

อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และศาสนากับปัญหาความไม่สงบ ในจังหวัดชายแดนภาคใต้

อนุสรณ์ อุณโณ¹

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์ศึกษาอัตลักษณ์ผู้เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์ความไม่สงบในชายแดนใต้ที่แพร่หลายในสื่อและสื่อวัฒนธรรม การตอบสนองของชนในพื้นที่วิจัยและปัจจัยที่มีผลต่อการตอบสนองดังกล่าว รวมถึงอัตลักษณ์คนต่างศาสนาและชาติพันธุ์ที่คนในพื้นที่วิจัยสร้างให้แกกัน โดยอาศัยหมู่บ้านแห่งหนึ่งในจังหวัดชายแดนใต้ซึ่งประกอบด้วยคนไทยพุทธและคนมลายูมุสลิมเป็นพื้นที่วิจัย อาศัยการวิจัยภาคสนามเป็นวิธีการวิจัยหลัก เสริมด้วยการวิจัยสื่อและสื่อวัฒนธรรมและการวิจัยเอกสาร ผลการวิจัยพบว่าอัตลักษณ์ผู้เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์ความไม่สงบในสื่อและสื่อวัฒนธรรมมักแฝงนัยความโกรธแค้นเกลียดชังและได้รับการตอบรับในสื่อทางสังคม แต่คนในพื้นที่วิจัยเห็นว่าการสร้างอัตลักษณ์ในลักษณะดังกล่าวเป็นกลวิธีการตลาด ขาดความรู้ความเข้าใจที่ถูกต้อง นอกจากนี้ พวกเขาส่วนใหญ่ไม่เคยชม ฟังหรืออ่านสื่อวัฒนธรรมที่เกี่ยวข้อง และไม่ได้คล้อยตามการให้ความหมายที่แฝงมาเนื่องจากพวกเขามีปัจจัยทางประวัติศาสตร์ เครือญาติ มิตร ศาสนา พิธีกรรมความเชื่อและความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจที่เอื้อต่อการอยู่ร่วมกัน ขณะเดียวกันพวกเขาสรางอัตลักษณ์คนต่างศาสนาและชาติพันธุ์บนความเป็นเครือญาติ ความสัมพันธ์ทางสังคมและสถานภาพทางศาสนา ที่แฝงนัยของความใกล้ชิดผูกพันและเคารพให้เกียรติกันซึ่งเอื้อให้พวกเขาสามารถรักษาความสัมพันธ์ต่อกันรวมถึงความสงบในพื้นที่ไว้ได้

¹ รองศาสตราจารย์ คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
<Email: anusorn.unno@gmail.com>

และไม่ตกอยู่ภายใต้การชี้นำของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และศาสนาในสื่อและสื่อวัฒนธรรมที่มักแฝงความโกรธแค้นเกลียดชังและมีส่วนเกื้อหนุนเหตุการณ์ความไม่สงบในชายแดนใต้

คำสำคัญ: อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ อัตลักษณ์ทางศาสนา เหตุการณ์ความไม่สงบ จังหวัดชายแดนใต้

Ethno–religious Identities and the Unrest in the Southern Border Provinces

Anusorn Unno²

ABSTRACT

This article aims to study identities of those involved in the unrest in southern Thailand circulated in media and cultural media, local residents' responses to such identities and contributing factors to the responses, and ethno–religious identities local residents created for each other. Research site is a village in a southern border province whose residents are Malay Muslims and Thai Buddhists. Research methods are fieldwork implemented by media and cultural media research and document research. The research finds that identities of those involved in the unrest in media and cultural media are imbued with fury and hatred which gained momentum in social media. But residents in the research site deemed these identities a market strategy lacking accurate knowledge and understanding, and most of them have never seen, listened to, or read related cultural media. They were not moved by such identities because their history, kinship, friends, religions, rituals and beliefs, and economic relations contribute to co–existence. They also created identities of each other on kinship terminologies, social relations, and religious statuses, which imply intimacy and respect. This enabled them to sustain relationship between each other and peace in the locality and not to be directed

² Associate Professor, Faculty of Sociology and Anthropology, Thammasat University <Email: anusorn.unno@gmail.com>>

by ethno-religious identities in media and cultural media which are imbued with fury and hatred and partly nourish the unrest in the southern border provinces.

Keywords: Ethnic Identity, Religious Identity, Unrest, Southern Border Provinces

บทนำ

เหตุการณ์ความไม่สงบระลอกใหม่ในชายแดนภาคใต้ที่ขยายตัวอย่างเด่นชัด ตั้งแต่ต้นปี 2547 เป็นต้นมาถูกประเมินว่ามาจากหลายสาเหตุ ส่วนหนึ่งเห็นว่าเป็นฝีมือของขบวนการเคลื่อนไหวชาวมลายูมุสลิม (Askew & Helbardt, 2012, p. 779) ซึ่งมีมูลเหตุมาจากประเด็นทางศาสนา (Abuza 2003; Sugunnasil, 2006, p. 125) ชาติพันธุ์ ประวัติศาสตร์ และการเมืองที่สืบทอดมา (Jitpiomsri & Sobhonvasu, 2006; Liow, 2006, pp. 90–92; McCargo, 2008) ประกอบกับการเปลี่ยนแปลงเชิงนโยบายและการใช้มาตรการแข็งกร้าวของรัฐบาลขณะนั้น (Croissant, 2005, p. 30) ขณะที่บางส่วนเห็นว่าเป็นเรื่องของการแย่งชิงผลประโยชน์หรือเป็นการสร้างสถานการณ์ของผู้ประกอบธุรกิจผิดกฎหมายหรือผู้อยู่ในวงการอาชญากรรม ไม่เกี่ยวกับความเชื่อทางศาสนาหรืออุดมการณ์ทางการเมือง (Askew, 2007, pp. 5–37) อีกทั้งผู้เกี่ยวข้องมีทั้งเจ้าหน้าที่รัฐและพลเรือน ทั้งคนไทยพุทธและคนมลายูมุสลิม นอกจากนี้ บางส่วนเห็นว่าเหตุการณ์ความไม่สงบส่วนหนึ่งเป็นฝีมือของเจ้าหน้าที่รัฐ ทั้งที่เป็นการ “เก็บ” ผู้ต้องสงสัยและที่ใช้เป็นข้ออ้างในการดึงงบประมาณลงพื้นที่ (McCargo, 2008, p. xii) ขณะที่ในช่วงแรก บางส่วนเห็นว่าเป็นการได้กลับของเครือข่ายชนชั้นนำจารีตที่สูญเสียฐานที่มั่นในพื้นที่ให้กับนายกรัฐมนตรีนครใหม่ (McCargo, 2005) อย่างไรก็ตาม การประเมินเหล่านี้ถูกมองว่าล้าแล้วแต่อยู่ใน “เงาแห่งการคาดคะเน” (Connors, 2006) ซึ่งส่วนหนึ่งเป็นผลมาจาก “ความนิรนาม” ของเหตุการณ์ในขณะนั้น (Croissant, 2005, pp. 21–22) แม้ปัจจุบันผู้ก่อเหตุจะเปิดเผยตัวมากขึ้นโดยเฉพาะในการเจรจากับตัวแทนฝ่ายรัฐบาลตั้งแต่ปี 2556 เป็นต้นมา (Jitpiomsri, 2022)

การไม่สามารถหาข้อยุติโดยทั่วไปได้ว่าเหตุการณ์ความรุนแรงไหนเป็นเรื่องของอะไร ใครเป็นผู้ดำเนินการหรืออยู่เบื้องหลัง และมีความต้องการอะไร เป็นเงื่อนไขที่ก่อให้เกิดสภาวะความหวาดกลัวและไม่ไว้วางใจกระจายไปทั่วพื้นที่ (ดู Unno, 2019, pp. 55–62) คนต่างศาสนาและชาติพันธุ์เคยใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันในลักษณะถ้อยทีถ้อยอาศัย แต่หลังเกิดเหตุการณ์ความไม่สงบระลอกใหม่ ความเห็นต่างและหวาดระแวงเริ่มเข้ามาแทนที่ ต่างฝ่ายต่างกลายเป็นคนแปลกหน้า ไม่น่าไว้วางใจ หรือกระทั่งเกลียดกลัวต่อกัน (ดู Eam-eo-yuth, 2016) หรือแม้แต่ในกลุ่มคนศาสนาและชาติพันธุ์เดียวกัน เช่นคนมลายูมุสลิมก็เกิดความรู้สึกหวาดระแวงต่อกันเช่นกัน (ดู Sa-lae, 2008, pp. 342–397)

นอกจากนี้ ความหวาดระแวงและเกลียดกลัวระหว่างกันไม่ได้เกิดขึ้นเฉพาะในชีวิตประจำวัน หากแต่ยังปรากฏในการนำเสนออัตลักษณ์ของแต่ละฝ่ายอย่างสำคัญ ใบปลิวของกลุ่มเคลื่อนไหวมักเรียกเจ้าหน้าที่รัฐรวมถึงพลเรือนไทยพุทธว่า Babi Siam (หมูสยาม) และ Penjajah Siam (เจ้าอาณานิคมสยาม) ขณะที่สื่อภาษาไทยกระแสหลักมักเรียกกลุ่มเคลื่อนไหวมลายูมุสลิมว่า “โจรใต้” รวมถึง “โจรแขก” ซึ่งชี้ให้เห็นว่าอัตลักษณ์ของทั้งสองฝ่ายไม่ได้มีฐานหรือที่มาจากความรู้ความเข้าใจว่าตนเองเป็นใครและแตกต่างจากผู้อื่นอย่างไรเพียงประการเดียว หากแต่อยู่ที่ว่าผู้อื่นหรือฝ่ายตรงข้ามรับรู้และเข้าใจกลุ่มบุคคลนั้นอย่างไรด้วย ขณะเดียวกันความรับรู้และความเข้าใจของผู้อื่นดังกล่าวเป็นการเลือกคุณลักษณะบางด้าน เช่น เจ้าอาณานิคม (กรณีคนไทย) และโจร (กรณีคนมลายู) ขึ้นมาขยายจนเป็นคุณสมบัติหลักของอัตลักษณ์ อีกทั้งยังเป็นคุณสมบัติด้านลบ มีความน่าเกลียดน่ากลัว เป็นภัยคุกคามซึ่งบ่งชี้ต่อไปว่าสามารถหรือสมควรขจัดให้สิ้นไปไม่ว่าจะด้วยวิธีการใด

ขณะเดียวกันอัตลักษณ์ทางศาสนาของทั้งสองฝ่ายมีนัยในทางลบ ไม่เพียงประสงค์ หรือเป็นสิ่งที่คุกคามมากขึ้น ในกรณีศาสนาอิสลาม อิญาบกลายเป็นสิ่งขัดตาหรือกระทั่ง “ย่ำยีพุทธศาสนา”³ ขณะที่มัสยิดกลายเป็นสิ่งที่คุกคามที่ไม่เป็นที่ต้อนรับในหลายพื้นที่ที่ประชากรส่วนใหญ่นับถือพุทธศาสนา⁴ ส่วนกรณีพุทธศาสนา วัดกลายเป็นสิ่งแปลกปลอมหรือไม่น่าไว้วางใจสำหรับชาวมลายูมุสลิมในพื้นที่ นอกจากนี้เป็นผลมาจากกระแสการตีความศาสนาอิสลามที่เข้มงวดขึ้น ยังเป็นเพราะวัตถุถูกแปลงสภาพเป็นค่ายหรือฐานปฏิบัติการทหารและตำรวจกึ่งถาวร นอกจากนี้ พระจำนวนหนึ่งตกเป็นผู้ต้องสงสัยของชาวมลายูมุสลิมในพื้นที่ว่าเป็นเจ้าหน้าที่ฝ่ายความมั่นคงปลอมตัวมาปฏิบัติหน้าที่หรือไม่ (ดู Jerryson, 2011, pp. 114–142 ประกอบ) ส่วนเจ้าหน้าที่รัฐไทยพุทธที่หันมานับถือศาสนาอิสลามก็เริ่มถูกตั้งคำถามว่าเป็นเพราะ

³ ดังกรณีชาวพุทธและพระใน จ.ปัตตานี คัดค้านการเรียกร้องให้นักเรียนหญิงมุสลิมสามารถคลุมฮิญาบได้ในโรงเรียนอนุบาลปัตตานี โดยพระที่เป็นตัวแทนเจ้าอาวาสวัดนพวงคารามซึ่งโรงเรียนอนุบาลตั้งอยู่ ให้เหตุผลว่าเป็นเพราะพฤติการณ์ดังกล่าว “เป็นการย่ำยีหัวใจของพระพุทธศาสนา” ซึ่งตนและชาวพุทธในพื้นที่จะไม่ยอมให้เกิดขึ้นอย่างเด็ดขาด (“Monks and villagers insisted,” 2018)

⁴ ดังกรณีการก่อสร้างมัสยิดที่ จ.น่าน ซึ่งชาวพุทธและพระในพื้นที่คัดค้านเพราะเห็นว่า จ.น่าน เป็น “พระนครแห่งพุทธศาสนา” การสร้างมัสยิดในจังหวัดโดยเฉพาะในบริเวณใกล้กับวัดพระธาตุแช่แห้งจะส่งผลกระทบต่อชุมชนชาวพุทธ จึงเรียกร้องให้ยุติการดำเนินโครงการในทันที (“As promised! Nan residents,” 2015; Pathan, Tuansiri, & Koma, 2018, pp. 31–40 ดูประกอบ)

ความเลื่อมใสศรัทธาหรือว่าเป็นเพียงกลวิธีในการแทรกตัวเข้ามาปฏิบัติงานในพื้นที่

ในด้านหนึ่ง การขยายตัวของความหวาดระแวงและความเกลียดกลัวผ่านอัตลักษณ์ดังกล่าวเป็นผลมาจากเหตุการณ์ความไม่สงบ ขณะที่อีกด้าน อัตลักษณ์ที่คุกคามหรือไม่พึงประสงค์เหล่านี้เป็นปัจจัยเกื้อหนุนให้เหตุการณ์ความไม่สงบดำเนินต่อไป เพราะแม้ที่ผ่านมายังไม่ปรากฏว่าคำว่า Babi Siam เป็นสาเหตุหลักที่นำไปสู่การสังหารชาวไทยพุทธในพื้นที่ รวมถึงยังไม่ปรากฏว่าคำว่า “โจรแขก” เป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้ชาวไทยพุทธหนีบอาวุธขึ้นมาสังหารชาวมลายูมุสลิม แต่อัตลักษณ์เหล่านี้มีส่วนช่วยให้การสังหารฝ่ายตรงข้ามเป็นสิ่งที่สมควร ยอมรับได้หรือกระทั่งสะกิดใจ ดังที่สามารถพบเห็นได้ในการแสดงความเห็นในสื่อทางสังคม หลังเกิดเหตุการณ์ดังจะได้อธิบายถึงต่อไป แม้ในทางปฏิบัติความหมายและพลังของอัตลักษณ์เหล่านี้ขึ้นกับเงื่อนไขปัจจัยเฉพาะก็ตาม

ถึงแม้อัตลักษณ์ที่แฝงความโกรธแค้นเกลียดชังมีนัยสำคัญต่อเหตุการณ์ความไม่สงบในชายแดนใต้ แต่ไม่ได้รับความสนใจในการศึกษาเท่าที่ควร งานศึกษาเกี่ยวกับอัตลักษณ์ของคนในพื้นที่ส่วนใหญ่เกี่ยวกับคนมลายูมุสลิมจากแง่มุมคนมลายูมุสลิม ไม่ว่าจะเป็นการนำเสนอ การอ้างรักษา การเจรจาต่อรอง หรือการปรับใช้ในรัฐไทยภายใต้เหตุการณ์ความไม่สงบ (เช่น Eam-eo-yuth, 2022; Pae-nae, 2013; Sa-lae, 2020; Tuansiri, 2017) ไม่มีงานศึกษาอัตลักษณ์คนมลายูมุสลิมจากแง่มุมคนต่างชาติพันธุ์และศาสนาโดยเฉพาะคนไทยพุทธ ขณะที่อัตลักษณ์คนไทยพุทธในพื้นที่ไม่มีงานศึกษาที่เป็นกิจจะลักษณะไม่ว่าจะจากแง่มุมคนไทยพุทธหรือคนมลายูมุสลิม ส่วนงานศึกษากระบวนการสร้างตัวตนและปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ของคนต่างศาสนาและชาติพันธุ์ในการอยู่ร่วมกันมีน้อยและนานแล้ว (เช่น Sirisakdamkeong, 2003) ขณะที่ปัจจุบันงานศึกษาเกี่ยวกับชายแดนใต้ลดจำนวนลงแต่ยังคงกระจุกตัวอยู่ที่เหตุการณ์ความไม่สงบหรือปฏิสัมพันธ์ระหว่างคนมลายูมุสลิมกับเจ้าหน้าที่รัฐ (เช่น Streicher, 2020) ไม่มีงานชิ้นใดศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างอัตลักษณ์ที่คุกคามกับเหตุการณ์ความไม่สงบในชายแดนใต้

บทความนี้จึงมุ่งสำรวจอัตลักษณ์ผู้เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์ความไม่สงบในชายแดนใต้ที่มีลักษณะคุกคามหรือไม่พึงประสงค์ในสื่อและสื่อวัฒนธรรมว่ามีลักษณะอย่างไร ได้รับการตอบสนองในสื่อและจากคนในพื้นที่อย่างไร และเพราะเหตุใดขณะเดียวกันคนในพื้นที่สร้างอัตลักษณ์คนต่างศาสนาและชาติพันธุ์ให้แก่กันอย่างไร และอัตลักษณ์ดังกล่าวมีนัยสำคัญต่อเหตุการณ์ความไม่สงบในพื้นที่อย่างไร โดยอาศัยหมู่บ้านแห่งหนึ่งในจังหวัดชายแดนใต้ที่ประกอบด้วยคนไทยพุทธและ

คนมลายูมุสลิมเป็นพื้นที่วิจัย โดยมีวัตถุประสงค์ ดังนี้

วัตถุประสงค์

1. ศึกษาอัตลักษณ์ผู้เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์ความไม่สงบในชายแดนใต้ในสื่อและสื่อวัฒนธรรม โดยเฉพาะในส่วนที่มีลักษณะคุกคาม และการตอบสนองต่ออัตลักษณ์ดังกล่าวทั้งในสื่อทางสังคมและในพื้นที่วิจัย
2. ศึกษาเงื่อนไขและปัจจัยที่มีผลต่อการตอบสนองของคนในพื้นที่วิจัยต่ออัตลักษณ์ผู้เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์ความไม่สงบที่มีลักษณะคุกคามที่ถูกนำเสนอในสื่อและสื่อวัฒนธรรม
3. ศึกษาอัตลักษณ์คนต่างชาติพันธุ์และศาสนาที่คนในพื้นที่วิจัยสร้างให้แกกันและนัยสำคัญของการสร้างอัตลักษณ์ดังกล่าวต่อเหตุการณ์ความไม่สงบในพื้นที่วิจัย

