

Pre-Kingship : Evolving Hegemony: Relativism Landscape Reading

Saran Samantararat

Ph.D. (Built Environment), Assistant Professor

Faculty of Architecture, Kasetsart University

E-mail: saran10600@gmail.com

159

ปีที่ 25

ฉบับที่ 1

ม.ค.

-

พ.ย.

2562

Abstract

This paper aims to array revolution stages in founder's cult system. By aspects as the regalia and architecture, power and ideology arrayed from data of a dissertation with SEA reviews. There are Five levels of power revolution stages in Karenic founder's cult system plus with a stage of the in-between period. Those six periods are 'Pre-community', Shrine community', Sitting-Shrine (proto-palace, proto-throne) community', 'Common House (proto-parliament) community period', 'Mixed of Sitting-Shrine and Common House community' (proto-throne + proto-parliament), 'in-between'. The last and crucial is the 'in-between period', the saturation stage of ambiguity 'crisis of hegemony' between of valley-state to state. However this evolution is presumed by stages of its regalia and

architectures, degree of power. It's not by the lineage progressive evolution. Those arrangement lead to a discussion on hegemony discourses that separated in two directions in 2017 constitution by now. The first, proto-democracy supported by 'proto-public sphere ideology'. Other 'proto-kingship' supported by ideology of 'procreative model of society', personification metaphor, ambiguity practice as ideology. The paper pointed both direction are primitive. Considering criteria of change are by 'boundary define', 'population define', 'right', 'degree of powering' defined untill nowadays. On Annale's school's 'long durée', this paper introduces 'the procreative model of society', beyond Rajah's origin, be a crucial common structure of mankind. However, manipulated reproduction from 'the model' to other ideology as in the constitution as state apparatus of ambiguity, is the origin of 'banality of evil regime'. Finally insisting that the public-praxis sphere here is more or less 'proto' as devaraja tradition in SEA history. This spectrum polarized stages array here shall let this society change in peaceful way.

Keywords: Ideology, hegemony, politic cultural-landscape, primordial society, reading-landscape, Karen, South East Asia

ก่อนระบบบक्षัตริย์ : จารีตอุดมการณ์อำนาจ อ่านระบบสังคมดั้งเดิมเชิงวิวัฒนาการ¹

ศรันย์ สมันตรัฐ

ปร.ด. (สิ่งแวดล้อมสรรค์สร้าง), ผู้ช่วยศาสตราจารย์
คณะสถาปัตยกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

E-mail: saran10600@gmail.com

161

บทคัดย่อ

บทความนี้สันนิษฐานวิวัฒนาการของระบบสังคม การปกครอง-ศาสนาดั้งเดิมในภูมิภาคคาบคะเนลำดับ เพื่อเป็นแบบจำลองทำความเข้าใจ โดยเป็นผลจากการอ่านภูมิทัศน์วัฒนธรรมสัมพันธ์จากองค์ประกอบสามส่วน ได้แก่ สถาปัตยกรรมกฤรภักดิ์ ขอบเขตอำนาจสถานะ ตัวแทนในระบบผู้นำผู้ก่อตั้งและจารีตอุดมการณ์ทางสังคมของระบบ วิเคราะห์จากวิทยานิพนธ์และทบทวนวรรณกรรมครอบคลุมเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เพื่อเป็นนิยามทั่วไป ได้จัดลำดับวิวัฒนาการของระบบ 6 ระยะ ได้แก่ ระยะก่อนชุมชน, ระยะผู้นำศาลเพียงตา, ระยะผู้นำศาลาที่หนึ่ง, ระยะผู้นำศาลาโรงเรียน, ระยะผู้นำศาลาโรงเรียนศาลาโรงเรียนร่วมกับศาลาที่หนึ่ง และระยะเปลี่ยน

ปีที่ 25
ฉบับที่ 1
ม.ค.
-
เม.ย.
2562

¹ บทความนี้พัฒนาจากบทความเรื่อง “สังเขปวิวัฒนาการระบบสังคมจากการย้อนอ่านภูมิทัศน์วัฒนธรรม” เสนอในรายงานสืบเนื่องจากการประชุมวิชาการ โครงการประชุมวิชาการภูมิสถาปัตยกรรม 7 สถาบัน ครั้งที่ 3 เมื่อ วันที่ 25 สิงหาคม 2561

ผ่านจากลัทธิผู้ก่อตั้งสู่ระบบรัฐ การสันนิษฐานถึงช่วง
วิวัฒนาการเพื่อเป็นแบบจำลองช่วยทำความเข้าใจมิใช่
เป็นวิวัฒนาการเชิงเส้นตรง นำไปสู่การสืบประเด็น
ทบทวนอุดมการณ์จารีตที่พบว่ามิมีวิวัฒนาการร่วมกัน
แต่แยกสองทิศทางภายหลังเพื่อให้เข้าใจความกำกวม
ระหว่างทิศทางทั้งสอง ได้แก่ อำนาจจารีตสถาบัน
พระมหากษัตริย์หน่อกษัตริย์กับอำนาจจารีตหน่อปวงชน
หรืออำนาจของปวงชนชาวไทยที่ปรากฏในรัฐธรรมนูญ
การปกครองไทยจนถึงปัจจุบัน ประกอบขึ้นจากอุดมการณ์
จารีต ได้แก่ แบบจำลองความคาดหวังสืบพันธุ์ให้กำเนิด,
อุปถัมภ์บุคคลาภิธาน, การถ่ายทอดจารีตปฏิบัติด้วย
ความกำกวมยากแล้ว ในทิศทางอำนาจจารีตหน่อกษัตริย์
และ จารีตพื้นที่สาธารณะแบบปรีชาหาหรือในทิศทาง
อำนาจจารีตหน่อปวงชนและพิจารณาการผลิตซ้ำกำกวม
ระหว่างขอบเขตอำนาจทั้งสองจากขอบเขตจำนวน
ประชากรขนาดและคุณภาพของ 'อำนาจ' พบว่าแบบ
จำลองก่อกำเนิดทางสังคมมีลักษณะเป็นโครงสร้างของ
จิตไร้สำนึกอย่างทั่วไป ทว่าการถูกขบขันเน้นถูกใช้เป็น
เครื่องมือในการรักษาอำนาจซึ่งนำเดิมอย่างยากย่าย
แบบคายในปริมนทลสัญลักษณ์ การปฏิเสธความจริง
ที่ว่าอำนาจจารีตปวงชนมีร่วมหรือก่อนอำนาจจารีต
พระมหากษัตริย์สร้างความตึงเครียดระหว่างปริมนทล
อำนาจทั้งสองทำให้สังคมมีวิกฤติการณ์แบบระยะระบบ
เปลี่ยนผ่าน การฉายภาพภูมิทัศน์จารีตความคิดที่ฝังอยู่
ช่วยรื้อถอนการครอบงำเพื่อสังคมเปลี่ยนแปลงอย่างสันติ

คำสำคัญ: กะเหรี่ยง, จารีตอุดมการณ์, ภูมิทัศน์
วัฒนธรรมการเมือง, สังคมบุพพกาล,
อ่านภูมิทัศน์สถาปัตยกรรม, เอเชียตะวันออกเฉียงใต้

บทนำ

“ความเห็นแก่ตัวเอาตัวรอดที่ฝังในรหัสพันธุกรรมนั่นเอง คือ รากฐานของวิวัฒนาการ”

(Dawkins, R., The Selfish Genes.)

หนังสือ “นี่คือปณิธานที่หาญมุ่ง-ข้อถกเถียงว่าด้วยสถาบันพระมหากษัตริย์ ในองค์การการจัดทำรัฐธรรมนูญของไทยตั้งแต่ พ.ศ. 2475-2550” โดย สมชาย ปรีชาศิลปกุล นำเสนอประวัติศาสตร์การก่อร่างของปัญหาทางการเมืองของสถาบันพระมหากษัตริย์ในสังคมไทยอย่างเป็นระบบ โดยศึกษาจากตัวบทข้อถกเถียงในกระบวนการร่างรัฐธรรมนูญในสภาผู้แทนราษฎรในสมัยต่าง ๆ ในประวัติศาสตร์ฉายภาพสะท้อนของวิวัฒนาการการปะทะของความสัมพันธ์ทางอำนาจระหว่าง “อำนาจอธิปไตยเป็นของปวงชนชาวไทย” กับ “อำนาจจารีตสถาบันพระมหากษัตริย์”

ทั้งนี้ ในการเสวนาเปิดตัวหนังสือในวันที่ 16 มกราคม 2562 เชื้อทอง ต้นสกุลรุ่งเรือง นักวิชาการด้านกฎหมายมหาชน ผู้ร่วมเสวนาได้ให้ความคิดเห็นว่า แม้ว่าการศึกษาจากกระบวนการร่างรัฐธรรมนูญขึ้นนี้จะให้ภาพที่เป็นพลวัต แต่ก็ยังไม่เพียงพอ ยังเหลือพื้นที่จำเป็นต้องศึกษาในมุมการนำรัฐธรรมนูญไปใช้และทำความเข้าใจรายละเอียดต่อสิ่งที่เรียกว่า “จารีตสถาบันพระมหากษัตริย์” ที่อำนาจจารีตอิงอาศัยในพัฒนาการของรัฐธรรมนูญไทย อีกทั้งอำนาจจารีตในสถาบันพระมหากษัตริย์เชิงกฎหมายที่มีการศึกษาจากกรณีศึกษาจากต่างประเทศยังไม่เพียงพอต่อการทำความเข้าใจภาพรวม เขาเห็นว่าวิธีการศึกษาทางประวัติศาสตร์เปรียบเทียบกับบาทพระมหากษัตริย์ของไทยในช่วงเวลาต่าง ๆ ก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครอง 2475 ก็มีความจำเป็น โดยยกตัวอย่างว่า จารีตสถาบันพระมหากษัตริย์นั้นมีคติเทวราชาอันมีรากฐานจากศาสนาพราหมณ์อันเชื่อมร่วมกับคติธรรมราชาจากคติพระโพธิสัตว์จาก อัครคัมภีร์พุทธ, จักรพรรดิรัตนสูตรปรากฏในพระสูตรหนึ่งในไตรปิฎกอันมีรากฐานจากพุทธศาสนา (ธรรมชาติกรีกัษร, 2019) โดยในส่วนหนึ่งของพระไตรปิฎกบทความเรื่องเปิดทองหลังพระ

สาธยายถึงความเป็นสองแพร่งสองทิศทางปฏิทรรศน์พระไตรปิฎกไว้อย่างดี เป็นระบบอย่างที่เป็นพื้นฐานประเพณีสังวร (มุกหอม วงษ์เทศ, 2558)

สืบเนื่องจากความคิดเห็นข้างต้น บทความนี้มีเพื่อเติมเต็มความเข้าใจ เรื่องอำนาจจารีตสถาบันพระมหากษัตริย์จากส่วนที่เป็นรากฐานที่มีมาก่อน ที่พุทธศาสนาและศาสนาพราหมณ์อื่นจะเข้ามาในภูมิภาคโดยศึกษาลัทธิ ผู้ก่อตั้งซึ่งก็เป็นระบบที่ผนวกลัทธิศาสนากับการปกครองเข้าด้วยกันของกลุ่มชาติพันธุ์ดั้งเดิมในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้โดยทั่วไป เป็นการอ่านแปลความภูมิทัศน์ (ศรีนัย สมันตรัฐ, 2561b; 2562) โดยใช้กรอบคิด ประวัติศาสตร์และนเวศวิทยาหรือประวัติศาสตร์เชิงนิเวศวิทยาภูมิศาสตร์ (Annale School's Long Durae') ที่เรียบเรียงขึ้นจากการทบทวนศึกษา ประวัติศาสตร์ภูมิภาคและ งานภาคสนามทางภูมิทัศน์วัฒนธรรมกลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยงผ่านการจัดวางเชิงวิวัฒนาการของลัทธิผู้ก่อตั้งที่จำแนกลำดับ จากแบบแผนของสถาปัตยกรรมพื้นถิ่นที่เกี่ยวข้องกับอำนาจผู้นำชุมชนใน ลัทธิผู้ก่อตั้ง อย่างไรก็ตามโดยวิธีวิทยาเปรียบเสมือนการสร้างภาพต่อจุด ที่ภาพที่ได้ขึ้นอยู่กับความละเอียดของจุดในที่นี้แต่ละจุดคือความรู้ที่มีซึ่งใน อนาคตก็อาจถูกหักล้างหรือพบจุดใหม่ๆ เพิ่มเติมที่ทำให้รายละเอียดของ ภาพเปลี่ยนไปได้ หวังว่าโครงร่างโครงเรื่องจากบทความช่วยฉายภาพร่าง เค้าโครง

1.1 ที่มาความสำคัญทบทวนวรรณกรรมคำสำคัญที่เกี่ยวข้อง

แอนโทนี รีด เห็นว่า เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในฐานะหน่วยมนุษยชาติ ที่มีความแตกต่างหลากหลายทางภาษาและชาติพันธุ์แต่มีปฏิสัมพันธ์ใกล้ชิดกัน และมีปัจจัยอีกสองประการที่ภูมิภาคนี้มีร่วมกันคือป่าฝนและเส้นทางน้ำ การปรับตัวเข้ากับสภาพแวดล้อมในธรรมชาติที่เหมือนกันที่ประกอบด้วย น้ำและป่านำไปสู่การติดต่อค้าขายแลกเปลี่ยนที่เป็นไปอย่างคับคั่ง โดยเฉพาะทางน้ำและมีอาหารหลักประกอบด้วยข้าวกับปลาเป็นหลักเหมือนกัน (แอนโทนี รีด, 2547: 3-6) การผลิตข้าวโดยการเพาะปลูกข้าวมีทั้งแบบถาวร

และแบบหมุนเวียนโดยการการเพาะปลูกข้าวถาวรแบบนาต้ำขึ้นบันไดคือ
ผลพวงจากวิวัฒนาการทางเทคโนโลยีและแรงงานที่เพิ่มขึ้นจากต้นทุนของ
ชุมชนเกษตรกรรมน้ำฝน-ไร่หมุนเวียนนั่นเอง (ลูเซียน แองส์, 2527)

ไร่หมุนเวียนเกิดจากการกฤษฎางป่าพง นิเวศวิทยาเทคโนโลยีและ
ภูมิศาสตร์ประวัติศาสตร์ของการกฤษฎางพงก่อร่างสร้างชุมชนยังเกี่ยวข้อง
กับระบบการปกครองดั้งเดิมที่รวมเอาลัทธิศาสนาไว้ด้วยกัน ในยุคแรกที่
ระบบการปกครองไม่อาจแยกจากลัทธิศาสนา ระบบที่ว่ามีรากฐานจาก
“ลัทธิผู้ก่อตั้ง (founder's cult)” อันหมายถึง “..ความคิดรวบยอดที่ว่าเมื่อมี
ผู้กฤษฎางหักล้างถางพงคนแรกก็เสมือนว่าได้เริ่มสร้างพันธะสัญญาระหว่าง
มนุษย์กับจิตวิญญาณอารักษ์โดยที่มีเขาและทายาทเป็นผู้ได้รับสิทธิอำนาจ
ในการเป็นตัวกลางติดต่อระหว่างสองฝ่าย...” ลัทธิผู้ก่อตั้ง (founder's cult)
จึงเป็นแบบแผนผู้นำพิธีกรรมในระบบพิธีกรรมของทุกชาติพันธุ์ในภูมิภาค
เอเชียตะวันออกเฉียงใต้อย่างทั่วไป โดยมีเกณฑ์ว่าผู้นำชุมชนจะต้องสืบเชื้อสาย
มาจากผู้บุกเบิกหักล้างถางพงป่าทำไร่หมุนเวียนคนแรก-ผู้ก่อตั้ง- ผู้นำจะได้
รับสิทธิที่จะเป็นตัวกลางในการติดต่อสื่อสารระหว่างมนุษย์และเทพอารักษ์
ประจำหุบเขาสายน้ำโดยพิธีกรรมประจำต่างๆ Lehman (2003:15-6) ด้วย
การอ่านภูมิสถาปัตยกรรมทางพิธีกรรมผู้ก่อตั้งช่วยให้เห็นการวางลำดับเชิง
วิวัฒนาการของระบบก่อนเกษตร (Harvey, 2012; Meinig, 1979; ศรีนัย
สมันตรัฐ, 2561b, 2562.)

สก๊อต เห็นว่าชุมชนเหล่านี้มีขอบเขตเฉพาะเรียกว่า รัฐหุบเขา (valley
state) โดยเฉพาะในเขตภูเขาที่สูงเต็มไปด้วยหุบเขาขนาดเล็กย่อยแต่ละ
หุบเขามีพื้นที่รับน้ำ (watershed) มีลำน้ำในตัวเอง แต่ละแห่งจึงเอื้อต่อ
พัฒนาการชุมชนเกษตรกรรมน้ำฝนไร่หมุนเวียนและหาของป่า เกิดหน่วย
ชุมชนที่มีระบบการปกครองทางวัฒนธรรมที่เหมาะสมกับสภาพภูมิศาสตร์
หุบเขามีความเป็นหน่วยชุมชนอิสระในตัวเอง แม้ว่าพื้นที่ครอบคลุมความ
หลากหลายทางชาติพันธุ์ทั้งทางภาษาและวัฒนธรรม แต่ก็มีอุดมการณ์
จักรวาลวิทยาที่เป็นแกนกลางร่วมกัน หน่วยชุมชนนี้ดำรงสภาวะอยู่ได้อย่าง

ยาวนานเพราะระบบสอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลงจากเงื่อนไขธรรมชาติทางภูมิศาสตร์ (Scott, 2009)

การอธิบายแก่นอำนาจจารีตอุดมการณ์ตั้งต้นหรืออุดมการณ์บรรพกาลจากหลังหรือจักรวาลวิทยาแกนกลางอันเป็นประเด็นหลักของบทความนี้ ขยายความเข้าใจจาก การขยายความแนวคิดสำคัญของนักมานุษยวิทยา อนันท์ ราจาห์ จากวิทยานิพนธ์กะเหรี่ยงศึกษาของเขา ได้เรียกแนวคิดอุดมการณ์นี้ว่า “แบบจำลองความคาดหวังก่อเกิดผลิตภาพของสังคม (procreative model of society)” (Rajah, 2008) ในแง่จารีตอุดมการณ์ในที่นี้ ถูตามนิยามที่ว่า จารีตอุดมการณ์ไม่ใช่เรื่องของความรู้นักแต่เป็นเรื่องของความไร้สำนึกที่แทรกซึมเข้าไปอยู่ในตัวคน จึงทำให้คนรู้สึก ว่าปรากฏการณ์ทางสังคมโดยเฉพาะการเอาวัดเอาเปรียบการกดขี่ขูดรีด หรือความไม่เท่าเทียมกัน ว่าเป็นเรื่องของวิถีทางตามธรรมชาติมิได้มาจากสังคม จารีตอุดมการณ์จึงทำให้สิ่งที่ไม่ใช่ธรรมชาติกลายเป็นธรรมชาติและกลายเป็นความจริงที่ไม่อาจแก้ไขหรือเปลี่ยนแปลงได้เป็นมายาคติที่ช่วงชิงอำนาจขึ้น (Hegemony) ทางสังคม (สุนีย์ ประสงค์บัณฑิต, 2553:189.; อัลธุสแซร์, 2557:57-119.; ปกป้อง จันวิทย์, 2019; วัชรพล พุทธรักษา, 2561.)

