วารสารมานุษยวิทยา

Journal of Anthropology, Sirindhorn Anthropology Centre (JASAC)

ปีที่ 9 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม - ธันวาคม 2569)

Volume 9 Number 2 (July – December 2026)

ISSN 2630-001X (Print) 2773-9619 (Online)

ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

กรุงเทพมหานคร

วารสารมานุษยวิทยา

ปีที่ 9 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม - ธันวาคม 2569)

วารสารมานุษยวิทยาเป็นวารสารวิชาการของศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) มีเป้าหมายสำคัญ 3 ประการ คือ ประการที่หนึ่งการสนับสนุน ยกระดับ และเผยแพร่การศึกษาใหม่ ๆ ทางมานุษยวิทยาที่อธิบายพลวัตทางสังคมและวัฒนธรรมของมนุษย์จากอดีตจนถึงปัจจุบัน ประการที่สองการสนับสนุนให้นักมานุษยวิทยารุ่นต่าง ๆ ได้ผลิตงานวิชาการที่มีคุณภาพสามารถอธิบายสภาพปัญหาสังคมที่ส่งผลกระทบต่อคุณค่าและศักดิ์ศรีของมนุษย์ รวมถึงความเหลื่อมล้ำ ความไม่เป็นธรรมและอคติทางสังคม ประการที่สาม การส่งเสริมความเข้าใจและเปิดโลกทัศน์ใหม่ ๆ เกี่ยวกับการศึกษาชีวิตมนุษย์ เป้าหมายทั้ง 3 ประการนี้คือปรัชญาและพันธกิจสำคัญของศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธรที่เล็งเห็นว่าความรู้ทางมานุษยวิทยาคือสิ่งที่จำเป็นต่อสังคมเพื่อให้เกิดการอยู่ร่วมกันอย่างสันติของมนุษย์และความแตกต่างทางสังคมในโลกยุคโลกาภิวัตน์ที่กำลังเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็ว

วารสารมานุษยวิทยามีการตีพิมพ์เผยแพร่ปีละ 2 ฉบับ คือ ฉบับที่ 1 เดือนมกราคม-มิถุนายน และฉบับที่ 2 เดือนกรกฎาคม-ธันวาคม โดยเปิดรับข้อเสนอบทความทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษผ่านระบบฐานข้อมูลวารสารอิเล็กทรอนิกส์กลางของประเทศไทย (Thai Journal Online)

สามารถอ่านและดาวน์โหลดบทความได้ที่ https://tci-thaijo.org/index.php/jasac

Journal of Anthropology, Sirindhorn Anthropology Centre (JASAC)
Volume 9 Number 1 (July – December 2026)

The Journal of Anthropology, an academic publication of the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public Organization) (SAC), has 3 important objectives. Firstly, to encourage, enhance and circulate new anthropological works that demonstrate the socio-cultural dynamics of human societies from the past to present. Secondly, to support anthropologists of all generations in creating qualified research papers that investigate social issues that have affected human values, dignities, as well as social inequality, injustice, and prejudice. Thirdly, to advocate and promote fresh perspectives and approaches in studying human activities. These three objectives are the philosophical underpinning of the SAC's mission, which recognizes that anthropological knowledge is essential for creating peaceful coexistence of human and societal differences in our rapidly changing globalized world.

The Journal of Anthropology publishes 2 issues each year, the first issue of January-June and the second issue of July-December. We welcome academic contribution both in Thai and English. Articles can be submitted through our online system.

visit journal: https://tci-thaijo.org/index.php/jasac

คณะที่ปรึกษาผู้ทรงคุณวุฒิ

นิติ ภวัครพันธุ์	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ศิราพร ณ ถลาง	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
อานันท์ กาญจนพันธุ์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
ยศ สันตสมบัติ	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
ชยันต์ วรรธนะภูติ	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
เสมอชัย พูลสุวรรณ	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ธนิก เลิศชาญฤทธ์	มหาวิทยาลัยศิลปากร
รัศมี ชูทรงเดช	มหาวิทยาลัยศิลปากร

กองบรรณาธิการ

โสวัตรี ณ ถลาง	มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์
จักรพันธ์ ขัดชุ่มแสง	มหาวิทยาลัยขอนแก่น
ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
วสันต์ ปัญญาแก้ว	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
อนุสรณ์ อุณโณ	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ยุกติ มุกดาวิจิตร	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
พิเชฐ สายพันธ์	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
บุญเลิศ วิเศษปรีชา	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
สายพิณ ศุพุทธมงคล	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
กนกวรรณ ธราวรรณ	มหาวิทยาลัยมหิดล
สิริพร สมบูรณ์บูรณะ	มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
ดำรงพล อินทร์จันทร์	มหาวิทยาลัยศิลปากร
เอกรินทร์ พึ่งประชา	มหาวิทยาลัยศิลปากร
ตรงใจ หุตางกูร	ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร

บรรณาธิการ

นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ	ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร

ผู้จัดการวารสาร

วิสุทธิ์ เวชวราภรณ์	ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร

ผู้ช่วยบรรณาธิการและประสานงานทั่วไป

สุธิมา ชัยวิสูตร์	ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร

Advisory Board:

Niti Pawakapan	Chulalongkorn University
Siraporn Nathalang	Chulalongkorn University
Anan Ganjanapan	Chiang Mai University
Yos Santasombat	Chiang Mai University
Chayan Vaddhanaphuti	Chiang Mai University
Samerchai Poolsuwan	Thammasat University
Thanik Lertcharnrith	Silpakorn University
Rasmi Shoocongdej	Silpakorn University

Editorial Board:

Sowatree Nathalang	Kasetsart University
Jaggapan Cadchumsang	Khon Kaen University
Pinkaew Laungaramsri	Chiang Mai University
Wasan Panyagaew	Chiang Mai University
Anusorn Unno	Thammasat University
Yukti Mukdawijitra	Thammasat University
Pichet Saiphan	Thammasat University
Boonlert Visetpricha	Thammasat University
Saipin Suputtamongkol	Thammasat University
Kanokwan Tharawan	Mahidol University
Siriporn Somboonburana	Walailak University
Damrongphon Inchan	Silpakorn University
Ekarin Phungpracha	Silpakorn University
Trongjai Hutangkura	Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre

Editor:

Narupon Duangwises	Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre

Journal Manager:

Whisut Vejvarabhorn	Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre

Assistant editor:

Sutima Chaiwisoot	Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre

ที่ทำการกองบรรณาธิการ
ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)
20 ถนนบรมราชชนนี ตลิ่งชัน กรุงเทพฯ 10170
โทร 02 880 9429-3807

Editorial Offices
Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public Organization),
20, Boromrachachonni Road, Taling-Chan, Bangkok, Thailand, 10170,
tel. (+662) 8809429 ext. 3807

ออกแบบปก	วิสูตร สิงห์โส
จัดรูปเล่ม	วรัญญา เพ็ชรคง
ตรวจพิสูจน์อักษร	สุธิมา ชัยวิสูตร์
จัดพิมพ์โดย	ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) กรุงเทพฯ โทร. 02-880-9429
ISSN	2630-001X (Print) 2773-9619 (Online)

copyrights@2021 by Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public Organization)

สารบัญ (Contents)

บทบรรณาธิการ

บทความวิชาการ

วิกฤตกับปฤจฉาปะการัง or can corals care for a crisis? 11

จักรกริช สังขมณี

วิกฤตในฐานะเงื่อนไขทางศีลธรรม: ความเปราะบาง ความไม่แน่นอน และการดำรงชีวิตในภาวะคลุมเครือ 43

อัมพร หมาดเด็น

กราฟฟิตี้อักษรกราฟิก ศิลปะทางการเมืองและเจตจำนงเสรีของพึ่งบุญ ใจเย็น 81

ศรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ

อนาคตของมานุษยวิทยาในสังคมไทย: การเดินทางของความรู้ อำนาจ และบทบาทสาธารณะ 125

วิสุทธิ์ เวชวราภรณ์

ร่างที่รัฐกราบ ร่างที่รัฐตีตรา ร่างที่รัฐจองจำ: การเกณฑ์ทหาร พระธรรมวินัย และการเมืองของความศักดิ์สิทธิ์ที่รัฐไทยรับรอง 151

ประทีป พืชทองหลาง

บทความวิจัย

“น้ำไหลในภาพ”: โลกความสัมพันธ์ผ่านการเล่าเรื่องด้วยศิลปะและความทรงจำข้ามรุ่นหลังเขื่อนปากมูล 199

กนกวรรณ มะโนรมย์ กิติมา ขุนทอง และกมล หอมกลิ่น

บทบรรณาธิการ

นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ

วารสารมานุษยวิทยาฉบับนี้มีบทความที่นำเสนอหลากหลายเรื่องราว จักรกริช สังขมณี ชี้ชวนให้มองชีวิตใต้ท้องทะเลในฐานะภาพสะท้อนการมองปัญหาวิกฤต ซึ่งอาจทำให้เห็นข้อจำกัดของการนิยามว่าวิกฤตคืออะไร วิกฤตดำเนินไปอย่างไร ความวิกฤตควรเป็นเรื่องปกติที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวันหรือไม่ ตัวอย่างการเปลี่ยนแปลงของปะการังในมหาสมุทรเป็นเรื่องที่ธรรมชาติมีกลไกปรับตัวเอง ซึ่งเกิดขึ้นหลายครั้งในประวัติศาสตร์ มันจึงอาจมิใช่สิ่งที่มนุษย์นิยามว่าเป็นวิกฤตธรรมชาติ บทความของอัมพร หมาดเด็น ยกตัวอย่างชีวิตผู้หญิงโรฮิงญาในค่ายผู้อพยพซึ่งเต็มไปด้วยความไม่แน่นอนและความเปราะบาง ภายใต้การเป็นผู้ไร้รัฐ ความเป็นหญิงของชาวโรฮิงญาก็เป็นเรื่องท้าทายสำหรับการแก้ปัญหาที่ซับซ้อน เพราะความไม่มั่นคงมิได้เป็นเรื่องเชิงเศรษฐกิจและการเมือง แต่ยังสัมพันธ์กับสถานะทางเพศและความเชื่อทางศาสนา บทความของศรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ ใช้ประสบการณ์ส่วนตัวในการต่อสู้เพื่อสิทธิเสรีภาพในการแสดงงานศิลปะเชิงต่อต้านอำนาจรัฐ โดยมองผ่านศิลปิน พึ่งบุญ ใจเย็น ซึ่งสร้างงานกราฟฟิตี้ “ประเทศทวย” ที่วิพากษ์ความล้มเหลวของรัฐ เป็นการนำสุนทรียะและการต่อต้านขัดขืนมาตีแผ่ให้สังคมเข้าใจ

บทความของวิสุทธิ์ เวชวราภรณ์ ทบทวนความรู้มานุษยวิทยาในฐานะผู้กำหนดทิศทางและกระจกสะท้อนสถานการณ์สังคม การทำงานของนักมานุษยวิทยาล้วนสัมพันธ์กับโครงสร้างอำนาจที่มาจากรัฐ สถาบันวิชาการและภาคประชาสังคม ซึ่งในช่วงเวลาต่างๆ จะเห็นความรู้มานุษยวิทยาถูกใช้ทั้งตอบโต้รัฐและเอื้ออำนวยให้รัฐเข้าไปจัดการประชาชน บทความของประทีป พืชทองหลางทำความเข้าใจอำนาจรัฐผ่านการจัดการพลเมืองที่ต่างกันระหว่างพระสงฆ์กับคนข้ามเพศ (กะเทย) มองผ่านกรณีการเกณฑ์ทหารซึ่งพระสงฆ์ได้รับการยกเว้นในฐานะเพศบรรพชิต แต่คนข้ามเพศไม่ถูกยอมรับเข้าเป็น

ทหารและตีตราว่าเป็นผู้ป่วยทางจิต เป็นการจัดประเภทพลเมืองที่เหลื่อมล้ำ บทความของกนกวรรณ มะโนรมย์ และคณะ อธิบายเกี่ยวกับภาพวาดของคนที่ได้รับผลกระทบจากการสร้างเขื่อนปากมูล โดยเปรียบเทียบคนต่างรุ่นที่สะท้อนโลกทัศน์และความทรงจำที่มีต่อระบบนิเวศต่างกัน กลุ่มผู้ใหญ่ที่เผชิญเรื่องราวเจ็บปวดเห็นสายน้ำที่มีชีวิตคน สัตว์ และธรรมชาติ รวมถึงพิธีกรรมและจิตวิญญาณท้องถิ่น ภาพวาดเหล่านี้คือมิติของความเป็นมนุษย์ที่รัฐต้องหันกลับมาประเมินมากกว่ามองข้ามเพื่อเร่งการพัฒนาเชิงเศรษฐกิจที่ล้มเหลว

วิกฤตกับปฤจฉาปะการัง or can corals care for a crisis?[1]

Can corals care for a crisis?

จักรกริช สังขมณี
คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Jakkrit Sangkhamanee
Faculty of Political Science, Chulalongkorn University
jakkrit.sa@chula.ac.th

วันรับบทความ: 13 กรกฎาคม 2569 (Received July 13, 2026)
วันแก้ไขบทความ: 18 กันยายน 2569 (Revised September 18, 2026)
วันตอบรับบทความ: 21 กันยายน 2569 (Accepted September 21, 2026)

บทคัดย่อ

บทความนี้พิจารณา “ปฤจฉาปะการัง” ในฐานะคำถามทางมานุษยวิทยาว่าด้วยวิกฤต การดูแล และเงื่อนไขของการอยู่ร่วมกันในโลกที่กำลังเปลี่ยนแปลง โดยเริ่มจากประสบการณ์ภาคสนามใต้น้ำของผู้เขียนท่ามกลางปรากฏการณ์ปะการังฟอกขาว และขยายไปสู่การทบทวนความเข้าใจร่วมสมัยที่มักนิยามวิกฤตในฐานะภาวะผิดปกติที่มนุษย์ต้องเร่งกอบกู้ บทความเสนอว่า ปะการังไม่ได้เป็นเพียงสิ่งมีชีวิตที่ตกอยู่ในวิกฤตและรอคอยการดูแลจากมนุษย์ หากแต่การดำรงอยู่ของปะการังในฐานะ holobiont และระบบความสัมพันธ์ของโพลิป สาหร่าย จุลชีพ กระแสน้ำ แร่ธาตุ และสภาพแวดล้อมทางทะเล กลับท้าทายสมมติฐานพื้นฐานของมนุษยนิยมที่วางมนุษย์ไว้เป็นศูนย์กลางของการรู้ การดูแล และการกำหนดความหมายของวิกฤต บทความชี้ให้เห็นผ่านการสนทนากับงานด้านมานุษยวิทยาทะเล STS ปรัชญาวิทยาศาสตร์ และ

จริยศาสตร์พ้นมนุษย์ ว่าการดูแลมิได้จำกัดอยู่ที่เจตจำนงทางศีลธรรมของมนุษย์ หากเป็นกระบวนการเชิงนิเวศและความสัมพันธ์ที่กระจายตัวอยู่ในเครือข่ายของชีวิตและสิ่งแวดล้อม ปฤจฉาปะการังที่เกิดจากการตั้งคำถามต่อวิกฤตและการดูแลที่พ้นไปจากมนุษย์จึงไม่ได้ถามเพียงว่าเราจะช่วยปะการังได้อย่างไร แต่ถามกลับว่าเราจะเปลี่ยนแปลงวิธีคิดเรื่องวิกฤต อนาคต และการอยู่ร่วมกับชีวิตอื่นได้มากเพียงใด

คำสำคัญ: ปะการัง, วิกฤต, มนุษยสมัย, การเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ, มานุษยวิทยาพ้นมนุษย์

Abstract

This article considers the “coral question” as an anthropological inquiry into crisis, care, and the conditions of coexistence in a changing world. Based on my underwater fieldwork experience amid coral bleaching, it extends into a critical reconsideration of contemporary understandings that often define crisis as an abnormal condition urgently requiring human intervention and rescue. The article argues that corals are not merely living beings caught in crisis and awaiting human care. Rather, their existence as holobionts, and as relational systems composed of polyps, algae, microbes, currents, minerals, and marine environments, challenges the basic assumptions of humanism that place humans at the centre of knowing, caring, and determining the meaning of crisis. Through a dialogue with marine anthropology, STS, philosophy of science, and more-than-human ethics, the article shows that care is not confined to human moral intention, but is also an ecological and

relational process distributed across networks of life and environment. The coral question, emerging from an attempt to think crisis and care beyond the human, therefore asks not only how we might save corals, but also how far we are willing to transform our ways of thinking about crisis, the future, and coexistence with other forms of life.

Keywords: Coral, Crisis, Anthropocene, Climate change, More-than-human Anthropology

ในช่วงปลายเดือนเมษายน พ.ศ. 2567 หลังจากเทศกาลสงกรานต์ผ่านพ้นไปไม่นาน ผมตัดสินใจเดินทางออกจากกรุงเทพมหานคร การเดินทางครั้งนั้นมีจุดประสงค์หลายอย่างในเวลาเดียวกัน ทั้งเพื่อพักผ่อนจากภาระงานที่มหาวิทยาลัย และเพื่อสำรวจพื้นที่สำหรับการลงภาคสนามของนิสิตในรายวิชามานุษยวิทยามหาสมุทรที่ผมกำลังสอนอยู่ในเทอมนั้น ปลายทางของผมคือจังหวัดระยอง และจุดหมายสำคัญคือหินเพลิง หนึ่งในแหล่งดำน้ำที่มีชื่อเสียงของทะเลอ่าวไทยตอนบน

หินเพลิงเป็นกองหินใต้น้ำขนาดใหญ่ที่โผล่ขึ้นมาจากพื้นทะเล รายล้อมไปด้วยแส้ทะเลสีแดงเพลิง ปะการังอ่อนและปะการังแข็งหลากชนิด มีฝูงปลากะพงเหลืองขมิ้นจำนวนมาก รวมถึงฟองน้ำทะเลขนาดใหญ่ที่กลายเป็นภาพจำของนักดำน้ำจำนวนไม่น้อย ในวันที่เราอาจจะโชคดีเจอกระแสน้ำที่ไม่เชี่ยวขุ่นมัวนัก การดำน้ำที่หินเพลิงก็มักมาพร้อมกับความคาดหวังว่าจะได้เห็นความสวยงามและความอุดมสมบูรณ์ของสิ่งมีชีวิตใต้ทะเล สำหรับตัวผมเองแล้ว หินเพลิงเป็นสถานที่ดำน้ำไม่ไกลจากกรุงเทพฯ ที่สามารถเดินทางไปเยือนได้ซ้ำแล้วซ้ำเล่าโดยไม่รู้สึกเบื่อ

ทว่า การเดินทางไปหินเพลิงในครั้งนั้นกลับแตกต่างออกไป

แม้ว่าจะได้กลับไปดำน้ำอย่างที่ตั้งใจไว้ แต่ผมไม่แน่ใจว่าผมคิดถูกนักในการตัดสินใจไปดำน้ำในครั้งนั้น เพราะนอกจากการเอาตัวเองไปอยู่ท่ามกลางแสงแดดจ้าและไอร้อนของอากาศในช่วงที่ร้อนที่สุดของปีแล้ว เมื่อผมกระโจนลงไปในทะเล และพาตัวเองดำน้ำลึกลงไปเรื่อย ๆ ผมกลับพบว่าร่างกายของผมกำลังเผชิญกับความรู้สึกที่ไม่ค่อยน่าอภิรมย์เท่าใด ผมรู้สึกร้อนอึดอัดภายใต้ชุดดำน้ำที่ค่อนข้างหนาและเก็บรักษาอุณหภูมิร่างกายของเราเอาไว้เป็นอย่างดี แม้ที่ระดับความลึกประมาณ 20 เมตร หน้าปัดคอมพิวเตอร์คำนวณเพื่อการดำน้ำ (dive computer) ของผมแสดงผลอุณหภูมิของน้ำว่ายังอยู่ในระดับค่อนข้างสูงนั่นคือ 32 องศาเซลเซียส น้ำที่ขุ่นเขียวและค่อนข้างอุ่นนั้นทำให้ประสบการณ์ดำน้ำในช่วงสองสามวันในครั้งนั้นไม่ค่อยน่าพึงพอใจอย่างครั้งก่อน ๆ นัก

แต่หากมองไปให้ไกลจากตัวผมเองเสียหน่อย ในความเป็นจริงแล้วสิ่งที่กำลังเผชิญหน้ากับอุณหภูมิที่สูงในช่วงเดือนเมษายนในปีนั้น ไม่ได้มีเพียงแค่ผมกับนักดำน้ำคนอื่น ๆ เท่านั้น มีสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ ที่ความร้อนดังกล่าวเป็นมากกว่าแค่ความอึดอัด ไม่น่าอภิรมย์ หากแต่เป็นสภาวะวิกฤต ที่กำลังขีดเส้นความเป็นความตายของมันในอีกไม่กี่วันข้างหน้า

ระหว่างการดำน้ำในหลายจุดรอบหินเพลิง ผมเริ่มสังเกตเห็นความเปลี่ยนแปลงบางอย่างบนแนวปะการัง ปะการังจำนวนหนึ่งเริ่มสูญเสียสีสันที่มันเคยมี เนื้อเยื่อของมันกลายเป็นสีซีดใส และเผยให้เห็นโครงสร้างหินปูนสีขาวโพลนอย่างเห็นได้ชัด ในตอนแรก สิ่งที่ผมเห็นอาจดูเป็นเพียงความผิดปกติที่กระจัดกระจายอยู่เป็นหย่อม ๆ ตามแนวปะการัง แต่เมื่อผมใช้เวลาดำว่ายอยู่ใต้น้ำนานขึ้น ความซีดขาวของปะการังดังกล่าวกลับปรากฏให้เห็นมากขึ้นในหลายตำแหน่งของแนวปะการัง มากพอที่จะทำให้ผมเริ่มตระหนักว่านี่ไม่ใช่เหตุการณ์เฉพาะจุดอีกต่อไป

หลังกลับขึ้นมาบนฝั่งในวันนั้น ผมโพสต์ภาพที่ผมถ่ายจากใต้น้ำพร้อมแปะข้อความสั้น ๆ ลงในเฟซบุ๊กว่า *“ปะการังเริ่มฟอกขาวแล้วที่ระยอง”*

เมื่อย้อนกลับมามองอีกครั้ง ผมคิดว่าภาพและข้อความดังกล่าวที่ผมโพสต์ในวันนั้นไม่ได้เป็นเพียงการรายงานสิ่งที่พบเห็นเท่านั้น หากเป็นการแสดงออกถึงความกังวลที่เริ่มก่อตัวขึ้นภายในตัวผมเอง ในช่วงหลายสัปดาห์ต่อจากนั้น ผมติดตามรายงานสภาพอากาศอย่างใกล้ชิดจากหลาย ๆ เพจดำน้ำและสื่อออนไลน์ที่เกี่ยวข้องกับการอนุรักษ์ปะการัง ผมเฝ้ามองตัวเลขอุณหภูมิที่ยังคงสูงขึ้นอย่างต่อเนื่อง และรอคอยฝนแรกของฤดูที่ดูเหมือนจะมาถึงช้ากว่าปกติ ทุกองศาที่เพิ่มขึ้นของอุณหภูมิไม่ได้หมายถึงเพียงความร้อนที่มนุษย์อย่างเรา ๆ ต้องเผชิญเท่านั้น หากแต่หมายถึงความเป็นไปได้ที่ปะการังจำนวนมากกำลังถูกผลักเข้าใกล้ขีดจำกัดของการดำรงชีวิตมากขึ้นเรื่อย ๆ

ประมาณสองสัปดาห์หลังจากนั้น ผมเดินทางลงใต้ไปยังจังหวัดชุมพร เพื่อดำน้ำอีกครั้ง คราวนี้จุดดำน้ำอยู่บริเวณน่านน้ำของอ่าวไทย เหนือขึ้นมาจากแหลมริ่ว ชุมพร ประมาณ 35 กิโลเมตร อุณหภูมิน้ำทะเลที่อุปกรณ์ดำน้ำบันทึกได้ยังคงอยู่ที่ประมาณ 31 องศาเซลเซียส แม้จะอยู่ในพื้นที่ที่ห่างออกไปหลายกิโลเมตรจากชายฝั่ง แต่สิ่งที่ปรากฏอยู่ใต้น้ำกลับคล้ายคลึงกับที่ผมพบที่ระยอง ปะการังจำนวนหนึ่งเริ่มฟอกขาว และในบางจุดความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวปรากฏชัดเจนจนยากจะมองข้ามไปได้

หลังการดำน้ำในวันหนึ่ง ผมโพสต์ภาพปะการังอ่อนที่กำลังสูญเสียสีสันของมัน พร้อมข้อความว่า *“A sad look of soft coral, bleached, with a fish trying to survive altogether”* อย่างไรก็ตาม ผมเริ่มเข้าใจมากขึ้นว่าภาพดังกล่าวเป็นแค่เพียงภาพเดียวจากเหตุการณ์ที่กำลังเกิดขึ้นในพื้นที่ที่กว้างกว่านั้นมาก ในช่วงเวลาเดียวกันนี้ ปรากฏการณ์ปะการังฟอกขาวกำลังเกิดขึ้นในหลายพื้นที่ของประเทศไทย และในอีกหลายภูมิภาคของโลก ภายใต้สิ่งที่นักวิทยาศาสตร์เรียกว่าปรากฏการณ์ปะการังฟอกขาวทั่วโลกครั้งที่สี่ (The 4th Global Coral Bleaching Event) ระหว่างต้นปี พ.ศ. 2566 ถึงกลางปี พ.ศ. 2568 พื้นที่แนวปะการังทั่วโลกราวร้อยละ 84 เผชิญความเครียดจากความร้อนในระดับที่ก่อให้เกิดการฟอกขาว นับเป็นเหตุการณ์

ปะการังฟอกขาวทั่วโลกที่กว้างขวางที่สุดเท่าที่มีการบันทึก (National Oceanic and Atmospheric Administration, 2024)

การเผชิญหน้ากับปะการังฟอกขาวในช่วงเวลานั้นทำให้ผมเกิดความรู้สึกกังวลอยู่ไม่น้อย ผมกังวลต่อความเป็นไปได้ที่ปะการังจำนวนมากอาจไม่สามารถผ่านพ้นฤดูร้อนปีนั้นไปได้ กังวลต่ออนาคตของระบบนิเวศที่พึ่งพาแนวปะการังเหล่านี้ในระยะยาว และกังวลต่อความไม่รู้ชัด และความไม่แน่นอนของความเปลี่ยนแปลงที่กำลังเกิดขึ้นตรงหน้า แต่ยิ่งเวลาผ่านไป ผมกลับพบว่าความกังวลดังกล่าวนำมาซึ่งคำถามอีกชุดหนึ่งที่สำคัญไม่แพ้กัน

ทำไมผมจึงกังวลต่อปะการังเหล่านี้มากนัก?

ในช่วงเวลานั้น ความกังวลดังกล่าวทำให้ผมเริ่มตั้งคำถามกับตัวเองว่าเหตุใดผมจึงรู้สึกเช่นนั้น เหตุใดการฟอกขาวของปะการังจึงกลายเป็นสัญญาณของวิกฤตสำหรับผม รวมถึงสำหรับนักวิทยาศาสตร์ นักอนุรักษ์ และผู้คนจำนวนมากทั่วโลก ความกังวลดังกล่าวของผมถูกรับรู้ได้แม้กระทั่งโดยอัลกอริทึมของโลกดิจิทัล ไม่นานนัก หน้าฟีดออนไลน์ของผมก็ถูกป้อนไปด้วยข้อมูลรณรงค์และประชาสัมพันธ์โครงการอนุรักษ์ปะการังต่าง ๆ มากมายจากทั่วทุกมุมโลก

คำถามที่ว่านี้นำผมไปสู่ข้อสงสัยที่กลับยากจะตอบมากขึ้น เพราะว่าคำตอบที่ว่านี้อาจจะต้องการมากกว่าข้อมูลเชิงเทคนิคว่าเราสูญเสียปะการังไปแล้วเท่าไร และจะใช้วิธีการใดในการดูแลรักษาปกป้องปะการัง เรามักกล่าวถึงวิกฤตสภาพภูมิอากาศ วิกฤตความหลากหลายทางชีวภาพ หรือวิกฤตของมหาสมุทร ราวกับว่าวิกฤตเหล่านี้มีความหมายเดียว และปรากฏขึ้นต่อทุกชีวิตร่วมกันและอย่างเท่าเทียมกัน แต่เมื่อนึกย้อนกลับไปยังแนวปะการังที่กำลังฟอกขาวอยู่ตรงหน้า ผมเริ่มไม่แน่ใจว่าสมมติฐานดังกล่าวยังสามารถยึดถือได้อยู่หรือไม่ ปะการังสนใจวิกฤตหรือเปล่า? การฟอกขาวเป็นวิกฤตสำหรับปะการังหรือไม่? ถ้าเป็น ปะการังดูแลจัดการวิกฤตอย่างไร? และอะไรบ้าง

ที่เราจะเรียนรู้จากการถามปะการัง? ผมไม่รู้ด้วยซ้ำว่าคำถามที่ดีที่ควรถามปะการังคืออะไร และปะการังจะตอบอะไรกับเราได้บ้าง (Despret, 2016) หรือบางที สิ่งที่เกิดขึ้นตรงหน้าอาจไม่ใช่เพียงคำถามที่มนุษย์กำลังมีต่อการดำรงอยู่ของปะการังแบบง่าย ๆ เท่านั้น หากเป็นช่วงเวลาที่ปะการังอาจจะกำลังตั้งคำถามกลับมาถึงจริยธรรมและการดำรงอยู่ของเราท่ามกลางวิกฤตต่างหาก (Sangkhamanee, 2025) และนั่นคือจุดเริ่มต้นของสิ่งที่ผมเรียกว่า “ปฤจฉาปะการัง” ซึ่งเป็นหัวข้อหลักของการปาฐกถาในครั้งนี้

ปะการังจากวิกฤต

ความเข้าใจร่วมสมัยเกี่ยวกับวิกฤต มักตั้งอยู่บนจินตภาพของความมั่นคงที่ถูกรบกวน วิกฤตถูกมองว่าเป็นเหตุการณ์หรือภาวะผิดปกติที่เข้ามาขัดจังหวะสภาวะปกติของโลกที่เราอาศัยอยู่ (Vigh, 2008) ไม่ว่าจะเป็นวิกฤตสภาพภูมิอากาศ สิ่งแวดล้อม วิกฤตเศรษฐกิจ หรือวิกฤตการณ์ทางการเมือง กรอบคิดเช่นนี้ตั้งอยู่บนสมมติฐานว่ามีสภาวะสมดุลหรือมั่นคงบางอย่างที่เคยดำรงอยู่มาก่อน และเมื่อโลกเข้าสู่สภาวะวิกฤต จะด้วยเหตุผลใดก็ตาม หน้าที่ของมนุษย์คือการฟื้นฟูรักษาให้โลกกลับคืนสู่สภาวะปกติดังกล่าวอีกครั้ง

อย่างไรก็ตาม เมื่อผมได้มีโอกาสอ่าน Reefs of Time: What Fossils Reveal about Coral Survival หนังสือประวัติศาสตร์กาลเวลาของปะการัง ซึ่งเขียนโดยนักธรณีศาสตร์และนักสื่อสารวิทยาศาสตร์ Lisa Gardiner (2025) ภาพของวิกฤตในฐานะความผิดปกติดังกล่าวก็เริ่มสั่นคลอน ในหนังสือเล่มนี้ Gardiner เสนอว่า ปะการังและแนวปะการังไม่ใช่สิ่งมีชีวิตที่เกิดขึ้นจากและดำรงอยู่ท่ามกลางเสถียรภาพ หากเป็นผลผลิตของความเปลี่ยนแปลงและความไม่แน่นอนที่มีมาอย่างยาวนาน Gardiner ชี้ให้เห็นผ่านฟอสซิลของปะการังว่า ในช่วงเวลาอย่างน้อยราว 470 ล้านปีที่ผ่านมา แนวปะการังเกิดขึ้นและดำรงอยู่ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงของระดับน้ำทะเล อุณหภูมิ ยุคน้ำแข็ง พายุรุนแรง โรคร้าย การสูญพันธุ์เฉพาะกลุ่ม และช่วงเวลาที่กระบวนการสร้างตัว

ของแนวปะการังหยุดชะงักเป็นเวลายาวนาน การมองปะการังผ่านธรณีวิทยาและธรณีกาลดังกล่าวนี้ชี้ให้เราเห็นว่าประวัติศาสตร์ของแนวปะการังมิใช่เพียงประวัติศาสตร์ของการอยู่รอดท่ามกลางวิกฤตแต่เพียงเท่านั้น แต่เป็นส่วนหนึ่งของการล่มสลาย การย้ายที่ การรอคอย การสร้างความสัมพันธ์ และการกลับมาก่อรูปใหม่ภายใต้ความเปลี่ยนแปลงระยะยาวของโลกด้วยเช่นกัน (ดูงานของ Birkeland, 2015; Bowen, 2015; และ Martin-Garin & Montaggioni, 2023 ประกอบ)

อย่างไรก็ดี ในอดีตการอยู่รอดและก่อตัวขึ้นใหม่ของปะการังมักเกิดขึ้นบนช่วงเวลานับพันปี แสนปี แต่การเปลี่ยนแปลงปัจจุบันที่เกิดขึ้นกับปะการังนั้นเกิดขึ้นและเปลี่ยนแปลงอย่างฉับพลันในระดับทศวรรษ อีกทั้งยังเกิดพร้อมกันจากหลายแรงกดดัน หรือที่เรามักเรียกว่าวิกฤตซ้อนวิกฤต (polycrisis) (Henig & Knight, 2023) ทั้งสภาวะโลกร้อน กรดในมหาสมุทร มลพิษ โรคระบาดใหม่ และผลกระทบจากการพัฒนาชายฝั่ง การฟอกขาวของปะการังที่ระยองและชุมพร ตลอดจนการฟอกขาวในระดับโลกที่ผมเพิ่งพูดถึงไป เป็นเหตุการณ์ที่ฉับพลันมากเมื่อเทียบกับช่วงวิวัฒนาการที่ผ่านมาของปะการัง การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในยุคมนุษยสมัยที่เราอาศัยและกำลังสร้างมันอยู่นี้รวดเร็วและรุนแรง จนเกิดความน่ากังวลว่าปะการังจะปรับตัวกับวิกฤตไม่ได้เหมือนเช่นที่แล้วมา

ข้อสังเกตที่ว่านี้สำหรับผมแล้วมีนัยสำคัญต่อการทำความเข้าใจวิกฤตสภาพภูมิอากาศร่วมสมัยเป็นอย่างมาก ในสื่อต่าง ๆ โดยเฉพาะในหน้าข่าวสารของโซเชียลมีเดียที่ผมเห็น การฟอกขาวของปะการังมักถูกนำเสนอในฐานะสัญลักษณ์ของความเสื่อมสลายทางนิเวศวิทยา และได้กลายเป็นภาพแทนของมนุษยสมัย หรือ Anthropocene ที่การทำลายล้างโดยหลักแล้วมาจากน้ำมือของมนุษย์ ข้อเสนอและข้อเท็จจริงว่าด้วยความเสื่อมโทรมและวิกฤตการณ์ที่เกิดขึ้นต่อปะการังในโลกสมัยใหม่นี้ ได้นำมาซึ่งความพยายามของนักวิทยาศาสตร์ นักอนุรักษ์ และหน่วยงานด้านสิ่งแวดล้อมจำนวนมาก

ในการหาหนทางในการอนุรักษ์และฟื้นฟูปะการังก่อนที่มันจะสูญสิ้นไปจากโลกใบนี้ (Collins, 2025) ความพยายามเหล่านี้มีหลายรูปแบบ ตั้งแต่แนวทางอนุรักษ์แบบดั้งเดิม เช่น การกำหนดพื้นที่คุ้มครองทางทะเล จำกัดการประมง ควบคุมมลพิษ และการลดผลกระทบจากกิจกรรมชายฝั่ง แนวทางเชิงรุก เช่น การเพาะเลี้ยงปะการังในห้องทดลองหรือศูนย์เพาะเลี้ยงแล้วนำกลับไปปลูกในทะเล การสร้างโครงสร้างเทียมให้ปะการังเกาะ การฟื้นฟูถิ่นอาศัย ไปจนถึงปฏิบัติการที่ทะเยอทะยานมากขึ้นไปอีก อย่างการพัฒนากระบวนการวิวัฒนาการของปะการังที่เกิดจากการช่วยเหลือแทรกแซงของมนุษย์ (assisted evolution) ผ่านการคัดเลือกและปรับปรุงสายพันธุ์ปะการังให้ทนต่ออุณหภูมิและความเป็นกรดของทะเลในอนาคตได้ดียิ่งขึ้น

ในช่วงหลังมานี้ ความพยายามเหล่านี้ยิ่งถูกผลักดันด้วยความรู้สึกเร่งด่วนของวิกฤตมากขึ้นไปอีก การฟอกขาวของปะการังที่เกิดถี่ขึ้น รุนแรงขึ้น และขยายตัวในระดับโลก ทำให้การอนุรักษ์ปะการังไม่ได้ถูกมองว่าเป็นเพียงการจัดการทรัพยากรธรรมชาติอีกต่อไป หากแต่กลายเป็นการทำงานแข่งกับเวลาอย่างน่ากังวล บทความของ Streit, Morrison, and Bellwood (2025) ที่ออกมาไม่นานมานี้ชี้ให้เห็นว่า เหตุการณ์ฟอกขาวระดับโลกในปี 2567 ได้ทำให้ความรู้สึกเร่งด่วนนี้ทวีความเข้มข้นขึ้นอย่างมาก และทำให้ข้อเสนอเชิงวิทยาศาสตร์เทคโนโลยีในการดูแลอนุรักษ์ปะการังถูกมองว่าเป็นทางเลือกที่จับต้องได้ และเป็นหนทางที่ต้องทำโดยทันที ซึ่งแม้ว่าจะไม่ได้แก้ปัญหาที่ต้นตอของการฟอกขาวของปะการัง แต่ก็ดีกว่าการไม่ทำอะไรเสียเลย ช้าเกินการณ์ และการปล่อยให้ระบบนิเวศล่มสลายลงไป (ดู Hu, 2024) อย่างไรก็ตาม บทความนี้ก็เตือนว่า ความเร่งด่วนดังกล่าวก็มีความเสี่ยง เพราะมันอาจทำให้การอนุรักษ์ถูกผลักไปสู่ตรรกะของการต้องทำอะไรสักอย่างโดยไม่ตั้งคำถามให้เพียงพอว่าสิ่งที่ทำนั้นเหมาะสม เป็นธรรม มีประสิทธิภาพและยั่งยืนเพียงใด เทคโนโลยีการฟื้นฟูปะการัง เช่น การเร่งวิวัฒนาการ อาจให้ความรู้สึกว่ามนุษย์ยังมีอำนาจกระทำการหรือยังสามารถกู้โลกใต้ทะเลกลับมาได้

แต่ในอีกด้านหนึ่ง มันก็อาจก่อให้เกิดนัยยะหรือผลกระทบทางอ้อม เช่น ทำให้สังคมหันเหความสนใจออกจากการลดการปล่อยก๊าซเรือนกระจกซึ่งเป็นสาเหตุหลักของวิกฤต หรืออาจสร้างความหวังเกินจริงต่อความสามารถในการขยายผลของเทคโนโลยีเหล่านี้ในระดับโลกก็ได้ นี่ยังไม่ต้องพูดถึงว่า การกล่าวอ้างถึงวิกฤตในหลายครั้งก็มุ่งไปที่การรักษาเสถียรภาพของความรู้ สถาบัน และระบอบอะไรบางอย่าง มากกว่าที่จะเปลี่ยนแปลงมันอย่างถอนรากถอนโคน (Masco, 2017)

ปัญหาของคุณค่าและการดูแล

ตรงนี้เองที่ผมอยากชวนเราถอยออกมาจากความตระหนกและกังวลต่อวิกฤตสักครู่ และหันมาครุ่นคิดถึงปัญหาเชิงญาณวิทยาและจริยศาสตร์เชิงคุณค่าว่าด้วยการพิจารณาสภาวการณ์ของวิกฤตเสียหน่อย เมื่อเราบอกว่าแนวปะการังกำลัง “เสื่อมโทรม” หรือจำเป็นต้องได้รับการ “ฟื้นฟู” เรามักพูดราวกับว่าคำเหล่านี้เป็นข้อเท็จจริงทางนิเวศวิทยาที่ปรากฏอยู่ตรงหน้า ทว่าในความเป็นจริงแล้ว คำว่าเสื่อมโทรมหรือฟื้นฟูมักต้องอาศัยภาพอ้างอิงเชิงอุดมคติบางอย่างเกี่ยวกับสภาวะที่แนวปะการังควรจะเป็นอยู่เสมอ นักปรัชญาวิทยาศาสตร์ Elis Jones (2021, 2024) เสนอว่า การตัดสินว่าแนวปะการังกำลังฟื้นตัวหรือเสื่อมโทรมลงนั้นไม่สามารถอาศัยข้อเท็จจริงทางนิเวศวิทยาแต่เพียงอย่างเดียวได้ หากแต่มักสัมพันธ์กับระบบคุณค่าและตัวเทียบ (baseline) หรือภาพของสภาวะที่ถือว่าพึงปรารถนาที่เรามี นักวิทยาศาสตร์ทางทะเลอาจถือว่าแนวปะการังที่มีปะการังแข็งปกคลุมหนาแน่นคือสภาวะที่ดี หรืออาจให้ความสำคัญกับความหลากหลายทางชีวภาพ ความซับซ้อนเชิงโครงสร้าง การเป็นถิ่นอาศัยของปลา ความงดงามสำหรับนักดำน้ำ หรือประโยชน์ต่อชุมชนชายฝั่ง คุณค่าและตัวเทียบเหล่านี้มีความแตกต่างและผันแปรไปตามพื้นที่ เวลา และเป้าประสงค์ของการประเมินและการอนุรักษ์เสมอ เมื่อ baseline เปลี่ยน ความหมายของการเสื่อมโทรมและการฟื้นฟูก็มักจะเปลี่ยนตามไปด้วย

ในความหมายนี้ การดูแลปะการังจึงไม่ใช่เพียงการช่วยชีวิตสิ่งมีชีวิตที่กำลังตกอยู่ในสภาวะวิกฤต หากเป็นการเลือกด้วยว่าเราจะถือว่าปะการังแบบใด แนวปะการังแบบใด และอนาคตแบบใดมีค่าพอที่จะได้รับการกอบกู้และดูแล การปลูกปะการังคืนสู่ทะเลอาจถูกมองว่าเป็นการฟื้นฟู หากเราวัดความสำเร็จจากจำนวนโคโลนีที่เพิ่มขึ้นหรือพื้นที่ปกคลุมของปะการัง แต่ในอีกด้านหนึ่ง นักวิทยาศาสตร์ทางทะเลซึ่งผมมีโอกาสสนทนาด้วยก็ให้ความเห็นว่าการปลูกปะการังสายพันธุ์เดียวกันซ้ำ ๆ จำนวนมากอาจทำให้ความหลากหลายทางพันธุกรรมลดลง หรือทำให้ความสัมพันธ์เชิงนิเวศบางแบบถูกลดทอนลงไป การสร้างปะการังที่ทนร้อนมากขึ้นอาจถูกมองว่าเป็นความหวังของการอนุรักษ์ แต่ก็อาจเป็นการยอมรับโดยปริยายว่าโลกที่ร้อนขึ้นคือโลกที่ชีวิตอื่นต้องปรับตัวให้เข้ากับมัน มากกว่าที่มนุษย์จะต้องเปลี่ยนแปลงเงื่อนไขที่ทำให้โลกนั้นร้อนขึ้นตั้งแต่แรก

ปัญหาจึงไม่ได้อยู่ที่ว่าเราควรหรือไม่ควรดูแลปะการัง หากอยู่ที่ว่าการดูแลแต่ละครั้งกำลังทำให้ความสัมพันธ์ชุดใดปรากฏขึ้น และทำให้ความสัมพันธ์ชุดใดหายไป งานของนักมานุษยวิทยา Simon Foale (2024) ช่วยให้เห็นประเด็นนี้ชัดเจนขึ้น เมื่อเขาตั้งคำถามว่า “Who cares about coral?” ในโลกของวิทยาศาสตร์อนุรักษ์ ปะการังมักถูกทำให้มีคุณค่าผ่านจำนวนชนิดพันธุ์ ความหลากหลายทางชีวภาพ สถานะของระบบนิเวศหรือสปีชีส์ที่เป็นภาพแทนที่โดดเด่น (iconic) และความสำคัญในฐานะ hotspot หรือจุดรวมสายพันธุ์ของการอนุรักษ์ แม้กระทั่งในโลกของสื่อสมัยใหม่ ภาพความสวยสดงดงามและความเปราะของปะการังก็มักจะดึงดูดให้มนุษย์เข้าไปครอบครอง แสวงหาประโยชน์ และจัดการควบคุมมัน (Elias, 2019) คุณค่าเหล่านี้ถูกสั่งสมขึ้นจนกลายเป็นเหตุผลเชิงศีลธรรมสำหรับการแทรกแซง ไม่ว่าจะในรูปของเขตอนุรักษ์ทางทะเล โครงการฟื้นฟู หรือการจัดการทรัพยากรชายฝั่ง แต่ Foale ชี้ว่า คุณค่าแบบนี้ไม่ได้เป็นสากลเสมอไป ในหลายสังคมของแถบชายฝั่งแปซิฟิก และในที่อื่น ๆ ของโลก (Narchi & Price, 2015)

ปะการังอาจไม่ได้ถูกจำแนกอย่างละเอียดตามสปีชีส์แบบวิทยาศาสตร์ชีววิทยา และไม่ได้มีสถานะเชิงสัญลักษณ์และสุนทรียะแบบเดียวกับที่นักวิทยาศาสตร์ นักอนุรักษ์ หรือนักท่องเที่ยวดำน้ำมอบให้มัน

ข้อสังเกตนี้ไม่ได้หมายความว่าผู้คนท้องถิ่นไม่รู้จักปะการังหรือไม่เห็นคุณค่าของทะเล ตรงกันข้าม ความรู้เกี่ยวกับกระแสน้ำ แหล่งปลา พื้นที่หากิน ชื่อสถานที่ ความทรงจำของแนวหิน และเรื่องเล่าที่ผูกชีวิตมนุษย์เข้ากับทะเลของพวกเขาอาจละเอียดลึกซึ้ง เพียงแต่คุณค่านั้นไม่ได้จำเป็นต้องผ่านภาษาเดียวกับ biodiversity, charismatic species หรือ ecosystem services เสมอไป การอนุรักษ์ที่อ้างว่าดูแลปะการังจึงอาจกลายเป็นการทำให้คุณค่าบางแบบมีอำนาจเหนือคุณค่าแบบอื่น และในบางกรณี ผู้ที่ต้องรับต้นทุนของการอนุรักษ์กลับเป็นชุมชนชายฝั่งที่ไม่ได้เป็นผู้สร้างวิกฤตภูมิอากาศในระดับโลกเท่ากับผู้คนในสังคมอุตสาหกรรมที่มั่งคั่งกว่า (ดู Claus, 2020 ประกอบ)

นี่คือเหตุผลที่การดูแลภายใต้กรอบมนุษย์จำเป็นต้องถูกตั้งคำถามอยู่เสมอ เพราะมนุษย์ไม่ได้ดูแลท่ามกลางสุญญากาศ หากดูแลผ่านวัฒนธรรม ความรู้ เครื่องมือทางวิทยาศาสตร์ และความสามารถในการมองเห็นบางอย่างมากกว่าบางอย่าง ทะเลไม่ใช่พื้นที่ที่เปิดให้มนุษย์เข้าไปรู้ได้อย่างสะดวกโปร่งใส การรับรู้ถึงวิกฤตใต้ทะเลต้องกระทำผ่านข้อจำกัดจำนวนมาก (Jones & Cuypers 2025) ทั้งความสามารถและเครื่องช่วยมนุษย์ในการหายใจและการมองเห็น ความลึก กระแสน้ำ ความขุ่น แสง อุปกรณ์ดำน้ำ ภาพถ่าย ดาวเทียม เซ็นเซอร์ และแบบจำลอง สิ่งที่ถูกนับว่าเป็นข้อมูล เป็นความเสื่อมโทรม หรือเป็นวิกฤต จึงไม่เคยแยกออกจากข้อจำกัดของร่างกาย เครื่องมือ มโนทัศน์ และระบบคุณค่า ในแง่นี้ การดูแลปะการังจึงเป็นการดูแลที่ดำเนินไปผ่านการรับรู้และสื่อกลางอยู่เสมอ (Hayward, 2010) เราไม่ได้ดูแลปะการังในฐานะสิ่งมีชีวิตที่ปรากฏต่อเราโดยตรง หากแต่ดูแลปะการังผ่านเครื่องมือที่ทำให้มันปรากฏต่อเราในรูปแบบบางอย่าง เช่น พื้นที่สีขาวในภาพถ่าย เป็นตัวเลขอุณหภูมิ

สะสม เป็นเปอร์เซ็นต์ของพื้นที่ เป็นจำนวนสายพันธุ์ในฐานข้อมูล หรือเป็นภาพของโครงการฟื้นฟูเร่งด่วนที่ปรากฏในสื่อออนไลน์ รูปแบบการปรากฏตัวของวิกฤตแต่ละแบบเปิดโอกาสให้เกิดการดูแลบางอย่าง และปิดกั้นความเป็นไปได้ของการดูแลแบบอื่น ๆ ไม่มากก็น้อย

ดังนั้น ในการพูดถึงการอนุรักษ์ การดูแล โดยเฉพาะการดูแลในยามวิกฤต เราจึงจำเป็นต้องยอมรับเสียก่อนว่า การดูแลแบบมนุษย์เองเต็มไปด้วยความกำกวม มันอาจเป็นทั้งความรับผิดชอบและอำนาจ ทั้งความห่วงใยและการควบคุม ทั้งการซ่อมแซมและการจัดระเบียบชีวิตอื่นให้สอดคล้องกับอนาคตที่มนุษย์เลือกไว้แล้ว การดูแลปะการังจึงไม่เคยเป็นเพียงการดูแลปะการังในตัวมันเอง หากเป็นการดูแลปะการังบางแบบ ภายใต้แนวทางและเครื่องมือบางประเภท และเพื่ออนาคตบางรูปแบบที่ถูกทำให้มีค่าและน่ากังวลในสายตาและการรับรู้ของเราเอง

การตระหนักถึงข้อจำกัดนี้ไม่ได้ทำให้มนุษย์พ้นจากความรับผิดชอบในทางตรงกันข้าม มันกลับทำให้ความรับผิดชอบและการดูแลซับซ้อนขึ้น เราต้องรับผิดชอบไม่เพียงต่อสิ่งที่เราพยายามดูแลเท่านั้น แต่ต่อกรอบความรู้ คุณค่า และอำนาจที่ทำให้การดูแลและการตอบสนองนั้นเป็นไปได้ด้วย ในภาษาของ Donna Haraway (2016) เธอเรียกสิ่งนี้ว่า response-ability ซึ่งไม่ใช่แค่ความรับผิดชอบที่เป็นนามธรรม แต่หมายถึงความสามารถในการตอบสนองต่อผู้อื่นหรือสิ่งอื่นที่เกิดขึ้นจากหรือในความสัมพันธ์ที่เราเข้าไปเกี่ยวข้องด้วย การดูแลจึงเป็นมากกว่าความรับผิดชอบในเชิงศีลธรรมของปัจเจกบุคคล ข้อเสนอว่าด้วย response-ability ของ Haraway ชวนให้เห็นว่า การตอบสนองต่อวิกฤตมิใช่การปฏิบัติตามหลักจริยธรรมกว้าง ๆ หรือหน้าที่ที่กำหนดไว้ล่วงหน้าแล้ว หากเป็นการฝึกฝนให้สามารถเรียนรู้ รับฟัง ใส่ใจ และตอบสนองต่อพลวัตของสิ่งมีชีวิตอื่นที่เราดำรงอยู่ร่วมกันในโลกของความสัมพันธ์และการพึ่งพาอาศัยที่ปรับเปลี่ยนไปเสมอ คำถามจึงไม่ใช่เพียงว่าเราจะดูแลปะการังอย่างไร แต่คือเราจะทำอย่างไรให้การดูแลไม่กลายเป็นอีกชื่อหนึ่งของการจัดการ

โลกหรืออนาคตแทนชีวิตอื่น ๆ ไปทั้งหมด จุดนี้เองที่สำคัญ และเป็นส่วนที่ผมอยากจะชวนพิจารณาในส่วนถัดไป นั่นก็คือว่า ในการที่เราจะมองเห็นถึงความเป็นไปได้ในการดูแลแบบอื่น ๆ ได้ เราจำเป็นต้องขยับขยายการคิดถึงการดูแลในความหมายหรือรูปแบบอื่น ๆ ซึ่งอาจจะเป็นรูปแบบที่ไม่จำเป็นต้องเกิดจากมนุษย์ ไม่ต้องจบลงที่มนุษย์ และไม่ถือว่ามนุษย์เป็นเงื่อนไขหลักของการอนุรักษ์และดูแลเสมอไป

การดูแลที่ไม่มีมนุษย์เป็นศูนย์กลาง

แนวคิดเรื่องการดูแลในความเข้าใจทั่วไปมักถูกผูกโยงกับเจตจำนงทางศีลธรรม ความเห็นอกเห็นใจ หรือความรับผิดชอบของมนุษย์ต่อผู้อื่น การดูแลจึงถูกทำให้เป็นคุณสมบัติของปัจเจกบุคคล หรืออย่างมากก็เป็นคุณค่าทางสังคมที่ควรได้รับการส่งเสริม แต่อย่างที่กล่าวไปก่อนหน้า ทั้ง Haraway เอง และวรรณกรรมด้าน feminist, STS และ more-than-human studies ที่ออกมาในช่วงไม่นานมานี้ ได้เสนอให้ขยับออกจากความเข้าใจการดูแลในแบบที่ว่านั้น นักคิดคนสำคัญอีกคนหนึ่งในข้อเสนอที่ว่านี้คือ María Puig de la Bellacasa (2017) และหนังสือของเธอที่ชื่อว่า Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds ในหนังสือเล่มนี้เธอเสนอว่า การดูแลไม่ควรถูกมองเพียงในฐานะคุณธรรมทางศีลธรรม หากเป็นเงื่อนไขทางวัตถุและเชิงนิเวศที่ทำให้โลกสามารถดำรงอยู่ต่อไปได้ สำหรับเธอแล้วในอีกมิติหนึ่ง การดูแลเป็นการกระทำที่รบกวนระเบียบเดิม (a critically disruptive doing) และเปิดให้โลกถูกจัดวางใหม่ “ให้ดีเท่าที่จะเป็นไปได้” (2017, หน้า 12) ท่ามกลางปัจจุบันที่ยุ่งยาก ไม่สมบูรณ์ และเต็มไปด้วยวิกฤต การดูแลในความหมายนี้ไม่ได้เกิดขึ้นเฉพาะในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ หากกระจายตัวอยู่ในเครือข่ายของสิ่งมีชีวิตและกระบวนการทางนิเวศจำนวนมาก ที่ต่างพึ่งพาอาศัยกันเพื่อค้ำจุนความเป็นไปได้ของชีวิต

แนวปะการังเป็นตัวอย่างที่ทำให้การดูแลในความหมายที่ de la Bellacasa กล่าวถึงปรากฏให้เห็นอย่างชัดเจน เพราะปะการังไม่เคยดำรงอยู่ในฐานะสิ่งมีชีวิตเดี่ยว หากเป็นผลลัพธ์ของความสัมพันธ์แบบพึ่งพาอาศัยกันระหว่างโพลิป สาหร่ายซูแซนเทลลี แบคทีเรีย เชื้อรา กระแสน้ำ แร่ธาตุ และสภาพแวดล้อมทางทะเลที่เปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา นักชีววิทยาร่วมสมัยมักอธิบายระบบดังกล่าวผ่านแนวคิด holobiont ซึ่งมองปะการังเป็นชุมชนของชีวิตหลากหลายรูปแบบที่พึ่งพากันมากกว่าจะเป็นสิ่งมีชีวิตเดี่ยวที่มีขอบเขตชัดเจนตายตัว (ดู Berwald, 2022) การเปลี่ยนแปลงสภาวะ holobiont ของปะการังไม่ว่าจะในรูปแบบของการฟอกขาวหรือในแบบอื่น ๆ ที่จะได้กล่าวถึงต่อไป ถือเป็นการกระทำที่รบกวนระเบียบการรับรู้เดิมของเรา จะกระตุ้นเราให้มีส่วนในการปรับเปลี่ยนความคิดและการกระทำอะไรบางอย่างของเราก็ได้

สิ่งสำคัญก็คือ ความสัมพันธ์เหล่านี้มิได้ดำรงอยู่ด้วยจริยธรรม ความรัก ความเสียสละ หรือความตั้งใจที่จะช่วยเหลือกัน ปะการังไม่ได้ห่วงใยสาหร่ายในความหมายแบบมนุษย์ และสาหร่ายก็ไม่ได้ตัดสินใจดูแลปะการัง แต่ชีวิตของทั้งสองฝ่ายกลับดำรงอยู่ได้ผ่านการปรับจูนและตอบสนองต่อกันอย่างต่อเนื่อง กระบวนการสังเคราะห์แสงของสาหร่ายหล่อเลี้ยงปะการัง ขณะที่เนื้อเยื่อของปะการังสร้างพื้นที่อาศัยให้สาหร่าย ความสัมพันธ์ดังกล่าวมิได้ตั้งอยู่บนความรับผิดชอบเชิงนามธรรม หากเป็นการพึ่งพาอาศัยกันที่เกิดขึ้นในระดับเมแทบอลิซึมของชีวิต (Jones & Bertrand 2026) จากมุมมองนี้เอง การดูแลจึงอาจไม่ใช่การกระทำของปัจเจก แต่เป็นคุณสมบัติที่เกิดขึ้นจากความสัมพันธ์ในระบบนิเวศที่จำเพาะและมีพลวัต

งานศึกษาด้านมานุษยวิทยาและปรัชญาของวิทยาศาสตร์ปะการังชี้ให้เห็นว่า แม้แต่นักวิทยาศาสตร์ปะการังเองก็เริ่มขยับออกจากการมองแนวปะการังเป็นเพียงวัตถุสำหรับการศึกษา ไปสู่การมองว่าแนวปะการังเป็นระบบความสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงสิ่งมีชีวิตหลากหลายระดับเข้าด้วยกัน (Bright, 2023;

Helmreich, 2009, 2016) ความอยู่รอดของปะการังจึงไม่สามารถอธิบายได้ผ่านคุณสมบัติของสิ่งมีชีวิตชนิดใดชนิดหนึ่ง หากต้องอธิบายผ่านความสามารถของระบบทั้งหมดในการรักษาและปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ภายในเครือข่ายดังกล่าว เมื่อมองจากมุมที่ผมกำลังเสนออยู่นี้ แนวปะการังจึงอาจเสนอภาพของการดูแลที่แตกต่างไปจากกรอบคิดแบบมนุษยนิยมอย่างสิ้นเชิง การดูแลมิได้เริ่มต้นจากเจตจำนงของผู้กระทำ มิได้เป็นผลของการตัดสินใจทางจริยธรรม และมิได้มีมนุษย์เป็นศูนย์กลาง หากเป็นกระบวนการเชิงนิเวศที่กระจายตัวอยู่ในเครือข่ายของความสัมพันธ์อันซับซ้อนและไม่แน่นอน กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือว่า ในโลกของปะการัง การดูแลเป็นเงื่อนไขขั้นพื้นฐานของการดำรงอยู่ร่วม ข้อเสนอที่ว่านี้มีนัยสำคัญต่อการคิดเรื่องวิกฤตในมนุษยสมัยเป็นอย่างมาก เพราะมันทำให้เราต้องตั้งคำถามกลับต่อสมมติฐานพื้นฐานของวาทกรรมสิ่งแวดล้อมร่วมสมัยจำนวนมาก ซึ่งยังคงวางมนุษย์ไว้ในฐานะผู้ดูแลและกอบกู้โลก หากแนวปะการังแสดงให้เห็นว่าการดูแลสามารถเกิดขึ้นได้โดยไม่ต้องอาศัยศูนย์กลาง ไม่ต้องอาศัยผู้ควบคุม และไม่ต้องอาศัยเจตจำนงแบบมนุษย์ เราอาจจำเป็นต้องคิดใหม่ว่าความรับผิดชอบ การอยู่ร่วม และอนาคตทางนิเวศวิทยาจะมีหน้าตาเป็นอย่างไร ในโลกที่มนุษย์ไม่ได้เป็นผู้มีอำนาจกระทำเพียงฝ่ายเดียว

หากแปลงข้อเสนอนี้เป็นแนวปฏิบัติ การดูแลที่พ้นจากมนุษย์มิได้หมายถึงการถอนตัวของมนุษย์ทั้งหมด หากหมายถึงการจัดเงื่อนไขให้กระบวนการค้ำจุนกันเองของแนวปะการังยังทำงานได้ เช่น ลดตะกอน น้ำเสีย และการทอดสมอ รักษาปลากินพืชและความเชื่อมต่อระหว่างถิ่นอาศัย งดกิจกรรมรบกวนในช่วงฟอกขาวหรือออกไข่ และติดตามการฟื้นตัวก่อนตัดสินใจแทรกแซงด้วยเทคโนโลยี การดูแลเช่นนี้จึงวัดความสำเร็จไม่เพียงจากจำนวนกิ่งปะการังที่มนุษย์ปลูก หากจากการที่ความสัมพันธ์ระหว่างปะการัง สาหร่าย จุลชีพ ปลา กระแสน้ำ และพื้นท้องทะเลยังสามารถปรับจูนและก่อรูปใหม่ได้ (Streit et al., 2025)

เหตุการณ์หนึ่งที่ทำให้ผมเริ่มคิดถึงการดูแลในความหมายของการกระทำที่รบกวนระเบียบเดิม ที่ de la Bellacasa เสนอนี้ เกิดขึ้นระหว่างการดำน้ำในคืนหนึ่ง เพื่อสังเกตการณ์การออกไข่ของปะการังที่หมู่เกาะสุรินทร์ ในช่วงต้นเดือนมีนาคมที่ผ่านมา จุดดำน้ำครั้งนี้อยู่ไม่ไกลจากกองหินริเชลิว แหล่งดำน้ำที่สำคัญและสวยงามแห่งหนึ่งของโลกที่ตั้งอยู่ในฝั่งอันดามันของไทย การดำน้ำครั้งนั้นเริ่มต้นหลังพระอาทิตย์ตก เรากระโจนลงน้ำในช่วงเวลาประมาณสองทุ่มกว่า บริเวณแนวปะการังตื้นที่ความลึกราว 3–5 เมตร หัวหน้านักดำน้ำที่พาพวกเราไปในคืนนั้นติดตามการออกไข่ของปะการังในพื้นที่ดังกล่าวมาอย่างต่อเนื่องตั้งแต่ปี 2561 เขาและครูสอนดำน้ำที่เดินทางไปด้วยได้อธิบายให้เราฟังถึงความสัมพันธ์อันซับซ้อนระหว่างปรากฏการณ์ข้างขึ้นข้างแรม อุณหภูมิน้ำทะเล ฤดูกาล และช่วงเวลาหลังพระอาทิตย์ตกที่ดูเหมือนจะทำหน้าที่เป็นสัญญาณให้ปะการังจำนวนมหาศาลเริ่มกระบวนการสืบพันธุ์พร้อมกัน

สิ่งที่น่าประหลาดใจคือ ปะการังแต่ละตัวก็ไม่ได้มีสมอง ไม่มีระบบสั่งการส่วนกลาง หรือระบบเครือข่ายควบคุมบริหารจัดการหลัก แต่แทบทุกปีปะการังหลากหลายชนิดกลับสามารถปล่อยไข่และสเปิร์มออกสู่มวลน้ำในช่วงเวลาใกล้เคียงกันอย่างน่าทึ่ง ปรากฏการณ์ดังกล่าวมักถูกเรียกว่า mass spawning และได้รับการอธิบายว่าเป็นเหตุการณ์ทางชีววิทยาที่มีการประสานงานกันในระดับกว้างใหญ่ที่สุดของโลกธรรมชาติเหตุการณ์หนึ่ง หัวหน้าทีมดำน้ำบอกให้เราเฝ้าสังเกตว่าก่อนที่ปะการังจะปล่อยไข่และสเปิร์มออกสู่ท้องทะเลจะมีช่วงเวลาสั้น ๆ ที่มนุษย์อย่างเราสามารถมองเห็นกลุ่มเซลล์สืบพันธุ์ค่อย ๆ เคลื่อนตัวขึ้นมารวมอยู่บริเวณปากของโพลิป คล้ายเม็ดเล็ก ๆ ที่เริ่มปรากฏอยู่บนผิวของปะการัง ช่วงเวลาดังกล่าวกินเวลาเพียงหนึ่งถึงสองนาทีก่อนที่ไข่ของปะการังจะถูกปล่อยออกไปสู่กระแสน้ำท่ามกลางมหาสมุทรอันกว้างใหญ่ไพศาล

คืนนั้นพวกเราดำน้ำอยู่นานกว่าหนึ่งชั่วโมง ท่ามกลางอาการเมาคลื่นและความเหนื่อยล้า แต่สิ่งที่ได้เห็นมีเพียงการออกไข่เพียงเล็กน้อยกะปริดกะปรอย ไม่ใช่ภาพของการปลดปล่อยเซลล์สืบพันธุ์พร้อมกันอย่างมหาศาลที่มักปรากฏในสารคดีหรือรายงานทางวิทยาศาสตร์เกี่ยวกับแนวปะการังเขตร้อน นักดำน้ำหลายคนผิดหวัง และพูดคุยถึงสาเหตุของการที่ปะการังไม่ออกไข่อย่างมโหฬารอย่างที่คาดการณ์ ซึ่งอาจจะมาจากความผันผวนของระบบนิเวศและการเปลี่ยนแปลงของสภาพภูมิอากาศ สำหรับผมเองแล้ว ความผิดหวังที่เกิดขึ้นมิได้อยู่ที่การพลาดปรากฏการณ์ทางธรรมชาติที่สำคัญนี้ หากอยู่ที่การเผชิญหน้ากับความไม่แน่นอนของมัน นักดำน้ำ นักชีววิทยาทางทะเล และช่างภาพใต้น้ำต่างใช้เวลาหลายคืนเฝ้ารอช่วงเวลาอันสั้นเพียงไม่กี่สิบนาทีที่อาจเกิดขึ้นหรือไม่เกิดขึ้นก็ได้ การศึกษาการสืบพันธุ์ของปะการังจึงมิใช่เพียงการบันทึกเหตุการณ์ทางชีววิทยา หากเป็นการเรียนรู้ที่จะอยู่กับจังหวะเวลาของสิ่งมีชีวิตอีกชนิดหนึ่ง ซึ่งไม่อาจถูกเร่ง ไม่อาจควบคุม และไม่อาจคาดการณ์ได้อย่างสมบูรณ์ แม้ว่าวิทยาศาสตร์จะเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างฤดูกาล วงจรดวงจันทร์ อุณหภูมิของน้ำทะเล และเวลาหลังพระอาทิตย์ตกในฐานะตัวกระตุ้นสำคัญของการออกไข่ แต่การเกิดขึ้นของปรากฏการณ์ในแต่ละปีและแต่ละพื้นที่ยังคงเต็มไปด้วยความไม่แน่นอน ซึ่งทำให้การเฝ้ารอ การคาดการณ์ และความคาดหวัง กลายเป็นส่วนหนึ่งของการปฏิบัติการทางวิทยาศาสตร์ท่ามกลางโลกวิกฤตนั่นเอง

ใน *Coral Whisperers: Scientists on the Brink* งานชาติพันธุ์วรรณนาของ Irus Braverman (2018) ว่าด้วยการทำงานของนักวิทยาศาสตร์ทางทะเล เธอแสดงให้เห็นว่านักวิทยาศาสตร์จำนวนมากไม่ได้ทำงานกับตัวปะการังเพียงอย่างเดียว หากแต่ทำงานกับความสัมพันธ์ทั้งหมดที่ทำให้ปะการังมีชีวิตอยู่ได้ ตั้งแต่จุลชีพในเนื้อเยื่อปะการัง อุณหภูมิของมหาสมุทร ไปจนถึงการเมืองของการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ นอกจากนี้ Braverman ยังเสนอข้อสังเกตที่น่าสนใจว่า นักวิทยาศาสตร์ปะการังไม่ได้เป็นเพียงผู้ผลิตข้อเท็จจริงเกี่ยวกับ

แนวปะการัง หากแต่เป็นผู้ที่ยืนอยู่บนขอบเหว (on the brink) ของวิกฤต เดียวกันกับสิ่งที่ตนศึกษา พวกเขาต้องสังเกตปะการังที่กำลังอยู่ท่ามกลางวิกฤต แปลสิ่งนั้นออกมาเป็นตัวเลข แผนที่ ภาพถ่าย รายงาน และคำเตือน ขณะเดียวกัน ก็ต้องรับมือกับความโศกเศร้า ความไม่แน่นอน และความรู้สึกว่าความรู้ของ ตนอาจมาช้าเกินไปเสมอ ในโลกเช่นนี้ วิทยาศาสตร์ปะการังจึงไม่ได้เป็นเพียง วิทยาศาสตร์ของการพิสูจน์รู้ แต่เป็นวิทยาศาสตร์ของการเป็นพยาน การไว้ทุกข์ และการพยายามซ่อมแซมโลกที่อาจไม่กลับไปเป็นเหมือนเดิมอีกแล้ว

ในอีกด้าน ความไม่แน่นอนของวิกฤตปะการังก็อาจได้รับการตีความ ในมิติที่ต่างออกไป Damien Bright (2025) นักมานุษยวิทยาผู้ศึกษาปฏิบัติ การวิทยาศาสตร์ปะการังในการต่อกรกับการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ เสนอว่าโลกของปะการังในยุคมนุษยสมัยกำลังถูกหล่อหลอมด้วยจินตนาการ เกี่ยวกับอนาคต และภาพจำลองของท้องทะเลที่ถูกสร้างขึ้น (simulated seas) มากพอ ๆ กับข้อเท็จจริงทางชีววิทยา ความพยายามในการเพาะเลี้ยง การคัดเลือก สายพันธุ์ หรือการสร้างสุดยอดปะการัง (super corals) ผ่านกระบวนการ วิวัฒนาการของปะการังที่เกิดจากการช่วยเหลือแทรกแซงของมนุษย์ เพื่อต่อสู้ กับวิกฤตการเปลี่ยนแปลงของภูมิอากาศ ล้วนสะท้อนการที่วิทยาศาสตร์ต้อง ทำงานกับอนาคตที่ยังมาไม่ถึง และกับความไม่แน่นอนที่ไม่อาจกำจัดออกไปได้ ในแง่นี้ การเฝ้ารอการออกไข่ของปะการังในคืนนั้นจึงมิได้เป็นเพียงการรอ เหตุการณ์หนึ่งให้เกิดขึ้น หากเป็นการเผชิญหน้ากับความไม่แน่นอนที่เป็นหัวใจ ของวิกฤตการณ์ร่วมสมัยนั่นเอง

เมื่อมองย้อนกลับไป ผมพบว่าสิ่งที่สำคัญที่สุดในคืนนั้นอาจไม่ใช่ การได้เห็นหรือไม่ได้เห็นการออกไข่ของปะการังในแบบที่ควรจะเป็น หากแต่ เป็นการที่ประสบการณ์ของการเฝ้ารอทำให้ผมเริ่มตั้งคำถามต่อสมมติฐาน บางประการที่เคยยึดถือมาตลอด ในฐานะนักมานุษยวิทยา ผมเคยคิดว่าตนเอง ลงพื้นที่เพื่อศึกษาปะการังในฐานะผู้ให้ข้อมูลจากสนาม แต่เมื่อเวลาผ่านไป ผมกลับรู้สึกว่าการเฝ้ารอ การคาดการณ์ และความผิดหวังในคืนนั้น กำลัง

ค่อย ๆ เปลี่ยนกรอบคำถามของผมเองมากกว่า ปะการังมิได้เป็นเพียงสิ่งมีชีวิตที่ผมกำลังสังเกตและศึกษา หากกำลังดึงให้ผมเข้าไปอยู่ภายในจังหวะเวลาและความไม่แน่นอนของโลกที่มันดำรงอยู่

สนามของปะการัง

ปรากฏการณ์ที่ผมเล่ามาก่อนหน้าชี้ให้เห็นว่าแนวปะการังกำลังเปิดเผยรูปแบบของการแสดงออกต่อวิกฤตสภาพภูมิอากาศที่แตกต่างไปจากมนุษย์ คำถามสำคัญถัดมาก็คือ ความแตกต่างดังกล่าวมีนัยต่อการศึกษาวิกฤตสิ่งแวดล้อมอย่างไร ในที่นี้ ประเด็นมิได้อยู่ที่การพิสูจน์ว่าปะการังสามารถรับรู้โลกวิกฤตได้หรือไม่ หากอยู่ที่การทำความเข้าใจว่าการดำรงอยู่ที่เปลี่ยนแปลงไปของปะการังสามารถเข้ามามีส่วนร่วมในการกำหนดสิ่งที่ควรถูกถามเกี่ยวกับโลกได้อย่างไร

สนามการศึกษาทางมานุษยวิทยาที่เกี่ยวข้องกับปะการังจนถึงทุกวันนี้ก็ยังมีไม่มากนัก ในตอนที่ผมเริ่มหันมาสนใจปะการัง ผมพยายามมองหางานของนักมานุษยวิทยาคลาสสิกที่ศึกษาปะการังในบริบทของนิเวศวัฒนธรรมนี่เองที่ทำให้ผมได้เจอผลงาน Coral Gardens and Their Magic ของ Bronislaw Malinowski (1935) หนังสือชุดนี้เป็นงานชาติพันธุ์วรรณนาที่ศึกษาการเพาะปลูกในหมู่เกาะโทรเบรียนด์ โดย Malinowski ชี้ให้เห็นว่า “สวนปะการัง” มิใช่เพียงพื้นที่ผลิตอาหาร หากเป็นพื้นที่ที่ชนพื้นเมืองสร้างเทคโนโลยี การจัดระเบียบสังคม พิธีกรรม เวทมนตร์ และภาษา ซึ่งหลอมรวมกันเป็นระบบการดำรงชีวิตและการปฏิบัติการทางวัฒนธรรมเดียวกัน อย่างไรก็ตาม แม้ว่าชื่อเรื่องของหนังสือเล่มนี้จะพูดถึง “สวนปะการัง” แต่เมื่อผมพยายามไล่หา กลับไม่พบว่ามีการพูดถึงปะการังอย่างจริงจังในงานดังกล่าวเช่นนั้นแล้ว ปะการังในสวนที่ว่านี้มันคืออะไรกันแน่?

