บทความย่อย (เล่มที่ 2)

โครงการวิจัยและสังเคราะห์ความรู้เรื่อง

“ความรุนแรงในมิติวัฒนธรรม”

เพื่อจัดประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยา ครั้งที่ 4

ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์กรมหาชน)

โดย ดร.ปริตตา เฉลิมเผ่า กออนันตกูล และคณะ

สนับสนุนโดย สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

กันยายน 2548

สารบัญ

ความรุนแรงในวรรณกรรมจินตนาการวิทยาศาสตร์ไทย: อันตรายที่น่าหวั่น 1
/ พรวิภา วัฒรัชนากูล

“กะเทย” มุสลิม : ความรุนแรงในเพศที่สาม 12
/ สมฤดี สงวนแก้ว

เพศที่สามในสังคมอาข่า 28
/ ปนัดดา บุณยสาระนัย

ถ้าเกย์ไม่อยู่กับเกย์แล้วเกย์จะอยู่กับใคร
การศึกษาภาพลักษณ์ของตัวละครที่มีพฤติกรรมเบี่ยงเบนทางเพศและตัวละครแวดล้อม 48
ในนวนิยายของชายชาวดอกไม้ยุคปัจจุบัน
/ เปรม สวนสมุทร

ขบวนการทางสังคมกับการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ: ศึกษาการเคลื่อนไหวคัด
ค้านการสร้างเขื่อนน้ำโจน จังหวัดกาญจนบุรี (พ.ศ.2525-2531) 67
/ โดม ไกรปกรณ์

เขื่อนกับความรุนแรง และขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อพิทักษ์สิ่งแวดล้อมของชนพื้นเมือง
ในจังหวัดรัตนคีรี ประเทศกัมพูชา 88
/ สมหมาย ชินนาค

ความขัดแย้งของอำนาจกับผู้ประกอบการขนาดย่อม 117
/ ชินสัคค สุวรรณอัจฉริย

ความรุนแรงในปัญญาสชาดก 128
/ โขมสี แสนจิตต์

เสือโค ความรุนแรงและการสืบทอด 144
/ บาหยัน อิ่มสำราญ

ตำนานโต๊ะวาลี: ภาพสะท้อนความขัดแย้งระหว่างศาสนาพุทธและศาสนาอิสลาม ? 175
/ สายป่าน ปุริวรรณชนะ

การสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ของชนชาติไร้แผ่นดิน 189
/ อัจฉรา รักยุติธรรม

Discourses of Violence: how violent offenders talk about themselves and their victims 207
/ Aung Myint

เสียงสะท้อนจากแดนใต้ เมื่อความรุนแรงเขย่าบ้านเกิด 216
/ อัมพร หมาดเด็น

“ลัวะกินคน” : วาทกรรมการสร้างภาพลักษณ์ความรุนแรง 234
จากตำนานและพิธีกรรมของคนต่างชาติพันธุ์
/ ปฐม หงษ์สุวรรณ

สงครามกับความรัก: ความขัดแย้งในการปฏิบัติตนต่อผีบรรพบุรุษ 264
ในประเพณีส่งในบ้านของชาวไทยเชื้อสายซอง บ้านทุ่งไก่ดัก จังหวัดตราด
/ อภิลักษณ์ เกษมผลกูล

“ชาวเล” อัตลักษณ์ที่ถูกสาป 287
/ ศิริรัตน์ กตัญชลีกุล

วัด-สะ-เหมียน : เสียงแห่งการต่อต้านและความรุนแรงที่ปรากฏในดนตรีฮิพฮอพ ??? 303
/ คชาชัย วิชัยดิษฐ

การรับรู้ความรุนแรงทางเพศในกลุ่มหญิงบริการชาวลาว 316
ที่ทำงานในเขตชายแดนอีสานใต้ของไทย
/ เนตรดาว เถาถวิล

ฆิตาน: ผู้หญิงกับ “การขริบ” 338
/ ศุภกิจ เจนนพกาญจน์

งานวิจัยเรื่อง หญิงชรา ความจน คนชายขอบ: ชีวิตริมฟุตบาทของหญิงชราขอทาน 350
/ จุฑามณี สมบูรณ์สุทธิ์

ร่างกายอันแปลกแยก ชาติอันรุนแรง และการเคลื่อนไหวข้ามชาติของผู้หญิงไทใหญ่ 364
/ ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี

ความรุนแรงในวรรณกรรมจินตนาการวิทยาศาสตร์ไทย: อันตรายที่น่าหวั่น

พรวิภา วัฒรัชนากูล
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยหัวเฉียวเฉลิมพระเกียรติ

ปัจจุบันวรรณกรรมจินตนาการวิทยาศาสตร์ (Fantasy and Science Fiction) ได้รับความสนใจและเป็นที่นิยมในหมู่เยาวชนมากขึ้นเรื่อย ๆ ทั้งนี้ ประการหนึ่งเพราะวิทยาศาสตร์ ในรูปของเทคโนโลยีต่าง ๆ อาทิ คอมพิวเตอร์, อินเตอร์เน็ต, โทรศัพท์เคลื่อนที่ ได้เข้ามามีบทบาทต่อการดำเนินชีวิตของคนเรามากขึ้น เยาวชนเป็นกลุ่มที่ยังอยู่ในวัยศึกษา ใคร่รู้เรื่องราวความแปลกใหม่ทันสมัยอยู่เสมอ จึงสนใจเรื่องวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี ซึ่งเป็นแหล่งของความรู้ความแปลกใหม่ในโลกยุคปัจจุบันไปด้วย

เรื่องราวความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีหลายอย่าง มีจุดเริ่มต้นและการพัฒนาจากจินตนาการของนักเขียนวรรณกรรมวิทยาศาสตร์ นอกจากให้ความบันเทิงแล้ว วรรณกรรมจินตนาการวิทยาศาสตร์ยังอาจให้แรงบันดาลใจอย่างมากมายแก่ผู้อ่าน ซึ่งจำนวนไม่น้อยได้กลายเป็นนักวิทยาศาสตร์คนสำคัญของโลก วรรณกรรมกลุ่มนี้จึงไม่น่ามองข้าม แต่ควรศึกษาพิจารณาใช้ประโยชน์ให้กว้างขวางเต็มที่

สำหรับวรรณกรรมไทย ยังนับว่ามีวรรณกรรมประเภทจินตนาการวิทยาศาสตร์จำนวนน้อย รศ.ดร.ชัยวัฒน์ คุประตกุล นักวิชาการและนักเขียนเรื่องวิทยาศาสตร์คนสำคัญของไทย ให้ความเห็นว่าเรื่องสั้นวิทยาศาสตร์ไทยเรื่องแรก คือเรื่อง *หน้าผี* แต่งโดย หลวงสารานุประพันธ์ (นวล ปาจิณ-พยัคฆ์) พิมพ์เผยแพร่ครั้งแรกเมื่อปี 2467 ต่อมานักเขียนไทยที่มีบทบาทเป็นผู้บุกเบิกสร้างสรรค์วรรณกรรมวิทยาศาสตร์ไทยอย่างแท้จริง คือ จันตรี ศิริบุญรอด ผู้ได้เขียนนวนิยายวิทยาศาสตร์ไว้ประมาณ 13 เรื่อง กับเรื่องสั้นอีกกว่า 20 เรื่อง[1] ในช่วงระหว่างปี 2498 – 2511

ตลอดระยะเวลาที่ผ่านมา วรรณกรรมจินตนาการวิทยาศาสตร์ในไทยเป็นที่เผยแพร่อ่านอยู่ในวงจำกัดเท่านั้น เรื่องที่ได้รับความนิยมมักเป็นเรื่องแปลจากต่างประเทศ มากกว่าเรื่องที่แต่งโดยนักเขียนไทย อย่างไรก็ตาม ปัจจุบันนับจากที่เทคโนโลยีการสื่อสารต่าง ๆ ได้ช่วยให้โลกเข้าสู่ยุคโลกาภิ-วัตน์ ทำให้การเผยแพร่ข่าวสารความรู้ รวมถึงความบันเทิง ไปถึงทั่วทุกมุมโลกได้รวดเร็วขึ้น ความรู้ความคิดและจินตนาการของนักเขียนไทยจึงพลอยก้าวไกลไปตามนานาประเทศด้วย

วรรณกรรมจินตนาการวิทยาศาสตร์ไทยได้เกิดความตื่นตัว และเปลี่ยนแปลงไปตามกระแสโลกาภิวัตน์นี้ ประกอบกับอิทธิพลภาพยนตร์ต่างประเทศ (โดยเฉพาะจากฮอลิวู้ด) ยังช่วยเป็นต้นแบบให้การสร้างสรรค์วรรณกรรมไทยมีความหลากหลายน่าสนใจยิ่งขึ้น จึงเป็นที่มาของวรรณกรรม

---

[1] ดร.ชัยวัฒน์ คุประตกุล. *วิทยาศาสตร์ในนิยายวิทยาศาสตร์: ความรู้และแนวคิดในการเข้าถึงนิยายวิทยาศาสตร์*. กรุงเทพฯ: ต้นหมาก, 2524

จินตนาการวิทยาศาสตร์ไทยยุคใหม่ ที่เนื้อเรื่องมีความสนุกสนานให้สาระเกี่ยวกับวิทยาศาสตร์เทคโนโลยีสมัยใหม่ไปพร้อมกับความบันเทิง และจินตนาการที่น่าตื่นเต้นมากขึ้น

อย่างไรก็ตาม ข้อพึงระวังเกี่ยวกับวรรณกรรมจินตนาการวิทยาศาสตร์โดยทั่วไป ซึ่งมีผู้อ่านส่วนใหญ่เป็นเยาวชนนั้น คือเรื่องราวความสนุกสนานตื่นเต้น ที่เกี่ยวเนื่องกับการต่อสู้ใช้ความรุนแรง รวมไปถึงการทำสงคราม ซึ่งมักพบเป็นปกติในวรรณกรรมประเภทนี้ ทั้งนี้เพราะ*...สำหรับผู้ที่อ่อนวัยและอ่อนวุฒิภาวะ การแยกไม่ออกระหว่างเรื่องสมมุติกับเรื่องจริงอาจเป็นอันตรายต่อพัฒนาการในทางความคิด การคุ้นเคยกับความรุนแรงที่เป็นประสบการณ์ทุติยภูมิ [จากวรรณกรรม หรือข่าวสาร]* อาจส่งผลกระทบในด้านของบุคลิกภาพ การไม่เคยได้สัมผัสกับประสบการณ์ตรงอาจทำให้ขาดความเห็นอกเห็นใจต่อความยากลำบากของเพื่อนมนุษย์...*[2]

ในบทความนี้จะพิจารณาวรรณกรรมจินตนาการวิทยาศาสตร์ไทยสมัยใหม่ จำนวน 3 เรื่องคือ *เดอะไวท์โรด* โดย ดร.ป๊อบ, *สุดขอบจักรวาล* โดย จุฑารัตน์ และ *หิมพานต์นิรมิต* โดย สิริกาญจน์ โดยเน้นศึกษาประเด็นความรุนแรงที่นำเสนอในเนื้อเรื่องว่า สื่อสะท้อนความหมาย ภาพลักษณ์ และอาจส่งผลต่อผู้อ่านและสังคมโดยรวมอย่างไร ทั้งนี้เพื่อเป็นการเฝ้าระวัง และร่วมควบคุมสื่อวรรณกรรมจินตนาการวิทยาศาสตร์นี้ ให้เป็นประโยชน์สมตามศักยภาพของตน

เดอะไวท์โรด, ทางเลือกใหม่ของวัยรุ่นไทย

เดอะไวท์โรด นับเป็นวรรณกรรมแนวจินตนาการวิทยาศาสตร์ที่น่าสนใจ ทั้งในด้านผู้ประพันธ์ตัววรรณกรม และวิธีการเผยแพร่สู่ผู้อ่าน ดร.ป๊อบเป็นนามปากกาของ ดช.ฐาวรา สิริพิพัฒน์ วัย 14 ปี เมื่อเริ่มแต่งวรรณกรรมเรื่องนี้ ผู้แต่งได้วางโครงเรื่อง *เดอะไวท์โรด* ไว้เป็น 3 ภาค โดยแต่ละภาคจะมี 3 เล่ม (ในบทความนี้จะพิจารณาเพียงภาค 1) เล่มแรกของภาค 1 ตีพิมพ์ครั้งแรกเมื่อกันยายน 2545 และตีพิมพ์ซ้ำอีกหลายครั้ง ยอดรวมการพิมพ์ทั้งสิ้นกว่า 50,000 เล่ม จำนวนนี้นับเป็นสถิติพิเศษสำหรับวรรณกรรมไทย (ซึ่งปกติตีพิมพ์เพียง 3,000 เล่ม ในครั้งแรกและน้อยเรื่องจะมีการตีพิมพ์ซ้ำ)

เรื่อง *เดอะไวท์โรด* ได้รับการเผยแพร่สู่ผู้อ่านครั้งแรก (ก่อนการตีพิมพ์เป็นหนังสือ) ทางอินเตอร์เน็ตที่เว็บไซต์ http://dek-d.com/ dek-d/ entertain/ story/ 23 เมื่อตุลาคม 2544 และได้รับความนิยมจากผู้อ่านอย่างมาก จนเป็นที่มาของการจัดพิมพ์เป็นรูปเล่ม สถิติการพิมพ์เล่มที่ 2 (ครั้งแรกเมื่อมกราคม 2546) และเล่มที่ 3 (ครั้งแรกเมื่อพฤษภาคม 2546) ของภาคแรกนี้ก็ไม่ต่างจากเล่ม 1 เท่าใดนัก ปรากฏการณ์เช่นนี้จึงน่าสนใจพิจารณาว่า *เดอะไวท์โรด* มีความโดดเด่นอย่างไร จึงเป็นที่

---

* เพิ่มข้อความโดยผู้เขียนบทความ

[2] ศ.ดร.เจตนา นาควัชระ. บทความ*พลังของสื่อ*. จุลสาร "การวิจารณ์ในฐานะพลังทางปัญญาของสังคมร่วมสมัย" ภาค 2. ปีที่ 2 ฉบับที่ 2 เม.ย. – มิ.ย. 2547

ชื่นชอบในผู้อ่านจำนวนมาก เรื่องราวความคิดที่ผู้แต่งนำเสนอนั้น อาจให้คุณหรือโทษแก่สังคมส่วนรวมหรือไม่อย่างไร

โครงเรื่องหลักของ *เดอะไวท์โรด* เป็นเรื่องราวของเด็กชายวัยประมาณ 18 ปี (นักเรียนชั้น ม.6) ที่ได้ร่วมกับเพื่อนวัยเดียวกันอีก 6 คน ต่อสู้กับฝ่ายชั่วร้ายเพื่อปกป้องโลกให้มีสันติสุข พ้นจากการทำลายล้างของอำนาจฝ่ายอธรรม ผู้แต่งได้นำเสนอฉากการต่อสู้หลายตอนในเนื้อเรื่อง เป็นการต่อสู้ทั้งในรูปคอมพิวเตอร์เกมส์ การต่อสู้กับหุ่นคอมพิวเตอร์ การต่อสู้กับสัตว์ร้าย กับมนุษย์ด้วยกัน และการต่อสู้กับปีศาจร้าย

ฉากการต่อสู้ในส่วนที่เป็นเกมส์คอมพิวเตอร์ หรือกับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ ผู้แต่งมักเน้นให้เห็นถึงความแข็งแกร่งทั้งด้านร่างกาย และจิตใจของฝ่ายตัวละครเอก (protagonist) ความเฉลียวฉลาดมีไหวพริบ เป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้ชนะการต่อสู้ แม้การต่อสู้จะมีความรุนแรง และดูโหดร้าย (หากเป็นการทำลาย หรือฆ่าสิ่งมีชีวิตจริง ๆ) แต่เมื่อได้ชัยชนะ ผู้ชนะ (ตัวละครเอก) ก็จะได้รับความชื่นชม ยกย่องเป็นขวัญใจ หรือวีรบุรุษของคนทั่วไป (เพื่อนนักเรียนโดยเฉพาะเพศตรงข้าม)

ในส่วนการต่อสู้กับมนุษย์ด้วยกัน หรืออำนาจเหนือธรรมชาติ (พลังชั่วร้ายแวซิมเมท) ในรูปลักษณ์มนุษย์ การต่อสู้จะเป็นไปอย่างทรหดอดทน มีการชกต่อยอย่างรุนแรง การใช้อาวุธ (เช่น ดาบ) ทำร้ายร่างกายจนเลือดอาบ การต่อสู้จะดำเนินอย่างยืดเยื้อ ฝ่ายธรรมะ (ตัวละครเอก) ซึ่งดูมีกำลังน้อยกว่าฝ่ายอธรรมต้องระดมกำลังร่วมมือกันรุมทำร้ายฝ่ายตรงข้ามให้ย่อยยับให้ถึงที่สุด ดังตัวอย่างตอนหนึ่งจากเรื่อง

> *...เซอร์คานชกหมัดเข้าที่ตรงกลางคอของมังกรทั้งสาม – คีตาร์ซัดพลังอีกสองลูกสนับสนุน ขณะที่อเล็กซ์กระหน่ำซัดลูกปิงปอง และโทนี่เขวี้ยงสปีดฮันเตอร์ช่วยโจมตี – อาวุธนานาชนิดถูกระดมซัดใส่อสูรร้ายอย่างรุนแรง และต่อเนื่อง! พอลกับโฮการ์ดอาศัยช่วงเวลาที่เกิดบาดแผลยิงลำแสงพลังเข้าใส่อย่างไม่ยั้ง – มันกรีดร้องอย่างโหยหวนและเกรี้ยวกราด...*
>
> *...หมัดชุดอันรุนแรงและรวดเร็วปานสายฟ้าซัดกระหน่ำเข้าตามส่วนต่าง ๆ ของร่างกายจนพอลรู้สึกเจ็บปวดทรมานปานเรือนร่างจะฉีกขาด – เขาโซซัดโซเซไปซ้ายทีขวาทีตามแรงหมัดของโปล่า – เลือดสีแดงสาดกระเซ็นออกมาอย่างไม่ขาดสาย...*[3]

นอกจากนี้ เนื้อเรื่องหลายตอนยังมีฉากการทำลายบ้านเมืองและผู้คน ด้วยอาวุธที่มีเทคโนโลยีสูง มีเหตุการณ์วินาศกรรมทำให้คนตายจำนวนมาก ฉากเหล่านี้ช่วยเพิ่มความตื่นเต้นเร้าใจแก่ผู้อ่าน สื่อสะท้อนถึงความเลวร้ายของฝ่ายอธรรม และดูเป็นการเพิ่มความชอบธรรมให้แก่ฝ่ายธรรมะที่จะตอบโต้ทำลายฝ่ายตรงข้ามแบบ 'ตาต่อตา ฟันต่อฟัน' แน่นอนว่าฝ่ายตัวละครเอกย่อมชนะในที่สุด แม้

---

[3] ดร.ป๊อบ. *เดอะไวท์โรด ภาค 1 เล่ม 3*. กรุงเทพฯ: สยามอินเตอร์บุ๊คส์, 2546, หน้า 438, 457

จะบอบช้ำ บาดเจ็บสาหัสอย่างไร แต่ก็จะไม่ถึงกับเสียชีวิต และสุดท้ายจะได้รับชัยชนะและการสดุดีเป็นผู้กล้าหาญ เสียสละทำเพื่อส่วนรวม

ความคิดสำคัญที่ผู้แต่งนำเสนอในเรื่อง *เดอะไวท์โรด* คือ *มนุษย์กำหนดชะตาตนเองด้วยการกระทำ และการกระทำที่ควร คือการทำเพื่อส่วนรวม* ความคิดนี้นับว่าน่าปลูกฝังแก่ผู้อ่านซึ่งเป็นเยาวชนยิ่งนัก แต่กระบวนการเสนอจินตนาการและภาพต่าง ๆ ที่ห่อหุ้มความคิดนี้ อาจเปรียบได้กับความหวานจำนวนมากที่เคลือบส่วนขมจำนวนน้อยของยาไว้ กว่าที่ผู้กินยาจะได้รับสารที่เป็นประโยชน์จริงอาจได้รับโทษจากความหวานที่เคลือบไว้ก่อน เรื่องเช่นนี้เป็นสิ่งที่ต้องคำนึงถึงความเหมาะสมให้มาก

เนื้อเรื่องส่วนใหญ่ของ *เดอะไวท์โรด* ผู้แต่งได้เสนอภาพจินตนาการการดำเนินชีวิตอย่างสะดวกสบายของกลุ่มตัวละครเอก ที่มีสิ่งอำนวยความสะดวกที่ใช้เทคโนโลยีล้ำยุค หรือควบคุมการทำงานด้วยคอมพิวเตอร์เป็นหลัก เหตุการณ์ในเรื่องหลายฉากมีความคล้ายคลึงกับในภาพยนตร์ฮอลิ-วู้ดที่เป็นที่นิยมร่วมสมัยกับการแต่งเรื่องนี้ อาทิเรื่อง *แฮร์รี่พอตเตอร์*, *ดิเอ็กซ์เม็น* หรือ *เดอะลอร์ดออฟ-เดอะริงส์*

ข้อน่าห่วงในประเด็นเรื่องความรุนแรงที่ปรากฏในเรื่องนี้คือ ความรุนแรงต่าง ๆ ในเรื่องถูกเสนอให้เห็นบ่อยและมากจนดูเป็นเหตุการณ์ปกติในชีวิตยุคเทคโนโลยีก้าวหน้า แม้ไม่ได้เกิดจริงแต่ก็พบสัมผัสได้ในเกมส์คอมพิวเตอร์ ที่เป็นเครื่องหย่อนใจปกติของเยาวชนวัยกำลังศึกษา เกมส์เหล่านี้ให้ความสนุกตื่นเต้น ฝึกปฏิภาณไหวพริบ พร้อมกันนั้นก็เพาะความชินชาต่อความรุนแรง ความอำมหิตโหดร้ายไปด้วย การตัดสินใจกำจัด (ฆ่า) ศัตรูที่ถูกอุปโลกน์ให้เป็นฝ่ายตรงข้ามกับตน โดยไม่ต้องคิดไตร่ตรองเหตุผลหรือสาเหตุการเป็นศัตรูอยู่เสมอ จนเป็นความคุ้นชินเช่นนี้ นับว่าเป็นอุปสรรคในการขัดเกลาเยาวชน ให้มีจิตใจอ่อนโยน มีเมตตาต่อเพื่อนมนุษย์อย่างสำคัญทีเดียว

สุดขอบจักรวาล, สุดทางของจินตนาการคือ?

เรื่อง*สุดขอบจักรวาล* มีลักษณะเด่นของเนื้อเรื่องและการเผยแพร่สู่ผู้อ่านต่างจากเรื่อง *เดอะไวท์โรด* อยู่มาก แม้ผู้แต่ง *สุดขอบจักรวาล* (จุฑารัตน์, นามจริง) จะมีอายุเลยวัยรุ่น (อายุประมาณ 40 ปี) แต่เนื้อเรื่องของ *สุดขอบจักรวาล* ก็ถูกรสนิยมผู้อ่านที่เป็นเยาวชน โครงเรื่องหลักของเรื่องนี้เป็นเรื่องราวการต่อสู้ ผจญภัยในต่างดาวของตัวละครเอกหญิง-ชาย ที่อยู่ในวัยหนุ่มสาว เนื้อเรื่องเป็นแนวรักโรแมนติกผสมฉากบู๊ ให้อารมณ์สนุก ตื่นเต้น และหวานซึ้งไปพร้อมกัน

จุฑารัตน์ แต่งเรื่อง*สุดขอบจักรวาล* และลงพิมพ์เผยแพร่ครั้งแรก (เป็นตอน ๆ) เมื่อปี 2534 ในนิตยสารกุลสตรี ภายหลังจึงรวมพิมพ์เป็นเล่มครั้งแรกในปี 2540 และพิมพ์ซ้ำอีกหลายครั้ง รวมจำนวนกว่า 30,000 เล่ม จนถึงปัจจุบันเป็นเวลาเกือบ 10 ปีที่นวนิยายเรื่องนี้ยังเป็นที่นิยมอ่าน และเมื่อปี 2544 โครงการวิจัยหนังสือดีวิทยาศาสตร์ (โดยการสนับสนุนจาก สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย)

ได้ประกาศให้เรื่อง *สุดขอบจักรวาล* นี้เป็น 1 ใน 88 เล่ม หนังสือดีวิทยาศาสตร์ การประกาศนี้ดูจะเป็นการช่วยรับรองคุณภาพของเรื่องนี้ว่า 'ดีจริง'

ลักษณะคล้ายคลึงของ *สุดขอบจักรวาล* กับเรื่อง *เดอะไวท์โรด* คือฉากการต่อสู้ใช้ความรุนแรง การทำลายวัตถุสิ่งก่อสร้างด้วยอาวุธที่มีเทคโนโลยีขั้นสูง (เช่น ปืนรังสี, ดาบคอสมิก) ผู้แต่งนำเสนอฉากเหล่านี้เพื่อเพิ่มความตื่นเต้น น่าสนุกให้แก่เนื้อเรื่อง แต่ประเด็นที่ถูกมองข้ามคือ การกระทำเหล่านี้สะท้อนถึงจิตใจของตัวละครที่บึกบึน เด็ดเดี่ยว มุ่งผลสัมฤทธิ์ของการกระทำ โดยไม่หวั่นไหวต่อความเสียหายที่เกิดขึ้น ไม่ว่าทางวัตถุหรือต่อชีวิตของฝ่ายตรงข้าม

ตัวละครเอกที่เป็นตัวดำเนินเรื่องนี้เป็นหญิงซึ่งมีพลังพิเศษ (เนื่องจากมีวัตถุให้พลังงานของต่างดาวอยู่ในร่างกาย) สามารถใช้พลังจิตทำให้วัตถุสิ่งก่อสร้างระบิดได้ ในเนื้อเรื่องเธอยังได้ฝึกการใช้อาวุธเพื่อต่อสู้ทำร้ายฝ่ายศัตรู แม้วัตถุประสงค์จะเพื่อแย่งชิงน้องสาวที่ถูกลักพาตัวไป แต่การแสดงบทบาทการต่อสู้ ก็สะท้อนว่าเธอยอมรับวิธีการตัดสินความขัดแย้งด้วยความรุนแรง ตัวอย่างตอนหนึ่งจากเรื่อง เช่น

> *...ชายฉกรรจ์ของหน่วยใต้ดินสองคนพุ่งเข้าจู่โจมเขาเสียก่อน ราเอลจึงลงมืออย่างเหี้ยมโหด ใช้มือข้างหนึ่งทะลวงทรวงอกควักเอาหัวใจของชายฉกรรจ์ด้านซ้ายมือออกมา เลือดสด ๆ อาบมือข้างนั้นแดงฉาน...พร้อมกับอีกมือหนึ่งเค้นลำคอของชายด้านขวา สีหน้าบิดเบี้ยวเหยเกและเลือดสีเข้มที่หลั่งจากตา หู จมูก ปาก บอกให้รู้ว่าชายคนนั้นคงไม่รอดแน่...แล้วปล่อยให้ซากศพทั้งสองล้มครืนลงอย่างไม่แยแส!*
>
> *...ลินินจึงรวบรวมพลังจิตทั้งหมดบังคับหอกเหล็กหนักอึ้งที่ตกอยู่ข้างกาย ลอยขึ้นแล้วพุ่งใส่ซีนเร็วยิ่งกว่าสายฟ้า..... ลินินไม่ยอมปล่อยโอกาสให้ผ่านไป...ถึงแม้จะเหนื่อยทั้งสมองและร่างกาย...แต่ก็ยังฝืนส่งพลังจิตทำให้โคมแก้วระย้าขนาดใหญ่บนเพดานหล่นโครมลงมาใส่ซีน* [4]

ผู้แต่งเสนอความคิดสำคัญเป็นแก่นเรื่องนี้ว่า *การตัดสินสิ่งใดจากภายนอก ว่าผิดหรือถูกเป็นเรื่องยาก* โดยเน้นให้ผู้อ่าน (ผ่านทางตัวละครเอก) พิจารณาสิ่งต่าง ๆ รอบตัวด้วยเหตุผลและจากหลายมุมมอง อาทิ เรื่องวิญญาณ หรือผี ผู้แต่งได้อธิบายในแง่วิทยาศาสตร์ว่า เป็นพลังงานที่ยังแฝงหรือตกค้างอยู่ ณ ที่ใดที่หนึ่ง หรือเรื่องการตัดสินว่าโครดีใครชั่ว หากมองในมุมที่ต่างไปก็อาจได้ผลตรงกันข้ามทีเดียว เช่น ชายเศรษฐี (ฮากีม) เป็นสามีที่เลวแต่เป็นพ่อที่ดี, ราเอล (พระเอกของเรื่อง) ปราบปรามฝ่ายต่อต้านจักรวรรดิอย่างเหี้ยมโหดแต่ก็เป็นผู้ปกครองที่ดี เป็นต้น

เนื้อเรื่องของ*สุดขอบจักรวาล* นับว่าให้ความเพลิดเพลินแก่ผู้อ่าน โดยเฉพาะกลุ่มวัยรุ่นหญิงได้เป็นอย่างดี เพราะให้ทั้งอารมณ์รักกระจุ๋มกระจิ๋ม จินตนาการฉากธรรมชาติผสมกับเทคโนโลยีน่าตื่น

---

[4] จุฑารัตน์. *สุดขอบจักรวาล*. พิมพ์ครั้งที่ 6. กรุงทพฯ: อักษรโสภณ, 2545, หน้า 177, 179

ตาประทับใจ และแนวคิดที่เป็นเหตุเป็นผลน่าเชื่อถือ หากถือเกณฑ์ว่าความรุนแรงเป็นสิ่งต้องห้ามในทุกกรณีแล้ว ข้อนี้ก็เป็น 'จุดด่าง' ประการสำคัญของเรื่อง ทั้งนี้เพราะผู้แต่งได้เสนอการต่อสู้ที่ใช้ความรุนแรง ทั้งที่กระทำโดยตัวละครเอกชายและหญิง โดยไม่ชี้ข้อเสียของความรุนแรงไว้แต่อย่างใด

การต่อสู้ในเรื่องส่วนสำคัญเป็นการต่อสู้ระหว่างพี่น้องต่างมารดา โดยผู้แต่งให้เหตุผลของการกระทำนี้ว่าเพราะความต้องการอำนาจ แย่งชิงความเป็นใหญ่กัน แม้ตัวละครเอก (พระเอก) จะไม่ได้สังหารผู้มีสายเลือดเดียวกับตน แต่ผู้แต่งก็ให้ 'ผู้ร้าย' ของเรื่องลงมือโดยไม่ลังเลใจ (แม้จะฆ่าพี่ของตนก็ตาม) เพื่อป้ายความผิดให้ผู้อื่น และเพื่อกำจัดเสี้ยนหนามของตน นอกจากมุ่งเสนอความตื่นเต้นเพิ่มความสนุกให้ผู้อ่านแล้ว ผู้แต่งดูจะไม่เฉลียวใจว่า ฉากความรุนแรงในเรื่องจะกระทบความรู้สึกของผู้อ่านในด้านการยอมรับบทบาทของพระเอก-นางเอก ว่าขาดคุณธรรมหรือไม่อย่างไร

สุดขอบจักรวาล แม้จะเต็มไปด้วยจินตนาการอันบรรเจิดและแนวคิดที่น่าสนใจ แต่ก็ดูจะเป็นเพียงวรรณกรรมที่นำสู่ทางตัน เพราะหากเยาวชนผู้อ่านโดยเฉพาะเพศหญิง ยอมรับพระเอกเช่นในเรื่องนี้เป็นขวัญใจ สังคมส่วนรวมคงเต็มไปด้วยผู้ชายจิตใจกระด้าง ทำร้ายทุกคนที่ไม่ใช่คนรักของตนได้ คนในสังคมคงต้องแบ่งเป็นกลุ่มเป็นพวกไม่ยุ่งเกี่ยวกัน เพราะหากมีความขัดแย้งขึ้น 'คนอื่น' จะถูกกำจัดได้ทุกคน คงเหลือไว้แต่ผู้เป็นที่รักเท่านั้น

หิมพานต์นิรมิต, โลกที่ลิขิตโดยนักวิทยาศาสตร์

ในส่วนเรื่อง *หิมพานต์นิรมิต* นับเป็นวรรณกรรมจินตนาการวิทยาศาสตร์ที่เต็มเปี่ยมด้วยจินตนาการ และข้อมูลวิทยาศาสตร์อย่างน่าชมเชยผู้แต่ง ซึ่งมีวัยเพียง 18 ปี เมื่อเรื่องนี้ได้รับการตีพิมพ์ครั้งแรกเมื่อกันยายน 2546 หากเทียบจินตนาการและความสนุกสนานน่าอ่านของนวนิยายเรื่องนี้แล้ว นับว่าไม่ยิ่งหย่อนกว่าเรื่อง *เดอะไวท์โรด* และ *สุดขอบจักรวาล* เลย ทว่าความโด่งดังของเรื่องดูจะยังเทียบกันไม่ได้ เพราะระยะเวลาการจำหน่ายหนังสือยังน้อย (กว่าเรื่อง *สุดขอบจักรวาล*) และการส่งเสริมการขายก็ไม่โดดเด่น (เท่าเรื่อง *เดอะไวท์โรด*) แต่โดยเวลาประมาณ 6 ปี นับแต่สิริกาญจน์ (นามปากกา) เริ่มงานเขียนหนังสือถึงปัจจุบัน เธอมีผลงานพิมพ์จำหน่ายแล้วราว 10 เล่ม นี้นับว่าฝีมือการประพันธ์ของเธอไม่น้อยหน้ากว่านักเขียนนวนิยาย 2 เรื่องข้างต้น

หิมพานต์นิรมิต มีโครงเรื่องเป็นเรื่องจินตนาการโลกอนาคตที่เหลื่อมมิติกับโลกปัจจุบัน โลกในดินแดนหิมพานต์เป็นเสมือนห้องทดลองขนาดใหญ่ของนักวิทยาศาสตร์อัจฉริยะ ที่คิดค้นตัดต่อพันธุกรรมสัตว์แปลก ๆ ขึ้นเพื่อทดลองการดำรงชีวิตอยู่ในดินแดนที่ควบคุมด้วยวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี อันจะเป็นถิ่นฐานใหม่ของมนุษย์ในยุคที่ประชากรล้นโลก จินตนาการสัตว์ทดลองของผู้แต่งซึ่งได้ความคิดจากวรรณคดีไทยโบราณมี อาทิ อรหัน –นกขนาดเล็กมีหัวเป็นคน, สินธุปักสี –สัตว์ครึ่งนกครึ่งปลา, ทักทอ –สัตว์รูปร่างเป็นเสือหรือสิงโตแต่มีงาและงวง, ดุรงค์ปักษิณ –ม้ามีปีกและหางเหมือนนก

เนื้อเรื่องของ *หิมพานต์นิรมิต* สะท้อนให้เห็นการนำเสนอข้อมูลเกี่ยวกับวิทยาศาสตร์ที่ผู้แต่งได้ค้นคว้าจากเอกสารความรู้เรื่องวิทยาศาสตร์ที่มีอยู่จริงในปัจจุบัน ผสมผสานกับจินตนาการที่อาจเป็นไปได้ของผู้แต่งเอง ความคิดสำคัญที่เป็นแก่นเรื่องนี้คือ *การพยายามควบคุมทุกอย่าง (ธรรมชาติ) ด้วยวิทยาศาสตร์เป็นเรื่องอันตราย* ผู้แต่งได้แสดงผลโดยให้นักวิทยาศาสตร์ผู้ควบคุมโลกทดลอง (ป่าหิมพานต์) ในเรื่องนี้คลุ้มคลั่งในตอนท้ายเรื่อง และได้ต่อสู้ห้ำหั่น (ด้วยอาวุธเทคโนโลยีสูง) กับฝ่ายตรงข้ามที่ไม่ทำตามหรือขัดความประสงค์ของตนอย่างดุเดือดรุนแรง จนศูนย์บัญชาการกลางพังพินาศและบรรดา 'ผู้ร้าย' ตายหมด

เช่นเดียวกับ *เดอะไวท์โรด* และ *สุดขอบจักรวาล* เรื่อง*หิมพานต์นิรมิต* มีฉากการใช้ความรุนแรง การต่อสู้ที่สร้างความเสียหายมากมาย ผู้แต่งใช้ฉากเหล่านี้สร้างความสนุกตื่นเต้นให้แก่เนื้อเรื่อง โดยบางฉากเป็นการต่อสู้กับสัตว์ในจินตนาการที่ไม่มีจริง (เช่น อนันตนาคราช 7 หัว) แต่ฉากการต่อสู้หลักเป็นการพยายามกำจัดคนที่มีความคิดเห็นและผลประโยชน์ตรงกันข้ามกับนักวิทยาศาสตร์ผู้ควบคุมป่าหิมพานต์ ตัวอย่างตอนหนึ่งจากเรื่อง เช่น

> *...การต่อสู้ทางเบื้องหน้าไม่มีฝ่ายไหนยอมอ่อนข้อให้อีกฝ่ายเลย อาวุธปืนทันสมัยที่สุดเท่าที่มนุษย์ธรรมดาอย่างพวกนายพรานจะหามาได้ ถูกหยิบยกขึ้นมาใช้โดยไม่คำนึงถึงอานุภาพร้ายแรงที่ส่งผลกระทบต่อห้องใต้ดิน*
>
> *เช่นเดียวกับโนเบที่แม้จะมีเพียงปืนเลเซอร์กระบอกเดียว แต่อานุภาพของมันก็กลับไม่เป็นสองรองใคร ลำแสงสีเขียวที่ถูกปล่อยออกมาจากปากกระบอกปืนมีอานุภาพและรุนแรงกว่าที่เคยไล่ยิงพวกเรามาก...* [5]

ความคิดที่ดูจะเป็นจุดเด่นของเรื่อง *หิมพานต์นิรมิต* นี้ คือการใช้วิทยาศาสตร์อย่างไม่มีขอบเขตจำกัด จนถึงขั้นแทรกแซงวิถีชีวิตของสัตว์ คน รวมถึงธรรมชาติทั้งหมดทีเดียว ผู้แต่งชี้ให้เห็นถึงผลร้ายของการถือวิทยาศาสตร์เป็นเสมือน 'พระเจ้า' ที่กำหนดทุกสรรพสิ่งว่า สมดุลตามธรรมชาติที่เสียไป เพราะการฝืนหรือต้องการเอาชนะกฎเหล่านั้น ย่อมเกิดผลสืบเนื่องไปเป็นลูกโซ่ ซึ่งมนุษย์ (แม้จะมีความเป็นอัจฉริยะ) คาดคิดไม่ถึง และไม่อาจเอาชนะได้ ข้อสรุปของเรื่อง *หิมพานต์นิรมิต* จึงดูจะเป็นการเตือนว่า แม้วิทยาศาสตร์จะทำให้เข้าใจจนถึงท้าทายกฎธรรมชาติได้มากมาย แต่วิทยาศาสตร์ก็ให้โทษทั้งในด้านการผลิตเครื่องทำลายล้าง (อาวุธ) และการไม่สามารถแก้ปัญหาทุกประการที่เป็นผลจากการฝืนกฎธรรมชาติได้

จากนวนิยายทั้ง 3 เรื่องในส่วนที่เกี่ยวกับความรุนแรงนั้น ผู้แต่งทั้งสามได้มองข้ามผลเสียของความรุนแรงที่จะมีต่อจิตใจของผู้อ่านโดยเฉพาะเยาวชน แม้จินตนาการภาพหรือเหตุการณ์ในฉากเหล่านี้จะคล้ายกับที่เห็นได้ในภาพยนตร์ต่อสู้ดุเดือด (action movies) ทั่วไป แต่นี่ก็ยิ่งสะท้อนว่า

---

[5] สิริกาญจน์. *หิมพานต์นิรมิต*. กรุงเทพฯ: แฟนตาเซีย, 2546, หน้า 325

ความคิดหรือภาพเกี่ยวกับความรุนแรงเหล่านี้เป็นความเคยชิน และยอมรับกันเป็นเรื่องปกติธรรมดา ในทัศนะของนักเขียนทั้งสามดูจะเห็นว่า การเสนอซ้ำเหตุการณ์เหล่านี้ในสื่อวรรณกรรมไม่เป็นการเสียหายอย่างไร เพราะสื่ออื่น ๆ ได้นำเสนออยู่แล้ว

ความคิดทำนองนี้เป็นเรื่องที่สังคมส่วนรวมไม่ควรมองข้าม หากสื่อทุกแขนงเห็นพ้องกันในเรื่องความรุนแรงว่าเป็นเรื่องปกติยอมรับได้ มีอยู่จริงในสังคมจึงสะท้อนหรือเสนอให้ผู้รับสื่อได้เสพอยู่สม่ำเสมอเช่นนี้ จะมิเป็นการให้แนวทาง หรือสร้างการยอมรับและความคุ้นชินให้แก่สังคม ถือปฏิบัติเป็นวิถีชีวิตอย่างหนึ่งไปกระนั้นหรือ

นัยของความรุนแรงในวรรณกรรมจินตนาการวิทยาศาสตร์

เท่าที่ได้อภิปรายเกี่ยวกับนวนิยายทั้ง 3 เรื่องมานี้ หากพิจารณาถึงความหมายหรือพยายามตีความเรื่องราวเหตุการณ์ที่นักเขียนทั้งสามนำเสนอในวรรณกรรมของตนแล้ว จะได้พบภาพสะท้อนของสังคมไทยบางด้านที่เป็นปัญหาน่าห่วงใย และควรแก้ไขป้องกันไม่ให้ส่งผลกระทบรุนแรงต่อสังคมต่อไป

ความรุนแรงที่พบเป็นหลักในนวนิยายทั้งสามเรื่อง เป็นการต่อสู้ของฝ่ายตรงกันข้ามทางคตินิยม อันได้แก่ –ธรรมะกับอธรรม (ในเรื่อง *เดอะไวท์โรด*), แนวคิดการปกครอง –ฝ่ายจักรวรรดิกับฝ่ายต่อต้าน (ในเรื่อง *สุดขอบจักรวาล*) และแนวคิดตามความรู้ –นักวิทยาศาสตร์, นักธุรกิจ กับฝ่ายอนุรักษ์ธรรมชาติ (ในเรื่อง *หิมพานต์นิรมิต*) ความขัดแย้งของแนวคิดเหล่านี้ล้วนมีปรากฏในสังคมไทย (รวมถึงสังคมอื่นทั่วโลก) เป็นปกติ ข้อสำคัญคือ การจัดการกับความขัดแย้งเหล่านี้ ในนวนิยายทั้งสามเรื่อง เสนอวิธีการจัดการเพียงวิธีเดียวที่เหมือนกัน คือ การต่อสู้กันระหว่าง 2 ฝ่ายด้วยอาวุธที่ใช้เทคโนโลยีสูง (เนื่องจากเป็นวรรณกรรมจินตนาการวิทยาศาสตร์) วิธีการนี้สะท้อนว่า นักเขียนทั้งสามเห็นพ้องกันว่า เทคโนโลยีอันเป็นผลมาจากวิทยาศาสตร์นั้น มีประโยชน์ในการทำลายล้างประหัตประหารกันเป็นสำคัญ

ความคิดนี้ดูจะเป็นทัศนะในแง่ลบต่อวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี ทว่าหากพิจารณาโดยละเอียด จะเห็นว่าใน*เดอะไวท์โรด* และ*สุดขอบจักรวาล* นั้น ผู้แต่งมิได้แสดงทัศนะโดยตั้งใจที่จะกล่าวหาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีว่าเป็นศาสตร์ที่สร้างเครื่องมืออันตรายให้โทษ แต่เป็นเพียงว่านักเขียนทั้งสองสะท้อนภาพที่พบเห็นเป็นปกติ (จากสื่อต่าง ๆ หรือตามความรับรู้ของตน) ที่แสดงประโยชน์อันโดดเด่นของความรู้จากวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี นั่นคือ การผลิตอาวุธที่ใช้ทำสงคราม ทำลายล้างทุกสรรพสิ่ง

ขณะที่เรื่อง *หิมพานต์นิรมิต* ผู้แต่งได้แสดงทัศนะของตนอย่างชัดเจนว่า ต้องการเตือนผู้อ่านถึงภัยจากความรู้วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีที่นักวิทยาศาสตร์นำมาใช้ต่อสัตว์ คน และสิ่งแวดล้อมสิริกาญจน์ไม่เห็นด้วยที่วิทยาศาสตร์ (โดยนักวิทยาศาสตร์) เข้ามาก้าวก่าย ละเมิดสิทธิการดำเนินชีวิต

ตามธรรมชาติของสรรพสิ่ง อย่างไรก็ตาม ผู้แต่งนวนิยายทั้ง 3 เรื่องก็ให้ทางออกในการจัดการความขัดแย้งไว้เหมือนกัน คือ การต่อสู้ใช้ความรุนแรงเพื่อกำจัดแนวคิดที่ผู้แต่งคัดค้าน

วรรณกรรมจินตนาการวิทยาศาสตร์ทั้ง 3 เรื่องนี้ จึงสะท้อนเพียงบทบาทหรือภาพในด้านลบของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีที่ส่งผลต่อมุษย์และสังคมด้วยความรุนแรง ทำร้ายและทำลายทั้งวัตถุและชีวิต โดยนักเขียนทั้งสามมิได้เจตนา แต่เพราะขาดความตระหนักถึงผลเสีย ที่อาจเกิดตามมาภายหลัง ด้วยการนำเสนอเหตุการณ์ความรุนแรงนี้ ทำให้วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีในนวนิยายทั้ง 3 เรื่องกลายเป็นสิ่งเลวร้ายน่ารังเกียจ

ผลพวงจากจินตนาการความรุนแรง

ข้อกังวลโดยทั่วไปเกี่ยวกับบทบาทของสื่อแบบต่าง ๆ (เช่น สิ่งพิมพ์, โทรทัศน์, วิทยุ เป็นต้น) ต่อผู้รับสื่อหรือสังคม คือ การทำให้เกิดความรู้สึกคล้อยตาม, การยอมรับ จนถึงการเลียนแบบ วรรณกรรมจินตนาการวิทยาศาสตร์ 3 เรื่องที่นำมาศึกษาเป็นตัวอย่างในบทความนี้ ได้สะท้อนแนวโน้มร่วมกัน คือการเสนอภาพ (จินตนาการ) ความรุนแรงที่เน้นเพื่อความสนุกตื่นเต้น โดยละเลยการชี้ถึงผลร้ายของการกระทำรุนแรงในรูปแบบต่าง ๆ เรื่องราวในนวนิยายทั้งสามนี้ แม้จะเป็นจินตนาการที่มิใช่เรื่องจริง แต่ก็ได้เลียนแบบเรื่องราวจริง หรือเรื่องสมมติจากสื่ออื่น อาทิ ภาพยนตร์, หนังสือการ์ตูน, เกมส์คอมพิวเตอร์, ภาพหรือเรื่องที่เผยแพร่ทางอินเตอร์เน็ตที่พบเห็นกันเสมอ การรับสารหรือเรื่องราวใดก็ตามอย่างซ้ำๆ และต่อเนื่อง ย่อมหลีกเลี่ยงการจดจำ ความเคยชิน และกลายเป็นการยอมรับและเลียนแบบในที่สุดไปไม่ได้ โดยเฉพาะในกลุ่มผู้รับสารที่เป็นเยาวชน

ผลที่อาจเกิดตามมานั้น อาจแสดงออกได้ทั้งในทางพฤติกรรม และความคิด (ทัศนะ) ที่ยอมรับและใช้ความรุนแรงเป็นเรื่องปกติ จากการศึกษาวิจัยที่เกี่ยวข้องกับความรุนแรง[6] ข้อค้นพบหนึ่งเกี่ยวกับการใช้ความรุนแรง คือ ผู้กระทำการรุนแรงเห็นว่าการกระทำรุนแรงเป็นเรื่องปกติธรรมดา เช่น สามีทะเลาะทุบตีภรรยา, พ่อแม่ลงโทษทำร้ายร่างกายลูก เป็นต้น ประเด็นนี้เป็นเรื่องที่คนส่วนใหญ่อาจมองข้ามผลร้ายที่จะเกิดตามมา เพราะการมีทัศนะเช่นนี้

โดยทั่วไปแล้ว ความคิดหรือทัศนคติย่อมเป็นส่วนสำคัญที่กำหนดพฤติกรรม หรือการกระทำของมนุษย์ ตามผลการวิจัยข้างต้นเกี่ยวกับทัศนะต่อความรุนแรงนั้น วรรณกรรมจินตนาการวิทยาศาสตร์ไทยได้มีส่วนช่วยสื่อเรื่องความรุนแรงสู่ผู้อ่านและสังคมไทย อย่างถือเป็นเรื่องปกติธรรมดา แสดงถึงประโยชน์ของความรุนแรงว่าช่วยยุติปัญหาความขัดแย้งต่าง ๆ และผู้ใช้ความรุนแรงยังได้รับการยกย่องสดุดีเป็นวีรบุรุษ มีความสามารถและเป็นฝ่ายถูกต้อง การเสนอความรุนแรงในภาพลักษณ์

---

[6] ธวัช วงศ์สง่า. *แรงจูงใจทางสังคมและวัฒนธรรมที่ส่งเสริมการกระทำรุนแรง*. วิทยานิพนธ์สังคมวิทยามหาบัณฑิต (สังคมวิทยา) คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2543

เช่นนี้ นับว่าเป็นอันตรายแก่ผู้รับสารที่เพลิดเพลินด้วยความสนุกสนานจากเรื่อง โดยไม่ได้ตั้งสติใช้วิจารณญาณพิจารณาปัญหาที่แท้จริงอย่างถี่ถ้วน

ผลเสียโดยทางอ้อมอีกประการที่อาจเกิดตามมา โดยเฉพาะในหมู่เยาวชน คือความเข้าใจผิดต่อวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี ที่ตนได้รับรู้ภาพลักษณ์แต่ในด้านความรุนแรงและผลร้าย ซึ่งอาจทำให้เกิดความเข้าใจ หรือความคาดหวังที่ผิด ในการที่จะเลือกหรือไม่เลือกสนใจศึกษาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีต่อไป เยาวชนที่เข้าใจผิดบางคนอาจเกลียดกลัววิทยาศาสตร์จนไม่คิดที่จะเรียนรู้ เพราะรังเกียจภัยร้ายที่ศาสตร์นี้จะก่อให้เกิดขึ้น ขณะที่บางกลุ่มอาจสนใจอยากศึกษาใช้ประโยชน์จากอำนาจการทำลายล้างของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี ทั้งสองความคิดนี้เป็นการเข้าใจผิดที่น่าวิตก และก็มิใช่แนวทางที่สังคมใดจะพึงประสงค์เลย

พันธกิจของวรรณกรรมจินตนาการวิทยาศาสตร์

ศรีบูรพา นักเขียนคนสำคัญของไทยได้แสดงทัศนะต่อวรรณกรรมและนักเขียนไว้ว่า *...นักประพันธ์ก็เช่นเดียวกับผู้ผลิตอื่น ๆ ต่างกันมากก็ตรงที่มีอำนาจในการจูงใจ จึงต้องสังวรผลที่จะส่งความกระทบกระเทือนต่อสังคม...* [7] คำกล่าวนี้นับเป็นหลักที่นักเขียนทุกคน ไม่ว่าจะเป็นผู้แต่งวรรณกรรมทั่วไป หรือวรรณกรรมจินตนาการวิทยาศาสตร์ พึงระลึกและถือเป็นหลักในการสร้างงานของตน เพราะดังตัวอย่างที่ได้อภิปรายมาแล้ว จะด้วยความตั้งใจหรือมิได้คาดคิดถึงก็ตาม เรื่องราวที่นักเขียนนำเสนอย่อมมีอำนาจ 'จูงใจ' ผู้อ่านทั้งหลายไม่มากก็น้อย

โดยทั่วไปประโยชน์ของวรรณกรรม ที่คนส่วนใหญ่เห็นเป็นเบื้องต้น คือการช่วยประเทืองอารมณ์ให้ความเพลิดเพลินแก่ผู้อ่าน เฉพาะวรรณกรรมจินตนาการวิทยาศาสตร์ มักได้รับความคาดหวังว่าจะช่วยสื่อความรู้ความคิดตามหลักวิทยาศาสตร์เพิ่มเติมขึ้น ช่วยสร้างแรงบันดาลใจให้ผู้อ่านเห็นคุณประโยชน์ และสนใจใฝ่รู้เรื่องวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีมากขึ้น โดยเฉพาะสำหรับประเทศไทยซึ่งยังมีความรู้และความก้าวหน้าทางด้านนี้อยู่ในระดับเบื้องต้นเท่านั้น ยิ่งต้องการให้คนในประเทศสนใจใฝ่รู้เกี่ยวกับวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีให้มาก เพราะจะได้นำประโยชน์มาใช้พัฒนาประเทศต่อไป

ดังที่ยอมรับกันทั่วไปว่าพลังที่สำคัญของวรรณกรรมทั้งหลายคือ การให้แรงบันดาลใจ วรรณกรรมที่นับว่าทรงคุณค่า มักเป็นเรื่องราวที่สร้างแรงบันดาลใจให้แก่ผู้อ่านอย่างมากมาย จนยากจะประเมินถึงผลที่เกิดตามมาได้ เหตุการณ์และบุคคลในประวัติศาสตร์ ทั้งในด้านดีและร้ายจำนวนไม่น้อย มีที่มาหรือแรงบันดาลใจจากวรรณกรรมบางเรื่อง ในหมู่ผู้ศึกษาวรรณกรรมต่างเห็นพ้องต้องกันว่า วรรณกรรมไม่ใช่เพียงเรื่องแต่งที่ไร้สาระ วรรณกรรมที่ทรงคุณค่าอาจมีอายุยืนยาวหลายชั่วอา

---

[7] ชนิด สายประดิษฐ์. ถ้อยอภินันทน์ *สวัสดิ์ศรี-ศรีบูรพา*. ในนิตยสาร ช่อการะเกด ฉบับที่ 31. มีนาคม-เมษายน 2540, หน้า 16

ยุคน และส่งผลต่อผู้คนและสังคมในหลายถิ่นหลายยุค อาจชี้นำและหล่อหลอมทั้งพฤติกรรมและความคิดของสมาชิกในสังคมได้ ดังนั้นจึงไม่ใช่การกังวลจนเกินควร ที่สังคมจะร่วมกันเรียกร้องให้นักประพันธ์ผู้สร้างงานวรรณกรรมทั้งหลาย พึงสังวรในการสร้างผลงานของตน ที่อาจก่อให้เกิดผลดีหรือร้ายก็ได้ต่อสังคม

เพื่อร่วมกันสร้างสรรค์ กล่อมเกลาคนและสังคมไทยให้มีความสงบสุขและสันติภาพ หากวรรณกรรมจินตนาการวิทยาศาสตร์ไทย นำเสนอเรื่องราวที่ส่งเสริมวัฒนธรรมแห่งสันติภาพ อาทิ การแก้ไขความขัดแย้งด้วยสันติวิธี, การเคารพในชีวิตของทุกสรรพสิ่ง, การสนับสนุนสิทธิความเท่าเทียมและเสมอภาคของคน, การยึดหลักเสรีภาพและความยุติธรรม เหล่านี้แทนการเสนอความสนุกเพลิดเพลินด้วยความรุนแรงแล้ว ก็จะเป็นคุณูปการแก่คนและสังคมไทยเป็นอย่างยิ่ง

ดดดดดดด

“กะเทย” มุสลิม : ความรุนแรงในเพศที่สาม

สมฤดี สงวนแก้ว

<u>บทนำ : ระบบสังคม 2 เพศ</u>

“ระบบสังคมของโลกใบนี้ นิยมจัดลำดับความสำคัญของผู้หญิงและผู้ชายไว้ไม่เท่ากัน นั่นคือการนิยมวางผู้ชายไว้เหนือกว่า สำคัญกว่าผู้หญิงในทุกมิติ ไม่ว่าจะเป็นมิติทางสังคม เศรษฐกิจ การเมือง และจิตวิญญาณ”[1]

ข้อความที่กล่าวข้างต้น เป็นส่วนหนึ่งในบทนำที่ชื่อว่า “เพศภาวะ : กระบวนทัศน์เพื่อโลกใบใหม่ที่เท่าเทียม” ซึ่งทำให้ผู้เขียนมีความคิดเลยไปถึงว่า ขนาดสังคมยังจัดวางผู้หญิงไว้ในลำดับที่ต่ำกว่า ซึ่งอันที่จริงผู้หญิงก็เป็นมนุษย์เหมือนกับผู้ชาย แล้วถ้าเป็นคนที่ไม่ใช่ชายเต็มร้อย ไม่ใช่หญิงเต็มตัว อย่างเช่น “กะเทย”[2] แล้ว คนทั่วไปในสังคมจะจัดประเภทเขาว่าเป็นอะไร และจะจัดวางคนเหล่านี้ไว้ในลำดับที่เท่าไรของลำดับชั้นทางสังคม

เหตุผลที่ผู้เขียนคิดเห็นเป็นอย่างนั้นก็เนื่องจากว่า สังคมส่วนใหญ่มักจะแบ่งคนออกเป็น 2 เพศ (sex) นั่นคือ เพศชาย (male) และเพศหญิง (female) และในแต่ละกลุ่มแต่ละสังคมก็ได้กำหนดบรรทัดฐานทางเพศขึ้นเพื่อกำกับพฤติกรรมการแสดงออกของแต่ละเพศ ด้วยมีความเชื่อว่าเพศชายและเพศหญิงควรมีอัตลักษณ์ทางเพศที่เหมาะสมกับเพศสภาพ[3] ของตนเอง ส่วนผู้ชายที่แต่งกายตรงข้ามเพศ หรือมีอัตลักษณ์ทางเพศที่ตรงข้ามกับเพศของตนเอง หรือจะเรียกว่า

---

[1] สุชาดา ทวีสิทธิ์ (บก.) เพศภาวะ : การท้าทายร่าง การค้นหาตัวตน, อัมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, กรุงเทพฯ,2547,หน้า4.

