



ประวัติศาสตร์อารมณ์ของชาวอินโดนีเซียจากยุคอาณานิคมจนถึงยุคหลังสุฮาร์โต



วิทยานิพนธ์เสนอบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยนครสวรรค์  
เพื่อเป็นส่วนหนึ่งของการศึกษา หลักสูตรปรัชญาดุษฎีบัณฑิต  
สาขาวิชาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา  
ปีการศึกษา 2565  
ลิขสิทธิ์เป็นของมหาวิทยาลัยนครสวรรค์

ประวัติศาสตร์อารมณ์ของชาวอินโดนีเซียจากยุคอาณาจักรมจนถึงยุคหลังสุฮาร์โต



วิทยานิพนธ์เสนอบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยนเรศวร  
เพื่อเป็นส่วนหนึ่งของการศึกษา หลักสูตรปรัชญาดุษฎีบัณฑิต  
สาขาวิชาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา  
ปีการศึกษา 2565  
ลิขสิทธิ์เป็นของมหาวิทยาลัยนเรศวร

วิทยานิพนธ์ เรื่อง "ประวัติศาสตร์อารมณ์ของชาวอินโดนีเซียจากยุคอาณานิคมจนถึงยุคหลังสุฮาร์โต"

ของ บัญชา ราชมณี

ได้รับการพิจารณาให้นับเป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตร  
ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา

### คณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์

.....	ประธานกรรมการสอบวิทยานิพนธ์
(รองศาสตราจารย์ ดร.ยุกติ มุกดาวิจิตร)	
.....	ประธานที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์
(รองศาสตราจารย์ ดร.ทวีศักดิ์ เผือกสม)	
.....	กรรมการที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ฐานิดา บุญวรรณ)	
.....	กรรมการผู้ทรงคุณวุฒิภายใน
(ดร.ณัฐพงษ์ สุกุลเสียว)	
.....	กรรมการผู้ทรงคุณวุฒิภายนอก
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ราม ประสานศักดิ์)	

อนุมัติ

.....  
(รองศาสตราจารย์ ดร.กรรองกาญจน์ ชูทิพย์)

คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย

<b>ชื่อเรื่อง</b>	ประวัติศาสตร์อารมณ์ของชาวอินโดนีเซียจากยุคอาณานิคมจนถึงยุคหลังสุฮาร์โต
<b>ผู้วิจัย</b>	บัญชา ราชมณี
<b>ประธานที่ปรึกษา</b>	รองศาสตราจารย์ ดร.ทวิศักดิ์ เผือกสม
<b>กรรมการที่ปรึกษา</b>	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ฐานิดา บุญวรรณ
<b>ประเภทสารนิพนธ์</b>	วิทยานิพนธ์ ปริญญาตรี. เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา, มหาวิทยาลัยนเรศวร, 2565
<b>คำสำคัญ</b>	อารมณ์ความรู้สึก, ประวัติศาสตร์และการเมือง, อุมมะฮัมสลิมอินโดนีเซีย, พจนารมณ, วรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่

### บทคัดย่อ

วิทยานิพนธ์ชิ้นนี้มุ่งศึกษาประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียตั้งแต่ในยุคอาณานิคมจนถึงในยุคหลังสุฮาร์โต โดยให้ความสนใจไปที่ชาวมุสลิมหรืออุมมะฮัมสลิมอินโดนีเซียอันเป็นประชากรส่วนใหญ่ของประเทศ แม้ที่ผ่านมาจะมีงานศึกษาอารมณ์ความรู้สึกทั้งในสาขาจิตวิทยาและมานุษยวิทยาออกมาจำนวนมาก แต่งานเหล่านี้ก็ยังไม่ครอบคลุมทั้งในด้านวิธีการศึกษาและแนวคิด จนทำให้ไม่อาจทำความเข้าใจหรือจับอารมณ์ความรู้สึกได้อย่างชัดเจน รวมทั้งไม่อาจแสดงความสัมพันธ์ระหว่างอารมณ์ความรู้สึกกับการเมืองและการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ ช่องว่างดังกล่าวจึงเปิดโอกาสให้ผู้วิจัยได้ใช้วิธีการศึกษาทางประวัติศาสตร์และแนวคิดเรื่องอารมณ์ความรู้สึกของวิลเลียม เรดดี (Williams Reddy) มาประยุกต์ใช้ โดยวิธีการศึกษาแบบตีความตัวบทและแนวคิดเรื่องพจนารมณ (emotive) ที่มองว่าคำพูดที่เกี่ยวข้องกับความรู้สึกของปัจเจกบุคคลนั้น เป็นความพยายามแสดงถึงอารมณ์ความรู้สึกผ่านภาษา แต่ทั้งนี้เพราะภาษาไม่อาจจับความรู้สึกได้ทั้งหมด การสื่อสารดังกล่าวมักจะลงเอยด้วยความล้มเหลวอยู่เสมอซึ่งเป็นสากลลักษณะของมนุษย์ และคำพูดเกี่ยวกับอารมณ์ความรู้สึกจึงมีการเรียกเอาความรู้สึกใหม่ ๆ ขึ้นมาเสมอ อันนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงความรู้สึก การเมือง และประวัติศาสตร์

ทั้งนี้ จากการศึกษาอารมณ์ความรู้สึกของอุมมะฮัมสลิมอินโดนีเซียผ่านวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่และหลักฐานชั้นรอง เช่น คำปราศรัย ข่าว และการบรรยายธรรมสาธารณะ ก็ทำให้พบว่า พจนารมณของอุมมะฮัมสลิมอินโดนีเซียตั้งแต่ในช่วงอาณานิคมจนถึงยุคหลังสุฮาร์โตมีความแตกต่างกัน โดยลักษณะเด่นของพจนารมณในช่วงเวลาต่าง ๆ จะเปลี่ยนแปลงล้าไปกับระบอบการเมืองในแต่ละยุคสมัย ในขณะที่เดียวกัน การกระทำของอุมมะฮัมสลิมอินโดนีเซียในแต่ละยุคสมัยก็

ยังเป็นตัวขับเคลื่อนและก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงทางการเมืองและประวัติศาสตร์ของอินโดนีเซีย โดยการทำงานประสานกับทางอุดมการณ์หรือความคิดซึ่งจะเร่งเร้า สร้างสมดุล เพิ่มเข้มข้น และเจือจางไปเจตจำนงของปัจเจกบุคคล ชนชั้นนำ ผู้ได้ปกครอง หรือพรรคการเมืองทั้งแบบที่มุ่งควบคุมการเมืองอย่างเข้มงวดเพื่อเสถียรภาพและมุ่งปลดปล่อยเสรีภาพทางการเมือง กล่าวได้ว่า การศึกษาประสบการณ์ทางอารมณ์ของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียของวิทยานิพนธ์ชิ้นนี้ได้เผยให้เห็นว่า ความคิดอารมณ์ความรู้สึก และการเมืองมีปฏิสัมพันธ์อย่างไม่อาจแยกออกจากกันได้ โดยโต้แย้งสมมติฐานที่ว่าธรรมชาติของมนุษย์สามารถแปรผันได้โดยสิ้นเชิง เนื่องจากสมมติฐานดังกล่าวขัดแย้งความเข้าใจในเรื่องลักษณะสำคัญเฉพาะทางประวัติศาสตร์ อีกทั้งยังทำลายความหวังในเรื่องสิทธิและเสรีภาพทางการเมือง แต่ถ้าเรายังมองว่าประสบการณ์หรืออารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์เปลี่ยนแปลงได้อย่างสมบูรณ์แบบ และสิ่งที่เรารู้สึกเป็นเพียงการสร้างสรรค์ทางวัฒนธรรมแล้ว ดูเหมือนว่าความทุกข์ทนของคนอื่นหรือเรื่องเสรีภาพก็เป็นเพียงสิ่งที่ไร้นัยยะสำคัญสำหรับการปลดปล่อยทางการเมือง เพราะเป็นเพียงอีกผลผลิตหนึ่งในอีกบริบททางประวัติศาสตร์เท่านั้น หรือสิ่งเหล่านั้นเป็นเพียงผลผลิตของบริบททางวัฒนธรรมอื่นที่อาจดำรงอยู่ในช่วงเวลาหนึ่ง แต่กรอบคิดเรื่องพจนานามณ์ก็ได้ชี้ให้เห็นว่า เสรีภาพทางการเมืองและเสรีภาพที่จะเปลี่ยนแปลงความรู้สึก ตัวตน และประวัติศาสตร์นั้นเป็นสากล ลักษณะของมนุษย์

กล่าวโดยสรุป นโยบายจริยธรรมของรัฐบาลอาณานิคมในหมู่เกาะอินดีสตั้งแต่ช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ได้ก่อให้เกิดอารมณ์ความรู้สึกทางศีลธรรมแบบสมัยใหม่ที่อิงอยู่กับหลักเหตุผลและเสรีภาพบางอย่างขึ้นในหมู่ชาวพื้นเมือง ซึ่งกลายเป็นสิ่งหล่อหลอมและขับเคลื่อนอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียให้ลุกขึ้นมาเรียกร้องและต่อสู้แบบยอมพลีชีพเพื่อเอกราชของชาติที่ชื่อว่าอินโดนีเซีย แต่อารมณ์ความรู้สึกแบบปฏิวัติเช่นนี้ก็ก่อให้เกิดความตึงเครียดทางสังคม-การเมืองอินโดนีเซียตลอดช่วงประธานาธิบดีสุการ์โน จนกระทั่งนำไปสู่การรัฐประหารและกวาดล้างอารมณ์ความรู้สึกดังกล่าวให้ออกไปจากสังคม-การเมืองอินโดนีเซียในช่วงยุคระเบียบ ซึ่งต้องการแยกปริณิถนทางศาสนากับการเมืองออกจากกัน โดยนำอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียเข้ามาอยู่ภายใต้โครงสร้างอำนาจแบบบิดาธิปไตย และผลักดันให้เรื่องศาสนาไปอยู่ในพื้นที่ชายขอบทางวัฒนธรรม แต่ในที่สุด ความตึงเครียดทางศีลธรรมแบบยุคระเบียบใหม่ก็ได้ระเบิดออกมาเมื่ออำนาจเผด็จการทหารของสุฮาร์โตถูกตั้งคำถามและหมดความชอบธรรมทางการเมืองไปในช่วงปลายทศวรรษ 1990 ก่อนที่สังคม-การเมืองอินโดนีเซียจะเริ่มเดินเข้าสู่ยุคแห่งการปฏิรูป ซึ่งมาพร้อมกับระบอบความรู้สึกที่เชิดชูความอดกลั้นทางศาสนา



<b>Title</b>	HISTORY OF EMOTIONS FROM COLONIAL ERA TO THE POST-SUHARTO INDONESIA
<b>Author</b>	Bancha Ratmanee
<b>Advisor</b>	Associate Professor Dr. Davisakd Puaksom
<b>Co-Advisor</b>	Assistant Professor Dr. Thanida Boonwanno
<b>Academic Paper</b>	Ph.D. Dissertation in Southeast Asian Studies, Naresuan University, 2022
<b>Keywords</b>	Emotions History Indonesian Ummah Emotives Modern Indonesian Novels

### ABSTRACT

This dissertation aims to study the emotional history of Indonesian people from the colonial era to the post-Suharto Indonesia and will focus on the Indonesian Muslims or Indonesian Ummah, who make up most of the Indonesia's population. Even though, there were many studies of emotions in psychology and anthropology, these works became reconciled to certain deadlock both in methodologies and conceptual frameworks, until making it impossible to capture the emotion or show the inseparably relationships between emotion and political on historical changes. Arguably, this gap allows this dissertation to apply William Reddy's approach and the concept of emotive. In emotive framework, it views the emotional word as efforts to express emotion through language. But language always ends up in failure, which is a universal feature of all human-beings on the globe. Because the language is not capable to capture all feelings with exactitude. And the word about emotions would always invoke new feelings, leading to changes in sentiment politics, and history.

According to the study of emotion of the Indonesian Ummah through modern Indonesian literatures and secondary evidences such as speeches, news, and public lectures, it is evident that emotional expressions of the Indonesian Ummah from the colonial era to the post-Suharto era were varied over the course of time. Dominant characteristics of the emotive or emotional style at different times will

change in accordance with the hegemonic political regimes in each era. At the same time, the emotive of Muslim ummah in different eras had also been a change-agent in Indonesia's politics and history, that is working in conjunction with ideologies which will balance, intensify, or subdue the will of the individual, the elite, the subordinate, or the political party, either for the purpose of political subordination or for the political liberation. The study of the emotional experience of Indonesian Ummah in this dissertation reveals that thought, emotion, and politics interact inextricably. And this emotive framework helps to disprove the assumption that human nature is entirely changeable, because it would go against historical understanding and undermine hope for political rights and liberties. Furthermore, if we continue to view human experience or emotion as completely transformative and what we feel as merely a cultural construct, then it seems that other people's suffering or liberty are simply irrelevant for political liberation. Because they are just another product in another historical context, or merely a product of another cultural context that may have existed over time. But the concept of emotive suggests that political liberty and the freedom to change one's feelings, the self, and history are universal human-being feature.

In short, the ethical policies of the Indies colonial government from the late 19th century gave rise to a modern, rational, and freedom-based moral sentiment among the natives, which shaped and propelled the sentiments of Indonesian Ummah to stand up and demand a martyrdom for the independence of the nation, naming Indonesia. But this revolutionary sentiment intensified socio-political tensions in Indonesia throughout the Sukarno presidency, leading to the coup and the elimination of such emotions from the Indonesian society and politics in the New Order era that attempt to separate religious and political domains. This new political regime tried to bring Indonesian Ummah under a patriarchal power structure and pushed religions into the cultural marginal space. But the New Order moral tensions finally exploded and politically illegitimated in the late 1990s, well before Indonesian socio-politics was beginning to walk into the Reformation era,



which accompanied with an emotional regime that upholds religious tolerance.



## ประกาศคุณูปการ

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้มีโอกาสจะสำเร็จลุล่วงจนเป็นที่น่าพอใจได้เลย หากมิได้รับการอนุเคราะห์จากผู้มีคุณูปการหลายฝ่าย ดังนั้น ผู้วิจัยจึงขอขอบคุณทุนสนับสนุนการทำวิจัยจาก “โครงการปริญญาเอกกาญจนาภิเษก (คปก.) รุ่นที่ 21” ภายใต้การกำกับดูแลของสำนักงานการวิจัยแห่งชาติ (วช.) และความร่วมมือของมหาวิทยาลัยนเรศวร รวมทั้งขอขอบคุณเจ้าหน้าที่โครงการฯ และเจ้าหน้าที่ฝ่ายต่าง ๆ ของมหาวิทยาลัยที่ให้ความกรุณาเสียสละเวลาให้คำปรึกษาอันเป็นประโยชน์แก่ผู้วิจัย

ผู้วิจัยขอขอบคุณรองศาสตราจารย์ ดร.ทวีศักดิ์ เพื่อกสม อาจารย์ที่ปรึกษาหลักของวิทยานิพนธ์นี้ ซึ่งให้การสนับสนุน คำชี้แนะ และกระตุ้นให้ผู้วิจัยทำงานอย่างเต็มที่อยู่เสมอ โดยสิ่งใดที่อาจารย์ได้พร่ำสอนจึงล้วนแล้วแต่มีคุณค่าเหลือคณานับ อีกทั้งเพราะความกรุณาและความเชี่ยวชาญในวิชาความรู้ของอาจารย์ ผู้วิจัยจึงสามารถก้าวเดินมาบนเส้นทางแห่งความรู้ใหม่ ๆ นอกจากนี้ ผู้วิจัยขอขอบคุณผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ฐานิดา บุญวรรณ อาจารย์ที่ปรึกษาร่วม รองศาสตราจารย์ยุกติ มุกดาวิจิตร ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ราม ประสานศักดิ์ และดร.ณัฐพงษ์ สกกุลเสียว ที่ให้ความเห็นและคำแนะนำอันมีค่ายิ่งแก่ผู้วิจัย เพื่อนำไปแก้ไขข้อบกพร่องต่าง ๆ ในงานวิจัยให้ดีขึ้น

ผู้วิจัยขอขอบคุณอาจารย์เพ็ญศรี พานิช จากสำนักวิชารัฐศาสตร์และรัฐประศาสนศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ ผู้ชำนาญเรื่องวรรณกรรมและภาษาอินโดนีเซีย ที่ให้คำแนะนำและก็ยังให้การอนุเคราะห์ด้วยการส่งนวนิยายอินโดนีเซียกับเอกสารอื่น ๆ จำนวนมหาศาลมาให้ผู้วิจัยได้นำมาใช้ในวิทยานิพนธ์ ขอขอบคุณคุณมะฮ์ฟูด อีควาน (Mahfud Ikhwan) นักเขียนหนุ่มชาวชวาจากอินโดนีเซีย ที่ให้ความกรุณาโดยจัดส่งนวนิยายอันยอดเยี่ยมหลายเล่มจากเกาะชวามาถึงเมืองไทย ขอขอบคุณอาจารย์ชนิดา พรหมพยัคฆ์ ที่ให้คำแนะนำเรื่องตำราเกี่ยวกับการทำวิจัยและยังให้ความเมตตาแก่ผู้วิจัยมาตลอดช่วงเวลา 6 ปีนี้ ขอขอบคุณอาจารย์จิรวัดน์ แสงทอง และอาจารย์พุทธพล มงคลวรรณ ผู้ให้ความเมตตากรุณาแก่ผู้วิจัยทั้งในยามยากและยังคำแนะนำทางด้านวิชาการมาโดยตลอดหลายสิบปีนี้ รวมทั้งคณาจารย์ท่านอื่น ๆ ที่มีได้เอื้อนามซึ่งคอยให้คำแนะนำและกำลังใจแก่ผู้วิจัยเสมอมา

ผู้วิจัยขอขอบคุณน้องเกล้า พีจี เจ้าหน้าที่ในคณะสังคมศาสตร์ และเจ้าหน้าที่ห้องสมุดมหาวิทยาลัยนเรศวรที่ให้ความอนุเคราะห์แก่ผู้วิจัยมาโดยตลอดช่วงการศึกษาเล่าเรียน ขอขอบคุณไอซ์ ไอซ์ เก้อ ฉัตร แจง นกกริต สิกขา ดิว แบงค์ คิม รุสดี เฮนี ออย น้องนัดจากอาเซียนศึกษา มวลัยลักษณ์ ตาล พีปลา และมิตรสหายท่านอื่น ๆ ทั้งจากสาขารัฐศาสตร์และสาขาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษาที่ให้ความช่วยเหลือต่าง ๆ นานา รวมทั้งขอขอบคุณฟา ซาติ และอ่อง สำหรับกำลังใจและมิตรภาพอันยาวนาน

สุดท้ายนี้ ขอขอบคุณพ่อและแม่ที่ให้ชีวิตและส่งเสียให้เล่าเรียน รวมทั้งพี่ชายผู้ล่วงลับและ

ญ

น้องชายที่ยอมเสียสละความสุขส่วนตน เพื่อให้ผู้วิจัยสามารถเดินทางไกลในเส้นทางการศึกษาอันยาวนาน ทั้งนี้ หากคุณงามความดีและบุญกุศลใดในโลกนี้ที่พอจะมีอยู่บ้าง ผู้วิจัยก็ขอให้บุญกุศลนั้นช่วยหนุนนำให้ทุก ๆ ท่านจงประสบแต่ความสุขและความเจริญในชีวิตทุก ๆ ด้าน

บัญชา ราชมณี



## สารบัญ

	หน้า
บทคัดย่อภาษาไทย.....	ค
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....	ฉ
ประกาศคุณูปการ.....	ฌ
สารบัญ.....	ฎ
สารบัญรูปภาพ.....	ฒ
บทที่ 1 บทนำ.....	16
ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา.....	16
คำถามของการวิจัย.....	20
จุดมุ่งหมายของการวิจัย.....	20
ขอบเขตของการวิจัย.....	21
นิยามศัพท์เฉพาะ.....	21
สมมติฐานของการวิจัย.....	23
บทที่ 2 เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง.....	25
ประวัติศาสตร์และการเมืองอินโดนีเซีย.....	25
จิตเวชศาสตร์และจิตวิทยาอารมณในอินโดนีเซีย.....	36
มานุษยวิทยาอารมณในอินโดนีเซีย.....	46
การศึกษาวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่.....	56
สรุป.....	63
บทที่ 3 ทฤษฎี กรอบมโนทัศน์ และวิธีวิทยา.....	65

เรื่องทางโลกย์และพื้นที่สาธารณะ .....	66
การศึกษาประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึกโดยอาศัยทฤษฎี.....	69
วิธีการวิเคราะห์ประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึกและมโนทัศน์ของเรดดี .....	72
การวิเคราะห์ประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึกของเรดดี .....	80
วิธีการดำเนินวิจัย .....	82
บทที่ 4 ความการุญของจักรวรรดิและพจนานรมณ์แห่งการปลดปล่อยในยุคอาณานิคม ค.ศ.1901-1942.....	84
บริบททางสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง .....	85
ระบอบนโยบายจริธรรม: ดิฉันอยากจะเป็นสตรีสมัยใหม่.....	94
ระบอบนโยบายจริธรรม: ถ้าฉันเป็นชาวตัดซ์และการไฝหาอิสรภาพ.....	104
ระบอบนโยบายจริธรรม: นวนิยายมลายูต่ำ.....	107
ระบอบนโยบายจริธรรม: “Balai Pustaka” และวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่.....	115
นวนิยายใน Balai Pustaka.....	123
ปูซังกา บารู (Poedjangga Baroe) และที่פקพิงทางความรู้สึก.....	130
สรุป .....	135
บทที่ 5 พจนานรมณ์แห่งการปฏิวัติในยุคการปฏิวัติและเอกราชของอินโดนีเซีย ค.ศ.1942- 1965.....	136
บริบททางสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองในช่วงสงคราม .....	136
พจนานรมณ์แห่งการปฏิวัติและวรรณกรรมอินโดนีเซีย ค.ศ.1942-1949 .....	141
บริบททางสังคม การเมือง และเศรษฐกิจหลังสงคราม .....	151
วรรณกรรมหลังการปฏิวัติ ค.ศ.1950-1965 .....	159

ความรู้สึกทุกข์ทรมานของคนชั้นล่าง: สถาบันวัฒนธรรมประชาชน (LEKRA) และการปฏิบัติที่ยังไม่เสร็จ .....	167
ระบอบประชาธิปไตยแบบจีนำและการขึ้นมาของ PKI .....	172
เกสตาปู (Gestapu): ความกลัวและความน่าสะพรึง ค.ศ.1965-1966 .....	176
สรุป .....	182
บทที่ 6 พจนารมณัฐแบบครอบครัวในยุคสุฮาร์โต ค.ศ.1966-1998 .....	183
บริบททางสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง .....	183
รัฐแบบครอบครัวและระบอบความรู้สึกยุคระเบียบใหม่ .....	188
วรรณกรรมอินโดนีเซียในยุคระเบียบใหม่ .....	191
วรรณกรรมอินโดนีเซียในยุคระเบียบใหม่และการไต่หาอุมมะฮ์ .....	196
ที่พิงทางความรู้สึกนอกพื้นที่ศาสนาอิสลาม .....	204
ความรู้สึกและการเมืองอิสลามในพื้นที่สาธารณะ .....	206
สรุป .....	212
บทที่ 7 พจนารมณัฐแห่งการปลดปล่อยในยุคหลังสุฮาร์โต ค.ศ.1998-2018 .....	213
บริบททางสังคม การเมือง และเศรษฐกิจ .....	213
พจนารมณัฐแห่งการปลดปล่อยและวรรณกรรมอินโดนีเซียยุคหลังสุฮาร์โต .....	217
วรรณกรรมอิสลามและการปลดปล่อยอุมมะฮ์มุสลิมสตรีอินโดนีเซีย .....	223
ไต่หาอุมมะฮ์: นวนิยายอิสลามและความรู้สึกเชิงศีลธรรม .....	240
ความน่าสะพรึงกลัวและการควบคุมอาวมณัฐ .....	242
อิสลามนั้นงดงามและการอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียแบบใหม่ .....	246
มอะฮ์ฟุด อีควาน: กิ่งกลางระหว่างชีวิตทางโลกย์และศาสนา .....	255
การเทศนาธรรมและวัฒนธรรมร่วมสมัย .....	260

บทบาทของศาสนาอิสลามและการเมืองอินโดนีเซียในยุคหลังสุฮาร์โต .....	271
สรุป .....	273
บทที่ 8 บทสรุป .....	274
บรรณานุกรม .....	279
ประวัติผู้วิจัย .....	320



## สารบัญรูปภาพ

	หน้า
รูปที่ 1 แผนที่มณฑล (Residency) ต่าง ๆ ในเกาะชวา ค.ศ.1920 .....	96
รูปที่ 2 สามพี่น้อง (จากซ้ายไปขวา) คาร์ทีนี (Kartini) คาร์ดีนะฮ์ (Kardinah) และรุกมีนี (Roekmini) ค.ศ.1900 .....	98





## บทที่ 1

### บทนำ

#### ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

โดยทั่วไปแล้ว สื่อมวลชนไทยหลายสำนักมักจะพรรณนาถึงบรรยากาศอันน่าสะพรึงกลัวในยามที่นักฟุตบอลชายทีมชาติไทยเดินทางไปเยือนสนามกีฬาแห่งชาติ “เกอโลรา บุง การ์โน” (Gelora Bung Karno, GBK) หรือที่รู้จักกันในชื่อ “เสนายัน” (Senayan) (“‘เสนายัน’ เสากลักชวา!” 2540, น. 22) แต่ก็ไม่เคยมีเหตุการณ์ที่สนามดังกล่าวครั้งใดจะถูกกล่าวขวัญถึงอย่างหวาดหวั่นจากสื่อมวลชนไทยว่าเป็น “นรกของทีมเยือน” เหมือนกับการแข่งขันฟุตบอลรอบชิงชนะเลิศในซีเกมส์ (SEA Games) ครั้งที่ 19 ค.ศ.1997 ระหว่างทีมชาติอินโดนีเซียในฐานะเจ้าภาพกับทีมชาติไทย โดยชาวอินโดนีเซียที่เข้ามาชมราวแสนกว่าคนได้ตะโกน คำทอ ข่มขวัญ และขว้างปาสิ่งของใส่นักเตะไทยอยู่ตลอดเวลา ในช่วงพักครึ่งแรกซึ่งทีมชาติไทยได้ประตูขึ้นนำอยู่นั้น ความเกรี้ยวโกรธของแฟนบอลชาวอินโดนีเซียก็ได้ปะทุขึ้นจนเกิดการจลาจลเผาสนาม อันเป็นเหตุให้นักกีฬาฝ่ายไทยจำต้องหนีเข้าไปหลบภัยอยู่ในห้องแต่งตัว และการแข่งขันต้องหยุดชะงักไปถึงหนึ่งชั่วโมง กระทั่งประธานาธิบดีซูฮาร์โต (Suharto) ที่ได้เดินทางมาเป็นประธานพิธีเปิดการแข่งขันนั้น ต้องร้องขอให้บรรดากองเชียร์สงบสติอารมณ์ลงเพื่อให้การแข่งขันกลับมาดำเนินต่อไปจนจบ (“เสนายัน-นรกสำหรับผู้มาเยือน!!,” 2565) ในท้ายที่สุดแล้ว ทีมไทยสามารถเอาชนะทีมอินโดนีเซียได้ในการดวลจุดโทษ ในขณะที่ความรู้สึกของกองเชียร์ชาว “อิเหนา” ที่เคยเดือดพล่านเหมือนลาวาจากภูเขาไฟเมอราปี (Merapi) ก็สงบลงราวกับยอมรับความพ่ายแพ้ และต่างพากันทยอยเดินออกจากสนามเสนายันก่อนพิธีมอบเหรียญรางวัล (“เกโลรา บุง การ์โน-เสนายัน นรกทีมเยือน,” 2565; “เสนายันนรกของทีมเยือน,” 2562)

แม้เหตุการณ์ดังกล่าวได้ผ่านเลยมาหลายปีแล้ว กระนั้นมหกรรมกีฬาของชาวเอเชียตะวันออกเฉียงใต้คราวนั้นหรือ “จาการ์ตาเกมส์” (Jakarta Games) ซึ่งมีหนุมานอันเป็นตัวละครเอกจากรamayana ถูกเลือกเป็นตัวนำโชคในฐานะสัญลักษณ์ของความกล้าหาญ ความจริงใจ และความบริสุทธิ์ ก็ยังคงเป็นความทรงจำอันเลวร้ายสำหรับนักฟุตบอลทีมชาติไทย (“ละเอียดยิบ ‘โค้ชแบน’ ย้อนความถึงนัดชิงซีเกมส์ ‘เสนายัน’ ปี 1997,” 2562; ละเอียดยิบ ‘เทิดศักดิ์’ เล่าย้อนความประทับใจกับ ‘ทีมชาติไทย’ ที่เสนายัน,” 2563) ในขณะเดียวกัน นักกีฬาชาวไทยคนอื่น ๆ ก็ต้องหวาดหวั่นพริ้งต่อเสียงข่มขวัญจากกองเชียร์ชาวอินโดนีเซียในแทบทุกสนาม โดยหลายคนถึงต้องหลั่งน้ำตาสะอื้นให้หลังตกเป็นฝ่ายพ่ายอย่างน่ากังขาต่อนักกีฬาเจ้าภาพ (“ผ่ากลโกง ‘ชวาเกมส์’,” 2540, น. 15) ดังนั้น ภาพลักษณ์กองเชียร์ชาวอินโดนีเซียและการแข่งขันซีเกมส์ครั้งที่ 19 จึงถูกเรียก

ขานเชิงประณามโดยสื่อมวลชนของไทยว่า “ชาวเถื่อน” “ถ่อย” และ “อิเหนาเจ้าเล่ห์” (“ยมนาสติกลีลาไว ‘อิเหนาเจ้าเล่ห์’ ทำผิดกติกา,” 2540, น. 15) จนกระทั่ง “แทบจะไม่มีภาพทรงจำที่ดีเหลืออยู่แม้แต่น้อย” และยังคงเป็นภาพหลอกหลอนต่อมาอีกหลายปี (“อิเหนาแฉังควะเทอ,” 2540, น. 14; “ภาพหลอน ‘ชาวเกมส์’ ถึง ‘บุรโนเกมส์’,” 2540, น. 14) ด้วยเหตุนี้ จึงมีการเรียกร้องให้ชาวอินโดนีเซียแสดงพฤติกรรมและอารมณ์อันเหมาะสมด้วยการมีน้ำใจนักกีฬาที่รู้แพ้รู้ชนะ รู้ภัย และมีมาตรการลงโทษผู้ละเมิดความสงบเรียบร้อย เพราะพฤติกรรมหรืออารมณ์ความรู้สึกที่ไร้การควบคุมนั้นอาจเป็นภัยอันตรายถึงแก่ชีวิตได้ (“นัดถก ‘เชือด’ อิเหนา,” 2540, น. 14; “เอเอฟพีลิดโทษแบนอิเหนาเหลือหกเดือน,” 2540, น. 14)

อย่างไรก็ตาม สื่อมวลชนอินโดนีเซียกลับไม่ได้ประณามของแฟนกีฬาชาวอินโดนีเซียเหมือนกับสื่อมวลชนไทย โดยเหตุการณ์จลาจลดังกล่าวถูกระบุถึงอย่างสั้น ๆ อย่างไร้ความสำคัญ หากแต่รายงานถึงบรรยากาศและความรู้สึกหลังความพ่ายแพ้ในการแข่งขันความเป็นราชาแห่งฟุตบอลในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ซึ่งได้ทำให้น้ำตาของบรรดานักเตะอินโดนีเซียไหลออกมอย่างพร่างพรู ทั้งนี้เหตุการณ์ในวันที่ 18 ตุลาคม ค.ศ.1997 ยังถูกเรียกว่า “ยุคมืดของประวัติศาสตร์ที่เสนายัน” โดยที่ภาพของ รอนนี่ วาเบีย (Ronny Wabia) นักฟุตบอลอินโดนีเซียผู้พลาดจุดโทษได้ล้มตัวทรุดลงบนพื้นสนามก่อนจะร้องให้ออกมาอย่างหนักและไม่อาจลุกขึ้นยืนได้ด้วยตัวเอง จนเพื่อนร่วมทีมต้องช่วยพยุงร่างขึ้นมาได้กลายเป็นภาพประทับอยู่ในความทรงจำของแฟนบอลอินโดนีเซียมาจนทุกวันนี้ ในขณะที่แฮงค์ วุลเลมส์ (Henk Wullems) ผู้ฝึกสอนชาวดัตช์ก็ได้พยายามเข้าไปปลอบใจนักเตะของเขาและออกมาเปิดเผยเหตุแห่งความปราชัยในเช้าวันรุ่งขึ้นผ่านหนังสือพิมพ์ Harian Kompas [คอมปาสรายวัน] ฉบับวันที่ 19 ตุลาคม ค.ศ.1997 ว่า ลูกทีมของตนขาดความพร้อมในการยิงจุดโทษ โดยมีนักฟุตบอลที่มีความพร้อมเพียง 4 คน และรอนนี่ก็เป็นผู้ออกปากขออาสาเองเป็นคนตี 5 ดังนั้นเมื่อไร้ความพร้อมทางจิตใจซึ่งถือเป็นปัจจัยชี้ขาด ผสมกับการแบกความคาดหวังอันหนักอึ้งที่สาธารณชนรู้สึกว่าเป็นจ้าวเหรียญทองของอินโดนีเซียจะสมบูรณ์แบบก็เมื่อได้รับเหรียญทองในกีฬาฟุตบอล ก็ส่งผลให้ความล้มเหลวจึงบังเกิดขึ้นตามมา (Ario Yosia, 2022)

กล่าวได้ว่า อารมณ์ความรู้สึกเป็นสิ่งที่มิบทบาทสำคัญในชีวิตของชาวอินโดนีเซีย ซึ่งเชื่อมโยงกับพฤติกรรมหรือการแสดงออกผ่านการตะโกน ต่ำทอ และการจลาจล หรือการกรูกันลงไป ในสนามเสนายันอย่าง “บ้าเลือด” (Ngamuk) (Asril, 2022) โดยเกิดขึ้นในช่วงเวลาที่ประเทศกำลังได้รับผลกระทบทางเศรษฐกิจอย่างสาหัสจากวิกฤติการเงินเอเชียใน ค.ศ.1997 อันนำไปสู่การประท้วงเพื่อเรียกร้องการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองและความรุนแรงทางการเมือง ซึ่งทำให้ชาวอินโดนีเซียตกอยู่ในความรู้สึกโศกเศร้าและสิ้นหวัง (ดู Sukma, 1998; Van Dijk, 2002) อย่างไรก็ตาม เมื่อสุฮาร์โตได้ตัดสินใจลงจากอำนาจในเดือนพฤษภาคม ค.ศ.1998 อันเป็นการปิดฉากยุคระเบียบใหม่ (Orde Baru) ที่ครองอำนาจมาอย่างยาวนานกว่า 30 ปี (ค.ศ.1966-1998) ความรู้สึกทั่วไปของชาว

อินโดนีเซียที่มีต่อความเปลี่ยนแปลงสำคัญนี้ก็คือผันแปรไปเช่นกัน ดังที่มาร์แชล คลาร์ก (Marshall Clark) ได้ระบุว่าเกิดภาวะครี้มอกครี้มใจหรือความรู้สึกโล่งใจ (euphoria) เพราะบรรยากาศทางการเมืองได้เปิดกว้างและมีการผ่อนคลายข้อจำกัดของสื่อมวลชนมากขึ้น (Clark, 2008, p. 42) ดังนั้น ในแง่หนึ่งการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองครั้งสำคัญของอินโดนีเซียที่เกิดขึ้นใน ค.ศ.1998 จึงมีฤทธิ์ทำให้สบายใจ เคลิบเคลิ้ม หรือรู้สึกขื่นดีกว่าเดิม ทั้งนี้อาจกล่าวได้ว่า ความครี้มอกครี้มใจดังกล่าวถือเป็นสัญญาณของการปลดปล่อยพันธนาการจากสิ่งเก่าพร้อมกับให้ความหวังถึงอนาคตใหม่ที่ดีกว่า โดยมีการปฏิรูป (Reformasi) ทางการเมืองเป็นเป้าหมายสูงสุดที่ชอบธรรม เช่น การทำให้เป็นประชาธิปไตย การกระจายอำนาจ และการมีสิทธิเสรีภาพขั้นพื้นฐาน

ในขณะเดียวกัน ความรู้สึกครี้มอกครี้มใจทางการเมืองในชาวมุสลิมอินโดนีเซียก็ปรากฏให้เห็นได้อย่างชัดเจนจากการเพิ่มจำนวนขึ้นอย่างรวดเร็วขององค์กรหรือพรรคการเมืองอิสลามเช่นกัน (Azra, 2006, p. 15) แม้ “อุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซีย” หรือชุมชนชาวมุสลิมอินโดนีเซียซึ่งเป็นประชากรส่วนใหญ่ถึงร้อยละ 90 ของอินโดนีเซียนั้น จะมีบทบาทสำคัญตั้งแต่ในการโค่นล้มนายพลสุฮาร์โตมาจนการปฏิรูปการเมืองระหว่าง ค.ศ.1998-2004 (Hefner, 2001; Ricklefs, 2012) กระนั้น อินโดนีเซียก็ยังเผชิญกับความท้าทายทางการเมืองครั้งใหม่ โดยเฉพาะการเติบโตและแพร่หลายของแนวคิดรัฐอิสลามและกฎหมายชาเรีย (Sharia) ที่อาจจะสันคลอนหลักการประจำชาติแบบทางการของอินโดนีเซียที่ว่า “เอกภาพท่ามกลางความหลากหลาย” (Bhinneka Tunggal Ika) และเสถียรภาพของความเป็นรัฐแบบโลกวิสัย (secular state) ของประเทศหมู่เกาะแห่งนี้ได้ เนื่องจากกระแสการเมืองอิสลามและศาสนาอิสลามมีบทบาททั้งในชีวิตส่วนตัวและพื้นที่สาธารณะของชาวอินโดนีเซียอย่างเข้มข้นมากขึ้น ไม่ว่าจะเป็นในพรรคการเมือง เพลง ภาพยนตร์ หรือสื่อสิ่งพิมพ์ต่าง ๆ อีกทั้งยังสัมพันธ์กับความขัดแย้งอีกด้วย เช่น การใช้ความรุนแรงโดยกลุ่มอิสลามสุดโต่งต่อชนกลุ่มน้อยต่างศาสนาหรือกลุ่มเคลื่อนไหวความหลากหลายทางเพศ (ดู Abuza, 2007) การเดินประท้วงของกลุ่มอิสลามเพื่อต่อต้านอาฮอก (Ahok) ชาวคริสต์อินโดนีเซียเชื้อสายจีนซึ่งเคยเป็นอดีตผู้ว่ากรุงจาการ์และว่าที่ผู้สมัครลงชิงตำแหน่งผู้ว่า ฯ ในปลาย ค.ศ.2017 และกรณีหญิงชาวอินโดนีเซียเชื้อสายจีนนับถือพุทธคนหนึ่งได้แจ้งความกับตำรวจว่าเสียงอาซานจากมัสยิดดังเกินไป ซึ่งคนนอกศาสนาทั้งสองถูกศาลอินโดนีเซียตัดสินจำคุกในความผิดข้อหาหมิ่นศาสนาอิสลาม (blasphemy) (ดู Lamp, 2018; Llewellyn, 2019)

ทั้งนี้ นับตั้งแต่การปฏิรูปการเมืองระหว่าง ค.ศ.1998-2004 จนถึงในช่วงหลังยุคการปฏิรูปของอินโดนีเซีย มีนักสังเกตการณ์การเมืองอินโดนีเซียบางคนได้อธิบายว่า แม้ศาสนาอิสลามกับประชาธิปไตยจะเข้ากันได้ดี แต่ก็กลับมีหลายอย่างขัดแย้งกับหลักการประชาธิปไตยแบบเสรี โดยเฉพาะการขาดความอดทนอดกลั้นต่อความแตกต่าง (ดู Menchik, 2016) กระนั้น การบ่อนเซาะบรรยากาศประชาธิปไตยแบบเสรีนี้ก็ไม่ได้มาจากกลุ่มตัวแสดงนอกเวทีการเมืองแบบทางการ เช่น

กลุ่มอิสลามแบบรากฐานนิยม และกองทัพอินโดนีเซีย หากแต่เป็นผลจากการที่นักการเมืองในรัฐสภาที่มาจากการเลือกตั้งนั้น มักพยายามผลักดันกฎหมายที่ไปจำกัดพื้นที่สาธารณะและเสรีภาพในการถกเถียงแลกเปลี่ยนความเห็นเชิงวิพากษ์ในประเด็นทางศาสนาและเรื่องอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องอย่างเปิดกว้าง (ดู Aspinall & Mietzner, 2011) ด้วยเหตุนี้ ระบอบประชาธิปไตยของอินโดนีเซียจึงมีความโน้มเอียงไปสู่การเป็นระบอบที่ผสมกับอำนาจนิยมและอิทธิพลทางศาสนาอิสลามอย่างเข้มข้นมากขึ้น ดังสะท้อนให้เห็นในการเลือกตั้งทั่วไปครั้งล่าสุดใน ค.ศ.2019 โดยประธานาธิบดีโจโก วิโดโด (Joko Widodo) ได้เลือกมารูฟ อามิน (Ma'ruf Amin) ชนชั้นนำในองค์กรอิสลามอนุรักษนิยมมาเป็นรองประธานาธิบดี อีกทั้งยังแต่งตั้งปราโบโว ซูบิอันโต (Prabowo Subianto) คู่แข่งทางการเมืองและอดีตนายทหารระดับสูงซึ่งยังมีมลทินในเรื่องการละเมิดสิทธิมนุษยชนตั้งแต่สมัยรัฐบาลสุฮาร์โตมาเป็นรัฐมนตรีกลาโหม

กระนั้นแม้ศาสนาอิสลามอันเป็นศาสนาของชาวอินโดนีเซียส่วนใหญ่ได้ปรากฏขึ้นมามีบทบาทบนพื้นที่สาธารณะและชีวิตส่วนตัวของคนอินโดนีเซียอย่างเข้มข้น แต่ความนิยมในพรรคการเมืองอิสลามกลับลดลง (ดู Hamayotsu, 2011) ในขณะเดียวกัน กระแสเรื่องการสถาปนารัฐอิสลามกับกฎหมายชารีอะก็ยังไม่ถือว่าเป็นผลสำเร็จในเวทีการเมืองระดับชาติ (ดู Baswedan, 2007; Permata, 2010) ทว่าในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 21 ชีวิตทางการเมือง สังคม และวัฒนธรรมของชาวอินโดนีเซียดูเหมือนซุ่มโขงไปด้วยอารมณ์ความรู้สึกและศรัทธาในพระเจ้าอย่างเข้มข้นล้นเหลือยิ่งกว่าในช่วงเวลาใดในทางประวัติศาสตร์ของอินโดนีเซียสมัยใหม่ โดยปรากฏอยู่ในวรรณกรรม เพลง ภาพยนตร์ หนังสือคู่มือชีวิต รายการบรรยายธรรม การประท้วง หรือบนเวทีหาเสียง

อย่างไรก็ตาม งานศึกษาประวัติศาสตร์อินโดนีเซียที่ผ่านมาส่วนใหญ่นั้น กลับยังไม่พบว่ามี ความพยายามเข้าไปจับเอาอารมณ์ความรู้สึกเข้ามาแกนกลางในการอธิบายความเปลี่ยนแปลงทางสังคมและการเมืองอินโดนีเซีย ทั้งนี้อาจเป็นเพราะนักวิจัยขาดแคลนวิธีการศึกษาและกรอบคิดแบบใหม่เพื่อเข้ามาช่วยในการวิเคราะห์ อีกทั้งกระแสการหวนกลับไปศึกษาประสบการณ์ทางอารมณ์หรือการแสดงความรู้สึกของผู้คนในยุคสมัยต่าง ๆ ในแวดวงวิชาการทางประวัติศาสตร์อันเป็นแรงผลักดันที่ทำให้อารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์กลับขึ้นมาเป็นหัวข้อสำคัญในการศึกษาอีกครั้งนั้นก็เพิ่งจะเกิดขึ้นเมื่อไม่นานมานี้ ดังเช่นในงานของบาร์บารา โรเซนไวน์ (Rosenwein, 2006; 2016) ยาน พลามเพอร์ (Plamper, 2010; 2012) อูเต เฟรเวอร์ท (Frevort, 2011) และวิลเลียม เรดดี (Reddy, 2001; 2012) เพราะฉะนั้น วิทยานิพนธ์ฉบับนี้จึงมุ่งวิเคราะห์ประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึกของชาวอินโดนีเซีย เพื่อตีความและทำความเข้าใจหลักฐานทางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับอารมณ์ความรู้สึกของชาวอินโดนีเซีย ซึ่งยังสิ่งที่ขาดหายไปจากการศึกษาประวัติศาสตร์และการเมืองของอินโดนีเซียในอดีตที่ผ่านมา

ดังนั้น วิทยานิพนธ์ฉบับนี้จะมุ่งทำความเข้าใจบทบาทและความเปลี่ยนแปลงของอารมณื ความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียตั้งแต่ในยุคอาณานิคมจนถึงยุคหลังสุฮาร์โต เพื่อแสดงให้เห็นถึงภาพของ ประวัติศาสตร์อินโดนีเซียแบบใหม่ที่ถูกมองข้ามมาอย่างยาวนาน ในขณะที่เดียวกัน ก็ยังมุ่งทำท้ายต่อ ความเข้าใจในแบบยุคสมัยใหม่ที่ว่า การแสดงความเป็นเหตุเป็นผล (rational) ในพื้นที่สาธารณะนั้น เป็นพลังสำคัญในการผลักดันกลไกของการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์และขับเคลื่อนอุดมการณ์ ทางการเมืองแบบต่าง ๆ ทว่าอารมณืความรู้สึกนั้นก็ไม่ได้เพียงได้ปรากฏออกมาอย่างล้นเหลือ แต่ยังมี บทบาทเด่นชัดในพื้นที่สาธารณะของอินโดนีเซียอีกด้วย ทั้งนี้ นอกเหนือจากการเชียร์ฟุตบอลหรือการ เดินขบวนประท้วง ในพื้นที่ทางวัฒนธรรมอินโดนีเซียร่วมสมัย โดยเฉพาะในงานวรรณกรรม อินโดนีเซียสมัยใหม่อันเป็นพื้นที่การสื่อสารทางภาษาแบบหนึ่ง ซึ่งเป็นเอกสารหลักในการศึกษานี้ ก็ได้ เผยให้เห็นถึงอารมณืความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียอย่างเด่นชัด กล่าวได้ว่าวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ต้องการ แสดงให้เห็นว่า อารมณืความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียนั้นเปลี่ยนแปลงทางตามช่วงเวลาทาง ประวัติศาสตร์ และมีผลทำให้ความเป็นอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียในแต่ละช่วงเวลามีความแตกต่างกัน ไปด้วย

### คำถามของการวิจัย

- 1) เหตุใดอารมณืความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียตั้งแต่ในช่วงอาณานิคมจนถึงยุคหลังสุฮาร์โต จึงมีความแตกต่างกัน
- 2) อารมณืความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียมีบทบาทอย่างไรในการเปลี่ยนแปลงทาง ประวัติศาสตร์ การเมือง สังคม และวัฒนธรรมของอินโดนีเซียยุคสมัยใหม่

### จุดมุ่งหมายของการวิจัย

- 1) เพื่อศึกษาการเปลี่ยนแปลงของอารมณืความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียตั้งแต่ในยุคอาณานิคมจนถึงยุคหลังสุฮาร์โต
- 2) เพื่อทำความเข้าใจอุดมคติในศาสนาอิสลามอันอิทธิพลต่อการหล่อหลอมอารมณื ความรู้สึกของชาวอินโดนีเซีย
- 3) เพื่อศึกษาประวัติศาสตร์หรือประสบการณ์ชีวิตทางอารมณืความรู้สึกของชาวอินโดนีเซีย ในพื้นที่สาธารณะตั้งแต่ในยุคอาณานิคมจนถึงยุคหลังสุฮาร์โตผ่านงานวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่

### ขอบเขตของการวิจัย

สำหรับวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ ผู้วิจัยได้กำหนดขอบเขตของการศึกษาอยู่ที่เรื่องของอารมณ์ความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียไว้ ดังนี้

ในส่วนขอบเขตของเวลานั้น ผู้วิจัยจะเริ่มศึกษาตั้งแต่ในยุคอาณานิคมอินโดนีเซียที่ปกครองโดยชาวดัตช์จนถึงอินโดนีเซียในยุคหลังสุฮาร์โต โดยเริ่มต้นในช่วงต้นครึ่งแรกของคริสต์ศตวรรษที่ 20 อันเป็นยุคสมัยที่ระบอบอาณานิคมอินโดนีเซียเริ่มตั้งมั่นและขยายตัวอย่างต่อเนื่อง จนกระทั่งระบบการบริหารกิจการแบบรัฐสมัยใหม่นั้นได้ถูกสถาปนาขึ้นอย่างเป็นทางการและมีความมั่นคงทางการเมืองอย่างเบ็ดเสร็จ จนถึงในช่วงอินโดนีเซียร่วมสมัยหรือในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21 ทั้งนี้กล่าวโดยภาพรวมก็คือ ขอบเขตด้านเวลาของการศึกษานี้ครอบคลุมระหว่าง ค.ศ.1901-2018

ในขณะที่ส่วนของขอบเขตเนื้อหานั้น ผู้วิจัยจะศึกษาอารมณ์ความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียผ่านเอกสาร 2 ประเภท ได้แก่ (1) วรรณกรรมในภาษาอินโดนีเซียสมัยใหม่ซึ่งจะเป็นข้อมูลหลัก และ (2) คำปราศรัย ข่าว การบรรยายธรรมสาธารณะ รวมทั้งเอกสารวิชาการด้านอินโดนีเซียศึกษาในฐานะที่เป็นข้อมูลชั้นรอง โดยที่เอกสารทั้ง 2 ประเภทนี้เป็นสิ่งที่ถูกผลิตขึ้นหรือปรากฏในขอบเขตของเวลาการศึกษาที่ผู้วิจัยได้กำหนดเอาไว้

### นิยามศัพท์เฉพาะ

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้มีการนิยามศัพท์เฉพาะ ดังนี้

1) ยุกระเบียบใหม่ (Orde Baru/New Order) หมายถึงระบอบการเมืองแบบอำนาจนิยมของอินโดนีเซียในสมัยที่สุฮาร์โตดำรงตำแหน่งประธานาธิบดีระหว่าง ค.ศ.1966-1998

2) การปฏิรูป (Reformasi) หมายถึงขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองในอินโดนีเซียที่ประท้วงขับไล่และเรียกร้องการปฏิรูปประเทศให้เป็นประชาธิปไตยซึ่งเริ่มต้นขึ้นในปลายยุคสุฮาร์โต

3) พจนารมณ์ (Emotive) เป็นมโนทัศน์ของวิลเลียม เรดดี (William Reddy) นักประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึก โดยหมายถึงการแสดงออกทางอารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์ อันเป็นความพยายามของผู้พูดหรือผู้แสดงท่าทางเพื่อตีความ จัดการ และสำรวจตัวตนภายในของตนเอง เพื่อแสดงความรู้สึกของตนให้ตรงหรือสอดคล้องกับกฎเกณฑ์ บรรทัดฐานหรือระบอบความรู้สึก โดยส่วนใหญ่มนุษย์จะแสดงความรู้สึกผ่านภาษาหรือการสื่อสารทางภาษา (Reddy, 2001, p. 121)

4) ระบอบความรู้สึก (Emotional regime) เป็นมโนทัศน์ของวิลเลียม เรดดี นักประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึก โดยหมายถึงกฎเกณฑ์หรือบรรทัดฐานในการแสดงออกและการปิดกั้น ซึ่งถูกสร้างและส่งเสริมโดยสังคมหรือรัฐบาล (Reddy, 2001, p. 129)

5) ที่พักพิงทางความรู้สึก (Emotional refuge) เป็นมโนทัศน์ของวิลเลียม เรดดี โดยหมายถึงพื้นที่ทางสังคมและกายภาพที่เปิดโอกาสให้สามารถแสดงอารมณ์ความรู้สึก โดยไม่ถูกลงโทษจากระบบการเมืองหรือระบอบอารมณ์ความรู้สึกหลัก (Reddy, 2001, p. 129)

6) ความทุกข์ทนทางความรู้สึก (Emotional suffering) เป็นมโนทัศน์ของวิลเลียม เรดดี โดยหมายถึงการแสดงออกทางอารมณ์ความรู้สึกหลังจากการลงโทษหรือลงทัณฑ์ทางสังคม เมื่อปัจเจกบุคคลใด ๆ คนก็ตามละเมิด หลีกหนียั้ง เสแสร้ง หรือไม่จริงจังต่อกฎเกณฑ์หรือบรรทัดฐานด้านอารมณ์ความรู้สึกที่ถูกกำหนดโดยสังคมหรือระบอบการเมือง (Reddy, 2001, p. 129)

7) เสรีภาพทางความรู้สึก (Emotional liberty) เป็นมโนทัศน์ของวิลเลียม เรดดี อันหมายถึงเสรีภาพในการเปลี่ยนแปลงหรือปรับเปลี่ยนเป้าหมายเมื่อมีปัจจัยหรือความขัดแย้งต่าง ๆ อันซับซ้อนที่เรียกร้องให้เกิดการเปลี่ยนแปลงกฎเกณฑ์ บรรทัดฐาน และวิธีการจัดการ หรือระบอบความรู้สึกแบบหนึ่ง ๆ ในสังคมการเมือง (Reddy, 2001, p. 129)

8) พื้นที่สาธารณะ (Public sphere) หมายถึงพื้นที่ที่บรรดาสมาชิกในสังคมมีกิจกรรมร่วมกัน ตรงกันข้ามกับพื้นที่ส่วนตัว (Private sphere) ทั้งนี้เยอร์เกน ฮาเบอร์มาส (Jurgen Habermas) นักปรัชญาและนักสังคมวิทยาชาวเยอรมันได้ระบุว่า การกำเนิดพื้นที่สาธารณะในยุโรปตะวันตกช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18 และ 19 ก่อให้เกิดพื้นที่ในการปรึกษาหารือกันด้วยเหตุผล ซึ่งต่อมาได้พัฒนาไปสู่ระบอบการปกครองแบบประชาธิปไตยในยุโรปตะวันตก

9) กฎหมายชารีอะ (Sharia law) หมายถึงประมวลกฎหมายที่มาจากหลักคำสอนหรือหลักนิติศาสตร์ตามแนวทางของศาสนาอิสลาม ซึ่งครอบคลุมมิติการดำเนินชีวิตและเรื่องการเมืองการปกครอง

10) รัฐอิสลาม (Islamic state) หมายถึงรูปแบบรัฐและระบอบการเมืองที่ปกครองโดยผู้นำทางการเมืองและศาสนาตามหลักกฎหมายชารีอะหรือกฎหมายอิสลาม

11) รัฐฆราวาสหรือโลกวิสัย (Secular state) หมายถึงรูปแบบรัฐและระบอบการเมืองที่แยกออกกิจการทางศาสนาหรือพระเจ้า

12) อินเดีย (Indies) หมายถึงอาณานิคมดัตช์อีสอินเดีย (Dutch East Indies) หรือประเทศอินโดนีเซียในปัจจุบัน

13) อุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซีย (Indonesian Ummah) หมายถึงชุมชนทางศาสนาของชาวมุสลิมอินโดนีเซียหรือประชาชาติอิสลามอินโดนีเซีย ซึ่งมีความรู้สึกผูกพันภายใต้การนับถือศาสนาอิสลาม

### สมมติฐานของการวิจัย

หากประสบการณ์ทางอารมณ์ หรือการแสดงออกทางความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียในยุคสมัยใหม่ คือ พจนานรมณ์แบบหนึ่ง อันหมายถึงการที่ผู้พูดพยายามไปตีความ จัดการ และสำรวจตัวตนภายในของตัวเอง เพื่อที่จะแสดงอารมณ์ความรู้สึกของตนออกมาผ่านอากัปกริยาหรือการสื่อสารทางภาษาให้สอดคล้องกันกับคุณค่า กฎเกณฑ์ บรรทัดฐาน และความคาดหวังของระบอบการเมืองที่กำลังครองอำนาจนำอยู่นั้น ก็อาจกล่าวได้ว่า พจนานรมณ์ในแต่ละยุคสมัยทางประวัติศาสตร์ของอินโดนีเซียนั้นย่อมไม่เหมือนกัน ด้วยเหตุนี้ ชาวมุสลิมอินโดนีเซียหรืออุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซีย ซึ่งเป็นประชากรส่วนใหญ่ของประเทศในแต่ละช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ตั้งแต่ในยุคอาณานิคมมาจนถึงในยุคหลังสุฮาร์โตจึงมีความแตกต่างกัน

ทั้งนี้อาจกล่าวได้ว่า ถ้าหากตีความผ่านงานวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ (Modern Indonesian Literature) ตั้งแต่ในยุคที่ระบอบอาณานิคมอินดิสได้รับการสถาปนาขึ้นอย่างเป็นทางการในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 มาจนถึงในช่วงปลายอาณานิคมหรือช่วงครึ่งแรกของคริสต์ศตวรรษที่ 20 อันเป็นช่วงที่นโยบายจริยธรรม (Ethical Policy) เพื่อปรับปรุงนโยบายการบริหารกิจการในอาณานิคมและยกระดับสวัสดิการของชาวพื้นเมืองให้กลายเป็นคนมีเหตุผลและมีการศึกษาแบบตะวันตกในช่วงระหว่าง ค.ศ.1901-1942 ก่อนที่ญี่ปุ่นจะเข้ายึดครองนั้น ได้กลายเป็นระบอบการเมืองหลักของอาณานิคมอินดิส พจนานรมณ์ของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซีย คือ “พจนานรมณ์แห่งยุคจริยธรรมแบบชาวดัตช์” ในรัฐอาณานิคม

ต่อมาเมื่อในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 อุบัติขึ้น โดยกองทัพจักรวรรดิญี่ปุ่นได้ขับไล่ชาวดัตช์และยึดครองหมู่เกาะอินโดนีเซีย ตามมาด้วยการประกาศเอกราชและสงครามปฏิวัติอินโดนีเซีย (ค.ศ.1942-1949) เรื่อยมาจนถึงยุคสุการ์โนหรือถูกเรียกอีกชื่อหนึ่งในภายหลังว่า “ยุคระเบียบเก่า” (ค.ศ.1950-1965) อารมณ์ความรู้สึกแบบใหม่หรือที่เรียกว่า “พจนานรมณ์แห่งการปฏิวัติ” ซึ่งได้ก่อตัวขึ้นในห้วงเวลาแห่งความโกลาหลทางสังคมและการเมือง โดยกลายเป็นพลังขับเคลื่อนทางการเมืองนับตั้งแต่เหล่าอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียลุกขึ้นมาจับอาวุธเพื่อต่อสู้กับชาวดัตช์และกองกำลังฝ่ายสัมพันธมิตรอย่างไม่เกรงกลัวความตายเพื่อปลดปล่อยอินโดนีเซีย จนหลังสงครามปฏิวัติหรือยุคหลังอาณานิคม พจนานรมณ์แห่งการปฏิวัติก็ยังคงคุกรุ่นและทรงอิทธิพลในอินโดนีเซีย ดังเห็นได้จากกรณียกย่องตัวของพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซีย แนวคิดชาตินิยมอินโดนีเซีย และบทบาททางการเมืองของสุการ์โนในฐานะผู้นำ รวมทั้งงานวรรณกรรมที่ปรากฏออกมาในช่วงเวลานี้

อย่างไรก็ตาม หลังพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซียและสุการ์โนถูกโค่นล้มลงใน ค.ศ.1965 พร้อมกับการกวาดล้างอิทธิพลของฝ่ายซ้ายจนมีผู้คนถูกสังหารไปหลายแสนคน ระบอบการเมืองแบบใหม่ที่ถูกเรียกว่า “ยุคระเบียบใหม่” จึงถือกำเนิดขึ้นและครองอำนาจนำอย่างเข้มงวดและยาวนานกว่า 3 ทศวรรษ (ค.ศ.1966-1998) “พจนานรมณ์แห่งยุคระเบียบใหม่” จึงเป็นพจนานรมณ์แบบทางการ



ของ อุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซีย โดยในช่วงเวลาเดียวกันนั้น “พจนานรมณ์เชิงศีลธรรมแบบอิสลามอินโดนีเซีย” ก็ได้ขยายตัวขึ้นในพื้นที่สาธารณะเช่นกัน และกลายเป็นพจนานรมณ์ทางเลือกแบบใหม่อีกอย่างหนึ่งที่มีบทบาทสำคัญในพื้นที่สาธารณะและการเมืองอินโดนีเซียในยุคระเบียบใหม่ ทั้งนี้หลังยุคระเบียบใหม่อวสานหรือยุคหลังสุฮาร์โต (ค.ศ.1998-2018) พจนานรมณ์เชิงศีลธรรมแบบอิสลามอินโดนีเซีย จึงได้กลายเป็นระบอบความรู้สึกในการหล่อหลอมให้อุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียกลายเป็นอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียแบบใหม่ อันวางอยู่ในวิถีของการเป็นมุสลิมที่เคร่งครัด รวมทั้งเคารพในสิทธิเสรีภาพและความเท่าเทียมตามคุณค่าในระบอบการเมืองแบบประชาธิปไตยท่ามกลางสังคมแบบพหุวัฒนธรรมแบบโลกวิสัยของประเทศอินโดนีเซีย



## บทที่ 2

### เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

จากการสืบค้นเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง ผู้วิจัยได้จำแนกกลุ่มของเอกสารตามจุดมุ่งหมายของการศึกษาของวิทยานิพนธ์ขึ้นนี้ออกเป็น 4 กลุ่มหลัก ได้แก่ (1) เอกสารและงานวิจัยเกี่ยวกับประวัติศาสตร์และการเมืองอินโดนีเซีย โดยผู้วิจัยมุ่งทบทวนงานศึกษาชิ้นสำคัญต่าง ๆ ที่พยายามทำความเข้าใจประวัติศาสตร์และการเมืองของอินโดนีเซียยุคสมัยใหม่ตั้งแต่ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 จนถึงในยุคหลังสุฮาร์โตหรือต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21 (2) ส่วนเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องงานศึกษาอารมณ์ความรู้สึกในจิตเวชศาสตร์และจิตวิทยาในอินโดนีเซีย (3) การศึกษาอารมณ์ความรู้สึกของงานทางมานุษยวิทยาในอินโดนีเซีย และ (4) การศึกษาวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ เพื่อแสดงพัฒนาการในการศึกษาวรรณกรรมที่ผ่านมาตลอดช่วง 1 ศตวรรษ โดยการทบทวนเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องนี้ ผู้วิจัยต้องการแสดงให้เห็นถึงกระแสการศึกษาอารมณ์ความรู้สึกในอินโดนีเซีย ไม่ว่าจะเป็นความสนใจ วิธีการศึกษา หรือข้อถกเถียงสำคัญที่ผ่านมา

#### ประวัติศาสตร์และการเมืองอินโดนีเซีย

ตั้งแต่ในอดีตจนถึงปัจจุบัน มีงานศึกษาประวัติศาสตร์และการเมืองของอินโดนีเซียยุคสมัยใหม่ออกมามากมายมหาศาล งานเหล่านี้ได้ให้ภาพของพัฒนาการทางการเมืองและประวัติศาสตร์ไว้อย่างดีเยี่ยม ไม่ว่าจะเป็นแง่ของข้อมูลหลักฐาน กรอบคิดและแนวทางการวิเคราะห์แบบต่าง ๆ หรือข้อเสนออันแหลมคม ทั้งนี้การศึกษาประวัติศาสตร์และการเมืองอินโดนีเซียนั้น พบว่า จะครอบคลุมตั้งแต่งานทางประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา สังคมวิทยา รัฐศาสตร์ รวมไปถึงการศึกษาด้วยวิธีการทางสหวิทยาการที่ผสมผสานวิธีวิทยาและแนวทางการวิเคราะห์หลากหลายสาขาเข้าด้วยกัน ดังนั้นเพื่อทำความเข้าใจภาพของประวัติศาสตร์และการเมืองอินโดนีเซียยุคสมัยใหม่ ผู้วิจัยจะนำเสนอให้เห็นถึงงานศึกษาชิ้นสำคัญต่าง ๆ ที่มีคุณูปการต่อการศึกษาประวัติศาสตร์และการเมืองของอินโดนีเซีย

หลังการสิ้นพระชนม์ของสุลต่านฮาเมงกুবูวานาที่ 1 (Hamengkubuwana I, ค.ศ.1755-1792) แห่งอาณาจักรยอกยาการตา (ดู Ricklefs, 1974) และการยุบ “ราชบริษัทอินเดียตะวันออก” (The Royal East Indies Company/ Vereeniging ven Oost Indische Compagnie) หรือเรียกอย่างย่อว่า VOC ใน ค.ศ.1799 ดูเหมือนวาระบอบอาณานิคมในหมู่เกาะอินดีสหรืออินโดนีเซียได้ค่อย ๆ ปรากฏตัวขึ้นเป็นรูปเป็นร่าง แต่กระนั้น จนกระทั่งหลังสิ้นสุดสงครามชวาใน ค.ศ.1830 ยุคสมัยแห่งอาณานิคมอินดีสจึงได้เปิดฉากขึ้นอย่างเป็นทางการ โดยเป็นครั้งแรกที่ชาวดัตช์ได้ครอง

อำนาจนำทางการเมือง รวมทั้งควบคุมและแสวงหาผลประโยชน์เหนือหมู่เกาะอินโดนีเซียอย่างเต็มที่ ทั้งนี้ ในช่วงการก่อตัวของอาณานิคมอินดิสอย่าง เป็นทางการนี้มีงานศึกษาหลายชิ้นที่ให้ภาพอันยอดเยี่ยมเกี่ยวกับช่วงเวลาดังกล่าว เช่น งานศึกษาพัฒนาการของ VOC ตั้งแต่ช่วงเข้ามาและการจากไปของบริษัทในงานเรื่อง *Dutch Ship in Tropical Waters: The Development of the Dutch East India Company (VOC) Shipping Network in Asia 1595-1660* (Parthesius, 2010) และ งานศึกษาการขึ้นสู่อำนาจและฉกฉวยของ “เจ้าชายทีปนคร” ผู้นำในช่วงสงครามชาวบนแผ่นดิน ชาวของคารี (Carey, 2007) โดยกล่าวได้ว่าในต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 ระบอบอาณานิคมได้ค่อย ๆ ขยายตัวออกออกไปอย่างกว้างขวางครอบคลุมตั้งแต่เกาะสุมาตราไปจนถึงเกาะนิวกินีตะวันตกหรือ จังหวัดปาปัวในปัจจุบัน โดยปราศจากการท้าทายอำนาจของดัตช์อย่างรุนแรง

เมื่อการเมืองภายในระบอบอาณานิคมเริ่มมีความมั่นคงหลังการพยายามควบคุมหมู่เกาะ อินดิสในช่วงเวลาสั้น ๆ ของอังกฤษในช่วงสงครามนโปเลียนและสงครามชาวครั้งที่ 2 (ค.ศ.1826-1830) ดัตช์ก็ได้เชื่อมโยงเศรษฐกิจภายในอินดิสเข้ากับระบบเศรษฐกิจโลกผ่านนโยบายการเกษตรที่ เรียกว่า “ระบบการเพาะปลูก” (Cultivation System) อันเป็นระบบที่รัฐบาลอาณานิคมได้บังคับให้ ชาวพื้นเมืองเพาะปลูกพืชเศรษฐกิจเพื่อป้อนขายในตลาดโลก ในงานศึกษาประวัติศาสตร์และ การเมืองยุคระบบการเพาะปลูกเรื่อง *The Politics of Colonial Exploitation: Java, The Dutch, and the Cultivation System* (Fasseur, 1992) ฟาสซัวร์นักประวัติศาสตร์ชาวดัตช์ผู้สนใจมิติทาง ประวัติศาสตร์และการเมืองในช่วงระบบการเพาะปลูกของรัฐบาลอาณานิคมในช่วงทศวรรษ 1840 ถึง ต้นทศวรรษ 1960 ต้องการจะเข้าใจว่าเหตุใดชาวดัตช์ถึงอ้างว่าตนมีสิทธิ์อย่างเต็มที่ในการแสวงหา ผลประโยชน์จากชาวพื้นเมือง โดยไม่ได้มองว่าเป็นเรื่องเสื่อมเสียทางศีลธรรม จนสามารถปลดภาระ หนี้สินจากสงครามและเพิ่มทุนเงินทองในท้องพระคลังของประเทศเนเธอร์แลนด์ได้อย่างน่าเหลือเชื่อ (Fasseur, 1992, p. 62) กระทั่งแม้ในเวลาต่อมาฝ่ายเสรีนิยมจะขึ้นมามีอำนาจในรัฐสภาของ ชาวดัตช์ แต่ก็กลับเพิกเฉยการขูดรีดชาวพื้นเมือง เนื่องจากเหตุผลทางเศรษฐกิจและความจำเป็น ทางด้านการคลัง

อย่างไรก็ตาม เมื่อเข้าสู่ศตวรรษใหม่หรือคริสต์ศตวรรษที่ 20 ระบบการบังคับเพาะปลูก พืชเศรษฐกิจในอาณานิคมถูกยกเลิกและแทนที่ด้วยนโยบายใหม่ที่เรียกว่า “นโยบายจริยธรรม” (Ethical Policy) นโยบายใหม่ของรัฐบาลอาณานิคมนี้ชุ่มโชกด้วยแนวคิดแบบเสรีนิยม ความมี มนุษยธรรม และความก้าวหน้าทางเศรษฐกิจ โดยรัฐบาลอาณานิคมในยุคนี้ให้ความสำคัญเรื่อง สวัสดิการของชาวพื้นเมืองมากขึ้น เช่น การสร้างระบบชลประทาน ระบบสินเชื่อ และการเปิดโอกาส ให้ชาวพื้นเมืองได้เข้าถึงระบบการศึกษาสมัยใหม่แบบตะวันตก ยิ่งไปกว่านั้นในช่วงเวลาเดียวกันนี้ ระบอบอาณานิคมก็ได้ขยายตัวและมีประสิทธิภาพในการบริหารกิจการภายในหมู่เกาะอินโดนีเซียเพิ่ม มากขึ้นเช่นกัน ดังจะเห็นได้จากการขยายตัวของระบบราชการ ระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม รวมไปถึง

ถึงการขยายพรมแดนเพื่อไปควบคุมหมู่เกาะต่าง ๆ ที่เคยถูกมองว่าไร้ประโยชน์ เช่น สุมาตรา สุลาเวสี อัมบน และบาหลี เนื่องจากความต้องการแสวงหาผลประโยชน์ในด้านทรัพยากรธรรมชาติที่มีอย่างมหาศาล และเพื่อป้องกันการรุกเข้ามาของจักรวรรดินิยมอื่นเหนือหมู่เกาะรอบนอกอีกด้วย อีกทั้งในช่วงเวลานี้ดินแดนต่าง ๆ เหล่านี้ได้ค่อย ๆ แปรสภาพกลายเป็นอาณาเขตของอินดีสของดัตช์ ซึ่งรู้จักกันต่อมาว่าอินโดนีเซียหลังได้รับเอกราช

ในต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ดินแดนใหม่ ๆ ดังกล่าวมีความสำคัญยิ่งยวดต่อการพัฒนาทางเศรษฐกิจในระบบทุนนิยมทั้งของดัตช์และนายทุนนานาชาติ เช่น พื้นที่บนเกาะสุมาตรากลายเป็นพื้นที่ปลูกพืชเศรษฐกิจที่ขยายตัวออกมาจากชาว ไม่ว่าจะเป็นใบชา ใบยาสูบ พริกไทย กาแฟ หรือเนื้อมะพร้าวแห้ง นอกจากนี้ สุมาตรายังเป็นแหล่งผลิตดีบุก ยางธรรมชาติและน้ำมันดิบ โดยยางกับน้ำมันดิบได้กลายเป็นสินค้าชนิดใหม่ที่โดดเด่นและทำให้อินดีสียืนอยู่บนแถวหน้าของระบบเศรษฐกิจทุนนิยมระดับโลก แต่กระนั้น ความเจริญก้าวหน้าและความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจกลับกระจุกตัวอยู่ในเกาะชวาซึ่งเป็นศูนย์กลางของการบริหารกิจการในอาณานิคม ด้วยเหตุนี้ ชวาจึงกลายเป็นศูนย์กลางของผู้คนหลากหลายกลุ่มที่เข้ามาแสวงหาผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ การมาศึกษาเล่าเรียน การทำงานในระบบราชการหรือกิจการของเอกชน รวมทั้งยังเป็นศูนย์กลางของการเคลื่อนไหวทางการเมืองอีกด้วย นอกจากนี้ คนจากหลากหลายกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ได้อพยพเข้ามาอาศัยในเขตเมืองและมีโอกาสเจอกับความคิดและสถานการณ์ใหม่ ๆ ที่ลี้ลับเข้ามา โดยบริบทของเมืองที่เปิดกว้างเช่นนี้ส่งผลให้คนพื้นเมืองเหล่านี้ได้พบเจอและรับรู้ถึงโลกที่กว้างขวางกว่าในหมู่บ้านหรือชุมชนอันห่างไกลจากในเมือง

ในขณะเดียวกัน กระแสชาตินิยมอินโดนีเซียก็เริ่มปรากฏตัวขึ้นเช่นกัน ความคิดดังกล่าวถูกส่งผ่านภาษามลายูมาตรฐานหรือต่อมาคือภาษาอินโดนีเซียอันเป็นภาษากลางที่ใช้สื่อสารภายในอาณานิคม โดยเทคโนโลยีการพิมพ์เป็นตัวที่ช่วยเร่งเร้าให้การใช้ภาษามลายูมาตรฐานดังกล่าวแพร่หลายขึ้นอีกด้วย อีกทั้งการเคลื่อนไหวทางการเมืองของมวลชนชาวพื้นเมืองในอินดีสก็เริ่มปรากฏตัวขึ้น โดยภาษากลางและเทคโนโลยีด้านการพิมพ์ได้หลอมรวมความรู้สึกชาตินิยมของชาวพื้นเมืองที่อ่านออกเขียนได้ แม้ต่างคนต่างอยู่คนละพื้นที่และไม่เคยรู้จักกัน แต่กลับมีความรู้สึกว่าเป็นคนชาติเดียวกันและมีชะตาทางการเมืองร่วมกัน ทั้งนี้การถกเถียงอันน่าตรึงตาตรึงใจในประเด็นเหล่านี้ปรากฏอยู่ในงานของเบเนดิกต์ แอนเดอร์สัน (Benedict Anderson) เรื่อง *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Anderson, 1983) ที่สนใจการกำเนิดขึ้นของแนวคิดหรือจิตสำนึกชาตินิยม โดยเฉพาะบทบาทของนักเขียนหรือนักหนังสือพิมพ์ต่าง ๆ ที่มีบทบาทสำคัญในการขับเคลื่อนอุดมการณ์ทางการเมืองตลอดช่วงยุคอาณานิคม

กระนั้นในงานประวัติศาสตร์การเมืองอินโดนีเซียสมัยใหม่เรื่อง *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926* (Shiraishi, 1990) ทาเคชิ ชิราอิชิ (Takashi Shiraishi) นักประวัติศาสตร์ชาวญี่ปุ่นซึ่งขณะนั้นสอนอยู่ในมหาวิทยาลัยคอร์เนลได้เสนอว่า ไม่เพียงแต่ลัทธิชาตินิยมเท่านั้นที่เติบโตจนกลายเป็นแนวคิดทางการเมืองกระแสหลักระหว่างช่วง ค.ศ. 1912-1926 แต่กลุ่มการเมืองอิสลามและคอมมิวนิสต์ก็มีบทบาทเด่นไม่น้อยไปกว่าขบวนการชาตินิยม โดยในยุคแห่งการเคลื่อนไหวอันเป็นช่วงการเปลี่ยนผ่านสำคัญทางประวัติศาสตร์ของอาณานิคมนี้ คือ ช่วงเวลาที่โลกสังคมแบบจารีตกำลังเคลื่อนไปสู่สังคมสมัยใหม่ ซึ่งชิราอิชิสนใจการเคลื่อนไหวของชาวพื้นเมือง เพื่อทำความเข้าใจว่ามีการเผชิญหน้ากับความเป็นจริงอย่างไร ความคิดหรืออุดมคติแบบไหนที่ชี้นำการเคลื่อนไหว หรือมีรูปแบบและภาษาแบบไหนที่ประชาชนใช้เพื่อแสดงออกถึงสำนักทางการเมืองแบบใหม่ (Shiraishi, 1990, pp. xii-xiv) จนแม้แต่ในพื้นที่ชนบทอันห่างไกลจากเมืองที่เหมาะสมแก่การเพาะปลูกหรือการทำแปลงเกษตรขนาดใหญ่ ยุคแห่งการเคลื่อนไหวนี้ก็ส่งผลกระทบต่อชีวิตของประชาชนสามัญในชุมชนแบบจารีตเช่นกัน เพราะการขยายตัวของระบบเศรษฐกิจทุนนิยมหรือการผลิตแบบอุตสาหกรรม ได้ดึงดูดชาวพื้นเมืองเข้ามาเป็นแรงงานในไร่อ้อย โรงน้ำตาล โรงงานทอผ้าบาติก ในขณะที่ชาวพื้นเมืองมีการศึกษาสมัยใหม่ก็เข้ามาทำงานเป็นข้าราชการในระบอบอาณานิคม เสมียนในโรงงาน หรือเจ้าหน้าที่รถไฟ

เนื่องจากการเติบโตของสำนักทางการเมืองแบบใหม่ ความรุ่มรวยของรูปแบบการประท้วงและภาษาที่ใช้ในการเคลื่อนไหว ทำให้การทำความเข้าใจการเคลื่อนไหวชาวพื้นเมืองนั้นมีความสำคัญยิ่งยวด ชิราอิชิเสนอว่ามีปัจจัยสำคัญสองประการที่นำมาสู่การเติบโตของการมีสำนักทางการเมืองแบบใหม่ คือ การศึกษาแบบตะวันตกซึ่งสร้างชาวพื้นเมืองรุ่นใหม่ที่มีความคิดและสำนักทางการเมืองต่างจากคนรุ่นพ่อแม่ และ ประสบการณ์ชีวิตของชาวพื้นเมืองเหล่านี้ทั้งในโรงเรียนและหลังการศึกษาหรือในชีวิตการทำงาน เช่น การประสบกับการเลือกปฏิบัติในโรงเรียนและสถานที่ทำงาน การแข่งขันทางการค้าระหว่างกลุ่มคนจีนและพ่อค้าชาวพื้นเมือง ความเดือดร้อนของชาวนาและกรรมกร และสถานะทางเชื้อชาติที่ต่ำกว่าชาวยุโรปหรือแม้แต่ว่าพวกลูกครึ่ง โดยกล่าวได้ว่า ประสบการณ์ของชาวพื้นเมืองภายใต้ระบอบอาณานิคมเป็นตัวหล่อหลอมให้เกิดความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันขึ้น และผลักดันให้ชาวพื้นเมืองร่วมกันก่อตั้งกลุ่มขบวนการเคลื่อนไหวของตนด้วยจิตสำนึกใหม่ เช่น “บูดี อุโตโม” (Budi Utomo, ก่อตั้ง ค.ศ.1908) สหภาพอิสลามหรือ “เซอรากัต อิสลาม” (Sarekat Islam, SI ก่อตั้ง ค.ศ.1911) ซึ่งเป็นองค์กรที่เติบโตจากกลุ่มสมาคมพ่อค้าชาวพื้นเมืองมุสลิม นักหนังสือพิมพ์ และนักเลง โดยเลียนแบบจากระบบกงสีของชาวจีนก่อนจะพัฒนาเป็นองค์กรทางการเมืองในภายหลัง รวมทั้งองค์กรมุสลิมสมัยใหม่หรือ “มุฮัมมาดิยะฮ์” (Muhamadiyah, ก่อตั้ง ค.ศ.1912) และองค์กรมุสลิมสายจารีตหรือ “นะฮ์ดะตูลาตุล อุลามะ (Nahdlatul Ulama, NU, ก่อตั้ง ค.ศ.1926)

อย่างไรก็ตาม ในช่วงปลายทศวรรษ 1920 การประท้วงนัดหยุดงานและการเดินขบวนทางการเมืองของชาวพื้นเมือง กลับสร้างความรู้สึกไม่พอใจให้แก่กลุ่มนักลงทุนทั้งชาวต่างชาติ ชาวยุโรปทั่วไป รวมทั้งบรรดาพวกลูกครึ่ง แม้สภาประชาชน (Volksraad) ซึ่งถูกก่อตั้งขึ้นใน ค.ศ.1917 ในฐานะส่วนหนึ่งของนโยบายจริยธรรม จะได้รับการคาดหวังจากรัฐบาลอาณานิคมว่าจะเป็นช่องทางในการแสดงออกทางการเมืองภายใต้ระบอบอาณานิคมและทำหน้าที่ให้คำปรึกษาแก่รัฐบาล แต่นับตั้งแต่ในช่วงปลายทศวรรษ 1920 เป็นต้นมา สภาแห่งนี้ก็กลายเป็นพื้นที่สำคัญในการเคลื่อนไหวเพื่อทำลายความน่าเชื่อถือของนโยบายจริยธรรม และถูกใช้เป็นกระบอกเสียงในการโจมตีชาวพื้นเมืองที่มีการศึกษาแบบตะวันตก รวมไปถึงบรรดาพวกลูกครึ่งที่เข้าร่วมกับชาวพื้นเมืองว่าเป็นผู้ก่อความวุ่นวายในสังคมจนสร้างผลกระทบต่อกิจกรรมทางเศรษฐกิจ โดยปัจจัยสำคัญอย่างหนึ่งที่นำมาสู่ความรู้สึกไม่พอใจและต่อต้านการเคลื่อนไหวแบบมวลชนของชาวพื้นเมือง คือ วิกฤติเศรษฐกิจที่ได้รับผลกระทบจากภาวะเศรษฐกิจตกต่ำทั่วโลกตั้งแต่ในช่วงปลายทศวรรษ 1920

ในที่สุดนับตั้งแต่ ค.ศ.1926 ขบวนการเคลื่อนไหวของชาวพื้นเมืองถูกปราบปรามอย่างรุนแรงจนกระทั่งยุคแห่งการเคลื่อนไหวของชาวพื้นเมืองในช่วงยุคนโยบายจริยธรรมได้ถึงจุดสิ้นสุด บรรดาสมาชิกและแกนนำกลุ่มกลุ่มชาตินิยม กลุ่มอิสลาม รวมทั้งคอมมิวนิสต์ ที่เคลื่อนไหวทางการเมืองล้วนต่างลงเอยด้วยการถูกคุมขังหรือไม่ก็โดยเนรเทศไปยังที่ห่างไกลจากชาว (Shiraishi, 1992, pp. 326-338) ดังกรณีขบวนการคอมมิวนิสต์ที่ถูกนำเสนอในงานเรื่อง *The Rise of Indonesian Communism* (McVey, 1965) แม้คเวย์ได้ให้ภาพของการขึ้นมาและลาไปของพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซีย (PKI) นับตั้งแต่การก่อตั้งพรรคจนถึงการถูกประกาศให้เป็นพรรคนอกกฎหมาย อีกทั้งกลไกของรัฐเข้าไปกวาดล้าง จับกุม และเนรเทศ ยังทำให้บรรดาแกนนำชาวพื้นเมืองรุ่นแรกบางคนหายลับไปอย่างถาวรจากเวทีการเมือง ทั้งนี้หลัง ค.ศ.1927 จึงมีเพียงองค์กรหรือนักการเมืองชาวพื้นเมืองไม่มากนักที่ยังเหลือรอดและทำงานร่วมกับรัฐบาลอาณานิคม อย่างไรก็ตาม แม้สำนักทางการเมืองแบบใหม่ของกลุ่มชนชั้นนำชาวพื้นเมืองรุ่นแรกได้ถูกขจัดออกไปจากเวทีการเมืองจนเกือบจะหมดสิ้น แต่ก็ยังคงส่งผ่านอิทธิพลต่อความคิดของกลุ่มชาวพื้นเมืองในรุ่นหลัง เพราะแนวคิดหรืออุดมการณ์ทางการเมืองแบบต่าง ๆ และรูปแบบของการเคลื่อนไหวทางการเมืองนั้นกลายเป็นความรู้ทั่วไปที่ปรากฏอยู่ในหน้าหนังสือพิมพ์ภาษาอินโดนีเซีย

ในช่วงทศวรรษ 1930 กลุ่มคนหนุ่มสาวรุ่นใหม่ในอาณานิคมอินโดนีเซียที่รับมรดกทางความคิดและการจัดตั้งองค์กรเคลื่อนไหวทางการเมืองที่สำคัญคนหนึ่ง คือ สุการ์โน (Sukarno) ได้ออกมาเรียกร้องให้ทุกพรรคการเมืองไม่ว่าจะเป็นชาตินิยม คอมมิวนิสต์ และอิสลาม มีความเป็นเอกภาพเพื่อต่อต้านอาณานิคม (Shiraishi, 1992, pp. 339-342) แต่กระนั้น หลังยุคนโยบายจริยธรรมที่รัฐบาลอาณานิคมมองชาวพื้นเมืองด้วยความการุญ การเคลื่อนไหวทางการเมืองอย่างเป็นทางการของชาวพื้นเมืองก็ถูกมองว่าเป็นภัยคุกคาม ทำให้สุการ์โน มุฮัมหมัด ฮัตตา (Muhammad

Hatta) สุตัน จาฮ์รียร์ (Sutan Jahrir) และแกนนำคนอื่นๆ ถูกจับกุมและโดนเนรเทศออกจากเกาะชวา กระนั้นกล่าวได้ว่า มรดกของการเคลื่อนไหวก็ทำให้ชาวพื้นเมืองคุ้นเคยกับแนวคิดทางการเมืองแบบโลกตะวันตกมากขึ้น ซึ่งแบ่งออกเป็นคอมมิวนิสต์ ชาตินิยม และอิสลาม อย่างไรก็ตาม ความน่ากลัวของคูกูติกูล (Digul) ในป่าดงดิบที่โอเรียนตาเลียหรือปาปัวตะวันตกได้กลายเป็นฝันร้ายที่น่าสะพรึงกลัวดังที่ชิราอิชินำเสนอไว้ในงานเรื่อง *The Phantom World of Digul: Policing as Politics in Colonial Indonesia, 1926–1941* (Shiraishi, 2021) ว่าสถานกักกันนักโทษการเมืองแห่งนี้กลายเป็นเครื่องมือในการลงทัณฑ์หรือการปราบปรามชาวพื้นเมืองที่เคลื่อนไหวทางการเมืองต่อต้านรัฐบาล เพื่อฟื้นฟูความสงบสุขและระเบียบทางสังคมนั้น ด้วยเหตุนี้ ระหว่าง ค.ศ.1926-1942 ทำให้แทบไม่มีขบวนการเคลื่อนไหวของชาวพื้นเมืองลุกขึ้นมาท้าทายหรือพยายามยึดอำนาจรัฐจากดัตช์เลย จนกระทั่งเมื่อกองทัพจักรวรรดิญี่ปุ่นตัดสินใจบุกยึดอาณานิคมอินโดนีส์หรือเมื่อสงครามโลกครั้งที่สองปะทุขึ้น

ในช่วงต้นค.ศ.1942 ญี่ปุ่นได้เปิดฉากรุกรานอินโดนีส์ แต่การต่อต้านของดัตช์และสัมพันธมิตรในอินโดนีส์และที่อื่น ๆ ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ก็ไม่ได้ยืดเยื้อยาวนาน หลังกองทัพจักรวรรดิญี่ปุ่นจึงได้รับชัยชนะขั้นเด็ดขาดเหนือกองทัพสัมพันธมิตรอันประกอบด้วยดัตช์ อังกฤษ ออสเตรเลีย และอเมริกา ความอ่อนแอของชาวดัตช์ในการป้องกันอินโดนีส์จากญี่ปุ่นสร้างความประทับใจแก่ชาวพื้นเมืองอย่างมาก กองทัพจักรวรรดิญี่ปุ่นจึงได้รับการต้อนรับอย่างยินดีปราศจากชาวพื้นเมืองในฐานะผู้ปลดปล่อย ในขณะที่เดียวกัน ชาวพื้นเมืองก็ยังอาศัยจังหวะนี้ในการต่อต้านฝ่ายดัตช์และชาวยุโรป ในที่สุดกองทัพดัตช์ในอาณานิคมและข้าหลวงใหญ่แห่งอินโดนีส์ก็ได้ประกาศยอมจำนนต่อกองทัพจักรวรรดิญี่ปุ่นอย่างไม่มีเงื่อนไข ทั้งนี้หลังจากการยึดครองอินโดนีส์กว่า 3 ปี ในวันที่ 17 สิงหาคม ค.ศ. 1945 ญี่ปุ่นได้รื้อฟื้นขบวนการชาตินิยม องค์การทางการเมืองอิสลาม รวมทั้งสร้างกลุ่มยุวชนทหารหรือกองกำลังชาวพื้นเมืองขึ้น สุการ์โนและฮัตตาประกาศเอกราช แต่เอกราชและอำนาจอธิปไตยของชาวอินโดนีเซียในปี ค.ศ.1945 ถูกยึดเวลาออกไปเมื่อกองกำลังฝ่ายสัมพันธมิตรที่นำโดยดัตช์และอังกฤษกลับมาสู่อินโดนีเซีย โดยเป็นสิ่งที่น่าสนใจว่าเมื่อเทียบกับชาติตะวันตกหรือในประเทศอื่น ๆ ที่เคยตกเป็นอาณานิคมเหมือนกันแล้ว การก่อตัวขึ้นของสำนักทางการเมืองแบบชาตินิยม การเคลื่อนไหว และสงครามปฏิวัติของคนพื้นเมืองอินโดนีเซียกลับมีลักษณะเฉพาะไม่เหมือนใคร

ในหนังสือประวัติศาสตร์การเมืองของอินโดนีเซียเรื่อง *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Kahin, 1952) ของจอร์จ เคฮิน (George Kahin) นักประวัติศาสตร์ นักรัฐศาสตร์ และผู้เชี่ยวชาญอินโดนีเซียศึกษาชาวอเมริกัน ได้แสดงให้เห็นถึงเงื่อนไขเฉพาะที่ก่อให้เกิดความรู้สึกแบบชาตินิยมและภาพรวมของการเมืองอินโดนีเซียตั้งแต่ก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 ไปจนถึงช่วงสงครามการปฏิวัติ เคฮินอธิบายว่าเงื่อนไขสำคัญที่ก่อให้เกิดขบวนการชาตินิยมและการปฏิวัติในอินโดนีเซียคือ สภาพแวดล้อมทางสังคมของคนพื้นเมืองที่เปลี่ยนแปลงไปภายใต้การปกครองของดัตช์ เช่น

โครงสร้างทางสังคมของคนพื้นเมือง ทศนคติทางการเมืองและเศรษฐกิจ (Kahin, 1952, pp. 1-2) ในขณะที่ปัจจัยที่เอื้อให้ขบวนการชาตินิยมขยายตัวออกไป คือ (1) นโยบายที่เปิดโอกาสการมีส่วนร่วมทางการเมืองของรัฐบาลอาณานิคม (2) การมีพื้นฐานทางศาสนาอิสลามเหมือนกันซึ่งช่วยทำเกิดความรู้สึกเป็นพวกเดียวกันของคนในหมู่เกาะต่าง ๆ (3) การพัฒนาภาษากลางหรือภาษาอินโดนีเซียซึ่งระบอบอาณานิคมมีส่วนสำคัญในกระบวนการดังกล่าวผ่านการกำหนดใช้เป็นภาษาหลักในระบบการศึกษา วรรณกรรม หนังสือพิมพ์ ฯลฯ (4) การพัฒนาด้านสื่อสิ่งพิมพ์ วิทยุ และการเคลื่อนย้ายผู้คนนั้นช่วยส่งให้แนวคิดชาตินิยมแพร่หลายไปยังที่อื่นนอกจากเกาะชวา (Kahin, 1952, pp. 37-41)

ขณะที่บทบาทของคนหนุ่มสาวหรือ “เปอมูดา” (pemuda) เริ่มปรากฏให้เห็นชัดเจนในช่วงนี้เช่นกัน นับตั้งแต่การแถลงคำมั่นสัญญาของคนหนุ่ม หรือ “ซุมปะฮ์ เปอมูดา” (Sumpah Pemuda) ในการประชุมสภาคนหนุ่มครั้งที่สองเมื่อวันที่ 28 ตุลาคม ค.ศ.1928 ว่าต่อไปนี้คนพื้นเมืองในอินโดนีเซียจะมีมาตุภูมิเดียว ชาติเดียว และภาษาเดียวกันภายใต้ชื่ออินโดนีเซีย ตลอดจนปลูกเร้าให้ทุกคนมีความรู้สึกสามัคคีเป็นหนึ่งเดียวกันผ่านการสร้างเพลงอินโดนีเซียรายา (Indonesia Raya) ซึ่งกลายเป็นเพลงชาติในเวลาต่อมา กระนั้น บทบาทของคนหนุ่มสาวรุ่นใหม่ในช่วงการยึดครองของญี่ปุ่นระหว่าง ค.ศ.1943-1945 นั้นปรากฏให้เห็นอย่างเข้มข้น และมีบทบาทสำคัญยิ่งในช่วงสงครามปฏิวัติแห่งชาติของอินโดนีเซีย ดังที่เห็นได้ในงานประวัติศาสตร์การเมืองอินโดนีเซียช่วงสงครามปฏิวัติขึ้นสำคัญของเบนเนดิกต์ แอนเดอร์สัน เรื่อง *Java in Time of Revolution: Occupation and Resistance, 1944-1946* (Anderson, 1972) แอนเดอร์สันพยายามอธิบายเงื่อนไขสำคัญที่นำไปสู่การลุกฮือจจับอาวุธทำการปฏิวัติของคนพื้นเมืองในช่วง ค.ศ. 1945-1946 เพื่อต่อต้านกองทัพญี่ปุ่นและการกลับเข้ามาอินโดนีเซียของดัตช์และกองทัพสัมพันธมิตร อันเป็นเป็นช่วงเวลาที่ยากแค้นต่อเนื่องจากเหตุการณ์สงครามโลกครั้งที่ 2

แอนเดอร์สันเสนอว่าคนหนุ่มสาวผู้เป็นฟันเฟืองของการปฏิวัติเติบโตขึ้นจากจารีตการศึกษาของสังคมชวา โดยเปอมูดาเหล่านี้ได้รับการหล่อหลอมความคิดและความรู้สึกขึ้นด้วยจิตวิญญาณแห่ง “เปอซันเตริน” (petrantren) ซึ่งเป็นระบบการศึกษาที่สืบทอดมาจากจารีตการศึกษาสมัยโบราณของชาวพื้นเมืองอย่างต่อเนื่องมาสู่โรงเรียนสอนศาสนาอิสลาม โดยประกอบขึ้นด้วยคุณค่าหรืออุดมคติสำคัญ 4 ประการ คือ (1) ความเรียบง่าย (2) การร่วมมือร่วมใจ (3) ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน และ (4) ความจริงใจอย่างไม่เห็นแก่ตน (Anderson, 1972, p. 5) ดังนั้น เมื่อคนหนุ่มชาวพื้นเมืองได้เข้าไปเล่าเรียนในสังคมแบบเปอซันเตรินก็จะมีความรู้สึกอิสระปลดปล่อยจากพันธนาการทางสังคมภายนอกที่มีกฎเกณฑ์ จารีต และระเบียบอันเคร่งครัด รวมทั้งมีความเบิกบานใจและรู้สึกกล้ากล้าเข้าไปในวิถีชีวิตตามครรลองของศาสนา (Anderson, 1972, p. 6) จนกระทั่งเมื่อกองทัพจักรวรรดิญี่ปุ่นใกล้ปิดฉากการยึดครองอินโดนีเซีย ขณะที่ดัตช์กับกองทัพสัมพันธมิตรกำลังจะกลับมา คนหนุ่มเหล่านี้ต่างก็รู้สึกและมองเห็นถึงหายนะที่กำลังใกล้เข้ามาอย่างกว้างขวาง เพราะโลกข้างนอกหรือ



สังคมที่พวกเขาจากมานั้นกำลังจมดิ่งสู่ความพินาศ ความรู้สึกอย่างแรงกล้าของวัยและจิตวิญญาณแห่งเปอซันเตรีนจึงปลุกความเร้าร้อนของคนหนุ่มลุกขึ้นมารวมตัวเป็นพลังในต่อสู้กับญี่ปุ่นและดัชต์ ดังที่ประจักษ์ในช่วงสงครามปฏิวัติของอินโดนีเซีย (Anderson, 1972, p. 11)

นอกจากงานของเคอีนและแอนเดอร์สันแล้ว มีงานศึกษาทางประวัติศาสตร์และการเมืองในช่วงสงครามการปฏิวัติอีกหลายชิ้นที่น่าเสนอแง่มุมต่าง ๆ ในช่วงเวลาแห่งความเป็นความตายหรือการอยู่รอดของชีวิตชาวอินโดนีเซียและเอกราชอันสมบูรณ์ของชาติ เช่น ในงานเรื่อง *Gangsters and Revolutionaries: The Jakarta People's Militia and the Indonesian Revolution 1945-1949* (Cripp, 1991) ของคริปป์ซึ่งนำไปสู่ภาพของการก่อตัวของกองกำลังกึ่งทหารหรือกลุ่มนักเลงและบทบาทของคนเหล่านี้ในช่วงที่สงครามการปฏิวัติอินโดนีเซียเริ่มมีการปะทะกันด้วยกำลังอาวุธในช่วงระหว่าง ค.ศ.1945-1949 ขณะทำงานเรื่อง *Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia* (Van Dijk, 1981) และ *The Netherlands Indies and the Great War, 1914-1918: The Darul Islam in Indonesia* (Van Dijk, 2007) รวมถึงงานเรื่อง *Islam and the Making of the Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in Twentieth-century Indonesia* (Formichi, 2012) หันไปศึกษาบทบาทของกลุ่มกองกำลังอิสลามที่เรียกกลุ่มของตนเองว่าดาร์ลุ อิสลาม ซึ่งในเวลาต่อมามีความมุ่งหมายจะก่อตั้งสาธารณรัฐอิสลามอินโดนีเซียขึ้น นอกจากนี้ ยังงานศึกษาการปฏิวัติอินโดนีเซียผ่านแง่มุมของฝ่ายสัมพันธมิตรที่กลับเข้ามาปลดอาวุธและยึดครองอินโดนีเซีย ดังเช่นในงานเรื่อง *The British Occupation of Indonesia 1945-1946: Britain, the Netherlands and the Indonesian Revolution* (McMillan, 2005)

สงครามปฏิวัติแห่งชาติอินโดนีเซียลงเอยด้วยชัยชนะของฝ่ายสาธารณรัฐ ดัชต์ถอนกำลังออกไปและยอมรับอำนาจอธิปไตยของอินโดนีเซีย โดยการถ่ายอำนาจอธิปไตยอย่างเป็นทางการเกิดขึ้นในวันที่ 17 ธันวาคม ค.ศ.1949 แม้ดัชต์ยังคงอ้างสิทธิ์เหนือดินแดนปาปัวตะวันตกของอินโดนีเซียในปัจจุบัน แต่ใน ค.ศ.1962 ดินแดนดังกล่าวก็กลับมารวมกับสาธารณรัฐอินโดนีเซีย ในที่สุด อินโดนีเซียก็กลายเป็นประเทศเกิดใหม่ดังในปัจจุบัน

แต่กระนั้น ความวุ่นวายทางการเมืองตลอดช่วงหลังสงครามปฏิวัติได้สั่นคลอนความเป็นเอกภาพของประเทศนี้ โดยความแตกแยกระหว่างกลุ่ม องค์กร และพรรคการเมืองที่ยึดถืออุดมการณ์ต่างกัน รวมทั้งปัญหาเศรษฐกิจปรากฏขึ้นในฉากการเมืองอันวุ่นวายของอินโดนีเซียในยุคหลังอาณานิคม ดังนั้นเมื่อการแข่งขันทางการเมืองระหว่างกลุ่มชาตินิยม คอมมิวนิสต์ และอิสลามดุเดือดขึ้นก็ส่งผลให้ทิศทางการเมืองในระบอบประชาธิปไตยแบบเสรีของอินโดนีเซียเอนเอียงไปสู่ระบอบอำนาจนิยมมากขึ้น โดยในงานเรื่อง *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* (Feith, 1962) ของเฮอ์เบิร์ต ฟีตต์ (Herbert Feith) และเรื่อง *The Transition to Guided Democracy: Indonesian Politics, 1957-1959* (Lev, 2009) ของดาเนียล เลฟ (Danial Lev) ได้

ชี้ให้เห็นถึงความขัดแย้งและความวุ่นวายทางการเมือง รวมทั้งความล้มเหลวของระบอบประชาธิปไตยแบบรัฐสภาซึ่งในที่สุดก็นำไปสู่ระบอบการเมืองแบบอำนาจนิยมของสุการ์โน ในขณะที่งานประวัติศาสตร์เรื่อง *Authoritarian Modernization in Indonesia's Early Independence Period: The Foundation of the New Order State (1950-1965)* (Fakih, 2020) ได้ชี้ให้เห็นถึงบทบาทของอุดมการณ์ โครงสร้างรัฐ และกองทัพอินโดนีเซียก่อนการสถาปนายุทธระบอบใหม่ผ่านการวิเคราะห์เครือข่ายความช่วยเหลือของนานาชาติที่นำไปสู่การสร้างความ โดยเสนอว่าในช่วง “ประชาธิปไตยแบบชั้นนำ” (ค.ศ.1957-1965) ของสุการ์โน เพื่อรักษาสถิตอำนาจระหว่างกลุ่มการเมืองที่แข่งแกร่งขึ้นอย่างมาก คือ กลุ่มชาตินิยม คอมมิวนิสต์ อิสลาม และกองทัพนั้นเป็นต้นแบบสำคัญของระบอบการเมืองในยุคสุฮาร์โต

แม้สุการ์โนจะเป็นที่เคารพยกย่องในหมู่ประชาชนทั่วไป แต่เนื่องจากเขาล้มเหลวในการแก้ปัญหาเศรษฐกิจและความแตกแยกทางการเมือง รวมทั้งการไม่มีฐานมวลชนหรือขุมกำลังที่จงรักภักดีกับตนเอง ในท้ายที่สุด ชีวิตทางการเมืองของสุการ์โนก็เดินทางไปสู่จุดจบเมื่อนายพลสุฮาร์โตได้ทำการรัฐประหารซ้อนใน ค.ศ.1965 นอกจากนั้น การขยายตัวอย่างต่อเนื่องและรวดเร็วของ PKI ซึ่งสร้างความหวาดกลัวและความไม่พอใจในกองทัพและกลุ่มอิสลาม หลังรัฐประหารจึงตามมาด้วยการกวาดล้าง จับกุม และสังหารสมาชิกพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซียอย่างรุนแรงระหว่างช่วง ค.ศ.1965-1966 ต่อมาสุฮาร์โตก็เข้าดำรงตำแหน่งประธานาธิบดีอย่างเป็นทางการหลังจากได้รับการถ่ายโอนอำนาจจากสุการ์โนใน ค.ศ.1967 อันเป็นการปิดฉากยุค “ระบอบเก่า” ของสุการ์โน และเปิดฉากยุคระบอบใหม่ที่ยาวนานกว่า 3 ทศวรรษ (ค.ศ.1965-1998) จากนั้นเป็นต้นมา “ยุคระบอบใหม่” หรือ “ระบอบสุฮาร์โต” ก็เข้ามามีบทบาทในชีวิตทางสังคม การเมือง และวัฒนธรรมของชาวอินโดนีเซีย ดังเช่นในงานเรื่อง *History in Uniform: Military Ideology and the Construction of Indonesia's Past* (McGregor, 2007) ที่ได้ชี้ให้เห็นถึงความสามารถของกองทัพในการสร้างการรับรู้ หรือทัศนคติผ่านภาพแทนเกี่ยวกับอดีตที่ให้ความชอบธรรมแก่กองทัพในการปกครองประเทศ

ทั้งนี้ ภาพของความขัดแย้งและการต่อสู้ทางการเมืองภายในอินโดนีเซียหลังยุคอาณานิคมหรือหลังการประกาศเอกราช งานศึกษาทางรัฐศาสตร์เชิงเปรียบเทียบขึ้นสำคัญของแดน สเลเตอร์ (Dan Slater) เรื่อง *Ordering Power: Contentious Politics and Authoritarian Leviathans in Southeast Asia* (Slater, 2010) อาจชี้ให้เห็นถึงโฉมหน้าและเงื่อนไขสำคัญของการกำเนิดขึ้นของระบอบอำนาจนิยมในอินโดนีเซียหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 สเลเตอร์ไม่เชื่อว่าการร่วมมือของกลุ่มการเมืองเป็นเรื่องของผลประโยชน์ต่างตอบแทน หากแต่เป็นวิกฤติทางสังคมหรือเงื่อนไขบางอย่างที่สร้างความกลัวขึ้นในกลุ่มชนชั้นนำแล้วนำไปสู่การประสานความร่วมมือกันของกลุ่มการเมืองต่าง ๆ กับระบอบอำนาจนิยมเพื่อจัดระเบียบอำนาจ (Slater, 2010, pp. 5 & 13) ในกรณีอินโดนีเซีย การเมืองแบบได้ปฏิวัติหรือระบอบอำนาจนิยมหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 จึงเริ่มต้นขึ้นเมื่อสุฮาร์โตขึ้น

ครองอำนาจ อย่างไรก็ตาม แม้ระบอบการเมืองแบบอำนาจนิยมหรือเผด็จการทหารยากที่จะล้มลง แต่การประสานความร่วมมือทางการเมืองระหว่างชนชั้นนำ สถาบันทางการเมือง และรัฐบาลก็อาจพังทลายหรือแห้งเหี่ยวไปตามกาลเวลาเหมือนเช่นในกรณีอินโดนีเซียใน ค.ศ.1998 แต่กระนั้น ระบอบอำนาจนิยมก็ยังคงต้องการให้ประชาชนรู้สึกกลัวกันเอง โดยจะหาทางตัดตอนกลุ่มพลังทางสังคมแบบประชาธิปไตย และรอโอกาสคืนกลับมาเมื่อมีโอกาสหรือเกิดวิกฤติใหม่ ๆ ในสังคม (Slater, 2010, pp. 19-20)

ในส่วนแง่มุมของความสัมพันธ์ระหว่างอิสลามกับการเมืองอินโดนีเซียหลังสุฮาร์โตขึ้นสู่อำนาจนั้น ก็ได้รับความสนใจทางวิชาการเช่นกัน เพราะแม้นับตั้งแต่ทศวรรษ 1970 กลุ่มการเมืองอิสลามซึ่งเคยเป็นขุมพลังทางการเมืองขนาดใหญ่ที่สำคัญก็ถูกกีดกันออกจากการเข้าไปมีส่วนร่วมในการตัดสินใจทางการเมือง ทว่าในช่วงปลายทศวรรษ 1980 และต้นทศวรรษ 1990 ดูเหมือนว่ากลุ่มการเมืองอิสลามได้กลับคืนสู่พื้นที่ทางการเมืองหรือพื้นที่สาธารณะของอินโดนีเซียอีกครั้ง ดังที่ในบทความเรื่อง “The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation” (Liddle, 1996) ของวิลเลียม ลิดเดิ้ล (William Liddle) ที่ได้ให้แสดงให้เห็นถึงบทบาทขององค์กรมุสลิมในช่วงต้นทศวรรษ 1990 อันถือเป็นสัญญาณของการกลับมาของกลุ่มการเมืองอิสลามและศาสนาอิสลามในพื้นที่ทางการเมืองอินโดนีเซีย นอกจากนี้ ในการสำรวจภาพกว้าง ๆ ประวัติศาสตร์การฟื้นฟูศาสนาอิสลามและบทบาททางการเมืองของกลุ่มการเมืองอิสลาม งานศึกษาทางประวัติศาสตร์เรื่อง *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions, C. 1830-1930* (Ricklefs, 2007) และ *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, C. 1930 to Present* (Ricklefs, 2012) ก็ให้ภาพรวมที่สำคัญของกระแสการฟื้นฟูอิสลามในชาติตั้งแต่ในช่วงทศวรรษ 1930 ถึงหลังสุฮาร์โตลงจากอำนาจ

อนึ่ง ในการเคลื่อนไหวต่อต้านสุฮาร์โตตั้งแต่ในช่วงต้นทศวรรษ 1990 กลุ่มการเมืองอิสลามก็ได้เข้ามามีส่วนร่วมด้วยเช่นกัน โดยแนวคิดประชาธิปไตยและการทำให้เป็นประชาธิปไตยทั่วโลก แนวคิดการเมืองเรื่องอัตลักษณ์ทางศาสนาและชาติพันธุ์ได้ถูกนำเสนอบนพื้นที่สาธารณะอย่างเข้มข้น ในหนังสือชิ้นสำคัญเรื่อง *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Hefner, 2000) ของโรเบิร์ต เฮฟเนอร์ (Robert Hefner) นักมานุษยวิทยาชาวอเมริกัน ได้แสดงให้เห็นถึงปุมหลังและเงื่อนไขสำคัญที่ก่อให้เกิดการปรากฏตัวของขบวนการอิสลามประชาธิปไตย หรือ “ประชาสังคมอิสลาม” (Civil Islam) ขึ้นในอินโดนีเซีย เฮฟเนอร์กล่าวว่าในช่วงทศวรรษ 1980 และ 1990 เป็นช่วงของสัมพันธ์ภาพระหว่างศาสนาต่าง ๆ และการเคลื่อนไหวของขบวนการการเมืองอิสลามสายปฏิรูปในอินโดนีเซียที่เดินเคียงบ่าเคียงไหล่ต่อสู้ร่วมกัน แต่กระนั้นลักษณะสำคัญของขบวนการเคลื่อนไหวอิสลามยุคใหม่นี้ต่างจากกลุ่มการเมืองอิสลามก่อนหน้านี้ คือ ไม่ยอมรับแนวคิดเรื่องรัฐอิสลามวางบนรากฐานของกฎหมายชารีอะ ซึ่งให้อำนาจทางสังคมและการเมืองแก่กลุ่มอิสลามเพียง

กลุ่มเดียว นอกจากนั้น ขบวนการเคลื่อนไหวอิสลามในอินโดนีเซียในช่วงนี้ยังมีบทบาทในการส่งเสริมสิทธิสตรี การพูดคุยระหว่างกลุ่มคนต่างศาสนา รวมทั้งเข้าร่วมการต่อสู้ทางการเมืองเพื่อสร้างระบอบการเมืองแบบประชาธิปไตยหรือรูปแบบพหุนิยมทางการเมืองขึ้น

นับตั้งแต่ ค.ศ.1998 ถือได้ว่าเป็นรุ่งอรุณใหม่ของอินโดนีเซียหลังสุฮาร์โตและกองทัพได้ลาจากพื้นที่ทางการเมืองของอินโดนีเซีย โดยกระแสการเรียกร้องให้มีการปฏิรูปการเมืองซึ่งออกมาจากขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองในช่วงขบวนการ ๑ ของสุฮาร์โตนั้นกลายเป็นจุดหมายปลายทางที่สำคัญของการเมืองอินโดนีเซียหลัง ค.ศ.1998 ทั้งนี้จุดเปลี่ยนสำคัญที่นำไปสู่การล่มสลายของยุคระเบียบใหม่ คือ วิกฤติการเงินเอเชียใน ค.ศ.1997 ซึ่งสร้างความระส่ำระสายทางสังคมและเศรษฐกิจในอินโดนีเซียได้ช่วยทำลายความชอบธรรมของยุคระเบียบใหม่และยังเร่งเร้าให้เกิดการเปลี่ยนผ่านจากระบอบการเมืองแบบอำนาจนิยมมาสู่ประชาธิปไตย อย่างไรก็ตาม การเปลี่ยนผ่านทางการเมืองก็แลกมาด้วยความรุนแรง การนองเลือด และการสูญเสีย ดังเช่นที่ถูกลำเสนอไว้ในงานเรื่อง *A Country in Despair: Indonesia Between 1997 And 2000* (Van Dijk, 2001) รวมทั้งงานสองชิ้นสำคัญ เรื่อง *Masters of Terror: Indonesia's Military and Violence in East Timor* (Tanter, Van Klinken & Ball, 2006) และ *Communal Violence and Democratization in Indonesia Small Town Wars* (Van Klinken, 2007) ซึ่งเผยให้เห็นถึงความขัดแย้งและความรุนแรงระหว่างชุมชนและกลุ่มชาติพันธุ์ที่เกิดขึ้นตั้งแต่ในช่วงปลายสุฮาร์โต ในขณะที่ความทรงจำทางประวัติศาสตร์ในช่วง ค.ศ.1965-1998 ก็ถูกรื้อฟื้นขึ้นมาเพื่อค้นหาความจริง ความเจ็บปวด การล้างแค้น และความสูญเสียของคนอินโดนีเซียภายใต้ระบอบอำนาจนิยมของสุฮาร์โต โดยในหนังสือรวมบทความจากที่เขียนขึ้นโดยชาวอินโดนีเซียเรื่อง *Beginning to Remember: The Past In The Indonesia Present* (Zurbuchen, 2005) ได้เผยให้เห็นถึงความทรงจำอันขมขื่นและความรู้สึกบอบช้ำทางจิตใจของบรรดาเหยื่อและนักโทษการเมือง

เมื่อการปฏิรูปทางการเมืองไปสู่ระบอบประชาธิปไตยค่อย ๆ ปรากฏผลลัพธ์เป็นรูปธรรมยิ่งขึ้น โดยในระหว่าง ค.ศ.1998-2004 เสรีภาพทางการเมืองที่ถูกควบคุมอย่างเข้มงวดได้รับการผ่อนคลายมากขึ้นเรื่อย ๆ รวมทั้งยังมีการกระจายอำนาจการเมืองและการปกครองจากส่วนกลางไปสู่ท้องถิ่นอีกด้วย หลังจากนั้นการเลือกตั้งทั่วไปอย่างเสรีและยุติธรรมมากที่สุดนับตั้งแต่การเลือกตั้งทั่วไปใน ค.ศ.1955 จึงเกิดขึ้นใน ค.ศ.1999 โดยมีพรรคการเมืองทั้งหน้าเก่าและหน้าใหม่มากกว่าร้อยพรรคเข้าร่วมอย่างแข็งขัน อย่างไรก็ตาม การจะเข้าใจบทบาทของอุดมการณ์ทำความเข้าใจประวัติศาสตร์และการเมืองอินโดนีเซียในยุคสมัยใหม่ งานศึกษาทางรัฐศาสตร์ชิ้นสำคัญเรื่อง *Indonesian Political Thinking, 1945-1965* (Feith & Castles, 1970) โดยสองบรรณาธิการ เฮอริเบิร์ต เฟธ (Herbert Feith) และแลนซ์ แคสเชิลส์ (Lance Castles) ที่ได้รวบรวมแนวคิดทางการเมืองต่าง ๆ ที่มีอิทธิพลต่อการต่อสู้หรือการขับเคลื่อนทางการเมืองตั้งแต่ตลอดช่วงระหว่าง ค.ศ.

1945-1965 และในงานเรื่อง *Indonesia Politics and Society: A Reader* (Bourhier & Hadiz, 2003) ที่จะช่วยให้เห็นความขัดแย้งทางอุดมการณ์ในประวัติศาสตร์การเมืองอินโดนีเซียช่วงยุคระเบียบใหม่นั้น งานชิ้นสำคัญทั้งสองชิ้นนี้อาจช่วยทำให้เห็นถึงอุดมการณ์และกระแสความคิดทางการเมืองแบบต่าง ๆ ที่มีอิทธิพลและบทบาททางการเมืองของอินโดนีเซียตลอดช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 20 และในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 21

กล่าวได้ว่า งานศึกษาทางด้านประวัติศาสตร์และการเมืองของอินโดนีเซียสมัยใหม่ข้างต้นได้ให้ข้อมูลอันร่ำรวยและข้อเสนออันน่าตื่นตาตื่นใจสำหรับผู้สนใจอินโดนีเซียศึกษา โดยเผยให้เห็นแนวคิด อุดมการณ์ หรือความเปลี่ยนแปลงทางภูมิปัญญานับตั้งแต่ในช่วงระบบการเพาะปลูก ยุคนโยบายจริยธรรม ช่วงการยึดครองของญี่ปุ่นและการต่อสู้เพื่อเอกราชของชาวอินโดนีเซีย รวมไปถึงยุคหลังอาณานิคม อย่างไรก็ตาม อารมณ์ความรู้สึกก็ยังไม่ได้รับความสนใจในเชิงวิพากษ์อย่างเพียงพอ เนื่องจากยังไม่พบว่ามิงานศึกษาชิ้นใดที่ให้ความสำคัญต่อบทบาทของอารมณ์ความรู้สึกในฐานะผู้กระทำการทางประวัติศาสตร์ที่แยกกันไม่ออกจากกรณีเหตุผลในทางการเมือง รวมทั้งการแสดงให้เห็นว่าอารมณ์ความรู้สึกมีความเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์

### จิตเวชศาสตร์และจิตวิทยาอารมณ์ในอินโดนีเซีย

งานเขียนทางจิตเวชศาสตร์และจิตวิทยาเกี่ยวกับอารมณ์ความรู้สึกในอินโดนีเซียตั้งแต่ในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ถึงคริสต์ศตวรรษที่ 20 นั้นมีจำนวนมาก โดยสามารถแบ่งลักษณะทั่วไปของการศึกษาออกเป็น 2 ช่วง กล่าวคือ การศึกษาในช่วงก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 หรือในยุคอาณานิคม และช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สองหรือหลังจากที่อินโดนีเซียได้รับเอกราชอย่างเป็นทางการ ทั้งนี้ การศึกษาอารมณ์ความรู้สึกทางจิตเวชศาสตร์และจิตวิทยาในอินโดนีเซียนั้นมีความน่าสนใจอย่างยิ่ง เนื่องจากมีความรุ่มรวยไปด้วยข้อค้นพบ คำอธิบาย และข้อเสนอต่าง ๆ เกี่ยวกับบุคลิกภาพ จิตใจ และอารมณ์ความรู้สึกของชาวอินโดนีเซีย

ก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 การศึกษาทางด้านจิตวิทยาและจิตเวชมักเป็นเรื่องของการวินิจฉัยโรคจิตเวชเพื่อใช้อธิบายปรากฏการณ์ทางพยาธิวิทยา โดยเน้นการทำความเข้าใจผู้มีอาการป่วยทางจิตมากกว่าจะเป็นคนปกติทั่วไป กระนั้นก็มีความพยายามทำความเข้าใจอารมณ์ความรู้สึกหรือจิตใจของคนพื้นเมืองปกติทั่วไปเช่นกัน ทว่างานเหล่านี้มักถูกฉาบเคลือบไปด้วยแรงจูงใจทางการเมืองที่เจือปนด้วยแนวคิดการวิเคราะหวิวัฒนาการทางสังคม (social evolution) และภาพลักษณ์แบบฉบับชาวตะวันออกหรือแนวคิดแบบบูรพาคติศึกษา (orientalism) ที่สร้างบุคลิกภาพจิตใจ และอารมณ์ความรู้สึกของชาวพื้นเมืองในอินโดนีเซียขึ้น โดยอยู่ในสถานะที่ด้อยต่ำหรือตามหลังชาวตะวันตกที่มีอารยะ ไม่ว่าจะช่วยสร้างความชอบธรรมในการปกครอง อารยะระเบียบ บังคับกฎหมาย

หรือควบคุมผลการเคลื่อนไหวทางการเมืองของชาวพื้นเมือง อย่างไรก็ตาม มีการตอบโต้นัยทางการเมืองต่องานของเหล่าจิตแพทย์ชาวต่างชาติจากกลุ่มขบวนการชาตินิยมอินโดนีเซียเช่นกัน ดังที่ถูกนำเสนอไว้ในงานเรื่อง *Nurturing Indonesia: Medicine and Decolonisation in the Dutch East Indies* (Pols, 2018)

หลังจากการปฏิรูประบบบริการสุขภาพจิตในเนเธอร์แลนด์ในช่วงทศวรรษ 1830 และทศวรรษ 1840 ระบบดังกล่าวถูกนำมาใช้ในอาณานิคมดัตช์อีสอินดีส์ด้วยเช่น (Pols, 2006, pp. 363-364) ในช่วงแรก มีรายงานปัญหาจิตเวช (asylum report) และเอกสารวิจัยทางคลินิก (clinical research) ของบรรดาแพทย์ที่เข้ามาทำงานให้กับรัฐบาลอาณานิคม (เช่นงานของ Beuer & Smit, 1868; Van Breno, 1894, 1895, 1896, 1897a, 1897b & 1901) ซึ่งได้ศึกษาจิตพยาธิวิทยา (psychopathology) และอาการผิดปกติทางจิตในวัฒนธรรมเฉพาะที่ (culture-bound syndrome หรือในปัจจุบันถูกเรียกว่า “โรคในวัฒนธรรมเฉพาะที่” หรือ “อาการป่วยทางวัฒนธรรม”) เช่น อาม็อก (amok) ลาด้า (latah) และโคโร (koro) ในงานเหล่านี้มีความพยายามอธิบายลักษณะจิตใจและอารมณ์ความรู้สึกของคนพื้นเมืองในอาณานิคมด้วยเช่นกัน เช่น ในงานของฟาน เบรโน (Van Breno) นายแพทย์ชาวดัตช์ผู้เกิดในอินดีส์และจบแพทย์จากยุโรป โดยเขาได้ข้อสรุปว่าพัฒนาการทางจิตใจ สติปัญญา และศีลธรรมของชาวพื้นเมืองนั้นยังบกพร่องเมื่อเทียบกับชาวตะวันตกที่มีอารยธรรม ดังนั้น การให้การศึกษาและการอบรมสั่งสอนจึงเป็นหนทางในการแก้ไข แต่กระนั้นงานศึกษาในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 นั้นยังศึกษาข้อมูลยังไม่เป็นระบบ (Engstrom & Crozier, 2018, pp. 267-269)

อย่างไรก็ตาม ในระหว่างปี ค.ศ.1903-1904 การมาของจิตแพทย์ชาวเยอรมันนามว่า เอมีล แครเปอลิน (Emil Kraepelin, ค.ศ.1856-1926) มีอิทธิพลส่งผลให้แนวทางการศึกษาจิตเวชในอินดีส์เป็นระบบขึ้น ในการเดินทางมาเยือนอินดีส์ครั้งนั้น เขาได้แวะพักเก็บข้อมูลตามโรงพยาบาลในดินแดนอาณานิคมต่าง ๆ ก่อนจะมาถึงชวาอันเป็นจุดหมายปลายทางสุดท้ายของการเดินทางครั้งนั้น ตามคำเชิญชวนของนายแพทย์ฮอฟแมน (Hofmann) ผู้อำนวยการโรงพยาบาลจิตเวชของอาณานิคมที่บูยเต็นซอร์ค (ปัจจุบัน คือ เมืองบอกอร์) โรงพยาบาลจิตเวชที่เมืองบูยเต็นซอร์คสร้างความประทับใจแก่แครเปอลินอย่างมาก โดยเขาใช้เวลาตลอดทั้งสามสัปดาห์ เพื่อสังเกตและอ่านบันทึกอาการป่วยทางจิตของผู้ป่วยในสถานกักกันภายในโรงพยาบาล แครเปอลินใช้วิธีวิทยาจิตเวชข้ามวัฒนธรรม (transcultural psychiatry) เพื่อเปรียบเทียบความแตกต่างของการปฏิบัติและอาการผิดปกติระหว่างกลุ่มผู้ป่วยชาวพื้นเมือง ชาวจีน และชาวยุโรป แม้ว่าวิธีการศึกษาดังกล่าวมิใช่สิ่งใหม่โดยสิ้นเชิง หากแต่ในเวลานั้นเขาเป็นคนแรก ๆ ที่สามารถเก็บรวบรวมบันทึกของผู้ป่วยในพื้นที่ต่าง ๆ มากที่สุด และยังเน้นให้เห็นถึงความสำคัญของปัจจัยทางวัฒนธรรมหรือปมหลังทางชาติพันธุ์ของผู้ป่วยกับอาการป่วยอีกด้วย

สมมติฐานเครเปอลิน คือ ลักษณะเฉพาะทางวัฒนธรรม ศิลปะ จารีตประเพณี ศาสนา ประวัติศาสตร์ หรือการเมืองนั้นมีความสัมพันธ์กับอาการผิดปกติทางจิต ในบทความเรื่อง “Psychiatrisches aus Java” [จิตเวชในชาว] (1904a) และ “Vergleichende Psychiatrie” [จิตเวชเชิงเปรียบเทียบ] (1904b) ซึ่งศึกษาอาการ “โรคประสาทหรือสมองเสื่อม” (dementia precox) (ในปัจจุบัน คือ schizophrenia) โดยแยกแยะกลุ่มผู้ป่วยออกเป็นชาวตะวันตก คนจีน และคนพื้นเมือง เครเปอลินตั้งข้อสังเกตว่าปมหลังจำเพาะทางสังคมและวัฒนธรรมของกลุ่มผู้ป่วยแต่ละกลุ่มสัมพันธ์ส่งผลให้ความรุนแรงของผู้ป่วยทางจิตมีความแปรผันหรือแตกต่างกัน กล่าวในแง่หนึ่งคือ ปัจจัยในเรื่องลักษณะเด่นทางชาติพันธุ์หรือความแตกต่างทางวัฒนธรรมนั้น ๆ มีส่วนในการก่อรูปลักษณะเฉพาะทางจิตใจหรือความเจ็บป่วยทางจิตของกลุ่มคนกลุ่มต่าง ๆ (Engstrom & Crozier, 2018, p. 271)

วิธีการศึกษาจิตเวชเชิงเปรียบเทียบข้ามวัฒนธรรมนี้ได้สร้างแรงบันดาลใจให้แก่บรรดาแพทย์ในดัตช์อินดิส โดยเฉพาะความสำคัญของปัจจัยทางวัฒนธรรมที่มีผลต่อลักษณะการแสดงอาการของความเจ็บป่วยทางจิต (Engstrom & Crozier, 2018, pp. 264 & 269, Pols & Wibisono, 2017, p. 208) อย่างไรก็ตาม รายงานการสังเกตการณ์ลักษณะจิตใจของชาวพื้นเมืองชาวยุโรป และชาวจีน ที่เข้ามาอาศัยอยู่ในดินแดนอาณานิคมนั้นจำกัดขอบเขตอยู่เฉพาะกลุ่มตัวอย่างผู้ป่วยทางจิตเวช นอกจากนี้ แนวคิดหรือทัศนะทางการแพทย์แบบอาณานิคมก็ยังมีอิทธิพลต่อความคิดและความเชื่อของชาวตะวันตกโดยทั่วไปว่า สังคมชาวพื้นเมืองยังคงเป็นเหมือนสังคมบุพกาลขาดทักษะการใช้เหตุผล และยังคงพึ่งพาสัญชาตญาณมากกว่าการไตร่ตรองโดยสติปัญญา

รายงานชิ้นหนึ่งเกี่ยวกับจิตใจของชาวพื้นเมืองในอินดิส โดยมีเนื้อหาที่ครอบคลุมไปถึงจิตใจของชาวพื้นเมืองที่ปกติทั่วไปในอินดิสนอกเหนือไปจากคนป่วยทางจิต คือ บทความเรื่อง “Blikken in het zieleven van denJavaan en zijner overheer” [ทัศนะเกี่ยวกับชีวิตทางจิตใจของชาวชวาและชนชั้นปกครองของพวกเขา] (Kohlbrugge, 1907a) โคห์ลbrugเก (Kohlbrugge, ค.ศ.1865-1941) นายแพทย์ชาวดัตช์ที่ทำงานให้แก่รัฐบาลอาณานิคมอินดิสมานานกว่า 13 ปี ได้ตั้งข้อสังเกตและสรุปเกี่ยวกับสภาพจิตใจของชาวชวาว่า เมื่อเปรียบเทียบกับชาวยุโรปหรือชาวตะวันตกแล้ว พัฒนาการทางจิตใจของคนเหล่านี้ยังบกพร่อง เนื่องจากวัฒนธรรมความเชื่อสิ่งเหนือธรรมชาติยังฝังแน่นในชีวิตของชาวพื้นเมืองคอยเหนี่ยวรั้งจิตใจชาวชวาให้อยู่ในระดับเดียวกับชนบุพกาล อีกทั้งการที่ชาวพื้นเมืองอยู่ในสภาพแวดล้อมแบบร้อนชื้น ก็ส่งผลให้เกียจคร้าน เชื่องซึม และไม่กระตือรือร้น จนกลายเป็นอุปสรรคต่อการทำงานและพัฒนาการทางสติปัญญา นอกจากนี้ บุคลิกที่เอาแน่เอานอนไม่ได้และถูกชักจูงจากสิ่งล่อตาล่อใจโดยง่ายเหมือนเด็ก เจ้าอารมณ์หรืออ่อนไหวง่าย ขาดจิตสำนึกแบบปัจเจกนิยม (individualism) ก็ทำให้พัฒนาการทางสังคมของคนพื้นเมืองวิวัฒนาการไปอย่างเชื่องช้า (Pols, 2006, p. 365; Pols, 2007, p. 119)

คำอธิบายของโคห์ลbrugเกข้างต้นมีนัยยะทางการเมืองที่มุ่งโจมตีนโยบายจริยธรรมในอินดีส ขณะนั้น โดยเขามองว่านโยบายดังกล่าวจะกลายเป็นความล้มเหลวและทำลายบุคลิกชาวพื้นเมือง เพราะการศึกษาสมัยใหม่ส่งผลให้ชาวพื้นเมืองรุ่นใหม่รู้สึกแปลกแยกจากชุมชนและจารีตประเพณีของตน ในขณะที่เดียวกัน รัฐบาลขาดความรู้ความเข้าใจเรื่องความรู้สึกหรือเรื่องทางจิตวิทยาของคนพื้นเมือง ด้วยเหตุนี้ โคห์ลbrugเกจึงไม่เห็นด้วยกับกรณีนโยบายการแทรกแซงของรัฐบาลอาณานิคม เพื่อเร่งจูงหวะการวิวัฒนาการทางสังคมของชาวพื้นเมืองด้วยการศึกษาและวัฒนธรรมแบบตะวันตก เนื่องจากไม่มีทางที่จะทำให้ชาวพื้นเมืองกลายเป็นชาวตะวันตกได้ แต่ตรงกันข้ามกลับก่อให้เกิดบรรดาคนหนุ่มหัวรั้นหรือนักชาตินิยมที่ชอบก่อกความวุ่นวายขึ้นในสังคม ดังนั้น รัฐบาลอาณานิคมไม่ควรเข้าไปแทรกแซงวิถีชีวิตของชาวพื้นเมือง หากแต่ทำหน้าที่เพียงธำรงการใช้อำนาจเพื่อรักษาระเบียบของสังคมและศึกษาจิตใจของคนพื้นเมือง เพื่อปรับปรุงนโยบายการปกครองให้เหมาะสมกับจิตใจของคนเหล่านี้ (Kohlbrugge, 1907b; อ้างใน Pols, 2006, p. 365; 2007b, pp. 119-121; Pols & Wibisono, 2017, p. 209)

อย่างไรก็ตาม คำอธิบายและข้อเสนอของโคห์ลbrugเกไม่ค่อยได้รับความสำคัญในขณะนั้น โดยสร้างความรู้สึกไม่พอใจจากฝ่ายผู้สนับสนุนนโยบายจริยธรรมทั้งในอินดีสและเนเธอร์แลนด์และถูกวิจารณ์ว่าเป็นทัศนคติสุดโต่งและอนุรักษ์นิยมมากเกินไป เพราะนโยบายจริยธรรมซึ่งเริ่มต้นมาตั้งแต่ใน ค.ศ.1901 เป็นเหมือนเพชรยอดมงกุฎที่รัฐบาลเนเธอร์แลนด์ซึ่งได้รับการสนับสนุนจากฝ่ายเสรีนิยมประกาศว่าดัตช์มีหนี้เกียรติยศที่ต้องจ่ายคืนให้แก่ประชาชนในอาณานิคม โดยการออกมาตรการยกระดับคุณภาพชีวิตของผู้คนในอินดีสในด้านต่าง ๆ และมีเป้าหมายสูงสุดหรือค้ำประกันสัญญาว่าจะมอบอำนาจปกครองตนเองหรือเอกราชให้แก่ชาวพื้นเมืองจนกว่าคนเหล่านี้มีวุฒิภาวะเพียงพอตามต้นแบบหรือแนวทางการพัฒนาตัวเองอันการุญย์ของชาวดัตช์ (Pols, 2007b, p. 120; Wolf, 1999, pp. 312-314) แม้ผู้สนับสนุนนโยบายจริยธรรมชาวดัตช์หลายคนมองว่าคนพื้นเมืองเป็นเหมือนเด็กแบบทัศนคติของโคห์ลbrugเก แต่ก็ยังเป็นเด็กแก่แดดที่ฉลาดและยากจะเข้าใจ รวมทั้งเป็นส่วนหนึ่งของครอบครัวอันมีชาวดัตช์เป็นเหมือนผู้ปกครองที่คอยอบรมบ่มนิสัย (Pols, 2018, pp. 116-117)

หลังเผชิญกับสงครามโลกครั้งที่ 1 และสภาวะเศรษฐกิจตกต่ำทั่วโลก นโยบายจริยธรรมถูกโจมตีโดยชาวดัตช์และชาวยุโรปที่เข้าทำงานหรือดำเนินธุรกิจอินดีสได้ร่วมมือกันเคลื่อนไหวเพื่อยกเลิกนโยบายที่เอาใจชาวพื้นเมืองดังกล่าวนี้ เช่น นักการเมือง นักกฎหมาย นักธุรกิจ เจ้าของโรงงานอุตสาหกรรม เจ้าของไร่ขนาดใหญ่ และจิตแพทย์ เนื่องจากปัญหาเศรษฐกิจตกต่ำทั่วโลก การขาดดุลงบประมาณในอาณานิคม รวมทั้งความวุ่นวายทางสังคมและการเมืองจากการเคลื่อนไหวของนักชาตินิยมและกลุ่มผู้ประท้วงหยุดงานได้สร้างความกังวลและความไม่พอใจต่อนโยบายจริยธรรม ซึ่งถูกมองว่ามีได้มีไว้เพื่อแก้ปัญหาเศรษฐกิจและพิทักษ์ผลประโยชน์ของคนผิวขาวเท่านั้น แต่ยังเป็น



ตัวกระตุ้นให้เกิดความไม่สงบขึ้นซ้ำเติมปัญหาเดิมที่มีอยู่ (Pols, 2007, p. 173) ในช่วงเวลานี้ ทศนะทางจิตเวชและการเมืองของโคห์ลbrugเกเมื่อเกือบ 20 ปีที่แล้ว จึงถูกนำกลับมาใช้อ้างอิงในการควบคุมการเคลื่อนไหวทางการเมืองที่มาจากความรู้สึกอันเป็นปฏิกิริยาต่อนโยบายจริยธรรม พวกเขา มองว่านโยบายจริยธรรมเป็นสิ่งที่มาจาก “ความรู้สึกการกุศล” (sentimental charity) นั้น มีความขัดแย้งกับจิตวิญญาณแบบเหตุผลนิยม (rationalism) และกิจกรรมด้านอุตสาหกรรม การค้า และธุรกิจที่ไม่มีอยู่ในกลุ่มชาวพื้นเมือง (De Wolf, 1999, pp. 310-312; Pols, 2007, pp. 120-121)

คำอธิบายของโคห์ลbrugเกดังกึ่งกาลยิ่งขึ้นอีกเมื่อนายแพทย์ทรากลิโน (Travaglini, ค.ศ. 1877–1950) จิตแพทย์ชาวดัตช์ที่เพิ่งย้ายเข้ามารับตำแหน่งผู้อำนวยการโรงพยาบาลจิตเวชแห่งหนึ่งในชวาใน ค.ศ.1915 และนายแพทย์ฟาน ลูน (Van Loon, ค.ศ.1886–1971) ผู้ซึ่งเคยเข้ามาทำงานในอินดีส์ตั้งแต่ในช่วงต้นทศวรรษ 1910 เข้ามาร่วมวงด้วย (Pols, 2006, p. 173; Pols, 2007a, p. 174) ทรากลิโนนั้นมีความสนใจเรื่องจิตใจของคนในสังคมบุพกาล โดยในระหว่างการทำงานอยู่ในโรงพยาบาลและคลินิกจิตเวช เขาได้สังเกต บันทึกลง และศึกษาอาการป่วยทางจิตเวชหรือกรณี “โรคจิต” (psychosis) ของคนพื้นเมืองในละแวกนั้นตลอดช่วง 9 ปี ในงานเรื่อง “Krankzinnigenverzorging in Nederlandsch Indie” [การบริการสุขภาพจิตในดัตช์อินดีส์] (1919) “De Psychose van den Inlander in verband met Zijn Karakter’ Geneeskundig” [โรคจิตในคนพื้นเมืองที่สัมพันธ์กับบุคลิกของพวกเขา] (1920a) และ “Het krankzinnigenwezen in Nederlandsch-Indies” [การดูแลผู้วิกลจริตในดัตช์อินดีส์] (1923) ทรากลิโนเสนอว่าการที่ชาวพื้นเมืองมีผัสสะที่ไม่ปกติ (unusual sensitivity) หรือมีอาการอ่อนไหวง่าย เมื่อได้ประสบกับเหตุการณ์สะเทือนอารมณ์อย่างรุนแรงก็อาจนำไปสู่อาการทางจิตสูงขึ้นไป กล่าวอีกอย่างหนึ่งคือ ความแปรปรวนทางด้านอารมณ์ของชาวพื้นเมืองจึงทำให้คนเหล่านี้แนวโน้มสูงที่จะเจ็บป่วยด้วยโรคทางจิตที่สัมพันธ์กับอารมณ์ (Travaglini, 1920a; อ้างใน Pols, 2007a, pp. 174-175)

นอกจากนี้ ทรากลิโนยังได้เสนอว่าจิตใจของชาวพื้นเมืองถูกรอบงำโดยอารมณ์ความรู้สึกมากกว่าเหตุผล ด้วยเหตุนี้ เขาจึงเตือนข้าราชการหรือชาวตะวันตกที่อยู่ในอินดีส์ให้ระมัดระวังเมื่ออยู่ร่วมกับชาวพื้นเมือง โดยหลีกเลี่ยงการทำให้คนเหล่านั้นรู้สึกอับอายขายหน้าในที่สาธารณะหรือต่อหน้าธารกำนัล เพราะอาจเป็นเหตุที่จะกระตุ้นอารมณ์ของชาวพื้นเมืองจนพุ่งสูงชะลูดอยู่เหนือการใช้เหตุผลและเป็นอันตราย ขณะเดียวกัน ทรากลิโนได้ตั้งข้อสังเกตด้วยว่า ชาวพื้นเมืองยังมีบุคลิกที่ค่อนข้างหัวอ่อนจึงตกเป็นเครื่องมือและเหยื่อของนักยุยงปลุกปั่นก่อความวุ่นวายในสังคมได้ง่าย ดังเช่นในกรณีการถูกชักจูงโดยกลุ่มฝูงชนไร้ระเบียบ (mob) หรือกลุ่มผู้ประท้วงที่มีอารมณ์อ่อนไหวสูงในช่วงเวลานั้น (Pols, 2007, p.122) คำอธิบายลักษณะเฉพาะทางจิตวิทยาของคนพื้นเมืองนี้ ทำให้ทรากลิโนมีบทบาททางการเมืองในช่วงทศวรรษ 1920 อย่างโดดเด่น (Pols, 2006, p. 174; Pols, 2007, p. 121; Pols, 2010, p. 354) เช่นเดียวกับบทบาทของ

นายแพทย์ฟาน ลูน ที่หันมาสนใจศึกษาเรื่องประสาทวิทยา (neurology) และจิตเวชในอาณานิคม ในช่วงปลายทศวรรษ 1910 จนถึงช่วงทศวรรษ 1920

ฟาน ลูนกล่าวว่าไม่มีที่ไหนในโลกที่จะเจอคนเป็นโรคทางประสาทจำนวนมากเท่ากับในอินดิส ซึ่งสวนทางกับสิ่งที่ยึดถือในทางการแพทย์โดยทั่วไปช่วงนั้นว่า โรคจิตเวชเป็นความเจ็บป่วยของชาติที่มีอารยะแล้วและไม่มีในสังคมบุพกาลซึ่งไม่ซับซ้อนเหมือนในสังคมตะวันตก (Van Loon, 1926; อ้างใน Pols, 2007, p. 123) โดยในช่วงที่เขาเป็นผู้อำนวยการคลินิกจิตเวชและอาจารย์ในโรงเรียนแพทย์พื้นเมืองแห่งอินดิส (STOVIA) ฟาน ลูนก็เริ่มต้นสังเกต บันทึกลง และเขียนรายงานเกี่ยวกับผู้ป่วยที่เข้ามารักษาในคลินิกและนักเรียนแพทย์ชาวพื้นเมือง โดยได้เขียนบทความทางวิชาการขึ้นมาหลายชิ้น เช่น บทความ “Rassenpsychologische onderzoekingen” [การสืบค้นในจิตวิทยาเชิงเชื้อชาติ] (1928b) “Amok and Lattah” (1927) และงานอีกชิ้นเสนอว่าระหว่างคนป่วยกับคนปกติในอินดิสนั้นไม่มีความแตกต่างกันมากนัก คือ “Protopathic-instinctive Phenomena in Normal and Pathological Malay Life” (1928a) โดยอ้างว่าการศึกษาพฤติกรรมที่ผิดปกติ (abnormal behavior) จะเผยให้เห็นถึงความยุ่งเหยิง สัญชาติญาณ และอารมณ์ของชาวพื้นเมืองอย่างชัดเจน ซึ่งตัวอย่างที่ดีในการสังเกตพฤติกรรมธรรมชาติของจิตใจชาวพื้นเมือง คือ กลุ่มฝูงชนไร้ระเบียบ (mob) คนพื้นเมืองดั้งเดิม (primitive) และคนวิกลจริต (insane) เนื่องจากคนเหล่านี้ถูกขับเคลื่อนโดยสัญชาติญาณอย่างเข้มข้น ควบคุมอารมณ์ตนเองไม่ได้ การใช้เหตุผลอ่อนด้อย ขาดความคิดริเริ่มสร้างสรรค์ และถูกชักจูงได้ง่ายอีกด้วย (Van Loon, 1928a; อ้างใน Pols, 2006, p. 365) ดังนั้นเขาจึงสรุปว่า คนพื้นเมือง ฝูงชนไร้ระเบียบและคนป่วยทางจิตในอินดิสนั้นมีพฤติกรรมเหมือนคนในสังคมบุพกาล และเป็นเหมือนเด็กหรือทารกในยุคสมัยใหม่ (Van Loon, 1922, pp. 658-690; 1927, pp. 343-344; อ้างใน Pols, 2018, p. 123)

แม้ว่าชาวพื้นเมืองจะสามารถเรียนรู้ภาษา เทคโนโลยี และความรู้แบบตะวันตกได้ แต่ในมุมมองทางจิตเวชของฟาน ลูนแล้ว คนพื้นเมืองที่ปกติเหล่านี้ก็อาจแฝงเร้นลักษณะที่ไม่ปกติราวกับว่าความเจ็บป่วยกำลังสืบคลานกลืนกินชีวิตอันปกติในอินดิสไปทุกชั่วขณะ ด้วยเหตุนี้ จึงทำให้การดำรงชีวิตอยู่ในอินดิสดูเหมือนกับการอยู่ในสภาวะที่ป่วยไข้ (pathological) ดังที่อัตราความชุกของอาการวิกลจริตในอินดิสนั้นมีมากกว่าและแตกต่างจากกรณีในยุโรปอย่างชัดเจน (Van Loon, 1924, p. 209; อ้างใน Pols, 2018, p. 122-123) กล่าวได้ว่า ทศวรรษของฟาน ลูนนั้นเป็นแบบเดียวกับที่โคห์ลเบิร์กและทราวากลิโน ที่มีมุมมองชาวพื้นเมืองในอินดิสด้วยสายตาทางจิตเวชว่าเป็นพวกที่ใช้แต่อารมณ์อย่างเข้มข้น หุนหันพลันแล่น ขาดความสามารถในการใช้เหตุผลหรือวางแผนแบบชาวตะวันตก มีปฏิกิริยาตอบสนองต่อสิ่งเร้าทางอารมณ์แบบฉับพลัน และถูกชี้นำให้กระทำสิ่งต่างๆ จากแรงกระตุ้นทางอารมณ์ได้ง่าย น่าสนใจว่าข้ออ้างเหล่านี้กลายเป็นเหตุผลหนึ่งในการควบคุม

การเคลื่อนไหวทางการเมืองของชาวพื้นเมืองในช่วงก่อนและหลังนโยบายจริยธรรม (Pols, 2006, p. 173)

หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 หรือหลังสงครามปฏิวัติอินโดนีเซียเป็นต้นมา งานศึกษาด้านจิตวิทยามีจำนวนเพิ่มขึ้นอย่างมีนัยสำคัญ โดยมุ่งเน้นศึกษาอารมณ์ความรู้สึกของคนปกติทั่วไปแทนที่จะเป็นเรื่องของคนที่มีความผิดปกติทางจิตเพียงอย่างเดียว ทั้งนี้ งานจิตวิทยาและจิตเวชช่วงหลังนี้มุ่งพิสูจน์ลักษณะความเป็นสากลของอารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์ อย่างไรก็ตาม ความวุ่นวายทางสังคมและการเมืองหลายปีในอินโดนีเซีย ทำให้แทบจะไม่มีงานศึกษาใหม่ ๆ ถูกผลิตออกมามากนักนอกจากรายงานสถานการณ์ทั่วไป เช่น บทความเรื่อง “The Social Conditions of Psychotherapy in Indonesia” (Santoso, 1959) โดยสลาเม็ต สันโตโซ (Slamet Santoso) ศาสตราจารย์ด้านจิตเวชและประสาทวิทยาชาวอินโดนีเซียที่ออกมาระบุว่า ความเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมอย่างรวดเร็วของสังคมสมัยใหม่นั้น ได้สร้างแรงกดดันทางจิตใจหรืออารมณ์ความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียอย่างมาก ซึ่งส่งผลทำให้เกิดอาการล้มป่วยเป็นโรคประสาท (neurosis) กันมากขึ้น ดังเช่นกรณีที่เกิดขึ้นกับชาวอินโดนีเซียในขบวนการชาตินิยมอินโดนีเซียในช่วงทศวรรษ 1920 โดยพบว่าบางคนหมกมุ่นจนหวาดระแวงและคลุ้มคลั่ง

จนในช่วงทศวรรษ 1960 เป็นต้นมา งานศึกษาจิตวิทยาอารมณ์ในอินโดนีเซียเริ่มปรากฏออกมามากขึ้น โดยมีการเปลี่ยนมุมมองการวิเคราะห์จากแนวคิดเรื่องวิวัฒนาการทางสังคมและพฤติกรรมนิยมไปสู่ประเด็นเรื่องการสำนึก (cognition) เพื่อมองหาความเป็นสากลของพฤติกรรมหรือกระบวนการทางจิตวิทยา โดยเน้นไปที่ประสบการณ์ส่วนตัวหรือประสบการณ์เชิงปัจเจกบุคคล (subjective experience) เช่น งานเรื่อง “Kasus Reaksi: Kesurupan” [กรณีศึกษาการตอบสนอง: เกอสุรูปัน] (Prajitno & Banunaek, 1968) ที่ศึกษาอาการคนทรงเจ้าเข้าผีหรือภาวะตกอยู่ในภวังค์ (trance) ในช่วงการประกอบพิธีกรรม นอกจากนี้ มีงานวิจัยที่ได้รับอิทธิพลจากเทรียนดิส (Triandis) ศาสตราจารย์จิตวิทยาชาวอเมริกันและหนึ่งในผู้บุกเบิกวิธีวิทยาจิตวิทยาข้ามวัฒนธรรม (ดู Triandis, 1971; 1972) เช่น งานเรื่อง *Schooling, Age, and Culture as Moderators of Role Perception (Cross-Cultural American, Javanese, Indonesia)* (Setiadi, 1984) ที่ศึกษาเปรียบเทียบการรับรู้บทบาทตนเองระหว่างชาวชวากับชาวอเมริกัน และการชี้ให้เห็นว่าปัจจัยทางวัฒนธรรมส่งผลต่อการขัดเกลาพฤติกรรมทางสังคมของเด็กระหว่างเด็กอินโดนีเซียและอเมริกันแตกต่างกัน

ทั้งนี้ ความสนใจหลักของจิตวิทยาในช่วงนี้ให้ความสำคัญกับประสบการณ์ส่วนตัว แต่ครอบคลุมไปถึงมุมมองทางวัฒนธรรมเพื่อเข้าใจการก่อรูปของพัฒนาการกระบวนการสำนึก โดยจากความสนใจดังกล่าวจึงนำไปสู่การศึกษาเรื่องจารีตประเพณี กฎเกณฑ์หรือวิถีปฏิบัติทางสังคม การแสดงออก การเปลี่ยนแปลงของจิตใจและอารมณ์ความรู้สึก รวมทั้งภาษา เพื่อมองหาข้อสรุปถึง

ความเป็นสากลของอารมณ์หรือพฤติกรรม ขณะที่ในส่วนของวิธีวิทยาในการเก็บข้อมูลให้ความสำคัญกับวิธีการรายงานด้วยตัวผู้ให้ข้อมูลเอง (self-report) โดยมีการสร้างแบบสอบถามในฐานะเครื่องวัดอารมณ์ความรู้สึกขึ้นมา เช่น แบบทดสอบเชาว์ปัญญา (IQ test) แบบทดสอบผลสัมฤทธิ์ (achievements test) แบบทดสอบทัศนคติ (attitude) เจตคติ (intention) ความสัมพันธ์ (relationship) และอารมณ์ (emotion) (Sarwono, 2004, p. 869) เช่น งานศึกษาการแสดงอารมณ์บนใบหน้าในบทความเรื่อง “Emotion and Autonomic Nervous System Activity in the Minangkabau of West Sumatra” (Levenson et al, 1992) ที่ได้เสนอว่าอารมณ์ของคนในพื้นที่อื่น ๆ และบนเกาะสุมาตราแสดงให้เห็นถึงความเป็นสากลของการแสดงอารมณ์บนใบหน้า

ในช่วงปลายทศวรรษ 1990 นักจิตวิทยาให้ความสำคัญต่อความสัมพันธ์ระหว่างอารมณ์กับร่างกาย และวิธีวิทยาแบบจิตวิทยาข้ามวัฒนธรรม เช่น การศึกษาความละอายในงานเรื่อง “To Know Shame: Malu and its Uses in Malay Societies” (Collins & Bahar, 2000) ที่พยายามวิเคราะห์หาคำศัพท์เรื่องความละอาย (malu) เพื่อใช้ทำความเข้าใจผลกระทบทางวัฒนธรรมต่อการรับรู้และการตัดสินใจของคนในสังคมที่พูดภาษามลายู งานเรื่อง “Body Sensations Associated with Emotions in Raramuri Indians, Rural Javanese, and Three Student Samples” (Breugelmans et al, 2005) และ “Emotion without a Word: Shame and Guilt among Raramuri Indians and Rural Javanese” (Breugelmans et al, 2006) นั้นศึกษาเปรียบเทียบผัสสะทางร่างกายที่สัมพันธ์กับอารมณ์ระหว่างชาวพื้นเมืองรารามูรีในเม็กซิโกกับชาวชวาที่อาศัยในชนบท และการแสดงความรู้สึกละอายและรู้สึกผิดผ่านภาษากายของทั้งสองกลุ่มวัฒนธรรมตามลำดับ รวมทั้งการศึกษาความละอายเปรียบเทียบระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในอินโดนีเซียเรื่อง “Happy and Shameful Experiences among Ethnic Group in Indonesia: Cognitive, Affective and Behavioral Dimension” (Djiwatampu, 2009) ที่เปรียบเทียบประสบการณ์ความสุขกับความละอาย ซึ่งได้พบว่าความรู้สึกอับอายในแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์นั้นมีความแตกต่างกัน

นอกจากนี้ ในช่วงปลายคริสต์ทศวรรษที่ 20 จนถึงช่วงต้นศตวรรษที่ 21 มิติด้านภาษาศาสตร์หรือความแตกต่างของความหมายของคำหรืออรรถศาสตร์ (semantic) จึงถูกนำเข้ามาใช้อธิบายอารมณ์ความรู้สึกในจิตวิทยาเชิงเปรียบเทียบข้ามวัฒนธรรม อันเป็นการนำบริบททางวัฒนธรรมเข้ามาพิจารณา ร่วมกับการศึกษาอารมณ์ความรู้สึกในทางจิตวิทยาด้วย เช่น งานศึกษาทางจิตวิทยาเชิงเปรียบเทียบข้ามวัฒนธรรมด้านภาษาศาสตร์ในอินโดนีเซียในบทความเรื่อง “Structure of the Indonesian Emotion Lexicon” (Shaver & Murdaya, 2001) ซึ่งศึกษาโครงสร้างของคำทางอารมณ์ในภาษาอินโดนีเซียที่ใช้สื่อสารในชีวิตประจำวัน และ “Cognitive Structure of Emotion Terms in Indonesia and the Netherlands” (Fontaine et al, 2002) ที่ศึกษาเปรียบเทียบความแตกต่างของการสำเนียงรู้ต่อคำทางอารมณ์ของคำว่าความละอายและการรู้สึกผิดของชาว

อินโดนีเซียและชาวต่างชาติ ซึ่งพบว่าทั้งสองคำในภาษาอินโดนีเซียนั้นสัมพันธ์ใกล้ชิดกับความกลัวมากกว่าความโกรธ ขณะที่ในภาษาดัตช์กลับสัมพันธ์กับความโกรธมากกว่าความกลัว ทั้งนี้เพราะการลงทัณฑ์ทางสังคมต่อผู้กระทำความผิดหรือผู้ที่สร้างความอับอายในอินโดนีเซียนั้นรุนแรงกว่าในเนเธอร์แลนด์ ดังนั้น ความละอายและความรู้สึกผิดสัมพันธ์อยู่กับความกลัวอันเป็นความแปรผันทางวัฒนธรรม (Fontaine et al, 2002, p. 82)

ในช่วงเวลาเดียวกัน ผลจากการวิพากษ์ทฤษฎีและวิธีวิทยา รวมทั้งการรับอิทธิพลจากงานชาติพันธุ์วรรณาไม่เพียงกระตุ้นให้นักจิตวิทยากลับไปทบทวนเรื่องโรคในวัฒนธรรมเฉพาะที่เท่านั้น แต่ยังหันไปเน้นความสำคัญของบริบททางวัฒนธรรมมากขึ้นอีกด้วย งาน “จิตวิทยาพื้นเมือง” (indigenous psychology) ซึ่งให้คุณค่ากับแนวคิดอารมณ์ความรู้สึกของคนพื้นเมืองเป็นสำคัญ โดยยอมรับด้านความไม่สากลของอารมณ์หรือมองว่าอารมณ์บางอย่างไม่จำเป็นต้องเหมือนกันในทุกพื้นที่ จึงเกิดขึ้น เช่น งานของเคิร์ต แดนซิเกอร์ (Danziger, 1960) ที่พูดถึงการปลุกฝังวินัยให้แก่บุตรหลานของพ่อแม่ชาวชวา และงานของสุรยานี (Suryani) (1984) ที่ศึกษาโรคในวัฒนธรรมเฉพาะที่ในบาห์ลี ส่วนงานวิชาการในช่วงตั้งแต่ทศวรรษ 1990 เช่น งานของชาวด์เฮอรี (A. N. Chowdhury) (1996) ที่พยายามสร้างคำนิยามใหม่ให้แก่ “โคโร” (Koro) และพบว่าโคโรสัมพันธ์กับความเจ็บป่วยหลากหลายรูปแบบ งานโรเบิร์ต บาร์โธโลมิว (Robert Bartholomew) (1999) ที่ศึกษาเรื่องลาต้าหรืออาการพูดคำหยาบและการกระทำอย่างลึ้มตัวเมื่อสะดุ้งตกใจ และงานศึกษาเรื่องอาม็อกหรือการแตกตื่น “บ้าเลือด” โกลาหลไร้ระเบียบที่เป็นอันตรายถึงแก่ชีวิตในแถวชวากลางของเควิน บราวเน (Kevin Browne) (2001) นอกจากนี้ ยังมีงานที่ศึกษากลุ่มเด็กและวัยรุ่นอินโดนีเซีย โดยใช้ข้อมูลจากการสัมภาษณ์เด็กนักเรียนวัยรุ่นชั้นมัธยมปลาย เพื่อทำความเข้าใจความเศร้า ความสุข และความโกรธของกลุ่มวัยรุ่นหรือเยาวชนทั้งชายและหญิงในช่วงวัยระหว่าง 14-18 ปี (ดู Hakim, Thontowi, Yuniarti, & Kim, 2012; Primasari & Yuniarti, 2012; Putri et al, 2012; Thontowi et al, 2014)

นอกจากประเด็นเรื่องความละอาย การควบคุมความโกรธ หรือโรคในวัฒนธรรมเฉพาะที่แล้ว นักจิตวิทยาได้ยกระดับความสำคัญของปัจจัยทางวัฒนธรรมและศาสนาให้ปรากฏชัดเจนขึ้น โดยเชื่อมความสัมพันธ์เหล่านี้กับประเด็นร่วมสมัยในอินโดนีเซีย ไม่ว่าจะเป็นปัญหาครอบครัว โรคซึมเศร้า ความขัดแย้งและความรุนแรงในท้องถิ่น การอพยพย้ายถิ่นจากสงคราม ภัยธรรมชาติและการหางานทำ หรือความบอบช้ำทางจิตใจ เช่น ในงานเรื่อง “Complex Emotions, Complex Problems: Understanding the Experiences of Perinatal Depression among New Mothers in Urban Indonesia” (Andajani-Sutjahjo, Manderson & Astbury, 2007) ที่ศึกษาภาวะซึมเศร้าของบรรดาแม่่มือใหม่ในเมือง โดยอธิบายว่าบริบททางสังคม การเมือง และเศรษฐกิจนั้นสัมพันธ์กับโรคซึมเศร้าและภาวะซึมเศร้าหลังคลอด (postpartum depression) งานเรื่อง

“ Experiences of Depression in Yogyakarta, Indonesia” (Widiana, Manderson, & Simpson, 2018) ที่ศึกษาโรคซึมเศร้าในคนชวในช่วงอายุระหว่าง 18-55 ปี ขณะทำงานเรื่อง “Conflict Nightmares and Trauma in Aceh” (Grayman, Good & Good 2009) นั้นศึกษาความบอบช้ำทางจิตใจในอาเจห์จากปัญหาความรุนแรงที่ต่อเนื่องยาวนานกว่า 30 ปี เช่นเดียวกับงานของลอร์เรน แม็คเคลเลอร์กับลินเน แม็คคอร์แมค (McKellar & McCormack, 2015) ศึกษาการจัดการกับความทุกข์หลังเหตุการณ์ระเบิดในบาห์ลี รวมถึงงานที่พยายามสำรวจการรับรู้เชิงบวกและลบของนักเรียนชวค่ายกักขมาตุร่าต่อเหตุการณ์ความรุนแรงระหว่างชาติพันธุ์บนเกาะกาลิมันตัน (ดู Ramdhani, Thontowi & Ancok, 2018)

นอกจากนี้ ปัญหาความขัดแย้งและความรุนแรงทางศาสนาที่เกิดขึ้นในสังคมอินโดนีเซีย ตั้งแต่ช่วงก่อนและหลังปี 1998 ทำให้มีงานศึกษาจิตวิทยากับความขัดแย้งทางศาสนาขึ้นจำนวนไม่น้อย โดยเฉพาะในช่วงก่อนสุฮาร์โตลงจากอำนาจและในช่วงเปลี่ยนผ่านทางการเมือง ด้วยเหตุนี้แนวคิดทางศาสนาจึงถูกนำมาใช้ในการศึกษาอารมณ์ในทางจิตวิทยาอีกด้วย โดยมีความพยายามสร้างตัวแบบการศึกษาทางจิตวิทยาเชิงศาสนาหรือที่เรียกว่า “จิตวิทยาอิสลาม” (Islamic psychology) ขึ้นมา เพื่อเป็นทางเลือกหรือวิธีการศึกษาที่แตกต่างไปจากวิธีศึกษาทางจิตวิทยาแบบตะวันตกอันมีรากเหง้าทางความคิดแบบโลกวิสัย (the secular) ในขณะที่จิตวิทยาอิสลามกลับมองว่า ศาสนานั้นเปรียบเสมือนวิถีทางในการควบคุมหรือจัดสมดุลทางด้านอารมณ์ความรู้สึก ดังนั้นศาสนาจึงควรมีบทบาทมากขึ้น เช่น บทความเรื่อง “Family Expressed Emotion in a Javanese Cultural Context” (Subandi, 2011) ที่พยายามทำความเข้าใจสภาพแวดล้อมทางอารมณ์ของครอบครัวผู้ป่วยโรคจิตในบริบททางวัฒนธรรมชวในพื้นที่เมืองยอกยาการตา โดยใช้วิธีวิทยาแบบชาติพันธุ์วรรณาและวิธีการทางคลินิก (clinical methods) อันเป็นเทคนิคการเก็บข้อมูลส่วนบุคคลในทางจิตวิทยา และงานศึกษาความสัมพันธ์ของวัยรุ่นและผู้ใหญ่กับศาสนาอิสลาม (French et al, 2013)

กล่าวได้ว่า งานจิตวิทยาและจิตเวชศาสตร์ที่ศึกษาอารมณ์ความรู้สึกในอินโดนีเซียในช่วงครึ่งแรกของคริสต์ศตวรรษที่ 20 สัมพันธ์อยู่กับบริบททางการเมืองและวัฒนธรรมอย่างมาก ทำให้เห็นถึงการนำความรู้ทางจิตวิทยาและจิตเวชเข้ามาใช้ในการบริหารและเป็นเครื่องมือในการปกครอง โดยวางอยู่บนทัศนะแบบอาณานิคมที่มักมองคนพื้นเมืองด้อยกว่าชาวตะวันตก แต่ก็เผยให้เห็นถึงการมองข้ามปัจจัยทางการเมืองในเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างชาวต่างชาติและคนพื้นเมืองผู้ถูกปกครอง เนื่องจากปัจจัยดังกล่าวนี้ส่งผลกระทบต่อจิตใจหรืออารมณ์ความรู้สึกอย่างมหาศาล ในขณะที่ในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 หรือยุคหลังอาณานิคม ก็ดูเหมือนว่าบริบททางการเมืองหรือปัจจัยทางวัฒนธรรมยังไม่ได้รับการยกระดับความสำคัญมากนัก แม้จะเน้นความสำคัญถึงประสบการณ์เชิงปัจเจกบุคคล (subjective experience) เป็นจุดแข็งของงาน แต่ก็ยังการการเชื่อมโยงกับปัจจัยทาง

สังคมอย่างเพียงพอ กระนั้นกระทั่งในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21 มีความพยายามให้ความสำคัญกับบริบททางวัฒนธรรมและการเมืองมากขึ้น

### มานุษยวิทยาอารมณืในอินโดนีเซีย

งานมานุษยวิทยาที่ศึกษาอารมณืความรู้สึกในอินโดนีเซียมีจำนวนมากเช่นเดียวกับงานทางจิตเวชศาสตร์และจิตวิทยา โดยตั้งแต่ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 เกาะบาหลี่เป็นพื้นที่แรก ๆ ที่นักมานุษยวิทยาชาวตะวันตกได้ลงไปศึกษาตั้งแต่ในช่วงทศวรรษ 1930 เพื่อที่จะทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรมกับบุคลิกภาพด้วยแนวคิดที่ว่ารูปแบบทางวัฒนธรรมสัมพันธ์โดยตรงกับอารมณืความรู้สึก งานชิ้นแรก ๆ ในช่วงนี้ที่ศึกษาเกี่ยวกับประเด็นความเชื่อ พิธีกรรม วัฒนธรรม และบุคลิกภาพในกลุ่มชาติพันธุ์ คือ งานเรื่อง “The Balinese Temper” (Belo, 1935) ของนักมานุษยวิทยาชาวอเมริกันผู้เป็นลูกศิษย์ของมาร์กาเร็ต มีด (Margaret Mead, ค.ศ.1901-1978) นักมานุษยวิทยายักษ์ใหญ่ชาวอเมริกัน เบโลได้ศึกษาบุคลิกทางจิตวิทยาของชาวบาหลี่ผ่านข้อมูลที่ลงเก็บในระหว่าง ค.ศ.1931-1934 โดยได้ข้อสรุปว่าความสงบนิ่ง การรักษาสมดุล การไม่แสดงความโกรธ และการมีกลไกทางวัฒนธรรมที่ช่วยให้คนในสังคมปรับตัวเข้ากันได้ดีเป็นลักษณะเฉพาะของชาวบาหลี่

ในขณะที่หนังสือคลาสสิกที่ศึกษาวัฒนธรรมและบุคลิกชาวบาหลี่ผ่านการแสดงออกทางอารมณืและเพศสภาพ เรื่อง *Balinese Character: A Photographic Analysis* (Bateson & Mead, 1942) ของเกรกอรี เบทสัน (Gregory Bateson) และมาร์กาเร็ต มีด ได้ใช้ภาพถ่ายร่วมกับการวิเคราะห์วัฒนธรรมนั้น ก็ให้ภาพของบุคลิกชาวบาหลี่ทำนองเดียวกันกับในงานของเบโล พร้อมทั้งชี้ให้เห็นว่าปัจจัยทางวัฒนธรรมมีส่วนสำคัญต่อการพัฒนาการบุคลิกภาพของชาวบาหลี่อย่างไร เช่น ความรู้สึกกลัวในวัยเด็กนั้นเกิดจากการที่เด็กซึมซับประสบการณ์ทางดั่งกล่าวผ่านการเลี้ยงดู นอกจากนี้ เบทสันกับมีดยังเข้าไปสนทนากับงานของนักจิตวิทยาด้วย เช่น ประเด็นเรื่อง “โรคจิตเภท” (schizophrenia) หรือ “สภาวะงงงัน” หรือ “ตกอยู่ในภวังค์” (trance) ซึ่งได้รับการระบุว่า เป็นความเจ็บป่วยอย่างหนึ่งในสังคมตะวันตก แต่ในสังคมชาวบาหลี่กลับพบเป็นสภาวะทางอารมณือย่างหนึ่งที่ถูกสร้างสรรค์ขึ้นในทางวัฒนธรรม และมีใช้ความเจ็บป่วยเสมอไป

ภาพของคนพื้นเมืองที่ดูสงบเยือกเย็นและไม่แสดงอารมณืยังปรากฏอยู่ในงานเขียนทางชาติพันธุ์วรรณนาเกี่ยวกับหมู่บ้านหรือกลุ่มชาติพันธุ์ในพื้นที่บนเกาะอื่น ๆ นอกเหนือจากบาหลี่อีกด้วย โดยเป็นการเก็บข้อมูลจากภาคสนามก่อนการยึดครองของญี่ปุ่นในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 ดังเช่นในบันทึกการเดินทางของแฮร์รี วิลคอกซ์ (Harry Wilcox) เรื่อง *White Strange: Six Months in Celebes* (1949) แม้ว่างานเขียนชิ้นนี้มิได้เป็นผลงานของผู้ที่ได้รับการฝึกปรือฝีมือทางวิชาการใน

