วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร ปีที่ 17 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม – ธันวาคม 2564): 99–121
© 2021 Journal of Social Sciences, Naresuan University: JSSNU
Received: 28 Jul. 2021; Revised: 9 Nov. 2021; Accepted: 10 Nov. 2021

เรือนร่างแห่งการต่อต้าน: ร่างกายในฐานะพื้นที่การแสดงออกทางการเมือง กรณีศึกษาการเคลื่อนไหวประชาธิปไตยในไทยตั้งแต่ พ.ศ.2563–พ.ศ.2564

สุริยาพร เอี่ยมวิจิตร[1]

บทคัดย่อ

บทความชิ้นนี้ศึกษาการใช้เรือนร่างในฐานะพื้นที่เพื่อการต่อสู้ทางการเมืองในการเคลื่อนไหวประชาธิปไตยไทยตั้งแต่ พ.ศ.2563–พ.ศ2564 โดยมุ่งเน้นไปที่เรือนร่างของ 1. ผู้ชุมนุมในพื้นที่ชุมนุมประท้วง โดยเฉพาะกลุ่ม คณะราษฎร 2563 กลุ่มหมู่บ้านทะลุฟ้า และกลุ่ม FreeArts รวมถึงเรือนร่างของปัจเจกในระดับชีวิตประจำวัน ผ่านทฤษฎีการเมืองร่างกาย (body politics) โดยมีแนวคิดเรื่อง นาฏกรรมการต่อต้าน (choreography of protest)โดย ซูซาน เลห์ ฟอสเตอร์ (2003) เป็นกรอบทฤษฎีหลัก เพื่อชี้ให้เห็นความสำคัญของร่างกายในฐานะเครื่องมือต่อต้านอำนาจรัฐ บทความชิ้นนี้เสนอว่าการแสดงออกผ่านทางเรือนร่างของการเคลื่อนไหวประชาธิปไตยไทยร่วมสมัยทำให้การประท้วงเป็นการต่อต้านรัฐเผด็จการและสถาบันกษัตริย์ผ่านการแสดง (performance) ที่สามารถแบ่งได้เป็น 2 รูปแบบ ได้แก่ 1. การแสดงเรือนร่างบนพื้นที่ของการประท้วงเพื่อลดระยะห่าง (distance) ตามทฤษฎีเรื่องระยะห่างโดยทาลี ฮาทูกา (2018) และ 2. การแสดงเรือนร่างแห่งการประท้วงในชีวิตประจำวันในฐานะการป่วนเชิงวัฒนธรรม (culture jamming) นาฏกรรมการต่อต้านนี้ทำให้การต่อสู้ทางการเมืองเป็นการต่อสู้ทางอุดมการณ์ที่ปรากฏผ่านเรือนร่าง ส่งผลให้เกิดการลดระยะห่างระหว่างรัฐและประชาชนผ่านการท้าทายเส้นแบ่งทางสังคมที่รัฐกำหนดจากการจัดระเบียบร่างกายของคนในรัฐ และการจัดลำดับความศักดิ์สิทธิ์ของเรือนร่างตามลำดับชั้นอำนาจในสังคมผ่านการแต่งกายล้อเลียน

[1] อาจารย์ประจำ สาขาภาษาและวรรณคดีอังกฤษ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ <Email: suriyaporn.e@arts.tu.ac.th>

(cosplay) เพื่อสร้างอารมณ์ขันที่เชื่อมโยงกับอำนาจรัฐและสถาบันกษัตริย์ตลอดจนการลดระยะห่างระหว่างผู้นำชุมนุม ผู้เข้าร่วมชุมนุม และผู้ชมผ่านการใช้ร่างกายในการสร้างความรู้สึกร่วมและความเป็นพวกพ้อง (solidarity) ผ่านการแสดงออกเชิงสัญลักษณ์ที่โยงกับความเจ็บปวดและการถูกกดขี่ตามกรอบแนวคิดมรณะขัดขืน (necroresistance) โดย บานู บาร์กู (2016) เช่นการโกนหัวประท้วงโดยกลุ่มผู้ชุมนุมหมู่บ้านทะลุฟ้า นอกจากนี้ นาฏกรรมการต่อต้านยังทำให้การเคลื่อนไหวทางการเมืองกลายเป็นส่วนหนึ่งของวิถีชีวิตผ่านการแสดงออกทางร่างกายในฐานะการป่วนเชิงวัฒนธรรม (culture jamming) และในฐานะภาพสะท้อนของรสนิยมที่สอดคล้องกับค่านิยมสมัยใหม่ผ่านการใช้วัฒนธรรมและศิลปะร่วมสมัยที่ตอบสนองค่านิยมสากลจากการนำสัญลักษณ์ที่มีจุดเชื่อมกับประเด็นการเมืองโลกมาใช้ เช่น เป็ดยาง ส่งผลให้การเคลื่อนไหวทางการเมืองแปรสภาพจากการต่อสู้เชิงอุดมการณ์ในพื้นที่ปิดเป็นการต่อสู้ระดับวัฒนธรรมและวิถีชีวิตที่พื้นที่ทางการเมืองและพื้นที่ส่วนตัวของปัจเจกได้หลอมรวมกัน

คำสำคัญ: ร่างกาย ระยะห่าง พื้นที่ การเมืองไทยร่วมสมัย การป่วนเชิงวัฒนธรรม

Journal of Social Sciences, Naresuan University, Volume 17 Number 2 (July–December, 2021): 99–121
© 2021 Journal of Social Sciences, Naresuan University: JSSNU
Received: 28 Jul. 2021; Revised: 9 Nov. 2021; Accepted: 10 Nov. 2021

Contentious Bodies: Body as a Site of Resistance in 2020–2021 Thailand's Pro-Democracy Movement

Suriyaporn Eamvijit[2]

ABSTRACT

This paper aims to examine the body as topos for political contention during 2020–2021 Thailand's pro-democracy movement, focusing on the body of the demonstrators from several groups including People's Party 2020, Thalufah, and FreeArts in the demonstration sites as well as the body of the individuals who utilise their bodies to express their political stance in daily life through the lenses of body politics theories, especially the concept of Choreography of protest propounded by Susan Leigh Foster (2003). This paper argues that the bodily expression in the contemporary democracy movement in Thailand has rendered the protest against the monarchy as well as the dictatorial regime a "performance" that can be categorised into two groups: 1. The performance at the site of protest to reduce the distance according to Tali Hatuka's concept of distance and 2. The performance in quotidian life as culture jamming. These performances extend the democracy movement from the ideological realm to the realm of the body, resulting in decreasing the distance between the state and its people through the use humorous cosplay to ridicule the holiness of the monarchy. At the same time, the physical display of suffering at the demonstration site reduce the distance among demonstration leaders, the demonstrators, as well as the audience. Furthermore, the contentious performance incorporates daily lives of the

[2] Lecturer, Department of English Language and Literature, Faculty of Liberal Arts, Thammasat University <Email: suriyaporn.e@arts.tu.ac.th>

demonstrators as part of the “culture jamming” through the appropriation of pop culture in order to establish democratic, “au courant” bodies that are aligned with the Woke culture. As a result, these physical protests have turned contemporary pro-democracy movements in Thailand as convergence of ideological struggles in the political realm and individual’s life experiences.

Keywords: Body Politics, Distance, Space, Contemporary Thai Politics, Culture Jamming

บทนำ

พ.ศ.2563 นับเป็นหนึ่งในหมุดหมายทางการเมืองและประวัติศาสตร์ที่สำคัญสำหรับการเคลื่อนไหวเพื่อประชาธิปไตยในประเทศไทยตั้งแต่รัฐประหารปี พ.ศ.2557 ภายใต้การนำของพลเอกประยุทธ์ จันทร์โอชา และการตกอยู่ในรัฐเผด็จการที่มีการใช้อำนาจปราบปรามผู้เห็นต่างอย่างเด็ดขาดทั้งในทางกฎหมายและการใช้ความรุนแรง หลังจากการเคลื่อนไหวของกลุ่มประชาชนปลดแอก (เยาวชนปลดแอก) ที่เริ่มต้นจากกลุ่มเยาวชนที่ไม่พอใจกับการบริหารของรัฐบาลพลเอกประยุทธ์ จันทร์โอชา และการตัดสินยุบพรรคอนาคตใหม่ และกลุ่มแนวร่วมธรรมศาสตร์และการชุมนุมโดยกลุ่มนักศึกษาธรรมศาสตร์ ซึ่งต่อมาได้รวมตัวกันเป็นกลุ่มคณะราษฎร 2563 บรรยากาศทางการเมืองไทยได้เปลี่ยนแปลงอย่างที่ไม่เคยปรากฏมาก่อนในห้วงทศวรรษที่ผ่านมา นอกจากการเคลื่อนไหวทางการเมืองในช่วงปี 2563 จะทำให้ประเด็นเรื่องสถาบันกษัตริย์เป็นประเด็นที่ถูกพูดถึงอย่างแพร่หลายในที่สาธารณะแล้ว สิ่งที่ทำให้ขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองในช่วง 2 ปีที่ผ่านมามีความโดดเด่นคือการใช้โซเชียล มีเดีย (social media) เป็นตัวแพร่กระจายข่าวและมีการเคลื่อนไหวในรูปแบบที่ผนวกเอาวัฒนธรรมร่วมสมัยของคนรุ่นใหม่เป็นส่วนหนึ่งของยุทธศาสตร์การเคลื่อนไหวทางการเมือง

แม้การเคลื่อนไหวของกลุ่มเรียกร้องประชาธิปไตยในช่วงแรกจะทำให้ฝ่ายรัฐบาลและฝ่ายความมั่นคงวางตัวเองในสภาวะตั้งรับ (Nongnuch, 2021) แต่ด้วยอำนาจปราบปรามและกฎหมายที่เอื้อให้ฝ่ายความมั่นคงทำให้การชุมนุมทางการเมืองโดนสลายด้วยความรุนแรงและทำให้การชุมนุมไร้แกนนำเพราะถูกจับกุม ส่งผลให้การต่อสู้ได้พัฒนารูปแบบมากไปกว่าการชักจูงมวลชนลงถนนตามรูปแบบการชุมนุมทั่วไป ท่ามกลางการเคลื่อนไหวเชิงสัญลักษณ์หลากหลายรูปแบบ การต่อสู้ผ่านการเมืองร่างกาย (body politics) เป็นการแสดงการต่อต้านรัฐบาลที่แพร่หลายมากที่สุดรูปแบบหนึ่ง ดังจะเห็นได้จากกรณีอดอาหารประท้วงจากเรือนจำของเพนกวิน พริษฐ์ ชิวารักษ์ การโกนหัวและล่ามโซ่ของนักกิจกรรมภาคีเซฟบางกลอย ในการชุมนุมหมู่บ้านทะลุฟ้าหน้าทำเนียบรัฐบาลในช่วงเดือนมีนาคม 2564 หรือการประดับโบว์ขาวของกลุ่มนักเรียนเลวเพื่อต้านรัฐบาลเผด็จการและรัฐมนตรีกระทรวงศึกษาธิการ เป็นต้น