[2] คำว่า “กะเทย” ในที่นี้ หมายความถึง ผู้ที่มีลักษณะการแต่งกายด้วยเสื้อผ้า และเครื่องประดับของผู้หญิง มีความต้องการที่จะเป็นผู้หญิง มีเอกลักษณ์แห่งเพศเป็นผู้หญิง มีความสัมพันธ์ทางเพศกับชายรักต่างเพศ (heterosexual) แต่ไม่ต้องการผ่าตัดแปลงเพศไปเป็นผู้หญิงถาวร . สมฤดี สงวนแก้ว, กระบวนการพัฒนาและธำรงเอกลักษณ์ “กะเทย”ในสังคมมุสลิม,วิทยานิพนธ์ คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา (สาขาสังคมวิทยา), มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์,2546, น. 13.

- บทความนี้ focus เฉพาะภาพของ “กะเทย” เท่านั้น มิได้รวมถึง เกย์ เลสเบี้ยน

[3] หมายถึง สภาพของเพศที่ติดตัวมาแต่กำเนิด – ผู้เขียน

“กะเทย” นั้นอาจถูกมองว่า เป็นคนที่บั่นทอนความมั่นคงของระบบการแบ่งแยกอัตลักษณ์ทางเพศสภาพอยู่ร่ำไป[4]

การที่บุคคลมีอัตลักษณ์ทางเพศที่ตรงข้ามกับเพศสภาพของตนเอง มักถูกสังคมภายนอกมองว่าเป็นปัญหาทั้งในแง่มุมของชีววิทยาและจิตวิทยา ดังนั้นอัตลักษณ์ที่เกิดขึ้นใหม่หรืออาจจะไม่ได้เกิดขึ้นใหม่ (ในประวัติศาสตร์การดำรงอยู่ของมนุษย์) นี้จึงเป็นเป้าที่ถูกโจมตีจากกลุ่มคนที่มีแนวความคิดว่า “บนโลกใบนี้มีสิ่งมีชีวิตที่เรียกว่ามนุษย์และสามารถจำแนกได้เป็น 2 ประเภท คือชายและหญิงเท่านั้น” และอาจเป็นความชอบธรรมของคนกลุ่มนี้ที่จะกระทำ/จัดการ “กลุ่มคนที่ไม่เข้าพวก” หรือ “กลุ่มคนที่แตกต่างจากตนเอง” ให้ออกไปจาก “กลุ่มของตนเอง” ไม่ว่าจะด้วยวิธีใดก็ตาม ซึ่งในบางสังคมวัฒนธรรม วิธีกระทำ/จัดการอาจเป็นการแสดงออกในลักษณะของความขัดแย้งที่แสดงให้ต่างฝ่ายต่างรับรู้ความไม่เข้าพวกกันเท่านั้น แต่ในบางสังคมวัฒนธรรมอาจใช้ความรุนแรงในระดับที่แตกต่างกันเป็นเครื่องมือในการกำจัด “คนอื่น”

กล่าวคือ คนในสังคมส่วนใหญ่ที่ถือเอาการมีรักต่างเพศ (heterosexuality) คือผู้ชายรักผู้หญิงเป็น “ความปกติ” ก็มักจะมองและจัดประเภทให้บุคคลที่มีความรักและมีพฤติกรรมทางเพศกับเพศเดียวกัน (homosexuality) หรือมีพฤติกรรมเลียนแบบเพศตรงข้ามว่าเป็น “ผู้ที่มีพฤติกรรมเบี่ยงเบนทางเพศ” (deviant behavior) ผลจากความคิดเช่นนี้ทำให้เกิดความเข้าใจว่าบุคคลที่มีพฤติกรรมทางเพศไม่เหมือนกับคนอื่นทั่วไปในสังคมเป็นคนที่มีจิตใจวิปริต มีความผิดปกติทางเพศ และเป็นสิ่งที่ผิดแปลกไปจากที่ธรรมชาติกำหนดมาให้มนุษย์มีความสัมพันธ์ทางเพศกับคนต่างเพศเท่านั้น หรือเป็นคนนอกคอก[5] ความคิดเช่นนี้เลวร้ายยิ่งขึ้นเมื่อมองว่าความรักเพศเดียวกันเป็นพฤติกรรมที่สมควรจะได้รับการตำหนิ หรือการลงโทษให้สาสม และด้วยความคิดนี้อีกเช่นกันที่ทำให้ “กะเทย” ได้รับการปฏิบัติเสมือนว่าเขาเป็นตัวตลก ตัวประหลาด ถูกเยาะเย้ยถากถาง และมีชีวิตอยู่อย่างหวั่นวิตก เนื่องจากสังคมไม่ยอมรับ[6] สิ่งเหล่านี้ถือเป็นผลิตผลจากกระบวนการปฏิสังสรรค์สัญลักษณ์ของบุคคลระหว่างผู้ชมทางสังคม (social audience) และผู้ที่มีพฤติกรรมเบี่ยงเบน[7] และเป็นผลมาจากมายาการแห่งอัตลักษณ์[8] ที่มนุษย์สร้างขึ้นให้กับตนเอง

---

[4] กาญจนา แก้วเทพ และ พริศรา แซ่ก้วย (บก.)เพศวิถี : วันวาน วันนี้ และวันพรุ่งที่จะไม่เหมือนเดิม ,อัมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง,กรุงเทพฯ,2547หน้า112.

[5] Becker, Howard S. , Outsider, New Jersey : The Free Press, 1963.

[6] Kitsuse,1962 อ้างถึงใน Rubington Earl and Weinberg Martin S. ,Deviance : The Interactionist Perspective, New York : MacMillan Publishing Company,1987.

[7] พงษ์สวัสดิ์ สวัสดิพงษ์ (มปป.), ความเบี่ยงเบน : นิยามเชิงสังคมวิทยา, เอกสารประกอบการบรรยาย คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ว่าตนเองคือใคร และ ใครที่ไม่ใช่ “พวกเรา” การวิเคราะห์ความเป็น “พวกเขา-พวกเรา” เช่นนี้อาจเป็นเหตุผลรองรับหรือข้ออ้างในการใช้ความรุนแรงต่อคู่ตรงข้ามได้

สำหรับในสังคมมุสลิม คนที่มีพฤติกรรมเบี่ยงเบนทางเพศ ไม่ว่าจะในรูปของการแต่งกายเลียนแบบเพศตรงข้าม หรือมีพฤติกรรมทางเพศสัมพันธ์กับเพศเดียวกัน หรือพฤติกรรมใดก็ตามที่แตกต่างออกไปจากระบบ 2 เพศนั้น ก็จะถูกมองว่าเป็น คนที่ผิดปกติ เป็นพวกนอกคอก และสมควรได้รับการลงโทษ

ในสายตาของผู้ที่นิยามว่ากะเทยเป็นคนนอกคอก ข้ออ้างหรือเหตุผลที่รองรับการใช้ความรุนแรงต่อกะเทยในสังคมมุสลิมดูจะสมเหตุสมผล เนื่องจากว่ากะเทยได้ละเมิดทั้งบรรทัดฐานทางเพศที่สังคมโดยทั่วไปเป็นผู้กำหนด และบทบัญญัติทางศาสนาอิสลามที่ว่าด้วยข้อห้ามของการมีพฤติกรรมการเลียนแบบเพศตรงข้าม และข้อห้ามเรื่องการมีพฤติกรรมทางเพศสัมพันธ์ที่ไม่เหมาะสม อีกทั้งโทษของการมีพฤติกรรมดังกล่าวที่กำกับไว้อีกชั้นหนึ่ง และหากกะเทย หรือผู้ที่เบี่ยงเบนทางเพศจะละเมิดบรรทัดฐานและบัญญัติเกี่ยวกับเรื่องเพศเหล่านี้ ย่อมต้องคิดหาวิธีการที่จะหลีกพ้น ความรุนแรงระดับต่างๆที่จะตามมาด้วยเช่นกัน

<u>บัญญัติทางศาสนาอิสลาม : ว่าด้วยความเบี่ยงเบนทางเพศ</u>

สำหรับสังคมมุสลิมในภาคใต้ซึ่งเป็นสังคมที่มีความเคร่งครัดในเรื่องการปฏิบัติตน มีหลักการทางศาสนาเป็นกรอบหลักที่กำหนดเนื้อหาสาระเกี่ยวกับวิถีชีวิตในทุกแง่มุม ซึ่งมุสลิมทุกคนต้องยึดถือและนำไปเป็นแนวทางในการดำเนินชีวิตประจำวันอีกด้วย ดังนั้นพระคัมภีร์อัลกุรอานจึงถือเป็นธรรมนูญสูงสุดและเป็นแม่แบบในการดำเนินชีวิตของคนมุสลิมทั้งปวง

นอกจากนี้ในพระคัมภีร์อัลกุรอานยังได้บัญญัติเรื่องเกี่ยวกับเพศไว้มากมาย ไม่ว่าจะเป็นข้อปฏิบัติ-ข้อห้ามในเรื่องการแต่งกาย การประพฤติปฏิบัติตนหรือการวางตัวของชาย – หญิง ข้อห้ามในเรื่องการมีเพศสัมพันธ์กับคนเพศเดียวกัน เป็นต้น และรวมถึงเรื่องราวของกลุ่มชนที่มีพฤติกรรมเบี่ยงเบนทางเพศที่ได้รับการลงโทษจากองค์อัลลอฮ.(ซ.บ.)อีกด้วย

เรื่องราวเกี่ยวกับผู้ที่มีพฤติกรรมเบี่ยงเบนได้ถูกบันทึกไว้ว่า ในอดีตกาลมีเมืองหนึ่งชื่อว่า “สะดูม” ซึ่งผู้คนบางกลุ่มในเมืองนี้มีพฤติกรรมเบี่ยงเบนทางเพศและสร้างความ “อัปยศ” “น่ากักขฬะ” ทางจริยธรรมอันได้แก่ ผู้ชายร่วมเพศกับผู้ชายด้วยกันทางทวารหนัก และการกระทำอนาจารในที่ชุมนุมของพวกเขาโดยการร่วมเพศกับผู้ชายในที่ชุมนุม การกระทำเช่นนี้ถือว่าเป็นการแหกกฎธรรมชาติที่รุนแรงยิ่งสำหรับสิ่งซึ่งพระผู้เป็นเจ้าประทานให้แก่มนุษยชาติ[9] ด้วยความ

---

[8] การที่คนสร้างอัตลักษณ์ของตนเองขึ้นมาชุดหนึ่ง ซึ่งอัตลักษณ์ของแต่ละบุคคลจะบอกได้ว่า ตนเองคือใครหรือเป็นอะไร ในขณะเดียวกันอัตลักษณ์ของบุคคลแต่ละคนย่อมสะท้อนได้ว่าใครเป็น “คนอื่น” ที่ไม่เหมือนตนเอง

[9] อิมามอบู ฟัรญ์ ญะมาลุดดีน อัลมัฆคาดีย์ 1978 : 268-269

กักขฬะทางศีลธรรมดังกล่าว พระองค์อัลลอฮ.(ซ.บ.) ทรงส่งท่านนบีลูฏมาเพื่อเป็นผู้ประกาศศาสนายังเมืองสะดูมแห่งนี้ และเมื่อท่านนบีลูฏอาศัยอยู่ในเมืองแห่งนี้ ท่านทนเห็นพฤติกรรมของชาวเมืองไม่ไหวจึงเรียกร้องเชิญชวนผู้คนในเมืองนี้สู่การศรัทธาต่อพระองค์อัลลอฮ.(ซ.บ.) สอนให้พวกเขาละทิ้งพฤติกรรมโสมมและน่ารังเกียจยิ่งของพวกเขา อีกทั้งกำชับให้พวกเขาหวาดกลัวการลงโทษของพระองค์ ท่านนบีลูฏกล่าวแก่พวกเขาว่า “ฉันเป็นศาสนฑูตของพระองค์อัลลอฮ. ที่มายังพวกท่าน เช่นนั้นพวกท่านจงระวังการลงโทษของพระองค์อัลลอฮ์.ที่รุนแรงเถิด พวกท่านจงปฏิบัติกิจการงานในสิ่งที่ฉันได้เรียกร้องเชิญชวนพวกท่าน.... อีกทั้งไม่สมควรอย่างยิ่งที่พวกท่านจะสร้างความหายนะแห่งธรรมชาติของพวกท่าน พวกท่านได้แหกกฎธรรมชาติด้วยการสมสู่ผู้ชายด้วยกันและเพิกเฉยในสิ่งที่พระองค์อัลลอฮ.ทรงประทานสตรีให้แก่พวกท่านเพื่อเป็นภรรยาของพวกท่าน เพราะว่าธรรมชาติจากพระเจ้าได้กำหนดให้ชายมุสลิมสมสู่กับหญิงเพื่อสืบพันธุ์ แต่ทำไมพวกท่านกลับสร้างความหายนะด้วยการสมสู่กับผู้ชายด้วยกัน พวกท่านได้ละเมิดขอบเขตแห่งการฝ่าฝืนแล้ว”[10]

แต่ทว่าบรรดาผู้ที่สมสู่กับเพศชายด้วยกันกลับปฏิเสธคำเชิญชวนของท่านนบีลูฏ พร้อมทั้งยืนกรานที่จะมีพฤติกรรมนั้นต่อไป พระองค์อัลลอฮ.(ซ.บ.) จึงทรงบัญชาให้ญิบรีล[11] ยกเมืองพวกเขาขึ้นไปบนท้องฟ้าแล้วพลิกคว่ำลงมา จากนั้นจึงส่งก้อนหินลงมาทับพวกเขา ยกเว้นวงศ์วานของท่านนบีลูฏและบรรดาผู้ศรัทธาต่อองค์อัลลอฮ.รอดพ้นจากการลง[12]

นอกจากการลงโทษจากองค์อัลลอฮ.ที่ทรงประทานให้แก่บรรดากลุ่มชนที่มีพฤติกรรมสมสู่กับเพศชายด้วยกันดังกล่าวแล้ว บทบัญญัติทางศาสนาในเรื่องเพศและวิธีการลงโทษต่อพฤติกรรมเบี่ยงเบนทางเพศในคัมภีร์อัลกุรอานยังเป็นอีกสิ่งหนึ่งที่สะท้อนให้เห็นถึงจุดยืนของศาสนาอิสลามที่ไม่อนุญาตให้มีการเลียนแบบเพศตรงข้าม พฤติกรรมรักร่วมเพศและการแปลงเพศ ดังจะเห็นได้จากหลักฐานที่มีการบันทึกไว้ดังนี้

“ของหอมของผู้ชายคือสิ่งที่ปรากฏกลิ่น และงดเว้นในเรื่องสี ส่วนของหอมของผู้หญิงคือสิ่งที่ปรากฏสีและงดเว้นในเรื่องของกลิ่น” [13] หะดีษ[14]ดังกล่าวเป็นการชี้ให้เห็นถึง การจำแนกภาพลักษณ์ระหว่างผู้ชายกับผู้หญิงไว้อย่างชัดเจน นั่นหมายถึง ศาสนาไม่อนุญาตให้ผู้ชายตกแต่งใบ

---

[10] มุรีด ทิมะเสน,2542 หน้า 6.

[11] ญิบรีล คือ ชื่อที่ใช้เรียกเทวฑูตซึ่งทำหน้าที่เป็นผู้ส่งสารจากองค์อัลลอฮ.

[12] มุรีด ทิมะเสน , หน้าเดียวกัน.

[13] เล่าโดย อบู ฮุร็อยเราะฮ์ บันทึกโดยติรมิซีย์ หะดีษที่ 2938

[14] หะดีษ คือ ตัวรายงานหรือตัวบทที่กล่าวถึงรูปแบบการดำเนินชีวิต หรือจรยวัตร แนวความคิด ความเชื่อ การกระทำ และการละเว้นการกระทำของท่านศาสดามูหัมมัด ซึ่งมุสลิมทุกคนจะต้องยึดถือและปฏิบัติตามในทุกข้อ

หน้าด้วยการใช้สีสรรต่างๆ เช่น ไม่อนุญาตให้เขียนคิ้ว ทาปาก ส่วนผู้หญิงไม่อนุญาตให้ประพรมน้ำหอม ยกเว้นกรณีอยู่กับสามี

ท่านอิบนุ อับบาส กล่าวว่า "ท่านรสูลุลลอฮ.[15] ได้สาบแช่งบรรดาผู้ชายที่เลียนแบบผู้หญิง และบรรดาผู้หญิงที่เลียนแบบผู้ชาย" การสาปแช่งหมายถึง ท่านนบีขอต่อพระองค์อัลลอฮ. (ซ.บ.) ทรงทำให้ผู้ที่เลียนแบบเพศตรงข้าม ห่างไกลจากความเมตตาและความพึงพอใจของพระองค์[16] การเลียนแบบดังกล่าวนี้หมายถึง "การที่ผู้ชายเลียนแบบผู้หญิง หมายถึง การเลียนแบบในด้านการแต่งกาย เสื้อผ้า การดัดเสียง รูปร่างหน้าตา การพูดจา การเคลื่อนไหว และอื่นๆ ส่วนผู้หญิงที่เลียนแบบผู้ชายก็เช่นกัน เลียนแบบในด้านการแต่งกาย รูปร่างหน้าตา การเดิน การทำให้เสียงใหญ่และอื่นๆ"

ในเรื่องพฤติกรรมรักร่วมเพศไม่ว่าจะเป็นชายกับชาย หรือหญิงกับหญิง อิสลามถือว่าเป็นความผิดอย่างมหันต์ เป็นการกระทำที่กักขฬะและอัปยศอดสูยิ่ง แน่นอนว่าพวกเขาจะได้รับการสาปแช่งเช่นกัน

จากท่านอบู ละอีด กล่าวว่า "แท้จริงท่านรสูลุลลอฮ. กล่าวว่า ไม่อนุญาตให้ผู้ชายมองสิ่งพึงสงวนของผู้ชายด้วยกัน และไม่อนุญาตให้ผู้หญิงมองสิ่งพึงสงวนของผู้หญิงด้วยกัน และไม่อนุญาตให้ผู้ชายนอนเปลือยกายร่วมกับชายอีกคนหนึ่งภายใต้ผ้าห่มผืนเดียวกัน และไม่อนุญาตให้ผู้หญิงนอนเปลือยกายร่วมกับผู้หญิงอีกคนหนึ่งภายใต้ผ้าห่มผืนเดียวกันเช่นกัน"

สำหรับการแปลงเพศของตนเพื่อให้เหมือนกับเพศตรงข้าม ไม่ว่าชายแปลงเป็นหญิง หรือหญิงแปลงเป็นชาย ถือว่าเป็นความผิดที่รุนแรงยิ่ง เพราะถือว่าเป็นการเปลี่ยนแปลงการสร้างของพระองค์อัลลอฮ. และถือว่าเป็นการแสดงความไม่พอใจต่อพระประสงค์ของพระองค์ที่กำหนดเพศให้กับตนเอง ดังคำกล่าวที่ว่า "พระองค์อัลลอฮ.ทรงสร้างมนุษย์ขึ้นมา และไม่มีการเปลี่ยนแปลงในการสร้างของอัลลอฮ."[17]

นอกจากข้อห้ามแล้วบทบัญญัติของศาสนาอิสลามยังระบุถึงโทษของผู้ที่ละเมิดอีกด้วย เช่น ท่านรสูสุลลอฮ.ได้สาปแช่งบรรดาผู้ชายที่เลียนแบบผู้หญิง และบรรดาผู้หญิงที่เลียนแบบผู้ชาย ให้ขับไล่พวกเขาออกจากบ้านเมืองของพวกเขา[18]

สำหรับบุคคลที่มีพฤติกรรมรักร่วมเพศ จะต้องได้รับโทษเช่นเดียวกับผู้ที่ทำการล่วงประเวณี เพราะความหมายของการร่วมประเวณีหมายรวมถึงการรักร่วมเพศด้วย และนอกจากนี้แล้วบุคคลใดก็ตามที่มีพฤติกรรมเช่นชาวเมืองสะดูม ก็จะต้องได้รับโทษเหมือนกัน โดยมีการบันทึกไว้ในพระ

---

[15] รสูลุลลอฮ. คือ ศาสดาของศาสนาอิสลามซึ่งมี 25 ท่าน ศาสดาองค์ปัจจุบันคือ ท่านนบีมูหัมมัด

[16] บันทึกโดย บุคอรีย์ อบูดาวูด ติรมิซีย์ อิบนุ มาญะห์ และ ฏ็อบรอนีย์

[17] สูเราะฮ. อัล นิสาฮะ. : 119

[18] บันทึกโดย อบู ดาวูด หะดีษที่ 4920

คัมภีร์อัลกุรอานว่า “พวกท่านจงขว้างปาบุคคลที่อยู่เบื้องล่าง และผู้ที่อยู่เบื้องบน พวกท่านจงขว้างปาบุคคลทั้งสองพร้อมกัน” [19] ซึ่งบุคคลที่อยู่เบื้องบน และเบื้องล่างนั้น (ผู้ที่อยู่เบื้องบนและเบื้องล้างหมายถึงคู่ที่กำลังมีเพศสัมพันธ์กัน)

จากบทบัญญัติทางศาสนาดังกล่าว จะเห็นได้ว่า ศาสนาอิสลามไม่เห็นด้วยกับการที่ชาวมุสลิมจะมีพฤติกรรมเบี่ยงเบนทางเพศ เพราะพฤติกรรมหรือการกระทำดังกล่าวเป็นสิ่งที่ผิด บาป และนำมาซึ่งความเสื่อมเสียทางศีลธรรมแก่สังคมมุสลิมโดยรวม โดยที่อิทธิพลทางความคิดของศาสนาอิสลามเหล่านี้ถูกปลูกฝังให้แก่หญิงชายมุสลิมทุกคนตั้งแต่ในวัยเด็ก โดยครอบครัว และบุคคลใกล้ชิด ตลอดจนชุมชนที่พวกเขาอาศัยอยู่ แน่นอนว่า “กะเทย” ที่บุคคลทั่วไปในสังคมมุสลิมพิจารณาว่าเป็นผู้ที่มีพฤติกรรมเบี่ยงเบนทางเพศ จะต้องได้รับผลกระทบจากอิทธิพลทางความคิดของศาสนาอิสลามที่ส่งผ่านมายังสมาชิกของสังคมอย่างหลีกเลี่ยงไม่พ้น

<u>“กะเทย” หรือ “ปอแน” : จะคำไหนก็ถูกมองว่า “เบี่ยงเบน”</u>

ก่อนที่จะอธิบายถึงการเผชิญหน้ากับความรุนแรงที่บรรดากะเทยจะต้องเผชิญนั้นผู้เขียนขอเสนอความหมายของคำว่า “กะเทย” และคำว่า “ปอแน” ซึ่งจะพบในบทความนี้ ดังนี้

สังคมคนไทยมุสลิมในจังหวัดปัตตานี มีคำที่ใช้เรียกชายผู้ที่แสดงพฤติกรรมกระตุ้งกระติ้งหรือชอบแสดงพฤติกรรมแบบผู้หญิงว่า “ปอแน” และ “กะเทย” จากการพูดคุยกับบุคคลที่แวดล้อมใกล้ชิดกับกะเทย และบุคคลทั่วไปในสังคม และแม้แต่ตัวกะเทยเอง พอจะสรุปได้ว่า ชายที่แสดงท่าทางกระตุ้งกระติ้ง ท่าทางการเดิน การพูด รวมถึงการแต่งกายที่มีความคล้ายคลึงผู้หญิง หรือในบางคนสวมใส่เสื้อผ้าและเครื่องประดับของผู้หญิง อีกทั้งยังแต่งหน้าทาปากคล้ายผู้หญิง และมีความรัก ความชอบต่อผู้ชายด้วยกัน จะถูกเรียกว่า “ปอแน”

คำว่า “ปอแน” เป็นคำภาษามลายูท้องถิ่นที่มีใช้กันมาเป็นเวลานานแล้ว โดยแรกเริ่มนั้น คำว่าปอแน จะหมายถึง พฤติกรรมทางเพศในทุกรูปแบบที่เบี่ยงเบนไปจากกรอบที่ศาสนาอิสลามได้กำหนด ไม่ว่าจะเป็นชายที่ประพฤติและปฏิบัติตนไปในทางที่ตรงข้ามกับเพศของตน นั่นคือ การที่ชายรับเอาบทบาททางเพศหญิงมาแสดง และหญิงที่รับเอาบทบาทเพศชายมาแสดงเช่นกัน หรือชายที่มีพฤติกรรมทางเพศกับเพศเดียวกัน และหญิงที่มีพฤติกรรมทางเพศกับเพศเดียวกัน อีกทั้งบุคคลที่มีพฤติกรรมทางเพศได้กับทั้งสองเพศอีกด้วย ซึ่งในศาสนาอิสลามถือว่าพฤติกรรมเหล่านี้เป็นสิ่งที่ผิดไปจากบทบัญญัติทางศาสนา ผู้ที่มีพฤติกรรมเช่นนี้จะมีบาปมากและสมควรจะถูกลงโทษ ซึ่งคำว่าปอแนนี้เป็นคำที่มีความหมายกว้างและครอบคลุมรูปแบบพฤติกรรมที่เบี่ยงเบนทั้งหมด โดยใช้เรียกได้ทั้งชายและหญิง

---

[19] อิบนุ อับบาส หะดีษที่ 2562

แต่มาในระยะหลัง คำว่าปอแนถูกนำมาใช้กับชายที่แสดงพฤติกรรมหรือมีลักษณะปรากฏทางกายที่ตรงข้ามกับเพศของตนเท่านั้น เนื่องจากพฤติกรรมดังกล่าวมีลักษณะที่ชัดเจนกว่าและพบเห็นได้ง่ายกว่าเมื่อเปรียบเทียบกับพฤติกรรมเบี่ยงเบนในรูปแบบอื่น เช่น ชายมุสลิมที่เป็นรักร่วมเพศ ซึ่งมีลักษณะปรากฏทางกายที่เป็นเหมือนผู้ชายทั่วไปธรรมดา แต่มีพฤติกรรมทางเพศที่ผิดไปจากที่ศาสนากำหนด หรือหญิงที่มีพฤติกรรมทางเพศกับเพศเดียวกัน ซึ่งมีลักษณะปรากฏภายนอกที่ไม่แตกต่างจากหญิงมุสลิมคนอื่นๆในสังคม ซึ่งยากแก่การจะระบุได้ว่าบุคคลนั้นมีพฤติกรรมเบี่ยงเบนทางเพศหรือไม่ อย่างไร

ส่วนคำว่า “กะเทย” นั้นเป็นคำในภาษาไทย และเป็นอีกคำหนึ่งที่คนไทยมุสลิมใช้เรียกชายที่แสดงบทบาทข้ามเพศของตน จากการศึกษาครั้งนี้ผู้เขียนมองว่า การจะใช้คำว่า “ปอแน” หรือคำว่า “กะเทย” ในบริบทของสังคมมุสลิมนั้นเป็นความแตกต่างในเรื่องภาษา โดยมีเงื่อนไขขึ้นอยู่กับว่าผู้ใช้ภาษาเป็นใคร เลือกที่จะสื่อสารด้วยคำภาษาใดกับใคร และบริบททางสังคมในขณะนั้นเป็นอย่างไรเท่านั้น ซึ่งเป็นผลมาจากการผสมผสานทางวัฒนธรรมของสองสังคมระหว่างสังคมของคนไทยพุทธและคนไทยมุสลิมเข้าด้วยกัน จึงเกิดการถ่ายทอดและเรียนรู้ความหมายร่วมกันภายในสังคม ส่วนความหมายยังคงสอดคล้องกับคำว่าปอแนในภาษามลายูท้องถิ่น

แต่อย่างไรก็ตาม แม้คำว่าปอแนจะมีความหมายที่สอดคล้องกับคำว่ากะเทยก็ตาม แต่คำว่าปอแนนั้นยังมีนัยสำคัญที่สื่อให้เห็นถึงความหมายในทางลบในแง่ศาสนาและปฏิกิริยาในทางลบของสังคมมุสลิมอีกด้วย ดังเช่นคำบอกเล่าของกรณีศึกษาดังต่อไปนี้

“*คำว่าปอแนมันสะเทือนหูมากเลย จะไม่ชอบเลย มันเหมือนหยามศักดิ์ศรีความเป็นคน เราก็เป็นคนเหมือนกับคนอื่นๆไม่ได้ต่างกันตรงไหนเลย ทำไมต้องมารังเกียจเราด้วย*”

“*ไม่อยากฟัง มันแสลงใจ เหมือนเป็นการตอกย้ำว่าไม่เหมือนคนอื่นเค้านะ*”

“เคยมีคนถามบอกเราว่า เป็นกะเทยทุเรศฉิบหาย คิดยังไงเป็นกะเทย หนักแผ่นดิน”

คำบอกเล่าดังกล่าวสามารถสะท้อนให้เห็นจุดยืนของศาสนาอิสลามและสังคมมุสลิมในการปฏิเสธพฤติกรรมที่ไม่เหมาะสม หรือพฤติกรรมทางเพศที่เบี่ยงเบนไปจากบัญญัติทางศาสนาของทั้งกะเทย และปอแนได้เป็นอย่างดี

<u>ความเบี่ยงเบน การประทับตราจากผู้ชมทางสังคม และการแยกประเภทเทียม : ที่มาและส่วนผสมแห่งความรุนแรง</u>

กลุ่มนักสังคมวิทยาสมัยใหม่ อาทิเช่น Howard Becker, John Kitsuse และ Kai Erikson[20] ได้เสนอว่า ความเบี่ยงเบนไม่ใช่คุณลักษณะ หรือคุณสมบัติเฉพาะของผู้ละเมิด

[20] สมฤดี สงวนแก้ว,อ้างแล้ว,หน้า27.

บรรทัดฐานทางสังคม แต่บุคคลได้ชื่อว่าเป็น “ผู้กระทำผิด” หรือ “ผู้เบี่ยงเบน” เพราะคนในสังคมเป็นผู้มอบให้ Kai Erikson[21] กล่าวว่า “พฤติกรรมเบี่ยงเบนไม่ใช่พฤติกรรมที่ได้รับการสืบทอดมาแต่เป็นสิ่งที่ผู้คนในสังคมเป็นผู้มอบให้ทั้งทางตรงและทางอ้อม นอกจากนี้ Becker ยังได้แสดงความคิดเห็นในทำนองเดียวกันว่าพฤติกรรมเบี่ยงเบนไม่ได้เกิดขึ้นจากการฝ่าฝืนกฎเกณฑ์ต่าง ๆ ของสังคม แต่เป็นผลผลิตของกระบวนการที่เกี่ยวข้องกับการโต้ตอบของบุคคลอื่นที่มีต่อพฤติกรรมหนึ่ง ๆที่เกิดขึ้นภายในกระบวนการปฏิสังสรรค์สัญลักษณ์ ว่าจะเป็นพฤติกรรมเบี่ยงเบนหรือไม่

ดังนั้นเมื่อพูดถึงความเบี่ยงเบนที่ถูกสร้างโดยสังคม จึงหมายถึง การที่กลุ่มทางสังคมจัดทำกฎเกณฑ์ของสังคมขึ้นมาเพื่อใช้กับบุคคล และประทับตราบุคคลที่ฝ่าฝืนกฎเกณฑ์เหล่านี้ว่าเป็นผู้เบี่ยงเบน จากมุมมองดังกล่าวนี้ การเบี่ยงเบนจึงไม่สามารถดูได้จากการกระทำหรือตัวพฤติกรรมที่บุคคลทำลงไปได้ทันที แต่ต้องดูผลของการใช้กฎเกณฑ์ทางสังคมต่อบุคคลที่เบี่ยงเบนโดยผู้อื่น กล่าวอีกนัยหนึ่งผู้เบี่ยงเบนก็คือ ผู้ที่ถูกสังคมประทับตราเป็นผลสำเร็จ ส่วนพฤติกรรมเบี่ยงเบนก็คือ พฤติกรรมของบุคคลที่ถูกผู้อื่นประทับตราว่าเบี่ยงเบน

ดังนั้นหลักที่สำคัญในการจะพิจารณาความเบี่ยงเบนน่าจะอยู่ที่ “ผู้ชมทางสังคม” (Social Audience) มากกว่า “ตัวบุคคลเป็นผู้กระทำ” เนื่องจากผู้ชมเป็นผู้กำหนดว่าพฤติกรรมใดหรือชนชั้นใดควรถูกประทับตราว่าเบี่ยงเบนหรือไม่ [22] ฉะนั้นแล้วกระบวนการประทับตราจึงเป็นกระบวนการทางสังคมที่ทำให้เกิดความเบี่ยงเบนหรือผู้เบี่ยงเบนขึ้นนั่นเอง การเบี่ยงเบนไม่ได้เกิดขึ้นได้ด้วยตัวเอง แต่เป็นผลจากปฏิกริยาของผู้ชมทางสังคมที่มีต่อพฤติกรรมนั้นๆ และผลที่ตามมาที่สำคัญอีกประการหนึ่งภายหลังจากการประทับตราผู้อื่นก็คือ ผู้ประทับตรา (Labeler) จะสร้างภาพเกี่ยวกับผู้เบี่ยงเบนที่ตนเองกำหนดไว้ชุดหนึ่ง ซึ่งจะส่งผลให้เกิดปฏิกิริยาในทางลบต่อผู้เบี่ยงเบนได้

ดังนั้นอาจกล่าวได้ว่า ภายใต้กระบวนการปฏิสังสรรค์ทางสังคมภายในบริบทของสังคมมุสลิม ซึ่งคนมุสลิมทั่วไปมองพฤติกรรมการแสดงออกของกะเทยและพิจารณาว่าเป็นความเบี่ยงเบนทางเพศนั้นก็เนื่องจากคนในสังคมมุสลิมนิยามว่า พฤติกรรมการแสดงออกของกะเทยไม่ว่าจะเป็นการแต่งตัวเป็นผู้หญิงหรือเลียนแบบผู้หญิง การกรีดกราย กระตุ้งกระติ้ง หรือแม้แต่การแต่งหน้าทาปากเช่นนั้นเป็นการละเมิดบรรทัดฐานทางเพศของสังคมมุสลิมและเป็นการละเมิดบทบัญญัติทางศาสนาว่าด้วยเรื่องเพศ หรือข้อควรปฏิบัติสำหรับความเป็นชายและความเป็นหญิงนั่นเอง สิ่งเหล่านี้นำไปสู่การประทับตรากะเทยว่าเป็นคนนอกคอก เป็นคนบาป หรือเป็นบุคคลที่

---

[21] Erikson 1962,อ้างถึงใน Becker,1964 ,p11.

[22] เพิ่งอ้าง

น่ารังเกียจ[23] มีผลให้คนในสังคมมุสลิมโดยทั่วไปปฏิบัติต่อกะเทยในทางลบ เนื่องจากผู้คนโดยทั่วไปมีภาพเกี่ยวกับผู้เบี่ยงเบนหรือกะเทยอยู่ชุดหนึ่งด้วยทัศนะที่เขามีต่อกะเทยว่าเป็นบุคคลที่น่ารังเกียจ เป็นคนนอกศาสนา ดังเช่น บทสัมภาษณ์จากกรณีศึกษา (case study) ท่านหนึ่ง ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงปฏิกิริยาในเชิงลบที่คนทั่วไปมีต่อกะเทย

"ในอิสลาม ปอแนนี่เป็นบาปนะ แล้วบาปหนักด้วย คนที่นี่เค้าจะไม่ยอมรับปอแน อย่างเค้าจะคิดว่าของที่ปอแนทำ ของนั้นจะไม่สะอาด ไม่ควรกิน คือคนบาปทำจะไม่กิน"

"เค้าชอบพูดกันว่า ปอแนมันคือพวกหนักแผ่นดิน น่าสมเพช เกิดมารกโลก เป็นเข้าไปได้ยังไงปอแน"

"พวกมึงนี่เกิดมาเสียชาติเกิด เค้าให้เกิดเป็นผู้ชายดีๆไม่ชอบ ดันอยากเป็นผู้หญิง อยากเป็นกะเทย หนักแผ่นดิน ถามจริงๆเถอะว่าตั้งแต่เกิดมาเคยนอนกับผู้หญิงบ้างหรือยัง ทุเรศว่ะ"

นอกจากนี้แล้วการประทับตราผู้เบี่ยงเบนโดยสังคมยังมีผลเชิงลบสำหรับผู้ถูกประทับตราอีกคือ ผู้ที่ถูกประทับตราว่าเป็นผู้เบี่ยงเบนในครั้งหนึ่ง จะมีผลให้พวกเขามีแนวโน้มเอียงที่จะเห็นด้วยว่าพวกเขาเองที่เป็นผู้เบี่ยงเบน ซึ่งทำให้พวกเขาหันกลับไปดำเนินชีวิตไปสู่สิ่งที่เรียกว่าพฤติกรรมเบี่ยงเบนตามที่คนทั่วไปตัดสินเขาอย่างจริงจัง[24] หมายความว่าหากสังคมมุสลิมตัดสินเขาว่าเป็นผู้เบี่ยงเบน เท่ากับว่าสังคมได้ขีดเส้นแบ่งกะเทยออกจากคนที่ไม่ได้เบี่ยงเบนและการปฏิบัติต่อกะเทยด้วยทัศนคติอีกชุดหนึ่งที่ต่างจากการปฏิบัติต่อคนทั่วไป การกลับเข้าสู่สังคมหรือการจะปฏิสัมพันธ์กับคนอื่นๆในสังคมจึงเป็นเรื่องยาก ด้วยสภาพสังคมเช่นนี้เท่ากับเป็นการผลักดันให้กะเทยเข้าสู่กลุ่มผู้ที่มีวัฒนธรรมย่อย[25] หรือกลุ่มกะเทย หรือกลุ่มคนที่ถูกตัดสินว่าเบี่ยงเบนด้วยกันมากขึ้น ดังนั้นจึงเป็นการสร้างระยะห่างทางสังคมระหว่างกะเทย และคนทั่วไปในสังคมมุสลิมมากยิ่งขึ้น ผลลัพธ์ในด้านความสัมพันธ์ทางสังคมของคนสองกลุ่มจึงไม่ได้ดีขึ้นเลย

อีกแนวคิดหนึ่งซึ่งผู้เขียนเห็นว่าน่าสนใจในการจะอธิบายถึงประเด็นความรุนแรงต่อกะทยมุสลิมได้ ก็คือ การแยกประเภทเทียม (Pseudospeciation)

Erik Erikson ผู้นำเสนอแนวคิดนี้ ชี้ให้เห็นว่า ตั้งแต่แรกเกิดมนุษย์ในโลกนี้ แบ่งแยกตัวเองออกเป็นชาติ เป็นเผ่าวรรณะและชนชั้น มีศาสนาและอุดมการณ์ต่างกัน โดยที่อัตลักษณ์แต่ละชุดก็ดำรงอยู่ราวกับเป็นมนุษย์ประเภทต่างๆที่ถูกสร้างขึ้นด้วยเจตนารมณ์เหนือธรรมชาติ ปัญหาสำคัญก็คือ ทั้งที่เดิมมนุษย์เป็นสัตว์ประเภทเดียวกัน (Species) แต่ก็ได้อาศัยความสามารถในการคิดคำนึงแบ่งประเภทเทียมออกด้วยเงื่อนไขอาณาเขตทางวัฒนธรรมและการเมือง

---

[23] จากการสัมภาษณ์-ผู้เขียน

[24] Thio,1988,p.56

[25] บทความนี้มุ่งเสนอภาพความรุนแรงต่อกะเทยที่เป็นผลมาจากการตัดสินของผู้คนในสังคมเท่านั้น ดังนั้นจึงจะไม่เน้นการอธิบายในแง่ของการเข้าสู่วัฒนธรรมของผู้เบี่ยงเบนหรือวัฒนธรรมย่อยมากนัก

ประเภทเทียมเหล่านี้ปล่อยให้มนุษย์คิดเอาได้ว่าตนเท่านั้นเป็นมนุษย์ที่แท้จริง และคิดว่ากลุ่มอื่นทั้งหมดหรือบางกลุ่มไม่ใช่มนุษย์ แต่เป็นอะไรบางอย่างที่ต่ำกว่ามนุษย์[26] เมื่อ “เรา” เห็นว่า “คนอื่น” ไม่ใช่คนเหมือนเรา การจะใช้ความรุนแรงกับเขาก็กลายเป็นเรื่องไม่ยาก

จุดสำคัญที่แตกต่างจากมายาการของอัตลักษณ์น่าจะอยู่ที่ ในขณะที่อัตลักษณ์เพียงชี้หรือสะท้อนให้เห็นว่าคนกลุ่มหนึ่งแตกต่างจากผู้คนกลุ่มอื่นอย่างไร และปิดกั้นโอกาสที่จะมีการติดต่อสื่อสารกันเพื่อให้ “เอาใจเขามาใส่ใจเรา” ได้นั้น ความแตกต่างดังกล่าวเพียงชี้ให้เห็นถึงความไม่เหมือนกับ “กลุ่มเรา” เท่านั้น แต่การจำแนกประเภทเทียม (Pseudospeciation) ได้กดฝ่ายที่แตกต่างจาก “กลุ่มเรา” ลงไปจากระดับความเป็นมนุษย์ประเภทเดียวกับเรา[27] และการแยกตัวเองออกจากมนุษย์คนอื่นๆ หรือการพิจารณาภาวะความเป็น “พวกเรา-พวกเขา” นั้นเป็นเสมือนเหตุผลหรือข้ออ้างรองรับในการใช้ความรุนแรงต่อคนที่ “เรา” เห็นว่าเป็น “คนอื่น”[28]

ดังนั้นอาจจะกล่าวได้ว่า ปรากฏการณ์ความรุนแรงที่เกิดขึ้นกับกะเทยมุสลิมนั้น มีที่มาจากความคิดของคนกลุ่มหนึ่ง(มุสลิมทั่วไป)ในสังคมที่มองว่า ”กลุ่มกะเทย” เป็น “คนกลุ่มอื่น” ที่ “ไม่เหมือนพวกตน” เช่นมองว่ากะเทยเป็นคนที่ฝ่าฝืนกฎ ระเบียบ บรรทัดฐานทางเพศของทั้งทางศาสนาอิสลามและสังคมด้วยพื้นฐานทางความคิดที่อิงอยู่กับบทบัญญัติทางศาสนาอิสลาม และบรรทัดฐานทางเพศของสังคมในวงกว้าง และมีคนอีกบางกลุ่มบางพวกที่มองว่า กะเทย เป็นอะไรที่ต่ำกว่ามนุษย์ น่ารังเกียจ สมควรจะกำจัดออกไปให้พ้นจากสังคมมุสลิม

อย่างไรก็ตามระดับความรุนแรงที่กะเทยต้องเผชิญนั้นจะแตกต่างกันไป ขึ้นอยู่กับว่าคนมุสลิมทั่วไปในสังคมได้จำแนกหรือจัดลำดับชั้นความเป็น “คนอื่น” ต่อกะเทยให้อยู่ในเกณฑ์ที่เสมอมนุษย์ หรืออยู่ในเกณฑ์ที่ต่ำกว่ามนุษย์อีกด้วย อาทิเช่น กะเทยบางคนอาจจะพบความรุนแรงในระดับที่เบาบางเช่น การถูกด่าทอ เสียดสีจากเครือญาติ และคนในชุมชน ไปจนถึงการถูกทำร้ายร่างกาย และการถูกฆาตกรรม ได้เช่นกัน

<u>“ด่าทอ - เสียดสี - ทำร้ายร่างกาย - ฆาตกรรม” : ความรุนแรงที่กะเทยต่างเผชิญ</u>

ดังที่ทราบกันไปแล้วว่า กะเทย ถูกตัดสินจากคนในสังคมมุสลิมว่าเป็นผู้เบี่ยงเบน (อันที่จริงสังคมก็เป็นผู้มอบนิยามนี้ให้กะเทยเอง) เป็นสิ่งไม่พึงประสงค์ของสังคมมุสลิม ดังนั้นการเปิดเผยตัวของกะเทยต่อสังคมภายนอกที่แวดล้อมไปด้วย “คนอื่น” จึงเป็นเรื่องยากที่จะหลีกเร้นการเผชิญหน้ากับปฏิกิริยาทางลบของสังคมที่มีต่อพวกเขาได้

---

[26] Erik H. Erikson, “Reflectionn on Ethos and War”,in The Yale Review. Vol.73. No.4, (July 1984),P.481.อ้างถึงใน ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, อาวุธมีชีวิต,ฟ้าเดียวกัน,กรุงเทพ,2546,หน้า40

[27] ชัยวัฒน์ สถาอานันท์,หน้าเดียวกัน.

[28] ชัยวัฒน์ สถาอานันท์,หน้า29.

ปฏิกิริยาในทางลบของคนในสังคมมุสลิมที่กะเทยเผชิญนั้นเริ่มต้นจากระดับที่เบาบาง ไปจนถึงระดับที่เข้มข้น ซึ่งระดับความรุนแรงจะขึ้นอยู่กับบริบทแวดล้อม สถานการณ์ และสถานที่ ดังเช่น ภายในครอบครัว และชุมชน กะเทยมุสลิมจะเผชิญกับความรุนแรงในระดับที่เรียกได้ว่ายังเบาบางอยู่ เป็นความรุนแรงในลักษณะของคำพูดจาที่เป็นการดูถูก เหยียดหยาม เช่นการถูกล้อเลียน การถูกด่าทอ จากทั้งคนในครอบครัว เช่น พ่อแม่ พี่น้อง ซึ่งรวมถึงบรรดาญาติพี่น้องที่คอยจ้องจับผิดในพฤติกรรมของกะเทย สิ่งเหล่านี้สร้างความกดดันและความเครียดให้กับกะเทยเป็นอย่างมาก ดังเช่น

“เรารู้สึกกดดันเวลาที่อยู่ต่อหน้าญาติๆ เค้าตัดสินเราว่าเราผิดไปเลย มองเราเหมือนเราเป็นตัวประหลาด เค้ามองเราแบบแปลก มองแล้วก็พูดต่อหน้าพ่อ แม่อีกต่างหากว่า ลูกสาวใครเนี่ยสวยจังเลย ผมก็แดง ทำไมหน้าตาเนียนเหมือนผู้หญิงเลย เดินก็เหมือนผู้หญิง พูดจนบางครั้งมันทำให้เรารู้สึกว่าอาย เหมือนเราอยู่อีกโลกหนึ่งไปเลย”

ความรุนแรงที่แสดงออกในลักษณะของคำพูดที่ส่อเสียดนี้เป็นความรุนแรงที่พบเห็นได้โดยทั่วไปในสังคมมุสลิม และมีความถี่ในการเกิดขึ้นมากกว่าความรุนแรงในระดับอื่น ซึ่งเกิดขึ้นได้ทั้งที่บ้าน ภายในชุมชน ที่โรงเรียน ที่ทำงาน ร้านค้า ร้านอาหาร และรวมถึงมัสยิด[29] กล่าวได้ว่าในพื้นที่สาธารณะที่คนทั่วไปสามารถพบเห็นกะเทย และเมื่อมองว่ากะเทยเป็นอะไรที่แตกต่างจากคนโดยทั่วไป หรือไม่พอใจต่อพฤติกรรมของกะเทย ก็อาจจะแสดงปฏิกิริยาโต้ตอบ โดยในเบื้องต้นอาจจะเป็นคำพูดที่แสดงออกในลักษณะของความไม่พอใจ การเย้าเย้ยถากถาง เป็นต้น

นอกจากนี้แล้ว ปฏิกิริยาอีกอันหนึ่งของคนในหมู่บ้านที่พบนอกเหนือจากที่กล่าวมาคือ การไม่คบค้าสมาคม หรือปฏิสังสรรค์กับคนในบ้านที่มีสมาชิกเป็นกะเทย จากการศึกษาพบว่าเมื่อคนในหมู่บ้านทราบว่าสมาชิกในครอบครัวใดมีพฤติกรรมที่เบี่ยงเบนทางเพศ หรือในที่นี้คือกะเทยนั้นสมาชิกในชุมชนจะต่อต้าน ซึ่งวิธีการต่อต้านยังเป็นระดับที่ไม่รุนแรงนักคือ การไม่ติดต่อคบหาสมาคมกับคนในครอบครัวที่มีสมาชิกเป็นผู้เบี่ยงเบนทางเพศ กีดกันกะเทยรวมทั้งสมาชิกในครอบครัวของกะเทยไม่ให้เข้าร่วมในกิจกรรมของหมู่บ้าน[30]

ความรุนแรงที่เพิ่มขึ้นในอีกระดับหนึ่งที่กะเทยในสังคมมุสลิมได้เผชิญก็คือ การทำร้ายร่างกายในรูปแบบต่างๆ อาทิเช่น การขว้างปาด้วยก้อนหินของคนในหมู่บ้าน การขว้างปาด้วยสิ่งของจากคนอื่นๆที่อยู่ในบริบทที่กะเทยปรากฏตัว การรุมทำร้ายร่างกายด้วยการถูกรุมซ้อมจากเด็กนักเรียนในโรงเรียนปอเนาะ[31] เด็กวัยรุ่นที่คึกคะนอง เด็กวัยรุ่นที่เกเร ไม่ได้เรียนหนังสือ ไม่มีงาน

---

[29] ศาสนสถานในการประกอบพิธีทางศาสนาของมุสลิม

[30] ข้อมูลจากการสัมภาษณ์

[31] ปอเนาะ คือ โรงเรียนสอนศาสนา

ทำ และด้วยเห็นว่ากะเทยไม่ใช่คนอย่างตนเอง ด้วยเห็นว่ากะเทยเป็นพวกที่อยู่นอกเหนือประเภทที่จะเรียกว่าเป็นคนมุสลิมได้ ดังที่กลุ่มตัวอย่างท่านหนึ่งเล่าให้ฟังว่า

"วันนั้นจะไปหาเพื่อนก็แต่งตัวสวยออกจากบ้านเลย ออกจากบ้านมาได้หน่อยกำลังจะถึงถนนใหญ่ก็ขับรถผ่านกลุ่มคนที่นั่งกันอยู่ เค้าตะโกนมาว่า อีปอแน แล้วก็เอาก้อนน้ำแข็งขว้างเรานี่โมสุดๆก็เลยจอดรถลงไปถามว่าทำไม เท่านั้นแหละคนในกลุ่มนั้นเค้าก็รุมด่าเรา แถมจะตบเราด้วย"

" ตอนนั้นมาจากยะลากับเพื่อน เข้าไปในปอเนาะว่าจะไปหา "ซง"[32] *สักคนสองคน พอพวกผู้ชายมันเจอหน้าเรา มันถามว่ามาทำอะไร เราก็ตอบไปว่ามาชนพวกมันไปเที่ยว เท่านั้นแหละผู้ชายคนหนึ่งในกลุ่มนั้นมันกระโดดถีบเรา จนเรากระเด็นไปกองอยู่กับพื้น หลังจากนั้นมันก็รุมกระทืบเรา ดีนะมีเพื่อนไปด้วยหลายคนเลยลากเราออกมาทัน ไม่งั้นตายคาที่แน่นอน"*

ความรุนแรงนี้มีพัฒนาการไปถึงความรุนแรงในระดับที่สุดขั้ว นั่นคือ การฆาตกรรมกะเทยมุสลิม จากการสัมภาษณ์กลุ่มตัวอย่าง พบว่า 4 คนใน 8 คน มีประสบการณ์ที่ถูกทำร้ายร่างกาย และ 3 คนเปิดเผยว่า ความรุนแรงที่พวกเขาเคยเผชิญนั้น ก็คือการถูกทำร้ายร่างกาย และเกือบจะถูกฆ่าตายด้วยน้ำมือของชายที่มีเพศสัมพันธ์ด้วยกัน

ประเด็นเรื่องการระวังตัวจากการถูกทำร้ายร่างกายและการฆาตกรรม เป็นประเด็นสำคัญที่กะเทยรุ่นพี่จะได้ถ่ายทอดให้สมาชิกกะเทยที่เข้ามาใหม่ทุกรุ่นได้ตระหนักและระวังภัยเหล่านี้ที่จะเกิดขึ้น แสดงให้เห็นว่าความรุนแรงต่อกะเทยมุสลิมเกิดขึ้นและดำรงอยู่ตลอดเวลาในสังคมมุสลิม อีกทั้งความรุนแรงที่เกิดขึ้นต่อกะเทยยังมีลักษณะที่เรียกได้ว่าเป็นวงจรของความรุนแรง มีความต่อเนื่อง และซ้ำซาก หมายความว่า กะเทยเองไม่สามารถหลุดพ้นจากวงจรการใช้ความรุนแรงต่อพวกเขา เริ่มจากในครอบครัว ชุมชน ที่สาธารณะ หรือแม้แต่ในกลุ่มคนที่นิยมการมีเพศสัมพันธ์กับกะเทยเองก็ตาม และกะเทยเองก็ไม่สามารถที่จะเรียกร้องสิทธิต่อการได้รับการคุ้มครองจากความรุนแรงเหล่านั้น เนื่องจากการที่กะเทยมีพฤติกรรมที่เบี่ยงเบนทางเพศ ย่อมเป็นคนนอกศาสนา ซึ่งคนในสังคมจะไม่รองรับสิทธิต่อคนที่ฝ่าฝืนหรือละเมิดต่อบัญญัติทางศาสนา สิ่งที่กะเทยทำได้ก็คือ การพยายามหาวิธีการที่ปกป้อง คุ้มครองดูแลตนเองในทุกบริบทที่พวกตนเองได้ปรากฏตัวในสังคมเท่านั้น

<u>การปรับลดลักษณะความเป็นหญิง : วิธีแห่งทางรอด</u>

[32] ผู้ชายที่เป็นคู่นอน

จากการรับรู้ความหมายและปฏิกิริยาในเชิงลบภายในสังคมคนรักต่างเพศ และการคาดการณ์ถึงการยอมรับของสังคม (social disapproval) อีกทั้งการควบคุมทางสังคม (social control) ไม่ว่าจะเป็นบุคคลรอบข้างหรือบุคคลนัยสำคัญ ทำให้กะเทยต้องพบกับข้อจำกัดมากมายในการแสดงออก ความคับข้องใจจากการถูกประทับตราว่าเป็นผู้เบี่ยงเบนทางเพศและเป็นผู้ที่มีความผิดบาปจากการละเมิดบรรทัดฐานทางสังคมและบทบัญญัติทางศาสนาในเรื่องเพศนั้น ทำให้กะเทยต้องหาวิธีการในการปรับลดพฤติกรรมการแสดงออกของตนเองให้สอดคล้องกับสังคมเท่าที่จะทำได้ ซึ่งจะช่วยลดความคับข้องใจจากการถูกสังคมประทับตราว่าเป็นผู้บี่ยงเบนลงได้บ้าง และยังเป็นทางเดียวที่จะสามารถหลีกเลี่ยงกับการเผชิญกับความรุนแรงจากคนในสังคมได้ วิธีการดังกล่าวคือ การลดลักษณะความเป็นหญิงลง (defeminization)[33]

การลดลักษณะความเป็นหญิง เป็นวิธีการหนึ่งในการเสนอตนเองของกะเทยต่อสังคม โดยพวกเขาพยายามที่จะลดลักษณะปรากฏทางกาย เช่น การแต่งกาย การแต่งหน้า หรือไม่ว่าจะเป็นการพูด ท่าทางการเดินในแบบที่กรีดกรายย้ายสะโพก หรือลดกิริยาอาการที่ “กระตุ้งกระติ้ง” ลงให้พฤติกรรมที่ปรากฏออกมาในแบบที่เรียบร้อยที่สุด อันเนื่องมาจากการควบคุมทางสังคมและความคาดหวังของสังคมต่อบทบาทของเพศชายที่ควรจะเป็น มากไปกว่านั้นพวกเขารับรู้ว่าการมีพฤติกรรมตรงข้ามเพศของตนนั้นเป็นข้อห้ามซึ่งปรากฏในบทบัญญัติทางศาสนา ดังนั้นพวกเขาจึงต้องปรับลดพฤติกรรมการแสดงออกของตน เพื่อลดและหลีกเลี่ยงการตำหนิ ติเตียน หรือการประนามของผู้ชมทางสังคมที่พวกเขาได้ปฏิสังสรรค์ในบริบทต่างๆดังนี้

บริบทภายในครอบครัว ซึ่งบุคคลนัยสำคัญ เช่น พ่อ แม่ ญาติพี่น้อง ตลอดจนคนในชุมชนที่ไปมาหาสู่ครอบครัวของตนเอง โดยที่บุคคลเหล่านี้ไม่สามารถยอมรับการเป็นกะเทยของพวกเขาได้ ซึ่งนำไปสู่การควบคุมที่เข้มงวด ดังเช่นคำบอกเล่าของกะเทยคนหนึ่งที่กล่าวว่า

“เวลาอยู่ที่บ้านก็ต้องปิดบังพ่อแม่ ใส่โสร่ง ใส่เสื้อยืดตัวใหญ่ๆเลย ที่บ้านจะรับไม่ได้เลย แหละถ้าเราแต่งตัวเป็นผู้หญิง เวลาอยู่บ้านก็ต้องทำตัวเป็น “แมน” จะตุ้งติ้งอ้อนแอ้นไม่ได้เลย”

หรือความรู้สึกของกะเทยอีกคนหนึ่งที่ถ่ายทอดให้ฟังว่า

“อยู่ที่บ้านนี่ก็ต้องเกร็งอยู่แล้ว แล้วยิ่งเวลาที่มีญาติมาก็จะต้องสงบเสงี่ยมให้มากที่สุด เพราะพวกญาติๆนี้รับไม่ได้เลย ท่าเดินก็สังเกต คือเค้าคอยจ้องเราอยู่แล้วเพราะฉะนั้นเราก็ต้องระวังตัวให้มากที่สุดเหมือนกัน”

สำหรับบริบทที่ทำงาน กะเทยบางคนที่ทำงานประจำอธิบายว่า ที่ทำงานจะเป็นบริบทที่พวกเขาสามารถเปิดเผยตัวได้ในระดับหนึ่ง เช่นกับเพื่อนร่วมงานที่มีความสนิทสนม ซึ่งระดับการ

---

[33] บงกชมาศ เอกเอี่ยม,เกย์ : กระบวนการพัฒนาและธำรงเอกลักษณ์รักร่วมเพศ,วิทยานิพนธ์ คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา (สังคมวิทยา) มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์,2532

ควบคุมและปฏิกิริยาในเชิงลบอาจจะมีอยู่น้อย หรืออาจจะไม่มีอยู่เลย ดังเช่นคำบอกเล่าของกะเทยคนหนึ่ง กล่าวว่า

"ที่ทำงานเค้ารู้ว่าเราเป็น เค้าก็รับได้ไม่เห็นมีปฏิกิริยาว่าเราเลย เราก็เลยทำงานแบบสบายไม่ต้องเกร็ง แต่ก็ต้องสำรวมเหมือนกันอย่างเช่นเวลาทำงาน เวลาประชุม"

แต่สำหรับบริบทที่มัสยิด ซึ่งเป็นสถานที่สำคัญสำหรับประกอบพิธีทางศาสนา ซึ่งการยอมรับกะเทยเป็นไปได้ยาก เป็นบริบทที่มีความเข้มงวดในการตรวจสอบพฤติกรรมหรือการควบคุมทางสังคมของเหล่าบรรดาบุคคลนัยสำคัญ เช่น โต๊ะอิมาม[34] และบรรดาผู้เคร่งศาสนาต่างๆที่เข้ามาใช้สถานที่ในการปฏิบัติศาสนากิจ ทำให้กะเทยไม่สามารถเปิดเผยตนเองได้เลย ดังนั้นวิธีการลด และปกปิดลักษณะความเป็นหญิงจึงถูกนำมาใช้เพื่อหลีกเลี่ยงการเผชิญกับการประนามที่รุนแรงจากผู้ร่วมการปฏิสังสรรค์ในบริบทดังกล่าว ซึ่งคำบอกเล่าของกรณีศึกษาสามารถยืนยันถึงความเข้มงวดของการควบคุมทางสังคมในบริบทที่มัสยิด

"เวลาไปมัสยิดก็จะนุ่งโสร่ง ใส่เสื้อแขนยาว ใส่หมวกซอเก๊าะไปละหมาด จะไม่แต่งหน้าเลย เพราะที่มัสยิดนี่ไม่ได้เด็ดขาดถ้าจะแต่งหญิง" หรือ "ทุกวันศุกร์ก็ไปละหมาดที่มัสยิด ก็แต่งตัวเหมือนมุสลิมคนอื่นๆทั่วไป แต่งออกหญิงไม่ได้เลย ต้องรู้จักกาละเทศะด้วย ที่ที่คนมุสลิมนับถือทั้งหมู่บ้าน ถ้าแต่งออกหญิงไปไม่ใช่แค่เค้าจะมองแบบดูถูกเท่านั้น จะโดนด่าอีกด้วย"

โดยสรุป การลดลักษณะความเป็นหญิงนั้นจะเข้มงวดมากในบริบทที่มีผู้ชมทางสังคมที่เป็นผู้เคร่งศาสนามารวมอยู่ อย่างเช่นที่มัสยิดซึ่งเป็นสถานที่ประกอบพิธีทางศาสนา ซึ่งจะมีผู้มาร่วมประกอบพิธีมากมาย ดังนั้นเพื่อเป็นการลดและป้องกันการถูกประนามจากผู้เข้าร่วมการปฏิสังสรรค์ในขณะนั้น จึงเป็นความจำเป็นอย่างยิ่งที่กะเทยจะต้องพยายามลดลักษระความเป็นหญิงลงให้มากที่สุด ซึ่งสิ่งที่เห็นได้ชัดเจนก็คือการไม่แต่งกายในแบบผู้หญิงและแต่งกายด้วยเสื้อผ้าที่เป็นที่นิยมใส่กันของมุสลิมชายทั่วไปในสังคม

ประเด็นเรื่องความรุนแรงต่อกะเทยในสังคมมุสลิมนี้ เป็นประเด็นที่ยังไม่ได้รับการถกเกียงวิพากษ์วิจารณ์กันมากนัก ส่วนหนึ่งอาจเป็นเพราะความรุนแรงในระดับเบาบางยังเป็นสิ่งที่กะเทยยังสามารถรับมือไหว และความรุนแรงในระดับที่เข้มข้นก็ยังพบเห็นได้ไม่มากนัก หรืออีกส่วนหนึ่งนั้นอาจจะเป็นเพราะความคิดที่ว่าความเป็นกะเทย เป็นคนนอกสังคม เป็นการฝ่าฝืนต่อบัญญัติทางศาสนา ซึ่งอาจเป็นเหตุผลหรือเป็นข้ออ้างต่อการสร้างความชอบธรรมของกลุ่มคนที่นิยมใช้ความรุนแรงต่อกะเทยก็เป็นได้

[34] ผู้นำศาสนาในชุมชน

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กาญจนา แก้วเทพและพริศรา แซ่ก้วย (บก.)
2547 เพศวิถี:วันวาน วันนี้ และวันพรุ่งที่จะไม่เหมือนเดิม.กรุงเทพญ:อัมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง.