แบบเดียวกับนักมานุษยวิทยา แต่พอจะนับได้ว่าเป็นผลงานทางชาติพันธุ์วรรณาที่มีคุณค่าอย่างยิ่ง เนื่องจากงานชิ้นนี้ให้ข้อมูลทางชาติพันธุ์อย่างละเอียดเกี่ยวกับชาวโตราจัน (Torajan) กลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มหนึ่งที่อาศัยอยู่ในที่ราบสูงภูเขาบนเกาะสุลาเวสีทางตอนใต้และทางตะวันตก โดยเสนอว่าบุคลิกภาพของชาวโตราจันแทบไม่ต่างจากกรณีของคนบาหลี เช่น สงบนิ่ง ใจดี เป็นกันเอง และไม่แสดงอารมณ์ร้ายที่ไม่พึงปรารถนา ทั้งนี้ภาพลักษณ์ดังกล่าวยังสอดคล้องงานเขียนเชิงชาติพันธุ์วรรณาเรื่อง *Toradja Sa'dan: Kepelikan Satu Suku Bangsa* (Radjab, 1952) ของโมฮัมหมัด ร้ายบ (Muhamad Radjab) นักเขียนและนักหนังสือพิมพ์ชาวอินโดนีเซียเชื้อสายมินังเกาเบา ที่ได้พรรณนาถึงอารมณ์ พฤติกรรม และบุคลิกภาพของชาวโตราจันว่าร่าเริงแจ่มใส มีมิตรไมตรี แทบไม่แสดงสีหน้าเศร้าหมอง และชอบเข้าสังคมพูดคุยสรวลเสเฮฮาเพื่อลืมนปัญหาทุกอย่าง

หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 หรือหลังอินโดนีเซียได้รับเอกราชอย่างสมบูรณ์ ความสนใจของนักมานุษยวิทยาอารมณ์หันไปเน้นความสำคัญที่บริบททางวัฒนธรรมและการสำนึกรู้ (cognition) อย่างเข้มข้นมากขึ้น โดยความสนใจดังกล่าวนำไปสู่การสำรวจ ศึกษา และค้นคว้ามโนทัศน์เรื่องของอารมณ์ความรู้สึกของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ เพื่อต้องการพิสูจน์ว่าความแตกต่างทางวัฒนธรรมส่งผลต่ออารมณ์ความรู้สึกอย่างไร (แนวคิดนี้มีอิทธิพลสืบเนื่องไปจนถึงในช่วงทศวรรษ 1990) นอกจากนี้ นักมานุษยวิทยาอารมณ์พยายามเข้าใจว่าอารมณ์ความรู้สึกคืออะไร สอดคล้องกับการกระทำอย่างไร ผู้คนรับรู้และแสดงออกอย่างไร รวมไปถึงอารมณ์ความรู้สึกอยู่ในการจัดวางสถานะในทางชนชั้น เครือญาติ หรือในทางชีววิทยาอย่างไร ซึ่งความสงสัยเหล่านี้จึงทำให้นักมานุษยวิทยาอารมณ์ให้ความสำคัญต่อภาษาและบริบททางวัฒนธรรมมากกว่าเรื่องความรู้สึกส่วนตัวของปัจเจกบุคคลเหมือนนักจิตวิทยา หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งคือ มานุษยวิทยาอารมณ์เน้นศึกษาเรื่องชาติพันธุ์กับภาษาเป็นส่วนใหญ่ (Beatty, 2005a, pp. 17-19) และยังสัมพันธ์เรื่องของภาษา คำศัพท์ท้องถิ่น (folk terminology) ระบบเครือญาติ การจัดแบ่งหมวดหมู่พืชและสัตว์ ตลอดจนความเชื่อและมโนทัศน์ทางอารมณ์ความรู้สึก (Wellenkamp, 1995a, p.170)

การศึกษาอารมณ์ความรู้สึกของชาวชวาในงานของฮิลเดรีด เกียร์ซ (Hildred Geertz) ก็เดินมาในแนวทางการศึกษาดังที่ได้กล่าวไว้ข้างต้น ซึ่งแสดงให้เห็นถึงความเข้าใจอันลุ่มลึกในเรื่องของระบบเครือญาติหรือครอบครัวของชาวชวาผ่านการพยายามทำความเข้าใจอารมณ์ความรู้สึกผ่านระบบความสัมพันธ์แบบเครือญาติ เช่น บทความเรื่อง “The Vocabulary of Emotion: A Study of Javanese Socialization Processes” (Geertz, 1959) ที่ระบุว่าคำทางอารมณ์ (emotion word) ของชาวชวาแตกต่างกันหลายแบบนั้นเป็นเพราะสัมพันธ์กับสถานะทางสังคมและชนชั้น ต่อมาประเด็นสำคัญต่าง ๆ ได้รับการขยายความในหนังสือเรื่อง *The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization* (1961) โดยฮิลเดรีด เกียร์ซได้ลงพื้นที่เก็บข้อมูลในเมืองโมโจกูโต (Modjokuto) จังหวัดชวาตะวันออกระหว่าง ค.ศ. 1953-1954 และในช่วงสั้น ๆ ใน ค.ศ. 1958 งาน



ขั้นนี้ไม่เพียงแสดงให้เห็นถึงความเข้าใจอย่างลึกซึ้งต่อระบบเครือญาติ ทัศนคติ และคุณค่าแบบชาวชวา แต่ยังให้เผยให้เห็นว่าการขัดเกลาทางสังคม การรักษามารยาท หรือพฤติกรรมที่น่าเคารพของชาวชวานั้น ช่วยป้องกันหรือทุเลาความขัดแย้งร้ายฉานในสังคมชวาอีกด้วย

กระนั้นในช่วงทศวรรษ 1960 ความขัดแย้งและอลหม่านทางการเมืองของอินโดนีเซียเกิดขึ้น โดยใน ค.ศ.1965-1965 การรัฐประหารยึดของนายพลสุฮาร์โตและกวาดล้างพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซีย ได้ส่งผลให้การผลิตงานศึกษาใหม่ ๆ ออกมาไม่มากนัก เช่น หนังสือเรื่อง *Indonesian Cultures and Communities* (Geertz, 1963) โดยฮิลเดรีด เกียร์ซ ที่ฉายภาพสุดท้ายของชีวิตทางสังคมและวัฒนธรรมของชาวอินโดนีเซียก่อนเข้าสู่ยุคใหม่ทางประวัติศาสตร์และการเมือง บทความเรื่อง “Latah in Java: A Theoretical Paradox” (Geertz, 1968) ที่พยายามเข้าไปสนทนาและตั้งคำถามต่อสถานะทางสังคมและความหมายของลาต้าหรืออาการ “บ้าจี้” ผ่านมุมมองของชาวชวา และหนังสือเรื่อง *Bali Trance* (Belo, 1960) ของเจน เบโล อันเป็นงานชิ้นเยี่ยมที่ศึกษาอารมณ์ความรู้สึกของชาวบาหลิผ่านพิธีกรรมในช่วงก่อนการเปลี่ยนแปลงทางสังคม การเมือง และวัฒนธรรมหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 และก่อนสุฮาร์โตขึ้นสู่อำนาจ โดยงานชาติพันธุ์วรรณาชิ้นนี้เกิดขึ้นจากประสบการณ์กว่า 8 ปีในบาหลิของเบโลที่บันทึกเรื่องราวของสภาวะการตกอยู่ในภวังค์ผ่านพิธีกรรมทางศาสนาของชาวบาหลิ ซึ่งได้แย้งคำอธิบายของนักจิตวิทยาหรือความเข้าใจในสังคมตะวันตกที่ว่าอารมณ์ความรู้สึกดังกล่าวเป็นเรื่องผิดปกติ ทว่าสำหรับชาวบาหลิแล้ว การแสดงความโกรธออกมาต่างหากที่แสดงให้เห็นถึงความผิดปกติทางจิต (Belo, 1960, p. 224)

กระทั่งตั้งแต่ในช่วงทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา ความสนใจศึกษาอารมณ์ความรู้สึกในมานุษยวิทยาเพิ่มสูงขึ้นอย่างเห็นได้ชัด โดยภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้กลายเป็นเวทีสำคัญในการถกเถียงเรื่องอารมณ์ความรู้สึกของนักมานุษยวิทยา เช่น งานของมิเชล โรซัลโด (Michelle Rosaldo) เรื่อง *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life* (1980) ส่วนในอินโดนีเซีย งานของคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ (Clifford Geertz, ค.ศ.1926-2006) เผยให้เห็นมุมมองอันลุ่มลึกเกี่ยวกับอารมณ์ความรู้สึก แม้งานส่วนใหญ่ของเขาจะพูดถึงอารมณ์ความรู้สึกน้อยกว่างานของฮิลเดรีด เกียร์ซผู้เป็นภรรยาในขณะนั้น แต่ในงานเรื่อง *The Interpretation of Cultures* (Geertz, 1973) เกียร์ซตั้งข้อสังเกตที่น่าสนใจว่า อารมณ์ความรู้สึกในแต่ละศาสนามีความแตกต่างกันและไม่อาจแยกออกจากวัฒนธรรมหรือสังคมที่ผู้คนดำรงอยู่ พร้อมกับเน้นย้ำถึงความจำเป็นในการเก็บข้อมูลมุมมองของผู้ที่ถูกศึกษาอันเป็นด้านตรงข้ามกับการตีความของนักมานุษยวิทยา (Clifford Geertz, 1973, p. 81)

อิทธิพลทางความคิดของคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ ทำให้นักมานุษยวิทยาหรือนักชาติพันธุ์วรรณาคนอื่น ๆ มีความเข้าใจมากยิ่งขึ้นและนำไปสู่การศึกษาบนสมมติฐานที่ว่า วัฒนธรรมในที่อื่น ๆ ได้ก่อร่างสร้างมโนทัศน์เกี่ยวกับพฤติกรรม การสำเหนยกรู้ หรือความรู้สึกอย่างไร นอกจากนี้ เกียร์ซยังมี

งานเขียนชิ้นสำคัญร่วมกับฮิลเดรีด เกียร์ชเรื่อง *Kinship in Bali* (1975) ซึ่งเป็นการศึกษาระบบเครือญาติและโครงสร้างทางสังคมที่ร้อยรัดผูกพันทั้งกลุ่มผู้ตีบทลึกับคนบาหลิชนชั้นสามัญเข้าด้วยกัน ส่วนในงานของลินดา คอนเนอร์ (Linda Connor) เรื่อง “Corpse Abuse and Trance in Bali: The Cultural Mediation of Aggression” (Connor, 1979) นั้นอธิบายถึงหน้าที่ของการเข้าทรงหรือการอยู่การอยู่ในสภาวะงงงันตอนเข้าพิธี โดยกล่าวว่าในพิธีกรรมอนุญาตให้คนแสดงอารมณ์บางอย่างที่เบี่ยงเบนจากปกติได้ กล่าวได้ว่า งานของคลิฟฟอร์ด เกียร์ชและคนอื่น ๆ ในช่วงทศวรรษ 1970 และทศวรรษ 1980 วางอยู่บนแนวคิดที่ว่าสังคมหรือวัฒนธรรมก่อรูปหรือกำหนดการแสดงออกทางอารมณ์ความรู้สึก โดยเชื่อว่าอารมณ์ความรู้สึกจะดำรงอยู่เมื่อมีการเผชิญหน้าหรือพบปะกัน แม้ยังคงให้ภาพของการศึกษาชาติพันธุ์กับภาษาเหมือนเช่นในงานที่ออกมาก่อนหน้านี้

แต่งงานมานุษยวิทยาอารมณ์ในช่วงนี้ได้ปรับเปลี่ยนวิธีวิทยาในการเก็บข้อมูล โดยหันมาเน้นไปที่การเก็บข้อมูลส่วนบุคคลอันเป็นการศึกษาที่ให้ประสบการณ์ทางอารมณ์ความรู้สึกของปัจเจกบุคคลเป็นศูนย์กลางเหมือนในงานจิตวิทยา ทั้งนี้ วิธีวิทยาดังกล่าวถูกใช้สืบเนื่องมาจนถึงในช่วงทศวรรษ 1990 ด้วย เช่น ในงานที่ศึกษาประเด็นเรื่องความอับอายหรือความรู้สึกละอาย (shame) ของวอร์ด คีลเลอร์ (Ward Keeler) เรื่อง “Shame and Stage Fight” (Keeler, 1983) ที่ศึกษาความรู้สึกละอายและภาวะประหม่า โดยชี้ให้เห็นว่าความรู้สึกละอายหรือ “isin” [อิซิน] ในภาษาชวาเป็นพื้นฐานที่สำคัญในพัฒนาการทางอารมณ์ของเด็กชวา (Keeler, 1983, p.158) และงานของอุนนิวิกาน (Unni Wikan) เรื่อง “Illness from Fright or Soul Loss: A North Balinese Culture-Bound Syndrome?” (Wikan, 1989) ที่ศึกษาความตื่นตระหนก (fright) ในบาหลิ โดยพยายามสนทนากับงานของคลิฟฟอร์ด เกียร์ชศึกษาบาหลิในช่วงทศวรรษ 1970 ต่อมาในช่วงทศวรรษ 1980 กลุ่มชาติพันธุ์โตราจาบนเกาะสุลาเวสีได้รับความสนใจจากนักมานุษยวิทยาอีกครั้งไปจนถึงช่วงทศวรรษ 1990 เช่น ประเด็นการควบคุมอารมณ์ ความเศร้า การสูญเสีย การไว้ทุกข์ หรือการระบายอารมณ์ของชาวโตราจา

ความสนใจเรื่องสังคมโตราจาเข้มข้นขึ้นในช่วงทศวรรษ 1980 และทศวรรษ 1990 โดยเห็นได้จากกรณีศึกษาวิทยานิพนธ์และงานวิจัยออกมาจำนวนมาก (เช่น วิทยานิพนธ์ของ Volkman, 1980; Waterson, 1981; Wellenkamp, 1984; Hollan, 1984) นอกจากนี้ มีหนังสือและบทความวิชาการออกตามาอีกหลายชิ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง งานของดักลาส ฮอลแลน (Douglas Hollan) และเจน เวลเลนแคมป์ (Jane Wellenkamp) สองนักมานุษยวิทยาชาวอเมริกันที่เคยลงภาคสนามบนเกาะสุลาเวสีในสมัยเป็นนักศึกษาจากมหาวิทยาลัยแห่งแคลิฟอร์เนีย ซาน ดีเอโก (University of California, San Diego) ด้วยกัน ในงานของฮอลแลนพูดถึงผลกระทบจากความเปลี่ยนแปลงทางสังคมต่อการปรับตัวของชาวโตราจา (Hollan, 1988a) การควบคุมความโกรธและความมุ่งร้าย (hostile) (Hollan, 1988b) ความสัมพันธ์ทางสังคมวัฒนธรรมกับการทำนายความฝัน

(Hollan, 1989) การฆ่าตัวตายในหมู่ชาวโตราจันอันเกิดจากความรู้สึกขุ่นเคือง (indignant) เนื่องจากความรู้สึกผิดหวังหรือการกระทำ “ผิดผี” (Hollan, 1990) การรับมือกับความเศร้าของชาวโตราจันหลังสูญเสียบุคคลอันเป็นที่รัก (Hollan, 1995) ในขณะที่บทความของเวลเลนแคมป์ศึกษาประเด็นที่คล้ายคลึงกัน โดยเกี่ยวข้องกับความตายความโศกเศร้า การไว้ทุกข์ และการระบายอารมณ์ความรู้สึก (catharsis) ของชาวโตราจัน เพื่อหาความต่างและความเหมือนในแต่ละวัฒนธรรม (Wellenkamp, 1988a) และศึกษาความเชื่อและมโนทัศน์เกี่ยวกับความโศกเศร้าและการไว้ทุกข์ของชาวโตราจัน รวมทั้งวิธีการรับมือกับความโศกเศร้าทั้งในแบบที่เหมาะสมและไม่เหมาะสม (Wellenkamp, 1988b)

ในช่วงทศวรรษ 1990 งานของเวลเลนแคมป์ขยายขอบเขตสู่เรื่องความผูกพันทางอารมณ์ความรู้สึกของชาวโตราจันระหว่างคนเป็นกับคนตายผ่านความฝัน โดยกล่าวว่าแม้ความตายได้พรากบุคคลอันเป็นที่รักไปจากโลกนี้ แต่ความสัมพันธ์ระหว่างคนเป็นและคนที่ล่วงลับยังคงดำเนินต่อไปไม่สิ้นสุด ซึ่งต่างจากสังคมตะวันตกที่ความสัมพันธ์จะยุติลง (Wellenkamp, 1991) จากประเด็นการสูญเสียดังกล่าวนี้นำไปสู่การทำความเข้าใจการควบคุมอารมณ์อันสิ้นเกินของชาวโตราจันผ่านพิธีกรรมและผลกระทบจากการแสดงอารมณ์รุนแรงที่อาจเป็นเหตุให้เกิดการเจ็บป่วยหรือความบ้าได้ (Wellenkamp, 1992) นอกจากนี้ เวลเลนแคมป์เข้าไปสำรวจมโนทัศน์เกี่ยวกับภาวะทุกข์ใจ (distress) ของชาวโตราจัน โดยให้ความสำคัญกับประสบการณ์ส่วนตัวแบบเดียวกับนักจิตวิทยาและผสมผสานเข้ากับกับความชำนาญในเรื่องวัฒนธรรมของนักมานุษยวิทยา เพื่อทำความเข้าใจเกี่ยวกับความรู้สึกทุกข์ใจในชีวิตประจำวันของชาวโตราจัน (Wellenkamp, 1995b) อย่างไรก็ตาม ประเด็นต่าง ๆ ที่ฮอลแลนและ เวลเลนแคมป์ศึกษามานี้ได้รับการขยายความในงานเขียนร่วมกัน 2 ชิ้น คือ หนังสือเรื่อง *Contentment and Suffering: Culture and Experience in Toraja* (Hollan & Wellenkamp, 1994) ที่เน้นการเก็บข้อมูลจากประสบการณ์ส่วนตัวของผู้ที่ถูกรับการศึกษา เพื่อทำความเข้าใจการสำนึกบุญคุณ, แรงกระตุ้น, อัตลักษณ์, ตัวตน, ความรู้สึกพึงพอใจในสิ่งที่มี และความทุกข์ทนของชาวโตราจันในฐานะกลุ่มวัฒนธรรมที่ให้คุณค่าต่อความสงบสุขทางอารมณ์อย่างสูง ขณะที่ในหนังสือเล่มหลังของทั้งสอง เรื่อง *The Thread of Life: Toraja Reflections on the Life Cycle* (Hollan & Wellenkamp, 1996) นั้นมีจุดเน้นแตกต่างไปจากงานเขียนร่วมชิ้นแรก โดยมุ่งศึกษามโนทัศน์ต่าง ๆ เกี่ยวกับวัฏจักรชีวิตของชาวโตราจัน เช่น พัฒนาการของบุคคลิก พฤติกรรม หรืออารมณ์ความรู้สึกของชาวโตราจันตั้งแต่วัยเด็กไปจนถึงวัยผู้ใหญ่

นอกเหนือไปจากงานศึกษาสังคมโตราจันแล้ว พื้นที่อื่นก็ได้รับการยกระดับความสำคัญเช่นกัน เช่น งานศึกษาเปรียบเทียบอารมณ์ความรู้สึกในกลุ่มชาติพันธุ์มินังกาเบาบนเกาะสุมาตราตะวันตก ชาวชวาบนเกาะชวา และชาวอินโดนีเซียที่มีเชื้อสายมินังกาเบาของคาร์ล ไฮเดอร์ (Karl Haider) เรื่อง *Landscape of Emotion: Mapping Three Cultures of Emotion in Indonesia*

(1991) ที่พยายามทำความเข้าใจว่าวัฒนธรรมมีอิทธิพลต่ออารมณ์ความรู้สึกอย่างไร และคำทางอารมณ์ในแต่ละกลุ่มวัฒนธรรมมีความหมายเหลื่อมหรือทับซ้อนกันมากน้อยเพียงใด ทั้งนี้ ไฮเดอร์ ได้เสนอว่าอารมณ์ความรู้สึกเป็นทั้งสถานะที่อยู่ภายใน (internal state) ซึ่งสามารถแสดงออกสู่ภายนอก (external) และยังถูกนิยามความหมายโดยวัฒนธรรม ดังนั้น จึงเป็นการเชื่อมมุมมองระหว่างแนวคิดสากลนิยมและสัมพัทธ์นิยมของจิตวิทยาและมานุษยวิทยาเข้าด้วยกัน โดยที่อารมณ์ความรู้สึกมีทั้งส่วนที่เฉพาะตัวทางวัฒนธรรมและมีบางส่วนมีความเหมือนร่วมกันในทุกวัฒนธรรม เช่น ความโศกเศร้ามีอยู่ในทุกวัฒนธรรม แต่เพราะถูกกฎเกณฑ์ทางวัฒนธรรมกำหนดอีกทีว่าให้แสดงออกผ่านทางสีหน้า ร้องไห้ หรือแบบอื่น จึงทำให้การแสดงออกในแต่ละวัฒนธรรมต่างกัน นอกจากนี้ ก่อนการเปลี่ยนเข้าสู่คริสต์ศตวรรษที่ 21 งานศึกษาเรื่อง *Language Shift and Cultural Reproduction: Socialization, Self, and Syncretism in a Papua New Guinean Village* (Kulick, 1992) ซึ่งศึกษาการเปลี่ยนแปลงทางภาษาของคนในชุมชนเล็ก ๆ แห่งหนึ่งในประเทศปาปัวนิวกินี ได้แสดงให้เห็นว่าการเข้ามาของภาษาแบบทางการ จึงทำให้ภาษาท้องถิ่นที่เคยเป็นภาษาแม่ของคนในชุมชนค่อย ๆ หมดความสำคัญและไม่ถูกใช้พูดโดยคนรุ่นลูกรุ่นหลาน แต่สิ่งที่น่าสนใจอันควรค่าแก่การพิจารณาในการศึกษาอารมณ์ความรู้สึกจากงานศึกษาชิ้นนี้ ก็คือการชี้ให้เห็นว่าการเปลี่ยนแปลงทางภาษาได้ทำให้คำเชิงอารมณ์และความหมายของคำแบบเดิมเปลี่ยนไป อีกทั้งทำให้อารมณ์ความรู้สึกที่แสดงออกผ่านคำในภาษาท้องถิ่นนั้นหายไปด้วยเมื่อคนรุ่นหลังหันมาพูดเฉพาะภาษาแบบทางการ ซึ่งมาพร้อมกับอุดมการณ์ทางการเมืองและความเชื่อในศาสนาคริสต์

เมื่อเข้าสู่ช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21 หลังการล่มสลายของยุคระเบียบใหม่หรือยุคสุฮาร์โต ความสนใจของนักมานุษยวิทยาอารมณ์มีความเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้นเช่นกัน กล่าวคือ จากการเป็นงานที่ครุ่นคิดอยู่กับเรื่องชาติพันธุ์กับภาษาก็เปลี่ยนไปสู่ประเด็นเรื่องพื้นที่ การเดินทาง การอพยพย้ายถิ่นฐาน พลเมืองกับชาติ ชาตินิยมหลังอาณานิคม พลังของโลกาภิวัตน์ ความบอบช้ำทางจิตใจอันเนื่องมาจากการสูญเสียหรือความรุนแรง เพศสภาพ ครอบครัวยุคใหม่ และอารมณ์กับเรือนร่าง (body) โดยเฉพาะประเด็นเรื่องเรือนร่างกับอารมณ์นั้นดูเหมือนได้รับความสนใจอย่างมาก ทอม โบลล์สโตรฟ (Tom Boellstorff) และโยฮัน ลินด์ควิสต์ (Johan Lindquist) ได้ทบทวนเรื่องวิถีวิทยาและประเด็นนี้ไว้ในบทความเรื่อง “Bodies of Emotion: Rethinking Culture and Emotion through Southeast Asia” (Boellstorff & Lindquist: 2004) โดยเสนอว่า แม้อารมณ์ความรู้สึกเป็นคุณสมบัติของตัวบุคคลหรือเป็นประสบการณ์ส่วนตัวของปัจเจกบุคคลก่อนจะมีประสบการณ์ทางสังคม แต่การเน้นเก็บข้อมูลส่วนตัวเชิงลึกจากกลุ่มวัฒนธรรมหรือกลุ่มชาติพันธุ์นั้นก็เท่ากับเป็นการยอมรับอย่างหลวม ๆ ว่าอารมณ์ความรู้สึกตั้งอยู่บนฐานทางวัฒนธรรม ในขณะที่งานจิตวิทยาข้ามวัฒนธรรมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ยังคงให้ความสำคัญกับความเป็นสากลของอารมณ์ความรู้สึก ทว่ากลับมองข้ามปัจจัยวัฒนธรรมจึงทำให้เกิดความเข้าใจที่ผิดพลาด (Boellstorff & Lindquist

2004, p. 437) อย่างไรก็ตาม ปัจจัยต่าง ๆ ที่มีต่อการเปลี่ยนแปลงความสนใจดังกล่าวนี้มาจากการแลกเปลี่ยนวิถีวิทยา แนวคิดและทฤษฎีหรือแนวทางการวิเคราะห์ข้ามสาขามากขึ้น อีกทั้งยังมีการกลับไปทบทวนทฤษฎีและวิถีวิทยา รวมทั้งข้อเสนอของงานศึกษาชิ้นสำคัญในอดีตตั้งแต่ในช่วงระหว่าง ค.ศ.1930-1990

ในช่วงต้นศตวรรษที่ 21 การศึกษาสังคมโตราจาของดักลาส ฮอลแลน นำไปสู่การถกเถียงเรื่องโรคในวัฒนธรรมเฉพาะที่อีกครั้งหลังจากที่ห่างหายไปจากงานมานุษยวิทยาอารมณืไปนาน บทความเรื่อง “Culture and Dissociation in Toraja” (Hollan, 2000) ที่ศึกษาสังคมโตราจาผ่านอาการถูกผีสิงหรือการถูกเข้าทรงในช่วงการประกอบพิธีกรรมของชาวโตราจา โดยเขาได้กลับไปทบทวนและปรับปรุงแนวคิดจิตวิเคราะห์ (psychoanalysis) เพื่อศึกษาอาการผิดปกติทางจิตที่เรียกว่า “กลไกทางจิตแตกแยกของบุคลิกภาพ” (dissociation) อันมีลักษณะคล้ายกับอาการหลาบบุคลิก หรือมีอาการผิดปกติทางพฤติกรรมและการแสดงออก ฮอลแลนกล่าวว่าความซับซ้อนของ ความหมายเชิงวัฒนธรรมของอารมณืความรู้สึกนี้ ทำให้หลายคนสับสน หรือเข้าใจผิดว่าการถูกเข้าทรงขณะเข้าร่วมพิธีเป็นความเจ็บป่วยอย่างหนึ่งเหมือนในสังคมตะวันตก ขณะที่บทความเรื่อง “Self-Systems, Cultural Idioms of Distress, and the Psycho-Bodily Consequences of Childhood Suffering” (Hollan, 2004) ศึกษาผลกระทบจากความทุกข์ทรมาน (suffering) ในวัยเด็ก โดยตั้งข้อสังเกตว่าชาวโตราจามีตัวตน (self) ที่เปราะบางสามารถซึมผ่านได้ง่าย ซึ่งต่างจากวัฒนธรรมตะวันตกที่ต้องเป็นเอกภาพและมั่นคง อย่างไรก็ตาม “โตราจาศึกษา” เล่มสำคัญในช่วงศตวรรษใหม่นี้ คือ หนังสือเล่มหนาเรื่อง *Paths and Rivers: Sa'dan Toraja Society in Transformation* (2009) ของโรซาน่า วอเตอร์สัน (Roxana Waterson) มานุษยวิทยาผู้เคยลงภาคสนามเก็บข้อมูลทำวิทยานิพนธ์เกี่ยวกับชาวโตราจาในช่วงทศวรรษ 1980 โดยชี้ให้เห็นว่าสังคมโตราจาการเปลี่ยนผ่านอย่างมีพลวัตในตลอดช่วงระยะเวลา 30 ปีที่ผ่านมา

นอกจากนี้ การศึกษาอารมณืความรู้สึกในเกาะชวากลับมาอยู่ในความสนใจของนักมานุษยวิทยาอีกครั้ง เช่น ประเด็นเรื่องอารมณืกับเพศสภาพในงานของคาร์ลา โจนส์ (Carla Jones) ในบทความเรื่อง “Whose Stress? Emotion Work In Middle-Class Javanese Homes” (Jones, 2004) โดยลงเก็บข้อมูลในช่วง ค.ศ.1997 ที่เมืองยอกยาการ์ตา (Yogyakarta) ก่อนยุคระเบียบใหม่จะลาลับ โจนส์ให้ความสำคัญกับปัจจัยทางการเมืองและเศรษฐกิจที่ส่งผลต่ออารมณืความรู้สึก และใช้แนวคิด “งานทางอารมณื” (Emotion work) ในการทำความเข้าใจการต่อรองทางอารมณื พื้นที่ส่วนตัว ความเครียด และการรับรู้บทบาทหน้าที่ในฐานะสมาชิกในครอบครัว ทั้งนี้ โจนส์พบว่าผู้หญิงหรือนายหญิงจากครอบครัวชนชั้นกลางชาวชวาในเมืองซิมซังวิจิตต์เรื่องเพศสภาพหรือบทบาทหน้าที่ในครอบครัวจากอุดมคติช่วงยุคระเบียบใหม่และระบบเศรษฐกิจทุนนิยม ดังสะท้อนให้เห็นในการจัดการพื้นที่ส่วนตัวหรือภายในบ้านที่มีลักษณะความเป็นหญิง (feminized)

ขณะที่งานวิชาศึกษาบางชิ้นแสดงให้เห็นถึงบทบาทในการสถาปนาโครงสร้างทางสังคมโดยอารมณ์ความรู้สึกในสังคมชาว เช่น งานของแอนดริว บีตตี้ (Andrew Beatty) เรื่อง *A Shadow Falls: In the Heart of Java* (Beatty, 2009) ที่ศึกษาอิทธิพลของศาสนาอิสลามที่มีต่อชีวิตทางสังคมและอารมณ์ของชาวชวาในชนบท โดยพยายามฉายให้เห็นความตึงเครียดของคนชวาที่ถูกกระทำโดยโครงสร้างทางสังคม

ขณะที่ประเด็นแรงงานอพยพ พื้นที่ เพศสภาพ และความรู้สึกอับอาย ได้รับการนำเสนอใน “Veils And Ecstasy: Negotiating Shame In The Indonesian Borderlands” (Lindquist, 2004) โดยศึกษาความรู้สึกอับอายกับแรงงานหญิงอพยพบนเกาะบาตัม (Batam) ใกล้พรหมแดนสิงคโปร์และมาเลเซีย ทั้งนี้ เพื่อชี้ให้เห็นถึงความตึงเครียดของระบบเศรษฐกิจเชิงศีลธรรม (moral economy) และความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมอย่างรุนแรงที่ส่งผลให้ผู้หญิงออกจากบ้านมาทำงานต่างถิ่นมากขึ้น ลินด์คิสต์พบว่า แรงงานหญิงอพยพเหล่านี้ใช้การสวมผ้าคลุมศีรษะหรือ “ฮิญาบ” เพื่อปกปิดซ่อนเร้นความรู้สึกอับอาย ในขณะที่ใช้ยาเสพติดเพื่อต่อรองความรู้สึกกดดันหรือก้าวข้ามความรู้สึกละอาย ดังนั้น ความรู้สึกละอายในแง่นี้จึงเป็น “ความรู้สึกทางศีลธรรม” (moral affect) แต่ต่อมาถูกสั่นคลอนโดยการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมอย่างรุนแรง และยังคงต่อรองโดยแรงงานหญิงอพยพที่ต้องแบกทั้งความหวังและความคับข้องใจ (frustration) ไว้ที่ตัวเอง

อย่างไรก็ตาม งานที่น่าสนใจก่อนจะเข้าสู่ทศวรรษใหม่นั้นเกี่ยวกับการศึกษาการแสดงอารมณ์ในพื้นที่สาธารณะ เพราะพื้นที่สาธารณะกลายเป็นพื้นที่สำคัญในสังคมการเมืองอินโดนีเซียสมัยใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การชุมนุมประท้วงที่มักเกิดขึ้นบ่อยครั้งหลังสุฮาร์โตลงจากอำนาจเมื่อ ค.ศ.1998 และการเคลื่อนไหวบนพื้นที่สาธารณะของกลุ่มต่าง ๆ ในอินโดนีเซีย ในบทความที่น่าสนใจอย่างยิ่งของโจเอล กุยเปอร์ส์ (Joel Kuipers) เรื่อง “Unjuk Rasa (“Expression of Feeling”) in Sumba: Bloody Thursday in its Cultural and Historical Context” (Kuipers, 2009) ศึกษาเกี่ยวกับการให้ความหมายหรือนิยามแก่การสื่อสารเชิงพิธีกรรม (ritual communication) ในการประท้วงที่เกาะซุมบา (Sumba) ในช่วง ค.ศ.1998 กุยเปอร์ส์เผยให้เห็นถึงการเลือกใช้สัญลักษณ์ การร้องเพลง หรือการตะโกนในการชุมนุมประท้วงว่าล้วนเป็นเหตุผลเบื้องหลังของการรวมตัวกันของผู้คนจำนวนมากอย่างมีประสิทธิภาพ แต่ขณะเดียวกันการเลือกใช้เครื่องมือแบบต่าง ๆ ของผู้กลุ่มประท้วง ยังได้สร้างแรงกระตุ้นให้เกิดความรู้สึกและการรวมตัวอย่างมีพลังเช่นกัน หรือที่เรียกในภาษาพื้นเมืองว่า “unjuk rasa” (การแสดงความรู้สึก)

ในทศวรรษ 2010 นักมานุษยวิทยาอารมณ์ให้ความสำคัญกับมิติทางประวัติศาสตร์ของอารมณ์กับการสร้างความรู้เรื่องอารมณ์ความรู้สึก งานช่วงนี้จึงมุ่งเน้นศึกษาอารมณ์ที่สัมพันธ์กับประเด็นเรื่องภาวะองค์ประธาน (subjectivity) ประสบการณ์ การแสดงออกทางอารมณ์และบุคลิกภาพ การพลัดถิ่นและการถูกบังคับย้ายถิ่นจากภัยความขัดแย้งหรือภัยธรรมชาติ ประสบการณ์

ทางอารมณ์ของเด็กหรือวัยรุ่น และชีวิตของผู้คนหลังยุคความขัดแย้ง (post-conflict) ในพื้นที่ต่าง ๆ ทั้งที่เคยเป็นและเป็นส่วนหนึ่งของอินโดนีเซีย ในกรณีศึกษาติมอร์ตะวันออกหรือติมอร์เลสเต (Timor Leste) หลังแยกตัวเป็นเอกราชจากอินโดนีเซียใน ค.ศ.2002 ของวิกเตอเรีย กุมาลา ศักติ (Victoria Kumala Sakti) ได้พยายามศึกษาบทบาทของอารมณ์ และอิทธิพลของความทรงจำเกี่ยวกับความรุนแรงทางการเมืองส่งผลต่ออารมณ์ของชาวติมอร์เลสเต (Sakti, 2012) และเข้าไปสำรวจความทุกข์ทรมานทางอารมณ์ (emotional distress) ของคนเหล่านั้นหลังความบอบช้ำทางจิตใจเนื่องจากภัยสงคราม (Sakti, 2013) ศักติใช้แนวคิด “งานทางอารมณ์” อันว่าด้วยการปรับเปลี่ยนอารมณ์ความรู้สึก และการแสดงออกเพื่อช่วยยกระดับความสัมพันธ์ต่าง ๆ ให้ดีขึ้น เพื่อที่จะเผยให้เห็นถึงความพยายามปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์หรืออารมณ์ความรู้สึกไว้เนื้อเชื่อใจกันและกันระหว่างชาวติมอร์หลังจำต้องพลัดถิ่นแยกจากครอบครัวและญาติพี่น้องเมื่อการแบ่งแยกประเทศได้เกิดขึ้น (Sakti, 2017)

ทั้งนี้ ปรากฏการณ์วิทยาของภาวะองค์ประชานนั้นเป็นความพยายามทำความเข้าใจว่าความแตกต่างทางสังคมและวัฒนธรรมส่งผลต่อประสบการณ์ ความรู้สึก หรือภาวะองค์ประชานของมนุษย์อย่างไร โดย ดักลาส ฮอลแลนนำกรณีศึกษาสังคมโตราจาเพื่อจะตอบคำถามนี้ และคำถามที่ตั้งค้างไว้ของนักจิตวิเคราะห์อย่างเช่น ซิกมุนด์ ฟรอยด์ (Sigmund Freud, ค.ศ.1856-1939) ในงานเรื่อง “Vicissitudes of “Empathy” in Rural Toraja village” (Holan, 2011) ฮอลแลนกลับไปทบทวนการเปลี่ยนแปลงความรู้สึกเข้าอกเข้าใจในความรู้สึกผู้อื่น (empathy) ของชาวโตราจันในเขตชนบท ขณะที่บทความเรื่อง “Cultures and Their Discontents: On the Cultural Mediation of Shame and Guilt” (Hollan, 2012) นั้น เขาศึกษาประเด็นเรื่องความอับอาย (shame) และความรู้สึกผิด (guilt) ที่สัมพันธ์กับวัฒนธรรม รวมทั้งความรู้สึกไม่พอใจและการไม่มีความสุขในชีวิตมนุษย์ โดยย้อนไปศึกษาช่วงเวลาและในพื้นที่ในอดีตระหว่างชาวโตราจันในช่วงทศวรรษ 1980 และชาวตาฮีตี (Tahiti) กลุ่มชาติพันธุ์ในหมู่เกาะมหาสมุทรแปซิฟิกในช่วงทศวรรษ 1960 เพื่อชี้ให้เห็นถึงความต่างความเหมือนของลักษณะและความเข้มข้นของความรู้สึกอับอายและรู้สึกผิด ในขณะที่หนังสือที่ว่าด้วยพิธีกรรมของชาวโตราจาโดยโรซาน่า วอเตอร์สัน (Roxana Waterson) เรื่อง “Learning to Share Emotions through Ritual Participation among the Toraja of Sulawesi” (Waterson, 2018) กลับไปทบทวนคำถามใหญ่สำคัญสองประการ คือ อะไรทำให้มนุษย์ในที่ต่าง ๆ เหมือนกันและต่างกัน นอกจากนี้ ยังได้วิพากษ์ “ข้อเสนอมุมมองจากชาวบ้าน” ของคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ ซึ่งเธอเห็นว่าไม่ได้พยายามทำความเข้าใจเรื่องความรู้สึกเข้าอกเข้าใจในความรู้สึกคนอื่นเลย ทั้ง ๆ ที่งานทางประสาทวิทยาและชีววิทยาที่ค้นพบ “เซลล์สมองกระจกเงา” (mirror neurons) ได้ศึกษาและอธิบายประเด็นนี้มานานแล้ว

นอกจากประเด็นเรื่องชีวิตหลังเหตุการณ์ความบอบช้ำทางจิตใจ และภาวะองค์ประธาน (subjectivity) การศึกษาชีวิตของวัยรุ่นหนุ่มสาวอินโดนีเซียร่วมสมัยก็อยู่ในความสนใจของงานมานุษยวิทยาอารมณ์ความรู้สึกเช่นกัน ในหนังสือของลิน ปาร์คเกอร์ (Lyn Parker) และแพม นิลัน (Pam Nilan) เรื่อง *Adolescents in Contemporary Indonesia* (Parker & Nilan, 2013) นั้นพยายามทำความเข้าใจชีวิตทางสังคม เช่น ความคาดหวังต่ออนาคต การศึกษา ศาสนา เพศ และเวลาว่างของวัยรุ่นธรรมดาทั่วไปในเมืองที่มีอายุระหว่าง 16-18 ปี บนเกาะสุมาตราตะวันตก ชาวบาทลี ลอมบอก หมู่เกาะฟลอเรส และสุลาเวสี ปาร์คเกอร์กับนิลันเสนอว่าวัยรุ่นชนชั้นกลางในอินโดนีเซียเหล่านี้คล้ายคลึงกับวัยรุ่นชนชั้นกลางกระแสหลักทั่ว ๆ ไปในอินโดนีเซีย ที่มุ่งมาดในการเล่าเรียน รวมทั้งตั้งมั่นที่จะเป็นคณาจารย์ในศาสนา เช่น บทความของทอมัส สโตดูลกา (Thomas Stodulka, 2014; 2017a; 2017b) แม้จะศึกษาชีวิตของเด็กและวัยรุ่นเหมือนกัน แต่ต่างจากกรณีศึกษาของปาร์คเกอร์กับนิลัน เพราะสโตดูลกานั้นศึกษาชีวิตของเด็กและวัยรุ่นที่ใช้ชีวิตบนท้องถนนในเมืองยอกยาการ์ตา เพื่อทำความเข้าใจชีวิตของเด็กเหล่านี้หลังเติบโตเป็นผู้ใหญ่ โดยเฉพาะการรับมือกับตราบาปและการถูกทำให้กลายเป็นคนชายขอบ

นอกจากนี้ ประเด็นเรื่องศาสนาอิสลามซึ่งเข้ามามีอิทธิพลทั้งในชีวิตส่วนตัวและสาธารณะของชาวอินโดนีเซียอย่างเข้มข้นหลังระบอบเผด็จการสุฮาร์โตล่มสลายใน ค.ศ.1988 นั้น ทำให้นักมานุษยวิทยาอย่างเช่น คาร์ลา โจนส์ (Carla Jones) ผูกปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้เข้ากับประเด็นเพศสภาพ ความปรารถนา การบริโภค และแฟชั่นท่ามกลางความเป็นอิสลามของชาวอินโดนีเซียที่เคร่งครัดมากขึ้นได้อย่างน่าสนใจ โดยมีงานในช่วงทศวรรษ 2010 ซึ่งต่อเนื่องมาจากงานชิ้นก่อนหน้านั้นออกมาหลายชิ้น (โปรดดู Jones, 2007) เช่น บทความเรื่อง “Images of Desire: Creating Virtue and Value in an Indonesian Islamic Lifestyle Magazine” (Jones, 2010a) ที่ศึกษาวิถีชีวิตและการบริโภคแฟชั่นของชาวอินโดนีเซียมุสลิมผ่านนิตยสารอิสลาม และ “Materializing Piety: Gendered Anxieties about Faithful Consumption in Contemporary Urban Indonesia” (Jones, 2010b) ที่ชี้ให้เห็นว่าท่ามกลางความเคร่งครัดในศาสนาอิสลามและการใช้ชีวิตตามกระแสบริโภคนิยมที่เพิ่มสูงขึ้นได้สร้างความวิตกกังวลใจเช่นกัน โดยเฉพาะผู้หญิงที่ต้องปรับเปลี่ยนตัวเองให้ดูเป็นคนเคร่งครัดและสามารถใช้ชีวิตแบบคนเมืองทั่วไปได้ เพื่อให้ดูเป็นคนที่เคร่งครัดในศาสนาและอยู่ร่วมกับกระแสบริโภคนิยมแบบคนเมือง ขณะที่ในงานเรื่อง “Fashion and Faith in Urban Indonesia” (Jones, 2015) โจนส์อธิบายว่าการทำให้ความรู้สึกเคร่งครัดในศาสนาอิสลามนั้นสามารถกลายเป็นสินค้าที่ปรากฏให้เห็นได้ ดังเช่นเครื่องแต่งกายตามหลักอิสลามนั้นตอบสนองต่อปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้

อย่างไรก็ตาม งานของโจเอล กุยเปอส์ (Joel Kuipers) เรื่อง “Anger and Sadness in Indonesian Public Emotional Expression: Genre and Social Change in Politics and



Religion” (Kuipers, 2017) ที่ศึกษาพัฒนาการของการแสดงออกทางอารมณ์ในพื้นที่สาธารณะของอินโดนีเซีย โดยผสมผสานกับเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์เพื่อทำความเข้าใจความเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วในชีวิตสาธารณะ รวมทั้งกฎเกณฑ์ต่าง ๆ ของการแสดงความไม่พอใจหรืออารมณ์ในพื้นที่สาธารณะ กุยเปอร์สเสนอว่าการแสดงออกในพื้นที่สาธารณะกับการเปลี่ยนรูปของชีวิตทางอารมณ์ (emotional life) ของชาวอินโดนีเซียนั้นสัมพันธ์กัน ขณะเดียวกันการเปลี่ยนแปลงของการแสดงอารมณ์ความรู้สึกในพื้นที่สาธารณะไม่ได้เป็นผลลัพธ์ของการทำให้เป็นสมัยใหม่ที่มีเหตุผล (rational modernization) หากแต่เป็นผลของการจัดวางความเข้าใจบริบทของการแสดงอารมณ์สาธารณะใหม่ (recontextualization) โดยอารมณ์ความรู้สึกนั้นถูกสื่อผ่านในรูปแบบของคำพูด (verbal forms) ตัวบทของอารมณ์แบบต่าง ๆ ถูกตัดทอนหรือแยกออกจากบริบท เพื่อให้เชื่อมโยงกันได้อย่างมีประสิทธิภาพและน่าจดจำในวิถีใหม่ ๆ (Kuipers, 2017, p.37)

ในขณะที่บทความของอูเลีย นาสติตี (Aulia Nastiti) และสาหรี ราตรี (Sari Ratri) พยายามหาคำอธิบายว่าทำไมกระแสอิสลามเข้าไปมีอิทธิพลในแวดวงการเมืองอินโดนีเซีย ทั้งที่ความนิยมในพรรคการเมืองอิสลามกลับลดลง ด้วยเหตุนี้ ทั้งสองจึงศึกษาองค์กรเคลื่อนไหวอิสลามซึ่งเป็นตัวหลักในการขับเคลื่อนการเมืองแบบอิสลาม โดยพบว่ากลุ่มองค์กรอิสลามมีอิทธิพลทางการเมืองเป็นเพราะกลุ่มองค์กรเหล่านี้ได้และใช้ประโยชน์จากอำนาจทางศีลธรรมตามหลักศาสนา ความสามารถในการจัดตั้งองค์กรและติดสินบนเจ้าหน้าที่รัฐ เพื่อเข้าไปเคลื่อนไหวประเด็นทางการเมืองบางประเด็นด้วยการแสดงให้เห็นถึงการเป็นมุสลิมที่ดี (Nastiti & Ratri, 2018)

กล่าวได้ว่า งานมานุษยวิทยาอารมณ์ได้พยายามหักล้างกับวิธีการศึกษาและข้อเสนอของงานของนักจิตวิทยาที่เชื่อว่ามีอารมณ์ความรู้สึกพื้นฐานในทุกวัฒนธรรม โดยมองว่าอารมณ์ความรู้สึกถูกสร้างโดยวัฒนธรรมและมีลักษณะเฉพาะตัว กระนั้นกรอบคิดทางทฤษฎีและวิธีการศึกษาอารมณ์ความรู้สึกในทางมานุษยวิทยากลายเป็นสิ่งที่ล้าสมัยไปแล้ว เนื่องจากไม่อาจแสดงให้เห็นว่าอารมณ์ความรู้สึกนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงทางการเมืองและประวัติศาสตร์ และยังมองการแสดงออกทางความรู้สึกเป็นเพียงภาพแทนของอำนาจ อุดมการณ์ หรือวาทกรรมทางการเมืองต่าง ๆ (ผู้วิจัยจะอภิปรายช่องว่างของงานศึกษาอารมณ์ความรู้สึกในงานทางมานุษยวิทยาเพิ่มเติมในบทที่ 3)

### การศึกษาวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่

โดยทั่วไปแล้ว การศึกษาวรรณกรรมอินโดนีเซียมีลักษณะเป็นสหวิทยาการเสมอ อีกทั้งไม่ได้จำกัดอยู่แต่ในแวดวงนักวิจารณ์วรรณกรรมเท่านั้น หากแต่ยังพบว่านักประวัติศาสตร์ นักมานุษยวิทยา นักรัฐศาสตร์ รวมทั้งนักสังคมศาสตร์สาขาอื่น ๆ ต่างก็เอื้อมมือไปหยิบเอาวรรณกรรมอินโดนีเซียนำมาวิเคราะห์ด้วยกรอบคิดและวิธีการศึกษาของสาขาวิชาตนเอง (Hellwig,

2014, p. 221) ด้วยเหตุนี้การศึกษาวรรณกรรมอินโดนีเซียจึงมีลักษณะ เป้าหมาย และวิธีการศึกษา แตกต่างกันไป ทั้งนี้ภาพรวมของการศึกษาวรรณกรรมอินโดนีเซียอาจแบ่งออกเป็นงานวิจัยเพื่อศึกษาความหมายกับคุณค่าของงานวรรณกรรม และงานวิจัยงานวรรณกรรมที่สัมพันธ์กับแขนงวิชา ความรู้สาขาต่าง ๆ อย่างไรก็ตาม เนื่องจากขอบเขตความสนใจของผู้วิจัยครอบคลุมเฉพาะการศึกษาวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ (modern Indonesian literature) ระหว่างช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 20 และต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21 โดยผู้วิจัยจะสำรวจและทบทวนการศึกษาเฉพาะวรรณกรรมที่ใช้ภาษาอินโดนีเซียและเขียนขึ้นโดยชาวอินโดนีเซีย เพื่ออภิปรายถึงวิธีการศึกษาและข้อเสนอพร้อมกันชี้ให้เห็นถึงคุณูปการสำคัญและปัญหาของการศึกษาที่ผ่านมาเท่านั้น ดังนั้นวรรณกรรมยุคจารีตหรือแบบภาษาท้องถิ่นอื่น ๆ จึงอยู่นอกเหนือขอบเขตของวิทยานิพนธ์ฉบับนี้

กล่าวได้ว่าในการศึกษาวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ ทั้งเอ. แตวู (A. Teeuw) และ ฮา. เบ. ยาสซิน (H. B. Jassin) ถูกถือว่าเป็นผู้บุกเบิกการวิจารณ์วรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ ในงานชิ้นสำคัญของแตวูเรื่อง *Modern Indonesian Literature* (Teeuw, 1967) และเรื่อง *Modern Indonesian Literature II* (Teeuw, 1979) นักวิชาการชาวดัตช์ผู้นี้ได้เรียบเรียงประวัติศาสตร์วรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ขึ้นมาใหม่จากงานที่ตนได้เขียนขึ้นใน ค.ศ. 1952 โดยแบ่งออกเป็นวรรณกรรมช่วงยุคอาณานิคมและหลังอาณานิคม แต่เน้นในยุคก่อนสงครามซึ่งระบอบอาณานิคมได้จบลงแล้ว ในขณะที่งานศึกษาของยาสซินศึกษาวรรณกรรมอินโดนีเซียเหมือนกับแตวู (ดู Jassin, 1953; 1963) ทั้งนี้งานศึกษาของทั้งสองกลายเป็นงานพื้นฐานสำหรับใช้อ้างอิงในการศึกษาวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ และวางอยู่บนข้อเสนอที่ว่า วรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่นั้นเริ่มต้นขึ้นในทศวรรษ 1920 พร้อมกับสำนักพิมพ์ของรัฐบาลอาณานิคม “Balai Pustaka” [บาลัยปustaka] ที่ได้รับการก่อตั้งใน ค.ศ. 1908 ในฐานะส่วนหนึ่งของนโยบายจริยธรรม (Ethical Policy, ค.ศ. 1901-1942) ของรัฐบาลอาณานิคม และกลุ่มนักเขียนใหม่ในกลุ่มนิตยสาร *Poedjangga Baroe* [ปูซังกา บารู] ซึ่งก่อตั้งขึ้นใน ค.ศ. 1933 โดยใช้ภาษาอินโดนีเซียมาตรฐานแบบที่ใช้กันมาถึงในปัจจุบัน

นอกจากนี้ ยังมีงานศึกษาประวัติศาสตร์วรรณกรรมสมัยใหม่อีกหลายชิ้น เช่น บทความเรื่อง “Some Remarks on Minangkabau Social Structure” (Junus, 1964) หนังสือเรื่อง *Ikhtisar: Sejarah Sastra Indonesia* [ทบทวนประวัติศาสตร์วรรณกรรมอินโดนีเซีย] (Rosidi, 1969) บทความ “The Indonesian Popular Novel and its Audience” (Sumardjo, 1981) หนังสือรวมบทความเรื่อง *Solilokui-Kumpulan Esai Sastra* [รวมบทความพินิจวรรณกรรม] (Damar, 2020) งานศึกษาด้านกำเนิดกวีนิพนธ์อินโดนีเซียสมัยใหม่เรื่อง *The Development of Modern Indonesian Poetry* (Raffel, 1967) โดยชี้ให้เห็นว่าการใช้ภาษามลายูซึ่งเป็นภาษากลางทางการค้าของชาวพื้นเมืองในหมู่เกาะอินโดนีเซียมาหลายศตวรรษแพร่หลายในโรงเรียนประถมและ

ข้าราชการชาวต่างชาติที่ใช้พูดกับผู้ปกครองชาวพื้นเมือง จนกระทั่งใน ค.ศ. 1928 ภาษามลายูที่ใช้สื่อสารกันในอาณานิคมอินโดนีส์ก็ถูกประกาศในนามของ *Sumpah Pemuda* (คำสาบานของคนหนุ่ม) ให้เป็นภาษาอินโดนีเซีย แม้ในขณะนั้นจะมีการพูดกันในอาณานิคมไม่มาก แต่อีกหลายสิบปีต่อมา ภาษาอินโดนีเซียก็กลายเป็นภาษาแม่ ภาษาวรรณกรรม และภาษากลางในสถาบันต่าง ๆ ของรัฐ โดยพัฒนาการของกวีนิพนธ์อินโดนีเซียสมัยใหม่สำแดงให้เห็นอยู่ในงานของกวีชาวพื้นเมืองในกลุ่ม *Poedjangga Baroe* และผลงานกวีนิพนธ์ปฎิวัติของไซริล อันวาร (Chairil Anwar) กวีชาวอินโดนีเซียที่ยิ่งใหญ่ในฐานะสมาชิกคนหนึ่งของกลุ่มนักเขียนชาวอินโดนีเซียยุคสงครามการปฏิวัติอินโดนีเซีย

อย่างไรก็ตาม มีความพยายามโต้แย้งข้อเสนอที่ว่าวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่นั้นได้เริ่มต้นขึ้นในทศวรรษ 1920 โดยกลับไปฉายให้เห็นถึงความสำคัญของวรรณกรรมที่เขียนด้วยภาษามลายูต่ำ (low Malay) ในช่วงก่อนทศวรรษ 1920 อันเป็นภาษาที่คนในอาณานิคมใช้สื่อสารในชีวิตประจำวัน และบทบาทของชาวจีนอินโดนีเซีย ชาวยุโรป พวกลูกครึ่ง และชาวพื้นเมือง ซึ่งส่วนใหญ่ล้วนแต่เป็นนักหนังสือพิมพ์หรือไม่ก็เคยทำงานในด้านนี้มาก่อน โดยเสนอว่าวรรณกรรมมลายูต่ำเหล่านี้ถือเป็นส่วนหนึ่งของวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ในยุคก่อนการสถาปนา *Balai Pustaka* ที่ใช้ภาษามลายูมาตรฐาน วรรณกรรมภาษามลายูต่ำเหล่านี้จึงเป็นจุดเริ่มต้นของวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ แม้ตัวละครของเรื่องสั้นหรือนวนิยายถูกมองว่าแบนราบกับสีขาวกับสีดำ และโครงเรื่องโดยส่วนใหญ่ก็มักจะเน้นเหตุการณ์สะเทือนอารมณ์ การประชุมลับ ความสัมพันธ์ต้องห้าม ตลอดจนเรื่องลึกลับเหนือธรรมชาติ แต่สามารถเข้าถึงนักอ่านมากกว่าภาษาท้องถิ่นแบบอื่น ๆ ดังนั้นนวนิยายแนวอาชญากรรมหรือสืบสวนสอบสวน การผจญภัย และความรักโรแมนติกจึงเป็นแนวที่ได้รับความนิยม (Wahyudi, 1998; Watson, 1971) ทั้งนี้มีงานหลายชิ้นที่ฉายให้เห็นวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ยุคต้น เช่น งานเรื่อง *Sastera Indonesia-Tionghoa* (วรรณกรรมจีนอินโดนีเซีย) (Nio, 1962) วิทยานิพนธ์เรื่อง *Chinese Malay Literature of the Peranakan Chinese in Indonesia 1880-1942* (Kwee, 1977) และงานชิ้นสำคัญเรื่อง *Literature in Malay by the Chinese of Indonesia* (Salmon, 1981) ซึ่งได้สำรวจและฉายภาพประวัติศาสตร์วรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ยุคแรกซึ่งใช้มลายูต่ำปณจีน และบทบาทของชาวจีนอินโดนีเซียหรือชาวจีนเปอนานะกัน (Peranakan) ชาวจีนเหล่านี้จึงมีบทบาทในการทำให้ภาษามลายูแพร่หลายในชวาและยังมีคุณูปการสำคัญต่อการพัฒนาวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่อีกด้วย

กล่าวได้ว่า งานศึกษาข้างต้นเป็นงานใช้วิธีการศึกษาแบบนิรุกติศาสตร์หรือภาษาศาสตร์ที่ให้ความสำคัญกับของตัวภาษา แต่ก็ให้ข้อมูลเกี่ยวกับบริบททางประวัติศาสตร์ โดยเชื่อว่าหน่ออ่อนของความคิดชาตินิยมอินโดนีเซียถูกพุ่มฟักขึ้น งานศึกษาในแนวนี้นักพบในประวัติศาสตร์ที่นำเอางานวรรณกรรมมาเป็นหลักฐานทางภูมิปัญญาหรือการใช้เหตุผล โดยพยายามชี้ให้เห็นถึงลักษณะเด่นของ

งานวรรณกรรมแต่ละช่วงเวลา โดยพยายามศึกษาปฏิสัมพันธ์ระหว่างตัวงานวรรณกรรม ผู้ประพันธ์ และสังคม เช่น งานของแฮร์รี อะเวลิง (Aveling, 1969) งานของคิธ ฟาวเซอร์ (Foulcher, 1963; 1969; 1977) งานเรื่อง *Chairil Anwar: The Poet and His Language* (Oemarjati, 1972) และ วิทยานิพนธ์เรื่อง *Fiction as History: A Study of Pre-war Indonesian Novels and Novelists (1920-1942)* (Aeusrivongse, 1976) ที่ชี้ให้เห็นถึงการก่อตัวของจิตสำนึกหรือความคิดแบบชาตินิยมของคนพื้นเมืองในวรรณกรรม และบทบาทของปัญญาชนที่เป็นนักเขียนชาวพื้นเมืองก่อนที่ญี่ปุ่นจะ เข้ามายึดครองอินโดนีเซียและสงครามปฏิวัติอินโดนีเซียจะเกิดขึ้น

กระนั้นในช่วงทศวรรษ 1980 อันเป็นช่วงเวลาที่ยุทธวิธีใหม่หรือระบบสุฮาร์โตมีความ มั่นคง ภาพรวมของการศึกษาวรรณกรรมอินโดนีเซียได้มีการเปลี่ยนแปลงไปหลายด้าน โดยเฉพาะอย่างยิ่งวิธีการศึกษาและกรอบคิดทางทฤษฎีที่ใช้ในการวิเคราะห์ กล่าวคือ มีการหันเหทิศทางวิธี ศึกษาแบบนิรุกติศาสตร์หรือการวิเคราะห์ความหมายของคำและภาษาไปสู่วิธีการแบบประวัติศาสตร์ นิยม (Historicism) และสหวิทยาการ (Interdisciplinary) รวมทั้งเปลี่ยนความสนใจในวรรณกรรม ยุคจารีตไปสู่วรรณกรรมยุคสมัยใหม่ ในขณะที่กรอบคิดทางทฤษฎีแบบใหม่จากโลกวิชาการทาง วรรณกรรมและสาขาวิชาอื่น ๆ ก็ถูกนำเข้ามาใช้ในการตีความหรืออธิบายตัวบท เช่น แนวคิดการรื้อ สร้าง (Deconstruction) สตรีนิยม (Feminist) เพศสภาพ (Gender) และแนวคิดหลังอาณานิคม (Postcolonialism) โดยเน้นวิเคราะห์ไปที่บริบทที่แวดล้อมงานวรรณกรรม การเขียนและการเสพงาน วรรณกรรม การเมืองเชิงวัฒนธรรม การศึกษาภาพแทน อัตลักษณ์ รวมทั้งวาทกรรมทางสังคมและ การเมือง (Hellwig, 2014, p. 225) เช่น งานของมิเชล บ็อดเดน (ดู Bodden, 1991) ที่หยิบเอา วรรณกรรมการประท้วงทางการเมืองในยุคสุฮาร์โตช่วงทศวรรษ 1990 ขึ้นมาพิจารณา และงานศึกษา วรรณกรรมเด็กและเยาวชนทางมานุษยวิทยาในบทความเรื่อง “Children's stories and the state in new order Indonesia” (Shiraishi, 1995) ซึ่งต่อมากลายเป็นส่วนหนึ่งหนังสือเรื่อง *Young Heroes: The Family and School in New Order Indonesia* (Shiraishi, 1997) โดยชี้ให้เห็นว่า อุดมการณ์ทางการเมืองและเพศสภาพแบบทางการของรัฐนั้นได้เข้ามากล่อมเกลารื้อสร้างอารมณ์ ความรู้สึกให้แก่ชาวอินโดนีเซีย

ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 21 งานศึกษาวรรณกรรมอินโดนีเซียได้ฉายให้เห็นวิธีการศึกษา หลากหลายแบบ รวมทั้งยังมีความพยายามกลับไปทบทวนและวิพากษ์งานที่ผ่านมาในอดีต เช่น การ วิเคราะห์วรรณกรรมแบบหลังอาณานิคม โดยการกลับไปศึกษาวรรณกรรมอินโดนีเซียในอดีต เพื่อ ชี้ให้เห็นถึงความตึงเครียดทางการเมืองที่เกิดขึ้นระหว่างชนชั้นผู้ปกครองชาวดัตช์และชาวพื้นเมืองที่ ได้รับการศึกษาแบบตะวันตกผ่านงานวรรณกรรม ซึ่งได้เผยให้เห็นว่าความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่า เทียมกันระหว่างผู้ปกครองชาวดัตช์และชาวพื้นเมืองอินโดนีเซีย และความคิดแบบตะวันตกในสมัย อาณานิคม นั้น ได้ส่งผลกระทบต่ออย่างลึกซึ้งต่อภูมิปัญญาของชาวพื้นเมืองผ่านภาษาและตัวตนหรือ

อัตลักษณ์ (Foulcher, 2000; Foulcher & Day, 2002; Tickell, 2002) นอกจากนี้ มีงานชิ้นสำคัญเรื่อง *We Are Playing Relatives: A Survey of Malay Writings* (Maier, 2004) ที่ทวนกลับไปวิพากษ์ยักษ์ใหญ่ในการศึกษาวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ และงานเรื่อง *Indonesian Literature Vs New Order Orthodoxy: The Aftermath of 1965-1966* (Hoadley, 2005) ได้กลับไปค้นหาวรรณกรรมที่พูดถึงเรื่องต้องห้ามในยุคระเบียบใหม่พร้อมกับชี้ให้เห็นถึงปฏิบัติการทางวาทกรรมทางการเมืองในยุคคนั้นและยุคหลัง

อย่างไรก็ตาม เมื่อความกลัวต่อการตรวจตราและการลงโทษโดยระบอบการเมืองแบบอำนาจนิยมในยุคระเบียบใหม่หายไปหลังสุฮาร์โตลงจากอำนาจใน ค.ศ.1998 พบว่า การศึกษาวรรณกรรมอินโดนีเซียร่วมสมัย วรรณกรรมวิจารณ์ และวรรณกรรมในอินโดนีเซียได้มีความเปลี่ยนแปลงอย่างมากเช่นกัน กล่าวคือ ไม่เพียงมีงานวรรณกรรมและนักเขียนหน้าใหม่ออกมาจำนวนมาก ในขณะเดียวกัน นักเขียนสตรีอินโดนีเซียจำนวนมากก็ได้ก้าวขึ้นมามีบทบาทในการผลิตงานวรรณกรรมอย่างโดดเด่น และมักเข้าไปมีส่วนร่วมในการเคลื่อนไหวทางการเมืองและแวดวงศิลปวัฒนธรรมแบบอื่น ๆ ด้วยเสมอ งานวรรณกรรมของนักเขียนสตรีอินโดนีเซียมักจะละเมิดหรือพูดถึงข้อห้ามทางสังคม เช่น เสียดสีหรือวิพากษ์การบริหารของรัฐบาล การเมือง สิทธิเสรีภาพ เพศสภาพ และเรื่องทางเพศ อาทิ นวนิยายเรื่อง *Saman* ของอายุ อูตามี (Ayu Utami) ซึ่งถูกตีพิมพ์ใน ค.ศ.1998 ก่อนสุฮาร์โตจะลงจากอำนาจเพียง 10 วัน ต่อมาใน ค.ศ.2002 ผลงานและนักเขียนสตรีกลุ่มนี้ถูกเรียกว่า *Sastra Wangi* (วรรณกรรมรัญจวน) อันมีนัยเชิงดูแคลนและเป็นเพียงวรรณกรรมอ่านเล่นสำหรับผู้หญิงหรือ “ชิค ลิท” (Chick lit) ดังนั้นในช่วงยุคหลังสุฮาร์โตจึงมีงานศึกษาวรรณกรรมของสตรีอินโดนีเซียออกมาจำนวนมาก เช่น วิทยานิพนธ์เรื่อง ผู้หญิง เพศ และกามารมณ์ ในนวนิยายของนักเขียนสตรีอินโดนีเซีย: อายุ อูตามีผู้นำกลุ่มวรรณกรรมรัญจวน (อัจฉิมา แสงรัตน์, 2555) รวมถึงบทความอีกหลายชิ้นที่พยายามหยาบยกงานของกลุ่มวรรณกรรมรัญจวนขึ้นมาพิณิจ (ดู Lee, 2007; Tjen Marching, 2007; Sears, 2007; Steebrink, 2014) โดยปุมหลังของนักเขียนเหล่านี้ส่วนมากจบการศึกษาระดับมหาวิทยาลัย อาศัยอยู่ในเมือง และสมาทานอุดมคติแบบเสรีนิยมรวมทั้งโลกของวรรณกรรมเชื่อมโยงกับสังคมภายนอกในโลกตะวันตก

ทั้งนี้ แม้มีการเปลี่ยนผ่านจากระบอบการเมืองอันเข้มงวดไปสู่การเปิดกว้างหรือการปฏิรูปประชาธิปไตย แต่การที่สตรีอินโดนีเซียได้ลุกขึ้นมามีปากมีเสียงหลังจากตกอยู่ในความเงิบงันมาอย่างยาวนาน และท้าทายอุดมคติความเป็นสตรีแบบทางการอันเป็นมรดกของยุคสุฮาร์โตที่ยังฝังรากลึกในสังคมผ่านงานวรรณกรรม จึงมีอาจกล่าวได้ว่า “วรรณกรรมยุคปฏิรูป” เหล่านี้ พยายามเปลี่ยนโฉมหน้าผู้หญิงอินโดนีเซียจากคนเงิบ ๆ ไม่ค่อยพูด เจียมเนื้อเจียมตัว หรือมีบทบาทแต่ภายในบ้านไปสู่การเป็นผู้หญิงที่กล้าแสดงความคิดเห็นทางสังคม การเมือง และศาสนา โดยวางอยู่บนความเท่าเทียมทางเพศ สิทธิเสรีภาพในการแสดงออก หรือความคิดแบบประชาธิปไตย เพื่อต่อสู้กับ

อุดมคติแบบปิตาธิปไตย แนวคิดรัฐแบบครอบครัว และความเป็นแม่แห่งรัฐที่ครอบงำสังคมและชีวิตของสตรีชาวอินโดนีเซีย (ดู Arnez & Dewojati, 2010; Arnez & Nisa, 2016; Arnez 2009; Aveling, 2007; Eagling, 2011) ในขณะเดียวกัน ศาสนาอิสลามก็ขึ้นมาบิบทบาทสำคัญในงานวรรณกรรมเช่นกันหลังศาสนาอิสลามและกลุ่มการเมืองอิสลามตกอยู่ใต้การควบคุมทางการเมืองในยุคระเบียบใหม่มานาน 3 ทศวรรษ แม้ว่าบทบาทของศาสนาอิสลามได้เริ่มปรากฏอยู่วรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่มากขึ้นตั้งแต่ในช่วงทศวรรษ 1970 แต่ก็ยังไม่ได้รับความสนใจมากเท่าใดนัก (ดู Aveling, 2001) กระทั่งหนังสือซึ่งปรับปรุงมาจากวิทยานิพนธ์เรื่อง *Tjerita and Novel: Literary Discourse in Post New Order Indonesia* (Danarek, 2006) ได้ฉายให้เห็นถึงพัฒนาการและภูมิทัศน์ทางวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ตั้งแต่ยุคการปฏิวัติอินโดนีเซียจนถึงในยุคหลังสุฮาร์โตหรือเฉพาะในช่วงยุคการปฏิรูปทางการเมือง และยังได้ชี้ให้เห็นถึงกระแสวรรณกรรมของสตรีอินโดนีเซียที่ขึ้นมาในยุคหลังสุฮาร์โต 2 กระแส คือ กลุ่มวรรณกรรมแบบทางโลกย์และกลุ่มวรรณกรรมทางศาสนาอิสลามของนักเขียนสตรีอินโดนีเซีย

วรรณกรรมอิสลาม (Novel Islami) ของนักเขียนสตรีทั้งประเภทนวนิยายและเรื่องสั้นจำนวนมากได้แสดงให้เห็นถึงการที่ผู้หญิงลุกขึ้นมาวิพากษ์และท้าทายระเบียบทางสังคมการเมืองที่ได้พันนาการบทบาทและสถานะความเป็นสตรีอินโดนีเซียกับอุดมคติของรัฐและศาสนาอิสลามซึ่งอยู่ใต้การตีความของผู้ชาย เนื่องจากในยุคปฏิรูปทางการเมือง สตรีมุสลิมอินโดนีเซียเองก็ต้องการปฏิรูปสังคมและวัฒนธรรมแบบปิตาธิปไตยของอินโดนีเซียเพื่อปลดปล่อยตนเองจากความรู้สึกทุกขทนหรือการถูกเลือกปฏิบัติด้วยเช่นกัน ลักษณะเด่นของวรรณกรรมกลุ่มนี้ พบว่า ฉากในท้องเรื่องส่วนใหญ่ นั้นมักจะสัมพันธ์กับโลกอิสลามแทนที่จะเป็นมหานครใหญ่ ๆ ในอินโดนีเซียหรือในโลกเสรีแดนตะวันตกที่พบได้ทั่วไปในกลุ่มวรรณกรรมรัฐจวน เช่น ซาอูดิอาระเบีย อียิปต์ ตุรกี และอินเดีย ส่วนปุมหลังของนักเขียนสตรีมุสลิมนั้นค่อนข้างหลากหลาย เช่น อยู่นอกเขตเมืองหลวงหรือจบการศึกษาจากสถาบันการศึกษาอิสลาม นอกจากนี้การที่ผลงานของนักเขียนสตรีมุสลิมอินโดนีเซียดำเนินภายใต้กรอบอิสลาม ก็จะระมัดระวังการพูดเรื่องทางเพศที่ไปขัดแย้งกับคุณค่าทางศีลธรรมแบบอิสลาม (ดู Schroter, 2014)

กระนั้นวรรณกรรมอิสลามของนักเขียนสตรีก็แสดงให้เห็นถึงความพยายามเป็นมุสลิมแบบใหม่ที่วางอยู่บนความเท่าเทียมทางเพศ สิทธิเสรีภาพของสตรี และศาสนาอิสลามที่เปิดกว้างให้แก่การตีความใหม่โดยผู้หญิง กระทั่งในช่วงยุคหลังการปฏิรูปการเมืองหรือหลังปี ค.ศ. 2004 ยังพบว่าวรรณกรรมอิสลามอินโดนีเซียได้ปรากฏออกมาจำนวนมากหลาย โดยนวนิยายบางเรื่องก็ถูกนำไปดัดแปลงเป็นภาพยนตร์ซึ่งได้รับการต้อนรับอย่างอบอุ่นจากคนดู ทั้งนี้ งานศึกษาวรรณกรรมอิสลามของนักเขียนสตรีหลายชิ้นได้นำแนวคิดเรื่องเพศสภาพ สิทธิสตรี ศาสนา และวาทกรรมมาใช้ในการวิเคราะห์ โดยเสนอว่าวรรณกรรมเหล่านี้เป็นภาพแทนของการต่อสู้เพื่อผู้หญิงอินโดนีเซีย และความ

มุ่งมันที่จะเข้าไปมีส่วนร่วมในการทางสังคมและการเมือง (ดู Arimbi, 2009; 2017; Curnow, 2007; Hatley, 1999; 2008)

นอกจากการศึกษาวรรณกรรมของนักเขียนสตรีด้วยมุมมองเพศสภาพ สตรีนิยม และ วาทกรรมอันเป็นงานส่วนใหญ่แล้ว ยังมีงานศึกษาวรรณกรรมอินโดนีเซียแบบอื่น ๆ ก็มีออกมาบ้าง เช่นกัน อาทิ งานที่ใช้แนวคิดเรื่องความเป็นชาย เนื่องจากมีวรรณกรรมจำนวนมากที่เขียนโดย นักเขียนชายได้รับความนิยมนอย่างกว้างขวางและบางเล่มก็ติดอันดับหนังสือขายดีภายในประเทศ ดัง เช่นนวนิยายอิสลามเรื่อง *Ayat-Ayat Cinta* (ภาพยนตร์รัก, 2004) โดยมีการตั้งข้อสังเกตว่าบทบาท อิสลามในพื้นที่สาธารณะและความนิยมของสาธารณชนต่อนวนิยายอิสลามซึ่งกระตุ้น ส่งเสริม และเชิดชูคุณค่าความเป็นชายตามกรอบศาสนาอิสลามที่ถูกตีความโดยผู้ชายมุสลิมนั้น อาจนำสังคม อินโดนีเซียกลับไปสู่ความเป็นอนุรักษ์นิยมมากขึ้นและยังขัดขวางการเติบโตของสิทธิเสรีภาพของปัจเจกบุคคลได้ (ดู Hakim, 2010; Paramaditha, 2010; Rani, 2012; Rokib, 2015; Wullan, 2013) ในขณะเดียวกัน มีวรรณกรรมจำนวนหนึ่งก็หันกลับไปสำรวจประวัติศาสตร์บาดแผลและความทรงจำอันปวดร้าวของชาวอินโดนีเซียในอดีตตั้งแต่ในยุคอาณานิคมจนถึงยุคสุฮาร์โต เช่น นวนิยายของเอกา กรุณียวรรณ (Eka kuniarwan) ซึ่งได้ประสบความสำเร็จอย่างสูงในช่วง ค.ศ. 2015-2016 และผลงานบางเล่มก็ได้รับการแปลมาเป็นภาษาไทย (ดู เพ็ญศรี พานิช, 2004/2561) ซึ่งมีความพยายามหยิบเอางานเหล่านี้ขึ้นมาประเมินคุณค่าทางวรรณศิลป์และรูปแบบทางวรรณกรรม ตลอดจนจนความเป็นการเมืองของงานวรรณกรรม (ดู ศิวกร แกร์รุ่ง, มาโนช ดินลานสกุล และพัชลินจ์ จินนุ่น, 2565; Cheah, 2017; Downes, 2019; Sahrasad, & Ridwan, 2019; Sidiq & Manaf, 2020) กระนั้นความสนใจต่อวรรณกรรมกลุ่มนี้ก็ยังไม่เข้มข้นมากนัก

ในช่วงเวลาเดียวกันนี้ วรรณกรรมอินโดนีเซียแนวตลาด (popular literature) ของวัยรุ่น โดยที่มักถูกเรียกกันว่า “ซิค-ลิต” หรือ “ทีน-ลิต” (Teen-lit) ของบรรดานักเขียนหนุ่มสาวรุ่นใหม่ ที่เติบโตขึ้นมาในยุคหลังสุฮาร์โต อันเป็นยุคสมัยที่เทคโนโลยีอินเทอร์เน็ต โดยเฉพาะสื่อสังคมออนไลน์ (social media) เข้ามามีบทบาทสำคัญในชีวิตของเยาวชนคนหนุ่มสาวอินโดนีเซียก็ได้ปรากฏออกมา จำนวนมหาศาลเช่นกัน อีกทั้งการเข้าถึงเทคโนโลยีก็ยังเป็นปัจจัยสำคัญที่ส่งผลให้วรรณกรรมของนักเขียนอินโดนีเซียกลุ่มนี้ถูกเผยแพร่ออกไปอย่างรวดเร็วและกว้างขวาง เช่น เว็บบล็อก (Webblog) และหนังสืออิเล็กทรอนิกส์หรือที่เรียกกันว่า “อีบุ๊ก” (E-Books) โดยวรรณกรรมประเภทนี้มีทั้งงานที่มุ่งเน้นเรื่องทางโลกย์และงานที่ยืนอยู่ในกรอบของอิสลาม ซึ่งมักเป็นเรื่องราวของชีวิตรักของวัยรุ่น และคนหนุ่มสาว เช่น นักเรียน นักศึกษามหาวิทยาลัย และพนักงานเงินเดือน (White-collar) และใช้ภาษาอินโดนีเซียปนภาษาแสลงร่วมสมัยแทนที่จะเป็นภาษาอินโดนีเซียแบบมาตรฐานเพียงอย่างเดียว แม้ดูเหมือนว่าการศึกษางานวรรณกรรมอินโดนีเซียที่ผ่านมา จะให้ความสนใจหรือพูดถึงซิค-ลิตหรือทีน-ลิตไม่มากนัก แต่ก็ได้เผยให้เห็นถึงแง่มุมบางทางสังคมที่ไม่อาจมองข้าม เช่น การตั้งคำถามเรื่อง

ศีลธรรมทางศาสนา ความอดทนอดกลั้นต่อความแตกต่าง และการควบคุมอารมณ์ความรู้สึก (ดู Agustina, 2017; Dewi, 2011; Djengar, 2008; 2012; Ismah, 2011; Martin-Anatias, 2018; Muzakki, 2010; Syahrul, 2018)

กล่าวโดยรวบรัดแล้ว งานศึกษาวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ที่ผ่านมาได้ให้ภาพของประวัติศาสตร์วรรณกรรมอินโดนีเซียได้อย่างมีชีวิตชีวาด้วยวิธีการศึกษาแบบต่าง ๆ พร้อมกับพิจารณาบริบททางประวัติศาสตร์ สังคมการเมือง วัฒนธรรม และเศรษฐกิจ ที่มีอิทธิพลต่อการเขียนงานวรรณกรรมของนักเขียนชาวอินโดนีเซียทั้งหญิงและชาย โดยชี้ให้เห็นว่าวรรณกรรมเหล่านี้เป็นภาพแทนของการต่อสู้ทางอุดมการณ์ ลักษณะภูมิปัญญา และวาทกรรมที่มีความจำเพาะในแต่ละยุคสมัย ในขณะเดียวกัน ก็เผยให้เห็นถึงประสบการณ์ทางอารมณ์ความรู้สึกที่ปรากฏอยู่ในงานวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่อีกด้วย (ผู้วิจัยจะอภิปรายช่องว่างของงานศึกษาวรรณกรรมกับความรูสึกเพิ่มเติมในบทที่ 3)

## สรุป

ในการสำรวจและทบทวนเอกสารกับงานวิจัยที่เกี่ยวข้องข้างต้น แม้งานศึกษาประวัติศาสตร์และการเมืองอินโดนีเซียได้ฉายให้เห็นถึงภาพของลักษณะเฉพาะของอุดมการณ์ทางการเมืองและประวัติศาสตร์ รวมทั้งความเปลี่ยนแปลงในเรื่องของจิตสำนึกหรือความคิดทางการเมืองในแต่ละยุคสมัยอย่างชัดเจน ทว่าชีวิตทางอารมณ์ของชาวอินโดนีเซียก็มิได้ถูกนำอภิปรายเพื่อแสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์กับความเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์และการเมืองอินโดนีเซียแต่อย่างใด โดยอารมณ์ความรู้สึกที่ปรากฏอยู่ในงานศึกษาดังกล่าวมักเป็นเพียงโวหารหรือองค์ประกอบที่ไม่สู้จะมีความสำคัญเทียบเท่ากับการใช้เหตุผลเพื่อใคร่ครวญ ทั้งนี้อาจเป็นเพราะความขาดแคลนกรอบคิดทางทฤษฎีและวิธีการศึกษาที่จะช่วยทำให้เข้าใจและดึงเอาอารมณ์ความรู้สึกในฐานะผู้กระทำการที่มุ่งเปลี่ยนแปลงทางสังคม

อย่างไรก็ตาม หากพิจารณางานศึกษาต่าง ๆ ในอินโดนีเซียหลายสาขาวิชาตลอดช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 20 ถึงศตวรรษที่ 21 ก็คงพบว่า อารมณ์ความรู้สึกนั้นอยู่ในความสนใจของจิตเวชศาสตร์และจิตวิทยาอย่างยาวนาน ไม่ว่าจะเพื่อทำความเข้าใจพฤติกรรม อารมณ์ หรือใช้วินิจฉัยความผิดปกติทางจิตเวช เช่นเดียวกับงานศึกษาทางชาติพันธุ์วรรณาหรือมานุษยวิทยาที่พยายามทำความเข้าใจอารมณ์ความรู้สึกที่อยู่ในปฏิบัติการทางสังคมและการเมืองของชาวอินโดนีเซียผ่านภาษา พิธีกรรม สัญลักษณ์ เพศสภาพหรือบทบาททางเพศ ตลอดจนวาทกรรมแบบต่าง ๆ ในสังคม ทว่าช่องว่างที่สำคัญของการศึกษาของการศึกษาทั้งสองสาขาวิชาข้างต้นนั้น อาจเป็นเหมือนกับการณ์ของงานศึกษาทางประวัติศาสตร์และการเมืองที่ยังขาดแคลนกรอบคิดทางทฤษฎีและวิธีการศึกษาที่รัดกุม



เพียงพอ แต่กระนั้น การศึกษาวิจัยในเรื่องภาษา เพศสภาพ ระบบเครือญาติ และเรื่องครอบครัว ก็มีคุณูปการสำคัญในแง่ที่ชี้ให้เห็นว่า คุณค่าหรือบรรทัดฐานทางสังคมและการเมืองในแต่ละยุคสมัยมีอิทธิพลสำคัญต่อการแสดงความรู้สึกหรือประสบการณ์ทางอารมณ์ของชาวอินโดนีเซีย

ในขณะเดียวกัน การศึกษาวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ก็ได้ชี้ให้เห็นว่าบริบททางสังคมและการเมืองมีอิทธิพลอย่างเข้มข้นต่อการผลิตงานวรรณกรรมในทุกยุคทุกสมัย ดังนั้นจึงมีการนำหยิบยกเอาวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่มาใช้เป็นหลักฐานในการศึกษา ไม่ว่าจะเป็นในด้านวรรณกรรมวิจารณ์ ประวัติศาสตร์ หรือมานุษยวิทยา เพื่อแสดงให้เห็นถึงความเปลี่ยนแปลงทางภูมิปัญญา ค่านิยม อุดมคติ หรือสังคมและการเมืองโดยรวม นอกจากนี้ การศึกษาวรรณกรรมก็ยังได้ชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของภาษาอินโดนีเซียที่ในเวลาต่อมาก็กลายเป็นภาษาแห่งชาติ ซึ่งชาวอินโดนีเซียใช้แสดงออกทางความคิดและอารมณ์ความรู้สึกผ่านการสร้างสรรค์งานวรรณกรรมและการเคลื่อนไหวทางการเมือง อย่างไรก็ตาม แม้วรรณกรรมจะมีบทบาทสำคัญในการหล่อหลอมหรือกระตุ้นให้เกิดจิตสำนึกหรือความคิดทางการเมืองแบบใหม่ แต่ประสบการณ์ทางอารมณ์หรือการแสดงความรู้สึกที่แสดงผ่านวรรณกรรมอินโดนีเซียกลับไม่ได้รับความสนใจอย่างมีนัยสำคัญเท่าใดนัก

กล่าวได้ว่า การศึกษาอารมณ์ความรู้สึกในอินโดนีเซียที่มีอยู่จำนวนไม่น้อยนั้นย่อมมีคุณูปการต่อการศึกษาอารมณ์ความรู้สึกในอินโดนีเซียอย่างมีอาจปฏิเสธได้ แต่แทนที่จะมองว่าอารมณ์ความรู้สึกเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นซึ่งแปรผันไปตามวัฒนธรรมหรือศาสนา และวรรณกรรมเป็นภาพแทนของปฏิบัติการทางวาทกรรมหรืออุดมคติแบบต่าง ๆ ตลอดจนการไปให้ไกลกว่าการพรรณนาความถึงความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียรวมถึงการค้นหาบรรทัดฐานทางสังคมและความเปี่ยมเบนจากบรรทัดฐานจากงานศึกษาที่ผ่านมา วิทยานิพนธ์เรื่องนี้จำเป็นต้องมองหากรอบคิดทางทฤษฎีและวิธีการศึกษาแบบใหม่เข้ามาช่วยในการวิเคราะห์และเติมเต็มช่องว่างในการศึกษาประวัติศาสตร์อินโดนีเซีย กล่าวคือ หากประสบการณ์ทางอารมณ์ของชาวอินโดนีเซีย คือ พจนานรมณ์แบบหนึ่งอันหมายถึงการแสดงออกทางอารมณ์ความรู้สึกที่ชาวอินโดนีเซียพยายามตีความ จัดการ และสำรวจตัวตนภายใน เพื่อแสดงความรู้สึกของตนให้สอดคล้องกับกฎเกณฑ์ บรรทัดฐาน หรืออุดมคติของระบอบการเมืองผ่านภาษาหรือการสื่อสารทางภาษา อันส่งผลให้พจนานรมณ์ในแต่ละยุคสมัยของอินโดนีเซียนั้นมีความแตกต่างกันนั้น ดูเหมือนว่ากรอบคิดทางทฤษฎีและวิธีการศึกษาประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึกของวิลเลียม เรดดี (William Reddy) อาจสามารถเข้ามาทดแทนความขาดแคลนเครื่องมือในการทำความเข้าใจอารมณ์ความรู้สึกได้บ้างไม่น้อย

### บทที่ 3

#### ทฤษฎี กรอบมโนทัศน์ และวิธีวิทยา

วิทยานิพนธ์ชิ้นนี้ต้องการนำ “วิธีการศึกษาทางประวัติศาสตร์” และ “ทฤษฎีและกรอบมโนทัศน์” มาใช้ในการศึกษาควบคู่กัน ด้วยเหตุนี้ การอภิปรายเกี่ยวกับทฤษฎี กรอบมโนทัศน์ และวิธีวิทยา (methodology) จึงมีความสำคัญ เนื่องจากจะช่วยให้ผู้วิจัยมีเครื่องมือที่มีประสิทธิภาพในการศึกษาค้นคว้า กล่าวคือ วิทยานิพนธ์ชิ้นนี้ต้องการศึกษาประวัติศาสตร์อารมณ์อารมณ์ความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียจากยุคอาณานิคมจนถึงยุคหลังสุฮาร์โต โดยจะดำเนินการตามแบบแผนวิธีการวิจัยทางประวัติศาสตร์ตามแนวทางของวิลเลียม เรดดี (William M. Reddy) ศาสตราจารย์ด้านประวัติศาสตร์และมานุษยวิทยา ที่เสนอไว้ในหนังสือเล่มสำคัญของเขาเรื่อง *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions* (Reddy, 2001) และในงานศึกษาชิ้นสำคัญถัดมาอีกชิ้นหนึ่งของเขาเรื่อง *The Making of Romantic Love: Longing and Sexuality in Europe, South Asia, and Japan, 900-1200 CE* (Reddy, 2012) โดยผู้วิจัยได้อาศัยกรอบมโนทัศน์และทฤษฎีว่าด้วย “ระบอบความรู้สึก” (emotional regime), ความทุกข์ทนทางอารมณ์ความรู้สึก (emotional suffering) “ที่พำพิงทางความรู้สึก” (emotional refuge) และ “เสรีภาพทางความรู้สึก” (emotional liberty) (การแปลคำทางวิชาการของเรดดีเหล่านี้เป็นภาษาไทยนั้นผู้วิจัยจะยึดตามงานเขียนของสิงห์ สุวรรณกิจ ที่เขาได้แปลเอาไว้ในความเรียงเรื่อง “ท่องสมุทรแห่งความรู้สึก: วิลเลียม เรดดี กับประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึก” (สิงห์ สุวรรณกิจ, 2563) ของเรดดีมาใช้วิเคราะห์)

อนึ่ง เนื่องจากในวิทยานิพนธ์เรื่อง “ประวัติศาสตร์อารมณ์ของชาวอินโดนีเซียจากยุคอาณานิคมจนถึงยุคหลังสุฮาร์โต” ชิ้นนี้ ผู้วิจัยต้องการจะนำเสนอและถกเถียงเกี่ยวกับประเด็นทางด้านทฤษฎีและกรอบมโนทัศน์ที่สำคัญอีก 2 เรื่อง คือ พื้นที่สาธารณะ (public sphere) และสังคมโลกวิสัย (the secular) เพราะฉะนั้น ผู้วิจัยจึงจำเป็นต้องอภิปรายถึงกรอบมโนทัศน์สำคัญสองประการนี้ไว้ด้วยกัน เนื่องจากประเด็นเรื่องพื้นที่สาธารณะและการเป็นสังคมแบบโลกวิสัยนั้นเป็นกรอบมโนทัศน์สำคัญในการทำความเข้าใจสังคมการเมืองอินโดนีเซียร่วมสมัย โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเคลื่อนไหวทางการเมืองของกลุ่มการเมืองอิสลามในยุคหลังสุฮาร์โตบนพื้นที่สาธารณะ ซึ่งท้าทายความเป็นรัฐทางโลกของอินโดนีเซีย กล่าวได้ว่า การศึกษาทางประวัติศาสตร์ของวิทยานิพนธ์ชิ้นนี้จะเป็นการเขียนประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึกในสังคมอินโดนีเซียตั้งแต่ในยุคอาณานิคมจนถึงยุคหลังสุฮาร์โตซึ่งสัมพันธ์กับพื้นที่สาธารณะและเรื่องทางโลกย์ โดยการศึกษาชิ้นนี้ถือเป็นส่วนหนึ่งของการทวน

กลับมาหยิบยกเอาอารมณ์ความรู้สึกมาพิจารณาหรือประเมินค่าบนกรอบคิดทางทฤษฎีและวิธีการศึกษาทางประวัติศาสตร์ที่ได้ขยายตัวในรอบสองทศวรรษที่ผ่านมา

### เรื่องทางโลกย์และพื้นที่สาธารณะ

หลังยุคสุฮาร์โตเป็นต้นมา การปรากฏคุณค่าหรืออุดมคติแบบอิสลามบนพื้นที่สาธารณะของอินโดนีเซียเป็นสิ่งที่เห็นได้อย่างดาษดื่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกิจกรรมทางการเมือง เนื่องจากกระแสการเมืองอิสลามกลายเป็นทางเลือกทางการเมืองอย่างหนึ่งของชาวอินโดนีเซียในช่วงหลัง ค.ศ.1998 เพราะฉะนั้น การชูนโยบายหรือรณรงค์ทางการเมืองเรื่องกฎหมายชารีอะและรัฐอิสลามหรือคุณค่าทางศาสนาอิสลาม จึงถูกนำมาเป็นส่วนหนึ่งในการหาเสียงทางการเมืองอันเป็นไปอย่างเข้มข้น ทั้งนี้ อาจกล่าวได้ว่าระบอบการเมืองที่เปิดกว้างและเป็นประชาธิปไตยเท่านั้นที่สามารถจะอดทนอดกลั้นกับข้อเสนอทางการเมืองที่ดุเดือดและอาจสั่นคลอนเอกภาพของอินโดนีเซียในฐานะรัฐทางโลกย์ เช่นนี้ อย่างไรก็ตาม ข้อเสนอของกลุ่มการเมืองอิสลามนั้นไม่ได้รับความนิยมบนเวทีการเมืองแบบทางการเมืองในรัฐสภามากนัก และค่อยๆ แผ่วเบาลงไปหลัง ค.ศ.2006 รวมทั้งยังห่างไกลจากความสำเร็จระดับชาติในการเปลี่ยนสถานะความเป็นรัฐทางโลกย์ (secular state) ของอินโดนีเซียไปสู่อาณาจักรของพระเจ้าหรือรัฐอิสลาม (Islamic state) ทว่าศาสนาอิสลามและกลุ่มการเมืองอิสลามยังมีบทบาทสำคัญในพื้นที่สาธารณะอันควรแก่ในการเข้าไปทำเข้าใจการเมือง สังคม และวัฒนธรรมของอินโดนีเซีย โดยเฉพาะประเด็นเรื่องความเป็นรัฐทางโลกย์และข้อเสนอหรือวาระทางการเมืองเรื่องรัฐอิสลาม

ในเรื่องความเป็นโลกวิสัยนั้น งานชิ้นสำคัญเรื่อง *A Secular Age* (Taylor, 2007) ของชาร์ลส์ เทย์เลอร์ (Charles Taylor) นักปรัชญาชาวอเมริกันซึ่งได้นำเสนอเรื่องราวเกี่ยวกับพัฒนาการของสังคมยุคโลกวิสัย (a secular age) ของสังคมสมัยใหม่ที่ศาสนากลายเป็นเพียงทางเลือกหนึ่งในชีวิตของมนุษย์ โดยไม่ใช่ทางนำหนึ่งเดียวเหมือนดังเช่นในยุคก่อนสมัยใหม่อาจช่วยให้เราเห็นถึงพัฒนาการของความเป็นรัฐทางโลกย์ได้ แม้ว่าสิ่งที่เทย์เลอร์เน้นศึกษาสังคมยุโรปตะวันตกและอเมริกาเหนือ แต่งานชิ้นนี้ก็มีประโยชน์ในการใช้ทำความเข้าใจต่อความเป็นรัฐแบบโลกวิสัยในที่อื่นๆ ที่เกิดขึ้นมาในภายหลัง เทย์เลอร์ระบุว่าลักษณะทั่วไปของสิ่งที่เรียกว่าสังคมในยุคโลกวิสัยนั้นอาจกล่าวได้ดังนี้ คือ (1) มีสถาบันและวิถีปฏิบัติร่วมกัน โดยรัฐชาติ (nation state) สมัยใหม่เป็นตัวอย่างหนึ่งที่เด่นชัดที่สุดของการเป็นสังคมแบบทางโลกย์ และ (2) สถาบันและวิถีปฏิบัติในสังคมทางโลกย์นั้นเป็นอิสระจากความเชื่อมสัมพันธ์หรือการรับรองที่วางอยู่บนฐานความศรัทธาในศาสนาหรือพระเจ้า โดยศาสนาถูกแยกออกไปจากโครงสร้างทางการเมือง จากนั้นกิจกรรมทางศาสนาส่วนใหญ่ก็กลายเป็นเรื่องส่วนตัวหรือถูกผลักให้เข้าไปอยู่ในพื้นที่ส่วนตัว (private sphere) นอกจากนี้ สังคม

การเมืองสมัยใหม่ยังถูกมองว่าเป็นทั้งของผู้ศรัทธาและอศรัทธาเหมือนกัน โดยไม่ใช่เป็นของผู้ศรัทธาฝ่ายเดียวหรือสัมพันธ์กับพระเจ้าอีกต่อไป (Taylor, 2007, p. 1)

นอกเหนือไปจากเรื่องรัฐแล้ว อีกสิ่งหนึ่งที่พอจะนิยามความเป็นสังคมทางโลกย์หรือสังคมแบบฆราวาส คือ ปฏิบัติการทางสังคม (social practice) กล่าวคือ ในทุกระดับชั้นนั้นไม่สัมพันธ์พระเจ้า ศาสนา หรือความศรัทธาเหมือนดังเช่นสังคมในอดีตอีกแล้ว เช่น พิธีกรรมทางศาสนาซึ่งเป็นกิจกรรมสาธารณะที่สมาชิกทุกคนเข้าร่วมด้วยความรู้สึกผูกพันในนามของพระเจ้าหรือความศรัทธาอย่างใดอย่างหนึ่ง แต่ในสังคมร่วมสมัยศาสนาหรือพระเจ้าถูกกันออกไปอยู่ในอีกพื้นที่หนึ่งหรือพื้นที่ส่วนตัวและหายไปจากพื้นที่สาธารณะ เพราะฉะนั้น พื้นที่สาธารณะซึ่งเป็นพื้นที่กิจกรรมหลากหลายแบบจึงไม่อ้างอิงหรือต้องสัมพันธ์อยู่กับศาสนาหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์อีกต่อไป เช่น กิจกรรมทางเศรษฐกิจ การเมือง วัฒนธรรม และการศึกษา รวมไปถึงกฎหมายหรือบรรทัดฐานทางสังคมต่าง ๆ ทั้งนี้การเข้าไปมีส่วนร่วม ปกป้องหรือ ไตร่ตรอง และตัดสินใจในกิจกรรมเหล่านี้เพื่อให้ได้มาซึ่งกำไรสูงสุดในธุรกิจ ไม่ว่าจะเป็นคระแนนนิยมทางการเมืองหรือผลประโยชน์อันงดงามใด ๆ นั้นกลายเป็นพื้นที่ของการใช้เหตุผลเป็นผล (rationality) ภายในของตัวมนุษย์เอง (Taylor, 2007, p. 2) กล่าวได้ว่า ลักษณะของสังคมแบบฆราวาสดังกล่าวนี้นี้แตกต่างอย่างเด่นชัดกับสังคมในอดีตสมัยจารีต เพราะการใช้อำนาจในพื้นที่สาธารณะไม่ได้ขึ้นอยู่กับอำนาจดุลพินิจโดยบาทหลวง นักบวช พระเจ้า หรือเทวสิทธิ์ หากแต่เป็นเรื่องของการใช้เหตุผลของมนุษย์เอง

กล่าวโดยรวบรัด ในสังคมโลกวิสัยนั้นศาสนาถูกจัดอยู่ในพื้นที่ส่วนตัว โดยแยกออกไปจากโครงสร้างทางการเมืองของรัฐ ในขณะที่พื้นที่สาธารณะกลายเป็นพื้นที่ของการใช้เหตุผลและเป็นอิสระจากศาสนาหรือพระเจ้า แม้ว่าอาจมีรัฐชาติบางแห่งมีลักษณะผสมหรือไม่อาจทาบเข้ากับรูปแบบหรือนิยามข้างต้นได้อย่างแนบสนิท แต่รูปแบบของรัฐสมัยใหม่โดยส่วนใหญ่มักเป็นแบบเดียวกันและศาสนาเองก็ไม่ได้มีบทบาทแบบเดียวกับสังคมในยุคจารีต โดยการใช้เหตุผลในพื้นที่สาธารณะหรือพื้นที่สาธารณะสมัยใหม่นั้นจะเป็นพื้นที่ของความเป็นเหตุเป็นผล เช่นเดียวกับกับข้อเสนอของเฮอร์เกน ฮาเบอร์มาส (Jurgen Habermas) นักปรัชญาและนักทฤษฎีสังคมการเมืองชาวเยอรมันที่อธิบายว่า พื้นที่สาธารณะอันหมายถึงความเป็นสาธารณะ ความโปร่งใส (transparency) และการเปิดกว้าง (openness) ที่เอื้อให้เกิดการใช้เหตุผลสาธารณะ (public reason) ในกลุ่มผู้มีการศึกษาในยุโรปตะวันตกตั้งแต่ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18 โดยความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวนี้เป็นผลจากการรับรองสิทธิของปัจเจกบุคคลในการเข้าร่วมหรือแสดงออกกับกลุ่มสมาคม รวมทั้งการเปิดเสรีภาพในสื่อสิ่งพิมพ์ก็เป็นอีกปัจจัยสำคัญที่นำมาสู่การขยายพื้นที่สาธารณะในเชิงกายภาพอีกด้วย เช่น ซาลง (salons) คลับหรือสโมสร (clubs) ร้านกาแฟ (coffee house) และวารสารวรรณกรรม โดยที่พลเมือง (citizen) สามารถเข้าร่วมแสดงความคิดเห็นหรือ

ถกเถียงในประเด็นสาธารณะตามความสมัครใจได้อย่างเสรีและเท่าเทียมกัน ตลอดจนค่อนข้างจะเป็นอิสระจากระบบการเมืองและเศรษฐกิจ (Finlayson, 2019, pp. 3 &10)

เพราะฉะนั้น เมื่อปัจเจกบุคคลสามารถรวมตัวกันขึ้นเป็นสมาคมอย่างอิสระ โดยมีจุดมุ่งหมายร่วมกัน และใช้เหตุผลหรือความเป็นเหตุเป็นผล (rational) เพื่อถกเถียงแลกเปลี่ยนความคิดเห็นกันอย่างเสมอภาคในพื้นที่สาธารณะ ทั้งนี้การที่วิถีปฏิบัติหรือวัฒนธรรมร่วมที่เกิดขึ้นในยุโรปช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18 ก็ค่อย ๆ เติบโตขึ้น และช่วยให้ปัจเจกบุคคลได้ค้นพบและแสดงออกถึงความต้องการหรือผลประโยชน์ของตน รวมทั้งยังนำมาสู่การสร้างสาธารณประโยชน์ร่วมกันอีกด้วยนั้น ฮาเบอร์มาสเสนอว่าความคิดเรื่องการแสดงความคิดเห็นสาธารณะที่อุบัติขึ้นเป็นผลมาจากการคำนึงถึงผลประโยชน์สาธารณะนี้ จนกระทั่งเมื่ออำนาจ (authority) กับอิทธิพล (influence) ของพื้นที่สาธารณะขยายตัวออกไป ความคิดเห็นสาธารณะจึงเริ่มทำหน้าที่ตรวจสอบความชอบธรรมของอำนาจรัฐบาล เช่น การพิจารณาว่ากฎหมายและนโยบายต่าง ๆ มีความสอดคล้องหรือเป็นผลประโยชน์ต่อสาธารณะหรือไม่ อย่างไรก็ตาม พื้นที่สาธารณะนั้นจะต้องไม่สัมพันธ์หรือเชื่อมโยงกับสถาบันการเมืองเฉพาะใด ๆ กล่าวอีกอย่าง คือ พื้นที่สาธารณะเป็นพื้นที่แบบไม่ทางการของความเป็นสังคม โดยมีตำแหน่งแห่งที่อยู่ระหว่างพื้นที่ประชาสังคมแบบระบุมิ (bourgeois civil society) และพื้นที่ของรัฐบาลหรือรัฐ (Finlayson, 2019, pp. 10-11)

แม้ในคริสต์ศตวรรษที่ 19 และ 20 ฮาเบอร์มาสกล่าวว่าพื้นที่สาธารณะได้เสื่อมถอยลงไป โดยถูกดูดกลืนเข้าไปอยู่ในการครอบครอง หรือเป็นผลประโยชน์ส่วนตัวของปัจเจกบุคคลที่ร่ำรวยและทรงอำนาจเพียงไม่กี่คน ดังเช่นในกรณีของสื่อสิ่งพิมพ์กลายเป็นการผลิตที่เน้นปริมาณเพื่อสนองความต้องการของมวลชนหรือเป็นสิ่งของเพื่อการบริโภค ด้วยเหตุนี้ ความคิดเห็นสาธารณะนั้นจึงค่อย ๆ สูญเสียอำนาจเอกเทศ (autonomous) รวมทั้งหน้าที่ในเชิงวิพากษ์ โดยส่งผลให้พื้นที่สาธารณะในคริสต์ศตวรรษที่ 19 และ 20 กลายเป็นพื้นที่ที่ความคิดเห็นสาธารณะถูกควบคุม จัดการ หรือปรับเปลี่ยน แทนที่จะเป็นพื้นที่ที่ส่งเสริมการใช้ความเป็นเหตุเป็นผลหรือสร้างความน่าเชื่อถือ นอกจากนี้ สื่อมวลชนใหม่ ๆ ที่เกิดขึ้นนั้นจากแทนที่จะสนับสนุนเสรีภาพและความรุ่งเรืองของมนุษย์ ก็มักกลายมาเป็นปิดกั้นหรือไม่ใส่ใจส่งเสริมคุณค่าของความคิดเห็นสาธารณะ ซึ่งกลับสามารถพิชิตใจจนได้รับการสนับสนุนจากสาธารณชน ซึ่งยิ่งช่วยส่งเสริมความชอบธรรมของสถาบันนั้น ๆ เป็นอย่างไรก็ตาม แรงสนับสนุนดังกล่าวเป็นเพียงความคิดเห็นของปัจเจกบุคคลที่อ่อนน้อม ยอมเชื่อฟังขาดการวิพากษ์ และพึ่งพาผู้บริโภคหรือมวลชนในทางเศรษฐกิจ ทว่าไม่ได้เป็นความคิดเห็นสาธารณะอันเข้มแข็งโดยได้รับการขับเคลื่อนผ่านการถกเถียงโดยเหตุผล (Finlayson, 2019, pp. 12-13)

จากคำอธิบายความเป็นรัฐทางโลกย์และพื้นที่สาธารณะเป็นพื้นที่ของการใช้เหตุผลหรือทำให้เป็นเหตุเป็นผลอันเกิดขึ้นจากการคำนึงถึงสาธารณประโยชน์นี้ของเทย์เลอร์และฮาเบอร์มาส ในงานของวิลเลียม เรดดี เรื่อง *The Navigation of Feeling: A Framework for the*

*History of Emotions* (2001) นั้นดูเหมือนว่าได้โต้แย้งกับข้อเสนอพื้นที่สาธารณะดังกล่าว กล่าวคือ จากการศึกษาบทบาทของอารมณ์ความรู้สึกกับระบอบการเมืองของฝรั่งเศสในช่วงคริสต์ ศตวรรษที่ 18 เรตต์เสนอว่าพื้นที่สาธารณะ คือ พื้นที่ของอารมณ์ความรู้สึกที่หลอมรวมและเปิดโอกาสให้คนต่าง ชั่ววรรณะเข้ามารวมตัวกันอย่างเท่าเทียมเพื่อถกเถียงเกี่ยวกับผลประโยชน์ของสาธารณะ ดังนั้น ข้อเสนอและมุมมองอันแปลกใหม่ของเรตต์นี้จะแสดงให้เห็นว่า พื้นที่สาธารณะของอินโดนีเซียมี ลักษณะเป็นอย่างไร พื้นที่สาธารณะเป็นพื้นที่ของพลเมืองที่เข้ามาถกเถียงกันโดยใช้เหตุผลอย่างเดียว หรือแท้ที่จริงแล้วเป็นพื้นที่ของอารมณ์ความรู้สึก โดยวางอยู่บนสมมติฐานที่ว่าการใช้หลักฐาน ประเภทวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ประเภทกวีนิพนธ์และนวนิยายขายดีที่ส่งเสริมอุดมคติหรือ คุณค่าตามหลักอิสลามนั้น น่าจะช่วยทำให้เห็นถึงบุคลิกแท้จริงของพื้นที่สาธารณะในอินโดนีเซีย และ ชีวิตทางสังคมของคนอินโดนีเซียในพื้นที่สาธารณะท่ามกลางการเบ่งบานของคุณค่าและอุดมคติตาม หลักศาสนาอิสลามในสังคมอินโดนีเซียในช่วงยุคหลังสุฮาร์โตได้

### การศึกษาประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึกโดยอาศัยทฤษฎี

ประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึก (history of emotions) ได้รับการพัฒนาขึ้นครั้งแรกใน ยุโรป โดยลูเชียง แฟบ (Lucien Febvre) นักประวัติศาสตร์ชาวฝรั่งเศสจากสำนักคิดทาง ประวัติศาสตร์แห่งอ็อนนาลส์ (Annales School) ซึ่งเป็นขบวนการเคลื่อนไหวในวงวิชาการ ประวัติศาสตร์ในฝรั่งเศสที่ขยายตัวในช่วงครึ่งแรกของคริสต์ศตวรรษที่ 20 ทั้งนี้ ในช่วงทศวรรษ 1940 เขาได้เรียกร้องให้นักประวัติศาสตร์หันกลับมาพิจารณามิติด้านอารมณ์ความรู้สึกจัดประเภท ของอารมณ์ รวมไปถึงความเชื่อที่มีผลต่อพฤติกรรมของผู้คนในอดีตไว้ในงานเรื่อง “Sensibility and History: How to Reconstitute the Emotional Life of the Past” (Febvre, 1973) ในช่วง เวลาเดียวกันนี้ ยังมีนักวิชาการชาวยุโรปหลายคนพยายามสังเกตบทบาทของอารมณ์ในประวัติศาสตร์ เช่นกัน ดังเช่นผลงานการศึกษาค้นคว้าในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ของโยฮัน ฮุยซิงกา (Johan Huizinga) นักประวัติศาสตร์ชาวดัตช์ เรื่อง *The Autumn of the Middle Ages* (Huizinga, 1919) อันเป็นการศึกษาชีวิตทางอารมณ์ (emotional life) ของผู้ชายและผู้หญิงชาวยุโรปในช่วง คริสต์ศตวรรษที่ 14 และคริสต์ศตวรรษที่ 15 รวมไปถึงงานคลาสสิกทางสังคมวิทยา-ประวัติศาสตร์ ของนักสังคมวิทยาชาวเยอรมันนามว่า นอร์เบิร์ต เอเลียส (Norbert Elias) เรื่อง *The Civilizing Process* (Elias, 1939) ที่ศึกษาการเปลี่ยนแปลงและการพัฒนาของกิริยามารยาท (manner) และการควบคุมอารมณ์ที่เริ่มต้นมาตั้งแต่ในช่วงปลายยุคกลางของยุโรป

อย่างไรก็ตาม ในช่วงทศวรรษ 1940 บรรดานักประวัติศาสตร์ผู้โดดเด่นอีกหลายคนจาก สำนักอ็อนนาลส์นั้น ถือเป็นกลุ่มนักประวัติศาสตร์ที่ได้สร้างแรงกระเพื่อมต่อการศึกษาประวัติศาสตร์

ด้วยมุมมองใหม่ ๆ เช่น มาร์ค บล็อก (Marc Bloch) และเฟอร์นันด์ บรูเดล (Fernand Braudel) เนื่องจากนักวิชาการเหล่านี้เริ่มหันมาให้ความสนใจศึกษาประวัติศาสตร์สังคมนอกเหนือไปจากประเด็นประวัติศาสตร์การเมือง ความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ และสงคราม โดยพยายามหันศึกษาประวัติศาสตร์ของกิจกรรมประจำวัน รวมทั้งชีวิตส่วนตัวและจิตใจ (mentality) ของผู้คนในอดีต ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่านักประวัติศาสตร์กลุ่มนี้เป็นกลุ่มนักวิชาการผู้บุกเบิกการศึกษาประวัติศาสตร์ อารมณ์ความรู้สึก ในขณะที่ความสนใจในประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึกในอเมริกาเกิดขึ้นช้ากว่าในยุโรปมาก โดยในช่วงทศวรรษ 1960 นักประวัติศาสตร์ชาวอเมริกันก็เริ่มนำประเด็นศึกษาบางเรื่องที่ได้รับการพัฒนาขึ้นโดยสำนักอันทาลส์ เพื่อมาเขียนประวัติศาสตร์ “จากเบื้องล่างขึ้นข้างบน” (bottom up) หรืออาจเรียกอีกอย่างว่าการศึกษาประวัติศาสตร์สังคมแบบใหม่ ซึ่งจะให้ความสำคัญกับชีวิตประจำวันของผู้ชายและหญิง เช่น ชีวิตของผู้ชนชั้นแรงงาน เพศสภาวะ เชื้อชาติ และการแลกเปลี่ยน รวมไปถึงกิจวัตรประจำวันของสามัญชนและชนชั้นนำ

อย่างไรก็ตาม มีนักประวัติศาสตร์อเมริกันเพียงไม่กี่คนเท่านั้นที่ขยายประเด็นความสนใจทางวิชาการเหล่านี้ผสมผสานเข้ากับการพิจารณาบทบาทของอารมณ์ความรู้สึก จนกระทั่งในช่วงทศวรรษ 1990 การศึกษาประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึกก็เริ่มเคลื่อนไหวจนขยายวงออกไปกว้างขวางขึ้น โดยมีนักวิชาการด้านประวัติศาสตร์ทั้งในยุโรปและอเมริกาหลายคนได้กระโจนเข้ามาคลุกอยู่ในวงวิชาการศึกษาประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึก และเริ่มขยายการศึกษาค้นคว้าในประเด็นต่าง ๆ อย่างหลากหลาย ทั้งนี้ ความพยายามของบรรดานักประวัติศาสตร์เหล่านี้ คือ รื้อฟื้นประวัติศาสตร์ของภาวะองค์ประธาน (history of subjectivity) โดยมุ่งเปิดเผยให้เห็นถึงเจตนา (intension) แรงจูงใจ (motivation) และคุณค่า (value) ที่มีอาจจะสืบหาหรือสังเกตเห็นได้จากเพียงพฤติกรรมภายนอก กล่าวได้ว่า จุดมุ่งหมายของนักประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึก คือ “การเขียนประวัติศาสตร์จากข้างในออกข้างนอก” (inside out) อันหมายถึงการศึกษาอารมณ์ความรู้สึกที่ไม่อาจมองเห็นด้วยตาได้ เพื่อที่จะเข้าใจการแสดงออกที่เห็นได้จากภายนอก (Matt, 2011, p. 118)

ทั้งนี้หลังทศวรรษ 1990 เป็นต้นมา นักประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึกต่างมีสมมติฐานร่วมกันว่า อารมณ์ความรู้สึกเปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา และสังคมวัฒนธรรมมีส่วนในการก่อรูป (shape) อารมณ์ความรู้สึกขึ้น ทั้งนี้ นักประวัติศาสตร์หลายคนที่มีความโดดเด่นในการศึกษาอารมณ์ความรู้สึก เช่น สองสามมีกรรยาสเติร์น (Stearns, 1989 & 1994; Stearns & Stearns, 1985, 1986) โรเซ็นไวน์ (Rosenwein, 2006 & 2016) เฟรเวิร์ต (Frevort, 2011) และพลาัมเพอร์ (Plamper, 2012) โดยในงานของสองสามมีกรรยาสเติร์นนั้นได้กระตุ้นนักประวัติศาสตร์ให้พุ่งความสำคัญไปที่เรื่องของกฎเกณฑ์และมาตรฐาน หรือเรียกอย่างรวม ๆ ว่า บรรทัดฐานทางอารมณ์ความรู้สึกแบบต่าง ๆ ที่เป็นตัวกำหนด จัดการ หรือควบคุมชีวิตทางอารมณ์ความรู้สึกของผู้คนในสังคม โดยเรียกแขนงการศึกษาทางประวัติศาสตร์แนวนี้ว่า “อารมณ์วิทยา” (emotionology) ทั้งสองเสนอว่า ความ

คาดหวังทางสังคมได้ก่อรูปอารมณ์ความรู้สึกขึ้น โดยบรรทัดฐานทางอารมณ์ความรู้สึกนั้นได้เข้าไปกำกับ ควบคุม หรือจัดระเบียบอารมณ์ และอารมณ์ความรู้สึกนั้นเปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา กล่าวได้ว่าเป็นพยายามเปิดเผยออกมานั้นไม่ได้เป็นเพียงแต่เรื่องของประวัติศาสตร์ของอารมณ์ความรู้สึกบางอย่างเท่านั้น แต่ยังได้เน้นย้ำถึงความสำคัญของช่วงจังหวะเวลาทางวัฒนธรรม สถาบันต่าง ๆ และอุดมการณ์ที่ได้ก่อรูปกฎเกณฑ์ของอารมณ์ความรู้สึกอีกด้วย (Matt, 2011, p. 118)

ในขณะที่งานของโรเซ็นไวน์ นักประวัติศาสตร์ยุโรปยุคกลางสตรีชาวเยอรมันนั้น แตกต่างจากงานของสองสามีภรรยาตระกูลสเตอร์นในแง่ที่ว่า เธอให้ความสำคัญกับสไตล์ (styles) และวิถี (modes) แบบต่าง ๆ ของอารมณ์ความรู้สึกหลากหลายแบบที่ดำรงอยู่เคียงคู่กับชีวิตทางสังคมของผู้คน กล่าวคือ แทนที่จะมองหาบรรทัดฐานบางอย่าง โรเซ็นไวน์ได้เสนอว่า กฎเกณฑ์หรือบรรทัดฐานทางอารมณ์ความรู้สึกที่คอยกำกับ ควบคุม และจัดวางระเบียบการแสดงออกทางอารมณ์ความรู้สึกของปัจเจกบุคคลในสังคมนั้น ไม่ได้มีเพียงชุดเดียวแบบเดียว ๆ หากแต่ในสังคมหนึ่ง ๆ หรือในช่วงขณะใดขณะหนึ่งนั้นจะมีสิ่งที่เรียกว่า “ชุมชนอารมณ์ความรู้สึก” (emotional communities) หลากหลายแบบเสมอ เนื่องจากในชีวิตประจำวันของผู้คนในทุกสังคม ปัจเจกบุคคลก็มักจะเดินทางเคลื่อนไหว และเผชิญกับสิ่งแวดล้อมนานัปการ เช่น ในวัด โรงเรียน โรงงาน หรือครอบครัว โดยในแต่ละแห่งนั้นต่างก็มีกฎเกณฑ์ แนวทาง บรรทัดฐาน รวมทั้งความคาดหวังทางสังคมในแบบของตัวเองทั้งสิ้น อีกทั้งในสถานที่ดังกล่าว ปัจเจกบุคคลก็ได้เผยให้เห็นถึงการแสดงออกทางอารมณ์ความรู้สึกในหลายรูปแบบ และยังสามารถปรับเปลี่ยนอารมณ์ความรู้สึกไปตามชุมชนอารมณ์ความรู้สึกอีกด้วย

อย่างไรก็ตาม งานของเรดดี ศาสตราจารย์ด้านประวัติศาสตร์และมานุษยวิทยาวัฒนธรรมชาวอเมริกัน ซึ่งได้พัฒนากรอบมโนทัศน์ทางประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึกขึ้นจากการศึกษาอารมณ์ความรู้สึกในงานทางมานุษยวิทยา จิตวิทยา และประวัติศาสตร์นั้น ได้นำเสนอกรอบมโนทัศน์ประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึกในแบบที่ 3 อันแตกต่างจากข้อเสนอทั้งของสองสามีภรรยาตระกูลสเตอร์น รวมทั้งงานของโรเซ็นไวน์ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง มโนทัศน์สำคัญของเรดดี เช่น พจนานรมณ์ ระบอบความรู้สึก เสรีภาพทางความรู้สึก ที่พักพิงทางอารมณ์ความรู้สึก และความทุกข์ทนทางอารมณ์ความรู้สึก (นิยามของคำศัพท์หรือแนวคิดเหล่านี้ ผู้วิจัยจะอธิบายต่อไปข้างหน้า) กล่าวคือ เรดดีได้ใช้มโนทัศน์เหล่านี้เพื่อพิจารณาบทบาทที่กำลังเปลี่ยนแปลงของอารมณ์ความรู้สึกในชีวิตทางการเมือง โดยชี้ให้เห็นถึงความสัมพันธ์อย่างเหนียวแน่นระหว่างภาษา วัฒนธรรม และอารมณ์ความรู้สึก เพื่อพยายามไขปริศนาที่ว่า อารมณ์ความรู้สึกนั้นแยกออกจากวัฒนธรรม การเมือง หรือคำพูดที่แสดงความรู้สึกหรือไม่



### วิธีการวิเคราะห์ประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึกและมโนทัศน์ของเรดดี

งานชิ้นสำคัญชิ้นแรก ๆ ของเรดดีก่อนที่เขาจะหันมาสนใจหรือค้นพบประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึก คือ งานชิ้นสำคัญเรื่อง *The Rise of Market Culture: The Textile Trade and French Society, 1750-1900* (Reddy, 1984) ซึ่งเรดดีใช้วิธีการศึกษาแบบมานุษยวัฒนธรรมเข้าไปสำรวจชีวิตทางสังคมของแรงงานในโรงงานทอผ้าทางตอนเหนือของฝรั่งเศสในยุคสมัยที่คาบเกี่ยวระหว่างยุคสมบูรณาญาสิทธิราชย์และยุคสมัยใหม่ อันเป็นช่วงเวลาที่ระบบทุนนิยมหรือวัฒนธรรมตลาด (market culture) กำลังก่อตัวขึ้น โดยศึกษาชีวิตของช่างฝีมือและแรงงานในโรงงานทอผ้าหรืออุตสาหกรรมผ้าทอ ทั้งนี้ เรดดีได้แสดงให้เห็นถึงมุมมองแบบใหม่ที่โต้แย้งกับข้อเสนออันแพร่หลายก่อนหน้านี้ว่า ความขัดแย้งอย่างรุนแรงในช่วงปลายศตวรรษที่ 18 จนนำไปสู่การปฏิวัติฝรั่งเศส คือ การแตกหักอย่างรุนแรงระหว่างชนชั้น ในทางตรงกันข้าม เขาเสนอว่าในช่วงเวลาดังกล่าว “สำนึกแบบชนชั้น” ในฝรั่งเศสตามที่งานวิเคราะห์แบบมาร์กซิสม์ระบุไว้นั้นยังไม่เคยเกิดขึ้น เช่นเดียวกับแนวคิดเรื่องตลาดแรงงานเสรีก็ไม่ได้เป็นไปตามที่บรรดานักทฤษฎีทุนนิยมคาดหวัง เพราะจะเห็นได้ว่า การลู่คอของบรรดาแรงงานและช่างฝีมือในโรงงานทอผ้ายังอยู่ในกรอบคิดแบบจารีต กล่าวคือ แม้วิถีการผลิตแบบอุตสาหกรรมได้เปลี่ยนประสบการณ์ชีวิตของคนเหล่านี้ แต่ความเป็นชุมชนช่างฝีมือ ความผูกพันแบบครอบครัว และความเป็นชุมชนของผู้ใช้แรงงานเพื่อผลิตสิ่งทออันเป็นคุณค่าทางวัฒนธรรมแบบจารีตของคนเหล่านี้ต่างหาก ที่ถือเป็นปัจจัยสำคัญที่กระตุ้นให้เกิดความขัดแย้งกับกลุ่มนายทุนหรือพ่อค้าที่ครุ่นคิดแต่ผลกำไรและมองข้ามคุณค่าหรือเกียรติยศของพวกเขา

ในเวลาต่อมา ดูเหมือนเรดดีได้ขยายประเด็นการขยายตัวของทุนนิยมและการผลิตแบบอุตสาหกรรมเชิงขึ้นไปอีก โดยในงานเรื่อง *Money and Liberty in Modern Europe: A Critique of Historical Understanding* (Reddy, 1987) เรดดีได้ชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของ “วัฒนธรรมแบบเงินตรา” ที่ได้เข้ามามีบทบาทสำคัญในชีวิตชาวยุโรปเมื่อการผลิตแบบทุนนิยมเริ่มก่อตัวขึ้นตั้งแต่ในคริสต์ศตวรรษที่ 17 โดยเปรียบเทียบความแตกต่างระหว่างอังกฤษ ฝรั่งเศส และเยอรมัน แต่แทนที่จะใช้วิธีวิเคราะห์ความขัดแย้งทางชนชั้น เรดดีกลับเสนอว่า การที่เงินตราเข้ามามีบทบาทในชีวิตสมัยใหม่ไม่เพียงทำให้โครงสร้างทางสังคมเปลี่ยนแปลงไป แต่ยังก่อให้เกิดสิ่งที่เรียกว่า เครื่องมือทางวินัย (discipline) ซึ่งได้เข้ามากำกับควบคุมชีวิตของผู้คนหรือผู้ใช้แรงงานในโรงงานอุตสาหกรรม วัฒนธรรมแบบเงินตราก็ได้ก่อให้เกิดความขัดแย้งทางสังคมอันนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงทางการเมืองและวัฒนธรรมอีกด้วย แต่เงื่อนไขทางสังคมที่แตกต่างกันระหว่างอังกฤษ ฝรั่งเศส และเยอรมันนั้นก็ทำให้ลักษณะความขัดแย้งและการเคลื่อนไหวของแรงงานผิดแผกจากกันไปด้วย ปัญหาทุนนิยมแบบผูกขาด ตลาดแรงงานที่ไม่เสรี สภาพชีวิตอันย่ำแย่ของผู้ใช้แรงงานที่ทำงานเพื่อให้ได้มาซึ่งเงินตรานั้น ได้ก่อให้เกิดจิตสำนึกในเรื่องของเกียรติยศขึ้นมาอีกด้วย

ทั้งนี้ จากการค้นพบแนวคิดเรื่องเกียรติยศในกลุ่มผู้ใช้แรงงานอุตสาหกรรมดังกล่าว เรดดีก็เริ่มจะมองเห็นว่า ระเบียบวินัยและอารมณ์ความรู้สึกนั้นมีบทบาททางการเมืองเช่นกัน ดังในงานเรื่อง *The Invisible Code: Honor and Sentiment in Postrevolutionary France, 1814-1848* (Reddy, 1997) ที่เรดดีพยายามแสดงให้เห็นว่า แม้ความรู้สึกเรื่องศักดิ์ศรีหรือเกียรติยศจะเป็นสิ่งที่มองไม่เห็น (invisible) หากแต่เป็นปัจจัยสำคัญที่กระตุ้นให้บรรดากลุ่มผู้ใช้แรงงานรวมตัวกันขึ้นมาเป็นกลุ่มก้อนหรือองค์กร เพื่อเรียกร้องค่าแรงหรือต่อต้านทุนนิยม เช่น การก่อขึ้นของขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองของผู้ใช้แรงงาน หรือนักสังคมนิยมที่มองเห็นถึงความสัมพันธ์ที่ไม่เท่าเทียมกันระหว่างเจ้าของกิจการและบรรดาผู้ผลิตหรือผู้ใช้แรงงานของตนจนนำไปสู่การเคลื่อนไหวมวลชน

อย่างไรก็ตาม ความสัมพันธ์ที่ไม่เท่าเทียมซึ่งทำให้สภาพชีวิตอันเลวร้ายของผู้ใช้แรงงานหนักเพื่อผลิตสินค้าจำนวนมากมหาศาลให้แก่เจ้าของโรงงานอุตสาหกรรมนั้น ไม่ได้ก่อให้เกิดชนชั้นหรือสำนึกทางการเมืองแบบชนชั้น หากแต่ก่อให้เกิดสำนึกแบบรวมหมู่ของกลุ่มผู้ใช้แรงงานชายที่รู้สึกว่าการเกียรติยศของพวกเขาไม่ได้รับการปกป้อง แต่ในบางครั้งก็เกิดขึ้นในระดับของปัจเจกบุคคล เช่น ผู้นำสหภาพแรงงาน ด้วยเหตุนี้ ความพยายามปกป้องเกียรติยศที่ถูกมองข้ามไปในวัฒนธรรมการผลิตแบบทุนนิยม จึงกระตุ้นให้บรรดาแรงงานผู้ชายพยายามดิ้นรนรวมตัวกันขึ้นเพื่อต่อสู้กับบรรดานายทุน โดยในบางครั้งก็แสดงออกมาในรูปแบบคล้ายคลึงกับความกล้าหาญแบบนักรบหรือทหาร ทั้งนี้ จากการศึกษาวัฒนธรรมแบบมวลชนผ่านเพลง บทกลอน หรือนวนิยายที่เกิดขึ้นช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 17-19 ทำให้เรดดีค้นพบหลักฐานสำคัญของอารมณ์ความรู้สึก ที่เข้ามามีบทบาทในการเมืองหรือการเคลื่อนไหวของผู้คนในช่วงเวลาดังกล่าวและอารมณ์ความรู้สึกก็เปลี่ยนแปลงไปตามเวลาทางประวัติศาสตร์อีกด้วย ดังเช่นในบทความเรื่อง “AHR Conversation: The Historical Study of Emotions” (Eustace et al, 2012) ซึ่งประมวลขึ้นจากบทสนทนาของนักประวัติศาสตร์ที่ศึกษาอารมณ์ความรู้สึก เรดดีได้ระบุว่า เขาถูกดึงดูดเข้าสู่การศึกษาประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึกหลังจากได้อ่านงานวิจัยด้านเพศสภาพและวัฒนธรรมสมัยนิยม อีกทั้งการได้หันไปพึ่งความช่วยเหลือจากงานมานุษยวิทยาอารมณ์และจิตวิทยาอารมณ์ ก็ทำให้เขาพบว่าประสบการณ์ทางอารมณ์หรือการแสดงความรู้สึกของมนุษย์นั้น มีลักษณะที่เป็นสากล ยังได้รับอิทธิพลอย่างลึกซึ้งจากวัฒนธรรม และยังสามารถเปลี่ยนแปลงข้ามช่วงเวลาได้

ทั้งนี้ เรดดียังได้กลับไปพิจารณาแนวคิด “โครงสร้างความรู้สึก” (structure of feelings) ของเรย์มอนด์ วิลเลียมส์ (Raymond Williams) นักวัฒนธรรมศึกษาชาวอังกฤษ ที่ได้ระบุว่า โครงสร้างความรู้สึกมีความสำคัญในการทำความเข้าใจข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ (historical fact) หากแต่เป็นมิติที่นักประวัติศาสตร์มักจะมองข้ามไป โดยในงานของวิลเลียมส์ เรื่อง *Marxism and Literature* (Williams, 1978) ได้ระบุว่าโครงสร้างความรู้สึกนั้นเกี่ยวข้องกับประสบการณ์ของชีวิตในทางโลก แต่ก็ยังเป็นปรากฏการณ์ที่ซับซ้อนมากของการมีอยู่ของสิ่งมีชีวิตหรือมนุษย์เช่นกัน

กระนั้นการจะวิเคราะห์โครงสร้างพื้นฐานของความเป็นจริงทางสังคมหรือการศึกษาทางประวัติศาสตร์ให้มีความสมบูรณ์แบบมากยิ่งขึ้นนั้น นอกจากการศึกษาเรื่องของโครงสร้างส่วนบนและส่วนล่างแล้วยังต้องเข้าไปศึกษาวิเคราะห์โครงสร้างพื้นฐานระดับที่สามหรือโครงสร้างพื้นฐานเกี่ยวกับความอารมณ์รู้สึก (affective) อีกด้วย

อย่างไรก็ตาม เรดดีได้หันไปหาวิธีการศึกษาแบบอื่นอันต่างจากวิจิตรแบบมาร์กซิสม์ (Marxism) โดยเฉพาะแนวคิดเรื่องชนชั้น (class) ที่ถูกทิ้งไปนับตั้งแต่ในงานชิ้นแรกของเขา (ดู Reddy, 1984) นอกจากนี้ เรดดียังได้วิพากษ์แนวคิดเรื่องชนชั้นไว้อย่างละเอียดในงานเรื่อง *Money and Liberty in Modern Europe* (ดู Reddy, 1984) โดยเฉพาะประเด็นเรื่องการใช้แนวคิดเรื่องชนชั้นมาใช้อธิบายความสัมพันธ์ทางสังคมที่ใช้เงินตรา ทั้งนี้ ในยุคสมัยใหม่ซึ่งการแลกเปลี่ยนแบบเงินตราเป็นตัวกำหนดสถานะทางสังคมที่สำคัญนั้น นักวิเคราะห์มาร์กซิสม์มักจะใช้แนวคิดเรื่องชนชั้นเพื่อจัดประเภทผู้คนออกเป็นชนชั้นต่าง ๆ ตามรูปแบบของการแลกเปลี่ยนเงินตราที่ผู้คนได้เข้าไปเกี่ยวข้อง โดยใช้วิธีการจำแนกลักษณะทางชนชั้นตามบทบาทหน้าที่ (function) หรือมาตรฐานชีวิต (living standard) กล่าวคือ ในการจำแนกชนชั้นตามบทบาทหน้าที่นั้น ผู้ที่ได้รับผลประโยชน์จากการครอบครองทรัพย์สิน ดอกเบี้ย หรือค่าเช่า ก็จะถูกระบุว่าเป็นชนชั้นนายทุนหรือระบอบพี ในขณะที่ผู้ขายแรงงานของตนเพื่อแลกกับรายได้ก็จะถูกจำแนกแบบแบ่งย่อยออกมาตามรูปแบบของการขายแรงงาน เช่น ชนชั้นแรงงาน และชนชั้นกรรมกร ในขณะเดียวกัน ถ้าจำแนกตามมาตรฐานชีวิต ผู้คนก็จะถูกจำแนกออกเป็นชนชั้นสูง ชนชั้นกลาง และชนชั้นล่างตามลำดับ โดยในแต่ละชนชั้นก็อาจจะถูกแบ่งแยกย่อยออกเป็นชนชั้นต่าง ๆ อีกด้วย เช่น ชนชั้นกลางระดับบน และชนชั้นกลางระดับล่าง (Reddy, 1987, p. ix)

อย่างไรก็ตาม เรดดีเห็นว่าการจำแนกผู้คนตามแนวคิดเรื่องชนชั้นเป็นเรื่องนามธรรมอย่างมาก ไม่ว่าจะโดยบทบาทหน้าที่หรือมาตรฐานชีวิต เนื่องจากปัจเจกบุคคลนั้นอาจมิได้มีคุณสมบัติที่เข้ากันกับลักษณะชนชั้นใดชนชั้นหนึ่งแบบแยกขาดออกจากกันอย่างชัดเจน เช่น กรรมกรอาจมีรายได้ทั้งจากโรงงานและจากที่ดินหรือเรือกสวนไร่นาของตนในเวลาเดียวกัน หรือเมื่อเวลาผ่านไปปัจเจกบุคคลก็อาจเปลี่ยนสถานะทางสังคมอย่างสุดขีดได้เช่นกัน เช่น ลูกเศรษฐีที่ถูกตัดออกจากกองมรดก และเจ้าของร้านค้าที่สะสมความมั่งคั่งจากการเก็บหอมรอมริบอย่างช้า ๆ ดังนั้น ลักษณะทางชนชั้นของปัจเจกบุคคลจึงได้รับผลกระทบอย่างลึกซึ้งจากสิ่งแวดล้อมต่าง ๆ ทั้งในปัจจุบันและในอนาคต ด้วยเหตุนี้ เรื่องชนชั้นจึงกลายเป็นประเด็นที่นำมาสู่การโต้แย้งถกเถียงกันอย่างหาข้อสรุปที่ลงตัวไม่ได้ อีกทั้งยังทำให้วิธีการศึกษาสังคมโดยใช้แนวคิดเรื่องชนชั้นประสบกับความยุ่งยากและขาดความน่าเชื่อถือ แม้ว่านักประวัติศาสตร์มาร์กซิสต์ได้พยายามปรับปรุงแก้ไขแนวคิดเรื่องชนชั้นเพื่อใช้อธิบายสังคมหรือประวัติศาสตร์ แต่พวกเขาก็ยังพบกับความยุ่งยากอย่างต่อเนื่อง เนื่องจากแนวคิด

ดังกล่าวมักจะขัดแย้งกับหลักฐาน อีกทั้งระบบการแลกเปลี่ยนแบบเงินตราในที่ต่าง ๆ ก็ไม่ได้นำมาสู่ความสัมพันธ์แบบเดียวเหมือน ๆ กันทั้งหมดในทุกสังคม (Reddy, 1987, pp. x-xi)

จากความยุ่งยากดังกล่าวข้างต้น เรดดีจึงมองว่าวิธีการศึกษาแบบมาร์กซิสม์จึงขาดพลังในการอธิบายสังคมได้อย่างน่าเชื่อถือ และแนวคิดเรื่องชนชั้นก็มิได้มีแนวคิดแบบสากลลักษณะที่สามารถนำมาใช้เพื่ออธิบายสังคมแบบคงเส้นคงวาอีกด้วย ด้วยเหตุนี้ เรดดีจึงพยายามหาวิธีการศึกษาและแนวคิดแบบอื่น ๆ ที่สามารถอธิบายสังคมและความเปลี่ยนแปลงประวัติศาสตร์แบบอื่นที่เป็นสากล นั่นคือ อารมณ์ความรู้สึก โดยเริ่มต้นขึ้นจากความสนใจประวัติศาสตร์ยุโรปในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18 หรือที่เรียกกันว่าประวัติศาสตร์สังคมแห่งยุคภูมิธรรม (Enlightenment) ทั้งนี้ หลังจากได้ค้นพบความเป็นศูนย์กลางของ “อารมณ์อ่อนไหว” (sentimentalism) ที่ถูกแสดงออกอย่างเอ่อล้นทั้งในพื้นที่ส่วนตัวและสาธารณะในช่วง 2-3 ทศวรรษท้าย ๆ ก่อนเหตุการณ์การปฏิวัติฝรั่งเศสใน ค.ศ.1789 อันเป็นสิ่งที่มักถูกมองข้ามไปโดยนักวิชาการรุ่นก่อนหน้า โดยเฉพาะในงานของนอร์เบิร์ต เอลิอัส และมิเชล ฟูก็อดต์ (Michael Foucault) เพราะไม่เข้ากันกับทฤษฎีของพวกเขา ทว่าสำหรับเรดดีแล้ว ข้อค้นพบดังกล่าวได้กระตุ้นให้เกิดการตั้งคำถามว่า การแสดงออกเหล่านั้นได้สะท้อนให้เห็นถึงความเปลี่ยนแปลงจริง ๆ ของประสบการณ์ทางอารมณ์ สังคม และประวัติศาสตร์หรือไม่ อีกทั้งถ้าสะท้อนให้เห็นถึงความเปลี่ยนแปลงจริง ๆ แล้ว เราจะทำเข้าใจความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวในทางประวัติศาสตร์ได้อย่างไร (Eustace et al, p.148) (สำหรับกรณีศึกษาการปฏิวัติฝรั่งเศสของเรดดีจะกล่าวถึงต่อไปข้างหน้า)

การค้นพบเรื่องอารมณ์ความรู้สึกดังกล่าวจึงได้นำมาสู่การผลิตชิ้นสำคัญของเรดดี เรื่อง *The Navigation of Feeling* ซึ่งถูกตีพิมพ์ออกมาใน ค.ศ.2001 โดยเรดดีไม่เพียงละทิ้งหรือมองข้ามวิธีการศึกษาแบบมาร์กซิสม์เหมือนดังเช่นในงานชิ้นสำคัญหลัก ๆ ของตนก่อนหน้านั้น แต่ยังสามารถสถาปนาวิธีการศึกษาและแนวคิดหรือมโนทัศน์สำหรับการศึกษาอารมณ์ความรู้สึกในทางประวัติศาสตร์แบบของตนขึ้นใหม่ โดยการหันไปพึ่งพิง ขอความช่วยเหลือ หรือพัฒนาขึ้นมาจากช่องว่างของวิธีการศึกษาและแนวคิดที่ถูกใช้ในการอธิบายเรื่องอารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์ทั่วทุกมุมโลก โดยเฉพาะอย่างยิ่งจากการศึกษาอารมณ์ในทางจิตวิทยาและมานุษยวิทยา รวมทั้งทฤษฎีทางด้านภาษา

เรดดีชี้ให้เห็นว่า การศึกษาอารมณ์ความรู้สึกในวงวิชาการจิตวิทยายังมีความคลุมเครือ โดยเฉพาะการอ้างว่าอารมณ์ความรู้สึกพื้นฐานของมนุษย์ในทุกสังคมมีลักษณะที่เป็นสากลเหมือนกัน ในขณะที่การศึกษาอารมณ์ความรู้สึกในงานทางด้านมานุษยวิทยานั้น แม้จะมองอารมณ์ความรู้สึกแตกต่างออกไปจากงานจิตวิทยา โดยไม่เพียงวิพากษ์และละทิ้งมุมมองที่ยึดวัฒนธรรมแบบตะวันตกเป็นศูนย์กลาง หากแต่ยังมองว่า อารมณ์ความรู้สึกในแต่ละสังคมจะมีลักษณะเฉพาะหรือผันแปรไปตามวัฒนธรรม แต่กระนั้น สำหรับเรดดีแล้ว นักมานุษยวิทยาอารมณ์ดูเหมือนได้ละเลย

ประเด็นเรื่องความเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ โดยมีได้ตระหนักว่าอารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์นั้นได้รับผลกระทบจากประวัติศาสตร์เช่นกัน รวมทั้งยังไม่สามารถเชื่อมโยงสำคัญทางการเมืองในการศึกษาหรือเก็บข้อมูลภาคสนาม หรือสถานะทางวัฒนธรรมในเรื่องเพศสภาพเข้ากับอารมณ์ความรู้สึกได้ กระทั่งต่อมาภายหลังประเด็นเหล่านี้ถูกดึงเข้ามาพิจารณามากขึ้นและกลายเป็นประเด็นที่มีการถูกนำมาถกเถียงกันอย่างเผ็ดร้อน ซึ่งสะท้อนให้เห็นความสำคัญของการเมือง ความเป็ยงเบนของปัจเจกบุคคล การต่อต้าน และการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ (Reddy, 2001, p. 35)

ทั้งนี้ เรดดีได้เริ่มต้นวิพากษ์วิธีการศึกษาอารมณ์ความรู้สึกของนักมานุษยวิทยาบุกเบิกในช่วงทศวรรษ 1970 คือ วิธีการศึกษาแบบ “การผลิตสร้าง” (constructionism) ที่มองว่า แม้อารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์จะมีหลายด้านที่เกี่ยวข้องกับเรื่องสรีรวิทยา (physiological) เช่นเดียวกับนักจิตวิทยา แต่สิ่งที่มนุษย์รู้สึกนั้นคือ ผลผลิตของทางสังคมทั้งในเรื่องการกระทำและการสนทนา กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ อารมณ์ความรู้สึกนั้นถูกสร้างหรือถูกหล่อหลอมขึ้นโดยวัฒนธรรม ดังนั้น ทั้งตัวตนและอารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์จึงเปลี่ยนแปลงได้หรือแปรผันไปตามวัฒนธรรม ในขณะที่ความแตกต่างของอารมณ์ความรู้สึกนั้น เป็นเพราะในแต่ละสังคมหรือกลุ่มวัฒนธรรมให้คุณค่าแก่อารมณ์ความรู้สึกแต่ละแบบไม่เหมือนกัน อย่างไรก็ตาม วิธีการศึกษาดังกล่าวกลับทำให้นักมานุษยวิทยาอารมณ์ติดอยู่ในสภาวะกลืนไม่เข้าคายไม่ออกหรือความยุ่งยากในเรื่องที่ว่า วัฒนธรรมมีอิทธิพลขนาดไหนต่ออารมณ์ความรู้สึก และสิ่งที่เป็นสากลลักษณะทางจิตวิทยาของอารมณ์ความรู้สึกมีบทบาทอย่างไร (Reddy, 2001, pp. 36-38)

ทั้งนี้ เรดดีจึงได้วิพากษ์แนวคิดสำคัญ 2 แนวคิด ที่นักมานุษยวิทยาอารมณ์นำมาใช้เป็นกรอบในอธิบายประสบการณ์ทางอารมณ์ของมนุษย์ในสังคมต่าง ๆ ตามวิธีการศึกษาแบบการผลิตสร้าง คือ แนวคิดเรื่องวัฒนธรรม และแนวคิดเรื่องวาทกรรม เรดดีอธิบายว่าแนวคิดเรื่องวัฒนธรรมที่นักมานุษยวิทยาอารมณ์นำมาใช้นั้นรับเอามาจากงานของคลิฟฟอร์ด เกียร์ตซ์ (Clifford Geertz) ผู้ให้นิยามว่า วัฒนธรรม คือ “ระบบสัญลักษณ์” หรือ “แบบอย่าง” ของชีวิตทางสังคม และแนวปฏิบัติของผู้คนในสังคม (ดู Geertz, 1973) ดังที่ปรากฏอยู่ในงานบุกเบิกการศึกษาอารมณ์ความรู้สึกของมิเชล โรซัลโด (Michalle Rosaldo) ที่เข้าไปศึกษาในกลุ่มชาติพันธุ์ในฟิลิปปินส์ (ดู M. Rosaldo, 1984) แต่เรดดีโต้แย้งว่า หากวัฒนธรรมในความหมายแบบเกียร์ตซ์ คือ สิ่งที่กำหนดหรือมีอิทธิพลต่อความคิดและความรู้สึก หรือทุก ๆ สิ่งเกี่ยวกับตัวของเราแล้ว เราก็ไม่อาจมีพื้นฐานหรือจุดยืนทางการเมืองเพื่อวิพากษ์วัฒนธรรมอื่น ๆ ที่เราศึกษาได้ เพราะทุกสิ่งที่เราต้องการจะวิพากษ์นั้นเป็นเพียงสิ่งที่งอกเงยออกออกมาจากวัฒนธรรมของเราเอง ดังนั้น จึงเป็นไปได้ที่เราจะสามารถเป็นอิสระหรือหลุดพ้นจากวัฒนธรรมของเรา หรือเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมดังกล่าวได้ ด้วยเหตุนี้ แนวคิดวัฒนธรรมแบบเกียร์ตซ์จึงถูกวิพากษ์อย่างรุนแรงและต่อเนื่อง (Reddy, 2001, p. 41)

ต่อมาในช่วงทศวรรษ 1980 แม้นักมานุษยวิทยาอารมณืก็ยังคงใช้วิธีการศึกษาแบบการผลิตสร้าง แต่ก็ได้ละทิ้งแนวคิดเรื่องวัฒนธรรมแบบเกียรต์ซ์ไป โดยหันไปใช้แนวคิดที่ใหม่กว่าเพื่อวิเคราะห์อารมณืความรู้สึกและความสัมพันธ์กับการเมืองด้วยการหยิบยืมและขยายแนวคิดเรื่อง “วาทกรรม” (Discourse) จากงานศึกษาของมิเชล ฟูโกต์ ดังเช่นในงานศึกษาอันโด่งดังของไลลา อาบู-ลูคอด (Lila Abu-Lughod) ที่ศึกษากลุ่มชาวเบดูอินในทะเลทรายอียิปต์ (ดู Abu-Lughod, 1986) และงานศึกษาชาวอีฟาลุก (Ifaluk) ในหมู่เกาะแห่งมหาสมุทรแปซิฟิกของแคทเธอริน ลุตซ์ (Catherine Lutz) (ดู Lutz, 1988) ซึ่งอธิบายว่าวาทกรรมได้สถาปนาโครงสร้างของการครอบงำ เช่น บรรทัดฐานทางอารมณืก็เป็นวาทกรรมที่ทำให้ปัจเจกบุคคลรู้สึกหรือมีประสบการณ์ทางอารมณื นอกจากนี้ นักมานุษยวิทยาอารมณืที่ใช้แนวคิดเรื่องวาทกรรมก็ไม่เชื่อว่าอารมณืความรู้สึกเป็นการแสดงออกมาจากภายในของตัวตนมนุษย์ (Reddy, 2001, pp. 42-43) อย่างไรก็ตาม เรดดี้โจมตีแนวคิดวาทกรรมที่นักมานุษยวิทยานำมาใช้ในการอธิบายประสบการณ์อารมณืความรู้สึก กล่าวคือ ถ้าความคิดและความรู้สึกเป็นผลผลิตของวาทกรรม การเปลี่ยนแปลงของความรู้สึกจึงเป็นไปได้ เพราะนักมานุษยวิทยาอารมณืไม่สามารถแสดงให้เห็นว่ามีปัจจัยอื่นที่อยู่นอกวาทกรรม และก็สามารถนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงของความรู้สึกในสังคมที่ศึกษาได้ นอกจากการหยิบยืมเอาวาทกรรมเกี่ยวกับความถูกต้องดีงามหรือวาทกรรมเรื่องเสรีภาพทางการเมืองจากที่อื่นมาอธิบายสังคมที่ตนศึกษา (Reddy, 2001, p. 44)

นอกจากนี้ เรดดี้ได้วิจารณ์วิธีการศึกษา “วัฒนธรรมจิตวิทยา” (Psychocultural Approach) ซึ่งปรากฏอยู่ในงานมานุษยวิทยาอารมณืตั้งแต่ในช่วงทศวรรษ 1990 ซึ่งปฏิเสธจุดยืนของวิธีการศึกษาแบบการผลิตสร้าง แต่สำหรับเรดดี้แล้ว งานศึกษาอารมณืที่ใช้วิธีการศึกษาดังกล่าวทำได้เพียงยืนยันกราน แต่ขาดแคลนหลักฐานมาสนับสนุนข้อเสนอของตน กล่าวถึงที่สุดแล้ว วิธีการศึกษาอารมณืความรู้สึกของนักมานุษยวิทยาไม่ได้พยายามเข้าไปอธิบายความเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ และยังไม่พยายามแสดงให้เห็นว่าปัจจัยทางอารมณืที่ถูกหล่อหลอมโดยวัฒนธรรมนั้นอาจเอื้อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์หรืออาจทำหน้าที่ให้เกิดการกดขี่หรือก่อวิกฤติทางการเมือง เพราะสำหรับเรดดี้แล้ว อารมณืความรู้สึกไม่ได้เป็นเพียงส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ หากแต่ได้รับผลกระทบหรือเป็นผลผลิตในทางประวัติศาสตร์อีกด้วย (Reddy, 2001, pp. 49-50)

อย่างไรก็ตาม แม้นักมานุษยวิทยาอารมณืไม่สามารถอธิบายหรือทำความเข้าใจการกดขี่และความทุกข์ทนทางความรู้สึกภายในชุมชนหรือสังคมในงานศึกษาของตนได้ แต่วิธีการศึกษาแบบสร้างสรรค์นิยมอาจช่วยให้นักวิจัยสามารถหลีกเลี่ยงมุมมองแบบยึดชาติพันธุ์เป็นศูนย์กลาง นอกจากนี้ ข้อค้นพบของนักจิตวิทยาและนักมานุษยวิทยาอารมณืเป็นรากฐานสำคัญแก่การพิจารณาอารมณืความรู้สึก กล่าวคือ นักจิตวิทยาการเห็นพ้องว่า อารมณืความรู้สึกมีลักษณะทำนองเดียวกับพฤติกรรมการเรียนรู้ทางปัญญา (overlearned cognitive habit) ดังนั้น พฤติกรรมการเรียนรู้ทาง

อารมณ์จึงมีอิทธิพลอย่างมากต่อการเปลี่ยนแปลงของอารมณ์ความรู้สึก เช่น การควบคุมจิตใจนั้นมีอิทธิพลต่อรูปแบบหรือวิถีของการเรียนรู้ การจัดการ และการยับยั้งอารมณ์เช่นเดียวกับความคิด ในขณะที่นักมานุษยวิทยาอารมณ์ซึ่งส่วนใหญ่มองว่าอารมณ์ความรู้สึกถูกสร้างหรือหล่อหลอมในทางวัฒนธรรม ก็ได้ค้นพบความแตกต่างของอารมณ์ความรู้สึกในสังคมต่าง ๆ ทั่วทุกมุมโลก แม้ว่าพวกเขาจะประสบกับทางตันหรือความยุ่งยากทั้งในทางทฤษฎีและการเชื่อมโยงกับการเมือง รวมทั้งการพิจารณายุทธศาสตร์ทางการเมืองของอารมณ์ความรู้สึกในงานที่ตนศึกษา แต่วิธีการศึกษาดังกล่าวก็ได้ให้พื้นฐานสำหรับการวิพากษ์ทางการเมืองต่อสามัญสำนึกของสังคมตะวันตก รวมทั้งการครอบงำทางการเมือง การกดขี่ และความขัดแย้งที่สัมพันธ์กับอารมณ์ความรู้สึก (Reddy, 2001, pp. 52-53)

ด้วยเหตุนี้ เรดดีจึงเสนอทฤษฎีและวิธีวิทยาในแบบของเขาเองขึ้นจากช่องว่างของงานศึกษาอารมณ์ความรู้สึกข้างต้น เพื่อจัดการกับปัญหาต่าง ๆ ที่เขาได้ค้นพบ รวมทั้งได้อธิบายขยายความว่าอารมณ์ความรู้สึกสัมพันธ์กับการเมืองและประวัติศาสตร์อย่างไร เพื่อสร้างวิธีการศึกษาอันเป็นสากลขึ้น โดยพัฒนาปรับปรุงแนวคิดใหม่จาก “ทฤษฎีวจนกรรมภาษา” (speech act theory) ของจอห์น แอล. ออสติน (J. L. Austin) (Reddy, 2001, p. 97) ทั้งนี้ ออสตินได้เสนอว่า การแสดงท่าทางและการแสดงคำพูดผ่านภาษาของมนุษย์นั้น อาจกล่าวได้ดังนี้ คือ 1) มีลักษณะของการรายงานหรือพรรณนา (descriptive หรือ constative) เช่น การพูดว่า “ฉันโกรธ” หรือ “ฉันเศร้า” และ 2) มีลักษณะที่กระทำการ-แสดง (performative) อันหมายความว่า คำพูดสามารถเปลี่ยนแปลงสถานะของสิ่งต่าง ๆ ในโลก เช่น การพูดว่า “ใช่ ครับ” ในพิธีแต่งงานต่อหน้าบาทหลวง โดยเพียงแค่ว่าคำพูดดังกล่าวก็เปลี่ยนจากสถานะโสดไปการมีสถานะสมรส ทั้งนี้แนวคิดเรื่องการกระทำการ-แสดงของออสตินกลายเป็นแนวคิดที่ทรงพลังและน่าดึงดูดใจอย่างมากในแวดวงมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ เช่น ในวิธีการศึกษาประวัติศาสตร์วัฒนธรรม โดยชี้ให้เห็นว่าผลผลิตและปฏิบัติการทางวัฒนธรรมมีลักษณะการกระทำ-แสดง เช่นเดียวกับการในแวดวงการศึกษาวรรณกรรมหรือนวนิยาย ที่ได้รับการอธิบายว่านวนิยายไม่เพียงสะท้อนสังคมเท่านั้น หากแต่ยังกระทำการ-แสดง หรือสร้างนวนิยายดังกล่าวขึ้นมาด้วย โดยแนวคิดดังกล่าวยังถูกนำไปใช้โดยนักมานุษยวิทยาและนักสตรีนิยมเพื่อศึกษาเรื่องเพศสภาพ พิธีกรรม อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ และความเป็นสมัยใหม่ (Reddy, 2001, p. 99) (ดังในความพยายามใช้ทฤษฎีทางสังคมศาสตร์ของการศึกษาอารมณ์โดยนักมานุษยวิทยา รวมทั้งการศึกษาวรรณกรรมในบทที่ 2 ก็แสดงให้เห็นถึงอิทธิพลของแนวคิดการกระทำ-แสดงที่รับเอามาจากออสตินอย่างเข้มข้น)

นอกจากนี้ สำหรับออสตินและผู้ที่ใช้แนวคิดของออสตินแล้ว การแสดงหรือคำพูดเกี่ยวกับอารมณ์ความรู้สึกจะมีลักษณะการกระทำ-แสดง หรือ “performative” ได้นั้น ก็จะต้องสัมพันธ์สัมพันธ์เชื่อมโยงกับคุณลักษณะและบริบทหรือสถาบันทางสังคมของผู้พูด อันคล้ายคลึงกับแนวคิดเรื่องวาทกรรม เพราะมิฉะนั้นแล้ว คำพูดดังกล่าวก็จะเป็นเพียงการรายงานหรือการพรรณนาเท่านั้น

เช่น การที่คู่รักพูดว่า “ใช่ ครับ ผมยอมรับเธอเป็นภรรยา” ต่อหน้าคนอื่นนอกพิธีแต่งงานที่จะต้องมีบาทหลวงมาประกอบพิธีนั้น ก็อาจเป็นเพียงการพรรณนาหรือการพูดเล่น ๆ ซึ่งมีได้เปลี่ยนแปลงสถานะของผู้พูดแต่อย่างใด

อย่างไรก็ตาม เรดดีมองว่าลักษณะทั้งสองอย่างของการแสดงคำพูดผ่านภาษาของออสตินนั้น ยังไม่สามารถจับลักษณะพิเศษของภาษาที่เกี่ยวกับอารมณ์ความรู้สึกได้ อีกทั้งคำพูดเกี่ยวกับอารมณ์ของออสตินก็ยังละเลยเรื่องของประเด็นสำคัญอื่น อันเป็นข้อค้นพบของนักจิตวิทยา เช่น การตีความ แรงกระตุ้น และเจตนาของผู้พูด ทั้งนี้สำหรับเรดดีแล้ว คำพูดเกี่ยวกับความรู้สึกของผู้พูดนั้น ไม่ได้เป็นทั้งการรายงานและกระทำการ-แสดงในแบบเดียวกับออสติน กล่าวอีกอย่างก็คือ ไม่ได้มีลักษณะกระทำการ-เปลี่ยนแปลงสถานะด้วยคำพูด และไม่ได้เป็นการพรรณนาหรือแสดงภาพแทนของบางสิ่งบางอย่างที่อยู่เหนือคำพูด (Reddy, 2001, p. 100) ด้วยเหตุนี้ เขาจึงสร้างแนวคิด “พจนารมณ์” (emotive) ขึ้นมา โดยแตกต่างไปจากลักษณะแนวคิด “constative” และ “performative” ด้วยสาเหตุหลัก ๆ 3 ประการที่เกี่ยวข้องกัน ดังนี้

กล่าวคือ (1) คำพูดเกี่ยวกับอารมณ์ความรู้สึกมีลักษณะของการรายงานหรือพรรณนา แต่ไม่ได้เป็นเพียงการรายงานสิ่งที่เกิดขึ้นอย่างตรงไปตรงมาแบบออสติน ว่าเป็นการพยายามของผู้พูด ซึ่งต้องสัมพันธ์กับการกระทำ ทำทาง หรือสีหน้าเกี่ยวกับความรู้สึกอื่น ๆ อีกด้วย เพื่อที่จะตีความสิ่งที่ไม่ปรากฏให้ผู้อื่นสังเกตได้นอกเหนือจากผู้พูดเท่านั้น ทั้งนี้เหตุผลเพราะเราไม่สามารถเข้าถึงอารมณ์ความรู้สึกอย่างที่มีนัยเป็นจริง ๆ ได้อย่างสมบูรณ์แบบ เนื่องจากอารมณ์ความรู้สึกเป็นสิ่งที่จับต้องได้ยาก และภาษาก็อาจจะจับความรู้สึกได้ถูกต้องบ้างไม่ถูกต้องบ้าง ดังนั้น การแสดงอารมณ์ความรู้สึกผ่านภาษาและการสื่อสารจะลุ่มหลวมเสมอ ไม่มากก็น้อย โดยความลุ่มหลวมในการสื่ออารมณ์ความรู้สึกที่มักแสดงผ่านภาษานี้เอง คือ ลักษณะสากลของมนุษย์ทุกสังคมวัฒนธรรม (2) พจนารมณ์มีลักษณะที่สัมพันธ์กับเจตนารมณ์ในลักษณะเดียวกับ “performative” ของออสติน หากแต่เป็นการกระทำ-แสดงต่อโลก “ด้านใน” ของบุคคล กล่าวคือ อารมณ์ความรู้สึกนั่นเอง ความหมายก็คือว่า การใช้ภาษาเอ่ยถึงอารมณ์ความรู้สึกหนึ่ง ๆ นั้นมักจะเรียกเอาความรู้สึกนั้นขึ้นมาใหม่ และ (3) พจนารมณ์มีลักษณะของความพยายามจัดการและสำรวจตนเองของผู้พูด (self-management and self-exploration) เช่น เมื่อเราเอ่ยคำพูดเกี่ยวกับความรู้สึกเพื่อหวังว่าปฏิกิริยาทางความรู้สึกของเราจะตรงตรงกับคำพูดนั้น ๆ แต่เพราะอารมณ์ความรู้สึกเป็นสิ่งที่จับต้องได้ยากและแปรเปลี่ยนได้เสมอ เราพยายามจัดการตัวเองผ่านการเอ่ยพจนารมณ์ขึ้นมา เช่น “ฉันกำลังเสียใจ” เพื่อที่จะนำไปสู่การกระทำอื่น ๆ ต่อไป บางครั้งมันก็ประสบผลสำเร็จ แต่บ่อยครั้งมันก็ลุ่มหลวม เมื่อมันลุ่มหลวม ลักษณะการสำรวจตนเองก็จะปรากฏเด่นชัด โดยเฉพาะในเวลาที่เราประหลาดใจที่ค้นพบอะไรที่ไม่คาดคิดมาก่อนเกี่ยวกับความรู้สึกของตนเอง (Reddy 2001, pp. 100-105)



นอกจากนี้ เรดดียังคิดมโนทัศน์อื่น ๆ สำหรับการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างอารมณ์ ความรู้สึกกับการเมืองและประวัติศาสตร์ ซึ่งแสดงให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงและบทบาททางอารมณ์ หรือพจนานามณ์ที่แสดงออกมาผ่านภาษา อย่างไรก็ตาม ในที่นี้ ผู้วิจัยจะนำเสนอแนวคิดสำคัญบาง แนวคิดที่เกี่ยวข้องกับงานวิจัยฉบับนี้ ได้แก่ (1) เสรีภาพทางความรู้สึก (emotional liberty) อัน หมายถึงเสรีภาพในการเปลี่ยนแปลงความรู้สึก ทั้งนี้ก็เพราะอารมณ์ของมนุษย์ทุกคนเปลี่ยนแปลงได้ ง่ายเสมอ ดังนั้นการมีเสรีภาพในการสำรวจและเปลี่ยนแปลงเป้าหมายหรือความรู้สึกจึงเป็นสิ่งสำคัญ ในทุกระบบการเมือง (2) ระบอบความรู้สึก (emotional regime) หมายถึงชุดกฎเกณฑ์หรือ บรรทัดฐานสำหรับการแสดงความรู้สึก ซึ่งในทุกระบบการเมืองที่มีความมั่นคงนั้นจะพบว่ามีการ สถาปนาระบอบความรู้สึกเสมอ (3) ความทุกข์ทนทางความรู้สึก (emotional suffering) หมายถึง ความรู้สึกทุกข์ทนที่เกิดจากการกระตุ้นเร้าของระบอบความรู้สึก เช่น การลงโทษหรือการประณาม ผู้ที่เบี่ยงเบนจากความคาดหวังของระบอบหรือกฎเกณฑ์ทางอารมณ์ และ (4) ที่พึ่งพิงความรู้สึก (emotional refuge) หมายถึงความสัมพันธ์ สมาคม หรือพิธีกรรมต่าง ๆ ทั้งนี้ ที่พึ่งพิงความรู้สึก อาจมีลักษณะในทางกายภาพหรือนามธรรมก็ได้ โดยเป็นที่ซึ่งปัจเจกบุคคลรู้สึกผ่อนคลายบรรทัดฐาน ทางอารมณ์หรือระบอบความรู้สึกหลัก อาจเป็นพื้นที่อันปราศจากอุดมการณ์หรือมีอุดมการณ์แบบ ใหม่ ซึ่งอาจช่วยค้ำยันหรือทำร้ายระบอบความรู้สึกหลัก

ทั้งนี้ สมมติฐานสำคัญของเรดดี คือ ทุกระบบทางการเมืองและทุกอำนาจนำทาง วัฒนธรรมนั้น มักมีการสร้างระบอบความรู้สึก หรือแบบแผนอันเป็นบรรทัดฐานในการจัดการทาง อารมณ์ความรู้สึก เช่น กระตุ้นความคิดของปัจเจกบุคคลให้แสดงอารมณ์ออกมาตามบรรทัดฐานทาง สังคมและวัฒนธรรม แต่กระนั้น การกระตุ้นดังกล่าวก็มีแนวโน้มที่ทำให้ปัจเจกบุคคลเปลี่ยนแปลง อุดมคติ หรือเบี่ยงเบนไปจากเป้าหมายของบรรทัดฐานหรือระบอบอารมณ์ ดังนั้น ในระบอบ ความรู้สึกหนึ่ง ๆ จึงเผยให้เห็นความขัดแย้งและความตึงเครียด จนท้ายที่สุดนำไปสู่การเกิดวิกฤติและ ความล้มเหลว (Reddy, 2001, pp. 128–129)

### การวิเคราะห์ประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึกของเรดดี

ในการวิเคราะห์บทบาทและความเปลี่ยนแปลงของอารมณ์ที่มีต่อการเมืองและ ประวัติศาสตร์ เรดดีได้แสดงให้เห็นว่าจะใช้วิธีการศึกษาและกรอบคิดทางทฤษฎีเพื่อการศึกษาอารมณ์ ความรู้สึกในทางประวัติศาสตร์อย่างไร เขาจึงยกตัวอย่างกรณีเหตุการณ์ปฏิวัติฝรั่งเศสใน คริสต์ศตวรรษที่ 18 และ 19 เพื่อชี้ให้เห็นถึงโครงการทางประวัติศาสตร์ของตน เรดดีชี้ให้เห็นว่าก่อน การเปลี่ยนระบอบการเมืองจากระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ไปสู่ระบอบสาธารณรัฐหรือระบอบ ความรู้สึกแบบใหม่ในฝรั่งเศสนั้น ระบอบความรู้สึกแบบเก่าที่ครองอำนาจนำทางการเมืองและ

วัฒนธรรมซึ่งอ้างอิงอยู่กับเรื่องเกียรติยศและชาติกำเนิดได้ทำให้สังคมรู้สึกอึดอัดกับความตึงเกินไปของระบอบการเมืองและระบอบความรู้สึกแบบเก่า (ดู Reddy, 1997) แต่การหลีกเลี่ยง ฝ่าฝืน หรือแสสร้งปฏิบัติตามกฎเกณฑ์ภายใต้ระบอบความรู้สึกแบบเก่าของปัจเจกบุคคล ก็อาจจะถูกลงโทษหรือได้รับความทุกข์ทนได้ จึงส่งผลให้เกิดอารมณ์ความรู้สึกแบบใหม่ในบรรยากาศทางสังคมวัฒนธรรมใหม่ ๆ ขึ้น โดยเป็นสิ่งที่เรียกกันในช่วงเวลานั้นว่า “ความรู้สึกอ่อนไหว” (sentimentalism)

นอกจากนี้ เรดดีก็ได้จำกัดอยู่แต่เพียงการศึกษาประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึกในยุคสมัยใหม่ตั้งในกรณีการปฏิวัติฝรั่งเศสเท่านั้น โดยในงานชิ้นต่อมาเรื่อง *The Making of Romantic Love* (Reddy, 2012) เขาได้กลับไปศึกษาอารมณ์ความรู้สึกในสังคมยุโรปช่วงยุคกลางและพยายามเปรียบเทียบความแตกต่างของอารมณ์ความรู้สึกกับสังคมอินเดียและญี่ปุ่นในช่วงเวลาที่ร่วมสมัยโดยผ่านงานวรรณกรรม เช่น นวนิยายรักโรแมนติก บทกวีราชสำนัก และบทกลอนของกวีเร่ (Troubadour) ในฝรั่งเศส ซึ่งก็ได้เผยให้เห็นว่าวิธีการศึกษาและกรอบคิดของเขานั้นสามารถใช้วิเคราะห์อารมณ์ความรู้สึกได้ในทุกยุคทุกสมัย ถ้าปรากฏว่ามีหลักฐานมากเพียงพอให้แก่การศึกษา