สวนปะการังในที่นี้ไม่ได้หมายถึงสวนที่มีปะการังอยู่ในนั้น และปะการังก็แทบไม่ใช่หัวข้อของการอภิปรายของเขาเลย หากแต่คำว่า coral gardens

ในที่นี้หมายถึงเกาะปะการัง (coral atoll) หรือพื้นดินที่เกิดจากหินซากปะการังที่เติบโตและทับถมขึ้นเป็นภูมิประเทศของหมู่เกาะโทรเบรียนด์ สำหรับ Malinowski แล้ว ปะการังปรากฏเป็นเพียงฉากหลังทางธรณีวิทยา เป็นพื้นดินที่รองรับการเพาะปลูกและชีวิตของมนุษย์ แต่ไม่เคยเป็นผู้กระทำ ไม่ได้มีอำนาจทางวัฒนธรรมโดยตรง และไม่เคยเป็นผู้ตั้งคำถามหรือกำหนดวิธีคิดต่อมนุษย์อย่างเรา ๆ อย่างซึ่งหน้า

ในบทความ *"Coral gardens" and their Denials* นักมานุษยวิทยารุ่นหลัง Mauro Van Aken (2016) ได้ย้อนกลับไปอ่าน *Coral Gardens and Their Magic* และชี้ให้เห็นว่า ตั้งแต่จุดกำเนิดของมานุษยวิทยา ความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรมกับสิ่งแวดล้อมถูกทั้งมองเห็นและปฏิเสธในเวลาเดียวกัน มนุษย์ท้องถิ่นถูกทำให้เป็นผู้มีวัฒนธรรม ขณะที่ธรรมชาติถูกทำให้เป็นฉากหลัง ทรัพยากร หรือวัตถุที่รอการจัดการ การปฏิเสธความสัมพันธ์เช่นนี้ยังคงหลอกหลอนวิธีคิดร่วมสมัยจำนวนมาก เมื่อเราพูดถึงสิ่งแวดล้อมราวกับมันเป็นสิ่งภายนอกที่มนุษย์จะเข้าไปปกป้อง ซ่อมแซม หรือจัดการได้จากภายนอก (Van Aken, 2016)

ไม่แปลก เพราะในช่วงเวลาที่ Malinowski ศึกษานั้น ไม่ได้มีเทคโนโลยีดำน้ำที่เรียกว่าสกูบา (scuba) ที่อนุญาตให้นักมานุษยวิทยาดำดิ่งลงไปในสนามของสวนปะการังที่ยังมีชีวิตใต้น้ำได้ มานุษยวิทยาเริ่มต้นจากการเดินทางออกจากพื้นที่วัฒนธรรมตนเองเพื่อไปยังสนาม แต่สนามหรือสวนของ Malinowski ยังมีขอบเขตอยู่ที่ผืนดินที่อยู่ภายใต้อาณัติของมนุษย์ แม้หนังสือจะชื่อ *Coral Gardens* เขาก็ไม่เคยพบปะการังในฐานะเพื่อนร่วมโลก เพราะในยุคนั้น มนุษย์ยังไม่มีเทคโนโลยีที่จะหายใจและใช้เวลาอยู่กับปะการังได้ ในบทความ *Diving with Donna Haraway and the Promise of a Blue Planet ของ Felicity Picken and Tristan Ferguson* (2014) ทั้งสองชี้ว่าการดำน้ำไม่ได้เป็นเพียงการเปิดโอกาสให้มนุษย์เข้าไปสำรวจโลกใต้ทะเลซึ่งเป็นพื้นที่ที่ยากต่อการอยู่อาศัยหรือครอบครองโดยมนุษย์เท่านั้น หากเป็นการเรียนรู้

ที่จะดำรงอยู่ภายใต้เงื่อนไขของโลกอีกแบบหนึ่ง การดำดิ่งสู่ใต้น้ำทำให้กิจกรรมพื้นฐานที่สุดของชีวิตมนุษย์ อย่างการหายใจ การเคลื่อนไหว การมองเห็น และการรับรู้ ต้องอาศัยความร่วมมือระหว่างร่างกาย เทคโนโลยี และสภาพแวดล้อม การดำน้ำจึงทำให้มนุษย์ตระหนักว่าการดำรงอยู่ของตนมิได้เป็นสิ่งที่เป็นอิสระ หากถูกประกอบสร้างขึ้นผ่านความสัมพันธ์กับสิ่งมีชีวิตอื่น วัตถุ และโลกใต้น้ำที่ไม่อาจควบคุมได้ (Sangkhamanee, 2024) การดำดิ่งสู่มหาสมุทรจึงมิใช่เพียงการดำน้ำเพื่อสังเกตธรรมชาติ แต่เป็นการเรียนรู้ที่จะปล่อยให้โลกอีกแบบหนึ่งเข้ามาเปลี่ยนแปลงวิธีที่มนุษย์รับรู้ตนเองและความสัมพันธ์กับสิ่งมีชีวิตอื่น (Hayward, 2010) ทั้งยังเป็นการค้นหาความเป็นไปได้ใหม่ ๆ ของการเป็นมนุษย์ที่แตกต่างไปจากเดิมด้วยเช่นกัน (ดู Raycraft, 2020 เพิ่มเติม)

ข้อเสนอทางวิธีวิทยาและญาณวิทยาของการดำน้ำ และการทำงานภาคสนามในพื้นที่ที่ไม่ใช่ที่อยู่อาศัยของมนุษย์นี้มีความสำคัญ เพราะมันทำให้เราเรียนรู้ที่จะถ่อมตัว ปรับตำแหน่งแห่งที่และวิธีคิดของเราเองได้มากขึ้น ในการเรียนการสอนด้านทฤษฎีทางมานุษยวิทยาโดยเฉพาะในช่วงหลังมานี้ เราปฏิเสธไม่ได้ว่าเส้นแบ่งความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับระบบนิเวศ หรือวัฒนธรรมกับธรรมชาติ เริ่มจางลงและถูกทำให้ซ้อนทับคลุมเครือมากขึ้น อย่างไรก็ตาม เมื่อเราหันกลับไปมองความสัมพันธ์ระหว่างมานุษยวิทยากับชีววิทยาแล้ว จะพบว่า อิทธิพลของชีววิทยาที่มีต่อมานุษยวิทยาและสังคมศาสตร์โดยกว้างนั้นโดยมากแล้วยังติดหล่มอยู่กับแนวความคิดกระแสหลักหนึ่งที่ก่อเกิดขึ้นมาตั้งแต่ยุคอาณานิคม นั่นก็คือแนวคิด Social Darwinism ซึ่งมักเชื่อมโยงกับความคิดและผลงานของ Herbert Spencer (1864) ซึ่งมีนิยามง่าย ๆ ว่า “survival of the fittest” แนวคิดนี้ ซึ่งภายหลังนำมาสู่ข้อเสนอว่าด้วยการคัดสรรโดยธรรมชาติของ Charles Darwin (1859) อธิบายสังคมมนุษย์ว่าผู้ที่อยู่รอดคือผู้ที่แข็งแรงและปรับตัวได้ดีกว่าคนอื่น ข้อเสนอที่ว่านี้ในภายหลังถูกนำมาใช้สนับสนุนการล่าอาณานิคม การขยายจักรวรรดิ ส่งเสริม

การแข่งขันในระบบเศรษฐกิจทุนนิยม ระบบอำนาจเผด็จการในทางการเมือง การเหยียดเชื้อชาติ ปัจเจกนิยมทางสังคม และการจัดการกับธรรมชาติและพันธุกรรมของสิ่งมีชีวิตต่าง ๆ พูดง่าย ๆ ก็คือว่า ในโลกสมัยใหม่ ความแข็งแกร่ง การแข่งขัน และการเอาชนะได้กลายมาเป็นนิยามธรรมชาติของสังคมมนุษย์ที่ผลักดันและอยู่เบื้องหลังความสัมพันธ์เชิงปัจเจกของเรากับสรรพสิ่ง

อย่างไรก็ตาม ก่อนที่ Darwin จะเสนอทฤษฎีการคัดสรรโดยธรรมชาติใน *On the Origin of Species* (1859) เขาได้ตีพิมพ์ *The Structure and Distribution of Coral Reefs* (1842) ซึ่งนับเป็นผลงานวิทยาศาสตร์สำคัญชิ้นแรกของเขา หนังสือเล่มนี้ไม่ได้ศึกษาปะการังในฐานะสัตว์ทะเล หากแต่ศึกษาว่าปะการังสร้างแนวปะการัง เกาะปะการัง และภูมิประเทศของมหาสมุทรได้อย่างไร Darwin เสนอว่าแนวปะการังไม่ได้เป็นโครงสร้างที่หยุดนิ่ง แต่เกิดจากการเติบโตอย่างต่อเนื่องของปะการังควบคู่ไปกับการทรุดตัวอย่างช้า ๆ ของเกาะภูเขาไฟ จนก่อให้เกิดแนวปะการังแบบ fringing reef, barrier reef และ atoll (หรือที่ Malinowski เรียกว่า coral garden นั่นเอง) การค้นพบนี้ชี้ให้เห็นว่า สิ่งมีชีวิตขนาดเล็กจำนวนมหาศาลสามารถร่วมกันสร้างภูมิประเทศขนาดใหญ่ผ่านกระบวนการที่ค่อยเป็นค่อยไปในช่วงเวลาทางธรณีวิทยา ข้อค้นพบจากการศึกษาปะการังของ Darwin ที่ว่านี้ ซึ่งไม่ได้เป็นที่รู้จักนัก เมื่อเทียบกับข้อเสนอว่าด้วยการคัดสรรโดยธรรมชาติที่เขาเสนอในเวลาต่อมา แต่กลับมีความสำคัญต่อการคิดและตอบคำถามต่อปฏิจฉาปะการังในบริบทปัจจุบันมาก เพราะมันทำให้เราตั้งคำถามต่อเส้นแบ่งระหว่างการดำรงอยู่ในระดับจุลภาคของปะการัง (coral polyp) กับผลงานระดับมหภาคของมันอย่างแนวปะการัง (coral reef) ว่าสิ่งมีชีวิตขนาดเล็กจิ๋วนี้สามารถผลิตโครงสร้างขนาดใหญ่ และเป็นบ่อเกิดของความสัมพันธ์และการเกื้อหนุนอย่างกว้างขวางในมหาสมุทรได้อย่างไร

ความรู้ในเวลาต่อมาทำให้เราเข้าใจตัวตนของปะการังมากขึ้นไปอีก แม้ว่าปะการังจะถูกนิยามว่าเป็นสัตว์ หากแต่ในความเป็นจริงแล้ว มันคือ

สิ่งมีชีวิตที่วางบนสภาวะที่เราเรียกว่า holobiont ซึ่งวางอยู่บนความสัมพันธ์ของการอยู่ร่วมพึ่งพากันของสิ่งมีชีวิตต่างสปีชีส์ (symbiosis) ความเข้าใจดังกล่าวกำลังเปลี่ยนแปลงไปอย่างมีนัยสำคัญจากองค์ความรู้ทางชีววิทยาในช่วงหลายทศวรรษที่ผ่านมา การศึกษาว่าด้วย symbiosis ชี้ให้เห็นว่า ชีวิตโดยมากแล้วมิได้ดำรงอยู่ผ่านการแข่งขันเพียงอย่างเดียว หากแต่ก่อรูปขึ้นจากความสัมพันธ์แบบพึ่งพาอาศัยที่ดำเนินอยู่ในทุกระดับ ตั้งแต่การกำเนิดของเซลล์ การสร้างชั้นบรรยากาศของโลก การก่อรูปของระบบนิเวศ ตลอดจนการดำรงอยู่ของสิ่งมีชีวิตแต่ละตัว (Hom & Penn, 2021) ใน *Togetherness: Symbiosis and the Hidden Story of Life's Greatest Collaborations* หนังสือที่ผมเพิ่งได้อ่านจบไปไม่นานมานี้ นักชีววิทยา Rowan Hooper (2026) เสนอว่า สิ่งที่เราเรียกว่าชีวิตนั้น แท้จริงแล้วเป็นผลของการร่วมพึ่งพาอาศัยกันมากกว่าจะเป็นเรื่องของการต่อสู้เอาชนะเพื่อความอยู่รอด การร่วมพึ่งพาอาศัยจึงมิใช่ข้อยกเว้นของธรรมชาติ หากเป็นคุณลักษณะพื้นฐานของวิวัฒนาการ ซึ่งที่ผ่านมา ถูกบดบังด้วยเรื่องเล่าอันทรงอำนาจของการแข่งขันที่ครอบงำทั้งวิทยาศาสตร์ สังคมศาสตร์ และระเบียบทางการเมืองเศรษฐกิจของโลกสมัยใหม่

ในแง่นี้ ปะการังจึงมีความสำคัญอย่างยิ่ง เพราะมันมิใช่สิ่งมีชีวิตที่ดำรงอยู่ในลักษณะปัจเจกตามความหมายแบบดั้งเดิม หากแต่เป็น holobiont หรือสนามของการดำรงอยู่ร่วมกันของสัตว์ สาหร่าย แบคทีเรีย เชื้อรา และจุลชีพอีกนับไม่ถ้วน จนแทบไม่อาจบอกได้ว่าตัวตนของปะการังมีขอบเขตสิ้นสุดลงตรงไหน และสิ่งอื่นเริ่มต้นตรงไหนในตัวมันเอง การพิจารณาภววิทยาของปะการังในมิตินี้ชวนให้เราเริ่มต้นคำถามอีกชุดหนึ่ง นั่นคือ ชีวิตหนึ่งชีวิตเกิดขึ้นได้อย่างไรจากการอยู่ร่วมกันกับชีวิตอื่น การดำรงอยู่และการดูแลมิได้ตั้งอยู่บนความเป็นอิสระ หรือเป็นปฏิบัติการของปัจเจกชน หากแต่วางอยู่บนการพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกันอย่างลึกซึ้ง

ปฤจฉาจากปะการัง

ความสัมพันธ์แบบ symbiosis และความเป็น holobiont ของปะการังไม่ได้ตั้งคำถามเกี่ยวกับภววิทยาของการดำรงอยู่ของตัวปะการังเท่านั้น หากแต่เป็นคำถามเกี่ยวกับสนามหรือเงื่อนไขของการอยู่ร่วมกันบนโลกที่กำลังเปลี่ยนแปลงที่กว้างออกไปด้วย ท่ามกลางสภาวะวิกฤต ปะการังอาจจะไม่ได้เรียกร้องให้เราพูดแทนปะการัง หรืออ้างสิทธิ์เข้าถึงประสบการณ์ของสิ่งมีชีวิตอื่นเหมือนที่มนุษย์มักจะทำ หากแต่อย่างน้อย การดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงของมันให้เราตั้งคำถามว่า มนุษย์ควรเป็นผู้ผูกขาดสิทธิในการกำหนดความหมายของวิกฤตอีกต่อไปหรือไม่ และที่สำคัญไม่แพ้กันก็คือ ท่ามกลางความหวั่นวิตกต่อวิกฤตที่กำลังก่อตัวขึ้น เรายังจะยึดถือแนวทางของการเอาชนะ ควบคุมจัดการ และการแข่งขัน หรือว่าจะเรียนรู้ที่จะเผชิญหน้ากับวิกฤตในลักษณะใหม่ ที่อาศัยการจัดวางแบบระมัดระวัง เคารพ และอยู่ร่วมพึ่งพาอย่างเท่าที่เราจะทำได้ มากกว่าที่เป็นอยู่นี้

ปะการังทำให้การวิพากษ์มนุษย์เป็นศูนย์กลางไปไกลกว่าการขยายวงศีลธรรมให้ครอบคลุมสัตว์อีกชนิดหนึ่ง หากการดูแลสัตว์เลี้ยงลูกด้วยนมมักเริ่มจากการยอมรับความรู้สึก เจตนา หรือความทุกข์ของปัจเจก การดูแลปะการังกลับบังคับให้เราสนใจความสัมพันธ์ที่ไม่มีใบหน้า เจตจำนง หรือขอบเขตของปัจเจกอย่างชัดเจน ปะการังเป็นทั้งสัตว์ holobiont โคโลนี โครงสร้างหินปูน ถิ่นอาศัย และกระบวนการสร้างภูมิประเทศในเวลาเดียวกัน โลกของปะการังจึงถูกประกอบขึ้นผ่านการทำโลก (worlding) ร่วมกันของโพลิป สาหร่าย จุลชีพ ปลา กระแสน้ำ แร่ธาตุ แสง และกาลเวลาทางธรณีวิทยา โดยไม่มีศูนย์กลางชัดเจน และทำให้เส้นแบ่งระหว่างสิ่งมีชีวิต สิ่งแวดล้อม และโครงสร้างพื้นฐานพร่าเลือนลง

เมื่อช่วงปลายเดือนกันยายนปีที่แล้ว (2568) ผมมีโอกาสไปลงพื้นที่บริเวณอ่าวอ่าง เกาะช้าง และเกาะพยาม ของจังหวัดระนอง ที่นั่น ผมไม่ได้มีโอกาสดำน้ำลงไปดูปะการังเพราะทะเลอันดามันในเวลานั้นยังอยู่ในช่วงมรสุม

แต่การเดินทางไปในครั้งนั้น ผมได้มีโอกาสออกเรือไปกับชาวมอแกนและผู้คนในพื้นที่ รวมถึงได้สังเกตความอุดมสมบูรณ์ของธรรมชาติชายฝั่ง พื้นที่แห่งนี้คือจุดสำคัญของการพัฒนาโครงการแลนด์บริดจ์ ซึ่งเป็นการก่อสร้างโครงสร้างพื้นฐานขนาดใหญ่ที่รัฐบาลมุ่งผลักดัน โดยอ้างว่าเพื่อเสริมสร้างศักยภาพในการแข่งขัน ทั้งด้านการขนส่ง การค้าการลงทุน พลังงาน และรวมไปถึงการสร้างเสริมอำนาจทางภูมิรัฐศาสตร์ให้กับประเทศ ภายใต้โครงการนี้ จะมีการขุดลอกและถมทะเลสร้างท่าเรือน้ำลึกและนิคมอุตสาหกรรมขนาดใหญ่ทั้งบริเวณชายฝั่งอันดามันที่ระนองและฝั่งอ่าวไทยที่ชุมพร นอกจากนี้ โครงการแลนด์บริดจ์จะนำมาซึ่งการเดินเรือขนาดใหญ่เพื่อขนส่งสินค้าและวัตถุดิบจำนวนมาก ผ่านน่านน้ำของทั้งสองทะเล

คำอธิบายของรัฐทำให้โครงการแลนด์บริดจ์ปรากฏในฐานะทางลัดของการขนส่ง แต่เมื่อมองจากเรือที่อ่าวอ่าง ภาพดังกล่าวกลับซ้อนทับกับทะเลอีกชุดหนึ่ง แหล่งประมง ทางสัญจรของผู้คนบนเกาะ ตลอดจนที่อยู่อาศัยของปะการัง ป่าชายเลน และชีวิตหน้าดินจำนวนอีกมากมาย ดังนั้น การขุดร่องน้ำและการถมทะเล ตลอดจนการเพิ่มการเดินเรือไม่ได้เพียงแค่เข้าไปใช้พื้นที่ทะเลร่วมกับโลกที่มีอยู่แล้ว หากแต่เข้าไปเปลี่ยนความขุ่น การไหลของตะกอน เสียงใต้น้ำ และความเสี่ยงจากมลพิษซึ่งเชื่อมต่อไปไกลกว่าขอบเขตท่าเรือ ข้อวิพากษ์จึงไม่ควรหยุดที่การชั่งผลกระทบกับผลประโยชน์ภายในกรอบของโครงการ แต่ต้องถามด้วยว่าเหตุใดโลกโลจิสติกส์ของรัฐจึงมีสิทธิ์กำหนดอนาคตของโลกชายฝั่งอื่น ๆ ล่วงหน้า

ถึงตรงนี้ หากเรายังจำปะการังที่ออกไข่กะปริดกะปรอยบริเวณหมู่เกาะสุรินทร์ได้ หรือยังจำภาพปะการังฟอกขาวที่พยายามมีชีวิตรอดท่ามกลางอุณหภูมิน้ำทะเลสูงที่ชุมพรได้ ภายใต้เส้นทางการเดินเรือของโครงการแลนด์บริดจ์ ปะการังเหล่านี้กำลังถูกดึงเข้ามาให้กลายเป็นส่วนหนึ่งของวิกฤตใหม่ที่รัฐและนักลงทุนจำนวนไม่น้อยเรียกมันว่าโอกาสในการแข่งขัน ในภาษาแบบเดียวกับที่การเติบโตทางเศรษฐกิจถูกทำให้เป็นเป้าหมาย เทคโนโลยีและ

วิศวกรรมคือคำตอบของทุกปัญหา และความแข็งแกร่งถูกทำให้เป็นเงื่อนไขสูงสุดของการดำรงอยู่ แต่สำหรับปะการังแล้ว สิ่งที่มนุษย์เรียกว่าโอกาสในการแข่งขันดังกล่าว อาจเป็นอีกชื่อหนึ่งของการจัดระเบียบโลกวิกฤต ที่ไม่เคยถามความเห็นจากชีวิตอื่น ๆ เลย

บางที นี่เองคือ*ปฤจฉาที่ปะการังกำลังโยนกลับมาหาเรา*

ปะการังไม่ได้ถามว่าเราจะช่วยดูแลมันได้อย่างไร หากถามว่า เราจะยังคงนิยามโลกวิกฤตด้วยภาษาแบบเดิมได้ต่อไปอีกหรือไม่ เราจะยังเข้าใจวิกฤตในฐานะสิ่งที่ต้องเอาชนะ เข้าใจการดูแลในฐานะภารกิจโดยมนุษย์และเพื่อมนุษย์ และเข้าใจการดำรงอยู่ในฐานะการแข่งขันเพื่อความอยู่รอดต่อไปหรือไม่ หรือว่าเราจะยอมรับเสียทีว่า ชีวิตมิได้ดำรงอยู่ได้เพราะความเป็นปัจเจกจากการแข่งขัน และการควบคุม หากแต่ดำรงอยู่ได้เพราะความสัมพันธ์ของการพึ่งพากับสิ่งอื่นทั้งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิต มีความซับซ้อนและเปราะบาง และไม่เคยมีใครเป็นศูนย์กลางและแยกขาดอย่างอิสระ (Sangkhamanee, 2024)

ปาฐกถาในวันนี้ไม่ได้เสนอให้เราคิดแทนปะการัง หรือพูดแทนปะการัง แต่ชวนให้เรายอมรับว่าปะการังอาจกำลังทำสิ่งที่สำคัญกว่านั้น นั่นคือทำให้มนุษย์ตระหนักและลดความทะนงตัวว่าตนเองเป็นผู้มีสิทธิ์ผูกขาดการตั้งคำถามเกี่ยวกับโลกแต่เพียงผู้เดียว และบางที นั่นอาจเป็นบทเรียนที่สำคัญที่สุดจากโลกใต้น้ำและโลกใต้เงาวิกฤต เพราะเมื่อเรายอมรับว่าปะการังเองก็สามารถตั้งปฤจฉาต่อโลกใบนี้ได้ คำถามที่เหลือจึงไม่ใช่ว่า เราจะช่วยปะการังได้อย่างไร แต่คือเราจะเปลี่ยนแปลงตัวเราเองได้มากเพียงใด เพื่อให้ยังมีโลกที่เราจะอยู่ร่วมกับปะการังได้ต่อไป สำหรับผมแล้ว ปฤจฉาปะการังไม่ได้มอบคำตอบสำเร็จรูป หากชวนให้เรารับผิดชอบต่อเงื่อนไขที่จะทำให้มนุษย์ ปะการัง และชีวิตอื่นยังสามารถประกอบโลกและดำรงอยู่ร่วมกันต่อไปได้

เชิงอรรถ

[1] ปาฐกถา งานประชุมวิชาการมานุษยวิทยา 69 “ใต้เงาวิกฤต: ชีวิตและจินตภาพใหม่ในความผุพังเชิงโครงสร้าง” 9 กรกฎาคม 2569 ณ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

บรรณานุกรม

Berwald, J. (2022). *Life on the rocks: Building a future for coral reefs*. Riverhead Books.

Birkeland, C. (Ed.). (2015). *Coral reefs in the Anthropocene.* Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-017-7249-5

Bowen, J. (2015). *The coral reef era: From discovery to decline: A history of scientific investigation from 1600 to the Anthropocene epoch*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-07479-5

Braverman, I. (2018). *Coral whisperers: Scientists on the brink.* University of California Press. https://doi.org/10.1525/california/9780520298842.001.0001

Bright, D. (2023). Corals. In J. Jacobs & A. *Malinowska (Eds.), Microbium: The neglected lives of micro-matter* (pp. 47–64). Punctum Books. https://doi.org/10.53288/0396.1.00

Bright, D. (2025). Do corals dream of simulated seas? *History and Philosophy of the Life Sciences,* 47(2), Article 26. https://doi.org/10.1007/s40656-025-00673-7

Claus, C. A. (2020). *Drawing the sea near: Satoumi and coral reef conservation in Okinawa*. University of Minnesota Press. https://doi.org/10.5749/j.ctv1bkc3t6

Collins, S. (2025). *Curing coral: A marine biologist's guide to coral reefs and how they help us combat climate change*. Mango Publishing.

Darwin, C. (1842). *The structure and distribution of coral reefs.* Smith, Elder and Co.

Darwin, C. (1859). *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life.* John Murray.

Despret, V. (2016). What would animals say if we asked the right questions? (B. Buchanan, Trans.). University of Minnesota Press. https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816692378.001.0001 (Original work published 2012)

Elias, A. (2019). *Coral empire: Underwater oceans, colonial tropics, visual modernity.* Duke University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctv11smvfb

Foale, S. (2024). Who cares about coral? The biological species concept and 'cumulative intrinsic value' in cross-cultural perspective. *Journal of Tropical Futures: Sustainable Business, Governance & Development,* 1(2), 156–173. https://doi.org/10.1177/27538931231208079

Gardiner, L. S. (2025). *Reefs of time: What fossils reveal about coral survival.* Princeton University Press. https://doi.org/10.2307/jj.23056122

Haraway, D. J. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctv11cw25q

Hayward, E. (2010). Fingeryeyes: Impressions of cup corals. Cultural Anthropology, 25(4), 577–599. https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01070.x

Helmreich, S. (2009). *Alien ocean: Anthropological voyages in microbial seas.* University of California Press. https://doi.org/10.2307/j.ctv11hpsjh

Helmreich, S. (2015). S*ounding the limits of life: Essays in the anthropology of biology and beyond.* Princeton University Press. https://doi.org/10.23943/princeton/9780691164809.001.0001

Henig, D., & Knight, D. M. (2023). Polycrisis: Prompts for an emerging worldview. *Anthropology Today,* 39(2), 3–6. https://doi.org/10.1111/1467-8322.12793

Hom, E. F. Y., & Penn, A. S. (2021). Symbiosis and the Anthropocene. *Symbiosis*, 84(3), 239–270. https://doi.org/10.1007/s13199-021-00794-0

Hooper, R. (2026). *Togetherness: Symbiosis and the hidden story of life's greatest collaborations.* Fern Press.

Hu, C. (2024, October 22). *Crisis actors*. PoLAR: Political and Legal Anthropology Review. https://polarjournal.org/2024/10/22/crisis-actors/

Jones, E. (2021). Distinguishing regeneration from degradation in coral ecosystems: The role of value. *Synthese,* 199, 5225–5253. https://doi.org/10.1007/s11229-021-03023-9

Jones, E. (2024). Exploring the socio-ecology of science: The case of coral reefs. *European Journal for Philosophy of Science*, 14(3), Article 29. https://doi.org/10.1007/s13194-024-00589-2

Jones, E., & Bertrand, E. M. (2026). The concept of metabolism in ocean biogeochemistry: Departures, consistencies, and implications. *BioSocieties*, 21(3), 366–399. https://doi.org/10.1057/s41292-026-00391-8

Jones, E., & Cuypers, V. (2025). Marine constraints as philosophical opportunities: The Krogh principle and the benefits of philosophical engagement with the sea. *History and Philosophy of the Life Sciences*, 47(3), Article 43. https://doi.org/10.1007/s40656-025-00688-0

Malinowski, B. (1935). *Coral gardens and their magic: A study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Islands* (Vols. 1–2). George Allen & Unwin.

Martin-Garin, B., & Montaggioni, L. F. (2023). *Corals and reefs: From the beginning to an uncertain future. Springer.* https://doi.org/10.1007/978-3-031-16887-1

Masco, J. (2017). The crisis in crisis. *Current Anthropology*, 58(S15), S65–S76. https://doi.org/10.1086/688695

Narchi, N. E., & Price, L. L. (Eds.). (2015). E*thnobiology of corals and coral reefs. Springer.* https://doi.org/10.1007/978-3-319-23763-3

National Oceanic and Atmospheric Administration. (2024, April 15). *NOAA confirms 4th global coral bleaching event.* https://www.noaa.gov/news-release/noaa-confirms-4th-global-coral-bleaching-event

Picken, F., & Ferguson, T. (2014). Diving with Donna Haraway and the promise of a blue planet. *Environment and Planning D: Society and Space,* 32(2), 329–341. https://doi.org/10.1068/d13016p

Puig de la Bellacasa, M. (2017). *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds*. University of Minnesota Press. https://doi.org/10.5749/j.ctt1mmfspt

Raycraft, J. (2020). Seeing from below: Scuba diving and the regressive cyborg. Anthropology and Humanism, 45(2), 301–321. https://doi.org/10.1111/anhu.12306

Sangkhamanee, J. (2024, April 15). *Humanity in symbiosis: Lessons from the deep.* Society for Social Studies of Science. https://4sonline.org/news_manager.php?page=35414

Sangkhamanee, J. (2025). Diving into the underwater Anthropocene: Vital materiality and the becoming of a shipwreck. In C. B. Jensen (Ed.), *Southern Anthropocenes* (pp. 50–63). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003655107-6

Spencer, H. (1864). *The principles of biology* (Vol. 1). Williams and Norgate.

Streit, R. P., Morrison, T. H., & Bellwood, D. R. (2025). Reconciling urgency and restraint in the coral climate crisis: A philosophy of practice. *Cell Reports Sustainability*, 2(11), Article 100529. https://doi.org/10.1016/j.crsus.2025.100529

Van Aken, M. (2016). "Coral gardens" and their denials. Culture, environment and the uncertainties of the future. *Antropologia,* 3(1), 89–109. https://doi.org/10.14672/ada2016437%25p

Vigh, H. (2008). Crisis and chronicity: Anthropological perspectives on continuous conflict and decline. *Ethnos*, 73(1), 5–24. https://doi.org/10.1080/00141840801927509

วิกฤตในฐานะเงื่อนไขทางศีลธรรม: ความเปราะบาง ความไม่แน่นอน และการดำรงชีวิตในภาวะคลุมเครือ[1]

Crisis as a Moral Condition: Precarity, Uncertainty, and Living in Ambiguity

อัมพร หมาดเด็น
คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
Amporn Marddent
Faculty of Sociology and Anthropology, Thammasat University
mamporn@gmail.com

วันรับบทความ: 8 กันยายน 2569 (Received September 8, 2026)
วันแก้ไขบทความ: 1 ตุลาคม 2569 (Revised October 1, 2026)
วันตอบรับบทความ: 21 ตุลาคม 2569 (Accepted October 21, 2026)

บทคัดย่อ

บทความนี้เสนอให้พิจารณา “วิกฤต” มิใช่เพียงเหตุการณ์หรือช่วงเวลาแห่งความเปลี่ยนแปลงที่มีจุดสิ้นสุด หากเป็นเงื่อนไขทางสังคมและการเมืองที่แทรกซึมอยู่ในชีวิตประจำวัน ส่งผลและกำหนดความเป็นไปในการดำรงชีวิตของผู้คนอย่างไม่เท่าเทียม โดยเฉพาะในสถานการณ์ที่ความไม่มั่นคงและความไม่แน่นอนไม่ได้คลี่คลายลงในห้วงเวลา บทความพัฒนาข้อเสนอเรื่องวิกฤตในฐานะเงื่อนไขทางศีลธรรมเพื่อทำความเข้าใจว่าผู้คนต้องประเมินสถานการณ์ ตัดสินใจ รับผิดชอบต่อผู้อื่น และประคับประคองชีวิตภายใต้ข้อจำกัดที่ไม่อาจควบคุมได้ทั้งหมดอย่างไร การพิจารณาดังกล่าวเชื่อมโยงข้อถกเถียงทางมานุษยวิทยาว่าด้วยวิกฤต ความเปราะบาง ความรุนแรงในชีวิตประจำวัน และชีวิตทางศีลธรรม เข้ากับการสะท้อนคิดจากบทสนทนากับผู้หญิงโรฮิงญาระหว่างการศึกษาภาคสนามในช่วง พ.ศ. 2567–2568 โดยใช้ประสบการณ์

เหล่านี้เป็นจุดตั้งต้นในการทำความเข้าใจชีวิตภายใต้ความไม่แน่นอน มิใช่เป็นตัวแทนของประสบการณ์ผู้หญิงโรฮิงญาทั้งหมด

บทความชี้ให้เห็นว่า ความเปราะบางของผู้หญิงโรฮิงญาไม่ได้เกิดจากสงครามและการพลัดถิ่นเพียงอย่างเดียว แต่ก่อตัวจากการซ้อนทับกันของภาวะไร้รัฐ การเลือกปฏิบัติ ข้อจำกัดทางกฎหมาย และการควบคุมพรมแดน ซึ่งส่งผลต่อการเข้าถึงความคุ้มครองและทรัพยากรในชีวิตประจำวัน ภายใต้เงื่อนไขดังกล่าว การดูแลคนในครอบครัวโดยเฉพาะบุตร การประเมินความเสี่ยง การจัดการทรัพยากรที่ขาดแคลน และการรักษาความสัมพันธ์กับผู้อื่นล้วนเป็นการใช้วิจารณญาณและการทำงานทางศีลธรรมที่เกิดขึ้นท่ามกลางผลลัพธ์อันไม่แน่นอน ขณะเดียวกัน แนวคิดความอดทน ความหวัง และการทดสอบในความหมายศีลธรรมทางศาสนาช่วยให้ผู้หญิงบางคนใช้ศรัทธาเพื่อทำความเข้าใจและรับมือกับความทุกข์ยาก ขณะที่ความสงสัยและคำถามต่อความอยุติธรรมก็เป็นส่วนหนึ่งของการแสวงหาความหมายวิกฤตในชีวิตเช่นกัน บทความจึงเสนอว่า การทำความเข้าใจวิกฤตต้องพิจารณาควบคู่กันทั้งโครงสร้างที่ผลิตและกระจายความเปราะบางอย่างไม่เท่าเทียม และการกระทำทางศีลธรรมในชีวิตประจำวัน

คำสำคัญ: วิกฤต, ความเปราะบาง, ความไม่มั่นคง, ชีวิตทางศีลธรรม, การพลัดถิ่นและภาวะไร้รัฐ

Abstract

This article conceptualizes crisis not merely as an exceptional event or a period of disruption with a discernible endpoint, but as a social and political condition embedded in everyday life that unequally shapes people's possibilities for living. This perspective is particularly important when insecurity and uncertainty persist over time. The article develops the proposition of crisis as

a moral condition to examine how people assess situations, make decisions, assume responsibility for others, and sustain everyday life under circumstances they cannot fully control. It brings anthropological debates on crisis, precarity, everyday violence, and moral life into dialogue with reflections arising from conversations with Rohingya women during ethnographic fieldwork in 2024–2025. These encounters serve as situated points of reflection for understanding life under conditions of uncertainty rather than as representative accounts of all Rohingya women's experiences.

The article argues that Rohingya women's precarity arises not only from war and displacement but also from the overlapping effects of statelessness, discrimination, legal restrictions, and border control, which shape their access to protection and resources in everyday life. Under these conditions, caring for family members, particularly children, assessing risks, managing scarce resources, and sustaining relationships with others constitute forms of moral work undertaken amid uncertain outcomes. At the same time, notions of patience, hope, and life as a test within a religious framework help some women draw on faith to interpret and navigate suffering. Yet doubt and questions about injustice also form part of their search for meaning in the face of crisis. The article argues that an anthropological understanding of crisis must attend both to the structural conditions that produce and distribute precarity unequally and to the moral actions through which people sustain everyday life under such conditions.

Keywords: Crisis, Precarity, Insecurity, Moral Life, Displacement and Statelessness

บทนำ

วิกฤตมักได้รับการกล่าวถึงในฐานะเหตุการณ์สำคัญที่ทำให้ระเบียบชีวิตและสังคมเปลี่ยนแปลง ไม่ว่าสงคราม ความรุนแรง หรือการสูญเสียสถานะทางกฎหมาย สำหรับผู้คนที่ต้องใช้ชีวิตท่ามกลางความไม่มั่นคงและปลอดภัยเป็นเวลายาวนาน เช่น ผู้ลี้ภัยที่เผชิญภาวะไร้รัฐ การก้าวผ่านห้วงวิกฤตอาจไม่สามารถระบุจุดสิ้นสุดได้อย่างชัดเจน เพราะวิกฤตยังดำเนินต่อไปในรูปของข้อจำกัด ความเสี่ยง และความไม่แน่นอนที่แทรกซึมอยู่ในชีวิตประจำวัน การทำความเข้าใจวิกฤตจึงจำเป็นต้องพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างประสบการณ์ในอดีต การรับรู้สถานการณ์ในปัจจุบัน และความคาดหวังต่ออนาคต งานศึกษาของ Reinhart Koselleck (2002, pp. 236–247) ชี้ให้เห็นประวัติศาสตร์ทางความคิดของคำว่า “วิกฤต” ซึ่งสัมพันธ์กับช่วงเวลาที่การตัดสินใจและความเป็นไปได้หลายประการมาบรรจบกัน ขณะที่อนาคตยังไม่อาจคาดการณ์ได้อย่างแน่นอน มุมมองนี้เปิดพื้นที่ให้พิจารณาวิกฤตไม่เพียงในฐานะเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น ณ ช่วงเวลาใดเวลาหนึ่ง แต่ยังเป็นสถานการณ์ที่ผู้คนต้องประเมินความเป็นไปได้และตัดสินใจภายใต้เงื่อนไขที่ไม่อาจควบคุมได้ทั้งหมด โดยเฉพาะเมื่อความไม่แน่นอนมิได้คลี่คลายลงพร้อมกับการสิ้นสุดของเหตุการณ์ หากดำรงอยู่ต่อไปในชีวิตประจำวันที่ต้องเผชิญกับความไม่แน่นอนและตัดสินใจภายใต้เงื่อนไขที่ไม่อาจควบคุมได้ทั้งหมด

ข้อเสนอว่าด้วยสภาวะยกเว้น (state of exception) ของ Agamben (2005) สะท้อนความสัมพันธ์ระหว่างภาวะฉุกเฉินกับระเบียบอำนาจทางการเมือง โดยชี้ให้เห็นว่ามาตรการฉุกเฉินและการระงับหลักประกันบางประการอาจมิได้เป็นเพียงการตอบสนองชั่วคราวต่อสถานการณ์ไม่ปกติ แต่อาจกลายเป็นส่วนหนึ่งของระเบียบอำนาจที่ดำรงอยู่อย่างต่อเนื่อง ข้อเสนอนี้ชวนให้ตั้งคำถามว่าเมื่อความไม่มั่นคงและข้อจำกัดบางประการดำรงอยู่สืบเนื่อง สิ่งที่ถูกนิยามว่าเป็นภาวะไม่ปกติยังคงมีสถานะเป็นข้อยกเว้นอยู่หรือไม่ หรือได้กลายเป็นเงื่อนไขที่ผู้คนบางกลุ่มต้องเผชิญในชีวิตประจำวันไปแล้ว ผู้เขียนนำประสบการณ์

การพลัดถิ่นและภาวะไร้รัฐมาประกอบการอภิปรายแนวคิดในบทความนี้ซึ่งเกี่ยวข้องกับการศึกษาเรื่องผู้หญิงโรฮิงญา นอกจากทบทวนแนวคิดสภาวะยกเว้นแล้วยังพบความสัมพันธ์กับความไม่มั่นคงของสถานะในทางกฎหมาย ซึ่งส่งผลต่อเงื่อนไขทางการเมืองและสังคมที่แตกต่างกันในแต่ละบริบท การพิจารณาประสบการณ์จากเรื่องเล่าและบทสนทนาของผู้หญิงโรฮิงญามิได้มุ่งจัดวางการอธิบายชีวิตของผู้คนไว้ภายใต้กรอบแนวคิดทฤษฎีที่มีอยู่ หากแต่ช่วยเป็นจุดตั้งต้นในการทำความเข้าใจว่าวิกฤตดำรงอยู่ต่อเนื่องผ่านเงื่อนไขที่กำกับความเป็นไปได้ในการดำเนินชีวิตอย่างไร และผู้คนต้องเผชิญกับข้อจำกัดดังกล่าวในชีวิตประจำวันอย่างไร ขณะเดียวกัน การอธิบายวิกฤตผ่านโครงสร้างอำนาจ การเมือง และข้อจำกัดทางกฎหมายยังไม่เพียงพอที่จะทำความเข้าใจว่าผู้คนรับรู้และตีความสถานการณ์ ประเมินทางเลือก และตัดสินใจดำเนินชีวิตต่อไปอย่างไรภายใต้เงื่อนไขที่ไม่แน่นอน คำถามนี้นำไปสู่การพิจารณาความเปราะบางทั้งในฐานะผลของโครงสร้างที่จำกัดความเป็นไปได้ของชีวิต รวมทั้งในฐานะเงื่อนไขที่ผู้คนต้องดำรงชีวิตท่ามกลางวิกฤตและแนวทางการให้ความหมายต่อการตัดสินใจของตน

บทความนี้เสนอให้พิจารณาวิกฤตในฐานะเงื่อนไขทางศีลธรรมเพื่อขยายความเข้าใจจากการวิเคราะห์เหตุการณ์และโครงสร้างที่ก่อให้เกิดความเปราะบางไปสู่การทบทวนว่าผู้คนดำรงชีวิต ประเมินทางเลือก และตัดสินใจภายใต้ข้อจำกัดดังกล่าวอย่างไรโดยไม่ลดทอนความสำคัญของความรุนแรงเชิงโครงสร้าง ในที่นี้ เงื่อนไขทางศีลธรรมไม่ได้หมายถึงศีลธรรมในฐานะหลักคำสอนทางศาสนาเท่านั้น หากครอบคลุมถึงกระบวนการที่ผู้คนพิจารณาว่าอะไรเป็นสิ่งสำคัญ อะไรเป็นสิ่งที่ตนควรรับผิดชอบ จะดำเนินชีวิตต่อไปอย่างไรและจะรักษาความสัมพันธ์กับตนเองและผู้อื่นไว้ได้อย่างไรในสถานการณ์ที่ไม่อาจควบคุมได้ การพิจารณามิตินี้ไม่ได้หมายความว่าการเผชิญกับความทุกข์ยากเกิดจากการตัดสินใจของปัจเจกบุคคล หรือว่าผู้ที่เผชิญวิกฤตจำเป็นต้องเปลี่ยนความทุกข์ยากให้กลายเป็นคุณธรรม หากมุ่งทำความเข้าใจชีวิตทางศีลธรรม

ในฐานะกระบวนการที่เกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไขทางวัฒนธรรม การเมือง เพศสภาพ กฎหมาย และระเบียบทางสังคม

ในแง่ของวิธีการศึกษา ผู้เขียนกำหนดให้บทความนี้เป็นการนำเสนอเชิงแนวคิดที่ได้พัฒนาข้อเสนอผ่านการวิเคราะห์ประสบการณ์ภาคสนามตามแนวทางการศึกษาแบบมานุษยวิทยา โดยอาศัยบทสนทนาอย่างไม่เป็นทางการกับผู้หญิงโรฮิงญาที่พลัดถิ่นและเผชิญภาวะไร้รัฐรวม 38 คน ในจังหวัดตากและกรุงเทพมหานคร ประเทศไทย และกรุงกัวลาลัมเปอร์ ประเทศมาเลเซีย ระหว่างเดือนมิถุนายนถึงกรกฎาคม 2567 และสิงหาคมถึงตุลาคม 2568 ข้อมูลภาคสนามมิได้ถูกนำเสนอเป็นชุดข้อมูลที่แยกออกจากการอภิปรายแนวคิดหรือใช้เป็นเพียงตัวอย่างเพื่อยืนยันข้อเสนอที่มีอยู่ก่อนแล้ว หากเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการคิดวิเคราะห์ที่เปิดให้แนวคิดและประสบการณ์ช่วยตั้งคำถามต่อกัน การพิจารณาประสบการณ์ของผู้หญิงโรฮิงญาทำให้สามารถย้อนกลับไปทบทวนว่า แนวคิดวิกฤตและความเปราะบางอธิบายเงื่อนไขชีวิตที่ไม่แน่นอนของกลุ่มชนที่เผชิญกับวิกฤตยืดเยื้อเรื้อรังได้เพียงใด ขณะเดียวกันผู้เขียนชวนเปิดพื้นที่ให้พิจารณามิติของการให้ความหมาย การตัดสินใจ และความรับผิดชอบที่อาจไม่ปรากฏชัดเมื่อวิเคราะห์ผ่านโครงสร้างอำนาจเพียงอย่างเดียว

การวิเคราะห์ในทางมานุษยวิทยามิได้มุ่งเพียงบรรยายประสบการณ์เฉพาะกลุ่ม แต่ใช้ประสบการณ์ดังกล่าวเพื่อพัฒนาคำถามและข้อเสนอเชิงแนวคิดที่สามารถนำไปสนทนากับข้อถกเถียงที่กว้างขึ้นเกี่ยวกับวิกฤตและชีวิตทางศีลธรรม ในกระบวนการนี้ แนวคิดในศาสนาเป็นมิติหนึ่งที่ช่วยให้เข้าใจการให้ความหมายและการปฏิบัติในชีวิตจริง แต่ไม่ใช่คำอธิบายที่ครอบคลุมชีวิตทางศีลธรรมทั้งหมด Talal Asad (2003) ชี้ให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างศาสนา ประวัติศาสตร์ อำนาจ และการปฏิบัติในชีวิตจริง การพิจารณาศาสนธรรมจึงต้องดำเนินควบคู่ไปกับการทำความเข้าใจเงื่อนไขทางกฎหมาย การเมือง เพศสภาพ และความสัมพันธ์ทางสังคมที่กำหนดความเป็นไปได้ใน

การดำเนินชีวิต บทความนี้จึงมุ่งพัฒนาข้อเสนอว่าวิกฤตมิได้เป็นเพียงเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นกับผู้คน หรือสภาวะไม่ปกติที่ดำรงอยู่นอกชีวิตประจำวัน หากยังเป็นเงื่อนไขที่ผู้คนต้องตีความ ประเมิน และตัดสินใจดำเนินชีวิตภายใต้ข้อจำกัดที่ไม่อาจควบคุมได้ทั้งหมด การพิจารณาวิกฤตในฐานะเงื่อนไขทางศีลธรรมจึงช่วยเชื่อมการวิเคราะห์โครงสร้างที่ตอกย้ำความเปราะบางเข้ากับการทำความเข้าใจว่าผู้คนดำรงชีวิตและรักษาความสัมพันธ์กับตนเองและผู้อื่นอย่างไรภายใต้ความไม่แน่นอน ทั้งนี้ การนำเสนอประสบการณ์ภาคสนามคำนึงถึงการรักษาความลับและความปลอดภัยของผู้ให้ข้อมูลเป็นสำคัญ

มโนทัศน์วิกฤต จากเหตุการณ์สู่เงื่อนไขของชีวิต

การทบทวนประวัติศาสตร์เชิงแนวคิดว่าด้วยวิกฤต (crisis) เผยให้เห็นว่ามโนทัศน์นี้ไม่ได้มีความหมายตายตัว หากแต่เปลี่ยนแปลงไปตามประสบการณ์ทางประวัติศาสตร์และบริบททางสังคมการเมือง อีกทั้งยังถูกนำมาใช้เพื่อทำความเข้าใจ วินิจฉัย และจัดระเบียบความเปลี่ยนแปลงของสังคมในแต่ละยุคสมัยแตกต่างกัน Reinhart Koselleck (2002, pp. 236–247) เสนอในบท “Some Questions Regarding the Conceptual History of “Crisis”” ว่าการศึกษาประวัติศาสตร์ของมโนทัศน์มิใช่การติดตามความเปลี่ยนแปลงของความหมายของคำ หากต้องพิจารณาด้วยว่ามโนทัศน์นั้นทำหน้าที่อย่างไรในการเชื่อมโยงประสบการณ์ในอดีต การรับรู้ปัจจุบัน และความคาดหวังต่ออนาคตภายใต้เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่เปลี่ยนแปลงไปเช่นไร ความหมายดั้งเดิมของคำว่าวิกฤต หรือ crisis ในภาษาอังกฤษ หรือ krise ในงานภาษาเยอรมันรวมถึงที่ใช้ในงานของ Koselleck และ krisis ในภาษากรีกนั้นสัมพันธ์กับการแยก การเลือก การตัดสินชี้ขาดโดยปรากฏในบริบทต่าง ๆ โดยเฉพาะการแพทย์ กฎหมาย และเทววิทยา กล่าวโดยสังเขปวิกฤตไม่ได้หมายถึงสถานการณ์ที่เลวร้ายเท่านั้น มีการอธิบายครอบคลุมไปถึงช่วงเวลาที่ความเป็นไปได้หลายประการหากแต่กำลังมุ่งไปสู่จุดที่จำเป็นต้องมีการ

วินิจฉัยและการตัดสินใจ กล่าวคือวิกฤตในความหมายดั้งเดิมมีมิติเวลาที่สำคัญ เนื่องจากเป็นช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อระหว่างความไม่แน่นอนกับการตัดสินชี้ขาดที่คาดว่าจะนำความเปลี่ยนแปลงไปสู่ทิศทางใด

งานของ Koselleck มิได้ให้ความสำคัญเพียงการย้อนกลับไปหาความหมายดั้งเดิมของคำ เขาชี้ให้เห็นว่าวิกฤตกลายเป็นมโนทัศน์สำคัญของโลกสมัยใหม่ในการอธิบายความเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ การเมืองและสังคม ความหมายของวิกฤตจึงค่อย ๆ เคลื่อนออกจากการเป็นจุดชี้ขาดของเหตุการณ์เฉพาะหน้าไปสู่การเป็นกรอบสำหรับวินิจฉัยสภาวะของยุคสมัย กล่าวอีกนัยหนึ่งวิกฤตไม่ได้เป็นเพียงสิ่งที่เกิดขึ้นในประวัติศาสตร์ แต่ยังเป็นวิธีที่สังคมใช้ทำความเข้าใจตำแหน่งแห่งที่ของตนในกระแสการเปลี่ยนแปลงและประเมินทิศทางอนาคต อย่างไรก็ตาม การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวก่อให้เกิดคำถามสำคัญว่า หากวิกฤตเคยหมายถึงช่วงเวลาที่เรียกร้องการตัดสินใจและคาดหวังการคลี่คลายของความไม่แน่นอน จะเกิดอะไรขึ้นเมื่อความไม่แน่นอนดำรงอยู่อย่างต่อเนื่องจนไม่อาจระบุได้อย่างชัดเจนว่าการตัดสินใจจะนำไปสู่ข้อยุติเมื่อใดหรือวิกฤตจะสิ้นสุดลงเมื่อใด คำถามนี้เปิดให้พิจารณาข้อจำกัดของการทำความเข้าใจวิกฤตผ่านกรอบคิดที่เน้นเหตุการณ์ จุดเปลี่ยน และการสิ้นสุดของสถานการณ์เป็นหลัก

ข้อสังเกตของ Giorgio Agamben ช่วยขยายคำถามดังกล่าวไปสู่ความสัมพันธ์ระหว่างวิกฤตกับระเบียบอำนาจทางการเมือง ในบทสัมภาษณ์กับ Frankfurter Allgemeine Zeitung Agamben (2013) ย้อนกลับไปพิจารณาความหมายของ krisis ในทางการแพทย์ซึ่งสัมพันธ์กับช่วงเวลาสำคัญที่ต้องวินิจฉัยว่าอาการป่วยจะเดินทางไปสู่การฟื้นตัวหรือความตาย ก่อนชี้ให้เห็นว่าในโลกสมัยใหม่วิกฤตสามารถกลายเป็นสภาวะที่ถูกยืดขยายออกไปอย่างไม่มีกำหนด แทนที่จะเป็นช่วงเวลาที่ความไม่แน่นอนคลี่คลายลงด้วยการตัดสินชี้ขาด ข้อสังเกตนี้เกิดขึ้นท่ามกลางวิกฤตหนี้สาธารณะยุโรป (European sovereign-debt crisis) และวิกฤตยูโรโซน (Eurozone crisis)

ภาษาของวิกฤตถูกนำมาใช้ประกอบการให้เหตุผลและสร้างความชอบธรรมแก่การตัดสินใจทางเศรษฐกิจและการเมือง Agamben ชวนให้พิจารณาว่าเมื่อวิกฤตถูกทำให้เป็นภาวะถาวร การตัดสินใจที่ควรมีจุดเริ่มต้นและจุดสิ้นสุดอาจกลายเป็นกระบวนการต่อเนื่องที่อาศัยการอ้างถึงสถานการณ์ฉุกเฉินซึ่งยังไม่สิ้นสุด

ข้อเสนอนี้สัมพันธ์กับแนวคิดสภาวะยกเว้น (state of exception) ของ Agamben ซึ่งควรแยกพิจารณาจากภาวะฉุกเฉิน (state of emergency) แม้ทั้งสองแนวคิดเกี่ยวข้องกัน ภาวะฉุกเฉินเน้นสถานการณ์ไม่ปกติหรือภัยคุกคามที่เรียกร้องการตอบสนองเป็นพิเศษ ขณะที่สภาวะยกเว้นชวนให้พิจารณาว่าเมื่อมีการใช้อำนาจพิเศษและระงับหลักประกันบางประการแล้ว ความสัมพันธ์ระหว่างข้อยกเว้นกับระเบียบปกติเปลี่ยนแปลงไปอย่างไร โดยเฉพาะเมื่อข้อยกเว้นมิได้จำกัดอยู่ในช่วงเวลาเฉพาะหน้า แต่สามารถแทรกซึมเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของระเบียบอำนาจที่ดำรงอยู่ต่อเนื่อง (Agamben, 2003; 2005) ประเด็นสำคัญจึงมิใช่เพียงว่าภาวะฉุกเฉินสิ้นสุดลงเมื่อใด หากยังรวมถึงการตั้งคำถามว่าเส้นแบ่งระหว่างวิกฤตกับความปกติถูกสร้างขึ้นและดำรงอยู่ผ่านอำนาจของใคร และมีความหมายแตกต่างกันอย่างไรสำหรับผู้คนที่อยู่ภายใต้เงื่อนไขทางสังคมและการเมืองที่ไม่เท่าเทียมกัน

Walter Benjamin ช่วยขยายประเด็นนี้ด้วยการตั้งคำถามต่อความสัมพันธ์ระหว่างสภาวะยกเว้นกับความปกติในข้อเขียนว่าด้วยแนวคิดประวัติศาสตร์ Benjamin (1968, p. 257) เสนอว่าสำหรับผู้ถูกกดขี่ ภาวะฉุกเฉินที่ดำรงอยู่อาจมิใช่ข้อยกเว้นหากแต่เป็นสภาวะปกติของชีวิต ข้อเสนอนี้ทำให้เห็นว่าการหยุดชะงักของระเบียบที่คนกลุ่มหนึ่งรับรู้ในฐานะวิกฤตอาจเป็นประสบการณ์ที่เกิดขึ้นซ้ำแล้วซ้ำเล่าสำหรับคนอีกกลุ่มหนึ่ง วิกฤตจึงมิได้ถูกกระจายอย่างเท่าเทียมกันในสังคม บางกลุ่มมีทรัพยากรและอำนาจเพียงพอที่จะมองวิกฤตเป็นเหตุการณ์ชั่วคราวและคาดหวังการกลับคืนสู่สภาวะปกติ ขณะที่บางกลุ่มต้องดำรงชีวิตอยู่กับความไม่มั่นคงที่ไม่มีจุดสิ้นสุดแน่นอน เมื่อนำข้อเสนอ

ของ Koselleck, Agamben และ Benjamin มาพิจารณาร่วมกันจะเห็นการนำเสนอมโนทัศน์วิกฤตในฐานะข้อถกเถียงช่วงศตวรรษที่ 20 ที่เคลื่อนจากช่วงเวลาที่ต้องตัดสินชี้ขาดไปสู่ภาวะฉุกเฉินที่อาจกลายเป็นสภาวะปกติ และขยับตัวไปสู่วิกฤตที่สามารถดำรงอยู่อย่างยืดเยื้อจนกลายเป็นเงื่อนไขของการปกครอง การเคลื่อนตัวดังกล่าวช่วยทำให้การศึกษาวิกฤตในมุมมองทางมานุษยวิทยาจำเป็นต้องทำความเข้าใจโดยพิจารณาทั้งมิติเวลา ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ และความไม่เท่าเทียมในการกำหนดว่าอะไรคือวิกฤต อะไรคือความปกติ และใครมีอำนาจในการประกาศว่าภาวะดังกล่าวสิ้นสุดลง

การขยับจากการพิจารณาวิกฤตในฐานะเหตุการณ์ไปสู่การทำความเข้าใจชีวิตภายหลังเหตุการณ์ปรากฏอย่างชัดเจนในงานของ Veena Das เรื่อง *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary* (2007) Das (2007, pp. 1–17) ศึกษาประสบการณ์ความรุนแรงจากเหตุการณ์ (the event) ไปสู่สิ่งที่เกิดขึ้นกับชีวิตภายหลังเหตุการณ์ โดยเฉพาะคำถามว่าความรุนแรงเข้าไปฝังตัวอยู่ในส่วนลึกของความธรรมดาสามัญ (the recesses of the ordinary) ได้อย่างไร ผู้คนทำอย่างไรกับชีวิตที่ยังเหลืออยู่ทั้งจากกรณีศึกษาความรุนแรงระหว่างช่วงการแบ่งแยกอินเดียในปี 1947 และการสังหารหมู่ชาวซิกข์ในปี 1984 ภายหลังการลอบสังหารอินทิรา คานธี เพื่อทำความเข้าใจว่าหลังจากเหตุระเบิดและการสังหารผู้คนใช้ชีวิตเพื่อลุกขึ้นหุงหาอาหาร ไปโรงเรียน ทำงาน ดูแลคนในครอบครัวชุมชน รวมทั้งใช้ชีวิตในโลกที่ไม่เหมือนเดิมอีกต่อไปเช่นไร Das สนใจติดตามว่าเหตุการณ์เหล่านั้นเข้าไปเปลี่ยนแปลงชีวิตประจำวันและโลกทางสังคมของผู้คนอย่างไร ทั้งในความสัมพันธ์ทางเครือญาติ เพศภาวะ ภาษา ร่างกาย ความทรงจำ ตลอดจนความสัมพันธ์กับรัฐและระบบราชการ (Das, 2007, pp. 1–17, 53–85) ด้วยเหตุนี้ แนวคิด the descent into the ordinary จึงมิได้หมายถึงการกลับคืนสู่สภาวะปกติหลังเหตุการณ์รุนแรง หากชี้ให้เห็นกระบวนการที่ผู้คนต้องดำเนินชีวิตต่อไปในโลกที่เปลี่ยนแปลงไปแล้ว ขณะเดียวกันความรุนแรงก็กลายเป็นส่วนหนึ่งของสิ่งที่ดูเหมือนธรรมดาสามัญในชีวิตประจำวัน

ในงานมานุษยวิทยาของ Henrik Vigh (2008, pp. 5–24) เสนอให้พิจารณาวิกฤตและความเรื้อรัง (crisis and chronicity) ผ่านประสบการณ์ของผู้คนที่ดำรงชีวิตอยู่ท่ามกลางความขัดแย้ง ความยากจน และความไม่มั่นคงอย่างต่อเนื่องแทนการมองวิกฤตว่าเป็นเหตุการณ์ไม่ปกติที่เกิดขึ้นภายในบริบทของชีวิตแล้วสิ้นสุดลง Vigh ชวนให้พิจารณาวิกฤตในฐานะบริบท (crisis as context) ซึ่งผู้คนต้องใช้ชีวิตอยู่ภายในและทำความเข้าใจโลกที่เปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ การขยับจากการศึกษาวิกฤตในบริบท (crisis in context) ไปสู่การศึกษาวิกฤตในฐานะบริบทจึงเปลี่ยนจุดสนใจจากการติดตามเหตุการณ์ไปสู่การพิจารณาว่าผู้คนรับรู้ ประเมิน และดำเนินชีวิตภายในเงื่อนไขที่ไม่แน่นอนอย่างไร แนวคิดนี้มิได้หมายความว่าผู้คนเพียงปรับตัวจนยอมรับวิกฤตเป็นเรื่องปกติ หากชี้ให้เห็นว่าความสามารถในการกระทำและสร้างความหมายเกิดขึ้นภายในภูมิทัศน์ทางสังคมที่เปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา

ประเด็นสำคัญของ Vigh อยู่ที่การตั้งคำถามต่อกรอบคิดที่แยกวิกฤตออกจากชีวิตประจำวัน แต่สำหรับผู้คนที่ดำรงชีวิตอยู่ท่ามกลางความขัดแย้ง ความยากจน และความไม่มั่นคง วิกฤตมิได้เป็นเพียงเหตุการณ์ที่เข้ามาขัดจังหวะชีวิต หากกลายเป็นเงื่อนไขที่กำหนดโครงร่างของการใช้ชีวิต ซึ่งมีความหมายมากกว่าการที่ผู้คนปรับตัวจนวิกฤตกลายเป็นเรื่องปกติ ทำให้เห็นว่าภายใต้ความไม่แน่นอนผู้คนยังคงต้องวิเคราะห์สถานการณ์ ประเมินความเป็นไปได้ที่เคลื่อนตัวไปในบริบทของการกระทำและการสร้างความหมาย (a terrain of action and meaning) ซึ่งเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา Vigh (2006: 31–60) เชื่อมโยงประเด็นนี้เข้ากับแนวคิดเรื่องการหาหนทางใช้ชีวิตในสังคม (social navigation) ในบริบทที่อนาคตไม่สามารถคาดการณ์ได้ การกระทำจึงไม่ได้ตั้งอยู่บนแผนการที่แน่นอน หากเกี่ยวข้องกับการประเมินสถานการณ์ การติดตามความเปลี่ยนแปลง และการปรับทิศทางการดำเนินท่ามกลางคลุมเครือที่ไม่อาจแยกวิกฤตออกจากบริบทของชีวิตได้อย่างชัดเจน

ข้อเสนอของ Koselleck, Agamben, Benjamin, Das และ Vigh ช่วยทำให้เห็นการเคลื่อนของมโนทัศน์วิกฤตจากช่วงเวลาที่เรียกร้องการตัดสินชี้ขาด ไปสู่การตั้งคำถามต่อความสัมพันธ์ระหว่างวิกฤตกับความปกติ และต่อเนื่องไปสู่การทำความเข้าใจว่าวิกฤตสามารถกลายเป็นบริบทของชีวิตประจำวันได้อย่างไร ข้อถกเถียงเหล่านี้ช่วยขยายกรอบการศึกษาวิกฤตให้พ้นจากการวิเคราะห์เหตุการณ์เฉพาะหน้า และเปิดให้พิจารณาว่าผู้คนดำรงชีวิตอยู่ภายในความไม่แน่นอนเช่นไร อย่างไรก็ตาม การทำความเข้าใจวิกฤตในฐานะเงื่อนไขที่ยืดเยื้อยังต้องพิจารณาต่อไปว่าเงื่อนไขเหล่านั้นถูกผลิตซ้ำผ่านประวัติศาสตร์ กฎหมาย และความสัมพันธ์เชิงอำนาจอย่างไร เหตุใดผู้คนบางกลุ่มจึงไม่สามารถก้าวออกจากวิกฤตได้ แม้เหตุการณ์ที่ได้รับการนิยามว่าเป็นจุดเริ่มต้นของวิกฤตจะผ่านพ้นไปแล้ว และข้อจำกัดดังกล่าวกำหนดความเป็นไปได้ในการดำเนินชีวิตของผู้คนแตกต่างกันอย่างไร คำถามเหล่านี้นำไปสู่การอภิปรายเรื่องความเปราะบางซึ่งช่วยเชื่อมการวิเคราะห์โครงสร้างที่ทำให้ความไม่มั่นคงดำรงอยู่ กับการทำความเข้าใจชีวิตที่ผู้คนต้องดำเนินต่อไป

ความเปราะบาง โครงสร้าง เงื่อนไขชีวิต และความไม่แน่นอน

หากการทำความเข้าใจวิกฤตในฐานะเงื่อนไขของชีวิตช่วยให้เห็นว่าความรุนแรงมิได้สิ้นสุดลงพร้อมกับเหตุการณ์ที่ก่อให้เกิดความเสียหาย คำถามที่ต้องพิจารณาต่อไปคือเหตุใดผู้คนจึงสามารถดำรงชีวิตอยู่ภายใต้ความไม่แน่นอนได้นานไม่เท่ากัน และเหตุใดบางชีวิตจึงต้องเผชิญกับความเสี่ยงและการขาดหลักประกันอย่างต่อเนื่อง ขณะที่คนอีกจำนวนหนึ่งมีทรัพยากรและสถาบันรองรับให้สามารถหลีกเลี่ยงหรือฟื้นตัวจากวิกฤตได้รวดเร็วกว่า คำถามนี้ทำให้การวิเคราะห์ต้องเคลื่อนจากการพิจารณาวิกฤตในฐานะประสบการณ์ที่ผู้คนเผชิญ ไปสู่การตรวจสอบเงื่อนไขทางสังคมและการเมืองที่ทำให้ผลกระทบของวิกฤตดำรงอยู่และกระจายอย่างไม่เท่าเทียม แนวคิด

เรื่องความเปราะบางจึงมีความสำคัญเพราะช่วยเชื่อมโยงประสบการณ์ในชีวิตประจำวันเข้ากับโครงสร้างที่กำหนดว่าผู้คนจะเข้าถึงสิทธิ ทรัพยากร การคุ้มครอง และความเป็นไปได้ในการดำเนินชีวิตได้มากน้อยเพียงใด

ข้อเสนอของ Judith Butler ขยายความเข้าใจเรื่องความเปราะบางให้พ้นจากการมองว่าเป็นคุณสมบัติเฉพาะของคนบางกลุ่ม เช่น คนจน ผู้ลี้ภัย หรือผู้หญิง สำหรับ Butler ความเปราะบางมิใช่คุณสมบัติที่ติดตัวคนบางประเภทเท่านั้นแต่เป็นภาวะเชิงภววิทยา (ontological condition) ที่มนุษย์ทุกคนมีร่วมกัน กล่าวคือ ความเปราะบางเป็นเงื่อนไขพื้นฐานของชีวิตมนุษย์ เพราะชีวิตมิได้ดำรงอยู่ได้ด้วยตนเองอย่างสมบูรณ์ แต่ต้องอาศัยความสัมพันธ์กับผู้อื่นและเงื่อนไขทางสังคมที่ทำให้ชีวิตดำเนินต่อไปได้ ไม่ว่าจะเป็นอาหาร ที่อยู่อาศัย ระบบสาธารณสุข การศึกษา หรือการได้รับการยอมรับในฐานะบุคคลที่มีคุณค่า ความเปราะบางในความหมายนี้จึงมิใช่ข้อบกพร่องของปัจเจก หากเป็นเงื่อนไขของการดำรงชีวิตที่ต้องพึ่งพาและเชื่อมโยงกับผู้อื่นซึ่งเป็นความเปราะบางในความหมายของคำว่า precariousness (Butler, 2009, pp. 14, 24–25)

อย่างไรก็ตาม การยอมรับว่ามนุษย์ทุกคนมีความเปราะบางร่วมกันไม่ได้หมายความว่าทุกคนจะเผชิญความเสี่ยงหรือได้รับการคุ้มครองในระดับเดียวกัน Butler จึงเสนอให้พิจารณาความแตกต่างระหว่าง precariousness ซึ่งหมายถึงความเปราะบางในฐานะเงื่อนไขพื้นฐานของชีวิต กับ precarity ซึ่งชี้ให้เห็นภาวะความไม่มั่นคงที่ถูกทำให้รุนแรงขึ้นผ่านการจัดระเบียบทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคม รวมถึงการกระจายสิทธิและการคุ้มครองที่ไม่เท่าเทียม (Butler, 2009, p. 25) ความแตกต่างนี้ทำให้คำถามเรื่องความเปราะบางไม่ได้หยุดอยู่ที่การยอมรับว่าชีวิตมนุษย์ล้วนมีข้อจำกัด แต่ขยับไปสู่การพิจารณาว่า ข้อจำกัดเหล่านั้นถูกจัดวางและมีความหนักหน่วงแตกต่างกันอย่างไร ใครสามารถเข้าถึงทรัพยากรและหลักประกันเพื่อรับมือกับความเสี่ยง และใครต้องดำรงชีวิตโดยปราศจากสิ่งรองรับดังกล่าว ในแง่นี้ precarity ไม่ถูก

จำกัดความหมายไว้เพียงความไม่มั่นคงในการจ้างงาน รายได้ หรือการสูญเสียหลักประกันทางเศรษฐกิจ แม้ข้อถกเถียงเรื่องแรงงานและการก่อรูปของกลุ่ม precariat เป็นส่วนสำคัญของพัฒนาการแนวคิดนี้ (Standing, 2011) แต่ข้อเสนอของ Butler เปิดให้พิจารณาความไม่มั่นคงในมิติที่กว้างกว่าเศรษฐกิจ โดยเฉพาะเงื่อนไขทางการเมืองที่ทำให้บางชีวิตเผชิญความรุนแรง การสูญเสีย และความเสี่ยงต่อการเสียชีวิตมากกว่าชีวิตอื่น ประเด็นสำคัญจึงไม่ใช่เพียงว่าบุคคลหนึ่งมีทรัพยากรเพียงพอหรือไม่ หากยังรวมถึงสถานะที่บุคคลนั้นได้รับภายใต้กฎหมายและสถาบัน ตลอดจนการได้รับการยอมรับว่าเป็นผู้มีสิทธิเรียกร้องการคุ้มครองจากสังคมด้วย

ข้อถกเถียงนี้สัมพันธ์กับงานของ Butler ใน *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (2004) ซึ่งพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างชีวิต ความรุนแรง การสูญเสีย และการไว้ทุกข์ คำถามที่ว่าใครถูกนับว่าเป็นมนุษย์ ชีวิตของใครได้รับการยอมรับว่าเป็นชีวิตที่มีคุณค่า และชีวิตของใครควรค่าแก่การไว้ทุกข์ ชี้ให้เห็นว่าชีวิตมิได้มีสถานะเท่าเทียมกันในพื้นที่ทางสังคมและการเมือง (Butler, 2004, pp. 19–49) ประเด็นจึงไม่ได้อยู่ที่การเสียชีวิตหรือการได้รับอันตรายเพียงอย่างเดียว แต่รวมถึงเงื่อนไขที่ทำให้ความสูญเสียของบางคนได้รับการมองเห็นและรับรู้ ขณะที่ความสูญเสียของคนอื่นกลับถูกทำให้เลือนหายหรือไม่ปรากฏในฐานะสิ่งที่สังคมต้องตอบสนอง

ใน *Frames of War: When Is Life Grievable? Butler* (2009) พัฒนาข้อถกเถียงนี้โดยชี้ให้เห็นบทบาทของกรอบการรับรู้ทางสังคมและการเมืองซึ่งกำหนดว่าชีวิตแบบใดจะปรากฏเป็นชีวิตที่มีคุณค่าและควรได้รับการคุ้มครอง แนวคิดเรื่อง recognizability และ grievability จึงช่วยทำให้เห็นว่าการได้รับการคุ้มครองไม่ได้เกิดขึ้นโดยอัตโนมัติเพียงเพราะบุคคลหนึ่งมีชีวิตอยู่ หากแต่สัมพันธ์กับเงื่อนไขที่ทำให้ชีวิตนั้นปรากฏและได้รับการยอมรับภายใต้กรอบการรับรู้ถึงการมีอยู่ ข้อเสนอนี้ช่วยขยายการวิเคราะห์ความเปราะบางจากการพิจารณาว่าใครมีความเสี่ยงมากกว่าไปสู่คำถามว่าเหตุใดความเสี่ยง

ของบางคนจึงได้รับการตอบสนองจากสถาบันและสังคม ขณะที่ความเสี่ยงของคนอื่นกลับดำรงอยู่โดยขาดการคุ้มครองอย่างเพียงพอ

กรอบคิดดังกล่าวมีความสำคัญต่อการทำความเข้าใจประสบการณ์ของชาวโรฮิงญา เพราะความไม่มั่นคงในชีวิตมิได้เริ่มต้นจากเหตุการณ์ความรุนแรงระลอกใดระลอกหนึ่งเท่านั้น แต่ก่อตัวขึ้นภายใต้ประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจอาณานิคม การสร้างชาตินิยมหลังอาณานิคม และการกำหนดขอบเขตว่าใครสามารถเป็นสมาชิกของชาติเมียนมาได้อย่างสมบูรณ์ กฎหมายสัญชาติเมียนมา ค.ศ. 1982 มีบทบาทสำคัญในกระบวนการนี้ โดยเชื่อมโยงการได้รับสถานะพลเมืองเต็มรูปแบบเข้ากับการได้รับการยอมรับว่าเป็นสมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์ที่รัฐรับรอง ขณะที่การเข้าถึงสถานะพลเมืองประเภทอื่นต้องอยู่ภายใต้เงื่อนไขและกระบวนการทางปกครองที่แตกต่างกัน (Haque, 2017; Parashar & Alam, 2018) ระบอบสัญชาติจึงไม่ได้เป็นเพียงกลไกสำหรับกำหนดสถานะทางกฎหมายของบุคคล หากยังเป็นกลไกในการจัดลำดับความเป็นสมาชิกของชาติและการเข้าถึงสิทธิอย่างไม่เท่าเทียม ส่งผลให้ชาวโรฮิงญาจำนวนมากเผชิญภาวะไร้รัฐหรือสถานะทางกฎหมายที่ไม่มั่นคง

ในการสนทนาภาคสนามครั้งหนึ่งบริเวณชายแดนไทย–เมียนมา จังหวัดตาก ผู้เขียนถามผู้หญิงโรฮิงญาคนหนึ่งว่า “ช่วงเวลาที่ยากลำบากที่สุดในชีวิตคือเมื่อใด” โดยคาดว่าเธออาจกล่าวถึงเหตุการณ์ความรุนแรงในรัฐยะไข่ การหลบหนีจากบ้านเกิด การสูญเสียสมาชิกในครอบครัว หรือการเดินทางที่เต็มไปด้วยอันตราย อย่างไรก็ตาม หลังจากเงียบไปครู่หนึ่งเธอกลับตอบในทำนองว่า “ไม่รู้ว่าจะนับตรงไหนดี เพราะการเดินทางและปัญหาที่ถาโถมยังไม่จบสิ้น” คำตอบนี้มิได้เป็นเพียงการบอกเล่าความทุกข์ยากส่วนบุคคล หากเปิดให้เห็นข้อจำกัดของการกำหนดวิกฤตให้เป็นช่วงเวลาที่สามารถแยกออกจากชีวิตส่วนอื่นได้อย่างชัดเจน ประสบการณ์ดังกล่าวยังทำให้เห็นความแตกต่างระหว่างการนิยามวิกฤตในระดับเหตุการณ์และสถาบัน กับการดำรงชีวิตภายใต้ผลกระทบของความรุนแรงทางการเมืองและความขัดแย้งทางอาวุธ (Human

Rights Watch, 2026) ตลอดจนการนำข้อกล่าวหาเกี่ยวกับการละเมิดอนุสัญญาว่าด้วยการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์เข้าสู่กระบวนการพิจารณาของศาลยุติธรรมระหว่างประเทศ (ICJ, 2020)

กระบวนการข้างต้นสะท้อนว่าวิกฤตถูกนิยามและจัดประเภทผ่านระบอบความรู้และอำนาจที่แตกต่างกัน ในระดับหนึ่งความรุนแรงในเมียนมาถูกอธิบายผ่านกรอบความขัดแย้งด้วยอาวุธ ขณะที่ข้อกล่าวหาว่ามีการกระทำที่เข้าข่ายการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ต่อชาวโรฮิงญาถูกนำเข้าสู่กระบวนการพิจารณาตามกฎหมายระหว่างประเทศ ทั้งนี้ คำสั่งของศาลยุติธรรมระหว่างประเทศในปี 2020 เป็นคำสั่งเกี่ยวกับมาตรการชั่วคราว มิใช่คำวินิจฉัยสุดท้ายในเนื้อหาคดี (International Court of Justice, 2020) สำหรับผู้หญิงโรฮิงญาที่ผู้เขียนสนทนาด้วยในภาคสนาม ความรุนแรงสัมพันธ์กับสถานะบุคคลตั้งแต่ก่อนออกเดินทาง ไปจนถึงการพลัดพราก การคลอดบุตรในป่าท่ามกลางความไม่ปลอดภัย การพลัดหลงและสูญเสียสมาชิกในครอบครัว และความไม่แน่นอนเกี่ยวกับอนาคต ด้วยเหตุนี้ คำตอบของผู้หญิงโรฮิงญาที่ว่าเธอ “ไม่รู้ว่าจะนับตรงไหนดี” นอกจากสะท้อนความทรงจำส่วนบุคคลแล้วยังเผยให้เห็นช่องว่างระหว่างเวลาของวิกฤตในระดับเหตุการณ์และสถาบัน กับเวลาของวิกฤตในระดับชีวิตที่ดำรงอยู่ในลักษณะของความเปราะบางและไม่แน่นอนที่ต่อเนื่องซึ่งแทรกซึมอยู่ในความสัมพันธ์ การเดินทาง และการใช้ชีวิต

นอกจากอธิบายเงื่อนไขเชิงโครงสร้างแล้ว การทำความเข้าใจว่าความเปราะบางปรากฏขึ้นและได้รับการจัดการในชีวิตประจำวันดำเนินไปอย่างไรนั้น ข้อเสนอของ Veena Das ช่วยเชื่อมโยงความรุนแรงและอำนาจเข้ากับประสบการณ์ที่ผู้คนต้องใช้ชีวิตอยู่จริง ใน Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary Das (2007) แสดงให้เห็นว่าความรุนแรงไม่ได้จำกัดอยู่ในช่วงเวลาที่เกิดเหตุการณ์ แต่สามารถแทรกซึมเข้าสู่ความสัมพันธ์ในครอบครัว ชีวิตประจำวัน ร่างกาย ความทรงจำ และการติดต่อกับสถาบันต่าง ๆ ได้ การพิจารณาว่าความรุนแรงลงหลักปักฐานในชีวิตอย่างไรจึงช่วยให้

เห็นว่า ผลกระทบของวิกฤตไม่ได้ปรากฏเพียงในรูปของความเสียหายที่ตรวจนับได้ แต่ยังอยู่ในข้อจำกัดและความไม่แน่นอนที่ผู้คนต้องรับมือเมื่อพยายามดำเนินชีวิตต่อไป

เมื่อสนทนาความคิดระหว่างงานของ Das กับการอภิปรายเชิงแนวคิดโดย Butler เราจึงสามารถพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างชีวิตประจำวันกับโครงสร้างได้โดยไม่จำเป็นต้องเลือกระหว่างคำอธิบายสองระดับนี้ Das ช่วยให้เห็นว่าความรุนแรงและความสูญเสียดำเนินต่อไปภายในชีวิตอย่างไร ขณะที่ Butler ชวนให้ตั้งคำถามว่าเหตุใดผลกระทบเหล่านั้นจึงไม่ได้กระจายอย่างเท่าเทียม และเงื่อนไขทางการเมืองแบบใดทำให้บางคนต้องดำรงชีวิตอยู่กับความเสี่ยงโดยปราศจากการคุ้มครองที่เพียงพอ แนวคิดทั้งสองจึงช่วยให้ความเปราะบางไม่ถูกเข้าใจเป็นเพียงประสบการณ์ส่วนบุคคลหรือผลที่เกิดขึ้นโดยตรงจากโครงสร้าง หากเป็นกระบวนการที่เงื่อนไขทางการเมืองและสังคมปรากฏขึ้นในชีวิตประจำวัน และในขณะเดียวกันก็ส่งผลต่อความเป็นไปได้ที่ผู้คนจะดำเนินชีวิตต่อไป

ตัวอย่างงานศึกษาที่น่าสนใจของ Hayder Al-Mohammad เรื่อง “A Kidnapping in Basra: The Struggles and Precariousness of Life in Post-invasion Iraq” (2012) เป็นกรณีศึกษาที่ช่วยขยายการพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างเหตุการณ์ความรุนแรงกับชีวิตที่ดำเนินต่อหลังเหตุการณ์ งานชิ้นนี้ใช้เหตุการณ์ลักพาตัว Jabar ในเมืองบัสราเป็นจุดตั้งต้นในการสำรวจความพยายามของผู้คนที่จะประคับประคองชีวิตภายใต้ความไม่แน่นอนในอิรักหลังการรุกราน เหตุการณ์ดังกล่าวไม่ได้สิ้นสุดลงในแง่ที่ Jabar ได้รับการปล่อยตัว เพราะผลสะเทือนยังดำเนินต่อผ่านภาระหนี้สิน ค่าไถ่ การดูแลฟื้นฟูร่างกาย และความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกในครอบครัวกับผู้คนรอบข้าง (Al-Mohammad, 2012, pp. 597–614) สิ่งที่งานชิ้นนี้ช่วยให้เห็นจึงไม่ใช่เพียงความรุนแรงที่เกิดขึ้นกับบุคคลหนึ่ง แต่เป็นการที่เหตุการณ์หนึ่ง

ดึงผู้คนหลายฝ่ายเข้ามาเกี่ยวข้องกับความพยายามทำให้ชีวิตดำเนินต่อไปได้ แม้จะอยู่ภายใต้เงื่อนไขที่ไม่มั่นคงก็ตาม

ข้อเสนอของ Al-Mohammad สอดคล้องกับ Das ในการทำให้ผลสะเทือนของความรุนแรงปรากฏผ่านความสัมพันธ์และการจัดการชีวิตประจำวัน ขณะเดียวกันก็ช่วยย้ำว่าความเปราะบางไม่ควรถูกมองเป็นสภาวะนิ่งที่ติดตัวบุคคล แต่ต้องพิจารณาผ่านสิ่งที่ผู้คนต้องทำ ทรัพยากรที่พวกเขาสามารถเข้าถึง และความสัมพันธ์ที่ช่วยหรือขัดขวางการดำเนินชีวิตต่อไป การดำรงชีวิตภายใต้ความไม่แน่นอนจึงไม่ได้หมายความว่าผู้คนยอมรับวิกฤตหรือปรับตัวได้อย่างไร้ขีดจำกัด หากหมายถึงการต้องประเมินและจัดการกับทางเลือกที่มีอยู่ภายใต้เงื่อนไขที่ไม่ได้เป็นผู้กำหนดเองทั้งหมด ในกรณีของชาวโรฮิงญา ความพยายามในการดำเนินชีวิตต่อไปจึงต้องพิจารณาควบคู่กับข้อจำกัดทางกฎหมาย การเคลื่อนย้าย และการเข้าถึงการคุ้มครอง ซึ่งทำให้ความสามารถในการรับมือกับความไม่แน่นอนของแต่ละคนแตกต่างกัน

ดังนั้น การทำความเข้าใจความเปราะบางในฐานะเงื่อนไขของชีวิตจำเป็นต้องพิจารณาทั้งความสัมพันธ์เชิงโครงสร้างที่ผลิตและกระจายความเสี่ยงอย่างไม่เท่าเทียม และวิธีที่ผู้คนดำเนินชีวิตอยู่ภายในเงื่อนไขเหล่านั้น แนวคิดของ Butler ช่วยให้เห็นการเมืองของการคุ้มครองและการยอมรับชีวิต ขณะที่ Das และงานของ Al-Mohammad ช่วยให้ติดตามว่าความรุนแรงและความไม่แน่นอนดำเนินต่อไปผ่านความสัมพันธ์และการปฏิบัติในชีวิตประจำวันอย่างไร เมื่อพิจารณาร่วมกันความเปราะบางจึงไม่ใช่คุณลักษณะเฉพาะของกลุ่มคนที่ถูกจัดประเภทว่าเปราะบาง หากเป็นเงื่อนไขที่ต้องทำความเข้าใจผ่านประวัติศาสตร์ อำนาจ สถาบัน และความสัมพันธ์ที่กำหนดความเป็นไปได้ในการดำเนินชีวิตของผู้คนอย่างแตกต่างกัน อย่างไรก็ตาม การอธิบายความเปราะบางที่กระจายอย่างไม่เท่าเทียมยังส่งผลให้เกิดคำถามต่อไปว่าผู้คนดำเนินชีวิต ตัดสินใจ และรักษาความสัมพันธ์กับผู้อื่นอย่างไร หรือใครที่ตนต้องรับผิดชอบในความสัมพันธ์ที่ต้องต่อรองและสร้างขึ้นใหม่

วิกฤติกับความรับผิดชอบทางศีลธรรม

เมื่อวิกฤตดำรงอยู่เป็นเงื่อนไขของชีวิต ทั้งความเปราะบางกระจายตัวไปอย่างไม่เท่าเทียมกันผ่านประวัติศาสตร์ กฎหมาย และความสัมพันธ์เชิงอำนาจ คำถามที่ว่าผู้คนจะดำเนินชีวิตต่อไปอย่างไรเมื่อไม่อาจรอให้วิกฤตสิ้นสุดลงก่อนจึงค่อยกลับมาใช้ชีวิตตามปกติได้ สำหรับผู้หญิงโรฮิงญาที่ผู้เขียนได้รับโอกาสสนทนาด้วยเห็นว่าการดำรงชีวิตไม่ได้หมายถึงการรักษาชีวิตของตนเองเพียงอย่างเดียว แต่ยังเกี่ยวข้องกับการดูแลคนในครอบครัว การจัดหาอาหารและที่พัก การตัดสินใจว่าจะเดินทางต่อหรือรออยู่ที่เดิม และการพยายามแสวงหาความเป็นไปได้ในการกลับมาพบกันของสมาชิกในครอบครัวภายใต้สถานการณ์ที่ไม่มีหลักประกันว่าการตัดสินใจใดจะนำไปสู่ความปลอดภัยอย่างแท้จริง วิกฤตในข้อเสนอของงานชิ้นนี้จึงขยับออกไปไกลกว่าชีวิตที่เปราะบาง เพราะผู้คนต่างพิจารณาอยู่เสมอว่าควรทำอะไรต่อไป และผู้หญิงแทบทุกคนเห็นว่าตนต้องรับผิดชอบต่อชีวิตตัวเองและผู้ที่เกี่ยวข้อง โดยเฉพาะลูก

ในส่วนนี้ว่าด้วยวิกฤตในฐานะเงื่อนไขทางศีลธรรมที่มุ่งพิจารณาว่าความไม่แน่นอนที่ดำเนินต่อเนื่องทำให้ผู้คนต้องตัดสินใจระหว่างทางเลือกที่มีข้อจำกัด และต้องรับผิดชอบต่อผู้อื่นแม้ไม่อาจควบคุมผลลัพธ์ได้ทั้งหมด การตัดสินใจเช่นนี้เห็นได้ชัดในความสัมพันธ์ระหว่างแม่กับลูก ผู้หญิงแทบทุกคนพยายามปกป้องลูก ไม่ได้แยกขาดออกจากความปลอดภัยของตนเอง หรือจากเงื่อนไขทางกฎหมายและเศรษฐกิจที่กำหนดชีวิตคนในครอบครัว หรือการเดินทางออกจากพื้นที่สงครามย่อมเสี่ยงอันตรายแต่อาจเพิ่มโอกาสรอดชีวิต ขณะเดียวกัน อาจนำไปสู่การพลัดพราก ผู้หญิงโรฮิงญาในงานศึกษานี้ทุกคนเดินทางออกจากบ้านเกิดตนเองโดยอาศัยนายหน้าซึ่งเป็นทั้งบุคคลที่ไม่รู้จักและคนคุ้นเคย ไม่ทราบเส้นทางอพยพที่แน่ชัด พร้อมกับเผชิญความเสี่ยงต่อการถูกหลอกซ้ำซ้อน ถูกแสวงหาประโยชน์ และถูกล่วงละเมิดในแบบต่าง ๆ แม้เมื่อมาถึงที่พักในไทยและมาเลเซียซึ่งส่วนใหญ่อยู่ในห้องเช่าหรือบ้านเช่ามากกว่าค่ายผู้ลี้ภัย ทั้งนี้เพื่อหลีกเลี่ยงการถูกจับกุม กักขัง และหลายคนเห็น

ว่าอาจช่วยลดความเสี่ยงในระยะสั้น เผชิญปัญหาการเข้าถึงการบริการสาธารณสุข และการศึกษาของเด็ก ครอบครัวของผู้หญิงจำนวนมากต้องจ่ายค่าคุ้มครอง ให้กับผู้มีอิทธิพลในท้องถิ่นและนายหน้าในการนำเด็กฝากเข้าเรียนและไป โรงพยาบาล ในสถานการณ์เช่นนี้ ความรับผิดชอบทางศีลธรรมไม่ได้ปรากฏ ในฐานะการเลือกสิ่งที่ถูกต้องตามกฎหมาย หากเกิดขึ้นผ่านการชั่งน้ำหนัก ระหว่างความเสี่ยงและความรับผิดชอบหลายด้านที่อาจขัดแย้งกันเอง

การศึกษาของ Damousi (2017) ว่าด้วยความเป็นแม่ในบริบทสงคราม ช่วยให้เห็นว่ามิติเพศสภาพสัมพันธ์อย่างแนบแน่นกับการตัดสินใจและการต่อรอง กับสถานการณ์ โดยเฉพาะความรับผิดชอบต่อบุตรและความพยายามป้องกัน ความรุนแรงในรูปแบบต่าง ๆ แม้ผู้หญิงเองก็เผชิญความรุนแรงหลากหลาย รูปแบบ แนวคิดเรื่อง responsible mothering หรือความเป็นแม่ที่รับผิดชอบ สะท้อนให้เห็นว่าการดูแลไม่ได้เป็นเพียงบทบาทในครอบครัว แต่เป็นการปฏิบัติ ที่มีมิติทางศีลธรรมและเกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไขทางสังคมและการเมือง ในกลุ่ม ผู้หญิงโรฮิงญาเห็นว่างานการดูแลลูกกับความพยายามให้ครอบครัวดำเนินชีวิต ต่อไปท่ามกลางการพลัดพรากและความไม่มั่นคงในชีวิต เพิ่มการเรียกร้องชีวิต ทางศีลธรรมในฐานะผู้กระทำการ โดยผู้หญิงโรฮิงญามองว่าผู้หญิงทุกคนสามารถ ทำหน้าที่แม่ได้ กระนั้นความรับผิดชอบดังกล่าวไม่ควรตกอยู่กับผู้หญิงเพียง ฝ่ายเดียว ผู้หญิงที่เคยคลอดลูกระหว่างอพยพสะท้อนไว้อย่างน่าสนใจว่า เธอ ในฐานะมารดาไม่ควรถูกมองเป็นเพียงผู้รับผลกระทบจากความรุนแรงในวิกฤต เพราะต้องทำการตัดสินใจเกี่ยวกับชีวิตและความปลอดภัยของตนและลูก ไม่ว่าการนำพาตนเองและลูกออกจากที่หนึ่งไปยังอีกที่หนึ่งด้วยทางเลือกที่ ทำได้ยาก ทั้งเผชิญความเสี่ยงสูงและอันตรายที่เกือบถึงแก่ชีวิตหลายครั้ง การบอกเล่าสะท้อนมิติทางการเมืองของความเป็นแม่ที่ต้องปกป้องลูก และ การที่สังคมกำหนดความหมายของการเป็นผู้หญิงหรือแม่ที่รับผิดชอบและ ถูกคาดหวังให้ดำรงบทบาทเช่นนั้น

ประสบการณ์ภาคสนามของผู้เขียนทำให้เห็นว่าความรับผิดชอบต่อเด็กเป็นส่วนหนึ่งของการตัดสินใจในการจัดเตรียมการเดินทางทั้งของตนเองและครอบครัว เมื่อถึงที่หมายของการเดินทางแม่ที่รับผิดชอบมีความกังวลเกี่ยวกับความปลอดภัยในที่พัก อาหาร การศึกษา สุขภาพ และอนาคตของบุตร ขณะที่การเดินทางของเด็กในหลายกรณีสัมพันธ์กับการตัดสินใจและการเดินทางของแม่มากกว่าพ่อหรือญาติคนอื่น ๆ ข้อสังเกตนี้ชวนให้พิจารณาว่าภายใต้การพลัดถิ่น ใครเป็นผู้รับภาระในการพาเด็กออกจากอันตราย และใครต้องรับผิดชอบต่อการดูแลพวกเขาระหว่างที่ชีวิตยังไม่มีความมั่นคงและไม่แน่นอน ความรับผิดชอบดังกล่าวผูกโยงกับคุณค่าของการเป็นมารดาที่บทบาทเพศสภาพมักกำหนดให้เป็นผู้ดูแลและปกป้องลูกแม้ขาดทรัพยากรหรือความคุ้มครองที่จำเป็น

ประเด็นนี้เชื่อมโยงกับ Safit (2013) ซึ่งอภิปรายจริยศาสตร์ของการอยู่รอดผ่านความสัมพันธ์ระหว่างความรับผิดชอบกับการเสียสละภายใต้ภัยคุกคามต่อชีวิต เมื่อนำข้อเสนอนี้มาพิจารณาร่วมกับประสบการณ์ของผู้หญิงโรฮิงญา การเสียสละในฐานะมารดาที่รับผิดชอบจึงควรถูกพิจารณาอย่างระมัดระวัง เพราะอาจเป็นทั้งการกระทำที่ผู้หญิงให้คุณค่าและผลจากข้อจำกัดที่ทำให้ต้องจัดลำดับความต้องการของตนกับบุตร ผู้หญิงบางคนรับประทานอาหารน้อยกว่าลูกหรือพยายามจัดหาอาหารและการศึกษาให้ลูก แม้ตนเองยังไม่มีรายได้และยังไม่ได้พบสมาชิกครอบครัวที่พลัดพรากกัน

การวิเคราะห์วิกฤตในฐานความรับผิดชอบทางศีลธรรมในมิติแรกทำให้ความเป็นแม่ไม่ถูกลดทอนเป็นบทบาทตามธรรมชาติ และไม่ทำให้การเสียสละของผู้หญิงกลายเป็นหลักฐานว่าพวกเธอสามารถรับมือกับความขาดแคลนได้โดยไม่ต้องได้รับความช่วยเหลือ ตรงกันข้าม การดูแลลูกเป็นพื้นที่ที่ความรับผิดชอบ ความรัก ความกลัว ความหวัง ความจำเป็นในการเอาชีวิตรอด และความคาดหวังทางสังคมมาบรรจบกัน การเป็นแม่ที่รับผิดชอบจึงไม่ได้มีความหมายตายตัว และการตัดสินใจที่เกิดขึ้นในสถานการณ์หนึ่งอาจไม่สอดคล้อง

กับสิ่งที่ผู้หญิงเองปรารถนาหรือเห็นว่าเหมาะสมในอีกสถานการณ์หนึ่ง ความรับผิดชอบทางศีลธรรมจึงต้องได้รับการวิเคราะห์ทั้งในฐานะสิ่งที่ผู้คนให้คุณค่าและปฏิบัติจริง และในฐานะภาระที่ถูกกำหนดผ่านความสัมพันธ์ทางเพศสภาพกับเงื่อนไขเชิงโครงสร้างอีกด้วย

ประเด็นสืบเนื่องว่าด้วยความอดทนและความหวัง

การเป็นแม่ที่ถูกคาดหวังให้รับผิดชอบทำให้เห็นว่า การดูแลบุตรและการประคับประคองชีวิตท่ามกลางวิกฤตไม่ได้เกิดจากความคาดหวังทางเพศสภาพเพียงอย่างเดียว แต่ยังสัมพันธ์กับโลกทางศีลธรรมที่ผู้คนใช้ทำความเข้าใจความทุกข์ยาก ประเมินความรับผิดชอบ และแสวงหาหนทางให้ชีวิตดำเนินต่อไปได้ ผู้หญิงโรฮิงญาบางคนให้ลูกชายที่โตพอดูแลตนเองออกไปรับจ้างต้อนวัวของคนท้องถิ่นใกล้บ้านเช่าในชุมชนแห่งหนึ่งของจังหวัดตาก และไปละหมาดที่มัสยิดเพื่อจะได้มีโอกาสเรียนรู้ในอีกแนวทางหนึ่งจนกว่าจะมีเงินโอกาสเข้าเรียนในโรงเรียนระดับประถมศึกษา เด็กชายมักกลับมาบ้านพร้อมเงินค่าจ้างส่งให้แม่และเรื่องเล่าในแต่ละวัน ส่วนแม่การปฏิบัติศาสนกิจและสวดภาวนาอยู่ที่บ้านช่วยบรรเทาความทุกข์และทำให้บางห้วงของชีวิต “สงบเย็น” ได้ ขณะที่ผู้หญิงโรฮิงญาบางคนตั้งคำถามต่อพระเจ้าว่าหากพระเจ้าทรงปกป้องพวกเธอ เหตุใดชีวิตจึงต้องเผชิญความทุกข์ยากเช่นนี้