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์
2546 อาวุธมีชีวิต,กรุงเทพฯ: ฟ้าเดียวกัน.

บงกชมาศ เอกเอี่ยม
2532 "เกย์:กระบวนการพัฒนาและธำรงเอกลักษณ์รักร่วมเพศ" วิทยานิพนธ์ปริญญาโท คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา (สังคมวิทยา) มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

พงษ์สวัสดิ์ สวัสดิพงษ์
มปป. "ความเบี่ยงเบน : นิยามเชิงสังคมวิทยา" เอกสารประกอบการบรรยาย คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา ผสังคมวิทยา) มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

มุรีด ทิมะเสน
2542 กะเทยในทัศนะอิสลาม.กรุงเทพฯ:เรือนแก้วการพิมพ์.

สมฤดี สงวนแก้ว
2546 "กระบวนการพัฒนาและธำรงเอกลักษณ์ "กะเทย"ในสังคมมุสลิม"วิทยานิพนธ์ปริญญาโท คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา (สังคมวิทยา) มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

สุชาดา ทวีสิทธิ์ (บก.)
2547 เพศภาวะ : การท้าทายร่าง การค้นหาตัวตน.กรุงเทพฯ : อัมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง.

อิมามอบู ฟัรญ์ ญะมาลุดดีน อัลมัฆคาดีย์ 1978 : 268-269.

อบู ฮุร็อยเราะฮ์ บันทึกโดยติรมิซีย์ หะดีษที่ 2938.

สูเราะฮ. อัล นิสาฮะ. : 119.

อบู ดาวูด หะดีษที่ 4920.

ภาษาอังกฤษ

Becker, Howard S.

1963 Outsider, New Jersey : The Free Press.

Rubington Earl and Weinberg Martin S. ,

1987 Deviance : The Interactionist Perspective, New York : MacMillan Publishing Company.

Thio, Alex.

1988 Deviant Behavior.3ed. New York, Haper & Row Pub.

เพศที่สามในสังคมอาข่า

ปนัดดา บุณยสาระนัย

ในช่วงเวลาหลายปีที่ผู้เขียนมีโอกาสได้ศึกษาสังคมและวัฒนธรรมตลอดจนความเปลี่ยน แปลงและปัญหาหลากหลายที่เกิดขึ้นในชุมชนอาข่า ประเด็นที่ผู้เขียนไม่เคยศึกษาด้วยตนเองเลย คือ ประเด็นที่เกี่ยวกับเพศสภาพ หรือความเป็นหญิง-ชายในแง่มุมต่างๆ แม้ว่าจะสนใจเข้าฟังการนำเสนองานศึกษาของคนอื่นๆ เกี่ยวกับประเด็นนี้อยู่บ้าง แต่ก็ยังรู้สึกว่าความรู้ความเข้าใจของตัวเองเกี่ยวกับเพศสภาพมีไม่มากนัก แต่เหตุผลสำคัญที่ทำให้ผู้เขียนเลือกเขียนบทความเรื่องนี้ในการประชุมวิชาการครั้งที่สาม ประจำปี 2548 ของศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร เนื่องมาจากผู้เขียนพบปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในชุมชนอาข่าซึ่งผู้เขียนได้ไปเยี่ยมเยือนบ่อยครั้งในช่วงระยะสองปีที่ผ่านมา แล้วทำให้เกิดความสนใจและตั้งคำถามบางประการกับปรากฏการณ์ที่ได้พบมา และคิดว่าน่าจะได้นำมาเสนอเพื่อแลกเปลี่ยนกับผู้เข้าร่วมประชุมในครั้งนี้ ปรากฏการณ์นั้นคือ ปรากฏการณ์ที่ชายหนุ่มชาวอาข่ากลุ่มหนึ่งที่ได้ตัดสินใจเปลี่ยนพฤติกรรมการใช้ชีวิตของตนจากชายเป็นหญิงพากันเดินทางกลับมาร่วมงานประเพณีปีใหม่ของชุมชน และได้ใช้เวทีงานประเพณีปีใหม่ของชุมชนเพื่อแสดงออกถึงความเป็นเพศที่สามของตนอย่างเต็มที่ โดยใช้ชื่อเรียกกลุ่มของตนเองว่า สมาคมบ๊ลีแห่งประเทศไทย บทความนี้เป็นการนำเสนอถึงกระบวนการกลายเป็นเพศที่สามของกลุ่มชายชาวอาข่า และการแสวงหาพื้นที่ทางสังคมเพื่อแสดงอัตลักษณ์ของกลุ่มเพศที่สามชาวอาข่าท่ามกลางการปะทะกันของความพยายามที่จะรักษาวัฒนธรรมดั้งเดิมและการปรับตัวกับการไหลทะลักของกระแสวัฒนธรรมภายนอก

แนวความคิดเรื่องเพศที่สาม

พิเชฐ สายพันธ์ [1] อธิบายว่า ในสังคมตะวันตกเมื่อหลายร้อยปีที่ผ่านมา เมื่อพิจารณาแง่มุมทางวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์จากมิติของความคิดในเรื่องเพศและเพศสภาพ (sex/gender) จะเห็นว่าบุคคลที่ไม่มีคุณลักษณะที่ตรงกับเพศและเพศสภาพแบบชาย-หญิง จะถูกจัดให้เป็นบุคคลชายขอบ และจะถูกมองว่าเป็นคนไร้ค่าและมักจะถูกทำร้ายให้ได้รับความเจ็บปวดอยู่เสมอ บุคคลเหล่านี้ถูกเรียกด้วยชื่อต่างๆ เช่น คนรักเพศเดียวกัน (homosexual), คน 2 เพศ (hermaphrodite), คนเปลี่ยนเพศ (transsexual) เนื่องจากกลุ่มคนในสังคมนั้นถูกจัดให้อยู่ในระเบียบความคิดโครงสร้างทางเพศที่ประกอบด้วย 2 ส่วนคือ ชาย และ หญิง เท่านั้น คนที่ไม่มีคุณสมบัติตรงกับความเป็นชาย-หญิง ในระเบียบโครงสร้างที่มีอยู่ จึงถูกมองว่าเป็นคนที่มีลักษณะกำกวม ไม่แน่นอน สกปรก ขาดมาตรฐานทางศีลธรรม หรือ ไม่เป็นสิ่งที่ดีพอที่จะคิดถึง

---

[1]อ้างจาก *เกย์: ในฉากชีวิตแห่งสีลมสถาน* ใน **ชีวิตชายขอบ : ตัวตนกับความหมาย** เอกสารวิชาการลำดับที่ 24 ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), หน้า 36-95

อย่างไรก็ดี งานศึกษาทางวัฒนธรรมได้แสดงข้อมูลที่สำคัญต่อระบบโครงสร้างทางเพศของมนุษย์ เมื่อมีการนำเสนอถึงสังคมต่างๆทั่วโลกว่า กลุ่มคนที่มีคุณสมบัติแบบกะเทย/เกย์ และคนที่รักเพศเดียวกัน มีฐานะเป็นอีกเพศหนึ่ง หรือ เป็นคนกลุ่มเพศที่สาม (third sex – third gender) ซึ่งชี้ให้เห็นว่าในบางสังคมไม่ได้จำแนกโครงสร้างทางเพศเพียงแค่สองเพศเท่านั้น แต่อย่างน้อยสังคมนั้นก็ยอมรับในระบบโครงสร้างทางเพศ 3 เพศขึ้นไป ปรากฏการณ์ทางสังคมและวัฒนธรรมนี้ได้พัฒนาไปสู่กรอบความคิดใหม่ (ที่เรียกว่า Third Sex Third Gender) ว่ามนุษย์มีโครงสร้างทางเพศมากกว่า 2 เพศตามที่เคยเข้าใจกันมา เช่น สมัยกรีก อียิปต์ และโรมัน ไม่ถือว่าการรักเพศเดียวกันเป็นเรื่องน่าอาย สังคมอินเดียนแดงบางชนเผ่ามองว่าหญิงรักหญิงเป็นเรื่องปกติ สังคมญี่ปุ่นในหมู่ซามูไรก็ปรากฏพฤติกรรมทางเพศระหว่างชายกับชาย สังคมในยุคกลางมีพิธีร่วมชีวิตของผู้ชายกับผู้ชายในศาสนาคริสต์โรมันคาทอลิคและกรีกออร์ธอดอกซ์ เรียกว่า พิธีเอ็นฟราเทอร์ไนเซชั่น สังคมอินเดียมีกลุ่มคนที่เรียกตนเองว่า “Hiraj” ไม่ได้ระบุสังกัดทางเพศของตนว่าเป็น “ชาย” หรือเป็น “หญิง” เนื่องจากพวกเขาต้องผ่านกระบวนการทำลายเครื่องเพศที่แสดงฐานะความเป็นเพศชาย แต่ก็ไม่ได้สร้างเครื่องเพศของเพศหญิงขึ้นมาใหม่ สังคมชาวแซมเนิดายที่เกาะปาปัวนิวกินี เป็นสังคมที่จำแนกระบบเพศเป็น 3 เพศ คนเพศกลุ่มที่ 3 ถูกเรียกว่า “kwolu-aatmwol” ซึ่งเป็นคนที่กลายเพศจากหญิงเป็นชายได้ (พิเชฐ มปป. ; 39-40, เปรมปรีดา ปราโมช ณ อยุธยา, 2546; 35)

ฉลาดชาย (2545) [2] อธิบายว่านักสตรีนิยมจำนวนมากมีความเชื่อว่า “คน” หรือ “มนุษย์” ถูกมองว่าประกอบด้วยสองด้านหรือสองสภาวะ ด้านหนึ่งคือ เนื้อตัวร่างกายที่มีมาแต่กำเนิด เป็นความหมายทางชีววิทยาที่ผูกติดอยู่กับ เพศ ส่วนอีกด้านหนึ่งคือ ความเป็นคน เป็นมนุษย์ ความเป็นหญิง-ความเป็นชาย ที่เกิดจากการประกอบสร้างทางสังคม ถูกสร้างหรือปั้นแต่งขึ้นมา ซึ่งมีการสร้างคำเรียกขึ้นมาว่า เพศสภาพ การจะเข้าใจหรือไม่เข้าใจเรื่องราวระหว่างหญิง-ชายจะทำไม่ได้เลยถ้าไม่รู้จักแยกแยะสองด้านนี้ ในหลายสังคมวัฒนธรรมมักจะถูกทำให้เชื่อว่าสภาวะทางกายภาพเป็น “ธรรมชาติ” ต้อง “ยอมรับ” จะเปลี่ยนแปลงแก้ไขอย่างไรไม่ได้ เพราะธรรมชาติได้กำหนดความเป็นมนุษย์ไว้อย่างสิ้นเชิงแล้ว ความคิดเช่นนี้จึงสวนทางกับวิธีคิดของนักสตรีนิยมจำนวนมากที่เชื่อว่าความเป็นมนุษย์ประกอบขึ้นด้วยสองสภาวะคือ สภาวะที่เป็นธรรมชาติ และ สภาวะที่ถูกประกอบสร้างขึ้นทางสังคม-วัฒนธรรม และทั้งสองสภาวะนี้ยังมีปฏิสัมพันธ์กัน มีส่วนในการกำหนดซึ่งกันและกัน ความเป็นคน หรือ ความเป็นหญิงชายจึงมีการเคลื่อนย้ายไปมา มีความหลากหลาย เคลื่อนย้ายไปมาไม่หยุดนิ่ง ผิดแผกแตกต่างกันออกไปตามเงื่อนไขของเวลาและสถานที่ ไม่มีสภาวะของความเป็น “ชายจริงหญิงแท้” เพียงสองสภาวะที่แยกขาดออกจากกันได้อย่างสิ้นเชิง

---

[2] ฉลาดชาย รมิตานนท์, 2545 *หญิง-ชาย : “ธรรมชาติ” กับ “การประกอบสร้างทางสังคม”* ใน **ข้อเขียนว่าด้วยหญิง-ชาย** เอกสารแจกในการสัมมนาทางวิชาการ 2-3 สิงหาคม 2545 ณ ศูนย์สตรีศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ในสังคมไทย พบว่ามีการกล่าวถึง กะเทย และ บันเดาะ[3] มาตั้งแต่สมัยกรุงศรีอยุธยาตอนต้น โดยได้กล่าวถึงไว้ในกฎหมายตราสามดวง (ฉบับซึ่งมีการชำระในสมัยรัชกาลที่ 1 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์) ในพระไอยการลักษณภาญาณ ส่วนท้ายของบานแผนก เกี่ยวกับบุคคลที่ไม่สามารถนำมาเป็นพยานได้มี 33 จำพวก ซึ่งรวมถึง.....*เปนกะเทย 1 เปนบันเดาะ 1*....

ในประมวลกฎหมายลักษณะอาญา ร.ศ.127 ในส่วนที่ 6 ว่าด้วยความผิดที่กระทำอนาจาร หมวดที่ 1 ความผิดฐานกระทำอนาจารอันเกี่ยวแก่สาธารณ มาตราที่ 242 กล่าวไว้ว่า " ผู้ใดกระทำชำเราผิดธรรมดามนุษย์ ด้วยชายก็ดี หญิงก็ดี หรือทำชำเราด้วยสัตว์เดียรฉานก็ดี ท่านว่ามันมีความผิด ต้องรวางโทษติดคุกตั้งแต่ 3 เดือนขึ้นไปจนถึง 3 ปี แลให้ปรับตั้งแต่ 50 บาทขึ้นไปจนถึง 500 บาท ด้วยอิกโสด 1" ต่อมาเมื่อมีการประกาศใช้ประมวลกฎหมายอาญา ร.ศ. 127 ความผิดฐานนี้ได้รับการลดหย่อนให้มีโทษต่ำลงคือ เหลือโทษจำคุกตั้งแต่สามเดือนถึงสามปี[4] จากข้อมูลทางด้านกฎหมายนี้ชี้ให้เห็นว่าเพศที่สามได้อยู่ร่วมกับสังคมไทยตลอดมาตั้งแต่อดีตและมีพัฒนาการปรับเปลี่ยนตลอดมาจนถึงปัจจุบัน

ในสังคมอาข่าซึ่งเป็นชนกลุ่มน้อยกลุ่มหนึ่งในประเทศไทย แม้ว่าจะไม่มีหลักฐานที่บ่งชี้อย่างชัดเจนได้ว่านอกจากชายและหญิงแล้ว ยังมีเพศที่สามอีกหรือไม่ แต่การแสดงตัวตนของกลุ่มคนเพศที่สามในงานปีใหม่ของหมู่บ้านอาข่าพื้นที่ศึกษานี้ ได้ทำให้ผู้เขียนมีประสบการณ์ใหม่ จากเดิมที่ผู้เขียนเคยเห็นว่าในหมู่บ้านอาข่านั้น ผู้ชายคือผู้ชาย ผู้หญิงคือผู้หญิง แบบแผนทางวัฒนธรรมประเพณีได้หล่อหลอมประกอบสร้างชายและหญิงไว้แล้วอย่างลงตัว แต่เมื่อชุมชนหมู่บ้านเปิดตัวสู่โลกข้างนอกมากขึ้น พร้อมๆ กับที่วัฒนธรรมหลายกระแสได้หลั่งไหลเข้าสู่ชุมชน ทำให้กลุ่มคนกลุ่มหนึ่งที่มีความเป็นผู้หญิงในร่างกายผู้ชายมีโอกาสใหม่ที่จะเปิดเผยตัวตนออกมาได้มากขึ้น มีโอกาสหาประสบการณ์ที่จะตัดสินใจเลือกใช้ชีวิตของตนได้อย่างเสรีมากขึ้น

หญิง ชาย และเพศที่สามในสังคมวัฒนธรรมอาข่า

สังคมของชาวอาข่า เป็นสังคมวัฒนธรรมที่สืบตระกูลตามบรรพบุรุษของฝ่ายชาย (Patrilineal) สังคมของชาวอาข่าได้ยกย่องให้ผู้ชายเป็นใหญ่ในบ้าน เป็นตัวแทนของครอบครัว การแบ่งแยกบทบาทหน้าที่ของชายและหญิงในสังคมวัฒนธรรมอาข่ามีรูปแบบที่เห็นได้ชัดเจนมาก เช่น ลักษณะการสร้างบ้านของอาข่าในอดีตก็จะแบ่งพื้นที่ภายในบ้านของชายและหญิงไว้อย่างชัดเจน พื้นที่ทางเข้าหน้าบ้านเป็นที่นอนของผู้ชายรวมทั้งเป็นบริเวณที่รับแขก เตาไฟทางด้านของผู้ชายก็มีไว้สำหรับกิจกรรมเล็กๆน้อยๆ เช่น ต้มน้ำชา คั่วถั่วลิสง ต้อนรับแขก ส่วนทางด้านในของบ้านเป็นที่อยู่ของผู้หญิงและเด็กๆ เป็นที่หุงข้าวและปรุงอาหารประจำวัน รวมทั้งเป็นบริเวณที่เก็บเสบียงอาหารต่างๆด้วย วิถีการดำเนินชีวิต

---

[3] อ้างจาก เปรมปรีดา, 2546 *อ้างแล้ว* (ใน พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2525 ไม่มีคำ *บันเดาะ* แต่มีคำ *บัณเฑาะก์* หมายถึง กะเทย หรือ ขันที)

[4] เปรมปรีดา, 2546 *อ้างแล้ว*, หน้า 10

ของชายและหญิงอาข่าถูกกำหนดไว้ตามประเพณีอย่างเคร่งครัดในชีวิตประจำวันเกือบทุกกิจกรรมรวมถึงการประกอบพิธีกรรมต่างๆด้วย เช่น ในการประกอบพิธีกรรมทุกอย่างผู้ชายเท่านั้นที่จะเป็นผู้ประกอบพิธีกรรม ฝ่ายหญิงจะมีส่วนร่วมในการช่วยตระเตรียมสิ่งของต่างๆที่ใช้ในการประกอบพิธีนั้นๆ แต่อย่างไรก็ดีวัฒนธรรมอาข่าก็มีวิธีในการปรับบทบาทและสถานภาพของผู้หญิงให้เท่าเทียมกับผู้ชายด้วย กล่าวคือผู้หญิงอาข่าจะสามารถประกอบพิธีกรรมได้เช่นเดียวกับผู้ชายก็ต่อเมื่อได้ผ่านการทำพิธีเป็นยาแย้อ่ามา[5] แล้วเท่านั้น

ในพิธีแต่งงานพ่อแม่ของฝ่ายหญิงจะไม่สามารถไปร่วมในงานแต่งงานได้ เมื่อแต่งงานแล้วก็ถือว่าเป็นสมาชิกของครอบครัวและเครือญาติของฝ่ายชาย หมายถึงการที่ผู้หญิงอาข่านั้นจะต้องขาดออกจากการร่วมพิธีกรรมและนับถือบรรพบุรุษของครอบครัวเดิม และต้องมาเข้าร่วมนับถือบรรพบุรุษของฝ่ายสามีต่อไป

สังคมอาข่าในอดีตแม้จะมีผู้ชายที่มีความเรียบร้อยอ่อนโยนแบบผู้หญิงตลอดมา ก็ไม่ได้เห็นเป็นสิ่งที่แปลกแต่อย่างใดเป็นเรื่องธรรมดาที่เกิดขึ้นมานานแล้ว แต่ไม่เคยมีผู้ชายที่แต่งตัวเป็นผู้หญิง หรือเป็นกะเทย สังคมอาข่าจึงไม่มีคำว่า “กะเทย” คนอาข่าจะรู้จักแต่เพียงผู้ชายที่มีนิสัยเหมือนผู้หญิง ทำงานทุกอย่างที่ผู้หญิงทำ ผู้ชายประเภทนี้ไม่เหมือนผู้ชายทั่วไป ไม่ถือปืนยิงนก ไม่กล้าถือหน้าไม้ต่อหน้าชาวบ้าน มักจะชอบอยู่บ้านช่วยภรรยาทำงานบ้าน ซึ่งผิดไปจากผู้ชายทั่วไปที่ไม่ค่อยอยู่บ้านแต่ติดเพื่อนมากกว่า ในปัจจุบันเนื่องจากคนรุ่นหลังลงไปใช้ชีวิตในเมืองกันมากขึ้น ไม่ว่าจะลงไปเรียนหนังสือหรือลงไปทำงานก็ตาม เมื่อคนเหล่านี้เข้าไปใช้ชีวิตในเมืองได้พบเห็นสิ่งแปลกใหม่ที่ไม่เคยมีให้เห็นในหมู่บ้าน มีโอกาสได้พบเจอกับคนกลุ่มเดียวกันมากขึ้น การเลียนแบบการใช้ชีวิตจะเปลี่ยนตาม มีการเสริมสร้างความเป็นผู้หญิงในตัวเองมากขึ้น ความคิดเรื่องชีวิตครอบครัวเริ่มเปลี่ยนไปอยากมีแฟนเป็นผู้ชายแทนการมีผู้หญิงเป็นภรรยา บางเวลาก็เลือกแต่งกายเป็นผู้หญิง ด้วยเหตุนี้ชาวอาข่าจึงเริ่มมีคำเรียกกลุ่มคนเหล่านี้ว่า "ปู๊ลี"

ผู้ชายประเภทนี้สามารถแยกออกได้เป็น 2 กลุ่ม กลุ่มแรกคือกลุ่มที่เกิดและเติบโตในหมู่บ้านใช้ชีวิตอยู่ในหมู่บ้านมาตลอดไม่เคยได้รับการศึกษาหรือไม่เคยลงไปใช้ชีวิตอยู่ในเมือง ชีวิตความเป็นอยู่จึงไม่แตกต่างไปจากชาวบ้าน ทุกคนแต่งงานมีครอบครัวมีลูกมีหลานสืบทอดตามบรรพบุรุษของสายสกุล ต่างกันแค่เพียงว่าผู้ชายกลุ่มนี้จะเป็นผู้ชายที่เรียบร้อยเหมือนผู้หญิง ท่าทางวาจาค่อนมาทางผู้หญิงมากกว่าชาย รับผิดชอบงานทุกอย่างในครัวเรือนเหมือนผู้หญิงในขณะที่ผู้ชายอาข่าทั่วไปส่วนใหญ่ไม่ทำกัน ชีวิตของคนกลุ่มนี้จะมีความสุข ครอบครัวมีความอบอุ่นมากกว่าครอบครัวอื่นๆ เพราะผู้ชายกลุ่มนี้จะไม่ใช้ความรุนแรงกับครอบครัวเวลามีเรื่องทะเลาะกัน พ่อกลุ่มนี้จะอยู่ใกล้ชิดกับลูกมากกว่าผู้ชายอื่น ทำให้

[5] เป็นพิธีกรรมที่ยกระดับสถานภาพให้ผู้หญิงอาข่าสามารถประกอบพิธีกรรมทางประเพณีของอาข่าทุกอย่างแทนผู้ชายในครัวเรือนนั้นได้ ผู้หญิงที่จะเป็นยาแย้อ่ามาได้นั้นต้องเป็นผู้หญิงที่มีอายุ เป็นคนที่มีความรอบรู้เกี่ยวกับการประกอบพิธีกรรมของอาข่า และที่สำคัญต้องเป็นบุคคลที่ค่อนข้างมีฐานะด้วย เพราะจะต้องเสียค่าใช้จ่ายในการทำพิธีนี้สูงมาก

ลูกๆ ติดพ่อมากกว่าแม่ ส่วนกลุ่มที่ 2 เป็นกลุ่มที่มีโอกาสได้รับการศึกษาและเข้ามาใช้ชีวิตอยู่ในเมือง กลุ่มนี้จะเป็นกลุ่มที่ทันสมัยมากกว่ากลุ่มแรก การใช้ชีวิตก็เริ่มเปลี่ยนไป ความคิดเรื่องการแต่งงานการใช้ชีวิตอยู่กับผู้หญิงของบางคนก็หมดไป เนื่องจากได้รับรู้ได้เห็นความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้มาจากในเมือง ท่าทางการแสดงออกทุกอย่างจะเปลี่ยนไป ไม่ว่าการแต่งกาย ทรงผม การแต่งหน้าทาปากซึ่งไม่เคยมีมาก่อนในสังคมอาข่า

ผู้เขียนได้พบว่าหมู่บ้านอาข่าที่เป็นพื้นที่ศึกษามีบรรยากาศที่คึกคักเป็นพิเศษในช่วงเทศกาลปีใหม่ลูกข่างของหมู่บ้าน เนื่องจากกลุ่มสาวประเภทสองหรือเพศที่สามชาวอาข่าที่ออกไปอยู่ที่ต่างๆ พากันกลับมาเยี่ยมบ้านและร่วมกันจัดการแสดงบนเวทีงานปีใหม่ของหมู่บ้าน ท่ามกลางความรู้สึกและความคิดเห็นที่หลากหลายของคนในชุมชนถึงความเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในหมู่บ้านและที่ลูกหลานของหมู่บ้านนำกลับเข้ามา

เวทีการแสดงในงานปีใหม่ของหมู่บ้าน : พื้นที่แสดงตัวตน

ในอดีตหมู่บ้านอาข่าจะมีงานประเพณีสำคัญๆในแต่ละรอบปีหลายครั้ง เช่น พิธีปีใหม่สร้างประตูหมู่บ้าน พิธีปีใหม่บูชาบ่อน้ำศักดิ์สิทธิ์ (แมซ้อล้อ) เป็นต้น แต่ในปัจจุบันชาวอาข่าหลายหมู่บ้านได้เปลี่ยนไปนับถือศาสนาคริสต์มากขึ้น ขณะที่บางหมู่บ้านยังคงยึดมั่นรักษาความเชื่อตามประเพณีเดิมไว้แต่ก็ต้องประสบปัญหาหลายประการ โดยเฉพาะปัญหาทางเศรษฐกิจเนื่องจากการประกอบพิธีกรรมตามประเพณีเดิมนั้นมีความสัมพันธ์กับวิถีการเกษตรแบบเดิมและจำเป็นต้องใช้ค่าใช้จ่ายสูง ขณะที่การทำการเกษตรตามวิถีชีวิตแบบเดิมเพื่อเป็นรายได้หลักนั้นมีข้อจำกัดและยากลำบากมากขึ้น ทั้งในเรื่องของนโยบายการจำกัดพื้นที่ทำกิน ต้นทุนที่ใช้ในการผลิตสูงขึ้น และผลผลิตการเกษตรมักประสบปัญหาราคาตกต่ำ นอกจากนี้พิธีกรรมส่วนมากยังต้องการลูกหลานโดยเฉพาะผู้ชายที่จะต้องมาเป็นผู้ประกอบพิธีกรรม ขณะที่ปัจจุบันเด็กหนุ่มสาวส่วนมากต้องออกไปเรียนหนังสือหรือไปหางานทำในเมือง ทำให้ไม่สะดวกที่จะเดินทางกลับบ้านไปประกอบพิธีกรรมเช่นที่เคยทำมาในอดีต ปัจจุบันหมู่บ้านอาข่าจำนวนมากพยายามรักษาประเพณีปีใหม่ที่สำคัญของหมู่บ้านไว้เพียงบางงานเท่านั้น งานปีใหม่สำคัญที่ชาวอาข่ายังคงรักษาไว้คือ ปีใหม่โล้ชิงช้า ซึ่งจะจัดขึ้นในช่วงเดือนสิงหาคมถึงเดือนกันยายน ปีใหม่ไข่แดงซึ่งจัดขึ้นในราวเดือนเมษายน ปีใหม่ลูกข่างซึ่งจะจัดขึ้นในช่วงปลายเดือนธันวาคมถึงต้นเดือนมกราคม ประเพณีปีใหม่ของชาวอาข่าที่ดูจะครื้นเครงมากก็คือ ปีใหม่ลูกข่าง[6] เนื่องจากเป็นปีใหม่ที่อยู่ในช่วงเดือนธันวาคมซึ่งเป็นเวลาใกล้เคียงกับปีใหม่สากลทั่วไป และเป็นช่วงฤดูหนาว ถนนหนทางเข้าหมู่บ้านหลายแห่งสามารถเดินทางเข้าออกได้สะดวกกว่าช่วงอื่นๆ ดังนั้นเด็กหนุ่มสาวส่วนใหญ่ทั้งที่ออกไปเรียน

[6] ปีใหม่ลูกข่าง ประเพณีของอาข่าที่จัดขึ้นช่วงปลายเดือนธันวาคมถึงต้นเดือนมกราคมของทุกปี เป็นงานเฉลิมฉลองส่งท้ายปีเก่าต้อนรับปีใหม่ ในงานนี้ผู้ชายอาข่าแต่ละคนจะมีลูกข่างซึ่งทำจากไม้เนื้อแข็งเพื่อนำมาแข่งขันกันในงานอย่างสนุกสนาน เป็นระยะเวลา 4 วันติดต่อกัน

หนังสือหรือไปทำงานจึงมีโอกาสที่จะกลับบ้านไปร่วมงานปีใหม่ในหมู่บ้านได้มากกว่า ขณะที่งานปีใหม่ไข่แดงดูจะเป็นปีใหม่ของเด็กเล็กๆ ที่ยังไม่ได้จากหมู่บ้านไปไกลนัก งานปีใหม่ของชุมชนจึงไม่ค่อยมีกิจกรรมอะไรมากนัก เพราะคนหนุ่มสาวในหมู่บ้านมีเหลืออยู่น้อย ส่วนงานปีใหม่โล้ชิงช้าแม้ว่าจะเป็นประเพณีของอาข่าที่เป็นที่รู้จักแพร่หลายทั่วไป แต่ในหลายหมู่บ้านงานโล้ชิงช้าก็กลับเงียบเหงาไม่ครึกครื้นเหมือนในอดีต เนื่องจากคนหนุ่มสาวซึ่งถือเป็นองค์ประกอบที่สำคัญของหมู่บ้านหายไปจากหมู่บ้านเกือบทั้งหมด การจะเดินทางกลับหมู่บ้านในช่วงฤดูฝนนั้นก็ไม่สะดวกและค่อนข้างลำบาก สำหรับคนที่กำลังเรียนหนังสือก็ไม่ใช่ช่วงเวลาที่จะลาหยุดเรียนได้หลายๆวัน ส่วนคนที่เข้าเมืองมาทำงานก็ยากที่จะลาหยุดงานกลับไปร่วมงานปีใหม่ที่หมู่บ้านได้เช่นกัน ประเพณีปีใหม่สำคัญๆของชาวอาข่าในหลายหมู่บ้านปัจจุบันนี้จึงเหลือเพียงคนวัยกลางคน คนสูงอายุ เด็กเล็ก และความวังเวง

แต่สำหรับหมู่บ้านซึ่งเป็นพื้นที่ศึกษานี้ บรรยากาศในช่วงเวลาปีใหม่ลูกข่างปลายเดือนธันวาคมถึงเดือนมกราคมนี้ เต็มไปด้วยความครึกครื้นรื่นเริง คนหนุ่มสาวทั้งที่ยังไม่มีครอบครัวและที่มีครอบครัวแล้วต่างพากันทยอยพาลูกหลานกลับมาหมู่บ้าน พร้อมทั้งข้าวของเงินทองเพื่อนำมาช่วยครอบครัวตระเตรียมเครื่องใช้ อาหารและเครื่องดื่มต่างๆ สำหรับสมาชิกในครอบครัว ญาติพี่น้องและแขกที่จะมาเยือน แต่อย่างไรก็ตาม บรรยากาศงานปีใหม่ก็ไม่ใช่บรรยากาศงานปีใหม่ตามแบบประเพณีเดิมเสียทีเดียว แต่มีความทันสมัยมากขึ้นเรื่อยๆ กล่าวคือ มีชาวบ้านน้อยคนที่แต่งกายด้วยเสื้อผ้าตามแบบประเพณีอาข่า โดยเฉพาะคนหนุ่มสาวที่พากันแต่งตัวตามสมัยนิยมแบบคนในเมือง การประกอบพิธีกรรมเป็นหน้าที่ของกลุ่มคนสูงอายุเป็นหลัก คนหนุ่มสาวทั้งที่ยังใช้ชีวิตอยู่ในหมู่บ้านและที่กลับมาจากในเมืองต่างพากันสังสรรค์พูดคุยถามไถ่ถึงสภาพการใช้ชีวิตจากกันและกัน บ้างก็ร้องเพลงเต้นรำพร้อมกับการกระทุ้งกระบอกไม่ไผ่แบบเดิม แต่ใช้บทเพลงสมัยใหม่จังหวะเพลงทันสมัยจากในเมือง บ้างก็จับวงนั่งพูดคุยกันอยู่ตามบ้านต่างๆ พร้อมกับการร้องเพลงคาราโอเกะจากเครื่องเสียงหรือคอมพิวเตอร์ที่บุตรหลานนำกลับมาบ้าน มีคนสูงอายุบางคนแต่งกายด้วยชุดอาข่าที่ค่อนข้างเก่าเดินไปมาเที่ยวดูเด็กหนุ่มสาวกลุ่มต่างๆ คนสูงอายุบางคนก็นั่งร่วมวงพูดคุยและทานอาหารกันอยู่ในบ้าน ช่วงกลางวันที่ลานหมู่บ้านมีเด็กผู้ชายและคนรุ่นหนุ่มเล่นลูกข่างประชันกันบ้างแต่ไม่มากเหมือนในอดีต ที่ปีใหม่ลูกข่างเป็นช่วงเวลาพิเศษที่ผู้ชายอาข่าน้อยใหญ่ของหมู่บ้านและจากหมู่บ้านใกล้เคียงจะพากันประดิษฐ์ลูกข่างของตนพร้อมทั้งเตรียมตัวฝึกซ้อมมาเป็นอย่างดี เพื่อมาแข่งขันกันอย่างสนุกสนานในช่วงประเพณีปีใหม่ลูกข่างนี้ แต่ปีใหม่ลูกข่างที่ผ่านมาของหมู่บ้านแห่งนี้มีผู้ชายอาข่าให้ความสนใจการละเล่นลูกข่างเพียงน้อยนิด เพราะต้องไปช่วยกันสร้างเวทียกพื้นกลางลานบ้านตกแต่งด้วยไม้ไผ่สานเป็นห่วงสร้อยประดับเวที รวมทั้งติดตั้งเครื่องขยายเสียงและอุปกรณ์สำหรับการร้องเพลงและการแสดงที่จะมีขึ้นในช่วงค่ำคืนอย่างขมีขมัน งานปีใหม่ลูกข่างจะมีระยะเวลาสี่วัน วันแรกและวันที่สี่เป็นวันเริ่มต้นและวันส่งท้าย ความสนุกสนานรื่นเริงจะมีขึ้นตั้งแต่คืนแรกถึงคืนที่สาม

ผู้เขียนได้เข้าไปร่วมงานปีใหม่ลูกข่างที่หมู่บ้านแห่งนี้ครั้งแรกเมื่อปลายปี 2546 และครั้งที่สองเมื่อต้นเดือนมกราคม 2548 สิ่งที่ผู้เขียนเห็นความแตกต่างระหว่างหมู่บ้านนี้กับหมู่บ้านอื่นๆ คือ บรรยากาศงานปีใหม่ที่ครึกครื้นเฮฮาแปลกตาไปจากความเงียบเหงาที่ได้พบเห็นในหมู่บ้านอื่นๆที่เหลืออยู่เพียงประชากรที่เป็นคนเฒ่าคนแก่และเด็กเล็ก ไม่มีคนหนุ่มสาวกลับมาสร้างความสนุกสนานที่หมู่บ้าน แต่หมู่บ้านที่ได้เข้าไปศึกษานี้ผู้เขียนพบว่าความรื่นเริงในงานปีใหม่ของหมู่บ้านแห่งนี้เกิดขึ้นจากความร่วมมือของคนหนุ่มสาวหลายกลุ่มที่ออกไปทำงานในที่ต่างๆ เช่น คนที่ทำงานเป็นเจ้าหน้าที่องค์กรเอกชนรณรงค์เรื่องการรักษาวัฒนธรรมประเพณีได้ร่วมกับกลุ่มผู้นำชุมชนเป็นกลุ่มหลักในการจัดหางบประมาณมาจัดงานและการแสดงต่างๆ โดยขอความร่วมมือจากบุตรหลานของคนในหมู่บ้านบางคนที่กำลังเรียนหรือทำงานต่างๆอยู่ ให้กลับมาสร้างความสนุกสนานขึ้นในชุมชน เช่น เด็กที่เข้าไปเรียนนาฏศิลป์ในเมืองก็กลับมาพร้อมเพื่อนๆและการแสดงรำนาฏศิลป์ต่างๆ บนเวที คนที่ออกไปเป็นนักร้องลูกทุ่งก็กลับมาร้องเพลงลูกทุ่งในอัลบั้มเพลงของตนเองให้ชาวบ้านฟัง พิธีกรบนเวทีที่ช่วยจัดลำดับและประกาศการแสดงชุดต่างๆ ก็เป็นลูกหลานของคนในชุมชนนี้ที่ทำงานด้านการพัฒนาและส่งเสริมวัฒนธรรมของชุมชนให้กับองค์เอกชนหลายองค์กรมาร่วมจัดงานประเพณีรื่นเริงของหมู่บ้าน แม้ว่าจะไม่สามารถรักษารูปแบบตามประเพณีเดิมไว้ทั้งหมดก็ตาม แต่กลุ่มผู้จัดงานก็ภาคภูมิใจที่ทำให้เยาวชนของหมู่บ้านที่กระจัดกระจายกันออกไปเรียนและทำงานในที่ต่างๆ ได้กลับมาร่วมงานปีใหม่ของหมู่บ้านกันอย่างมากมาย ในบรรดาชุดการแสดงชุดต่างๆบนเวทีนั้น มีการแสดงของคนกลุ่มหนึ่งที่ผู้แสดงเชื่อว่าพวกเขาได้กลับสร้างความรื่นเริงให้กับชุมชนพร้อมกับการมาเยี่ยมครอบครัวในช่วงงานปีใหม่ด้วย คนกลุ่มนี้คือ กลุ่มคนที่ถูกเรียกว่า “กะเทย” “สาวประเภทสอง” หรือ ในภาษาอาข่าเป็นที่รู้จักกันภายใต้คำว่า “บู๊ลี” หมายถึง ผู้ชายที่มีนิสัยเป็นผู้หญิง

งานปีใหม่ลูกข่างของหมู่บ้านแห่งนี้ได้กลายเป็นช่วงเวลาทองของกลุ่มสาวประเภทสองทั้งที่อยู่ในหมู่บ้านและที่แยกย้ายไปอยู่ที่ต่างๆ ได้มีโอกาสมารวมตัวกันที่หมู่บ้านอีกครั้งหนึ่ง พร้อมทั้งเป็นโอกาสที่พวกเขา (เธอ) จะได้แสดงออกถึงความเป็นตัวตนของพวกเขา (เธอ) ผ่านการแสดงบนเวทีได้อย่างเต็มที่ เนื่องจากพื้นที่ชุมชนหมู่บ้าน ไม่มีช่วงเวลาใดที่จะเปิดโอกาสให้พวกเขา (เธอ) ได้แสดงออกอย่างเปิดเผยเช่นนี้

การแสดงของ “บู๊ลี” มีหลายชุด เช่น การเต้นประกอบเพลง การร้องเพลงและแสดงท่าทางลีลาตามทำนองเพลง และการประกวด ”บู๊ลี” หรือ การประกวดสาวประเภทสองชาวอาข่า เฉพาะที่เป็น “บู๊ลี” ในหมู่บ้านมีประมาณ 5-6 คน และยังมีเพื่อน “บู๊ลี” ที่มาจากหมู่บ้านอื่นมารวมตัวกันอีกนับสิบคน งานการแสดงบนเวทีในงานปีใหม่ของหมู่บ้านจึงเป็นโอกาสทองที่พวกเขาจะได้แสดงความเป็นตัวของตัวเองอย่างเต็มที่เพียงแค่ปีละหนึ่งครั้งเท่านั้น นอกจากคนในหมู่บ้านที่เป็นผู้ชมแล้วยังมีผู้คนจากหมู่บ้านอื่นที่ห่างไกลออกไปอุตส่าห์อดทนกับความหนาวเหน็บเหมารถมาเที่ยวงานปีใหม่ที่หมู่บ้านนี้กันอย่างหนาแน่น หมู่บ้านแห่งนี้จึงเป็นที่รู้จักกันดีในหมู่ชาวอาข่าโดยทั่วไปว่าเป็นหมู่บ้านที่มี “บู๊ลี” มากที่สุด

ชาวบ้านผู้ชมการแสดงก็มีความรู้สึกความคิดเห็นแตกต่างหลากหลายกันไป คนเฒ่าคนแก่มาดูการแสดงของคนรุ่นลูกรุ่นหลานด้วยความงุนงงปนไปกับความสำราญแปลกใหม่ที่ไม่เคยพบเจอมาก่อน เด็กเยาวชนและวัยรุ่นเกาะเวทีด้านหน้าอย่างแน่นเหนียว แม้ว่าพิธีกรบนเวทีจะพูดแทรกความคิดรณรงค์ให้ทุกคนร่วมกันรักษาวัฒนธรรมประเพณีของอาข่าอยู่เป็นระยะๆ แต่ดูเหมือนกลุ่มเด็กและเยาวชนรุ่นใหม่เหล่านี้จะให้ความสนใจไปที่การแสดงชุดต่อๆไปบนเวทีมากกว่าจะคิดตามพิธีกรว่าจะร่วมรักษาวัฒนธรรมประเพณีที่ดีงามของชุมชนไว้ได้อย่างไร

แม้ว่าจะมีความคิดเห็นและข้อวิพากษ์วิจารณ์ที่หลากหลายของคนในหมู่บ้านเองตลอดจนคนภายนอกที่ได้เข้ามาร่วมงานปีใหม่ลูกข่างครั้งนี้ ถึงผลดีผลเสียต่างๆ ที่อาจเกิดขึ้นตามมาของการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นที่หมู่บ้านนี้อย่างก้าวกระโดดรวดเร็วมากมาย แต่ในส่วนของผู้เขียนรู้สึกสนใจความเป็นมาและวิถีชีวิตของสาวประเภทสองหลายๆคนที่หมู่บ้านนี้เป็นอย่างมาก ตั้งแต่ได้เห็นปรากฏการณ์นี้ครั้งแรกเมื่อปลายปี 2546 ดังนั้นจึงเฝ้ารอให้ถึงเวลาที่ปีใหม่ลูกข่างจะมาครบรอบอีกครั้ง และ “บู๊ลี” ที่จากหมู่บ้านไปจะได้กลับมารวมตัวกันอีกครั้งหนึ่ง ผู้เขียนจึงมีโอกาสได้สัมผัสชีวิตของ “บู๊ลี” หรือ กลุ่มชนเพศที่สามในสังคมอาข่า ซึ่งขอเลือกนำมาถ่ายทอดไว้บางส่วนดังนี้

นิดา (นามสมมติ) : ชายจริงหญิง(ไม่)แท้

นิดาเป็นผู้ชายที่มีชีวิตอยู่ในหมู่บ้านเหมือนผู้ชายอาข่าทั่วไป เคยผ่านชีวิตการแต่งงานมีครอบครัวแต่ยังไม่มีลูก เคยได้รับการศึกษา ผ่านชีวิตการเป็นนักเรียนและชีวิตการทำงานอยู่ในเมืองมาหลายปี ในระหว่างนั้นแม้ว่านิดามีโอกาสได้พบเจอสิ่งแปลกใหม่ที่มีอยู่ในเมือง แต่นิดาก็ไม่ได้เปลี่ยนตัวเองไปตามสังคมเมือง นิดายังคงเป็นเหมือนผู้ชายทั่วไป แต่ในสายตาของชาวบ้านนิดาถูกมองว่าเขาเป็นคนหนึ่งที่จัดอยู่ในกลุ่มกะเทย นิดาเกิดและเติบโตในหมู่บ้านจึงเป็นคนที่รู้เรื่องราวเกี่ยวกับกลุ่มเพศที่สามของอาข่ามากที่สุดคนหนึ่ง นิดาบอกว่า **กะเทยอาข่าที่หมู่บ้านของเธอมีจำนวนมากที่สุดในประเทศไทย ที่อื่นมีไม่มากเท่าที่นี่ อาจจะมีบ้างแต่ก็แค่หมู่บ้านละคนสองคน แต่ที่นี่มีเป็นสิบยี่สิบคน ตั้งแต่รุ่นแรก ๆจนกระทั่งรุ่นเด็กเล็ก**

นิดาเป็นผู้ชายรูปร่างค่อนข้างผอม ความสูงกำลังพอดีไม่สูงไม่ต่ำจนเกินไป ผิวออกเหลืองขาว เป็นคนอัธยาศัยดี เป็นกันเองกับทุกคน ยิ้มแย้มแจ่มใส อายุประมาณ 30 ต้นๆ นิดาค่อนข้างเป็นผู้ใหญ่ทั้งท่าทางการแสดงออกและการพูดจา เป็นคนสุภาพ รู้จักวางตัวได้เหมาะสมกับบุคคล สถานที่และเวลา เนื่องจากนิดาเป็นคนที่มีความรู้และเคยผ่านการทำงานร่วมกับคนอื่นมามากทั้งในเมืองและในหมู่บ้าน หลังจากที่นิดาใช้ชีวิตอยู่ในเมืองเป็นระยะเวลาติดต่อกันนานหลายปี ในที่สุดก็ตัดสินใจกลับมาใช้ชีวิตอยู่ในหมู่บ้านของตนเอง

นิดาใช้บริเวณชั้นล่างของบ้านเปิดเป็นร้านตัดเย็บเสื้อผ้าชุดอาข่าในหมู่บ้าน มีชุดแต่งกายของอาข่าทั้งของผู้ชายและผู้หญิงของเด็กเล็กและผู้ใหญ่ ตลอดจนชุดเจ้าบ่าวเจ้าสาว ร้านถูกจัดตกแต่งอย่าง

เป็นระเบียบ นิดาเล่าว่าตั้งแต่เปิดร้านมาได้ประมาณ 4-5 เดือนมีคู่บ่าวสาวมาใช้บริการแล้ว 3-4 คู่ “**ตอนนี้ถือว่าพออยู่ได้ ถึงแม้ว่าเป็นรายได้ที่ไม่มากมายนักถ้าเทียบกับในเมือง แต่อยู่ในหมู่บ้านรายจ่ายมีไม่มากเหมือนอยู่ในเมือง ที่มีทั้งค่าเช่าร้าน ค่าอาหารทุกอย่าง เฉลี่ยแล้วก็คงพอๆ กัน ได้น้อยก็ใช้จ่ายแต่น้อย อยู่บนดอยดีกว่าตรงที่มีความสบายใจ ไม่ต้องไปดิ้นรนอะไรมาก ไม่ต้องพูดถึงเรื่องความสะดวกสบายหรอก เราต้องยอมแลกกับสิ่งเหล่านี้เพื่อความสบายใจของชีวิตมากกว่า เรื่องอื่นไม่สำคัญ**” นิดากล่าวหลังจากที่ผู้เขียนถามถึงรายได้จากการเปิดร้านตลอดจนชีวิตความเป็นอยู่ในปัจจุบัน

"เรื่องกะเทยในหมู่บ้านมีให้คุยกันไม่จบ ช่วงปีใหม่ลูกข่างจะมีการรวมกลุ่มกะเทยกันกะเทยจากทุกที่จะมารวมกันที่หมู่บ้านนี้ กะเทยที่ไปทำงานในเมืองก็จะกลับมารวมตัวกันในงานนี้ ที่สำคัญงานนี้จะเป็นเวทีการแสดงที่สำคัญของกลุ่มกะเทย มีการแสดงบนเวทีทั้งคืนและจะมีการประกวดสาวประเภทสองด้วย"

หลังจากนั่งคุยกันพอสมควรแล้ว ผู้เขียนก็ขอถามถึงชีวิตส่วนตัวของนิดา โดยถามความสมัครใจของนิดาก่อน เพราะคิดว่าอาจจะไม่สะดวกใจที่จะพูดถึงเรื่องราวของตัวเองก็ได้ **"มีอะไรถามมาได้เลยค่ะ พี่นิดาคุยได้ทุกเรื่อง พี่ไม่มีอะไรปิดบังอยู่แล้ว ไม่ต้องเกรงใจนะคะ"** เมื่อนิดาตอบเช่นนี้ ผู้เขียนจึงถามคำถามแบบตรงไปตรงมาว่า “***พี่คิดว่าพี่เป็นกะเทยอย่างที่ชาวบ้างมองหรือเปล่า?***” **"พี่คิดว่าพี่ไม่ใช่กะเทยหรอก พี่เป็นผู้ชายที่เรียบร้อยมากกว่า คนเขาเลยมองว่าพี่เป็นกะเทย เพราะชาวบ้านเขาไม่เข้าใจในตัวเรา ถ้าถามพี่ พี่บอกได้เลยว่าตั้งเกิดมาจนถึงวันนี้พี่ก็ยังเป็นผู้ชายทั้งแท่ง"** นิดาบอกว่าผู้ชายในหมู่บ้านมีหลายแบบหลายลักษณะ ตั้งแต่ผู้ชายที่แสดงตัวเป็นใหญ่ถือตัวเองเป็นผู้ชายแล้วเอาเปรียบเพศหญิง ถือว่างานไหนเป็นของผู้หญิง ผู้ชายแตะต้องไม่ได้ ผู้ชายแบบนี้ส่วนมากจะไม่ช่วยภรรยาทำงานบ้าน อีกแบบหนึ่งคือผู้ชายที่เป็นผู้ชายเหมือนกัน แต่มีนิสัยเรียบร้อยมาแต่กำเนิด ซึ่งนิดาเองก็จัดอยู่ในกลุ่มประเภทนี้ **"ผู้ชายกลุ่มนี้นิดาว่าดีนะเป็นคนที่รับผิดชอบงานมากกว่าผู้ชายประเภทแรกชอบทำงานของผู้หญิงแต่ก็ไม่ใช่กะเทย พวกเขาแต่งงานมีครอบครัวมีลูกมีเมียกันหมด ผู้หญิงคนไหนได้เป็นแฟนชาวอาข่าถือว่าโชคดี ผู้หญิงแทบไม่ต้องทำงานบ้านงานเรือน สามีทำให้หมด"** นิดาพูดพร้อมแสดงท่าทางอ่อนช้อยไปด้วย ส่วนผู้ชายประเภทสุดท้ายที่นิดากล่าวถึงคือผู้ชายที่เปลี่ยนตัวเองมาเป็นกะเทยอย่างเต็มตัว กลุ่มนี้ส่วนใหญ่เป็นคนรุ่นหลังที่ทันสมัยเพราะลงไปใช้ชีวิตอยู่ในเมือง เมื่อพวกเขาได้พบเจอสิ่งแปลกใหม่ทุกอย่างก็เปลี่ยนไป นิดาบอกว่าหมู่บ้านนี้จึงดูเป็นหมู่บ้านที่มีแปลกไปกว่าที่อื่นๆ เพราะมีกลุ่มกะเทยอยู่มาก

นิดาเคยผ่านชีวิตการแต่งงานใช้ชีวิตคู่กับผู้หญิงต่างหมู่บ้านมาแล้วครั้งหนึ่ง แต่ตอนนี้ต่างคนต่างได้แยกทางกันไป **"พี่เคยแต่งงานมาแล้วครั้งหนึ่ง เราอยู่ด้วยกันหลายปี แต่สุดท้ายเราก็ต้องแยกทางกันเพราะทางครอบครัวเขามีปัญหาบางอย่าง"** นิดาเล่าว่าระหว่างเขาทั้งสองไม่เคยมีปัญหากันไม่เคยมีเรื่องต้องทะเลาะกัน แต่บางครั้งมีบุคคลที่ 3 เข้ามายุ่งเกี่ยวกับการใช้ชีวิตคู่ของทั้งสองมากเกินไปสุดท้ายจึงต้องปล่อยให้เธอกลับไปอยู่กับครอบครัว

หลังจากที่ต้องหยุดการใช้ชีวิตคู่กับแฟนสาวชีวิตก็เริ่มเปลี่ยนไป เพราะนิดามีนิสัยเรียบร้อยเหมือนผู้หญิง ทำงานประดิษฐ์ทุกอย่างได้ดีกว่าผู้หญิง เวลาไปไหนมาไหนต้องเป็นตัวแทนของหมู่บ้านแทนที่จะเป็นผู้หญิง นิดาพบว่ามีผู้ชายบางคนมาแอบชอบแอบให้ความสนใจ **"มีผู้ชายบางคนขอเบอร์โทรของพี่จากคนอื่นแล้วโทรมาหา คนที่กล้าหน่อยก็เดินเข้ามาจีบเลย ส่วนใหญ่เป็นคนเมือง เขาคงคิดว่าพี่เป็นกะเทยเหมือนคนในเมืองมั้ง พี่รู้สึกขำตัวเองเหมือนกัน"** เวลานิดาทำอะไรจะดูเรียบร้อยจนทำให้ทุกคนที่พบเห็นมองว่านิดาเป็น**กะเทยจริง ๆ** เมื่อถามถึงอนาคตนิดาตอบว่า **"อนาคตเป็นสิ่งไม่แน่นอน บอกอะไรไม่ได้ในตอนนี้ แต่พี่คิดว่าสักวันหนึ่งถ้ามีใครเข้าใจในความเป็นเรา รับเราได้พี่ก็ไม่ปิดกั้นตัวเอง แต่ถ้าไม่มีวันนั้นพี่ก็พอใจที่จะใช้ชีวิตแบบนี้ เพราะมีความสุขและมีอิสระด้วย"**