2. ภูมิทัศน์กะเหรี่ยงดั้งเดิมในระบบการปกครองก่อนกษัตริย์

ส่วนนี้เสนอการวางตำแหน่งระบบผู้นำแบบศาลาโรงเรือนที่วิจัยในวิทยานิพนธ์ร่วมกับปริวรรตความรู้ระบบผู้นำกะเหรี่ยงแบบอื่นที่มีผู้ศึกษาไว้ ทำให้สามารถแจกแจงเชิงลำดับขั้นเชิงวิวัฒนาการเริ่มจากพื้นฐาน 6 ลำดับ จัดโดยขนาดความหมายสำคัญ (significant) ของสถาปัตยกรรมผู้นำพิธีกรรมที่สอดคล้องกับอำนาจกล่าวอีกอย่างว่าการจัดเรียงลำดับขั้นในส่วนนี้วางตามระดับขนาดดีกรีของอำนาจ ทั้งนี้ข้อมูลภาคสนามของชุมชนชาติพันธุ์กะเหรี่ยงหมู่บ้านเกษตรกรรมน้ำฝนหาของป่าในเขตป่าเขา ในที่นี้ขอนับว่าเป็นส่วนที่ แอนโทนี รีด เรียกว่า “ภูมิทัศน์โดยทั่วไปของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ อย่างเป็นมวลรวม” ที่ “....การยังชีพที่แพร่หลายยิ่งกว่า (การเพาะปลูกถาวร) คือ การใช้ประโยชน์จากพลังฟื้นฟูชีวิตของป่าเองโดยการทำไร่เลื่อนลอย

เก็บของป่า...” (แอนโทนี ริด, 2547: 3) หรือ “รัฐหุบเขา” Valley State แห่งภูมิภาค “โซเมีย” Zomia คือมองเทือกพิตเขาย่านนี้ในแง่มุมพื้นที่เชื่อมติดต่อทางวัฒนธรรมมากกว่ามุมพื้นที่อุปสรรคเปรียบคล้ายกับบทบาทการเชื่อมวัฒนธรรมของทะเลเมดิเตอร์เรเนียน (Scott, 2009).

2.1 ระบบก่อนชุมชนหรือระบบไร้ผู้นำ

ระบบก่อนชุมชนหรือการอยู่แบบไร้ผู้นำ คือ การบุกนำผืน 땅ก่อตั้งบ้านและไร่นาเป็นคนแรกถือเป็นจุดเริ่มต้นของชุมชน สำหรับวัฒนธรรมกะเหรี่ยงสกอรีมีคำเรียกเฉพาะระบบก่อนชุมชนนี้ว่า [โถ่คักซอมี] แปลว่า อยู่อย่างไถ่ฟ้าไถ่ป่า อย่างไรก็ตามระบบก่อนชุมชนก็มิได้ปราศจากพิธีกรรมเพียงแต่ว่าแต่ละครัวเรือนทำกันเอง มีบทให้สัมภาษณ์กล่าวถึงการมีอยู่ของระบบแบบไร้ผู้นำในสังคมวัฒนธรรมกะเหรี่ยงในความหมายของการปราศจากตัวแทนชุมชนพิธีกรรมการติดต่อกับเทพอารักษ์ เป็นเรื่องของแต่ละครัวเรือนจะทำพิธีกรรมกันเอง (ประเสริฐ ตระการศุภกรและคณะ, 2554 :146,167.) ส่วนในวิทยานิพนธ์ของผู้เขียนในกรณีศึกษานบ้านห้วยเฮี้ยะ, ปาย พบว่าผู้นำหรือเบลาะโซ่ที่นี้เป็นผู้ก่อตั้งในความหมายของผู้บุกนำผืน 땅หมู่บ้านคนแรกเป็นชุมชนตั้งต้น (Start Up) ที่พบได้ยาก ต่อมาหากหักล้างทำไร่นาเลี้ยงปศุสัตว์มีผลผลิตภาพสูงก็ถือว่าสอดคล้องกับแบบจำลองความคาดหวังสืบพันธุ์ให้กำเนิด นั่นก็จะทำให้เป็นที่รู้จักและจูงใจครัวเรือนอื่นๆ ให้ย้ายมาร่วมหักล้างทำมาหากินกลายเป็นชุมชน เชื้อสายทายาทของบุคคลที่มาหักล้างคนแรกจะมีสิทธิที่จะมาเป็นผู้นำรุ่นต่อมาในชุมชนนี้หรือแม้ในชุมชนอื่น กล่าวอีกอย่างว่าผู้ก่อตั้งคือคนแรกมีสิทธิที่จะส่งมอบอำนาจหน้าที่สู่ทายาท (founder's Cult) (Leman, 2003) ในทำนองเดียวกันครัวเรือนรุ่นแรกที่ย้ายตามมาก็จะเป็นต้นสายตระกูลของ “คณะผู้อาวุโสผู้เฒ่าผู้แก่” ในระบบผู้นำในลำดับต่อมา

1. สถาปัตยกรรมและกฎเกณฑ์ ในระยะเริ่มแรกนี้สถาปัตยกรรมเฉพาะอำนาจบุคคลในพิธีกรรม ได้แก่ ศาลเพียงตาชั่วคราวใช้เฉพาะเวลาพิธีกรรม “หลือต้า” เป็นศาลขนาดเล็กไม่มีหลังคาวางบนเสาต้นเดียว โดย

ทั่วไปผู้นำครอบครัวจะใช้อุปกรณ์พิธีกรรมซึ่งก็เป็นอุปกรณ์ของครัวเรือนที่ใช้งานสามัญในชีวิตประจำวันทั่วไป (ศรันย์ สมันตรัฐ, 2553)

2.ขอบเขตของอำนาจในแง่พื้นที่และประชากรสมาชิกมีเพียง เขตไร่นา และ ครอบครัว

3.จารีตอุดมการณ์อำนาจพื้นฐาน ที่แฝงอยู่ในระบบพิธีกรรมตั้งแต่ระบบไร่นาชุมชนนี้มีสามประเด็นคือ

1. แนวคิดอุดมการณ์ “แบบจำลองความคาดหวังก่อเกิดผลิตภาพของสังคม (procreative model of society)” เพื่อความคาดหวังให้ความอุดมสมบูรณ์แลกเปลี่ยนกับความจงรักภักดีต่อเทพปกปักอารักษ์ แต่ก็พบว่ารายละเอียดของพิธีกรรมในไร่นาที่มีการทำอาวูชจำลองวางไว้ในศาลเพียงตาพิธีกรรมในไร่นา ที่เพื่อให้เทพแห่งไร่นาใช้ช่วยขับไล่สิ่งเลวร้าย ซึ่งก็คือการอุปมาอุปไมย หรือ ที่เป็นหนทางในการแสดงออกด้วยแบบจำลองย่อขนาดและสัญลักษณ์สมมุติ ที่จะพัฒนากลายเป็นจารีตอุดมการณ์ในข้อต่อไป

2. อุดมการณ์เรื่องอุปมาอุปไมย (dyadic symbolism) หรือ บุคคลาภิพฐาน นอกจากที่พบในพิธีกรรมในไร่นาที่กล่าวไปแล้วยังเป็นเรื่องที่พบทั่วไป เช่น ส่วนพิธีกรรมเรียกขวัญสมาชิกในครัวเรือนอุปกรณ์อาทิ ไม้คนข้าว (หน่อโคคว่า [ksw]) ก็เป็นอุปลักษณ์ของสายใยครอบครัวของสายสะดือจากมดลูกมารดาที่อุปลักษณ์ผ่านแม่เตาไฟกลางบ้าน (เหม่ออุ่หล่อ/สะกิเตอะ[ksw]) (ศรันย์ สมันตรัฐ, 2553)

3. อุดมการณ์การถ่ายทอดเชิงปฏิบัติ (pragmatism) ในวัฒนธรรมมีการสอนงานแม่โดยทั่วไปและโดยเฉพาะการทำพิธีกรรมมีข้อห้ามระบุไม่ให้อสอนอย่างตรงไปตรงมาด้วยภาษาพูด ทำให้มีความขรึมขลังที่แฝงความศักดิ์สิทธิ์และความน่ายำเกรง (Hayami, 2004: 155, 247-291; Rajah, 2008: 85-89; ประเสริฐ ตรีการศุภกร และคณะ, 2556: 171-174.) นัยยะในที่นี้แตกต่างจากความหมายทั่วไปของทฤษฎีเชิงปฏิบัติ (Theory of Praxis)

2.2 ระบบผู้นำศาลเพียงตา

ลำดับต่อมาที่อำนาจสูงกว่าระบบไร่นาก็คือ ระบบผู้นำศาลเพียงตา

ผู้นำในระบบผู้นำศาลเพียงตาเรียกว่า “ฮือโฮ” [ksw] ส่วนศาลเพียงตาเรียกว่า “หลือตา” [ksw] เช่นเดียวกับศาลเพียงตาในระบบไร้ผู้นำ ถือได้ว่าเป็นระบบผู้นำกะเหรี่ยงดั้งเดิมอย่างโดยทั่วไป การวิจัยของ โยโกะ ฮายามิ ศีษาระบบผู้นำกะเหรี่ยงในฐานะระบบผู้ก่อตั้งอย่างละเอียด (Hayami, 2004: 139-167.) เกณฑ์เงื่อนไขเริ่มต้น มีเพียงว่าผู้นำควรเป็นทายาทของผู้เคยประสบความสำเร็จจนเป็นที่จดจำในการหักล้างถ่วงพหุทางเพศตรงข้ามผ่านคนแรกจนได้มีครัวเรือนตัดตีสันใจเข้ามาร่วมอยู่ในบริเวณด้วย

1. สถาปัตยกรรมและกฎเกณฑ์ สถาปัตยกรรมอุปกรณ์ที่เฉพาะเจาะจงคือ “ศาลเพียงตาอย่างง่าย” เช่นเดียวกับในระบบก่อนมีชุมชน ทว่ามีความหมายสำคัญ (significant) ทวียิ่งขึ้น ผู้นำจะต้องสร้างศาลขึ้นด้วยตัวเอง แม้เป็นศาลชั่วคราวแต่ก็ต่างจากระบบก่อนชุมชนคือวางบนเสาสี่-หกต้น มีหลังคาและการยกระดับพื้นในภายในและขนาดใหญ่กว่าศาลเพียงตาแบบที่ครอบครัวยาวสร้างในไร่ และ ถือว่าเป็นตัวแทนของอาณาบริเวณของชุมชน (public place) ที่มีผู้นำเป็นผู้แทนชุมชน ผู้นำมีสถานะเป็นตัวแทนมนุษย์สถานที่ทรัพยากรในขอบเขตชุมชน ต่อเทพดินน้ำฟ้าประจำสถานที่นั้น ๆ และกลับกันคือเป็นตัวแทนเทพสื่อสาร ต่อชุมชนด้วย

2. ขอบเขตของอำนาจในแง่พื้นที่ ได้แก่ หุบเขาพื้นที่ลุ่มน้ำของลำน้ำในแง่ประชากรคือจำนวนครัวเรือนในชุมชน โดยไม่มีการจำกัดจำนวนครัวเรือนขั้นต่ำ ความมั่นคงทางอาหารกับผลิตภาพและความมั่นคงทางจิตใจของความเป็นชุมชนก็มีสูงกว่าระบบก่อนชุมชน ผู้นำมีอำนาจเหนือผู้คนในอาณาบริเวณแต่ก็ไม่ถึงขนาดเอา ‘ชีวิต’ อำนาจสูงสุดที่ทำให้คือขับไล่ให้ย้ายออกไปนอกอาณาบริเวณเท่านั้น การมีอำนาจเหนือชีวิตก็ต่อเมื่อไปที่ลำดับระบบเปลี่ยนผ่านเป็นต้นไป

3. จาริตอุดมการณ์อำนาจพื้นฐาน ที่แฝงอยู่ในระบบพิธีกรรมในระบบผู้นำนี้มีสามประการ เช่นเดียวกันกับ ระบบก่อนชุมชนที่กล่าวแล้ว คือ

1. “แบบจำลองความคาดหวังก่อเกิดผลิตภาพของสังคม (procreative model of society)” อุดมคติเกษตรกรรมน้ำฝนที่เชื่อว่ามนุษย์จะอยู่รอดได้พึงจะได้รับผลผลิตงอกงามทั้งเกษตรกรรมปศุสัตว์และการล่าหาของป่า

แลกเปลี่ยนกับความพอใจให้กับเทพอาร์กซ์ดังที่ได้กล่าวแล้ว การศึกษาบทสวดพิธีกรรมของผู้นำของชุมชนระดับนี้โดยراجา ยังพบด้วยว่ามีการระบุชื่อเทพอาร์กซ์ร่วมกับชื่อลำน้ำหุบเขาและเป็นชื่อชุมชนนั้นๆ โดยทั่วไป (Rajah, 2008: 85-89.)

2. อุดมการณ์เรื่องอุปลักษณ์ (dyadic symbolism) หรือ บุคคลาภิธาน (personification) ในระดับนี้ ผู้นำจะเป็นอุปลักษณ์ของชุมชนและบ้านของตัวเอง เห็นได้จากเมื่อเสียชีวิตต้องรื้อบ้าน และ เริ่มนับเวลาชุมชนใหม่ การเรียกชื่อหุบเขาลำน้ำเทพชุมชนในชื่อเดียวกัน จึงเป็น บุคคลาภิธานช่วงชีวิต (Life-span personification)

3. การถ่ายทอดเชิงปฏิบัติ (pragmatism) โดยทั่วไปการศึกษาเกาะเรียง (Hayami, 2004; Rajah, 2008; ประเสริฐ และคณะ, 2556) ต่างพบว่าการถ่ายทอดกระบวนการพิธีกรรมและการงานต่างๆ ว่ามีลักษณะแบบปฏิบัติการนิยม (pragmatism) จะจริงไปว่าคือจิตใจที่จะไม่ใช้การถ่ายทอดด้วยจนภาษา (dogmatism) การถ่ายทอดแบบปฏิบัติการนิยมในที่นี้กระทำด้วยการลอกแบบทำตามเท่าที่เห็น(ซึ่งเกิดการเปลี่ยนแปลงรายละเอียดขึ้นได้ในระยะยาว) ห้ามถามห้ามพูดถึงโดยตรงเติมไปด้วยความขี้นขลังศักดิ์สิทธิ์นำยำเกรง การส่งทอดปฏิบัติการณ์วัฒนธรรมจึงช่วยส่งทอดความกลัวยำเกรงนี้ลงไปแต่ละรุ่น จนอุดมการณ์จารีตนี้ผลิตซ้ำตัวเองเป็นโปรแกรมชุดคำสั่งฝังลึกสู่จิตใต้สำนึก มันก็คือกลไกที่ขับเคลื่อนวัฒนธรรมภูมิภาคตึกดาบรรพ์ในฐานะอุดมการณ์จารีตชนิดหนึ่ง ความชัดเจนนี้สำคัญมากในการช่วยทำความเข้าใจลักษณะปฏิบัติการณ์ที่ไร้สาระไม่สมเหตุสมผล (absurdity paradox) ของสังคมอันมีที่มาจากจารีตที่มักพบในปัจจุบัน อนึ่งนัยยะนี้แตกต่างจากความหมายของทฤษฎีเชิงปฏิบัติ (theory of praxis)

4. ระบบผู้เฒ่าผู้แก่จารีตอุดมการณ์พื้นที่สาธารณะแบบปรึกษาหารือ ซึ่งเป็นคณะกรรมการบริหารทรัพยากรธรรมชาติของชุมชน ก็เริ่มเห็นได้ในลำดับวิวัฒนาการนี้แล้ว (ศรันย์ สมันตรัฐ, 2561; 2558: 54-71;111-4;146-7)

2.3 ระบบผู้นำศาลาที่หนึ่ง

ลำดับถัดมาจากระบบผู้นำศาลาเพียงตาก็คือระบบผู้นำศาลาที่หนึ่ง ผู้นำในระบบผู้นำศาลาที่หนึ่งเรียกว่า “แดโซ” [ksw] กร่อนเสียงจาก “แดโพโซ” ส่วนสถาปัตยกรรมศาลาที่หนึ่งในที่นี้สำเนียงสกอร์ออกเสียงว่า “แดโพ” [ksw] ความหมายตรงตามศัพท์คือเถียงนาเก่า “แดโพ” มีประโยชน์ใช้สอยทางพิธีกรรมเป็นทั้งศาลสถิตวิญญานเทพอารักษ์และศาลที่หนึ่งเฉพาะตัวของผู้นำ มีขนาดใหญ่กว่าและถาวรขึ้นกว่า “ต่าหลือ” ในระบบศาลาเพียงตา นอกจากนี้พบชุมชนระบบนี้ 3 แห่งในการศึกษาภาคสนาม และยังพบในการศึกษาของฮายามิในบริเวณพื้นที่ต้นน้ำแม่แจ่มในเขตรอยต่อ อ.ปายจังหวัดแม่ฮ่องสอน-อ.แม่แจ่ม, อ.เชียงดาวจังหวัดเชียงใหม่ เธอยังได้อ้างอิงถึงระบบผู้นำศาลาสถิตวิญญานที่พบที่ในงานของ Hamilton, 1976 ในชุมชนกะเหรี่ยงโปว์สำเนียงเหนือ [pww] ที่พบที่ ฮอด (Hayami, 2004: 155, 334-5.) อย่างไรก็ตามระบบผู้นำศาลาที่หนึ่งมีสัดส่วนจำนวนน้อยกว่าระบบผู้นำศาลาเพียงตาที่ทั่วไปกว่าอย่างมาก