การอยู่ร่วมกันของศรัทธา ความหวัง และคำถามต่อพระเจ้าชี้ให้เห็นว่าศาสนาไม่ได้เป็นเพียงที่พึ่งทางจิตใจหรือคำอธิบายสำเร็จรูปสำหรับการจัดการกับความทุกข์ยาก หากเป็นส่วนหนึ่งของการที่ผู้คนพยายามทำความเข้าใจสิ่งที่เกิดขึ้น ประเมินสิ่งที่ตนยังสามารถทำได้ ดังเช่นข้อเสนอของ Asad (1993, 2003) ที่ว่าศาสนามีฐานะหนึ่งที่ช่วยก่อรูปบุคคลทางศีลธรรมผ่านการปฏิบัติ การฝึกฝน และมีความสัมพันธ์เชิงอำนาจซ้อนทับอยู่ด้วย ศาสนาจึงไม่ควรถูกมองว่าเป็นเพียงระบบความเชื่อส่วนตัว ขณะที่ Mahmood (2005) เสนอให้ทำความเข้าใจความสามารถกระทำการ (agency) โดยไม่จำกัดอยู่ที่

การต่อต้านหรือปฏิเสธบรรทัดฐานทางศีลธรรม หากพิจารณาด้วยว่าความสามารถดังกล่าวอาจก่อตัวผ่านการฝึกฝนตนเองและการปฏิบัติที่บุคคลให้ค่าทางศีลธรรมอย่างไร ทั้งอาจช่วยให้ผู้คนมีความหวังต่อชีวิต สามารถประคับประคองตนเองและดูแลคนใกล้ชิดภายใต้ข้อจำกัดรอบด้าน โดยไม่จำเป็นต้องตีความการกระทำเหล่านี้ว่าเป็นการยอมจำนนหรือการต่อต้านอย่างใดอย่างหนึ่งล่วงหน้า

แนวคิด sabr ซึ่งมักแปลว่า ความอดทนหรือความเพียรอดกลั้น เป็นประเด็นสำคัญในการพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างศรัทธากับการดำเนินชีวิตภายใต้วิกฤต งานของ Kanal และ Grzymała-Moszczyńska (2026) ซึ่งศึกษาหญิงผู้ลี้ภัยชาวซีเรียในตุรกีเสนอความเข้าใจเรื่อง sabr ในฐานะแนวคิดทางศาสนาและศีลธรรมที่มีความหมายตามสถานการณ์มากกว่าจะลดทอนให้เป็นคุณลักษณะทางจิตใจหรือความสามารถในการฟื้นฟูตนเอง (resilience) ในความหมายทั่วไป แนวคิดนี้ชวนตั้งคำถามต่อความอดทนว่ามีความหมายอย่างไรต่อผู้หญิงในสถานการณ์เฉพาะ และเชื่อมโยงกับการมีอยู่ของตนเอง การรักษาศักดิ์ศรี

ในทำนองเดียวกัน แนวคิด anchored in hope ที่เสนอในงานของ Afshari (2026) ศึกษาความหวังในประสบการณ์ของผู้ลี้ภัยจากภูมิหลังมุสลิมที่เข้าใกล้คริสตจักรและการเปลี่ยนศาสนาในยุโรป งานชิ้นนี้ช่วยเปิดประเด็นให้พิจารณาความหวังในฐานะสิ่งที่เชื่อมโยงความหมายของชีวิต ความสามารถในการกระทำ และความรู้สึกเป็นส่วนหนึ่งของชุมชน ความหวังในที่นี้ไม่ได้อยู่เฉพาะกับอนาคตที่ยังมาไม่ถึง แต่สัมพันธ์กับความเป็นไปได้ที่จะมีชีวิตที่มีความหมายและมีความสัมพันธ์รองรับอยู่ในปัจจุบัน แม้การศึกษาของ Afshari ไม่อาจเทียบเคียงกับประสบการณ์ของผู้หญิงโรฮิงญาได้โดยตรง เพราะบริบทและความสัมพันธ์ทางศาสนาแตกต่างกัน แต่สิ่งที่พบเห็นในกลุ่มผู้หญิงโรฮิงญาต่างก็มีประสบการณ์เช่นเดียวกับผู้ลี้ภัยในงานดังกล่าว ส่งผลต่อคำถามเชิงแนวคิดว่าเมื่อชีวิตไม่อาจยึดโยงกับความมั่นคงทางกฎหมายหรือหลักประกัน

ทางสังคมได้ ความหวังและศรัทธาช่วยให้ผู้คนยังมองเห็นความเป็นไปได้ของชีวิตในปัจจุบันอย่างไร

เมื่อพิจารณาแนวคิด sabr และความหวังจึงไม่ควรถูกมองว่าเป็นการรอคอยอนาคตอย่างเฉื่อยชา หรือเป็นพลังภายในที่ทำให้บุคคลสามารถเอาชนะข้อจำกัดทุกประการได้ ความหวังอาจปรากฏผ่านการตัดสินใจที่เป็นรูปธรรมในแต่ละวัน เช่น การจัดสรรทรัพยากรที่มีจำกัด หรือการประเมินว่าจะออกจากที่พักเมื่อใดจึงจะปลอดภัย การกระทำเหล่านี้ไม่ได้รับประกันว่าชีวิตจะดีขึ้นและไม่อาจทำให้ความไม่แน่นอนหมดไป แต่เป็นวิธีที่ผู้หญิงพยายามรักษาความเป็นไปได้ของชีวิตไว้ในสถานการณ์ที่ทางเลือกมีจำกัด ความหวังจึงมิได้หมายถึงความเชื่อมั่นว่าผลลัพธ์จะเป็นไปในทางที่ดีเสมอ หากอาจหมายถึงการยังต้องตัดสินใจและลงมือทำแม้ไม่อาจรู้ได้ว่าการกระทำนั้นจะนำไปสู่ผลเช่นใด

อย่างไรก็ตาม ชีวิตทางศีลธรรมไม่ได้ดำเนินไปตามอุดมคติทางศาสนาอย่างสอดคล้องเป็นหนึ่งเดียว ดังที่ Schielke (2009, 2015) ชี้ให้เห็นว่า ศีลธรรมในชีวิตประจำวันเต็มไปด้วยความกำกวม ความขัดแย้ง และการต่อรองระหว่างสิ่งที่บุคคลเห็นว่าควรทำกับเงื่อนไขที่ต้องเผชิญจริง สำหรับผู้หญิงโรฮิงญา ความรับผิดชอบในการดูแลลูกและรักษาความสัมพันธ์ในครอบครัวอาจดำรงอยู่พร้อมกับความต้องการหลุดพ้นจากความรุนแรงและความหวาดกลัว การรักษาครอบครัวให้อยู่ร่วมกันอาจขัดแย้งกับความจำเป็นที่จะต้องแยกจากกันเพื่อความปลอดภัย การอดทนเพื่อให้ลูกมีชีวิตที่ดีขึ้นอาจเกิดขึ้นพร้อมกับความเหนื่อยล้า ความกลัว หรือคำถามว่าตนจะสามารถรับภาระต่อไปได้อีกนานเพียงใด ความกำกวมเหล่านี้ไม่ใช่ข้อบกพร่องทางศีลธรรมของผู้หญิง หากเป็นส่วนหนึ่งของการตัดสินใจเมื่อความรับผิดชอบหลายประการไม่อาจทำให้สำเร็จพร้อมกันได้ และไม่มีทางเลือกใดรับประกันผลลัพธ์ที่ปลอดภัย

การศึกษาของ Shi, Zakia และ Charura (2026) เกี่ยวกับแนวทางการช่วยเหลือด้านจิตใจและจิตวิญญาณแก่ผู้ลี้ภัยและผู้ขอลี้ภัยยังชี้ให้เห็นว่า

ศาสนาและจิตวิญญาณอาจมีบทบาทต่อการสร้างความหมายในพิธีกรรม การฟื้นฟูความสัมพันธ์ทางศีลธรรม และความรู้สึกเป็นส่วนหนึ่งของชุมชน งานดังกล่าวมีประโยชน์ในการยืนยันว่า ประสบการณ์ทางศาสนาไม่ควรถูกละเลยเมื่อพิจารณาชีวิตของผู้คนที่ผ่านการพลัดถิ่นและความรุนแรง สำหรับการวิเคราะห์เชิงมานุษยวิทยาประเด็นไม่ได้อยู่เพียงว่าศรัทธาช่วยลดความทุกข์ได้มากน้อยเพียงใด หากต้องพิจารณาด้วยว่าผู้หญิงให้ความหมายกับศรัทธาอย่างไร ความหมายเหล่านั้นเกิดขึ้นในความสัมพันธ์กับใคร และมีข้อจำกัดหรือความขัดแย้งอะไรอยู่ภายในชีวิตจริง การสวดภาวนาจึงไม่จำเป็นต้องหมายถึงการยอมรับความทุกข์และการตั้งคำถามต่อพระเจ้าก็ไม่จำเป็นต้องหมายถึงการสูญเสียศรัทธา ทั้งสองอาจเป็นส่วนหนึ่งของความพยายามทำความเข้าใจโลกที่ความทุกข์ยากยังดำเนินต่อไปโดยไม่มีคำตอบที่แน่นอน

ด้วยเหตุนี้ แนวคิด sabr จึงไม่ควรถูกเข้าใจว่าเป็นคุณธรรมที่มีความหมายเป็นหนึ่งเดียว หรือเป็นคำตอบสำหรับความทุกข์ยากทุกประเภท การอดทนเพื่อให้สามารถดูแลลูกหรือสร้างชีวิตขึ้นใหม่ อาจมีความหมายต่างจากการอดทนที่ทำให้บุคคลต้องนิ่งเฉยต่อการทำร้ายหรือความอยุติธรรม ประเด็นสำคัญไม่ใช่การตัดสินว่าความอดทนเป็นสิ่งดีหรือไม่ดีในตัวเอง แต่เป็นการพิจารณาว่าผู้หญิงให้ความหมายกับความอดทนอย่างไร พวกเธอกำลังพยายามรักษาสิ่งใดไว้ และความหมายดังกล่าวสัมพันธ์กับทางเลือกที่มีอยู่อย่างจำกัดเพียงใด การพิจารณาเช่นนี้ช่วยหลีกเลี่ยงทั้งการลดทอนศาสนาให้เป็นกลไกทางจิตวิทยาสำหรับรับมือกับความเครียด และการยกย่องความอดทนจนกลายเป็นความคาดหวังว่าผู้หญิงควรแบกรับความเหนื่อยยากอย่างเงียบงัน ภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจและความคาดหวังทางเพศสภาพ ความอดทนและความหวังจึงอาจเป็นทั้งทรัพยากรทางศีลธรรมและภาระที่กระจายอย่างไม่เท่าเทียมกัน ศรัทธาอาจช่วยให้ผู้หญิงรักษาความหวังและความหมายของชีวิตไว้ได้ แต่ไม่อาจทดแทนสถานะทางกฎหมาย ที่พักอาศัยที่ปลอดภัย การเข้าถึงการศึกษาและการรักษาพยาบาล หรือได้รับความคุ้มครองจากความรุนแรง หากผู้หญิงต้องพึ่งพา

ความอดทนของตนเองเพื่อให้ครอบครัวดำเนินชีวิตต่อไปได้ คำถามจึงไม่ได้อยู่เพียงว่าพวกเธอมีทรัพยากรทางศีลธรรมเพียงพอหรือไม่ แต่ยังอยู่ที่ว่าเหตุใดภาระในการประคับประคองชีวิตจึงตกอยู่กับพวกเธออย่างต่อเนื่อง และเหตุใดความรับผิดชอบดังกล่าวจึงไม่ได้มาพร้อมกับหลักประกันและการคุ้มครองที่เพียงพอ

ในแง่นี้ การทำความเข้าใจวิกฤตในฐานะเงื่อนไขทางศีลธรรมหมายถึงการมองให้เห็นว่าผู้คนไม่ได้เพียงเผชิญความไม่แน่นอน แต่ยังต้องตัดสินใจและรับผิดชอบต่อชีวิตของตนเองและผู้อื่นในสถานการณ์ที่ไม่อาจรับประกันผลลัพธ์ ความอดทนช่วยให้เห็นว่าผู้คนประคับประคองตนเองอย่างไร ส่วนความหวังช่วยให้เห็นว่าพวกเขายังคงรักษาความเป็นไปได้ของชีวิตแบบใดไว้ แม้ไม่อาจรู้ว่าอนาคตจะเป็นเช่นไร แต่ทั้งสองไม่ควรถูกใช้เป็นคำอธิบายที่ขาดความรับผิดชอบของรัฐหรือสังคม ตรงกันข้าม ยิ่งเห็นความพยายามทางศีลธรรมที่ผู้หญิงต้องทำเพื่อให้ชีวิตดำเนินต่อไปก็ยิ่งต้องตั้งคำถามต่อเงื่อนไขที่ทำให้ผู้คนต้องแบกรับภาระดังกล่าวอย่างต่อเนื่อง วิกฤตจึงไม่ได้เพียงทดสอบศรัทธา ความอดทน หรือความเข้มแข็งของบุคคล แต่เป็นการสะท้อนให้เห็นว่าใครถูกคาดหวังให้ดูแลและประคับประคองชีวิต ใครได้รับการคุ้มครอง และใครยังต้องดำเนินชีวิตต่อไปโดยปราศจากหลักประกันที่เพียงพอ

ความรับผิดชอบที่มองไม่เห็นและสิทธิในการมีสิทธิ

ความรับผิดชอบทางศีลธรรมไม่ได้เกิดขึ้นเฉพาะในระดับการตัดสินใจของบุคคล หากยังเกี่ยวข้องกับการที่สังคมยอมรับหรือไม่ยอมรับความสามารถของบุคคลในการประเมินสถานการณ์และรับผิดชอบต่อผู้อื่น งานของ Khalad (2026) ว่าด้วย elem และ zimmadari ในค่ายผู้ลี้ภัยโรฮิงญา ประเทศบังกลาเทศ สะท้อนความสัมพันธ์ระหว่างความสามารถในการแยกแยะสถานการณ์ ความรับผิดชอบ และการได้รับการยอมรับทางสังคม โดย elem หมายถึงความสามารถในการพิจารณาว่าควรทำอะไรในสถานการณ์ที่ซับซ้อน ส่วน

zimmadari สื่อถึงความรับผิดชอบหรือการต้องตอบสนองต่อผู้อื่น แม้ไม่สามารถควบคุมผลลัพธ์ได้ทั้งหมด

งานดังกล่าวชี้ให้เห็นว่าผู้หญิงมีความรู้เกี่ยวกับการจัดการเศรษฐกิจในครัวเรือน ความสัมพันธ์ทางเครือญาติ ความขัดแย้งระหว่างครอบครัว และการจัดสรรทรัพยากรที่ขาดแคลน แต่ความรู้เหล่านี้อาจไม่ได้รับการยอมรับในพื้นที่สาธารณะในระดับเดียวกับความสามารถของผู้ชายในการติดต่อเจ้าหน้าที่หรือประสานงานกับองค์กรภายนอก ข้อสังเกตนี้ช่วยให้กลับมาพิจารณาประสบการณ์ของผู้หญิงโรฮิงญาที่ผู้เขียนได้สนทนาว่าด้วยเรื่องการตัดสินใจว่าจะออกจากที่พักเมื่อใด จะหาอาหารจากที่ใด จะติดต่อใครเมื่อเกิดปัญหา หรือจะจัดการอย่างไรเมื่อลูกไม่มีเอกสารสำหรับเข้าเรียน ล้วนต้องอาศัยความรู้เกี่ยวกับความเสี่ยง ความสัมพันธ์ และทรัพยากรที่มีอยู่จริง การกระทำเหล่านี้จึงไม่ได้เป็นเพียงกิจวัตรในครัวเรือน แต่เป็นการประเมินสถานการณ์และจัดลำดับความสำคัญภายใต้ข้อจำกัด

เมื่อความสามารถดังกล่าวถูกมองว่าเป็นหน้าที่ตามธรรมชาติของผู้หญิง ความรู้และงานที่จำเป็นต่อการดำรงชีวิตอาจไม่ปรากฏในฐานะสิ่งที่ควรได้รับการยอมรับหรือการสนับสนุน ประเด็นนี้ทำให้เห็นว่าความรับผิดชอบทางศีลธรรมเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่กำหนดว่าใครสามารถตัดสินใจ ใครได้รับการรับฟัง และการกระทำของใครได้รับการยอมรับว่ามีคุณค่า การดูแลจึงเป็นทั้งการปฏิบัติที่ทำให้ชีวิตดำเนินต่อไปได้ และพื้นที่ที่ความไม่เท่าเทียมทางเพศสภาพปรากฏขึ้นผ่านการกระจายภาระและการรับรู้คุณค่าของงานที่แตกต่างกัน

อย่างไรก็ตาม การพิจารณาความรับผิดชอบทางศีลธรรมไม่ควรหยุดอยู่ที่ความสามารถของผู้หญิงในการดูแลลูกหรือประคับประคองครอบครัว คำถามเรื่องการดำรงชีวิตยังเกี่ยวข้องโดยตรงกับการได้รับการยอมรับว่าเป็นบุคคลผู้มีสิทธิและสามารถเรียกร้องการคุ้มครองได้ แนวคิดสิทธิที่จะมีสิทธิ (the right to have rights) ของ Benhabib (2004) ซึ่งพัฒนาบทสนทนา

จาก Hannah Arendt ช่วยให้เห็นว่า ปัญหาของผู้ไร้รัฐไม่ได้จำกัดอยู่ที่การขาดสิทธิเฉพาะด้าน แต่ยังรวมถึงการขาดการยอมรับและการเป็นสมาชิกของชุมชนทางการเมืองที่จะทำให้สิทธิต่าง ๆ สามารถเรียกร้องและใช้ได้จริง ประเด็นนี้ช่วยเปิดให้ทำความเข้าใจความเปราะบางของผู้หญิงโรฮิงญาในมิติที่เชื่อมโยงสถานะทางกฎหมาย การเข้าถึงความคุ้มครอง และเงื่อนไขของการดำรงชีวิตประจำวันเข้าด้วยกัน

สำหรับผู้หญิงโรฮิงญา การไม่มีสถานะทางกฎหมายที่มั่นคงไม่ได้เป็นเพียงปัญหาเอกสาร แต่ส่งผลต่อความเป็นไปได้ในการเข้าถึงการศึกษา การรักษาพยาบาล ความปลอดภัย และการคุ้มครองจากรัฐ การที่แม่ต้องพยายามหาทางให้ลูกได้เข้าเรียนจึงไม่ควรเป็นหลักฐานว่าครอบครัวสามารถรับผิดชอบต่อการอยู่รอดของตนเองได้โดยลำพัง หากควรนำไปสู่คำถามว่ารัฐและสังคมมีความรับผิดชอบอย่างไรต่อผู้ที่ยังคงต้องการความปลอดภัยและมีศักดิ์ศรี แม้จะไม่มีสถานะพลเมืองที่มั่นคง ความรับผิดชอบทางศีลธรรมของผู้คนจึงไม่อาจใช้ทดแทนความรับผิดชอบของรัฐในการคุ้มครองสิทธิได้ ข้อเสนอนี้จึงไม่ได้อยู่ที่การกล่าวว่าผู้หญิงโรฮิงญาสามารถเอาชนะวิกฤตได้ด้วยความอดทน ความศรัทธา หรือความเสียสละ หากอยู่ที่การชี้ให้เห็นว่าเมื่อวิกฤตไม่มีจุดสิ้นสุดที่ชัดเจน ผู้คนต้องทำงานทางศีลธรรมอย่างต่อเนื่องเพื่อรักษาชีวิตและความสัมพันธ์ที่มีความหมายไว้ ทั้งที่ไม่อาจรับประกันผลลัพธ์ของการกระทำได้ ความรับผิดชอบดังกล่าวเกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ กฎหมาย และความสัมพันธ์ทางเพศสภาพที่กำหนดว่าผู้คนมีทางเลือกมากน้อยเพียงใด และใครต้องแบกรับภาระในการดูแลผู้อื่น

ความรับผิดชอบทางศีลธรรมในชีวิตประจำวันและการเมืองของความสนใจ

แนวคิดศีลธรรมในชีวิตประจำวันช่วยให้เห็นว่า ความรับผิดชอบทางศีลธรรมไม่ได้ปรากฏเฉพาะในสถานการณ์ที่บุคคลต้องเผชิญข้อขัดแย้งทางศีลธรรมอย่างชัดเจน หากแฝงอยู่ในการพูด การกระทำ การตัดสินใจ และ

ความสัมพันธ์ที่ดำเนินไปในชีวิตประจำวัน (Lambek, 2010) ประสบการณ์ของผู้หญิงใน การจัดสรรอาหาร การหาเงินจ่ายค่าเช่าบ้าน หรือการตัดสินใจว่าจะออกจากที่พักเมื่อใดจึงไม่ใช่เพียงการปรับตัวให้เข้ากับความยากลำบาก แต่เป็นกระบวนการที่ผู้หญิงต้องประเมินอย่างต่อเนื่องว่าตนควรทำอะไรภายใต้ข้อจำกัดใด และการตัดสินใจนั้นจะส่งผลต่อชีวิตของผู้อื่นอย่างไร ความรับผิดชอบในที่นี้ไม่ได้หมายถึงความสามารถที่จะทำให้ผลลัพธ์เป็นไปตามที่ตั้งใจ หากหมายถึงการพยายามตอบสนองต่อความต้องการของผู้ที่ตนมีความสัมพันธ์ด้วย แม้จะไม่อาจรับประกันความปลอดภัยหรืออนาคตที่ดีกว่าได้ก็ตาม

ข้อเสนอดังกล่าวนี้นับเป็นการอภิปรายในแนวทางเดียวกับ Das (2007, 2012) ที่ชวนให้มองความรุนแรงและความไม่มั่นคงว่าดำรงอยู่ในกิจวัตรและความสัมพันธ์ของผู้คน รวมทั้ง Vigh (2008) ที่เสนอให้มองวิกฤตเป็นบริบทของการกระทำและการสร้างความหมาย (crisis as context) มากกว่าจะมองเป็นเหตุการณ์ผิดปกติที่เกิดขึ้นชั่วคราว สำหรับผู้หญิงโรฮิงญาที่ผู้เขียนได้สนทนาด้วย ความรุนแรงในอดีตและการเดินทางหลบหนีไม่ได้แยกขาดจากปัญหาที่ต้องจัดการในปัจจุบัน เมื่อวิกฤตกลายเป็นเงื่อนไขของชีวิต การดำเนินชีวิตประจำวันจึงไม่ได้เกิดขึ้นภายหลังวิกฤตสิ้นสุด แต่เป็นส่วนหนึ่งของการเผชิญและจัดการกับวิกฤตที่ยังดำเนินอยู่

ขณะที่งานของ McMichael (2002) ศึกษาชีวิตประจำวันของผู้หญิงมุสลิมโซมาเลียที่พลัดถิ่นและตั้งถิ่นฐานในเมลเบิร์น ช่วยให้เห็นว่าศาสนาถูกทำให้เป็นส่วนหนึ่งของการสร้างความต่อเนื่องของชีวิตผ่านการใช้พื้นที่ กิจวัตร ปฏิสัมพันธ์ และวิธีทำความเข้าใจประสบการณ์ของตนเองได้อย่างไร กล่าวเช่นนี้ไม่ได้หมายความว่าผู้หญิงโรฮิงญาจะมีประสบการณ์ทางศาสนาเหมือนกับผู้หญิงโซมาเลีย หากช่วยเปิดพื้นที่ให้พิจารณาว่าการสวดภาวนาและการปฏิบัติทางศาสนาที่ผู้หญิงโรฮิงญาบางคนกล่าวถึง อาจเป็นส่วนหนึ่งของการรักษาความหมายและความต่อเนื่องของชีวิตในภาวะพลัดถิ่น การพิจารณาชีวิต

ประจำวันในลักษณะนี้เชื่อมโยงกับโครงสร้างที่กำหนดว่าผู้คนสามารถเข้าถึงสิทธิและการคุ้มครองได้มากน้อยเพียงใด บริบททางประวัติศาสตร์และการเมืองของกฎหมายสัญชาติเมียนมา ค.ศ. 1982 ซึ่งสัมพันธ์กับกระบวนการสร้างชาติหลังอาณานิคมและระบบการจำแนกสถานะพลเมืองที่ส่งผลเลือกปฏิบัติต่อกลุ่มประชากรบางกลุ่ม (Brett & Yin Hlaing, 2020) ในกรณีของชาวโรฮิงญา การไม่ได้รับการยอมรับสถานะพลเมืองไม่ได้เป็นเพียงปัญหาด้านเอกสาร หากยังเชื่อมโยงกับข้อจำกัดในการเข้าถึงสิทธิและการคุ้มครอง ตลอดจนความเสี่ยงที่เกิดขึ้นเมื่อจำเป็นต้องเดินทางหรือดำรงชีวิตในประเทศอื่น ภาวะไร้รัฐจึงไม่ใช่เพียงสถานะที่ติดตัวบุคคล แต่เป็นเงื่อนไขเชิงโครงสร้างที่ส่งผลต่อการตัดสินใจและความเป็นไปได้ของชีวิตในแต่ละวัน

ด้วยเหตุนี้ ความรับผิดชอบทางศีลธรรมของผู้หญิงไม่ได้เกิดขึ้นอย่างเป็นอิสระจากโครงสร้างทางกฎหมาย เศรษฐกิจ และความสัมพันธ์เชิงอำนาจ แต่ความสามารถในการทำเช่นนั้นได้ขึ้นอยู่กับทรัพยากรที่มีอยู่ สถานะทางกฎหมาย และทางเลือกที่เข้าถึงได้จริง ในสถานการณ์ที่ไม่มีทางเลือกใดปลอดภัยอย่างสมบูรณ์ เช่น การตัดสินใจเดินทางโดยอาศัยเครือข่ายของนายหน้า นอกจากวิเคราะห์จากผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นภายหลังแล้ว ยังต้องพิจารณาผ่านข้อมูลที่ผู้หญิงมีในเวลานั้นในการเผชิญความเสี่ยงและรับผิดชอบต่อบุคคลที่ประกอบอยู่ในการตัดสินใจกระทำการดังกล่าว

ข้อพิจารณานี้นำไปสู่การตั้งคำถามต่อแนวคิดเรื่องการกลับคืนสู่ภาวะปกติ (return to normalcy) ซึ่งมักปรากฏในภาษาเชิงนโยบายและการจัดการวิกฤต การยุติเหตุการณ์ฉุกเฉิน การเปิดบริการสาธารณะอีกครั้ง หรือการเปลี่ยนผ่านจากการให้ความช่วยเหลือฉุกเฉินไปสู่การดำเนินงานระยะยาว อาจเป็นตัวบ่งชี้การกลับคืนสู่ภาวะปกติในระดับสถาบัน แต่ไม่ได้หมายความว่าผู้คนจะกลับมามีชีวิตที่มั่นคงในระดับประสบการณ์เมื่อสมาชิกในครอบครัวยังคงเผชิญความเสี่ยง การใช้คำว่า “ปกติ” จึงต้องถามต่อว่าเป็นความปกติของใคร และใครเป็นผู้กำหนดเงื่อนไขของการกลับคืนสู่ความปกตินั้น ในกรณีของผู้หญิง

โรฮิงญา การสามารถผ่านพ้นวันหนึ่งไปได้หรือจัดการปัญหาเฉพาะหน้าให้สำเร็จ ไม่จำเป็นต้องหมายถึงการหลุดพ้นจากวิกฤต หากหมายถึงการสร้างรูปแบบการดำเนินชีวิตที่พอจะไปต่อได้ภายในเงื่อนไขที่ยังไม่เปลี่ยนแปลง

จากจุดนี้ ประเด็นเรื่องวิกฤตเรื้อรังยังนำไปสู่คำถามเกี่ยวกับการเมืองของความสนใจ (politics of attention) กล่าวคือ ความทุกข์บางรูปแบบอาจได้รับความสนใจอย่างเข้มข้นในช่วงที่ปรากฏเป็นเหตุการณ์ฉุกเฉิน แต่เมื่อเวลาผ่านไปหรือมีวิกฤตอื่นเข้ามาแทนที่ ความสนใจของสาธารณะอาจเคลื่อนไปยังประเด็นอื่น ขณะที่ความไม่มั่นคงในชีวิตของผู้คนยังคงดำเนินต่อไป ความไม่สอดคล้องนี้ไม่ควรถูกสรุปว่าความสนใจของสื่อ องค์กรช่วยเหลือ หรือสังคมภายนอกลดลงเสมอ หากไม่มีข้อมูลเฉพาะมารองรับ แต่ช่วยให้ตั้งคำถามเชิงวิเคราะห์ได้ว่า เหตุใดความทุกข์ที่ดำเนินต่อเนื่องจึงอาจมองเห็นได้ยากขึ้นเมื่อไม่ปรากฏในรูปของเหตุการณ์ที่ถูกนิยามว่าเป็นวิกฤตฉุกเฉินอีกต่อไป เมื่อวิกฤตไม่ได้รับความสนใจในระดับเดียวกับช่วงที่เกิดเหตุการณ์รุนแรง การลดลงของความสนใจย่อมไม่ใช่หลักฐานว่าความต้องการความช่วยเหลือหรือความรับผิดชอบต่อผู้คนได้สิ้นสุดลงแล้ว

ในแง่นี้ คำตอบของหญิงโรฮิงญาที่ว่า “ไม่รู้ว่าจะนับตรงไหนดี” เมื่อถูกถามถึงช่วงเวลาที่ยากลำบากที่สุดในชีวิต ท้าทายการแบ่งแยกอย่างชัดเจนระหว่างช่วงก่อนวิกฤต ระหว่างวิกฤต และหลังวิกฤต เพราะสิ่งที่เธอเผชิญไม่ใช่เหตุการณ์หนึ่งที่ผ่านพ้นไปแล้ว หากเป็นความไม่แน่นอนที่ยังคงแทรกอยู่ในชีวิตปัจจุบันและกำหนดความเป็นไปได้ของอนาคต คำตอบนี้ทำให้เห็นความแตกต่างระหว่างเวลาของวิกฤตในชีวิตผู้คนกับเวลาของการตอบสนองจากสถาบันและโลกภายนอก ขณะที่ระบบการช่วยเหลืออาจจำแนกสถานการณ์ตามระยะฉุกเฉินและระยะฟื้นฟู ผู้หญิงยังต้องจัดการกับคำถามที่ไม่มีเส้นแบ่งชัดเจนว่า พรุ่งนี้จะมีเงินจ่ายค่าเช่าหรือไม่ ลูกจะได้เข้าเรียนหรือไม่ และครอบครัวจะสามารถกลับมาอยู่ร่วมกันต่อไปได้หรือไม่

ดังนั้น วิกฤตในฐานะเงื่อนไขของความรับผิดชอบทางศีลธรรมขับเน้นการประคับประคองชีวิตท่ามกลางความเสี่ยงที่แตกต่างและไม่เท่าเทียมกัน ผู้หญิงต้องใช้วิจารณญาณในการรักษาความสัมพันธ์ และสร้างความหมายให้ชีวิตดำเนินต่อไป ขณะที่สถานะทางกฎหมายและเงื่อนไขเชิงโครงสร้างยังจำกัดสิ่งที่พวกเธอสามารถทำได้ ความพยายามเหล่านี้ควรได้รับการมองเห็นในฐานะการกระทำที่มีมิติทางศีลธรรม ไม่ใช่เพียงหลักฐานของความอดทนหรือความสามารถในการเอาตัวรอด แต่การยอมรับคุณค่าของความพยายามดังกล่าวต้องไม่ทำให้ความรับผิดชอบของรัฐและสังคมถูกผลักกลับไปเป็นภาระของบุคคลอีกครั้ง คำถามสุดท้ายจึงไม่ใช่เพียงว่าผู้หญิงโรฮิงญาสามารถดำเนินชีวิตต่อไปได้อย่างไร แต่คือเหตุใดพวกเธอจึงยังต้องรับผิดชอบต่อการทำให้ชีวิตดำเนินต่อไปภายใต้เงื่อนไขที่ปราศจากหลักประกันที่เพียงพอ และใครควรรับผิดชอบต่อการเปลี่ยนแปลงเงื่อนไขเหล่านั้นอีกบ้าง

บทส่งท้าย: วิกฤตในฐานะเงื่อนไขทางศีลธรรม

เสียงของผู้หญิงโรฮิงญาที่ปรากฏในบทความนี้ชวนให้ผู้เขียนทบทวนแนวคิดที่เกี่ยวข้องกับวิกฤต และความเปลี่ยนแปลงของนิยามความหมายวิกฤตทั้งจากโครงสร้างเชิงระบบและประสบการณ์ของผู้คนที่ต้องดำรงชีวิตอยู่ท่ามกลางความไม่แน่นอนที่ไม่รู้ว่าจะสิ้นสุดลงเมื่อใด โดยเฉพาะคำอุทธรณ์ต่อพระเจ้าของผู้หญิงโรฮิงญาที่นอกจากสะท้อนโลกทัศน์ความเชื่อแล้วยังเผยให้เห็นความพยายามทำความเข้าใจชีวิตที่ถูกกำหนดด้วยเงื่อนไขซึ่งพวกเธอไม่อาจควบคุมได้ ผู้หญิงโรฮิงญาจำนวนมากไม่ได้เรียกสิ่งที่เกิดขึ้นกับตนเองว่า “วิกฤต” แต่บอกว่านี่คือชีวิต (ของฉัน) โดยอธิบายผ่านคำในภาษาอุรดูว่า آزمائش (āzmā’ish) ซึ่งหมายถึงชีวิตต้องเผชิญกับข้อท้าทายและบททดสอบความเป็นมนุษย์ การใช้คำนี้เปิดพื้นที่ให้แลเห็นการให้ความหมายที่ถูกใช้ทำความเข้าใจชีวิตของตนเอง

แนวคิด āzmāʾish เป็นจุดสำคัญในการทิ้งท้ายข้อถกเถียงเรื่องวิกฤตในบทความนี้ เพื่อชวนให้พิจารณาว่าผู้คนในงานศึกษาทำความเข้าใจชีวิตที่เปราะบางกำลังดำเนินอยู่ ความคิดเช่นนี้ไม่จำเป็นต้องปรากฏในรูปของการต่อต้านอย่างเปิดเผยหรือการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้าง เนื่องจากการมีชีวิตคือการทำความเข้าใจการกระทำทางศีลธรรม พ้นไปจากการวัดความสามารถในการเลือกได้อย่างเป็นอิสระ หรือการเปลี่ยนแปลงเงื่อนไขภายนอกได้สำเร็จ วิธีคิดเช่นนี้สืบเนื่องจากผู้หญิงโรฮิงญาอาจมีทางเลือกจำกัดอย่างยิ่ง จึงใช้การตระหนักรู้เรื่องการมีอยู่ของชีวิตอย่างรับผิดชอบ ซึ่งความรับผิดชอบเหล่านี้ก็ไม่ได้เกิดขึ้นในสุญญากาศหากสัมพันธ์กับความคาดหวังที่ต้องประคับประคองชีวิตตนเองและครอบครัว สิ่งนี้ถูกนับว่าเป็นการกระทำทางศีลธรรมที่จำเป็นต้องแบกรับภายใต้โครงสร้างสังคมที่ไม่เป็นธรรม

ข้อสังเกตนี้ช่วยให้กลับไปเชื่อมโยงประสบการณ์ของผู้หญิงโรฮิงญากับข้อถกเถียงทางมานุษยวิทยาเกี่ยวกับวิกฤตและชีวิตประจำวันเมื่อ Benjamin ชวนให้ตั้งคำถามต่อภาวะฉุกเฉินในฐานะข้อยกเว้น ขณะที่ Vigh (2008) ทำให้เห็นว่าสำหรับผู้คนบางกลุ่ม วิกฤตมิได้เป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเป็นครั้งคราว แต่กลายเป็นบริบทที่ชีวิตต้องดำเนินต่อไป ส่วน Das (2007) ชี้ให้เห็นว่าความรุนแรงไม่ได้สิ้นสุดลงพร้อมกับเหตุการณ์ หากยังคงปรากฏผ่านความสัมพันธ์และกิจวัตรของชีวิตประจำวัน เมื่อเชื่อมโยงกับ Butler การดำรงอยู่ในวิกฤตจึงไม่ใช่เพียงเรื่องของความทุกข์ที่ยืดเยื้อ แต่เป็นเรื่องของการที่ความไม่มั่นคงและการเข้าถึงการคุ้มครองถูกจัดสรรอย่างไม่เท่าเทียมกัน ขณะเดียวกัน แนวคิด āzmāʾish ทำให้เห็นอีกด้านหนึ่งว่าภายในบริบทดังกล่าว ผู้คนยังคงพยายามให้ความหมายแก่สิ่งที่เกิดขึ้นและตอบสนองต่อชีวิตที่อยู่ตรงหน้า วิกฤตจึงเป็นทั้งเงื่อนไขเชิงโครงสร้างที่จำกัดความเป็นไปได้ของชีวิต และพื้นที่ที่ผู้คนต้องใช้วิจารณญาณและความรับผิดชอบทางศีลธรรมเพื่อดำรงอยู่ต่อไป

หากวิกฤตเป็นเงื่อนไขที่ทำให้บางชีวิตต้องเผชิญความไม่มั่นคงอย่างต่อเนื่อง การทำความเข้าใจวิกฤตก็จำเป็นต้องมองให้เห็นทั้งผู้ที่มีอำนาจกำหนด

เงื่อนไขของชีวิต และผู้ที่ต้องดำรงชีวิตอยู่ภายใต้เงื่อนไขเหล่านั้น āzmā'ish บอกเราว่าผู้หญิงโรฮิงญาให้ความหมายแก่ความทุกข์และพยายามดำรงตนภายในโลกที่ไม่อาจควบคุมได้อย่างไร แต่เสียงของพวกเธอก็ยังคงตั้งคำถามต่อโลกที่ทำให้ความทุกข์เช่นนี้ดำรงอยู่ต่อ บทส่งท้ายนี้จึงไม่ได้เสนอให้มองวิกฤตเป็นบททดสอบที่ผู้คนต้องผ่านให้สำเร็จ หากชวนให้เห็นว่าวิกฤตเป็นเงื่อนไขทางศีลธรรมที่ผู้คนจำต้องเผชิญและตอบสนอง ขณะเดียวกันก็เป็นคำถามทางการเมืองและระเบียบศีลธรรมที่สังคมไม่อาจผลักภาระให้ผู้ประสบวิกฤตแบกรับเพียงลำพัง

เชิงอรรถ

[1] บทความนี้เป็นงานที่พัฒนาจากโครงการความร่วมมือทางวิชาการภายใต้ Displacement research workstream โดยกลุ่มวิจัยนี้เป็นส่วนหนึ่งที่ได้รับการสนับสนุนทุนของ ARC Centre of Excellence for the Elimination of Violence Against Women (CEVAW)

บรรณานุกรม

Afshari, S. (2026). Anchored in hope: How Muslim refugees navigate conversion and belonging through the church. Transformation, 43(2), 136–147. https://doi.org/10.1177/02653788241308736

Agamben, G. (2005). State of exception (K. Attell, Trans.). University of Chicago Press. (Original work published 2003)

Agamben, G. (2013, June 4). The endless crisis as an instrument of power: In conversation with Giorgio Agamben. Verso. https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/1318-the-endless-crisis-as-an-instrument-of-power-in-conversation-with-giorgio-agamben

Al-Mohammad, H. (2012). A kidnapping in Basra: The struggles and precariousness of life in postinvasion Iraq. Cultural Anthropology, 27(4), 597–614. https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2012.01163.x

Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam.* Johns Hopkins University Press.

Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press.

Benhabib, S. (2004). *The rights of others: Aliens, residents, and citizens.* Cambridge University Press.

Benjamin, W. (1968). Theses on the philosophy of history. In H. Arendt (Ed.), *Illuminations* (H. Zohn, Trans., pp. 253–264). Schocken Books.

Brett, P., & Yin Hlaing, K. (2020). *Myanmar's 1982 citizenship law in context* (Policy Brief Series No. 122). Torkel Opsahl Academic EPublisher. https://www.toaep.org/pbs-pdf/122-brett-kyh/

Butler, J. (2004). *Precarious life: The powers of mourning and violence.* Verso.

Butler, J. (2009). *Frames of war: When is life grievable?* Verso.

Damousi, J. (2017). Mothers in war: "Responsible mothering," children, and the prevention of violence in twentieth-century war. *History and Theory*, 56(4), 119–134. https://doi.org/10.1111/hith.12041

Das, V. (2007). *Life and words: Violence and the descent into the ordinary*. University of California Press.

Das, V. (2012). Ordinary ethics. In D. Fassin (Ed.), *A companion to moral anthropology* (pp. 133–149). Wiley-Blackwell. https://doi.org/10.1002/9781118290620.ch8

Haque, M. M. (2017). Rohingya ethnic Muslim minority and the 1982 Citizenship Law in Burma. *Journal of Muslim Minority Affairs,* 37(4), 454–469. https://doi.org/10.1080/13602004.2017.1399600

Human Rights Watch. (2026, May 18). *"Skeletons and skulls scattered everywhere": Arakan Army massacre of Rohingya Muslims in Hoyyar Siri, Myanmar*. https://www.hrw\.org/report/2026/05/18/skeletons-and-skulls-scattered-everywhere/arakan-army-massacre-of-rohingya

International Court of Justice. (2020, January 23). *Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide* (The Gambia v. Myanmar): Order of 23 January 2020. https://www.icj-cij.org/node/105890

Kanal, M., & Grzymała-Moszczyńska, H. (2026). Sabr as a situated religious concept of resilience among Syrian refugee women in Turkey. Religions, 17(7), Article 851. https://doi.org/10.3390/rel17070851

Khalad, M. I. (2026). Elem and zimmadari: Masculine moral life in Rohingya refugee camps. *The Australian Journal of Anthropology.* Advance online publication. https://doi.org/10.1111/taja.70092

Koselleck, R. (2002). *The practice of conceptual history: Timing history, spacing concepts* (T. S. Presner, Trans.). Stanford University Press.

Lambek, M. (Ed.). (2010). *Ordinary ethics: Anthropology, language, and action*. Fordham University Press.

Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject.* Princeton University Press.

McMichael, C. (2002). "Everywhere is Allah's place": Islam and the everyday life of Somali women in Melbourne, Australia. *Journal of Refugee Studies*, 15(2), 171–188. https://doi.org/10.1093/jrs/15.2.171

Parashar, A., & Alam, J. (2018). The national laws of Myanmar: Making of statelessness for the Rohingya. *International Migration,* 57(1), 94–108. https://doi.org/10.1111/imig.12532

Safit, I. (2013). The ethics of survival: Responsibility and sacrifice in environmental ethics. *Phenomenology & Practice*, 7(2), 78–99. https://doi.org/10.29173/pandpr21169

Schielke, S. (2009). Being a nonbeliever in a time of Islamic revival: Trajectories of doubt and certainty in contemporary Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, 41(2), 301–320. https://doi.org/10.1017/S0020743809090518

Schielke, S. (2015). *Egypt in the future tense: Hope, frustration, and ambivalence before and after 2011*. Indiana University Press.

Shi, R., Zakia, H., & Charura, D. (2026). Trauma, displacement and eaning-making: A scoping review of psycho-spiritual interventions for refugees and asylum seekers. *MultiPsych*, 1(3), Article e70018. https://doi.org/10.10 02/mps2.70018

Standing, G. (2011). *The precariat: The new dangerous class*. B ooms bury Academic.

Vigh, H. (2006). Social death and violent life chances. In C. Christiansen, M. Utas, & H. Vigh (Eds.), *Navigating youth, generating adulthood: Social becoming in an African context* (pp. 31–60). Nordic Africa Institute.

Vigh, H. (2008). Crisis and chronicity: Anthropological perspectives on continuous conflict and decline. *Ethnos,* 73(1), 5–24. https://doi.org/10.1080/00141840801927509

กราฟฟิตี้อักษรกราฟิก ศิลปะทางการเมือง และเจตจำนงเสรีของพึ่งบุญ ใจเย็น[1]

Graphic Lettering Graffiti: The Political Art and Free Will of Phuengboon Jaiyen

ศรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ
คณะวิจิตรศิลป์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
Sorayut Aiemueayut
Faculty of Fine Arts, Chiang Mai University
sorayut27@gmail.com

วันรับบทความ: 29 พฤษภาคม 2569 (Received May 29, 2026)
วันแก้ไขบทความ: 10 สิงหาคม 2569 (Revised August 10, 2026)
วันตอบรับบทความ: 13 สิงหาคม 2569 (Accepted August 13, 2026)

บทคัดย่อ

เกือบสองทศวรรษที่สังคมไทยตกอยู่ในช่วงเวลาที่ผลพวงของการรัฐประหารหลายต่อหลายครั้งทำหน้าที่เป็นกลไกสำคัญต่อเปลี่ยนผ่านเชิงโครงสร้างของสังคม ทว่า ก็เป็นช่วงเวลาสำคัญที่ระบอบอำนาจนิยมถูกตรวจสอบและตั้งคำถามอย่างเข้มข้นจากทั้งภูมิทัศน์ของศิลปะบนพื้นที่สาธารณะด้วยเช่นกัน สิ่งที่เรียกว่า “สุนทรียศาสตร์แห่งการต่อต้าน” (aesthetic of resistance) ได้ค่อย ๆ ก่อรูปขึ้น พร้อมทั้งส่งเสริมการมีส่วนร่วมทางสังคมและจุดประกายความตระหนักรู้ทางการเมืองภายในสังคมไทย บทความนี้มุ่งสำรวจบทบาทอันสำคัญของกราฟฟิตี้และสตรีทอาร์ตในประเทศไทยในมิติทางการเมือง ซึ่งเติบโตขึ้นอย่างมากในช่วงทศวรรษที่ 2560 เป็นต้นมา หัวใจของการสำรวจครั้งนี้อยู่ที่กราฟฟิตี้รู้จักกันในชื่อ ประเทศทวย ซึ่งได้พัฒนา

ไปสู่การเป็นสัญลักษณ์อันทรงพลังของการไม่ยินยอม (dissent) และกลายเป็นตัวเร่งให้เกิดการกระทำทางการเมือง

นอกจากนี้ บทความยังพิจารณาประเด็นเร่งด่วนเกี่ยวกับศิลปินเจ้าของผลงาน ผู้ต้องเผชิญกระบวนการดำเนินคดีจากผลงานศิลปะที่มีนัยทางการเมืองของเขา บทความลงลึกไปยังมิติทางสังคมอันซับซ้อนของศิลปะสาธารณะ โดยสำรวจว่าศิลปินได้ฉายและประกอบสร้างอัตลักษณ์ของตนในพื้นที่เปิดอย่างไร และในท้ายที่สุดทำให้ผู้ประท้วงปรากฏในฐานะตัวการ (agents) ของเจตจำนงเสรีอันไร้นาม (anonymous free will) ผ่านการมีส่วนร่วมกับข้อถกเถียงร่วมสมัยว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างสุนทรียศาสตร์และการเมือง งานศึกษานี้สะท้อนให้เห็นว่าระบบการเมืองดำรงอยู่ได้ผ่านการจัดสรรว่าอะไรคือสิ่งที่สามารถถูกรับรู้ได้ (the sensible) และอะไรคือสิ่งที่ถูกทำให้มีความหมายภายในสังคม บทความยังเสนอด้วยว่า ธรรมชาติอันกำกวม (ambivalent nature) ของกราฟฟิตี้ทำหน้าที่เป็นการวิพากษ์อย่างลึกซึ้งท่ามกลางวิกฤตการณ์ทางการเมือง เรื่องเล่าที่ถักทออยู่ภายในกราฟฟิตี้เป็นองค์ประกอบสำคัญต่อการทำความเข้าใจภูมิทัศน์การเมืองร่วมสมัยของประเทศไทย และการเผชิญหน้ากันอย่างไม่ลงรอบกันความสัมพันธ์อันขัดแย้งระหว่างการแสดงออกทางศิลปะและอำนาจทางกฎหมาย

บทความวิชาการนี้ไม่ได้เขียนขึ้นผ่านแบบฟอร์มตามขนบทางวิชาการ แต่ถ่ายทอดออกมาในรูปแบบของจดหมายที่เขียนถึงศาล ผ่านสาระสำคัญต่าง ๆ ทั้งคำถาม กรอบคิด ข้อถกเถียง กรณีศึกษาอื่น ๆ ตลอดจนการวิเคราะห์ซึ่งก่อรูปขึ้นจากประสบการณ์ที่มีชีวิตอันเป็นเงื่อนไขที่ข้าพเจ้าดำรงบทบาทในฐานะพยานผู้เชี่ยวชาญทางวิชาการ (academic witness) ผู้ลุกขึ้นกล่าวแทนเสียงของศิลปินกราฟฟิตี้ โดยไม่ได้คาดหวังถึงการสร้างข้อเสนออันใดทางวิชาการมากไปกว่าการสร้างวิถีในการรับรู้หนึ่ง ๆ ผ่านรูปแบบและชุดภาษาที่แตกต่างไปจากขนบทางวิชาการ โดยการเล่าเรื่องในบทความ ลำดับขึ้นตามข้อกล่าวหาที่ศิลปินเจ้าของผลงานได้รับ ซึ่งข้าพเจ้าต้องขึ้นชี้แจงในศาล

คำสำคัญ กราฟฟิตี้, ประเทศทวย, ศิลปะทางการเมือง, อำนาจทางกฎหมาย

Abstract

For nearly two decades, Thai society has been living through a period in which the repercussions of successive military coups have served as crucial mechanisms in the structural transformation of society. Yet this has also been a significant period in which authoritarian power has been intensely scrutinized and contested across the landscapes of art in public space. What might be called an "aesthetics of resistance" has gradually taken shape, fostering social participation and generating political awareness within Thai society. This article examines the significant political role of graffiti and street art in Thailand, which has expanded considerably since the late 2010s. At the center of this inquiry is a piece of graffiti known as Prathēt Thūay, which has developed into a powerful symbol of dissent and a catalyst for political action.

The article also addresses the urgent circumstances surrounding the artist behind the work, who has faced legal prosecution as a consequence of his politically charged art. It delves into the complex social dimensions of public art, examining how the artist projects and constructs identity within open public space and, ultimately, how protesters emerge as agents of an anonymous free will. Engaging with contemporary debates on

the relationship between aesthetics and politics, the study reflects on how political systems sustain themselves through the distribution of what can be perceived—the sensible—and what is rendered meaningful within society. It further argues that the ambivalent nature of graffiti enables it to operate as a profound form of critique amid political crisis. The narratives woven into graffiti are therefore crucial to understanding Thailand's contemporary political landscape and the unresolved confrontation between artistic expression and legal authority.

Rather than following the conventional form of an academic article, this essay is written as a letter addressed to the court. Its questions, conceptual frameworks, arguments, comparative cases, and analyses emerge from lived experience—specifically, from my position as an academic expert witness called upon to speak on behalf of a graffiti artist. The article does not seek to advance an academic proposition so much as to create a particular mode of perception through a form and language that depart from established academic conventions. Its narrative unfolds according to the charges brought against the artist and the sequence of issues on which I was required to testify before the court.

Keywords: graffiti; Prathēt Thūay; political art; legal authority

เรียน ศาลที่เคารพ

ข้าพเจ้ามีคำถามที่ใคร่ขอเรียนถาม

ข้าพเจ้ากำลังเขียนจดหมายนี้ถึงท่านในฐานะพยานผู้เชี่ยวชาญทางวิชาการ (academic expert witness) ในคดีที่เกี่ยวข้องกับนายพึ่งบุญ ใจเย็น ศิลปินกราฟฟิตี้ผู้ได้จารึกถ้อยคำอันยั่วเย้าอำนาจว่า “ประเทศทวย” (หรือที่สามารถแปลเป็นอังกฤษอย่างน่าสนใจคือ Country of Thuay) ลงบนป้ายจราจรและเสาไฟฟ้าจำนวน 14 จุดทั่วจังหวัดเชียงใหม่ ปัจจุบันพึ่งบุญกำลังเผชิญการดำเนินคดีตามประมวลกฎหมายอาญา มาตรา 360 จากข้อกล่าวหาว่าได้ก่อให้เกิดความเสียหายต่อทรัพย์สินสาธารณะ[2] ข้าพเจ้าคิดว่าคดีนี้สะท้อนความผิดปกติบางอย่างในสังคมของเราอย่างมีนัยสำคัญ เนื่องจากเผยให้เห็นพลวัตอันซับซ้อนระหว่างการแสดงออกทางศิลปะ (artistic expression) กับการใช้อำนาจทางกฎหมาย (legal authority) ภายใต้บริบททางการเมือง คดีความนี้มิใช่เป็นคดีของบุคคลหนึ่ง หากแต่เป็นภาพสะท้อนของปัญหาเชิงโครงสร้างในระดับสังคม เป็นจุดตัดซึ่งศิลปะและกฎหมายได้มาบรรจบกัน ข้าพเจ้าจึงถือว่าเป็นเกียรติอย่างยิ่งที่ได้อุทิศประสบการณ์ทางวิชาการและการสอนของตนเพื่อเข้าร่วมบทสนทนาอันสำคัญนี้กับท่าน ผู้พิทักษ์กระบวนการยุติธรรม (guardians of justice) ซึ่งมีอำนาจในการวินิจฉัยข้อพิพาทที่หล่อหลอมโครงสร้างพื้นฐานของสังคมของเรา ข้าพเจ้าตระหนักอย่างเต็มที่ว่า คดีนี้อาจนับเป็นหนึ่งในจุดบรรจบครั้งสำคัญระหว่างเงื่อนไขของการกระทำที่ถูกนำทางด้วยสุนทรียศาสตร์และศิลปะ (aesthetics and art) กับกระบวนการตัดสินและการวินิจฉัยทางกฎหมาย (legal judgment and adjudication) ซึ่งโดยปรากฏการณ์แล้วดูเสมือนดำรงอยู่ในระเบียบแห่งเหตุผลที่แตกต่างกันโดยสิ้นเชิง

ในเบื้องต้น ข้าพเจ้าต้องเรียนให้ท่านทราบว่าประเทศไทยมีภูมิทัศน์ของสตรีทอาร์ตที่มีชีวิตชีวา ซึ่งกราฟฟิตี้เติบโตงอกงามในฐานะรูปแบบการ

แสดงออกและการต่อต้านอันทรงพลัง ศิลปินใช้พลังสร้างสรรค์ของตนในการถ่ายทอดสารทางการเมือง ให้ความเห็นเชิงสังคม (social commentary) และท้าทายระเบียบความจริงที่ดำรงอยู่ (status quo) พวกเขาหยิบยกประเด็นร่วมสมัยมาอภิปรายไม่ว่าจะเป็นการคอร์รัปชัน ความเหลื่อมล้ำ สิทธิมนุษยชน และการต่อสู้เพื่อเสรีภาพในการแสดงออก พร้อมทั้งกระตุ้นการใคร่ครวญและสร้างแรงบันดาลใจให้เกิดความเปลี่ยนแปลงผ่านผลงานของตน อย่างไรก็ตาม รัฐบาลไทยได้ออกมาตรการควบคุมและปราบปรามสตรีทอาร์ตเป็นระยะ โดยเฉพาะเมื่อผลงานเหล่านั้นสั่นคลอนอำนาจรัฐ หรือเข้าไปแตะต้องพื้นที่การเมืองที่ละเอียดอ่อน ส่งผลให้เกิดกรณีจำนวนมากที่ผลงานศิลปะถูกลบเลือนหรือทาทับอย่างเร่งรีบ กระนั้น สตรีทอาร์ตมักสร้างความสัมพันธ์อันใกล้ชิดกับชุมชน เมื่อศิลปินร่วมมือกับผู้อยู่อาศัยในการสร้างภาพที่สะท้อนมิติทางวัฒนธรรม การเมือง และความใฝ่ฝันของผู้คน ความร่วมมือดังกล่าวจึงมีพลังในการเสริมสร้างศักยภาพ (empower) ให้แก่ชุมชน เปิดพื้นที่ให้ผู้คนได้ส่งเสียงและถ่ายทอดเรื่องเล่าของตนเอง

มากไปกว่านั้น กราฟฟิตี้และสตรีทอาร์ตได้กลายเป็นเครื่องมือสำคัญของการเคลื่อนไหว (activism) โดยเฉพาะในช่วงเวลาของความไม่สงบทางการเมือง ศิลปินปลดปล่อยผลงานที่ทรงพลัง ยั่วอำนาจ และขยายเสียงของผู้เห็นต่าง (dissenting voices) ให้ดังขึ้น ทั้งยังทำหน้าที่เสมือนเสียงเรียกร้องทางสายตา (visual rallying cries) เพื่อการเปลี่ยนแปลง (Panlee, 2021) แน่นอน แม้กราฟฟิตี้มักถูกมองว่าเป็นการท้าทายอำนาจ (acts of defiance) แต่ก็จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องตระหนักถึงมิติทางกฎหมายและสังคมที่แวดล้อมการสร้างสรรค์งานเหล่านี้ กฎหมายที่กำกับดูแลสตรีทอาร์ตมีความแตกต่างหลากหลาย บังคับให้ศิลปินต้องเคลื่อนตัวผ่านเครือข่ายข้อกำหนดอันซับซ้อน (complex web of regulations) เพื่อถ่ายทอดสารของตน ในมุมมองนี้ ความสำคัญของกราฟฟิตี้ทางการเมืองในประเทศไทยจึงมิได้จำกัด

อยู่เพียงผลกระทบอย่างฉับพลัน หากแต่เป็นภาพแทนของการต่อสู้อันยืดเยื้อเพื่อประชาธิปไตย ความยุติธรรมทางสังคม และเสรีภาพในการแสดงออก ด้วยการท้าทายอำนาจและส่งเสริมการคิดเชิงวิพากษ์ (critical thinking) กราฟฟิตี้จึงมีบทบาทสำคัญในการก่อรูปวาทกรรมสาธารณะ (public discourse) และในการผลักดันให้เกิดสังคมที่เปิดกว้างและมีส่วนร่วมมากยิ่งขึ้น



ภาพที่ 1: ศิลปินกราฟฟิตี้ นายพึ่งบุญ ใจเย็น ขณะเดินทางมารับทราบข้อกล่าวหาและพิมพ์ลายนิ้วมือด้วยหมึกดำ
(เอื้อเฟื้อภาพโดยศูนย์ทนายความเพื่อสิทธิมนุษยชน)

ในฐานะปุถุชนคนหนึ่ง ข้าพเจ้าอยากถามศาลตรง ๆ ว่า ท่านเข้าใจเรื่องศิลปะและกราฟฟิตี้มากน้อยเพียงไร หรือในมือของท่านมีกฎหมายเป็นบรรทัดฐานที่ปราศจากชีวิตและปราศจากความเข้าใจใด ๆ นอกจากตัวบทต่าง ๆ แต่ในฐานะพยานผู้เชี่ยวชาญ ข้าพเจ้ามีข้อเสนอหลักที่มุ่งเน้นการทำความเข้าใจว่าเหตุใดกราฟฟิตี้จึงทำหน้าที่เป็นองค์ประกอบสำคัญของการประท้วงในประเทศไทย ศิลปะเหล่านี้มิได้เป็นเพียงรูปแบบการแสดงออก หากแต่เป็นเครื่องมืออันทรงพลังในการสื่อสารที่ก่อให้เกิดความรู้สึกร่วม (collective identity) และท้าทายเรื่องเล่าทางการเมืองที่ครอบงำอยู่ (dominant

political narratives) ข้าพเจ้าอยากชวนให้ท่านเห็นว่าการเคลื่อนไหวทางการเมืองของกราฟฟิตี้ในประเทศไทยได้สร้างพื้นที่สำคัญสำหรับการแสดงออก หล่อหลอมความเป็นเอกภาพทางสังคม ท้าทายกรอบความหมายที่ดำรงอยู่ และกระตุ้นให้เกิดการลงมือกระทำทางการเมือง (political action) อย่างไร สิ่งเหล่านี้ทำให้กราฟฟิตี้กลายเป็นองค์ประกอบสำคัญในการต่อสู้เพื่อประชาธิปไตยและทำหน้าที่เป็นเครื่องมือในการสร้างความตระหนักรู้ทางสังคมและการเมือง (social and political awareness) ในตัวของมันเอง

อย่างไรก็ตาม นับตั้งแต่การรัฐประหารภายใต้การนำของพลเอกประยุทธ์ จันทร์โอชา เมื่อวันที่ 22 พฤษภาคม พ.ศ. 2557 เป็นต้นมา กราฟฟิตี้ได้แพร่กระจายอย่างกว้างขวางยิ่งขึ้น และค่อย ๆ พัฒนาไปสู่รูปแบบของการแสดงออกทางการเมืองที่ประชาชนทั่วไปสามารถเข้าถึงได้ เนื่องจากกราฟฟิตี้ให้ความสำคัญกับการสื่อสารไปยังสาธารณชนผ่านการใช้พื้นที่สาธารณะ (public spaces) มากกว่าการมุ่งเน้นคุณค่าด้านสุนทรียภาพ (aesthetics) เพียงอย่างเดียว ด้วยเหตุนี้ ไม่ว่าจะในช่วงการชุมนุมเรียกร้องประชาธิปไตยหรือในชีวิตประจำวัน กราฟฟิตี้จึงปรากฏอยู่ตามท้องถนน เสาไฟฟ้า และกำแพงเมือง พร้อมข้อความอย่างเช่น “เผด็จการจงพินาศ ประชาราษฎร์จงเจริญ”, “ไม่โอ” และ “Fuck Government” ตัวอย่างที่ท่านต้องได้ผ่านหูผ่านตาแน่นอนคือ กราฟฟิตี้เสือดำซึ่งปรากฏขึ้นกลางกรุงเทพมหานคร ซึ่งเรียกร้องความยุติธรรมให้แก่เสือดำและสัตว์ป่าอื่น ๆ ที่ถูกล่าอย่างผิดกฎหมายโดยอดีตประธานเจ้าหน้าที่บริหารของบริษัท อิตาเลียนไทย ดีเวล็อปเมนต์ จำกัด (มหาชน) ในปี พ.ศ. 2561 หรืออีกตัวอย่างหนึ่งคือ กราฟฟิตี้นาฬิกายืมเพื่อนมาซึ่งทำหน้าที่วิพากษ์วิจารณ์พลเอกประวิตร วงษ์สุวรรณ รองนายกรัฐมนตรีในรัฐบาลของพลเอกประยุทธ์ และหัวหน้าพรรคพลังประชารัฐ ซึ่งครอบครองนาฬิกาหรูจำนวน 22 เรือนและแหวน 12 วง แต่ไม่ได้แสดงรายการทรัพย์สิน

ดังกล่าวในการยื่นบัญชีทรัพย์สินและหนี้สิน ทั้งสองกรณีสะท้อนให้เห็นว่า กราฟฟิตี้ได้กลายเป็นพื้นที่สำหรับการแสดงความเห็นที่หลากหลาย รวมถึงความรู้สึกคับข้องใจต่อความอยุติธรรมที่ดำรงอยู่ในสังคม

อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาในเบื้องต้น สุนทรียศาสตร์ (aesthetics) และกฎหมาย (law) ซึ่งเสมือนดำรงอยู่ในความขัดแย้งกันโดยพื้นฐาน สุนทรียศาสตร์มักเชื่อมโยงกับการรับรู้ (perception) อารมณ์ (emotion) และประสบการณ์เชิงอัตวิสัย (subjective experience) ขณะที่กฎหมายถูกทำความเข้าใจในฐานะกรอบเชิงภววิสัย (objective framework) ซึ่งตั้งอยู่บนหลักการส่วนรวมและปราศจากอารมณ์ส่วนบุคคล ความแตกต่างโดยเนื้อแท้นี้ก่อให้เกิดความท้าทายสำคัญ กล่าวคือ หากสุนทรียศาสตร์และกฎหมายเปรียบได้ดั่งขมิ้นกับปูนหรือสิ่งซึ่งดูไม่อาจเข้ากันได้ ผู้พิพากษาอาจเผชิญข้อจำกัดในการประเมินการกระทำทางศิลปะ แม้เจ้าหน้าที่ผู้บังคับใช้กฎหมายและพนักงานอัยการอาจเน้นย้ำตัวบทกฎหมาย (letter of the law) ในการกล่าวหา แต่ก็จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องตระหนักว่า ปัจจัยทางสุนทรียศาสตร์ (aesthetic factors) ซึ่งหยั่งรากอยู่ในความเชื่อและอารมณ์ของมนุษย์สามารถส่งอิทธิพลอย่างลึกซึ้งต่อกระบวนการรับรู้ และมีบทบาทในการหล่อหลอมความรับรู้ภายในพื้นที่ห้องพิจารณาคดี (courtroom perception) โดยเฉพาะอย่างยิ่งในคดีศิลปะที่เชื่อมโยงกับการแสดงออกทางการเมือง ซึ่งเส้นแบ่งระหว่างความชอบด้วยกฎหมาย (legality) และความสร้างสรรค์ (creativity) มักพร่าเลือนอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

ดังนั้น หัวข้อสำคัญที่ข้าพเจ้าประสงค์จะนำเสนอต่อไปนี้จะลำดับตามข้อกล่าวหาที่นายพึ่งบุญได้รับ และเปี่ยมด้วยความปรารถนาที่จะช่วยให้ศาลเกิดความเข้าใจยิ่งขึ้น รวมไปถึงการเปิดพื้นที่สำหรับการถกเถียงเกี่ยวกับภาพเหมารวมทางสังคม (social stereotypes) ที่รายล้อมกราฟฟิตี้ ซึ่งอาจส่งอิทธิพลทั้งต่อดุลยพินิจของศาลและต่อการรับรู้ของสาธารณชนในสังคมโดยรวม

ความเข้าใจคลาดเคลื่อนว่ากราฟฟิตี้ไม่ใช่ศิลปะ

ข้อกล่าวอ้างที่ว่ากราฟฟิตี้มิใช่ศิลปะเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นมาโดยตลอด และนับเป็นความเข้าใจคลาดเคลื่อนซึ่งขัดต่อหลักการทางวิชาการและการยอมรับในระดับสังคม ในเบื้องต้นศาลควรทราบว่า กราฟฟิตี้ในทุกรูปแบบล้วนเป็นการแสดงออกทางศิลปะที่ชอบธรรม (legitimate expression of art) และได้มีบทบาทสำคัญมาโดยตลอดในฐานะเครื่องมือบันทึกและกระตุ้นการเปลี่ยนแปลงทางสังคมตลอดประวัติศาสตร์มนุษยชาติ คำว่า “กราฟฟิตี้” (graffiti) มีรากศัพท์มาจาก graffiato ในภาษาอิตาเลี่ยนซึ่งหมายถึง “การขีดข่วน” หรือ “การทำเครื่องหมาย” อีกทั้งยังเป็นคำที่ได้รับการยอมรับในประวัติศาสตร์ศิลปะ โดยใช้เรียกผลงานที่ให้ความสำคัญกับการออกแบบซึ่งเกิดขึ้นผ่านกระบวนการขูดหรือขีดลงบนพื้นผิว วัฒนธรรมกราฟฟิตี้ดำรงอยู่มาตั้งแต่ยุคก่อนประวัติศาสตร์ ทำหน้าที่ทั้งในฐานะบันทึกและเรื่องเล่าประสบการณ์ของมนุษย์ ตัวอย่างยุคแรกปรากฏในรูปของร่องรอยที่ถูกจารลงบนผนังด้วยวัตถุมีคม ขณะที่บางส่วนถูกสร้างขึ้นด้วยชอล์ก ถ่าน และรงควัตถุหรือผงสีละเอียด (pigments) ซึ่งสะท้อนให้เห็นความต่อเนื่องกับภาพเขียนโบราณตามถ้ำและหน้าผา นักโบราณคดียอมรับว่าผลงานเหล่านี้สะท้อนจินตภาพแห่งชีวิตของมนุษย์ ตลอดจนการรับรู้ของผู้คนต่ออดีตและอนาคต ด้วยเหตุนี้ กราฟฟิตี้จึงได้รับการยอมรับว่าเป็นหนึ่งในรูปแบบพื้นฐานที่สุดของการแสดงออกทางศิลปะซึ่งสรุปรวมจิตวิญญาณของความเป็นมนุษย์ไว้ภายใน รากฐานเชิงแนวคิดของกราฟฟิตี้ยังสามารถสืบย้อนกลับไปยังคำภาษากรีก γράφειν (graphein) ซึ่งหมายถึง “การเขียน” กล่าวอีกนัยหนึ่ง แก่นแท้ของกราฟฟิตี้คือการเขียนเรื่องราวของมนุษย์และเป็นการบันทึกความซับซ้อนของการดำรงอยู่ร่วมกันของเรา (Baird and Claire, 2011; McDonald, 2013; Keegan, 2014; Pelling, 2024)

ปีเตอร์ เบงท์เซน (Peter Bengtsen) นักวิชาการจากมหาวิทยาลัยลุนด์ (Lund University) ผู้มีชื่อเสียงด้านการศึกษากราฟฟิตี้และสตรีทอาร์ต ชี้ให้เห็นว่าศิลปะรูปแบบนี้มีลักษณไม่ตายตัว เนื่องจากมีการพัฒนาอย่างต่อเนื่องทั้งในด้านเทคนิคและวิธีการ กราฟฟิตี้เปิดพื้นที่แห่งความเป็นไปได้ใหม่ ๆ ในการสร้างสรรค์งาน โดยมุ่งเล่าเรื่องราวผ่านพื้นที่สาธารณะ (public spaces) ศิลปะลักษณะนี้ยังถูกมองว่าเป็นการต่อต้านขนบทางศิลปะของชนชั้นกระฎุมพี (anti-bourgeoisie) และการต่อต้านวิจิตรศิลป์ (anti-(fine) art) ซึ่งทำให้กราฟิตี้สามารถท้าทายและเสียดสีความหมายของศิลปะที่ถูกสถาปนาโดยสถาบัน แทนที่จะถูกจำกัดอยู่ภายใต้การตีความเพียงรูปแบบเดียว (Bengtsen, 2018) ยิ่งไปกว่านั้น กราฟฟิตี้ร่วมสมัยยังถือเป็นปรากฏการณ์สากลในความเปลี่ยนแปลงเชิงสภาพแวดล้อมของเมือง (urban environments) (Zieleniec, 2016) ในเชิงสังคมวิทยา กราฟฟิตี้สะท้อนศักยภาพเชิงภววิทยาและเชิงปฏิวัติของโลกแห่งชีวิต (Lifeworld) ซึ่งควรถูกทำความเข้าใจว่าเป็นส่วนหนึ่งของการปฏิบัติในชีวิตประจำวัน (everyday practices) ที่มุ่งสร้างและใช้พื้นที่เมืองเพื่อแสดงการดำรงอยู่ของกลุ่มผู้คนที่หลากหลาย มุมมองดังกล่าวแตกต่างโดยสิ้นเชิงจากการมองเมืองในฐานะพื้นที่ของผลประโยชน์ทุนนิยม การเงิน หรือสถาบันอำนาจ

การปรากฏขึ้นของกราฟฟิตี้สามารถทำความเข้าใจได้ว่าเป็นความพยายามในการท้าทายโครงสร้างอำนาจ (power structures) ที่มุ่งควบคุมพื้นที่ซึ่งโดยจารีตแล้วถูกจัดระเบียบภายใต้บรรทัดฐานเชิงทัศนสุนทรียะ (visual-aesthetic norms) อันให้ความสำคัญกับความสะอาด ความเป็นระเบียบเชิงโครงสร้าง และประโยชน์ใช้สอยของพื้นที่ตามที่ถูกรับรู้ ด้วยเหตุนี้สถานะและการดำรงอยู่ของกราฟฟิตี้จึงถูกทำเครื่องหมายผ่านการแทรกแซงและสร้างความปั่นป่วนทางสายตา (visual disruption) ซึ่งเผยให้เห็นความผิดปกติบางประการของสังคม พร้อมทั้งชี้ให้เห็นข้อจำกัดของผู้มีอำนาจในการควบคุมพื้นที่ทางกายภาพได้อย่างสมบูรณ์ (Zieleniec, อ้างแล้ว)

ในความเข้าใจทั่วไป กราฟฟิตี้มักถูกทำความเข้าใจในฐานะสตรีทอาร์ต (street art) และมักได้รับการส่งเสริมในมิติด้านการท่องเที่ยวเป็นหลัก ศาลอาจคุ้นเคยกับกราฟฟิตี้ในรูปแบบภาพการ์ตูนหรือภาพแทนวิถีชีวิตที่สวยงามต่าง ๆ มุมมองนี้สะท้อนเพียงบางส่วนของแก่นแท้ในการทำงานเท่านั้น ภายในชุมชนกราฟฟิตี้เองได้มีการถกเถียงมาอย่างต่อเนื่องว่างานลักษณะดังกล่าวควรถูกจัดประเภทเป็น “จิตรกรรม” (painting) หรือไม่ ซึ่งแท้จริงแล้วจิตรกรรมเป็นเพียงแขนงย่อยหนึ่งของกราฟฟิตี้เท่านั้น ทั้งนี้ ข้าพเจ้าคิดว่าจิตรกรรมคือศิลปะที่ดำเนินอยู่ภายใต้แบบแผน (conventions) อีกชุดหนึ่ง ซึ่งไวยากรณ์ทางศิลปะ (artistic grammar) และรูปแบบของมาตรฐานความงาม (standards of beauty) ที่สัมพันธ์กับคุณค่าทางศีลธรรม ระบบอุตสาหกรรม และระเบียบกำกับของรัฐ ดังนั้น ความงามที่ศาลอาจคุ้นเคยผ่านผลงานศิลปะรูปแบบต่าง ๆ จึงมีแนวโน้มถูกจำกัดอยู่ภายในกรอบเหล่านี้ นอกจากนี้ ศาลอาจมิได้ตระหนักว่า ความงามที่ถูกรับรู้นั้นมีส่วนในการผลิตซ้ำความอยุติธรรม (reproduction of injustice) ภายในสังคม โดยเฉพาะในมิติของลำดับชั้นคุณค่า (hierarchy of values) ที่นิยามผ่านความงาม และการธำรงไว้ซึ่งความไม่เท่าเทียมทางสังคมและวัฒนธรรม ในทางวิชาการปรากฏการณ์นี้เรียกว่า “การทำให้การเมืองกลายเป็นสุนทรียะ” (aestheticization of politics) อันหมายถึงการสร้างกรอบสุนทรียภาพที่บดบังความจำเป็นในการตั้งคำถามต่อความผิดปกติของสังคม จนท้ายที่สุดความผิดปกติเหล่านั้นกลับถูกทำให้กลายเป็นเรื่องปกติ ด้วยเหตุนี้ ความงามจึงอาจทำหน้าที่เสมือนม่านบังตาทำให้เรามองเห็นบางสิ่ง ขณะเดียวกันก็ละเลยอีกหลายสิ่งไปพร้อมกัน

ในฐานะอาจารย์ผู้สอนด้านสังคมศาสตร์และศิลปะ ข้าพเจ้ามักเผชิญความท้าทายในการแปลคำว่า aesthetic เป็นภาษาไทย โดยเฉพาะเมื่อถ่ายทอดผ่านคำว่า “สุนทรียศาสตร์” ซึ่งมักเน้นมิติของความงามควบคู่กับคุณค่าทางศีลธรรม อันสะท้อนพลวัตของอำนาจ (power dynamics) ที่

สอดคล้องอย่างใกล้ชิดกับโครงสร้างลำดับชั้นในสังคมไทย ประเด็นนี้มีความสำคัญอย่างยิ่ง เพราะการรับรู้เชิงสุนทรียะ (aesthetic perception) มิได้จำกัดอยู่เพียงความงาม หากแต่เป็นวิถีหนึ่งของการทำความเข้าใจโลกผ่านประสาทสัมผัสของมนุษย์ ในทางการแพทย์ มีคำหนึ่งที่ใกล้เคียงกับ aesthetic นั่นคือคำว่า anaesthetic หรือ anesthesia ซึ่งหมายถึงสารที่ทำให้เกิดภาวะไร้ความรู้สึก ซึ่งปิดกั้นความสามารถของปัจเจกในการรับรู้ตนเองและความสัมพันธ์ระหว่างตนกับโลกโดยรอบ (Miller, 2020) ด้วยเหตุนี้ ข้าพเจ้าจึงอยากชี้ชวนให้พิจารณาสุนทรียศาสตร์ในฐานะกระบวนการรับรู้และการสร้างความเข้าใจผ่านการแสดงออกทางศิลปะ มากกว่าจะเป็นเพียงการยอมรับนิยามความงามตามแบบแผน หากศาลยึดถือแนวคิดเรื่องความงามที่ถูกกำหนดไว้ล่วงหน้า การตัดสินในคดีความนี้ย่อมเสี่ยงต่อการกลายเป็นข้อสรุปที่ถูกกำหนดไว้ก่อนแล้วและอาจมีส่วนบั่นทอนความเป็นธรรมของกระบวนการยุติธรรม สิ่งที่ข้าพเจ้าประสงค์จะเน้นย้ำคือ ความอยุติธรรมเชิงสุนทรียะ (aesthetic injustice) ในสารัตถะแล้ว คือรูปแบบหนึ่งของความอยุติธรรมทางการเมือง (political injustice) (Fricker, 2007) ซึ่งสาระสำคัญนี้ดำรงอยู่ในสามัญสำนึกที่จำเป็นต้องกะเทาะความเข้าใจอันเป็นปกติวิสัยออกมาเสียก่อน

ในทางตรงกันข้าม กราฟฟิตี้ของนายพึ่งบุญสะท้อนถึงการฟื้นคืนของจิตวิญญาณทางศิลปะและได้กลายเป็นประเด็นของการศึกษาและการวิเคราะห์อย่างกว้างขวาง ผลงานของเขา ซึ่งปรากฏเด่นชัดผ่านข้อความ “ประเทศทวย” ใช้เทคนิคที่หลากหลาย ไม่ว่าจะเป็นการขีดข่วน การสร้างพื้นผิว (textures) และการพ่นสีลงบนป้ายจราจรและพื้นที่สาธารณะ แม้ว่างานอันโดดเด่นนี้อาจดึงดูดผู้ที่ชื่นชมศิลปะ แต่ขณะเดียวกัน ผลงานดังกล่าวยังเป็นส่วนหนึ่งของขบวนการทางศิลปะและการออกแบบตัวอักษรในวงกว้าง ซึ่งสั่นสะเทือนความรู้สึกและประสบการณ์ของคนรุ่นใหม่ ดังนั้น สิ่งที่ควรได้รับความสำคัญ

จึงมิใช่เพียงรูปลักษณ์ของผลงาน หากแต่เป็นแรงจูงใจภายในของศิลปินและเจตนาของเขาในการเล่าเรื่องราวของสังคม เสมือนที่นักโบราณคดีให้คุณค่าแก่กราฟฟิตี้ยุคก่อนประวัติศาสตร์เพื่อทำความเข้าใจอารยธรรมโบราณ สังคมร่วมสมัยก็ควรมอบความสำคัญแก่กราฟฟิตี้ในฐานะบันทึกของเรื่องเล่าทางสังคมร่วมสมัย (social narratives) เช่นกัน การแสดงออกเหล่านี้ทำหน้าที่เป็นสะพานเชื่อมสู่อนาคต โดยบรรจุแนวคิดไว้ในรูปแบบที่กระชับและเข้าถึงได้ พร้อมสะท้อนความรู้สึกร่วมอันแน่วแน่



ภาพที่ 2: ประเทศทวยปรากฏให้เห็นตามพื้นที่สาธารณะหลายแห่งทั่วจังหวัดเชียงใหม่ โดยเฉพาะบนป้ายจราจร
(ภาพถ่ายโดย วรรณา แต้มทอง ช่างภาพอิสระและนักข่าว)

ในบริบทดังกล่าว การจับกุมนายพึ่งบุญภายใต้ประมวลกฎหมายอาญามาตรา 360 จากข้อกล่าวหาว่าทำให้ทรัพย์สินสาธารณะเสียหาย สามารถทำความเข้าใจได้ว่าเป็นความพยายามในการธำรงไว้ซึ่งระเบียบเชิงทัศนสุนทรียะ

(visual-aesthetic organization) ที่ถูกกำหนดโดยรัฐซึ่งมีอำนาจควบคุมพื้นที่เหล่านี้ ด้านหนึ่ง การรักษาความสะอาดของพื้นที่สาธารณะย่อมเกี่ยวข้องกับสุขอนามัยและความเป็นระเบียบเรียบร้อย แต่อีกด้าน ประมวลกฎหมายดังกล่าวยังสะท้อนความพยายามในการควบคุมการแทรกแซงและสร้างความปั่นป่วนทางสายตาที่ถ่ายทอดความคิดเห็นที่แตกต่างหรือท้าทายภาวะครอบงำทางสังคม ยิ่งไปกว่านั้น การมองว่ากราฟฟิตี้ในฐานะของสิ่งสกปรกหรือเป็นรอยด่างพร้อยบนพื้นที่สาธารณะ ยังสะท้อนความพยายามในการควบคุมการรับรู้ของสาธารณชนผ่านสุนทรียภาพทางสายตาและเครือข่ายแห่งการมองเห็น (network of vision) ซึ่งมีอิทธิพลต่อการก่อรูปอัตลักษณ์และความคิดของผู้คนในสังคม นักมานุษยวิทยา แมรี ดักลาส (Mary Douglas) ได้ชี้ไว้อย่างแหลมคมว่า “ความสกปรก” มิได้เป็นเพียงปัญหาด้านสุขอนามัย หากแต่เป็นสัญญะของความไร้ระเบียบทางสังคม (social disorder) และความท้าทายต่ออำนาจหรือระเบียบที่ดำรงอยู่ ทั้งยังเป็นเครื่องเตือนถึงความผิดปกติของสภาพแวดล้อมทางสังคม (Douglas, 2002)

ด้วยเหตุนี้ กราฟฟิตี้ซึ่งถูกมองว่าเป็นมลภาวะในพื้นที่สาธารณะจึงมักถูกตีความว่าเป็นสิ่งที่ไม่เหมาะสมหรืออยู่ผิดที่ผิดทาง ทว่า กราฟฟิตี้กลับมีบทบาทสำคัญในการตั้งคำถามต่ออาการของสังคม (social symptoms) ไม่ว่าจะเป็นความอยุติธรรมหรือความเหลื่อมล้ำ อีกทั้งยังครอบคลุมถึงสิทธิในการแสดงออกอย่างเสรีในพื้นที่สาธารณะ ดังนั้น กราฟฟิตี้จึงควรถูกทำความเข้าใจในฐานะภาพสะท้อนสำคัญของการเปลี่ยนผ่านทางสังคมและเงื่อนไขทางการเมือง มากกว่าจะถูกตัดสินผ่านมาตรฐานทางกฎหมายเพียงลำพังโดยปราศจากการพิจารณาบริบทโดยรอบ

พลังเชิงเปลี่ยนผ่านของสตรีทอาร์ตในภูมิทัศน์การเมืองไทย

ศาลที่เคารพ หัวข้อนี้ ข้าพเจ้าขออนุญาตเล่าข้อมูลด้วยลีลาและรูปแบบที่สอดแทรกความรู้สึกมากขึ้นมาสักนิดหนึ่ง หวังว่าศาลจะอนุญาตให้ข้าพเจ้าได้มีเสรีภาพเล็ก ๆ ในการเล่าเรื่องบ้าง แต่ศาลวางใจได้แก่นสำคัญของประเด็นนี้คือการวางรากฐานความเข้าใจเกี่ยวกับพลังของสตรีทอาร์ตในช่วงเวลาของความเปลี่ยนแปลงทางการเมือง ซึ่งข้าพเจ้าคิดว่ามีความจำเป็นอย่างยิ่ง เพื่อให้ศาลสามารถมองเห็นความสัมพันธ์อันซับ ซ้อนระหว่างกฎหมาย (law) กระบวน การยุติธรรม (judicial process) และการผลิตสร้างสรรค์งานศิลปะ (artistic production and creation)

ข้าพเจ้าอยากเริ่มเรื่องแบบนี้...