แม้จะมีงานวิชาการจำนวนมากที่ศึกษาการเมืองไทยร่วมสมัย แต่งานจำนวนมากมุ่งเน้นไปที่การศึกษาแนวคิดเรื่องอำนาจรัฐ อาทิ บทความ “ประชาชนในรัฐนาฏกรรม” ของ Eoseewong (2017) ที่พัฒนามาจากแนวคิดรัฐนาฏกรรม

(The theatre state) ของคลิฟฟอร์ด เกียรซ ที่โยงการแสดง (performance) และการปกครองผ่านการสร้างความรู้สึกหวาดกลัว นิธิเสนอว่า “รัฐนาฏกรรมเป็นการแสดงของรัฐทำให้เกิดโลกภายนอกที่มนุษย์เราสัมผัสได้ เพื่อจะให้มีผลกระทบต่อโลกภายใน หรือโลกแห่งการรับรู้และรู้สึกของประชาชน” (Eoseewong, 2017) อย่างไรก็ตาม ข้อเสนอของนิธิและเกียรซไม่ได้เน้นการแสดงจากภาคประชาชนในฐานะการต่อต้านอำนาจรัฐ ในอีกด้านหนึ่งงานวิชาการที่ศึกษาการต่อสู้ทางการเมืองของไทยมักเน้นไปที่การทบทวนประวัติศาสตร์ความคิดและพัฒนาการของกลุ่มเคลื่อนไหวทางการเมืองตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน เช่นหนังสือ การเมืองภาคประชาชน (Chiengsan, 2018) ที่สืบค้นพลวัตรขององค์กรทางการเมืองต่าง ๆ ที่เคลื่อนไหวในฐานะการต่อสู้ของการเมืองภาคประชาชน หรือมุ่งเน้นไปที่ความขัดแย้งระหว่างอุดมการณ์ที่สอดคล้องกับความขัดแย้งระหว่างรุ่น เช่น สงครามเย็น (ใน) ระหว่าง โบว์ขาว (Lertchoosakul, 2021) แต่งานวิชาการด้านการเคลื่อนไหวทางการเมืองไทยร่วมสมัยยังขาดการศึกษาที่เน้นการแสดงออกในระดับเรือนร่างและวิถีปฏิบัติในชีวิตประจำวันในฐานะการต่อต้านอำนาจรัฐ ดังนั้น บทความชิ้นนี้ จึงมีจุดประสงค์เพื่อพัฒนาอธิบายการเคลื่อนไหวทางการเมืองไทยในรูปแบบของนาฏกรรมการแสดง ไม่ได้เน้นไปที่กลไกการสร้างความรู้สึกหวาดกลัวดังที่ปรากฏในงานของนิธิและเกียรซ แต่เน้นไปที่การแสดง (ออก) ผ่านเรือนร่างเพื่อขยายขบวนการและชักนำมวลชน เป็นการต่อต้านอำนาจรัฐผ่านการท้าทายเส้นแบ่งทางสังคมที่รัฐกำหนดจากการจัดระเบียบร่างกายของคนในรัฐให้กลายเป็นเรือนร่างอันสยบสยอม (docile body) และการจัดลำดับความศักดิ์สิทธิ์ของเรือนร่าง รวมถึงความสำคัญของร่างกายในฐานะเครื่องมือของกลุ่มผู้ชุมนุมในการสร้างความรู้สึกร่วมและความเป็นพวกพ้อง (solidarity)

บทความชิ้นนี้จึงต้องการตอบคำถามว่าการเคลื่อนไหวประชาธิปไตยในไทยตั้งแต่ พ.ศ.2563–พ.ศ2564 ใช้ร่างกายในฐานะพื้นที่การแสดงออกทางการเมืองในเชิงต่อต้านอย่างไรผ่านศึกษาการใช้เรือนร่างในฐานะพื้นที่เพื่อต่อสู้ทางการเมืองและการ “เคลื่อนไหว” ทั้งในเชิงอุดมการณ์และเชิงกายภาพ โดยมุ่งเน้นไปที่เรือนร่างของผู้ชุมนุมในพื้นที่ชุมนุมประท้วง และเรือนร่างของปัจเจกในระดับชีวิตประจำวันผ่านทฤษฎีการเมืองร่างกาย (body politics) ในบริบทการต่อต้านทางการเมือง โดยเฉพาะแนวคิดเรื่อง necroresistance หรือมรณะขัดขืน โดยบานู บากูร์ (Banu Bagur) ใน หนังสือ Starve and Immolate: The Politics of Human Weapons (2016) และแนวคิดเรื่อง นาฏกรรมการต่อต้าน หรือ Choreography of Protest โดย

ซูซาน เลห์ ฟอสเตอร์ (Susan Leigh Foster) และทาลี ฮาทูกา (Hatuka, 2018) บทความชิ้นนี้เสนอว่าการแสดงออกทางการเมืองเพื่อต่อต้านระบอบเผด็จการในการเคลื่อนไหวประชาธิปไตยไทยปี 2563–2564 ให้ความสำคัญกับการแสดงออกผ่านเรือนร่าง โดยมีรูปแบบการแสดงออก 2 รูปแบบหลัก อันได้แก่ 1. การลดระยะห่าง (distance) เรือนร่างในพื้นที่การชุมนุม ตามทฤษฎีเรื่องระยะห่างของทาลี ฮานูกา ในหนังสือ Design of Protest: Choreographing Political Demonstrations in Public Space (2018) ผ่านอารมณ์ขันและความทรมาน การละระยะห่างผ่านอารมณ์ขันเห็นได้จากการนำวัฒนธรรมร่วมสมัยเป็นสัญลักษณ์ในพื้นที่ชุมนุม ได้แก่ ม็อบแฮร์รี่พอตเตอร์ ทั้ง 2 ครั้ง หรือกิจกรรมวิ่งแฮมทาโร่ เมื่อวันที่ 26 กรกฎาคม 2563 และผ่านการแต่งกายล้อเลียนเพื่อท้าทายความศักดิ์สิทธิ์ของสถาบันกษัตริย์ ดังจะเห็นได้ชัดเจนจากกิจกรรมศิลปะราษฎรและแคตวอล์กราษฎรจากคณะราษฎร ในวันที่ 29 ตุลาคม 2563 เป็นต้น ในขณะที่การลดระยะห่างในพื้นที่ชุมนุมผ่านเรือนร่างที่แสดงออกถึงความทรมานสามารถเห็นได้จากหลายกรณี เช่น กิจกรรมโกนหัวของกลุ่มศิลปะปลดแอก การแสดงที่ตอกย้ำถึงการทรมานและบังคับสูญหายจากรัฐ การแสดงออกถึงความรุนแรงของรัฐและสถาบันการศึกษาผ่านเครื่องแบบของกลุ่มนักเรียนเลว ตลอดจนการกรีดเลือดประท้วงเรียกร้องให้รัฐบาลปล่อยแกนนำการชุมนุม และ 2. การต่อต้านด้วยเรือนร่างนอกพื้นที่การชุมนุมผ่านการป่วนทางวัฒนธรรม ดังจะเห็นได้จากการประดับประดาสินค้าแฟชั่นที่เกี่ยวข้องกับการเคลื่อนไหวประชาธิปไตย 2563–2564 เช่นการใส่เสื้อ หรือการติดโบว์สีขาว รวมถึงการนำสัญลักษณ์ร่วมสมัยที่ข้ามกรอบรัฐชาติ เช่นเป็ดเหลือง ซึ่งต่างจากการเคลื่อนไหวของกลุ่ม คณะกรรมการประชาชนเพื่อการเปลี่ยนแปลงปฏิรูปประเทศไทยให้เป็นประชาธิปไตยที่สมบูรณ์แบบอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข (กปปส.) ที่เน้นการแสดงออกผ่านสัญลักษณ์ที่โยงกับกรอบรัฐชาติและสถาบันกษัตริย์

1. การเมืองร่างกายและแนวคิดเรื่องนาฏกรรมการต่อต้าน

การเคลื่อนไหวทางการเมืองที่ปรากฏบนเรือนร่าง นับเป็นส่วนหนึ่งของการเมืองเรือนร่าง (body politics) ซึ่งเป็นประเด็นศึกษาทางรัฐศาสตร์ที่เป็นที่นิยมตั้งแต่ทศวรรษที่ 1970 พร้อมกับการถือกำเนิดของทฤษฎีสตรีนิยมกระแสที่ 2 (second-wave feminism) ที่เน้นการทำลายเส้นแบ่งระหว่างภาคบุคคล (the personal) และภาคการเมือง (the political) การเมืองเรือนร่างเป็นประเด็นศึกษาสำคัญของมิเชล ฟูโกต์ (Michel Foucault) ในงานเขียนหลายชิ้น เช่น Discipline and Punish (1975)

หรือ The History of Sexuality (1976) ที่ฟูโกต์นำเสนอแนวคิดเรื่องชีวอำนาจ (biopower) อันหมายถึงรูปแบบอำนาจของรัฐสมัยใหม่ที่ซึมอยู่ทุกอณูของสังคมผ่านการสอดส่องควบคุมเรือนร่างควบคู่ไปกับการสถาปนาความรู้เพื่อกล่อมเกลาและทำให้ทุกอณูของปัจเจกเป็นเพียงเรือนร่างที่สยบยอมต่ออำนาจรัฐ (Foucault, 1978, pp. 138–139)