แนวคิดและทฤษฎี

ในช่วงสามทศวรรษที่ผ่านมา ทฤษฎีเกี่ยวกับอัตลักษณ์ (Identity) ได้เข้ามาอยู่ใจกลางของสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ ทั้งในแง่การถกเถียงทางทฤษฎีและการชี้ให้เห็นเชิงรูปธรรม (Gay, Evans, & Redman, 2000, p. 2) นักวิชาการสาขาต่าง ๆ ล้วนแล้วแต่ “มีบางสิ่งที่จะพูดถึงเกี่ยวกับอัตลักษณ์” ทั้งสิ้น (Jenkins, 2008, p. 28) ขณะเดียวกันคำว่าอัตลักษณ์เป็นที่นิยมใช้กันอย่างแพร่หลายในสังคม ทั้งในเรื่องศาสนา การเมือง วัฒนธรรม ชชาติพันธุ์ และเรื่องส่วนตัว ส่งผลให้ความหมายของคำเปลี่ยนไปจากเดิมค่อนข้างมาก อีกทั้งยังมีความขัดแย้งกัน เช่น เป็นทั้งแหล่งความสมานฉันท์และที่มาของความรุนแรง เป็นความเหมือนและความต่าง เป็นสารัตถะที่เสถียรและเป็นสิ่งประกอบสร้างที่เลื่อนไหล ฯลฯ กระทั่งเกิดการเรียกร้องให้เลิกใช้คำนี้ในทางวิชาการ (Griffiths, 2018)

อย่างไรก็ดี Jenkins (2008, p. 14) เห็นว่าแม้จะมีการเสนอให้เลิกใช้คำว่าอัตลักษณ์ในทางวิชาการเพราะมีการใช้กันมากจนไร้ความหมาย และคำเพียงคำเดียวไม่สามารถทำความเข้าใจความหลากหลายของกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ได้ แต่การละทิ้งแนวคิดอัตลักษณ์สำหรับการวิเคราะห์ทางสังคมไม่ใช่ทางออก เพราะคำนี้ไม่ได้เป็นเพียงเครื่องมือเชิงมนทัศน์ในสังคมวิทยา หากแต่ยังมีการใช้กันอย่างแพร่หลายในสังคม หากนักวิชาการต้องการสนทนากับโลกนอกวงวิชาการ การปฏิเสธคำนี้จึงไม่ใช่นโยบายการสื่อสารที่ดี อาจจำเป็นต้องมีการประนีประนอมระหว่างการใช้คำนี้กับการสมานทานอย่างไม่วิพากษ์ต่อสถานะทาง

ภาววิทยาและนัยเชิงสังคมของคำคำนี้ โดยอาจให้อัตลักษณ์หมายถึงกระบวนการสร้างความหมายแทนที่จะเป็นสภาวะการณ์ เป็นต้น

นักวิชาการส่วนใหญ่ยังคงเห็นประโยชน์ของแนวคิดอัตลักษณ์ในการทำความเข้าใจและอธิบายมนุษย์และสังคม หลายคนได้รวบรวม เรียบเรียง จัดหมวดหมู่ และสังเคราะห์ข้อเขียนที่เกี่ยวข้องซึ่งมีจำนวนมากและหลากหลายให้เป็นระบบและเข้าใจง่าย เช่น Gay, Evans, & Redman (2000) ได้ร่วมกันเป็นบรรณาธิการหนังสือเรื่อง *Identity: A reader* ซึ่งเป็นการรวบรวมข้อเขียนเกี่ยวกับอัตลักษณ์ชิ้นสำคัญจำนวน 30 ชิ้น จำแนกเป็น 3 กลุ่ม พร้อมเขียนคำนำประกอบในแต่ละกลุ่มดังนี้

1) แนวพินิจ “องค์ประธานของภาษา” เสนอว่าอัตลักษณ์ก่อรูปขึ้นผ่านอำนาจของวาทกรรมทั้งภายในและผ่าน “ความต่าง” มีรากฐานมาจากการเขียนเชิงทฤษฎีในโลกภาษาฝรั่งเศส เช่น ภาษาศาสตร์โครงสร้าง ปรัชญาการรื้อสร้างสายเดอริดา และทฤษฎีวาทกรรมสายฟูโกต์ ซึ่งก่อให้เกิดกระแสการศึกษาอัตลักษณ์ในกลุ่มวัฒนธรรมศึกษาและสาขาอื่นจำนวนมาก (Redman, 2000, pp. 9–13) ข้อเขียนในกลุ่มวัฒนธรรมศึกษาที่ได้รับการคัดสรรมาพิมพ์ในหนังสือได้แก่บทความของ Stuart Hall เรื่อง “Who needs ‘identity’?” (Hall, 2000) ที่เสนอว่าอัตลักษณ์เป็นแนวคิดที่ไม่สามารถคิดในวิธีเก่าได้ ขณะเดียวกันอัตลักษณ์ไม่เคยเป็นหนึ่งเดียว เราจึงไม่สามารถพิจารณาอัตลักษณ์ในเชิงสาร์ตอะ หากแต่ต้องพิจารณาในเชิงยุทธศาสตร์และตำแหน่งแห่งที่ในช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์และสถาบันจำเพาะ

2) แนวพินิจจิตวิเคราะห์ มีสถานะเป็นทางเลือกต่อแนวพินิจ “องค์ประธานในภาษา” ซึ่งได้สถาปนาตัวและครอบงำแนวทางการศึกษาอัตลักษณ์ในวัฒนธรรมศึกษาและทฤษฎีทางวัฒนธรรมข้างต้น แนวพินิจนี้พยายามปลดแอกจิตวิเคราะห์ออกจากกรอบอยู่ภายใต้อิทธิพลของทฤษฎีภาษาศาสตร์ พยายามที่จะสถาปนาฐานหรือแนวทางการศึกษาอัตลักษณ์ด้วยมุมมองเฉพาะของจิตวิเคราะห์เอง (Gay, Evans, & Redman, 2000, pp. 121–128)

3) แนวพินิจสังคมวิทยาว่าด้วย “บุคคล” (person) ให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์ทางสังคมและรูปแบบการฝึกฝนที่สร้างสมรรถนะให้ปัจเจกสำหรับการดำรงอยู่ทางสังคมในฐานะ “บุคคล” เป็นการเคลื่อนย้ายจากทฤษฎีทางสังคมและจิตวิเคราะห์เกี่ยวกับการก่อรูปของ “สภาวะองค์ประธาน” (subjectivity) หรือ “อัตลักษณ์” (identity) ไปยังความเข้าใจเชิงประวัติศาสตร์ของ “ความเป็นบุคคล” (personhood) ที่ได้มาผ่านสถาบันทางสังคม แนวการศึกษานี้พยายามสร้างตุลระหว่าง

ความเป็นรูปธรรมกับทฤษฎี และให้ความสำคัญกับบริบท ประวัติศาสตร์ และสภาพแวดล้อม (Gay, Evans, & Redman, 2000, pp. 279–282)

นอกจากงานเขียนในเชิงรวบรวมและสังเคราะห์แนวคิดอัตลักษณ์โดยรวมแล้ว ยังมีงานเขียนเชิงสังเคราะห์แนวคิดอัตลักษณ์ในระดับสาขาวิชาด้วย เช่น ในวิชามานุษยวิทยา Golubovic (2011) เสนอว่าอัตลักษณ์เป็น “ประเภทเชิงมานุษยวิทยา” ที่มีความจำเพาะ อัตลักษณ์หมายถึง “ภาพลักษณ์ของตัวตน” และ/หรือ “ภาพลักษณ์ร่วม” เป็นสิ่งที่ผนวกบุคคลเข้ากับตัวตนหรือการดำรงอยู่ของกลุ่ม และเป็นสิ่งที่แยกบุคคลออกจาก “ผู้อื่น” ในระยะแรกนักมานุษยวิทยาใช้คำว่าอัตลักษณ์ในฐานะสิ่งที่ดำรงอยู่ตามธรรมชาติมาแต่ดึกดำบรรพ์ ทว่าต่อมาได้เปลี่ยนเป็นความรู้สึกนึกคิดร่วมที่ถูกสร้างขึ้นในเชิงสังคม วัฒนธรรม และการเมือง โดยพิจารณาว่าอัตลักษณ์ก่อรูปขึ้นบนฐานอะไร วางอยู่บนเงื่อนไขและอาศัยกลไกใด และสภาพทางสังคมวัฒนธรรมใดที่ปกป้องอัตลักษณ์บางรูปแบบ เช่น ชนชั้น ชาติ และเชื้อชาติ

นอกจากนี้ นักวิชาการจำนวนหนึ่งเสนอวิธีการพิจารณาอัตลักษณ์เป็นการเฉพาะ เช่น Jenkins ไม่เพียงแต่เสนอว่าอัตลักษณ์คือระบบการจำแนกประเภทหรือแผนที่โลกมนุษย์และตำแหน่งแห่งที่ของมนุษย์ภายในเท่านั้น หากแต่ยังเสนอว่าอัตลักษณ์ไม่ใช่ “สิ่ง” หรือบางสิ่งที่บุคคลสามารถมีหรือไม่มี หากแต่เป็นบางสิ่งที่บุคคลทำ (Jenkins, 2008, p. 5) ฉะนั้น แทนที่จะเป็น “อัตลักษณ์” (Identity) Jenkins เสนอว่าเราควรให้ความสำคัญกับกระบวนการที่กำลังดำเนินอยู่และมีลักษณะปลายเปิดมากกว่า หรืออีกนัยหนึ่งคือให้ความสำคัญกับ “กระบวนการสร้างอัตลักษณ์” (Identification) (Jenkins, 2008, p. 9) เพราะมันคือกลไกการรู้คิดพื้นฐานที่มนุษย์ใช้ในการแจกแจงตนเองและผู้อื่นทั้งในระดับปัจเจกและกลุ่ม (Jenkins, 2008, p. 13)

กระบวนการสร้างอัตลักษณ์บนปฏิสัมพันธ์ระหว่างความเหมือนกับความต่างได้รับการเน้นย้ำโดยนักวิชาการด้านนี้หลายคน เช่น อภิญา เฟื่องฟูสกุล (Feungfusakul, 2003, pp. 76–77) เสนอว่าการนิยามอัตลักษณ์ของสิ่งต่างๆ เกิดขึ้นจากกระบวนการจำแนกแยกแยะที่ตามมาด้วยการลากเส้นแบ่งและการปฏิเสธคุณสมบัติที่ไม่ใช่ออกไป ความหมายของอัตลักษณ์จึงไม่ได้มีรากฐานอยู่ในตัวเอง หากแต่อิงอาศัยความหมายของด้านตรงข้ามมาเปรียบเทียบ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง “ความเป็นอื่น” คือด้านตรงข้ามที่เป็นเงื่อนไขจำเป็นของการมีอยู่ของอัตลักษณ์ นอกจากนี้ อภิญา เฟื่องฟูสกุล (Feungfusakul, 2003, pp. 94–95) ได้ยกงานของ Stuart Hall ที่ว่าการสร้างภาพลักษณ์ต้นแบบคือการเลือกคุณสมบัติบางอย่างของบุคคลที่เด่นชัดเข้าใจง่ายและลดทอนอัตลักษณ์บุคคลลงไปเป็นคุณสมบัติเหล่านั้น

เริ่มจากทำให้คุณสมบัติเหล่านั้นสุดขีดเกินจริงเพื่อให้เข้าใจง่าย ตามด้วยการสร้างอัตลักษณ์คู่ตรงข้าม และปิดท้ายด้วยการกำหนดให้คู่ตรงข้ามเป็นด้านลบ

บทความนี้อาศัยทฤษฎีอัตลักษณ์ข้างต้นในแง่ที่ไม่ถือว่าอัตลักษณ์เป็นสาร์ตอะหรือเป็นแก่นสารที่สืบเนื่องมาโดยไม่มีการเปลี่ยนแปลง หากแต่เป็นการประกอบสร้างภายใต้ช่วงเวลาประวัติศาสตร์และบริบททางสังคมและการเมืองเฉพาะ ซึ่งแม้จะมีคุณลักษณะให้รับรู้และตระหนักได้ แต่ก็ไม่ใช่ชุดหนึ่งตายตัว ขณะเดียวกันบทความไม่เพียงแต่พิจารณาว่าอัตลักษณ์มีลักษณะอย่างไร หากแต่พิจารณากระบวนการสร้างอัตลักษณ์ควบคู่กันไปด้วย โดยเฉพาะในด้านที่สร้างโดยผู้อื่นว่ามีลักษณะคุกคามหรือไม่พึงประสงค์และเป็นปัจจัยเกื้อหนุนเหตุการณ์ความไม่สงบหรือไม่อย่างไร โดยให้ความสำคัญกับการรับรู้ เข้าใจ และให้ความหมายของคนในพื้นที่วิจัย รวมถึงเงื่อนไขและปัจจัยที่เกี่ยวข้อง ตลอดจนอัตลักษณ์ที่คนต่างชาติพันธุ์และศาสนาในพื้นที่วิจัยสร้างให้แก่กัน เพื่อตอบคำถามวิจัยตามวัตถุประสงค์ที่ตั้งไว้

วิธีการวิจัย

บทความอาศัยการวิจัยเชิงคุณภาพ มีการวิจัยภาคสนามเป็นวิธีการวิจัยหลัก และเสริมด้วยวิธีการวิจัยอื่น ดังนี้

1. การวิจัยภาคสนาม

พื้นที่วิจัยหลักคือหมู่ 4 ต.ท่าธง อ.รามัน จ.ยะลา ซึ่งประกอบด้วยสองกลุ่มบ้านที่มีประชากรต่างกัน กล่าวคือ บ้านสาเมาะ ประชากรแทบทั้งหมดเป็นคนไทยพุทธ และบ้านปาบอน ประชากรแทบทั้งหมดเป็นคนมลายูมุสลิม

วิธีการวิจัยภาคสนามประกอบด้วยการสังเกต (ทั้งแบบมีส่วนร่วมและไม่มีส่วนร่วม) การสัมภาษณ์ (ทั้งเป็นทางการและไม่เป็นทางการ) และการสนทนากลุ่ม ซึ่งจะช่วยให้เห็นว่าคุณลักษณะถูกรับรู้ เข้าใจ และหมายคามอย่างไร ปะทะประสานกับปัจจัยอื่นอย่างไร และสัมพันธ์กับเหตุการณ์ความไม่สงบอย่างไร

2. การวิจัยสื่อและสื่อวัฒนธรรม

2.1 การวิจัยสื่อ เช่น สื่อสิ่งพิมพ์ สื่อดิจิทัล และโดยเฉพาะสื่อทางสังคมที่มีส่วนเกี่ยวข้องกับอัตลักษณ์และกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ ทั้งที่เป็นของเอกชน หน่วยงานรัฐ และกลุ่มเคลื่อนไหว

2.2 การวิจัยสื่อวัฒนธรรม ประกอบด้วยสื่อพื้นบ้าน เช่น มโนราห์ มะโย่ง และสื่อบันเทิง เช่น ภาพยนตร์ ละคร เพลง รวมถึงวรรณกรรม

การวิจัยสื่อและสื่อวัฒนธรรมพิจารณาว่ากระบวนการสร้างอัตลักษณ์ที่เกี่ยวข้องในสื่อมีลักษณะอย่างไร ถูกรับรู้ เข้าใจ และให้หมายความอย่างไร ก่อให้เกิดความโกรธแค้นเกลียดชังและนำไปสู่การสนับสนุนหรือให้ความชอบธรรมกับการใช้ความรุนแรงหรือไม่อย่างไร

3. การวิจัยเอกสาร

การวิจัยข้อมูลทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคมที่มีผลต่อเหตุการณ์ความไม่สงบในพื้นที่และกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ เพื่อหนุนเสริมข้อมูลภาคสนามและประกอบการวิเคราะห์อัตลักษณ์ในสื่อและสื่อวัฒนธรรม

การอ้างอิงสถานที่และบุคคล

เนื่องจากบทความนี้มีวัตถุประสงค์ที่จะเสนอข้อถกเถียงที่แตกต่างจากความรับรู้และความเข้าใจโดยทั่วไปที่มีลักษณะเหมารวมโดยอาศัยสถานที่และบุคคลที่มีความเฉพาะเจาะจง ประกอบกับข้อมูลที่น่าเสนอส่วนใหญ่มีลักษณะเชิงบวก การอ้างอิงสถานที่และบุคคลจึงใช้ชื่อจริงและได้ขออนุญาตผู้ให้ข้อมูลแล้ว ยกเว้นกรณีที่อาจส่งผลกระทบต่อเชิงลบจึงใช้ชื่อสมมติ

ผลการวิจัย

1. อัตลักษณ์ผู้เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์ความไม่สงบในสื่อและสื่อวัฒนธรรม

เหตุการณ์ความไม่สงบในจังหวัดชายแดนใต้เกี่ยวข้องกับหลายฝ่าย ทั้งผู้ก่อเหตุเจ้าหน้าที่ ผู้เสียชีวิต รวมถึงญาติมิตร อย่างไรก็ตามที่พลวัตของเหตุการณ์ขึ้นกับผู้ก่อเหตุและเจ้าหน้าที่เป็นหลัก อีกทั้งยังมีการสร้างอัตลักษณ์ของบุคคลสองกลุ่มนี้ขึ้นมาซับซ้อนเกี่ยวกันอย่างเข้มข้นแหลมคมในสื่อและสื่อวัฒนธรรม การพิจารณาอัตลักษณ์ผู้เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์ความไม่สงบในสื่อและสื่อวัฒนธรรมจึงกระทำผ่านบุคคลสองกลุ่มนี้

1.1 ผู้ก่อเหตุ

การสร้างอัตลักษณ์ผู้ก่อเหตุขึ้นกับประเภทและฝ่ายของสื่อ สื่อกระแสหลักมักสร้างอัตลักษณ์ผู้ก่อเหตุเป็น “โจรใต้” ในพาดหัวข่าว โดยเฉพาะกรณีที่เป็นเหตุการณ์สะเทือนขวัญ เช่น การสังหารพระ ดังกรณีการกราดยิงพระในวัดรัตนานุกาฬ อ.สุโขทัย จ.นราธิวาส มรณภาพ 2 รูป เมื่อวันที่ 18 มกราคม 2562 หนังสือพิมพ์แต่ละฉบับสร้างอัตลักษณ์ผู้ก่อเหตุเป็น “โจรใต้” เหมือนกัน เช่น “โจรใต้ควงปืนยิงถล่มวัดดังนราฯ เจ้าอาวาส-พระ มรณภาพ 2 รูป” (“Southern bandits fired,” 2019)

และ “โจรไต่ยิงถล่มวัดตั้งนราฯ เจ้าอาวาส-พระมรณภาพ 2 ศพ” (“Southern bandits fired,” 2019) นอกจากนี้ เนื้อข่าวขยายความและประณามผู้ก่อเหตุอย่างรุนแรง ดังกรณีการสังหารพระและเฝ้ากุฏิในวัดพรหมประสิทธิ์ อ.ปะนาเระ จ.ปัตตานี วันที่ 16 ตุลาคม 2548 เนื้อข่าวมีคำให้สัมภาษณ์ของเจ้าอาวาสวัดพรหมประสิทธิ์ว่า “สมัยก่อนมีเพียงแค่โจรธรรมดา ไม่เคยโหดเหี้ยมเป็นโจรก่อเหตุแบบนี้” (“The abbot talked about,” 2005)