บนท้องถนนอันพลุกพล่านของประเทศไทย การเปลี่ยนผ่านอันมีชีวิตชีวากำลังเกิดขึ้น การปฏิวัติซึ่งมิได้ขับเคลื่อนด้วยอาวุธหรือเครื่องกีดขวาง แต่เกิดขึ้นด้วยกระป๋องสเปรย์และภาพที่ถูกวาดบนฝาผนัง ฉากทัศน์ของสตรีทอาร์ตในประเทศกำลังเต้นเร้าด้วยพลังชีวิต ผู้คนกำลังเปลี่ยนกำแพงที่ว่างเปล่าให้กลายเป็นผืนผ้าใบแห่งการต่อต้านและการวิพากษ์สังคม (social commentary) ศิลปินได้ก้าวขึ้นมาเป็นเสียงใหม่ของการต่อต้าน กล้าท้าทายอำนาจ และถ่ายทอดทั้งความคับข้องใจและความใฝ่ฝันของผู้คน ประกายของการเคลื่อนไหวนี้เริ่มลุกขึ้นในเดือนสิงหาคม พ.ศ. 2563 เมื่อเยาวชนและนักกิจกรรมจำนวนหลายพันคนออกสู่ท้องถนนด้วยแรงขับจากความไม่พอใจต่อการยึดกุมอำนาจของรัฐบาลทหาร แม้การประท้วงในระยะแรกจะมุ่งเรียกร้องการปฏิรูประบบการศึกษา แต่ไม่นานก็ได้แปรเปลี่ยนไปสู่การวิพากษ์สถาบันกษัตริย์อย่างเปิดเผย สถาบันซึ่งในประวัติศาสตร์ไทยเคยถูกมองว่าไม่อาจแตะต้องได้ ภายใต้เปลือกของความเคารพทางวัฒนธรรมดังกล่าวกลับดำรงซึ่งความสัมพันธ์อันยอกย้อนและเปี่ยมด้วยความตึงเครียด โดยเฉพาะเมื่อมีการเน้นย้ำผ่านกฎหมายหมิ่นพระบรมเดชานุภาพ (lèse-majesté laws) ซึ่ง

กำหนดบทลงโทษรุนแรงต่อผู้ที่ตั้งคำถามต่อพระราชอำนาจ มีผู้คนจำนวนไม่น้อยถูกจับกุม บ้างเลือกต่อสู้ผ่านกระบวนการยุติธรรม และบ้างต้องลี้ภัยทางการเมือง

ท่ามกลางบรรยากาศแห่งการตั้งคำถามในที่สาธารณะ นักประวัติศาสตร์ศิลปะและภัณฑารักษ์ อารียนา ชัยวาระนนท์ ได้พัฒนาความสนใจของตนไปสู่ข้อไต่ถามที่น่าสนใจเกี่ยวกับความชอบธรรมของอำนาจสถาบันกษัตริย์ซึ่งหยั่งรากอยู่ในระบบความเชื่อทางพุทธศาสนา เธอสังเกตว่า ณ ห้วงบรรยากาศเช่นนี้ สถานะเชิงสัญลักษณ์และจิตวิญญาณของศาสนาและความเชื่อถูกแทนด้วยสัญลักษณ์ของ “ท้องฟ้า” (sky) และได้กลายเป็นสิ่งกำกวม ถูกตีความใหม่ผ่านกระบวนการทางศิลปะอย่างมีนัยสำคัญ โดยเฉพาะนับตั้งแต่ปี 2563 เป็นต้นมา ผลงานของศิลปินไทย ได้แก่ มิตร ใจอินทร์ จิรัฐ ประเสริฐทรัพย์ และนิพันธ์ โอฬารนิเวศน์ ตลอดจนโครงการศิลปะกบฏผีบุญในภาคอีสาน ซึ่งนำโดย ถนอม ชาภักดี ธีรวัฒน์ มุลวิไล และมนธิการ์ คำออน ได้ทำให้ความสูงส่งเหนือมนุษย์ของ “ท้องฟ้า” ถูกลดทอนลงเพื่อเปิดให้ประชาชนทั่วไปสามารถเข้าถึงได้มากขึ้น ท้องฟ้าอันบริสุทธิ์และสูงส่งในเชิงสัญลักษณ์จึงถูกดึงลงมาสู่พื้นดินและเชื่อมโยงกับโลกทางโลกวิสัย (secular context) มากยิ่งขึ้น สำหรับอาเรียนา กระบวนการทางศิลปะเหล่านี้สะท้อนความพยายามในการจินตนาการสถาบันกษัตริย์ไทยขึ้นใหม่ (re-imagine the Thai monarchy) ควบคู่ไปกับความพยายามในการจินตนาการถึงความหวังและอนาคตของสังคมไทยผ่านการแสดงออกทางศิลปะ (Chaivaranon, 2022)

อย่างไรก็ตาม เมื่อคำถามเหล่านี้เริ่มปรากฏขึ้น ความใคร่รู้และความหวังต่ออนาคตใหม่ของสังคมได้แผ่ขยายออกไปไกลกว่าพื้นที่ของหอศิลป์และเทศกาลศิลปะ พื้นที่เมืองและพื้นที่สาธารณะได้กลายเป็นผืนผ้าใบแห่งการต่อต้านเช่นกัน ประชาชนทั่วไปรวมถึงศิลปินนอกระบบวิชาชีพจำนวนมากได้ถ่ายทอดการต่อสู้ของตนผ่านปฏิบัติการทางศิลปะ กลุ่มเยาวชนที่หลากหลายและกระป๋องสเปรย์ในมือได้หลั่งไหลเข้าสู่พื้นที่สาธารณะพร้อมภาพอันกระแทก

สายตาและข้อความอันเฉียบคม ทั้งหมดนี้ เผยให้เห็นความคับข้องใจอย่างตรงไปตรงมา โดยไม่มีความจำเป็นต้องกลั่นกรองหรือเซ็นเซอร์ตนเอง พวกเขาและเธอสาดสีสันอันเข้มข้นลงบนเสาและกำแพง เปลี่ยนสิ่งสามัญในชีวิตประจำวันให้กลายเป็นการแสดงออกของความคิดเชิงวิพากษ์อย่างถึงราก แม้แต่พระบรมฉายาลักษณ์ก็ไม่อาจอยู่นอกขอบเขตของการแทรกแซงทางศิลปะ หากกลับกลายเป็นพื้นที่ของการวิพากษ์อย่างรุนแรงที่มุ่งไปยังนายกรัฐมนตรี รวมถึงผู้นำกองทัพและตำรวจ

เป็นอย่างไรบ้างครับ การเล่าเรื่องเช่นนี้...

ข้าพเจ้าเลือกที่จะเล่าในสำนวนนี้เพราะเชื่อว่าซื่อตรงกับความรู้สึกของผู้คนที่เข้าร่วมในปฏิบัติทางศิลปะดังกล่าวมากที่สุด ข้าพเจ้าคิดว่าในสังคมที่เสรีภาพในการแสดงออก (freedom of expression) ถูกจำกัดมาอย่างยาวนาน กราฟฟิตี้ได้ปรากฏขึ้นในฐานะหนึ่งในพื้นที่ไม่กี่แห่งที่เสียงแท้จริงของผู้คนยังสามารถดำรงอยู่ได้ ถ้อยคำซึ่งถูกตะโกนออกมาผ่านสีสันบนกำแพงเหล่านี้เสมือนทะลุผ่านอากาศและท้าทายสังคมที่เคยยอมรับบรรทัดฐานแห่งการกดทับโดยปราศจากเสียงคัดค้านมาเนิ่นนาน สำหรับศิลปินเหล่านี้เป้าหมายมิได้จำกัดอยู่เพียงการต่อต้าน แต่ตั้งอยู่บนความปรารถนาอย่างลึกซึ้งต่อการปฏิรูปเชิงรัฐธรรมนูญ (constitutional reform) ดังที่นักกิจกรรมคนหนึ่งได้กล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า “นี่ไม่ใช่เรื่องของการล้มล้างสถาบันกษัตริย์ หากแต่เป็นการจินตนาการถึงสถาบันกษัตริย์ที่สามารถดำรงอยู่ร่วมกับประชาธิปไตยอย่างมีความชอบธรรม” (Anonymous, 2022) ความใฝ่ฝันของพวกเขาคือประเทศไทยซึ่งสถาบันกษัตริย์และระบอบประชาธิปไตยสามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างสมดุล เป็นสังคมที่ประชาชนไม่ต้องดำรงชีวิตอยู่ภายใต้ความหวาดกลัวจากการพูดความจริงของตน

การสร้างสรรค์สตรีทอาร์ตจึงค่อย ๆ กลายเป็นเสียงเพรียกร่วมของสังคม ศิลปินที่ครั้งหนึ่งเคยรู้สึกไร้อำนาจได้ค้นพบว่าตนเองกำลังยืนอยู่แนวหน้าของ

การปฏิวัติอันเงียบงัน (silent revolution) พร้อมร่วมสร้างเรื่องเล่าร่วมที่เรียกร้องความเปลี่ยนแปลง ดังที่ศิลปินรุ่นเยาว์คนหนึ่งกล่าวว่า “ผมทนสิ่งนี้ต่อไปไม่ไหวอีกแล้ว เพดานแก้วกำลังแตกสลายอยู่ใต้เท้าของพวกเรา” (Anonymous, 2022) ความโกรธของพวกเขาสะท้อนความรู้สึกร่วมของคนรุ่นใหม่ในวงกว้าง ซึ่งตระหนักถึงการที่ชนชั้นนำปฏิเสธการสนทนาอย่างแท้จริง ทั้งยังหันไปใช้กำลังเมื่อเผชิญกับเสียงคัดค้าน ท่ามกลางเสียงอึกทึกของการประท้วง สตรีทอาร์ตได้ผลิบานขึ้นในฐานะเครื่องมือสำคัญของการเคลื่อนไหวทางสังคม มันยังคงเป็นรูปแบบการแสดงออกที่ยืนหยัดแม้ต้องเผชิญกับการเฝ้าระวังและการเซ็นเซอร์จากรัฐอย่างเข้มข้น ศิลปินเริ่มทำงานอย่างใกล้ชิดกับผู้คน และผู้คนเริ่มใช้ศิลปะเป็นเครื่องมือสื่อสาร ความร่วมมือเหล่านี้ไม่ได้ก้าวข้ามมิติด้านสุนทรียภาพเพียงอย่างเดียว หากแต่เสริมพลังให้แก่ผู้คน เปิดพื้นที่ให้แก่อัตลักษณ์ร่วมซึ่งเคยถูกบดบังโดยโครงสร้างกดทับทางสังคม สตรีทอาร์ตจึงก้าวพ้นความงามเชิงรูปแบบและดำรงอยู่ในฐานะพยานหลักฐานของจิตวิญญาณอันไม่ยอมจำนนของคนรุ่นหนึ่งที่ปฏิเสธระเบียบเดิมของสังคม

ภายใต้ภูมิทัศน์อำนาจนิยม (authoritarian landscape) กราฟฟิตี้จึงกลายเป็นการตอบสนองโดยตรงและฉับไวต่อเสียงที่ถูกกดทับ ศิลปินใช้กระป๋องสเปรย์เป็นเครื่องมือแห่งการท้าทาย ถ่ายทอดทั้งความคับข้องใจและความใฝ่ฝันผ่านตัวอักษรและภาพอันทรงพลัง ในสังคมที่ให้คุณค่าแก่ประชาธิปไตยและเคารพสิทธิมนุษยชน กราฟฟิตี้มิได้เพียงได้รับการยอมรับ หากยังได้รับการสนับสนุนในฐานะศิลปะที่ชอบธรรมซึ่งช่วยขยายบทสนทนาทางวัฒนธรรมและส่งเสริมการเติบโตทางปัญญาของสังคมผ่านผลงานศิลปะของพวกเขา ผู้สร้างสรรค์เหล่านี้ได้เชื้อเชิญให้เราเป็นพยานต่อการดำรงอยู่ในเงื่อนปมของโลกที่พวกเขาดำรงอยู่ พร้อมทั้งเตือนให้ตระหนักว่าการต่อสู้เพื่อความยุติธรรมและความเสมอภาคสามารถถูกถ่ายทอดออกมาอย่างงดงามได้

แม้ต้องเผชิญกับสภาวะอันยากลำบาก แก่นแท้ของการเคลื่อนไหวนี้จึงมิใช่เพียงประเด็นทางการเมืองที่แยกขาดจากการศึกษาทางวิชาการ ตรงกันข้าม ขบวนการศิลปะในพื้นที่สาธารณะ (artistic movement in the public sphere) ต่างหากที่เป็นศูนย์กลางของการไต่ถามเชิงวิชาการ (inquiry) การวิเคราะห์ปรากฏการณ์ศิลปะร่วมสมัยจึงให้ความสำคัญอย่างยิ่งต่อแนวคิดเรื่องพื้นที่สาธารณะ (public sphere)

นักปรัชญาการเมือง ฮันนาห์ อาเรนท์ (Hannah Arendt) ได้เสนอคำอธิบายที่สำคัญว่า พื้นที่สาธารณะหรือสิ่งที่เธอเรียกว่า public realm ประกอบขึ้นจากความหมายสองประการที่เชื่อมโยงถึงกัน ประการแรกคือ “พื้นที่แห่งการปรากฏตัว” (space of appearance) ซึ่งหมายถึงพื้นที่แห่งเสรีภาพทางการเมืองที่พลเมืองมารวมตัวกันเพื่อแสดงความคิดเห็นและแลกเปลี่ยนทัศนะของตน ประการที่สองคือ “โลกส่วนรวม” (common world) ซึ่งครอบคลุมอารยธรรมที่มนุษย์ร่วมกันสร้างขึ้น ไม่ว่าจะเป็นศิลปะหรือสถาบันทางสังคมรูปแบบต่าง ๆ (Arendt, 1998: 50) ตัวอย่างหนึ่งที่สำคัญคือบทความเชิงวิเคราะห์อันละเอียดอ่อนของ ธนาวิ โชติประดิษฐ เรื่อง “Shattering Glass Ceiling: Art and Activism in Thailand since 2020” ซึ่งมุ่งศึกษาการแสดงออกทางการเมืองในพื้นที่สาธารณะของศิลปินและกลุ่มศิลปินไทยรุ่นใหม่ที่ต่อต้านระบอบเผด็จการภายหลังการรัฐประหารภายใต้การนำของพลเอกประยุทธ์ จันทร์โอชา เธอชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนว่า ภายหลังรัฐประหาร การบังคับใช้กฎหมายหมิ่นพระบรมเดชานุภาพ (มาตรา 112 แห่งประมวลกฎหมายอาญา) อย่างกว้างขวาง ทั้งยังทำหน้าที่ควบคุมการเคลื่อนไหวที่ท้าทายอำนาจของสถาบันกษัตริย์ สถานการณ์ดังกล่าวสะท้อนความพยายามในการปกป้องและประกอบสร้าง “ชาติในจินตนาการ” (imagined nation) ที่ธำรงอุดมการณ์ชาตินิยม พร้อมยกระดับสถาบันกษัตริย์ให้ดำรงอยู่ในสถานะอันมิอาจแตะต้องได้ ขณะเดียวกัน ปฏิบัติการทางศิลปะแห่งการต่อต้านบน

ท้องถนน (street resistance) ได้เชื่อมโยงตนเองเข้ากับขบวนการระดับโลก ผ่านการอ้างอิงวัฒนธรรมสมัยนิยม เช่น Harry Potter หรือสัญลักษณ์ชูสามนิ้ว จาก The Hunger Games เพื่อกระตุ้นจินตนาการเกี่ยวกับความอยุติธรรม และการต่อสู้กับอำนาจซึ่งก่อนหน้านี้แทบไม่มีผู้ใดกล้าท้าทาย รวมถึงการใช้วัฒนธรรมสมัยนิยมเป็นเครื่องมือเสียดสีสถาบันกษัตริย์ ปฏิบัติการทางศิลปะเช่นนี้ได้กลายเป็นกลไกสำคัญในการสร้างความรู้สึกร่วมของความเป็นพลเมือง (civic togetherness) โดยเฉพาะในภารกิจของการจินตนาการถึงสังคมใหม่ที่ตั้งอยู่บนความเสมอภาค (Chotpradit, 2023)

ดังนั้น พลังเชิงเปลี่ยนผ่านของสตรีทอาร์ตจึงมิได้เป็นเพียงการตอบสนองต่อความเปลี่ยนแปลงในภูมิทัศน์การเมืองไทย หากแต่มีบทบาทเชิงรุกในการร่วมก่อรูปสภาพแวดล้อมทางการเมืองแบบใหม่ ซึ่งตั้งอยู่บนความตระหนักรู้และเจตจำนงร่วมของสาธารณะ ข้าพเจ้าขอเรียนให้ศาลทราบอย่างหนักแน่นว่า นายพึ่งบุญ ผู้ถูกกล่าวหาในคดีนี้ คือหนึ่งในศิลปินและคนรุ่นใหม่ที่มีสำนึกความเป็นพลเมืองอย่างเข้มแข็ง (civic consciousness) ผู้ใช้ศิลปะเป็นเครื่องมือในการท้าทายโครงสร้างอำนาจที่เขามองว่าไม่เป็นธรรม และเป็นอุปสรรคต่อเสรีภาพทางการเมือง การกระทำดังกล่าวสะท้อนให้เห็นพลวัตเดียวกับประชาชนทั่วโลกที่รวมตัวกันเพื่อใช้สิทธิและความรับผิดชอบของตนเพื่อท้าทายความอยุติธรรมเชิงโครงสร้าง (systemic injustices) และผลักดันการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและการเมือง

กราฟฟิตี้ประเทศทวยและสุนทรียศาสตร์แห่งการต่อต้าน

เมื่อปีกกางออก...
ท้องฟ้าย่อมเป็นของพวกเรา

(บทกวีโดย ชัชชล อัจฯ จาก ลุกไหม้สิ! ซิการ์)

ศาลที่เคารพ ท่านอ่านบทกวีในข้างต้นนี้แล้ว “รู้สึก” อย่างไรบ้าง?

ข้าพเจ้ายกบทกวีนี้ขึ้นมาเพราะจิตวิญญาณในตัวบทนี้คล้ายกับสิ่งที่ดำรงอยู่ในกราฟฟิตี้การเมืองในโลกสมัยใหม่ โดยเฉพาะการทำหน้าที่สำคัญในการถ่ายทอดความคิดเห็นทางการเมืองที่ถูกกดทับและการทำให้การดำรงอยู่อย่างไร้ตัวตนของผู้คนปรากฏขึ้นอย่างเป็นรูปธรรม กล่าวอย่างตรงไปตรงมาในสังคมที่ถูกปกครองด้วยระบอบอำนาจนิยม (authoritarian regimes) กราฟฟิตี้มักปรากฏขึ้นในฐานะรูปแบบการแสดงออกที่แพร่กระจายอย่างรวดเร็วเพื่อตอบสนองต่อการกดปราบทางสังคมและการขาดพื้นที่สำหรับการแสดงความคิดเห็นที่หลากหลาย ปรากฏการณ์ กราฟฟิตี้ประเทศทวยในจังหวัดเชียงใหม่สะท้อนบรรยากาศทางการเมืองอันเปราะบางและสภาวะแห่งการควบคุมที่รัฐพยายามกำกับชีวิตความเป็นอยู่ของสังคมไทย ผ่านการควบคุมการแสดงความเห็นบนพื้นที่สาธารณะ การจำกัดการไหลเวียนของข้อมูลในสื่อกระแสหลัก และข้อจำกัดที่ถูกกำหนดขึ้นต่อพื้นที่ออนไลน์ ภายใต้บริบทเช่นนี้ ประเทศทวยได้ปรากฏขึ้นในฐานะถ้อยแถลงเชิงรูปธรรม (physical manifestation) ที่ตั้งคำถามต่อความสัมพันธ์ระหว่างรัฐ เจ้าหน้าที่ของรัฐ และความรับผิดชอบที่พึงมีต่อประชาชน กราฟฟิตี้ที่ปรากฏบนป้ายจราจรจึงทำหน้าที่เสมือนสัญญาณอันทรงพลังจากประชาชนไปยังรัฐและตัวแทนของรัฐ มันสะท้อนจินตนาการร่วมของพลเมือง (collective imagination) ที่ปรารถนาเห็นความก้าวหน้าและการเปลี่ยนแปลงอย่างแท้จริงในสังคมไทย

คำว่า “ทวย” (Thuay) มีความหมายถึงหมู่รวมของผู้คนทั้งมวล จึงไม่ควรถูกตีความว่าเป็นถ้อยคำหยาบคาย หากแต่เป็นคำที่พบได้ทั่วไปในภาษาถิ่นไทยหลากหลายรูปแบบ ดังเช่นคำว่า “ทวยราษฎร” ซึ่งหมายถึง “ประชาชน” ข้าพเจ้าได้สนทนากับนายพึ่งบุญหลายต่อหลายครั้ง ทำให้เข้าใจได้ว่า กราฟฟิตี้ประเทศทวยแฝงไว้ทั้งอารมณ์เสียดสีและความปรารถนาอย่างลึกซึ้งที่ต้องการให้ประเทศนี้เป็นของประชาชนอย่างแท้จริง แต่ผู้มีอำนาจในสังคมไทยหรือผู้ที่ดำเนินคดีต่อเขามักมีความเข้าใจอย่างจำกัดต่อเจตจำนงของประชาชน ส่งผลให้ไม่สามารถเข้าใจความหมายของคำว่า “ทวย” และรับฟังข้อเรียกร้องเหล่านั้นได้อย่างแท้จริง

ความน่าสนใจของกรณีกราฟฟิตี้ประเทศทวยอยู่ที่การนำพื้นที่ซึ่งเป็นสัญลักษณ์หรือตัวแทนของรัฐ เช่น ป้ายจราจรและเครื่องหมายบอกทาง มาใช้เป็นพื้นที่สำหรับการแสดงออกทางศิลปะ ป้ายเหล่านี้ถูกติดตั้งตามแนวถนนข้างตลาด หรือบริเวณเกาะกลางสี่แยกไฟจราจร เป็นวัตถุที่ปรากฏต่อสายตาสาธารณะอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ศาลที่เคารพ ท่านรู้หรือไม่ว่าสิ่งที่น่าสนใจกว่านั้นคือผู้คนที่อยู่ใกล้เคียงหรือในบริเวณเดียวกันกับสัญลักษณ์เหล่านั้น พวกเขาไม่ได้รู้จักเดือดร้อนใจกับกราฟฟิตี้ดังกล่าวเลย เนื่องจากสัญลักษณ์ของรัฐบนพื้นที่สาธารณะถูกรับรู้ว่าเป็นของรัฐและไม่ได้ส่วนหนึ่งที่ดำรงอยู่ในชีวิตของผู้คนส่วนใหญ่มานานแล้ว พื้นที่สาธารณะของรัฐไม่ได้มีความหมายเท่ากับ “พื้นที่ส่วนรวม” (common space) ดังนั้น จึงเป็นเจ้าหน้าที่หรือตัวแทนของรัฐที่มักจะรู้สึกเดือดร้อนก็ต่อเมื่อนายสั่งให้บ้านเมืองแลดูสะอาดหรือต้องการควบคุมทัศนวิสัยภายในเมืองให้แลดูไม่ขัดสายตา ศาลที่เคารพ ข้าพเจ้าขออนุญาตชี้ชวนให้ท่านจินตนาการไปให้สุดทางมากกว่านี้ ขอให้ท่านทดลองหลับตาลงแล้วเห็นกราฟฟิตี้ทรงพระเจริญกระจายอยู่บนพื้นที่สาธารณะด้วยฟอนต์มาตรฐาน TH Sarabun PSK สีเหลืองทอง ศาลที่เคารพ ท่านจะวินิจฉัยเรื่องนี้อย่างไร ศิลปินจะถูกดำเนินคดีตามประมวลกฎหมายอาญาหรือไม่ แล้วในกรณีนี้ใครเป็นเจ้าทุกข์ เป็นโจทก์

สำหรับข้าพเจ้า ประเทศทวย เริ่มต้นจากการแสดงออกของศิลปินในระดับปัจเจก แต่ในเวลาต่อมากลับแปลงผ่านไปสู่การเป็นส่วนหนึ่งของจิตสำนึกร่วม เจ้าหน้าที่รัฐในฐานะตัวแทนอำนาจควรตระหนักว่า ความไม่พอใจต่อความอยุติธรรมสามารถก่อรูปขึ้นได้ในพื้นที่ชีวิตประจำวันซึ่งประชาชนใช้ชีวิตร่วมและปฏิสัมพันธ์กัน ความรู้สึกร่วมของคนจำนวนมากที่มองว่าประเทศกำลังเผชิญปัญหาหลากหลาย ไม่ว่าจะเป็นการกดทับทางการเมือง ความเหลื่อมล้ำ การคอร์รัปชัน และการขาดความโปร่งใส ผู้ประท้วงได้นำคำขวัญนี้มาใช้เพื่อถ่ายทอดความไม่พอใจและเรียกร้องการเปลี่ยนแปลงทางการเมือง โดยเฉพาะต่อบทบาทของสถาบันกษัตริย์และกองทัพ ขบวนการประชาธิปไตยที่ยึดกราฟฟิตี้ ประเทศทวย เป็นสัญลักษณ์จึงมุ่งเรียกร้องการปฏิรูปรัฐธรรมนูญ การมีส่วนร่วมทางประชาธิปไตยที่กว้างขวางขึ้น และการคุ้มครองสิทธิมนุษยชน ซึ่งรวมถึงข้อเรียกร้องให้ยกเลิกรัฐธรรมนูญที่ร่างโดยคณะรัฐประหาร ยุบสภา และให้นายกรัฐมนตรีลาออก เป็นต้น

ด้วยเหตุนี้ กราฟฟิตี้ประเทศทวย จึงสรุปรวมแนวคิดเรื่อง “สิทธิที่จะมีสิทธิ” (the right to have rights) ในการแสดงออกทางความคิดภายในสังคมที่ยังต้องต่อสู้กับข้อจำกัด ทั้งในเชิงกฎหมายและในความหมายที่กว้างกว่าของสังคมอันเป็นธรรม ประเทศทวย มิได้เป็นเพียงกราฟฟิตี้ทั่วไปแต่ได้ตั้งคำถามอันลึกซึ้งต่อสังคมไทยว่า เราจะสามารถอดทนดำรงชีวิตอยู่ภายใต้ระบบที่ขัดขวางสิทธิของประชาชนได้อีกนานเพียงใด ในสังคมซึ่งเสรีภาพกลายเป็นภาพลวงตาที่ถูกธำรงไว้โดยชนชั้นนำ แนวคิดเรื่องสิทธิที่จะมีสิทธิซึ่งปรากฏผ่านจิตวิญญาณของประเทศทวย ได้สร้างกรอบความเข้าใจใหม่เกี่ยวกับเสรีภาพ กรอบดังกล่าวหยั่งรากอยู่ในประสบการณ์ชีวิตของผู้คนหลากหลายกลุ่ม ซึ่งถูกปฏิเสธพื้นที่ในการแสดงออกของตนมาอย่างยาวนาน

ศาลที่เคารพ ท่านนั่งและดำรงสถานะอันสูงศักดิ์ภายในห้องพิจารณาคดีอันเงียบงัน ซึ่งน้ำหนักของประวัติศาสตร์ของความยุติธรรมดูประหนึ่งสิ่งลอยคว้าง

อยู่ในอากาศ ท่านอาจจินตนาการไม่ออกว่าศิลปินกราฟฟิตี้คนหนึ่งและงานกราฟฟิตี้จะมีความสำคัญได้อย่างไร ข้าพเจ้าขอพาท่านไปรู้จักกับศิลปินผู้โดดเด่นระดับโลกคนหนึ่งโดยหวังว่าจะมีส่วนทำให้ท่านเข้าใจนายพึ่งบุญและการเคลื่อนไหวทางศิลปะมากขึ้น ผลงานของศิลปินคนนี้สั่นสะเทือนความรู้สึกของข้าพเจ้าและผู้คนจำนวนมาก มิใช่เพียงความเฉียบคมทางความคิดแต่ในฐานะการปรากฏขึ้นของจิตวิญญาณแห่งเสรีภาพที่ไม่อาจดับสูญในฐานะศิลปินการเมือง (political artist) เขาคือศิลปินและนักเขียนเรืองนามชาวเยอรมันคนหนึ่งที่ชื่อ ปีเตอร์ ไวส์ (Peter Weiss)

ปีเตอร์ ไวส์ เกิดเมื่อวันที่ 8 พฤศจิกายน ค.ศ. 1916 ณ เมืองโนวาเวสไม่ไกลจากเมืองพอทสดัม ประเทศเยอรมนี เขาเป็นบุตรของบิดาชาวเยอรมันและมารดาชาวยิว อัตลักษณ์เชิงสายเลือดนี้ได้หล่อหลอมโลกทัศน์ของเขาอย่างลึกซึ้ง ใน ค.ศ. 1939 ท่ามกลางกระแสการกดขี่ที่ทวีความรุนแรงขึ้นไวส์ได้ลี้ภัยไปยังประเทศสวีเดน ซึ่งกลายเป็นสถานที่ที่เขาใช้ชีวิตวัยผู้ใหญ่ในฐานะนักเขียนบทละคร นักประพันธ์ และศิลปินทัศนศิลป์ เขาได้กลายเป็นบุคคลสำคัญในภูมิทัศน์วรรณกรรมทั้งเยอรมันและสวีเดน ผลงานด้านละครเวทีของไวส์ถือเป็นหมุดหมายสำคัญ โดยเฉพาะผลงานที่มีชื่อเสียงที่สุด The Investigation หรือที่รู้จักในชื่อ The Auschwitz Trial ซึ่งสร้างขึ้นจากคำให้การอันสะเทือนใจของผู้รอดชีวิตในการพิจารณาคดีเอาช์วิทซ์ ณ เมืองแฟรงก์เฟิร์ต ระหว่างปี ค.ศ. 1963–1965 ในฐานะศิลปินทัศนศิลป์ เขายังใช้ภาพวาด จิตรกรรม และคอลลาจ เพื่อสำรวจความสัมพันธ์อันซับซ้อนระหว่างประเด็นทางการเมืองและสังคม พร้อมจัดแสดงผลงานในพิพิธภัณฑ์และหอศิลป์ทั่วโลก ไวส์ได้รับรางวัลสำคัญจำนวนมาก รวมถึงรางวัล Georg Büchner Prize อันทรงเกียรติในปี ค.ศ. 1982 ซึ่งยืนยันสถานะของเขาในฐานะหนึ่งในบุคคลสำคัญที่สุดของโลกศิลปะภาษาเยอรมัน ผลงานของเขาซึ่งครอบคลุมหลากหลายประเภท ตลอดจนการใช้สื่อศิลปะซึ่งผสานการวิพากษ์การเมือง

เข้ากับเทคนิคการเล่าเรื่องอันสร้างสรรค์ เพื่อเปิดพื้นที่ให้ตรวจสอบพลวัตของอำนาจ การต่อสู้เพื่อการต่อต้าน และความสัมพันธ์ระหว่างศิลปะกับการเมือง

หนึ่งในผลงานที่ทะเยอทะยานที่สุดของเขา คือบทละครไตรภาค The Aesthetics of Resistance (ค.ศ. 1975–1981) ซึ่งสำรวจศิลปะการเมือง และสารัตถะแห่งการต่อต้านอย่างลึกซึ้ง ผลงานชิ้นมหึมานี้ ไวส์ได้สำรวจช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์สำคัญ เช่น สงครามกลางเมืองสเปนและสงครามโลกครั้งที่สอง สะท้อนความเชื่อแบบมาร์กซิสต์และการมีส่วนร่วมอย่างเข้มข้นของเขาในขบวนการต่อต้านฟาสซิสต์ ควบคู่กับการประกาศจุดยืนต่อต้านการกดขี่ในทุกรูปแบบ ไม่ว่าจะเป็นลัทธิล่าอาณานิคม จักรวรรดินิยม หรือการเหยียดเชื้อชาติ (Verlag, 2010; Groscurth, 2014) สุนทรียศาสตร์แห่งการต่อต้าน (aesthetics of resistance) ตามที่ไวส์เสนอ จึงมิได้จำกัดอยู่เพียงขอบเขตของศิลปะ หากครอบคลุมรูปแบบการแสดงออกหลากหลายที่เกิดขึ้นท่ามกลางความทุกข์ยาก ไม่ว่าจะเป็นกราฟฟิตี้ สตรีทอาร์ต โปสเตอร์ แบนเนอร์ หรือการแสดงสด ทั้งหมดล้วนส่งสารอันทรงพลัง ท้าทายบรรทัดฐานของสังคม และปลุกเร้าอารมณ์ของผู้ชมให้ลุกขึ้นมีส่วนร่วมในการเปลี่ยนแปลง

ในบริบทของประเทศไทย จิตวิญญาณของนายพึ่งบุญและศิลปินร่วมอุดมการณ์ของเขาได้สะท้อนสารัตถะแห่งการต่อต้านผ่านศิลปะอย่างเด่นชัด ผลงานของพวกเขาเป็นภาพแทนของการต่อสู้อันทรงพลังซึ่งหล่อหลอมขึ้นจากความปรารถนาอย่างลึกซึ้งต่อเสรีภาพ ภายในสังคมที่ถูกจำกัดกรอบโดยระบอบอำนาจนิยม (authoritarianism) การสร้างสรรค์กราฟฟิตี้ย่อมมาพร้อมความเสี่ยงทางกฎหมายอย่างมีนัยสำคัญ เนื่องจากเจ้าหน้าที่รัฐยังคงดำเนินมาตรการปราบปรามต่อผู้ที่กล้าแสดงความเห็นต่างผ่านการปฏิบัติทางศิลปะอย่างต่อเนื่อง

อย่างไรก็ตาม แม้ต้องเผชิญกับแรงกดดันและความเสี่ยง กราฟฟิตี้ยังคงดำรงอยู่ในฐานะสื่อกลางสำคัญของการแสดงออกและการต่อต้าน

ภายในภูมิทัศน์ที่เคลื่อนไหวอยู่ตลอดเวลานี้ สุนทรียศาสตร์แห่งการต่อต้านได้เบ่งบานขึ้น แสดงให้เห็นถึงความยืดหยุ่น ความคิดสร้างสรรค์ และความมุ่งมั่นอันไม่สั่นคลอนของผู้ที่ลุกขึ้นท้าทายระเบียบอำนาจที่ดำรงอยู่ (status quo) และครั้งหนึ่ง ข้าพเจ้ายังเคยยืนอยู่ต่อหน้าศาลและพยายามเชื้อเชิญให้ท่านได้พิจารณาว่า มรดกทางศิลปะของบุคคลอย่างปีเตอร์ ไวส์ (Peter Weiss) ยังคงส่งแรงบันดาลใจมาสู่ศิลปินรุ่นใหม่อย่างนายพึ่งบุญอย่างไร ในฐานะศิลปินผู้ใช้ความคิดสร้างสรรค์ของตนเป็นเครื่องมือในการต่อสู้อย่างต่อเนื่องเพื่อความยุติธรรมและเสรีภาพ น่าเสียดายที่เวลาในศาลมีจำกัด ข้าพเจ้าหวังว่าการอ่านจดหมายฉบับนี้จะทำให้ท่านสามารถมีเวลากับการทำความเข้าใจที่มากขึ้นได้



ภาพที่ 3: รูปแบบกราฟฟิตี้และตัวอักษรที่ออกแบบโดยพึ่งบุญ ใจเย็น ทำหน้าที่เป็นรูปแบบทางสุนทรียะของการต่อต้าน และได้รับความนิยมอย่างแพร่หลายในจังหวัดเชียงใหม่ ภาพนี้ได้รับอนุญาตจากนายพึ่งบุญให้ใช้เพื่อวัตถุประสงค์ทางการศึกษา

ศาลที่เคารพ ประเทศฝรั่งเศสไม่ได้มีเพียงหอคอยไอเฟล แต่ยังมีนักปรัชญาเรืองนามคนหนึ่งชื่อว่า ฌักส์ ร็องซีแยร์ (Jacques Rancière) ผู้ทรงอิทธิพลและสร้างคุณูปการสำคัญต่อสาขาสุนทรียศาสตร์ (aesthetics) การเมือง (politics) และทฤษฎีวิพากษ์ (critical theory) ผลงานของเขาได้ปรับเปลี่ยนความเข้าใจของเราต่อความสัมพันธ์ระหว่างสุนทรียศาสตร์และการเมืองเป็นอย่างมาก ทั้งยังเชื้อเชิญให้เกิดการทบทวนประสบการณ์เชิงสุนทรียะ (aesthetic experience) ใหม่อีกครั้ง แนวคิดของร็องซีแยร์มีประเด็นพื้นฐานสองประการที่สำคัญอย่างยิ่ง ประการแรก คือแนวคิดเรื่อง “ความเสมอภาคเชิงสุนทรียะ” (aesthetic equality) ซึ่งเสนอว่ามนุษย์ทุกคนล้วนมีศักยภาพโดยกำเนิดในการมีส่วนร่วมกับประสบการณ์ทางสุนทรียะและการแสดงออกทางศิลปะ ร็องซีแยร์ท้าทายความเข้าใจแบบดั้งเดิมที่มองว่าสุนทรียศาสตร์เป็นพื้นที่เฉพาะของชนชั้นนำและศิลปิน เขาเสนอว่าศิลปะควรเข้าถึงได้สำหรับทุกคน โดยไม่ขึ้นอยู่กับภูมิหลังทางสังคมหรือวัฒนธรรม สำหรับร็องซีแยร์ประสบการณ์เชิงสุนทรียะมีลักษณะเป็นประชาธิปไตยโดยพื้นฐาน กล่าวคือเป็นประสบการณ์ร่วมของมนุษยชาติที่เชื่อมโยงผู้คนเข้าด้วยกัน ประการที่สองร็องซีแยร์เน้นย้ำแนวคิดเรื่อง “ความไม่ลงรอย” (dissensus) ภายในสิ่งที่เขาเรียกว่าการเมืองแห่งสุนทรียศาสตร์ (politics of aesthetics) โดยเสนอว่าศิลปะมีมิติทางการเมืองที่สามารถตั้งคำถามต่อโครงสร้างอำนาจที่ดำรงอยู่และรบกวนระเบียบลำดับชั้นทางสังคมที่ถูกทำให้มั่นคง ผ่านศักยภาพในการกระตุ้นการคิดและวิพากษ์ระเบียบเดิม ศิลปะจึงกลายเป็นพาหนะสำคัญของการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและเปิดพื้นที่สำหรับรูปแบบใหม่ของการมีส่วนร่วมและการสนทนา (Rancière, 2009: 1-9)

การเกิดขึ้นมาของกราฟฟิตี้และสตรีทอาร์ตในสังคมไทยสามารถทำความเข้าใจได้ผ่านแนวคิดในข้างต้นและในฐานะปฏิบัติการต่อต้านซึ่งต้องเผชิญกับข้อจำกัดทั้งทางกฎหมายและสังคม การปะทะกันระหว่างสตรีทอาร์ตกับประมวลกฎหมายอาญาเป็นตัวอย่างชัดเจนของความเสี่ยงที่ศิลปินต้อง

เผชิญเมื่อแสดงความเห็นทางการเมือง กฎหมายที่ทำให้การวิพากษ์สถาบันกษัตริย์กลายเป็นความผิดทางอาญาได้สร้างสภาพแวดล้อมอันน่าหวาดหวั่นต่อผู้ที่พยายามเปล่งเสียงคัดค้าน และก่อให้เกิดข้อจำกัดอย่างรุนแรงต่อเสรีภาพในการแสดงออก แม้ต้องเผชิญเงื่อนไขดังกล่าว การเคลื่อนไหวทางกราฟฟิตี้ในประเทศไทยได้ก้าวข้ามการเป็นเพียงการสร้างสรรค์ทางศิลปะมาสู่การสร้างบทสนทนาเชิงสุนทรียะรูปแบบใหม่ภายในพื้นที่สาธารณะ ศิลปะลักษณะนี้สะท้อนการต่อสู้อันเพื่อสิทธิพื้นฐานในการแสดงความคิดเห็นอย่างเสรีด้วยการเผชิญหน้ากับอำนาจและจุดประกายการสนทนาเชิงวิพากษ์ กราฟฟิตี้จึงมีบทบาทสำคัญในการพัฒนาวาทกรรมสาธารณะ (public discourse) และผลักดันสังคมไปสู่ความเปิดกว้างและการมีส่วนร่วมมากยิ่งขึ้น ยิ่งไปกว่านั้น มุมมองของร็องซีแยร์ยังช่วยให้เราเข้าใจว่าการเมืองเองสามารถถูกมองในฐานะการปฏิบัติทางสุนทรียะ (aesthetic practice) ได้ กล่าวคือ หากการเมืองเกี่ยวข้องกับการจัดระเบียบใหม่ของบรรทัดฐานทางสังคม การนิยามใหม่ว่าอะไรสามารถถูกมองเห็นได้ เสียงใดควรได้รับการขยาย และใครคือผู้มีสิทธิร่วมกำหนดเรื่องเล่าร่วมของสังคม ย่อมเป็นสิ่งที่ควรให้ความสำคัญ ในความหมายนี้การเมืองจึงกลายเป็นความพยายามในการปรับเปลี่ยนภูมิทัศน์ทางสังคมเพื่อสร้างพื้นที่ซึ่งความคิดเห็นอันหลากหลายสามารถดำรงอยู่ได้

โดยภาพรวม พลวัตความสัมพันธ์ระหว่างกราฟฟิตี้กับการแสดงออกทางการเมืองในประเทศไทย แสดงให้เห็นถึงพลังของศิลปะในการท้าทายอำนาจและจุดประกายความเปลี่ยนแปลง ศิลปินเหล่านี้มิได้เพียงเติมสีสันให้แก่ภูมิทัศน์เมือง หากยังจุดประกายบทสนทนาที่สะท้อนก้องไปไกลเกินกว่ากำแพงที่พวกเขาวาดภาพลงไป กระบวนการดังกล่าวได้ถักทอเส้นใยแห่งการต่อต้านซึ่งหล่อเลี้ยงการแสวงหาสังคมที่ยุติธรรมและเท่าเทียมยิ่งขึ้น ปรากฏการณ์ทางศิลปะเช่นนี้มิได้จำกัดอยู่เพียงสังคมไทย หากสะท้อนขบวนการที่เกิดขึ้นในมหานครทั่วโลก งานศึกษาทางมานุษยวิทยาเกี่ยวกับกราฟฟิตี้ชี้ให้เห็นว่า

ภายใต้การพัฒนาเมืองซึ่งถูกกำหนดโดยแนวคิด neoliberal urbanism พื้นที่สาธารณะจำนวนมากได้ถูกพรากจากผู้อยู่อาศัย และแปรสภาพเป็นทรัพย์สินเชิงทุนนิยม พื้นที่เหล่านี้มักถูกพัฒนาให้กลายเป็นพื้นที่สร้างสรรค์เชิงสถาบัน หรือพื้นที่นวัตกรรมทางศิลปะ ซึ่งบางครั้งถูกจัดการภายใต้กรอบความคิดเชิงนิเวศเพื่อทำหน้าที่เป็นพื้นที่สีเขียว (Olsen, 2019) ผลที่ตามมาคือการพัฒนาเมืองได้เชื่อมโยงความคิดสร้างสรรค์และสุนทรียภาพเข้ากับการเติบโตทางเศรษฐกิจมากยิ่งขึ้น ขณะเดียวกันก็ยิ่งกดทับการแสดงออกเชิงคัดค้านมากขึ้นเรื่อย ๆ กราฟฟิตี้ในฐานะสุนทรียศาสตร์แห่งการต่อต้านจึงหวนกลับมาเป็นเสียงของความเห็นต่างภายในภูมิทัศน์เมืองอีกครั้ง ตัวอย่างเช่น กรณีศึกษาทางมานุษยวิทยาในกรุงลูบลิยานา ประเทศสโลวีเนีย แสดงให้เห็นว่า ภายใต้ภาพลักษณ์เมืองท่องเที่ยวที่สะอาด งดงาม และโรแมนติก กลับเต็มไปด้วยกราฟฟิตี้ที่วิพากษ์การจัดการพื้นที่สาธารณะโดยรัฐและทุน ซึ่งให้ความสำคัญกับอุตสาหกรรมท่องเที่ยวเหนือคุณภาพชีวิตของผู้อยู่อาศัยที่กำลังเผชิญปัญหาเศรษฐกิจและที่อยู่อาศัย (Abram, 2024) อย่างไรก็ตาม สุนทรียศาสตร์แห่งการต่อต้านผ่านกราฟฟิตี้ในสังคมไทยดำเนินอยู่ภายใต้เงื่อนไขที่แตกต่างออกไป การพัฒนาเมืองในบริบทนี้เกิดขึ้นภายใต้เงาของเผด็จการและอำนาจเบ็ดเสร็จภายหลังการรัฐประหาร ซึ่งมีส่วนทำให้การพัฒนาเมืองกำหนดว่ากราฟฟิตี้เป็นสิ่งผิดกฎหมาย

ในสภาวะเช่นนี้ ศาลยังไม่จำเป็นต้องสร้างข้อสรุปในทันที ข้าพเจ้าอยากชวนให้ท่านพิจารณาหัวข้อถัดไปนั่นคือการทำความรู้จักนายพึ่งบุญมากขึ้นผ่านแนวคิดเรื่อง “ผู้เฝ้าประตู” (gatekeeper) ในฐานะจุดตรวจสอบสำคัญสำหรับการประเมินปฏิบัติการทางศิลปะของเขา

ผู้เฝ้าประตูและนายพึ่งบุญ

ศาลที่เคารพ แม้เนื้อหาที่อภิปรายก่อนหน้าจะตั้งอยู่บนมุมมองของสังคมศาสตร์และศิลปะเป็นหลัก แต่ข้าพเจ้าเห็นว่า ในสารัตถะแล้ว ประเด็นเหล่านี้ล้วนเกี่ยวข้องกับข้อพิจารณาทางกฎหมายซึ่งมิได้ดำรงอยู่ในฐานะความเป็นภาววิสัย (objectivity) เพียงอย่างเดียว หากยังมีส่วนทำให้เห็นถึงความสัมพันธ์อย่างลึกซึ้งกับเงื่อนไขแห่งความเป็นมนุษย์ (human condition) ระหว่างการศึกษาในระดับปริญญาเอก ข้าพเจ้าได้มีโอกาสเข้าเรียนในวิชามานุษยวิทยากฎหมาย (legal anthropology) ซึ่งมุ่งสำรวจความสัมพันธ์ระหว่างความเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมกับหลักบรรทัดฐาน (normative principles) และรายวิชาดังกล่าวตั้งคำถามพื้นฐานว่า กฎหมายดำรงอยู่และปรากฏขึ้นอย่างไรภายในสังคมและวัฒนธรรมที่แตกต่างกันและมีความแปรเปลี่ยนอยู่เสมอ วันหนึ่ง ข้าพเจ้าและเพื่อนร่วมชั้นได้ร่วมกันอภิปรายอย่างเข้มข้นเกี่ยวกับกระบวนการยุติธรรมและการเข้าถึงกฎหมายของประชาชน โดยใช้เรื่องสั้นของฟรันซ์ คาฟคา (Franz Kafka) เรื่อง Before the Law เป็นศูนย์กลางของการสนทนา คาฟคาคือนักเขียนผู้ทรงอิทธิพลแห่งศตวรรษที่ยี่สิบ ทั้งยังเป็นผู้สำเร็จการศึกษาด้านกฎหมาย เขาประพันธ์เรื่องสั้นชิ้นนี้ขึ้นและตีพิมพ์ครั้งแรกเป็นภาษาเยอรมันในปี ค.ศ. 1915 ซึ่งต่อมาได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวางว่าเป็นผลงานสำคัญในการศึกษาปรัชญากฎหมาย (legal philosophy) และธรรมชาติของกฎหมาย

Before the Law เป็นเรื่องว่าด้วยการรอคอยของชายบ้านนอกคนหนึ่งเพื่อเข้าถึงกฎหมายผ่านประตูที่เปิดอยู่ ทว่า “ผู้เฝ้าประตู” (gatekeeper) กลับบอกเขาว่ายังไม่อาจเข้าไปได้ในขณะนี้ เมื่อชายผู้นั้นถามว่า เขาจะสามารถเข้าไปได้ในอนาคตหรือไม่ ผู้เฝ้าประตูตอบเพียงว่า “อาจจะ แต่ไม่ใช่ตอนนี้” ด้วยความสงสัย เขาจึงพยายามมองลอดเข้าไปภายในประตู แต่กลับถูกเยาะเย้ย พร้อมคำเตือนว่าภายในยังมีผู้เฝ้าประตูที่ทรงอำนาจยิ่งกว่าอีกหลายชั้น

ชายผู้นั้นเฝ้ารออยู่เป็นเวลาหลายปี ท่ามกลางความไม่แน่นอนและความคับข้องใจ เขาพยายามติดสินบนผู้เฝ้าประตู ซึ่งผู้เฝ้าประตูก็รับไว้พร้อมกล่าวว่า “ข้ารับสิ่งนี้ไว้เพียงเพื่อไม่ให้เจ้าคิดว่าตนเองไม่ได้พยายาม” แทนที่จะฝ่าประตูเข้าไป ชายผู้นั้นกลับหมกมุ่นอยู่กับผู้เฝ้าประตู ในตอนแรกเขาสาปแช่งโชคชะตาของตน ก่อนจะค่อย ๆ ยอมจำนน ต่อมาก็เริ่มสูญเสียความสามารถในการแยกแยะระหว่างความจริงกับภาพลวงตา และเริ่มร้องขอความช่วยเหลือ เมื่อเวลาผ่านไป ชายบ้านนอกก็ไม่อาจแน่ใจได้อีกต่อไปว่า ความมืดรอบตัวกำลังเพิ่มขึ้นหรือเป็นเพียงจินตนาการของตนเอง ท้ายที่สุด เขาตระหนักถึงภาพลวงตาที่กั้นขวางเขาออกจากประตูแห่งกฎหมาย เมื่อใกล้ถึงวาระสุดท้ายของชีวิต เขาถามผู้เฝ้าประตูว่าเหตุใดตลอดเวลาที่ผ่านมาไม่มีผู้ใดพยายามเข้ามายังที่แห่งนี้เลย ผู้เฝ้าประตูตอบกลับอย่างเย็นชาว่า “ประตูบานนี้ถูกสร้างขึ้นเพื่อเจ้าเพียงผู้เดียว และตอนนี้ข้าจะปิดมันแล้ว”

เรื่องสั้นของคาฟคาชิ้นนี้สะท้อนปัญหาของความยุติธรรมในสังคมไทยได้เป็นอย่างดี และข้าพเจ้าขอสำคัญต่อศาลว่าใครคือผู้เฝ้าประตู และผู้เฝ้าประตูนั้นทำงานเพื่อผู้ใด? ตามอุดมคติทางปรัชญา กฎหมายควรดำรงอยู่เสมือนประตูที่เปิดไว้สำหรับทุกคน อย่างไรก็ตาม จากประสบการณ์ของผู้คน ผู้เฝ้าประตูต่างหากที่เป็นผู้ตัดสินว่าใครจะได้รับอนุญาตให้ผ่านเข้าไปและเข้าถึงความยุติธรรมได้ เนื้อหาของกฎหมายเองอาจถูกมองได้ว่าเป็นเพียงถ้อยคำว่างเปล่าบนหน้ากระดาษ และตำรากฎหมายเล่มหนึ่งก็อาจถูกแปรสภาพไปเป็นเพียงถุงใส่กล้วยทอดได้โดยง่าย หากปราศจากการตีความซึ่งเป็นสิ่งที่มอบพลังให้แก่กฎหมาย และทำให้กฎหมายสามารถถูกบังคับใช้ได้จริง

ข้อกังวลสำคัญจึงเกิดขึ้นจากข้อเท็จจริงที่ว่า อำนาจในการตีความกฎหมายมิได้ดำเนินไปบนหลักแห่งความเป็นธรรม (fairness) หรือความยุติธรรมสำหรับประชาชนเสมอไป หากกลับถูกใช้เพื่อประโยชน์ของชนชั้นนำหรือผู้ดำรงตำแหน่งแห่งอำนาจอยู่บ่อยครั้ง ชายผู้เฝ้ารออยู่หน้าประตูในเรื่อง

ของคาฟคาจึงเป็นสัญลักษณ์ของความเปราะบางของผู้คนที่ถูกทำให้เป็นชายขอบและถูกลดคุณค่าในสังคม ชะตากรรมของเขามิได้สะท้อนเพียงการไม่สามารถเข้าถึงกฎหมาย หากยังเผยให้เห็นกำแพงนานัปการที่ขัดขวางสิทธิในการดำรงชีวิตอย่างเท่าเทียมร่วมกับผู้อื่น ข้าพเจ้าคิดว่าประตูและผู้เฝ้าประตูไม่ควรดำรงอยู่ตั้งแต่ต้น เพราะมีแต่จะผลักผู้คนให้กลายเป็นคนชายขอบและเข้าไม่ถึงความยุติธรรมในสังคม ศาลที่เคารพ ข้าพเจ้าขอตั้งคำถามเพื่อการพิจารณาว่า นับตั้งแต่การรัฐประหารในปี พ.ศ. 2549 เป็นต้นมา มีผู้เห็นต่างทางการเมืองจำนวนเท่าใดที่ถูกจับกุมและคุมขัง บุคคลเหล่านี้ล้วนถูกตัดสินผ่านการตีความของผู้เฝ้าประตู ซึ่งใช้กฎหมายในลักษณะที่มิได้สอดคล้องกับสวัสดิภาพหรือประโยชน์ของประชาชนโดยรวม

พึ่งบุญ ใจเย็น วัย 36 ปี เป็นช่างสักผู้พำนักอาศัยอยู่ในจังหวัดเชียงใหม่ ผู้เป็นที่รู้จักไม่เพียงจากผลงานศิลปะ แต่ยังจากบทบาทในฐานะผู้ยืนหยัดเพื่อความยุติธรรมทางสังคม เขาคืออดีตนักกีฬาลองบอร์ดทีมชาติ ผู้นี้มีเชื้อสายไทใหญ่ กลุ่มชาติพันธุ์ส่วนน้อยในประเทศไทยและใช้ชีวิตอยู่ใจกลางเมืองร่วมกับสุนัขคู่ใจชื่อบัวขาว ตลอดช่วงสองปีที่ผ่านมา พึ่งบุญเป็นบุคคลที่ปรากฏตัวอย่างเด่นชัดในการชุมนุมเรียกร้องประชาธิปไตย โดยมักถูกจดจำได้จากภาพของชายผู้เล่นบอร์ดเคียงข้างสุนัขสีครีมผู้เฉลียวฉลาดร่วมกับศิลปินในจังหวัดเชียงใหม่ เขาได้ยืนอยู่แนวหน้าของการเสียดสีทางการเมือง (political satire) ใช้ความคิดสร้างสรรค์ของตนเปิดเผยความอยุติธรรมทางสังคม โดยมิได้รอการอนุญาตจากผู้เฝ้าประตู เขายังเป็นผู้ริเริ่มโครงการ Food Not Bombs CNX เพื่อระดมทุนและแจกจ่ายอาหารและน้ำแก่คนเมืองผู้เปราะบางในช่วงการระบาดของโควิด-19 ซึ่งโครงการดังกล่าวยังคงดำเนินต่อเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน โดยเน้นการสนับสนุนชุมชนชายขอบอย่างเป็นรูปธรรม ผู้ที่รู้จักพึ่งบุญต่างให้ความเคารพยอมรับและความห่วงใยต่อเขาและสุนัขของเขาอย่างลึกซึ้ง เมื่อบัวขาวล้มป่วย ชุมชนที่เขาผูกพันได้ร่วมกันระดมทุน

เพื่อรักษา สะท้อนสายสัมพันธ์ร่วมที่ทำให้ทั้งเขาและบัวขาวกลายเป็นส่วนหนึ่งของตัวแทนแห่งเจตจำนงเสรี พึ่งบุญบอกเล่าความคิดให้ข้าพเจ้าฟังว่าผู้คนในสังคมมิได้เพียงถูกพรากสิทธิและเสียงเพียงอย่างเดียว หากยังถูกกีดกันจากการเข้าถึงความยุติธรรมเมื่อกฎหมายถูกตีความและบังคับใช้โดยผู้มีอำนาจ สำหรับเขา หนทางข้างหน้ามีเพียงการรวมตัว เปล่งเสียง และตั้งคำถามต่อการกระทำของผู้ร่างกฎหมายและใช้กฎหมายที่ธำรงความอยุติธรรมดังกล่าว



ภาพที่ 4: พึ่งบุญ ใจเย็น และบัวขาว เพื่อนสนิทของเขา
(ภาพเอื้อเฟื้อโดย iLAW)

เมื่อวันที่ 20 พฤศจิกายน พ.ศ. 2563 พึ่งบุญได้รับหมายเรียกจากเจ้าหน้าที่สถานีตำรวจภูธรเมืองเชียงใหม่ เมื่อเขาเดินทางไปถึงกลับพบว่าตนถูกออกหมายจับและถูกควบคุมตัวภายใต้ประมวลกฎหมายอาญา เหตุการณ์ดังกล่าวสะท้อนให้เห็นจุดตัดอันเปราะบางระหว่างศิลปะ การเคลื่อนไหวทางสังคม และอำนาจรัฐ ซึ่งเขาต้องดำรงอยู่ภายในนั้น ภายใต้บริบทนี้ การกระทำของพึ่งบุญในคดีประเทศทวย ซึ่งถูกกล่าวหาว่าทำลายทรัพย์สินสาธารณะกลับดูสะอาดและมีศักดิ์ศรียิ่งกว่าการตีความกฎหมายที่ถูกใช้ดำเนินคดีกับเขาในทัศนะของข้าพเจ้า ปรากฏการณ์ประเทศทวยและกราฟฟิตี้ทางการเมือง

อื่น ๆ ที่เกิดขึ้นภายหลังรัฐประหารเป็นรูปแบบของการแสดงออกเชิงคัดค้านโดยสันติ (non-violent dissent) ซึ่งท้าทายบรรทัดฐานเดิมที่ไม่อาจสะท้อนความเป็นจริงของสังคมโดยรวมได้อีกต่อไป แม้ว่าการรับรู้ของสาธารณชนต่อความเป็นเจ้าของประเทศและความปรารถนาในการมีส่วนร่วมกำหนดชีวิตของตนจะมีแนวโน้มของความเปลี่ยนแปลงไปอย่างชัดเจน แต่กฎหมายและการตีความกลับยังคงหยุดนิ่ง การทำให้ผู้เห็นต่างทางการเมืองกลายเป็นอาชญากรจึงอาจถือได้ว่าเป็นอาชญากรรมต่อประชาชนเอง

ในแง่นี้ คำถามสำคัญจึงเกิดขึ้นว่า ผู้เฝ้าประตูยังคงมีความจำเป็นอยู่หรือไม่ หรือถึงเวลาแล้วที่เราควรรื้อถอนประตูดังกล่าวเพื่อสร้างช่องทางใหม่แห่งการสนทนาอย่างเสมอภาคระหว่างประชาชนกับผู้มีอำนาจ ผู้เฝ้าประตูจำเป็นต้องตระหนักว่าสังคมดำรงอยู่ได้จากการมีส่วนร่วมของผู้คนจำนวนมาก มิใช่จากอำนาจของผู้ใดผู้หนึ่ง พึ่งบุญจึงเป็นบุคคลผู้แสวงหาความยุติธรรมอย่างแข็งขัน เขามิได้เพิกเฉยหรือหลับตาต่อความผิดปกติทางสังคมที่เกิดขึ้น ประวัติชีวิตของเขาสะท้อนถึงปฏิบัติการทางสังคม (social praxis) ที่เชื่อมโยงอย่างแนบแน่นกับปัญหาหลากหลายของสังคมไทย โดยเฉพาะในช่วงเวลาวิกฤต พึ่งบุญแตกต่างจากตัวละครใน Before the Law ของคาฟคา เขามิได้เฝ้ารอความยุติธรรมอย่างนิ่งเฉย หากเลือกมีส่วนร่วมอย่างกระตือรือร้นในการสร้างความตระหนักรู้ต่อความอยุติธรรมผ่านศิลปะอย่างกราฟฟิตี้

การรอคอยอันไร้ผลของชายบ้านนอกหน้าประตูกฎหมายในเรื่องของคาฟคาเป็นภาพสะท้อนของการผลิต “ชีวิตอันเปลือยเปล่า” (bare life) ซึ่งเป็นกลไกสำคัญของอำนาจรัฐที่ควบคุมมนุษย์ผ่านกรอบกฎหมาย ลดทอนชีวิตอันสมบูรณ์ให้เหลือเพียงการดำรงอยู่เชิงชีวภาพ (Agamben, 2005) ในทางตรงข้าม แม้พึ่งบุญจะถูกตัดสินและจับกุมทางร่างกาย แต่การดำรงอยู่และอิทธิพลทางความคิดของเขายังคงดำเนินต่อไปอย่างชัดเจนในพื้นที่สาธารณะ ผลงานของเขายังคงได้รับการยอมรับและนำไปใช้ ตัวอย่างหนึ่งคือ

แบบอักษรภาษาไทยที่เขาออกแบบซึ่งยังคงปรากฏในการชุมนุมทางการเมืองในหลายพื้นที่ แม้ตัวตนของพึ่งบุญจะมิได้ถูกกล่าวถึงโดยตรง แต่เขายังดำรงอยู่ผ่านผลงานที่เขาสร้างขึ้น สิ่งนี้ชี้ให้เห็นว่า พลังของการลงมือกระทำในฐานะตัวแสดง (agent) แห่งความยุติธรรมนั้นมีคุณค่ามากกว่าการเฝ้ารออย่างนิ่งเฉย ในฐานะผู้ศึกษามานุษยวิทยากฎหมาย ข้าพเจ้าเห็นว่าการกระทำของพึ่งบุญมีส่วนสำคัญต่อการพัฒนากระบวนการยุติธรรมและกระตุ้นให้เกิดการทบทวนความหมายของ “ความยุติธรรม” ภายในสังคมไทยอีกครั้งหนึ่ง

การกล่าวถึงสิ่งซึ่งไม่อาจเอื้อนเอ่ย

ศาลที่เคารพ ทั้งหมดที่ข้าพเจ้าได้อภิปรายมาข้างต้นสะท้อนให้เห็นถึงความสัมพันธ์อันขัดแย้งระหว่างการแสดงออกทางศิลปะ (artistic expression) และอำนาจทางกฎหมาย (legal authority) ภายในสังคมไทย ในปัจจุบันผู้เห็นต่างทางการเมืองจำนวนมากต้องเผชิญทั้งการคุกคามจากกลไกกดทับของรัฐ หรือถูกจำกัดเสียงผ่านกระบวนการทางกฎหมายและการดำเนินคดีทางการเมือง ด้วยเหตุนี้ ปฏิบัติการทางศิลปะจึงได้กลายเป็นช่องทางสำคัญในการถ่ายทอดการไม่เห็นพ้อง (dissent) และเป็นพื้นที่ที่หล่อเลี้ยงความหวังของประชาชน โดยเฉพาะในสังคมไทย ซึ่งยังมีประเด็นจำนวนมากที่ไม่อาจถูกกล่าวออกมาได้ในพื้นที่สาธารณะ

ในบริบทนี้ คำว่า “สิ่งซึ่งไม่อาจเอื้อนเอ่ย” (unsayable) จึงหมายถึงเรื่องราวที่ไม่สามารถถ่ายทอดผ่านถ้อยคำได้อย่างเพียงพอ ครอบคลุมถึงความรู้สึก ประสบการณ์ หรือแนวคิดที่มีความซับซ้อนลึกซึ้งเกินกว่าภาษาจะรองรับได้ ปฏิบัติการทางศิลปะจึงเป็นข้อเท็จจริงที่ไม่อาจปฏิเสธได้ว่ามีส่วนสำคัญในการเปิดพื้นที่ให้ผู้คนในสังคมให้สามารถเผชิญหน้า สนทนา และทำความเข้าใจกับสิ่งที่ไม่อาจเอื้อนเอ่ยเหล่านั้น

ก่อนที่จำนวนหน้ากระดาษนี้จะหมดลง ข้าพเจ้าขอสรุปประเด็นสำคัญให้ศาลได้รับทราบต่อไปนี้

กราฟฟิตี้เป็นรูปแบบศิลปะเฉพาะตัวที่แปรเปลี่ยนพื้นที่สาธารณะให้กลายเป็นพื้นที่ของการสื่อสารผ่านเทคนิคอันหลากหลาย ไม่ว่าจะเป็นการขีดข่วน การทำเครื่องหมาย การพ่นสี หรือการวาดภาพ ในสังคมไทย กราฟฟิตี้มักถูกเรียกว่า “สตรีทอาร์ต” และถูกส่งเสริมในเชิงการท่องเที่ยวเป็นสำคัญ อย่างไรก็ตาม รากฐานที่แท้จริงของกราฟฟิตี้ตั้งอยู่บนเจตนาที่ลึกซึ้งกว่านั้น คือ การแสดงออกถึงเสรีภาพ จินตนาการ และความใฝ่ฝันต่อชีวิตที่แต่ละบุคคลปรารถนา แก่นแท้ของกราฟฟิตี้คือการแสดงออกถึงความเป็นมนุษย์ ในโลกปัจจุบัน กราฟฟิตี้ได้มีบทบาทสำคัญยิ่ง โดยเฉพาะในฐานะเครื่องมือถ่ายทอดความคิดเห็นทางการเมืองซึ่งถูกกดทับหรือเพิกเฉย มันทำหน้าที่เป็นภาพแทนของการดำรงอยู่แบบไร้นามของผู้คนชายขอบในสังคม กราฟฟิตี้ประเทศทวยในจังหวัดเชียงใหม่เป็นตัวอย่างอันชัดเจนของศิลปะกราฟฟิตี้ที่สะท้อนบรรยากาศทางการเมืองอันชวนอึดอัด ซึ่งพยายามควบคุมความเห็นที่หลากหลายในสังคมไทย การควบคุมดังกล่าวครอบคลุมทั้งสื่อกระแสหลักและพื้นที่ออนไลน์ ซึ่งการแสดงความคิดเห็นถูกตรวจสอบอย่างต่อเนื่อง

ประเทศทวยจึงถือกำเนิดขึ้นจากความปรารถนาในการตั้งคำถามต่อความสัมพันธ์ระหว่างรัฐ เจ้าหน้าที่รัฐ และความรับผิดชอบต่อประชาชน กราฟฟิตี้รูปแบบนี้มิได้เป็นเพียงเครื่องมือแห่งการต่อต้าน หากเป็นสื่อที่ส่งสารสำคัญจากประชาชนถึงรัฐบาล มิใช่สิ่งรกรุงรังทางสายตาแต่เป็นสัญญาณจากสาธารณะถึงผู้มีอำนาจ ประเทศทวยจึงสะท้อนความใฝ่ฝันของผู้คนต่อสังคมที่มุ่งก้าวไปข้างหน้าอย่างเป็นธรรม กราฟฟิตี้ลักษณะนี้ทำหน้าที่ทั้งในฐานะเรื่องเล่าของสังคม บันทึกความทรงจำ และประสบการณ์ของศิลปินร่วมกับชุมชน ดังนั้น ความพยายามในการปฏิเสธว่ากราฟฟิตี้มิใช่ศิลปะ และการตีตราว่าเป็นเพียงสิ่งที่ทำลายทัศนียภาพของเมือง ย่อมไม่ต่างจากการพยายามลบเลือน

อารมณ์ ความรู้สึก และความทรงจำของประชาชน ในอีกด้านหนึ่ง ผลงานดังกล่าวได้ตั้งคำถามสำคัญต่อสังคมไทยว่า เราจะยอมดำรงชีวิตอยู่ภายใต้ระบบที่ละเมิดสิทธิของเราไปอีกนานเพียงใดและเผยให้เห็นความจริงที่ว่าเสรีภาพอาจเป็นได้ทั้งความฝันและกรงขังซึ่งถูกสร้างขึ้นโดยชนชั้นนำ

ในบริบทนี้ กราฟฟิตี้จึงหมายถึงการก่อรูปกรอบจินตนาการใหม่ของเสรีภาพ สำหรับผู้ที่ไม่เคยมีพื้นที่ในการเปล่งเสียงของตน สังคมที่มุ่งสู่ประชาธิปไตยจำเป็นต้องตระหนักถึงคุณค่าของการรับฟังเสียงที่หลากหลายของประชาชน และมีเพียงการรับฟังเช่นนี้เท่านั้น ที่สังคมจะสามารถทำความเข้าใจประเด็นซึ่งศิลปะอย่างประเทศทวยได้หยิบยกขึ้น พร้อมทั้งสร้างสภาพแวดล้อมที่ทุกคนสามารถแสดงออกได้อย่างแท้จริง สุนทรียศาสตร์ของกราฟฟิตี้มิได้อยู่ที่ความงามตามแบบแผน หากแต่อยู่ที่การเป็น “เสียง” ที่ทำให้การดำรงอยู่ของผู้ซึ่งเคยถูกทำให้ไร้ตัวตนในสังคมได้ปรากฏขึ้น

ศาลที่เคารพ ข้าพเจ้าเขียนจดหมายถึงท่านด้วยเจตนารมณ์ที่เป็นมิตรและด้วยความหวังว่าหัวใจของท่านยังคงมีพื้นที่ว่างเพื่อบรรจุซึ่งชีวิตของผู้ที่รอคอยความยุติธรรม และไม่ใช่เพียงท่านที่นั่งบนบัลลังก์เท่านั้น แต่ข้าพเจ้ายังมุ่งหมายถึงทุกคนที่ได้อ่านจดหมายฉบับนี้ ทุกคนที่พร้อมใช้ศักยภาพทางปัญญาและความรู้สึกในการตัดสินเรื่องราวต่าง ๆ ในสังคม การพิจารณาคดีความนี้จึงควรเป็นบทเรียนสำคัญต่อกระบวนการยุติธรรม ในการตระหนักถึงความทับซ้อนอันเข้มข้นระหว่างกฎหมายและการปฏิบัติทางศิลปะ และการตัดสินคดีความนี้จะกลายเป็นมาตรวัดระดับหัวใจของความเป็นมนุษย์ที่ทำงานอยู่ในร่างเชิงชีวภาพของพวกเราทุกคน

เมื่อวันอังคารที่ 2 สิงหาคม พ.ศ. 2565 ศาลมีคำพิพากษาให้นายพึ่งบุญต้องโทษจำคุกเป็นเวลา 2 ปี พร้อมปรับเป็นเงินจำนวน 60,000 บาท อย่างไรก็ตาม เนื่องจากเขาให้การเป็นประโยชน์ต่อการพิจารณาคดี ศาลจึงลดโทษจำคุกเหลือ 1 ปี 4 เดือน และลดค่าปรับเหลือ 40,000 บาท ทั้งนี้ โทษจำคุกดังกล่าวถูกกำหนดให้รอการลงโทษไว้เป็นระยะเวลา 2 ปี และให้คุมประพฤติเป็นเวลา 1 ปี นอกจากนี้ ศาลยังมีคำสั่งให้นายพึ่งบุญปฏิบัติงานบริการสังคมจำนวน 48 ชั่วโมง ซึ่งประกอบด้วยการทำความสะอาดและซ่อมแซมป้ายจราจรหรือทรัพย์สินสาธารณะอื่น ๆ ภายในจังหวัดเชียงใหม่ ศาลยังได้วินิจฉัยเพิ่มเติมว่า การกระทำของพึ่งบุญมิอาจได้รับการยอมรับว่าเป็นศิลปะภายใต้การรับรู้ของสังคมไทย หากแต่ถูกจัดประเภทว่าเป็นการกระทำอันมีลักษณะยุยงปลุกปั่น (incitement toward sedition) อีกทั้งยังอ้างถึงการฝ่าฝืนข้อกำหนดด้านความสะอาด ข้อจำกัดด้านสาธารณสุขเกี่ยวกับการรวมกลุ่มในที่สาธารณะ ตลอดจนความผิดอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องแทนการชำระค่าปรับในทันที พึ่งบุญมีทางเลือกที่จะปฏิบัติงานบริการสังคมเพิ่มเติม หรือยื่นคำร้องขอระยะเวลา 30 วันเพื่อจัดหาเงินค่าปรับ ในท้ายที่สุด เขาได้ตัดสินใจชำระค่าปรับเป็นจำนวนทั้งสิ้น 39,500 บาท ซึ่งลดลง 500 บาท อันเนื่องมาจากระยะเวลาที่เขาถูกควบคุมตัวภายในห้องควบคุมของศาลในวันพิจารณาคดี ส่วนเงินค่าปรับที่เหลือได้รับการสนับสนุนจาก “กองทุนราษฎรประสงค์” (Will of the People Fund) ซึ่งให้ความช่วยเหลือแก่บุคคลที่เผชิญผลทางกฎหมายจากการมีส่วนร่วมในขบวนการเรียกร้องประชาธิปไตย

เชิงอรรถ

[1] บทความนี้พัฒนาขึ้นมาจากที่มาสำคัญสองแหล่งซึ่งเขียนโดยผู้เขียนเอง แหล่งแรกคือ การแปลและเรียบเรียงขึ้นจากบทความของผู้เขียนเรื่อง “Prathēt Thūay! (ประเทศทวย) Field Notes on an Art Scholar’s Court Journey in a Troubling Country”. Southeast of Now Vol. 9 No. 1 (March 2025). pp. 181–205. ซึ่งผู้เขียนคิดว่าสาระสำคัญของบทความน่าจะมีประโยชน์ต่อองค์ความรู้และข้อถกเถียงทางด้านมานุษยวิทยาท่ามกลางบริบทของการเปลี่ยนผ่านทางการเมืองในสังคมไทยและการเผชิญหน้ากันระหว่างองค์ความรู้หลากหลายชุดทั้งมานุษยวิทยา กฎหมาย และการเมือง โดยผู้เขียนพัฒนาบทความในภาษาอังกฤษจากร่างเอกสารที่จัดเตรียมขึ้นในระหว่างการปฏิบัติหน้าที่ในฐานะพยานผู้เชี่ยวชาญ (expert witness) ในคดีของนายพึ่งบุญ ใจเย็น ซึ่งศาลได้ทำการไต่สวนเมื่อวันที่ 9 มิถุนายน พ.ศ. 2565 โดยศาลจังหวัดเชียงใหม่ได้กำหนดวันอ่านคำพิพากษาในวันที่ 2 สิงหาคม ของปีเดียวกัน แหล่งที่สองคือ ข้อเขียนสรุปสาระสำคัญของการเป็นพยานในคดีในภาษาไทยชื่อ *ทวยที่เคารพ!* บันทึกการเดินทางขึ้นศาลในคดีประเทศทวย ลงบนเวปไซต์ WAY โดยเผยแพร่ในวันที่ 15 มิถุนายน 2567 สำหรับการเผยแพร่เพื่อให้เป็นกรณีศึกษาอ้างอิงและเป็นประโยชน์ต่อการพิจารณาความที่คล้ายคลึงกันต่อไป โดยการเผยแพร่ของข้อเขียนทั้งสองนี้ได้ผ่านกระบวนการบรรณาธิการและการตอบรับให้เผยแพร่ได้ อย่างไรก็ตาม บทความนี้ได้มีการพัฒนา ปรับแก้ เรียบเรียงใหม่ทั้งบทคัดย่อ ชื่อบทความ ลีลาการเล่าเรื่อง การเพิ่มเติมเนื้อหารายละเอียดอีกมาก และมุมการวิเคราะห์ ทั้งยังนำเข้ากระบวนการประเมินคุณภาพทางวิชาการและปรับปรุงแก้ไขอีกครั้งจากความคิดเห็นของผู้ทรงคุณวุฒิ ผู้เขียนมีความคาดหวังเพียงประการเดียวคือการสร้างบทสนทนาทางวิชาการ

แหล่งที่มาของบทความแรกในภาษาอังกฤษเป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยด้านมานุษยวิทยา ปรัชญา และประสบการณ์เชิงผัสสะ (sensory experiences) ในการปฏิบัติการสื่อและชาติพันธุ์วรรณนา (media practice and ethnography) ซึ่งได้รับการสนับสนุนจากคณะวิจิตรศิลป์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ประจำปีงบประมาณ พ.ศ. 2565 และได้นำเสนอในรูปแบบร่างเบื้องต้น (opening draft) ในการประชุมวิชาการนานาชาติ *The 18th International Conference on the Arts in Society* ณ มหาวิทยาลัยยากีลโลเนียน (Jagiellonian University) ประเทศโปแลนด์ เมื่อปี พ.ศ. 2566

[2] นายพึ่งบุญเป็นศิลปินกราฟฟิตี้ผู้เป็นที่รู้จักจากการใช้ผลงานศิลปะเป็นสื่อถ่ายทอดข้อความทางการเมือง เขาได้เผชิญการดำเนินคดีและข้อกล่าวหาจากเจ้าหน้าที่รัฐในความผิดฐานทำให้เสียหาย ทำลาย ทำให้เสื่อมค่า หรือทำให้ไร้ประโยชน์ซึ่งทรัพย์ที่มีไว้เพื่อสาธารณประโยชน์ ตามประมวลกฎหมายอาญา มาตรา 360 นอกจากนี้เขายังถูกกล่าวหาว่าดูหมิ่นเจ้าพนักงานซึ่งปฏิบัติหน้าที่ ตามมาตรา 136 แห่งประมวลกฎหมายอาญา จากเหตุการณ์ที่เขาตะโกนคำว่า “ควย” จำนวนห้าครั้งขณะเล่นสเก็ตบอร์ดวนรอบรถยนต์ของเจ้าหน้าที่ตำรวจ ระหว่างการชุมนุมของนักศึกษาและประชาชน เมื่อวันที่ 29 กรกฎาคม พ.ศ. 2563 ณ บริเวณลานประตูท่าแพ จังหวัดเชียงใหม่ จนถึงปัจจุบัน นายพึ่งบุญได้เผชิญข้อกล่าวหาที่เกี่ยวข้องกับการแสดงออกทางการเมืองรวมทั้งสิ้นหกคดี โดยในจำนวนนี้มีสามคดีที่ศาลมีคำสั่งยกฟ้องแล้ว

บรรณานุกรม

ชัชชล อัจฯ. (2565). *ลุกไหม้สิ! ซิการ์*. P.S.

Abram, S. (2024). Graffiti, street art and murals in the age of the neoliberal city: The muralization of capital. *Street Art & Urban Creativity,* 10(2), 40–53. https://doi.org/10.25765/sauc.v10i1.918

Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life* (D. Heller-Roazen, Trans.). Stanford University Press. https://doi.org/10.1515/9780804764025 (Original work published 1995)

Agamben, G. (2005). State of exception (K. Attell, Trans.). University of Chicago Press. (Original work published 2003)

A night of protest in Bangkok: What has been sprayed has been said. (2022, July 19). Politika. https://www.politika.io/en/

article/a-night-of-protest-in-bangkok-what-has-been-sprayed-has-been-said

Arendt, H. (1998). *The human condition* (2nd ed.). University of Chicago Press. (Original work published 1958)

Baird, J. A., & Taylor, C. (Eds.). (2011). *Ancient graffiti in context.* Routledge.

Bengtsen, P. (2014). *The street art world*. Almendros de Granada Press.

Bengtsen, P. (2018). *Street art and the environment*. Almendros de Granada Press.

Chaivaranon, A. (2022). The horizon and the holy: Re-imaging the Thai monarchy following the 2020 protests. *Southeast of Now: Directions in Contemporary and Modern Art in Asia,* 6(2), 219–259. https://doi.org/10.56159/sen.2022.a871502

Chotpradit, T. (2023). Shattering glass ceiling: Art and activism in Thailand since 2020. In L. Shipley & M.-Y. Moriuchi (Eds.), *The Routledge companion to art and activism in the twenty-first century* (pp. 75–90). Routledge.

Cottier, N. (2010). *Totality and the sublime in Peter Weiss's The aesthetics of resistance: A proletarian phenomenology.* VDM Verlag.

Douglas, M. (2002). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo.* Routledge. (Original work published 1966)

Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing.* Oxford University Press.

Gropper, M. A., Eriksson, L. I., Fleisher, L. A., Wiener-Kronish, J. P., Cohen, N. H., & Leslie, K. (Eds.). (2020). *Miller's anesthesia* (9th ed.). Elsevier.

Groscurth, S. (2014). *Fluchtpunkte widerständiger Ästhetik: Zur Entstehung von Peter Weiss' ästhetischer Theorie.* De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110345681

Keegan, P. (2014). *Graffiti in antiquity.* Routledge.

McDonald, F. (2013). *The popular history of graffiti: From the ancient world to the present*. Skyhorse Publishing.

Norapoompipat, A. (2018, March 16). The writing on the wall. *Bangkok Post.*

Panlee, P. (2021). Visualising the right to protest: Graffiti and eviction under Thailand's military regime. *City*, 25(3–4), 497–509. https://doi.org/10.1080/13604813.2021.1943229

Pelling, M. (2024). *Writing on the wall: Graffiti, rebellion and the making of eighteenth-century Britain*. Profile Books.

Rancière, J. (2004). *The politics of aesthetics: The distribution of the sensible* (G. Rockhill, Trans.). Continuum. (Original work published 2000)

Rancière, J. (2009). The aesthetic dimension: Aesthetics, politics, knowledge. Critical Inquiry, 36(1), 1–19. https://doi.org/10.1086/606120

Rancière, J. (2010). Dissensus: On politics and aesthetics (S. Corcoran, Ed. & Trans.). Continuum.

Rancière, J. (2011). The thinking of dissensus: Politics and aesthetics. In P. Bowman & R. Stamp (Eds.), Reading Rancière: Critical

dissensus (pp. 1–17). Continuum. https://doi.org/10.5040/9781472547378.ch-001

Sachs Olsen, C. (2019). *Socially engaged art and the neoliberal city*. Routledge.

Weiss, P. (2005). *The aesthetics of resistance: A novel* (J. Neugroschel, Trans.; Vol. 1). Duke University Press. https://doi.org/10.1215/9780822386940 (Original work published 1975)

Weiss, P. (2020). *The aesthetics of resistance: A novel* (J. Scott, Trans.; Vol. 2). Duke University Press. https://doi.org/10.1215/9781478007562 (Original work published 1978)

Zieleniec, A. (2016). The right to write the city: Lefebvre and graffiti. *Environnement Urbain / Urban Environment,* 10, 1–20. https://doi.org/10.7202/1040597ar

อนาคตของมานุษยวิทยาในสังคมไทย: การเดินทางของความรู้ อำนาจ และบทบาทสาธารณะ

The Future of Anthropology in Thai Society: Knowledge Circulation, Power, and Public Roles

วิสุทธิ์ เวชวราภรณ์
ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)
Whisut Vejvarabhorn
Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre
(Public Organization)
whisut.v@sac.or.th

วันรับบทความ: 14 สิงหาคม 2569 (Received August 14, 2026)
วันแก้ไขบทความ: 27 กันยายน 2569 (Revised September 27, 2026)
วันตอบรับบทความ: 1 ตุลาคม 2569 (Accepted October 1, 2026)

บทคัดย่อ

บทความนี้ศึกษาชีวิตทางสังคมของความรู้มานุษยวิทยาและเสนอว่าบทบาทสาธารณะของมานุษยวิทยาไม่ได้วัดจากการที่ความรู้ถูกนำไปใช้มากเพียงใด แต่อยู่ที่ว่าใครกำหนดคำถาม ตีความและควบคุมความรู้ และความรู้นั้นได้เปลี่ยนการตัดสินใจของสถาบันหรือไม่อย่างไร บทความวิเคราะห์เอกสารเชิงคุณภาพ ทั้งงานวิชาการ กรณีศึกษา กฎหมาย รายงาน และเอกสารนโยบาย โดยพิจารณาผ่านแนววิถีสี่ประการ ได้แก่ การทำให้ผู้คนมองเห็นและถูกปกครองการจำแนกจากภายนอกและการนิยามตนเอง การเชื่อมโยงความแตกต่างกับสิทธิ และการร่วมกำหนดความรู้ จากนั้นประยุกต์แนวทาง

การวิเคราะห์เชิงคาดการณ์ เพื่อเชื่อมโยงเงื่อนไขปัจจุบันกับประวัติศาสตร์ ระบุแนวโน้ม และสร้างฉากทัศน์สี่แบบ ตั้งแต่มานุษยวิทยาในระบบบริหารข้อมูล ไปจนถึงการมีส่วนร่วมเชิงสัญลักษณ์ในนโยบาย ฉากทัศน์เหล่านี้อาจซ้อนทับกัน และอาจเอื้อต่อการรับรองสิทธิไปพร้อมกับการเพิ่มอำนาจของสถาบันทางสังคมก็ได้ ฉากทัศน์ที่เสนอในบทความจึงเป็นความเป็นไปได้แบบมีเงื่อนไข มิใช่คำพยากรณ์ว่ามานุษยวิทยาจะเป็นไปหรือก่อให้เกิดผลอย่างใดอย่างหนึ่งโดยตรง

คำสำคัญ: ความรู้มานุษยวิทยา; การไหลเวียนของความรู้; ความรู้กับอำนาจ; ฉากทัศน์อนาคต

Abstract

This article examines the social life of anthropological knowledge and argues that anthropology's public role is measured not by the extent to which knowledge is used, but by who defines the questions, interprets and controls knowledge, and whether and how that knowledge changes institutional decisions. Through qualitative document analysis of scholarly works, case studies, legislation, reports, and policy documents, it examines four trajectories: rendering people visible and governable; external classification and self-definition; linking difference to rights; and collaboratively shaping knowledge. It then applies a speculative analytical approach to connect present conditions with historical contexts, identify trends, and construct four scenarios, ranging from anthropology within data administration systems to symbolic participation in policymaking. These scenarios may overlap and

may facilitate the recognition of rights while simultaneously increasing the power of social institutions. The scenarios presented are therefore conditional possibilities, rather than predictions of a particular trajectory for anthropology or of outcomes it would directly produce.