แม้ว่านิดาจะเป็นผู้ชายที่เรียบร้อยเหมือนผู้หญิง แต่เขาก็สามารถใช้ชีวิตอยู่ในหมู่บ้านได้อย่างไม่มีปัญหา ตรงกันข้ามนิดาจะเป็นคนคอยให้ความช่วยเหลือชาวบ้านเสมอมาในยามที่ชาวบ้านมีปัญหาหรือต้องติดต่อประสานงานกับหน่วยงานราชการซึ่งเป็นงานที่ชาวบ้านไม่ถนัด **"ที่ผ่านมาพี่คอยช่วยชาวบ้านอยู่ตลอดเวลา อะไรที่พี่ทำได้พี่จะเป็นคนทำให้เองเลย แต่สิ่งไหนที่ไม่ใช่งานผู้ชายพี่จะเป็นคนอยู่เบื้องหลังให้ชาวบ้าน เพราะสงสารชาวบ้านเวลาต้องไปติดต่องานราชการต่าง ๆ ซึ่งมีขั้นตอนมากมาย ชาวบ้านเขาไม่เคยผ่านงานแบบนี้"** ด้วยเหตุนี้นิดาจึงเป็นที่รักใคร่ของชาวบ้าน เวลาที่ชาวบ้านมีปัญหานิดาไม่เคยปฏิเสธที่จะยื่นมือเข้าไปช่วยเหลือ จึงทำให้ชาวบ้านยอมรับความเป็นนิดามากขึ้นเรื่อยๆ จนกระทั่งในระยะหลังชาวบ้านไม่อยากให้นิดาออกไปทำงานที่อื่น อยากให้นิดาอยู่ในหมู่บ้านตลอดไป **"พี่รู้สึกภูมิใจอยู่อย่างหนึ่งคือ พี่ไม่เคยสร้างความเดือดร้อนให้ชาวบ้านมีแต่ช่วยชาวบ้านมากกว่า ชาวบ้านเองก็ชอบพี่เหมือนกัน พี่ภูมิใจในจุดนี้ รู้สึกว่าตัวเองมีประโยชน์กับชุมชน"** นิดาเล่าด้วยความภูมิใจ

นิดามีโอกาสได้พบเจอกับผู้คนหลายแบบเพราะมีโอกาสร่วมงานต่างๆมาก การที่มีท่าทางกิริยาพูดจาเรียบร้อย จึงทำให้กลุ่มกะเทยในเมืองมาเป็นเพื่อนกับนิดาและได้ทำงานร่วมกันมากขึ้น **"ตอนนี้พี่เริ่มรู้จักกะเทยในเมืองเพิ่มขึ้นมีทุกระดับมีทุกอาชีพทุกวงการ มีทั้งระดับไฮโซ กะเทยระดับข้าราชการที่เราต้องเข้าหา พี่จึงต้องวางตัวให้เหมาะสมกับสถานการณ์ที่ต่างกันไป"** นิดาถือเป็นกะเทยอาข่าที่ก้าวหน้ามาก มีการติดต่อกะเทยข้ามหมู่บ้านข้ามเชื้อชาติตั้งแต่ระดับบุคคลธรรมดาทั่วไปจนกระทั่งระดับผู้ใหญ่ซึ่งนิดาบอกว่ามีกะเทยอยู่ทุกหนทุกแห่ง

แม้จะมีผู้ชายบางคนมาสนใจ แต่นิดาก็ยังคงไม่เปลี่ยนแปลง **"มีผู้ชายคนหนึ่งมาจีบพี่ เขาเป็นคนร่ำรวยเป็นถึงเจ้าของโรงแรมระดับ 5 ดาวในตัวเมืองเชียงรายแต่พี่ไม่เล่นด้วย เขาเคยเสนอให้พี่ไปแปลงเพศแต่พี่ไม่รับข้อเสนอของเขา"** นิดาบอกว่าไม่ใช่เส้นทางชีวิตของเขาถึงใครจะมาเสนอเงินมากมายให้เขาเปลี่ยนแปลงความเป็นตัวของตัวเอง นิดาไม่เอาแน่นอน ผู้ชายคนนั้นบอกว่าเห็นนิดาเป็นคนเรียบร้อยนิสัยดีเขาชอบและอยากใช้ชีวิตร่วมด้วย แต่นิดาไม่ได้คิดแบบนั้น มีบ้างผู้ชายบางคนที่คบเป็นเพื่อนเวลาไปไหนไปด้วยกัน ไปดูหนังฟังเพลงก็ชวนกันไป มีเวลาว่างจากงานก็โทรศัพท์

คุยกัน แต่ไม่ได้คิดจริงจังกับผู้ชายทุกคนถือเป็นเพื่อนไม่มีอะไรนอกเหนือจากนี้ แต่นิดาไม่รู้ว่าผู้ชายเขาคิดกับนิดาอย่างไร **"ยอมรับว่าบางครั้งเห็นเพื่อนมีคู่ พี่ก็อยากใช้ชีวิตคู่กับผู้ชายอย่างคนอื่นเหมือนกัน แต่พี่คิดว่าสุดท้ายแล้วความสุขนั้นจะกลายเป็นปัญหา คือมันไม่ใช่เป็นสิ่งที่แน่นอน พี่จึงไม่คิดจะผูกมัดกับใคร รู้สึกแค่นั้นก็จบ เพราะพี่เคยเห็นและรับรู้จากเพื่อนที่อยู่แบบนั้นมาหลายคน เขาอยู่ด้วยกันสุดท้ายก็กลายเป็นปัญหา มันไม่ใช่ความสุขที่แท้จริง พี่ก็เอาสิ่งเหล่านั้นมาพิจารณา"**

นิดาต้องรับผิดชอบงานทุกอย่างในบ้านแทนพ่อแม่หลังจากที่ทั้งสองเสียชีวิตไป ไม่ว่างานบ้านงานเรือนแม้กระทั่งงานสำคัญที่สุดของความเป็นอาข่าคือ การประกอบพิธีกรรมทางศาสนาเวลามีงานประเพณีต่างๆ นิดาทำเองทั้งหมดแม้ว่านิดาจะเป็นคนที่เรียบร้อยเหมือนผู้หญิง แต่วัฒนธรรมของอาข่าไม่ได้ปิดกั้นให้ผู้ชายแบบนี้ประกอบพิธีกรรม ดังที่กล่าวไว้ข้างต้นว่า ผู้ชายอาข่าเป็นใหญ่ในครอบครัว เวลาประกอบพิธีกรรมผู้ชายเท่านั้นที่จะเป็นคนทำพิธีได้ ความเป็นกะเทยของอาข่าไม่ได้ปิดกั้นไม่ให้ประกอบพิธีกรรมเพราะอาข่าถือว่าแม้เขาจะเป็นกะเทยแต่เขายังคงเป็นผู้ชายมาตั้งแต่กำเนิดไม่มีอะไรที่ผิดต่อประเพณี กะเทยทุกคนสามารถประกอบพิธีกรรมได้ นอกจากว่ากะเทยคนนั้นจะเปลี่ยนสภาพร่างกายไปจากความเป็นผู้ชายอย่างสิ้นเชิงแล้วเท่านั้น แต่ในสังคมอาข่ายังไม่มีกรณีเช่นนี้เกิดขึ้น

ไม่เฉพาะแต่งานบ้านงานเรือนหรืองานในร้านของตัวเองที่ต้องรับผิดชอบ นิดาต้องรับผิดชอบงานของหมู่บ้าน งานของตำบล อำเภอและจังหวัดด้วย เวลาทางราชการมีจดหมายมาที่หมู่บ้านขอความร่วมมือในการจัดงานบางอย่าง เช่น งานประกวดธิดาดอย นิดามักจะได้รับมอบหมายให้เป็นพี่เลี้ยงจัดหาเด็กอาข่าเข้าประกวดแข่งขันเป็นประจำทุกปี นิดารู้ว่าเขาควรจะทำอย่างไรกับงานแต่ละงาน คนไหนเหมาะสมหรือไม่เหมาะสมอย่างไร **"พี่ส่งเด็กอาข่าเข้าประกวดมาแล้วเกือบทุกงาน ตั้งแต่ระดับหมู่บ้าน ตำบล อำเภอและจังหวัด แต่ละงานที่พี่ส่งเข้าประกวดส่วนมากแล้วเด็กจะได้รับรางวัลกันเกือบทุกครั้ง"** นิดากล่าวอย่างภาคภูมิใจฝีมือของตัวเอง พร้อมทั้งชี้ให้ผู้เขียนดูสาย สะพายพร้อมถ้วยรางวัลที่สาวงามแต่ละคนได้ครองตำแหน่งมาในแต่ละงานของรอบปีแขวนโชว์เรียงไว้อย่างเป็นระเบียบในร้าน นิดาได้ใช้ความรู้ความสามารถที่มีมาใช้ประโยชน์ในการดำเนินชีวิตประจำวันที่หมู่บ้านได้เป็นอย่างดี ช่วยแก้ไขสถานการณ์ปัญหาบางเรื่องให้บรรเทาลงได้ สามารถทำให้ชาวบ้านทั้งในหมู่บ้านและต่างหมู่บ้านยอมรับในความสามารถของนิดา **"งานพี่เลี้ยงนางงามนี้ ไม่มีค่าตอบแทนหรอก พี่ทำเพราะมีใจรักเป็นงานที่พี่ชอบ บางครั้งยังขาดทุนเข้าเนื้อตัวเองอีกต่างหาก ถามว่าเหนื่อยหรือเปล่าบางครั้งยอมรับว่าเหนื่อยเหมือนกันเวลาที่ต้องไปเจอกับเหตุการณ์ต่างๆ ในวงการแบบนี้รู้ๆ กันอยู่ว่ามีคนไม่ซื่อแฝงอยู่ด้วย"**

งานปีใหม่ลูกข่างที่ผ่านมา นิดาเป็นกรรมการคนหนึ่งของหมู่บ้านที่เหน็ดเหนื่อยกับการเตรียมงาน ตั้งแต่การจัดเวที จัดลำดับการแสดงชุดต่างๆ จนกระทั่งเรื่องทำบัญชีค่าใช้จ่าย เมื่องานแสดงบนเวทีเริ่มขึ้น มีคนมาเที่ยวกันมากมายทั้งคนในหมู่บ้านและต่างหมู่บ้านที่หอบลูกจูงหลานพากันมาดูการแสดงของสาวประเภทสอง เพราะการแสดงแบบนี้หาดูได้ที่หมู่บ้านนี้เท่านั้น ตลอดทั้งงานผู้เขียนเห็นนิดา

วิ่งทำโน่นทำนี่ไม่ได้หยุด เพราะเช่นนี้นิดาจึงเป็นที่รักใคร่ของชาวบ้านเพราะได้ทุ่มเททำงานให้กับหมู่บ้านเสมอ

นันทา (นามสมมติ) : "บู๊ลี" ที่กำลังตัดสินใจจะแต่งงานมีครอบครัว

นันทา เป็นหนึ่งในแปดคนของผู้เข้าประกวดสาวประเภทสอง หลังจากเสร็จสิ้นการประกวดเธอได้ครองตำแหน่งสาวผิวงามในค่ำคืนนั้น เธอเกิดและเติบโตมาในหมู่บ้านแห่งนี้ เธอรู้สึกสนุกสนานเพราะไม่ได้คิดจริงจังอะไร แต่คิดว่าเป็นความสนุกสนานที่กลุ่มสาวบู๊ลีหรือสาวประเภทสองต้องการมอบรอยยิ้มที่สนุกสนานให้กับชาวบ้านทุกคนที่มาชมการแสดงแค่นั้น ตำแหน่งที่เธอได้มาก็เป็นอะไรที่ตรงกันข้ามกับตัวเธอทั้งสิ้น หลังจากจบคำประกาศตำแหน่งของพิธีกรสาวบนเวที เธอแสร้งทำท่าตกใจพร้อมกับพูดออกมาว่า "**อุ๊ยตาย เป็นฉันจริงๆ เหรอเนี่ย ไม่น่าเชื่อ**" ชาวบ้านนับร้อยที่ดูอยู่จึงพากันหัวเราะดังกึกก้องไปทั่วสันเขาบริเวณนั้น

หลังจากผ่านค่ำคืนแห่งความสนุกสนานในคืนนั้น รุ่งขึ้นของวันใหม่ ผู้เขียนมีโอกาสได้พูดคุยกับนันทา จึงมีโอกาสได้รับรู้เรื่องราวชีวิตของเธอตั้งแต่วัยเยาว์จนถึงปัจจุบัน นันทา เป็นสาวประเภทสองที่มีหน้าตาคมเข้ม รูปร่างสันทัด ผิวสองสีดำแดง ดูเป็นคนอัธยาศัยดี ยิ้มแย้มแจ่มใส พูดคุยอย่างเป็นกันเอง กิริยาท่าทางเรียบร้อยกว่าผู้หญิงบางคน พูดจาไพเราะเพราะรื่น

นันทาบอกว่าตัวเธอเองเป็นอย่างนี้มาตั้งแต่เกิด เธอพูดจาห้าวหาญอย่างผู้ชายทั่วๆไปไม่เป็น เธอเชื่อว่าเธอมีฮอร์โมนเพศหญิงอยู่ในตัวมากกว่าฮอร์โมนเพศชาย เมื่อถามว่าเธอรู้สึกว่าตัวเองเป็นกะเทยมาตั้งแต่เมื่อไหร่ เธอบอกว่า "**นันทาเป็นอย่างนี้มาตั้งแต่เกิดแล้วค่ะ ตั้งแต่จำความได้ก็เป็นแบบนี้ รู้สึกว่าตัวเองเหมือนผู้หญิง จริงๆแล้วไม่อยากเป็นหรอกแต่ไม่มีใครเลือกได้เพราะสิ่งเหล่านี้เป็นมาตั้งแต่กำเนิดมันติดอยู่ในสายเลือดไม่ใช่ว่าอยู่ๆ ใครอยากเป็นก็ลุกขึ้นมาเป็นได้**" เธอพูดไทยได้คล่องแคล่วชัดถ้อยชัดคำ ถ้าไม่บอกจะไม่รู้เลยว่าเธอไม่เคยผ่านชีวิตการเรียนหนังสือเลย "**นันทาไม่เคยเรียนหนังสือหรอกค่ะ เป็นคนไม่มีความรู้ เพราะนันทาเป็นพี่คนโตต้องดูแลน้องชาย 2 คน และที่สำคัญนันทาก็ต้องส่งเงินให้พ่อกับแม่ที่ติดฝิ่นอยู่ที่บ้านด้วย**" เธอพูดแบบน้อยใจชะตาชีวิตของตนเองในยามเด็ก

นันทาบอกต่อไปว่า เธอเกิดและเติบโตในครอบครัวที่มีฐานะยากจน เนื่องจากพ่อแม่ของเธอติดฝิ่นทั้งคู่ อีกทั้งเธอยังมีน้องชายเล็กๆ อีก 2 คนที่ต้องคอยดูแล ตอนเป็นเด็กเธอไม่มีโอกาสได้เรียนหนังสือเพราะต้องไปรับจ้างเลี้ยงเด็กให้กับคนในหมู่บ้านและต่างหมู่บ้าน เพื่อแลกกับเงินที่จะไปซื้อข้าวมาให้พ่อแม่และน้องๆ กิน "**ถ้าถามนันทาว่าพ่อแม่ให้เรียนหนังสือหรือเปล่า ก็ไม่รู้ซินะ ถ้านันทาไปเรียนคนในครอบครัวก็คงจะไม่มีข้าวกินกันหรอก**" เธอตอบหลังจากที่ถูกถามว่า ตอนเด็กๆ พ่อแม่ให้เรียนหนังสือหรือเปล่า เพราะโดยปกติแล้วเด็กรุ่นเดียวกันทุกคนจะได้เข้าเรียนกันเกือบหมด

เธอเล่าต่ออีกว่า พ่อแม่ของเธอจะไปเอาค่าจ้างเลี้ยงเด็กจากพ่อแม่ของเด็กมาก่อน ฉะนั้นเธอก็ต้องไปอยู่เพื่อชดใช้ค่าตัวที่พ่อแม่รับมานั้นให้หมด เดือนหนึ่งจะได้ค่าตัวประมาณ 1,000-1,500 บาทเงินทั้งหมดที่พ่อแม่ได้มาก็จะหมดไปกับค่าฝิ่นของทั้งสองคนเป็นส่วนใหญ่ **“ถ้าพ่อแม่เป็นสิ่งของที่หาซื้อได้ตามตลาดทั่วไปเหมือนกับที่เราเลือกซื้อเสื้อผ้า นันทาอยากได้พ่อแม่ใหม่ นันทาอยากให้ครอบครัวเรามีความสุขเหมือนอย่างครอบครัวคนอื่นที่อยู่พร้อมหน้าพร้อมตากันพ่อ-แม่-ลูก แต่นันทาทำไม่ได้ เพราะพ่อแม่แบบนั้นไม่มีขายในตลาด”** เธอพูดอย่างน้อยใจในพฤติกรรมของผู้ให้กำเนิด

นันทาทำงานหนักเพื่อหาเลี้ยงครอบครัวมาตั้งแต่อายุยังน้อย อาชีพเลี้ยงเด็กก็ถือว่าเป็นงานที่หนักไม่น้อยสำหรับเด็กวัยอย่างเธอในตอนนั้น เธอทำงานเป็นคนรับใช้มาตลอดหลายปี ตัวเธอตามสายตาของคนในหมู่บ้านจึงเห็นว่าเธอเป็นคนที่เข้ากับคนอื่นได้ง่าย เป็นคนอารมณ์ดี ยิ้มแย้มแจ่มใสอยู่ตลอดเวลา นันทาจึงดูจะเป็นที่รักใคร่ของชาวบ้านตลอดจนผู้คนที่ได้พบเห็นเธอ

เธอเริ่มคิดและเริ่มมองอนาคตของตัวเองหลังจากที่เธอใช้ชีวิตเป็นพี่เลี้ยงเด็กให้ครอบครัวคนอาข่าที่อยู่ในตัวเมืองเชียงรายมาเป็นเวลานับสิบปี ตอนนั้นเธอเริ่มพูดภาษาไทยได้บ้างแล้ว เมื่อเธออายุย่างเข้า 16-17 ปี จึงลาออกจากงานพี่เลี้ยงเด็กมาเป็นเด็กล้างถ้วยชามอยู่ในตัวเมืองเชียงใหม่ เธอได้เริ่มมองเห็นสิ่งแปลกๆ ในเมือง ที่เธอไม่เคยรู้ไม่เคยเห็นมาก่อน ที่ผ่านมาเธอรู้แต่เพียงว่าเธอเหมือนผู้หญิงชอบงานของผู้หญิงแต่ไม่เคยคิดว่าจะได้พบเห็นผู้ชายแต่งตัวเป็นผู้หญิง แต่งหน้าทาปากไว้ผมยาว บางคนสวยยิ่งกว่าผู้หญิง เธอมีความรู้สึกชอบชีวิตแบบนี้ขึ้นมาทันที และอยากจะทำเหมือนคนอื่นบ้าง เธอเริ่มไว้ผมยาว แต่งหน้าทาปาก เธอรู้สึกมีความสุขมากในช่วงที่ใช้ชีวิตอยู่ในเมือง **แต่เมื่อไรที่ต้องกลับไปเยี่ยมครอบครัวที่หมู่บ้าน เธอจะมีความรู้สึกหดหู่ขึ้นมาในใจทันที เนื่องจากเธอรู้ว่าคนในหมู่บ้านยอมรับการกระทำของเธอไม่ได้ เนื่องจากในหมู่บ้านยังไม่เคยมีใครทำอะไรผิดประเภทอย่างนี้มาก่อน** แต่เธอก็ไม่เคยมีความรู้สึกว่าไม่อยากกลับบ้านเลยสักครั้ง เธอจะต้องกลับไปหาครอบครัวที่นั่น เธอจะต้องกลับไปพบเจอกับเพื่อนๆ ในหมู่บ้าน ซึ่งยังมีอีกหลายคนที่มีพฤติกรรมเช่นเดียวกับเธอ

ทุกครั้งที่กลับบ้านเธอจะได้ยินคำนินทาต่างต่างนานาของชาวบ้าน ซึ่งเป็นคำพูดที่เธอไม่อยากได้ยินเลย **“ลูกเต้าเหล่าใครเนี่ย ทำไมถึงเป็นแบบนี้ เกิดมาเป็นผู้ชายแท้ๆแต่ทำตัวเหมือนผู้หญิง ไม่น่าดูเลย” “ผู้ชายคนนี้ไม่มียางอายหรืออย่างไร ทำตัวเป็นผู้หญิง ถ้าเป็นลูกฉันล่ะไม่ให้กลับเข้าบ้านเลย”** ในหมู่บ้านไม่เคยมีใครเป็นได้ถึงเพียงนี้ สมัยก่อนมีแต่ผู้ชายที่เรียบร้อยเหมือนผู้หญิงแต่ทุกคนมีลูกมีเมียมีครอบครัวกันหมด ไม่มีใครออกมาไว้ผมยาวแต่งตัวเหมือนผู้หญิงเหมือนอย่างที่มีให้เห็นในคนรุ่นใหม่อย่างเธอ

นันทาเคยผ่านงานมาหลายอย่าง เธอต่อสู้ชีวิตอยู่ในเมืองมาหลายปีเธอทำงานทุกอย่างไม่เคยเลือก เพราะเธอไม่มีสิทธิเลือก ถ้าเลือกงานก็ไม่ได้เงิน ชีวิตของคนดอยที่ไร้การศึกษาหลายๆ คนก็ไม่ต่าง

ไปจากเธอ “**นันทาเคยถูกเจ้าของร้านขายเสื้อผ้าโกงเงินไปหลายแสน เพราะตอนนั้นเราไว้ใจเขา เราขายเสื้อผ้าเอาเปอร์เซ็นต์ แต่ด้วยความที่เราเห็นใจเขา ให้เขาเอาเงินตรงนั้นของเราไปหมุนใช้ก่อน จนเขาสามารถเปิดร้านได้หลายสาขา สุดท้ายเขาไม่ให้ค่าเปอร์เซ็นต์เราสักบาทเดียว มันเป็นเพราะเราไม่รู้หนังสือ ขนาดเครื่องคิดเลขเรายังใช้ไม่เป็นเลย เพราะเราดูตัวเลขไม่ออก**”

ในเรื่องความรักเธอได้ผ่านประสบการณ์ชีวิตมาหลายรูปแบบ เธอเคยอยู่กินกับแฟนผู้ชายชาวอาข่ามาแล้ว 2 คน แต่เรื่องอย่างนี้ทำได้เฉพาะเวลาใช้ชีวิตอยู่ในเมืองเท่านั้น ในหมู่บ้านทำแบบนั้นไม่ได้ เพราะชาวบ้านรับไม่ได้ ถือว่าเป็นสิ่งไม่ดี ผิดประเพณีของชนเผ่า เวลากลับไปเที่ยวบ้านแต่ละครั้งก็ต้องลักลอบมาเจอกันในที่ลับตาผู้คน ในช่วงเวลาที่เธอมีแฟนเป็นผู้ชาย เธอรู้สึกว่าเธอเป็นเหมือนผู้หญิงคนหนึ่ง เธอใช้ชีวิตเป็นผู้หญิงไว้ผมยาวสวย ดูแลรูปร่างและผิวพรรณอย่างดี “**ช่วงนั้นนันทารู้สึกว่าตัวเองสวยที่สุดในหมู่บ้าน นมเราก็มี ผิวเราก็สวยเนียน ขาว เพราะช่วงนั้นนันทากินยาไดแอน มีคนแนะนำให้กิน พอกินดู รู้สึกว่าได้ผล มีนมขึ้นมาจริงๆ ผิวพรรณก็สดใส ตอนนั้นหุ่นดีมาก มีเอวมีสะโพก นันทาชอบมาก**” เป็นคำพูดที่แสดงถึงความรู้สึกที่เธอเคยภูมิใจซึ่งเธอบอกในตอนท้ายว่า มันเป็นอดีตไปแล้ว เธอบอกว่าเธอกินยาคุมชนิดนี้มาเป็นเวลาเกือบ 10 ปี ทุกอย่างมันมีผลดีก็ต้องมีผลเสียผลที่ตามมา เธอรู้สึกว่าตัวเองกลายเป็นคนที่ไร้ความรู้สึกทางเพศในบางเวลา แฟนจึงขอร้องให้เธอหยุดใช้ยา

นันทาคิดว่าไม่มีกะเทยคนไหนไม่อยากสวย เพราะเขาต้องการเรียกร้องความสนใจจากผู้ชายที่ผ่านเข้ามาในชีวิต ดังนั้นเมื่อเห็นเพื่อนทำอะไรและแนะนำว่าดี นันทาก็ลองทำหมดทุกอย่าง เมื่อได้ผลก็บอกต่อคนอื่นอีก นันทาเชื่อว่ากะเทยไม่มีความลับในหมู่เดียวกัน เรื่องความรักกะเทยถือเป็นเรื่องใหญ่ รักใครแล้วยอมทุ่มเทให้เขาทุกอย่าง กะเทยเป็นฝ่ายให้ ให้ได้ทุกอย่างแบบไม่หวังสิ่งตอบแทน ให้ได้แม้กระทั่งชีวิตของตัวเอง

“**ผู้ชายมีหลายแบบนะ นันทาเคยเจอมาหมดแล้ว มีทั้งคนดีและไม่ดี บางคนทำท่ารังเกียจกะเทย แต่พวกนี้มักจะนิยมบริโภคสาวประเภทสอง**” เธอบอกว่าเธอเคยผ่านผู้ชายมาแล้วหลายคน แค่ผ่านนั้นนับไม่ถ้วนแต่ที่เคยคบกันเป็นแฟนมีแค่ 2 คน ตอนนั้นจริงจังมาก แต่ในส่วนลึกๆ ของความเป็นจริงแล้วมีสิ่งหนึ่งที่คอยบังคับจิตใจและความคิดของเธออยู่ตลอดเวลาว่า “**เราเป็นผู้ชายนะ เราจะอยู่กับผู้ชายแบบนี้ไปตลอดชีวิตไม่ได้ สักวันหนึ่งเราต้องมีครอบครัวที่สมบูรณ์แบบเหมือนคนอื่น**” ความคิดเช่นนี้คอยกระตุ้นจิตใจของเธอให้มีความรู้สึกว่า ความสุขที่เธอได้รับในช่วงเวลานั้นเป็นสิ่งที่ไม่จีรังยั่งยืน เป็นเพียงภาพลวงที่ไม่สามารถเป็นจริงได้สำหรับชีวิตผู้หญิงในร่างชายอย่างที่เธอเป็นอยู่ในปัจจุบัน เธอยอมรับกับตัวเองว่า ช่วงนั้นเป็นช่วงที่รักสนุก เป็นชีวิตของวัยรุ่นอยากลองกับทุกสิ่งทุกอย่างที่ผ่านเข้ามาจนลืมนึกถึงความเป็นจริงที่จะต้องเป็นไปในชีวิต

ชีวิตที่มีภาระต้องรับผิดชอบทุกอย่างเกินอายุของเธอตั้งแต่เริ่มจำความได้จนถึงปัจจุบัน เมื่อน้องชายของเธอแต่งงานมีครอบครัว เธอต้องช่วยดูแลหลานๆ ที่เกิดมา แต่เธอไม่เคยท้อกับภาระเหล่านี้

เลย เธอบอกว่าเธอมีความสุขที่ได้ทำงานหาเงินมาเลี้ยงครอบครัว มีบ้างบางครั้งที่เธอน้อยใจและใช้คำพูดที่รุนแรงกับพ่อแม่ เธออยากให้พ่อแม่เห็นคุณค่าของเงินที่มีกินอยู่ทุกวันว่าได้มาอย่างยากลำบาก “**พ่อแม่เคยถามลูกบ้างไหมว่าอยู่ในเมืองลำบากอย่างไร ใช้ชีวิตกันอย่างไร เงินทุกบาททุกสตางค์ที่พ่อแม่กินอยู่ทุกวันนี้ได้มาอย่างไร เคยถามลูกบ้างไหมว่าลูกเหนื่อยหรือเปล่า ไม่เคยมี**” เธอบอกว่าเธอเคยพูดรุนแรงกับพ่อแม่ เมื่อถึงที่สุดของความอดทน เพราะพ่อแม่มักจะใช้เงินที่เธอสู้อุตส่าห์ฝ่าฝันหามาอย่างยากลำบากนั้นไปเสพยาอย่างไม่เสียดาย

นันทาเคยผ่านอาชีพแม่ค้าแบกตะกร้าขายของชนเผ่ามาแล้วช่วงหนึ่ง เธอเดินขายไปทั่วตั้งแต่เชียงใหม่ กรุงเทพฯ พัทยา ภูเก็ต เกาะต่างๆ ไปมาทั่วแล้ว ด้วยความที่เธอมีใจเป็นหญิงมาตั้งแต่เกิด รักงานของผู้หญิง เธอสามารถทำทุกอย่างที่ผู้หญิงอาข่าเขาทำกัน ฝีมือในการเย็บปักถักร้อยของเธอถือว่าสวยประณีตไม่แพ้ผู้หญิงจริงๆ บางคนอาจทำไม่ได้เช่นเธอ ลูกค้าส่วนใหญ่เป็นชาวต่างชาติ สินค้าที่เธอผลิตด้วยฝีมือเองขายดีมากในช่วงเวลานั้น ด้วยความที่มีใจเป็นหญิงเวลาเจอหนุ่มฝรั่งหล่อๆ เธอก็ไม่เคยสงวนตัว เธอบอกว่า เธอพยายามให้ท่าเต็มที่ มีชายฝรั่งหลายคนที่มาจีบเธอเหมือนกัน “**ไม่มีกะเทยคนไหนเล่นตัวหรอก เจอผู้ชายปากหวานเข้าหน่อยก็อ่อนกันหมดแหละ พอถูกใจใครก็ยอมเขาหมด กะเทยเหมือนกันทุกคน**”

เธอเคยคิดอยากมีแฟนเป็นชาวต่างชาติเหมือนบางคนที่คิดว่าได้แฟนต่างชาติแล้วชีวิตจะสบาย เพราะเขามีเงินเยอะกว่าคนไทยสามารถดูแลเธอได้ตลอดชีวิต ครั้งหนึ่งเธอเคยปรารถนาอยากจะแปลงเพศเพื่อให้เป็นผู้หญิงอย่างสมบูรณ์แบบ ไม่ต้องลำบากในการหลบซ่อนความเป็นชายในเวลาที่เธอแต่งตัวรัดรูปเพื่ออวดเรือนร่างต่อสายตาทุกคน ถ้าช่วงนั้นเธอพอมีเงินสักก้อนเธอคงทำเรียบร้อยไปแล้ว แต่ตอนนี้เธอคิดว่าโชคดีที่ตอนนั้นเธอไม่เป็นเศรษฐี ไม่เช่นนั้นเธอคงต้องเสียใจและเสียดายความเป็นชายของเธอที่ได้มาแต่กำเนิดอย่างไม่มีวันเรียกกลับคืนมาได้อีก

นันทาบอกว่า ที่สุดของชีวิตแล้วไม่ว่าผู้ชายหรือกะเทยทุกคนก็ต้องการมีลูกไว้เป็นดวงใจ หวังพึ่งใบบุญเมื่อยามแก่เฒ่า ถ้าเรายังเก็บอาวุธของตัวเองไว้มันก็ยังใช้ประโยชน์ได้ทุกเมื่อ “**นันทาคิดว่าชีวิตกะเทยทุกคนมีความทุกข์ ทุกข์ซึ่งมากกว่าผู้ชายจริงและหญิงแท้ เบื้องหลังชีวิตของทุกคนไม่มีใครมีความสุขที่แท้จริง กะเทยทุกคนอยากใช้ชีวิตอยู่กับผู้ชายที่ตนเองรัก แต่สุดท้ายเขาก็ต้องปล่อยผู้ชายคนนั้นไปเพราะว่าตัวเองมีลูกให้กับเขาไม่ได้นี่คือชีวิตที่ทรมานใจที่สุด**” เธอเล่าพร้อมทั้งบอกว่า ชีวิตกะเทยจะมีความสุขสนุกเพียงแค่ช่วงวัยหนุ่มสาวเท่านั้น เป็นเพียงช่วงระยะเวลาสั้นๆ ไม่นานทุกอย่างก็จะเปลี่ยนแปลงไป “**ช่วงที่เราสวยเราจะทำอย่างไรก็ได้ แต่พอเราอายุมากขึ้นกะเทยสวยก็จะกลายเป็นกะเทยแก่ ผู้ชายหน้าไหนเขาจะมารักเราจริง สุดท้ายเขาก็ทิ้งเราไป**” ถึงตอนนั้นเธอบอกว่าที่สุดแล้วคนที่ลำบากที่สุดก็คือกะเทยทั้งหลายเพราะไม่รู้ว่าจะเริ่มต้นชีวิตตรงไหนจะหาแฟนเป็นหญิงก็สายเกินไป อยากได้ลูกก็คงหมดเรี่ยวแรงที่จะเลี้ยงดู สู้เรากลับใจตัวเองตอนที่ทุกอย่างยังไม่สายเกินไป เปลี่ยนแปลงชีวิตที่ผ่านมาให้กลับมาเป็นชีวิตปกติของมนุษย์อย่างที่มันควรจะเป็นดีกว่า

นันทาได้ตัดสินใจครั้งสำคัญที่สุดในชีวิต เธอคิดว่าถึงเวลาที่เธอต้องเลือกเพียงหนึ่งเดียวระหว่างชายกับหญิง ไม่นานมานี้เธอกำลังจะตัดสินใจเดินทางไปต่างประเทศกับเพื่อนสาวประเภทสองคนสนิทของเธอ เพื่อนคนนี้เกิดและเติบโตมาด้วยกันตั้งแต่เด็กตอนนี้เขาได้แฟนเป็นชาวต่างชาติจดทะเบียนกันอย่างถูกต้องตามกฎหมาย และเป็นความหวังของเพื่อนที่ต้องการให้เธอไปอยู่กับเขา ไปอยู่กับชายต่างชาติอย่างที่เคยตั้งความหวังกันไว้ แต่ในเวลาเดียวกันนันทาก็ได้พบรักกับผู้หญิงอาข่าคนหนึ่งที่เคยขายของอยู่ด้วยกันที่กรุงเทพฯ เธอเล่าให้ฟังว่าเธอแอบชอบผู้หญิงคนนั้นมาตั้งแต่ที่เขามีแฟนอยู่ก่อนแล้ว ตอนนั้นทำอะไรไม่ได้ก็จึงไม่ได้เข้าไปยุ่งด้วย ตอนหลังเขาเลิกกับแฟน นันทาจึงมีโอกาสได้ใกล้ชิดกับเขามากขึ้น รู้สึกถูกใจผู้หญิงคนนี้เป็นพิเศษพูดคุยกันรู้เรื่อง

ในที่สุดเธอก็ตัดสินใจเลือกรักผู้หญิงก่อนที่จะตัดสินใจไปเมืองนอก เพราะเธอบอกกับตัวเองว่านี่คือความเป็นจริงไม่ใช่เป็นเพียงแค่ฝันเลื่อนลอย ที่ผ่านมาเธอเคยคิดว่าตัวเธอเป็นผู้หญิง แต่พอตื่นขึ้นมาก็พบว่าไม่ใช่ ตัวเราก็แค่หญิงในร่างชายดีๆ นี่เอง เธอเปิดใจแล้วถามฝ่ายหญิงว่า “**ฉันอยากคบกับเธอ เธอให้โอกาสฉันได้ไหม**” เมื่อผู้หญิงแสดงความเข้าใจในตัวเธอและรับปากที่จะเปิดโอกาสให้กับเธอ ในที่สุดเธอก็ตัดสินใจปฏิเสธเพื่อนรักสาวประเภทสองของเธอไป เนื่องจากตัดสินใจที่จะใช้ชีวิตคู่กับผู้หญิง หลังจากที่พบว่าตัวเองหลงผิดแฝงความเป็นหญิงในร่างชายมาเกือบครึ่งชีวิต

นันทา บอกว่ามีกะเทยรุ่นพี่อยู่ในหมู่บ้านเดียวกันหลายคน ทุกคนต่างแต่งงานมีครอบครัวที่อบอุ่น มีลูกโตเป็นหนุ่มเป็นสาว ผู้หญิงอาข่าเขาไม่รังเกียจผู้ชายที่เหมือนผู้หญิง มีแต่คนบอกว่าดีซะอีกคนแบบนี้ช่วยงานผู้หญิงได้เยอะใครได้เป็นสามีรับรองได้ว่าสบายกว่าใครๆ มีแต่คนพากันอิจฉา มีตัวอย่างให้เห็นมาแล้วหลายคู่ “**นันทาคิดว่าชีวิตเขามีความสุข เป็นชีวิตที่สมบูรณ์แบบ นันทาอยากมีลูกมีเมียเหมือนคนอื่น อยากมีครอบครัวที่อบอุ่นเพื่อชดเชยวัยเด็กที่นันทาไม่เคยได้รับ นันทาคิดว่าทำได้ถ้าผู้หญิงคนนั้นเขาเข้าใจและให้โอกาสนันทา**” เธอกล่าวทิ้งท้ายกับความหวังในอนาคต

รัชนี (นามสมมติ) : ชีวิตคู่ข้ามวัฒนธรรมอาข่า-ยุโรป

"เอ้า!! หนึ่ง สอง สาม.....หนึ่ง สอง สาม เสียงนับตามจังหวะเพลงที่เปิดดังกระหึ่มออกมาจากบ้านหลังหนึ่ง ซึ่งสร้างความสนใจให้กับผู้คนที่เดินผ่านไปมาในหมู่บ้าน ด้วยความสนใจผู้เขียนจึงถือโอกาสขอแวะเข้าไปดู ภาพที่เห็นคือสาวประเภทสองกำลังสนุกสนานอยู่กับการฝึกซ้อมการแสดงในชุดต่างๆ เพื่อเตรียมตัวขึ้นแสดงบนเวทีในค่ำคืนนี้ โดยการนำของรัชนี ซึ่งเป็นคนออกแบบการแสดงชุดต่างๆ

ในช่วงกลางคืนชาวบ้านเริ่มทยอยกันมารวมตัวกัน ณ ลานกว้างของหมู่บ้านที่จัดเป็นเวทีสำหรับการแสดง ไม่นานนักงานก็เริ่มขึ้นด้วยการแสดงการกระทุ้งกระบอกไม้ไผ่ตามแบบวัฒนธรรมของอาข่าที่แสดงรวมกันทั้งชายและหญิง ในปัจจุบัน เป็นภาพที่หาดูได้ยากขึ้นทุกที เนื่องจากชาวอาข่าเปลี่ยนมานับถือคริสตศาสนากันมากขึ้น ประกอบกับปัจจุบันชาวอาข่าต้องลงมาใช้ชีวิตอยู่ในเมืองมากขึ้นทำให้ความต้องการความสะดวกสบายในการดำเนินชีวิตเพิ่มมากขึ้นกว่าในอดีต เมื่อเปลี่ยนศาสนาการ

ประกอบพิธีกรรมแบบดั้งเดิมก็หายไป เมื่อการประกอบพิธีกรรมหายไปการแสดงต่างๆ ตามประเพณีก็หายตามไปด้วย คนรุ่นหลังจะมีโอกาสได้เห็นประเพณีดั้งเดิมก็แต่เฉพาะในหมู่บ้านที่ยังรักษาประเพณีดั้งเดิมไว้เท่านั้น

การแสดงบนเวทีไม่ได้มีแต่เพียงการแสดงแบบประเพณีชนเผ่าเท่านั้น แต่ยังมีการแสดงชุดต่างๆ ของสาวประเภทสอง รัชนี เป็นสาวประเภทสองอีกคนหนึ่งของหมู่บ้าน เธอเป็นเพื่อนสนิทที่สุดของนันทา แต่ชีวิตของทั้งสองแตกต่างกัน รัชนีเกิดและเติบโตในครอบครัวฐานะปานกลาง ในวัยเด็กจึงไม่ต้องลำบากกับการทำงานมากนัก สิ่งที่รัชนีต้องทำให้ดีที่สุดในตอนนั้นคือการตั้งใจเรียนหนังสือให้ดีที่สุด

ในค่ำคืนนี้รัชนีขึ้นเวทีเพื่อโชว์ความสามารถพิเศษของเธอหลายรอบกับหลายบทบาทหลากรูปแบบ เธอขึ้นเวทีในชุดหญิงอาข่าอย่างเต็มยศ เธอกล้าทำอย่างไม่คิดกังวลอะไร นอกจากชุดหญิงอาข่าแล้ว รัชนียังแสดงชุดต่างๆอีกหลายชุด ซึ่งสร้างความสนุกสนานให้ชาวบ้านตลอดเวลาการแสดง รัชนีสามารถเรียกเสียงฮาจากชาวบ้านได้อย่างไม่ขาดสาย ทั้งเด็กและผู้ใหญ่แม้กระทั่งคนเฒ่าคนแก่ต่างก็จ้องมาที่เวทีอย่างไม่ละสายตา

ช่วงกลางวันที่ได้พูดคุยกัน รัชนีเล่าว่า **“รัชนีได้แต่งงานจดทะเบียนสมรสอย่างถูกต้องตามกฎหมายกับสามีชาวยุโรปแล้ว รัชนีรู้สึกว่าตัวเองเป็นเหมือนผู้หญิงคนหนึ่ง เพียงแต่ไม่ได้ทำการแปลงเพศเท่านั้น ข้อนี้ไม่สำคัญเพราะที่นั่นเขาไม่ว่ากัน ทุกอย่างอิสระเสรี เป็นเมืองที่เจริญแล้วเรื่องระหว่างผู้ชายกับผู้ชายก็เป็นที่เปิดเผยรู้กันทั่วไป ต่างกับเมืองไทยที่ยังไม่ยอมรับในเรื่องนี้”** เธอไปใช้ชีวิตอยู่กับแฟนที่ต่างประเทศมาแล้ว 4 ปี จะกลับมาเยี่ยมญาติพี่น้องในหมู่บ้านทุกปี ปีนี้เธอกับแฟนตั้งใจว่าจะกลับมาด้วยกันช่วงเดือนเมษายน แต่เธอเห็นว่าช่วงเดือนเมษายนตรงกับเทศกาลสงกรานต์แต่ไม่ตรงกับงานประเพณีปีใหม่ของอาข่า เธอจึงเดินทางกลับมาคนเดียวเพราะตั้งใจมาร่วมงานในหมู่บ้าน

รัชนีเติบโตมาในครอบครัวที่ห้อมล้อมไปด้วยผู้หญิง เธอมีพี่สาวทั้งหมด 5 คนพี่ชาย 1 คน เธอเป็นลูกคนสุดท้องของพ่อแม่ พี่ชายคนเดียวนั้นก็เป็นคนที่มีนิสัยเหมือนผู้หญิงคล้ายเธอแต่เรียบร้อยกว่า เมื่อก่อนชาวบ้านพากันนินทาว่าครอบครัวของเธอมีแต่ผู้หญิง มีผู้ชายก็เหมือนไม่มีอนาคต พ่อแม่ไม่มีที่พึ่ง คำพูดของชาวบ้านทำให้พ่อแม่ของเธอเสียใจตลอดมา ปัจจุบันพ่อแม่ของเธอจากไปแล้ว **"เมื่อก่อนตอนที่พ่อแม่อยู่ ท่านก็รับการกระทำของฉันไม่ได้ ตอนนั้นฉันพยายามจะไม่แสดงอะไรออกมามากนัก ไม่อยากให้ท่านเสียใจ"** เธอกล่าวถึงผู้ให้กำเนิดในสมัยที่ยังมีชีวิตอยู่

รัชนีใช้ชีวิตอยู่ในหมู่บ้านไม่นานก็ลงไปเรียนหนังสืออยู่ในเมืองตั้งแต่อายุยังน้อย โดยไปใช้ชีวิตอยู่ตามหอพักที่รับเลี้ยงเด็กชาวเขาให้ได้รับการศึกษา ตอนลงมาจากบ้านครั้งแรกรัชนีมาเรียนในชั้นประถมศึกษาอยู่ที่โรงเรียนเทศบาลแห่งหนึ่งในเมืองเชียงใหม่ ในระหว่างเรียนหนังสือรัชนียังคงเป็นเด็กชายที่ไม่รู้ประสีประสามากนัก ใช้ชีวิตร่วมกับผู้ชายทำกิจกรรมทุกอย่างที่ผู้ชายทำกัน สิ่งที่ต่างจากคนอื่นคือรัชนีเป็นเด็กชายที่มีความประพฤติเรียบร้อย ทำงานบ้านได้ละเอียดเหมือนเด็กผู้หญิงหรือดีกว่าเด็กผู้

หญิงบางคน ในระหว่างเรียนชั้นประถมชีวิตยังไม่มีอะไรเปลี่ยนแปลงมากนัก **"ช่วงนั้นฉันยังไม่รู้จักคำว่ากะเทยหรอก ในหมู่บ้านเขาก็ไม่เรียกกะเทยกัน ฉันก็ใช้ชีวิตเหมือนเด็กผู้ชายทั่วไป รู้แต่ว่าตัวเองชอบอยู่กับผู้หญิง ไม่ชอบเล่นกับเด็กผู้ชาย"**

หลังจากจบชั้นประถมศึกษารัชนีได้ย้ายโรงเรียนใหม่ แต่สภาพแวดล้อมก็ไม่ต่างไปจากที่เดิมคือเป็นโรงเรียนกินอยู่ประจำ เป็นโรงเรียนชาวไทยภูเขาโดยตรงตั้งอยู่ในเมืองเชียงใหม่เช่นกัน สิ่งที่เริ่มเปลี่ยนไปคือตัวรัชนีเอง รัชนีเริ่มรู้เรื่องสังคมภายนอกมากขึ้น เธอมีโอกาสได้พบเห็นสิ่งแปลกใหม่มากขึ้นโดยเฉพาะเรื่องกะเทย ที่โรงเรียนเธอมีโอกาสได้เจอคนเพศเดียวกันกับเธอหลายคน รัชนีเริ่มเข้าสู่วัยหนุ่มเริ่มรู้สึกเรื่องความรัก แต่ความเป็นหนุ่มของรัชนีไม่ได้ทำให้เธอสนใจสาวๆ แต่กลับเป็นเพื่อนชายที่พักอยู่ร่วมกันในหอพักนั้นเอง

ทุกเดือนทางโรงเรียนจะจัดงานแสดงเพื่อสร้างความรื่นเริงให้กับเด็กนักเรียนเดือนละหนึ่งครั้ง เพื่อผ่อนคลายความเครียดให้เด็กที่ต้องจากพ่อแม่มาอยู่โรงเรียนกินนอนประจำ รัชนีเป็นคนหนึ่งที่มักจะขึ้นไปแสดงบนเวทีอยู่เป็นประจำทุกเดือน ทางโรงเรียนก็ไม่ได้ปิดกั้นกลุ่มกะเทยแต่อย่างใด รัชนีสามารถสร้างเสียงหัวเราะและสร้างสีสันให้กับงานเป็นอย่างดี ทำให้เด็กนักเรียนทุกคนรู้สึกสนุกไม่คิดถึงบ้าน **" ตอนอยู่โรงเรียนฉันแสดงบนเวทีบ่อย แสดงเกือบทุกเดือน ชุดผู้หญิงชนเผ่าฉันใส่มาครบทุกเผ่าแล้ว"** เธอบอกพร้อมทั้งหยิบภาพถ่ายออกมาให้ดูเพื่อเป็นหลักฐานว่าเธอพูดความจริง

"ฉันก็อยู่ร่วมกับผู้ชายนะซิ ถามได้ เขาไม่ให้ฉันไปอยู่กับผู้หญิงหรอก ถึงให้ไปฉันก็ไม่ไปหรอกอยู่กับผู้ชายดีออก ฉันชอบ" เธอตอบพร้อมแสดงท่าทางมีความสุขอยู่ลึกๆในใจหลังจากที่ถูกถามว่าตอนอยู่โรงเรียนใช้ชีวิตอย่างไร อยู่โรงเรียนไม่มีอะไรต่างไปจากผู้ชายอื่น เขาทำอะไรรัชนีก็ต้องทำเหมือนกัน ตั้งแต่ตื่นเช้ามาต้องรีบลุกมาออกกำลังกายรวมกันทั้งโรงเรียน การพัฒนาหอพักทั้งเช้า-เย็นและเสาร์อาทิตย์ นิสัยใจคอเท่านั้นที่ไม่เหมือนผู้ชาย ในระหว่างที่เป็นนักเรียนนั้นเธอเริ่มรู้สึกถูกใจผู้ชายบางคน และมีความสุขที่ได้อยู่ใกล้ชิดกับผู้ชาย **"ฉันมีแฟนคนแรกที่นี่แหละ เรารักกันมาก อยู่หอเดียวกัน นอนก็นอนด้วยกัน มีบ้างที่แอบมีอะไรกันโดยไม่ให้คนอื่นรู้"** เธอเล่าถึงประสบการณ์ครั้งแรกที่มีแฟนเป็นผู้ชาย

รัชนีใช้ชีวิตเป็นนักเรียนอยู่ในโรงเรียนแห่งนี้เป็นเวลาหลายปี จนกระทั่งจบการศึกษาระดับมัธยมปลาย เธอจึงออกมาดิ้นรนหาเงินส่งตัวเองเรียนต่อในระดับอุดมศึกษา เนื่องจากทางบ้านไม่สามารถส่งเธอเรียนต่อได้ด้วยภาระที่เพิ่มขึ้นเพราะมีหลานอีกหลายคนอยู่เต็มบ้าน ในระหว่างที่รอสอบเพื่อเรียนต่อนั้นรัชนีได้ไปเป็นคนรับใช้อยู่ที่บ้านชาวต่างชาติคนหนึ่งซึ่งแต่งงานกับหญิงอาข่า ในเวลานั้นเธอได้เริ่มเรียนรู้ถึงการใช้ชีวิตของโลกภายนอกมากขึ้น มีโอกาสได้เจอผู้คนมากมาย เพราะที่บ้านนี้มีแขกไปมาหาสู่ไม่เคยขาด **"เป็นลูกจ้างคนอื่นเป็นงานที่หนักมากเลยนะเหนื่อยด้วย แต่ฉันก็ต้องทนเพราะฉันไม่มีทางเลือก เรามันจนไม่มีเงินเรียน ต้องยอมทุกอย่างเพื่อให้ได้เงินมา ตอนนั้นฉันเข้าเรียนต่อระดับปวส.แล้ว ทำงานไปด้วยเรียนไปด้วย"** รัชนีดิ้นรนหางานทำส่งเสียตนเองเรียน

หนังสือ ในที่สุดก็เรียนจบปริญญาตรี แต่ยังไม่ทันได้เริ่มชีวิตการงานก็มีเพื่อนผู้หญิงชาวเมี่ยนคนหนึ่งซึ่งไปใช้ชีวิตอยู่ในต่างประเทศได้ชักชวนให้รัชนีไปเที่ยวแล้วเริ่มหาช่องทางทำงานที่นั่น เธอสนใจทันทีแล้วจึงรวบรวมเงินค่าตั๋วเครื่องบินไปเที่ยวและอาศัยอยู่กับเพื่อนพร้อมทั้งหางานทำ จนกระทั่งได้พบกับสามีและแต่งงานใช้ชีวิตร่วมกันมาจนถึงทุกวันนี้ ปัจจุบันนี้รัชนีสาวเพศที่สามจากหมู่บ้านอาข่าทำงานเป็นกุ๊กที่ร้านอาหารไทยแห่งหนึ่งในยุโรป ใช้ชีวิตร่วมกับสามีที่เป็นตำรวจอยู่ที่นั่น เธอคิดว่าเธอมีความสุขดีกับชีวิตที่เธอได้เลือกแล้ว

ความส่งท้าย

เรื่องราวข้างต้นนี้ยังคงเป็นเพียงเรื่องเล่าจากหมู่บ้านอาข่าที่ผู้เขียนได้พบมา คงจะถือว่าเป็นบทความวิชาการไม่ได้ เพราะยังไม่ได้ผ่านการวิเคราะห์ตามทฤษฎีใดใด เนื่องจากผู้เขียนเองก็ยังไม่เข้าใจมิติทางวัฒนธรรมเรื่องเพศในสังคมอาข่าละเอียดลึกซึ้งนัก ประกอบกับแนวคิดทฤษฎีวิชาการเกี่ยวกับเพศสภาพก็ยังอ่อนด้อย จึงต้องขอเขียนไว้เพียงบรรยายสภาพสังคมชาวอาข่าที่เกิดขึ้นในหมู่บ้านแห่งหนึ่งเท่านั้น อย่างไรก็ดี ผู้เขียนมีความเห็นว่าความหมายของคำว่า “กะเทย” “ปู๊ลี” “คนเพศที่สาม” ในสังคมอาข่า มีความแตกต่างกัน กล่าวคือ ผู้ชายในหมู่บ้านอาข่าที่มีนิสัยใจคออ่อนโยนเรียบร้อย ช่วยเหลืองานของผู้หญิงได้ดี แต่ไม่ได้แต่งกายแสดงตัวเป็นผู้หญิงอย่างชัดเจนนั้น คนอาข่าในชุมชนรับรู้ว่าคนกลุ่มนี้เป็นผู้ชายที่มีจริตแบบผู้หญิงด้วย ไม่ได้ถือว่าเป็นกะเทยจริงๆ เพราะยังคงใช้ชีวิตแบบผู้ชายเป็นหลัก คือ แต่งงานมีภรรยามีลูกมีครอบครัว แต่กะเทยรุ่นใหม่ที่ผ่านการใช้ชีวิตในเมืองและปรับเปลี่ยนวิถีชีวิตตนเองตามกระแสค่านิยมในเมือง บางคนตัดสินใจใช้ชีวิตแบบชายรักชายเต็มตัว บางคนใช้ชีวิตบางช่วงเป็นชายบางช่วงเป็นหญิง อย่างไรก็ดี กลุ่มคนเพศที่สามในสังคมอาข่านี้ก็มีวิธีการเลือกใช้พื้นที่และช่วงชิงเวลารื่นเริงในโอกาสงานปีใหม่ของหมู่บ้านเพื่อเปิดเผยแสดงตัวตนของเขาอย่างเต็มที่ ขณะที่หญิงชายอาข่าทุกวัยของชุมชนกำลังมีความคิดเห็นที่แตกต่างหลากหลายออกไป บางคนก็มีอคติกับกลุ่มเพศที่สามเหล่านี้ เพราะเห็นว่าการที่ผู้ชายออกมาประกาศตัวเองด้วยการแต่งกายด้วยชุดของผู้หญิงเป็นสิ่งที่สกปรก ทำลายวัฒนธรรมที่ดีงามของอาข่า ขณะที่คนอื่นๆก็เห็นว่าคนเพศที่สามเหล่านี้น่าเห็นใจ เพราะเป็นคนที่ไม่มีพิษภัยกับคนอื่น มักจะชอบช่วยเหลือทุกคน ขยันทำงาน ดีกว่าผู้ชายอีกหลายคนที่ชอบเที่ยวเตร่ ข่มเหงผู้หญิง ข่มเหงภรรยา ติดยาเสพติด ติดการพนัน ฯลฯ อย่างไรก็ดี กลุ่มเพศที่สามที่หมู่บ้านแห่งนี้ ช่วยสอนให้ผู้เขียนเรียนรู้ประสบการณ์ใหม่ที่มีคุณค่า เพราะที่ผ่านมาผู้เขียนเห็นชาวบ้านในหมู่บ้านอาข่ามีเพียงสองเพศเท่านั้น คือเพศชายและเพศหญิง ไม่เคยเห็นว่ามีเพศที่สามในสังคมหมู่บ้านอาข่ามาก่อนเลย แต่เมื่อกลุ่มเพศที่สามเหล่านี้แสดงตัวตนที่ชัดเจนออกมา ผู้เขียนจึงพบว่า ที่หมู่บ้านแห่งนี้มีผู้ชายที่มีความเป็นผู้หญิงแฝงอยู่ภายในอีกหลายคน พวกเขาใช้ชีวิตอยู่ในหมู่บ้านอย่างมีความสุขกับภรรยาและครอบครัว กลุ่มเพศที่สามเหล่านี้มักจะเป็นที่หมายปองของทั้งหญิงสาวอาข่าอีกด้วย ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับว่าเขาจะเลือกแสดงตัวตนของเขาอย่างไร

เอกสารอ้างอิง

ฉลาดชาย รมิตานนท์

2545 *หญิง-ชาย : "ธรรมชาติ" กับ "การประกอบสร้างทางสังคม"* ใน **ข้อเขียนว่าด้วยหญิง-ชาย** เอกสารแจกในการสัมมนาทางวิชาการ 2-3 สิงหาคม 2545 ณ ศูนย์สตรีศึกษามหาวิทยาลัยเชียงใหม่

เปรมปรีดา ปราโมช ณ อยุธยา

2546 **การช่วงชิงอัตลักษณ์ "กะเทย" ในงานคาบาเรต์โชว์** วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

พิเชฐ สายพันธ์

มปป. เกย์ : ในฉากชีวิตแห่งสีลมสถาน ใน **ชีวิตชายขอบ : ตัวตนกับความหมาย** เอกสารวิชาการลำดับที่ 24 ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์กรมหาชน)

สรินยา กิจประยูร

2541 **การรับคริสตศาสนากับการปรับตัวทางวัฒนธรรม : กรณีศึกษาชุมชนอาข่า ในอำเภอแม่สรวย จังหวัดเชียงราย** วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

Hanks, Jane R.

1988 The Power of Akha Women. In **Gender, Power, and the Construction of the Moral Order : Studies from the Thai Periphery** edited by Nancy Eberhardt, Monograph 4, Center for Southeast Asian Studies, University of Wisconsin-Madison

Harrocks, Roger

1997 **An Introduction to the Study of Sexuality** London : Macmillan Press

Kammerer, Cornelia Ann.,

1986 **Gateway to the Akha world : Kinship, Ritual and Community among Highlanders of Thailand**. A Dissertation of Doctor of Philosophy, Department of Anthropology, The University of Chicago.