1. สถาปัตยกรรมและกฎเกณฑ์ ผู้เขียนมีข้อสังเกตต่อสถาปัตยกรรมในระบบนี้กล่าวคือจำนวนครัวเรือนที่มากขึ้นทำให้การสร้างศาลาเฉพาะกิจเป็นภาระหนักเพราะต้องทำทุกๆ จำนวนครัวเรือนคูณกับจำนวนพิธีกรรมในไร่นาจึงมีศาลที่มีความถาวรมากขึ้นโดยเฉพาะตำแหน่งต้นน้ำลำธารของชุมชนเพื่อครอบคลุมไร่นาทั้งหมดของชุมชน จะเห็นว่าภูมิทัศน์วัฒนธรรมของอำนาจ, ความศักดิ์สิทธิ์, ผลิตภาพ และความคงทนถาวร ต่างเป็นปฏิกิริยาโดยตรงต่อกันและกัน นอกจากนี้ยังมีพัฒนาการของจารีตอุปลักษณะที่ความเฉพาะเจาะจงยิ่งขึ้นเป็นการแสดงออกเชิงสิทธิอำนาจและตำแหน่งแห่งที่เฉพาะตัวของผู้นำ คือ ลักษณะการยกพื้นที่ผู้นำเป็นผู้แทนชุมชนแต่เพียงผู้เดียวที่มีสิทธิได้นั่งในตำแหน่งนี้ส่วนที่กำหนดให้ส่วนสูงกว่าถือเป็นสถิตย์ของเทพเท่านั้นของศาลาที่หนึ่ง ลักษณะการยกพื้นแบบนี้เป็นการออกแบบตั้งแต่ศาลาเพียงตาแม้ในขนาดที่เล็กกว่าเกินกว่าคนจะเข้าไปใช้ได้แต่ก็กันขอบเขตในลักษณะเดียวกัน พื้นที่บริเวณศาลาที่หนึ่งซึ่งอาจมี

ขอบเขตส่วนรองรับผู้ร่วมพิธีจำนวนมากได้ ถูกระบุเป็นพื้นที่ที่ต้องห้ามหากไม่มีพิธีกรรมจะไม่ให้ผู้คนเข้าไปรบกวน

ทั้งนี้วิเคราะห์จำแนกระบบการปกครองศาสนาดังเดิมออกเป็น 2 ส่วน คือ ส่วนศักดิ์สิทธิ์ของเทพจิตวิญญาณศาสนาและส่วนการปกครองสังคมของชุมชน หากศาลาที่หนึ่งคืออุปลักษณ์ของส่วนศักดิ์สิทธิ์ที่ขบขันด้วยสิทธิอำนาจและบุคลลาภิธานตำแหน่งที่ตั้งของศาลาที่หนึ่งจะตั้งอยู่ในป่าช้าบ้านต้นน้ำชุมชนถือเป็นสถานที่สาธารณะจุดกำเนิดของชุมชน (public places) อันได้รับการสักการะ ศาลาโรงเรียนในลำดับต่อไปก็คืออุปลักษณ์ในส่วนสังคมชุมชน

นอกเหนือไปจากสถาปัตยกรรมศาลาที่หนึ่งแล้ว อุปกรณ์อื่นยังใช้เหมือนกับระบบผู้นำศาลเพียงตาและระบบก่อนชุมชน (-of common things) อย่างไรก็ตามในระยะต่อมาอุปกรณ์บางอย่างจะคงทนถาวรขึ้นและส่งต่อให้ผู้นำคนต่อไปในฐานะเป็นสัญลักษณ์หรือ ‘กฤตภัณธ์’

2. ขอบเขตของอำนาจในแง่พื้นที่ ได้แก่ หุบเขาพื้นที่ลุ่มน้ำของลำน้ำ ในแง่ประชากรคือจำนวนครัวเรือนในชุมชน โดยจำกัดจำนวนขั้นต่ำไม่น้อยกว่า 30 ครัวเรือน ความมั่นคงทางอาหารกับผลิตภาพและความมั่นคงทางจิตใจของความเป็นชุมชนก็ถูกคาดหวังว่ามีมากกว่าระบบผู้นำศาลเพียงตาทั่วไป จำนวน 30 ครัวเรือนนี้มีประชากรเฉลี่ย 150-200 คน สอดคล้องกับ จำนวนดันบาร์ (Dunbar's number)

3. จารัตตอุดมการณ์อำนาจพื้นฐาน (landscape of Ideology) ที่แฝงอยู่ในระบบพิธีกรรมในระบบผู้นำศาลาที่หนึ่งได้แก่

1. แบบจำลองความคาดหวังก่อเกิดผลิตภาพของสังคม

2. อุดมการณ์เรื่องอุปลักษณ์ (dyadic Symbolism) ที่ขยายขึ้นในการจัดสถานที่ให้ผู้นำตัวแทนชุมชนมีพื้นที่เฉพาะตัวในการสื่อพิธีกรรมกับเทพอารักษ์ เมื่อผู้นำตายลงก็ต้องรื้อสร้างศาลาที่หนึ่งและบ้านลงรอเวลาสร้างใหม่สำหรับห้วงเวลาของผู้นำคนต่อไป เป็นอุปลักษณ์ของเวลาช่วงชีวิต (form of live metaphor / life-span personification)

3. การถ่ายทอดเชิงปฏิบัติ (pragmatism) การกำหนดให้พื้นที่ศาลาที่หนึ่งเป็นพื้นที่ห้ามเข้า (taboo) เป็นการขยายความศักดิ์สิทธิ์ด้วยการถ่ายทอดด้วยความลังเลกลัว การห้ามพูดถึงตรงๆ การห้ามเข้าถึงหากไม่มีพิธีกรรมเหล่านี้ ทำให้จารีตอุดมการณ์สามารถผลิตซ้ำตัวเองได้ซับซ้อนลึกซึ้งขึ้น เป็นมีมส์วัฒนธรรม (Cultural Memesis) ที่ถ่ายทอดจากรุ่นสู่รุ่นได้อย่างแข็งแกร่ง

4. ระบบผู้เฒ่าผู้แก่และอุดมการณ์พื้นที่สาธารณะแบบปึกษาหาหรือเช่นเดียวกับ ศาลาโรงเรียนในลำดับต่อไปศาลาที่หนึ่งต้องสร้างโดยฉันทามติและแรงงานทรัพยากรของคนทั้งชุมชนที่ต้องร่วมมือสร้างให้สำเร็จในเวลาหนึ่งวัน การห้ามเข้านอกเวลาพิธีกรรมเป็นการขยายความศักดิ์สิทธิ์ไม่ได้มีผลเปลี่ยนแปลงความเป็นพื้นที่สาธารณะ (public places) ของศาลาที่หนึ่ง ความก้ำกึ่งกำกวมที่เริ่มปรากฏนี้จะค่อย ๆ ทวีมากยิ่งขึ้นจนเป็นอุดมการณ์ในตัวเองในลำดับต่อไป

2.4 ระบบผู้นำศาลาโรงเรียน

ลำดับต่อมาคือ ระบบผู้นำศาลาโรงเรียน ศาลาโรงเรียน (เบละ) [ksw] เปรียบเสมือนรัฐสภาของรัฐหุบเขาน้อย ๆ (Valley State) (Scott, 2009) ระบบผู้นำศาลาโรงเรียนเป็นจุดศึกษาหลักของโครงการวิทยานิพนธ์ที่พบระบบผู้นำศาลาโรงเรียนแปดชุมชนในเขตประเทศไทย ซึ่งจำแนกได้สองแบบคือ ชุมชนที่มีระบบผู้นำศาลาโรงเรียนแต่เพียงอย่างเดียว และ ชุมชนที่มีระบบผู้นำศาลาโรงเรียนศาลาโรงเรียนร่วมศาลาที่หนึ่ง ระบบเก่าแก่สืบเนื่องรุ่นต่อรุ่นยาวนานแม้ไม่อาจสืบความทรงจำย้อนไปถึงต้นทางได้แต่ก็มักมีตำนานเรื่องเล่ารองรับและมีคำศัพท์สำคัญเดียวกันในทุกภาษาย่อยในไทย พบว่าชุมชนมีประชากรมากอาจมากกว่าข้อจำกัด 30 ครัวเรือนถึงสามถึงสิบเท่า (100-300 ครัวเรือน) ซึ่งจะกล่าวถึงในลำดับถัดไป

1. สถาปัตยกรรมและกฎเกณฑ์ ดังกล่าวแล้วว่าหากจำแนกระบบการปกครองศาสนาดั้งเดิมกะเหรี่ยงออกเป็นสามศักดิ์สิทธิ์และสามชุมชน โดยสามศักดิ์สิทธิ์ถูกขยาย (amplified) ด้วยศาลาที่หนึ่ง “แดโพ”แล้ว ส่วนสังคม

ชุมชนถูกขยาย (amplified) เป็นอุปลักษณะด้วยศาลาโรงเรือนนั่นเอง อย่างไรก็ตาม ศาลาโรงเรือน “เบละ” [ksw], “ปลั่ง” [pww], ความหมายตรงในทุกภาษาชาติพันธุ์สาขาจะเหวี่ยงอันตรงกันคือหมายถึง “บ้านโรงเรือน” เฉพาะชนิดหนึ่ง คือ โรงเรือนศาลาพิธีกรรมสาธารณะโดยไม่ใช้นัยยะอื่นแบบศาลาที่นั้ง จึงเข้าใจได้ว่าวัฒนธรรมการใช้ระบบศาลาโรงเรือนและระบบลัทธิผู้ก่อตั้งโดยรวมนั้นมีเก่าแก่อย่างยิ่ง กล่าวคือ มีมาก่อนวิวัฒนาการที่จะแบ่งแยกภาษากลุ่มชาติพันธุ์ย่อยเสียอีก

ศาลาโรงเรือนมีขนาดใหญ่และแข็งแรงกว่าศาลาที่นั้ง สามารถรองรับเพียงพอต่อจำนวนผู้ชายทั้งชุมชนนั่งเบียดกัน (โดยทั่วไปถือว่าเป็นพื้นที่สาธารณะปริศนาหรือของพวกผู้ชาย แล้วบ้านของผู้มาเป็นพื้นที่สาธารณะให้ผู้หญิง แต่ก็มิต้านทานนิทานการบันทึกว่าเป็นพื้นที่ที่พวกผู้หญิงก็สลับใช้ได้ ในวาระที่ต่างกัน) จึงไม่ได้มีขนาดใหญ่โตหรือสูงเหนือกว่าบ้านเรือนโดยทั่วไป ตำแหน่งที่ตั้งมักอยู่ใกล้กับบ้านของผู้มา อยู่ภายในชุมชนและเป็นสถานที่สาธารณะของชุมชน (public place) การจัดที่ว่างภายในสองระดับเช่นที่พบและกล่าวแล้วตั้งแต่ศาลเพียงตาและศาลาที่นั้งก็พบในศาลาโรงเรือนโดยระดับส่วนที่สูงกว่าเป็นพื้นที่เฉพาะสำหรับผู้มา, คณะผู้เฒ่าผู้แก่และผู้มาเยือน ส่วนที่ต่ำกว่าสำหรับสมาชิกชุมชนอาวุโสหน่อยหรือทั่วไป (ศรีนัย สมนันตรัฐ, 2558: 88)

นอกจากนี้ศาลาโรงเรือนจะมีแม่เตาไฟอยู่กลางห้องเช่นเดียวกับบ้าน แต่น่าสนใจที่การจัดวางเสาแม่เตาไฟกลับทิศทางตรงข้ามกันสันนิษฐานว่าเป็นสัญลักษณ์ของเพศสภาพที่ผู้มาเป็นชายที่สลับเพศกับบ้าน และ ยังมีสัญลักษณ์ที่เชื่อมโยงถึงแผ่นดินแผ่นน้ำของชุมชน โดยนำก้อนหินจากลำน้ำมาเป็นก้อนเส้าเตา เอาดิน ณ จุดนั้นมาใส่กะบะเตา ก้อนหินจากต้นน้ำชุมชนยังใช้ใส่หลุมเสาสำคัญด้วย

ส่วนอุปกรณ์พิธีกรรมในชีวิตประจำวันกฤตภัณฑ์พิธีกรรมที่น่าสนใจคือ “กลองมโหระทึก” ที่พบหลายแห่งในศาลาโรงเรือนเป็นตัวแทนของชุมชนในศาลาโรงเรือน กฤตภัณฑ์ที่สืบทอดไปสู่ผู้นำคนถัดไปถือว่าเป็นการอนุรักษ์อำนาจบารมีทางสัญลักษณ์และการใช้เสียงในปาอันเจียบสงบเพื่อใช้ระบุความเป็นชุมชนมนุษย์ร่วมกับเครื่องดนตรีอื่น ได้แก่ แข่สัตรีและกลองฉาบจึง

ที่เก็บรักษาไว้ในศาลาโรงเรือน ผู้วิจัยได้พบมโหระทึกสามชุมชนทั้งปัว สำเนียงเหนือ [pww] และสกอว์ [ksw] นอกจากนี้ภาษาชนกระเหรี่ยงเป็นหลักเป็นหัวใจสำคัญมากของพิธีกรรมแทบทุกประการของกะเหรี่ยง (Hayami, 2004: 91-161; Rajah, 2008: 85-9; ประเสริฐ ตระการศุภกร และคณะ, 2556: 164) ภาษาใส่เหล้าเช่นไหว้ที่เคยเป็นอุปกรณ์ติดตัวใส่หินไฟและยาสูบ (เลอเมอเดอ [ksw], สะเต๊ะ [pww]) ในระบบก่อนชุมชนก็จะเป็น ‘กฏภักดิ์’ ชันโดกสำหรับเรียกว่า “เกอะตี” [pww] ประกอบด้วยภาษาใส่จอกรินและวางขวดดินเผา ทำด้วยไม้ลงรักที่มีความเป็นพิธีทางการมาก ทั้งนี้การจัดตำแหน่งหน้าที่เฉพาะของผู้เฒ่าผู้แก่คนหนึ่งมีหน้าที่ต้องรินเหล้าให้การสวดให้ผู้นำและคนอื่น ๆ ในทางพิธีกรรมอย่างเป็นทางการ เหล้านี้คือตัวอย่างวิวัฒนาการในส่วนกฏภักดิ์ (common things/regalia) (ศรีนัย สมันตรัฐ, 2558: 132)

2. ขอบเขตของอำนาจในแง่พื้นที่ ได้แก่ หุบเขาพื้นที่ลุ่มน้ำของลำน้ำในแง่ประชากรคือจำนวนครัวเรือนในชุมชน โดยจำกัดจำนวนขั้นต่ำไม่น้อยกว่า 30 ครัวเรือนแต่ก็พบครัวเรือนเกินกว่าร้อยละในหลายชุมชน ภาวะที่เพิ่มมากขึ้นทำให้ผู้นำไม่อาจทำงานเกษตรกรรมส่วนตัวได้ ความสามารถของคณะผู้เฒ่าผู้แก่ในภาระหน้าที่ต่าง ๆ กันมีความสำคัญมากขึ้น ความมั่นคงทางอาหารกับผลิตภาพและความมั่นคงทางจิตใจของความเป็นชุมชนก็ถูกคาดหวังว่ามีมากยิ่งขึ้น

3. จารีตอุดมการณ์อำนาจพื้นฐานในระบบผู้นำศาลาโรงเรือนนี้มี 5 ประการ เช่นเดียวกับ ระบบผู้นำศาลเพียงตาที่กล่าวแล้ว แต่ในระบบภูมิทัศน์นี้อุดมการณ์เหล่านี้ได้ถูกขยายขึ้นด้วยความเฉพาะเจาะจงทางตำแหน่งดังกล่าวแล้ว จะเห็นได้ว่าภูมิทัศน์ของอำนาจความถาวรความศักดิ์สิทธิ์และผลิตภาพจึงเกิดขึ้นอย่างเป็นปฏิภาคโดยตรงต่อกัน จารีตอุดมการณ์อำนาจพื้นฐานนี้ได้แก่

1. แบบจำลองความคาดหวังก่อเกิดผลิตภาพของสังคม (Rajah วิเคราะห์เรื่องนี้ไว้เป็นประเด็นแกนหลักในวิทยานิพนธ์ของเขา เขาได้เสนอรายละเอียดการศึกษาที่น่าทึ่งอย่างมาก อาทิ จากพิธีกรรมการแต่งงาน ประเพณีการเรียกชื่อ และอื่นๆ ไว้ในภาคผนวก)

2. อุดมการณ์เรื่องอุปลักษณ์ (dyadic symbolism) ที่ขยายขึ้นในการจัดวางสถานที่ให้ผู้เฒ่าผู้แก่ตัวแทนชุมชนมีพื้นที่เฉพาะในศาลาโรงเรียนและตำแหน่งแห่งที่ในการสื่อสารพิธีกรรมกับเทพอารักษ์ แต่ผู้นำก็ยังคงเป็นบุคคลาภิฐานะในช่วงชีวิตต่อชุมชนเมื่อผู้นำตายลงก็ต้องรื้อสร้างศาลาโรงเรียนและบ้านของเขาออกทำลาย รอสำหรับห้วงเวลาของผู้คนต่อไป (form of live metaphor / life-span personification)

3. การถ่ายทอดเชิงปฏิบัติ (pragmatism)

4. ระบบผู้เฒ่าผู้แก่และอุดมการณ์พื้นที่สาธารณะแบบปรีกษาหรือในลำดับนี้ความเป็นชุมชน ระบบผู้เฒ่าผู้แก่ และ อุดมการณ์พื้นที่สาธารณะแบบปรีกษาหรือมีมากยิ่งขึ้น หากมองระบบการปกครองศาสนาดั้งเดิมออกเป็นส่วนตัวศีลพิธีและส่วนชุมชน นี่ก็เป็นการเน้นส่วนชุมชนสังคมให้มีตำแหน่งแห่งที่ในวัฒนธรรมเชิงสัญลักษณ์ผ่านสถาปัตยกรรม และพบในเชิงปฏิบัติภาคสนามว่าคณะผู้เฒ่าผู้แก่มีความสำคัญอย่างยิ่งต่อชุมชน โดยเฉพาะหากชุมชนมีนาขึ้นบันไดที่ใช้ น้ำจากลำน้ำ คณะผู้เฒ่าผู้แก่ต้องดูแลระบบเหมืองฝายของชุมชนและรวมไปถึงการดูแลวาระการใช้น้ำร่วมมือปรีกษาหรือกับชุมชนนากระทงแห่งอื่นที่ใช้สายน้ำร่วมกัน

5. อย่างไรก็ตาม มีความกำกวมของสิทธิการเป็นเจ้าของเห็นได้ว่าศาลาโรงเรียนกับเรือนผู้นำมีความกำกวมระหว่างความเป็นสาธารณะหรือความเป็นส่วนตัวส่วนบุคคลของสถาปัตยกรรม (Meinig,(eds.), 1979: 3) โดยที่ศาลาโรงเรียนนั้นมีเงื่อนไขเช่นเดียวกับบ้านกล่าวคือต้องถูกรื้อทำลายพร้อมกับการตายของเจ้าของ มันจึงมีนัยยะความเป็นส่วนบุคคลที่ร่วมอยู่กับความเป็นสาธารณะ ความกำกวมระหว่างสิทธิอำนาจส่วนบุคคลและส่วนสาธารณะจึงเริ่มมีขึ้น

2.5 ระบบผู้นำศาลาโรงเรียนร่วมศาลาที่นั้ง

ลำดับต่อมาคือระบบผู้นำศาลาโรงเรียนศาลาโรงเรียนร่วมศาลาที่นั้งเป็นระบบที่มีอำนาจสูงกว่าระบบผู้นำศาลาโรงเรียนอย่างเดียวอย่างเห็นได้