Keywords: Anthropological knowledge; knowledge circulation; knowledge and power; future scenarios

บทนำ

ความรู้ทางมานุษยวิทยาเป็นความรู้ที่เกิดจากการสังเกต อธิบาย และตีความชีวิตของผู้คน แต่ชีวิตของความรู้นั้นไม่ได้จบลงเมื่อเผยแพร่เป็นงานวิชาการ คำอธิบาย แนวคิด และข้อมูลอาจถูกนำไปใช้ในงานพัฒนา การจัดทำฐานข้อมูล นโยบาย กฎหมาย สื่อ และข้อเรียกร้องทางสังคม ระหว่างการเดินทางนี้ ความรู้อาจถูกแปลความ เลือกใช้ หรือปรับประยุกต์จนเปลี่ยนไปจากแรกเริ่ม และอาจส่งผลต่อการที่ผู้คนได้รับการมองเห็น การจัดหมวดหมู่ และการรับรองสิทธิต่าง ๆ คำถามเรื่องอนาคตของมานุษยวิทยาจึงเกี่ยวข้องกับทิศทางของศาสตร์และวิชาชีพ รวมถึงผลที่เกิดจากความรู้เมื่อเข้าไปสัมพันธ์กับสถาบันและชีวิตของผู้คน

ประวัติศาสตร์มานุษยวิทยาในประเทศไทยมักถูกอธิบายผ่านการก่อรูปของสถาบันและแนวทางการศึกษา รวมทั้งพัฒนาการของการทำงานชาติพันธุ์วรรณนา (Reynolds, 2008; พัฒนา กิติอาษา, 2551) งานเหล่านี้ถือเป็นฐานสำคัญสำหรับการทำความเข้าใจว่าองค์ความรู้และวิธีวิจัยของมานุษยวิทยาเข้ามาและเปลี่ยนรูปในบริบทสังคมไทยอย่างไร บทความนี้ต่อยอดจากประวัติศาสตร์ดังกล่าวด้วยการถามถึงชีวิตทางสังคมของความรู้

หรือก็คือ ความรู้เดินทางไปสู่พื้นที่ใด ใครเป็นผู้เลือกและตีความความรู้ และการนำความรู้นั้นไปใช้เปิดหรือปิดความเป็นไปได้ให้แก่ใครบ้าง การปรากฏของกรอบคิดทางมานุษยวิทยาในนโยบายหรือปฏิบัติการทางสังคมจึงเป็นจุดเริ่มต้นของบทความ มากกว่าจะเป็นหลักฐานเพียงพอสำหรับสรุปว่าสาขาวิชามีอิทธิพลโดยตรง คำถามนี้ยิ่งทวีความสำคัญในช่วงที่การจัดทำข้อมูลและการรับรองความแตกต่างเข้าไปสัมพันธ์กับกลไกทางกฎหมายและนโยบายอย่างชัดเจน การเกิดขึ้นของพระราชบัญญัติคุ้มครองและส่งเสริมวิถีชีวิตกลุ่มชาติพันธุ์ พ.ศ. 2568 เป็นบริบทหนึ่งที่ทำให้ต้องพิจารณาว่า ความรู้เกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ถูกสร้างและนำไปใช้อย่างไร กลุ่มคนที่ข้อมูลกล่าวถึงมีส่วนในการกำหนดการใช้ความรู้นั้นเพียงใด การตอบคำถามดังกล่าวต้องพิจารณาเอกสาร แนวคิด และผู้กระทำการที่เกี่ยวข้อง รวมทั้งพิจารณาว่าความรู้ถูกแปลไปเป็นเกณฑ์การคุ้มครองหรือการจัดการแบบใด บทความจึงแยกการมีกฎหมายเกิดขึ้นแล้ว ออกจากการอธิบายว่าใครมีส่วนทำให้เกิดขึ้นและเกิดผลอย่างไรเป็นแนวทาง เพื่อพิจารณาอนาคตของมานุษยวิทยาในสังคมไทย

ข้อเสนอหลักของบทความคือ บทบาทสาธารณะของมานุษยวิทยาควรพิจารณาจากเงื่อนไขที่กำกับเส้นทางความรู้ ได้แก่ ใครตั้งคำถามและกำหนดหมวดหมู่ ใครตีความและควบคุมข้อมูล และความรู้นั้นเปลี่ยนการตัดสินใจของสถาบันได้เพียงใด มานุษยวิทยาสามารถช่วยทำให้ประสบการณ์ที่ถูกละเลยปรากฏต่อสาธารณะ และสนับสนุนการเรียกร้องสิทธิหรือการสร้างความเข้าใจต่อความแตกต่าง ขณะเดียวกัน การจำแนกผู้คนและทำให้ชีวิตของพวกเขาอ่านออกผ่านข้อมูลก็อาจเพิ่มความสามารถของสถาบันในการจัดการชีวิตเหล่านั้น ผลทั้งสองด้านไม่ได้เกิดขึ้นโดยอัตโนมัติ หากขึ้นอยู่กับผู้มีส่วนร่วม กระบวนการผลิตความรู้ และอำนาจในการใช้หรือตรวจสอบความรู้นั้นผ่านการสังเคราะห์แนววิถีสี่ประการ ได้แก่ การทำให้ผู้คนมองเห็นได้ซึ่ง

อาจเชื่อมต่อกับการปกครอง การนิยามผู้คนจากภายนอกซึ่งอาจถูกต่อรองด้วยการนิยามตนเอง การทำให้ความแตกต่างเป็นฐานของสิทธิ และการมีส่วนร่วมซึ่งอาจพัฒนาไปสู่การร่วมกำหนดความรู้และอนาคต บทความนี้สร้างฉากทัศน์แบบมีเงื่อนไขเกี่ยวกับบทบาทสาธารณะของความรู้มานุษยวิทยาและความรู้เกี่ยวกับผู้คน โดยพิจารณาเส้นทางที่ความรู้เข้าสู่สถาบันและเงื่อนไขที่กำกับการใช้ความรู้นั้น

อนาคต ความรู้ และอำนาจ: กรอบคิดและข้อถกเถียง

ข้อถกเถียงที่สำคัญในการพิจารณาอนาคตของมานุษยวิทยาในสังคมไทย ได้แก่ การพิจารณาอนาคตที่เข้ามากำกับการกระทำในปัจจุบัน ความรู้และการจำแนกที่ทำให้ผู้คนหรือสังคมอ่านออกสำหรับสถาบัน และอำนาจในการผลิต ตีความ และกำหนดการใช้ความรู้ การทบทวนข้อถกเถียงเหล่านี้จะช่วยให้พิจารณาอนาคตของมานุษยวิทยาควบคู่ไปกับการศึกษาว่าอนาคตถูกจินตนาการ ต่อรอง และสร้างความเป็นไปได้ในชีวิตสังคมแบบไหนและอย่างไร

อนาคตที่กำกับการกระทำในปัจจุบัน

มานุษยวิทยาว่าด้วยอนาคตมักศึกษาว่าความคาดหวัง ความหวัง ความกลัว และจินตนาการเกี่ยวกับอนาคตเข้ามาจัดรูปการตัดสินใจและการกระทำในปัจจุบันอย่างไร งานของรีเบกกา ไบรอันต์ (Rebecca Bryant) และแดเนียล เอ็ม. ไนต์ (Daniel M. Knight) (2019) ชวนให้พิจารณาว่าผู้คนคาดการณ์และมุ่งการกระทำไปสู่อนาคตแบบใด แอน มิสเช (Ann Mische) (2009) อธิบายว่าโครงการและความเป็นไปได้ที่ผู้คนมองเห็นสามารถจัดรูปการกระทำร่วมกันในปัจจุบันได้อย่างไร ส่วนชีลา จาซานอฟฟ์ (Sheila Jasanoff) และซังฮยอน คิม (Sang-Hyun Kim) (2015) ขยายการวิเคราะห์ไปสู่ภาพอนาคตร่วมที่ฝังอยู่ในสถาบัน นโยบาย และระบบวิทยาศาสตร์กับเทคโนโลยี

ข้อเสนอเหล่านี้ให้กรอบสำหรับศึกษาว่าอนาคตมีผลต่อชีวิตสังคมในปัจจุบันอย่างไร ขณะเดียวกัน บทความนี้ยังถามถึงอนาคตของมานุษยวิทยาในฐานะสาขาวิชา การพิจารณาอนาคตที่กำกับการกระทำในปัจจุบันจึงควรแยกคำถามออกเป็นสองระดับ ระดับแรกการศึกษาว่าผู้คนและสถาบันจินตนาการ คาดการณ์และลงมือทำให้อนาคตบางแบบเป็นไปได้อย่างไร ส่วนระดับที่สองคือการถามถึงทิศทางและเงื่อนไขที่กำกับการผลิตความรู้และบทบาทของมานุษยวิทยาในสังคม อย่างไรก็ตาม คำถามทั้งสองระดับนี้ไม่ได้แยกขาดจากกัน เพราะภาพอนาคตที่ฝังอยู่ในนโยบายและสถาบันมีส่วนกำหนดพื้นที่และคุณค่าของความรู้ ขณะเดียวกัน ความรู้ทางมานุษยวิทยาก็อาจเข้าไปมีส่วนอธิบายหรือวิพากษ์ภาพอนาคตเหล่านั้น บทความนี้จึงพิจารณาคำถามทั้งสองระดับควบคู่กัน ได้แก่ อนาคตของมานุษยวิทยาขึ้นอยู่กับเงื่อนไขใด เช่น เงื่อนไขการผลิตความรู้ ความสัมพันธ์กับสาธารณะ และรูปแบบการสนับสนุนงานวิจัย อีกระดับหนึ่งคืออนาคตถูกสร้างหรือกำหนดผ่านการกระทำของผู้คนหรือปฏิบัติการของสถาบันอย่างไร

ความรู้ การจำแนก และการทำให้สังคมอ่านออกสำหรับรัฐ

ข้อถกเถียงเรื่องความรู้ทางมานุษยวิทยาเชื่อมโยงกับงานศึกษาว่าด้วยการจำแนกและอำนาจ เจมส์ ซี. สกอตต์ (James C. Scott) (1998) วิเคราะห์ว่าโครงการของรัฐทำให้สังคมถูกอ่านออกได้สำหรับการบริหารผ่านแผนที่ ทะเบียน และหมวดหมู่ที่ลดทอนความซับซ้อนของท้องถิ่นอย่างไร เจฟฟรีย์ ซี. โบว์เกอร์ (Geoffrey C. Bowker) และซูซาน ลีห์ สตาร์ (Susan Leigh Star) (1999) แสดงให้เห็นว่าระบบจำแนกและมาตรฐานข้อมูลเข้าไปจัดระเบียบชีวิตทางสังคมได้อย่างไร เพราะหมวดหมู่อาจทำให้ประสบการณ์บางแบบถูกนับและมองเห็น ขณะที่ประสบการณ์อื่นถูกละไว้ กรอบเหล่านี้ชวนให้ติดตามเส้นทางของความรู้ตั้งแต่การเก็บข้อมูลและสร้างหมวดหมู่ไปจนถึงการนำข้อมูลและหมวดหมู่นั้นไปใช้ในสถาบันหรือการปกครอง

ในบริบทไทย งานของขวัญชีวัน บัวแดง (Buadaeng, 2006) วิเคราะห์ประวัติของสถาบันวิจัยชาวเขา (Tribal Research Institute) และความสัมพันธ์ระหว่างการศึกษาเรื่องกลุ่มชาติพันธุ์ สถาบันความรู้ และนโยบายต่อประชากรบนพื้นที่สูง กรณีดังกล่าวแสดงให้เห็นเส้นทางที่ความรู้เกี่ยวกับผู้คนเข้าไปสัมพันธ์กับนโยบายและการปกครอง ในทำนองเดียวกัน บุญเลิศ วิเศษปรีชา (2559) วิเคราะห์ความคิดเรื่องชุมชนในการเคลื่อนจากอุดมคติไปสู่เครื่องมือเพื่อการปกครอง เมื่อนำสองกรณีนี้มาพิจารณาร่วมกัน จะเห็นว่าการวิเคราะห์ความรู้และหมวดหมู่ต่าง ๆ ควรพิจารณาผ่านความสัมพันธ์ระหว่างรัฐ ชุมชน และนักวิชาการ แทนการตั้งสมมติฐานว่าผู้กระทำการเหล่านี้แยกขาดจากกัน การทำให้ผู้คนมองเห็นได้อาจเปิดช่องให้กลุ่มที่ถูกมองข้ามเข้าสู่ข้อถกเถียงสาธารณะและเรียกร้องการยอมรับ ในขณะเดียวกัน หมวดหมู่ที่กำหนดจากภายนอกก็อาจจำกัดวิธีที่ผู้คนจะนิยามตนเอง การประเมินบทบาทของมานุษยวิทยาจึงต้องติดตามว่าใครผลิตและรับรองความรู้ ใครกำหนดหมวดหมู่ และความรู้นั้นถูกนำไปใช้ภายใต้เงื่อนไขใด

ความร่วมมือและอำนาจในการผลิตความรู้

งานชาติพันธุ์วรรณนาร่วมสมัยเริ่มตั้งคำถามเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างผู้วิจัยกับผู้คนที่ศึกษา ชาร์ลส์ อาร์. เฮล (Charles R. Hale) (2006) วิเคราะห์ความตึงเครียดระหว่างการวิพากษ์วัฒนธรรมกับงานวิจัยที่มีพันธะต่อการต่อสู้เรื่องสิทธิ โดยชี้ให้เห็นโจทย์ด้านวิธีวิทยาและจริยธรรมของงานวิจัยที่มีส่วนร่วมทางการเมือง ลุค อี. แลสซิเตอร์ (Luke E. Lassiter) (2005) เสนอชาติพันธุ์วรรณนาแบบร่วมมือที่เปิดให้ผู้มีส่วนร่วมเข้ามาเกี่ยวข้องกับการสร้างและสื่อสารความรู้ ส่วนโจแอนน์ แรพพาพอร์ต (Joanne Rappaport) (2008) เสนอให้พิจารณาความร่วมมือเป็นส่วนหนึ่งของการสร้างทฤษฎีและการตีความ ไม่ใช่เพียงขั้นตอนประกอบงานภาคสนาม อย่างไรก็ตาม การทำงานวิจัยแบบร่วมมือยังไม่มีแนวทางที่ชัดเจนว่าผู้เกี่ยวข้องจะแบ่งอำนาจกัน

อย่างไร การวิเคราะห์จึงควรถามว่าใครเป็นผู้เลือกคำถาม ใครตีความข้อมูล ใครเข้าถึงหรือควบคุมข้อมูลหลังการวิจัย ใครตัดสินใจเรื่องการเผยแพร่ และผู้มีส่วนร่วมสามารถโต้แย้งหรือปฏิเสธการนำเสนอได้เพียงใด ลินดา ตูฮิวาย สมิธ (Linda Tuhiwai Smith) (2021) เสนอคำถามสำคัญผ่านงานว่าด้วยระเบียบวิธีวิจัยและชนพื้นเมือง กล่าวได้ว่ากรอบคิดของเธอมีรากมาจากประวัติศาสตร์และการเมืองเฉพาะ การนำมาใช้จึงควรใช้เป็นคู่สนทนาเชิงเปรียบเทียบ โดยพิจารณาความแตกต่างของบริบทไทยไปพร้อมกัน

ไมคาห์ เอฟ. มอร์ตัน (Micah F. Morton) (2023) วิเคราะห์การเคลื่อนไหวของนักกิจกรรมกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศไทยที่เรียกร้องสถานะและการรับรองจากรัฐ บทความชี้ให้เห็นการสำรวจตนเอง (self-surveying) และการนับตนเอง (self-enumeration) ในฐานะยุทธศาสตร์ที่ช่วยทำให้ความหลากหลายปรากฏและเพิ่มน้ำหนักให้ข้อเรียกร้องของขบวนการ กรณีดังกล่าวนี้ทำให้เห็นบทบาทของผู้เรียกร้องในฐานะผู้ผลิตและใช้ความรู้เพื่อกำหนดภาพความหลากหลายและผลักดันการยอมรับ อีกทั้งยังแสดงให้เห็นการต่อรองกับหมวดหมู่และเงื่อนไขการรับรองของรัฐ จึงใช้เป็นหลักฐานเรื่องการสร้างความรู้ทางการเมืองจากภาคประชาชนได้

จากประวัติศาสตร์สู่การเมืองของความรู้

การทบทวนประวัติศาสตร์มานุษยวิทยาไทยช่วยให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างพัฒนาการของสาขากับเงื่อนไขทางสถาบันและสังคม เครก เจ. เรย์โนลด์ส (Craig J. Reynolds) (2008) เสนอประวัติศาสตร์มานุษยวิทยาไทยโดยเน้นไปที่ภาคเหนือ ส่วนพัฒนา กิติอาษา (2551) ทบทวนกำเนิดและพัฒนาการของงานชาติพันธุ์นิพนธ์ในสยาม ขณะที่จักรกริช สังขมณี (บก.) (2556) พิจารณาทิศทางและคุณภาพของงานวิจัยและการเรียนการสอนด้านสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาในหลายมหาวิทยาลัย รวมถึงประเด็นด้านการประเมินคุณภาพและนัยเชิงนโยบาย (จักรกริช สังขมณี, 2556) โกมาตร

จึงเสถียรทรัพย์ นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ และอาทิตย์ เคนมี (บก.) (2564) สำรวจและอภิปรายให้เห็นพัฒนาการของมานุษยวิทยาโดยครอบคลุมประเด็นหลากหลาย ขณะที่นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ (2558) พิจารณาข้อจำกัดและสถานะของความรู้มานุษยวิทยาในสังคมร่วมสมัยโดยตรง นอกจากนั้น วิสุทธิ์ เวชวราภรณ์ (บก.) (2566) ชวนให้พิจารณาคุณค่าของงานสังคมศาสตร์ในด้านการสร้างความเข้าใจและเพิ่มศักยภาพของสังคม ควบคู่กับการใช้ประโยชน์ในทันที

ดังกล่าวมานี้ การพิจารณาอนาคตของมานุษยวิทยาไทยจึงไม่ใช่เพียงคำถามว่าสาขาจะพัฒนาไปทางใด แต่ยังเป็นคำถามว่าความรู้เดินทางเข้าสู่ชีวิตสังคมผ่านใครและภายใต้อำนาจแบบใด งานว่าด้วยอนาคตชี้ให้เห็นว่าภาพอนาคตกำกับการตัดสินใจในปัจจุบัน ส่วนงานว่าด้วยการจำแนกเผยให้เห็นว่าความรู้ทำให้ผู้คนมองเห็นและจัดการได้ ขณะเดียวกันก็เลือกว่าประสบการณ์ใดจะถูกนับ ในขณะที่งานว่าด้วยความร่วมมือและการเคลื่อนไหวของกลุ่มชาติพันธุ์แสดงให้เห็นการต่อรองอำนาจในการผลิตและตีความความรู้ ประวัติศาสตร์มานุษยวิทยาไทยยังช่วยวางข้อถกเถียงเหล่านี้ไว้ในเงื่อนไขทางสถาบันและสังคมเฉพาะ โดยไม่ด่วนสรุปว่ามานุษยวิทยาเป็นสาเหตุโดยตรงของนโยบายหรือกฎหมาย บทความนี้จึงสังเคราะห์วรรณกรรมเป็นกรอบวิเคราะห์การเดินทางของความรู้ผ่านสี่พลวัตที่สัมพันธ์กัน ได้แก่ การทำให้ผู้คนมองเห็นได้ควบคู่กับการกำกับดูแล การนิยามจากภายนอกและการนิยามตนเอง การเชื่อมความแตกต่างเข้ากับสิทธิ และการขยายการมีส่วนร่วมไปสู่การร่วมกำหนดความรู้ เพื่อพิจารณาว่าใครมีอำนาจทำให้อนาคตบางแบบเป็นไปได้ และเงื่อนไขใดเปิดให้ผู้คนมีส่วนกำหนดความรู้ที่ใช้กล่าวถึงชีวิตของตนเอง

วิธีการศึกษาและการสร้างฉากทัศน์อนาคต

บทความนี้ใช้การวิเคราะห์เอกสารเชิงคุณภาพและการสังเคราะห์เอกสารแบบคัดเลือก เพื่อสำรวจร่องรอยว่าแนวคิดและความรู้ทางมานุษยวิทยาปรากฏ ถูกตีความ และเชื่อมโยงกับสถาบัน นโยบาย การเรียกร้องสิทธิ และการสร้างข้อมูลอย่างไร โดยพิจารณาทั้งข้อเสนอในเนื้อหา ที่มา ผู้ผลิต วัตถุประสงค์ ผู้รับสาร และบริบทการผลิต เพราะเอกสารแต่ละชิ้นสะท้อนมุมมองและเงื่อนไขเฉพาะ เกลน เอ. โบเวน (Glenn A. Bowen) (2009) อธิบายการวิเคราะห์เอกสารว่าเป็นกระบวนการประเมินเอกสารอย่างมีระบบ โดยคำนึงถึงทั้งประโยชน์และข้อจำกัดของเอกสารในฐานะแหล่งข้อมูล

เอกสารที่ใช้ในการวิเคราะห์ ครอบคลุมงานประวัติศาสตร์และการทบทวนสถานภาพมานุษยวิทยา งานทฤษฎีเกี่ยวกับอนาคต อำนาจ และการจำแนก งานชาติพันธุ์วรรณนาและกรณีศึกษาในไทย ตลอดจนกฎหมาย รายงาน และเอกสารนโยบายที่ใช้ประกอบการวิเคราะห์บริบท ขณะที่การสร้างฉากทัศน์จะประยุกต์ลำดับการวิเคราะห์สี่ขั้นของแนวทางชาติพันธุ์วรรณนาเชิงคาดการณ์ (speculative ethnography) ที่ฟางโจว ต่ง และคณะ (Fangzhou Dong et al.) (2020) เสนอ ได้แก่ การสำรวจเงื่อนไขปัจจุบัน การย้อนติดตามอดีตที่เกี่ยวข้อง การสังเคราะห์แนวโน้มจากความต่อเนื่องและความเปลี่ยนแปลง และการพิจารณาอนาคตที่อาจเป็นไปได้ บทความนี้นำลำดับดังกล่าวมาปรับใช้กับการสังเคราะห์เอกสารเรื่องชีวิตทางสังคมของความรู้มานุษยวิทยา โดยใช้เอกสารเกี่ยวกับประชากร เทคโนโลยี ภูมิอากาศ การย้ายถิ่น และระบบทุนวิจัยเพื่อประกอบการพิจารณาบริบทและแนวโน้ม มิได้ใช้เพื่อทำนายผลลัพธ์ ฉากทัศน์ที่นำเสนอจึงเป็นข้อเสนอแบบมีเงื่อนไข เพื่อช่วยพิจารณาว่าอนาคตหลายรูปแบบอาจเกิดขึ้นได้ภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจและการจัดสรรทรัพยากรแบบใด

ความรู้เกี่ยวกับผู้คนในสังคมไทย: สี่แนววิถีและการต่อรองอำนาจ

จากข้อถกเถียงในส่วนก่อนหน้า การทบทวนสถานภาพและทิศทางการเรียนการสอนและงานวิจัยด้านสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาในหลายมหาวิทยาลัยปรากฏในงานของจักรกริช สังขมณี (บก.) (2556) ขณะที่โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์ นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ และอาทิตย์ เคนมี (บก.) (2564) แสดงให้เห็นการขยายประเด็นและรูปแบบการทำงานในมานุษยวิทยาไทย บทความนี้ใช้ประวัติศาสตร์ดังกล่าวเป็นบริบท แล้วพิจารณาร่องรอยการปรากฏและการใช้ความรู้เกี่ยวกับผู้คนในงานข้อมูล พิพิธภัณฑ์ นโยบาย และการเรียกร้องสิทธิ โดยไม่ถือว่าความรู้เหล่านี้เป็นผลผลิตของมานุษยวิทยาทั้งหมด หรือสรุปว่ามานุษยวิทยาเป็นสาเหตุโดยตรงของนโยบายและการเปลี่ยนแปลงทางกฎหมาย การวิเคราะห์จะติดตามประเด็นเหล่านี้ผ่านแนววิถีสี่ประการซึ่งทับซ้อนและเปลี่ยนทิศได้ โดยมิได้เรียงเป็นพัฒนาการตามลำดับขั้น

การมองเห็น การจำแนก และการปกครอง

กรณีสถาบันวิจัยชาวเขาแสดงความเชื่อมโยงระหว่างการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ สถาบันความรู้ และนโยบายรัฐต่อประชากรบนพื้นที่สูง สถาบันเริ่มต้นในฐานะศูนย์วิจัยในปี 2508 และยุติบทบาทในปี 2545 ตามการปรับโครงสร้างราชการ ขวัญชีวัน บัวแดง (Buadaeng, 2006) อธิบายว่า กรณีสถาบันวิจัยชาวเขาก่อตั้งขึ้นจากความต้องการของรัฐในการมีศูนย์ให้คำปรึกษาและฝึกอบรมเกี่ยวกับปัญหาชาวเขา และทำหน้าที่ให้ข้อมูลกับข้อเสนอแนะเพื่อใช้ติดตาม ประเมิน และปรับปรุงโครงการของรัฐและโครงการพัฒนาพื้นที่สูง กรณีนี้จึงแสดงอย่างเฉพาะเจาะจงว่าความรู้จากสถาบันวิจัยเชื่อมโยงกับการกำหนดและดำเนินนโยบายได้อย่างไร

คำถามเรื่องการทำให้ผู้คนปรากฏผ่านข้อมูลยังเห็นได้ในพระราชบัญญัติคุ้มครองและส่งเสริมวิถีชีวิตกลุ่มชาติพันธุ์ พ.ศ. 2568 ซึ่งกำหนดกลไกการ

จัดทำข้อมูลวิถีชีวิตและประวัติศาสตร์กลุ่มชาติพันธุ์ ตลอดจนฐานข้อมูลที่ใช้ประกอบการดำเนินงานของรัฐ การเลือกว่าจะบันทึกใคร ใช้ชื่อเรียกใด และกำหนดขอบเขตของกลุ่มอย่างไร จึงสัมพันธ์กับผู้ที่จะปรากฏในระบบข้อมูลและผู้ที่จะอยู่ในขอบเขตการรับรองทางกฎหมาย อย่างไรก็ดี ผลในทางปฏิบัติต้องพิจารณาจากการดำเนินงานจริง และไม่อาจอนุมานจากตัวบทกฎหมายเพียงอย่างเดียว

จากการถูกนิยามสู่การนิยามตนเอง

คำว่า “ชาวเขา” “ชนเผ่าพื้นเมือง” และ “กลุ่มชาติพันธุ์” ไม่ควรถูกนำเสนอราวกับเป็นคำเรียกที่เปลี่ยนแทนกันตามลำดับเวลาอย่างเป็นกลาง เพราะแต่ละคำมีประวัติและนัยทางการเมืองต่างกัน และอาจปรากฏร่วมกันในการต่อรองกับรัฐ มอร์ตัน (Morton, 2023) วิเคราะห์การทำงานทางการเมืองของนักกิจกรรมกลุ่มชาติพันธุ์ในไทยที่เรียกร้องสถานะและการรับรอง โดยชี้ให้เห็นการสำรวจและนับตนเองเพื่อทำให้ความหลากหลายปรากฏและสนับสนุนข้อเรียกร้องทางวัฒนธรรม กรณีนี้แสดงให้เห็นว่าการผลิตข้อมูลเป็นส่วนหนึ่งของการเคลื่อนไหวทางการเมือง ไม่ได้เป็นเพียงกิจกรรมของนักวิจัยหรือหน่วยงานรัฐ

อย่างไรก็ตาม การนิยามตนเองในกรณีนี้ไม่ได้เกิดนอกความสัมพันธ์กับรัฐ นักกิจกรรมต้องสื่อสารข้อเรียกร้องผ่านหมวดหมู่ที่สถาบันและสังคมเข้าใจ ขณะเดียวกันก็ปรับความหมายของหมวดหมู่เหล่านั้นจากประวัติศาสตร์และประสบการณ์ของตน มอร์ตันยังเสนอให้เห็นทั้งโอกาสและข้อจำกัดของแนวคิดเรื่องชนพื้นเมืองในประเทศไทยด้วย ดังนั้น การสำรวจตนเองจึงควรถูกพิจารณาว่าเป็นการต่อรองอำนาจและความหมายในสถานการณ์เฉพาะ

เมื่อความแตกต่างเข้าสู่กรอบสิทธิ

พระราชบัญญัติคุ้มครองและส่งเสริมวิถีชีวิตกลุ่มชาติพันธุ์ พ.ศ. 2568 รับรองสิทธิและกำหนดกลไกเชิงนโยบาย การมีส่วนร่วม และการจัดทำข้อมูล การประกาศใช้กฎหมายจึงเป็นความเปลี่ยนแปลงทางกฎหมายที่สำคัญ แต่ยังไม่ยืนยันว่าปัญหาที่ดิน การจัดการทรัพยากร หรือการเข้าถึงบริการรัฐ ได้รับการแก้ไขแล้ว เจษฎา เนตะวงศ์และคณะ (2569) รวบรวมความคืบหน้า และข้อท้าทายที่ยังดำรงอยู่ รวมถึงข้อกังวลเกี่ยวกับนิยามและขอบเขตผู้ที่กฎหมายจะคุ้มครอง

กรณีสมรสเท่าเทียมเองก็แสดงให้เห็นการเปลี่ยนแปลงในอีกขอบเขตหนึ่ง พระราชบัญญัติแก้ไขเพิ่มเติมประมวลกฎหมายแพ่งและพาณิชย์ (ฉบับที่ 24) พ.ศ. 2567 แก้ถ้อยคำสำคัญเกี่ยวกับการหมั้นและการสมรสให้บุคคลสองคนสมรสกันได้โดยไม่จำกัดเพศ และเริ่มมีผลใช้บังคับในวันที่ 23 มกราคม 2568 อย่างไรก็ตาม ถ้อยคำบางส่วนเกี่ยวกับ “บิดา” และ “มารดา” ยังคงอยู่ ซึ่งเป็นข้อจำกัดที่นาดา ไชยจิตต์ (Chaiyajit, 2024) วิพากษ์ในการวิเคราะห์ร่างกฎหมายและกระบวนการผลักดันก่อนการประกาศใช้ กล่าวได้ว่างานของปีเตอร์ เอ. แจ็กสัน (Peter A. Jackson) (2003) ช่วยวางประวัติศาสตร์ของวัฒนธรรมเพศเดียวกันและคนข้ามเพศในไทยให้เห็นว่าแนวคิดเรื่องเพศและเพศวิถีมีบริบททางประวัติศาสตร์ ส่วนบทความของนาดาช่วยให้เห็นการต่อสู้และข้อถกเถียงในกระบวนการทางกฎหมาย

กรณีกฎหมายชาติพันธุ์และกฎหมายสมรสเท่าเทียมจึงควรเปรียบเทียบโดยรักษาความแตกต่างของแต่ละกรณีไว้ กฎหมายแรกเกี่ยวข้องกับสิทธิทางวัฒนธรรมและสถานะของกลุ่ม ส่วนกฎหมายหลังปรับสิทธิทางกฎหมายในความสัมพันธ์และครอบครัว สิ่งที่พิจารณาร่วมกันได้คือความรู้และข้อเรียกร้องถูกอธิบาย รวบรวม และนำเข้าสู่พื้นที่นโยบายอย่างไร โดยไม่ยกผลทางกฎหมายให้เป็นผลงานของศาสตร์ใดศาสตร์หนึ่งเพียงลำพัง

การมีส่วนร่วมกับอำนาจร่วมกำหนดความรู้

งานพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นและคลังข้อมูลชุมชนแสดงความพยายามขยายบทบาทของคนในชุมชนจากผู้ให้ข้อมูลไปสู่ผู้ร่วมจัดเก็บและสื่อสารความรู้ของตนเอง โครงการวิจัยและพัฒนาพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นของศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) เริ่มดำเนินงานในปี 2546 และฐานข้อมูลพิพิธภัณฑ์พัฒนาต่อเนื่องจากโครงการดังกล่าว ส่วนโครงการคลังข้อมูลชุมชนและเครือข่ายข้อมูลเป็นอีกโครงการหนึ่ง ซึ่งเริ่มในปี 2561 และมีชุมชน 24 แห่งเข้าร่วมกิจกรรมฝึกทักษะการจัดการและบันทึกข้อมูล

กรณีบ้านเหมืองแพร่ที่ปณิตา สระวาสี (2563) นำเสนอแสดงให้เห็นว่าชุมชนเลือกบ่อเกลือเป็นมรดกวัฒนธรรมที่ต้องการฟื้นฟู และเริ่มเก็บข้อมูลโดยใช้เครื่องมือศึกษาชุมชน เช่น แผนที่เดินดิน กรณีนี้เป็นหลักฐานว่าชุมชนมีบทบาทเลือกประเด็นและร่วมสร้างข้อมูลในโครงการดังกล่าว อย่างไรก็ดีหลักฐานจากกรณีเดียวไม่เพียงพอให้สรุปว่าโครงการคลังข้อมูลชุมชนทุกแห่งแบ่งอำนาจหรือกำหนดข้อตกลงควบคุมข้อมูลในลักษณะเดียวกัน

การประเมินว่าการมีส่วนร่วมพัฒนาไปสู่การร่วมกำหนดความรู้ได้เพียงใด ต้องพิจารณาว่าใครกำหนดคำถามและหมวดหมู่ ใครเลือก ตีความหรือแก้ไขข้อมูล ใครควบคุมการเข้าถึงและการนำข้อมูลไปใช้ซ้ำ และชุมชนสามารถจำกัดการเผยแพร่หรือปฏิเสธการใช้ข้อมูลในบริบทใหม่ได้หรือไม่ คำถามเหล่านี้เชื่อมแนววิถีทั้งสี่เข้าด้วยกัน เพราะความรู้อาจช่วยให้ข้อเรียกร้องได้รับการยอมรับ ขณะเดียวกันก็อาจเพิ่มความสามารถของสถาบันในการจำแนกและกำกับผู้คน ฉากทัศน์ในส่วนถัดไปจึงพิจารณาการประกอบกันของแนววิถีหลายด้าน เพื่อดูว่าการเปลี่ยนแปลงด้านกฎหมาย ระบบข้อมูล เทคโนโลยี และทุนวิจัยอาจจัดวางอำนาจเหล่านี้อย่างไร ฉากทัศน์จึงอาจซ้อนทับกันและไม่มีความสัมพันธ์แบบหนึ่งต่อหนึ่งกับแนววิถีแต่ละข้อ

ฉากทัศน์อนาคตของมานุษยวิทยาในสังคมไทย

บทความนี้สังเคราะห์ฉากทัศน์ความเป็นไปได้ของอนาคตมานุษยวิทยาในสังคมไทยแบบมีเงื่อนไข โดยประยุกต์แนวทางชาติพันธุ์วรรณนาเชิงคาดการณ์ (speculative ethnography) ของฟางโจว ต่ง และคณะ (Fangzhou Dong et al.) (2020) กล่าวคือ เริ่มจากแรงเปลี่ยนแปลงที่ปรากฏในปัจจุบัน เชื่อมโยงกับประวัติศาสตร์และเงื่อนไขที่ทำให้แรงเหล่านั้นก่อตัว แล้วพิจารณาว่าความสัมพันธ์ระหว่างความรู้ สถาบัน และผู้คนอาจพัฒนาไปในรูปแบบใด โดยรายงานของ UNFPA Thailand (2026) ชี้ให้เห็นการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างประชากร ธนาคารโลกกล่าวถึงการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐาน ธรรมาภิบาลข้อมูล และการใช้ปัญญาประดิษฐ์ในรายงานด้านโครงสร้างพื้นฐานข้อมูลดิจิทัล (World Bank, 2025b) ส่วนรายงานด้านภูมิอากาศ ธนาคารโลกชี้ให้เห็นความเสี่ยงจากน้ำท่วม ภัยแล้ง และความร้อน รวมถึงผลกระทบที่ไม่เท่ากันต่อประชากร (World Bank, 2025a) ขณะที่รายงานของ IOM (2025) กล่าวถึงกระบวนการปรับสถานะแรงงานข้ามชาติ เอกสารเหล่านี้ใช้ระบุบริบทและแรงเปลี่ยนแปลง แต่ยังไม่ยืนยันว่ามานุษยวิทยาเข้าไปมีบทบาทหรือก่อผลต่อระบบเหล่านี้แล้ว

ฉากทัศน์ที่ 1: มานุษยวิทยาในระบบบริหารข้อมูล

กรณีสถาบันวิจัยชาวเขาแสดงให้เห็นความเชื่อมโยงเฉพาะระหว่างการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ สถาบันความรู้ และนโยบายรัฐต่อประชากรบนพื้นที่สูง ขวัญชีวัน บัวแดง (Buadaeng, 2006) อธิบายว่าสถาบันทำหน้าที่ให้ข้อมูลและข้อเสนอแนะเพื่อประกอบการติดตาม ประเมิน และปรับปรุงโครงการของรัฐและโครงการพัฒนาพื้นที่สูง กรณีนี้แสดงให้เห็นเส้นทางหนึ่งที่ความรู้เกี่ยวกับผู้คนเข้าไปสัมพันธ์กับการกำหนดและดำเนินนโยบาย โดยไม่ได้ยืนยันว่าความรู้มานุษยวิทยาทุกประเภทมีบทบาทเช่นเดียวกัน

ในปัจจุบัน แผนโครงสร้างพื้นฐานข้อมูลดิจิทัลของธนาคารโลกชี้ถึงข้อจำกัดของระบบคุ้มครองทางสังคมที่ยังขาดกรอบธรรมาภิบาลข้อมูลและทะเบียนกลางที่เชื่อมโยงกัน ส่วนรายงานของ IOM พิจารณากระบวนการและอุปสรรคในการปรับสถานะแรงงานข้ามชาติ (World Bank, 2025b; IOM, 2025) เมื่อนำกรณีเหล่านี้มาพิจารณา อาจตั้งข้อสังเกตได้ว่า หากความรู้เกี่ยวกับภาษาครัวเรือน และวิถีชีวิตถูกนำไปใช้เพิ่มความละเอียดของหมวดหมู่และระบบคัดกรอง บริการบางประเภทอาจตอบสนองต่อกลุ่มเป้าหมายได้ดีขึ้น ขณะเดียวกันสถาบันก็อาจมีความสามารถจำแนกและกำกับผู้คนมากขึ้น การเกิดขึ้นของฉากทัศน์นี้ขึ้นอยู่กับว่าใครกำหนดวัตถุประสงค์และเกณฑ์ของระบบ ผู้ได้รับผลกระทบสามารถแก้ไขหรือคัดค้านข้อมูลได้หรือไม่ และความรู้จากมานุษยวิทยามีส่วนเปลี่ยนเกณฑ์ตัดสินใจหรือเพียงช่วยให้การจำแนกมีรายละเอียดขึ้น

ฉากทัศน์ที่ 2: ความรู้มานุษยวิทยาในฐานะโครงสร้างพื้นฐานสาธารณะ

งานพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่นของศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธรเริ่มขึ้นใน พ.ศ. 2546 และเป็นที่มาของฐานข้อมูลพิพิธภัณฑ์ในประเทศไทย ส่วนโครงการพัฒนาคลังข้อมูลชุมชนและเครือข่ายข้อมูลเริ่มขึ้นใน พ.ศ. 2561 โดยมีชุมชนเข้าร่วมทั้งหมด 24 แห่งในสองรุ่น โครงการวิกิชุมชนเปิดให้ผู้ใช้งานมีส่วนจัดการข้อมูลและเลือกข้อมูลที่จะเผยแพร่ โดยศูนย์ฯ สนับสนุนการฝึกใช้เครื่องมือและดูแลระบบ อย่างไรก็ตาม รายงานการถอดบทเรียนของศูนย์ฯ กล่าวถึงข้อจำกัดที่บางชุมชนเผชิญ เช่น การเข้าถึงไฟฟ้าและอินเทอร์เน็ต ความซับซ้อนของข้อมูล และการขาดอุปกรณ์ภาคสนาม (สิทธิศักดิ์ รุ่งเจริญสุขศรี, 2565) ข้อมูลเหล่านี้แสดงทั้งแนวทางที่สถาบันออกแบบไว้และอุปสรรคในการดำเนินงาน แต่ยังไม่ใช่ผลประเมินอิสระว่าชุมชนทุกแห่งควบคุมข้อมูลได้เท่ากันหรือไม่

ความเปลี่ยนแปลงด้านประชากรและภูมิอากาศ รวมถึงกรอบทุนวิจัยด้านการรองรับสังคมสูงวัย ทำให้เกิดโจทย์ให้พิจารณาว่าความรู้เกี่ยวกับชีวิตจริงจะเข้าไปช่วยกำหนดบริการและนโยบายอย่างไร (UNFPA Thailand, 2026; World Bank, 2025a; วช., 2569) ทางเลือกหนึ่งคือการขยับจากการใช้ชาติพันธุ์วรรณนาเพื่ออธิบายกลุ่มเป้าหมาย ไปสู่การใช้ความรู้ดังกล่าวร่วมกำหนดโจทย์และเกณฑ์ของสถาบันตั้งแต่ต้น ฉากทัศน์นี้จะเป็นไปได้เมื่อมีงบประมาณต่อเนื่อง ความร่วมมือข้ามวิชาชีพ และช่องทางที่ทำให้ผู้ได้รับผลกระทบสามารถร่วมกำหนด ทบทวน หรือโต้แย้งการตัดสินใจได้ กรอบทุนด้านสังคมสูงวัยเป็นสัญญาณวาระวิจัยที่เกี่ยวข้อง แต่ยังไม่ยืนยันว่ามานุษยวิทยาจะได้รับทุนหรือมีบทบาทในการออกแบบบริการ

ฉากทัศน์ที่ 3: ชุมชนร่วมกำหนดและจัดการความรู้

งานวิจัยบางรูปแบบวางบทบาทให้นักวิจัยเป็นผู้กำหนดคำถามและตีความข้อมูล ขณะที่ผู้คนในพื้นที่มีบทบาทหลักในฐานะผู้ให้ข้อมูล งานชาติพันธุ์วรรณนาแบบร่วมมือเสนอให้ทบทวนการแบ่งบทบาทดังกล่าว แลสซิเตอร์ (Lassiter, 2005) เสนอให้ผู้มีส่วนร่วมเข้ามาเกี่ยวข้องกับการสร้างและสื่อสารความรู้ ส่วนแรพพาพอร์ต (Rappaport, 2008) เสนอให้พิจารณาความร่วมมือเป็นส่วนหนึ่งของการสร้างทฤษฎีและการตีความ

กรณีที่มอร์ตัน (Morton, 2023) ศึกษาแสดงให้เห็นว่านักกิจกรรมชนพื้นเมืองในไทยใช้การสำรวจและนับตนเองเพื่อทำให้ความหลากหลายปรากฏและสนับสนุนข้อเรียกร้องเรื่องการยอมรับ ขณะที่เจษฎา เนตะวงศ์ (2568) เสนอแนวทางจัดทำข้อมูลกลุ่มชาติพันธุ์ที่เพิ่มบทบาทของคนใน เมื่อสังเคราะห์ร่วมกัน จึงเห็นความเป็นไปได้ที่ผู้คนจะเป็นผู้ผลิตและใช้ความรู้เพื่อสื่อสารประวัติศาสตร์หรือต่อรองข้อเรียกร้อง โดยต้องพิจารณาด้วยว่าใครมีทรัพยากรและสิทธิควบคุมข้อมูล ใครถูกแทนเสียง และความแตกต่างภายในกลุ่มได้รับการรับฟังเพียงใด

ฉากทัศน์ที่ 4: การมีส่วนร่วมเชิงสัญลักษณ์ในนโยบาย

ประวัติสถาบันวิจัยชาวเขาแสดงให้เห็นว่าความรู้เกี่ยวกับผู้คนอาจถูกนำไปใช้ในงานบริหารและพัฒนา โดยไม่ได้เปลี่ยนผู้มีอำนาจกำหนดเป้าหมายหรือเกณฑ์นโยบาย กรณีนี้ชวนให้พิจารณาความเป็นไปได้ที่ความรู้มานุษยวิทยาจะถูกนำเข้าไปใช้เพื่อสนับสนุนการดำเนินงานของสถาบัน โดยผู้ได้รับผลกระทบยังมีอำนาจต่อการตัดสินใจจำกัด วิสุทธิ์ เวชวราภรณ์ (2566, 2567) เสนอข้อกังวลต่อระบบสนับสนุนงานสังคมศาสตร์ที่ให้คุณค่ากับการใช้ประโยชน์ในกรอบแคบหรือระยะสั้น

ฉากทัศน์แบบหนึ่งจึงเกิดขึ้นได้เมื่อสถาบันใช้ถ้อยคำเรื่องความหลากหลายและการมีส่วนร่วม แต่เชิญผู้คนเข้าร่วมหลังจากกำหนดปัญหาและทางเลือกไว้แล้ว ในกรณีเช่นนี้ ความรู้มานุษยวิทยาอาจช่วยเพิ่มความชอบธรรม โดยข้อเสนอของผู้เข้าร่วมไม่เปลี่ยนแผนงาน งบประมาณ เกณฑ์ตัดสินใจ หรือสิทธิในการใช้ข้อมูลของตน สัญญาณสำคัญจึงอยู่ที่ว่าความเห็นของผู้เข้าร่วมปรากฏในแผนฉบับสุดท้ายหรือไม่ และมีผลต่อการตัดสินใจของสถาบันอย่างไร

ฉากทัศน์ทั้งสี่เป็นแบบจำลองเชิงเงื่อนไขที่อาจซ้อนทับกันได้ และไม่ได้เรียงเป็นขั้นพัฒนาการจากแบบหนึ่งไปสู่อีกแบบหนึ่ง สิ่งที่ทำให้แต่ละฉากแตกต่างกันคือระดับที่ผู้ได้รับผลกระทบมีอำนาจกำหนดหมวดหมู่ หลักฐาน เกณฑ์ตัดสินใจ และการใช้ข้อมูล การติดตามฉากทัศน์จึงควรพิจารณาร่องรอยที่ตรวจสอบได้ เช่น การเปลี่ยนโจทย์วิจัย หลักเกณฑ์การรับบริการหรือการรับรอง การจัดสรรงบประมาณ ขั้นตอนตัดสินใจ และสิทธิในการแก้ไขหรือจำกัดการใช้ข้อมูล เพื่อประเมินว่าความรู้ทางมานุษยวิทยาและความรู้ที่ผู้คนผลิตมีส่วนเปลี่ยนการตัดสินใจในสถาบันที่เกี่ยวข้องอย่างไร

ฉากทัศน์	เงื่อนไขปัจจุบัน	ฐานประวัติศาสตร์	แนวโน้ม	อนาคตที่อาจเกิดขึ้น	ตัวอย่างสถานการณ์
มานุษยวิทยาในระบบบริหารข้อมูล	แผนข้อมูลดิจิทัลมุ่งพัฒนาธรรมาภิบาลและการใช้ข้อมูล ขณะที่การปรับสถานะแรงงานข้ามชาติมีกระบวนการและอุปสรรคที่ต้องจัดการ	สถาบันวิจัยชาวเขาเป็นกรณีที่ความรู้เกี่ยวกับประชากรบนพื้นที่สูงสัมพันธ์กับการติดตามและปรับปรุงโครงการรัฐ	การเชื่อมโยงและวิเคราะห์ข้อมูลอาจทำให้การกำหนดกลุ่มเป้าหมายละเอียดขึ้น พร้อมเพิ่มอำนาจจำแนกและกำกับของสถาบัน	หากนักมานุษยวิทยาเข้าร่วมหลังจากกำหนดเป้าหมายและเกณฑ์แล้ว ความรู้ของสาขาอาจช่วยให้บริการตรงกลุ่มขึ้น โดยผู้ได้รับผลกระทบยังมีอำนาจต่อการจัดประเภทจำกัด	ระบบบริการใช้ข้อมูลภาษาและวิถีชีวิตช่วยระบุกลุ่มเป้าหมาย แต่องค์กรเป็นผู้กำหนดเกณฑ์ และผู้ถูกจัดประเภทแก้ไขหรือคัดค้านข้อมูลได้ยาก
ความรู้มานุษยวิทยาในฐานะโครงสร้างพื้นฐานสาธารณะ	การเปลี่ยนโครงสร้างประชากร ความเสี่ยงภูมิอากาศ และกรอบทุนด้านสังคมสูงวัยทำให้เกิดโจทย์เรื่องบริการและการดูแล	โครงการพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่น คลังข้อมูลชุมชน และวิถีชุมชนแสดงความพยายามสร้างระบบให้ชุมชนจัดการข้อมูลได้ พร้อมข้อจำกัดด้านโครงสร้างพื้นฐานและอุปกรณ์	โครงการเก็บข้อมูลเฉพาะกิจอาจต่อยอดเป็นระบบความรู้สาธารณะที่ดำเนินต่อเนื่องได้ หากมีงบประมาณและช่องทางที่ทำให้ความรู้เปลี่ยนโจทย์หรือการตัดสินใจของสถาบัน	มานุษยวิทยาอาจมีบทบาทต่อเนื่องในการร่วมกำหนดปัญหา ออกแบบบริการและทบทวนผล โดยชุมชนมีส่วนปรับปรุงข้อมูลและการตัดสินใจ	การออกแบบบริการดูแลผู้สูงอายุหรือรับมือความร้อนใช้ความรู้เรื่องกิจวัตรและทรัพยากรในพื้นที่ แล้วนำข้อค้นพบไปปรับงบประมาณและขั้นตอนดำเนินงาน
ชุมชนร่วมกำหนดและจัดการความรู้	นักกิจกรรมชนพื้นเมืองใช้การสำรวจและนับตนเองเพื่อสนับสนุนข้อเรียกร้อง ส่วนข้อเสนอของเจษฎาเน้นการเพิ่มบทบาทของ	งานศึกษาและฐานข้อมูลบางชุดถูกผลิตโดยหน่วยงานภายนอกตามกรอบคำถามของผู้ศึกษา ขณะที่การสำรวจตนเอง	ความสามารถผลิตข้อมูลอาจกระจายสู่ชุมชนมากขึ้น แต่ยังต้องต่อรองกับเกณฑ์ที่รัฐหรือสถาบันใช้รับรองข้อมูล	ชุมชนอาจกำหนดหมวดหมู่จัดการสิทธิการเข้าถึง และใช้ข้อมูลในการสื่อสารประวัติศาสตร์หรือต่อรองสิทธิได้มากขึ้น	เครือข่ายชุมชนจัดทำฐานข้อมูลร่วมกัน กำหนดว่าจะเก็บและเผยแพร่ข้อมูลใด และนำข้อมูลไปใช้ประกอบข้อเรียกร้อง

ฉากทัศน์	เงื่อนไขปัจจุบัน	ฐานประวัติศาสตร์	แนวโน้ม	อนาคตที่อาจเกิดขึ้น	ตัวอย่างสถานการณ์
	“คนใน” ในการจัดทำข้อมูลกลุ่มชาติพันธุ์	เปิดพื้นที่ให้กลุ่มผู้เรียกร้องผลิตข้อมูลของตน			โดยเปิดให้สมาชิกทบทวนหรือแก้ไขข้อมูล
การมีส่วนร่วมเชิงสัญลักษณ์ในนโยบาย	มีแรงกดดันให้แสดงผลใช้ประโยชน์จากงานวิจัยและมีการใช้ถ้อยคำเรื่องความหลากหลายหรือการมีส่วนร่วมในโครงการต่างๆ	กรณีสถาบันวิจัยชาวเขาชวนให้พิจารณาว่าความรู้เกี่ยวกับผู้คนอาจสนับสนุนงานบริหาร โดยไม่เปลี่ยนผู้กำหนดเป้าหมายและเกณฑ์นโยบาย	ความเสี่ยงอยู่ที่การรับภาษาเรื่องการมีส่วนร่วมโดยผู้ได้รับผลกระทบยังไม่มีอำนาจต่อปัญหาทางเลือก หรือทรัพยากร	มานุษยวิทยาอาจถูกใช้เพิ่มความชอบธรรมให้โครงการที่กำหนดทิศทางไว้แล้ว โดยข้อเสนอจากผู้เข้าร่วมไม่เปลี่ยนการตัดสินใจ	มีการสัมภาษณ์หรือรับฟังความเห็นหลังอนุมัติงบประมาณและเกณฑ์โครงการแล้ว แต่รายงานนำคำให้ข้อมูลไปประกอบโดยไม่ปรับแผนหรือเปิดสิทธิการใช้ข้อมูล

อนาคตของมานุษยวิทยาไทยกับอำนาจกำหนดความรู้

ข้อเสนอหลักของบทความคือ อนาคตของมานุษยวิทยาไทยขึ้นอยู่กับเงื่อนไขที่กำกับการผลิต การตีความ และการใช้ความรู้ โดยเฉพาะอำนาจในการกำหนดคำถาม หมวดหมู่ และผลที่ตามมาจากการตัดสินใจนั้น คำถามเรื่องอนาคตจึงเกี่ยวข้องกับทั้งทิศทางของมานุษยวิทยาและบทบาทของความรู้เมื่อเข้าไปสัมพันธ์กับสถาบัน นโยบาย และชีวิตของผู้คน ฉากทัศน์ทั้งสี่ในบทความคือความเป็นไปได้แบบมีเงื่อนไข ซึ่งอาจดำรงอยู่พร้อมกันในต่างสถาบัน หรือเกิดร่วมกันก็ได้ เมื่อนำงานว่าด้วยอนาคต การจำแนก และชาติพันธุ์วรรณนาแบบร่วมมือมาอ่านร่วมกัน บทความนี้เสนอให้ติดตามอำนาจตลอดเส้นทางความรู้ ตั้งแต่การกำหนดคำถามและหมวดหมู่ ไปจนถึงการควบคุมข้อมูลและผลต่อการตัดสินใจของสถาบัน (Bryant & Knight, 2019; Mische, 2009; Jasanoff & Kim, 2015; Scott, 1998; Bowker & Star, 1999; Lassiter, 2005; Rappaport, 2008)

เมื่อพิจารณาฉากทัศน์ที่สังเคราะห์ขึ้น ความแตกต่างสำคัญอยู่ที่ความรู้เคลื่อนเข้าไปอยู่ในพื้นที่ใด และผู้ได้รับผลกระทบมีอำนาจกำกับความรู้นั้นเพียงใด “มานุษยวิทยาในระบบบริหารข้อมูล” แสดงความเป็นไปได้ที่ความรู้จะช่วยให้บริการตอบสนองต่อความแตกต่างได้ละเอียดขึ้น พร้อมกับเพิ่มความสามารถของสถาบันในการจำแนกประชากร “ความรู้มานุษยวิทยาในฐานะโครงสร้างพื้นฐานสาธารณะ” และ “ชุมชนร่วมกำหนดและจัดการความรู้” ชี้ให้เห็นความเป็นไปได้ในการทำให้ความรู้เข้าถึงได้และเปิดบทบาทให้ผู้คนกำหนดข้อมูลหรือเรื่องเล่าของตน ส่วน “การมีส่วนร่วมเชิงสัญลักษณ์ในนโยบาย” ช่วยมองเห็นกรณีที่มุมคิดว่าด้วยความหลากหลายและการมีส่วนร่วมแพร่หลายโดยยังไม่เปลี่ยนอำนาจตัดสินใจ ฉากเหล่านี้ไม่จำเป็นต้องแยกจากกัน เช่น ความรู้อาจถูกใช้ในระบบบริหารอย่างเข้มข้น ขณะที่ผู้ได้รับผลกระทบมีอำนาจต่อการกำหนดเป้าหมายหรือการใช้ข้อมูลเพียงเล็กน้อย

การประเมินอนาคตของมานุษยวิทยาไทยจึงควรติดตามหลักฐานของกระบวนการตัดสินใจ ได้แก่ นักมานุษยวิทยาและผู้ได้รับผลกระทบเข้าร่วมตั้งแต่ขั้นใด ใครมีสิทธิกำหนดและแก้ไขหมวดหมู่ ใครควบคุมข้อมูลและการนำข้อมูลไปใช้ และข้อค้นพบหรือข้อเสนอเปลี่ยนเกณฑ์ งบประมาณ หรือแนวปฏิบัติของสถาบันหรือไม่ หากจะกล่าวว่าความรู้มีส่วนทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลง จำเป็นต้องมีหลักฐานที่เชื่อมความรู้เข้ากับการตัดสินใจเหล่านั้น ข้อเสนอของบทความจึงอยู่ที่การประเมินบทบาทสาธารณะของมานุษยวิทยาจากการทำให้การตัดสินใจตรวจสอบและโต้แย้งได้ และจากการเปิดพื้นที่ให้ผู้คนร่วมกำหนดเงื่อนไขของความรู้เกี่ยวกับตนเอง

บรรณานุกรม

โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์, นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ, และอาทิตย์ เคนมี (บ.ก.). (2564). *สืบทฤษฎี สาวิธีคิด: การเดินทางของมานุษยวิทยา*. ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).

นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ. (2558). สวรรค์หรือหลุมศพ: การวิพากษ์ความรู้มานุษยวิทยาในคริสต์ศตวรรษที่ 21. ใน 25 ปี ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน): รวมบทความจากสนาม. ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).

บุญเลิศ วิเศษปรีชา. (2559). ชุมชน: จากอุดมคติถึงเครื่องมือเพื่อการปกครอง. *วารสารอินทนิลทักษิณสาร*, 11(1), 9–35.

พัฒนา กิติอาษา. (2551). “มานุษยวิทยาแบบคนมองคน”: ข้อสังเกตเบื้องต้นว่าด้วยกำเนิดและพัฒนาการของงานชาติพันธุ์วรรณนาในสยาม [Notes on an early history of ethnography in Siam]. *วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่*, 20(2), 159–206.

พระราชบัญญัติคุ้มครองและส่งเสริมวิถีชีวิตกลุ่มชาติพันธุ์ พ.ศ. 2568. (2568, 18 กันยายน). *ราชกิจจานุเบกษา*, 142(61 ก), 1–20.

พระราชบัญญัติแก้ไขเพิ่มเติมประมวลกฎหมายแพ่งและพาณิชย์ (ฉบับที่ 24) พ.ศ. 2567. (2567, 24 กันยายน). *ราชกิจจานุเบกษา*, 141(58 ก), 1–21.

วิสุทธิ์ เวชวราภรณ์ (บก.). (2566). SAC report *ภูมิทัศน์สังคมศาสตร์ไทย: สถานะ คุณค่า และทิศทางการพัฒนา*. ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).

จักรกริช สังขมณี (บ.ก.). (2556). *สังคมวิทยา-มานุษยวิทยาไทย: บททบทวน ข้อท้าทาย และนัยเชิงนโยบาย.* สมาคมนักสังคมวิทยาและนักมานุษยวิทยาสยาม.

เจษฎา เนตะวงศ์. (2568, 8 มกราคม). *"การจัดการข้อมูลกลุ่มชาติพันธุ์" จากสายตา "คนนอก" ที่เฝ้ามอง สู่การสร้างความเข้มแข็งของ "คนใน" บนก้าวย่างของการมีกฎหมายชาติพันธุ์.* https://www.sac.or.th/portal/th/article/detail/695

สำนักงานการวิจัยแห่งชาติ. (2569, 14 พฤษภาคม). *วช. ประกาศรับข้อเสนอการวิจัยและนวัตกรรมประจำปีงบประมาณ 2570 (ด้านการรองรับสังคมสูงวัย).* https://www.nrct.go.th/news/detail/6810

ปณิตา สระวาสี. (2563, 2 มิถุนายน). บ้านเหมืองแพร่ ความห่างไกล ที่อยู่ใกล้กับเพื่อนบ้านและความเค็ม. https://www.sac.or.th/portal/th/article/detail/122

สิทธิศักดิ์ รุ่งเจริญสุขศรี. (2565, 30 กันยายน). วิกิชุมชน: แพลตฟอร์มเพื่อการบริหารและจัดการข้อมูลชุมชน. https://www.sac.or.th/portal/th/article/detail/378

วิสุทธิ์ เวชวราภรณ์. (2567, 13 ธันวาคม). บทสำรวจการวิจัยเชิงสังคมและความเป็นมนุษย์ ความคิดเห็นของนักสังคมศาสตร์ มนุษยศาสตร์ และศิลปกรรมศาสตร์ ต่อการพัฒนาระบบวิทยาศาสตร์ วิจัย และนวัตกรรม. https://www.sac.or.th/portal/th/article/detail/689

เจษฎา เนตะวงศ์, พมิรา รักษ์อรศิลป์, และสุทิตา บุญพินิจ. (2569, 5 มกราคม). *สถานการณ์ชาติพันธุ์ ประจำปี 2568: ก้าวแรกบนเส้นทางใหม่ในวันที่มีกฎหมายชาติพันธุ์.* https://www.sac.or.th/portal/th/article/detail/789

Bowen, G. A. (2009). Document analysis as a qualitative research method. *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27–40. https://doi.org/10.3316/QRJ0902027

Bowker, G. C., & Star, S. L. (1999). *Sorting things out: Classification and its consequences.* MIT Press.

Bryant, R., & Knight, D. M. (2019). *The anthropology of the future.* Cambridge University Press.

Buadaeng, K. (2006). The rise and fall of the Tribal Research Institute (TRI): "Hill tribe" policy and studies in Thailand. *Southeast Asian Studies,* 44(3), 359–384. https://doi.org/10.20495/tak.44.3_359

Chaiyajit, N. (2024). Analyzing Thailand's amendments to the Civil and Commercial Code on marriage equality: Progress, shortcomings, and the struggle for LGBTIQAN+ rights to family establishment. *Thai Legal Studies*, 4(1), 60–71. https://doi.org/10.54157/tls.274227

Dong, F., Sterling, S., Schaefer, D., & Forbes, H. (2020). Building the history of the future: A tool for culture-centred design for the speculative future. *Proceedings of the Design Society: DESIGN Conference,* 1, 1883–1890. https://doi.org/10.1017/dsd.2020.63

Hale, C. R. (2006). Activist research v. cultural critique: Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology. Cultural Anthropology, 21(1), 96–120. https://doi.org/10.1525/can.2006.21.1.96

International Organization for Migration. (2025). *From policy to practice: Lessons learned and recommendations to enhance the regularization process for migrant workers in Thailand.* https://thailand.iom.int/sites/g/files/tmzbdl1371/files/documents/2025-05/policy-paper-13-may_rk-draft-7-3.pdf

Jackson, P. A. (2003). Performative genders, perverse desires: A bio-history of Thailand's same-sex and transgender cultures. *Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context, 9*. https://intersections.anu.edu.au/issue9/jackson.html

Jasanoff, S., & Kim, S.-H. (Eds.). (2015). Dreamscapes of modernity: Sociotechnical imaginaries and the fabrication of power. University of Chicago Press.

Lassiter, L. E. (2005). Collaborative ethnography and public anthropology. *Current Anthropology,* 46(1), 83–106. https://doi.org/10.1086/425658

Mische, A. (2009). Projects and possibilities: Researching futures in action. Sociological *Forum,* 24(3), 694–704. https://doi.org/10.1111/j.1573-7861.2009.01127.x

Morton, M. F. (2023). Multiculturalism from below: Indigeneity and the struggle for recognition in Thailand. *Journal of Anthropological Research,* 79(1), 3–30. https://doi.org/10.1086/723074

Rappaport, J. (2008). Beyond participant observation: Collaborative ethnography as theoretical innovation. *Collaborative Anthropologies*, 1(1), 1–31. https://doi.org/10.1353/cla.0.0014

Reynolds, C. J. (2008). A very short history of anthropology in Thailand with special reference to the North. *Journal of Social Sciences,* Chiang Mai University, 20(2), 17–53.

Scott, J. C. (1998). *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed.* Yale University Press.

Smith, L. T. (2021). *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples* (3rd ed.). Bloomsbury.

UNFPA Thailand. (2026, March 24). *Policy brief and recommendations for sustainable population and development in Thailand.* https://thailand.unfpa.org/en/UNFPA-Thailand-Policy-Brief-English

World Bank. (2025a). *Thailand country climate and development report.* https://www.worldbank.org/en/country/thailand/publication/th-ccdr

World Bank. (2025b). *Thailand digital data infrastructure roadmap (2025–2029).* https://www.worldbank.org/en/country/thailand/ publication/thailand-digital-data-infrastructure-roadmap

ร่างที่รัฐกราบ ร่างที่รัฐตีตรา ร่างที่รัฐจองจำ: การเกณฑ์ทหาร พระธรรมวินัย และการเมืองของความศักดิ์สิทธิ์ที่รัฐไทยรับรอง

The Body the State Bows To, Stamps, and Imprisons: Conscription, the Vinaya, and the Politics of Recognized Holiness in Thailand

ประทีป พืชทองหลาง
คณะบริหารธุรกิจและศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีราชมงคลล้านนา
Prateep Peuchthonglang
Faculty of Business Administration and Liberal Arts Rajamangala
University of Technology Lanna (RMUTL)
Chaijaipra@rmutl.ac.th

วันรับบทความ: 5 กรกฎาคม 2569 (Received July 5, 2026)
วันแก้ไขบทความ: 16 สิงหาคม 2569 (Revised August 16, 2026)
วันตอบรับบทความ: 28 สิงหาคม 2569 (Accepted August 28, 2026)

บทคัดย่อ

รัฐไทยผูกขาดอำนาจในการตัดสินว่าความศักดิ์สิทธิ์ชนิดใดควรค่าแก่การยกเว้นจากพันธะที่หนักที่สุดของรัฐชาติ นั่นคือการเกณฑ์ทหาร และด้วยเหตุนั้นจึงผูกขาดการกระจายศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ไปพร้อมกัน บทความนี้เสนอมโนทัศน์ “ระบอบการรับรองความศักดิ์สิทธิ์” (regime of recognized sanctity) เพื่ออธิบายตรรกะดังกล่าว โดยอาศัยหลักฐานจากเรือนกายสามชนิดที่เดินทางมาบรรจบกับโต๊ะตรวจเลือกทหารเดียวกัน

แต่ได้รับชะตากรรมตรงข้ามกันสามแบบจากเครื่องจักรราชการชิ้นเดียว ได้แก่ พระภิกษุที่มีสมณศักดิ์ เปรียญธรรม หรือวุฒินักธรรมที่รัฐรับรอง ได้รับการยกเว้นโดยถูกยกขึ้นสู่ความศักดิ์สิทธิ์ ผู้ข้ามเพศได้รับการยกเว้นโดยถูกประทับตรา “โรคจิตถาวร” ลงในเอกสารราชการ ส่วนเนติวิทย์ โชติภัทร์ไพศาล นักเคลื่อนไหวฆราวาสผู้ปฏิเสธการเกณฑ์ด้วยมโนธรรมสำนึก ถูกฟ้องและเสี่ยงต่อการถูกจองจำ หลักฐานที่หนักแน่นที่สุดของข้อเสนอนี้คือความย้อนแย้งระหว่างพระกับเนติวิทย์ ทั้งสองยึดหลักการไม่เบียดเบียนอย่างเดียวกัน ทว่าได้รับชะตากรรมตรงข้ามกัน เพราะรัฐยกเว้นที่ “การรับรอง” มิใช่ที่ “หลักการ” ด้วยวิธีวิทยาเชิงทฤษฎีและการตีความที่อ่านระบอบผ่านตัวบทกฎหมาย เอกสารราชการ และกรณีศึกษาสาธารณะ บทความชี้ว่ากรณีไทยบังคับให้ต้องทบทวนมโนทัศน์ภาวะยกเว้นของอากัมเบน (Giorgio Agamben) ชีวอำนาจของฟูโกต์ (Michel Foucault) การก่อรูปฆราวาสวิสัยของอาซาด (Talal Asad) และเติมเต็มแบบจำลองสองวงล้อของทัมไบยาห์ (Stanley J. Tambiah) ซึ่งบทความนี้ยึดเป็นกรอบฐาน ข้อค้นพบนำไปสู่ข้อสรุปเชิงสิทธิมนุษยชนในฐานะนัยเพิ่มเติมว่า ศักดิ์ศรีที่กระจายตามความอ่านออกได้ในสายตารัฐ ย่อมเป็นศักดิ์ศรีที่รัฐเพิกถอนได้เสมอ และจึงเป็นคนละสิ่งกับศักดิ์ศรีอันติดตัวมนุษย์มาอย่างเสมอภาคซึ่งหลักสิทธิมนุษยชนถือเป็นรากฐาน

คำสำคัญ: การเกณฑ์ทหาร, การยกเว้นทางศาสนา, พุทธสังคมวิทยา, การคัดค้านโดยมโนธรรม, ระบอบการรับรองความศักดิ์สิทธิ์

Abstract

The Thai state monopolizes the authority to decide which sanctity counts as worthy of exemption from the heaviest demand a modern nation-state makes of its citizens, military conscription, and with it monopolizes the distribution of human dignity itself. This article names that logic the regime of recognized sanctity, grounding the concept in three kinds of body that arrive at the same conscription table yet receive three opposite verdicts from a single bureaucratic apparatus: monks holding an official rank, a Pali grade, or a state-recognized dhamma qualification are exempted by being elevated toward sanctity; transwomen are exempted by having "permanent psychosis" inscribed on their state record; and Netiwit Chotiphatphaisal, the lay activist who refused conscription as a matter of conscience, is prosecuted and now risks imprisonment. The decisive evidence is the contradiction between the monk and Netiwit, who holds one and the same principle of non-killing yet meet opposite fates, because the state exempts recognition, not principle. Reading the regime interpretively across legal texts, administrative documents, and public cases, the article shows that the Thai case forces a revision of Agamben's (Giorgio Agamben) state of exception, exposes a blind spot in Foucault's (Michel Foucault) biopower, and extends Asad's (Talal Asad) account of secular formation, while supplying the missing institutional hinge in Tambiah's (Stanley J. Tambiah) model of the two wheels, which this article treats as its

base framework. The conclusion draws out, as a secondary implication for Human rights, that dignity apportioned by state legibility is dignity the state can revoke, and it is therefore something altogether different from the equal, inherent endowment that human rights presuppose.

Keywords: Military conscription; Religious exemption; Buddhist sociology; Conscientious objection; Regime of Recognized Sanctity

บทนำ

เมื่อวันที่ 5 เมษายน 2567 ณ สถานที่ตรวจเลือกทหารกองเกินเข้ากองประจำการ เทศบาลบางปู จังหวัดสมุทรปราการ ชายหนุ่มผู้หนึ่งยืนปฏิเสธที่จะจับสลากใบดำใบแดง โดยให้เหตุผลว่าการบังคับเกณฑ์ทหารขัดต่อสิทธิขั้นพื้นฐานและมโนธรรมสำนึกของตน (ศูนย์ทนายความเพื่อสิทธิมนุษยชน, 2569) ในเวลาไล่เลี่ยกัน ณ ลานวัดและที่ว่าการอำเภออีกหลายพันแห่งทั่วราชอาณาจักร พระภิกษุและสามเณรจำนวนมากไม่ปรากฏตัวที่โต๊ะตรวจเลือกเลย เพราะระเบียบราชการได้ถอนชื่อของท่านออกไปก่อนแล้วด้วยเหตุแห่งสมณศักดิ์ เปรียญธรรม หรือวุฒินักธรรมที่รัฐรับรอง (พระเทพวชิรวิมล และคณะ, 2566) และในห้องตรวจเดียวกันนั้น ผู้ข้ามเพศจำนวนหนึ่งเดินผ่านกระบวนการตรวจร่างกายอันน่าอับอาย แล้วเดินออกมาพร้อมใบ สด.43 ที่ประทับตราว่าตน “โรคจิตถาวร” (วรรณกร ทองกิ่ง, 2565) สามเหตุการณ์นี้เกิดขึ้นภายใต้กฎหมายฉบับเดียวกัน คือพระราชบัญญัติรับราชการทหาร พ.ศ. 2497 และ ณ พิธีกรรมราชการเดียวกัน ทว่ากลับนำไปสู่ชะตากรรมที่ต่างกันราวฟ้ากับเหว ในสายตาของระเบียบราชการ ทั้งสามไม่เป็น

ปริศนาแต่อย่างใด การยกเว้นพระ คือ การปฏิบัติที่ดำเนินมาเนิ่นนาน เอกสารคู่มือเองก็อธิบายเรื่องนี้ในน้ำเสียงที่มุ่งให้ความมั่นใจว่าพระไม่ต้องกังวลว่าจะกลายเป็นผู้หนีหมายเกณฑ์ (พระเทพวชิรวิมล และคณะ, 2566) คำอธิบายที่คุ้นเคยที่สุดสำหรับการยกเว้นนี้ คือ รัฐเคารพสถานะอันสูงส่งของผู้ทรงศีล ทว่าคำอธิบายเรื่องการเคารพล่มสลายทันทีที่นำมาวางเทียบกับกรณีของเนติวิทย์ โชติภัทร์ไพศาล นักเคลื่อนไหวฆราวาสผู้ปฏิเสธการเกณฑ์ทหารด้วยมโนธรรมสำนึกดังที่กล่าวถึงข้างต้น หากรัฐเคารพหลักการไม่เบียดเบียนชีวิตอันเป็นแก่นของพุทธศาสนาจริง เหตุใดจึงยกเว้นพระผู้ครองผ้าเหลือง แต่กลับฟ้องร้องฆราวาสผู้ยึดถือหลักการเดียวกันนั้น ความไม่สอดคล้องนี้คือรอยแยกที่บทความนี้จะเจาะลึกลงไป และมันบ่งชี้ว่าตรรกะที่แท้จริงของการยกเว้นซ่อนอยู่ลึกกว่าคำว่าเคารพมากนัก

งานวิจัยที่ศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างรัฐไทยกับคณะสงฆ์นั้นมีความรุ่มรวยอยู่ไม่น้อย ทัมไบยาห์ (Tambiah, 1976) วางรากฐานความเข้าใจไว้ด้วยภาพอาณาจักรและธรรมจักรที่ค้ำจุนซึ่งกันและกัน อิชิอิ (Yoneo Ishii, 1986) สืบสาวพัฒนาการของคณะสงฆ์ในฐานะสถาบันที่สัมพันธ์กับรัฐและสังคม ชาร์ลส์ เอฟ. คายส์ (Charles F. Keyes, 1989) วิเคราะห์รากเหง้าทางการเมืองของพุทธศาสนาไทย ขณะที่งานร่วมสมัยของแมคคาร์โก (Duncan McCargo, 2012) และKulabkaew (Katewadee Kulabkaew, 2019) ชี้ให้เห็นการเมืองที่ผันผวนภายในคณะสงฆ์ภายใต้รัฐบาลทหาร และในชุดงานที่ทรงอิทธิพลที่สุดต่อบทความนี้ ลาร์สสันได้แสดงให้เห็นว่า รัฐไทยสมัยใหม่ได้แปรคณะสงฆ์ให้กลายเป็นระบบราชการพุทธ (Tomas Larsson, 2018) กำกับให้พระ “อยู่ในที่ของตน” (Larsson, 2016b) กันพระออกจากสิทธิทางการเมืองอย่างสิทธิเลือกตั้ง (Larsson, 2015, 2016a) ขยายงบประมาณอุปถัมภ์ศาสนาตามแรงผลักของการเมือง (Larsson, 2019) และล่าสุดได้ใช้การชำระสะสางคณะสงฆ์เพื่อสถาปนาความชอบธรรมของราชวงศ์ (Larsson, 2022)

ในด้านประวัติศาสตร์ บาววี (Katherine Ann Bowie, 2014) ได้เปิดเผยอย่างคมคายว่า เมื่อรัฐสยามเริ่มจำกัดสิทธิการบวชและการยกเว้นการเกณฑ์ในภาคเหนือช่วงต้นพุทธศตวรรษที่ 25 ความขัดแย้งระหว่างรัฐ คณะสงฆ์ และชาวบ้านก็ปะทุขึ้นจนกลายเป็นปริศนาเบื้องหลังสถานะนักบุญของครูบาศรีวิชัย นอกเหนือจากงานของบาววี วรรณกรรมที่กล่าวถึงการเกณฑ์ทหารไทยโดยตรงยังหาได้ยากในทางวิชาการ ทว่านิธิ เอียวศรีวงศ์ (2559, 2565) ได้เขียนวิพากษ์สถาบันทหารและประวัติศาสตร์การบังคับใช้พระราชบัญญัติเกณฑ์ทหารไว้หลายชิ้น ชี้ให้เห็นว่า กฎหมายเกณฑ์ทหารมิได้บังคับใช้พร้อมกันทุกมณฑลนับแต่แรก หากขยายตัวออกจากอยุธยาไปสู่หัวเมืองอย่างค่อยเป็นค่อยไป งานเหล่านี้เป็นบทความวิพากษ์สาธารณะมากกว่าจะเป็นการวิเคราะห์การยกเว้นทางศาสนาโดยตรง จึงยังทิ้งช่องว่างที่บทความนี้จะเข้าไปเติมเต็ม ถึงกระนั้น ท่ามกลางความรุ่มรวยนี้ ยังมีช่องว่างที่สำคัญยิ่งหลงเหลืออยู่ งานวิจัยข้างต้นได้ทฤษฎีความสัมพันธ์รัฐ-สงฆ์ไว้ในมิติของกฎหมาย งบประมาณ การเมือง และประวัติศาสตร์อย่างลึกซึ้ง ทว่ายังไม่เคยยกระดับการยกเว้นการเกณฑ์ทหาร ขึ้นเป็นวัตถุทางทฤษฎีในฐานะปฏิบัติการที่กระทำต่อเรือนกายโดยตรง ขณะเดียวกัน งานวิชาการไทยที่กล่าวถึงการยกเว้นพระก็มักมีลักษณะพรรณนาเชิงระเบียบปฏิบัติ ปฏิบัติต่อมันราวเป็นข้อยุติที่ไม่ต้องการคำอธิบาย (พระเทพวชิรวิมล และคณะ, 2566; พระครูโอภาสนนทกิตติ์, 2568) ยิ่งไปกว่านั้น ยังไม่มีงานชิ้นใดนำเรือนกายของพระ เรือนกายข้ามเพศ และเรือนกายของผู้คัดค้านโดยมโนธรรม มาวางวิเคราะห์ร่วมกันในฐานะผลผลิตของระบอบจำแนกเดียวกัน บทความนี้มุ่งอุดช่องว่างดังกล่าว ด้วยการเสนอว่าการยกเว้นการเกณฑ์ทหารคือจุดที่ระบบราชการพุทธสัมผัสกับเนื้อหนังของพลเมืองอย่างเป็นรูปธรรมที่สุด และเป็นเลนส์ที่เผยตรรกะการกระจายศักดิ์ศรีของรัฐได้คมชัดที่สุด พึงกล่าวไว้ล่วงหน้าด้วยว่าอำนาจของรัฐในการจำแนกเรือนกายทั้งสามชนิดนี้มิใช่อำนาจที่ผูกขาดอยู่ฝ่ายเดียวโดยปราศจากการต่อรอง หากเป็นผลผลิตของการต่อรองระหว่าง

รัฐกับผู้คนที่ดำเนินมาต่างระดับกันในแต่ละกรณี บทความจะแสดงมิตินี้ให้เห็นอย่างสม่ำเสมอทั้งสามกรณี มิใช่เฉพาะกรณีพระภิกษุเท่านั้น

ข้อเสนอแกนของบทความนี้ คือ สิ่งที่ผู้เขียนเรียกว่า ระบอบการรับรองความศักดิ์สิทธิ์ (regime of recognized sanctity) อันได้แก่ ระบอบที่รัฐผูกขาดอำนาจในการตัดสินว่าความศักดิ์สิทธิ์ชนิดใดควรค่าแก่การยกเว้น รัฐยกเว้นความศักดิ์สิทธิ์เฉพาะชนิดที่ตนจดทะเบียนรับรองไว้ก่อนแล้วเท่านั้น ผ่านสมณศักดิ์และวุฒิที่รัฐสถาปนา ตรรกะนี้ทำงานบนหลักการที่สก็อตต์ (James Campbell Scott, 1998) เรียกว่าความอ่านออกได้ในสายตารัฐ (legibility) คือ รัฐมองเห็นและให้คุณค่าได้เฉพาะสิ่งที่ตนจัดให้อยู่ในรูปแบบที่อ่านออกเท่านั้น ผู้เขียนจะแสดงให้เห็นว่า ระบอบนี้ผลิตเรือนกายสามชนิดออกมาจากโต๊ะตรวจเลือกเดียวกัน ได้แก่ ร่างที่รัฐน้อมคำนับ (พระ) ร่างที่รัฐประทับตรา (ผู้ข้ามเพศ) และร่างที่รัฐจองจำ (เนติวิทย์) ทั้งสามดูเผิน ๆ เหมือนสามนโยบายที่แยกจากกัน แท้จริง คือ สามอากัปกิริยาของอำนาจอธิปไตยอันหนึ่งอันเดียว ในเชิงทฤษฎี บทความนี้มิได้มุ่งใช้กรอบตะวันตกมาอธิบายกรณีไทย หากมุ่งใช้กรณีไทยส่องให้เห็นขีดจำกัดของกรอบเหล่านั้น ผู้เขียนจะชี้ว่ามโนทัศน์ภาวะยกเว้นของอากัมเบน (Agamben, 1998) ซึ่งทอดทิ้งร่างลงสู่ความเปลือยเปล่าเสมอ ถูกระบอบไทยดึงแยกออกเป็นสองทิศทาง ทางศีลธรรม ว่าชีวอำนาจของฟูโกต์ (Foucault, 1977) ซึ่งสันนิษฐานว่ารัฐปรารถนาทุกร่าง ละเลยปฏิบัติการที่รัฐ ถอน ร่างบางร่างออกไปด้วยเหตุผลเชิงศักดิ์สิทธิ์ ว่าลำดับวงศ์ฆราวาสวิสัยของอาซาด (Asad, 2003) ที่มีรากในประสบการณ์ตะวันตก ต้องการแบบฉบับเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มาเสริม และว่าแบบจำลองสองวงล้อของทัมไบยาห์ (Tambiah, 1976) ยังขาดบานพับเชิงวัตถุและกฎหมายที่บทความนี้จะเติมให้ นี่คือเจตนารมณ์ของพุทธสังคมวิทยาที่ให้ภูมิปัญญาแบบพุทธพูดโต้กลับทฤษฎีที่อ้างความเป็นสากล ด้วยวิธีวิทยาเชิงทฤษฎีและการตีความ บทความจะอ่านระบอบนี้ผ่านตัวบทกฎหมาย เอกสาร

ราชการ และกรณีศึกษาที่ปรากฏในที่สาธารณะ โดยลำดับการนำเสนอเป็นดังนี้ หลังบทนำ ส่วนถัดไปจะวางแนวทางและจุดยืนของผู้เขียน ตามด้วยกรอบแนวคิด แล้วจึงเป็นสังคมวิทยาเชิงประวัติศาสตร์ที่สืบร่องรอยของระบอบตั้งแต่สุโขทัยจนถึงรัตนโกสินทร์ จากนั้นจึงเข้าสู่หัวใจของบทความ คือ การวิเคราะห์เรือนกายทั้งสามทีละร่าง ก่อนจะสังเคราะห์ข้อค้นพบทั้งหมดในบทอภิปรายว่าด้วยการกระจายศักดิ์ศรีอย่างไม่เท่าเทียม และปิดท้ายด้วยบทสรุป

วิธีการศึกษาและจุดยืนของผู้เขียน

บทความนี้เป็นงานเชิงทฤษฎีและการตีความ (theoretical and interpretive study) มิใช่งานวิจัยภาคสนามที่เก็บข้อมูลขึ้นใหม่ คำถามที่บทความตั้งขึ้น ว่าด้วยตรรกะที่รัฐใช้กระจายศักดิ์ศรีผ่านการยกเว้นการเกณฑ์ทหาร เป็นคำถามเชิงโครงสร้างที่ตอบได้ดีที่สุดด้วยการอ่านปรากฏการณ์ที่ปรากฏอยู่แล้วในที่สาธารณะ ผ่านกรอบมโนทัศน์ที่คมพอจะเผยสิ่งซึ่งระเบียบราชการทำให้ดูเป็นเรื่องปกติ คุณูปการของบทความจึงอยู่ที่การจัดวางข้อมูลที่มีอยู่เข้าสู่กรอบการมองใหม่ จนสิ่งคุ้นเคยกลับกลายเป็นสิ่งที่ต้องอธิบายมากกว่าจะอยู่ที่การค้นพบข้อมูลใหม่

วัตถุแห่งการวิเคราะห์ (objects of analysis) ของบทความแบ่งได้เป็นสามชุด ชุดแรก คือ ตัวบทเชิงระเบียบราชการและกฎหมาย อันได้แก่ เอกสารที่อธิบายกระบวนการตรวจเลือกและการยกเว้นพระภิกษุสามเณร (พระเทพวชิรวิมล และคณะ, 2566) พระราชบัญญัติรับราชการทหาร พ.ศ. 2497 และชุดกฎหมายปกครองคณะสงฆ์ตั้งแต่ ร.ศ. 121 เป็นต้นมา ชุดที่สอง คือ กรณีศึกษาเชิงประจักษ์ที่ปรากฏในงานวิจัยและในพื้นที่สาธารณะ ได้แก่ ประสบการณ์ของผู้ข้ามเพศที่บันทึกไว้ในงานของวรรณกร ทองกิ่ง (2565) และคดีของเนติวิทย์ โชติภัทร์ไพศาล ที่บันทึกโดยศูนย์ทนายความเพื่อสิทธิ

มนุษยชน (2569) ตลอดจนคำวินิจฉัยของศาลรัฐธรรมนูญ (2569ก) และชุดที่สาม คือ วรรณกรรมทางประวัติศาสตร์และสังคมศาสตร์ที่ใช้สืบร่องรอยของระบอบในเชิงเวลา ตั้งแต่งานของทัมไบยาห์ (Tambiah, 1976) ลาร์สสัน (Larsson, 2018) และบาววี (Bowie, 2014) เป็นต้น

ส่วนจุดที่พึงเน้นเป็นพิเศษ คือ สถานะของเอกสารเหล่านี้ในสายตาของบทความ ผู้เขียนอ่านเอกสารราชการและรายงานข่าวอย่างระแวดระวัง โดยถือว่าเอกสารเหล่านั้นเป็น “วัตถุ” ที่ตัวมันเองเป็นผลผลิตและเครื่องมือของอำนาจ กระจกที่มันสะท้อนจึงไม่เคยใส เมื่ออ่านคู่มือการตรวจเลือกที่อธิบายการยกเว้นพระด้วยน้ำเสียงมุ่งให้ความมั่นใจ (พระเทพวชิรวิมล และคณะ, 2566) คำถามของผู้เขียนจึงไม่หยุดอยู่ที่ว่าเอกสารบอกอะไร แต่เดินต่อไปถึงคำถามว่าเหตุใดเรื่องบางเรื่องจึงถูกทำให้กลายเป็นระเบียบที่ไม่ต้องอธิบาย วิธีอ่านเช่นนี้ถือเอาตามข้อเสนอของ สก็อตต์ (Scott, 1998) ที่ว่าเอกสารและการจัดประเภทของรัฐ คือ เทคโนโลยีที่ทำให้ประชากร “อ่านออกได้” หาใช่บันทึกที่เป็นกลางไม่

ผู้เขียนตระหนักด้วยว่าสุโขทัยและอยุธยาเป็นระเบียบการเมืองคนละชุดที่มีพลวัตความสัมพันธ์และความขัดแย้งระหว่างกัน (Chris Baker and Pasuk Phongpaichit, 2017) มิใช่จุดสองจุดบนเส้นประวัติศาสตร์แห่งชาติเส้นเดียวที่สืบทอดกันอย่างต่อเนื่องราบรื่น การไล่เรียงจากสุโขทัยถึงรัตนโกสินทร์จึงมิใช่การเล่าพัฒนาการที่ต่อเนื่องเป็นเส้นตรง หากเป็นการติดตามว่าตรรกะเดียวกัน คือการที่รัฐอ้างอำนาจนิยามความศักดิ์สิทธิ์ ปรากฏขึ้นซ้ำในระเบียบการเมืองที่ไม่ต่อเนื่องกันหลายชุด ภายใต้เงื่อนไขทางอำนาจที่แตกต่างกันไปในแต่ละยุค

ในส่วนของการอ่านเชิงประวัติศาสตร์ ผู้เขียนตระหนักดีว่าแหล่งข้อมูลบางชิ้น โดยเฉพาะพระราชพงศาวดาร เป็นเอกสารกึ่งปฐมภูมิที่ประกอบสร้างขึ้นภายใต้บริบททางการเมืองเฉพาะ ดังที่นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2545) ได้วิพากษ์ไว้

ว่างานประวัติศาสตร์นิพนธ์ยุคต้นรัตนโกสินทร์ผลิตขึ้นท่ามกลางการสถาปนาความชอบธรรมของระเบียบใหม่หลังการเสียกรุง ด้วยเหตุนี้ บทความจึงใช้เหตุการณ์จากพงศาวดารในฐานะหลักฐานของ “ตรรกะที่รัฐต้องการสื่อ” เกี่ยวกับอำนาจเหนือการรับรองสงฆ์ มากกว่าในฐานะบันทึกข้อเท็จจริงที่ปราศจากการตีความ ท่าทีเชิงวิพากษ์นี้ใช้กับเอกสารราชการร่วมสมัยด้วยเช่นกัน