เพราะฉะนั้น ผู้วิจัยเห็นว่ากรอบมโนทัศน์ดังที่ได้กล่าวไว้ข้างต้นของเรดดี สามารถนำมาใช้วิเคราะห์การศึกษาคุณค่าในวิทยานิพนธ์ชิ้นนี้ ซึ่งพยายามทำความเข้าใจการแสดงอารมณ์และความเปลี่ยนแปลงทางความรู้สึกของชาวมุสลิมหรืออุมมะฮ์มุสลิมในสังคมอินโดนีเซียตั้งแต่ในยุคอาณานิคมไปจนถึงยุคหลังสุฮาร์โตในมิติทางประวัติศาสตร์ได้ อันจะแสดงให้เห็นว่าอารมณ์ความรู้สึกสัมพันธ์กับการเมืองและประวัติศาสตร์อย่างไร ขณะเดียวกัน ในสังคมอินโดนีเซียในยุคหลังสุฮาร์โตนั้น ระบอบการเมืองอิสลามหรือรัฐอิสลามก็ก้าวขึ้นมาเป็นทางเลือกทางการเมืองหนึ่งที่สำคัญ แม้ว่าจะไม่ได้รับการตอบรับจากประชาชนส่วนใหญ่ แต่การแสดงความรู้สึกที่แสดงให้เห็นถึงคุณค่าหรืออุดมคติอิสลามยังคงปรากฏอย่างเข้มข้นบนพื้นที่สาธารณะและในพื้นที่กิจกรรมทางการเมือง เพราะฉะนั้น ผู้วิจัยจึงเห็นว่าหากอารมณ์ความรู้สึกมีส่วนในการขับเคลื่อนประวัติศาสตร์สังคมและวัฒนธรรมอินโดนีเซียในช่วงระหว่าง ค.ศ.1998-2018 แล้วจะมีปัจจัยอะไรบ้างที่ช่วยก่อรูประบอบความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียในยุคสมัยใหม่ที่อ้างอิงอยู่กับคุณค่าและอุดมคติของหลักศาสนาอิสลาม แต่ในขณะเดียวกัน ผู้วิจัยจะแสดงให้เห็นถึงรูปแบบทางอารมณ์ความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียในยุคสมัยใหม่ตั้งแต่ในยุคอาณานิคมในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 20 อีกด้วย เพื่อชี้ให้เห็นถึงความเปลี่ยนแปลงทางความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียในแต่ละช่วงเวลาสำคัญทางประวัติศาสตร์

## วิธีการดำเนินวิจัย

วิทยานิพนธ์ชิ้นนี้ใช้วิธีการดำเนินการวิจัยทางประวัติศาสตร์ (historical approach) ในแบบเดียวกับที่เรดดีใช้ในการศึกษาของเขาเป็นหลัก โดยผู้วิจัยจะนำข้อมูลที่ค้นคว้าจากเอกสารชั้นต้นอันประกอบด้วยวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ (modern Indonesian literature) ประเภทกวีนิพนธ์ (poetry) กับนวนิยาย (novel) ในภาษาอินโดนีเซียที่ปรากฏออกมาตั้งแต่ในช่วงยุคอาณานิคมจนถึงยุคหลังสภารโตมาเป็นข้อมูลหลักในการวิเคราะห์ เนื่องจากตามทัศนะของเรดดีแล้ว งานวรรณกรรมถือเป็นหลักฐานสำคัญทางประวัติศาสตร์ในการศึกษาอารมณ์ความรู้สึก ซึ่งเป็นการสื่อสาร (communicative) ผ่านภาษาที่เผยให้เห็นถึงการแสดงออกทางความรู้สึกหรือประสบการณ์ทางอารมณ์ของคนในสังคมภายใต้ช่วงเวลาเฉพาะทางประวัติศาสตร์ อีกทั้งเรดดียังได้เสนอว่าหลักฐานประเภทวรรณกรรมนั้นเผยให้เห็นถึงรูปแบบเฉพาะตัวของการแสดงออกทางอารมณ์ความรู้สึกของคนในสังคมภายใต้ระบอบการเมืองหนึ่ง ๆ ที่ผันแปรไปตามกาลเวลา ดังนั้น วรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่จึงเป็นหลักฐานที่บ่งชี้ให้เห็นถึงพจนานามณ์ ระบอบความรู้สึก ที่พิภพทางความรู้สึก และความทุกข์ทนทางความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียในสังคมสมัยใหม่

ในขณะเดียวกัน ผู้วิจัยจะใช้ข้อมูลการปราศรัย เหตุการณ์สำคัญทางการเมือง การเทศนา หรือการบรรยายธรรมสาธารณะของบรรดานักเทศน์มุสลิมอินโดนีเซีย และงานทางด้านอินโดนีเซียศึกษาในฐานะหลักฐานหรือข้อมูลชั้นรองเพื่อช่วยในการสนับสนุนการวิเคราะห์ เพราะนอกเหนือจากหลักฐานการแสดงความรู้สึกผ่านภาษาที่ปรากฏอยู่ในงานวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ของชาวอินโดนีเซียแล้ว ข้อมูลชั้นรองเหล่านี้ยังช่วยเผยให้เห็นถึงรูปแบบหรือปฏิบัติการของอารมณ์ความรู้สึกของชาวอินโดนีเซีย ซึ่งจะช่วยให้เห็นว่าอารมณ์ความรู้สึกแห่งยุคสมัยหนึ่ง ๆ ตลอดช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์อินโดนีเซียสมัยใหม่นั้น มิได้มีแต่ในการสื่อสารผ่านภาษาอินโดนีเซียอันปรากฏอยู่ในวรรณกรรมอินโดนีเซียอินโดนีเซียสมัยใหม่เท่านั้น หากแต่ยังปรากฏในการปราศรัย เหตุการณ์ความขัดแย้งทางการเมือง การบรรยายธรรมสาธารณะ รวมไปถึงในงานศึกษาต่าง ๆ อีกด้วย

ทั้งนี้ สำหรับการเลือกหลักฐานวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ในฐานะข้อมูลหลักรวมทั้งข้อมูลชั้นรอง เพื่อนำเสนอในรูปแบบการพรรณนาวิเคราะห์ (analytic description) ตามหลักการวิจัยเอกสาร (documentary research) ของวิทยานิพนธ์ฉบับนี้นั้น ผู้วิจัยมองว่าการสื่อสารผ่านภาษาอินโดนีเซียที่ปรากฏอยู่ในหลักฐานเหล่านี้เป็นหลักฐานสำคัญในการสอบสวนอารมณ์ความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียในยุคสมัยใหม่ที่ใช้ภาษาอินโดนีเซียเป็นภาษากลางของผู้คนนับตั้งแต่ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ดังปรากฏอยู่ในงานวรรณกรรม และยังเป็นภาษาหลักของชาวอินโดนีเซียจำนวน 270 กว่าล้านคนในยุคปัจจุบันที่ต่างก็มีภาษาท้องถิ่นเป็นภาษาแม่ของตนเองนับร้อยภาษา ในแง่นี้ งานชิ้นสำคัญทางมานุษยวิทยาภาษาศาสตร์เรื่อง *Language and Emotion* (Wice, 2009) ซึ่ง

กลับไปพิจารณาภาษาและอารมณ์ความรู้สึกอีกครั้ง โดยไม่เพียงเน้นย้ำว่าการศึกษาภาษามิได้เป็นเป็นเพียงเข้ารหัสไปเพื่อทำความเข้าใจอารมณ์ความรู้สึกของผู้คนในสังคมหรือยุคสมัยหนึ่ง ๆ หรือวาทกรรมเท่านั้น หากหลักฐานเกี่ยวภาษาที่ข้องกับอารมณ์ความรู้สึกของชาวอินโดนีเซีย ก็ยังเป็นหลักฐานขั้นต้นที่สำคัญในการศึกษาอารมณ์ความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียเช่น หนังสือพิมพ์ การแสดงละคร ภาพยนตร์ ศิลปะด้านภาพเขียน และดนตรี แต่เนื่องจากขอบเขตของเวลาและเนื้อที่อันจำกัดของวิทยานิพนธ์ชิ้นนี้ ผู้วิจัยจึงเลือกวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ประเภทกวีนิพนธ์และนวนิยายที่มีจำนวนมหาศาลเป็นหลัก



## บทที่ 4

### ความการุญของจักรวรรดิและพจนานรมณ์แห่งการปลดปล่อยในยุคอนานิคม

ค.ศ.1901-1942

กล่าวได้ว่า เมื่อถึงช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ความรู้สึกเห็นอกเห็นใจก็ได้กลายเป็นแกนหลักของระบอบการเมืองในอาณานิคมอินดีส โดยเป็นผลมาจากแรงผลักดันที่ขับเคลื่อนนโยบายด้านสวัสดิการต่าง ๆ สำหรับของชาวพื้นเมืองในอาณานิคม ทั้งนี้ ผู้ปกครองชาวตะวันตกไม่เพียงต้องการแสดงให้เห็นถึงความรับผิดชอบทางศีลธรรมต่อผู้ที่อยู่ใต้การปกครองเฉกเช่นบิดาแสดงความการุญต่อบุตรเท่านั้น หากแต่พวกเขายังเชื่อว่า ความรู้สึกเห็นอกเห็นใจอันคำนึงถึงผลประโยชน์ของเพื่อนมนุษย์เป็นที่ตั้งยังเป็นสิ่งที่สูงส่งและน่าภาคภูมิใจ เนื่องจากเป้าหมายสำคัญของสิ่งสูงส่งดังกล่าวนี้มุ่งปลดปล่อยชาวพื้นเมืองออกจากแอกของจารีตประเพณี ซึ่งเป็นแหล่งต้นมาของความอยุติธรรมและคอยเหนี่ยวรั้งมิให้สังคมพัฒนาไปสู่ความก้าวหน้าหรือความเป็นสมัยใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งชาวมุสลิมหรืออุมมะฮ์มุสลิมในฐานะประชากรส่วนใหญ่ในอินดีส ดังนั้น ในช่วงระหว่าง ค.ศ.1901-1942 นอกจากความรู้สึกเห็นอกเห็นใจจะนำมาสู่การขยายตัวของระบบการศึกษาสมัยใหม่แบบตะวันตก การสาธารณสุข เศรษฐกิจแบบทุนนิยม และการพัฒนาเส้นทางคมนาคมแล้ว นักประพันธ์ชาวพื้นเมืองในฐานะผลผลิตของระบบการศึกษาสมัยใหม่แบบตะวันตกก็ยังทำให้ความรู้สึกเห็นอกเห็นใจปรากฏอยู่ในงานวรรณกรรมแบบสมัยใหม่แนวต่าง ๆ อีกด้วย ไม่ว่าจะเป็นเรื่องสั้น บทกวี หรือนวนิยาย โดยแสดงออกผ่านภาษามลายูซึ่งเป็นภาษากลางของผู้คนหลากหลายกลุ่มในอาณานิคม

อย่างไรก็ตาม ดูเหมือนว่าความเห็นอกเห็นใจตามแบบนโยบายแห่งความการุญหรือที่เรียกกันว่า “นโยบายจริยธรรม” (Ethical Policy) อันถูกประกาศใช้โดยรัฐบาลอาณานิคมตั้งแต่ใน ค.ศ.1901 ไปตลอดช่วงครึ่งแรกของคริสต์ศตวรรษที่ 20 นั้น ยังถูกตีความโดยบรรดานักประพันธ์ชาวพื้นเมืองให้มีลักษณะแตกต่างและขัดแย้งกับเป้าหมายดั้งเดิมของรัฐบาลอาณานิคม เพราะฉะนั้น เพื่อทำความเข้าใจต่อความเปลี่ยนแปลงของประสบการณ์ทางอารมณ์หรือการแสดงความรู้สึกดังที่เรตดีเรียกว่า “พจนานรมณ์” ของชาวมุสลิมหรืออุมมะฮ์มุสลิมในอาณานิคมอินดีสในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ในบทนี้ ผู้วิจัยจึงพยายามแสดงให้เห็นถึงปัจจัยและเงื่อนไขต่าง ๆ ที่หล่อหลอมและทำให้พจนานรมณ์ของอุมมะฮ์มุสลิมแห่งอินดีสเบี่ยงเบนออกไปจากความคาดหวังของระบอบอาณานิคม ดังที่ปรากฏอยู่ในวรรณกรรมสมัยใหม่แนวต่าง ๆ ที่ถูกเขียนขึ้นโดยใช้ภาษามลายูซึ่งเรียกกันต่อมาว่าภาษาอินโดนีเซีย และถูกผลิตออกมาในระหว่าง ค.ศ.1901-1942

## บริบททางสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง

แม้ชาวดัตช์หรือชาว “เบอลันดา” (Belanda) แห่งเนเธอร์แลนด์จะปรากฏตัวอยู่ในหมู่เกาะอินโดนีเซียตั้งแต่ในคริสต์ศตวรรษที่ 16 โดยมีอำนาจอธิปไตยเหนือดินแดนชายฝั่งในบางแห่ง ทว่าในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ระบอบอาณานิคมอินดิสก็ได้อุบัติสถาปนาขึ้นอย่างเป็นทางการ อันเป็นครั้งแรกที่ชาวดัตช์ได้มีอำนาจนำทางการเมืองเหนือหมู่เกาะอินโดนีเซียโดยตรง เช่น ชาว สุมาตรา มาตุรา สุลาเวสี และอัมบน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในชาวซึ่งเป็นเกาะที่มีกำลังคนหนาแน่นมากที่สุด ก็ได้กลายมาเป็นดินแดนศูนย์กลางการปกครองของอาณานิคมอินดิส ด้วยเหตุนี้ อูมะฮะฮ์มุสลิมในชาวหรือทั่วทั้งอินดิสที่ครั้งหนึ่งเคยเป็นไพร่หรือคนในบังคับของสุลต่านหรือพระราชอาชวพื้นเมือง จึงกลายเป็นคนในบังคับของรัฐบาลอาณานิคมของชาวดัตช์ทั้งในทางตรงและทางอ้อม

ดังนั้น ระบอบอาณานิคมจึงทำให้เหล่าอูมะฮะฮ์มุสลิมเปลี่ยนแปลงไป โดยในงานของเบเนดิกต์ แอนเดอร์สัน เรื่อง *Java in a Time of Revolution: Occupation and Resistance, 1944-1946* (1972) ได้ชี้ให้เห็นถึงโลกของเหล่าอูมะฮะฮ์มุสลิมในชาวว่า อูมะฮะฮ์มุสลิมในสังคมจารีตของชาวครั้งหนึ่งถูกหล่อหลอมขึ้นจากโลกสองแบบอันเป็นแกนกลางของวัฒนธรรมชาว กล่าวคือ โลกในชีวิตประจำวันและโลกทางศาสนา ทั้งนี้ในชีวิตประจำวัน ชีวิตทางสังคมของเด็กชายจะได้รับการประคบประหงมจากพ่อแม่และญาติ ๆ จากนั้นเมื่อเริ่มรู้เตียงสา เด็กชายก็ค่อย ๆ เรียนรู้กฎเกณฑ์แบบชนชั้นทางสังคม ซึ่งความสัมพันธ์แบบอบอุ่นและใกล้ชิดระหว่างพ่อและลูกชายจะถูกแทนที่โดย “hormat” [ฮอรัมัต หรือความเคารพ] และการเชื่อฟังผู้อาวุโสหรือคนที่มีสถานะทางสังคมสูงกว่า ดังนั้น เมื่อเด็กชายได้เรียนรู้การเคารพเชื่อฟังและใช้ภาษาอย่างถูกต้อง เขาจึงกลายเป็นชาวชาวเต็มขั้น (Anderson, 1972, pp. 2-4) ในขณะเดียวกัน ชีวิตในโลกทางศาสนานั้นจะหล่อหลอมชุมชนชาวมุสลิมอินโดนีเซียหรืออูมะฮะฮ์มุสลิมขึ้น หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งคือจะเป็นการทำให้เด็กชายชาวชวกลายเป็นมุสลิมโดยสมบูรณ์

ทั้งนี้ หลังจากเด็กชายผ่านพิธีกรรมชลิบ ชีวิตของเขาจะก้าวออกไปจากวัยเด็กและก็ได้รับการกระตุ้นให้ดำรงตนในฐานะมุสลิม แต่ในช่วงระยะเวลาสั้น ๆ ของวัยหนุ่มนี้ถือเป็นช่วงเวลาที่เป็นการถอนตัวจากสังคม มุ่งมั่น และเตรียมพร้อม โดยความผูกพันระหว่างครูและลูกศิษย์เข้ามาแทนที่ความสัมพันธ์แบบทั่วไป และเด็กหนุ่มจะได้รับการถ่ายทอดวิชาความรู้และภูมิปัญญาจากผู้เป็นครู เช่น ญาติที่อาวุโสกว่าและมีชื่อเสียงในฐานะนักปราชญ์ ผู้มีวิชาเหนือธรรมชาติ และครูสอนศาสนาอิสลามผู้ชื่อเสียงและมีโรงเรียนปอเนาะหรือเปอซันเตรินสำหรับเด็กหนุ่มมุสลิม ดังนั้นเปอซันเตรินจึงเป็นสถานที่สำคัญสำหรับคนหนุ่มผู้กลายเป็น “santri” [ซานตริ หรือนักเรียนศาสนา] ได้อยู่อาศัย เรียนรู้การเป็นมุสลิม และยังได้รับข้าวปลาอาหารหรือเครื่องนุ่งห่มจากครู ในทางกลับกัน เด็กหนุ่มเหล่านี้จะตอบแทนครูโดยเชื่อฟังอย่างไร้เงื่อนไขและทำงานรับใช้ในที่ดินหรือเรื่องอื่น ๆ ตามแต่ครูจะมอบหมาย ทั้งนี้ การที่เปอซันเตรินซึ่งสืบทอดจากสถาบันการศึกษาก่อนยุคอิสลามมักตั้งอยู่นอก

ชุมชนขนาดใหญ่และพึ่งพาตัวเองในทางเศรษฐกิจ อันเป็นการแยกตัวออกจากสังคมภายนอกและเข้าไปอยู่ในสังคมปิด ก็ยิ่งเพิ่มความเข้มข้นทั้งในการถอนตัวออกจากเรื่องทางโลกและสังคม และทำให้สำนึกของการเป็นชุมชนที่มีอำนาจเอกเทศ โดยการใช้ชีวิตแบบเรียบง่าย การละหมาด การทำสมาธิ และการศึกษายิ่งได้สร้างบรรยากาศที่แยกตัวเองออกจากโลกภายนอกอย่างสิ้นเชิง (Anderson, 1972, pp. 5-10)

จิตวิญญาณแห่งเปอซันเตร์นหรือบรรทัดฐานถูกหล่อหลอมขึ้นจากคุณค่า 4 ประการ คือ ความเรียบง่าย การร่วมมือร่วมใจ ความเป็นเอกภาพ การเสียสละโดยไม่คำนึงถึงตัวเอง กล่าวคือ ความเรียบง่ายไม่ได้เป็นเพียงแนวคิดของชุมชนแบบปิดของชายหนุ่มที่ยังครองโสด แต่เป็นการแสดงความรู้สึกภายใน ซึ่งเป็นผลจากการถอนตัวออกจากข้อผูกมัดและความสัมพันธ์แบบชนชั้นทางสังคมของชวา เพื่อมองหาความหมายหรือความลึกซึ้งในชีวิตที่อยู่นอกเหนือข้อจำกัดในความสัมพันธ์ทางสังคม ส่วนการร่วมมือร่วมใจและความเป็นเอกภาพเป็นตัวขับเคลื่อนชีวิตให้ถลันไปสู่สภาวะหลุดพ้น ในขณะที่การเสียสละโดยไม่เห็นแก่ตัวเองหรือการอุทิศตนโดยไม่หวังกำไรหรือขาดทุน ก็เป็นหัวใจของความสัมพันธ์ระหว่างนักเรียนศาสนาด้วยกันและระหว่างครูกับลูกศิษย์ รวมทั้งเป็นแนวคิดสำคัญสำหรับการหลุดพ้นจากพันธะในโลกภายนอก ทั้งนี้เมื่อเด็กหนุ่มออกมาสู่โลกภายนอก ชีวิตจะเติบโตกลายเป็นผู้ใหญ่และแบกรับหน้าที่ทางสังคมในฐานะผู้นำทางสังคมและเตรียมพร้อมสำหรับการเปลี่ยนแปลงสังคมเมื่อยามจำเป็น อย่างไรก็ตาม เมื่อระบอบอาณานิคมเริ่มต้นขึ้น อุมมะฮ์มุสลิมในอินโดนีเซียเผชิญกับความเปลี่ยนแปลง สถานะของครู เปอซันเตร์น และการเป็นชุมชนมุสลิมค่อย ๆ ลดบทบาทสำคัญทางการเมืองในระบอบการเมืองหลัก ในขณะที่คนหนุ่มมุสลิมผ่านระบบการศึกษาสมัยใหม่แบบตะวันตกมากขึ้น และกลายเป็นกำลังสำคัญในระบอบอาณานิคม

ทั้งนี้ ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 ชาวดัตช์ได้รับมรดกด้านระบบการปกครองและระบบภาษีที่ดินจากทอมัส สแตมฟอร์ด แรฟเฟิลส์ (Thomas Stamford Raffles) ซึ่งอังกฤษได้ส่งมาปกครองดินแดนอินโดนีเซียชั่วคราวแทนดัตช์ในช่วงสงครามนโปเลียนระหว่าง ค.ศ.1811-1816 แต่การปฏิรูปของแรฟเฟิลส์นั้นมุ่งหมายทำลาย “adat” [อะดัต หรือคุณค่าและสถาบันการเมืองแบบจารีตของชาวพื้นเมือง] ทำให้ชนชั้นนำชาวพื้นเมืองต้องเผชิญกับความรู้สึกอับอายสอสุดและสูญเสียผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจไป ขณะที่ชาวนาซึ่งต้องจ่ายภาษีที่ดินให้แก่รัฐบาลด้วยเงินตราแทนส่วยแบบสิ่งของซึ่งสร้างความทุกข์ยากอย่างสาหัส จนความตึงเครียดดังกล่าวก็นำไปสู่สงครามชวาครั้งที่ 2 ขึ้นระหว่าง ค.ศ.1825-1830 (ดู อูมาพร พิชัยฤกษ์, 2556) แม้ชาวดัตช์จะมีชัยเด็ดขาด แต่ก็เผชิญกับความสูญเสียทั้งชีวิตและทรัพย์สิน และยังเป็นบทเรียนสำคัญที่ทำให้ชาวดัตช์ต้องเลิกเข้าไปแทรกแซง adat โดยรักษาเกียรติยศของชนชั้นนำแทนที่จะมุ่งทำลายล้างให้หมดสิ้น ทั้งการส่งเสริมพิธีกรรมอันหรูหราและมอบให้ดำรงตำแหน่งต่าง ๆ ในระบบราชการในเวลาต่อมา

หลังจากนั้น ดัตช์เริ่มฟื้นฟูระบบการบริหารราชการแบบรวบศูนย์อำนาจ โดยรักษาหน่วยการปกครองชั้นพื้นฐานที่ถูกสถาปนาขึ้นโดยแรฟเฟิล คือ หมู่บ้าน และคูตกลินชนชั้นนำแบบจารีตเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในระบบราชการ (Ricklefs, 2008, p. 149) โดยชวากลายเป็นศูนย์กลางการปกครองของอาณานิคม และมีกรุงจาการ์ตา (Jakarta) และเมืองบุยเตินซอร์ค (Buitenzorg) เป็นที่ตั้งของรัฐบาลและทำเนียบ “General-Governor” [ข้าหลวงใหญ่] ข้าราชการชาวดัตช์ที่มีอำนาจสูงสุดในอาณานิคมและเป็นตัวแทนของกษัตริย์แห่งเนเธอร์แลนด์ ทั้งนี้ระบบบริหารราชการแผ่นดินได้ถูกแบ่งออกเป็น 2 ระบบ โดยแบบแรก คือ “Binnenland Bestuur” [ระบบราชการของชาวดัตช์] จะปกครองดินแดนในอาณานิคมที่ถูกแบ่งออกเป็น Residency [มณฑล] ต่าง ๆ โดยมี “Resident” [ผู้ว่าการประจำมณฑล] “Assistant Resident” [รองผู้ว่าการประจำมณฑล] และ “Controleur” [ผู้ตรวจการ] ประจำการลดหลั่นตามลำดับ ขณะเดียวกัน ระบบราชการชาวพื้นเมืองหรือที่เรียกว่า “Pangreh Pradja” [ผู้ปกครองดินแดน] ก็ถูกสถาปนาขึ้นและอยู่ใต้การกำกับของระบบ “Binnenland Bestuur” โดยกลุ่มชนชั้นนำพื้นเมืองแบบจารีตหรือ “priyayi” [ปรียาอี] ในชวา (ในพื้นที่อื่น ๆ จะมีชื่อเรียกต่างออกไป เช่น ในสังคมมินังกาเบาที่สุมาตราเรียกว่า “penghulu” [เป็งฮูลู]) จะดำรงตำแหน่งสูงสุดในฐานะ “Regent” [ข้าหลวง หรือเจ้าเมือง] โดยปกครอง “Regency” [เมือง] รวมทั้งตำแหน่งระดับกลางอื่น ๆ ภายในเขตเมืองที่อยู่ใต้การปกครองของมณฑลต่าง ๆ โดยข้าราชการชาวพื้นเมืองเหล่านี้จะทำหน้าที่เป็นตัวกลางระหว่างรัฐบาลอาณานิคมและชาวพื้นเมือง ยกเว้นในเขตปกครองพิเศษหรือราชสำนัก 4 แห่งที่เมืองยอกยาคารตาและเมืองสุราการ์ตาอยู่ใต้การปกครองของดัตช์ทางอ้อม

อย่างไรก็ตาม การสถาปนานโยบายทางเศรษฐกิจแบบใหม่หรือที่เรียกว่า “Cultuurstelsel” [Cultivation System หรือ “ระบบบังคับเพาะปลูก”] ในแผ่นดินชวา “ยกเว้น 4 ราชรัฐ” ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 นั้น ไม่เพียงเปลี่ยนแปลงรูปแบบการผลิตแบบยังชีพของชาวพื้นเมืองส่วนใหญ่ไปสู่ระบบเศรษฐกิจแบบเงินตรา แต่ยังส่งผลกระทบต่อวิถีชีวิตทางสังคมและเศรษฐกิจของชาวพื้นเมืองทั่วชวา เนื่องจากชาวดัตช์ต้องการกำไรเพื่อแก้ไขปัญหาทางการคลังหลังประสบความบอบช้ำจากภาวะสงครามในช่วงก่อนหน้านั้น ด้วยเหตุนี้ ก่อนที่ฟาน เดน บอสช์ (Johannes van den Bosch) จะได้รับการแต่งตั้งขึ้นเป็นข้าหลวงใหญ่แห่งอินดีสคนใหม่ใน ค.ศ.1831 นั้น จึงได้โน้มน้าวกษัตริย์และรัฐบาลดัตช์ออกกฎหมายเพื่อบีบบังคับให้ชวานาชวาในแต่ละหมู่บ้านต้องปลูกพืชเศรษฐกิจเพื่อการส่งออก โดยที่ดินของแต่ละหมู่บ้านจำนวน 1 ใน 5 จะต้องถูกสงวนไว้เพื่อปลูกพืชเศรษฐกิจ รวมทั้งยังเก็บเกี่ยวและขนส่งผลผลิตไปยังโกดังเก็บสินค้าของรัฐบาลในราคาที่กำหนดเอาไว้แล้วล่วงหน้า ดังนั้น ในระหว่าง ค.ศ.1830-1860 รัฐบาลอาณานิคมจึงบังคับให้ชวานาเพาะปลูกพืชเศรษฐกิจเพื่อส่งออกไปขายในตลาดโลกที่มีศูนย์กลางอยู่ในยุโรป



ในช่วงสองสามทศวรรษแรก ชาวกลายเป็นศูนย์กลางของการส่งออกสินค้าทางการเกษตรหลัก 5 ประเภท อันได้แก่ น้ำตาล กาแฟ คราม ใบชา และใบยาสูบ ซึ่งปริมาณผลผลิตและมีราคาเพิ่มขึ้นในอัตราร้อยละ 5 จึงทำให้รายได้จากการค้าเพิ่มมากขึ้น และมีการบุกเบิกพื้นที่ที่กว้างขวางเปล่า แต่มีความอุดมสมบูรณ์เพื่อขยายแปลงเพาะปลูก (plantation) โดยในช่วงระหว่าง ค.ศ.1830-1850 กำไรหรือส่วนเกินจากการขายพืชเกษตรที่รัฐบาลรับซื้อจากชาวนามีจำนวนร้อยละ 19 ของรายได้ประจำปีของเนเธอร์แลนด์ทั้งหมด และหลัง ค.ศ.1850 เป็นต้นมา ก็มีสัดส่วนเพิ่มขึ้นถึงร้อยละ 30 โดยรายได้ส่วนเกินจากการขายสินค้าเกษตรนี้ได้ทำให้ปัญหาทางการคลังของรัฐบาลดัตช์ในยุโรปลดลง (Booth, 1998, p. 20; Fasseur, 1992, p. 62) ดังนั้น ระบบบังคับเพาะปลูกภายใต้การกำกับของรัฐบาลอาณานิคมจึงประสบความสำเร็จทั้งในแง่ปริมาณและผลกำไร ในขณะที่การลงทุนโดยเอกชนอันมีชาวยุโรปซึ่งเป็นกลุ่มที่มีเงินลงทุนแต่เพียงกลุ่มเดียวในตอนนั้นไม่ค่อยสนใจลงทุนพืชการเกษตรเพื่อการส่งออกในชวา เพราะมีความเสี่ยงสูง ในขณะที่ชาวนาที่อยู่นอกขอบเขตการลงทุนปลูกพืชเศรษฐกิจเพื่อส่งออก และไม่สนใจหรือทิ้งพื้นที่การเพาะปลูกเพื่อการส่งออก โดยเน้นให้พืชการยังชีพและสำหรับนำมาผลิตใช้สอยในชีวิตประจำวัน เช่น ข้าว ฝ้าย และคราม (Booth, 1998, pp. 12 & 17-20)

กระนั้น แม้แรงงานชาวนาชาวาราร้อยละ 12 ของจำนวนประชากรทั้งหมดเข้าร่วมและมีรายได้จากการขายผลผลิตให้แก่รัฐบาลซึ่งดูเหมือนช่วยแบ่งเบาภาระการจ่ายภาษี ทว่าระบบบังคับเพาะปลูกกลับขยายช่องว่างด้านรายได้และคุณภาพชีวิตของชาวนาชาวาและชาวดัตช์มากขึ้นและยังสร้างความทุกข์ยากอันแสนสาหัสให้แก่ชาวนาชาวา เพราะการเพาะปลูกพืชเศรษฐกิจเพื่อขายให้รัฐบาลและการถูกเกณฑ์แรงงานไพร่แบบจารีตเพื่อไปทำงานด้านสาธารณะหรือแปลงเพาะปลูกของชนชั้นนำชาวาและเจ้าที่ดินเอกชนนั้น ไม่เพียงได้เบียดบังหรือดูดซับเอาเวลา แรงงาน ที่ดิน และน้ำออกไปจากการทำนาปลูกข้าวเพื่อหล่อเลี้ยงชีวิตผู้คน หากแต่การปลูกอ้อย กาแฟ หรือครามบนที่ดินแปลงขนาดใหญ่ก็ยิ่งส่งผลให้ความอุดมสมบูรณ์ลดลง ซึ่งทำให้การปลูกข้าวเพื่อยังชีพไม่ได้ผลดีและเพียงพอต่อการบริโภค (Fasseur, 1992, pp. 74-79)

นอกจากนี้ ปัญหาความเดือดร้อนต่าง ๆ ของชาวนาที่จำต้องตากแดดกรำฝนเพื่อปลูกพืชเศรษฐกิจเลี้ยงดูเมืองแมนั้นไม่ได้รับการแก้ปัญหาจนเป็นที่น่าพอใจ เนื่องจากราคาพืชผลตกต่ำและการกดราคาให้ต่ำกว่าราคารับซื้อในตลาด และพื้นที่นาสำหรับปลูกข้าวก็ถูกนำมาสลับหมุนเวียนเพื่อใช้เป็นแปลงเพาะปลูกพืชเศรษฐกิจอย่างเข้มข้นซึ่งทำให้คุณภาพที่ดินลดความอุดมสมบูรณ์ลง ในขณะเดียวกันข้าราชการชาวพื้นเมืองก็ยังมีการใช้กำลังบังคับข่มขู่ชาวนาให้จ่ายภาษี การริบทรัพย์สิน การเกณฑ์แรงงานโดยไม่จ่ายค่าจ้างอย่างเหมาะสมเพื่อสร้างเส้นทางคมนาคมขนส่งสินค้าที่เพิ่มมากขึ้น หรือการขึ้นค่าเช่าที่ดินหรือภาษีที่ดิน จนทำให้ความยากจนและภาวะอดอยากของประชาชนชาวนาพื้นเมืองในชวาแพร่กระจายไปทั่ว ดังนั้น แม้นโยบายระบบการเพาะปลูกจะสร้างผลกำไร

อย่างเป็นทางการเป็นก้าให้แก่อัฐบาลดัดซึ่ได้ก็จริง รายได้ส่วนเกินจากระบบบังคับเพาะปลูกของัฐบาลกลับมีจำนวนน้อยมาก ที่ถูกส่งคืนกลับมายังอินดิสเพื่อใช้จ่ายในพัฒนาระบบการศึกษา สาธารณสุข และด้านอื่น ๆ หรือยกระดับหรือปรับปรุงคุณภาพชีวิตของชาวพื้นเมืองให้ดีขึ้น

ก่อนทศวรรษ 1840 สถานการณ์หรือเรื่องราวความเดือดร้อนและโศกนาฏกรรมที่เกิดขึ้นในดินแดนโพ้นทะเลที่ชวายังไม่เป็นที่รับรู้ต่อัฐสภาแห่งเนเธอร์แลนด์ เพราะการบริหารกิจการต่าง ๆ ภายในอาณานิคมในช่วงนโยบายบังคับเพาะปลูกนั้นยังอยู่ในความรับผิดชอบของัฐบาลดัดซึ่แต่เพียงฝ่ายเดียว โดยมีกระทรวงกิจการอาณานิคมทำหน้าที่เป็นสื่อกลางระหว่างกษัตริย์ในเนเธอร์แลนด์กับข้าหลวงใหญ่ ขณะเดียวกันการติดต่อสื่อสารระหว่างเนเธอร์แลนด์กับอาณานิคมอินดิสในช่วงเวลาที่ยังคงมีความยากลำบากจึงทำให้การรับรู้เรื่องราวต่าง ๆ ในอินดิสจึงเป็นไปอย่างเชื่องช้า กระทั่งในช่วงกลางทศวรรษ 1840 การพัฒนาเส้นทางเดินเรือและระบบไปรษณีย์ข้ามทวีป ก็ได้ทำให้การติดต่อสื่อสารระหว่างดินแดนอาณานิคมกับเมืองแม่ในยุโรปดีขึ้น มาตรการหนึ่งจนกระทั่งมีการเปิดเส้นทางบกขึ้นที่ช่องแคบอิสซุมุส (Isthmus) หรือบริเวณคลองสุเอซ (Suez) ก็ทำให้การติดต่อสื่อสารและการขนส่งสะดวกขึ้น และได้กลายเป็นจุดเริ่มต้นของยุคใหม่และจุดเปลี่ยนของประวัติศาสตร์หมู่เกาะอินดิส (Fasseur, 1992, pp. 13-17)

แม้ระบบบังคับเพาะปลูกจะสร้างทุกข์ยากให้แก่ชาวนาชวา แต่ในด้านหนึ่งก็สร้างความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจ อย่างงดงามให้แก่กลุ่มชนชั้นนำพื้นเมืองหรือปรียายี ซึ่งทำให้สถานะมั่นคงยิ่งกว่าเดิมและการสืบทอดตำแหน่งทางสายเลือดกลายเป็นบรรทัดฐานตั้งแต่หลัง ค.ศ.1854 กระนั้นความร่วมมือกับเจ้าอาณานิคมได้ส่งผลให้บรรดาชนชั้นนำชาวพื้นเมืองแบบจารีตเหล่านี้ถูกแยกออกจากสังคมของตนเอง โดยแม้ว่าเกียรติยศของคนเหล่านี้จะยังคงเป็นที่ยอมรับอย่างสูงในหลายพื้นที่บนเกาะชวาและมาดูรา แต่ก็ค่อย ๆ หลุดลอยออกไปจากความเป็นผู้นำของสังคม (Ricklefs, 2008, pp. 158-159) ดังนั้น พันธะผูกพันแบบจารีตระหว่างผู้ปกครองชาวพื้นเมืองกับชาวนาผู้ได้ปกครองจึงค่อย ๆ ห่างเหิน และยังคงกลายเป็นที่เกลียดชังของชาวนาและผู้นำศาสนาอิสลาม เนื่องจากการใช้อำนาจตามอำเภอใจข่มเหงชาวนาและความร่วมมือกับคนนอกศาสนา ทั้งนี้ เรื่องราวเหล่านี้ก็ได้ปรากฏขึ้นในนวนิยายเรื่องหนึ่งซึ่งเขียนขึ้นโดยอดีตข้าราชการระดับกลางชาวดัดซึ่ ซึ่งตีแม่เรื่องราวที่เกิดขึ้นในอินดิสก่อนจะนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงนโยบายบังคับเพาะปลูกในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19

ฉันมีรู้ว่าจะสิ้นลมลงที่แห่งใด

ฉันเคยเห็นท้องมหาสมุทรตอนใต้อันกว้างในครั้งที่ฉันกับพ่อไปที่นั่นเพื่อทำนาเกลือ;

ถ้าหากฉันตายลงในทะเล คนทำนาเกลือโยนร่างฉันสู่ทะเลลึก แล้วฝูงฉลามก็จะกรูกันเข้ามา ฝูงฉลามจะว่ายวนรอบศพของฉัน แล้วถามว่า “ใครกันจะได้สวาปามร่างอันไร้วิญญาณที่ตกลงมาในน้ำ?”

แต่ฉันหาได้ยินเสียงอันใดไม่

ฉันมีรูปร่างจะสิ้นลมลงที่แห่งใด

ฉันเคยเห็นบ้านที่ถูกเผาผลาญของลุงอันชู แก่เฒ่ามันลงเพราะความบ้าคลั่ง

ถ้าหากฉันตายในบ้านที่กำลังมอดไหม้ ซากไฟก็จะร่วงหล่นลงมาทับถมศพฉัน

และจะมีเสียงตะโกนโหวกเหวกผู้คนนอกบ้านที่กำลังจะกลายเป็นจุม

และโถมสาดน้ำเข้าเพื่อดับไฟ

แต่ฉันหาได้ยินเสียงอันใดไม่

ฉันมีรูปร่างจะสิ้นลมลงที่แห่งใด

ฉันเคยเห็นศรีอุณระฮ์ตัวจ้อยตกจากต้นมะพร้าว ขณะปีนขึ้นไปเก็บมะพร้าวให้แม่ของตน

หากฉันร่วงหล่นมา ฉันคงนอนตายใต้ต้นมะพร้าว ตรงพุ่มไม้เหมือนศรีอุณระฮ์

แต่แม่ฉันคงไม่ร้องไห้ออกมา ด้วยแก่ได้ลาโลกนี้ไปแล้ว แต่คนอื่นจะรำให้พุ่มพวยเสียงดัง

“ดูนั่น ร่างของไซจารฮ์”

แต่ฉันหาได้ยินเสียงอันใดไม่

ฉันมีรูปร่างจะสิ้นลมลงที่แห่งใด

ฉันเคยเห็นร่างไร้วิญญาณของตาลีซู แก่ลาโลกเพราะความชรา เส้นผมของแก้นั้นขาวโพลน

หากฉันตายเพราะความชรา ผมสีขาวโพลน หญิงสาวจะยื่นอาตุรรายรอบร่างของฉัน

และพวกหล่อนก็จะร้องคร่ำครวญเสียงดัง เหมือนเช่นหญิงสาวที่ไว้อาลัยรายรอบร่างตาลีซู

รวมทั้งบรรดาลูกหลาน ก็จะร้องไห้คร่ำครวญออกมาเสียงดัง

แต่ฉันหาได้ยินเสียงอันใดไม่

ฉันมีรูปร่างจะสิ้นลมลงที่แห่งใด

ฉันเคยเห็นหลายคนทีบาตุร์ได้วายชนม์ ร่างพวกเขาถูกห่อหุ้มด้วยผ้าขาว ถูกฝังอยู่ที่ผืนดิน

ถ้าฉันตายทีบาตุร์ ผู้คนจะฝังไว้นอกหมู่บ้าน ทางตะวันออกตรงเนินเขา ซึ่งมีหญ้าขึ้นสูง

และเมื่ออาดินดาเดินผ่านมายังที่นั่น ชายโสร่งของเธอจะสัมผัสกับต้นหญ้า

แต่ฉันหาได้ยินเสียงอันใดไม่

(Multatuli, 1987, pp. 263-264)

บทกวีข้างต้นมาจากบันทึกประสบการณ์ชีวิตในชาวของ “จามาล” (Sjaamal) หรือนามจริงคือ “แมกซ์ ฮาเวลาร์” (Max Havelaar) อดีตข้าราชการระดับกลางในอินดิส ที่ได้ส่งให้ “บาตาวุส ดรูกสตอปเปิล” (Batavus Droogstoppel) เพื่อนเก่าในวัยเด็กและนายหน้าค้ากาแฟซึ่งถูกส่งออกมาจากชวา เพื่อนำมาขายในตลาดแควยุโรปในช่วงระบบบังคับเพาะปลูกที่เริ่มต้นใน ค.ศ.1830 โดยเป็นส่วนหนึ่งในเรื่องราวความรัก การพลัดพราก และโศกนาฏกรรมของ “ไซจาห์” (Saijah) เด็กหนุ่มลูกนาชาวพื้นเมืองจากเกาะชวาหรือในมณฑลบันเต็นในช่วงที่ฮาเวลาร์รับราชการในตำแหน่งรองผู้ว่าการมณฑล โดยที่ฮาเวลาร์เป็นข้าราชการผู้ซื่อตรงและมีความเห็นอกเห็นใจต่อชะตากรรมของคนสามัญที่ได้รับความทุกข์ทนจากการกดขี่ข่มเหงโดยบรรดาชนชั้นนำพื้นเมืองและการเมินเฉยของข้าราชการชาวดัตช์ แม้ข้าราชการชาวดัตช์จะมีอำนาจเหนือบรรดาเจ้าเมืองในท้องถิ่น แต่ก็ไม่ยอมลงโทษคนเหล่านั้นในข้อหาใช้อำนาจในทางมิชอบ

เรื่องราวของไซจาห์นั้นมุ่งหมายกระตุ้นความรู้สึกสะเทือนใจให้แก่ผู้อ่านชาวดัตช์ในเนเธอร์แลนด์ ที่เริ่มต้นขึ้นเมื่อควายของพ่อไซจาห์ถูกยึดเอาไปโดยผู้นำชาวพื้นเมืองคนหนึ่ง ซึ่งเป็นสาเหตุให้ครอบครัวของไซจาห์ไม่มีควายไว้ใช้ไถนาเพื่อปลูกข้าวไว้กินในครัวเรือนและนำข้าวเปลือกบางส่วนไปขายเพื่อแลกเป็นเงินตราเก็บไว้จ่ายภาษีให้แก่รัฐบาล กระนั้นเนื่องจากความกลัวว่าจะมีข้าวกินไม่เพียงพอและอาจจะถูกลงโทษเพราะไม่มีเงินจะจ่ายภาษี จึงทำให้พ่อของไซจาห์ต้องขายสมบัติของตระกูลเพื่อซื้อควายตัวใหม่ แต่ควายตัวใหม่ก็มีทันได้นำมาใช้งานก็โดนเสียดอกปากกัดตายไปเสียก่อน พ่อของไซจาห์จึงจำต้องเช่าควายมาใช้ไถนา

อย่างไรก็ตาม การถูกข่มเหงรังแกและการสูญเสียเครื่องมือการทำงานได้กลายเป็นจุดเริ่มต้นของหายนะในครอบครัวของไซจาห์ แม่ของไซจาห์สิ้นลมลงเพราะตรอมใจ ส่วนพ่อของไซจาห์ที่โศกเศร้าและสิ้นหวังอย่างมากก็มาเสียชีวิตและสิ้นชีวิตลงในคุกที่จองจำเขาไว้หลังจากพยายามออกเดินทางไปเมืองอื่นเพื่อหางานทำโดยไม่มีใบผ่านทาง ไซจาห์ที่ในตอนนั้นอายุได้ 15 ปี จึงต้องออกไปหางานทำในเมืองอื่นเพื่อเก็บเงินมาซื้อควายไว้ไถนา แต่การเดินทางจากหมู่บ้านและคนรักที่ชื่ออาดินดาไปยังเมืองปัตตาเวียก็ทำให้เขาโศกาอาดูรอย่างมาก กระนั้นเมื่อไซจาห์สามารถเก็บเงินเพียงพอต่อการซื้อควายตัวใหม่และเดินทางกลับมายังหมู่บ้าน ก็พบว่าครอบครัวของอาดินดาและคนอื่น ๆ ในหมู่บ้านต่างก็ประสบกับชะตากรรมเดียวกับครอบครัวของตน เพราะควายที่ใช้ไถนาถูกยึดเอาไปเช่นกัน ทั้งนี้ด้วยความกลัวว่าพวกตนจะถูกลงโทษเนื่องจากไม่มีเงินจ่ายภาษี จึงทำให้คนในหมู่บ้านได้เดินทางไปรวมตัวลุกฮือกันและก่อกบฏขึ้น แต่ในที่สุดชาวนาเหล่านี้ก็ถูกรบปราบและสังหารไปสิ้นโดยทหารชาวดัตช์ ไซจาห์พบว่าอาดินดาก็ถูกฆ่าตายลงเช่นกัน ซึ่งเปลี่ยนให้เขาบ้ำคลั่งจนเสียสติและมุ่งเดินทางไปยังป่ามค้ายที่ทหารชาวดัตช์ประจำการอยู่ แต่การต่อสู้อย่างสิ้นหวังของเขาก็นำเขาไปสู่จุดจบเช่นเดียวกับชาวบ้านคนอื่นในหมู่บ้าน

โศกนาฏกรรมของไซจาห์และครอบครัวหญิงคนรักของเขาซึ่งถูกนำมาเรียบเรียงหรือปะติดปะต่อขึ้นใหม่อันมาจากเอกสารบันทึกประสบการณ์ชีวิตของฮาเวลาร์นี้ ได้ทำให้ตรูกสตอบเปลตัวละครเอกผู้ซึ่งเป็นพ่อค้าหรือกระฎุมพีชาวดัตช์ที่ไม่เคยสนใจสิ่งใดนอกจากความมั่งคั่งของตนรู้สึกสะเทือนอารมณ์อย่างมาก (Multatuli, 1987, p. 252) ทั้งนี้เรื่องราวโศกนาฏกรรมของชาวพื้นเมืองและความรู้สึกชื่นชมของฮาเวลาร์ที่ไม่สามารถยื่นมือเข้ามาช่วยเหลือชาวพื้นเมืองเหล่านี้มาจากนวนิยายเรื่อง *Max Havelaar or the Coffee Auctions of the Dutch Trading Company* [แมกซ์ ฮาเวลาร์ หรือการประมูลกาแฟของบริษัทการค้าดัตช์] ถูกตีพิมพ์ขึ้นครั้งแรกในภาษาดัตช์ ค.ศ.1860 โดยผู้เขียนซึ่งเคยเป็นข้าราชการระดับกลางชาวดัตช์ที่เคยทำงานในอินดีส์ที่ใช้นามแฝงว่า “มุลตาตุลี” (Multatuli, ฉันทันได้รับความทุกข์ทรมานอย่างมาก) หรือนามจริงของเขา คือ เอ็ดวอด ดาวเวส เด็กเกอร์ (Eduard Douwes Dekker, ค.ศ.1820-1877) ผู้มีชะตากรรมหรือประสบการณ์ชีวิตในแบบเดียวกับตัวละครเอกหรือฮาเวลาร์ ในแง่นี้นวนิยายเรื่องนี้ไม่เพียงเขียนขึ้นเพื่อเปิดโปงความฉ้อฉลของชนชั้นนำหรือข้าราชการชาวพื้นเมืองและความไร้ประสิทธิภาพของข้าราชการชาวดัตช์ในการปกป้องชาวพื้นเมืองผู้น่าสงสาร แต่ยังเป็นการกระตุ้นหรือพยายามให้ผู้อ่านชาวดัตช์หรือชาวกระฎุมพีเกิดมีความรู้สึกเห็นอกเห็นใจต่อคนอื่นอีกด้วย ดังที่ในคำนำฉบับแปลภาษาอังกฤษได้ยกย่องนวนิยายเรื่องนี้ว่าเป็นต้นฉบับนวนิยายเรื่อง *Uncle Tom's Cabin* [กระท่อมน้อยของลุงทอม] ฉบับชาวดัตช์ (Nahuys, 1868, pp. v-x)

นวนิยายเรื่อง *Max Havelaar* ถูกตีพิมพ์ขึ้นครั้งแรกในภาษาดัตช์เมื่อ ค.ศ.1860 ในชื่อ *Max Havelaar, of De koffi-veilingen der Nederlandsche Handel-Maatschappij* ราว 1,300 เล่ม และฉบับที่สองในช่วงปลายปี ค.ศ.1860 อีกประมาณ 700-1,200 เล่ม โดยขายในราคาเล่มละ 4 กิลเดอร์ทั้ง 2 ฉบับ ต่อมาใน ค.ศ.1868 นวนิยายก็ถูกแปลออกเป็นภาษาอังกฤษขึ้นครั้งแรกในชื่อเดียวกับต้นฉบับภาษาดัตช์ คือ *Max Havelaar or the Coffee Auctions of the Dutch Trading Company* (1896) ในราคา 12 ชิลลิ่ง แต่ไม่ทราบแน่ชัดว่ามีจำนวนพิมพ์กี่เล่มและรู้เพียงว่าฉบับนี้ต่อมาได้ถูกส่งมาวางจำหน่ายในเนเธอร์แลนด์อีกด้วย ในช่วง ค.ศ.1871-1872 มีการตีพิมพ์นวนิยายเรื่องนี้อีกครั้งในภาษาดัตช์อีกจำนวน 5,000 เล่ม และใน ค.ศ.1875 มีการตีพิมพ์ฉบับใหม่จำนวน 5,000 เล่ม ซึ่งเป็นต้นฉบับที่มีการปรับปรุงแก้ไขข้อผิดพลาดต่าง ๆ จากต้นฉบับที่พิมพ์ครั้งแรกโดยผู้เขียนเข้ามามีส่วนร่วม จากนั้นใน ค.ศ.1881 จึงมีการตีพิมพ์ขึ้นอีกเป็นครั้งที่ 5 ทั้งนี้จุดยืนทางการเมืองแบบเสรีนิยมในยุโรแมนติก การมีเมตตากรุณาและใส่ชื่อบริสุทธิ์ รวมทั้งความพยายามปกป้องชาวพื้นเมืองจากการใช้อำนาจบังคับข่มเหงรังแกโดยชนชั้นนำแบบจารีตและเจ้าหน้าที่อาณานิคมชาวดัตช์ของมุลตาตุลีหรือเด็กเกอร์ ได้ทำให้นวนิยายเรื่องนี้ถูกมองเป็นนวนิยายต่อต้านอาณานิคม (Feenberg, 1997)

นอกจากนี้ ในรัฐสภาของเนเธอร์แลนด์ ณ ช่วงเวลานั้น นวนิยายเรื่อง *Max Havelaar* ยังได้เข้าไปอยู่ในการถกเถียงกันถึงเรื่องระบบการเพาะปลูกระหว่างกลุ่มการเมืองอนุรักษ์นิยมและเสรีนิยมอีกด้วย โดยฝ่ายแรกต้องการจะรื้อระบบการบังคับเพาะปลูกที่ริเริ่มใน ค.ศ.1830 ให้อยู่ภายใต้การบริหารของรัฐบาลต่อไป ในขณะที่ฝ่ายหลังต้องการยกเลิกโดยให้กิจการทางเศรษฐกิจอยู่ในมือของเอกชนมากขึ้น กระนั้นก็น่าสนใจว่าฝ่ายการเมืองทั้งสองกลุ่มได้ดึงเอานวนิยาย *Max Havelaar* เพื่อสนับสนุนข้อเสนอของตนในแง่มุมที่ต่างกันไป กล่าวคือ ฝ่ายอนุรักษ์นิยมได้ชี้ให้เห็นว่าการยกเลิกระบบการเพาะปลูกอาจเปิดโอกาสให้นักธุรกิจเอกชนที่มีความโลภเข้ามาแสวงหาผลประโยชน์จากชาวนาผู้ยากไร้ชาวชวาอย่างไร้ความปราณีมากขึ้น ในขณะที่ฝ่ายเสรีนิยมอ้างว่านวนิยายเรื่องนี้แสดงให้เห็นถึงการใช้อำนาจในทางมิชอบ ในขณะเดียวกันหนังสือพิมพ์ที่มีจุดยืนแบบหัวก้าวหน้าก็ออกมาสนับสนุนการยกเลิกระบบการเพาะปลูกเช่นกัน โดยนวนิยายของมุลตาตุลลีก็ได้วิพากษ์วิจารณ์ความเป็นอนุรักษ์นิยมของชาวดัตช์ในเรื่องของความดีอีร์ ความเจ้าเล่ห์ ใจคับแคบ และเห็นแก่ประโยชน์ส่วนตนเป็นที่ตั้ง ดังนั้นจึงไม่อาจปฏิเสธได้ว่าแนวคิดแบบยุคภูมิธรรมและความรู้สึกแบบโรแมนติกได้ถูกแสดงให้เห็นอยู่ในนวนิยายเรื่องนี้ (Feenberg, 1997, p. 822)

หลังทศวรรษ 1850 ความเลวร้ายของระบบบังคับเพาะปลูกจึงตั้งขึ้นเรื่อย ๆ โดยฝ่ายเสรีนิยมในเนเธอร์แลนด์มีบทบาทสำคัญในการเผยแพร่เรื่องราวในอินดีสจนเป็นที่รับรู้แก่สาธารณชนผ่านการถกเถียงในรัฐสภาและสื่อสิ่งพิมพ์ต่าง ๆ โดยบรรดาชาวดัตช์หัวก้าวหน้าที่เปี่ยมด้วยความรู้สึกรู้สึกเห็นอกเห็นใจต่อชะตากรรมของชาว เช่น ปัญญาชนหัวก้าวหน้า นักการเมือง นักกฎหมาย และเจ้าหน้าที่ชาวดัตช์กลุ่มใหม่ ได้วิพากษ์ระบอบการเพาะปลูกด้วยภาษาที่เผ็ดร้อนและยังแสดงความรู้สึกร้อนใจและมิมีมนุษยธรรมต่อชีวิตของชาวพื้นเมืองในแบบเดียวกับมุลตาตุลลี อีกทั้งคนเหล่านี้ต่างมีความเห็นตรงกันว่า อินดีสต้องได้รับการพัฒนาเศรษฐกิจโดยเน้นการลงทุนของเอกชน นโยบายแรงงานเสรี และรัฐบาลต้องตอบแทนการทำงานหนักของชาวนาด้วยสวัสดิการ กระทั่งในทศวรรษ 1870 ระบบการบังคับเกณฑ์แรงงานและระบบบังคับเพาะปลูกจึงถูกทยอยยกเลิกไป ยกเว้นในพื้นที่บางส่วนที่ยังคงทำกำไร (Fasseur, pp. 116, 135) ในช่วง ค.ศ.1870-1900 จึงเป็นยุคเสรีนิยมทางเศรษฐกิจ โดยรัฐบาลอาณานิคมทำหน้าที่ดูแลระเบียบและความสงบเรียบร้อย ส่งเสริมการลงทุนของบรรดานักลงทุนเอกชน และผลักดันนโยบายด้านสวัสดิการสำหรับชาวพื้นเมือง แต่ในขณะเดียวกัน อำนาจทางการเมืองของชาวดัตช์ก็ได้ขยายตัวอย่างเข้มข้นเช่นกัน โดยการทำสงครามผนวกดินแดนและเปลี่ยนให้พื้นที่ดังกล่าวให้เป็นพื้นที่ทางเศรษฐกิจ ดังเช่นการค้นพบมันปีโตรเลียมและแปลงเพาะปลูกยางธรรมชาติในสุมาตรา ทำให้เกาะนี้กลายเป็นแหล่งทรัพยากรธรรมชาติสำคัญต่อเศรษฐกิจของอาณานิคมตั้งแต่นั้นมา

อย่างไรก็ตาม การสนับสนุนชนชั้นนำพื้นเมืองแบบจารีตและนโยบายของรัฐอาณานิคมอันมีลักษณะต่อต้านศาสนา ทำให้บรรดาผู้นำศาสนาอิสลามไม่มีบทบาทในสังคมและการเมืองเหมือนก่อน

ยุคอาณานิคม แต่ในทางกลับกัน คนเหล่านี้ก็ได้รับการคาดหวังจากมวลชนชาวนาในฐานะผู้นำทางสังคมแทนที่ปรียายีหรือชนชั้นแบบทางโลก เช่น กรณีการพิชิตอาเจะฮ์ (Aceh) ที่มีการต่อต้านจากผู้นำศาสนาอย่างรุนแรง หรือการลุกฮือของชาวนาที่มณฑลบันเต็น (Banten) ในค.ศ.1888 และที่อื่น ๆ ในชวา ซึ่งมักพบว่าผู้นำมุสลิมท้องถิ่นมีอิทธิพลในฐานะผู้นำกลุ่มกบฏ (Kartodirdjo, 1966; 1973) แม้การเคลื่อนไหวของมวลชนชาวนาที่นำโดยผู้นำมุสลิมจะมีอายุสั้น ถูกปราบปรามอย่างรวดเร็ว และสิ้นแรงไปตามกาลเวลา แต่เชื้อไฟแห่งความโกรธแค้นของชาวนาและบทบาทของผู้นำมุสลิมทำให้รัฐบาลอาณานิคมเพิ่มพูนอคติต่อศาสนาอิสลามหรือผู้นำมุสลิม

โดยทั่วไปแล้ว การขยายดินแดน เศรษฐกิจ และอำนาจทางการเมืองเหล่านี้ได้ทำให้รัฐบาลต้องการคนจำนวนมากเพื่อเข้ามาทำงานเป็นฟันเฟืองขับเคลื่อนเศรษฐกิจ ด้วยเหตุนี้ ระบบการศึกษาสมัยใหม่แบบตะวันตกจึงเริ่มมีบทบาทสำคัญแทนที่ระบบการศึกษาแบบจารีต โดยเฉพาะการก่อตั้งโรงเรียนฝึกหัดข้าราชการใหม่ ๆ ขึ้นในอาณานิคมเพื่อคัดกลั่นบุตรหลานของชาวดัตช์และชนชั้นนำชาวพื้นเมืองแบบจารีตเข้ามาศึกษาเล่าเรียน อย่างไรก็ตาม แม้การถกเถียงถึงเรื่องการปฏิรูปนโยบายสวัสดิการสำหรับชาวพื้นเมืองในอินดิสอย่างแผ่ดร้อนในรัฐสภาที่ยุโรปยังคงดำเนินต่อไป แต่ความรู้สึกการุญของจักรวรรดิกำลังกำลังแพร่ขยาย โดยหนึ่งในนั้นเป็นสตรีชาวพื้นเมืองที่ได้เข้าไปในกระแสธารแห่งการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว กล่าวคือ ในบริบททางสังคมและเศรษฐกิจในยุคทุนนิยมระหว่าง ค.ศ.1870-1900 หรือในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ได้ก่อให้เกิดจำนวนชาวนาไร้ที่ดินหรือทำงานอื่นเป็นรายได้หลักเพิ่มขึ้น โดยบางครั้งก็ถูกเรียกว่ากุลิ อันมีผลทำให้แรงงานรับค่าจ้าง (waged labour) ในชวาได้ก่อตัวขึ้นอย่างถาวร

### **ระบอบนโยบายจริยธรรม: ดิฉันอยากจะเป็นสตรีสมัยใหม่**

ในการเริ่มต้นศตวรรษใหม่ ยุคสมัยใหม่หรือยุคนโยบายจริยธรรมเปิดฉากขึ้น โดยคติพจน์แห่งยุคใหม่นี้ คือ “ความก้าวหน้า” (progress) คำต่าง ๆ ในภาษาดัตช์ที่หมายถึงความก้าวหน้า เช่น “รุดหน้า” (adnance) “ยกระดับ” (uplifting) “พัฒนา” (development) “อบรมสั่งสอน” (upbringing) ถูกประดับตกแต่งอยู่ในภาษาหลังการประกาศนโยบายจริยธรรมพร้อมกับการรณรงค์สวัสดิการ (promotion of welfare) แต่ความก้าวหน้าอันหมายถึงการวิวัฒน์ไปสู่ความเป็นสมัยใหม่นี้ จะอยู่ภายใต้การอบรมสั่งสอนของชาวดัตช์และมีชาวดัตช์ในอินดิสเป็นแบบอย่าง (Shiraishi, 1990, p. 27) จำนวนโรงเรียนทั้งเอกชนและรัฐบาลกับสถิติผู้เข้ารับการศึกษาจากระหว่าง ค.ศ.1900-1930 เพิ่มชาวพื้นเมืองจึงได้รับโอกาสทางการศึกษามากขึ้น ดังนั้น การปฏิรูประบบการศึกษาในยุคนโยบายจริยธรรมบรรลุผลสำเร็จสูงสุดใน ค.ศ.1930 กล่าวคือ จาก ใน ค.ศ.1900 มีนักเรียนชาวพื้นเมืองทั้งหมดเพียง 265,940 คน แต่ใน ค.ศ.1930 จำนวนเพิ่มขึ้นเป็น 1.7 ล้านคน แม้ว่าสัดส่วน

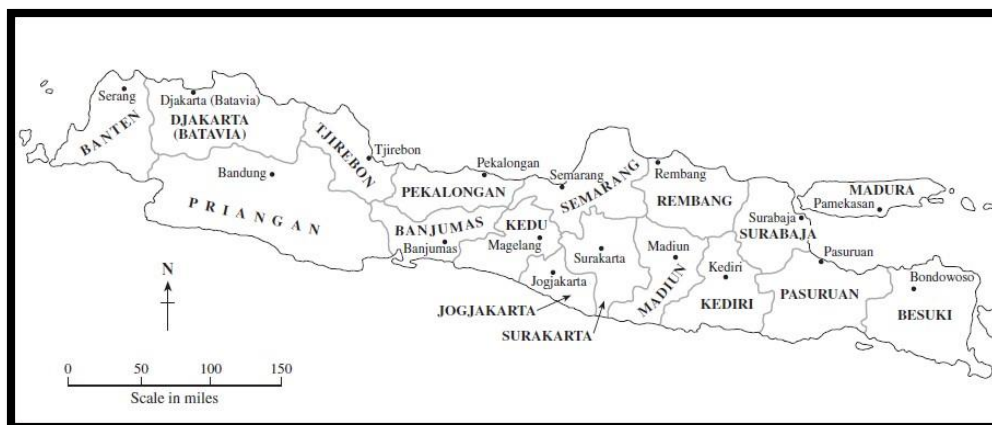
ชาวพื้นเมืองที่ได้รับการศึกษาอยู่ในระดับน้อยมากจากจำนวนประชากรทั้งหมดเป้าหมายของการศึกษา คือ การผลิตชนชั้นนำชาวพื้นเมืองรุ่นใหม่ที่มีพร้อมใจขึ้นและสถาปนาจิตวิญญาณร่าเริง (Ricklefs, 2008, p. 198)

แม้การปฏิรูปกระจายอำนาจจากส่วนกลางสู่ท้องถิ่นไม่ประสบความสำเร็จ เพราะอำนาจสูงสุดยังอยู่ในมือของชาวดัตช์ที่กรุงเฮก (The Hague) เมืองหลวงของประเทศแม่หรือเนเธอร์แลนด์ อย่างไรก็ตาม ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 คนพื้นเมืองที่ได้รับประโยชน์จากนโยบายจริยธรรมเป็นกลุ่มแรก คือ บุตรหลานจากกลุ่มอภิชนพื้นเมือง (indigenous aristocracy) อันได้แก่ กลุ่ม “ปรียาอี” (priyayi) ในชวาและมาดูรา รวมทั้งราชา (raja) และสุลต่าน (Sultan) จากเกาะรอบนอก โดยคนเหล่านี้มองว่าการศึกษาศสมัยใหม่แบบตะวันตกภายใต้การชี้นำของดัตช์ คือ ประตู่ไปสู่ความก้าวหน้าในยุคจารีต ชาวปรียาอีเป็นขุนนางของกษัตริย์ชวา โดยอุดมคติของชาวปรียาอีนั้น คือจะต้องมีทักษะอ่านวรรณกรรม ดนตรี และการรำ วายังกุลิต ควบคุมบุคคลิก การพูด และการแต่งกาย อีกทั้งมีความซื่อตรงและเกียรติยศ โดยการตระหนักถึงการมีศีลธรรมต่อสถานะและการปกครองต่อตนเองและประชาชน ชาวปรียาอีจึงเป็นชนชั้นปกครองที่ต้องยึดถือคุณธรรมสูงส่ง อย่างไรก็ตาม ปรียาอีมีความหลากหลายทั้งปุมหลังและอำนาจโดยอาจเป็นทั้งมุสลิมแต่ในนามหรือ “อะบังงัน” (abangan หรือมุสลิมเคร่งคัมภีร์หรือ “सानตริ” (santri) โดยขึ้นอยู่กับพื้นที่และ ดังนั้น ชาวปรียาอี แต่หน้าที่สำคัญคือ เป็นตัวกลางเชื่อมโยงสามัญชนกับราชสำนัก (ดู Geertz, 1960; Sutherland, 1975)

ทั้งนี้ ในช่วงยุคนโยบายจริยธรรม ความพยายามใฝ่คว้าหาโอกาสของบุตรหลานปรียาอีรุ่นใหม่ความก้าวหน้าทางเศรษฐกิจและการขยายตัวของไร่พืชเศรษฐกิจขนาดใหญ่ที่ปรากฏขึ้นในช่วงยุคเสรีนิยม ต้องการคนทำงานที่รู้หนังสือและมีทักษะเฉพาะ จึงส่งผลให้ต้องขยายโรงเรียนหรือระบบการศึกษาศสมัยใหม่แบบตะวันตกเพิ่มขึ้น โดยเฉพาะบรรดาปรียาอีระดับล่างที่ได้รับประโยชน์จากนโยบายขยายโอกาสทางการศึกษา

กล่าวได้ว่า หลังจากนวนิยายเรื่อง *Max Havelaar* ออกมาครั้งแรกใน ค.ศ.1888 บรรดานักเคลื่อนไหวชาวดัตช์ฝ่ายเสรีนิยมในเนเธอร์แลนด์ ยังคงเปล่งเสียงเรียกร้องให้มีการปฏิรูปสวัสดิการชาวพื้นเมือง และบทความชื่อ “หนี้เกียรติยศ” (Een eereschuld/A debt of honour) ของฟานดีเวนเตอร์ (Van Deventer) อดีตนักกฎหมายในอินดีสระหว่าง ค.ศ.1880-1897 ซึ่งตีพิมพ์ลงในวารสาร *de Gids* [ทางนำ] ใน ค.ศ.1899 สนับสนุนการปฏิรูปสวัสดิการของชาวพื้นเมือง โดยอ้างถึงความมั่งคั่งของเนเธอร์แลนด์ที่สูบเอามาจากคนในอินดีส การเรียกร้องให้มีการปฏิรูปนี้ยังเกิดขึ้นจากคนในอินดีสอีกด้วย ในที่สุดเมื่อ ค.ศ.1901 สมเด็จพระราชาธิบดีวิลเฮลมีนาแห่งเนเธอร์แลนด์จึงได้ประกาศนโยบายจริยธรรม (Ethical policy) ขึ้นอย่างเป็นทางการ ซึ่งจะนำมาสู่เปลี่ยนแปลงทางสังคมของอินดีสอย่างถึงราก (Ricklefs, 2008, p. 198) แต่กระนั้น ในระยะแรกการปฏิบัตินั้นยังอยู่ห่างไกลจากอุดมคติอย่างมาก (Cote, 2021, p. 15)





รูปที่ 1 แผนที่มณฑล (Residency) ต่าง ๆ ในเกาะชวา ค.ศ.1920

ที่มา: Widjojo 1970, p. 70

ในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ระเด่น อัดเจ็ง คาร์ตีนิ (Raden Adjeng Kartini) ธิดาของ Regent [ข้าหลวง] ชาวชวา หรือในภาษาชวา คือ Bupati ได้แสดงความเห็นและความรู้สึกแบบใหม่ที่ไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อนในอินโดนีส์หรือโดยเฉพาะในสังคมของชาวพื้นเมือง เนื่องจากเป็นเสียงของสตรีชนชั้นสูงที่แสดงความปรารถนาอย่างความกระตือรือร้นในการเรียกร้องให้ผู้หญิงชาวพื้นเมืองสามารถเรียนหนังสือและทำงานนอกบ้านได้เหมือนเช่นผู้ชาย เนื่องจากการขยายระบบการศึกษาในยุคนโยบายจริธรรมยังล่าช้า เธอจึงได้เขียนไปฎีกาขอทุนการศึกษาจากรัฐบาลให้แก่ตนและน้องสาวเพื่อไปเรียนต่อระดับสูงในเนเธอร์แลนด์ตามคำแนะนำของฌัก อะเบนดานอน (Jacques Abedanon) ผู้อำนวยการการศึกษาสำหรับชาวพื้นเมืองแห่งอินโดนีส์

แม้การมอบการศึกษาให้แก่ประชาชนจำนวนกว่า 27 ล้านคนเป็นไปได้เลยในทันที แต่หาเป็นเช่นนั้นสำหรับกลุ่มคนระดับบนที่ได้รับการศึกษาไม่ และทำให้คนกลุ่มนี้ได้ประโยชน์จากคนระดับล่าง เพราะประชาชนยังคงยึดติดชนชั้นสูงมาก สิ่งใดที่เผยแพร่ออกมาจากชนชั้นสูงก็จะได้รับการตอบรับทันที

ประโยชน์จากข้อเท็จจริงที่ว่านี้มีต่อทุกฝ่าย ไม่ว่ารัฐบาล ชนชั้นสูง หรือประชาชนหรือไม่? จนถึงบัดนี้ มีข้อดีเพียงเรื่องเดียวก็คืออรรถกถาหมายและความสงบเรียบร้อยกับมีรายได้สม่ำเสมอ รัฐและชนชั้นสูงได้ประโยชน์จากสิ่งนี้ แต่แล้วประชาชนจะได้รับอะไรเพื่อตัวเองบ้าง ประชาชนจะได้อะไรจากชนชั้นสูงที่ได้รับความเคารพยำเกรงของพวกเขาซึ่งรัฐบาลได้ใช้มาปกครองพวกตน? จนถึงตอนนี้ ยังไม่มีหรือมีแต่น้อยมาก แต่มีแนวโน้มว่า

ประชาชนจะเสียผลประโยชน์ในเวลาที่สูงขึ้นสูงใช้อำนาจข่มเหงรักแก อันยังคงเป็นเรื่องที่เกิดขึ้นได้ไม่ยาก

สิ่งนี้จะต้องเปลี่ยนแปลง ชนชั้นสูงต้องได้รับการเคารพจากประชาชน ควรค่าแก่การยอมรับ และสิ่งนี้จะเป็ประโยชน์อันประเมินค่ามิได้สำหรับประชาชน รัฐบาลต้องเตรียมชนชั้นสูงให้พร้อมสำหรับเรื่องนี้ ซึ่งจะบรรลุผลได้เมื่อให้การศึกษาที่ดีเท่านั้น แต่ต้องไม่ใช่แค่การศึกษาทางกฎหมายอย่างเดียว หากแต่รวมไปถึงการศึกษาทางศีลธรรมด้วย โดยหลักการนี้ต้องไม่ถูกมองข้ามไปในการมอบการศึกษาให้แก่ชาวชวา

คาร์ตีนี้ได้รับการเห็นชอบจากบิดา ระเด่น โสสรานิงรัต หลังฟังเหตุผลของคาร์ตีนี้ที่ว่า การศึกษาสำคัญยิ่งต่อเธอและช่วยให้ผู้หญิงชาวชวามีบทบาทต่อความก้าวหน้า คาร์ตีนี้เกิดใน ค.ศ. 1879 จากตระกูลผู้ดีชาวชวาหรือ “ปรียาอี” (priyayi) ในดินแดนชายฝั่งตะวันออกเฉียงเหนือของเจ้าชายจันทรานคราปูของคาร์ตีนี้สู่อำนาจหลังให้การร่วมมือกับชาวดัตช์ และกลายเป็นข้าหลวงแห่งเดมัม โดยเครือญาติและตระกูลของเขายังครองเมืองท่าสำคัญ ๆ ต่างบริเวณชายฝั่งตอนเหนือของเกาะชวาก็ด้วย ทั้งนี้เพราะเป็นคนหัวก้าวหน้า เจ้าชายจึงเป็นคนแรก ๆ ที่เปิดรับวัฒนธรรมตะวันตก และเข้ารับการศึกษาแบบตะวันตกจากโรงเรียนที่สอนภาษาดัตช์ ดังนั้นการศึกษาจึงกลายเป็นค่านิยมของคนในตระกูลนับแต่นั้น ระเด่น มัส อธิปตี อาร์โอ (Raden Mas Adipati Ario) โอรสของเจ้าชายและบิดาของคาร์ตีนี้ก็ได้อกลายเป็นข้าหลวงแห่งเมืองเจอพารา (Jepara) อันเป็นตำแหน่งสูงสุดในระบบราชการฝ่ายพลเรือนสำหรับชาวพื้นเมืองของอินดิส (Pangreh Praja) ซึ่งแยกต่างหากจากระบบราชการพลเรือนที่มีแต่ชาวดัตช์หรือชาวยุโรป (Binnenlands Bestuur)



**รูปที่ 2** สามพี่น้อง (จากซ้ายไปขวา) คาร์ทีนี (Kartini) คาร์ดีนาร์ฮ์ (Kardinah) และรุคมีนี (Roekmini)

ค.ศ.1900

ที่มา:

[https://ban.wikipedia.org/wiki/Kartini#/media/Berkas:COLLECTIE\\_TROPENMUSEUM\\_Kabinetfoto\\_met\\_gesigneerde\\_portretten\\_van\\_de\\_drie\\_zussen\\_Kartini\\_Kardinah\\_en\\_Roekmini\\_TMnr\\_60033327.jpg](https://ban.wikipedia.org/wiki/Kartini#/media/Berkas:COLLECTIE_TROPENMUSEUM_Kabinetfoto_met_gesigneerde_portretten_van_de_drie_zussen_Kartini_Kardinah_en_Roekmini_TMnr_60033327.jpg)

คาร์ทีนีได้รับการศึกษาระหว่าง ค.ศ.1885-1891 จากครูชาวดัตช์ซึ่งมีอิทธิพลต่อความคิดของเธออย่างมาก แต่การศึกษาสมัยใหม่แบบตะวันตกสำหรับสตรีชาวพื้นเมืองหรือสตรีชนชั้นสูงเป็นเรื่องแปลกในสมัยนั้น อย่างไรก็ตาม บิดาของคาร์ทีนีเป็นเช่นเดียวกับพระบิดาของตน เขาได้ส่งเสริมให้บรรดาลูกทุกคนในจวนเข้าถึงการศึกษาแบบตะวันตกซึ่งสงวนไว้ให้เฉพาะชนชั้นสูงหรือเหล่าปรีายีเท่านั้น โดยเฉพาะผู้ชาย อย่างไรก็ตาม สถานะและการศึกษาของคาร์ทีนีทำให้เธอได้พบเจอกับประสบการณ์ชีวิตแบบใหม่ คาร์ทีนีได้พบกับนักเคลื่อนไหวสิทธิสตรีชาวดัตช์หลายคน และยังซึมซับจากประเด็นต่าง ๆ ที่ถูกถกเถียงกันอยู่ในหนังสือพิมพ์ภาษาดัตช์รายวันสายปฏิรูปที่ทรงอิทธิพล *De Locomotief* และนิตยสารภาษาดัตช์วิจารณ์วัฒนธรรมชนชั้นสูงและแบบทางการของชาวโดยชาวยุโรป ตลอดจนหนังสือต่าง ๆ ที่ถูกแปลเป็นภาษาดัตช์เผยแพร่อยู่ในเขตมหานครเมืองใหญ่ของดินแดนชายฝั่งทะเลทางตอนเหนือของชวา คือ เมืองเซมารัง (Semarang) อันเป็นที่ตั้งของมณฑลเซมารังขณะนั้น ดังนั้นอาจกล่าวได้ว่า คาร์ทีนีเป็นหนึ่งในคนหนุ่มสาวชาวพื้นเมืองหรือชาวชวาที่ได้รับการศึกษาแบบตะวันตกรุ่นใหม่ที่กำลังจะกลายเป็นกลุ่มบุคคลสำคัญในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 20 และเป็นส่วนหนึ่งของยุคใหม่ที่กำลังจะเกิดขึ้นอีกไม่ช้าไม่นาน ในขณะเดียวกัน คาร์ทีนียังแสดงพจนานุกรมแบบใหม่ที่วางอยู่บนแนวคิดที่หลังไหลมาพร้อมกับนโยบายจริยธรรม

เรื่องราวส่วนตัว ความใฝ่ฝัน และชีวิตทางอารมณ์ของคาร์ทีนีปรากฏอยู่ในจดหมายถึงเพื่อนชาวดัตช์ โดยจดหมายฉบับแรกที่ยังหลงเหลืออยู่ลงวันที่ 25 พฤษภาคม ค.ศ.1889 เป็นจดหมายถึงสตรีชาวดัตช์นามว่า สเตลลา เซฮันเดอลาร์ (Stella Zeehandelaar) นักสตรีนิยมและนักเคลื่อนไหวทางการเมืองชาวดัตช์ (Cote, 2021, pp. 19-20)

ฉันปรารถนาจะทำความคุ้นเคยกับ ‘ผู้หญิงสมัยใหม่’ ผู้หญิงที่น่าภูมิใจ เป็นอิสระ ซึ่งฉันรู้สึกมีความชื่นชมอย่างมาก พวกหล่อนใช้ชีวิตอย่างมั่นใจ ร่าเริง และมีจิตวิญญาณอันสูงส่ง อีกทั้งยังมีความกระตือรือร้นและความมุ่งมั่น พวกหล่อนไม่ได้ทำงานเพื่อผลประโยชน์และความสุขสบายของตนเองเพียงอย่างเดียว แต่ยังอุทิศตนให้แก่สังคมในวงกว้างโดยทำงานเพื่อผลประโยชน์ของเพื่อนมนุษย์ ฉันรู้สึกตื่นเต้นกับยุคใหม่นี้มาก ไข่แล้ว ฉันอาจพูด

เช่นนั้นได้โดยแม้ว่าฉันจะไม่ได้สัมผัสกับสิ่งที่น่าตื่นเต้นดังกล่าวในอินดีส แต่ในแง่ของความคิดและความรู้สึกของฉัน ฉันไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของสังคมอินดีส ณ ปัจจุบันนี้ หากแต่ฉันมีความคิดและความรู้สึกแบบนั้นอย่างเต็มเปาร่วมกันกับบรรดาพี่น้องสตรีผิวขาวหัวก้าวหน้าที่อยู่ในโลกตะวันตกอันไกลโพ้น

คาร์ตีนิเชื่อว่าการเป็นผู้หญิงสมัยใหม่แบบตะวันตกหรือชาวตะวันตกเป็นเรื่องที่น่ายากยิ่ง เพราะมีอิสระมั่นใจ ร่าเริง กระตือรือร้น มุ่งมั่น และจิตใจสูงส่งในแง่ที่ว่าสตรีเหล่านั้นทำเพื่อคนส่วนใหญ่แทนที่จะนึกถึงแต่ผลประโยชน์ส่วนตัว ดังนั้น คุณสมบัติสูงส่งเหล่านี้จึงเป็นสิ่งที่คาร์ตีนิพยายามที่จะเปลี่ยนตัวเองโดยเอาเยี่ยงอย่าง ซึ่งทำให้เธอยอมรับว่าเป็นความรู้สึกกับของตอนขณะนั้น กระนั้น คาร์ตีนิก็รู้ว่าจารีตประเพณีแบบดั้งเดิมของชนชั้นปรียายีชวานั้นขัดขวางการกลายเป็นผู้หญิงสมัยใหม่และเป็นสิ่งที่ยากยิ่งที่จะทำลาย

จารีตชาวตะวันตกอันเก่าแก่หลายร้อยปีนั้นมันคงและเข้มแข็ง แต่ฉันสามารถสลัดทิ้งมันออกไปจากฉันได้ และทำลายมันลงเสีย หากไม่ใช่เพราะยังมีสายสัมพันธ์อย่างอื่นนั้นมันคงและแน่นหนายิ่งกว่าประเพณีใดๆ ที่มีอายุหลายร้อยปีที่ผูกมัดฉันไว้กับฉัน นั่นคือ ความรักที่ฉันมีแต่ผู้ให้กำเนิดฉัน ผู้ที่ฉันเป็นหนี้ในทุก ๆ สิ่ง ทุก ๆ อย่าง ฉันมีสิทธิไปบดขยี้หัวใจบรรดาคนผู้มีแต่มอบความรักและคุณงามความดีมาตลอดชีวิต และห้อมล้อมฉันด้วยอ่อนโยนหรือหอกหรือ? ฉันอาจทำร้ายหัวใจของพวกเขาได้ หากฉันยอมปล่อยให้ไปตามความปรารถนา โดยทำสิ่งที่ฉันใฝ่ฝันที่จะทำในทุกจังหวะเต้นของหัวใจ

ไม่ใช่เพียงแค่เสียงอันอารยะข้างนอกจากในยุโรปอันทำให้ฉันอยากเปลี่ยนแปลงสภาพการณ์ปัจจุบัน การใฝ่หาถึงความเปลี่ยนแปลงนี้เริ่มต้นตั้งแต่ฉันยังเป็นเด็ก ในตอนที่คำว่า “การปลดปล่อย” ยังไม่ดังก้องกังวาลหูและไร้ความหมายใด ๆ ต่อฉัน บทความและหนังสือเกี่ยวกับเรื่องดังกล่าวก็ยังคงเป็นสิ่งที่ไกลเกินกว่าฉันจะเข้าใจ แต่คำ ๆ นั้นก็ได้ปลุกให้ฉันตื่นขึ้นมาและการใฝ่หาความเปลี่ยนแปลงนั้น ก็ค่อย ๆ เข้มข้นขึ้น นั่นคือ การใฝ่หาเสรีภาพและการมีอิสระ โดยความโหยหาดังกล่าวที่ได้เข้ามาในชีวิตของฉันเกิดขึ้นจากสิ่งที่เกี่ยวข้องกับฉันโดยตรงและสภาพแวดล้อมทั่วไป สถานการณ์ที่ทำลายจิตใจและทำให้ฉันร้องไห้ด้วยอาการโศกเศร้าเกินจะกล่าวออกมา

การใฝ่อิสรภาพจากพันธนาการของจารีตประเพณีเพื่อจะกลายเป็นผู้หญิงสมัยใหม่และอุปสรรคของจารีตประเพณี คาร์ตีนิได้แสดงความเห็นในทำนองเดียวกับผู้เรียกร้องการปฏิรูปสวัสดิการหรือสนับสนุนนโยบายจริยธรรม ซึ่งรับรู้และซับซ้อนทัศนคติปฏิบัติดังกล่าวจากกลุ่ม

ปัญญาชนและชาวยุโรปรุ่นใหม่ผ่านการอ่านหนังสือพิมพ์ หนังสือแปล นวนิยาย และนิตยสาร ซึ่งกลายเป็นสิ่งบริโภคสำหรับคนหัวก้าวหน้า เธอแก้ต่างให้แก่บิดาของตนเสมอ เพราะบิดาของเธอเป็นข้าหลวงที่ดีและมีความห่วงใยประชาชนของตน อย่างไรก็ตาม คาร์ตินียอมรับว่าการชมเชงรังแกชาวชวาโดยชนชั้นนำชาวพื้นเมืองยังคงมีอยู่เนื่อง ๆ โดยในจดหมายถึงสะเตลล่าลงวันที่ 13 มกราคม ค.ศ.1900 ยังคงเน้นย้ำความฝันและความสำคัญของการศึกษาสำหรับชาวพื้นเมืองรวมทั้งผู้หญิง เช่น การวิพากษ์วิจารณ์ระบอบอาณานิคม (Taylor, 1976, p. 641)

สักหลายเดือนแล้ว คุณได้ถามฉันถึงเรื่องความเป็นอยู่ทุกวันนี้ของคนตัวเล็ก หากแต่ครั้งนั้นฉันได้เขียนเรื่องอื่นลงไปมากแล้ว ฉันจึงทำเป็นไม่รู้ไม่ชี้เสีย แต่เหตุเพราะว่าเรื่องนี้ไม่อาจบรรยายแบบสั้น ๆ ได้ด้วย ฉันจึงรับปากคุณว่าจะกลับมาตอบในครั้งอื่น ซึ่งก็เป็นเหตุผลที่ฉันได้เขียนจดหมายมาในฉบับนี้ แต่ก่อนจะสาวความเป็นไปของเรื่องดังกล่าว ฉันขอตอบจดหมายฉบับก่อนหน้าของคุณก่อนนะคะ

ขอบคุณ สะเตลล่า สำหรับกำลังใจ ฉันหวังสิ่งที่คุณยืนยันนั้นจะเป็นจริง คุณรู้หรือเปล่าคติพจน์ของฉันคืออะไร มันคือ ฉันจะทำ แล้วคำเล็ก ๆ สองคำนี้ได้หอบฉันข้ามขุนเขาแห่งความยากลำบากอยู่เสมอ ฉันจึงไม่ยอมแพ้ ฉันจะปีนขึ้นบนภูเขา ฉันเปี่ยมด้วยความหวังและความกระตือรือร้น สะเตลล่า มันเต็มเชื้อเพลิงให้ไฟ อย่าให้ดับมอด ทำให้ฉันอบอุ่น ให้ฉันเติบโต สะเตลล่า ฉันวอนคุณ อย่าได้ทิ้งฉันไป

หนังสือฎีกาฉบับนี้ต่อมาถูกนำมาตีพิมพ์เป็นหนังสือรวมกับจดหมายส่วนตัวที่ส่งถึงเพื่อนชาวดัตช์ ระหว่าง ค.ศ.1898-1904 จำนวน 95 ฉบับ เพื่อเผยแพร่แก่สาธารณชนในเนเธอร์แลนด์ใน ค.ศ.1911 ในชื่อ *Door Duisternis tot Licht: Gedachten over and voor het Javaansche Volk* [จากความมืดสู่แสงสว่าง: ความคิดและของชาวชวา] ด้วยเหตุนี้ สถานะของจดหมายส่วนตัวซึ่งไม่ได้มีเป้าหมายเพื่อเผยแพร่จึงกลายเป็นสื่อสาธารณะ ดังนั้นข้อเขียนของคาร์ตินียิ่งล้วนแต่ใช้ภาษาดัตช์จึงเป็นการสนทนากับรัฐบาลอาณานิคมผ่านแควตวงข้าราชการและเพื่อนชาวดัตช์ ต่อมาหนังสือเล่มนี้ถูกแปลเป็นภาษามลายูหรือภาษาอินโดนีเซียรวมทั้งภาษาอังกฤษ เรื่องราวของคาร์ตินียิ่งจบลงด้วยโศกนาฏกรรมได้รับความเห็นใจจากผู้อ่านชาวดัตช์จำนวนมาก ดังปรากฏอยู่ในคำนำฉบับแปลภาษาอังกฤษชื่อ *Letter of a Javanese Princess* [จดหมายจากเจ้าหญิงชวา] โดยแอกเนส ลูอิส ซิมเมอร์ (Agnes Louise Symmers) (1921) แม้คาร์ตินียิ่งเป็นที่รู้จักในหมู่นักเดินทางชาวดัตช์ แควตวงข้าราชการชาวดัตช์ และข้าราชการชาวพื้นเมืองมาก่อนแล้ว (Taylor, 1974, p. 83)

กระทั่งเมื่อไม่นานมานี้ มีการรวบรวมงานเขียนในภาษาดัตช์ของคาร์ตินียิ่งอันได้แก่ จดหมายฉบับสมบูรณ์และดั้งเดิมกว่า 140 ฉบับ เรื่องสั้น 4 เรื่อง ความเรียง 4 เรื่อง และบทกวี 1 บท ซึ่ง

เนื้อความทั้งหมดได้ฉายให้เห็นถึงความสดใสรุ่งเรืองของคาร์ตีนิในห้วงเวลาที่สังคมชวากำลังเปลี่ยนจากสังคมแบบจารีตไปสู่สังคมสมัยใหม่และไม่ได้อยู่ในความหมองหม่นภายใต้จารีตประเพณีอันเข้มงวดของปรียายี ดังปรากฏอยู่ในเรื่องสั้น 2 เรื่องแรกที่ลงเป็นตอน ๆ ในนิตยสาร *De Echo* ระหว่าง ค.ศ. 1899-1900 คือเรื่อง *Een Gouverneur Generaals Dag* [วันข้าหลวงใหญ่] (1900) และ *Een Oorlogsschip op de Ree* [เรือทอดสมอ] (1900) ซึ่งได้เผยให้เห็นถึงชีวิตของชนชั้นนำและคนสามัญในชวาในยุคสมัยใหม่ การขยายตัวของเมืองทำการค้าและการลงทุน การเติบโตของอุตสาหกรรมผ้าบาติกและการแกะสลักไม้ซึ่งเป็นกิจการที่บรรดาปรียายีลงทุน รวมทั้งพรรณนาถึงความรู้สึกเบิกบานใจของคาร์ตีนิกับบรรดาน้องสาวของตนในฐานะสตรีชวสมัยใหม่ นอกจากนี้ยังมีเรื่องสั้นเรื่อง *Van een Vergeten Uithoekje* [จากซอกหลืบที่ถูกลืม] (1903) ลงในนิตยสาร *Eigen Haard* และเรื่อง *Disillusionment* [ความท้อแท้] (1904) ซึ่งตีพิมพ์หลังจากเธอเสียชีวิตลงไม่นาน

ในขณะที่บทกวีในภาษาดัตช์ชื่อ *To Our Friends* [แต่เพื่อน] ซึ่งคาร์ตีนิได้บรรยายความรู้สึกของตนที่เกิดขึ้นตั้งแต่การเขียนจดหมายไปยังเพื่อนชาวดัตช์คนต่าง ๆ รวมทั้งเพื่อนชาวอินโดนีเซียร่วมสมัยของเธอ โดยเป็นการแสดงความรู้สึกด้วยภาษาของนโยบายจริยธรรมที่กำลังค่อย ๆ ถูกนำไปปฏิบัติในอาณานิคมอย่างจริงจังมากขึ้นในช่วงทศวรรษ 1910 เป็นต้นไป

ด้วยรัก มิตรภาพ และความเห็นใจ

คลื่นลูกเล็กพิมพำข้า ๆ

และสายลมซบร้องบนพฤษภา

แต่บุตรของมนุษย์ผู้เวิ้งคว้าง

ฟังดูช่างเพราะพริ้งเสนาะหู

อันลูกคลอเคล้าด้วยเพลงแห่งเกลียวคลื่นและสายลม

แผ่ซ่านไปทั่วทุกมุมโลก

ที่ซึ่งวิญญาณฉันมิตรได้พบกัน!

พวกเขาไม่แสร้งเรื่องสีผิว

ยศถาหรือตำแหน่งทางสังคม

หากแต่แผ่แผ่ไปถึงทุกคน

ผู้เกี่ยวก้อยงมมือกันและกัน

ครั้นมนุษย์ได้พบกัน

พวกเขาจะไม่ทิ้งสัมพันธ์  
อันได้ผูกพันพวกเขาไว้ และยังคงร่วมฝันฝ่าในทุกสรรพสิ่ง  
จริงใจแก่กันและกัน มีสนเวลาและระยะทาง

มาร่วมสุข และร่วมทุกข์  
และจักเป็นเช่นนี้ชั่วชีวิต!  
ไอ้อวยพรแต่เพื่อนมนุษย์ผู้ได้พบจิตวิญญาณฉันมิตร  
ดังเช่นได้รับของขวัญแห่งสรวงสวรรค์!

กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ คาร์ตินิกเชื่อว่าชีวิตใหม่ในยุคสมัยใหม่ คือ การทำให้ทุกคนในอินดิสได้รับการปฏิบัติอย่างเท่าเทียมฉันเพื่อนร่วมโลก ดังนั้น คาร์ตินิกจึงต้องการขยายโอกาสทางการศึกษาเพื่อรับใช้การพัฒนาวัฒนธรรมประชาชนของตน เพราะการศึกษาสมัยใหม่สำหรับผู้หญิงมีความสำคัญผู้จะกลายมาเป็นแม่ของชาติในอนาคต และยังคงสำคัญสำหรับการปลดปล่อยผู้หญิงออกจากจารีตประเพณีศักดินาปีตารีปไตย กระทั่งในช่วงทศวรรษ 1910 จึงมีการปฏิบัติอย่างจริงจังจิงโดยรัฐบาลอาณานิคม อันเป็นช่วงที่ไอเด็นเบอร์ก (Idenburg) เป็นข้าหลวงใหญ่แห่งอินดิสระหว่าง ค.ศ. 1906-1916 ทั้งนี้การศึกษา ระบบชลประทาน และการอพยพประชากรเป็นเป้าหมายสำคัญในการยกระดับคุณภาพชีวิตของชาวพื้นเมือง อย่างไรก็ตาม ความรู้สึกเป็นอริต่อระบอบอาณานิคมอีกด้วย โดยเฉพาะในเรื่องแนวคิดการข่มเหงรังแกชาวพื้นเมืองเหมือนในนวนิยาย *Max Havelaar* และเรื่องเชื้อชาติ ความปรารถนาจะเป็นอิสระของคาร์ตินิกยังหมายถึงการมีสถานะเท่าเทียมกับชาวดัตช์หรือชาวยุโรปในอินดิส

อย่างไรก็ตาม เรื่องราวของคาร์ตินิกเป็นที่รู้จักกว้างขวางขึ้น เมื่อเจ. เอช. อะเบนดานอน (J. H. Abendanon) นักการศึกษาชาวดัตช์ อดีตผู้อำนวยการการศึกษาสำหรับชาวพื้นเมืองแห่งอินดิสผู้เป็นสามีของโรซ่าได้รวบรวมจดหมายส่วนตัวส่งถึงเพื่อนสตรีชาวดัตช์ของคาร์ตินิก จำนวน 95 ฉบับ ระหว่าง ค.ศ. 1899-1904 มาตีพิมพ์เป็นหนังสือในชื่อ *Door Duisternis tot Licht: Gedachten over and voor het Javaansche Volk* [จากความมืดสู่แสงสว่าง] ใน ค.ศ. 1911 แม้ถูกตัดทอนประโยคอ่อนไหวบางท่อนออกไปโดยอะเบนดานอน ที่วิพากษ์วิจารณ์รัฐบาลอาณานิคมอันเป็นความตั้งใจของอะเบนดานอนในการตีพิมพ์เผยแพร่ เพื่อเป็นพลังในการขับเคลื่อนนโยบายทางการศึกษาในอินดิสในยุคนโยบายจริยธรรม (Cote, 2014, p. xiv) ดังนั้นเมื่อหนังสือเล่มนี้ออกสู่สายตาสาธารณชนก็กระตุ้นความรู้สึกเห็นอกเห็นใจในหมู่ชาวดัตช์อย่างมาก เพราะเรื่องราวของคาร์ตินิกก่อให้เกิดความรู้สึกเห็นอกเห็นใจ สงสาร และเศร้าใจต่อชีวิตของหญิงสาวสูงศักดิ์ชาวชาวผู้เยาว์วัย เฉลียวฉลาด หลีกแหลม และคงแก่เรียน แต่ต้องมาประสบกับชะตากรรมอันน่าเศร้า โดยไม่

อาจหนีออกไปจากกรอบจารีตประเพณีที่ผูกมัดเธอไว้ไปจนถึงวันสิ้นลมทั้งที่ยังไม่ถึงวัยอันควร อย่างไรก็ตาม ความสนใจของนโยบายจริยธรรมมุ่งเน้นไปที่ชาวหรือความทุกข์ของชาวนาชาวบนเกาะ ชาวซึ่งมีประชากรอาศัยอยู่จำนวนมหาศาล ดังนั้น งบประมาณในการพัฒนาทางเศรษฐกิจและการก่อสร้างโครงสร้างพื้นฐานจึงถูกกระจายลงมาในพื้นที่เกาะชวาเป็นหลัก แต่ความสำเร็จยิ่งใหญ่ของนโยบายจริยธรรม คือ การศึกษาอันเป็นความภาคภูมิใจของรัฐบาลดัตช์

ดังนั้น เรื่องราวของคาร์ตีนิ คือ การกระตุ้นความเห็นอกเห็นใจต่อชะตากรรมของเธอ แม้การตีความงานเขียนและบทบาทของคาร์ตีนิสมัยหลังมีความแตกต่างออกไป เช่น คาร์ตีนิเป็นนักสตรีนิยมในแบบสังคมนิยม ผู้ให้แรงบันดาลใจแก่นักสตรีนิยมและนักชาตินิยมอินโดนีเซีย ตำนานถูกสร้างขึ้นโดยผู้สนับสนุนนโยบายจริยธรรมชาวดัตช์ ซึ่งเปลี่ยนให้เธอกลายเป็นนักสตรีนิยมชาวชวาผู้ต่อต้านความเห็นแก่ตัวและธรรมเนียมการมีภรรยาหลายคนของผู้ชายชวา สัญลักษณ์ของการตื่นตัวของชาวอินโดนีเซียและวีรสตรีแห่งชาติ (Nieuwenhuys, 1982, pp. 158-159) เพราะฉะนั้น กล่าวได้ว่าเจตนาของคาร์ตีนิไม่ใช่การหมกหมุ่นไปตามความรู้สึก แต่เป็นความจริงจังและแสดงความรู้สึกอ่อนไหวฉันทมิตรกับเพื่อนทางเจตนา โดยทักษะทางภาษาดัตช์ที่เพิ่มพูนขึ้นจากการอ่านและเขียนได้ ทำให้ความสามารถในทางความคิดหรือสติปัญญาสอดคล้องกับอุดมคติเรื่องก้าวหน้าแบบสังคมนิยมตะวันตก โดยเฉพาะการที่คาร์ตีนิสนับสนุนการศึกษาและโจมตีธรรมเนียมการมีภรรยาหลายคนและจารีตการแต่งงานแบบคลุมถุงชน สถานะความเป็นสตรีที่ยังไม่ได้แต่งงานจากตระกูลสูงศักดิ์แม้แต่ในการขึ้นถกเถียงในพื้นที่สาธารณะ (Cote, 2021, pp. 33-34)

ในช่วงชีวิตของคาร์ตีนิ ระบอบอาณานิคมกำลังขยายตัว โดยมีการการทำสงครามผนวกเอาดินแดนเกาะรอบนอก และการขยายตัวของเกาะชวาในฐานะศูนย์กลางการปกครองและระบบเศรษฐกิจ ดังนั้น ระบบเศรษฐกิจทั่วอาณาเขตที่ขยายตัวกว้างขึ้นดังกล่าวจึงได้ถักทอเข้าด้วยกัน โดยมีเรือเมล์ที่ใช้เครื่องจักรไอน้ำของรัฐบาล (Koninklijke Paketvaart Maatschappij) ที่คอยขับเคลื่อนขนถ่ายสินค้าจากเกาะต่าง ๆ เพื่อไปค้าขาย ด้วยเหตุนี้ ระบบเศรษฐกิจเกาะรอบนอกบางเกาะจึงขยายตัว เนื่องจากการลงทุนของเอกชน เช่น สุมাত্রากับหมู่เกาะริมชายฝั่งกาลิมันตัน โดยระหว่าง ค.ศ.1900-1930 ผลิตภัณฑ์น้ำตาลอ้อย ชา ใบยาสูบ พริกไทย กาแฟ มะพร้าวแห้ง ดีบุก น้ำมันปิโตรเลียม และสินค้าอื่น ๆ มีปริมาณเพิ่มขึ้นจากเดิมหลายเท่า แต่ตั้งแต่ช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 น้ำมันปิโตรเลียมและยางธรรมชาติได้กลายเป็นสินค้าส่งออกชนิดใหม่ที่สำคัญ โดยยางธรรมชาติกลายเป็นพืชเศรษฐกิจเพื่อการส่งออก (Ricklefs, 2008, p. 190) ดังนั้น เกาะรอบนอกจึงกลายเป็นแหล่งกิจกรรมทางเศรษฐกิจขนาดใหญ่กว่าชวาขึ้นเป็นครั้งแรก และผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจก็เป็นความสนใจหลักของรัฐบาลอาณานิคมและนักลงทุนนานาชาติ ดังนั้น ทุนนิยมจึงกลายเป็นพลังในการขับเคลื่อนเศรษฐกิจของอาณานิคม ซึ่งเกิดขึ้นพร้อมกับการทำให้สังคมอาณานิคมกลายเป็นสมัยใหม่ เช่น การสถาปนาระบบโทรเลขและไปรษณีย์ ระบบสาธารณสุข การพัฒนาเส้นทางรถไฟเพื่อการ



ขนส่ง อย่างไรก็ตาม ความเปลี่ยนแปลงทางสังคม การเมือง และเศรษฐกิจในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 นั้น ทำให้คนหนุ่มสาวชาวพื้นเมืองมีการศึกษาแบบตะวันตกรุ่นใหม่ได้ออกมาเคลื่อนไหวทางการเมืองและวัฒนธรรมมากขึ้นด้วยภาษาแบบใหม่หรือภาษามลายู ซึ่งเป็นรากฐานของภาษาอินโดนีเซียในเวลาต่อมา

### ระบอบนโยบายจรรยาบรรณ: ถ้าฉันเป็นชาวดัตช์และการไฝหาอิสรภาพ

อย่างไรก็ตาม ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ชาวพื้นเมืองอินโดนีเซียรุ่นใหม่ซึ่งเรียกตนเองว่า “Kaum Muda” [กาอุม มูดา] อันมีนัยยะความหมายตรงกันข้ามกับคนรุ่นเก่าหรือ “Kaum Tua” [กาอุม ตัว] ได้ปรากฏตัวขึ้น ระเด่น มัส สุวารตี สุรยานิงรัต (Raden Mas Soewardi Soerjaningrat) ในวัย 24 ปี ปัญญาชนรุ่นใหม่ชาวชวาจากตระกูลชนชั้นสูงจากราชสำนัก หรือที่รู้จักกันภายหลังในอีกชื่อว่า กี ฮาจาร เดวันโตโร (Ki Hadjar Dewantoro) ได้เขียนบทความภาษาดัตช์ชิ้นหนึ่งลงตีพิมพ์เผยแพร่ในหนังสือพิมพ์ภาษาดัตช์ *De Express* เมื่อวันที่ 19 เดือนกรกฎาคม ค.ศ.1913 โดยใช้ชื่อบทความว่า *Als ik eens Nederlander was* [ถ้าฉันได้เป็นชาวดัตช์สักครั้งหนึ่ง] ความว่า

ในความคิดของฉัน มีบางอย่างที่ผิดปกติ ไม่เหมาะสม ถ้าเรา (ฉันกำลังจินตนาการว่ากำลังเป็นชาวดัตช์อยู่) ขอให้ชาวพื้นเมืองเข้าร่วมงานเฉลิมฉลองวันอิสรภาพของเรา ประการแรก เรากำลังทำร้ายความรู้สึกอันเปราะบางพวกเขา เพราะเรากำลังเฉลิมฉลองอิสรภาพในประเทศที่เรายึดครองอยู่ ในขณะนี้เรามีความปิติอย่างมาก เนื่องจากเมื่อร้อยปีก่อน เราได้ปลดปล่อยตัวเองจากการถูกยึดครองโดยชาวต่างชาติ [แต่] การเฉลิมฉลองที่กำลังเกิดขึ้นต่อหน้าต่อตาผู้ตกอยู่ใต้การยึดครองของเรา เราไม่คิดดอกหรือว่าทาสผู้นำสงสารเหล่านี้ก็ปรารถนาถึงช่วงจังหวะเช่นนั้นเหมือนกับเรา คือ อยากจะเฉลิมฉลองอิสรภาพของพวกเขาบ้างเช่นกัน? หรือเป็นเพราะบางทีเรารู้สึกว่านโยบายทำลายจิตวิญญาณของเรานั้นได้ทำให้เรามองว่าจิตวิญญาณของมนุษย์ทุกคนได้สูญสิ้นไปเสียแล้ว? แต่ถ้าเป็นเช่นนั้นก็แสดงว่าเรากำลังหลอกตัวเองอยู่ เพราะว่าไม่ว่าชุมชนชาวบาหลีเหล่านี้จะเป็นอย่างไร ชุมชนเหล่านี้ต่อต้านการกดขี่ทุกรูปแบบ [ดังนั้น] ถ้าฉันเป็นชาวดัตช์ ฉันจะไม่จัดงานวันเฉลิมฉลองอิสรภาพในประเทศที่อิสรภาพของประชาชนถูกปล้นชิงเอาไป (Suwardi, 1913; อ้างใน Anderson, 2006, p. 117)

แม้ในตอนแรก บทความนี้ไม่ได้สร้างความกังวลใจให้แก่รัฐบาลอาณานิคม ทว่าฉับพลันเมื่อเนื้อความเดิมในภาษาดัตช์ถูกแปลและตีพิมพ์เผยแพร่เป็นภาษามลายูในรูปแบบแผ่นพับเล็ก ๆ โดยใช้

ชื่อว่า *Djika Saya Nederlander* [ถ้าฉันเป็นชาวดัตช์] เคียงคู่กับชื่อเดิมในภาษาดัตช์กลับสร้างความไม่สบายใจแก่รัฐบาลอาณานิคม เนื่องจากผู้ปกครองชาวดัตช์เริ่มรู้สึกกังวลและหวาดกลัวว่าสิ่งที่พวกเขาพูดออกมานั้นกำลังถูกแอบฟังโดยบรรดาชาวพื้นเมืองอันมีความปรารถนาที่จะปลดปล่อยอาณานิคมจากการถูกยึดครองโดยชาวดัตช์เช่นกัน ทั้งนี้ความรู้สึกกังวลของชาวดัตช์เมื่อพบความถูกต้องแปลกเป็นภาษามลายูเป็นสิ่งที่สามารถเข้าใจได้ในช่วงเวลาดังกล่าว เพราะภาษามลายูมีบทบาทสำคัญในการเคลื่อนไหวทางการเมืองของชาวพื้นเมืองในช่วงที่เรียกกันว่ายุคแห่งการเคลื่อนไหว (Siegel, 1997, pp. 26-33)

ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ยุคแห่งนโยบายจริยธรรม ผลพวงของการพัฒนาปรับปรุงภาษามลายูให้กลายเป็นภาษากลางในอาณานิคมโดยรัฐบาลอาณานิคมเอง ทำให้ภาษามลายูกลายเป็นภาษาที่มีประโยชน์ต่อการเคลื่อนไหวทางการเมืองของชาวพื้นเมือง หรือกล่าวได้อีกอย่างหนึ่ง คือ ภาษามลายูได้ถูกขับจากการเป็นเพียงภาษากลาง (*lingua franca*) ทางการค้าอย่างยาวนานของผู้คนกลุ่มต่าง ๆ ในหมู่เกาะอินดีสไปสู่ภาษากลางในการบริหารหรือติดต่อสื่อสารในอาณานิคมระหว่างชาวดัตช์กับชาวพื้นเมืองและระหว่างกลุ่มชาวพื้นเมืองด้วยกัน จนกระทั่งในที่สุดภาษามลายูก็กลายเป็นภาษากลางทางการเมือง หรือเป็นเครื่องมือทางการเมืองของขบวนการเคลื่อนไหวชาวพื้นเมืองในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ไปแล้วโดยสมบูรณ์

เทคโนโลยีการพิมพ์และภาษามลายูจึงกลายเป็นภาษาที่สร้างลักษณะเฉพาะของชุมชนที่มีจิตสำนึกใหม่ที่เริ่มก่อตัวขึ้นในกลุ่มคนหนุ่มสาวชาวพื้นเมืองรุ่นใหม่ ที่นำไปสู่จินตภาพถึงความเป็นชาติหรือความรู้สึกชาตินิยมขึ้น อันเป็นที่ ๆ แนวคิดเรื่องความก้าวหน้าของคนหนุ่มสาวเหล่านี้แตกต่างไปจากความก้าวหน้าที่ถูกนำเสนอ อบรมสั่งสอน อุทิศดีอันสูงส่งของรัฐอาณานิคม (Anderson, 1983; 1990)

นอกจากนี้ ปฏิบัติการของผู้มีอำนาจชาวดัตช์ที่มีต่อบทความของสุวารตีเมื่อถูกแปลเป็นภาษามลายูสะท้อนให้เห็นถึงความวิตกและความกลัวของรัฐอินดีสที่ค่อย ๆ เพิ่มสูงขึ้นต่อกระแสขบวนการต่อต้านอาณานิคมในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 โดยเฉพาะอย่างยิ่ง สถานการณ์ทางสังคมการเมืองทั่วไปแต่หลังสงครามโลกครั้งที่ 1 ที่นำมาสู่การเกิดและขยายตัวของขบวนการชาตินิยม การปฏิวัติทางการเมือง รวมไปถึงการเรียกร้องและการปลดปล่อยอาณานิคมจากชาติมหาอำนาจตะวันตก ผลที่ตามก็คือความใจกว้างและความเมตตาการุณย์ของชาวดัตช์ที่มีต่อชาวพื้นเมืองค่อย ๆ จางหายไป ในขณะเดียวกัน ภาวะทางเศรษฐกิจที่ซบเซาตั้งแต่ในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 1 ได้เปลี่ยนทัศนคติของชาวดัตช์ที่มีต่อการเคลื่อนไหวของชาวพื้นเมืองเช่นกัน เนื่องจากการเคลื่อนไหวทางการเมืองในรูปแบบต่าง ๆ เช่น การเดินขบวนประท้วง การนัดหยุดงาน หรือการจู่โจมไฟเผาไร้เกษตรของนักลงทุนเอกชนชาวดัตช์และชาวยุโรปอื่น ๆ สร้างความวิตกกังวลอย่างยิ่งต่อการพัฒนาเศรษฐกิจในช่วงเวลาที่ยากลำบากเช่นนี้

ด้วยเหตุนี้ รัฐอินดีสจึงหันมาจับตาและสอดส่องการเคลื่อนไหวทางการเมืองในอินดีส โดยอาศัยกฎหมายในฐานะกลไกของรัฐ เพื่อใช้จับตาสอดส่องและมีบทลงโทษสำหรับผู้ที่ถูกมองว่าฝ่าฝืนหรือละเมิดบรรทัดฐานทางกฎหมาย สังคมและการเมืองของระบอบอาณานิคม เช่น กลุ่มชาวจีนโพ้นทะเล ขบวนการชาตินิยมของชาวพื้นเมือง กลุ่มอิสลามการเมือง รวมไปถึงสื่อสิ่งพิมพ์ต่าง ๆ ที่อาจกลายเป็นภัยคุกคามต่ออำนาจของชาวดัตช์หรือรัฐบาลอาณานิคมได้ ดังนั้น การเคลื่อนไหวทางการเมืองและบทความของสุวารตีในภาษามลายูจึงลงเอยด้วยการลงทัณฑ์ เพราะรัฐมองว่าบทความในภาษามลายูของเขากระตุ้นให้ชาวพื้นเมืองรู้สึกต่อต้านรัฐบาลและปรารถนาในสิ่งที่ต้องห้ามคือการยึดอำนาจรัฐจากชาวดัตช์ผู้ปกครอง ในตอนต้น เขาถูกจับกุมและโดนเนรเทศไปยังทัณฑสถานบนเกาะบังกา (Bangka) ใกล้เกาะสุมาตราฝั่งตะวันออก แต่ต่อมารัฐบาลอาณานิคมเนรเทศไปยังเนเธอร์แลนด์ใน ค.ศ.1913 พร้อมกับดาวเวส เต็กเกอร์ และจิบโต มังกุนกูสุโม สองผู้ก่อตั้งพรรคการเมืองพรรคแรกในอินดีสขึ้นหรือที่รู้จักกันในชื่อ Indische Partij หรือ “พรรคอินดีส” (Shiraishi, 1990, pp. 58-59)

แม้ยุคนโยบายจารีธรรมได้ก่อให้เกิดการเคลื่อนไหวของมวลชนชาวพื้นเมือง แต่นโยบายดังกล่าวนี้ก็ตามหลังมาด้วยพระราชบัญญัติควบคุมข้อมูลข่าวสารเพื่อควบคุมสื่อสิ่งพิมพ์หลังการตีพิมพ์ใน ค.ศ.1906 โดยกลับหวังกฎหมายฉบับเดิมที่ผู้ตีพิมพ์ต้องส่งต้นฉบับให้แก่เจ้าหน้าที่บ้านเมืองได้ตรวจสอบก่อนนำไปตีพิมพ์เผยแพร่ ดังนั้นกฎหมายฉบับใหม่จึงเท่ากับให้เสรีภาพแก่การพิมพ์ ซึ่งเอื้อให้เกิดสื่อสิ่งพิมพ์ของชาวพื้นเมืองจำนวนมาก อย่างไรก็ตาม มาตราใหม่ที่ถูกเพิ่มเข้ามา คือความคิดทางกฎหมายเรื่องสื่อสิ่งพิมพ์และวาจา (Yamamoto, 2019, pp. 44-45) ดังนั้น ตราบไคที่เนื้อหาในสื่อสิ่งพิมพ์และการพูดไม่ได้ละเมิดกฎหมายและความสงบเรียบร้อยของสังคม ก็จะปลอดภัยจากการลงโทษโดยรัฐบาลอาณานิคม

เพราะการสื่อสารก่อให้เกิดการเชื่อมต่อ การสื่อสารจึงก่อให้เกิดสำนึกความเป็นชาติและประวัติศาสตร์แห่งชาติขึ้น (Siegel, 1997, p. 7) ภาษาแห่งชาติหรือภาษาอินโดนีเซีย ซึ่งพัฒนามาจากการเป็นภาษากลางทางการค้า (lingua franca) อันเรียกกันว่าภาษามลายู (Malay) โดยดูงานเขียนของชาวพื้นเมืองและชาวจีนในอินดีส โดยมองอย่างเจาะจงไปยังจุดที่เกิดของงานเขียนชิ้นครั้งแรกของการพัฒนาภาษาแห่งชาติ และมองอำนาจเอกเทศของภาษาที่ถูกปฏิเสธ เพื่อความปรารถนาจะถูจดจำ ภาษามลายูซึ่งอาจพูดอยู่ในบางราชสำนักสุลต่านหรือหมู่ กลายเป็นภาษาแห่งชาติที่ถูกพูดกันในประเทศหมู่เกาะท่ามกลางประชาชนที่ต่างก็มีภาษาแม่ของตนเองและคนกลุ่มใหญ่ที่สุดในหมู่เกาะก็ไม่ได้พูดภาษามลายู เมื่อชาวดัตช์ครองอำนาจนำเหนือหมู่เกาะอินโดนีเซีย ภาษามลายูถูกใช้เป็นภาษากลางทางราชการ แต่ชาวดัตช์ก็กังวลว่าพวกเขาไม่เข้าใจภาษามลายู เพราะภาษามลายูที่ชาวพื้นเมืองหรือผู้ใต้ปกครองในอินดีสใช้เป็นภาษามลายูล่าง (low Malay) ทว่าไม่รู้ภาษามลายูสูงหรือมลายูราชสำนัก (court Malay) ที่ชาวดัตช์มองว่าเป็นภาษาแท้จริง

ชาวต่างชาติตระหนักว่าภาษามลายูที่ใช้ในมหานครใหญ่ไม่เพียงพอ จนในที่สุดหลังจากมองหารูปแบบมาตรฐานของภาษามลายู ภาษามลายูที่ใช้พูดกันในบริเวณหมู่เกาะเรียว (Riau) ซึ่งชาวต่างชาติเห็นว่า เป็นรูปแบบภาษาอันเหมาะสมใช้สอนคนพื้นเมืองในอินดีส ชาวต่างชาติจึงส่งเสริมการใช้ภาษามลายูมาตรฐานหรือภาษามลายูสูงในหมู่ประชาชน การสนับสนุนการใช้ภาษามลายูของเจ้าอาณานิคมเป็นเพราะมีคนที่ไม่ใช่ชาวต่างชาติไม่กี่คนสามารถพูดภาษาต่างชาติได้และรัฐบาลอาณานิคมก็ไม่ได้กระตือรือร้นที่จะการเรียนการสอนภาษาต่างชาติ ดังนั้นภาษามลายูจึงเป็นภาษาของคนร้อยละแปดของผู้คนในอินดีส โดยเป็นภาษาแห่งการสื่อสารระหว่างชาวพื้นเมือง ชาวตะวันออก ลูกครึ่ง และชาวต่างชาติ ภาษามลายูจึงเป็นภาษาที่เชื่อมโยงโลกของชาวพื้นเมืองกับชาวยุโรปและวัฒนธรรมหรือระหว่างท้องถิ่นกับโลกภายนอกเข้าด้วยกัน

อย่างไรก็ตาม ความอ่อนโยนของจักรวรรดิมีขีดจำกัด แม้นโยบายจริยธรรมเกิดขึ้นจากความรู้สึกเห็นอกเห็นใจ แต่ในทางปฏิบัติการลงโทษและการขยายดินแดนด้วยความรุนแรงก็เกิดขึ้นในทำนองเดียวกัน ชาวต่างชาติมองว่าตัวเป็นเหมือนบิดาหรือผู้ปกครอง ที่มีหน้าที่อบรมสั่งสอนบุตร ดังนั้น สิ่งใดที่บรรดาคนหนุ่มชาวพื้นเมืองรุ่นใหม่ออกมาเคลื่อนไหวหรือแสดงออกผ่านภาษามลายูจึงถูกเพ่งเล็งและพร้อมลงโทษหากการแสดงออกดังกล่าวขัดแย้งกับเป้าหมายของนโยบายจริยธรรมของรัฐบาลอาณานิคม ดังเช่นการแสดงความรู้สึกในนวนิยายภาษามลายูของปัญญาชนหรือนักเคลื่อนไหวชาวพื้นเมือง ซึ่งประสบการณ์การเลือกปฏิบัติทางเชื้อชาติตั้งแต่ในช่วงเรียนหนังสือและชีวิตการทำงาน ดังนั้น ในการทำความเข้าใจการเปลี่ยนแปลงของพจนานุกรมของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซีย แนวคิดเรื่องความทุกข์ทนทางความรู้สึก (emotional suffering) ของเรตต์จะเป็นกรอบคิดที่สำคัญ ในการทำความเข้าใจการแสดงออกทางอารมณ์ของชาวพื้นเมืองในอินดีสผ่านภาษาแบบใหม่ คือภาษามลายูซึ่งต่อมากลายเป็นภาษาอินโดนีเซีย ทั้งนี้การทำความเข้าใจความทุกข์ทนทางความรู้สึกจะแสดงให้เห็นถึงเสรีภาพทางการเมืองของชาวพื้นเมืองในช่วงเวลานั้น

### ระบอบนโยบายจริยธรรม: นวนิยายมลายูต่ำ

กล่าวโดยภาพรวม นวนิยายหรือเรื่องแต่งในภาษามลายูหรือภาษาชาวที่ปรากฏอยู่ในหนังสือพิมพ์ในช่วงเวลานั้นได้เติบโตขึ้นและช่วยหล่อเลี้ยงการเติบโตอย่างองกามของภาษาถิ่น ซึ่งมักมุ่งเน้นให้ความบันเทิงใจแก่ผู้อ่านและผู้ฟังการอ่านนวนิยายเหล่านี้ (Salmon, 1981) ด้วยเหตุนี้ นวนิยายประเภทเขย่าขวัญที่ผูกขึ้นมาจากเหตุการณ์ร่วมสมัยและสะท้อนอารมณ์ โดยถูกสอดแทรกปัญหาทางสังคมนำไป เช่น ปัญหาหนี้สินจากการพนัน ความสัมพันธ์อันยุ่งเหยิงระหว่างเจ้านายชาวต่างชาติกับอนุภรรยาชาวพื้นเมือง กระนั้น วรรณกรรมราคาถูกและใช้ภาษา “Melayu Rendah” [มลายู เรินดะฮ์] หรือภาษามลายูต่ำหรือตลาดเหล่านี้ที่ใช้กันอยู่ในสังคมเมืองท่ากันโดยทั่วไปและมี

ลักษณะผสมปนเปกันระหว่างคำพูดแบบชาวบ้าน คำภาษาดัตช์ ภาษาจีน และภาษาท้องถิ่นเหล่านี้ กลับถูกประณามเหยียดจากรัฐบาลอาณานิคมและชาวพื้นเมืองที่มีการศึกษา โดยตัวอย่างของนวนิยายแนวตื่นเต้นหรือเขย่าขวัญ (thriller) ในภาษามลายูตลาดที่เขียนโดยนักหนังสือพิมพ์ชาวพื้นเมืองคนแรก ตีร์โต อะดี สุร์โย (Tirto Adhi Soerjo) คือ นวนิยายเรื่อง *Seitang-Kuning* [ไซตัง-กุนนิง หรือ “ปีศาจสีเหลือง”] ซึ่งถูกตีพิมพ์เผยแพร่อยู่ในหนังสือพิมพ์ *Medan Priyayi* [เมดานปริยาอี หรือ “สนามข่าวชาวปริยาอี”] ในช่วงราว ค.ศ.1909 โดยเขียนขึ้นในช่วงที่ตีร์โตถูกรัฐบาลอาณานิคมเนรเทศออกจากชวาหนแรกในข้อหาฝ่าฝืนกฎหมายสื่อสิ่งพิมพ์ (Sears, 2010, p. 106)

นวนิยายเรื่อง *Seitang-Kuning* เป็นเรื่องราวความรักและความปรารถนาในเรื่องเงิน ๆ ทอง ๆ และการหมกหมุ่นในกามารมณ์จนล้นเกิน อันเป็นการวิพากษ์พฤติกรรมหรืออุปนิสัยของชาว ดัตช์และชาวพื้นเมือง โดยฉากในเหตุการณ์ที่วุ่นนี้เกิดขึ้นในตัวเมืองและสัมพันธ์กับเรื่องความรักกับ เรื่องกามารมณ์ โดยเรื่องราวนี้มีอยู่ว่าภรรยาลับหรืออนุภรรยาชาวพื้นเมือง (Nyai) ของชาวดัตช์คน หนึ่งโดนขู่กรรโชกให้หลบนอนกับเจ้าหนี้ชาวอาหรับ แต่ก่อนที่ทุกอย่างจะสายเกินไป ชายชาวดัตช์ผู้ เป็นนายของหญิงชาวพื้นเมืองคนนั้นได้เข้ามาขัดขวางพร้อมด้วยปืนไรเฟิลเล็งไปที่ชาวอาหรับและรีด ไถเงินจากชาวอาหรับคนนั้นไป แต่เรื่องราวอันแสนเพลิดเพลีนและบทสนทนาในเรื่องนั้นล้วนเต็มไปด้วย สิ่งที่ละเมิดบรรทัดฐานอันดีงามของสังคมอินดีสในสายตาของรัฐบาลอาณานิคม สิ่งเหล่านี้จึงเป็น ปัจจัยหนึ่งที่กระตุ้นให้รัฐบาลอาณานิคมก่อตั้งสำนักพิมพ์ของรัฐบาลอาณานิคมหรือ “Balai Pustaka” ขึ้น เพื่อผลิตงานวรรณกรรมที่มีความถูกต้องดีงามและไม่ขัดแย้งกับบรรทัดฐานสังคม อินดีสในช่วงเวลานั้น โดยมาจากเงื่อนไขที่ว่าชาวดัตช์เป็นเพียงประชากรส่วนน้อยในอินดีส จึงจำต้อง พึ่งพาความรู้ทางวิชาการเพื่อผลักดันนโยบายต่าง ๆ ของรัฐบาลอาณานิคมให้เกิดผลสัมฤทธิ์ผลตั้งแต่ ช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 (Fitzpatrick, 2000, pp. 116-117)

การเคลื่อนไหวทางการเมืองในช่วงทศวรรษ 1910 และทศวรรษ 1920 ซึ่งมุ่งหมาย สถาปนาระบบการเมืองใหม่โดยไม่มีชาวดัตช์ โดยทุกคนในสังคมอินดีสต่างก็ยืนอยู่บนระนาบเดียว อย่างเท่าเทียม กระนั้น ความพยายามจึงต้องประสบกับความล้มเหลวเมื่อรัฐบาลอาณานิคมเริ่มตอบ โต้ด้วยการจับกุมและเนรเทศแกนนำสำคัญหลายคน รวมทั้งยุบกลุ่มหรือสมาคมทางเมืองที่ถูกมองว่า คุกคามอำนาจรัฐ เช่น บรรดาคอมมิวนิสต์ และนักเคลื่อนไหวชาตินิยมอินโดนีเซีย จึงถูกจับกุมและ ส่งไปรับโทษทัณฑ์ ณ ดินแดนบนเกาะไกลโพ้นกลางป่าดงดิบและไซมาเลเรียอันมีชื่อว่า โบเวล ดิโกล (Boven-Digoel) ทั้งนี้ ความล้มเหลวและโศกนาฏกรรมที่เกิดขึ้นระหว่าง ค.ศ.1911-1926 นั้นอาจมี หลายปัจจัยด้วยกัน เช่น ความไม่พร้อมเรื่องกำลังคนและทรัพยากร การประเมินศักยภาพของ ขบวนการเคลื่อนไหวแบบสูงเกินจริง รวมทั้งประสิทธิภาพของรัฐบาลอาณานิคมในการสอดส่องและ ควบคุมการเคลื่อนไหวของประชาชนในอินดีส (ดู Shiraiishi, 1997; 2000; McVey, 1975) ผลก็คือ รัฐบาลชาวดัตช์ได้เปลี่ยนแปลงบทบาทจากผู้ถูกละเลยเป็นผู้ที่เข้มงวดมากขึ้น โดยมุ่งตอบโต้ความ

เคลื่อนไหวของชาวพื้นเมืองเพื่อรักษาความมีระเบียบและความสงบสุขในสังคม แต่ความเข้มงวดที่ว่านี้ ส่วนหนึ่งก็เป็นผลกระทบทางเศรษฐกิจจากปัญหาสงครามโลกครั้งที่ 1 ภาวะเศรษฐกิจตกต่ำทั่วโลกในทศวรรษ 1930 และการเคลื่อนไหวที่มุ่งล้มล้างรัฐบาลอาณานิคมในช่วงเวลาเดียวกัน

นอกจากนี้ นวนิยายเรื่อง *Studen Hidjo* [นักศึกษาชื่อเขียว] (1919) ซึ่งตีพิมพ์อยู่ในหนังสือพิมพ์ *Sinar Hindia* [แสงแห่งอินโด] เป็นตอน ๆ ในช่วงระหว่าง ค.ศ.1918-1919 และถูกรวบรวมเล่มเป็นหนังสือโดยสำนักพิมพ์ *Masman & Stroink* ใน ค.ศ.1919 โดยนักประพันธ์หนุ่มชาวชวาจากตระกูลปรียายีระดับล่าง ผู้มีนามว่า มาร์โค การโตจิโกรโม (Marco Kartojikromo, ค.ศ.1890-1932) นั้น ก็แสดงให้เห็นถึงอารมณ์ความรู้สึกที่อยู่ในสภาวะตรงกันข้ามกับเป้าหมายของนโยบายจรรยาบรรณ เนื่องจากระบบการแบ่งแยกเชื้อชาติในอาณานิคม

‘ไม่นา คุณผู้หญิง! ถ้าสีผิวของผมสามารถเปลี่ยนเป็นสีขาวเหมือนชาวดัตช์ ผมจะต้องสุขใจมากแน่ ๆ ถ้ากลายเป็นชาวดัตช์ (Kartojikromo, 2018, p. 41)

การที่เคยมาร์โคประสบการณืกับชีวิตอันขมขื่นในช่วงที่เริ่มเข้าทำงานในสำนักงานรถไฟของรัฐที่เมืองเซอมารังตั้งแต่อายุ 14 นั้น มาร์โคต้องเผชิญกับการเลือกปฏิบัติทางเชื้อชาติและค่าแรงที่ไม่เท่าเทียมกันระหว่างเขาซึ่งเป็นเพียงชาวพื้นเมืองกับชาวยุโรปหรือชาวดัตช์ มาร์โคจึงโบกมือลาออกไปทำงานกับวารสาร *Medan Priyayi* ต่อมาใน ค.ศ.1912 มาร์โคย้ายไปที่เมืองสุราการตาเพื่อมารับตำแหน่งบรรณาธิการหนังสือพิมพ์ *Soromoto* อันเป็นกระบอกเสียงสำคัญของ “สหภาพอิสลาม” (Sarakat Islam) หรือ SI ที่เพิ่งได้รับการก่อตั้งขึ้นมาใหม่ในสุราการตา นอกจากนั้น เขายังเข้าร่วมการเคลื่อนไหวกับ SI สาขาสุราการตา โดยมีบทบาทจัดตั้งมวลชนในการเดินขบวนและจัดประชุม แม้ชีวิตที่สุราการตาจะไม่ได้ง่ายตาย เพราะรัฐอินดิสเริ่มรู้สึกถึงอันตรายของขบวนการ SI ที่สามารถดึงดูดสมาชิกเข้ามาได้จำนวนมาก ทำให้รัฐบาลอาณานิคมต้องหันมาทบทวนนโยบายเกี่ยวกับชาวพื้นเมืองเสียใหม่ แต่กระนั้น มาร์โคเป็นคนหนุ่มที่มีความเอาจริงเอาจังและความเกรี้ยวโกรธเหมือนกับบรรดาคนหนุ่มร่วมอุดมคติในขบวนการเคลื่อนไหวช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 หาได้ยอมแพ้ง่าย ๆ ความพยายามในการรักษาลมหายใจของหนังสือพิมพ์ของ SI ท่ามกลางมาตรการของรัฐบาลที่เข้มงวดมากขึ้น ทำให้มาร์โคกับบรรดาเพื่อนร่วมงานที่ใกล้ชิดร่วมกันก่อตั้งสมาคมนักหนังสือพิมพ์ชาวพื้นเมือง (Inlandse Journalisten Bond) ขึ้นในเมืองสุราการตาใน ค.ศ.1914 พร้อมกับวารสาร *Doenia Bergerak* [โลกที่เคลื่อนไหว] (Maier, 1996, pp. 186-197)

อย่างไรก็ตาม ในช่วงเวลานั้นรัฐอินดิสเริ่มรู้สึกหวาดหวั่นไม่มั่นคงต่อการขยายตัวของขบวนการเคลื่อนไหวของชาวพื้นเมือง สื่อสิ่งพิมพ์ของชาวพื้นเมือง นักหนังสือพิมพ์ และนักเขียนจึงถูกตรวจตราและข่มขู่โดยอำนาจรัฐอินดิส มาร์โคจึงประสบกับสถานการณ์เดียวกันกับที่สุวารตีและ

คนอื่น ๆ เคยเผชิญ ด้วยเหตุนี้ ในนวนิยายของมาร์โคจึงดำเนินไปเช่นเดียวกับชีวิตการทำงานของเขา ในสำนักงานการรถไฟ คือ การแสดงให้เห็นถึงความรู้สึกอึดอัดใจระบอบแบ่งแยกทางเชื้อชาติที่กำหนดและชำระไว้โดยรัฐอินดีส ในการอ่านวรรณกรรมประเภทนวนิยายด้วยวิธีการหลังอาณานิคม (postcolonial approach) ของพอล ทิกเกล (Paul Tickell) (2002) ได้ฉายให้เห็นปัญหาความอึดอัดและความตึงเครียดอันเกิดจากระบบการเมืองดัตช์ของคนพื้นเมือง โดยเฉพาะการวิเคราะห์ความรักในอินดีสหรืออินโดนีเซียยุคอาณานิคมในนวนิยายดัดแปลงเรื่องหนึ่งชื่อ *Matahariah* [มาตาฮาเรียห์] ซึ่งมาร์โคได้เขียนออกมาเป็นตอน ๆ ททยอยลงพิมพ์อย่างต่อเนื่องตั้งแต่เดือนตุลาคม ค.ศ.1918 ถึงมกราคม ค.ศ.1919 ในหนังสือพิมพ์ *Sinar Hindia* [แสงแห่งอินดีส] หลังจากนั้นจึงมีรวบรวมเพื่อจัดการตีพิมพ์เป็นเล่มออกมา

ทั้งนี้ นวนิยายเรื่อง *Matahariah* [มาตาฮาเรียห์] (1919) ของมาร์โคนั้นได้ดัดแปลงมาจากเรื่องราวของผู้หญิงชาวดัตช์คนหนึ่งที่มีชีวิตอยู่ในยุโรปช่วงสงครามโลกครั้งที่ 1 นามว่า “มาตาฮารี” (Matahari) ผู้ซึ่งถูกฝรั่งเศสประหารชีวิตด้วยการกล่าวหาว่าเธอเป็นสายลับให้แก่เยอรมันในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 1 (ดูเรื่องราว “มาตาฮารี” ในยุโรปใน Shipman, 2011) แต่กระนั้น ตัวละครเอกที่ชื่อ “มาตาฮาเรียห์” ในนวนิยายของมาร์โคกลับมีเพียงปมหลังเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับหมู่เกาะอินดีส ความมีเสน่ห์ ความเฝ้าฝัน โดยมีความตายอันน่าสะเทือนใจด้วยการถูกทหารยิงเป้าเท่านั้นที่ดูเหมือนกับเรื่องราวของมาตาฮารีในยุโรป ทิกเกลเสนอว่า แท้จริงแล้วในนวนิยายเรื่องมาตาฮาเรียห์ของมาร์โคเผยให้เห็นถึงการต่อต้านหรือไม่ยอมรับระบอบการแบ่งแยกเชื้อชาติในสังคมอินดีส เพราะในสังคมการเมืองของรัฐอินดีสนั้น แนวคิดเรื่องเชื้อชาติ (race) เพศวิถี (sexuality) และอัตลักษณ์ (identity) เป็นสิ่งที่ประชาชนในอินดีสไม่อาจเลี่ยงหนีพ้นไปได้ตราบดีที่ระบอบการเมืองของอินดีสมีชาวดัตช์เป็นผู้ปกครอง

มาร์โคเขียนนวนิยายเรื่องนี้ด้วยการใช้ภาษาที่ผสมผสานกับภาษาต่าง ๆ ขึ้น เช่น ภาษามลายูมาตรฐาน (แบบดัตช์) มลายูต่ำหรือภาษาพูด (low Malay) รวมทั้งคำที่หยิบยืมมาจากภาษาดัตช์และภาษาอังกฤษ นอกจากนี้ มาร์โคยังทำให้หนังสือพิมพ์ซึ่งเป็นพื้นที่สาธารณะหรือสถาบันสมัยใหม่ซึ่งเริ่มก่อตัวในอินดีสมาตั้งแต่ในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 เป็นพื้นที่สนทนากับระบอบการเมืองและสังคมที่เลือกปฏิบัติทางเชื้อชาติและกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างเชื้อชาติ รวมทั้งอารมณ์ความรู้สึกที่ตอบสนองต่อสภาพความเป็นจริงในอินดีสซึ่งแสดงให้เห็นในนวนิยาย

อาจกล่าวได้ว่า นวนิยายเรื่อง *Matahariah* ฉายให้เห็นถึงชีวิตทางอารมณ์ความรู้สึก หรือประสบการณ์ด้านอารมณ์ของผู้คนในช่วงครึ่งแรกของคริสต์ศตวรรษที่ 20 อย่างดีเยี่ยม นอกจากนี้ นวนิยายจะนำเสนอฉากที่แสดงภาพของชีวิตยามว่างในวัฒนธรรมกระฎุมพี และความรักโรแมนติกหรือรักต้องห้ามระหว่างเชื้อชาติแล้ว ในส่วนอื่นของนวนิยายก็ฉายให้เห็นถึงภาพของตัวละครกำลังถกเถียงกันในเรื่องการเมืองที่ต่อต้านอาณานิคม ทิกเกลเสนอว่า การอ่านแบบหลังอาณานิคมของเขา

เผยให้เห็นถึงโฉมหน้าอันแท้จริงของการปะทะระหว่างวัฒนธรรม โดยเฉพาะแนวคิดที่ว่าชาวยุโรปหรือชาวตะวันตกมีความเหนือกว่าทางเชื้อชาตินั้น ได้สร้างความรู้สึกกระอักกระอวนต่อกลุ่มชาวพื้นเมืองรุ่นใหม่ ในขณะเดียวกัน ลักษณะนวนิยายเรื่องนี้ยังดูสุดโต่งทางการเมืองในบริบทที่อดีตเป็นผู้ปกครองแห่งอินดิสติกด้วย ไม่ว่าจะเป็นการละเมิดบรรทัดฐานความสัมพันธ์ระหว่างเชื้อชาติ และเพศวิถี (sexuality) หรือการมีเนื้อหาที่ดูเข้มข้นจนทะเลาะพาดานของการเคลื่อนไหวทางการเมืองเกินกว่ารัฐอินดิสจะอดทนอดกลั้นได้

ทั้งนี้ เรื่องราวในนวนิยายเป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในช่วงปี ค.ศ.1916 อันเป็นช่วงเวลาที่ยุทธศาสตร์โลกครั้งที่ 1 กำลังครุกรุ่นซึ่งในขณะนั้นเนเธอร์แลนด์ถือสถานะเป็นกลางทางสงคราม มาตาฮาเรียห์ตัวเอกของเรื่องก็มีชีวิตอยู่ในช่วงเวลาดังกล่าว โดยเธอเป็นนักแสดง นักเต้นระบำยั่ววน และสายลับ ทั้งนี้ มาตาฮาเรียห์เป็นสาวชาวตะวันตกใช้ชีวิตอยู่กับชายคนรักผู้เป็นคนพื้นเมืองหรือชาวชาวที่มีนามว่า “สุโมโร” (Soemoro) ในแง่นี้ ทิกเกลกล่าวไว้ว่า อัตลักษณ์หรือตัวตนของมาตาฮาเรียห์ในนวนิยายเป็นเรื่องของความรู้สึก โดยมาร์โคใช้นวนิยายเรื่องนี้เพื่อสอนเรื่องความรู้สึก (sensational education) ให้แก่ผู้อ่านนวนิยายของเขาที่ส่วนใหญ่เป็นพวกมีการศึกษาอ่านออกเขียนได้และอาศัยอยู่ในตัวเมืองหรือมหานครในดินแดนอาณานิคมอินดิส ดังเช่นในเรื่องของการเลือกที่จะกลายเป็นใครสักคนหนึ่งนั้น ไม่ว่าจะเป็น “ชาวอินดิสที่แท้จริง” หรือ “พวกหัวขี้ส” (ชาวตะวันตกที่แท้จริง) นั้น ก็ด้วยอาศัยวิธีการเรียนรู้และเลียนแบบหรือนำเอาพฤติกรรม จารีตประเพณี อาหาร และภาษาของคนอื่นมาปฏิบัติตาม (Tickgell, 2003, pp. 52-53)

ในตอนหนึ่งของนวนิยาย มาตาฮาเรียห์มีความรู้สึกว่าการจะกลายเป็นชาวอินดิส (ลูกครึ่งชาวพื้นเมือง หรือคนกลุ่มอื่น ๆ ที่อยู่ในบังคับจักรวรรดิอินดิส) ที่แท้จริงได้นั้นเกิดจากการกินอาหารชวาและการวางตัวแบบชาวชวา เมื่อสุโมโรชาวชวาผู้เป็นคนรักของเธอเอ่ยถามขึ้นมาว่า “ทำไมถึงอยากกลายเป็นคนชวาละ คุณก็รู้ว่าคนชวานั้นนะต่ำต้อยที่สุดในโลกและเป็นพวกที่ถูกกดขี่ คุณเป็นชาวลูกครึ่ง และเป็นเชื้อชาติอารยะ” มาตาฮาเรียห์จึงตอบชายชาวพื้นเมืองผู้เป็นคนรักผิวสีน้ำตาลไปว่า “ฉันอยากกลายเป็นคนชวา ก็เพราะฉันรู้อยู่แจ่มชัดว่าคนชวาเป็นประชาชนผู้ถูกกดขี่” ดังนั้น เป็นที่ชัดเจนว่านอกจากอาหาร การแต่งกาย หรือกริยามารยาทแบบชวาแล้ว ความรู้สึกเห็นอกเห็นใจต่อชาวชวาผู้ถูกกดขี่โดยระบอบอาณานิคมทำให้เธอกลายเป็นชาวชวา

อย่างไรก็ตาม รูปร่างหน้าตาแบบชาวยุโรปของมาตาฮาเรียห์กลับสร้างความเคลือบแคลงใจแก่สุโมโรเป็นอย่างยิ่ง แต่ความสงสัยของเขาก็กระจ่างขึ้นเมื่อเธอได้เปิดเผยตัวตนว่า แท้จริงแล้วเธอเป็นสมาชิกในกลุ่มขบวนการลับที่เคลื่อนไหวใต้ดินต่อต้านลัทธิจักรวรรดินิยม ในฉากนี้ ทิกเกออธิบายว่าความรู้สึกเห็นอกเห็นใจเพียงอย่างเดียวต่อชะตากรรมของผู้ถูกกดขี่ข่มเหงของมาตาฮาเรียห์ยังไม่เพียงพอที่จะทำลายระบอบการแบ่งแยกทางเชื้อชาติในอินดิสได้ หากแต่เป็นแนวคิดสังคมนิยม การปฏิวัติ และการต่อต้านจักรวรรดินิยม ซึ่งอยู่ในบทสนทนาทางการเมืองของตัวละครในนวนิยายอัน



เป็นดั่งเกลียวเชือกที่ร้อยรัดความผูกพันมาตาฮาเรียห์ เพื่อนชาวเอเชียของเธอ และสุมิโรเข้าด้วยกัน จนกระทั่งกลายเป็นความสัมพันธ์อย่างมีเอกภาพและสามารถท้าทายระบอบการเมืองที่กดขี่ของผู้ปกครองชาวดัตช์ได้ ในขณะที่เดียวกัน เอกภาพอันก่อให้เกิดการร่วมมือกันค้ำจุนหรือความเป็นภราดรภาพดังกล่าวยังได้เปลี่ยนแปลงตัวตนของสุมิโรไปอย่างสิ้นเชิง กล่าวคือ จากชายชาวพื้นเมืองชาวผู้ไร้เดียงสาทางการเมืองกลายเป็นผู้ตื่นตัวทางการเมืองและสามารถเขียนบทละครต่อต้านอาณานิคมได้ (Tickgell, 2003, p. 57)

นอกจากนี้ ทิกเกลกล่าวต่อไปว่า นวนิยายของมารีโคและของนักเขียนคนอื่น ๆ ที่มีเนื้อหาทั้งในทำนองแข็งกร้าวเดียวกันและน้ำเสียงแบบประนีประนอม โดยตีพิมพ์เผยแพร่ลงในหนังสือพิมพ์ในช่วงทศวรรษ 1910 และทศวรรษ 1920 ก่อนที่จะนำมาตีพิมพ์รวมเล่มนั้น พบว่าล้วนแล้วแต่พยายามเข้าไปประมือและปฏิเสธระบอบการแบ่งแยกทางเชื้อชาติในอินดิส อันเป็นสิ่งที่ประชาชนทั้งหลายไม่อาจหลีกเลี่ยงผลกระทบทางอุดมการณ์ของแนวคิดเรื่องการแบ่งแยกทางเชื้อชาติหรือความเหนือกว่าทางเชื้อชาติของชาวยุโรปได้ ไม่ว่าจะเป็นการติดต่อสื่อสารกับชาวดัตช์ การศึกษาหรือการทำงานหลังจบการศึกษา กล่าวอีกอย่าง คือ สิ่งที่นวนิยายของมารีโคแสดงออกมา คือ การไม่ยอมรับการแบ่งแยกทางเชื้อชาติของระบอบการเมืองของดัตช์ว่าเป็นสิ่งกำหนดชะตากรรมของพวกเขา โดยเปลี่ยนมาเป็นการเน้นย้ำความสำคัญของคนสามัญและความเป็นพี่น้องหรือความเท่าเทียมกันตามแนวคิดสังคมนิยม อย่างไรก็ตาม นวนิยายของมารีโคและคนอื่น ๆ กำลังเผชิญหน้า ฝ่าฝืน และล้อเลียนเรื่องต้องห้ามในอาณานิคมอินดิส อันเป็นการต่อต้านระบอบการเมืองของดัตช์อย่างชัดเจนและเปิดเผย เพราะความสัมพันธ์ต่างเชื้อชาติระหว่างสาวยุโรปกับหนุ่มพื้นเมืองในโลกตะวันออกล้วนสร้างความวิตกกังวลในเรื่องเพศวิถี อีกทั้งยังเป็นการแสดงความอวดดีและล้อเลียนอย่างไร้มารยาต่อผู้ปกครองชาวดัตช์ในอินดิส

ในขณะที่ *Student Hidjo* [นักศึกษาที่ชื่อเขียว] (1919) ซึ่งเขียนขึ้นในเวลาไล่เลี่ยกันกับนวนิยายเรื่อง *Matahariah* และทยอยลงตีพิมพ์เป็นตอน ๆ ในหนังสือพิมพ์ *Sinar Hidia* ก่อนหน้าที่จะนำมารวมเป็นเล่มเพื่อตีพิมพ์เผยแพร่ นวนิยายเรื่องนี้ถือเป็นนวนิยายต่อต้านอาณานิคมเช่นเดียวกับนิยายเรื่อง *Matahariah* เพราะเรื่องราวในนวนิยายปฏิเสธหรือไม่ยอมรับในเรื่องความไม่เท่าเทียมกันระหว่างเชื้อชาติภายใต้การปกครองของชาวดัตช์ในอินดิสอย่างชัดเจน นวนิยายเรื่อง *Student Hidjo* เป็นเรื่องราวของหนอนหนังสือหนุ่มคนหนึ่งชื่อว่า “ฮิเจา” [Hidjo แปลว่า “เขียว” หรือ “สีเขียว”] บุตรชายของพ่อค้าจากตระกูลชนชั้นสูงชาวที่มีฐานะมั่งคั่งคนหนึ่งในเมืองสุราการตาหรือโซโลในปัจจุบัน เขารักใคร่ชอบพอกับหญิงสาวชาวผู้มาจากตระกูลชนชั้นสูงที่ชื่อ “ระเด่น อาเจ็ง บิรู” (Raden Adjeng Biroe) แต่มีเหตุจำเป็นที่ทำให้ฮิเจาต้องจากลาเธอไปเมื่อผู้เป็นพ่อได้ส่งเขาขึ้นเรือจากชวาไปเรียนหนังสือต่อระดับชั้นสูงที่เนเธอร์แลนด์เพื่อกลับมาเป็นวิศวกรในอนาคต ครั้นเขาไปถึงจุดหมายปลายทางและใช้ชีวิตอยู่ในกรุงเฮก เมืองหลวงของจักรวรรดิดัตช์และเนเธอร์แลนด์ ฮิเจา

กลับไปมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดสนิทสนมกับเบเจ (Betje) บุตรสาวของเจ้าที่ดินในเนเธอร์แลนด์ (Maiyer, 1996, p. 185)

ในช่วงที่อิเจาเรียนหนังสือและใช้ชีวิตอยู่ในเนเธอร์แลนด์ บิรูผู้เป็นคนที่ซาวและเพื่อนสนิทสองคนของเธอ คือ “ระเด่น อาเจ็ง อุง” (Raden Adjeng Woengoe) และ “วารโดโย” (Wardojo) ผู้เป็นพี่ชายของอุง ได้เขียนจดหมายไปถึงเขาโดยเล่าถึงชีวิตอันสุขสำราญใจในชวา พร้อมกับพยายามโน้มน้าวให้อิเจาเดินทางกลับมายังชวา เพราะอยู่ในเนเธอร์แลนด์ก็ไม่สุขสบายเหมือนกับชีวิตในชวา อย่างไรก็ตาม เมื่อพ่อแม่อิเจาเห็นว่าบุตรชายมีความเหมาะสมกับอุงมากกว่าบิรู และได้เรียกตัวเขากลับเมืองสุราการ์ตา อันเป็นช่วงที่ SI หรือสหภาพอิสลามกำลังเติบโตเต็มที่ในสุราการ์ตา อิเจาเชื่อฟังคำสั่งของพ่อแม่อย่างเต็มใจและเดินทางกลับชวาโดยทิ้งเบเจหญิงสาวชาติชวาไว้ข้างหลังอย่างมีมารยาทแบบจารีตของชาวชวา เมื่อมาถึงชวา เขาก็ได้เข้าร่วมเดินขบวนกับ SI ในเมืองสุราการ์ตา และแต่งงานกับอุงตามความต้องการของพ่อแม่ แต่เรื่องราวต่อจากนั้นก็กลับเป็นเรื่องของความรักสามเส้าและไม่สมหวังของตัวละครชาวดัตช์คนหนึ่ง ซึ่งเป็นข้าราชการในอาณานิคมนามว่า “วิลเลม วอลเตอร์” (Willem Walter) วิลเลมซึ่งเคยมีความสัมพันธ์ลึกซึ้งกับครูสาวชาวดัตช์ในอินดีสก่อนที่จะมาตกหลุมรักอุง ทว่าเธอกลับปฏิเสธไม่รับรักจากเขา ขณะที่ครูสาวชาวดัตช์คนรักเก่าของวิลเลมแจ้งข่าวการตั้งท้องให้เขารับรู้ แต่เธอก็ได้ตัดสินใจทำแท้งเพราะคิดว่าวิลเลมหมดความสนใจในตัวเธอ ความผิดหวังและความเศร้าหมองทำให้วิลเลมตัดสินใจกลับไปยุโรปและได้เจอกับอิเจาที่กรุงเฮก แต่สุดท้ายแล้วเขาเลือกกลับมาตั้งรกรากในชวาและแต่งงานกับเบเจ (Maier, 1996, p. 186)

นอกจากนี้ นวนิยายอีกเรื่องหนึ่งที่ปรากฏออกมาในช่วงเวลานี้ คือ เรื่อง *Hikayat Kadirun* [ฮีกายัต คาคีร์น] (1922) ตีพิมพ์โดยพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซียหรือ PKI ที่เมืองเซอมารังในเขตชวากลางของนักเคลื่อนไหวทางการเมืองพรรคคอมมิวนิสต์ผู้มีนามว่า สะมาอูน (Semaoen/Semaun, ค.ศ.1899-1971) อดีตหัวหน้าสาขา SI ประจำเมืองเซอมารังและได้เขียนนวนิยายเรื่องนี้ขึ้นเมื่อตอนถูกจำคุกในข้อหาทำผิดต่อกฎหมายสื่อสิ่งพิมพ์ สำหรับตัวของสะมาอูนนั้นมีความคล้ายคลึงกับมาร์โค ในแง่ของชีวิตทางการเมือง คือ สะมาอูนทำงานเป็นนักหนังสือพิมพ์และนักเขียน รวมทั้งเข้าร่วมกับ SI ก่อนที่จะแยกตัวเองออกมาเพื่อเข้าร่วมการเคลื่อนไหวกับ PKI ทั้งนี้ PKI มีต้นกำเนิดมาจากสมาคมประชาธิปไตยสังคมนิยมแห่งอินดีส (Indische Sociaal-Democratische Vereeniging, ISDV) ซึ่งได้รับการก่อตั้งขึ้นโดยนักสังคมนิยมชาวดัตช์ชื่อ แสงค์ สนิฟลิต (Henk Sneevliet, ค.ศ.1883-1942) และนักสังคมนิยมคนอื่น ๆ ในอินดีส ต่อมาเมื่อ ISDV ถูกยุบและแกนนำหลายคนถูกจับกุมและเนรเทศโดยรัฐบาลอาณานิคม สมาชิกที่เหลือจึงแทรกซึมเข้าไปใน SI สาขาประจำเมืองเซอมารัง ก่อนที่จะแยกองค์กรจัดตั้งนี้ออกมาเป็นพรรคคอมมิวนิสต์ใน ค.ศ.1920 โดยใช้ชื่อในขณะนั้นว่า “สหภาพคอมมิวนิสต์แห่งอินดีส” (Perserikatan Komunis di Hindia, PKH) (Mcvey, 2006)

*Hikayat Kadirun* หรือ “เรื่องราวของคาคีรูณ” เป็นนวนิยายที่ว่าด้วยเรื่องราวของตัวละครเอกชาวพื้นเมืองคนหนึ่งชื่อว่า “คาคีรูณ” (Kadirun) ผู้ซึ่งเป็นข้าราชการของอาณานิคมที่ได้รับการเลื่อนตำแหน่งขึ้นอย่างรวดเร็ว อย่างไรก็ตาม จุดผกผันในชีวิตของคาคีรูณเกิดขึ้นเมื่อได้พ่วงมองสภาพความเป็นจริงของสังคมอินดิสและพบว่า แม้เขาได้ทุ่มเททั้งความพยายามและสติปัญญาเพื่อยกระดับคุณภาพชีวิตของประชาชนมากเพียงใด แต่ความยากไร้และความทุกข์ยากของพวกเขาก็ไม่เคยลดลงเลย เพราะความรู้สึกคับข้องใจต่อความเป็นจริงอันน่าสังเวชดังกล่าวนี้ จึงทำให้เขาหันหน้าไปติดต่อกับบรรดาแกนนำของ PKI เนื่องจากคาคีรูณเองก็รู้สึกชื่นชอบแนวคิด อุดมการณ์ และศักยภาพของพรรค รวมทั้งยังให้การสนับสนุนทางการเงินในทางลับแก่ PKI ในบางครั้งอีกด้วย ต่อมาเมื่อคาคีรูณถูกบรรดาข้าราชการที่มีตำแหน่งสูงกว่าบีบบังคับให้เลือกระหว่างเป็นข้าราชการหรือคอมมิวนิสต์ ในที่สุด ข้าราชการหนุ่มผู้มีอนาคตไกลก็เลือกที่ลาออกจากอาชีพข้าราชการและหันไปเข้าร่วมกับ PKI เพราะเขาเชื่ออย่างเต็มเปี่ยมว่าการเข้าร่วมกิจกรรมทางการเมืองกับ PKI จะช่วยให้การต่อสู้เพื่อความสุขของประชาชนเป็นจริงขึ้นมาได้ (Tueew, 1967, p. 15) แม้ว่านวนิยาย *Hikayat Kadirun* ดูเหมือนจะเป็นบทความโฆษณาชวนเชื่อของ PKI ในช่วงแรก ๆ ของการก่อตั้งพรรคมากกว่าจะเป็นนวนิยายตามบรรทัดฐานของวรรณกรรมสมัยใหม่ รวมทั้งภาษาที่ใช้เขียนนวนิยายก็ยิ่งดูไร้ระเบียบ โดยผสมปนเปกันหลายภาษา เช่น ภาษามลายูต่ำ ซวา ดัตช์ และอังกฤษ กระนั้น นวนิยายเรื่องนี้ก็เป็นหลักฐานสำคัญเกี่ยวกับยุทธวิธีในการดึงดูดมวลชนเข้าเป็นสมาชิกของของ PKI ในขณะเดียวกัน นวนิยายแสดงให้เห็นถึงการผสมผสานระหว่างอุดมคติทางการเมืองและอารมณ์ความรู้สึกโรแมนติกกับศาสนา (Tueew, 1967, p. 16)

กล่าวได้ว่า เรื่องราวของคาคีรูณเป็นการอุทิศตนในการต่อสู้เพื่อมวลชนเช่นเดียวกับนวนิยายของมาร์โคและคนอื่น ๆ ที่มีเนื้อหาทำนองเดียวกัน ทั้งนี้ เนื่องจากรูปแบบภาษาที่ใช้เหมือนกันแล้ว การแสดงอารมณ์ความรู้สึกคับข้องใจต่อสังคมหรือระบอบการเมืองก็เป็นแบบเดียวกันอีกด้วย นอกจากนั้น ชะตาชีวิตของทั้งสองก็เข้า ๆ ออก ๆ คุอยู่บ่อยครั้ง เนื่องจากรัฐบาลอาณานิคมมองว่าพวกเขาทำผิดต่อกฎหมายสื่อสิ่งพิมพ์ ไม่ว่าจะเป็นการสร้างความเกลียดชัง หรือมุ่งต่อต้านและโค่นล้มอำนาจรัฐอินดิส ดังนั้น ชีวิตในการต่อสู้ทางการเมืองของมาร์โคและสะมาอูนผ่านปากกาและการเคลื่อนไหวร่วมกับขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองต่าง ๆ ในช่วงทศวรรษ 1910 และทศวรรษ 1920 จึงจบลงโดยไม่แตกต่างกันมากนัก กล่าวคือ สะมาอูนในวัย 24 ปี ถูกรัฐบาลอาณานิคมเนเธอร์แลนด์ออกจากอินดิสไปยังเนเธอร์แลนด์ โดยต่อมาเขาเลือกกลับไปยังสหภาพโซเวียตใน ค.ศ.1923 และใช้ชีวิตอยู่ในประเทศนั้นมากกว่า 30 ปี แม้ว่าชีวิตทางการเมืองของเขาหลังจากนั้นปรากฏบทบาทอยู่บ้างในช่วงที่อยู่ต่างประเทศ แต่จะกล่าวได้ว่าสะมาอูนแทบไม่มีบทบาทใด ๆ ที่สำคัญอีกเลยนับแต่นั้นมา ในขณะที่มาร์โคเองก็ประสบกับความตายอันน่าเศร้าสลดด้วยไข้มาเลเรียเมื่อ ค.ศ.1932 ใน

ค่ายักกันที่อยู่กลางป่าลึกที่โบเวน-ดีกูล (Boven-Digoel) เกาะปาปัวตะวันตก หลังจากเขาถูกรัฐบาลอาณานิคมจับกุมในข้อหาละเมิดกฎหมายสื่อสิ่งพิมพ์และพัวพันกับการลุกฮือของ PKI

กล่าวโดยสรุป งานวรรณกรรมก่อนการปราบปรามนั้นสะท้อนให้เห็นว่าอารมณ์อันคุกรุ่นทางการเมือง โดยที่ขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองของชาวพื้นเมืองหรือบรรดาคนหนุ่มใน ค.ศ. 1926 เองก็กำลังยกระดับขบวนการเคลื่อนไหวของชาวพื้นเมืองในช่วงเวลานั้น กล่าวคือ การเปลี่ยนเป้าหมายจากเป็นเพียงผู้เดินตามความก้าวหน้าหรือความเป็นสมัยใหม่แบบชาวดัตช์ไปสู่การปลดปล่อยอินดีสจากชาวดัตช์ ทั้งนี้ แนวทางของบรรดานักหนังสือพิมพ์หรือนักเขียนนวนิยายและนักเคลื่อนไหวทางการเมืองที่เขียนลงในหนังสือพิมพ์และปราศรัยต่อหน้าฝูงชนในขบวนการเคลื่อนไหวในที่ประชุม หรือการเดินขบวนนั้นล้วนแต่สะท้อนถึงสิ่งเดียวกัน คือ การสถาปนาระบอบการเมืองใหม่ที่ปราศจากอำนาจของชาวดัตช์ อย่างไรก็ตาม อารมณ์ความรู้สึกของนักเคลื่อนไหวชาวพื้นเมืองในช่วงหลังทศวรรษ 1910 นั้นต่างจากสิ่งที่ปรากฏอยู่ในงานเขียนของคาร์ตีนิซึ่งแสดงออกมาในจดหมายถึงเพื่อนชาวดัตช์ เพราะความรู้สึกเห็นอกเห็นใจต่อผู้อื่นที่ด้อยกว่ากลายเป็นสิ่งที่ไม่เพียงพอสำหรับการเปลี่ยนชะตากรรมของผู้ถูกกดขี่หรือชาวพื้นเมืองในอินดีสได้ หากแต่รูปการณ์ของจิตสำนึกและอารมณ์ความรู้สึกทางการเมือง ณ ช่วงเวลานั้นกลับเป็นดั่งที่นวนิยายของมาร์โค สมะออน และคนอื่น ๆ เน้นย้ำ คือ ความเป็นเอกภาพของขบวนการต่อต้านจักรวรรดินิยมต่างหากที่ทำให้พวกเขาแข็งแกร่งขึ้น โดยความเป็นเอกภาพดังกล่าววางอยู่บนความเป็นพี่น้องหรือภราดรภาพของสมาชิกในสมาคมหรือองค์กรทางการเมือง เพราะฉะนั้น ความรู้สึกอันเร่าร้อนที่เกิดขึ้นจากความ เป็นเอกภาพนี้จึงเริ่มสั่นคลอนรัฐบาลอาณานิคม รวมทั้งหลายระบอบวัฒนธรรมการแบ่งแยกทางเชื้อชาติที่สร้างความไม่เป็นธรรมในสังคมอินดีส โดยอาจกล่าวได้ว่า สิ่งที่นวนิยายแสดงออกมานั้นกำลังเกิดขึ้นและได้รับการปฏิบัติอยู่ในขบวนการเคลื่อนไหวของชาวพื้นเมือง ลูกครึ่ง และชาวดัตช์ เพื่อปลดปล่อยอินดีสจากการปกครองที่ไม่เป็นธรรมของรัฐอินดีส

### ระบอบนโยบายจริยธรรม: “Balai Pustaka” และวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่

ในการรับมือกับการเคลื่อนไหวทางการเมืองและการเติบโตของสื่อสิ่งพิมพ์ของชาวพื้นเมืองที่ออกจากเป้าหมายของนโยบายจริยธรรม ในที่สุดในช่วง ค.ศ.1908 รัฐบาลอาณานิคมได้ก่อตั้ง “Commissie voor de Volkslectuur” [คณะกรรมการวิชาการวรรณกรรมประชาชน] ในฐานะหน่วยงานราชการภายใต้สังกัด “สำนักงานที่ปรึกษากิจการชาวพื้นเมือง” เพื่อเก็บรวบรวมและตีพิมพ์งานวรรณกรรมสมัยจารีตในอาณานิคม แปลวรรณกรรมต่างประเทศ และให้คำแนะนำเรื่องการคัดเลือกหนังสือที่เหมาะสมแก่สำนักงานกิจการการศึกษาและศาสนา ซึ่งรับผิดชอบด้านการศึกษาสำหรับชาวพื้นเมือง (Jedamski, 1992, p. 24) โดยเป้าหมายในการก่อตั้งสำนักพิมพ์ของรัฐบาลนี้ มุ่งตอบสนอง

ต่อความเปลี่ยนแปลงทางสังคมนับตั้งแต่ระบบการศึกษาสมัยใหม่แบบตะวันตกเริ่มขยายตัวในปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 เช่น โรงเรียนรัฐบาลที่ใช้ภาษาดัตช์ และโรงเรียนสำหรับฝึกหัดครูชาวพื้นเมือง เพื่อไปสอนนักเรียนด้วยภาษามลายู แม้ว่าในช่วงแรกจะมีเพียงบุตรหลานจากครอบครัวข้าราชการชาวดัตช์ ข้าราชการการชาวพื้นเมืองหรือปรีายายีในชวา และครอบครัวคหบดี ที่สามารถเข้ารับการศึกษาก็ได้ แต่ในยุคนโยบายจริยธรรมระบบการศึกษาได้เปิดกว้างมากขึ้น ครูชาวพื้นเมืองจะต้องเข้าไปสอนในโรงเรียนระดับหมู่บ้าน เพื่อให้ลูกหลานชาวพื้นเมืองสามารถอ่านออกเขียนได้ คำนวนัยขึ้นพื้นฐาน และมีความรู้เชิงเทคนิคด้านการเกษตร เพราะฉะนั้น เมื่อมีจำนวนผู้อ่านออกเขียนได้เพิ่มขึ้น ความต้องการหนังสือสำหรับการอ่านจึงขยายตัว

ริงเคส (D. A. Rinkes) ข้าราชการชาวดัตช์ผู้เชี่ยวชาญภาษาพื้นเมือง ที่ปรึกษาสำนักงานกิจการชาวพื้นเมือง และประธานกรรมธิการวรรณกรรมประชาชนขณะนั้น มีบทบาทสำคัญในการก่อตั้งโครงการนี้จนเป็นรูปเป็นร่างขึ้น จนกระทั่งในที่สุด “Kantoor voor de Volkslectuur” [สำนักงานวรรณกรรมประชาชน] หรือที่รู้จักกันดีในภาษามลายูว่า “Balai Pustaka” [บาลัย ปุสตากา] (ต่อไปนี้จะใช้ตัวย่อว่า BP แทนชื่อเต็ม) ก็ได้ถือกำเนิดอย่างเป็นทางการขึ้นใน ค.ศ.1917 ทั้งนี้ เพราะความกระตือรือร้นอย่างมากในการปรับปรุงและดูแลพันธกิจของสำนักพิมพ์นี้ของริงเคส ทำให้มีการจัดทรวรรณกรรมมาตีพิมพ์และเผยแพร่สู่สาธารณะอย่างต่อเนื่อง ดังกล่าวนี้อยู่ในความรับผิดชอบของคณะกรรมการและเจ้าหน้าที่ผู้เชี่ยวชาญทั้งหมดกว่า 250 คน ที่ประจำกันอยู่ในกองย่อยต่าง ๆ ของสถาบัน เช่น สำนักงานบรรณาธิการ การแปล ห้องสมุด การพิมพ์ และเครื่องมือการพิมพ์ต้นฉบับ เพื่อกระจายไปยังตลาดหนังสือและห้องสมุดต่าง ๆ ที่ก่อตั้งขึ้นในช่วงเวลานี้ในอินดิส ทั้งนี้ โดยตั้งกฎเกณฑ์ (Teeuw, 1972, p. 112; Fitzpatrick, 2000, p. 119)

ทั้งนี้ในช่วงแรก BP ได้ออกสำรวจ รวบรวม และคัดเลือกงานวรรณกรรมยุคจารีตในท้องถิ่นจากที่ต่าง ๆ ในอินดิสเพื่อนำมาตีพิมพ์เผยแพร่หรือแปลออกเป็นภาษามลายู โดยก็ได้ตั้งกฎเกณฑ์หรือบรรทัดฐานสำหรับต้องการตีพิมพ์เผยแพร่ว่าต้องไม่มีเนื้อหาลามกอนาจาร ส่งเสริมความเชื่อเหนือธรรมชาติ รวมทั้งยังต้องวางตัวเป็นกลางในเรื่องเกี่ยวกับเชื้อชาติ ศาสนา และการเมือง (Teeuw, 1972, p. 133) อย่างไรก็ตาม เนื่องจากการตีพิมพ์วรรณกรรมแบบจารีตนั้นยังไม่เพียงพอต่อความต้องการของผู้อ่าน ด้วยเหตุนี้ ตั้งแต่ ค.ศ.1917 เป็นต้นมาจึงมีการนำเอานวนิยายจากโลกตะวันตกมาแปลเป็นภาษามลายูซึ่งมักจะเป็นนวนิยายแนวผจญภัยสำหรับเด็ก และยังสามารถกำหนดกฎเกณฑ์เอาไว้ว่า วรรณกรรมเหล่านั้นต้องไม่มีเนื้อหาเชิดชูศาสนาอย่างโจ่งแจ้ง ไม่มีทัศนคติทางการเมืองที่ขัดแย้งกับรัฐบาล และตัวละครต้องมีศีลธรรม นวนิยายแปลเหล่านี้ก็มักด้อยคุณค่าอำนาจแบบจารีต โดยมักฉายฉาความขัดแย้งหรือความรุนแรงในสังคมที่ใช้ “adat” [อะดัต หรือกฎหมายหรือธรรมเนียมแบบจารีต] และมักกระตุ้นให้ผู้อ่านรู้สึกดูหมิ่นเหยียดหยามต่อคุณค่าแบบจารีต (Fitzpatrick, 2000, pp. 120-121)