ชัดเป็นลำดับสูงสุดในระบบลัทธิผู้ก่อตั้งกะเหรี่ยง พบว่าชุมชนที่ใช้ระบบการ
ใช้ศาลาที่หนึ่งผนวกเข้ากับศาลาโรงเรียน ผนวกอำนาจบุญญาธิการศักดิ์สิทธิ์
(ศาลาที่หนึ่ง) กับ สัญลักษณ์อำนาจทางสังคมชุมชน (ศาลาโรงเรียน) ทั้งสาม
ชุมชนกรณีศึกษาที่พบคือชุมชนแม่ระเมิง, แม่สะเต และ แม่วะหลวงต่างมี
อำนาจครอบคลุมมากกว่าขอบเขตชุมชนที่ตั้ง โดยครอบคลุมไปถึงหมู่บ้าน
ชุมชนอื่น ๆ โดยรอบหลายหมู่บ้านในชุดลุ่มน้ำร่วมกัน สองในสามแห่งมีฐานะ
เป็นตำบลมีหน่วยงานรัฐสถานือนามัยประจำตำบลที่หนึ่งมีโรงเรียนมัธยมอีกแห่ง
มีโรงเรียนประถม ชุมชนทั้งสามกรณีมีเทศบาลพิริกรรมใหญ่ที่สำคัญมาก
คือพิริกรรมเล่าโนทานผนวกกับการเซ่นไหว้ผีน้ำใช้เวลาถึงเจ็ดวันเจ็ดคืนใน
รอบสามปี ไม่มีชุมชนระบบผู้นำศาลาโรงเรียนอย่างเดียวแห่งไหนมีขอบเขต
อำนาจกว้างขวางเช่นนั้น

1. สถาปัตยกรรมและกฤตภัณฑ์สถาปัตยกรรมที่เกี่ยวข้องหลัก ๆ มีสองอย่าง
คือ โรงเรียนศาลาโรงเรียน “เบละ” ตั้งอยู่ในชุมชน ควบคู่ไปกับ ศาลาที่หนึ่ง
“แดโพ” ตั้งอยู่ในป่าต้นสายน้ำ แต่บางชุมชนพบว่ายังมี ศาลเพียงตา “หลือตา”
ตั้งอยู่ในป่าในบริเวณที่ลำน้ำจะไปบรรจบกับลำน้ำสายอื่นเพิ่มขึ้นมาอีกด้วย
แต่แทบจะไม่มีใครเข้าไปเพราะมีข้อห้ามตราบนครบรอบกำหนดสามปีที่จะ
มีพิธีกรรมเซ่นไหว้ผีน้ำคือเทพอารักษ์ของลำน้ำ กล่าวได้ว่าเป็นวิวัฒนาการ
ที่แสดงออกถึงการผนวกอำนาจสองด้านคือความศักดิ์สิทธิ์และส่วนชุมชน
เข้าด้วยกันเชิงสัญลักษณ์ทว่าในทางปฏิบัติแล้วผู้นำและคณะผู้เฒ่าผู้แก่ก็ไม่
อาจดูแลไปในรายละเอียดได้ หมู่บ้านเหล่านั้นจะมีระบบผู้นำศาลเพียงตา
ของตนที่มีประสิทธิภาพทางปฏิบัติขึ้นอยู่กับต้นแบบของรัฐซ้อนรัฐและ
เป็นจุดเริ่มต้นที่จะพัฒนาการขึ้นไปของรัฐแคว้น ระบบนี้เป็นการ
ขยายอำนาจเท่าที่จะเป็นไปได้ในระบบผู้นำผู้ก่อตั้ง

นอกจากนี้ยังมีเกณฑ์ทางวัฒนธรรมที่ความเฉพาะขึ้นของผู้นำในแง่
อำนาจความรับผิดชอบคือต้องมีครัวเรือนดูแลมากกว่า 30 ครัวเรือนขึ้นไป
มักมีอุปการณเฉพาะ ‘กฤตภัณฑ์’ ที่แม่ระเมิงเป็น “ดาบ” เก่าแก่สืบทอดตาม
สายตระกูลผู้นำที่ผู้นำเท่านั้นที่จะใช้ในการเชือดสัตว์วิญญาณพิริกรรมได้ และ

“กลองมโหระทึก” และเครื่องดนตรีอื่นๆเป็น ตัวแทนของชุมชนในศาลาโรงเรียนโดยทั่วไป ช่วยให้เห็นได้ถึงวิวัฒนาการที่สิ่งของพิธีกรรมทั่วไป (common things) สืบทอดจนกลายมาเป็นกฐณภัณฑ์ (regalia) ที่คงทน

2. ขอบเขตของอำนาจในแง่พื้นที่ ได้แก่ หุบเขาพื้นที่ลุ่มน้ำของลำน้ำสายหลักซึ่งอาจครอบคลุมลำน้ำย่อยหลายสาขา ในแง่ประชากรคือจำนวนครัวเรือนในชุมชนมากกว่าหนึ่งแห่งมีความยอมรับนับถือข้ามเขตสู่ชุมชนโดยรอบในมุมนี้ ความมั่นคงทางอาหารกับผลิตภาพและความมั่นคงทางจิตใจของความเป็นชุมชนก็ถูกคาดหวังว่ามีมากยิ่งขึ้น หากมองระบบการปกครองศาสนาตั้งเดิมออกเป็นส่วนศักดิ์สิทธิ์และส่วนชุมชน ระบบผู้นำศาลาโรงเรียนศาลาโรงเรียน+ศาลาที่นึ่งก็คือการขบเน้นอำนาจสูงสุดในระบบลัทธิผู้ก่อตั้ง

3. จารีตอุดมการณ์อำนาจพื้นฐานในระบบพิธีกรรมของระบบผู้นำศาลาโรงเรียนร่วมศาลที่นึ่งมี 5 ประเด็นเช่นเดียวกันกับ ระบบผู้นำศาลเพียงตาที่กล่าวแล้ว ทว่าในระบบภูมิทัศน์นี้อุดมการณ์เหล่านี้ได้ถูกขยายขบเน้นขึ้นด้วยความเฉพาะเจาะจงทางตำแหน่ง ภูมิทัศน์ของอำนาจความถาวรความศักดิ์สิทธิ์และผลิตภาพที่เกิดขึ้นอย่างเป็นปฏิภาคโดยตรงต่อกันเริ่มที่จะมีข้อจำกัดปฏิภาคส่วนกลับต่อกันกล่าวอีกอย่างว่าเริ่มมีรอยแยกระหว่างจารีตอุดมการณ์อำนาจพื้นฐานฝั่งจารีตสัญลักษณ์ศักดิ์สิทธิ์กับฝั่งผลิตภาพทางการปฏิบัติ ต้นทางของปัญหาหลักปัจจุบันที่ สมชาย ปรีชาศิลปกุล จำแนกไว้ว่าเป็นความขัดแย้งระหว่างอำนาจจารีตกับอำนาจปวงชน โดยจารีตอุดมการณ์เหล่านั้นได้แก่

1. แบบจำลองความคาดหวังก่อเกิดผลิตภาพของสังคม

2. อุดมการณ์เรื่องอุปลักษณ์ (dyadic symbolism) ปฏิบัติการทางสัญลักษณ์ที่ยังขยายตัวมากยิ่งขึ้นผ่านความเชื่อมั่นยึดถือที่ถ่ายทอดกันหลายชั่วรุ่น เช่นที่พบใน กฐณภัณฑ์แบบมโหระทึกดาบ และ อุปลักษณ์ความเป็นสังคมของ ศาลาโรงเรียน อุปลักษณ์ความศักดิ์สิทธิ์ของ ศาลาที่นึ่ง

3. การถ่ายทอดเชิงปฏิบัติ (pragmatism) ที่ขยายมากยิ่งขึ้นผ่าน

ความเชื่อมั่นและความเกรงกลัว เราเข้าใจวัฒนธรรมนี้ได้ในฐานะกฎธรรมชาติ กฎสากลในวัฒนธรรมเอง แต่ต่อมาเมื่อการถ่ายทอดเชิงปฏิบัติปลูกถ่าย ความกลัวและความกำกวมที่กลายเป็นความซ้ำแบบแผนวงจรชีวิตอัตโนมัติ (Bourdieu's Habitus) กลายเป็นเพาะบ่มรักษาความกลัวที่ไม่มีเหตุผลเป็น อวิชา เป็นอุปสรรคสำคัญต่อการพัฒนาการทางสติปัญญาของสังคม

4. ระบบผู้เฒ่าผู้แก่ และ อุดมการณ์พื้นที่สาธารณะแบบปรีชาหาหรือ ตามพันธกรณี เริ่มมีการช้อนกันของระบบการปกครองกล่าวได้ว่า ระบบผู้เฒ่า ผู้แก่อุดมการณ์พื้นที่สาธารณะแบบปรีชาหาหรือถูกลดบทบาทหรือปรับ ให้อยู่ภายในระบบอุปถัมภ์ในแบบที่ Hanks (1975) เสนอแนวคิดแวดวง (circle/entourage) เนื่องจากจำนวนประชากรและพื้นที่นั้นมีมากเกินไปเกินกว่า การดูแลได้จริงทางปฏิบัติ (Dunbar's number)

5. ความกำกวมของสิทธิความเจ้าของทางสถานที่สาธารณะจาก อุดมการณ์ ที่ปรากฏในลำดับที่แล้วแต่ยังไม่ได้เป็นปัญหาในระดับนี้เพราะ ความกลมกลืนกับชีวิตความตายและการเปลี่ยนแปลงของสถานที่อยู่ภายใต้ อุปลักษณะจารีตพิธีกรรม แต่จะเป็นเมล็ดพันธุ์ของปัญหาในเวลาต่อมา

2.6. ระบบระยะเปลี่ยนผ่านจากระบบลัทธิผู้ก่อตั้งสู่ระบบรัฐ

ในลำดับที่นำเสนอไปก่อนหน้านี้ 5 ลำดับแรกเป็นส่วนขยายสเปกตรัม ในช่วงของ “ระบบลัทธิผู้ก่อตั้ง” (Founder's Cult) โดยช่วงที่มีอำนาจมากที่สุดในระบบนี้คือ ลำดับระบบผู้นำศาลาโรงเรียนร่วมศาลาที่หนึ่ง ลำดับต่อไป เราได้พบจากการทบทวนเอกสาร คือ ระบบที่มีอำนาจมากยิ่งขึ้นซึ่งตั้งอยู่ ระหว่างระยะเปลี่ยนผ่าน เอกสารของกะเหรี่ยง “เมนลอง” มีความหมายว่า “หน่อกษัตริย์” (embryo king) (Hayami, 2004: 176-84) และ “กำหลาว-กำชฌิงกำชา” ผู้ก่อตั้ง-ผีบุญ ในเอกสารของกะฉิ่น ทั้งนี้

เลห์มาน ได้ปูพื้นประวัติศาสตร์ภูมิภาคถึงพระเจ้าจันชิตาแห่งพุกาม (พ.ศ.1627-1656) ว่าเป็นผู้ริเริ่มระบบเทวราชาโดยผนวกเอาระบบบรรณาธิราช แบบพุทธจากมอญเข้ากับศาสนาผีนัทสามสิบเจ็ดตน เขาเห็นว่าลัทธิผู้ก่อตั้ง

เป็นระบบการปกครองที่กระจายอยู่ทั่วไปในอาณาบริเวณก่อนหน้านี้ และยกตัวอย่างระบบผู้ก่อตั้งของกะฉิ่นในฐานะตัวแทนระบบการปกครองเปลี่ยนผ่านที่ผู้นำในระบบ “กำหลาว-ผู้ก่อตั้ง” อาจสลับเปลี่ยนไปมากับ ผู้นำแบบ “กำชญา-กำชา-ผิบุญ” ได้หากชุมชนมีภัยพิบัติร่วมกับคำทำนายเรื่องผู้ผิบุญจะมาปราบทุกเชื้อในอนาคต (Lehman, 2003) ภาษาไทยเรียกว่า “ผิบุญ” ภาษากะเหรี่ยงเรียกว่า “บุโซ” (หัวหน้าผู้ผิบุญ) นักวิชาการบางท่านเรียกว่า ความเคลื่อนไหวผู้ไถ่บาปพระศรีอาริยเมตตรัย (Millennialism Movement) (Gravers, 2012) และ เมื่อเลื่อนกรอบมองมาที่ประวัติศาสตร์สยาม เราก็อาจเรียกระยะเปลี่ยนผ่านนี้ว่า “กบฏไพร่”, “กบฏชาวนา” (ชาญวิทย์ เกษตรศิริ, 2548: 67-9.; สุนทร ชูตินทรานนท์, 2556/2562.; Tanabe, 1984.; ไทเรล ฮาร์เบคคอร์น, 2560), หรือ “Crisis of Hegemony-วิกฤติการณ์ของอำนาจขึ้น” อันเป็นช่วงเวลาแบบพิเศษที่กริมม์เรียกว่า “The old is dying and the new cannot be born” จากกรอบวิชารัฐศาสตร์ (วัชรพล พุทธรักษา, 2561: 188-93.) โดยบทความนี้รวมเรียกว่า “ระบบระยะเปลี่ยนผ่านจากลัทธิผู้ก่อตั้งสู่ระบบรัฐ” หากมองภาพก่อนสมัยประวัติศาสตร์ของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เคลื่อนไหวหนึ่งพันปีเหมือนมองท้องฟ้าในคืนเดือนแรมหนึ่งคำคืน “ระบบระยะเปลี่ยนผ่าน” ก็คงเหมือนแสงดาวแตกจำนวนน้อยที่สว่างวาบเกิดดับเร็ว ที่นั่นที่นั่น ส่วนระบบลัทธิผู้ก่อตั้งก็คงเป็นดาวเคราะห์แสงนวลจางจำนวนมาก ทว่าแสงคงที่ ทั้งนี้เป็นเพราะว่าแม้ผู้นำจะมีอำนาจสูงแสงสว่างกว่าผู้นำทั่วไปในระบบลัทธิผู้ก่อตั้งทว่ามีน้อยครั้งมากที่จะประสบความสำเร็จในการครองอำนาจต่อเนื่องกลายเป็นดาวใหญ่ใสสุกสว่าง กรณีที่พบน้อยอย่างเช่น ผู้นำกบฏชาวนาจุหยวนจางผู้มาเป็นต้นราชวงศ์หมิงรัชกาลหงอู่ (1389-1398) อย่างไรก็ตามสำหรับเรารู้ๆ นี้ เรายังพบระบบระยะเปลี่ยนผ่านผิบุญกะเหรี่ยงในเขตประเทศไทย คือ กรณี “เหมาะเจาะ” ช่วงกลางทศวรรษ 1940 ระหว่างสงครามมหาเอเชียบูรพา (Hayami, 2004: 190-4.) และ กรณีก๊อดอาร์มีที่ปฏิบัติการในไทยในปีสองพันมิลเลนเนียม ค.ศ 1999-2000 ที่เกรเวอร์สเห็นว่าการเลือกเวลาไม่ใช่เรื่องบังเอิญแต่การปรับตัวให้อยู่ในโลกใหม่

โดยใช้ฐานจากตำนานจารีตประเพณี (Gravers, 2012; 2001.) หรือ การศึกษากบฏบุญกว้างของสุนทรภู่ก็เห็นว่าอยู่ในข่ายผู้มีบุญผู้จะนำสังคมสู่ความรุ่งเรือง -Messianic Movements- หรือ- Millennialism Movement

ระบบระยะเปลี่ยนผ่านจากลัทธิผู้ก่อตั้งสู่ระบบรัฐยังเป็นสภาวะที่น่าสนใจของการศึกษาเพิ่มเติมที่อาจใช้แนวคิดทางทางมานุษยวิทยา-ปรัชญา “in-between”, “liminality and communitas”(Turner, 2017), “singularity”, “saturation”(ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, 2558) เป็นเครื่องช่วยเข้าใจจุดรอยต่อสำคัญช่วยให้เห็นการฉายภาพเชื่อมโยงจารีตโบราณที่ฝังผืนกายในชีวิตประจำวันปัจจุบันให้เห็นชัดเจนขึ้น

1. สถาปัตยกรรมและกฤตภณณ์ แม้ว่าระยะอันสั้นในบริบทของระบบระยะเปลี่ยนผ่านทำให้เราไม่อาจพบหลักฐานทางสถาปัตยกรรม แต่เราก็มียังมีเอกสารที่ระบุถึงกฤตภณณ์ในระบบระยะเปลี่ยนผ่านฯ “กบฏไพร่สมัยอยุธยา กับแนวคิดผู้มีบุญ-พระศรีอารีย์-พระมัลลย์” (2548: 67-9) ชาญวิทย์ เกษตรศิริ ได้ให้รายละเอียดที่เกี่ยวกับ “กฤตภณณ์”ของฝ่ายผีบุญซึ่งพบน้อยเพราะมักเป็นฝ่ายพ่ายแพ้ ได้แก่ ‘ธรรมเถียร’ ผู้ชี้ข้างพ่ายแพ้แทนด้วย “อภิรุมขุมสาย” เป็นอันมาก แสดงอำนาจฐานะตำแหน่งทางจารีตอุดมการณ์ของผู้นำกบฏชาวนาธรรมเถียรผ่านกฤตภณณ์ที่อภิรุมขุมสาย ส่วนหัวหน้าฝ่ายปราบปรามคือกรมพระราชวังบวรสถานมงคล (พระเจ้าเสือในสมัยต่อมา) ที่เพียงพล้ำก็ต้องอัญเชิญ “พระแสงขอลพฝ่าย”กฤตภณณ์อีกชั้น จากฝ่ายจารีตอำนาจนำเอามาต่อกรจนได้รับชัยชนะ เป็นต้น

2. ขอบเขตของอำนาจในระบบระยะเปลี่ยนผ่านนี้ ทั้งพื้นที่และเวลามีความสัมพันธ์กัน คือ อาจได้รับการนิยามยอมรับอย่างสูงและลดต่ำลงในช่วงระยะเวลาสั้น ๆ แต่ขอบเขตของอำนาจในแง่พื้นที่และประชากรก็กว้างขวางกว่าระบบผู้ก่อตั้งทว่ามีอายุสั้น กรณีบุโข่เหมาะเจาะเคยเคยได้รับการสนับสนุนจากแรงงานสาวกจำนวนมากร่วมถางป่าสร้างสนามบินในนิมิตก่อนที่จะมีเหตุปะทะกับตำรวจมีผู้บาดเจ็บล้มตายและสุดท้ายถูกจับกุมคุมขัง (Hayami, 2004: 190-4.)