ท้ายที่สุด ผู้เขียนขอแสดงจุดยืนทางทฤษฎีอย่างเปิดเผย บทความนี้เขียนจากตำแหน่งของพุทธสังคมวิทยา (Buddhist sociology) อันเป็นจุดยืนที่ถือว่าภูมิปัญญาแบบพุทธและบริบทแบบไทยมีศักดิ์ศรีทางญาณวิทยาเทียบเท่าทฤษฎีตะวันตก และสามารถใช้เป็นเครื่องมือตรวจสอบขีดจำกัดของทฤษฎีเหล่านั้นได้ บทความหยิบมโนทัศน์ของฟูโกต์ (Foucault, 1977) อากัมเบน (Agamben, 1998) และอาซาด (Asad, 2003) มาใช้ในฐานะเครื่องมือที่ต้องพิสูจน์ตัวเองต่อหน้าบริบทไทย ใช้เท่าที่มันส่องสว่าง และบันทึกไว้ตรงจุดที่มันบกพร่อง ขณะที่การวางแบบจำลองสองวงล้อของทัมไบยาห์ (Tambiah, 1976) ไว้เป็นฐานราก เป็นการประกาศว่าทฤษฎีที่กำเนิดจากการศึกษาสังคมพุทธสามารถเป็นเสาหลักได้ พึงกล่าวด้วยความซื่อตรงว่าการที่ผู้เขียนเขียนจากภายในวัฒนธรรมพุทธที่ตนวิเคราะห์นั้น เป็นทั้งข้อได้เปรียบเชิงความเข้าใจภายในและข้อพึงระวังเชิงระยะห่าง บทความจึงพยายามรักษาสมดุลด้วยการวางหลักฐานเชิงประจักษ์และตรรกะให้ตรวจสอบได้ มิให้ข้อสรุปขึ้นอยู่กับความเห็นอกเห็นใจฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งเป็นการเฉพาะ

กรอบแนวคิด: สู่ระบอบการรับรองความศักดิ์สิทธิ์

การยกเว้นพระจากการเกณฑ์ทหารดูภายนอกเป็นข้อเท็จจริงเชิงปกครองที่ยุติแล้ว การจะมองทะลุเปลือกนั้นลงไปถึงปฏิบัติการจำแนกคุณค่าของเรือนกายที่ซ่อนอยู่ข้างใน เราจำเป็นต้องมีคลังศัพท์ทางทฤษฎีที่คมพอ

จะเผยสิ่งซึ่งระเบียบราชการทำให้ดูเป็นเรื่องปกติ ในบรรดาสำนักคิดทั้งสี่ที่จะนำมาพิจารณา ผู้เขียนยึดแบบจำลองสองวงล้อของทัมไบยาห์เป็นกรอบฐาน เพราะเป็นกรอบเดียวที่กำเนิดจากการศึกษาสังคมพุทธโดยตรง ส่วนฟูโกต์ อากัมเบน และอาซาด ทำหน้าที่เป็นคู่สนทนาที่ช่วยเผยมิติซึ่งกรอบฐานยังกล่าวไม่ถึง มิใช่กรอบที่มีน้ำหนักเทียบเท่ากันในการสร้างข้อถกเถียง ส่วนนี้จึงเริ่มต้นด้วยการหยิบเครื่องมือจากสำนักคิดที่ทรงอิทธิพลที่สุดสี่สำนัก แต่จะหยิบยืมอย่างมีเงื่อนไข ผู้เขียนจะใช้เครื่องมือเหล่านั้นเท่าที่มันส่องสว่าง และจะชี้ให้เห็นพร้อมกันว่า ณ จุดใดที่แสงของมันดับลงเมื่อเผชิญกับบริบทไทย เพราะรอยมืดเหล่านั้นเองคือที่ว่างซึ่งกรอบแนวคิดของบทความนี้จะเข้าไปเติม

เครื่องมือและขีดจำกัด: การอ่านระบอบผ่านสี่สำนักคิด

จุดเริ่มต้นที่เป็นธรรมชาติที่สุดคือมโนทัศน์ของฟูโกต์ (Foucault, 1977) เพราะกระบวนการตรวจเลือกทหารคือแบบฉบับอันบริสุทธิ์ของสิ่งที่เขาเรียกว่าการพินิจเชิงวินัย (examination) อันได้แก่พิธีกรรมที่จัดวางเรือนกายไว้ใต้สายตาที่วัด ตรวจ และจำแนก แล้วเปลี่ยนร่างที่มีชีวิตให้กลายเป็นข้อมูลที่อำนาจอ่านได้ ชายไทยถูกวัดส่วนสูง วัดรอบอก จัดเข้าจำพวก และบันทึกลงเอกสาร ราวกับเป็นห้องทดลองที่มีชีวิตของชีวอำนาจ (biopower) ที่มุ่งจัดระเบียบประชากรในระดับเรือนกาย กระนั้น เมื่อสายตาแห่งวินัยนี้กวาดมาถึงพระภิกษุ มันกลับเบือนหน้าหนีและลดตัวลงคำนับแทนที่จะจับจ้อง และนี่คือจุดที่ทฤษฎีของฟูโกต์เริ่มไม่พอเพียง เพราะชีวอำนาจในความหมายของเขาตั้งอยู่บนสมมุติฐานว่ารัฐปรารถนาจะยึดกุมและใช้ประโยชน์จากทุกเรือนกาย แต่ระบอบการเกณฑ์ทหารไทยกลับเผยรัฐที่จงใจ ถอน เรือนกายบางร่างออกจากสนามชีวการเมืองด้วยเหตุผลเชิงศักดิ์สิทธิ์ ฟูโกต์อธิบายได้ดีว่าอำนาจจัดวางร่างกายอย่างไร แต่อธิบายไม่ได้ว่าเหตุใดอำนาจจึงเลือกที่จะไม่ยึดกุมร่างบางร่าง

ขีดจำกัดนี้นำเราไปสู่มโนทัศน์ภาวะยกเว้น (state of exception) ของอากัมเบน (Agamben, 1998) ซึ่งดู เผิน ๆ น่าจะเหมาะเจาะ เพราะการยกเว้นพระคือ “ข้อยกเว้น” ตามตัวอักษร และอากัมเบนได้วางทฤษฎีไว้อย่างลึกซึ้งว่าอำนาจอธิปไตยทำงานผ่านการสร้างภาวะยกเว้นที่ทอดทิ้งบุคคลให้พ้นจากการคุ้มครองของกฎหมาย ทว่าหัวใจของมโนทัศน์โฮโม ซาแกร์ (homo sacer หรือมนุษย์ผู้ต้องห้าม) ของเขาคือการที่ภาวะยกเว้นนั้น ลดทอนร่างลงสู่ชีวิตเปลือย (bare life) เสมอ เป็นการกันออกที่ไร้เกียรติ ปัญหาคือภาวะยกเว้นของพระภิกษุไทยทำงานกลับทิศ มันยกร่างขึ้นสู่ความสูงส่ง อากัมเบนรวมความศักดิ์สิทธิ์กับความต่ำทรามไว้ในร่างเดียว แต่ระบอบไทยกลับดึงสองสิ่งนี้ออกจากกันเป็นคนละเรือนกาย ดังนั้น แทนที่จะทิ้งอากัมเบน ผู้เขียนเสนอว่าควรแยกภาวะยกเว้นของเขาออกเป็นสองทิศทางทางศีลธรรมที่เขาไม่เคยจำแนก ข้อเสนอนี้จะได้รับการพิสูจน์อย่างเป็นระบบเมื่อนำเรือนกายของพระมาวางคู่กับเรือนกายของผู้ข้ามเพศในบทวิเคราะห์ต่อไป

หากฟูโกต์และอากัมเบนช่วยให้เรามองเห็น กลไก ของการจำแนก อาซาด (Asad, 2003) ก็ช่วยให้เรามองเห็น เส้นแบ่ง ที่การจำแนกนั้นลากขึ้น งานว่าด้วยการก่อรูปของฆราวาสวิสัย (the secular) ของเขาชี้ว่า พรมแดนระหว่างสิ่งที่นับเป็น “ศาสนา” กับสิ่งที่นับเป็น “โลกวิสัย” เป็นผลผลิตทางประวัติศาสตร์ที่รัฐสมัยใหม่เป็นผู้สถาปนาขึ้น การยกเว้นพระจึงเป็นชั่วขณะที่รัฐไทยลากเส้นแบ่งว่าเรือนกายชนิดใดเป็น “ศาสนา” มากพอจะได้รับการยกเว้น กระนั้น ลำดับวงศ์ที่อาซาดสืบสาวมีรากลึกอยู่ในประสบการณ์คริสต์-ยุโรป ส่วนกรณีไทยเผยลำดับวงศ์ที่ต่างออกไปโดยสิ้นเชิง เพราะในรัฐแบบพุทธ-ราชาธิปไตยนี้ เส้นแบ่งศาสนากับโลกวิสัยมิได้ลากที่ความจริงใจหรือความเข้มข้นของความเชื่อ หากลากที่จีวรและทะเบียน ข้อสังเกตนี้เรียกร้องให้เราขยายกรอบของอาซาดด้วยแบบฉบับจากเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ซึ่งเป็นคุณูปการที่บทความจะคลี่ออกในบทอภิปราย

เครื่องมือชิ้นที่สี่ และเป็นชิ้นที่ผู้เขียนถือว่าเป็นฐานรากที่แท้จริง คือ แบบจำลองสองวงล้อของทัมไบยาห์ (Tambiah, 1976) ที่อธิบายระเบียบทางการเมืองแบบพุทธผ่านความสัมพันธ์ระหว่างอาณาจักร (āṇācakka อันหมายถึงวงล้อแห่งอำนาจทางโลกในความหมายเชิงจักรวาลวิทยา มิใช่ชื่อเฉพาะของราชอาณาจักรใดราชอาณาจักรหนึ่งในประวัติศาสตร์) กับธรรมจักร (dhammacakka) อันค้ำจุนซึ่งกันและกัน พระภิกษุสังกัดวงล้อแห่งธรรม ขับเคลื่อนเศรษฐกิจบุญที่หล่อเลี้ยงความชอบธรรมของวงล้อแห่งอาณาจักร รัฐจึงมิอาจเกณฑ์ร่างที่กำลังรับใช้ระเบียบจักรวาลซึ่งตนเองต้องพึ่งพิงได้ ทัมไบยาห์ให้กุญแจทางจักรวาลวิทยาที่ทฤษฎีตะวันตกทั้งสามขาดหายไป ทว่างานของเขาอธิบายความสัมพันธ์นี้ในระดับโครงสร้างจักรวาลและประวัติศาสตร์อันกว้างใหญ่ โดยไม่เคยลงมาชี้ว่าวงล้อทั้งสองสัมผัสกันจริง ณ จุดใดในกลไกราชการที่จับต้องได้ของรัฐสมัยใหม่ ผู้เขียนเสนอว่าการยกเว้นการเกณฑ์ทหารคือบานพับเชิงวัตถุและกฎหมายที่หายไปนั้นเอง อันเป็นที่ซึ่งจักรวาลวิทยาแบบพุทธถูกแปรเป็นแบบฟอร์มราชการและบรรทัดแห่งการยกเว้น

ข้อเสนอเชิงมโนทัศน์: ระบอบการรับรองความศักดิ์สิทธิ์

เมื่อนำขีดจำกัดของทั้งสี่สำนักมาประมวลเข้าด้วยกัน จะเห็นว่าสิ่งที่ขาดหายคือมโนทัศน์ที่อธิบายได้ว่า เหตุใดรัฐจึงคำนับร่างหนึ่ง แต่กดอีกร่าง และจองจำร่างที่สาม โดยใช้เครื่องจักรจำแนกเดียวกัน ผู้เขียนจึงเสนอมโนทัศน์ระบอบการรับรองความศักดิ์สิทธิ์ อันหมายถึงระบอบที่รัฐผูกขาดอำนาจในการตัดสินว่าความศักดิ์สิทธิ์ชนิดใดควรค่าแก่การยกเว้น ใจกลางของข้อเสนอนี้คือการแยกแยะที่ละเอียดอ่อนแต่ชี้ขาด กล่าวคือ สิ่งที่รัฐยกเว้นมิใช่ความศักดิ์สิทธิ์โดยตัวมันเอง หากเป็นความศักดิ์สิทธิ์ที่รัฐได้จดทะเบียนรับรองไว้ก่อนแล้ว ผ่านสมณศักดิ์ เปรียญธรรม และวุฒินักธรรมที่รัฐสถาปนาและรับรอง ความศักดิ์สิทธิ์ที่ไร้ทะเบียน ไม่ว่าจะจริงใจหรือลุ่มลึกเพียงใด ย่อมไม่

ได้รับการยกเว้น ตรรกะที่ค้ำจุนระบอบนี้คือสิ่งที่สก็อตต์ (Scott, 1998) เรียกว่าความอ่านออกได้ในสายตารัฐอันเป็นแนวโน้มของรัฐสมัยใหม่ที่จะมองเห็นและจัดการได้เฉพาะสิ่งที่ตนได้ทำให้เป็นมาตรฐานและจัดเข้าทำเนียบแล้วเท่านั้น สก็อตต์ชี้ว่าความอ่านออกได้นี้เป็นการเลือกเสมอ คือมันจับเฉพาะสิ่งที่อำนาจใส่ใจ ละเลยสิ่งที่ชุมชนเห็นว่ามีความหมาย สิ่งที่บทความนี้เพิ่มเติมต่อสก็อตต์ก็คือ ในระบอบการเกณฑ์ทหารไทย ความอ่านออกได้ได้กลายสภาพจากเงื่อนไขของการปกครองเป็นเงื่อนไขของศักดิ์ศรี รัฐจึงมิได้แจกจ่ายการเคารพ (respect) อันเป็นท่าทีต่อคุณค่าภายในของบุคคล หากแจกจ่ายการรับรอง (recognition) อันเป็นการมองเห็นที่ขึ้นอยู่กับว่าบุคคลนั้นได้ถูกจัดให้อ่านออกได้แล้วหรือยัง และความแตกต่างระหว่างสองคำนี้คือแกนกลางของข้อโต้แย้งทั้งบทความ

ข้อเสนอนี้ต่อยอดโดยตรงจากชุดงานของลาร์สสัน (Larsson, 2018) ที่แสดงให้เห็นว่ารัฐไทยสมัยใหม่ได้แปรคณะสงฆ์ให้กลายเป็นระบบราชการพุทธ (Buddhist bureaucracy) อย่างเป็นระบบ ลาร์สสันวิเคราะห์การแปรนี้ในมิติของกฎหมาย งบประมาณ และการเมืองเป็นหลัก บทความนี้นำมโนทัศน์ดังกล่าวก้าวเข้าสู่ปริมณฑลที่ลาร์สสันยังไม่ได้เดินไป นั่นคือปริมณฑลของเรือนกาย ผู้เขียนเสนอว่า การที่รัฐกำกับให้พระ "อยู่ในที่ของตน" (Larsson, 2016b) นั้น แท้จริงเป็นเงื่อนไขเบื้องต้นเดียวกันกับการที่ร่างของท่านจะถูกถอนออกจากการเกณฑ์ได้ การแปรเป็นระบบราชการจึงทำงานลึกกว่าการควบคุมคณะสงฆ์ มันคือกระบวนการที่ทำให้ความศักดิ์สิทธิ์ “อ่านออกได้” จนรัฐสามารถน้อมคำนับต่อมันได้อย่างมั่นใจว่ากำลังคำนับสิ่งที่ตนรับรองเอง จากฐานคิดนี้ ผู้เขียนเสนอว่าระบอบการรับรองความศักดิ์สิทธิ์ผลิตเรือนกายออกมาสามชนิดจากโต๊ะตรวจเลือกเดียวกัน ชนิดแรกคือร่างที่ได้รับการยกเว้นโดยการชำระให้ศักดิ์สิทธิ์ (consecrated exemption) อันได้แก่พระภิกษุผู้ที่ความศักดิ์สิทธิ์ได้ถูกจดทะเบียนแล้ว ชนิดที่สองคือร่างที่ได้รับการยกเว้น

โดยการกดให้ต่ำทราม (abject exemption) อันได้แก่ผู้ข้ามเพศที่ถูกประทับตราความเป็นโรค และชนิดที่สามคือร่างที่ปฏิเสธจะเข้าสู่ภาวะยกเว้นบนเงื่อนไขของรัฐ และด้วยเหตุนั้นจึงถูกตอบโต้ด้วยกำลังบังคับในรูปบทลงโทษทางอาญา ทั้งสามชนิดนี้คือสามอากัปกิริยาของอำนาจอธิปไตยอันเดียว ที่สงวนสิทธิ์ในการตัดสินคุณค่าทางศีลธรรมของเนื้อหนังมนุษย์ แม้ฉากหน้าทางธุรการจะทำให้มันดูเป็นสามนโยบายที่ไม่เกี่ยวข้องกันก็ตาม ข้อเสนอที่ตามมาอย่างหลีกเลี่ยงมิได้ก็คือ การยกเว้นที่รัฐหยิบยื่นให้ไม่เคยเป็นการสละอำนาจอธิปไตยเลย ตรงกันข้าม มันคือรูปแบบที่ประณีตที่สุดของการใช้อำนาจนั้น กรอบแนวคิดนี้พร้อมแล้วสำหรับการทดสอบ และสนามทดสอบที่ดีที่สุดคือกาลเวลา หากระบอบการรับรองความศักดิ์สิทธิ์เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่จริง ร่องรอยของมันย่อมต้องปรากฏก่อนรัฐราชการสมัยใหม่จะถือกำเนิด ส่วนถัดไปจะตามรอยนั้นย้อนกลับไปถึงสุโขทัย

เจ็ดศตวรรษของร่างที่รัฐยกเว้น: สังคมวิทยาเชิงประวัติศาสตร์ของการยกเว้น

หากระบอบการรับรองความศักดิ์สิทธิ์เป็นเพียงผลผลิตของพระราชบัญญัติรับราชการทหาร พ.ศ. 2497 เราย่อมอธิบายมันได้ด้วยเจตนารมณ์ของผู้ร่างกฎหมายในคริสต์ศตวรรษที่ 20 แต่ความจริงหาเป็นเช่นนั้นไม่ การที่รัฐถอนเรือนกายของนักบวชออกจากการเกณฑ์เป็นตะกอนของการต่อรองอันยาวนานระหว่างอาณาจักรกับศาสนจักรที่ทับถมกันมาตั้งแต่ก่อนการสถาปนารัฐสมัยใหม่ ส่วนนี้จึงสืบร่องรอยของระบอบดังกล่าวผ่านสี่ห้วงเวลาตั้งแต่สุโขทัย อยุธยา ธนบุรี ถึงรัตนโกสินทร์ จุดหมายอยู่ที่การติดตามตรรกะเส้นเดียวที่ดำเนินสืบเนื่อง มากกว่าการเล่าลำดับเหตุการณ์ให้ครบถ้วน พึงเน้นว่าสุโขทัย อยุธยา ธนบุรี และรัตนโกสินทร์เป็นระเบียบการเมืองที่ไม่ต่อเนื่องกัน แต่ละยุคมีดุลอำนาจระหว่างรัฐกับคณะสงฆ์ที่ต่างกัน สิ่งที่สืบเนื่องมิใช่ตัวรัฐหรือสถาบันสงฆ์ หากเป็นตรรกะของการอ้างอำนาจนิยามความศักดิ์สิทธิ์

ซึ่งแต่ละระเบียบการเมืองประดิษฐ์ขึ้นใหม่ด้วยเงื่อนไขของตนเอง มิใช่รับทอดมาโดยอัตโนมัติ นั่นคือการที่รัฐค่อยๆ กระชับอำนาจในการนิยามว่าใครคือนักบวชที่รัฐรับรอง จนในที่สุดเกณฑ์ของการยกเว้นก็ผูกติดแนบแน่นกับทะเบียนของรัฐ พึงเรียนไว้ ณ ที่นี้ว่าการวิเคราะห์ในส่วนนี้เป็นการอ่านเชิงตีความบนฐานของวรรณกรรมประวัติศาสตร์ ไม่ได้เป็นการค้นคว้าเอกสารชั้นต้นขึ้นใหม่ จึงมุ่งเสนอการตีความเชิงโครงสร้างมากกว่าการชี้ขาดข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ในรายละเอียด

สุโขทัย: กำเนิดของตรรกะอุปถัมภ์

พึงระบุไว้ก่อนว่าสุโขทัยและอยุธยาที่จะกล่าวถึงในหัวข้อนี้และหัวข้อถัดไปเป็นระเบียบการเมืองคนละชุด มีพลวัตความสัมพันธ์และความขัดแย้งระหว่างกันเอง (Baker & Phongpaichit, 2017) มิใช่จุดสองจุดที่ต่อเนื่องกันเป็นเส้นตรงในประวัติศาสตร์แห่งชาติ สิ่งที่ผู้เขียนติดตามคือตรรกะของการอ้างอำนาจนิยามความศักดิ์สิทธิ์ ที่ปรากฏขึ้นซ้ำในระเบียบการเมืองแต่ละชุดด้วยเงื่อนไขของตนเอง มิใช่พัฒนาการของรัฐเดียวที่สืบทอดอำนาจนี้ต่อกันมา

ในระเบียบการเมืองแบบสุโขทัย ความสัมพันธ์ระหว่างกษัตริย์กับคณะสงฆ์ดำรงอยู่ในรูปของการอุปถัมภ์ค้ำจุนซึ่งกันและกัน กษัตริย์ทรงเป็นองค์อัครศาสนูปถัมภก ผู้ทำนุบำรุงพระศาสนาและสร้างความชอบธรรมแก่ราชบัลลังก์ผ่านบุญบารมีทางพุทธ ขณะที่คณะสงฆ์ก็มอบความศักดิ์สิทธิ์ที่หล่อเลี้ยงอำนาจของกษัตริย์กลับคืน (David Kent Wyatt, 2003) ในกรอบแบบจำลองสองวงล้อของทัมไบยาห์ (Tambiah, 1976) นี่คือภาพอันบริสุทธิ์ของอาณาจักรและธรรมจักรที่พึ่งพิงกัน พึงย้ำตามแนวระวังที่วางไว้ในหัวข้อ 2 ว่าภาพสุโขทัยเช่นนี้เป็นภาพเชิงอุดมแบบ (ideal type) ที่ประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทยสืบทอดต่อกันมา หน้าที่ของมันในบทความนี้คือการเป็นจุดตั้งต้นเชิงตรรกะของพัฒนาการที่จะติดตามต่อไป หาใช่ข้อเท็จจริงที่ปลอดการ

ตีความไม่ เรือนกายของพระภิกษุในระเบียบเช่นนี้สังกัดอยู่ในวงล้อแห่งธรรม พ้นไปจากกองกำลังแรงงานและกองกำลังรบของอาณาจักร เพราะร่างของท่านกำลังขับเคลื่อนเศรษฐกิจบุญที่ค้ำจุนความชอบธรรมของราชวงศ์ การถอนร่างนักบวชออกจากการระดมกำลังของรัฐจึงถือกำเนิดขึ้นในที่นี้ ในฐานะตรรกะของการอุปถัมภ์ ก่อนที่ “การยกเว้น” ตามความหมายทางกฎหมายสมัยใหม่จะถือกำเนิดอีกหลายศตวรรษ กล่าวคือ รัฐไม่เกณฑ์ร่างที่กำลังรับใช้ระเบียบจักรวาลซึ่งตนต้องพึ่งพิง พึงสังเกตว่าในชั้นนี้ “ความศักดิ์สิทธิ์” ยังไม่ถูกจัดเข้าทะเบียนของรัฐอย่างเป็นระบบ การยกเว้นจึงยังเป็นเรื่องของความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์ที่ยืดหยุ่น สถานะที่รัฐรับรองยังไม่มีบทบาท ณ จุดเริ่มต้นนี้ และนี่คือจุดตั้งต้นที่ตรรกะทั้งหมดจะวิวัฒน์ต่อไป

อยุธยา: ทะเบียนกำลังคนและความหวาดระแวงต่อร่างที่หลบเลี่ยง

เมื่อก้าวเข้าสู่ระเบียบแบบอยุธยา ภาพก็เปลี่ยนไปอย่างมีนัยสำคัญ เพราะอยุธยาพัฒนาระบบการควบคุมกำลังคนที่เข้มงวด ผ่านระบบไพร่และศักดินาที่ผูกชายฉกรรจ์ไว้กับมูลนายและกับภาระการเกณฑ์แรงงานและการเกณฑ์รบ (Akin Rabibhadana, 2539; ขจร สุขพานิช, 2519; Baker & Phongpaichit, 2017) ในระเบียบที่กำลังคนคือทรัพยากรอันมีค่าที่สุดของรัฐเช่นนี้ การบวชเข้าสู่ร่มกาสาวพัสตร์จึงทำหน้าที่มากกว่าเส้นทางทางจิตวิญญาณ มันกลายเป็นช่องทางหนึ่งที่ชายฉกรรจ์อาจหลุดพ้นจากพันธะการถูกเกณฑ์ได้ด้วย เป็นที่น่าสังเกตว่าแม้แต่ในระบบศักดินาเอง พระภิกษุผู้ทรงความรู้ก็ถูกกำหนดศักดินาไว้ในทำเนียบเดียวกับสามัญชน อันสะท้อนว่าความศักดิ์สิทธิ์ถูกจัดให้ "อ่านออกได้" ในสายตารัฐมาแต่โบราณ และตรงนี้เองที่ตรรกะของการยกเว้นเริ่มก่อให้เกิดความตึงเครียดแบบใหม่ เพราะเมื่อร่มจีวรกลายเป็นที่กำบังจากการระดมกำลัง รัฐก็เริ่มหวาดระแวงต่อผู้ที่อาจอาศัยผ้าเหลืองเป็นเครื่องหลบเลี่ยง ความหวาดระแวงนี้ก่อให้เกิดแรงผลักดันให้รัฐต้องแยกแยะระหว่างพระแท้กับผู้แอบอ้าง และด้วยเหตุนั้นจึงต้องเริ่มสถาปนากลไกในการ

ตรวจสอบและจัดระเบียบคณะสงฆ์ การชำระสะสางสังฆมณฑลเป็นระยะและความพยายามกำกับว่าใครสมควรครองผ้าเหลือง ล้วนถือกำเนิดจากตรรกะเดียวกันนี้ กล่าวโดยสรุป อยุธยาคือห้วงเวลาที่ “ความศักดิ์สิทธิ์” เริ่มกลายเป็นสิ่งที่รัฐรู้สึกจำเป็นต้องตรวจสอบและจดจำ ยุคของการยอมรับโดยปริยายได้ปิดฉากลงแล้ว อันเป็นก้าวสำคัญสู่การทำให้ความศักดิ์สิทธิ์ “อ่านออกได้” ในความหมายของสก็อตต์ (Scott, 1998)

ธนบุรี: รัฐสถาปนาอำนาจชี้ขาดว่าใครคือพระแท้

ห้วงเวลาธนบุรีอันสั้นแต่เข้มข้น เป็นช่วงของการกอบกู้และจัดระเบียบบ้านเมืองขึ้นใหม่หลังการเสียกรุงศรีอยุธยา และในบริบทนี้เอง อำนาจในการนิยามความศักดิ์สิทธิ์ได้เคลื่อนเข้าสู่มือของรัฐอย่างเด็ดขาดยิ่งกว่าทุกยุคที่ผ่านมา หากในสมัยสุโขทัยความศักดิ์สิทธิ์เป็นสิ่งที่รัฐอุปถัมภ์ และในสมัยอยุธยาเป็นสิ่งที่รัฐเริ่มตรวจสอบ ในสมัยธนบุรีมันได้กลายเป็นสิ่งที่รัฐอ้างสิทธิ์ในการ “ชี้ขาด” อย่างเปิดเผยและรุนแรง ปรากฏการณ์นี้เห็นได้ชัดจากสองเหตุการณ์ที่บทความนี้ถือว่าเป็นบรรพบุรุษเชิงตรรกะโดยตรงของระบอบการรับรองความศักดิ์สิทธิ์ในปัจจุบัน เหตุการณ์แรก คือ การปราบปรามชุมนุมเจ้าพระฝาง อันเป็นชุมนุมที่นำโดยอดีตพระสังฆราชาแห่งเมืองสวางคบุรีทางภาคเหนือผู้ตั้งตนเป็นใหญ่ในยุคบ้านเมืองแตกสลาย เมื่อพระเจ้าตากสินทรงปราบชุมนุมนี้ลงได้ พระองค์ทรงจัดการกับมันในสองฐานะพร้อมกัน คือ ในฐานะปัญหาการเมืองการทหาร และในฐานะปัญหาของความบริสุทธิ์แห่งคณะสงฆ์ ดังที่พระราชพงศาวดารบันทึกว่า พระองค์ทรงประกอบพิธีใหญ่เพื่อชำระคณะสงฆ์ภาคเหนือ และทรงให้จับพระที่เคยทำหน้าที่เป็นแม่ทัพภายใต้เจ้าพระฝางสั่งให้สึกแล้วส่งลงมาคุมขังที่ธนบุรี (พระราชพงศาวดารกรุงธนบุรี ฉบับพันจันทนุมาศ (เจิม), 2503; นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2529) ยิ่งไปกว่านั้น เมื่อทรงเห็นว่าคณะสงฆ์ภาคเหนือย่อหย่อนในพระธรรมวินัย ก็ทรงนิมนต์พระเถระจากเมืองหลวงขึ้นไปสั่งสอนเพื่อดึงกลับสู่แนวทางหลัก สำหรับข้อโต้แย้งของ

บทความนี้ รายละเอียดทางการทหารสำคัญน้อยกว่าตรรกะที่เหตุการณ์เผยออกมา นั่นคือ ศูนย์กลางอ้างอำนาจในการชำระและรับรองความถูกต้องของสงฆ์ชายขอบ และตรรกะ “ศูนย์กลางรับรองชายขอบถูกชำระ” นี้เองที่จะวนกลับมาปรากฏอีกครั้งอย่างเต็มรูปในกรณีครูบาศรีวิชัยแห่งล้านนาในอีกราวหนึ่งศตวรรษครึ่งถัดมา

เหตุการณ์ที่สองนั้นลึกซึ้งยิ่งกว่า และเผยแก่นของระบอบได้คมคายที่สุด ในปลายรัชสมัย พระเจ้าตากสินทรงมีพระราชดำริว่าพระมหากษัตริย์ผู้ทรงบำเพ็ญภูมิธรรมอาจมีสถานะสูงพอที่พระภิกษุพึงกราบไหว้ได้ ทว่าพระเถระชั้นผู้ใหญ่สามรูป คือ สมเด็จพระสังฆราช (ศรี) แห่งวัดบางว้าใหญ่ พระพิมลธรรม และพระพุฒาจารย์ ได้ยืนหยัดในพระธรรมวินัยโดยไม่หวั่นเกรงพระราชอาชญา ทูลตอบว่าแม้ฆราวาสจะบรรลุเป็นพระโสดาบัน สถานะก็ยังต่ำกว่าภิกษุผู้ครองผ้ากาสาวพัสตร์และทรงจตุปาริสุทธิศีล จึงไม่สมควรที่ภิกษุจะกราบฆราวาส ผลของการยืนหยัดนี้คือ พระเจ้าตากสินทรงพระพิโรธและมีพระบรมราชโองการให้ถอดสมณศักดิ์ของพระเถระทั้งสามรูปนั้นเสีย (พระราชพงศาวดารกรุงธนบุรี ฉบับพันจันทนุมาศ (เจิม), 2503; นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2529)

ก่อนดำเนินการเปรียบเทียบผู้เขียนขอกล่าวไว้ล่วงหน้าว่าพระเจ้าตากสินทรงเป็นประมุขผู้ทรงอำนาจอธิปไตยสูงสุด ขณะที่เนติวิทย์เป็นพลเมืองสามัญไร้อำนาจ ทั้งสองจึงมิใช่คู่เทียบกันในฐานะบุคคลหรือฐานะทางอำนาจ สิ่งที่นำมาเทียบกันในที่นี้มิใช่ฐานะของผู้อ้าง หากเป็นตำแหน่งเชิงโครงสร้างที่ทั้งสองครองอยู่ในสมการเดียวกัน กล่าวคือ ทั้งสองกรณีต่างเป็นชั่วขณะที่มีผู้อ้างความศักดิ์สิทธิ์ภายในเพื่อท้าทายลำดับชั้นที่รัฐกำหนดไว้ และรัฐก็ตอบโต้ด้วยการเพิกถอนหรือปฏิเสธการรับรองอย่างเดียวกัน ความไม่สมดุลทางอำนาจระหว่างบุคคลทั้งสอง จึงมิใช่จุดอ่อนของการเปรียบเทียบ หากเป็นหลักฐานว่าตรรกะของการผูกขาดการรับรองความศักดิ์สิทธิ์ทำงานคงเส้นคงวา โดยไม่ขึ้น

กับตำแหน่งแห่งอำนาจของผู้อ้าง ไม่ว่าผู้อ้างจะทรงอำนาจสูงสุด หรือปราศจากอำนาจใด ๆ เลยก็ตาม ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนเสนอว่า เหตุการณ์ถอดสมณศักดิ์ครั้งนี้ คือ ภาพสะท้อนกลับด้าน (mirror image) ของกรณีเนติวิทย์ในปี 2569 และการวางสองเหตุการณ์นี้เคียงกันข้ามกาลเวลากว่าสองศตวรรษ เผยให้เห็นว่าตรรกะแกนกลางของรัฐนั้นดำรงอยู่อย่างไม่แปรเปลี่ยน แม้ทิศทางของการอ้างจะสลับด้านกันก็ตาม ในสมัยธนบุรี ฝ่ายที่อ้างความศักดิ์สิทธิ์ภายในเหนือกว่าผ้าเหลือง คือ ฆราวาสผู้ทรงอำนาจ นั่นคือองค์พระมหากษัตริย์เอง ส่วนฝ่ายที่ยืนยันว่าผ้ากาสาวพัสตร์และพระวินัยสำคัญกว่าภูมิธรรมที่กล่าวอ้าง คือ พระเถระ และรัฐได้ลงโทษการยืนหยัดนั้นด้วยการถอดสมณศักดิ์ ในทางกลับกัน เมื่อมาถึงสมัยเนติวิทย์ ฝ่ายที่อ้างความศักดิ์สิทธิ์ภายใน นั่นคือมโนธรรมสำนึก คือ ฆราวาสผู้ไร้อำนาจ ส่วนรัฐกลับกลายเป็นฝ่ายที่ยืนยันว่าเฉพาะผ้าเหลืองที่จดทะเบียนเท่านั้นที่ยกเว้นได้ และได้ลงโทษการยืนหยัดนั้นด้วยการขู่จองจำ ความสลับด้านนี้ไม่ได้บ่งถึงความขัดแย้งในตรรกะของรัฐแต่อย่างใด ตรงกันข้าม มันยืนยันตรรกะเดียวกันจากคนละมุม ไม่ว่าจะเป็นกรณีใด สิ่งที่รัฐสงวนไว้กับตนเองเสมอ คือ อำนาจในการตัดสินว่าความศักดิ์สิทธิ์ชนิดใดนับและความศักดิ์สิทธิ์ชนิดใดไม่นับ ในสมัยธนบุรี รัฐในรูปองค์พระมหากษัตริย์อ้างว่าภูมิธรรมของพระองค์นับเหนือกว่าสถานะสงฆ์ และเมื่อพระเถระไม่ยอมรับการจัดลำดับนั้น รัฐก็เพิกถอนสมณศักดิ์อันเป็นเครื่องหมายของการรับรองเสียเอง ในกรณีเนติวิทย์ รัฐยืนยันว่ามโนธรรมที่ไร้สถานะสงฆ์ไม่นับพอจะได้รับการยกเว้น และเมื่อเนติวิทย์ไม่ยอมรับการจัดลำดับนั้น รัฐก็ตอบโต้ด้วยกำลังบังคับ ในทั้งสองกรณี อำนาจชี้ขาดว่าความศักดิ์สิทธิ์ใดควรค่าแก่การรับรองอยู่ในมือของรัฐแต่ผู้เดียว และนี่คือแก่นแท้ของระบอบที่บทความนี้มุ่งเปิดเผย โดยนัยนี้ ห้วงเวลาธนบุรีจึงเป็นมากกว่าสะพานเชื่อมระหว่างอยุธยากับรัตนโกสินทร์ มันคือห้วงที่หลักการอันเป็นหัวใจของระบอบการรับรองความศักดิ์สิทธิ์ปรากฏตัวออกมาอย่างเปลือยเปล่าที่สุด นั่นคือหลักการที่ว่า ความศักดิ์สิทธิ์มิได้มีอำนาจในตัวเอง หากได้อำนาจมาจากการรับรองของรัฐ และสิ่งใดที่รัฐรับรองได้

ย่อมเป็นสิ่งที่รัฐเพิกถอนได้เช่นกัน สมณศักดิ์ที่พระเจ้าตากสินทรงถอดถอนกับการยกเว้นที่รัฐปฏิเสธจะมอบแก่เนติวิทย์ จึงเป็นการสำแดงอำนาจอธิปไตยอย่างเดียวกัน ที่ทอดเงายาวข้ามเวลาจากกรุงธนบุรีมาสู่ลานตรวจเลือกทหารในศตวรรษปัจจุบัน

รัตนโกสินทร์: การแปรเป็นระบบราชการและวิกฤตครูบาศรีวิชัย

ในสมัยรัตนโกสินทร์ ตรรกะที่สั่งสมมายาวนานได้ตกผลึกเป็นระบบราชการที่เป็นทางการและครอบคลุม การปฏิรูปในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้เปลี่ยนโฉมทั้งการปกครองคณะสงฆ์และการระดมกำลังพลไปพร้อมกัน ในด้านหนึ่ง รัฐได้สถาปนาระบบการปกครองคณะสงฆ์แบบรวมศูนย์ และในอีกด้านหนึ่ง ได้แทนที่ระบบเกณฑ์แรงงานแบบไพร่ด้วยระบบการเกณฑ์ทหารสมัยใหม่ ดังที่บาววีและนิธิต่างชี้ให้เห็นสอดคล้องกัน (Bowie, 2014; นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2565) ว่า พระราชบัญญัติการเกณฑ์ทหาร ซึ่งประกาศใช้ในปี พ.ศ. 2448 มิได้มีผลบังคับพร้อมกันทุกมณฑล หากขยายตัวออกจากอยุธยาไปสู่หัวเมืองอย่างค่อยเป็นค่อยไป และมีผลบังคับในภาคเหนือราวปี พ.ศ. 2457 ประกอบกับพระราชบัญญัติว่าด้วยการบวชในปี พ.ศ. 2456 ได้จำกัดสิทธิดั้งเดิมของชาวเหนือในการบวชและจำกัดการยกเว้นพระภิกษุสามเณรจากการเกณฑ์ทหาร เพื่อขยายการเข้าถึงกำลังคนของรัฐ การเปลี่ยนแปลงนี้ใหญ่กว่าเรื่องเทคนิคทางกฎหมายมากนัก มันคือการประกาศว่านับแต่นี้ การบวชจะยกเว้นผู้ใดจากการเกณฑ์ได้ก็ต่อเมื่อเป็นการบวชที่รัฐรับรองเท่านั้น

ผลของการกระชับอำนาจนี้ปรากฏอย่างเป็นรูปธรรมและรุนแรงที่สุดในกรณีของครูบาศรีวิชัย นักบุญแห่งล้านนา (พ.ศ. 2421–2481) ดังที่บาววี (Bowie, 2014) วิเคราะห์ไว้อย่างคมคายว่า ความขัดแย้งที่รุมเร้าครูบาตลอดชีวิตนั้น แท้จริงคลี่คลายได้ด้วยการเข้าใจการเปลี่ยนแปลงนโยบายการเกณฑ์ทหาร เพราะการที่ครูบาประกอบพิธีบวชโดยมิได้ผ่านการรับรองของรัฐส่วนกลาง

ในห้วงเวลาที่รัฐกำลังจำกัดการบวชเพื่อรักษากำลังพลไว้สำหรับการเกณฑ์ ย่อมถูกตีความว่าเป็นการท้าทายอำนาจรัฐถึงขั้นที่นำไปสู่การถูกควบคุมตัวและส่งไปยังกรุงเทพฯ ในปี พ.ศ. 2463 และ 2478 เพื่อรับข้อกล่าวหาตั้งแต่การบวชโดยไม่ได้รับอนุญาตไปจนถึงกบฏ ในขณะเดียวกัน ชายชาวบ้านภาคเหนือจำนวนหนึ่งก็อาศัยการบวชเป็นสามเณรภายใต้ร่มเงาของครูบาเป็นหนทางหลีกเลี่ยงการถูกเกณฑ์ (Bowie, 2014) กรณีนี้จึงเผยแก่นของระบอบการรับรองความศักดิ์สิทธิ์ออกมาอย่างชัดเจน คำถามที่ก่อความขัดแย้งไม่เคยเป็นคำถามว่าครูบาศรีวิชัยเป็นพระแท้หรือไม่ในสายตาของชาวบ้าน คำถามที่แท้คือการบวชของท่านได้รับการรับรองจากทะเบียนของรัฐหรือไม่ และเมื่อความศักดิ์สิทธิ์ที่ประชาชนศรัทธาขัดแย้งกับความศักดิ์สิทธิ์ที่รัฐรับรอง รัฐก็ตอบโต้ด้วยข้อกล่าวหาอันหนักหน่วง

จากรากฐานนี้ รัฐได้พัฒนาระบบราชการคณะสงฆ์ให้สมบูรณ์ยิ่งขึ้นผ่านชุดกฎหมายปกครองคณะสงฆ์ที่ตามมา นับแต่พระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2484 และพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2505 (Sunthorn Na-rangsi, 2002) จนสมณศักดิ์ เปรียญธรรม และวุฒินักธรรม กลายเป็นยศและวุฒิที่รัฐสถาปนาและรับรองอย่างเป็นทางการ ดังที่ลาร์สสัน (Larsson, 2018) เรียกกระบวนการนี้ว่าการแปรคณะสงฆ์ให้เป็นระบบราชการพุทธ และเมื่อพระราชบัญญัติรับราชการทหาร พ.ศ. 2497 กำหนดให้พระภิกษุที่มีสมณศักดิ์หรือเป็นเปรียญได้รับการยกเว้น และพระสามเณรที่เป็นนักธรรมที่รัฐรับรองไม่ถูกเรียกตรวจเลือก (พระเทพวชิรวิมล และคณะ, 2566) เกณฑ์ของการยกเว้นจึงผูกติดกับทะเบียนของรัฐอย่างสมบูรณ์ ระบอบที่ใช้เวลาเจ็ดศตวรรษในการก่อตัว ได้ตกผลึกเป็นบรรทัดในคู่มือราชการที่ดูราวกับเป็นข้อเท็จจริงที่ไม่ต้องการคำอธิบาย และในแสงสว่างของเส้นเวลานี้เอง การที่รัฐปฏิเสธคำอ้างมโนธรรมของเนติวิทย์ในปี พ.ศ. 2569 ก็หาใช่เหตุการณ์โดดเดี่ยวไม่ มันคือบทล่าสุดของตรรกะ

เส้นเดียวกัน เพราะเนติวิทย์คือทายาทเชิงโครงสร้างของชาวบ้านล้านนาที่เคยหลบการเกณฑ์ใต้ร่มเงาของครูบาศรีวิชัย ต่างเพียงที่ชาวบ้านเหล่านั้นแสวงหาความศักดิ์สิทธิ์ที่รัฐยังไม่รับรอง ส่วนเนติวิทย์อ้างมโนธรรมที่รัฐไม่มีวันรับรอง เพราะมันไม่เคยปรารถนาจะสวมจีวรที่จดทะเบียนได้แต่แรก

โดยสรุป เส้นทางจากสุโขทัยถึงรัตนโกสินทร์เผยให้เห็นการเคลื่อนตัวที่ชัดเจนของอำนาจในการนิยามความศักดิ์สิทธิ์ จากความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์ที่ยืดหยุ่นในสมัยสุโขทัย สู่การเริ่มตรวจสอบในสมัยอยุธยา สู่การอ้างสิทธิ์ชี้ขาดในสมัยธนบุรี และสู่การจัดทำทะเบียนอย่างเป็นระบบราชการในสมัยรัตนโกสินทร์ ยิ่งเวลาผ่านไป เกณฑ์ของการยกเว้นก็ยิ่งผูกแน่นกับการรับรองของรัฐ จนในที่สุด สิ่งที่ถูกยกเว้นมิใช่ความศักดิ์สิทธิ์ หากเป็นความศักดิ์สิทธิ์ที่อ่านออกได้ในทะเบียนของรัฐ ระบอบการรับรองความศักดิ์สิทธิ์จึงเก่าแก่กว่ากฎหมายฉบับใดฉบับหนึ่ง มันคือมรดกทางประวัติศาสตร์ที่ฝังลึก และนี่คือเหตุผลว่าเหตุใดมันจึงทำงานอย่างเงียบเชียบจนเราแทบมองไม่เห็น ราวกับเป็นระเบียบธรรมชาติของสิ่งต่าง ๆ

สามร่าง สามชะตากรรม: กายวิภาคของการจำแนกเชิงศีลธรรม

ทุกเดือนเมษายน ณ ลานวัด ศาลาประชาคม และที่ว่าการอำเภอทั่วราชอาณาจักร โต๊ะตรวจเลือกทหารถูกตั้งขึ้น และที่โต๊ะนั้นเอง รัฐได้กระทำสิ่งหนึ่งซึ่งสามัญจนแทบไม่มีผู้ใดสังเกต คือการแปรเรือนกายของชายหนุ่มให้กลายเป็นกระดาษ ร่างที่มีเลือดเนื้อ มีความกลัว และมีประวัติชีวิต ถูกวัดส่วนสูง วัดรอบอก ตรวจร่างกาย จำแนกจำพวก แล้วในที่สุดก็ถูกบันทึกลงในแบบฟอร์มราชการ โดยมีใบรับรองผลการตรวจเลือกฯ หรือที่รู้จักกันในนาม “สด.43” เป็นปลายทางของพิธีกรรมทั้งหมด (พระเทพวชิรวิมล และคณะ, 2566) กระดาษแผ่นนี้คือถ้อยแถลงสุดท้ายของรัฐว่าด้วยเรือนกายแต่ละร่างว่าร่างนั้นจะถูกอ่านอย่างไร และจะถูกจดจำในทำเนียบของอำนาจในฐานะใด

ทว่าหากเราเฝ้าสังเกตว่าเรือนกายสามชนิดเดินทางมาบรรจบกับกระดาษแผ่นนี้อย่างไร เราจะพบว่าระบอบการเกณฑ์ทหารไม่เคยปฏิบัติต่อทุกร่างด้วยกระดาษใบเดียวกัน ตรงกันข้าม มันเขียนชะตากรรมที่แตกต่างกันสามแบบลงบนกระดาษสามชนิดที่ไม่เหมือนกันเลย สำหรับพระภิกษุ กระดาษแผ่นนั้นไม่เคยถูกเขียนขึ้น เพราะชื่อของท่านได้ถูกจารึกไว้ในทำเนียบอีกเล่มหนึ่งเสียก่อนแล้ว นั่นคือทำเนียบสมณศักดิ์ เปรียญ และนักธรรมที่รัฐรับรอง ร่างของท่านจึงถูกถอนออกไปก่อนที่จะมาถึงโต๊ะตรวจเลือกด้วยซ้ำ ไม่ถูกเรียกมาให้วัดให้ตรวจ หรือให้จับสลาก (พระเทพวชิรวิมล และคณะ, 2566) สำหรับผู้ข้ามเพศ กระดาษแผ่นนั้นถูกเขียนขึ้นจริง แต่ถูกประทับด้วยถ้อยคำว่า “โรคจิตถาวร” ตราที่ติดตามเธอออกไปจากลานตรวจเลือกสู่ชีวิตพลเรือนอันยาวไกล (วรรณกร ทองกิ่ง, 2565) และสำหรับเนติวิทย์ กระดาษแผ่นนั้นไม่มีวันมาถึงมือ เพราะเขาปฏิเสธที่จะรับมัน สิ่งที่รัฐหยิบยื่นให้แทนคือคำฟ้องในคดีอาญา (ศูนย์ทนายความเพื่อสิทธิมนุษยชน, 2569; นนทพัทธ์ พรหมกาญจน์, 2566)

กระดาษที่ไม่เคยเขียน กระดาษที่ถูกตีตรา และกระดาษที่ถูกปฏิเสธสามชะตากรรมนี้คือแก่นของบทที่จะตามมา ใครจะมองความแตกต่างของกระดาษสามชนิดว่าเป็นความบังเอิญทางธุรการก็ย่อมได้ แต่บทนี้จะแสดงให้เห็นว่าทั้งสามออกมาจากปฏิบัติการจำแนกเดียวกัน ซึ่งทำงานลึกกว่าการคัดเลือกผู้ที่ร่างกายแข็งแรง มันจำแนกสมรรถภาพและจำแนกคุณค่าทางศีลธรรมของเรือนกายไปพร้อมกัน เครื่องจักรราชการชิ้นเดียวนี้น้อมคำนับต่อร่างหนึ่ง ประทับตราความเป็นโรคให้แก่อีกร่างหนึ่ง และส่งมอบร่างที่สามให้แก่เรือนจำ ความเข้าใจทั่วไปมักสันนิษฐานว่าการยกเว้นคือขอบเขตที่อำนาจรัฐสิ้นสุดลง บทนี้จะเสนอภาพตรงข้าม การยกเว้นคือรูปแบบที่ประณีตที่สุดของการใช้อำนาจนั้น เพราะรัฐเป็นผู้กำหนดเองทั้งสิ้นว่าจะเขียนกระดาษให้แก่ผู้ใด จะประทับตราใด และจะปฏิเสธกระดาษแก่ผู้ใด เพื่อคลี่ตรรกะนี้ออกมาให้เห็นทีละชั้น ผู้เขียนจะเริ่มต้นจากร่างแรกอันเป็นกุญแจไขความเข้าใจอีกสองร่างที่เหลือ นั่นคือร่างที่รัฐน้อมคำนับ

ร่างที่รัฐกราบ: การยกเว้นโดยการชำระให้ศักดิ์สิทธิ์

พึงระบุให้ชัดเจนไว้ก่อนว่า มิใช่พระภิกษุทุกรูปที่ได้รับการยกเว้น กลุ่มที่กฎหมายยกเว้นได้แก่พระภิกษุผู้ทรงสมณศักดิ์ พระภิกษุที่เป็นเปรียญธรรม และนักบวชในนิกายจีนหรือญวนที่มีสมณศักดิ์ ส่วนพระภิกษุและสามเณรที่สอบได้นักธรรมตามที่รัฐรับรองนั้น มิได้รับการยกเว้นโดยเด็ดขาด หากเพียงไม่ถูกเรียกตรวจเลือกตราบเท่าที่ยังอยู่ในฐานะดังกล่าว (พระเทพวชิรวิมล และคณะ, 2566) การจำแนกที่ละเอียดนี้สำคัญต่อข้อโต้แย้งของบทความ เพราะยิ่งตอกย้ำว่าสิ่งที่รัฐยกเว้นคือ “ฐานะที่รัฐจดทะเบียนรับรอง” มิใช่ “ความเป็นพระ” โดยตัวมันเอง

ในคู่มือราชการว่าด้วยการตรวจเลือกทหาร พระภิกษุปรากฏตัวในฐานะ “บรรทัดแห่งการยกเว้น” อย่างเรียบง่ายราวกับเป็นข้อเท็จจริงที่ไม่ต้องการคำอธิบาย กล่าวคือ พระภิกษุผู้ทรงสมณศักดิ์หรือเป็นเปรียญย่อมได้รับการยกเว้น (exemption) จากการรับราชการทหารกองประจำการโดยสมบูรณ์ ขณะที่พระภิกษุและสามเณรซึ่งสอบได้นักธรรมตามที่กระทรวงศึกษาธิการรับรองนั้น แม้มิได้ถูกยกเว้นโดยเด็ดขาด แต่ก็ไม่ถูกเรียกเข้ารับการตรวจเลือก (พระเทพวชิรวิมล และคณะ, 2566) ในถ้อยคำของคู่มือ นี่คือระเบียบปฏิบัติที่ยุติแล้ว แต่ในสายตาของสังคมวิทยาศาสนา นี่คือชั่วขณะที่รัฐสมัยใหม่ผู้อ้างกรรมสิทธิ์เหนือเรือนกายของชายไทยทุกคน ก้าวชะงักและน้อมคำนับเบื้องหน้าร่างที่ครองผ้ากาสาวพัสตร์ คำอธิบายที่คุ้นเคยที่สุดคือ รัฐยกเว้นพระเพราะ “เคารพศาสนา” ทว่าผู้เขียนเห็นว่าคำอธิบายนี้พลาดประเด็นที่สำคัญที่สุดไป สิ่งที่รัฐยกเว้นคือ ความศักดิ์สิทธิ์ที่รัฐได้จดทะเบียนไว้แล้ว เท่านั้น ความศักดิ์สิทธิ์โดยตัวมันเอง ไม่ว่าจะจริงใจหรือลุ่มลึกเพียงใด ไม่เคยเป็นสิ่งที่ระบอบนี้ตอบแทน ข้อพิสูจน์ซ่อนอยู่ในเกณฑ์ของการยกเว้นนั่นเอง ด้วยเหตุที่สมณศักดิ์คือยศที่พระมหากษัตริย์และกลไกรัฐเป็นผู้สถาปนา เปรียญและนักธรรมคือวุฒิที่ผ่านการรับรองโดยระบบราชการคณะสงฆ์และกระทรวง

ศึกษาธิการ การยกเว้นจึงผูกอยู่กับการที่ร่างของท่าน “อ่านออก” ได้ในสายตาของรัฐ ส่วนการสละโลกอันเป็นแก่นแท้ของสมณเพศกลับแทบไม่มีบทบาทในเกณฑ์เลย ข้อค้นพบนี้ต่อยอดจากงานของลาร์สสัน (Larsson, 2018) ที่ชี้ว่ารัฐไทยสมัยใหม่ได้แปรคณะสงฆ์ให้กลายเป็นวัตถุทางการปกครองผ่านระบบราชการพุทธ ทว่าผู้เขียนขอเสนอต่อไปอีกขั้นว่า สิ่งที่ลาร์สสันเรียกว่า “การแปรเป็นระบบราชการ” นั้น แท้จริงคือ เงื่อนไขเบื้องต้น ของการยกเว้น โดยการชำระให้ศักดิ์สิทธิ์ รัฐจะน้อมคำนับได้ก็แต่เฉพาะร่างที่รัฐได้จัดเข้าทำเนียบไว้ก่อนแล้วเท่านั้น และการกำกับให้พระ "อยู่ในที่ของตน" (Larsson, 2016b) ก็คือกระบวนการเดียวกันกับการกำหนดว่าร่างใดควรค่าแก่การยกเว้น

ความย้อนแย้งที่ลึกที่สุดเปิดเผยตัวเมื่อเราหันไปพิจารณาพระธรรมวินัย โดยตัวบทแห่งวินัยเอง ภิกษุต้องห้ามมิให้จงใจพรากชีวิตมนุษย์ ดังที่ปรากฏในปาราชิกสิกขาบทที่ 3 ซึ่งกำหนดว่าการฆ่ามนุษย์เป็นอาบัติหนักถึงขั้นขาดจากความเป็นภิกษุ (พระวินัยปิฎก, มหาวิภังค์, ปาราชิกกัณฑ์) หลักการไม่เข่นฆ่าจึงสถิตอยู่ในความเป็นภิกษุตั้งแต่แรก เป็นแก่นภายใน หาใช่สิ่งที่เพิ่มเข้ามาจากภายนอกไม่ กระนั้น การยกเว้นของรัฐกลับตอบแทนสถานะที่รัฐรับรอง พูดให้ตรงที่สุดคือ รัฐให้รางวัลแก่ผ้าเหลือง มิใช่แก่คำปฏิญาณที่จะไม่ประหัตประหาร และความเหลื่อมล้ำระหว่าง “ผ้า” กับ “หลักการ” นี้เอง คือ บานพับที่จะเปิดไปสู่ชะตากรรมของเนติวิทย์ในหัวข้อ 5.3 ชายผู้ยึดถือหลักการไม่ฆ่าโดยปราศจากผ้าเหลืองห่อหุ้ม และด้วยเหตุนั้นจึงถูกรัฐปฏิเสธ เมื่ออ่านผ่านสายตาทฤษฎี การยกเว้นพระเผยให้เห็นรอยร้าวในมโนทัศน์ตะวันตกที่เราเคยเชื่อว่าครอบคลุมทุกกรณี อากัมเบน (Agamben, 1998) เสนอว่าอำนาจอธิปไตยทำงานผ่าน “ภาวะยกเว้น” (state of exception) ที่ทอดทิ้งบุคคลให้เหลือเพียง “ชีวิตเปลือย” (bare life) แต่ภาวะยกเว้นของพระภิกษุพลิกตรรกะนี้กลับหัว แทนที่จะทอดทิ้งร่างลงสู่ความเปลือยเปล่า มันกลับยกร่างนั้นขึ้นสู่ความศักดิ์สิทธิ์ กรณีไทยจึงบังคับให้เราต้องแยกภาวะยกเว้นออก

เป็นสองทิศทางทางศีลธรรมที่อากัมเบนไม่เคยจินตนาการถึง ในทำนองเดียวกัน หากการตรวจเลือก คือ “การพินิจเชิงวินัย” (examination) ตามความหมายของฟูโกต์ (Foucault, 1977) ที่จัดวางและจำแนกร่างกายภายใต้สายตาของอำนาจ การยกเว้นพระก็คือชั่วขณะที่สายตานั้น ลดตัวลงคำนับ เป็นการที่ชีวอำนาจ (biopower) กระทำการ “ลบออกอย่างศักดิ์สิทธิ์” ที่มันเองไม่มีทฤษฎีรองรับ

รากที่ลึกกว่านั้นย้อนกลับไปถึงระเบียบจักรวาลแบบพุทธ ตามที่ทัมไบยาห์ (Tambiah, 1976) อธิบายไว้ด้วยภาพ "สองวงล้อ" คือ อาณาจักรและธรรมจักร พระภิกษุนั้นสังกัดอยู่ในวงล้อแห่งธรรม ขับเคลื่อนเศรษฐกิจบุญที่หล่อเลี้ยงความชอบธรรมของวงล้อแห่งอาณา รัฐจึงมิอาจเกณฑ์ร่างที่กำลังรับใช้ระเบียบจักรวาลซึ่งตนเองต้องพึ่งพิงอยู่ได้ และเมื่อนำข้อสังเกตนี้มาวางเคียงกับข้อค้นพบของลาร์สสัน (Larsson, 2015, 2016a) ที่ว่าพระไทยถูกกันออกจากสิทธิเลือกตั้ง ภาพที่สมบูรณ์ก็ปรากฏขึ้น การยกเว้นจากการเกณฑ์ทหารและการถอนสิทธิ์เลือกตั้ง (disenfranchisement) แท้จริงคือปฏิบัติการเดียวกัน เรือนกายอันศักดิ์สิทธิ์ถูกถอนออกจากความเป็นพลเมืองทั้งในมิติของหน้าที่และมิติของสิทธิ ถูกยกขึ้นพ้นไปจากปริมณฑลทางการเมืองโดยสิ้นเชิง นี่คือสิ่งที่ผู้เขียนเรียกว่า การยกเว้นโดยการชำระให้ศักดิ์สิทธิ์ การยกขึ้นที่เป็นทั้งเกียรติและการกีดกันในเวลาเดียวกัน ทว่าเบื้องหลังตรรกะอันสง่างามนี้ ยังมีมิติความเป็นมนุษย์ที่ไม่ควรมองข้าม สำหรับลูกชายชาวบ้านจำนวนนับไม่ถ้วน ผ้าเหลืองเป็นมากกว่าสัญลักษณ์ของการสละโลก มันเป็นทั้งเส้นทางแห่งการศึกษา เป็นพื้นที่ของการเลื่อนสถานะทางสังคม และในหลายห้วงประวัติศาสตร์ ก็เป็นที่กำบังจากการถูกเกณฑ์แรงงานและเกณฑ์รบด้วย ดังที่ได้เห็นอย่างเป็นรูปธรรมในกรณีล้านนาช่วงต้นพุทธศตวรรษที่ 25 (Bowie, 2014) การที่รัฐน้อมคำนับต่อร่างนี้จึงไม่เคยหมายความว่ารัฐยอมสละอำนาจ ตรงกันข้าม การคำนับคือท่วงท่าที่ประณีตที่สุดของการใช้อำนาจ เพราะรัฐเป็น

ผู้กำหนดเองว่าจะคำนับให้แก่ผู้ใด ภายใต้เงื่อนไขใด และร่างใดบ้างที่ไม่อาจได้รับการคำนับนั้น

ร่างที่รัฐตีตรา: การยกเว้นโดยการกดให้ต่ำทราม

หากร่างของพระภิกษุได้รับการยกเว้นโดยการถูกยกขึ้น เรือนกายของผู้ข้ามเพศก็ได้รับการยกเว้นโดยการถูกกดลง และความน่าพิศวงของระบอบการเกณฑ์ทหารไทยอยู่ตรงนี้เอง คือ เครื่องจักรราชการชิ้นเดียวกัน คณะกรรมการตรวจเลือกชุดเดียวกัน และแบบฟอร์ม สด.43 ใบเดียวกัน กลับสามารถผลิตการยกเว้นที่มีความหมายตรงข้ามกันโดยสิ้นเชิง ในกรณีของพระ การยกเว้นคือเครื่องหมายของความศักดิ์สิทธิ์ ในกรณีของผู้ข้ามเพศ การยกเว้นกลับเป็นเครื่องหมายของความบกพร่อง ความแตกต่างนี้ไม่ใช่เรื่องบังเอิญ ทั้งสองคือผลิตผลสองด้านของปฏิบัติการจำแนกเดียวกันที่ผู้เขียนเสนอว่าคือหัวใจของระบอบนี้ จุดเริ่มต้นของการกดให้ต่ำทรามปรากฏอยู่ในตัวบทของระเบียบราชการเอง ในการจำแนก “จำพวก” ของผู้เข้ารับการตรวจเลือก เรือนกายของผู้มีเพศกำกวมถูกจัดเข้าสู่จำพวกที่ 4 อันเป็นจำพวกของผู้พิการทุพพลภาพหรือมีโรคซึ่งไม่อาจรับราชการได้ตามกฎกระทรวง โดยถูกระบุเรียงรายอยู่เคียงข้างภาวะอย่างต้อหิน หูหนวก ลิ้นหัวใจพิการ และโรคจิต (พระเทพวชิรวิมล และคณะ, 2566) การจัดวางเช่นนี้ดูภายนอกเป็นเรื่องเล็กน้อยทางเทคนิค แท้จริงคือการประกาศคำตัดสินทางภววิทยาว่าร่างที่ข้ามพ้นพรมแดนของเพศคือร่างที่ “ผิดปกติ” ในระนาบเดียวกับร่างที่เจ็บป่วยและพิการ ตรงนี้เองที่กระบวนการตรวจเลือกเผยธาตุแท้ของมันในฐานะ “การพินิจเชิงวินัย” (examination) ตามความหมายของฟูโกต์ (Foucault, 1977) กล่าวคือ มันเป็นพิธีกรรมที่จัดวางเรือนกายไว้ใต้สายตาทางการแพทย์และการทหาร แล้วตัดสินคุณค่าของร่างนั้นผ่านการมองและการวัด ทว่าสิ่งที่งานวิจัยภาคสนามเปิดเผยนั้นรุนแรงกว่าตัวบท ในสนามจริง ผู้ข้ามเพศถูกตรึงไว้ใต้สายตาที่ปราศจากความเคารพ ซึ่งเกินเลยการจำแนกไปไกล พวกเธอ

เล่าถึงการถูกจ้องมอง การถูกล้อเลียนและคุกคามทางเพศด้วยวาจา และการถูกสั่งให้เปลื้องผ้าแล้วหมุนตัวต่อหน้านายทหารและแพทย์ชาย แม้ในกรณีที่ถือใบรับรองแพทย์มาครบถ้วนแล้วก็ตาม (วรรณกร ทองกิ่ง, 2565) บางรายระบุถึงความรู้สึกอึดอัดถึงขั้นไม่อยากมีชีวิตอยู่เมื่อต้องเผชิญกระบวนการนี้ (นนทพัทธ์ พรหมกาญจน์, 2566) สายตาที่จ้องมองในที่นี้จึงทำงานเกินกว่ากลไกของการจำแนกตามที่ฟูโกต์อธิบาย มันกลายเป็นความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์ที่กระทำต่อศักดิ์ศรีของมนุษย์โดยตรง

ทว่าบาดแผลที่ลึกที่สุดถูกกรีดลงบนหน้ากระดาษ ยิ่งกว่าในห้องตรวจ เมื่อกระบวนการสิ้นสุดลง ผู้ข้ามเพศจำนวนหนึ่งได้รับใบ สด.43 ที่ระบุเหตุแห่งการยกเว้นด้วยถ้อยคำว่า “โรคจิตถาวร” ตราประทับนี้ไม่สลายไปพร้อมกับวันตรวจเลือก มันติดตามพวกเธอไปสู่ชีวิตพลเรือน กลายเป็นรอยด่างที่อาจส่งผลกระทบแม้กระทั่งต่อการสมัครงานในภายหลัง (ณัฐนนท์ ตันติยาภินันท์, 2559) ในที่นี้ผู้เขียนขอเสนอว่า เอกสารราชการทำหน้าที่เป็นเทคโนโลยีที่ตรึงความต่ำทรามให้ถาวร และเมื่อวางตราประทับ “โรคจิตถาวร” นี้เคียงข้างกับ “สมณศักดิ์” ของพระในหัวข้อก่อน ภาพคู่ขนานก็ปรากฏอย่างคมชัด ทั้งสองล้วนเป็นการจารึกของรัฐลงบนเรือนกาย ต่างกันเพียงทิศทาง ด้านหนึ่งจารึกเพื่อยกขึ้นสู่ความศักดิ์สิทธิ์ อีกด้านหนึ่งจารึกเพื่อกดลงสู่ความเป็นโรค ณ จุดนี้เองที่มโนทัศน์ของอากัมเบน (Agamben, 1998) ซึ่งใช้ไม่ได้กับร่างของพระกลับทำงานได้อย่างเต็มที่กับร่างของผู้ข้ามเพศ เพราะภาวะยกเว้นในกรณีนี้คือการทอดทิ้งร่างลงสู่ “ชีวิตเปลือย” (bare life) อย่างแท้จริง คือการกันออกที่ปราศจากเกียรติ การยกเว้นที่เท่ากับการขับไล่ ข้อสังเกตนี้นำไปสู่ข้อเสนอเชิงทฤษฎีที่เป็นแกนของบทความ กรณีไทยบังคับให้เราต้องแยกภาวะยกเว้นของอากัมเบนออกเป็นสองทิศทางทางศีลธรรมที่เขาไม่เคยจำแนก ด้านหนึ่งคือภาวะยกเว้นที่ชำระให้ศักดิ์สิทธิ์ (พระ) อีกด้านหนึ่งคือภาวะยกเว้นที่กดให้ต่ำทราม (ผู้ข้ามเพศ) และทั้งสองถือกำเนิดจากอำนาจอธิปไตยเดียวกัน ณ โต๊ะตรวจเลือกเดียวกัน

ยิ่งไปกว่านั้น การที่ระเบียบราชการยังคงตีตราเรือนกายข้ามเพศด้วยภาษาของพยาธิสภาพทางจิตนั้น สวนทางกับทิศทางของมาตรฐานการแพทย์ระหว่างประเทศร่วมสมัยที่ได้ถอดภาวะความหลากหลายทางเพศออกจากหมวดความผิดปกติทางจิตไปแล้ว องค์การอนามัยโลกได้ย้ายภาวะเพศไม่สอดคล้องออกจากหมวดความผิดปกติทางจิตในบัญชีจำแนกโรคฉบับที่ 11 (ICD-11) ซึ่งมีผลบังคับใช้ตั้งแต่ปี ค.ศ. 2022 ด้วยเหตุผลว่าภาวะดังกล่าวมิใช่ความผิดปกติทางจิตและการคงไว้ในหมวดเดิมก่อให้เกิดการตีตรา (World Health Organization, 2019/2022) ที่มาของหมวดจำแนกนี้เองสมควรได้รับการอธิบายในฐานะผลผลิตของการต่อรอง มิใช่การกำหนดขึ้นเองโดยพลการของรัฐฝ่ายเดียว กฎกระทรวงที่จัดผู้มีเพศกำกวมไว้ในจำพวกที่ 4 เคียงข้างต้อหิน หูหนวก และโรคจิต มิได้ประดิษฐ์กรอบจำแนกขึ้นเอง หากยืมกรอบจำแนกโรคทางจิตเวชที่ระบบราชการทหารรับมาจากอีกระบบความรู้หนึ่ง ณ ช่วงเวลาหนึ่งที่ระบบนั้นยังนับความหลากหลายทางเพศเป็นความผิดปกติ กล่าวอีกนัยหนึ่ง การยกเว้นของผู้ข้ามเพศจึงมิได้เกิดจากที่รัฐเลือกกดร่างนี้ลงแต่ฝ่ายเดียว โดยไม่มีเงื่อนไข หากเป็นผลจากการที่ระบบราชการทหารต่อรองนำกรอบจำแนกโรค จากอีกระบบความรู้หนึ่งมาปรับใช้ เมื่อกรอบความรู้ต้นทางเปลี่ยนไปดังที่องค์การอนามัยโลกถอดถอนภาวะเพศไม่สอดคล้องออกจากหมวดความผิดปกติทางจิตแล้ว ตราที่ติดอยู่กับเรือนกายในทะเบียนไทยกลับยังไม่เปลี่ยนตาม เพราะเกณฑ์ทหารไทยมิได้ผูกกับกรอบความรู้ทางการแพทย์อย่างเป็นพลวัต หากผูกกับทะเบียนที่รัฐเคยจดไว้ครั้งหนึ่งเท่านั้น ช่องว่างระหว่างตราประทับของรัฐไทยกับมโนทัศน์การแพทย์สากลจึงกว้างเกินกว่าความล้าหลังเชิงเทคนิค มันคือประเด็นว่าด้วยศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์โดยตรง และนำไปสู่คำถามที่บทความนี้จะสะสางในบทอภิปราย คือ เหตุใดรัฐจึงกระจาย “การถูกรับรอง” อย่างไม่เท่าเทียมเช่นนี้ เหตุใดร่างหนึ่งจึงควรค่าแก่การคำนับ ขณะที่อีกร่างหนึ่งกลับควรค่าแก่การตีตรา และเมื่อพิจารณาในมิติของความเป็นมนุษย์ เราพึงระลึกว่าเบื้องหลังตัวเลขและหมวดหมู่นั้นคือชีวิตของผู้คนที่

เดินเข้าสู่กระบวนการด้วยความหวั่นใจ ออกมาพร้อมกับเอกสารที่ตราหน้าตนเอง และต้องแบกรับน้ำหนักของถ้อยคำนั้นต่อไปในชีวิต การยกเว้นที่รัฐหยิบยื่นให้จึงมิใช่ของขวัญ หากเป็นคำพิพากษา ร่างที่รัฐตีตราจึงเป็นฝาแฝดด้านมืดของร่างที่รัฐกราบ และเมื่อนำมาวางคู่กัน ทั้งสองก็ร่วมกันยืนยันเนื้อหาของบทความนี้ว่า อธิปไตยของรัฐเหนือเรือนกายทำงานสองชั้นพร้อมกัน ชั้นที่มองเห็นคือการคัดเลือกทหาร ชั้นที่ลึกกว่าคือการแจกจ่ายคุณค่าทางศีลธรรม คำถามที่เหลืออยู่จึงมีเพียงว่า แล้วร่างที่ปฏิเสธจะถูกจำแนกตั้งแต่ต้นเล่า ร่างที่ไม่ยอมก้มหัวให้โต๊ะตรวจเลือก รัฐจะกระทำการอย่างไรกับมัน ซึ่งเป็นโจทย์ของหัวข้อถัดไป

ร่างที่รัฐจองจำ: การปฏิเสธที่จะถูกจำแนก

หากร่างของพระคือร่างที่รัฐน้อมคำนับ และร่างของผู้ข้ามเพศคือร่างที่รัฐประทับตรา ร่างที่สามนี้คือร่างที่รัฐมิอาจจัดวางลงในจำพวกใดได้เลย และด้วยเหตุนั้นเองจึงตอบสนองด้วยอำนาจในรูปแบบที่ตรงไปตรงมาที่สุด คือการขู่จองจำ เมื่อวันที่ 5 เมษายน 2567 ณ สถานที่ตรวจเลือกทหารกองเกินเข้ากองประจำการ เทศบาลบางปู จังหวัดสมุทรปราการ เนติวิทย์ โชติภัทร์ไพศาล นักเคลื่อนไหวทางสังคม ได้ปฏิเสธที่จะเข้าร่วมการจับสลากใบดำ-ใบแดงและการตรวจเลือก โดยให้เหตุผลว่าการบังคับเกณฑ์ทหารขัดต่อสิทธิขั้นพื้นฐานและมโนธรรมสำนึกของตน (ศูนย์ทนายความเพื่อสิทธิมนุษยชน, 2569) การกระทำของเขาต่างจากการหลบเลี่ยงอย่างเงียบเชียบเช่นการบวชหนีเกณฑ์ในอดีตโดยสิ้นเชิง มันคือการปฏิเสธอย่างเปิดเผยต่อหน้าโต๊ะตรวจเลือก เป็นอารยะขัดขืนที่จงใจให้กลไกรัฐมองเห็น ผลที่ตามมาคือ เนติวิทย์ถูกพนักงานอัยการสั่งฟ้องในข้อหาหลีกเลี่ยงขัดขืนไม่เข้ารับการตรวจเลือกตามพระราชบัญญัติรับราชการทหาร พ.ศ. 2497 มาตรา 45 ซึ่งกำหนดโทษจำคุกไม่เกินสามปี และคดีนี้ได้รับการบันทึกไว้ว่าเป็นการต่อสู้ทางกฎหมายครั้งแรกในประเทศไทยที่ตั้งอยู่บนหลักการปฏิเสธการเกณฑ์ทหารด้วยเหตุผล

ทางมโนธรรม (conscientious objection) (ศูนย์ทนายความเพื่อสิทธิมนุษยชน, 2569) พึงระบุให้ชัดว่า ณ เวลาที่เขียนบทความนี้ เนติวิทย์ยังมิได้ถูกจองจำจริง หากอยู่ระหว่างการต่อสู้คดี คำว่า “ร่างที่รัฐจองจำ” ในบทความนี้จึงมิได้หมายถึงการจองจำที่เกิดขึ้นแล้ว หากหมายถึงบทลงโทษทางอาญาที่รัฐพร้อมจะใช้เมื่อผู้ใดปฏิเสธจะเข้าสู่ภาวะยกเว้นบนเงื่อนไขของรัฐ กล่าวคือ เป็นการชี้ที่กลไกบังคับซึ่งรออยู่ปลายทาง มิใช่ผลลัพธ์ที่ยุติแล้ว ความสำคัญของกรณีนี้ต่อบทความอยู่ที่ตำแหน่งเชิงโครงสร้างของร่างเขาในระบอบการจำแนก ยิ่งกว่าที่ตัวบุคคล เนติวิทย์เป็นชายผู้อ้างความศักดิ์สิทธิ์ชนิดหนึ่ง ความศักดิ์สิทธิ์ภายในอันได้แก่มโนธรรม แต่เป็นความศักดิ์สิทธิ์ที่ไม่ได้สวมจีวรซึ่งรัฐจดทะเบียนไว้

เหตุใดการปฏิเสธการเกณฑ์ทหารด้วยมโนธรรมสำนึก จึงควรได้รับการพิจารณาต่างจากการหลีกเลี่ยงการเกณฑ์ทหารรูปแบบอื่นซึ่งมีอยู่ทั่วไปเป็นประจำ ไม่ว่าจะในนามความเจ็บป่วยหรือภาระครอบครัว คำตอบมิได้อยู่ที่มโนธรรมสำนึกเป็นแรงจูงใจที่ประเสริฐกว่าแรงจูงใจอื่น หากอยู่ที่ตำแหน่งเชิงโครงสร้างของการปฏิเสธประเภทนี้ในระบอบการจำแนก ผู้หลีกเลี่ยงด้วยเหตุผลอื่นยังคงเข้าสู่กระบวนการจำแนกตามปกติ เพียงพยายามให้ร่างของตนถูกจัดเข้าจำพวกที่ได้รับการยกเว้น ไม่ว่าจะโดยอาศัยใบรับรองแพทย์หรือช่องทางอื่นที่ระบอบเปิดไว้ให้ ผู้หลีกเลี่ยงเหล่านี้จึงยังคงยอมรับอำนาจของรัฐในการจำแนก เพียงต่อรองตำแหน่งของตนภายในกรอบนั้นเท่านั้น แต่การปฏิเสธด้วยมโนธรรมสำนึกอย่างเปิดเผยต่อหน้าโต๊ะตรวจเลือก ดังที่เนติวิทย์กระทำ คือการปฏิเสธอำนาจการจำแนกเองตั้งแต่ต้น เขามิได้ขอให้รัฐจัดเขาเข้าจำพวกใด หากปฏิเสธที่จะให้รัฐจัดเขาเข้าจำพวกใดเลย ระบอบการรับรองความศักดิ์สิทธิ์จึงเผยธาตุแท้ของมันชัดที่สุด ณ จุดที่มันเผชิญกับผู้ที่ปฏิเสธจะเข้าสู่เกมการจำแนกตั้งแต่แรก เพราะเป็นจุดเดียวที่อำนาจบังคับดิบเข้ามาแทนที่อำนาจจำแนกเชิงสัญลักษณ์ทั้งหมด

ที่จริงแล้ว เรือนกายของเนติวิทย์ได้เดินทางมาบรรจบกับระบอบนี้สองครั้ง และครั้งแรกเผยตรรกะของระบอบได้แหลมคมไม่แพ้ครั้งหลัง ในเดือนเมษายน 2566 หนึ่งปีก่อนการปฏิเสธที่บางปู เนติวิทย์อยู่ในสมณเพศ ฉายา จรณสมฺปนฺโน และถูกเรียกตรวจเลือกประจำปีที่เทศบาลตำบลเทพารักษ์ จังหวัดสมุทรปราการ เขาออกแถลงการณ์ขอเวลาด้วยเหตุกำลังสอบบาลีประโยค 1-2 และเตรียมลาสิกขา ฝ่ายเจ้าหน้าที่ที่เกี่ยวข้องกับการตรวจเลือกชี้แจงต่อสื่อมวลชนว่า การบวชโดยตัวมันเองไม่อาจยกมาอ้างเพื่อไม่มาเกณฑ์ทหารได้ ต้องเป็นวุฒินักธรรมที่รัฐรับรองจึงจะอยู่ในข่ายยกเว้น และหากยอมให้การครองผ้าเหลืองเพียงลำพังเป็นเหตุยกเว้น ชายไทยก็จะพากันบวชเพื่อหลีกเลี่ยงกันทั้งหมด (พระครูโอภาสนนทกิตติ์, 2568) ชั่วขณะนั้นมีค่าทางทฤษฎีมหาศาล เพราะชายคนเดียวกันนี้ได้ทดสอบระบอบจากทั้งสองด้านครบถ้วน ในปี 2566 เขาสวมจีวรจริง แต่เป็นจีวรที่ไร้วุฒิในทะเบียน รัฐจึงไม่นับ ในปี 2567 เขาถือมโนธรรมจริง แต่เป็นมโนธรรมที่ไร้จีวรโดยสิ้นเชิง รัฐจึงฟ้อง เมื่อนำสองครั้งมาวางเรียงกัน ภาพก็สมบูรณ์ แม้แต่จีวรเองก็ยังไม่นับ หากปราศจากวุฒิที่รัฐจดทะเบียน และความหวั่นเกรงของเจ้าหน้าที่ว่าผู้คนจะพากันบวชหนีเกณฑ์ ก็คือเสียงสะท้อนข้ามศตวรรษของความหวาดระแวงแบบอยุธยาต่อร่างที่อาศัยร่มจีวรหลบการระดมกำลัง ตรรกะของรัฐไม่ได้เปลี่ยนเลยนับแต่ยุคที่เริ่มชำระสะสางสังฆมณฑล สิ่งที่เปลี่ยนมีเพียงทะเบียนที่ใช้อ่าน

ตรงนี้เองที่กรณีของเนติวิทย์ทำหน้าที่ราวกับการทดลองแบบควบคุมตัวแปรของบทความนี้ทั้งบท หากเราตรึง “หลักการไม่เข่นฆ่า” ไว้ให้คงที่ แล้วแปรเพียง "การจดทะเบียนโดยรัฐ" จะพบว่า พระภิกษุซึ่งหลักการไม่ฆ่าได้รับการรับรองในฐานะสถาบัน (ปาราชิกสิกขาบทที่ 3 ห้ามการพรากชีวิตมนุษย์) ย่อมได้รับการยกเว้นและการคำนับ ขณะที่เนติวิทย์ผู้ยึดถือหลักการเดียวกันในฐานะความเชื่อส่วนบุคคลกลับถูกฟ้องและเสี่ยงต่อการถูกจองจำ ความย้อนแย้งนี้มิได้ปรากฏเฉพาะในสายตาของเนติวิทย์ผู้เดียว หากเป็น

ความย้อนแย้งเชิงโครงสร้างที่ปรากฏแก่ผู้ใดก็ตามที่ยึดหลักการไม่เบียดเบียนชีวิตในฐานะความเชื่อส่วนบุคคลโดยไร้จีวรรองรับ กล่าวคือ เป็นความย้อนแย้งที่ฝังอยู่ในตรรกะของระบอบเอง มิใช่มุมมองเฉพาะกรณี แม้บทความจะมีหลักฐานเชิงประจักษ์เป็นคดีความสาธารณะเพียงกรณีเดียวที่ปรากฏชัดในขณะนี้ก็ตาม ความแตกต่างของผลลัพธ์อธิบายไม่ได้ด้วยความแตกต่างของหลักการ เพราะหลักการเป็นอันเดียวกัน มันอธิบายได้ด้วยข้อเท็จจริงเดียวเท่านั้น คือร่างหนึ่งสวมเครื่องแบบที่รัฐอ่านออก ส่วนอีกร่างหนึ่งไม่สวม ข้อสรุปจึงปรากฏชัดอย่างปฏิเสธไม่ได้ สิ่งที่รัฐยกเว้นนั้นมิใช่หลักการ หากเป็นการจดทะเบียน และนี่คือบทพิสูจน์ที่หนักแน่นที่สุดของสิ่งที่ผู้เขียนเรียกว่าระบอบการรับรองความศักดิ์สิทธิ์

ความย้อนแย้งยิ่งทวีคูณเมื่อพิจารณาว่า ในการสืบพยานฝ่ายจำเลยนั้น สุลักษณ์ ศิวรักษ์ ปัญญาชนพุทธคนสำคัญ ได้ขึ้นให้การสนับสนุนเนติวิทย์และข้อต่อสู้ของฝ่ายจำเลยก็หยิบยกประเด็นเสรีภาพทางศาสนาขึ้นมาโดยตรง (ศูนย์ทนายความเพื่อสิทธิมนุษยชน, 2569) กล่าวอีกนัยหนึ่ง มโนธรรมของเนติวิทย์มีรากชัดเจนในประเพณีพุทธว่าด้วยการไม่เบียดเบียน หาได้ลอยอยู่ในสุญญากาศทางจริยธรรมไม่ กระนั้น รัฐที่ยกเว้นพระทั้งแผ่นดินกลับปฏิเสธคำอ้างมโนธรรมแบบพุทธของฆราวาสผู้นี้ ภาพที่ปรากฏจึงคมชัดที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ คือ รัฐให้เกียรติพุทธศาสนาเชิงสถาบัน (ผ้าเหลืองที่จดทะเบียน) ในขณะที่ทำให้มโนธรรมแบบพุทธเชิงปัจเจก (หลักการที่ไร้ทะเบียน) กลายเป็นความผิดทางอาญา จุดยุติทางกฎหมายของกรณีนี้ตอกย้ำตรรกะดังกล่าวอย่างเป็นทางการ เมื่อวันที่ 12 พฤษภาคม 2569 ศาลรัฐธรรมนูญมีมติเป็นเอกฉันท์ในคำวินิจฉัยที่ 5/2569 ว่า พระราชบัญญัติรับราชการทหาร พ.ศ. 2497 มาตรา 27 และมาตรา 45 ไม่ขัดหรือแย้งต่อรัฐธรรมนูญ มาตรา 26 วรรคหนึ่ง และมาตรา 31 โดยวางหลักว่าบทบัญญัติทั้งสองมีเจตนารมณ์เพื่อให้รัฐระดมพลได้อย่างเป็นระบบและดำรงความพร้อมด้านกำลังพลในการปกป้อง

เอกราชและอธิปไตย เมื่อชั่งน้ำหนักกับภาระที่เกิดแก่บุคคลแล้ว ประโยชน์สาธารณะย่อมมีมากกว่า จึงเป็นไปตามหลักความได้สัดส่วน (ศาลรัฐธรรมนูญ, 2569ก, 2569ข) ทว่าสิ่งที่มีค่าต่อบทความนี้ยิ่งกว่าผลแห่งคดี คือเส้นทางของถ้อยวินิจฉัยที่ศาลใช้เดินไปถึงผลนั้น ศาลแยกเสรีภาพตามมาตรา 31 ออกเป็นสองส่วน ส่วนแรกคือเสรีภาพในการถือศาสนา อันเป็นเรื่องภายในจิตใจที่สมบูรณ์และรัฐจำกัดมิได้ ส่วนที่สองคือเสรีภาพในการปฏิบัติหรือประกอบพิธีกรรม ซึ่งจำกัดได้เมื่อเป็นปฏิปักษ์ต่อหน้าที่ของปวงชนชาวไทย โดยศาลยกการเกณฑ์ทหารขึ้นเป็นตัวอย่างของหน้าที่เช่นว่านั้นโดยตรง และย้ำว่าหน้าที่พื้นฐานของพลเมืองต่อรัฐไม่ควรถูกยกเว้นเพราะความเชื่อทางศาสนาของบุคคล (ศาลรัฐธรรมนูญ, 2569ก) เมื่ออ่านผ่านกรอบของบทความ นี่คือการประกาศ doctrine อย่างเป็นทางการที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ว่า มโนธรรมมีตัวตนจริงในสายตารัฐธรรมนูญ แต่มีที่อยู่เพียงภายในจิตใจ ณ ที่ซึ่งมันไม่มีต้นทุนใดต่อรัฐ ทันทีที่มโนธรรมแปรรูปเป็นเรือนกายที่ปฏิเสธโต๊ะตรวจเลือก มันถูกจัดเข้าหมวด “การปฏิบัติ” ที่ต้องหลีกทางให้หน้าที่ ขณะที่ผ้าเหลืองซึ่งจดทะเบียนแล้วกลับส่งผลทางเรือนกายเต็มรูปในทิศตรงข้าม คือการยกเว้น