ในแง่นี้ บทบาทของ BP จึงเป็นสำนักพิมพ์และสถาบันทางการเมืองอย่างหนึ่งของรัฐบาล อาณานิคม เพราะมีบทบาทในการตรวจตราเนื้อหาของงานวรรณกรรมและงานเขียนประเภทอื่น ๆ ก่อนที่จะออกไปสู่ห้องสมุดโรงเรียนหรือตลาดผู้อ่าน โดยพยายามดึงชาวพื้นเมืองให้ออกห่างออกจากวรรณกรรมที่มีเนื้อหาเจือปนการเมืองและมีแนวโน้มก่อให้เกิดความรู้สึกชาตินิยม เนื่องจากการเติบโตของขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองและสื่อสิ่งพิมพ์ของชาวพื้นเมือง เช่น หนังสือพิมพ์ กวีนิพนธ์ เรื่องสั้น และนวนิยาย ตั้งแต่ในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 เนื่องจากในช่วงก่อนหน้านี้นวนิยายหรือบทกวีภาษามลายู ซึ่งผลิตโดยนักหนังสือพิมพ์ชาวพื้นเมืองมักจะตีพิมพ์ในหนังสือพิมพ์ และมีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับการเมืองหรือความคิดทางการเมือง แต่ชาวต่างชาติก็เริ่มรู้สึกถึงภัยคุกคามนี้ ในช่วงยุคแห่งการเคลื่อนไหว BP จึงเป็นความพยายามของรัฐอินดีสในการต่อสู้วรรณกรรมหรือนวนิยายชาตินิยมที่ตีพิมพ์เผยแพร่อยู่ในหนังสือพิมพ์ ดังนั้น หากมองในแง่นี้แล้ว การก่อตั้ง BP จึงเป็นความพยายามของรัฐบาลอาณานิคมในการตอบโต้งานวรรณกรรมหรือนวนิยายชาตินิยมที่ถูกตีพิมพ์เผยแพร่อยู่ในพื้นที่สาธารณะสมัยใหม่ผ่านหนังสือพิมพ์

อย่างไรก็ตาม บทบาทสำคัญของ BP ได้กำหนดสูตรตายตัวสำหรับการเขียนนวนิยายภาษามลายูขึ้น โดยองค์ประกอบของนวนิยายมักจะเริ่มต้นด้วยปมความขัดแย้งระหว่างสิ่งที่อยู่ตรงกันข้ามกันหรือระหว่างสิ่งใหม่และเก่า เช่น ระหว่างคุณค่าแบบตะวันตกกับคุณค่าแบบจารีตหรืออดีตขณะเดียวกัน ในนวนิยายมักมีเหตุโศกนาฏกรรมสะเทือนใจเข้ามา ซึ่งเกิดจากการยึดถือจารีตเก่า ๆ เช่น เป็นเรื่องการแต่งงานแบบคลุมถุงชน ทั้งนี้ ภาษามลายูบนเกาะเรียว (Rau) อันเป็นเกาะทางตอนเหนือของสุมาตราและอยู่ใกล้กับเกาะสิงคโปร์ได้รับเลือกมาเป็นภาษามลายูพื้นฐานสำหรับใช้ในอินดีส ชาวต่างชาติได้พยายามทำให้ภาษามลายูเรียวมีมาตรฐาน และสนับสนุนให้ภาษามลายูสำหรับใช้ในการติดต่อสื่อสารภายในอินดีสเพิ่มอย่างมากหลัง ค.ศ.1900 โดยไม่ใช่เป็นเพียงภาษากลางในทางการค้าอย่างเดียวเหมือนเช่นก่อนหน้านั้น หากแต่ยังเป็นภาษาที่ใช้สื่อสารระหว่างเจ้าผู้ปกครองหรือตัดซ์กับชาวพื้นเมืองอีกด้วย (Teeuw, 1972, p. 114)

ทั้งนี้ การที่รัฐบาลให้ความสำคัญกับสื่อสิ่งพิมพ์ ได้ส่งผลทำให้งานวรรณกรรมภาษามลายูหรือภาษาอินโดนีเซียออกมามาก ในขณะเดียวกัน นโยบายการศึกษาในยุคนโยบายจริยธรรมที่สนับสนุนการใช้ภาษามลายูอย่างจริงจังแต่ตั้งในโรงเรียนระดับประถม ก็ยังทำให้ภาษามลายูถูกใช้สำหรับการเรียนการสอนกระจายวงกว้างขึ้น ในขณะที่ภาษาตัดซ์ถูกใช้จำกัดในวงแคบ ๆ และรัฐบาลเองก็ไม่ใคร่ส่งเสริมการใช้ภาษาตัดซ์อย่างกระตือรือร้น กระนั้น แม้ภาษามลายูนั้นถูกใช้กันอย่างกว้างขวางในหมู่เกาะอินดีสในฐานะภาษากลางทางการค้ามานานแล้ว แต่ในยุคอาณานิคมการใช้ภาษามลายูที่เพิ่มสูงขึ้นก็เป็นผลมาจากการขยายตัวของการศึกษาและชาวพื้นเมืองสมัยใหม่ที่มีความรู้และส่งผลให้มีความต้องการหนังสือแบบเรียน หรือหนังสือสำหรับฝึกการอ่านได้รับการผลิตออกมาเพิ่มขึ้นอย่างเข้มข้น ทั้งนี้ สื่อสิ่งพิมพ์ในภาษามลายูที่ได้รับการผลิตออกมาจาก BP คือ

นิตยสารรายเดือน *Sri Poestaka* [ศรี ปุสตากา] และใน ค.ศ.1923 นิตยสารรายสัปดาห์ (ตอนหลังถูกปรับเป็นรายปักษ์) *Pandji Poestaka* [ปันญี ปุสตากา] ออกมา โดยมีเนื้อหาเรื่องบันเทิงและข้อมูลข่าวสาร รวมทั้งนิตยสารเหล่านี้ได้รับความนิยมทั่วทั้งเกาะชวา (Teeuw, 1972, pp. 114-119) การผลิตและเผยแพร่วรรณกรรมพื้นเมืองแบบจารีต ซึ่งพิสูจน์แล้วว่าได้รับการตอบรับจากผู้อ่านที่ซื้อ มาอ่านหรือไปหยิบยืมจากห้องสมุดของสถาบันวรรณกรรมแห่งนี้เป็นอย่างดี โดยในช่วงก่อน สงครามโลกครั้งที่ 2 นวนิยายที่ได้รับความนิยมนั้นเป็นนวนิยายในภาษาชวาที่ดัดแปลงมาจาก เรื่องราวที่ใช้ในการแสดงวอยหรือหนังตะลุงชวาในหมู่ผู้อ่านที่อยู่ในเขตชวาชวา ขณะที่นวนิยายแนว เทพนิยายปรัมปรา ตำนาน หรือประวัติศาสตร์ชาวพื้นเมืองซึ่งอยู่ในรูปแบบร้อยแก้วและบทกวีซึ่ง ปรากฏออกมาจำนวนมากนั้นได้รับความนิยมจากผู้อ่านลดถล่มมา (Teeuw, 1972, p. 113)

ในช่วงทศวรรษ 1930 การปราบปรามทางการเมืองครั้งใหญ่ และบรรยากาศทางการเมือง ในอาณานิคมที่รัฐบาลพร้อมใช้กลไกการปราบปรามอย่างรุนแรง แนวคิดชาตินิยมของชาวพื้นเมือง กำลังอบอวลและดุ๊กคุดอำนาจรัฐบาลอาณานิคม ด้วยเหตุนี้ นวนิยายที่แฝงเนื้อหาทางการเมือง อย่างชัดเจนจะถูกมองว่าไม่เหมาะสมและไม่อาจนำมาตีพิมพ์โดย BP ดังเช่นในกรณีนวนิยายกึ่ง อัตชีวประวัติอันยอดเยี่ยมเรื่อง *Manusia Bebas* [มนุษย์เสรี] ซึ่งถูกเขียนขึ้นครั้งแรกในภาษาชุนดา โดยสุวารสิทธิ์ โยโยปุสปีสโต (Soewarsih Djojopoespito) ผู้เกิดใน ค.ศ.1912 และกลายเป็นครู ประถมและนักเขียนสตรีชาวชุนดาหัวก้าวหน้า ผลผลิตของนโยบายจริยธรรม ซึ่งเป็นเรื่องราวของชีวิต ครูชาวพื้นเมืองคนหนึ่ง ที่อุทิศตนเพื่อขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองภายใต้การนำของสุการ์โน ต่อมาถูกแปลเป็นภาษาดัตช์และจัดพิมพ์ครั้งแรกใน ค.ศ.1940 ด้วยชื่อ *Buiten Het Gareel* โดย ดู เปอร์รอง (E. du Perron) นักหนังสือพิมพ์และนักวิจารณ์วรรณกรรมชาวอินดีสเชื้อสายอินโดหรือ ชาวดัตช์ที่เกิดในดินแดนโพ้นทะเล (Fitzpatrick, 2000, p. 122)

ดังนั้น รัฐบาลอาณานิคมอินดีสจึงสร้างกลไกสำคัญอีกอย่างหนึ่งในการกระจายสื่อสิ่งพิมพ์ ซึ่งปลุกฝังคุณค่าวัฒนธรรมตะวันตกหรือความเป็นสมัยใหม่ภายใต้การชี้นำของดัตช์ คือ โครงการ ห้องสมุดของรัฐบาลอาณานิคม หรือที่เรียกว่า “Taman Pustaka” [ตามัน ปุสตากา] หรือสวน หนังสือ โดยโครงการนี้ได้รับการริเริ่มก่อตั้งเป็นสถาบันขึ้นตั้งแต่ ค.ศ.1918 ตั้งกระจายอยู่ทั่วหมู่เกาะ อินดีสทั้งในตัวเมืองและหมู่บ้านถึง 2,500 แห่ง หนังสือที่ถูกกระจายไปตามห้องสมุดต่าง ๆ เหล่านี้ ได้รับการตีพิมพ์เผยแพร่โดย BP เช่น นิตยสาร สมุดบันทึกเหตุการณ์สำคัญ นวนิยายผจญภัยตะวันตก ที่ถูกนำมาแปลเป็นภาษาชวาและมลายู คู่มือการเกษตร หนังสือรวบรวมเรื่องเล่าและตำนานท้องถิ่น แบบจารีต รวมทั้งนวนิยายในภาษาถิ่นต่าง ๆ (Fitzpatrick, 2008, p. 270) และมุ่งธำรงรักษา ระบอบอาณานิคมผ่านการควบคุมสื่อสิ่งพิมพ์สำหรับการอ่านของประชาชน หนังสือที่ถูกกระจายไป ตามห้องสมุดต่าง ๆ ในอินดีสนั้น จึงมักปลุกฝังคุณค่าแบบตะวันตกบางอย่างที่มุ่งหมายส่งเสริมการ รักษาอำนาจและผลประโยชน์ของระบอบการเมืองหรือจักรวรรดิให้แก่พลังในการผลิตหรือแรงงานที่

สามารถอ่านออกเขียนได้ ในขณะที่คุณค่าแบบจารีตของชาวพื้นเมืองและความคิดและความรู้สึกหรือคุณค่าที่เกิดขึ้นจากขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองของชาวพื้นเมืองถูกควบคุมและทำลายลง (Fitspatrick, 2008, p. 271)

ทั้งนี้ ในการสำรวจความคิดของบรรดากลุ่มนักเขียนในโลกรวมกรรมในอินดีสในช่วงการปกครองของดัชต์สองทศวรรษสุดท้ายก่อนญี่ปุ่นเข้ายึดครองอินดีสระหว่าง ค.ศ.1920-1942 ผ่านกิจกรรม เรื่องแต่ง และการตีพิมพ์ผลงาน นิธิ เอียวศรีวงศ์มองว่าคนเหล่านี้เป็นปัญญาชนระดับชาติ เนื่องจากพวกเขาใช้ภาษาแห่งชาติ (มลายูหรืออินโดนีเซียในเวลาต่อมา) และกลุ่มผู้อ่านนวนิยายเหล่านี้ประกอบด้วยคนหลากหลายกลุ่มชาติพันธุ์ที่สามารถอ่านหรือเข้าใจภาษามลายูได้ แม้ว่านักเขียนนวนิยายเหล่านี้จะไม่ได้มีระดับการศึกษาสูงมากนักเมื่อเทียบกับบรรดาชนชั้นนำหรือปัญญาชนทางการเมือง แต่ก็ได้รับอิทธิพลจากขบวนการเคลื่อนไหวของปัญญาชนทางการเมืองอย่างมากผ่านการติดต่อสื่อสารหรือมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกัน (Nidhi, 1976, p. 2)

อย่างไรก็ตาม การควบคุมสื่อสิ่งพิมพ์อย่างเข้มงวดทั้งทางตรงโดยการใช้กฎหมายควบคุมสื่อ และมีบทลงโทษทางกฎหมายอย่างชัดเจน และทางอ้อมโดยผ่านทางสถาบัน BP อีกทั้งบรรดานักเขียนนวนิยายตั้งแต่ในช่วงทศวรรษ 1920 ไม่ได้มีส่วนร่วมกับขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองอย่างมากเท่ากับบรรดาปัญญาชนที่เคลื่อนไหวอยู่ในขบวนการคอมมิวนิสต์และกลุ่มมุสลิม ซึ่งได้ถอยตัวออกห่างจากอุดมคติแบบยูคนโยบายจริยธรรม จึงมีผลให้นวนิยายหลังทศวรรษ 1920 ไม่มีปรากฏเนื้อหาทางการเมืองแบบสุดขั้วหรือท้าทายอำนาจของรัฐบาลอาณานิคม (Nidhi, 1976, pp. 159-160) บรรดานักเขียนนวนิยายยังคงเดินตามอุดมคติของนโยบายจริยธรรม ที่เน้นความสำคัญในเรื่องการพัฒนาเศรษฐกิจและการศึกษาเพื่อนำชาวพื้นเมืองไปสู่ความก้าวหน้า และมองการศึกษาแบบตะวันตกเป็นกุญแจที่ไขประตูเปิดไปสู่ความก้าวหน้า (Nidhi, 1976, p. 162)

อย่างไรก็ตาม การปรากฏตัวขึ้นของกลุ่มมุสลิมสมัยใหม่ (the modernist) อันเป็นกลุ่มปัญญาชนชาวพื้นเมืองกลุ่มแรกที่ปฏิเสธอุดมคติของนโยบายจริยธรรม เนื่องจากการวางตัวเป็นกลางทางศาสนาอย่างเข้มงวด และการไร้พื้นที่ให้แก่ศาสนาอิสลามอันเป็นศาสนาของชาวพื้นเมืองส่วนใหญ่ได้มีบทบาทในนโยบาย นอกจากนี้ นโยบายด้านการศึกษาสมัยใหม่ก็มุ่งผลิตชนชั้นนำพื้นเมืองรุ่นใหม่ ที่อยู่ตรงข้ามกับระบบการศึกษาแบบจารีตที่อยู่ใต้อิทธิพลของครูสอนศาสนาอิสลาม

ทั้งนี้ การเรียกร้องให้ชนชั้นนำพื้นเมืองที่มีการศึกษาใกล้ชิดมวลชน สอนพวกเขาให้มีสุขภาพดี และรู้จักการแก้ปัญหาต่าง ๆ ได้รับการเน้นย้ำครั้งแล้วครั้งเล่าในนวนิยาย นักเขียนมองตัวเองเป็นผู้สนับสนุนความเป็นสมัยใหม่และความก้าวหน้า สิ่งที่นักเขียนนวนิยายเหล่านี้ดูเหมือนคาดหวังการนำเสรีภาพของปัจเจกบุคคลออกมาจากความผูกพันของครอบครัวแบบจารีต แต่โครงสร้างทางวัฒนธรรมในยุคอดีตยังคงรักษาเอาไว้ นอกจากนี้ นิธิยังตั้งข้อสังเกตว่าในชีวิตจริงของนักเขียนนวนิยายบางคน เช่น มารารีย์ รุสลี และอามิร ฮัมซา (Amir Hamza) ก็เผชิญกับความขัดแย้งกับ



จารีตประเพณีอย่างชื่นชม โดยพยายามสนับสนุนความก้าวหน้าบางอย่างเหนือคุณค่าแบบจารีต เช่น วิทยาศาสตร์ บรรทัดฐานทางสังคมแบบตะวันตก เสรีภาพของปัจเจกบุคคล และอิสลามแบบสมัยใหม่ (modernist islam) แต่ก็แสดงความรู้สึกกังเกี้ยวความผูกพันครอบครัวแบบจารีต สถานะทางสังคมแบบจารีต และความเชื่อในสิ่งเหนือธรรมชาติ แนวคิดเรื่องความสุภาพหรือความมีมารยาท หรือเรียกในภาษามลายูว่า “sopan santun” (Nidhi, 1976, pp. 189-190)

แม้จะรักษาทำที่แบบประนีประประนอมกับจารีตประเพณี แต่ในนวนิยายเรื่องหนึ่งของ BP โดยสิเรอการ (S. Siregar) ได้บรรยายถึงโชคร้ายที่เกิดขึ้นกับตัวเอกสองคนในเรื่อง ซึ่งตกเป็นเหยื่อของจารีตหรืออะดัต และความเชื่อเหนือธรรมชาติ แต่นวนิยายเรื่องเดียวกันนี้ก็ยกย่องประเพณีการแต่งงานแบบจารีตของชาวบาตักอย่างเข้มข้น โดยกล่าวว่าการแต่งงานในชุมชนซึ่งแม้จะยังไม่มี ความก้าวหน้าแต่มีความแน่นมากกว่าการแต่งงานในเมือง ทั้งนี้ริตตั้งข้อสังเกตว่า นักเขียนนวนิยายใน BP ดูเหมือนกำลังเหยียบเรือสองแคม กล่าวคือ ในด้านหนึ่งคนเหล่านี้เชื่อว่า เสรีภาพของปัจเจกบุคคลที่ได้หลุดพ้นออกมาจากความผูกพันแบบจารีตตามคำสอนของนโยบายจริยธรรมนั้นจำเป็นต่อ ความก้าวหน้าทางสังคม แต่อีกด้านหนึ่งพวกเขากลับมองว่า ความรู้สึกหรือความคิดโรแมนติกแบบ ตะวันตกและการมองหาอัตลักษณ์แห่งชาติ ซึ่งกำลังก่อตัวขึ้นเป็นชุมชนแบบรัฐชาติในอนาคตนั้น กระตุ้นความรู้สึกหวงคิดถึงสมัยอดีตอันหอมหวานของสังคมแบบจารีตที่มีแต่ความสงบสุข มีระเบียบ และมีความสุข (Nidhi, 1976, pp. 190-191)

แม้ว่าความคิดของนักเขียนนวนิยายเหล่านี้ดูคลุมเครือ เพราะไม่ชัดเจนว่าจะไปทางไหนสัก ทางหนึ่ง แต่กระนั้น ทิศนคติต่อความเป็นสมัยใหม่และความก้าวหน้า และการประณามแง่มุม บางอย่างที่ยังอยู่ในจารีตประเพณีนั้นมีความชัดเจน สิ่งที่นักเขียนนวนิยายโจมตีแง่มุมบางอย่างใน จารีต คือ การบังคับแต่งงานหรือการแต่งงานแบบคลุมถุงชน เรื่องนี้เป็นโครงเรื่องหรือปมขัดแย้ง สำคัญที่อยู่ในนวนิยายอินโดนีเซียก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 เพราะการแต่งงานแบบคลุมถุงชนนั้นไม่ได้ สร้างความมั่นคงในชีวิตการแต่งงาน และเป็นความสัมพันธ์อันสามิภรรยาที่ไม่ได้วางอยู่บนพื้นฐานของ ความรักและความซื่ออกเข้าใจกันและกัน ในนวนิยายจึงยกย่องความรักเป็นเงื่อนไขสำคัญสูงสุดของ การแต่งงาน และเป็นสิ่งสำคัญสำหรับปัจเจกบุคคลและหลักการความเท่าเทียมกันทางสังคม ในขณะที่ การแต่งงานแบบบังคับหรือจารีตนั้นซึ่งวางอยู่บนหลักการความเหมาะสมของสถานะทางสังคมของ ปัจเจกบุคคล แต่นักเขียนนวนิยายจงใจจัดวางให้ความรักอยู่เหนือเรื่องสถานะทางสังคม โดย ความคิดและความรู้สึกของปัจเจกบุคคลทั้งสองฝ่ายเป็นสิ่งสำคัญสูงสุดในการแต่งงาน และตัวอย่าง ของปัจเจกบุคคลที่มีอิสรภาพและหลุดพ้นจากข้อผูกมัดแบบจารีต คือ คนสมัยใหม่ (Nidhi, 1976, pp. 192-193)

อย่างไรก็ตาม ความพยายามในการต่อสู้กับจารีตการบังคับแต่งงาน นักเขียนนวนิยาย นำเสนอวิธีการต่างกัน นวนิยายในช่วงแรก ๆ นำเสนอภาพอันเร้าอารมณ์หรือชวนให้สะเทือนใจใน

ชะตากรรมตัวละครเอกของเรื่อง ปังเจกบุคคลที่กล้าลุกขึ้นยืนหยัดมาท้าทายจารีตการแต่งงานแบบ บังคับที่ลงเอยด้วยความตายหรือการฆ่าตัวตาย ขณะที่นวนิยายที่นำเสนอโครงเรื่องการบังคับการ แต่งงานในภายหลังฉายภาพให้เห็นถึงความพยายามเอาชนะอุปสรรค ต่าง ๆ นานา และได้แต่งงาน ครอบครองอย่างมีความสุขในที่สุด อย่างไรก็ตาม นิธิกล่าวว่าการฉายภาพของทรราชแห่งจารีตประเพณี อาจไม่มีผลอะไรต่อการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมจริง ๆ แต่อาจเป็นการตอบสนองต่อความกังวลใจ ที่เพิ่มสูงขึ้นต่อเรื่องอัตลักษณ์แห่งชาติในกลุ่มชนชั้นนำ/ปัญญาชนมีการศึกษาในช่วงทศวรรษ 1930 อีกทั้งปัญญาชนจำนวนมากยังหันกลับไปหาอัตลักษณ์หรือความเป็นตัวตนของตัวเองในด้านที่น่ายก ย่องของจารีตประเพณี (Nidhi, 1976, pp. 193-194)

ในส่วนของอิทธิพลของอิสลามหรือมุสลิมสมัยใหม่นั้น นิธิกล่าวว่าในบรรดานักเขียน นวนิยายตั้งแต่ทศวรรษ 1920 เป็นต้นมามีเพียงฮัมกา (Hamka) คนเดียวที่พอจะเรียกได้ว่าเป็น นักเขียนนวนิยายทางศาสนาอิสลามหรือนักเขียนอิสลาม โดยอิทธิพลของอิสลามสมัยใหม่ปรากฏอยู่ ในนวนิยายมีลักษณะสำคัญ 2 ประการ คือ แนวคิดเรื่องอัตลักษณ์แห่งชาติ หรือความเป็นชาติ อินโดนีเซีย และแนวคิดเรื่องการเผยของพระเจ้า แต่แนวคิดของมุสลิมสมัยใหม่ก็ไม่ได้มีอิทธิพลใน การสร้างความเป็นรัฐชาติอินโดนีเซียที่เป็นรัฐทางโลกย์ (the secular) เหมือนกลุ่มปัญญาชนที่รับเอา แนวคิดความเป็นสมัยใหม่หรือความก้าวหน้าแบบตะวันตก เพราะกลุ่มมุสลิมสมัยใหม่ไม่ได้สนับสนุน แนวคิดนี้อย่างเข้มข้นหรือเอาจริงเอาจัง แต่ถ้าความเป็นชาติหรืออัตลักษณ์แห่งชาติที่หมายถึงสังคมที่ ไม่มีคริสเตียน ไม่มีอิทธิพลตะวันตกหรือชาวตะวันตก และอิทธิพลแบบฮินดู กลุ่มปัญญาชนมุสลิม สมัยใหม่เป็นกลุ่มแรกสุดที่สนับสนุนแนวคิดนี้ และกลุ่มปัญญาชนมุสลิมสมัยใหม่เป็นกลุ่มแรกใน บรรดาปัญญาชนพื้นเมืองในอินโดนีเซียที่ตั้งคำถามกับวัฒนธรรมตะวันตกที่รุกกล้าเข้ามาในชีวิตของชาว พื้นเมือง (Nidhi, 1976, p. 204)

สำหรับปัญญาชนมุสลิมสมัยใหม่ สิ่งที่แตกต่างระหว่างชาวดัตช์ผู้ปกครองกับชาวพื้นเมือง ผู้อยู่ใต้การปกครอง คือ ศาสนาอิสลาม แต่สำหรับปัญญาชนแบบโลกียวิสัยมองอิสลามเป็นเพียงส่วน หนึ่งของวัฒนธรรมชาวพื้นเมืองที่แยกชาวพื้นเมืองออกจากชาวดัตช์ และส่วนอื่นของวัฒนธรรมโดย หลักเป็นจารีตประเพณีและวิถีปฏิบัติแบบก่อนยุคอิสลามและไม่เกี่ยวข้องกับศาสนาอิสลาม อย่างไรก็ตาม ในนวนิยายเหล่านี้ การปะทะระหว่างแนวคิดกลุ่มปัญญาชนมุสลิมสมัยใหม่และปัญญาชนโลกีย ะวิสัยไม่ได้ดูเด็ดหรือเข้มข้นเหมือนในสถานการณ์จริง เพราะนักเขียนนวนิยายมักหลีกเลี่ยง นำเสนอภาพของความขัดแย้งกับศาสนาอิสลาม และมักหยิบเอาบางแง่มุมของแนวคิดมุสลิมสมัยใหม่ เข้ามาสนับสนุนจุดยืนของตนในการโจมตีจารีตประเพณีที่พวกเขาไม่ชื่นชอบ แม้มีนวนิยายบางเรื่อง โจมตีบางแง่มุมของศาสนาอิสลาม เช่น การไปแสวงบุญที่เมกกะในดินแดนแห่งอาระเบีย แต่นักเขียน นิยายส่วนใหญ่มักหลีกเลี่ยงความขัดแย้งกับอิสลาม (Nidhi, 1976, p. 204) สำหรับในแง่มุมนี้ นักเขียนนวนิยายจากสถาบันวรรณกรรมประชาชนหรือ BP ซึ่งเป็นสถาบันของรัฐอินโดนีเซียอยู่ภายใต้

กรอบของสถาบัน คือ ไม่สนับสนุนให้นักเขียนนวนิยายมีเนื้อหาไปในทางศาสนาอย่างโจ่งแจ้ง รวมทั้งนวนิยายที่ตีพิมพ์เผยแพร่โดยเอกชนขึ้นหลังปี ค.ศ.1926 ซึ่งรัฐอินโดนีเซียเข้ามาควบคุมและสอดส่องประชาชนในอาณานิคมอย่างเข้มงวด ดังนั้น การประนีประนอมกับศาสนาก็ดี การหลีกเลี่ยงการประทะกับอิสลามอย่างรุนแรงก็ดี และการผสมผสานแนวคิดมุสลิมสมัยใหม่กับแนวคิดของปัญญาชนโลกีย์วิสัยก็ดี ล้วนอยู่ในสายตาของรัฐ/ระบอบการเมืองของดัชต์ที่ควบคุมเนื้อหาอันอาจก่อให้เกิดความขัดแย้ง ความไม่สงบเรียบร้อยในสังคม หรือคุกคามอำนาจรัฐ

กล่าวโดยสรุป การศึกษานวนิยายอินโดนีเซียสมัยใหม่ในช่วง 2 ทศวรรษ ซึ่งส่วนใหญ่ตีพิมพ์กับ BP ในงานวิทยานิพนธ์ของนิธิ เอียวศรีวงศ์นั้นชี้ให้เห็นว่าการโจมตีระบบคุณค่าบางอย่างในจารีตนั้นเป็นผลมาจากการตระหนักถึงความสำคัญของเสรีภาพของปัจเจกบุคคล ที่ต้องการความมีอิสรภาพปราศจากข้อผูกมัดของจารีตอันมาจากแนวคิดเรื่องปัจเจกชนของโลกตะวันตก แต่กระนั้นนักเขียนนวนิยายในช่วงทศวรรษ 1920 ยังคงมองว่าอำนาจของจารีตนั้นใหญ่โตเกินกว่าความสามารถของปัจเจกบุคคลจะทำลายหรือทำลายลงให้ราบคาบ ดังนั้น การต่อสู้ของปัจเจกบุคคลในนวนิยายหลายเรื่องในช่วงนี้จึงจบลงอย่างน่าสะเทือนใจ ไม่ว่าจะเป็นความรู้สึกสิ้นหวังหรือความตายของตัวละครในนวนิยาย เพราะปัจเจกบุคคลอ่อนแอ ไร้อำนาจ และต่อสู้กับอำนาจของจารีตด้วยคำพูดแทนที่จะเป็นการกระทำ ด้วยเหตุนี้ การหอบผ้าหอบผ่อนหนีตามกันก็ไม่ถูกมองว่าเป็นทางออกจากปัญหาการบังคับแต่งงาน เนื่องจากบางครั้งการหนีไปก็ไม่ได้แปลว่าจะหลุดพ้นไปจากเงื้อมมือที่ทรงอำนาจของจารีต หรือบางครั้งก็มักมีเหตุการณ์ที่ไม่คาดคิดอุบัติขึ้นจนทำให้การหนีตามกันไปของคู่รักล้มเหลว นอกจากนี้ ในนวนิยายบางเรื่อง เช่น *Djoempa Atjeh* ก็มองว่าการหนีตามกันไปขัดแย้งกับแนวคิดเรื่องความก้าวหน้า อย่างไรก็ตาม นวนิยายในช่วงหลังเสนอภาพของการหนีตามกันไปด้วยกลอุบายเพื่อเอาชนะอุปสรรคความรัก (Nidhi, 1976, pp. 202-203)

นักเขียนนวนิยายก็เหมือนกับกลุ่มนักหนังสือพิมพ์ที่ใช้ชีวิตอยู่ในตัวเมือง มีการศึกษาแบบตะวันตกเหมือนกัน และทำงานร่วมกันได้รับเอาแนวคิดเรื่องความก้าวหน้ามาจากปัญญาชนทั้งที่เป็นชาวดัชต์ ชาวอินโดหรือลูกครึ่ง และชาวพื้นเมืองเข้ามา จึงทำให้แนวคิดเรื่องความก้าวหน้าของกลุ่มคนเหล่านี้ไม่แตกต่างกัน ในช่วงทศวรรษ 1920 แนวคิดนี้ยังได้รับการสนับสนุนจากกลุ่มปัญญาชนทั้งสามกลุ่มในอินโดนีส์ คือ ชาวดัชต์ ปัญญาชนพื้นเมืองที่นิยมแนวคิดโลกีย์วิสัย และปัญญาชนมุสลิมสมัยใหม่ แนวคิดเรื่องการศึกษาแบบตะวันตกและมีสังคมตะวันตกเป็นต้นแบบได้รับการสนับสนุนจากปัญญาชนสองกลุ่มแรก แต่ในกลุ่มปัญญาชนมุสลิมสมัยใหม่ต้องการให้ความก้าวหน้ามีหลักการของศาสนาอิสลามเข้าไปอยู่ด้วย นิธิกล่าวว่านักเขียนนวนิยายและนักหนังสือพิมพ์อยู่ภายใต้อิทธิพลของปัญญาชนทุกกลุ่ม แม้มีบางคนได้รับอิทธิพลอย่างท่วมท้นจากปัญญาชนกลุ่มหนึ่งมากกว่ากลุ่มอื่น แต่นักเขียนและนักหนังสือพิมพ์ก็ไม่ได้เข้าไปอยู่ในสังกัดหรือเป็นส่วนหนึ่งแนวทางของกลุ่มใด ๆ เป็นพิเศษ เพราะฉะนั้น แนวคิดเรื่องความก้าวหน้าของนักเขียนนวนิยายหรือในนวนิยายนั้นจึงผสมผสาน

ระหว่างแนวคิดของปัญญาชนทั้งสามกลุ่ม รวมทั้งในบางครั้งก็มีการนำเอาอดีตหรืออิทธิพลทางวรรณกรรมแบบจารีตเข้ามาเจือเพื่อการฉายถึงความก้าวหน้าอีกด้วย (Nidhi, 1976 pp. 214-215)

### นวนิยายใน Balai Pustaka

ในช่วงทศวรรษ 1920 การตีพิมพ์งานวรรณกรรมภาษามลายูใน BP ได้เพิ่มขึ้นอย่างมีนัยสำคัญ โดยครูหรือนักศึกษาจากโรงเรียนฝึกหัดครูจากเกาะสุมาตรามีบทบาทสำคัญอย่างมากต่อการผลิตงานเขียนด้วยภาษามลายูขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง กลุ่มนักเขียนชาวมินังกาเบา (Minangkabau) ที่ใช้ภาษามินังกาเบาเป็นภาษาแม่ ซึ่งในแง่ของภาษาศาสตร์แล้วมีความใกล้เคียงกับภาษามลายูมากที่สุด หรืออาจถือว่าเป็นภาษามลายูอีกสำเนียงหนึ่ง (Anwar, 1976) คนเหล่านี้ถือเป็นคนหนุ่มรุ่นใหม่หรือ Kaum Muda และเป็นผลผลิตของระบบการศึกษาแบบชาวดัตช์ นี้ได้ผลิตบทกวีสมัยใหม่ทั้งในแง่รูปแบบและเนื้อหาที่มักเป็นการแสดงอารมณ์เดือดพล่านของปัจเจกบุคคล โดยบทกวีเหล่านี้ถูกนำไปตีพิมพ์ในหนังสือเรียน สื่อสิ่งพิมพ์ของสมาคมต่าง ๆ และนิตยสาร หลังจากจบการศึกษา คนเหล่านี้อาจเป็นครูและนักเขียนให้กับ BP ในฐานะวิชาชีพหนึ่งเพื่ออยู่รอดในโลกยุคสมัยใหม่ นอกจากนี้ การที่ครูโรงเรียนชาวมินังกาเบาจากโรงเรียนฝึกหัดครูล้วนแต่ได้รับการฝึกฝนมาอย่างดี โดยได้รับการเตรียมพร้อมในการเขียนหนังสือในภาษามลายู และการมีบทบาทอย่างชัดเจนของครูชาวมินังกาเบาใน BP จึงส่งผลสำคัญอย่างยิ่งต่อการทำให้ภาษามลายูมีมาตรฐานขึ้นในช่วงก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 และทำให้ภาษามลายูแบบ BP กลายเป็นรากฐานที่สำคัญของการพัฒนาภาษาอินโดนีเซียที่ใช้กันในปัจจุบันของอินโดนีเซียในช่วงต่อมาอีกด้วย (Teeuw, 1972, p. 117)

นวนิยายในภาษามลายูสมัยใหม่เรื่องแรก ๆ ที่ได้รับการประพันธ์ขึ้นภายใต้อำนาจและความคิดชอบของ BP คือ นวนิยายเรื่อง *Siti Nurbaja: Kasiah Tak Sampai* [ท่านหญิงนุรบายา: รักที่ไม่สมหวัง] ซึ่งได้รับการตีพิมพ์ออกมาครั้งแรกใน ค.ศ.1922 โดยเป็นผลงานของนักเขียนชาวมินังกาเบาผู้มีนามว่า มารารุส ลี (Marah Rusli, ค.ศ.1889-1968) ผู้เกิดในเมืองปาดังในดินแดนสุมาตราฝั่งตะวันตก มารารุสจบการศึกษาระดับสูง โดยคุ้นเคยกับหนังสือและงานวรรณกรรมสมัยใหม่จากโลกตะวันตก รูปแบบของนวนิยายเรื่องนี้มีลักษณะผสมผสานกันระหว่างอิทธิพลวรรณกรรมแบบจารีตกับวรรณกรรมสมัยใหม่แนวประโลมโลก (melodrama) แม้นวนิยายเรื่อง *ท่านหญิงนุรบายา* นี้วางอยู่บนจุดยืนสนับสนุนระบอบอาณานิคมและต่อต้านนักชาตินิยม แต่ก็ยังเป็นนวนิยายที่ได้รับความนิยมอย่างสูงจากผู้อ่านในอินดีส ทั้งในแง่ของการยืมมาอ่านและเป็นหนังสือนวนิยายที่ขายดีที่สุดตลอดช่วงก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2

นวนิยายเรื่องนี้ฉายให้เห็นถึงปมความขัดแย้งและการปะทะกันระหว่างคุณค่าสมัยใหม่แบบตะวันตกกับธรรมเนียมประเพณีแบบจารีต กล่าวอีกอย่างคือ ความแตกต่างระหว่างความเป็น

สมัยใหม่กับความเป็นจารีต ดังที่คู่รักหนุ่มสาวชาวพื้นเมืองรุ่นใหม่ซึ่งได้รับการศึกษาแบบตะวันตก ระหว่างนุรบายาและซิมซูลบาลาเป็นตัวแทนที่ปะทะกับคุณค่าแบบเก่าสังคมชาวพื้นเมือง ซึ่งมีคุณป้าจอมละโมบและเจ้าเล่ห์กับชายชราจากตระกูลชนชั้นนำชาวพื้นเมืองและร่ำรวย หรือ “datuk” [“ดาโต๊ะ” หรือชื่อตำแหน่งชนชั้นนำแบบจารีตในสังคมมลายู] เป็นผู้ร้าย เพราะผู้เป็นป้าของนางเอกหรือนุรบายาและดาโต๊ะได้สมรู้ร่วมคิดกันออกอุบายให้พ่อของนุรบายายกเธอให้เป็นภรรยาของดาโต๊ะ ทว่าทั้งนี้ การปะทะและความขัดแย้งดังกล่าวเป็นต้นตอของเหตุโศกนาฏกรรมของคนหนุ่มสาวชาวพื้นเมืองรุ่นใหม่ เพราะจารีตประเพณีทำให้นุรบายาเลือกความตายเป็นทางออกของการแก้ปัญหา และยังส่งผลทำให้ซิมซูลบาลาตัดสินใจเข้าร่วมจึงเข้าร่วมกองทัพติดขัดต่อสู้กับการลุกฮือต่อต้านดัตช์ จากกรณีภาชีซึ่งนำโดยดาโต๊ะและถูกฆ่าตายในสนามรบ (Fitzpatrick, 2000, pp. 120-122)

นวนิยายเรื่องแรกจาก BP เรื่อง ท่านหญิงนุรบายา ประสบความสำเร็จอย่างมากและสนับสนุนแนวคิดเรื่องความก้าวหน้าของดัตช์ โดยเฉพาะการพัฒนาเศรษฐกิจแบบทุนนิยมที่ได้ทำลายล้างคุณค่าแบบจารีต อย่างไรก็ตาม นวนิยายเรื่องนี้ก็ได้แสดงท่าทีสงสัยต่อความก้าวหน้า ดังเช่นในกรณีตัวร้ายหลักของเรื่อง กล่าวคือ แม้วาดาโต๊ะ เมอริงกีห์ (Datuk Meringgih) จะเป็นคนไร้เสน่ห์ชรา ทรชนนี้ พฤติกรรมและมารยาทดูก็กษณะชาติกำเนิดต่ำต้อย และดูเป็นคนไม่มีความรู้หรือความสามารถใด ๆ แต่กลับมีผู้หญิงมากมายตามาเสนอตัวให้เขา ทั้งนี้ก็เพราะเงินตราได้เปลี่ยนมารยาทหรือความสุภาพอันสิ่งที่ดีสูงส่งในยุคจารีตกลายเป็นสิ่งด้อยต่ำไร้ราคา ในขณะที่สิ่งที่ต่ำต้อยเช่นคนอย่างดาโต๊ะกลับดูสูงส่ง นอกจากนี้ ในนวนิยายยังมีฉากหนึ่งที่พ่อของนุรบายากล่าวถึงผู้คนในอดีตที่มีความสุภาพและจิตใจเอื้อเฟื้อกว่าบรรดาพวกหัวก้าวหน้าที่อยู่ในเมือง นั่นเป็นเพราะทิศทางการความก้าวหน้าได้หันเหผู้คนไปในทางที่ผิด ยิ่งมีความก้าวหน้ามากขึ้นเท่าไร ทั้งความดั่งามและความเลวร้ายก็ยิ่งขยายใหญ่โตมากขึ้น (Nidhi, 1976, p. 206) อิทธิพลของวรรณกรรมจารีตต่อนวนิยายสมัยใหม่ นิธิได้อธิบายถึงเรื่องนี้ได้อย่างน่าสนใจ โดยระบุว่าอิทธิพลของวรรณกรรมยุคจารีตไม่ได้หายไปอย่างไร้ร่องรอยจากนวนิยายยุคสมัยใหม่ ในมาราห์ รุสลิ นั้นไม่อาจเรียกได้อย่างเต็มที่ว่านวนิยาย เพราะรูปแบบการเขียนของนวนิยายเรื่องนี้คล้ายกับวรรณกรรมแบบจารีตของชาวมินังกาเบาที่เรียกกันว่า “กาบา” (kaba) ทั้งนี้ กาบาหลายเรื่องถูกเขียนขึ้นเพื่อใช้อบรมสั่งสอนเรื่องการประพฤติปฏิบัติตัวในสังคม

ในนวนิยายเรื่อง *Azab Sengsara Seorang Gadis* [เรื่องราวในชีวิตของเด็กสาวคนหนึ่ง] (1920) ก็ฉายให้เห็นถึงเรื่องราวอันขื่นขมของหญิงสาวผู้อภิพรักคนหนึ่ง หลังจากชายคนรักถูกพ่อแม่บังคับให้ไปแต่งงานกับหญิงอื่น เธอก็ถูกแม่บังคับให้ไปแต่งงานกับชายชราหรือในนวนิยายเรื่อง Sitti Noerbaja [ท่านหญิงนุรบายา] (1922) หรือนวนิยายเรื่องเยี่ยมที่ประสบความสำเร็จมากที่สุดใน การตีพิมพ์ออกเผยแพร่งของ BP ก็แสดงให้เห็นถึงทัศนคติเชิงลบกับการบังคับแต่งงาน ประเด็นเรื่องการบังคับแต่งงานอาจทั้งเป็นส่วนหนึ่งของโครงเรื่องหลัก หรือไม่ก็เป็นแนวทางการดำเนินหลักนั้นได้

กลายเป็นต้นแบบให้แก่นวนิยายเรื่องอื่นต่อ ๆ มา เช่น นวนิยายเรื่อง *Djoempa Atjeh* [พบกันที่อัตเจาะ] (1928) และแก่นเรื่องแนวนี้ปรากฏอยู่ในนวนิยายไปตลอดในช่วง 2 ทศวรรษในนวนิยายที่ออกจาก BP (Nidhi, 1976, pp. 191-192) แนวคิดอันโดดเด่นของกลุ่มปัญญาชนมุสลิมสมัยใหม่ คือ เรื่องการเผยแสดงของพระเจ้า (divine providence) โดยเน้นย้ำว่าชะตากรรมหรือชีวิตของมนุษย์ในโลกนี้ถูกกำหนดไว้ล่วงหน้าแล้วโดยพระเจ้า และพระองค์เป็นผู้ทรงเมตตาปราณีและยุติธรรมเสมอมีอิทธิพลต่อนวนิยายที่รับเอาอิทธิพลแนวคิดของกลุ่มมุสลิมสมัยใหม่เข้ามา การยอมจำนนต่อพระเจ้าเป็นเจ้าอัลลอฮ์ แต่ปราศจากความศรัทธาในความเมตตาและความยุติธรรมพระองค์อย่างหนักแน่นแล้วจึงเป็นการดูหมิ่นพระองค์

ในนวนิยายเรื่อง *Sitti Nurbaja* (1920) ของมาราห์ รุสลี ตัวละครเอกหรือนูรบายาพำปอนถึงพระเจ้าว่าพระองค์ทอดทิ้งเธอและไม่ยอมออกมาช่วยเหลือเธออีกแล้ว ภายหลังจากพบว่าทัศนคติดังกล่าวนี้ถูกตำหนิในนวนิยายเล่มหลัง ๆ ที่รับแนวคิดการเผยแสดงของพระเจ้าที่อยู่ควบคู่กันกับความเมตตาปราณีและความยุติธรรมของพระองค์ เช่น นวนิยายเรื่อง *Azab dan Sengsara Seorong Gadis* [ความเจ็บปวดและความทุกข์ทนของหญิงสาว] (1920) โดยนักเขียนที่ชื่อ เมอราห์ สีเรอการ์ (Merari Siregar, ค.ศ.1886-1941) เน้นย้ำถึงการยอมจำนนต่อลิขิตของพระเจ้าเป็นเจ้าอย่างไม่มีเงื่อนไข และเนื่องจากพระเจ้าทรงมีเมตตาเสมอ ผู้ศรัทธาที่แท้จริงจึงควรอดทนต่อความยากลำบากโดยมิต้องคร่ำครวญ หรือแม้แต่ในนวนิยายของตักดีร์ อะลิสจาห์บานา (Takdir Alisjahbana) นักเขียนนวนิยายและปัญญาชนที่ค่อนข้างเป็นพวกโลกีย์วิสัยก็ปรากฏอิทธิพลของแนวคิดมุสลิมสมัยใหม่เช่นกัน เช่น นวนิยายเรื่อง *Ta' Peotoes Diroendoeng Malang* [ความโชคร้ายที่ไม่วันสิ้นสุด] (1929) หรือ ได้เน้นถึงความสำคัญของโลกหน้าเหนือโลกนี้ มนุษย์มาอยู่โลกนี้แค่ชั่วคราว แต่ในโลกหน้าจะอยู่ชั่วนิรันดร์ เนื่องจากพระเจ้าสร้างและกำหนดชะตากรรมของเรา มนุษย์จึงควรยอมจำนนต่อพระองค์อย่างเต็มใจ จริงใจ และบริสุทธิ์ใจ และเรื่อง *Anak Disarang Penjamoen* [สาวสวยบริสุทธิ์ในดวงใจ] (1932) อันว่าด้วยเรื่องการกลับใจจากเป็นโจรเป็นคนดีของตัวเอกเมื่อเขาได้ใคร่ครวญถึงความไม่จีรังของชีวิตในโลกนี้หลังจากตนเองซึ่งได้รับบาดเจ็บและล้มตัวนอนลงใกล้กับร่างที่ไร้ลมหายใจของเพื่อน

ระบบการศึกษาแบบตะวันตกและผู้มีการศึกษาแบบตะวันตก กลายเป็นผู้แบกรับความรับผิดชอบต่อการนำทางมวลชนชาวพื้นเมืองที่ยังล้าหลังและไร้การศึกษาไปสู่ความก้าวหน้า โดยเป็นผู้ที่คอยให้ชี้แนะหรือให้คำแนะนำที่เป็นประโยชน์ต่าง ๆ แก่คนเหล่านี้ ได้รับการเน้นย้ำอยู่ในตัวละครเอกในนวนิยายเรื่อง *Apa Dajakoe Karena Akoe Perempoean* [ฉันก็แค่ผู้หญิง] (1922) ของนูร์ สุตัน อีสกันดาร์ (Nur Sutan Iskandar) ตัวละครเอกของเรื่องซึ่งเป็นบุตรสาวของครอบครัวหัวโบราณหรืออนุรักษนิยมได้เข้าศึกษาเล่าเรียนในโรงเรียนสมัยใหม่ เพราะเธอได้รับการสนับสนุนจากลุงคนหนึ่งของเธอ แม้ว่าลุงเป็นผู้ไร้การศึกษา แต่จากการปฏิสัมพันธ์กับเสมียนในกิจการของรัฐ

อยู่เนื่อง ๆ ก็ทำให้เขาได้ตระหนักรู้ถึงความสำคัญของการศึกษาสำหรับสตรี นวนิยายเรื่อง *Nji Mas Soekmi dan Saudaranja* [ไถ่ มัส สุกมี และพี่น้องของเธอ] (1927) ซึ่งตัวเอกของเรื่องขออนุญาตบิดาไปเรียนหนังสือจนสำเร็จ เพราะพ่อของเขาก็เล็งเห็นถึงความสำคัญของการศึกษาที่สามารถเปลี่ยนลูกชายของเขาให้เป็นปัญญาชน มีบุคลิกภาพที่ดี และมีความคิดกว้างไกล หรือในนวนิยายเรื่อง *Emas Disangka Lojang* [ทองคำที่ถูกทำให้มัวหมอง] (1928) หรือ ที่ว่าด้วยความพยายามดิ้นรนต่อสู้กับอุปสรรคต่าง ๆ นานาและความเข้าใจผิดของบิดามารดาของชายหนุ่มคนหนึ่ง เพื่อพิสูจน์ตัวเองว่ามีความสามารถในการศึกษา (Nidhi, 1976, p. 181)

ในนวนิยายเรื่อง *Salah Pilih* [เลือกผิด] (1928) แม้ตัวตัวเอกจะมีความสามารถเล็ก ๆ น้อย ๆ จากการศึกษา โดยพยายามสอนและแสดงตัวอย่างให้ชาวบ้านที่ไม่สามารถอ่านออกเขียนได้มีความรู้เรื่องการเกษตร แทนที่จะออกห่างจากบรรดาคนโง่เขลาไม่รู้หนังสือเหล่านี้ เขากลับพยายามเข้าไปใกล้ชิดและนำทางชีวิตของชาวบ้านไปสู่ความก้าวหน้า เช่นเดียวกับนวนิยายเรื่อง *Sitti Noer Hajati* [ท่านหญิงนุร ฮายาดี] (1929) ของมาระฮ์ มาราดโย (Marah Maradjo) ซึ่งตัวละครเอกของเรื่องทั้งผู้หญิงและชายดำเนินชีวิตในฐานะครอบครัวปัญญาชนตัวอย่างผู้อุทิศตนแต่वलชนผู้ได้รับการศึกษา โดยสอนเรื่องการจับจ่ายใช้สอย ศาสนา หรือความก้าวหน้า เช่นเดียวกับการพัฒนาเศรษฐกิจตามนโยบายจริยธรรมที่ได้รับการสั่งสอน เพื่อให้มวลชนหรือชาวบ้านที่ไม่รู้หนังสือรู้สึกถึงคุณค่าของเงินหรือความสมเหตุสมผลทางเศรษฐกิจ เช่น การไม่ใช้จ่ายฟุ้งเฟ้อและเกินตัวไปกับการจัดงานเฉลิมฉลอง โดยนวนิยายแสดงให้เห็นถึงด้านดีและร้ายที่เกิดจากการใช้เงินอย่างไม่รู้คุณค่าหรือไม่รู้จักประมาณตน (Nidhi, 1976, p. 183) การพยายามเตือนสติผู้อ่านมิให้เลียนแบบโลกตะวันตกอย่างมีเดบอดอยู่เสมอปรากฏอยู่ในนวนิยายของอิสกันดาร์ (Iskandar) อีกด้วย ในนวนิยายของเขาเรื่อง *Salah Pilih* [เลือกผิด] (1928) ก็มีท่าทียกย่องและก้ำกึ่งเสียจารีตประเพณีบางอย่าง โดยในนวนิยายตัวละครเอกที่เป็นผู้หญิงกล่าวแย้งตัวละครเอกที่เป็นผู้ชายซึ่งเพิ่งกลับมาจากโรงเรียนในปัตตาเวียว่าถ้าจารีตประเพณีเลวร้าย ทำไมผู้คนในอดีตจึงยึดถือปฏิบัติกันมาอย่างยาวนาน ตอนจบของเรื่องตัวละครผู้ชายกลับไปยังหมู่บ้านและกลายเป็นหัวหน้าหรือชนชั้นชาวพื้นเมือง (penghulu) ภายใต้ระบอบการปกครองของอาณานิคม โดยมาพร้อมกับคำมั่นสัญญาว่าจะนำพาชาวบ้านไปสู่ความก้าวหน้า (Nidhi, 1976, p. 207)

ในประเด็นเรื่องความไม่เท่าเทียมกันทางสังคม แม้ว่าน้ำเสียงที่คัดค้านหรือไม่พอใจต่อความไม่เท่าเทียมกันทางสังคมในนวนิยายยุคแรก ๆ จะไม่ชัดเจน แต่ในช่วงหลัง ค.ศ.1932 ประเด็นดังกล่าวก็ได้กลายเป็นปมขัดแย้งหลักในนวนิยาย เช่น นวนิยายเรื่อง *Dian Jang Ta' Koendjoeng Padam* [คบเพลิงที่ไม่มีวันดับ] (1932) อันว่าด้วยเรื่องราวความรักของชายไร้สกุลรุนชาติคนหนึ่งไปสู่ขอหญิงสาวจากครอบครัวที่มีชาติตระกูลสูง แต่กลับโดนพอกบแม่ของหญิงสาวตอปปฎิเสธ เนื่องจากครอบครัวและชาติกำเนิดอันต่ำต้อยของเขา อย่างไรก็ตาม ชายหนุ่มรู้สึกขุ่นเคืองใจเป็นอย่างยิ่ง และ

ความรู้สึกเชื่อมั่นหรือความนับถือถือในตัวเองของตนจึงได้กระตุ้นให้เกิดความรู้สึกเพรียกหาความยุติธรรมที่กำลังเผาไหม้อยู่ข้างใน ซึ่งแสดงออกมาบนใบหน้าของตน เพราะเขารู้สึกว่ามนุษย์ทุกคนล้วนเท่าเทียมกัน ในขณะที่ความแตกต่างในเรื่องชาติกำเนิดเป็นสิ่งที่ไร้ความยุติธรรม เพราะแนวคิดที่ทำให้คุณค่าแก่ปัจเจกบุคคลในระบบการศึกษาในยุคนโยบายจริยธรรม ได้ส่งผลให้ความรู้สึกเคารพนับถือตัวเองจึงถูกกระตุ้นให้เกิดขึ้นโดยง่ายเมื่อปัจเจกบุคคลนั้นถูกมองว่าไม่เท่าเทียมกับคนอื่น ความไม่เท่าเทียมทางสังคมจึงถูกถือว่าเป็นสิ่งที่ไม่ยุติธรรม โดยคุณลักษณะของความเท่าเทียมกันโดยไม่แบ่งชนชั้นวรรณะหรือชาติกำเนิดแสดงให้เห็นผ่านตัวเอกของเรื่องมักเป็นผู้ที่ให้ความเห็นอกเห็นใจต่อคนยากจนและคนสามัญ นวนิยายเรื่องนี้ประสบความสำเร็จและมีอิทธิพลต่อนวนิยายเรื่องอื่นที่เดินตามหลังปมความขัดแย้งหลักเรื่องความไม่เท่าเทียมกันทางสังคม เช่นเดียวกับกับนวนิยายของฮัมกา (Hamka, ค.ศ.1908-1981) เรื่อง *Tenggelamanja Kapal Van Der Wijk* [เรือของฟาน เดอร์ ไวก์ อับปาง] (1938) หรือ (Nidhi, 1976, pp. 195-196)

นอกจากนี้ การเลือกปฏิบัติต่อผู้หญิงเป็นอีกปมขัดแย้งหลักอีกปมหนึ่งที่อยู่ในแนวทางการดำเนินเรื่องของนวนิยายมาตั้งแต่ในช่วงทศวรรษ 1920 โดยเป็นการโจมตีจารีตประเพณีในเรื่องการปฏิบัติต่อสตรีเพศ เช่นจารีตการมีภรรยาหลายคนของผู้ชาย การแต่งงานขณะอายุยังน้อย และธรรมเนียมการการเก็บตัวของผู้หญิงวัยพร้อมจะแต่งงานออกจากโลกภายนอกเหมือนกรณีคาร์ตีนิ์ ในนวนิยาย จารีตการมีภรรยาหลายคนเป็นคุณสมบัติของตัวละครฝ่ายร้ายซึ่งมักเป็นชายแก่ โดยจารีตดังกล่าวถูกมองว่าเป็นสัญลักษณ์ของความชั่วร้าย การโจมตีจารีตหรือการปฏิบัติดังกล่าวในนวนิยายทำให้ระบบคุณค่าแบบจารีตถือเป็นการเพิ่มเกียรติของผู้ชายสันคลอนหรือด้อยค่าลง ในนวนิยายเรื่อง *Sitti Noer Hajati* [ท่านหญิงนุร ฮายาตี] (1929) หรือ แสดงให้เห็นถึงทำปฏิเสธจารีตการแต่งงานหลายอย่างหนักแน่นว่าการทำตามจารีตหรืออะตั้นนั้นไม่มีประโยชน์อันใด เพราะจารีตดังกล่าวจะทำลายชีวิตการแต่งงาน หากความยากลำบากใส่ตัว และจารีตดังกล่าวเป็นเพียงประเพณีทั่วไป

แม้ศาสนาอิสลามจะอนุญาตให้มีภรรยาได้ถึง 4 คน แต่ก็อยู่บนเงื่อนไขที่จำเพาะ คือ ต้องให้ความยุติธรรมและสามารถเลี้ยงดูภรรยาทุกคนได้ แต่หากไม่มีคุณสมบัติเฉพาะเช่นนั้นแล้ว ก็จะเป็นการการสร้างบาปต่อตัวเองและทำร้ายความรู้สึกของผู้อื่น ดังนั้น การมีภรรยาหลายคนจึงไม่ใช่เรื่องที่ดี ตรงกันข้ามกับการแต่งงานแบบผัวเดียวเมียเดียว (monogamy) ที่เป็นสัญลักษณ์ของความก้าวหน้า โดยแม้แต่การหย่ากับภรรยาเพื่อไปแต่งงานกับหญิงอื่นด้วยความมัวเมาในตัณหาราคะก็เป็นสิ่งที่ต่างพร้อยสำหรับคนมีการศึกษา เช่นเดียวกับการแต่งงานตอนผู้หญิงอายุยังน้อยที่ถูกโจมตีในนวนิยายว่าทำให้ผู้หญิงมีสุขภาพอ่อนแอและคลอดบุตรออกมาไม่แข็งแรง หรือจารีตการแยกตัวผู้หญิงวัยแต่งงานออกจากโลกภายนอกที่ถูกมองว่าโบราณคร่ำครึและขัดกับหลักการองศาสนาอิสลาม แต่ความคิดเกี่ยวกับดังกล่าวไม่ใช่เรื่องของความเท่าเทียมกันระหว่างผู้หญิงและผู้ชาย หากแต่เป็นเรื่องการสนับสนุนให้เด็กผู้หญิงได้มีโอกาสศึกษาเล่าเรียน เพื่อจะมาเป็นแม่ที่ดีและฉลาด ผู้หญิงใน



นวนิยายตั้งแต่ในช่วงทศวรรษ 1920 จึงมักเป็นผู้หญิงที่มีการศึกษาและเป็นคนหัวก้าวหน้า (Nidhi, 1976 pp. 196-200)

ในขณะที่นวนิยายเรื่อง *Sitti Noer Hajati* ของมาราโย (Maradjo) นอกจากพยายามนำเสนอภาพของครอบครัวเดี่ยวในอุดมคติแล้ว ก็แสดงให้เห็นถึงอัตลักษณ์หรือตัวตนของชาวพื้นเมืองในแบบฉบับของครอบครัวชาวมุสลิมที่เคร่งครัด พ่อและแม่ในครอบครัวนี้ไม่เคยลืมการละหมาดประจำวันครบ 5 เวลา และพร่ำสอนศาสนาอิสลามให้แก่ลูก ๆ ของพวกเขา เพราะเชื่อว่าศาสนาอิสลาม หรือในแง่หนึ่ง คือ ศีลธรรม (morality) เป็นสิ่งที่สำคัญในการให้การศึกษาแก่เด็ก ๆ แม้พวกเขาเชิดชูความรุ่งเรืองทางเศรษฐกิจว่าเป็นสัญลักษณ์ของความก้าวหน้า แต่กระนั้น การลอกเลียนแบบโลกตะวันตกก็ต้องมีข้อจำกัด หรือเลียนแบบในสิ่งที่ดีงามต่อพวกเขา แต่วิถีปฏิบัติบางอย่างเป็นสิ่งที่ไม่ควรทำตามกัน เช่น การสวมรองเท้าส้นสูง กระโปรง ตัดผมสั้น การพรมน้ำหอม หรือแม้แต่การใส่แว่นตาและการถือไม้เท้าโดยไม่จำเป็น อย่างไรก็ตาม โดยทั่วไปแล้ว สิ่งใดที่ชาวพื้นเมืองไม่ควรทำในนวนิยายนั้นไม่มีความชัดเจน ยกเว้นการเปิดเผยเรื่อร่าของผู้หญิงจนเกินควร ซึ่งเป็นไปตามข้อห้ามของอิสลาม และการแสดงอารมณ์ความรู้สึกออกมาจนล้นเกิน แนวคิดเรื่องความเหมาะสมนั้นผูกติดกับแนวคิดในศาสนาอิสลาม เรื่อง “hawa nafsu” [ฮาวา นัฟซู หรือ แปลอย่างหลวม ๆ ว่า ความปรารถนา หรือตัณหา] แม้ในอิสลามมองเป็นเรื่องนี้เป็นเรื่องธรรมชาติและเป็นกลาง โดยไม่ใช่สิ่งที่ไม่ดีหรือสิ่งชั่วร้ายและมนุษย์ไม่อาจมีชีวิตอยู่ได้หากปราศจากความปรารถนา แต่กระนั้น การมีตัณหาหรือความปรารถนาล้นเกินก็อาจนำมนุษย์ไปสู่บาปได้ ดังนั้น มนุษย์ต้องควบคุม “ฮาวา นัฟซู” ของตนด้วยสติปัญญา (aql) ของตนเอง และบรรทัดฐานสำหรับความเหมาะสมตามแนวคิดมุสลิมสมัยใหม่ คือ การกระทำใดเหมาะสมหรือไม่นั้นขึ้นอยู่กับว่าคน ๆ นั้นทำสิ่งใดไปด้วยการควบคุมหรือไม่ได้ควบคุมความปรารถนา เช่นเดียวกับในนวนิยาย *Djoempa Atjeh* ที่ตัวละครเอกผู้ชายควบคุมการพูดของตนเองโดยไม่ปล่อยให้อารมณ์ความรู้สึกเข้ามาครอบงำ (Nidhi, 1976, pp. 208-209)

นอกจากนี้ ปมปัญหาเรื่องครอบครัวขยายแบบจารีตก็เป็นอีกเรื่องหนึ่งที่ถูกหยิบยกมาโจมตี ให้การยกย่องแก่ความสัมพันธ์แบบครอบครัวเดี่ยว (nuclear family) และการมีผิวเดียวเมียเดียว โดยวางอยู่บนฐานความคิดและความรู้สึกที่ว่า ความรักระหว่างหญิงและชายนั้น ไม่ได้เป็นเพียงแค่การแสดงออกถึงความมีเสรีภาพของปัจเจกบุคคลเพียงอย่างเดียว แต่ยังเป็นรากฐานของความมั่นคงในชีวิต เพราะความสัมพันธ์แบบครอบครัวเดี่ยวจะเป็นผลดีต่อลูกหลานหรือทายาทของครอบครัวที่เกิดจากความผูกพันและความรัก ดังเช่นตัวละครเอกในนวนิยายเรื่อง *Dijempoet Mamaknja* [ลุงมารับกลับ] (1930) ที่พยายามหาทางหนีที่ไล่จากอิทธิพลครอบครัวขยายแบบจารีต โดยอพยพครอบครัวของตนหนีออกจากหมู่บ้านไปอยู่ในเมือง อย่างไรก็ตาม ภรรยาและลูกน้อยของเขาตกอยู่ในเงื้อมมือของครอบครัวขยาย โดยชายหนุ่มเองก็ไม่อาจปกป้องครอบครัวของตนได้เลย

อย่างไรก็ตาม มีการประนีประนอมระหว่างจารีตกับความเป็นสมัยใหม่หรือความคิดเรื่องครอบครัวเดี่ยวเช่นกัน หากแต่ความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกในครอบครัวแบบขยายนั้นเปลี่ยนมาอยู่บนฐานของความเท่าเทียมกัน (Nidhi, 1976, pp. 200-201)

อาจกล่าวได้ว่า ความเจ็บปวดและความทุกข์ทรมานของชาวมุสลิมอินโดนีเซียในนวนิยายของ BP เป็นผลมาจาก “อะดัต” หรือธรรมเนียมประเพณีแบบจารีตที่ชั่วร้าย แต่ในแง่หนึ่งแล้ว ความคิดและความรู้สึกในนวนิยายเหล่านี้พูดออกมาในทำนองเดียวกับงานเขียนของคาร์ตีนิ อย่างไรก็ตาม การเคลื่อนไหวทางการเมืองตลอดช่วงทศวรรษ 1910 ในช่วงทศวรรษ 1920 แนวโน้มการเข้มงวดทางการเมืองเพิ่มสูงมากขึ้นหลังเหตุการณ์คอมมิวนิสต์หรือ PKI ก่อกบฏ หรือลุกฮือขึ้นโดยหมายจะโค่นล้มอำนาจรัฐใน ค.ศ.1927 แม้รัฐบาลอาณานิคมสามารถปราบปราม PKI ลงอย่างง่ายดาย แต่การลุกฮือของ PKI สร้างความตกใจให้แก่รัฐบาลอย่างยิ่ง โดยเป็นการตัดตอนการเติบโตทางการเมืองในอินดีส และยังส่งผลกระทบต่ออย่างรุนแรงทั้งชาวดัตช์และชาวพื้นเมืองอีกด้วย กล่าวคือ การลุกฮือของ PKI ทำให้กิจกรรมทางการเมืองของชาวพื้นเมืองต้องยุติลง มวลชนชาวพื้นเมืองแตกกระจายและไม่เชื่อมั่นในแนวทางการเคลื่อนไหวทางการเมืองใด ๆ ในช่วงเวลานี้พบว่าไม่มีการจัดตั้งกลุ่มการเมืองข้ามชนชั้นหรือกลุ่มคนยกเว้น PKI และ SI ซึ่งจบลงเมื่อญี่ปุ่นเข้ามายึดครองอินดีส ในขณะที่ฝ่ายรัฐบาลหลังการประสบกับการก่อกบฏโดย PKI ก็สั่งห้ามกิจกรรมทางการเมืองทุกรูปแบบ และมีปฏิกิริยาตอบโต้ต่อการเคลื่อนไหวใด ๆ ที่ท้าทายอำนาจรัฐด้วยความรุนแรงทั้งในแง่การกระทำและคำพูด การปราบปรามปิดฉากชีวิตทางการเมืองของปัญญาชนรุ่นแรกอย่างถาวรไปหลายคน แต่ก็มีปัญญาชนพื้นเมืองกลุ่มใหม่ขึ้นมา การก่อตั้งพรรคการเมืองที่ชื่อ Partai Nasional Indonesia (PNI-ต่อไปนี้จะใช้คำย่อไปตลอด) หรือพรรคแห่งชาติอินโดนีเซียขึ้นในปี ค.ศ.1927 ซึ่งเคลื่อนไหวทางการเมืองในแนวทางใหม่ บรรดาสมาชิกผู้ก่อเป็นบรรดาคคนหนุ่มมีการศึกษาสูงหรือนักศึกษาจากชมรมการศึกษา (study club) ทั้งในเนเธอร์แลนด์และตัวเมืองใหญ่ในอินดีส แม้ว่า PNI สามารถจัดตั้งมวลชนได้ในบางพื้นที่ของชวาและมีนโยบายสุดขั้วคือต้องการเอกราชจากชาวดัตช์ทันที แต่ลักษณะหรือท่าทีที่คุกคามรัฐบาลของพรรคการเมืองเช่นนี้ก็ลงเอยด้วยการถูกปราบปรามอย่างรุนแรงเพิ่มมากขึ้นไป

นอกจากนี้ หลัง ค.ศ.1927 เป็นต้นมา รัฐบาลอาณานิคมได้ตัดทอนงบประมาณด้านการศึกษาลง เนื่องจากปัญหาทางเศรษฐกิจตกต่ำทั่วโลก และผู้ปกครองชาวดัตช์เริ่มรู้สึกไม่ไว้วางใจต่อบรรดาปัญญาชนชาวพื้นเมืองที่มีการศึกษาแบบตะวันตกเพิ่มสูงขึ้น ดังนั้น ทิศนะแบบปฏิกิริยาที่มองว่ายิ่งให้การศึกษแก่ชาวพื้นเมืองมากเท่าไร ก็ยิ่งกลายเป็นสิ่งที่อันตรายทางการเมืองต่อรัฐบาลมากขึ้น ในขณะที่เดียวกัน ระบบเศรษฐกิจของอาณานิคมก็ไม่รองรับปริมาณบัณฑิตจบใหม่อย่างเพียงพอ ซึ่งทำให้เกิดความรู้สึกขุ่นเคืองของคนกลุ่มนี้เพิ่มสูงขึ้น หลังการลดค่าใช้จ่ายทางการศึกษาภาระทางการเงินจึงตกเป็นของประชาชนในชุมชนตั้งแต่ในช่วงทศวรรษ 1930 เป็นต้นมา กล่าวได้ว่า

ในยุคใหม่หรือการเมืองยุคหลังนโยบายจริยธรรมได้สิ้นสุดลง โดยรัฐบาลอาณานิคมหันมาให้ความสำคัญกับการพัฒนาเศรษฐกิจ และอ้างความสงบสุขและความมีระเบียบอย่างเข้มงวด ซึ่งส่งผลให้ผู้นำทางการเมืองชาวพื้นเมืองถูกคุมขังหรือไม่ก็โดนเนรเทศ การตัดงบประมาณการศึกษาหรือยุติการขยายตัวของระบบการศึกษาตะวันตกอันเป็นการศึกษาแบบโลกียะวิสัยส่งผลกระทบมาจนถึงช่วงที่ญี่ปุ่นยึดครอง ซึ่งได้รับผลกระทบอย่างหนักหน่วงเพิ่มขึ้นไปอีกในช่วงสงคราม

### ปูซังกา บารู (Poedjangga Baroe) และที่พักพิงทางความรู้สึก

ในปี ค.ศ.1936 สุตัน ตักตีร์ อาลีสจาร์บานา กวีชาวมินังกาเบาจากเกาะสุมาตรา ได้รวบรวมบทกวีนิพนธ์ในชื่อ *Tebaran Mega* [เมฆกระจาย] มาลงตีพิมพ์ในนิตยสาร *Poedjangga Baroe* [ปูซังกา บารู] ฉบับ ค.ศ.1936 โดยกวีนิพนธ์เล่มนี้ได้ถูกอุทิศให้แก่ภรรยาของตนที่เสียชีวิตจากการล้มป่วยในปีก่อนหน้านั้น หนึ่งในบทกวีนิพนธ์ *Nimat Hidup* [สุขแห่งชีวิต] (1936)

ไฟไหม้ลูกในใจฉัน,  
เผาไหม้อย่างบ้าคลั่ง, สุดจะควบคุม  
เผาร่างฉันจนเกรียม, ทุกความรู้สึก,  
ฟ้าแลบแปลบเปรี้ยงในหัวของฉัน

ฉันไม่เคยหลับลง ยามราตรี  
นั่งลงทั้งวัน, กลั่นทนอย่างร้อใจ  
ความรู้สึกของฉันถูกโอบยตี  
จิตวิญญาณฉันร่ำไห้, ความสงบสุขปลาสนา

ไอ้อ้อ ล้อล้อ ไอ้อ้อ พระเจ้าของฉัน  
ขอทรงให้ไฟลุกโชติในกายฉัน  
ขอให้ร่างฉันถูกเผาจนกรอบ

ขอทรงอย่าปิดเป่ามันออก พระองค์  
ขอทรงอย่ากล่อมให้ฉันนอน  
ขอทรงอย่าให้วิญญาณฉันสงบลง

ราฟเฟล (Raffel) อธิบายว่าบทวีเหล่านี้แสดงความรู้สึกทุกข์ระทมอย่างถึงที่สุดซึ่งเป็นการรู้สึกส่วนตัวในฐานะปัจเจกบุคคลตามแบบตะวันตก ความจำเพาะที่กำลังหาทางแสดงออกมานั้น อารมณ์รุนแรงเกินกว่าจะควบคุมที่ไหลพรูออกมาของอาลิสจาห์บานา (Raffel, 1967, pp. 58-59) และในบทกวี *Dalam Gelombang* [ในเกลียวคลื่น] (1936)

คลื่นกระเพื่อมนูน, ขึ้น,

ลง แตกกระจาย

กลายเป็นฟอง, มลาย

หวนคืนสู่ทะเลฟ้าร้อง

เราพลุบโผล่ในสินธุของท่าน

ปลื้มปิติยามความสุขชูเขตเรา

ครวญคร่ำอย่างหมองตรมเมื่อลัมพ์

ขึ้นและลง, ตลอดกาลไร้สิ้นสุด

ในความสุชี ในความโศกา

ในความเบิกบาน หรือในความทุกข์ทน

ในยามเราหัวร่อ ในยามเราร่ำไห้

เราคือฟองในลมหายใจท่าน

ไร้เรี่ยวแรง ไร้กำลัง

ได้แต่พิลาศตามจังหวะท่าน

นิตยสารวรรณกรรมอินโดนีเซียรายเดือน *Poedjangga Baroe* ก่อตั้งขึ้นใน ค.ศ.1933 จากความปรารถนาในการก่อตั้งนิตยสารอิสระนอกสังกัดของรัฐบาลอาณานิคม แม้ก่อนหน้านี้มีนิตยสารวรรณกรรมรายสัปดาห์ *Pandji Pustaka* (ปันหยี ปุสตากา) อันอยู่ในการดูแลของสำนักพิมพ์ Balai Pustaka แต่ก็ไม่เป็นที่พึงใจสำหรับนักเขียนหัวชาตินิยมรุ่นใหม่ ทั้งนี้ นักเขียนหนุ่มรุ่นใหม่ที่มีบทบาทสำคัญยิ่งในการก่อตั้ง *Poedjangga Baroe* คือ อาลิสจาห์บานา อามิน ปาเน (Armijn Pane) และอาмир ฮัมซะฮ์ (Amir Hamzah) ซึ่งเป็นผู้ร่วมก่อตั้งและบรรณาธิการของนิตยสารวรรณกรรมหัวก้าวหน้า “อวองการ์ด” (avant-garde) อันเป็นที่รู้จักกันในชื่อ *Poedjangga Baroe* [นักเขียนใหม่] (คำว่า “Poedjangga” มีรากศัพท์มาจากภาษาสันสกฤต คือ คำว่า “ปุชา” (puja) สนิทกับคำว่า “อังคะ” (anga) ดังนั้น *Poedjangga Baroe* แปลได้อีกแบบว่า “กวีใหม่” ) โดยทั้ง 3 คน มีปุมหลังคล้ายกัน

คือ ทั้งหมดเป็นชาวมุสลิมจากเกาะสุมาตราซึ่งใช้ภาษาถิ่นหรือภาษามลายู ได้รับการศึกษาชั้นสูงแบบ ตะวันตกและใช้ภาษาดัตช์ได้ รวมทั้งเคยมีประสบการณ์ในการทำงานด้านวรรณกรรมให้กับ Balai Pustaka

กล่าวได้ว่านิตยสารเล่มนี้มีบทบาทสำคัญอย่างยิ่งในการพัฒนาภาษาอินโดนีเซีย โดยเน้น ความสำคัญทางด้านประเด็นวัฒนธรรมและการเมืองมากกว่าเพียงเรื่องวรรณกรรมอย่างเดียว ในช่วง ปีแรกของการตีพิมพ์นิตยสารนั้นดำเนินอยู่ภายใต้ปณิธานอันกลายเป็นชื่อย่อคือ “นิตยสารรายเดือน สำหรับวรรณกรรมและภาษา ควบคู่กับศิลปะและวัฒนธรรม”(madjalah bulanan kesusasteraan dan bahasa serta seni dan kebudajaan) ก่อนที่ต่อมาในปีที่สามจะถูกเปลี่ยนเป็น “ผู้มีจิต วิญญาณใหม่ด้านวรรณกรรม ศิลปะ วัฒนธรรม และปัญหาสังคมทั่วไป” (pembawa semangat baru dalam kesusasteraan, seni, kebudajaan dan soal masyarakat umum) กระนั้นในเวลา ต่อมาชื่อย่อก็ได้เปลี่ยนอีกครั้งเป็น “ผู้ถ่ายทอดจิตวิญญาณใหม่ที่มีพลังเพื่อการสร้างวัฒนธรรมใหม่ วัฒนธรรมแห่งความสามัคคีของชาวอินโดนีเซีย” (pembimbing semangat baru jang dinamis untuk membentuk kebudajaan baru, kebudajaan persatuan Indonesia) แม้ว่าในช่วง เริ่มแรกจำนวนสมาชิกผู้อุดหนุนจะมีเพียง 150 คน แต่นับแต่ ค.ศ.1933 เป็นต้นมาจนถึงช่วงก่อน กองทัพจักรวรรดิญี่ปุ่นยึดครองอินโดนีส์ใน ค.ศ.1942 *Poedjangga Baroe* คือ นิตยสารวรรณกรรมฉบับ เดียวที่ครองพื้นที่วรรณกรรมในอาณานิคมอินโดนีส์ โดยในช่วงระหว่างค.ศ.1933-1942 คือ ยุคทองของ *Poedjangga Baroe* นิตยสารวรรณกรรมสมัยใหม่ที่ใช้ภาษาอินโดนีเซีย และมีบทบาทสำคัญในการ พัฒนาภาษาอินโดนีเซีย(Tueew, 1967, pp. 28-29)

ทั้งนี้ภาษาอินโดนีเซียหรือ Bahasa Indonesia ถูกยกย่องเป็นภาษาแห่งชาติในที่ประชุม ในนามคำสาบานของคนหนุ่ม ซึ่งให้คำสัตยาบรรณร่วมกันว่าต่อไปนี้ในการประชุมทางการเมืองนั้น ผู้เข้าร่วมจะพูดภาษาเดียวกัน คือ ภาษาอินโดนีเซีย ในทำนองเดียวกัน นิตยสาร *Poedjangga Baroe* ก็เป็นนิตยสารวรรณกรรมที่ใช้เพียงภาษาอินโดนีเซีย บทกวีชื่อ *Bahasaku* [ภาษาของข้า] ของ S. Yudho ตีพิมพ์ลงใน *Poedjangga Baroe* ฉบับประจำเดือนกุมภาพันธ์ ค.ศ.1934 เป็นบทกวี ที่อุทิศและยกย่องภาษาอินโดนีเซียในฐานะภาษาของประเทศที่ยังไม่เกิด

ภาษาของฉัน,  
 บทนำสู่จิตวิญญาณของฉัน  
 ศิลปินในดวงใจกำลังสะอื้นให้  
 เครื่องผูกพันแห่งหนึ่ง  
 จิตวิญญาณใหม่

ภาษาของฉัน,  
เสียงนุ่ม  
น้ำไหลเป็นสาย  
เช่นลมพัดโชยมาแผ่วเบา  
ผู้คนหัวเราะ

ภาษาของฉัน,  
ประกายแวววาว,  
เมื่อน้ำค้างได้รับการตรวจสอบแล้ว  
สว่างไสวด้วยแสงตะวัน  
ฉันยกย่องคุณ!

ภาษาของฉัน,  
มีความรู้สึกที่ละเอียดอ่อน  
เต็มไปด้วยความสวยงาม  
ป้ายศิลปะวัฒนธรรม,  
จากคนของฉัน

ภาษาของฉัน,  
เราเป็นเชียร์ลีดเดอร์  
เราเป็นเสียงกริ่งดัง  
เสียงทุบของคุณดังก้องอย่างรวดเร็ว  
สั่นสะเทือนราวกับฟ้าแลบ

ภาษาของฉัน,  
ที่ซ่อนอยู่ในตัวคุณ  
พลังทั้งหมดไม่มีที่สิ้นสุด  
เหมือนยาแก้โรคฝ้ายวิญญาน  
ขัดเกลามารยาท

ภาษาของฉัน,

มรดกของบรรพบุรุษของฉันทันสูงส่ง  
ถ้ำมันจางหาย ถ้ำมันจางหาย

ภาษาอินโดนีเซียจึงเป็นภาษาใหม่สำหรับการแสดงออกของนักเขียนในกลุ่ม *Poedjangga Baroe* โดยแตกต่างจากภาษามลายูแบบดั้งเดิมและรูปแบบวรรณกรรมแบบจารีต ดังนั้น ภาษาอินโดนีเซียจึงเป็นวิธีการแสดงออกแบบใหม่และความเป็นสมัยใหม่ อามิร ปาเน ผู้ก่อตั้งบรรณาธิการ และนักเขียนคนสำคัญได้กล่าวว่า

นักเขียนหนุ่มตื่นรนและได้แสดงให้เห็นถึงความใส่ใจไม่เพียงแต่ในเรื่องของเนื้อหา หากยังรวมไปถึงรูปแบบและเสียงสัมผัส ไวยากรณ์ที่ถูกกำหนดไว้แต่เก่าก่อนซึ่งสอดคล้องกับภาษาที่ถูกใช้กันในเวลานั้น ดูจะเป็นสิ่งที่ไร้คุณค่าต่อเหล่านักเขียนในยุคปัจจุบัน เนื่องจากภาษาในแบบดังกล่าวไม่เพียงพอต่อความต้องการของจิตวิญญาณของพวกเขา

ครูหัวเก่าที่สายศีระชะไม่ยอมรับเมื่อเห็นว่างานประพันธ์ของบรรดาลูกศิษย์ลูกหาไม่ใส่ใจต่อไวยากรณ์ในแบบที่ตนได้อบรมสั่งสอน เนื่องจากโวหารที่มักพบเจอได้เสมอในงานประพันธ์แบบเก่าถูกปิดทึบและไม่ถูกนำพา เพราะกลายเป็นถ้อยคำฟังแล้วน่าเบื่อ ไร้ความหมาย และไม่กินใจใด ๆ ต่อบรรดานักเขียนหนุ่มอีกแล้ว นักเขียนหนุ่มได้ใช้สำนวนโวหารของพวกเขาเอง ซึ่งเกิดขึ้นเองและเข้ากับอะไรก็ตามที่พวกเขาอยากแสดงออกมา โครงสร้างของประโยคในบทกวีของพวกนักเขียนหนุ่มก็ไม่ได้เหมือนกับบทกวียุคก่อน เช่น ซาอีย์ ปันตุน โสลก และกูรินตัม หากแต่เป็นโครงสร้างแบบใหม่ ไม่ยึดติดกับฉันทลักษณ์ และยังแสวงหาโครงสร้างแบบใหม่ ๆ ที่เหมาะสมเจาะกับน้ำเสียงของพวกเขา พยางค์สุดท้ายของบทกวีก็มีได้เป็นไปตามแบบบังคับสัมผัส พวกเขาไม่ยอมเขียนไปตามบัญญัติสัมผัส พยางค์สุดท้ายตามบทกวีเมื่อก่อนอีกแล้ว

ส่วนในความเรียงและนวนิยายนั้น ตั้งแต่การเรียงลำดับเหตุการณ์ ฉาก และการพัฒนาโครงเรื่องก็แตกต่างไปจากที่พบในหนังสือสมัยเก่า โดยในช่วงของการเปลี่ยนแปลงนี้ วรรณกรรมแบบใหม่นั้นก็เหมือนกับสังคมที่มองหาความมั่นคงและแสวงหาที่ยืนอันหนักแน่น ในขณะที่เดียวกันก็พยายามสถาปนาวรรณกรรมและภาษาที่มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน โดยแตกต่างไปจากภาษามลายูที่พูดกันในเดลี เรียว หรือในพื้นที่อื่น ๆ หากแต่เป็นภาษาของการมีวัฒนธรรมร่วมกันโดยทั่ว ๆ ไป ซึ่งก็เป็นความประสงค์ของนักเขียนหนุ่มเหล่านี้ นั่นก็คือภาษาอินโดนีเซีย (Tueew, 1967, p. 31 อ้างใน Jassin, 1963, p. 13)

## สรุป

ความเปลี่ยนแปลงทางสังคมนับตั้งแต่ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 จนถึงในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ซึ่งความรู้สึกเห็นอกเห็นใจและกระแสทางการเมืองแบบเสรีนิยม หรือความรู้สึกแบบโรแมนติกในแบบยุคภูมิธรรมที่กำลังแผ่ซ่านอยู่ในยุโรปรวมทั้งในอาณานิคมตลอดช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ก่อนญี่ปุ่นจะเข้ายึดครองนั้น ได้นำมาสู่การหล่อหลอมอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียแบบใหม่ขึ้น โดยคนเหล่านี้ได้แสดงความรู้สึกหรือพจนานามณ์ของตนผ่านภาษาแบบใหม่ อันเป็นนวัตกรรมที่กลายเป็นของชาวอินโดนีเซีย เพราะคุณค่าในจาริตกลายเป็นศัตรูของความก้าวหน้าโดยผ่านระบบการศึกษาสมัยใหม่แบบตะวันตกภายใต้การชี้นำของชาวดัตช์ ทั้งนี้อาจกล่าวได้ว่า การเข้ามาของระบอบอาณานิคมทำให้ชีวิตของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียเปลี่ยนไปจากเดิม แม้ว่าชาวพื้นเมืองจะมีได้หลุดออกไปจากระบบการศึกษาแบบจาริตจนเป็นอุมมะฮ์มุสลิมสมัยใหม่ในยุคนโยบายจริยธรรมอย่างสิ้นเชิง แต่อุมมะฮ์มุสลิมที่จบการศึกษาแบบตะวันตกก็กลายเป็นผู้นำทางสังคมและมีอำนาจทางการเมือง ไม่ว่าจะเป็นฐานะปัญญาชน นักการเมือง นักหนังสือพิมพ์ นักเคลื่อนไหว ครู และนักเขียนนวนิยาย

กระนั้น แม้การศึกษาแบบตะวันตกและระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมหรือการทำให้เป็นสมัยใหม่ได้ขยายตัวขึ้น อันกลายเป็นสิ่งแวดล้อมและเป้าหมายหลอมความรู้สึกของเหล่าอุมมะฮ์มุสลิมในอินดีส แต่ความรู้สึกเบี่ยงเบนจากความคาดหวังนโยบายจริยธรรมของรัฐบาลอาณานิคมอินดีสก็ค่อย ๆ ก่อตัวขึ้นท้าทายการครองอำนาจนำของชาวดัตช์เช่นกัน ดังเช่นที่ปรากฏอยู่ในวรรณกรรมของบรรดานักเขียนชาวพื้นเมืองหรือชาวอินโดนีเซียก่อนยุค BP เนื่องจากระบอบการเมืองที่วางอยู่บนความสัมพันธ์อันไม่เท่าเทียมกันระหว่างชนชั้นผู้ปกครองชาวดัตช์และชาวพื้นเมืองรุ่นใหม่ รวมทั้งสภาพความเป็นจริงทางสังคมและการเมือง จึงทำให้เกิดความขุ่นเคืองขึ้นในบรรดาชาวพื้นเมืองรุ่นใหม่ และได้หล่อหลอมสำนักทางการเมืองแบบรัฐศึกษาตินิยมขึ้น โดยมีเป้าหมายสูงสุดร่วมกันเพื่อปลดปล่อยชาวพื้นเมืองหรือชาวอินโดนีเซียให้เป็นอิสระ อย่างไรก็ตาม ระบอบอาณานิคมที่แยกกิจการของรัฐออกจากศาสนาหรือรัฐโลกียวิสัย ซึ่งกำลังครองอำนาจนำอยู่นั้นก็แข็งแกร่งเกินกว่าอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียรุ่นใหม่อันมีจำนวนเพียงหยิบมือในขณะนั้นจะโค่นล้มลงได้



## บทที่ 5

### พจนานุกรมแห่งการปฏิวัติในยุคการปฏิวัติและเอกราชของอินโดนีเซีย ค.ศ.1942-1965

ในช่วงระหว่าง ค.ศ.1942-1965 เป็นช่วงเวลาสำคัญทางประวัติศาสตร์ของอินโดนีเซียที่มีการเปลี่ยนแปลงทางสังคมเกิดขึ้นอย่างถึงราก โดยระบอบอาณานิคมอินดิสกลายเป็นอดีตของสาธารณรัฐอินโดนีเซียที่ชาวพื้นเมืองหรือชาวอินโดนีเซียเป็นผู้มีอำนาจสูงสุดแทนที่ผู้ปกครองชาวต่างชาติ ทั้งนี้ นับตั้งแต่การเข้ามายึดครองอดีตอาณานิคมอินดิสของดัชต์หรืออินโดนีเซียโดยกองทัพจักรวรรดิญี่ปุ่น ดูเหมือนว่าความรู้สึกเห็นอกเห็นใจอันเป็นแกนหลักในระบอบการเมืองก่อนหน้านี้ ได้กลับกลายเป็นความรู้สึกที่ไร้ชาติพลั้งทางสังคมและการเมือง จนกระทั่งถูกแทนที่โดยความรู้สึกอันเร้าร้อนหรือ “พจนานุกรมแห่งการปฏิวัติ” ที่กระตุ้นและผลักดันให้บรรดาเยาวชนคนหนุ่มสาวอินโดนีเซียลุกขึ้นมาจับอาวุธเพื่อต่อสู้และปลดปล่อยอินโดนีเซียจากการถูกยึดครองโดยชาวต่างชาติ ดังนั้น อุมมะฮ์มุสลิมชาวพื้นเมืองจึงเปลี่ยนไปเป็นอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียแห่งการปฏิวัติ ซึ่งแสดงออกผ่านภาษาเดียวกัน คือภาษาอินโดนีเซีย และมีสถานะเป็นพลเมืองของสาธารณรัฐอินโดนีเซียอย่างเท่าเทียม

ในบทนี้ ผู้วิจัยต้องการสำรวจความเปลี่ยนแปลงและบทบาทของอารมณ์ความรู้สึกของอุมมะฮ์แห่งการปฏิวัติตั้งแต่ในช่วงเวลาแห่งการปฏิวัติระหว่าง ค.ศ.1942-1949 จนถึงในยุคหลังเอกราชหรือยุคระเบียบเก่าในระหว่าง ค.ศ.1950-1965 โดยแสดงให้เห็นถึงความเปลี่ยนแปลงของประสบการณ์ทางอารมณ์ของชาวมุสลิมอินโดนีเซียตั้งแต่การเข้ามายึดครองอาณานิคมอินดิสของญี่ปุ่น การประกาศเอกราช สงครามปฏิวัติอินโดนีเซีย และการต่อสู้ทางการเมืองภายในระหว่างฝักฝ่ายทางการเมืองต่าง ๆ หลังเอกราช และการกวาดล้างทางการเมืองที่นองเลือดมากที่สุดทางประวัติศาสตร์อินโดนีเซียสมัยใหม่ในช่วงระหว่าง ค.ศ.1965-1966 ดังปรากฏให้เห็นอยู่ใน “งานวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่” ที่ถูกผลิตออกมาในช่วงเวลาดังกล่าว

#### บริบททางสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองในช่วงสงคราม

แม้ใน ค.ศ.1942 ไม่มีใครจะคาดคิดว่ากองทัพจักรวรรดิญี่ปุ่นสามารถพิชิตอินดิสลงได้ในเวลาอันรวดเร็ว กระนั้นความปราชัยของดัชต์ในการต่อกรกับชาติมหาอำนาจใหม่แห่งเอเชีย ก็ทำให้อำนาจของชาวดัชต์ที่ได้ปรากฏอยู่ในดินแดนหมู่เกาะแห่งนี้มานานกว่า 300 ปี สิ้นสุดและถูกแทนที่โดยชาวญี่ปุ่น อีกทั้งยังทำให้เกิดวิกฤติหรือความสูงส่งของชาวดัชต์ในสายตาของชาวพื้นเมืองได้เสื่อมถอยลงไปอย่างมากด้วยเช่นกัน โดยชาวพื้นเมืองไม่เพียงรู้สึกประทับใจในศักยภาพของกองทัพญี่ปุ่นอย่างเหลือล้น หากแต่ยังเชื่ออีกด้วยว่าถ้าพวกเขามีอาวุธเหมือนเช่นชาวญี่ปุ่นก็จะสามารถพิชิตชาว

ดัดแปลงได้เหมือนกัน (Kahin, 1952, pp. 101-102) อย่างไรก็ตาม การเปิดฉากกรุกรานและยึดครอง อินโดนีเซียหรือต่อมาจะรู้จักกันในชื่อ “อินโดนีเซีย” (Indonesia) ในฐานะชาติที่กำลังจะอุบัติขึ้นใหม่ ก็ถือเป็นยุคใหม่ของประวัติศาสตร์อินโดนีเซีย อันเป็นช่วงเวลาแห่งการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและการเมืองของอินโดนีเซียอย่างถึงราก

ทั้งนี้ ถ้าอุมมะฮ์มุสลิมในอินโดนีเซียได้รับการหล่อหลอมขึ้นจากระบบการศึกษาสมัยใหม่แบบ ตะวันตกภายใต้ต้นนโยบายจริยธรรมหรือความการุญแบบชาวดัตช์ อันวางอยู่บนคุณค่าเรื่องของเสรีภาพ ของปัจเจกบุคคล ความรู้สึกเห็นอกเห็นใจต่อเพื่อนมนุษย์ และการประณามคุณค่าแบบจารีต โดย ผู้ปกครองชาวดัตช์คาดหวังว่าคนหนุ่มสาวชาวพื้นเมืองเหล่านี้จะกลายเป็นคนรักดีและทำงานร่วมกับ รัฐบาลอาณานิคม ขณะที่อุมมะฮ์มุสลิมแบบจารีตที่เติบโตจากเปอซันเตรินถูกกีดกันออกจากการมี บทบาททางสังคมและการเมือง อันเป็นการกันอิทธิพลทางศาสนาออกจากเรื่องสาธารณะ กระนั้น ดังที่ได้กล่าวไว้แล้วในบทที่ 4 โลกของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียแบบจารีตในชวาก่อนยุคอาณานิคม ดังเช่นโรงเรียนเปอซันเตรินหรือสำนักวิชาความรู้แบบซูฟี ก็ยังคงทำหน้าที่บ่มเพาะอุมมะฮ์มุสลิมชาว ในอุดมคติหรือผู้นำทางสังคมต่อไป อย่างไรก็ตาม ตั้งแต่ญี่ปุ่นเข้ายึดครองอินโดนีเซีย การเป็นอุมมะฮ์ มุสลิมชาวพื้นเมืองกลับอยู่ในทางตรงกันข้ามแบบสุดขีดกับระบอบการเมืองของชาวดัตช์ผู้ประดุจดั่ง บิดาของชาวพื้นเมืองทั้งหลาย โดยกลายเป็นอุมมะฮ์อินโดนีเซียที่ทุกคนล้วนอยู่ภายใต้ชาติเดียว ภาษา เดียว และมีชะตากรรมกัน อีกทั้งญี่ปุ่นยังทำให้อุมมะฮ์มุสลิมแบบจารีตกลับมาผงาดขึ้นอีกครั้ง ทั้งนี้ ภายใต้ระบอบการเมืองแบบจักรวรรดิญี่ปุ่นไม่เพียงเข้ากันได้กับโลกแบบจารีตที่บรรดาคคนหนุ่มมุสลิม หรือ “pemuda” [เปอมุตา] ชาวอินโดนีเซียเติบโตและจากมา แต่ญี่ปุ่นยังได้กระตุ้นความมั่นใจ ระเบียบวินัย ความแข็งแกร่งทางร่างกาย และการฝึกฝนอาวุธอีกด้วย โดยเปอมุตาเหล่านี้จะกลายเป็น “pejuang” [เปอจวง หรือนักรบ] อันเป็นขุมกำลังหลักในการสู้รบด้วยอาวุธอย่างนองเลือดในช่วง สงครามการปฏิวัติ

เบนเนดิกต์ แอนเดอร์สัน กล่าวว่า ความสำคัญของวิถีแห่งแบบจารีตของเปอซันเตรินนั้น ไม่ได้มีเพียงการหล่อหลอมและมอบผู้นำให้แก่สังคม หากแต่ในช่วงสังคมภายนอกหรือโลกนอกเปอ ซันเตรินกำลังจมดิ่งไปสู่ความโกลาหลหรือการล่มสลาย อุมมะฮ์มุสลิมยังเป็นผู้เสนออุดมคติหรือ ระเบียบทางสังคมที่ดีกว่า ดังเช่นเมื่อชีวิตในโลกข้างนอกถูกคุกคามจากหายนะของสงคราม การกดขี่ และความยากจน เมื่อนั้นวิถีแห่งการบำเพ็ญตนและความรู้สึกเร่าร้อนเหมือนเปอซันเตริน หรือวิถีอัน แปลกประหลาดแบบจารีตจากสังคมภายนอก เช่น การงดเว้นจากการเสพเมถุน ภราดรภาพ การอุทิศ ตนอย่างไม่เห็นแก่ตน การพนงจร และการมีวิชาวอยู่ยงคงกระพัน จะมีบทบาทสำคัญขึ้นมาในแบบที่ ยากจะจินตนาการถึงในยามปกติสุขและประสานเข้ากับห้วงเวลามิสัญญะ ทั้งนี้ในช่วงเวลาดังกล่าว สังคมภายนอกจะกลายเป็นเหมือนโรงเรียนเปอซันเตรินที่มีขนาดใหญ่ โดยวิถีแห่งเปอซันเตรินก็จะมี บทบาทในฐานะกฎเกณฑ์หรือบรรทัดฐานทางสังคมแบบชั่วคราวจนกว่าทุกอย่างจะกลับคืนสู่ความ

ปกติสุขอีกครั้ง โดยชาว “ซานตริ” (santri) หรือนักเรียนศาสนาเองก็จะกลับคืนสู่ชีวิตครอบครัวหรือกลายเป็นแรงงานในสังคมหรือโลกข้างนอก อย่างไรก็ตาม ทุกครั้งที่สังคมกำลังเผชิญกับหายนะ อุมมะฮ์มุสลิมก็จะยังยืนตระหง่านและเตรียมพร้อมในยามที่สังคมต้องการผู้นำหรือระเบียบทางสังคมที่ดีกว่าเสมอ (Anderson, 1972, p. 10)

ทั้งนี้ การขึ้นมาของอุมมะฮ์อินโดนีเซียในช่วงที่ญี่ปุ่นยึดครองนั้น ส่วนหนึ่งอาจเป็นเพราะระบบการศึกษาแบบทางการหรือแบบโลกียวิสัยนั้นได้พังทลายลง เพราะการศึกษาสมัยใหม่แบบตะวันตกกลายเป็นสิ่งต้องห้าม เจ้าหน้าที่หรือครูชาวต่างชาติและจากประเทศฝ่ายสัมพันธมิตรถูกกักตัวเป็นเชลย และบรรดาเจ้าหน้าที่ชาวพื้นเมืองหรือข้าราชการแบบ “Pangreh Pradja” ที่ทำงานอยู่ในระบบการศึกษาสมัยใหม่ต่างก็ถูกดึงเข้าไปทำงานด้านการบริหารราชการของญี่ปุ่นจำนวนมาก ดังนั้นจึงทำให้ระบบการศึกษาแบบตะวันตกอยู่ในสภาวะย่ำแย่ (Ricklefs, 2008, pp. 236-237) ในทางตรงกันข้าม สถาบันการศึกษาแบบจารีตยังคงมีอยู่ เช่น โรงเรียนสอนศาสนาอิสลามหรือเปอซันเตริน โดยบรรดาคนหนุ่มในโรงเรียนหรือที่ผ่านระบบการศึกษาแบบดังกล่าว ได้เห็นถึงการแตกเป็นเสี่ยง ๆ ของสังคมชาว ตั้งแต่จากการล่มสลายของระบอบอัตตาห์ สภาวะสงคราม และการตกอยู่ภายใต้การปกครองของทหารญี่ปุ่นที่แสดงความโหดร้ายมากขึ้นเรื่อย ๆ ทั้งนี้ นอกจากการปกครองของญี่ปุ่นที่มีการลงโทษอย่างโหดร้ายทารุณแล้ว ยังมีการบังคับเกณฑ์แรงงาน หายนะด้านเศรษฐกิจ ระบบการบริหารเกิดความโกลาหล และภัยธรรมชาติ โดยสิ่งเหล่านี้ถูกถือว่าเป็นสัญญาณแบบจารีตที่บอกให้เหล่านักเรียนศาสนาได้ปรากฏกายออกมาสู่สังคมภายนอก

อย่างไรก็ตาม ญี่ปุ่นเองมีแผนการจัดตั้งมวลชนชาวอินโดนีเซียเพื่อประโยชน์ในทางสงครามฝ่ายตน ก็ได้ค้นพบว่า การจัดตั้งมวลชนคนหนุ่มอินโดนีเซียที่มีรากฐานการศึกษาแบบเปอซันเตรินนั้นเป็นอุดมคติของญี่ปุ่นเช่นกัน โดยคนเหล่านี้แตกต่างจากเหล่าปัญญาชนชาวอินโดนีเซียที่รับอิทธิพลทางความคิดจากระบบศึกษาแบบตะวันตก อีกทั้งยังแสดงความกระตือรือร้นหรือความร่าร้อนในการต่อต้านชาวต่างชาติ ด้วยเหตุนี้ ญี่ปุ่นจึงดำเนินการจัดตั้งมวลชนขึ้นจากบรรดาผู้นำมุสลิมหรือครูสอนอิสลามและนักเรียนจากเปอซันเตริน ต่อมาก็มีการดึงเอาบรรดาผู้นำชาตินิยมในยุคก่อนสงครามที่ถูกคุมขังหรือเนรเทศในสมัยอัตตาห์ปกครองเข้ามาเป็นผู้นำขบวนการเคลื่อนไหวมวลชน เช่น สุการ์โน ดังนั้น ภายในช่วงระยะสั้น ๆ กองทัพญี่ปุ่นได้อบรมบ่มเพาะแนวคิดทางการเมืองแบบชาตินิยมรวมทั้งยังจัดตั้งกองกำลังทหารและกองกำลังกึ่งทหารชาวอินโดนีเซีย โดยฝึกฝนการต่อสู้ด้วยอาวุธแบบกองทัพญี่ปุ่น แม้รูปแบบทางการเมืองแบบนี้จะมีแนวโน้มจะเกิดการเปลี่ยนแปลงแบบฉับพลันหรือไม่ทันได้คาดคิด แต่วิสัยทัศน์และประสบการณ์แบบใหม่นี้ก็ได้ทำให้อุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียกลายเป็น “อุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียแห่งการปฏิวัติ” อันจะสำแดงให้เห็นเมื่อกองทัพชาวต่างชาติและฝ่ายสัมพันธมิตรกลับมา เพื่อจะยึดครองและฟื้นฟูระบอบการปกครองอาณานิคมของตนขึ้นมาอีกครั้ง (Anderson, 1972, p. 33)

ทั้งนี้ การที่ญี่ปุ่นให้ความสำคัญแก่อุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียเป็นผลมาจากตั้งแต่ช่วงการรุกรานอินดิสของญี่ปุ่นได้รับการต้อนรับอย่างดีจากชาวพื้นเมืองอินดิสตามเมืองต่าง ๆ ในชวา เช่น บันเต็น ซิเรอบอน และสุราการ์ตา ซึ่งพบว่า มีการทำร้ายร่างกายและปล้นสะดมทรัพย์สินกับร้านค้าของชาวยุโรป ชาวอินโด (ลูกครึ่ง) และชาวจีน ในขณะที่องค์กรของบรรดานักปราชญ์มุสลิมในเกาะสุมาตราก็ได้ลักลอบติดต่อกับญี่ปุ่นอย่างลับ ๆ และสมคบกันวางแผนให้ความช่วยเหลือแก่กองทัพญี่ปุ่นเมื่อบุกยึดสุมาตรา ดังเช่นมีการก่อวินาศกรรมในพื้นที่ของชาวดัตช์ก่อนหน้ากองทัพแห่งแดนอาทิตย์อุทัยจะมาถึง ดังนั้น เมื่อญี่ปุ่นเคลื่อนกำลังพลเข้ามาและประสบชัยชนะ บรรดา “อุลามะ” [Ulama หรือ “นักปราชญ์มุสลิม”] ต่างก็มีความคาดหวังว่าญี่ปุ่นจะล้มล้างกลุ่มข้าราชการชาวพื้นเมือง หรือที่เรียกว่าพวก “ปรียาอี” ในชวา “อุเลเบลัง” (uleebelang) ในอาเจะฮ์ และ “เปิงฮูลู” (penghulu) ในมินังกาเบา เพื่อให้พวกตนกลับคืนสู่อำนาจและแทนที่บรรดาข้าราชการชาวพื้นเมืองอันเป็นมรดกของชาวดัตช์ อย่างไรก็ตาม เนื่องจากเป้าหมายอันแท้จริงของญี่ปุ่น คือ การทำสงครามและยึดครอง ญี่ปุ่นจึงได้หยุดยั้งกระแสลมแห่งการปฏิวัติ โดยยังคงให้บรรดากลุ่มอภิชนชาวพื้นเมืองครองอำนาจตามเดิมแบบเดียวกันกับในสมัยดัตช์ปกครองอินดิส ทั้งนี้เพราะชาวญี่ปุ่นไม่ได้มีกำลังคนพอในการบริหารราชการ เพื่อฟื้นฟูและหันเหทิศทางของเศรษฐกิจอินโดนีเซียเพื่อการสงครามระยะยาว

ดังนั้น ญี่ปุ่นจึงได้ยุบทุกสมาคม องค์กร หรือพรรคการเมืองในช่วงก่อนสงครามทิ้งไปทั้งหมด และกำหนดให้มีการจัดตั้งองค์กรใหม่ภายใต้การควบคุมของตน เช่น “Kantor Urusan Agama” [สำนักงานการศาสนา] “Pergerakan Tiga A” [ขบวนการเคลื่อนไหวตองเอ] สำหรับการเคลื่อนไหวและปลุกกระดมมวลชนมุสลิม และ “Persiapan Persatuan Ummat Islam” [สหภาพการเตรียมพร้อมอุมมะฮ์อิสลาม] ทว่าองค์กรมวลชนมุสลิมอินโดนีเซียเหล่านี้ก็ไม่ประสบความสำเร็จอย่างที่คาดหวังมากนัก เนื่องจากขาดผู้นำที่สามารถดึงดูดมวลชนมุสลิมอินโดนีเซียในชวาให้เข้าร่วมได้ ด้วยเหตุนี้ บรรดาผู้นำในขบวนการชาตินิยมในช่วงก่อนสงครามจึงถูกส่งเข้ามาเคลื่อนไหว อย่างไรก็ตาม ฐานมวลชนขององค์กรมุสลิมอินโดนีเซียที่มีอยู่เดิมขนาดใหญ่ 2 องค์กรและไม่ได้แสดงออกว่ามีความสนใจหรือมีเป้าหมายทางการเมืองแบบใดอย่างชัดเจน คือ มุฮัมมาดิยะฮ์ และนะฮ์ดะลาตุล อุลามะ ซึ่งมีทั้งโรงเรียน กำลังคน และเครือข่ายตั้งแต่ในพื้นที่เมืองระดับมหานครลงไปจนถึงในชุมชนชนบท ก็ได้กลายเป็นองค์กรในอุดมคติของญี่ปุ่นในฐานะแกนหลักของการเคลื่อนไหวมวลชนในชวาขึ้นโดยญี่ปุ่น (Ricklefs, 2008, pp. 239-241)

นอกจากนี้ การที่ชาวญี่ปุ่นได้ขจัดอิทธิพลตะวันตกออกไปจากอินดิสยังเป็นปัจจัยสำคัญต่อการพัฒนาและการเปลี่ยนแปลงของภาษาอินโดนีเซียอีกด้วย กล่าวคือ นอกจากอนุสาวรีย์ของชาวยุโรปจะถูกดึงลงมาทำลาย ชื่อถนนและเมืองถูกเปลี่ยนใหม่ ดังเช่นปัตตาเวียถูกเปลี่ยนกลับไปเป็นจาการ์ตา (Jakarta) อันเป็นชื่อเดิมก่อนที่ชาวดัตช์จะยึดครองไปในคริสต์ศตวรรษที่ 17 รวมทั้งยังห้ามมิ

ให้ใช้ภาษาตัดซ์กับอังกฤษในการเรียนการสอนหรือการสื่อสารทุกชนิด โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การห้ามใช้ภาษาจากโลกตะวันตกนั้นได้ส่งผลทำให้ภาษาอินโดนีเซียถูกใช้เป็นภาษากลางทางราชการขึ้นอย่างแพร่หลายมากยิ่งขึ้น ด้วยเหตุดังนั้น การยึดครองของญี่ปุ่นจึงเป็นช่วงเวลาสำคัญของการพัฒนาภาษาอินโดนีเซียอีกช่วงหนึ่ง ที่ไม่ได้เป็นเพียงภาษากลางแห่งการสื่อสารระหว่างชาวอินโดนีเซียกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ซึ่งล้วนมีภาษาแม่ของตนเอง แต่ยังเป็นภาษาที่ช่วยก่อรูปจิตสำนึกและการแสดงออกทางอารมณ์ทางการเมือง

กระนั้นแม้ว่าเหล่าปัญญาชน นักเคลื่อนไหวทางการเมือง หรือนักเขียนชาวอินโดนีเซียจะเริ่มหันไปใช้ภาษาอินโดนีเซียเป็นภาษากลางในการประชุม การถกเถียง และการปราศรัยแทนภาษาตัดซ์ รวมทั้งชาวอินโดนีเซียที่ไม่ได้มีการศึกษาระดับสูงและพูดภาษาท้องถิ่นต่าง ๆ เป็นภาษาแม่ต่างก็หันมาใช้ภาษาอินโดนีเซียมากขึ้นตั้งแต่ในช่วงก่อนสงคราม ทว่าในช่วงสงคราม ภาษาอินโดนีเซียไม่เพียงถูกนำมาใช้การโฆษณาชวนเชื่อของญี่ปุ่น โดยมีการระดมครูจากโรงเรียน ศิลปิน และนักเขียนชาวอินโดนีเซียเข้ามาทำการผลิตและเผยแพร่โฆษณาชวนเชื่อผ่านสื่อวิทยุ ละคร และวาทกรรม เพื่อสื่อสารไปยังมวลชนชาวอินโดนีเซีย แต่ยังคงติดก้นเอาคำศัพท์ในภาษาท้องถิ่นแบบต่าง ๆ เข้ามาอีกด้วย เช่น ดัตช์ อังกฤษ ฮวา และซุนดา เพื่อทดแทนความคลุมเครือของคำและความหมายใหม่ ๆ ที่จะแสดงออกผ่านภาษาอินโดนีเซีย นอกจากนี้ ภาษาพูดแบบภาษามลายูตลาดที่เคยเป็นเรื่องต้องห้ามในช่วงก่อน ค.ศ.1942 ก็สามารรถถูกนำเสนอออกมาได้ในเวลานี้ ผลก็คือ ภาษาอินโดนีเซียในช่วงนี้เกิดความเปลี่ยนแปลงครั้งใหญ่และมีความแตกต่างจากภาษาอินโดนีเซียแบบมาตรฐาน ดังที่ใน “Balai Pustaka” พยายามพัฒนาขึ้นจากรากฐานภาษามลายูแบบมินังกาเบากับภาษามลายูแห่งราชสำนักเรียล หรือแม้แต่ภาษามลายูที่ถูกใช้โดยกลุ่ม “ปูซังกา บารู” ในช่วงก่อนหน้านั้น (Oemajati, 1972, pp. xv-xvi)

อาจกล่าวได้ว่า การยึดครองอินโดนีส์ของญี่ปุ่นในระยะเวลานั้น ๆ เพียงสามปีครึ่งระหว่าง ค.ศ.1942-1945 นั้น กลับสร้างเงื่อนไขที่เอื้อให้เกิดการปฏิวัติ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในชวา ดังเห็นได้จากการที่ชาวญี่ปุ่นได้ปลูกฝัง ฝึกฝน และติดอาวุธให้แก่ยุวชนคนหนุ่มสาวผ่านการจัดตั้งองค์กรกึ่งทหารและกองกำลังรบชาวอินโดนีเซีย รวมทั้งยังมีการนำกีฬามาใช้ในการสร้างสร้างจิตวิญญาณและร่างกายอันแข็งแรงให้แก่ชาวอินโดนีเซีย (กษิติศ วงษ์ลิขิตธรรม, 2558) กระนั้น ระเบียบและการควบคุมของกองทัพญี่ปุ่นก็ได้สร้างความทุกข์ยากให้แก่ชาวพื้นเมืองอินโดนีเซียอย่างแสนสาหัสยิ่งกว่าในช่วงที่ชาวตัดซ์ปกครองเสียอีก รวมทั้งยังก่อให้เกิดปัญหาความอดอยาก อัตราการการตายเพิ่มสูงขึ้น ปัญหาการทุจริต การค้ากำไรเกินควร และตลาดมืด นอกจากนี้ การใช้ความรุนแรงและความโหดร้ายของทหารญี่ปุ่นยังมีมากขึ้นอีกด้วย ดังนั้น ประสบการณ์ความทุกข์ทนของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียภายใต้การปกครองของญี่ปุ่น จึงไม่เพียงทำให้อุมมะฮ์มุสลิมแบบจารีตถูกทำให้เป็นอุมมะฮ์มุสลิมเพื่อจักรวรรดิญี่ปุ่น แต่ยังเปลี่ยนเป้าหมายไปสู่การเป็นอุมมะฮ์แห่งการปฏิวัติเพื่อเอกราชของ

อินโดนีเซีย อีกทั้งยังหล่อหลอมความรู้สึกแบบใหม่บางอย่างขึ้นมา ซึ่งอาจเรียกได้ว่า “พจนานุกรมแห่งการปฏิวัติ” ที่แสดงออกผ่านวรรณกรรมภาษาอินโดนีเซียแบบใหม่ดังที่ปรากฏขึ้นในช่วงเวลานั้น

### พจนานุกรมแห่งการปฏิวัติและวรรณกรรมอินโดนีเซีย ค.ศ.1942-1949

ทั้งนี้เมื่อภาพของชาวตะวันตกอันเข้มแข็งและไม่อาจพิชิตถูกทำลายลงไปพร้อมกับระบอบอาณานิคมโดยมหาอำนาจใหม่แห่งเอเชีย นั่น ก็ได้ก่อให้เกิดความรู้สึกมั่นใจในตัวเอง สำนึกรู้ทางการเมืองในระดับชาติ รวมทั้งการตระหนักถึงตัวเองในฐานะส่วนหนึ่งของโลกของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียขึ้น โดยมีใช่เป็นเพียงจังหวัดหนึ่งของจักรวรรดิเนเธอร์แลนด์ ทั้งนี้ชาวญี่ปุ่นที่ได้เห็นถึงอารมณ์ความรู้สึกที่กำลังคุกรุ่นเช่นนี้ของชาวพื้นเมือง จึงใช้ประโยชน์จากสิ่งนี้เพื่อการทำสงครามและการโฆษณาชวนเชื่อ โดยใช้ความพยายามอย่างเต็มที่ในส่งเสริม กระตุ้น และจัดตั้งอารมณ์ความรู้สึกดังกล่าวของชาวพื้นเมืองเป็นกองกำลัง แม้ว่ามหาสงครามโลกครั้งที่ 2 ในสมรภูมิแปซิฟิกยังไม่ยุติลงและสาธารณรัฐอินโดนีเซียก็ยังไม่ปรากฏตัวขึ้นบนแผนที่โลกอย่างเป็นทางการจนกว่าจะถึงวันที่ 17 สิงหาคม ค.ศ.1945 แต่เหตุการณ์การปะทะด้วยกำลังอาวุธในช่วงการปฏิวัติแห่งชาติที่เกิดขึ้นตั้งแต่ช่วง ค.ศ.1945 นั้น ก็เป็นผลที่สืบเนื่องต่อกันมาจาก ค.ศ.1942 เพราะการต่อสู้ทางการเมือง การหล่อหลอมจิตวิญญาณ อุดมการณ์ และความรู้สึกเพื่อการมีอิสรภาพหรือเพื่อสาธารณรัฐอินโดนีเซียนั้น ได้เริ่มต้นขึ้นแล้วตั้งแต่กองทัพญี่ปุ่นเคลื่อนกองทัพเข้าโจมตีและยึดครองอินดีส (Teuww, 1967, p. 105)

อย่างไรก็ตาม ในช่วงเวลาแห่งการเปลี่ยนเหล่านี้ ไชริล อันวาร (Chairil Anwar, ค.ศ.1922-1949) ชายหนุ่มพร้อมกับมารดาที่ได้นั่งเรือรอนแรมจากเกาะสุมาตราเข้ามาที่เมืองปัตตาเวียมาตั้งแต่ในปี ค.ศ.1940 ซึ่งต่อมาถูกเปลี่ยนกลับมาใช้ชื่อเดิม คือ จาการ์ตา มหานครอันเป็นศูนย์กลางการปกครองของจักรวรรดิดัชต์หรืออินดีส หลังจากนั้นไม่นาน ชีวิตในฐานะกวีผู้ยิ่งใหญ่ของอินโดนีเซียก็เริ่มต้นขึ้นบนเกาะชวา ไชริล อันวารเกิดที่เมืองเมดาน เกาะสุมาตรา เมื่อวันที่ 26 มิถุนายน ค.ศ.1922 ในครอบครัวกลุ่มชาติพันธุ์มิงกาเบา เขาศึกษาเล่าเรียนอยู่ในระบบการศึกษาแบบทางการในโรงเรียนของรัฐบาลอยู่ 8 ปีในยุคคนโยบายจริยธรรม กระนั้นแม้จะหยุดเรียนลงเสียกลางคันในช่วงที่อยู่ปัตตาเวียก่อนที่ญี่ปุ่นยึดครองอินดีส 2 ปี แต่ก็มีความสามารถทางด้านภาษาค่อนข้างดี ไม่ว่าจะเป็นภาษามลายูถิ่นอันเป็นภาษาแม่ ภาษามลายูแบบทางการหรือภาษาอินโดนีเซีย ภาษาดัชต์ เยอรมัน หรืออังกฤษ (Johns, 1964, p. 393; Oemarjati, 1972, p. xx) กระนั้นชีวิตในช่วงที่อยู่ปัตตาเวียหรือจาการ์ตาก็ไม่อาจเป็นที่รับรู้อย่างรอบด้านมากนัก แต่ในภายหลังก็เป็นที่รับรู้ว่ไชริล อันวารใช้ชีวิตคลุกคลีกับบรรดาเพื่อนชาวลูกครึ่ง (Indo) และขลุ่ยอยู่ในแวดวงวรรณกรรมในละแวกนั้น

หลังจากนั้นไม่นาน ไชริล อันวาร์ก็เริ่มฝึกเขียนบทกวีอันเป็นความสนใจมาตั้งแต่เยาว์วัย ในที่สุด บทกวีของไชริล อันวาร์ ก็ได้รับการยอมรับและลงตีพิมพ์เผยแพร่ในนิตยสารวรรณกรรมก้าวหน้า *Poedjangga Baroe* หรือ “ปูซังกา บารู” ทั้งนี้ ยาสซิน (H. B. Jassin, ค.ศ.1917-2000) นักวิจารณ์วรรณกรรมชาวอินโดนีเซียนามอุโฆษได้บรรยายถึงรูปร่างหน้าตาของกวีหนุ่มคนนี้ขณะเดินเข้ามา ยืนต้นฉบับบทกวีเอาไว้ที่น่าสนใจว่า

ชายหนุ่มรูปร่างผอมบาง สีตเขียว และไม่สนใจสารรูปตัวเอง นัยน์ตาสองข้างของเขานั้น แดงกำและเกรี้ยวโกรธ แต่ก็แลดูครุ่นคิดอยู่เสมอ เขาเขยิบตัวไปอย่างช้า ๆ โดยไม่อินังขังขอบต่อสิ่งใด...ความนึกคิดของเขา การเคลื่อนไหวของเขา รวมทั้งการกระทำต่าง ๆ ของเขานั้น ได้เสียบแทง ตัด และบดขยี้ความคิดเก่า ๆ จนแตกละเอียดไม่มีชิ้นดี ทั้งหมดนี้ทำให้เพื่อนบางคนถึงกับคิดว่าเขาเป็นคนเขลา ไม่รู้อะไรเกี่ยวกับจารีตประเพณีเลย และดูเหมือนพวกนักเลง [แต่] ลักษณะท่าทางที่ดูเช่นนั้น เขาเองถือว่าเป็นเกียรติและก็เป็นสิ่งจำเป็นในการสร้างอิทธิพลโน้มน้าวบรรดาเพื่อนหัวทิบของตนให้เข้ามาอยู่ในวิถีทางแห่งการปฏิวัติ (Jassin, 1962, pp. i, 49, & 77; อ้างใน Raffel, 1967, pp. 80-81)

อย่างไรก็ตาม บทกวีหลายชิ้นที่เขียนขึ้นในช่วงแรก ๆ ของไชริล อันวาร์นั้นได้หายสาบสูญไปจนเกือบหมด โดยอาจถูกทำลายทิ้งไปโดยตัวเขาเองบ้าง หรือด้วยสาเหตุอื่น ๆ ที่อาจไม่รู้ได้อย่างแน่ชัด โดยมีบทกวีที่ยังหลงเหลืออยู่ประมาณ 70 กว่าเรื่อง (Oemarjati, 1972, p. 1) ทั้งนี้ ผลงานกวีของไชริล อันวาร์ ได้แสดงให้เห็นถึงการปฏิวัติภาษา รูปแบบ และท่าทีของบทกวีอินโดนีเซีย รวมทั้งยังได้เปลี่ยนภาษาอินโดนีเซียที่มีลักษณะภาษามลายูแบบตลาดค่อนข้างมากให้เป็นภาษาแห่งวรรณกรรม นอกจากนี้ ตัวของไชริล อันวาร์เองไม่เพียงได้ร่วมกับกองกำลังเปอเมุดาเพื่อต่อสู้กับกองทัพชาวดัตช์ หากแต่ยังกลายเป็นจิตวิญญาณที่คอยขับเคลื่อนวรรณกรรมในยุคสงครามอันเรียกกันว่า “วรรณกรรมปฏิวัติ” อีกด้วย (Raffel, 1967, pp. 80-81)

กล่าวได้ว่า ไชริล อันวาร์ แตกต่างจากบรรดานักเขียนหรือปัญญาชนชาวพื้นเมืองรุ่นก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 กล่าวคือ ถ้าวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ในยุคก่อนสงคราม ทั้งในวรรณกรรมจาก “Balai Puskata” ที่เน้นปมความขัดแย้งระหว่างจารีตประเพณีกับความเป็นปัจเจกชน โดยฉายให้เห็นถึงความทุกข์ทนของคนหนุ่มสาวชาวพื้นเมืองที่ตกเป็นเหยื่ออย่างไม่อาจช่วยเหลือตัวเองให้รอดพ้นจากเงื้อมมือของอำนาจแบบจารีตที่ยังทรงพลังอยู่ในสังคม รวมทั้งการค้นหาตัวตนอย่างมีเป้าหมายดังที่มักปรากฏอยู่ในงานของกลุ่ม (Oemarjati, 1972, p. xvii) ทว่าไชริล อันวาร์และนักเขียนคนอื่น ๆ ในช่วงสงครามกลับแตกต่างไปอย่างสิ้นเชิง เนื่องจากประสบการณ์ของคนหนุ่มสาวรุ่นนี้ต้องเผชิญกับความโหดร้ายของสงคราม ดังนั้น เขาจึงถูกนับเป็นหนึ่งในกลุ่มนักเขียนชาวพื้นเมือง

รุ่นใหม่ยุคสงครามหรือที่เรียกกันอย่างหลวม ๆ ว่า “Angkatan 45” [“อังกัตตัน 45” หรือ “คนรุ่น ค.ศ.1945”] โดยมักเป็นกลุ่มคนที่เกิดในช่วงทศวรรษ 1920 และมีบทบาทโดดเด่นในการพัฒนา วรรณกรรมอินโดนีเซียตลอดช่วงการปฏิวัติของชาติที่กำลังจะเกิดใหม่บนแผนที่โลก (Tueew, 1967, p. 123) ดังจะเห็นได้ว่าบทกวีชิ้นเยี่ยมส่วนใหญ่ของไซริล อันวาร์นั้น ได้ดังก้องขึ้นมาบนบรรณพิภพ อินโดนีเซียในช่วงสับสนอลหม่านของยุคสงครามหลังจากญี่ปุ่นได้ยึดครองอินดีสและกลายเป็น ผู้ปกครองอาณานิคมแห่งนี้แทนที่ชาวดัตช์

ในช่วงเวลาแห่งความทุกข์ยากและความโกลาหลนี้ แม้งานเขียนของชาวอินโดนีเซียในช่วงนี้ ต้องผ่านการสอดส่องและควบคุมเนื้อหาอย่างเข้มงวดโดยรัฐบาลทหารญี่ปุ่น แต่ไซริล อันวาร์กลับ รู้สึกพึงพอใจกับผลงานของตนในช่วงเวลานี้มากที่สุด โดยในวัยหนุ่มเมื่ออายุได้เพียง 20 ปี เขาก็ได้ เขียนบทกวีบทหนึ่งในชื่อ *Nisan* [ป้ายหลุมศพ] ขึ้นเมื่อเดือนตุลาคม ค.ศ.1942 หรือประมาณ 6 เดือนหลังจากกองทัพจักรวรรดิญี่ปุ่นได้เข้าเข้ายึดครองอินดีส เพื่อรำลึกถึงยายผู้จากโลกนี้ไป อันเป็น บทกวีชิ้นแรกในช่วงสงครามที่ความทุกข์ทนและความตายกำลังร่ำองระงมอยู่ทั่วสังคมนินดีส ความว่า

มิใช่ความตายที่เสียดแสงเข้าไปที่หัวใจ  
แต่เพราะเราเต็มใจที่ยอมรับ  
ฉันไม่รู้ว่าสูงเหนือฝุ่นธุลี  
และความทุกข์ทนเพียงใดที่ท่านผู้ยิ่งใหญ่ นั่งบนบัลลังก์

กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ ความตายหรือการสูญเสียและการอาลัยเป็นเรื่องธรรมดาของชีวิตบนโลกใบนี้ แต่ความห่างไกลระหว่างตัวเขากับยายที่อยู่ในสุมาตรานัน ไม่เพียงเผยให้เห็นถึงความผูกพันทาง อารมณ์ใกล้ชิดมากขึ้น แต่ยังทำให้ประสบการณ์ของความสูญเสียดังกล่าวกระตุ้นความโศกเศร้าและ ความทุกข์ทนยิ่งเข้มข้นขึ้นไปอีก ด้วยเหตุนี้ การยึดครองของญี่ปุ่นและความโหดร้ายของทหาร จึงมี ส่วนกระตุ้นให้ไซริล อันวาร์ เข้าใจถึงการดำรงอยู่ของชีวิตและการยอมรับถึงความตายในฐานะส่วน หนึ่งของชีวิต

ในเดือนกุมภาพันธ์ ค.ศ.1943 เขาเขียนบทกวีที่มีชื่อ *Diponegoro* [ตีปนคร] อันเป็นพระ นามของเจ้าชายชาวคนหนึ่งในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 ซึ่งเป็นผู้นำในการทำสงครามกับชาวดัตช์หรือ ที่เรียกว่าสงครามชาวครั้งที่ 2 (ค.ศ.1825-1830)

ในช่วงเวลาแห่งการสร้างสรรนี้  
ท่านกลับมามีชีวิตอีกครั้ง  
และแล้วคบเพลิงแห่งการสรรเสริญก็ลุกโชนกลายเป็นไฟโชติช่วง



รอท่านอยู่ไกลข้างหน้า  
 จงไร้ความกลัว แม้ศัตรูจะมีเป็นร้อยเท่า  
 ด้วยดาบในมือข้างขวาและกริชในมือข้างซ้าย  
 ถูกห่อหุ้มด้วยจิตวิญญาณย่อมไม่รู้เกรงความตาย

มุ่งหน้า

ขบวนนี้ไม่มีทั้งกลองและไม้ตี  
 ศรัทธาคือสัญญาณแห่งการโจมตี  
 เพื่อให้ชีวิตมีความหมายอีกครั้ง  
 และหลังจากนั้นก็ตาย

มุ่งหน้า

เพื่อคุณ ประเทศชาติ  
 จงเตรียมพร้อมต่อสู้  
 พิณาคไปตีกว่าตกเป็นทาส  
 ถูกล้างผลาญดีกว่าโดนกดขี่  
 แม้การต่อสู้ลงเอยด้วยความตาย  
 แต่ในชีวิต ทุกคนก็ต้องเจอความตาย

มุ่งหน้า

พุ่งเข้าไป

โจมตี

บดขยี้

กล่าวอีกแบบหนึ่งก็คือ เจ้าชายทีปนคร ผู้นำกองทัพชวาและกลุ่มชาวปรียายีรบกับกองทัพของชาวตตซีในช่วงสงครามชวา ณ ช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 ได้กลายเป็นสัญลักษณ์หรือแหล่งอ้างอิงของการต่อสู้เพื่อชาติที่รื้อฟื้นถือกำเนิดออกมาจากหมู่เกาะและผืนมหาสมุทรอันกว้างใหญ่ไพศาล กระนั้น ความรู้สึกชื่นชมหรือสรรเสริญการต่อสู้ของวีรบุรุษก็ได้เคลื่อนไปสู่ความกระตือรือร้นหรือเร้าร้อนราวกับไฟที่กำลังลุกไหม้ ดังที่โคลกในวรรคที่ 3 ระบุว่า “Dan bara kagum mendjadi api” [และแล้วคบเพลิงแห่งการสรรเสริญก็ลุกโชนกลายเป็นไฟลุกโชติช่วง] อันมาพร้อมกับความ

จริงใจที่ว่า “Kepertajaan tanda menjerbu” [ศรัทธาคือสัญญาแห่งการโจมตี] อย่างไรก็ตาม การเผชิญหน้ากับความกลัวและศัตรูที่เหนือกว่าทั้งในแง่ของกำลังและอาวุธ ชาวอินโดนีเซียจำต้องข่มความกลัวเอาไว้ “Tak gentar. Lawan banjarkja seratus kali” [จงไร้ความกลัว แม้ศัตรูจะมีเป็นร้อยเท่า] เพราะการมีอาวุธธรรมดาที่ถูกขับเคลื่อนด้วยจิตวิญญาณ “Berselempang semangat jang tak bisa mati” [ถูกห่อหุ้มด้วยจิตวิญญาณยอมไม่รู้เกรงความตาย] นั่นก็เพียงพอแล้ว ดังนั้น “Madju” [มุ่งหน้า] จึงเปลี่ยนจากเป้าหมายแบบนโยบายจริยธรรมของรัฐบาลดัตช์ อันมุ่งหน้าไปสู่ยุคสมัยใหม่และละทิ้งจารีตประเพณีอันล้าหลังที่เหนียวรั้งเสรีภาพของปัจเจกบุคคล เพื่ออย่างเท่าเข้าไปสู่สมรภูมิตะลุมบอนอย่างไม่เกรงกลัวความตายเช่นเดียวกับยุคสมัยของเจ้าชายที่ปกครอง

กระนั้น ช่วงที่ความเป็นความตายและความทุกข์ยากก็ได้กลายเป็นเรื่องปกติธรรมดาไปเสียแล้ว กระทั่งอาจทำให้ผู้คนหวาดกลัวและอ่อนแอลง ทว่าสำหรับไซริล อันวาร์แล้ว ประสบการณ์ดังกล่าวก็ไม่ได้ทำให้คนอ่อนแอลงไม่ หากแต่กลับทำให้แข็งแกร่งยิ่งขึ้น ดังในบทกวีชิ้นเอก เรื่อง *Aku* [ข้า] ของไซริล อันวาร์ ลงตีพิมพ์เผยแพร่ครั้งแรกในหนังสือพิมพ์ *Pemandangan* [ทัศนะ] ในเดือนมีนาคม ค.ศ.1943 โดยใช้ชื่อว่า *Semangat* [จิตวิญญาณ] ซึ่งเป็นการแก้ไขโดยศูนย์วัฒนธรรม (pusat kebudayaan) ที่ถูกก่อตั้งขึ้นโดยญี่ปุ่น เพื่อหลีกเลี่ยงการตรวจตราเนื้อหาอ่อนแอหรือปลุกระดมคน กระนั้น ก็ปฏิเสธไม่ได้ว่าบทกวีชิ้นนี้มีชื่อเสียงมากที่สุดนี้ ยังแสดงออกถึงความปรารถนาในเสรีภาพของมวลมนุษยชาติ ความเป็นปัจเจกบุคคล รวมทั้งสนับสนุนขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อการปฏิวัติที่กำลังจะเปิดฉากขึ้น

เมื่อเวลาของข้ามาถึง  
ข้าไม่ต้องการให้ใครคร่ำครวญ  
แม้แต่ตัวเจ้า

การร้องไห้สะอึกสะอื้นหาสิ่งจำเป็นไม่

นี่คือข้าพงศ์พันธุ์แห่งสัตว์ป่า  
จากกลุ่มที่ถูกโดนขับไล่ออก

กระสุนอาจพุ่งทะลุผิวหนังข้า  
แต่ข้ายังคงเดินหน้าและโจมตี

มุ่งหน้าไปพร้อมบาดแผลและพิษร้าย

มุ่งหน้าไป  
กระทั่งความเจ็บปวดนั้นจางหาย

และข้าไม่อาทรสิ่งใด  
ข้าอยากมีชีวิตอีกสักหนึ่งพันปี!

แม้ในบางครั้งบทกวีของไซริล อันวาร์จะถูกตรวจตราอย่างเข้มงวดโดยเจ้าหน้าที่ทหารญี่ปุ่น แต่เขาก็ยังคงเขียนบทกวีของตนอย่างต่อเนื่อง ดังเช่นในบทกวีที่ออกมาใน ค.ศ.1944 อันเป็นช่วงเวลาที่การปฏิวัติมีแนวโน้มว่าการนองเลือดจะเป็นสิ่งที่ไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ และจวนเจียนเข้าใกล้สภาวะดังกล่าวในทุกขณะที่กองทัพสัมพันธมิตรซึ่งประกอบด้วยกองทัพอเมริกา ดัตช์อดีตเจ้าอาณานิคมดัตช์อินโดนีส์และอังกฤษรุกคืบ คือ บทกวีที่ชื่อ *Siap-Sedia* [พวกเราจงเตรียมพร้อม] โดยเป็นบทกวีขนาดยาวที่มีท่วงทำนองปลุกใจเช่นเดียวกับบทกวี *Diponegoro*

มือของคุณจะเกร็ง,  
หัวใจของคุณจะหยุดเต้น,  
ร่างกายของคุณจะแข็งเป็นหิน,  
จงแกะสลักอนุสาวรีย์นี้ต่อไป,  
  
ดวงตาของคุณจะกลายเป็นแก้ว,  
ปากของคุณจะหยุดพูด,  
เลือดของคุณจะหยุดไหล,  
แต่เราก็ดีพอในการเข้าไปเปลี่ยน,  
สานต่อพลังสู่ประชาชนผู้ยิ่งใหญ่,

เสียงของคุณจะถูกปิดทึบอย่างเงียบ ๆ,  
ชื่อของคุณจะโอบบินหายไป,  
ขาของคุณล้มเลที่จะการก้าวไปข้างหน้า,  
แต่เราก็ดีพอในการเข้าไปเปลี่ยน,  
รวมกันเป็นหนึ่งในเพื่อผู้ชัยชนะ,

เลือดของเราเร้าร้อน,

ขณะที่ร่างกายของเราเป็นเหมือนเหล็กหลอม,  
จิตวิญญาณของเราจะยิ่งใหญ่,  
เราคือผู้นำพาความสุขอันแท้จริง.

สหาย สหาย  
และแล้วเสียงคำรามจะแล่นผ่านก้อนเมฆ  
แสงอาทิตย์จะส่องต่อไป  
กระจายไปทั่วทุกหนแห่ง  
ทุ่งป่าและป่าโบกมืออย่างเรงร่า

ทุกอย่างกำลังลุกไหม้!  
ทุกอย่างกำลังลุกไหม้!

สหาย, โอ้ สหาย  
จงลุกขึ้นอย่างตื่นรู้  
เสียบแทงเข้าไปให้ถึงกระดูก  
สหาย, สหาย  
จงแกว่งดาบของท่านไปที่โลกอุทัย!

เมื่อบทกวีชิ้นนี้ออกมา ทางการปฏิรูปในอินโดนีเซียมองบรรทัดสุดท้ายที่ว่า “Kita mengayun pedang ke Dunia Terang!” หรือ “ke Dunia Tereng” [โลกอุทัย] มีความหมายเดียวกันกับ “อาทิตย์อุทัย” (rising sun) ด้วยเหตุนี้ การตีพิมพ์บทกวีเรื่องนี้ในบางฉบับจึงถูกตัดออกไป (Raffel, 1967, p. 86)

ระหว่าง ค.ศ.1942-1949 ตั้งแต่ในช่วงญี่ปุ่นยึดครองไปจนถึงการปฏิวัติอินโดนีเซีย ไชรีล อันวารได้รจนบทกวีชิ้นท่ามกลางสภาพซากปรักหักพังของบ้านเมืองที่มีผู้คนจำนวนมากล้มตายไป โดยปราศจากความเมตตาสงสารเนื่องจากความอดอยาก ระเบียบหรือบรรทัดฐานทางสังคมได้สูญเสียบอำนาจและความเที่ยงตรงไป ไม่ว่าจะเป็นกฎหมายหรือหลักนิติธรรมหรือคุณค่าทางศีลธรรมและศาสนาซึ่งล้วนแต่ใช้การไม่ได้ อีกทั้งอำนาจของชาวต่างชาติก็ถูกริบคืนไปโดยกองทัพญี่ปุ่นที่มีแสนยานุภาพมากกว่า แต่เป็นอำนาจที่ไร้ความปราณีซึ่งมีสถานะเป็นกฎหมายสูงสุดของประเทศในช่วงเวลาดังกล่าวจึงเผยให้เห็นถึงโลกที่ร่ายล้อมตัวตนหรือบุคลิกภาพของไชรีล อันวาร ซึ่งได้เร่งเร้าหรือกระตุ้นให้เขาแสดงอารมณ์ความรู้สึกผ่านความสามารถทางบทกวี เพราะฉะนั้น บทกวีของเขาจึง

เป็นการเผยแสดงให้เห็นถึงชีวิตข้างในหรืออารมณ์ความรู้สึกอันเร่าร้อน ตรงไปตรงมา ความเป็นปัจเจกบุคคลที่มีลักษณะเฉพาะของตน

ทั้งนี้ นอกจากไซริล อันวารแล้ว มีกวีเพื่อนร่วมงานที่ร่วมรุ่นกับเขาในกลุ่ม อังกัตตัน 45 อีกหลายคน โดยทั้งหมดได้รับอิทธิพลทางวรรณกรรมหรือบทกวีจากไซริล อันวาร เช่น รีวาย อาปิน (Rivai Apin) อัสรูล ซานิ (Asrul Sani) สิตอร์ สิตูโมรัง (Sitor Situmorang) และโตโต สูดาร์โต บัชเตียร์ (Toto Sudarto Bachtiar) โดยสามคนแรกเป็นชาวสุมาตราเหมือนกัน แต่คนสุดท้ายเป็นกวีชาวซุนดาซึ่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มใหญ่อันดับ 2 รองจากชาวชวาและอาศัยอยู่ทางด้านตะวันตกของเกาะชวา โดยเมื่อไซริล อันวาร เสียชีวิตในวันที่ 28 เมษายน ค.ศ.1949 หรือ ขณะอายุเพียง 26 ปี คนที่ขึ้นมาเป็นกวีที่โดดเด่นและเปรียบเหมือนผู้นำของกลุ่มอังกัตตัน 45 คือ สิตอร์ อย่างไรก็ตาม บทกวีของคนเหล่านี้ปรากฏขึ้นเมื่อกองทัพชาวดัตช์พยายามกลับเข้ามาทำลายสาธารณรัฐอินโดนีเซียที่ปรากฏขึ้นบนแผนที่โลกหลังการชิงประกาศเอกราชโดยสุการ์โนและฮัตตาในเดือนสิงหาคม ค.ศ.1945 เพื่อหวังจะมาครอบครองดินแดนหมู่เกาะอินโดนีเซียอีกครั้ง (Aveling, 1971, pp. 355-359) ดังเช่นในบทกวี *Tugu* [อนุสาวรีย์] ของ รีวาย อาปิน

เมื่อบ้านเรือนและความฝันโดนทำลาย

อย่าได้พูดว่า:

ควายตายแล้ว, ทุกสิ่งอย่างอันเป็นที่รักจางหาย

และคุณอยู่อย่างเดียวดาย, จ้องมองไปยังประจักษ์พยานเหล่านั้น. แต่จงจำไว้!

ห้วงเวลานี้จะมีอนุสาวรีย์ของมัน สลักด้วยคำตั้งแต่นั้นจนจบ

จงอย่าให้มีใครกลับบ้านไปพร้อมเลือดและน้ำตา:

โปรมันไปบนผืนโลก, แล้วมันจะเติบโตขึ้นเป็นสิ่งส่องประกาย

กองหินแห่งความพ่ายแพ้วางกองบนกองหินแห่งความพ่ายแพ้

จักกลายเป็นเสาหินของหอคอย

ที่ซึ่งเราจะสลักชัยชนะ

ทั้งนี้ บทกวีดังกล่าวออกมาในช่วงที่ดัตช์พยายามกลับมายึดครองอินโดนีเซียหรืออดีตอาณานิคมของตนอีกครั้ง แต่ก็เผชิญกับการต่อต้านอย่างแข็งกร้าวโดยคนหนุ่มสาวฝ่ายสาธารณรัฐ ซึ่งไม่เคยสนใจความน่ากลัวของชาวดัตช์และกองกำลังฝ่ายสัมพันธมิตรที่มีอาวุธยุทโธปกรณ์ดีกว่า ความพึงพินาศของบ้านเรือนหรือสิ่งอันเป็นที่รักจางหายไปนั้นไม่สำคัญเท่าความกล้าหาญที่จะสู้กับผู้รุกราน

ชาวตัดซ์ แม้ความตายและกลิ่นคาวเลือดฟุ้งกระจาย แต่ความพ่ายแพ้จะกองทัพถมกันจนกลายเป็นอนุสาวรีย์และเกิดใหม่หรือปลุกใจให้คนอื่นลุกขึ้นมาทดแทนจนกว่าจะได้รับชัยชนะ

แม้ว่าในการต่อสู้ด้วยกำลังอาวุธในระยะแรกจะทำให้กองทัพปฏิวัติอินโดนีเซีย อันประกอบไปด้วยกลุ่มคนหนุ่มสาวหลากหลายแบบจะประสบความพ่ายแพ้จนต้องถอยร่นมายังดินแดนในแนวชวากลาง และเมืองยกยการตาก็ถูกสถาปนาขึ้นเป็นเมืองหลวงหรือศูนย์กลางการบริหารของรัฐบาลสาธารณรัฐชั่วคราว แต่ยุทธการที่สุราบายาในระหว่างวันที่ 20 ตุลาคม-20 พฤศจิกายน ค.ศ.1945 ซึ่งเกิดขึ้นหลังจากประกาศเอกราชโดยสุการ์โนและฮัตตาสองผู้นำของรัฐบาลฝ่ายสาธารณรัฐอินโดนีเซียในวันที่ 17 สิงหาคม ค.ศ.1945 นั้น กลายเป็นหมุดหมาย ความทรงจำ และการต่อสู้ครั้งสำคัญของบรรดาเยาวชนคนหนุ่มสาวชาวอินโดนีเซียกับสงครามการปฏิวัติ ทั้งนี้หลังจากฝ่ายสัมพันธมิตรที่นำโดยกองทัพอังกฤษได้ยกพลขึ้นบกที่เมืองสุราบายา เพื่อจะเข้ามาปลดอาวุธกองทัพญี่ปุ่น ปลดปล่อยเชลยสงครามจากค่ายกักกัน และเรียกคืนอาวุธที่ถูกยึดไปจากทหารญี่ปุ่นโดยกองกำลังฝ่ายสาธารณรัฐอินโดนีเซีย กระนั้น “สุโตโม” (Sutomo) หรือ “สหายโตโม” (Bung Tomo) นายทหารหนุ่มแห่งกองกำลังเปอโมดาที่ไต่กล่าวปราศรัยปลุกเร้าใจอารมณ์และจิตใจบรรดาคนหนุ่มสาวด้วยภาษาอินโดนีเซียอย่างเร่าร้อน ดุดันผ่านทางวิทยุกระจายเสียงในระหว่างการสู้รบอันดุเดือดในวันที่ 10 พฤศจิกายน ค.ศ.1945

Bismillahirrohmanirrohim. Merdeka!! Saudara-saudara rakyat jelata di seluruh Indonesia terutama saudara-saudara penduduk Kota Surabaya. Kita semuanya telah mengetahui. Bahwa hari ini tentara Inggris telah menyebarkan pamflet-pamflet yang memberikan suatu ancaman kepada kita semua. Kita diwajibkan untuk dalam waktu yang mereka tentukan, menyerahkan senjata-senjata yang telah kita rebut dari tangan tentara Jepang. Mereka telah minta supaya kita datang pada mereka itu dengan mengangkat tangan. Mereka telah minta supaya kita semua datang pada mereka itu dengan membawa bendera putih tanda bahwa kita menyerah kepada mereka.

[ด้วยพระนามของอัลลอฮ์ ผู้ทรงกรุณาปราณี ผู้ทรงเมตตาเสมอ เอกกราช!

พี่น้องหญิงชายสามัญชนทั้งหลายทั่วทั้งอินโดนีเซีย โดยเฉพาะชาวเมืองสุราบายา เราทุกคนรู้แล้วว่า ในวันที่ทหารอังกฤษได้ไปรบไปปลิวอันแสดงท่าทีคุกคามต่อเราทุกคน พวกมันได้บีบบังคับให้เราส่งมอบอาวุธที่ยึดเอามาจากกองทัพญี่ปุ่นให้แก่พวกเขาตามเวลาที่กำหนด

พวกมันขอให้เราเดินมาพร้อมมือสองข้างขึ้น พวกมันขอให้เราเดินมาพร้อมยกธงชาวนั้น เป็นสัญญาณว่าพวกเรายอมแพ้พวกเขา]

ดังนั้น สหายโตโมจึงกล่าวปราศรัยตอบโต้อังกฤษพร้อมกับปลุกเร้าให้บรรดาคนหนุ่มสาว หรือเปอมุตาจับอาวุธลุกขึ้นสู้ เพื่อปกป้องเมืองสุราบายาอย่างไม่มีวันจะยอมแพ้ เพราะสำหรับ เปอมุตาในตอนนี้มีเป้าหมายสูงสุด คือ ตายเพื่อพิทักษ์เอกราช ทั้งนี้สหายโตโมเป็นมุสลิม เขาจึงกล่าวสรรเสริญพระเจ้าหรือพระอัลลอฮ์เพื่อขอพรให้มาปกป้องเหล่าอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียที่กำลังสู้รบ แต่คำว่าเอกราช หรือ“merdeka” [เมอร์เดกา] เป็นคำที่ตั้งฟังชัดมากกว่าคำอื่น ๆ

Ini jawaban kita. Ini jawaban rakyat Surabaya. Ini jawaban pemuda Indonesia kepada Kau sekalian. Hai tentara Inggris! Kau menghendaki bahwa kita ini akan membawa bendera putih untuk takluk kepadamu. Kau menyuruh kita mengangkat tangan datang kepadamu. Kau menyuruh kita membawa senjata-senjata yang telah kita rampas dari tentara Jepang untuk diserahkan kepadamu. Tuntutan itu, walaupun kita tahu bahwa kau sekali lagi akan mengancam kita untuk menggempur kita dengan kekuatan yang ada, tetapi inilah jawaban kita. Selama banteng-banteng Indonesia masih mempunyai darah merah yang dapat membikin secarik kain putih merah dan putih. Maka selama itu tidak akan kita akan mau menyerah kepada siapa pun juga.

Dan untuk kita. Dan untuk kita saudara-saudara. Lebih baik kita hancur lebur daripada tidak merdeka. Semboyan kita tetap: merdeka atau mati! Dan kita yakin saudara-saudara, Pada akhirnya pastilah kemenangan akan jatuh ke tangan kita, sebab Allah selalu berada di pihak yang benar. Percayalah saudara-saudara. Tuhan akan melindungi kita sekalian. Allahu Akbar! Allahu Akbar! Allahu Akbar! Merdeka!!

[จงฟังชะทหทารอังกฤษ! นี้คือคำตอบจากเรา นี้คือคำตอบจากยุวชนคนหนุ่มอินโดนีเซียที่มี แก่พวกแก สวัสดิ์พวกทหทารอังกฤษ! แก่ต้องการให้เรายกธงชาวยอมศิโรราบ แก่บอกให้ เรายกมือสองข้างขึ้นขณะเดินไปหาแก แก่บอกให้เรามอบอาวุธที่ยึดจากทหทารญี่ปุ่นคืนให้ แก่ แน่ละ พวกเรารู้ดีว่าพวกแกจะหวนกลับมาคุกคามและโจมตีพวกเราอีกด้วยกองกำลังที่

ยังมีอยู่ แต่นี่คือคำตอบของเรา トラバドที่ฝูงกระต๊องอินโดนีเซียยังคงมีเลือดสีแดง อันสามารถทำริ้วผ้าขาวมีสีแดงและสีขาวได้ เราก็คงจะไม่ก้มหัวให้แก่ผู้ใด

และสำหรับเรา พี่น้อง ให้พวกเราพินาศย่อยยับลงเสียดีกว่าไรเอกราช คติพจน์ของเรา ยิ่งเหมือนเดิม คือ ตายหรือเอกราช! และเราก็มั่นใจพี่น้องว่าในที่สุดชัยชนะจะตกเป็นของเรา เพราะอัลลอฮ์ทรงอยู่ข้างฝ่ายที่ถูกต้องเสมอ จงศรัทธาพี่น้องเอ๋ย พระเจ้าจะปกป้องเราทุกคน ฮัลลอฮ์ผู้ยิ่งใหญ่! ฮัลลอฮ์ผู้ยิ่งใหญ่! ฮัลลอฮ์ผู้ยิ่งใหญ่! เอกราช!!!

(ที่มา: [https://news.republika.co.id/berita/r2\\_cjg3\\_3\\_5\\_4/isi-pidato-bung-tomobakar-semangat-pertempuran-10-november](https://news.republika.co.id/berita/r2_cjg3_3_5_4/isi-pidato-bung-tomobakar-semangat-pertempuran-10-november))

แม้ตลอดการสู้รบอย่างนองเลือดที่สุราบายากว่า 3 สัปดาห์ ฝ่ายสาธารณรัฐอินโดนีเซียหรือกองกำลังคนหนุ่มจะพ่ายแพ้การรบ โดยสูญเสียกำลังคนไปนับหมื่นชีวิตและอาวุธไปจำนวน แต่การรบในครั้งนี้ก็ได้พิสูจน์ให้เห็นถึงความมุ่งมั่นอย่างเด็ดเดี่ยวและการอุทิศตนอย่างไม่เห็นแก่ชีวิต ซึ่งทำให้อังกฤษยอมถอยออกจากการเข้ามาพัวพันในอินโดนีเซีย กระนั้น ใน ค.ศ.1949 ท่ามกลางสงครามปฏิวัติระหว่างชาวอินโดนีเซียกับดัตช์ การเคลื่อนไหวทางการเมืองระหว่างประเทศ และการสนับสนุนของอเมริกาในฐานะมหาอำนาจโลก สงครามเพื่อเอกราชของชาวอินโดนีเซียก็ได้สิ้นสุดลง โดยสาธารณรัฐอินโดนีเซียได้รับการยอมรับในฐานะประเทศเอกราชจากนานาชาติ

อาจกล่าวได้ว่า การต่อสู้อย่างนองเลือดและไม่ยอมแพ้ของชาวอินโดนีเซียได้พิสูจน์ให้เห็นเหมือนเช่นในบทกวีปลุกใจเหล่านี้ อันเป็นความรู้สึกเร้าร้อนและไม่เกรงกลัวความตาย ซึ่งได้หล่อหลอมการเป็นอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียแห่งการปฏิวัติขึ้น

### **บริบททางสังคม การเมือง และเศรษฐกิจหลังสงคราม**

ในวันที่ 27 ธันวาคม ค.ศ.1949 การเจรจาโต๊ะกลมที่กรุงเฮกระหว่างเนเธอร์แลนด์กับอินโดนีเซีย เพื่อถ่ายโอนอำนาจอธิปไตยเหนือดินแดนหมู่เกาะอินดีสให้แก่รัฐบาลฝ่ายสาธารณรัฐได้บรรลุเป็นผลสำเร็จ แต่กว่าเอกราชของชาวอินโดนีเซียจะมีการยอมรับอย่างเป็นทางการนั้น พวกเขาจำต้องหลังเลือดอย่างห้าวหาญโดยมิเกรงกลัวในความตายเมื่อต้องเผชิญหน้าดัตช์ที่เหนือกว่าซึ่งได้หวนกลับมาโดยหมายจะยึดอดีตอาณานิคมของตนกลับคืนมาอีกครั้ง ในที่สุดแล้ว ชัยชนะก็ตกเป็นของสาธารณรัฐอินโดนีเซียซึ่งกลายเป็นประเทศเอกราชสมบูรณ์และปรากฏอยู่บนแผนที่โลก อย่างไรก็ตาม ดินแดนด้านตะวันออกของอินโดนีเซียที่อีเรียน จายาหรือต่อมาคือปาปัวยังคงตกอยู่ในการควบคุมของดัตช์ เช่นเดียวกับระบบเศรษฐกิจที่สำคัญ ๆ ของอินโดนีเซียส่วนใหญ่นั้นก็ยังอยู่ในมือของ



ชาวดัตช์รวมทั้งชาวจีน ในขณะที่ชาวอินโดนีเซียพื้นเมืองยังคงยากจนและอยู่ในสภาพที่ล้าหลังทางเศรษฐกิจ ปัญหาดังกล่าวนี้ยังคงบอวลอยู่ในการเมืองอินโดนีเซียในช่วงตลอดทศวรรษ 1950 และยังคงส่งผลกระทบต่อเมืองมาจนถึงช่วงครึ่งแรกของทศวรรษ 1960 อีกด้วย

อินโดนีเซียเผชิญกับปัญหาเหมือนกับประเทศอื่น ๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เมื่อสงครามได้ทำลายเศรษฐกิจอย่างย่อยยับ โดยเฉพาะสินค้าจำเป็นที่ต้องนำเข้านั้นประสบกับการขาดแคลนและการส่งออกหยุดชะงักลง เพราะอุตสาหกรรมการส่งออกขนาดใหญ่ถูกทำลายเสียหาย เช่น น้ำตาล ชา กาแฟ ในขณะที่เดียวกัน กลุ่มคนที่บริหารกิจการทางเศรษฐกิจต่าง ๆ ซึ่งเป็นชาวยุโรปก็ถูกควบคุมตัวเป็นเชลยในค่ายกักกันของกองทัพญี่ปุ่น ด้วยเหตุนี้ แรงงานในโรงงานจำต้องกลับบ้านไปใช้ชีวิตในระบบเศรษฐกิจแบบยังชีพ ขณะที่แรงงานชาวบางส่วนถูกบังคับและล่องลอยไปทำงานในกิจการสงคราม (romusha) ของญี่ปุ่น แต่สภาพการทำงานเลวร้ายจึงทำให้แรงงานหลายคนไม่ได้กลับบ้าน กล่าวได้ว่า อินโดนีเซียภายใต้การยึดครองของญี่ปุ่นจึงกลายเป็นดินแดนแห่งความยากจนสุดขีด และถูกขูดรีดอย่างหนัก รวมทั้งชาวอินโดนีเซียยังเผชิญกับปัญหาเงินเฟ้อ การขาดแคลนสิ่งของอุปโภคบริโภค การกักตุนสินค้าเพื่อเอากำไร การฉ้อราษฎร์บังหลวง การลักลอบขนส่งและขายสินค้าในตลาดมืด และการเสียชีวิตจากการอดอยาก (Ricklefs, 2001, p. 249) ต่อมาเมื่อดัตช์กลับเข้ามาเพื่อยึดครองอินโดนีเซียอีกครั้ง ก็ยิ่งส่งผลให้ระบบเศรษฐกิจระดับชาติพังพาบจนถึงระดับท้องถิ่น โดยการขนส่งใช้การไม่ได้และกิจกรรมการผลิตสินค้าก็ซบเซาลงอย่างเห็นได้ชัดไป (Tarling, 2008, pp. 467-470)

หลังสงครามยุติลง ชนชั้นนำชาวอินโดนีเซียมีอิสระในการกำหนดทิศทางการเศรษฐกิจ และออกแบบนโยบายเพื่อผลประโยชน์ของประเทศตน แต่การฟื้นตัวของเศรษฐกิจก็เป็นไปอย่างเชื่องช้า ส่วนหนึ่งเป็นเพราะเศรษฐกิจอินโดนีเซียนั้นย่ำแย่สะสมมาตั้งแต่ก่อนญี่ปุ่นเข้ายึดครองแล้ว จนกระทั่งในช่วงที่ญี่ปุ่นยึดครอง ปัญหาเงินเฟ้อยังคงเป็นเรื่องที่เรื้อรังอย่างต่อเนื่อง ปัญหาทั้งหมดนี้ทำให้ค่าครองชีพและราคาสินค้าในช่วงปี ค.ศ.1950-1957 เพิ่มสูงขึ้นเท่าตัว ซึ่งส่งผลกระทบต่อเจ้าหน้าที่กินเงินเดือนประจำและแรงงาน (Ricklefs, 2001, p. 292) แม้ในทศวรรษ 1950 เศรษฐกิจอินโดนีเซียได้ฟื้นตัวขึ้นเล็กน้อย โดยการส่งออกยางธรรมชาติและน้ำมันปิโตรเลียมเป็นแหล่งรายได้หลักของประเทศ เช่น ราคายางธรรมชาติซึ่งเป็นสินค้าส่งออกหลักสูงขึ้นในช่วงสงครามเกาหลี (ค.ศ.1951-1952) แต่หลังจากนั้น สภาพเศรษฐกิจของอินโดนีเซียก็กลับมาเลวร้ายลงซึ่งส่งผลให้รายได้ของประเทศลดลงไปด้วย (Ricklefs, 2001, p. 298) ด้วยเหตุนี้ ทรัพยากรธรรมชาติได้ผืนพิภพจึงกลายเป็นความหวังสำหรับการฟื้นฟูประเทศในระยะยาว โดยในค.ศ.1957 มีผลิตน้ำมันเพิ่มขึ้นเป็นสองเท่าจากใน ค.ศ.1940 ทว่าปริมาณน้ำมันที่ขุดขึ้นมานั้นก็ถูกนำมาใช้ภายในประเทศเป็นส่วนใหญ่ กระนั้น ในช่วงต้นทศวรรษ 1950 ชาวอินโดนีเซียยังไม่มีอิสระทางเศรษฐกิจอย่างแท้จริง เนื่องจากอุตสาหกรรมหรือกิจการต่าง ๆ ในอินโดนีเซียของกลุ่มนายทุนชาวยุโรปและกลุ่ม

ชาวจีนทั้งที่อยู่มานานและเพิ่งเข้ามาใหม่ ยังคงเป็นแกนหลักในการขับเคลื่อนเศรษฐกิจของอินโดนีเซีย เช่น อุตสาหกรรมน้ำมัน ธุรกิจการขนส่งระหว่างเกาะ กิจกรรมธนาคาร และธุรกิจปล่อยสินเชื่อ (Ricklefs, 2001, p. 291)

ในขณะเดียวกัน เศรษฐกิจฟื้นตัวช้าและการขยายตัวของโครงสร้างและสถาบันต่าง ๆ ของรัฐบาลซึ่งเพิ่มภาระค่าใช้จ่ายภายในประเทศนั้นได้นำมาสู่ปัญหาในทางการเมืองของอินโดนีเซีย ที่รวมศูนย์กลางอำนาจของการปกครองและการบริหารไว้ที่มหานครจาการ์ตา ความตึงเครียดระหว่างเมืองหลวงกับท้องถิ่นหรือภูมิภาคเกาะรอบนอกจะค่อย ๆ เผยออกมาให้เห็นนับตั้งแต่หลังสงครามยุติลงใน ค.ศ.1949 ในขณะเดียวกัน ปัญหาเรื่องปากท้องและความพยายามดิ้นรนเพื่อฟื้นฟูเศรษฐกิจเป็น โจทย์ปัญหาที่ทำทลายรัฐบาลอินโดนีเซียอย่างยิ่ง ดังนั้น ดูเหมือนว่าหน้าที่สำคัญของรัฐบาลทุกชุดหลัง ยุคสงคราม คือ การฟื้นฟูระบบเศรษฐกิจ แต่การมีรัฐบาลที่เข้มแข็งและมีความเป็นเอกภาพในการ ขับเคลื่อนชาติที่เพิ่งเกิดนี้อาจยังดูห่างไกลจากภาพอันน่าปรารถนาดังกล่าว

เมื่อการปฏิวัติสำเร็จสุการ์โนได้รับการเคารพอย่างสูงจากประชาชนอินโดนีเซีย เขาเป็นทั้ง ผู้นำขบวนการปฏิวัติ วีรบุรุษแห่งชาติ และดำรงตำแหน่งประธานาธิบดีมาอย่างต่อเนื่องนับตั้งแต่ ประกาศเอกราชในปี ค.ศ.1945 แต่ก็เป็นที่ตำแหน่งที่ไม่มีบทบาทหรืออำนาจทางการเมือง เพราะ อำนาจในการบริหารประเทศอยู่ภายใต้นายกรัฐมนตรีและรัฐสภา อย่างไรก็ตาม สุการ์โนเป็นหนึ่งในผู้ มีบทบาทสำคัญในการร่างรัฐธรรมนูญฉบับแรก ค.ศ.1945 และประกาศเอกราชในวันที่ 17 สิงหาคม ค.ศ.1945 นอกจากนี้ เขายังประกาศให้อุดมการณ์หรือหลัก “ปัญจศีล” (Pancasila) ขึ้นเป็น อุดมการณ์ของชาติ โดยคาดหวังให้เป็นอุดมคติหลักอันเป็นแกนกลางสำหรับประชาชนกลุ่มชาติพันธุ์ ต่าง ๆ ในอินโดนีเซียเพื่อผูกพันและยึดเหนี่ยวกันเป็นเอกภาพ แม้ว่าประชาชนส่วนใหญ่จะเป็นมุสลิม แต่ข้อเสนอการสถาปนารัฐอิสลามก็ถูกปฏิเสธโดยกลุ่มชนชั้นนำทางการเมืองส่วนใหญ่ของอินโดนีเซีย ดังนั้น อินโดนีเซียจึงกลายเป็นรัฐแบบโลกียวิสัยอันวางอยู่บนแนวคิดทางการเมืองที่แยกบทบาทและ หน้าที่ของรัฐออกจากศาสนา

การสถาปนาระบอบประชาธิปไตยแบบรัฐสภาขึ้นกลายเป็นฉันทามติของบรรดาชนชั้นทาง การเมืองอินโดนีเซีย โดยเปิดโอกาสให้พรรคการเมืองต่าง ๆ เข้ามาแข่งขันช่วงชิงอำนาจ เพื่อรวบรวม เสียงขึ้นจัดตั้งรัฐบาลผสม กระนั้น ก่อนจะมีการเลือกตั้งทั่วไปขึ้นครั้งแรกใน ค.ศ.1955 อำนาจทาง การเมืองอยู่ในมือของบรรดาชนชั้นนำทางการเมืองของพรรคต่าง ๆ เพียงไม่กี่พรรค กล่าวคือ พรรค สังคมนิยมอินโดนีเซีย (PSI) ที่มีฐานเสียงอยู่ในกลุ่มข้าราชการ พรรคมัสยุมิ (masyumi) ซึ่งแสดงตน เป็นพรรคตัวแทนกลุ่มผลประโยชน์ของกลุ่มอิสลาม โดยเป็นการจับมือกันอย่างหลวม ๆ ระหว่าง กลุ่มมุสลิมสมัยใหม่ (Modernist Islam) กับกลุ่มมุสลิมสายจารีตหรืออนุรักษนิยม อูลามะ (NU) ที่ได้ แยกตัวออกจากมัสยุมิในปี ค.ศ.1952 พรรคชาตินิยมอินโดนีเซีย (PNI) ซึ่งถูกมองว่าเป็นพรรคที่มี ขนาดใหญ่อันดับสองรองจากมัสยุมิ โดยมีฐานเสียงอยู่ในกลุ่มมุสลิมอะบังงัน (abangan) ในพื้นที่

ชนบทของชาว ร่วมกับพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซีย (PKI) ซึ่งได้หวนคืนกลับมาสู่พื้นที่การเมืองอินโดนีเซียอย่างน่าตื่นตาตื่นใจที่สุดหลังประสบเหตุการณ์เลวร้าย (Ricklets, 2001, p. 293)

อย่างไรก็ตาม ในช่วง ค.ศ.1950-1954 การเมืองอินโดนีเซียไร้เสถียรภาพอย่างมาก เพราะไม่มีรัฐบาลผสมชุดใดจะอยู่จนในอำนาจได้นานเกิน 1 ปี โดยรัฐบาลผสมชุดแรกอยู่ภายใต้การนำของมูฮัมหมัด นัตซีร์ (Muhammad Nutsir) จากมัสยุมิ ที่ร่วมมือกันก่อตั้งกับ PSI ดำเนินนโยบายค่อนข้างเป็นกลางและออกเห็นใจต่อมหาอำนาจตะวันตก แม้รัฐบาลสามารถแก้ปัญหาทกบฏอดีตทหารกองทัพอาณานิคมอินดีสที่เกาะอัมบอน (Ambon) ซึ่งยังไม่ยอมปลดอาวุธเข้าร่วมกับฝ่ายสาธารณรัฐหลัง ค.ศ.1949 แต่รัฐบาลผสมระหว่างมัสยุมิและ PSI ก็ประสบความล้มเหลวในเรื่องการเรียกร้องดินแดนปาปัวจากชาวดัตช์ และการลดขนาดของระบบราชการเพื่อให้สอดคล้องกับสภาพเศรษฐกิจของประเทศ เนื่องจากรัฐบาลขาดการสนับสนุนจากหลายฝ่าย ต่อมารัฐบาลผสมชุดที่สองระหว่างมัสยุมิและ PNI ก็ได้สร้างความริ้วฉานกับกองทัพอินโดนีเซียเป็นครั้งแรกนับตั้งแต่หลัง ค.ศ.1946 เมื่อมูฮัมหมัด ยามิน (Muhammad Yamin) รัฐมนตรีว่าการกระทรวงยุติธรรมผู้ไม่สังกัดพรรคที่ถูกรำลือกันว่าเห็นอกเห็นใจบรรดานักเคลื่อนไหวฝ่ายซ้ายหรือพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซียนั้น ได้ปล่อยตัวนักโทษการเมืองซึ่งมีแกนนำฝ่ายซ้ายที่เคยถูกปราบปรามและจับกุมตั้งแต่ในเหตุการณ์มาติอุณ ค.ศ.1948 เพราะบรรดานายทหารระดับสูงในกองทัพอินโดนีเซียเกิดความไม่พอใจการกระทำของรัฐบาล และได้พยายามตามจับแกนนำฝ่ายซ้ายเหล่านั้นกลับมาหลายคน

ในขณะที่พรรคการเมืองต่าง ๆ ต่างวุ่นวายอยู่กับการแข่งขันกันเพื่อจัดตั้งรัฐบาลในกรุงจาการ์ตา สถานการณ์ในบางพื้นที่ของเกาะชวาและเกาะรอบนอกก็มีโกลาหลยิ่งขึ้น เนื่องจากมีการก่อกบฏเกิดขึ้นตามภูมิภาคต่าง ๆ ที่ลุกฮือและจับอาวุธทำทลายอำนาจของรัฐบาลสาธารณรัฐอินโดนีเซีย เนื่องจากความไม่พอใจการรวบอำนาจทางการเมืองและเศรษฐกิจไว้ที่บรรดาชนชั้นนำทางการเมืองในมหานครจาการ์ตา ทั้งนี้การก่อกบฏกลุ่มแรก คือ กลุ่มที่ประกาศตัวเองเป็นนักรบมุสลิมซึ่งได้จัดตั้งกองกำลังติดอาวุธที่เรียกกันว่า “ดาร์อุลอิสลาม” (Darul Islam หรือ DI) ขึ้นมาในบริเวณจังหวัดชวาตะวันตกเมื่อ ค.ศ.1942 โดยนักการเมืองผู้นิยมระบอบรัฐอิสลามมากบารมีชวาชวานามว่า สุการ์มายี มาริัจัน การโตสุวีริโย (Soekarnadi Maridjan Kartosuwiryo) เป็นผู้นำ ในการประกาศก่อตั้งรัฐอิสลาม และกฎหมายอิสลามหรือชารีอะ (sharia) เป็นรัฐธรรมนูญ แต่ปฏิเสธแนวคิดหรืออุดมการณ์ที่วางอยู่บนหลักปรัชญาศีลหรือรัฐแบบทางโลกย์ของอินโดนีเซีย

ความไม่พอใจต่อรัฐบาลสาธารณรัฐของ DI ปะทุขึ้นครั้งแรกในปี ค.ศ.1948 เนื่องจากข้อตกลงเรนวิลล์ (Renville Agreement) ซึ่งทำให้รัฐบาลสาธารณรัฐต้องยอมสละดินแดนในบริเวณชวาตะวันตกและตะวันออกให้อยู่ในการครอบครองของดัตช์ตามเส้นแบ่งเขตแดนที่เรียกกันว่า “เส้นฟาน มุก” (Van Mook Line) การโตสุวีริโยจึงได้ใช้โอกาสนี้ประกาศจัดตั้งรัฐอิสลาม (Islamic State) ขึ้นในวันที่ 7 สิงหาคม ค.ศ.1948 จนกระทั่งหลังจากที่ดัตช์ถ่ายโอนอำนาจให้แก่ฝ่าย

สาธารณรัฐในช่วงปลาย ค.ศ.1949 DI ก็ประกาศออกมาอย่างแข็งกร้าวออกมาว่าจะไม่ยินยอมปลดอาวุธหรือสลายกองกำลังนักรบมุสลิม ดังคำประกาศว่า

ด้วยพระนามของอัลลอฮ์ ผู้ทรงกรุณาปราณี ผู้ทรงเมตตาเสมอ  
ไม่มีพระเป็นเจ้าอื่นใดนอกจากอัลลอฮ์และมุฮัมมัดเป็นศาสนทูตของพระองค์

พวกเรา ประชาชาติอิสลามอินโดนีเซีย

ขอประกาศว่า:

จงยืนขึ้น “ประเทศอิสลามอินโดนีเซีย”

ดังนั้น กฎหมายที่ใช้ใน ประเทศอินโดนีเซีย คือ:

กฎหมายอิสลาม

อัลลอฮ์ ผู้เกรียงไกร! อัลลอฮ์ ผู้เกรียงไกร! อัลลอฮ์ ผู้เกรียงไกร!