3. จารีตอุดมการณ์อำนาจพื้นฐาน โดยทั่วไปคือจารีตพื้นฐานในลำดับก่อนหน้านี้นี้

1. แบบจำลองความคาดหวังก่อเกิดผลิตภาพของสังคม
2. อุดมการณ์เรื่องอุปลักษณ์ (dyadic symbolism) ในกฤตภณท์ที่กล่าวแล้ว
3. การถ่ายทอดเชิงปฏิบัติ (pragmatism)
4. ระบบผู้เฒ่าผู้แก่ และ อุดมการณ์พื้นที่สาธารณะแบบปรึกษาหารือตามพันธะกรณี

5. ความกำกวมของสิทธิความเจ้าของทางสถานที่สาธารณะจากอุดมการณ์

โดยมีแนวโน้มที่จะพัฒนาการไปเป็นสองทิศทาง ทิศทางแรก “หน่อกษัตริย์” คือการขยายอำนาจจารีตจากผู้นำบุคคลาภิฐานที่ใช้ระบบสัญลักษณ์ในระดับมหาชนที่ อาจเรียกว่ารัฐนาฏกรรม (Greezt, 1980) หรือ เทวราชา ที่เล่ห์มานัน์เสนอผ่านการเสนอถึงความเชื่อมโยงวิวัฒนาการจากระบบลัทธิผู้ก่อตั้งดั้งเดิม (founders' cult) กับ ระบบเทวราชา (devarājika) ของรัฐประเทศต่างในภาคพื้นเอเชียตะวันออกเฉียงใต้โดยทิศทางแรกมีจุดสังเกต ด้านสัญลักษณ์พิธีกรรมการบำรุงขวัญจิตใจหรือนัยหนึ่ง ปริมาณแห่งสัญลักษณ์ ส่วนทิศทาง “หน่อปวงชน” ทิศทางประชาธิปไตยจากฐานระบบผู้เฒ่าผู้แก่ที่ประสานงานทางชลประทานในการทำนากระทุ้งขั้นบันไดหุบเขาหลายชุมชนเครือข่ายลุ่มน้ำ (พรพิไล เลิศวิชา และ อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, 2546) หรือในขนาดที่ใหญ่กว่านั้นในบาหลี (ดู Lansing, 2006) หรือ รัฐล้านนาที่มีมาก่อนเชียงใหม่ คือ เวียงปรีक्षा (เวียงเป็กสา พ.ศ.1090-1181) (มานิต วลลิโก:ดม, 2516: 101, 105) เกิดขึ้นภายหลังอาณาจักรโยนกนาคนันท์ล่มสลายในตำนานสิงหนวัติความเป็นไปได้ในการพัฒนาทักษะเชิงปฏิบัติทางสังคมในแนวคิดเรื่อง “หน้าหมู่-หมวดงาน” ที่ระบบผู้เฒ่าผู้แก่วิวัฒนาการความสามารถเฉพาะทางขึ้น เช่น แก้ววัด แก้วเหมือง แก้วผาย (อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, 2546) หรือ โหม้โห้สาป่าก่าในมุกกะเหรี้งที่เคยกล่าวแล้ว (ศรันย์ สมันตรัฐ, 2558;2561a) ในปริมาณ

แห่งการปฏิบัติ มีจุดเด่นด้านประสิทธิภาพผลิิตภาพการคัดการติดต่อตรง ประสานประโยชน์กับชุมชนอื่น ๆ ตลอดจนพัฒนาการงานเฉพาะทางเชิงปฏิบัติ อย่างไรก็ตามทั้งสองทิศทางต่างดำรงอยู่ร่วมกันมาตลอดในระบบลัทธิผู้ก่อตั้ง และ ตั้งต้นจากแบบจำลองความคาดหวังก่อเกิดผลิตภาพของสังคม จะเห็นว่าระบบระยะเปลี่ยนผ่านจากระบบลัทธิผู้ก่อตั้งสู่ระบบรัฐมีความสำคัญ

3. วิวัฒนาการและแนวโน้มของจารีตอำนาจอุดมการณ์สองปริมณฑล ความกำกวมและขอบเขตของอำนาจ

เราได้สำรวจถึงวิวัฒนาการทางอำนาจในระบบก่อนกษัตริย์ตามลำดับ และ แนวโน้มทั้งสองทิศทางคือ “นอกกษัตริย์” และ “นอกปวงชน” ในส่วนนี้จะกล่าวถึง จารีตอุดมการณ์ที่กำกับในแต่ละทิศทางเชิงสัมพันธ์กับการทบทวนเอกสารของทิศทางทั้งสอง และ แนวโน้มวิวัฒนาการของขอบเขตเชิงอำนาจอันได้แก่ ขอบเขตอำนาจทางกายภาพของพื้นที่และประชากร และ สิทธิของอำนาจ

3.1 “นอกกษัตริย์” ปริมณฑลทางสัญลักษณ์

บทความนี้เห็นว่า จารีตอุดมการณ์ที่มีผลต่อทิศทางนอกกษัตริย์ได้แก่แบบจำลองความคาดหวังก่อเกิดผลิตภาพของสังคม, จารีตอุดมการณ์อุปลักษณ์, จารีตวิธีการการถ่ายทอดเชิงปฏิบัติ (pragmatism) และ ความกำกวมของสิทธิอำนาจความเป็นเจ้าของ ซึ่งต่างอยู่ในปริมณฑลแห่งสัญลักษณ์ ทั้งนี้จารีตอุดมการณ์แบบจำลองความคาดหวังก่อเกิดผลิตภาพของสังคมมีความสำคัญลึกซึ้งที่สุดดังจะกล่าวต่อไป

Ananda Rajah (2008) นักมานุษยวิทยากระเหรี่ยงศึกษา เห็นว่ามีจารีตอุดมการณ์หลัก ที่ได้อำนาจจากพิธีกรรมอย่างละเอียดในวิทยานิพนธ์ปริญาเอกของเขา อาทิ การเรียกลำดับนับญาติ, การตั้งชื่อตามเหตุการณ์ระหว่างเกิด, การเรียกชื่อกันและกันด้วยชื่อลูกของคู่แต่งงาน, ระบบการจำแนกเพศ, ระบบสัญลักษณ์ในเครื่องแต่งกาย, ระบบสัญลักษณ์ในกระบวนการพิธีกรรมการแต่งงาน, ข้อต้องห้ามต่าง ๆ ต่อการแต่งงานในกรณีที่จะทำให้การเรียกขานชื่อ

นับญาติสืบสัน เป็นต้น แล้วเสนอว่า ระบบพิธีกรรมในวัฒนธรรมกะเหรี่ยง นั้นล้วนตั้งอยู่บนความคาดหวังของมนุษย์ ที่หวังว่า ความกลมเกลียวระหว่างมนุษย์กับเทพอารักษ์ ประจำสถานที่หุบเขาสาวย่นจะช่วยดำรงรักษาธรรมชาติให้เป็นไปตามที่คาดหวังได้แก่ มีฝนที่ตกต้องตามฤดูกาลอันนำมาซึ่งผลผลิตของพืชและสัตว์ที่มากพอเหลือพอ ให้มนุษย์บริโภคยังชีพไม่ ว่าจากการล่าสัตว์หาของป่าและการทำเกษตรกรรมน้ำฝนในเขตภูเขาหรือไร่มนุษย์วนมาถึงสัตว์เลี้ยงปศุสัตว์ ราชานเห็นว่าจารีตอุดมการณ์เก่าแก่ตั้งต้นที่ดำรงมาตั้งแต่ก่อนยุคประวัติศาสตร์จนถึงทุกวันนี้เป็นพื้น สิ่งที่ประสบล้วนสะท้อนภาพจำลองที่สังคมคาดหวังให้มีผลผลิตภาพพอกินกับทุกคน ซึ่งเขาเรียกว่า “Procreative Model of Society” จารีตอุดมการณ์แบบจำลองความคาดหวังก่อเกิดผลผลิตภาพของสังคม (Rajah, 2008: 37-101)

อย่างไรก็ตามเห็นว่าแบบจำลองก่อกำเนิดเป็นจารีตอุดมการณ์ที่มีอำนาจอธิบายสูงเลยกรอบชาติพันธุ์ไปอีก เพราะมันครอบคลุมกรอบคิดพื้นฐานของอารยธรรมโบราณมนุษย์โดยทั่วไปได้อย่างกว้างขวาง เช่น ด้านหนึ่งการบูชาัญญด้วยชีวิตก็คือวิธีการอย่างหนึ่งซึ่งขัดเขยวัฒนธรรมชาติด้วยการสละส่วนเกินที่ได้รับแล้วกลับคืนไป ที่พบใน วัฒนธรรมโบราณเตียนที่ยังคงวิวัฒนาการมาตลอด (ชลธิรา สัตยวิวัฒนา: 2561, 268-97.) หรือ การบูชาัญญด้วยมนุษย์หรือสิ่งมีชีวิตทดแทนก็เป็นโครงสร้างสากลในโลกโบราณ แอซเทค อินคาแห่งทวีปอเมริกา หรือ อับราฮัมบูชาพระเป็นเจ้าด้วยบุตรชายอิสฮาก ในคัมภีร์ไบเบิลล้วนเป็นด้านหนึ่งของเหรียญแบบจำลองความคาดหวังก่อเกิดผลผลิตภาพของสังคมเป็นด้านบูชาด้วยชีวิตอันเป็นผลผลิตภาพส่วนเกิน อีกด้านหนึ่งของเหรียญก็คือการบูชาัญญลักษณะวิธีการที่สื่อรหัสถึงการกำเนิดการร่วมประเวณีหรือวัตถุทางเพศองค์แห่งการให้กำเนิดหรือการจำลองเงื่อนไขพื้นฐานอุปมาอุปไมยยุคคลาสสิกฐาน ในแง่นี้ การตีมิโหระทิก การแห่หางแมว จรดนังคัลแรกไถนา บั้งไฟสู่ท้องฟ้า อันจะเป็นเหตุสืบเนื่องผ่านแกนเวลาจุดทางฤดูกาลเริ่มฝนตกอันจะให้ความมั่งคั่งในเกษตรกรรม ในวัฒนธรรมไทลาว หรือ การบูชาศิวลึงค์และโยนีในต้นน้ำอันจะหลั่งไหลสายน้ำให้

สังคมของอินดูอินเดียโบราณรวมไปถึงการเบิกพรหมจรรย์การล่วงอวัยวะเพศในพิธีกรรมเปลี่ยนผ่าน และ การร่วมเพศในแง่สัญลักษณ์พิธีกรรมของบรรพชนไทย (สุจิตต์ วงศ์เทศ, 2560) เห็นได้ว่าวัฒนธรรมต่าง ๆ ที่ยกมาเนี่ยยืนยันทันถึงอีกด้านของเหรียญแบบจำลองความคาดหวังก่อเกิดผลผลิตภาพของสังคมเดียวกัน

หากมองจารีตอุดมการณ์ให้กว้างขวางไปกว่าชาติพันธุ์ภูมิภาค เราจะได้เห็นว่าแบบจำลองความคาดหวังก่อเกิดผลผลิตภาพของสังคมเป็นโครงสร้างพื้นฐานร่วมกันทางสังคมของมวลมนุษยชาติเป็นโครงสร้างทางจิตสำนึกที่รวมกับโครงสร้างอื่น ๆ เช่น ความกังวลต่อความไม่แน่นอนของชะตากรรมและเลขฐาน 2 ในโครงสร้างของ โคลด เลวี สโตรส (ปรีดา เณลิเมฝ้า กอนันตกุล, 2533) ความปรารถนาของสัตว์มีชีวิต (being) ภายในจิตใต้สำนึก (งานปรัชญาพื้นฐานของจิตไร้สำนึกหรือจิตใต้สำนึกที่เกี่ยวข้อง ได้แก่ ฟรอยด์, ลากอง, เดอเลซกัตตารี, ริชาร์ด ดอว์กินส์) ทั้งนี้แบบจำลองความคาดหวังก่อเกิดผลผลิตภาพของสังคมยังเชื่อมโยงโครงสร้างทางจิตสำนึกดังกล่าวให้เป็นภาพเดียวกัน

เราลองแยกคำ “แบบจำลอง” ออกมาเพื่อช่วยเห็นปริมาตรแห่งสัญลักษณ์ที่ชัดเจนและเชื่อมโยงถึงชีวิตประจำวันในโลกปัจจุบันยิ่งขึ้น ในโลกวิทยาการสมัยใหม่เราเข้าใจแบบจำลองใน 2 แบบดังต่อไปนี้ คือ มิติแบบจำลองความคิด มิติการจำลองหุ่นจำลอง โดยแบบจำลองความคิด มีวัตถุประสงค์หลักใช้แสดงและทดสอบความสัมพันธ์ของเหตุ, ปัจจัยและผลลัพธ์ในแง่ต่างๆ อาทิ แบบจำลองคณิตศาสตร์ แบบจำลองอุตุนิยมวิทยา แบบจำลองเศรษฐศาสตร์ แบบจำลองวงจรป้อนกลับ แบบจำลองทางวิศวกรรม แบบจำลองฟิสิกส์ ยังรวมไปถึง ไดอะแกรม วงจร หมากระดาน บอร์ดเกมส์ การวางแผนยุทธวิธีทางสงคราม เป็นต้น ส่วนมิติการจำลองหุ่นจำลองในสถาปัตยกรรมศาสตร์เน้นผลกายภาพใช้เป็นเครื่องมือในการวิเคราะห์และช่วยให้เห็นและตัดสินใจ วิศวกรรมเครื่องกล รวมไปถึง โมเดลฟิเกอริตีสเพลย์ รวมไปถึงแบบจำลองสามมิติที่สร้างด้วยคอมพิวเตอร์ นอกจากจะใช้แสดง

และทดสอบความสัมพันธ์ใช้เป็นเครื่องมือช่วยคิดเน้นที่ลดทอนขนาดสเกลของรูปธรรมกายภาพลงจนใช้งานได้สะดวก แม้กรณีนายแบบหรือนางแบบที่ไม่ลดขนาดให้ทดสอบการใช้งานของการออกแบบเครื่องแต่งกายแต่ก็รวมอยู่ในมิติให้เห็นและตัดสินใจ

แบบจำลองความคาดหวังก่อเกิดผลผลิตภาพของสังคม ที่ใช้เชิงจารีตอุดมการณ์ในความหมายของราชาคือแบบจำลองในมิติหุ่นจำลองในแบบที่สอง ที่ไม่จำเป็นต้องเหมือนจริงสมจริงทางรูปลักษณะกายภาพหรือแสดงความสัมพันธ์เหตุปัจจัยในแบบแรก ทว่าความสมจริงสมจังในที่นี้กระทำผ่านปริณทลแห่งสัญลักษณ์ ผลิตสร้างความเชื่อถืออันเป็นหลักการของจารีตวิธีการการถ่ายทอดเชิงปฏิบัติ (pragmatism) สร้างผ่านการถ่ายทอดด้วยความน่าเกรงขามความกลัวยำเกรง รวมไปถึงความเกรงใจและหน้าตาที่เป็นรากฐานของมโนทัศน์ของสังคมไทย (Jackson, 2004) ส่วน วินัสแห่งดุลเซนดรอพ ตึกตาเสียกบาล ตึกตาเวตู และเจ็ดศาล ต่างเป็นตัวแทนเชิงบุคคลในพิธีกรรมของแบบจำลอง อย่างไรก็ตามในแบบลำดับขั้นที่สมจริงมากยิ่งขึ้นของอำนาจการใช้นุชนัยเป็นตัวแทนก็สร้างความน่าเชื่อถือมากยิ่งขึ้นตามลำดับเริ่มจากศาลาที่นั่งสำหรับผู้ก่อตั้ง รวมไปถึง การบูชาัญญ (โดยมนุษย์หรือไม่ก็ตาม) และที่สำคัญอย่างยิ่งคือ ‘ประจักษ์สักขีพยาน’ เมื่อสามารถนำคนทั้งชุมชนมามีส่วนร่วมในแบบจำลองก็สรรค์สร้างอำนาจสูงสุดโดยวิธีการทางสัญลักษณ์ ดังที่ คลิฟฟอร์ด เกรียช บรรยายจารีตบาหลิในนครรัฐนาฏกรรมในภูมิภาค (Geertz, 1980) ส่วนประเทศไทยพิธีกรรมรัฐประเทศที่ผ่านไปไม่นานนี้ เช่น พระราชพิธีบรมราชาภิเษก, พระราชพิธีปลงพระบรมศพ ที่เต็มไปด้วยรายละเอียดสัญลักษณ์เป็นตัวอย่างปริณทลแห่งสัญลักษณ์ในจารีตอุดมการณ์อุปลักษณ์เข้มข้นของรัฐนาฏกรรมที่เห็นได้ชัดในโลกสมัยใหม่ แบบจำลองเชิงสัญลักษณ์ที่เข้าอย่างเข้มข้นแล้วยังต้องแพร่หลายกระจายต่อสักขีประจักษ์พยานเพื่อทดแทนการสูญเสียความสมเหตุสมผลที่ความรู้แบบใหม่ในปริณทลแห่งความเป็นจริง และได้เข้าแทนที่ผ่านความถ้อยหนักหน่วง (Redundancy) ชีวิตประจำวันศาลพระภูมิ

เจ้าที่มีแทบทุกบ้านเป็นพื้นที่ส่วนบุคคลและเป็นตัวอย่างพื้นฐานทางจารีต
อุดมการณ์ที่เอื้อให้การกระจายตัวทางสัญลักษณ์สู่พื้นที่สาธารณะดังกล่าว
เป็นไปได้ นอกจากนี้ในโลกสมัยใหม่ก็มีการจับตาดูการยึดกุมพื้นที่สาธารณะ
โดยกระบวนการเคร่งศาสนา (fundamentalism) ในเมืองสำคัญหลาย
ประเทศ (AISayyad and Massoumi, 2011) หรือในประเทศไทยก็มีการ
วิจัยการออกแบบภูมิทัศน์ทางศาสนาที่มีความอลังการหลังขั้วริมในโลก
สมัยใหม่ในพื้นที่สาธารณะเฉพาะกลุ่มและพื้นที่สาธารณะส่วนรวม (อภิญา
เพื่องฟูสกุล, 2541) และการโฆษณาชวนเชื่ออันเป็นการครอบงำทางจารีต
อุดมการณ์ที่ยึดครองทั้งสถานที่สาธารณะและเวลาในชีวิตประจำวันกระทำ
ไปได้เพราะก็ความสืบเนื่องของจารีตการใช้สัญลักษณ์และความเกรงกลัว
ภายในทุกขอบเขตทุกปริมณฑล (Thongchai Winichakul, 2016: 7-11, 19-20).