Totman, Richard.

2003 **The Third Sex : Kathoey-Thailand's Ladyboys** Chiang Mai : Silkworm Books

ถ้าเกย์ไม่อยู่กับเกย์แล้วเกย์จะอยู่กับใคร
การศึกษาภาพลักษณ์ของตัวละครที่มีพฤติกรรมเบี่ยงเบนทางเพศและตัวละครแวดล้อม ในนวนิยายของชายชาวดอกไม้ยุคปัจจุบัน[1]

เปรม สวนสมุทร

ถึงชายชาวดอกไม้ และผู้สนใจ “เรื่องราวอันลึกลับ” ของพวกเขา ทุกท่าน

หนึ่งในปัญหาร้อยแปด พันเก้าประการที่ถูกนำเสนอผ่านตัวหนังสือบนหน้ากระดาษของงานเขียนไม่ว่าจะเป็นทั้งนวนิยาย เรื่องสั้น หรือกวีนิพนธ์ นอกเหนือไปจาการเขียนถึงปัญหาโสเภณี ชีวิตความเป็นอยู่ของคนในเมืองหลวง ปัญหาของคนในชนบท หรือครอบครัวที่แตกร้าวด้วยพฤติกรรมของใครบางคนในครอบครัว ก็คือ ปัญหาของกลุ่มรักร่วมเพศ

แม้จะมีการพิสูจน์กันอย่างกว้างขวางทั้งเอกสารทางประวัติศาสตร์ หลักฐานทางวรรณคดี หรือจิตกรรมฝาผนังตามสถานที่ต่างๆ อันปรากฏพบว่า เพศที่สามหรือพฤติกรรมเบี่ยงเบนทางเพศนั้นเกิดขึ้นและดำรงอยู่ในสังคมไทยและสังคมโลกมานานตั้งแต่ก่อนหน้าที่จะมีการเขียนประวัติศาสตร์ กระนั้นพวกเขาก็ยังเป็นชนกลุ่มน้อยในสังคมที่แม้ว่าจะไม่ได้ห้ามไม่ให้เป็น แต่ก็ห้ามที่จะกล่าวถึงหรือแสดงออกอย่างโจ่งแจ้ง ดร.ปีเตอร์ แจ็คสันหนึ่งในผู้ศึกษาการเกิดขึ้นและสถานะภาพของเพศที่สามในไทย ได้แสดงทรรศนะเกี่ยวกับการรับรู้พฤติกรรมเบี่ยงเบนทางเพศที่เกิดขึ้นในไทยไว้อย่างน่าสนใจว่า

> “ในสังคมตะวันตกนั้นไม่แปลกเลยที่เราจะพูดถึงเรื่องความเบี่ยงเบนทางเพศ แต่ถ้าใครทำขึ้นมาจริงๆ ก็กลับกลายเป็นเรื่องที่ถูกต่อต้าน ในขณะที่สังคมเอเซียเราทำได้แต่กลับห้ามพูดถึง ... จากทีแรกที่ผมคิดว่าเรื่องความเบี่ยงเบนทางเพศนั้นจะเป็นสิ่งที่รู้กันในวงสมาชิก ที่มีรสนิยมเพศเดียวกันเท่านั้น แต่นี้มันกลับไปโผล่ในสิ่งตีพิมพ์ ในละครทีวี แม้กระทั่งในนวนิยาย”[2]

---

[1] บทความฉบับนี้ปรับปรุงจากงานวิจัยภาคนิพนธ์ของผู้วิจัยที่เสนอในวิชาสัมมนาวรรณกรรมปัจจุบัน ควบคุมโดย ผศ.อิงอร สุพันธุ์วณิช ในการเสนอต่อการประชุมมานุษยวิทยาครั้งนี้ได้มีการเพิ่มเนื้อหาในหัวข้อ กว่าจะมาเป็นเกย์ และหัวข้อทฤษฎีความเป็นอื่น

[2] วรวีร์ บำรุงพงษ์. ***“วัฒนธรรมกระเทยไทยและมาร์ดิกราส์ไนท์ของประเทยออสซี่”***. ศิลปวัฒนธรรม (๒๓:๑๑) กันยายน ๒๕๔๕. โดยแปลและเรียบเรียงจากเรื่อง Dear Uncle Go ของ Robert Hefner.

ดังที่ ดร.แจ็คสันได้แสดงทรรศนะไว้ เมื่อหันกลับมามองดูในแวดวงวรรณกรรมร่วมสมัย[3]นั้น ได้มีการหยิบยกเอาปัญหาเรื่องรักร่วมเพศ โดยเฉพาะเรื่องของ เกย์ และ/หรือกระเทย มาวิพากย์วิจารณ์กันอย่างกว้างขวาง ทั้งในเรื่องสั้น นวนิยาย แม้กระทั่งกวีนิพนธ์ แต่เป็นที่น่าสนใจว่าการสร้าง/ใช้ตัวละครที่มีพฤติกรรมเบี่ยงเบนทางเพศส่วนใหญ่มักจะมีจุดมุ่งหมายไปในทางที่จะเพิ่มสีสันให้กับเนื้อหามากกว่าที่จะแสดงเนื้อหา เกี่ยวกับวิถีชีวิต ค่านิยม ความคิดความเชื่อ ทัศนคติ ของพวกเขาเหล่านั้น และแม้กระทั่งปัจจุบัน(ในภาพกว้าง)ตัวละครที่เป็นกลุ่มรักร่วมเพศนั้นก็มีบทบาทเป็นเพียงการประกอบสร้างความบันเทิงและเพิ่มความสนุกสนานของเนื้อหา(มองกลุ่มพฤติกรรมเบี่ยงเบนทางเพศอย่างขบขัน)โดยเฉพาะในละครทีวี ภาพยนตร์ และสื่ออีเล็กทรอนิกส์ร่วมสมัยอื่นๆ

แต่สื่อที่นำเอาเรื่องราวของกลุ่มรักร่วมเพศมาตีแผ่อย่างชัดเจนมากที่สุด กล่าวคือใช้เรื่องรักร่วมเพศ ความเบี่ยงเบนทางเพศ และการดำรงอยู่ในสังคมของกลุ่มรักร่วมเพศเป็นแก่นเรื่อง ก็เห็นจะเป็นสื่อในกลุ่มของนวนิยาย นวนิยายที่ได้เอาเรื่องราวชีวิตของกลุ่มเพศที่สามออกมาสู่สาธารณะชนตั้งแต่ในยุคร่วมสมัยกับการเกิดขึ้นนวนิยาย(โดยเฉพาะประเทศไทย) ตัวอย่างเช่น “ประตูที่ปิดตาย” ของ กฤษณา อโศกสิน , “ทางสายที่สาม” ของ กีรติ ชนา , “ลูกรัก” ของ สุวรรณี สุคนธา หรือ “ใบไม้ปลิดปลิว” ของ ทมยันตี

เรื่องราวของเพศที่สามที่ถูกนำเสนอสืบผ่านนวนิยายในยุคแรกนั้น มุ่งไปในทางที่แสดงความเห็นอกเห็นใจคนกลุ่มนี้ รวมไปถึงแสดงความรู้สึกที่กดลึกในใจของกลุ่มเพศที่สาม และในแง่มุมของการที่เขาเหล่านั้นถูกกระทำจากสังคม อริน พินิจวรารักษ์ ศึกษานวนิยายที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับรักร่วมเพศแล้วพบว่า

> “(กลุ่มที่ใช้เรื่องรักร่วมเพศเป็นแก่นเรื่อง) ... เรื่องทางสายที่สาม ของกีรติ ขนา มีจุดประสงค์เพื่อสื่อในการทำความเข้าใจต่อผู้อ่านให้มองความขมขื่นของกระเทย ซึ่งเป็นมุมหนึ่งของชีวิตในสังคม แต่คนในสังคมส่วนใหญ่เพิกเฉย ... เรื่องประตูที่ปิดตาย ... เสนอปัญหาทางสังคมแบบใหม่ที่เกิดจากเกย์ที่ไม่กล้าแสดงออกต่อสายตาสังคม แต่ปกปิดด้วยการแต่งงาน ทำให้เกิดปัญหาครอบครัว และปัญหาทางสังคมสืบต่อไป ... เลสเบียนในเรื่องเงาพระจันทร์ของโสภาค สุวรรณ ... (มีจุดประสงค์)เพื่อให้สังคมมีความเข้าใจ เห็นใจคนรักร่วมเพศมากยิ่งขึ้น”[4]

---

[3] ทั้งนี้หากพิจารณาวรรณกรรมในความหมายกว้าง ละครโทรทัศน์ ละครเวที ภาพยนตร์ สื่อโฆษณา ฯลฯ ก็ล้วนเป็นวรรณกรรมด้วยเช่นกัน

[4] อริน พินิจวรารักษ์. ***การใช้เรื่องรักร่วมเพศในนวนิยายไทย พ.ศ.๒๕๑๖-พ.ศ.๒๕๑๕.*** วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตร์มหาบัณฑิต. หน่วยวิชาวรรณคดีเปรียบเทียบบัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. ๑๕๒๗. หน้า ๑๕๕. ในวงเล็บโดยผู้วิจัย

ไม่เฉพาะแต่ในประเทศไทยเท่านั้นในกระแสสังคมโลก(ตะวันตก)นวนิยายและภาพยนตร์ที่ผลิตออกมาในช่วงทศวรรษที่ ๑๙๓๐ ก็มีเนื้อหากล่าวถึง “ความทุกข์ทรมาน(ร่างกาย) ความเจ็บปวด(จิตใจ) ความอ้างว้าง และอื่นๆ ... รักร่วมเพศถูกประกอบสร้างประหนึ่งว่าเป็นส่งมีชีวิตที่เต็มไปด้วยความเศร้าและความแปรปรวน ผู้ซึ่งจะต้องยอมรับโศกนาฏกรรมและความผิดหวังจากผลแห่งความต้องการของพวกเขาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้”[5]

ทั้งนี้ส่วนหนึ่งน่าจะเป็นผลมาจากสังคมในยุคนั้นเรื่องของ “เกย์” หรือเพศที่สามแม้ว่าจะได้รับการยอมรับบ้างแล้วแต่ก็ยังไม่เปิดกว้างเท่าที่ควร อย่างไรก็ดีงานเขียนเหล่านั้นเป็นงานเขียนของกลุ่มคนที่เห็นสภาพและสถานะภาพของคนกลุ่มนี้ แล้วเห็นแง่มุมอะไรบางอย่างที่น่าสนใจแล้วจึงนำมาประกอบสร้างเป็นเรื่องราว โดยใช้นวนิยายเป็นสื่อความคิด จนกระทั่งเมื่อมีหนังสือเรื่อง “ซากดอกไม้” ออกมาพลิกวงการนวนิยายของเพศที่สามในสังคมไทย นวนิยายเพศที่สามยุคใหม่จึงเกิดขึ้นในสังคมไทย

สิ่งที่ทำให้นวนิยายของชายชาวดอกไม้ยุคใหม่ แตกต่างไปจากนวนิยายของชายชาวดอกไม้ยุคดั้งเดิมนั้นเห็นจะเป็นแง่ของภาพลักษณ์ของตัวละครที่นำเสนอ และโลกทัศน์ของตัวละครชายชาวดอกไม้ในวรรณกรรม “เกย์” ยุคใหม่ เป็นพวก “กระเทยกร้านชีวิต” เป็นเกย์ในยุคที่สังคมยอมรับเรื่องนี้ได้มากแล้วในระดับหนึ่ง เป็นสังคมที่มี “เกย์” อยู่เกลื่อนเมือง จนบางครั้งอาจจะทำให้เราไม่แน่ใจว่าคนที่เราเดินชนเมื่อสักครู่นี้ “เป็น” หรือเปล่า ที่สำคัญคือการนำเสนอภาพอีกด้านหนึ่งของเกย์ในฐานะที่เป็นผู้ “ทำ” กับสังคม ไม่ใช่ภาพที่เกย์ถูกสังคม “ทำ” (ซึ่งแม้ว่าสิ่งที่เกย์ทำกับสังคมนั้นมาจากพื้นฐานที่สังคมทำกับเกย์ก็ตาม) ดังนั้นหากจะมองหรือบอกว่านวนิยาย “เกย์” รุ่นใหม่นั้นบรรยายภาพของกลุ่มชายชาวดอกไม้อย่างรอบด้านคือทั้งด้านที่ดีและไม่ดีออกมาก็เห็นจะไม่ผิด แต่ก็คงจะไม่ถูกเสียเต็มร้อย เพราะในภาพด้านลบของสังคมเกย์อันเหลวแหลกนั้นส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากบรรทัดฐานการยอมรับกลุ่มเกย์เข้าเป็นสมาชิกของสังคม และการที่สังคมมองเขาว่าเป็น “คนนอก” ที่สำคัญคือภาพที่นำเสนอในนวนิยายเกย์ยุคใหม่นั้น เป็นภาพของ “ความจริง” ซึ่ง “กระเทยดีๆ ก็มีเต็มแผ่นดิน แต่กระเทยร้ายๆ นั้นก็ร้ายมากจนน่าตกใจ”

<u>กว่าจะมาเป็นเกย์</u>

ก่อนที่จะกล่าวถึงผลการวิจัยผู้วิจัยจะขอนำเสนอพัฒนาการความคิดเรื่องรักร่วมเพศเพื่อแสดงให้เห็นถึงพัฒนาของ “สังคม” ที่ทำความเข้าใจกับพฤติกรรมรักร่วมเพศ ซึ่งผู้วิจัยเห็นว่ามีอิทธิ

---

[5] Sullivan, Nikki. ***<u>A Critical introduction to queer theory.</u>*** New York University press. New York. 2003. p.18.

พลอย่างยิ่งต่อการเปลี่ยนมโนทัศน์ในการนำเสนอเนื้อหาเกี่ยวกับกลุ่มรักร่วมเพศในนวนิยาย และวรรณกรรมอื่นๆ

ในสังคมตะวันตก[6]ช่วงยุคประวัติศาสตร์จนถึงทศวรรษที่ ๑๘๐๐ รักร่วมเพศถูกเข้าในในฐานะที่เป็นพฤติกรรมที่เป็น “บาป” ตามทรรศนะของศาสนาคริสต์ ดังนั้นผู้ที่มีพฤติกรรมรักร่วมเพศจึงถือว่าเป็นผู้กระทำผิดตามกฎหมายซึ่งมีบทลงโทษถึงขึ้นประหารชีวิต โดยมีการพิพากษาความผิดว่าเป็น “พฤติกรรมที่ผิดธรรมชาติ” (crime against nature) ในยุคต่อมาที่ความเจริญทางด้านการแพทย์และการทำความเข้าใจของมนุษย์ต่อธรรมชาติเริ่มมีมากขึ้น รักร่วมเพศถูกพิจารณาว่าเป็นโรคชนิดหนึ่งทั้งทางร่างกายคือมีอวัยวะเพศทั้งชายและหญิงในคนเดียวกัน หรือไม่สามารถระบุเพศได้ และ/หรือเป็นโรคจิตประเภทหนึ่งซึ่งสามารถรักษาให้หายได้ด้วยวิธีการทางวิทยาศาสตร์ กระทั่งในช่วงปลายของคริสตวรรษที่ ๒๐ ซึ่งเกิดปรัชญาของกลุ่มหลังโครงสร้างนิยมการมองรักร่วมเพศในฐานะวัฒนธรรมหนึ่ง กลุ่มชนกลุ่มหนึ่งของสังคมที่ถูกจำกัดด้วยวาทกรรมของสังคม(เป็นเหยื่อของสังคม)จึงเริ่มมีการพัฒนาขึ้น

ในประเทศไทยเทอดศักดิ์ ร่มจำปา[7] ศึกษา วาทกรรมเกี่ยวกับ “เกย์” ในสังคมไทย พ.ศ.๒๕๐๘-๒๕๔๒ แล้วพบว่า ในยุคก่อนปี ๒๕๐๐ ปรากฏเรื่องรักร่วมเพศในสังคมไทยทั้งหลักฐานทางประวัติศาสตร์อาทิกฎหมายตราสามดวงที่ห้ามคนที่เป็นรักร่วมเพศเป็นพยาน คัมภีร์ทางศาสนาพูดถึงพวกบันเฑาะว์ และหลักฐานทางวรรณกรรมเช่นเรื่องพระอภัยมณี ทัศนคติที่สังคมมีต่อกลุ่มรักร่วมเพศในยุคนี้มีลักษณะที่มีอคติในระดับหนึ่งแต่ไม่รุนแรงเท่ากับของตะวันตก แม้ว่าจะมีกรณีประหารชีวิตกรมหลวงรักษรณเรศวรแต่ก็เป็นการประหารเพราะเหตุผลทางการเมืองมากว่า ต่อมายุค พ.ศ.๒๕๐๘-๒๕๑๘ หลังจากเกิดคดีฆาตกรรมนายดาเรล เบอริแกน บรรณาธิการหนังสือพิมพ์บางกอกเวิลด์ จึงมีการนำเข้าความคิดและขยายความคิดเรื่องรักร่วมเพศในฐานะโรคจิตประสาทประเภทหนึ่งเข้ามาในสังคมไทย รวมทั้งในยุคนี้เองที่เริ่มมีการแบ่งประเภทของกลุ่มรักร่วมเพศที่แต่เดิมจะเรียกรวมๆ กัยว่ากระเทยออกเป็น เกย์ ไบเซ็กชวล เลสเบียน ฯลฯ กระทั่งประมาณปลายปี พ.ศ.๒๕๒๗ วาทกรรมเกี่ยวกับเกย์ชุดใหม่ถึงถูกสร้างขึ้นเพราะการเกิดขึ้นของนิตยสารเกย์(ที่นำเสนอเรื่องเกย์โดยเฉพาะ) โดยมีจุดประสงค์สำคัญคือ “หวังว่าสักวันหนึ่งเกย์จะได้เป็นส่วนหนึ่งของโลกมนุษย์ไม่ใช่เป็นส่วนเหม็นเน่าน่าขยะแขยงอย่างเช่นทุกวันนี้”[8] สิ่งที่นิตสารเกย์เหล่านี้พยายามสร้างขึ้นคือการทำให้ผู้ที่ “เป็น” ยอมรับการเป็นเกย์และใช้ชีวิตการเป็นรักร่วมเพศอย่างถูก

---

[6] สรุปความจาก Sullivan, Nikki. Ibid. chapter 1-3.

[7] เทอดศักดิ์ ร่มจำปา. ***วาทกรรมเกี่ยวกับ “เกย์” ในสังคมไทย พ.ศ.๒๕๐๘-๒๕๔๒.*** วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาตร์มหาบัณฑิต. ภาควิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. ๒๕๔๕.

[8] เทอดศักดิ์ ร่มจำปา. เรื่องเดียวกัน. อ้างถึง ชัยสิทธิ์ ธันเสวก. ***ทางสายที่สาม : เปิดศักราชของความเป็นเกย์(ของตัวเอง).*** มิถุนา จูเนียร์ (๑๖ พฤษภาคม ๒๕๒๘) : ๕๕-๕๖.

ต้อง ถูกวิธีที่สำคัญคือให้เปลี่ยนมุมมองว่าความสัมพันธ์แบบ “เกย์รักเกย์” นั้นไม่ใช่ความผิดปรติหรือวิตถารแต่อย่างไร

ทฤษฎีความเป็นอื่น : มุมมองใหม่ของรักร่วมเพศ

ในช่วงครึ่งหลังของทศวรรษที่ ๑๙๙๐ นักวิชาการที่ให้ความสนใจเรื่องเพศศาสตร์ได้สร้างวาทกรรมชุดใหม่เกี่ยวกับรักร่วมเพศขึ้นมา อันเป็นผลพวงมาจากอิทธิพลความคิดของกลุ่มหลังโครงสร้างนิยม วาทกรรมดังกล่าวคือ Queer Theory ซึ่งในงานวิจัยฉบับนี้ผู้วิจัยใช้คำว่าทฤษฎีความเป็นอื่น

ทฤษฎีความเป็นอื่นเปิดมุมมองใหม่ต่อการมองรักร่วมเพศว่าไม่ใช่สิ่งที่เป็นตราบาป ไม่ใช่การทำผิดธรรมชาติและหลักศาสนา ไม่ใช่โรคจิต ไม่ใช่โรคร้าย ทฤษฎีความเป็นอื่นเสนอว่าข้อกล่าวหาต่างๆ เหล่านั้นเกิดขึ้นเพราะอคติทางวัฒนธรรมของวาทกรรมกระแสหลักของสังคม รวมไปถึงอำนาจของภาษาที่ก่อให้เกิดข้อจำกัดในการเข้าใจธรรมชาติ สิ่งที่ทฤษฎีความเป็นอื่นพยายามจะอธิบายคือ

> “ถ้าเราพิจารณาว่าเพศและเพศสภาพนั้นแยกส่วนกัน ดังนั้นจึงไม่จำเป็นที่เพศจะต้องมีความสัมพันธ์กับเพศสภาพ กล่าวคือ ความเป็นหญิงไม่จำเป็นต้องประกอบสร้างขึ้นในร่างกายของผู้หญิง และความเป็นชายก็มิใช่การให้ความหมายของเพศชาย การผลัดกระบวนทัศน์เรื่องการแบ่งแยกเพศและเพศสภาพเสนอว่า เพศ(ทางร่างกาย)สามารถมีเพศสภาพได้อย่างหลากหลาย ยิ่งไปกว่านั้นเพศสภาพเองก็ไม่จำเป็นที่จะต้องจำกัดอยู่เพียงแต่ ๒ เพศเท่านั้น”[9]

ดังนั้นรักร่วมเพศจึงคือกระบวนการหนึ่งของระบบวัฒนธรรมที่มนุษย์มีอิสระจะเลือกเพศสภาพของตนตามแต่ที่ตนเองต้องการโดยไม่จำเป็นที่จะต้องตรงกับเพศของตนเองก็ได้

---

[9] Judith Butler, ***Gender Troble : Feminism and subversion of identity,*** 10th anniversary edn, Routledge. New York Storey, 1999. P.142-3 cited in. Storey, John. ***Cultural theory and popular culture : an introduction.*** 3rd ed. Pearson education limited. New York. 2001. P.141 ข้อความต้นฉบับภาษาอังกฤษมีดังนี้ if sex and gender are radically distinct, then, it does not follow that to be a given sex is to become a given gender; in other words, ‘woman’ need not be the cultural construction of female body, and ‘man’ need not interpret male bodies. This radical formation of sex/gender distinction suggests that sexed bodies can be the occasion for number of different genders, and further, that gender itself need not be restricted to the usual two.

แม้จะไม่อาจกล่าว “ฟันธง” ลงไปได้ว่านวนิยายเกย์ยุคใหม่ที่ใช้ในการวิจัยครั้งนี้เป็นผลผลิตของทฤษฎีความเป็นอื่นหรือไม่อย่างไร แต่จากมุมมองของผู้เขียนนวนิยายเกย์ยุคใหม่ทั้งสี่คนที่สืบผ่ายทางนวนิยายทั้งห้าเรื่องนั้นแสดงให้เห็นว่า การมองเกย์ในฐานะที่เป็นคนปรกติที่เลือกเพศสภาพของตนแตกต่างจากเพศของตนนั้นเป็นมุมมองใหม่ที่เริ่มแพร่กระจาย และเจริญงอกงามในสายตาของผู้ผลิตงานทางวัฒนธรรมในปัจจุบัน

<u>ภาพลักษณ์ของ “เกย์” ในวรรณกรรม “ชายชาวดอกไม้” ปัจจุบัน</u>

วรรณกรรม “ชายชาวดอกไม้” ปัจจุบัน ในที่นี้หมายถึงวรรณกรรมประเภทนวนิยายชุดที่มีแก่นเรื่องมุ่งการนำเสนอภาพชีวิตของกลุ่มรักร่วมเพศชาย ที่ผลิตมาในช่วงหลังปี ๒๕๔๐ อันได้แก่ “ซากดอกไม้” และ “ด้ายสีม่วง” ของ วีระวัฒน์ กนกนุเคราะห์ , “เสียงเพรียกจากซีกชีวิต” ของ วิสรรชนีย์ นาคร , “เส้นทางที่ว่างเปล่า” ของ ภาตา และ “นกแปลกฟ้า” ของ มธุริน อาร์ม สมิทธิ์

เริ่มตั้งแต่นวนิยายเล่มแรกที่เปิดฟ้าของวรรณกรรมชายชาวดอกไม้ยุคปัจจุบัน คือ “ซากดอกไม้” ในปี ๒๕๔๐ วีระวัฒน์ กนกนุเคราะห์[10] ได้นำเสนอเรื่องราวของชายชาวดอกไม้ โดยได้โปรยหัวคำชวนของหนังสือไว้อย่างน่าสนใจว่า “นวนิยายเผยโลกลึกลับซ่อนเร้นของชายชาวดอกไม้” และก็เป็นเช่นดังคำโปรยเช่นจริงๆ “ซากดอกไม้” นำเสนอเรื่องราวชีวิตของชายชาวดอกไม้คนหนึ่งที่ชื่อ “ชาติชาครีต์” ที่ต้องการจะหนีจากคำถามและข้อสงสัยของสังคม ทั้งที่บ้านและสังคมของชนชั้นสูง ที่เรียกกันว่าสังคม “ไฮโซ” ที่สงสัยว่าเขา “เป็น” หรือไม่ ทำให้เขาต้องหาผู้หญิงคนหนึ่งมารับเคราะห์ด้วยการแต่งงานกับเขา จนกระทั่งเมื่อ “จอมขวัญ” หญิงผู้โชคร้ายคนนั้นได้เผชิญหน้ากับปัญหา “สามี” มี “สามี”

<u>“ซากดอกไม้”</u>

“ชาติชาครีต์” เป็นคนที่เกิดอยู่ในตระกูลที่ร่ำรวยที่บ้านมีพร้อมทุกอย่างจนชนิดที่เรียกว่าไม่ต้องทำอะไรก็มีกินไปชั่วชีวิต แต่เพราะอุปนิสัยที่มีรสนิยมทางเพศผิดปกติจึงทำให้เรื่องยุ่งๆ จึงเกิดขึ้น เมื่อแม่และพ่อต้องการจะมีลูกหลานสืบตระกูล การเข้ามาเป็นสมาชิกของของสังคมชาวดอกไม้ของชาติชาครีต์เป็นเพราะการอบรมเลี้ยงดูชนิดที่เรียกว่าริ้นไม่ให้ไต่ไรไม่ให้ตอมของพ่อแม่ ทำให้จิตใจของชาติชาครีต์เบี่ยงเบนไปจากธรรมดาแม้กระนั้นพ่อแม่ก็ยังไม่รู้ว่าเขา “เป็น” และเมื่อพ่อแม่ต้องการ “หลาน” เขาจึงจำเป็นที่จะต้องหาเหยื่อมารับเราะห์กรรมนั้น “ชาติชาครีต์” เป็นคนที่เรียกได้ว่าในมุมมองของผู้อ่านแล้ว “ชาติชา-ครีต์” เป็น**คนแล้งน้ำใจโดยสิ้นเชิง เห็นแก่ตัวเอง ทำทุก**

---

[10] แท้จริงงานเขียนเล่มนี้เกิดจากการรวมเล่มนวนิยายที่ผู้เขียนเขียนเพื่อลงตีพิมพ์เป็นตอนๆ ในนิตยสาร “ผู้หญิง” ในช่วงปี ๒๕๓๘–๒๕๓๙ – ผู้วิจัย

อย่างได้เพื่อจะตอบสนองความต้องการของตนเอง “ชาติชาครีต์” ไม่เคยที่จะไปเยี่ยมลูกชายที่นอนป่วยอยู่ในโรงพยาบาลทั้งๆ ที่ลูกชายเจ็บจนใกล้จะตาย หากจะไปแวะเยี่ยมเยียนอยู่บ้างก็เป็นแต่แวะเข้าไปหา หรือทำไปเพื่อแสดงหน้าที่ของความเป็นพ่อเล็กๆ น้อยๆ เท่านั้น ในขณะเวลาที่ลูกตัวเองเจ็บป่วยอยู่นั้น ก็ออกไปหาความสุขตามบาร์เกย์ โรงนวด จนกระทั่งชาวน่า และการ “จิก” เด็กข้างถนนมาร่วมหลับนอน “ชาติชาครีต์” จึงเป็น กระเทยที่ไม่เคยและไม่คิดที่จะรับผิดชอบอะไร รังแต่จะหาความสุขให้ตนเองเท่านั้น ส่วนเรื่องของความรัก **ความรักของ “ชาติชาครีต์” เป็นรักที่ต้องการการช่วงชิง**เมื่อ “ชาติชาครีต์” ต้องการจะได้ร้อยเอก “ปรัชญา” เขายินดีที่จะทำให้ “ทศนนท์” ล้มละลายหมดตัวหมดทางทำมาหากินเพื่อที่จะได้ผู้ชายคนที่เขาต้องการมาครอบครอง และเมื่อเขาได้อย่างสมใจแล้วเขาก็ทิ้ง คนที่เขาอยากได้อย่างไม่เหลือเยื่อใย รักของ “ชาติชาครีต์” เป็นรักที่ไม่รู้จักพอ เป็นรักที่ต้องการอย่างไม่มีที่สิ้นสุดเมื่อเจอคนใหม่ที่ถูกใจกว่า ก็ต้องไขว่คว้าหามาให้ได้ไม่ว่าจะด้วยวิธีใดก็แล้ว ซึ่งส่วนใหญ่ก็ใช้เงินซื้อมา และเมื่อได้คนใหม่ได้น้ำบ่อใหม่ก็พร้อมที่จะสลัดคนเก่าทิ้งไป ภาพลักษณ์ของกระเทยอย่าง “ชาติชาครีต์” คือกระเทยที่มีความต้องการทางเพศอย่างไม่มีที่สิ้นสุด และรสนิยมทางเพศของเขานั้นก็จะค่อยๆ ลดต่ำลงๆ ตามตัณหาราคะที่เพิ่มขึ้นของเขา อันนำไปสู่ความหมายนะในชีวิตที่ต้องเป็นโรคร้าย และถูกฆ่าตายอย่างทารุณต่อมา

ตัวละครเกย์ที่เป็นหลักอีกคนหนึ่งคือ “ชุษณะ” ชุษณะเป็นกระเทยที่แสดงออกอย่างโจ่งแจ้ง เรียกได้ว่าเธอเป็นสาว ๙๙ เปอร์เซ็นต์ “ชุษณะ” เป็นตัวอย่างหนึ่งของกระเทยที่เกือบจะดี ภาพลักษณ์ของ “ชุษณะ” แม้ว่าจะเป็นกระเทยที่กร้านชีวิตเพราะสิ่งที่เธอสามารถเป็นได้อย่างไม่ต้องแคร์สายตาชาวบ้าน แต่เธอก็มักจะมีคำปรึกษาดีๆ และข้อคิดดีๆ สำหรับ “ชาติชาครีต์” เสมอ ทั้งเธอก็ยังเป็นคนที่คะยั้นคะยอ แนะนำให้ชาติ(ต่อไปขอใช้ชื่อย่อ) ไปเยี่ยมลูกชายที่กำลังป่วย และพฤติกรรมในทางที่ดีๆ ของชาติเสมอ พฤติกรรมที่น่าตำหนิอย่างเดียวคือการที่ “ชุษณะ” รับจ้างเอาน้ำกรดไปสาดหน้าของ “สุดที่รัก” (คนรักเก่าที่ชาติจะคว้ามาเป็นเหยื่อ เมื่อรู้ข่าวว่าชาติหย่าจากจอมขวัญแล้วจึงกลับมาจะขอคืนดี แท้จริงแล้วเพราะห่วงสมบัติ) เพื่อนำเงินไปผ่าตัดแปลงเพศให้ตัวเองได้เป็นสาว ๑๐๐ เปอร์เซ็นต์เต็ม

กระเทยดีอีกคนในเรื่องคือ “ณารัน” แม้ว่า “ณารัน” จะไม่มีบทบาทมากนักและปรากฏตัวมาตอนกลางเรื่องเท่านั้น แต่ “ณารัน” ก็เป็นตัวอย่างของกระเทยที่มีทรรศนะคติดีๆ คนหนึ่ง ชีวิตของณารันมีทั้งส่วนคล้ายและต่างกับชาติ ณารัน เป็นกระเทยที่หน้าตาแค่พอใช้ได้ไม่ถึงขั้นดี เขาเคยแต่งงานมาแล้ว และก็เลิกกันแล้วซึ่งฝ่ายหญิงก็ไม่มีสามีใหม่ ณารัน เคยโดนแฟนทิ้งมาหลายครั้ง แต่ “ณารัน” เป็นกระเทยที่ยอมรับในสภาพที่เป็นอยู่ ไม่เคยคิดที่จะแย่งชิงกับใคร ไม่เคยคิดที่จะฆ่าตัวตามแม้ว่าเด็กที่ “เลี้ยง” ไว้จะถูกแย่งไปโดยเพื่อนก็ตาม ณารัน จึงเป็นภาพลักษณ์ของกระเทยที่**รู้จักใช้ชีวิต รู้จักรับสภาพ และเข้าใจชีวิตของการที่จะต้องเป็นเพศที่สามได้เป็นอย่างดี และที่สำคัญรู้จักที่ผ่อนสั้นผ่อนยาวให้กับสังคมและชีวิตของตนเอง ทำให้ชีวิตที่ดำเนิน**

ไปเป็นไปอย่างมีความสุขที่สำคัญคือเธอรู้จักที่จะมองความทุกข์ของตนเองอย่างมีสติ ถึงแม้ว่าท้ายที่สุดจุดจบของเธอจะต้องโดนสังหารโดยกระเทยขี้อิจฉาก็ตาม

ชายคนแรก[11]ที่มีชะตากรรมผูกติดกับ ชาติชาครีต์ ที่เรารู้จักในเรื่อง ร้อยเอกปรัชญา ร้อยเอกปรัชญา เป็นรักในวัยหนุ่มของชาติชาครีต์ "ติ๋ง"(ร้อยเอกปรัชญา) เป็นนายทหารที่มีอนาคตไกลเท่าที่เราทราบจากเรื่อง ติ๋ง เป็นนายทหารที่มีบุคลิกลักษณะที่ดี เป็นคนที่รักใครรักจริงเป็นชายชาวดอกไม้ที่เลือกคู่นอนเป็นคนเดียวที่พัวพันกับชาติในเรื่องที่เขาไม่ได้รู้จักใน "ซาวน่า" ซึ่งถือว่าเป็นอัครสถานเริงรมย์อันยิ่งใหญ่ของชายชาวดอกไม้ เป็นที่ที่เขาจะเข้าไปมั่วกันได้อย่างจุใจ(ซึ่งจะกล่าวในเรื่องนี้ต่อไป) ภาพลักษณ์ของ ติ๋ง จึง**เป็นกระเทยที่ไม่มั่วไม่ปล่อยตัว** แม้ว่าในระหว่างที่อยู่กับชาติจะมีความสัมพันธ์กับทศนนท์ด้วยก็ตาม แต่ก็นับว่าเป็นคนเลือกคู่นอนของตนพอสมควร ที่สำคัญคือเป็นคนที่มีความรักแม้ว่าความรักจะเกิดขึ้นเพราะความใคร่ก็ตาม ดังนั้น **ติ๋ง จะพยายามทำทุกอย่างให้ได้คนที่รักและชอบพอกลับคืนมา และมีความเสียใจทุกครั้งที่ต้องสูญเสียคนรักไป** แม้ว่าส่วนหนึ่งในเรื่องตามทรรศนะของชาติชาครีต์แล้วจะวิจารณ์พฤติกรรมเช่นนี้ว่าเป็นเพราะเงิน การที่ "ติ๋ง" ตีจากทศนนท์ก็เพราะเขาไม่มีเงินจะให้ก็ตาม

ความตกต่ำของชาติชาครีต์ เริ่มขึ้นเมื่อเขารู้จักกับพนักงานในโรงนวดคนหนึ่งชื่อ "ฐานสิทธิ์" ซึ่งเป็นคนแนะนำให้ชาติชาครีต์รู้จักกับ "เซาวน่า"[12] ทำให้ชาติได้พบกับ "สงคราม" สงครามเป็นเหยื่อคนแรกและคืนแรกของชาติ แต่เหมือนโลกใบนี้กลมนักไปๆมาๆ ในตอนท้ายๆ ของเรื่องก็พบว่าสงครามคนนี้ก็คือชายชาวดอกไม้อีกคนที่แต่งงานเพื่อปิดบังสังคม หรือก็อาจจะเป็นการแต่งงานเพื่อบิดามารดาอย่างที่ชาติเป็น ซึ่งคนที่แต่งงานด้วยก็คือ "เฉียดเฉิดโฉม" ซึ่งเป็นผู้หญิงที่แม่ของชาติเคยนำมาให้ชาติดูตัว แต่เขาปฏิเสธเพราะความไม่งามของรูปร่างหน้าตา ซึ่งแม้ว่าในคุณสมบัติอื่นๆ จะพร้อมก็ตาม แต่สงครามต่างกับชาติ แม้ว่าสงครามจะ "เป็น" แต่สงครามก็พยายามที่

---

[11] แม้ว่าชายคนแรกที่ชาติชาครีต์มีความสัมพันธ์ด้วยในเรื่องคือ "ธนัท" แต่เราไม่ได้เรียนรู้อะไรเกี่ยวกับคนคนนี้มากนักเป็นแต่เพียงคู่หลับนอนของชาติชาครีต์ในตอนเปิดเรื่อง เพื่อเปิดตัวละครที่ชื่อ ชาติชาครีต์ เท่านั้น จึงไม่ขอนับรวมเป็นตัวละครที่จะนำมากล่าวถึง --- ผู้เขียน

[12] "เซาวน่า" เป็นสถานที่นัดรวมตัวกันของกลุ่มชายชาวดอกไม้ที่ไม่ต้องมีการซื้อการขาย เห็นหน้ากันถูกใจกันก็พากันเข้าไปประกอบกิจกรรมทางเพศได้เลย ทั้งก็มีสถานที่ที่ให้ประกอบกิจได้หลากหลาย เช่นมีสระว่ายน้ำ ห้องมืด ห้องเดี่ยว ฯลฯ บุคคลที่พบในสถานที่แห่งนี้จึงมีความหลากหลาย และทุกคนที่เข้าไปก็มีจุดมุ่งหมายเดียวกันทั้งนั้นคือไปหาคู่นอน ซึ่งบางครั้งก็เป็นไปอย่างฉาบฉวย แต่บางครั้งก็มีการแลกเบอร์หรือติดต่อกันบ้าง "เซาวน่า" จึงเปรียบเสมือนตลาดกลางแลกเปลี่ยนสินค้าของกลุ่มชาวดอกไม้ ซึ่งสถานที่แห่งนี้ถูกใช้เป็นตัวเชื่อมเรื่องราวสำคัญในเรื่อง "ซากดอกไม้" "ด้ายสีม่วง" และ "เส้นทางที่ว่างเปล่า" การขายอีกอย่างหนึ่งที่กล่าวถึงบ้างแต่ไม่มากนักคือการขายแบบที่เดินไปบนท้องถนนหรือตามแหล่งที่มีพวกที่ขายนี้อยู่แล้วเลือกซื้อเลย หรือไม่ก็จะเป็นที่ตัวผู้ขายเองมาถามให้เลือกซื้อไป

จะประคับประคองชีวิตการแต่งงานให้ราบรื่น แม่ว่าจะดูเหมือนว่าชีวิตของสงครามดูกดดันน่าสงสาร เพราะไม่ได้ทำอะไรหลายๆ อย่างอย่างเปิดเผย หรือตามใจ แต่อย่างน้อยในความสุขที่สงครามหาได้จากการเที่ยวหรือนอนกลับผู้ชายคนอื่นนั้น สงครามไม่ได้ทำให้อีกฝ่ายหนึ่งเสียใจ นับได้ว่าสุขโดยที่ผู้อื่นไม่ต้องทุกข์ ในส่วนหนึ่งอาจจะเป็นเพราะด้วยบุคคลิกของ “เฉิดโฉม” เองก็ได้ที่ไม่สนใจเรื่องเหล่านี้มากเท่าไหร่

“จารุพล” เป็นผู้ชายอีกคนหนึ่งที่เข้ามาพัวพันกับชีวิตของชาติ “พล” เป็นพนักงานใหม่ของบริษัทของชาติซึ่งในครั้งแรกที่ชาติเห็นก็เกิดความรู้สึกอยากได้แต่ก็ไม่รู้ว่าจะพิสูจน์ได้อย่างไร จนกระทั่งชาติเจอ “พล” ในเชาวน่า จารุพล **เป็นนำเสนอภาพลักษณ์ของชายชาวดอกไม้ที่พยายามการเป็นสมาชิกโดยการประณามและว่ากล่าวชาวดอกไม้ด้วยกัน** บทสนทนากับชาติเมื่อครั้งที่ชาติกำลังจะตรวจสอบว่าจารุพลเป็นหรือไม่นั้น จารุพล แสดงทรรศนคติเหยียดหยามเกย์ออกมาอย่างเห็นได้ชัด แต่ท้ายที่สุดเขาก็เป็น พล จึงเป็นตัวละครสำคัญที่แสดงให้เห็นว่ามีชายชาวดอกไม้อีกประเภทหนึ่งที่พยายามที่จะปิดบังความผิดปรกติของตัวเองโดยการกล่าวโทษหรือแสดงทรรศนะรังเกียจพวก “เกย์” ด้วยกันเอง

ตัวละคร “เกย์” คนสุดท้ายในเรื่องนี้ที่จะกล่าวถึงคือ “สันติภาพ” หรือ “ต้า” ต้าเป็นสมาชิกของชาวดอกไม้อีกคนหนึ่งที่มีชีวิตผูกพันกันชาติ แต่เป็นในทางสายเลือด(เป็นลูกพี่ลูกน้อง)ไม่ใช่ทางกามารมณ์ ความสำคัญของต้าคือ “ต้า” เป็นชายชาวดอกไม้อีกคนหนึ่งที่จะแต่งงานแต่การแต่งงานของชาตินั้นแตกต่างไปจากของสงครามและชาติ เพราะคู่รักของต้านั้นเข้าใจในตัวต้าเข้าใจในสิ่งที่ต้าเป็นที่สำคัญที่สุดคือเมื่อต้าได้รู้จักผู้หญิงคนนี้แล้วเขาต้องการ “เลิก” ซึ่งฝ่ายหญิงก็พร้อมที่จะให้โอกาสและพร้อมที่จะช่วย ภาพลักษณ์ของต้าจึงเป็นภาพของของ “เกย์” ที่ต้องการจะหยุดพฤติกรรมผิดเพศของตนเอง พยายามที่จะประคับประคองชีวิตทั้งของตนเองและของคู่ที่ตนเลือกให้ได้ยาวนานที่สุด ที่สำคัญที่สุดคือเป็น “เกย์” ที่ต้องการที่เห็นหนทางสว่างในการดำรงชีพของตัวเอง และเป็นเกย์ที่โชคดีที่ได้พบกับสิ่งดีๆ ในชีวิต

“ด้ายสีม่วง”

“ด้ายสีม่วง” เป็นเรื่องราวที่ถ้าจะเรียกได้ว่าเป็นตอนต่อของ “ซากดอกไม้” ตามจุดประสงค์ของผู้แต่งดังที่ได้เขียนไว้ก็อาจจะได้ไม่ผิดแต่อย่างไร เพราะผู้เขียนแสดงเจตนาไว้ตั้งแต่ในเรื่อง “ซากดอกไม้” แล้วว่าต้องการจะเขียนนวนิยายไตรภาคเกี่ยวกับชีวิตของ “เกย์” ที่เน้นการเปิดเผยเรื่องราวชีวิตของ “เกย์” เรื่องซากดอกไม้นี้จะเล่าเรื่องราวของ “ประจักษ์” “คเชนทร์” และ “ปฤงคพ” (ซึ่งสามารถแยกออกมาเป็นนวนิยายได้ สามเรื่องอย่างสบายๆ)ดังนั้นหากจะมองในแง่ของการเป็นตอนต่อของ “ซากดอกไม้” ดอกไม้นั้นก็คงต้องบอกว่าการผูกเรื่องหรือการสร้างเรื่องยังไม่น่าสนใจเท่าที่ควร แต่สิ่งที่น่าสนใจคือพฤติกรรมของตัวละครที่มีความเบี่ยงเบนทางเพศ และเนื่องจากใน

เรื่องนี้มีตัวละครที่เป็นรักร่วมเพศจำนวนมากจึงจะขอกล่าวแต่เพียงคนที่มีความสำคัญ และแสดงภาพลักษณ์ของตนเองอย่างชัดเจนที่จะเป็นประโยชน์ในการวิเคราะห์เท่านั้น (การเล่าเรื่องหรือโยงเรื่องจึงอาจจะไม่ประติดประต่อเหมือนซากดอกไม้ได้เท่าที่ควร)

เริ่มต้นด้วย “กุญแจ” เป็น “เกย์” ประเภทที่เรียกว่า “ควีน” คือเป็นหญิง แต่เธอก็สามารถขายตัวให้กับผู้หญิงได้ด้วย กุญแจ ทำงานเป็น แอสคอร์ต หรือ ซึ่งก็คือคนที่ขายตัวเป็นลักษณะเหมือน “ผัวเช่า” ที่ได้กล่าวไปแล้วนั่นเอง กุญแจ เป็นกระเทยที่มั่นคงในความรักคนหนึ่ง เขาหลงรัก “จักษ์” ด้วยใจจริงและต้องการให้ “จักษ์” รักตอบอย่างไรก็ตามเขาก็ไม่ประสบความสำเร็จเพราะสิ่งที่จักษ์ให้ได้นั้นมากที่สุดก็เป็นได้แต่เพื่อน กุญแจ **แสดงให้เห็นภาพของเกย์ที่โหยหาและอยากได้ความรักที่แท้จริง (แต่ท้ายที่สุดก็ไม่ได้) เป็นตัวอย่างของ “เกย์” ที่วนเวียนอยู่ในสัจธรรมของพวก “เกย์” ที่ “ขาย” ว่าไม่ว่าจะได้เงินมามากมายเท่าไหร่ก็หมด เป็น “เกย์” ที่ไม่รู้จักเก็บ แม้ว่าเงินของเธอจะไม่ได้หมดไปกับการบำเรอผู้ชาย(ดังที่จะได้เจอต่อไป)**ก็ตาม แต่ความรักสวยรักงามและใช้ชีวิตอย่างฟุ่มเฟือยทำให้เธอใช้เงินหมดไปกับเรื่องรอบตัวเสียหมด และแม้ว่าภาพที่แสดงออกมาจะบอกว่าเธอสำส่อน เช่นการกล่าวถึงตอนที่ไปหาเหยื่อเด็กในห้างสรรพสินค้าและประกอบกามกิจในห้องน้ำของห้างก็ตาม แต่ทุกครั้งก็เป็นเพราะความผิดหวังหรือความต้องการที่ต้องการและไม่ได้จาก “จักษ์” มากกว่า

“ประจักษ์” เป็นภาพตรงกันข้ามกับกุญแจอย่างสิ้นเชิง “ประจักษ์” ไม่เคยมีความรักที่แท้จริง เป็นแต่เพียงการตอบสนองทางเพศให้ฝ่ายตรงกันข้ามพอใจเท่านั้น เช่น เมื่ออยู่จะมีกามกิจกับกุญแจในช่วงแรกก็จะเป็นเพราะต้องการเอาใจกุญแจเพื่อที่จะนำไปสู่อาชีพให้ใหม่ของตนเองที่จะทำเงินได้มากกว่าการเป็นพนักงานนวด หรือเมื่อเขาเก็บกดจากการต้องไปบริการลูกค้าที่ตนไม่ค่อยจะพอใจก็จะนำเอาความเก็บกดนั้นมาระบายออกกับกุญแจ ซึ่งทำไปเพราะความต้องการระบายความเก็บกดในใจเท่านั้นไม่ใช่ความรักที่มีต่อกุญแจ อย่างไรก็ดี ภาพลักษณ์ของจักษ์นั้นเป็น “เกย์” เพราะความจำเป็น ซึ่งเมื่อมองดูแล้วก็เหมือนจะเป็นข้ออ้างของ “จักษ์” แต่ก็มีเหตุผลพอสมควร แต่ที่สำคัญคือจักษ์ได้แสดงให้เห็นถึงลักษณะสำคัญหรือมนตร์มายาสำคัญของวงการชายรักร่วมเพศว่า เมื่อโดดลงมาในวงการนี้แล้วก็จะต้องติดใจและยากที่จะฉุกตัวเองออกไป โดยเฉพาะในสังคมกรุงเทพที่แหล่งสถานเริงรมย์เฉพาะกลุ่มมีมากมายนับไม่ถ้วน ข้อดีที่สุดของจักษ์คือเป็น “เกย์” คนหนึ่งที่ทำแล้ว “เก็บ” ทำงานเพื่อส่งเสียตัวเองเรียนจริงๆ เป็นคนที่รักอนาคตตัวเองและพยายามที่จะเรียนให้จบ แม้ว่างานที่ทำจะหนักขึ้นหรือเหนื่อยขึ้นก็ตาม เมื่อเรียนจบ “จักษ์” ก็เดินทางกลับบ้านอีกทั้ง “จักษ์” ในอารมณ์ปรกติก็หาได้มีความอยากอย่างไม่มีที่สิ้นสุด เหมือน “ชาติชาครีต์” ที่ต้องหาเรื่องสนองอารมณ์เพศตัวเองในทุกวันไม่ การไปเที่ยวของ “จักษ์” จึงเป็นเหมือนการเปลี่ยนบรรยากาศและความความบันเทิงใจมากกว่า

อีกชีวิตหนึ่งที่พิสูจน์คำว่า “ไม่มีสัจจะในหมู่เกย์” ก็คือพี่พินิตหนึ่งในลูกค้าของจักษ์พี่พินิต เซ็นต์เช็คที่ไม่มีเงินให้จักษ์เพื่อให้จักษ์ดีใจและประพฤติกับตนเป็นอย่างดี ซึ่งแม้ว่าจักษ์จะชั่งใจแล้วก็ตามแต่ก็ยังมีความหวังอยู่ สิ่งที่พฤติกรรมของพี่พินิตบอกเราก็คือไม่ใช่เพียงแต่เกย์หลอกผู้หญิงเท่านั้น เกย์กับเกย์ด้วยกันเองก็ยังหาสัจจะกันไม่ได้ด้วย

ชีวิตของ “จักษ์” ยังคงไม่โลดโผนมากนักเมื่อเทียบกับชีวิตของ “คเชนทร์” ซึ่งมีความน่าสนใจมาก “คเชนทร์” “เป็น” เพราะประสบการณ์เพศครั้งแรกของ คเชนทร์ ที่ได้รับนั้นมาจากผู้ชายซึ่งเป็นเพื่อนที่รักและเข้าใจกันมานาน ทั้งหนึ่งในนั้นก็ยังหลงรัก คเชนทร์ มากด้วย คเชนทร์ เป็น “เกย์” ที่ค่อนข้างหยิ่งในศักดิ์ศรีของตนเอง และแม้ว่า คเชนทร์ จะเที่ยวแต่ก็เลือกเฉพาะคนที่ถูกใจจริงๆ เท่านั้น คเชนทร์ อาจจะมีจุดร่วมที่เหมือนกันกับจักษ์อยู่ประการหนึ่งก็คงจะเป็นเรื่องของการที่มีทรรศนะคติในเรื่องของความรักอย่างหนักแน่น เขาไม่ยินดีที่จะหลับนอนกับคนที่เขาไม่ได้ชอบ เช่น “โตโต้” แต่ที่ต่างไปก็คือ คเชนทร์ ไม่เคยทำร้ายจิตใจของฝ่ายตรงกันข้าม เวลาที่จะปฏิเสธก็จะหาทางหลีกเลี่ยงอย่างอ่อนโยนที่สุดไม่หยาบกระด้างเหมือนจักษ์ที่ชอบด่ากุญแจแรงๆ อย่างเสียๆ หายๆ การเที่ยวของ คเชนทร์ ก็เป็นเหมือนกับที่ “เกย์” ทั่วๆ ไป ไปเที่ยวคือไปเพื่อระบายอารมณ์ออกเท่านั้น ความเหมือนกันอีกอย่างหนึ่งของ จักษ์ กับ คเชนทร์ ก็คงจะอยู่ที่การรักความก้าวหน้าในชีวิต คเชนทร์ มีความมุ่งมั่นที่จะได้ทำงานในระดับที่สูงๆ และที่สำคัญคือเรียนต่อที่เมืองนอกเหมือนกับเอกหนึ่งในเพื่อนสนิทที่ทำให้ คเชนทร์ เป็นเกย์

คเชนทร์ มีความรักกับคนคนหนึ่งชื่อวันฉัตรซึ่ง คเชนทร์ บังเอิญไปเจอระหว่างเที่ยวคืนหนึ่ง วันฉัตร เป็นเกย์ที่มีคน “เลี้ยง” อยู่แล้ว ถึง ๒ คน ที่สำคัญคือเขาเป็น “คิง” เหมือนกันทั้งคู่ ซึ่ง คเชนทร์ ได้รับคำสั่งจากเพื่อนมาว่า(และให้ขอสัญญาว่า)จะไม่ให้ใครเข้าข้างหลัง เพราะเพื่อนสนิททั้งสองของ คเชนทร์ นั้นรู้ดีว่าหากเซนร์เกิดติดใจรสสวาทที่เกิดจากการเข้าข้างหลังแล้วจะยิ่งดิ่งลึกลงไป วันฉัตร เป็นภาพที่ดีภาพหนึ่งของ “เกย์” ที่รู้จักตัดสินใจเลือก และ “เกย์” ที่รู้จักคำว่า “พอ” แม้ว่าในตอนแรกทั้งสองจะมีความสุขดีๆ ด้วยกัน แต่เมื่อวันฉัตรคิดทบทวนถึงคนที่เลี้ยงเขาทั้งสองคนแล้ว เขาก็เลือกที่จะทิ้ง คเชนทร์ ไป ซึ่งเมื่อดูเผินๆ อาจจะเห็นว่า วันฉัตร ทำไปก็เพื่อเงินก็ตามแต่หากพิจารณาให้ดีแล้วส่วนหนึ่งเป็นเพราะเขารู้สึกผิดที่ทรยศต่อคนที่มีบุญคุณต่อตนเอง วันฉัตร จึงเป็นเกย์อีกคนหนึ่งที่ไม่ยอมปล่อยให้อำนาจตัณหาราคะนั้นเข้ามามีอิทธิพลเหนือการ “คิดดี” ของตน

“โตโต้” เป็นอีกคนหนึ่งที่มีความน่าสนใจ โตโต้ เคยเป็นอาจารย์ของ คเชนทร์ และเป็นคนสำคัญที่ทำให้ คเชนทร์ มีงานทำอยู่ทุกวัน รวมไปถึงช่วยให้ คเชนทร์ ได้เลื่อนตำแหน่ง ซึ่งแม้โตโต้จะหวังจาก คเชนทร์ แต่เขาก็ไม่เคยได้รับ โตโต้เสนอภาพลักษณ์ของกระเทยเก่งอีกคนที่ต้องผิดหวังในความรักชีวิตของโตโต้แสดงให้เห็นธรรมชาติของชายชาวดอกไม้อย่างหนึ่งที่ว่า พวกเขานั้นพยายามที่จะสร้างให้ตัวเองมีความสำคัญ เป็นที่นับถือของคนทั่วไป และเมื่อมีความรู้สึกว่าตัวเองถูกลด

ความสำคัญลงก็จะไม่พอใจและไม่สบายใจ ที่สำคัญคือโตโต้เป็นภาพแทนของกระเทยมีอายุที่ไม่มักมากในกามารมณ์ เพราะเมื่อเขาไม่ได้ คเซนทร์ เขาก็ไม่ได้ไประบายออกตามสถานที่บันเทิงทั้งหลาย และที่สำคัญคือเป็นคนที่รู้จักดำเนินชีวิตอยู่อย่างมีความสุขตามอัตภาพของตนเอง พอใจอะไรทำ ไม่พอใจอะไรก็ไม่ทำ

ดังเช่นที่ได้กล่าวไปแล้วว่าหนังสือเล่มนี้เหมือนเอานวนิยาย ๓ เล่มมาเย็บต่อกันก็จะขอกล่าวถึงนวนิยายเล่มสุดท้ายในเรื่องนี้ที่มี “ปฤงคพ” เป็นตัวเอกของเรื่อง ปฤงคพ เป็นเภสัชกรขายยาอยู่ที่ร้านขายยาร้านหนึ่ง สิ่งที่วีระวัฒน์ต้องการนำเสนอผ่าน ปฤงคพ คือภาพของเกย์ที่ต้องการหารักแท้สักคนหนึ่ง ต้องการที่จะลงเอย ไม่ใช่การเสพสุขไปวันๆ ที่ไม่รู้ว่าในอนาคตจะเป็นอย่างไรเท่านั้น ปฤงคพ มีแฟนคนหนึ่งอยู่แล้วชื่อ “มิ้นท์” ซึ่งเรื่องเกิดขึ้นเพราะทั้งสองทะเลาะกันจึงทำให้ปฤงคพ เริ่มกลับมาทบทวนนิยามความรักของตนเอง ในระหว่างนั้นเขาก็ได้เจอกับ วินไท ซึ่งเป็นตัวแปรสำคัญที่ทำให้เขารู้จักคุณค่าของความรักที่แท้จริงไม่ใช่ความใคร่ ที่สำคัญคือสิ่งที่ตัวละครปฤงคพ บอกนั้นคือการสะท้อนว่าชีวิตของชายชาวดอกไม้นั้นแท้จริงไม่ใช่การหาความสุขตามสถานเริงรมย์ของพวกเขา แต่ความสุขที่แท้จริงอยู่ที่การได้เจอใครสักคนที่รักเราแล้วเราก็รักเขาจริงๆ เพราะเส้นทางเดินของชายชาวดอกไม้นั้นเป็นเส้นทางโดดเดี่ยวในตอนต้นทางอาจจะมีคนมาให้เราเลือกได้มากมาย แต่หากเราไม่เลือกใครสักคนสักแต่ว่าจะหาความสุขวันๆ เมื่อเริ่มแก่ลงการจะหาคนที่จะมารักจริงจังหรือดูแลเราจริงๆ นั้นยิ่งยาก ยิ่งความรู้สึกทางกายด้วยแล้วยิ่งไม่ต้องพูดถึง และหากอยากจะได้ความรู้สึกทางกายก็จะต้องเสียเงินไปซื้อหามา ซึ่งความสุขที่ได้ก็เป็นเพียงความสุขที่ฉาบฉวยเท่านั้น ยิ่งถ้าไม่มีเงินก็ยิ่งไม่ลำบาก ชีวิตของ ปฤงคพ จึงสะท้อนให้เห็น เกย์ ที่รู้จักคิดถึงอนาคต และแม้ว่าจะหลงในรูป หรือหลงในของใหม่ แต่ก็รู้จักคิดและไตร่ตรองถึงสิ่งที่กำลังจะเกิดขึ้นข้างหน้าไม่ได้ติดยึดกับความสุขในปัจจุบันเท่านั้น