อำนาจที่ปรากฏผ่านเรือนร่างได้ส่งอิทธิพลต่อนักทฤษฎีการเมืองหลายคน โดยเฉพาะแนวคิดเรื่องชีวิตอันเปลือยเปล่า (bare life) โดยจอร์โจ อกัมเบน (Giorgio Agamben) และแนวคิดเรื่องการเมืองเรื่องความตาย (necropolitics) ของอะชิล มเบมเบ (Achille Mbembe) ที่นำทฤษฎีของฟูโกต์และอกัมเบนมารวมกันเพื่อใช้อธิบายการใช้ความรุนแรงของรัฐผ่านเรือนร่างของปัจเจก มเบมเบมองว่าอำนาจรัฐไม่ได้ตั้งอยู่บนฐานความเป็นเหตุเป็นผลแบบโลกสมัยใหม่ และไม่ได้ยึดโยงกับอำนาจที่จะพรากชีวิต (A right to kill) ตามทัศนะของฟูโกต์เท่านั้น แต่ยังหมายถึงการพรากมิติชีวิตในรูปแบบอื่น อาทิ การตายในทางสังคม (social death) อันหมายถึงการถูกกีดกันจากสังคมในหลายรูปแบบจากทั้งสถาบันทางสังคมและการเมืองและจากสังคม และการตายทางนิตินัย (civil death) อันหมายถึงการถูกริบสิทธิอันพึงมีในฐานะพลเมือง สภาวะความตายที่หลากหลายเหล่านี้ ทำให้เรือนร่างของปัจเจกจำนวนมากกลายเป็นเรือนร่างที่อยู่ระหว่างความเป็นและความตายตลอดเวลา ส่งผลให้การต่อสู้ทางการเมืองเป็นการต่อสู้ที่ตั้งอยู่บนความตายและเรือนร่างที่เปราะบาง (precarious) ที่เส้นแบ่งระหว่างการต่อต้านอำนาจรัฐและการฆ่าตัวตาย หรือเส้นแบ่งระหว่างการพลีชีพและอิสรภาพพร่าเลือน (Mbembé, & Libby, 2003, p. 40) แนวคิดเรื่องมรณะการเมืองถูกนำมาใช้อธิบายการต่อสู้ทางการเมืองจำนวนมาก โดยให้ความสำคัญกับการใช้เรือนร่างของผู้ชุมนุมในการแสดงการต่อต้าน เช่น การอดอาหารประท้วงไปจนถึงการเผาตัวเองหรือระเบิดพลีชีพ

งานชิ้นสำคัญที่ศึกษาการใช้เรือนร่างและความเจ็บปวดหรือความทุกข์ทรมานทางกายเพื่อต่อสู้ทางการเมืองชิ้นหนึ่งคือ Starve and Immolate: The Politics of Human Weapons โดย Banu Bargu (2016) ที่ศึกษาการประท้วงอดอาหารในตุรกี บาร์กูเสนอแนวคิด weaponization of life หรือการทำชีวิตให้กลายเป็นอาวุธต่อสู้ทางการเมือง โดยเน้นไปที่มรณะขัดขืดหรือ necroresistance บาร์กูมองว่านำร่างกายเข้าสู่สภาวะที่ทุกข์ทรมานและเสี่ยงตายไม่ใช่การพุ่งเป้าไปที่การตาย แต่ “การแสดงออกทางการเมืองผ่านการทำร้ายตนเองนับเป็นการวิพากษ์ความหมายของการดำรงชีวิตโดยให้ความสำคัญกับชีวิตที่มีเป้าประสงค์ทางการเมือง (political

cause) มากกว่าการดำรงอยู่ในระดับกายภาพ (biological existence)" (Bargu, 2016, p.16) ดังนั้นมรณะขัดขืนจึงนับเป็นเหรียญอีกด้านของความพยายามที่จะดำรงชีวิต เป็นการแสดงให้เห็นว่าการดำรงชีวิตประกอบด้วยปัจจัยอื่นอันมากไปกว่าชีวิตอันเปลือยเปล่าเพียงอย่างเดียว (mere life)

นอกจากนี้การต่อสู้ผ่านการนำร่างกายเข้าสู่สภาวะความเจ็บปวดทรมานยังเป็นการตั้งคำถามอย่างถอนรากถอนโคนกับความชอบธรรมของรัฐที่ดำรงอยู่เพื่อปกป้องชีวิตของคนในรัฐเป็นการสร้างความรู้สึกร่วมระหว่างผู้ต่อสู้ที่มีอุดมการณ์เดียวกันและเป็นการแสดงออกที่มีลักษณะเป็นปรากฏการณ์ (spectacle) สร้างความศักดิ์สิทธิ์และสร้างความสะทกสะเทือนแก่ผู้พบเห็น (spectators) ประเด็นเรื่องการจัดการร่างกายและปฏิสัมพันธ์ระหว่างร่างกายของปัจเจกผู้แสดงออกทางการเมืองและผู้รับชมทำให้การแสดงออกทางการเมืองถูกศึกษาในฐานะการแสดง (performance) ผ่านกรอบแนวคิดของทฤษฎีสตรีนิยมและทฤษฎีการแสดงมากขึ้น ซูซาน เลห์ ฟอสเตอร์ (Foster, 2003) ในบทความเรื่อง Choreographies of Protest เชื่อมโยงการแสดงในฐานะการใช้ร่างกายเพื่อต่อต้านอำนาจรัฐ เพื่อผลิตซ้ำการต่อต้านให้เป็นส่วนหนึ่งของเรือนกายและเป็นการสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันระหว่างผู้แสดงที่นำเรือนร่างของตนเข้าสู่สภาวะเปราะบาง (vulnerability) เพื่อสร้างความรู้สึกร่วมระหว่างผู้แสดงและผู้ชมที่มีเรือนร่างที่สามารถรับรู้ความเจ็บปวดและความทุกข์ทรมานได้เช่นเดียวกับผู้แสดง

เมื่อนำประเด็นเรื่อนร่างกาย การแสดง และการแสดงออกทางการเมืองมาผนวกกัน การเคลื่อนไหวทางการเมืองจึงมีนัยยะที่ซับซ้อนมากขึ้นในฐานะการเคลื่อนทางความคิดและการเคลื่อนไหวทางร่างกาย ทาลี ฮาทูกา ในหนังสือ The Design of Protest จึงนำประเด็นเรื่องนาฏกรรมการต่อต้านของฟอสเตอร์มาขยายประเด็นโดยเน้นไปที่การชุมนุมทางการเมือง ฮาทูกา มองว่าการออกแบบการชุมนุมทางการเมืองมีลักษณะเหมือนการออกแบบการเคลื่อนไหวละครเวที ที่การวาง "เวที" การเคลื่อนไหวจัดระเบียบร่างกาย และการสื่อสารให้ผลลัพธ์ที่แตกต่างกันออกไป โดยจุดประสงค์สำคัญของการเคลื่อนไหวทางการเมืองผ่านการแสดงออกในที่สาธารณะทุกรูปแบบมีจุดประสงค์เดียวกันคือการลดระยะ (distance) ทั้งในระดับการเมืองระหว่างรัฐและประชาชน ระดับผู้นำการชุมนุมและผู้เข้าร่วมชุมนุม และระดับผู้เข้าร่วมชุมนุมและผู้ชม (audience) ที่รู้สึกว่าการมีส่วนร่วมทางการเมืองเป็นเรื่องไกลตัว การลดระยะห่างระหว่างผู้เข้าร่วมชุมนุมและผู้ชมผ่านการจัดร่างกายยังสอดคล้องไปกับแนวคิดเรื่องพรมแดนของความใกล้ชิด (zone of proximity) ที่เกิดขึ้น

พร้อมกับวัฒนธรรมอินเทอร์เน็ต ที่ชญาน์ทัต ศุภชลาศัยเสนอในบทความ “The Internet Politics, Time, and Remembering Trauma (2017) ว่าอินเทอร์เน็ตทำให้การเมืองเรื่องความทรงจำบาดแผล (trauma) ในอดีตไม่ลบเลือนแม้ผู้อยู่ในเหตุการณ์อยากลืมเพราะอินเทอร์เน็ตได้เชื่อมกาลเวลาในอดีตและปัจจุบันและได้เชื่อมประสบการณ์ของผู้อยู่ในเหตุการณ์ให้ใกล้ชิดกับคนแปลกหน้าที่กลายเป็นพยานเหตุการณ์ผ่านการรับสารความทรงจำผ่านโลกอินเทอร์เน็ต (Supachalasai, 2017, pp. 53–54)

2. เรือนร่างบนพื้นที่ของการประท้วง: การลดระยะห่างผ่านอารมณ์ขันและความเจ็บปวด

เทคโนโลยีปัจจุบันทำให้การโน้มน้าวใจหรือการเปลี่ยนแปลงอุดมการณ์คนในสังคมทำได้สะดวกขึ้นผ่านการแพร่กระจายข้อมูลมหาศาลในเวลารวดเร็ว ซึ่งนับเป็นกลยุทธ์สำคัญที่ทำให้ขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อประชาธิปไตยไทยร่วมสมัยประสบความสำเร็จในการรวมมวลชนและสร้างความสับสนให้แก่รัฐบาลในช่วงแรกผ่านการให้ข้อมูลที่รวดเร็วผ่านแอพพลิเคชั่นและโซเชียลมีเดียต่าง ๆ อย่างไรก็ตาม ฮาทูกาเห็นว่าการเคลื่อนไหวลงถนนในฐานะการแสดงออกทางการเมืองและการชักจูงมวลชนยังเป็นเรื่องสำคัญ ประกอบกันการเติบโตของโซเชียลมีเดียที่ทำให้เกิดพื้นที่ในโลกเสมือนมากยิ่งขึ้น ทำให้ระยะห่าง (distance) ระหว่างประชาชนและภาคการเมืองมีมากขึ้น ดังนั้นฮาทูกาจึงเสนอว่า การประท้วงเชิงกายภาพยังคงมีความจำเป็นเพราะถือเป็นการท้าทายระยะห่างใน 4 ระดับ ได้แก่ 1. ระดับการรับรู้ (perceptual) หมายถึงระยะห่างระหว่างเหตุการณ์จริงทางสังคมที่เกิดขึ้นและความรับรู้ของคน 2. ระดับการเมือง (political) หมายถึงระยะห่างระหว่างปัจเจกและอำนาจทางการเมือง 3. ระดับสังคม (social) หมายถึงระยะห่างระหว่างปัจเจกในสังคม และ 4. ระดับพื้นที่ (spatial) หมายถึงระยะห่างทางกายภาพของปัจเจก (Hatuka, 2018, pp. 14–15)