ในทำนองเดียวกัน ผู้สังหารผู้นำศาสนาอิสลามถูกสร้างอัตลักษณ์เป็น “โจรไต่” ที่โหดเหี้ยมอำมหิตเหมือนเช่นผู้สังหารพระ ดังกรณีการยิงนายยะโก๊บ หะยัมณี อีหม่ามประจำมัสยิดกลางปัตตานีเสียชีวิตกลางตลาด วันที่ 5 สิงหาคม 2556 หนังสือพิมพ์พาดหัวข่าวว่า “โจรไต่อำมหิต” ส่วนเนื้อข่าวมีคำให้สัมภาษณ์ของโฆษกกองอำนวยการรักษาความมั่นคงภายในราชอาณาจักร (กอ.รมน.) เรียกผู้ก่อเหตุว่า “นักฆ่าไร้อุดมการณ์” เนื่องจากผู้เสียชีวิตเป็นนักสันติวิธีและมีบทบาทสำคัญในภาคประชาสังคมชายแดนใต้ (“Rebuking RKK killing,” 2013)

ส่วนสื่อทางสังคมสร้างอัตลักษณ์ผู้ก่อเหตุผันแปรตามฝ่าย หากเป็นฝ่ายที่สนับสนุนรัฐมักสร้างอัตลักษณ์ผู้ก่อเหตุเป็น “โจรไต่” เหมือนเช่นสื่อกระแสหลัก เช่น “แผ่นดินสูงขึ้น วิสามัญโจรไต่ อ.ยะหา ตาย 5” ขณะที่ผู้เข้ามาแสดงความเห็นมักเรียกผู้ก่อเหตุว่า “โจร” เช่นกัน เช่น “ถูกต้องครับ การตายแบบพวกโจรชั่วคือการตายไม่ต่างจากการตายของหมาตัวหนึ่ง” อีกทั้งยังมีการแสดงความเกลียดชังรวมถึงการดูหมิ่นศาสนาอิสลามอย่างเด่นชัด เช่น “ศาสนาโจรทะเลทราย มันแพร่เชื้อโรคไปทั่วแผ่นดินไทย” (Northeastern Ways, 2019)

ในทางกลับกัน สื่อทางสังคมที่เห็นต่างจากรัฐสร้างอัตลักษณ์ผู้ก่อเหตุในอีกลักษณะ คือ ยกย่องเชิดชูในฐานะนักรบ ผู้เสียสละ หรือวีรบุรุษ อีกทั้งยังเชื่อมโยงเหตุการณ์เข้ากับความเชื่อในศาสนาอิสลาม เช่น ในเหตุการณ์วิสามัญฆาตกรรมผู้เคลื่อนไหว 5 คน ข้างต้น เพจ Patani Review พาดหัวว่า “SAHID สละชีพ!!! ความปรารถนาสุดท้ายของนักรบ” และบรรยายว่า “เราได้สูญเสียนักรบปัตตานี 5 ราย ความหวังที่ประชาชาติมุสลิมพยายามไขว่คว้าให้ได้มาเพื่อเป็นเกียรติประวัติแห่งความภาคภูมิใจในฐานะ#ผู้สืบทอดหน้าที่แห่งมุฮัมหมัด น้ำตาที่หลังรินมิใช่เป็นน้ำตาแห่งความเศร้าโศกเสียใจ หากมันคือน้ำตาแห่งความปลาบปลื้ม” ขณะที่ผู้เข้ามาแสดงความเห็นส่วนใหญ่สนับสนุนและให้กำลังใจผู้ก่อเหตุที่ต่อสู้กับการกดขี่และไม่เป็นธรรมของรัฐ เช่น “พวกเราจงสู้ต่อไป ชาวปัตตานีดารุสซาลาม” (Patani Review, 2020) เป็นต้น

นอกจาก “โจรใต้” ในบางกรณีสื่อกระแสหลักสร้างอัตลักษณ์ผู้ก่อเหตุเป็น “โจรแยกดินแดน” “ผู้ก่อการร้าย” และ “ขบวนการโจรก่อการร้าย” ซึ่งมักปรากฏในเนื้อข่าวมากกว่าจะเป็นพาดหัวข่าว และในสัดส่วนที่น้อยกว่า “โจรใต้” มาก ดังกรณีข่าวการยิงใส่ฐานซุตรักษาความปลอดภัยหมู่บ้าน หมู่ 5 ต.ลำพะยา อ.เมือง จ.ยะลา คืนวันที่ 5 พฤศจิกายน 2562 ซึ่งมีผู้เสียชีวิต 15 คน บาดเจ็บ 5 คน มีการพาดหัวข่าวว่า “ผบ.ตร.เดือด โจรใต้บุกถล่มฐาน ชรบ. ป่าเถื่อน” และเนื้อหาข่าวตอนหนึ่งระบุว่า “เป็นเหตุการณ์เลวร้ายที่เกิดขึ้นกับชีวิตผู้คนในพื้นที่ 3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ ฝีมือของกลุ่มโจรใต้แบ่งแยกดินแดน” (“Police chief was pissed,” 2019) เป็นต้น

ทั้งนี้ ขณะที่สื่อกระแสหลักไม่นิยมสร้างอัตลักษณ์ผู้ก่อเหตุเป็น “โจรแบ่งแยกดินแดน” หรือ “ผู้ก่อการร้าย” มากนักเมื่อเทียบกับ “โจรใต้” ทว่าสื่อวัฒนธรรมจำพวกภาพยนตร์และเพลงสร้างอัตลักษณ์ผู้ก่อเหตุในลักษณะนี้อย่างกว้างขวาง ดังกรณีภาพยนตร์เรื่อง “ขุนพันธ์” เนื้อหาหลักของเรื่องเกิดขึ้นในช่วงปี พ.ศ.2483 ซึ่งเป็นช่วงเวลาที่ประชาชนลำบากเข็ญ ข้าราชการฉ้อฉล ส่งผลให้เกิด “เสือร้าย” ไปทั่วชายแดนใต้ โดย “เสือร้าย” ที่เป็นครูปรับคนสำคัญของร้อยตำรวจโทขุนพันธ์รักษาราชการในภาพยนตร์คือ “อัลฮาวียะรู” ชาวมลายูมุสลิม ซึ่งถูกขนานนามว่า “โจรแบ่งแยกดินแดน” ส่วนในเพลง “ราตรีสวัสดิ์” ของแร็ปเปอร์ “ฟักกลิ้ง ฮีโร่” ผู้ก่อเหตุมีอัตลักษณ์เป็น “ผู้ก่อการร้าย” และ “ขจก.” ดังที่ว่า “ในขณะนั้นผู้ก่อการร้ายซุ่มโจมตีเสียงปืนดังสนั่น ตอนเวลาในเที่ยงคืนกว่าเสียงระเบิดดังก้องก็ไปทั่วทั้งป่าพร้อมเสียงกระสุนปืนทะลุตัวจา...คืนที่คุณนอนหลับอยู่บนเตียงทั้งหมดคือคืนเดียวกันกับเสียงปืนที่ดังเปรี้ยงของทหารต่อต้าน ขจก. ผู้ไม่ยอมให้ใครมาเผาโรงเรียน”

อัตลักษณ์ของผู้ก่อเหตุที่มีนัยในเชิงประณามและเกลียดชังดังกล่าวปรากฏในภาพยนตร์เรื่อง “I’m not your f***ing stereotype” ซึ่งว่าด้วยเรื่องราวของเด็กสาวมุสลิมจากจังหวัดชายแดนใต้ที่ย้ายมาเรียนหนังสือที่กรุงเทพฯ และประสบกับการล้อเลียน ดูถูก และเกลียดชังจากเพื่อนในโรงเรียน ข้อความในการสนทนาในสื่อทางสังคมเกี่ยวกับเธอส่วนหนึ่งเป็นการสร้างอัตลักษณ์ผู้ก่อเหตุในลักษณะดังกล่าว เช่น “โจรใต้ไง” และ “ทำไมผู้ก่อการร้ายส่วนใหญ่เป็นอิสลามอะ” ขณะที่ในวันคล้ายวันเกิดของเธอ นอกจากเธอจะถูกปาหุ้ใส่ เพื่อนคนหนึ่งซึ่งบิดาเป็นทหารประจำการที่จังหวัดชายแดนภาคใต้กล่าวกับเธอว่า “พ่อแกเป็นโจรใต้” พร้อมกับถามเพื่อนคนอื่นว่า “ทำไมไปคบกับโจรใต้” เป็นต้น

ส่วนสื่อวัฒนธรรมจำพวกบทกวีไม่ได้สร้างอัตลักษณ์ผู้ก่อเหตุในลักษณะ ประณามหรือแสดงความเกลียดชังอย่างรุนแรงหรือตรงไปตรงมาเมื่อเปรียบเทียบกับสื่อกระแสหลักและโดยเฉพาะอย่างยิ่งคือสื่อทางสังคมฝ่ายรัฐ ส่วนใหญ่มีลักษณะทั่วไปหรือไม่ก็มีความประณีตกว่าและปรุงแต่งด้วยลีลาวรรณศิลป์ ดังบทกวี “ร้านหนังสือเทพนิยายที่ชายแดน” ของ อาชญาสิทธิ์ ศรีสุวรรณ ซึ่งชนะเลิศรางวัล นายอินทร์อะวอร์ด ประจำปี พ.ศ.2553 สร้างอัตลักษณ์ผู้ก่อเหตุเป็น “คนชั่ว” ดังที่ว่า

“ร้านหนังสือคือโลกแห่งความฝัน ภายนอกนั้นเหตุร้ายกระจายทั่ว
สุดท้ายโลกความฝันพลันหมองมัว เพราะคนชั่วเฟ้ามอดจนวนดวาย”

(Chandaeng, 2010, pp. 89–91)

กวีที่สร้างอัตลักษณ์ผู้ก่อเหตุในเชิงประณามมักเป็นคนไทยพุทธ ซึ่งตรงข้ามกับ กวีมลายูมุสลิมที่สร้างอัตลักษณ์ผู้ก่อเหตุในอีกลักษณะ ดังบทกวี “ผลิบานจาก คาบสมุทรมลายู” ของ ชะการีย์ยา อมตยา กวีรางวัลซีไรต์ชาวมลายูมุสลิม ที่ชี้ว่า ศาสนาอิสลามสอนให้คนในคาบสมุทรมลายูเชื่อฟังผู้ปกครองที่เปี่ยมคุณธรรม และต่อสู้กับความอยุติธรรม รัฐจึงไม่ต้องกังวลว่าพวกเขาจะ “ก่อการกบฏ แบ่งแยก ดินแดน” หรือ “ยื้อแย่งอำนาจรัฐ” แต่หากรัฐยังไม่เข้าใจและหยาบคายแต่ความตาย ให้ พวกเขาจะร่วมกันต่อสู้แม้ว่าจะ “ปราศัย” (Chandaeng, 2010, pp. 111–113)

1.2 เจ้าหน้าที่

การสร้างอัตลักษณ์เจ้าหน้าที่ เช่น ทหาร ตำรวจ ในเหตุการณ์ความไม่สงบ ในสื่อกระแสหลักเป็นไปในทิศทางเดียวกันคือ มีนัยของการยกย่องเชิดชูในความกล้าหาญ และเสียสละ โดยเหตุการณ์ที่โด่งดังและเป็นที่รับรู้กันอย่างกว้างขวางคือการลอบวางระเบิด พ.ต.อ.สมเพียร เอกสมญา ผู้กำกับการสถานีตำรวจภูธรบันนังสตา จ.ยะลา ในวันที่ 12 มีนาคม 2553 จนเสียชีวิต สื่อกระแสหลักขนานนามเขาว่า “วีรบุรุษ แห่งเทือกเขาบูโด” (“Commemorate the 5th Anniversary,” 2015) “ตำรวจผู้กล้า” (“A brave cop named sergeant pian,” 2010) และ “จำเพียร ยอดตำรวจ” (“Disclosed: Sergeant pian,” 2010) เช่นเดียวกับกรณี ร.ต.อ.ธรรณิศ ศรีสุข หรือ “ผู้กองแคน” และ ร.ต.ต.กฤตติกุล บุญสืบ หรือ “หมวดดี” ซึ่งเสียชีวิตในการปฏิบัติหน้าที่ในวันที่ 29 กันยายน 2550 และ 20 มิถุนายน 2551 ตามลำดับ ทั้งสองคนต่างได้รับสมญานามว่า “วีรบุรุษสีกาเกี” เช่นกัน (“X-ray Bannang Sata,” 2010)

ส่วนสื่อทางสังคมสร้างอัตลักษณ์เจ้าหน้าที่ต่างกัน ขึ้นกับว่าสนับสนุนฝ่ายใด หากสนับสนุนฝ่ายรัฐ ก็มักสร้างในลักษณะยกย่องเชิดชูเหมือนสื่อกระแสหลัก เช่น “ทหารกล้า” ดังกรณีการเสียชีวิตของ จ.ส.อ.เสนีย์ พงษ์สมบัติ จากการปะทะกับ กลุ่มเคลื่อนไหววันที่ 18 มีนาคม 2563 เพจสนับสนุนฝ่ายรัฐพาดหัวข่าวว่า “ร่วมไว้อาลัยทหารกล้า” พร้อมกับมีข้อความในตอนท้ายว่า “#ขอแสดงความเสียใจกับครอบครัวทหารกล้า” ขณะที่ผู้เข้ามาแสดงความเห็นส่วนใหญ่แสดงความยกย่องชื่นชมความกล้าหาญและเสียสละของเจ้าหน้าที่ เช่น “ขอบคุณทุก ๆ อย่าง ที่ทำให้แผ่นดินค่ะ ขอพระธรรมคุ้มครอง สิ่งศักดิ์สิทธิ์ปกป้องรักษานะคะ” และ “เราภูมิใจที่มันตาย คุณพระคุ้มครองท่านผู้กล้าทุก ๆ ท่าน ค่ะ”

ในทางกลับกัน สื่อทางสังคมที่เห็นต่างจากรัฐสร้างอัตลักษณ์เจ้าหน้าที่ในลักษณะโกรธแค้นเกลียดชัง เช่น “ผู้สังหารเจ้าของดินแดน” ดังกรณีการเสียชีวิตของ จ.ส.อ.เสนีย์ พงษ์สมบัติ ข้างต้น เพจกลุ่มต่อต้านสยามพุทธหัวรุนแรงในปัตตานีระบุว่า “ขอแสดงความดีใจต่อญาติของผู้ที่นำชีวิตมาทิ้งในดินแดนผู้อื่น” และมีข้อความในภาพประกอบว่า “จ.ส.อ.เสนีย์ พงษ์สมบัติ นักรบสยามไทย ผู้สังหารเจ้าของดินแดน Congratulations ขอแสดงความดีใจ” (A group against radical Thai Buddhists in Pattani, 2020) และบางครั้งแฝงนัยดูแคลน เช่น “หมูดำ” ดังการบรรยายภาพทหารพรานขณะกำลังปฏิบัติภารกิจในป่าว่า “พบเห็นหมูดำในบริเวณสวนยางประชาชน [...] ระวังหน่อย” (A group against radical Thai Buddhists in Pattani, 2020) ขณะที่ผู้เข้ามาแสดงความเห็นส่วนใหญ่เรียกเจ้าหน้าที่ด้วยความเกลียดชังและดูถูกเช่นกัน เช่น “ทหารบาปี่ลิแยะ” (ทหารหมูสยาม)

ส่วนในสื่อวัฒนธรรม เช่น ภาพยนตร์และเพลง มักสร้างอัตลักษณ์เจ้าหน้าที่ในลักษณะยกย่องชื่นชม โดยเฉพาะในกรณีที่ผลิตโดยหน่วยงานรัฐ ดังภาพยนตร์เรื่อง “ละติจูดที่ 6” ซึ่งอำนวยการสร้างโดยกองอำนวยการรักษาความมั่นคงภายใน (กอ.รมน.) ร่วมกับหน่วยงานรัฐและเอกชนจำนวนมาก เนื้อเรื่องนอกจากจะฉายภาพความแตกต่างของคนมลายูมุสลิม เช่น ปัญจะลีลัด และลิเกฮูลู สิ่งที่แฝงมาในภาพยนตร์คือภาพของทหารในฐานะผู้ปกป้องคุ้มครองและให้ความช่วยเหลือคนมลายูมุสลิมในพื้นที่ ขณะที่อีกด้านภาพยนตร์ฉายภาพทหารในฐานะผู้ถูกกระทำ เช่น ฉากการเก็บกู้วัตถุระเบิดซึ่งทำให้เจ้าหน้าที่เสียชีวิต

ในทำนองเดียวกันเพลง “จำเพียรชาเหล็ก” ของวงคาราบาว กล่าวยกย่องเชิดชูวีรกรรมของ “จำเพียร” ว่า “จำเพียรชาเหล็ก มีใครบ้างไม่รักตัวกลัวตาย อยู่เมืองใหญ่สบายจนล้นพ้น แต่ยังมีจำเพียรอีกก็คนทนอยู่ป่ารักษาอธิปไตย

แต่อย่าลืมจำเพียรหาเหล็ก นายตำรวจเล็ก ๆ แห่งบันนังสตา วีรกรรมยิ่งใหญ่” ส่วนเพลง “ราตรีสวัสดิ์” ของ พักกิ้ง ฮีโร่ เนื้อเพลงส่วนหนึ่งกล่าวถึงความเสียสละและอดทนของทหารว่า “ท. ทหาร อดทนเวลาเขายืน เขาแบปืนกลไว้ข้างกายทั้งที่ เขาไม่เคยไรร้ายและไม่เคยคิดฆ่าคน [...] เขาคิดแต่ว่าถ้าคืนนี้เป็นคืนสุดท้ายของชีวิต เขาก็ยินดีที่จะสละทุกอย่างอย่างด้วยยศอันน้อยนิด” เป็นต้น

1.3 การรับรู้ เข้าใจ และให้ความหมายอัตลักษณ์โดยคนในพื้นที่วิจัย

การสร้างอัตลักษณ์ผู้ก่อเหตุและเจ้าหน้าที่ในสื่อและสื่อวัฒนธรรมข้างต้น บ่มเพาะความโกรธแค้นเกลียดชังให้เกิดขึ้นในความคิดจิตใจของผู้คนในสังคม และเป็นปัจจัยเกื้อหนุนหรือสร้างความชอบธรรมให้กับการใช้ความรุนแรงทั้งกับผู้ก่อเหตุและเจ้าหน้าที่ ดังปรากฏผ่านการแสดงความคิดเห็นในสื่อทางสังคมข้างต้น อย่างไรก็ตาม การวิจัยพบว่าคนในพื้นที่วิจัยทั้งคนไทยพุทธและคนมลายูมุสลิมไม่ได้คล้อยตามหรือตกอยู่ภายใต้การชี้นำทางความรู้สึกนึกคิดจากการสร้างอัตลักษณ์เหล่านี้ กล่าวในส่วนผู้ก่อเหตุ คนในพื้นที่เห็นว่าการเรียกผู้ก่อเหตุด้วยถ้อยคำจำพวก “โจรใต้” เป็นเพียงการพาดหัวข่าวเพื่อดึงดูดความสนใจ โดยที่สื่อเหล่านั้นไม่รู้ว่ ข้อเท็จจริงในพื้นที่เป็นอย่างไร และคนในพื้นที่เช่นพวกเขาไม่ได้คิดเช่นนั้น บางคนเห็นว่าสื่ออาจเรียกผู้ก่อเหตุว่าโจรหรือกลุ่มโจรก็ได้ แต่ไม่จำเป็นต้องเชื่อมโยงกับศาสนา ชาติพันธุ์ รวมถึงพื้นที่ (สนทนากลุ่มชุดรึกษาความปลอดภัยหมู่บ้าน, 22 ตุลาคม 2563) เช่นเดียวกับคำว่า “โจรแขก” พวกเขาเห็นว่าเป็นเพียงกลวิธีดึงดูดความสนใจ เป็นกลวิธีการ “ขายข่าว” ที่ต้อง “ตั้งให้แรงเข้าไว้” (สนทนากลุ่มอาสาสมัครสาธารณสุขประจำหมู่บ้าน, 15 มีนาคม 2564)