“วินไท” เป็นตัวละครที่สำคัญที่มาเน้นความคิดในจุดนี้ของ ปฤงคพ วินไทก้าวเข้ามาในชีวิตของ ปฤงคพ เมื่อ ปฤงคพ เริ่มเกิดความระหองระแหงและไม่มั่นใจในความรักของตนกับมิ้นท์ วินไทเป็นตัวละครอีกตัวหนึ่งที่มีความน่าสนใจ นั่นเป็นเพราะอุปนิสัยที่ดูเหมือนเป็นคนโรคจิตของวินไทที่ชอบที่จะทำให้คนอื่นรักและเมื่อเขารักแล้วก็ตีจากไป วินไท นอกจากนั้นเขายังชอบทำให้คู่รักแตกกันอีกด้วย อุปนิสัยอีกอย่างคือการที่เขาชอบทำให้ตัวให้คนที่เขาอยู่ด้วยมีความรู้สึกว่าด้อยกว่าและต้องการเขา ทำให้เขามีอำนาจต่อรองเมื่อใดก็ตามที่จะต้องการได้ หรือไม่ต้องการอะไร เขาพร้อมที่จะบริภาษคนที่เพิ่งหลับนอนไปด้วยเมื่อคืนต่อหน้าคนอื่นในขณะที่เมื่อนินทาต่อหน้าคนอื่นเสร็จก็กลับไปตักตวงหาประโยชน์จากคนที่เพิ่งว่าจบไป นับได้ว่าเป็นคนที่ไร้ซึ่งความรักและคำว่าความรักไม่มีความหมายสำหรับเขาจริงๆ ซึ่งการสร้างวินไทขึ้นมานั้นทำให้สามารถสนับสนุนความคิดของ ปฤงคพ ได้เป็นอย่างดี สิ่งสำคัญที่สุดที่วีระวัฒน์ได้นำเสนอผ่านตัวละครตัวนี้คือ คนประเภทนี้นั้นเขาทำได้กับทั้งชายและหญิง ดังนั้นความรู้สึกเรื่องเพศหรือกิจกรรมทางเพศของเขาจึง

ไม่ต่างอะไรไปกับ “การแปรงฟัน” ที่ดูเหมือนจะเป็นหน้าที่เท่านั้น ไม่เกิดขึ้นด้วยแรงกระตุ้นทางความใคร่ซึ่งเป็นแรงกระตุ้นอย่างหยาบที่สุดที่มนุษย์จะพึงมีก่อนที่จะมีกิจกรรมทางเพศ คนประเภทนี้จึงน่าระวังเป็นอย่างยิ่ง แม้ว่าวีระวัฒน์จะสร้างให้พฤติกรรมเหล่านี้นั้นเป็นผลมาจากการความรู้สึกต่อต้านพ่อใหม่ของวินไทก็ตาม แต่วีระวัฒน์ก็สะท้อนให้เห็นความน่ากลัวของคนเหล่านี้ได้มากทีเดียว

กระเทยสาวแกร่งอีกคนหนึ่งที่น่าประทับใจในเรื่อง “ด้ายสีม่วง” คือ “ด็อตคอม” ด็อต เป็นนางโชว์ในบาร์ซึ่งแม้ว่าจะยังไม่ได้ตัดและเสริม แต่เธอก็เป็นที่ติดอกติดใจของแขก ด็อต เป็นลูกค้าร้านขายยาของ ปฤงคพ ภาพลักษณ์ของ ด็อต คือกระเทยที่รู้จักชีวิตและเข้าใจชีวิต เขาจะพูดกับ ปฤงคพ เสมอๆ ว่าเขาโชคดีเพียงใดที่มีมิ้นท์รัก และพยายามพูดที่จะเชิญชวนให้ ปฤงคพ กลับไปรักมิ้นท์อีกครั้ง นับว่าเธอเป็น เกย์ ฝ่ายดี ด็อต เป็นคนที่รู้จักมีความสุขกับชีวิตของตนเองไม่พยายามหาความทุกข์มาใส่ตนเอง แม้กระทั่งเมื่อเธอรู้ว่าเธอติดเอดส์เธอยังไม่ตระหนกตกใจอะไร ซ้ำยังทำตัวให้เป็นประโยชน์กับสังคมและไม่พยายามแพร่เชื้อของตนเองไปสู่คนอื่น ซึ่งอาจจะนับได้ว่าเธอเป็นกระเทยตัวอย่างในเล่มนี้เลยก็ได้

“นพปฏล” คือ ตัวละครเกย์ตัวสุดท้ายที่ต้องกล่าวถึง เขาเป็นเหมือนชาติชาครีต์ ๒ ที่เข้ามาในชีวิตของจอมขวัญแล้วทำลายชีวิตของจอมขวัญจนยับเยิน ภาพลักษณ์ของ นพปฏล จึงไม่ต่างกับชาติชาครีต์ ที่เป็นคนชั้นสูงในสังคมแล้วพยายามปิดบังตัวเองด้วยการหาเหยื่อมาแต่งงานด้วย จะผิดก็ตรงที่นพปฏล นั้นดูดีกว่าที่ยังคอยเอาใจและแคร์ความรู้สึกของจอมขวัญอยู่บ้างแม้จะไม่รักก็ตาม

เมื่อพิจารณาโดยรวม “ซากดอกไม้” และ “ด้ายสีม่วง” ของวีระวัฒน์ มีความมุ่งหมาย ๒ ประการสำคัญ ประการแรกคือการเปิดโลกที่ปิดบังของชายชาวดอกไม้ ทั้งในแง่ของพฤติกรรม ความคิด และโลกทัศน์ของกลุ่ม “ชายชาวดอกไม้” สู่สาธารณชน เราจะได้เรียนรู้สังคมของพวกเขาเหล่านั้นผ่านงานทั้งสองชิ้นนี้ได้อย่างหมดเปลือก ทั้งด้านดีและด้านร้ายของคนพวกนี้ ที่สำคัญคือการได้มองเห็นวิถีชีวิตและการพยายามดำรงชีวิตอยู่อย่างมีความสุขของคนเหล่านี้ ทำให้เราได้เห็นว่าชีวิตอีกด้านหนึ่งของคนที่สังคมเรียกว่าเกย์นั้นเป็นอย่างไร วีระวัฒน์ ได้นำเสนอ “เกย์ดี” “เกย์ชั่ว” หลากหลายรูปแบบให้เราได้เห็นให้เราได้ศึกษา และที่สำคัญคือให้เราได้เรียนรู้ชีวิตที่แท้จริงของพวกเขาส่วนใครจะเห็นใจ เอน็จอนาจ สมเพศ เวทนา หรือยินดี กับพฤติกรรมของคนเหล่านี้ก็ตามแต่อัตวิสัยของแต่ละคน แต่มองในแง่ของการเสนอภาพชีวิตที่ถูกปิดบังของชาวดอกไม้เหล่านี้แล้ว วีระวัฒน์ นับว่าประสบความสำเร็จได้อย่างยอดเยี่ยม

ประการที่ ๒ คือการบอกกับสังคมกลายๆ ว่า แม้ว่าสังคมจะพยายามเปิดให้คนเหล่านี้มีส่วนในสังคมได้มากเพียงใด แต่ในส่วนลึกๆ ของสังคม ในส่วนย่อยที่สุดของสังคมแล้ว ความผิด

ปรกติทางเพศเหล่านี้ก็ยังคงเป็นข้อรังเกียจและไม่พึงประสงค์อยู่ดี เราอาจรับได้ถ้าเห็นลูกหลานคนอื่น “เป็น” หรือเรามีความสนุกสนานและทึ่งในความสามารถของ ชายชาวดอกไม้ในทีวี แต่หากลูกหลานของเรา “เป็น” เองมันก็ยากที่จะยอมรับ วีระวัฒน์เหมือนกับจะบริภาษสังคมอยู่กลายๆ ว่าแสร้งยอมรับคนพวกนี้เพื่อให้ตนดูดี เพื่อให้สังคมดูดีเท่านั้น ให้ดูเหมือนว่าเป็นสังคมที่ทุกคนมีสิทธิเท่าเทียมกันเท่านั้น แต่ในระบบคิดลึกๆ ของสังคมแล้วยังยากที่จะยอมรับคนเหล่านี้ ทำให้คนหลายๆ คนต้องตกมาเป็นเหยื่อของคนเหล่านี้เพื่อจะปิดบังสิ่งที่สังคมกีดกัน เหนือไปกว่านั้น วีระวัฒน์ ยังบอกกับสังคมอีกว่าคนเหล่านี้นับวันก็ยิ่งจะเพิ่มจำนวนมากขึ้นเรื่อยๆ โดยเฉพาะในสังคมที่ความรักความอบอุ่นในครอบครัวขาดหายไป

โลกทัศน์ที่สำคัญที่วีระวัฒน์เสนอคือ มองว่า “เกย์” เป็นหน่วยหนึ่งของสังคมที่สังคมไม่สามารถปฏิเสธเขาได้ สิ่งสำคัญคือสังคมจะเข้าใจพวกเขาเหล่านี้ได้อย่างไร และจะอยู่ร่วมกับพวกเขาเหล่านี้ได้อย่างไร

ในอีกทางหนึ่งวีระวัฒน์เสนอว่าความสุขของ “เกย์” นั้นไม่ได้อยู่ที่การตอบสนองความต้องการทางเพศของตัวเองเท่านั้น มีอะไรอีกมากมายที่เกย์สามารถทำได้และเขาก็เชื่อว่าทำได้ดีด้วย ดังนั้นจึงขึ้นอยู่กับว่า เกย์ เหล่านั้น เลือกที่จะทำให้ตนเองมีคุณค่าเพิ่มขึ้นในด้านของชีวิต และประโยชน์ของสังคมหรือไม่ ในตอนท้ายเรื่อง “ซากดอกไม้” สันติภาพได้ร่วมกับภรรยาตั้งชมรมเพื่อดูแลผู้สูงอายุขึ้น นับว่าเป็นกิจกรรมที่ช่วยเหลือสังคมได้เป็นอย่างดี หรือในตอนท้ายของ “ด้ายสีม่วง” งานที่ด็อตอุทิศตัวทำให้กับชมรมด้ายสีม่วงนั้นเป็นประโยชน์กับสังคมได้มาก ดังนั้นจึงมีอะไรๆ สร้างสรรค์สำหรับเกย์อีกมากมาย ติดอยู่แต่ว่าจะเลือกที่จะทำหรือไม่เท่านั้น

<u>“เส้นทางที่ว่างเปล่า”</u>

ภาตา เขียนนวนิยายที่มีแก่นเรื่องคล้ายกับวีระวัฒน์คือเรื่อง “สามีมีสามี” ตัวละครหลักของภาตาคือ “ทศวรรษ” ซึ่งเป็นตัวแทนของเกย์ที่มีความทะเยอทะยานสูงยอมที่จะแลกความรู้สึกของตนเองกับเงินและงาน ในส่วนหนึ่งนั่นเป็นเพราะครอบครัวที่อัตคัดแล้นแค้นของเขาทำให้เขาเห็นคุณค่าและความสำคัญของเงิน นพปฏล ใช้ “รักษ์” เป็นเครื่องมือช่วยให้ชีวิตของเขาในเวลาเรียนมีความสุข มีความสมบูรณ์แบบ จนแม้กระทั่งเมื่อจบออกมา “รักษ์” ก็ยังเป็นคนให้โอกาสเขาทำงานในบริษัทของพ่อ จนเมื่อเขาเห็นช่องทางที่ดีกว่า เขาจึงสลัดรัก “รักษ์” คู่เกย์ที่ให้โอกาสในชีวิตเขาไปหาเหยื่อรายใหม่คือ พริ้มเพรา เพราะบริษัทของพ่อพริ้มเพราใหญ่โตและให้สิ่งที่เขาต้องการได้มากกว่า สิ่งสำคัญสิ่งหนึ่งที่ทศวรรษเป็นและแตกต่างชาติ คือเมื่อเขามีลูกเขารักและสนใจลูกเขาเป็นอันมาก เพราะเขามีความคิดว่าที่เขาต้องมาประสบชะตากรรมเช่นนี้เพราะขาดความอบอุ่นในวัยเยาว์ เขาจึงคิดที่จะชดเชยให้กับลูกของเขาเอง

เรื่องยุ่งๆ เกิดขึ้นเมื่อพริ้มเพรา(ภรรยา)รู้ว่าเขา “เป็น” แม้แรกๆ พริ้มเพราพยายามที่จะทำใจและอยู่ร่วมกับเขาแต่เพราะทศไม่สามารถเปลี่ยนพฤติกรรมของเขาได้จึงต้องเกิดการทะเลาะและนำไปสู่จุดแตกหักในที่สุด ระหว่างนั้นเองที่ทศกลับไปหารักษ์และทำทุกวิถีทางที่จะขอคืนดีกับรักษ์แต่ก็ไม่เป็นผลสำเร็จ จนในที่สุดเขาก็ไม่ได้ทั้งรักษ์ และก็ต้องสูญเสียพริ้มเพราไปด้วย

ภาพลักษณ์ของตัวละคร “เกย์” ภาตา ที่นำเสนอแม้ว่าจะมีส่วนคล้ายกับวีระวัฒน์แต่ก็ต่างกันโดยสิ้นเชิง “ทศวรรษ” เป็นคนที่มีทั้งความฉลาด ความทะเยอทะยาน หายนะที่เกิดขึ้นเป็นเพราะความโลเลไม่แน่นอนของจิตใจของเขาเอง ในขณะที่เขาต้องการประคองครอบครัวให้มีความสุขเหมือนครอบครัวอื่นทั่วไป แต่เขากลับทำลายมันลงด้วยตัวเอง ในขณะที่พริ้มเพราะเปิดโอกาสให้แก้ตัวแต่เขาก็ไม่เลือกที่จะคว้าโอกาสนั้นไว้ จนเมื่อสายไปแล้วจะมาขอโอกาสอีกครั้งก็ยากที่พริ้มเพราจะให้ ทศวรรษมีเพชรอยู่ในมือมีคนที่เขารักและรักเขาด้วยใจจริงอย่างรักษ์แต่เขาก็ไม่เลือกที่ใช้ชีวิตกับรักษ์ **ดังนั้นหายนะที่เกิดขึ้นกับทศวรรษจึงเป็นเพราะตัวของเขาทำตัวของเขาเอง ไม่ใช่เป็นเพราะคนอื่นหรือสังคมทำให้เขาเป็น**

ตัวละคร “เกย์” ที่สำคัญอีกคนหนึ่งคือ “รักษ์” รักษ์เป็นเกย์ที่มีความรักแล้วอกหักและเข็ดหลาบกับความรักครั้งนั้น แม้ว่าทศวรรษจะเป็นรักครั้งแรก และเมื่อทศมาขอคืนดีใจเขาก็เอนเอียงอยู่บ้างก็ตาม แต่ด้วยความที่ เข็ดหลาบในเรื่องความรักและไม่อยากจะผิดหวังอีกเขาจึงห้ามใจตัวเองไว้ได้ และหันกลับไปรักกับคนที่รักเขาที่ตัวเขาจริงๆ ไม่ใช่เพื่อเงินและความสุขสบาย

“พนัส” เป็นตัวละคร “เกย์” อีกคนหนึ่งที่มาเป็นตัวเชื่อให้เรื่องร้ายๆ จบลง “พนัส” เป็นเกย์ประเภทต้องการแย่งชิงของทุกอย่างมาเป็นของตัวเอง เมื่อเขาไม่ได้ทศดังใจก็ทำทุดวิถีทางที่จะได้พนัส แสดงภาพลักษณ์ของเกย์ที่สำคัญ ที่ว่าคนพวกนี้เวลารักใครก็รักจริงรักหัวปักหัวปำ รักเอาเป็นเอาตาย แม่เมื่อแค้นใครขึ้นมาก็สามารถฆ่าได้อย่างเลือดเย็น เหมือนกับที่เขาบอกว่า ความรักของคนกลุ่มนี้รุนแรงเหลือเกิน

เมื่อมองในแง่ของโลกทัศน์ของกวี “ภาตา” กับ “วีระวัฒน์” มีโลกทัศน์ในการมองชีวิตของชายชาวดอกไม้คล้ายๆ กันนั่นคือจุดมุ่งหมายของชีวิต หรือจุดสำคัญของชีวิตของชายชาวดอกไม้ไม่ได้อยู่ที่กามตัณหา ไม่ได้อยู่ที่รสรักลีลารักที่โหยหาใฝ่ฝัน ความสุขที่แท้จริงคือการได้อยู่กับคนที่รักและเข้าใจในสิ่ง “เกย์” เป็น และพร้อมที่จะให้โอกาส “เกย์” ด้วยกัน เหมือนที่รักษ์กำลังเริ่มต้นชีวิตใหม่กับวิกฤชด้วยความรัก ประเด็นที่สำคัญคือเงินไม่สามารถซื้อทุกสิ่งได้ ดังนั้นการมีเงินมากแต่ขาดความรักที่แท้จริงก็ไร้ประโยชน์ ซึ่งท้ายที่สุดก็ต้องเหมือนกับ ทศวรรษที่แม้แต่นอนป่วยอยู่ก็ไม่มีใครที่จะสนใจมาเยี่ยม ที่มีเงินมากเท่าไหร่ก็ไม่สามารถซื้อใจพริ้มเพรา รักษ์ ให้มาเยี่ยมได้ คงมีแต่ความรักที่เขามีให้ลูกที่ทำให้ลูกบูมเป็นคนเดียวที่กระตือรือร้นมาเยี่ยมเขา นั่นเพราะเขาใช้รักซื้อใจลูกบูมได้นั่นเอง

แต่หากจะมองในแง่ของการประกอบสร้างจะเห็นได้ว่าแม้ภาษาที่ภาตาใช้จะดีกว่าที่วีระวัฒน์ใช้เขียน แต่ในแง่ของโครงเรื่องการผูกเรื่องหรือสีสันของเรื่องนั้น งานของภาตาไม่ค่อนน่าสนใจเท่าไหร่ ทั้งยังมีความรู้สึกว่ายังดำเนินเรื่องตามขนบเดิมของวรรณกรรมเมียน้อยเมียหลวงอยู่ แต่ต่างกันตรงที่เปลี่ยนตัวละครให้เป็นเกย์เท่านั้น

<u>“นกแปลกฟ้า”</u>

“นกแปลกฟ้า” ของ มธุริน อาร์ม สมิทธิ์ เป็นนวนิยาย “เกย์” ยุคใหม่ที่เสนอภาพลักษณ์ของเกย์ในมุมมองของความขัดแย้งทางความคิดภายในใจของเกย์ เนื้อหาส่วนใหญ่ของเรื่องจึงเป็นการเล่นกับความคิด จินตนาการ และความรู้สึกของเกย์ โดยการเสนอภาพตรงกันข้ามระหว่างเกย์ ๒ คนคือ “ซองพลู” และ “ปั้นสิบ” เรื่องนกแปลกฟ้าเป็นเรื่องจากมุมมองของซองพลู ที่รู้สึกโดดเดี่ยวในชีวิตเกย์และในขณะเดียวกันก็รู้สึกอจฉา อิจฉาคนที่เป็นเกย์แล้วสามารถแสดงออกได้อย่างปั้นสิบ

“ซองพลู” เติบโตมาจากครอบครัวของบ้านที่มีพ่อแม่ครบถ้วน พร้อมกับความเป็นอยู่ที่สบายพอสมควรตามรูปแบบของชนชั้นกลางทั่วไป “ซองพลู” “เป็น” เพราะการเลี้ยงดูของพี่เลี้ยงที่ไม่เปิดโอกาสให้เขาได้ใช้ชีวิตอย่างลูกผู้ชาย และไม่มีแบบที่ดีเพราะความห่างไกลกันระหว่างพ่อกับเขา แต่อย่างไรก็ดีชีวิตของ ซองพลู เป็นการเสนอภาพลักษณ์ของ “เกย์” ที่เก็บกดความรู้สึก ความในใจของตัวเอง แม้ว่าในช่วงหลังจะพยายามเปิดตัวมากขึ้นก็ตามแต่ก็ทำไม่ได้เต็มที่ ภาพลักษณ์ของ “เกย์” ที่ต้องระทมทุกเพราะไปรักคนที่เขาไม่ได้ “เป็น” และไม่คิดจะเป็น

ในขณะที่ “ปั้นสิบ” เป็นตัวแทนของ “เกย์” ที่เปิดตัวอย่างไม่อายใคร เขาทำอะไรๆ ได้ตามที่ใจคิดและมีอิสระเสรีอย่างสมบูรณ์ ชีวิตของปั้นสิบทำให้ซองพลูอิจฉา เพราะปั้นสิบสามารถทำอะไรก็ตามได้อย่างที่ใจของตนเองคิดในขณะที่เขาเป็นไปในทางกลับกัน

ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่าเรื่องนี้เน้นไปที่การเล่นกับความคิดความคิดของ ตัวละครเกย์ที่ต้องเก็บกดความรู้สึกของตนเองเมื่อต้องเจอกับสถานการณ์ต่างๆ ในช่วงต้นส่วนใหญ่จึงเป็นการเล่าถึงทรรศนะของซองพลูในรูปแบบการเล่าโดยมธุรินแสดงตนว่าเป็นผู้รู้จิตใจ ความรู้สึกนึกคิด ของซองพลูทุกอย่าง เรื่องเริ่มมีความน่าสนใจในช่วงท้ายของเรื่องเมื่อพ่อของซองพลูรู้ว่าลูกของตัวเอง “เป็น”

เมื่อรู้ว่าลูกตัวเอง “เป็น” สิ่งที่ มธุริน นำเสนอผ่านภาพของคุณเศรษฐการนั้นเป็นข้อเสนอที่น่าสนใจเป็นอย่างยิ่ง พ่อของซองพลูพยายามที่จะหาข้อมูลเพื่อที่จะทำความเข้าใจกับสิ่งที่ลูกเป็น ซึ่งนั่นเป็นสิ่งที่สำคัญที่สุดที่พ่อควรจะกระทำเมื่อรู้ว่าลูกเป็น แม้ว่าจุดประสงค์ในตอนแรกๆ ของการหาข้อมูลเป็นไปเพื่อที่จะต้องการแก้ไขในสิ่งที่ซองพลูเป็น แต่เมื่อรู้ว่าไม่สามารถแก้ไขได้ ก็พยายามเข้าใจและเรียนรู้ที่จะปรับตัวให้สามารถใช้ชีวิตอยู่ร่วมกับซองพลูได้ รวมทั้งการที่พ่อไปหาข้อมูลเกี่ยวกับชีวิตของชายชาวดอกไม้จนเข้าใจนั้น ทำให้เขารู้จักที่จะสอนรู้จักที่จะเลือกสิ่งที่ดีและกันสิ่ง

ที่ไม่ดีในชีวิตของชายชาวดอกไม้ให้ลูกของเขา และการที่พ่อเข้าใจในชีวิตของเขาทำให้พ่อกลายเป็นที่ปรึกษาที่ดีที่สุด ซึ่งแน่นอนว่าคำปรึกษาที่พ่อจะให้นั้นย่อมเป็นสิ่งที่จะทำให้ชีวิตของผู้เป็นลูกผู้เดินทางมาบนถนนสายสีม่วงนั้นอยู่ได้อย่างมีความสุข

โลกทัศน์ที่สำคัญของมธุรินคือการนำเสนอว่า เราจะทำอย่างไรที่จะทำให้เราอยู่ร่วมกับคนอย่างซองพลูได้อย่างมีความสุข ยิ่งโดยเฉพาะถ้าคนใกล้ตัวเรา “เป็น” สิ่งที่เราจะต้องทำคือเข้าใจในชีวิต เข้าใจในจิตใจของคนเหล่านี้ เพราะแน่นอนที่สุดพฤติกรรมแบบนี้ไม่มีใครต้องการจะเป็นตั้งแต่เกิด แต่เมื่อเขาเป็นแล้วเราก็ไม่ควรที่จะไปซ้ำเติมตอกย้ำความทุกข์ของเขาอีก ที่สำคัญคือหากไม่ให้กำลังใจก็อย่าไปตอกย้ำให้คนเหล่านี้รู้สึกเจ็บมากไปกว่าที่พวกเขารู้สึกอยู่เลย ซึ่งนั่นเป็นเพียงคำร้องเล็กๆ น้อยๆ ของพวกเขา

เรื่องนี้ดังที่ได้บอกไปแล้วว่าโดดเด่นในเรื่องของการบรรยายสภาพจิตใจและความรู้สึกน้อยเนื้อต่ำใจของชายชาวดอกไม้เสียมากกว่าที่เน้นไปที่โครงเรื่องที่ผาดโผนโจนทยานเหมือน ๓ เรื่องที่ผ่านมา ดังนั้นจะคำลอกคำพูดบางคำของตัวละครที่เห็นว่าน่าสนใจเผื่อจะเรียนน้ำย่อยให้ท่านผู้อ่านได้ไปตามเรื่องราวของซองพลูบ้าง

> “แววตาเช่นนี้เองที่เป็นแววตาของเพศแม่ เพียงแต่อารมณ์ขันอันโหดร้ายของธรรมชาติได้ยักย้ายสิ่งที่ควรจะมีอยู่ในสตรีเพศ มาใส่ไว้เสียในร่างกายของบุรุษ เพื่อจะให้บุคคลอื่นๆ จำนวนมากกว่า หยอกล้อ หัวร่อเล่น และชี้หน้าหาว่าพวกเขาผิดปรกติ”
>
> “ครูอินทร์บอกให้ผมอยู่ห่างๆ พลูเอาไว้...อย่างน้อยก็ไม่ให้อยู่กันสองต่อสองในที่ไม่เปิดเผย ครูอินทร์อรกลัวว่าพลูจะทำอะไรผม...ถ้อยคำบอกเล่าของเพื่อนทำให้ซองพลูรู้สึกอยากจะกรีดก้อง อยากจะร้องตะโกนออกไปดังๆ ว่าเขาไม่ได้เป็นโรคติดต่อที่น่ารังเกียจ การเป็นคนผิดเพศมิใช่โรคระบาดที่สามารถแพร่เชื้อร้ายให้ใครได้”
>
> “เป็นความรู้สึกเศร้าสลดที่มีความผิดหวังเป็นพื้นฐาน ผิดหวังที่ตัวเองเฝ้าฟูมฟักกล่อมเห่ลูกน้อมมาตั้งแต่แรกออกจากเปลือกกล่อมเกลี้ยงเลี้ยงดูด้วยความหวังที่จะเห็นลูกเติบโตและกลายเป็นนกกาเหว่า แต่แล้วลูกน้อยซึ่งตัวเองคิดว่าเป็นลูกกาเหว่านั้นกลับงอกปีกงอกขนกลายเป็นอีกาสกปรก...”
>
> “เกย์บางคนเข้มแข็ง...มีชีวิตอยู่ได้เหมือนผู้ชายและผู้หญิงที่เป็นโสด ถ้าหากเธอจะคิดว่าชีวิตแบบนี้เป็นชีวิตที่ทุกข์ นั่นเป็นเพราะว่าเธอคิดแทนและทุกข์แทน”
>
> “ชีวิตเป็นสิ่งมหัศจรรย์ไม่น้อย เพียงแค่เรารู้จักจะรักมนุษย์”

"เก็บเอาไว้เถอะพลูเก็บเขาไว้ในความทรงจำ พ่อเข้าใจดีว่านั่นเป็นรักครั้งแรกของลูก เป็นความบริสุทธิ์งดงามที่ควรค่าจะรักษาไว้เพื่อหล่อเลี้ยงหัวใจในวัยที่เราเฒ่าชราลง"

<u>"เสียงเพรียกจากซีกชีวิต"</u>

แท้จริงแล้วเรื่องนี้แทบจะไม่ได้มีเรื่องราวที่ซับซ้อนหรือยุ่งยากมากมายอะไรเลยก็เป็นเรื่องของคนสองคนคือไตรรงค์และสินธูที่พยายามที่จะใช้ชีวิตร่วมกัน แต่ความน่าสนใจอยู่ตรงที่ตัวละครฝ่ายชายนั้นเป็นเกย์ซึ่งมีคู่แฝดเป็นชายแท้

ไตรรงค์ "เป็น" เพราะอาแท้ๆ ของเขาเลือกเขาเป็นเหยื่อกามารมณ์ในช่วงวัยเด็กของเขาซึ่งนั่นทำให้น้องชายฝาแฝดของเขารอดจากการ "กลายเป็น" เกย์ ชีวิตของ ไตรรงค์ **แสดงให้เห็นภาพของคนที่เป็นแล้วพยายามที่จะเลิก และเริ่มต้นชีวิตใหม่อย่างผู้ชายปรกติธรรมดา** และเรื่องราวก็เป็นไปได้ด้วยดีเขาครองรักอยู่กับสินธูได้มาเป็นเวลานานหลายเดือน แม้ว่าจะไม่ได้ร่วมหลับนอนกัน(แม้ในตอนท้ายจะร่วมหลับนอนกันแต่ไตรรงค์ไม่สามารถทำให้สินธูมีความสุขได้ก็ตาม) แต่ทั้งสองคนก็ครองคู่อยู่กันได้ด้วยความรักเป็นอย่างดี

จนกระทั่งเมื่อธงภักดิ์น้องชายฝาแฝดของตนเดินทางกลับมาบ้าน ธงภักดิ์ถูกใจในตัวของสินธูจึงอาศัย ความได้เปรียบในแง่ที่เป็นชายที่ "สมบูรณ์" กว่าแย่งคนรักของพี่ไป แม้ว่าเรื่องนี้ไม่ได้แสดงภาพลักษณ์ของชีวิต "เกย์" ได้ดีเท่ากับสี่เรื่องที่ผ่านมา เพราะภาพที่บรรยายตลอดทั้งเรื่องนั้นเป็นการพูดถึงการพยายามต่อสู้กับจิตใจของ ไตรรงค์ เป็นหลักก็ตาม แต่สิ่งที่น่าสนใจและที่ต้องชมเชยเป็นอย่างมากคือการรู้จักผูกเรื่องและการใช้ภาษาให้ผู้เสพรู้สึกสงสารในชะตาชีวิตของไตรรงค์ เริ่มด้วยสิ่งที่ ไตรรงค์ "เป็น" นั้นเขาไม่ได้เป็นคนเลือก ทั้งยังถูกยัดเยียดให้อีก และที่สำคัญคือสิ่งที่เขาพยายามถามกับตัวเองว่าทำไมต้องเป็นเขา เมื่อเขาเริ่มที่จะพยายามหาย พยายามที่จะเลิกคิด ซึ่งแม้ว่าวันจะยากแต่ก็ไม่น่าจะยากเกินความสามารถของเขา และเขาก็ได้พบกับผู้หญิงคนหนึ่งที่เขารักและอยากรู้ร่วมด้วยจริง ซึ่งฝ่ายหญิงก็ไม่ปฏิเสธ ในขณะที่ความสัมพันธ์ของเขาและเธอค่อยๆ พัฒนาไปในทางที่ดีนั้น กลับมีฟ้าผ่าเปรี้ยงลงมากลางระหว่างเขาทั้งสองคน น้องชายคนเดียวของเขามาแย่งคนที่เป็นเสมือนทั้งดวงใจและโอสถที่จะรักษาเขาในขณะนี้ โดยไม่ได้คิดถึงน้ำจิตใจของคนที่เป็นพี่เลย ทั้งๆ ที่น้องรู้ว่าพี่พยายามที่จะหาย และรู้ว่าผู้หญิงคนนี้จะช่วยพี่ได้แต่ก็เอาความต้องการของตนเองมาฉกฉวยแย่งชิงสิ่งมีค่าของพี่ไป แม้ว่าน้องจะยกเหตุผลมาอ้างว่าผู้หญิงมีสิทธิ์ที่จะได้เลือกชีวิตของตนเองก็ตาม แต่สิ่งที่น้องทำนั้นเหมือนเป็นการฆ่าพี่ชายทางอ้อม ในฐานะผู้อ่านจะมีความรู้สึกว่าที่ ไตรรงค์ เป็นอย่างนี้ส่วนหนึ่งก็มีบุญคุณกับน้องเหมือนกัน เพราะถ้า "อา" คนนั้นเลือกน้องคนที่จะเสวยสุขในวันนี้ก็คงจะเป็นพี่ และซ้ำร้ายไปกว่านั้นคือผู้หญิงที่ดูใจกันมา ๖ เดือนกลับเห็นน้องซึ่งดีกว่าเพราะเอาเรื่อง "กามตัณหา" มาตัดสินเพียงเท่านั้น หากจะใช้แนว

คิดวรรณคดีแบบคลาสสิกเข้ามาวิจารณ์เรื่องนี้ก็อาจจะนับได้ว่าเรื่องนี้เป็น "โศกนาฏกรรม" ที่ดีอีกชิ้นหนึ่งของวรรณกรรมไทยก็ว่าได้

<u>บทส่งท้าย</u>

สิ่งที่ได้จากการศึกษานวนิยายที่ให้นิยามว่าเป็นนวนิยายยุค "กระเทยกร้านชีวิต" ทั้ง ๕ เรื่องนั้นทำให้เห็นภาพลักษณ์ที่แตกต่างไปจากภาพที่เราเคยเห็นในอดีต เราได้เห็น "เกย์" ร้ายๆ มากมาย ในขณะที่เราก็เห็น "เกย์" ดีๆ อีกเยอะ แม้ว่าเรื่องราวของเหล่าชาวดอกไม้ที่ถ่ายทอดผ่านนวนิยายทั้ง ๕ เล่มนั้นดูเสมือนว่าจะเน้นไปในเรื่องการกล่าวถึงการหาความสุข(สุขนิยม)และกิจกรรมทางเพศของคนเหล่านี้ก็ตาม แต่ในทางหนึ่งนวนิยายเหล่านี้ได้เปิดโลกทัศน์ของผู้เสพที่เป็นคนนอกอย่างเราได้เข้าไปเรียนรู้ ได้เข้าใจในความคิดของชายชาวดอกไม้เหล่านี้มากยิ่งขึ้น เพราะเพศที่สามนี้ได้เข้าไปแทรกตัวอยู่ในทุกอาชีพ ทุกชนชั้น และทุกกลุ่มชน เพียงแต่เขาจะแทรกตัวได้อย่างกลมกลืนหรือไม่เพียงใดเท่านั้น

"คุณ" ที่สำคัญของการศึกษาวรรณกรรมของชายชาวดอกไม้นี้ ทำให้เราได้เห็นคุณค่าของหน่วยครอบครัวซึ่งแม้ว่าจะเป็นหน่วยที่เล็กแต่ก็เป็นหน่วยที่มีความสำคัญที่สุด ชายชาวดอกไม้หลายคนเป็นเพราะสถาบันครอบครัวไม่แข็งแกร่งพอ ต้องทุกข์ใจเจ็บปวดในชีวิตเพราะสถาบันครอบครัวไม่เข้าใจเขาในสิ่งที่เขาเป็น ดังนั้นมันจึงเป็นกระจกบานสำคัญบานหนึ่งที่สะท้อนให้เห็นความสำคัญของครอบครัว

ภาพสะท้อนอีกอย่างหนึ่งที่สำคัญคือการเพิ่มขึ้นของสมาชิกของชาวดอกไม้นั้นนับวันยิ่งจะมีมากขึ้น ไม่ว่าจะเป็นทฤษฎีที่กล่าวว่าเป็นเพราะสังคมให้ความยอมรับมากขึ้น พวกเขาจึงกล้าเปิดตัวมากขึ้น หรือเป็นเพราะจำนวนมันเพิ่มขึ้นจริงๆ แต่สิ่งที่น่าสนใจและน่าให้ความสำคัญเป็นอย่างยิ่งคือมีคนที่เข้ามาในวงจรนี้เพราะความจำเป็น หรือเพราะอ้างว่าจำเป็น ซึ่งคนประเภทนี้นับว่าอันตรายต่อ "เกย์ดี" ดังนั้นเมื่อเกย์คนใดที่ได้อ่านนวนิยายพวกนี้แล้วก็ควรจะเริ่มคิดและพิจารณาถึงรูปแบบการดำเนินชีวิต ทั้งในปัจจุบันและอนาคต เพื่อไม่ให้ถูกหลอกจากคนที่เห็นแก่ได้โดยไม่คิดถึงจิตใจของผู้อื่น "เราขอเตือนท่านด้วยความเห็นใจชีวิตของชาวดอกไม้อย่างท่านด้วยความหวังดี"

ที่สำคัญคือการอ่านนวนิยายทั้ง ๕ เล่มนี้คงจะพอทำให้เราอยู่ร่วมกันกับ "เกย์" ได้ในสังคมได้อย่างรู้อกรู้ใจรู้ความคิดในใจของเขาได้เพิ่มมากขึ้น เพื่อที่พวกเขาจะได้ไม่ต้องลุกขึ้นมาตั้งคำถามว่า "ถ้าเกย์ไม่อยู่กับเกย์แล้วเกย์จะอยู่กับใคร" (ก็อยู่กับพวกเรานี่ไง)

ขอความสุขสวัสดีจงมีแด่เกย์ลยานมิตรทุกท่าน

ขบวนการทางสังคมกับการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ: ศึกษาการเคลื่อนไหวคัดค้านการสร้างเขื่อนน้ำโจน จังหวัดกาญจนบุรี (พ.ศ.2525-2531)[1]

โดม ไกรปกรณ์[¥]

ความนำ

บทความนี้พยายามที่จะพิจารณาและทำความเข้าใจปฏิสัมพันธ์ระหว่างขบวนการทางสังคมกับการจัดการทรัพยากรธรรมชาติบนฐานคิดที่ว่าการจัดการทรัพยากรธรรมชาติในสังคมไทยมีลักษณะของ "ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง" โดยที่ขบวนการทางสังคมที่ปรากฏขึ้นเป็นความพยายามที่จะสร้างทางออกจากความรุนแรงในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติของกลุ่มคนที่ก่อตัวเป็นขบวนการทางสังคม ซึ่งจะพิจารณาจากกรณีการเคลื่อนไหวคัดค้านการสร้างเขื่อนน้ำโจนจังหวัดกาญจนบุรีในช่วงปี2525-2531 โดยพิจารณาว่าขบวนการทางสังคมประกอบด้วยคนกลุ่มใด มียุทธวิธีในการเคลื่อนไหวอย่างไรและผลของการเคลื่อนไหวเป็นอย่างไร

ความรุนแรงในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติของรัฐไทย

กล่าวได้ว่านับตั้งแต่มีการสถาปนารัฐสมัยใหม่ในสมัยรัชกาลที่5เรื่อยมากระทั่งปี2500 การจัดการทรัพยากรธรรมชาติของรัฐไทยเป็นการจัดการภายใต้แนวคิดที่ว่าทรัพยากรทั้งหมดเป็นของรัฐ รัฐมีอำนาจเด็ดขาดสูงสุดในการจัดการโดยที่การขยายอำนาจรัฐเข้าไปจัดการทรัพยากรในระยะนี้ยังมีไม่มากนัก ครั้นย่างเข้าสู่กระบวนการ"พัฒนา" ตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติซึ่งได้รับอิทธิพลจากสหรัฐอเมริกาคือ นับตั้งแต่ทศวรรษ2500เป็นต้นมา การจัดการทรัพยากรได้คลี่คลายจากการมองว่าทรัพยากรธรรมชาติเป็นสมบัติของรัฐมาสู่การจัดการภายใต้แนวคิดที่ให้ความหมายว่าทรัพยากรธรรมชาติเป็นสิ่งที่รัฐต้องนำมาใช้ประโยชน์สูงสุดเพื่อการขยายตัวทางเศรษฐกิจ โดยรัฐได้ขยายอำนาจเข้าไปควบคุมการใช้ทรัพยากรอย่างเข้มข้นขึ้น

รวมไปถึงการที่รัฐได้จำกัดให้คนกลุ่มที่มองว่ามีศักยภาพที่จะใช้ทรัพยากรให้ได้ประโยชน์/มีประสิทธิภาพสูงสุดและก่อให้เกิดรายได้ที่เป็นตัวเงินแก่รัฐมากที่สุด สามารถเข้าถึงและใช้

---

[1] ประเด็นและเนื้อหาส่วนใหญ่เก็บความและปรับปรุงเพิ่มเติมจากวิทยานิพนธ์ของผู้เขียนที่กำลังทำอยู่เรื่อง "ขบวนการสิ่งแวดล้อมในสังคมไทยระหว่างพ.ศ.2525-2540: ศึกษาการเคลื่อนไหวคัดค้านโครงการเขื่อนน้ำโจน เขื่อนแก่งกรุงและเขื่อนปากมูล" ด้วยข้อจำกัดด้านปริมาณของบทความ ในที่นี้จึงละรายละเอียดเกี่ยวกับโครงการเขื่อนน้ำโจนและบางส่วนของการเคลื่อนไหว

ซึ่งผู้เขียนจะเสนอในวิทยานิพนธ์ ขอขอบพระคุณผศ.ดร.สุธาชัย ยิ้มประเสริฐ ที่ให้คำแนะนำและไม่จำกัดกรอบในการคิด รวมทั้งรศ.ฉลอง สุนทราวาณิชย์ ที่กรุณาช่วยตรวจแก้บทคัดย่อ อย่างไรก็ตามความบกพร่องเป็นความรับผิดชอบของผู้เขียน

[¥] นิสิตปริญญาเอก สาขาประวัติศาสตร์ ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ประโยชน์จากทรัพยากรได้อย่างเต็มที่ ในขณะที่มองไม่เห็นคุณค่าของทรัพยากรธรรมชาติที่มีต่อชีวิตประจำวันของคนจำนวนมากที่มีวิถีชีวิตแนบแน่นกับทรัพยากรธรรมชาติ[2]

ประเด็นสำคัญของการจัดการทรัพยากรธรรมชาติของรัฐไทยนับตั้งแต่การสถาปนารัฐสมัยใหม่-กระบวนการพัฒนาประเทศตามแผนพัฒนาฯที่กล่าวมาอยู่ที่ว่า การจัดการทรัพยากรโดยรัฐได้แสดงถึงลักษณะของ"ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง" อันได้แก่การที่ระบบหรือโครงสร้างทางสังคม-การเมืองทำให้โอกาสแห่งชีวิตและศักยภาพของมนุษย์ถูกทำให้สะดุดหรือหมดไปไม่เป็นไปตามที่ควรจะเป็นหรือสามารถที่จะเป็นได้ เช่น การที่คนจำนวนไม่น้อยอยู่ในภาวะอดอยากทั้งที่ประเทศไทยผลิตและส่งออกข้าวในลำดับต้นๆของโลก โดยที่ระบบหรือโครงสร้างทางสังคม-การเมืองนั้นๆดำรงอยู่ในช่วงเวลายาวนานต่อเนื่องและก่อรูปหรือมีการผลิตและผลิตซ้ำอย่างเป็นกระบวนการ [3] ดังพิจารณาได้จากวิธีคิดว่าด้วยพื้นที่และคนในพื้นที่ส่วนต่างๆของรัฐสมัยใหม่-กลางทศวรรษ2530

วิธีคิดของรัฐสมัยใหม่-ทศวรรษ2510

บทความของ Philip Stott และงานวิจัยของปริตรตา เฉลิมเผ่า กออนันตกูล กล่าวอย่างสอดคล้องกันว่า รัฐสมัยจารีตแบ่งพื้นที่ของรัฐเป็น2ส่วนใหญ่ๆคือ 1) พื้นที่ทางธรรมชาติ ได้แก่ ป่าและภูเขา 2) พื้นที่ทางวัฒนธรรม ได้แก่ บ้านและเมือง โดยที่พื้นที่และผู้คนที่อยู่ในพื้นที่แต่ละส่วนมีสถานะที่ต่างกัน กล่าวคือ พื้นที่ทางธรรมชาติเป็นพื้นที่พิเศษที่อยู่นอกเหนือขอบเขตอำนาจรัฐและเป็นที่อยู่อาศัยของสัตว์ป่า ผี เทวดาและคนที่ไม่ใช่ราษฎรของรัฐ ส่วนพื้นที่ทางวัฒนธรรมเป็นพื้นที่ในขอบเขตอำนาจรัฐโดยแบ่งกว้างๆเป็น2ส่วนได้แก่ เมือง ซึ่งเป็นที่อยู่ของกลุ่มคนที่มีความสำคัญต่อรัฐ เช่น กษัตริย์ เจ้านาย ขุนนางและพ่อค้า และบริเวณถัดจากเมืองได้แก่บ้าน อันเป็นพื้นที่การผลิตทางเศรษฐกิจให้แก่เมืองและเป็นที่อยู่อาศัยของ"ชาวบ้าน" ซึ่งเป็นกลุ่มคนที่ถือเป็นราษฎรของรัฐ[4]

---

[2] อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์, "ทรัพยากรของรัฐกับสมบัติของชุมชน," ใน เรืองวิทย์ ลิ่มปนาท (บรรณาธิการ), ท้องถิ่น-อินเดีย รวมบทความทางวิชาการเพื่อแสดงมุทิตาจิตในวาระที่รองศาสตราจารย์ภารดี มหาขันธ์ และผู้ช่วยศาสตราจารย์นงคราญ เจริญสวัสดิ์ เกษียณอายุราชการ
(กรุงเทพฯ:อุษาการพิมพ์,2543), หน้า116-117.

[3] ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, ท้าทายทางเลือก ความรุนแรงและการไม่ใช้ความรุนแรง (กรุงเทพฯ:สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง,2533), หน้า25-28.

[4] Philip Stott, "Mu'ang and Pa: elite views of nature in a changing Thailand," in Manas Chitakasem and Andrew Turton (eds.), Thai Construction of Knowledge (London:SOAS,1991), pp.145-146; ปริตตา เฉลิมเผ่า กออนันตกูล, ภาษาของจิตรกรรมไทย การศึกษารหัสของภาพและความหมายทางสังคมวัฒนธรรมของจิตรกรรมพุทธศาสนาต้นรัตนโกสินทร์ (กรุงเทพฯ:สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์,2536), หน้า89-98.

ประเด็นสำคัญของวิธีคิดเกี่ยวกับพื้นที่ของรัฐสมัยจารีตอยู่ที่ว่า ภายใต้วิธีคิดดังกล่าวทำให้รัฐไม่ได้มุ่งเน้นการสถาปนาอำนาจในการจัดการพื้นที่ทางธรรมชาติอย่างเด็ดขาด นอกจากการกล่าวอ้างถึงสิทธิและอำนาจของผู้นำรัฐเหนือพื้นที่ธรรมชาติในทางทฤษฎีซึ่งไม่มีผลในทางปฏิบัติเท่าไรนัก เช่นเดียวกับที่ปรากฏว่ารัฐสมัยจารีตไม่ได้ผนวกคนในพื้นที่ทางธรรมชาติให้อยู่ภายใต้อำนาจอย่างเด็ดขาดในฐานะราษฎรของรัฐ คนในพื้นที่ธรรมชาติมีสถานะเป็น “คนชายขอบ” ที่เป็นเอกเทศจากอำนาจรัฐ

เมื่อมีการสถาปนารัฐสมัยใหม่ในสมัยรัชกาลที่5 ได้ปรากฏว่าวิธีคิดเกี่ยวกับพื้นที่และคนในพื้นที่ของรัฐไทยได้เปลี่ยนแปลงไปในทิศทางที่สลับซับซ้อนยิ่งขึ้น กล่าวคือในด้านหนึ่งรัฐได้จำแนกพื้นที่เป็น 1) พื้นที่ทางธรรมชาติ (ป่าและภูเขา) 2) พื้นที่ทางวัฒนธรรม (เมืองและบ้าน) ส่วนอีกด้านหนึ่งวิธีคิดของรัฐสมัยใหม่ได้จำแนกพื้นที่ของรัฐในอีกลักษณะหนึ่งโดยจำแนกพื้นที่เป็น 1) <u>พื้นที่สาธารณะ</u> ซึ่งรัฐเป็นเจ้าของและผู้ดูแลจัดการเพียงผู้เดียว 2) <u>พื้นที่ส่วนตัว</u> คือพื้นที่ที่รัฐอนุญาตให้บุคคลครอบครองเป็นเจ้าของและสามารถจัดการทุกอย่างในพื้นที่ได้เกือบจะเบ็ดเสร็จ โดยที่มีอำนาจรัฐรองรับสิทธิอำนาจของบุคคลอีกทอดหนึ่ง[5]

ปมเงื่อนของวิธีคิดของรัฐสมัยใหม่อยู่ที่ว่า การจำแนกพื้นที่แบบที่สองจะซ้อนทับกับวิธีคิดแบบแรก อันมีผลให้พื้นที่ทางธรรมชาติและพื้นที่ทางวัฒนธรรมได้ถูกกำหนดให้เป็นพื้นที่สาธารณะภายใต้อำนาจรัฐและพื้นที่ส่วนตัวภายใต้การจัดการของบุคคล รวมทั้งยังมีผลให้รัฐสามารถรวมศูนย์อำนาจในการจัดการพื้นที่ส่วนต่างๆของรัฐได้

มีข้อสังเกตว่าการจำแนกพื้นที่ของรัฐสมัยใหม่ทำให้พื้นที่ธรรมชาติเป็นพื้นที่ชายขอบ ในขณะที่คนในพื้นที่ธรรมชาติอย่าง กลุ่มคนบนที่สูง(ชาวเขา) ชาวเล(มอร์แกน) ฯลฯ ถูกนิยามเป็น ”คนอื่น”ที่ “ไม่ใช่ไทย” ซึ่งมีผลให้กลุ่มคนดังกล่าวไม่สามารถเข้าถึงทรัพยากรธรรมชาติได้ ส่วนพื้นที่ทางวัฒนธรรมเป็นพื้นที่ที่รัฐให้ความสำคัญและคนในพื้นที่จะได้รับการเอาใจใส่จากรัฐ ตลอดจนสามารถเข้าถึงทรัพยากรได้ เนื่องจากมีสถานะเป็นประชากรของรัฐไทย[6]

ควรกล่าวด้วยว่าลักษณะสำคัญประการหนึ่งของความเป็นรัฐสมัยใหม่ได้แก่ การที่ส่วนต่างๆของรัฐถูกยึดโยงเข้าด้วยกันผ่านตัวยึดที่สำคัญคือกฎหมายและสำนึกเรื่อง “ชาติ” โดยที่สิ่งประดิษฐ์ทางวัฒนธรรมที่ยึดโยงส่วนต่างๆของรัฐเข้าด้วยกันได้ถูกสร้างผ่านกลไกต่างๆหลายประการ เช่น ระบบการศึกษาสมัยใหม่ หนังสือแบบเรียน เทคโนโลยีการพิมพ์ ฯลฯ ดังนั้นวิธีคิดว่า

---

[5] อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์, <u>คำถามแห่งยุคสมัย: ประวัติศาสตร์การเมืองสมัยใหม่</u>, หน้า 4-5 (เอกสารอัดสำเนา).

[6] อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์, “จากคนนอกสู่คนชายขอบ,” <u>ศิลปวัฒนธรรม</u> 20:12 (ตุลาคม 2542):70; Thongchai Winichakul, “The Others Within: Travel and Proto-Ethnography in Siam 1880-1920,” in Andrew Turton (ed.), <u>Civility and Savagery: Social Identity in Tai States</u> (London: Curzon Press,2000), pp.44-49.

ด้วยพื้นที่และคนในพื้นที่ของรัฐได้ถูกผลิตและผลิตซ้ำรวมทั้งปฏิบัติการผ่านกฎหมายและระบบการศึกษา

มิพักต้องกล่าวว่าวิธีคิดว่าด้วยพื้นที่อันสลับซับซ้อนของรัฐสมัยใหม่เป็นวิธีคิดที่มีอิทธิพลต่อวิธีคิดของรัฐในช่วงการพัฒนาประเทศตามแผนพัฒนาฯ (นับตั้งแต่ทศวรรษ2500) ทั้งวิธีคิดและการจัดการทรัพยากรธรรมชาติแบบรวมศูนย์อำนาจโดยรัฐผ่านหน่วยงานของรัฐและการบัญญัติกฎหมายที่แสดงสิทธิอำนาจของรัฐหรือบุคคลเหนือพื้นที่ส่วนต่างๆ วาทกรรมที่กำหนดให้พื้นที่ทางธรรมชาติเป็นพื้นที่ชายขอบและคนในพื้นที่ธรรมชาติเป็น “คนอื่นที่ไม่ใช่ไทย” ซึ่งไม่สามารถเข้าถึงทรัพยากรธรรมชาติของรัฐไทยอยู่ในฐานะวาทกรรมกระแสหลักของสังคม ดังเห็นได้จากการอธิบายถึง”ชาวเขา” โดยชี้ว่าเป็นกลุ่มคนที่ไม่มีพันธะใดๆต่อรัฐไทยและสร้างปัญหาให้แก่รัฐไทยเนื่องจากเป็นกลุ่มคนที่บุกรุกทำลายป่าและผลิตยาบ้า[7]

ยิ่งไปกว่านั้นยังพบว่า การจำแนกความเป็นอื่นของคนในรัฐในช่วงการพัฒนาประเทศตามแผนพัฒนาฯได้เพิ่มมิติที่สลับซับซ้อนโดยการจำแนกได้มีการพิจารณาโดยใช้ทรัพย์สินในครอบครองและระดับรายได้ของบุคคลเป็นเกณฑ์ ซึ่งทำให้นิยาม “คนจน” เป็นคนอื่น พวกอื่น อันนำไปสู่การที่”คนจน”อยู่ในภาวะสูญเสียความสามรถในการเข้าถึงและใช้ทรัพยากรธรรมชาติอันเป็นทรัพยากรส่วนกลางของรัฐ[8]

กล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่าวิธีคิดว่าด้วยการจัดการคนในพื้นที่ของรัฐโดยการจำแนกความเป็นอื่นของคนในช่วงเวลานี้เป็นวิธีคิดเชิงซ้อนระหว่างวิธีคิด2ลักษณะซึ่งทำให้มีการเบียดขับกลุ่มคนในพื้นที่ทางธรรมชาติและ “คนจน” ซึ่งอาจหมายรวมถึงคนในพื้นที่ธรรมชาติและคนในพื้นที่ทางวัฒนธรรมที่มีทรัพย์สินและรายได้ต่ำกว่าเกณฑ์ที่รัฐกำหนด ไม่ให้เข้าถึงและใช้ประโยชน์จากทรัพยากรธรรมชาติ โดยจำเป็นต้องกล่าวด้วยว่าช่วงทศวรรษ2510เป็นช่วงเวลาที่การจัดการทรัพยากรแบบรวมศูนย์โดยรัฐและวิธีคิดว่าด้วยพื้นที่และคนในพื้นที่ของรัฐได้ถูกผลิตซ้ำและขมวดให้แน่นขึ้น แม้ว่าจะเกิดเหตุการณ์ 14 ตุลาคม 2516 ซึ่งเป็นจุดเปลี่ยนที่สำคัญเกี่ยวกับสัมพันธภาพระหว่างประชาชนกับรัฐในหลายๆด้านก็ตาม

<u>วิธีคิดของรัฐในช่วงทศวรรษ2520-กลางทศวรรษ2530</u>

กล่าวอย่างรวบรัดได้ว่า วิธีคิดที่มุ่งเน้นการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรธรรมชาติเพื่อการขยายตัวทางเศรษฐกิจของประเทศอันเป็นหัวใจของการจัดการทรัพยากรและการจำแนกพื้นที่และผู้คนของรัฐในช่วงการพัฒนาประเทศตามแผนพัฒนาฯ มีสถานะเป็นวาทกรรมกระแสหลักที่มีอิทธิ

---

[7] ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี, “วาทกรรมว่าด้วย “ชาวเขา”,” <u>สังคมศาสตร์ วารสารทางวิชาการคณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่</u> 11:1 (กรกฎาคม-ธันวาคม 2541):114-126.

[8] อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์, “จากคนนอกสู่คนชายขอบ,” หน้า69-75; นิธิ เอียวศรีวงศ์, <u>คนจนกับนโยบายการทำให้จนของรัฐ</u> (กรุงเทพฯ:คณะกรรมการเผยแพร่และส่งเสริมงานพัฒนา (ผสพ.),2543), หน้า2-11,65-73.