การประท้วงทางการเมืองจึงเป็นการท้าทายระยะห่างเหล่านี้ และนับเป็นกลยุทธ์ (tactics) การสร้างเครือข่ายการต้านระเบียบ (networks of anti–discipline) ตามทัศนะของมิเชล เดอ แซร์โต (Michel de Certeau) ในหนังสือ The Practice of Everyday Life ที่เสนอว่าการใช้พื้นที่ในรูปแบบกลยุทธ์เป็นการท้าทายรูปแบบปฏิสัมพันธ์ของเรือนร่างปัจเจก พื้นที่ทางกายภาพ พื้นที่ทางสังคม และอำนาจรัฐ โดยยกกรณีตัวอย่างกลุ่มชนพื้นเมืองและเจ้าอาณานิคมสเปน ที่ “ไม่ได้ต่อต้าน

ผ่านการปฏิเสธหรือเปลี่ยนแปลงสิ่งแวดล้อม แต่ผ่านการใช้งานในรูปแบบที่แปลกประหลาดไปจากฎเกณฑ์ที่พวกเขาไม่มีทางเลือกอื่นนอกจากต้องยอมรับ พวกเขาคือความเป็นอื่นจากภายในพื้นที่แห่งอำนาจอาณานิคมที่กลืนพวกเขา การใช้ระบบทางสังคมที่แปลกประหลาดของพวกเขานับเป็นการต่อต้านอำนาจที่พวกเขาไม่มีเครื่องมือโดยตรงในการขัดขืน พวกเขาหลุดเร้นจากอำนาจโดยไม่จำเป็นต้องหนีไปยังที่อื่น จุดแข็งของความเป็นอื่นของพวกเขาอยู่ที่ “วิถีการบริโภค” หรืออีกนัยหนึ่งความคลุมเครือย้อนแย้งได้แทรกซึมเข้าไปในสังคมผ่านการใช้งานจาก “คนรากหญ้า” (common people) ที่โดนแบ่งแยกและบังคับจากวัฒนธรรมที่สร้างโดย “กลุ่มชนชั้นนำ”(the elites) ที่มีหน้าที่กำหนดรูปแบบภาษา (Certeau & Rendall, 1988, p. 117)

ดั้งนั้น พื้นที่สาธารณะจึงกลายเป็นเครื่องมือทางการเมืองที่สำคัญ โดยเฉพาะในบริบทการต่อสู้ระหว่างประชาชน (common people) และรัฐเผด็จการเบ็ดเสร็จที่มีอำนาจควบคุมสอดส่องในแทบทุกมิติของชีวิต ทำให้การศึกษาประเด็นการเมืองเรื่องพื้นที่ไม่อาจทำได้โดยปราศจากการศึกษาหรือการทำความเข้าใจเรือนร่างที่ตั้งอยู่และมีปฏิสัมพันธ์บนพื้นที่นั้น

การชุมนุมเรียกร้องประชาธิปไตยไทยร่วมสมัยมีจุดเด่นหลายประการ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการนำวัฒนธรรมกระแสนิยมร่วมสมัยมาเป็นสัญลักษณ์หลักในการประท้วง เช่นการนำสัญลักษณ์หรือแก่นเรื่องจากภาพยนตร์กระแสหลักมาใช้ เช่น การชูสัญลักษณ์สามนิ้วจากภาพยนตร์ The Hunger Game หรือการแต่งตัวตามภาพยนตร์ Harry Potter หรือการนำวัฒนธรรมการ์ตูนญี่ปุ่นมาใช้ เช่นการจัดกิจกรรมวิ่งแฮมทาโร่ หรือ การเรียกสถาบันทางการเมืองว่าเผ่ามังกรฟ้า ซึ่งปรากฏอยู่ในการ์ตูน One Piece เป็นต้น การแต่งตัวหรือการแสดงสัญลักษณ์ท่าทางที่หยิบยืมมาจากวัฒนธรรมกระแสหลักถือเป็นการลดระยะห่างทั้งในระดับผู้นำชุมนุมและผู้เข้าร่วม ระดับการรับรู้และการมีส่วนร่วมทางการเมือง ตลอดจนลดระยะห่างระหว่างสถาบันและประชาชน การเริ่มชูสามนิ้วปรากฏครั้งแรก ๆ ในช่วงรัฐประหารปี 2557 พร้อมกับกิจกรรมการกินแซนด์วิชและอ่านหนังสือต้านรัฐประหาร

การใช้สัญลักษณ์ที่มาจากวัฒนธรรมกระแสหลักร่วมสมัยควบคู่ไปกับรูปแบบการชุมนุมที่มีเวทีหลากหลาย ทำให้เกิดการลดระยะห่างระหว่างผู้นำการชุมนุมและผู้เข้าร่วม อันต่างไปจากรูปแบบการชุมนุมที่บทบาทของแกนนำมีความชัดเจนและมีลักษณะศักดิ์สิทธิ์ ความศักดิ์สิทธิ์ของผู้นำการชุมนุมเป็นประเด็นที่ถูกพูดถึงโดยอีริค ฮอฟเฟอร์ (Eric Hoffer) ในปี 1951 หนังสือ The True Believer ว่าการเคลื่อนไหว

ทางการเมืองมีลักษณะไม่ต่างกับลัทธิทางศาสนาที่เน้นการสร้างศรัทธา อารมณ์ร่วม และความหวัง (Hoffer, 1951, p. 29) ดังนั้นการโน้มน้าวมวลชนจึงอาศัยผู้นำที่มีลักษณะคล้าย “ผู้นำทางศาสนา” ที่มาพร้อมกับแสงแห่งความหวังและทางออกแก่สภาวะหดหู่สิ้นหวังที่ผู้ตามกำลังเผชิญอยู่และ “ผู้ตาม” ที่พร้อมจะละตัวตน (self–sacrifice) หรือแม้กระทั่งสละชีพเพื่อกลายเป็นหนึ่งในองคาพยพของการรวมกลุ่ม (Hoffer, 1951, pp. 57–58) อย่างไรก็ตาม การใช้วัฒนธรรมกระแสหลักที่หลากหลาย โดยมุ่งเป้าไปที่วัฒนธรรมวัยรุ่นของกลุ่มการเคลื่อนไหวประชาธิปไตยได้ทำให้ความศักดิ์สิทธิ์ในรูปแบบผู้นำศาสนาลดลง การนำการ์ตูนเด็ก โดยเฉพาะการ์ตูนเด็กญี่ปุ่นที่มีลักษณะตลกเบาสมองเช่นแฮมทาโร่มาเป็นส่วนหนึ่งของขบวนการ ทำให้การเคลื่อนไหวทางการเมืองมีความหลากหลาย ผู้นำทางการเมืองมีลักษณะเข้าถึงได้และใครก็ตามสามารถขึ้นมาเป็นผู้นำทางชุมนุมในแต่ละครั้งได้ ซึ่งตอบสนองกับแนวทางการเคลื่อนไหวในช่วงแรกที่เน้นย้ำว่า “ทุกคนคือแกนนำ” (Prachachart, 2020)

การนำวัฒนธรรมเยาวชนและวัฒนธรรมร่วมสมัยมาใช้ในการชุมนุมทางการเมืองยังเป็นการตั้งคำถามกับพื้นที่ที่จัดชุมนุมอีกด้วย การชุมนุมหลายครั้งเกิดขึ้นที่อนุสาวรีย์ประชาธิปไตยและทำเนียบรัฐบาล เป็นพื้นที่สาธารณะและพื้นที่ราชการที่อำนาจรัฐและสถาบันจัดการและจัดระเบียบเรือนร่างของปัจเจกอย่างเข้มข้นผ่านเรื่องการแต่งตัวภายใต้ค่านิยมที่แนวคิดก้าวหน้าต้องการตั้งคำถามหรือท้าทาย เช่น แนวคิดเรื่องกาลเทศะหรือความสุภาพเรียบร้อยสมเพศและวัย กิจกรรมการวิ่งร้องเพลงในพื้นที่ที่ราชการหรือพื้นที่ที่ใช้ทำกิจกรรมทางการเมืองที่มีลักษณะจริงจังจึงเปรียบเหมือนการแสดง (performance) ในรูปแบบหนึ่งที่การจัดการเรือนร่างของปัจเจกที่เข้าร่วมชุมนุมตั้งคำถามกับอำนาจรัฐที่มักปรากฏผ่านการควบคุมจัดระเบียบร่างกาย ที่เกิดขึ้นควบคู่ไปกับการตั้งคำถามความเป็นเจ้าของของพื้นที่สาธารณะที่ใช้จัดการชุมนุม ฮาทูกาเสนอว่าการจัดเวทีการชุมนุมและการเคลื่อนตัวระหว่างการชุมนุมมีผลต่อระยะห่างทางการเมืองและระหว่างผู้เข้าร่วมชุมนุมและผู้ชม การจัดเวทีชุมนุมในช่วงสองปีที่ผ่านมา มีทั้งการชุมนุมจัดเวทีและการเดินขบวน ในขณะที่การจัดเวทีมักตั้งขึ้นที่พื้นที่สาธารณะอาทิ สนามหลวงและบริเวณอนุสาวรีย์ประชาธิปไตย ทำให้เกิดการตั้งคำถามถึงความเป็นเจ้าของที่แท้จริงของพื้นที่ที่ใช้จัดการชุมนุม และเป็นการช่วงชิงความหมายเชิงสัญลักษณ์ของสถานที่ การชุมในเมื่อปี 2563 ยังมีลักษณะของการเดินขบวน ดังจะเห็นได้จากกรณีเดินทะลุฟ้า