นอกจากนี้ คนไทยพุทธไม่ได้รู้สึกคล้อยตามหรือเกลียดชังผู้ก่อเหตุตามอัตลักษณ์ “โจรแขก” ขณะที่คนมลายูมุสลิมเองก็ไม่ได้รู้สึกว่าการกำลังถูกดูถูกเหยียดหยามด้วยอัตลักษณ์ดังกล่าวด้วย เนื่องจากคนไทยพุทธเห็นว่าคำว่า “แขก” เป็นคำทั่วไปที่พวกเขาใช้เรียกคนมุสลิมกันมาแต่อดีตจนชิน ไม่ได้มีนัยเชิงลบหรือดูถูกเหมือนอย่างที่ถูกทำให้เข้าใจหรือรู้สึกอย่างในปัจจุบัน พวกเขาเห็นว่าสาเหตุที่คำว่า “แขก” กลายเป็นคำหยาบ ไม่สุภาพ หรือแฝงนัยของการดูถูกเกลียดชัง ส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากระบบการศึกษา รวมถึงสื่อ (สนทนากลุ่มผู้นำฝ่ายปกครอง, 14 เมษายน 2564)

ขณะเดียวกันคนในพื้นที่วิจัยส่วนใหญ่ไม่เคยชมภาพยนตร์หรือฟังเพลงที่มีการเรียกผู้ก่อเหตุว่า “โจรแยกดินแดน” หรือ “ผู้ก่อการร้าย” ดังกรณีภาพยนตร์เรื่อง “ขุนพันธ์” ซึ่ง “อัลฮารีย์ะรุ” ผู้ร้ายในเรื่องถูกเรียกว่า “โจรแบ่งแยกดินแดน” แม้ภาพยนตร์ประสบความสำเร็จทั้งรางวัลและรายได้ แต่คนในพื้นที่วิจัยส่วนใหญ่

ไม่เคยชมภาพยนตร์เรื่องนี้ (สนทนากลุ่มอาสาสมัครสาธารณสุขประจำหมู่บ้าน, 15 มีนาคม 2564) บางคนเคยชมภาพยนตร์เรื่องนี้ แต่เป็นการชมฟรีทางโทรทัศน์ ขณะที่บางคนเล่าว่าเคยได้ยินคนเฒ่าคนแก่เล่าให้ฟังเรื่องราวของโจรในเรื่องว่ามีความร้ายกาจและเป็นที่น่าหวาดกลัวอย่างไร แต่ไม่ได้มีนัยเชื่อมโยงกับศาสนาอิสลาม นอกจากนี้ พวกเขาไม่คิดว่าภาพยนตร์จะก่อให้เกิดกระแสความหวาดกลัวหรือเกลียดชังศาสนาอิสลามและคนมุสลิมขึ้นในพื้นที่ (สนทนากลุ่มผู้นำฝ่ายปกครอง, 14 เมษายน 2564)

ส่วนภาพยนตร์เกี่ยวกับจังหวัดชายแดนภาคใต้เรื่องอื่นมีคนในพื้นที่ที่วิจัยเคยชมน้อยมาก ไม่ว่าจะเป็นภาพยนตร์แนวแฟนตาซีอิงประวัติศาสตร์ เช่น “ปิ่นใหญ่โจรสลัด” หรือภาพยนตร์วัยรุ่น เช่น “โอเคเบตง” ซึ่งมีผู้ชมในประเทศจำนวนมาก โดยในการสนทนากลุ่มอาสาสมัครสาธารณสุขประจำหมู่บ้าน (อสม.) ไม่มี อสม. คนใดเคยชมภาพยนตร์สองเรื่องนี้ (สนทนากลุ่มอาสาสมัครสาธารณสุขประจำหมู่บ้าน, 15 มีนาคม 2564) ส่วนในการสนทนากลุ่มผู้นำฝ่ายปกครอง ผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้านซึ่งเป็นผู้หญิงเคยพาลูกไปชมภาพยนตร์เรื่อง “ปิ่นใหญ่โจรสลัด” ตามคำขอของลูก เธอกล่าวว่าจำเนื้อเรื่องภาพยนตร์ไม่ค่อยได้เพราะหลับเป็นส่วนใหญ่ จำได้ว่าเจ้าเมืองเป็นคนพวักกับคนมุสลิมและมีการคบชู้กัน และไม่รู้ลึกลงว่ามีอคติกับศาสนาใดเพิ่มขึ้นหลังชมภาพยนตร์จบ (สนทนากลุ่มผู้นำฝ่ายปกครอง, 14 เมษายน 2564)

ประการสำคัญ แทบไม่มีคนในพื้นที่ที่วิจัยคนใดเคยอ่านบทกวีหรือเรื่องสั้นเกี่ยวกับเหตุการณ์ความไม่สงบในจังหวัดชายแดนใต้ ส่วนหนึ่งกล่าวว่าตนเรียนมาน้อยอ่านบทกวีไม่ค่อยเข้าใจ บางส่วนกล่าวว่าบทกวีและเรื่องสั้นอยู่ห่างไกลจากชีวิตประจำวัน อีกทั้งยังเห็นว่าการกล่าวถึงผู้ก่อเหตุในลักษณะประณามหรือเกลียดชังในวรรณกรรมและสื่อประเภทอื่นไม่ส่งอิทธิพลต่อพวกเขาหรือต่อความสัมพันธ์ที่พวกเขามีต่อกัน (สนทนากลุ่มอาสาสมัครสาธารณสุขประจำหมู่บ้าน, 15 มีนาคม 2564)

ในทำนองเดียวกัน การสร้างอัตลักษณ์เจ้าหน้าที่ไม่ว่าจะเป็นในเชิงยกย่องชื่นชมหรือโกรธแค้นเกลียดชังในสื่อและสื่อวัฒนธรรมข้างต้นไม่ได้ส่งผลต่อความรู้สึกนึกคิดหรือปฏิสัมพันธ์ที่พวกเขามีต่อกัน ถึงแม้พวกเขาจะเห็นด้วยว่าอัตลักษณ์เจ้าหน้าที่ เช่น “บาปัสเสีย” มีนัยของการดูถูกและเกลียดชังเจ้าหน้าที่ไทยพุทธรวมถึงคนไทยพุทธทั่วไปกรณีโกรธหรือไม่สบอารมณ์ นอกจากนี้ พวกเขาถือว่ามีคำภาษามลายูคำอื่นอีกที่ใช้ในการแสดงความโกรธ เช่น อันยิง ที่แปลว่าสุนัข ซึ่งเป็นสัตว์อีกประเภทที่คนมลายูมุสลิมหลีกเลี่ยง อย่างไรก็ตาม คำเหล่านี้ไม่ได้ใช้เฉพาะการแสดงความโกรธต่อคนไทยพุทธ หากแต่ยังสามารถใช้กับคนมลายูมุสลิมด้วยกันได้ด้วย (สนทนากลุ่มอาสาสมัครสาธารณสุขประจำหมู่บ้าน, 15 มีนาคม 2564)

นอกจากนี้ อาสาสมัครสาธารณสุขประจำหมู่บ้าน (อสม.) ที่เข้าร่วมการสนทนากลุ่มกล่าวว่าคนไทยพุทธไม่มีคำเฉพาะสำหรับแสดงความโกรธหรือดูถูกคนมลายูมุสลิมเหมือนกับในภาษามลายู ขณะเดียวกันพวกเขาไม่รู้สึกรู้สีกว่าคำว่า “แขก” เป็นคำดูถูกหรือมีนัยเชิงลบและใช้คำนี้เมื่อโกรธหรือต้องการดูถูกคนมลายูมุสลิมดังที่กล่าวแล้วก่อนหน้านี้ การสร้างอัตลักษณ์ผู้ก่อเหตุและเจ้าหน้าที่ในสื่อและสื่อวัฒนธรรมภายใต้เหตุการณ์ความไม่สงบจึงแทบไม่มีอิทธิพลต่อความรู้สึกนึกคิดและปฏิสัมพันธ์ที่คนต่างศาสนาและชาติพันธุ์ในพื้นที่วิจัยมีต่อกัน

กล่าวอีกนัยหนึ่ง ความหมายของอัตลักษณ์ไม่ได้ขึ้นแต่กับกระบวนการสร้างหากแต่ยังขึ้นกับกระบวนการรับรู้ เข้าใจ และให้ความหมายอย่างสำคัญ ขณะที่อารมณ์ความรู้สึกที่ก่อตัวขึ้นก็ผันแปรไปตามการให้ความหมาย ไม่จำเป็นต้องเป็นไปตามที่กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ต้องการให้เกิดขึ้น คำถามจึงเป็นว่าเงื่อนไขและปัจจัยใดที่ส่งผลให้คนในพื้นที่วิจัยรับรู้ เข้าใจ และให้ความหมายอัตลักษณ์ในสื่อและสื่อวัฒนธรรมในอีกลักษณะ รวมทั้งไม่ได้มีอารมณ์ความรู้สึกโดยเฉพาะความโกรธแค้นเกลียดชังตามที่อัตลักษณ์เหล่านี้ถูกสร้างให้บรรลุ

2. เงื่อนไขและปัจจัยในพื้นที่

2.1 การตั้งถิ่นฐาน

บ้านสาเมาและบ้านปาบอนก่อตั้งขึ้นในเวลาไล่เลี่ยกัน คือประมาณ 100 ปีเศษ ผู้บุกเบิกบ้านสาเมาจะมี 2 กลุ่ม กลุ่มหนึ่งเป็นคนไทยพุทธจาก อ.สายบุรี และ อ.ปานาเระ จ.ปัตตานี รวมถึง อ.บาเจาะ จ.นราธิวาส เนื่องจากที่อยู่เดิมมีที่ดินจำกัด ขณะที่บ้านสาเมาขณะนั้นส่วนใหญ่เป็นป่าและยังไม่มีใครจับจองเป็นเจ้าของ พวกเขาจึงอพยพกันมา ส่วนอีกกลุ่มเป็นชาวจีนอพยพหรือมีเชื้อสายจีนอพยพ ในช่วงนั้นมีประมาณ 4 ครอบครัว จากทั้งหมด 13 ครอบครัว ปัจจุบันครอบครัวเหล่านี้ยังมีการสืบทอดความเชื่อและประเพณีจีนอยู่ เช่น การตั้งศาลเจ้าและศาลบรรพบุรุษภายในบ้าน การประกอบพิธีช่วงตรุษจีน และการประกอบพิธีเซ็งเม้ง นอกจากนี้ในช่วงเวลาดังกล่าวมีคนมลายูมุสลิมประมาณ 3 ครอบครัวมาตั้งถิ่นฐานและทำมาหากินในบ้านสาเมาด้วย (จวง อินโท, ผู้ให้สัมภาษณ์, 5 ธันวาคม 2562)

ส่วนผู้บุกเบิกบ้านปาบอนเป็นคนมลายูมุสลิม ส่วนหนึ่งอพยพมาจากตำบลใกล้เคียงใน อ.รามัน ส่วนหนึ่งอพยพมาจากอำเภออื่นใน จ.ยะลา ขณะที่บางส่วนของอพยพมาจากจังหวัดอื่นในชายแดนใต้ โดยเฉพาะ อ.ปานาเระ จ.ปัตตานี ซึ่งเป็นบรรพบุรุษของ 3 ตระกูลหลักในปัจจุบัน ในช่วงแรกพวกเขาตั้งบ้านเรือนบริเวณ

เชิงเขา ก่อนจะขยับมาอยู่บริเวณริมพรุลานควายในปัจจุบัน (เลาะแม ไม่ทราบนามสกุล, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 ธันวาคม 2562) นอกจากนี้ บ้านป่าบอนในยุคบุกเบิกยังประกอบด้วยชาวไทยพุทธจำนวนหนึ่ง เช่น บิดามารดาของ “น้ำเดช” เข้ามาทำสวนยางพาราแบ่งครึ่งกับคนมลายูมุสลิมที่มาจากโกตาบารู (เดช ไม่ทราบนามสกุล, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 ธันวาคม 2562) ประมาณการว่าในช่วงนั้นมีบ้านชาวไทยพุทธ 2 หลัง จากบ้านเรือนประมาณ 12 หลัง (สะแวน บาช่า, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 กุมภาพันธ์ 2563)

ด้วยความที่ทั้งบ้านสาเมาและบ้านป่าบอนเป็นจุดหมายสำหรับการอพยพของคนที่มีกรรจากจากที่อื่น จึงไม่มีปัจจัยก่อให้เกิดความรู้สึกเป็นเจ้าของหรือเป็นมรดกตกทอดมา และด้วยความที่ทั้งสองกลุ่มบ้านก่อตั้งขึ้นในเวลาไล่เลี่ยกันอีกทั้งยังมีคนต่างศาสนาและชาติพันธุ์รวมอยู่ด้วยตั้งแต่ต้น จึงไม่มีความรู้สึกถูกแย่งชิงโดยคนต่างศาสนาหรือชาติพันธุ์เมื่อถูกรวมอยู่ในหน่วยการปกครองเดียวกัน หากแต่เป็นความรู้สึกของการมีบรรพบุรุษร่วมกัน ดังที่พวกเขาบอกว่าสาเหตุที่พวกเขาสามารถประคับประคองความสัมพันธ์ระหว่างกันได้ไว้ได้ภายใต้เหตุการณ์ความไม่สงบเป็นเพราะ “เรามีปู่ย่าตายายร่วมกัน” (สนทนากลุ่มอาสาสมัครสาธารณสุขประจำหมู่บ้าน, 15 มีนาคม 2564)

2.2 เครือญาติและมิตรสหาย

เพราะเหตุที่ตั้งถิ่นฐานใกล้กันในเวลาไล่เลี่ยกัน คนไทยพุทธและคนมลายูมุสลิมในพื้นที่วิจัยจึงมีความใกล้ชิดสนิทสนมกันมาตั้งแต่ต้น ขณะเดียวกันบางส่วนมีสายสัมพันธ์เชิงเครือญาติผ่านการแต่งงานระหว่างกัน ดังกรณี “แบแวน” คนมลายูมุสลิมบ้านป่าบอน เขาชอบเที่ยวเล่นคลุกคลีกับคนไทยพุทธบ้านสาเมาจนกระทั่งได้แต่งงานกับ “ก๊ะเยาะ” อดีตคนไทยพุทธบ้านสาเมา ดังคำกล่าวของ “ก๊ะเยาะ” ที่ว่า

“แบแวนชอบคุยกับคนพุทธ แกพูดไทยเปี๊ยะ แล้วเพื่อนแกตอนนั้นคนพุทธหมดเลย คนพุทธก็รู้จักแกหมดเลย แต่ว่าบ้านเรานี้แกจะมาบ่อยกว่าบ้านอื่น มาทุกวันเลย พอมาถึงบ๊องขึ้นตะหวาก เขาก็กินสนุกสนานเฮฮา ให้อเราก็กินสนุกสนาน เขาเป็นนักร้องเราเป็นนักเต้น อันที่จริงแล้วกินเหล้าเมายาแบบนี้ไม่ได้ เป็นมุสลิมห้ามเด็ดขาด แต่ว่าเขารู้จักกับพี่ชาย มากินข้าวที่บ้านด้วย กินทุกอย่าง สมัยก่อนแกไม่เคร่งไง

ตอนนั้นก๊ะแต่งงานแล้ว แต่ว่าเลิกแล้ว มีลูก สงสัยมันจะดวง โชคชะตามากกว่าฟ้าลิขิต ก๊ะไม่เคยคิดว่าก๊ะจะเอาผู้หญิงแ้ว เพราะว่าผู้หญิงแ้วมีผู้หญิงสวย ๆ ชอบหยอก เพราะว่าแกคนหล่อไง กับก๊ะไม่ห rokok ก๊ะไม่สวย ก๊ะไม่ได้สนใจแก แต่ไม่รู้

มันเป็นยังงี้แล้วแกมีลูกมีเมีย” (กะเยาะ นามสมมติ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 2 กุมภาพันธ์ 2564)

หลังจากตกปลงใจกัน “แบแว” ได้พา “กะเยาะ” ไปเปลี่ยนศาสนาและแต่งงานที่ อ.แว้ง จ.นราธิวาส และพักอยู่ที่นั่น จนกระทั่งภรรยาคนแรกรู้ข่าวและมาตามตัวเขากลับ ซึ่งเขาก็กลับ แต่ต่อมาเขาได้เดินทางมารับ “กะเยาะ” กลับไปอยู่ด้วยที่บ้านป่าบอน โดยสร้างบ้านแยกออกมาอีกหลังและอยู่ด้วยกันมาจนกระทั่งปัจจุบัน ทั้งนี้ นอกจาก “กะเยาะ” แล้ว บ้านป่าบอนมีคนไทยพุทธบ้านสาเกาะแต่งงานเข้ามาอยู่ด้วยอีก 2 คน และมีคนไทยพุทธจากที่อื่นเข้ามาอยู่อีก 5 คน ส่วนใหญ่เป็นผู้หญิงและสาเหตุมาจากการแต่งงาน

การแต่งงานระหว่างคนต่างศาสนาและชาติพันธุ์สร้างความสัมพันธ์เชิงเครือญาติชุดใหม่ขึ้นมา ไม่เพียงแต่คู่สามีภรรยา หากแต่หมายรวมถึงเครือญาติของทั้งสองฝ่ายด้วย ซึ่งช่วยให้พวกเขาสามารถประคับประคองความสัมพันธ์ภายใต้เหตุการณ์ความไม่สงบได้ ดังที่คนไทยพุทธบ้านสาเกาะกล่าวว่า “เหตุการณ์ไม่มีผลกระทบครับ เพราะทุกคนเหมือนญาติกัน มีความเป็นห่วงกัน” (สนทนากลุ่มชุดคุ้มครองตำบลท่าธง, 24 กรกฎาคม 2563) อีกทั้งยังเป็นปัจจัยสำคัญที่ส่งผลให้พวกเขาไม่รู้สึกรอคอยเสียใจตามการนำเสนออัตลักษณ์ผู้ก่อเหตุในสื่อและสื่อวัฒนธรรมข้างต้น ดังการสนทนากลุ่มด้านล่าง

“อสม.: ไม่โกรธเกลียด [คนมลายูมุสลิม] หรอก พ่อเป็นญาติกันละ เป็นลูกพี่ลูกน้องกับพ่อเขานี่

อสม.: ก็เราจะไปเกลียดเขาทำไม ใช้ไหม เพราะญาติเราทั้งนั้น พ่อเขาไปได้กับทางโน้น นี่ก็ญาติเหมือนกัน”

(สนทนากลุ่มอาสาสมัครสาธารณสุขประจำหมู่บ้าน,

15 มีนาคม 2564)