ในแง่ปริมณฑลทางสัญลักษณ์ นอกจากศาลพระภูมิเจ้าที่เรายังพบ
วิวัฒนาการการสืบทอดจารีตในบริบทของภูมิสถาปัตยกรรมไทยนี้โดยตรงใน
การจัดสวนเขามอ (ไชแสง สุขะวัฒนะ, 2539: 99-123, 153-65.) จนถึงการ
อ่านภูมิทัศน์อุดมการณ์ของจิตรกรรมฝาผนังสวนไทยในช่วงต้นรัตนโกสินทร์
“โลก” ในสวนของพระพิราพ ก็เป็นให้ความเข้าใจปฏิบัติการผลิตหรือความหมาย
ใหม่ของสวนในโลกปัจจุบัน (ศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ, 2560)

ในความเข้มข้นซึ่งเป็นระเบียบของจารีต “หน่อกล้วย” นี้ใช้ว่าไม่เคย
เปลี่ยนแปลงหรือออกแบบไม่ได้ มีการออกแบบปรับเปลี่ยนวัตถุประสงค์ทาง
การเมืองด้วยประเพณีจารีต (invention tradition) ของพระบรมราชพิธีสำคัญ
อย่างน้อยสองครั้งในประวัติศาสตร์ไทย โดยครั้งแรกในพระราชพิธีบรมราชาภิเษก
ครั้งที่สองในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้เชิญตัวแทนรัฐบาล
ฝรั่งเศสแห่งไซ่ง่อนและตัวแทนข้าหลวงใหญ่อังกฤษแห่งสเตอร์ทส์เซ็ทเทิลเมนต์ส
เพื่อให้ได้รับรู้ถึงการเปลี่ยนแปลงธรรมเนียมที่ปฏิบัติอย่างป่าวไพร่มาสู่การ
ปฏิบัติอย่างคำนึงถึงศักดิ์ศรีและสมเหตุสมผลในการเริ่มต้นแห่งรัชสมัย
เหตุการณ์ในพระราชพิธีระหว่างพระราชดำรัสประกาศยกเลิกการหมอบคลาน
เวลาเข้าเฝ้าได้สร้างความประทับใจอย่างยิ่งแก่เซอร์แอนดรู คลาร์กตัวแทน

ข้าหลวงใหญ่อังกฤษ (กุลลดา เกษบุญชู มีด, 2562: 336.) หรือ กล่าวอีกอย่างว่า มีวัตถุประสงค์ทางการเมืองยืนยันเจตนารมณ์ของรัฐที่จะอยู่ร่วมพื้นที่ร่วมกาลสมัยกับประชาคมโลก

การออกแบบจารีตครั้งที่สองเกิดขึ้นในรัชกาลพระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัว ที่ได้ทรงออกแบบการเสด็จนิวัติพระนครทางสถลมารคสามารถซึ่งตามปกติเป็นส่วนหนึ่งของพระราชพิธีบรมราชาภิเษก ให้ปรับใช้ในพระราชพิธีเปิดปฐมบรมราชานุสรณ์และสะพานพระพุทธยอดฟ้าโดยมีวัตถุประสงค์เพื่อรื้อฟื้นภาพลักษณ์ของกษัตริย์แบบ “ก่อน” พระราชพิธีบรมราชาภิเษกครั้งที่สองในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าฯ ที่กล่าวแล้วขึ้นมาใช้ใหม่เพื่อถอยหลังกลับไปยืนยันอำนาจเชิงจารีตสนับสนุนระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ (ชาติรี ประกิตนันทการ, 2552: 22-52.)

ในบทความของFong วิเคราะห์ถึงความสัมพันธ์ของปริณทลทางสัญลักษณ์ กับความเป็นเมืองโตเดี่ยวที่วงการผังเมืองไทยมักมองเป็นประเภทและรูปแบบทางเมือง มากกว่าสาเหตุปัจจัยที่มีที่มาจากความเหลื่อมล้ำของนโยบายการเลือกจัดสรรทรัพยากรอย่างเอาเปรียบของกรุงเทพมหานครในฐานะเมืองหลวงโตเดี่ยว ร่วมไปกับการนำเสนอพระบรมฉายาลักษณ์ไว้ทุกซ์หลังเสด็จสวรรคตของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวภูมิพลอดุลยเดชที่เขาสำรวจพบในพื้นที่สาธารณะใจกลาง (Fong, 2018).

จารีตอุดมการณ์ที่กล่าวในส่วนนี้ได้แก่แบบจำลองความคาดหวังก่อเกิดผลิตภาพของสังคม, จารีตอุดมการณ์

อุปลักษณ์, จารีตวิธีการการถ่ายทอดเชิงปฏิบัติ (pragmatism) รวมถึงความกำกวมของสิทธิอำนาจที่นับได้ว่าเป็นจารีตอุดมการณ์อำนาจที่ปรากฏในปริณทลทางสัญลักษณ์ เราจะพูดถึงความกำกวมของขอบเขตอำนาจในการอภิปรายถัดจากส่วนต่อไป

3.2 “หน่อปวงชน” ปริณทลทางการปฏิบัติ

อุดมการณ์อำนาจจารีตที่สืบจากระบบก่อนกษัตริย์ในลักษณะต่างๆที่

กล่าวถึงล้วนมีจุดกำเนิดจากแบบจำลองความคาดหวัง proactive model ของราชานี้ด้วยกันทั้งสิ้น จากส่วนที่แล้วว่าที่เรียบเรียงลำดับวิวัฒนาการที่ช่วยให้เข้าใจพัฒนาการของอุดมการณ์อำนาจจารีตเหล่านั้น แยกเป็นสองแนวทางคือ หน่อกษัตริย์และ “หน่อปวงชน” ที่ต่างจากจารีตหน่อกษัตริย์ที่สังคมอ้างถึงความเก่าแก่เสมอ แต่ “หน่อปวงชน” หรือ อำนาจอธิปไตยเป็นของปวงชนชาวไทยกลับถูกพูดถึงในฐานะสิ่งแปลกปลอมหรือสิ่งนำเข้าใหม่จากโลกนอกประเทศไทยผ่านการเปลี่ยนแปลงการปกครองพ.ศ.2475 อันเร็ว ๆ นี้ ทั้งที่จริงแล้ว “หน่อปวงชน” ก็เป็นปรากฏการณ์รากเหง้าเก่าแก่ลึกซึ้งในโบราณคดีภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

“หน่อปวงชน” ในที่นี้หมายรวมถึง อำนาจอธิปไตยเป็นของปวงชนชาวไทย (สมชาย ปรีชาศิลป์กุล, 2562), ประชาสังคมแบบกริมซี (Civil Society) (ปกป้อง จันวิทย์, 2019), พื้นที่สาธารณะแบบปรีกษาหรือ (สลิษา ยุกตพันธ์, มปป.), สิทธิหน้าหมู่-หมวดงาน (อรุณรัตน์ วิเชียรเขียวและคณะ, 2546), รูปบริวารและแวดวง (Hanks, 1975), แก่เหมือนแก่ฝ่ายในการจัดการทรัพยากรน้ำ (พรพิไล เลิศวิชา และคณะ, 2552) ปรากฏในมังรายศาสตร์ (ทิเกฮารุ ทานาเบ้, 2529) วัฒนธรรมประชาธิปไตยดั้งเดิมของชาวบ้าน (โสวัตรี ณ ถลาง, 2553) ที่ไม่ใช่ที่พบเพียงภาคเหนือและภาคตะวันตกของไทย (ประภัสสร เรียบัญญา และคณะ, 2552) แต่ปรากฏทั้งในภาคพื้นแผ่นดิน (Penninsular) และภาคพื้นหมู่เกาะ (Archipelagos) ของภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (Lansing, 1995, 2006; ดุลยภาค ปรีชารัชช, 2015) และจากงานสนามของผู้เขียนในประเด็นระบบผู้ชำนาญ-ผู้เฒ่าผู้แก่ โหมะโอะ-สาปาก่า

โหมะโอะ หมายถึง “ผู้ชำนาญการในพิธีกรรมหรือกิจกรรมเฉพาะด้านต่าง ๆ อาทิเช่น นักดนตรี นักเล่นิทาน ผู้นำการขับลำนำ ผู้ทำนายเสี่ยงทาย กระดุกไ่ ฯลฯ เมื่อถึงเวลาพวกเขาจะเป็นคณะผู้อำนาจผู้เฒ่าผู้แก่-เบละขอ-อิขอ-ต่อไป” (ศรีนัย สมันตวิธ, 2558: 14) ส่วน สำปาก่า ปรากฏในงานของราชามีความหมายถึง “การสืบทอดพิธีกรรมอาจไม่ได้มาจากการสืบทอดสายเลือดของฮิโอะ แต่เพียงอย่างเดียวว่าอาจยังอิงอาศัยการเรียนรู้ช่วยเหลือจากคณะผู้อำนาจ

(elders group; co-founders in association with headman; council of elders) หรือ อีช่อ อีกด้วยที่มีอีกชื่อเรียกว่า สำ ปก่า (sa' pgha=old hearts) แปลว่า หัวใจเก่าแก่" (Rajah, 2008: 37) ใน (ibid: 28) และเฉพาะแม่ระเมิงเรียกพิเศษว่า "ตะหมือคาช่อ" (ibid: 113) ผู้เขียนได้บรรยายถึง โหมะโซะ-สำปกาจากการศึกษาภาคสนามกรณีกะเหรี่ยง ว่าหมายถึง "ผู้มีความชำนาญการไม่แต่เฉพาะในการทำระบบระเบียบพิธีกรรมในปริณทณสัญญลักษณ์เท่านั้น ยังในปริณทณแห่งการปฏิบัติ กล่าวคือ การตกลงร่วมมือระหว่างชุมชนและกลุ่มย่อยในชุมชน การจัดการทรัพยากรน้ำ การจัดการทางสังคมให้กับชุมชนทั้งยามมีวิกฤติปัญหาและในภาวะปรกติ" (ศรัณย์ สมันตรัฐ, 2561a:144-8)

มีการจัดการที่ปริณทณเชิงปฏิบัติที่จำเป็นต่อการอยู่รอดของชุมชนเกษตรกรรมน้ำฝนดั้งเดิม สองประการ คือ การชลประทานในสังคมเกษตรกรรม และการค้าขายแลกเปลี่ยนสินค้า มีงานวิชาการจำนวนมากที่พบการจัดการสังคมประเด็นแรกก่อวัฒนธรรมกะเหรี่ยงหรือกล่าวอีกอย่างว่า ต้องมีโหมะโซะสำปกา ผู้เฒ่าผู้แก่ แก่เหมือนแก่ฝ่าย โดยเครือข่ายการจัดการการชลประทานนั้นจำเป็นต้องสอดประสานระหว่างชุมชนอย่างซับซ้อนทั้งยังอาจข้ามผ่านวัฒนธรรมชาติพันธุ์ด้วย ความจำเป็นนี้นอกจากขึ้นอยู่กับความรู้การจัดการข้อมูลระดับไร่นาของชุมชนตัวเองอย่างละเอียดแล้ว ยังต้องการการสนทนาเจรจาได้เปรียบเสียเปรียบอันเกิดจากสภาวะทางภูมิศาสตร์ระหว่างชุมชนที่ร่วมใช้ลำแม่น้ำพัฒนาทักษะในการประสานประโยชน์รับฟังต่อรองร่วมมือข้ามพันชาติพันธุ์ภาษาอย่างต่อเนื่อง นี่คือพื้นที่สาธารณะแบบปรึกษาหารือ (Public Sphere-Harbermas)/(Civil Society-Gramsci) ที่เก่าแก่เด่นชัดในภูมิภาคไสวตริ ญ ถलग เห็นสาระสำคัญของระบบนี้ว่าเป็น "วัฒนธรรมประชาธิปไตยของชาวบ้านโดยชาวบ้านเพื่อชาวบ้าน" ที่ได้พิสูจน์คุณค่าผ่านกาลเวลาและปัญหาต่างๆ ตามบริบททางเศรษฐกิจสังคมที่เปลี่ยนแปลงตลอดมา (ไสวตริ ญ ถलग, 2553)

ข้อมูลในส่วนภาคพื้นทวีป (Peninsular) ของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ยังมีหลักฐานลายลักษณ์อักษรสืบไปได้ถึงพุทธศตวรรษที่ 16-17 (คริสต์ศตวรรษ

ที่ 11-12) คือ ตำนานสิงหนวัติกุมาร ได้กล่าวถึงเมืองนาคพันธู์สิงหนวัตินครที่เปลี่ยนนามเรียกว่า เมืองโยนกนครราชธานีชัยบุรีศรีเชียงแสน ต่อมาแผ่นดินไหว ถล่มล่มกลายเป็นหนองน้ำ ประชาชนที่รอดตายภัยพิบัติได้สร้างบ้านเมืองขึ้นใหม่เรียกว่า “เวียงปรีกษา” คัดเลือก “คามโฆชก” หัวหน้าหมู่บ้านตำบลผู้มีคุณธรรม หรือ ระบบผู้เฒ่าผู้แก่ในมุขบทความนี้ขึ้นเป็นผู้ปกครองบ้านเมือง เมื่อสิ้นชีวิตก็ประชุมคัดเลือกคนใหม่ไม่มีการสืบทอดเชื้อสายกัน เป็นการปกครองอย่างระบอบประชาธิปไตย (สุกิจ นิมมานเหมินท์ ในมานิต วลลิโกตม, 2516: (ก)) ซึ่งควรสันนิษฐานว่ายังมีคณะผู้เฒ่าผู้แก่ นอกจากนี้ยังมีความทรงจำและมั่งรายศาสตร์ที่กล่าวถึงอำนาจแก่เหมืองแก่ฝ่ายเทียบกับผู้ปกครองแว่นแคว้น (กฤษฎา บุญชัย อ้างถึง ชิกษารุ ทานาเบ้: 18.)

ในส่วนภาคพื้นหมู่เกาะ (Archipelagos) ของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ การศึกษาต่อเนื่องเกี่ยวกับโบราณคดีของระบบจัดการชลประทาน “Subak/สุบัค” ของ สตีเฟน แลนซิง ในระบบนาข้าวขั้นบันไดที่ยิ่งใหญ่ของ บาหลิแห่งประเทศอินโดนีเซีย ก็ให้ภาพของระบบสลับบัซซันทว่าประสิทธิภาพสูงทั้งด้านภูมิศาสตร์ชลประทานและจัดสรรทรัพยากรการเมืองที่สมดุลบนฐานการกระจายอำนาจและการจัดการปกครองแบบมีส่วนร่วม ประดุจสาธารณรัฐแบบกึ่งอิสระ ที่เป็นต้นท่อนอันวิเศษสุดที่ยังปฏิบัติการคงเหลืออยู่ในโครงสร้างสังคมบาหลิณปัจจุบัน ทั้งที่ สุลต่าน ราชานคระ รัฐนาฏกรรมบาหลิได้ล่มสลายไปนานแล้ว (ดุลยภาค ปรีชารัชช, 2015; Lansing, 1995, 2006) ในท่วงทำนองเดียวกับระบบหมวดเหมืองฝ่ายในภาคเหนือของไทยในภาคพื้นทวีปที่กล่าวไปแล้ว

“หน่อกษัตริย์” จึงเกิดขึ้นหลังระบบระยะเปลี่ยนผ่าน ส่วน “หน่อปวงชน” ฝังอยู่ในระบบการปกครองสังคมดั้งเดิมอย่างระบบลัทธิผู้ก่อตั้งที่ยาวนานเก่าแก่และเกิดมาก่อน “หน่อกษัตริย์” และต่อมาก็สามารถอยู่ร่วมกันโดยดุลภาพโวหารท่วงทำนองแบบ “คน(ไทย)ทั่วไปในประเทศนี้ไม่พร้อมทั้งระบอบประชาธิปไตย, คณะราษฎรผู้นำการเปลี่ยนแปลงได้ชิงสุกก่อนห่าม หรือประชาธิปไตยเป็นเรื่องนำเข้า” ย่อมไม่สอดคล้องกับหลักฐานความเป็นจริง

3.3 ความกำกวมของสิทธิอำนาจระหว่างปริณทล

สืบเนื่องจากข้อค้นพบหลักในการวิจัยของ โยโกะ ฮายามิ ที่อ้างอิงข้อสรุปสนุนของ สแตนลีย์ แทมไบอา ที่ว่า อำนาจบุญญาธิการกับอำนาจทางปฏิบัตินั้นเปรียบเหมือนด้านสองด้านของเหรียญเดียวกัน เราอาจมองเรื่องนี้ในแง่ความกำกวมทางปรัชญา เช่นที่นักปรัชญาร่วมสมัย จีออจีโอ อักมเบน เรียกว่า “ธรณีสัณฐานเปลี่ยนผ่านระหว่างความศักดิ์สิทธิ์และความสามัญ” (Hussain and Ptacek, 2000) หรือมุมมองปรัชญาปฏิบัติการของ อันโตนิโอ กรัมชี่ ที่อุปมาว่าอำนาจรัฐเปรียบเสมือน “เซนทอร์” (Centaur) ครึ่งม้าครึ่งมนุษย์โดยส่วนที่เป็นม้าคือปริณทลอำนาจบังคับการตามระบบกลไกรัฐ (Political Society) ส่วนที่เป็นมนุษย์คือปริณทลอำนาจของการยอมรับนับถือ (Civil Society) (ปกป้อง จันวิทย์, 2019).