ในนามของประชาชาติอิสลามอินโดนีเซีย

อิหม่ามประเทศอิสลามอินโดนีเซีย

การโตสุวีรโย

มาตินะฮ์-อินโดนีเซีย 12 เดือนชวัล ฮ.ศ.1369/ 14 สิงหาคม ค.ศ.1949

อย่างไรก็ตาม รัฐบาลกลางที่จากการต่าจึงส่งกำลังทหารเข้าไปปราบกบฏ DI เพื่อควบคุมสถานการณ์ แต่การปราบปรามกบฏกลุ่มนี้ไม่ใช่เรื่องที่ย่ายดายนัก เนื่องจากฐานกำลังของ DI เริ่มขยายตัวและมีความแข็งแกร่งเพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ โดยมีผู้เข้าร่วมขบวนการหน้าใหม่ประกาศตัวสวามิภักดิ์ เช่น ใน ค.ศ.1950 อับดุล กาสซาร์ มุซัคการ (Abdul Kahar Muzakkar) อดีตนายทหารผู้มีความสามารถของฝ่ายสาธารณรัฐในช่วงสงครามปฏิวัติได้ตัดสินใจแปรพักตร์และรวบรวมกองกำลังทหารในสุลาเวสีก่อกบฏไม่ยอมรับอำนาจรัฐบาลกลาง หลังกองทัพของรัฐบาลเข้าปราบปรามกองกำลังกบฏกลุ่มนี้จนแตกพ่ายจนต้องถอยหนีขึ้นไปในเขตภูเขาและต่อมาก็ประกาศสวามิภักดิ์กับ DI เช่นเดียวกันกับที่อาเจห์เหมือ ดาอุด เบอเรอเอะห์ (Daud Beureu'eh) ผู้มีบทบาทสำคัญในการนำชาวอาเจห์สู้กับญี่ปุ่นและดัดข้ออย่างแข็งขัน ก็ประกาศนำกองกำลังติดอาวุธของตนเข้าร่วมเป็นส่วนหนึ่งกับ DI ใน ค.ศ.1953 เช่นกัน ดังนั้น ขบวนการ DI ในช่วงทศวรรษ 1950 จึงมีความแข็งแกร่งขึ้นอย่างมาก

กล่าวได้ว่า ภาพทั่วไปของอินโดนีเซียในช่วงระหว่างปี ค.ศ.1950-1954 หรือก่อนการเลือกตั้งทั่วไปครั้งแรกในปี ค.ศ.1955 ค่อนข้างไร้เสถียรภาพทั้งเศรษฐกิจและการเมือง เนื่องจาก

ความขัดแย้งในผลประโยชน์และอุดมการณ์ระหว่างพรรคการเมืองต่าง ๆ ทำให้ไม่มีรัฐบาลผสมชุดใด อยู่ในอำนาจได้ยาวนานและมีเวลาในการแก้ปัญหาทางเศรษฐกิจที่ตกต่ำดิ่งเหวลงไปเรื่อย ๆ ในขณะเดียวกัน การก่อการกำเริบตามภูมิภาคต่าง ๆ ทั้งในเกาะชวาและหมู่เกาะรอบนอกยิ่งบั่นทอนความเป็นเอกภาพของประชาชาติเกิดใหม่นี้อย่างยิ่ง อย่างไรก็ตาม ความทรงจำ และอารมณ์ความรู้สึกต่าง ๆ ที่มีต่ออดีตในช่วงสงครามปฏิวัติได้รับการสานต่อและได้รับการสรรเสริญเยินยอในบทกวี นวนิยาย และเรื่องสั้น รวมทั้งวัฒนธรรมสมัยนิยมประเภทต่าง ๆ เช่น ละคร เพลง และภาพยนตร์ ท่ามกลางการแข่งขันกันอย่างดุเดือดของพรรคการเมืองต่าง ๆ ที่พยายามดิ้นรนขยายฐานมวลชนของตน เพื่อสู่ศึกการเลือกตั้งทั่วไปครั้งแรกที่กำลังจะเกิดขึ้นในอีกไม่ช้า

ใน ค.ศ.1954 พรรคการเมืองทุกพรรคจึงริเริ่มรณรงค์หาเสียงให้แก่พรรคของตัวเอง เพื่อเตรียมพร้อมต้อนรับการเลือกตั้งทั่วไปครั้งแรกของอินโดนีเซีย ซึ่งได้มีกำหนดเอาไว้เป็นที่แน่นอนแล้วในเดือนกันยายนของปี ค.ศ.1955 อย่างไรก็ตาม เมื่อเราพิจารณาถึง PKI ที่ถูกทำลายอย่างย่อยยับถึงสองครั้ง และถูกคุมคามจากกองทัพอินโดนีเซียรวมถึงพรรคการเมืองอื่น ๆ ที่จงเกลียดจงชังคอมมิวนิสต์นั้น ปรากฏว่ายุทธศาสตร์การสร้างแนวร่วมแห่งชาติและยุทธศาสตร์การสร้างพรรคที่ริเริ่มอย่างเป็นทางการมาตั้งแต่ปี ค.ศ.1951 นั้น ทำให้พรรคสามารถยื่นตระหนักรู้และอดทนต่อแรงเสียดทานของเหล่าปฏิกิริยาเหล่านี้ได้ จนกระทั่งสามารถขยายฐานมวลชนของตนได้อย่างน่าตื่นตาตื่นใจมากที่สุดเมื่อเทียบกับบรรดาพรรคการเมืองต่าง ๆ ในขณะนั้น โดยมีตัวเลขที่อ้างกันว่าพรรคมีสมาชิก 3 ล้านคน และในองค์หรือสถาบันแนวร่วมอื่น ๆ นอกจากนี้ การเพิ่มจำนวนการตีพิมพ์หนังสือพิมพ์ของพรรค คือ *Harian Rakyat* [ประชาราษฎร์รายวัน] และมีการสมัครเข้ามาเป็นสมาชิกของวารสารประจำพรรค *Bintang Merah* [ดาวแดง] มากขึ้น และมีการเพิ่มจำนวนการตีพิมพ์ในภาษาอินโดนีเซีย ภาษาชวา รวมทั้งภาษาถิ่นอื่น ๆ เกี่ยวกับคำธรรมบัญญัติ นโยบาย และแถลงการณ์ของพรรค สิ่งเหล่านี้พิสูจน์ถึงความนิยมที่มีต่อพรรคและการเติบโตของฐานมวลชนของ PKI เป็นอย่างดี (ดวงทิพย์ พรหมเขต, 2563, น. 126-129)

PKI กลายเป็นพรรคการเมืองใหญ่อันดับ 4 หลังการเลือกตั้งทั่วไปครั้งแรกที่บริสุทธิ์ยุติธรรมที่สุดนับตั้งแต่การประกาศเอกราช ในการเลือกสมาชิกรัฐสภาทั้งหมด 257 ที่นั่ง ในครั้งนี้มีจำนวนผู้มาใช้สิทธิ์เลือกตั้งทั้งสิ้น 37,785,299 คน โดยผลการเลือกตั้งปรากฏว่า PNI หรือพรรคชาตินิยมอินโดนีเซียได้ที่นั่ง 57 ที่นั่ง และได้คะแนนเสียงสนับสนุนมาเป็นอันดับหนึ่ง คือ 8,434,653 เสียง พรรคมุสลิมได้ที่นั่งในรัฐสภา 57 ที่นั่งเท่ากับกับ PNI แต่ได้คะแนนเสียงสนับสนุนมาเป็นลำดับสอง คือ 7,935,886 เสียง สมาคมกะฮ์ดะลาตุล อุลามาได้ที่นั่งเป็นอันดับสาม คือ 45 ที่นั่ง และได้เสียงสนับสนุน คือ 6,955,141 เสียง ในขณะที่ PKI หรือพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซียได้ที่นั่งในรัฐสภาเป็นอันดับ 4 คือ 39 ที่นั่ง โดยได้คะแนนเสียงสนับสนุน 6,176,914 เสียง ซึ่งส่วนใหญ่มาจากชนบทชวา สุมาตรา กาลิมันตันตะวันออก และนุซาเต็งการาตะวันออกตามลำดับ ส่วนที่นั่งในรัฐสภาที่เหลือตก

เป็นของพรรคเล็กพรรคน้อยต่าง ๆ เช่น PSI หรือพรรคสังคมนิยมอินโดนีเซียซึ่งมีบทบาทโดดเด่นมาตั้งแต่ปี ค.ศ.1945 พรรคชนชั้นกรรมาชีพหรือ Murba พรรคคริสเตียน (Ricklefs, 2001, p. 304)

อาจกล่าวได้ว่า การเลือกตั้งครั้งนี้ได้พิสูจน์ถึงความภักดีและความนิยมของประชาชนอินโดนีเซียที่มีต่อพรรคการเมืองได้อย่างแท้จริง และยังช่วยคลายภาพลวงตาถึงความนิยมและขนาดอันแท้จริงของพรรคการเมืองต่าง ๆ ก่อนการเลือกตั้งทั่วไปอีกด้วย กล่าวได้ว่า ยุทธศาสตร์ของ PKI บรรลุผลสำเร็จ และเป็นพรรคมวลชนอย่างแท้จริง แต่ PKI ก็ไม่เคยถูกชักชวนเข้าร่วมก่อตั้งรัฐบาลผสมแต่อย่างใด อย่างไรก็ตาม รัฐบาลผสมหลังการเลือกตั้งทั่วไปทั้งหมด 2 ชุด ประสบความล้มเหลว โดยเฉพาะการแก้ปัญหาเศรษฐกิจและปัญหาการแบ่งแยกดินแดนที่เกิดขึ้นในพื้นที่ต่างจังหวัดและเกาะรอบนอก เช่น กฎหมายทหารที่สูมาตราตะวันตกใน ค.ศ.1956 และกฎหมายทหารในกาลิมันตัน สุลาเวสีเหนือและใต้ และมาลูกู กฎผู้นำกลุ่มเปอรเมस्ताใน ค.ศ.1957 (Ricklefs, 2001, pp. 308-309) นอกจากนี้ กฎ DI ในชาวตะวันตกและอาเจห์ก็ยังคงเป็นปัญหาใหญ่ต่อเนื่องของรัฐบาลกลางที่จากรา ในที่สุด สุการ์โนประธานาธิบดีซึ่งมีอำนาจแต่ในนามก็ยึดอำนาจจากรัฐสภาและกลายเป็นผู้มีอำนาจสูงสุดในการฝ่ายบริหาร

สภาวะดังกล่าวทำให้ชาวอินโดนีเซียผู้รักชาติบางคนอาจรู้สึกว่าการปฏิวัติยังไม่เสร็จสิ้น เพราะฉะนั้น การต่อสู้เพื่อเอกราชที่สมบูรณ์จึงยังจำเป็นต้องดำเนินต่อไปกว่าจะบรรลุเป้าหมาย แต่ไม่ใช่ชาวอินโดนีเซียทุกคนที่จะมองเช่นนั้นอย่างเหมือนกัน ๆ กันไปทั้งหมด โดยบางกลุ่มมองว่าการปฏิวัติได้ยุติลงแล้วและการฟื้นฟูเศรษฐกิจคือสิ่งสำคัญ บางกลุ่มมองว่าระบอบรัฐอิสลามเป็นสิ่งที่คู่ควรมากกว่าระบอบสาธารณรัฐแบบทางโลก นอกจากนี้ ยังบางกลุ่มมองว่าพวกเขาจะต้องปฏิวัติทางสังคมเพื่อทำลายความขัดแย้งทางชนชั้นและเพื่อความยุติธรรมทางสังคม ทั้งนี้ การปะทะและความขัดแย้งทางการเมืองรวมทั้งปัญหาทางเศรษฐกิจที่ยังย่ำแย่ตลอดช่วงยุคหลังอาณานิคมของอินโดนีเซียดังกล่าวได้สะท้อนความมีเสถียรภาพของการเมืองอินโดนีเซียอย่างยิ่ง ภายใต้บรรยากาศเช่นนี้ในระหว่าง ค.ศ.1950-1965 นั้นความรู้สึกไม่ไว้วางใจ ความเกลียดชัง ความหวาดกลัว รวมทั้งความรู้สึกอึดอัดหรือความเร่าร้อนเพื่ออุทิศแก่การปฏิวัติได้แพร่ชานลงในสังคมอินโดนีเซีย จนทำให้นักสังเกตการณ์ชาวตะวันตกบางคนถึงกับมองว่าเป็นช่วงการเมืองแห่งอารมณ์ความรู้สึกที่ขาดแคลนการคิดใคร่ครวญอย่างมีเหตุมีผล

ความมุ่งมั่นกล้าหาญเพื่อปลดปล่อยอินโดนีเซียจากการยึดครอง และความปรารถนาในเสรีภาพเป็นเป้าหมายสำคัญของคนหนุ่มสาวในช่วงสงครามการปฏิวัติ ตั้งแต่ ค.ศ.1942-1949 วรรณกรรมปฏิวัติได้ปรากฏพรุ้งพรูออกมาจำนวนมากในช่วงเวลานี้ กล่าวกันว่า ณ ช่วงเวลานี้ ไชริล อันวาร เป็นตั้งผู้นำทางจิตวิญญาณของการปฏิวัติ เขาเป็นหนึ่งในบรรดานักเขียนและกวีชาวอินโดนีเซียที่เขียนบทกวีปฏิวัติขึ้นในช่วงสงครามอันต่อมาถูกเรียกกันขานว่ากลุ่มอังกัตตัน 45 ชีวิตของพวกเขาผ่านความยากลำบากท่ามกลางการต่อสู้อย่างรุนแรงของสงคราม ขณะเดียวกัน ยังต้อง

เผชิญกับความตาย ความกลัว การพลัดพรากจากสิ่งที่รัก ความโดดเดี่ยว และความโศกเศร้า แต่แล้ว บทกวีของไซริล อันวาร์ และคนอื่น ๆ ก็ได้เปลี่ยนความโศกเศร้ารวมทั้งความรู้สึกอื่น ๆ ในช่วงเวลานั้นให้กลายเป็นความรู้สึกฮึกเหิม ความกล้าหาญ และความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันภายใต้ร่มธงของ สาธารณรัฐอย่างไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อนในประวัติศาสตร์การเมืองอินโดนีเซีย กระทั่งในที่สุด บรรดาคนหนุ่มหรือเปอเมุดา นักการเมืองชาตินิยม กลุ่มอิสลาม คอมมิวนิสต์และคนอื่น ๆ ที่เข้าร่วมสงคราม ปฏิวัติก็สามารถปลดแอกอินโดนีเซียจากการยึดครองของชาวต่างชาติได้เป็นผลสำเร็จ

อย่างไรก็ตามในช่วงหลังสงคราม กวีหรือนักเขียนในกลุ่มที่ถูกเรียกว่าอังกัตตัน 45 มิได้เป็น คนกลุ่มเดียวที่ก้าวขึ้นมาสู่พื้นที่สาธารณะในการแสดงออกทางการเมือง เพราะมีกลุ่มการเมืองและ แนวคิดทางการเมืองแบบต่าง ๆ ก่อตัวขึ้นเป็นกลุ่มก้อนอีกหลายกลุ่ม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง พรรค คอมมิวนิสต์อินโดนีเซียซึ่งยังมองว่าการปฏิวัติอินโดนีเซียยังไม่เสร็จสิ้น และกลายเป็นขุมพลังทาง การเมืองที่ยิ่งใหญ่และน่าเกรงขามที่สุดในช่วง 15 ปีแรกหลังการปฏิวัติ กลุ่มการเมืองอิสลาม (Islamic politics) ซึ่งเป็นกลุ่มผู้เชิดชูระบอบรัฐอิสลาม (Islamic State) และทำทลายสาธารณรัฐอัน เป็นระบอบการปกครองที่เป็นโลกียะวิสัย รวมทั้งยังเป็นศัตรูที่จงเกลียดจงชังบรรดาพวกไม่นับถือพระ เจ้าหรือคอมมิวนิสต์อย่างยิ่งก็เป็นอีกกลุ่มหนึ่งที่ขึ้นมาบีบคั้นโดยมีอาจมองข้าม นอกจากนี้ กองทัพอินโดนีเซียก็กลายเป็นกลุ่มการเมืองสำคัญอีกกลุ่มหนึ่งในอินโดนีเซียหลังสงคราม โดยค่อย ๆ ขึ้นมาบีบคั้นในการเมืองอินโดนีเซียเพิ่มสูงขึ้น และมีความรู้สึกไม่ไว้วางใจทั้งกลุ่มนักการเมืองพล เรือน กลุ่มอิสลาม และคอมมิวนิสต์ เพราะฉะนั้น ช่วงเวลาต่อไปนี้จะเห็นบทบาทอารมณ์ความรู้สึก ในการเมืองและพื้นที่สาธารณะของบริบททางการเมืองอินโดนีเซีย

อย่างไรก็ตาม แม้ชื่อเสียงของ PKI ถูกทำลายและแกนนำคนสำคัญหลายคนถูกกำจัดไป รวมทั้งพรรคยังสูญเสียแนวร่วมมวลชนและกำลังติดอาวุธอีกด้วย แต่ PKI ก็ยังไม่ถูกประกาศให้เป็น พรรคการเมืองนอกกฎหมาย ดังนั้น ตั้งแต่ ค.ศ.1950 เป็นต้นมา บรรดาสมาชิกของพรรคบางคนก็ รอดชีวิตจากปราบปรามในเหตุการณ์มาตีอุณจึงพยายามกลับมาฟื้นฟู PKI อีกครั้ง ในช่วงระหว่าง ค.ศ.1950-1955 PKI เริ่มปรับเปลี่ยนยุทธศาสตร์ของพรรคเสียใหม่ โดยมุ่งสู่การต่อสู้ทางการเมือง ภายใต้ระบบรัฐสภาแทนที่การจับอาวุธลุกฮือขึ้นต่อสู้เพื่อทำการปฏิวัติยึดอำนาจรัฐ ในช่วงเวลานี้ผู้นำ รุ่นใหม่มีไอดิติและแกนนำรัฐซึ่งล้วนเป็นคนหนุ่มรุ่นใหม่อื่น ๆ ได้ก้าวขึ้นมามีอำนาจในกรรมการเมืองของ PKI แทนบรรดาผู้นำรุ่นเก่า ๆ ประธานไอดิติมีบทบาทสำคัญในการฟื้นฟูและการขยายตัวของ PKI ทำให้พรรคได้ขยายฐานมวลชนเดิมไปสู่ชานาในเขตชวากลางและชาวตะวันออกมากขึ้น แต่ก็ทำให้ พรรคสูญเสียความเป็นพรรคของชนชั้นกรรมาชีพไปด้วย (ดูงานศึกษาเรื่อง PKI ล่าสุดเรื่อง ทีปะ นุสัน ตารา ไอดิติ กับพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซีย ของดวงทิพย์ พรหมเขต, 2563)

การกลับเข้ามาบีบคั้นสำคัญในการเมืองอินโดนีเซียอีกครั้ง PKI ภายใต้การนำของ ประธานและกรรมการเมืองพรรครุ่นใหม่ เช่น ไอดิติ ลูกมาน โยโต และสุติรมาน ซึ่งคนหนุ่มรุ่นใหม่ที่

เกิดและเติบโตมาในรุ่นราวคราวเดียวกันนั้น ได้ส่งผลกระทบต่ออย่างลึกซึ้งต่อการเมืองอินโดนีเซียตลอด 15 ปี หลังสิ้นสุดสงครามปฏิวัติใน ค.ศ.1949 PKI ได้สร้างสถาบันที่เป็นเหมือนแขนขาหรือปากเสียงของพรรค เพื่อขยายอิทธิพลและฐานที่มั่นทางการเมืองของตนให้เข้มแข็ง แผนยุทธศาสตร์ทางศิลปวัฒนธรรม เช่น นิตยสารทางวัฒนธรรม หนังสือพิมพ์ บทละคร วรรณกรรม และสถาบันกลายเป็นเครื่องมือสำคัญของแผนยุทธศาสตร์ใหม่ของ PKI ปราบกฏบทบาทอย่างโดดเด่น โดยไม่เพียงสัมพันธ์การเผยแพร่อุดมการณ์หรือความเชื่อมั่นทางการเมืองคอมมิวนิสต์ และพยายามสถาปนาป้อมปราการทางการเมืองของตนท่ามกลางการแข่งขันชิงชัยทางการเมืองอย่างดุเดือดระหว่างกลุ่มการเมืองฝ่ายต่าง ๆ ที่ต่างก็มีจุดยืนทางการเมืองแตกต่างกัน ในบางครั้งก็จับมือเป็นพันธมิตร และบางครั้งก็เป็นอริกัน แต่เราจะเห็นได้ว่าอารมณ์ความรู้สึกก็มีบทบาทสำคัญในการเมืองอินโดนีเซียยุคหลังอาณานิคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งบทบาทของสถาบันวัฒนธรรมของ PKI

#### วรรณกรรมหลังการปฏิวัติ ค.ศ.1950-1965

ในยุคหลังยุคสงครามหรือหลังอาณานิคม เรื่องราวของของสงครามปฏิวัติอินโดนีเซียเป็นเรื่องในอดีตที่ดูเป็นสิ่งลึกลับ ไชริล อันวาร นักวิหหนุ่มชาวอินโดนีเซียผู้ยิ่งใหญ่ที่เขียนบทกวีปลุกเร้าอารมณ์ความรู้สึกเพื่อนร่วมชาติให้เตรียมพร้อมสำหรับการปฏิวัติ และเปรียบตั้งผู้นำทางจิตวิญญาณของวรรณกรรมฝ่ายปฏิวัตินั้น ได้เสียชีวิตลงในวันที่ 28 เมษายน ค.ศ.1949 หรือก่อนที่ในอีกราวแปดเดือนต่อมา รัฐบาลดัตช์ได้ถ่ายโอนอำนาจอธิปไตยบนดินแดนที่ดัตช์ได้ยึดครองคืนให้แก่ฝ่ายสาธารณรัฐอินโดนีเซียเมื่อวันที่ 27 ธันวาคม ค.ศ.1949 ดังนั้น เขาจึงไม่มีโอกาสได้เห็นความสำเร็จของบรรดานักปฏิวัติอินโดนีเซีย หรือวันที่สาธารณรัฐอินโดนีเซียได้รับการยอมรับจากนานาชาติด้วยตาของตัวเอง

ในช่วงทศวรรษ 1950 หรือยุคหลังสงครามจึงเป็นช่วงเวลาสำคัญในการสำรวจและชี้ให้เห็นว่า ชาวอินโดนีเซียไม่ว่าจะเป็น นักปฏิวัติ คนหนุ่ม นักการเมืองระดับชาติ กวี หรือนักเขียนยังคงอยู่ในช่วงความรู้สึกเบิกบานใจจากความสำเร็จของการปฏิวัติ ถ้าไชริล อันวาร คือ จิตวิญญาณของการปฏิวัติ และบทกวีของเขา คือ บทกวีปฏิวัติ ที่เผยให้เห็นถึงอารมณ์ความรู้สึกที่ขับเคลื่อนการปฏิวัติอินโดนีเซีย อิทธิพลทางวรรณกรรมและอารมณ์ความรู้สึกที่ถูกแสดงออกมาอย่างเข้มข้นตลอดช่วงสงครามปฏิวัติยังคงมีบทบาทสำคัญและได้รับการทวนรำลึกถึง

นักเขียนนวนิยายหรือกวีรุ่นเก่าที่เคยมารวมตัวกันก่อตั้งนิตยสาร *Poedjangga Baru* (ค.ศ. 1933-1942) ตั้งแต่ก่อนในช่วงสงคราม เช่น ตักตีร์ อะลิสยะฮ์บานา ออกมายกย่องบทกวีของอันวารว่ามีความสมบูรณ์แบบ บริสุทธิ์ สวยงาม และแข็งแกร่ง ในขณะที่ตาเต็งเก็ง (J. E. Tatengkeng, ค.ศ.1907-1968) กวีคนสำคัญในกลุ่ม *Poedjangga Baru* อีกคนหนึ่งที่ได้รับเอาอิทธิพลทางด้านบทกวี



มาจากไซริล อันวาร์ (Raffel, 1967, pp. 112-113) ในบทกวี เรื่อง *Penumpang Kelas 1* [นักเดินทางชั้นหนึ่ง] ของตาเต็งเก็งซึ่งออกตีพิมพ์เผยแพร่ประมาณ ค.ศ.1959 มีเนื้อความอันน่าสนใจ และทรงพลังทางการเมืองในลักษณะเดียวกับไซริล อันวาร์ โดยเผยให้เห็นถึงความรู้สึกชาวอินโดนีเซีย ในฐานะผู้ที่มีอำนาจ สิทธิ และเสรีภาพในความสามารถกำหนดชะตากรรมทางการเมืองของตนว่า

ก่อนข้าพเจ้าอายุถึง 30 ปี  
 ข้าพเจ้าเป็นเพียงผู้โดยสารเรือชั้นต่ำที่สุด  
 ขอขอบคุณความพยายามของผองเพื่อน  
 และการถ่ายโอนอธิปไตย  
 บัดนี้ข้าพเจ้ากลายเป็นผู้โดยสารชั้นหนึ่ง

ข้าพเจ้าเป็นหนึ่งในกองทัพ  
 เจ้าหน้าที่ผู้ตรวจการณ์  
 ร้อนรุ่มเนजर  
 จากเกาะหนึ่งไปเกาะหนึ่ง  
 เพื่อสร้างประเทศ  
 ทุก ๆ เย็น ข้าพเจ้านั่งเล่นไพ่บริดส์ในซาลง  
 ดิมเปียร์  
 และเด็ดดาลใส่บริกร

ข้าพเจ้าไม่เคยเขียนรายงาน

ครั้นเทียบฝั่งข้าพเจ้าก็ขึ้นจากเรือ  
 และจ่ายเงินครึ่งรูเปียห์แก่คนงาน  
 ในวันที่หนึ่งพฤษภาคม

กล่าวได้ว่า หลังมีการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองอย่างถึงรากในอินโดนีเซียที่ได้นำมาสู่การสถาปนาสาธารณรัฐอินโดนีเซียมีสถานะเท่าเทียมกับประเทศเอกราชอื่น ๆ ความรู้สึกเบิกบานใจของกวีและชาวอินโดนีเซียทั้งปวงที่มีส่วนร่วมในการต่อสู้ในสงครามปฏิวัติ การเฉลิมฉลองการปฏิวัติ และสถานะของชาวอินโดนีเซียเปลี่ยนไป จากเดิมที่เคยเป็นได้เพียงพลเมืองชั้นสองในระบอบอาณานิคม หรือเปรียบเหมือนเป็นผู้โดยสารเรือชั้นล่างด้วยตัวราคาถูกลง แต่ใน “บัดนี้ข้าพเจ้า

กลายเป็นผู้โดยสารชั้นหนึ่ง” หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่ง คือ การต่อสู้เพื่ออิสรภาพหรือเสรีภาพอันเป็นเป้าหมายสูงสุดของสาธารณรัฐได้บรรลุถึงความเป็นจริงแล้ว และชาวอินโดนีเซียได้กลายเป็นพลเมืองชั้นหนึ่งเต็มขั้นแห่งสาธารณรัฐอินโดนีเซีย

ในขณะเดียวกัน มีบางสิ่งที่น่าสนใจเกี่ยวกับเมืองและปัญหาชนในจากการต่างก็รู้สึกคุ้นเคยกันดี ตั้งแต่ ค.ศ.1950 หรือในช่วงหลังไซริล อันวาร (post-Anwar) คือ เป็นช่วงแห่งการหวนรำลึกถึงความลึกซึ้งของการปฏิบัติ และเป็นโอกาสในการผลักดันแนวคิดและความฝันในช่วงสงครามปฏิวัติให้เกิดขึ้นจริงสมปรารถนา

หนึ่งในบทกวีของไซริล อันวาร ที่เขาเขียนขึ้นในช่วงปั่นปลายชีวิตหรือ ค.ศ.1949 คือ *Jang Terempas dan Jang Putus* [ที่ถูกทำลายล้างและที่แตกหัก] เฮนดริก มายเยอร์ (Hendrik Maier) (1987) ผู้เชี่ยวชาญด้านภาษาและวรรณกรรมอินโดนีเซียกับมาเลเซียมองว่า บทกวีนิพนธ์ชิ้นนี้เป็นเหมือนดั่งคำทำนายอนาคตของใครหลายคนที่เคยมีบทบาทในช่วงสงครามปฏิวัติ แต่ในอีกแง่หนึ่งก็เป็นอารมณ์ความรู้สึกของไซริล อันวาร และชาวอินโดนีเซียที่เติบโตหรือมีส่วนร่วมในช่วงสงครามปฏิวัติอินโดนีเซีย คือ ความกลัวจะถูกหลงลืม การต้องอยู่อย่างเงียบงัน และมีชีวิตอย่างโดดเดี่ยว อ้างว้าง

ความมืดและสายลมพัดพาชำระให้ข้าบริสุทธิ์,  
ในห้องหับที่ข้าปรารถนากำลังสิ้นสันทัน,  
คำคืนแทรกกลิ้งคำดิ่ง, ต้นไม้ยืนต้นตายเหมือนเช่นอนุสาวรีย์

ที่กาเรท ที่กาเรท (ที่พำนักสุดท้ายของข้า) เสียงโหยหวนของสายลมก็ยังมาถึง

ข้ากำลังจัดห้อง, ในใจเพื่อเจ้าจะมา  
และข้าจะเล่าเรื่องใหม่ ๆ ให้เจ้าฟังอีกครั้ง,  
ทว่าบัดนี้เหลือเพียงมือข้าที่เคลื่อนไหวอย่างห้าวหาญ

ร่างของข้ายังแน่นิ่งและโดดเดี่ยว, เรื่องราวกับเหตุการณ์ได้ผ่านพ้น, และถูกหลงลืม

เนื่องจากอินโดนีเซียถูกประกอบขึ้นจากประชาชนหลากหลายวัฒนธรรม จึงทำให้ผู้ออกแบบนโยบายต้องมุ่งสร้างความเป็นเอกภาพหรือความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ดังนั้น คติพจน์ที่ว่า “เอกภาพท่ามกลางความหลากหลาย” (unity in diversity) ได้รับการเลือกให้เป็นสัญลักษณ์ของชาติ คติพจน์นี้เป็นเครื่องมือทางการเมืองที่แผ่ออกมาจากศูนย์กลางแห่งอำนาจที่จาการ์ตา โดย

ความรู้สึกเป็นส่วนหนึ่งของคนและกันของชาวอินโดนีเซีย กล่าวอีกอย่าง คือ ความรู้สึกใกล้ชิดและมี ความรับผิดชอบร่วมกันของประชาชนชาวอินโดนีเซียนั้น ได้ทำให้การใช้อำนาจทางการเมืองที่แผ่ออกมาจากศูนย์กลางของระบอบใหม่เกิดความเป็นเอกภาพ

ความยิ่งใหญ่ของไซริล อันวาร ผู้ซึ่งจากไปก่อนและบุคคลในความลึกกลับของการปฏิวัตินั้น ถูกทำให้มีความศักดิ์สิทธิ์โดยงานเขียนของยาสซิน (H. B. Jassin) นักวิจารณ์วรรณกรรมผู้มีชื่อเสียง และกลายเป็นผู้มีบทบาทสำคัญในแวดวงวรรณกรรมช่วงทศวรรษ 1950 เขายกย่องให้ไซริล อันวาร เป็นผู้นำของนักเขียนกวีอินโดนีเซียที่ผลิตผลงานงานออกมาในช่วงการปฏิวัติ และยังเป็นผู้ที่ทำให้ จาริตรวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่แยกขาดอย่างจาวรรณกรรมอินโดนีเซียยุคก่อนหน้า แม้หลายคนเห็นด้วยกับข้อที่ว่าเขาเป็นผู้คิดค้นนวัตกรรมใหม่ เปิดทัศนียภาพใหม่ ๆ ให้แก่วรรณกรรมอินโดนีเซีย ทำให้ภาษามลายูได้รับการต้อนรับในฐานะภาษาแห่งชาติหรือภาษาอินโดนีเซีย และแสดงให้เห็นภาษานี้มีความรู้มรดกต่อการแสดงทางด้านวรรณกรรม แต่เนื้อหาของบทกวีของเขาก็ก่อให้เกิดความเห็นที่ไม่สอดคล้องต้องกัน มีคำถามต่อความรู้สึกโดดเดี่ยว ความกลัว และความสูญเสีย อันเป็นอารมณ์ความรู้สึกที่ท่วมท้นในช่วงญี่ปุ่นยึดครองและช่วงสงครามปฏิวัติว่าเป็น ภาพแทนของการปฏิวัติหรือไม่ เขามีความสำคัญต่อวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่และวัฒนธรรมแห่งชาติอินโดนีเซีย หรือเขาเป็นเพียงอีกหนึ่งเศษซากที่ไม่เกี่ยวข้องกับอดีต

หลังสงคราม มีงานของไซริล อันวาร ถูกนำมาตีพิมพ์เผยแพร่บ่อยขึ้นและมีรูปแบบที่ขาด ความปรานีไม่คู่ควรกับฐานะกวีนักปฏิวัติ บรรดากวีและเพื่อนร่วมงานของไซริล อันวาร ที่ร่วมกัน ก่อตั้งในกลุ่มนิตยสาร *Gelanggang* นำงานของเขาออกมาตีพิมพ์ อย่างไรก็ตาม ทั้งรีวาย อะปิน และอัสรูล สานี ดูเหมือนจะหมดความหลงใหลรวมทั้งหมดความจริงจังและควมมีชีวิตชีวาในการ เขียนบทกวี เพราะหลังสงครามทั้งสองไม่ได้เขียนงานวรรณกรรมชิ้นสำคัญ ๆ ใด ๆ ออกมาอีกเลย กระทั่งในที่สุดรีวาย อะปินก็ได้หันเข้าร่วมสถาบันวัฒนธรรมและวรรณกรรมของฝ่ายซ้าย ขณะที่ อัสรูล สานี หันไปสนใจงานละครและภาพยนตร์ (Raffell, 1967, p. 124) จนอาจกล่าวได้ว่ากวี ปฏิวัติแห่งรุ่น '45 หรือกลุ่ม "Angkatan 45" ได้ถูกหลงลืมไปโดยสมบูรณ์ในเวลาหลังจากยุคสมัย แห่งการปฏิวัติได้จบลง

อย่างไรก็ตาม นักเขียนและกวีผู้ที่ได้รับอิทธิพลจากอันวารอย่างลึกซึ้งและเข้มข้นมากกว่า ใคร ๆ ในกลุ่มอังกัตตัน 45 คือ สิตอร์ ทั้งนี้ สิตอร์เป็นชาวสุมาตราเช่นเดียวกับไซริล อันวารและกวี คนอื่น ๆ อีกหลายคนในวงวรรณกรรมอินโดนีเซียตั้งแต่ก่อนสงคราม เขาเกิดที่ฮารีอันโบโน สุมาตรา เหนือ และจบการศึกษาที่จาการ์ตา แม้ในตลอดช่วงสงคราม สิตอร์ได้เข้าร่วมเป็นหนึ่งในสมาชิกของ กลุ่มอังกัตตัน 45 แต่ในช่วงแรก ๆ นั้น เขาไม่ได้มีบทบาทในกลุ่มนี้อย่างแข็งขันมากนัก เนื่องจาก สิตอร์ใช้ชีวิตทำงานเป็นนักหนังสือพิมพ์ส่วนใหญ่อยู่ที่สุมาตราและสิงคโปร์ซึ่งอยู่ห่างไกลจากแวดวง วรรณกรรมบนเกาะชวา จนกระทั่งในช่วงปลายสงครามปี ค.ศ.1948 เขาจึงมีโอกาสเดินทางเข้ามายัง

ชาวที่เมืองยอกยาการตาในฐานะนักหนังสือพิมพ์ และก็ถูกจับกุมตัวโดยกองทัพตัดซ์ที่รุกเข้ามาในเมืองหลวงชั่วคราวของรัฐบาลสาธารณรัฐเมื่อปี ค.ศ.1949 หลังสงครามยุติ สิตอร์จึงเริ่มเคลื่อนไหวและมีบทบาทในวงวรรณกรรมอินโดนีเซียมากขึ้น โดยมักเข้าไปมีถกเถียงแลกเปลี่ยนกับบรรดาสมาชิกในกลุ่มอังกัตตัน 45 ผ่านนิตยสาร *Gelanggang* และวารสารอื่น ๆ ในแวดวงวรรณกรรมอินโดนีเซีย อยู่เสมอ (Tueew, 1967, p.179)

นอกจากนี้ อธิปไตยความคิดแบบตะวันตกก็ส่งอิทธิพลต่อสิตอร์อยู่ไม่น้อยเช่นกัน เขาใช้ชีวิตในกรุงอัมสเตอร์ดัมและปารีสระหว่าง ค.ศ.1950-1952 แต่เป็นที่ปารีสซึ่งแนวคิดด้วยปรัชญาสารัตถนิยม (essentialism) กำลังมีอิทธิพลอยู่ในแวดวงปัญญาชนสาธารณะในฝรั่งเศสตั้งแต่ในช่วงทศวรรษ 1930 ได้ซึมซับเข้ามาในตัวของเขา หลังจากสิตอร์กลับมายังอินโดนีเซียแล้วระหว่าง ค.ศ.1953-1956 ดูเหมือนว่าพรสวรรค์และความสามารถในการเขียนของเขาก็ได้รับการบ่มเพาะจนสูงอม รวมเรื่องสั้นเล่มแรก เรื่อง *Pertempuran Dan Salju Di Paris* [การต่อสู้และหิมะที่ปารีส] ได้รับการตีพิมพ์เผยแพร่ออกมาในปี ค.ศ.1956 แต่หนังสือ รวมบทกวี เรื่อง *Surat Kertas Hijau* [จดหมายบนดาซซีเขียว] ที่ตีพิมพ์เผยแพร่ใน ค.ศ.1954 ทำให้เขามีชื่อเสียงขึ้น อย่างไรก็ตาม กล่าวได้ว่าผลงานที่ออกมาในช่วงเวลาดังกล่าวได้ยกระดับให้สิตอร์กลายเป็นกวีและนักเขียนเรื่องสั้นที่น่าเกรงขาม (Rafell, 1967, pp. 124-125; Tueew, 1967, pp. 180-181)

ในบทกวีของสิตอร์ เขาเผยให้เห็นถึงความรู้สึกสับสน ความตึงเครียด และความยุ่งเหยิงที่แก้ไม่ตกของมนุษย์ เช่นเดียวกับภาพของความเป็นจริงของสังคมอินโดนีเซียหลังสงคราม แต่เขาก็มิได้เสนอให้มีการประณามหรือทางออกใด ๆ ออกมาเลย เพราะสำหรับสิตอร์แล้วทั้งหมดนี้คือ โศกนาฏกรรมของคนสมัยใหม่ที่ยากจะหลีกเลี่ยง แม้กระทั่งตัวของสิตอร์เองซึ่งเป็นผู้เดินทางท่องโลกไปในที่ต่าง ๆ หลายแห่ง หากแต่เขากลับรู้สึกว้าวุ่นไม่มีที่ไหนสักแห่งเป็นบ้านของตนจริง ๆ รวมทั้งแม้จะเป็นผู้ที่เคยอิมเมมกับทุก ๆ สิ่งที่ได้กลิ่นกินเข้าไป แต่มาบัดนี้เขากลับรู้สึกไม่พึงพอใจกับสิ่งต่าง ๆ เหล่านี้ต่อไปอีกแล้ว อารมณ์ความรู้สึกทั้งหมดเหล่านี้ปรากฏอยู่ในหนังสือรวมบทกวีของสิตอร์ 3 เล่ม คือ *Surat Kertas Hijau* [จดหมายบนกระดาษสีเขียว] (1953) *Wadjah Tak Bernama* [ใบหน่านิรนาม] (1955) และ *Dalam Sadjak* [ในโครงกลอน] (1955)

ในกวีนิพนธ์ช่วงแรก ๆ สิตอร์แสดงให้เห็นถึงความเชื่อว่า ความรักสามารถเอาชนะความไม่แน่นอนของชีวิตและความรู้สึกต่าง ๆ ที่ขัดแย้งไม่ลงรอยกัน แต่กวีนิพนธ์ในช่วงหลัง ๆ ของเขานั้นเปลี่ยนไปเน้นย้ำถึงเรื่องความไม่ยั่งยืนของชีวิตที่แสนสั้นและรอถึงวันจากไป ด้วยเหตุนี้ ความรู้สึกขัดแย้งและความรู้สึกสิ้นหวังจึงแผ่ซ่านครอบงำสังคม ขณะที่สภาวะชะงักงันหยุดนิ่งอยู่กับที่และความว่างเปล่ากลายเป็นเพื่อนร่วมทางในการพเนจรอย่างไม่มีที่สิ้นสุดของมนุษย์รวมทั้งตัวของเขาเอง ทั้งนี้ เพราะการพเนจรร้อนเร่ไปเรื่อย ๆ ของกวี ทำให้เขารู้สึกเหมือนกับคนไร้บ้าน และแม้จะกลับ

บ้านแต่ก็รู้สึกว่าได้ไปถึงบ้านจริง ๆ ความรู้สึกดังกล่าวนี้ทำให้เขาเป็นคนแปลกหน้าในแผ่นดินแม่ตนเองและในโลก (Tueew, 1967, pp. 184-185)

ในบทกวี ชื่อ *Durka* [ทุกขา] สितอร์เขียนอุทิศด้วยความโศกเศร้าให้แก่ ไชริล อันวาร ผู้ซึ่งมีอิทธิพลทางกวีนิพนธ์ต่อเขาอย่างลึกซึ้ง

อันไหนเศร้ามากกว่ากัน?

คุณยายหยุดยืมแยม

หรือนักนเปจรตายตอนยังหนุ่ม

ความเศร้าที่เพิ่มขึ้นได้ถูกทำนายไว้แล้ว

ในหนังสือรวมบทกวีเล่มแรกของสิตอร์เรื่อง *Surat Kertas Hijau* [จดหมายสีเขียว, 1953] ถือกันว่าเป็นการแสดงออกทางกวีนิพนธ์ที่สำคัญที่สุดในหมู่กวีรุ่นยุคหลังไชริล อันวาร คือ บทกวีชื่อ *Cathedrale de Chartres* [มหาวิหารแห่งชาร์ตส์, 1953] แม้ว่าอาจขาดความเข้มข้นแบบไชริล อันวาร แต่เป็นบทกวีที่ชวนให้นึกถึงภาพของเหตุการณ์ต่าง ๆ ในอดีตได้ครบถ้วนกว่ากวีนิพนธ์ชิ้นใด ๆ ในช่วงนั้น โดยเชิดชูแนวคิดเรื่องความเป็นมนุษย์ (มนุษย์นิยม) และความเป็นสากล บทกวีชิ้นนี้แสดงให้เห็นถึงความสับสน ความไม่ปราณี และรูปแบบของศิลปะ แต่ก็โดดเด่นและมีชีวิตชีวา รวมทั้งแสดงให้เห็นถึงการใช้ประโยชน์จากภาษาอินโดนีเซียอย่างเต็มที่ (Tueew, 1967, p. 189) โดยบางส่วนของกวีนิพนธ์ชิ้นนี้มีความว่า

เขาจะพูดออกมาในราตรีเจียบสังด์

หิมะหล่นกอง ผุงนกเปลี่ยนเป็นสีขาว

บางครา ข้าพเจ้าอยากยอมแพ้

ในการคุ้มครองของการสวดมนต์อันผุดผ่อง

อาห์ พระผู้เป็นเจ้าของเราไม่อาจเจอกันอีกครั้ง

ในการสวดมนต์กับผองชน

ข้าพเจ้านำความรักแต่สายตาอันเงิบงันของคนรัก

โดยปราศจากการแยกชีวิตออกจากวันพิพากษา

ในขณะที่บทกวี ชื่อ *Sungai Bening* [แม่น้ำอันแจ่มใส] ก็แสดงให้เห็นถึงอิทธิพลในการเขียนบทกวีและอารมณ์ความรู้สึกในช่วงการปฏิวัติแบบเดียวกับไชริล อันวาร โดยสิตอร์เขียนบทกวี

เรื่องนี้ไว้ในหนังสือรวมบทกวีชื่อ *Wadjah Tak Bernama* [ใบหน้านิรนาม] ที่ตีพิมพ์ออกเผยแพร่ใน ค.ศ.1955 และมีความว่า

เรือนร่างคุณหนักแน่นและคั่นเคย,  
 อ่อนนุ่มยามฉันสัมผัส,  
 ชุ่มฉ่ำด้วยน้ำ และความทรงก็แจ่มใสขึ้น:  
 แม้เปียกโชกข้างใน, แต่ฉันยังคงแห้งเหือด.

หลังเนิ่นนานผ่านไป, ฉันรู้  
 ว่าไม่มีสิ่งใดเคลื่อนไปข้างหน้า;  
 ทุกสิ่งอย่างยิ่งเจ็บปวดและบวมโต,  
 เหมือนกับใบมีดที่จับเป็นก้อนด้วยกัน.

ฉันถูกฉีกขาดและแตกสลาย.  
 อยู่ในพวยกาของความปรารถนา  
 โลหิตของฉันเข้มข้นขึ้น.

กล่าวได้ว่ารูปแบบ สีสลา แนวคิด การใช้ภาษา และท่าทีในการเขียนของสตอร์ สติคูโมรังนั้น ราวกับเป็นบทกวีที่เขียนขึ้นโดยไซริล อันวาร โดยเฉพาอย่างยิ่ง อารมณ์ความรู้สึกในด้านความ เจ็บปวดและความเสียใจเกี่ยวกับความรัก แต่กระนั้นงานของสตอร์ก็มีบางอย่างที่ต่างออกไปและเป็น สิ่งใหม่ กล่าวคือ ในตอนที่พูดถึงเรือนร่างของหญิงสาว ซึ่งสตอร์เผยให้เห็นถึงความรู้สึกพึงพอใจและ ความมีชีวิตชีวาทางกายภาพ โดยไม่เพียงแต่แสดงความกระหายใคร่อยากออกมาแบบตรง ๆ และ เปิดเผย แต่เขายังได้แต่งเติมเพิ่มรสชาติ ดำดิ่งจมลึก ทำให้ตื่นเต้น ลุ่มหลงมัวเมา และการสัมผัสกัน ทางกายภาพอย่างเต็มทีด้วยความกระหายใคร่อยาก ในแง่นี้ กวีนิพนธ์ว่าด้วยความรัก ความเจ็บปวด และความเสียใจจึงแตกต่างจากงานของไซริล อันวาร ซึ่งเน้นย้ำความสำคัญของความปรารถนาของ ปัจเจกบุคคล หากเพื่อกระตุ้นให้เกิดความรู้สึกอึดอัดใจ แต่กตหรือชมความหิวกระหายใคร่อยาก (lust) เอาไว้ (Raffel, 1967, p. 126)

เรื่องสั้นของสตอร์ก็เผยให้เห็นถึงชีวิตทางอารมณ์ความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียหรือตัวของเขาเองหลังจากที่ตัดสินใจได้ยอมรับอำนาจอธิปไตยของฝ่ายสาธารณรัฐ โดยเป็นความรู้สึกโดดเดี่ยวและ การต้องอยู่อย่างเงียบงันจนกระทั่งถูกหลงลืมไปในท้ายที่สุดเหมือนเช่นกับบทกวีนิพนธ์ชิ้นสุดท้ายของ ไซริล อันวาร ที่แองค์ มายเยอร์ เคยกล่าวเอาไว้ว่าเป็นเหมือนคำทำนายล่วงหน้า ดังในเรื่องสั้นเรื่อง

หนึ่งจากหนังสือรวมเรื่องสั้นของสตอร์ *Pertempuran Dan Salju Di Paris* [การต่อสู้และหิมะที่ปารีส] ซึ่งออกตีพิมพ์เผยแพร่เมื่อ ค.ศ.1956 คือ เรื่อง *Salju Di Paris* [หิมะที่ปารีส] ได้เล่าถึงชีวิตอันเปลี่ยวเหงาของชาวต่างชาติคนหนึ่งที่อยู่อาศัยอยู่ในกรุงปารีส ประเทศฝรั่งเศส ชาวผู้โดดเดี่ยวคนนี้กำลังหาที่ลี้ภัยจากการถูกตามล่า อย่างไรก็ตาม ร่องรอยต่าง ๆ ถูกกลบหายไปด้วยหิมะ และหิมะยังทำให้ทุกอย่างดูนิ่งเงียบและแยกทุกคนจากกัน ในขณะที่เรื่องสั้นอีกเรื่องหนึ่งจากหนังสือรวมเรื่องสั้นชิ้นดังกล่าว คือ *Ibu Pergi Kesorga* [แม่ฉันไปสวรรค์] ก็เป็นเรื่องราวของความตายของแม่ผู้แก่ชราที่อยู่อย่างโดดเดี่ยวเปลี่ยวเหงาในบatak (Batak) อันเป็นดินแดนบ้านเกิดของนักเขียนที่อยู่ไกลปืนเที่ยงจากมหานครจาการ์ตา ทั้งนี้ ความรู้สึกเหงาและการต้องอยู่อย่างโดดเดี่ยวปรากฏอยู่ในงานของสตอร์หลายชิ้น

นอกจากนี้ โตโต สุदारโต บาชเตียร์ (Toto Sudarto Bachtiar, ค.ศ.1929-2007) เป็นกวีชาวซุนดาคนหนึ่งที่ถูกถือว่าเป็นกวีคนสุดท้ายของไซริล อันวารี่ แม้ในความเป็นจริงแล้ว เขาได้รับอิทธิพลด้านการเขียนกวีนิพนธ์แบบไซริล อันวารี่ผ่านทางสตอร์ สิตูโมรัง แต่บทกวีของโตโตซึ่งตีพิมพ์ในหนังสือรวมบทกวีเล่มที่สองของเขา ชื่อ *Etsa* เมื่อ ค.ศ.1958 คือ เรื่อง *Kepada Orang Mati* [แด่ผู้ที่จากไป] อันเป็นการสดุดีต่อผู้วายชนม์

ถ้าท่านยกโทษให้ข้าพเจ้า นั้นเพราะการให้อภัยคือสิ่งดี  
ท่านก็จะไม่vainเข้าใจตัวท่านเอง.

ถ้าข้าพเจ้ายกโทษให้ท่าน เพราะการให้อภัยคือสิ่งดี  
ท่านจะไม่เข้าใจตัวท่านเอง.

มีคำขอภัยหลายคำ ต่อบาปอันมากโข,  
มีบาปอันมากโข สำหรับคำขอภัยอันมากมาย,  
หรือคำเหล่านี้ถูกใช้สำหรับคนตาย,  
ในสถานที่อันไร้รัก, และไร้อากาศ?

แต่ถ้าข้าพเจ้าไม่ยกโทษให้ท่าน  
นั่นอาจเป็นเหตุก่อเกิดความทุกข์โศกอย่างแท้จริง  
โดยปราศจากความเข้าใจตัวข้าพเจ้าเอง  
และโดยปราศจากความเข้าใจตัวท่านเอง  
ตอนนี้ข้าพเจ้าเพียงแต่ไม่อยากตายตอนยังหนุ่มแน่น

## ความรู้สึกทุกข์ทนของคนชั้นล่าง: สถาบันวัฒนธรรมประชาชน (LEKRA) และการปฏิวัติที่ยังไม่เสร็จ

ภายใต้ยุทธศาสตร์ใหม่ PKI มองว่าแม้การปฏิวัติทางการเมืองของอินโดนีเซียได้บรรลุผลสำเร็จแล้วก็ตาม แต่การปฏิวัติทางสังคมและเศรษฐกิจยังไม่เสร็จสิ้นโดยสมบูรณ์ ดังนั้น อินโดนีเซียจึงยังอยู่ในสภาพกึ่งเมืองขึ้นกึ่งศักดินา โดยมุมมองดังกล่าวสะท้อนมาจากสภาพความเป็นจริงของสังคมที่ความอยุติธรรมทางสังคมยังคงปรากฏให้เห็นอยู่ทั่วไป เช่น ปัญหาความยากจน และการขาดแคลนเรื่องที่ดินทำกิน รวมทั้งสภาพทางเศรษฐกิจของอินโดนีเซียซึ่งภาคเศรษฐกิจโดยส่วนใหญ่ยังอยู่ในมือของนายทุนต่างชาติ อย่างไรก็ตาม การเคลื่อนไหวอันน่าตื่นตาของ PKI คือ การสถาปนาองค์กรแนวร่วมด้านศิลปวัฒนธรรมขึ้นใน ค.ศ.1950 ซึ่งสถาบันดังกล่าวนี้คือ “สถาบันวัฒนธรรมประชาชน” [Lembaga Kebudayaan Rakyat หรือที่ถูกเรียกในชื่อย่อว่า “LEKRA” หรือ “เล-กรา”]

LEKRA เป็นหน่วยงานด้านวรรณกรรมและวัฒนธรรมของ PKI โดยอดีตขึ้นเป็นประธานองค์กร ขณะทีริวาย อะปิน (Rivai Apin) ซึ่งเริ่มหันมาสนใจปัญหาทางสังคมและวรรณกรรมแนวสังคมนิยมสังคมนิยมเข้ารับตำแหน่งบรรณาธิการแห่งนิตยสาร *Zaman Baru* [ยุคใหม่] ซึ่งเป็นสื่อสิ่งพิมพ์อันเป็นกระบอกเสียงให้แก่ LEKRA นอกจากนี้ ยังมีนักเขียนและกวีอื่น ๆ ที่เคยร่วมกันก่อตั้งนิตยสาร *Gelanggang* [สังเวียน] และในกลุ่มถูกเรียกว่าอังกัตตัน 45

บรรดาเพื่อนร่วมงานและร่วมยุคสมัยของไซริล อันวาร เริ่มทอดทิ้งแนวคิดมนุษยนิยมสากล (universalist humanism) ในบทกวีนิพนธ์ของไซริล อันวาร ไปสู่แนวคิดสังคมนิยมสังคมนิยม (socialist realism) ซึ่งเป็นแนวทางวรรณกรรมของพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซียที่ได้รับการฟื้นฟูโดยกลุ่มคนหนุ่มรุ่นใหม่ที่น่าโดยอดีต อย่างไรก็ตาม หลังการเลือกตั้งทั่วไปใน ค.ศ.1955 ซึ่งทำให้ PKI กลายเป็นพรรคการเมืองพรรคหลักในระบอบการปกครองประชาธิปไตยแบบรัฐสภาของอินโดนีเซีย แม้ว่า PKI ไม่ใช่พรรคการเมืองใหญ่เพียงพรรคเดียวที่เข้าถึงการครองอำนาจรัฐ แต่กระนั้น การเลือกตั้งในครั้งนั้นเป็นจังหวะสำคัญทางประวัติศาสตร์การเมืองของอินโดนีเซียและพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซีย เพราะทำให้พรรคการเมืองหรือกลุ่มการเมืองอื่น ๆ เช่น มัสยูมิ PSI NU และกองทัพอินโดนีเซีย ซึ่งรู้สึกเป็นอริและเกลียดชังคอมมิวนิสต์เริ่มหวาดกลัวอิทธิพลของ PKI และชัยชนะในการเลือกตั้งทั่วไประดับท้องถิ่นซึ่งแสดงให้เห็นว่าอิทธิพลของ PKI ภายใต้ยุทธศาสตร์ใหม่ประสบความสำเร็จ ก็ยังต่อยอดอิทธิพลของ PKI ที่ขยายตัวอย่างรวดเร็วหลังเหตุการณ์มาตีอุน

ในช่วงเวลาเดียวกันนั้น ช่วง ค.ศ.1957 กวีจากกลุ่มอังกัตตัน 45 คนสำคัญอย่างสตอร์ เดินทางกับมายังอินโดนีเซียหลังเรียนจบด้านการแสดงละครและการสร้างภาพยนตร์จากอเมริกา หลังจากนั้น เขาได้รับการแต่งตั้งเป็นหัวหน้ากองบรรณาธิการสำนักข่าวแห่งชาติอินโดนีเซีย (Berita Indonesia) และอาจารย์สอนประจำในมหาวิทยาลัย อย่างไรก็ตาม สตอร์ก็ได้เปลี่ยนท่าทีทาง



วรรณกรรมหรือความคิดทางการเมือง เพื่อเข้าไปร่วมกับสถาบันทางด้านวรรณกรรมและวัฒนธรรมของฝ่ายซ้ายหรือพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซีย เขารู้สึกไม่พอใจต่อเงื่อนไขคอควยควบคุมกำหนดการเขียนวรรณกรรมในอินโดนีเซีย เพราะเป็นอุปสรรคขัดขวางการพัฒนาวรรณกรรมในการค้นหาเส้นทางที่น่าพอใจในการเขียนวรรณกรรมของตนเอง ในที่สุด สิตอร์ก็พบว่าที่ LEKRA มีความเหมาะสมกับเขาอย่างยิ่ง (Heinschke, 1996, p. 147) ชีวิตทางด้านวรรณกรรมและการเมืองของ สิตอร์เปลี่ยนแปลงไปในช่วงเวลานี้ โดยเขาได้กลายเป็นผู้สนับสนุนสุการ์โนและระบอบประชาธิปไตยแบบชี้นำที่ถูกประกาศในช่วง ค.ศ.1957 อย่างแข็งขัน

ในหนังสือรวมบทกวีของเขาชื่อ *Zaman Baru* [ยุคใหม่] ซึ่งตีพิมพ์เผยแพร่ในช่วงสุการ์โนรวบอำนาจสูงสุดมาอยู่ในมือของประธานาธิบดี เปรียบเหมือนเพลงแห่งการต่อสู้ เพื่อผลักดันและประคับประคองอนาคตของประเทศไปภายใต้หลักการที่ถูกเรียกกันว่า “มานิโพล อูสเด็ก” [Manipol USDEK หรือ Manifesto politik Undang-Undang Dasar 1945, Sosialisme Indonesia, Demokrasi Terpimpin, Ekonomi Terpimpin, dan Kepribadian Indonesia] ซึ่งเป็นการผสมผสานระหว่างแถลงการณ์การเมืองและอุดมการณ์ทางการเมืองที่ประกาศจุดยืนว่าจะยึดมั่นในรัฐธรรมนูญฉบับ ค.ศ.1945 และหลักการสังคมนิยมอินโดนีเซีย ประชาธิปไตยแบบชี้นำ เศรษฐกิจแบบชี้นำ และอัตลักษณ์ความเป็นชาวอินโดนีเซีย โดยแถลงการณ์ฉบับนี้ถูกสุการ์โนได้นำมาแถลงเนื่องในโอกาสวันฉลองครบรอบการประกาศเอกราชในวันที่ 17 สิงหาคม ค.ศ.1957

อิทธิพลทางการเมืองของพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซียเพิ่มสูงขึ้นเมื่อประกาศจับมือกับพันธมิตร โดยทั้งสองฝ่ายยังคงมองว่าการปฏิวัติสังคมนิยมอินโดนีเซียยังไม่เสร็จสิ้น ด้วยเหตุนี้ พจนารมณแบบปฏิวัติยังคงทรงพลัง ดังเช่นกรณีกวีหนุ่มยุคสงครามปฏิวัติคนหนึ่งนามว่า ริวาย อะปิน ทั้งนี้หลังจากเขาได้เข้าร่วมกับพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซียหรือ PKI และมีโอกาสเดินทางไปเยือนประเทศคอมมิวนิสต์จีนใน ค.ศ.1961 และ ค.ศ.1962 ความประทับใจในการท่องเที่ยวประเทศจีนทำให้เขาได้เขียนบทกวีขึ้นมา 2 บท ในชื่อ *Peking* [ปักกิ่ง]

อย่าได้เอ่ยว่าค่าคีนนั้นกระด้างเหมือนหินแกรนิต  
เพราะที่นี้ในจีนไม่มีหินก้อนไหนที่ถูกทิ้งอย่างไร้ประโยชน์โดยประชาชน  
ที่นี้ธรรมชาติเหมือนเช่นหินอ่อน  
ทุก ๆ สิ่งถูกแกะสลักและขัดถูโดยมือของประชาชนผู้ไ้แรงงาน  
เพื่อสร้างวัฒนธรรม

สายลมปักกิ่งอันโหดร้ายไม่มีที่ใดเทียบเท่า  
คีนแล้วคีนเล่าโหมกระพือรุนแรงพร้อมฝุ่นผง, กระนั้น เสียงกระทบกระทั่งโครมคราม

ของภูเขาหิน

ในยามราตรีกาลลมหมุนโหมรวมความแกร่ง

และประชาชนยังคงทำงานแยกเหล็กออกจากหิน

ในยามค่ำคืนซึ่งจะกลายเป็นดวงดาวส่องแสงระยิบระยับ

และน้ำพุจะพุ่งออกมาจากฝีมือของช่างตีเหล็ก

และดาวจรัสแสงบนนภา เป็นเหรียญตราของชนชั้นแรงงาน

นอกจากนี้ มีนักเขียนอินโดนีเซียที่โดดเด่นอย่างมากใน LEKRA คือ ปรามูเดีย อนันตา ตูร์ (Pramoedya Ananta Toer, ค.ศ.1925-2006) นักเขียนนามอุโฆษของอินโดนีเซียก็ขึ้นมามีบทบาทโดดเด่นอยู่ในวงวรรณกรรมอินโดนีเซีย แต่เขามีความโน้มเอียงไปทางแนวคิดแบบสังคมนิยม และเป็นหนึ่งในผู้ที่มีบทบาทสำคัญในสถาบันวัฒนธรรมของ PKI หรือ LEKRA ปรามูเดียมองว่า อุดมคติในแบบไซริล อันวาร์ และผองเพื่อนในกลุ่มองค์กร 45 คือ การสนับสนุนแนวคิดมนุษยนิยมสากล (universal humanism) นั้นเป็นสิ่งที่ไม่เข้ากับจุดมุ่งหมายของการปฏิวัติและการสร้างวัฒนธรรมแห่งชาติ เพราะสำหรับเขาแล้ว แนวคิดที่ควรได้รับการสนับสนุนวัฒนธรรมแห่งชาติอินโดนีเซีย คือ มนุษย์นิยมชนชั้นกรรมมาชีพ (proletarian humanism) อย่างไรก็ตาม ประสบการณ์ชีวิตและการเดินทางของปรามูเดียเป็นสิ่งสำคัญในการหล่อหลอมรสนิยมทางวรรณกรรมและความคิดทางการเมืองของเขา ซึ่งได้ทำให้เขาเป็นนักเขียนที่แตกต่างไปจากบรรดานักเขียนหรือกวีในยุคสงคราม

ปรามูเดียเกิดเมื่อวันที่ 6 กุมภาพันธ์ ค.ศ.1925 ในเมืองเล็ก ๆ บริเวณชายฝั่งตอนเหนือของเขตชวากลางที่ชื่อบลอร่า (Bloro) เขาเป็นลูกคนโตในบรรดาน้องสาวและน้องชายอีก 8 คน พ่อเป็นอดีตข้าราชการครูสมัยอาณานิคมและย้ายมาเมืองบลอร่าหลังแต่งงาน โดยเป็นครูใหญ่ในโรงเรียนเอกชนของสมาคม BO แต่ชีวิตที่บลอร่าทำให้ครอบครัวยากจนลงและความสัมพันธ์ภายในครอบครัวอ่อนแอ แม่ของปรามูเดียต้องออกมาทำนหารายได้จุนเจือครอบครัว ปรามูเดียเข้าเรียนชั้นประถมในโรงเรียนที่พ่อเป็นครูใหญ่ แต่ผลการเรียนระดับกลาง ๆ ของเขาสร้างความผิดหวังและก็กลายเป็นความขัดแย้งระหว่างเขากับพ่อ โดยปมความขัดแย้งในวัยเด็กนี้เป็นเรื่องราวที่ปรากฏอยู่ในงานเขียนต่าง ๆ ของปรามูเดีย ครอบครัวแย่งไปอีกและไร้ความสุขเมื่อพ่อของเขาหันไปติดการพนัน หลังจบระดับประถมปรามูเดียเข้าเรียนในโรงเรียนการคำวิทยุจนจบการศึกษา แต่เขาไม่เคยได้รับประกาศนียบัตรสำเร็จการศึกษา ซึ่งถูกส่งไปลงนามที่เมืองบันดุงในเขตชวาตะวันตก อันเป็นช่วงเวลาเดียวที่กองทัพตัดซ์และสัมพันธมิตรได้ปราศัยให้แก่กองทัพจักรวรรดิญี่ปุ่นอย่างรวดเร็ว

เมื่อจักรวรรดิญี่ปุ่นยึดอินโดนีส์ได้ในวันที่ 3 มีนาคม ค.ศ.1942 นั้น ความรู้สึกของปรามูเดียเหมือนกับชาวอินโดนีเซียหลายคนที่ประทับใจกองทัพญี่ปุ่น พร้อมกับสูญเสียความศรัทธาในความแข็งแกร่งและไม่อาจถูกพิชิตลงได้ของชาวตะวันตก เขาเป็นหนึ่งในหลาย ๆ คนที่มองว่า ค.ศ.1942

คือ จุดเริ่มต้นของการปฏิวัติอินโดนีเซีย อย่างไรก็ตาม ช่วงญี่ปุ่นยึดครองกลับกลายเป็นช่วงเวลาที่ยากลำบากที่สุดของปรัมมูเดีย เนื่องจากครอบครัวของเขาล่มสลาย พ่อออกจากบ้านและไม่หวนกลับมาอีกเลย ขณะที่แม่ของเขาก็ล้มป่วยเจ็บกระเสาะกระแสะ ดังนั้น ปรัมมูเดียจึงเป็นคนเดียวที่ต้องแบกรับความรับผิดชอบทั้งหมดภายในครอบครัว โดยเปิดร้านขายบุหรี่ยี่เล็ก ๆ เพื่อหาเงินเลี้ยงดูแม่และน้อง ๆ อีก 8 คน ที่เมืองเจอบู (Tjebu) ซึ่งอยู่ห่างจากบ้านของเขาราว 30 กิโลเมตร และต้องปั่นจักรยานไปกลับทุกวัน ต่อมาปรัมมูเดียออกจากเมืองบลอร่าเพื่อไปหางานทำในกรุงจาการ์ตา โดยเข้าทำงานในสำนักงานข่าวโดเมอิ (Domei) ของจักรวรรดิญี่ปุ่น ชีวิตที่จาการ์ตาทำให้ปรัมมูเดียมีโอกาสทำความคุ้นเคยกับบรรดาผู้นำทางการเมืองและเริ่มสนใจในวรรณกรรม แต่การจากเมืองบลอร่าคราวนั้นเพียงไปไม่นานหรือเพียงสองเดือนหลังญี่ปุ่นยึดครองอินดี แม่ซึ่งเป็นคนที่ปรัมมูเดียรักมากที่สุดก็ได้รับลมจากลาเขาตลอดกาล (Tueew, 1967, pp. 164-165)

งานเขียนของปรัมมูเดียช่วงแรก ๆ ในยุคสงครามก่อนถูกคุมขังมีหลงเหลืออยู่ 2 ชิ้น คือเรื่องสั้นเรื่อง *Kemana* [ไปทางไหน] และเรื่อง *Ditepi Kali Bekasi* [ริมฝั่งแม่น้ำเบกาซี] โดยเรื่องหลังเนื้อหาส่วนใหญ่หายสาบสูญไปเมื่อตอนถูกกองทัพตัดซ์จับขังในปี ค.ศ.1947 เรื่องสั้นเหล่านี้เป็นเหมือนรายงาน โดยความสนใจกับความเป็นมนุษย์เพื่อทำความเข้าใจตัวเองและคนอื่น ใน *Ditepi Kali Bekasi* เป็นเรื่องราวในเหตุการณ์การปะทะด้วยอาวุธระหว่างกองกำลังจรยุทธ์ของฝ่ายสาธารณรัฐกับกองทัพตัดซ์และสัมพันธมิตรใน ค.ศ.1946 ที่เกิดขึ้นในเขตพื้นที่ซึ่งปรัมมูเดียประจำการอยู่ ปรัมมูเดียแสดงให้เห็นถึงจิตวิญญาณของการต่อสู้ของฝ่ายอินโดนีเซียเพื่อปลดปล่อยตัวเองจากความเป็นทาสไปสู่การเป็นเสรีชน ขณะเดียวกัน เขายังเผยให้เห็นถึงแก่นแท้ของชีวิตมนุษย์ ไม่ว่าจะเป็นความทุกข์ทนของผู้คนอันเป็นผลจากการสู้รบ ความขัดแย้งและความตึงเครียดระหว่างกองกำลังจรยุทธ์กลุ่มต่าง ๆ ของฝ่ายสาธารณรัฐ การปะทะกันระหว่างปัจเจกบุคคลรวมทั้งกลุ่มผลประโยชน์ต่าง ๆ หรือความเสื่อมถอยของศีลธรรม ปรัมมูเดียมองว่าการปะทะและความขัดแย้งดังกล่าวเป็นเรื่องของความต่างระหว่างคนต่างรุ่น กล่าวคือ ระหว่างบรรดาปัญญาชนหรือแกนนำชาตินิยมรุ่นก่อนสงครามกับบรรดาคนรุ่นใหม่หรือคนหนุ่ม (pemuda) ที่พร้อมทุ่มเททั้งกายและใจในการต่อสู้เพื่อปลดปล่อยประเทศอินโดนีเซียและประชาชน (Tueew 1967, pp. 167-168)

ปรัมมูเดียถูกจับกุม โดนทรมาน และถูกจำคุกโดยกองทัพตัดซ์ระหว่าง ค.ศ.1947-1949 แต่ระหว่างอยู่ในคุกเขาเขียนนวนิยายและเรื่องสั้นขึ้นหลายชิ้น ในหนังสือรวมเรื่องสั้นเรื่อง *Pertjikan Revolusi* [การโพรยปรายของการปฏิวัติ] ซึ่งออกตีพิมพ์เผยแพร่ใน ค.ศ.1950 นั้น มีเรื่องสั้นที่น่าสนใจหลายเรื่อง เช่น *Kemelut* (วิกฤติ) *Tukang Tjatut* [พ่อค้าของเถื่อน] *Tuhan Jang Bisa Dikantongi* [พระเจ้าในกระเป๋ายา] *Tuhan Diatas Langit* [พระเจ้าบนฟากฟ้า] และเรื่องสั้นที่ยาวที่สุดเรื่อง *Gado-Gado* [สลัดผักชวา] เรื่องสั้นเหล่านี้สัมพันธ์กับประสบการณ์ของปรัมมูเดียตั้งแต่ก่อนสงครามมาจนถึงช่วงที่เขาถูกจองจำ โดยเชิดชูเป้าหมายสูงสุดของการปฏิวัติ คือ การมีเสรีภาพทั้ง

ของระดับชาติและปัจเจกบุคคล ขณะเดียวกัน เรื่องสั้นเหล่านี้ยังสะท้อนให้เห็นถึงแง่มุมต่าง ๆ ของชีวิตมนุษย์ที่มีทั้งเรื่องสูงส่งและต่ำทราม ไม่ว่าจะเป็นทหารดัตช์หรือกองกำลังปฏิวัติ นอกจากนี้ในหนังสือรวมเรื่องสั้นเรื่อง *Subuh* [รุ่งอรุณ] ก็ถูกเขียนขึ้นในคุกเช่นกัน โดยเป็นเรื่องราวของอดีตนักโทษผู้เพิ่งถูกปล่อยตัวออกจากคุกซึ่งกำลังดิ้นรนกับอนาคตท่ามกลางบรรยากาศอันมืดมน คือ *Kurantil No. 28* [ถนนกูรันติล 28] ซึ่งเผยให้เห็นถึงแง่มุมของความจริงและการมีเสรีภาพของอดีตนักโทษคนหนึ่ง ที่พบว่าตนเองไม่มีที่ไปและไม่เป็นที่ต้อนรับ *Blora* (บลอร่า) เป็นเรื่องราวการต่อสู้อย่างรุนแรงของกองกำลังโจรยุทธฝ่ายสาธารณรัฐกับฝ่ายดัตช์ ซึ่งได้ทำลายเมืองบลอร่าจนพังพินาศรวมทั้งได้ทำลายชีวิตของมนุษย์ เหตุการณ์ที่บลอร่าทำให้อดีตนักโทษการเมืองจำต้องสังหารน้องชาย เพราะความไม่ระมัดระวังตนที่อาจนำหายนะมาสู่กองกำลังโจรยุทธได้ เรื่องสั้นเรื่องนี้สร้างความประทับใจแก่ผู้อ่าน เนื่องจากเนื้อหาที่สะท้อนอารมณ์

ขณะที่ในเรื่องสั้นเรื่อง *Dendam* [แก้แค้น] ว่าด้วยเหตุการณ์กลุ่มฝูงชนรุมสังหารครูสอนศาสนาอิสลาม ซึ่งเผยให้เห็นความรับผิดชอบ ความอลหม่านช่วงสงคราม และน่ารังเกียจของมนุษย์ในการสงครามปฏิวัติ โดยแก่นเรื่องและแง่มุมต่าง ๆ ของเรื่องสั้นเรื่องนี้กลายเป็นเรื่องหลักในนวนิยายเรื่อง *Keluarga Gerilja* [ครอบครัวจรยุทธ] ที่ถูกเขียนขึ้นระหว่างอยู่ในคุก โดยเผยให้เห็นถึงผลจากสงครามที่ทำให้ครอบครัว ๆ หนึ่งแตกสาแหรกขาด อีกทั้งความตายกับความบ้าคลั่งได้กลืนกินชีวิตของคนธรรมดา รวมทั้งตั้งคำถามกับความเป็นมนุษย์ในช่วงสงคราม อันเป็นปัญหาที่ทุกคนในอินโดนีเซียในช่วงเวลานั้นต้องเผชิญ ขณะที่นวนิยายขนาดสั้นเรื่อง *Perburuan* [ไล่ล่า] ก็เป็นนวนิยายอีกเรื่องที่เขียนขึ้นในคุกและต่อมาได้รับรางวัลจาก BP (Balai Pustaka หลังยุคอาณานิคมรัฐบาลอินโดนีเซียได้เข้าครอบครองกิจการ) ใน ค.ศ.1950 (Tueew , 1967, pp. 169-170)

หลังจากออกจากคุก ปรามุเดียเขียนหนังสือเรื่อง *Mereka Jang Dilumpuhkan* [เอกราชง่อย] ขึ้นใน ค.ศ.1950 อันประกอบด้วยเรื่องย่อย 2 เรื่อง คือ *Tukang Besi* [ช่างตีเหล็ก] และ *Saat-Saat Jang Terachir* [ช่วงสุดท้าย] โดยเป็นเรื่องราวอิงประสบการณ์การเดินทางท่องเที่ยวและตอนถูกจำคุกของเขาเอง หลังจากนั้น ปรามุเดียเขียนเดินทางกลับบ้านเกิดที่เมืองบลอร่าเพื่อไปดูใจพ่อที่กำลังสิ้นลม คือ เรื่อง *Bukan Pasar Malam* [ชีวิตมิใช่ตลาดค้า] และ *Tjerita Dari Blora* [เรื่องเล่าจากบลอร่า] นอกจากนี้ ยังมีเรื่องสั้นที่เกี่ยวกับบลอร่าในช่วงสงครามและหลังสงคราม คือ *Hidup jang Tak Diharapkan* [ชีวิตอันไม่เป็นไม่ต้องการ] *Dia Jang Menjerah* [จำนน] และ *Hadiah Kawin* [ของขวัญงานแต่ง] อย่างไรก็ตาม งานเขียนของปรามุเดียค่อย ๆ แยกออกจากประสบการณ์ส่วนตัวของเขา ในหนังสือรวมเรื่องสั้นเรื่อง *Tjerita Dari Djakarta* [เรื่องเล่าจากการตา] ที่ออกตีพิมพ์เผยแพร่ใน ค.ศ.1953 เป็นเรื่องราวของผู้คนในมหานครจากการตาที่น่าสลดใจและสิ่งต่าง ๆ อันน่าเศร้า ที่สะท้อนอารมณ์ผู้อ่าน นอกจากนี้ ปรามุเดียเขียนเรื่องสั้นขนาดยาวขึ้นมาอีกสามเรื่อง คือ *Gulat di Djakarta* [การต่อสู้ที่จากการตา] โดยออกตีพิมพ์เผยแพร่ ค.ศ.1953 *Korupsi*

[คอรัปชั่น] ซึ่งคาดว่าถูกเขียนขึ้นช่วงที่ปรัมมูเดียเดินไปเยือนเนเธอร์แลนด์เมื่อ ค.ศ.1953 และตีพิมพ์เผยแพร่ใน ค.ศ.1954 เช่นเดียวกับเรื่องอีกเรื่องหนึ่งของเขา คือ *Midah Si Manis Bergigi Emas* [มีคหะหวานใจผู้ใส่ฟันทอง] (Tueew, 1967, pp. 172-175, 177)

เรื่องสั้นเรื่องสุดท้ายก่อนปรัมมูเดียไปเยือนปักกิ่งในเดือนตุลาคม ค.ศ.1956 คือ *Sunjisenjap Disiang Hidup* [ความเงิบงันของชีวิตตอนเที่ยงวัน] โดยตีพิมพ์เผยแพร่ในเดือนมิถุนายน ค.ศ.1956 สำหรับงานเขียนชิ้นนี้เป็นหมุดหมายของการเปลี่ยนมุมมองและท่าทีทางวรรณกรรมของปรัมมูเดีย อันเป็นช่วงเวลาที่เขากำลังตัดขาดตัวเองจากอดีตในยุคสงคราม โดยเดินไปสู่ทิศทางใหม่ของชีวิตทางวรรณกรรมและทางการเมืองของเขาเองด้วย เพราะหลังกลับมาจากปักกิ่ง ปรัมมูเดียมุ่งทำงานแปลนวนิยายต่างประเทศและเขียนงานทางประวัติศาสตร์มากกว่าเขียนนวนิยายหรือเรื่องสั้น เช่น นวนิยายตะวันตก นวนิยายรัสเซีย นวนิยายคอมมิวนิสต์จีน และเขียนงานเชิงประวัติศาสตร์ โดยงานเขียนทางประวัติศาสตร์ของปรัมมูเดียที่เขียนขึ้นในช่วงหลัง ค.ศ.1956 คืองานเขียนเรื่อง *Suatu Peristiwa di Banten Selatan* [เหตุการณ์ในบันเต็นตอนใต้] โดยเป็นงานที่พูดถึงเรื่องราวของชาวบ้านในจังหวัดบันเต็นที่ถูกทำลายล้างลงโดยกลุ่มขบวนการดาร์ลุอิสลามหรือ DI งานประวัติศาสตร์ชาวจีนในอินโดนีเซียชิ้นสำคัญแต่ไม่เป็นที่ต้อนรับของผู้มีอำนาจในอินโดนีเซียและตีพิมพ์เผยแพร่ครั้งแรกใน ค.ศ.1960 คือ *Hogkiau di Indonesia* [ชาวจีนในอินโดนีเซีย] ในขณะที่งานเขียนเรื่อง *Panggil Aku Kartini Sadjia* [เรียกฉันว่าคาร์ตินี้ก็พอ] ซึ่งตีพิมพ์เผยแพร่ใน ค.ศ.1962 เป็นการประยุกต์แนวคิดมาร์กซิสต์ (Marist) และงานเขียนเรื่อง *Paman Martil* [ค้อนของพ่อ] ซึ่งตีพิมพ์เผยแพร่เมื่อ ค.ศ.1995 เนื่องในโอกาสฉลองครบรอบ 40 ปีแห่งการก่อตั้ง PKI ใน ค.ศ.1965 (Tueew, 1967, pp. 178-179)

### ระบอบประชาธิปไตยแบบชั้นนำและการขึ้นมาของ PKI

ใน ค.ศ.1957 สุการ์โนประกาศใช้ระบอบ “ประชาธิปไตยแบบชั้นนำ” [Demokrasi Terpimpin] เขาเห็นว่าระบอบประชาธิปไตยแบบรัฐสภาไม่อาจรักษาเอกภาพของประเทศไว้ได้ ดังนั้น ในช่วงเวลาต่อไปนี้ จึงเป็นช่วงเวลาที่สำคัญอย่างหนึ่งในประวัติศาสตร์การเมืองอินโดนีเซีย แต่ตามมาด้วยแรงกระตุ้นไม่เห็นด้วยในพรรคมัสมูมิและ PSI ซึ่งต่อมาได้เข้าร่วมกับฝ่ายกบฏ เช่น ผู้นำคนหนึ่งของมัสมูมิ คือ โมฮัมหมัด นัทซีร์ อย่างไรก็ตาม สุการ์โนตอบโต้ด้วยการยุบพรรคมัสมูมิและ PSI พร้อมกันนั้นก็ประกาศกฎอัยการศึกใน ค.ศ.1957 เปิดโอกาสให้กองทัพขึ้นมามีบทบาททางการเมืองและใช้อำนาจอย่างเต็มที่ ในขณะที่พรรคการเมืองอื่น ๆ ในขณะนั้นก็เกิดความรู้สึกกลัวว่าพรรคของตนจะถูกยุบไปเหมือนกับชะตากรรมของ PSI และมัสมูมิ จึงตัดสินใจยอมมาร่วมมือกับสุการ์โน โดย PKI เป็นหนึ่งในกลุ่มการเมืองที่สนับสนุนและเป็นพันธมิตรกับสุการ์โน แต่ไม่นำ

ประหลาดใจแต่อย่างไรสำหรับการตัดสินใจของ PKI เนื่องจากทาง PKI หรือแกนนำพรรคมองว่า สุการ์โนเป็นพันธมิตรทางการเมือง ในแง่ที่ว่าทั้ง PKI และสุการ์โนนั้นมีเป้าหมายทางการเมืองที่ไปด้วยกันได้ เช่น นโยบายเรียกร้องให้ตัดซ์คืนอำนาจอธิปไตยเหนือดินแดนนิวกินี ตะวันตก หรือปาปัว ในปัจจุบันให้แก่อินโดนีเซีย นโยบายต่อต้านจักรวรรดินิยมตะวันตก

PKI มิเริ่มการปฏิวัติทางสังคม โดยมีนโยบาย คือ ปฏิวัติชนชั้นศักดินา และนายทุนต่างชาติ ที่ครอบงำเศรษฐกิจอินโดนีเซียในขณะนั้น อันเป็นเรื่องสำคัญตามแนวคิดสังคมนิยม อารมณ์ความรู้สึกที่ได้รับการเชิดชู เน้นย้ำ และรู้สึกกันในกลุ่มสมาชิก PKI รวมทั้งผู้สนับสนุน คือ ความยุติธรรมทางสังคม การให้ความสำคัญกับมนุษย์ผู้ใช้แรงงาน ความเท่าเทียม และสิทธิสตรี ในนวนิยายของปรัมมุเดีย เรื่อง *Cerita Dari Blora* แสดงให้เห็นถึงความรู้สึกดังกล่าวอย่างเด่นชัด ทั้งนี้ในช่วงเวลานี้เองที่เราอาจกล่าวได้ว่า ในการเมืองระดับชาติภายในประเทศ และการเมืองระหว่างประเทศแสดงให้เห็นถึงบทบาทของอารมณ์และความรู้สึกแบบสังคมนิยมสังคมนิยม ความรู้สึกมองมหาอำนาจตะวันตก นายทุนต่างชาติ และบรรดาเจ้าที่ดินเป็นศัตรูที่ต้องบดขยี้ โดยมีเพียงอารมณ์ความรู้สึกดังกล่าวที่ถูกต้องในทางการเมืองในช่วงประชาธิปไตยแบบชี้นำ

ช่วงปลายเดือนพฤศจิกายน ค.ศ.1957 การเปิดเจรจาเรียกร้องดินแดนปาปัวตะวันตกหรืออีเรียนจายาคืนจากดัชต์ล้มเหลว และการพยายามลอบสังหารสุการ์โนซึ่งคร่าชีวิตคนรอบข้างไปหลายคนนั้น ทำให้เกิดความตึงเครียดทางการเมืองขึ้น ความตึงเครียดนี้ทำให้สุการ์โนโหมกระพือความรู้สึกต่อต้านดัชต์อย่างเข้มข้นเพิ่มขึ้น ในเดือนธันวาคมทั้ง PKI และ PNI ร่วมมือปฏิบัติการยึดกิจการและสำนักงานธุรกิจของชาวดัชต์ เช่น ยึดกิจการเดินเรือส่งจดหมายและสินค้าระหว่างเกาะ ทว่าการปฏิบัติการในครั้งนี้ส่งผลให้สถานการณ์เศรษฐกิจในหมู่เกาะรอบนอกย่าแย่ลงไปอีก ซึ่งสร้างความรู้สึกไม่พอใจให้ต่อการกระทำของรัฐบาลกลางอย่างมาก ในขณะเดียวกัน รัฐบาลกลางยังขับไล่ชาวดัชต์ที่อาศัยอยู่ในอินโดนีเซียออกจากประเทศอีกด้วย แต่กระนั้น การยึดทรัพย์สินและการขับไล่ชาวดัชต์ก็ถูกประณามโดยบรรดาแกนนำพรรคมัสมูมีและมุฮัมหมัด ฮัตตา อติตรงประธานาธิบดี โดยกล่าวว่า เป็นกระทำการโดยไม่มีการวางแผนใด ๆ อย่างรอบคอบ (Ricklefs, 2001, p. 317)

วิกฤติการเมืองอินโดนีเซียเกิดขึ้นตั้งแต่ใน ค.ศ.1958 ตั้งแต่ความพยายามของมัสมูมี PSI PNI และ NU ในการเลื่อนการเลือกตั้งทั่วไปครั้งหน้าออกไป เนื่องจากกลัวว่า PKI จะได้รับชัยชนะ แต่ข้อเสนอดังกล่าวไม่ได้ข้อสรุปที่แน่นอน นายพลนาซูเตียนได้ประกาศสนับสนุนให้นาัฐธรรมนูญฉบับ ค.ศ.1945 กลับมาใช้ใหม่ ซึ่งให้อำนาจสูงสุดแก่ประธานาธิบดี แม้ในครั้งแรกสุการ์โนจะมีท่าทีลังเลที่จะยอมรับข้อเสนอดังกล่าว เพราะเขาตระหนักว่ารัฐธรรมนูญฉบับนี้จะทำให้กองทัพมีบทบาทและอำนาจในทางปฏิบัติ แต่ในที่สุดเขาก็ยอมรับในข้อเสนอนี้ โดยมองในแง่ดีว่ารัฐธรรมนูญฉบับ ค.ศ.1945 ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งในช่วงการทำสงครามปฏิวัติ จะช่วยฟื้นฟูจิตวิญญาณแห่งการอุทิศตนและการปฏิวัติเหมือนเช่นในช่วงการทำสงครามต่อสู้กับดัชต์ เมื่อมีการนำรัฐธรรมนูญฉบับดังกล่าวมาใช้

ทำให้นายพลนาซูเตียนประกาศห้ามพรรคัมสยุมี่ PSI พรรคคริสเตียน และองค์กรอื่น ๆ ที่แสดงท่าทีไม่เห็นด้วยกับแนวทางของตนออกมาเคลื่อนไหว มีเพียง PKI และ PNI ที่ยอมรับข้อเสนอการนำรัฐธรรมนูญ 1945 ตั้งแต่ต้นปี ค.ศ.1959 ตามมาด้วย NU แต่การออกเสียงสนับสนุนในรัฐสภาไม่เพียงพอต่อการรับรองข้อเสนอของนายพลนาซูเตียน กระทั่งท้ายที่สุดก็มีการประกาศใช้รัฐธรรมนูญ 1945 โดยผ่านการออกรัฐบัญญัติของประธานาธิบดี (presidential decree)

อย่างไรก็ตาม ใน ค.ศ.1958 มีการจัดตั้งรัฐบาลใหม่ขึ้นที่สุมาตรา ซึ่งถือเป็นการประกาศการก่อกบฏไม่ยอมรับอำนาจของรัฐบาลกลางที่จาการ์ตา ศูนย์กลางของรัฐบาลกบฏนี้ตั้งอยู่ที่เมืองบุกิตติงกิ (Bukittinggi) ซึ่งเป็นที่รู้จักกันในชื่อ “รัฐบาลปฏิวัติแห่งสาธารณรัฐอินโดนีเซีย” (Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia หรือเรียกอย่างย่อว่า “PRRIW) ชาฟรุตดิน (Sjafruddin) แกนนำพรรคัมสยุมี่ขึ้นเป็นนายกรัฐมนตรี มุฮัมหมัด นัทซิร์ และคนอื่น ๆ ซึ่งมาจากพรรคัมสยุมี่เข้าร่วมเป็นรัฐมนตรีในรัฐบาลนี้ นอกจากนี้ กองกำลังนายทหารกบฏ “เปอเมस्ता” (Pemesta) ที่สุลาเวสีก็ประกาศเข้าร่วมกับรัฐบาล PRRI การก่อกบฏดังกล่าวสร้างความวิตกให้แก่สุการ์โนและ PKI อย่างมาก แต่กระนั้น รัฐบาลกบฏ PRRI ก็ถูกกองกำลังทหารฝ่ายรัฐบาลสาธารณรัฐปราบปรามลงอย่างรวดเร็ว เนื่องจากฝ่ายกบฏนั้นขาดการสนับสนุนและความร่วมมือที่เข้มแข็งอย่างเพียงพอ เช่น ผู้บัญชาการทหารในสุมาตราได้ สุมาตราเหนือ กาลิมันตันต่างก็ไม่กล้าประกาศทำทลายอำนาจรัฐบาลกลางและกองกำลังทหารที่อยู่ในเกาะชวา ในขณะที่ ขบวนการดารุลอิสลามหรือ DI ที่มีฐานกำลังอยู่ในชวาตะวันตกนั้นก็มิเป้าหมายในการเคลื่อนไหวทางการเมืองของตนเอง ดังนั้น พื้นที่ควบคุมภายใต้รัฐบาลใหม่จึงอยู่ในขอบเขตที่จำกัดเฉพาะที่สุมาตราตะวันตกและสุลาเวสีเหนือ

แม้รัฐบาลกบฏ PRRI ได้รับความเห็นอกเห็นใจและการสนับสนุนอาวุธอย่างลับ ๆ จากสหรัฐอเมริกา แต่ถูกกองกำลังทหารของกองทัพอินโดนีเซียจากชวา อันประกอบด้วยกองพล “ซิลีวังงิ” (Siliwangi) กองพล “ทีปนคร” (Diponegara) และกองพล “พระวิชัย” (Brawijaya) ปราบปรามลงอย่างราบคาบได้ภายใน 3 ปี อย่างไรก็ตาม การก่อกบฏครั้งนี้ได้ส่งผลให้นโยบายต่างประเทศของอินโดนีเซียเปลี่ยนไปอย่างลึกซึ้งอีกด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ความสัมพันธ์ระหว่างอินโดนีเซียกับอเมริกา เนื่องจากสุการ์โนและคนอื่น ๆ ข้างเขาเริ่มรู้สึกไม่ไว้วางใจในสหรัฐอเมริกาเพิ่มสูงขึ้น ขณะเดียวกัน PKI ก็เข้ามาประสมโรงกับความรู้สึกต่อต้านอเมริกา ความรู้สึกไม่ไว้วางใจและความโกรธแค้นของสุการ์โนและพันธมิตรใกล้ชิดในระบอบประชาธิปไตยแบบชั้นนำมีต่อในกรณีสหพันธรัฐมลายาที่ประกาศเอกราชจากอังกฤษเมื่อ ค.ศ.1957 และสิงคโปร์อีกด้วย เพราะรัฐบาลมลายาและสิงคโปร์ที่เห็นอกเห็นใจและสนับสนุนอาวุธรายใหญ่ให้แก่รัฐบาลกบฏ PRRI เช่นเดียวกับฟิลิปปินส์ ไต้หวัน และเกาหลีใต้ที่แสดงความเห็นอกเห็นใจรัฐบาลกบฏ

ด้วยเหตุนี้ จุดยืนทางการเมืองสำคัญในการรักษาสถานะประเทศเป็นกลาง โดยไม่ฝักใฝ่ฝ่ายใดของอินโดนีเซียตั้งแต่การประชุมอันลือชื่อที่เมืองบันดุงใน ค.ศ.1955 จึงค่อย ๆ หายไป ในขณะเดียวกัน เหตุการณ์กบฏ PRRI ก็ทำให้กองทัพอินโดนีเซียขึ้นมามีบทบาททางการเมืองอย่างเด่นชัด นอกจากนี้ หลังจากบรรดานายทหารระดับผู้บัญชาการหรือนายทหารระดับสูงที่มีส่วนร่วมหรือเกี่ยวข้องกับฝ่ายกบฏถูกถอดถอนออกจากตำแหน่ง ซึ่งส่วนใหญ่เป็นนายทหารมาจากเกาะรอน นอกกองทัพอินโดนีเซีย ทำให้กองทัพมีเอกภาพและสามารถรวบรวมอำนาจมากยิ่งขึ้น โดยมีฐานกำลังที่แข็งแกร่งบนเกาะชวา บทบาทของนายพลนาซูเตียนในฐานะผู้บัญชาการทหารสูงสุดของกองทัพอินโดนีเซียจึงปราศจากการท้าทาย และเจ้าหน้าที่ทหารส่วนใหญ่ประกอบด้วยนายทหารชวามากกว่าครึ่ง ดังนั้น นับตั้งแต่นี้ต่อไปการกุมกองกำลังสำคัญต่าง ๆ ในกองทัพอินโดนีเซียจึงอยู่ในมือของผู้บัญชาการทหารชาวชวา (Ricklefs, 2001, p. 317)

ในวันฉลองครอบรอบการประกาศอิสรภาพเมื่อวันที่ 17 สิงหาคม ค.ศ.1959 สุการ์โนขึ้นปราศรัยถึงแถลงการณ์ทางการเมืองในระบอบประชาธิปไตยแบบชี้นำ หรือต่อมาเรียกว่า “Manipol” [แถลงการณ์การเมือง] เขาเรียกร้องให้มีการฟื้นฟูจิตวิญญาณของการปฏิบัติ ความยุติธรรมทางสังคม และการปรับเปลี่ยนแนวทางของสถาบันและองค์กรต่าง ๆ ของชาติในนามของการปฏิบัติที่ดำเนินอยู่ กระนั้นในช่วงต้นปี ค.ศ.1960 ก็ได้มีการเพิ่มหลักการต่าง ๆ ที่ว่าด้วยหลักการยืนหยัดปกป้องรัฐธรรมนูญฉบับ ค.ศ.1945 สังคมนิยมอินโดนีเซีย ประชาธิปไตยแบบชี้นำ เศรษฐกิจแบบชี้นำ และอัตลักษณ์ความเป็นชาวอินโดนีเซีย หรือที่รู้จักกันในชื่ออย่างย่อว่าหลักการ “Manipol-USDEK” จึงกลายเป็นหลักการทางอุดมการณ์สำคัญของอินโดนีเซีย และมีการประกาศให้เป็นแนวทางปฏิบัติในทุกกระดับของรัฐบาล การศึกษา รวมทั้งสื่อที่ถูกกำหนดให้คล้อยตาม อย่างไรก็ตาม มีสื่อสิ่งพิมพ์หลายฉบับซึ่งสนับสนุนอดีตพรรคมีสุมิและ PSI ปฏิเสธไม่ยอมปฏิบัติตาม แต่สื่อสิ่งพิมพ์เหล่านี้ก็ถูกยุบหรือสั่งห้ามตีพิมพ์จำหน่าย

ในวาระวาระนี้มีปฏิริยาต่อการเคลื่อนไหวของสุการ์โนและพันธมิตรทางการเมืองของเขาที่สำคัญ ซึ่งในแง่หนึ่งดูเหมือนจะเป็นลมหายใจแผ่วเบาของมรดกทางวรรณกรรมแบบไซริลอันวาร โดยในเดือนสิงหาคม ค.ศ.1963 ยัสซิน (H.B. Jassin) นักวิจารณ์วรรณกรรมและคณะได้ออก “แถลงการณ์วัฒนธรรม” (Manifes Kebudayaan) ขึ้น เพื่อประกาศจุดยืนทางวัฒนธรรมอันแตกต่างไปจากกลุ่มนักวรรณกรรมใน LEKRA ที่สนับสนุนแนวทาง Manipol-USDEK ของสุการ์โน อย่างไรก็ตาม แถลงการณ์นี้ได้ถูกวิจารณ์อย่างรุนแรงโดยกลุ่มแนวร่วมฝ่ายซ้ายจาก LEKRA ซึ่งเป็นหน่วยงานทางวัฒนธรรมของคอมมิวนิสต์หรือ PKI เช่นเดียวกับประธานาธิบดีสุการ์โนซึ่งกุมอำนาจทางการเมืองสูงสุดในขณะนั้นก็ออกแถลงการณ์ตอบโต้แถลงการณ์วัฒนธรรมนี้ในวันที่ 8 พฤษภาคม ค.ศ.1964 โดยสุการ์โนประกาศห้ามแถลงการณ์วัฒนธรรม คือ จุดจบของมนุษยนิยมสากลและความเป็นปัจเจกชนของศิลปินผู้รังสรรค์งานวรรณกรรมและด้านงานวัฒนธรรมแบบอื่น ๆ อย่างไรก็ตาม



การครองอำนาจของสุการ์โน ซึ่งได้รับการสนับสนุนโดย PNI และ PKI ได้นำมาสู่จุดอวสานของระบอบประชาธิปไตยแบบชี้นำเมื่อกองทัพอินโดนีเซียและพันธมิตรกลุ่มการเมืองอิสลามและพลเรือนได้ร่วมมือกันโค่นล้มและกวาดล้างฝ่ายที่สนับสนุนระบอบการเมืองดังกล่าว

### เกสตاپู (Gestapu): ความกลัวและความน่าสะพรึง ค.ศ.1965-1966

การขึ้นสู่อำนาจของนายพลสุฮาร์โตในช่วงอินโดนีเซียได้เผชิญกับความสับสนอลหม่านทางการเมืองและปัญหาทางเศรษฐกิจที่ย่ำแย่สุดขีดนั้น แม้จะมีผู้มองโลกในแง่ดีเห็นว่าอินโดนีเซียต่อไปข้างหน้าจะเป็นยุคของเหตุผล โดยการบริหารและการปกครองประเทศในด้านต่าง ๆ นั้นจะวางอยู่บนฐานของการครุ่นคิดคำนวณอย่างมีเหตุมีผล หรือในความหมายอีกนัยหนึ่ง คือ การปกครองประเทศที่มีความแตกต่างไปจากในช่วงยุคที่ความขัดแย้งชิงไหวชิงพริบและปะทะกันระหว่างพรรคการเมืองในระบบรัฐสภา และยุคประชาธิปไตยแบบชี้นำของสุการ์โนระหว่าง ค.ศ.1959-1965 ที่วางบนอารมณ์ความรู้สึกและอุดมการณ์ที่ดูเหมือนว่าเรื่องว่างเปล่า (Pauker, 1968; Allison, 1969) แต่ก่อนที่ยุคระเบียบใหม่หรือระบอบสุฮาร์โตอุบัติขึ้นในช่วงปลายยุคสุการ์โนนั้น กลับมีเหตุการณ์ความน่าสะพรึงเกิดขึ้น ซึ่งได้เปลี่ยนโฉมหน้าประวัติศาสตร์และการเมืองอินโดนีเซียในยุคหลังอาณานิคมไปอย่างสิ้นเชิงหรือในช่วงเวลาที่สงครามเย็นได้แผ่ขยาย

นับเป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์อินโดนีเซียสมัยใหม่เมื่อกองทัพอินโดนีเซีย (Angkatan Bersenjata Republik Indonesia, ABRI) ได้ขึ้นมาใช้อำนาจควบคุมการเมืองและสังคมอินโดนีเซียเหนืออำนาจของพลเรือนไว้ได้อย่างเบ็ดเสร็จ จุดเริ่มต้นของพายุแห่งการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองอินโดนีเซียครั้งนี้ใหญ่ได้เริ่มต้นขึ้นในเช้าตรู่ของวันที่ 1 ตุลาคม ค.ศ.1965 เมื่อมีกองกำลังทหารราบไม่ทราบฝ่ายจำนวนหนึ่งได้ลงมือปฏิบัติการลักพาตัวและสังหารนายทหารระดับนายพล 6 นาย และระดับร้อยโท 1 นาย โดยบรรดานายทหารที่ถูกลักพาตัวเหล่านี้มีบางคนได้ถูกสังหารระหว่างถูกบุกเข้าไปจับตัวและมีบางคนถูกสังหารหลังจากนั้น หลังจากนั้นในอีกสองวันต่อมา มีการพบศพนายทหารในสภาพเน่าเปื่อยทั้ง 7 นาย ซึ่งถูกโยนลงไปใบบ่อร้างแห่งน้ำเล็ก ๆ ที่เรียกกันว่า “บ่อจระเข้” (lubang bauya) ในบริเวณสวนกล้วยใกล้กับสนามบินของกองทัพอากาศฮาลิมเปอร์ดานากูสุมา (Halim Perdanakusuma) แถวเขตจากรตาใต้

หลังจากบรรดาแพทย์ประจำกองทัพได้ทำการพลิกชันสูตรศพของนายทหารทั้ง 7 นาย จนเสร็จอย่างเรียบร้อยแล้ว ในวันที่ 5 ตุลาคม ค.ศ.1965 ร่างของนายทหารกล้าทั้งหมดถูกเคลื่อนย้ายไปจัดพิธีศพโดยทางการอย่างเคร่งขรึมและฝังลงในสุสานวีรชนแห่งชาติที่กาลิบาตา (Kalibata) ในเขตจากรตาใต้ ทั้งนี้ พันเอกอุตุง (Untung Samsuri, ค.ศ.1926-11967) ผู้บัญชาการและรองผู้บัญชาการพันเอกลาตีฟ (Latief) จากกลุ่มนายทหารหนุ่มแห่งหน่วยองครักษ์ “จักราพีระวะ”

(Cakrabirawa) ซึ่งเป็นหน่วยอารักขาความปลอดภัยให้แก่ประธานาธิบดีสุการ์โนนั้นได้ให้ปากคำในภายหลังว่าเหตุการณ์ความพยายามรัฐประหารที่เกิดขึ้นนั้นเป็นผลงานของพวกเขาที่มุ่งหมายจะกำจัดบรรดานายทหารในสภานายพล (General's Council) ที่กำลังวางแผนจะโค่นล้มอำนาจของสุการ์โน (Schreiner, 2005, p. 262) ในที่สุดแล้ว หลังนายพลสุฮาร์โตได้ก่อการรัฐประหารซ้อนหลังการรัฐประหารที่ล้มเหลวดังกล่าวนี้ พันเอกอุนตุงก็ถูกจับกุมตัวนำไปขึ้นศาลทหารซึ่งได้พิพากษาลงโทษประหารชีวิตใน ค.ศ.1967

มีสมมติฐานหลายแบบได้ถูกนำเสนอออกมาเพื่ออธิบายเหตุการณ์บ่อจระเข้หรือความพยายามรัฐประหารที่ล้มเหลว หรือในเวลาต่อมารู้จักกันโดยทั่วไปต่อว่า “เกสตาปู” (Gestapu) หรือเหตุการณ์ “การเคลื่อนไหว 30 กันยายน” (Gerekan 30 September) ประการแรก คือ พันเอกอุนตุงต้องการหยุดยั้งแผนการก่อรัฐประหารโค่นล้มสุการ์โนโดยบรรดานายพลที่ไม่จงรักภักดีและปฏิบัติการดังกล่าวก็ได้รับการเห็นชอบจากสุการ์โน แต่ทั้งนี้ นักสังคมวิทยาชาวดัตช์ผู้มีชื่อเสียงอย่าง เวอร์ธัม (W. F. Werthiem) เสนอว่า พลโทสุฮาร์โตอาจจะมีส่วนรู้เห็นเกี่ยวกับกับความพยายามยึดอำนาจรัฐของพันเอกอุนตุง โดยมีสมาชิกระดับแกนนำบางคนในพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซีย (PKI-Partai Komunis Indonesia) ได้เข้ามาพัวพันด้วย (Werthiem, 1966; 1970) ในขณะที่เบนเดกต์ แอนเดอร์สัน และรูท แม็คเวย์ (Ruth McVey) นักวิชาการด้านอินโดนีเซียศึกษาแห่งมหาวิทยาลัยคอร์เนล ได้เสนอต่างออกไปว่าเหตุการณ์ เกสตาปูเป็นผลมาจากความขัดแย้งภายในของกองทัพเองโดย PKI นั้นถูกลากเข้าไปเกี่ยวข้องด้วยในภายหลัง (ดู Anderson & McVey, 2009)

ทว่าสมมติฐานดังกล่าวของแอนเดอร์สันและแม็คเวย์ได้ส่งผลให้นักวิชาการทั้งสองคนถูกสั่งห้ามเข้าประเทศอินโดนีเซียจนกระทั่งใน ค.ศ.1998 เนื่องจากเป็นคำอธิบายที่ขัดแย้งกับสมมติฐานจากกองทัพอินโดนีเซียที่ได้ชี้ให้เห็นว่า เหตุการณ์การเคลื่อนไหว 30 กันยายนหรือเกสตาปูนั้นเป็นความพยายามก่อรัฐประหารเพื่อยึดอำนาจรัฐโดย PKI เพื่อเปลี่ยนประเทศเป็นคอมมิวนิสต์ ทั้งนี้ คำอธิบายดังกล่าวได้กลายเป็นแหล่งอ้างอิงที่สร้างความชอบธรรมให้แก่กองทัพอินโดนีเซียซึ่งได้เป็นไม้เบื่อไม้เมากับ PKI มาอย่างยาวนานนับตั้งแต่ในครั้งเหตุการณ์การลุกฮือของคอมมิวนิสต์ที่เมืองมาตีอูน (Peristiwa Madiun) เมื่อ ค.ศ.1948 เพื่อมุ่งจะกำจัด PKI ขึ้นเด็ดขาดและขึ้นครองอำนาจทางการเมืองแทนพลเรือน (ดู Kahin, 1952; Swift, 1989; ทวีศักดิ์ เผือกสม, 2555, น. 223-224) นอกจากนี้ หลังการรัฐประหารของพันโทอุนตุงที่ล้มเหลวในครานั้นก็ได้นำมาสู่เหตุการณ์กวาดล้างประชาชนครั้งใหญ่ โดยเป็นการจับมือร่วมเป็นพันธมิตรระหว่างกองทัพอินโดนีเซีย องค์การศาสนาอิสลาม (จากองค์มุฮัมมาดิยะฮ์และนะฮ์ดะลาตุล อุลามะ รวมทั้งบรรดาผู้รู้ชาวมุสลิมหรืออุลามะ เจ้าที่ดิน และมุสลิมผู้เคร่งครัดหรือ ซานตริ) เพื่อจับกุม ทุบตี ทรมาณ และสังหารบรรดาแกนนำและสมาชิก PKI รวมทั้งบรรดาพวกหัวเอียงซ้ายในพรรคชาตินิยมอินโดนีเซีย (PNI-Partai Nasional Indonesia) ซึ่งส่วนใหญ่เป็นมุสลิมอะบังงัน (Ricklefs, 2001, p. 347)

ในท้ายที่สุด การไล่ล่าสังหารในครั้งนี้ก็ได้กลายเป็นเหตุการณ์การฆาตกรรมหมู่ครั้งใหญ่ที่โหดร้ายทารุณที่สุดในประวัติศาสตร์ประเทศหมู่เกาะอินโดนีเซียสมัยใหม่ การนองเลือดดังกล่าวเกิดขึ้นในช่วงระหว่างวันที่ 1 ตุลาคม ค.ศ.1965 ล่วงเลยไปจนถึงในช่วงต้นปี ค.ศ.1966 มีนักวิชาการหลายได้ลงความเห็นถึงจำนวนผู้ถูกสังหารหรือเสียชีวิตอย่างแตกต่างกันหลาย โดยบางคนเสนอว่ามีจำนวนผู้เสียชีวิตและสูญหายอย่างน้อย 300,000- 500,000 คน (Hindley, 1967) หรือบางคนประมาณจำนวนผู้เสียชีวิตทั้งหมดราว 500,000 คน (Gribb, 2001b) แต่กระนั้น ก็มีบางคนได้ประมาณการณ์ไว้ว่าน่าจะมีผู้ถูกสังหารหรือหายสาบสูญสูงถึงจำนวนนับล้านคน (โปรดดูตารางตัวเลขประมาณการจำนวนผู้เสียชีวิตในเหตุการณ์นี้ของนักวิชาการคนต่าง ๆ ใน ทีวีคัทดี้ เผือกสม, 2555, น. 226-227) นอกจากนี้ ยังมีผู้สูญหายและผู้ถูกจับกุมที่ถูกทรมานและคุมขังในค่ายกักกันบนเกาะต่าง ๆ ของอินโดนีเซียในฐานะนักโทษการเมืองอีกนับแสนคน โดยหนึ่งในนั้นมีปัญญาชน นักเขียน และกวีนามอุโฆษรวมอยู่ด้วย เช่น ปราโมเดีย และสิเตอร์ สิมาทูปัง (Ricklefs, 2001, p. 359)

คำอธิบายต่อเหตุการณ์เกสตาปูฉบับของกองทัพอินโดนีเซียนี้ที่พยายามชี้ให้เห็นว่าคอมมิวนิสต์เป็นพวกทรยศชาติได้กลายเป็นพื้นฐานสำคัญในการสร้างความชอบธรรมให้แก่กองทัพต่อการขึ้นสู่อำนาจและระบอบการเมืองแบบอำนาจนิยมภายใต้ประธานาธิบดีซูฮาร์โต ทั้งนี้ ความกลัวและความน่าสะพรึงที่แผ่ซ่านในอินโดนีเซียในช่วงการสังหารหมู่ครั้งนี้นั้น ได้ส่งผลสำคัญต่อสังคมและวัฒนธรรมอินโดนีเซียดังปรากฏให้เห็นอยู่ในงานวรรณกรรมอินโดนีเซียและต่างประเทศ ซึ่งได้ทำหน้าที่ประหนึ่งจดหมายเหตุหรือหลักฐานที่บันทึกอารมณ์ความรู้สึกของชาวอินโดนีเซีย ทั้งในฐานะผู้ไล่ล่าสังหารเพื่อนร่วมชาติและเหยื่อของความน่าสะพรึงกลัวในช่วงเวลาดังกล่าว โดยเงื่อนไขที่นำไปสู่การสังหารหมู่นั้นมีทั้งความขัดแย้งระหว่างกองทัพอินโดนีเซียและ PKI ความขัดแย้งกับเจ้าที่ดิน ตลอดจนความตึงเครียดทางสังคมวัฒนธรรมระหว่างกลุ่มมุสลิมสายตรงซึ่งเป็นเจ้าที่ดินและกลุ่มมุสลิมชวาอะบังซึ่งส่วนใหญ่เป็นชาวนายากจนไร้ที่ดิน

ในหนังสือชุดรวมเรื่องสั้น 10 เรื่อง *GESTAPU: Indonesian Short Stories on the Abortive Communist Coup of 30th September 1965* (Aveling, 1975) อันเป็นผลงานการแปลจากภาษาอินโดนีเซียมาเป็นอังกฤษและทำหน้าที่บรรณาธิการโดยแฮร์รี อเวลลิง (Harry Aveling) รวมเรื่องสั้นเล่มนี้มาจากต้นฉบับภาษาอินโดนีเซียที่ได้รับการตีพิมพ์ใน ค.ศ.1969 ได้แสดงให้เห็นถึงสภาวะการณ์ทางการเมืองและอารมณ์ความรู้สึกของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียที่บอวลอยู่ในช่วงเวลาอันน่าสะพรึงกลัว เช่น ในเรื่องสั้นชื่อ *Cain's Lamp* [แกะของคาอิน] โดยกีปันจิกุสมิน (Kipandjikusmin) และเรื่อง *War and Humanity* [สงครามและความเป็นมนุษย์] โดยอุซามะฮ์ (Usamah) ได้แสดงให้เห็นถึงความกลัวผ่านการบรรยายภาคเหตุการณ์สังหารสมาชิกของฝ่าย PKI ในบาหลิ (Bali) โดยฉายให้เห็นความขัดแย้งระหว่างบรรดาเจ้าที่ดินอินดูซึ่งเป็นสมาชิกพรรคชาตินิยมอินโดนีเซียหรือ PNI (Aveling, 1975, pp. 1-22)

นอกจากนี้ นวนิยายเรื่อง *The Year of Living Dangerously* ซึ่งตีพิมพ์เผยแพร่ใน ค.ศ. 1978 โดยคริสโตเฟอร์ คอช (Christopher Koch, ค.ศ.1932-2013) นักข่าวและนักเขียนนวนิยายชาวออสเตรเลียได้บรรยายถึงเหตุการณ์เกสตาปโปในฐานะการวางแผนรัฐประหารของ PKI ในวันที่ 30 กันยายน ค.ศ.1965 อีกทั้งในต่อมาในปี ค.ศ.1982 นวนิยายเรื่องนี้ยังถูกดัดแปลงเป็นภาพยนตร์โดยใช้ชื่อเดียวกันหรือที่รู้จักกันในภาษาไทยว่า *ปีทมิฬแผ่นดินเพลิง* นวนิยายเรื่องนี้ช่วยให้เห็นบรรยากาศในมหานครจาการ์ตา โดยจับภาพบรรยากาศความกลัวและความน่าสะพรึงในช่วงเวลาดังกล่าวได้อย่างดี

ความสับสนและโศกนาฏกรรมที่ถูกนำเสนอออกมาในนวนิยายและภาพยนตร์นั้นเป็นเรื่องราวเกิดขึ้นในช่วงปลายสมัยสุการ์โน กล่าวคือ นักข่าวต่างประเทศลูกครึ่งอังกฤษออสเตรเลียชื่อ กาย แฮมิลตัน (Guy Hamilton) จากสำนักข่าวแห่งออสเตรเลียได้รับมอบหมายจากต้นสังกัดให้มาทำข่าวที่จาการ์ตา เมื่อมาถึงมหานครเมืองหลวงของอินโดนีเซีย แฮมิลตันได้พบกับผู้คนมากมายหลายตา โดยเฉพาะบรรดาชาวข่าวและนักการทูตชาวอังกฤษและชาวออสเตรเลีย โดยหนึ่งนั้น คือ บิลลี ควัน (Billy Kwan) ช่างภาพข่าว (photojournalist) ลูกครึ่งจีน-ออสเตรเลียผู้มีร่างกายเตี้ยแคระ แต่เป็นคนฉลาดและเป็นคนดีมีศีลธรรม เมื่อรู้จักกันแล้วบิลลีเชื่อมั่นในตัวของแฮมิลตัน โดยอาสาเป็นผู้ประสานงานให้แก่แฮมิลตันเพื่อสัมภาษณ์บุคคลต่าง ๆ ในจาการ์ตา เนื่องจากแฮมิลตันไม่ค่อยได้รับความช่วยเหลือจากเพื่อนนักข่าวต่างประเทศคนอื่น ๆ และส่วนใหญ่คนเหล่านั้นได้รับข้อมูลมาจากรัฐบาลสุการ์โน PKI และกองทัพอินโดนีเซียเป็นหลัก

ต่อมาบิลลีได้แนะนำให้แฮมิลตันได้รู้จักกับจิล ไบรอันต์ (Jill Bryant) สาวสวยผู้เป็นเจ้าของหน้าที่จากสถานทูตอังกฤษ และในเวลาต่อมาทั้งสองได้ตกหลุมรักกัน ในห้วงเวลาแห่งความวุ่นวายทางการเมืองและความขัดแย้งที่เขม็งเกลียวขึ้นทุกขณะ แฮมิลตันได้ค้นพบว่าบิลลีเป็นผู้สนับสนุนสนุนประธานาธิบดีสุการ์โน วิดกกังวลต่อปัญหาความยากจนและความอดอยากอย่างรุนแรงในช่วงที่สุการ์โนปกครองอินโดนีเซีย ในขณะที่สถานะอันแท้จริงของจิลภายใต้ฉากหน้าในฐานะนักการทูตนั้น คือ เจ้าหน้าที่หน่วยข่าวกรองของรัฐบาลอังกฤษ ผู้ค้นพบว่าสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนจีนได้จัดส่งเรือขนอาวุธมาให้สมาชิก PKI ฝ่ายแฮมิลตันเมื่อได้รับข่าวดังนี้ เขาจึงได้ทำการล้วงลึกและตรวจสอบความจริงของข่าวเรื่องนี้ โดยได้รับความช่วยเหลือจากกุมาร์ (Kumar) สมาชิก PKI ซึ่งมาพร้อมกับวีระ (Vera) ที่อาจเป็นสายลับโซเวียต (KGB) ทั้งสามได้พบกันที่บ้านพักตากอากาศแห่งหนึ่งที่ถูกก่อสร้างขึ้นตั้งแต่สมัยอาณานิคมดัตช์ฮอลันดา

หลังจากนั้น แฮมิลตันจึงได้เดินทางไปยังชวากลาง โดยเขาได้พบกับการเดินขบวนของบรรดาสมาชิก PKI ราวกับการเดินทัพทางไกล” (Long March) เหมือนกับตอนที่เหมา เจ๋อตุง ทำสงครามกับรัฐบาลพรรคก๊กมินตั๋ง และเป็นครั้งแรกที่แฮมิลตันรู้สึกหวาดกลัวกับประสบการณ์ใกล้ความตายอย่างมาก เพราะบรรดาแนวร่วม PKI ในขบวนประท้วงนั้นแสดงท่าทีไม่เป็นมิตรต่อชาวต่างชาติ

เช่นเขาได้ถูกรักเข้ามาห้อมล้อมรถยนต์ที่เขานั่งมา แต่สุดท้ายแฮมิลตันก็หนีรอดออกมาจากฝูงชน เหล่านั้นได้โดยปราศจากอาการบาดเจ็บใด ๆ

สถานการณ์ด้านเศรษฐกิจในอินโดนีเซียกำลังย่ำแย่อย่างหนัก ส่งผลให้ลูกชายวัยแบเบาะของหญิงสาวชาวอินโดนีเซียคนหนึ่งที่ถูกปล่อยให้ช่วยเหลือต้องขาดสารอาหารอย่างรุนแรงและล้มป่วยจนเสียชีวิต เมื่อบิลลีรับรู้เรื่องดังกล่าว เขาจึงรู้สึกโกรธแค้นสุการโนอย่างมากและวางแผนจะลอบสังหารมหาบุรุษที่เขาเคยยกย่องนับถือ ซึ่งกำลังจะเดินทางมายังโรงแรมที่บรรดานักข่าวต่างประเทศพำนักอยู่ อย่างไรก็ตาม บิลลีกลับเสียชีวิตลงอย่างปริศนา โดยเจ้าหน้าที่ตำรวจลับอินโดนีเซียได้แจ้งแก่แฮมิลตันว่าบิลลีถือปืนและป้ายที่เขียนว่า “สุการโน ! จงเลี้ยงดูประชาชน” แล้วก็กระโจนลงมาจากหน้าต่างโรงแรมจนตกลงเสียชีวิต แม้ว่าแฮมิลตันและเพื่อนนักข่าวคนหนึ่งจะสงสัยคำอธิบายจากเจ้าหน้าที่ตำรวจ แต่ก็ทำอะไรไม่ได้มาก ทั้งนี้เพื่อแฮมิลตันต้องการปกปิดแผนการของบิลลีที่จะลอบสังหารสุการโนและปกป้องมิให้ชื่อเสียงของบิลลีมัวหมอง

เรื่องราวฉากสุดท้ายของนวนิยายเผยให้เห็นความกลัวและความน่าสะพรึงในหัวเวลาดังกล่าวเป็นอย่างดี คือ ชาวสื่อที่วุ่นวายจากคอมมิวนิสต์จีนได้ขนส่งอาวุธให้แก่บรรดาฝ่ายซ้ายหรือ PKI อันเป็นพันธมิตรทางการเมืองของสุการโน และเรื่องความพยายามรัฐประหาร 30 กันยายน ค.ศ.1965 ที่นวนิยายได้ระบุว่าเป็นฝีมือของพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซียและแนวร่วม แต่กระนั้น ภาย แฮมิลตันก็ไม่ได้อยู่ในอินโดนีเซียนานพอจนกระทั่งเกิดเหตุการณ์การสังหารหมู่บรรดาสมาชิก PKI แนวร่วมของพรรค และผู้ที่ถูกกล่าวหาว่าพัวพันกับ PKI ที่กำลังจะเกิดขึ้นในอีกไม่นานหลังจากนั้น เนื่องจากเขาได้เดินทางออกจากประเทศที่กำลังอยู่ในสภาวะสับสนอลหม่านไปเสียก่อน หลังจากโดนนายทหารอินโดนีเซียนายหนึ่งใช้พานท้ายปืนทำร้ายจนได้รับบาดเจ็บบริเวณดวงตาและเสียงที่จะกลายเป็นคนพิการทางสายตาสายตา แฮมิลตันจึงได้ให้वानกุมาร์หนึ่งในสมาชิก PKI ที่ให้ไปส่งเขาที่สนามบิน เพื่อจะขึ้นเครื่องบินไปหาจิลล์สาวเจ้าหน้าที่หน่วยข่าวกรองของอังกฤษซึ่งกำลังรอเขาอยู่ที่สิงคโปร์ แม้ก่อนจะจากกัน แฮมิลตันได้พยายามโน้มน้าวให้คนอย่างกุมาร์เลิกลุ่มเป็นคอมมิวนิสต์เสีย แต่กุมาร์ก็ตอบปฏิเสธพร้อมทั้งให้เหตุผลว่าเขาต้องการเห็นประเทศดีขึ้น ในที่สุด แฮมิลตันเจอกับจิลล์บนเครื่องบินที่กำลังมุ่งหน้าไปลอนดอน โดยทิ้งอินโดนีเซียที่กำลังไปสู่การสังหารหมู่อย่างน่าสยดสยองไว้เบื้องหลัง

นวนิยายเรื่องนี้ต่อมาได้รับการดัดแปลงเป็นบทภาพยนตร์โดยใช้เดียวกัน โดยฝีมือกำกับการแสดงของผู้กำกับชาวออสเตรเลียเลียนามว่า ปีเตอร์ เวย์ (Peter Weir) ซึ่งมีดารานำระดับโลกชาวออสเตรเลียอย่างเมล กิบสัน (Mel Gibson) พร้อมกับสองดาราดาวหญิงชั้นนำชาวอเมริกัน คือ ซิกัวร์นีย์ วีเวอร์ (Sigourney Weaver) และลินดา ฮันท์ (Linda Hunt) เข้าร่วมแสดง ภายใต้อำนวยการดูแลของบริษัทเมโทร-โกลด์วิน-เมเยอร์ (Metro-Goldwyn-Mayer) ภาพยนตร์เรื่องนี้ออกฉายครั้งแรกใน ค.ศ.1982 และสร้างรายได้พอประมาณรวมทั้งได้รับรางวัลเกียรติยศต่าง ๆ อีกหลายรางวัล

อย่างไรก็ตาม ภาพยนตร์เรื่องนี้ไม่ได้รับอนุญาตจากรัฐบาลอินโดนีเซียขณะนั้นให้ใช้สถานที่จริง ณ กรุงจาการ์ตา เพื่อถ่ายทำภาพยนตร์ ด้วยเหตุนี้ สลัมแห่งหนึ่งในกรุงมะนิลา ประเทศฟิลิปปินส์ จึงถูกใช้เป็นฉากในการแสดงแทน ในขณะเดียวกัน ภาพยนตร์เรื่องนี้ถูกห้ามฉายในอินโดนีเซียไปตลอดช่วงที่สุฮาร์โตอยู่ในอำนาจ เนื่องจากมีฉากการสังหารหมู่ที่ดูเป็นภาพต่างปร้อยของประเทศอินโดนีเซีย

หลังจากนั้นเป็นเวลาเกือบห้าทศวรรษต่อมา ภาพยนตร์สารคดีเรื่อง *The Act of Killing* (2012) หรือที่รู้จักกันในชื่อภาษาไทยว่า “ฆาตกรรมจำแลง” หรือ “นาฏสังหาร” (คำ ผกา, 2559) อันเป็นผลงานภาพยนตร์ที่ได้รับการกำกับชาวอเมริกันโดยโจชัว ออฟเพนฮายเมอร์ (Joshua Oppenheimer) และถูกนำออกมาฉายสู่สายตาสาธารณชนครั้งแรกใน ค.ศ.2012 ซึ่งได้รับรางวัลยอดเยี่ยมสาขาต่าง ๆ ในแวดวงภาพยนตร์มาหลายเวทีทั่วโลก ก็ได้ฉายให้เห็นความเบิกบานใจของฝ่ายขวาที่มีส่วนร่วมในการไล่ล่าและสังหารเหยื่อผู้ถูกกล่าวหาว่าเป็นคอมมิวนิสต์ แต่ความรู้สึกเบิกบานใจและการปราศจากการสำนึกผิดกลับเป็นความรู้สึกที่กลับมาหลอกหลอนจิตใจของอันวาร์ คองโก (Anwar Congo) ผู้เป็นหนึ่งในทีมไล่ล่าสังหารอันอื้อฉาวและน่าสยดสยองที่ชื่อว่า “เปอมุตาปัญจศีล” (Pemuda Panjasila, PP) อันเป็นองค์กรกึ่งทหารที่ได้รับการจัดตั้งและสนับสนุนโดยกองทัพอินโดนีเซีย ภาพยนตร์เริ่มถ่ายทำในอินโดนีเซียหลังจากสุฮาร์โตลงจากอำนาจใน ค.ศ.1998 หรือในหลายปีต่อมา

ขณะที่เพื่อนของเขากำลังนั่งจ้องมองดูอยู่นั้น อันวาร์ คองโก แสดงอาการลิงโลดด้วยท่าเต้น “สามซ่า” (cha-cha-cha) โดยก่อนหน้านี้ตรงได้หลังหลังคาของระเบียงแบบอินโดนีเซีย เขาได้เผยให้เห็นวิธีการสังหารเหยื่อในแบบที่ตนชื่นชอบ คือ การใช้เส้นลวดยาว ๆ รัศคอปพวกเขา เพราะการทุบตีคนพวกนี้ไปจนตายนั้นปรากฏว่าเป็นเรื่องที่ค่อนข้างยุ่งยาก (Evans, 2019)

ทั้งนี้ คำบรรยายข้างต้นเป็นฉากหนึ่งในภาพยนตร์สารคดี “นาฏสังหาร” โดยหนึ่งในตัวละครคนสำคัญของภาพยนตร์ คือ ผู้มีส่วนร่วมปฏิบัติการกวาดล้างสมาชิกพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซียและผู้ที่ถูกสงสัยว่าเป็นแนวร่วมของพรรค

อาจกล่าวได้ว่า ความกลัวที่แพร่หลายจากในเมืองไปยังชนบทในช่วงการสังหารหมู่ระหว่าง ค.ศ.1965-1966 นั้นได้รับการบ่มเพาะมาตั้งแต่การขยายตัวของ PKI ระหว่าง ค.ศ.1949-1965 กองทัพอินโดนีเซีย กลุ่มการเมืองอิสลาม กลุ่มศาสนาคริสต์ และบุคคลระดับนักการเมืองคนสำคัญต่าง ๆ ในอินโดนีเซียที่รู้สึกไม่ไว้วางใจต่อบทบาทและอิทธิพลของ PKI มาอย่างยาวนาน ในที่สุดความกลัวและความเกลียดชังก็ได้กลายเป็นแรงกระตุ้นให้คนกลุ่มหนึ่งสามารถกระทำต่อเพื่อนร่วม

ชาติหรือมนุษย์ด้วยกันอย่างไร้ความผิดชอบชั่วดีจนเกินกว่าจะควบคุมได้ ผลก็คือ บรรดาสมาชิก PKI แนวร่วมของพรรค และประชาชนธรรมดาอีกหลายพันหลายหมื่นคนจึงตกเป็นเหยื่อของการไล่ล่าสังหาร ทบตี ทรมาน และคุมขังโดยปราศจากการไต่สวนตามระบบยุติธรรม อย่างไรก็ตาม หลังสิ้นสุดเหตุการณ์เกสตาปู ระบอบการเมืองใหม่หรือระบอบสุมฮาร์โตก็ค่อย ๆ ผงาดขึ้นมาแทนที่ระบอบการเมืองแบบเก่า

## สรุป

ดังที่ได้นำเสนอไว้ในช่วงต้นที่ว่า การเข้ามายึดครองของญี่ปุ่นและการจัดตั้งมวลชนชาวอินโดนีเซียในชวานั้น ทำให้อุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียได้แปรเปลี่ยนไปเป็นอุมมะฮ์แห่งการปฏิวัติ ซึ่งคุณค่าแบบจารีตและระบอบการเมืองของกองทัพญี่ปุ่นมีส่วนสำคัญในการหล่อหลอมคนหนุ่มเหล่านี้ขึ้นมา ทั้งนี้ความรู้สึกเร่าร้อน การเป็นผู้นำทางสังคม การเสียสละหรือการอุทิศตน และความกล้าหาญกลายเป็นอุดมคติทางอารมณ์หรือระบอบความรู้สึกหลักของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซีย กระทั่งหลังการปฏิวัติหรือในยุคระเบียบเก่า อุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียแห่งการปฏิวัติยังคงปรากฏออกมาในกลุ่มการเมืองที่ยังคงรู้สึกว่าการปฏิวัติยังไม่จบสิ้นและมีบทบาททางการเมืองไปจนถึงขบวนการปีสุดท้ายก่อน ค.ศ.1965 โดยเฉพาะประธานาธิบดีสุการ์โน ผู้สนับสนุนสุการ์โน และพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซีย อย่างไรก็ตาม การรัฐประหารรัฐบาลสุการ์โนและการสังหารหมู่สมาชิก PKI ทำให้อุมมะฮ์แห่งการปฏิวัติกลายเป็นทั้งสิ่งต้องห้ามและความทรงจำแบบใหม่ภายใต้ระบอบการเมืองที่กำลังจะถูกสถาปนาขึ้นโดยนายพลสุมฮาร์โตและกองทัพอินโดนีเซีย

## บทที่ 6

### พจนารมณรัฐแบบครอบครัวในยุคสุฮารโต ค.ศ.1966-1998

หลังจากการถอนรากถอนโคนพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซียและการโค่นล้มสุการ์โน พจนารมณแห่งการปฏิวัติในช่วงยุคระเบียบเก่า (Orde Tua) ถูกลดบทบาทความสำคัญลง โดยในยุคสุฮารโตหรือที่รู้จักกันว่ายุคระเบียบใหม่ (Orde Baru) ได้สถาปนาระบบการเมืองแบบใหม่ที่วางอยู่บนความรู้สึกหรือพจนารมณรัฐแบบครอบครัว (family state) โดยรัฐใช้ประเด็นเรื่องเพศสภาพมาเป็นตัวกำหนดบทบาทหน้าที่ของพลเมืองในประเทศ ซึ่งให้บทบาทและอำนาจแก่ผู้ชายเหนือผู้หญิง กล่าวคือ ผู้ชายหรือพ่อมีสถานะเป็นหัวหน้าครอบครัว โดยมีบทบาทและอำนาจสูงสุดในการเรื่องสาธารณะ ในขณะที่ผู้หญิงมีบทบาทเป็นเพียงแม่ผู้มีหน้าที่รับผิดชอบเรื่องต่าง ๆ ภายในพื้นที่ส่วนตัวหรือในบ้าน ทั้งนี้ เนื่องจากระบบการเมืองที่มีลักษณะแบบอำนาจนิยม รัฐจึงบังคับและกำหนดบทลงโทษสำหรับอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียผู้ใดก็ตามที่ฝ่าฝืนหรือละเมิดกฎเกณฑ์ทางความรู้สึกในระบอบรัฐแบบครอบครัว

ภายใต้บรรยากาศที่เสรีภาพถูกจำกัดและรัฐพร้อมลงโทษอย่างรุนแรงนี้ การหลีกเลี่ยงความเจ็บปวดทุกข์ทรมานหรือการซ่อนเร้นความรู้สึกจึงเป็นสิ่งจำเป็น แต่ก็ทำให้การเป็นอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียได้เปลี่ยนแปลงไปอีกครั้ง ในบทนี้ ผู้วิจัยมุ่งสำรวจและอภิปรายอารมณ์ความรู้สึกของอุมมะฮ์มุสลิมชาวอินโดนีเซียในช่วงระหว่าง ค.ศ.1966-1998 ผ่านงานวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ที่ออกมาในช่วงดังกล่าว เพื่อทำความเข้าใจระบอบความรู้สึกแบบยุคระเบียบใหม่ และพจนารมณหรือการแสดงความรู้สึกของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียในห้วงเวลาที่การแสดงออกแบบการเมืองอิสลามเป็นสิ่งต้องห้าม กระทั่งในช่วงปลายยุคระเบียบใหม่ การไร้เสรีภาพทางการเมืองและความอึดอัดจากระบอบการเมืองอันเข้มงวด ดูเหมือนว่าอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียได้ค้นพบระบอบการเมืองที่ดีกว่า ซึ่งรองรับความหลากหลายทางความคิดหรือจินตนาการและให้คุณค่าแก่การมีส่วนร่วมทางการเมืองอย่างเท่าเทียม อันสามารถไปกันได้กับศาสนาอิสลามที่ได้รับการตีความใหม่เพื่อให้สอดคล้องกับความเปลี่ยนแปลงทางสังคม

#### บริบททางสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง

ถ้าอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียมีบทบาททางการเมืองอย่างแข็งขันตั้งแต่ในช่วงสงครามปฏิวัติอินโดนีเซียมาจนถึงการร่วมมือในทางการเมืองกับกองทัพอินโดนีเซียเพื่อทำลายพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซียและสุการ์โน แต่ในยุคระเบียบใหม่นั้น อุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียกลับถูกผลักไสไปอยู่ ณ ชายขอบของศูนย์กลางแห่งอำนาจ ซึ่งส่งผลทำให้มุสลิมอินโดนีเซียสงสัยต่อท่าทีต่อต้านอิสลามของ



สุฮาร์โตและกองทัพอินโดนีเซีย เนื่องจากศาสนาอิสลามคือหนึ่งในศาสนาที่ได้รับการยอมรับอย่างเป็นทางการตามอุดมการณ์หลักแห่งชาติหรือหลักปรัชญาคือที่ว่า “Ketuhanan Yang Maha Esa” [ความเชื่อในพระเจ้าสูงสุดเพียงองค์เดียว] และอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียก็เป็นประชากรส่วนใหญ่ของประเทศ ด้วยเหตุนี้ สุฮาร์โตและกองทัพอินโดนีเซียซึ่งกุมบังเหียนแห่งอำนาจสูงสุดในยุคระเบียบใหม่จึงยังคงอนุญาตและสนับสนุนให้ศาสนาอิสลามยังมีบทบาทในชีวิตส่วนตัวของชาวมุสลิมอินโดนีเซียในขณะเดียวกัน แทนที่จะกีดกันการมีส่วนร่วมทางการเมืองหรือทำลายสถาบันหรือองค์กรมุสลิมอินโดนีเซียให้หมดสิ้นไป ยุคระเบียบใหม่ได้พยายามควบคุม ดุดกถัน และปรับเปลี่ยนอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียเพื่อให้เข้ามาอยู่ใกล้ชีวิตสายตาและควบคุมได้

ทั้งนี้ ความสำเร็จทางเศรษฐกิจและความมั่นคงทางการเมืองในยุคสุฮาร์โต ทำให้ระบบการศึกษาของรัฐตามแบบอย่างตะวันตกได้ขยายตัวยิ่งกว่ายุคสมัยใดก่อนหน้านั้น โดยกลายเป็นสถาบันทางการศึกษาที่จะมีบทบาทสำคัญอย่างมากในการหล่อหลอมนักเรียนหรือคนหนุ่มสาวอินโดนีเซียรุ่นใหม่ขึ้น ในขณะที่ระบบการศึกษาเอกชนหรือโรงเรียนสอนศาสนาแบบจารีตถูกบีบบังคับให้ปฏิรูปให้เป็นสมัยใหม่ สอนความรู้สายสามัญควบคู่กับวิชาศาสนา และอยู่ภายใต้การกำกับดูแลของรัฐบาล ดังนั้น สถาบันการศึกษาแบบสมัยใหม่จึงกลายเป็นชุมชนที่หล่อหลอมและเตรียมความพร้อมเปอมุตาหรืออุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซีย เพื่อออกไปทำงานพัฒนาประเทศภายใต้คำแนะนำของบิดาแห่งการพัฒนาหรือสุฮาร์โตอย่างเคารพและเชื่อฟัง นอกจากนี้ การศึกษาในยุคสุฮาร์โตยังเป็นสิ่งที่ช่วยให้คนสามารถเลื่อนระดับทางสังคม มีความมั่นคงในชีวิต และมีอำนาจ เพราะฉะนั้น อาจกล่าวได้ว่าความรู้สึกเร้าร้อนและสำนึกทางการเมืองแบบเปอมุตาในยุคสุฮาร์โตได้เปลี่ยนจากวิถีแห่งเปอซันเตร์ขึ้นมาสู่ร่วมหาวิทยาลัย อันเป็นแหล่งผลิตคนหนุ่มสาวในอุดมคติของรัฐหรือบางสิ่งที่ดีกว่าแต่ยังไม่มาถึง

ดังนั้น สถาบันการศึกษาสมัยใหม่แบบตะวันตกจึงกลายเป็นสถาบันสำคัญที่ผลิตอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียแห่งยุคระเบียบใหม่ขึ้น โดยความรู้สึกเร้าร้อนของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียในช่วงการปฏิวัติและในยุคสุฮาร์โตนั้นถูกควบคุมจำกัดโดยรัฐบาลยุคระเบียบใหม่ และการแสดงความขุ่นเคืองและการเผชิญหน้าอย่างเปิดเผยต่อสุฮาร์โตและกองทัพอินโดนีเซียนั้นย่อมส่งผลร้ายมากกว่าผลดี ประสพการณ์จากการถูกรวบปรามและการถูกลงโทษ จึงทำให้อุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียหลีกเลี่ยงการเผชิญหน้า หรือไม่ก็เบนไปสู่พื้นที่ทางวัฒนธรรมหรือกิจกรรมการเผยแพร่ศาสนาอิสลามเพื่อชักจูงอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียคนอื่น ๆ ให้กลับมาสู่เส้นทางแห่งความเคร่งครัดเฉกเช่นนักเรียนศาสนาหรือสาทร อันเป็นพื้นที่ปลอดภัยและผ่อนคลายจากการถูกลงโทษรวมทั้งความเข้มงวดทางการเมืองของยุคระเบียบใหม่ กระนั้น แม้ปัญหาการใช้ความรุนแรงของรัฐและวิกฤติเศรษฐกิจได้บ่อนเซาะและทำลายความชอบธรรมของระบอบการเมือง แต่ภาษา บรรทัดฐานทางความรู้สึก และอุดมคติทาง

การเมืองของยุคระเบียบใหม่นั้น ก็ยังมีอิทธิพลอย่างสูงต่อชีวิตทางสังคมและประสบการณ์ทางอารมณ์ของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซีย แต่ก็กลายเป็นสิ่งที่จะถูกตั้งคำถามอย่างท้าทายในเวลาต่อมาก็ตาม

ทั้งนี้ ยุคระเบียบใหม่เริ่มต้นขึ้นหลังสุการ์โนได้ยอมลงนามในหนังสือคำสั่ง “ซูเปอร์เซมาร” หรือ *Supersemar* (Surat Perintah Sebelas Maret) [หนังสือคำสั่งวันที่ 11 มีนาคม] เพื่อถ่ายโอนอำนาจของประธานาธิบดีมาให้แก่นายพลสุฮาร์โตเมื่อวันที่ 11 มีนาคม ค.ศ.1966 (ดูหนังสือคำสั่งซูเปอร์เซมารฉบับเต็มภาษาไทยใน ทวีศักดิ์ เผือกสม, 2555, น. 224-225 และฉบับภาษาอังกฤษใน Bourchier & Hadiz, 2003, pp. 31-32) บรรดาสมาชิกรัฐสภาหรือสมัชชาที่ปรึกษาประชาชนชั่วคราว (Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara, MPRS) ซึ่งได้รับการแต่งตั้งขึ้นมาใหม่หลายคนโดยนายพลสุฮาร์โตเพื่อทดแทนคนเก่าที่ถูกปลดออกไปในช่วงกวาดล้างคอมมิวนิสต์และแนวร่วม ก็ได้ออกคำสั่งประกาศในนามของสุการ์โนให้แนวคิดคอมมิวนิสต์และพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซียหรือ PKI เป็นสิ่งที่ผิดกฎหมายในอินโดนีเซีย เนื่องจากคำสอนของคอมมิวนิสต์ขัดแย้งกับหลักปรัชญาศีล และ PKI พยายามยึดอำนาจรัฐบาลอย่างผิดกฎหมาย (ดูคำสั่งยุบ PKI ฉบับเต็มในคำแปลภาษาไทยใน ทวีศักดิ์ เผือกสม, 2555, น. 228-229 และภาษาอังกฤษใน Bourchier & Hadiz, 2003, pp. 33-34) จากนั้น รัฐสภาชุดนี้ก็ได้ถอดถอนสุการ์โนออกจากตำแหน่งประธานาธิบดี ยกเลิกคำแถลงการณ์ต่าง ๆ ของสุการ์โน (ยกเว้นหลักปรัชญาศีล) และลงมติแต่งตั้งนายพลสุฮาร์โตเป็นประธานาธิบดีอย่างเป็นทางการใน ค.ศ.1968-1973 หรืออยู่ในวาระ 5 ปี

สุการ์โนกลายเป็นชายชราและไร้อำนาจไปอย่างสิ้นเชิง แม้สุฮาร์โตไม่ได้พยายามทำอะไรอันรุนแรงต่ออดีตประธานาธิบดีซึ่งได้สูญเสียเกียรติยศไปแล้ว เพราะไม่ต้องการกระตุ้นให้ฝ่ายสนับสนุนของสุการ์โนที่ยังคงหลงเหลืออยู่ออกมาเคลื่อนไหวต่อต้าน (Ricklefs, 2001, p. 353-354) ทว่าตลอดช่วงชีวิตที่เหลือของสุการ์โนนั้นก็ถูกจำกัดพื้นที่ให้อยู่แต่ในบริเวณทำเนียบประธานาธิบดีที่เมืองบอกอร์ และใช้ชีวิตในวัยชราอย่างโดดเดี่ยว ซ้ำซึม และล้มป่วยกระเสาะกระแสะ กระทั่งในเดือนมิถุนายน ค.ศ.1970 วีรบุรุษของชาติและประธานาธิบดีตลอดกาลก็ถึงแก่อสัญกรรมเมื่อสิริอายุรวมได้ 69 ปี ชะตากรรมและชีวิตทางการเมืองของสุการ์โนอาจชวนให้นึกถึงความรู้สึกหวาดกลัวของเหล่านักปฏิวัติในบทกวีปฏิวัติช่วงท้าย ๆ ในชีวิตของไซริล อันวาร์ ก่อนสงครามการปฏิวัติจะยุติลงในปี ค.ศ.1949 คือ ความกลัวที่ต้องใช้ชีวิตอยู่กับความโดดเดี่ยว เจ็บบั้น และถูกหลงลืม ในที่สุด ร่างไร้วิญญาณของเขาได้ถูกนำไปฝังที่เมืองบลิตาร์ (Blitar) จังหวัดชวาตะวันออก ซึ่งตั้งอยู่ไม่ไกลจากซากโบราณสถานปะนะตารันในยุคัมชปาหิต โดยไม่มีพิธีรีตองอย่างยิ่งใหญ่ใด ๆ ตรงกันข้ามกับความยิ่งใหญ่เกรียงไกรของขบวนการปฏิวัติภายใต้การนำของสุการ์โน เพื่อโค่นล้มระบอบอาณานิคมของจักรวรรดิดัชต์

สุฮาร์โตและกองทัพอินโดนีเซียกลายเป็นฝ่ายชี้ขาดทางการเมืองในช่วงเวลาดังกล่าว เพราะเป็นองค์กรที่ถือครองอาวุธทันสมัยมากที่สุดและถูกจัดตั้งขึ้นอย่างมีประสิทธิภาพ ทั้งนี้หลังจาก

ปราบปรามฝ่ายตรงข้ามทางการเมืองอย่างจนเสร็จสิ้นแล้ว การมุ่งแก้ไขปัญหาทางเศรษฐกิจของประเทศก็เป็นหนึ่งในเป้าหมายสำคัญลำดับต้น ๆ ของยุคระเบียบใหม่ เนื่องจากเศรษฐกิจอินโดนีเซียยุคหลังอาณานิคมหรือนับตั้งแต่ได้รับเอกราชอย่างเป็นทางการระหว่าง ค.ศ.1950-1965 โดยภาพรวมแล้วได้ประสบกับความล้มเหลวมาตลอด ทั้งขาดแคลนโครงสร้างพื้นฐานใหม่ ๆ ในภาคการผลิต และปัจจัยด้านการผลิตที่มีอยู่เดิมนั้นก็ล้วนอยู่ในสภาพอันย่ำแย่ จนทำให้การบริการขนส่งสินค้าเอาแน่เอานอนไม่ได้และสิ่งของในการบริโภคขาดแคลน ด้วยเหตุนี้ อินโดนีเซียจึงถูกมองว่าเป็นหนึ่งในประเทศด้อยพัฒนาอยู่ในสภาพที่น่าสิ้นหวัง (Booth, 2016, pp. 63-64) ดังนั้น หลังนายพลสุฮาร์โตได้ขึ้นสู่อำนาจ รัฐบาลใหม่ของอินโดนีเซียจึงไม่เพียงแสดงจุดยืนต่อต้านลัทธิคอมมิวนิสต์อย่างกระตือรือร้น หากแต่ยังได้ละทิ้งการพึ่งพิงประเทศในโลกคอมมิวนิสต์ไปสู่การสร้างความสัมพันธ์ขึ้นใหม่กับประเทศในโลกเสรีที่เคยขาดสะบั้นลงในยุคสุการ์โน

การฟื้นฟูความสัมพันธ์กับชาติตะวันตกทำให้ได้รับความช่วยเหลือทางการเงินเพื่อฟื้นฟูเศรษฐกิจ ความชอบธรรม และความน่าเชื่อถือ สุฮาร์โตจึงได้แต่งตั้งผู้ชำนาญการด้านเศรษฐศาสตร์ (economist-technocrat) ซึ่งล้วนจบการศึกษาจากมหาวิทยาลัยในโลกตะวันตก หรือที่เรียกกันว่ากลุ่ม “มาเฟียเบิร์กลีย์” (Berkeley Mafia) ขึ้นเป็นที่ปรึกษาทางเศรษฐกิจและการกำหนดนโยบาย โดยหนึ่งในนั้น คือ ศาสตราจารย์วิโจโย นิติสาสโตร (Widjojo Nitisastro) ในขณะเดียวกัน รัฐบาลยังกระตุ้นการลงทุนจากต่างชาติและพัฒนาอุตสาหกรรม แม้รายได้ของประชากรต่อหัวจะไม่ได้เพิ่มขึ้นตามมากนัก แต่ปัญหาเรื่องงบประมาณกลับมามีสมดุลและเศรษฐกิจภายในประเทศกระเตื้องขึ้น (Booth, 2016, p. 65, Ricklefs, 2001, p. 354) ทั้งนี้ ผลของการพัฒนาทางเศรษฐกิจตลอดช่วงสามทศวรรษ อินโดนีเซียจึงก้าวรุดหน้าไปสู่ยุคแห่งการพัฒนาตามระบบทุนนิยมอย่างเต็มที จนเปลี่ยนโฉมหน้าของประเทศที่ประสบความตกต่ำอย่างสุดขีดไปสู่ “ยุคแห่งเหตุผล” เพราะการตัดสินใจเรื่องเศรษฐกิจอย่างสมเหตุสมผลกลับมาแล้ว (Allison, 1969; Pauker, 1968) โดยมีแบบแผนการพัฒนาเศรษฐกิจแห่งชาติ (Booth, 2016, p. 66) และยิ่งกลายเป็นประเทศกำลังพัฒนาที่พึ่งพาการผลิตแบบอุตสาหกรรมแทนที่การเกษตร

ความสำเร็จของการพัฒนาทางเศรษฐกิจของยุคระเบียบใหม่ ทำให้รัฐบาลสามารถขยายสวัสดิการด้านต่าง ๆ ให้แก่ประชาชนได้มากขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเรื่องของการศึกษา แม้ในช่วงแรกอัตราผู้รู้หนังสือและผู้สามารถเข้าสู่ระบบการศึกษายังไม่มากนักเมื่อเทียบกับจำนวนประชากรจำนวนร้อยละล้านคนใน ค.ศ.1971 (ส่วนใหญ่อาศัยบนเกาะชวา) แต่ภายในสามทศวรรษถัดมา อัตราผู้รู้หนังสือและสำเร็จการศึกษาชั้นสูงก็ได้มีจำนวนเพิ่มขึ้นอย่างน่าพอใจ โดยคนเหล่านี้ได้กลายมาเป็นฟันเฟืองของนโยบายการพัฒนาประเทศ แม้วิกฤตการเงินในเอเชียใน ค.ศ.1997 จะทำให้เศรษฐกิจของอินโดนีเซียได้รับผลกระทบอย่างรุนแรงจนเผยให้เห็นอีกด้านของการพัฒนาประเทศ โดยเฉพาะปัญหาความเหลื่อมล้ำอย่างเห็นได้ชัดระหว่างเมืองกับชนบท และระหว่างเกาะชวากับเกาะ

รอบนอก ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของความไม่พอใจของประชาชน แต่ปัญหาการผูกขาด การทุจริต การเล่นพรรคเล่นพวก และการไร้ระเบียบทางการเงินนั้นดำรงอยู่ในสังคมอินโดนีเซียมาอย่างเนิ่นนานตลอดยุคระเบียบใหม่ อย่างไรก็ตาม ก่อนการรวบรวมนของยุคระเบียบใหม่ใน ค.ศ.1998 กลไกการปราบปรามอย่างรุนแรงของรัฐ ก็ทำให้รัฐบาลสุฮาร์โตก็สามารถควบคุมหรือจัดการความรู้สึกขุ่นเคืองที่อาจก่อตัวขึ้นจนอาจคุกคามความมั่นคงของระบอบได้

ในยุคระเบียบใหม่ รัฐธรรมนูญฉบับ ค.ศ.1945 ซึ่งถูกนำกลับมาในช่วงสุการ์โนได้ให้อำนาจสูงสุดแก่ประธานาธิบดี โดยเป็นผู้นำสูงสุดทั้งฝ่ายบริหารและกองทัพตั้งแต่ ค.ศ.1966-1998 แต่การที่โครงสร้างของรัฐบาลยุคระเบียบใหม่ถูกสถาปนาขึ้นจากเครือข่ายกองทัพ ข้าราชการพลเรือน และผู้ชำนาญการด้านต่าง ๆ จึงทำให้ถูกเรียกว่าระบอบการเมืองแบบรัฐการ รัฐแบบบริษัท (corporatist) และรัฐที่เป็นสมบัติส่วนตัว (neopatrimonial) หรือกล่าวอีกอย่างก็คือระบอบอำนาจนิยม เพราะรัฐเน้นใช้กลไกการปราบปรามและจำกัดเสรีภาพของประชาชน โดยกองทัพกลายเป็นกลไกความมั่นคงทางการเมือง ซึ่งจะมีบทบาททั้งในการป้องกันประเทศและชีวิตของพลเรือนทุกระดับ ภายใต้แนวคิด Dwifungsi [ทวิบทบาท หรือมีหน้าที่ทั้งกิจการทหารและพลเรือน] เพื่อสนับสนุนแผนการพัฒนาชาติ ซ่อมถนน สร้างมัสยิดและสถานพยาบาล รวมทั้งอบรมปลูกฝังอุดมการณ์ปีศาจใต้แนวทางที่เรียกว่า P4 [แนวทางปฏิบัติและประสบการณ์ของปีศาจ] ซึ่งถูกขยายไปยังหน่วยงานของรัฐ โรงงาน โรงเรียน และสถานที่แบบอื่น ๆ จนกระทั่งตรากฎหมายบังคับให้ทุกสมาคมหรือองค์กรในประเทศต้องยอมรับเอาปีศาจเป็นแนวทางปฏิบัติเดียวใน ค.ศ.1985 (Bouchoir & Hadiz, 2003, pp. 112-113)

กระนั้นในช่วงทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา โฉมหน้ารัฐอินโดนีเซียยุคระเบียบใหม่ที่วางอยู่บนอุดมคติทางการเมืองแบบอินทรีย์ภาพ (organicism) ซึ่งมองสังคมเหมือนเช่นการทำงานของร่างกายมนุษย์ หรือเป็นเหมือนครอบครัว และเชิดชูคุณค่าครอบครัวหรือสังคมแบบชุมชนเหนือปัจเจกบุคคล แต่ต่อต้านแนวคิดแบบเสรีนิยมและพรรคการเมือง ก็ปรากฏออกมาเป็นรูปร่างอย่างชัดเจน ทั้งนี้ นอกจากรัฐบาลยังได้สถาปนาหลักปีศาจ เป็นอุดมการณ์หลักแห่งชาติอย่างเป็นทางการแบบเดียวแล้ว รัฐบาลได้ยุบรวมพรรคการเมืองออกเป็น 3 พรรค และอยู่ภายใต้การควบคุมอย่างเข้มงวดของรัฐบาล โดยหนึ่งในนั้นเป็นพรรครัฐบาลซึ่งครองเสียงส่วนใหญ่ในรัฐสภาตลอดจนถึง ค.ศ.1998 โดยเป็นกลไกทางการเมืองในการเลือกตั้งและการจัดตั้งคณะรัฐบาล ส่วนอีกสองพรรคฝ่ายค้าน คือ พรรคการเมืองอิสลาม (Islamic party) และพรรคการเมืองแบบโลกียวิสัย (secular party) ลักษณะเดียวกับพรรครัฐบาลที่เป็นกวาดเอาพรรคการเมืองต่าง ๆ มาอยู่รวมกัน อย่างไรก็ตาม ลักษณะสำคัญของระบอบการเมืองยุคระเบียบใหม่ คือ การเป็นรัฐแบบอำนาจนิยมที่มีลักษณะของสังคมปิศาจไทย เพราะให้บทบาทของผู้ชายเหนือผู้หญิงอย่างชัดเจน

## รัฐแบบครอบครัวและระบอบความรู้สึกระเบียบใหม่

เพื่อเตือนภัยคอมมิวนิสต์และอันตรายของการเมืองแบบแบ่งเป็นฝักฝ่ายตามแนวทางของอุดมการณ์เหมือนเช่นในยุคสุการ์โน ยุคระเบียบใหม่จึงได้หันมาเน้นการพูดถึงหลักการของปัญญาศีลและโวหารในภาษาแบบครอบครัว โดยใน ค.ศ.1967 สุฮาร์โตได้ออกมากล่าวปราศรัยก่อนการเปิดประชุมรัฐสภาชั่วคราวว่า

ประชาธิปไตยที่เราใช้ชีวิตอยู่ คือ ประชาธิปไตยแบบปัญญาศีล โดยเรื่องบรรทัดฐานและกฎหมายพื้นฐาน ต่าง ๆ ได้รับการกำหนดไว้แล้วในรัฐธรรมนูญฉบับ ค.ศ.1945 ปัญญาศีลนี้หมายถึงประชาธิปไตยซึ่งยึดถือหลักการอำนาจอธิปไตยเป็นของปวงชนนั้นได้รับแรงบันดาลใจและหลอมรวมเข้ากับหลักการข้ออื่น ๆ ของปัญญาศีล สิ่งนี้หมายความว่าในการใช้สิทธิประชาธิปไตย เราจะต้องรับผิดชอบต่อพระผู้เป็นเจ้าของตน รักษาคุณค่าความเป็นมนุษย์อันสูงส่งอย่างมีศักดิ์ศรี เสริมสร้างและค้ำจุนเอกภาพของชาติ และตระหนักในความยุติธรรมทางสังคม ประชาธิปไตยแบบปัญญาศีลนี้กำเนิดขึ้นจากความเข้าใจในคุณค่าของครอบครัวและการความร่วมมือร่วมใจช่วยเหลือกันและกัน

ทั้งนี้ โวหารหรือภาษาครอบครัวซึ่งเน้นการเข้าใจและการร่วมมือร่วมใจแบบครอบครัวข้างต้นนั้น ไม่ได้แสดงให้เห็นถึงรูปแบบทางสังคม การเมือง และวัฒนธรรมโดยทั่วไปของอินโดนีเซียในยุคระเบียบใหม่เท่านั้น แต่ยังเผยให้เห็นถึงรูปแบบ กฎเกณฑ์ หรือการจัดการอารมณ์ความรู้สึกแบบทางการของระบอบการเมืองอินโดนีเซีย ซึ่งมีลักษณะแตกต่างจากยุคระเบียบเก่า

ในการทำความเข้าใจบทบาทเรื่องเพศสภาพในอินโดนีเซียยุคระเบียบใหม่ จูเลีย สุรยาคุสุมา (Julia Suryakusuma) ระบุว่า รัฐบาลหรือรัฐได้กำหนดบรรทัดฐานเรื่องเพศและเพศสภาพแบบทางการขึ้นใหม่ ไม่ว่าจะเป็นการออกกฎหมายการแต่งงานหรือการรณรงค์ปลุกฝังชักจูงผ่านสถาบันของรัฐ เช่น กฎหมายแต่งงานฉบับ ค.ศ.1974 กับฉบับ ค.ศ.1983 แม้ว่ารัฐจะมุ่งหวังให้ประชาชนทั่วไปยึดถือและปฏิบัติตาม แต่ก็มุ่งเน้นไปที่บรรดาข้าราชการและพนักงานของรัฐเป็นสำคัญ โดยผู้ที่ประสบความสำเร็จไม่เพียงได้รับการยกย่องหรือปูนบำเหน็จ แต่ยังเป็นเครื่องแสดงความสูงส่งทางศีลธรรมและสร้างความชอบธรรมให้แก่รัฐอีกด้วย เพราะนอกจากข้าราชการในฐานะกลไกของรัฐจะต้องแสดงความภักดีต่อปัญญาศีล รัฐธรรมนูญ ผู้นำ และรัฐบาล รวมทั้งตระหนักและรับผิดชอบต่อหน้าที่แล้ว พวกเขาจะต้องแสดงให้เห็นถึงความแข็งแกร่งและมีศีลธรรมตามบรรทัดฐานเรื่องเพศของรัฐ อันหมายรวมไปถึงภรรยาและครอบครัวของข้าราชการอีกด้วย โดยมีสมาคมแม่บ้านข้าราชการหรือ “Dharma Wanita” [ธัมมา วานิตา หรือ “คำสอนสำหรับสตรี”] ที่ถูกสถาปนาขึ้นใน ค.ศ.1974 และกลายเป็นสมาคมสตรีที่ใหญ่ที่สุดในประเทศ (Suryakusuma, 1996, pp. 95-98)

สมาคมสตรีอินโดนีเซียจึงถูกควมรวมเป็นส่วนผนวกของระบบราชการ ทั้งนี้เพื่อขจัดอิทธิพลของฝ่ายซ้ายหรือ PKI ที่อยู่ในสองนครสตรีในช่วงยุคระเบียบเก่า ภาระของเหล่าข้าราชการทุกระดับจะถูกบังคับให้เข้าเป็นสมาชิกของสมาคมฯ โดยมีบทบาทหน้าที่ลดหลั่นตามตำแหน่งของสามี และถูกคาดหวังว่าจะเป็นภรรยาผู้ซื่อสัตย์ที่คอยติดตามและสนับสนุนหน้าที่การงานของสามีด้วยการสร้างบรรยากาศรักใคร่กลมเกลียวและไม่ต่อต้านปัญหาศีล เพื่อสร้างข้าราชการที่มีอำนาจและไม่มัวหมองดังที่สุรยาकुสุมาเรียกว่า “ความเป็นแม่แห่งรัฐ” หรือ “State Ibusim” อันหมายถึงภรรยาที่อยู่ใต้การบัญชาและพึงพาสามี ครอบครัว และรัฐ ดังนั้น แนวคิดขององค์กรจึงมุ่งเน้นความสามัคคี และการอยู่ในโอวาท (Suryakusuma, 1996, pp. 99-100)

อย่างไรก็ตาม ในบางครั้งกฎเกณฑ์และชีวิตครอบครัวของสตรีเหล่านี้กลับสร้างความตึงเครียดและความรุนแรงในครอบครัว ในการศึกษาเรื่องครอบครัวอินโดนีเซียยุคระเบียบใหม่ ซายาชิราอิชิ (Saya Shiraishi) ชี้ให้เห็นว่าภาพของครอบครัวสันติสุขหรืออุดมคติรัฐแบบครอบครัวนั้นได้เน้นความสำคัญของอารมณ์ความรู้สึกบางอย่างขึ้นมา กล่าวคือ kehangatan [ความรู้สึกอบอุ่นแบบครอบครัว] kehilangan [การโหยหาอดีต] kasih sayang [การเสียสละหรืออุทิศตนอย่างไร้เงื่อนไข] และ terima kasih [ความกตัญญู] ในฐานะที่เป็นสิ่งเลอค่าสำหรับสตรีชาวอินโดนีเซียรวมถึงความกตัญญูหรือการยอมรับอำนาจของพ่อแม่ (Shiraishi, 1997) โดยความรู้สึกที่ตึงต้ามเหล่านั้นนั้นปรากฏอยู่ในตำราเรียน คู่มือการใช้ชีวิต ละครโทรทัศน์ และนวนิยาย เพื่อคาดหวังหรือปลูกฝังให้ชาวอินโดนีเซียตั้งแต่วัยเด็กถึงผู้ใหญ่พยายามปฏิบัติให้บรรลุผลตามเป้าหมาย ในฐานะชาวอินโดนีเซียหรือชาวมุสลิมอินโดนีเซียอันพึงปรารถนา

ในขณะที่ความล้มเหลวและเรื่องอื้อฉาวภายในครอบครัวชีวิตซึ่งถูกมองว่าขัดแย้งกับชีวิตครอบครัวในอุดมคติแบบยุคสุฮาร์โตเป็นสิ่งต้องห้ามและพึงหลีกเลี่ยงความขัดแย้ง หรืออย่างน้อยก็ต้องไม่เป็นที่รับรู้ในพื้นที่สาธารณะ เพราะจะทำให้ครอบครัวเสื่อมเสีย สูญเสียความก้าวหน้าในชีวิต และอาจถูกประณาม ดังในกรณีศึกษาเพลง *Hati Yang Luka* [หัวใจอันร้าวราน] ของฟิลลิปแยมโปลสกี (Phillip Yampolsky) นักมานุษยวิทยาคนตรีชาวอเมริกัน เป็นเพลงอินโดนีเซียที่ได้ยินไปทั่วทุกหัวระแหง ชายดิระดับประวัติศาสตร์ และมีเพลงแก้หรือเพลงแปลงในฉบับต่าง ๆ ตามมาอีกจำนวนมาก ในตลอดช่วงปลายปี ค.ศ.1988

เพลง *Hati Yang Luka* ขับร้องโดยนักร้องและนักแสดงชื่อ เบธาเรีย โซนาตา (Betharia Sonata) โดยออกวางจำหน่ายเป็นเทปคาสเซ็ทและถ่ายทอดผ่านรายการทางสถานีโทรทัศน์ของรัฐช่อง TVRI ที่มีอยู่ช่องเดียวในขณะนั้นในวันที่ 11 มกราคม ค.ศ.1988 ทั้งนี้ การที่เพลงแนวนี้นักถูกขับร้องโดยศิลปินสตรี และเนื้อร้องมักเกี่ยวกับความรักทั้งหวานและเศร้าของวัยรุ่นและคนหนุ่มสาว จึงทำให้เพลงแนวนี้นักถูกเรียกอย่างมีดูแคลนว่าเป็น “เพลงขี้แย” [lagu cengeng หรือ “ลากู เจ็งเค็ง” หมายถึง เพลงที่มีเนื้อร้องเศร้าเรี่ยกันน้ำตา] (Yampolsky, 1989, pp. 1-3) ทว่าการที่เนื้อเนื้อร้องของ

เพลงเล่าถึงชีวิตการแต่งงานอันชื่นชมของหนุ่มสาวคู่หนึ่งและปัญหาการใช้ความรุนแรงในครอบครัวของผู้ชายต่อภรรยา ทำให้เพลงมีลักษณะที่แปลกไปจากเพลงสำหรับวัยรุ่นและคนหนุ่มสาวโดยทั่วไป ดังเนื้อร้องบางส่วนของเพลง *Hati Yang Luka*

ครึ่งแล้วครึ่งเล่า  
ฉันทันยอมเธอเสมอมา  
ก็เพื่อชีวิตการแต่งงานของเรา  
แม้ว่าบางครั้งจะรู้สึกเจ็บปวด

ดูรอยจำแดงบนแก้มของฉันสิ  
มันเป็นรอยฝ่ามือของเธอ  
เธอชอบทำแบบนี้เวลาโกรธ  
เพื่อปิดบังความผิดของตัวเอง

ในช่วงปลายเดือนสิงหาคมถึงปลายเดือนตุลาคมใน ค.ศ.1988 ประเด็นเพลงชี้แยะก็ได้ก่อให้เกิดการถกเถียงในที่สาธารณะขึ้นอย่างเผ็ดร้อน โดยฮารุโมโค (Harun Mohamad Kohar, Hamoko) รัฐมนตรีกระทรวงสารสนเทศได้ออกมาประณามเพลงชี้แยะว่าเป็นเพลงรสนิยมต่ำ ทำลายจิตวิญญาณของประชาชนจนกลายเป็นผู้พ่ายแพ้ และบ่อนเซาะความรับผิดชอบของประชาชนต่อความเจริญก้าวหน้าของชาติ ดังนั้น สถานีโทรทัศน์จึงควรหยุดออกอากาศเพลงจำพวกนี้ ซึ่งมีผลทำให้เพลงนี้ถูกถอดออกจากผังรายการหลังจากนั้นไม่นานนัก (Yampolsky, 1989, p. 7) แม้ว่าคนฟังทุกมิได้รู้สึกเศร้าหรือรู้สึกอ่อนแอและกลับใช้คำว่าโอกาสนี้เห็นแบบฉบับขบขัน แต่ก็มีบางคนที่รู้สึกเศร้าจนผลอหลังน้ำตาออกมา เพราะเพลงไปกระตุ้นให้นึกถึงชีวิตที่บ้านแตกสาแหรกขาดของตน ขณะที่ผู้หญิงวัยกลางคนเห็นด้วยกับรัฐมนตรี แต่บางคนก็ได้เตือนสติถึงการพูดแบบเหมารวม กระทั่งหลังมีการปรึกษาหารือกันในแวดวงสื่อและเจ้าหน้าที่รัฐในช่วงปลายเดือนกันยายนก็ได้ข้อสรุปว่า ปัญหาของเพลงชี้แยะไม่ได้อยู่ที่เรื่องทำนอง แต่เป็นส่วนหนึ่งของเนื้อร้อง ในขณะที่เดียวกัน ที่ประชุมก็ได้ระบุด้วยว่าเนื้อร้องเพลงชี้แยะที่สื่อถึงสิ่งลามกอนาจาร สร้างความแตกแยกในกลุ่มชาติพันธุ์ คูหมัน สถาบันครอบครัว และแสดงอาการบูดบึ้งของคนอกหัก เป็นสิ่งที่ไม่ควรนำมาออกอากาศเผยแพร่ (Yampolsky, 1989, p 8)