นอกจากนี้ คนไทยพุทธและคนมลายูมุสลิมในพื้นที่วิจัยมีความสัมพันธ์เชิงมิตรสหายด้วย โดยนอกจากในสิ่งที่เกิดจากการใช้ชีวิตประจำวัน เช่น การกรีดข่างพารา การเลี้ยงวัว และการจ่ายตลาด ยังประกอบด้วยส่วนที่เกิดจากการศึกษาในโรงเรียนเดียวกัน โดยในช่วงแรกการศึกษาเล่าเรียนดำเนินการภายในวัดรังสิตาวาส อาศัยพื้นที่ใต้กุฏิเป็นห้องเรียนรวมกัน มีพระเป็นผู้สอน จากนั้นจึงเริ่มให้ครูจากข้างนอกมาสอน และมีการแยกห้องเรียน โดยมีการสร้างโรงเรียนสำหรับนักเรียนชั้นประถมศึกษาปีที่ 3

และ 4 ควบคู่ไปกับการอาศัยพื้นที่บริเวณใต้กุฏิเป็นห้องเรียน รวมถึงยังมีพระร่วมสอน และเริ่มมีเด็กมลายูมุสลิมจากบ้านปาบอนมาร่วมเรียนด้วย แม้ต้องเรียนใต้กุฏิพระ หรือว่ามีพระเป็นผู้สอนและไม่มีครูมลายูมุสลิมก็ตาม

ต่อมาคนไทยพุทธบ้านสาเมาะได้บริจาคที่ดินใกล้วัดสำหรับสร้างโรงเรียน และตั้งชื่อว่าโรงเรียนวัดรังสิตดาวาส ตามชื่อเดิมเมื่อครั้งอยู่ในวัด เปิดสอนครั้งแรก ในปี 2477 ตอนแรกอาคารเรียนมีเพียงเสาและหลังคา ไม่มีฝาผนัง และอาศัยครูเรียนสอน ในแต่ละชั้น ก่อนจะมีครูเพิ่มขึ้นในเวลาต่อมา รวมถึงครูมุสลิม ทั้งนี้ แม้โรงเรียน วัดรังสิตดาวาสได้รับรางวัล “โรงเรียนวิถีพุทธชั้นนำ” ในปี 2556 แต่เด็กมลายูมุสลิม ยังนิยมมาเรียนที่โรงเรียนนี้เพิ่มขึ้นอย่างต่อเนื่อง เพราะคุณภาพการศึกษาประกอบกับการที่โรงเรียนส่งเสริมศาสนาอิสลามควบคู่กันไป⁵ จนส่งผลให้ปัจจุบันมีเด็กนักเรียน มลายูมุสลิมมากกว่านักเรียนไทยพุทธ โดยในปีการศึกษา 2563 นักเรียนทั้งหมดตั้งแต่นั้นอนุบาล 2 จนถึงมัธยมศึกษาปีที่ 3 จำนวน 111 คน เป็นมุสลิม 56 คน พุทธ 55 คน เช่นเดียวกับในส่วนของครูจากเดิมที่ไม่มีครูมุสลิม ปัจจุบันเป็นครูมุสลิมมากกว่า ครูไทยพุทธ คือ 7 คนจากครูทั้งหมด 10 คน

ทั้งนี้ การที่เด็กมลายูมุสลิมบ้านปาบอนเรียนหนังสือร่วมกับเด็กไทยพุทธ บ้านสาเมาะมาอย่างต่อเนื่องเปิดโอกาสให้พวกเขาได้รู้จักและเที่ยวเล่นด้วยกัน จนกระทั่งเป็นเพื่อนสนิทกัน และสานต่อความสัมพันธ์มาอย่างต่อเนื่องหลังสำเร็จ การศึกษา นับตั้งแต่รุ่นที่เรียนกับพระใต้ถุนกุฏิในวัด⁶ มาจนกระทั่งรุ่นที่เรียนกับครู

⁵ ดังคำกล่าวของผู้อำนวยการโรงเรียนที่ว่า “โรงเรียนของเราเป็นโรงเรียนวิถีพุทธ แต่เด็กนักเรียนมุสลิมไม่รู้สักอีดอัด เพราะไม่ได้บังคับอะไร ถึงจะเป็นโรงเรียนวัด แต่ว่าใช้แค่ชื่อเฉย ๆ วัดไม่มีส่วนเกี่ยวข้องกับ วิชาศาสนา มีทั้งสองศาสนา ครูสอนศาสนาอิสลาม ในโรงเรียนเป็นลูกศิษย์ที่นี้ วิชาพุทธครูพระสอน พระวัดนี้ อิสลามสอนเหมือนดาตีกาเลยคะ ปกติก็เรียนตอนเย็น เรียนอัลกุรอาน วันศุกร์ก็หยุดด้วย ทุกปีวันรายจะหยุดและมีการ ระดมทุนเพื่อการศึกษาให้กับเด็ก มอบให้ทั้งสองศาสนา มอบให้กับเด็กที่กำพร้าคะ” (หาซาน๊ะ อองสารา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 5 กรกฎาคม 2563)

⁶ ดังกรณี “ตาดิน” ที่ว่า “ตอนนั้นเด็กอิสลามก็มาเรียนด้วย เกือบเท่าๆ ไทยพุทธ เค้าไม่ถืออะ เรียนหนังสือในวัด ใต้กุฏิพระ เป็นเพื่อนกัน คุยภาษาไทยกัน แล้วตั้งแต่เด็ก จนโตมา ถ้าอิสลามงานมัสยิด เราก็ก่อนลงยาวไป แห่บายสีไป ถ้าเรามิงานในวัด เขาก็แห่ สีสดมาเล่นในวัด แล้วเขาทำบายสีมา” (ฉิน พรหมเลข, ผู้ให้สัมภาษณ์, 31 ธันวาคม 2562) เช่นเดียวกับกรณี “ป้าติ่ม” ที่ว่า “มีเพื่อนร่วมชั้นทั้งพุทธและอิสลาม เคยมีเพื่อนที่เป็นอิสลาม ที่เรียนมาก็จบแล้วก็มาช่วยที่บ้านทำงาน จะไปมาหาสู่กันเวลาเพื่อนอิสลามจัดงานบุญ เวลา ของคนพุทธมีเทศกาลชักพระ เพื่อนมุสลิมก็จะเข้ามาดู ตอนมีงานบวชเค้าก็มาเหมือนกัน” (ติ่ม ไม่ทราบนามสกุล, ผู้ให้สัมภาษณ์, 6 พฤศจิกายน 2562)

ในโรงเรียน พวกเขาไม่เพียงแต่คบหาสมาคมกันเป็นกลุ่ม หากแต่ยังมีการให้ความช่วยเหลือเกื้อกูลกันในด้านต่าง ๆ ด้วย ดังกรณีนายฮา คณมลายูมุสลิมบ้านป่าบอน ด้านล่าง

“ผู้วิจัย: ตอนนี้มีเพื่อนไทยพุทธที่สาเหมาะกี่คน

ฮา: เยอะ ลิบกว่าคน เจอกันช่วงว่าง ไปนั่งคุยกับเพื่อนที่เป็นเจ้าหน้าที่ที่ป้อม อส. บางทีก็ไปเที่ยวกัน เวลาเขามีงานก็ไป งานศพ ไปวัดตอนที่เฝ้า ตอนเพื่อนบวชก็ไปดูตอนแห่หาค เคยไปอนบ้านเพื่อนที่สาเหมาะด้วยเวลาว่าง เพื่อนสาเหมาะก็มานอนที่บ้านอนเหมือนกัน เวลาเราจัดงานรายอก็ชวนเพื่อน ๆ มากินดูบัต หรือจัดงานอิสลาม อย่างมาโซกยารวี เคาก็มาเหมือนกัน

ผู้วิจัย: ตอนนีทำงานอะไร

ฮา: สองปีแรกทำบริษัท Double Nine สร้างโรงผลิตไฟฟ้า เพื่อนสาเหมาะแนะนำมา ขับรถก่อน 7 เดือน แล้วย้ายมาอยู่อีกบริษัท ได้เดือนกว่า ขับรถดีครับ”

(ฮา ไม่ทราบนามสกุล, ผู้ให้สัมภาษณ์, 5 พฤศจิกายน 2563)

นอกจากนี้ นายฮากล่าวว่าด้วยความที่พวกเขาคบหากันอย่างใกล้ชิดสนิทสนมกันมาเป็นเวลานาน เหตุการณ์ความไม่สงบจึงไม่ได้สร้างความหวาดระแวงในกลุ่มพวกเขา ขณะเดียวกันเขาเห็นว่าการที่สื่อใช้อัยคำปลุกเร้าให้เกิดความโกรธแค้นเกลียดชังผู้ก่อเหตุรวมถึงเจ้าหน้าที่ไม่ได้ส่งผลให้เขารวมถึงเพื่อนในกลุ่มมีความรู้สึกนึกติดต่อกันต่างจากเดิมแต่อย่างใด โดยเขาให้เหตุผลว่าเป็นเพราะ “เราเข้าใจกันครับ” (ฮา ไม่ทราบนามสกุล, ผู้ให้สัมภาษณ์, 5 พฤศจิกายน 2563)

2.3 ศาสนา

สาเหตุที่คนไทยพุทธและคณมลายูมุสลิมในพื้นที่วิจัยสามารถคบหากันได้อย่างใกล้ชิดสนิทสนม ไม่หวาดระแวงกัน รวมถึงไม่ตกอยู่ภายใต้อัตลักษณ์ที่สร้างในสื่อและสื่อวัฒนธรรม ส่วนหนึ่งเป็นเพราะสำนึกหรือความตื่นตัวในศาสนาไม่ได้ก่อให้เกิดเส้นแบ่งที่แยกพวกเขาออกจากกัน กล่าวในส่วนคณมลายูมุสลิมบ้านป่าบอน กระแสความตื่นตัวในศาสนาอิสลามในชายแดนใต้ในช่วงสามทศวรรษเศษที่ผ่านมาส่งผลให้พวกเขาปฏิบัติศาสนาเคร่งครัดมากขึ้น เช่น ไปร่วมงานประเพณีไทยน้อยลง และระมัดระวังในการร่วมพิธีทางศาสนาพุทธมากขึ้น ส่วนคนไทยพุทธที่เป็นเจ้าภาพ

ต้องจัดเตรียมอาหาร ภาชนะ และที่รับประทานอาหารแยกต่างหากตามหลักศาสนาอิสลาม⁷ อย่างไรก็ตาม ความเคร่งครัดศรัทธาในศาสนาอิสลามที่เพิ่มขึ้นนี้ไม่ได้สร้างเส้นแบ่งที่แข็งตัว เพราะศาสนาอิสลามที่พวกเขาปฏิบัติเป็น “สายเก่า” ที่อิหม่ามประจำมัสยิดนุรุลฮูดาหรือ “มัสยิดปาบอน” ไปร่ำเรียนและนำมาเผยแพร่ซึ่งแตกต่างจาก “สายใหม่” ที่เป็นตัวขับเคลื่อนกระแสความตื่นตัวในศาสนาอิสลามในพื้นที่ ดังคำกล่าวของอิหม่ามที่ว่า “ของสายใหม่เขาตรง ๆ ไม่ได้เลี้ยวไม่ได้อะไร จริง ๆ ก็ก๊อปปี้กันทีเดียวกัน แต่คณะใหม่แปลอีกแบบ ของเรากว้าง ๆ แต่ของเขาจะตรง ๆ ไปเลย” (เลาะแม ไม่ทราบนามสกุล, สนทนากลุ่มมัสยิดนุรุลฮูดา, 25 พฤษภาคม 2563) เพราะเหตุนี้ การเผยแพร่แนวคิดและการปฏิบัติศาสนาของ “สายใหม่” หรือ “คณะใหม่” จึงไม่ได้รับความนิยมในบ้านปาบอน ดังที่คอเด็บมัสยิดนุรุลฮูดากล่าวว่า “เมื่อก่อนมีวะฮาบี [สายใหม่] เข้ามา จะเผยแพร่ มาบรรยาย มาคุย บางทีก็ร้านน้ำชา แต่เรารู้สึกไม่ใช่ เขาก็ถอยไป เพราะว่าคนที่นี่มีความรู้ ที่นี่ก็เลยไม่มีพวกวะฮาบี” (คอเด็บมัสยิดนุรุลฮูดา, สนทนากลุ่มมัสยิดนุรุลฮูดา, 25 พฤษภาคม 2563)

นอกจากนี้ “ดาวะห์” หรือกลุ่ม “ญะมาอะฮ์ ตาบลิค” ซึ่งเป็นกลุ่มขับเคลื่อนกระแสการตื่นตัวในศาสนาอิสลามอีกกลุ่มเคยเข้ามาเผยแพร่และปฏิบัติศาสนาในบ้านปาบอน แต่ไม่ได้รับการตอบสนองจากคนในพื้นที่ จึงยุติการดำเนินกิจกรรมในบ้านปาบอนเช่นกัน ซึ่งนอกจากเป็นเพราะคนมุสลิมบ้านปาบอนส่วนใหญ่ปฏิบัติศาสนาตามแนวทาง “สายเก่า” ยังเป็นเพราะพวกเขาไม่มีเวลาเพราะต้องประกอบอาชีพด้วย (สนทนากลุ่มมัสยิดนุรุลฮูดา, 25 พฤษภาคม 2563)

⁷ นอกจากนี้ สำนักหรือความตื่นตัวในศาสนาอิสลามส่งผลกระทบต่อการจัดตั้งถิ่นฐานบ้านเรือนด้วย จากที่ช่วงแรกแต่ละกลุ่มบ้านมีคนต่างศาสนาและชาติพันธุ์รวมอยู่ด้วย แต่หลังจากที่มีการสร้างมัสยิดนุรุลฮูดาและวัดรังสิตาวาส ก็มีการโยกย้ายไปตั้งบ้านเรือนอยู่ในกลุ่มบ้านเดียวกันโดยอาศัยวิธีการแลกเปลี่ยนที่ดินกัน ดังที่นายเลาะแม อิหม่ามมัสยิดนุรุลฮูดา กล่าวว่าที่ดินที่บ้านหลังที่เขาอาศัยอยู่ในปัจจุบันเดิมเป็นของคนไทยพุทธบ้านสาเมาะ ส่วนบ้านของเขาตั้งอยู่อีกแห่ง ทว่าต่อมาได้มีการทำข้อตกลงร่วมกันระหว่างคนมุสลิมบ้านปาบอนกับคนพุทธบ้านสาเมาะเรื่องการแลกเปลี่ยนที่ตั้งบ้านเรือนเพื่อให้อยู่ด้วยกันเป็นกลุ่มชัดเจน จึงมีการแลกที่ดินกันโดยไม่มีการวัดจำนวน ขนาด หรือลักษณะพื้นที่ การเจรจาไม่ยุ่งยากซับซ้อน ขอเพียงเป็นการสลับเพื่อให้ง่ายต่อการทำกิจกรรมทางศาสนา และการทำมาหากิน เขาจึงแลกที่ดินกับคนไทยพุทธบ้านสาเมาะแล้วย้ายมาสร้างบ้านที่บ้านปาบอนบริเวณที่อยู่ปัจจุบัน ส่วนชาวสาเมาะคนนั้นก็ย้ายไปอยู่กับที่บ้านสาเมาะ (เลาะแม ไม่ทราบนามสกุล, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 ธันวาคม 2562)

ส่วนคนไทยพุทธบ้านสาเกาะเป็นพุทธศาสนิกชนที่มีความเลื่อมใสในพุทธศาสนา ดังจะเห็นได้จากการที่พวกเขาช่วยกันสร้างที่พักสงฆ์สำหรับใช้ประกอบพิธีทางศาสนาในช่วงแรก ก่อนจะร่วมกันสร้างและพัฒนาวัดร้างลิตาวาสหรือ “วัดสาเกาะ” เรื่อยมา ปัจจุบันพวกเขามาปฏิบัติศาสนกิจที่วัดอย่างสม่ำเสมอ นอกจากการทำบุญเลี้ยงพระในวันสำคัญทางศาสนา พวกเขายังมาถือศีลและค้างคืนที่วัดในวันสำคัญทางศาสนาด้วย โดยกลุ่มปฏิบัติธรรมมีประมาณ 30 คน หากเป็นวันสำคัญทางศาสนาทั่วไปจะมาปฏิบัติธรรมและค้างคืนประมาณ 2-3 วัน แต่หากเป็นช่วงเข้าพรรษาจะค้างคืนนานกว่านั้น นอกจากนี้ ในการทำบุญเลี้ยงพระในวันสำคัญทางศาสนา มักมีคนหนุ่มสาวรวมถึงเด็กวัยรุ่นมาร่วมด้วยความสำรวมและจริงจัง

สำนึกในความเป็นพุทธศาสนิกชนของคนไทยพุทธบ้านสาเกาะ นอกจากเป็นผลมาจากความเลื่อมใสศรัทธาในพุทธศาสนาเหมือนเช่นคนพุทธโดยทั่วไป ยังเป็นผลมาจากการที่พวกเขาเป็นคนส่วนน้อยที่แวดล้อมด้วยคนส่วนใหญ่ที่เป็นมุสลิมด้วยสำนึกและการปฏิบัติศาสนกิจของพวกเขาจึงมีความเข้มข้นกว่าคนพุทธทั่วไป เพราะเป็นเสมือนปฏิกิริยาต่อการถูกโอบล้อมด้วยศาสนาอิสลามในเวลาเดียวกัน เช่น บางคนกล่าวว่าพวกเขามาวัดเพราะเห็นว่ามุสลิมไปละหมาดที่มัสยิดทุกวันศุกร์ และพวกเขาควรพัฒนาวัดให้เหมือนกับมุสลิมที่พัฒนามัสยิด ขณะที่บางคนกล่าวว่ามุสลิมปฏิบัติศาสนกิจกันอย่างจริงจัง คนพุทธก็ควรจะทำอย่างจริงจังด้วย ไม่ใช่เอาแต่สำมะเลเทเมา จะทำให้ “สู้” ศาสนาอิสลามไม่ได้ (สนทนากลุ่มผู้ปฏิบัติธรรมวัดร้างลิตาวาส, 15 กันยายน 2563)

อย่างไรก็ดี แม้สำนึกในความเป็นพุทธมามากะที่เข้มข้นขึ้นในคนไทยพุทธบ้านสาเกาะส่วนหนึ่งเป็นปฏิกิริยาต่อการที่คนมลายูมุสลิมบ้านป่าบอนปฏิบัติศาสนาเคร่งครัดขึ้น แต่ไม่ได้เป็นในลักษณะของการสร้างเส้นแบ่ง กีดกัน หรือหวาดระแวง หากแต่เป็นการอาศัยเป็นคู่เปรียบเทียบเพื่อพัฒนาพุทธศาสนาให้ดีขึ้นหรือทัดเทียมไวญาวัจกรวัดร้างลิตาวาส ซึ่งดำรงตำแหน่งประธานเครือข่ายชาวพุทธจังหวัดยะลา และประธานสมาพันธ์ไทยพุทธจังหวัดชายแดนใต้ กล่าวว่าพุทธศาสนาในชายแดนใต้ค่อนข้างอ่อนแอ เช่น คนไม่เข้าใจหลักพุทธศาสนา และประกอบศาสนพิธีไม่ถูกต้อง ต่างจากศาสนาอิสลามที่ค่อนข้างเข้มแข็ง จึงควรส่งเสริมพุทธศาสนาให้เข้มแข็งขึ้น ซึ่งเขาไม่คิดว่าจะส่งผลให้เกิดเส้นแบ่งที่แข็งตัวระหว่างศาสนา เนื่องจากอยู่ร่วมกันมานานและมีหลักการที่ต้องเหมือนกัน ดังที่เขากล่าวว่า