ไม่มากก็น้อยเราเห็นความสอดคล้องที่สภาวะความซ้อนทับกำกวมร่วมกันในปรัชญาร่วมสมัย หากกรัมชี่มองรัฐจาก กายรูป ข้อเสนอของ ดอนน่า ฮัลเวย์ ก็มองโลกจากกายเวลา เธอขยายความปรับปรุงความคิดเห็นสำคัญในประเด็นสำคัญ เรื่องยุคแห่งมนุษยชาติ (Anthropocene)-ยุคแห่งทุน (Capitalocene)-ยุคเกษตรกรรม (Plantationocene) ด้วยยุคแห่งภาวะผสมมนุษย์-อมมนุษย์ (Chthulucene) (Harraway, 2015) หรือ ยุคแห่งไซเบอร์ก (Harraway, 2016) จากการมองมนุษย์ในฐานะศูนย์กลางแห่งปัญหาและหรืออำนาจ จึงเห็นได้ว่า ไม่ว่าจะมองด้วยรูปหรือด้วยเวลา ดุลยภาพของสภาวะรวมถึงความกำกวมของสิทธิอำนาจ นอกจากเป็นปัญหาทางการเมืองไทยแล้วยังเป็นสาร์ตอะแห่งยุคสมัยที่เราต้องเผชิญ

เพื่อให้การเปรียบเทียบของสิทธิอำนาจมีความชัดเจนขึ้น สองด้านในเหรียญสิทธิอำนาจในที่นี้ คือ ด้านสิทธิอำนาจเชิงปริมาณที่มีจำนวนประชากร (Subject), ขอบเขตเชิงกายภาพ และ ขอบเขตของสิทธิอำนาจเหนือชีวิตและทรัพย์สิน กล่าวคือ อำนาจมีสิทธิทำอะไรกับชีวิตใครได้มากน้อยแค่ไหน เป็นตัวแปร และ ด้านสิทธิอำนาจเชิงคุณภาพที่มีประสิทธิภาพเชิงปฏิบัติและความยอมรับนับถือ (Consent) เป็นตัวแปร เราจะอภิปราย

ตัวแปรเหล่านี้เปรียบเทียบกันระหว่าง ระยะระบบลัทธิผู้ก่อตั้งกับระยะระบบเปลี่ยนผ่านและต่อเนื่องอย่างกระชับให้เข้าใจวิวัฒนาการในความกำกวม “หน่อกษัตริย์-หน่อปวงชน” ดีขึ้น

ขอบเขตของประชากร ในระยะระบบลัทธิผู้ก่อตั้งกะเหรี่ยงมีการกำหนดจำนวนประชากรในแอ่งควีเรือน ชุมชนละ 30 ควีเรือนในบัญญัติทางวัฒนธรรม แม้ว่าทางปฏิบัติก็พบชุมชนร้อยควีเรือนและพบมีศักดิ์ลำดับอำนาจที่มากที่สุดครอบคลุม 7 ชุมชน จำนวนในอุดมคติกะเหรี่ยง 30 ควีเรือนหรือประมาณประชากร 150-200 คนนี้เป็นจำนวนที่น่าสนใจเพราะสอดคล้องกับจำนวนประชากรที่นักมานุษยวิทยา Robin Dunbar เห็นว่าสัมพันธ์กับความศักยภาพของระบบสมองของปัจเจกที่จะพัฒนาความสัมพันธ์ทางสังคมอย่างลึกซึ้ง ปัจจุบันจำนวนดันบาร์ยังถูกประยุกต์ใช้ในการสร้างกลุ่มทีมเวิร์คทั้งในแวดวงธุรกิจการเมืองการทหาร (Dunbar and Shultz, 2007) ครอบคลุมกว้างรวมไปถึง ระบบกลุ่มบ้านกลุ่มระบบอุปถัมภ์อันสัมพันธ์กับแนวคิด “รูปบริวารและแวดวง” ของแฮงค์ส (Entourage and Circle) (Hanks, L.M. (1975) กล่าวได้ว่าจำนวนประชากรในระยะระบบเปลี่ยนผ่านมีมากกว่าระบบลัทธิผู้ก่อตั้งตามจำนวนชุมชนที่เข้าร่วม ทว่าหากมองจากแนวคิดตัวเลขดันบาร์และแวดวงรูปบริวารจะพบว่าจำนวนประชากรในระบบที่มากขึ้นกลับผูกผันกับสิทธิอำนาจเชิงคุณภาพของปริมณฑลแห่งการปฏิบัติ

ขอบเขตเชิงกายภาพในระบบลัทธิผู้ก่อตั้งกะเหรี่ยงนั้นมีความชัดเจนมาก เพราะตรงกันกับภูมิศาสตร์นิยามเขตลุ่มน้ำ (Watershed/Drainage/Basin/Catchment) กล่าวคือใช้สันปันน้ำเป็นตัวกำหนดพื้นที่ ประสพการณ์สนามครั้งหนึ่งในการวิจัยนิทานในพิธีกรรมที่สำคัญมาก ผู้เชี่ยวชาญโหมะโชะซึ่งมีหน้าที่เล่านิทานนั้นในประเพณีไม่อาจเล่านิทานซ้ำให้ผู้วิจัยฟังในอาณานิคมได้ ต้องขั้บรรณออกมานอกเขตแบ่งลุ่มน้ำแล้วจึงหยุดรถเล่านิทานกันได้ แม้แต่กรณีระบบศาลาโรงเรือนร่วมศาลาที่หนึ่งที่มีอำนาจเหนือชุมชนเจ็ดชุมชนก็ใช้ระบบเขตลุ่มน้ำกำหนดเขต เช่นกัน รวมไปถึง “หน่อปวงชน” แบบเวียงปึกษาที่ระบุอาณาบริเวณตามตำนานกว้างขวางทั่วาก็คือเป็นการประสาน

หรือเชิงเครือข่ายโดยมีการจัดสรรทรัพยากรน้ำลุ่มน้ำด้วยภูมิศาสตร์เป็นแกนกลางรวมถึงกรณีบาทลี้ก็ถือได้ว่าระบบมีการกำหนดขอบเขตทางกายภาพที่ชัดเจน แตกต่างจากระยะเปลี่ยนผ่านรวมถึงระบบระยะต่อมาในระบบศักดินาไพร่ฟ้า ที่นิธิ เอียวศรีวงศ์ เคยอุปมาภาพอาณาบารมีของรัฐต่างๆ ก่อนสมบูรณาญาสิทธิราชว่าเปรียบเสมือนแสงเทียนแสงโคมหลายขนาดที่มีการซ้อนสลับทับกันในความมืด บทความเร็ว ๆ นี้ของ อัลลันจอห์นสันให้มุมมองที่เกี่ยวข้องกับเรื่องการทำหนดขอบเขตทำนองนี้ อย่างน่าสนใจที่วิวัฒนาการของจารัตนเรื่องอาณาบริเวณที่ยังปรากฏอยู่ร่วมสมัยในสังคมไทย (Johnson, 2017)

ขอบเขตของสิทธิอำนาจเหนือชีวิตและทรัพย์สิน อย่างที่กล่าวแล้วถึงการบูชาด้วยชีวิตใน Procreative Model ในกรณีกะเหรี่ยงมีผู้สนับสนุนว่าการเลี้ยงผีด้วยควายในพิธีกรรมสามปีครั้งนั้นในอดีตอาจใช้บูชาด้วยมนุษย์ก็ได้ แต่ที่พบจริงว่าสิทธิอำนาจของผู้นำต่อประชากรของตนเองในระบบลัทธิผู้ก่อตั้งที่รุนแรงที่สุด คือ การเนรเทศออกนอกอาณาบริเวณขอบเขตของสิทธิอำนาจเหนือชีวิตและทรัพย์สินจึงแตกต่างจากระบบเปลี่ยนผ่าน อันรวมถึงระบบรัฐศักดินา โดย ชลธิรา สัตยารัณนาแสดงหลักฐานจาก “Description of the Kingdom of Siam” (1638) บันทึกที่จดหมายเหตุของเยเรเมียส ฟาน ฟลีต (วันวลิต) ผู้จัดการสถานีค้าขายของบริษัทอินเดียตะวันออกของฮอลันดา กล่าวถึง “การทำพิธีกรรมที่น่าสะพรึงกลัวในการสร้างพระบรมมหาราชวัง”(กรมศิลปากร, 2548:25-8) พลัดด้วยพลเมืองหญิงมีครรภ์ในพิธีกรรมในรัชสมัยพระเจ้าปราสาททอง และรวมไปถึง การหาแม่เหล็กเมืองในการสร้าง “บ้านเมืองใหม่” จากเอกสารการสร้างเมืองถลางขึ้นใหม่ในสมัยรัตนโกสินทร์ที่พิธีกรรมฝังหลักเมืองนอกจากจะใช้หญิงมีครรภ์แล้วยังมีภิกษุ 32 รูปสวดเจริญพุทธมนต์ 7 วัน 7 คืน (ประวัตินิรุกติฉบับจำลอง 25 พุทธศตวรรษ, 2500) เพื่อเชื่อมต่อภาพจากการบูชาด้วยวัฒนธรรมเตียนยุคสมัยในความพยายามสืบค้นรากเหง้าชาติพันธุ์ไท (ชลธิรา สัตยารัณนา, 2561: 268-97) จะเห็นว่าขอบเขตอำนาจจารัตนตั้งแต่ระยะระบบเปลี่ยนผ่าน

เป็นต้นมาถึงก่อนสมัยใหม่ครอบคลุมชีวิตความเชื่อสินทรัพย์พลเมือง
ประชากรของตนเอง

สิทธิอำนาจเชิงคุณภาพประสิทธิภาพเชิงปฏิบัติและความยอมรับนับถือ
(Consent) หรือปริณทลแห่งการปฏิบัติ ในระยะผู้ก่อตั้งปริณทลทาง
สัญลักษณ์และปริณทลทางปฏิบัติต่างซ้อนทับและอ้างอิงพึ่งพาอาศัยซึ่ง
กันและกันอย่างมีดุลยภาพ เมื่อเข้าสู่ระยะหลังของเส้นวิวัฒนาการของระบบ
ผู้ก่อตั้ง คือ ตั้งแต่ระยะระบบผู้นำศาลาโรงเรือนร่วมศาลาที่หนึ่ง เป็นต้นมา
ก็จะเริ่มเห็นการแยกชั้นระหว่างปริณทลทางสัญลักษณ์กับปริณทลทาง
ปฏิบัติ การตัดแยกแบ่งจะเด็ดขาดขึ้นโดยเฉพาะในระบบศักดินาษัตริย์แต่
ก็ยั้งรักษาดุลยภาพในปริณทลทั้งสองกล่าวคือปริณทลทางปฏิบัติก็ยัง
ทำงานควบคู่ไปได้ดังกรณี บาหลี เวียงปรีक्षा ดังนั้นภาวะที่อำนาจจาริต
พระมหากษัตริย์กับอำนาจปวงชนเผชิญหน้ากันในปัจจุบัน ปริณทลแห่ง
สัญลักษณ์ถูกใช้ป็นเครื่องมือการโฆษณาชวนเชื่ออย่างจงใจที่จะใช้กำจัด
ปริณทลทางปฏิบัติ น่าจะถูกตองกว่าว่าเป็นการย้อนกลับไปสู่ระยะระบบ
เปลี่ยนผ่านฯ

โดยสรุปบทความนี้ตอบสนองต่อข้อสังเกตของ เข้มทอง ต้นสกุล
รุ่งเรือง เรื่องอำนาจทางจาริตข้างต้นแล้ว โดยเห็นว่าอำนาจจาริตปวงชนก็
มีมานานเช่นเดียวกับอำนาจจาริตพระมหากษัตริย์ ป็นอำนาจเชิงปฏิบัติ
ที่สามารถยังทำงานอย่างต่อเนื่องร่วมกับอำนาจเชิงสัญลักษณ์แม้นิยามที่
อยู่ในเปลี่ยนผ่าน อย่างไรก็ตามภายหลัง รัฐประหาร 2549 เป็นต้นมา ใน
ประเทศไทยโดยเฉพาะหลังการรัฐประหาร 2557 ความขัดแย้งอย่างจงใจ
ระหว่างปริณทลทั้งสอง ถือว่าเป็นการย้อนกลับสู่ระยะระบบเปลี่ยนผ่านฯ
ในแบบที่ไร้ดุลยภาพแต่สอดคล้องกับลักษณะ “วิกฤติการณ์ของอำนาจ
ชั้นนำ”ของ อันโตนิโอ กรัมสซี

ทั้งนี้แบบจำลองก่อกำเนิดทางสังคมเป็นอุดมการณ์จาริตสำคัญที่มี
รากฐานเก่าแก่ในภูมิภาคทั้งยังมีลักษณะเป็นโครงสร้างร่วมในจิตไร้สำนึก
อย่างทั่วไปในโลก อย่างไรก็ตามการถูกขบขันเน้นในปริณทลสัญลักษณ์ทาง

แบบแผนในประเทศก็ทำให้อุดมการณ์จารีตนี้กลับถูกเน้นเพื่อใช้เป็นเครื่องมือในการรักษาอำนาจซึ่งนำเดิมอย่างแยบคาย อย่างไรก็ตามความเข้าใจตามความเป็นจริงย่อมช่วยหรือถอนวิกฤติการณ์จากอำนาจซึ่งนำเดิมในที่สุด

เอกสารอ้างอิง

กฤษฎา บุญชัย. (มปป.) **ชุมชนลุ่มน้ำวาง วิถีแห่งการจัดการทรัพยากร
ลุ่มน้ำท่ามกลางการเปลี่ยนแปลง**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิฟื้นฟูชีวิต
และธรรมชาติ.

Boonchai, K. (N.D.). **'Vang'- watershed community, The way of
managing watershed resources among changes**. Bangkok
: Life-nature rehabilitation foundation. (in thai).

กรมศิลปากร. (2548). **รวมบันทึกประวัติศาสตร์อยุธยาของฟาน ฟลิต
(วัน วลิต)** กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.

Department of Fine Arts. (2005). **Ayutthaya historical records of
Jeremias van Vliet**. Bangkok: Department of Fine Arts. (in thai).

กุลลดา เกษบุญชู มีด. (2562). **ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์วิวัฒนาการ
รัฐไทย**. นนทบุรี: ฟาเดียวกัน.

Mead, K. K. (2018). **The Rise and Decline of Thai Absolutism**.
Nonthaburi: SamSky. (in thai).

_____. (2561). **วิวัฒนาการรัฐอังกฤษฝรั่งเศสในกระแสเศรษฐกิจโลก
จากระบบฟิวดัลถึงการปฏิวัติ**. นนทบุรี: ฟาเดียวกัน.

_____. (2017). **The evolution of the British and France state in the
global economic flows from the feudal to revolution**.
Nonthaburi: SamSky. (in thai).

ไขแสง สุขะวัฒนะ. (2539). **สวนไทย**. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

Sukawattana, K. (1996). **Thai Garden**. Bangkok: Chulalongkorn
University. (in thai).

- ทักษ์เฉลิมเกียรติ. (2559). การเมืองระบบพ่อขุนอุปถัมภ์แบบเผด็จการ. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- Chaloemtiarana, T. (2016). **Thailand: The Politics of Despotism Paternalism**. Bangkok: Foundation for Social Sciences and Human science Textbook Project. (in thai).
- ไทเรล ฮาเบอร์คอร์น. (2560). การปฏิวัติที่ถูกตัดตอน ชาวนา นักศึกษา กฎหมาย และความรุนแรงในภาคเหนือของไทย. เบญจรัตน์ แซ่ฉั่ว, พงษ์เลิศ พงษ์นันท (แปล). นนทบุรี: ฟาติงกัน.
- Haberkorn, T. (2017). **Revolution Interrupted: Farmers, Students, Law, and Violence in Northern Thailand**. Nonthaburi: SamSky. (in thai).
- ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. (2558). เอกภาวะในทฤษฎีสังคมร่วมสมัย. กรุงเทพฯ: วิทยาสา.
- Charoensin-o-lam, C. (2015) **Singularity in Contemporary Social Theories**. Bangkok: Vibhasa Publisher. (in thai).
- ฟินเลย์สัน, เจมส์ กอร์ดอน. (2559). ฮาเบอร์มาส มนุษย์กับพื้นที่สาธารณะ. กรุงเทพฯ: สวนเงินมีมา.
- Finlayson, J.G. (2016). **Habermas A Very Short Introduction**. Bangkok: Suan-ngen-me-ma. (in thai).
- ธรรมชาติ กรีกัษร. (2019). “เข็มทอง - กิตติศักดิ์ ถกข้อ (ไม่) ถกเถียง ว่าด้วยสถาบันพระมหากษัตริย์ในรัฐธรรมนูญ” ในประชาไท เข้าถึงได้จาก <https://prachatai.com/journal/2019/01/80638>
- Kreeuksorn, N. (2019) “Kemthong-Kittisak: Regarding the monarchy in the Constitution Discourses.” In **Parchatai**. Retrieved from <https://prachatai.com/journal/2019/01/80638> (in thai).
- ปกป้อง จันวิทย์. (2019). “หนึ่งปีอนาคตใหม่: จาก กรัสมชี-ลาคราว-มูฟ ถึง ปฏิบัติการทำนรกของ ปิยบุตร แสงกนกกุล” เข้าถึงได้จาก <https://www.the101.world/piyabutr-saengkanokkul-interview/>.

Junvith, P.(2019) **“The first Year NFP: From Gramsci-Laclau-Mouffe to perform the hell challenging of Piyabutr Saengkanokkul”**.

Retrieved from <https://www.the101.world/piyabutr-saengkanokkul-interview/> (in thai).

ปรีติตา เณลิ้มเผ่า กอนันตกุล. (2533). “เค้าโครงความคิดเรื่องโครงสร้างในการศึกษานิทานปรัมปราของโคลด เลวี-สเตรสส์.”ใน **ธรรมศาสตร์** 17,1 (มิ.ย.33). หน้า 45-79. เข้าถึงได้จาก <https://www.facebook.com/206400212736411/posts/1308753452501076/Chalearnphea->

Koranantakul,P. (1990). **The outline of the structure in the study of the legendary stories of Claude Levy - Strauss**. Retrieved from <https://www.facebook.com/206400212736411/posts/1308753452501076/> (in thai).

ประเสริฐ ตระการศุภกร, อุดม เจริญนิยมไพโร, ชันแก้ว รัตนวิไลลักษณ์, อภิชาติ เสตะพันธ์ และ ขวัญชีวันบัวแดง. (2556). **โครงการศึกษาวิถีชีวิตและวัฒนธรรมเฉพาะและกลไกการสืบทอดวัฒนธรรมในพื้นที่นำร่องเขตวัฒนธรรมพิเศษปี๒๕๕๔**. กระทรวงวัฒนธรรม.

Trakarnsupkorn,P. et.al. (2013). **Lifestyle and specific culture and cultural inheritance mechanisms in pilot areas, special cultural zones**. Ministry of Culture. (in thai).

ชาติรี ประกิตนันทการ. (2552). “งานฉลองพระนครครบ 150 ปี อนุสาวรีย์สุดท้ายในระบบสมบูรณาญาสิทธิราช”ใน **ศิลปะสถาปัตยกรรม คณะราษฎร สัญลักษณ์การเมืองอุดมการณ์**. กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรม.

Prakitnonthakarn, C. (2009). **Art, Architectures the Symbolic Ideology power of People’s Party**. Bangkok: Silapawattanatham. (in thai).

- ชาวนิวทรี เกษตรศิริ. (2548). “กบฏไพร่สมัยอยุธยา กับแนวคิดผู้มีบุญ-พระศรีอารียะ-พระมัลลย์” ในอยุธยาประวัติศาสตร์และการเมือง. ขำรงค์ศักดิ์ เพชรเลิศอนันต์ บก. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโตโยต้าและโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์. เข้าถึงได้จาก <http://www.openbase.in.th/files/tbpj165.pdf>, 30 พฤษภาคม 2561.
- Kasetsiri, C. (2005) **Ayutthaya: History and Politics**. Bangkok: Toyota Foundation and Social Sciences and Human science Textbook Project. Retrieved from <http://www.openbase.in.th/files/tbpj165.pdf> (in thai).
- ชิกะฮารุ ทานาเบ. (2529). **นุ่งเหลือง-นุ่งดำ ตำนานของผู้นำชาวนาแห่งล้านนาไทย**. นนทบุรี: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์.
- Tanabe, S. (1976). **Yellow Wear-Black Wear, Legend of Lanna Thai farmer leader**. Nonthaburi: Sangsanbooks. (in thai).
- ชลธิรา สัตยาวัฒนา. (2561). **ด้าแถนกำเหนิดรัฐไท สาวตันตอ คนไทชุมชนไท-ลาว และความเป็นไท/ไต/ไทย/สยาม**. กรุงเทพฯ: ชนนิยม. 268-97.
- Satayawattana, C. (2018). **Dam Tan (predecessor god spirit) Origin of Tai State**. Bangkok: Chonniyom. (in thai).
- พรพิไล เลิศวิชา และ อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว. (2546). **ชุมชนหมู่บ้านลุ่มน้ำขาน : โครงการวิจัยพลวัตเศรษฐกิจชุมชน 3 ลุ่มน้ำในประเทศไทย พ.ศ. 2543-2545**. กรุงเทพฯ : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- Lerswicha, P. and Wichienkeow, A. (2003) **‘Kan’ waterchert community village: Community Economic Dynamics Project 3 Basin in Thailand 1999-2002**. Bangkok: TRF. (in thai).
- พรพิไล เลิศวิชา, สุพชัย เมธิน และ นนรัช นามเทพ. (2552). **เหมืองฝายจัดการน้ำ จัดการคน บนพื้นฐานภูมิศาสตร์และวัฒนธรรม**. เชียงใหม่: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

Lerswicha, P., et.al. (2009) **Local irrigation system: Manage water, manage people on a geographic basis and Culture**. Chiang Mai: TRF. (in thai).