ยิ่งไปกว่านั้น คำวินิจฉัยยังยืนยันธรรมชาติอันเพิกถอนได้ของการยกเว้นด้วยถ้อยคำของศาลเอง ศาลอธิบายว่าการไม่เรียกพระภิกษุสามเณรผู้เป็นนักธรรมมาตรวจเลือกตามมาตรา 14 เป็นเพราะบุคคลเหล่านี้มีหน้าที่อันเป็นประโยชน์ต่อประเทศชาติในการสอนศาสนาเพื่อกล่อมเกลาจิตใจ และชี้ชัดว่านี่ “มิใช่การยกเว้นโดยเด็ดขาด” เมื่อใดที่บุคคลพ้นจากฐานะดังกล่าว สิทธิที่จะได้รับการยกเว้นก็สิ้นสุดลงและต้องถูกเรียกตรวจเลือกต่อไป (ศาลรัฐธรรมนูญ, 2569ก) ข้อความนี้เปลือยหลักการของระบบออกมาด้วยภาษาราชการเอง การยกเว้นผูกกับฐานะที่รัฐรับรอง หาได้ผูกกับตัวบุคคลหรือความลึกของความเชื่อไม่ และสิ่งที่รัฐมอบให้ตามฐานะ รัฐย่อมเรียกคืนได้เมื่อฐานะสิ้นสุด

ตรงตามหลักธนบุรี คำวินิจฉัยนี้จึงมีนัยลึกซึ้งเกินกว่าตัวคดี เพราะมันหมายความว่า ณ ห้วงเวลานี้ รัฐไทยได้ปฏิเสธที่จะรับรองการคัดค้านโดยมโนธรรมในฐานะสิทธิ ทั้งที่คำโต้แย้งของจำเลยซึ่งปรากฏสรุปอยู่ในคำวินิจฉัยเองได้ชี้ว่าบทบัญญัติดังกล่าวปิดทางเลือกอื่นในการปฏิบัติหน้าที่พลเมืองอันขัดต่อสิทธิในการคัดค้านโดยมโนธรรมที่กติการะหว่างประเทศว่าด้วยสิทธิพลเมืองและสิทธิทางการเมือง (ICCPR) ข้อ 18 รับรองไว้ (ศาลรัฐธรรมนูญ, 2569ก) ทั้งนี้ คณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งสหประชาชาติได้วินิจฉัยไว้ในข้อสังเกตทั่วไปฉบับที่ 22 ว่าสิทธิในการคัดค้านโดยมโนธรรมสามารถอนุมานได้จากมาตรา 18 ของกติกาดังกล่าว เพราะพันธะที่ต้องใช้กำลังถึงชีวิตอาจขัดต่อเสรีภาพแห่งมโนธรรมอย่างร้ายแรง (United Nations Human Rights Committee, 1993) ช่องว่างระหว่างกฎหมายภายในกับพันธกรณีระหว่างประเทศที่ไทยผูกพันไว้ จึงกว้างเกินกว่ารายละเอียดทางเทคนิค มันคือแก่นของคำถามว่าด้วยศักดิ์ศรีและสิทธิที่บทความนี้มุ่งสะสาง

เมื่ออ่านผ่านสายตาทฤษฎี ร่างของเนติวิทย์เปิดเผยสิ่งที่ทั้งสองร่างก่อนหน้ายังปกปิดไว้ หากภาวะยกเว้นของพระคือการชำระให้ศักดิ์สิทธิ์ และภาวะยกเว้นของผู้ข้ามเพศคือการกดให้ต่ำทราม เนติวิทย์กลับไม่อยู่ในภาวะยกเว้นใดเลย เขาคือผู้ที่ ปฏิเสธการถูกจำแนกตั้งแต่ต้น และการตอบสนองของอำนาจอธิปไตยต่อร่างที่จัดประเภทไม่ได้นี้ ก็คือการหวนคืนของกำลังบังคับในรูปบทลงโทษทางอาญา ปรากฏการณ์นี้เผยความจริงที่สำคัญที่สุด “การยกเว้น” ที่รัฐหยิบยื่นให้พระไม่เคยเป็นการสละอำนาจอธิปไตยเลย เพราะทันทีที่มีผู้อ้างการยกเว้นบนเงื่อนไขของตนเอง (มโนธรรม) แทนที่จะเป็นเงื่อนไขของรัฐ (จีวรที่จดทะเบียน) อำนาจบังคับเต็มรูปก็หวนกลับมาทันที หากการตรวจเลือกคือการพินิจเชิงวินัยที่จัดวางร่างกาย (Foucault, 1977) เนติวิทย์ก็คือจุดที่การพินิจนั้นจำแนกไม่สำเร็จ แล้วส่งมอบร่างที่ดื้อดึงให้แก่ศาล ในกรอบ "สองวงล้อ" ของทัมไบยาห์ (Tambiah, 1976) ชะตากรรมของ

เนติวิทย์ยิ่งแจ่มชัด พระภิกษุมีที่ทางในวงล้อแห่งธรรม จึงถูกถอนออกจากการเกณฑ์ได้อย่างชอบธรรม แต่เนติวิทย์ในฐานะฆราวาสพยายามอ้างอำนาจทางศีลธรรมของวงล้อแห่งธรรม (การไม่เบียดเบียน) โดยปราศจากที่ทางในสถาบันสงฆ์ เมื่อเขาไร้ตำแหน่งในระเบียบจักรวาลแบบสองวงล้อ รัฐจึงอ่านเขาในฐานะพลเมืองผู้ไม่ยอมปฏิบัติตาม หมวดผู้ทรงศีลไม่เคยถูกเปิดไว้สำหรับเขา และวงล้อแห่งอาณาก็แผ่อำนาจกลับเข้าครอบงำ นี่คือสิ่งที่อาซาด (Asad, 2003) จะเรียกว่าชั่วขณะที่รัฐสมัยใหม่ลากเส้นแบ่งระหว่างศาสนากับโลกวิสัย ทว่าในบริบทแบบพุทธ-ราชาธิปไตยของไทย เส้นนั้นถูกลากที่จีวรและการจดทะเบียน ดังที่กรอบแนวคิดของบทความได้ชี้ไว้แล้ว ความจริงใจของความเชื่อไม่เคยเป็นพิกัดของมัน และในมิติของความเป็นมนุษย์ เราพึงระลึกว่าเบื้องหลังคำวินิจฉัยและมาตราอันเย็นชานั้น คือชายหนุ่มผู้หนึ่งซึ่งเลือกจะยืนหยัดในความเชื่อของตนทั้งที่ทราบดีว่าปลายทางอาจเป็นเรือนจำ และยืนยันว่าพร้อมยอมรับผลที่จะตามมา (ศูนย์ทนายความเพื่อสิทธิมนุษยชน, 2569) ร่างที่รัฐจองจำจึงเป็นบทสรุปอันทรงพลังของกายวิภาคทั้งสาม เมื่อนำร่างที่ถูกคำนับ ร่างที่ถูกตีตรา และร่างที่ถูกจองจำ มาวางเรียงเคียงกัน ทั้งสามก็ร่วมกันยืนยันว่าโต๊ะตรวจเลือกหนึ่งโต๊ะทำงานมากกว่าการคัดเลือกทหาร มันกระจายชะตากรรมทางศีลธรรมสามแบบให้แก่เรือนกายของพลเมือง และอำนาจอธิปไตยของรัฐไทยเหนือเรือนกาย ก็เผยตัวอย่างสมบูรณ์ในฐานะอำนาจที่ตัดสินว่าใครควรค่าแก่การคำนับ ใครควรแก่การตีตรา และใครต้องถูกจองจำ

อภิปราย: การกระจายศักดิ์ศรีอย่างไม่เท่าเทียมและพรมแดนของอธิปไตยเหนือเรือนกาย

เมื่อนำเรือนกายทั้งสามมาวางเรียงเคียงกัน คำถามที่ผุดขึ้นเป็นคำถามเชิงสังคมวิทยาที่ลึกกว่าการตัดสินเชิงศีลธรรมอย่างหยาบว่าการปฏิบัติของรัฐยุติธรรมหรือไม่ นั่นคือ รัฐกระจายศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ออกไปตามตรรกะใด หากการยกเว้นเป็นเพียงการเคารพศาสนา เราย่อมคาดหวังให้รัฐเคารพมโนธรรมแบบพุทธของเนติวิทย์เช่นเดียวกับที่เคารพผ้าเหลืองของพระ แต่รัฐหาได้ทำเช่นนั้นไม่ และความไม่สอดคล้องนี้เองที่บังคับให้เราต้องละทิ้งคำอธิบายเรื่องการเคารพ แล้วหันไปแสวงหาตรรกะที่แท้จริงซึ่งซ่อนอยู่เบื้องหลัง ข้อเสนอของบทความนี้ คือ รัฐกระจายศักดิ์ศรีตามความอ่านออกได้ในสายตาของรัฐ (legibility) ส่วนคุณค่าภายในของบุคคลและความจริงใจของหลักการที่บุคคลยึดถือนั้นแทบไม่มีน้ำหนักในสมการเลย เรือนกายของพระภิกษุและเรือนกายของเนติวิทย์ต่างยึดหลักการเดียวกัน คือการไม่เบียดเบียนชีวิต ดังที่ได้แสดงไว้ว่าหลักนี้สถิตอยู่ในปาราชิกสิกขาบทที่ 3 อันเป็นแก่นของความเป็นภิกษุเอง กระนั้นชะตากรรมของทั้งสองกลับตรงข้ามกันโดยสิ้นเชิง สิ่งที่แยกชะตากรรมทั้งสองออกจากกันมีเพียงตัวแปรเดียว คือ หลักการนั้นได้ถูกแปรเป็นสถานะที่รัฐจดทะเบียนไว้แล้วหรือยัง ดังที่สก็อตต์ (Scott, 1998) ชี้ว่ารัฐสมัยใหม่มองเห็นได้เฉพาะสิ่งที่ตนจัดให้อยู่ในรูปแบบที่อ่านออกเท่านั้น และดังที่กรอบแนวคิดของบทความได้เสนอไว้ ความอ่านออกได้ในระบอบนี้ได้เลื่อนชั้นจากเงื่อนไขของการปกครองขึ้นเป็นเงื่อนไขของศักดิ์ศรี สิ่งที่รัฐแจกจ่าย ณ โต๊ะตรวจเลือกจึงเป็นการรับรอง (recognition) ซึ่งขึ้นกับทะเบียน ส่วนการเคารพ (respect) ซึ่งขึ้นกับคุณค่าภายในของบุคคลนั้น ไม่เคยอยู่ในอำนาจแจกจ่ายของรัฐมาแต่แรก

เมื่อมองในแง่นี้ การน้อมคำนับ การตีตรา และการจองจำจึงเผยตัวเป็นผลผลิตสามด้านของท่าทีอธิปไตยอันเดียว ทั้งสามถือกำเนิดจากเครื่องจักร

จำแนกชิ้นเดียวกัน ณ โต๊ะตรวจเลือกเดียวกัน นี่คือสิ่งที่ผู้เขียนเรียกว่า ระบอบการรับรองความศักดิ์สิทธิ์ ระบอบที่รัฐผูกขาดอำนาจในการตัดสินว่าความศักดิ์สิทธิ์ชนิดใดควรค่าแก่การยกเว้น ข้อเสนอนี้ต่อยอดจากงานของลาร์สสัน (Larsson, 2018) ในทิศทางที่เขายังมิได้เดินไป ลาร์สสันแสดงให้เห็นว่ารัฐไทยแปรคณะสงฆ์ให้เป็นระบบราชการพุทธ โดยวิเคราะห์การแปรนี้ในมิติของกฎหมาย งบประมาณ และการเมือง บทความนี้นำมโนทัศน์ดังกล่าวเข้าสู่ปริมณฑลของเรือนกาย และชี้ว่าการเกณฑ์ทหารคือจุดที่ระบบราชการพุทธสัมผัสกับเนื้อหนังของพลเมืองโดยตรง การที่พระ “อยู่ในที่ของตน” (Larsson, 2016b) จึงเป็นเงื่อนไขเดียวกันกับการที่ร่างของท่านจะถูกถอนออกจากการเกณฑ์ได้ ระเบียบวินัยสงฆ์เป็นเพียงพื้นผิวของกระบวนการที่ลึกกว่านั้นมาก ผลสะเทือนเชิงทฤษฎีของภาพรวมนี้กระทบมโนทัศน์ตะวันตกสี่ชั้น บทวิเคราะห์ได้ทดสอบมโนทัศน์แต่ละชุดกับเรือนกายทีละร่างแล้ว สิ่งที่เหลือสำหรับบทอภิปรายคือการประมวลว่า เมื่อทั้งสามร่างยืนเรียงกันเป็นภาพเดียว พวกมันร่วมกันเรียกร้องการแก้ไขทฤษฎีอย่างไร ในประการแรก ต่อมโนทัศน์ภาวะยกเว้นของอากัมเบน (Agamben, 1998) ผู้รวมความศักดิ์สิทธิ์กับความต่ำทรามไว้ในร่างเดียวคือ homo sacer ภาพสามร่างแสดงว่าระบอบไทยดึงสองสิ่งนี้ออกจากกันเป็นสองภาวะยกเว้นที่มีทิศทางทางศีลธรรมตรงข้าม ดังที่ร่างของพระและร่างของผู้ข้ามเพศได้พิสูจน์แล้วทีละด้าน แต่บทเรียนที่สมบูรณ์ต้องอาศัยร่างที่สาม เมื่อเนติวิทย์ปฏิเสธที่จะเข้าสู่ภาวะยกเว้นบนเงื่อนไขของรัฐ อำนาจบังคับเต็มรูปก็หวนกลับมาทันที ข้อเท็จจริงนี้พิสูจน์ว่าการยกเว้นที่รัฐหยิบยื่นให้พระคือของขวัญที่รัฐมอบให้และเรียกคืนได้เสมอ ดังที่ศาลรัฐธรรมนูญเองได้ยืนยันว่าการยกเว้นผูกกับฐานะและสิ้นสุดเมื่อพ้นฐานะ (ศาลรัฐธรรมนูญ, 2569ก) ภาวะยกเว้นจึงมิใช่ขอบเขตของอธิปไตย หากเป็นการสำแดงอธิปไตยในรูปแบบหนึ่ง และข้อสรุปนี้มองเห็นได้ก็ต่อเมื่ออ่านทั้งสามร่างพร้อมกันเท่านั้น

ในประการที่สอง ภาพสามร่างเปิดช่องว่างในทฤษฎีชีวอำนาจของฟูโกต์ (Foucault, 1977) ให้กว้างกว่าที่ร่างเดียวจะทำได้ วินัยและชีวอำนาจในความหมายของฟูโกต์ตั้งอยู่บนสมมุติฐานว่ารัฐปรารถนาจะยึดกุม ฝึกฝน และใช้ประโยชน์จากทุกเรือนกาย โต๊ะตรวจเลือกของไทยจัดการกับร่างของเนติวิทย์ตามสมมุติฐานนั้นทุกประการ และจัดการกับร่างของผู้ข้ามเพศในฐานะวัตถุของการจำแนกตามตำราเช่นกัน แต่กับร่างของพระ มันกระทำสิ่งที่ทฤษฎีไม่มีชื่อเรียก คือการถอนเรือนกายออกจากสนามชีวการเมืองด้วยเหตุผลเชิงศักดิ์สิทธิ์ ผู้เขียนเรียกปฏิบัติการนี้ว่า การลบออกอย่างศักดิ์สิทธิ์ (sacred subtraction) อันเป็นบทที่หายไปในทฤษฎีชีวการเมือง ฟูโกต์อธิบายได้ดีว่าอำนาจจัดวางและจำแนกร่างกายอย่างไร แต่อธิบายไม่ได้ว่าเหตุใดอำนาจจึงเลือกที่จะไม่ยึดกุมร่างบางร่าง และยกมันขึ้นพ้นไปแทน การตรวจเลือกในกรณีของพระคือชั่วขณะที่สายตาแห่งวินัยลดตัวลงคำนับแทนการจับจ้อง

ในประการที่สาม กรณีนี้ขยายมโนทัศน์เรื่องการก่อรูปของฆราวาสวิสัยของอาซาด (Asad, 2003) อาซาดสืบสาวให้เห็นว่าเส้นแบ่งระหว่างศาสนากับโลกวิสัยเป็นผลผลิตทางประวัติศาสตร์ของรัฐสมัยใหม่ ทว่าลำดับวงศ์ที่เขาวิเคราะห์มีรากในประสบการณ์คริสต์-ยุโรป กรณีไทยมอบลำดับวงศ์อีกสายหนึ่งให้แก่การศึกษาเรื่องโลกวิสัย เส้นแบ่งที่ลากตรงจีวรและทะเบียน ดังที่ปรากฏซ้ำตลอดบทวิเคราะห์ทั้งสามร่าง และดังที่หลักสองส่วนในคำวินิจฉัยศาลรัฐธรรมนูญได้ตอกย้ำเป็นทางการ (ศาลรัฐธรรมนูญ, 2569ก) บ่งถึงรูปแบบที่ผู้เขียนขอเรียกว่า ฆราวาสวิสัยโดยการจดทะเบียน (secularism by registration) อันเป็นคุณูปการจากเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ต่อสนามนี้ มันชี้ว่ารัฐสามารถโอบรับศาสนาเชิงสถาบันได้อย่างอบอุ่น ในขณะเดียวกันก็ผลักไสความเชื่อเชิงปัจเจกที่อ้างหลักการเดียวกันให้กลายเป็นความผิดทางอาญา ความเป็นกลางทางศาสนาในความหมายแบบยุโรปจึงไม่เคยเป็นพิกัดของระบอบนี้ พิกัดของมันคือทะเบียน

ในประการที่สี่ กรณีนี้เติมเต็มแบบจำลองสองวงล้อของทัมไบยาห์ (Tambiah, 1976) ทัมไบยาห์อธิบายความสัมพันธ์ระหว่างอาณาจักรกับธรรมจักรไว้ในเชิงจักรวาลวิทยาและประวัติศาสตร์ โดยมิได้ชี้ถึงบานพับเชิงวัตถุและกฎหมายที่วงล้อทั้งสองสัมผัสกันจริงในรัฐราชการสมัยใหม่ บทความนี้เสนอว่าการยกเว้นการเกณฑ์ทหารคือบานพับนั้นเอง พระสังกัดวงล้อแห่งธรรมจึงถูกถอนออกจากการเกณฑ์ได้ ส่วนเนติวิทย์ผู้อ้างอำนาจทางศีลธรรมของวงล้อแห่งธรรมโดยไร้ที่ทางในสถาบันสงฆ์ กลับถูกวงล้อแห่งอาณาแผ่อำนาจกลับเข้าครอบงำ และบานพับนี้มีอายุยืนยาวกว่ารัฐธรรมนูญฉบับใด ดังแสดงผ่านกรณีครูบาศรีวิชัยว่า นับแต่ต้นพุทธศตวรรษที่ 25 การบวชนอกทะเบียนก็ถูกตีความได้ถึงขั้นกบฏมาแล้ว (Bowie, 2014) เนติวิทย์จึงยืนอยู่ปลายเส้นเวลาเดียวกันนั้น ในฐานะผู้ที่เลือกอ้างหลักการอย่างเปิดเผยแทนการหลบใต้ร่มจีวร

นัยในมิติสิทธิมนุษยชนของข้อค้นพบเหล่านี้มีน้ำหนักไม่น้อย หากศักดิ์ศรีถูกกระจายตามความอ่านออกได้ในสายตารัฐ ย่อมหมายความว่ามันคือศักดิ์ศรีที่รัฐสามารถเพิกถอนได้เสมอ คนละสิ่งกับศักดิ์ศรีที่ติดตัวมนุษย์มาแต่กำเนิด ซึ่งหลักสิทธิมนุษยชนสากลถือเป็นรากฐาน ช่องว่างระหว่างตรรกะทั้งสองปรากฏชัดในคดีเนติวิทย์เอง ดังที่คำโต้แย้งของจำเลยได้ชี้ว่าบทบัญญัติว่าด้วยการเกณฑ์ทหารปิดทางเลือกอื่นในการปฏิบัติหน้าที่พลเมือง อันอาจขัดต่อกติการะหว่างประเทศว่าด้วยสิทธิพลเมืองและสิทธิทางการเมือง ซึ่งไทยผูกพันอยู่ (ศาลรัฐธรรมนูญ, 2569ก) อนึ่ง บทความนี้มุ่งเปิดเผย กลไก ที่ทำให้การกระจายศักดิ์ศรีอย่างไม่เท่าเทียมดำเนินไปได้โดยดูเป็นเรื่องปกติมากกว่าจะตัดสินความชอบด้วยกฎหมายของคำวินิจฉัย เพราะการเข้าใจกลไกคือเงื่อนไขเบื้องต้นของการวิพากษ์เชิงปทัสถาน ใด ๆ และหากถามว่าระบอบนี้เผยความรุนแรงของมันออกมา ณ จุดใดเด่นชัดที่สุด คำตอบไม่ได้อยู่ที่การยกเว้นพระ คำตอบคือตราประทับ “โรคจิตถาวร” บนเรือนกายข้ามเพศ ซึ่งสวนทางกับทิศทางของมโนทัศน์การแพทย์ระหว่างประเทศร่วมสมัยอย่าง

ชัดเจน และเป็นจุดที่การกระจายการรับรองอย่างไม่เท่าเทียมกลายร่างเป็นบาดแผลที่จับต้องได้ในชีวิตจริงของผู้คน

ท้ายที่สุด เมื่อมองทะลุตรรกะอันแยบยลของระบอบ เราพึงระลึกว่าเรือนกายทั้งสามเป็นชีวิตของมนุษย์ก่อนจะเป็นตำแหน่งทางทฤษฎี ทั้งสามเดินผ่านโต๊ะตรวจเลือกเดียวกันแล้วเดินออกมาสู่ชะตากรรมที่ต่างกันราวฟ้ากับเหว เรือนกายทั้งสามจึงทำหน้าที่ราวกระจกที่สะท้อนให้เห็นว่ารัฐมองพลเมืองของตนอย่างไร ผู้ที่ถูกคำนับ ผู้ที่ถูกตีตรา และผู้ที่ถูกจองจำ ล้วนเป็นภาพสะท้อนของอำนาจหนึ่งเดียวที่สงวนสิทธิ์ในการตัดสินคุณค่าของเนื้อหนังมนุษย์ และตราบใดที่ศักดิ์ศรียังขึ้นอยู่กับการอ่านออกได้ในสายตารัฐมากกว่าขึ้นอยู่กับความเป็นมนุษย์ที่เสมอกัน ตราบนั้นคำถามที่บทความนี้เปิดไว้ก็จะยังคงดังก้องอยู่เหนือลานตรวจเลือกทุกเดือนเมษายน ว่าเหตุใดบางร่างจึงควรค่าแก่การคำนับ ขณะที่บางร่างกลับควรค่าเพียงการตีตราและการจองจำ

บทสรุป: สามอากัปกิริยาของมือเดียว

บทความนี้เริ่มต้นจากภาพสามัญที่เกิดซ้ำทุกเดือนเมษายน ณ ลานวัด และที่ว่าการอำเภอทั่วราชอาณาจักร คือภาพที่รัฐแปรเรือนกายของชายหนุ่มให้กลายเป็นกระดาษ และจบลงด้วยข้อค้นพบว่ากระดาษเหล่านั้นไม่เคยเหมือนกันเลย พระภิกษุได้รับกระดาษที่ไม่เคยถูกเขียน เพราะชื่อของท่านถูกจารึกในทำเนียบสมณศักดิ์เสียก่อนแล้ว ผู้ข้ามเพศได้รับกระดาษที่ถูกประทับตรา “โรคจิตถาวร” และเนติวิทย์ได้รับคำฟ้องแทนกระดาษ เพราะเขาปฏิเสธที่จะรับมัน ความไม่สมมาตรของเอกสารสามชนิดนี้คือร่องรอยที่มองเห็นได้ของปฏิบัติการจำแนกอันลึกซึ้งเกินกว่าความบังเอิญทางธุรการใด ๆ ที่โต๊ะตรวจเลือก รัฐคัดเลือกผู้ที่ร่างกายแข็งแรงพอจะถืออาวุธ และตัดสินคุณค่าทางศีลธรรมของเรือนกายแต่ละชนิดไปพร้อมกันในคราวเดียว ข้อเสนอแกน

ของบทความคือสิ่งที่ผู้เขียนเรียกว่าระบอบการรับรองความศักดิ์สิทธิ์ (regime of recognized sanctity) อันได้แก่ระบอบที่รัฐผูกขาดอำนาจในการตัดสินว่าความศักดิ์สิทธิ์ชนิดใดควรค่าแก่การยกเว้น และด้วยเหตุนั้นจึงผูกขาดอำนาจในการกระจายศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ไปด้วย หลักฐานที่หนักแน่นที่สุดของข้อเสนอนี้ซ่อนอยู่ในความย้อนแย้งระหว่างพระกับเนติวิทย์ ทั้งสองยึดถือหลักการไม่เบียดเบียนชีวิตอย่างเดียวกัน หากแต่ร่างหนึ่งสวมจีวรที่รัฐจดทะเบียน ส่วนอีกร่างหนึ่งถือเพียงมโนธรรมที่ไร้ทะเบียน ผลลัพธ์ที่ตรงข้ามกันราวฟ้ากับเหวจึงพิสูจน์ว่า สิ่งที่รัฐยกเว้นนั้นมิใช่หลักการ หากเป็นการรับรอง รัฐแจกจ่ายการรับรองตามตรรกะของความอ่านออกได้ในสายตารัฐที่สก็อตต์ (Scott, 1998) ได้วางรากไว้ ส่วนการเคารพในความหมายที่ผูกกับคุณค่าภายในของมนุษย์นั้น ไม่เคยเป็นสิ่งที่ระบอบนี้แจกจ่ายเลย

ในระดับทฤษฎี กรณีไทยทำหน้าที่มากกว่าการเป็นตัวอย่างให้มโนทัศน์ตะวันตกหยิบไปวิเคราะห์ มันกลับด้านความสัมพันธ์นั้น แล้วทำงานเป็นเลนส์ส่องรอยร้าวของมโนทัศน์เหล่านั้นเอง ภาวะยกเว้นในแบบของอากัมเบน (Agamben, 1998) ซึ่งทอดทิ้งร่างลงสู่ความเปลือยเปล่าเสมอ ถูกระบอบไทยดึงแยกออกเป็นสองทิศทางทางศีลธรรม คือการยกขึ้นและการกดลง ชีวอำนาจในแบบของฟูโกต์ (Foucault, 1977) ซึ่งสันนิษฐานว่ารัฐปรารถนาทุกร่างถูกเติมเต็มด้วยบทที่หายไป คือการลบออกอย่างศักดิ์สิทธิ์ ลำดับวงศ์ของฆราวาสวิสัยในแบบของอาซาด (Asad, 2003) ซึ่งมีรากในประสบการณ์คริสต์-ยุโรป ถูกเสริมด้วยแบบฉบับเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่ลากเส้นแบ่งศาสนากับโลกวิสัยลงตรงจีวรและทะเบียน และแบบจำลองสองวงล้อของทัมไบยาห์ (Tambiah, 1976) ซึ่งเคยอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างอาณาจักรกับธรรมจักรในเชิงจักรวาลวิทยา ก็ได้บานพับเชิงวัตถุและกฎหมายที่วงล้อทั้งสองสัมผัสกันจริงในรัฐราชการสมัยใหม่ นี่คือเจตนารมณ์ของพุทธสังคมวิทยาที่ผู้เขียนยึดถือ คือการให้ภูมิปัญญาแบบพุทธและบริบทแบบไทยพูดโต้กลับและเปิดเผยขีดจำกัดของกรอบที่อ้างความเป็นสากล แทนการนำพุทธมา

เป็นเพียงกรณีให้ทฤษฎีตะวันตกวิเคราะห์ ความลึกเชิงประวัติศาสตร์ตอกย้ำข้อเสนอนี้อีกชั้น ระบอบการรับรองความศักดิ์สิทธิ์เป็นตะกอนที่ทับถมมายาวนานเส้นเวลาที่ลากจากการบวชนอกทะเบียนของครูบาศรีวิชัยซึ่งถูกตีความถึงขั้นกบฏ (Bowie, 2014) มาจนถึงคำวินิจฉัยศาลรัฐธรรมนูญ (ศาลรัฐธรรมนูญ, 2569ก) คือเส้นเดียวกันโดยตลอด คือเส้นที่รัฐยืนยันสิทธิ์ขาดในการรับรองความศักดิ์สิทธิ์มาครบหนึ่งศตวรรษ

ผู้เขียนตระหนักดีว่าบทความนี้มีขอบเขตที่จำกัด ด้วยเป็นงานเชิงทฤษฎีและการตีความที่อ่านระบอบผ่านตัวบทกฎหมาย เอกสารราชการ และกรณีศึกษาที่ปรากฏในที่สาธารณะ ไม่ได้เป็นงานภาคสนามที่ติดตามประสบการณ์ของผู้ผ่านกระบวนการอย่างใกล้ชิด งานในอนาคตจึงอาจขยายไปสู่การศึกษาเปรียบเทียบกับรัฐพุทธอื่นในภูมิภาค เช่น เมียนมา ศรีลังกา หรือกัมพูชา ที่ต่างมีระบอบการยกเว้นนักบวชในรูปแบบของตน หรือศึกษาเรือนกายชนิดอื่นที่ระบอบนี้จำแนก เพื่อทดสอบว่ากรอบการรับรองความศักดิ์สิทธิ์มีพลังอธิบายเพียงใดเมื่อก้าวพ้นพรมแดนไทย ท้ายที่สุด เมื่อนำเรือนกายทั้งสามมาวางเรียงเคียงกันเป็นครั้งสุดท้าย เราจะเห็นว่าการน้อมคำนับ การประทับตรา และการจองจำ มิใช่สามนโยบายที่แยกจากกัน หากเป็นสามอากัปกิริยาของมือเดียว คือ มือของรัฐที่สงวนสิทธิ์ในการตัดสินคุณค่าของเนื้อหนังมนุษย์ และตราบใดที่ศักดิ์ศรียังเป็นสิ่งที่รัฐหยิบยื่นให้ตามความอ่านออกได้ มากกว่าจะเป็นสิ่งที่ติดตัวมนุษย์มาอย่างเสมอภาค ตราบนั้นคำถามที่ดังก้องอยู่เหนือลานตรวจเลือกทุกเดือนเมษายนก็จะยังไม่ได้รับคำตอบ ว่าเหตุใดบางร่างจึงควรค่าแก่การคำนับขณะที่บางร่างกลับควรค่าเพียงการตีตราและการจองจำ และบางทีหน้าที่แรกของสังคมวิทยาศาสนา อาจมิใช่การตอบคำถามนี้ หากเป็นการทำให้เรามองเห็นว่ามันเป็นคำถาม ในที่ซึ่งรัฐได้ทำให้เราเคยชินว่ามันเป็นเพียงระเบียบปฏิบัติที่ยุติแล้ว

บรรณานุกรม

ขจร สุขพานิช. (2519). ฐานันดรไพร่. มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.

ณัฐนนท์ ตันติยาภินันท์. (2559). สู้ตาย! หัวใจสีรุ้ง. กรุงเทพธุรกิจ. https://www.bangkokbiznews.com/news/detail/688529

นนทพัทธ์ พรหมกาญจน์. (2566). เมื่อกะเทยไปเกณฑ์ทหาร. The Louder. https://thelouder.co/2023/03/05/transwomen-conscription/

นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2529). การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี. ศิลปวัฒนธรรม ฉบับพิเศษ.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2545). กรุงแตก, พระเจ้าตากฯ และประวัติศาสตร์ไทย: ว่าด้วยประวัติศาสตร์และประวัติศาสตร์นิพนธ์. มติชน.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2559, 1-7 มกราคม). ทหารมีไว้ทำไม. มติชนสุดสัปดาห์. https://www.matichon.co.th/columnists/news_2227

นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2565, 14 กันยายน). กองทัพไทยกับการเมือง (2). มติชนสุดสัปดาห์. https://www.matichonweekly.com/column/article_599674

พระครูโอภาสนนทกิตติ์ (ศักดา โอภาโส). (2568). การศึกษากฎหมายการยกเว้นการเกณฑ์ทหารและพระวินัยว่าด้วยการดูกองทัพของพระภิกษุสามเณรในประเทศไทย. วารสารสหวิทยาการนวัตกรรมปริทรรศน์, 8(2), 178–191.

พระเทพวชิรวิมล, พรพิมล โพธิ์ชัยหล้า, และ พระมหายุทธพิชาญ ทองจันทร์. (2566). พระภิกษุ สามเณร ความเข้าใจในการเกณฑ์ทหาร. วารสารมหาจุฬาคชสาร, 14(1), 50–62.

พระราชบัญญัติรับราชการทหาร พ.ศ. 2497. (2497, 16 กุมภาพันธ์). ราชกิจจานุเบกษา, เล่ม 71 ตอนที่ 13.

พระราชพงศาวดารกรุงธนบุรี ฉบับพันจันทนุมาศ (เจิม). (2503). ใน ประชุมพงศาวดาร ภาคที่ 65. โรงพิมพ์พระจันทร์.

วรรณกร ทองกิ่ง. (2565). การศึกษาการเกณฑ์ทหารในประเทศไทย: กรณีศึกษาสาวประเภทสอง (ใช้คำตามชื่อเรื่องต้นฉบับที่ตีพิมพ์) [สารนิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ].

ศาลรัฐธรรมนูญ. (2569ก). คำวินิจฉัยศาลรัฐธรรมนูญที่ 5/2569 ลงวันที่ 12 พฤษภาคม 2569 เรื่อง พระราชบัญญัติรับราชการทหาร พ.ศ. 2497 มาตรา 27 และมาตรา 45 ขัดหรือแย้งต่อรัฐธรรมนูญ มาตรา 26 วรรคหนึ่ง และมาตรา 31 หรือไม่. ราชกิจจานุเบกษา, เล่ม 143 ตอนที่ 34 ก, หน้า 1–13 (10 มิถุนายน 2569).

ศาลรัฐธรรมนูญ. (2569ข). เอกสารข่าวศาลรัฐธรรมนูญ ฉบับที่ 17/2569 (12 พฤษภาคม 2569): เรื่องพิจารณาที่ 28/2568 พระราชบัญญัติรับราชการทหาร พ.ศ. 2497 มาตรา 27 และมาตรา 45.

ศูนย์ทนายความเพื่อสิทธิมนุษยชน. (2569). รู้จัก 15 พ.ค. วันสากลแห่งการปฏิเสธการเกณฑ์ทหารด้วยเหตุแห่งมโนธรรม. https://tlhr2014.com/archives/83557

Agamben, G. (1998). Homo sacer: Sovereign power and bare life. Stanford University Press.

Akin Rabibhadana. (2539 [1969]). The organization of Thai society in the early Bangkok period, 1782–1873 (Data Paper No. 74). Cornell University Southeast Asia Program.

Asad, T. (2003). Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity. Stanford University Press.

Baker, C., & Phongpaichit, P. (2017). A history of Ayutthaya: Siam in the early modern world. Cambridge University Press.

Bowie, K. A. (2014). Of Buddhism and militarism in northern Thailand: Solving the puzzle of the saint Khruubaa Srivichai. The Journal of Asian Studies, 73(3), 711–732.

Foucault, M. (1977). Discipline and punish: The birth of the prison. Pantheon Books.

Ishii, Y. (1986). Sangha, state, and society: Thai Buddhism in history. University of Hawaii Press.

Keyes, C. F. (1989). Buddhist politics and their revolutionary origins in Thailand. International Political Science Review, 10(2), 121–142.

Kulabkaew, K. (2019). The politics of Thai Buddhism under the NCPO junta (Trends in Southeast Asia). ISEAS–Yusof Ishak Institute.

Larsson, T. (2015). Monkish politics in Southeast Asia: Religious disenfranchisement in comparative and theoretical perspective. Modern Asian Studies, 49(1), 40–82.

Larsson, T. (2016a). Buddha or the ballot: The Buddhist exception to universal suffrage in contemporary Asia. In H. Kawanami (Ed.), Buddhism and the political process (pp. 78–96). Palgrave Macmillan.

Larsson, T. (2016b). Keeping monks in their place? Asian Journal of Law and Society, 3(1), 17–28.

Larsson, T. (2018). Buddhist bureaucracy and religious freedom in Thailand. Journal of Law and Religion, 33(2), 197–211.

Larsson, T. (2019). The political economy of state patronage of religion: Evidence from Thailand. International Political Science Review, 40(4), 576–590.

Larsson, T. (2022). Royal succession and the politics of religious purification in contemporary Thailand. Journal of Contemporary Asia, 52(1), 2–22.

McCargo, D. (2012). The changing politics of Thailand's Buddhist order. Critical Asian Studies, 44(4), 627–642.

Scott, J. C. (1998). Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed. Yale University Press.

Sunthorn Na-rangsi. (2002). Administration of the Thai sangha: Past, present and future. The Chulalongkorn Journal of Buddhist Studies, 1(2), 59–75.

Tambiah, S. J. (1976). World conqueror and world renouncer: A study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background. Cambridge University Press.

United Nations Human Rights Committee. (1993). CCPR General Comment No. 22: Article 18 (Freedom of thought, conscience or religion) (UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4).

World Health Organization. (2019/2022). International Classification of Diseases for Mortality and Morbidity Statistics (11th Rev.). https://icd.who.int/

Wyatt, D. K. (2003). Thailand: A short history (2nd ed.). Yale University Press.

“น้ำไหลในภาพ”: โลกความสัมพันธ์ผ่านการเล่าเรื่องด้วยศิลปะและความทรงจำข้ามรุ่นหลังเขื่อนปากมูล

“Water Flows Through the Image”: Storytelling, Art, and Intergenerational Memory in the Aftermath of the Pak Mun Dam

กนกวรรณ มะโนรมย์
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี
Kanokwan Manorom
Faculty of Liberal Arts, Ubon Ratchathani University
กิติมา ขุนทอง
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏสกลนคร
Kitima Khunthong
Faculty of Humanities and Social Sciences, Sakon Nakhon Rajabhat University
กมล หอมกลิ่น
มูลนิธิสื่อสร้างสุข
Kamol Homklin
Sangsook Foundation
lovekitima112233@gmail.com

วันรับบทความ: 14 กรกฎาคม 2569 (Received July 14, 2026)
วันแก้ไขบทความ: 26 สิงหาคม 2569 (Revised August 26, 2026)
วันตอบรับบทความ: 8 กันยายน 2569 (Accepted September 8, 2026)

บทคัดย่อ

ตลอดสามทศวรรษ เขื่อนปากมูลได้รับการประเมินผลกระทบจำนวนมาก ที่เผยให้เห็นการเปลี่ยนแปลงของระบบนิเวศแม่น้ำ ประมง และการดำรงชีพของชุมชน แต่ข้อจำกัดสำคัญยังอยู่ที่การประเมินไม่สามารถรับรู้ความสัมพันธ์ระหว่างคนกับนิเวศแม่น้ำที่เชื่อมโยงอาหาร ความรู้ วัฒนธรรม ผัสสะ และความทรงจำข้ามรุ่นได้อย่างลึกซึ้ง บทความนี้ใช้การวิจัยเชิงคุณภาพผ่านการวิจัยแบบมีส่วนร่วมโดยใช้ศิลปะเป็นฐาน ภาพวาด แผนที่ความทรงจำ การสนทนากลุ่ม และคำบอกเล่าของผู้ได้รับผลกระทบจำนวน 30 คนจากคนต่างรุ่น โดยอ่านภาพร่วมกับบริบทของผู้วาดและการสนทนาที่เกิดขึ้นในกระบวนการ ผลการศึกษาชี้ว่า ภาพวาดไม่ใช่เพียงเครื่องมือสื่อสารหรือการรำลึกอดีต แต่เป็นกระบวนการสร้างความรู้ที่ทำให้ความสัมพันธ์ ความทรงจำ และประสบการณ์ทางผัสสะกลับมาปรากฏ พร้อมทั้งทำให้เห็นความแตกต่างระหว่างคนรุ่นแรกที่จดจำโลกก่อนเขื่อน คนรุ่นกลางที่เผชิญการสูญเสียและการปรับตัว และคนรุ่นใหม่ที่มีความสัมพันธ์โดยตรงกับแม่น้ำน้อยลง บทความจึงเสนอให้การประเมินผลกระทบหลังโครงการติดตามผลกระทบระยะยาว และขยายจากการวัดความเสียหายที่จับต้องได้ไปสู่การรับรู้ความสัมพันธ์ ความทรงจำ ประสบการณ์ผัสสะ และความรู้ของชุมชนในฐานะหลักฐานของความยุติธรรมทางสิ่งแวดล้อม

คำสำคัญ: การเล่าเรื่องด้วยศิลปะภาพวาด, เขื่อนปากมูล, ผัสสะ, ความทรงจำข้ามรุ่น

Abstract

Over the past three decades, numerous assessments of the Pak Mun Dam have documented changes in riverine ecosystems, fisheries, and community livelihoods. Yet a key limitation remains:

conventional assessment has not adequately captured relationships between people and riverine ecologies that connect food, knowledge, culture, sensory experience, and intergenerational memory. This qualitative study employs arts-based storytelling through drawings, memory mapping, focus-group discussion, and narratives with 30 participants across generations. Drawings were interpreted together with participants' narratives and the contexts in which they were produced. The findings show that drawings are not merely tools for communication or recalling the past; they are processes of knowledge production through which relationships, memories, and sensory experiences become visible. They also reveal generational differences between those who remember the river before the dam, those who experienced loss and adaptation, and younger people whose direct relationship with the river has weakened. The article therefore argues that post-project impact assessment should address long-term impacts and move beyond measurable damage to recognize relationships, memory, sensory experience, and community knowledge as evidence relevant to environmental justice.

Keywords: arts-based storytelling, Pak Mun Dam, sensory experience, intergenerational memory

บทนำ

วาดแม่น้ำได้แต่...คนรุ่นใหม่ไม่ได้แนบชิดแม่น้ำเหมือนรุ่นพ่อแม่

“หนูไม่ได้คิดถึงแม่น้ำมูลเลยค่ะ ในหัวไม่มีเลย”

(กันธิยา, สัมภาษณ์13 กรกฎาคม 2568)

ประโยคนี้จากคนรุ่นใหม่ที่เติบโตหลังเขื่อนปากมูล อาจดูเหมือนเป็นเพียงคำบอกเล่าส่วนบุคคล แต่สำหรับทีมผู้เขียนแล้ว ประโยคดังกล่าวนี้คือจุดเริ่มต้นของการตั้งคำถามใหม่ ๆ ต่อผลกระทบของเขื่อนปากมูล เพราะประโยคนี้ไม่ได้พูดถึงจำนวนปลา รายได้ประมง หรือเงินชดเชย หากพูดถึงบางสิ่งที่ลึกกว่านั้นและซ่อนนัยทางความรู้สึก นั่นคือการที่แม่น้ำมูลค่อย ๆ หายไปจากความคิด ความทรงจำ และประสบการณ์ตรงของคนรุ่นหลัง นอกจากนี้ ยังมีอีกเสียงหนึ่งที่พูดขึ้นมาว่า *“เคยได้ยินแต่แม่เล่าให้ฟัง แต่ปัจจุบันเราไม่ได้ผูกพันกับแม่น้ำมูลเลย”* (วัฒนเศรษฐ, สัมภาษณ์ 1 ธันวาคม 2568) คำพูดนี้สะท้อนว่า แม่น้ำสำหรับคนรุ่นใหม่บางคนไม่ได้เป็นพื้นที่ที่ชีวิตที่คนรุ่นใหม่สัมผัสได้ทุกวันอีกต่อไป แต่กลายเป็นความทรงจำที่ถูกเล่าผ่านคนรุ่นพ่อแม่และปู่ย่าตายายของพวกเขาที่หลอมรวมกลายเป็นคนที่ต้องมีตัวตนที่อยู่กับเขื่อนโดยไม่เต็มใจ (กนกวรรณ มะโนรมย์, 2567)

บทความนี้มิได้ต้องการเขียนเรื่องปากมูลในฐานะเรื่องของความสูญเสียเพียงด้านเดียว ตรงกันข้าม บทความต้องการชี้ให้เห็นพลังของชุมชนในการจดจำ รื้อฟื้น ถ่ายทอด และผลิตความรู้เกี่ยวกับแม่น้ำ จากการสัมภาษณ์แม้คนรุ่นใหม่จำนวนหนึ่งจะไม่ได้แนบชิดกับแม่น้ำในแบบคนรุ่นก่อน กระบวนการวาดภาพและการเล่าเรื่องกลับเปิดพื้นที่ให้คนต่างรุ่นมองเห็นอดีต ปัจจุบัน และอนาคตของแม่น้ำร่วมกัน ดังที่ชาวบ้านคนหนึ่งกล่าวว่า *“ถ้าไม่มาร่วมกันวาดภาพก็จะไม่เห็นว่าการเปลี่ยนแปลงของแต่ละชุมชนเป็นอย่างไร”* (กัลยา, สัมภาษณ์ 1 ธันวาคม 2568) หรืออีกคนหนึ่งที่เน้นย้ำว่า *“สิ่งที่มีอยู่แล้วแต่เราไม่ได้มี*

การเรียบเรียงและวาดภาพให้เห็น” (จินตนา,สัมภาษณ์ 1 ธันวาคม 2568) ถ้อยคำเหล่านี้ชี้ให้เห็นว่าการวาดภาพไม่ใช่กิจกรรมประกอบงานวิจัย แต่เป็นกระบวนการจัดระเบียบความทรงจำและความรู้ชุมชนให้กลับมาปรากฏในพื้นที่สาธารณะของคนที่อยู่กับเขื่อนปากมูลมานาน

เขื่อนปากมูลสร้างขึ้นบนแม่น้ำมูลใกล้จุดบรรจบกับแม่น้ำโขง จังหวัดอุบลราชธานี ภายใต้เหตุผลเรื่องการผลิตไฟฟ้าและการจัดการน้ำ แต่หลังการก่อสร้างกลับกลายเป็นหนึ่งในกรณีความขัดแย้งด้านเขื่อนและสิ่งแวดล้อมที่สำคัญที่สุดของประเทศไทย รายงานของคณะกรรมาธิการเขื่อนโลกชี้ให้เห็นว่าเขื่อนปากมูลเป็นตัวอย่างของโครงการเขื่อนที่ประเมินผลประโยชน์และต้นทุนอย่างไม่รอบด้าน และมีข้อจำกัดอย่างมากด้านการมีส่วนร่วมของชุมชนผู้ได้รับผลกระทบ (World Commission on Dams [WCD], 2000) ดังที่ McCully (2001) ชี้ให้เห็นในภาพกว้างว่า เขื่อนขนาดใหญ่มักถูกสร้างภายใต้ภาษาของการพัฒนาและความมั่นคงด้านพลังงาน แต่ต้นทุนทางสังคมและระบบนิเวศจำนวนมากกลับตกอยู่กับชุมชนท้องถิ่น ส่วน Baird, Manorom, Phenow, และ Gaja-Svasti (2020) แสดงให้เห็นว่า ความรู้ของชาวประมงเกี่ยวกับปลา การอพยพของปลา ลำน้ำสาขา และจังหวะของแม่น้ำมีความสำคัญต่อการทำความเข้าใจผลกระทบของเขื่อน แต่ความรู้ดังกล่าวมักถูกลดทอนในระบบการตัดสินใจและการจัดการน้ำและเขื่อนแบบรัฐเป็นศูนย์กลาง

เขื่อนปากมูลไม่ใช่กรณีที่ไม่มีข้อมูลหรือไม่มีการศึกษา ตรงกันข้ามเขื่อนปากมูลเป็นกรณีที่ถูกศึกษาและถูกประเมินซ้ำหลายๆ ครั้งนับตั้งแต่ก่อนสร้างเขื่อนจนถึงหลังสร้างเขื่อน เริ่มจากการศึกษาความเป็นไปได้ของโครงการตั้งแต่ปี 2510 และรายงานการประเมินผลกระทบทางสิ่งแวดล้อม (Environmental Impact Assessment: EIA) ปี 2525 โดย TEAM Consulting Engineers ต่อมาในปี 2526 มีการย้ายที่ตั้งเขื่อนจากบริเวณเดิมใกล้แก่งตะนะ แต่ไม่มีการจัดทำ EIA ใหม่สำหรับตำแหน่งที่เปลี่ยนไป ช่วงปลายทศวรรษ

2520-2530 ชาวบ้านเริ่มนำเสนอ “วิถีชีวิตท้องถิ่น” ที่สัมพันธ์กับข้าว ปลา และแม่น้ำมูลต่อสาธารณะ ก่อนที่คณะรัฐมนตรีจะอนุมัติโครงการในปี 2532 และเริ่มก่อสร้างในปี 2534 โดยได้รับการสนับสนุนจากธนาคารโลก เขื่อนสร้างเสร็จในปี 2537 ในช่วงที่ประเทศไทยยังไม่มีข้อกำหนดทางกฎหมายชัดเจนเกี่ยวกับการประเมินผลกระทบทางสังคม (Social Impact Assessment: SIA) และ การประเมินผลกระทบสิ่งแวดล้อมและสุขภาพ (Environmental Health Impact Assessment: EHIA) (TEAM Consulting Engineers, 1982; WCD, 2000; Chitdipong Srisombat, 2016)

ต่อมาภายหลังการสร้างเสร็จ ได้มีงานประเมินผลกระทบหลังโครงการหลายชุด เช่น การศึกษาของมหาวิทยาลัยขอนแก่นในปี 2543 งานทบทวนของ WCD/TDRI ในปี 2543 งานของสถาบันวิจัยวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีแห่งประเทศไทยในปี 2544 งานของมหาวิทยาลัยอุบลราชธานีในปี 2545 และงานวิจัยไทบ้านของชาวบ้านร่วมกับสมัชชาคนจนในปี 2545 งานเหล่านี้มีคุณูปการสำคัญ เพราะช่วยเปิดเผยความเสียหายด้านประมง รายได้ ระบบนิเวศ การมีส่วนร่วม และความไม่เป็นธรรมของโครงการ (Committee for the Review of Studies Related to the Pak Mun Dam Case, 2003; Assembly of the Poor, 2007; Chaiwat Munee, 2009; Ubon Ratchathani University & Assembly of the Poor, 2010)

แม้เขื่อนปากมูลจะถูกศึกษาและประเมินซ้ำหลายครั้ง แต่คำถามสำคัญของบทความนี้ไม่ใช่เพียงว่า “ยังขาดข้อมูลอะไร” หากเป็นคำถามว่า “ความรู้แบบใดถูกนับว่าเป็นหลักฐาน” และ “เรื่องเล่าแบบใดถูกทำให้เงียบ” งานด้านการเล่าเรื่องด้วยศิลปะภาพวาด (storytelling) และ ความเป็นธรรมทางสังคมชี้ให้เห็นว่า เรื่องเล่าไม่ใช่เพียงถ้อยคำส่วนบุคคล หากเป็นพื้นที่ที่อำนาจประวัติศาสตร์ และตำแหน่งแห่งที่ของผู้เล่าเข้ามากำหนดว่าอะไรสามารถพูดได้ อะไรถูกฟัง และอะไรถูกมองว่าเป็นความจริง (Bell, 2003; Bell &

Roberts, 2010) ในกรณีปากมูล รายงานทางเทคนิคจำนวนมากสามารถอธิบายจำนวนปลา รายได้ การชดเชย หรือการเปลี่ยนแปลงทางนิเวศได้ระดับหนึ่ง แต่ยังอธิบายได้ไม่เพียงพอว่า แม่น้ำ ปลา แก่ง ความทรงจำ อาหาร การสืบทอดความรู้ และความผูกพันข้ามรุ่นถูกทำให้เปลี่ยนแปลงอย่างไร

Houston (2013) เสนอการบอกเล่าเรื่องราวความเป็นธรรมทางสิ่งแวดล้อม มีบทบาทสำคัญในการเปลี่ยนประสบการณ์เฉพาะถิ่น อารมณ์ ความทรงจำ และความเจ็บปวดจากความไม่เป็นธรรมทางสิ่งแวดล้อม ให้กลายเป็นความรู้สาธารณะที่สามารถถูกมองเห็นและถกเถียงได้ แนวคิดนี้ช่วยให้บทความนี้มองการวาดภาพของชาวบ้านปากมูลไม่ใช่เพียงการรำลึกอดีต หรือการเล่าเรื่องประกอบภาพ แต่เป็นการทำงานของความทรงจำและการเป็นพยานต่อผลกระทบที่ดำรงอยู่มายาวนาน ภาพวาดจึงทำหน้าที่เปิดพื้นที่ให้สิ่งที่รายงานทางการมักไม่สามารถรับรู้ได้ เช่น ความรู้สึกสูญเสียแม่น้ำ ความห่างเหินของคนรุ่นใหม่ต่อวิถีประมง และความทรงจำของคนรุ่นพ่อแม่ที่ยังคงอยู่ในชีวิตประจำวัน ได้กลับมาปรากฏในฐานะหลักฐานอีกแบบหนึ่ง

ในแง่นี้ บทความนี้เสนอว่า การเล่าเรื่องด้วยศิลปะภาพวาดในกรณีปากมูลเป็นทั้งการผลิตความรู้ การฟื้นความทรงจำ และการโต้กลับต่อเรื่องเล่าหลักของการพัฒนา เรื่องเล่าหลักมักวางเขื่อนไว้ในฐานะโครงการผลิตไฟฟ้า การจัดการน้ำ หรือผลประโยชน์สาธารณะ แต่เรื่องเล่าของชาวบ้านผ่านภาพวาดทำให้เห็นว่า “สาธารณะ” ดังกล่าวมีต้นทุนที่ตกอยู่กับชีวิต ความสัมพันธ์ และความทรงจำของคนริมแม่น้ำมูลอย่างลึกซึ้ง ซึ่งบทความนี้ต้องการชี้ให้เห็นว่ายังมีผลกระทบอีกชุดอื่นๆ ที่ไม่ได้ถูกอธิบายอย่างเพียงพอ นั่นคือการเปลี่ยนแปลงของโลกความสัมพันธ์ระหว่างคน แม่น้ำ ปลา แก่ง อาหาร พิธีกรรม และความทรงจำข้ามรุ่น ดังนั้นบทความต้องการชี้ว่าการประเมินผลกระทบที่ผ่านมาในกรณีเขื่อนปากมูลสามารถบันทึกความเสียหายได้หลายด้าน แต่ยังไม่สามารถรับรู้ “โลกความสัมพันธ์” ที่ชาวบ้านวาดออกมาได้อย่างครบถ้วน การเล่าเรื่อง

ด้วยศิลปะจึงไม่ได้เป็นเพียงวิธีสื่อสารผลกระทบให้เข้าใจง่ายขึ้น แต่เป็นวิธีผลิตหลักฐานชุมชนอีกแบบหนึ่งที่ทำให้เห็นว่า ชุมชนยังมีพลังในการจดจำ จัดระเบียบ และส่งต่อความรู้เกี่ยวกับแม่น้ำ แม้ความสัมพันธ์ระหว่างคนรุ่นใหม่กับแม่น้ำจะไม่แนบชิดเหมือนอดีต

จากช่องว่างดังกล่าว บทความนี้ตั้งคำถามวิจัยว่า “การเล่าเรื่องด้วยศิลปะและภาพวาดทำให้ความสัมพันธ์ ความทรงจำ และประสบการณ์ข้ามรุ่นหลังเขื่อนปากมูลที่การประเมินผลกระทบแบบเดิมรับรู้ได้ไม่ครบถ้วน ปรากฏขึ้นในฐานะความรู้และหลักฐานได้อย่างไร” คำถามนี้ทำให้ความใหม่ของบทความไม่ได้อยู่ที่การยืนยันว่าปากมูลมีผลกระทบต่อปลา รายได้ หรือวิถีชีวิตอีกครั้ง หากอยู่ที่การศึกษาว่า ‘วิธีผลิตหลักฐาน’ กำหนดสิ่งที่ถูกมองเห็นหรือถูกละเลยอย่างไร และการเล่าเรื่องโดยใช้ศิลปะเป็นฐานสามารถทำให้ความสัมพันธ์และผัสสะที่ไม่ง่ายต่อการแปลงเป็นตัวเลขเข้าสู่การถกเถียงเรื่องความยุติธรรมทางสิ่งแวดล้อมได้อย่างไร

กรอบคิด: การวาดภาพในฐานะการทำ/สร้างความรู้และโลกผัสสะ

บทความนี้ใช้คำสำคัญสามคำในความหมายเฉพาะ ประการแรก “โลกความสัมพันธ์” หมายถึงโลกที่คน แม่น้ำ ปลา แก่ง ป่า อาหาร เครื่องมือทำกิน พิธีกรรม และความทรงจำไม่ได้ดำรงอยู่เป็นหน่วยแยกจากกัน แต่มีความหมายและดำรงอยู่ผ่านความสัมพันธ์ที่ประกอบกันขึ้นในชีวิตประจำวัน ประการที่สอง “โลกผัสสะ” หมายถึงการรับรู้แม่น้ำผ่านร่างกายและประสบการณ์ที่เชื่อมโยงกัน เช่น การเห็น การฟังเสียงน้ำ การสัมผัสความเย็น การเดินบนแก่ง การจับปลา กลิ่นอาหาร และการเคลื่อนไหวในพื้นที่ มิใช่การรับรู้ด้วยสายตาเพียงอย่างเดียว ประการที่สาม “ความทรงจำข้ามรุ่น” ในบทความนี้ไม่ได้หมายถึงคลังความทรงจำร่วมที่ถูกส่งต่ออย่างสมบูรณ์ หากหมายถึงกระบวนการที่ประสบการณ์และความรู้ของคนรุ่นก่อนถูกเล่า รับ ฟื้น ตีความใหม่ หรือบางส่วน

ขาดช่วงในคนรุ่นถัดมา นิยามทั้งสามนี้ใช้เป็นกรอบอ่านทั้งสิ่งที่ปรากฏในภาพ สิ่งที่ผู้วาดเล่า และความแตกต่างระหว่างประสบการณ์ของคนต่างรุ่น

บทความนี้ใช้แนวคิด “Making” ของ Tim Ingold เป็นกรอบหลักในการวิเคราะห์ โดยผู้เขียนใช้คำ “Making” ในความหมายว่า “การทำ/การสร้างความรู้ผ่านการปฏิบัติ” ซึ่ง ไม่ใช่แค่ “การทำ” หรือ “การสร้าง” วัตถุ แต่คือกระบวนการที่คนเรียนรู้โลกผ่านการลงมือทำ การดำอยู่กับสิ่งแวดล้อม การใช้ร่างกาย ผัสสะ ความทรงจำ และความสัมพันธ์มากกว่าการทำในความหมายทั่วไป แนวคิดนี้ช่วยให้มองการวาดภาพไม่ใช่เพียงการผลิตวัตถุทางศิลปะหรือการสร้างภาพแทนโลกภายนอก หากเป็นกระบวนการที่ความรู้เกิดขึ้นผ่านการลงมือทำ การใช้มือ ร่างกาย วัสดุ ความทรงจำ และความสัมพันธ์กับสิ่งแวดล้อม Ingold เสนอว่า Making เป็นกระบวนการที่สร้างความรู้ สร้างสภาพแวดล้อม และเปลี่ยนแปลงชีวิตของมนุษย์ ดังนั้น การทำและการสร้างจึงไม่ใช่เพียงการถ่ายทอดความคิดที่มีอยู่ก่อนแล้วออกมาเป็นรูปร่าง แต่เป็นกระบวนการที่ผู้ทำเรียนรู้และสัมพันธ์กับโลกไปพร้อมกัน (Ingold, 2013) เพื่อขยายกรอบคิดเรื่องการทำ/สร้างความรู้ผ่านภาพวาด บทความนี้นำแนวคิด environmental justice storytelling และ storytelling for social justice มาใช้ร่วมกัน Houston (2013) เสนอว่า เรื่องเล่าในขบวนการความยุติธรรมทางสิ่งแวดล้อมทำหน้าที่เป็น “งานในโลก” ที่ช่วยให้ผลกระทบจากความไม่เป็นธรรมถูกจดจำ เป็นพยาน และเปลี่ยนผ่านไปสู่ความรู้สาธารณะ เรื่องเล่าจึงไม่ได้เป็นเพียงการบรรยายสิ่งที่เกิดขึ้นแล้ว แต่เป็นการจัดวางความสัมพันธ์ใหม่ระหว่างอดีต ปัจจุบัน ความทรงจำ การจินตนาการ และความหวังต่ออนาคต

ขณะเดียวกัน Bell (2003) ชี้ว่าเรื่องเล่ามีสถานะเป็นสะพานเชื่อมระหว่างประสบการณ์ส่วนบุคคลกับโครงสร้างสังคม เรื่องเล่าที่ดูเหมือนเป็นเรื่องส่วนตัว จึงอาจสะท้อนความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่กว้างกว่า เช่น ใครมีสิทธิเล่า ใครถูกเชื่อ ใครถูกทำให้เงียบ และใครถูกบังคับให้เล่าชีวิตของตน

ผ่านภาษาของผู้มีอำนาจ เมื่อนำมาอ่านกับกรณีปากมูล เรื่องเล่าของชาวบ้านจึงไม่ใช่เพียงความทรงจำรายบุคคลเกี่ยวกับแม่น้ำ แต่เป็น counter-narratives หรือเรื่องเล่าต้านที่ท้าทายเรื่องเล่าหลักของรัฐและโครงการพัฒนาที่มักทำให้ความสูญเสียของชุมชนดูเป็นเพียงผลข้างเคียงของความก้าวหน้า Bell และ Roberts (2010) เสนอ Storytelling Project Model ซึ่งแบ่งเรื่องเล่าออกเป็นสี่แบบ ได้แก่ เรื่องเล่าที่ถูกผลิตซ้ำ (stock stories), เรื่องเล่าที่ซ่อนเร้น (concealed stories), เรื่องเล่าแห่งการต่อต้าน (resistance stories) และเรื่องเล่าที่นำไปสู่การเปลี่ยนแปลง (emerging/transforming stories) กรอบนี้สามารถนำมาปรับใช้กับกรณีปากมูลได้อย่างมีพลัง โดย stock stories คือเรื่องเล่าหลักของเขื่อนในฐานะความก้าวหน้า พลังงาน การจัดการน้ำ และเรื่องเล่าผลประโยชน์สาธารณะ (concealed stories) คือเรื่องเล่าที่ถูกซ่อนเกี่ยวกับความสูญเสียของชาวประมง อาหารพื้นบ้าน แก่งหิน ความรู้ปลา และความสัมพันธ์ระหว่างคนกับแม่น้ำด้วยการเล่าเรื่องราวว่าด้วยการต่อต้าน (resistance stories) คือเรื่องเล่าการต่อสู้ของชาวบ้านและสมัชชาคนจนที่พยายามทำให้ความเสียหายถูกยอมรับ ส่วน เรื่องเล่าที่นำไปสู่การเปลี่ยนแปลง คือเรื่องเล่าที่เกิดขึ้นใหม่ผ่านภาพวาดและการสนทนาข้ามรุ่น ซึ่งไม่ได้เพียงบอกว่าอดีตสูญเสียไปแล้ว แต่ชวนจินตนาการว่าความสัมพันธ์ระหว่างคนกับแม่น้ำควรถูกฟื้นและรับฟังอย่างไรในอนาคต งานของ Bell และ Desai (2014) ยังช่วยทำให้เห็นว่า ศิลปะมีพลังในการปลุกผัสสะ เปิดจินตนาการ เผยให้เห็นอำนาจที่มองไม่เห็น และสร้างภาพทางเลือกต่อความยุติธรรมทางสังคม ดังนั้น ภาพวาดในบทความนี้จึงไม่ใช่เพียง “ข้อมูลภาพ” แต่เป็นพื้นที่ที่ผัสสะ ความทรงจำ ความรู้ท้องถิ่น และการจินตนาการถึงความยุติธรรมมาบรรจบกัน ภาพพ่อทอดแห แม่รดผัก เด็กเล่นแก่ง ปลา เรือ กระชัง บ้านริมฝั่งและแม่น้ำ จึงเป็นการทำให้ความสัมพันธ์ที่ถูกลดทอนในภาษาทางเทคนิคกลับมามีชีวิตและมีเสียงอีกครั้ง

เมื่อมองจากกรอบนี้ ภาพวาดของชาวบ้านปากมูลจึงไม่ใช่เพียงภาพแทนแม่น้ำในอดีต หรือภาพประกอบคำบอกเล่าของผู้ได้รับผลกระทบ แต่เป็นการปฏิบัติทางความรู้ที่ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างคนกับแม่น้ำกลับมาปรากฏอีกครั้ง ชาวบ้านไม่ได้เพียง “วาดสิ่งที่เคยมี” แต่กำลังรื้อฟื้น จัดระเบียบ และสื่อสารความรู้เกี่ยวกับปลา แก่ง เรือ เครื่องมือหาปลา สวนริมฝั่ง อาหาร ครอบครัว พิธีกรรม และความทรงจำข้ามรุ่นผ่านกระบวนการวาดและการเล่าร่วมกัน ภาพจึงเป็นพื้นที่ที่ความรู้เกิดขึ้นระหว่างการทำ ไม่ใช่เพียงผลลัพธ์สุดท้ายของกิจกรรม อย่างไรก็ตาม การอ่านภาพวาดของชาวบ้านปากมูลไม่ควรจำกัดอยู่ที่การมองเห็นภาพในฐานะสิ่งที่ตารับรู้เท่านั้น ในประเด็นนี้ บทความของเก่งกิจ กิติเรียงลาภ (2565) เรื่อง “ฉันคือท้องฟ้าอันไร้ขอบเขต”: ข้ามให้พ้นการยึดจักษุผัสสะเป็นใหญ่ ซึ่งพัฒนาข้อถกเถียงจากแนวคิดของ Tim Ingold และ Maurice Merleau-Ponty โดยเฉพาะการมองว่ามนุษย์ไม่ได้รับรู้โลกผ่านผัสสะที่แยกขาดจากกัน แต่รับรู้โลกผ่านร่างกายที่ดำรงอยู่ เคลื่อนไหว หายใจ สัมผัส และสัมพันธ์กับสภาพแวดล้อมรอบตัว จากฐานคิดนี้ เก่งกิจจึงวิพากษ์สิ่งที่เรียกว่า “จักษุผัสสะเป็นใหญ่” หรือการให้การมองเห็นเป็นศูนย์กลางของความรู้ ความจริง และการเข้าใจโลก เพราะวิธีคิดดังกล่าวทำให้มนุษย์เหมือนยืนอยู่นอกโลก แล้วใช้สายตามองโลกในฐานะวัตถุที่ถูกสังเกต จัดระเบียบ และควบคุมได้ แม้งานมานุษยวิทยาบางส่วนพยายามวิพากษ์การมองเห็นเป็นใหญ่ โดยหันไปให้ความสำคัญกับเสียง กลิ่น หรือสัมผัสอื่น ๆ แทน แต่เก่งกิจเห็นว่า หากยังคิดว่าผัสสะแต่ละอย่างแยกออกจากกันได้ แล้วเพียงเปลี่ยนจาก “ตา” ไปเป็น “หู” หรือ “ผิวหนัง” ก็ยังไม่พ้นกรอบคิดแบบเดิม ทางออกของบทความจึงไม่ใช่การยกผัสสะใดผัสสะหนึ่งขึ้นมาแทนการมองเห็น แต่คือการเข้าใจผัสสะในฐานะประสบการณ์องค์รวมของร่างกายที่อยู่ภายในโลกและถูกรายล้อมด้วยบรรยากาศของโลกนั้น

บทความนี้ได้นำข้อเสนอของ Ingold และ เก่งกิจ กิติเรียงลาภมาใช้ร่วมกัน เพื่อทำความเข้าใจภาพวาดของชาวบ้านปากมูลจึงไม่ได้ทำงานผ่าน “การเห็น” เพียงอย่างเดียว แม้ภาพจะปรากฏในรูปของเส้น สี รูปร่าง และองค์ประกอบทางสายตา แต่สิ่งที่ภาพเรียกกลับมาคือประสบการณ์ที่กว้างกว่าการมองเห็น ได้แก่ เสียงน้ำ ความเย็นของแม่น้ำ การเดินบนแก่ง การทอดแห การจับปลา กลิ่นอาหารจากแม่น้ำ การรดผักริมฝั่ง การเล่นของเด็ก และความทรงจำของครอบครัว ภาพพ่อทอดแห แม่รดน้ำผัก เด็กเล่นแก่ง ปลา เรือ และบ้านริมฝั่ง จึงไม่ใช่เพียงสิ่งที่อยู่ในภาพ แต่เป็นร่องรอยของโลกผัสสะที่ชุมชนเคยดำรงชีวิตอยู่ร่วมกับแม่น้ำมูล

กรอบแนวคิดนี้ช่วยให้บทความตั้งคำถามต่อการประเมินผลกระทบแบบทางการที่มักให้ความสำคัญกับข้อมูลที่มองเห็น วัดได้ และจัดหมวดหมู่ได้ เช่น จำนวนปลา รายได้ ประมง ระบบนิเวศ หรือค่าชดเชย ข้อมูลเหล่านี้มีความสำคัญแต่ยังไม่เพียงพอต่อการอธิบายผลกระทบที่เกิดขึ้นกับความทรงจำ ผัสสะ ความผูกพัน และความสัมพันธ์ระหว่างคนกับแม่น้ำ การประเมินที่ยึดข้อมูลเชิงเทคนิคเป็นหลักจึงอาจมองเห็น “ความเสียหาย” แต่ไม่เห็น “โลกความสัมพันธ์” ที่ทำให้ความเสียหายนั้นมีความหมายต่อชีวิตของชุมชน ดังนั้น บทความนี้จึงอ่านภาพวาดของชาวบ้านปากมูลในฐานะการทำ/การสร้างความรู้ผ่านการปฏิบัติ และในฐานะหลักฐานทางผัสสะและความทรงจำ ไม่ใช่เพียงภาพประกอบข้อมูลสัมภาษณ์ การเล่าเรื่องด้วยศิลปะในบทความนี้จึงไม่ได้เป็นเพียงวิธีสื่อสารผลกระทบให้เข้าใจง่ายขึ้น แต่เป็นกระบวนการที่ช่วยเปิดพื้นที่ให้ชาวบ้านรื้อฟื้น จัดระเบียบ และส่งต่อประสบการณ์เกี่ยวกับแม่น้ำอีกครั้ง ภาพวาดทำให้แม่น้ำที่อาจหายไปจากชีวิตประจำวันของคนรุ่นใหม่ กลับมาเป็นสิ่งที่มองเห็น ฟังได้ สัมผัสได้ เล่าได้ และเรียนรู้ร่วมกันในพื้นที่ระหว่างรุ่น

การวาดภาพเป็นกระบวนการผลิตความรู้ร่วมในฐานะวิธีการศึกษา

บทความนี้พัฒนาจากโครงการวิจัยเชิงคุณภาพเรื่อง Anticipatory Evidence and Large Dam Impact Assessment in Transboundary Policy Settings: Political Ecologies of the Future in the Mekong Basin โดยใช้กรณีศึกษาเขื่อนปากมูล จังหวัดอุบลราชธานี ผู้เขียนใช้วิธีวิทยาแบบการวิจัยแบบมีส่วนร่วมโดยใช้ศิลปะเป็นฐาน (visual and arts-based research), การเล่าเรื่องด้วยศิลปะภาพวาด และ วิธีการวิจัยโดยการใช้ภาพวาดแบบมีส่วนร่วม (visual and participatory methods) เพื่อทำความเข้าใจผลกระทบระยะยาวของเขื่อนโดยเฉพาะผลกระทบที่เกี่ยวข้องกับความทรงจำ ความสัมพันธ์กับแม่น้ำ และการส่งต่อความรู้ระหว่างรุ่น

การออกแบบวิธีวิทยานี้ตั้งอยู่บนฐานวรรณกรรมด้าน การวิจัยแบบมีส่วนร่วมโดยใช้ศิลปะเป็นฐานที่มองว่าภาพ ศิลปะ และเรื่องเล่าไม่ใช่เพียงเครื่องมือประกอบการสัมภาษณ์ แต่เป็นกระบวนการผลิตความรู้ร่วมกับผู้คนในพื้นที่ Wang และ Burris (1997) เสนอ “การเล่าเรื่องผ่านภาพถ่ายแบบมีส่วนร่วม” (photovoice) ซึ่งเป็นวิธีการวิจัยเชิงคุณภาพที่มีประสิทธิภาพซึ่งผสมผสานภาพถ่ายและคำบรรยายที่สร้างขึ้นโดยผู้เข้าร่วม ในฐานะวิธีให้ผู้คนบันทึกจุดแข็งและปัญหาของชุมชน เปิดบทสนทนา และสื่อสารกับผู้กำหนดนโยบาย ขณะที่ Barone และ Eisner (2012) ชี้ว่า การวิจัยแบบมีส่วนร่วมโดยใช้ศิลปะเป็นฐาน ช่วยขยายขอบเขตของการวิจัยเชิงคุณภาพ เพราะศิลปะสามารถสื่อสารประสบการณ์ที่ซับซ้อนและยากต่อการวัดได้ Leavy (2015) อธิบายว่า ศิลปะทำให้ความรู้ทางสังคมเข้าถึงผู้คนผ่านอารมณ์ ความรู้สึก และประสบการณ์ที่ไม่อาจลดทอนเป็นตัวเลข ส่วน Gubrium และ Harper (2013) และ Mitchell, de Lange, และ Moletsane (2017) เน้นว่า วิธีการวิจัยโดยการใช้ภาพวาดแบบมีส่วนร่วมสามารถเปลี่ยนความสัมพันธ์ระหว่างนักวิจัยกับชุมชน จากการเก็บข้อมูล “จาก” ชุมชน ไปสู่การร่วมผลิตความรู้ “กับ” ชุมชน

งานจากหลายพื้นที่ของโลกยังชี้ให้เห็นว่าวิธีการเชิงภาพแบบมีส่วนร่วมสามารถทำให้ความรู้ท้องถิ่นและความสัมพันธ์กับสถานที่ปรากฏในพื้นที่สาธารณะได้ เช่น Zurba และ Berkes (2014) ใช้ “ศิลปะแบบมีส่วนร่วม” (participatory art) กับกลุ่ม Traditional Owners ในออสเตรเลียเพื่อสื่อสาร Indigenous knowledge and values ในกระบวนการนโยบายสิ่งแวดล้อม Spiegel และคณะ (2020) วิเคราะห์ “การเล่าเรื่องด้วยภาพ” ในการต่อสู้ของ Tsleil-Waututh Nation ต่อโครงการท่อส่งน้ำมันในแคนาดา โดยชี้ว่าภาพและเรื่องเล่าทำให้ประเด็นสุขภาพ สิ่งแวดล้อม ความยุติธรรมข้ามรุ่น และอธิปไตยของชนพื้นเมืองปรากฏชัดขึ้น ส่วน Strand และคณะ (2024) สะท้อนประสบการณ์ การวิจัยแบบมีส่วนร่วมโดยใช้ศิลปะเป็นฐานในบริบท ocean governance ที่ทำงานร่วมกับนักวิทยาศาสตร์ ชุมชนพื้นเมืองและศิลปิน งานเหล่านี้ช่วยยืนยันว่า ศิลปะและเรื่องเล่าสามารถทำให้ความรู้ที่รายงานเชิงเทคนิคมักมองไม่เห็นกลับมามีที่ทางในกระบวนการวิจัยและนโยบาย

ในบริบทไทย ความเรียงภาพวาด (visual essay) เรื่อง The (Common) Sense: Voice of the People in the Shadow of the Water Diversion Project ของ Manapee Khongrakchang (2026) มีความสำคัญต่อการอ่านกรณีปากมูล เพราะแสดงให้เห็นว่าชุมชนแม่เงาใช้ “แผนที่ทางวัฒนธรรม” (cultural mapping) เพื่อสื่อสารความรู้ท้องถิ่นเกี่ยวกับแม่น้ำ แก่งหิน เส้นทางปลา และความสัมพันธ์ระหว่างคนกับสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ ในพื้นที่ที่รัฐมักมองผ่านกรอบโครงการผันน้ำและ “ความยั่งยืน” งานนี้ชี้ให้เห็นปัญหาความไม่ชอบธรรมของ EIA การไม่ยอมรับความรู้ชุมชน และความไม่เป็นธรรมทั้งในเชิงการรับรู้และการกระจายผลกระทบ (Khongrakchang, 2026) กรณีแม่เงาจึงช่วยยืนยันว่า ปัญหาของปากมูลไม่ใช่เรื่องเฉพาะพื้นที่ แต่เป็นส่วนหนึ่งของปัญหากว้างขึ้นในโครงการพัฒนาขนาดใหญ่ที่กระทำต่อแม่น้ำ ซึ่งความรู้ของชุมชนมักต้องต่อสู้เพื่อให้ถูกมองเห็น

ภายใต้กรอบคิดดังกล่าว บทความนี้ใช้การวิจัยแบบมีส่วนร่วมโดยใช้ศิลปะเป็นฐาน เพื่อเสริมแนวคิด making ของ Ingold โดยถามว่า เมื่อแม่น้ำถูกเขื่อนเปลี่ยนแปลง ชุมชนยังสามารถวาด จำ และส่งต่อแม่น้ำได้อย่างไร และภาพวาดทำให้เราเห็นผลกระทบแบบใดที่รายงานทางการมักมองไม่เห็น วิธีวิทยานี้จึงตั้งอยู่บนฐานคิดว่า ภาพวาดและเรื่องเล่าไม่ใช่ข้อมูลที่นักวิจัยนำไปตีความแทนชุมชน แต่เป็นกระบวนการร่วมผลิตความรู้ระหว่างผู้เข้าร่วมนักวิจัย และบริบทการต่อสู้หลังเขื่อนปากมูล การวิเคราะห์เรื่องเล่าจำเป็นต้องอ่านทั้งเนื้อหา บริบท ตำแหน่งของผู้เล่า และหน้าที่ของเรื่องเล่านั้นในสังคม (Bell, 2003)

เมื่อวางแนวคิดเหล่านี้ไว้ร่วมกัน กรอบวิเคราะห์ของบทความจึงมีหน้าที่ต่างกันแต่เชื่อมต่อกัน Ingold ช่วยอธิบายว่าความรู้เกิดขึ้นระหว่างการลงมือทำและการสัมพันธ์กับโลก มากกว่าการถ่ายทอดภาพแทนที่มีอยู่แล้ว; Bell และ Houston ช่วยอธิบายการเมืองของการเล่าเรื่องว่า ประสบการณ์ใดถูกทำให้เป็นหลักฐานหรือถูกทำให้เงียบ; ส่วนกรอบโลกผัสสะช่วยให้เห็นว่าความรู้เกี่ยวกับแม่น้ำเกิดผ่านร่างกาย เสียง กลิ่น สัมผัส การเคลื่อนไหว และความทรงจำ มิใช่ผ่านการมองเห็นเพียงอย่างเดียว การเชื่อมร้อยสามส่วนนี้ทำให้บทความไม่ได้ถามเพียงว่า ‘ภาพวาดแทนอะไร’ แต่ถามว่า ‘การวาดกำลังสร้างความรู้แบบใด ความรู้นั้นทำให้ความสัมพันธ์ใดกลับมาปรากฏ และเหตุใดความสัมพันธ์เหล่านั้นจึงมักไม่ถูกนับในระบบการประเมินผลกระทบ นี่คือจุดที่บทความต่อยอดจากการใช้ศิลปะเพื่อสื่อสาร ไปสู่การวิเคราะห์ศิลปะในฐานะกระบวนการผลิตหลักฐานเกี่ยวกับผลกระทบ

ข้อมูลหลักของบทความมาจากกิจกรรมวาดภาพแผนที่ความทรงจำ การสนทนากลุ่ม และคำบอกเล่าของชาวบ้านผู้ได้รับผลกระทบจากเขื่อนปากมูล โดยกิจกรรมเรียนรู้บทเรียนหลังโครงการที่ใช้กระบวนการศิลปะจัดขึ้นระหว่างวันที่ 12-13 กรกฎาคม และ 13 กันยายน 2568 ในชุมชนริมเขื่อน

ปากมูล 3 พื้นที่ คือ 1.บ้านด่าน 2.บ้านวังสะแบงใต้ อำเภอโขงเจียม และบ้านทรายมูล อำเภอพิบูลมังสาหาร จังหวัดอุบลราชธานี ข้อมูลที่นำมาวิเคราะห์ในบทความครอบคลุมผู้เข้าร่วม 30 คน และจัดเพื่อการวิเคราะห์เป็นสามกลุ่มเชิงประสบการณ์ ได้แก่ คนรุ่นแรกที่มีประสบการณ์ตรงต่อแม่น้ำก่อนเขื่อน จำนวน 10 คน คนรุ่นกลางที่เผชิญการก่อสร้าง การต่อสู้ หรือการปรับตัวหลังเขื่อน จำนวน 10 คน และคนรุ่นใหม่ที่เกิดหรือเติบโตภายใต้สภาพแม่น้ำหลังเขื่อน จำนวน 10 คน ครอบคลุมกลุ่มความหลากหลายทางเพศ การแบ่งเช่นนี้ไม่ได้ถือว่าคนในรุ่นเดียวกันมีประสบการณ์เหมือนกันทั้งหมด แต่ใช้เพื่อเปรียบเทียบว่าความสัมพันธ์กับแม่น้ำและการรับรู้ความเปลี่ยนแปลงแตกต่างกันอย่างไรตามตำแหน่งแห่งรุ่น

กิจกรรมวาดภาพไม่ได้ถูกออกแบบให้เป็นงานศิลปะเพื่อความสวยงาม แต่เป็นพื้นที่ให้ชาวบ้านร่วมกันจัดระเบียบความทรงจำและความรู้เกี่ยวกับแม่น้ำ ผู้เข้าร่วมวาดภาพแม่น้ำมูลก่อนและหลังเขื่อน โดยให้ความสำคัญกับปลา แก่ง เกาะ ป่า พื้นที่ปลูกผัก บ้านเรือน เรือ เครื่องมือหาปลา พิธีกรรม และบทบาทของคนกลุ่มต่าง ๆ ในพื้นที่ริมแม่น้ำ ดังที่แม่สมปอง เวียงจันทร์สะท้อนว่า *“เราจะได้เห็นภาพตนเองว่าอดีตเราเป็นอย่างไร สีเขียวคืออะไร สีเหลืองคืออะไร ซึ่งเป็นครั้งแรกที่เคยทำหลังจากที่ชาวบ้านปากมูลต่อสู้มายาวนาน ทำให้รู้ว่าตนเองอยู่จุดไหน โดยการวาดภาพเพื่อให้เห็นภาพตัวเองในอดีตที่มีทั้งผู้หญิง ผู้ชาย”* คำกล่าวนี้ชี้ให้เห็นว่า การวาดภาพเป็นกระบวนการทำให้ชาวบ้านมองเห็นตนเอง ประวัติศาสตร์ของชุมชน และความเปลี่ยนแปลงของแม่น้ำในเวลาเดียวกัน

หลังจากวาดภาพ ผู้เข้าร่วมอธิบายภาพของตนเองต่อกลุ่ม และร่วมสนทนากับคนต่างรุ่น กระบวนการนี้ทำให้ภาพวาดไม่ใช่ผลผลิตสุดท้ายของการวิจัย แต่เป็นจุดเริ่มต้นของการเล่า การฟัง และการตีความร่วมกัน ผู้เข้าร่วมบางคนไม่ได้เริ่มจากการอธิบายผลกระทบอย่างเป็นระบบ แต่เมื่อเห็นภาพ

แม่น้ำ แก่ง เรือ หรือพื้นที่ริมฝั่ง ความทรงจำจึงค่อย ๆ ถูกดึงกลับมาและกลายเป็นการเล่าร่วมกัน วิธีการเช่นนี้สอดคล้องกับวิธีการวิจัยโดยการใช้ภาพวาดแบบมีส่วนร่วมที่ให้ความสำคัญกับผู้เข้าร่วมในฐานะผู้ร่วมสร้าง วิเคราะห์และสื่อสารความรู้ของตนเอง (Wang & Burris, 1997; Gubrium & Harper, 2013; Mitchell et al., 2018)

การวิเคราะห์ข้อมูลใช้การอ่านภาพวาดร่วมกับคำบอกเล่าและการสนทนากลุ่ม โดยไม่แยกภาพออกจากบริบทของผู้วาดและประวัติศาสตร์การต่อสู้ของชุมชน ผู้เขียนพิจารณาว่าอะไรถูกวาด อะไรถูกเล่า ใครอยู่ในภาพ พื้นที่ใดถูกให้ความสำคัญ และความสัมพันธ์ระหว่างคนกับแม่น้ำถูกอธิบายอย่างไร ภาพวาดจึงถูกอ่านในฐานะหลักฐานของความสัมพันธ์ไม่ใช่ภาพประกอบข้อมูลเท่านั้น ในเชิงวิเคราะห์ บทความนี้อ่านภาพวาดและคำบอกเล่าผ่านสี่มิติ ได้แก่ หนึ่ง เรื่องเล่าหลักของการพัฒนาและเขื่อน สอง เรื่องเล่าที่ถูกซ่อนเกี่ยวกับชีวิตริมแม่น้ำ สาม เรื่องเล่าการต้านและการเรียกร้องความยุติธรรม และสี่ เรื่องเล่าที่กำลังเปลี่ยนผ่านไปสู่การจินตนาการอนาคตของแม่น้ำร่วมกัน วิธีการอ่านเช่นนี้ได้รับแรงบันดาลใจจาก Storytelling Project Model ของ Bell และ Roberts (2010) แต่ปรับใช้กับบริบทความยุติธรรมทางสิ่งแวดล้อมและความทรงจำข้ามรุ่นในลุ่มน้ำมูล