ในที่สุด ในปีถัดมาเพลงชี้แยะแบบเพลง *Hati Yang Luka* ก็ค่อย ๆ หายลับไปจากสถานีโทรทัศน์ช่อง TVRI โดยรายการเพลงของทางสถานีถูกแทนที่ด้วยเพลงรักแบบหวาน ๆ และเชิดชูสถาบันครอบครัว ทั้งนี้ แยมโปสกีได้ตั้งข้อสังเกตว่า เพลงนี้อาจทำให้ใครบางคนรู้สึกโกรธเคือง

โศกเศร้า และอับอาย เพราะเพลงได้ข้ามแบบฉบับเดิม ๆ ของเพลงรักสำหรับวัยรุ่นและคนหนุ่มสาว โดยเข้าไปใกล้กับปัญหาในชีวิตจริงของคนหนุ่มสาววัยทำงานชาวอินโดนีเซีย เช่น ความรุนแรงในครอบครัว การนอกใจ และการหย่าร้าง กระทั่งอาจนำไปสู่การมีเพลงที่พูดถึงปัญหาเรื่องอื่น ๆ ที่รัฐในยุคระเบียบใหม่ไม่ต้องการก็เป็นได้ (Yampolsky, 1989, p. 9) ในขณะเดียวกัน เครกส์ ลอร์คการ์ด (Craig Lockard) ได้ขยายความประเด็นเรื่องเพลงขี้แยะในช่วงนั้น โดยกล่าวว่า “อาจมองเพลงหัวใจอันร้าวรานได้ว่าเป็นเพลงการเมือง เนื่องจากเพลงพูดถึงเรื่องที่รัฐบาลต้องการจะปกปิดและยังทำให้รัฐบาลออกมาตอบโต้” (Lorckard, 1998 p. 87) ดังนั้นดูเหมือนว่าความเศร้าบางแบบเป็นเรื่องที่พึงหลีกเลี่ยง เพราะอาจถูกกลบโฆษาได้

### วรรณกรรมอินโดนีเซียในยุคระเบียบใหม่

แม้ในช่วงการกวาดล้างคอมมิวนิสต์และโค่นล้มสุการ์โนได้ทำให้นักเขียนอินโดนีเซียหลายคนซึ่งมีความใกล้ชิดกับยุคระเบียบเก่าถูกกวาดล้างไปด้วย แต่ความปราชาัยทางการเมืองของฝ่ายซ้ายและสุการ์โนก็เปิดทางให้แก่กลุ่มปัญญาชนและผู้นำรุ่นใหม่ได้เจ็ดจรัสขึ้นหลังเริ่มยุคสมัยแห่งการพัฒนาหรือยุคระเบียบใหม่ของสุฮาร์โต โดยเฉพาะกลุ่มการเมืองอิสลาม (political Islam) ที่ได้สูญเสียอิทธิพลและบทบาททางการเมืองในพื้นที่สาธารณะของอินโดนีเซียมาตั้งแต่ในช่วงต้นทศวรรษ 1970 กระนั้น ทราบไตที่ชาวมุสลิมอินโดนีเซียยังไม่เคลื่อนไหวทางการเมืองซึ่งอาจถูกมองเป็นภัยคุกคามความสงบสุขและความมั่นคงของรัฐแล้ว บทบาทของศาสนาอิสลามก็ยังคงมีอยู่ในพื้นที่ส่วนตัวของปัจเจกบุคคล

อย่างไรก็ตาม ความขุ่นเคืองของบรรดากลุ่มการเมืองอิสลามได้ปะทุขึ้น เนื่องมาจากกรณีร่างกฎหมายแต่งงานฉบับใหม่ในปี ค.ศ.1973 ซึ่งอนุญาตให้มีการแต่งงานระหว่างคู่รักต่างศาสนาได้อย่างง่ายขึ้น ทั้งที่ก่อนหน้านี้การแต่งงานข้ามศาสนาเป็นเรื่องต้องห้าม เรื่องนี้จึงทำให้มุสลิมกลุ่มต่าง ๆ ทั้งสายจารีตและสมัยใหม่ต่างก็รู้สึกร่วมเป็นอันหนึ่งอันเดียวในการต่อต้านร่างกฎหมายดังกล่าว เช่น อีดัม คาลิด (Idham Khalid) ประธานของ NU ขณะนั้นได้ออกมากล่าวคำปราศรัยคัดค้านต่อบรรดาสมาชิกขององค์กรที่เมืองชิซาร์ว (Tjisarua) จังหวัดชาวาตะวันตก ในวันที่ 20 กุมภาพันธ์ ค.ศ.1969 โดยคำปราศรัยดังกล่าวได้ถูกนำไปตีพิมพ์ในหนังสือเล่มเล็กชื่อ *NU Dan Aqigahnya* (นะตะลาฮ์ตุล อุลามา และอะดีตะฮ์หรือหลักความมั่นคง) ในขณะที่ฮัมกา (Haji Malik Karim Amrullah, Hamka) อดีตนักการเมือง นักเขียนอินโดนีเซียที่มีผลงานเกี่ยวในเรื่องศาสนาอิสลามมากที่สุดผู้หนึ่ง และนักเคลื่อนไหวอิสลามสายปฏิรูปหรือมุสลิมสมัยใหม่ ก็ออกมาแสดงความรู้สึกตกใจและตาสว่างต่อระบอบสุฮาร์โตผ่านบทความในหนังสือพิมพ์ *Harian Kami*



ในการเขียนบทความชิ้นนี้ ข้าพเจ้าไม่ได้ลืมตัว ข้าฯ ได้ตระหนักดีว่าชุมชนชาวมุสลิมของข้าฯ อยู่ในสถานะที่อ่อนแออย่างยิ่ง อ่อนระโหยโรยแรงในทางการเมือง เพราะบางในทางเศรษฐกิจ อ่อนแอในทุก ๆ ด้าน มีเพียงพื้นที่เดียวซึ่งพวกเราไม่ได้อ่อนแอ [คือ] ศรัทธาของเรา! ตอนนี้ก็เห็นได้ชัดแล้วว่าเมื่อคนกลุ่มอื่นมองมุสลิมเห็นว่าอ่อนแอแต่ภายนอกและเชิดหน้าขึ้นอย่างพร้อมเพรียง เนื่องจากร่างกฎหมายแต่งงานได้ทิ่มตำพวกเขาเข้า ประเด็นหลักของร่างกฎหมายฉบับนี้ คือ การบังคับมุสลิมผู้ซึ่งเป็นชนส่วนใหญ่ของประเทศนี้ให้ละทิ้งกฎหมายชารีอะในเรื่องของการแต่งงานของศาสนาตน ร่างกฎหมายฉบับนี้มุ่งหมายจะเข้ามาแทนที่ชารีอะและทำลายหลักการต่าง ๆ ในอิสลามอย่างสิ้นเชิง (Bourchier & Hadiz, 2003, 85-86)

นอกจากนี้ กลุ่มการเมืองอิสลามยังมองว่าสุฮาร์โตนั้นมีแนวโน้มต่อต้านอิสลามและต้องการแยกศาสนาออกจากการเมือง โดยเฉพาะความพยายามทำให้ปัญจศีลกลายเป็นอุดมการณ์หนึ่งเดียวร่วมกันของชาวอินโดนีเซีย (Bourchier & Hadiz, 2003, pp. 97-98) มุสลิมอินโดนีเซียและกลุ่มองค์กรอิสลามจึงออกมาไม่ยอมรับการบังคับใช้หลักปัญจศีลดังกล่าวของรัฐบาลสุฮาร์โต เช่น ฮัสบูลลาห์ บัคกรี (Hasbullah Bakry) นักกฎหมาย และนักวิชาการอิสลาม ที่ได้เขียนวิจารณ์ตลอดสองสัปดาห์ของช่วงต้นเดือนสิงหาคม ค.ศ.1974 ในหนังสือพิมพ์ *Harian Kami* ซึ่งในเวลาต่อมาถูกรัฐบาลสั่งปิดไปในปีเดียวกันนั้น และชาฟรูดิน พระวีระนครา (Sjafruddin Prawiranegara) ในวัย 72 ปี อดีตนักการเมืองจากพรรคมัสมูมีผู้มีวาทีและพูดจาโผงผาง ซึ่งได้เขียนจดหมายเปิดผนึกไปถึงสุฮาร์โตเพื่อประท้วงการออกกฎหมาย โดยจดหมายของเขาเต็มไปด้วยคำแบบเถรตรงเผ็ดร้อน (Bourchier & Hadiz, 2003, p. 144) ในขณะเดียวกันสมาคมนักศึกษาอิสลามอินโดนีเซีย (Himpunan Mahasiswa Islam, HMI) ก็ออกมาปฏิเสธไม่ยอมรับการบังคับใช้กฎหมายเรื่องหลักปัญจศีลเช่นกัน โดยสมาคมฯ ได้ออกแถลงการณ์ดังกล่าวเป็นจุลสารเล่มเล็ก ๆ ในชื่อ *Pandangan Kritis terhadap RUU keormasan* [ทัศนะเชิงวิพากษ์ร่างกฎหมายเกี่ยวกับองค์กร] แต่สุดท้ายแล้ว ผู้คัดค้านจำต้องยอมถอยและยอมรับในหลักการปัญจศีลใน ค.ศ.1986 (Bourchier & Hadiz, 2003, p. 148)

ทว่าความเดือดดาลของอิสลามที่เป็นหมุดหมายสำคัญในช่วงต้นทศวรรษ 1980 คือ เหตุการณ์สังหารหมู่มุสลิมที่ “ตันจุง ปรีเราะก” (Tanjung Priok) ในพื้นที่เขตจากรตาเหนือ โดยเหตุการณ์ดังกล่าวเกิดขึ้นสืบเนื่องมาจากมีข่าวลือว่าเจ้าหน้าที่ทหารนายหนึ่งได้ย่ำเท้าเข้าไปในสุเหร่า (musholla) เพื่อปลดปล่อยวิจารณ์รัฐบาลสุฮาร์โตลง ข่าวลือดังกล่าวได้ลุप्तไฟความไม่พอใจเพิ่มมากยิ่งขึ้นต่อผู้ที่อยู่ในเหตุการณ์เมื่อมีข่าวลือว่านายทหารที่เข้าไปในสุเหร่าโดยไม่ถอดรองเท้านั้นไม่ได้เป็นมุสลิม ในที่สุด ตำรวจได้เข้าจับกุมมุสลิมที่พยายามบุกไปยังบ้านของนายทหารคนดังกล่าวจน

เหตุการณ์บ้านปลายกลายเป็นการชุมนุมประท้วง อามิร บิคี (Amir Biki) ผู้นำชุมชนซึ่งเคยเป็นผู้สนับสนุนสุฮาร์โตในการโค่นล้มสุการ์โนและ PKI ได้ขึ้นปราศรัยโจมตีการกระทำที่หลบลูกดูหมิ่นอิสลามอย่างดุเดือดและเรียกร้องให้ปล่อยตัวผู้ที่ถูกตำรวจจับกุมอย่างไม่มีเงื่อนไข คำปราศรัยของบิคีถูกบันทึกลงในเทปคาสเซ็ทเมื่อวันที่ 12 กันยายน ค.ศ.1984 พร้อมกับเสียงโห่ร้องของมวลชน โดยประกาศว่าพวกเขาพร้อมสละชีวิตเพื่ออิสลาม

อัลลอฮ์ อักบ์! (อัลลอฮ์ อักบ์) [อัลลอฮ์ ทรงเกรียงไกร]

อัลลอฮ์ อักบ์! (อัลลอฮ์ อักบ์) [อัลลอฮ์ ทรงเกรียงไกร]

อัลลอฮ์ อักบ์! (อัลลอฮ์ อักบ์) [อัลลอฮ์ ทรงเกรียงไกร]

เพื่อน ๆ ข้าพเจ้าขอให้ท่านนั่งลง ทุกคนจงนั่งลง !! เวลาที่จะครบกำหนดคือห้าทุ่มของคืนนี้ รอคอยคำสั่งจากอิหม่าม ตอนนี้ ขารีฟิน มาโลโกจะขึ้นมาบนเวทีและกล่าวปราศรัย เราจะนั่งฟังอิหม่ามจนถึง ห้าทุ่ม ถ้าถึงห้าทุ่มแล้วพวกเขา [คนที่ถูกจับกุมตัวไป] ยังไม่มาอยู่ตรงนี้ เราก็จะทำตามคำสั่ง เพื่อน ๆ ของข้าฯ (เสียงโห่ร้อง) พวกเราพร้อมทำทายกระแสเลือด!! (เสียงโห่ดังเกรียวใหญ่) (Bourchier & Hadiz, 2003, p. 155)

กระนั้น ผลของการสลายการชุมนุมครั้งนี้ อามิร บิคินั้นเสียชีวิตพร้อมกับผู้ชุมนุมคนอื่น ๆ อีกหลายคน โดยผู้สนับสนุนยกย่องการตายของอามิรเป็นการพลีชีพเพื่อพิทักษ์อิสลามหรือ “ซาฮีด” (syahid) (Raillon, 1993, p. 199)

ความรู้สึกไม่ไว้วางใจต่อการเมืองอิสลามเป็นเพราะความทรงจำและประสบการณ์ของกองทัพอินโดนีเซียและสุฮาร์โตที่เคยสู้รบและปราบปรามขบวนการดารุล อิสลาม (DI) และกลุ่มกบฏที่นำโดยแกนนำพรรคัมมียูมีบางคน รวมไปถึงการเห็นถึงความโหดเหี้ยมและความกระตือรือร้นของกลุ่มอิสลามที่เข้าร่วมมือกับกองทัพอินโดนีเซียเพื่อกวาดล้างพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซียและฝ่ายสนับสนุนสุการ์โนในระหว่างช่วง ค.ศ.1965-1966 (Cribb, 2001; Fearly & McGreor, 2010; Hearman, 2009; McGregor, 2009 ) ด้วยเหตุนี้ สุฮาร์โตและกองทัพอินโดนีเซียจึงมุ่งมั่นที่จะทำให้กลุ่มการเมืองของอิสลามลดอิทธิพลลง โดยการสอดส่อง ควบคุม และปราบปราม ความเดือดดาลของมุสลิมทั้งในฐานะปัจเจกบุคคลและกลุ่มองค์กรอิสลามต่าง ๆ ด้วยกลไกต่าง ๆ ของรัฐ นับตั้งแต่การสั่งปิดหนังสือพิมพ์ไปจนถึงการใช้ความรุนแรงในการปราบปราม เช่น การกุมขัง และการกระชกพื้นที่หรือการสลายการชุมนุมด้วยกระสุนจริง

น่าสังเกตด้วยว่าตั้งแต่ในช่วงทศวรรษ 1980 ความตึงเครียดทางการเมือง และเส้นแบ่งทางวัฒนธรรมและศาสนาระหว่างมุสลิมผู้เคร่งครัดหรือสานตริกัมมุสลิมแต่ในนามหรืออะบังกัน ซึ่งเขม็งเกลียวกันตั้งแต่ช่วงหลังได้รับเอกราชไปจนถึงเหตุการณ์ในช่วงระหว่าง ค.ศ.1965-1966 นั้นได้ค่อย ๆ

เบาบางและเจือจางลง ทั้งนี้ เป็นเพราะการทำลายล้าง PKI และการสลายความเป็นการเมืองไปจนถึงระดับหมู่บ้านในยุคระเบียบใหม่ จึงทำให้กลุ่มมุสลิมอะบังงันสูญเสียการสนับสนุนในเชิงสถาบันไป และกลายเป็นการเปิดโอกาสให้กลุ่มมุสลิมซานตริเติบโตและขยายตัวขึ้น จนกระทั่งในช่วงทศวรรษ 1990 เมื่อมีการผ่อนคลายความเข้มงวดในการควบคุมองค์กรอิสลามลง และมีการหันมาจับมือกันระหว่างสุฮาร์โตหรือระบอบระเบียบใหม่กับกลุ่มองค์กรมุสลิม จึงส่งผลให้อิทธิพลของการขยายตัวของการทำงานให้เป็นอิสลามขยายตัวลงไปในพื้นที่หมู่บ้าน ดังนั้น ความตึงเครียดระหว่างทั้งสองกลุ่มนี้จึงดูเหมือนจะคลี่คลายจนแทบไม่มีให้เห็นแล้ว หากแต่กลายเป็นความตึงเครียดระหว่างภายในมุสลิมซานตริระหว่างกลุ่มที่สนับสนุน PPP ซึ่งไร้พลังทางการเมือง กับกลุ่มซานตริที่สนับสนุนรัฐบาลและพรรคโกลคาร์ (Ricklefs, 2012, pp. 212-213)

กระทั่งในช่วงต้นทศวรรษ 1990 รัฐก็ยอมผ่อนปรนอนุญาตให้อิสลามเข้ามามีบทบาทในเรื่องการศึกษาและการฟื้นฟูศาสนา โดยเริ่มคลายกฎเกณฑ์ที่ควบคุมอิสลามในพื้นที่สาธารณะมากขึ้น เช่น ส่งเสริมการเรียนศาสนาอิสลามในโรงเรียนแก่มุสลิม และยกเลิกข้อห้ามผู้หญิงสวมใส่ฮิญาบ (hijab) หรือผ้าคลุมศีรษะในสถานที่ราชการ ทั้งนี้ ตั้งแต่ในช่วงปลายทศวรรษ 1980 ภาพของการใส่ฮิญาบของผู้หญิงชาวอินโดนีเซียซึ่งเป็นเครื่องแสดงถึงความเคร่งครัดศาสนาจึงค่อย ๆ เพิ่มจำนวนมากขึ้น โดยต่างจากช่วงหลายทศวรรษก่อนหน้านี้ที่การใส่ฮิญาบแทบไม่ปรากฏให้เห็น กระนั้นการสวมใส่ฮิญาบก็ไม่ได้แสดงออกถึงความเป็นมุสลิมที่เคร่งครัดเท่านั้น หากแต่ต่อมายังเป็นสัญลักษณ์ของการต่อต้านระบอบสุฮาร์โตในกลุ่มสตรีมุสลิมบางกลุ่มอีกด้วย (Ricklefs, 2012, p. 211)

อย่างไรก็ตาม การที่ศาสนาอิสลามเข้ามามีบทบาทในชีวิตของชาวมุสลิมอินโดนีเซียมากขึ้นนั้น เป็นผลสืบมาจากการกีดกันการมีส่วนร่วมทางการเมืองระดับชาติของยุคระเบียบใหม่ เพราะศาสนาอิสลามได้ขยายตัวไปยังทุกซอกทุกมุมของสังคม โดยเฉพาะในหมู่คนหนุ่มสาวรุ่นใหม่ที่มีการศึกษา ดังเช่นเรื่องที่เกิดขึ้นกับชีวิตของมุสลิมแต่ในนามคนหนึ่งนามว่า

สุรยาดี (Suryadi) ชายชาวอินโดนีเซียวัยสี่สิบกลาง ๆ รูปร่างเล็ก ผิวคล้ำอมน้ำตาล และดูผอมบาง เขาเกิดในจังหวัดชวากลาง และระบุว่าตนเองเป็นมุสลิมอินโดนีเซียตามสติดี [อะบังงัน] เขาไม่เคยเรียนศาสนา เพราะเขาถือว่าศาสนาก็เหมือนกับอากาศรอบ ๆ ตัว เขาไม่ค่อยเชื่อมั่นในเรื่องชีวิตหลังความตาย หรือกล่าวอีกอย่าง เขาไม่เข้าใจว่าความเชื่อในเรื่องดังกล่าวเป็นรากฐานสำคัญของการมีศรัทธาในอิสลาม (Naipaul, 1982, p. 300)

ใน ค.ศ.1981 สุรยาดีได้ใช้ชีวิตผ่านช่วงเวลาอันค่อนข้างโกลาหลนับตั้งแต่ยุคก่อนสงคราม เขาเกิดและเติบโตในยุคอาณานิคมที่ชาวต่างชาติยังปกครองอินโดนีเซีย โดยผ่านความยากลำบากในช่วงญี่ปุ่นยึดครอง สงครามปฏิวัติอินโดนีเซีย และ 15 ปีของความไร้เสถียรภาพการเมืองของยุคระเบียบเก่าซึ่งปิด

ฉากลงด้วยเหตุการณ์อันน่าสะพรึงกลัว แต่ยุคสมัยแห่งการพัฒนาของยุคระเบียบใหม่ ลูกสาวของสุรยาตีได้กลายเป็นมุสลิมที่เคร่งครัดขึ้น โดยเขาเชื่อว่าสิ่งที่ทำให้เธอเปลี่ยนไปถึงขนาดนั้น คือ สิ่งทีละนิดจากประเทศมาเลเซีย หรือกระแสการฟื้นฟูอิสลาม โดยการเผยแพร่และชักจูง หรือ “ตะวะฮ์” (dakwah) เพื่อเรียกร้องให้มุสลิมกลับไปหาคัมภีร์อัล-กุรอานและ “ฮะดีษ” (hadith คือ หนังสือบันทึกวาจาของนบีมุฮัมมัด ที่เขียนโดยอุลามาฮะมุสลิม) ซึ่งกลุ่มคนหนุ่มสาวมีการศึกษาที่อาศัยอยู่ในเมือง นักธุรกิจ และผู้ชำนาญการวิชาชีพต่าง ๆ กลายเป็นเป้าหมายสำคัญ

และเขาก็ได้สูญเสียลูกสาวไป หล่อนหันไปเข้ารับเป็นมุสลิมใหม่ที่ระบดมาจากมาเลเซีย เหมือนดังที่ใครบางคนที่นี่เรียกกันอย่างนั้น นับตั้งแต่หล่อนเข้าโรงเรียนและไปศึกษาในระดับมหาวิทยาลัย หล่อนเคยเป็นหญิงสาวที่มีชีวิตชีวา เรียนจบหลักสูตรศิลปะการรำรำแบบชวา ชัชรถยนต์เป็น และชอบออกไปตั้งแคมป์ แต่ครั้งนั้นได้เข้าศึกษาต่อในมหาวิทยาลัย หล่อนก็ได้พบกับมุสลิมใหม่หรือมุสลิมที่เกิดใหม่ [มุสลิมที่หันมาศรัทธาแรงกล้าในศาสนาและต้องการให้ผู้อื่นเชื่อเหมือนกัน] หลังจากนั้นหล่อนก็เริ่มเปลี่ยนไป หล่อนออกไปไหนมาไหนพร้อมผ้าคลุมบนศีรษะ และสวมเสื้อแขนยาวสีปูนแห้งไร้สีสัน เช่นเดียวกับจิตใจของหล่อนที่ดุจจิตซีดไร้ชีวิตชีวา

สุรยาตีกับภรรยาของเขาได้พบกระดาศำปฏิกฎานที่หล่อนได้ลงชื่อให้คำสาบานไว้ โดยหล่อนยืนยันว่าจะอยู่ภายใต้การนำทางของครูสอนศาสนาอิสลามในทุก ๆ สิ่ง ซึ่งเขาจะเป็นผู้ชี้ทางหล่อนไปสู่สุรวงสวรรค์ หล่อนเคยเป็นมุสลิมแต่ในนามเหมือนเช่นสุรยาตีและภรรยา แต่บัดนี้หล่อนกำลังได้รับการสั่งสอนเพื่อไปสู่การมีศรัทธาอันบริสุทธิ์ (Naipaul, 1981, pp. 302-303)

ทั้งนี้การแสดงออกถึงความเคร่งครัดของมุสลิมอินโดนีเซีย คือ การปฏิบัติตนตามหลักการพื้นฐานของอิสลาม 5 ประการ คือ การปฏิญาณตน การละหมาด การจ่ายซะกาต การถือศีลอด และการบำเพ็ญฮัจญ์ แต่ความเปลี่ยนแปลงนี้ไม่ได้จำกัดแต่ในเรื่องเชิงกายภาพหรือภายนอกเท่านั้น เช่น การแต่งกาย และการกล่าวทักทายแบบอิสลาม แต่ยังนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงภายในตัวตนของมุสลิมอินโดนีเซียอีกด้วย ดังที่จูเลีย เดย์ โฮเวล (Julia Day Howell) มองว่า การฟื้นฟูอิสลามในอินโดนีเซียเป็นการจัดการตัวเองภายใน และอิทธิพลของกระแสอิสลามแบบซุฟีก็ทวีความเข้มข้นขึ้นในยุคสุฮาร์โต เพื่อตอบสนองความจำเป็นทางจิตวิญญาณในยุคสมัยของการพัฒนา การทำให้สังคมเป็นสมัยใหม่และการกลายเป็นเมือง โดยที่ความก้าวหน้าของการติดต่อสื่อสาร การขนส่ง และเทคโนโลยีก็เป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่ทำให้การฟื้นฟูศาสนาอิสลามในอินโดนีเซียเติบโตได้เร็วยิ่งขึ้น โดยหนึ่งในปัญญาชนมุสลิมอินโดนีเซียที่มีบทบาทในการฟื้นฟูลัทธิซุฟีสมัยใหม่ในอินโดนีเซีย คือ ฮัมกา ผู้ซึ่งผัน

ตนเป็นนักวิจารณ์รัฐบาลและนักเทศน์อิสลามอันลือชื่อในยุคระเบียบใหม่ ดังจะเห็นได้ว่าหนังสือทางศาสนาบางเล่มของเขาได้รับความนิยมอย่างแพร่หลายและยังได้รับตีพิมพ์ซ้ำออกมาใหม่หลายครั้ง เช่น *Tasauf Moderen* [ลัทธิซูฟีสมัยใหม่] ซึ่งตีพิมพ์ครั้งแรกใน ค.ศ.1939 โดยเน้นคำสอนในเรื่องวิธีการหาความสุข และ *Perkembangan Tasauf dari Abad ke Abad* [ประวัติศาสตร์ของลัทธิซูฟี] (1962) กระนั้น ความเข้าใจในซูฟีของฮัมกาดังกล่าวต่างจากลัทธิซูฟีแบบดั้งเดิมซึ่งเป็นเรื่องราวของการเข้ามาของซูฟีในอินโดนีเซียและกำเนิดนักบุญผู้ศักดิ์ของชาวมุสลิมชาวอะบังงัน โดยแยกแยะแนวคิดเรื่อง “ตาซาอูฟ” (tasauf) ซึ่งเน้นย้ำในเรื่องการปฏิบัติด้วยการทำสมาธิให้จิตใจสงบและมุ่งขัดเกลาจิตใจกับความศรัทธาให้บริสุทธิ์ ออกจากแนวคิดเรื่อง “เตอสิกัต” (tesikat) หรือวิถีทางในการปฏิบัติตนในเชิงสถาบัน ทั้งนี้ การแสดงอารมณ์ความรู้สึกหรือประสบการณ์ทางศาสนาดังกล่าวนี้น่าจะมุ่งเน้นไปที่ตัวของปัจเจกบุคคล และการส่งเสริมคุณค่าอิสลามให้ปรากฏบนในพื้นที่สาธารณะ (ทวีศักดิ์ เผือกสม, 2560; Howell, 2000, pp. 710-711; 2001; 2008)

กล่าวได้ว่า ตั้งแต่รัฐบาลได้ออกกฎหมายห้ามมิให้นักศึกษาจัดกิจกรรมทางการเมืองในช่วงทศวรรษ 1970 ก็ก่อให้เกิดการเติบโตขึ้นของความเคร่งครัดในศาสนาอิสลาม แต่ปัญญาชนมุสลิมรุ่นใหม่จำนวนหนึ่งมองว่า การทำให้อิสลามมีบทบาททางการเมืองมิใช่เป็นการใช้กำลังยึดอำนาจรัฐ หากแต่เป็นการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมของประชาชน ด้วยเหตุนี้ การเคลื่อนไหวของกลุ่มอิสลามจำนวนหนึ่งจึงได้นำไปสู่การการมีบทบาทในทางสังคม วัฒนธรรม และการเมืองแบบใหม่ขึ้น ไม่ว่าจะในรูปแบบสถาบันที่สนับสนุนโดยรัฐ องค์กรภาคประชาชน หรือในฐานะปัจเจกบุคคล โดยอารมณ์ความรู้สึก วิถีปฏิบัติ และสำนักทางการเมืองได้ก่อตัวเป็นที่ลี้ภัยทางความรู้สึก (emotional refuge) ซึ่งกำลังมองหาแบบพจนานุกรมแบบใหม่ที่แตกต่างหรือดีกว่าสถานการณ์ที่กำลังเผชิญในชีวิตประจำวันภายใต้ยุคระเบียบใหม่ โดยพจนานุกรมแห่งการปลดปล่อยอันมีนัยยะของการประท้วงต่อต้าน หรือมุ่งเปลี่ยนแปลงทางการเมืองได้ปรากฏให้เห็นอยู่ในงานวรรณกรรมอินโดนีเซีย โดยความรู้สึกทางศาสนาเข้ามามีบทบาทสำคัญ

### วรรณกรรมอินโดนีเซียในยุคระเบียบใหม่และการไฝหาอุมมะฮ์

แฮร์รี อะเวลลิง (Harry Aveling) ผู้เชี่ยวชาญวรรณกรรมอินโดนีเซียร่วมสมัยได้ตั้งข้อสังเกตว่า วรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ประเภทกวีนิพนธ์ทางศาสนาอิสลามนั้นเป็นเรื่องใหม่ เพราะในช่วงก่อนหน้านั้นคุณค่าหรือคำสอนในอิสลามไม่ค่อยปรากฏบทบาทเข้มข้น แม้ในช่วงสงครามปฏิวัติอินโดนีเซีย (ค.ศ.1942-1949) บทกวีบางเรื่องของไซริล อันวาร์ ได้ยอมรับในอำนาจอันยิ่งใหญ่ของพระเจ้า แต่ก็มิทำที่เป็นอุปสรรคแทนที่จะเป็นการสรรเสริญ อย่างไรก็ตาม นับตั้งแต่ในช่วงกลางทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา ดูเหมือนว่าประสบการณ์ทางศาสนาก็ค่อย ๆ เผยออกมาใน

งานวรรณกรรมและผลงานเข้ากับวัฒนธรรมอินโดนีเซียกระแสหลักเพิ่มสูงขึ้นอย่างเห็นได้ชัด กระทั่งในช่วงทศวรรษ 1980 กวีมุสลิมอินโดนีเซียรุ่นใหม่ซึ่งเกิดและเติบโตมาในช่วงยุคระเบียบใหม่ก็ได้ปรากฏตัวออกมา โดยคนหนุ่มสาวรุ่นใหม่เหล่านี้มีประสบการณ์ชีวิตต่างจากกวีรุ่นก่อนหน้า ทั้งการมีปทุมหลังทางการศึกษาจากโรงเรียนสอนศาสนาอิสลาม และแทบไม่มีใครอยู่ในระบบการศึกษาแบบโลกีย์วิสัยระยะยาวในมหานครหลวงหรือจากการตาเลย นอกจากนี้ บทกวีนิพนธ์ของกวีมุสลิมอินโดนีเซียในช่วงทศวรรษ 1980 ยังมักเขียนในภาษาอินโดนีเซียและมีเนื้อหาเกี่ยวกับศาสนาอิสลาม (Aveling, 2001, pp. 229-231) (เนื้อหาของบทกวีเหล่านี้ ผู้วิจัยจะใช้คำแปลในภาษาอังกฤษของอะเวลลิงเปรียบเทียบับบทกวีภาษาอินโดนีเซียที่นำพิมพ์ไว้คู่กันเสมอ โดยผู้วิจัยจะยึดเอาภาษาอินโดนีเซียเป็นหลัก)

ในกวีนิพนธ์เรื่อง *Tuhan Kita Begitu Dekat* [พระเจ้าเป็นเจ้า เรานั้นใกล้ชิดกัน] (1976) ของอัลดุล ฮาดิ เว. เอ็ม. (Abdul Hadi Wiji Muthari) กวีจากเกาะมาตุราและเกิดใน ค.ศ.1946 ความว่า ในบทกวีนิพนธ์ชิ้นนี้ของอัลดุล ฮาดิ เว. เอ็ม. เป็นการแสดงให้เห็นถึงความใกล้ชิดระหว่างมนุษย์กับพระเจ้าผู้สร้างทุกสรรพสิ่ง สะท้อนให้เห็นอิทธิพลความเชื่อแบบซูฟีอย่างเด่นชัด

พระเจ้าเป็นเจ้า  
เรานั้นใกล้ชิดกัน  
ดุจอัคคีและความร้อน  
ฉนั้นนั้นข้าจึงรุ่มร้อนในอัคคีของพระองค์

พระเจ้าเป็นเจ้า  
เรานั้นใกล้ชิดกัน  
ดุจดั่งภูเขาและใยฝ้าย  
ฉนั้นนั้นข้าจึงเป็นฝ้ายในภูเขาของพระองค์

พระเจ้าเป็นเจ้า  
เรานั้นใกล้ชิดกัน  
ดุจดั่งสายลมกับกระแสของม่น

เรานั้นใกล้ชิดกัน

ในความอันธการ

ห้วงเวลานี้ฉันเจ็ดจ้า

จากตะเกียงที่ส่องออกมาของพระองค์

ทั้งนี้ดังที่ได้กล่าวไว้ในตอนต้นที่ว่า ประสบการณ์ทางศาสนาไม่ได้เป็นสาระหลักในกวีนิพนธ์อินโดนีเซียสมัยใหม่ แต่ภายใต้ระบอบการเมืองแบบอำนาจนิยมในสมัยสุฮาร์โตนั้น การควบคุมและการปราบปรามทางการเมืองอย่างเข้มงวด ก็ได้ทำให้กวีหรือนักเขียนชาวอินโดนีเซียจำนวนหนึ่งหันหน้าไปพึ่งพิงศาสนามากยิ่งขึ้น เพราะฉะนั้น พระเจ้าหรืออัลลอฮ์ที่เคยอยู่กันอย่างห่างเหินในอดีตก็ได้กลายเป็นความรู้สึกใกล้ชิดกันยิ่งขึ้น เมื่อชาวมุสลิมอินโดนีเซียต้องการความสงบสุขภายในจิตใจ

ในบทกวีนิพนธ์อีกชิ้นหนึ่ง คือ *Walau* [ถ้า] (1979) ซึ่งตีพิมพ์ออกมาครั้งแรกใน ค.ศ.1979 ของสุตารยี คาลโซอุม บัชรี (Sutardji Calzoum Bachri) หรือที่รู้จักกันในนาม “ตารยี” (Tardji) กวีที่มีชื่อเสียงอย่างมากในอินโดนีเซียปัจจุบันได้แสดงให้เห็นถึงความเปลี่ยนแปลงประสบการณ์ทางอารมณ์ความรู้สึกและศาสนา หลังจากช่วงก่อนหน้านั้น เขาเคยใช้ชีวิตอย่างสูญเปล่าจนกระทั่งเมื่อได้มาพบกับพระเจ้าหรืออัลลอฮ์ ก็ได้ส่งผลทำให้ตัวตนของตารยีเปลี่ยนแปลงไปอย่างสิ้นเชิง ดังในกวีที่บ่งชี้ถึงการยอมจำนนต่อพระเจ้าผู้ทรงเอกานุภาพ

แม้แต่กวีที่ยิ่งใหญ่ที่สุด

ก็หาได้ยิ่งใหญ่เทียมเท่าอัลลอฮ์

แต่ก่อนข้าเคยมองหาพระเจ้าผู้เป็นเจ้าของในตัวข้า

ตอนนี้ ฉันหาได้ทำไม่

หากข้าสิ้นลม

ข้าจักลงเอยเหมือนเช่นก้อนหินหรือเม็ดทราย

และจิตวิญญาณข้าดำรงอยู่ในกวีนิพนธ์ของตน

เจ็ดยอดขุนเขาร้าให้

ความทุกข์ทนแห่งทิพากรู้ออง

ข้าเขียนความปรารถนาถึงเม็ดทรายที่ไผ่หา

ข้าจักใช้ทุกตัวอักษรที่มี

แต่อักษรของข้าหาได้ยิ่งใหญ่เทียมพระเจ้าเช่นพระองค์

ทั้งนี้หากมองในแง่ของความหมายแล้ว บทกวีชิ้นนี้ก็คล้ายคลึงกับบทกวี *Tuhan Kita Begitu Dekat* กล่าวคือ หลังจากกวีได้เผยให้เห็นถึงความปรารถนาเข้าใกล้ศาสนา โดยแสดงตนเป็นผู้ยอมจำนนหรือทาสของพระเจ้า

อย่างไรก็ตาม บทกวีในชื่อ *Berdepan-depan dengan Ka'Bah* [ประจันหน้ากะบะฮ์] (1989) ของ สุตารย ก็ได้เผยให้เห็นถึงความรู้สึกทางศาสนาที่เข้มข้นขึ้นหลังจากกลับมาจากไปแสวงบุญหรือทำพิธีฮัจญ์ที่มหานครอันศักดิ์สิทธิ์ ณ เมืองมักกะห์ ซาอุดีอาระเบีย อันได้แก่ความรู้สึกยอมจำนนของความยิ่งใหญ่ของพระเจ้าหรืออัลลอฮ์ของสุตารยนั้น โชนกุ่มทุกในตัวอักษรปรากฏการณ์ทางวรรณกรรมเช่นนี้ อะเวลลิงอ้างว่านักสังเกตการณ์วรรณกรรมอินโดนีเซียล้วนกล่าวเป็นเสียงเดียวกันว่า ในช่วงทศวรรษ 1980 ความเชื่อและประสบการณ์ทางศาสนาอิสลามนั้นได้กลายเป็นลักษณะอันโดดเด่นที่สุดในการแสดงออกทางกวีนิพนธ์ (Aveling, 2001, p. 300)

ข้ามา ข้ามาขานรับเสียงเพรียกจากพระองค์ ทว่าพวกเจ้า จะไปไหนแห่งใด เจ้ามาด้วยร่างกายอันว่างเปล่า เจ้าก็เหมือนเช่นกะบะห์ สิ่งนี้ทำให้เจ้านั้นทิ้ง และทำให้เจ้าประหลาดใจ ในเรือนกายเจ้าหาสิ่งใดไร้ร่อง หามีสิ่งใดเอ่ยขานรับเจ้า ณ สนามบิน ในเมืองเจ็ดดาว์ เจ้าเห็นคำว่า “bienvenu” “welcome” “selamat datang” และสรรเสริญผู้รู้ค่านี้นั้นในภาษาจีนและญี่ปุ่น ที่นี้เจ้าเป็นทั้งเจ้าบ้านและผู้มาเยือน เหมือนดั่งคำที่อุมร์ (Umar) เอ่ย “โอ อัลลอฮ์ ผู้ทรงประทานการสรรเสริญ ความเกรียงไกร และความรักแห่งกะบะห์ และผู้ทรงประทานการสรรเสริญ ความเกรียงไกร เกียรติยศ และความสิริมงคลแก่บรรดาจาริกแสวงบุญ และทุกคนผู้ที่เคารพและยำเกรงต่อที่แห่งนี้” ท่านจักต้องย้าเตือนตน เจ้านั้นเป็นผู้มาเยือน เจ้านั้นคือเจ้าบ้าน ที่นี้แหละคือบ้านของเจ้า ฉะนั้นเตรียมพร้อมในสิ่งที่เจ้ารู้ในสิ่งจำเป็น โอ ผู้มาเยือนในตัวเอง ภายในจิตวิญญาณของตน จิตวิญญาณเจ้านั้นหิวโหยและกระหาย ปรารถนาคำอวยพร จงหล่อเลี้ยงวิญญาณเจ้าด้วยการละหมาดและขอวิงวอน ถมมันให้เต็ม ดำเนินตามวิถีของมัน ปลอ่ยให้มันวนรอบมหาัมสยิดและแล่นระหว่างขุนเขาศอฟา (Safa) และมัรวะ (Marwa) โอ จิตวิญญาณอันวุ่นวาย จงหวนคืนสู่พระเจ้า

และในลักษณะเดียวกันนี้ บทกวีของเตาฟิิก อิสมาอิล (Taufiq Ismail) ในชื่อ *Membaca Tanda-Tanda* [อ่านสัญญาณ] (1982) ก็แสดงออกถึงการยอมจำนนและการสรรเสริญต่อพระเจ้า แต่เนื้อหาของเขายังสัมพันธ์กับการเปลี่ยนแปลงด้านสิ่งแวดล้อม อันสืบเนื่องมาจากการพัฒนาทางเศรษฐกิจที่ส่งผลให้เกิดความเสื่อมโทรมของป่าไม้ แม่น้ำ และอากาศ ดังนั้น สำหรับเขาแล้วความเสื่อมโทรมทางธรรมชาติจึงเป็นเหมือนสัญญาณวันสิ้นโลกตามความเชื่อในศาสนาอิสลาม



บางสิ่งเริ่มร่วงหล่นจากมือเรา  
และร่วงพรูผ่านช่องว่างระหว่างนิ้ว

บางอย่างแรกเริ่มไม่ปรากฏชัด  
ทว่าบัดนี้ เรารู้แจ้งห้วงใจให้ถึงมัน

เราแหยมองนภา  
กำลังเปลี่ยนเป็นสีทึมเทา  
เราเบิกตามองท้องน้ำ  
กำลังลับไกลจากตา  
เหล่าสกุณน้อยตัวน้อย  
หยุดร้องเรียกกยามอรุณ

พฤษภ  
ในพนา ไร่สีนแขนง  
กิ่งก้านสาขา ไร่สีนข้าวใบ  
ใบไม้ ไร่สีนพงไพร...

อาจกล่าวได้ว่า ในช่วงทศวรรษ 1980 บทกวีได้เปลี่ยนจากการหวนคืนสู่พระผู้เป็นเจ้าไปสู่ การอธิบายสภาวะของการใกล้ชิดกับศาสนา กวีหนุ่มมุสลิมรุ่นใหม่เติบโตมาในยุคระเบียบใหม่ คือ มุฮัมหมัด ไอนุน นายิบ (Muhammad Ainun Nadjib) และยังที่รู้จักกันในชื่อ เอ็มฮา ไอนุน นายิบ (Emha Ainun Nadjib) หรือ “ตานุณ” (Mbah Nun) โดยในบทกวีเรื่อง *Aku Mabuk Allah* [ข้าเมามาัยอัลลอฮ์] (1986) ตานุณได้แสดงความรู้สึกรักอันเข้มข้นต่อประสบการณ์ทางศาสนา

ข้าเมามาัยกับอัลลอฮ์  
อย่างสิ้นเชิงกับอัลลอฮ์  
อย่างเต็มทีกับอัลลอฮ์  
ไม่มีสิ่งอื่นใด  
ข้าเมามาัยกับอัลลอฮ์  
สิ่งอื่นใดช่างไร้ค่า  
สิ่งอื่นใดเป็นเรื่องจอมปลอม

หากมีสิ่งใดดำรงอยู่  
 หมัดหาใช่ตัวหมัด  
 หากมิใช่เพราะพระสุรเสียรของอัลลอฮ์  
 ฟากฟ้าหาใช่ฟากฟ้า  
 หากมันมิสรรเสริญ  
 ความเกรียงไกรของอัลลอฮ์  
 ฝุ่นผงมิเป็นฝุ่นผง  
 พายุจักมิเป็นพายุ  
 หากมิใช่การเผยแสดง  
 เอกานุภาพของอัลลอฮ์  
 ดอกไม้จักมิเบิกบาน  
 ไฟจักไม่เผาผลาญ  
 หากมิมีอัลลอฮ์  
 ข้าเมามาย เมามายกับอัลลอฮ์  
 ข้าหาได้เห็น ได้ยินสิ่งใด  
 นอกจากอัลลอฮ์ เพียงอัลลอฮ์  
 เมื่อสุรียาส่องแสง  
 ใครคือความสว่างเจิดจ้า?  
 เมื่อราตรีกาลมืดมิด  
 ผู้ใดอยู่ในความหมองมัว?  
 ถ้าเจ้าแทงข้างหลังข้า  
 ใครรู้สึkJีบปวด?  
 ข้าเมามาย เมามายกับอัลลอฮ์  
 เมื่อหัวใจข้าเต้น  
 ใครอยู่ในตัวข้า?  
 เมื่อข้าเขียนบทกวีนินิพนธ์  
 ใครมีชีวิตนิรันดร?  
 อัลลอฮ์เท่านั้น  
 อัลลอฮ์เท่านั้น  
 สิ่งอื่นใดล้วนจอมปลอม

และบทกวีนิพนธ์เรื่อง *Sudah Kubuang-buang* [ข้าได้ปฏิเสธพระเจ้า] (1986) ตานุนก็ได้แสดงให้เห็นถึงประสบการณ์ทางศาสนาและอารมณ์ โดยแสดงให้เห็นว่าตอนนี้เขาได้ปฏิเสธหรือละทิ้งความเชื่อเดิมหรือพระเจ้าองค์อื่น เพื่อบูชาพระเจ้าหรือพระอัลลอฮ์ในศาสนาอิสลาม

ข้าได้ปฏิเสธพระเจ้า  
เพื่อว่าจะไปให้ถึงผู้ซึ่งไร้นาม  
แต่พระองค์ไม่เคยจางหายไป  
พระองค์ดำรงอยู่เสมอ  
ไหลเวียนในโลหิตข้า

กวีนิพนธ์คือลูก ๆ ของข้า  
อันมีพระเจ้าเป็นผู้สนับสนุน  
ความรักของข้าร้องเรียก  
เกรงกลัวจะเสียความเป็นนิรันดร์

ข้าได้ปฏิเสธพระเจ้า  
ข้าลิ้มลิ้นทุกสิ่งเกี่ยวกับพระองค์  
บัดนี้การจำและการลืม  
คือสิ่งเดียวและเหมือนกัน

ข้ารู้  
ไม่ว่าพระองค์ดำรงอยู่หรือไม่  
พระองค์สถิตย์อยู่เสมอ  
ดำรงอยู่และจางหาย  
ไร้ความแตกต่าง  
เหล่านี้เป็นแค่เกม

ข้าได้ปฏิเสธพระเจ้า  
ข้าได้ปฏิเสธพระเจ้า  
แต่นั่นยังทำให้พระองค์เป็นพระเจ้ายิ่งขึ้น  
ทำให้พระองค์เป็นพระเจ้ายิ่งขึ้น

นอกจากนี้ บทกวีนิพนธ์ *Doa Pembuka* [เอ่ยคำอธิษฐาน] (1989) ของอะหมัดุน โยสี เฮอร์ฟันดา (Ahmadun Yosi Herfanda) สะท้อนให้เห็นถึงโลกทัศน์แบบซูฟีเช่นเดียวกับบทกวีของ คนอื่น ๆ ที่พยายามแสวงหาความสุขทางจิตใจและอารมณ์ในห้วงเวลาอินโดนีเซียอยู่ใต้การ ปกครองของระบอบเผด็จการและศาสนาอิสลามไม่มีบทบาททางการเมือง

แสงแห่งวันเป็นของเจ้า จากยามอรุณถึงพลบค่ำ

และความลับแห่งอนธกาล เมื่อย่ำราตรี

เจ้าสรรเสริญมุฮัมมัด

ความมั่งคั่งแก่สุไลมาน

เจ้าแสดงความงามผ่านยูซุฟ

และความรักผ่านอีซา

ความลับแห่งการรวมกัน

วางอยู่ในหัวใจของบรรดาคนที่เจ้าสรรเสริญ

ท่านวางนก

ในช่วงบ่าย

และทำให้สกุณาหิว

ในช่วงเช้า

ความโดดเด่นของบทกวีนิพนธ์ทางศาสนาอิสลามในอินโดนีเซียตั้งแต่ในช่วงทศวรรษนี้ จึง ชวนให้นึกถึงความเฟื่องฟูของงานวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ในช่วงก่อนสงคราม อันเป็นช่วงเวลา ที่การแสดงออกอันเป็นปรปักษ์ต่อระบอบอาณานิคม คือ สิ่ง que เสี่ยงต่อการถูกลงทัณฑ์โดยดัตช์ ทว่า ในยุคระเบียบใหม่หรือเมื่อระบอบสุฮาร์โตได้รับการสถาปนาขึ้นนั้น การแสดงออกถึงความเป็น การเมืองดูเหมือนก็เป็นสิ่งที่ต้องถูกทำให้อยู่ในการควบคุมของรัฐเช่นกัน เพราะทั้งสุฮาร์โตและ กองทัพอินโดนีเซียต่างก็ไม่ไว้วางใจต่อความรู้สึกพลุ่งพล่านทางการเมืองของกลุ่มการเมืองอิสลาม อย่างไรก็ตาม การปกครองที่เข้มงวดและความเปลี่ยนแปลงทางสังคมอย่างรวดเร็วในช่วงยุคระเบียบ ใหม่ ก็ได้ส่งผลให้ชีวิตชาวอินโดนีเซียจำนวนมากต้องเผชิญกับความกดดันหรือความรู้สึกอึดอัดใน ชีวิต กล่าวให้ถึงที่สุดแล้ว ในช่วงยุคระเบียบใหม่นั้นเอง พื้นที่ของศาสนาอิสลามก็ได้กลายเป็นที่พักพิง ทางความรู้สึกของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซีย

### ที่פקפงทางควมรู้สีกนอกพืนที่ศาสนาอิสลาม

นอกจากการเคลื่อนไหวของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซีย ซึ่งทำให้บทบาทของศาสนาอิสลาม กลับขึ้นมามีความหมายทางวัฒนธรรม การเมือง และวรรณกรรมแล้วนั้น ในช่วงทศวรรษ 1980 อีวาน ฟาลส์ (Iwan Fals) นักร้อง โพล์กซอง (folk song) นักแต่งเพลง และนักเคลื่อนไหวทางการเมืองชื่อดังชาวอินโดนีเซีย ผู้ได้รับการขนานนามว่าวีรบุรุษของคนจนเมือง ก็ได้ปรากฏตัวออกมา ในห้วงเวลาที่วัฒนธรรมสมัยนิยม (popular culture) และเทคโนโลยีการบันทึกเสียงอันทันสมัยได้ กลายเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมการบริโภคของชาวอินโดนีเซีย ทั้งนี้ เทปคาสเซตและการออกแสดง คอนเสิร์ตของเขาและคณะสามารถดึงดูดใจผู้เข้าฟังอย่างมหาศาล จนในบางครั้งก็ไม่อาจควบคุมความ อลหม่านของแฟนเพลงที่เข้ามาจับชมได้ โดยเพลงของอีวาน ฟาลส์นั้นมักถูกมองว่าเป็นเพลงประท้วง เช่น เพลง *Bento* [เบนโตะ] ซึ่งเขาเขียนเนื้อร้องร่วมกับนาเนียล (Naniel) เพื่อนร่วมวง Swami [สวามี] ที่ออกวางแผงจำหน่ายใน ค.ศ.1989 นั้นมีน้ำเสียงที่เสียดสีความเจ้าเล่ห์ การทุจริต และการใช้อำนาจในทางที่ผิดของผู้มีอำนาจในแวดวงรัฐบาล

ฉันชื่อเบนโตะ และฉันมีรถยนต์มากมาย รวมทั้งบ้านอันแข็งแรง  
 ผู้คน/ประชาชนเรียกฉันว่าบอส  
 ทุกคนรู้ฉันเป็นคนพิเศษ  
 ไม่จริง...!

ฉันเป็นคนหล่อเหลาเสียจริง ผู้หญิงจึงบูชาฉัน  
 ขยับตาครั้งเดียว และพวกหล่อนก็เป็นของฉัน  
 การค้าคือธุรกิจของฉัน แล้วฉันจะเนียนคอใครก็ได้  
 ตราบไตที่ฉันสุขใจ ตราบไตที่ฉันชนะ  
 ต่อพวกชี้แพ้ที่มาขวางทางฉัน  
 ตราบไตที่ฉันมีความสุข, อีกครั้งหนึ่ง  
 ไม่จริง...!

การเทศนาเรื่องศีลธรรมและความยุติธรรม  
 เป็นอาหารเช้าของฉัน  
 หลอกหลวง วึ่งเต้น และสินบน  
 ฉันจะแสดงให้เห็นว่าสำเร็จอย่างไร  
 พวกล็กเล็กขโมยน้อย นักเลงข้างถนน

พวกนั้นใช้รู้อะไร

ถ้าคุณอยากจรรู้จริงจังละก็

ฉันเป็นคนหนึ่งแหละที่จะสอนคุณ

แค่เรียกชื่อฉันสามครั้งว่า เบนโตะ เบนโตะ เบนโตะ

ไม่จริง..!

นอกจากนี้ เพลงประท้วงการเมืองยังได้ปรากฏออกมาอย่างล้นหลามตั้งแต่ในช่วงต้นทศวรรษ 1990 อันเป็นห้วงเวลาสั้น ๆ ที่สุฮาร์โตได้ผ่อนคลายความเข้มงวดทางการเมืองลงก่อนที่จะหวนกลับมาใช้วิธีการปราบปรามอย่างเข้มงวดอีกครั้งในช่วงกลางทศวรรษ 1990 หลังจากเสียงวิพากษ์วิจารณ์รัฐบาล กองทัพ และขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมือง โดยเฉพาะในหมู่เยาวชนคนหนุ่มสาวชาวอินโดนีเซียในมหาวิทยาลัย พรรคฝ่ายค้าน และองค์กรมุสลิมเริ่มยิ่งขึ้น

กระนั้นแม้เสรีภาพในการแสดงออกยังถูกจำกัด ทว่าพื้นที่ทางวัฒนธรรมดนตรีสมัยนิยมก็กลายเป็นที่พิกพิงทางความรู้สึกอย่างหนึ่งของผู้ต่อต้านสุฮาร์โต เพราะการที่ผู้คนไม่อาจแสดงความคิดเห็นหรือความรู้สึกไม่พอใจของตนออกมาอย่างตรงไปตรงมาได้ นั่น พื้นที่ทางวัฒนธรรมดนตรีจึงเป็นเหมือนสถานที่ช่วยกำบังจากการถูกลงโทษและผ่อนคลายจากความตึงเครียดในสังคม ดังในงานของเจเรมี วอลล์แลช (Jeremy Wallach) ที่ศึกษาปรากฏการณ์ดนตรีใต้ดิน (underground music) กับคนหนุ่มสาวชนชั้นกลางชาวอินโดนีเซีย ได้ระบุว่า บทบาทของคนหนุ่มสาวที่ผลิตเพลงร็อกใต้ดิน (underground rock) คือ การเมืองเชิงปฏิบัติการ (performative politics) แบบหนึ่ง ในทำนองที่ว่าเยาวชนคนหนุ่มสาวและเพลงใต้ดินไม่เพียงสะท้อนความไม่พอใจที่มีต่อระบอบการเมืองอันเข้มงวดและความเลวร้ายของรัฐบาลสุฮาร์โต แต่ยังสร้างหรือหล่อหลอมอารมณ์ความรู้สึกและจิตสำนึกทางการเมืองในแบบที่ตรงข้ามกับระบอบสุฮาร์โต (Wallach, 2002) โดยการวิเคราะห์ทำนองนี้จะมีลักษณะเดียวกับกรณีศึกษาเพลง “แร็ป” (rap) ในช่วงทศวรรษ 1990 อันเป็นวัฒนธรรมดนตรีของวัยรุ่นและคนหนุ่มสาวชาวอินโดนีเซียที่หลั่งไหลมาจากยุโรปและอเมริกาเหนือในยุคโลกาภิวัตน์ (Bodden, 2005)

ทั้งนี้ การที่เพลงแนวนี้มักถูกดูแคลนว่าฉาบฉวยและไม่มีน้ำเสียงของการประท้วง รวมทั้งยังถูกผู้มีอำนาจในรัฐบาลออกมาประณามถึงความไร้รสนิยมชี้ให้เห็นว่า เพลงของวัยรุ่นและคนหนุ่มสาวชาวอินโดนีเซียมีนัยยะสำคัญทางการเมืองและประวัติศาสตร์อย่างไม่อาจมองข้ามได้ อีกทั้งวัฒนธรรมดนตรีสมัยนิยมเหล่านี้ยังเกิดขึ้นท่ามกลางการเคลื่อนไหวเรียกร้องประชาธิปไตย นอกจากนี้ปรากฏการณ์ดังกล่าวยังแสดงให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงของอารมณ์ความรู้สึกที่แสดงออกผ่านความเปลี่ยนแปลงของภาษาอีกด้วย เช่น คำว่า “เปอมูดา” (pemuda) อันหมายถึงเยาวชนคนหนุ่มสาวที่กระตือรือร้นทางการเมืองดังปรากฏอย่างเห็นได้ชัดตั้งแต่ในช่วงการปฏิวัติมาจนถึงในยุคสุการ์โน ที่

กลายมาเป็นเพียงกลุ่มคนที่ไร้จิตสำนึกทางการเมือง เห็นแก่ประโยชน์ส่วนตัว และหลงใหลในวัตถุนิยมในยุคสุฮาร์โตนั้น ดูเหมือนว่าได้กลับมามีความหมายใกล้เคียงกับเปอเมตาในช่วงการปฏิวัติอินโดนีเซียอีกครั้ง โดยเฉพาะนักเรียนนักศึกษาที่ออกมาเคลื่อนไหวทางการเมือง เพื่อเรียกร้องให้มีการปฏิรูปทางการเมืองอย่างถึงราก รวมทั้งการแสดงออกผ่านดนตรี

อย่างไรก็ตาม แทนที่จะมองว่าวัฒนธรรมดนตรีดังกล่าวเป็นการแสดงออกของสำนึกทางชนชั้นที่ดูคลุมเครือ และเพลงใต้ดินหรือเพลงประท้วงเหล่านี้เป็นเรื่องของการกระทำ-แสดงทางการเมือง เพื่อมุ่งเปลี่ยนแปลงสถานะทางการเมืองหรือสร้างสังคมประชาธิปไตยในอุดมคติดังที่ปรากฏอยู่ในการวิเคราะห์ของงานศึกษาทั้งสองชิ้นข้างต้น หลักฐานของคนหนุ่มสาวที่เข้ามามีบทบาทในวัฒนธรรมดนตรีสมัยนิยม กลับได้แสดงให้เห็นว่า คนเหล่านี้มีปมหลังทางการศึกษาหรือสถานะทางสังคมและเศรษฐกิจค่อนข้างหลากหลาย อีกทั้งการแสดงความรู้สึกผ่านวัฒนธรรมดนตรีสมัยนิยมก็ถือว่าเป็นจรรยาบรรณแบบหนึ่งของคนหนุ่มสาวชาวอินโดนีเซีย ที่กระทำการ-แสดงต่อโลกด้านในหรืออารมณ์ความรู้สึกของนักร้องและแฟนเพลงมากกว่าแสดงออกมาแบบตรงไปตรงมา เพราะอาจต้องเผชิญกับการลงทัณฑ์จากรัฐบาลที่ยังครองอำนาจนำทางการเมืองอย่างแข็งแกร่ง

### ความรู้สึกและการเมืองอิสลามในพื้นที่สาธารณะ

อย่างไรก็ตาม อาจเป็นความเข้าใจที่ผิดพลาดหากมองว่าระบอบระเบียบใหม่นั้นได้กีดกันกลุ่มการเมืองอิสลามออกไปจากการมีบทบาทในพื้นที่สาธารณะไปอย่างสิ้นเชิง เพราะตราบไคต์ที่การเมืองอิสลามไม่คุกคามอำนาจของสุฮาร์โต ตราบนั้นการแสดงออกของความเป็นอิสลามในพื้นที่สาธารณะก็เป็นเรื่องที่รัฐพอดทนได้ ด้วยเหตุนี้ บทบาทของกลุ่มอิสลามจึงปรากฏอย่างเข้มข้นในเรื่องของการส่งเสริมความศรัทธาและการศึกษา ในช่วงปลายทศวรรษ 1980 แม้ระบอบสุฮาร์โตได้ผ่อนคลายความเข้มงวดของทางการเมืองของอิสลามลง การควบคุมของระบอบทางการเมืองยุคระเบียบใหม่ ด้วยเหตุนี้ รัฐจึงไม่มีความจำเป็นต้องกลับบทบาททางการเมืองของกลุ่มอิสลามเหมือนก่อนหน้านี้ แต่กระนั้น การเคลื่อนไหวของกลุ่มอิสลามองค์กรต่าง ๆ ก็ดี ในรูปแบบสถาบันที่สนับสนุนโดยรัฐก็ดี หรือในฐานะปัจเจกบุคคลก็ดี จำเป็นต้องนำมาพิจารณาใหม่อย่างถี่ถ้วน มีหลายปัจจัยที่มีอิทธิพลต่อการเติบโต และการขยายตัวขึ้นของความเป็นการเมืองของอิสลามในอินโดนีเซีย โดยการเคลื่อนไหวดังกล่าวนี้ ผู้วิจัยขอใช้คำว่า “ความรู้สึกอ่อนไหวทางศีลธรรม” ของอิสลามเป็นแกนกลางสำคัญ ซึ่งแทรกซึมลงไม่เพียงแต่ในระดับปัจเจกบุคคลหรือในพื้นที่ส่วนตัว แต่ยังขยายตัวหรือเบิกบานอยู่ในพื้นที่สาธารณะอีกด้วย โดยมีหลายกลุ่ม (community) หลายรูปแบบ (style) หรือที่เรดดีเรียกว่า “ระบอบอารมณ์ความรู้สึก” (emotional regime) ได้ค่อย ๆ เติบโตขึ้นในช่วงที่

ระบอบสุฮาร์โตหรือยุคระเบียบใหม่มีความมั่นคงอย่างสูงสุดระหว่าง ค.ศ.1973-1988 ซึ่งบางกลุ่มกลายมาเป็นหนึ่งในหัวหอกสำคัญในการสั่นคลอนระบอบสุฮาร์โต

นอกจากนี้ ในบางครั้งกลุ่มการเมืองอิสลามก็ถูกนำมาใช้เป็นเครื่องมือทางการเมืองของสุฮาร์โตเช่นกัน ในช่วงทศวรรษ 1980 สุฮาร์โตหันหน้าเข้าหากกลุ่มการเมืองอิสลามหลังจากพบว่าอำนาจของตนเสื่อมความนิยมลงในกองทัพและชนชั้นนำบางกลุ่ม ดังนั้น อาจกล่าวได้ว่าความรู้สึกไม่ไว้วางใจของระบอบระเบียบใหม่ที่มีต่อความเป็นการเมืองของอิสลามจึงลดลงไปด้วย สุฮาร์โตเริ่มผ่อนคลายนโยบายบางอย่างในเรื่องวัตรปฏิบัติของอิสลามบางอย่างลง เช่น การอนุญาตให้ผู้หญิงสวมใส่ฮิญาบในสถานที่ราชการและโรงเรียน การออกกฎหมายการศึกษาฉบับใหม่ในปี ค.ศ.1989 โดยกำหนดให้วิชาศาสนาอิสลามเป็นวิชาบังคับเรียนในหลักสูตรให้แก่แก่นักเรียนมุสลิมในทุกโรงเรียนทั้งของรัฐและเอกชน ซึ่งส่วนหนึ่งมาจากการรณรงค์สนับสนุนบรรดานักเคลื่อนไหวในกลุ่มมุฮัมมาดิยะฮ์ และ MUI ที่มีเป้าหมายต่อต้านทานการขยายตัวของคริสต์ศาสนา ในขณะเดียวกัน การเคลื่อนไหวเพื่อทำให้สังคมนิโตนีเซียมีความเป็นอิสลามก็เริ่มมีความเข้มข้นมากขึ้น (ทวีศักดิ์, 2555, น. 2555; Ricklefs, 2012, p. 209)

อะห์หมัด วาฮิบ (Ahmad Wahib, ค.ศ.1942-1974) ปัญญาชนมุสลิมชาวมาตุรีส (Madurese) หรือสำหรับบางคนเรียกเขาว่าเป็นปัญญาชนมุสลิมหัวก้าวหน้า (progressive Islamic intellectual) กลายมาเป็นที่รู้จักในอินโดนีเซียในฐานะนักคิดสายปฏิรูป แนวคิดและการสังเกตการณ์การในบันทึกประจำวันซึ่งถูกนำมาตีพิมพ์ของอะห์หมัด วาฮิบ (Ahmad Wahib, ค.ศ. 1942-1974) นั้นมีนัยสำคัญต่อการฟื้นฟูอิสลามในช่วงสุฮาร์โต โดยเฉพาะในช่วงทศวรรษ 1980 หนังสือของเขาเรื่อง *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib* [ความวุ่นวายในความคิดอิสลาม: บันทึกประจำวันของอะห์หมัด วาฮิบ] ซึ่งเข้าเริ่มบันทึกตั้งแต่วันที่ 17 มกราคม ค.ศ.1969-กุมภาพันธ์ ค.ศ.1973 โดยเพื่อนปัญญาชนของเขา คือ โจฮัน เอฟเฟนดี (Djohan Effendi, ค.ศ.1939-2017) และอิสเม็ท นัตซีร์ (Ismet Natsir) อันเป็นกลุ่มปัญญาชนมุสลิมหัวก้าวหน้าภายใต้การนำของมุกตี อาลี (Mukti Ali, ค.ศ.1923-2004) อดีตรัฐมนตรีว่าการกระทรวงการศาสนาสาธารณรัฐอินโดนีเซียในช่วงยุคระเบียบใหม่ช่วง ค.ศ.1971-1978

บันทึกเล่มนี้แสดงให้เห็นถึงแนวคิดสำคัญของอะห์หมัด วาฮิบ คือ (1) เสรีภาพการแสดงออกทางความคิด (2) ความเป็นสมัยใหม่ และ (3) อิจญ์ติฮาด (ijtihad) อันหมายถึงการใช้ความพยายามและความสามารถในการใช้เหตุผลเพื่อเข้าถึงความรู้เกี่ยวกับความจริงทางศาสนาอิสลาม (Nasr Abu Zayd, 2006, p. 61) ดังนั้น อาจกล่าวได้ว่า สไตล์หรือรูปแบบความคิดทางศาสนาของอะห์หมัด วาฮิบ คือ การเข้าใจอิสลามนั้นจะต้องมีเสรีภาพทางความคิด ใช้เหตุผลในการเข้าใจและความสอดคล้องกับโลกสมัยใหม่หรือสังคมยุคใหม่ที่เปลี่ยนแปลงไปอย่างมากจากอดีต



พระเจ้ากลัวความสามารถในการใช้เหตุผลที่พระองค์เองเป็นผู้สร้าง? ผมเชื่อในพระเจ้า แต่ก็เชื่อด้วยว่าพระเจ้ามิได้ทรงห้ามให้เข้าใครครวญ พระเจ้ามิทรงห้ามให้เราเลี้ยงที่จะคิดถึงการมีอยู่ของพระองค์ การเผยแสดงของพระองค์มิได้เพื่อการถูกยกเว้นจากการวิพากษ์วิจารณ์ คนที่เชื่อในพระเจ้าแต่ปฏิเสธที่จะคิดอย่างอิสระและถี่ถ้วนจะเป็นการดูหมิ่นความเป็นเหตุเป็นผลของการมีอยู่ของพระองค์

ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวมาในข้างต้น ความรู้สึกเคร่งครัดในศีลธรรมภายใต้กระแสการฟื้นฟูอิสลามไม่ได้เปลี่ยนแปลงแต่ภายในตัวปัจเจกบุคคลเท่านั้น เช่น ความคิด และอารมณ์ความรู้สึก หากแต่กริยาท่าทางหรือการปรากฏทางกายภาพก็เป็นสิ่งที่เห็นได้ชัด

ในบับดุมมหานครใหญ่ของอินโดนีเซียอีกแห่งหนึ่งบนเกาะชวา ซึ่งชื่อเสียงในฐานะหนึ่งในศูนย์กลางของการฟื้นฟูอิสลามในอินโดนีเซีย ไนพอลเดินทางไปเมืองบันดุงตามคำแนะนำของนักข่าวในจาการ์ตา โดยมีหนุ่มชาวมุสลิมอินโดนีเซียชื่อว่า ปราโสโจ (Prasojo) ผู้เป็นคนขับรถ ล่าม และเป็นคนนำทางไปยังเมืองบันดุง เพื่อไปดูหลักสูตรฝึกฝนจิตใจ (mental-training course) ที่เปิดทำการ ณ มัสยิดกลางอันโอ่อ่าซึ่งตั้งอยู่ภายในอาณาบริเวณของสถาบันเทคโนโลยี (Institute of Technology) อันเป็นสถาบันระดับอุดมศึกษาเก่าแก่ซึ่งได้รับการก่อตั้งขึ้นในสมัยดัตช์ยังปกครองอินโดนีเซีย ศูนย์แห่งนี้เปิดดำเนินการโดยชายมุสลิมอินโดนีเซียผู้มีชื่อเสียงคนหนึ่งชื่อ “อิมาดุดดิน” (Imaduddin) ผู้จบการศึกษาด้านวิศวกรรมไฟฟ้าและเป็นอาจารย์สอนสาขาวิชาดังกล่าวในสถาบันเทคโนโลยีแห่งบันดุง ชาวอินโดนีเซียหลายคนมองว่าอิมาดุดดินเป็นคนกล้าหาญ แต่ก็มีอีกหลายคนที่มีมองต่างออกไปคือ เขาเป็นคนอันตราย หลังจากต้องใช้ชีวิตข้างในเรือนจำมากกว่า 1 ปี อิมาดุดดินก็ได้รับการปล่อยตัวออกจากคุกเมื่อ 5 เดือนก่อนที่ไนพอลจะเดินทางมายังอินโดนีเซีย อย่างไรก็ตาม ตั้งแต่อิมาดุดดินได้รับการปล่อยตัวเป็นอิสระจากการจองจำมา 5 เดือน สถาบันฯ ต้นสังกัดดังกล่าวก็ยังไม่อนุญาตให้อิมาดุดดินกลับมาสอนหนังสือเหมือนเช่นเคย (Nipaul, 1981, p. 362)

ไนพอลพยายามถามอิมาดุดดินว่า “คุณพอจะนึกออกไหมว่าทำไมหลายคนถึงกลัวคุณ” (Nipaul, 1981, p. 363) แต่แม้แต่ตัวของอิมาดุดดินเองก็ไม่รู้ถึงสาเหตุอันแน่ชัดต่อการที่รัฐจับตนไปขังคุก “ผมก็ไม่อาจจะล่วงรู้ได้ ผมแค่เห็นว่าคนพวกนั้นกลัวความโด่งดังในหมู่นักเรียนนักศึกษาของผมกระมัง” (Nipaul, 1981, p. 363) ต่อมาเมื่อไนพอลสอบถามเกี่ยวกับการสะกดและที่มาของชื่อเขา ซึ่งดูเป็นภาษาอาหรับแทนที่จะเป็นแบบอินโดนีเซียเหมือนเช่นปราโสโจหรือสุรยาตี อิมาดุดดินก็ตอบไนพอลว่า “อี-มา-ดุด-ดิน แปลว่าเสาหลักแห่งศรัทธา” (Nipaul, 1981, p. 364) ตลอดจนอธิบายข้อสงสัยของไนพอลที่ได้ตั้งคำถามซักต่อว่าเขาเป็นคนตั้งชื่อนี้ขึ้นมาใหม่เองภายหลังหรือไม่ เพราะไนพอลเห็นว่าชาวอินโดนีเซียมุสลิมบางคนก็มักจะทำกันแบบนี้ โดยอิมาดุดดินปฏิเสธและ

สารยายเกี่ยวกับชื่อของตนว่า “ไม่ครับ ชื่อนี้พ่อผมเป็นคนตั้งให้ เขาจบจากมหาวิทยาลัยอัล-อัซฮาร์ ที่กรุงไคโร และผมก็ใช้ชื่อนี้ไปตลอดชีวิต” (Naipual, 1981, p. 364)

หลังจากออกมาจากการจองจำ อีมาตุคุดดินยังคงไม่ได้รับอนุญาตให้กลับมาสอนหนังสือได้ตามเดิม ดังนั้น สิ่งที่เขาทำได้หลังจากออกมาจากคุก คือ การทำงานเผยแพร่ศาสนาอิสลาม กล่าวอีกอย่างหนึ่ง คือ การชักชวน อบรมสั่งสอน และชี้้นำให้คนหนุ่มสาวมุสลิมอินโดนีเซียรุ่นใหม่หันมาสนใจและมีศรัทธาเคร่งครัดและถูกต้องตามแนวทางของอิสลาม โดยกิจกรรมทางศาสนาดังกล่าว คือ การออกตะวะห์ (Dakwah) แต่อีมาตุคุดดินเรียกการดำเนินการดังกล่าวนี้ว่าหลักสูตรพัฒนาจิตใจ โดยกิจกรรมฝึกอบรมพัฒนาด้านจิตใจนี้เป็นสิ่งที่เขาเคยทำมาก่อนเมื่อสมัยที่ยังเป็นนักศึกษาซึ่งเริ่มต้นในกลุ่มนักศึกษามุสลิมอินโดนีเซียกลุ่มเล็ก ๆ ในประเทศอังกฤษ หลังจากออกมาจากเรือนจำ หลักสูตรพัฒนาจิตใจของอีมาตุคุดดินก็ยังคงได้รับความนิยม เพราะความต้องการของคนหนุ่มสาวมุสลิมจากเมืองหลวงหรือกรุงจาการ์ตามีสู่สูงอย่างมากจนล้นจนสถานที่ฝึกปฏิบัติกิจกรรมดังกล่าวไม่อาจรับได้มีคนมุสลิมหนุ่มสาวกว่า 70 คน ประสงค์สมัครเข้ามาฝึกฝนและปรับปรุงจิตใจ แต่หลักสูตรของเขาได้รับเพียง 40 คนเท่านั้น (Naipual, 1981, pp. 364-365)

ความรุ่มร้อนทางศีลธรรมของอิสลามมีบทบาทสำคัญในการเคลื่อนไหวทางการเมืองของกลุ่มมุสลิมในอินโดนีเซียในยุคซุฮาร์โต เพราะการฟื้นฟูอิสลามหรือการเป็นมุสลิมที่เคร่งครัดนั้น ได้แสดงออกมาในกิจกรรมที่เรียกว่าการจ่ายชะกาต อันการแสดงออกถึงความรู้สึกบุญสุนทาน ความใจกว้าง และการปฏิบัติตามหลักอิสลาม เพื่อขัดเกลาลัทธิวิญาณของตนให้บริสุทธิ์รวมทั้งความมั่งคั่งและเติบโตทางเศรษฐกิจ ในงาน *Faith and the State: A History of Islamic Philanthropy in Indonesia* (2013) ของอามีเลีย เฟาเซีย (Amelia Fuazia) ชี้ให้เห็นว่า ประวัติศาสตร์ของความใจบุญสุนทานตามหลักอิสลามในอินโดนีเซียแต่ละยุคสมัยนั้นไม่เหมือนกัน โดยในช่วงซุฮาร์โตหรือยุคระเบียบใหม่นั้น รัฐได้พยายามเข้าไปจัดการเกี่ยวกับเรื่องชะกาต อันต่างจากในช่วงยุคระเบียบเก่าที่ยังยึดมั่นหลักแยกเรื่องศาสนาออกจากรัฐ แต่การเข้ามาควบคุมและกำหนดทิศทางเกณฑ์เรื่องซากัตโดยขาดความโปร่งใสและความน่าเชื่อถือ กลับยิ่งทำให้ชาวมุสลิมไม่อยากจ่ายชะกาตผ่านองค์กรของรัฐ ในทางตรงกันข้าม ความรู้สึกบุญสุนทานกลับไปขยายตัวในภาคประชาสังคมอิสลาม ซึ่งเติบโตพร้อมกับความต้องการเสรีภาพทางการเมืองและความต้องการให้อิสลามเข้ามามีบทบาททางการเมืองบนพื้นที่สาธารณะ (Fuazia, 2013 pp. 180-212)

ในช่วงปลายทศวรรษ 1980 จนถึงต้นทศวรรษ 1990 นั้น แม้รัฐอินโดนีเซียในช่วงยุคซุฮาร์โตจะเป็นรัฐแบบทางโลกย์ (secular state) แต่กระนั้น รัฐก็ได้เข้ามาแทรกแซงในเรื่องกิจการศาสนา ซึ่งส่งผลทั้งทางตรงและทางอ้อมแก่การขยายตัวของศาสนิกชนในศาสนาต่าง ๆ โดยเฉพาะกรณีของอิสลาม เพราะฉะนั้น จึงมีความเปลี่ยนแปลงอย่างมหาศาลในกลุ่มการเมืองอิสลาม ดังที่ได้กล่าวมาแล้วก่อนหน้านี้ว่ารัฐได้จัดตั้งสภาอูลามาอินโดนีเซีย (Majelis Ulama Indonesia, MUI) ขึ้น

ใน ค.ศ.1975 และต่อมาในปี ค.ศ.1990 สมาคมปัญญาชนมุสลิมอินโดนีเซีย (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia, ICMI) เพื่อสนับสนุนการเผยแพร่ทัศนะในอิสลามในแบบของรัฐ นอกจากนี้ ความรุ่มร้อนทางศีลธรรมของอิสลามยังได้ไต่ระดับไปอยู่ในวาระแห่งชาติ โดยเฉพาะระหว่าง ค.ศ.1989-1994 ที่มีการปลี่ยนคลายความเข้มงวดทางการเมืองหรือที่เรียกว่ายุคเปิดกว้างทางการเมือง (kebuakaan) Ffpเมื่อสุฮาร์โตมองเริ่มเห็นความสำคัญขององค์กรอิสลามและมวลชนมุสลิมผู้มีการศึกษารุ่นใหม่ซึ่งมีสิทธิ์ในการเลือกตั้ง ดังนั้น ความใจกว้างดังกล่าวของสุฮาร์โตได้เปลี่ยนไปเป็นมุสลิมที่เคร่งครัดแล้วจริง ๆ (Bourchier & Hadiz, 2003, pp. 185-186)

ดังนั้น ในการเลือกตั้งปี ค.ศ.1989 ทั้ง NU และมุฮัมมาดิยะฮ์จึงได้ให้การหนุนหลังสุฮาร์โตอย่างลับ ๆ แทนที่จะเป็นพรรคการเมืองอิสลามหรือ PPP ทั้งนี้ ในปี ค.ศ.1991 สุฮาร์โตได้เปลี่ยนภาพลักษณ์ของตัวเองอย่างน่าตื่นตาตื่นใจเมื่อเขาพร้อมกับสมาชิกในครอบครัวได้ออกเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์ที่เมืองเมกกะ ซาอุดีอาระเบีย โดยการกระทำดังกล่าวถือเป็นการปฏิบัติตามหลักธรรมขั้นพื้นฐานของอิสลามในฐานะมุสลิมที่ดี หลังจากนั้นเขายังใช้ชื่อฮัจญ์ มุฮัมหมัด สุฮาร์โต (Haji Muhamad Suharto) อันหมายถึงสุฮาร์โตผู้ได้ไปแสวงบุญตามหลักอิสลามมาแล้ว เพื่อสร้างความนิยมในหมู่ชาวมุสลิมอินโดนีเซีย ด้วยเหตุนี้ สำหรับในสายตาของกลุ่มการเมืองอิสลามหรือมุสลิมอินโดนีเซียผู้เคร่งครัดโดยทั่วไป ภาพของการเป็นมุสลิมอะบังงันและความศรัทธาในอิสลามอันน่าคลั่งแคลงใจของสุฮาร์โตได้เปลี่ยนแปลงไปแล้ว อย่างน้อยก็ปรากฏให้เห็นในพื้นที่สาธารณะ นอกจากในบทบาทของการเป็นมุสลิมที่ดีแล้ว สุฮาร์โตยังแสดงให้เห็นถึงความอาทรต่อมุสลิมอีกด้วย โดยออกมาเรียกร้องและกระตุ้นให้บรรดากลุ่มนักธุรกิจชาวจีนอินโดนีเซียหรือ “จูกง” (cukong) และกลุ่มธุรกิจขนาดใหญ่เปิดโอกาสทางเศรษฐกิจให้แก่บรรดานักลงทุนมุสลิมผู้เคร่งครัด ทว่าความพยายามดังกล่าวนี้ก็ประสบความสำเร็จเพียงเล็กน้อยเท่านั้น และยังกระตุ้นความรู้สึกเป็นอริกับบรรดากลุ่มคนจีนอินโดนีเซียทั่วไป (Ricklefs, 2001, p. 391)

อย่างไรก็ตาม ก้าวที่สำคัญในการปรับความสัมพันธ์ระหว่างระบอบสุฮาร์โตกับการเมืองอิสลาม คือ การแต่งตั้งฮาบีบี หรือบาซารุดดีน ยูซุฟ ฮาบีบี (Bacharuddin Jusuf Habibie, ค.ศ. 1936-2019) นักวิศวกรรม มุสลิมผู้เคร่งครัด และคนใกล้ชิดของสุฮาร์โต ให้ขึ้นดำรงตำแหน่งประธานสมาคมปัญญาชนมุสลิมอินโดนีเซียหรือ ICMI ซึ่งมีบรรดาปัญญาชนมุสลิมชั้นนำในเมืองหลวงส่วนใหญ่ได้เข้าร่วมเป็นสมาชิก (ดู Federspiel, 1991; Niam, 2009) โดยเป็นการผลักดันดังกล่าวของรัฐบาลนั้นก็ได้รับการแซ่ซ้องจากบรรดาปัญญาชนมุสลิมคนรุ่นใหม่ในมหานครจาการ์ตาและทั่ว ๆ ไป ทว่ายกเว้นแต่เพียงกูดูร์ (Gus Dur) หรืออับดุลเราะฮ์มาน วาฮิด ผู้นำทรงอิทธิพลขององค์กรมุสลิมสายจารีตหรือ NU ที่กลับแสดงความรู้สึกไม่เห็นด้วยกับการก่อตั้ง ICMI ขึ้น เพราะเขามองว่ารัฐบาลสุฮาร์โตกำลังจะใช้มุสลิมเป็นเครื่องมือทางการเมืองของตนเอง แต่กระนั้น โดยทั่วไปแล้วการเปลี่ยนแปลงท่าทีต่อบทบาทของศาสนาอิสลามและกลุ่มการเมืองอิสลามของรัฐบาลนี้ ทำให้เวทีการถกเถียง

ประเด็นการเมืองสาธารณะเปิดกว้างขึ้น มีการส่งเสริมการสอนอิสลามในโรงเรียน ยกเลิกข้อห้ามแสดงออกความเป็นอิสลามในพื้นที่สาธารณะ ตลอดจนการจัดตั้งศาลอิสลาม (Ricklefs, 2001, pp. 392-393)

ในขณะเดียวกัน แม้อิสลามประชาสังคมที่มุ่งหมายแนวทางการเมืองแบบระบอบประชาธิปไตย แต่ก็มีมุสลิมหรือองค์กรอิสลามที่มีฐานในมหาวิทยาลัยบางกลุ่มไม่ยอมรับระบอบการเมืองดังกล่าวเช่นกัน โดยในช่วงต้นทศวรรษ 1990 นักกิจกรรมมุสลิมนามว่า มุฮัมหมัด ชิดดีค อัล-ยาวิ (Muhammad Shiddiq Al-Yawi) ได้ดึงเอาความคิดจากงานเขียนของบรรดานักคิดมุสลิมในตะวันออกกลางมาใช้โต้แย้งหลักการหรือแนวคิดเรื่องประชาธิปไตยและเสรีภาพ เขาได้ชี้ให้เห็นว่าระบอบประชาธิปไตยเป็นเพียงสิ่งสร้างของมนุษย์และมนุษย์ใช้ความเป็นเหตุเป็นผลของตนเพื่อประเมินและตัดสินว่าสิ่งใดสมควรและจะใช้สิ่งนั้นอย่างไร โดยมีความแตกต่างจากระบบการเมืองตามแบบอิสลาม ซึ่งระบบกฎหมายศาสนานั้นมาจากการเผยแดงของพระเจ้า และไม่ได้อาศัยความเป็นเหตุเป็นผลของตัวมนุษย์เป็นแหล่งอ้างอิงความชอบธรรม ทั้งนี้ เนื่องจากอิสลามมองว่า “การทำงานของจิตใจของมนุษย์มีข้อจำกัดในการเข้าใจการเผยแดงของอัลลอฮ์” ดังนั้นในเรื่องของระบอบการเมืองและกฎหมายจึงเป็นสิ่งที่พระเจ้าเป็นผู้เป็นเจ้าของได้ทรงบัญชาไว้ว่า “การบัญญัติกฎหมายเป็นสิทธิของอัลลอฮ์” และ “ถ้ามีความคิดเห็นที่ขัดแย้งกัน ให้กลับไปหาอัลลอฮ์ (อัล-กุรอาน) และคำสอนของศาสดา (ซุนนะฮ์) ถ้าหากว่ายังมีข้อโต้แย้งกันอยู่ใครงก็จงให้อัลลอฮ์ทรงตัดสิน” (ดู Bourchier & Hadiz, 2003, pp. 207-208)

นอกจากนี้ มุฮัมหมัด ชิดดีค อัล-ยาวิยังโต้แย้งหลักการเรื่องเสรีภาพของระบอบประชาธิปไตยด้วยว่า มุสลิมนั้นไม่มีเสรีภาพในการเลือกศรัทธา เพราะสำหรับชาวมุสลิมแล้วแต่มีพันธะผูกมัดกับศาสนาอิสลามโดยไม่อาจปฏิเสธได้ โดยเขาได้อ้างว่ามีวจนะของศาสดามุฮัมหมัดที่ได้เคยตรัสว่า “ผู้ใดก็ตามเปลี่ยนศาสนา จงสังหารพวกเขา” เพราะฉะนั้น เสรีภาพในความคิดเห็นหรือความศรัทธาของมุสลิมจะต้องวางอยู่บนทัศนะของอิสลาม เช่นเดียวกับเสรีภาพในเรื่องอื่น ๆ ดังเช่นในเรื่องเสรีภาพในการครอบครองทรัพย์สินนั้น มุสลิมก็มีสิทธิในการแสดงความเป็นเจ้าของทรัพย์สินได้ หากแต่ต้องอยู่ภายใต้ขอบเขตตามที่ได้ถูกกำหนดไว้โดยกฎหมายอิสลามหรือชารีอะหรืออยู่ในแนวทางที่ได้รับการระบุและการอนุมัติทางศาสนา ส่วนเสรีภาพในการกระทำหรือการแสดงออกนั้น แม้ไม่มีบทบัญญัติที่รับประกันเสรีภาพของการกระทำในอิสลาม แต่พฤติกรรมของมุสลิมต้องได้รับการวางระเบียบโดยกฎหมายชารีอะ โดยผู้ใดละเมิดก็จะถูกลงโทษในความผิดนั้น ๆ กล่าวได้ว่าเสรีภาพในประชาธิปไตยจึงขัดแย้งอย่างรุนแรงกับเสรีภาพในอยู่ในอิสลาม (ดู Bourchier & Hadiz, 2003, pp. 210-211)

## สรุป

กล่าวได้ว่า ระบอบรัฐครอบครัวในช่วงยุคสุฮาร์โตนั้นมีความสัมพันธ์อย่างแยกไม่ออกจากระบอบการเมืองแบบอำนาจนิยม หรือกล่าวในแง่หนึ่งแล้วรัฐแบบครอบครัวเป็นแกนหลักในชีวิตทางสังคมและการเมืองของชาวอินโดนีเซีย โดยแนวคิดหรืออุดมคติทางการเมืองในยุคสุฮาร์โตนี้ที่มองรัฐหรือสังคมเป็นเหมือนครอบครัว ยังใช้เพศสภาพมาเป็นตัวกำหนดบทบาทของชาวอินโดนีเซียทั้งในชีวิตทางสังคมและการเมือง รวมทั้งในชีวิตครอบครัว และสถาปนาบรรทัดฐานหรืออุดมคติทางอารมณ์ขึ้นมาด้วย ดังเช่นการที่รัฐสนับสนุนหรือให้คุณค่ากับอารมณ์ความรู้สึกอบอุ่นและการสูญเสียหรือความรู้สึกโหยหาอดีต อันเสมือนกาวทางสังคมและความรู้สึกที่ก่อรูปและรักษาความเป็นครอบครัวไว้

อย่างไรก็ตาม การลงโทษอย่างรุนแรงและการใช้อำนาจในทางที่ผิดทำให้พจนานามรัฐแบบครอบครัวได้สูญเสียความชอบธรรม แต่การทำทั่วยุฮาร์โตอย่างเปิดเผยก็อาจนำมาสู่ความทุกข์ทนทางความรู้สึกอย่างรุนแรง ด้วยเหตุนี้ ศาสนาอิสลามจึงกลายเป็นพื้นที่พักพิงทางความรู้สึกหรือวัฒนธรรมดนตรีสมัยนิยม อันเป็นที่ผู้คนรู้สึกความผ่อนคลายจากความเข้มงวดของกฎเกณฑ์ทางสังคมและการเมือง เพราะนอกจากศาสนาและวัฒนธรรมดนตรีช่วยซ่อนเร้นความไม่พอใจที่ไม่อาจแสดงออกมากได้อย่างเปิดเผยแล้ว พื้นที่พักพิงทางความรู้สึกเหล่านี้ยังได้หล่อหลอมความรู้สึก หรือก่อรูปพจนานามแบบใหม่ขึ้นมา เพื่อมุ่งเปลี่ยนสถานะทางการเมืองจากระบอบเผด็จการอำนาจนิยมไปสู่ระบอบประชาธิปไตยที่ทุกคนมีส่วนร่วมทางการเมืองอย่างเท่าเทียม ดังนั้น อาจกล่าวได้ว่าศาสนาอิสลาม วรรณกรรม หรือวัฒนธรรมดนตรีจึงหล่อหลอมพจนานามแห่งการปลดปล่อยจากความเข้มงวดและความเสื่อมทรามทางศีลธรรมของระบอบการเมืองในยุคสุฮาร์โต

## บทที่ 7

### พจนานุกรมแห่งการปลดปล่อยในยุคหลังสุฮาร์โต ค.ศ.1998-2018

หลังยุคระเบียบใหม่หรือระบอบการเมืองแบบอำนาจนิยมก็ถึงแก่กาลอวสานใน ค.ศ.1998 อันเป็นการสิ้นสุดยุคสมัยที่สุฮาร์โตและกองทัพอินโดนีเซียครองอำนาจทางการเมืองมากกว่าสามทศวรรษลง (ค.ศ.1966-1998) หลังจากนั้น ชีวิตทางการเมืองของชาวอินโดนีเซียก็ได้เดินเข้าสู่ยุคใหม่อย่างแท้จริง โดยมุ่งมั่นเปลี่ยนแปลงและนำประเทศอินโดนีเซียไปสู่การเป็นสังคมที่ดีกว่า กล่าวคือ สังคมที่ประชาธิปไตย ยอมรับความแตกต่างหลากหลาย โปร่งใส มีธรรมาภิบาล และมีความรับผิดชอบ ในขณะที่เดียวกันก็พยายามละทิ้งและปรับเปลี่ยนมรดกทางวัฒนธรรมการเมืองแบบอำนาจนิยมอันกดขี่ เข้มงวด และมีลักษณะเผด็จการสูงหรือสังคมแบบครอบครัวที่ลักษณะฝังรากลึกอยู่ในสังคมอินโดนีเซียตั้งแต่ยุคระเบียบใหม่ถูกสถาปนาขึ้น

ในคริสต์ศตวรรษที่ 21 อุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียจึงกระโดดเข้าสู่พื้นที่สาธารณะอันเปิดกว้างนี้ โดยยังคงยึดถือฉันทามติร่วมกันนับตั้งแต่การประกาศเอกราชใน ค.ศ.1945 คือ ความเชื่อในพระเจ้าองค์เดียว มนุษยนิยม ความเป็นเอกภาพของชาติ ประชาธิปไตยของปวงชน และความยุติธรรมทางสังคม ดังที่ถูกระบุไว้ในหลักปรัชญาศีล ซึ่งยังคงสำคัญสำหรับอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียรวมทั้งชาวอินโดนีเซียกลุ่มอื่น ๆ ที่ต้องการอยู่ร่วมกันอย่างสันติสุขและมีความเอกภาพ ทั้งนี้แม้อุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียจะมีหลากหลายกลุ่มและหลากหลายอุดมการณ์ แต่ประสบการณ์ในเรื่องการถูกปราบปรามอย่างทารุณและการไร้เสรีภาพ ทำให้โดยส่วนใหญ่เห็นด้วยกับการที่สุฮาร์โตและกองทัพต้องถูกจำกัดบทบาททางการเมืองลง โดยทั้งศาสนาอิสลามและประชาธิปไตยสามารถยืนหยัดอยู่ร่วมกันได้ ในบทนี้ ผู้วิจัยจึงต้องการสำรวจและอภิปรายถึงอารมณความรู้สึกของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียในยุคหลังสุฮาร์โต ซึ่งเป็นช่วงเวลาที่สังคมอินโดนีเซียเปิดกว้างและยอมรับความแตกต่างหลากหลายของผู้คน และศาสนาอิสลามก็มีบทบาทในพื้นที่สาธารณะเพิ่มขึ้นอย่างเข้มข้น

#### บริบททางสังคม การเมือง และเศรษฐกิจ

ในช่วงปลายทศวรรษ 1990 เมื่อยุคระเบียบใหม่เริ่มสูญเสียความชอบธรรม วิกฤติต้มยำกุ้งหรือวิกฤติการณ์การเงินเอเซียใน ค.ศ.1997 ก็กลายเป็นฟางเส้นสุดท้ายที่ช่วยปิดฉากชีวิตทางการเมืองของสุฮาร์โตและบทบาทของกองทัพอินโดนีเซีย โดยเป็นชัยชนะของประชาชนหลังความเคลื่อนไหวที่นำโดยนักเรียนนักศึกษาและพันธมิตร อันประกอบด้วยพรรคการเมืองฝ่ายค้าน นักเคลื่อนไหว ปัญญาชน นักเขียน และองค์กรหรือกลุ่มการเมืองอิสลาม (political Islam) ซึ่งเริ่มปรากฏขึ้นมาตั้งแต่ในช่วงต้นทศวรรษ หลังจากสุฮาร์โตแถลงการณ์ลงจากอำนาจในเดือนพฤษภาคม

ค.ศ.1998 ยุคปฏิรูปหรือ “Reformasi” [รีฟอร์มาซี] จึงเริ่มเปิดฉากขึ้น เพื่อเปลี่ยนแปลงประเทศให้เป็นประชาธิปไตยและสังคมที่เป็นธรรม โดยบี. เจ. ฮาบีบี (B. J. Habibie) อดีตรองประธานาธิบดีในยุคปลายของสุฮาร์โตขึ้นเป็นประธานาธิบดีรักษาการ ทั้งนี้แม้การฟื้นฟูประเทศจากปัญหาเศรษฐกิจยังไม่คืบหน้า แต่การปฏิรูปการเมืองก็ได้ก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงหลายอย่างถึงรากในอินโดนีเซีย ไม่ว่าจะเป็นมีการยกเลิกกฎหมายต่าง ๆ ที่ควบคุมเสรีภาพของประชาชน หรือการกระจายอำนาจจากส่วนกลางสู่ท้องถิ่น จนกล่าวได้ว่า สังคมอินโดนีเซียโดยรวมมีเสรีภาพมากขึ้นและกระบวนการปฏิรูปการเมืองสู่การเป็นประชาธิปไตยนั้น เป็นเป้าหมายทางการเมืองที่วางอยู่ไม่ไกลเกินไปนัก

การเลือกตั้งทั่วไปอย่างบริสุทธิ์ยุติธรรมครั้งแรกในรอบ 44 ปีนั้น เกิดขึ้นใน ค.ศ.1999 หลังการยกเลิกกฎหมายจำกัดพรรคการเมืองในยุคสุฮาร์โตลง พรรค “Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan” [PDI-P หรือ พรรคประชาธิปไตยอินโดนีเซียแห่งการต่อสู้] ภายใต้การนำของของบุตรสาวของสุการ์โนนามว่า เมฆาวาตี สุการ์โนบุตรี (Megawati Sukarnoputri) ได้รับชัยชนะโดยครองที่นั่งในรัฐสภาร้อยละ 33 ทว่าอับดุลเราะฮ์มาน วาฮิด (Abdurrahman Wahid) หรือ “กูดูร์” (Gus Dur) จากพรรค “Partai Kebangkitan Nasional” [PKB หรือ พรรคการตื่นตัวแห่งชาติ] ปัญญาชนและผู้นำสมาคมมุสลิมแบบจารีต กลับได้รับเสียงสนับสนุนส่วนใหญ่จากรัฐสภาพลิกเหลี่ยมก้าวขึ้นเป็นประธานาธิบดี แต่ก็ต้องอำลาจากตำแหน่งในปลายปี ค.ศ.2001 หลังรัฐสภาได้ลงมติถอดถอนจากตำแหน่งและสนับสนุนเมฆาวาตีขึ้นเป็นประธานาธิบดีหญิงคนแรกแทนจนครบวาระใน ค.ศ. 2004 (ดู Liddle, 2000; 2001) ทั้งนี้ช่วงเวลาระหว่าง ค.ศ.1998-2004 นั้น การปฏิรูปก็เริ่มเดินมาถึงเป้าหมาย จากนั้นการเลือกตั้งทั่วไปทุกระดับและการเลือกประธานาธิบดีโดยตรงครั้งแรกก็เกิดขึ้น โดยสุลิโล บัมบัง ยุทโทโยโน (Susilo Bambang Yudhoyono) หรือ “เอสเบเย” (SBY) ทหารยศนายพลนอกราชการหัวปฏิรูปได้ครองอำนาจอย่างต่อเนื่องถึง 2 วาระในระหว่าง ค.ศ. 2004-2009 และ ค.ศ.2009-2014 ก่อนที่โจโก วิโดโด (Joko Widodo) หรือ “โจโควี” (Jokowi) จากพรรค PDI-P มุสลิมลูกช่างไม้จากเมืองมาลิ่งในชวากลางและอดีตผู้ว่าราชการกรุงจาการ์ตาที่ได้รับการเลือกตั้งประธานาธิบดีระหว่าง ค.ศ.2014-2019 ทั้งนี้ตั้งแต่ ค.ศ.1945-2018 ผู้นำอินโดนีเซียล้วนเป็นคนชวาหรือมีเชื้อสายชวา ซึ่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีสัดส่วนประชากรส่วนใหญ่มากที่สุดในประเทศที่ประกอบด้วยกลุ่มชาติพันธุ์มากกว่า 100 กลุ่ม และเป็นชาวมุสลิมนิกายซุนนี (Sunni)

แม้ในช่วงทศวรรษ 1990 เศรษฐกิจของอินโดนีเซียจะเฟื่องฟูและขยายตัวแบบสมำเสมอในอัตราร้อยละ 5 ก่อนเกิดหายนะทางเศรษฐกิจอย่างรุนแรงใน ค.ศ.1997 กระนั้น การฟื้นฟูเศรษฐกิจในประเทศภายใต้ระบอบใหม่ก็เริ่มดีขึ้นตามลำดับ โดยอินโดนีเซียไม่เพียงพัฒนาแบบก้าวกระโดดเหมือนยุคสุฮาร์โตเท่านั้น แต่ยังกลายเป็นประเทศมหาอำนาจทางเศรษฐกิจ อย่างไรก็ตาม ดอกผลของการพัฒนาในยุคระเบียบใหม่ก็ได้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจน โดยส่งผลให้สังคมเกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว เช่น ประชาชนทั่วประเทศมีไฟฟ้าใช้ ได้รับโอกาสทางการศึกษา การอ่านออกเขียน

ได้มากขึ้น ระบบบริการสุขภาพ การกลายเป็นเมือง และจำนวนประชากรเกิดใหม่เพิ่มจำนวนมากขึ้นเรื่อย ๆ โดยในการสำรวจสำมะโนประชากรทั่วประเทศใน ค.ศ.2000 ระบุว่ามียุโรปทั้งหมดทั้งสิ้น 203.5 ล้านคน แต่ตัวเลขจริงอาจสูงถึง 230 ล้านคน (Ricklefs et al, 2010, p. 427) จากการกลายเป็นมหานครขนาดใหญ่และชานเมืองก็ขยายตัวขึ้นเรื่อย ๆ เพื่อรองรับผู้อยู่อาศัยใหม่ที่ขยายตัวอย่างรวดเร็ว ในขณะเดียวกัน ยังมีมหานครขนาดใหญ่เกิดขึ้นทั่วเกาะชวาและบางเกาะที่ประชากรอาศัยอย่างหนาแน่น แต่ปัญหาการจราจร ชนบทอันยากจนและย่านสลัมสำหรับคนจนเมืองก็ปรากฏตัวขึ้นอย่างโดดเด่นเช่นกัน ซึ่งช่วยตอกย้ำภาพความแตกต่างระหว่างความมั่งคั่งกับความยากจน การพัฒนาหรือความทันสมัยกับความล้าหลัง รวมทั้งความเป็นเมืองและชนบทหรือบ้านนอกให้ชัดเจนยิ่งขึ้น

อย่างไรก็ตาม การขยายโอกาสทางการศึกษามีบทบาทสำคัญในการหล่อหลอมมุสลิมอินโดนีเซียขึ้น โดยคนเหล่านี้เป็นกลุ่มใหม่และที่สำคัญอาศัยอยู่ในเขตเมือง โดยอาจมีบ้านเป็นของตนเอง ขับรถยนต์ ทำงานประจำมีเงินเดือน อ่านวรรณกรรมและนิตยสาร ดูภาพยนตร์ และส่งบุตรหลานของตนเข้าสถาบันการศึกษาที่ดีที่สุด ตลอดจนถึงใช้ชีวิตหรือการบริโภคสินค้าทางวัฒนธรรมแบบ “ชนชั้นกลาง” จากโลกตะวันตก แต่ในขณะเดียวกัน คนเหล่านี้ก็ยังเข้าร่วมในกิจกรรมทางศาสนาอิสลามและการเมืองมากยิ่งขึ้น ในแง่หนึ่งก็เป็นปรากฏการณ์ที่คล้ายคลึงกันในสังคมมุสลิมทั่วโลก ต้นตัวทางการเมืองและศาสนา โดยเฉพาะผลของการขยายอิทธิพลของโลกมุสลิมในตะวันออกกลาง และมุ่งหมายจะแสดงความเคร่งครัดเพิ่มจำนวนมากขึ้นในพื้นที่สาธารณะ เช่น การเมือง พรรคการเมือง และอื่น ๆ ทั้งนี้ แม้ในช่วงต้นทศวรรษ 1990 สุฮาร์โตได้ผ่อนคลายความเข้มงวดทางการเมือง โดยปรับเปลี่ยนท่าทีไปสนับสนุนมุสลิมแบบสมัยใหม่ (modernist Muslim) เช่น ยกเลิกข้อห้ามผู้หญิงสวมฮิญาบในสถานที่ราชการ สนับสนุนบทบาทของปัญญาชนมุสลิมโดยก่อตั้งสมาคมปัญญาชนมุสลิมอินโดนีเซีย (ICMI) และเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์พร้อมครอบครัว กระนั้น การแสดงความเป็นมุสลิมในพื้นที่สาธารณะก็ยังคงอยู่ในข้อจำกัดภายใต้ยุคระเบียบใหม่จนกระทั่งใน ค.ศ.1998

ในคริสต์ศตวรรษที่ 21 นอกจากการเดินทางไปเรียนศาสนาในโลกอิสลามในตะวันออกกลางแล้ว ชาวมุสลิมอินโดนีเซียยังเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์ที่ซาอุดีอาระเบียเพิ่มมากขึ้น ในขณะเดียวกัน หนังสือเกี่ยวกับอิสลาม การเติบโตของการบรรยายธรรมของผู้รู้มุสลิมผ่านโทรทัศน์ ตลอดจนการก่อตั้งสมาคมหรือพรรคการเมืองอิสลามก็ปรากฏอย่างแพร่หลาย ทั้งหมดนี้สะท้อนให้เห็นว่า สังคมอินโดนีเซียกำลังเปลี่ยนไปสู่การเป็นสังคมมุสลิมแบบเข้มข้นและเปิดเผย เพราะศาสนาอิสลามไม่ได้เป็นความเชื่อส่วนบุคคลเท่านั้น แต่สำหรับอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียแล้วยังรวมถึงพื้นที่สาธารณะอีกด้วย โดยเชื่อว่าการที่อุมมะฮ์มุสลิมมีความเคร่งครัดย่อมส่งผลดีต่อประโยชน์ของสาธารณชน ทั้งนี้ แม้ความเปลี่ยนแปลงในเรื่องนี้จะเกิดขึ้นนับตั้งแต่การฟื้นฟูอิสลามในยุคสุฮาร์โต



แต่กระนั้น ผลผลิตของยุคสมัยดังกล่าวก็ก่อให้เกิดมุสลิมอินโดนีเซียหลายแบบ ทั้งกลุ่มที่นิยมการตีความศาสนาแบบเปิดกว้างหรือเสรีนิยม และกลุ่มตีความตามตัวอักษรหรือแบบอนุรักษนิยม หรือกลุ่มที่มีท่าทีต่อต้านตะวันตกและศาสนาคริสต์ รวมทั้งกลุ่มที่มองศาสนาอิสลามเป็นแรงบันดาลใจหรือเป้าหมายของการเปลี่ยนแปลงการเมืองไปสู่ระบอบที่ดีกว่า อย่างไรก็ตาม อุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียส่วนใหญ่ก็ยังคงสนับสนุนความหวังแบบประชาธิปไตยและสังคมที่ยุติธรรมมากขึ้น พร้อมกับความศรัทธาเคร่งครัดในอิสลามก็ถูกกระตุ้นขึ้นด้วยเช่นกัน (ดู Hefner, 2000; Ricklefs, 2012)

กล่าวได้ว่า ในยุคหลังสุฮาร์โตนั้นศาสนาอิสลามมีบทบาทสำคัญทั้งในชีวิตส่วนตัวและชีวิตสาธารณะ ในฐานะศาสนาของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียตลอดช่วง 4-5 ปี ของยุคปฏิรูปการเมืองและเศรษฐกิจ กระนั้นปัญหาความขัดแย้งและความรุนแรงระหว่างศาสนาก็ได้สำแดงออกมาอย่างน่าสะพรึงกลัวเช่นกัน (ดู Van Klinken, 2007) เช่นเดียวกับความขัดแย้งภายในอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียระหว่างกลุ่มมุสลิมแบบรากฐานนิยม (fundamentalist) หรือกลุ่มมุสลิมสุดโต่ง (extramist) กับมุสลิมแบบสายกลาง ซึ่งชาวมุสลิมจากกลุ่มแรกได้สำแดงพลังอย่างน่าเกรงขาม และยังสร้างความสะพรึงกลัวในสังคมพหุวัฒนธรรมแบบอินโดนีเซีย (ดู Hasan, 2007; Van Bruinessen, 2002) อย่างไรก็ตาม ในที่สุดรัฐบาลก็สามารถจัดภัยคุกคามต่อความสัมพันธ์ระหว่างศาสนิกชนและความปลอดภัยของสังคมนี้ลงไปได้ โดยชาวมุสลิมอินโดนีเซียแบบสายกลางซึ่งไม่นิยมใช้ความรุนแรงประสบความสำเร็จในการส่งอิทธิพลทางสังคมและควบคุมสถาบันสำคัญทางศาสนาได้ เช่น มุฮัมมาดิยะฮ์และนะฮ์ดะตูลาตุล อุลาม่า กระทรวงการศาสนา และสำนักปราชญ์มุสลิมแห่งอินโดนีเซียหรือ “Majelis Ulama Indonesia” ในขณะเดียวกัน พรรคการเมืองอิสลามซึ่งเพิ่มจำนวนหลายพรรคซึ่งสนับสนุนคุณค่าของศาสนาอิสลามในการเมือง ก็มักเข้ามามีส่วนร่วมทางการเมืองและแสดงบทบาทสาธารณะผ่านการเลือกตั้งแบบประชาธิปไตยในยุคที่สังคมอินโดนีเซียเปิดกว้างหรือมีเสรีภาพมากขึ้น (Baswedan, 2004)

ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21 ความไม่เฝื่อนและอารมณ์ความรู้สึกของชาวมุสลิมอินโดนีเซียในยุคหลังสุฮาร์โตจึงไม่ถูกควบคุมโดยระบอบการเมืองที่เข้มงวดและเน้นการปราบปราม ชาวมุสลิมอินโดนีเซียหรืออุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียไม่เพียงแสดงความปรารถนาให้อิสลามมีบทบาทและอำนาจทางการเมืองเพิ่มขึ้น กระนั้นแม้สุฮาร์โตได้อำลาจากการเมืองไปอย่างถาวรกระทั่งเสียชีวิตลงใน ค.ศ. 2008 ในขณะที่กองทัพอินโดนีเซียก็ได้ถอยออกจากการมีบทบาททางการเมืองเพื่อกลับเข้ากรมกอง แต่อุดมคติรัฐแบบครอบครัวยุคระเบียบใหม่ก็ยังคงไม่ล้มตายหายไปไหน (ดู Aspinall, 2010; Van Doorn-Harder, 2002) ดังนั้น การเฝือหาอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียแบบใหม่ที่เริ่มปรากฏออกมาตั้งแต่ในยุคระเบียบใหม่ จึงค่อย ๆ คลายออกมาให้เห็นผ่านงานวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ โดยการแสดงออกถึงอุดมคติและเป้าหมายของชีวิตนั้นฉายให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงหรือความพยายามเปลี่ยนแปลงไปสู่ชุมชนทางอุดมคติให้เกิดขึ้นจริง

### พจนานุกรมแห่งการปลดปล่อยและวรรณกรรมอินโดนีเซียยุคหลังสุฮาร์โต

การเปลี่ยนแปลงทางการเมืองใน ค.ศ.1998 ไม่เพียงมุ่งเปลี่ยนระบอบการเมืองแบบอำนาจนิยมเพื่อไปสู่การสถาปนาระบอบประชาธิปไตย โดยประชาชนทุกคนสามารถเข้ามามีส่วนร่วมทางการเมืองอย่างเท่าเทียมกันเท่านั้น หากแต่พจนานุกรมหรือการแสดงความรู้สึกของชาวมุสลิมอินโดนีเซียก็ได้เปลี่ยนแปลงไปด้วย อย่างไรก็ตาม แม้การเปลี่ยนผ่านทางการเมืองในช่วงเวลาดังกล่าวมุ่งสร้างสังคมที่รองรับเสรีภาพในการแสดงออกอย่างหลากหลายและความเสมอภาคถ้วนหน้า แต่ก็ไม่ได้หมายความว่า แนวคิดหรืออุดมคติทางอารมณรัฐแบบครอบครัว และคุณค่าทางสังคมแบบปีตาธิปไตยที่ทำให้ผู้หญิงตกอยู่ในสถานะทางสังคมและการเมืองด้อยกว่าผู้ชายนั้นหายไปด้วย เนื่องจากอุดมคติดังกล่าวยังมีบทบาทและอิทธิพลอย่างลึกซึ้งต่อประสบการณ์และชีวิตทางอารมณของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซีย โดยเฉพาะอย่างยิ่งกับสตรี ด้วยเหตุนี้ วรรณกรรมอินโดนีเซียซึ่งเป็นที่พิงพิงทางความรู้สึกดังเช่นในยุคสุฮาร์โตจึงยังคงเป็นที่พิงพิงทางความรู้สึกของสตรีชาวอินโดนีเซียที่รู้สึกอึดอัดกับคุณค่ารัฐแบบครอบครัวในยุคสุฮาร์โต อีกทั้งวรรณกรรมของสตรีก็ปรากฏออกมาหลากหลายแนว โดยอ้างอิงอยู่กับคุณค่าแบบต่าง ๆ ที่ถูกมองว่าสูงส่งหรือดีงาม เช่น วรรณกรรมสตรีนิยมแบบตะวันตก และวรรณกรรมสตรีนิยมอิสลาม เนื่องจากวรรณกรรมเหล่านั้นให้ความชอบธรรมทางการเมืองแก่พจนานุกรมที่มุ่งปลดปล่อยสตรีจากการควบคุมในสังคมแบบปีตาธิปไตย รวมทั้งยังลดความทุกข์ทรมานทางความรู้สึกของสตรีที่ต้องเผชิญกับการลงโทษและการไร้เสรีภาพทางการเมือง

ทั้งนี้การที่ชาวอินโดนีเซียมีเสรีภาพมากขึ้นในยุคสุฮาร์โตนั้น ก็ได้ส่งผลทำให้วรรณกรรมอินโดนีเซียได้เปลี่ยนแปลงไปขนานใหญ่ตามมามากด้วย โดยมีสำนักพิมพ์ ชุมชนทางวรรณกรรม นักเขียน ผลงาน และแก่นเรื่องใหม่ ๆ ปรากฏออกมาตั้งแต่ในช่วงการเปลี่ยนผ่านหรือยุคปฏิรูประหว่าง ค.ศ.1998-2004 นอกจากนี้ ภายใต้อากาศทางการเมืองแบบใหม่ ผลงานวรรณกรรมอินโดนีเซียก็ยังคงมีความแตกต่างกันหลากหลายแนว ซึ่งได้แสดงให้เห็นถึงปมหลังและความโดดเด่นของนักเขียนชาวอินโดนีเซียแต่ละคน รวมทั้งประสบการณ์ทางอารมณและแนวคิดที่เป็นแรงผลักดันและหล่อหลอมผลงานวรรณกรรมขึ้น อาจกล่าวได้ว่า การมีเสรีภาพนั้นได้ส่งผลให้อุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียมีพื้นที่สำหรับการแสดงออกทางความรู้สึกหลากหลายรูปแบบ โดยไม่จำกัดอยู่ใต้กฎเกณฑ์หรือบรรทัดฐานทางอารมณรัฐสักในยุคระเบียบใหม่ ซึ่งมีขอบเขตหรืออนุญาตให้แสดงออกทางความคิดและความรู้สึกอย่างจำกัด

ผลงานวรรณกรรมหรือนวนิยายอินโดนีเซียแนวต่าง ๆ ทั้งของนักเขียนผู้หญิงและชายที่ออกมาสู่สายตาผู้อ่านในยุคหลังสุฮาร์โต ในแง่หนึ่งสะท้อนให้เห็นถึงสรรพเสียงของชาวอินโดนีเซียที่มีปมหลัง ความเชื่อทางศาสนา และความคิดการเมืองแตกต่างกันไป เอกา กุรณียาวัน (Eka

Kurniawan, ค.ศ.1975-ปัจจุบัน) ดูเหมือนได้รับการแซ่ซ้องอย่างกว้างขวางทั้งภายในประเทศและระดับโลก เอกาเกิดที่เมืองตาสิมลาเยา จังหวัดชวาตะวันตก ในช่วงที่ยุคระเบียบใหม่เรื่องอำนาจการผสมผสานเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ เรื่องชวนขบขัน และสังคมนิยมหัตถกรรมได้ทำให้ผลงานวรรณกรรมของเอกามีลักษณะเฉพาะตัว เบเนดิกต์ แอนเดอร์สัน นักวิชาการด้านอินโดนีเซียศึกษาคนสำคัญผู้ล่วงลับยกย่องเขาว่าเป็นนักเขียนอินโดนีเซียที่ดีที่สุดถัดจากปราโมทยา อนันตา ตูร์ ผู้ซึ่งผลงานของเขากลายเป็นหนังสือต้องห้ามและแอบกันอ่าน ผลงานของเอกามีทั้งเรื่องสั้นและนวนิยายแต่ค่อนข้างโดดเด่นในเรื่องแต่งประเภทหลังมากกว่า เอกาถือเป็นนักเขียนรุ่นใหม่อย่างแท้จริง โดยมีชีวิตผ่านช่วงเวลาการประท้วงเรียกร้องให้สุฮาร์โตลาออกจากตำแหน่งเพื่อเปิดทางให้แก่การปฏิรูปทางการเมือง และวิกฤติการเงินในช่วงปลายทศวรรษ 1990 ซึ่งเป็นอีกแรงกดดันทางเศรษฐกิจที่เร่งให้ยุคสุฮาร์โตต้องพบกับจุดจบ

นวนิยายเรื่องแรกของเอกาในวัย 27 ปี เรื่อง *Cantik Itu Luka* [ความงามนั้นคือบาดแผล] (2002) ซึ่งต่อมาถูกแปลเป็นภาษาอังกฤษโดยแอนนี่ ทักเกอร์ (Annie Tucker) ในชื่อ *Beauty Is a Wound* (2015) นั้นได้บอกเล่าเรื่องราวของสังคมอินโดนีเซียและโคกนาฏกรรมของครอบครัว ๆ หนึ่งที่ถูกกระทำอย่างโหดร้ายนับตั้งแต่ในยุคอาณานิคม สงครามปฏิวัติ การสังหารคอมมิวนิสต์ และช่วงยุคระเบียบใหม่อันเข้มงวด กระทั่งหลังยุคระเบียบใหม่ สตรีคูสลับคนหนึ่งนามว่า เดวี อายุ (Dewi Ayu) ซึ่งได้ล้มลงไปอยู่ในหลุมฝังศพมานานกว่า 21 ปีแล้ว ได้กลับฟื้นคืนชีพขึ้นมาใหม่อีกครั้งราวกับคนเพิ่งตื่นลืมตาจากการหลับใหล ในอดีตหญิงสาวลูกครึ่งดัตช์-อินโดนีเซียผู้นี้ เคยมีชาติกำเนิดและสถานะทางสังคมสูงส่งกว่าชาวพื้นเมืองอีกทอดหนึ่งรองจากชาวดัตช์ในยุคอาณานิคม แต่ถูกบังคับให้ขายตัวเป็นโสเภณีและมีลูกสาวถึง 4 คน โดย 3 คนแรกมีหน้าตาสวยสง่า ยกเว้นคนสุดท้ายที่มีหน้าตาน่าเกลียดแต่เดวี อายุ ตั้งชื่อให้เธอว่า “สวย” (Cantik)

การผสมผสานเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์แห่งชาติ การเสียดสี โศกนาฏกรรม ตำนานเหนือจริง เรื่องขบขัน และความสัมพันธ์แบบโรแมนติกเข้าด้วยกันนั้น ได้สะท้อนเห็นถึงภาพความวุ่นวายอลหม่านของอินโดนีเซีย ความน่าสะพรึงกลัว ความรู้สึกบอบช้ำในอดีตที่เอามาพูดไม่ได้ และความพยายามกลับไปรื้อฟื้นความจริงทางประวัติศาสตร์หลังจากอยู่ภายใต้การผูกขาดยุคระเบียบใหม่ ในนวนิยายเล่มต่อมาเรื่อง *Lelaki Harimau* [เสือสมิง] (2004) ซึ่งได้รับรางวัลชนะเลิศหนังสือแห่งปี ค.ศ.2015 จากสมาคมสำนักพิมพ์แห่งอินโดนีเซีย (Ikatan Penerbit Indonesia, IKAPI) และต่อมานวนิยายเรื่องนี้ก็ถูกนำมาแปลเป็นภาษาอังกฤษโดยลาบอลิห์ เซมบิริง (Labodali Sembiring) ในชื่อ *Man Tiger* (2015) รวมทั้งในฉบับแปลเป็นภาษาไทยโดยเพ็ญศรี พานิช ในชื่อเรื่อง *สมิงล่าแดง* (2561) ทั้งนี้ *Lelaki Harimau* ได้บอกเล่าเรื่องราวของเด็กหนุ่มคนหนึ่งที่เขาคนอย่างสยดสยอง เพราะภายในจิตใจของเขาถูกเสือสมิงเพศเมียสิงอยู่ การไล่ล่าสังหารอันน่า

สะพริงกั้วนี้เกิดขึ้นเหมือนเช่นในการสังหารหมู่คอมมิวนิสต์และผู้ถูกกล่าวหาว่าอยู่ฝ่ายคอมมิวนิสต์ ในระหว่าง ค.ศ.1965-1966 ซึ่งยังคงอยู่ในความทรงจำของเหยื่อหรือผู้รอดชีวิต

ในขณะที่นวนิยายเล่มที่ 3 ของเอกา เรื่อง *Seperti Dendam, Rindu Harus Dibayar Tuntas* [ก็เหมือนการแก้แค้น, ความคิดถึงต้องได้รับการชำระเต็มจำนวน] (2014) และฉบับแปลภาษาอังกฤษโดยแอนนี่ ทักเกอร์ ในชื่อเรื่อง *Vengeance Is Mine, All Others Pay Cash* (2017) ได้ตั้งคำถามกับความเป็นชายในสังคมอินโดนีเซียที่มาพร้อมกับการกดทับความเป็นหญิง ส่วนนวนิยายเรื่อง *Perempuan Patah Hati yang Kembali Menemukan Cinta Melalui Mimpi* [หญิงสาวรักคุณผู้กลับเจอความรักผ่านความฝัน] (2015) นั้นเล่าเรื่องราวหญิงสาวผู้พบรักใหม่ในความฝันของตน ในฝันหญิงสาวได้พบกับชายหนุ่มที่กำลังวิ่งเล่นบนชายหาดพร้อมกับสุนัขของตน โดยเปลือยอกเผยให้เห็นเรือนร่างอันดำขลับ เหงื่อไหลย่อย และมันขลับยามต้องแสงอาทิตย์ อาจกล่าวได้ว่า การที่นวนิยายของเอกาได้รับการแปลแทบทุกเรื่องน่าจะเป็นเครื่องยืนยันถึงคุณภาพและการเล่าเรื่องอันน่าตื่นตาตื่นใจของเขา ทั้งนี้ น่าสังเกตว่าอดีตและความรู้สึกที่สัมพันธ์กับอดีตไม่ได้ตายลง แต่ยังคงเดินทางข้ามผ่านกาลเวลาและแทรกซึมเข้ามาอยู่ในห้วงอารมณ์ความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียในปัจจุบัน เพราะบาดแผลในอดีตยังไม่เลือนหาย

อย่างไรก็ตาม ดูเหมือนว่าอารมณ์ความรู้สึกบางอย่างอันแปลกใหม่ได้หลุดออกมาจากการควบคุมทั้งระดับปัจเจกบุคคลและองค์กร ทั้งนี้ในตลอดช่วงปลายทศวรรษ 1990 เรื่อยมาจนถึงในช่วงยุคหลังสุฮาร์โตที่ตามมาด้วยการปฏิรูปทางการเมือง บทบาทของผู้หญิงอินโดนีเซียเริ่มปรากฏมากขึ้นเรื่อย ๆ ในพื้นที่สาธารณะของอินโดนีเซีย โดยผิดจากเมื่อก่อนที่ผู้หญิงในยุคระเบียบใหม่มีบทบาทเป็นแม่และเมียที่ดีของครอบครัวและประเทศชาติ เมื่อถึงตอนนี้ผู้หญิงชาวอินโดนีเซียเริ่มไม่ได้ต้องการเป็นเพียงลูกสาวผู้อยู่ในโอวาท แม่ที่ดีของลูก และภรรยาผู้ซื่อสัตย์ต่อสามีเท่านั้น แต่ยังต้องการพิสูจน์ให้เห็นว่าพวกเธอก็ควรมีสถานะทางสังคมและการเมืองเท่าเทียมกับผู้ชาย เพราะผู้หญิงมีศักยภาพและอำนาจในการกระทำการหรือตัดสินใจโดยตนเองได้ แม้ตลอดช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 20 งานวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่กระแสหลักส่วนใหญ่เป็นของนักเขียนชาย แต่ในช่วงปลายทศวรรษ 1990 และในคริสต์ศตวรรษที่ 21 ผู้หญิงได้เข้ามามีบทบาทสำคัญในวรรณกรรมอินโดนีเซียจำนวนมาก เช่น นวนิยาย เรื่องสั้น และกวีนิพนธ์ ความเปลี่ยนแปลงของวรรณกรรมอินโดนีเซียที่ปรากฏตัวขึ้นในยุคหลังสุฮาร์โต ทำให้จินตนาการ ความคิดทางการเมือง และความรู้สึกของนักเขียนผู้หญิงอินโดนีเซียซึ่งเคยถูกควบคุมและถูกมองว่าเป็นเรื่องอ่อนไหวจึงถูกเผยออกมา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในงานวรรณกรรมอินโดนีเซียร่วมสมัยซึ่งค่อย ๆ เผยแสดงถึงความรู้สึกและสรรพเสียงที่ถูกทำให้เงียบงันภายใต้ยุคระเบียบใหม่อย่างยาวนาน (McGlynn, 2000, p. 43)

การเติบโตของงานเขียนผู้หญิงยังเกิดขึ้นควบคู่กันกับการเข้าไปมีส่วนร่วมในกิจกรรมทางการเมืองในประเทศอีกด้วย (Hatley, 2002, p. 131) โดยเฉพาะในช่วงการเคลื่อนไหวเรียกร้องการ

ปฏิรูปประเทศให้เป็นประชาธิปไตย ซึ่งต่างจากก่อนหน้านี้ นักเขียนหญิงอินโดนีเซียไม่ค่อยเข้ามามีส่วนร่วมทางการเมือง และงานเขียนของพวกเธอก็ไม่ค่อยถูกพูดถึงหรือมีพื้นที่ในงานศึกษาทางประวัติศาสตร์และวรรณกรรมอินโดนีเซียมากนัก เพราะงานศึกษาส่วนใหญ่ให้ความสนใจกับนักเขียนชายเป็นหลัก (ดู Aeusrivongse, 1976; Teeuw, 1967) อาจกล่าวได้ว่า ตั้งแต่ในช่วงอาณานิคม วรรณกรรมภาษาอินโดนีเซียปรากฏขึ้นจึงอยู่ภายใต้การครอบงำของบรรดานักเขียนชายและกรอบคิดเรื่องชายเป็นใหญ่ ในขณะที่บทบาทหน้าที่ของผู้หญิงอินโดนีเซียอยู่ในสถานะรองจากผู้ชาย โดยมักถูกคาดหวังให้อยู่กับเหย้าเฝ้ากับเรือนมากกว่าการเป็นผู้อ่านออกเขียนได้จนกลายมาเป็นนักเขียน ด้วยเหตุนี้ นักเขียนผู้หญิงอินโดนีเซียจึงหาได้ยาก แต่มีข้อยกเว้นอยู่บ้างสำหรับผู้หญิงพื้นเมืองที่เกิดในตระกูลชนชั้นนำแบบจารีต (อัจฉิมา แสงรัตน์, 2555, น. 35-37)

กระทั่งหลังยุคอาณานิคม เมื่อระบบการศึกษาสมัยใหม่ได้ขยายตัวขึ้นก็ทำให้ผู้หญิงอินโดนีเซียสามารถอ่านออกเขียนได้เพิ่มขึ้นตามมา ผลงานของนักเขียนผู้หญิงอินโดนีเซียจึงปรากฏออกมาให้เห็นอยู่ประปราย โดยเฉพาะในช่วงยุคระเบียบใหม่ อย่างไรก็ตาม เมื่ออินโดนีเซียได้เข้าสู่สหัสวรรษใหม่หรือคริสต์ศตวรรษที่ 21 นักเขียนผู้หญิงอินโดนีเซียไม่เพียงผลิตผลงานออกมาจำนวนมากเท่านั้น แต่ยังมีบทบาทเคลื่อนไหวทางสังคมและการเมืองอีกด้วย โดยงานเขียนต่าง ๆ ที่ออกมาในช่วงเวลานี้ถือได้ว่าเป็น “วรรณกรรมปฏิรูป” อันเป็นคำกว้าง ๆ ที่ใช้เรียกขบวนการเคลื่อนไหวทางวรรณกรรมที่เริ่มต้นมาตั้งแต่ในช่วงปลายศตวรรษที่ 20 โดยเฉพาะผลงานเขียนต่าง ๆ ที่เขียนขึ้นโดยผู้หญิง (Aveling, 2007, p.8) อาจกล่าวได้ว่า ตั้งแต่ในช่วงปลายทศวรรษ 1990 ผลงานวรรณกรรมของนักเขียนสตรีอินโดนีเซียจึงกลายเป็นเหมือนคลื่นลูกใหม่ในแวดวงวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ ซึ่งสร้างความสัมพันธ์อันให้แก่วงการวรรณกรรมอินโดนีเซียอยู่นานหลายปีนับตั้งแต่ศตวรรษที่ 20 ได้ แลกการณ้ลงจากอำนาจ

ในช่วงระหว่าง ค.ศ.1998-2010 ทั้งปริมาณของผลงานและจำนวนนักเขียนหญิงอินโดนีเซียที่ได้ทะลักออกมาสู่สายตาของสาธารณชนอินโดนีเซียนั้นไม่เพียงเป็นปรากฏการณ์ใหม่และนวนิยายแนวใหม่อันแปลกตาเท่านั้น แต่ดูเหมือนว่าเรื่องแต่งของสตรีอินโดนีเซียยังหลุดออกไปจากการสอดส่องและควบคุมของยุคระเบียบใหม่ โดยฝ่าทะลวงกำแพงเรื่องต้องห้ามและทำทลายบรรทัดฐานทางสังคมและวัฒนธรรม ทั้งนี้ กระแสนวนิยายแบบใหม่ของนักเขียนผู้หญิงอินโดนีเซียที่เกิดขึ้นพร้อม ๆ กันตั้งแต่ในช่วงปลายทศวรรษ 1990 อาจแบ่งออกเป็น 2 กลุ่ม กล่าวคือ กลุ่มแรกเป็นกลุ่มที่ถูกเรียกว่ากลุ่ม “วรรณกรรมรัฐจวน” (Sastra Wangi) อันเป็นกลุ่มนักเขียนสตรีที่พยายามพูดถึงเรื่องเพศอย่างโจ่งแจ้ง โดยตั้งคำถามกับสถานภาพของความเป็นหญิงแบบเดิมในสังคมอินโดนีเซีย (Arnez & Dewojati, 2010, p. 11; Danerek, 2006, p. 32) ในขณะที่กลุ่มต่อมาเป็นกลุ่มนักเขียนผู้หญิงมุสลิมอินโดนีเซียซึ่งผลิตผลงานเน้นผลงานวรรณกรรมในเชิงศาสนาอิสลาม เนื่องจากผลงานของกลุ่มนักเขียนกลุ่มหลังนี้ถูกมองว่าเป็นด้านที่อยู่ตรงกันข้ามกับวรรณกรรมแบบทางโลกย์ที่พูดถึง

กามารมณ์อย่างโจ่งแจ้ง จึงมักถูกเรียกว่ากลุ่มวรรณกรรมอิสลาม (Sastra Islam) หรือนวนิยายอิสลาม (Novel Islami) (Danerek, 2006, p. 40)

เพียงสัปดาห์ก่อนที่สุฮาร์โตจะออกมาแถลงการณ์ลงจากอำนาจในเดือนพฤษภาคม ค.ศ.1998 นวนิยายเล่มแรกของนักเขียนผู้หญิงหน้าใหม่และไม่ใช่ที่รู้จักกันมาก่อนในแวดวงวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่นามว่า आयู อุตามิ (Ayu Utami, ค.ศ.1968-ปัจจุบัน) เรื่อง *Saman* [ซามาน] (1998) ได้วางแผงออกมาสู่ตลาดนักอ่านชาวอินโดนีเซีย โดยนวนิยายเรื่องนี้ได้รับรางวัลชนะเลิศนวนิยายยอดเยี่ยมประจำปี ค.ศ.1997 จาก “สภาศิลปะจาการ์ตา” (Dewan Kesenian Jakarta, DKJ) ซึ่งเป็นสถาบันทางศิลปวัฒนธรรมอันทรงเกียรติที่ถูกก่อตั้งขึ้นเมื่อ ค.ศ.1968 โดยอาลี สาดีกิน (Ali Sadikin) ผู้ว่ากรุงจาการ์ตาในขณะนั้น แม้ไม่ใช่ที่รู้จักในฐานะนักเขียนนวนิยายมาก่อน แต่อายุผู้เกิดในครอบครัวชาวคริสต์นิกายโรมันคาทอลิก ณ เมืองบอกอร์ จังหวัดชวาตะวันตกได้เริ่มเข้ามาทำงานในแวดวงสื่อและการเขียนมาตั้งแต่ในช่วงทศวรรษ 1990 หรือขณะที่กำลังเรียนมหาวิทยาลัยแล้ว หลังจากจบการศึกษาปริญญาตรีในสาขาภาษารัสเซียและวรรณกรรมจากมหาวิทยาลัยชั้นนำของประเทศ เธอก็ได้ทำงานเป็นนักข่าวให้นิตยสารฉบับต่าง ๆ ในอินโดนีเซีย เขียนเรื่องสั้น และเข้าร่วมเคลื่อนไหวทางการเมืองต่อต้านรัฐบาลสุฮาร์โต รวมทั้งยังเป็นผู้ร่วมก่อตั้งกลุ่ม “พันธมิตรนักข่าวอิสระ” (Aliansi Jurnalis Independen) ใน ค.ศ.1994 เพื่อตอบโต้การสั่งปิดนิตยสารข่าวสามฉบับของสุฮาร์โต

นวนิยายเรื่อง *Saman* ซึ่งได้รับการยกย่องว่าเป็นผลงานชิ้นเอกนั้น โดยใช้เวลาเขียนขึ้นทั้งสิ้น 7 เดือนในระหว่างช่วงที่อายุกำลังตกงานเนื่องจากวิกฤติการเงินใน ค.ศ.1997 นวนิยายเรื่องนี้พูดถึงเรื่องต้องห้ามในพื้นที่สาธารณะของอินโดนีเซีย เช่น เพศสัมพันธ์ของผู้หญิงอย่างเปิดเผย ฉากร่วมรัก และรักร่วมเพศ รวมไปถึงประเด็นคริสต์ศาสนาและความอยุติธรรมทางสังคมและการเมืองในยุคสุฮาร์โต บรรดานักวิจารณ์บางส่วนชี้ให้เห็นว่า *Saman* กำลังท้าทายแนวคิดชายเป็นใหญ่ของอินโดนีเซีย ซึ่งจัดวางหรือกำหนดภาพลักษณ์ของผู้หญิงอินโดนีเซียให้มีบทบาทเป็นเพียงแม่และภรรยา มีความสงบเสงี่ยมเจียมตัว รักษาพรหมจรรย์ รวมทั้งเชื่อฟังสามี กระนั้นแม้ว่านวนิยายเรื่องนี้จะยังไม่สามารถทำลายหรือเข้าแทนที่บรรทัดฐานทางการเมืองและสังคมแบบเดิมลงได้อย่างหมดจด แต่ก็แสดงให้เห็นถึงชีวิตของผู้หญิงอินโดนีเซียรุ่นใหม่ที่มีการศึกษา เดินทางเคลื่อนย้าย มีวิถีชีวิตในมหานคร และในบางครั้งก็เข้าไปมีส่วนร่วมทางการเมือง นอกจากนี้จะโด่งดังขึ้นมาเป็นพลุแตกในอินโดนีเซียแล้ว *Saman* ยังได้รับการแปลเป็นภาษาอังกฤษใน ค.ศ.2005 โดยพามาเลา อัลเลน (Pamela Allen) จึงทำให้ชื่อเสียงของอายุกลายเป็นที่รู้จักอย่างกว้างขวางขึ้นในระดับสากล (Hatley, 1999, pp. 449-454, 458)

นวนิยายเรื่องนี้ได้ฉายเรื่องราวความเร่าร้อนของหญิงสาวเพื่อนรัก 4 คน ที่อยู่ภายใต้สังคสมัยใหม่ของอินโดนีเซีย คือ (1) “ศกุนตลา” (Shakuntala) ถ้ายทอดลักษณะตัวละครที่มี

ความสัมพันธ์ทางเพศแบบรับ ได้ทั้งหญิงและชาย (Bisexual) (2) “ไลลา” (Laila) ตกหลุมรักผู้ชายที่มีครอบครัวแล้ว (3) “จ็อก” (Cok) ชอบเปลี่ยนคู่นอนและสนุกสนานกับการเสพสังวาส ส่วนตัวละครผู้หญิงคนสุดท้าย (4) คือ “ยัสมีน” (Yasmin) ทฤษฎีสามีตนเองไปมีความสัมพันธ์ทางเพศกับนักบวชคือ “ซามาน” (Saman) ซึ่งเป็นบาทหลวงของคริสตจักรที่ต่อสู้กับความอยุติธรรมที่เกิดขึ้นกับชาวบ้านจากการกระทำของรัฐบาล เนื้อหาส่วนใหญ่ของนวนิยายคือการพรรณนาถึงประสบการณ์ทางเพศของตัวเอกผู้หญิงแต่ละคนอย่าง โจ่งแจ้งอันเป็นการท้าทายต่อจารีตดั้งเดิมของสังคมอินโดนีเซีย

การเขียนนวนิยายเกี่ยวกับเรื่องเพศและการเมืองอันเป็นประเด็นต้องห้ามสำหรับผู้หญิงอินโดนีเซียนั้น ทำให้อายุถูกขนานนามอย่างมีนัยยะเชิงดูแคลนโดยบรรดานักเขียนและนักวิจารณ์วรรณกรรมผู้ชายอินโดนีเซียว่าเป็นนักเขียนวรรณกรรมรัญจวนและยังถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างรุนแรงถึงฉากการร่วมเพศอันเร้าร้อนของตัวละครสตรี แต่กระนั้น *Saman* ของอายุอันเป็นนักเขียนผู้หญิงอินโดนีเซียคนแรกที่เขียนนวนิยายเกี่ยวกับเรื่องเพศอย่างเปิดเผยกลับประสบความสำเร็จอย่างมากโดยภายในปีเดียวที่นวนิยายเรื่องนี้ฉบับแรกออกก็ถูกนำไปตีพิมพ์ซ้ำและขายได้นับ 100,000 ฉบับอีกสามปีถัดมานวนิยายเรื่อง *Larung* [ลารุง] (2001) อันเป็นภาคต่อของนวนิยายเรื่อง *Saman* ของอายุก็ออกมา โดยความสำเร็จของนวนิยายทั้งสองก็ทำให้เกิดกระแสการเขียนนวนิยายอินโดนีเซียที่พูดถึงเรื่องเพศและตั้งคำถามกับเพศสภาวะในอินโดนีเซียโดยนักเขียนสตรีได้ทะลักออกมาจำนวนมากในช่วงนั้น (อัจฉิมา แสงรัตน์, 2555, น. 66) จนกระทั่งนวนิยายเกี่ยวกับเรื่องเพศและการเมืองอันเป็นประเด็นที่เคยเป็นต้องห้ามและกีดกันการมีส่วนร่วมทางการเมืองของผู้หญิง ก็ได้กลายเป็นหนึ่งในการการเคลื่อนไหวของกลุ่มสิทธิสตรี การถกเถียงบนพื้นที่สาธารณะ รวมไปถึงในวรรณกรรมอินโดนีเซียกระแสหลักซึ่งได้รับการรับการตอบรับในแง่บวกและแง่ลบ

นอกจากนี้ มีนักเขียนผู้หญิงอินโดนีเซียอีกหลายคนก็ถูกจัดเข้าไปอยู่ในกลุ่มวรรณกรรมรัญจวน โดยโครงเรื่องของนวนิยายเหล่านี้มักเป็นเรื่องชีวิตของผู้หญิงมีการศึกษา โดยทำงานและอาศัยอยู่ในเมือง เช่น เดวี เลสตารี (Dewi Lestari) หรือดี เลสตารี (Dee Lestari) ผู้โต้งตั้งจากนวนิยายเรื่อง *Supernova: Kesatria, Putri dan Bintang Jatuh* [ซูเปอร์โนวา: อัศวิน, เจ้าหญิงและดาวตก] (2001) เตียน่า เมซ่า อายุ (Djenar Maesa Ayu) กับรวมเรื่องสั้นเรื่อง *Mereka Bilang, Saya Monyet!* [พวกเขาบอกว่าฉันเป็นลิง] (2003) และนวนิยายชุดเรื่อง *Jangan Main-Main (Dengan Kelaminmu)* [อย่าทำเล่น ๆ (กับจิมของฉัน)] (2004) โนวา รียันตีร์ ยูซูป (Nova Riyanti Yusuf) กับนวนิยายเรื่อง *Mahadewa Mahadewi* [มหาเทพ มหาเทวี] (2003) สเตฟานี ฮิดายัต (Stefani Hidayat) กับนวนิยายเรื่อง *Bukan Saya Tapi Mereka Yang Gila* [ไม่ใช่ฉันแต่เป็นพวกเขาที่บ้า] (2004) รวมไปถึงดินาร์ ราฮายู (Dinar Rahayu) กับนวนิยายเรื่อง *Ode Untuk Leopold von Sacher-Masoch* (บทกวีสำหรับลีโอโพล วอน แซคเคอร์ มาโซคี, 2002) มายา วูลัน

(Maya Wulan) กับนวนิยายเรื่อง *Swastika* [สวัสติกะ] (2004) ราตีศ์ คูมาลา (Ratih Kumala) กับนวนิยายเรื่อง *Tabula Rasa* [กฎของความรู้สึกร] (2004) ทั้งนี้ แม้เนื้อหาในงานประพันธ์ของนักเขียนในกลุ่มวรรณกรรมรัฐจวนเหล่านี้จะมีเนื้อหาคล้ายคลึงกัน แต่งานแต่ละชิ้นก็มีจุดเด่นหรือความสนใจต่างกัน (อัจฉิมา แสงรัตน์, 2555, น. 66-67)

### วรรณกรรมอิสลามและการปลดปล่อยอุมมะฮ์มุสลิมสตรีอินโดนีเซีย

ในขณะที่กลุ่มวรรณกรรมรัฐจวนกลายเป็นวรรณกรรมกระแสหลักโดยได้รับการยกย่องและคำทอนันั้น วรรณกรรมอิสลามของนักเขียนสตรีมุสลิมอินโดนีเซียซึ่งถูกมองว่าเป็นวรรณกรรมกระแสรองจากวรรณกรรมรัฐจวนก็ได้ปรากฏออกมาด้วยเช่นกัน เนื่องจากการควบคุมและจำกัดบทบาทศาสนาอิสลามในพื้นที่สาธารณะเหมือนในยุคระเบียบใหม่ได้หายไป ศาสนาอิสลามจึงค่อย ๆ เข้ามามีบทบาทในการเมืองและพื้นที่สาธารณะของอินโดนีเซียอย่างเปิดเผย แม้ว่างานวรรณกรรมเชิงศาสนาเหล่านี้ถูกมองว่าเป็นเพียงวรรณกรรมกระแสรอง แต่คุณภาพของงานเขียนก็ทำให้นักเขียนผู้หญิงมุสลิมขยับยืนอยู่แถวหน้าของวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ โดยเนื้อหาสาระของวรรณกรรมดังกล่าวนี้ไม่ได้มุ่งทำหน้าที่สั่งสอนศีลธรรมให้แก่ผู้อ่านเพียงอย่างเดียว ทว่ายังตั้งคำถามอย่างท้าทายต่อบทบาทและสถานะผู้หญิงมุสลิมในสังคมอินโดนีเซีย และการตีความศาสนาอิสลามที่ถูกครอบงำโดยผู้ชายซึ่งมักจะจำกัดบทบาทหน้าที่ทางสังคมและการเมืองของผู้หญิงมุสลิมไว้อย่างคับแคบ อย่างไรก็ตาม วรรณกรรมในแนวนี้ถูกวางอยู่ในกรอบทางศีลธรรมตามคำสอนของศาสนาอิสลาม และนักเขียนผู้หญิงมุสลิมเหล่านี้ก็มองว่าเรื่องเพศเป็นเรื่องส่วนตัวมากกว่าเป็นประเด็นสาธารณะ ดังนั้นจึงไม่มีการพูดถึงเรื่องต้องห้ามทางเพศอย่างเปิดเผยเหมือนกลุ่มวรรณกรรมรัฐจวน

เนื้อหาของวรรณกรรมอิสลามอินโดนีเซียนั้นจะครอบคลุมชีวิตของผู้หญิงมุสลิมตั้งแต่วัยเด็กไปจนถึงวัยชรา ส่วนสถานที่หรือฉากของนวนิยายจะอยู่ในชนบทไปจนถึงในเมือง โดยบอกเล่าเรื่องราวความยากลำบากในชีวิตผู้หญิงมุสลิมอินโดนีเซียที่พยายามดิ้นรนเพื่อให้ตัวเองหลุดพ้นไปจากสถานะที่ต่ำกว่าผู้ชาย พร้อมกับท้าทายบทบาทหน้าที่ซึ่งถูกกำหนดขึ้นโดยสังคมและวัฒนธรรมหรือแนวคิดรัฐแบบครอบครัว นอกจากนี้ ศาสนาอิสลามก็ถูกนำเข้ามามีบทบาทอย่างเข้มข้นอยู่ในเรื่องแต่งเหล่านี้เช่นกัน ไม่ว่าจะในฐานะแนวทางหรือต้นแบบสำคัญต่อการดำเนินชีวิต หรือเป็นสิ่งที่แสดงถึงตัวตนหรืออัตลักษณ์ของตัวละครผู้หญิงมุสลิม แต่ในขณะที่เดียวกัน นวนิยายอิสลามก็ถูกมองว่ากำลังท้าทายบรรทัดฐานทางสังคมที่ถูกครอบงำโดยผู้ชาย ซึ่งในแง่หนึ่งก็มีท่าทีคล้ายกับกลุ่มวรรณกรรมรัฐจวนเช่นกัน เพราะวรรณกรรมอิสลามเหล่านี้ได้ออกมายืนยันถึงความต้องการมีบทบาทของผู้หญิงมุสลิมในพื้นที่สาธารณะอันเคยถูกกีดกันและเลือกปฏิบัติมาโดยตลอด โดยจะนำเสนอประสบการณ์ทางความรู้สึกและอุปสรรคขวากหนามต่าง ๆ ที่ช่วยหล่อหลอมให้ผู้หญิงมุสลิมเกิดจิตสำนึกแบบใหม่



ทั้งนี้นักเขียนผู้หญิงมุสลิมอินโดนีเซียกลุ่มนี้ที่โดดเด่นขึ้นมา มีหลายคน แม้กลุ่มนักเขียนผู้หญิงมุสลิมรุ่นใหม่ส่วนใหญ่เพิ่งจะเริ่มผลิตผลงานวรรณกรรมในช่วงทศวรรษ 1990 แต่มีนักเขียนผู้หญิงมุสลิมบางส่วนได้ออกมาโลดเล่นอยู่ในวงวรรณกรรมอินโดนีเซียมาอย่างยาวนาน เช่น รัตนา อินดราสวารี อิบราฮีม (Ratna Indraswari Ibrahim, ค.ศ.1949-2011) นักเขียนผู้หญิงมุสลิมชาวผู้เกิดที่เมืองมาลัง จังหวัดชวาตะวันออก แม้จะพิการแขนขาจากผลกระทบจากโรคโปลิโอตั้งแต่วัยซึ่งทำให้ไปไหนมาไหนไม่สะดวกเนื่องจากเด็ก ทว่านับตั้งแต่ได้เข้าสู่วงการวรรณกรรมอินโดนีเซียใน ค.ศ.1975 หรือตลอดช่วง 30 ปีที่ผ่านมา นั้น รัตนา ก็มีผลงานเป็นที่ยอมรับในแวดวงนักเขียนทั้งเรื่องสั้นและนวนิยายรวมกันจำนวนมากถึง 300 กว่าเรื่อง งานเขียนในยุคแรก ๆ ของเธอได้รับการตีพิมพ์เผยแพร่ในหนังสือพิมพ์ท้องถิ่นฉบับต่าง ๆ อันเป็นช่องทางสำคัญในการเผยแพร่ผลงานในพื้นที่สาธารณะ (Arambi, 2007, p. 78) หลังยุคสุฮาร์โต ผลงานชิ้นเก่าและใหม่ของรัตนาได้ถูกนำมาตีพิมพ์เผยแพร่ออกมาจำนวนหลายชิ้น เช่น รวมเรื่องสั้นเรื่อง *Aminah Di Satu Hari* [อาหมินะฮ์ในหนึ่งวัน] (2002) และ *Namanya, Massa* [หล่อนชื่อมัสซา] (2001) รวมทั้งนวนิยายเรื่อง *Noda Pipi Seorang Perempuan* [รอยต่างบนแก้มสาว] (2003) และ *Lemah Tanjung* (เลอเมะห์ตันหยง, 2003)

ทั้งในเรื่องสั้นและนวนิยายของรัตนา ตัวละครเอกเป็นผู้หญิงมุสลิมซึ่งมักจะเป็นเรื่องราวที่เกิดขึ้นจริงของคนรอบตัวที่เธอรูจักเป็นอย่างดี รัตนาเชื่อมั่นว่าการให้ผู้หญิงเป็นตัวเอกหรือมีบทบาทนำในงานเขียนของตนนั้นจะเป็นเหมือนกับการตอบโต้ค่านิยมชายเป็นใหญ่ หรือคุณค่าแบบปิตาธิปไตยในสังคมอินโดนีเซียซึ่งได้แทรกซึมไปแทบทุกอณูของสังคมอินโดนีเซีย โดยสังคมดังกล่าวนี้มักจัดวางสถานะของผู้หญิงอยู่ในสถานะรองหรือต่ำกว่าผู้ชาย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ปัญหาการใช้ความรุนแรงที่ปรากฏอย่างดาษดื่นในสังคมอินโดนีเซียตั้งแต่ในยุคระเบียบใหม่ก็ถือเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นจากค่านิยมความเป็นชายของอินโดนีเซีย ในขณะที่ผู้หญิงอินโดนีเซียผู้เกิดและเติบโตภายใต้สังคมแบบปิตาธิปไตยนั้นกลายเป็นเพียงมวลชนไร้เสียงและคนชายขอบของสังคม โดยมีหน้าที่หลัก ๆ แต่เพียงเรื่องภายในบ้าน นอกจากนี้แม้แต่ในงานวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ บรรดาวีรบุรุษทั้งหลายในวรรณกรรมอินโดนีเซียก็ล้วนแต่ให้ผู้ชายมีบทบาทนำ โดยไม่มีพื้นที่ให้แก่ผู้หญิงได้ก้าวขึ้นมา มีบทบาทสำคัญเฉกเช่นเดียวกับผู้ชาย

นวนิยายเรื่อง *Lemah Tanjung* [เลอเมะห์ตันจุง] ของรัตนาซึ่งออกตีพิมพ์ครั้งแรกใน ค.ศ.2003 ในห้วงเวลาเดียวกันที่การปฏิรูปการเมืองให้เป็นประชาธิปไตยกำลังเกิดขึ้นนั้นอ้างอิงกับเหตุการณ์จริงในสังคมของอินโดนีเซีย อันเป็นความขัดแย้งในเรื่องการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรธรรมชาติระหว่างชาวบ้านในท้องถิ่นและนายทุนที่มาพร้อมกับแนวความคิดการพัฒนา รัตนาได้จัดวางให้อีบู อินดรี (Ibu Indri) ผู้หญิงวัยกลางคนเป็นตัวละครเอกของเรื่องมีบทบาทสำคัญในนวนิยายเรื่องนี้ ผู้ซึ่งต่อมาได้กลายเป็นนักกิจกรรมสิ่งแวดล้อมหรือวีรสตรีท้องถิ่นแห่งหนึ่งในเขตเลอ

มะฮ์ ต้นหยงอันเป็นชื่อเรียกพื้นที่ผืนป่าขนาดเล็กของเมืองมาลัง โดยอีบู อินดรีหรือถูกเรียกอย่างสั้น ๆ ว่าอีบู อิน ได้ริเริ่มเคลื่อนไหวชักชวนมวลชนในท้องถิ่นให้ก้าวออกมาประท้วงและคัดค้านโครงการพัฒนาที่ดินและป่าไม้ของบริษัทเอกชนที่ต้องการจะเปลี่ยนผืนป่าหรือพื้นที่สีเขียวเล็ก ๆ ที่เปรียบเสมือนดังปอดของเมืองไปเป็นห้างสรรพสินค้า ทั้งนี้ การต่อสู้อย่างไม่รู้จักเหน็ดเหนื่อยและท้อถอยของอีบู อิน เป็นการพิสูจน์ให้เห็นว่าผู้หญิงมิใช่เพศที่อ่อนแอหรือมีบทบาทหน้าที่เพียงเรื่องภายในบ้านเท่านั้น หากแต่ยังมีความสามารถทางสังคมและการเมืองที่ไม่ได้ด้อยไปกว่าผู้ชาย อินโดนีเซียแต่อย่างใด

สายตาของอีบู อิน เบิกกว้างชั่วขณะ “นักพัฒนาต้องการซื้อที่ดินของผืนป่าแห่งนี้ ฉันรู้สึกตกใจและนอนไม่หลับ ฉันพยายามส่งจดหมายไปยังรัฐมนตรีว่าการกระทรวงเกษตรฯ ผ่านตู้ไปรษณีย์ 5000 เพื่อจะหยุดยั้งกระบวนการซื้อขายที่ดินผืนนั้น ฉันยุ่งมากเหลือเกิน”

แม้สามีของฉันจะเจ็บป่วยออก ๆ แอด ๆ มาอย่างยาวนาน แต่เขาก็ยังสนับสนุนฉัน เขากล่าวว่า “ฉันรู้ว่าเธอต้องการรักษาสิ่งแวดล้อมอันสวยงามนี้ไว้ แต่เธอก็ต้องไม่ลืมใส่ใจสุขภาพของตนเองด้วยนะ ฉันไม่อยากเห็นเราทั้งสองต้องมาล้มหมอนนอนเสื่อเหมือนกัน”

ฉันรู้สึกหายใจติด ๆ ชัด ๆ เมื่อได้ยินสามีพูดออกมาแบบนั้น แม้บริษัท PT Bangun Kerta จะชนะการต่อสู้เพื่อครอบครองที่ดินผืนดังกล่าว และจากการเจรจาต่อรองบริษัทก็จะจ่ายค่าชดเชยให้แก่ชาวบ้านในชุมชนรังดู อากุง แต่ฉันได้พบกับสามีว่าพวกนั้นจะมาขอให้ฉันย้ายออกไปจากที่นี่ไม่ได้หรอก ป่าแห่งนี้มีพันธุ์ไม้หายากและนกหลากหลายชนิด” (Ratna, 2003, p. 24)

อีบู อินดรีไม่เคยท้อถอยในการออกมาต่อสู้ขัดขวางกับความพยายามของนายทุนในการเปลี่ยนพื้นที่สีเขียวเป็นห้างสรรพสินค้า เพราะเธอไม่ต้องการให้ป่าเล็ก ๆ ในเขตเลอมะฮ์ ต้นหยงของชาวชุมชนรังดู อากุงหายไป ถ้าป่าแห่งนี้หายไป พืชพรรณนานาชนิด นกหลากหลายสายพันธุ์ รวมทั้งหิ่งห้อยที่อวดแสงวอมแวมในยามค่ำคืนก็จะอันตรายไปด้วย แม้ความตระหนักถึงความเสื่อมถอยของสิ่งแวดล้อมหรือป่าไม้ในอินโดนีเซียนั้นอยู่ในความกังวลและความสนใจของบรรดานักเขียนมุสลิมอินโดนีเซียมานับตั้งแต่ในช่วงทศวรรษ 1980 เนื่องจากตลอดสามทศวรรษของยุคแห่งการพัฒนาภายใต้ระบอบการเมืองแบบอำนาจนิยมของสุฮาร์โตนั้นที่ได้ดูดซับทรัพยากรธรรมชาติและทำลายสิ่งแวดล้อมในวงกว้างเพื่อสร้างความทันสมัยและความก้าวหน้าทางเศรษฐกิจ แต่การออกมาเคลื่อนไหวคัดค้านในช่วงเวลาดังกล่าวอาจเผชิญกับการปราบปรามอย่างรุนแรงโดยกองทัพอินโดนีเซียซึ่งเป็นกลไกการใช้ความรุนแรงสำคัญของอินโดนีเซียในยุคสุฮาร์โต อย่างไรก็ตาม หลังจากสุฮาร์โตได้

จากไปแล้วดูเหมือนว่าการใช้ความรุนแรงในฐานะสัญลักษณ์ของความเป็นชายตามความเข้าใจและความรู้สึกของรตนา นั้นก็ได้อ่อนพลังลงไปอย่างมาก ผู้หญิงมุสลิมอินโดนีเซียซึ่งไม่ค่อยมีปากมีเสียงหรือออกเรียกร้องอะไรจึงเริ่มออกมาเคลื่อนไหวปกป้องสิ่งแวดล้อม

กล่าวได้ว่า นวนิยายเรื่อง *Lemah Tanjung* เป็นเรื่องราวการต่อสู้ของคนที่ตัวเล็กตัวน้อยที่ยึดถือในคุณงามความดี เพื่อต่อต้านการพัฒนาให้ทันสมัยอันมีท่าทีคุกคามการมีคุณภาพชีวิตที่ดีท่ามกลางสิ่งแวดล้อมอันสะอาดตา รวมทั้งเพื่อยืนยันว่าผู้หญิงมุสลิมก็มีศักยภาพในตนเอง โดยมิได้อ่อนแอจนต้องพึ่งพาผู้ชายให้มาเป็นผู้นำอยู่เรื่อยไป ดังเช่นที่อิบู อินดรี ผู้หญิงมุสลิมชาวชวาคนนี้จึงมีเสียงพูดและไม่นิ่งเงียบจนอยู่ในบ้านอีกต่อไป ทั้งนี้ ความรู้สึกเชื่อมั่นในศักยภาพของตัวเองขัดแย้งกับภาพของครอบครัวในอุดมคติในช่วงยุคระเบียบใหม่ ซึ่งได้ปลูกฝังความเป็นแม่และเมียผู้เชื่อฟังสามีและอุทิศตนเพื่อสมาชิกในครอบครัว โดยความเป็นพ่อหรือความเป็นชายใน *Lemah Tanjung* อยู่ในสภาพป่วยไข้ไร้เรี่ยวแรงเฉกเช่นเดียวกับสุฮาร์โตในฐานะ “บิดาแห่งการพัฒนา” ที่บัดนี้กลายเป็นเพียงชายชราและสิ้นอำนาจ ดังนั้น ผู้หญิงมุสลิมผู้เป็นภรรยาจึงไม่เพียงก้าวขึ้นมาดูแลชายผู้เคยมีอำนาจสูงสุดในครอบครัว หากแต่ยังกลายมาเป็นผู้นำที่ได้ลุกขึ้นมาปลุกเร้าและกระตุ้นให้ผู้หญิงอินโดนีเซียที่ถูกกีดกันหรือถูกเลือกปฏิบัติในสังคมมีความเชื่อมั่นในศักยภาพของตนและกล้าออกมาเรียกร้องความยุติธรรมทางสังคมให้แก่ผู้หญิง

หลังยุคสุฮาร์โต นักเขียนสตรีมุสลิมอินโดนีเซียหน้าใหม่ออกมาจำนวนมากและมีชื่อเสียงโด่งดังเป็นที่รู้จักอย่างกว้างขวาง โดยคนเหล่านี้เกิดและเติบโตในยุคระเบียบใหม่ เช่น เฮลวี ทิอะน่า โรซ่า (Helvy Tiana Rosa) และ อาบิเดฮ์ เอล คาลิค (Abidah EL Khaliqy) โดยทั้งสองถือได้ว่าเป็นกลุ่มนักเขียนผู้หญิงมุสลิมรุ่นใหม่ ซึ่งเกิดและเติบโตในช่วงยุคระเบียบใหม่และมีผลงานวรรณกรรมออกมาตั้งแต่ในช่วงกลางทศวรรษ 1990 กระทั่งหลังจากสุฮาร์โตลงจากอำนาจ ผลงานวรรณกรรมของทั้งเฮลวีและอาบิเดฮ์ก็ยังคงตีพิมพ์ออกมาอย่างต่อเนื่อง นักเขียนหญิงมุสลิมรุ่นใหม่ ในขณะที่เนื้อหาหรือประเด็นของนวนิยายมักเน้นปัญหาในครอบครัว ความรุนแรง และสิทธิของสตรีมุสลิม

เฮลวีเกิดที่เมืองเมดาน จังหวัดสุมาตราเหนือและย้ายตามครอบครัวมาเติบโตในกรุงจาการ์ ตาตั้งแต่ตอนเยาว์วัยอาจนั้นไม่เป็นที่รู้จักในหมู่นักเขียนชาวอินโดนีเซียมากนัก หลังจากจบปริญญาตรีในสาขาวรรณกรรมอักษรและระดับมหาบัณฑิตสาขาวรรณกรรมอินโดนีเซียจากมหาวิทยาลัยอินโดนีเซีย (Universitas Indonesia, UI) หรือในช่วงระหว่าง ค.ศ.1991-2001 เธอได้งานเป็นบรรณาธิการให้แก่นิตยสารวัยรุ่นมุสลิม *Annida* [อันนิดา] และทำงานในฐานะนักเขียนเรื่องสั้น บทความ และบทละคร ผลงานรวมเรื่องสั้นของเฮลวี เรื่อง *Jaring-Jaring Merah* [ตาข่ายสีแดง] (1999) ซึ่งก่อนหน้านั้นถูกนำมาตีพิมพ์ลงในนิตยสารด้านวรรณกรรมชื่อดัง *Horison* กลายเป็นเรื่องสั้นที่ดีที่สุดของนิตยสารระหว่าง ค.ศ.1999-2000 ในเวลาต่อมาหนังสือรวมเรื่องสั้น *Lelaki Kabut Dan Boneka* [ตุ๊กตาและชายในหมอก] (2002) ได้รับรางวัล Pena ใน ค.ศ.2002 ผลงานเรื่องสั้นยัง

ทำให้เธอได้รับรางวัลนักเขียนสตรีอินโดนีเซียที่ประสบความสำเร็จในการเป็นนักเขียนจากนิตยสารข่าวสำหรับผู้หญิง Nova [โนวา] และกระทรวงส่งเสริมสตรีและพิทักษ์คุ้มครองเด็กใน ค.ศ.2004 และรางวัลกิตติมศักดิ์ในฐานะนักเขียนหนังสืออิสลามจากคณะกรรมการงานหนังสืออิสลามใน ค.ศ.2006 (Arnez, 2009, p. 48) ดังนั้น ทั้งผลงานและรางวัลเกียรติยศต่าง ๆ ทำให้ชื่อของเฮลวีจึงเริ่มเป็นที่รู้จักในแวดวงวรรณกรรมอินโดนีเซียอย่างกว้างขวาง

นอกจากนี้ เฮลวียังทำกิจกรรมเกี่ยวข้องกับวรรณกรรมในอินโดนีเซีย โดยเป็นหนึ่งในคณะกรรมการของสภาศิลปะจาการ์ตา (DKJ) บทบาทสำคัญของเฮลวีคือเป็นผู้ร่วมก่อตั้ง “Forum Lingkar Pena” [FLP หรือ “เวทิงการนักเขียน”] ร่วมกับน้องสาวซึ่งเป็นนักเขียนเช่นเดียวกับเธอขึ้นใน ค.ศ.1997 อันเป็นสถาบันทางวรรณกรรมที่จะคอยสนับสนุน แนะนำ และฝึกฝนการเขียนวรรณกรรมให้แก่บรรดาสมาชิกที่มีมากกว่า 5,000 คน ซึ่งกระจายอยู่ใน 120 เมืองทั้งในอินโดนีเซียและต่างประเทศ โดยผลงานวรรณกรรมของสมาชิกในกลุ่มจะถูกตีพิมพ์ผ่านโรงพิมพ์ของตนเอง ทั้งนี้ นับตั้งแต่วันก่อตั้งจนถึงปี ค.ศ.2009 เวทิงการนักเขียนได้ตีพิมพ์ผลงานวรรณกรรมของบรรดาสมาชิกรวมแล้วกว่า 300 เรื่อง (Arimbi, 2009, p. 100) เฮลวีมองว่า เวทิงการนักเขียนเป็นช่องทางหนึ่งในการทำให้บรรดาอุมมะฮ์อิสลามอินโดนีเซียตื่นตัว หล่อหลอมนักเขียนอิสลามรุ่นใหม่ และเผยแพร่คุณค่าอิสลามผ่านเรื่องเล่าของบรรดานักเขียนมุสลิม ทั้งนี้เธอยังเชื่อมั่นว่าวรรณกรรมอิสลามและการเดินทางไปพบปะบรรดาสมาชิกเวทิงการนักเขียนในเมืองต่าง ๆ สามารถช่วยเขี่ยผู้คนให้เคลื่อนไหวหรือเป็นการเผยแพร่วาระของอัลลอฮ์และแบบอย่างของนบีมุฮัมมัดหรือการตะวะฮีย์ให้แก่เหล่าอุมมะฮ์ เช่น การเข้าไปมีส่วนร่วมในกิจกรรมโรงเรียนและมหาวิทยาลัยต่าง ๆ ในอินโดนีเซีย (Arnez, 2009, p. 48) รวมถึงการ “hijrah [ฮิจเราะฮ์] เพื่อเผยแพร่พระวาระของพระเจ้าของศาสดามุฮัมมัดและพระสหาย

การเคลื่อนไหวในวงวรรณกรรมกับการเผยแพร่อิสลามเป็นสิ่งที่เฮลวีคุ้นเคยเป็นอย่างดี นับตั้งแต่เธอได้เข้าร่วมกิจกรรมทางศาสนาและการเมืองตั้งแต่ในช่วงเรียนมหาวิทยาลัยเมื่อในช่วงทศวรรษ 1990 ขบวนการเคลื่อนไหวของนักศึกษามหาวิทยาลัยหรือกลุ่มอ่านอัล-กุรอาน เพื่อเผยแพร่ศาสนา สัจธรรม คำสอน และความรู้ในอิสลามให้แก่บรรดามุสลิมเป็นหลักหรือขบวนการตะวะฮีย์นั้น ต่อมารู้จักกันในนามขบวนการ “Jemaah Tarbiyah” [ญามาอะฮ์ ตัรบียะฮ์] อันเป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางศาสนาตั้งแต่ในช่วงทศวรรษ 1980 หลังจากรัฐบาลสุฮาร์โตได้ออกมาตรการมิให้นักเรียนนักศึกษาในมหาวิทยาลัยเข้ามาเคลื่อนไหวทางการเมือง อย่างไรก็ตาม หลังยุคสุฮาร์โต ขบวนการญามาอะฮ์ ตัรบียะฮ์ก็ได้ค่อย ๆ เคลื่อนตัวเข้าสู่พื้นที่ทางการเมืองของอินโดนีเซีย โดยสมาชิกซึ่งในอดีตนักศึกษามุสลิมได้ร่วมกันก่อตั้งพรรคการเมืองอิสลามขึ้นใน ค.ศ.1998 คือ “Partai Keadilan” [PK หรือพรรคยุติธรรม] หรือในชื่อใหม่ว่า “Partai Keadilan Sejahtera” [PKS หรือพรรคยุติธรรมจรัส] (ดู Yon Machmudi, 2008)

ผลงานเขียนอันโดดเด่นส่วนใหญ่ของเฮลวีเป็นเรื่องสั้น โดยมีกวางอยู่บนแกนหลักกว่าด้วยความรักที่มีต่อพระเจ้าและการต่อสู้ของผู้ที่ถูกกดขี่ อันสอดคล้องกับแนวทางตามหลักการความศรัทธาในอิสลาม รวมทั้งมุ่งกระตุ้น ให้ความรู้ หรือสร้างความรู้แจ้งแก่บรรดาศรัทธาชนมุสลิมผู้อ่านงานประพันธ์ของเธอ ศาสนาอิสลามจึงเป็นดั่งกิ่งและอบอวลอยู่ในเรื่องเล่าของเฮลวี โดยมีสถานะเป็นผู้ปลดปล่อยหรือผู้กระทำการทางประวัติศาสตร์ซึ่งถูกนำเสนอผ่านตัวละครผู้หญิง กระนั้นน่าสังเกตว่าเรื่องสั้นของเฮลวีบางครั้งถูกให้นิยามว่าเป็นวรรณกรรมสำหรับวัยรุ่นมุสลิม (Sastra Rameja) หรือคล้ายคลึงกับวรรณกรรมยอดนิยมหรือวรรณกรรมตลาดสำหรับผู้หญิง เนื่องจากตัวละครในเรื่องสั้นของเฮลวีมักเป็นหนุ่มสาววัยรุ่น (Arimni, 2009, pp. 102-103)

อย่างไรก็ตาม นวนิยายอิสลามอันโดดเด่นนั้นคือผลงานของอาบิตะฮ์ แม้ไม่ได้เป็นสมาชิกของเวทีวงการนักเขียน (FLP) ของเฮลวี แต่เธอก็ได้รับประโยชน์จากการเคลื่อนไหวทางวรรณกรรมของกลุ่มนักเขียนมุสลิมอยู่ไม่น้อย (Hellwig, 2011, p. 18) อาบิตะฮ์นั้นเกิดที่เมืองจอมบึง (Jombang) จังหวัดชวาตะวันออก โดยมีปูมหลังมาจากครอบครัวชาวมุสลิมแบบसानตริผู้เคร่งครัดขนาดใหญ่ และจบการศึกษาจากโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามหรือเปอซันเตริน ต่อมาย้ายมาอยู่ที่เมืองยอกยาการ์ตาหลังจากเริ่มเข้าสู่วงการวรรณกรรมได้ไม่นาน งานเขียนส่วนใหญ่ของอาบิตะฮ์เน้นหนักไปยังบทบาทหน้าที่ของผู้หญิงภายในกรอบของอิสลาม หากแต่ได้ตั้งคำถามอย่างท้าทายต่อการตีความอิสลามที่ถูกผูกขาดโดยผู้ชายและการจัดวางบทบาทของผู้หญิงอย่างไม่เท่าเทียม เพื่อเรียกร้องการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและส่งเสริมบทบาทของผู้หญิงภายใต้กรอบของศาสนาอิสลาม เช่น นวนิยายเรื่อง *Menari Di Atas Gunting* [ระบำบนกรรไกร] (2001) *Perempuan Berkalung Sorban* [หญิงสาวโปกผ้าสาระบัน] (2001) และ *Geni Jora* [เกอณี โจรา] (2004)

อาบิตะฮ์เชื่อว่าวรรณกรรมสามารถส่งสารไปยังคนอื่น ๆ ได้อย่างกว้างขวาง เนื่องจากผู้อ่านจะรู้สึกถึงชีวิตของคนที่ถูกเล่าในงานวรรณกรรม นวนิยายของเธอจึงเป็นทั้งเรื่องราวสอนใจมุสลิมอินโดนีเซียและเครื่องมือที่ใช้ต่อสู้กับความอยุติธรรมที่เกิดขึ้นต่อสตรีเพศ เพื่อกระตุ้นให้ผู้อ่านหรือผู้หญิงมุสลิมลุกขึ้นมาต่อสู้เพื่อสร้างโลกใบใหม่ที่ดีกว่า นอกจากนี้ นวนิยายที่ผ่านออกมาจากปากหรือปากกาของผู้หญิงยังเป็นช่องทางที่มีประสิทธิภาพในการใช้ภาษาและการแสดงออกของผู้หญิงอันไม่ถูกครอบงำจากภาษาของผู้ชาย (Arambi, 2009, p. 97) ทั้งนี้ ในนวนิยายของอาบิตะฮ์มักเปิดฉากเริ่มต้นในเปอซันเตรินซึ่งเป็นสถาบันการศึกษาสำคัญตั้งแต่ในยุคจารีตของชาวมุสลิมผู้เคร่งครัด หากแต่ถูกมองข้ามความสำคัญหรือไม่ค่อยถูกเขียนถึงในวรรณกรรมอินโดนีเซียส่วนใหญ่ ดังนั้น โลกของเปอซันเตรินซึ่งเคยหล่อหลอมคนหนุ่มสาวมุสลิมอินโดนีเซียอันกำลังสำคัญในการสู้รบขั้นแตกหักกับกองทัพดัตช์ในช่วงสงครามปฏิวัติ (ค.ศ. 1945-1949) แต่ค่อย ๆ ถอยห่างไปจากการรับรู้ของชาวมุสลิมทั่วไปที่อาจจะไม่เคยใช้ชีวิตในเปอซันเตริน จึงกลับมามีชีวิตชีวาอีกครั้งในนวนิยายของอาบิตะฮ์

ความพยายามเชื่อมต่อช่องว่างระหว่างโลกในเปอซันเตรีนและโลกภายนอกเข้าด้วยกันที่ถูกบอกเล่าผ่านประสบการณ์ชีวิตของนักเรียนเปอซันเตรีนและผู้เคยผ่านระบบการศึกษาดังกล่าวเหมือนอาบิตะฮ์นั้น ได้ปรากฏอยู่ในเรื่องสั้นและนวนิยายเรื่องต่าง ๆ ของเธอ ดังเช่นในนวนิยายชื่อดังเรื่อง *Perempuan Berkalung Sorban* ซึ่งออกตีพิมพ์ครั้งแรกใน ค.ศ.2001 และถูกนำมาดัดแปลงเป็นภาพยนตร์เชิงศาสนาในชื่อ *Woman With A Turba* ใน ค.ศ.2009 (Hanung, 2009) อาบิตะฮ์ในวัย 36 ปี ได้ทำทนายจารีตการสอนศาสนาอิสลามแบบดั้งเดิมในโรงเรียนเปอซันเตรีนที่ยังคงให้ความสำคัญกับกิตาบ (Kitab) หรือคัมภีร์อรรถกถาเหนือคัมภีร์อัล-กุรอาน โดยเล่าผ่านเรื่องราวชีวิตของอดีตนักเรียนสตรีมุสลิมอินโดนีเซียจากเปอซันเตรีนคนหนึ่งนามว่า อานิสสา (Anissa) หรือที่คนรู้จักมักเรียกเธอว่านิสา (Nisa) ซึ่งเป็นบุตรสาวของครอบครัวมุสลิมเคร่งศาสนา ตัวละครเอกของนวนิยายเรื่องนี้ได้เผชิญกับความทุกข์ทรมานในชีวิตจากครอบครัวแบบสังคมชายเป็นใหญ่ทั้งในบ้านและโรงเรียนเปอซันเตรีน ที่ได้เข้ามาจำกัดหรือควบคุมอิสระเสรีภาพของผู้หญิง

หลายทศวรรษแห่งความเงยบังและตกเป็นเบี้ยล่างของผู้ชายเฉกเช่นชีวิตของอานิสสาที่เกิด เติบโต และใช้ชีวิตอยู่ในสังคมที่พยายามกำหนดหรือคาดหวังให้สตรีเพศมีบทบาทอยู่แต่ในพื้นที่ภายในบ้าน แต่การมีบทบาทเพียงในพื้นที่ส่วนตัวและอยู่ภายใต้การควบคุมของครอบครัว โดยเฉพาะผู้เป็นพ่อ ก็ทำให้เธอต้องสูญเสียโอกาสทางการศึกษาในระดับสูง ไม่มีสิทธิในการเลือกคู่ครองในชีวิต และยังคงเผชิญกับความทุกข์ทรมานจากการถูกเลือกปฏิบัติทั้งในบ้านและในสังคมเปอซันเตรีน โดยนับตั้งแต่ในวัยเด็ก อานิสสาารู้สึกว่าตนเองไม่เคยได้รับการปฏิบัติอย่างเท่าเทียมเหมือนกับพี่ชายทั้งสองของเธอ ทั้งริซาล (Rizal) หรือวิลดัล (Wildan) ไม่ต้องรีบตื่นเช้าลุกขึ้นมาจากเตียง เพื่อรีบเร่งเข้าไปช่วยแม่ทำกับข้าวในครัวเหมือนเช่นอานิสสา ในทางกลับกัน บรรดาพี่ชายของอานิสสากลับมีอิสระที่จะวิ่งเล่น พุดคุยหัวเราะเสียงดัง หรือแม้แต่ขี่ม้าอันเป็นสิ่งที่อานิสซาก็กังเฝื่อนอยากจะทำได้เช่นเดียวกันในตอนนั้น ทว่าสิ่งเหล่านี้ไม่ใช่สิ่งที่ผู้หญิงหรือบุตรสาวของครอบครัวมุสลิมเคร่งศาสนาควรประพฤติปฏิบัติ หรือแสดงออกมา

เมื่อพ่อของอานิสสาจับได้ว่าเธอแอบไปฝึกขี่ม้ากับเล็ก คุดฮอริ (Lek Khudhori) ผู้เป็นญาติห่าง ๆ ของเธอและต่อมากลายเป็นคนที่อานิสสาารู้สึกผูกพันและหลงรัก เนื่องจากในสายตาของผู้เป็นพ่อแล้วการกระทำตัวดังกล่าวไม่มีความเหมาะสม จึงทำให้พ่อได้ดูดำดูขาวและยื่นคำขาดมิให้เธอออกไปไหนมาไหนนอกบ้านยกเว้นไปเปอซันเตรีนและโรงงานเล็ก ๆ ของครอบครัว

เข้าใจไหม! เข้าใจหรือยัง! ทำไมแกเอาแต่เงยบัง? ทำไมแกไม่บอกฉันว่าแกได้ควมมาแข่งกับคัต ยะ เตียน (วีรสตรีหญิงชาวอาเจะห์ในช่วงสงครามดัตช์-อาเจะห์ช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19-ผู้เขียน) แกเป็นคนเก่ง นิสา แต่นั่นคือสิ่งที่พ่อกับแม่ได้สอนแกมาจนถึงวันนี้หรือ? เหมือนเด็ก เอาแต่ใจ แกไม่รู้เลยหรือว่าแกเป็นลูกของใคร ที!