ดุลยภาค ปรีชาวัชร. (2015). **ผ่าทฤษฎีวารีนคร: ว่าด้วยเรื่องระบบจัดการน้ำแบบมีสมดุลงบหนเกาะบาหลี** เข้าถึงได้จาก <https://blogazine.pub/blogs/dulyapak/post/5403>

Precharach,D. (2015). **Irrigation Nakara: Recognizing Complexity in Bali**. Retrieved from <https://blogazine.pub/blogs/dulyapak/post/5403> (in thai).

มานิต วัลลิโถม. (2516). **ตำนานสิงหนวัติฉบับสืบค้น**. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการจัดพิมพ์เอกสารทางประวัติศาสตร์ สำนักนายกรัฐมนตรี.

Valipodom, M. (1973). **The legend of ‘Sing-ha-nawat’ the historical search**. Bangkok: The committee publishes historical documents, The office of Prime Minister. (in thai).

มุกหอม วงษ์เทศ. (2558). “เปิดทองหลังพระ”. ใน **อ่าน** สิงหาคม 2558: หน้า 68-105. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์อ่าน.

Wongtes, M. ‘Open gold sheet behind Buddha Back’ in **READJournal**, August 2015: 68-105. Bangkok: ReadJournal. (in thai).

วัชรพล พุทธรักษา. (2561). **อันโตนีโอ กรัมสกีกับการจัดวางความคิดทางการเมือง ปรัชญาปฏิบัติ การเปลี่ยนแปลงของสังคม และการปลดปล่อยมนุษย์**. กรุงเทพฯ: สมมติ.

Buddharaksa, W. (2018). **Gramsci and Political Installation**. Bangkok : Sommadhi. (in thai).

ศรัณย์ สมันตรัฐ. (2553). “แม่เตาไฟ(กะเหรี่ยง)ใช้จะมีแต่ปากท้องและของกิน” ในเอกสารประกอบการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยา ครั้งที่ 9 ปาก-ท้องของกิน จริยธรรมและการเมืองเรื่องอาหารการกิน. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.

- Samantararat,S. (2010). "In (Karen) Household Stove is not only food stuffs." In **Proceedings 9th Annual Anthropology Essembly**, Bangkok: SAC. (in thai).
- _____. (2558). "เบลาปะปลั่ง" โรงเรือนพิธีกรรมส่วนร่วมของกะเหรี่ยงสะกอและกะเหรี่ยงโปว์สำเนียงเหนือ". วิทยานิพนธ์ดุษฎีบัณฑิต (สิ่งแวดล้อมสรรค์สร้าง) มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.เข้าถึงได้จาก https://www.academia.edu/12860692/_Blaw_, 30 พฤษภาคม 2561.
- _____. (2015). "**Blaw**" **S'gaw and Pwo Northern Karen Ritual-common Houses**, Ph.D. Dissertation Kasetsart University, Retrieved from https://www.academia.edu/12860692/_Blaw_ (in thai).
- _____. (2561a). "ก่อนระบบกษัตริย์: ลัทธิผู้ก่อตั้งจากการศึกษาเบลาปะโฆกะเหรี่ยง". ใน **ความคลุมเครือ ความเคลือบแคลง เส้นแบ่งและพรมแดนในมนุษยศาสตร์**. พิเชฐ แสงทอง บก. กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์. น.113-154.
- _____. (2018a). "Pre-Kingship: Karenic"Blaw Kho" Founder's Cult Study." In "**Ambiguity,Doubt,Boudaries and Frontiers in the Humanities**" p.113-54, Bangkok: Siam-parithas-publishing. (in thai).
- _____. (2018b). "อ่านภูมิทัศน์อย่างไรดี: บทนำหนังสือ The intrepretation of ordinary landscape". ใน **ประชาไท** เข้าถึงได้จาก <https://prachatai.com/journal/2018/12/80177>
- _____. (2561b). "How to Read the Landscape: Introduction to 'The Intrepretation of Ordinary Landscape'" in **Prachatai**. Retrieved from <https://prachatai.com/journal/2018/12/80177> (in thai).
- _____. (2562). "'สืบคนยลตามช่อง": ส่องกระบวนการอ่านภูมิทัศน์" ใน **ประชาไท**. เข้าถึงได้จาก <https://prachatai.com/journal/2019/01/80410>

_____. (2019). "Ten ways to look out the same prison bars: Regarding on landscape reading." in **Prachatai**. Retrieved from <https://prachatai.com/journal/2019/01/80410> (in thai).

ศรันย์ สมันตรัฐ และคณะ. (2556). "เสาดินแรก": บทเปรียบเทียบพื้นที่สิ่งแวดล้อมสรรค์สร้าง-จักรวาลวิทยาระหว่างไท-กะเหรี่ยง" ใน **หน้าจั่วว่าด้วยประวัติศาสตร์สถาปัตยกรรมและสถาปัตยกรรมไทย ฉบับ 10**. น.176-209. เข้าถึงได้จาก <https://www.tci-thaijo.org/index.php/NAJUA/article/view/10623>., 30 พฤษภาคม 2561.

Samantararat, S. et al. (2013). "First Pole": A Relativism issue on Built Environment-Cosmology between Tai-Kareng. In **NAJUA: History of Architecture and Thai Architecture Vol 10**. p.176-209. Retrieved from <https://www.tci-thaijo.org/index.php/NAJUA/article/view/10623>., (in thai).

ศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ. (2560). "'โลก' ในสวนของพระพิราพ" ใน **มติชนสุดสัปดาห์ฉบับวันที่ 17 - 23 พฤศจิกายน 2560**, เข้าถึงได้จาก https://www.matichonweekly.com/column/article_66523

Laomanacharaen, S. (2017). "'The World' in the garden of Phra Phirap." In **Matichon**. Retrieved from https://www.matichonweekly.com/column/article_66523 (in thai).

สลิสายุกตะนันท์. มปป. "พื้นที่สาธารณะแบบทำท่าย" และ "พื้นที่สาธารณะแบบปกริษาหารือ": บทสำรวจเชิงวิพากษ์แนวคิดเรื่อง พื้นที่สาธารณะของอาเรนด์และฮาเบอร์มาส. เข้าถึงได้ <https://independent.academia.edu/SalisaYuktanan>. 30 พฤษภาคม 2561.

Yuktanan, S. (N.D.). "The Agonistic Challenge to the Model of Deliberative Public Sphere: A Critical Assessment of Arendt and Habermas' Ideas of Public Sphere." Retrieved from <https://independent.academia.edu/SalisaYuktanan>. (in thai).

สมชาย ปรีชาศิลปกุล. (2562). **นี่คือปณิธานที่หาญมุ่ง-ข้อถกเถียงว่าด้วยสถาบันพระมหากษัตริย์ในองค์การการจัดทำรัฐธรรมนูญของไทยตั้งแต่ พ.ศ. 2475-2550**. นนทบุรี: ฟาติเยวกัน.

Preechasinlapakun, S. (2019). **This is the heroic determination-the debate about the monarchy in the organization of Thailand Constitution from 1932-2007**. Nonthaburi: SamSky. (in thai).

สุจิตต์ วงศ์เทศ. (2560). **เช็กสถิติคำบรรพ์ของบรรพชนไทย**. กรุงเทพฯ: นานาแอก.

Wongtes, S. (2017). **Primitive sex of Thai ancestors**. Bangkok: Natahack publisher. (in thai).

สุนีย์ ประสงค์บัณฑิต. (2553). **แนวความคิดของปีแอร์ บัวร์ดิเยอ กับทฤษฎีทางมานุษยวิทยา**. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร(มหาชน)

Prasongbundit, S. (2010). **Pierre Burdier's ideas with anthropological theories**. Bangkok: SAC. (in thai).

สุนทรชุตินทรานนท์. (2562). **ทำไม “กบฏบุญกว้าง” ที่รำลือว่ามีคนไสยยิดนครราชสีมาได้โดยใช้พรรคพวกแค่ 28 คน** ใน ศิลปวัฒนธรรมออนไลน์ ปรับปรุงบรรณานุกรมใหม่ จาก “กบฏไพร่” สมัยอยุธยา ใน ศิลปวัฒนธรรม กันยายน 2556. เข้าถึงได้จาก https://www.silpa-mag.com/history/article_28615

Chutinthanon, S. (2019). **Why is "BoonKwang Rebel" rumored to have occulted in Nakhon Ratchasima by using only 28 people?** Bangkok: SilpaWattanatham. Retrieved from https://www.silpa-mag.com/history/article_28615 (in thai).

โสวัตร ญกลาง. (2553). **“บทวิจารณ์หนังสือ-เหมือนฝายจัดการน้ำจัดการคนบนพื้นฐานภูมิศาสตร์และวัฒนธรรม” ใน ว.เกษตรศาสตร์(สังคม)** 31: 302-6. เข้าถึงจาก http://kasetartjournal.ku.ac.th/kuj_files/2010/A1009101503519321.pdf.

Nathalang, S. (2010). "Water management: irrigation system in Chiangmai-Lampoon: Book review" in **Kasetsart Journal (Soc. Sci)** 31 : 302-306. Retrieved from http://kasetsartjournal.ku.ac.th/kuj_files/2010/A1009101503519321.pdf (in thai).

อภิญา เพ็ญฟูสกุล. (2541). ศาสนทัศน์ของชุมชนเมืองสมัยใหม่: ศึกษากรณีวัดพระธรรมกาย. วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 5(1), 4-88. เข้าถึงได้จาก <https://www.tci-thaijo.org/index.php/jbscu/article/view/170449/122518>.

Fuengfusakul, A. (1998). "Religious understandings of contemporary urban society: The case study of Wat Phra Thammakai." **Journal of Buddhist Studies Chulalongkorn University**, 5(1), 4-88. Retrieved from <https://www.tci-thaijo.org/index.php/jbscu/article/view/170449>. (in thai).

อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว และคณะ (2546). สิทธิชุมชนท้องถิ่นพื้นเมืองดั้งเดิมล้านนา: กรณีศึกษาชุมชนลัวะยวนลื้อปกากะญอ (กะเหรี่ยง) ในจังหวัดน่าน เชียงราย และเชียงใหม่. กรุงเทพฯ : นิตยธรรม.

Wichiankiew, A. et al. (2003). Traditional Lanna local community rights: a case study of Lua Yuan Lue Pakhayor (Karen) community in Nan, Chiang Rai and Chiang Mai. Bangkok: Nititham Publishing House. (in thai).

อัลรุแซร์, หลุยส์. (2557). อุดมการณ์และกลไกทางอุดมการณ์ของรัฐ. กาญจนนา แก้วเทพ (แปล). กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.

Althusser, L (1995) "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat", La Pensée, N°151, juin1970. Bangkok: Bangkok: Siam-parithas-publishing. (in thai).

แอนโทนีรีด. (2547). เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในยุคการค้า ค.ศ.1450-1680 เล่ม1 ดินแดนใต้ลม. พงษ์ศรี เลขาวัฒนะ (แปล).เชียงใหม่: ชิลล์เวอร์ม.

- Reid, A. (1988). **Southeast Asia in the Age of Commerce, Vol.1: The Lands below the Winds**. Chaingmai: Silkworm. (in thai).
- แสวงส์, ลูเซียน เอ็ม. (2527). **ข้าวกับมนุษย์: นิเวศวิทยาทางการเกษตรในเอเชียอาคเนย์**. เข้าถึงได้จาก <http://www.openbase.in.th/files/tbpj024.pdf>, 30 พฤษภาคม 2561.
- Hanks, L.M. (1974). **Rice and Man: Agricultural Ecology in Southeast Asia**. Retrieved from <http://www.openbase.in.th/files/tbpj024.pdf> (in thai)
- AlSayyad, N. and Massoumi, M. (2011). **The Fundamental city? : religiosity and the remaking of urban space**. London: Routledge.
- Bohm, D. (1996) *On Dialogue*. London: Routledge. Retrieved from https://www.canr.msu.edu/bsp/uploads/files/Reading_Resources/On_Dialogue.pdf, 30 May 2018.
- Dawkins, R. (2018). **The Selfish Genes**. London: Oxford University Press.
- Dunbar, R. I. M.; Shultz, S. (2007). "Evolution in the Social Brain". **Science**. 317 (5843): 1344-1347.
- Ethnologue. (nd.) **Languages of the World: Thailand**. Retrieved from <https://www.ethnologue.com/country/th/languages>, 30 May 2018.
- Fong, J. (2018). "Mourning a Late King through Portraiture: Articulations of the Sacred and Profane in the Primate City of Bangkok" in **Journal of Asian and African Studies**. SAGE publishing.
- Gravers, M. (2001). "God's army-The Karen twins, the visible army and the media" in **NIASnytt. Nordic Newsletter of Asian Studies, No.2**, pp.12-16.
- Gravers, M. (2012). "Waiting for a righteous ruler: The Karen royal imaginary in Thailand and Burma" in **Journal of Southeast Asian Studies, Vol43, Issue2, June2012, pp.340-363**. Retrieved

from <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-southeast-asian-studies/article/waiting-for-a-righteous-ruler-the-karen-royal-imaginary-in-thailand-and-burma/4C1220540DBD16FCD598921BA202722C>.

Geertz, C. (1980). **Negara: The Theatre State in 19th Century Bali**. New Jersey: Princeton University Press.

Hanks, L.M. (1975). "The Thai Social Order as Entourage and Circle" in **Change and Persistence in Thai Society**. Skinner and Kirch eds. Ithaca: Cornell University Press.

Harvey, G. (2012). "Things act: Casual indigenous statements about performance of object-persons" in **Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief**. Sheffield: Equinox.

Harraway, D. (2015). "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin" in **Environmental Humanities** V6, 2015: 159-65.

_____. (2016). **A Cyborg Manifesto : Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century**. University of Minnesota Press.

Hayami, Y. (2004). **Between Hills and Plains: Power and Practice in Socio-Religious Dynamics among Karen**. Kyoto: Kyoto University.

Hussain, N and Ptacek, M. (2000). "Review: Thresholds: Sovereignty and the Sacred Reviewed Work: Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life by Giorgio Agamben, Daniel Heller-Roazen" in **Law & Society Review** Vol. 34, No. 2 (2000). Wiley. pp. 495-515.

Jackson, P.A. (2004a). "The Thai Regime of Images". In **SOJOURN: Journal of Social Issues in Southeast Asia** 19, 2: 181-218.

- _____. (2004b). "The Performative State: Semi-Coloniality and the Tyranny of Images". In **SOJOURN: Journal of Social Issues in Southeast Asia**. 19,2: 219-53.
- Johnson, A.A. (2017). "Land and Lordship: Royal Devotion, Spirit Cults and the Geo-body". In **Kyoto Review of Southeast Asia**" Issue22. Retrieved from <https://kyotoreview.org/issue-22/land-and-lordship-royal-devotion-spirit-cults-and-the-geo-body-2/>
- King, R. (2011). Reading Bangkok. Singapore: NUS.
- Lansing, J.S. (2006). **Perfect Order Recognizing Complexity in Bali**. Princeton University Press.
- _____. (1995). "The Goddess and the Green Revolution" in **The Balinese**. Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers. p.75-99.
- Lehman, F.K. (2003). "The Relevance of the Founders' Cult for Understanding the Political Systems of Peoples of Northern Southeast Asia and its Chinese Borderlands" In Tannenbaum, N., Kammerer, C.A. (eds.). **Founders' Cults in Southeast Asia: Ancestors, Policy, and Identity**. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies.
- Lewis, P.F. (1979). "Axioms for Reading the Landscape". In **The Interpretation of Ordinary Landscape: Geographical Essays** New York: Oxford University Press. (11-32).
- Marshall, H. I. 1997(1922). The Karen People of Burma: A Study in Anthropology and Ethnology. 2nd ed. Bangkok: White Lotus.
- Meinig, D.W. (1979). "The Beholding Eye: Ten Versions of the Same Scene". In **The Interpretation of Ordinary Landscape: Geographical Essays**. New York: Oxford University Press. (33-48).

- Meinig, D.W. (eds.). (1979). **The Interpretation of Ordinary Landscape: Geographical Essays**. New York: Oxford University Press.
- Pavin Chachawalpong. (2017). "Kingdom of Fear (and favour)" in **New Mandala**. Apr.18, 2017.
- _____. (2013). "Monarchies in Southeast Asia". In **Kyoto Review of Southeast Asia**. Retrived from <https://kyotoreview.org/issue-13/monarchies-in-southeast-asia/>
- Rajah, A. (2008). **Remaining Karen: A Study of Cultural Reproduction and The Maintenance of dentity**. Canberra: The Australian National University Press. Retrived from <https://www.jstor.org/stable/j.ctt24h2pw>.
- Renard, R.D. (2002). "On the Possibility of Early Karen Settlement in the Chiang Mai Valey" in **Inter-Ethnic Relations in the Making of Mainland Southeast Asia and Southwestern China**. Yukio,H and Aroonrut Wichienkeo (eds.). Bangkok: Amarin Printing and Publishing.
- Reid, A. (1988). **Southeast Asia in the Age of Commerce**, Vol.1: The Lands below the Winds. New Haven, Yale University Press.
- Rhum, M.R. (1994). **The Ancestral Lords: Gender, Descent, and Spirits in a Northern Thai Village**. Northern Illinois University Center for Southeast Asian Studies Monograph no.29 DeKalb: Northern Illinois University Center for Southeast Asian Studies.
- Scott, J.C. (2009). **The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia**. New Haven & London: Yale University Press.
- Tanabe, Shigeharu. (1984). "Ideological Practice within Peasant Rebellions: Siam at the turn of the Century" in Turton and Tanabe

- (eds.) **History and Peasant Consciousness in Southeast Asia**. Osaka: National Museum of Ethnology. p.75-110.
- Tambiah, S.J. (1984). **The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets**. London: Cambridge University Press.
- Thongchai Winichakul. (2016). "Thailand's Hyper-royalism: Its Past Success and Present Predicament" in **Trends in Asia**. 2016 no.7. Singapore : ISEAS Yusof Ishak Institute.
- Turner, V. (1995). **The Ritual Process: Structure and Anti-Structure**. Ithaca: Cornell University Press.

ก่อนระบบกษัตริย์ : จารึกอุดมการณ์อำนาจ...| ศรันย์ สมนันตรัฐ

210

Vol. 25

No. 1

Jan.

-

Apr.

2019