“อิสลามเขาเข้มแข็งด้านศาสนา เข้มแข็งกว่าเราเยอะ แต่พุทธอ่อนแอ อย่างที่อปพส. เอาไปโจมตี นั่นคือผลจากความอ่อนแอของเรา...จริง ๆ เราก็เข้าใจว่าหลักศาสนาอิสลามเขาก็ดี เราก็ต้องเคารพในการเป็นมุสลิมของเขา...ที่ผ่านมาอย่างถวายเป็นดอกไม้จัน มีคลุมหัวเต็มวัดไปหมด คือบริบทมันต้องอยู่ด้วยกัน...เราจะหนีพุทธฆราวาสธรรมไม่ได้...ไม่ใช่เน้นซึ่งให้ตั้ง แต่เน้นให้เข้าใจบริบท เข้าใจหลักการ” (ปรีชา บุญเนื่อง, ผู้ให้สัมภาษณ์, 12 มีนาคม 2564)

ฉะนั้น เมื่อประกอบกับการมีบรรพบุรุษตั้งถิ่นฐานร่วมกันและการเป็นเครือญาติและสมัครพรรคพวก คนไทยพุทธและคนมลายูมุสลิมในพื้นที่วิจัยจึงไม่รู้สึกวิตกกังวลรังเกียจ หรือหวาดกลัวในการที่แต่ละฝ่ายต่างปฏิบัติศาสนาเคร่งครัดศรัทธาเพิ่มขึ้นในช่วงสามทศวรรษเศษที่ผ่านมา นอกจากนี้ พวกเขาเห็นว่าแม้เหตุการณ์ความไม่สงบมีความเกี่ยวข้องกับศาสนา แต่ก็ไม่เห็นด้วยที่สื่อรวมถึงสื่อวัฒนธรรมนำความแตกต่างทางศาสนาไปขยายความหรือสร้างเป็นอัตลักษณ์ให้เกิดความโกรธแค้นเกลียดชังระหว่างกัน

2.4 พิธีกรรมความเชื่อท้องถิ่นและศิลปะการแสดงพื้นบ้าน

สำนึกและความตื่นตัวในศาสนาที่ไม่ได้ก่อให้เกิดเส้นแบ่งที่แข็งตัวไม่เพียงแต่ส่งผลให้ปฏิสัมพันธ์ระหว่างคนไทยพุทธและคนมลายูมุสลิมในพื้นที่วิจัยยังดำเนินต่อไปได้ หากแต่ยังช่วยให้พิธีกรรมความเชื่อท้องถิ่นที่พวกเขามีปฏิสัมพันธ์กันสามารถดำรงอยู่ได้อย่างสำคัญ ดังกรณีพิธีกรรมความเชื่อมลายู อิหม่ามมัสยิดปาบอนเป็น “บอมอ” หรือหมอฟันบ้านที่ให้การรักษารักษาโรคภัยไข้เจ็บต่าง ๆ โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับสิ่งเหนือธรรมชาติ เช่น ผีเข้า ซึ่งหากตีความตาม “สายใหม่” จะไม่สามารถกระทำได้ ดังที่เขากล่าวว่า “ผมเป็นบอมอด้วย รักษาหลายอย่าง ผีเข้าก็รักษา แต่ถ้าเป็นวฮาบีจะรักษาไม่ได้ แต่เราเป็นสายเก่า ก็ตีบโบราณ รักษาได้เป็นอิหม่ามด้วย เป็นบอมอไล่ผีด้วย ไม่ผิดหลักศาสนา” (เลาะแม ไม่ทราบนามสกุล, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 ธันวาคม 2562) เช่นเดียวกับคอเต็บ นอกจากอาการเกี่ยวกับเส้นรวมถึงอาการไข้ เขายังให้การรักษาคณฤกษ์ผีเข้าด้วยการ “ใช้หมากพลู เอน้ำมันดีให้คนผีเข้า” (คอเต็บมัสยิดนูรุลฮูดา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 มกราคม 2564) ซึ่งบิหลั่นกล่าวว่า “ที่เรายังทำพิธีรักษาคณฤกษ์ก็เพราะเราเป็นสายก็ตีบโบราณ ถ้าเป็นสายใหม่จะทำได้” (บิหลั่นมัสยิดนูรุลฮูดา, สทนากลุ่มมัสยิดนูรุลฮูดา, 14 กรกฎาคม 2563)

การไล่ผีของอิหม่ามอาศัยการสวดอัลกุรอานเป็นหลัก สามารถใช้ได้ทั้งสำหรับการไล่ผีอิสลามและผีพุทธ เพียงแต่ต่างบทกัน ขณะเดียวกันก็สามารถใช้รักษาได้ทั้งคนมุสลิมและคนพุทธ ดังที่เขาบอกว่า “รักษาคณผีเข้า มีทั้งผีพุทธและมลายู

แต่ผีพุทธกับผีนาญใช้คาถาไม่เหมือนกัน ถ้าคนพุทธเสกผีมา คาถาก็แบบหนึ่ง ถ้าเป็นคนมลายูเสกผี คาถาก็อีกแบบหนึ่ง รักษาเหมือนกันคืออ่านกุรอ่านนั่นแหละ แต่เป็นคนละท่อน แล้วคนพุทธผีเข้าจะขอให้รักษาก็ได้ ที่ผ่านมามีคนซื้อสาราญอยู่ที่สาละไม่รู้ว่าผีอะไร แต่ผีมาที่บ้านเขา เขาให้ผมไปไล่ที่บ้านเขา ผีก็ไป” (เลาะแม ไม่ทราบนามสกุล, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 ธันวาคม 2562)

เช่นเดียวกับคอเต็บ การรักษาอาศัยการสวดอัลกุรอ่าน นับตั้งแต่การนวดแก้ปวด การรักษาพยาธิ ไปจนกระทั่งการไล่ผี ซึ่งเขาใช้ผ้าหรือใบไม้ปิดหรือขจัดตามร่างกาย คนที่ถูกผีเข้าพร้อมท่องอัลกุรอ่าน มีสำหรับหมากพลูและเงินบูชาครูประกอบ และใช้วิธีการเดียวกัน ไม่ว่าผีที่เข้าจะเป็นอิสลาม ไทย หรือจีน ดังที่ว่า “ผีที่เข้ามีทั้งผีอิสลาม ผีไทย ผีจีน ก็ใช้วิธีการรักษาแบบเดียวกัน ใช้อัลกุรอ่าน ผีจีนนี่เคยเจอ ตอนผีเข้าเขาพูดจีนเราก็อ่านคาถาจากอัลกุรอ่าน เป็นภาษาอาหรับ ผีก็ออก ไม่รู้ว่าฟังรู้เรื่องไหม คนมารักษาเป็นคนนาญ เขาไปตลาดที่ยะลา ไปซื้อของขาย ผ่านสุสานจีน ตัวเขาอ่อนเพลีย รู้สึกว่ามีไข้หน่อย ๆ ตอนนั้นแหละ อ่อนแอ ผิดิติดมาด้วย” (คอเต็บมัสยิดนูรุลฮูดา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 มกราคม 2564) การรักษาคนถูกผีเข้าใช้วิธีการเดียวกัน ทั้งคนมลายูมุสลิมและคนไทยพุทธ ดังกรณีการรักษาคนไทยพุทธบ้านสาละมาะคนหนึ่งที่เป็น “อิส. แก่ไปกรีดขางที่บนเขา แล้วยกขาไม่ได้ พอตีเขาเจ็บปวด ร้องโหย ๆ มาให้รักษา เราก็อ่านมนต์มา แล้วก็นำอัลกุรอ่านไล่ เป็นที่ภูเขาณี ผีเร่ร่อนเนอะ ผีเจ้าที่ด้วย ตอนนี้อย่างเดินได้แล้ว” (คอเต็บมัสยิดนูรุลฮูดา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 มกราคม 2564) เขาให้เหตุผลในการรักษาคนไทยพุทธว่าเป็นเพราะ “เราเป็นพี่น้องด้วยกัน ไม่รังเกียจรักษาคณศาสนาอื่น แล้วไม่มีข้อห้ามว่าห้ามรักษาคณศาสนาอื่น” (คอเต็บมัสยิดนูรุลฮูดา, ผู้ให้สัมภาษณ์ 15 มกราคม 2564)

นอกจากผู้มาศาสนา บ้านป่าบอนยังประกอบด้วย “บอมอ” ที่เป็นมุสลิมทั่วไปด้วย เช่น นายอับดุลมานะ เป็น “บอมอ” ที่เชี่ยวชาญในการรักษาอาการเสื่อมสมรรถภาพทางเพศในผู้ชาย ด้วยการให้ผู้ป่วยรับประทานน้ำมะพร้าวที่เสกจากบทสวดในอัลกุรอ่าน ผู้มารับบริการส่วนใหญ่เป็นคนมลายูมุสลิม แต่ก็รักษาให้คนไทยพุทธด้วย เพราะเขาเห็นว่า “ไม่เป็นไร รักษาได้ เพราะหลักศาสนาไม่ได้ปิด” (อับดุลมานะ ไม่ทราบนามสกุล, ผู้ให้สัมภาษณ์, 14 กุมภาพันธ์ 2564) นอกจากนี้ การรักษาโรคบางประเภท เช่น เส้น นอกจากอัลกุรอ่าน เขายังใช้คาถาภาษาไทยร่วมด้วย ซึ่งเขาเห็นว่าไม่ผิดหลักศาสนา เพราะคิดว่าไม่เกี่ยวกับศาสนาพุทธ หรือแม้จะเกี่ยวก็น่าจะนำมาใช้ได้ เพราะมีวัตถุประสงค์เพื่อช่วยเหลือผู้อื่น และโดยเฉพาะอย่างยิ่งคือมีพระเจ้าองค์เดียวกัน ดังที่เขาเล่าว่า “บางครั้งรักษาภาษาไทยเพราะว่าเวลาใช้เส้น

มันไม่เข้ากันให้อยู่ในสภาพเดิม สวดว่า อะ สะ นะ ภาษาไทย เหมือนกับว่าเรียกให้ผีมาที่ใช้ภาษาไทยเหมือนกัน คิดว่าทำได้นะ ทำมาตั้งแต่คนเก่าแก่แล้ว คิดว่าไม่เกี่ยวกับศาสนาพุทธ แล้วถึงจะเป็นส่วนหนึ่งของคาถาในศาสนาพุทธก็เอามาใช้ได้ เราแค่อ่าน แล้วก็เพื่อให้เขาดีขึ้น พันพิษภัย พระเจ้าเดียวกัน” (อับดุลมานะ ไม่ทราบนามสกุล, ผู้ให้สัมภาษณ์, 14 กุมภาพันธ์ 2564)

คนไทยพุทธบ้านสาเมาที่ใช้บริการ “บอมอ” บ้านป่าบอนมีทัศนคติในทำนองเดียวกัน เช่น นายแหลมหมักมาใช้บริการคอเต็บ เนื่องจากที่บ้านสาเมาไม่มีหมอฟันบ้านที่เชี่ยวชาญด้านการนวด ล่าสุดเขามีอาการเจ็บหลังจากการแบกของหนัก จึงไปให้คอเต็บนวดให้ โดยไม่ได้ติดใจว่าคาถาที่คอเต็บสวดขณะนวดเป็นส่วนหนึ่งของศาสนาอิสลามหรือไม่ และคิดว่าคนพุทธสามารถรับการรักษาในลักษณะนี้ได้ เพราะเขาคิดว่า “เราไม่ได้คิดเรื่องคาถาแบบนั้น เราก็คิดแบบแกเอามือกด ให้รู้ว่ามันถูกจุดไว้ เวลานอนมันยังชิว คาถาจะว่ายังไงก็ไม่เป็นไร” (แหลม เพชรเชิงเขา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 พฤศจิกายน 2563)

บ้านสาเมาจะมีหมอฟันบ้านไม่มากและมีการใช้บริการไม่ติดต่อกันเมื่อเทียบกับบ้านป่าบอน กระนั้นก็มีหมอฟันบ้านสองคนซึ่งมีความจำเพาะในแง่ที่มีความเกี่ยวข้องกับวิญญาณครูมนิราห์ พวกเขาจึงมีชื่อเรียกว่า “ครูหมอ” ได้แก่ นายประสิทธิ์ เพชรเชิงเขา ผู้ใหญ่บ้านหมู่ 4 และนายสมจิต อาสารักษาดินแดน (อส.) นายประสิทธิ์รักษาโรคด้วยการเข้าทรงวิญญาณครูมนิราห์ โดยเขาจะสวมเสื้อสีขาวนุ่งผ้าโจงกระเบนสีแดง ทำพิธีในห้องใต้หมู่บูชาครูมนิราห์ คนที่มารักษาคือคนทั่วไปที่เจ็บไข้ได้ป่วยและมีกลุ่มเฉพาะ คือ มีเชื้อสายมโนราห์ และสันนิษฐานว่าเจ็บป่วยเพราะวิญญาณครูมนิราห์ การรักษาคิดค่าหมากพลู 159 บาท เป็นค่าครู ไม่มีค่ารักษาเพิ่มเติม และหากหายป่วยก็มาทำพิธีแก้บนต่อไป

คนที่มารับการรักษาส่วนใหญ่เป็นคนไทยพุทธ แต่ก็มีคนมุสลิมด้วย ส่วนใหญ่มีเชื้อสายศิลปะการแสดงมลายู คือ มะโย่ง ดังที่นายประสิทธิ์ก็กล่าวว่า “มีคนอิสลามมารักษาด้วย มีเชื้อสายมะโย่ง เขาไม่ไปหาหมออิสลาม แต่มาหาเรา คนล่าสุดอยู่ที่ป่องหอย จ.ปัตตานี อยู่โรงบาลไม่คลอด 3 วัน แล้วโทรมา เราเลยไปที่ห้องหวด มาจุดธูปบอก แล้วเกิดเลย” (ประสิทธิ์ เพชรเชิงเขา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 กันยายน 2563) นายประสิทธิ์ก็กล่าวว่าคนมุสลิมที่มารักษากับเขาโดยวิธีการเข้าทรงวิญญาณครูมนิราห์ไม่คิดว่าผิดหลักศาสนา เนื่องจากพวกเขาเห็นว่าเป็นเรื่องส่วนบุคคล และแม้ในช่วงแรกผู้นำศาสนาอิสลามบ้านป่าบอนไม่เห็นด้วยกับการนำมโนราห์ไปแสดงเพื่อรักษาคนมุสลิมที่นั่น แต่หลังจากที่คนนั้นหาย ก็ส่งผลให้มี

การยอมรับการรักษาด้วยวิธีนี้กันมากขึ้น

เช่นเดียวกับนายสมจิต คนที่มารักษามีทั้งคนไทยพุทธและคนมลายูมุสลิม ซึ่งมีวิธีการรักษาต่างกัน กรณี “โดนของ” หากเป็นคนไทยพุทธ ทวดที่เข้าทรงเขาจะใช้มีดสับศีรษะและลำตัว หรือบางกรณีอาจนำเล็บและเส้นผมไปเผา ส่วนคนมุสลิม โดยเฉพาะผู้หญิงจะใช้วิธีโปรยข้าวตอกลงตามลำตัว ดังรายหนึ่งที่ “เป็นคนอิสลามโดนของคนอิสลามด้วยกัน แล้วเขามีเชื้อสายมโนราห์ด้วย พ่อของเขาบอกว่ามีคนชอบเขา แล้วก็มาทำของใส่ ที่นี้เขามาอยู่ในโรงมโนราห์มันมีอาการ ทวดที่ลงก็ช่วยก็โปรยข้าวตอกตามตัว ไม่ได้สับหัวสับตัวอย่างคนไทย” (สมจิต ไม่ทราบนามสกุล, ผู้ให้สัมภาษณ์, 22 ตุลาคม 2563) เขากล่าวว่าเขาไม่ทราบว่าเป็นคนมุสลิมที่มารับการรักษาจะทำผิดหลักศาสนาหรือไม่ แต่ทราบเท่าที่คนมุสลิมเจ็บป่วยและมาให้เขารักษาเขาก็ยินดีรักษาให้ เพราะไม่มีข้อห้ามอะไร

นอกจากการรักษาโรคภัยไข้เจ็บ นายประสิทธิ์มีคณะมโนราห์ชื่อ มโนราห์สองภาษา มีจุดกำเนิดจากบ้านเชิงเขา จ.นราธิวาส สามารถย้อนไปได้ประมาณ 200 ปี ต่อมาปู่ของเขามีความขัดแย้งกับญาติเรื่องมรดก จึงย้ายมาอยู่ที่บ้านสาเกาะเมื่อประมาณ 100 กว่าปีที่แล้ว ต่อมาบิดาของเขาล้มป่วยโดยไม่ทราบสาเหตุ ไปรักษาที่ไหนก็ไม่หาย สุดท้ายไปรักษากับ “ครูหมอโนราห์” และหาย หลังจากนั้นไม่นานตัวเขาล้มป่วยลง และได้รับคำแนะนำว่าให้นำคณะมโนราห์ที่บ้านเชิงเขามาแสดง เขาทำตามคำแนะนำและหายจากอาการเจ็บป่วย พร้อมกับรู้สึกคล้ายกับทวดมาบอกให้นำคณะมโนราห์ที่ฝากไว้ที่บ้านเชิงเขามาไว้ที่นี่ เขาจึงไปนำมโนราห์มาและสร้างโรงสำหรับการแสดงที่บ้านของเขา เดิมใช้ชื่อว่า “คณะมโนราห์สองพี่น้อง” ตามชื่อเดิม แต่ต่อมานักแสดงรุ่นเก่าได้เสียชีวิตลง นักแสดงรุ่นต่อมาไม่ได้เป็นพี่น้องหรือไม่ได้มีเฉพาะคนในครอบครัวเดียวกัน ประกอบกับการแสดงมโนราห์ที่บ้านสาเกาะใช้ทั้งภาษาไทยสำเนียงใต้และภาษามลายูถิ่น จึงเปลี่ยนชื่อเป็น “มโนราห์สองภาษา” ตัวแสดงที่พูดภาษาไทยสำเนียงใต้ได้แก่ตัวพระหรือตัวมโนราห์และตัวนางที่เป็นคนไทยพุทธ ส่วนเครื่องมโนราห์ไทย ส่วนตัวแสดงที่พูดภาษามลายูคือตัวนางที่เป็นคนมลายูมุสลิม ส่วนเครื่องมโนราห์มุสลิม (ประสิทธิ์ เพชรเชิงเขา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 กันยายน 2563)

นอกจากภาษา วัฒนธรรมมลายูที่ปรากฏในมโนราห์สองภาษาคือมะโย่งและลีลัต นายประสิทธิ์กล่าวว่าเขานำการแสดงมลายูทั้งสองมาร่วมแสดงกับมโนราห์ เพราะเห็นว่ามีความคล้ายคลึงกัน สามารถนำมาแสดงร่วมกันได้ ขณะเดียวกันก็เป็นเหตุผลในเรื่องคนดูด้วย เพราะหากมีเฉพาะการแสดงมโนราห์ที่เป็นภาษาไทย