เมื่อวันที่ 13 มีนาคม หรือกรณีม็อบหน้าสถานทูตเยอรมนี เมื่อวันที่ 26 ตุลาคม ที่มีการเดินขบวนจากบริเวณจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยไปยังสถานทูตเยอรมนี ฮาทูกาอธิบายว่าการเดินขบวนเป็นการเคลื่อนไหวที่ลดระยะห่างและสามารถขยายผู้เข้าร่วมชุมนุมได้ง่าย เนื่องจากการเดินขบวนมักจะเกิดขึ้นบนถนนสายหลัก ทำให้ผู้คนบนท้องถนนรับรู้ข้อมูลเรื่องการประท้วงทางการเมืองอย่างเลี่ยงไม่ได้ อีกทั้งการเดินถนนยังเปิดโอกาสให้ผู้สัญจรผ่านไปมาเข้าร่วมขบวนได้ระหว่างทาง เป็นการลดระยะห่างระหว่างผู้เข้าร่วมชุมนุมและผู้ชม อีกทั้งยังเป็นการเคลื่อนไหวที่ผู้นำการชุมนุมอยู่ในระนาบเดียวกับผู้เข้าร่วม ต่างจากการชุมนุมในรูปแบบเวที ที่เส้นแบ่งระหว่างผู้นำและเข้าร่วมชุมนุมชัดเจนมากกว่า (Hatuka, 2018, p. 37)

การปรับระยะห่างทางการเมืองผ่านการกลับหัวหลับหางความศักดิ์สิทธิ์ของเรือนร่างยังสามารถเห็นได้จากการกิจกรรมการคอสเพลย์ (cosplay) หรือแต่งตัวเลียนแบบผู้มีอำนาจหรือตัวแทนของสถาบันกษัตริย์ ดังจะเห็นได้จากกิจกรรม “แฟชั่นราษฎร” โดยราษฎร 2563 และศิลปะปลดแอกที่จัดกิจกรรมเดินแบบด้วยเครื่องแต่งกายที่มีนัยยะทางการเมือง และกิจกรรม “แต่งครอปท็อปต้าน 112” โดยกลุ่มธรรมศาสตร์และการชุมนุมในวันที่ 20 ธันวาคม ที่เชิญชวนประชาชนแต่งกายล้อเลียนกษัตริย์หลังจากมีนักศึกษาถูกจับกุมจากกิจกรรม “แฟชั่นราษฎร” กิจกรรมเหล่านี้เป็นการวิพากษ์สถาบันผ่านเรือนร่าง เป็นการสร้างอารมณ์ขันและในขณะเดียวกันก็เป็นการเสียดสีความศักดิ์สิทธิ์ของสถาบันกษัตริย์ที่ถูกมองว่า “ไม่อาจแตะต้องได้” มาตลอด เรือนร่างของกษัตริย์นับเป็นเรือนร่างศักดิ์สิทธิ์ที่ต้องการระยะห่างและพิธีกรรมในการจัดการ ดังนั้น การฉกฉวย เลียนแบบเรือนร่างอันศักดิ์สิทธิ์ในรูปแบบตลกขบขันและล้นเกินจึงเป็นการสร้างอารมณ์ขัน ลดความศักดิ์สิทธิ์ และในขณะเดียวกันก็ชวนให้ผู้เข้าร่วมชุมนุมเกิดการเปลี่ยนมโนทัศน์ (defamiliarisation) ที่มีต่อลำดับชั้นทางสังคมและระยะห่างที่ตนมีต่อสถาบันที่ถูกมองว่าเป็นสถาบันอันสูงสุด การใช้อารมณ์ขันเพื่อวิพากษ์วิจารณ์การเมืองเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นตั้งแต่สมัยกรีกโบราณ องค์ประกอบหนึ่งที่สร้างอารมณ์ขันคือความผิดคาด (unexpecting) และความผิดที่ผิดทาง (incongruity) เพราะนอกจากอารมณ์ขันจะเป็นการปลดปล่อยความอัดอั้นที่ไม่สามารถแสดงออกอย่างตรงไปตรงมาได้ ยังเป็นการสะท้อนให้เห็นความไร้แก่นสารไร้เหตุผลของอำนาจ หรือสิ่งที่ถูกสถาปนาว่าเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ไม่อาจหัวร่อและลบหลู่ได้ อาร์เธอร์ เคิตสเลอร์ (Arthur Koestler) ในหนังสือ The Act of Creation เสนอว่าอารมณ์ขันเป็นการสร้างสรรค์สิ่งใหม่ที่เกิดจากความไม่ลงรอย (incongruity)

ของโลกทัศน์อย่างน้อย 2 โลกทัศน์ที่แตกต่างกัน (Koestler, 1970, p. 10) ดังนั้น เมื่อเรือนร่างอันศักดิ์สิทธิ์ของสถาบันทางการเมืองถูกนำมาล้อเลียนในลักษณะการ์ตูนล้อเลียน (caricature) ที่มีการเน้นองค์ประกอบเรือนร่างอย่างล้นเกิน มีการสร้างความเหมือนอย่างล้นเกินผ่านการแต่งตัวเลียนแบบ (cosplay) หรือมีการจัดวางเรือนร่างอันศักดิ์สิทธิ์กับสิ่งที่โลกทัศน์เดิมมองเป็นของต่ำ ไม่บังควร เช่น การเปรียบเทียบพระมหากษัตริย์กับจัสติน บีเบอร์นักร้องป๊อปและอาร์แอนด์บี สัญชาติแคนาเดียนในประเด็นเรื่องการแต่งกาย การพูดถึงความสัมพันธ์ชู้สาวและเรื่องเพศสัมพันธ์ หรือการล้อเลียนกับสัตว์ อาทิ สุนัข ความศักดิ์สิทธิ์ของเรือนร่างเหล่านั้นจึงถูกตั้งคำถามอย่างถอนรากถอนโคน ทำให้ระยะห่างระหว่างสถาบันทางการเมืองและประชาชนถูกลดระยะลง

นอกจากนี้ อีกด้านหนึ่งของความล้นเกิน (extreme) ด้านการจัดการเรือนร่างในฐานะเครื่องมือเพื่อต่อสู้ทางการเมืองนอกเหนือจากการใช้อารมณ์ขันคือการสร้างอารมณ์สะทกสะเทือนใจผ่านเรือนร่างอันไม่เป็นที่ปรารถนา (abject bodies) ผ่านการทรมานตนของผู้เข้าร่วมชุมนุมและการจำลองเรือนร่างแห่งความตายและบาดแผลที่ถูกกระทำโดยรัฐ การทรมานตนเองของกลุ่มผู้ชุมนุมผ่านการโกนหัวและอดอาหาร การโกนหัวและการอดอาหารไม่ใช่ยุทธวิธีใหม่ที่ใช้ในการเคลื่อนไหวทางการเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเคลื่อนไหวของขบวนการสตรีนิยม (feminism) ที่กลุ่ม suffragette นำโดย Emmeline Pankhurst ได้อดอาหารประท้วงเพื่อเรียกร้องสิทธิในการออกเสียงเลือกตั้งในปี ค.ศ.1912 หรือการโกนหัวประท้วงของผู้หญิงคาซักสถานในปี 2563 การโกนผมเป็นการแสดงออกทางการเมืองผ่านเรือนร่างที่สำคัญ เพราะผมเป็นอวัยวะที่มีลักษณะประดับประดาความสวยงาม เป็นอวัยวะที่สามารถปรับแต่งเพื่อแสดงออกความเป็นปัจเจกได้ การโกนหัวของผู้เข้าร่วมชุมนุมหลายคน เช่น ผู้เข้าร่วมชุนนุมหมู่บ้านทะลุฟ้า หรือแม่ของเพนกวินที่โกนหัวประท้วงความอยุติธรรมของศาลที่ไม่ให้ประกันตัว ไม่ได้มีลักษณะเพื่อต้องการสร้างความเป็นนักบวชหรือแม่ชีตามความเข้าใจของวัฒนธรรมพุทธ แต่เป็นการตั้งคำถามกับความไร้แก่นสารและความโหดเหี้ยมของอำนาจรัฐที่ทำให้ชีวิตถูกลิดรอนเหลือเพียงชีวิตที่เปลือยเปล่าเท่านั้น ชานันท์ ยอดหงษ์ (Yodhong, 2021) ในบทความ ‘เมื่อผู้หญิงโกนหัวประท้วง’ การงอกเงยของความงามใหม่ และการสร้างความหมายของสกินเฮด’ ชี้ให้เห็นว่าการโกนผมเชื่อมโยงกับการใช้อำนาจรัฐที่ไม่เป็นธรรม โดยเฉพาะอำนาจในเรือนจำ ผ่านการลงโทษเรือนร่างและบังคับให้เรือนร่างอยู่ในสภาวะน่าอับอาย ดังนั้นผู้ชุมนุมที่กล้อนผมตัวเองในพื้นที่การชุมนุมจึงเป็นการแสดงออกเชิงสัญลักษณ์

ว่าเรือนร่างภายนอกคุกและเรือนร่างภายในคุกต้องทนทุกข์ทนมานอยู่ในอำนาจรัฐที่ไม่เป็นธรรมในรูปแบบเดียวกัน สภาวะยกเว้นไม่ได้เกิดขึ้นเพียงแค่ในห้องขังแต่ยังเกิดขึ้นกับทุกคนนอกห้องกรงเสียด้วย แม้การอดอาหารจะเป็นกิจกรรมที่เชื่อมโยงกับคุณลักษณะของผู้บำเพ็ญตบะและนักพรต แต่การอดอาหารของแกนนำในการเคลื่อนไหวทางการเมืองปี 2563 ไม่ได้สร้างลักษณะความศักดิ์สิทธิ์ให้กับกลุ่มแกนนำการชุมนุม แต่เป็นการทำให้เห็นความกลับหัวกลับหางของอำนาจรัฐและเป็นการสร้างความรู้สึกร่วมกับผู้เข้าร่วมชุมนุมและผู้ชมผ่านความเจ็บปวดและความเปราะบาง (vulnerability)