จงฟังให้ดี ๆ นับแต่วันนี้ ห้ามแก่ออกไปนอกบ้านยกเว้นโรงเรียนกับโรงงาน หากแก  
ถูกจับได้ว่าไม่เชื่อฟังคำสั่งนี้ละก็ พ่อจะขังแกไว้ในห้องสักหนึ่งสัปดาห์ เข้าใจใช่ไหม !  
(Abidah, 2009, p. 33-34)

การทำตามอำเภอใจและการดื้อรั้นคะนองเหมือนเด็ก ๆ เป็นสิ่งผู้หญิงมุสลิมไม่ควร  
แสดงออกหรือประพฤติตน ด้วยเหตุนี้ อานิสสาในวัย 12 ขวบ จึงต้องอยู่แต่ในบ้านและรักนวลสงวน  
ตัวไม่ปล่อยตัวไปใจเหมือนกับเด็กผู้ชาย ทั้งนี้กฎเกณฑ์หรือข้อห้ามต่าง ๆ ที่ทั้งพ่อแม่ของอานิสสาได้  
สั่งสอนและคาดหวังให้เธอปฏิบัติตามอย่างสม่ำเสมอ โดยหากเธอละเมิดข้อห้ามดังกล่าวเหล่านั้นแล้ว  
ก็จะได้รับการลงโทษจากพ่อผู้มีอำนาจอย่างล้นเหลือในครอบครัว

ในขณะเดียวกัน การกำหนดบทบาทหน้าที่ของผู้หญิงมุสลิมอินโดนีเซียยังในอยู่ในโรงเรียน  
เปอซันเตร์นอีกด้วย โดยสถาบันการศึกษาสำหรับเด็กมุสลิมดังกล่าวนี้ได้ปลูกฝังบ่มเพาะเรื่องบทบาท  
หน้าที่ของเพศหญิงและชายให้แก่บรรดาเด็กนักเรียนเปอซันเตร์น ดังที่ครูคนหนึ่งของอานิสสาได้  
อธิบายในชั้นเรียนหลังจากปล่อยให้เด็กๆ ได้เสนอความคิดเห็นของตนเองถึงเรื่องภาระหน้าที่อัน  
แตกต่างกันระหว่างมุสลิมชายและสตรีมุสลิมอินโดนีเซีย ความเป็นว่า

ในจารีตประเพณีของเรา ผู้ชายมีภาระหน้าที่ ผู้หญิงก็มีภาระหน้าที่ ภาระหน้าที่หลักของ  
ผู้ชาย คือ ทำงานหาเงิน ไม่ว่าจะในสำนักงานหรือในท้องทุ่ง ในทะเลหรือไม่ว่าที่ไหน ๆ ที่  
สามารถหารายได้อย่างถูกต้องตามกฎหมาย เช่นเดียวกันบรรดาผู้หญิงทั้งหลาย พวกเธอก็  
มีภาระหน้าที่ โดยสิ่งสำคัญแรกสุด คือ จัดการดูแลเรื่องภายในบ้านและให้การศึกษาแก่ลูก ๆ  
ดังนั้น การทำกับข้าว ซักผ้า ถูพื้น รีดเสื้อผ้า กวาดบ้าน และจัดบ้านให้เป็นระเบียบ ทั้งหมด  
นี้อยู่ในความรับผิดชอบของบรรดาพวกผู้หญิง รวมไปถึงการอาบน้ำล้างตัวให้ลูก ป้อนข้าว  
ป้อนน้ำ เปลี่ยนผ้าอ้อม และให้นมลูก สิ่งเหล่านี้ก็อยู่ในความรับผิดชอบของผู้หญิงเช่นกัน  
(Abidah, 2009, p. 12)

นอกจากนี้ การตีความเกี่ยวกับเรื่องความเป็นผู้หญิงในอิสลามนั้นยังปรากฏอยู่ในกิตาบเล่ม  
ต่าง ๆ ที่ได้ถูกนำมาใช้ศึกษาเล่าเรียนในเปอซันเตร์นหรือเฉพาะในโรงเรียนอิสลามสายจารีตหรือ  
มุสลิมแบบดั้งเดิม แต่เนื่องจากกิตาบเหล่านี้ถูกเขียนขึ้นโดยบรรดานักปราชญ์มุสลิมชาย จึงมักมี  
แนวโน้มจะอธิบายหรือตีความหลักคำสอนว่าผู้หญิงนั้นมีความสามารถในการใช้เหตุผลด้อยกว่าผู้ชาย  
และอ่อนไหวง่ายไม่หนักแน่นเหมือนผู้ชาย ดังเช่นกรณีที่อุस्ताซอาลี ครูสอนศาสนาอิสลามและต่อมา  
ก็เปลี่ยนไปเป็นคนชั่วร้ายได้กล่าวว่า

ในหนังสือระบุว่าแท้จริงผู้หญิงก็คือมนุษย์ แต่สติปัญญาและความเข้าใจในศาสนายังไม่สมบูรณ์ เห็นได้ชัดว่าสติปัญญาของผู้ชายอยู่เหนือกว่าผู้หญิง ผู้ชายได้กลายเป็นนักปราชญ์และครูสอนศาสนา เมื่อคนเหล่านี้เขียนหนังสือ หนังสือของพวกเขาถือได้ว่าเป็นหลักการมากกว่าผู้หญิง อีกทั้งผู้ชายยังกลายมาเป็นผู้นำที่ยิ่งใหญ่หลายต่อหลายคน เช่น อิหม่ามฮานาฟี อิหม่ามมาลิกี อิหม่ามฮัมบาลี อิหม่ามชาฟีอี และอิหม่ามฆอซาลี (Abidah, 2009, p. 71)

กล่าวได้ว่า การเป็นผู้หญิงมุสลิมอินโดนีเซียในบ้าน ในเปอซันเตรีน และในกิตาบจากปากของอุสตาทฮาฮา นั้น ได้ถูกกำหนดบทบาทให้ทำหน้าที่หุงหาอาหาร ให้กำเนิดทายาทและเลี้ยงดูลูกหรืออยู่ภายในบ้านเป็นสำคัญ เพราะฉะนั้น อานิสสาในฐานะลูกสาวของครอบครัวมุสลิมที่เคร่งครัดจึงควรเชื่อฟังหรือทำตามความคาดหวังของพ่อและแม่อย่างเคร่งครัด ไม่ว่าจะเป็นการเป็นคนว่านอนสอนง่ายไม่ดื้อรั้น เก็บตัวอยู่แต่ในบ้าน สรรวมกายวาจา และไม่ออกไปวิ่งเล่นเหมือนเด็กผู้ชาย รวมทั้งยินยอมทำตามความต้องการของพ่ออย่างไม่โต้แย้งใด ๆ ดังนั้น ชีวิตในวัยเด็กของอานิสสาซึ่งเติบโตขึ้นมาในบรรยากาศและกฎเกณฑ์ดังกล่าวทั้งในบ้านและเปอซันเตรีน โดยทำได้เพียงปฏิบัติตามความคาดหวังและความต้องการของพ่อและสังคมมุสลิมในเปอซันเตรีน

ส่วนบทบาทใด ๆ ในพื้นที่สาธารณะหรือการต้องออกไปทำงานนอกบ้านเหมือนเช่นผู้ชายก็ไม่ใช่สิ่งจำเป็นสำหรับผู้หญิง อีกทั้งการเชื่อว่าผู้หญิงไม่มีความไม่สมบูรณ์พร้อมในด้านสติปัญญาจึงทำให้เข้าใจในศาสนาอิสลามด้อยกว่าผู้ชาย ด้วยเหตุนี้ การศึกษาระดับสูงอันเป็นใบเบิกทางในการใช้ชีวิตนอกบ้านหรือเพื่อชีวิตที่ดีกว่า จึงกลายเป็นเรื่องที่ได้รับประโยชน์สำหรับผู้หญิงซึ่งใช้ชีวิตอยู่ภายในบ้านเท่านั้น แม้อานิสสาจะมีความใฝ่ฝันว่าหลังจบการศึกษาในระดับมัธยมปลายแล้ว เธอก็จะมุ่งมั่นไปศึกษาต่อในระดับมหาวิทยาลัย แต่กระนั้นก็เรื่องโชคร้ายที่ครอบครัวของอานิสสากลับไม่เห็นด้วยเพราะการศึกษาดูเหมือนจะไม่จำเป็นสำหรับผู้หญิง และในที่สุดอานิสสาก็ถูกบังคับให้เลิกเรียนลงกลางคันเพื่อไปแต่งงานกับลูกชายจากครอบครัวครูสอนศาสนาผู้เคร่งครัด มีชื่อเสียงในเมือง และเพื่อนของพ่อ

แม้การแต่งงานกับซัมซุดดินซึ่งไม่ได้วางอยู่บนพื้นฐานของความรักทำให้อานิสสารู้สึกขื่นขมและระทมทุกข์ แต่ด้วยวัยเพียง 12 ขวบ เธอก็ไม่อาจปฏิเสธคำสั่งของพ่อที่ต้องการให้เธอแต่งงานกับลูกชายเพื่อนของตนได้ ชีวิตในวัยเด็กสาวแรกเริ่มของอานิสสาจึงดูเหมือนกับนกที่ถูกกักขังอยู่แต่ในกรงและไร้เสรีภาพที่จะโบกใบปีกออกสู่อากาศกว้าง เพราะเธอไม่อาจทำสิ่งใดตามความต้องการอย่างมีอิสระเหมือนอย่างเด็กผู้ชายหรือบรรดาพี่ชายของเธอได้ ไม่ว่าจะเป็นการออกไปวิ่งเล่น ฝึกขี่ม้า หรือการศึกษาต่อในระดับสูง เช่นเดียวกันกับในเรื่องการเลือกคู่ชีวิตก็ไม่สามารถจะเลือกได้ด้วยตัวเอง เนื่องจากมุสลิมผู้เป็นพ่อไม่เพียงมีอำนาจในการลงโทษลูกสาวที่ดื้อรั้นเท่านั้น แต่ยังถือสิทธิอำนาจอัน



ได้รับการรับรองจากศาสนาในการเลือกคู่ครองให้แก่ลูกสาวของตน โดยไม่จำเป็นต้องคำนึงถึงความเต็มใจของลูกสาวหรือไม่อีกด้วย

ทั้งนี้ หลังจากเล็ก คุณฮอริ ชายหนุ่มญาติห่าง ๆ ผู้ที่เข้าอกเข้าใจ คอยห่วงใย และอ่อนโยน ต่ออานิสสาวอย่างเสมอมาได้ทอดทิ้งเธอไว้ข้างหลัง เพื่อเดินทางไปเรียนต่อที่เมืองโคโร ประเทศอียิปต์ และเมืองเบอร์ลิน ประเทศเยอรมนีตามลำดับ เด็กหญิงอานิสสาวจึงไม่มีทางเลือกอื่นได้อันจะช่วยให้รอดพ้นไปจากความต้องการอันเด็ดเดี่ยวหรือไม่ยอมหักไม่ยอมงอของพ่อได้ และต้องกล้ำกลืนฝืนทนยอมรับคู่ครองที่พ่อเลือกให้อย่างเลี่ยงไม่ได้

บิดามีอำนาจอิबार (Ijbar) [สิทธิในการเลือกคู่ครองให้แก่บุตรสาวของบิดาตามหลักศาสนาอิสลาม-ผู้เขียน] เหนือบุตรสาวของตน แต่สิทธิดังกล่าวนั้นขัดแย้งกับจิตวิญญาณแห่งอิสรภาพในอิสลาม อีกทั้งยังไม่เข้ากับยุคสมัยปัจจุบัน การแต่งงานในวัยที่ยังไม่บรรลุนิติภาวะนั้นนอกจากเด็กสาวจะยังไม่มีความพร้อมในทางกายภาพ ชีวิตวิทยา และจิตใจแล้ว มันยังส่งผลร้ายต่อเด็กสาวอีกด้วย (Abidah, 2009, p. 177)

กล่าวได้ว่า การแต่งงานแบบบังคับคลุมถุงชนดังกล่าวขัดแย้งกับเจตจำนง ความรู้สึก รวมทั้งหลักการในอิสลามที่ให้ความสำคัญแก่เสรีภาพของปัจเจกบุคคลของอานิสสาวอย่างเห็นได้ชัด นอกจากนี้ ความรู้ทางการแพทย์สมัยใหม่ก็ช่วยยืนยันว่าการแต่งงานแบบบังคับและการแต่งงานในวัยเด็กสร้างผลเสียมากกว่าผลดี เพราะเด็กวัย 12 ขวบยังไม่อยู่ในภาวะเจริญ รวมทั้งไร้ความพร้อมทั้งด้านสรีระและจิตใจ ผลก็คือ อานิสสาวรู้สึกแปลกแยกจากวิถีปฏิบัติ อำนาจ และความศรัทธาของพ่อ ตลอดจนการตีความศาสนาอิสลามของผู้ชาย โดยเฉพาะเรื่องการอนุมัติสิทธิอำนาจอันล้นเหลือให้แก่ผู้ชายหรือผู้เป็นพ่อในการเลือกคู่ครองให้แก่บุตรสาวของตน

ชีวิตการแต่งงานของอานิสสาวกับซัมซุดดินจึงไม่ใช่เรื่องง่าย เพราะความสัมพันธ์ฉันสามีภรรยาที่ไม่ได้เริ่มต้นด้วยความรักและการเคารพให้เกียรติซึ่งกันและกัน หลังการแต่งงานอานิสสาวจึงไม่เพียงเผชิญกับความเจ็บปวดต่าง ๆ นานาจากชีวิตการแต่งงาน แต่ยังพบว่าซัมซุดดินบุตรชายของครูสอนศาสนาอิสลามชาวชาวผู้มีชื่อเสียงนั้นมักจะทำตัวไม่อยู่กับร่องกับรอย หรือกล่าวอีกอย่าง คือประพฤติตัวอยู่ในด้านที่ตรงกันข้ามกับความเป็นมุสลิมตามคำสอนของศาสนาอิสลามตามที่อานิสสาวเข้าใจ ไม่ว่าจะเป็นการใช้กำลังบังคับขืนใจหรือดูถูกดูแคลนอานิสสาว

“แกข่มขืนฉัน ซัมซุดดิน! แกข่มขืนฉัน” นิสาลูต

“ข่มขืน? เฮ เฮ เฮ” ซัมซุดดินหัวเราะเยาะเบา ๆ หลังจากเขารู้สึกสาแก่ใจที่ได้เล่นสนุกกับฉัน

“มีอย่างไหน สามีจะข่มขืนภรรยาของตนเอง เธอนี้แปลกคน นิสานฉันไม่เคยเห็นผู้หญิงที่  
โหน่งเหมือนเธอเลย แต่ถึงเธอจะดูโง่ เธอก็สวยมาก เรือนร่างของเธอสุดยอด เฮ เฮ เฮ”

“หยุดพูดจาไร้สาระ พฤติกรรมของแกเหมือนไม่ใช่มุสลิม” (Abidah, 2009, p. 97)

ซัมซุดดินเป็นสามีที่เอาแต่ใจ เมินเฉยต่อความรู้สึกของผู้หญิง และไร้ความซื่อตรงต่อภรรยา โดยนับแต่คืนแรกจนถึงตอนนี้ อานิสสาพบว่าซัมซุดดินได้ “สร้างความเจ็บปวดแก่ฉันเรื่อยมาอย่างไม่มี  
รู้จักเบื่อ เพียงเพราะฉันเป็นผู้หญิงและภรรยา เขาตั้งทิ้งเส้นผม ตบตี ข่มเหงรังแก และสาบแช่งฉัน  
แล้วเมื่อตัวภรรยากำลังถูกพื้นทำความสะอาดบ้าน สามีของเธอก็จะย่องเข้ามาด้านหลัง โอบกอด  
เกล้าโลม และบังคับให้เธอร่วมรักบนพื้นขณะที่ปากของเขามีแต่กลิ่นบุหรี (Abidah, 2009, p. 161)  
ทั้งนี้ ก็ตามซึ่งถูกใช้ในการอ้างอิงความสัมพันธ์ระหว่างครอบครัวมุสลิมหลายครอบครัว  
(Arimbi, 2009, p. 59) และใช้ศึกษาเล่าเรียนในเปอซันเตร์นจึงถูกตั้งคำถามโดยอานิสสาอีกครั้งเมื่อ  
เธอครุ่นคิดในเรื่องสิทธิของภรรยาในการปฏิเสธที่จะมีเพศสัมพันธ์กับสามี แต่ในด้านหนึ่งกลับทำให้  
ชีวิตของเด็กสาวคนหนึ่งต้องทุกข์ทนทางความรู้สึก โดยได้รับความบอบช้ำทั้งทางร่างกายและจิตใจ  
แทนที่จะเป็นความสุขจากความสัมพันธ์อันใกล้ชิดของชีวิตการแต่งงาน

จากกิตาบที่ฉันได้ศึกษาร่ำเรียนมา การปฏิเสธมิให้สามีร่วมเพศจะถูกสาปแช่ง แต่ฉันก็ไม่รู้  
อย่างแจ่มแจ้งว่าเพราะเหตุใดและมีคำอธิบายใดบ้างที่สนับสนุนคำพูดดังกล่าว แม้แต่ใน  
ฮะดีษก็ไม่ได้ระบุเอาไว้ชัดเจน ดูเหมือนว่าอาดิษของท่านศาสดาก็ไม่ได้พูดถึงเรื่องนี้ ดังนั้น  
ข้ออ้างที่ว่าผู้หญิงจะถูกสาปแช่งเช่นนั้น จึงยังขาดความหนักแน่นเพียงพอที่จะให้ความ  
กระจ่างแก่ปัญหาหลาย ๆ อย่างที่ได้เกิดขึ้น (Abidah, 2009, p. 138)

ความทุกข์ทนของอานิสสาอันเกิดจากชายที่เธอไม่ได้รับรัก หยาบคาย และขาดการควบคุม  
ราคาตนเอง แม้การตั้งคำถามและข้อสงสัยต่อการตีความศาสนาโดยผู้ชาย อาจไปกระตุ้นให้เกิด  
ความรู้สึกไม่พอใจในหมู่ครูสอนศาสนาอิสลามในชวา เพราะเท่ากับเป็นการลุกขึ้นมาท้าทายอำนาจใน  
การตีความและเข้าใจอิสลามของบรรดาผู้ชายมุสลิมในสังคมอินโดนีเซีย แต่หลังยุคระเบียบใหม่จบ  
สิ้นลงใน ค.ศ.1998 วิถีปฏิบัติแบบสังคมนิยมในยุคนั้นได้ถูกท้าทายอย่างโจ่งแจ้ง ในห้วงที่  
บรรยากาศกระแสประชาธิปไตย การสนับสนุนสิทธิเสรีภาพของประชาชน และการความรู้สึกทุกข์ทน  
ในชีวิตของอานิสสาตั้งแต่ในวัยเด็ก ในที่สุด เธอจึงกลายเป็นหญิงสาวมุสลิมที่กล้าออกต่อสู้ขัดขืนและ  
ไม่ยอมอ่อนข้อให้แกซัมซุดดินอีกต่อไป

อานิสสายังหาหนทางส่งเสียตัวเองศึกษาเล่าเรียนในระดับสูงหลายสาขาวิชาอีกด้วย เพราะ  
เธอเชื่อว่าการศึกษาและความรู้จะช่วยพยุงให้เธอหลุดพ้นจากการตกเป็นเบี้ยล่างของผู้ชาย ทั้งนี้ด้วย

แรงกระตุ้นและกำลังใจทางจดหมายที่ถูกส่งจากเมืองโคโรโดยเล็ก คุดฮอรี ส่งผลให้อานิสสาเชื่อมั่นว่า ผู้หญิงก็มีสติปัญญา ความสามารถ และทักษะไม่ยิ่งหย่อนไปกว่าผู้ชายหากได้รับโอกาสเท่า ๆ กัน โดยหลังจากกว่าสามทศวรรษแห่งความเจียรจ้นของผู้หญิงหรือสตรีมุสลิมชาวอินโดนีเซีย รวมทั้งความรู้สึกทุกข์ทนและความล้มเหลวในชีวิตการแต่งงานที่ไม่ได้เป็นไปตามความคาดหวังในอุดมคติรัฐ แบบครอบครัวหรือคุณค่าครอบครัวมุสลิมอินโดนีเซียซึ่งให้อ่านาจชายเป็นใหญ่ นวนิยาย *Perempuan Berkalung Sorban* จึงทำให้เกิดคำถามว่าทำไมผู้หญิงถึงมีสถานะต่ำกว่าผู้ชาย อยู่แต่ในบ้าน ไม่สามารถศึกษาในระดับสูง หรือออกไปทำงานในหน่วยงานของรัฐได้ รวมทั้งเหตุใดผู้หญิงมุสลิมถึงไม่อาจขึ้นมาเป็นผู้นำของอุมมะฮ์อิสลามหรือประเทศได้ คำถามเหล่านี้ของอานิสสาเกิดขึ้นในช่วงเวลาเดียวกันที่สังคมอินโดนีเซียซึ่งมีชาวมุสลิมเป็นคนส่วนใหญ่ของประเทศกำลังตั้งคำถามและถกเถียงกันอย่างเผ็ดร้อนในระหว่าง ค.ศ.1999-2001 ว่าเมฆาวาตี สุการ์โนบุตรี มีความเหมาะสมและสามารถขึ้นเป็นประธานาธิบดีผู้หญิงคนแรกของอินโดนีเซียได้หรือไม่

ทั้งนี้เมื่ออานิสสาได้เข้าไปศึกษาเล่าเรียนในระดับสูง รวมทั้งได้ลุกขึ้นมายืนหยัดท้าทายต่ออำนาจอันล้นเหลือ เผด็จการ และขอใช้ความรุนแรงของผู้ชายและพ่อ ตัวตนของอานิสสาจึงได้เปลี่ยนแปลงไปอย่างสิ้นเชิง โดยตระหนักว่าผู้หญิงก็มีศักยภาพและสามารถทำอะไรได้เหมือนอย่างผู้ชาย นอกจากนี้ หลังจากความรู้สึกคับข้องใจและความทุกข์ทนที่เธอได้รับนับตั้งแต่วัยเด็ก ทำให้เธอได้ค้นพบที่พิภพทางความรู้สึกผ่านจดหมายและศาสนาอิสลามซึ่งทำให้ชีวิตของเธอรู้สึกผ่อนคลาย โดยมีเล็ก คุดเดอรี เป็นแบบอย่างชายมุสลิมที่ดีและสามีในอุดมคติของสตรีมุสลิม เนื่องจากเป็นคนรู้จักรับผิดชอบ อ่อนโยน ไม่หยิ่งยะโส ให้เกียรติผู้หญิง ฉลาดปราดเปรื่อง และไม่โมโหร้าย หรือกล่าวในแง่หนึ่ง คือ เล็กเป็นด้านตรงกันข้ามกับซัมซุดดิน ชายชาวมุสลิมที่อานิสสามองว่าดูเหมือนไม่ใช่มุสลิม ดังเช่นครั้งหนึ่งอานิสสาตั้งคำถามถึงการสวมผ้าคลุมศีรษะหรือที่เรียกว่า ฮิญาบ (Hijab) อันเป็นเครื่องแต่งกายอันแสดงตัวตนของผู้หญิงมุสลิม และเป็นสิ่งนี้ถูกมองว่าเป็นเครื่องปกป้องเกียรติและเรือนร่างของผู้หญิงมิให้ตกเป็นเหยื่อของการจ้องมอง การคุกคามทางเพศ และการข่มขืน ว่าเหตุใดมีแต่ผู้หญิงเท่านั้นที่ต้องสวมใส่ฮิญาบ แต่ชายชาวมุสลิมกลับไม่ต้องทำเหมือนผู้หญิง เล็กจึงได้ตอบข้อสงสัยของเธออ่อนโยนว่า

บางทีอาจเป็นเพราะร่างกายของผู้ชายไม่ดูเข้ายวนเหมือนกับร่างกายของผู้หญิง เพราะฉะนั้น แม้ผู้ชายจะเผยร่างอันเปลือยเปล่า คนจำนวนมากเห็นเขา คนเหล่านั้นก็จะผละหนีด้วยความรังเกียจ ซึ่งต่างจากผู้หญิงที่แม้เผยสัดส่วนเพียงน้อยนิด ผู้คนต่างก็เพ่งมองดู (Abidah, 2009, p. 49)

ทั้งนี้หลังจบการศึกษา เล็กได้กลับบ้านเกิดเมืองนอนและได้พบกับอานิสสาอีกครั้ง โดยทั้งสองได้สานความสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดจนก่อตัวขึ้นจนกลายเป็นความรักในกรอบของอิสลาม และเล็กยังคงปฏิบัติต่ออานิสสาด้วยความรักและความอ่อนโยนอย่างเสมอต้นเสมอปลาย

“คุณคิดถึงผมไหม นิสสา?” เขาเอ่ยถามพลางจ้องมองมาที่ดวงตาของฉันทูนอนสองน่าน และฉันทูเองก็มองเขากลับไปอย่างไม่เชื่อในสายตา

“คุณไม่รู้สิเลยหรือว่าฉันทูคิดถึงคุณ เล็ก?” เมื่อฉันทูเอ่ยถามเขาไป ฉันทูนั้นก็ถึงทุก ๆ ความยากลำบากและความทุกข์ทรมานที่ฉันทูได้เผชิญ ความรู้สึกอันสุดจะกล้ำกลืนฝืนทน น้ำตาของฉันทูจึงค่อย ๆ ไหลรินออกมาจนเปียกชุ่มไปทั้งใบหน้า โดยไม่อำนาจใดมาหยุดยั้งให้มันไหลออกมาได้ จากนั้นเล็กค่อย ๆ ประคองฉันทูไปนั่งบนเก้าอี้ แล้วสอดมือประสานโอบกอดไหล่และลูบบนผ้าคลุมศีรษะของฉันทูอย่างอ่อนโยน (Abidah, 2009, p. 49)

ในที่สุด เล็กกับอานิสสาก็ได้แต่งงานกันและมีพยานรักด้วยกัน โดยหลังจากผ่านความทุกข์ทรมานอย่างยาวนาน อานิสสาได้พบชีวิตอันสงบสุขกับชายมุสลิมที่เธอทั้งเคารพและรัก และได้สัมผัสกับเสรีภาพที่เธอออกแสวงหาและต่อสู้เพื่อให้ได้มาอย่างยากลำบาก อย่างไรก็ตาม เสรีภาพของอานิสสานั้นก็ไม่ใช่เสรีภาพในแบบเดียวกันกับหญิงสาวในนวนิยายของกลุ่มวรรณกรรมรัฐจวน เพราะการตั้งครุฑนอกสมรส การอยู่กินฉันทูสามีภรรยาโดยไม่แต่งงาน หรือการออกไปนัดหมายก่อนแต่งงานนั้นยังคงเป็นสิ่งต้องห้ามในอิสลาม

อย่างไรก็ตาม แม้ความสัมพันธ์ใกล้ชิดระหว่างเล็กและอานิสสาจึงดำเนินอยู่ภายใต้ความเหมาะสมตามกรอบของศาสนาอิสลาม สามีให้เกียรติต่อผู้หญิง และไม่มองว่าผู้หญิงผู้ซึ่งกลายเป็นภรรยาของผู้ชายอยู่ในสถานะต่ำกว่าหรือเป็นเพียงวัตถุทางอารมณ์กระกายทางเพศอันปราศจากการควบคุมตัวเอง แต่พ่อของอานิสสากลับออกมาคัดค้านความสัมพันธ์ระหว่างเล็กกับอานิสสาที่ยินทรานว่าจะเลือกแต่งงานกับชายมุสลิมที่เธอเต็มใจ เช่นเดียวกันกับซิมซุดดินสามีคนแรกของอานิสสายังคงมีความโกรธแค้นและริษยาต่อความรักของคนทั้งสอง ในที่สุด ความขัดแย้งและความริษยาที่ได้นำมาสู่ความตายของพ่อของอานิสสาและเล็ก คุดฮอรี ทั้งนี้จากเหตุโศกนาฏกรรมดังกล่าวจึงทำให้อานิสสา รู้สึกสำนึกผิดต่อหลายสิ่งที่เกิดขึ้นอันเกิดจากความดีใจที่ไม่เชื่อฟังคำเตือนพ่อ ดังนั้น เธอจึงสวดวิงวอนต่อพระเจ้าเพื่อยกโทษให้แก่ความผิดพลาดทั้งหมดทั้งปวงที่ผ่านมาของเธอ พร้อมกับให้คำมั่นสัญญาว่าจะพยายามเป็นมุสลิมที่ดีตั้งที่พ่อและแม่ของเธอได้คาดหวังไว้

อาจกล่าวได้ว่า แม้อานิสสาจะสามารถปลดแอกจากคุณค่าและวิถีปฏิบัติสังคมแบบปีตาธิปไตยที่กำหนดบทบาทและสถานะรวมทั้งสร้างความรู้สึกทุกข์ทรมานให้แก่สตรีมุสลิม แต่การต่อสู้ของเธอก็ลงเอยด้วยโศกนาฏกรรม ดังนั้น จึงดูเหมือนว่าสังคมชายเป็นใหญ่ยังคงมีอิทธิพลที่ไม่ถล่มทลาย

ตายจากไปพร้อมกับระบอบการเมืองแบบอำนาจนิยมกว่า 32 ปี ภายใต้การปกครองของสุฮาร์โต ผู้เป็นอดีตบิดาสูงสุดของอินโดนีเซียได้ เพราะมรดกของในยุคระเบียบใหม่ยังไม่เลือนหายหรือสิ้นพลังลงอย่างง่ายตาย โดยเฉพาะอุดมคติหรือแนวคิดเรื่องครอบครัว (Familism) อันเป็นแกนหลักสำคัญในการกำหนดความสัมพันธ์ในเรื่องครอบครัว รวมทั้งความสัมพันธ์ทางการเมืองระหว่างผู้ปกครองและประชาชนผู้ถูกปกครอง ซึ่งถูกเผยแพร่ผ่านหนังสือคู่มือ แบบเรียน ชั้นเรียน นิตยสาร เรื่องสั้น นวนิยายอ่านเล่นสำหรับเด็ก หรือละครโทรทัศน์ เพื่อหล่อหลอมและคาดหวังให้ชาวอินโดนีเซียทั้งหมดยึดถือปฏิบัติตาม แต่กระนั้น เมื่อเสรีภาพทางการเมืองได้เปิดกว้างขึ้นหลัง ค.ศ.1998 อุดมคติดังกล่าวจึงถูกท้าทายมากขึ้นเช่นเดียวกันกับกฎหมายหรือข้อบังคับต่าง ๆ ในอิสลามหรือความรู้ใน kitab ที่ถูกใช้ในเปอซันเตร์น ในขณะเดียวกัน โศกนาฏกรรมหรือความสูญเสียครั้งใหญ่ อาณิสสาได้กลับมาสู่ที่พักพิงทางความรู้สึกอันอยู่ใต้ร่มเงาของอิสลามอีกครั้ง หากแต่เป็นอิสลามที่เปิดกว้างและส่งเสริมสถานะของผู้หญิงให้ดีขึ้นกว่าที่เธอเคยประสบตั้งแต่วัยเด็ก

กล่าวได้ว่า ในช่วงทศวรรษแรกของคริสต์ศตวรรษที่ 21 นวนิยายอินโดนีเซียที่เขียนขึ้นโดยนักเขียนสตรีอินโดนีเซียทั้งจากกลุ่มวรรณกรรมรัฐจวนและวรรณกรรมอิสลาม คือ ปราบฎการณ สำคัญต่อการทำความเข้าใจจิตสำนึกทางการเมือง อุดมการณ์หรืออุดมคติทางการเมือง และอารมณ์ความรู้สึกของผู้หญิงอินโดนีเซีย ประวัติศาสตร์หน้าใหม่ของอินโดนีเซียเริ่มต้นขึ้นการปฏิรูปการเมืองให้เป็นประชาธิปไตยยุคหลังสุฮาร์โต ซึ่งนำมาสู่การยกเลิกกฎหมายและสถาบันของรัฐที่ทำหน้าที่ควบคุมและสอดส่องงานเขียนมีส่วนร่วมสำคัญที่ทำให้แวดวงวรรณกรรมอินโดนีเซียมีความคึกคักขึ้น โดยมีสำนักพิมพ์เชิงพาณิชย์หน้าใหม่ผุดขึ้นมาจำนวนมาก อันเป็นการชี้ให้เห็นว่าระบอบการเมืองที่ผ่อนคลายความเข้มงวดและมีเสรีภาพทางการเมือง ทำให้ความรู้สึก ความคิด หรือจินตนาการแบบใหม่สามารถไหลล้นขึ้นจากการถูกควบคุมภายใต้ระบอบอำนาจนิยมมากกว่า 32 ปี การท่องเที่ยวของความรู้สึกของชาวอินโดนีเซียจึงได้เปิดกว้างยิ่งขึ้น ดังจะเห็นได้ว่าสรรพเสียงที่เคยสงบเสียงมระแวดระวัง เงียบงัน และหลบซ่อน ได้มีโอกาสกลับมาสูดลมหายใจอีกครั้ง

ทั้งนี้ นอกจากกลุ่มนักเขียนสตรีอินโดนีเซียหน้าใหม่ที่ขึ้นมาครองพื้นที่สนทนาทางด้านวรรณกรรมอินโดนีเซียทั้งสองกลุ่มดังที่ได้กล่าวมาข้างต้น งานเขียนใหม่ ๆ ของนักเขียนชายอินโดนีเซียก็ปรากฏออกมาเช่นกัน ทั้งผลงานของนักเขียนหนุ่มหน้าใหม่และคนรุ่นเก่า มีเคละเคล้ากันหลากหลายแนว เช่น นวนิยายแบบทางโลกย์ในกระแสหลัก นวนิยายอิสลามหรือนวนิยายเชิงศาสนา นวนิยายตลาดหรือนวนิยายโรมานซ์ นวนิยายอินโดนีเซียของนักเขียนชายบางเล่มได้รับการยกย่องจากนักวิจารณ์และคามนิยมจากผู้อ่าน แม้บางเล่มถูกมองว่าไม่มีคุณค่าทางวรรณกรรม แต่บางเล่มก็มียอดการพิมพ์จำหน่ายซ้ำในปริมาณมาก ความสำเร็จจากยอดการขายนวนิยายหรือเรื่องสั้นที่สามารถเลี้ยงชีพด้วยการเขียน ทำให้บรรดานักเขียนชายรุ่นใหม่ ๆ กระโจนเข้ามาในวงวรรณกรรม อย่างไรก็ตาม ความสนใจของนักเขียนชายชาวอินโดนีเซียค่อนข้างมีหลากหลาย ไม่ว่าจะนวนิยาย

อิสลามหรือนวนิยายเชิงศาสนาที่ค่อนข้างได้รับความนิยมอย่างเพิ่มสูงสูดนับตั้งแต่ยุคระเบียบใหม่ล่มสลาย ซึ่งระบอบคุณค่า ศีลธรรม ชีวิตสมัยใหม่ของมุสลิม ถูกนำเสนอในนวนิยายเหล่านี้

นวนิยายเรื่อง *Laskar Pelangi* [นักรบสายรุ้ง] (2005) ของอันเดรีย ฮิราตา (Andrea Hirata, ค.ศ.1967-ปัจจุบัน) นักเขียนชายหน้าใหม่จากเกาะเบอลิตุงอาจจัดเป็นนวนิยายแนวตลาดหรือนวนิยายยอดนิยม โดยนับตั้งแต่การออกตีพิมพ์ครั้งแรกใน ค.ศ.2005 และมียอดขายทั้งแบบปกลิขสิทธิ์และละเมิดลิขสิทธิ์กว่า 20 ล้านเล่ม จากนั้นนวนิยายเรื่องนี้ก็ได้ถูกนำมาดัดแปลงเป็นภาพยนตร์ออกฉายใน ค.ศ.2008 (Riri Riza, 2008) หลังความสำเร็จของ *Laskar Pelangi* ก็ทำให้อันเดรียได้เขียนนวนิยายภาคต่อของเรื่องนี้ไปอีกสามเล่มตามมา กล่าวคือ นวนิยายเรื่อง *Sang Pemimpi* [นักฝัน] (2006) Edensor [เอเดนซอร์] (2007) และ *Maryamah Karpov: Mimpi-Mimpi Lintang* [มารยามะห์ คาร์ปอฟ: ความฝันแห่งดวงดาว] (2008) ทั้งสามเล่มหลังเป็นนวนิยายชุดไตรภาคที่ได้ขยายเรื่องราวการเติบโตของตัวละครต่าง ๆ ในเรื่อง *Laskar Pelangi* ทั้งนี้ นวนิยายเรื่องภาคสองเรื่อง *Sang Pemimpi* จึงได้ถูกนำไปดัดแปลงเป็นภาพยนตร์ออกฉายในปี ค.ศ.2009 (Riri Riza, 2009)

ความนิยมในนวนิยายของอันเดรียอาจเป็นเพราะภาษาเขียนที่อ่านเข้าใจง่าย ทั้งนี้ใน *Laskar Pelangi* บอกเล่าเรื่องราวของกลุ่มเด็ก ๆ ยากจนในโรงเรียนมุฮัมมาดิยะฮ์ บนเกาะเบอลิตุง โดยฉายชีวิตในวัยเยาว์ของเด็กยากจนด้อยโอกาสและความยากแค้นแสนเข็ญของครอบครัวชาวอินโดนีเซียที่อยู่ไกลปืนเที่ยงในยุคระเบียบใหม่ แม้เกาะเบอลิตุงจะอุดมไปด้วยทรัพยากรธรรมชาติที่มีราคาและสร้างความร่ำรวยอย่างมหาศาลให้แก่บางคนในมหานครจาการ์ตา แต่ชาวบ้านที่อาศัยอยู่ไม่ไกลจากเมืองบนเกาะของรัฐบาลกลับยากจนและไม่มีโครงการสวัสดิการที่ดีใด ๆ พวกเขาสิ้นมือเข้ามาโอบอุ้มพวกเขาให้พ้นไปจากความยากจน ผลก็คือ ลูกหลานของครอบครัวที่ยากจนในดินแดนนอกชวาดังกล่าวไม่สามารถเข้าถึงระบบการศึกษาชั้นดีได้ เนื่องจากดูเป็นเรื่องไกลเกินเอื้อมสำหรับเด็กส่วนใหญ่ในกลุ่มนี้ แต่กระนั้นเด็กๆ ยังคงมีความฝันแตกต่างกันไปเหมือนเช่นเด็กคนอื่นของประเทศที่ร่ำรวยและได้รับการศึกษาคุณภาพดี แม้ศาสนาอิสลามจะเข้ามามีบทบาทในชีวิตของตัวละครเหล่านี้ โดยเฉพาะในตัวละครเอกที่ชื่อ “อีกัลป์” (Ikal) แต่นวนิยายก็นำเสนอตัวละครคนอื่น ๆ ที่มีปมหลังแตกต่างออกไปเช่นกัน ซึ่งฉายให้เห็นถึงสภาพของสังคมอินโดนีเซียที่ประกอบขึ้นจากผู้คนหลากหลายกลุ่มชาติพันธุ์ เช่น “อาเกียง” (A Kiong) และ “อาหลิง” (A Ling) เด็กชาวจีนฮกเกี้ยนอินโดนีเซียจากครอบครัวมีฐานะ และจอมบรอน (Jombron) เด็กชาวคริสต์นิกายโรมันคาทอลิก ทั้งนี้ฉากชีวิตและความยากลำบากของกลุ่มเด็กยากจนบนเกาะเบอลิตุงในช่วงทศวรรษ 1980 ไม่เพียงกระตุ้นความรู้สึกโหยหาอดีตที่เคยหอมหวาน โดยเฉพาะบรรดาชาวอินโดนีเซียรุ่นใหม่ที่เกิดโตและต่อสู้กับความยากจนในชนบทอันห่างไกลความเจริญอย่างปากกัดตีนถีบ

ส่วนนวนิยายชุดไตรภาคที่ต่อเนื่องจาก *Laskar Pelangi* ได้เล่าเรื่องชีวิตของตัวละครเด็กคนต่าง ๆ ที่ค่อย ๆ เติบโตและมีชีวิตไปตามเส้นทางของตน ซึ่งถูกขยายเป็นภาคต่อในเรื่อง *Sang Pemimpi* โดยเป็นเรื่องราวของตัวละครเพื่อนสนิทสามคน คือ อีก็ล “อาราย” (Arai) และ “จอมบรอน” (Jobron) แม้พวกเขาจะมีฐานะยากจน แต่สองเด็กชายชาวมุสลิมทั้งอีก็ลและอารายก็ไม่เคยทิ้งความฝันของการเปลี่ยนสถานะทางสังคมและเศรษฐกิจ โดยได้ผ่านบันไดการศึกษาไปอยู่ในมหาวิทยาลัยชั้นนำของประเทศและได้รับทุนการศึกษาไปเรียนเศรษฐศาสตร์ในโลกตะวันตก ณ มหาวิทยาลัยซอร์บอนน์ ประเทศฝรั่งเศส ทั้งนี้เรื่องราวชีวิตในยุโรปของอีก็ลและอารายหลังได้รับทุนการศึกษาไปเรียนต่อยังต่างประเทศถูกบอกเล่าอยู่ในนวนิยายเล่มที่สาม *Edensor* ซึ่งหลังจากพวกเขาได้บรรลุความฝัน อีก็ลกลายเป็นนักเศรษฐศาสตร์ ส่วนอารายกลายเป็นนักชีววิทยา ในขณะที่จอมบรอนซึ่งมีความสุขและหลงใหลเรื่องการขี่ม้ากลายเป็นคนสวน โดยชีวิตการทำงานหลังกลับมายังอินโดนีเซียถูกบอกเล่าไว้ใน *Maryamah Karpov: Mimpi-Mimpi Lintang* พร้อมกับฉากชีวิตของตัวละครคนอื่น ๆ ที่ยังไม่ได้รับการขยายความ

นอกจากผลงานวรรณอินโดนีเซียของข้างต้นแล้ว ในยุคหลังสุฮาร์โตยังมีนวนิยายแนวใหม่ประเภทอื่น ๆ ออกมาจำนวนมากนับหมื่น ๆ เล่ม โดยมักเป็นผลงานของนักเขียนผู้หญิงทั้งวัยรุ่นและวัยทำงานในเมือง เรื่องแต่งแนวนี้ถูกมองว่า “นวนิยายแบบผู้หญิงเพื่อผู้หญิง” ซึ่งรู้จักกันในภาษาอังกฤษว่า “ชิก-ลิต” (Chick-lit) อันเป็นงานเขียนของนักเขียนหญิงวัยทำงานและเกี่ยวข้องกับชีวิตคนหนุ่มสาววัยทำงาน หรืออาจเป็น “ทีน-ลิต” (Teen-lit) ของนักเขียนหญิงวัยรุ่นและมุ่งเน้นไปที่เรื่องราวของชีวิตในวัยรุ่น แม้มีความแตกต่างในแง่ของช่วงวัยของผู้ประพันธ์ แต่นวนิยายดังกล่าวนี้ก็วางอยู่บนแก่นของโครงเรื่องที่คล้ายคลึงกันอันเกี่ยวข้องกับประสบการณ์ชีวิตรักและผิดหวังของวัยรุ่นและคนหนุ่มสาวในสังคมอินโดนีเซียร่วมสมัย อีกทั้งการเป็นนวนิยายราคาถูกและอ่านเข้าใจง่ายจึงทำให้ได้รับความนิยมจากผู้อ่านอย่างกว้างขวาง นอกจากนี้ อิทธิพลของนวนิยายยอดนิยมของวัยรุ่นและวัยกลางเป็นต้นแบบสำคัญให้แก่นวนิยายในเชิงศาสนา หรือ “วรรณกรรมยอดนิยมเปอซันเตร์น” (sastra pop persantren/sastra persantren) ของนักเขียนวัยรุ่นและคนหนุ่มสาวชาวมุสลิมอินโดนีเซีย

วรรณกรรมเปอซันเตร์นนั้นเป็นนวนิยายประเภทชิก-ลิตและทีน-ลิต อันเป็นเรื่องราวประสบการณ์ชีวิตในสังคมร่วมสมัยของวัยรุ่นและคนหนุ่มสาว หากแต่สิ่งที่ต่างออกไป คือ นวนิยายเหล่านี้มักถูกเคลือบฉาบและโอบกอดด้วยโลกทางธรรม โดยศาสนาอิสลามได้เข้าไปอยู่ของความสัมพันธ์ต่าง ๆ ในชีวิตของตัวละครในนวนิยาย ดังนั้นอาจกล่าวได้ว่านวนิยายประเภทนี้จึงถือเป็นนวนิยายอิสลามด้วยเช่นกัน อนึ่งบรรดานักเขียนนวนิยายเปอซันเตร์นรุ่นใหม่เหล่านี้ต่างมีปุมหลังทางการศึกษาคล้ายคลึงกันกับบรรดานักเขียนสตรีอินโดนีเซียที่ได้กรูยทางเอาไว้ในช่วงการปฏิรูปการเมืองให้เป็นประชาธิปไตยของอินโดนีเซีย กล่าวคือ นักเขียนส่วนใหญ่เกิดและเติบโตในครอบครัวมุสลิม

เคร่งศาสนาแล้วได้เข้าศึกษาเล่าเรียนอยู่ในโรงเรียนเปอซันเตรีน แม้ความคับข้องใจต่อคุณค่าของสังคมในเปอซันเตรีน ในขณะที่โลกภายนอกที่ดูเสรีนั้นแท้จริงแล้วแฝงไปด้วยความชั่วร้าย และการชี้แนะแนวทางการดำเนินชีวิตที่ถูกต้องตามครรลองของอิสลามซึ่งเป็นศาสนาของประชากรส่วนใหญ่ของอินโดนีเซีย ทั้งนี้ในช่วงหลังยุคศุฮาร์โต อิสลามไม่ได้กลายเป็นเพียงพลังทางการเมืองใหญ่ที่สำคัญของการเมืองอินโดนีเซียเท่านั้น แต่ยังเข้าไปมีบทบาทในชีวิตส่วนตัวและพื้นที่สาธารณะของชาวอินโดนีเซียมากยิ่งขึ้นในสมัยใด

ดังเช่นที่ความนิยมต่อนวนิยายอิสลามของฮาบีบูรเราะฮ์มาน เอล ชีราซี (Habiburrahman El Shirazy, ค.ศ.1976-ปัจจุบัน) นักเขียนหนุ่มรุ่นใหม่เชื้อสายชวาจากชวาตะวันออกจากกลุ่มเวทิงการนักเขียน (FLB) ผู้แต่งนิยายเรื่อง *Ayat-Ayat Cinta* [กาพย์แห่งรัก] ซึ่งถูกตีพิมพ์ออกมาจำหน่ายในปี ค.ศ.2004 โดยภายในไม่เวลายาวนานนัก นวนิยายเล่มนี้ได้กลายเป็นนวนิยายยอดนิยมและติดอันดับหนังสือขายดีในอินโดนีเซีย รวมทั้งในมาเลเซีย บรูไน และสิงคโปร์ ก่อนจะถูกนำมาดัดแปลงเป็นภาพยนตร์ในชื่อเดียวกันในปี ค.ศ.2008 (Hanung, 2008) ซึ่งยิ่งทำให้นวนิยายเล่มนี้กลายเป็นปรากฏการณ์ครั้งสำคัญในแวดวงนวนิยายอิสลามและการเมืองอินโดนีเซีย โดยนวนิยายเรื่อง “กาพย์แห่งรัก” ไม่เพียงถูกนำมาตีพิมพ์จำหน่ายซ้ำมากกว่าสามสิบครั้ง แต่ยังทำให้เกิดนวนิยายที่มีโครงเรื่องคล้ายกันทะลักออกมาสู่ตลาดนักอ่านในอินโดนีเซีย (ดู Hakim, 2010; Paramaditha, 2010; Rani, 2012; Rokip, 2015) เช่น *Layangan Putus* [ว่าวขาด] (Mommy Asf, 2010) *Istri Kedua Gus* [ภรรยาคนที่สองของกุส] (Anisa Ae, 2012) และ *Hijrah Itu Cinta* [ฮิจเราะฮ์คือความรัก] (Abay Adhitya, 2018) ทั้งนี้การใช้ภาษาที่อ่านง่ายและการบอกเล่าเกี่ยวกับชีวิตของวัยรุ่นและคนหนุ่มสาวมุสลิมอินโดนีเซียรุ่นใหม่ ทำให้นวนิยายอิสลามกลายเป็นปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมที่ไม่อาจมองข้ามไปได้ โดยเฉพาะอารมณ์ความรู้สึกของชาวมุสลิมอินโดนีเซีย

หลังเสรีภาพทางถูกเปิดกว้างก็ทำให้เรื่องต้องห้ามหรือเรื่องที่เคยถูกเก็บเอาไว้อย่างเงียบงันในสังคมได้รับการโอกาสเวลาอันเหมาะสม โดยเฉพาะอย่างยิ่ง อารมณ์ความรู้สึกทางศาสนาหรือความรู้สึกเชิงศีลธรรมของมุสลิมอินโดนีเซีย ดังนั้น เมื่อผู้ปกครองเผด็จการและระบอบการเมืองแบบอำนาจนิยมได้ยุติการผูกขาดการแสดงความรู้สึกและความคิดเห็นในพื้นที่สาธารณะลง และประชาชนสามารถแสดงความรู้สึกโดยปราศจากความกลัวว่าจะได้รับถูกลงทัณฑ์ ความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามดูเหมือนค่อย ๆ ได้รับการยกระดับความสำคัญหรือคาดหวังให้นำไปปฏิบัติทั้งในชีวิตส่วนตัวและในชีวิตทางการเมืองหรือพื้นที่สาธารณะของชาวมุสลิมอินโดนีเซีย ทั้งนี้โดยการทำอภิปรายความผิดปกติหรือความเปี่ยงเบน การต่อต้าน การขัดขืน และการเปลี่ยนแปลงของปัจเจกบุคคลอันเป็นสิ่งที่จำเป็นต่อการเข้าใจชีวิตทางการเมืองและอารมณ์ความรู้สึกความรู้สึกเชิงศีลธรรมของมุสลิมอินโดนีเซีย ซึ่งมุ่งหล่อหลอมความรู้สึกใกล้ชิดในหมู่ประชาชาติมุสลิมอินโดนีเซียหรืออุมมะฮ์



นวนิยายอิสลามอินโดนีเซียนั้นจึงเป็นหลักฐานสำคัญที่จะแสดงให้เห็นถึงความเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ของอารมณ์ความรู้สึกของชาวมุสลิมอินโดนีเซียหลังยุคสุฮาร์โต

### ไผ่หาอุมมะฮ์: นวนิยายอิสลามและความรู้สึกเชิงศีลธรรม

นวนิยายอิสลามแตกต่างจากงานเขียนของกลุ่มนักเขียนผู้หญิงในกลุ่มวรรณกรรมรัฐจวนและวรรณกรรมอินโดนีเซียทั่วไปซึ่งถูกมองจากมุสลิมอินโดนีเซียผู้เคร่งครัดและแวดวงวรรณกรรมอิสลามว่าเป็นวรรณกรรมแบบทางโลกย์ที่ขาดแคลนคุณค่าทางศาสนาและบางครั้งก็ละเมิดข้อห้ามทางศาสนา ในแง่หนึ่งแล้ว การปรากฏตัวของนวนิยายอิสลามบนบรรณภิกษาในยุคหลังสุฮาร์โตเกิดขึ้นท่ามกลางกระแสการฟื้นฟูอิสลาม ไม่เพียงสะท้อนให้เห็นถึงบทบาทอย่างเข้มข้นของศาสนาอิสลามในชีวิตของมุสลิมอินโดนีเซีย แต่ยังแสดงให้เห็นถึงความปรารถนาหรืออารมณ์ความรู้สึกที่วางอยู่บนการไฝ่ฝันถึงโลกในอุดมคติตามหลักการของอิสลาม ไม่ว่าจะป็นนวนิยายของนักเขียนรุ่นหรือนวนิยายแนวผู้หญิงเพื่อผู้หญิง รวมทั้งนวนิยายอิสลามที่มีเนื้อหาเอาจริงเอาจังของนักเขียนสตรีมุสลิม โดยเฉพาะแนวคิดเรื่องอุมมะฮ์หรือชุมชนอิสลาม อันเป็นชุมชนที่สมาชิกในชุมชนทางศาสนาอิสลามประพฤติตัวหรือปฏิบัติตนอย่างมีศีลธรรมตามคำสอนของอิสลามและแนวทางการใช้ชีวิตของศาสดามูฮัมหมัด เพื่อกลายเป็นอุมมะฮ์ของมุสลิมอินโดนีเซียที่ถูกต้อง แต่ไม่ว่าจะป็นเพราะเงื่อนไขทางสังคม การเมือง และวัฒนธรรม ซึ่งทำให้ความเป็นชุมชนมุสลิมหรืออุมมะฮ์อิสลามอินโดนีเซียจึงมีความแตกต่างเฉพาะตัวจากอุมมะฮ์อิสลามในที่อื่น ๆ

แม้ชีวิตทางศาสนาและความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามนั้นจะเคยปรากฏอยู่บ้างในวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่มาตั้งแต่ยุคอาณานิคมแล้ว หากแต่ศาสนาอิสลามยังมีบทบาทเล็กน้อยมากจนแทบไม่เป็นที่สังเกต เช่น วรรณกรรมบางชิ้นยุคก่อนสงครามหรือก่อนอินโดนีเซียได้รับเอกราชใน ค.ศ.1949 ของอามิร ฮัมซะห์ (Amir Hamzah) สุตัน ตักดีร์ อาลิสจาฮ์บานา (Sutan Takdir Alisjahbana) และวรรณกรรมเชิงศาสนาอิสลามของฮัมกา (Hamka) หลังยุคสงครามหรือตั้งแต่ทศวรรษ 1950 เป็นต้นมานั้น มีเพียงผลงานนวนิยายและเรื่องสั้นช่วงก่อนสงครามของฮัมกาเท่านั้นที่พอจะโดดเด่นอยู่ในวรรณกรรมทางศาสนา โดยฮัมกานั้นแตกต่างจากนักเขียนร่วมสมัยคนอื่น ๆ ทั้งในแง่ของปุมหลังทางการศึกษาแบบอิสลาม และการได้รับอิทธิพลทางวรรณกรรมจากโลกมุสลิมอาหรับยิ่งกว่าวรรณกรรมตะวันตก นอกจากนี้ นวนิยายบางเรื่องของฮัมกาที่มีชื่อเสียงนั้นถูกนำมาตีพิมพ์ซ้ำหลายครั้งในช่วงทศวรรษ 1960 ทั้งในอินโดนีเซียและมาเลเซีย โดยป็นนวนิยายแนวโรแมนติกสะท้อนอารมณ์เช่นเดียวกับนวนิยายของนักเขียนคนอื่น ๆ ในช่วงก่อนสงคราม แต่งานของเขามักเน้นความสำคัญเรื่องศีลธรรมซึ่งได้รับความนิยมและมีอิทธิพลต่อมวลชนผู้อ่านชาวมุสลิม (Aeusriwongse, 1976, pp. 165-181; Tueew, 1967, pp. 69-72)



สาธารณชนถูกควบคุมและสอดส่องอย่างเข้มงวด ระบอบความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามของมุสลิมอินโดนีเซียในนวนิยายอิสลามอินโดนีเซียได้ฉายให้เห็นภาพของปัจเจกบุคคลมุสลิมอินโดนีเซียที่ไปกันได้หรือสอดคล้องต่อกันกับความคาดหวังของรัฐอินโดนีเซียภายใต้ระบอบประชาธิปไตย โดยไม่สร้างความแตกแยกหรือปัญหาความขัดแย้งขึ้นในสังคม เนื่องจากเห็นได้ชัดว่าการเคลื่อนไหวที่เชิดชูรัฐอิสลามในอุดมคติ และกลุ่มมุสลิมที่นิยมใช้ความน่าสะพรึงกลัวด้วยการใช้ความรุนแรงจากแรงกระตุ้นทางศาสนาหรือในนามศาสนานั้นถูกปฏิเสธจากชาวอินโดนีเซียโดยส่วนใหญ่ รวมทั้งยังเป็นสิ่งที่ถูกปฏิเสธการมีอำนาจในเชิงสถาบัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสถาบันทางการเมืองแบบทางการที่ต้องมาจากการเลือกตั้งของประชาชน

### ความน่าสะพรึงกลัวและการควบคุมอารมณ์

อัลลอฮ์ ผู้ทรงเมตตา ผู้ทรงกรุณาปราณีที่สุด ผู้ทรงเป็นที่รัก ผู้ทรงรอบรู้ พระองค์และเพียงพระองค์เท่านั้นที่ทรงชี้แนะและนำทางแก่พวกเรา พระองค์มีทรงอนุญาตให้ชีวิตวัยเยาว์ของบ่าวผู้นี้หลงระเห็จไปกับกระแสลัทธิโลกีย์วิสัยและวัตถุนิยมที่ให้กำเนิดโดยปัญญาศีล ครั้งหนึ่งหลังสิ้นสุดการสอบกลางภาค โรงเรียนหยุดเป็นเวลาสองสัปดาห์ มันเป็นช่วงเดือนเราะมะฎอน องค์กรมุสลิมหลายองค์กร รวมทั้งมุฮัมมาดิยะฮ์และเปอสิส (Persis) ได้เข้ามามีส่วนร่วมจัดกิจกรรมโรงเรียนรอมะฎอน ดังนั้นด้วยการสนับสนุนของพ่อและแม่ พี่สาวและพี่ชาย อัลลอฮ์ได้ทรงคลอใจให้ผมเข้าไปมีส่วนร่วมในกิจกรรมดังกล่าวหนึ่งสัปดาห์

ผมหลงใหลไปกับวิทยาศาสตร์ การสอนกับคำอธิบายอย่างเรียบง่ายและตรงไปตรงมา รวมทั้งความจริงใจของบรรดาคณาจารย์และคณะกรรมการ ในที่นั่นเองที่ผมได้เรียนรู้เกี่ยวกับอันตรายของอุตริกรรมที่มีได้วางอยู่บนหลักการทางศาสนา เกี่ยวกับการเป็นแบบอย่างของท่านศาสดา เกี่ยวกับความเชื่อในพระเจ้าหลายองค์ และเกี่ยวกับอิสลาม คำอธิบายในเรื่องต่าง ๆ นั้นเกี่ยวข้องกับการมีปฏิสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างเพศตรงข้ามได้ทิ่มแทงหัวใจของผม

เรื่องดังกล่าวยังสดใหม่อยู่ในใจของผม คำอธิบายของครูสอนศาสนาของผมที่โรงเรียนมัธยมต้นที่ว่าเวลาเดินไปไหน นักเรียนหญิงต้องเดินด้านทางซ้ายมือของผู้ชาย ส่วนนักเรียนชายเดินทางขวามือของผู้หญิง ที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะสิ่งนี้ คือ จารีตในอินโดนีเซียซึ่งให้ผู้หญิงจะต้องเดินข้างซ้าย ทว่าบัดนี้เมื่อครูสอนศาสนาผู้หญิงที่โรงเรียนรอมะฎอนได้ถามพวกเราว่า ผู้หญิงและผู้ชายควรเดินไปอย่างไรเมื่ออยู่ด้วยกัน ผมก็ลุกขึ้นตอบโดยพลันและมั่นใจอย่างที่สุดเหมือนอย่างที่ครูสอนศาสนาที่โรงเรียนมัธยมต้นได้เคยอธิบายไว้ ผู้เข้าร่วม

กิจกรรมคนอื่นส่วนใหญ่ให้คำตอบต่างจากผม แต่พวกเขาส่วนใหญ่ก็เห็นพ้องกับคำตอบของผม

หลังจากบรรยากาศสงบลง ครูสอนศาสนาคนนั้นก็กลับอธิบายว่า การที่ผู้หญิงและผู้ชายเดินเคียงคู่กันโดยที่มิได้เป็นญาติสนิทใกล้ชิดเป็นเรื่องต้องห้ามในศาสนาอิสลาม ไม่ว่าจะผู้หญิงเดินทางซำมือหรือผู้ชายเดินทางขวาก็ตาม และไม่ว่าจะเดินไปด้วยกันหนึ่งคู่หรือหลายคู่ก็ตาม หลังจากนั้นครูคนนั้นก็ได้ยกข้อโต้แย้งในอัล-กุรอาน รวมทั้งวจนะและวิถีปฏิบัติของท่านศาสดามาเป็นฐานรองรับความถูกต้องของคำอธิบายของเธอ

คำอธิบายของเธอได้สร้างความประหลาดใจ ความเศร้า และอีกหลายล้านความรู้สึกแก่ตัว ผมรู้สึกว่าเป็นครั้งแรกที่ผมรู้สึกได้ถึงมีความขัดแย้งอยู่ภายใน ทำไมถึงทำเช่นนั้นไม่ได้ล่ะ? ตั้งแต่ผมเข้าศึกษาในโรงเรียน ผมเคยติดต่อบุคคลและเล่นสนุกกับพวกนักเรียนหญิงซึ่งมิได้สวมใส่ผ้าปกคลุมส่วนของร่างกายที่ศาสนาอิสลามได้ระบุไว้ พูดคุยกับพวกเขาอย่างอิสระโดยมิได้รู้สึกว่าการกระทำมีความผิดบาป และทุกครั้งที่ผมต้องบทสวดระหว่างพิธีเข้าแถวซักธงชาติขึ้นเสา ก็จะมีนักเรียนหญิงเอาเน็คไทร์ของพวกเธอมาพาดไว้บนคอของผมอย่างจงใจ ส่วนคนอื่น ๆ ก็จะมีเอาเน็คไทร์ของผมไปใส่ไว้ได้หมดแล้ว หลังจากนั้นพวกเราก็หัวเราะร่วนกันอย่างมีความสุขในวิถีของชีวิตวัยรุ่น โดยมิได้รู้สึกว่าการกระทำมีความผิดบาปแม้แต่ในเรื่องเล็กน้อย ๆ เช่นนี้ ถ้าหากจะมีใครสักคนที่ไม่ชื่นชอบสิ่งที่พวกเราทำเช่นนั้น พวกเราก็คิดไปว่าคนเหล่านั้นเป็นพวกขี้ใจหนา หรือดาวน์สรุปหรือเซย์ ๆ ด้วยเหตุนี้ พวกเราจึงเล่นสนุกเช่นนั้นกันต่อไป พวกเราไม่เคยตีคนแบบนั้นแม้แต่บ่อย แม้กระทั่งต่อหน้าต่อตาคนอื่น ๆ นี่หายนะชัด ๆ !

สำหรับผมแล้ว สัปดาห์รอมะฎอนปีนั้นมีแต่ทางนำและการขอบคุณ นั่นละคือจุดเริ่มต้นที่ทำให้ผมเข้าใจแล้วว่าอิสลามนั้นงดงามเช่นไร ยิ่งใหญ่แค่ไหน และเลิศเลออย่างไร ที่นั่นแหละที่ทำให้ผมเข้าใจแล้วว่าอิสลามเป็นเพียงสิ่งเดียวและหนทางเดียวสู่ชีวิตอันสูงส่งในโลกนี้และโลกหน้า จริงๆ แล้วก่อนหน้านี้ผมคิดถึงอิสลามเพียงแต่ในด้านของพิธีกรรมต่าง ๆ [ทว่า]จากกิจกรรมในครั้งนั้น ผมจึงเริ่มเข้าใจความหมายของชีวิต ความหมายของการอุทิศตนเพื่อศาสนา ผมเริ่มเข้าใจและรู้สึกถึงการได้อุทิศตนต่ออัลลอฮ์ ผมเข้าใจแล้วว่าที่ผ่านมานั้นผมทำผิดพลาด พระองค์ทรงโปรดยกโทษแก่บ่าวด้วย!!!” (Fealy & Hooker, 2006, pp. 109-111; อ้างใน Imam Samudra, 2004, pp. 32-33)

ประสบการณ์การกลายเป็นมุสลิมใหม่ (born-again Muslim) หรือการเปลี่ยนจากการเป็นมุสลิมแต่ในนามหรือที่เรียกว่าอะบังงันไปสู่การเป็นมุสลิมที่เคร่งครัดหรือसानตรี ดังในความข้างต้นจากหนังสือเรื่อง *Aku Melawan Teroris* [ข้าพเจ้ากำลังต่อสู้กับผู้ก่อการร้าย] (2004) ซึ่งถูกนำมา

จากบันทึกประจำวันจากเรือนจำว่าด้วยความทรงจำและการต่อสู้ในแนวทางของอิสลามของอิหม่าม สมุทรา (Imam Samudra) คือ สิ่งที่ทำให้เห็นว่าไม่เพียงแต่โลกทัศน์หรือความคิดเชิงอุดมการณ์ทางการเมืองและศาสนาที่ถูกเปลี่ยนแปลงไปเท่านั้น แต่ในช่วงเวลาเดียวกันนี้ความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามนั้นได้ค่อย ๆ ก่อกำเนิดขึ้นในตัวของเด็กชาย अबดุล อาซิซ (Abdul Aziz) หรืออิหม่าม สมุทรา อันเป็นนามที่มาจากผลสมระหว่างภาษาอาหรับกับสันสกฤตเข้าด้วยกันและตัวตนใหม่ของชายหนุ่มผู้นี้ในวัยเด็ก

अबดุล อาซิซเกิดในครอบครัวยากจนซึ่งมีแม่เลี้ยงเดี่ยวที่คอยดูแลและประคบประหม่อมตัวเขาและพี่ ๆ น้อง ๆ รวมทั้ง 12 คน ณ จังหวัดบันเต็น (Banten) อันเป็นจังหวัดใหม่ที่แยกตัวออกมาจากจังหวัดชวาตะวันตกซึ่งตั้งอยู่ปลายสุดของเกาะชวา ทั้งนี้พื้นที่ชวาตะวันตกยังคงเป็นที่รู้จักกันในฐานะอดีตฐานที่มั่นสำคัญขององค์กร “Darul Islam” [ดาร์ลุ อิสลาม] ที่เคยประกาศก่อตั้งรัฐอิสลามใน ค.ศ.1949 รวมทั้งยังเป็นพื้นที่อิทธิพลของศาสนาอิสลามมีบทบาทอย่างเข้มข้นมากกว่าส่วนอื่น ๆ ของเกาะชวา จากบันทึกประจำวันของเขาและรายงานของทางการระบุว่า अबดุล อาซิซหรืออิหม่าม สมุทรา เกิดใน ค.ศ.1970 ภายใต้อิทธิพลของยุคระเบียบใหม่และเติบโตในช่วงที่ยุคระเบียบใหม่กำลังสถาปนา “ศาสนาพลเมือง” หรือปัญจศีล (Panjasila) เป็นกฎหมายในช่วงระหว่าง ค.ศ.1984-1985 ซึ่งได้บีบบังคับให้ทุกปัจเจกบุคคลและองค์กรในอินโดนีเซียต้องน้อมรับเอาหลักการดังกล่าวเป็นอุดมการณ์หลักในการใช้ชีวิต การทำกิจกรรมทางวัฒนธรรม หรือการเมือง

แม้มีชาวมุสลิมอินโดนีเซียผู้เคร่งครัด นักปราชญ์อิสลาม และผู้นำองค์กรอิสลามต่าง ๆ ประดาหน้าออกมาวิพากษ์วิจารณ์และต่อต้านการทำให้หลักปัญจศีลเป็นกฎหมาย เพื่อสถาปนาเป็นอุดมการณ์หลักอุดมการณ์เดียวของชาติ โดยมองว่าสุฮาร์โตกำลังสถาปนาศาสนาใหม่ที่ถูกสร้างขึ้นมาจากน้ำมือของมนุษย์เข้ามาแทนที่ศาสนาอิสลาม แต่กระนั้นความพยายามคัดค้านดังกล่าวทั้งหมดก็ประสบกับความล้มเหลวในทางการเมือง ระบอบการเมืองยุคระเบียบใหม่ได้ชัยชนะอย่างเด็ดขาดเหนือการเรียกร้องของบรรดาชาวมุสลิมอินโดนีเซียผู้เคร่งครัด โดยการมีปิดหนังสือพิมพ์ของกลุ่มการเมืองอิสลามฝ่ายคัดค้าน และมีกองทัพอินโดนีเซียที่พร้อมเข้าไปใช้ความรุนแรงเพื่อปราบปรามความรู้สึกขุ่นเคือง ด้วยเหตุนี้ จึงทำให้ชาวมุสลิมอินโดนีเซียผู้มีความทะเยอทะยานและองค์กรอิสลามต่าง ๆ ที่ประสบกับความขมขื่นทางการเมืองเบนเข็มไปสู่พื้นที่ทางวัฒนธรรมอย่างมากขึ้น โดยผ่านกิจกรรมการตะวะกัหรือขบวนการการเปลี่ยนความเชื่อทางศาสนาจากเดิมของประชาชนที่เคยนับถืออิสลามแต่ในนามมาสู่การเป็นมุสลิมที่เคร่งครัด ดังจะเห็นได้จากชีวิตของเด็กชาย अबดุล อาซิซ ซึ่งแต่เดิมก็เป็นเหมือนกับชาวมุสลิมอะบังงันทั่วไป ดังที่เขาได้เล่าไว้ในบันทึกการเข้าค่ายโรงเรียนรอมะฎอนในช่วงปิดเทอมในวัยมัธยมต้น โดยในช่วงเวลานี้ความรู้สึกแบบใหม่ยังถูกหล่อหลอมขึ้นในช่วงการออกค่ายซึ่งถูกจัดขึ้นภายใต้การร่วมมือขององค์กรอิสลามต่าง ๆ มิเพียงทำให้เขาารู้สึกขัดแย้งและละทิ้งคุณค่าหรือความรู้สึกแบบเดิมที่ได้กล่อมเกลาชีวิตผ่านระบบการศึกษาหรือจารีตทางสังคมแบบ

โลกียวิสัยของอินโดนีเซีย แต่ยังทำให้ได้ค้นพบตัวตนใหม่ที่สูงส่ง เลอเลิศ และผูกผ่องภายใต้ความเมตตาและความยำเกรงต่อพระผู้เป็นเจ้าของศาสนาอิสลาม

ในช่วงทศวรรษ 1990 อับดุล อาซิซหรืออิหม่าม สมุทราในช่วงวัย 20 ต้น ๆ ได้หายตัวออกจากบ้านไปอย่างลึกลับและไร้ร่องรอยนับเป็นเวลาเกือบสิบปี ข้อมูลจากทางการของอินโดนีเซียได้ระบุว่าเขาได้เดินทางไปใช้ชีวิตเป็นครูสอนศาสนาอิสลามในโรงเรียนสอนศาสนาบริเวณตอนใต้ของประเทศมาเลเซีย นอกจากนี้ ยังมีรายงานของทางการอินโดนีเซียระบุว่า อิหม่าม สมุทราได้ไปสอนหนังสือในโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามที่ได้รับทุนสนับสนุนจากชาวมุสลิมอินโดนีเซียที่ลี้ภัยไปอยู่ในมาเลเซีย คือ อาบู บาการ์ บาชีร์ (Abu Bakar Bashir) ชาวอินโดนีเซียเชื้อสายอาหรับ ซึ่งเป็นผู้นำทางจิตวิญญาณและผู้นำขององค์กรญามะอะห์ อิสลามมียะห์ (Jamaah Islamiyah) หรือ JI และแกนนำฝ่ายปฏิบัติการที่ชื่อ ริดุน อิสลามุดดิน (Ridun Isamuddin) หรือที่รู้จักกันในอีกนามว่า ฮัมบาลี (Hambali) โดยในช่วงระหว่าง ค.ศ.1991-1993 อิหม่าม สมุทรา มีประสบการณ์สำคัญในชีวิตของเขา หลังจากเคยเดินทางไปเข้าร่วมทำสงครามศักดิ์สิทธิ์ในอัฟกานิสถานเพื่อต่อต้านการรุกรานของคอมมิวนิสต์แห่งโซเวียต ด้วยเหตุนี้ อิหม่าม สมุทราจึงได้รับการฝึกฝนการรบทางการทหารจากตาลีบัน (Taliban) และในปี ค.ศ.1998 เขาสาบานตนเพื่อแสดงความจงรักภักดีต่ออาบู บาการ์ บาชีร์ ในฐานะผู้นำสูงสุดของ JI (Hassan, 2007, p. 1034)

จะว่าไปแล้วชีวิตของอิหม่าม สมุทรา ก็คงจะคล้ายคลึงกับชาวมุสลิมอินโดนีเซียรุ่นใหม่ที่เกิดขึ้นและเติบโตในช่วงยุคระเบียบใหม่ แต่ดูเหมือนว่าหลังความรู้สึกทางศาสนาที่ตั้งบนความรู้สึกเชิงศีลธรรมของเขาได้เพิ่มพูนและเข้มข้นขึ้นเรื่อย ๆ การใช้ความรุนแรงแบบตาต่อตาฟันต่อฟันจึงนำไปสู่การไปมีส่วนร่วมในการสร้างความน่าสะพรึงกลัวในช่วงหลังการเปลี่ยนผ่านจากระบอบเผด็จการสุฮาร์โตไปสู่ระบอบประชาธิปไตยแบบเสรีเพียงไม่กี่ปี โดยเฉพาะเหตุการณ์วางระเบิดที่เกาะบาหลิในวันที่ 12 ตุลาคม ค.ศ.2002 ซึ่งได้นำมาสู่ความตายของพลเรือนผู้บริสุทธิ์มากถึง 202 คน และมีผู้ได้รับบาดเจ็บอีกนับร้อยคน โดยผู้เสียชีวิตส่วนใหญ่เป็นนักท่องเที่ยวต่างชาติ ด้วยเหตุนี้ แดนสวรรค์ของคนนอกศาสนาและสิ่งโสम्म รวมทั้งนักท่องเที่ยวชาวต่างชาติที่มาจากประเทศผู้รุกรานและข่มเหงรังแกพี่น้องมุสลิมหรืออุมมะฮ์ จึงกลายเป็นเป้าหมายของการทำลายให้สิ้นซาก เพื่อตอบโต้และแก้แค้นบรรดาชนนอกศาสนาเหล่านั้น เหตุการณ์นี้เกิดก่อนเครื่องบินชนตึกหรือที่รู้จักกันในนาม 9/11 11 กันยายน ค.ศ.2001

อย่างไรก็ตาม ในวันที่ 9 พฤศจิกายน ค.ศ.2008 อิหม่าม สมุทราในวัย 38 ปี รวมทั้งสองพี่น้องอัมโรซี (Amrozi) และมุกคลาส (Mukhlas) ได้พากันยืนอยู่หน้าแถวคณะผู้ทำหน้าที่ประหารชีวิตด้วยการยิงเป้าที่เรือนจำบนเกาะนุสากัมบังงัน (Nusakambangan) ในข้อหาวางแผนและมีส่วนร่วมในเหตุการณ์วางระเบิดที่เกาะบาหลิ ทั้งนี้ ก่อนหน้าการประหารชีวิตทั้งสามได้ขอให้ทนายความของตนยื่นอุทธรณ์ต่อศาล เพื่อให้เปลี่ยนวิธีการประหารจากการยิงเป้าไปเป็นการตัดศีรษะหรือฉีดยาตาม

หลักการของกฎหมายอิสลาม โดยอ้างว่าการยิงเป้าเป็นวิธีการที่รั้นมนุษยธรรม นอกจากนี้ พวกเขายังคาดหวังว่าการประหารชีวิตควรเกิดขึ้นในเดือนกันยายน ซึ่งตรงกับช่วงเดือนรอมฎอนอันเป็นเดือนอันศักดิ์สิทธิ์ตามความเชื่อในหลักคำสอนศาสนาอิสลาม แต่ในท้ายที่สุดแล้วศาลสูงสุดของอินโดนีเซียก็ยืนยันคำพิพากษาให้การประหารชีวิตด้วยการยิงเป้าในเดือนพฤศจิกายน

ความตายของอิหม่าม สมุทราและมิตรร่วมอุดมการณ์อีกสองคนนั้นได้รับการยกย่องจากมุสลิมอินโดนีเซียบางกลุ่มว่าเป็นการพลีชีพเพื่อศาสนาหรือชะฮีด (syahid) (Hassan, 2007, p. 1051) แต่การกระทำอันน่าสะพรึงกลัวของเขาก็ถูกตีตราว่าเป็นการก่อการร้าย แม้อิสลามนั้นงดงามและความตายในนามศาสนานั้นสูงส่ง โดยการตายเพื่อศาสนาก็จะได้ขึ้นสวรรค์ แต่ไม่ใช่ประชาชนชาวมุสลิมทุกคนจะยกย่องเขาเป็นเช่นนั้น โดยเฉพาะผู้ที่ตกเป็นเหยื่อหรือผู้บริสุทธิ์ อย่างไรก็ตาม ความโกรธาของมุสลิมอินโดนีเซียค่อย ๆ ลดลงเรื่อย ๆ หลังจากรัฐอินโดนีเซียสามารถฟื้นฟูกลไกการใช้ความรุนแรงอย่างชอบธรรม เพื่อควบคุมและปราบปรามภัยจากการก่อการร้าย ในแง่นี้ อาจกล่าวได้ว่าความพยายามเข้าใจความคิดเชิงอุดมการณ์และแรงจูงใจเป็นสิ่งที่ช่วยให้รัฐสามารถจำแนกแยกแยะ เพื่อตรวจจับสิ่งที่แปลกปลอมไปจากบรรทัดฐานทางสังคมและการเมืองที่ได้ถูกสถาปนาไว้ในช่วงหลังยุคสุฮาร์โต นอกจากนี้ ความพยายามพิสูจน์ความซื่อสัตย์และความจริงใจของตัวเองอย่างสิ้นเกินของมุสลิมใหม่ดังเช่นในกรณีของอิหม่าม สมุทรา กลายเป็นสิ่งที่อันตรายต่อระบอบการเมืองแบบประชาธิปไตยที่จะต้องถูกลงโทษ

### อิสลามนึ่งดงามและการอุ้มหม่อมมุสลิมอินโดนีเซียแบบใหม่

ผู้ใดที่ระงับความโกรธไว้ในขณะที่เขาสามารถปะทุมันออกมาได้ ในวันกียามะฮ์ อัลลอฮ์จะเรียกเขาท่ามกลางผู้คนมากมาย และให้เขาเลือกเอานางสวรรค์คนใดก็ได้ตามใจเขา (Sunan at-Tirmidhi, Vol. 4, Book 11, Hadith 2493)

ในช่วงบ่ายของวันที่ 20 ตุลาคม ค.ศ.1999 การเปล่งเสียงคำว่า “อัลลอฮ์ฮุกบัร” (อัลลอฮ์ทรงยิ่งใหญ่) ดังก้องในหอประชุมรัฐสภาหรือสภาที่ปรึกษาประชาชนอันเป็นสถาบันทางการเมืองสูงสุดของสาธารณรัฐอินโดนีเซีย เพื่อฉลองต่อชัยชนะของอับดุลเราะฮ์มาน วาฮิด หรือ “กูดูร์” (Gus Dur) เหนือเมฆาวัตี สุการ์โนบุตรี นักการเมืองมุสลิมอินโดนีเซียฝ่ายผู้กำชัยในรัฐสภาชุมนุมขึ้นชกไปในอากาศอย่างปลื้มปิติและโอบกอดเพื่อนนักการเมืองด้วยกัน ขณะเดียวกันมวลชนที่มายืนออรอฟังผลการหยั่งคะแนนเสียงเลือกตั้งประธานาธิบดีกันอย่างหนาแน่นนอกอาคารรัฐสภาต่างก็เริ่มร้องเพลง “Salawat badr” [“ซอลอวัต บาดูร์” หรือเพลงประจำองค์กรนะฮ์ดลาตุล อุลามา] โดยกล่าวได้ว่าชัย

ชนะของวาฮิดทำให้อิสลามกลายเป็นขุมพลังทางการเมืองอิสลามมีความชอบธรรม และกลายเป็นประธานาธิบดีของอินโดนีเซียคนแรกที่มาจากผู้นำขบวนการอิสลามในอินโดนีเซีย (Fealy, 2004, p. 150) วาฮิดเป็นนักปราชญ์อิสลาม ผู้นำองค์กร NU องค์กรอิสลามที่มีสมาชิกมากที่สุดเป็นอันดับหนึ่งของประเทศ และหลานชายของอูลามะ ฮาซิม อาซารี (Hasyim Aasy'ari) ซึ่งเป็นผู้ร่วมก่อตั้ง NU (ดูเรื่องราวของอาซารีใน Bush, 2009; Islamil, 2011) ในขณะที่เมฆาวาตีถูกมุสลิมฝ่ายตรงข้ามกล่าวร้ายว่าเป็นปรปักษ์ต่ออิสลามและไม่มีความเหมาะสมในการขึ้นเป็นผู้นำของรัฐตามหลักกฎหมายอิสลาม

การเปลี่ยนผ่านทางการเมืองใน ค.ศ.1998 ถูกมองว่าเป็นชัยชนะของฝ่ายประชาธิปไตย ที่นำโดยขบวนการนักศึกษา กลุ่มการเมืองอิสลาม และมวลชนรากหญ้า ระบอบประชาธิปไตยกลายเป็นจุดหมายปลายทางของสายลมแห่งการปฏิรูปที่ถูกชูขึ้นตลอดช่วงปลายทศวรรษ 1990 ในการเคลื่อนไหวประท้วงต่อต้านและเรียกร้องให้สุฮาร์โตลงจากอำนาจ คุณค่าและอุดมการณ์ประชาธิปไตย สิทธิมนุษยชน รวมทั้งการอดทนอดกลั้นต่อความแตกต่างซึ่งเป็นอุดมคติของอินโดนีเซียนับตั้งแต่หลังได้รับเอกราชอย่างเป็นทางการใน ค.ศ.1949 จึงค่อย ๆ ปรากฏรูปร่างอย่างจริงจังในปี ค.ศ.1999 แต่ในขณะที่เดียวกัน หลังจากอยู่อย่างเงิบงันและขึ้นخمกว่าสามทศวรรษภายใต้ยุคระเบียบใหม่ การถกเถียงในเรื่องรัฐอิสลาม กฎบัตรจากการตา และกฎหมายชารีอะ ซึ่งเป็นเรื่องต้องห้ามในช่วงที่สุฮาร์โตและกองทัพอินโดนีเซียกุมอำนาจนั้นได้กลับขึ้นสู่พื้นที่สาธารณะอีกครั้งภายใต้บรรยากาศเช่นนี้พรรคการเมืองอิสลามก็ได้ถือกำเนิดขึ้นมาจำนวนมาก โดยชูอุดมการณ์รัฐอิสลามและกฎหมายอิสลาม ดังนั้น ชัยชนะวาฮิดจึงก่อให้เกิดความครีမ်อกครีမ်ใจแก่มุสลิมอินโดนีเซียผู้สนับสนุนเขาอย่างยิ่ง โดยพรรคการเมืองอิสลามทุกพรรคที่ได้รับเลือกตั้งในการเลือกตั้งอันสะอาดและยุติธรรมที่สุดนับตั้งแต่ ค.ศ.1955 ในเดือนเมษายน ค.ศ.1999 ต่างก็เทคะแนนเสียงให้การสนับสนุนแก่เขา

อย่างไรก็ตาม ความรุนแรงอันเป็นเศษซากจากความอลหม่านทางการเมืองและเศรษฐกิจในช่วงก่อน ค.ศ.1998 ยังคงเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง ในช่วงที่วาฮิดเป็นผู้นำประเทศ กลุ่มกองกำลังกึ่งทหารอิสลามก็ได้ปรากฏตัวขึ้นในพื้นที่สาธารณะอย่างเปิดเผย พร้อมกับการขยายตัวของกลุ่มมุสลิมเคร่งคัมภีร์และขบวนการก่อการร้าย โดยกลุ่มที่โดดเด่น คือ กลุ่มนักรบสงครามศักดิ์สิทธิ์หรือ “ลาสกา จีฮาด” (Laskar Jihad) (ดู Hasan, 2006) กลุ่มแนวหน้าปกป้องอิสลาม (Front Pembela Islam, FBI) ที่มีกจัดตั้งฝูงชนเข้าไปโจมตีและทำลายไนต์คลับ โรงโศภณี และสถานที่ผิดศีลธรรม (ดู Duile, 2017; Facal, 2019; Wilson, 2014) นอกจากนี้ ยังมีกลุ่มนักรบศาสนา (Laskar Mujahidin) อันเป็นองค์กรฝ่ายทหารของสภานักรบมุสลิมอินโดนีเซีย (Majelis Mujahidin Indonesia) ที่มีอับดุลบากร บาอาซีร์ (Abdul Bakar Ba'asyir) ครูสอนศาสนาและนักเทศน์มุสลิมเชื้อสายอาหรับเป็นผู้นำ รวมทั้งยังเป็นผู้นำองค์กรญามาอะห์ อิสลามียะห์ (Jemaah Islamiyah, JI) ที่ถูกกล่าวหาว่าอยู่



เบื้องหลังการวางระเบิดโบสถ์ชาวคริสต์และระเบิดแหล่งท่องเที่ยวในบาห์ลีซึ่งได้คร่าชีวิตคนบริสุทธิ์ไปจำนวนมาก (ดู Abuza, 2003; Barton, 2004) ทั้งนี้ เหตุการณ์ระเบิดบาห์ลีในปี ค.ศ.2002 กลายเป็นสิ่งเตือนสาธารณชนอินโดนีเซียส่วนใหญ่ โดยเฉพาะความรุนแรงในนามศาสนาครั้งใหญ่ในประวัติศาสตร์อินโดนีเซียสมัยใหม่

กระนั้น ความรุนแรงและความน่าสะพรึงกลัวในอินโดนีเซียค่อย ๆ ลดลงหลังการเลือกตั้งทั่วไปในปี ค.ศ.2004 ซึ่งเป็นการเลือกตั้งประธานาธิบดีและรองประธานาธิบดีโดยตรงครั้งแรกในประวัติศาสตร์พร้อมกับการเลือกตั้งทุกระดับ โดยสุลิโล บัมบัง ยูทโฮโยโน (Susilo Bambang Yudhoyono, ค.ศ.1949-ปัจจุบัน) หรือที่รู้จักกันว่า “เอสเบเย” (SBY) อดีตนายทหารนอกราชการเชื้อสายชวาจากพรรคประชาธิปไตย (Parti Demokrat, PD) ซึ่งถูกก่อตั้งขึ้นในปี ค.ศ.1999 กลายเป็นประธานาธิบดีคนที่หกของอินโดนีเซีย ทั้งนี้ตลอดช่วงที่เอสเบเยบริหารประเทศ แม้ต้องเผชิญกับบททดสอบครั้งใหญ่เมื่อเกิดภัยธรรมชาติอย่างรุนแรงหลายครั้ง เช่น เหตุการณ์แผ่นดินไหวและมหาอุทกภัยสึนามิ (tsunami) ที่อาเจะห์ซึ่งมีผู้สูญหายและเสียชีวิตนับ 167,000 คน (Ricklefs et al., 2010, p. 459) แต่ภายใต้การบริหารของเขาก็สามารถลดความรุนแรงทางศาสนาและเชื้อชาติอย่างน่าประหลาดใจ และยังทำให้เศรษฐกิจและการเมืองของประเทศมีเสถียรภาพขึ้นอย่างมาก (ดู Little & Mujani, 2005)

อย่างไรก็ตาม แม้อินโดนีเซียยังคงเป็นรัฐแบบโลกวิสัย (secular state) และปกครองโดยระบอบประชาธิปไตย แต่ศาสนาอิสลามก็ยังคงมีบทบาทสำคัญต่อชีวิตทางการเมืองและพื้นที่สาธารณะของอินโดนีเซีย ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21 ความขัดแย้งและความรุนแรงในนามอิสลามในอินโดนีเซียจึงไม่เพียงสร้างความวิตกกังวลต่อความมั่นคงและความปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สินของผู้คน หากแต่ยังทำให้รัฐเข้ามาควบคุมและปราบปรามการกระทำที่เบี่ยงเบนไปจากกฎหมายหรือเป็นอันตรายต่อสาธารณชนดังเช่นกรณีอิหม่าม สมุทรา ในขณะเดียวกัน ชาวมุสลิมอินโดนีเซียยังได้รับการสนับสนุนให้มีการควบคุมความโกรธาและความเกลียดชังของ โดยวางอยู่บนตัวบทอัล-กุรอาน ฮะดีษ หรือคำสอนเชิงศีลธรรมในอิสลาม ทั้งนี้ กล่าวได้ว่าการสั่งสอนหรือการชักจูงให้ชาวมุสลิมคนอื่น ๆ ได้ใคร่ครวญและเดินทางตามครรลองของพระเจ้าและศาสนานั้นได้ตกผลึกอยู่ในนวนิยายอิสลาม

ทั้งนี้ หลังสุฮาร์โตลงจากอำนาจในปี ค.ศ.1998 การเปลี่ยนจากระบอบการเมืองแบบอำนาจนิยมมาสู่ระบอบประชาธิปไตยได้มอบเสรีภาพอย่างที่ไม่เคยมีมาก่อนให้แก่ชาวมุสลิมอินโดนีเซียและศาสนาอิสลาม ดังนั้น การที่ศาสนาอิสลามขึ้นมามีบทบาทในสังคม การเมือง เศรษฐกิจ และวัฒนธรรมจึงไม่ใช่เรื่องที่น่าแปลกใจ ในขณะที่ชีวิตทางอารมณ์และในพื้นที่สาธารณะของชาวมุสลิมอินโดนีเซียนั้นถูกหล่อหลอมขึ้นโดยความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลาม ซึ่งเป็นสิ่งที่ชักนำการกระทำของปัจเจกบุคคลมุสลิมในแทบทุกด้าน

ในฉากแรก ๆ ของนวนิยายฮาบีบูรเราะฮ์มาน เอล ซีราซี เรื่อง *Ayat-Ayat Cinta* (2004) อันเป็นแหล่งที่มาสำคัญของการเกิดกระแสนวนิยายอิสลามขึ้นในวรรณกรรมอินโดนีเซียร่วมสมัยนั้น ในช่วงต้นเดือนตุลาคม ฤดูร้อนที่มีสิริ (Mesir) หรืออียิปต์นั้นร้อนอบอ้าวแสนสาหัส แม้ว่า “พะฮ์รี” (Fahri) นักศึกษาหนุ่มปริญญาโทจากมหาวิทยาลัยอัล-อัซซอร์ จะรู้สึกไม่อยากจะออกไปไหนจากแพลตฟอร์มและเพื่อนนักศึกษาชาวอินโดนีเซียอาศัยอยู่ แต่เขามีความจำเป็นต้องเดินทางไปตามการนัดหมาย เพราะมีบางอย่างที่สำคัญและสูงส่งต้องทำ โดยในช่วงบ่ายสองโมงของวันนี้ พะฮ์รีต้องหอบเอาร่างฝ่าลมร้อนไปอยู่ที่มัสยิดอาบู บาการ์ อัช-ชิดิคว์ (Masjid Abu Bakar Ash-Shidiq) ที่เมืองชูบรา อัล-ไคมา (Shubra al-Kheima) ซึ่งตั้งอยู่ทางตอนเหนือสุดของกรุงไคโร เพื่อจะไปเรียนวิชาที่องค์ัมกีร์ อัล-กูรอ่านแบบตัวต่อตัวกับ “เชค อุตสมาน อัब्ดุล ฟัตตาลี” (Syaiikh Utsman Abdul Fattah) ผู้เป็นนักปราชญ์มุสลิมหรืออุลามาฮ์ชาวอียิปต์ซึ่งมีชื่อเสียงระดับโลกในขณะนั้น ทั้งยังเป็นลูกศิษย์ของอุลามาฮ์ในตำนานผู้มีนามว่าเชค มะห์มูด คูซารี (Syaiikh Mahmud Khushari) อีกด้วย

ทั้งนี้ในวันอาทิตย์และวันพุธของทุกสัปดาห์ พะฮ์รีจะไปเรียนกับเชค อุตสมาน ซึ่งในปีนี้นับนักเรียนเพียง 10 คน แต่นับว่าเป็นโชคดีของพะฮ์รีที่ตนคือหนึ่งในสิบนักเรียนของเชค อุตสมาน เพราะฉะนั้น แม้กระแสลมอันร้อนผ่าจากทะเลทรายซาฮาราในหน้าร้อนจะพัดกระทบใบหน้า จนทำให้พะฮ์รีรู้สึกเหนื่อยล้าไร้เรี่ยวแรงและคร้านออกไปข้างนอก แต่เมื่อย้อนนึกถึงความตรงต่อเวลาและความวิริยะอุตสาหะของเชคอุตสมานที่ไม่ว่าอากาศจะร้อนหรือหนาว เชคก็ไม่เคยมาช้าหรือไม่มา ยกเว้นเสียแต่ว่าเจ็บป่วยหรือมีธุระจำเป็นจริง ๆ นอกจากนี้ หากในวันใดพะฮ์รีได้หายหน้าหายตาไม่ได้มาเรียน เพื่อน ๆ ร่วมชั้นเรียนศาสนาและเชคก็จะโทรศัพท์มาถามไถ่ว่ามีเหตุจำเป็นอันใดเขาถึงไม่ได้มาร่วมเดินทางโลกแห่งความรู้ เมื่อใคร่ครวญได้ดังนี้ พะฮ์รีจึงต้องพยายามฝ่าฝืนฝ่าฝืนเดินทางไปให้ได้พร้อมกับนำคัมภีร์กูรอ่านใส่กระเป๋า “ฉันนำอัล-กูรอ่านสุดรักไป ฉันจุบจุบกรูอ่านด้วยความเคารพ” (Shirazy, 2005, pp. 3-4) หลังละหมาดญะมาอะฮ์ (jamaah) และร่ำลาเชคอะฮ์มัด (Syaiikh Ahmad) ที่มัสยิดอัล-ฟัต อัล-อิสลามีย์ (Al-Fath Al-Islami) พะฮ์รีก็ตรงไปซื้อตั๋วรถไฟฟ้าสำหรับการเดินทางไปยังเมืองชูบรา อัล-ไคมา

เมื่อขึ้นไปบนรถไฟฟ้า พะฮ์รีพบว่าไม่มีที่นั่งว่างเหลืออยู่เลยและยังรู้สึกแปลกใจที่ในยามหน้าร้อนระอุเช่นนี้ยังมีผู้โดยสารเดินทางด้วยรถไฟฟ้าแน่นขนัด พะฮ์รีได้ใคร่ครวญภายในใจว่าหากเขาได้ที่นั่งนั้นนับว่าเป็นริสกี (rizky) หรือสิ่งที่อัลลอฮ์ทรงประทานให้แก่มนุษย์เพื่อให้เราได้ครอบครองหรือใช้ประโยชน์จากสิ่งนั้น แต่หากไม่ได้นั้นก็ถือว่าเขายังไม่ได้รับริสกี (Shirazy, 2005, p. 17) ดังนั้น พะฮ์รีจึงต้องยืนต่อไปจนกว่าจะมีผู้โดยสารจะทยอยลงไปจากรถไฟฟ้า เมื่อรถไฟฟ้าเริ่มออกเดินทางเพื่อนำพะฮ์รีไปยังจุดหมายปลายทาง เขาก็ได้เจอกับชายหนุ่มหมวดเคราหรือหม้อหม้อชาวอียิปต์ผู้หนึ่ง ซึ่งหันหน้ามามีมือยื่นออกมาพร้อมกับพูดในภาษาอาหรับว่า “ผม พี่น้องคุณ” ส่วนพะฮ์รีก็ยิ้มตอบพร้อมตอบกับชายหนุ่มผู้ดูสุภาพนี้ว่า “ผม พี่น้องคุณ” หลังจากทั้งสองได้พูดคุยกันถึงเรื่อง

การเรียนอัล-กุรอาน ชายชาวอียิปต์ผู้มีนามว่าอัชราฟนามกีซวนพะฮ์ริฟุดคุยถึงอเมริกาพร้อมกับ ประณามด้วยสารพัดเหตุผลที่สามารถยกมาได้ด้วยน้ำเสียงร่าวกกับตอนที่ประธานาธิบดีคามาแล อับดุล นัสเซอร์ กล่าวปราศรัยปลุกเร้าชาติอาหรับในสงคราม ค.ศ. 1967 โดยเขายังเห็นด้วยกับคำกล่าวของ อะยาตอลเลาะห์ โคไมนี (Ayatollah Khomeini) ผู้นำสูงสุดของอิหร่านหลังการปฏิวัติอิสลามใน ค.ศ. 1978 ซึ่งเคยกล่าวว่าอเมริกาคือซาตานที่ต้องถูกทำลายให้สิ้นซาก (Shirazy, 2005, p. 18)

กระทั่งรถไฟฟ้าหยุดแวะสถานีเพื่อรับผู้โดยสารขึ้นมา ในจำนวนผู้โดยสารหน้าใหม่นี้มีผู้หญิง ผิวชาวชาวตะวันตกสามคนผู้สวมหมวกติดลายธงชาติอเมริกา หนึ่งในนั้นเป็นหญิงชรา ส่วนอีกสอง คนเป็นหญิงสาวซึ่งอาจเป็นหลานของหญิงชราชาวตะวันตก หญิงสาวทั้งสองสวมเสื้อผ้ารัดรูปและไม่ ปิดบังส่วนของเรือนร่างที่ควรถูกปกปิดแบบหลักศาสนาอิสลาม อย่างไรก็ตาม เหตุการณ์บนรถไฟฟ้า ได้พัฒนากลายเป็นสิ่งที่น่าสนใจของนวนิยาย เพราะการควบคุมอารมณ์ความรู้สึกตามบรรทัดฐาน ของความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามของชาวมุสลิมอินโดนีเซียได้ถูกนำมาเป็นแกนสำคัญในการ แสดงให้เห็นถึงสารทั้งหมดของนวนิยายเรื่องนี้ เหตุการณ์อันน่าสนใจดังกล่าวนี้เริ่มต้นขึ้นเมื่อมีหญิง สาวชาวอียิปต์ผู้สวมใส่ผ้าคลุมตามหลักอิสลามซึ่งได้ปิดบังใบหน้าและเห็นเพียงดวงตาสองดวงได้ยืน ขึ้นพร้อมกับสละที่นั่งให้แก่หญิงชราชาวอเมริกาที่อ่อนระโหยโรยแรงจากอากาศร้อนอบอ้าวของอียิปต์ ที่พัดเข้ามาในรถไฟฟ้าซึ่งมีเพียงพัดลมเพดาน แต่การกระทำดังกล่าวกลับทำให้ผู้โดยสารชายชาว อียิปต์รวมไปอัชราฟรู้สึกกริ้วโกรธต่อการกระทำของหญิงมุสลิมคนนั้นกระทั่งเดินเข้าไปต่อว่าและ สบประมาทเธอ

แก็เป็นคนอวดดีจริง ๆ แก็กำลังปกป้องพวกอเมริกันผิวชาวที่ก่อความหายนะไปทั่วทุกที่ ที่ อัฟกานิสถานเอ๋ย ที่ปาเลสไตน์เอ๋ย ที่อิรักเอ๋ย และที่อื่น ๆ ชาวอเมริกาสันคลอนประเทศเรา อยู่เสมออีกด้วย แก็เป็นมุสลิมแบบไหนกัน ฮี! (Shirazy, 2005, p. 24)

อัชราฟพูดออกมาด้วยความโกรธพร้อมกับชี้นิ้วไปยังมาเรียผู้หญิงผู้สวมผ้าคลุมและปิดบัง ใบหน้า คำพูดดังกล่าวทำให้พะฮ์ริฟู้ดคุย “ผมรู้สึกตกใจ ผมไม่คิดว่าอัชราฟจะพูดจาหยาบคายเช่นนั้น ออกมา ความรู้สึกโล่งใจของผมจึงแปรเปลี่ยนไปเป็นความผิดหวังอย่างรุนแรง” เขาก็คิดว่าสิ่งที่ อัชราฟกระทำนั้นเลยเถิดเกินกว่าจะรับได้ เพราะการกล่าวคำดูหมิ่นผู้หญิงคนดังกล่าวราวกับโสเภณี มิใช่สิ่งที่ถูกต้อง สิ่งนี้ได้้นำเขาไปสู่ความพยายามรวบรวมสติสัมปชัญญะ

ผมสวดอิสตีฆฟารและซอลาวัตหลายครั้ง ผมรู้สึกผิดหวังในตัวพวกเขาเสียจริง ผู้หญิงสวม ฮีญาบคนนั้นยังคงนิ่งเงียบ นัยน์ตาซีม คำพูดที่ถูกตะโกน ดูหมิ่น กล่าวร้าย และสบประมาทไป ยังตัวเธอนั้นเป็นสิ่งที่น่าเจ็บปวดอย่างมาก ผมไม่อาจนิ่งเฉยได้อีกแล้ว ผมถอดหมวกที่สวม

พับหมวกกอปิเยาะห์สีขาวออก หลังจากนั้นผมก็ถอดแว่นตากันแดดและมุ่งตรงไปยังพวกเขา

“Ya jama’ah, shalli ‘alan nabi, shalli ‘alan nabi!” พระฮ์รีกล่าวประโยคดังกล่าวออกมาอย่างสุภาพ วิธีที่ทำให้ชาวอียิปต์ลดอารมณ์โกรธลงคือชักชวนให้พวกเขาอ่าน shalawat ผมไม่รู้ว่าประวัติศาสตร์/เรื่องราวแต่ก่อนเป็นอย่างไร ทว่าในทุก ๆ ที่ที่ชาวอียิปต์ ถ้ามีใครกำลังทะเลาะเบาะแว้งหรือโมโห วิธีแรกสุดในการเข้าไปแทรกตรงกลางและทำให้พวกเขาสงบสติอารมณ์ลง คือ การชักจูงให้พวกเขาสวด shalawat (Shalli ‘alan nabi) ต่อท่านนบี วิธีนี้ได้ผลชะงัก (Shirazy, 2005, p. 24)

พระฮ์รีพยายามสงบสติอารมณ์อัชราฟ ชายหนุ่มชาวอียิปต์ และชาวอียิปต์คนอื่น ๆ โดยยกคำสอนในศาสนาอิสลาม เพื่อระงับความโกรธาของชาวอียิปต์ที่โดยสารรถไฟใต้ดินขบวนดังกล่าว เขาทำในสิ่งที่ครูสอนศาสนาชาวอียิปต์ได้สอนเขาไว้ก่อนหน้านี้

เป็นจริงดังที่คิด เมื่อพวกเขาได้ยินคำพูดของผม ก็ปล้นพากันสวด shalawat เช่นเดียวกับผู้โดยสารชาวอียิปต์คนอื่น ๆ ที่ได้ยินคำพูดของผม ไม่มีชาวอียิปต์คนไหนอยากถูกเรียกว่าคนขี้ตะหนี่ และไม่มีสิ่งใดเป็นการตระหนี่ไปกว่าผู้ที่ได้ยินชื่อของท่านศาสดาหรือถูกขอให้กล่าวคำสวดแล้วไม่สวด shalawat ออกมา ทั้งหมดนี้คือสิ่งที่เชค อะห์หมัด เคยอธบายให้ผมฟังเกี่ยวกับวิธีการแปลก ๆ ที่ชาวอียิปต์ใช้ระงับความกริ้วโกรธของตนเอง ฉะนั้น ถ้ามีใครรู้สึกโกรธ แล้วเราไปบอกเขาว่า La taghhab! (ความหมาย คือ อย่าได้โกรธเลย) บางครั้งก็กลับทำให้คน ๆ นั้นรู้สึกโกรธยิ่งขึ้น (Shirazy, 2005, pp. 24-25)

พระฮ์รีพยายามอธิบายเหตุผลแก่ชาวอียิปต์ที่ไปต่อว่าหญิงสาวสวมผ้าคลุมชาวอียิปต์คนนั้น โดยยืนยันว่าสิ่งที่เธอกระทำนั้นเป็นสิ่งที่ถูกต้อง ดังนั้นแทนที่จะสาปแช่งการกระทำของเธอ พวกเขาควรยกย่องสรรเสริญการทำความดีของหญิงสาวคนดังกล่าว เพราะการสาปแช่งคนอื่นต่อหน้าต่อตาโดยพุ่งตรงไปที่หญิงสาวคนนั้นถือว่าไม่สุภาพและไม่อาจหาความชอบธรรมใดต่อการกระทำดังกล่าวได้เลย อย่างไรก็ตาม ความพยายามของพระฮ์รีก็ไม่ทำให้ชาวอียิปต์เหล่านั้นลดความขุ่นเคืองลงได้เลย แต่กลับทำให้พวกเขาารู้สึกโกรธขึ้นมาอีก เด็กหนุ่มชาวอียิปต์ในเสื้อลายสะก๊อตผู้เพิ่งสาปแช่งผู้หญิงมุสลิมคนนั้นรู้สึกโกรธและหันมาประณามพระฮ์รีอย่างรุนแรง ขณะที่ชายชาวอียิปต์วัยกลางคนอีกคนหนึ่งกลับนิ่งเฉยไม่นำพาต่อสิ่งที่เด็กหนุ่มชาวอียิปต์กระทำ ราวกับว่าเขาเห็นด้วยกับทุกสิ่งที่เด็กหนุ่มคนนั้น รวมทั้งอัชราฟเพื่อนใหม่ชาวอียิปต์ของพระฮ์รีเองก็ได้พูดขึ้นมาว่า “ชาวอินโดนีเซียพอเถอะน่า คุณอย่ามายุ่งเกี่ยวกับธุระของเราเลย” (Shirazy, 2005, pp. 24-25)

กระนั้นพะฮ์รียังไม่สิ้นความพยายาม แม้เขาจะรู้สึกอับจนปัญญาจนกระทั่งเกือบไม่อาจพูดอะไรออกมาเพื่อให้ชาวอียิปต์เหล่านั้นเข้าใจและเย็นลง แต่เขาก็ยังคงกล่าวชักจูงให้ชาวอียิปต์อารมณือ่อนเหล่านั้นสวด shalawat เพื่อให้คนเหล่านี้นึกถึงท่านศาสดา ทว่าเด็กหนุ่มชาวอียิปต์ก็ได้ตระโกนต่อว่าพะฮ์รีย่างดูแคลนในความรู้ในภาษาอาหรับและอิสลามของเขา

นี่นะชาวอินโดนีเซีย แก่นะรู้ดีในสิ่งที่แกกำลังพรั่าสอนเราเกี่ยวกับอิสลามหรือ เฮ้ แก่เพ็ง จะหัดเรียนภาษาอาหรับเมื่อวานขึ้นนี่เอง ท่องจำอัล-กุรอานได้หมดแล้วหรือยังก็มีรู้ แก่แก่งมาจากไหนเชียว แก่หุบปากของแกไปเสียดีกว่า อยู่ที่นี่ก็เรียนหนังสือให้ดี ๆ และอย่ายื่นจมูกมาสอดเรื่องของเรา (Shirazy, 2005, p. 25)

เมื่อได้ยินคำต่อว่าเช่นนั้น ดูเหมือนว่าพะฮ์รียะจะอับจนหนทาง ด้วยเหตุนี้ พะฮ์รียะจึงหันหน้าไปมองพร้อมกับสบตากับอัชราฟเพื่อนชาวอียิปต์เพื่อขอความช่วยเหลือ เมื่ออัชราฟรู้ว่าควรทำอย่างไร เขาจึงผงกศีรษะตอบรับการร้องขอความช่วยเหลือจากพะฮ์รียะ โดยพูดต่อเด็กหนุ่มชาวอียิปต์คนนั้นว่า

พ่อหนุ่ม นายจะพูดแบบนั้นไม่ได้นะ ชาวอินโดนีเซียคนนี้จะจบการศึกษาจากมหาวิทยาลัยอัล-อิสซอร์ ตอนนี้เขาก็กำลังจะจบปริญญาโท เหนือสิ่งอื่นใดเขาคือชาวอิสซารี นายจะไปดูแคลนเขาไม่ได้ เขาท่องจำอัล-กุรอานได้คล่อง และเขาก็ยังเป็นลูกศิษย์ของเชค अबดุล อุตสมาน अबดุล ฟัตตะห์ ผู้มีชื่อเสียงคนนั้นด้วย (Shirazy, 2005, p. 25)

การออกตัวปกป้องพะฮ์รียะของอัชราฟมีความหมายต่อเขาอย่างมาก ซึ่งทำให้ชายหนุ่มเสียสละสเกียดคนนั้นก้มหน้าก้มตาราวกับสำนึกผิดและละอายแก่ใจ ส่วนชายวัยกลางคนชาวอียิปต์เสียสละอีกคนดูเหมือนไม่เต็มใจจะยอมรับสิ่งที่อัชราฟพูดออกมาเกี่ยวกับตัวของพะฮ์รียะ อย่างไรก็ตามชายหนุ่มเสียสละสเกียดก็ยังไม่เชื่ออยู่ดีว่าชาวอินโดนีเซียแบบพะฮ์รียะจะเป็นนักศึกษาจากมหาวิทยาลัยอันเก่าแก่และมีชื่อเสียงระดับโลกในอิสลาม เด็กหนุ่มผู้นั้นไม่ได้เป็นคนที่หลงเชื่ออะไรอย่างง่าย ๆ ดังนั้น เพื่อให้แน่ใจว่าพะฮ์รียะเป็นนักศึกษาแห่งอัล-อิสซอร์จริง เขาจึงขอบุตรประจำวันตัวนักศึกษาของพะฮ์รียะ พะฮ์รียะยินบัตระประจำตัวนักศึกษารวมถึงเอกสารระบุการเป็นสมาชิกกลุ่มเรียนอัล-กุรอานกับเชค अबดุล อุซสมาน अबดุล ฟัตตะห์ เมื่อเด็กหนุ่มผู้นั้นประจักษ์แก่สายตาว่าสิ่งที่อัชราฟพูดออกเป็นความจริง อากาหรหน้าดำคร่ำเครียดของเขาและชาวอียิปต์คนอื่น ๆ จึงค่อย ๆ จางลง

แม้เด็กหนุ่มเสียสละสเกียดเอ่ยปากขอภัยแก่ความหึงยโสของพวกเขาต่อพ่อหนุ่มชาวอินโดนีเซีย แต่กระนั้น เขายังคงยืนยันกรานว่าสิ่งที่ผู้หญิงสวมผ้าคลุมคนนั้นไม่สมควรได้รับการปกป้อง

เพราะเธอกระทำในสิ่งที่ดูโง่เขลา พระฮ์รู้สึกเหลืออดเหลือทนต่อความดื้อรั้นของเด็กหนุ่มคนนั้น เขา รู้สึกว่าจะต้องสั่งสอนให้ชาวอียิปต์ผู้นี้ให้มีความละเอียดต่อสิ่งที่เขาได้กระทำบ้าง

พูดตรง ๆ นะ ผมรู้สึกผิดหวังต่อพวกคุณอย่างมาก! ลักษณะของพวกคุณไม่เหมือนที่ท่าน ศาสดาได้เคยพรรณานาเอาไว้เลย ครั้งหนึ่งท่านเคยกล่าวว่าชาวอียิปต์สุภาพและเป็นมิตร อย่างมาก ด้วยเหตุนี้ ท่านจึงสั่งบรรดาสหายของท่านเอาไว้ว่า ถ้าวันหนึ่งวันใดอิสลามมาถึง แผ่นดินอียิปต์ ก็ควรแสดงความสุภาพและเป็นมิตรกลับไป ทว่าเห็นได้ชัดแล้วว่าพวกคุณ ทั้งหลายหยาบคายจริง ๆ ผมมั่นใจว่าพวกคุณไม่ได้มาจากอียิปต์ บางทีพวกคุณอาจเป็น ลูกหลานชาวอิสราเอล ชาวอียิปต์ที่แท้จริงต้องเหมือนท่านเชค มุฮัมหมัด มูตาวัลลี ชาราวี (Shirazy, 2004, p. 27)

เมื่อได้ยินพระฮ์ติ๊กกล่าวออกมาเช่นนั้น ชายชาวอียิปต์วัยกลางคนผู้ซึ่งไม่อินังขังขอบต่อการ กระทำอันหยาบคายของเด็กหนุ่มชาวอียิปต์ต่อหญิงสาวผู้สวมผ้าคลุมซึ่งเห็นเพียงดวงตาสองดวงของ เธอ ได้ขยับปากขอร้องต่อสิ่งที่เกิดขึ้นกับพระฮ์และปฏิเสธว่าพวกตนชาวอียิปต์ย่อมมิใช่ลูกหลานของ ชาวอิสราเอลเป็นแน่แท้

โปรดยกโทษแก่พวกเราด้วยชาวอินโดนีเซียในเรื่องที่พวกเราโมโหเมื่อครู่ แต่อย่าได้พูดว่า พวกเรามีเชื้อชาวอียิปต์ อย่าได้เอ่ยว่าพวกเราเป็นลูกหลานชาวอิสราเอล พวกเราเป็นชาว อียิปต์จริงแท้ พวกเรามีบรรพบุรุษเดียวกับท่านเชค ชาราวี เราะฮ์มะมุลลอห์ (Shirazy, 2004, p. 27)

พระฮ์มี (Fahmi) สุภาพบุรุษหนุ่มชาวมุสลิมอินโดนีเซีย ผู้เห็นเหตุการณ์และรำพึงรำพันถึง ความรู้สึกโกรธและเกลียดชังชาวตะวันตกบนรถโดยสารสาธารณะในอียิปต์ในขณะที่เขาพยายามสงบ สติอารมณ์เพื่อนชาวอาหรับอียิปต์ของเขาด้วยคำสอนทางศาสนา อันกล่าวได้ว่าเป็นลักษณะเฉพาะ ของยุคสมัยทางอารมณ์ความรู้สึกเชิงศีลธรรมของมุสลิมอินโดนีเซียที่เห็นได้ชัดว่ามีความแตกต่างไป จากในช่วงยุคระเบียบใหม่

เรื่องราวต่อจากเหตุการณ์บนรถไฟฟ้านั้นยังคงหมุนวนไปรอบ ๆ ตัวของพระฮ์ โดยเฉพาะ ในเรื่องของความรัก เนื่องจากความสุภาพอ่อนน้อมถ่อมตน ความกล้าหาญ ความซื่อตรง และมี ศรัทธาแก่กล้าในอิสลาม จึงทำให้เขากลายเป็นชาวหนุ่มมุสลิมอินโดนีเซียเนื้อหอม คุณสมบัติดังกล่าว นี้ได้ทำให้ผู้หญิงชาวอียิปต์ถึง 4 คนมาชอบเขา กล่าวคือมาเรีย ชาวคริสต์นิกายคอปติกในอียิปต์ผู้อยู่ อาศัยในแฟลตเดียวกันกับพระฮ์ อาอีชะ (Aisha) สามลูกครึ่งอียิปต์-เยอรมัน ผู้ที่พระฮ์เจอใน

เหตุการณ์บนรถไฟฟ้า นูรูล และโนราผู้นำสงสารซึ่งต่อมาสร้างความปั่นป่วนแก่ชีวิตของพะฮีร์อย่างยิ่ง อย่างไรก็ตาม พะฮีร์เลือกแต่งงานกับอาอิชะแทนที่จะเป็นมาเรียสาวชาวคริสต์นิกายคอปติก การตัดสินใจดังกล่าวทำให้มาเรียรู้สึกหมองหม่นกับความรักที่ไม่สมหวัง ส่วนนูร่ากลับรู้สึกริษยาจนกลายเป็นความเกลียดชังและต้องการจะแก้แค้นต่อสิ่งที่พะฮีร์ได้ตัดสินใจ เธอกล่าวหาว่าร้ายพะฮีร์ว่าเป็นคนข่มขืนเธอ กระนั้นมาเรียผู้แสนดีและรู้เห็นว่าพะฮีร์มิเคยกระทำสิ่งใดอันล่วงละเมิดนูร่า เพราะเธอเห็นว่าคนที่ทำร้ายนูร่าไม่ใช่พะฮีร์แต่เป็นพ่อเลี้ยงของนูร่าเอง ข้อกล่าวหาของนูร่าจึงเป็นการใส่ความว่าร้ายมากกว่าจะเป็นความจริง แต่การรู้เห็นของมาเรียกลับทำให้เธอต้องถูกทำร้ายจนมีอาการสาหัส ความชอกช้ำจากความผิดหวังในความรักที่มีอยู่แต่เดิมและความบอบช้ำจากการถูกทำร้าย จึงยิ่งส่งผลให้สุขภาพของมาเรียย่ำแย่ลงไปอีก

ในนวนิยาย *Ayat-Ayat Cinta* ตัวเอกของนวนิยายเป็นชาวมุสลิมอินโดนีเซียที่กำลังศึกษา ระดับปริญญาโทที่มหาวิทยาลัยอัล-อัซฮอร์ (Al-azhar) มหาวิทยาลัยเก่าแก่ที่ถูกก่อตั้งขึ้นในช่วงประมาณ ระหว่าง ค.ศ. 970-972 ซึ่งตรงกับยุคจักรวรรดิอิสลามเคาะลีฟะฟาติมิด (Fatimid Caliphate) เรื่องอำนาจ (ค.ศ. 909-1171) อัล-อัซฮอร์เป็นศูนย์กลางการศึกษาที่ตั้งอยู่ ณ เมืองไคโร ประเทศอียิปต์ อันเป็นหนึ่งในมหาลัยอิสลามที่เก่าแก่และมีชื่อเสียงอย่างมากในโลกอิสลาม โดยในช่วงในปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 มีการปฏิรูประบบการศึกษาให้เป็นสมัยใหม่ ฮาบีบูรเราะฮ์มาน เอลชีราซี ผู้แต่งนวนิยายเรื่องนี้จบการศึกษาที่นั่นเช่นเดียวกับพะฮีร์ตัวเอกในนวนิยายของเขาเอง แม้เขาเป็นชาวจาเวกาเกิดที่เมืองเซอมารัง จังหวัดชวากลาง แต่เขาเป็นชาวมุสลิมผู้เคร่งครัดและจบการศึกษาจากมหาวิทยาลัยอันเก่าแก่ที่ก่อตั้งมาตั้งแต่สมัยที่จักรวรรดิอิสลามขยายตัวและรุ่งเรือง ทั้งนี้ประวัติศาสตร์การเดินทางไปศึกษาต่อยังโลกอิสลามในตะวันออกกลางหรือในอียิปต์ของนักเรียนจากอินโดนีเซียมิใช่เรื่องแปลกใหม่ เพราะอย่างช้าในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 มีรายงานว่ามึนักศึกษามุสลิมจากหมู่เกาะอินโดนีเซีย มาเลเซีย และไทยได้เดินทางมาเล่าเรียนที่อัล-อัซฮอร์ถึง 100 คน (Roff, 1970, p.74)

กล่าวได้ว่า ภาพของชาวมุสลิมอินโดนีเซียที่ตีถูกฉายให้เห็นในภาพยนตร์ได้ช่วยทำให้นวนิยาย *กาพย์แห่งรัก* สามารถเผยแพร่สาระสำคัญของความเป็นมุสลิมแบบอินโดนีเซียได้อย่างกว้างขวางเพิ่มเติมจากเนื้อหาสาระที่ถูกแสดงผ่านวัฒนธรรมการอ่าน ในแง่นี้ การชมภาพยนตร์และการอ่านนวนิยายเล่มนี้จึงไม่เพียงเป็นงานเขียนและการฉายภาพเคลื่อนไหวเพื่อเอาความเพลิดเพลินใจเท่านั้น หากแต่ยังเป็นการตอบโต้ต่อความรู้สึกอันร่ำร้อนของมุสลิมอินโดนีเซียที่นิยมใช้ความรุนแรงในนามศาสนาอิสลามได้อย่างแหลมคมอีกด้วย ทั้งนี้แม้นวนิยายเรื่องนี้จะชูความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามแบบเดียวกันในหนังสือ *Aku Melawan Teroris* ของอิหม่าม สมุทรา หากแต่กระตุ้นผู้อ่านชาวมุสลิมหรือแม้แต่คนนอกศาสนาให้รู้สึกว่าการควบคุมความโกรธและความเกลียดจะได้รับผลตอบแทนหลังการตายสูงส่ง นอกจากนี้ การใช้ความรุนแรงในฐานะมุสลิมที่ดียังเป็นสิ่งที่ไม่พึง

ปรารถนา ซึ่งยังสอดคล้องต้องกันกับความเป็นความเป็นมุสลิมอินโดนีเซียที่พึงปรารถนาในระบอบการเมืองแบบประชาธิปไตยของอินโดนีเซีย

### มะฮ์ฟูต อิกวาน: กึ่งกลางระหว่างชีวิตทางโลกย์และศาสนา

กล่าวได้ว่าท่ามกลางการเติบโตของนวนิยายอิสลามอินโดนีเซียนับตั้งแต่ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21 จนถึงปัจจุบัน นวนิยายอิสลามก็ยังแนวโน้มขยายตัวอย่างต่อเนื่องหลังจากมีที่ทางหรือตลาดของตนแล้ว อย่างไรก็ตาม หากนวนิยายอิสลามเน้นเรื่องราวการใช้ชีวิตในฐานะผู้ศรัทธา และเผยให้เห็นชีวิตหรือประสบการณ์ทางศาสนาอันชุ่มโชกความรู้สึกเชิงศีลธรรมแล้ว นวนิยายเรื่อง *Ulid: Sebuah Novel* [อุลิด: นวนิยายเรื่องหนึ่ง] (2009) ของมะฮ์ฟูต อิกวานกลับถูกเขียนขึ้นเพื่อฉายภาพในด้านที่สมจริงมากกว่าภาพอันสมบูรณ์แบบของความเป็นมุสลิมอินโดนีเซียที่ปรากฏอยู่ในนวนิยายอิสลาม โดยนวนิยายเรื่องนี้เป็นเรื่องราวชีวิตตั้งแต่วัยเด็กจนถึงวัยหนุ่มของเด็กชายจากครอบครัวมุสลิมชวานามว่า “อุลิด” ซึ่งอาศัยกับพ่อแม่ในหมู่บ้านเล็กๆ อันห่างไกลจากตัวเมืองแห่งหนึ่งในจังหวัดชวาตะวันออกที่ชื่อว่าเลอโรก (Lerok) ในช่วงทศวรรษ 1980 ชีวิตของเด็กชายอุลิดนั้นเป็นเหมือนกับเด็กยากจนคนอื่นในวัยไล่เลี่ยกันที่มีกิจวัตรประจำวัน คือ เล่น เรียน และเล่น ความฝันของอุลิดนั้นเรียบง่ายและอุลิดก็มีชีวิตเหมือนมุสลิมที่ดีทั่วไป คือ ปฏิบัติศาสนกิจทางศาสนาประจำวัน และใช้ชีวิตทำไร่มันแกวในชนบทอันเป็นบ้านเกิดของตนตั้งแต่วัยเด็ก อย่างไรก็ตาม แม้อุลิดจะชอบเผาหินปูนเหมือนกับพ่อและชอบกินมันแกวเหมือนเช่นเด็กมุสลิมชวาคนอื่นๆ ในละแวกนั้น แต่เขาก็ไม่ได้อยากไปทำงานที่ประเทศมาเลเซียเหมือนกับพ่อและแม่หรือเด็กคนอื่น ๆ ในหมู่บ้านไกลปืนเที่ยงแห่งนี้

เมื่ออุลิดโตขึ้นพร้อมหมู่บ้านที่ได้รับการพัฒนาขึ้นจนผิดหูผิดตา เขาพบว่ามันแกวที่เขากินอยู่มิได้ปลูกอยู่ในละแวกนั้นแต่ถูกนำเข้ามาจากที่อื่น เพราะในบริเวณชุมชนหรือพื้นที่ละแวกนั้นแทบไม่มีใครเพาะปลูกหรือทำไร่มันแกวนั้นอีกแล้ว เนื่องจากชาวบ้านได้กลายเป็นแรงงานข้ามชาติในมาเลเซียซึ่งให้รายได้ดีกว่าทำงานอยู่ที่บ้าน กระนั้น อุลิดในวัยหนุ่มก็ยังคงมีความมุ่งมั่นเหมือนครั้งยังเยาว์วัยและไม่เคยต้องการไปเป็นแรงงานอพยพเหมือนกับคนรุ่นพ่อแม่หรือคนหนุ่มสาวในหมู่บ้านที่แสนยากจนแร้นแค้นแห่งนี้ เพราะเขาชอบใช้ชีวิตเรียบง่ายในหมู่บ้าน อันเป็นสถานที่เขาเกิด เติบโต และวิ่งเล่นมาตั้งแต่น้อย ๆ ทว่าอุลิดก็หนีไม่พ้นชะตากรรมแบบเดียวกับพ่อแม่ของตน เพราะสุดท้ายแล้วเขาจำต้องจากหมู่บ้านไปขายแรงในประเทศมาเลเซีย โดยโยนทิ้งความฝันทำไร่มันแกวไว้ข้างหลัง แม้ชีวิตของอุลิดจะดำรงตนเป็นมุสลิมผู้ปฏิบัติศาสนกิจตามคำสอนอิสลามอย่างสม่ำเสมอ แต่ชีวิตอันยากจนในชนบทของชวากลับไม่ได้ลงเอยด้วยความสำเร็จอย่างน่าอัศจรรย์เหมือนกับตัวเอกของนวนิยายเรื่อง *Laskar Pelangi*



ในขณะที่ *Kambing dan Hujan: Sebuah Roman* [แพะกับสายฝน: โรมานซ์เรื่องหนึ่ง] (2015) อันเป็นนวนิยายที่มะฮ์ฟูต อีควานเริ่มเขียนพร้อม ๆ กับนวนิยายเรื่องแรกของเขา แต่กว่าจะตีพิมพ์ออกมาสู่ผู้อ่านเป็นครั้งแรกในปี ค.ศ.2015 และใช้เวลาในการเขียนทั้งหมดไปเกือบ 10 ปี เมื่อตีพิมพ์ออกมาแล้วนวนิยายเรื่องนี้ประสบความสำเร็จอย่างงดงามโดยได้รับรางวัลชนะเลิศนวนิยายดีเด่นจากสถาบันศิลปะและการตา (Dewan Kesenian Jakarta, DKJ) ประจำปี ค.ศ.2014 ทั้งนี้ “แพะกับสายฝน: โรมานซ์เรื่องหนึ่ง” เป็นเรื่องราวความรักโรแมนติก ระหว่าง “เฟาเซีย” (Fauzia) บุตรสาวของ “เฟาซาน” (Fauzan) และ “มิฟ” (Mif) บุตรชายของ “อิส” (Is) คู่รักหนุ่มสาวมุสลิมแห่งหมู่บ้านจินตอง (Centong) อันเป็นหมู่บ้านเล็ก ๆ แห่งหนึ่งในจังหวัดชวาตะวันออก แต่แล้วความรักของทั้งสองนั้นก็มิอุปสรรคสำคัญมาขวางกั้น นั่นคือเป็นปัญหาความขัดแย้งในเรื่องวิถีปฏิบัติและการตีความคำสอนอิสลามระหว่างแนวทางอิสลามสมัยใหม่ (Islam moderen) และอิสลามสายจารีตหรือแบบดั้งเดิม (Islam tradisi) ที่เกิดขึ้นเมื่อสามสิบกว่าปีที่แล้ว ซึ่งได้นำมาสู่ความขัดแย้งและความแตกแยกจนแบ่งออกเป็นฝักฝ่ายระหว่างพ่อของคู่รักทั้งสองที่เคยเป็นเพื่อนรักกันในวัยเยาว์

เพื่อเผยปมปัญหาในอดีตที่ส่งผลกระทบต่อยุคปัจจุบันต่อมิฟและเฟาเซีย นวนิยายเรื่องแพะกับสายฝนฯ จึงได้พาผู้อ่านย้อนกลับไปหมู่บ้านจินตองในช่วงปลายทศวรรษ 1960 ในสมัยพ่อคู่รักหนุ่มสาวมุสลิมคู่นี้ยังเยาว์วัย เรื่องราวและความบาดหมางในอดีตถูกเล่าในลักษณะพ่อเล่าให้ลูกฟังว่า แต่เดิมนั้นผู้คนในหมู่บ้านแห่งนี้อยู่ร่วมกันอย่างสงบสุขและไม่เคยมีปัญหาความขัดแย้งทางศาสนา โดยในช่วงก่อนปี ค.ศ.1965 จินตองเป็นฐานเสียงของพรรคัมสุมมี อันเป็นพรรคการเมืองอิสลามที่สำคัญในช่วงก่อนยุคระเบียบใหม่ (ดู Zurbuchen, 2002) กระนั้น หลังการปรากฏตัวของ “ฟืออาลี” (Cak Ali) วิถีปฏิบัติศาสนกิจแบบใหม่ของเขาก็เริ่มสร้างความสับสนงงงันให้แก่ชาวบ้านจินตอง แม้ในเบื้องต้นชาวบ้านทำได้แต่เพียงเฝ้าดูอาลี แต่ไม่นานนักความแตกแยกในหมู่บ้านระหว่างคนเฒ่าคนแก่กับกลุ่มเด็กรุ่นใหม่จำนวนหนึ่งในกลุ่มเรียนอัล-กุรอานกับอาลีที่ยึดถืออิสลามสมัยใหม่ก็ได้อุบัติขึ้น ดังแพะกับสายฝนอันเป็นอุปมาที่มะฮ์ฟูตใช้เป็นชื่อนวนิยายของตน กล่าวคือแพะเป็นภาพแทนของมุสลิมแบบจารีต ในขณะที่สายฝนเป็นภาพแทนของมุสลิมสมัยใหม่ ทั้งนี้โดยธรรมชาติแล้วทั้งสองสิ่งที่ไม่ถูกกัน

คนเฒ่าผู้แก่ในหมู่บ้านและเฟาซานผู้เป็นพ่อของเฟาเซีย ซึ่งเป็นกลุ่มมุสลิมที่ยึดถืออิสลามแบบดั้งเดิมนั้น ได้ปฏิเสธวิถีศาสนกิจของอาลีและลูกลามไปจนถึงอิสผู้ซึ่งต่อมากลายเป็นพ่อของมิฟและอดีตเพื่อนรักในวัยเยาว์ของเฟาซาน โดยฝ่ายมุสลิมแบบดั้งเดิมนั้นมองกลุ่มของพวกอาลีว่า ชอบตีความอัล-กุรอานแบบเถรตรง ชอบโต้เถียง มีนิสัยบูมบ่ามใจร้อน และชอบใช้ชะดิชในการหักล้างความเชื่อของคนอื่น ๆ รวมทั้งไม่เคยเห็นพ้องกับพิธีทางศาสนาอิสลามที่มีอยู่แต่ดั้งแต่เดิม นอกจากนี้กลุ่มของอาลีจึงถูกมองว่าชอบตัดสินมุสลิมคนอื่นว่าเป็นพวกนอกกรีตอย่างง่ายดาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งต่อบรรดามุสลิมแบบดั้งเดิมที่ตีความอิสลามและปฏิบัติศาสนกิจผสมผสานกับจารีตประเพณีท้องถิ่น

กล่าวอีกอย่างก็คือ กลุ่มของอาลีและอิสลามนั้นปฏิบัติตามความเข้าใจอิสลามแบบสมัยใหม่ที่หนุนหลังอยู่ โดยองค์กรศาสนาขนาดใหญ่เป็นอันดับสองในประเทศ คือ มุฮัมมาดิยะฮ์ (Muhammadiyah) โดยกลุ่มนี้ไม่ให้ความสำคัญกับการตีความของบรรดาอุลามะ หรือนักปราชญ์อิสลามสำนักต่าง ๆ ที่มีมาแต่เดิม แต่ให้ความสำคัญเพียงสองสิ่งเท่านั้น คือ อัล-กูรอ่านและฮะดีษ (ดู Shihab, 1995)

ขณะที่อาลีและบรรดาเด็กหนุ่มในกลุ่มเรียนอัล-กูรอ่านของตน ก็ไม่ยอมรับวิถีในการปฏิบัติศาสนกิจและการตีความหลักคำสอนในศาสนาอิสลามของเฟาซานและกลุ่มผู้เฒ่าผู้แก่ในหมู่บ้านจินตอง เพราะพวกเขามองว่าสิ่งที่ชาวบ้านส่วนใหญ่ในจินตองและเฟาซานยึดถือกันเป็นวิถีปฏิบัติแบบนอกรีตหรือไม่ถูกต้องตามหลักการอิสลามที่แท้จริง นอกจากนี้ อาลีและกลุ่มผู้ติดตามมองว่ากลุ่มมุสลิมสายจารีตในหมู่บ้านเป็นพวกชอบข่มขู่คุกคาม ใส่หมวกกอปิเยาะห์แบบชาวมลายู และชอบดูวายัง (wayang) ซึ่งเต็มไปด้วยสิ่งอบายมุขอันเป็นสิ่งต้องห้ามในอิสลาม รวมทั้งยังปฏิบัติศาสนกิจนอกพระคัมภีร์และยังยึดถือกิตาบ (kitab) หรือคัมภีร์อรรถาธิบายแทนที่จะเป็นอัล-กูรอ่านกับฮะดีษ กล่าวอีกอย่าง คือ กลุ่มของชาวบ้านหรือคนเฒ่าคนแก่และเฟาซานปฏิบัติศาสนกิจและเข้าใจคำสอนในแบบเดียวกับองค์กรมุสลิมสายจารีตหรือนะฮ์ตะลาตุล อุลามานันเป็นองค์กรมุสลิมที่มีขนาดใหญ่เป็นอันดับหนึ่งในประเทศ โดยกลุ่มนี้ให้ความสำคัญและเชื่อฟังอย่างสูงต่อบรรดาครูสอนศาสนา ซึ่งถูกเชื่อว่ามีพลังเหนือธรรมชาติ (ดู Bush, 2009)

ในที่สุด ความขัดแย้ง ความตึงเครียด และการแบ่งฝักฝ่ายในหมู่บ้านก็ปะทุขึ้นเมื่อกลุ่มของอาลีและอิสลามหันมาให้ความสำคัญกับมัสยิดซึ่งมีเพียงหลังเดียวในหมู่บ้านร่วมกับกลุ่มชาวบ้านคนอื่น ๆ ด้วยเหตุนี้ มัสยิดในจินตองหลังใหม่จึงถูกสร้างขึ้นในทางด้านทิศเหนือของหมู่บ้าน โดยได้รับการสนับสนุนจากองค์กรมุฮัมมาดิยะฮ์ ส่วนมัสยิดจินตองหลังเก่าก็กลายเป็นมัสยิดของกลุ่มมุสลิมแบบดั้งเดิมแต่เพียงกลุ่มเดียวและได้รับการสนับสนุนโดย NU ซึ่งก่อนหน้านี้ก็ได้ขยายสาขาในระดับท้องถิ่นขององค์กรมายังจินตองนานแล้ว อย่างไรก็ตาม หลังจากความขัดแย้งทางศาสนาและการแบ่งแยกมัสยิดเหนือกับใต้ในหมู่บ้าน ทั้งมุฮัมมาดิยะฮ์ และ NU ก็ได้ปรากฏตัวในหมู่บ้านอย่างชัดเจนขึ้น ทั้งนี้ตลอดช่วงยุคระเบียบใหม่นั้น ความขัดแย้งทางศาสนาระหว่างมุสลิมสองกลุ่มในหมู่บ้านแห่งนี้ได้ดำรงคุกรุ่นมาอย่างต่อเนื่องจนถึงในช่วงหลังยุคสุฮาร์โตอันเป็นช่วงเวลาที่คุณรูนุกของคนในหมู่บ้านแห่งนี้เติบโตเป็นผู้ใหญ่ โดยความขัดแย้งดังกล่าวไม่เพียงสร้างความแตกแยกของคนในหมู่บ้านเดียวกันเท่านั้น หากแต่ยังส่งผลไปถึงความสัมพันธ์ของเพื่อนรักในวัยเยาว์ระหว่างเฟาซานและอิสซาดสะบันลงไปด้วย โดยเฉพาะอิสที่รู้สึกชื่นชมหลังจากหญิงสาวที่หมายปองถูกยกให้ไปแต่งงานกับผู้เพื่อนรักของตน หลังจากนั้นเพื่อนรักในวัยเยาว์ก็ไม่เคยพูดจาถึงกันอีกเลย

เมื่อเวลาผ่านไปหลายปี เฟาซานและอิสต่างแต่งงานมีครอบครัวและใช้ชีวิตในฐานะมุสลิมซานตริ (santri) หรือมุสลิมที่เคร่งครัด มิฟบุตรชายของอิสได้ตกหลุมรักกับเฟาเซียบุตรสาวของเฟาซานหลังจากเจอกันบนรถโดยสารประจำทางโดยบังเอิญขณะกำลังเดินทางกลับไปเยี่ยมมหาวิทยาลัย

ทั้งสองไม่ได้คาดคิดมาก่อนเลยว่าความแตกต่างในจารีตทางศาสนานั้นจะเป็นอุปสรรคสำหรับความรัก จนกระทั่งเมื่อความรักถูกบ่มจนสุกงอมและตัดสินใจแต่งงานกันตามแนวทางของอิสลาม ทว่าพ่อแม่ ทั้งในฝ่ายมิฟและฝ่ายฟาเซียกลับยื่นกรานไม่เห็นด้วยกับบุตรของตนต่อการตัดสินใจดังกล่าว เนื่องจากบรรทัดฐานทางศาสนาและวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน แม้นในตอนต้นฟาเซียเอ่ยปากชวนมิฟให้หนีไปกับเธอ หากแต่มิฟไม่ต้องการแหกमानประเพณีและศาสนา โดยยืนยันว่าจะเผชิญหน้าฝ่าฟัน อุปสรรคไปด้วยกัน ดังนั้น หลังจากมิฟและฟาเซียพยายามปรึกษาพูดคุยอย่างเปิดอกกับพ่อผู้เคร่งครัดแต่ใจกว้างของแต่ละฝ่ายและก็ได้ค้นพบอคติที่ถูกปกปิดเอาไว้อย่างเงียบงัน ในที่สุด เมื่อครอบครัวทั้งสองฝ่ายหันหน้ามาปรองดองและปรับความเข้าใจกัน การแต่งงานของทั้งสองจึงเกิดขึ้นตามจารีตอิสลามภายใต้การเห็นชอบของพ่อแม่ของคู่รักหนุ่มสาว ในเวลาเดียวกันนั้น ฟาซานกับอิสก็หันกลับมาคืนดีและรื้อฟื้นความสัมพันธ์ในฐานะเพื่อนรักในวัยเยาว์อีกครั้ง

กล่าวได้ว่า *Ulid: Sebuah Novel* และ *Kambing dan Hujan: Sebuah Roman* นั้นถูกเขียนขึ้นในห้วงเวลาที่ความขัดแย้งและความรุนแรงระหว่างชุมชนต่างชาติพันธุ์และศาสนาได้เบาบางลง และการปฏิรูปการเมืองและเศรษฐกิจก็ได้ปรากฏรูปร่างออกมามีให้เห็นได้อย่างชัดเจน นวนิยายทั้งสองเรื่องนี้ได้พาย้อนกลับไปในช่วงเวลาที่กระแสการฟื้นฟูอิสลามกำลังก่อตัวขึ้น อันเป็นเรื่องราวชีวิตของมุสลิมชาวอินโดนีเซียในชนบทเล็ก ๆ ของจังหวัดชวาตะวันออก ซึ่งในอดีตพื้นที่แห่งนี้เคยเป็นฐานเสียงสำคัญของพรรคคอมมิวนิสต์อินโดนีเซีย ทั้งนี้เรื่องราวของอุลิดมุสลิมชาวจากชนบทอันห่างไกล เผยให้เห็นถึงชีวิตในโลกแห่งความเป็นจริงที่ยังต้องดิ้นรนเพื่อเอาตัวรอดจากความยากจน แม้เขาไม่ได้ล้มเหลวในการเป็นมุสลิมที่ดี แต่ชีวิตอุลิดก็ไม่ได้เป็นไปตามที่เขาเคยวาดฝัน ในขณะที่เรื่องราวความรักของฟาซิกกับมิฟนั้นเผยให้เห็นว่าสุดท้ายแล้วความขัดแย้งในเรื่องจารีตการตีความคำสอนอิสลามซึ่งกลายเป็นปัญหาความขัดแย้งและความตึงเครียดระหว่างมุสลิมสมัยใหม่กับมุสลิมแบบดั้งเดิมนั้นค่อย ๆ คลี่คลายและลงเอยอย่างมีความสุขเกษมของทั้งสองฝ่าย โดยความแตกต่างดังกล่าวสำคัญน้อยกว่าการอยู่ร่วมกันด้วยความรักและความเข้าใจซึ่งกันและกัน

นวนิยายของมะฮ์ฟูต อิควาน ได้แสดงให้เห็นภาพของมุสลิมอินโดนีเซียกระแสหลักที่พยายามจัดวางตัวเองมิให้เอนเอียงไปในทางใดทางหนึ่งจนล้นเกิน ไม่ว่าจะในเรื่องของกระแสทางการเมือง ความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลาม และวรรณกรรมอินโดนีเซีย กล่าวคือ แม้นวนิยายทั้งสองเรื่องของมะฮ์ฟูต อิควาน จะเป็นเรื่องราวของมุสลิมอินโดนีเซียและศาสนาอิสลาม แต่ทั้ง *Ulid* และ *Kambing dan Hujan* นั้นก็ไม่ได้นำเสนอภาพชีวิตของมุสลิมอินโดนีเซียที่สมบูรณ์แบบจนไร้ข้อบกพร่องเฉกเช่นในนวนิยายอิสลามอินโดนีเซียที่ขายดิบขายดีโดยทั่วไป ดังเช่นในนวนิยายเรื่อง *Laskar Pelangi* [นักรบสายรุ้ง] (2005) โดยอันเดรีย ฮิราตา (Andrea Hirata) และกลายเป็นภาพยนตร์ชื่อดังในชื่อเดียวกันเมื่อปี ค.ศ.2008 ที่กำกับโดยรีรี ริซา (Riri Riza) ซึ่งเป็นเรื่องราวของชีวิตในช่วงทศวรรษ 1980 ของกลุ่มเด็กยากจนและขาดแคลนการศึกษาชั้นพื้นฐานในพื้นที่ชนบทบน

เกาะเบอลิตุง (Belitung) เกาะที่อุดมไปด้วยแหล่งทรัพยากรธรรมชาติอันมีค่าอยู่ระหว่างเกาะสุมาตรา และมาเลเซีย ทว่าตัวเอกในนวนิยายเรื่องนี้ของอิราตาประสบความสำเร็จในชีวิตเมื่อเขาสามารถสอบเข้ามหาวิทยาลัยชั้นนำของประเทศได้และยังได้รับทุนการศึกษาเรียนต่อในต่างประเทศ ในทางตรงกันข้าม ภาพของชาวมุสลิมอินโดนีเซียหรือชาวมุสลิมชาวอินโดนีเซียทั้งสองของมะฮ์ฟูต อิควาน นั้นเป็นเรื่องราวชีวิตมนุษย์ธรรมดาโดยทั่วไปที่ล้วนแต่มีความผิดพลาดหรือความไม่สมหวังแฉกเช่นคนทั่วไปบนโลกใบนี้

ขณะที่ความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามในนวนิยายทั้งสองเล่มของมะฮ์ฟูต อิควาน ยังปรากฏให้เห็นผ่านวัตรปฏิบัติของชีวิตทางอารมณ์ความรู้สึกของตัวละครต่าง ๆ ในนวนิยาย โดยอิสลามยังคงเป็นหัวใจสำคัญของการใช้ชีวิตประจำวัน การแต่งงาน และความสัมพันธ์กับผู้อื่น แต่กระนั้น ก็มีใช้ความรู้สึกอันเร่าร้อนเชิงศีลธรรมจนล้นเกินและพร้อมแตกหักกับสิ่งที่ผิดแผกจากสิ่งที่ตนเองยึดถือ นอกจากนี้ ชีวิตของชาวมุสลิมอินโดนีเซียในนวนิยายของมะฮ์ฟูต อิควานนั้นก็เป็ชีวิตของมุสลิมผู้มีสถานะทางสังคมและเศรษฐกิจที่ไม่สูงมากนัก โดยคนเหล่านี้คือคนส่วนใหญ่ของอินโดนีเซียที่มีจำนวนประชากรมากกว่าสองร้อยล้านคน เช่น ชาวบ้านชนบท แรงงานอพยพในชนบท และหนุ่มสาวมุสลิมรุ่นใหม่ที่ผ่านการศึกษาในระดับมหาวิทยาลัยในท้องถิ่น

แม้ว่าชื่อของมะฮ์ฟูต อิควาน จะยังไม่เป็นที่รู้จักแก่ผู้อ่านภายนอกอินโดนีเซียมากนักทั้งในโลกภาษาอังกฤษและภาษาไทย แต่การปรากฏขึ้นของนวนิยายของเขามีความสำคัญยิ่งต่อการทำความเข้าใจบทบาทของศาสนาอิสลามและกลุ่มการเมืองอิสลามในพื้นที่สาธารณะอินโดนีเซีย รวมไปถึงชีวิตทางศาสนาของชาวมุสลิมอินโดนีเซียในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 21 โดยเฉพาะในช่วงสองทศวรรษหลังยุคระเบียบใหม่ล่มสลาย ทั้งนี้เมื่อพิจารณาว่ามะฮ์ฟูตเกิดในช่วงต้นทศวรรษ 1980 อันเป็นช่วงที่ยุคระเบียบใหม่กำลังมีความมั่นคงสูงสุด และกระแสการฟื้นฟูอิสลามก็กำลังแผ่ซ่านลงในพื้นที่เมืองและชนบท มะฮ์ฟูต อิควานจึงเป็นทั้งคนหนุ่มสาวมุสลิมอินโดนีเซียรุ่นใหม่และนักเขียนอินโดนีเซียหน้าใหม่ที่เริ่มต้นผลิตผลงานของตนออกมาอย่างต่อเนื่องนับตั้งแต่ในช่วงปลายทศวรรษ 1990 โดยนักเขียนเหล่านี้ล้วนแต่มีปุมหลังของชีวิตทางการเมืองและการศึกษาคัลยคติถึงกัน กล่าวคือ ผ่านระบบการศึกษาแบบอิสลามหรือเปอซันเตริน และเติบโตมาในช่วงที่ระบอบการเมืองแบบอำนาจนิยมของสุฮาร์โตมีความมั่นคงทางการเมืองและเศรษฐกิจถึงขีดสุดจนกระทั่งเห็นการล่มสลายของยุคระเบียบใหม่ โดยคนเหล่านี้คือ ๆ เข้ามามีบทบาทสำคัญในสังคมและการเมืองรวมทั้งวรรณกรรมอินโดนีเซียในยุคหลังสุฮาร์โต

### การเทศนาธรรมและวัฒนธรรมร่วมสมัย

อนึ่งนอกจากนวนิยายแล้ว การเทศนาของผู้รู้หรือนักการศาสนาอิสลามยังเป็นอีกพื้นที่หนึ่ง ที่พยายามสั่งสอน บ่มเพาะ และฝึกปฏิบัติเพื่อทำให้มุสลิมอินโดนีเซียเป็นทั้งผู้ศรัทธาและผู้ควบคุม อารมณ์ความรู้สึกของตนเอง หลังยุคสุฮาร์โต นักเทศน์มุสลิมหรือนักบรรยายธรรมในศาสนาอิสลาม ได้ปรากฏตัวออกมาจำนวนมาก โดยนักเทศน์เหล่านี้ส่วนหนึ่งทำหน้าที่เป็นผู้นำกิจกรรมชักจูงและ เผยแพร่ศาสนาหรืออะห์วะกั ขณะที่ยกส่วนหนึ่งเป็นคนที่เติบโตพร้อมกับพื้นที่สาธารณะแบบใหม่ ๆ ที่ขยายตัวหลังจากการควบคุมสื่อมวลชนอย่างเข้มงวดในยุคระเบียบใหม่ถูกยกเลิกไปและสื่อมวลชน เหล่านี้ก็ได้เข้ามามีบทบาทในชีวิตของชาวอินโดนีเซียอย่างเข้มข้น เช่น โทรทัศน์ อินเทอร์เน็ต

ในวันจันทร์ที่ 3 ธันวาคม ค.ศ.2006 เออร์นา มาร์เดียนา (Erna Mardiana) นักข่าวผู้หญิง ประจำเว็บไซต์ข่าวเดติก (DeTik, [https:// www.detik.com/](https://www.detik.com/)) ซึ่งเป็นสำนักข่าวออนไลน์ภาษา อินโดนีเซียที่ถูกก่อตั้งขึ้นมาใหม่ใน ค.ศ.1998 หลังจากเคยถูกถอดถอนใบอนุญาตสื่อหนังสือพิมพ์โดย รัฐบาลสุฮาร์โตใน ค.ศ.1994 ได้รายงานข่าวว่า

ไญ อัจญี อับดุลเลาะห์ ยิมนาสเดียร์ หรืออีกนามว่าพีอิม กลายเป็นบุคคลที่ถูกสืบทอดมากที่สุดในเวลาการออกใบอนุญาตให้คนบางคนทำตาม พุดตามตรงนะ คือ คนบางคนที่ไม่มีความรู้เพียงพอและความปรารถนานี้ เรื่องที่เกิดขึ้นก็เป็นเพราะว่าดาอีย์วัย 44 ปีคนนี้ได้ แต่งงานครั้งที่ 2 กับหญิงสาวผู้มีนามว่า อัลฟารีณี เอร์ดานี (วัย 37 ปี) ถึงแม้ในตอนนั้นพีอิม มีภรรยาถึงสองคน ทว่าเขาก็ไม่ได้ส่งเสริมให้บรรดาผู้ติดตามของตนเลือกเอาเพียงอย่างใด อย่างหนึ่งกันนะ? ตามความเห็นของพีอิมแล้วการมีภรรยาหลายคนมิใช่เรื่องง่าย ดังนั้น ถ้าคิด อยากจะมีภรรยาหลายคน คน ๆ นั้นก็จำเป็นต้องมีความรู้ในอิสลามอย่างเพียงพอและมีความ ปรารถนาอันแรงกล้าในการเข้าถึงความจริง “การมีภรรยาหลายคนที่ได้รับการอนุมัติมิใช่ เรื่องง่าย ๆ ดังนั้นสิ่งที่พีอิมได้ทำจึงมิใช่เป็นแรงกล้าเพื่อเข้าถึงความจริงแล้วคิดอยากจะมี ภรรยาหลายคน การไปทำอย่างนั้นอาจจะนำมาสู่ปัญหาใหม่ ๆ ก็ได้” อายิมชี้แจงต่อ นักข่าว ณ ที่พำนักของตนที่ศูนย์ดาอารูต เตาฮีด (Daarut Tauhiid complex) บนถนนเก เกอร์ กาลอง (Jl. Geger Kalong) เมืองบันดุง ตอนวันอาทิตย์ที่ผ่านมา

พีอิมอธิบายต่อว่าอิสลามนั้นอนุญาตให้มุสลิมแต่งงานมีภรรยามากกว่าหนึ่งคนได้ แต่เขาเตือนว่า “แม้ศาสนาจะอนุญาต แต่ผมไม่ขอแนะนำ คนไม่มีความลึกซึ้งและความรู้ ในศาสนา แล้วไปแต่งงานมีภรรยาหลายคนนั้นมีแต่จะสร้างความปวดร้าวให้แก่ผู้หญิงอย่าง มาก” ส่วนครอบครัวใดที่มีภรรยาหลายคนอยู่แล้ว พีอิมหวังว่าพวกเขาสามารถดูแล ครอบครัวให้มีความสุขต่อไป “และนั่นจะเป็นสิ่งที่ได้รับการอนุมัติถ้าความรับผิดชอบ เป็นไปในทางที่ดีขึ้น” พีอิมยังได้ตอบโต้กับสาธารณชนที่มีมุมมองหลากหลายเกี่ยวกับการมี

ภรรยาหลายคนอย่างชาญฉลาด โดยเอ่ยว่า “ไม่เห็นจะต้องมาจ้องตำหนิกันเลย พวกที่แต่งงานมีภรรยาหลายคนก็ไม่เคยไปว่าไปดูหมิ่นพวกัวเดียวเมียเดียวสักหน่อย ” (Mardiana, 2006)

รายงานข่าวข้างต้น คือ เรื่องราวของนักเทศน์อิสลามหรือ “Dai” [“อาดี” หมายถึงชื่อเรียกผู้เผยแพร่อิสลามด้วยการตะวะฮ์] ชื่อดังในช่วงต้นทศวรรษ 2000 อันเป็นยุคสมัยที่ระบอบประชาธิปไตยถูกสถาปนาขึ้นแทนที่ระบอบอำนาจนิยมหรือยุคระเบียบใหม่ ชื่อของอับดุลเลาะห์ ยิมนาสเตอร์ (Abdullah Gymnastiar) หรือที่รู้จักโดยทั่วไปว่า “อายิม” (Aa Gim, พีอิม) ได้ก้าวขึ้นมาสู่ความสนใจของสาธารณชนอินโดนีเซียนับตั้งแต่อินโดนีเซียได้เปลี่ยนผ่านเข้าสู่ศตวรรษใหม่ ชื่อเสียงของเขาโด่งดังถึงขั้นที่ไม่มีนักแสดงอินโดนีเซียผู้มีชื่อเสียงโด่งดังคนใดเทียบบริษัของเขาได้

อย่างไรก็ตาม การแต่งงานมีภรรยาคนที่สองของอายิมหรือในภาษาอินโดนีเซีย คือ “poligami” [“โพลีгамี” หรือการแต่งงานแบบัวเดียวหลายเมีย] นั้นกลายเป็นเรื่องอื้อฉาวและถูกเถียงกันอย่างกันหนาหูในพื้นที่สาธารณะของอินโดนีเซีย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในพื้นที่สื่อมวลชนและพื้นที่สังคมออนไลน์อันเป็นเทคโนโลยีแบบใหม่ที่เข้ามามีบทบาทสำคัญอย่างยิ่งในสังคมอินโดนีเซีย ข่าวการแต่งงานภรรยาคนที่สองของอายิมถูกทำให้แพร่สะพัดไปตามสื่อต่าง ๆ ราวกับพายุลูกจันทน์อยากที่จะหยุดยั้ง ในขณะเดียวกัน ข่าวอันอื้อฉาวดังกล่าวตามมาด้วยความรู้สึกโกรธแค้นและผิดหวังของบรรดาสาวกหรือผู้ชื่นชมในตัวของอายิม วันหนึ่งอายิมกับภรรยาคนที่หนึ่งที่ชื่อว่า นีฮ์ มุตมาอินนะฮ์ (Ninih Muthma'innah) ได้ออกมาแถลงข่าวต่อหน้านักข่าวตามคำแนะนำของที่ปรึกษาด้านข่าวสารของพวกเขา ในครั้งนั้น อายิมยืนยันว่าการแต่งงานของตนได้รับการอนุญาตจากอัลลอฮ์และเป็นดังทางออกฉุกเฉิน ส่วนนีฮ์ก็กล่าวด้วยน้ำตานองหน้าว่าเธอยินยอมให้มีการแต่งงานนี้ด้วยความเต็มใจ แต่ผู้หญิงมุสลิมอินโดนีเซียดูเหมือนจะเชื่อในน้ำตามากกว่าคำพูดของเธอ (Hoesterey, 2008, pp. 103-104)

ฮูสเตอร์เรย์ (Hoesterey) นักมานุษยวิทยาศาสนาผู้เก็บข้อมูลเรื่องราวของอายิมในอินโดนีเซียหลายครั้งระหว่าง ค.ศ.2004-2014 จากการสัมภาษณ์ผู้หญิงมุสลิมอินโดนีเซียในขณะนั้น ได้ให้ข้อมูลไว้อย่างน่าสนใจว่า อดีตสาวกผู้หญิงมุสลิมอินโดนีเซียของอายิมระบุว่า พวกตนรู้สึกถูกทรยศจากผู้ที่พร่ำสอนเรื่องการจัดการหัวใจให้ใสสะอาด แต่เขากลับกลายเป็นคนที่ใส่ใจแต่เรื่องการจัดการความใคร่อยากของตนเอง ด้วยเหตุนี้ บรรดาสาวกผู้หญิงมุสลิมทั้งหลายจึงมีรู้สึกหลายแบบต่อเหตุการณ์ดังกล่าวนี้ ไม่ว่าจะเป็ความรู้สึกโกรธแค้น ผิดหวัง โศกเศร้า เจ็บใจ และรู้สึกเหมือนถูกทรยศ ที่อายิมของพวกเขาแอบไปแต่งงานอย่างลับ ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งความรู้สึกถูกทรยศเป็นความรู้สึกเข้มข้นที่สุด ด้วยเหตุนี้ ผู้หญิงมุสลิมอินโดนีเซียและอดีตสาวกสตรีของอายิมหลายคนจึงออกมาบนท้องถนนพร้อมกับฉีกทิ้งรูปของอายิม ประณามการแต่งงานครั้งล่าสุดของเขา และปลุกเร้าชวนเชิญให้ผู้หญิงมุสลิมล้มเลิกการไปเข้าร่วมอบรมและอุดหนุนสินค้าของอายิม กระทั่งในที่สุดผู้หญิง

มุสลิมอินโดนีเซียนับพันคนยกเลิกการเดินทางไปยังศูนย์ดาอารุต เตาสีต จนกระทั่งสถานที่ดังกล่าว กลายเป็นเมืองร้างผู้คน (Hoesterey, 2017, pp. 175-176)

ฮูสเตอร์เยกกล่าวว่าการสัมภาษณ์ผู้หญิงมุสลิมอินโดนีเซียกว่า 200 คน เกี่ยวกับกรณีอาอิม เขาพบว่าผู้หญิงเหล่านี้ไม่ได้สนใจเรื่องการแต่งงานมีภรรยาหลายคน เพราะตามหลักอิสลามแล้ว อนุญาตให้ผู้ชายมุสลิมสามารถกระทำได้บนเงื่อนไขที่ถูกกำหนดไว้ตามพระคัมภีร์ ดังนั้น ประเด็นของ ปัญหาที่จึงแทบจะมีได้ไปเกี่ยวข้องกับกรณีความผิดทางเพศของอิสลาม ปัญหาที่เป็นแกน สำคัญ คือ การสูญเสียความน่าเชื่อถือในตัวของอาอิม เนื่องจากอาอิมนั้นนำเสนอตัวเองในฐานะสามี ในอุดมคติ การทำให้ชีวิตส่วนตัวและสาธารณะ ความศรัทธา และการทำให้ศาสนากลายเป็นสินค้า และทุนนิยมกลายเป็นเนื้อเดียวกัน (Hoesterey, 2008, p. 105) อย่างไรก็ตาม ประเด็นเรื่องการทำให้ ศาสนาเป็นสินค้าเพื่อตลาดผู้ศรัทธาในอิสลามนั้น กลับมองข้ามบทบาทของอารมณ์ความรู้สึก ของบรรดาสาวกผู้หญิงมุสลิมรวมทั้งผู้ที่ชื่นชมในตัวของอาอิม เพราะฉะนั้น เพื่อที่จะเข้าใจอารมณ์ ความรู้สึกในฐานะผู้กระทำการบนพื้นที่สาธารณะของอินโดนีเซีย เราจำเป็นต้องกลับไปพิจารณา จุดเริ่มต้นของการขึ้นมาของยี่ห้อสินค้าที่ติดฉลากรูปของอาอิมในท่าทางสวมผ้าสาระบัน ฉีกยิ้ม และดู อบอุ่นของเขา

อาอิมเป็นชาวซุนดาอันเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ใหญ่ลำดับสองของเกาะชวา เขาเกิดที่เมืองบันดุง เมื่อค.ศ.1962 อันเป็นเมืองหลวงของจังหวัดชวาตะวันตกและยังเป็นเมืองที่มีประชากรอาศัยกันอย่าง หนาแน่นเป็นอันดับสี่ของประเทศ โดยเป็นหนึ่งในสี่ของลูก ๆ ของครอบครัวมุสลิมซานตรินิกายสุนนี อันเป็นช่วงท้าย ๆ ของยุคสมัยของสุการ์โน หรือสามปีก่อนการขึ้นมาสู่อำนาจของนายพลสุฮาร์โต ก่อนที่จะสถาปนายุคระเบียบใหม่ขึ้น ในวัยเด็กถึงวัยหนุ่มอาอิมเข้าเรียนในโรงเรียนของรัฐบาล หลัง สำเร็จการศึกษามัธยมปลาย เขาก็เข้าศึกษาต่อในคณะวิศวกรรมที่สถาบันเทคโนโลยีแห่งบันดุง (Institut Teknologi Bandung, ITB) อันเป็นสถาบันอุดมศึกษาที่เก่าแก่และถูกก่อตั้งมาขึ้นใน ค.ศ.1920 ตั้งแต่ในยุคสมัยอาณานิคม และเป็นที่ตั้งของสถาบันการศึกษาด้านเทคโนโลยีอันดับสูงสุด ของประเทศ ซึ่งสุการ์โนประธานาธิบดีคนแรกของอินโดนีเซียก็จบการศึกษา ในช่วงปลายทศวรรษ 1980 เขาได้ก่อตั้งโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามหรือเปอซันเตรันขึ้นในบริเวณบ้านของพ่อแม่ หลังจาก คลุกคลีกับการอบรมผู้ประกอบการในแนวทางของอิสลาม และเริ่มเทศนาธรรมมาตลอดช่วงทศวรรษ 1990 จนกระทั่งหลังการควบคุมสอดส่องการเคลื่อนไหวของมุสลิมอินโดนีเซียเมื่อสุฮาร์โตลงจาก อำนาจใน ค.ศ.1998 ชื่อของอาอิมจึงเป็นที่รู้จักมากยิ่งขึ้น

ในช่วงระหว่าง ค.ศ.2005-2005 เป็นช่วงที่อาอิมกำลังทะยานขึ้นสู่การเป็นคนมีชื่อเสียง สูงสุดในประเทศ แต่การขึ้นมาของอาอิมแตกต่างจากนักเทศน์คนอื่น ๆ ในอินโดนีเซีย เขาไม่ได้มา จากครอบครัวหรือตระกูลอูลามาและมุสลิมแบบจารีต การกลายเป็นมุสลิมผู้เคร่งครัดและดาอีย์ หรือ การเกิดใหม่เป็นมุสลิมอีกครั้งของอาอิมนั้นแตกต่างจากกรณีของอิหม่าม สมุทรา อาอิมอ้างว่าเขา

ได้รับความรู้ที่พระเจ้าที่ทรงประทานให้เป็นการพิเศษ ทั้งนี้ เรื่องราวดังกล่าวนี้อยู่ในหนังสืออัตชีวประวัติที่เขาได้เรียงเรียงขึ้นมาเอง เรื่อง *Aa Gym Apa Adanya: Sebuah Qolbugrafi* [อายิม อย่างที่เห็น: อัตชีวประวัติหัวใจเรื่องหนึ่ง] (2003) อายิมได้เล่าสู่บิณนิมิตรในคืนหนึ่งว่า เขาได้ยืนอยู่ตรงหน้าศาสตคามูฮัมมัดที่กำลังตามหาเขาและยังได้ชวนเชิญให้เขาเข้าไปละหมาดพร้อมกับบรรดาสหายใกล้ชิดทั้งสี่คนของพระศาสดา หลังจากนั้น อายิมจึงเดินทางไปหาอุลามาผู้ลือชื่อด้านซูฟีหรือตาซาฟวูฟ (tasawwuf) อันเป็นที่เคารพนับถือ คือ ไญ อัจญี คูร์ อัฟฟานดี (K.H. Khoer Affandi) ผู้ล่วงรู้ว่าอายิมได้รับความรู้หรือตานาซซูล (tanazzul) โดยตรงจากอัลลอฮ์และมีพักต้องไปเรียนความรู้ในอิสลามอย่างยาวนานในเปอซันเตรีน หรือเรียกอีกอย่างว่าวิชาลาดูนี (ilmu laduni) ด้วยการที่พระองค์ทรงเปิดใจ และยังทัศนียภาพหาความรู้จากครูสอนซูฟีจากสำนักต่าง ๆ ในประเทศจนสำเร็จการศึกษาภายในเวลาไม่นาน (Howell, 2008, p. 230)

อายิมเป็นคนถ่อมตน จึงทำให้เขาหมดหวังในการพูดถึงเรื่องการได้รับการถ่ายทอดความรู้จากอัลลอฮ์จนเลยเถิดเกินไป เพราะสถานักปราชญ์มุสลิมอินโดนีเซีย (Majelis Ulama Indonesia, MUI) อันเป็นสถาบันอิสลามของรัฐอาจลงโทษด้วยการตราหน้าว่าเป็นพวกอวดอุตริได้ (Watson, 2005, p. 784) แต่กระนั้นการเข้าถึงความรู้อย่างปาฏิหาริย์จากอัลลอฮ์และการเรียนรู้จากบรรดาอาจารย์หรือไญต่าง ๆ ได้อย่างรวดเร็วจนน่าเหลือเชื่อนั้นก็ไม้อาจหนีพ้นไปจากสายตาและหูของนักวิจารณ์มุสลิมที่เรียกตนเองว่า ซาฟลัฟหรือซาลาฟี (Salafi) ได้ ในหนังสือ *Rapot Merah Aa Gym, MQ di Penjara Tasawwuf* [ใบแดงแก่อายิม: การจัดการหัวใจในคุกของลัทธิซูฟี] (2003) อัลดุลเราะฮ์มาน อัล-มุกัฟฟี (Abdurrahman Al-Mukaffi) ได้โจมตีว่าอายิมกำลังนำวิชาอันเหลวไหลของลัทธิซูฟีหรือวิชาลาดูนี โดยการอวดอ้างว่าประสบการณ์ที่ไม่อาจอธิบายได้และเปลี่ยนให้เขาเข้าหาซูฟี สิ่งนี้จึงเป็นหลักฐานอันชัดเจนแล้วว่าอายิมนั้นเป็นการบิดเบือน อุตริกรรม และไสยศาสตร์ นอกจากนี้ อัล-มุกัฟฟียังได้ถากถางถึงสถาบันการจัดการหัวใจ (MQ) ของอายิมควรถูกเรียกว่าการประชุมของพวกนิยมไสยศาสตร์ อย่างไรก็ตาม อายิมปฏิเสธข้อกล่าวหาดังกล่าว ทว่าสาวกของเขาได้ออกมาปกป้องและตอบโต้ว่าซูฟีมิใช่เรื่องนอกอิสลาม โดยอ้างถึงนักปราชญ์อิสลามยุคคลาสสิก คือ อัล กอซาลี (Al-Gozali) และอิบน์ ตัยมียะฮ์ (Ibn Taymiyyah) รวมไปถึงฮัมกา (Hamka) นักปราชญ์อิสลามอินโดนีเซียสายสมัยใหม่ (Howell, 2008, p. 231)

อายิมยึดถือหลักความเชื่อแบบซูฟีอย่างหลวม ๆ เพื่อหลีกเลี่ยงข้อครหาต่าง ๆ (ดู Florida, 2019; Howell, 2001; Ricklefs, 2007; 2012) โครงการฝึกอบรมการจัดการหัวใจของเขาหรือ “Manajemen Qubul” หรือที่เรียกอย่างย่อ ๆ ว่า “MQ” (เอ็มคิว) เป็นเพียงโครงการฝึกอบรมการจัดการดูแลคุณภาพของการเป็นนักบริหารมืออาชีพ นักธุรกิจ นักเรียน หรือพ่อแม่ที่ดี เขาต้องการให้อิสลามเป็นสิ่งขัดเกลาจิตใจและเติมเต็มความโหยหาทางจิตวิญญาณของมุสลิมในโลกสมัยใหม่ที่กำลังเปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่อง อายิมจึงส่งเสริมการทำให้หัวใจให้สะอาดที่รับแรงบันดาลใจจาก



หลักวินัยแบบซูฟี นอกจากนี้ การปรากฏตัวหรือกริยามารยาทของอายิมนั้นผิดแผกจากนักเทศน์อิสลามรุ่นก่อนหน้าและร่วมสมัยกับเขา อายิมใส่ชุดสะโหร่ง เสื้อเชิร์ตแขนยาวคอปกตั้ง โปกผ้าสาระบบันบนศีรษะแบบเดียวกับนักบุญมุสลิม รูปลักษณ์ที่ดูดีและกริยามารยาทดังกล่าวทำให้ภาพลักษณ์ของเขามีมูลค่าทางการตลาดในโลกของโทรทัศน์เพื่อการพาณิชย์ (Howell, 2008, p. 234) อายิมใช้โอกาสนี้ในการขายสินค้าทางจิตวิญญาณในหลักสูตรที่ชื่อว่า “การจัดการหัวใจ” หรือ MQ ให้แก่สาวก “ชนชั้นกลางในเมือง” ผู้หิวกระหาย ผ่านการเทศนาผ่านช่องโทรทัศน์ สื่อสังคมออนไลน์ หนังสือ และการจัดอบรมสัมมนา (Hoesterey, 2012, p. 45; Muzakki, 2008, p. 211)

ความสามารถอันหลากหลายของอายิม เช่น การบรรยายด้วยการสร้างความบันเทิงขบขัน แต่มีจุดประสงค์เพื่อขัดเกลาจิตใจให้ใสสะอาดครบตามคุณสมบัติของการเป็นมุสลิมที่ดี กล่าวคือเคร่งครัด สำนึกบาป และมีความคิดริเริ่มสร้างสรรค์เพื่อความสำเร็จในชีวิต ในขณะเดียวกัน กลวิธีในการเทศนาของอายิมก็น่าสนใจ เขากล่าวถึงหลักการต่าง ๆ ในอิสลามอย่างด้วยเสียงนุ่มนวล ความรู้ของอายิมนั้นจึงมาจากเอกสารหรือข้อมูลคู่มือช่วยเหลือนตัวเองแบบทางโลกและความรู้บางส่วนแบบซูฟี อีกทั้งความชำนาญในการใช้สื่อมวลชนและบรรยากาศทางการเมืองแบบประชาธิปไตยในช่วงยุคหลังสุฮาร์โต ยังเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้เขากลายมาเป็นนักเทศน์อิสลามที่มีชื่อเสียงและคำสอนของเขาก็แพร่หลายกว้างไกลจากนักเทศน์มุสลิมในช่วงก่อนหน้านั้น นอกจากนี้ สิ่งที่อายิมแตกต่างจากนักเทศน์อิสลามชาวอินโดนีเซียคนอื่น ๆ คือ ความมีไหวพริบอันเฉียบแหลมทางธุรกิจซึ่งได้ผลักดันให้เขากลายเป็นผู้ประกอบการ (Watson, 2005, p. 775)

ในปี ค.ศ.2005 อายิมยังได้รับเชิญไปบรรยายธรรม หลังจากอินโดนีเซียเผชิญกับปัญหาความขัดแย้งและความรุนแรงทางศาสนาตั้งแต่หลังสุฮาร์โตลงจากอำนาจ ซึ่งได้ทำลายภาพลักษณ์ของการเป็นมุสลิมสายกลางของชาวอินโดนีเซีย ทั้งนี้เพื่อกระตุ้นความมั่นใจและการยึดมั่นในศรัทธาต่ออัลลอฮ์ในอิสลามของชาวอินโดนีเซีย อายิมกล่าวว่า

อัลลอฮ์ผู้ทรงศักดิ์สิทธิ์สูงสุด ผู้ทรงโอบกอดทุกสรรพสิ่ง ผู้ทรงละเอียดละออและทรงดีเลิศที่สุด พระองค์มิได้ปรารถนาสิ่งใดจากบ่าวของพระองค์ หากมีสิ่งใดสลักสำคัญหรือควรค่าที่เราจะมอบแต่พระองค์ได้ เพราะว่าอัลลอฮ์นั้นทรงสมบูรณ์แบบในตัวพระองค์เอง พี่น้องชายและหญิงที่ดีทั้งหลาย พวกเรารู้ว่าประเทศของเรานั้นเผชิญกับความเดือดร้อนครั้งใหญ่หลวงอันเนื่องมาจากหายนะ แต่หากอัลลอฮ์ทรงมีพระประสงค์ ถึงเวลานั้นประเทศของเราจะเจิดจรัสและได้รับความยำเกรง เงื่อนไขต่าง ๆ ต้องเป็นไปตามนี้

เราต้องมีจิตวิญญาณ หากในปัจจุบันนี้ประชาชนของเราประสบกับการบาดเจ็บพักช้าอย่างรุนแรง นั่นก็มีสาเหตุเกิดจากความขาดแคลนของธรรมชาติ ทว่าเป็นเพราะความอับจนในเรื่องจิตวิญญาณ อย่างเช่นอะไรดีล่ะ? เราทั้งหลายยิ้มแย้มให้แก่คนอื่นซึ่งเข้าเสีย

เหลือเกิน เดียดฉันท์ที่จะอภัยให้แก่ผู้อื่น เพราะฉะนั้น ถ้าพี่น้องชายและหญิงเห็นพ้องด้วยแล้ว ก็ลองพยายามทำให้ ค.ศ.2004 เป็นปีแห่งความปรองดองแต่ทุก ๆ คน ความบาดหมางควรพอได้แล้ว เพื่ออะไรล่ะ? ก็สิ่งนั้นมีได้นำมาซึ่งประโยชน์ใด ๆ เอาเสียเลย ช่างน่าเศร้าใจเสียจริง ๆ เมื่อได้เห็นชาติที่ร่ำรวยเช่นนี้ ยังมีการทะเลาะเบาะแว้งกันภายใน ดังนั้น เราต้องการบรรดาผู้นำที่ชื่นชอบในการสมัครสมานปรองดอง เราต้องการคนฉลาดที่สามารถนำความกลมเกลียวมาได้ เราต้องการผู้คนที่ต้องการความเป็นปรองดอง อิลซาอัลลอฮ์

เราต้องเชื่อมั่นในตัวเอง ใน ค.ศ.2004 เราจำเป็นต้องมีความเชื่อมั่นในตัวเอง มองไปยังบรรดาพี่น้องชายและหญิงที่ไปอยู่ในต่างแดนสิ คนเหล่านั้นรู้สึกเหนื่อยในการยอมรับว่าตนเป็นมุสลิม [ดังนั้น]ต้องมีความมั่นใจ [เพราะ]ถ้าเราสูญเสียความมั่นใจในตัวของเราเอง แล้วใครกันล่ะจะให้ความเคารพยำเกรง? เพราะฉะนั้น ประเทศจะรุ่งเรืองและก้าวหน้าได้ ความลับคืออย่าได้รู้สึกต่ำต้อยและอับอายในการเป็นชาวอินโดนีเซีย เพราะเราคือชาติที่ยิ่งใหญ่ แน่ละตอนนี้พวกเรากำลังถูกทดสอบด้วยสถานการณ์ความวิบัติต่าง ๆ แต่หากเรา รวมกันเป็นหนึ่งแล้ว [และ]หากอัลลอฮ์ทรงประสงค์ ประเทศนี้จะลุกขึ้นมาโชติช่วงขึ้นอีกครั้ง!