คนมลายูจะชมและฟังไม่รู้เรื่อง จำเป็นจะต้องมีการแสดงในส่วนของคนมลายูเพิ่มเข้ามา ซึ่งจัดแสดงในพิธีไหว้ครูประจำปี ก่อให้เกิดการผสมผสานระหว่างวัฒนธรรมพื้นบ้านไทยกับมลายู ดังกรณีนายสมาน ประธานสภาวัฒนธรรมอำเภอรามัน ซึ่งนายประสิทธิ์ เป็นรองประธาน เขามาร่วมพิธีไหว้ครูประจำปีของคณะมโนราห์สองภาษา ทั้งช่วยรำ เป็นลูกคู่ และเล่นดนตรี นอกจากนี้ นายสมานกล่าวว่านิทานพื้นบ้านที่นำมาเล่นใน มโนราห์แก่นบ นอกจากประกอบด้วยนิทานพื้นบ้านไทยจำนวน 12 เรื่อง เช่น พระสุธน สังข์ทอง ไกรทอง และนางสิบสอง ยังประกอบด้วยนิทานพื้นบ้านมลายูด้วย เช่น ตะลอมจอมองตีปูลู รายอมุดอ ตาจีมือคอก และละมานาโว (สมาน โตโซมิ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 22 ตุลาคม 2563)

อย่างไรก็ดี ด้วยความที่พิธีไหว้ครูมโนราห์มีความเกี่ยวข้องกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ เช่น วิญญาณบรรพบุรุษ และวิญญาณครูมโนราห์ จึงต้องปรับเปลี่ยนไม่ให้เกิดหลัก ศาสนาอิสลาม นายประสิทธิ์กล่าวว่าในช่วงพิธีไหว้ครูจะมีองค์ลง 4 องค์ คือ มโนราห์ไทย มโนราห์อิสลาม มะโย่ง และสีลัต โดยหลังจากแจ้งให้ทุกคนทราบว่าทุกองค์ได้ลงมา หหมดแล้ว คนมุสลิมที่มีเชื้อสายมะโย่งและสีลัตจะเข้ามาในโรงพิธีเพื่อบูชาด้วย แต่เพียงแต่นั่งสงบนิ่ง ไม่ได้พนมมือไหว้เหมือนคนพุทธ นอกจากนี้ นายประสิทธิ์ก็กล่าวว่า คนมุสลิมที่มาเข้าร่วมถึงชมพิธีไหว้ครูสามารถรับประทานอาหารที่จัดเตรียมไว้ได้ เพราะไม่มีส่วนผสมของเนื้อหมู ในทำนองเดียวกัน นายสมานกล่าวว่าการประกอบ พิธีดำเนินการโดยคนพุทธ คนมุสลิมเพียงแต่เข้าร่วมอย่างส้ารวม ไม่ได้พนมมือไหว้ ส่วนอาหารที่นำมาเลี้ยงรับรอง นอกจากไม่มีส่วนผสมของเนื้อหมู คนจัดเตรียมก็เป็น คนมุสลิมด้วย เขาจึงเห็นว่าการร่วมพิธีไหว้ครูประจำปีคณะมโนราห์สองภาษาไม่ผิด หลักศาสนาอิสลาม แม้จะมีผู้นำศาสนาหรือ “สายเคร่ง” บางคนไม่เห็นด้วยก็ตาม

พิธีกรรมความเชื่อท้องถิ่นรวมถึงศิลปะการแสดงพื้นบ้านจึงเป็นพื้นที่ทางสังคม และวัฒนธรรมที่เปิดโอกาสให้คนไทยพุทธและคนมลายูมุสลิมในพื้นที่วิจัย “ก้าวข้าม” เส้นแบ่งหรือความแตกต่างทางศาสนารวมถึงชาติพันธุ์และมีปฏิสัมพันธ์กันในลักษณะ ช่วยเหลือเกื้อกูล (การรักษาโรคภัยไข้เจ็บ) และมีสำนึกหรือว่าอัตลักษณ์ร่วมกัน (การแสดงมโนราห์ มะโย่ง และสีลัต) ก่อให้เกิดความใกล้ชิดสนิทสนม เห็นอกเห็นใจ และเข้าใจกัน ซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญที่ช่วยให้พวกเขาสามารถระคองความสัมพันธ์ ภายใต้อิทธิพลของความไม่สงบได้ และโดยเฉพาะอย่างยิ่งคือไม่ตกอยู่ภายใต้การปลุกเร้า ของการสร้างอัตลักษณ์ที่แฝงนัยของความโกรธแค้นเกลียดชังในสื่อและ สื่อวัฒนธรรม ดังคำกล่าวของนางรามโนราห์คนไทยพุทธที่ไปเรียนและเล่นมะโย่ง คณะคนมลายูมุสลิมที่มาเข้าร่วมแสดงมะโย่งในคณะมโนราห์สองภาษา ที่ว่า

“ชอบไปอยู่กับคนมุสลิม เขารักเขาสามัคคีกัน แล้วเขาก็ไม่รังเกียจเราด้วย เลยไม่รู้เลยว่าเขาน่ากลัวอย่างในข่าว ไม่ได้รู้สึกว่าเขาเป็นโจรโหดเหี้ยมหรืออะไร” (กึ่ง ไม่ทราบนามสกุล, ผู้ให้สัมภาษณ์, 28 กรกฎาคม 2563)

2.5 ความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ

นอกจากปัจจัยข้างต้น อีกปัจจัยที่ช่วยให้คนไทยพุทธและคนมลายูมุสลิมในพื้นที่วิจัยสามารถประคับประคองความสัมพันธ์ภายใต้เหตุการณ์ความไม่สงบระลอกใหม่คือความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ ทั้งนี้ก็เพราะว่าการประกอบอาชีพของพวกเขามีลักษณะช่วยเหลือพึ่งพากัน โดยเฉพาะการทำสวนยางพาราซึ่งเป็นอาชีพหลักโดยคนไทยพุทธบ้านสาเหาะมักให้คนมลายูมุสลิมบ้านป่าบอนกรีดยางพาราในสวนของตนและแบ่งรายได้จากผลผลิตที่ขาย ส่วนหนึ่งเป็นเพราะมีสวนยางพาราขนาดใหญ่หรือไม่ก็นิยมประกอบอาชีพอื่นมากกว่าหากว่ามีสวนยางพาราไม่มากหรือไม่มีขณะที่คนมลายูมุสลิมบ้านป่าบอนส่วนหนึ่งไม่มีสวนยางพาราหรือมีจำนวนไม่มากและไม่ได้ประกอบอาชีพอื่น จึงก่อให้เกิดความสัมพันธ์ในเชิงพึ่งพาหวั่นกัน อีกทั้งยังเป็นความสัมพันธ์ที่มีผลต่อเนื่องยาวนาน แม้ปัจจุบันบางรายไม่ได้มีความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจต่อกันในลักษณะนี้แล้ว ดังกรณีคอเต็บมัสยิดรูลูฮุดาที่ว่า

“ตอนนี้อ้าวไปเลี้ยงในสวนยางแถวสาเหาะ เพราะว่าบ้านเราไม่มีที่เลี้ยงคือเจ้าของสวนคนสาเหาะเขาให้ที่เข้าไปเลี้ยง เขาไม่ได้ปลูกยางตอนนี้ เขาให้เนื้อที่ 7 ไร่ ที่เลี้ยงวัว เขาเป็นเจ้าแกตต์ดยาง เมื่อก่อนเราตัดดยางให้เขา แต่ว่าเดี๋ยวนี้ไม่ได้ตัดแล้ว เพราะว่าเราขายของไม่ทัน” (คอเต็บมัสยิดรูลูฮุดา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 มกราคม 2564)

การพึ่งพากันทางเศรษฐกิจในลักษณะดังกล่าวมักอาศัย “เจ้าแกตต์ยาง” เป็นคนกลางในการจัดการ ตั้งแต่ในขั้นตอนของการหาผู้รับจ้างกรีดยางไปจนกระทั่งการรับซื้อขี้ยางและการแบ่งรายได้ เนื่องจากผู้รับซื้อขี้ยางทราบว่าผู้รับจ้างกรีดยางแต่ละคนมีนิสัยอย่างไร ชยัน ซื่อสัตย์ มีความรับผิดชอบหรือไม่ ขณะที่เจ้าของสวนยางก็เชื่อมั่นในดุลพินิจของผู้รับซื้อขี้ยาง จึงมักมอบหมายให้ผู้รับซื้อขี้ยางเป็นผู้หาผู้รับจ้างกรีดยางให้ และหลังจากตกลงกันได้ ผู้รับซื้อขี้ยางจะเป็นผู้แบ่งรายได้จากการขายขี้ยางให้กับเจ้าของสวนยางและคนรับจ้างกรีดยาง ซึ่งส่วนใหญ่จะได้ในสัดส่วนเท่ากัน ในบางกรณีเจ้าของสวนยางและผู้รับจ้างกรีดยางไม่เคยพบปะกันเลยเพราะความที่มีผู้รับซื้อขี้ยางเป็นผู้ประสานและดำเนินการให้ตั้งแต่ต้นจนจบ ดังคำเล่าของหญิง ผู้รับซื้อขี้ยางรายใหญ่สุดในหมู่ 4 รวมถึงใน ต.ท่าธง ที่ว่า

“หนูเป็นคนหาคนตัดยางให้เจ้าของสวน คือ เจ้าของสวนคนพุทธเขาจะเอาคนอิสลามไปตัด เขาจะรู้ว่าเรารู้จักคนนี้ เขาอยากได้คนขยัน อยากได้คนซื่อสัตย์ คือเราเป็นคนคัดกรองอีกทีหนึ่ง ตอนนี้อยู่ที่โคราช ๗ ก็ประมาณ 10 เจ้า เจ้าของเป็นคนพุทธบ้านสาเหมาหมด คนตัดส่วนใหญ่เป็นคนป่าบอน หนูดูแลให้หมดเลย หาคนตัดให้เจ้าของสวน รับซื้อขี้ยาง แล้วก็จ่ายเงินให้เจ้าของกับคนตัด ส่วนใหญ่จะแบ่งกันคนละครึ่ง บางทีเจ้าของกับคนตัดไม่เคยเจอหน้ากันเลย เพราะว่าหนูจัดการให้หมด” (หญิง ไม่ทราบนามสกุล, ผู้ให้สัมภาษณ์, 4 มกราคม 2564)

การช่วยเหลือพึ่งพากันทางเศรษฐกิจเช่นนี้ส่งผลให้คนไทยพุทธและคนมลายูมุสลิมในพื้นที่จำเป็นต้องรักษาความสัมพันธ์ที่ดีต่อกันไว้โดยปริยาย ขณะเดียวกันก็ช่วยให้พวกเขาสามารถประคองความสัมพันธ์ระหว่างกันไว้ได้ภายใต้เหตุการณ์ความไม่สงบระลอกใหม่ ดังคำกล่าวของคอเต็บมัสยิดนุรุลฮุดาที่ว่า “เพราะต้องช่วยเหลือกันก็เลยไม่แตกแยกกัน สาเหมากับป่าบอน” (คอเต็บมัสยิดนุรุลฮุดา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 มกราคม 2564) นอกจากนี้ พวกเขาถือว่าไม่รู้สึกล้อเลียนตามการเรียกผู้ก่อเหตุและเจ้าหน้าที่ในสื่อและสื่อวัฒนธรรมที่โน้มนำให้เกิดการดูถูกหรือเกลียดชัง ไม่ว่าจะเป็น “โจรแขก” หรือ “บาปียะ” เนื่องจากพวกเขามีคำเรียกระหว่างกันที่วางอยู่บนคำศัพท์เชิงเครือญาติรวมถึงความสัมพันธ์ตามประเพณีที่แฝงนัยของความใกล้ชิดสนิทสนมมากกว่าจะเป็นภัยคุกคาม⁸

⁸ ความสัมพันธ์เชิงเครือญาติและเศรษฐกิจที่มีส่วนช่วยประคับประคองความสัมพันธ์ระหว่างคนต่างศาสนาและชาติพันธุ์ในจังหวัดชายแดนใต้ภายใต้เหตุการณ์ความไม่สงบปรากฏในพื้นที่อื่นด้วย เช่น รัตติยา สาและ ศึกษาปฏิสัมพันธ์ระหว่างชาวมลายูมุสลิมกับชาวไทยพุทธที่เปลี่ยนแปลงไปภายใต้เหตุการณ์ความไม่สงบ พบว่าการเสริมสร้างปฏิสัมพันธ์อันดีระหว่างพุทธกับมุสลิมเกิดขึ้นในหลายรูปแบบ เช่น เป็นเครือญาติ เป็นเกลอ เป็นนายจ้างกับลูกจ้าง เป็นครูกับศิษย์ (Sa-lae, 2008, p. 343) เช่นเดียวกับศรัทธาที่ศีกษากระแสความตื่นตัวในศาสนาอิสลามที่ส่งผลต่อชาวมลายูมุสลิมในหมู่บ้านชาวประมงแห่งหนึ่งพบว่ามุสลิมที่เป็น “สายใหม่” และ “สายเก่า” ในหมู่บ้านไม่ได้มีปฏิสัมพันธ์กันบนพื้นฐานของศาสนาเท่านั้น หากแต่ยังมีความเป็นเครือญาติและผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจด้วยโดยมุสลิม “สายใหม่” ที่เป็นนายทุนเงินกู้มักไม่แสดงอาการรังเกียจความเชื่อในสิ่งเร้นลับของชาวประมง “สายเก่า” ที่ต้องเช่าอุปกรณ์หรือกู้เงิน ขณะที่ชาวประมง “สายเก่า” ก็อาจจะเว้นระยะจากพฤติกรรมที่ดูไม่เคร่งครัดในบางช่วงเวลาเพื่อขอกู้เงินและผิดผ่อนหนี้ (Eam-eo-yuth, 2016, p. 161)

3. อัตลักษณ์คนต่างศาสนาและชาติพันธุ์ในพื้นที่วิจัย

คนในพื้นที่วิจัยสร้างอัตลักษณ์คนต่างศาสนาและชาติพันธุ์ผ่านวัฒนธรรมของตน โดยคนมลายูมุสลิมมักสร้างอัตลักษณ์คนไทยพุทธด้วยการอาศัยคำศัพท์เชิงเครือญาติในภาษามลายู ดังกรณีนายช่วง ซึ่งคนมลายูมุสลิมในพื้นที่เรียกว่า “แบมะ” คำว่าแบ เป็นภาษามลายูถิ่นแปลว่าพี่ชาย ส่วน มะ เป็นชื่อเล่นที่นิยมกันในหมู่คนมลายูมุสลิม กร่อนและเพี้ยนมาจากคำว่า มุฮัมหมัด ศาสดาศาสนาอิสลาม เป็นมงคลนาม การเรียกนายช่วงว่า “แบมะ” จึงเป็นทั้งการแสดงความรักใกล้ชิดสนิทสนมและการเคารพให้เกียรติกัน ทั้งนี้ นายช่วงหรือ “แบมะ” เกิดและเติบโตที่บ้านสาเมาะ เรียนหนังสือที่วัดรังสิตาวาส ทำให้เขารู้จักกับเด็กมลายูมุสลิมในพื้นที่และคบหาสมาคมกันมาอย่างต่อเนื่อง นอกจากนี้ เขายังคบหาสมาคมกับคนมลายูมุสลิมที่ไม่ได้เรียนด้วยกัน และอยู่หมู่บ้านอื่นด้วย กล่าวกันว่าเขาเป็นคนไทยพุทธบ้านสาเมาะที่รู้จักหรือว่าคบหาสมาคมกับคนมลายูมุสลิมมากที่สุด และเป็นคนไทยพุทธที่เป็นที่รู้จักมากที่สุดในหมู่คนมลายูมุสลิม ส่วนหนึ่งเป็นเพราะเขาใส่ใจในวัฒนธรรมมลายูมุสลิมอย่างมาก โดยเฉพาะการเรียนรู้ภาษามลายูจนกระทั่งสามารถพูดได้คล่องแคล่วที่สุดในหมู่คนไทยพุทธ ประกอบกับการดำเนินกิจการโรงสีเปิดโอกาสให้เขาได้รู้จักผู้มาใช้บริการ ซึ่งส่วนใหญ่เป็นคนมลายูมุสลิม และส่งผลให้เขาได้รับความไว้วางใจให้เป็นผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้านในเวลาต่อมา ทั้งนี้ คนมลายูมุสลิมยังคงแวะเวียนมาหาเขาอย่างต่อเนื่อง แม้ว่าเขาเลิกกิจการโรงสีและไม่ได้ดำรงตำแหน่งผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้านแล้ว ตอนเขาเสียชีวิตในปี 2563 มีคนมลายูมุสลิมมาร่วมงานศพเขาจำนวนมาก รายที่สนิทกันได้เดินขึ้นไปบนเมรุเพื่อดูหน้าเขาเป็นครั้งสุดท้ายก่อนทำการฌาปนกิจ

ในทำนองเดียวกัน นายประสิทธิ์ ผู้ใหญ่บ้านหมู่ 4 มีชื่อเรียกในหมู่คนมลายูมุสลิมว่า “แบรง” โดยคำว่า รง มาจากชื่อเล่นของเขาในภาษาไทย สาเหตุที่เขาเป็นที่รู้จักในหมู่คนมลายูมุสลิมนอกจากเป็นเพราะเขาเป็นผู้ใหญ่บ้าน ยังเป็นเพราะเขามีเชื้อสายมลายูและสามารถพูดภาษามลายูได้คล่องแคล่ว อีกทั้งในช่วงที่เขา กำลังจะรับมโนราห์และ “ไม้สบาย” เขาได้ไปนอนที่มัสยิดบ้านป่าบอนและละหมาดที่นั่นด้วย ดังที่ว่า

“แล้วช่วงนั้นผมไปละหมาดที่บ้านป่าบอนด้วย ก็ไม่รู้ทำไม บอกคนเขาว่า ไม้สบายนั้นแหละ ต้องไปละหมาดก่อน ต้องรักษาศีล ตอนนั้นเหมือนกับว่ามีคนสั่งให้ต้องทำอะไรอย่างนี้ ๆ ไปละหมาดแค่ครั้งเดียว แล้วก็มาถือศีล 3 เดือนเลย ถือศีล 8 แล้วก็ตอนนั้นพอซอ [ถือศีลอด] ด้วย” (ประสิทธิ์ เพชรเชิงเขา, ผู้ให้สัมภาษณ์,

15 กันยายน 2563)

นอกจากคำศัพท์เชิงเครือญาติ คนมลายูมุสลิมสร้างอัตลักษณ์คนไทยพุทธ โดยอาศัยคำศัพท์ความสัมพันธ์ทางสังคมและการเมืองตามประเพณีมลายู โดยคำศัพท์ที่นิยมนำมาใช้คือคำว่า “ดาโต๊ะ” ซึ่งเป็นภาษามลายูถิ่นหมายถึงประมุขผู้ปกครอง ผู้มีเกียรติยศ หรือผู้ที่ได้รับการเคารพนับถือ ดังกรณีอดีตเจ้าอาวาสวัดรังสิตาวาสซึ่งคนมลายูมุสลิมในพื้นที่เรียกว่า “ดาโต๊ะสาเมาะ” เพราะพวกเขาเห็นว่าเป็นบุคคลที่มีความสัมพันธ์อันดีกับพวกเขา คือ ไม่เพียงแต่สามารถพูดภาษามลายูได้คล่องแคล่ว หากแต่ยังสอนพวกเขาให้พูดภาษาไทยด้วย ส่วนคำว่า สาเมาะ หมายถึงวัดรังสิตาวาสซึ่งมีชื่อเรียกในท้องถิ่นว่าวัดสาเมาะ