ในหนังสือ Starve and Immolate: The Politics of Human Weapons บาร์กูเสนอว่าการอดอาหารประท้วงสำหรับนักโทษการเมืองเป็นการต่อต้าน (contention) เพียงอย่างเดียวที่นักโทษทำได้ในคุก เนื่องจากเรือนร่างของนักโทษถูกจำกัดพื้นที่และสอดส่องควบคุมอย่างเข้มงวด (Bargu, 2016, p. 280) การอดอาหารเป็นเพียงการสื่อสารไม่กี่รูปแบบที่นักโทษสามารถทำได้จากในคุก การอดอาหารของเพนกวิน พริษฐ์ และ รุ้ง ปนัสยา นำไปสู่การอดอาหารของคนรอบตัวแกนนำผู้ชุมนุมและการร่วมอดอาหารของผู้ร่วมชุมนุมคนอื่น ทั้งนี้ เหตุผลของผู้ร่วมอดอาหารไม่ได้มีจุดประสงค์เพื่อต่อต้านรัฐแต่อย่างเดียว แต่ยังเป็นการสร้างความรู้สึกร่วมและเป็นพวกพ้องกับแกนนำผู้อดอาหาร พี่สาวของปนัสยาได้ให้สัมภาษณ์ว่า “พอน้องรุ้งตัดสินใจอดอาหาร เราไม่รู้ว่าวันไหนน้องเขาจะไหว หรือไม่ไหว จะมีอาการยังไง ไปถึงขีดจำกัดแค่ไหน เราเลยตัดสินใจว่า ถ้าน้องอด พี่เมย์ก็จะอดด้วย เพื่อจะดูว่าสภาพร่างกายเป็นอย่างไร ปวดท้องไหม อ่อนเพลียหรือเปล่า เราจะได้รับรู้ว่าน้องยังไหวนะ มีแรงอยู่ หรือวันนี้เริ่มเวียนหัว” (Chiwarak, 2021) ดังนั้นสภาวะเปราะบาง (vulnerability) ของผู้อดอาหารสามารถจูงใจคนและเป็นการลดระยะห่างระหว่างผู้เข้าร่วมชุมนุมและแกนนำ รวมถึงลดระยะห่างทางการรับรู้ระหว่างผู้ร่วมชุมนุมและผู้ชม เนื่องจากการอดอาหารเป็นการแสดงความทุกข์ทรมานจากความหิวโหยที่สามารถรับรู้ร่วมได้โดยมนุษย์ทุกคน การสร้างความรู้สึกร่วมผ่านเรือนร่างจึงเป็นการย้ำเตือนให้ผู้เข้าร่วมชุมนุมและผู้ชมเห็นว่าความอยุติธรรมทางการเมืองไม่ได้เป็นเรื่องไกลตัว แต่เป็นเรื่องที่อยู่ในทุกอณูชีวิตของประชาชน

นอกจากการอดอาหารแล้ว การแสดงหุ่นจำลองศพหรือการแสดงละครเป็นศพในพื้นที่ชุมนุม เป็นการนำเรือนร่าง (ไร้ชีวิต) เป็นกลยุทธ์ทางการเมืองเพื่อต่อต้านอำนาจรัฐเช่นกัน เป็นการลดระยะทางการรับรู้ของผู้ชมและผู้เข้าร่วมชุมนุม โดยการนำเรื่องที่มักถูกซ่อนให้พ้นสายตามาอยู่ในพื้นที่สาธารณะ เช่น การทำหุ่น

รูปศพของนักโทษการเมือง การแสดงละครใบ้ของพะเยาว์ อัคฮาด หรือมารดาน้องเกด หรือกลุ่มศิลปะปลดแอก (FreeArts) ที่จัดการแสดง 99 ศพ (99 Dead) ที่เลียนแบบเหตุการณ์การสลายการชุมนุมเสื้อแดงในปี 2553 เรือนร่างแห่งความทุกข์ทรมานและเรือนร่างไร้ชีวิตเหล่านี้เป็นเรือนร่างที่ถูกเรียกว่า abject bodies อันหมายถึงเรือนร่างที่สร้างความสะเทือนใจอย่างรุนแรงและท้าทายเส้นแบ่งของความปกติ มักเป็นเรือนร่างที่เกี่ยวข้องกับความรุนแรง สิ่งไม่พึงปรารถนา หรือความอุจาดบางอย่าง นักทฤษฎีด้าน abject เช่น จูเลีย คริสเตวา (Julia Kristeva) ใน The Power of Horror (1982) ที่มองว่าความแอบเจคท์สามารถท้าทายการรับรู้ตัวตนของตัวเองและกฎเกณฑ์รอบตัว

"แอบเจคท์สั่นสะเทือนกำแพงของการกดขี่และตัดสิน เป็นการพาตัวตน (ego) กลับไปที่จุดเริ่มต้นตรงเขตแดนสุดท้ายที่ตัวตนกำลังจะกร่อนสลายลงไป แอบเจคท์นำตัวตนไปยังชายแดนของความไร้ตัวตน (the non–ego) แรงขับจากสัญชาติญาณดิบ (instinct) และความตาย (death) การประสบสภาวะแอบเจคท์จึงเป็นสภาวะฟื้นคืนชีพจากเหวความตายของตัวตน เป็นการแปรแรงขับจากความตาย (death drive) ให้เป็นพลังชีวิตที่มีความหมายใหม่" (Kristeva, 1982, p.15)

ดังนั้น ศพและเรือนร่างอันไม่เป็นที่ปรารถนาเป็นเครื่องเตือนใจให้ผู้เข้าร่วมชุมนุมและผู้ชมตระหนักถึงความเปราะบางของชีวิตตนที่เชื่อมโยงกับเรือนร่างของผู้ถูกทำร้าย ถูกคร่าชีวิต หรือถูกทำให้สูญหายจากรัฐบาล โดยปกติแล้ว ความตายและความรุนแรงจะเป็นสิ่งที่ถูกกันให้พ้นสายตา โดยเฉพาะการตายจากความรุนแรงโดยรัฐที่จะโดนกันให้พ้นสายตาผ่านการควบคุมสื่อ ดังนั้น การดึงเรือนร่างของบาดแผล ทั้งบาดแผลทางกายภาพและบาดแผลทางประวัติศาสตร์ (trauma) ในพื้นที่สาธารณะจึงเป็นการแสดงที่สร้างความรู้สึกสะเทือนใจ เกิดความรู้สึกเปราะบางร่วม และเป็นการลดระยะห่างทางการรับรู้โดยการทำให้เห็นว่าเรือนร่างของประชาชนทุกคนเปราะบางและสุ่มเสี่ยงภายใต้รัฐเผด็จการอย่างเท่าเทียมกัน

การแสดงเรือนร่างที่เปราะบางและเจ็บปวดเพื่อย้ำเตือนถึงความอยุติธรรมทางการเมืองที่แทรกซึมในทุกอณูชีวิตทำงานควบคู่กันไปกับการใช้วัฒนธรรมร่วมสมัยในการต่อสู้ทางการเมือง ทำให้การใช้ชีวิตประจำวันสามารถกลายเป็นการเคลื่อนไหวทางการเมือง

3. เรือนร่างแห่งการประท้วงในชีวิตประจำวัน: การต่อสู้ผ่านการป่วนเชิงวัฒนธรรม

การเคลื่อนไหวทางการเมืองไทยร่วมสมัยมีลักษณะผสมผสานกับการใช้ชีวิตประจำวัน ดังที่ “รายงานผลการสำรวจเบื้องต้นการชุมนุมทางการเมืองในประเทศไทยช่วงเดือนตุลาคม 63” ระบุว่าการเคลื่อนไหวทางการเมืองร่วมสมัย “เป็นม็อบที่ไม่ใช่ม็อบ แต่มันคือชีวิต” (Matichon, 2020) นอกจากความไม่พอใจที่เกิดจากบริบทแวดล้อมที่แตกต่างกันอย่างสุดขั้วระหว่างคนยุคเก่า หรือกลุ่มคน Gen B (Baby boomers) และ กลุ่มคน Gen X ที่เชื่อมั่นในการปฏิบัติตามธรรมเนียมและกฎเกณฑ์ของสังคม ซึ่งเป็นกลุ่มคนที่มีอำนาจเหนือกว่ากลุ่มคนยุคใหม่ทั้งในระดับครอบครัวและระดับสังคม และคนยุคใหม่ หรือกลุ่มคน Gen Y และ Gen Z ที่เปิดกว้างทางความคิดที่หลากหลาย มีความรู้เท่าทันเทคโนโลยี และเชื่อมั่นในความเป็นปัจเจก ทำให้ผู้เข้าร่วมชุมนุมจำนวนมากเป็นกลุ่มคนรุ่นใหม่ที่การใช้ชีวิตในทุกมิติเต็มไปด้วยความไม่พอใจกับโครงสร้างทางสังคมของโลกเก่า ลักษณะเด่นของการเคลื่อนไหวเพื่อประชาธิปไตยไทยร่วมสมัยอยู่ที่ความสำคัญของวัฒนธรรมสมัยนิยมและวัฒนธรรมกระแสหลักในการเคลื่อนไหวทางการเมือง ดังจะเห็นได้จากการฉกฉวยวัฒนธรรมกระแสหลัก (mainstream culture) เพื่อมาใช้เป็นสัญลักษณ์ทางการเมืองเพื่อวิพากษ์ประเด็นทางการเมือง เช่น เพจเฟซบุ๊ก gukult นารูตู่ การนำสัญลักษณ์เป็ดยางมาล้อเลียนในบริบทข่าวในพระราชสำนัก การปนวัฒนธรรมกระแสหลักและการต่อต้านเป็นหนึ่งในการป่วนเชิงวัฒนธรรมหรือ Culture Jamming อันมีที่มาจากการรบกวนสัญญาณวิทยุ (radio jam) การป่วนเชิงวัฒนธรรมมีนิยามที่กว้างและหลากหลาย หนึ่งในนิยามคือการตั้งคำถามกับวัฒนธรรมกระแสหลักผ่านการฉกฉวยวัฒนธรรมหลักนั้น (Nomai, 2008, p. 21)

การผสมวัฒนธรรมกระแสหลักและการเคลื่อนไหวทางการเมืองยังปรากฏผ่านการแสดงออกทางเรือนร่างของปัจเจก ปรากฏการณ์ที่เห็นได้ชัดที่สุดคือการติดโบว์ขาวของกลุ่ม “นักเรียนเลว” จากการประท้วงใหญ่ “หนูรู้หนูมันเลว” หน้ากระทรวงศึกษาธิการ พร้อมกับการนอนหน้ากระทรวง เพื่อเป็นการประท้วงรัฐมนตรีว่าการกระทรวงศึกษาธิการ ซึ่งมีนักเรียนมัธยมทั่วประเทศและบุคคลทั่วไปปฏิบัติตามเป็นจำนวนมาก เนื่องจากโบว์เป็นเครื่องแต่งกายทั่วไปและเป็นเครื่องประดับที่สามารถใส่กับเครื่องแบบชุดนักเรียนได้ ยิ่งไปกว่านั้น การติดโบว์ขาวยังเป็นการตั้งคำถามกับการใส่เครื่องแบบนักเรียนอันเชื่อมโยงกับอำนาจรัฐที่ต้องการกล่อมเกลาประชาชนทางอุดมการณ์ควบคู่ไปกับการจัดระเบียบร่างกาย แนวคิดเรื่อง