ในเชิงขั้นตอน การวิเคราะห์ดำเนินจากการจับคู่ภาพกับคำอธิบายของผู้วาดและบทสนทนาที่เกิดขึ้นในกิจกรรมก่อน จากนั้นจัดหมวดประเด็นที่ปรากฏซ้ำและประเด็นที่แตกต่าง เช่น ระบบนิเวศและอาหาร พื้นที่ทำกินและเครื่องมือประมง พิธีกรรมและพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ ความสัมพันธ์ในครอบครัวและชุมชน การเปลี่ยนอาชีพ ตลอดจนการมีหรือไม่มีแม่น้ำอยู่ในชีวิตของคนรุ่นใหม่ ขั้นต่อมาจึงเปรียบเทียบหมวดเหล่านี้ระหว่างคนต่างรุ่น และอ่านย้อนกลับผ่านแนวคิด making, sensory knowledge และ storytelling เพื่อพิจารณาว่ากระบวนการวาดกำลังทำให้ความรู้แบบใดเกิดขึ้น ไม่ใช่เพียงว่า

ภาพกำลังแทนสิ่งใด การตีความจึงใช้ทั้งความสอดคล้องและความแตกต่างระหว่างภาพ คำเล่า และตำแหน่งแห่งรุ่นเป็นฐาน ไม่ได้ถือว่าภาพหนึ่งภาพเป็นหลักฐานยืนยันข้อสรุปของชุมชนทั้งหมด



ภาพที่ 1: ภาพวาดเปรียบเทียบก่อนและหลังสร้างเขื่อนปากมูล 3 ช่วงเหนือเขื่อน กลางเขื่อนและท้ายเขื่อน
ที่มา: ถ่ายโดย กิติมา ขุนทอง (2569)

บทความนี้แยกสถานะของข้อมูลออกจากข้อเท็จจริงเชิงประวัติศาสตร์อย่างระมัดระวัง ภาพวาดและคำบอกเล่าไม่ได้ถูกใช้เพื่อยืนยันว่าอดีต “เกิดขึ้นเช่นนั้น” โดยลำพัง แต่ถูกอ่านในฐานะความทรงจำ ประสบการณ์ และการให้ความหมายย้อนหลังของผู้เข้าร่วม สิ่งที่แต่ละคนเลือกวาด เลือกเล่า เน้นย้ำ หรือไม่ได้กล่าวถึงจึงเป็นส่วนหนึ่งของข้อมูลวิเคราะห์ และเมื่อมีข้อมูลเอกสารหรือรายงานการประเมินเดิม บทความใช้ข้อมูลเหล่านั้นเพื่อวางบริบทหรือเปรียบเทียบ มิใช่เพื่อทำให้ความทรงจำของชาวบ้านกลายเป็นข้อเท็จจริงชนิดเดียวกันทั้งหมด วิธีอ่านเช่นนี้ช่วยจำกัดข้อสรุปให้อยู่ภายในสิ่งที่ข้อมูลรองรับ และยอมรับว่าประสบการณ์ของชุมชนมีทั้งส่วนที่ร่วมกันและแตกต่างกัน

ความแตกต่างดังกล่าวเห็นได้ตั้งแต่ระดับสิ่งที่ผู้เข้าร่วมให้ความสำคัญ คนบางคนรื้อฟื้นแม่น้ำผ่านปลา เครื่องมือประมง และความอุดมสมบูรณ์

บางคนให้ความหมายผ่านพื้นที่ปลูกผัก การแลกเปลี่ยนอาหาร หรือพิธีกรรม ขณะที่คนรุ่นใหม่บางคนรับรู้แม่น้ำก่อนเขื่อนผ่านคำบอกเล่าของพ่อแม่แต่แทบไม่มีแม่น้ำอยู่ในกิจวัตรประจำวัน ความทรงจำจึงไม่ใช่เสียงเดียวของ “ชุมชน” หากเป็นชุดประสบการณ์ที่ทับซ้อน แตกต่าง และบางครั้งขาดช่วง การวิเคราะห์ของบทความจึงไม่พยายามทำให้ความแตกต่างเหล่านี้เป็นภาพรวมเดียว แต่ใช้ความต่างนั้นเพื่ออธิบายว่าผลกระทบระยะยาวทำงานไม่เหมือนกันในแต่ละชีวิตและแต่ละรุ่น

ลักษณะสำคัญของวิธีวิทยานี้คือ การวาดภาพช่วยลดอำนาจของภาษาทางเทคนิคในการกำหนดความหมายของผลกระทบ ในรายงาน EIA หรือ Post-IA ผู้เชี่ยวชาญมักเป็นผู้กำหนดประเภทของข้อมูล เช่น ประมง รายได้ครัวเรือน ระบบนิเวศ หรือค่าชดเชย แต่ในกิจกรรมวาดภาพ ชาวบ้านเป็นผู้กำหนดเองว่าอะไรควรปรากฏในภาพ อะไรสำคัญต่อชีวิต และความเปลี่ยนแปลงใดควรถูกเล่า การให้ชาวบ้านวาดพ่อ แม่ เด็ก ปลา แก่ง เรือ กระชัง หรือพื้นที่พิธีกรรมจึงเป็นการเปิดพื้นที่ให้ระบบความหมายของชุมชนเป็นตัวตั้ง ในเชิงจริยธรรม บทความนี้ให้ความสำคัญกับการฟัง การสนทนา และการไม่แยกภาพออกจากชีวิตของผู้วาด การอ้างคำพูดของชาวบ้านใช้เพื่อรักษาความหมายสำคัญของประสบการณ์ ไม่ใช่เพื่อสร้างความสะเทือนใจเพียงอย่างเดียว ชื่อจริงของผู้ให้ข้อมูลทั่วไปจะไม่ถูกเปิดเผย ยกเว้นกรณีที่เป็นผู้นำชุมชนหรือผู้เข้าร่วมที่ยินยอมให้ระบุชื่อในฐานะผู้ให้ความรู้สาธารณะ เช่น แม่สมปอง เวียงจันทร์

ในด้านจริยธรรม ผู้เข้าร่วมเป็นผู้บอกเล่าและอธิบายความหมายของภาพด้วยตนเอง การนำคำพูดและภาพมาใช้จึงยึดตามบริบทที่เกิดขึ้นในกระบวนการ และหลีกเลี่ยงการตีความที่ทำให้ผู้เข้าร่วมกลายเป็นเพียงภาพแทนของความสูญเสีย บทความปกปิดชื่อผู้ให้ข้อมูลทั่วไป และระบุชื่อเฉพาะกรณีบุคคลที่ทำหน้าที่เป็นผู้ให้ความรู้สาธารณะหรือยินยอมให้เปิดเผยชื่อตามที่ระบุไว้ในข้อมูลโครงการ

การประเมินผลกระทบที่ผ่านมา...มองไม่เห็นโลกความสัมพันธ์ของคนกับแม่น้ำ

ประวัติของเขื่อนปากมูลเริ่มต้นจากการศึกษาความเป็นไปได้ตั้งแต่ปลายทศวรรษ 2510 และ 2520 รายงานโดย SOFRELEC (1970) และ SOGREAH Consulting Engineers (1980, 1985, 1989) ให้ความสำคัญกับความเป็นไปได้ด้านวิศวกรรม พลังงาน อุทกวิทยา และเศรษฐกิจ ต่อมามีการจัดทำรายงานด้านสิ่งแวดล้อมและนิเวศวิทยาโดย TEAM Consulting Engineers Co., Ltd. (1982, 1984) เพื่อสนับสนุนการตัดสินใจของรัฐและผู้พัฒนาโครงการ งานประเมินในระยะดังกล่าวมีความสำคัญในฐานะข้อมูลทางเทคนิค แต่ข้อจำกัดคือการมองแม่น้ำผ่านกรอบวิศวกรรม เศรษฐกิจ และทรัพยากร มากกว่าการมองแม่น้ำในฐานะพื้นที่ชีวิตของชุมชน

การย้ายที่ตั้งเขื่อนในปี 2526 โดยไม่มี EIA ใหม่เป็นจุดสำคัญของข้อถกเถียง เพราะการเปลี่ยนตำแหน่งโครงการไม่ใช่เพียงรายละเอียดทางเทคนิค แต่มีผลต่อระบบนิเวศ ชุมชน และพื้นที่ความสัมพันธ์ของชาวบ้าน อย่างไรก็ตาม ในช่วงเวลาดังกล่าว ประเทศไทยยังไม่มีระบบ SIA, HIA หรือ EHIA ที่พัฒนาชัดเจนเหมือนในภายหลัง การประเมินผลกระทบจึงเน้นมิติทางกายภาพ ชีวภาพ และเศรษฐกิจมากกว่ามิติทางสังคม วัฒนธรรม สุขภาพ และสิทธิชุมชน การเปลี่ยนแปลงของระบบ EIA ในประเทศไทยจึงค่อย ๆ พัฒนาผ่านกฎหมายสิ่งแวดล้อม รัฐธรรมนูญ 2550 และการเติบโตของแนวคิด SIA, HIA และ EHIA (Constitution of the Kingdom of Thailand, 2007; Chitdipong Srisombat, 2016; Office of the National Health Commission, 2010, 2021; Ministry of Natural Resources and Environment, 2019, 2021)

ชาวบ้านสะท้อนข้อจำกัดนี้ด้วยถ้อยคำที่ตรงไปตรงมาว่า “รายงานจึงเน้นตัวเลขด้านเทคนิคและเศรษฐกิจของประเทศเป็นหลัก” และ “แทบไม่

กล่าวถึงวิถีชีวิตและวัฒนธรรมของชุมชนริมแม่น้ำมูล” ถ้อยคำนี้ไม่ได้เพียงวิจารณ์เอกสารรายงานฉบับหนึ่ง แต่ชี้ให้เห็นวิธีคิดของระบบการประเมินผลกระทบที่มักแยกธรรมชาติออกจากสังคม แยกปลาออกจากอาหาร แยกแก่งออกจากพิธีกรรม และแยกรายได้ออกจากความมั่นคงของชีวิต หลังเขื่อนสร้างเสร็จ ผลกระทบที่เกิดขึ้นจริงทำให้ข้อจำกัดของการประเมินก่อนสร้างปรากฏชัด ชาวบ้านกล่าวว่า “ผลกระทบที่เกิดขึ้นจริงได้สะท้อนให้เห็นช่องว่างของการประเมินในอดีตอย่างชัดเจน” (ทัพไท, สัมภาษณ์ 13 กรกฎาคม 2568) และ มันทำลายวิถีชีวิต ทำลายความมั่นคงของครอบครัวและชุมชนอย่างมากมาย รายงานของ WCD (2000) ชี้ว่าเขื่อนปากมูลก่อให้เกิดปัญหาการลดลงของปลา การสูญเสียวิถีประมง และการมีส่วนร่วมที่ไม่เพียงพอ ขณะที่ McCully (2001) วางปากมูลไว้ในภาพใหญ่ของการเมืองเรื่องเขื่อนขนาดใหญ่ ซึ่งมักประเมินผลกระทบต่ำกว่าความเป็นจริงและละเลยต้นทุนทางสังคมของชุมชนท้องถิ่น

หลังโครงการ มีงานศึกษาหลายชุดพยายามติดตามและประเมินผลกระทบ การศึกษาของมหาวิทยาลัยขอนแก่นให้ความสำคัญกับการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมของครัวเรือนที่ได้รับผลกระทบ และทำให้เห็นการเปลี่ยนแปลงด้านรายได้และการดำรงชีพหลังเขื่อน แต่ยังมีข้อจำกัดในการอธิบายผลกระทบด้านวัฒนธรรมและความสัมพันธ์กับระบบนิเวศ งานของ WCD และTDRI ใช้ข้อมูลทุติยภูมิและการเปรียบเทียบระดับสากล เพื่อวิจารณ์ปัญหาการมีส่วนร่วมและประสิทธิภาพของเขื่อน งานของสถาบันวิจัยวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีแห่งประเทศไทย (วว.) (Thailand Institute of Scientific and Technological Research: TISTR) ใช้การสำรวจสำมะโนและ GIS ทำให้เห็นการล่มสลายของประมง ความตึงเครียดทางสังคม และข้อเสนอเรื่องการเปิดประตูเขื่อนและการฟื้นฟูอาชีพ นอกจากนี้ผลกระทบของเขื่อนปากมูลมิได้สิ้นสุดลงพร้อมกับการก่อสร้าง หากสะสมและแทรกอยู่ในชีวิตของชุมชนเป็นเวลาหลายทศวรรษ ทั้งผ่านการเสื่อมโทรมของระบบนิเวศ การสูญเสีย

อาชีพ และความเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรม ซึ่ง Manorom and Dao (2026) อธิบายในฐานะความรุนแรงที่ค่อยเป็นค่อยไป (slow violence) ที่ดำเนินไปพร้อมกับการต่อสู้และการปรับตัวของชุมชนในระยะยาว

ส่วนงานของมหาวิทยาลัยอุบลราชธานีผสานความรู้วิชาการกับความรู้ท้องถิ่น และชี้ให้เห็นการฟื้นตัวบางด้านของระบบนิเวศและวัฒนธรรมเมื่อมีการเปิดประตูเขื่อน ขณะที่งานวิจัยไทบ้านของชาวบ้านและสมัชชาคนจนให้ความสำคัญกับประสบการณ์ชีวิต ความสัมพันธ์ทางจิตวิญญาณกับแม่น้ำ และการเรียกร้องให้เปิดประตูเขื่อนถาวร (Committee for the Review of Studies Related to the Pak Mun Dam Case, 2003; Assembly of the Poor, 2007; Chaiwat Munee, 2009; Ubon Ratchathani University & Assembly of the Poor, 2010)

การประเมินข้างต้นมีประโยชน์มากเพราะทำให้ความเสียหายของเขื่อนปากมูลไม่ถูกผูกขาดโดยภาษาของรัฐและผู้พัฒนาโครงการเพียงฝ่ายเดียวตามรายงานของบริษัทที่ปรึกษา อย่างไรก็ตามบทความนี้ต้องการชี้ว่าแม้การประเมินหลังโครงการและงานไทบ้านจะมีความก้าวหน้าในการเปิดพื้นที่ให้ความรู้ชุมชนก็ตาม แต่กระบวนการเล่าเรื่องด้วยศิลปะทำให้เห็นชุมชนเพิ่มไปอีกมิติหนึ่งที่ยังไม่ได้ถูกเขียนอย่างเพียงพอ นั่นคือ โลกความสัมพันธ์ที่ปรากฏผ่านภาพวาด เมื่อชาวบ้านวาดภาพพ่อทอดแห แม่รดน้ำผัก เด็กเล่นแก่งปลาในน้ำ บ้านริมฝั่ง ป่าอุทยาน และแม่น้ำมูลและแม่น้ำโขง พวกเขาไม่ได้เพียงให้ข้อมูลเกี่ยวกับทรัพยากร แต่กำลังทำให้เห็นโครงสร้างความสัมพันธ์ที่เชื่อมธรรมชาติ ครอบครัว อาหาร พิธีกรรม และความทรงจำเข้าด้วยกัน สิ่งนี้ทำให้เราต้องตั้งคำถามใหม่ว่า หากปากมูลถูกประเมินมาแล้วหลายครั้ง ทำไมชาวบ้านยังต้องวาดภาพเพื่อบอกว่าสิ่งใดหายไป คำตอบคือ เพราะรายงานจำนวนมากอาจเห็น “ความเสียหาย” แต่ยังไม่เห็น “โลกความสัมพันธ์” ที่ทำให้ความเสียหายนั้นมีความหมายต่อชีวิตผู้คนอย่างลึกซึ้ง

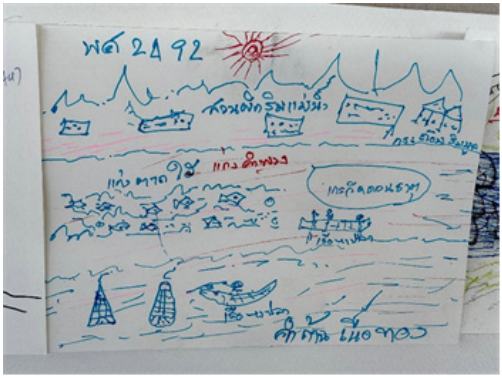
เมื่อเปรียบเทียบงาน Post-IA สำคัญห้าชุด จะเห็นว่าความแตกต่างไม่ได้อยู่เพียงที่ข้อค้นพบ แต่อยู่ที่ชนิดของหลักฐานที่แต่ละวิธีทำให้ปรากฏ งานมหาวิทยาลัยขอนแก่นให้ความแม่นยำเชิงปริมาณด้านรายได้และการเปลี่ยนอาชีพ แต่ให้พื้นที่จำกัดแก่ผลกระทบทางวัฒนธรรมและนิเวศ; TISTR ใช้สำมะโนและ GIS เพื่อมองภาพกว้างของประมงและการดำรงชีพ; WCD -TDRI เน้นการวิพากษ์เชิงนโยบายและความไม่เท่าเทียม แต่พึ่งพาข้อมูลทุติยภูมิ; มหาวิทยาลัยอุบลราชธานีผสานวิธีเชิงปริมาณ คุณภาพ และการมีส่วนร่วม ขณะที่งานไทบ้านใช้ประสบการณ์ชีวิตของชุมชนเป็นฐานและทำให้ความรู้เรื่องปลา เครื่องมือประมง พื้นที่นิเวศ และความสัมพันธ์ทางจิตวิญญาณกับแม่น้ำมีสถานะเป็นหลักฐาน งาน ‘แม่มูน - การกลับมาของคนหาปลา’ มีชาวบ้านมากกว่า 200 คนจาก 65 หมู่บ้านร่วมออกแบบ เก็บ วิเคราะห์ และนำเสนอข้อมูล ซึ่งแสดงพลังของการผลิตความรู้โดยชุมชนอย่างชัดเจน (Assembly of the Poor, 2007; Chaiwat Munee, 2009) ดังนั้น บทความนี้ไม่ได้เสนอว่าการเล่าเรื่องด้วยศิลปะมาแทนงานไทบ้าน หากเสนอว่าเป็นการต่อยอดฐานความรู้ดังกล่าว โดยเพิ่มพื้นที่ให้ผัสสะ อารมณ์ ความทรงจำ และความแตกต่างระหว่างรุ่นปรากฏผ่านกระบวนการวาดและการสนทนา สิ่งที่เพิ่มขึ้นจึงไม่ใช่เพียง ‘ข้อมูลอีกชุด’ แต่เป็นวิธีมองว่าผลกระทบทำงานผ่านความสัมพันธ์และการรับรู้ของผู้คนอย่างไร

แม่น้ำที่ไหลในภาพ: โลกของชาวบ้านผ่านการใช้ศิลปะเพื่อเล่าเรื่อง

1) มีแม่น้ำ...ไม่ต้องใช้เงินก็อยู่ได้

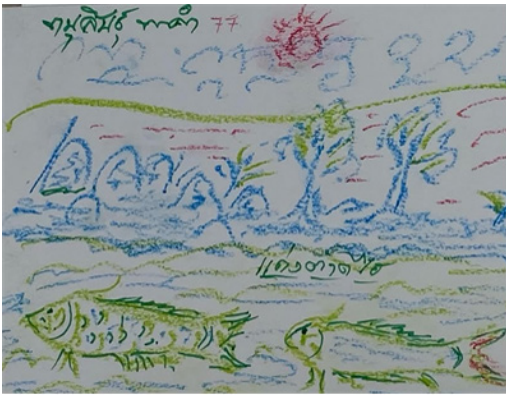
ก่อนการสร้างเขื่อน แม่น้ำมูลเป็นมากกว่าแหล่งทรัพยากรธรรมชาติในความทรงจำของชาวบ้าน แม่น้ำเป็นฐานของอาหาร การแลกเปลี่ยน ความมั่นคงในชีวิต และการดำรงอยู่ของคนจนที่ไม่มีที่ดิน ชาวบ้านคนหนึ่งเล่าว่า “เมื่อก่อนปูปลา และอาหารต่าง ๆ มีมาก” (ชาติชาย, สัมภาษณ์ 13 กรกฎาคม 2568)

อีกคนกล่าวว่า “ในอดีตมีปลาขึ้นมาจำนวนมาก และเป็นวิถีที่เราสามารถจับปลาได้ในช่วง 3 เดือนที่ปลาขึ้น ปลาเยอะมาก” (จินตนา, สัมภาษณ์ 1 ธันวาคม 2568) คำเล่าเหล่านี้สะท้อนความรู้เรื่องจังหวะของแม่น้ำ ฤดูกาลปลา และการใช้ชีวิตที่สอดคล้องกับระบบนิเวศ



ภาพที่ 2 ความหลากหลายของระบบนิเวศสังคม
และเศรษฐกิจก่อนการสร้างเขื่อนปากมูล
ที่มา: วาดโดย คำก้าน เนื้อทอง (2568)

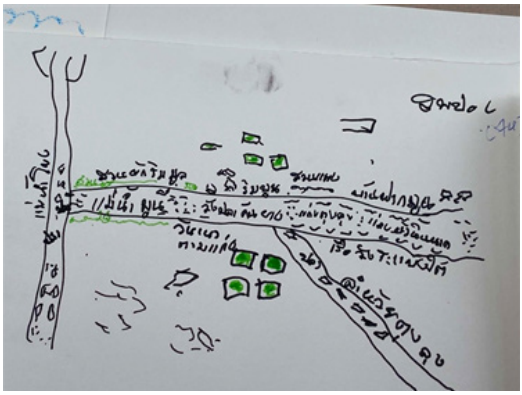
ชาวบ้านอีกคนกล่าวว่า “ก่อนมีเขื่อนปากมูลการทำมาหากินสะดวกสบาย การหาอยู่หากินในแม่น้ำมูลและแม่น้ำโขง ไม่มีใครมาบีบบังคับ ไม่มีการคัดค้าน ไม่มีกฎหมายบีบบังคับ” (พันคำ, สัมภาษณ์ 13 กรกฎาคม 2568) ประโยคนี้ชี้ให้เห็นว่าแม่น้ำเป็นพื้นที่ของเสรีภาพในการดำรงชีวิต ผู้คนสามารถเข้าถึงอาหารและทรัพยากรได้โดยตรงโดยไม่ต้องผ่านระบบตลาดหรือกฎระเบียบที่ซับซ้อน



ภาพที่ 3: ความหลากหลายของระบบนิเวศริมฝั่งและแม่น้ำมูนก่อนการสร้างเขื่อน
ที่มา: วาดโดย ทนุสินธ์ พาคำ (2568)

ถ้อยคำที่สำคัญมากคือ *“มีแต่ความอุดมสมบูรณ์ ป่าไม้เขียวขจี การหาอยู่หากินไม่ต้องใช้เงินก็ได้ เพราะสามารถแลกเปลี่ยนกันได้เลย”* (อนันตา, สัมภาษณ์ 13 กรกฎาคม 2568) นี่คือประเด็นที่การประเมินผลกระทบเชิงเศรษฐกิจทั่วไปมักจับไม่ได้ เพราะมูลค่าของแม่น้ำไม่ได้อยู่ที่รายได้จากการขายปลาเท่านั้น แต่อยู่ที่อาหารที่กินในครัวเรือน การแบ่งปันระหว่างญาติพี่น้อง การแลกเปลี่ยนอาหารกับเพื่อนบ้าน และการลดการพึ่งพาเงินสดของครอบครัว

ชาวบ้านคนหนึ่งเล่าว่า *“ผมไม่มีที่ดินทำการเกษตรแม้เพียงแต่นิดเดียว มีแค่ที่ปลูกบ้าน แต่ผมก็อยู่เย็นเป็นสุข สามารถส่งลูกเรียนหนังสือได้ อาหารก็มีเยอะเพราะได้จากการหาปลา”* (ชาติชาย, สัมภาษณ์ 13 กรกฎาคม 2568) ประโยคนี้ทำให้เห็นว่าแม่น้ำทำหน้าที่เสมือนระบบคุ้มครองทางสังคมของคนจนที่ไม่มีที่ดิน การมีแม่น้ำทำให้ครอบครัวสามารถอยู่ได้ ส่งลูกเรียนได้ และมีอาหาร แม้ไม่มีที่ดินทำกินขนาดใหญ่



ภาพที่ 4: ระบบลำห้วยที่ไหลลงแม่น้ำมูน เป็นแหล่งเพาะพันธุ์สัตว์
ที่มา: วาดโดย จินตนา (2568)

ข้อมูลจากรายงานภาคสนามยังชี้ว่า ชุมชนไม่ได้ใช้แม่น้ำเพียงพื้นที่เดียว แต่ใช้ภูมิทัศน์ริมแม่น้ำอย่างเชื่อมโยงกันอย่างน้อยสามโซน โซนแรกคือแม่น้ำมูล ซึ่งเป็นหัวใจของระบบนิเวศและชีวิตชุมชน ใช้สำหรับประมง การเดินทาง และพิธีกรรม โซนที่สองคือพื้นที่ริมตลิ่ง ใช้ปลูกผักพื้นบ้าน ข้าวโพด และมีป่ากกหรือป่าบุ่งทามที่เป็นแหล่งอาหารของชุมชน โซนที่สามคือพื้นที่ด้านใน ใช้เป็นที่อยู่อาศัย เลี้ยงสัตว์ และเป็นพื้นที่สัมพันธ์กับป่ากกและระบบนิเวศโดยรอบ การแบ่งพื้นที่เช่นนี้ทำให้เห็นว่า แม่น้ำมูลไม่ได้เป็นเพียงลำน้ำ แต่เป็นภูมิทัศน์ชีวิตที่เชื่อมแม่น้ำ ตลิ่ง ป่า พื้นที่เกษตร และบ้านเรือนเข้าด้วยกัน

เมื่อชาวบ้านกล่าวว่า *“สิ่งที่หายไปคือการแลกเปลี่ยน และอาหารในแม่น้ำก็หาย”* เขาไม่ได้พูดถึงผลกระทบทางประมงในความหมายแคบ แต่พูดถึงการหายไปของเศรษฐกิจแบบไม่ต้องใช้เงิน การหายไปของความมั่นคงทางอาหาร และการอ่อนแรงของความสัมพันธ์ในชุมชน การลดลงของปลาไม่ใช่แค่ปัญหารายได้ แต่คือการสั่นคลอนระบบชีวิตที่แม่น้ำเคยหล่อเลี้ยง

ความหมายเช่นนี้ทำให้การประเมินผลกระทบที่เน้นรายได้ครัวเรือนเพียงอย่างเดียวไม่เพียงพอ เพราะสิ่งที่หายไปไม่ได้อยู่ในระบบเงินทั้งหมด การสูญเสียปลาอาจแปลเป็นมูลค่าทางเศรษฐกิจได้บางส่วน แต่การสูญเสียอาหารในครัวเรือน การแลกเปลี่ยน การพึ่งพาอาศัย และความรู้เกี่ยวกับฤดูกาลปลาไม่สามารถแปลงเป็นตัวเลขได้โดยง่าย ถ้าการประเมินผลกระทบไม่เห็นเศรษฐกิจแบบไม่ต้องใช้เงิน ก็จะไม่เห็นว่าชุมชนสูญเสียอะไรไปบ้างหลังเขื่อน

2) ภาพวาดที่ทำให้คำว่า “วิถีชีวิต” เต็มไปด้วยความหมายและความทรงจำ

คำว่า “วิถีชีวิต” มักปรากฏในรายงานผลกระทบ แต่หลายครั้งถูกใช้ในความหมายกว้างจนไม่เห็นว่าชีวิตของผู้คนผูกอยู่กับพื้นที่ส่วนใดของแม่น้ำ และพื้นที่แต่ละส่วนมีความหมายแตกต่างกันอย่างไร สำหรับชุมชนปากมูล ความสัมพันธ์กับแม่น้ำไม่ได้เกิดขึ้นบน “แม่น้ำ” ในความหมายทั่วไป หากเกิดขึ้นในภูมิทัศน์ที่ประกอบด้วย แก่งหิน เกาะ โขดหิน ริมตลิ่ง ป่าริมน้ำ พื้นที่น้ำลึก และบริเวณที่แม่น้ำมูลเชื่อมต่อกับแม่น้ำโขง พื้นที่เหล่านี้รองรับกิจกรรม ผู้คน และความทรงจำที่แตกต่างกัน ในการวาดภาพและบอกเล่าความทรงจำ ชาวบ้านจึงไม่ได้ถูกชวนเพียงให้ตอบว่า “เมื่อก่อนมีวิถีชีวิตอย่างไร” แต่ให้ย้อนนึกถึง พื้นที่เฉพาะของแม่น้ำมูลที่ตนและสมาชิกในครอบครัวเคยใช้ ใครอยู่ตรงไหน ทำกิจกรรมอะไร และพื้นที่เหล่านั้นเชื่อมต่อกันอย่างไร ภาพที่เกิดขึ้นจึงไม่ได้มีเพียงแม่น้ำเปล่า ๆ หากมีพ่อทอดแห แม่รดสวน เด็กเล่นตามแก่ง เรือ ปลา บ้าน ป่า ตลิ่ง และพื้นที่น้ำที่เชื่อมต่อไปสู่แม่น้ำโขงอยู่ในภูมิทัศน์เดียวกัน

ชาวบ้านคนหนึ่งเล่าว่า *“วาดรูปคนหาปลาในช่วงก่อนที่จะมีการสร้างเขื่อน วาดรูปพ่อทอดแหและตัวเองก็ไปรดสวนกับแม่”* (ทัพไท, สัมภาษณ์ 13 กรกฎาคม 2568) อีกคนกล่าวว่า “ในภาพจะเห็นพ่อเป็นคนทอดแห ตกเบ็ด คนพายเรือ มีปลาและอื่น ๆ” (จินตนา, สัมภาษณ์ 1 ธันวาคม 2568) เมื่อ

อ่านคำบอกเล่าเหล่านี้ควบคู่กับตำแหน่งในภาพ จะเห็นว่าแม่น้ำไม่ได้รองรับเพียง “อาชีพประมง” แต่ทำหน้าที่เป็นพื้นที่ที่กิจกรรมของสมาชิกครอบครัวหลายรุ่นเกิดขึ้นพร้อมกัน ผู้ชายอาจออกไปทอดแหหรือตกปลาในพื้นที่น้ำที่ลึกกว่า ขณะที่สมาชิกครอบครัวคนอื่นทำสวนหรือใช้พื้นที่ริมฝั่ง ความสัมพันธ์กับแม่น้ำมูลจึงประกอบขึ้นจาก เครือข่ายของพื้นที่และกิจกรรม มากกว่ากิจกรรมทางเศรษฐกิจประเภทใดประเภทหนึ่ง

ลักษณะเฉพาะของภูมิทัศน์ปากมูลปรากฏชัดยิ่งขึ้นในความทรงจำเกี่ยวกับแก่ง ชาวบ้านคนหนึ่งเล่าว่า *“ตอนที่ตัวเองเป็นเด็กก็จะเล่นอยู่ตามแก่งและพื้นที่รอบ ๆ เพราะจะมีเกาะ แก่งและก้อนหินเต็มทั่วพื้นที่”* (ทองพูน, สัมภาษณ์ กรกฎาคม 2568) คำบอกเล่านี้ทำให้ แก่งหิน มีความหมายมากกว่าลักษณะทางกายภาพของลำน้ำ แก่ง เกาะ และก้อนหินสร้างพื้นที่น้ำตื้นและพื้นที่ริมแม่น้ำที่เด็กสามารถเข้าไปใช้ เล่น และเรียนรู้สภาพแม่น้ำได้ด้วยตนเอง ในแง่นี้ การเติบโตของเด็กปากมูลจึงสัมพันธ์กับภูมิประเทศเฉพาะของแม่น้ำ การเปลี่ยนแปลงของแก่งจึงไม่ได้หมายถึงเพียงการเปลี่ยนสภาพทางกายภาพ แต่หมายถึงการเปลี่ยนพื้นที่ที่รองรับประสบการณ์และการถ่ายทอดความรู้ระหว่างคนกับแม่น้ำด้วย

ภาพวาดยังทำให้เห็นว่า พื้นที่ต่างชนิดในภูมิทัศน์ปากมูลถูกใช้โดยคนต่างเพศและต่างวัยไม่เหมือนกัน ในกิจกรรมวาดภาพ ชาวบ้านใช้สีแทนกลุ่มคน เช่น ผู้หญิง ผู้ชาย ผู้สูงอายุ และกลุ่มอื่น ๆ ก่อนร่วมกันระบุว่าคนแต่ละกลุ่มใช้พื้นที่ส่วนใด คำบอกเล่าระบุว่า *“ผู้หญิง ผู้สูงอายุและเด็ก ส่วนมากจะใช้พื้นที่ริมตลิ่งและป่า”* ขณะที่ *“ผู้ชายนั้นส่วนมากจะหาปลาในแม่น้ำลึก”* การแบ่งใช้พื้นที่เช่นนี้ชี้ว่า ผลกระทบจากเขื่อนไม่ได้กระจายอย่างสม่ำเสมอไปยังประชากรทุกกลุ่ม เพราะสิ่งที่แต่ละกลุ่มสูญเสียสัมพันธ์กับตำแหน่งและลักษณะทางกายภาพของพื้นที่ที่พวกเขาเคยใช้ ผู้ชายอาจได้รับผลจากการเปลี่ยนแปลงของแหล่งประมงในน้ำลึก ขณะที่ผู้หญิง เด็ก และผู้สูงอายุได้รับผลจากการ

เปลี่ยนแปลงของริมตลิ่ง ป่าริมน้ำ แก่ง และพื้นที่ที่เข้าถึงได้จากฝั่ง ดังนั้น สิ่งที่ภาพวาดเปิดเผยจึงไม่ใช่เพียงว่า “ชาวบ้านมีวิถีชีวิตพึ่งพาแม่น้ำ” ซึ่งสามารถกล่าวได้กับชุมชนริมน้ำอีกจำนวนมาก แต่คือ ลักษณะของการอยู่อาศัยในภูมิทัศน์ปากมูลที่ชีวิตถูกจัดวางอยู่ตามพื้นที่หลายชนิด ตั้งแต่แก่ง เกาะ โขดหิน ริมตลิ่ง ป่า น้ำลึก ไปจนถึงระบบแม่น้ำที่เชื่อมต่อแม่น้ำมูลกับแม่น้ำโขง เมื่อองค์ประกอบเหล่านี้เปลี่ยนไป สิ่งที่เปลี่ยนจึงไม่ใช่เพียงปริมาณปลา หรือพื้นที่ประกอบอาชีพ แต่รวมถึงตำแหน่งของกิจกรรมในครอบครัว พื้นที่ของเด็กและผู้สูงอายุ ความสัมพันธ์ระหว่างเพศและวัย ตลอดจนความทรงจำเกี่ยวกับการเติบโตอยู่กับแม่น้ำด้วย



ภาพที่ 5: ความหลากหลายของระบบนิเวศ – วิถีชีวิต ก่อนการสร้างเขื่อน
ที่มา: ถ่ายโดย กิติมา ขุนทอง (2568)

หลังเขื่อน ภาพวาดไม่ได้มีแต่ความว่างเปล่าหรือความเศร้า แต่ยังแสดงรูปแบบการปรับตัวและการเปลี่ยนผ่านของชีวิต รายงานระบุว่าคนรุ่นที่สองวาดภาพยุคหลังเขื่อนที่กระชังปลาเข้ามาแทนเรือหาปลา ภาพนี้สำคัญเพราะทำให้เห็นว่าชุมชนไม่ได้หยุดนิ่งหลังความสูญเสีย แต่ต้องปรับตัวเข้าสู่เศรษฐกิจและรูปแบบการดำรงชีวิตแบบใหม่ อย่างไรก็ตาม การมีกระชังปลาแทนเรือหาปลาไม่ได้หมายความว่าผลกระทบถูกแก้ไขแล้ว หากสะท้อนว่า

ความสัมพันธ์เดิมระหว่างคนกับแม่น้ำในฐานะพื้นที่เปิดของการหาอยู่หากิน ได้เปลี่ยนไปสู่ความสัมพันธ์แบบลงทุน จัดการ และพึ่งพาตลาดมากขึ้น



ภาพที่ 6: ระบบนิเวศแม่น้ำหลังสร้างเขื่อน ริมฝั่งก่อฉาบด้วยก้อนหิน มีการทำกระชังปลา
ที่มา: วาดโดย วัฒนเศรษฐ (2568)

ในอีกด้านหนึ่ง ภาพของเด็กหญิงรุ่นที่สามที่สะท้อนวิถีของคนรุ่นใหม่ที่ไม่ได้เชื่อมโยงกับแม่น้ำมูลเหมือนเดิม ทำให้เห็นผลกระทบที่ลึกกว่าเศรษฐกิจ คือการเปลี่ยนแปลงของการรับรู้และความทรงจำ หากคนรุ่นแรกวาดแม่น้ำที่เต็มไปด้วยปลา แก่ง เรือ และพื้นที่หาอยู่หากิน คนรุ่นที่สามกลับสะท้อนชีวิตที่แม่น้ำไม่ได้เป็นศูนย์กลางเหมือนเดิม นี่ไม่ใช่ความผิดของคนรุ่นใหม่ แต่เป็นผลจากภูมิทัศน์และวิถีชีวิตที่ถูกเขื่อนเปลี่ยนแปลงไปก่อนที่พวกเขาจะเกิดกล่าวอีกอย่างหนึ่ง ภาพวาดและภาพถ่ายทำให้เห็นสิ่งที่รายงานผลกระทบมักแยกออกเป็นหมวด ๆ เช่น เศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม และสิ่งแวดล้อม แต่ในชีวิตจริงของชาวบ้าน สิ่งเหล่านี้ไม่ได้แยกจากกัน พ่อทอดแหคือเศรษฐกิจ แม่รดผักคืออาหาร เด็กเล่นแก่งคือความทรงจำ ปลาในน้ำคือระบบนิเวศ และบ้านริมฝั่งคือชุมชน ทั้งหมดนี้คือโลกชีวิตเดียวกัน

3) จากการประเมินผลกระทบสู่การประเมินความสัมพันธ์ของคนกับแม่น้ำมูล

กรณีเขื่อนปากมูลชี้ให้เห็นว่า การประเมินผลกระทบไม่ควรถูกจำกัดอยู่กับการตรวจสอบความเสียหายหลังโครงการในฐานะรายการปัญหาแยกส่วน เช่น ปลา รายได้ ที่ดิน หรือค่าชดเชยเท่านั้น แต่ควรถูกขยายไปสู่การประเมินความสัมพันธ์ระหว่างคนกับแม่น้ำมูลในระยะยาวด้วย รายงานภาคสนามชี้ว่า ก่อนการสร้างเขื่อน การประเมินผลกระทบมีลักษณะเป็นการศึกษาความเป็นไปได้และการประเมินเบื้องต้นเป็นหลัก ขณะที่ข้อมูลสำคัญเกี่ยวกับวิถีชีวิต วัฒนธรรม และความสัมพันธ์ของชุมชนกับแม่น้ำไม่ได้ถูกบันทึกไว้อย่างรอบด้าน ชาวบ้านสะท้อนช่องว่างนี้อย่างตรงไปตรงมาว่า *"ตอนแรกไม่รู้เลยว่าจะมีผลกระทบ บางก็ว่าการสร้างเขื่อนจะได้ใช้น้ำในการทำนา"* (ทัพไท, สัมภาษณ์ 13 กรกฎาคม 2568) แต่ "ในความเป็นจริงเราพูดถึงผลกระทบ แต่เขาไม่ฟังเรา" (จินตนา, สัมภาษณ์ 1 ธันวาคม 2568) คำพูดนี้ทำให้เห็นว่า ปัญหาของการประเมินผลกระทบไม่ได้อยู่ที่การขาดข้อมูลเชิงเทคนิคเท่านั้น แต่อยู่ที่ระบบความรู้ที่ไม่ยอมรับเสียง ประสบการณ์ และคำเตือนของชาวบ้านในฐานะหลักฐานที่มีความหมายต่อการตัดสินใจ

เมื่อเขื่อนสร้างเสร็จ ผลกระทบไม่ได้จบลงในช่วงเวลาของการก่อสร้าง แต่ดำเนินต่อเนื่องผ่านชีวิตของผู้คนหลายรุ่น รายงาน Post-IA ระบุว่า ผลกระทบของเขื่อนปากมูลเป็นกระบวนการระยะยาวที่เชื่อมโยงการเปลี่ยนแปลงทางนิเวศ การลดลงของทรัพยากรประมง การโยกย้ายแรงงาน ความเปราะบางของครอบครัว การสูญเสียพื้นที่วัฒนธรรม การเสื่อมถอยของความรู้ท้องถิ่น และความอ่อนแอของความสัมพันธ์ข้ามรุ่นระหว่างคนกับแม่น้ำ การประเมินผลกระทบแบบเดิมจึงไม่เพียงพอ เพราะมักทำงานภายใต้กรอบ "การคาดการณ์ก่อนอนุมัติโครงการ" มากกว่ากรอบ "ความรับผิดชอบหลังผลกระทบเกิดขึ้นจริง" ข้อจำกัดนี้เห็นได้ชัดในประสบการณ์ของชาวบ้านที่กล่าวถึงการเยียวยา

ว่าเป็น “สัญญาที่ไม่เป็นสัญญา” และเป็น “ความไม่เป็นธรรม” โดยมีผู้หญิงคนหนึ่งกล่าวว่า *“เขาไม่เคยดูแลเราเลย”* (พิมพ์พรรณ, สัมภาษณ์ 13 กรกฎาคม 2568) ขณะที่แม่สมปองกล่าวว่า *“พวกเราที่เสียสละควรอยู่ดี”* ถ้อยคำเหล่านี้ทำให้การประเมินผลกระทบต้องขยับจากการวัดความเสียหายไปสู่การถามว่ารัฐและโครงการมีความรับผิดชอบต่อชีวิตของผู้ได้รับผลกระทบอย่างไรหลังจากแม่น้ำ อาชีพ อาหาร และความมั่นคงของครอบครัวถูกเปลี่ยนแปลงไปแล้ว

ในอีกด้านหนึ่ง ผลกระทบที่สำคัญที่สุดชุดหนึ่งคือการที่คนรุ่นใหม่ค่อย ๆ ถูกตัดออกจากประสบการณ์ตรงกับแม่น้ำมูล ชาวบ้านรุ่นใหม่บางคนกล่าวว่า *“หนูไม่ได้คิดถึงแม่น้ำมูลเลยค่ะ ในหัวไม่มีเลย”* และ *“เคยได้ยินแต่แม่เล่าให้ฟัง แต่ปัจจุบันเราไม่ได้ผูกพันกับแม่น้ำมูลเลย”* อีกเสียงหนึ่งสะท้อนว่า คนรุ่นใหม่ *“ไม่เคยหาปลา แทบไม่เห็นเลยว่าเครื่องมือหาปลามีอะไรบ้าง”* คำพูดเหล่านี้ชี้ว่าผลกระทบของเขื่อนปากมูลไม่ใช่เพียงการลดลงของทรัพยากร แต่เป็นการสูญเสียความต่อเนื่องของความรู้ อัตลักษณ์ และความสัมพันธ์ระหว่างรุ่น เมื่อคนรุ่นหลังเกิดมาในภูมิทัศน์ที่แม่น้ำถูกควบคุมโดยเขื่อน ความสัมพันธ์กับแม่น้ำจึงไม่ได้หายไปในฐานะทรัพยากรเท่านั้น แต่หายไปจากความคิด ความรู้สึก ความทรงจำ และทักษะชีวิตของคนรุ่นใหม่ด้วย

ข้อมูลภาพในรายงานภาคสนามช่วยให้ข้อสรุปเรื่องความสัมพันธ์ข้ามรุ่นมีขอบเขตที่ชัดขึ้น เพราะมีภาพจากคนต่างรุ่นที่ทำงานคนละแบบ: ภาพของคนรุ่นแรกย้อนกลับไปยังโลกก่อนเขื่อนและประสบการณ์การต่อสู้; ภาพของคนรุ่นที่สองแสดงโลกหลังเขื่อนที่กระชังปลาเข้ามาแทนเรือหาปลา; ส่วนภาพของเด็กหญิงรุ่นที่สามแทบไม่มีแม่น้ำเป็นองค์ประกอบของชีวิตประจำวัน ความแตกต่างนี้ไม่ได้หมายความว่าคนแต่ละรุ่นมีประสบการณ์เหมือนกันทั้งหมด หรือว่าความทรงจำถูกส่งต่ออย่างสมบูรณ์ ตรงกันข้าม หลักฐานชี้ให้เห็นทั้งการส่งต่อและการขาดช่วง: คนรุ่นใหม่บางคนรู้จักแม่น้ำก่อนเขื่อนผ่าน

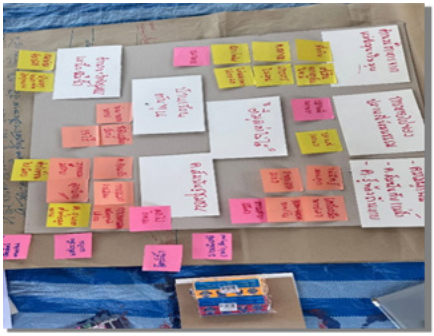
คำบอกเล่าของพ่อแม่ แต่ไม่ได้มีประสบการณ์ตรงแบบเดียวกับคนรุ่นก่อน ดังนั้น ‘ความทรงจำข้ามรุ่น’ ในบทความนี้จึงควรถูกเข้าใจเป็นกระบวนการที่ความทรงจำถูกเล่า รับ ฟื้น และบางส่วนเลือนหาย มากกว่าจะเป็นคลังความทรงจำร่วมที่คงที่ของทั้งชุมชน



ภาพที่ 7: (ขวา) ภาพวาดของคนรุ่นใหม่ที่สะท้อนความสัมพันธ์ที่น้อยลงกับแม่น้ำมูล
ที่มา: วาดโดย กันธิยา (2568)

ดังนั้น การประเมินความสัมพันธ์ของคนกับแม่น้ำมูลจึงหมายถึงการประเมินสิ่งที่รายงานเชิงเทคนิคมักมองไม่เห็น ได้แก่ ใครถูกตัดออกจากแม่น้ำ ใครสูญเสียความรู้และทักษะในการดำรงชีวิต ใครต้องแบกรับภาระหลังปลาและอาหารหายไป ใครไม่ได้รับการเยียวยา และความสัมพันธ์ระหว่างคนต่างรุ่นกับแม่น้ำเปลี่ยนไปอย่างไร ในแง่นี้ การวิจัยแบบมีส่วนร่วมโดยใช้ศิลปะเป็นฐานไม่ได้เป็นเพียงกิจกรรมเสริมของงานวิจัย แต่เป็นวิธีเปิดพื้นที่ให้ชุมชนประเมินชีวิตหลังเขื่อนด้วยภาษาของตนเอง ทั้งผ่านภาพ คำบอกเล่า ความทรงจำ และการสนทนาร่วมกัน วิธีการนี้สอดคล้องกับข้อเสนอในรายงาน Post-IA ที่เห็นว่า ระบบประเมินผลกระทบควรเปลี่ยนจากเครื่องมือทางเทคนิคเพื่อการอนุมัติโครงการ ไปสู่ระบบความรับผิดชอบระยะยาว ความรู้

สาธารณะ และความยุติธรรมทางสิ่งแวดล้อมที่รับฟังความรู้ของชุมชนอย่างจริงจัง



ภาพที่ 8: (ซ้าย) ผลกระทบหลังการมีเขื่อนปากมูล 30 ปีผ่านไป
ที่มา: ถ่ายโดย กิติมา ขุนทอง (2568)

อภิปรายผล

ข้อสรุปสำคัญของบทความนี้คือ การวาดภาพทำให้ผลกระทบจากเขื่อนปากมูลที่ไม่อาจวัดเป็นตัวเลขกลับมาปรากฏในฐานะความรู้ของชุมชน ภาพวาดไม่ได้เพียงบอกว่าอะไรหายไปหลังเขื่อน แต่ทำให้เห็นว่าชาวบ้านเคยรู้จักแม่น้ำผ่านร่างกาย ผัสสะ ความทรงจำ การทำมาหากิน และการอยู่ร่วมกับพื้นที่อย่างไร ประเด็นนี้ทำให้การอภิปรายผลกระทบหลังเขื่อนปากมูลต้องขยับจากคำถามว่า “ความเสียหายมีมากน้อยเพียงใด” ไปสู่คำถามที่สำคัญกว่า คือ “ผลกระทบแบบใดถูกนับหรือไม่ถูกนับในระบบความรู้ทางการ” และ “ใครมีอำนาจกำหนดว่าอะไรคือหลักฐานของผลกระทบ”

ถ้อยคำของชาวบ้านที่ว่า “เราฟ้องด้วยภาพ ภาพจะทำให้คนได้เรียนรู้ต่อว่าที่พวกเราต่อสู้ เพราะทรัพยากรมันสูญเสียอย่างมาก” สะท้อนว่าภาพวาดไม่ใช่การรำลึกอดีตเท่านั้น แต่เป็นการใช้ภาพเป็นหลักฐาน เป็น

คำอธิบาย และเป็นการต่อสู้ทางความรู้ ภาพวาดจึงมีสถานะใกล้เคียงกับวิธีใช้สื่อภาพแบบมีส่วนร่วม ที่เปิดพื้นที่ให้ชุมชนได้ระบุปัญหา สะท้อนชีวิต และสื่อสารกับสาธารณะด้วยภาษาของตนเอง (Wang & Burris, 1997; Gubrium & Harper, 2013; Mitchell et al., 2018) ในแง่นี้ ภาพวาดของชาวบ้านปากมูลไม่ใช่ “ข้อมูลเสริม” ประกอบการงานวิจัย แต่เป็นกระบวนการผลิตหลักฐานของชุมชนที่ท้าทายลำดับชั้นระหว่างความรู้ทางเทคนิคกับความรู้จากประสบการณ์ชีวิต นอกจากนี้ กระบวนการนี้ยังเป็นต่อยอดจากรูปแบบการส่งต่อความทรงจำที่มีอยู่แล้วในขบวนการปากมูล โดยเฉพาะบทบาทของผู้หญิงรุ่นเก่าที่ถ่ายทอดประสบการณ์การสูญเสีย การต่อสู้ และคำสัญญาของรัฐให้กับคนรุ่นหลัง (Manorom & Dao, 2026) แต่ข้อมูลจากการวาดภาพในงานศึกษานี้แสดงเพิ่มเติมว่า ความทรงจำสามารถถูกส่งต่อผ่านกระบวนการร่วมผลิตภาพและการสนทนาระหว่างรุ่น ไม่ได้จำกัดอยู่ที่การบอกเล่าด้วยวาจาเท่านั้น

ประเด็นนี้เชื่อมโยงได้กับกรณีโครงการผันน้ำยวม-แม่เงาในภาคเหนือของไทย ที่เขียนโดย Khongrakchang (2026) เธอแสดงให้เห็นว่าบทความเชิงภาพ (visual essay) และ แผนที่วัฒนธรรม (cultural mapping) ของชุมชนแม่เงาสามารถท้าทายวาทกรรมการพัฒนาแบบรัฐเป็นศูนย์กลางได้อย่างไร ในกรณีแม่เงา ชาวบ้านไม่ได้เพียงโต้แย้งว่าโครงการผันน้ำยวม-แม่เงาจะสร้างผลกระทบต่อพื้นที่ใดบ้าง แต่พาเราเห็นแก่งหิน เส้นทางปลา พื้นที่หาอาหาร การเรียนรู้ของเด็ก และความสัมพันธ์ระหว่างคนกับสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ ที่รัฐมักมองไม่เห็นภายใต้ภาษาของโครงการผันน้ำและความยั่งยืน (Khongrakchang, 2026) กรณีนี้ได้ช่วยทำให้เห็นว่า ปัญหาของปากมูลไม่ใช่เหตุการณ์เฉพาะพื้นที่ แต่เป็นส่วนหนึ่งของปัญหากว้างขึ้นในโครงการพัฒนาขนาดใหญ่ที่กระทำต่อแม่น้ำ ซึ่งมักลดทอนแม่น้ำให้เป็นทรัพยากร น้ำ พลังงาน หรือโครงสร้างพื้นฐาน มากกว่าจะรับรู้แม่น้ำในฐานะโลกความสัมพันธ์ของชุมชน

แม้เขื่อนปากมูลจะแตกต่างจากแม่เงาในเชิงเวลาและบริบทพื้นที่ แต่สามารถเชื่อมโยงกันในเชิงการเมืองของความรู้ได้ โครงการผันน้ำยวม-แม่เงาเป็นกรณีที่ชุมชนพยายามทำให้รัฐเห็น ความสัมพันธ์ระหว่างคนกับแม่น้ำ ระบบนิเวศ พื้นที่ทำกิน และการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรในชีวิตประจำวัน ก่อนที่โครงการผันน้ำจะเปลี่ยนแปลงพื้นที่อย่างถาวร ส่วนปากมูลเป็นกรณีที่ชุมชนพยายามทำให้รัฐและสาธารณะเห็น ความสัมพันธ์ระหว่างคนกับแม่น้ำที่เปลี่ยนแปลงไปหลังจากเขื่อนเข้ามาปรับเปลี่ยนแก่ง แหล่งปลา พื้นที่ริมฝั่ง และกิจกรรมที่เคยเกิดขึ้นกับแม่น้ำ ความต่างนี้สำคัญ เพราะทำให้เห็นว่าสื่อและการเล่าเรื่องสามารถทำหน้าที่ได้ทั้งในฐานะหลักฐานเชิงคาดการณ์ก่อนโครงการ (anticipatory evidence) และหลักฐานหลังผลกระทบเกิดขึ้นแล้ว (post-impact evidence)

สำหรับกรณีปากมูล การเล่าเรื่องผ่านศิลปะช่วยทำให้รายละเอียดบางประการที่ไม่ปรากฏชัดในการประเมินผลกระทบที่ผ่านมาเห็นได้มากขึ้น โดยเฉพาะความสัมพันธ์ของผู้คนกับปลา แก่ง ป่า อาหาร เครื่องมือหาปลา และกิจกรรมต่าง ๆ ที่เคยเกิดขึ้นในแม่น้ำ ขณะเดียวกัน คำบอกเล่าของผู้ให้ข้อมูลต่างวัยยังเผยให้เห็นประสบการณ์ต่อแม่น้ำที่ไม่เหมือนกัน ผู้ให้ข้อมูลบางคนสามารถบอกเล่าแม่น้ำก่อนมีเขื่อนผ่านการหาปลา การใช้แก่ง และความอุดมสมบูรณ์ของพื้นที่ ขณะที่คนที่เกิดหลังการสร้างเขื่อนมีประสบการณ์ต่อแม่น้ำอีกแบบหนึ่ง ดังคำกล่าวว่า “เมื่อก่อนไม่รู้ว่าเป็นยังไง เพราะเกิดมาก็มีเขื่อนแล้ว” และ “คนรุ่นใหม่ไม่เคยหาปลา แทบไม่เห็นเลยว่าเครื่องมือหาปลามีอะไรบ้าง” ข้อมูลเหล่านี้ยังไม่เพียงพอที่จะสรุปถึงการขาดช่วงของความทรงจำข้ามรุ่นโดยตรง แต่ทำให้เห็นว่า ระยะเวลาที่เขื่อนดำรงอยู่สัมพันธ์กับความแตกต่างของประสบการณ์และความรู้เชิงปฏิบัติเกี่ยวกับแม่น้ำในผู้ให้ข้อมูลต่างวัย ดังนั้น ผลกระทบของเขื่อนจึงไม่ได้จำกัดอยู่เพียงการเปลี่ยนแปลงทางกายภาพในช่วงที่ก่อสร้าง แต่ยังปรากฏผ่านการเปลี่ยนแปลงของประสบการณ์

ความรู้ และกิจกรรมที่ผู้คนมีต่อแม่น้ำในช่วงเวลาต่อมา ประเด็นนี้สอดคล้องกับ Houston (2013) ที่ชี้ว่าเรื่องเล่าด้านความเป็นธรรมสิ่งแวดล้อมสามารถเชื่อมประสบการณ์ในอดีตกับสภาพปัจจุบัน และทำให้ผลกระทบที่ยากต่อการมองเห็นผ่านกรอบนโยบายหรือวิทยาศาสตร์ปรากฏเป็นความรู้สาธารณะได้

เมื่อทำความเข้าใจกรณีเขื่อนปากมูลร่วมกับโครงการผันน้ำยวม-แม่เงา ทำให้เห็นได้เห็นข้อถกเถียงร่วมกันอย่างน้อยสามประการ ประการแรก ทั้งสองกรณีชี้ให้เห็นว่าความรู้ของชุมชนเกี่ยวกับแม่น้ำไม่ได้อยู่ในรูปข้อมูลเชิงเทคนิคเท่านั้น แต่อยู่ในความทรงจำ การเดินพื้นที่ การใช้ร่างกาย การรู้จักแก่ง วังน้ำ เส้นทางปลา ฤดูกาลอาหาร และความสัมพันธ์กับสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ ประการที่สอง ทั้งสองกรณีแสดงให้เห็นว่ารายงาน EIA หรือกรอบการประเมินผลกระทบแบบทางการมักไม่สามารถรับรู้ความสัมพันธ์เหล่านี้ได้อย่างเพียงพอ เพราะมักแยกแม่น้ำออกเป็นหมวดข้อมูล เช่น ระบบนิเวศ ประมง รายได้ครัวเรือน หรือพื้นที่ชดเชย ประการที่สาม ทั้งปากมูลและแม่เงาแสดงให้เห็นว่าการใช้ภาพ แผนที่ และเรื่องเล่าของชาวบ้านเป็นการเรียกร้องให้รัฐและสาธารณะ “เห็น” แม่น้ำในฐานะชีวิต ไม่ใช่เพียงฐานทรัพยากรของโครงการพัฒนา

อย่างไรก็ตาม การ “เห็นภาพของชุมชน” ในที่นี้ไม่ควรถูกเข้าใจเพียงในความหมายของการมองด้วยตาเท่านั้น เมื่ออ่านภาพวาดของชาวบ้านปากมูลผ่านข้อเสนอของเก่งกิจ กิติเรียงลาภ (2565) ประเด็นสำคัญคือ ภาพวาดไม่ได้ควรถูกจำกัดอยู่ในกรอบ “จักษุผัสสะเป็นใหญ่” หรือการให้การมองเห็นเป็นศูนย์กลางของความรู้ แม้ภาพวาดจะเป็นสิ่งที่มองเห็นได้ แต่ความรู้ที่ภาพนำเสนอหรือนำพาออกมาไม่ได้จำกัดอยู่ที่การมอง ภาพพ่อทอดแห แม่รดน้ำผัก เด็กเล่นน้ำที่แก่ง ปลา เรือ กระชังปลา และพื้นที่ริมฝั่ง ทำให้โลกผัสสะของแม่น้ำกลับมาปรากฏ ทั้งเสียงน้ำ ความเย็นของน้ำ การเดินบนแก่ง กลิ่นอาหารจากปลา ความเหนื่อยของการหากิน การแบ่งปันอาหาร และ

ความทรงจำของการเติบโตมากับแม่น้ำ ชีวิตของชาวบ้านจึงไม่ได้ผูกพันกับแม่น้ำในฐานะ “ทิวทัศน์” แต่สัมพันธ์กับแม่น้ำในฐานะพื้นที่ชีวิตที่รับรู้ผ่านร่างกายและการปฏิบัติ

ข้อถกเถียงนี้ช่วยขยายแนวคิด making ของ Ingold เพราะการวาดภาพในกรณีปากมูลไม่ใช่การสร้างภาพแทนโลกที่สูญหายไปแล้วเท่านั้น แต่เป็นกระบวนการทำ/สร้างความรู้ผ่านมือ วัสดุ ความทรงจำ และการสนทนาร่วมกัน ชาวบ้านไม่ได้เริ่มจากการอธิบายผลกระทบด้วยภาษาทางเทคนิค แต่เริ่มจากการวาดสิ่งที่เคยสัมพันธ์กับชีวิตของคนปากมูลกับระบบแม่น้ำ เช่น แก่ง ปลา พื้นที่ปลูกผัก เรือ เครื่องมือหาปลา บ้าน และพิธีกรรม ภาพเหล่านี้ทำให้ความสัมพันธ์ที่รายงาน EIA หรือ Post-IA มักแยกออกเป็นหมวดหมู่ กลับมาถูกเห็นในฐานะโลกความสัมพันธ์เดียวกัน ซึ่งการเล่าเรื่องด้วยศิลปะ ทำให้ประเด็นสุขภาพ สิ่งแวดล้อม ความยุติธรรมข้ามรุ่นของชาวบ้านปากมูลคล้ายๆ กับการเล่าเรื่องเกี่ยวกับอธิปไตยของชนพื้นเมืองในกรณีท่อส่งน้ำมันในแคนาดาปรากฏชัดขึ้นผ่านภาพและเรื่องเล่า ขณะที่ Strand และคณะ (2024) เสนอว่า การวิจัยแบบมีส่วนร่วมด้วยการเล่าเรื่องด้วยศิลปะสามารถสร้างพื้นที่ความรู้ร่วมระหว่างนักวิทยาศาสตร์ ศิลปิน และชุมชนดั้งเดิมหรือท้องถิ่น โดยไม่จำกัดความรู้ไว้ในภาษาของผู้เชี่ยวชาญเท่านั้น (Spiegel และคณะ, 2020)

นอกจากนี้ ในระดับวิธีวิทยากรณีเขื่อนปากมูลและโครงการผันน้ำยวม-แม่เงา สามารถช่วยยืนยันว่าการเล่าเรื่องด้วยศิลปะไม่ใช่เพียงเทคนิคการสื่อสาร แต่เป็นวิธีผลิตความรู้ของชุมชนที่มีตรรกะของตนเอง ซึ่งสะท้อนจากแนวคิดของ Zurba และ Berkes (2014) ที่แสดงให้เห็นว่าวิธีใช้สื่อภาพแบบมีส่วนร่วม ช่วยให้กลุ่ม Traditional Owners ในออสเตรเลียสื่อสารคุณค่า ความรู้ และความสัมพันธ์กับผืนแผ่นดินของตนเองในกระบวนการนโยบายสิ่งแวดล้อม หากกลับมาที่ภาพวาดปากมูล ก็พบว่าภาพได้ทำหน้าที่

เป็นการเล่าเรื่องสิ่งแวดล้อมเพื่อสร้างความเป็นธรรมอีกด้วยกล่าวคือ เป็นการเปลี่ยนประสบการณ์เฉพาะถิ่น ความรู้สึก และความทรงจำของผู้ได้รับผลกระทบให้กลายเป็นความรู้สาธารณะ การเล่าเรื่องในขบวนการความยุติธรรมทางสิ่งแวดล้อมไม่ได้เพียงเล่าเหตุการณ์ แต่ทำหน้าที่เป็นความทรงจำที่เชื่อมอดีต ปัจจุบัน และอนาคตเข้าด้วยกัน กรณีปากมูลแสดงให้เห็นสิ่งนี้อย่างชัดเจน ภาพของปลา แก่ง เรือ พ่อแม่ ลูกหลาน และอาหารพื้นบ้านไม่ได้เป็นเพียงภาพแทนของอดีต แต่เป็นการเป็นพยานต่อความสัมพันธ์ที่ยังส่งผลต่อชีวิตปัจจุบันของชุมชน (ดู Houston, 2013) ภาพวาดปากมูลยังสามารถเข้าใจได้ในฐานะการเล่าเรื่องโต้กลับ (counter-storytelling) ต่อเรื่องเล่าหลักของเขื่อนมักวางเขื่อนไว้ในกรอบพลังงาน การพัฒนา การจัดการน้ำ และผลประโยชน์สาธารณะ ขณะที่ภาพวาดของชาวบ้านนำเสนอเรื่องเล่าที่ถูกซ่อนเกี่ยวกับชีวิตริมแม่น้ำออกมาสู่พื้นที่สาธารณะ เรื่องเล่าเหล่านี้ไม่ได้เพียงยืนยันว่าเขื่อนสร้างความเสียหาย แต่ยังโต้แย้งว่า กรอบการประเมินผลกระทบแบบเดิมยังไม่สามารถรับรู้ความเสียหายที่อยู่ในความสัมพันธ์ ความทรงจำ ผัสสะ และการส่งต่อความรู้ระหว่างรุ่นได้อย่างพอเพียง (ดู Bell และ Roberts, 2010)

กระบวนการวาดภาพแสดงให้เห็นว่าความทรงจำยังสามารถถูกส่งต่อในรูปแบบใหม่ได้ แม้คนรุ่นใหม่จะไม่ได้แนบชิดแม่น้ำเหมือนคนรุ่นก่อน แต่การวาดภาพและการเล่าเรื่องทำให้แม่น้ำกลับมาอยู่ในพื้นที่สนทนาระหว่างรุ่นอีกครั้ง ภาพวาดจึงทำหน้าที่เป็นสะพานระหว่างประสบการณ์ของคนรุ่นก่อนกับการเรียนรู้ของคนรุ่นหลัง ไม่ใช่เพื่อให้คนรุ่นใหม่ย้อนกลับไปใช้ชีวิตแบบเดิมทั้งหมด แต่เพื่อให้พวกเขาเข้าใจว่าแม่น้ำเคยมีความหมายอย่างไร เหตุใดชุมชนจึงต่อสู้มายาวนาน และเหตุใดความรู้ของชาวบ้านจึงควรถูกนับตั้งแต่ต้นในกระบวนการประเมินผลกระทบ ในแง่นี้ ภาพวาดปากมูลเป็นทั้งการเล่าเรื่องโต้กลับ และกระบวนการร่วมผลิตความรู้ที่ช่วยให้เรื่องเล่าที่ถูกซ่อนอยู่ในครอบครัว ชุมชน และความทรงจำของผู้ได้รับผลกระทบ กลับมา

มีที่ทางในพื้นที่สาธารณะและการถกเถียงเรื่องความยุติธรรมทางสิ่งแวดล้อม (Bell, 2003; Bell & Roberts, 2010; Strand et al., 2024)

สิ่งสำคัญคือ “ข้ามรุ่น” ในข้อมูลชุดนี้ไม่ได้เกิดจากการมีผู้เข้าร่วมสามรุ่นอยู่ร่วมกันเท่านั้น แต่ปรากฏผ่านกลไกการส่งต่อที่ผู้ให้ข้อมูลกล่าวถึงโดยตรง เช่น คนรุ่นใหม่ที่รู้จักแม่น้ำในอดีตจากเรื่องที่แม่เล่า ขณะที่ภาพของคนรุ่นแรกเรียกคืนโลกก่อนเขื่อนและภาพของคนรุ่นที่สองเน้นการเปลี่ยนผ่านสู่โลกหลังเขื่อน หลักฐานจึงรองรับข้อสรุปในระดับที่ว่า ความทรงจำเกี่ยวกับแม่น้ำเคลื่อนผ่านการเล่า การวาด และการสนทนาระหว่างรุ่น แต่ไม่ได้รองรับการกล่าวว่าความทรงจำดังกล่าวถูกส่งต่ออย่างครบถ้วนหรือเหมือนกันในทุกครอบครัว ขอบเขตเช่นนี้ทำให้ข้อเสนอเรื่องความทรงจำข้ามรุ่นตั้งอยู่บนสิ่งที่ข้อมูลแสดงจริง

ประเด็นถกเถียงของบทความนี้ไม่ใช่เพียงว่าการเล่าเรื่องด้วยศิลปะช่วย “สื่อสาร” ผลกระทบได้ดีขึ้น แต่คือการชี้ว่า ภาพวาด แผนที่ความทรงจำ และเรื่องเล่าของชาวบ้านสามารถเปลี่ยนสถานะของความรู้ชุมชนจากสิ่งที่มักถูกมองเป็นประสบการณ์ส่วนบุคคล ให้กลายเป็นหลักฐานทางสังคมและการเมืองของความไม่เป็นธรรมจากการพัฒนาเขื่อน ปากมูลและแม่เงาจึงช่วยกันยืนยันว่า การประเมินผลกระทบต่อแม่น้ำต้องไม่จำกัดอยู่ที่ตัวเลข รายงาน และภาษาของผู้เชี่ยวชาญเท่านั้น แต่ต้องรับรู้โลกความสัมพันธ์ ผัสสะ ความทรงจำ และความรู้เชิงปฏิบัติของชุมชนในฐานะส่วนสำคัญของความยุติธรรมทางสิ่งแวดล้อม

จากข้อค้นพบนี้ ผู้เขียนเสนอคำว่า ‘หลักฐานเชิงความสัมพันธ์’ (relational evidence) ในฐานะข้อเสนอเชิงวิเคราะห์เบื้องต้น เพื่อเรียกหลักฐานที่ไม่ได้บันทึกเพียงสิ่งที่สูญเสียเป็นหน่วยแยกส่วน แต่ทำให้เห็นความเชื่อมโยงระหว่างคน แม่น้ำ ปลา พื้นที่ทำกิน อาหาร พิธีกรรม ร่างกาย ความทรงจำ และคนต่างรุ่น ข้อเสนอนี้มิได้ปฏิเสธข้อมูลเชิงปริมาณหรือ

หลักฐานทางนิเวศ หากชี้ว่าหลักฐานเหล่านั้นควรถูกอ่านร่วมกับความสัมพันธ์ที่ทำให้การสูญเสียมีความหมายต่อชีวิตผู้คน ในระดับการประเมิน จึงอาจเรียกทิศทางนี้ว่า ‘การประเมินผลกระทบเชิงความสัมพันธ์’ (relational Impact Assessment) ซึ่งไม่ได้เปลี่ยนคำว่า impact ทิ้งไปทั้งหมด แต่เปลี่ยนหน่วยของการมองจากความเสียหายรายหมวด ไปสู่การติดตามว่าความสัมพันธ์ใดถูกสร้าง เปลี่ยนแปลง ขาดช่วง หรือฟื้นคืนหลังโครงการ

บทสรุป

บทความนี้เสนอว่า ข้อจำกัดสำคัญของการประเมินผลกระทบเขื่อนปากมูลที่ผ่านมา ไม่ได้อยู่เพียงที่ข้อมูลผลกระทบยังไม่รอบด้านพอ แต่ยังอยู่ที่กรอบการประเมินซึ่งไม่สามารถรับรู้โลกความสัมพันธ์และโลกผัสสะระหว่างคน แม่น้ำ ปลา แก่ง อาหาร พิธีกรรม ร่างกาย และความทรงจำข้ามรุ่นได้อย่างเพียงพอ แม้งานประเมินจำนวนมากมีคุณูปการในการทำให้เห็นความเสียหายด้านปลา รายได้ ระบบนิเวศ และการมีส่วนร่วม แต่ยังมีผลกระทบอีกระดับหนึ่งที่ยากต่อการมองเห็นผ่านภาษาทางเทคนิค นั่นคือการเปลี่ยนแปลงของวิธีที่ชุมชนรู้จัก จำ สัมผัส และสัมพันธ์กับแม่น้ำ การเล่าเรื่องด้วยศิลปะในบทความนี้แสดงให้เห็นว่า ภาพวาดของชาวบ้านปากมูลไม่ใช่เพียงภาพแทนอดีตหรือภาพประกอบคำบอกเล่า แต่เป็นกระบวนการทำ/สร้างความรู้ผ่านมือ ร่างกาย วัสดุ ความทรงจำ และการสนทนาร่วมกัน ภาพพ่อทอดแห แม่รดผัก เด็กเล่นแก่ง ปลา เรือ กระชังปลา บ้านริมฝั่ง และพื้นที่พิธีกรรม ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างแม่น้ำกับชีวิตชุมชนกลับมาปรากฏอีกครั้ง ภาพเหล่านี้เรียกโลกผัสสะของแม่น้ำกลับมา ทั้งเสียงน้ำ ความเย็นของน้ำ การเดินบนแก่ง การจับปลา กลิ่นอาหาร การแบ่งปัน และความทรงจำของการเติบโตมากับแม่น้ำ ดังนั้น ผลกระทบของเขื่อนปากมูลจึงไม่ได้จำกัดอยู่ที่การลดลงของปลาและรายได้ หรือระบบนิเวศ หากยังรวมถึงการขาดช่วงของความรู้เชิงปฏิบัติระหว่างรุ่น และการที่แม่น้ำค่อย ๆ หายไปจากประสบการณ์ตรงของคนรุ่นใหม่

อย่างไรก็ตาม กระบวนการวาดภาพและการเล่าเรื่องไม่ได้แสดงให้เห็นเพียงความสูญเสีย แต่ยังเผยให้เห็นพลังของชุมชนในการทำให้ความทรงจำเคลื่อนไหว ปรับตัว และส่งต่อในเงื่อนไขใหม่ ภาพวาดจึงถามกลับต่อระบบประเมินผลกระทบว่า เหตุใดความรู้ ผัสสะ และความทรงจำของชาวบ้านจึงมักถูกนับช้าเกินไป หรือไม่ถูกนับเลย

หากนำข้อเสนอนี้ไปใช้กับการประเมินผลกระทบหลังสิ้นสุดโครงการในทางปฏิบัติ การประเมินควรมีอย่างน้อยสี่องค์ประกอบ ประการแรก ผู้มีส่วนร่วมต้องไม่จำกัดอยู่ที่เจ้าของโครงการและผู้เชี่ยวชาญ แต่รวมชุมชนผู้ได้รับผลกระทบ คนต่างรุ่น องค์กรท้องถิ่น นักวิชาการ และภาคประชาสังคม ประการที่สอง ประเภทหลักฐานควรรวมข้อมูลทางนิเวศและเศรษฐกิจกับข้อมูลชุมชน เช่น ภาพวาด แผนที่ความทรงจำ เรื่องเล่า ความรู้ประมง พื้นที่วัฒนธรรม และประสบการณ์ผัสสะ ประการที่สาม การติดตามต้องเป็นกระบวนการต่อเนื่องหลังโครงการ ไม่ใช่รายงานครั้งเดียว โดยมีงบประมาณและกลไกที่รับผิดชอบระยะยาว และเปิดผลการประเมินให้สาธารณะตรวจสอบได้ ประการที่สี่ มิติการติดตามควรครอบคลุมการฟื้นตัวของระบบนิเวศและอาชีพ ความมั่นคงทางอาหาร การชดเชยและการเยียวยา พื้นที่วัฒนธรรมและจิตวิญญาณ การส่งต่อความรู้ระหว่างรุ่น และการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ของผู้คนกับแม่น้ำ แนวทางดังกล่าวสอดคล้องกับข้อค้นพบในรายงาน EIA ที่ชี้ว่าการติดตามหลังโครงการของไทยยังหนักไปทางข้อมูลเทคนิค ขณะที่มิติทางสังคมและการเยียวยาขาดความต่อเนื่อง และเสนอให้การติดตามเป็นพื้นที่เรียนรู้ร่วมที่มีชุมชนเข้าร่วมตั้งแต่การเก็บข้อมูลจนถึงการใช้ผลประเมิน

กิตติกรรมประกาศ

บทความนี้จัดทำขึ้นภายใต้โครงการวิจัย Anticipatory Evidence and Large Dam Impact Assessment in Transboundary Policy Settings: Political Ecologies of the Future in the Mekong Basin ซึ่งดำเนินการโดยความร่วมมือระหว่าง ศูนย์วิจัยสังคมอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี, Institute of Development Studies (IDS), University of Sussex, National University of Laos (NUOL), จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และ องค์การยูเนสโก (UNESCO) ผู้เขียนขอขอบคุณทุกสถาบันและผู้ให้ข้อมูลทุกท่านที่มีส่วนสนับสนุนการศึกษาครั้งนี้

บรรณานุกรม

กนกวรรณ มะโนรมย์. (2567). การหลอมรวมกันจนกลายเป็นตัวตนกับเขื่อนในลุ่มน้ำโขง. วารสารมานุษยวิทยา, 7(1), 51-107.

กระทรวงทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม. (2019). แนวทางการจัดทำรายงานการประเมินผลกระทบสิ่งแวดล้อม. สำนักงานนโยบายและแผนทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม (สผ.).

กระทรวงทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม. (2021). แนวทางการดำเนินการประเมินผลกระทบสิ่งแวดล้อม. สำนักงานนโยบายและแผนทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม (สผ.).

เก่งกิจ กิติเรียงลาภ. (2565). “ฉันคือท้องฟ้าอันไร้ขอบเขต”: ข้ามให้พ้นการยึดจักษุผัสสะเป็นใหญ่. วารสารมานุษยวิทยา, 5(1), 13–39. สืบค้น จาก https://so06.tci-thaijo.org/index.php/jasac/article/ view/257156

คณะกรรมการทบทวนการศึกษาที่เกี่ยวข้องกับกรณีเขื่อนปากมูล. (2003). การประเมินฐานความรู้เพื่อการตัดสินใจในกรณีเขื่อนปากมูล (ร่างรายงานเสนอต่อคณะกรรมการติดตามและแก้ไขปัญหาสมัชชาคนจน, 21 มกราคม 2003).

จิตติพงษ์ ศรีสมบัติ. (2016). การประเมินผลกระทบสิ่งแวดล้อม: แนวคิดและการประยุกต์ใช้ในประเทศไทย. สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

รัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย. (2007). รัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พุทธศักราช 2550. ราชกิจจานุเบกษา.

สำนักงานคณะกรรมการสุขภาพแห่งชาติ. (2010). แนวทางการประเมินผลกระทบทางสุขภาพและสิ่งแวดล้อม (EHIA) ตามมาตรา 67 ของรัฐธรรมนูญ พ.ศ. 2550. สำนักงานคณะกรรมการสุขภาพแห่งชาติ.

สำนักงานคณะกรรมการสุขภาพแห่งชาติ. (2021). แนวทางการประเมินผลกระทบทางสุขภาพ (HIA) ฉบับประชาชน. สำนักงานคณะกรรมการสุขภาพแห่งชาติ.

Amnesty International Thailand. (2000). Human rights report and the Pak Mun Dam. Amnesty International Thailand.

Assembly of the Poor. (2007). 10 years of the Assembly of the Poor's movement. Assembly of the Poor.

Baird, I. G., Manorom, K., Phenow, A., & Gaja-Svasti, S. (2020). What about the tributaries of the tributaries? Fish migrations, fisheries, dams and fishers' knowledge in Northeastern Thailand. International Journal of Water Resources Development, 36(1), 170–199.

Barone, T., & Eisner, E. W. (2012). Arts based research. SAGE Publications. https://doi.org/10.4135/9781452230627

Bell, L. A. (2003). Telling tales: What stories can teach us about racism. Race Ethnicity and Education, 6(1), 3–28. https://doi.org/10.1080/1361332032000044567

Bell, L. A., & Roberts, R. A. (2010). The storytelling project model-A theoretical framework for critical examination of racism through the arts. Teachers College Record, 112(9), 2295-2319.

Bell, L. A., & Desai, D. (Eds.). (2014). Social justice and the arts. Routledge.

Bell, L. A. (2019). Storytelling for social justice: Connecting narrative and the arts in antiracist teaching. Routledge.

Houston, D. (2013). Environmental justice storytelling- Angels and isotopes at Yucca Mountain, Nevada. Antipode, 45(2), 417-435.

Chaiwat Munee. (2009). Voices of the people: The Assembly of the Poor movement and the production of knowledge. Kobfai Publishing Project.

Chitdipong Srisombat. (2016). Environmental impact assessment: Concepts and applications in Thailand. Thammasat University Press.

Committee for the Review of Studies Related to the Pak Mun Dam Case. (2003). Knowledge base assessment for decision-making in the Pak Mun Dam case (Draft report submitted to the Committee on Monitoring and Resolving Issues of the Assembly of the Poor, January 21, 2003).

Constitution of the Kingdom of Thailand. (2007). Constitution of the Kingdom of Thailand B.E. 2550 (2007). Royal Gazette.

Gubrium, A., & Harper, K. (2013). Participatory Visual and Digital Methods (1st ed.). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315423012

Ingold, T. (2013). Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture (1st ed.). Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203559055

Khongrakchang, M. (2026). The (common) sense: Voice of the people in the shadow of the water diversion project. Journal of Political Ecology, Visual Essays, February 6, 2026. https://grassrootsjpe.org/the-common-sense-voice-of-the-people-in-the-shadow-of-the-water-diversion-project/

Leavy, P. (2015). Method meets art: Arts-based research practice (2nd ed.). New York: Guilford.,71- 74; Leavy_P_2015_Method_meets_art_Arts_based (1).pdf.

Manorom, K., & Dao, N. (2026). From slow violence to slow resistance: Gendered negotiations of power in the Pak Mun anti-dam struggle, Thailand. Journal of Political Ecology, 33, 1–18. https://doi.org/10.2458/jpe.8636.

McCully, P. (2001). Silenced rivers: The ecology and politics of large dams (2nd ed.). Zed Books.

Ministry of Natural Resources and Environment. (2019). Guidelines for preparing environmental impact assessment reports. Office of Natural Resources and Environmental Policy and Planning.

Ministry of Natural Resources and Environment. (2021). Guidelines for environmental impact assessment implementation. Office of Natural Resources and Environmental Policy and Planning.

Mitchell, C., de Lange, N., & Moletsane, R. (2018). Participatory visual methodologies: Social change, community and policy. SAGE Publications. https://doi.org/10.4135/ 9781526416117

Office of the National Health Commission. (2010). EHIA guidelines according to Section 67 of the 2007 Constitution. National Health Commission Office.

Office of the National Health Commission. (2021). People's version of the health impact assessment (HIA) guidelines. National Health Commission Office.

Pink, S. (2021). Doing Visual Ethnography 4th Edition. (4th ed.) SAGE Publications.

SOFRELEC. (1970). Feasibility study of the Pak Mun Hydroelectric Project (Report FSL 112). National Energy Authority of Thailand.

SOGREAH Consulting Engineers. (1980). Updated feasibility studies: Pak Mun Multipurpose Project. Electricity Generating Authority of Thailand.

SOGREAH Consulting Engineers. (1985). Pak Mun Multipurpose Development Project: Feasibility studies-Final report, Volume I: Main report. Electricity Generating Authority of Thailand.

SOGREAH Consulting Engineers. (1989). Pak Mun Project, definite study-Phase 2, final report, Volume I: Main report. Electricity Generating Authority of Thailand.

Spiegel, S. J., Thomas, S., O'Neill, K., Brondgeest, C., Thomas, J., Beltran, J., Hunt, T., & Yassi, A. (2020). Visual storytelling, intergenerational environmental justice and Indigenous sovereignty: Exploring images and stories amid a contested oil pipeline project. International Journal of Environmental Research and Public Health, 17(7), 2362. https://doi.org/10.3390/ijerph17072362

Strand, M., Albany, Y., Buthelezi, M. N. L., Hambaze, N., Lemahieu, A., Magwaza, F. M., Rivers, N., Swartbooi, T. T. B., van Vught, H., & Snow, B. (2024). Reflecting on arts-based participatory research: Considerations for more equitable transdisciplinary collaborations. Ecology and Society, 29(4), Article 29. https://doi.org/10.5751/ES-15563-290429

Taussig, Michael. (2011). I swear I saw this: drawings in fieldwork notebooks. Chicago: The University of Chicago Press.

TEAM Consulting Engineers Co., Ltd. (1982). Environmental and ecological impact assessment of Pak Mun Project, Volume I: Summary report. Electricity Generating Authority of Thailand.

TEAM Consulting Engineers Co., Ltd. (1984). Selected environmental and ecological investigation of Pak Mun Project, Volume I. Electricity Generating Authority of Thailand.

Wang, C., & Burris, M. A. (1997). Photovoice: Concept, methodology, and use for participatory needs assessment. Health Education & Behavior, 24(3), 369-387.https://doi.org/10.1177/109019819702400309.

World Commission on Dams. (2000). Dams and development: A new framework for decision-making. Earthscan.

Zurba, M., & Berkes, F. (2014). Caring for country through participatory art: Creating a boundary object for communicating Indigenous knowledge and values. Local Environment, 19(8), 821-836. https://doi.org/10.1080/13549839.2013.792051.

อ้างอิงจากการสัมภาษณ์

ทัพไท. ชาวบ้าน บ้านหัวเห่ว ต.โขงเจียม อ.โขงเจียม จ.อุบลราชธานี. (13 กรกฎาคม 2568).สัมภาษณ์.

พันคำ. ชาวบ้าน บ้านทรายมูล ต.ทรายมูล อ.โขงเจียม จ.อุบลราชธานี. (13 กรกฎาคม 2568). สัมภาษณ์.

ทองพูน. ชาวบ้าน บ้านหัวเห่ว ต.โขงเจียม อ.โขงเจียม จ.อุบลราชธานี. (13 กรกฎาคม 2568). สัมภาษณ์.

กัลยา. ชาวบ้าน. บ้านห้วยไฮ ต.คำเขื่อนแก้ว อ.สิรินธร จ.อุบลราชธานี. (1 ธันวาคม 2568). สัมภาษณ์.

ชาติชาย.ชาวบ้าน บ้านด่านใหม่ ต.โขงเจียม อ.โขงเจียม จ.อุบลราชธานี. (13 กรกฎาคม 2568) .สัมภาษณ์.

พิมพ์พรรณ.ชาวบ้าน บ้านด่านใหม่ ต.โขงเจียม อ.โขงเจียม จ.อุบลราชธานี. (13 กรกฎาคม 2568) .สัมภาษณ์.

จินตนา.ชาวบ้านบ้านวังสะแบงใต้ต.หนองแสงใหญ่อ.โขงเจียมจ.อุบลราชธานี. (1 ธันวาคม 2568). สัมภาษณ์.

กันธิยา.ชาวบ้าน. บ้านหัวเห่ว ต.โขงเจียม อ.โขงเจียม จ.อุบลราชธานี. (13 กรกฎาคม 2568). สัมภาษณ์.

วัฒนเศรษฐ. ชาวบ้าน บ้านหัวเห่ว ต.โขงเจียม อ.โขงเจียม จ.อุบลราชธานี. (1 ธันวาคม 2568). สัมภาษณ์.

อนันตา.ชาวบ้าน บ้านวังสะแบงใต้ ต.หนองแสงใหญ่ อ.โขงเจียม จ.อุบลราชธานี. (13 กรกฎาคม 2568) สัมภาษณ์.