ส่วนคนไทยพุทธ พวกเขาไม่เพียงแต่อาศัยคำศัพท์เครือญาติสร้างอัตลักษณ์คนมลายูมุสลิม หากแต่ยังใช้คำศัพท์ภาษามลายูเหมือนคนมลายูมุสลิมอีกด้วย ไม่ว่าจะเป็น เป (พี่ชาย) กะ (พี่สาว) หรือ เปาะจิ (ลุง) ซึ่งแสดงความใกล้ชิดผูกพัน ดังกรณีนายมุฮัมหมัดลาซิม วาแมตชีซา อดีตครูใหญ่โรงเรียนบ้านจะรังตาตงและผู้นำกลุ่มเคลื่อนไหว คนไทยพุทธเรียกเขาว่า “เปาะสุ” หรือ “ครูเปาะสุ” โดยคำว่า เปาะสุเป็นภาษามลายูถิ่น แปลว่าน้าชาย พวกเขาบอกว่าแม่สื่อหรือเจ้าหน้าที่กล่าวหา “ครูเปาะสุ” ว่าเป็น “โจรแยกดินแดน” หรือ “โจรเรียกค่าไถ่” หลบซ่อนตัวในป่า แต่ในความเป็นจริงเขาอยู่ที่บ้าน อีกทั้งยังมางานวัดรังสิตาวาสและเป็นมิตรกับพวกเขา (สนทนากลุ่มชุดรักษาความปลอดภัยหมู่บ้าน, 22 ตุลาคม 2563)

นอกจากนี้ คนไทยพุทธใช้ตำแหน่งทางศาสนาอิสลามในการสร้างอัตลักษณ์คนมลายูมุสลิม ซึ่งเป็นการให้เกียรติบุคคลและแสดงความเคารพในศาสนาอิสลามในเวลาเดียวกัน ดังกรณีนายเลาะแม อิหม่ามมัสยิดบ้านป่าบอน เขาไม่เพียงแต่เป็นที่เคารพในหมู่คนมุสลิมเพราะมีความรู้ทางศาสนา อีกทั้งยังประพฤติปฏิบัติตนเป็นแบบอย่างที่ดี ที่ส่งผลให้เขาได้รับการแต่งตั้งเป็นอิหม่ามตั้งแต่ศาสนสถานเป็นบาหลีซาเซห์และหลังจากสร้างมัสยิดในปี 2519 เรื่อยมาจนปัจจุบัน (สนทนากลุ่มมัสยิดนุรุลฮูดา, 25 พฤษภาคม 2563) หากแต่ยังเป็นที่รู้จักในหมู่คนไทยพุทธในชื่อ “โต๊ะอิหม่ามป่าบอน” โดยคนไทยพุทธให้เหตุผลในการเรียกนายเลาะแมด้วยตำแหน่งทางศาสนาว่านอกจากเป็นเพราะอิหม่ามเป็นคำที่ใช้ในภาษาไทย ยังเป็นเพราะเป็นการยกย่องให้เกียรติเขาด้วย อัตลักษณ์ของคนต่างศาสนาและชาติพันธุ์ในพื้นที่วิจัยจึงแฝงนัยของความใกล้ชิดผูกพันและเคารพให้เกียรติกันมากกว่าจะเป็นภัยคุกคาม

สรุปและอภิปรายผล

เหตุการณ์ความไม่สงบประหลาดใหม่ในจังหวัดชายแดนใต้เกิดจากหลายปัจจัย และหลายกรณีไม่สามารถชี้ชัดได้ว่าเป็นเหตุการณ์เกี่ยวกับอะไร ผู้ดำเนินการคือใคร และมีวัตถุประสงค์ใด ส่งผลให้เกิดความหวาดระแวงกระจายไปทั่วพื้นที่ ทั้งระหว่างคนต่างศาสนาและชาติพันธุ์และในคนศาสนาและชาติพันธุ์เดียวกัน อีกทั้งยังไม่ได้เกิดขึ้นเฉพาะในชีวิตประจำวัน หากแต่ยังปรากฏในการนำเสนออัตลักษณ์ผู้เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์โดยเฉพาะผู้ก่อเหตุและเจ้าหน้าที่ผ่านทางสื่อและสื่อวัฒนธรรม ซึ่งมักแฝงนัยของความโกรธแค้นเกลียดชัง ไม่ว่าจะเป็น “โจรแขก” หรือ “โจรใต้” กรณีผู้ก่อเหตุหรือ “ทหารบาปัสยะ” หรือ “หมูดำ” กรณีเจ้าหน้าที่ โดยในด้านหนึ่ง อัตลักษณ์ดังกล่าวเป็นผลมาจากเหตุการณ์ความไม่สงบ ทว่าในอีกด้าน อัตลักษณ์เหล่านี้เป็นปัจจัยเกื้อหนุนให้เหตุการณ์ความไม่สงบดำเนินต่อไป เพราะมีส่วนช่วยให้การสังหารฝ่ายตรงข้ามเป็นสิ่งที่สมควร ยอมรับได้ หรือกระทั่งสะกิดใจ ดังที่ปรากฏในสื่อทางสังคม

อย่างไรก็ดี คนไทยพุทธและคนมลายูมุสลิมในพื้นที่วิจัยมีความเห็นในอีกลักษณะ พวกเขาเห็นว่าการสร้างอัตลักษณ์ในลักษณะดังกล่าวเป็นกลวิธีการตลาดขาดความรู้ความเข้าใจที่ถูกต้อง อีกทั้งพวกเขาส່วนใหญ่ไม่เคยชมภาพยนตร์ ฟังเพลง หรืออ่านวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง ไม่ว่าจะเป็นในลักษณะยกย่องเชิดชูเจ้าหน้าที่หรือประณามผู้ก่อเหตุ และไม่ได้คล้อยตามการให้ความหมายที่แฝงมา เนื่องจากพวกเขามีบรรพบุรุษตั้งถิ่นฐานร่วมกัน หลายคนมีสายสัมพันธ์เชิงเครือญาติผ่านการแต่งงาน รวมถึงเป็นมิตรสหายจากการศึกษาในโรงเรียนเดียวกัน ขณะที่ความตื่นตัวในศาสนาไม่ได้ก่อให้เกิดเส้นแบ่งที่แยกพวกเขาออกจากกัน เพราะศาสนาอิสลามที่พวกเขาปฏิบัติมีลักษณะยืดหยุ่น ส่วนสำนึกในความเป็นพุทธมามกะเป็นไปเพื่อพัฒนาพุทธศาสนาให้ดีขึ้น ไม่นับรวมพิธีกรรมความเชื่อท้องถิ่นและศิลปะการแสดงพื้นบ้านที่เปิดโอกาสให้พวกเขาก้าวข้ามเส้นแบ่งทางศาสนาและชาติพันธุ์ ส่วนการช่วยเหลือพึ่งพากันทางเศรษฐกิจส่งผลให้พวกเขาต้องรักษาความสัมพันธ์ต่อกันไว้โดยปริยาย

ทั้งนี้ คนในพื้นที่วิจัยสร้างอัตลักษณ์คนต่างศาสนาและชาติพันธุ์ผ่านวัฒนธรรมของตน โดยคนมลายูมุสลิมอาศัยคำศัพท์เชิงเครือญาติสร้างอัตลักษณ์คนไทยพุทธ เช่น แบ (พี่ชาย) รวมถึงอาศัยคำศัพท์ความสัมพันธ์ทางสังคมมลายูในบางกรณี เช่น การเรียกเจ้าอาวาสว่า “ดาโต๊ะสาเมาะ” ซึ่งคนไทยพุทธที่ได้รับการสร้างอัตลักษณ์เช่นนี้มักเป็นที่เคารพรัก พูดภาษามลายูคล่องแคล่ว และรู้จักธรรมเนียมมลายูเป็นอย่างดี ส่วนการสร้างอัตลักษณ์คนมลายูมุสลิมโดยคนไทยพุทธอาศัยคำศัพท์

เชิงเครือญาติภาษามลายูเช่นเดียวกัน รวมถึงใช้ตำแหน่งในศาสนาอิสลาม เช่น อิหม่าม อัดลักษณ์คนต่างศาสนาและชาติพันธุ์ในพื้นที่วิจัยจึงแฝงนัยความใกล้ชิดผูกพันและเคารพให้เกียรติกันมากกว่าจะเป็นภัยคุกคาม

เพราะเหตุนี้ แม้อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และศาสนาเป็นเครื่องมือทรงพลังในการขับเคลื่อนผู้คนไปสู่การใช้ความรุนแรงต่อคนอื่น โดยเฉพาะการสร้างชาติไทยและความเป็นไทยที่สร้างอัตลักษณ์เชิงปฏิเสธเพื่อเปรียบเทียบ (Jerryson, 2011, p. 152) และปลูกความรู้สึกเป็นอริ (Anderson, 2006, p. 6) ด้วยการผลักคนอื่น โดยเฉพาะคนมลายูมุสลิมชายแดนใต้ไปอยู่ชายขอบหรือทำให้กลายเป็นปีศาจ (Jerryson, 2011, pp. 48–49) ขณะที่กลุ่มเคลื่อนไหวได้รับแรงบันดาลใจจากชาตินิยมมลายูที่เชื่อมโยงกับอัตลักษณ์มุสลิม (Melvin, 2007, p. 23) ซึ่งนำไปสู่การใช้ความรุนแรงในการตอบโต้เช่นกัน ทว่าสภาพการณ์ในพื้นที่วิจัยชี้ให้เห็นว่าอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และศาสนาของคนอื่น ไม่จำเป็นต้องนำไปสู่ความเกลียดชังและการใช้ความรุนแรง เพราะประวัติศาสตร์และสายสัมพันธ์ร่วม เส้นแบ่งศาสนาที่ไม่แข็งตัว พื้นที่ทางสังคมและวัฒนธรรมที่เอื้อต่อการมีปฏิสัมพันธ์ และการช่วยเหลือพึ่งพากันทางเศรษฐกิจ ส่งผลให้การรับรู้ เข้าใจ และให้ความหมายอัตลักษณ์ผู้เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์ความไม่สงบในสื่อและสื่อวัฒนธรรมเป็นอีกลักษณะ ขณะที่การสร้างอัตลักษณ์คนต่างศาสนาและชาติพันธุ์ในพื้นที่วิจัยที่วางอยู่บนบริบททางสังคมและวัฒนธรรมแฝงนัยความใกล้ชิดผูกพันและให้เกียรติกัน ซึ่งเอื้อให้คนในพื้นที่วิจัยสามารถรักษาความสัมพันธ์ต่อกันไว้ได้ภายใต้เหตุการณ์ความไม่สงบ

กิตติกรรมประกาศ

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัย อัตลักษณ์ที่คุกคามกับปัญหาความไม่สงบในจังหวัดชายแดนภาคใต้ สนับสนุนโดยสำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม (สทว.) สัญญาเลขที่ SRI6211307

References

- A brave cop named sergeant pian. (2010, 16 March). *Matichon*. Retrieved from https://www.matichon.co.th/news_detail.php?newsid=1268724959&-catid=02
- Abuza, Z. (2003). *Militant Islam in Southeast Asia: Crucible of terror*. Boulder, CO: Lynne Rienner.
- A group against radical Thai Buddhists in Pattani*. (2020, January 27). [Group post Facebook]. Retrieved from http://www.facebook.com/1528114854166628/posts/1811246805853430/?_rdc=2&_rdr [in Thai].
- A group against radical Thai Buddhists in Pattani*. (2020, March 18) [Group post Facebook]. Retrieved from <https://shorturl.asia/hYr35> [in Thai].
- Anderson, B. (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Askew, M. (2007). *Conspiracy, politics, and a disorderly border: The struggle to comprehend insurgency in Thailand's Deep South*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Askew, M., & Helbardt, S. (2012). Becoming Patani warriors: Individuals and the insurgent collective in southern Thailand. *Studies in Conflict and Terrorism*, 35(11), 779–809. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2012.720239>
- As promised! Nan residents delivered an ultimatum prohibiting mosque construction. (2015, 1 March). *Manager*. Retrieved from <https://mgronline.com/local/detail/9580000024454> [in Thai].
- Chandaeng, A. (Eds.). (2010). *Small dots on the Malay peninsula*. Songkhla: Prince of Songkhla University. [in Thai].
- Commemorate the 5th Anniversary of sergeant pian, Budo mountain range hero. (2015, 12 March). *Thairath*. Retrieved from https://wbns.oas.psu.ac.th/shownews.php?news_id=150446 [in Thai].

- Connors, M. (2006). War on error and the Southern fire: How terrorism analysts get it wrong. *Critical Asian Studies*, 38(1), 151–175. <https://doi.org/10.1080/14672710600556528>
- Croissant, A. (2005). Unrest in South Thailand: Contours, causes and consequences since 2001. *Contemporary Southeast Asia*, 27(1), 27–43.
- Disclosed: Sergeant pian, super cop. (2010, 20 March) *Komchadluek*. Retrieved from <http://www.komchadluek.net/detail/20100320/52836/ขอเดสลิค:จำเพียรยอดตำรวจ.html> [in Thai].
- Eam-eo-yuth, S. (2016). *It is hard to be Malays*. Bangkok: Matichon Publishing House. [in Thai].
- Eam-eo-yuth, S. (2022) *Becoming Melayu: Exploring ethnic identity in the Thai State*. Bangkok: Gypsy Publishing House. [in Thai].
- Feungfusakul, A. (2003). *Identity: A review of theories and frameworks* (Research report). Bangkok: Office of the National Research Committee. [in Thai].
- Gay, P. D., Evans, J., & Redman, P. (Eds.). (2000). *Identity: A reader*. London: SAGE.
- Golubovic, Z. (2011). An anthropological conceptualisation of identity. *Synthesis Philosophica*, 26(1), 25–43.
- Griffiths, M. (2018). *Identity*. Retrieved March 25, 2021, from <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0128.xml>
- Hall, S. (2000). Who needs “identity”? In P. D. Gay, J. Evans, & P. Redman. (Eds.), *Identity: A reader* (pp. 15–30). London: SAGE Publications.
- Jenkins, R. (2008). *Social identity*. Oxon: Routledge.
- Jerryson, M. K. (2011). *Buddhist fury: Religion and violence in Southern Thailand*. Oxford: Oxford University Press.
- Jitpiomsri, S. (2022). *Southern border/Patani 2004–2021: Approaching the 19th anniversary, how far peace will move forward in 2022?* Retrieved April 15, 2022, from <https://deepsouthwatch.org/th/node/12816> [in Thai].

- Jitpiomsri, S. & Sobhonvasu, P. (2006). Unpacking Thailand's Southern conflict: The poverty of structural explanations. *Critical Asian Studies*, 38(1), 95–117.
- Liow, J. C. (2006). International Jihad and Muslim radicalism in Thailand? Toward an alternative interpretation. *Asia Policy*, (2), 89–108.
- McCargo, D. (2005). Network monarchy and legitimacy crises in Thailand. *The Pacific Review*, 18(4), 499–519.
- McCargo, D. (2008). *Tearing apart the land: Islam and legitimacy in Southern Thailand*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Melvin, N. J. (2007). *Conflict in Southern Thailand: Islamism, violence and the state in the Patani insurgency* (Research report). Sweden: CM Gruppen.
- Monks and villagers insisted that this friday Pattani kindergarten's students must wear a uniform according to school's rules. (2018, 23 May). *Isra News Agency*. Retrieved from <https://www.isranews.org/content-page/67-south-slide/66220-monk-66220.html> [in Thai].
- Northeastern Ways. (2019, May 28). *The land rises extraordinary thieves in The South, Yaha district, 5 dead*. [Facebook status update]. Retrieved from <https://www.facebook.com/vitiesan/photos/a.1724650364236151/2487621807938999/?type=3> [in Thai].
- Pae-nae, B. (2013). *Malay-Muslimness: Ethno-religious identity in Betong District, Yala Province* (master's thesis). Bangkok: Thammasat University. [in Thai].
- Patani Review. (2020, February 23). *Sacrifice!!! The desire of a warrior*. [Facebook status update]. Retrieved from <https://www.facebook.com/PataniReview/photos/a.842903175881859/1361613367344168/?type=3> [in Thai].
- Pathan, D., Tuansiri, E., & Koma, A. (2018). *Islamophobia signals in Thai Society*. Pattani: Pattani Forum. [in Thai].
- Police chief was pissed off by southern bandits brutally crushing a village security team's base. (2019, 10 November). *Thairath*. Retrieved from <https://www.thairath.co.th/news/local/south/1700493> [in Thai].

- Rebuking RKK killing Yakobe as non-ideological killers. (2013, 6 August). *Thairath*. Retrieved from <https://www.thairath.co.th/content/361852> [in Thai].
- Redman, P. (2000). Introduction. In P. D. Gay, J. Evans, & P. Redman. (Eds.), *Identity: A reader* (pp. 9–14). London: SAGE Publications.
- Sa-lae, N. (2020). *Cultural heritage and Patani–Malay identity: The importance of the restoration of Malay children’s songs* (Research report). Songkhla: Thaksin University. [in Thai].
- Sa-lae, R. (2008). New interactions: Buddhists and Muslims in the three southern border provinces. In C. Sa-tha-Anand (Ed.), *Imagined land: State and the solution of violence in the southern region* (pp.342–397). Bangkok: Matichon publishing house. [in Thai].
- Sirisakdamkeong, P. (2003). *The interrelationship between Malay Muslims and the Chinese in the market place, “Sai Klang,” in Yala Province* (master’s thesis). Bangkok: Silpakorn University. [in Thai].
- Southern bandits fired on Narathiwat’s famous temple killing the abbot and monks totaling four. (2019, 18 January). *Manager*. Retrieved from <https://mgronline.com/south/detail/9620000006416> [in Thai].
- Southern bandits fired on Narathiwat’s famous temple, the abbot and a monk died. (2019, 18 January). *Daily News*. Retrieved from <https://d.dailynews.co.th/crime/688543/> [in Thai].
- Streicher, R. (2020). *Uneasy military encounters: The imperial politics of counterinsurgency in Southern Thailand*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Sugunnasil, W. (2006). Islam, radicalism, and violence in southern Thailand: Berjihad di Patani and the 28 April 2004 attacks. *Critical Asian Studies*, 38(1), 119–144.
- The abbot talked about a deadly moment at Phromprasit temple...inhumanely cruel. (2005, 17 October). *Manager*. Retrieved from <http://www.manager.co.th/Politics/ViewNews.aspx?NewsID=9480000142767> [in Thai].

- Tuansiri, E. (2017). In the name of identity: Islam Melayu Patani. *Journal of Social Sciences and Humanities Research in Asia*, 23(3), 49–84. [in Thai].
- Unno, A. (2019). *“We love Mr King.”: Malay Muslims of southern Thailand in the wake of the unrest*. Singapore: ISEAS Publishing.
- X-ray Bannang Sata...A twilight zone devouring lives of Lieutenant Tee, Captain Can, and Superintendent Sompian. (2010, 17 March). *Isra News Agency*. Retrieved from https://wbns.oas.psu.ac.th/shownews.php?news_id=88961 [in Thai].