การควบคุมเรือนร่างผ่านวัฒนธรรมเครื่องแบบเป็นประเด็นที่มีการศึกษาอย่างกว้างขวางผ่านแนวคิดเรื่องชีวอำนาจและประเด็นเรื่องร่างกายใต้บงการของมิเชล ฟูโกต์ แม้รัฐจะประกาศว่าการดำรงอยู่ของเครื่องแบบมีเพื่อลดความเหลื่อมล้ำผ่านการกำจัดความต่าง แต่ในความเป็นจริงแล้วเครื่องแบบมีเพื่อตอกย้ำความต่างผ่านการระบุสังกัดและตำแหน่งแห่งที่ของบุคคล ทั้งในมิติด้านชนชั้นผ่านการระบุสถานศึกษาผ่านเครื่องแบบ เส้นแบ่งระหว่างวัย ตลอดจนประเด็นเรื่องเพศที่เครื่องแบบทำหน้าที่กำหนดเพศของผู้สวมใส่โดยไม่สนใจเพศวิถีอันหลากหลายของปัจเจกตามที่ คอลิน ไซมส์ และ ดาฟเน มีดมอร์ เสนอว่า “การกำหนดสัญญะผ่านเครื่องแบบบนเรือนร่าง (embodied) เป็นการวัดระดับของแต่ละกลุ่มชุมชน เป็นการสร้างสัญลักษณ์ที่รวมประชากรในโรงเรียนเข้าด้วยกันและในขณะเดียวกันก็เป็นการแบ่งแยกชนชั้นตามลำดับความเคารพที่แตกต่างกันไปในแต่ละด้าน เช่น ระดับการศึกษา เพศ กีฬา ห้องเรียน และ อายุ (Symes & Meadmore, 1996, p. 177)

การบังคับให้ใส่เครื่องแบบจึงเป็นการจัดระเบียบร่างกาย และการหยิบยื่นความหมาย นิยามอัตลักษณ์ให้โดยปราศจากความสมัครใจ เป็นการพยายามสร้างความเป็นชุมชนโดยมีนิยามของคำว่าชุมชนที่จำกัดเนื่องจากต้องยึดโยงผ่านสถาบันศึกษา มีเส้นแบ่งที่ชัดเจนระหว่าง “คนใน” อันหมายถึงกลุ่มคนที่อยู่ใต้สังกัดและการบังคับบัญชาของสถาบันที่มีเครื่องแบบ และ “คนนอก” อันหมายถึงกลุ่มคนที่ไม่ได้รับการรับรองจากสถาบันเหล่านั้น ทั้งยังเป็นการเน้นย้ำกาลเทศะและความเหมาะสม ซึ่งเป็นแนวคิดที่คนรุ่นใหม่หัวก้าวหน้าต้องการปฏิเสธ การท้าทายเรือนร่างในรั้วสถานศึกษาที่มีการควบคุมสอดส่องการแต่งตัวผ่านการประดับประดาตนด้วยสัญลักษณ์ต่อต้าน จึงเป็นการท้าทายความหมายเดิมที่มีอยู่ และเป็นการสร้างความหมายใหม่ให้กับอัตลักษณ์ของตนด้วยความสมัครใจ ตลอดจนถึงเป็นการทลายกำแพงการแบ่งชุมชนพรรคพวกผ่านเครื่องแบบสถานศึกษา เป็นการสร้างความเป็นพวกพ้องผ่านการแต่งตัวเพื่อท้าทายอำนาจที่ไม่เป็นธรรม ตามที่โรลองด์ บาร์ธ เสนอว่าการแต่งตัวเป็นเสมือนเกมภาษา (language game) ที่มีไวยากรณ์และระดับการใช้เฉพาะตัว ผู้มีอำนาจในสังคมจะเป็นผู้ตัดสินไวยากรณ์ของการแต่งตัวว่าสิ่งไหนถูกนิยามว่าเข้ากันและเหมาะสมในแต่บริบท (Barthes & Stafford, 2013, p. 38) การเคลื่อนไหวติดโบว์ขาวของกลุ่มนักเรียนเลวได้นำไปสู่การต่อต้านผ่านวิถีปฏิบัติในชีวิตประจำวันของนักเรียนมัธยม ดังจะเห็นได้จากกิจกรรมนัดใส่ชุดไปรเวทในวันที่ 1 ธันวาคมทั่วประเทศ อันนำไปสู่แถลงยกเลิกการบังคับใส่ชุดนักเรียน

จากโรงเรียน 23 โรงเรียนทั่วประเทศในที่สุด

แนวคิดเรื่องการแต่งตัวและการทลายนิยามความเป็นชุมชนที่คับแคบยังเห็นได้จากการแสดงออกผ่านการแต่งตัวของผู้เข้าร่วมชุมนุมที่ต่างออกไปจากการชุมนุมคณะกรรมการประชาชนเพื่อการเปลี่ยนแปลงปฏิรูปประเทศไทยให้เป็นประชาธิปไตยที่สมบูรณ์แบบอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข (กปปส.) ในช่วงปี 2556 ที่เน้นการประดับประดาตนเองด้วยธงชาติไทยเพื่อสอดคล้องไปกับอุดมการณ์ชาตินิยมสุดขั้วของผู้เข้าร่วมชุมนุม ในขณะเดียวกัน กลุ่มผู้เข้าร่วมชุมนุมปี 2563–2564 เน้นการแต่งตัวสีดำเพื่อเป็นการปฏิเสธการโยงกลุ่มผู้ชุมนุมกับสถาบันทางการเมืองที่ควบคุมเรือนร่างของประชาชนผ่านการใส่เสื้อสีสันต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับสถาบันกษัตริย์และกลุ่มการเมือง การปฏิเสธยังเห็นได้จากการท้าทายความเป็นไทยในรูปแบบชาตินิยมผ่านการนำสัญลักษณ์ที่เชื่อมโยงกับความศักดิ์สิทธิ์ตามประเพณีไทยมาล้อเลียน เช่นผ้าพันคอและผ้าโพกหัวกลุ่มศิลปะปลดแอก ที่นำผ้ายันต์เป็นเครื่องประดับแฟชั่น นับเป็นการป่วนเชิงวัฒนธรรมและทำให้การเคลื่อนไหวทางการเมืองเป็นการแสดงผ่านการประดับประดาร่างกายอีกด้วย นอกจากนี้การแสดงออกผ่านเรือนร่างของผู้ชุมนุมยังเน้นไปที่การตกแต่งตัวเองเพื่อสร้างความเป็นพวกพ้องระหว่างผู้เข้าร่วมชุมนุมและผู้ต่อสู้ทางการเมืองในต่างประเทศ ดังจะเห็นได้จากการตกแต่งร่างกายด้วยโบว์สีขาวที่มีความหมายเชิงสัญลักษณ์ในระดับสากลที่โยงกับวัยเยาว์และสันติตลอดจนการนำเป็ดยางเป็นสัญลักษณ์ในการต่อสู้ ที่สอดคล้องไปกับการสร้างความร่วมมือกับกลุ่มเคลื่อนไหวเพื่อประชาธิปไตยนานาชาติ เช่น กลุ่มพันธมิตรชานม หรือ Milk Tea Alliance ที่เกิดจากความร่วมมือระหว่างนักเคลื่อนไหวทางการเมืองในฮ่องกง ไต้หวัน และประเทศไทย เป็นต้น

การแสดงออกผ่านการประดับประดาตนเองด้วยเป็ดยางมีความหมายมากกว่าการอ้างถึงห่วงยางเป็ดที่ใช้กันแก๊สน้ำตาในกรณีการสลายการชุมนุมแยกเกียกกาย แต่เป็ดยางยังมีความหมายและที่มาที่รับรู้กันสากลทั่วโลกเป็นสัญลักษณ์ที่ใช้ในการประท้วงตั้งแต่ รัสเซีย โคโซโว เซอร์เบีย สหราชอาณาจักร โดยเฉพาะกรณีตัดต่อภาพเป็ดยางเหลืองแทนรถถังสามคันในภาพ The Tank Man อันเป็นภาพข่าวการประท้วงของนักศึกษาจีน ณ จตุรัสเทียนอันเหมิน ในปี 2532 นอกจากนี้เป็ดยางเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมวัยเยาว์ที่รับรู้ในระดับสากลที่กลายเป็นส่วนหนึ่งของผลงานศิลปะร่วมสมัยของฟลอเรนเตน ฮอฟแมนที่สร้างเป็ดยางขนาดยักษ์ลอยตามพื้นที่สาธารณะทั่วโลก เอลฟรีเดอร์ เดรเยอร์ (Elfriede Dreyer) ในบทความ

“Rubber Ducks and Ships of Fools” ชี้ให้เห็นว่าเป็ดยางที่มีลักษณะโยงกับวัยเยาว์กลายมาเป็นวัตถุที่มีความหมายทางการเมืองเมื่อนำมาจัดวางในพื้นที่สาธารณะที่ “สะท้อนความเป็นอื่นในฐานะอารมณ์ขัน ความบันเทิง และสะท้อนความรู้สึกมีส่วนร่วมผ่านความคุ้นชินกับเป็ดยางสีเหลืองที่คุ้นตา ในขณะเดียวกัน เป็ดยักษ์กระตุ้นให้เกิดการตั้งคำถามเกี่ยวกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่ได้จำกัดเพียงแค่อำนาจหลังอาณานิคมที่ตีกรอบเชื้อชาติ เพศ และวัฒนธรรมเท่านั้น แต่ยังตั้งคำถามถึงอุดมการณ์ทางการเมือง ทัศนคติ และความสัมพันธ์เชิงอำนาจในโลกศิลปะอีกด้วย” (Dreyer, 2016, p. 280)