พลต่อวิธีคิดของรัฐในช่วงทศวรรษ2520-กลางทศวรรษ2530 แม้จะปรากฏว่ารัฐมีความพยายามที่จะยกระดับความเป็นอยู่ของคนในสังคมโดยอาศัยเงื่อนไขของการเติบโตทางเศรษฐกิจของประเทศ แต่ทว่าปัญหาความยากจนของคนในสังคมไม่ได้ลดลงและความเหลื่อมล้ำทางเศรษฐกิจระหว่างกลุ่มคนสาขาอาชีพต่างๆและประชาชนในเขตเมืองและเขตชนบท (พื้นที่ทางวัฒนธรรม-ผู้เขียน)ยิ่งมีเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ[9]

เช่นเดียวกับที่พบว่ารัฐในช่วงทศวรรษ2520-ทศวรรษ2530 มีลักษณะเป็น “รัฐตลาด” ที่การตัดสินใจและการปฏิบัติของรัฐให้น้ำหนักกับเหตุผลด้านการตลาดมากกว่าเหตุผลด้านอื่นๆ รวมถึงการที่ประเด็นความมั่นคงและเสถียรภาพทางการเมือง ประเด็นการมีส่วนร่วมทางการเมืองต้องสนับสนุนเหตุผลด้านการตลาด ตลอดจนกลุ่มผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจได้เข้าไปมีอำนาจทางการเมืองผ่านกลไกทางการเมืองในรัฐสภาและมีอิทธิพลในการกำหนดนโยบายของรัฐ[10]

บนฐานคิดและการปฏิบัติของรัฐที่ให้ความสำคัญและเอื้อประโยชน์ต่อกลุ่มทุนทางเศรษฐกิจทำให้กลุ่มทุนทางเศรษฐกิจสามารถใช้ประโยชน์จากทรัพยากรธรรมชาติได้มากขึ้นๆและสามารถขยายสิทธิอำนาจในพื้นที่ส่วนตัวและพื้นที่สาธารณะมากกว่าสิทธิในการเข้าถึงและใช้ทรัพยากรในพื้นที่ต่างๆของประชาชนหรือชุมชนท้องถิ่น โดยที่ลักษณะเช่นเดียวกันนี้เป็นสิ่งที่ปรากฏในชุมชนของคนในพื้นที่ทางธรรมชาติ เช่น ชาวเขา ซึ่งถูกกำหนดให้เป็นคนอื่นที่ไม่ใช่ไทยด้วยลักษณะทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรม[11]

ควรกล่าวด้วยว่าวิธีคิดของรัฐในช่วงเวลานี้ได้ถูกผลิตและผลิตซ้ำผ่านกลไกของรัฐ เช่น กฎหมาย ระบบการศึกษา ฯลฯ ดังเห็นร่องรอยได้จากวิธีคิดว่าด้วยการจัดการทรัพยากรธรรมชาติแบบรวมศูนย์โดยรัฐในพระราชบัญญัติส่งเสริมและรักษาคุณภาพสิ่งแวดล้อมแห่งชาติพ.ศ.2521 และพ.ศ.2522 หรือวิธีคิดว่าด้วยชาติที่เน้นเรื่องความเป็นไทยและความเป็นพลเมืองที่ปฏิบัติตามวิธีคิดของรัฐอย่างปราศจากข้อสงสัยหรือความคิดเห็นที่ต่างจากรัฐ ซึ่งปรากฏในแบบเรียน

---

[9] สามทศวรรษแห่งการพัฒนาประเทศ (กรุงเทพฯ: ธนาคารทหารไทยจำกัด,2536), หน้า97-99,122-127,154-156.

[10] รังสรรค์ ธนะพรพันธุ์, “ยุทธศาสตร์-กระบวนการรัฐ: ทางผ่านของความลำเอียง,” ใน ความจริงของความจน (กรุงเทพฯ:คณะทำงานวาระทางสังคม,ม.ป.ป.), หน้า43.

[11] ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี, “องค์ความรู้นิเวศวิทยาของชุมชนเกษตรกรรมในเขตป่า ศึกษากรณีชุมชนในเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าทุ่งใหญ่นเรศวร,” วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยามหาบัณฑิต สาขามานุษยวิทยา คณะสังคมคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์,2534; รัตนาพร เศรษฐกุล และคณะ, สิทธิชุมชนท้องถิ่นชาวเขาในภาคเหนือของประเทศไทย:อดีตและ ปัจจุบัน กรณีศึกษาและปัญหา (กรุงเทพฯ:นิติธรรม,2546).

เขื่อนน้ำโจน จังหวัดกาญจนบุรี 2525-2531

ขบวนการ/การเคลื่อนไหวทางสังคม (social movement) เป็นขบวนการเรียกของกลุ่มคนจำนวนหนึ่งที่ต้องการแก้ปัญหาหรือเปลี่ยนแปลงสังคมไปในทิศทางที่ปรารถนาหรือเอื้อต่อกลุ่มของตน โดยที่ผู้เข้าร่วมมีจุดมุ่งหมายที่แน่ชัดและมีความตั้งใจ/อุดมการณ์ร่วมกันว่า การเคลื่อนไหวของพวกตนจะนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงสังคมในทิศทางที่ปรารถนา ซึ่งแต่ละกลุ่มอาจจะมีระดับของการมีส่วนร่วมต่างกันออกไป ในแง่ของกระบวนการก่อตัวของขบวนการกล่าวได้ว่า เงื่อนไขของการเคลื่อนไหวมาจากสภาพการณ์ทางสังคมที่ทำให้กลุ่มเคลื่อนไหวรู้สึกคับแค้น เนื่องจากไม่ได้รับความเป็นธรรมอันเป็นผลมาจากการเลือกปฏิบัติซึ่งนำไปสู่ความเชื่อร่วมกันว่าเป็นปัญหา และหากการพูดคุยประเด็นดังกล่าวขยายไปสู่วงกว้างและเพิ่มจำนวนคนที่สนับสนุนมากขึ้นก็จะนำไปสู่การระดมทรัพยากรเพื่อการจัดการองค์กร (mobilization) ตามด้วยการจัดระเบียบองค์กร (organization) การพัฒนากลยุทธต่างๆและการปฏิบัติการเพื่อให้บรรลุเป้าหมาย[12]

อาจกล่าวได้ว่าขบวนการทางสังคมเป็นรูปแบบของความพยายามในการแก้ไขปัญหาหรือหาทางออกให้กับปัญหาของกลุ่มคนที่ถูกกระทำจากความไม่เป็นธรรมทางสังคมโดยกลุ่มคนนั้นๆ เอง ซึ่งในแวดวงวิชาการทางสังคมศาสตร์ได้จำแนก “ขบวนการทางสังคม” เป็น2ประเภท ได้แก่ ขบวนการทางสังคมแบบเก่า (Old Social Movement) และขบวนการทางสังคมแบบใหม่ (New Social Movement) เนื่องจากเห็นว่าขบวนการทางสังคมทั้ง2ประเภทมีความแตกต่างกันในหลายด้านดังนี้[13]

ประเด็นหลัก	ขบวนการทางสังคมแบบเก่า	ขบวนการทางสังคมแบบใหม่
1. กลุ่มเคลื่อนไหว	มีฐานจากชนชั้นใดชนชั้นหนึ่งโดยเฉพาะอย่างยิ่งกรรมกรหรือชาวนา	มาจากหลายชนชั้น

[12] สุวิดา ธรรมมณีวงศ์, “การเคลื่อนไหวทางสังคม (Social Movement),” วารสารอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร 23:2 (ธันวาคม 2543-พฤษภาคม 2544): 33-34.

[13] ประมวลจาก ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมในต่างประเทศ: บทสำรวจพัฒนาการ สถานภาพและนัยยะเชิงความคิด/ทฤษฎีต่อการพัฒนาประชาธิปไตย (กรุงเทพฯ:ศูนย์วิจัยและผลิตตำรา มหาวิทยาลัยเกริก,2540); ผาสุก พงษ์ไพจิตร และคณะ, วิถีชีวิต วิธีสู้ ขบวนการประชาชนร่วมสมัย (เชียงใหม่:ตรัสวิน (ซิลค์เวอร์มบุคส์),2545), หน้า6-21.

2. จุดมุ่งหมาย	ล้มล้าง ช่วงชิงอำนาจรัฐ หรือต่อต้านอำนาจรัฐโดยตรง	เพื่อปกป้องประชาสังคมจากการถูกคุกคามโดยรัฐทุนนิยม และเพื่อเชิดชูลักษณะเฉพาะ/อัตลักษณ์ของกลุ่มเคลื่อนไหวให้ได้รับการยอมรับ ไม่ได้เน้นเรื่องการล้มล้างหรือต่อต้านอำนาจรัฐโดยตรง
3. รูปแบบองค์กร	องค์กรแบบทางการมีสายบังคับบัญชาอย่างชัดเจน	เครือข่ายหรือขบวนการระดับรากหญ้า
4. ประเด็นการเคลื่อนไหว	การเมืองแบบผลประโยชน์เฉพาะกลุ่ม	เรื่องปัญหาของส่วนรวม เรื่องคุณภาพชีวิต สิทธิของปัจเจกชน ตลอดจนเรื่องการปิดกั้นคนชายขอบไม่ให้มีส่วนร่วมทางการเมือง-สังคม
5. ยุทธศาสตร์	การเรียกร้องเพื่อต่อรองผลประโยชน์หรือการจัดตั้งพรรคการเมืองเพื่อดำเนินการตามเป้าหมาย	เคลื่อนไหวโดยตรงในมิติทางวัฒนธรรม ไม่ผ่านกลไกทางการเมือง

ประเด็นสำคัญในที่นี้อยู่ที่ว่า ขบวนการทางสังคมเป็นรูปแบบที่มีการนำมาใช้ในการเผชิญหน้ากับปัญหาความรุนแรงเชิงโครงสร้างในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติของรัฐ โดยอาจระบุให้แคบลงได้ว่า ขบวนการทางสังคมที่มีการนำมาใช้ในสังคมไทยในช่วงกลางทศวรรษ2520-ต้นทศวรรษ2530ได้แก่ "ขบวนการทางสังคมแบบใหม่" ดังเห็นได้จากการเคลื่อนไหวคัดค้านการสร้างเขื่อนน้ำโจน จังหวัดกาญจนบุรี ระหว่างปี2525-2531

<u>การคัดค้านการสร้างเขื่อนน้ำโจน จังหวัดกาญจนบุรี</u>

ก่อนอื่นขอทำความเข้าใจอย่างรวบรัดว่า ช่วงทศวรรษ2520-กลางทศวรรษ2530เป็นช่วงเวลาของการสร้างเขื่อนขนาดใหญ่ โดยในปี2523มีเขื่อนขนาดใหญ่เพิ่มขึ้นเป็น10แห่ง จากที่ในปี2513หรือทศวรรษก่อนหน้ามีเขื่อนขนาดใหญ่เพียง3แห่ง และในปี2534หรือทศวรรษถัดมา

มีเขื่อนขนาดใหญ่เพิ่มจาก10แห่งเป็น26แห่ง โดยที่เขื่อนขนาดใหญ่ที่สร้างขึ้นในช่วงเวลานี้ดำเนินการโดยการไฟฟ้าฝ่ายผลิตของประเทศไทย[14] และในขณะเดียวกันมีเขื่อนขนาดกลางและขนาดใหญ่อย่างน้อย8แห่งที่สร้างและดูแลโดยกรมชลประทาน โดยที่อาจกล่าวได้ว่าโครงการเขื่อนในช่วงเวลานี้เป็นการจัดการพื้นที่ลุ่มน้ำอันเป็นแหล่ง(รับ)น้ำตามธรรมชาติรวมทั้งจัดการทรัพยากรธรรมชาติบนลุ่มน้ำนั้นๆ ซึ่งการสร้างเขื่อนจะเน้นความสำคัญกับการจัดการลุ่มน้ำเพื่อวัตถุประสงค์ด้านการผลิตกระแสไฟฟ้าเป็นด้านหลัก

ในด้านหนึ่งโครงการเขื่อนของรัฐได้นำไปสู่ปัญหาผลกระทบจากโครงการต่อชุมชนท้องถิ่น โดยเฉพาะปัญหาเกี่ยวกับการจัดการที่ดิน เนื่องจากการสร้างเขื่อนส่วนใหญ่จะต้องอพยพชุมชนออกจากพื้นที่โครงการซึ่งมักจะเป็นพื้นที่อุดมสมบูรณ์ ขณะที่พื้นที่ที่จัดสรรให้ชุมชนที่ถูกโยกย้ายมักจะไม่เหมาะสมกับการทำกิน ตลอดจนปัญหาการสูญเสียที่ดินของเกษตรกรรายย่อยในพื้นที่ใต้เขื่อนให้แก่ธุรกิจเอกชน ซึ่งไหลเข้ามาในพื้นที่เพื่อใช้ประโยชน์จากระบบสาธารณูปโภคที่รัฐจัดสร้างสำหรับเขื่อน[15] รวมทั้งปัญหาการดำเนินโครงการที่มักจะไม่มีการสำรวจข้อมูลผลกระทบของโครงการหรือเป็นการสำรวจอย่างหยาบๆพอเป็นพิธีไม่ได้สำรวจอย่างละเอียด[16] หรือการปกปิดรายงานการศึกษาผลกระทบสิ่งแวดล้อม (Environmental Impact Assessment-EIA) ไม่ให้เป็นที่รับรู้ก่อนดำเนินโครงการ[17] (การกระทำดังกล่าวถือเป็นการขัดต่อพระราชบัญญัติส่งเสริมและรักษาคุณภาพสิ่งแวดล้อมแห่งชาติ ฉบับที่2 พ.ศ.2521 ที่ระบุให้มีการจัดทำรายงานผลกระทบสิ่งแวดล้อมสำหรับโครงการของรัฐ-ผู้เขียน)

โครงการเขื่อนน้ำโจน จังหวัดกาญจนบุรี เป็นหนึ่งในโครงการเขื่อนขนาดใหญ่ตามแผนการพัฒนาลุ่มน้ำแควใหญ่ โดยตามโครงการของการไฟฟ้าฝ่ายผลิตฯนั้น เขื่อนน้ำโจนจะสร้างในลักษณะของ “เขื่อนอเนกประสงค์” ซึ่งให้ผลตอบแทนโดยตรงด้านพลังงานไฟฟ้าและผลตอบแทนด้านอื่นๆ เช่น ด้านการเกษตร ด้านเศรษฐกิจ ฯลฯ โครงการได้ริเริ่มในปี2508 ดำเนินการศึกษาโครงการในปี

---

[14] เดวิด เมอเรย์, เขื่อน:เหตุแห่งความขัดแย้งในสังคมไทย, แปลโดย กรรณิการ์ พรมเสาร์ (กรุงเทพฯ:คณะกรรมการเผยแพร่และส่งเสริมงานพัฒนา (ผสพ.),2536), หน้า5-8.

[15] วิฑูรย์ ปัญญากุล, “ผลกระทบของเขื่อนขนาดใหญ่ต่อปัญหาเรื่องที่ดิน: บางแง่มุมของชาวบ้านท้องถิ่น,” ใน เขื่อนกับการสูญเสียที่ดินของชาวบ้านกรณีเขื่อนภูมิพล เขื่อนเขียวหลานและเขื่อนปากมูล (กรุงเทพฯ:สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และคณะประสานงานองค์กรเอกชนพัฒนาชนบท,2534), หน้า10-24.

[16] ไชยณรงค์ เศรษฐเชื้อ, “นิเวศวิทยาการเมืองของการสร้างเขื่อนขนาดใหญ่ในประเทศไทย: กรณีศึกษาโครงการเขื่อนแก่งเสือเต้น,” วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการจัดการมนุษย์กับสิ่งแวดล้อม บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่,2543, หน้า91.

[17] เดวิด เมอเรย์, เรื่องเดิม, หน้า8-9.

2515และการไฟฟ้าฝ่ายผลิตฯได้ขออนุมัติก่อสร้างเขื่อน ตลอดจนดำเนินการปรับปรุงแก้ไขแผนการดำเนินการด้านผลกระทบสิ่งแวดล้อมเพื่อสร้างเขื่อนอย่างจริงจังในช่วงปี2524-2525[18]

อาจกล่าวได้ว่านับตั้งแต่การไฟฟ้าฝ่ายผลิตฯได้ดำเนินการเสนอแผนการดำเนินการแก้ไขปัญหาผลกระทบสิ่งแวดล้อมจากโครงการเขื่อนน้ำโจนเพื่อขออนุมัติสร้างเขื่อน ได้เกิดกรแสการคัดค้านโครงการอย่างต่อเนื่องตลอดช่วงปี2525-2531

<u>กลุ่มเคลื่อนไหวคัดค้านการสร้างเขื่อนน้ำโจน 2525-2531</u>

การเคลื่อนไหวคัดค้านเขื่อนน้ำโจนที่ปรากฏในช่วงปี2525-2526 เป็นการรวมกลุ่มของ 1)เจ้าหน้าที่กรมป่าไม้ 2)กลุ่มสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรจำนวนหนึ่งซึ่งมีส.ส.กาญจนบุรีเป็นแกน 3)คณะที่ปรึกษานายกรัฐมนตรี 4)องค์กรพัฒนาเอกชน เช่น ชมรมสภาวะแวดล้อมสยาม นิยมไพร สมาคม สมาคมอนุรักษ์ศิลปกรรมและสิ่งแวดล้อม 5)กลุ่มนิสิตนักศึกษา 6)กลุ่มชาวบ้านในบริเวณพื้นที่โครงการและบริเวณใกล้เคียง 7)สื่อมวลชน

กลุ่มคนที่หลากหลายเหล่านี้ กล่าวได้ว่ามีประเด็นหลักๆในการคัดค้านการสร้างเขื่อนร่วมกันหลายประเด็น อาทิ 1)ปัญหาความเสียหายของพื้นที่ป่าและสัตว์ป่าในพื้นที่ทุ่งใหญ่นเรศวร 2)ผลกระทบต่อการเกษตรและวิถีชีวิตของชาวบ้านหากสร้างเขื่อนน้ำโจน 3)ปัญหาการรั่วซึมของเขื่อนและปัญหาแผ่นดินไหวอันเนื่องมาจากการสร้างเขื่อน 4)ผลกระทบด้านโบราณคดี 5)ประโยชน์ของเขื่อนที่จะให้ประโยชน์ด้านการผลิตไฟฟ้าเพียงด้านเดียวและการผลิตไฟฟ้าจากแหล่งพลังงานอื่น 6)ความเสียหายด้านทรัพยากรธรณี

ควรกล่าวด้วยว่านอกจากประเด็นต่างๆที่กล่าวมา มีประเด็นคัดค้านเขื่อนน้ำโจนบางประเด็นที่เป็นทัศนะคัดค้านการสร้างเขื่อนของผู้คัดค้านบางท่านหรือกลุ่มคัดค้านบางกลุ่มเป็นการเฉพาะ**ไม่ใช่**ประเด็นร่วมของหลายกลุ่ม เช่น เรื่องสิทธิในการรับรู้ปัญหาและสิทธิในการมีส่วนร่วมแก้ไขปัญหาเรื่องเขื่อนน้ำโจนของประชาชน

กลุ่มคัดค้านเขื่อนน้ำโจนได้ขยายตัวขึ้นตามลำดับ ดังปรากฏว่าในการประชุมร่วมกันระหว่างกลุ่มคัดค้านที่มีขึ้นในปี2527 ได้มีกลุ่มคนกลุ่มใหม่เข้าร่วมประชุมได้แก่ 1)กลุ่มอนุรักษ์พันธุ์สัตว์ป่า 2)กลุ่มสื่อมวลชนหญิง 3)มูลนิธิคุ้มครองสัตว์ป่าและพรรณพืชแห่งประเทศไทย ซึ่งกลุ่มคนเหล่านี้ได้เข้าร่วมกับกลุ่มคัดค้านส่วนหนึ่งที่แสดงตัวและทำกิจกรรมคัดค้านการสร้างเขื่อนน้ำโจนในช่วงปี2525-2526 โดยมีมติร่วมกันที่จะผนึกกำลังทำการศึกษาข้อมูลต่างๆ รวมทั้งรณรงค์ให้รัฐบาลและประชาชนทั้งชาวไทยและชาวต่างประเทศได้ทราบความเป็นจริงเกี่ยวกับผลดีผลเสียของโครงการเขื่อนน้ำโจน นอกจากนี้ยังพบว่าการเคลื่อนไหวในปี2527ได้มีกลุ่มคน/องค์กรด้านการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติระดับนานาชาติอย่าง กองทุนสัตว์ป่าโลกและสมาพันธ์ระหว่างประเทศเพื่อการ

---

[18] โปรดดูรายละเอียดใน <u>เขื่อนน้ำโจน การพัฒนาประเทศผิดแนวทาง (ความพินาศของชีวิตและธรรมชาติ)</u> (กรุงเทพฯ:คณะกรรมการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติและสภาพแวดล้อม15สถาบัน,2530), หน้า6-7.

อนุรักษ์ธรรมชาติและทรัพยากรธรรมชาติมาร่วมคัดค้าน โดยทั้ง2กลุ่มได้มีจดหมายถึงกรมป่าไม้โดยระบุว่าการสร้างเขื่อนน้ำโจนเป็นการคุกคามพื้นที่ทุ่งใหญ่นเรศวรและห้วยขาแข้ง ซึ่งจะมีผลกระทบต่อพื้นที่ใกล้เคียง

ควรกล่าวด้วยว่าการคัดค้านเขื่อนน้ำโจนในช่วงปี2527เป็นการผลิตและผลิตซ้ำประเด็นการคัดค้านในช่วงปี2525-2526 โดยมีการหยิบยกประเด็น1)ความเสียหายของป่าและสัตว์ป่า 2)ปัญหาการรั่วซึมของเขื่อนและปัญหาแผ่นดินไหว 3)ผลกระทบด้านโบราณคดี 4)ประโยชน์ด้านการใช้งานของเขื่อนและการผลิตไฟฟ้าจากแหล่งพลังงานอื่น 5)ความเสียหายด้านทรัพยากรธรณี โดยมีข้อสังเกตว่าประเด็นผลกระทบต่อการเกษตรและวิถีชีวิตของชาวบ้าน**ไม่ได้**มีการกล่าวถึงเท่าไรนักและมิพักต้องกล่าวว่าประเด็นหลักๆทั้ง5ประเด็นเป็นประเด็นร่วมกันของกลุ่มคัดค้านในช่วงปี2527

สำหรับการคัดค้านในช่วงปี2528-2531 กล่าวได้ว่าเป็นการเคลื่อนไหวอย่างจริงจังของกลุ่มคนที่หลากหลายอีกครั้งหนึ่ง โดยกลุ่มคัดค้านในช่วงเวลานี้ยังคงประกอบด้วย 1)กลุ่มคนในพื้นที่จังหวัดกาญจนบุรี 2)กลุ่มสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรกาญจนบุรี 3)กลุ่มนิสิตนักศึกษา 4)องค์กรพัฒนาเอกชน 5)เจ้าหน้าที่กรมป่าไม้ 6)สื่อมวลชน 7)กลุ่มอนุรักษ์ธรรมชาติระดับนานาชาติ นอกจากนี้ยังพบว่าในช่วงเวลานี้มีกลุ่มคนที่แสดงตัวคัดค้านการสร้างเขื่อนน้ำโจนอย่างชัดเจนอีกกลุ่มหนึ่งได้แก่ กลุ่มนักวิชาการ และเป็นที่น่าสังเกตว่าในส่วนของกลุ่มคนในพื้นที่จังหวัดกาญจนบุรีนั้นในช่วงปี2528-2531 เป็นช่วงที่**กลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยง**ซึ่งอาศัยในพื้นที่ทุ่งใหญ่นเรศวรและจะถูกอพยพออกจากพื้นที่ทำกินหากมีการสร้างเขื่อนได้แสดงตัวคัดค้านการสร้างเขื่อนอย่างชัดเจน[19]

เช่นเดียวกับการคัดค้านการสร้างเขื่อนน้ำโจนในช่วงก่อนหน้า กลุ่มคัดค้านที่หลากหลายมีประเด็นคัดค้านร่วมกันหลายประการได้แก่ 1)ความเสียหายของป่าและสัตว์ป่า 2)ปัญหาแผ่นดินไหว 3)ประโยชน์ของเขื่อนและการผลิตไฟฟ้าจากแหล่งพลังงานอื่น อย่างไรก็ตามพบว่ากลุ่มคัดค้านบางกลุ่มได้ผลิตและผลิตซ้ำประเด็นการคัดค้านที่มีการกล่าวถึงในช่วงก่อนหน้า ดังที่กลุ่มนิสิตนักศึกษาได้กล่าวถึงประเด็นผลกระทบทางโบราณคดีและประเด็นผลกระทบต่อการเกษตรและวิถีชีวิตของชาวบ้าน

โดยภาพรวมแล้วกล่าวได้ว่า การคัดค้านการสร้างเขื่อนน้ำโจนในช่วงปี2525-2531 ประกอบด้วยกลุ่มคนที่หลากหลายด้านสถานะทางเศรษฐกิจ หรืออีกนัยหนึ่ง “ชนชั้น” ซึ่งจำแนกอย่างกว้างๆได้ว่า ประกอบด้วย “ชนชั้นกลาง” ได้แก่กลุ่มนิสิตนักศึกษา เจ้าหน้าที่กรมป่าไม้ สมาชิกสภาผู้แทน

---

[19] ศรีสุวรรณ ควรขจร, “องค์กรเอกชนกับการพัฒนาประชาธิปไตยในประเทศไทย,” ใน สังศิต พิริยะรังสรรค์ และผาสุก พงษ์ไพจิตร (บรรณาธิการ), จิตสำนึกและอุดมการณ์ของขบวนการประชาชนร่วมสมัย (กรุงเทพฯ:ศูนย์ศึกษาเศรษฐศาสตร์การเมือง คณะเศรษฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,2539), หน้า164-165.

ราษฎร รวมทั้งชาวบ้านบางส่วน และกลุ่ม “ชนชั้นล่าง” ได้แก่ชาวบ้านในพื้นที่โครงการและกลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยง[20]

ด้านหนึ่งกล่าวได้ว่ากลุ่มคัดค้านมีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ ดังเห็นได้จากการที่กลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยงซึ่งตามวิธีคิดของรัฐคือ”คนอื่นที่ไม่ใช่ไทย” และการที่กลุ่มอนุรักษ์ธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมระดับนานาชาติได้เข้าร่วมการคัดค้าน ส่วนอีกด้านหนึ่งอาจกล่าวได้ว่ากลุ่มคัดค้านมีความหลากหลายทางความคิดหรือไม่มีความเป็นเอกภาพทางความคิดแบบกระแสเดียว ดังเห็นร่องรอยได้จาก การร่วมคัดค้านของกลุ่มชาวบ้านในพื้นที่จังหวัดกาญจนบุรีในช่วงปี2528-2531 วึ่งชาวบ้านส่วนหนึ่งให้น้ำหนักกับประเด็นแผ่นดินไหวแต่ไม่ใส่ใจประเด็นความเสียหายของป่าและสัตว์ป่าซึ่งเป็นประเด็นหลักอีกประเด็นหนึ่งของกลุ่มคัดค้านโดยมองว่ากาญจนบุรีเหลือป่าจำนวนมาก[21] หรือที่พบว่าแนวคิดว่าด้วยการอนุรักษ์ธรรมชาติของนิยมไพรสมาคม หนึ่งในองค์กรพัฒนาเอกชนที่คัดค้านโครงการเป็นแนวคิดที่ได้รับอิทธิพลจากแนวคิดของกิฟฟอร์ด ปินโชท์ และอันโด ลีโอโปล ซึ่งมีสาระอยู่ที่การมองธรรมชาติแยกส่วนจากสังคมมนุษย์และธรรมชาติมีคุณค่าในตัวเอง โดยที่คุณค่าของธรรมชาติจะดำรงอยู่ได้เมื่อธรรมชาติปลอดจากมนุษย์ ดังนั้นการอนุรักษ์ธรรมชาติทำได้โดยการแยกคนกับธรรมชาติออกจากกัน[22] ในขณะที่แนวคิดของกลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยงโดยรวมแล้วมองว่าธรรมชาติกับมนุษย์สัมพันธ์กัน มนุษย์เป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติและมนุษย์อยู่ร่วมกับธรรมชาติได้ด้วยการให้ความเคารพต่อธรรมชาติในฐานะสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่เหนือกว่ามนุษย์ รวมทั้งปฏิบัติตนตามแบบแผนที่จะไม่ก่อให้เกิดผลร้ายต่อธรรมชาติ[23]

ประเด็นสำคัญของการรวมกลุ่มของกลุ่มคัดค้านที่หลากหลายอยู่ที่ว่า การรวมกลุ่มของกลุ่มคัดค้านเขื่อนน้ำโจนเป็นการรวมตัวกันอย่างหลวมๆ ไม่ได้มีความเป็นเอกภาพที่เหนียวแน่นนัก การประสานกันระหว่างกลุ่มต่างๆเป็นการประสานกันได้ในบางจุดเพราะลักษณะของแต่ละกลุ่มมีความต่างกันในรายละเอียด การแบ่งหน้าที่ในการดำเนินการคัดค้านการสร้างเขื่อนไม่ได้มีการแบ่งหน้าที่กันอย่างชัดเจนและกิจกรรมคัดค้านจะขึ้นอยู่กับความถนัดและความสามารถของแต่ละกลุ่มเป็น

---

[20] การจำแนกชนชั้นของกลุ่มคัดค้านในที่นี้ ผู้เขียนอิงกับแนวคิดแบบเวเบอเรียน (Weberian) ซึ่งจำแนกชนชั้นของคนโดยพิจารณาจากอาชีพ รายได้ การครอบครองปัจจัยการผลิตและโอกาสของชีวิตในเงื่อนไขของสถานการณ์ตลาด หรือโอกาสของชีวิตที่จะทำงานหรือประสบความสำเร็จในระบบเศรษฐกิจแบบตลาด (ทุนนิยม)

[21] “แม่ค้าผู้นำการปิดป่าขวางโครงการท่อส่งก๊าซไทย-พม่า ภินันท์ โชติรสเศรณี,” สารคดี 13:156 (กุมภาพันธ์ 2541):87.

[22] เนตรดาว แพทย์กุล,“การสร้างอุดมการณ์สิ่งแวดล้อมนิยมในโฆษณา,” วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่,2543, หน้า37-39.

[23] ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี, “องค์ความรู้นิเวศวิทยา...,” หน้า69-90.

หลัก[24] หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งการรวมตัวของกลุ่มคัดค้านเขื่อนน้ำโจนในช่วงปี2525-2531 เป็นในลักษณะของ “เครือข่าย”

<u>ยุทธวิธีในการเคลื่อนไหวคัดค้าน</u>

การเคลื่อนไหวคัดค้านการสร้างเขื่อนน้ำโจนของกลุ่มคัดค้านในช่วงปี2525-2531 มีการดำเนินการในหลายรูปแบบดังนี้

1) การทำการผลักดันข้อเสนอเพื่อโน้มนำผู้มีอำนาจในการตัดสินใจให้ยกเลิกโครงการ (lobbying)
2) การคัดค้านโดยการดำเนินการทางกฎหมายเพื่อให้ดำเนินคดีกับการไฟฟ้าฝ่ายผลิตฯซึ่งบุกรุกเข้าไปตัดต้นไม้เพื่อสร้างทางในเขตป่างวนและอุทยานแห่งชาติโดยไม่ได้รับอนุญาตจากกรมป่าไม้ และการเรียกร้องให้กลุ่มอนุรักษ์ธรรมชาติมีส่วนร่วมในการพิจารณาผลกระทบสิ่งแวดล้อมของโครงการของรัฐ
3) <u>การตั้งคำถามและท้าทายการ”พัฒนา”</u> ลักษณะสำคัญประการหนึ่งของโครงการเขื่อนที่สร้าง/จะสร้างนับตั้งแต่ทศวรรษ2500คือ โครงการเขื่อนส่วนใหญ่สร้าง/จะสร้างในรูปของเขื่อนอเนกประสงค์ โดยถือว่าเป็น “สัญลักษณ์ของการพัฒนาประเทศ” และเป็นโครงสร้างพื้นฐานที่รัฐจะต้องทำให้เป็นจริง[25]

เขื่อนน้ำโจนเป็นหนึ่งในความพยายามของรัฐในการสร้างโครงสร้างพื้นฐานที่เป็นสัญลักษณ์ของการพัฒนาประเทศ ในขณะที่กลุ่มคัดค้านเขื่อนได้ตั้งคำถามหรือท้าทายวาทกรรมที่เชื่อมโยงเขื่อนกับการพัฒนาประเทศ ดังปรากฏว่ากลุ่มนิสิตนักศึกษาที่คัดค้านการสร้างเขื่อนได้แสดงทัศนะในบทความที่ตีพิมพ์ในหนังสือพิมพ์โดยชี้ว่า นโยบายการผลิตกระแสไฟฟ้าของการไฟฟ้าฝ่ายผลิตฯ มีสาเหตุมาจากความต้องการพลังงานไฟฟ้าเพื่อรองรับการขยายตัวทางอุตสาหกรรมเป็นหลัก โดยละเลยเรื่องสิ่งแวดล้อมและผลกระทบด้านต่างๆ ตลอดจนเขื่อนไม่มีประสิทธิภาพตามที่วางโครงการไว้ เนื่องจากทำการคำนวณและสำรวจอย่างหยาบๆ รวมทั้งโครงการเขื่อนมีคนที่ได้รับผลประโยชน์จากการสร้างเขื่อนเป็นกอบเป็นกำ ส่วนประชาชนได้รับความเดือดร้อนจากโครงการ

---

[24] ภานุ แย้มศรี, “อิทธิพลและอำนาจของกลุ่มอิทธิพลด้านอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมต่อการตัดสินใจของรัฐบาล:ศึกษาเฉพาะกรณีการคัดค้านการสร้างเขื่อนน้ำโจน 2525-2529,” วิทยานิพนธ์รัฐศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาการปกครอง บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,2531, หน้า81.

[25] กิตติพร ใจบุญ, “ความจริงในเรื่องเขื่อน: บทศึกษาการปฏิบัติการทางวาทกรรมในสังคมไทยตั้งแต่พ.ศ.2490-2537,” วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยามหาบัณฑิต สาขามานุษยวิทยา คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์,2538, หน้า34-41.

4) <u>การสร้างสำนึกร่วมผ่านพิธีกรรมและประเพณีประดิษฐ์</u> กิจกรรมในลักษณะของพิธีกรรมที่อิงกับความเชื่อทางศาสนาเป็นหนึ่งในกลยุทธที่กลุ่มคัดค้านใช้ ดังที่กลุ่มนักศึกษาจำนวน9คนได้อุปสมบทหมู่ ซึ่งถือเป็นการทำพิธีทางไสยศาสตร์เพื่อสักการะดวงพระวิญญาณของสมเด็จพระนเรศวรให้บันดาลไม่ให้มีการสร้างเขื่อน ครั้นอุปสมบทแล้วนักศึกษากลุ่มดังกล่าวได้ออกจาริกเทศนาเกี่ยวกับผลเสียของการสร้างเขื่อนให้ประชาชนได้รับรู้

มีข้อสังเกตว่าการอุปสมบทหมู่ของกลุ่มนักศึกษาดูจะมีความลักลั่นในตัวเอง เนื่องจากเป็นการทำพิธีทางพุทธในฐานะพิธีทางไสยศาสตร์ ขณะที่โดยพื้นฐานความเชื่อทางพุทธดูจะแยกพุทธกับไสยออกจากกัน อย่างไรก็ตามกล่าวได้ว่ากิจกรรมของกลุ่มนักศึกษาอยู่บนฐานของความเข้าใจระบบศาสนาของสังคมไทยเป็นอย่างดีว่า ระบบศาสนาของสังคมมีความซับซ้อนผสมกลมกลืนกันระหว่างพุทธกับไสย โดยที่พุทธมีฐานะเป็นความเชื่อและหลักปฏิบัติที่ได้รับการยกย่องสูงสุดซึ่งได้ผนวกไสยเข้าเป็นระบบย่อยของตัวเองและทำหน้าที่เป็นตัวเชื่อมชุมชนและกลุ่มคนที่หลากหลายเข้าเป็นระบบสังคมที่มีความเป็นเอกภาพและมั่นคง อีกทั้งในส่วนของพิธีกรรมทางพุทธนั้นพิธีอุปสมบทเป็นพิธีสำคัญอย่างหนึ่งที่แสดงให้เห็นถึงหลักธรรมสูงสุดของศาสนา และด้านของการเป็นสัญลักษณ์ของการเปลี่ยนสถานะของคนธรรมดาสู่การเป็น “สงฆ์” ซึ่งเหนือจากบุคคลธรรมดา เพราะพ้นจากเรื่องทางโลกแล้ว[26] ดังนั้นการคัดค้านจึงมีนัยของการโน้มนำให้คนกลุ่มต่างๆเห็นด้วยและมีการรวมตัวกันโดยมีพิธีอุปสมบทเป็นสื่อกลาง ทั้งยังเพิ่มน้ำหนักให้กับคำอธิบายของกลุ่มคัดค้านเพราะเป็นคำเทศนาของสงฆ์

นอกจากนี้ยังพบว่ากลุ่มนักวิชาการ นักศึกษาและชาวบ้านได้พร้อมใจกันตั้งศาลบวงสรวงดวงพระวิญญาณของสมเด็จพระนเรศวร ณ ทางสามแพร่งที่การไฟฟ้าฝ่ายผลิตฯได้ตัดขึ้นจากเขื่อนศรีนครินทร์ไปสู่เขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าทุ่งใหญ่นเรศวร เพื่อให้ดวงพระวิญญาณช่วยปกป้องเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่า ปรากฏการณ์นี้อาจกล่าวได้ว่าเป็นการประดิษฐ์ประเพณีเพื่อคัดค้านการสร้างเขื่อน โดยการบวงสรวงฯมีฐานะเป็น “ประเพณีประดิษฐ์” ในลักษณะของพิธีกรรม/สัญลักษณ์ที่มุ่งปลูกฝังคุณค่าและขนบธรรมเนียมบางอย่างให้สังคมได้กระทำซ้ำและสืบทอดแบบแผนนั้นๆ เนื่องจากเป็นแบบแผนที่มีตำแหน่งแห่งที่ในประวัติศาสตร์ของชุมชนหนึ่งๆ ในขณะที่ประเพณีนั้นๆ

[26] โธมัส เอ. เคิร์สช, “ความซับซ้อนในระบบศาสนาของไทย,” แปลโดย บุญจิรา ถึงสุข, <u>จุลสารไทยคดีศึกษา</u> 3:2-3 (สิงหาคม 2528): 7-48.

โดยตัวเองแล้วเป็นสิ่งที่สร้างขึ้นเพื่อตอบสนองต่อสถานการณ์ใหม่ของสังคมในช่วงเวลาหนึ่งๆหรือสถานการณ์ของสังคมปัจจุบัน[27]

ที่กล่าวเช่นนี้เนื่องจากการตั้งศาลบวงสรวงฯนั้น กลุ่มคัดค้านกล่าวว่าเป็นการกระทำเพื่อ “อัญเชิญดวงพระวิญญาณของท่านให้ช่วยปกป้องเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าในนามของพระองค์ให้คงอยู่คู่บ้านเมืองสืบไป”และ “เพื่อให้เป็นมรดกแก่ลูกหลานไทยสืบไปดุจเดียวกับที่พระองค์ได้พลีพระวรกายเพื่อกอบกู้เอกราชของบ้านเมือง”[28] ขณะที่ตามข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์อย่างเป็นทางการนั้น ป่าทุ่งใหญ่ได้รับการประกาศตามพระราชกฤษฎีกาเมื่อเดือนเมษายน 2517 ให้เป็น “เขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าทุ่งใหญ่นเรศวร” เพื่อเป็นการเทิดพระเกียรติแด่สมเด็จพระนเรศวรมหาราชซึ่งได้เคยกรีฑาทัพผ่านบริเวณนี้ในอดีต ดังนั้นการเชื่อมโยงตำแหน่งแห่งที่ทางประวัติศาสตร์ของป่าทุ่งใหญ่กับเรื่องของสมเด็จพระนเรศวรในสมัยอยุธยาโดยข้อเท็จจริงอย่างเป็นทางการ ไม่สามารถเชื่อมโยงกันได้โดยตรงว่าสัมพันธ์กันอย่างยาวนานแต่อดีต

5) การสร้างอัตลักษณ์ของกลุ่มคัดค้าน กลุ่มคัดค้านได้มีการสร้างอัตลักษณ์/การนิยามตัวตนของตนเองในลักษณะที่ต่างจากอัตลักษณ์ที่กำหนดโดยรัฐ ดังที่ชุมชนกะเหรียงในเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าทุ่งใหญ่นเรศวรได้นิยามตัวตนโดยชี้ให้เห็นว่าพวกตนมีวิถีชีวิตที่อิงกับธรรมชาติ ไม่ปฏิบัติในทางที่ทำความเสียหายให้แก่ธรรมชาติอันเป็นแบบแผน/วิถีชีวิตที่เป็น “คำสอนของบรรพบุรุษ”[29] ในทางกลับกันอัตลักษณ์ของชาวกะเหรี่ยงที่นิยามและผลิตซ้ำโดยรัฐได้อธิบายว่าชาวกะเหรี่ยง รวมทั้งกลุ่มคนบนที่สูงกลุ่มอื่นๆ เป็น”คนอื่นที่ไม่ใช่ไทย”และดำเนินชีวิตโดยการทำไร่เลื่อนลอยซึ่งทำให้พื้นที่ป่าถูกทำลาย

หรือที่พบว่ากลุ่มคัดค้านเขื่อนน้ำโจนส่วนหนึ่งได้สร้างอัตลักษณ์ของตนในฐานะพลเมืองของประเทศที่ไม่ได้รับการปฏิบัติอย่างเท่าเทียมกับพลเมืองอื่นๆและในฐานะพลเมืองที่มีสิทธิมีเสียงในการแสดงความคิดเห็นเกี่ยวกับโครงการของรัฐ (ในที่นี้คือโครงการเขื่อน) ซึ่งรัฐบาลควรจะรับฟังและให้ความสำคัญกับสิทธิและเสียงของพวกตนแม้ว่าจะเป็น “เสียงข้างน้อยหรือคนส่วนน้อย” เช่นเดียวกับพลเมืองที่(รัฐ)ถือเป็น “คนส่วน

---

[27] Eric Hobsbawn, “ Introduction: Inventing Traditions,” Eric Hobsbawn and Terence Ranger (eds.), The Invention of Tradition (Cambridge: Cambridge University Press,1984), pp.1-14.

[28] เขื่อนเมืองกาญจนบุรี แผ่นดินไหวและผลกระทบโดยรอบ เอกสารเพื่อความเข้าใจอย่างเที่ยงแท้และรักษาผลประโยชน์ของประชาชน ตุลาคม 2529, หน้า43 (เอกสารอัดสำเนา) (เน้นโดยผู้เขียน).

[29] ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี, “องค์ความรู้นิเวศวิทยา...,” หน้า69-98,124-131.

ใหญ่"[30] ในขณะที่อัตลักษณ์ของพลเมืองที่กำหนดโดยรัฐ โดยเฉพาะในหนังสือแบบเรียนขั้นพื้นฐานในช่วงปี2521-2533**ไม่ได้**กล่าวถึงหรืออธิบายความหมายของ "พลเมือง" ไม่ได้กล่าวถึงสิทธิมนุษยชนหรือการได้มาและรักษาไว้ซึ่งสิทธิของพลเมืองหรือสิทธิมนุษยชน หากแต่อธิบายสัมพันธภาพระหว่าง"ประชาชน"กับรัฐ โดยชี้ว่าประชาชนคือผู้ที่มีเหตุผล เคารพการตัดสินใจของเสียงข้างมากและให้ความร่วมมือกับรัฐอย่างเต็มที่[31]

มิพักต้องกล่าวว่า นิยามความเป็นพลเมืองของกลุ่มคัดค้านเขื่อนน้ำโจนได้แสดงให้เห็นถึงปัญหาเสียงข้างมาก/คนส่วนใหญ่ลิดรอนสิทธิของเสียงข้างน้อย โดยกล่าวว่าการลิดรอนสิทธิของเสียงข้างน้อยเป็นการกระทำเพื่อประโยชน์ของเสียงข้างมากหรือประโยชน์ของชาติ ซึ่งในด้านหนึ่งปัญหาดังกล่าวมีลักษณะของการทำให้ประโยชน์ของชนชั้นนำส่วนน้อย (ในเชิงปริมาณ) กลายเป็นเสียงข้างมาก ขณะที่ความเห็นที่ต่างถูกทำให้เป็นเสียงข้างน้อย[32]

5) <u>การนำเสนอวาทกรรมเชิงวิชาการ</u> กลุ่มคัดค้านเขื่อนน้ำโจนได้มีการนำเสนอวาทกรรมที่ค้านการสร้างเขื่อนโดยมีข้อมูลและระบบเหตุผลเชิงวิชาการรองรับ ดังเห็นได้จากประเด็นเรื่องประโยชน์ของเขื่อนน้ำโจนที่กลุ่มนักศึกษาได้ชี้แจงว่า ตามที่มีการชี้แจงถึงประโยชน์ของเขื่อนน้ำโจนว่าเป็นเขื่อนอเนกประสงค์ที่ให้ประโยชน์มากมาย แท้ที่จริงแล้วเขื่อนน้ำโจนเป็นเขื่อนผลิตไฟฟ้าอย่างเดียว**ไม่ได้**มีประโยชน์ด้านอื่น และการสร้างเขื่อนเป็นการทำลายป่าซึ่งเป็นต้นกำเนิดฝน ถ้าน้ำในเขื่อนไม่พอผลิตกระแสไฟฟ้าก็ไม่มีทางที่จะปล่อยน้ำลงใต้เขื่อน[33]

หรือประเด็นปัญหาแผ่นดินไหวซึ่งดร.นาท ตัณฑวิรุฬห์ นักวิชาการที่ไม่เห็นด้วยกับการสร้างเขื่อนน้ำโจนได้ชี้ว่า การสร้างเขื่อนจะเป็นตัวการทำให้เกิดแผ่นดินไหว โดยเฉพาะในเขตจังหวัดกาญจนบุรีที่มีการสร้างเขื่อนจำนวนมาก เนื่องจากเป็นพื้นที่ใน

---

[30] <u>หยุดเถิด...เขื่อนน้ำโจน...ยังไม่ควรสร้าง</u> เอกสารเผยแพร่เพื่อความเข้าใจอย่างแท้จริงและรักษาผลประโยชน์ของประเทศชาติ กุมภาพันธ์ 2526, หน้า33-34 (เอกสารอัดสำเนา).

[31] ลักขณา ปันวิชัย, "อุดมการณ์ของรัฐไทยในแบบเรียนชั้นประถมศึกษา พ.ศ.2464-2533: ไม่มี "ชาติของประชาชนไทย" ในแบบเรียน," <u>รัฐศาสตร์สาร</u> 21:3 (2542): 150-153.

[32] เกษียร เตชะพีระ, <u>ปัญหาของประชาธิปไตย: เอกลักษณ์,เสียงข้างมาก,สิทธิและความยุติธรรม</u>, หน้า5-6 (เอกสารอัดสำเนา).

[33] <u>เขื่อนน้ำโจน การพัฒนาประเทศผิดแนวทาง...</u>, หน้า12.

บริเวณรอยแตกของโลก (Fault Zones) และน้ำจำนวนมหาศาลจากเขื่อนจะกดดันลงไปบนพื้นที่แคบๆในบริเวณดังกล่าว[34]

ควรกล่าวด้วยว่าในขณะที่กลุ่มคัดค้านมีการนำเสนอวาทกรรมเชิงวิชาการในการคัดค้านด้านกลุ่มสนับสนุนโครงการได้มีการโต้ตอบกับวาทกรรมของกลุ่มคัดค้าน โดยการนำเสนอวาทกรรมเชิงวิชาการในทางตรงกันข้ามเพื่อหักล้างวาทกรรมของกลุ่มคัดค้าน

ข้อที่ต้องเน้นย้ำในที่นี้คือยุทธวิธีในการคัดค้านเขื่อนน้ำโจนที่กล่าวมาทั้งหมดเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นถึงลักษณะสำคัญของ “ขบวนการทางสังคมแบบใหม่” โดยแสดงถึงการเคลื่อนไหวเพื่อช่วงชิงการนำในการสร้างนิยามหรือความหมายชุดใหม่ให้แก่การเคลื่อนไหว (“การพัฒนา”, กลุ่มคนที่เคลื่อนไหว) โดยไม่ตกอยู่ใต้เงื่อนไข กติกา หรือวาทกรรมของรัฐ และการให้ความสำคัญกับเรื่องวัฒนธรรม (กิจกรรมในรูปของพิธีกรรมและประเพณีประดิษฐ์, การนำเสนอวาทกรรมเชิงวิชาการ) อันเป็นจุดเด่นของขบวนการทางสังคมรูปแบบใหม่ทีทำให้ขบวนการทางสังคมนั้นๆถือเป็น “ขบวนการทางสังคมแบบใหม่”[35]

<u>ผลของการคัดค้านการสร้างเขื่อนน้ำโจนและข้อค้นพบของการศึกษา</u>

การเคลื่อนไหวคัดค้านการสร้างเขื่อนน้ำโจน กล่าวได้ว่า ประสบความสำเร็จในระดับหนึ่ง โดยในปี2531ได้มีการระงับโครงการเขื่อนน้ำโจน ซึ่งในด้านหนึ่งสำหรับกลุ่มคัดค้านบางกลุ่มอาจจะไม่ถือว่าเป็นความสำเร็จ เนื่องจากวัตถุประสงค์หลักของกลุ่มคัดค้านอย่างกลุ่มนักศึกษาอยู่ที่การที่รัฐบาลยกเลิกโครงการ ในขณะที่กลุ่มชาวบ้านค่อนข้างพอใจหรือยอมยุติการเคลื่อนไหวเมื่อโครงการเขื่อนน้ำโจนถูกระงับ[36] หรืออาจกล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่าการเคลื่อนไหวของกลุ่มคัดค้านประสบความสำเร็จในระดับของการแก้ปัญหาเฉพาะหน้าคือ การสร้างเขื่อนน้ำโจน หากแต่ไม่ได้นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงโครงสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติระหว่างรัฐกับประชาชนโดยตรง

อย่างไรก็ตาม ถ้าพิจารณาการคัดค้านโครงการเขื่อนน้ำโจนในกรอบคิดของขบวนการทางสังคมแบบใหม่ ซึ่งมีเงื่อนไขหรือองค์ประกอบอยู่ที่ 1) การที่ผู้เข้าร่วมได้ตระหนักถึงความเป็นผู้กระทำ (actor)ของตนเอง ไม่ใช่พยาน (witness) หรือผู้สังเกตการณ์ (observer) 2) การที่ผู้เคลื่อนไหวมีความตระหนักรู้ว่าอะไรคือสิ่งที่สิ่งที่ต้องกำจัด ใครคือมิตรหรือศัตรู 3) การที่ผู้เคลื่อนไหว

---

[34] “คำชี้แจงบางตอนของดร.นาท ตัณฑวิรุฬห์ ซึ่งแถลงต่อที่ประชุมคณะรัฐมนตรีนัดพิเศษ เพื่อพิจารณาเรื่องเขื่อนน้ำโจนโดยเฉพาะ ณ ทำเนียบรัฐบาล เมื่อวันจันทร์ที่4 ตุลาคม 2525,” ใน <u>เขื่อนเมืองกาญจนบุรี แผ่นดินไหว...</u>, หน้า50-51.

[35] ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, <u>วาทกรรมการพัฒนา: อำนาจ ความรู้ ความจริง เอกลักษณ์และความเป็นอื่น</u>, พิมพ์ครั้งที่3 (กรุงเทพฯ:วิภาษา,2545), หน้า121-132.

[36] “แม่ค้าผู้นำการปิดป่า...,” หน้า87.

ตระหนักถึงหลักทั้ง2ประการและสามารถสร้างภาพของสังคมในอนาคตได้[37] ตลอดจนการสร้างปริมณฑล/อาณาบริเวณของ “ความเป็นพลเมือง” โดยการเชิดชูอัตลักษณ์ของกลุ่มเคลื่อนไหวให้ได้รับการยอมรับเพื่อสร้างตำแหน่งแห่งที่ของพวกตนและการใช้สิทธิในการไม่เชื่อฟังรัฐของประชาชน[38]

คงต้องกล่าวว่าการเคลื่อนไหวคัดค้านโครงการเขื่อนน้ำโจนได้แสดงให้เห็นถึงลักษณะดังกล่าวในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งของกิจกรรมของกลุ่มคัดค้าน

ประเด็นสำคัญอีกประการหนึ่งอยู่ที่ว่า การเคลื่อนไหวคัดค้านการสร้างเขื่อนน้ำโจนนอกจากจะเป็นขบวนการทางสังคมโดยตัวเองแล้ว ยังเป็นสิ่งกระตุ้นหรือตัวแบบของการก่อตัวและเคลื่อนไหวของขบวนการทางสังคมที่ต่อสู้ต่อรองกับโครงการเขื่อนอันเป็นส่วนหนึ่งของโครงสร้างความรุนแรงในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติโดยรัฐ ดังปรากฏว่าหลังการเคลื่อนไหวคัดค้านเขื่อนน้ำโจนยุติในปี2531 ได้มีการเคลื่อนไหวของชาวบ้านที่ได้รับผลกระทบจากโครงการเขื่อนอื่นๆที่สร้างขึ้นในช่วงก่อนหน้าเขื่อนน้ำโจนได้ลุกขึ้นมาเรียกร้องความเป็นธรรมจากการได้รับผลกระทบจากโครงการเขื่อน[39] รวมไปถึงการเคลื่อนไหวคัดค้านโครงการเขื่อนในลักษณะใกล้เคียงกับกรณีเขื่อนน้ำโจนในเวลาต่อมา

มีข้อสังเกตว่า กรณีการคัดค้านเขื่อนน้ำโจนแสดงให้เห็นว่าปัจจัย/เงื่อนไขประการหนึ่งที่มีการสร้างขึ้นโดยขบวนการทางสังคมได้แก่ การสร้างปริมณฑลสาธารณะที่เป็นโครงสร้างของการสื่อสารทางสังคม อาทิ การนำเสนอวาทกรรมเชิงวิชาการหรือการทำพิธีกรรมเพื่อคัดค้านการสร้างเขื่อนอันเป็นเงื่อนไขของการก่อตัวของเครือข่ายประชาสังคมและการต่อสู้ต่อรองทางวาทกรรมบนฐานของความเป็นเหตุเป็นผลและการตระหนักถึงประเด็นปัญหาเกี่ยวกับอัตลักษณ์ของคนชายขอบที่ถูกเบียดขับไม่ให้มีสิทธิอำนาจตามที่พึงมีในสังคมอารยะ[40]

จากการศึกษาที่กล่าวมา ผู้เขียนเห็นว่าการเคลื่อนไหวคัดค้านการสร้างเขื่อนน้ำโจนได้นำไปสู่ข้อค้นพบประการสำคัญที่ว่า ขบวนการทางสังคมเป็นแนวทางที่สำคัญและมีพลังในการจัดการปัญหาความรุนแรงเชิงโครงสร้างในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ ดังพบว่าการระงับการสร้างเขื่อนน้ำโจนในปี2531 มีเงื่อนไขมาจากการที่รัฐบาลไม่ต้องการขัดแย้งกับกลุ่มคัดค้านที่มีการรวมตัวกัน

---

[37] นลินี ตันธุวนิตย์, “บทวิจารณ์ “ขบวนการประชาชนในชนบทตั้งแต่2530: ผลสำเร็จ/ล้มเหลวและผลกระทบ”,” ใน นวลน้อย ตรีรัตน์ (บรรณาธิการ), ประชาธิปไตย ประชาสิทธิ์ ประชาธรรม (กรุงเทพฯ:ศูนย์ศึกษาเศรษฐศาสตร์การเมือง จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,2547), หน้า77.

[38] ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม..., หน้า47-57.

[39] ไชยณรงค์ เศรษฐเสถียร, เรื่องเดิม, หน้า116-117.

[40] ธีรยุทธ บุญมี, ประชาสังคม CIVIL SOCIETY (กรุงเทพฯ:สายธาร,2547), หน้า167-221.

อย่างเหนียวแน่น[41] และที่สำคัญคือทางออกจากปัญหาความรุนแรงเชิงโครงสร้างที่ควรเป็นและพึงปรารถนาประการหนึ่งอยู่ที่การไม่ใช้ความรุนแรงหรือปฏิบัติการไร้ความรุนแรง รวมไปถึงการทำให้เกิดความเป็นธรรมในสังคมโดยการที่คนทุกกลุ่มมีโอกาสต่อรองทางสังคมอย่างเท่าเทียมกัน[42] ซึ่งขบวนการทางสังคมแบบใหม่จากกรณีการคัดค้านเขื่อนน้ำโจนเป็นปฏิบัติการทางสังคมในมิติทางวัฒนธรรมที่ไม่ใช้ความรุนแรงและสร้างพื้นที่ทางสังคม/ปริมณฑลสาธารณะในการต่อรองของสังคมและชุมชน

อย่างไรก็ดีควรกล่าวด้วยว่า การก่อตัวของขบวนการทางสังคมสัมพันธ์กับเงื่อนไขหลายประการ ในที่นี้ได้กล่าวถึงปัญหาความรุนแรงเชิงโครงสร้างในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติอันเป็นเงื่อนไขประการหนึ่ง ยังมีเงื่อนไขอีกหลายประการ เช่น การก่อตัวของแนวคิดว่าด้วยสิทธิมนุษยชน สิทธิชุมชน วัฒนธรรมชุมชน ขบวนการทางสังคมแบบใหม่ ฯลฯ อันเป็นเงื่อนไขที่ก่อตัวขึ้นในช่วงทศวรรษ2520-2530 (ผู้เขียนจะได้เสนอในวาระ โอกาสอื่น)

---

[41] “หยุดเขื่อนน้ำโจน (ชั่วคราว) เผยยุทธศาสตร์กฟผ.ต้องสร้างเพื่อเกียรติภูมิ,” สยามรัฐสัปดาห์วิจารณ์ 34:41 (27 มีนาคม-2 เมษายน 2531): 10.

[42] ชัยวัฒน์ สถาอานันท์, ท้าทายทางเลือก..., หน้า36-136; นิธิ เอียวศรีวงศ์, คนจนกับนโยบายการทำให้จนของรัฐ, หน้า105.

เอกสารอ้างอิง

กิตติพร ใจบุญ. *"ความจริงในเรื่องเขื่อน: บทศึกษาการปฏิบัติการทางวาทกรรมในสังคมไทยตั้งแต่ พ.ศ.2490-2537."* (วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยามหาบัณฑิต สาขามานุษยวิทยา คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์,2538).