เราต้องเชื่อฟังอัลลอฮ์ โปรตจำไว้เสมอว่าเราคือชาติอันแผ่ไพศาลที่รุ่มรวยด้วยสิ่งแวดล้อม ในชาติอื่น ๆ เมื่อปลูกต้นไม้ใช้เวลาถึง 20 ปี แต่บนผืนแผ่นดินของเรากลับใช้เวลาเพียง 10 ปีเท่านั้น [นั่น]ก็เพราะว่าแสงจากดวงอาทิตย์สาดส่องแผ่ทั่วหล้า ผงกั หลั่งไหลริน [และ] บางครั้งก็เป็นเหตุให้เกิดอุทกภัย แต่ทำไมถึงได้มีภัยพิบัติหลาย ๆ อย่าง แผ่นดินถล่ม ยาเสพติด การทุจริต หายนะทั้งหลายเหล่านี้ให้บางสิ่งแก่ประเทศเราดอกหรือ? แท้จริงแล้วพวกเราเป็นกรรมสิทธิ์ของอัลลอฮ์ และแท้จริงแล้วพวกเราจะกลับคืนสู่พระองค์

พี่น้องชายหญิง ศาสนทูตของอัลลอฮ์เคยกล่าวไว้ว่าบรรดาผู้ศรัทธาทั้งหลายสมบูรณ์คือผู้ที่มีศีลธรรมสูงส่ง (H.T. Tirmidzi) ดังนั้น ศีลธรรมอันเลอเลิศนี้ จึงเป็นมาตรวัดอันสูงส่งแก่เราอย่างแน่แท้ เพื่อที่เราจะได้ใคร่ครวญตัวเราเอง ไม่ว่าเราจะเป็นผู้คู่ควรแก่การเป็นผู้ถูกเลือกหรือไม่ ใครจะล่วงรู้เล่า? ขอให้เราจงใคร่ครวญ ในตอนนี้เราอยู่ในเส้นทางที่จะนำเราไปสู่การตอบแทน หรือในสิ่งที่ตรงกันข้าม ที่พาเราไปสู่ขุมรกแห่งความอภัยสอดสู และอัลลอฮ์เท่านั้นที่ล่วงรู้ความจริง (Fealy & Hooker, 2006, pp. 116-117; อ้างใน Aa Gym, 2005)

ในแง่หนึ่งแล้ว อาอิม คือ นักเทศน์มุสลิมชาวอินโดนีเซียผู้ไม่เคยผ่านการศึกษาอิสลามแบบทางการในโรงเรียนเปอซันเตรินหรือมหาวิทยาลัยอิสลามที่มีชื่อเสียงของอดีตจักรวรรดิอิสลามในอียิปต์หรือซาอุดีอาระเบีย ดังเช่นพะฮ์รีตัวละครเอกในนวนิยาย *Ayat-Ayat Cinta* และฮาบีบูรเราะฮ์มานเอล ซีราซี ผู้แต่งนวนิยายเรื่องดังกล่าวนั้น กำลังตอบโต้การขึ้นมาใช้อำนาจของกลุ่มมุสลิมสุดโต่งที่กำลังทำลายคุณค่าของความเป็นพหุสังคมและวัฒนธรรมของอินโดนีเซีย รวมทั้งความอดทนอดกลั้นต่อความแตกต่างทางความเชื่อและศาสนาซึ่งถือว่าเป็นคุณค่าสูงส่งอันเป็นสากล จุดยืนหรือท่าทีทางการเมืองของอาอิมออกมาจากทักษะการเทศนาหรือบรรยายธรรมจากความรู้ในอิสลามอันเรียบง่ายที่ถูกปะติปะต่อขึ้นจากเกล็ดความรู้ และการสร้างความขบขันเล็ก ๆ น้อย ๆ แต่ดึงดูดใจผู้ฟังอย่างล้นหลาม ผู้ฟังหรือสาวกของอาอิมครอบคลุมตั้งแต่ชาวบ้านในชนบทไปจนถึงกลุ่มคนในเมือง นอกจากนี้ ยังกลุ่มนักการเมือง เจ้าหน้าที่ระดับสูงในรัฐบาล และประธานาธิบดี ซึ่งกลุ่มคนฝ่ายหลังนี้รับฟังอย่างยิ้มแย้มแถมอิทธิพลเมื่ออาอิมเทศนาเสียดสีเรื่องการทุจริตและความไม่ซื่อสัตย์ของบรรดาชนชั้นนำ ขณะเดียวกัน อาอิมยังได้รับการสนับสนุนจากชาวคริสต์อินโดนีเซียอีกด้วย ซึ่งรู้สึกอบอุ่นใจที่อาอิมบรรยายธรรมโดยเน้นในคุณค่าของความเป็นพหุสังคมและวัฒนธรรม และการรักเพื่อนบ้าน (Watson, 2005, p. 776)

กล่าวให้ถึงที่สุดแล้ว ดาอารุต เตาสีตซึ่งเป็นสถาบันอบรมการจัดการหัวใจหรือขัดเกลาจิตใจให้สะอาดในเมืองบันดุงจึงกลายเป็นสถานที่ที่ชาวมุสลิมอินโดนีเซียเดินทางเข้ามาฝึกอบรมกันอย่างล้นหลาม โดยเฉพาะอย่างยิ่งบรรดาผู้หญิงมุสลิมชาวอินโดนีเซีย สถาบันแห่งนี้จึงเป็นส่วนที่ขยายมาจากโรงเรียนเปอซันเตริน ดาอารุต เตาสีต ซึ่งอาอิมได้ก่อตั้งขึ้นในปี ค.ศ.1987 อันเป็นการขยายกิจการของผู้ประกอบการที่ได้รับคำชื่นชมอย่างยิ่ง ดังนั้นในช่วงทศวรรษ 1980 จึงเป็นจุดเริ่มต้นของการเปลี่ยนตัวตนของอาอิม และความรู้ความสามารถด้านธุรกิจในมหาสมุทรแห่งทุนนิยม ทำให้อาอิมก้าวขึ้นมาสู่ความสำเร็จในชีวิต โดยทั้งความรู้ในอิสลามและความชำนาญด้านการตลาดทำให้อาอิมมีอำนาจขึ้นมาในพื้นที่สาธารณะของ ในแง่ของแนวคิดที่ปักพินทางความรู้สึกแล้ว สถาบันดาอารุตเตาสีต สื่อสิ่งพิมพ์ รวมทั้งการเทศนาธรรมที่ปรากฏในโทรทัศน์และสื่ออื่น ๆ ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21 ได้กลายเป็นพื้นที่ให้มุสลิมอินโดนีเซียทั้งหลายที่รู้สึกถึงเครียดกับชีวิตในโลกสมัยใหม่ ซึ่งต้องเผชิญกับการแข่งขัน การทำงานหนัก และปัญหาต่าง ๆ ในชีวิตที่ประดาเข้ามา

อย่างไรก็ตาม ปัญหาเรื่องอื้อฉาวของอาอิมใน ค.ศ.2006 ดังที่ได้กล่าวในช่วงต้นได้นำมาสู่การร่วงหล่นจากการเป็นดาวจรัสแสงบนพื้นที่สาธารณะของอินโดนีเซีย ในขณะเดียวกัน เป้าหมายของการขัดเกลาจิตใจให้ใสสะอาดของอาอิมก็สูญเสียน้ำเชื่อถือลงไปเช่นกัน สถาบันดาอารุตเตาสีตและร้านค้าฮาลาลต่าง ๆ ที่เคยคราคร่าไปด้วยผู้คนซึ่งเป็นสาวกของอาอิมหายวับไปในช่วงข้ามคืนหลังจากข่าวเรื่องการแต่งงานกับภรรยาคนที่สองซึ่งเป็นแม่เลี้ยงเดี่ยวลูกสามแพร่กระจายออกไป เพราะแม้แต่ตัวของเขาเองก็ไม่อาจจะรักษาสิ่งที่ตนพร่ำสอนและเทศนาให้แก่

สาวกของตนได้ แต่หลังเรื่องอื้อฉาวได้ซาลง อาอิมก็พยายามอย่างกระตือรือร้นในการฟื้นฟูภาพลักษณ์ที่สูญหายไป โดยเน้นไปในด้านอิสลามมากยิ่งขึ้น แทนที่จะเทศนาในเรื่องคุณค่าความเป็นสากลในประเทศที่มีประชากรหลากหลายชาติพันธุ์และศาสนาเหมือนก่อนหน้านี้เมื่อเขาเริ่มเชื่อมตัวเองเข้ากับกลุ่มการเมืองอิสลามหรือองค์กรมุสลิมสมัยใหม่ เช่น ฮิดายัต นูร์ วาฮิด (Hidayat Nur Wahid) อดีตหัวหน้าพรรคการเมืองอิสลามหรือพรรคยุติธรรมจรัส (Partai Keadilan Sejahtera, PKS) และประธานรัฐสภาอินโดนีเซีย (ค.ศ.2004-2008)

กระนั้น แม้ว่าอาอิมไม่อาจกู้ชื่อเสียงและตัวตนแบบเก่าก่อนปี ค.ศ.2006 แต่ชื่อของอาอิมในฐานะนักเทศน์อิสลามยังคงมีที่ยืนในพื้นที่ที่ยังโอบกอดเขา โดยชื่อของ अबดุลเลาะห์ ยิมนาสเตียร์พร้อมกับวิดีโอ รูปภาพ และเสียงการบรรยายธรรมของเขายังคงปรากฏอยู่ในสื่อสังคมออนไลน์อันเป็นพื้นที่สาธารณะแบบใหม่ ที่ได้รับความนิยมและมีบทบาทอย่างมากในแง่ของการเป็นระบอบความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามในอินโดนีเซีย เช่น อาอิมมีติดตามในแอปพลิเคชันยูทูบ (youtube) จำนวน 7.98 แสนคน (ดู <https://www.youtube.com/c/AaGymOfficial>) ทวิตเตอร์ (twister) มียอดผู้ติดตาม 3.6 แสนคน (ดู <https://twitter.com/aagym>) และในอินสตาแกรม (instagram) (ดู <https://www.instagram.com/aagym/?hl=th>) กับเฟซบุ๊ก (facebook) มีจำนวน 7.2 ล้านคน (<https://www.facebook.com/KH.Abdullah.Gymnastiar/>) ส่วนในแอปพลิเคชันติ๊กต็อก (tiktok) มียอดผู้ติดตามจำนวน 193.9 แสนคน และยอดผู้เข้าชมคลิปวิดีโอถึง 31.2 ล้านคน (ดู <https://www.tiktok.com/discover/Aa-gym>)

ในช่วงเวลาเดียวกันที่อาอิมกำลังมีชื่อเสียงโด่งดังในสำนัก MQ มุฮัมหมัด อารีฟิน อิลฮาม (Muhammad Arifin Ilham, ค.ศ.1969-2019) หรือโญ ฮัญจี อารีฟิน อิลฮาม ก็ได้ก้าวขึ้นมาเป็นนักเทศน์อิสลามที่มีชื่อเสียงเช่นเดียวกับอาอิม แม้ว่าปุมหลังของอิลฮามแตกต่างจากอาอิมในแง่ที่ว่าเขาเป็นคนที่เติบโตมาจากตระกูลนักปราชญ์อิสลาม และผ่านการศึกษาจากโรงเรียนสอนศาสนาอิสลามหรือเปอซันเตรัน แต่ทั้งสองก็มีปุมหลังทางการศึกษาในระดับสูงคล้ายคลึงกัน กล่าวคืออิลฮามไม่ได้จบการศึกษาขั้นสูงระดับอุดมศึกษาด้านศาสนาอิสลามจากมหาวิทยาลัยอิสลามที่มีชื่อเสียงหากแต่เขาจบการศึกษาจากคณะสังคมและการเมืองจากมหาวิทยาลัยแห่งชาติ (Universitas Nasional, UNAS) ที่ถูกก่อตั้งขึ้นใน ค.ศ.1949 โดยเป็นมหาวิทยาลัยเอกชนที่มีชื่อเสียงเก่าแก่ที่สุดในจาการ์ตาและเก่าแก่เป็นอันดับสองของประเทศ นอกจากนี้ การเปลี่ยนแปลงตัวตนจากการเป็นมุสลิมธรรมดาไปสู่การเป็นนักเทศน์ของอิลฮามยังสะท้อนโลกทัศน์แบบซูฟี โดยเรื่องราวของอิลฮามเริ่มต้นขึ้นเมื่อเขารอดตายจากการถูกรังแกด้วยปาฏิหาริย์ แต่การรอดตายอย่างน่าเหลือเชื่อในครั้งนั้นยังทำให้ได้รับพรสวรรค์ในการพูดด้วยน้ำเสียงแหบต่ำและเพราะพริ้ง รวมทั้งการเผยแสดงวจาณะจากพระอัลลอฮ์ผ่านสุบินนิมิตรในขณะที่เขานอนพักที่ (Howell, 2008, p. 230)

พรสวรรค์และการเผยแสดงโดยตรงของพระผู้เป็นเจ้าของเจ้าที่ทรงประทานให้แก่อิสฮามในห้วงยามที่ความเป็นความตายวางอยู่บนเส้นด้ายดังกล่าว ได้สร้างแรงบันดาลใจหรือเปลี่ยนแปลงให้อิสฮามกลายเป็นนักเทศน์อิสลามชื่อดังที่ขำราญในเรื่องการสวดสรรเสริญอัลลอฮ์หรือที่เรียกกันว่า “ซิกีร์” (zikir) นับจากนั้นชื่อของอิสฮามจึงกลายเป็นนักเทศน์ผู้เชี่ยวชาญในการดำเนินการสวดซิกีร์ เตาบัต (zikir taubat) หรือการสวดสรรเสริญพระเจ้าเพื่อกลับตัวกลับใจเป็นมุสลิมที่ดี ไม่ช้าไม่นานอิสฮามก็ปรากฏตัวอยู่ในรายการบรรยายธรรมในช่องรายการโทรทัศน์เช่นเดียวกับอาอิม โดยการสวดสรรเสริญพระเจ้าของอิสฮามจะเน้นในเรื่องความรักของอัลลอฮ์ที่มีต่อบ่าวของพระองค์ แทนที่จะเป็นในเรื่องของบทลงโทษ นอกจากนี้ ความสามารถดังกล่าวทำให้อิสฮามได้ขยายกิจกรรมหรือโครงการอบรมพัฒนาจิตวิญญาณของมุสลิมอินโดนีเซียขึ้น อันเป็นหนทางที่ช่วยให้ชาวมุสลิมอินโดนีเซียในสังคมสมัยใหม่หรือในโลกทุนนิยมซึ่งได้ห่างเหินจากพระเจ้ากลับคืนสู่พระองค์อีกครั้ง ดังนั้น การกระตุ้นให้มุสลิมอินโดนีเซียสำนึกผิดต่อบาปและมันสวดรำลึกถึงพระเจ้าเสมอ เพื่อให้พระองค์ทรงโปรดปรานและประทานอภัยจึงได้รับการเน้นย้ำโดยอิสฮาม (Howell, 2008, p. 231) ทั้งนี้ โครงการอบรมและเทศนาธรรมของอิสฮามผ่านการสวดซิกีร์สำนึกผิดเป็นนวัตกรรมแบบใหม่ โดยทุกวรรคจากวจนะของอัลลอฮ์จากคัมภีร์อัล-กุรอานในภาษาอาหรับที่ปรากฏในซิกีร์ถูกอิสฮามถอดความออกมาเป็นภาษาพูดเพื่อชาวอินโดนีเซียสามารถฟังเข้าใจได้ง่าย (Howell, 2008, p. 234)

หลังจากอาอิมร่วงหล่นห่อแห่งชื่อเสียงใน ค.ศ.2006 อารีฟิน อิสฮามก็ได้รับการผลักดันจากสื่อมวลชนของอินโดนีเซียจนกระทั่งไปสู่การเป็นนักเทศน์ผู้มีชื่อเสียง แม้การเทศนาของเขาด้วยเสียงแหบต่ำแต่เพราะพริ้งและราบเรียบปราศจากการเล่นมุขตลกขบขัน และแต่งงานมีภรรยาถึง 3 คน แต่กระนั้นกรณี “โพลีคามิ” (polikami) ของอิสฮามไม่ได้ลดทอนความน่าเชื่อถือหรือทำให้สาวกผู้ติดตามการบรรยายธรรมของตนละทิ้งเข้าไปดังเช่นที่เกิดขึ้นกับอาอิม นอกจากนี้ กริยามารยาทที่เป็นกันเองและการสวมชุดแต่งกายอันเรียบง่ายเหมือนเช่นมุสลิมอินโดนีเซียทั่วไป ได้ทำให้โครงการอบรมเพื่อพัฒนาจิตวิญญาณและการใคร่ครวญในบาปที่ผ่านมาดึงดูดใจผู้ฟังที่รับชมผ่านสถานีโทรทัศน์ช่องต่าง ๆ ประจำวันศุกร์หรือในช่วงเดือนถือศีลอด ทั้งนี้การเทศนาธรรมและการจัดกิจกรรมทางศาสนาหลากหลายการของอิสฮามถูกเผยแพร่ผ่านพื้นที่สาธารณะแบบใหม่เช่นเดียวกับอาอิม เช่น ใน อินสตาแกรมของอิสฮาม มียอดผู้ติดตาม 1.2 ล้านคน (ดู [https://www.instagram.com/kh\\_m\\_arifin\\_ilham/](https://www.instagram.com/kh_m_arifin_ilham/)) และจำนวน 1.6 ล้านคนในทวิตเตอร์ (<https://twitter.com/marifinilham>) อย่างไรก็ตาม ในขณะที่ชื่อเสียงของการเป็นนักเทศน์กำลังเป็นที่นิยมอิสฮามได้เสียชีวิตลงใน ค.ศ.2019

นอกจากอาอิมและอิสฮามแล้ว ในช่วงยุคหลังสุฮาร์โต มีนักเทศน์มุสลิมอินโดนีเซียหน้าใหม่ปรากฏตัวขึ้นมาในช่วงเวลาไล่เลี่ยกันหลายคน เช่น เจฟรี่ อัล-บุคอรี (Jefri Al-Bukhori, ค.ศ.1973-2013) ที่มียอดผู้ติดตามในช่องอินสตาแกรมของเขาจำนวน 10.7 แสนคน (ดู [https://www.instagram.com/jefri\\_albukhori/](https://www.instagram.com/jefri_albukhori/))

www.instagram.com/ujeloverss/ ) และยูซุฟ มานซุร (Yusuf Mansur) ซึ่งมีผู้ติดตามในเฟซบุ๊กถึง 6.8 ล้านคน (ดู [https:// www.facebook.com/UstadzYusufMansur/](https://www.facebook.com/UstadzYusufMansur/)) ช่องอินสตาแกรมจำนวน 2.8 ล้านคน (ดู [https:// www.instagram.com/yusufmansurnew/](https://www.instagram.com/yusufmansurnew/)) และในแอปพลิเคชันติ๊กต็อกจำนวน 220.7 แสนคน (ดู [https:// www.tiktok.com/@yusufmansurofficial](https://www.tiktok.com/@yusufmansurofficial)) รวมทั้งยังมีเว็บไซต์เป็นของตัวเองอีกด้วย (ดู [http:// yusufmansur.com/](http://yusufmansur.com/)) กล่าวโดยรวมแล้ววิดีโอ ภาพถ่าย รูปคำสอนสั้น ๆ แต่กินใจ และเนื้อหาสำหรับอ่านของบรรดานักเทศน์เหล่านี้ได้แพร่กระจายในพื้นที่สังคมออนไลน์จนเกินกว่าที่จะนับได้

แม้นักเทศน์เหล่านี้จะทยอยขึ้นมาขึ้นมามีชื่อเสียงในพื้นที่สาธารณะของอินโดนีเซียมากขึ้นหลังยุคทองของอายิม แต่แนวทางการบรรยายธรรมหรือการเทศนาในพื้นที่สาธารณะดำเนินไปในทิศทางที่คล้ายคลึงกันอย่างมาก ทั้งนี้ในแง่ของการเป็นพื้นที่พักพิงทางความรู้สึกและการเป็นส่วนหนึ่งของระบอบความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามในยุคหลังสุฮาร์โตแล้ว นักเทศน์อิสลามและโครงการอบรมทางจิตวิญญาณต่าง ๆ เหล่านี้ กำลังตอบสนองต่ออารมณ์ความรู้สึกใหม่ของชาวมุสลิมอินโดนีเซียที่กำลังใช้ชีวิตอยู่ในโลกสมัยใหม่อันวุ่นวายตามกรอบบรรทัดฐานของหลักคำสอนในอิสลาม ซึ่งมีความแตกต่างกันไปในแง่รูปแบบการนำเสนอ อย่างไรก็ตาม ในช่วงทศวรรษ 2010 นักเทศน์มุสลิมหน้าใหม่ได้ปรากฏตัวขึ้นมาจำนวนมาก โดยแตกต่างจากบรรดานักเทศน์ที่เติบโตมาในยุคระเบียบใหม่ เช่น อายิม อิลฮาม อัล-บูกอรี และมานซุร ซึ่งค่อย ๆ เติบโตมาจากการเป็นนักเทศน์ในรายโทรทัศน์ ทว่านักเทศน์หน้าใหม่ที่เพิ่งเกิดขึ้นมาในช่วงทศวรรษหลังการปฏิรูปเติบโตมาพร้อมกับการขยายตัวของเทคโนโลยีการสื่อสารแบบใหม่ เช่น อัदनัน อัตตาคี (Adnan Attaki) เฟลิกซ์ เซียว (Felix Siau)

เฟลิกซ์ เซียว (Felix Siau) นักพูดสร้างแรงบันดาลใจแบบอิสลาม นักกิจกรรมทางการเมือง และผู้ประกอบการธุรกิจทางศาสนาเป็นหนึ่งในนักเทศน์อิสลามหน้าใหม่ที่เพิ่มจำนวนมากขึ้นในอินโดนีเซียหลังยุคสุฮาร์โต โดยเซียวเป็นชาวอินโดนีเซียเชื้อสายจีนจากเกาะสุมาตรา เขาเกิดในครอบครัวชาวคริสต์คาทอลิกใน ค.ศ.1984 แต่หลังจากมาศึกษาเล่าเรียนที่สถาบันการเกษตรแห่งบอกอร์ (Institut Pertanian Bogor, IPB) ในจังหวัดชวาตะวันตก ที่นั่นเซียวได้รู้จักและเรียนรู้เกี่ยวกับอิสลาม รวมทั้งยังได้เข้าร่วมกิจกรรมทางศาสนากับองค์กร “Hizbut Tahrir Indonesia” [ฮิซบูต ตาฮ์รีย อินโดนีเซีย หรือเรียกสั้น ๆ ว่า “HTI”] ในมหาวิทยาลัยที่ถูกก่อตั้งและเคลื่อนไหวกิจกรรมทางศาสนาและการเมืองตามสถาบันการศึกษาของอินโดนีเซียตั้งแต่ในช่วงปลายทศวรรษ 1980 โดยมีอุดมการณ์ฟื้นฟูรัฐอิสลามคอลลีฟะฮากัล ทั้งนี้นับแต่เซียวการได้เข้าร่วมกิจกรรมทางศาสนากับ HTI มุมมองด้านลบที่มีต่อศาสนาอิสลามมาแต่ก่อนของเขาได้เปลี่ยนแปลงไป ด้วยเหตุนี้ เขาจึงได้ละทิ้งศาสนาเดิมของตนและครอบครัวเพื่อเข้ารับอิสลามใน ค.ศ.2002 รวมทั้งแต่งงานกับผู้หญิงมุสลิมชาวชวาใน ค.ศ.2006 หลังจากนั้นชื่อเสียงของเซียวก็โด่งดังเพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ ตั้งแต่ ค.ศ. 2008 ในฐานะมูอัลลัฟหรือมุสลิมใหม่ผู้เคร่งครัดเชื้อสายจีนคนเดียวที่อยู่ใน HTI (Hew, 2018, p. 64)

ความเป็นลูกจีนในอินโดนีเซียของเซียวเป็นองค์ประกอบหนึ่งที่น่าสนใจ เซียวแตกต่างจากมูอัลลัฟเชื้อสายจีนอินโดนีเซียคนอื่น เช่น โกโก เลียม (Koko Liem) และตัน เหมย ฮวา (Tan Mei Hwa) ในแง่ที่ว่าความเป็นลูกจีนอินโดนีเซียและวัฒนธรรมชาวจีนของเขาได้ถูกแทนที่ด้วยความเป็นมุสลิมเกือบสมบูรณ์ ทั้งนี้ชื่อจีนแบบเดิมของเขา คือ เซียว เจิ้ง กั๋ว (Xiao Zheng Guo) ถูกแทนด้วยชื่อใหม่ว่า เฟลิกซ์ ยานวาร เซียว (Felix Yanwar Siau) ซึ่งเป็นการผสมผสานชื่อในภาษาอังกฤษ อาหาร และเงินเข้าด้วย ในขณะที่การแสดงวัฒนธรรมความเป็นจีน เช่น การฉลองวันตรุษจีน เซียวมองว่าการเฉลิมฉลองโดยไม่ข้องแวะกับพิธีกรรมหรือความเชื่อของวันตรุษจีนถือว่าเป็นสิ่งต้องห้าม แม้ว่าเซียวจะมีมุมมองทางศาสนาและการเมืองแบบเดียวกัน HTI ซึ่งถูกรัฐบาลอินโดนีเซียสั่งยุบองค์กรใน ค.ศ.2017 แต่ในการเทศน์หรือกิจกรรมทางศาสนาอิสลามเขาเผยแพร่อยู่ในพื้นที่สาธารณะหรือสื่อสังคมออนไลน์จำนวนมหาศาลก็ยังมีผู้ติดตามอย่างล้นหลาม โดยมีผู้ติดตามในอินสตาแกรมจำนวน 5.2 ล้านคน (ดู <https://www.instagram.com/felixsiauw/?hl=th>) และยอดผู้ติดตามในทวิตเตอร์จำนวน 3.4 ล้านคน (ดู <https://twitter.com/felixsiauw>) และในช่องยูทูบจำนวน 1.28 ล้านคน (ดู <https://www.youtube.com/c/FelixSiauw1453>)

นักเทศน์อิสลามหน้าใหม่ ๆ ในช่วงหลังยุคทองของอายิมที่กลายเป็นคนดัง (celebrity) ในหน้าข่าวทั้งในพื้นที่สาธารณะแบบดั้งเดิม เช่น โทรทัศน์ หนังสือพิมพ์ และหนังสือ กับในพื้นที่สังคมออนไลน์ โดยเฉพาะในพื้นที่ประเภทหลังนั้นกลายเป็นพื้นที่ ๆ ได้ขึ้นมามีบทบาทสำคัญอย่างมากต่อการขึ้นมาของบรรดานักเทศน์หนุ่มสาวเหล่านี้ โดยมีสาวกหรือผู้ติดตามเป็นคนหนุ่มสาวรุ่นใหม่คนเหล่านี้ที่เติบโตมาในช่วงหลังยุคสุฮาร์โต และกำลังแสวงหาที่ปักพียงทางความรู้สึกและทางจิตวิญญาณอย่างไรก็ตาม พื้นที่ความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามเหล่านี้ก็มีความแตกต่างหรือความเข้มข้นในเชิงอุดมการณ์ทางการเมืองแตกต่างกัน ดังเช่นในกรณีของนักเทศน์หน้าใหม่จำนวนมากที่ผูกโยงตัวเองเข้ากับขบวนการฟื้นฟูรัฐอิสลามคอลลีฟะฮากัล อันเป็นฝันอันยิ่งใหญ่และสูงส่งของกระแสการฟื้นฟูอิสลามหรือการมูอัลลัฟใหม่ แต่สิ่งนี้แปลว่ามุสลิมอินโดนีเซียจำนวนหนึ่งกำลังจะทำท้าทายความเป็นรัฐแบบทางโลกและอุดมการณ์ชาตินิยมแบบปัญญาศีลของอินโดนีเซีย

กล่าวได้ว่าการเทศนาธรรมของบรรดานักเทศน์อิสลาม ตั้งแต่การขึ้นมาและร่วงหล่นจากความศรัทธาของอายิม มีนักเทศน์อิสลามหน้าใหม่เกิดขึ้นมาจำนวนมากมาย แต่ส่วนใหญ่แล้วเนื้อหาของเทศนามักสอดคล้องกับอำนาจนำ อย่างไรก็ตาม การเติบโตของขบวนการมุสลิมที่ยึดถืออุดมการณ์ฟื้นฟูรัฐคอลลีฟะฮากัลหรือขบวนการซาลาฟี่ ซึ่งรู้จักกันในนาม HTI ตั้งแต่ในช่วงปลายทศวรรษ 1980 และการเพิ่มขึ้นของนักเทศน์อิสลามที่เติบโตขึ้นมาภายใต้ HTI ซึ่งมีความทะเยอทะยานทางการเมืองแบบรัฐอิสลามอย่างแรงกล้า นั้น ได้สร้างความวิตกกังวลแก่รัฐบาลอินโดนีเซียไม่น้อย เนื่องจาก เป้าหมายและอุดมคติของ HTI ได้แสดงให้เห็นว่าต่อต้านอุดมคติหรือคุณค่าประชาธิปไตยเสรีแบบตะวันตก คุณค่าในเรื่องเสรีนิยม รัฐชาติหรือระบอบการเมืองแบบทางโลก การอดทนอดกลั้น

ในความแตกต่างทางศาสนาและวัฒนธรรม รวมไปถึงหลักเอกภาพท่ามกลางความหลากหลายของ อินโดนีเซีย กระนั้นกล่าวได้ว่า ความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามอันล้นเกินของ HTI ได้นำมาสู่การ ยุบองค์กรนี้ลงไปที่สุดในที่สุด

### บทบาทของศาสนาอิสลามและการเมืองอินโดนีเซียในยุคหลังสุฮาร์โต

แม้ว่าการจำกัดบทบาททางการเมืองของศาสนาอิสลามและกลุ่มการเมืองอิสลามตลอดช่วง ยุคระเบียบใหม่จะสร้างความคุ้นเคื่องแก่มุสลิมอินโดนีเซียอย่างยิ่ง แต่ในอีกด้านหนึ่งแล้ว ระเบียบ การเมืองอันเข้มงวดนี้กลับส่งผลทางอ้อมในการเอื้อแก่การเติบโตของกระแสฟื้นฟูอิสลามเป็นอย่างมาก เนื่องจากกิจกรรมทางศาสนาต่างกล่าวไม่ถูกมองว่าขัดแย้งกับอุดมการณ์หลักหรือปรัชญา และ สันคลอนอำนาจเดิมของยุคระเบียบใหม่ ด้วยเหตุนี้ การทำให้อินโดนีเซียเป็นอิสลามผ่านกิจกรรมการ ชักชวนให้ปัจเจกบุคคลมุสลิมอินโดนีเซียหันมาปฏิบัติตนอย่างถูกต้องตามคำสอนอิสลามตั้งแต่ช่วง ทศวรรษ 1970 จึงขยายตัวขึ้นอย่างเห็นได้ชัด โดยเฉพาะบรรดาคนหนุ่มสาวมุสลิมอินโดนีเซียรุ่นใหม่ ที่เกิดและเติบโตมาในยุคระเบียบใหม่และช่วงการฟื้นฟูอิสลาม คนเหล่านี้ไม่เพียงเป็นเป้าหมายและมี บทบาทในการฟื้นฟูอิสลาม ทว่ายังพยายามเรียกร้องการมีส่วนร่วมทางการเมืองเพิ่มมากขึ้นอีกด้วย โดยอยู่ในรูปแบบของการเคลื่อนไหวทางสังคมและวัฒนธรรม ซึ่งต่อมาได้บ่มเพาะคุณค่าแบบ ประชาธิปไตย พหุวัฒนธรรม ความอดทนอดกลั้นต่อความแตกต่าง จนกระทั่งในที่สุดบรรดาคนหนุ่ม สาวมุสลิมอินโดนีเซียเหล่านี้ก็กลายเป็นหนึ่งในมวลชนที่มีบทบาทสำคัญในการโค่นล้มสุฮาร์โตใน ค.ศ.1998 อันเป็นการปิดฉากการครองอำนาจนำทางการเมืองในอินโดนีเซียนานกว่าสามทศวรรษของ อดีตนายพลผู้นี้ลง

กล่าวได้ว่า ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21 ความขัดแย้งและความตึงเครียดระหว่างมุสลิมแต่ ในนามหรืออะบังงัน (Abangan) และมุสลิมที่เคร่งครัดหรือซานตริ (Santri) ได้จางหายไปแล้ว เพราะตลอดช่วงการฟื้นฟูอิสลามตั้งแต่ในทศวรรษ 1970 นั้นได้เปลี่ยนให้ชาวมุสลิมอะบังงันกลายเป็น ซานตริมากขึ้น นอกจากนี้ พรรคการเมืองอิสลาม องค์กรมุสลิมต่าง ๆ และมุสลิมอินโดนีเซียก็ปรากฏ ตัวออกมาในพื้นที่สาธารณะอย่างเปิดเผย และมีบทบาททางการเมืองตลอดช่วงยุคการปฏิรูประหว่าง ค.ศ.1998-2004 ด้วยเหตุนี้ จึงเห็นได้ว่าศาสนาอิสลามก็ยังคงมีบทบาทในชีวิตส่วนตัวและพื้นที่ สาธารณะเพิ่มสูงขึ้นอย่างไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อนในประวัติศาสตร์อินโดนีเซียสมัยใหม่ กล่าวได้ว่า การ มีเสรีภาพทางการเมืองจึงเป็นสิ่งที่ทำให้อิสลาม กลุ่มการเมืองอิสลาม และมุสลิมอินโดนีเซียทั่วไปได้ ก้าวขึ้นมามีบทบาททางสังคมการเมืองโดยไม่ต้องกลัวว่าจะถูกปราบปรามโดยกลไกของรัฐ

อย่างไรก็ตาม พรรคการเมืองอิสลามก็ยังไม่เคยประสบความสำเร็จในการกลายเป็นเสียงข้าง มากในรัฐสภา ดังจะเห็นได้ว่าการเลือกตั้งทั่วไปและการเลือกตั้งท้องถิ่นในปี ค.ศ.1999, 2004



และ 2009 นอกจากนี้ ยังพบว่าไม่มีตัวแทนจากพรรคการเมืองอิสลามประสบความสำเร็จในการผลักดันนโยบายที่ใช้กฎหมายชารีอะะ ตรงกันข้ามกับพรรคการเมืองนอกพรรคอิสลามที่ไม่เพียงได้รับความนิยมนามากกว่าทั้งในระดับท้องถิ่นและระดับชาติ แต่ยังมีบทบาทกำหนดนโยบายบังคับใช้กฎหมายที่อิงกับชารีอะะในระดับท้องถิ่นอีกด้วย อย่างไรก็ตาม ดูเหมือนว่าองค์กรหรือขบวนการเคลื่อนไหวของมุสลิมที่แยกตัวจากพรรคการเมืองอิสลามและอยู่นอกกระบวนการเลือกตั้งจะมีบทบาทผลักดันกฎหมายอิสลามมากกว่าพรรคการเมืองอิสลามที่มีอำนาจทางการเมืองผ่านการเลือกตั้งเสียอีก ทั้งนี้ความล้มเหลวทั้งในการเลือกตั้งและการผลักดันนโยบายกฎหมายอิสลามของพรรคการเมืองอิสลามนั้นจึงดูเหมือนได้หักล้างความเชื่อทั่วไปที่ว่า การทำให้การเมืองอินโดนีเซียเป็นอิสลามนั้นมาจากพรรคการเมืองอิสลาม โดยเหตุปัจจัยอันสำคัญอาจมาจากการขาดแคลนทรัพยากรในการแข่งขันทางการเมือง โครงสร้างพรรคยังอ่อนแอ และเรื่องอื้อฉาวทางศีลธรรม ด้วยเหตุนี้ พรรคการเมืองอิสลามจึงเปลี่ยนท่าทีอันแข็งกร้าวมาสู่ทางสายกลางผ่านระบบการเลือกตั้งในการเมืองอินโดนีเซีย (Buehler, 2016, pp. 109, 114-115)

นอกจากนี้ ในการเลือกตั้งทั่วไปใน ค.ศ. 2014 และ 2018 ก็ยังไม่ปรากฏว่าพรรคการเมืองอิสลามครองเสียงส่วนใหญ่ในรัฐสภา กระนั้น แม้พรรคการเมืองอิสลามจะขาดแคลนทรัพยากรเพื่อใช้ต่อสู้แข่งขันกับพรรคการเมืองแบบทางโลก โครงสร้างพรรคอ่อนแอ และมีเรื่องอื้อฉาวที่ส่งผลต่อความนิยมต่อพรรค แต่ก็ปฏิเสธไม่ได้เช่นกันว่าพรรคการเมืองอิสลามค่อนข้างมีบทบาทและเข้าถึงอำนาจรัฐตลอดมาในช่วงสองทศวรรษหลังยุคสุฮาร์โต เนื่องจากทั้งตัวแทนและพรรคอิสลามเข้ามามีบทบาทในรัฐบาลเสมอมา ทั้งนี้หากมองในแง่ของอารมณ์ความรู้สึกแล้ว ท่ามกลางการช่วงชิงอำนาจนำทางการเมืองระหว่างกลุ่มการเมืองอิสลามและพรรคการเมืองแบบทางโลก รวมไปถึงการเคลื่อนไหวของกลุ่มหรือองค์กรมุสลิมต่าง ๆ ตั้งแต่ยุคการปฏิรูประหว่าง ค.ศ. 1998-2004 แล้ว ดูเหมือนว่านวนิยายอินโดนีเซียร่วมสมัยของมะฮ์ฟูต อิกวาน ที่ได้ปรากฏตัวออกมาในห้วงบรรยากาศแห่งสังคมประชาธิปไตยนี้ จึงอาจเป็นดังดัชนีอันแสดงให้เห็นว่า เหตุใดพรรคการเมืองอิสลามถึงไม่อาจครองความนิยมส่วนใหญ่ในอินโดนีเซีย รวมทั้งทำไมการใช้กฎหมายชารีอะะยังถูกจำกัดในบางเรื่องหรือบางพื้นที่ และการสถาปนารัฐที่ใช้กฎหมายอิสลามเป็นกฎหมายสูงสุดจึงยังคงเป็นความฝันใฝ่ของคนส่วนน้อยในสังคมอินโดนีเซีย

กล่าวได้ว่าภายในช่วงสองทศวรรษหลังจากสุฮาร์โตสิ้นอำนาจ แม้ความรู้สึกเชิงศีลธรรมแบบอิสลามจะชี้นำทางชีวิตของชาวมุสลิมอินโดนีเซียในแต่ละวันหรือในความสัมพันธ์กับสิ่งต่าง ๆ ในสังคม แต่ชาวมุสลิมอินโดนีเซียซึ่งเป็นประชากรส่วนใหญ่ของประเทศยังคงเป็นเหมือนมนุษย์ทั่วไปที่ยังมีเรื่องผิดพลาด บางชีวิตยังคงติดอยู่ในหล่มแห่งความเลื่อมล้ำ ความล้มเหลวในชีวิต และความขัดแย้งในอดีต ขณะเดียวกันแม้ว่าผลของการฟื้นฟูศาสนาอิสลามจะทำให้ชาวมุสลิมอินโดนีเซียเคร่งครัดศาสนาขึ้น และกลุ่มการเมืองอิสลามที่ฝันใฝ่ถึงการสถาปนารัฐอิสลามหรือนำกฎหมายชารีอะะ

มาเป็นรัฐธรรมนูญจะขยายตัวจนกระทั่งได้ทำให้ระบอบการเมืองอินโดนีเซียมีแนวโน้มเป็นระบอบประชาธิปไตยแบบที่เอียงไปในทางศาสนาอิสลาม แต่กระนั้น ก็หาได้มีพรรคการเมืองหรือข้อเสนอทางการเมืองจากองค์กรอิสลามใดประสบความสำเร็จในการครองใจประชาชนส่วนใหญ่ของประเทศไม่ ข้อเสนอที่เป็นไปในลักษณะสุดปลายทางต่าง ๆ เช่น สังคมที่ปกครองโดยกฎหมายอิสลามเต็มรูปแบบหรือระบอบรัฐอิสลามอันงดงามไว้ที่ใด จึงยังคงเป็นสิ่งที่แปลกแยกไปจากชีวิตในทางศาสนาของชาวมุสลิมอินโดนีเซียส่วนใหญ่ในปัจจุบันซึ่งเป็นมนุษย์ที่ยังคงบกพร่องไม่สมบูรณ์และมีความผิดพลาดเสมอ

## สรุป

ในยุคหลังสุฮาร์โต อูมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียได้รับเสรีภาพทางการเมืองมากขึ้น กระนั้นคุณค่าหรือมรดกทางสังคมทางวัฒนธรรมการเมืองในยุคสุฮาร์โตก็ยังไม่จางหายไป โดยเฉพาะแนวคิดเรื่องรัฐแบบครอบครัวที่ยังคงมีบทบาทอย่างยิ่งในสังคมของอูมะฮ์มุสลิม แต่เป็นสิ่งที่สร้างความทุกข์ทนทั้งทางกายและความรู้สึกต่อผู้หญิงหรือสตรีเพศ เพราะสังคมประชาธิปไตยให้บทบาททางสังคมและการเมืองแก่ผู้ชายเหนือผู้หญิง ในขณะที่ผู้หญิงต้องยอมรับชะตากรรมและอยู่อย่างเจียม ๆ เพื่อซ่อนเร้นความขุ่นเคืองใจหรือความอึดอัดทางอารมณ์ อย่างไรก็ตาม การเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วทางสังคมและเศรษฐกิจในช่วงสามทศวรรษของยุคสุฮาร์โต รวมทั้งการเปิดกว้างทางการเมืองในยุคประชาธิปไตย ก็ทำให้ผู้หญิงมุสลิมอินโดนีเซียจำนวนมากได้รับการศึกษาแบบสมัยใหม่และออกมาทำงานนอกบ้านแทนที่จะเป็นเพียงแม่บ้านผู้คอยรับใช้สามีและดูแลลูก โดยคนเหล่านี้ก็กล้าหาญที่ออกมาแสดงความรู้สึกแบบใหม่ โดยวางอยู่บนความเท่าเทียมทางเพศอันเป็นคุณค่าของระบอบการเมืองแบบประชาธิปไตย แต่ก็ยังอยู่ภายในกรอบของศาสนาอิสลามที่ได้รับการตีความใหม่โดยผู้หญิง ซึ่งเป็นสิ่งที่ได้รับการยกย่องเชิดชูในฐานะสิ่งที่ดีงาม

ดังนั้น ในยุคหลังสุฮาร์โต ชุมชนมุสลิมอินโดนีเซียหรืออูมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียจึงไม่เพียงไฝหาสังคมที่เป็นธรรม เปิดกว้าง มีเสรีภาพ และเป็นประชาธิปไตย แต่ยังไฝหาความเป็นอูมะฮ์แบบใหม่ที่ทั้งหญิงและชายชาวมุสลิมอินโดนีเซียมีความเท่าเทียมกันมากขึ้น โดยวางอยู่ในกรอบศาสนาอิสลามแบบที่ยกระดับสถานะของผู้หญิง อันเป็นวาระทางการเมืองที่กำลังระอุไปทั่วโลกมุสลิม ดังที่เกิดขึ้นในโลกมุสลิมิกายสุนนีที่ประเทศอียิปต์ (ดู Lindsey, 2023) และเมื่อไม่นานมานี้ในโลกมุสลิมิกายชีอะฮ์ที่ประเทศอิหร่าน (De Bellaigue, 2022) ที่ได้แสดงความอาจหาญโดยลุกขึ้นมาเรียกร้องการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองจากระบอบอำนาจนิยม และการปลดปล่อยสถานะของผู้หญิงมุสลิมที่ถูกควบคุมโดยระบบสังคมประชาธิปไตยแบบอิสลาม

## บทที่ 8

### บทสรุป

วิทยานิพนธ์เรื่อง “ประวัติศาสตร์อารมณฺ์ของชาวอินโดนีเซียจากยุคอาณานิคมจนถึงยุคหลังสุฮาร์โต” เป็นการศึกษาวิเคราะห์การเปลี่ยนแปลงของประสบการณ์ทางอารมณฺ์และบทบาทของความรู้สึกผ่านงานวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ตั้งแต่ยุคอาณานิคมในคริสต์ศตวรรษที่ 20 จนถึงในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21 (ค.ศ.1901-2018) โดยใช้วิธีการศึกษาและกรอบคิดเรื่องพจนานารมณฺ์ของเรดดี เพื่อต้องการจะแสดงให้เห็นว่า แม้ชาวอินโดนีเซียในชุมชนหรืออุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียจะมีสังกัดกลุ่ม องค์กร สมาคมทางศาสนา หรืออาจมีจุดยืนทางการเมืองแตกต่างกันไป แต่คุณค่าหรือคำสอนในศาสนาอิสลามก็มีบทบาทสำคัญยิ่งในการหล่อหลอมอารมณฺ์ความรู้สึกของชาวมุสลิมอินโดนีเซียอยู่เสมอ อย่างไรก็ตาม การแสดงความรู้สึกหรือพจนานารมณฺ์ของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียผ่านภาษาอินโดนีเซียนั้น ได้เปลี่ยนแปลงไปตามช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ ซึ่งสัมพันธ์อย่างแนบแน่นกับลักษณะของระบอบการเมือง เสรีภาพในการแสดงออก และบริบททางสังคมและเศรษฐกิจที่รายล้อมชีวิตของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซีย ในขณะเดียวกัน ความเปลี่ยนแปลงของความรู้สึก การแสดงความรู้สึก ความอึดอัดหรือความทุกข์ทนทางความรู้สึก และลักษณะของตัวตนที่สามารถถูกดัดงอหรือเปลี่ยนแปลงได้อย่างง่ายดายของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียก็ถือเป็นลักษณะสากลของมนุษย์ที่พบได้ในทุกสังคม

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้จึงพยายามชี้ให้เห็นว่า ประสบการณ์ทางอารมณฺ์ของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียนั้นถูกหล่อหลอมขึ้นจากความจำเพาะทางสังคมและประวัติศาสตร์ของอินโดนีเซียในแต่ละยุคสมัย กล่าวคือ หากในช่วงสมัยใดที่ระบอบการเมืองมีเสรีภาพอันเปิดกว้าง ผู้คนก็จะมีทางเลือกในการการแสดงออกหลากหลายรูปแบบมากขึ้น และจะส่งผลให้ระบอบการเมืองมีเสถียรภาพ แต่หากระบอบการเมืองใดเข้มงวดและจำกัดเสรีภาพในการแสดงออก โดยคาดหวังให้ผู้คนแสดงความรู้สึกตามบรรทัดฐานหรือคุณค่าของระบอบการเมืองนั้น ๆ ซึ่งจะยกย่องหรือให้รางวัลแก่ผู้ประสบความสำเร็จ และจะลงโทษผู้ที่ล้มเหลวหรือมีความเบี่ยงเบนเพื่อกระตุ้นให้กลับมาอยู่ในร่องในรอย ดังเช่นในยุคอาณานิคมหรือยุคระเบียบใหม่ที่พบว่า ความอึดอัดและความรู้สึกทุกข์ทนของประชาชนมีความเข้มข้นภายใต้ระบอบการเมืองที่เข้มงวด กระนั้น ภายใต้บรรยากาศที่เสรีภาพของความรู้สึกถูกจำกัดนี้ ผู้คนก็มีแนวโน้มที่จะเก็บซ่อนความรู้สึกเพื่อหลีกเลี่ยงการโดนลงโทษ หรืออาจแสดงออกในพื้นที่ที่รู้สึกปลอดภัยและผ่อนคลายจากความเข้มงวดของระบอบการเมือง ดังเช่นการอุบัติขึ้นของกวีนิพนธ์ เรื่องสั้น และนวนิยายอิสลามในวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ที่ได้กลายเป็นทั้งชุมชนทางวรรณกรรมและที่พักพิงทางความรู้สึกของชาวมุสลิมอินโดนีเซียจำนวนหนึ่ง รวมทั้งยัง

เป็นพื้นที่แห่งการสื่อสารโดยอิงอยู่กับคุณค่าบางอย่างที่ดีกว่า โดยเฉพาะอุดมคติเรื่องการไฝหาความเป็นชุมชนมุสลิมหรืออุมมะฮ์แบบใหม่ อันวางอยู่บนคุณค่าของเสรีภาพแห่งปัจเจกบุคคล ความเท่าเทียม ประชาธิปไตย หรือคำสอนของศาสนาอิสลามเป็นต้น (ดูข้อถกเถียงเรื่องอุมมะฮ์ใน Al-Ahsan, 1986; Dany, 1975)

อย่างไรก็ตาม การเป็นอุมมะฮ์มุสลิมแห่งอินโดนีเซียนั้นก็มีลักษณะเฉพาะที่แตกต่างไปจากอุมมะฮ์มุสลิมในส่วนอื่น ๆ ของโลก ไม่ว่าจะเป็นในพื้นที่แอฟริกาเหนือ ตะวันออกกลาง อินเดียใต้ หรือภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ทั้งนี้ตั้งแต่ในช่วงยุคอาณานิคมนั้น อุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียในอินดิสที่อยู่ในโลกแบบจารีตไม่เพียงได้รับการส่งเสริมหรือกระตุ้นผ่านระบบการศึกษาสมัยใหม่แบบตะวันตกภายใต้คำแนะนำของชาวดัตช์ เพื่อเปลี่ยนไปเป็นอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียแบบสมัยใหม่ แต่ยังพยายามลุกขึ้นมาท้าทายและนำเสนอระเบียบทางสังคมหรือระบอบการเมืองในยุคอาณานิคมอีกด้วย แม้ว่าจะจบลงด้วยความล้มเหลวทางการเมืองก็ตาม ในเวลาต่อมาอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียซึ่งถูกหล่อหลอมขึ้นจากคุณค่าแบบสังคมนิยม ระบบการศึกษาสมัยใหม่ และวัฒนธรรมทหารแบบญี่ปุ่นก็กลับมามีบทบาทสำคัญในช่วงสงครามการปฏิวัติอินโดนีเซีย ซึ่งอารมณ์กลายเป็นพลังในการขับเคลื่อนคนหนุ่มสาวอินโดนีเซียให้ลุกขึ้นมาจับปืนและยอมพลีชีพเพื่อชาติ กระนั้น อุมมะฮ์มุสลิมแห่งการปฏิวัติก็ค่อย ๆ หมดความสำคัญลงไป เมื่อสุฮาร์โตและกองทัพอินโดนีเซียได้ก้าวขึ้นสู่การครองอำนาจทางการเมืองมากกว่า 3 ทศวรรษ โดยอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียไม่เพียงถูกกีดกันจากการมีส่วนร่วมทางการเมือง แต่อุดมคติแบบทางการเมืองหนึ่งเดียวของรัฐหรือรัฐแบบครอบครัวนั้นยังกลายเป็นคุณค่าหรือระบอบความรู้สึกแบบใหม่ ซึ่งมีอิทธิพลมาจวบจนปัจจุบัน

ทั้งนี้ ในส่วนส่วนในด้านกรอบแนวคิดหรือทฤษฎีนั้น วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ได้วางอยู่ในกระแสดการศึกษาประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึก (history of emotion) ผ่านแนวคิดสำคัญของวิลเลียม เรดดี ที่ได้นำเสนอไว้ในงานเรื่อง *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions* (Reddy, 2001) เพื่อใช้ในการตีความวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่และความเปลี่ยนแปลงของอารมณ์ความรู้สึกของชาวอินโดนีเซีย ทั้งนี้วิทยานิพนธ์เรื่อง “ประวัติศาสตร์อารมณ์ของชาวอินโดนีเซียจากยุคอาณานิคมจนถึงยุคหลังสุฮาร์โต” ต้องการนำเสนอการเปลี่ยนแปลงของชีวิตทางความรู้สึกหรือประสบการณ์ทางอารมณ์ผ่านงานวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ เพราะนอกจากการศึกษามิติด้านอุดมการณ์หรือความคิดทางการเมืองซึ่งได้แสดงให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงของจิตสำนึกทางศาสนาและการเมืองของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียแล้ว การเข้าใจบทบาทและความเปลี่ยนแปลงของอารมณ์ความรู้สึกก็จะทำให้ภาพของสังคมนการเมืองอินโดนีเซียมีความสมบูรณ์ชัดเจนยิ่งขึ้น

แม้การศึกษาอารมณ์ความรู้สึกจะไม่ใช่วิธีใหม่อย่างสิ้นเชิง ดังที่แสดงให้เห็นในการสำรวจและทบทวนงานศึกษาที่ผ่านมาของบทที่ 2 แต่การศึกษาความเป็นประวัติศาสตร์ของอารมณ์

ความรู้สึก และความสัมพันธ์อย่างแนบแน่นระหว่างระบอบการเมืองกับประสบการณ์ทางอารมณ์ของชาวอินโดนีเซียอันเป็นเป้าหมายของการวิจัยชิ้นนี้นั้นเหมือนงานของเรดตี้จะยังคงขาดแคลน ดังนั้นงานวิทยานิพนธ์ฉบับนี้จึงอยู่ในกระแสธารแห่งการศึกษาประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึกที่ได้หวนคืนกลับมาสู่ความสนใจของนักประวัติศาสตร์ทั่วโลกอีกครั้งตลอดกว่า 2 ทศวรรษที่ผ่านมา โดยได้มีการพัฒนา ปรับปรุง และนำเสนอกรอบคิดหรือทฤษฎีใหม่ ๆ เพื่อศึกษาความเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์และบทบาทในการเมืองของอารมณ์ความรู้สึก เช่น งานเรื่อง “Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards” (Stearns & Stearns, 1985) *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (Rosenwein, 2006) และ “Are Emotions a Kind of Practice (and Is that What makes Them Have a History? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion)” (Scheer, 2012) รวมทั้งงานศึกษาประวัติศาสตร์อารมณ์ความรู้สึกใหม่ ๆ ที่ออกมาในช่วงไม่ 3-4 ปีมานี้จาก “สถาบันแมกซ์ พลังค์” (Max Planck Institutes) แห่งประเทศเยอรมนี เช่น งานเรื่อง *Love, Honour, and Jealousy: An Intimate History of the Italian Economic Miracle* (Cullen, 2019) *Emotions and Temporalities* (Pernau, 2021) และ *With Your Words in My Hands: The Letters of Antonietta Petris and Loris Palma* (Gabaccia, 2021) อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเชื่อว่ากรอบแนวคิดวิธีการศึกษา และสมมติฐานหรือข้อเสนอของเรดตี้้นั้นยังคงมีประโยชน์และทรงพลังอย่างยิ่งในการอธิบายบทบาทของอารมณ์ความรู้สึกในฐานะองค์ประธานหรือผู้กระทำการทางประวัติศาสตร์

ทั้งนี้ จากการวิเคราะห์วรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ของวิทยานิพนธ์ โดยใช้กรอบคิดทางทฤษฎีของวิลเลียม เรดตี้ โดยเฉพาะกรอบคิดเรื่องพจนานามณ์ (emotive) อันเป็นเครื่องมือในการตีความประสบการณ์ทางอารมณ์ของอุมมะฮ์ชาวมุสลิมอินโดนีเซียที่แสดงออกผ่านภาษาอินโดนีเซียอันปรากฏอยู่ในวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่นั้นยังได้เผยให้เห็นอีกด้วยว่า แม้โดยทั่วไปแล้วสังคมอินโดนีเซียได้กลายเป็นรัฐชาติสมัยใหม่ที่ได้แยกบทบาทของศาสนาออกจากการเมืองหรือพื้นที่สาธารณะ แต่ศาสนาอิสลามในฐานะศาสนาของชาวอินโดนีเซียโดยส่วนใหญ่ ๆ ก็พยายามกลับมามีบทบาทในการเมืองหรือพื้นที่สาธารณะมากยิ่งขึ้น ดังที่อาจสังเกตได้ว่าในช่วงตลอดคริสต์ศตวรรษที่ 20 และในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21 นั้น ความพยายามปรับเปลี่ยน ต่อสู้ และดิ้นรนของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียในการหาตำแหน่งแห่งที่ของตนเองในสังคมอินโดนีเซียสมัยใหม่นั้นเกิดขึ้นตลอดเวลา โดยเฉพาะการฟื้นฟูอิสลามที่เกิดขึ้นหลายระลอกนับตั้งแต่ในช่วงอาณานิคม รวมทั้งการส่งเสริมหรือสถาปนาสถาบันทางศาสนาอิสลามโดยรัฐอินโดนีเซีย ดังนั้นจึงอาจกล่าวได้ว่า บทบาทของศาสนาจึงมิได้จางหายไปตามรายทางของพัฒนาการทางประวัติศาสตร์จากยุคจารีตมาสู่ยุคสมัยใหม่ ดังที่เคยเชื่อกันอย่างยาวนานว่า เมื่อสังคมหนึ่ง ๆ ได้เปลี่ยนแปลงเข้าไปสู่ความเป็นสมัยใหม่มากขึ้นเท่าไร

ผู้คนที่คิดใคร่ครวญอย่างมีความเป็นเหตุเป็นผลมากยิ่งขึ้นและความศรัทธาในศาสนาก็จะลดน้อยลงไปด้วย

ในขณะเดียวกัน ข้อค้นพบของวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ยังนำไปสู่การขยายความเข้าใจเรื่องพื้นที่สาธารณะและบทบาทของศาสนาในสังคมมุสลิมยุคสมัยใหม่อีกด้วย ทั้งนี้ในงานของตาล อาซาด (Talal Asad) นักมานุษยวิทยาวัฒนธรรมชาวอังกฤษเชื้อสายอาหรับ เรื่อง *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Asad, 2003) ซึ่งได้ท้าทายข้อเสนอที่ว่าด้วยเรื่องพื้นที่สาธารณะ ความเป็นสมัยใหม่ และความเป็นรัฐแบบโลกวิสัยของชาร์ลส์ เทย์เลอร์ (Charles Taylor) นักปรัชญาคนสำคัญในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 20 จนถึงปัจจุบันในผลงานชิ้นสำคัญเรื่อง *A Secular Age* (Taylor, 2007) ซึ่งได้เสนอว่า นับตั้งแต่หลังคริสต์ศตวรรษที่ 15 จนถึงยุคปัจจุบัน สังคมตะวันตกได้แยกเรื่องศาสนาออกจากการเมืองหรือพื้นที่สาธารณะ ปัจเจกบุคคลถูกปลดปล่อยออกจากโลกของศาสนา และศาสนาก็เป็นเพียงทางเลือกหนึ่งในหลาย ๆ ทางเลือก โดยไม่ได้เป็นวิถีชีวิตแบบเดียวที่คอยกำกับควบคุมชีวิตของมนุษย์อีกต่อไป อย่างไรก็ตาม แม้อาซาดกลับเสนอว่า ข้อเสนอดังกล่าวอาจเข้ากันได้กับโลกของคริสต์ศาสนิกชนในสังคมยุโรปตะวันตกและอเมริกาเหนือ แต่ในโลกมุสลิมแล้ว พื้นที่ส่วนตัวกับพื้นที่สาธารณะกลับไม่ได้ถูกแยกขาดออกจากกันโดยสิ้นเชิง อีกทั้งศาสนาอิสลามก็ต้องการเข้ามามีบทบาทในพื้นที่สาธารณะเพื่อควบคุมการแสดงออกหรือศีลธรรมของผู้คนในสังคม ดังนั้น แม้อินโดนีเซียจะเป็นรัฐแบบโลกวิสัย แต่ก็ได้แสดงให้เห็นถึงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่ดูจะไปได้เป็นอย่างดีกับข้อเสนอของอาซาด

นอกจากนี้ การที่เทย์เลอร์เสนอว่า มีความแตกต่างระหว่างตัวตนของมนุษย์ยุคก่อนสมัยใหม่กับสมัยใหม่ โดยตัวตนยุคก่อนสมัยใหม่นั้นมีลักษณะเป็นรูปพรุนหรือมีรอยร้าวซึ่งเปิดให้อิทธิพลจากภายนอกสามารถแทรกซึมเข้ามาได้ เช่น ภูติผีปีศาจ และอารมณ์ความรู้สึกหรือความคิดของผู้อื่น ในขณะที่ตัวตนยุคสมัยใหม่นั้น แม้จะไม่ได้ปิดกั้นการสร้างความสัมพันธ์กับผู้อื่นหรือโลกแบบอื่น ๆ หากทว่าจะมีสิ่งที่เป็นเหมือนกันซึ่งคอยป้องกันและควบคุมสิ่งใด ๆ ก็ตามที่พยายามจะซึมผ่านเข้ามาสู่ตัวตนมนุษย์ อันวางอยู่บนแนวคิดแบบมนุษยนิยม (humanism) ที่มองว่ามนุษย์มีศักยภาพในการกำหนดและตัดสินใจด้วยตัวเอง แทนที่จะเป็นอำนาจของพระเจ้าหรือสิ่งเหนือธรรมชาติ (Taylor, 2007, pp. 35-41) โดยในแง่นี้รัฐแบบโลกวิสัยจึงมีท่าทีต่อต้านอิทธิพลทางศาสนา แต่กระนั้น งานวิทยานิพนธ์ฉบับนี้กลับแสดงให้เห็นว่า อิทธิพลทางศาสนาได้เข้ามามีบทบาทสำคัญในการกำหนดหรือนิยามรวมทั้งหล่อหลอมตัวตนแบบสมัยใหม่ของอุมมะฮ์อินโดนีเซีย แต่ระดับความเข้มข้นของศาสนานั้นจะสัมพันธ์ในเชิงผกผันแปรไปกับระบอบการเมืองและบริบททางสังคมการเมืองในแต่ละยุคสมัย ดังนั้น ตั้งแต่ในยุคหลังสุฮาร์โตเป็นต้นมาจึงดูเหมือนว่าบทบาทของอิสลามในสังคมอินโดนีเซียกลับเพิ่มมากขึ้น

ดังนั้น คุณูปการของวิทยานิพนธ์เรื่อง “ประวัติศาสตร์อารมณ์ของชาวอินโดนีเซียจากยุคอาณานิคมจนถึงยุคหลังสุฮาร์โต” ก็คือ ความพยายามจะใช้วิธีการวิเคราะห์แบบใหม่เพื่อตีความวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่ และฉายให้เห็นถึงความเปลี่ยนแปลงของอารมณ์ความรู้สึกประวัติศาสตร์อินโดนีเซีย เพราะอารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์ในสังคมหนึ่ง ๆ นั้นมิได้เป็นเพียงเครื่องประดับในการอธิบายความเปลี่ยนแปลงทางสังคมเท่านั้น หากแต่ยังเป็นสิ่งที่ขับเคลื่อนประวัติศาสตร์ หล่อหลอมความคิดหรือสติปัญญา ระบบศีลธรรม และปฏิบัติทางการเมืองอีกด้วย ดังนั้น อารมณ์ความรู้สึกจึงอยู่ในฐานะเป็นผู้กระทำการทางประวัติศาสตร์ในอินโดนีเซีย โดยไม่ได้เป็นเหมือนร่างทรงที่ถูกชักใยโดยโครงสร้างทางสังคมการเมือง หรือเป็นเพียงภาพแทนของวัฒนธรรมหรือระบอบการเมืองที่กำลังครองอำนาจนำ แต่ยังมีบทบาททางการเมือง โดยสัมพันธ์กับเสรีภาพทางความรู้สึกและการหลุดพ้นจากความทุกข์ทนทางความรู้สึก (Reddy, 2001, pp. 66-88) ดังนั้น ในการสื่อสารหรือการแสดงความคิดเห็นทุกรูปแบบในพื้นที่สาธารณะยุคสมัยใหม่ อารมณ์ความรู้สึกจึงไม่ได้ถูกทำให้หายไปหรือถูกแทนที่ด้วยการครุ่นคิดแบบมีเหตุมีผล เหมือนเช่นฮาร์เบอร์มาสเข้าใจ (ดู Habermas, 1984a; 1984b) หากแต่ประสบการณ์ทางอารมณ์ของอุมมะฮ์มุสลิมอินโดนีเซียที่ปรากฏอยู่ในงานวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่นั้น กลับได้แสดงให้เห็นว่าอารมณ์ความรู้สึกเปลี่ยนแปลงไปตามระบอบการเมืองและกาลเวลา กล่าวคือ ในบางช่วงความรู้สึกบางอย่างอาจได้รับยกย่องหรือถูกกระตุ้นให้แสดงออกมา ในขณะที่เดียวกันก็อาจถูกประณาม ถูกควบคุม และซ่อนเร้นจากการแสดงออกอย่างเปิดเผย เนื่องจากถูกมองว่าอันตราย ขัดแย้ง หรือไม่สอดคล้องกับเป้าหมายของระบอบการเมืองในขณะนั้น

อย่างไรก็ตาม เนื่องจากการศึกษาของวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ ได้ใช้เพียงงานวรรณกรรมอินโดนีเซียสมัยใหม่และหลักฐานชั้นรองจำนวนหนึ่งเท่านั้น ด้วยเหตุนี้ การวิจัยชิ้นนี้จึงยังคงมีข้อจำกัดในเรื่องการใช้หลักฐานชั้นต้นประเภทอื่น ที่มีอีกจำนวนมากมหาศาล และมีประโยชน์อย่างยิ่งในการศึกษาอารมณ์ความรู้สึกของชาวอินโดนีเซีย เช่น บันทึกหรือหนังสือแนวอัตชีวประวัติ ดนตรีหรือเพลงร่วมสมัยทางศาสนา ศิลปะ ละครเวที ละครโทรทัศน์ และภาพยนตร์ อีกทั้ง นอกจากชุมชนชาวมุสลิมอินโดนีเซียแล้ว การที่อินโดนีเซียเป็นสังคมแบบพหุวัฒนธรรมอันประกอบไปด้วยชาวอินโดนีเซียหลากหลายกลุ่มชาติพันธุ์ คนกลุ่มอื่น ๆ เหล่านั้นจึงอาจยึดถือคุณค่า กฎเกณฑ์ บรรทัดฐาน ระบอบความรู้สึก และการแสดงความรู้สึกหรือมีพจนานามณ์แบบอื่น ๆ ก็เป็นไปได้ แต่กระนั้น ช่องว่างดังกล่าวคงต้องอาศัยการวิจัยอย่างกว้างขวางรอบด้านมาแสดงและวิเคราะห์ให้เห็นต่อไปในอนาคต

# บรรณานุกรม





## ภาษาไทย

- กีฬา. (23 เมษายน 2563). ละเอียดิบ "เทิดศักดิ์" เล่าย้อนความประทับใจกับ "ทีมชาติไทย" ที่เสนา  
ยัน. *ไทยรัฐออนไลน์*.
- กีฬา. (24 มิถุนายน 2563). "เทิดศักดิ์" เปิดประสบการณ์ในเสนายัน, ลูก ไขว้ บรรลือโลกเดอะดึก.  
*ไทยรัฐออนไลน์*
- กีฬา. (29 ธันวาคม 2565). เกโละร่า บุงการโน-เสนายัน นรกทีมเยือน ส่งเวียนข้างศึก ดวลแข้งการูต้า.  
*มติชนออนไลน์*
- กีฬา. (31 ตุลาคม 2540). เอเอฟซีลีดไทยแบนอิเหนาเหลือ 6 เดือน. ข่าวสด. 14
- กีฬา. (8 กันยายน 2562). ละเอียดิบ "โค้ชแบน" ย้อนความถึงนัดชิงซีเกมส์ "เสนายัน" ปี 1997.  
*ไทยรัฐออนไลน์*.
- กีฬา. (9 กันยายน 2562). 'เสนายัน' นรกของทีมเยือน ไทยเจอมาแล้วนัดชิงซีเกมส์. *เดลินิวส์ออนไลน์*.
- กีฬาซีเกมส์. (2540 กรกฎาคม 2540). 'เสนายัน' เสาลักขวา! *มติชน*. 22.
- กีฬาซีเกมส์. (30 ธันวาคม 2540). ภาพหลอน 'ชวาเกมส์' ถึง 'บรูไนเกมส์'. *มติชน*. 14.
- คำ ผกา. (24 กุมภาพันธ์ 2559). The act of killing: นาฏสังหาร. *มติชนออนไลน์*.
- ดวงทิพย์ พรหมเขต. (2563). *D.N. AIDIT: ทีปะ นุสันตารา ไออดีต กับพรรคคอมมิวนิสต์ในอินโดนีเซีย*.  
กรุงเทพฯ: Illuminations Editions.
- ทวีศักดิ์ เผือกสม. (2547). *อินโดนีเซียรายา: รัฐจารีต ลู่ "ชาติ" ในจินตนาการ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์  
เมืองโบราณ.
- ทวีศักดิ์ เผือกสม. (2555). *ประวัติศาสตร์อินโดนีเซีย: รัฐจารีตในหมู่เกาะ ความเป็นสมัยใหม่แบบ  
อาณานิคม และสาธารณรัฐแห่งความหลากหลาย*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เมืองโบราณ.
- ทวีศักดิ์ เผือกสม. (2558). *ภูมิทัศน์ประวัติศาสตร์การแพทย์และการแพทย์พื้นบ้านในอินโดนีเซีย*. ใน  
โกมาตร จึงเสถียร-ทรัพย์, เทพินทร์ พัชรานุรักษ์, และปารณัฐ สุขสุทธิ์ (บก.), *วัฒนธรรม  
สุขภาพในอาเซียน* (น.51-63). นนทบุรี: สุขศาลา สำนักวิจัยสังคมและสุขภาพ (สวสส.).
- ทวีศักดิ์ เผือกสม. (2560). *วงศาวิทยาของอิเหนา: ปัญหาเรื่องลิ้น ความลึ้นไหลของสัญญาและการ  
เดินทางสู่โลกของป็นหยี*. กรุงเทพฯ: ยิปซี กรู๊ป
- ทวีศักดิ์ เผือกสม. (2560). *วีรบุรุษไพร่ชวา: รัฐมุสลิม สภานักบุญ และผู้มีกำเนิดจากใต้ดินดิน*.  
กรุงเทพฯ: ยิปซี กรู๊ป.
- ทิวาพร จันทร์แก้ว . (2556). "ประวัติศาสตร์อินโดนีเซีย" ในนวนิยายของปราโมทยา อนันตา ตูร์  
[วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษาไม่ได้ตีพิมพ์].  
มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์.

- ทูเดย์. (14 ตุลาคม 2540). ฝากกลโงง ‘ชาวเกมส์’. *มติชน*. 15.
- ฟุตบอล. (23 ตุลาคม 2540). เอเอฟซีนัดถก ‘เชือด’ อิเหนา. *มติชน*. 14.
- ฟุตบอล-ไทย. (26 ตุลาคม 2540). อิเหนาแจ้งเตะคิวทอ. ‘น้ำดำ’ หวาดกองเชียร์. *ข่าวสด*. 14.
- ฟุตบอลไทย. (28 ธันวาคม 2565). เสนายัน-นรกสำหรับผู้มาเยือน!! *สยามสปอร์ตออนไลน์*
- ภาคิน นิมนานรวงศ์. (2557). ปรัชญาประวัติศาสตร์อารมณ. *วารสารประวัติศาสตร์ ธรรมศาสตร์*, 1(1), 107-154.
- ยิมนาสติก. (5 กรกฎาคม 2540). ยิมฯ ลีลาไวย ‘อิเหนาเจ้าเล่ห์’ ทำผิดกติกา. *มติชน*. 15.
- วสันต์ ปัญญาแก้ว (บก.). (2562). *ร่าง แรง อารมณ ความรู้สึกในสังคมร่วมสมัย*. เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ศิวกร แกรงุ่น, มาโนช ดินลานสกุล และพัชลินจ จินนุ่น. (2022). สัจนิยมมหัศจรรย์ในนวนิยายเรื่องสมิงสำแดง ของเอกา กุณียาวัน. *ศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์*, 22(3), 235-260.
- สลิลทิพ แซ่ด่าน. (2553). *คาร์ดินีในประวัติศาสตร์อินโดนีเซียสมัยใหม่ ค.ศ.1904-1967* [วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ไม่ได้ตีพิมพ์]. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สิงห์ สุวรรณกิจ. (2563). ท่องสมุทรแห่งความรู้สึก: วิลเลียม เรดดีกับประวัติศาสตร์อารมณความรู้สึก. ใน *ชนิดา พรหมพยัคฆ์ และณัฐพงษ์ สกุลเลี้ยว (บก.), วิธีวิทยาในการศึกษาประวัติศาสตร์* (น.521-574). กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.
- อัจฉิมา แสงรัตน์. (2555). *อารมณต้องห้าม: เพศ และความรักรัในวรรณกรรมรัญจวนของนักเขียนสตรีอินโดนีเซียร่วมสมัย* [วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษาไม่ได้ตีพิมพ์]. มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์.
- อุมาพร พิชัยรักษ์. (2556). *การประดิษฐ์สร้างวีรบุรุษ : ภาพลักษณ์เจ้าชายที่ปนครในวัฒนธรรมอินโดนีเซีย* [วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษาไม่ได้ตีพิมพ์]. มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์.
- เอกา กุณียาวัน. (2561). สมิงสำแดง [Lelaki harimau] (เพ็ญศรี พานิช, ผู้แปล). กรุงเทพฯ: ไลต์เฮาส์.

### ภาษาอินโดนีเซีย

- Abay Adhitya. (2018). *Hijrah Itu cinta*. Yogyakarta: Bentang Pustaka.
- Abdullah Gymnastiar. (2003). *Aa Gym apa adanya: Sebuah qolbugrafi*. Bandung: MQ Publishing.
- Abidah El Khalieqy. (2001). *Menari di atas gunting*. Yogyakarta: Jendela.
- Abidah El Khalieqy. (2004). *Geni Jora*. Yogyakarta: Matahari.
- Abidah El Khalieqy. (2009). *Perempuan berkalung sorban*. Yogyakarta: Arti Bumi Intaran.
- Andrea Hirata. (2005). *Laskar pelangi*. Yogyakarta: Bentang.
- Andrea Hirata. (2006). *Sang pemimpi*. Yogyakarta: Bentang.
- Andrea Hirata. (2007). *Edensor*. Yogyakarta: Bentang.
- Andrea Hirata. (2008). *Maryamah Karpov: Mimpi-mimpi lintang*. Yogyakarta: Bentang.
- Anisa Aa. (2012). *Istri Kedua Gus*. Jakarta: Falcon Publishing.
- Ario Yosia, (12 April 2022). *Nostalgia timnas Indonesia: Ketika airMata timnas Indonesia Mengucur di Final SEA Games 1997*. Bola.com.  
<https://www.bola.com/indonesia/read/4936365/nostalgia-timnas-indonesia-ketika-air-mata-timnas-indonesia-mengucur-di-final-sea-games-1997>
- Atmadja, X. L. (2014). Analisis framing terhadap pemberitaan sosok basuki tjahaja purnama (Ahok) dalam pilkada DKI 2017 di media online berita Kompas.com dan Okezone.com. *Jurnal e-Komunikasi Universitas Kristen Petra*, 2(1), 1-11.
- Ayu Utami. (1998). *Saman*. Jakarta: KPG.
- Ayu Utami. (2013). *Larung* (Edisi keempat). Jakarta: KPG.
- Carey, P. (2007). *Kuasa ramalan: Pangeran Diponegoro dan akhir tatanan lama di Jawa, 1785-1855*. Jakarta: DPG.
- Darma, B. (2020). *Solilokui-kumpulan esai sastra*. Gramedia Pustaka Utama.
- Darma, B. (2020). *Solilokui-Kumpulan esai sastra*. Jakarta: PT Gramedia.
- Dee Lestari. (2002). *Supernova: Kastria puteri dan bintang jatuh*. Bandung: Cipta Cekas Grafika.
- Dinar Rahayu. (2002). *Ode untuk Leopold von Sacher-Masoch*. Bandung: Pustaka Jaya.
- Djenar Maeas Ayu. (2012). *Jangan main-main (dengan kelaminmu)*. Jakarta: Gramedia.
- Djenar Maesa Ayu. (2002). *Mereka bilang, saya monyet!* Jakarta: Gramedia.

- Eka Kurniawan. (2002). *Cantik itu luka*. Yogyakarta: Jendela.
- Eka Kurniawan. (2004). *Lelaki harimau*. Jakarta: Gramedia.
- Eka Kurniawan. (2014). *Seperti dendam, rindu harus dibayar tuntas*. Jakarta: Gramedia.
- Eka Kurniawan. (2015). *Perempuan patah hati yang kembali menemukan cinta melalui mimpi*. Yogyakarta: Bentang.
- Habiburrahman El Shirazy. (2005). *Ayat-ayat cinta*. Indonesia: Penerbit Republika.
- Hartati, M., & Wulan, A. P. (2016). Analisis nilai moral yang terkandung dalam novel *Ayat-Ayat Cinta* karya Habiburrahman El Shirazy. *Jurnal Pendidikan Bahasa*, 5(1), 138-151.
- Imam Samudra. (2004). *Aku melawan teroris*. Jazera, Solo: Extract.
- Jassin, H. B. (1953). *Kesusasteraan Indonesia Modern dalam kritik dan esei*. Djakarta: Gunung Agung.
- Jassin, H. B. (1963). *Pujangga Baru: Prosa dan puisi*. Djakarta: Gunung Agung.
- Laeny Sulistyawati. (10 November 2021). *Isi pidato Bung Tomo bakar semangat pertempuran 10 November*. Republika. <https://news.republika.co.id/berita/r2cjc3354/isi-pidato-bung-tomo-bakar-semangat-pertempuran-10-november>
- Mahfud Ikhwan. (2016). *Ulid: Sebuah novel* (Edisi Kedua). Sleman, Yogyakarta: Pustaka Ifada.
- Mahfud Ikhwan. (2017). *Dawuk: Kisah kelabu dari Rumbuk Randu*. Tangerang: Marjin Kiri.
- Mahfud Ikhwan. (2018). *Kambing dan hujan* (Edisi Kedua). Yogyakarta: Bentang
- Marco Kartodikromo. (2018). *Student Hidjo*. Yogyakarta: Pustaka Narasi,
- Mardiana, E. (3 Desember 2006). *Beristri dua, Aa Gym tidak menganjurkan poligami*. Detiknews. <https://news.detik.com/berita/d-715523/beristri-dua-aa-gym-tidak-menganjurkan-poligami->
- Maya Wulan. (2004). *Swastika*. Jakarta: Grasindo.
- Mommy Asf. (2010). *Layangan putus*. Indonesia: RDM Publisher.
- Nio, J. L. (1962). *Sastera Indonesia-Tionghoa*. Djakarta: Gunung Agung.
- Nova Riyanti Yusuf. (2003). *Mahadewa Mahadewi*. Jakarta: Gramedia.

- Pamusuk Eneste (Ed.). (1986). *Chairil Anwar, Aku ini binatang jatang: Koleksi sejak 1942-1949*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama,
- Prasetyo, D. (2015). Persepsi masyarakat DKI Jakarta terhadap figur dan komunikasi politik Basuki Tjahaja Purnama (Ahok). *Politika: Jurnal Ilmu Politik*, 5(2), 5-17.
- Radjab, M. (1952). *Toradja sa'dan: Kepelikan satu suku bangsa*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Ratih Kumala. (2004). *Tabula Rasa*. Jakarta: Grasindo.
- Ratna Indraswari Ibrahim. (2001). *Namanya, Massa*. Yogyakarta: LKIS Yogyakarta kerjasama dengan Puspek Averroes Malang
- Ratna Indraswari Ibrahim. (2002). *Aminah di satu hari: Antologi cerpen*. Yogyakarta: Galang Press.
- Ratna Indraswari Ibrahim. (2003). *Lemah Tanjung*. Jakarta: Gramedia.
- Ratna Indraswari Ibrahim. (2003). *Noda pipi seorang perempuan*. Solo: Penerbit Tiga Serangka.
- Retnayu Prasetyanti, S. R. (2017). Generasi millennial dan inovasi jejaring demokrasi teman Ahok. *Jurnal Polinte*, 3(1), 44-52.
- Rosidi, A. (1969). *Ikhtisar: Sejarah Sastra Indonesia*. Bandung: Binacipta.
- Sidiq, M., & Manaf, N. A. (2020). Karakteristik tindak tutur direktif tokoh protagonis dalam novel *Cantik Itu Luka* karya Eka Kurniawan. *Lingua Franca*, 4(1), 13-21.
- Sidiq, M., & Manaf, N. A. (2020). Karakteristik tindak tutur direktif tokoh protagonis dalam novel *Cantik Itu Luka* karya Eka Kurniawan. *Lingua Franca*, 4(1), 13-21.
- Stefani Hidayat. (2004). *Bukan saya tapi mereka yang gila*. Jakarta: Katakita.
- Utomo, W. P. (2013). Menimbang media sosial dalam marketing politik di Indonesia: Belajar dari Jokowi-Ahok di pilkada DKI Jakarta 2012. *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, 17(1), 67-84.
- Wahib, A. (2012). *Pergolakan pemikiran Islam: Catatan harian Ahmad Wahib*. Jakarta: Democracy Project.

### ภาษาอังกฤษ

- Abuza, Z. (2003). *Militant Islam in Southeast Asia: Crucible of terror*. Boulder & London: Lynne Rienner Publishers.
- Abuza, Z. (2007). *Political Islam and violence in Indonesia*. Oxon & NY: Routledge.
- Aeusrivongse, N. (1976). *Fiction as history: A study of pre-war Indonesian novels and novelists (1920-1942)*. [Unpublished doctoral dissertation]. University of Michigan.
- Afrianty, D. (2015). *Women and Sharia law in northern Indonesia: Local women's NGOs and the reform of Islamic law in Aceh*. UK: Routledge.
- Agustina, H. N. (2017). The Chicklit Or Teenlit: A symbol of teenagers movement in Indonesia's literature. *Jurnal Bahasa Lingua Scientia*, 9(1), 73-86.
- Ajidarma, S. G., & Bodden, M. H. (1999). Fiction, journalism, history: A process of self-correction. *Indonesia*, 68, 164-171.
- Al-Ahsan, A. (1986). The Quranic concept of Ummah. *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 7(2), 606-616.
- Ali Nurdin, A. (2005). Islam and state: A study of the liberal Islamic network in Indonesia, 1999-2004. *New Zealand Journal of Asian Studies*, 7(2), 20-39.
- Ali, M. (2005). The rise of the liberal Islam network (JIL) in contemporary Indonesia. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 21(4), 1-27.
- Andajani-Sutjahjo, S., Manderson, L., & Astbury, J. (2007). Complex emotions, complex problems: Understanding the experiences of perinatal depression among new mothers in urban Indonesia. *Cult Med and Psych*, 31(1), 101-122.
- Anderson, B. O'G. & McVey, R. (2009). *A preliminary analysis of the October 1, 1965 Coup in Indonesia*. Jakarta & Kuala Lumpur: Equinox Publishing.
- Anderson, B. O'G. (1972). *Java in time of revolution: Occupation and resistance, 1944-1946*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Anderson, B. O'G. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: New Left Books.
- Anderson, B. O'G. (1990). *Language and power: Exploring political cultures in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.

- Arifianto, A. R. (2019). Rising Islamism and the struggle for Islamic authority in post-Reformasi Indonesia. *TRaNS*, 8(1), 37–50.
- Arimbi, D. A. (2009). *Reading contemporary Indonesian Muslim women writers: Representation, identity, and religion of Muslim women in Indonesian fiction*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Arimbi, D. A. (2017). Women in Indonesian popular fiction: Romance, beauty, and identity politics in Metropop writings. In J. van der Putten, M. Arnez, E. P. Wieringa & A. Graf (Eds.), *Traditions redirecting contemporary Indonesian cultural productions* (pp. 247-271). New Castle, UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Arimbi, D. A. (2018). Politicizing piety: Women's rights and roles in the Tarbiyah Movement in Indonesia. *Religious Studies and Theology*, 36(2), 228-244.
- Arnez, M. & Dewojati, C. (2010). Sexuality, morality and the female role: Observations on recent Indonesian women's literature. *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, 64(1), 7-38.
- Arnez, M. & Nisa, E. F. (2016). Dimensions of morality: The transnational writers' collective Forum Lingkar Pena. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*, 172(4), 449-478.
- Arnez, M. (2009). Dakwah by the pen: Reading Helvy Tiana Rosa's Bukavu. *Indonesia and the Malay World*, 37(107), 45-64.
- Aspinall, E. (2010). Semi-opponents in power: The Abdurrahman Wahid and Megawati Soekarnoputri presidencies. In E. Aspinall & G. fealy (Eds.), *Soeharto's New Order and its legacy essays in honour of Harold Crouch* (119-134). Canberra, Australia: ANU E Press.
- Aveling, H (Ed.& Trans.). (1975). *GESTAPU: Indonesian short stories on the abortive communist coup of 30th September 1965*. Honolulu: University of Hawaii.
- Aveling, H. (1969). The thorny rose: The avoidance of passion in Modern Indonesian literature. *Indonesia*, 7, 67-76.
- Aveling, H. (1971). Indonesian wasteland: The verse of Rivai Apin. *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, 127(3), 350-374.

- Aveling, H. (2007). Indonesian literature after Reformasi: The tongues of women. *Kritika Kultura*, 8, 5–34.
- Aveling, H. (Ed. & Trans.). (2001). *Secrets need words: Indonesian poetry, 1966-1998*. Athens, Ohio: Ohio University Center for International Studies.
- Azra, A. (2003). The Indonesian marriage law of 1974: An institutionalization of the Sharia for social changes. In A. Salim & A. Azra (Eds.), *Sharia and politics in modern Indonesia* (pp. 76-95). Singapore: ISEAS.
- Azra, A. (2006). *Indonesia, Islam, and democracy: Dynamics in a global context*. Jakarta: Equinox Publishing.
- Bartholomew, R. E. (1999). The conspicuous absence of a single credible case of Latah-related death or serious injury. *Transcultural Psychiatry*, 36(3), 369–376.
- Barton, G. (2004). *Indonesia's struggle: Jemaah Islamiyah and the soul of Islam*. Sydney, NSW: Australia: UNSW Press.
- Baswedan, A. (2004). Political Islam in Indonesia: Present and future trajectory. *Asian Survey*, 44(5), 669-690.
- Baswedan, A. R. (2004). Political Islam in Indonesia: Present and future trajectory. *Asian Survey*, 44(5), 669–690.
- Bateson, G. & Mead, M. (1942). *Balinese character: A photographic analysis*. NY: The New York Academy of Sciences.
- Beatty, A. (2005a). Emotions in the field: What are we talking about? *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(1), 17-37.
- Beatty, A. (2009). *A shadow falls: In the heart of Java*. London: Faber & Faber.
- Beekman, E. M. (1984). Kartini: Letters from a Javanese feminist, 1899-1902. *The Massachusetts Review*, 25(4), 579-616.
- Belo, J. (1960). *Bali trance*. NY: Columbia University Press.
- Belo, J. (Ed.). (1970). *Traditional Balinese culture*. New York: Columbia University Press.
- Benda, H. (1955a). Indonesia Islam under the Japanese occupation, 1942-1945. *Pacific Affairs*, 28(4), 350-362.



- Benda, H. (1955b). The Communist rebellions of 1926-1927 in Indonesia. *Pacific Historical Review*, 24(2), 139-152.
- Benda, H. (1956). The beginnings of the Japanese occupation of Java. *The Far Eastern Quarterly*, 15(4), 541-560.
- Benda, H. (1958a). Christiaan Snouck Hurgronje and the foundations of Dutch Islamic policy in Indonesia. *The Journal of Modern History*, 30(4), 338-347.
- Benda, H. (1958b). *The crescent and the rising sun: Indonesia Islam under the Japanese occupation, 1942-1945*. The Hague & Bandung: W. van Hoeve Ltd.
- Beta, A. (2019). Commerce, piety and politics: Indonesian young Muslim women's groups as religious influencers. *New Media & Society*, 21(10), 2140-2059.
- Bloembergen, M. & Eickhoff, M. (2020). *The politics of heritage in Indonesia: A cultural history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloembergen, M. (2006). *Colonial spectacles: The Netherlands and the Dutch East Indies at the World Exhibitions, 1880-1931* (B. Jackson, Translator). Singapore: Singapore University Press.
- Bodden, M. H. (2005). Rap in Indonesian youth music of the 1990s: "Globalization," "outlaw genres," and social protest. *Asian Music*, 36(2), 1-26.
- Bodden, M. H. (1999). Seno Gumira Ajidarma and fictional resistance to an authoritarian state in 1990s Indonesia. *Indonesia*, 68, 153-156.
- Boellstorff, T. & Lindquist, J. (2004). Bodies of emotion: Rethinking culture and emotion through Southeast Asia. *Ethnos*, 69(4), 437-444.
- Boellstorff, T. & Lindquist, J. (2004). Bodies of emotion: Rethinking culture and emotion through Southeast Asia, *Ethnos*, 69(4), 437-444.
- Boellstorff, T. (2004). The emergence of political homophobia in Indonesia: Masculinity and national belonging. *Ethnos*, 69(4), 465-486.
- Boellstorff, T. (2005). *The gay archipelago: Sexuality and nation in Indonesia*. Princeton University Press.
- Boomgaard, P. (1993). The development of colonial health care in Java: An exploratory introduction. *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 149(1), 77-93.

- Booth, A. (1998). *The Indonesian economy in the nineteenth and twentieth centuries: A history of missed opportunities*. Hampshire, London: Springer.
- Booth, A. (2016). *Economic change in modern Indonesia: Colonial and post-colonial comparison*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Bosma, U. & Raben, R. (2008). *Being 'Dutch' in the Indies: A history of creolization and empire, 1500-1920* (W. Shaffer, Translator). Singapore and Athens: NUS Press and Ohio University Press.
- Bourchier, D. & Hadiz, V. R. (2003). *Indonesia politics and society: A reader*. London & NY: Routledge Curzon.
- Bourchier, D. M. (2019). Two decades of ideological contestation in Indonesia: From democratic cosmopolitanism to religious nationalism. *Journal of Contemporary Asia*, 1–21.
- Bowen, J. (2003). *Islam, law, and equality in Indonesia: An anthropology of public Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brenner, S. (1996). Reconstructing self and society: Javanese Muslim women and "the veil". *American Ethnologist*, 23(4), 673–697.
- Brenner, S. (2011). Private moralities in the public sphere: Democratization, Islam, and gender in Indonesia. *American Anthropologist*, 113(3), 478–490.
- Breugelmans et al. (2005). Body sensations associated with emotions in Rarámuri Indians, Rural Javanese, and three student samples. *Emotion*, 5(2), 166–174.
- Breugelmans, S. M. & Poortinga, Y. H. (2006). Emotion without a word: Shame and guilt among Rarámuri Indians and rural Javanese. *Journal of Personality and Social Psychology*, 9(6), 1111–1122.
- Browne, K. (2001). (Ng)amuk revisited: Emotional expression and mental illness in central Java, Indonesia. *Transcultural Psychiatry*, 38(2), 147–165.
- Bunnell, F. P. (1966) Guided democracy foreign policy: 1960-1965 President Sukarno moves from non-alignment to confrontation. *Indonesia*, 2, 37-76.
- Bunte, M. & Ufen, A. (Eds). (2008). *Democratization in post-Suharto Indonesia*. London: Routledge.
- Bush, R. (2009). *Nadhlatul Ulama & the struggle for power within Islam & politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS.

- Cammack, M., Young, L. A., & Tim Heaton, T. (1996). Legislating social change in an Islamic society-Indonesia's marriage law. *The American Journal of Comparative Law*, 44(1), 45-73.
- Cheah, P. (2017). Worlding Literature. *Diacritics*, 45(2), 86-114.
- Chowdhury, A. N. (1996). The definition and classification of Koro. *Cult Med and Psych*, 20(1), 41-65.
- Clark, M. (2008). Indonesian cinema exploring cultures of masculinity, censorship and violence. In A. Heryanto (Ed.), *Popular culture in Indonesia fluid identities in post-authoritarian politics* (pp. 37-53). Oxon & NY: Routledge.
- Collins, E. & Bahar, E. (2000). To know shame: Malu and Its uses in Malay societies. *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, 14(1), 35-69.
- Conboy, K. J. (2006). *The second front: Inside Asia's most dangerous terrorist network*. Jakarta: Equinox Publishing.
- Cone, M. 2002. "Neo-modern Islam in Suharto's Indonesia". *New Zealand Journal of Asian Studies*, 4(2), 52-67.
- Connor, L. (1979). Corpse abuse and trance in Bali: The cultural mediation of aggression. *Mankind*, 12(2), 104-118.
- Cook, D. (2004). The implications of "martyrdom operations" for contemporary Islam. *Journal of Religious Ethics*, 32(1), 129-152.
- Cote, J. (Ed. & Trans.). (2008). *Realizing the dream of R.A. Kartini: Her sisters' letters from colonial Java*. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Cribb, R. (2001b). Genocide in Indonesia, 1965-1966. *Journal of Genocide Research*, 3(2), 219-239.
- Cripp, R. (1991). *Gangsters and revolutionaries: The Jakarta people's militia and the Indonesian Revolution 1945-1949*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Curnow, H. M. (2007). *Women on the margins: An alternative to KODRAT?* [Unpublished doctoral dissertation]. University of Tasmania.
- Curnow, J. (2016). Ngadha being in common: Emotional attachment to people and place in Flores, Indonesia. In S. R. Hemer & A. Dundon (Eds.), *Emotions, senses, and spaces* (pp. 159-174). Australia: University of Adelaide Press.

- Daglier, U. (2014). Historical consciousness among the converted peoples in V. S. Naipaul's Islamic writings. *Interventions*, 17(5), 657–668.
- Danerek, S. (2006). *Tjerita and Novel: Literary discourse in post New Order Indonesia*. Lund, Sweden: Lund University.
- Danziger, K. (1960). Parental demands and social class in Java, Indonesia. *The Journal of Social Psychology*, 51, 75-86.
- Dawson et al. (2014). Predictors of chronic posttraumatic response in Muslim children following natural disaster. *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy*, 6(5), 580-587.
- De Bellaigue, C. (2022). Khamenei's Dilemma. *The New York Review*, 69(18), 14-15.
- De Wolf, J. (1999). Colonial ideologies and ethnological discourse: A comparison of the United Faculties at Leiden and Utrecht. In J. van Bremen & A. Shimizu (Eds.), *Anthropology and colonialism in Asia and Oceania* (pp. 307-325). UK: Curzon Press.
- Denny, F. (1975). The meaning of "Ummah" in the Quran. *History of Religions*, 15(1), 34-70.
- Dewi, N. (2011). Formation of youth identity in Indonesian Islamic Chick Lit. *kata*, 13(1), 134-146.
- Dewi, Z. L., Halim, M. S., & Derksen, J. (2018). Emotional intelligence competences of three different ethnic groups in Indonesia. *Asian Ethnicity*, 19(1), 1-23.
- Dick, H., Houben, V. J., Lindblad, J. T., & Thee, K. W. (2002). *Emergence of a national economy: An economic history of Indonesia, 1800-2000*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Djenar, D. N. (2008). On the development of a colloquial writing style: Examining the language of Indonesian teen literature. *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde*, 164(2), 238-268.
- Djenar, D. N. (2012). Almost unbridled: Indonesian youth language and its critics. *South East Asia Research*, 20(1), 35–51.
- Djenar, D. N., & Ewing, M. C. (2015). Language varieties and youthful involvement in Indonesian fiction. *Language and Literature*, 24(2), 108-128.

- Djiwatampu, L.W. (2009). Happy and shameful experiences among ethnic group in Indonesia: Cognitive, affective and behavioral dimensions. *Psychology: The Journal of the Hellenic Psychological Society*, 16(2), 175-184.
- Dowling, J. M., & Yap, C.-F. (2008). Indonesian economic development: Mirage or miracle? *Journal of Asian Economics*, 19(5-6), 474-485.
- Downes, M. (2019). Found in translation: Eka Kurniawan and the politics of genre. *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde*, 175(2-3), 177-195.
- Drakeley, S. (2005). *The history of Indonesia*. USA: Greenwood.
- Duile, T. (2017). Islam, politics, and cyber tribalism in Indonesia: A case study on the Front Pembela Islam. *IGAS*, 48, 249-272.
- Eagling, C. M. (2011). *Socio-political issues in women's fiction of the Reformasi* [Unpublished doctoral dissertation]. University of Tasmania.
- Ekman et al. (1987). Universals and cultural differences in the judgements of facial expressions of emotion. *Journal of Personality and Social Psychology*, 53(4), 712-717.
- Ekman, P. (1972). Universals and cultural differences in facial expressions of emotions. In J. Cole (Ed.), *Nebraska Symposium on motivation* (pp. 207-282). Lincoln, NB: University of Nebraska Press.
- Elias, N. (1939). *The civilizing process: The history of manners*. New York: Urizen Books Pantheon.
- Engstrom, E. J., & Crozier, I. (2018). Race, alcohol and general paralysis: Emil Kraepelin's comparative psychiatry and his trips to Java (1904) and North America (1925). *History of Psychiatry*, 29(3), 263-281.
- Eustace et al. (2012). AHR conversation: The historical study of emotions. *The American Historical Review*, 117(5), 1487-1531.
- Evans, G. (November 3, 2019). *Obituary: Anwar Congo, the mass killer who re-enacted his crimes*. BBC. <https://www.bbc.com/news/world-asia-50239571>
- Facal, G. (2019). Islamic Defenders Front Militia (Front Pembela Islam) and its impact on growing religious intolerance in Indonesia. *TRaNS*, 1-22.

- Fakih, F. (2020). *Authoritarian modernization in Indonesia's early independence period: The foundation of the New Order state (1950-1965)*. Leiden & Boston: Brill.
- Fasseur, C. (1992). *The politics of colonial exploitation: Java, the Dutch, and the cultivation system* (R. E. Elson & Ary Kraal, Translators). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Fauzia, A. (2013). *Faith and the state: A history of Islamic philanthropy in Indonesia*. Leiden & Boston: Brill.
- Fealy, G. & Hooker, V. (Eds.) (2006). *Voices of Islam in Southeast Asia: A contemporary sourcebook*. Singapore: ISEAS.
- Fealy, G. & Plattdasch, B. (2005). The Masyumi legacy: Between Islamist idealism and political exigency. *Studia Islamika*, 12(1), 73-99.
- Fealy, G. & White, S. (Eds.). (2008). *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Fealy, G. (2004). Islamic radicalism in Indonesia: The faltering revival? *Southeast Asian Affairs*, 104-121.
- Febvre, L. (1973). Sensibility and history: how to reconstitute the emotional life of the past. *A New kind of History: from the writings of Febvre*, 12-26.
- Federspiel, H. M. (1991). Muslim intellectuals and Indonesia's national development. *Asian Survey*, 31(3), 232-246.
- Feener, R. M. (2013). *Sharia and social engineering: The implementation of Islamic law in contemporary Aceh, Indonesia*. Oxford: Oxford University Press.
- Feith, H. & Castles, L. (Eds.). (2007). *Indonesian political thinking: 1945-1965*. Singapore: Equinox Publishing.
- Feith, H. & Lev, D. (1963). The end of the Indonesian rebellion. *Pacific Affairs*, 36(1), 32-46.
- Feith, H. (2006). *The decline of constitutional democracy in Indonesia*. Singapore: Equinox Publishing.
- Feith, H. (2009). *The Wilopo cabinet, 1952-1953: A turning point in post-revolutionary Indonesia*. Singapore: Equinox Publishing.
- Finlayson, J. G. (2019). *The Habermas-Rawls debate*. NY: Columbia University Press.

- Fitzpatrick, E. B. (2000). Balai Pustaka in the Dutch East Indies: Colonizing literature. In S. Simon & P. St-Pierre (Eds.), *Changing the terms: Translating in the postcolonial era* (pp. 113-126). Canada: University of Ottawa Press.
- Fitzpatrick, E. B. (2008). The public library as instrument of colonialism: The case of the Netherlands East Indies. *Libraries & The Cultural Record*, 43(3), 270-285.
- Florida, N. (2019). Shattariyya Sufi Scents: The literary world of the Surakarta palace in nineteenth-century Java. In R. M. Feener et al. (Eds.), *Buddhist and Islamic orders in Southern Asia: Comparative Perspectives* (pp. 153-184). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Fontaine, J. R. J., Poortinga, Y. H., Setiadi, B., & Markam, S. S. (2002). Cognitive structure of emotion terms in Indonesia and the Netherlands. *Cognition and Emotion*, 16(1), 61-86.
- Formichi, C. (2012). *Islam and the making of the nation: Kartosuwiryo and political Islam in twentieth-century Indonesia*. Leiden: KITLV Press.
- Foulcher, K. & T. Day, T. (Eds.). (2002). *Clearing a space: Postcolonial readings of Modern Indonesian literature*. Leiden: KITLV Press.
- Foulcher, K. (1969). A survey of event surrounding "MANIKEBU": The struggle for cultural and intellectual freedom in Indonesian literature. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde*, 125(4), 429-465.
- Foulcher, K. (1977). Perceptions of modernity and the sense of the past: Indonesian poetry in the 1920s. *Indonesia*, 23, 39-58.
- Foulcher, K. (1995). In search of the postcolonial in Indonesian literature. *Sojourn*, 10(20), 147-171.
- Foulcher, K. (2000). Sumpah Pemuda: The making and meaning of a symbol of Indonesian nationhood. *Asian Studies Review*, 24(3), 377-410.
- Foulcher, K. (2009). Moving pictures: Western marxism and vernacular literature in colonial Indonesia. In Doris Jedamski (Ed.), *Chewing over the West: Occidental narratives in non-western readings* (pp. 37-73). Amsterdam & NY: Rodopi B.V.

- French et al. (2013). Parent-adolescent relationships, religiosity, and the social adjustment of Indonesian Muslim adolescents. *Journal of Family Psychology*, 27(3), 421–430.
- Frevert, U. (2011). *Emotions in history: Lost and found*. NY & Budapest: Central European University Press.
- Geertz, C. (1960). *The religion of Java*. Glencoe: The Free Press.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. NY: Basic Book.
- Geertz, H. (1963). *Indonesian cultures and communities*. New Haven: HRAF Press.
- Geertz, H. & Geertz, C. (1975). *Kinship in Bali*. Chicago: Chicago University Press.
- Geertz, H. (1959). The vocabulary of emotion. *Psychiatry*, 22(3), 225–237.
- Geertz, H. (1961). *The Javanese family: A study of kinship and socialization*. NY: The Free Press of Glencoe, Inc.
- Geertz, H. (1968). Latah in Java: A theoretical paradox. *Indonesia*, 3, 93-104.
- Goddard, C. (1995). The meaning of Lah: Understanding "emphasis" in Malay (bahasa Melayu). *Oceanic Linguistics*, 33(1), 145-165.
- Goddard, C. (1996). The "social emotions" of Malay (bahasa Melayu). *Ethos*, 24(3), 426-464.
- Goddard, C. (1997). Contrastive semantics and cultural psychology: 'Surprise' in Malay and English. *Culture and Psychology*, 3(2), 153-181.
- Good, B. J. (2004). Rethinking 'emotions' in Southeast Asia. *Ethnos*, 69(4), 529-533.
- Grayman, J. H., Good, M.J. D., & Good, B. J. (2009). Conflict nightmares and trauma in Aceh. *Cult Med and Psych*, 33(2), 290–312.
- Guss, C. D., Tauson, M. T., & Teixeira, V. B. (2007). A cultural-psychological theory of contemporary Islamic Martyrdom. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 37(4), 415–445.
- Habermas, J. (1984a). *The theory of communicative action, volume 1: Reason and the rationalization of society* (T. McCarthy, Translator). Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1984b). *The theory of communicative action, volume 2: Lifeworld and system: A critique of functionalist reason* (T. McCarthy, Translator). Boston: Beacon Press.



- Hadiz, V. R. (2000). Retrieving the past for the future? Indonesia and the New Order legacy. *Asian Journal of Social Science*, 28(2), 11–33.
- Hadiz, V. R. (2018). The “floating” Ummah in the fall of “Ahok” in Indonesia. *TRaNS*, 1–20.
- Hadler, J. (2008). *Muslims and matriarchs: Cultural resilience in Indonesia through jihad and colonialism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hakim, L. (2010). Conservative Islam turn or popular Islam? An analysis of the film *Ayat-ayat Cinta*. *Al-Jamiah*, 48(1), 101-128.
- Hakim, M. A., Thontowi, H. B., Yuniarti, K. W., & Kim, U. (2012). The basis of children’s trust towards their parents in Java, Ngemong: Indigenous psychological analysis. *International Journal of Research Studies in Psychology*, 1(2), 3-16.
- Hamayotsu, K. (2011). The end of political Islam? A comparative analysis of religious parties in the Muslim democracy of Indonesia. *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 30(3), 133-159.
- Hamilton-Hart, N. E. (2009). Indonesia and Singapore: Structure, politics and interests. *Contemporary Southeast Asia*, 31(2), 249-271.
- Hasan, N. (2007). *Laskar Jihad: Islam, militancy, and the quest for identity in post-New Order Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hasan, N. (2009). The making of public Islam: Piety, agency, and commodification on the landscape of the Indonesian public sphere. *Contemporary Islam*, 3(3), 229-250.
- Hassan, M. H. B. (2007). Imam Samudra’s justification for Bali bombing. *Studies in Conflict & Terrorism*, 30(12), 1033–1056.
- Hatherell, M., & Welsh, A. (2017). Rebel with a cause: Ahok and charismatic leadership in Indonesia. *Asian Studies Review*, 41(2), 174–190.
- Hatley, B. (1999). New directions in Indonesian women’s writing? The novel *Saman*. *Asian Studies Review*, 23(4), 449–460.
- Hatley, B. (2002). Literature, mythology, and regime change: Some observations on recent Indonesian women’s writing. In K. Robinson & S. Bessell (Eds.), *Women in Indonesia: Gender, equity, and development* (pp. 130-143). Singapore: ISEAS.

- Hefner, R. W. (2000). *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hefner, R. W. (2009). *Making modern Muslims: The politics of Islamic education in Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Heider, K. G. (1991). *Landscape of emotion: Mapping three cultures of emotion in Indonesia*. NY: Cambridge University Press.
- Heider, K. G. (2011). *The cultural context of emotion: Folk psychology in West Sumatra*. NY: Palgrave Macmillan.
- Hellwig, T. (2014). Indonesian literatures and literary criticism. In E. Tagliacozzo (Ed.), *Producing Indonesia: The state of the field of Indonesian Studies* (pp. 216-231). Ithaca, NY: Cornell University Program Publications.
- Heryanto, A. (2006). *State terrorism and political identity in Indonesia: Fatally belonging*. Oxon & NY: Routledge.
- Hew, W. W. (2018). The art of dakwah: Social media, visual persuasion and the Islamist propagation of Felix Siau. *Indonesia and the Malay World*, 46(134), 61-79.
- Hindley, D. (1967). Political power and the October 1965 Coup in Indonesia. *Asian Studies*, 26, 237-249.
- Hoadley, A. G. N. (2005). *Indonesian literature Vs New Order orthodoxy: The aftermath of 1965-1966*. Copenhagen: NIAS Press.
- Hoesterey, J. B. (2012). Prophetic cosmopolitanism: Islam, pop psychology, and civic virtue in Indonesia. *City & Society*, 24(1), 38-61.
- Hoesterey, J. B. (2012). *Rebranding Islam: Piety, prosperity, and a self-help guru*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Hoesterey, J. B. (2013). Is Indonesia a model for the Arab Spring? Islam, democracy, and diplomacy. *Review of Middle East Studies*, 47(02), 157-165.
- Hoesterey, J. B. (2016). Vicissitudes of vision: Piety, pornography, and shaming the state in Indonesia. *Visual Anthropology Review*, 32(2), 133-143.
- Hoesterey, J. B. (2017). Marketing Islam: Entrepreneurial ethics and the spirit of capitalism in Indonesia. *Practical Matters Journal*, 10, 1-14.

- Hoesterey, J. B., & Clark, M. (2012). Film Islami: Gender, piety and pop culture in post-authoritarian Indonesia. *Asian Studies Review*, 36(2), 207–226.
- Hoesterey, J. H. (2008). Marketing morality: The rise, fall, and rebranding of Aa Gym. In G. Fealy & S. White (Eds.), *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia* (pp. 95-112). Singapore: ISEAS.
- Hoesterey, J. H. (2012). Prophetic cosmopolitanism: Islam, pop psychology, and civic virtue in Indonesia. *City & Society*, 24(1), 38-61.
- Hollan, D. (2004). Self-systems, cultural idioms of distress, and the psycho-bodily consequences of childhood suffering. *Transcultural Psychiatry*, 41(1), 62-79.
- Hollan, D. & Wellenkamp, J. (1994). *Contentment and suffering: Culture and experience in Toraja*. NY: Columbia University Press.
- Hollan, D. & Wellenkamp, J. (1996). *The thread of life: Toraja reflections on the life cycle*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hollan, D. (1984). "Disruptive behavior" In a Toraja community [Unpublished doctoral dissertation]. University of California.
- Hollan, D. (1988a). Pockets full of mistakes: The personal consequences of religious change in a Toraja village. *Oceania*, 58(4), 275-289.
- Hollan, D. (1988b). Staying "cool" in Toraja: Informal strategies for the management of anger and hostility in a nonviolent society. *Ethos*, 16(1), 52-72.
- Hollan, D. (1989). The personal use of dream belief in the Toraja highlands. *Ethos*, 17, 166-86.
- Hollan, D. (1990). Indignant suicide in the Pacific: An example from the Toraja highlands of Indonesia. *Cult Med and Psych*, 14(3), 365-379.
- Hollan, D. (1992). Emotion work and the value of emotional equanimity among the Toraja. *Ethnology*, 31(1), 45-56.
- Hollan, D. (1995). To the afterworld and back: Mourning and dreams of the dead among the Toraja. *Ethos*, 23(4), 424-436.
- Hollan, D. (2000). Culture and dissociation in Toraja. *Transcultural Psychiatry*, 37(4), 545-559.

- Hollan, D. (2011). Vicissitudes of “empathy” in a rural Toraja village. In D. W. Hollan & C. J. Throop (Eds.), *The anthropology of empathy: Experiencing the lives of others in Pacific societies* (pp. 195–214). NY: Berghahn Books.
- Hollan, D. (2012). Cultures and their discontents: On the cultural mediation of shame and guilt. *Psychoanalytic Inquiry*, 32(6), 570–581.
- Howell, J. (2001). Sufism and the Indonesian Islamic revival. *The Journal of Asian Studies*, 60(3), 701-729.
- Howell, J. (2008). Sufism on the silver screen: Indonesian innovations in Islamic televangelism. *Journal of Indonesian Islam*, 2(2), 225-239.
- Howell, J. D. (2001). Sufism and the Indonesian Islamic revival. *Asian Studies*, 60(3), 701-729.
- Huizinga, J. (1996). *The autumn of the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ismah, N. (2011). The new generation of women writers from the Pesantren tradition in Indonesia. *Explorations*, 11(1), 105-120.
- Ismail, F. (2011). The Nahdlatul Ulama: Its early history and contribution to the establishment of Indonesian state. *Indonesian Islam*, 5(2), 247-282.
- Jedamski D. A. (1992). Balai Pustaka: A colonial wolf in sheep’s clothing. *Archipel: Études interdisciplinaires sur le monde insulindien*, (44), 23-46.
- Johnes, A. H. (1964). Chairil Anwar: An Interpretation. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 120(4), 393–408.
- Johns, A. H. (1959). Indonesian literature and the social upheaval. *Australian Outlook*, 13(4), 293–303.
- Johns, A. H. (1964). Chairil Anwar: An interpretation. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 120(14), 393-408.
- Johns, A. H. (1979). *Cultural options and the role of tradition: A collection essays on modern Indonesian and Malaysian literature*. Canberra, Australia: The Australian National University Press.
- Jones, C. (2004). Whose stress: Emotion work in middle-class Javanese homes. *Ethnos*, 69(4), 509-528.

- Jones, C. (2004). Whose stress? Emotion work in middle-class Javanese homes. *Ethnos*, 69(4), 509-528.
- Jones, C. (2007). Fashion and faith in urban Indonesia. *Fashion Theory*, 11(2-3), 211-231.
- Jones, C. (2010a). Images of desire. *Journal of Middle East Women's Studies*, 6(3), 91-117.
- Jones, C. (2010b). Materializing piety: Gendered anxieties about faithful consumption in contemporary urban Indonesia. *American Ethnologist*, 37(4), 617-637.
- Jones, D. M. & Smith, M. L. R. (2014). Non-western terror and counterinsurgency: The case of Jemaah Islamiyah. In *Sacred violence political religion in a secular age* (pp. 105-129). UK: Palgrave Macmillan.
- Junus, U. (1964). Some remarks on Minangkabau social structure: Introduction. *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, 293-326.
- Kahin, G. (1952). *Nationalism and revolution in Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Kahin, G. (2003). *Southeast Asia: A testament*. London & NY: Routledge-Curzon
- Karsono, S. (2016). Motinggo Busye and his popular novels: A socio-historical analysis of the middle-class emotional experience of economic modernisation in New Order Indonesia. *Indonesia and the Malay World*, 44(129), 262-284.
- Kartini, R. A. (1921). *Letters of a Javanese princess* (Agnes Louise Symmers, Translator). London: Duckworth & CO.
- Kartodirdjo, S. (1966). *The peasants' revolt of Banten in 1888, its conditions, course and sequel: A case study of social movements in Indonesia*. Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Kartodirdjo, S. (1973). *Protest movements in rural Java; a study of agrarian unrest in the nineteenth and early twentieth centuries*. Singapore, New York: Oxford University Press.
- Keeler, W. (1983). Shame and stage fright in Java. *Ethos*, 11(3), 152-165.
- Kim, U., Park, Y.-S., & Park, D. (2000). The challenge of cross-cultural psychology. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 31(1), 63-75.

- Kline, N. S. (1963). Psychiatry in Indonesia. *American Journal of Psychiatry*, 119(9), 809-815.
- Kuipers, J. (2009). Unjuk rasa (“expression of feeling”) in Sumba: Bloody Thursday in its cultural and historical context. In G. Senft & E. B. Basso (Eds.), *Ritual communication* (pp. 223-239). Oxford & NY: Berg.
- Kuipers, J. (2017). Anger and sadness in Indonesian public emotional expression: Genre and social change in politics and religion. In A. Storch (Ed.), *Consensus and dissent: Negotiating emotion in the public space* (pp. 35-58). Amsterdam: John Benjamins.
- Kulick, D. (1997). *Language shift and cultural reproduction: Socialization, self and syncretism in a Papua New Guinean village*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kwee, J. B. (1977). *Chinese Malay literature of the Peranakan Chinese in Indonesia 1880-1942* [Unpublished doctoral dissertation]. University of Auckland.
- Lamp, K. (August 23, 2018). *Woman jailed in Indonesia for complaining that call to prayer is too loud*. The Guardian. <https://www.theguardian.com/world/2018/aug/23/woman-jailed-in-indonesia-for-saying-call-to-prayer-too-loud>
- Lee, D. (2007). An Introduction to two stories by Linda Christanty: “The flying horse of Maria Pinto” and “The fourth grave”. *Indonesia*, 83, 1-4.
- Lev, D. S. (2009). *The transition to Guided Democracy: Indonesian politics, 1957-1959*. Singapore: Equinox Publishing.
- Levenson, R. W., Ekman, P., Heider, K., & Friesen, W. V. (1992). Emotion and Autonomic Nervous System Activity in the Minangkabau of West Sumatra. *Journal of Personality and Social Psychology*, 62(6), 972-988.
- Liddle, R. W. & Mujani, S. (2005). Indonesia in 2004: The rise of Susilo Bambang Yudhoyono. *Asian Survey*, 45(1), 119-126.
- Liddle, R. W. (1996). The Islamic turn in Indonesia: A political explanation. *The Journal of Asian Studies*, 55(3), 613-634.
- Liddle, R. W. (2000). Indonesia in 1999: Democracy restored. *Asian Survey*, 40(1), 32-42.

- Liddle, R. W. (2001). Indonesia in 2000: A shaky start for democracy. *Asian Survey*, 41(1), 208-220.
- Lim, M. (2002). Cyber-civic space in Indonesia: From panopticon to pandemonium? *International Development Planning Review*, 24(4), 383-400.
- Lindquist, J. (2004). Veils and ecstasy: Negotiating shame in the Indonesian borderlands. *Ethnos*, 69(4), 487-508.
- Lindquist, J. (2004). Veils and ecstasy: Negotiating shame in the Indonesian borderlands. *Ethnos*, 69(4), 487-508.
- Lindsey, U. (2023). Rape and Resistance in Egypt. *The New York Review*, 70(3), 30-31.
- Llewellyn, A. (May 23, 2019). *Indonesia frees ethnic Chinese woman jailed for blasphemy*. <https://www.theguardian.com/world/2018/aug/23/woman-jailed-in-indonesia-for-saying-call-to-prayer-too-loud>
- Lucius, R. E. (2003). *A house divided: The decline and fall of Masyumi (1950-1956)*. Monterey, California: Storming Media.
- Lutz, C. A. (1988). *Unnatural emotions: Everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to western theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Machmudi, Y. (2008). *Islamising Indonesia: The rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*. Canberra, Australia: ANU E Press.
- Madinier, R. (2015). *Islam and politics in Indonesia: The Masyumi Party between democracy and integralism*. Singapore: NUS Press.
- Maga, T. P. (1990). The new frontier vs. Guided Democracy: JFK, Sukarno, and Indonesia, 1961-1963. *Presidential Studies Quarterly*, 20(1), 91-102.
- Maier, H. (1996). Phew! Europeesche beschaving!: Marco's Student Hidjo. *Southeast Asian Studies*, 34(1), 184-210.
- Maier, H. (2004). *We are playing relatives: A survey of Malay writings*. Leiden: KITLV Press.
- Manning, C. & van der Veer, P. (Eds.) (2003). *Indonesia in transition: Social aspects of Reformasi*. Singapore: ISEAS.
- Marching, S. T. (2007a). The representation of the female body in two contemporary Indonesian novels: Ayu Utami's *Saman* and Fira Basuki's *Jendela-jendela*. *Indonesia and the Malay World*, 35(102), 231-245.

- Marching, S. T. (2007b). Descriptions of female sexuality in Ayu Utami's *Saman*. *Journal of Southeast Asian Studies*, 38(01), 133-146.
- Martin-Anatias, N. (2018). Language selection in the Indonesian novel: Bahasa gado-gado in expressions of love. *South East Asia Research*, 26(4), 347-366.
- Martin-Anatias, N. (2018). Language selection in the Indonesian novel: Bahasa gado-gado in expressions of love. *South East Asia Research*, 26(4), 347-366.
- Martin-Anatias, N. (2018). On being a "good" Indonesian Muslim woman: An autoethnography. *Humanity & Society*, 43(4), 351-374.
- Matt, S. J. (2011). Current emotion research in history: Or, doing history from the inside out. *Emotion Review*, 3(1), 117-124.
- McCormack, L., & McKellar, L. (2015). Adaptive growth following terrorism: Vigilance and anger as facilitators of posttraumatic growth in the aftermath of the Bali Bombings. *Traumatology*, 21(2), 71-81.
- McGlynn, J. H. (2000). Silenced voices, muted expressions: Indonesian literature today. *Manoa*, 12(1), 38-44.
- McGregor, K. E. (2007). *History in uniform: Military ideology and the construction of Indonesia's past*. Singapore: NUS Press.
- McMillan, R. (2005). *The British occupation of Indonesia: 1945-1946 Britain, the Netherlands and the Indonesian revolution*. London: Routledge.
- McVey, R. (1965). *The rise of Indonesian communism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- McVey, R. (1967). Taman Siswa and the Indonesia national awakening. *Indonesia*, 128-129.
- Menchik, J. (2016). *Islam and democracy in Indonesia: Tolerance without liberalism*. NY: Cambridge University Press.
- Mies, M. (1986). *Patriarchy and accumulation on a world scale: Women in the international division of labour*. London, UK & Atlantic Highlands, NJ, USA: Zed Books & Atlantic Highlands.
- Mietzner, M. (2009). *Islam and the state in Indonesia: From turbulent transition to democratic consolidation*. Singapore: ISEAS.



- Mietzner, M., & Muhtadi, B. (2018). Explaining the 2016 Islamist mobilisation in Indonesia: Religious intolerance, militant groups and the politics of accommodation. *Asian Studies Review*, 42(3), 479-497.
- Miller, M. A. (2010). The role of Islamic law (Sharia) in post-tsunami reconstruction. In M. Clarke, I. Fanany & S. Kenny (Eds.), *Post-disaster reconstruction: Lessons from Aceh* (pp. 29-60). London & DC, Washington: Earthscan.
- Mitchell, A. (1997). An interview with Christopher Koch. *Australian Literary Studies*, 18(1), 70-74.
- Moon, S. (2007). *Technology and ethical idealism: A history of development in the Netherlands East Indies*. Leiden: CNWS Publications.
- Mrazek, R. (2002). *Engineers of the happy land: Technology and nationalism in a colony*. New Jersey: Princeton University Press.
- Mrazek, R. (2010). *A certain age: Colonial Jakarta through the memories of its intellectuals*. Durham: Duke University Press.
- Muhtadi, B. (2009). The quest for Hizbut Tahrir in Indonesia. *Asian Journal of Social Science*, 37(4), 623-645.
- Mujiburrahman. (2006). *Feelings threatened: Muslim-Christian relations in Indonesia's New Order*. Leiden: Amsterdam University Press.
- Multatuli. (1987). *Max Havelaar or the coffee auctions of the Dutch Trading Company* (Roy Edwards, Translator). Middlesex, England: Penguin Books.
- Muluk, H., Hudiyana, J., & Shadiqi, Muhd. A. (2019). The development of psychology of culture in Indonesia. In W. W. Li, D. Hodgetts, & K. H. Foo (Eds.), *Asia-Pacific perspectives on intercultural psychology* (pp. 140-156). London & NY: Routledge.
- Muzakki, A. (2008). Islam as a symbolic commodity: Transmitting and consuming Islam through public sermons in Indonesia. In Pattana Kitirasa (Ed.), *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods* (pp. 205-219). London & NY: Routledge.
- Muzakki, A. (2010). Teen Islam the rise of teenagers-segmented Islamic transmission through popular Media in Indonesia. *Journal of Indonesian Islam*, 4(1), 22-42.

- Nastiti, A. & Ratri, S. (2018). Emotive politics: Islamic organizations and religious mobilization in Indonesia. *Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs*, 40(2), 196-221.
- Niam, K. (2010). The discourse of Muslim intellectuals and Ulama in Indonesia: A historical overview. *Journal of Indonesian Islam*, 4(2), 288-316.
- Nieuwenhuys, R. (1982). *Mirror of the Indies: A history of Dutch colonial literature library of the Indies* (Frans van Rosevelt, Translator). Massachusetts: The University of Massachusetts Press.
- Noor, F. A. (2015). Popular religiosity in Indonesia today: The next step after 'Islam Kultural'? *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 53(2), 283-302.
- Noorhaidi, H. (2009) The making of public Islam: Piety, agency, and commodification on the landscape of the Indonesia public sphere. *Contemporary Islam*, 3(3), 229-250.
- Nur Hamim. (2010). Religious anthropocentrism: The discourse of Islamic psychology among Indonesian Muslim intellectuals. *Journal of Indonesia Islam*, 4(2), 341-357.
- Nyman, M. (2006). *Democratizing Indonesia: The challenges of civil society in the era of Reformasi*. Copenhagen: NIAS Press.
- Oemarjati, B. S. (1972). *Chairil Anwar: The poet and his language*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Osman, M., & Waikar, P. (2018). Fear and loathing: Uncivil Islamism and Indonesia's anti-Ahok movement. *Indonesia*, (106), 89-109.
- Palmier, L. H. (1954). Modern Islam in Indonesia: The Muhammadiyah after independence. *Pacific Affairs*, 27(3). 255-263.
- Panglaykim, J. & Thomas, K. D. (1967). The New Order and the economy. *Indonesia*, 3, 73-120.
- Paramaditha, I. (2010). Passing and conversion narratives: Ayat-ayat Cinta and Muslim performativity in contemporary Indonesia. *Asian Cinema*, 21(2), 69-90.
- Parker, L., & Nilan, P. (2013). *Adolescents in contemporary Indonesia*. London & NY: Routledge.

- Parthesius, R. (2010). *Dutch ship in tropical waters: The development of the Dutch East India Company (VOC) shipping network in Asia 1595-1660*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Permata, A-N. (2010). *The Prosperous Justice Party (PKS) and the decline of political Islam in the 2009 election in Indonesia*. Bangkok: Carnets de l'Irasc.
- Plamper, J. (2010). "The history of emotions: An interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns". *History and Theory*, 49(2), 237–265.
- Plamper, J. (2012). *The history of emotions: An introduction*. (Keith Tribe, Translator). UK, Oxford: Oxford University Press.
- Pols, H. (2006). The Development of psychiatry in Indonesia: From colonial to modern times. *International Review of Psychiatry*, 18(4), 363-370.
- Pols, H. (2007a). The nature of the native mind: Contested views of Dutch Colonial psychiatrists in the former Dutch East Indies. In S. Mahone & M. Vaughan, (Eds.), *Psychiatry and empire* (pp. 172-194). UK: Palgrave Macmillan.
- Pols, H. (2007b). Psychological knowledge in a colonial context: Theories on the nature of the "native mind" in the former Dutch East Indies. *History of Psychology*, 10(2), 111-131.
- Pols, H. (2010). Eugenic in Dutch East Indies. In A. Bashford & P. Levine (Eds.), *The Oxford handbook of the history of eugenics* (pp.347-362). Oxford: Oxford University.
- Pols, H. (2012). The psychiatrist as administrator: The career of W. F. Theunissen in the Dutch East Indies. *Health and History*, 14(1), 143-164.
- Pols, H. (2018). *Nurturing Indonesia: Medicine and decolonisation in the Dutch East Indies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pols, H., & Wibisono, S. (2017). Psychiatry and mental health care in Indonesia from colonial to modern times. In H. Minas & M. Lewis (Eds.), *Health in Asia and the Pacific: Historical and cultural perspectives* (pp. 205-221). NY: Springer.
- Primasari, A & Yuniarti, K. W. (2012). What make teenagers happy: An exploratory study using indigenous psychology approach. *International Journal of Research Studies in Psychology*, 1(2), 53-61.

- Putri et al. (2012). Sadness as perceived by Indonesian male and female adolescents. *International Journal of Research Studies in Psychology*, 24(1), 27-36.
- Qibtiyah, A. (2009). Indonesian Muslim women and the gender equality movement. *Journal of Indonesian Islam*, 3(1), 168-196.
- Raden Ajeng Kartini. (2014). *Katini: The complete writings 1889-1904* (Joost Cote, Translator). Melbourne, Australia: Monash University Publishing.
- Raffel, B. (1967). *The development of Modern Indonesian poetry*. Albany, NY: SUNY Press.
- Raffel, B. (1988). *Art of translating poetry*. University Park & London: The Pennsylvania State University Press.
- Rakhmani, I. (2016). *Mainstreaming Islam in Indonesia: Television, identity & the middle class*. NY: Palgrave Macmillan.
- Ramdhani, N., Thontowi, H. B., & Ancok, D. (2018). Affective reactions among students belonging to ethnic groups engaged in prior conflict. *Journal of Pacific Rim Psychology*, 12.
- Rani, M. Z. A. (2012). Islam, romance and popular taste in Indonesia: A textual analysis of Ayat ayat cinta by Habiburrahman El-Shirazy and Syahadat cinta by Taufiqurrahman Al-Azizy. *Indonesia and the Malay World*, 40(116), 59-73.
- Ranimpi, Y. Y., Hyde, M. B., & Oprescu, F. I. (2014). Mental health, poverty and indigenous psychology research in East Nusa Tenggara-Indonesia: Methodological and ethical considerations. In *Proceedings of the 3rd Hong Kong International Conference on Education, Psychology and Society* (pp. 330-341). HK: Hong Kong International Conference on Education, Psychology and Society.
- Reddy, W. M. (1984). *The rise of market culture: the textile trade and French society, 1750-1900*. New York: Cambridge University Press.
- Reddy, W. M. (1987). *Money and liberty in modern Europe: A critique of historical understanding*. Cambridge University Press.
- Reddy, W. M. (1997). *The invisible code: honor and sentiment in postrevolutionary France, 1814-1848*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- Reddy, W. M. (2001). *The navigation of feeling: A framework for the history of emotions*. NY: Cambridge University Press.
- Reddy, W. M. (2009). Historical research on self and emotions. *Emotion Review*, 1(4), 302-315.
- Reddy, W. M. (2012). *The making of romantic love: Longing and sexuality in Europe, South Asia & Japan, 900-1200 CE*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Ricklefs, M. C. (1974). *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi, 1749-1792: A history of the division of Java*. London & NY: Oxford University Press.
- Ricklefs, M. C. (2007). *Polarising Javanese society: Islamic and other visions, C. 1830-1930*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Ricklefs, M. C. (2008). *A history of modern Indonesia since C. 1200*. (4<sup>th</sup> ed.). UK: Palgrave.
- Ricklefs, M. C. (2012). *Islamisation and its opponents in Java: A political, social, cultural and religious history, c. 1930 to present*. Singapore: NUS Press.
- Ricklefs, M. C., Lockhart, B., & Lau, A. (2010). *A new history of Southeast Asia*. London: Bloomsbury Publishing.
- Riddell, P. G. (2002). The diverse voices of political Islam in Post-Suharto Indonesia. *Islam and Christian-Muslim relations*, 13(1), 65-84.
- Rinaldo, R. (2008). Envisioning the nation: Women activists, religion and the public sphere in Indonesia. *Social Forces*, 86(4), 1781-1804.
- Rinaldo, R. (2011). Muslim women, moral visions: Globalization and gender controversies in Indonesia. *Qualitative Sociology*, 34(4), 539-560.
- Rinaldo, R. (2013). *Mobilizing piety: Islam and feminism in Indonesia*. Oxford & NY: Oxford University Press.
- Robinson, G. B. (2018). *The killing season: A history of the Indonesian massacres, 1965-66*. Princeton University Press.
- Robinson, K. (2008). *Gender, Islam, and democracy in Indonesia*. London & NY: Routledge.
- Roff, W. R. (1970). Indonesian and Malay students in Cairo in the 1920's. *Indonesia*, 9, 73-87.

- Rokib, M. (2015). Reading popular Islamic literature: Continuity and change in Indonesian literature. *Heritage of Nusantara*, 4(2), 183-194.
- Rosaldo, M. (1980). *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Rosaldo, M. (1984). Toward an anthropology of self and feeling” In. R. A. Shweder & R. A. Levine, (Eds.), *Culture Theory: essays on mind, self, and emotion* (pp. 137–157). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Rosenwein, B. (2006). *Emotional communities in the early Middle Ages*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Rosenwein, B. (2016). *Generations of feeling: A history of emotions*. UK, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rudnyckij, D. (2009). Market Islam in Indonesia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15, 183–201.
- Russell, J. A. (1980). A circumplex model of affect. *Journal of Personality and Social Psychology*, 39(6), 1161-1178.
- Russell, J. A. (1994). Is there universal recognition of emotion from facial expression? *Psychological bulletin*, 115(1), 102-141.
- Russell, J. A. (2003). Core affect and the psychological construction of emotion. *Psychological Review*, 110(1), 145-172.
- Sahasrad, H., & Ridwan, M. (2019). A literary and cultural stare of the red tread Eka Kurniawan. *Konfrontasi: Jurnal Kultural, Ekonomi dan Perubahan Sosial*, 6(2), 18-30.
- Sakai, M. (2018). Fostering affinity through dreams and origin ritual practices among the Gumay of South Sumatra, Indonesia. In J. J. Fox (Ed.), *Expressions of Austronesian thought and emotions* (pp. 27-46). Australia: ANU Press.
- Sakai, M., & Fauzia, A. (2016). Performing Muslim womanhood: Muslim business women Moderating Islamic practices in contemporary Indonesia. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 27(3), 229–249.
- Sakti, V. K. (2012). “Remaking a world beyond state demarcation”: *Emotion, violence and memory in post-conflict Oecussi, East Timor*. In International SIT Symposium. Rwanda: Kigali.

- Sakti, V. K. (2013). "Thinking too much": Tracing local patterns of emotional distress after mass violence in Timor-Leste. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 14(5), 438-454.
- Sakti, V. K. (2017). Im/mobile subjects: identity, conflict and emotion work among East Timorese Meto diaspora. *Social Identities*, 23(4), 462-477.
- Salim, A. (2008). *Challenging the secular state: The Islamization of law in modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Salmon, C. (1981). *Literature in Malay by the Chinese of Indonesia: A provisional annotated bibliography*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Salverda, R. (2005). The case of the missing empire, or the continuing relevance of Multatuli's novel *Max Havelaar* (1860). *European Review*, 13(1), 127-138.
- Santoso, R. S. I. (1959). The social conditions of psychology in Indonesia. *American Journal of Psychiatry*, 115(9), 798-800.
- Sarwono, S. W. (2004). Psychology in Indonesia. In M. J. Stevens & D. Wedding (Eds.), *Handbook of international psychology* (pp. 453-466). NY & Hove: Brunner-Routledge.
- Satha-Anand, C. (Ed.). (2005). *The life of this world: Negotiated Muslim lives In Thai society*. Singapore: Marshall Cavendish Academic.
- Schmidt, L. (2012). Urban Islamic spectacles: Transforming the space of the shopping mall during Ramadan in Indonesia. *Inter-Asia Cultural Studies*, 13(3), 384-407.
- Schriner, K. H. (2005). Lubang Buaya: Histories of trauma and sites of memory. In Mary S. Zurbuchen (Ed.), *Beginning to remember: The past in the Indonesian present*. Singapore: Singapore University Press & University of Washington Press.
- Sears, L. J. (2007). Reading Ayu Utami: Notes toward a study of trauma and the archive in Indonesia. *Indonesia*, (83), 17-39.
- Sears, L. J. (2010). Modernity and decadence in Fin-de-Siècle fiction of the Dutch Empire. *Indonesia*, 90, 97-123.

- Setiadi, B. N. (1984). *Schooling, age, and culture as moderators of role perception (Cross-cultural American, Javanese, Indonesia)* [Unpublished doctoral dissertation]. University of Illinois Urbana-Champaign.
- Setijadi, C. (2017). Ahok's downfall and the rise of Islamist populism in Indonesia. *ISEAS Perspective*, 38, 1-9.
- Sharma, D. & Tygstrup, F. (2015). *Structures of feeling: Affectivity and the study of culture*. Berlin, Munich & Boston: De Gruyter.
- Shaver, P. R., Murdaya, U., & Fraley, R. C. (2001). Structure of the Indonesian emotion lexicon. *Asian Journal of Social Psychology*, 4(3), 201-224.
- Shin, Y. (2003). Role of US-trained economists in economic liberalization: The cases of Chile and Indonesia. *Journal of social science*, 55(1), 71-94.
- Shipman, P. (2011). *Femme Fatale: Love, lies and the unknown life of Mata Hari*. UK: Weidenfeld & Nicolson.
- Shiraishi, S. S. (1995). Children's stories and the state in New Order Indonesia. In S. Stephens (Ed.), *Children and the politics of culture* (pp. 169–183). Princeton: Princeton University Press.
- Shiraishi, S. S. (1997). *Young heroes: The Indonesian family in politics*. Ithaca, NY: Cornell University, Southeast Asia Program.
- Shiraishi, T. (1990). *An age in motion: Popular radicalism in Java, 1912-1926*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Shiraishi, T. (2021). *The phantom world of Digul: Policing as politics in colonial Indonesia, 1926-1941*. Singapore & Kyoto: NUS Press & Kyoto University Press.
- Simons, R. C. (1996). *Boo! – culture, experience, and the startle reflex*. New York: Oxford University Press.
- Slator, D. (2010). *Ordering power: Contentious politics and authoritarian leviathans in Southeast Asia*. NY: Cambridge University Press.
- Solahudin, D. (2008). *The workshop for morality: The Islamic creativity of Pesantren Daarut Tauhid in Bandung, Java*. Canberra: ANU E Press.



- Solahudin, D., & Fakhruroji, M. (2019). Internet and Islamic learning practices in Indonesia: Social media, religious populism, and religious authority. *Religions*, 11(1), 1-19.
- Srimulyani, E. (2007). Muslim women and education in Indonesia: The pondok pesantren experience. *Asia Pacific Journal of Education*, 27(1), 85–99.
- Stearns, C. & Stearns, N. (1986). *Anger: The struggle for emotional control in America's history*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stearns, P. & Stearns, C. (1985). Emotionology: Clarifying the history of emotions and emotional standards. *The American Historical Review*, 90(4), 813-836.
- Stearns, P. (1989). *Jealousy: The evolution of an emotion in American history*. NY: NYU Press.
- Stearns, P. (1994). *American cool: Constructing a twentieth-century emotional style*. NY: NYU Press.
- Stodulka, T. (2014). Emotion work, ethnography, and survival strategies on the streets of Yogyakarta. *Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness*, 34(1), 84-97.
- Stodulka, T. (2017a). Towards an integrative anthropology of emotion—A case study from Yogyakarta. In A. Storch (Ed.), *Consensus and dissent: Negotiating emotion in the public space* (pp. 9-34). Amsterdam: John Benjamins.
- Stodulka, T. (2017b). *Coming of age on the streets of Java coping with marginality, stigma and illness*. NY: Columbia University Press.
- Subandi, M. A. (2011). Family expressed emotion in a Javanese cultural context. *Cult Med and Psych*, 35(3), 331-346.
- Sumardjo, J. (1981). The Indonesian popular novel and its audience. *Indonesia and the Malay World*, 9(25), 3-16.
- Suryadinata, L. (1989). *Military ascendancy and political culture A study of Indonesia's Golkar*. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Suryakusuma, J. (2011). *State ibuisim: The social construction of womanhood in New Order Indonesia*. Depok: Komunitas Bambu.

- Suryakusuma, J. I. (1996) 'The state and sexuality in New Order Indonesia', in L. J. Sears (ed.), *Fantasizing the Feminine in Indonesia* (pp. 92-119), Durham, NC: Duke University Press.
- Suryani, L. K. (1984). Culture and mental disorder: The case of Bebainan in Bali. *Cult Med and Psych*, 8(1), 95-113.
- Swift, E. A. (1989). *The road to Madiun: The Indonesian communist uprising of 1948*. Ithaca, NY: Cornell Modern Indonesia Project.
- Taling, N. (Ed). (2008). *The Cambridge history of Southeast Asia volume 2: The nineteenth and twentieth centuries*. Singapore: Cambridge University Press.
- Tan, E. K., & Carr, J. E. (1977). Psychiatric sequelae of Amok. *Cult Med and Psych*, 1(1), 59-67.
- Tanter, R., Van Klinken, G. & Ball, D. (Eds). (2006). *Masters of terror: Indonesia's military and violence in East Timor*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Tapsell, R. (2012). Old tricks in a new era: Self-Censorship in Indonesian journalism. *Asian Studies Review*, 36(2), 227-245.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, J. (1974). Educate the Javanese! *Indonesia*, 17, 83-98
- Taylor, J. G. (1989). Kartini in her historical context. *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 145(2), 295-307.
- Taylor, J. G., & Cote, J. (1994). Letters from Kartini, An Indonesian feminist, 1900-1904. *The Journal of Asian Studies*, 53(1), 279-281.
- Taylor, J. S. (1976). Raden Ajeng Kartini. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1(3), 639-661.
- Teeuw, A. (1967). *Modern Indonesian Literature*. The Hague: Springer Dordrecht.
- Teeuw, A. (1972). The impact of Balai Pustaka on modern Indonesian literature. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 35(1), 111-127.
- Teeuw, A. (1979). *Modern Indonesian Literature II*. The Hague: Martinus Nijhoff.

- Thontowi et al. (2014). Causes of anger among senior high school students in Indonesia: An indigenous psychology approach. *International Journal of Research Studies in Psychology*, 3(2), 29-38.
- Tickell, P. (2002). Love in a time of colonialism: Race and romance in an early Indonesian novel. In K. Foulcher & T. Day (Eds), *Clearing a space: Postcolonial readings of Modern Indonesian literature* (pp. 49-60). Leiden: KITLV Press.
- Tol, W. A., Reis, R., Susanty, D., & de Jong, J. T. V. M. (2010). Communal violence and child psychosocial well-being: Qualitative findings from Poso, Indonesia. *Transcultural Psychiatry*, 47(1), 112-135.
- Triandis, H. C. (1971). *Attitude and attitude change (foundations of social psychology)*. NY: John Wiley & Sons Inc.
- Triandis, H. C. (1972). *The analysis of subjective culture*. NY: Wiley.
- Turmudi, E. (2016). The passion of Jilbab: Socio-cultural transformation of Indonesian Muslim women. *International Journal of Scientific and Research Publication*, 6(5), 287-292.
- Ufen, A. (2008). From aliran to dealignment: Political parties in post-Suharto Indonesia. *South East Asia Research*, 16(1), 5-41.
- Van Brero. (1894). Let's over Latah. *Geneeskundig Tijdschrift voor Nederlandsch-Indie*, 35, 602-616.
- Van Brero. (1901). The construction of asylums in tropical countries. *Journal of Mental Science*, 47, 499-503.
- Van Bruinessen, M. (2002). Genealogies of Islamic radicalism in post-Suharto Indonesia. *South East Asia Research*, 10(2), 117-154.
- Van Bruinessen, M. (Ed.). (2013). *Contemporary developments in Indonesian Islam and the "conservative turn" of the early twenty-first century*. Singapore: ISEAS.
- Van Dijk, K. & Taylor, J. G. (Eds). (2011). *Cleanliness and culture: Indonesian histories*. Leiden: KITLV Press.
- Van Dijk, K. (1981). *Rebellion under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.

- Van Dijk, K. (2001). *A country in despair: Indonesia between 1997 and 2000*. Leiden: KITLV Press.
- Van Dijk, K. (2007). *The Netherlands Indies and the Great War, 1914-1918: The Darul Islam in Indonesia*. Leiden: KITLV Press.
- Van Doorn-Harder, N. (2002). The Indonesian Islamic debate on a woman president. *Sojourn*, 17(2), 164-190.
- Van Klinken, G. (2007). *Communal violence and democratization in Indonesia: Small town wars*. London: Routledge.
- Van Loon, F. H. (1927). Amok and Lattah. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 21(4), 434-444.
- Van Loon, F. H. (1928a). Protopathic-instinctive phenomena in normal and pathological Malay life. *British Journal of Medical Psychology*, 8(4), 264-276.
- Van Wichelen, S. (2007). Reconstructing 'Muslimness': New body in urban Indonesia. In C. Aitchison, P. Hopkins & Mei-Po Kwan (Eds.), *Geography of Muslim identities: Diaspora, gender, and belonging* (pp. 93-108). Hampshire, UK & Burlington, USA: Ashgate.
- Van Zanden, J. L., & Marks, D. (2013). *An economic history of Indonesia: 1800-2010*. London & New York: Routledge.
- Vatikiotis, M. R. J. (1998). *Indonesian politics under Suharto: The rise and fall of the New Order*. London: Routledge.
- Vickers, A. (2013). *A history of modern Indonesia* (2<sup>nd</sup> ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Volkman, T. (1980). *The pig has eaten the vegetable: Ritual and change in Tana Toraja* [Unpublished doctoral dissertation]. Cornell University
- Wahyudi, I. (1998). The circumstances of early modern Indonesian literature: A preliminary study. *International Area Review*, 1(2), 113-132
- Wallach, J. (2002). Rock and Reformasi: Indonesian student culture and the demise of the New Order. *American Anthropological Association Annual*, 1-7.
- Waterson, R. (1981). *Economic and social position of woman in Tana Toraja* [Unpublished doctoral dissertation]. University of Cambridge.

- Waterson, R. (2009). *Paths and rivers: Sa'dan Toraja society in transformation*. Leiden: KITLV Press.
- Waterson, R. (2018). Learning to share emotions through ritual participation among the Toraja of Sulawesi. In J. J. Fox (Ed.), *Expressions of Austronesian thought and emotions* (pp. 81-127). Australia: ANU Press.
- Watson, C. B. (1971). Some preliminary remarks on the antecedents of modern Indonesian literature. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 127(4), 417-433.
- Watson, C. W. (2005). A popular Indonesian preacher: The significance of Aa Gymnastiar. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(4), 773-792.
- Weber, R., Kreisel, W., & Faust, H. (2003). Colonial interventions on the cultural landscape of central Sulawesi by "ethical policy": The impact of the Dutch rule in Palu and Kulawi valley, 1905-1942. *Asian Journal of Social Science*, 31(3), 398-434.
- Weintraub, A. (2008). 'Dance drills, faith spills': Islam, body politics, and popular music in post-Suharto Indonesia. *Popular Music*, 27(3), 367-392.
- Weintraub, A. (2010). *Dangdut stories: A social and musical history of Indonesia's most popular music*. USA: Oxford University Press.
- Weintraub, A. N. (2011). Introduction: The study of Islam and popular culture in Indonesia and Malaysia. In A. N. Weintraub (Ed.), *Islam and popular culture in Indonesia and Malaysia* (pp. 1-17). London & NY: Routledge.
- Wellenkamp, J. (1984). *A psychocultural study of loss and death among the Tana Toraja* [Unpublished doctoral dissertation]. University of California, San Diego.
- Wellenkamp, J. (1988a). Order and disorder in Toraja thought and ritual. *Ethnos*, 27, 311-326.
- Wellenkamp, J. (1988b). Notions of grief and catharsis among the Toraja. *American Ethnologist*, 15, 486-500.
- Wellenkamp, J. (1991). Fallen leaves: Death and grieving in Toraja. In D. R. Counts & D. A. Counts (Eds.), *Coping with the final tragedy: Cultural variation in the dying and grieving* (pp. 113-134), Amityville, NY: Baywood.

- Wellenkamp, J. (1992). Variation in the social and cultural organization of emotions: The meaning of crying and the importance of compassion in Toraja, Indonesia. In D. D. Franks & V. Gecus, *Social perspectives of emotion vol. 1* (pp. 1-26), Greenwich, Conn.: FAI.
- Wellenkamp, J. (1995a). Introduction: Ethnotheories of emotion. In J. A. Russell, J.-M. Fernández-Dols, A. S. R. Manstead, & J. C. Wellenkamp (Eds.), *Everyday conceptions of emotion: An introduction to the psychology, anthropology and linguistics of emotion* (pp. 252-267), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Wellenkamp, J. (1995b). Everyday conceptions of distress: A case study from Toraja, Indonesia. In J. A. Russell, J. M. Fernández-Dols, A. S. R. Manstead, & J. C. Wellenkamp (Eds.), *Everyday conceptions of emotion: An introduction to the psychology, anthropology and linguistics of emotion* (pp. 252-267), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Wertheim, W. F. (1966). Indonesia before and after the Untung. *Pacific Affairs*, 39(1/2), 115-127.
- Wertheim, W. F. (1970). Suharto and the Untung coup: The missing link. *Journal of Contemporary Asia*, 1(2), 50-57.
- Widiana, H. S., Manderson, L., & Simpson, K. (2018). Experiences of depression in Yogyakarta, Indonesia. *Mental Health, Religion & Culture*, 1-12.
- Widjojo, N. (1970). *Population trends in Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wieringa, E. (2003). Writing love: Expressing nearness and dearness in Malay-language love letters. *Indonesia and the Malay World*, 31(91), 317-338.
- Wieringa, S. (2002). *Sexual politics in Indonesia*. NY: Springer.
- Wikan, U. (1989). Illness from fright or soul loss: A north Balinese culture-bound syndrome? *Cult Med and Psych*, 13(1), 25-50.
- Wilcox, H. (1949). *White strange: Six months in Celebes*. London: Collins.
- Williams, R. (1967). *Culture and society 1780-1950*. London & Toronto: Chatto & Windus Ltd. and Clake, Irwin & Co.Ltd.
- Williams, R. (1973). *The country & the city*. London & Toronto: Chatto & Windus Ltd. and Clake, Irwin & Co.Ltd.

- Williams, R. (1978). *Marxism and literature*. Oxford: Oxford University.
- Wilson, I. (2014). Resisting democracy: Front Pembela Islam and Indonesia's 2014 elections. *ISEAS Perspective*, 1-8.
- Winzeler, R. L. (1995). *Latah in Southeast Asia: The history and ethnography of a culture-bound syndrome*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Wittermans, E. P. (1966). Letters of a Javanese princess [Review of the book letters of a Javanese princess]. *American Anthropologist*, 68(1), 281-283.
- Wulan, N. (2013). Does phallic masculinity still matter?: Masculinities in Indonesian Teenlit during the post-Reformasi period (1998–2007). *The Journal of Men's Studies*, 21(2), 149-161.
- Yampolsky, P. (1989). Hati yang luka, an Indonesian hit. *Indonesia*, 47, 1-18.
- Zayd, N. A. (2006). *Reformation of Islamic thought: A critical historical analysis*. Den Haag & Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Zook, D. C. (2006). Searching for Max Havelaar: Multatuli, colonial history, and the confusion of empire. *MLN*, 121(5), 1169-1189.
- Zurbuchen, M. S. (2005). *Beginning to remember: The past in the Indonesia present*. Singapore & Seattle: Singapore University Press & University of Washington Press.

### ภาษาตัดซ์

- Kohlbrugge, J. H. F. (1907). *Blikken in het zieleleven van denJavaan en zijner overheerschers* [Views on the mental life of the Javanese and their rulers]. Leiden: E. J. Brill.
- Travaglino, P. H. M. (1919). Krankzinnigenverzorging in Nederlandsch Indie" [Mental health care in the Dutch Indies]. *Koloniale Studien*, 3(2), 57–75.
- Travaglino, P. H. M. (1920a). De Psychose van den Inlander in verband met Zijn Karakter' Geneeskundig [The psychosis of the native in relation to his character]. *Tijdschrift voor Nederlands Indie*, 60, 99–111.
- Travaglino, P. H. M. (1920b). Het karakter van den inlander. *PEB: Orgaan van den Nederlandsch-Indischen Politiek-Economischen Bond*, 5(27), 343-347.

- Travaglino, P. H. M. (1923). Het krankzinnigenwezen in Nederlandsch-Indië" [Care for the insane in the Dutch East Indies]. *Bulletin van den Bond van Geneesheren in Nederlands- Indie*, 19 (213), 2–35.
- Travaglino, P. H. M. (1927). De schizofrenie en de Javaanse psyche [Schizophrenia and the Javanese psyche]. *Psychiatrische en Neurologische Bladen*, 31, 416–425.
- Van Brero. (1896). Sur l'amok. *Annales médico-psychologiques*, 8, 864–871.
- Van Brero. (1897). Einiges über die Geisteskrankheiten der Bevölkerung des malaiischen Archipels: Beiträge zur vergleichenden Rassenpsychiatrie. *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychischgerichtliche Medicin*, 53, 25–78.
- Van Brero. (1895). Een en ander over de psychosen onder de bevolking van den Indischen archipel: bejdrage tot de vergelijkende rassenpsychopathologie. *Geneeskundig Tijdschrift voor Nederlandsch-Indie*, 35, 23–51.
- Van Loon, F. H. (1922). Acute verwardheidstoestanden in Nederlands-Indië [Acute states of confusion in the Dutch East Indies]. *Tijdschrift voor Geneeskunde in Nederlandsch-Indie*, 62, 658–690.
- Van Loon, F. H. (1924). De psychische eigenschappen der Maleische rassen (Vergadering van 22 Februari 1924) [The mental characteristics of the Malay races]. *Indisch Genootschap: Verslagen der Vergaderingen*, 21–50.
- Van Loon, F. H. (1926). Het onderwijs in de zenuw- en zielziekten [Teaching in neurology and psychiatry]. In A. D. Waart (Ed.), *Ontwikkeling van het geneeskundig onderwijs te Weltevreden, 1851–1926* (pp. 209–214). Weltevreden (Gambir), Indonesia: Kolff.
- Van Loon, F. H. (1928b). Rassenpsychologische onderzoekingen [Investigations in racial psychology]. *Psychiatrische en Neurologische Bladen*, 32, 190–126.