ดังนั้นการแสดงออกผ่านการใช้เป็ดเหลืองเป็นสัญลักษณ์จึงเป็นการสื่อสารทางการเมืองที่ผู้รับสารในระดับสากลคุ้นชิน เป็นการสื่อสารและสร้างความเป็นพวกพ้องที่เลยกรอบรัฐชาติดังเช่นกลุ่ม กปปส. แต่เป็นการเรียกร้องความยุติธรรมผ่านการสร้างความรู้สึกร่วมกับคนชาติอื่นที่กำลังต่อสู้ทางการเมือง เป็นการลดระยะการรับรู้ในระดับนานาชาติและพยายามสร้างอัตลักษณ์ตนเองในฐานะพลเมืองโลก ซึ่งสอดคล้องไปกับขบวนการเคลื่อนไหวย่อยหลายขบวนการ อาทิ Milk Tea Alliance ที่เป็นกลุ่มความร่วมมือระหว่างนักเคลื่อนไหวเพื่อประชาธิปไตยในประเทศไทย ฮ่องกง และไต้หวัน การแต่งตัวและแฟชั่นเป็นสิ่งที่ผูกพันกับอำนาจและอุดมกาณ์อย่างเลี่ยงไม่ได้ ปิแอร์ บูร์ดิเยอร์ เสนอในงาน Distinction ว่ารสนิยมเป็นหนึ่งในคุณลักษณะที่ผูกพันกับทุนทางวัฒนธรรม แต่ละสังคมจะเปรียบเสมือนสนาม (Field) ที่มีกติกาเฉพาะตัว ทำให้เกิดการสร้างอัตลักษณ์ร่วมขึ้น ดังที่บูร์ดิเยอร์เสนอว่า “การยึดโยงความชอบและความชัง ความเห็นอกเห็นใจและความรังเกียจเดียดฉันท์ จินตนาการภาพฝันและความหวาดกลัวต่าง ๆ ที่มีความซับซ้อนกว่าการเสนอความเห็น (declared opinions) ได้สร้างความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของแต่ละชนชั้นอย่างไม่รู้ตัว” (Bourdieu, 1979, p. 77)

ในโลกร่วมสมัยที่มีลักษณะแทบไร้พรมแดน รสนิยมด้านแฟชั่นมักก้าวข้ามกรอบรัฐชาติอย่างสุดขั้ว เน้นการออกแบบที่ตระหนักรู้ถึงปัญหาสังคมการเมืองมีลักษณะหัวก้าวหน้า เพื่อตอบโจทย์กลุ่มผู้บริโภคที่เป็นคน Gen Z ที่ได้รับการนิยามว่าเป็นผู้บริโภคผู้ตระหนักรู้ (woke consumers) ที่เห็นว่าการจับจ่ายใช้สอยควรมากับการตระหนักรู้ถึงปัญหาสังคม (Amed et al, 2019) ทำให้นิยามของรสนิยมที่ดีสำหรับคนรุ่นใหม่แตกต่างไปจากคนรุ่นเก่า หรือกลุ่มคนที่สนับสนุนอุดมการณ์ความคิดแบบโลกเก่าอย่างมาก การแสดงออกทางการเมืองผ่านการประดับประดาตนจึงไม่ได้เป็นเพียงการต่อสู้ทางการเมืองผ่านเรือนร่างเท่านั้น แต่ยังเป็นการตามกระแสแฟชั่น

และรสนิยมร่วมสมัยที่มองว่าการมีส่วนร่วมทางการเมืองและการต่อสู้เพื่อความอยุติธรรมที่ข้ามพรมแดนรัฐชาติคือคุณค่าที่ยึดถือและเป็นรสนิยมที่พึงมี ทำให้ระยะห่างทางการรับรู้ของผู้ชมลดลง เป็นการชักจูงผู้ชมที่เป็นคนรุ่นใหม่ที่เข้าถึงค่านิยมตะวันตกแต่ยังไม่ได้เข้าร่วมขบวนการให้เข้าร่วมขบวนการง่ายขึ้น เนื่องจากการต่อสู้ทางการเมืองไม่ได้มีภาพลักษณ์เหมือนภาพจำทั่วไปในลักษณะหัวรุนแรง แต่เป็นการผนวกการต่อสู้ไปในวัฒนธรรมร่วมสมัยและวิถีปฏิบัติในชีวิตประจำวัน

สรุป

จากการศึกษาการเคลื่อนไหวเพื่อประชาธิปไตยไทยตั้งแต่ปีพ.ศ.2563–2564 ชี้ให้เห็นว่าการเคลื่อนไหวที่ร่างกายเป็นหนึ่งในพื้นที่แสดงออกทางการเมืองทั้งในระหว่างการชุมนุมและการใช้ชีวิตประจำวัน การแสดงออกทางร่างกาย การจัดขบวนและเวทีการชุมนุม ตลอดจนการอดอาหารและโกนหัวประท้วงของผู้ชุมนุมเป็นการเปิดโปงให้เห็นความอยุติธรรมของรัฐ และในขณะเดียวกันก็เป็นการลดระยะตามแนวคิดของทาลี ฮาทูกา ทั้งในระดับการเมือง การรับรู้ และระดับสังคม เห็นได้จากกิจกรรมเคลื่อนไหวทางการเมืองจำนวนมากของกลุ่มคณะราษฎร 2563 และกลุ่มศิลปะปลดแอกที่ใช้เรือนร่างเพื่อสร้างอารมณ์ขันและสะท้อนให้เห็นถึงความทุกข์ทรมานที่เกิดจากความรุนแรงจากรัฐ นอกจากนี้ การแสดงออกผ่านเรือนร่างปัจเจกในระดับชีวิตประจำวันทำให้การต่อสู้ทางการเมืองยกระดับจากการต่อสู้บนถนนมาเป็นการต่อสู้ที่อยู่ในทุกอณูของชีวิตประจำวัน ผ่านการกลืนการต่อสู้ทางการเมืองไปกับศิลปะและวัฒนธรรมกระแสนิยมร่วมสมัย ทำให้การแสดงออกถึงการตระหนักรู้ทางการเมืองเป็นสิ่งที่มีรสนิยมทันกระแสสังคมที่ก้าวข้ามแนวคิดชาตินิยมสุดขั้วที่รัฐไทยพยายามกล่อมเกลา เปลี่ยนเป็นการสร้างสำนึกพลเมืองโลกให้คุณค่าแก่ประชาธิปไตยและความเท่าเทียม และเป็นการสร้างความรู้สึกร่วมกับมิตรสหายผู้ต่อสู้เพื่อเสรีภาพในหลายประเทศ ผู้วิจัยคาดหวังว่าบทความชิ้นนี้จะมีประโยชน์ในการอธิบายการเคลื่อนไหวทางการเมืองร่วมสมัยของกลุ่มคนรุ่นใหม่ที่มีรูปแบบที่หลากหลายจากการเคลื่อนไหวต่อสู้ทางการเมืองในอดีตและคาดหวังว่างานวิจัยครั้งต่อไปจะศึกษาการต่อสู้ทางการเมืองผ่านเรือนร่างผ่านกรณีศึกษาที่หลากหลายขึ้นทั้งในบริบทการต่อสู้ทางการเมืองไทยและการต่อสู้ทางการเมืองในประเทศอื่น

References

Amed, I., Balchandani, A., Beltrami, M., Berg, A., Hedrich, S., & Rölkens, F. (2019). *The influence of 'woke' consumers on fashion.* Retrieved January 15, 2021, from https://www.mckinsey.com/industries/retail/our-insights/the-influence-of-woke-consumers-on-fashion#

Bargu, B. (2016). *Starve and immolate: The politics of human weapons.* Columbia: Columbia University Press

Barthes, R., & Stafford, A. (2013). *The language of fashion.* Oxford: Berg.

Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste.* London: Routledge & Kegan Paul.

Certeau, M., & Rendall, S. (1988). *The practice of everyday life.* Berkeley: University of California Press.

Chiengsan, U. (2018). *Civil politics.* Bangkok: Matichon. [in Thai].

Chiwarak, P. (2021, April 14). Penguin Parit has been going on hunger strike for 30 days: Family revealed he has lost almost 20 kilogram, while Roong Panasaya has been starving herself for 16 days [Interviewed by the editor]. *The Matter.* Retrieved from https://thematter.co/brief/140515/140515 [in Thai].

Dreyer, E. (2016). Rubber ducks and ships of fools. *Third Text,30,*(3–4), 274–290. doi: 10.1080/09528822.2017.1323412

Eoseewong, N. (2017, April 7). Subjects under the theatre State(1). *Matichon Weekly.* Retrieved from https://www.matichonweekly.com/column/article_30805 [in Thai].

Everyone can lead: The first organic demonstrations without the leader in three decades. (2020, October 18). *Prachachart.* Retrieved from https://www.prachachat.net/politics/news-540054 [in Thai].

Foucault, M. (1978). *The history of sexuality.* New York: Pantheon Books.

Foster, S. (2003). Choreographies of protest. *Theatre Journal, 55*(3), 395–412. doi: 10.1353/tj.2003.0111

Hatuka, T. (2018). *Design of protest: Choreographing political demonstrations in public space*. Austin: University of Texas Press.

Hoffer, Eric. (1951). *The true believer: Thoughts on the nature of mass movements.* New York: Harper Perennial Modern Classics

Koestler, A. (1970). *The act of creation.* London: Hutchinson.

Kristeva, J. (1982). *Powers of horror: An essay on abjection.* New York: Columbia University Press.

Lertchoosakul, K. (2021). *The cold war (in)between the white ribbon.* Bangkok: Matichon. [in Thai].

Mbembé, A., & Libby M. (2003). Necropolitics. *Public Culture, 15*(1), 11–40. doi: 10.1057/9780230584334_9

Nomai, J. (2008). *Culture jamming: Ideological struggle and the possibilities forsocial change* (Doctoral dissertation). Austin: University of Texas at Austin. Retrieved from https://repositories.lib.utexas.edu/handle/2152/3971

Nongnuch, P. (2021, January 1). Report on "Kana Ratsadorn" movement: From 2020 to new challenges in 2021. *Matichon Weekly.* Retrieved from https://www.matichonweekly.com/column/article_382926 [in Thai].

Supachalasai, C. (2017). The internet politics, time and remembering trauma. *Journal of Social Sciences, Naresuan University, 13*(1), 49–67. doi: 10.14456/jssnu.2017.4 [in Thai].

Symes, C., & Daphne M. (1996). Force of habit :The school uniform as a body of knowledge. *Counterpoints, 29,* 171–191. doi: 10.1111/1467–8527.00044

Yodhong, C. (2021, May 4). When women shaved their heads: The birth of the new beauty and the redefining of skinhead. *The Matter.* Retrieved from https://thematter.co/thinkers/skinhead–against–injustice/142015 [in Thai].