เกษียร เตชะพีระ. *ปัญหาของประชาธิปไตย: เอกลักษณ์, เสียงข้างมาก, สิทธิและความยุติธรรม* (เอกสารอัดสำเนา).

เขื่อนน้ำโจน การพัฒนาประเทศผิดแนวทาง (ความพินาศของชีวิตและธรรมชาติ) (กรุงเทพฯ: คณะกรรมการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติและสภาพแวดล้อม15สถาบัน,2530).

เขื่อนเมืองกาญจนบุรี แผ่นดินไหวและผลกระทบโดยรอบ เอกสารเพื่อความเข้าใจอย่างเที่ยงแท้และรักษาผลประโยชน์ของประชาชน ตุลาคม 2529 (เอกสารอัดสำเนา).

เคิร์สช, โธมัส เอ. . "ความซับซ้อนในระบบศาสนาของไทย." แปลโดยบุญจิรา ถึงสุข. *จุลสารไทยคดีศึกษา* 3:2-3 (สิงหาคม 2528): 7-48.

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์. *ท้าทายทางเลือก ความรุนแรงและการไม่ใช้ความรุนแรง* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง,2533).

ไชยณรงค์ เศรษฐเชื้อ. *"นิเวศวิทยาการเมืองของการสร้างเขื่อนขนาดใหญ่ในประเทศไทย: กรณีศึกษาโครงการเขื่อนแก่งเสือเต้น."* (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการจัดการมนุษย์กับสิ่งแวดล้อม บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่,2543)

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. *ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ ขบวนการเคลื่อนไหวประชาสังคมในต่างประเทศ: บทสำรวจพัฒนาการ สถานภาพและนัยยะเชิงความคิด/ทฤษฎีต่อการพัฒนาประชาธิปไตย*. (กรุงเทพฯ:ศูนย์วิจัยและผลิตตำรา มหาวิทยาลัยเกริก,2540).

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. *วาทกรรมการพัฒนา: อำนาจ ความรู้ ความจริง เอกลักษณ์และความเป็นอื่น*. พิมพ์ครั้งที่3 (กรุงเทพฯ:วิภาษา,2545).

ธีรยุทธ บุญมี. *ประชาสังคม CIVIL SOCIETY* (กรุงเทพฯ:สายธาร,2547).

นลินี ตันธุวนิตย์. "บทวิจารณ์ "ขบวนการประชาชนในชนบทตั้งแต่2530: ผลสำเร็จ/ล้มเหลวและผลกระทบ." ใน นวลน้อย ตรีรัตน์ (บรรณาธิการ). *ประชาธิปไตย ประชาสิทธิ์ ประชาธรรม*, หน้า75-78 (กรุงเทพฯ:ศูนย์ศึกษาเศรษฐศาสตร์การเมือง คณะเศรษฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,2547).

นิธิ เอียวศรีวงศ์. *คนจนกับนโยบายการทำให้จนของรัฐ* (กรุงเทพฯ: คณะกรรมการเผยแพร่และส่งเสริมงานพัฒนา (ผสพ.),2543).

เนตรดาว แพทย์กุล. *"การสร้างอุดมการณ์สิ่งแวดล้อมนิยมในโฆษณา."* (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่,2543).

ปริตตา เฉลิมเผ่า กออนันตกูล. *ภาษาของจิตรกรรมไทย การศึกษารหัสของภาพและความหมายทางสังคมวัฒนธรรมของจิตรกรรมพุทธศาสนาต้นรัตนโกสินทร์* (กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์,2536).

ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี. "วาทกรรมว่าด้วย "ชาวเขา"." *สังคมศาสตร์ วารสารทางวิชาการคณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่* 11:1 (กรกฎาคม-ธันวาคม 2541): 92-135.

ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี. *องค์ความรู้นิเวศวิทยาของชุมชนเกษตรกรรมในเขตป่า ศึกษากรณีชุมชนในเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าทุ่งใหญ่นเรศวร*(วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาบัณฑิต สาขามานุษยวิทยา คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์,2534).

ผาสุก พงษ์ไพจิตร. "ว่าด้วยขบวนการทางสังคมและเมืองไทย." ใน ผาสุก พงษ์ไพจิตร และคณะ. *วิถีชีวิต วิธีสู้ ขบวนการประชาชนร่วมสมัย*, หน้า1-33 (เชียงใหม่:ตรัสวิน (ซิลค์เวอร์ม บุคส์),2545).

ภานุ แย้มศรี. *"อิทธิพลและอำนาจของกลุ่มอิทธิพลด้านอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมต่อการตัดสินใจของรัฐบาล: ศึกษาเฉพาะกรณีการคัดค้านการสร้างเขื่อนน้ำโจน 2525-2529."* (วิทยานิพนธ์รัฐศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาการปกครอง บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,2531).

มติชน 18 กรกฎาคม 2527.

มาตุภูมิ 27 มิถุนายน 2527.

เมอเรย์, เดวิด. *เขื่อน: เหตุแห่งความขัดแย้งในสังคมไทย*. แปลโดย กรรณิการ์ พรมเสาร์ (กรุงเทพฯ: คณะกรรมการเผยแพร่และส่งเสริมงานพัฒนา,2536.

"แม่ค้าผู้นำการปิดป่าขวางโครงการท่อส่งก๊าซไทย-พม่า ภินันท์ โชติรสเศรณี." *สารคดี* 13:156 (กุมภาพันธ์ 2541): 84-94.

รังสรรค์ ธนะพรพันธุ์. "ยุทธศาสตร์-กระบวนการรัฐ: ทางผ่านของความลำเอียง." ใน *ความจริงของความจน*, หน้า 39-52 (กรุงเทพฯ: คณะทำงานวาระทางสังคม, ม.ป.ป.).

รัตนาพร เศรษฐกุล และคณะ. *สิทธิชุมชนท้องถิ่นชาวเขาในภาคเหนือของประเทศไทย: อดีตและปัจจุบัน กรณีศึกษาและปัญหา* (กรุงเทพฯ: นิติธรรม,2546).

ลักขณา ปันวิชัย. "อุดมการณ์ของรัฐไทยในแบบเรียนชั้นประถมศึกษา พ.ศ.2464-2533: ไม่มี "ชาติของประชาชนไทย" ในแบบเรียน." *รัฐศาสตร์สาร* 21:3 (2542): 105-173.

วิฑูรย์ ปัญญากุล. "ผลกระทบของเขื่อนขนาดใหญ่ต่อปัญหาเรื่องที่ดิน: บางแง่มุมของชาวบ้านท้องถิ่น." ใน *เขื่อนกับการสูญเสียที่ดินของชาวบ้านกรณีเขื่อนภูมิพล เขื่อนเชี่ยวหลาน และเขื่อนปากมูล* (กรุงเทพฯ:สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และคณะประสานงานองค์กรเอกชนพัฒนาชนบท,2534).

ศรีสุวรรณ ควรขจร. “องค์กรเอกชนกับการพัฒนาประชาธิปไตยในประเทศไทย.” ใน สังศิต พิริยะรังสรรค์ และผาสุก พงษ์ไพจิตร (บรรณาธิการ). *จิตสำนึกและอุดมการณ์ของขบวนการประชาชนร่วมสมัย*, หน้า153-205 (กรุงเทพฯ: ศูนย์ศึกษาเศรษฐศาสตร์การเมือง คณะเศรษฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,2539).

สามทศวรรษแห่งการพัฒนาประเทศ (กรุงเทพฯ:ธนาคารทหารไทยจำกัด,2536).

สุวิดา ธรรมณีวงศ์. “การเคลื่อนไหวทางสังคม (Social Movement).” *วารสารอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร* 23:2 (ธันวาคม 2543- พฤษภาคม 2544): 32-54.

“หยุดเขื่อนน้ำโจน (ชั่วคราว) เผยยุทธศาสตร์กฟผ.ต้องสร้างเพื่อเกียรติภูมิ.” *สยามรัฐสัปดาห์วิจารณ์* 34:41 (27 มีนาคม-2 เมษายน2531): 8-11.

หยุดเถิด...เขื่อนน้ำโจน...ยังไม่ควรสร้าง เอกสารเผยแพร่เพื่อความเข้าใจอย่างแท้จริงและรักษาผลประโยชน์ของประเทศชาติ กุมภาพันธ์ 2526 (เอกสารอัดสำเนา).

อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. *คำถามแห่งยุคสมัย: ประวัติศาสตร์การเมืองสมัยใหม่* (เอกสารอัดสำเนา).

อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. “จากคนนอกสู่คนชายขอบ.” *ศิลปวัฒนธรรม* 20:12 (ตุลาคม 2542): 68-76.

อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. “ทรัพยากรของรัฐกับสมบัติของชุมชน.” ใน เรืองวิทย์ ลิ่มปนาท (บรรณาธิการ) *ท้องถิ่น-อินเดีย รวมบทความทางวิชาการเพื่อแสดงมุทิตาจิตในวาระที่รองศาสตราจารย์ภารดี มหาขันธ์ และผู้ช่วยศาสตราจารย์นงคราญ เจริญสวัสดิ์ เกษียณอายุราชการ*, หน้า115-131 (กรุงเทพฯ: อุษาการพิมพ์,2543)

Hobsbawn, Eric. “Introduction: Inventing Traditions.” in Hobsbawn ,Eric and Ranger, Terence (eds.). *The Invention of Tradition*, pp.1-14 (Cambridge: Cambridge University Press,1984).

Stott, Philip. “Mu’ang and Pa: elite views of nature in a changing Thailand.” in Chitakasem , Manas and Turton. Andrew (eds.). *Thai Construction of Knowledge* , pp. 142-154 (London: SOAS,1991).

Thongchai Winichakul. “The Others Within: Travel and Proto-Ethnography in Siam 1880-1920.” in Turton, Andrew (ed.). *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, pp.38-62 (London: Curzon Press,2000)

เขื่อนกับความรุนแรง และขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อพิทักษ์สิ่งแวดล้อมของชนพื้นเมืองในจังหวัดรัตนคีรี ประเทศกัมพูชา[1]

สมหมาย ชินนาค[2]

บทนำ

ต้นเดือนเมษายน 2547 ผู้เขียนได้มีโอกาสไปเยือนจังหวัดรัตนคีรี ดินแดนที่ราบสูงซึ่งอยู่ทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือหรือ “ภาคอีสาน” ของกัมพูชาอีกครั้ง หลังจากที่เคยไปเยือนครั้งแรกเมื่อปี 2539 หรือ 8 ปีที่แล้ว หากแต่การไปครั้งนี้มีจุดมุ่งหมายที่ชัดเจนกว่า นั่นก็คือการไปเก็บข้อมูลสนามเพื่อการวิจัยเล็กๆ เกี่ยวกับขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อพิทักษ์สิ่งแวดล้อมของชนพื้นเมือง ที่เรียกขานนามของกลุ่มว่า “เครือข่ายชุมชนเพื่อพิทักษ์แม่น้ำเซซาน” ซึ่งเป็นการรวมตัวกันของชุมชนที่อาศัยอยู่ริมแม่น้ำเซซานที่ได้รับผลกระทบจากการก่อสร้างเขื่อนยาหลีฟอล ในเขตประเทศเวียดนาม ซึ่งมีพรมแดนติดกัน โดยผู้เขียนใช้เวลาในการเก็บข้อมูลสนามประมาณ 2 สัปดาห์ ซึ่งรวมทั้งการเก็บข้อมูลในจังหวัดสตรึงเตรง อันเป็นจังหวัดที่ได้รับผลกระทบจากการก่อสร้างเขื่อนยาหลีฟอล และเป็นสมาชิกของ “เครือข่ายชุมชนเพื่อพิทักษ์แม่น้ำเซซาน” ด้วยเช่นกัน

สำหรับบทความนี้ต้องการที่จะวิเคราะห์ขบวนการดังกล่าว ซึ่งเกิดจากการรวมตัวกันของกลุ่มชนหลากหลายชาติพันธุ์บนที่ราบสูง เพื่อพิทักษ์สิทธิชุมชนในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ ตลอดจนเรียกร้องความเป็นธรรมต่อความเสียหายที่เกิดขึ้นกับวิถีชีวิตของพวกเขา อันเป็นจากการสร้างเขื่อนยาหลีฟอล ทั้งนี้ ประเด็นหลักที่ศึกษาก็คือต้องการศึกษารูปแบบหรือวิธีการสร้าง “วาทกรรม” ของขบวนการ สำหรับใช้เป็นเครื่องมือในการเรียกร้อง

แนวคิดที่ใช้ในการศึกษาประกอบด้วยแนวคิดนิเวศวิทยาชาติพันธุ์ (Ethnoecology) แนวคิดนิเวศวิทยาการเมือง (Political ecology) แนวคิดสิทธิในการเข้าถึงทรัพยากร (Resource access rights) และการธำรงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (Ethnic Identity)

1. เขื่อนกับการพัฒนา: ว่าด้วยความจริง ความรุนแรง การต่อต้านและทางออก

1.1. เขื่อนกับความจริง

“เขื่อน” ตามความหมายใหม่นั้น ไม่ใช่เป็นเพียงคำที่ใช้เรียกแทนสิ่งก่อสร้างที่สร้างขึ้นขวางกั้นลำน้ำ เพื่อทดน้ำให้สูงขึ้น และนำน้ำนั้นมาใช้ประโยชน์ในด้านต่างๆ เท่านั้น หากแต่เป็น

---

[1] บทความนำเสนอในการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยา ครั้งที่ 4 เรื่อง วัฒนธรรมไร้อคติ ชีวิตไร้ความรุนแรง วันที่ 23-25 มีนาคม 2548 จัดโดยศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) ณ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร

[2] ผู้ช่วยศาสตราจารย์, ศูนย์วิจัยสังคมอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง (Mekong Sub-region Social Research Center – MSSRC) คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี

สัญลักษณ์ของการพัฒนาในสายตาของรัฐและผู้สนับสนุนการสร้างเขื่อน เพราะมักจะถูกนิยามหรืออ้างว่าเป็นประดิษฐกรรม(ของรัฐชาติ)ที่สร้างขึ้นเพื่อการ “พัฒนาประเทศ” โดยเฉพาะนับตั้งแต่มีการสร้างเขื่อนเพื่อการผลิตกระแสไฟฟ้าหรือที่เรียกว่า “เขื่อนอเนกประสงค์” ขึ้น[3]

หลายทศวรรษที่ผ่านมา เขื่อนได้ถูกทำให้เป็นคำตอบเดียวของทุกคำถามโดยเฉพาะด้านพลังงาน ขณะที่อุตสาหกรรมเขื่อนยังคงยืนกรานว่า เขื่อนเป็นแหล่งพลังงานที่สะอาด ยั่งยืนและต้นทุนต่ำ ดังนั้นนักสร้างเขื่อนจึงมักใช้กระบวนการสร้างความชอบธรรมโดยอาศัยวาทกรรมเรื่องการพัฒนาและประโยชน์ของชาติมาเป็นข้ออ้าง

ด้วยเหตุนี้ตลอดระยะเวลาที่ผ่านมาเขื่อนจึงเป็นที่ชื่นชอบของนักการเมือง เจ้าหน้าที่รัฐ บริษัทรับเหมาสร้างเขื่อน และธนาคารเพื่อการพัฒนา เพราะเขื่อนเป็นช่องทางในการทุจริตและการใช้ระบบพรรคพวก ซึ่งทำให้เบี่ยงเบนกระบวนการตัดสินใจและหลีกเลี่ยงทางเลือกอื่นๆ ที่ใช้ต้นทุนน้อยกว่า และมีประสิทธิภาพมากกว่า

เขื่อนที่มีการคอรัปชั่นครั้งใหญ่ที่สุดในประวัติศาสตร์ของโลกทุนนิยมก็คือ เขื่อนอิไตปู ซึ่งตั้งอยู่บนพรมแดนประเทศบราซิลและปารากวัย ในทวีปอเมริกาใต้ ดังรายงานเกี่ยวกับการพัฒนานานาชาติของรัฐสภาอังกฤษในปี 2544 ที่ระบุว่า “...มีการวางแผนว่าจะใช้งบประมาณราว 3.4 พันล้านเหรียญสหรัฐเพื่อสร้างเขื่อนอิไตปู แต่เงินเหล่านี้กลับถูกตักตวงไปโดยผู้มีอำนาจทางการทหาร ทั้งชาวบราซิล และปารากวัยและพวกพ้อง ทำให้ค่าใช้จ่ายของโครงการพุ่งสูงขึ้นถึง 2 หมื่นล้านเหรียญสหรัฐ...”[4]

ฉะนั้นเมื่อพิจารณาในแง่ “เศรษฐศาสตร์ของเขื่อน” ข้อเท็จจริงข้างต้นก็จะสอดคล้องกับรายงานที่ว่า โดยทั่วไปแล้วเขื่อนขนาดใหญ่ทำได้อย่างมากที่สุดแค่ให้ผลคุ้มค่าทางเศรษฐกิจเพียงเล็กน้อย โดยเฉลี่ยแล้วเขื่อนมักจะมีค่าใช้จ่ายเกินงบประมาณประมาณ 56 *เปอร์เซ็นต์ หมายความว่าหากประมาณการเขื่อนจะใช้งบประมาณต้นทุน* 1 *พันล้านดอลลาร์สหรัฐ ในความเป็นจริงแล้วจะต้องจ่ายถึง* 1.56 *พันล้านดอลลาร์สหรัฐ*

นอกจากนี้ข้อเท็จจริงอื่นๆ เกี่ยวกับเขื่อนก็คือ ในขณะที่ยอมรับว่าเขื่อนสร้างประโยชน์ แต่ประโยชน์ที่แท้จริงที่ได้จากเขื่อนมักจะต่ำกว่าที่ประเมินไว้ในขั้นตอนตัดสินใจวางโครงการ ไม่ว่าจะเป็นด้านพลังงาน ปริมาณน้ำอุปโภคบริโภค ประโยชน์ด้านชลประทาน การควบคุมน้ำท่วม หรือ

---

[3] ผู้สนใจโปรดดู กิตติพร ใจบุญ (2538), ความจริงในเรื่องเขื่อน: บทศึกษาการปฏิบัติการทางวาทกรรมในสังคมไทย ตั้งแต่ พ.ศ. 2490-2537 *วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยามหาบัณฑิต สาขามานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์*.

[4] เครือข่ายแม่น้ำเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (SEARIN) และศูนย์ข่าวสาละวิน (2546), *เขื่อนสาละวิน โศกนาฏกรรมสองแผ่นดิน* (กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย จำกัด), หน้า 96.

การเป็นเขื่อนอเนกประสงค์[5]

1.2. เขื่อนกับอำนาจรัฐและความรุนแรง

เขื่อนกับอำนาจรัฐดูเหมือนจะแยกกันไม่ออก ด้วยเหตุที่วาทกรรมเรื่องเขื่อนนั้น ถูกทำให้เป็นสัญลักษณ์ของการพัฒนาทางเศรษฐกิจของประเทศผ่านวาทกรรมการพัฒนาของฝ่ายรัฐ ซึ่งสะท้อนให้เห็นอย่างชัดเจนถึง "อำนาจ" ของรัฐที่ "บงการ" ประชาชน ดังนั้นการยอมรับความจริงเรื่องเขื่อนตามการนิยามของรัฐที่เป็นอยู่ในสังคม ก็คือผลของปฏิบัติการของอำนาจนั่นเอง อันเป็นการใช้อำนาจรูปแบบหนึ่งผ่านภาษา ตามแนวคิด มิเชล ฟูโก้ (Michel Foucault) ด้วยเหตุนี้รัฐจึงอาศัยวาทกรรมดังกล่าวเป็นทั้งข้ออ้างในการสนับสนุนการสร้างเขื่อน พร้อมๆ กับการ "กำจัด" ความพยายามให้ "คำนิยามที่ต่างออกไป" ด้วย ซึ่งแทบทุกครั้งได้นำไปสู่ความขัดแย้งและรุนแรงทั้งชีวิตและทรัพย์สิน ดังจะพบเห็นได้ในแทบทุกส่วนของโลก[6]

หากเราจำแนกความรุนแรงออกเป็น 2 ประเภทคือ ความรุนแรงทางตรง (direct violence) และความรุนแรงเชิงโครงสร้าง (structural violence)[7] จะพบว่าเขื่อนนั้นเกี่ยวข้องกับความรุนแรงทั้ง 2 ประเภท ซึ่งพอสรุปได้ดังนี้

อุตสาหกรรมเขื่อนยังผลให้ประชาชนประมาณ 40-80 ล้านคนต้องถูกอพยพโยกย้ายจากการสร้างเขื่อน หากเทียบกับปริมาณประชากรปัจจุบัน เท่ากับว่าประชากรบนโลกทุกๆ 100 คนจะมี 1 คนที่ถูกอพยพจากเขื่อนขนาดใหญ่ กลุ่มชนพื้นเมือง ชนเผ่าและผู้หญิงต้องทุกข์ทรมานจากผลกระทบจากเขื่อนในลักษณะต่างๆ กัน ในขณะเดียวกันกลับถูกกีดกันออกจากผลประโยชน์ที่พึงได้รับ การอพยพโยกย้ายสร้างปัญหาความยากทางด้านเศรษฐกิจอย่างรุนแรง ทำให้เกิดความแตกแยกในชุมชน และมีปัญหาสุขภาพกายและจิตที่เพิ่มขึ้นอย่างมาก ประชาชนนับล้านคนที่อาศัยอยู่ท้ายเขื่อนต้องทุกข์ทรมานกับผลกระทบที่เกิดขึ้น ไม่ว่าจะเป็นโรคภัยต่างๆ การไหลของน้ำในแม่น้ำในแม่น้ำที่เปลี่ยนไป และการสูญเสียทรัพยากรธรรมชาติ เช่น ปลา และพื้นที่ลุ่มบริเวณริมน้ำ ผลประโยชน์จากเขื่อนส่วนใหญ่กลับตกไปอยู่กับคนรวย ในขณะที่คนยากจนต้องรับภาระต้นทุนดังกล่าว ซึ่งต้นทุนเหล่านี้มักไม่ถูกพูดถึงหรือไม่เคยถูกนับเป็นต้นทุนด้วยเลย

ในประเด็นเรื่อง "เขื่อนกับชนพื้นเมือง" นั้น เนื่องจากเขื่อนจำนวนมากทั่วโลกสร้างบนพื้นที่ซึ่งเป็นที่อาศัยพักพิงของชนพื้นเมืองต่างๆ ผืนดินของชนเหล่านี้ได้สืบทอดกันมาหลายชั่วอายุคน

---

[5] เครือข่ายเฝ้าระวังแม่น้ำเอเชียตะวันออกและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (RWESA) และเครือข่ายแม่น้ำเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (SEARIN), (2546), *คู่มือประชาชน เขื่อนกับการพัฒนา: กรอบคิดใหม่ในการตัดสินใจโครงการขนาดใหญ่*, กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เคล็ดไทย, หน้า 6.

[6] โปรดดู กิตติพร ใจบุญ , *อ้างแล้ว*, หน้า 28-30.

[7] ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2534), "หน่วยที่ 3 ความรุนแรง" ใน *เอกสารการสอนชุดวิชาสันติศึกษา* (นนทบุรี: มหาวิทยาสุโขทัยธรรมาธิราช), หน้า 53-86.

แต่สิทธิเหนือผืนดิน แม่น้ำ และทรัพยากรธรรมชาติที่ชนพื้นเมืองได้อาศัย ไม่ได้รับรองด้วยกฎหมายของประเทศ ไม่มีเอกสารสิทธิ์ใดๆ ยืนยันความเป็นเจ้าของร่วมกันของชุมชน เมื่อโครงการสร้างเขื่อนมาถึง ทรัพยากร วิถีชีวิต และจิตวิญญาณของประชาชนชายขอบเหล่านี้จึงถูกริบไปอย่างถูกกฎหมายด้วยอำนาจของรัฐ แม้ในบางประเทศจะมีกฎหมายรับรองสิทธิของชนพื้นเมือง แต่ในทางปฏิบัติชาวบ้านเหล่านั้นยังคงประสบกับความยากลำบากในการนำกฎหมายมาบังคับใช้เพื่อเรียกร้องสิทธิอันพึงมีเหนือทรัพยากรที่สืบทอดมาจากบรรพบุรุษได้[8]

นอกจากนี้ เขื่อนขนาดใหญ่ยังสร้างผลกระทบทางสิ่งแวดล้อมอย่างรุนแรงที่ไม่สามารถจะฟื้นคืนได้ เช่นการสูญเสียพืชและสัตว์สายพันธุ์ต่างๆ การสูญเสียพื้นที่ป่า พื้นที่ชุ่มน้ำ และพื้นที่ทางการเกษตร ประมาณ 60 เปอร์เซ็นต์ของแม่น้ำสายใหญ่ทั่วโลกถูกกั้นด้วยเขื่อน และการผันน้ำ

เขื่อนขนาดใหญ่ยังได้ทำให้เกิด “การสูญเสียความหลากหลายทางชีวภาพทางน้ำ การประมงทั้งเหนือเขื่อนและท้ายเขื่อน และประโยชน์ที่เคยได้รับจากพื้นที่ราบลุ่มน้ำท่วมถึงท้ายน้ำ พื้นที่ชุ่มน้ำ พื้นที่ปากแม่น้ำ และระบบพื้นที่ป่าชายเลน” ผลกระทบทางสิ่งแวดล้อมเหล่านี้ไม่เคยถูกคาดการณ์ไว้ และความพยายามในการแก้ปัญหาอันเกิดจากผลกระทบก็ล้มเหลว อีกทั้ง 20 เปอร์เซ็นต์ของพื้นที่บนโลกซึ่งอยู่ในเขตชลประทานของเขื่อนขนาดใหญ่ ต้องสูญเสียไปเพราะดินเค็มและการเกิดน้ำคึงขัง (water logging) ซึ่งหมายถึงพื้นที่น้ำนิ่งขัง ประมาณว่าน้ำจืดของโลก 5 เปอร์เซ็นต์ระเหยไปจากอ่างเก็บกักน้ำของเขื่อน

ผลกระทบประการหนึ่งที่มีต่อธรรมชาติก็คือ การเกิดก๊าซเรือนกระจกที่ส่งผลสำคัญต่อการเปลี่ยนแปลงภูมิอากาศของโลก เนื่องจากอ่างเก็บน้ำได้ปล่อยก๊าซเรือนกระจกเพราะซากสิ่งมีชีวิตที่เน่าเสียในอ่างเก็บน้ำปล่อยก๊าซออกมา ซึ่งคณะกรรมการเขื่อนโลกประมาณไว้ว่า 1-28 เปอร์เซ็นต์ของก๊าซเรือนกระจกในโลกมาจากอ่างเก็บน้ำของเขื่อน ในบางกรณีก๊าซที่ปล่อยออกมาจากเขื่อนมีปริมาณเท่ากับหรือมากกว่าก๊าซที่ปล่อยออกมาจากโรงไฟฟ้าถ่านหิน หรือโรงไฟฟ้าพลังก๊าซเสียอีก ทั้งนี้ก๊าซที่ปล่อยออกมาจะมีปริมาณสูงสุดจากอ่างเก็บน้ำที่มีระดับน้ำตื้นในภูมิภาคเขตร้อน

1.3. **เขื่อนกับการต่อต้าน**

ในช่วงกว่า 10 ปีที่ผ่านมา ความจำเป็นและจริยธรรมของการสร้างเขื่อนซึ่งเป็นหนึ่งในโครงสร้างพื้นฐานที่สำคัญของการพัฒนากระแสหลัก ได้ถูกตั้งคำถามและกลายมาเป็นประเด็นท้าทายอุตสาหกรรมเขื่อนและผู้สนับสนุนเขื่อน ขบวนการผู้เดือดร้อนจากเขื่อนเติบโตขึ้นด้วยความร่วมมือของประชาชนระดับรากหญ้าและองค์กรพัฒนาเอกชน จากทั้งประเทศร่ำรวยและประเทศยากจน ร่วมกันรณรงค์ท้าทายอุตสาหกรรมเขื่อน รัฐบาล และสถาบันการเงินผู้สนับสนุนการสร้าง

---

[8] อาทิตย์ ธาราคำ “หากเรารวมใจกันไหลบ่า เราจะแข็งกว่ามหาหิน: อีกก้าวของขบวนการผู้เดือดร้อนจากเขื่อนทั่วโลก ณ ริมฝั่งแม่มูน” ใน *ฟ้าเดียวกัน* 2 (1) มกราคม – มีนาคม 2547, หน้า 29.

เขื่อน ให้หันกลับมาทบทวนเรื่องเขื่อนอย่างจริงจัง กระทั่งในปี 2540 ผู้ที่ได้รับผลกระทบจากเขื่อนทั่วโลกและพันธมิตร ก็ได้ร่วมกันจัดประชุมนานาชาติขึ้นครั้งแรก ณ เมืองคูริทิบา ประเทศบราซิล หลังจากการประชุมครั้งนั้น ความพยายามของขบวนการผู้เดือดร้อนจากเขื่อนก็เกิดขึ้นเป็นรูปธรรม กล่าวคือคณะกรรมการเขื่อนโลก (World Commission on Dams) ได้ถูกตั้งขึ้นโดยการสนับสนุนจากธนาคารโลก สหภาพสากลว่าด้วยการอนุรักษ์ (IUCN) อุตสาหกรรมเขื่อนและชาวบ้านผู้เดือดร้อนจากเขื่อน เพื่อศึกษาการดำเนินงานและผลกระทบจากเขื่อนทั่วโลกในทุกแง่มุมอย่างตรงไปตรงมา[9]

แม้ว่าในประเทศยากจน โครงการเขื่อนต่างๆ ยังคงถูกผลักดันอย่างหนัก แต่โครงการเหล่านี้ก็ดำเนินไปอย่างยากลำบากขึ้น เพราะขบวนการชาวบ้านผู้เดือดร้อนจากเขื่อนและเครือข่ายปกป้องแม่น้ำก็ได้เติบโตขึ้นอย่างกว้างขวาง ตั้งแต่ระดับรากหญ้า เชื่อมโยงสู่นานาชาติ ข้อเสนอแนะของคณะกรรมการเขื่อนโลกค่อยๆ ถูกผลักดันให้เป็นบรรทัดฐานนำมาใช้ปฏิบัติในเชิงนโยบายในหลายประเทศ รวมทั้งหน่วยสนับสนุนการพัฒนา ดังคำประกาศถึงความสำเร็จของผู้เดือดร้อนจากเขื่อนและพันธมิตรกว่า 300 คน จาก 62 ประเทศทั่วโลกที่เดินทางมาเข้าร่วมการประชุมนานาชาติครั้งที่ 2 ของผู้เดือดร้อนจากเขื่อนและพันธมิตรในหัวข้อ “แม่น้ำเพื่อชีวิต” เมื่อปลายเดือดพฤศจิกายน 2546 ณ เขื่อนราศีไศล จังหวัดศรีสะเกษที่ว่า

“นับแต่การประชุมที่คูริทิบา พวกเราได้ผลักดันให้เกิดความคืบหน้าในการต่อสู้อย่างมากตามลุ่มน้ำต่างๆ การรณรงค์และระดมสรรพกำลังของประชาชนผู้ได้รับผลกระทบได้ท้าทายอุตสาหกรรมเขื่อน รัฐบาล และสถาบันการเงิน ขบวนการเพื่อคัดค้านเขื่อนจากนานาชาติได้แสดงศักยภาพในการท้าทายต่ออุตสาหกรรมเขื่อนทั้งในด้านเทคนิค การเมืองและจริยธรรม เราได้หยุดเขื่อนและปลดระวางเขื่อนบางแห่ง ในบางพื้นที่เราประสบผลสำเร็จในการเรียกร้องสิทธิในการได้รับค่าปฏิกรณ์ความเสียหายอย่างเป็นธรรม

ผู้ได้รับผลกระทบจากเขื่อนและองค์กรพันธมิตร มีบทบาทอย่างสำคัญในการเข้าร่วมเป็นผู้ตัดสินใจและเป็นผู้กำหนดชะตากรรมของตนเอง

เราประสบความสำเร็จในการดำเนินการจัดการน้ำในระดับชุมชนที่มีประสิทธิภาพและเป็นธรรม ทั้งทางสังคมและสิ่งแวดล้อม เรามีส่วนสนับสนุนให้เกิดพัฒนาการอย่างรวดเร็วของเทคโนโลยีพลังงานหมุนเวียนแบบใหม่ๆ รวมถึงการจัดการด้านความต้องการพลังงาน

การเติบโตของขบวนการต่อสู้ของเรา เป็นผลมาจากการกระชับความร่วมมือของกลุ่มชนพื้นถิ่น (พื้นเมือง-ผู้เขียน) กลุ่มชาติพันธุ์ ขบวนการประชาชนระดับรากหญ้า องค์กรพัฒนาเอกชนและระหว่างประชาสังคมจากทั้งประเทศกลุ่มเหนือ และประเทศกลุ่มใต้ เราได้สมานฉันท์กับขบวน

---

[9] อาทิตย์ ธาราคำ “หากเรารวมใจกันไหลบ่า เราจะแข็งกว่ามหาหิน: อีกก้าวของขบวนการผู้เดือดร้อนจากเขื่อนทั่วโลก ณ ริมฝั่งแม่มูน” ใน *ฟ้าเดียวกัน* 2 (1) มกราคม – มีนาคม 2547, หน้า 27.

การต่อสู้ของกลุ่มระดับโลกที่รวมตัวต่อต้านลัทธิเศรษฐกิจเสรีนิยมใหม่ และต่อสู้เพื่อให้ได้มาซึ่งสังคมที่เสมอภาคและเป็นธรรม..."[10]

อาจกล่าวได้ว่าขบวนการชาวบ้านระดับรากหญ้าเหล่านี้ จัดเป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ (New social movements) อันเป็นขบวนการเคลื่อนไหวที่มีเป้าหมายอยู่ที่ความต้องการสร้างนิยาม/ความหมายชุดใหม่ให้กับสิ่งที่เคลื่อนไหวเรียกร้อง[11]

1.4. เขื่อนกับทางเลือกและทางออก

รายงานเรื่อง "เขื่อนกับการพัฒนา: กรอบคิดใหม่ในการตัดสินใจ" ของคณะกรรมการเขื่อนโลกซึ่งถูกเผยแพร่ในเดือนพฤศจิกายน 2543 ได้นำเสนอข้อเท็จจริงของเขื่อนขนาดใหญ่ โดยในบทสรุปผู้บริหารได้สรุปว่า "เราเชื่อว่าข้อความข้างล่างนี้เป็นข้อความที่มีฐานความจริงที่ไม่มีข้อกังขาอีกต่อไปนั่นคือ

- เขื่อนได้สร้างประโยชน์ที่สำคัญและจำเป็นอย่างมากต่อพัฒนาการของมนุษย์ และประโยชน์ที่มีจากเขื่อนนั้นก็มีมากมาย
- ในหลายกรณีพบว่า ผลประโยชน์เหล่านี้ต้องแลกมาด้วยการสูญเสียทางสังคมและสิ่งแวดล้อมเกินกว่าจะรับได้ ผู้ที่ต้องแบกรับภาระก็คือ ผู้คนที่ต้องถูกอพยพโยกย้าย ชุมชนที่อยู่ใต้เขื่อน ประชาชนผู้เสียภาษีอากร และที่สำคัญก็คือสิ่งแวดล้อมและธรรมชาติ
- การขาดซึ่งความเป็นธรรมในการแบ่งสรรผลประโยชน์ ทำให้ต้องหันมาทบทวนประโยชน์และคุณค่าของเขื่อนจำนวนมากที่สร้างขึ้นเพื่อสนองความต้องการในเรื่องน้ำและพลังงาน เมื่อเทียบกับทางเลือกอื่น ว่าจะคุ้มค่าหรือไม่
- หากเปิดโอกาสให้ผู้มีสิทธิที่เกี่ยวข้อง และผู้ที่ต้องรับภาระความเสี่ยงจากทางเลือกต่างๆ ในการพัฒนาทรัพยากรน้ำและพลังงานเข้ามามีส่วนร่วมในการตัดสินใจ เราจะพบเงื่อนไขสำหรับทางออกที่สร้างสรรค์ของความขัดแย้งที่เกิดขึ้น
- การเจรจาทำให้สามารถพัฒนาประสิทธิภาพของการพัฒนาแหล่งน้ำและพลังงาน โดยยับยั้งโครงการที่ไม่พึงประสงค์ตั้งแต่ระยะเริ่มต้นโครงการ และเสนอทางเลือกที่ดีที่สุดที่ผู้มีส่วนได้เสียฝ่ายต่างๆ เห็นชอบร่วมกันเพื่อตอบสนองความต้องการ"[12]

---

[10] *เรื่องเดียวกัน*, หน้า 31.

[11] ผู้สนใจรายละเอียดของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ โปรดดูเพิ่มเติมได้จาก ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, (2540, 2545), *ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่*, กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา. และในกรณีของประเทศไทยโปรดดูเพิ่มเติมได้จาก ผาสุก พงษ์ไพจิตร, (2543), *วิถีชีวิต วิธีสู้ ขบวนการประชาชนร่วมสมัย*, เชียงใหม่: ซิลค์เวอร์มบุคส์.

[12] เครือข่ายเฝ้าระวังแม่น้ำเอเชียตะวันออกและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (RWESA) และเครือข่ายแม่น้ำเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (SEARIN), (2546), *คู่มือประชาชน เขื่อนกับการพัฒนา: กรอบคิดใหม่ในการตัดสินใจ*

จากที่กล่าวมาจะเห็นได้ว่า คำกล่าวอ้างของบรรดานักอุตสาหกรรมเขื่อนที่ว่าเพื่อประโยชน์ในการตอบสนองความต้องการด้านพลังงาน (กรณีกระแสไฟฟ้า) และความต้องการน้ำ (กรณีชลประทาน) แท้จริงแล้วยังพบว่ามี "ทางเลือกอื่น" ที่เหมาะสมกว่า นั่นก็คือลดความต้องการพลังงานและน้ำ หรืออีกนัยหนึ่งก็คือ เน้นที่การจัดการด้านความต้องการ (Demand-Side Management)[13] รวมทั้งปรับปรุงประสิทธิภาพในการใช้และการผลิต เพราะขณะนี้มีทางเลือกเพื่อหาพลังงานทดแทนจำนวนมาก ทั้งยังเป็นทางเลือกซึ่งมีราคาต่ำกว่าและเป็นการใช้ทรัพยากรอย่างยั่งยืน[14]

ดังนั้น ทางออกของการสร้าง(หรือไม่สร้าง)เขื่อน รวมทั้งการวางแผนด้านพลังงานและน้ำโดยทั่วไปนั้นจะต้องอยู่บนฐานคิดที่ว่าด้วย "สิทธิและความเสี่ยง" (rights and risks approach) กล่าวคือ ในกระบวนการตัดสินใจดำเนินโครงการนั้น ผู้มีส่วนได้เสียทุกฝ่ายที่อาจถูกละเมิดสิทธิหรือถูกยัดเยียดให้ได้รับความเสี่ยงจากโครงการโดยไม่สมัครใจ ต้องร่วมอยู่ในกระบวนการตัดสินใจด้วย[15]

2. จังหวัดรัตนคีรี: ภูมินิเวศ วิถีชีวิต และผู้คน

จังหวัดรัตนคีรี ตั้งอยู่ห่างจากกรุงพนมเป็ญ ซึ่งเป็นเมืองหลวงของประเทศ ไปทางทิศตะวันออกเฉียงเหนือเป็นระยะทางประมาณ 600 กิโลเมตร มีพื้นที่ราว 12,500 ตารางกิโลเมตร อาณาเขตทางทิศเหนือจดแขวงอัตตะปือ สปป.ลาว ทิศตะวันออกจดประเทศเวียดนาม ทิศตะวันตกจดจังหวัดสตึงเตรง และทิศใต้จดจังหวัดมณฑลคีรี ลักษณะภูมิประเทศส่วนใหญ่เป็นภูเขาและที่ราบสูง ซึ่งสามารถจำแนกออกเป็น 4 โซนด้วยกันคือ

(1) เขตภูเขา (Mountainous region) เป็นบริเวณที่มีความสูงตั้งแต่ 1,000 เมตรขึ้นไป

โครงการขนาดใหญ่, กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เคล็ดไทย, หน้า 4-5. (ชื่อหนังสือเล่มนี้ฉบับภาษาอังกฤษคือ Citizens' Guide to the World Commission on Dams)

[13] เป็นแนวคิดที่ปฏิเสธระบบการเข้าถึงโดยเสรี เนื่องจากเชื่อว่าเป็นสาเหตุของการใช้น้ำแบบมือใครยาวสาวได้สาวเอา ก่อให้เกิดการแย่งชิงน้ำและความไม่ยุติธรรมในการใช้น้ำ ตลอดจนเป็นปัจจัยหลักที่ก่อให้เกิดความเสื่อมโทรมของน้ำ และเสนอให้นำเครื่องมือทางด้านเศรษฐศาสตร์มาใช้ในการจัดการ พร้อมทั้งให้มีการกำหนดสิทธิในน้ำให้มีความชัดเจน และมีกฎหมายรองรับ (มูลนิธิฟื้นฟูชีวิตและธรรมชาติ (2547), น้ำของใครโดยใคร เพื่อใคร?, *เอกสารวิชาการประกอบงานเสวนาโครงการประชุมเชิงปฏิบัติการเครือข่ายประชาสังคมเพื่อติดตามนโยบายการจัดการน้ำ "Water Forum" ครั้งที่ 1* วันที่ 19-20 ตุลาคม 2547 ณ โรงแรม Siam Beverly กรุงเทพมหานคร, หน้า 50-79.

[14] เครือข่ายเฝ้าระวังแม่น้ำเอเชียตะวันออกและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (RWESA) และเครือข่ายแม่น้ำเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (SEARIN), (2546), *คู่มือประชาชน เขื่อนกับการพัฒนา: กรอบคิดใหม่ในการตัดสินใจโครงการขนาดใหญ่*, อ้างแล้ว, หน้า 6.

[15] *เรื่องเดียวกัน*, หน้า 7.

ซึ่งอยู่ระหว่างแม่น้ำเซซานและแม่น้ำซเรป๊อก

(2) เขตที่ราบสูงตอนกลาง (Central plateau) มีความสูงตั้งแต่ 500-200 เมตร กินอาณาบริเวณตั้งแต่เมืองบันลุง (Bunlung) ซึ่งเป็นศูนย์กลางของจังหวัด ไปจนถึงบริเวณชายแดนเวียดนาม

(3) เขตเนินเขา (Hilly region) มีความสูงเฉลี่ยประมาณ 300 เมตร พื้นที่ส่วนใหญ่เป็นป่าไม้หนาแน่น และเป็นเขตต้นน้ำของแม่น้ำสาขาของแม่น้ำเซซานและแม่น้ำซเรป๊อก

(4) เขตที่ราบลุ่ม (Lowland plains region) มีความสูงระหว่าง 60-100 เมตร ส่วนใหญ่อยู่บริเวณที่ราบลุ่มระหว่างแม่น้ำเซซานและแม่น้ำซเรป๊อก

รัตนคีรี นับเป็นจังหวัดที่มีความอุดมสมบูรณ์ของทรัพยากรธรรมชาติสูง และยังคงมีป่าดั้งเดิมอุดมสมบูรณ์มากที่สุดแห่งหนึ่งในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ทั้งยังมีแร่ธาตุที่หลากหลายชนิดโดยเฉพาะทองคำ และทับทิม สมดังชื่อของจังหวัดที่มีความหมายว่า “ภูเขาแห่งรัตนชาติ” ดังนั้นรูปแบบวิถีการผลิตของประชากรส่วนใหญ่ของจังหวัดจึงเป็นระบบการเกษตรแบบยังชีพ ซึ่งอยู่บนฐานของการพึ่งพาทรัพยากรธรรมชาติเป็นหลัก โดยเฉพาะการทำไร่หมุนเวียนซึ่งมีวัฏจักรรอบละประมาณ 10-15 ปี อันเป็นหลักประกันเกี่ยวกับความยั่งยืนของระบบนิเวศน์ ทั้งนี้พืชที่ปลูกก็จะเป็นข้าวไร่และพืชผักต่างๆ ที่จะเพาะปลูกอยู่ตามไร่นาที่เรียกภาษาท้องถิ่นว่า “จัมกา” (chamkar) บนที่ราบสูง กิจกรรมทางเศรษฐกิจนอกเหนือจากนี้ก็จะเป็นการประมงพื้นบ้าน (ทั้งจากแม่น้ำและหนองบึงต่างๆ) การเลี้ยงสัตว์ และการใช้ประโยชน์จากป่าและเก็บหาของป่าเป็นต้น

รัตนคีรีประกอบด้วย 9 อำเภอ มีประชากรประมาณ 110,000 คน ทั้งนี้ร้อยละ 75 หรือประชากรทุกๆ สามในสี่คนจะเป็นกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่ไม่ใช่เขมร ประกอบด้วยชนพื้นเมืองที่อาศัยอยู่บนที่สูงหรือที่ชาวกัมพูชาเรียกว่า “เขมรสูง” (*ขแมร์เลอ*-Khmer Loeu) อย่างเช่น กรึง, ตุมปวน, จราย, บราว, กระเจาะ, กะเวต และ ลุน ประชากรที่เหลือนอกจากนั้นก็จะเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เขมร ลาว เวียดนาม และจีน ดังนั้นแม้ว่าจะเป็นจังหวัดที่ทุรกันดาร และอยู่ห่างไกลจากศูนย์กลาง ความหนาแน่นของประชากรมีเพียง 9 คน/ตารางกิโลเมตร ทว่ารัตนคีรีกลับเป็นจังหวัดที่มีกลุ่มชาติพันธุ์ที่หลากหลาย ซึ่งมีวิถีการดำเนินชีวิตอิงอยู่กับทรัพยากรธรรมชาติดังที่ได้กล่าวข้างต้น

อย่างไรก็ตาม ปัจจุบันความอุดมสมบูรณ์ของทรัพยากรธรรมชาติของจังหวัดลดลงอย่างมาก ซึ่งสาเหตุสำคัญประการแรกก็คือ เป็นผลมาจากการเข้ามาใช้ประโยชน์จากทรัพยากรเหล่านั้นของชนพื้นราบซึ่งเป็น “คนนอก” ในรูปแบบต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นการทำอุตสาหกรรมป่าไม้ การปลูกป่าเพื่อการพาณิชย์ การให้สัมปทาน ซึ่งมีปริมาณเพิ่มมากขึ้นโดยเฉพาะในช่วงทศวรรษที่ผ่านมา ประกอบกับนโยบายของรัฐบาลนับตั้งแต่สิ้นสุดสงครามกลางเมืองก็เน้นพัฒนาด้านเศรษฐกิจ

เป็นหลัก ยังผลให้ความขัดแย้งระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ซึ่งเป็นเจ้าของพื้นที่เดิมกับ “คนนอก” เหล่านั้นทวีขึ้นเรื่อยๆ ขณะเดียวกันก็เป็นการบีบบังคับให้คนในชุมชนต้องปรับเปลี่ยนวิถีการผลิตเพื่อตอบสนองตลาดมากขึ้น ไม่ว่าจะเป็นการปลูกพืชเศรษฐกิจ เช่น อ้อย กาแฟ มะม่วงหิมพานต์ และยางพารา และการตัดไม้ทำลายป่าเพื่อการค้า ทุกวันนี้พื้นที่บนที่ราบสูงของจังหวัดรัตนคีรีจึงถูกใช้ประโยชน์อย่างเข้มข้น และพื้นที่ป่าก็ถูกบุกเบิกเพื่อปลูกพืชเศรษฐกิจมากขึ้น นอกจากนี้สาเหตุสำคัญอีกประการหนึ่งที่กระทบต่อวิถีชีวิตของประชาชนที่พึ่งแม่น้ำเซซาน อันเป็นแม่น้ำสายหลักของจังหวัดก็คือ การสร้างเขื่อนกั้นแม่น้ำสายนี้บริเวณต้นน้ำในเวียดนาม ซึ่งส่งผลกระทบต่อการดำรงชีวิตของประชาชนที่อยู่ปลายน้ำ ดังจะได้กล่าวถึงต่อไป

3. ลุ่มน้ำเซซานกับความสำคัญต่อวิถีชีวิตของชนพื้นเมือง

แม่น้ำเซซานเป็นสาขาหนึ่งของแม่น้ำโขง มีต้นกำเนิดอยู่ที่ราบสูงภาคกลางของเวียดนามในจังหวัดยาลาย (Gia Lai)[16] ไหลผ่านบริเวณที่ราบสูงอีก 2 จังหวัดคือ ดักลัก (Dak Lak) และคอนทุม (Kon Tum)[17] ก่อนไหลเข้าสู่ภาคตะวันออกเฉียงเหนือของกัมพูชาบริเวณจังหวัดรัตนคีรีซึ่งเป็นพื้นที่ที่มีระดับต่ำกว่า แล้วมาบรรจบกับแม่น้ำอีกสายหนึ่ง คือแม่น้ำซแรป๊อก (Sre Pok) จากนั้นแม่น้ำทั้งสองที่ไหลรวมกันก็ไหลไปบรรจบกับแม่น้ำสำคัญอีกสายหนึ่ง ซึ่งไหลมาจากภาคใต้ของลาว คือแม่น้ำเซกอง (Se Kong) บริเวณตอนเหนือของจังหวัดสตึงเตรง ก่อนที่จะไหลไปบรรจบกับแม่น้ำโขงบริเวณที่ไม่ไกลกันนัก ทั้งนี้แม่น้ำเซซานได้ถูกจัดอยู่ 1 ใน 3 อันดับแรกของแม่น้ำที่มีศักย

---

[16] จังหวัดยาลาย ตั้งอยู่บนที่ราบสูงภาคกลางของเวียดนาม ถัดจากจังหวัดคอนตัม (Kon Tum) ไปทางเหนือ และอยู่ทางทิศตะวันตกของจังหวัดรัตนคีรี ประเทศกัมพูชา เนื่องจากเป็นจังหวัดที่มีภูมิอากาศแห้งแล้งและหนาวเป็นเวลานาน จังหวัดนี้จึงถูกพิจารณาว่ามีศักยภาพในการสร้างเขื่อนไฟฟ้า โดยพื้นที่ทั้งหมด 16,600 ตร.กม. มีการกำหนดสร้างเขื่อนขนาดเล็กๆ เกือบ 100 แห่ง

ประชากรของจังหวัดนี้ส่วนใหญ่นับถือพุทธศาสนา และมากกว่าครึ่งหรือราว 84,000 คนเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เวียดนามหรือกิงห์ (Kinh) อีกร้อยละ 30 เป็นชาติพันธุ์ยาราย (Gia Rai – กัมพูชาเรียกว่า “จราย” Jarai) และอีกร้อยละ 10 เป็นกลุ่มชาติพันธุ์บานา (Ba Na) [(Australian Mekong Resource Centre (2002) *Hydropower Development in the Se San Watershed*)]

[17] จังหวัดคอนทุม ตั้งอยู่ทางเหนือสุดของที่ราบสูงภาคกลางของเวียดนาม มีชายแดนติดกับลาวและกัมพูชาเป็นระยะทาง 275 กิโลเมตร ลักษณะภูมิประเทศเป็นภูเขามีเนื้อที่ประมาณ 13,000 ตร.กม. เป็นต้นกำเนิดของแม่น้ำดัก บลา (Dak Bla) และกรง โพโก (Krong Po Ko) ซึ่งรวมกันเป็นแม่น้ำเซซาน และน้ำตกยาหลี (Yali Falls)

ประชากรของจังหวัดนี้มีกว่า 10 กลุ่มชาติพันธุ์ส่วนใหญ่เป็นคริสเตียน โดยชาวกิงห์ยังเป็นกลุ่มใหญ่คือมีราวๆ 280,000 คน ที่เหลือเป็นกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ เช่น เซดัง (Xe Dang) สะเตรียง (S. Trieng) บานา (Ba Na) ยาราย (Gia Rai) บราว (Brau or Brao) โรมัม (Ro Mam) และอื่นๆ [(Australian Mekong Resource Centre (2002) *Hydropower Development in the Se San Watershed*)]

ภาพสูงในการผลิตพลังงานไฟฟ้า

พื้นที่ของลุ่มน้ำเซซานครอบคลุมทั้งพื้นที่ลุ่มน้ำซแรป๊อกและลุ่มน้ำเซกอง เฉพาะพื้นที่ลุ่มน้ำของแม่น้ำเซซานเองนั้นมีมีพื้นที่ลุ่มน้ำประมาณ 23,200 ตร.กม. โดยเป็นพื้นที่อยู่ในเขตประเทศเวียดนาม 17,100 ตร.กม. และอยู่ในเขตประเทศกัมพูชา 6,100 ตร.กม. ทั้งแม่น้ำเซซานและแม่น้ำซแรป๊อก มีปริมาณน้ำท่าทั้งหมดที่ไหลลงสู่แม่น้ำโขงบริเวณจังหวัดสตึงแตรงราวๆ 10.4% และหากนับรวมปริมาณน้ำท่ารวมกับแม่น้ำเซกองที่ไหลลงสู่แม่น้ำโขง ณ บริเวณจังหวัดกระเจ๊ะ (Kratie) ซึ่งอยู่ถัดจากจังหวัดสตึงแตรง จะมีปริมาณถึง 16.7% เลยทีเดียว

ลักษณะทางภูมิประเทศส่วนใหญ่ของลุ่มน้ำเซซานจะเป็นเขตภูเขา แต่ก็มีที่ราบใหญ่อยู่ 2 แห่งคือ แห่งที่หนึ่ง คือเขตที่ราบสูงในเวียดนาม ซึ่งมีความสูงราว 500-600 เมตรจากระดับน้ำทะเล อยู่บริเวณตอนใต้จังหวัดกอนตัมไปจนถึงเมืองบ้านแม่ทวด (Ban Me Thout) บริเวณลุ่มน้ำซแรป๊อก และแห่งที่สองคือบริเวณที่ราบเชิงเขาในอำเภอเวินไซ จังหวัดรัตนคีรี ของกัมพูชา

สำหรับแม่น้ำซแรป๊อกนั้น เป็นหนึ่งในสองสาขาใหญ่ของแม่น้ำเซซาน ไหลมาบรรจบกับแม่น้ำเซซานบริเวณที่ห่างจากตัวจังหวัดสตึงแตรงไปทางเหนือ 35 กิโลเมตร แต่พื้นที่ลุ่มน้ำมีขนาดใหญ่กว่าลุ่มน้ำเซซาน คือมีพื้นที่ประมาณ 29,450 ตร.กม. โดยเป็นพื้นที่อยู่ในเขตประเทศเวียดนาม 18,200 ตร.กม. และอยู่ในเขตประเทศกัมพูชา 11,250 ตร.กม.[18] ทั้งนี้ พื้นที่ลุ่มน้ำเซซานยังครอบคลุมอาณาบริเวณของอุทยานวีระเชย ในจังหวัดรัตนคีรี ซึ่งมีเนื้อที่ของอุทยานมีทั้งหมดราว 3,000 ตร.กม. และนับเป็นแหล่งที่มีความหลากหลายทางชีวภาพมากที่สุดแห่งหนึ่งในภูมิภาคอินโดจีนอีกด้วย

ประชากรที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ลุ่มน้ำเซซานทั้งหมดมีจำนวนประมาณ 90,000 คน โดยราว 30,000 คน หรือ 5,500 ครัวเรือนอาศัยอยู่ริมฝั่งแม่น้ำเซซาน ซแรป๊อก และเซกอง ในจังหวัดสตึงแตรง[19] และอีกราว 20,000 คน ที่อาศัยอยู่ริมฝั่งแม่น้ำเซซานในจังหวัดรัตนคีรี ในสี่อำเภอคือ โอยา

---

[18]Ojendal, J., V. Mathur, et al. (2002) *Environmental Governance in the Mekong: Hydropower Site Selection Processes in the Se San and Sre Pok Basins*, Stockholm Environment Institute, Sweden. p. 39.

[19] จังหวัดสตึงแตรง ตั้งอยู่ทางทิศตะวันตกของจังหวัดรัตนคีรี ตอนปลายของแม่น้ำเซซาน เป็นจังหวัดที่มีแม่น้ำสาขาของแม่น้ำเซซานไหลมาบรรจบกัน คือแม่น้ำเซกองและซแรป๊อก ก่อนที่จะไหลไปรวมกับแม่น้ำโขง จังหวัดสตึงแตรง มีทั้งหมด 5 อำเภอ คือ เสียมปัง เซซาน ทีรีบาริวัต สตึงแตรง และเสียมบ๊ะ ซึ่งมี 2 อำเภอที่ได้รับผลกระทบจากเขื่อนยาหลีฟอล คือ เซซาน และสตึงแตรง

อำเภอเซซาน อยู่ทางทิศตะวันออกติดกับจังหวัดรัตนคีรี และเป็นบริเวณที่แม่น้ำเซซานกับแม่น้ำเซกองมาบรรจบกัน รวมทั้งแม่น้ำซแรป๊อกช่วงปลายก็ไหลผ่านอำเภอนี้ก่อนที่จะบรรจบกับแม่น้ำเซซานที่ตอนกลางของตัวอำเภอ อำเภอเซซานตั้งอยู่ห่างจากเขื่อนยาหลีฟอลประมาณ 250-300 กิโลเมตร

ส่วนอำเภอสตึงแตรงก็อยู่ติดกับอำเภอเซซาน โดยมีแม่น้ำเซกอง เซซาน และแม่น้ำโขงไหลผ่าน และอยู่

เดา อันดงเมียส ตาเวง และเวินไซ

ประชากรที่อาศัยอยู่ในเขตลุ่มน้ำต่างมีวิถีการผลิตที่หลากหลาย ทั้งประมงขนาดเล็ก การเก็บหาของป่า หรือการทำการเกษตรนับแต่การเกษตรขนาดเล็กเพื่อเลี้ยงชีพ ไปจนถึงการปลูกพืชเศรษฐกิจ ซึ่งล้วนแล้วแต่ต้องพึ่งพาหรืออิงกับแม่น้ำ ดังนั้น แม่น้ำจึงยังประโยชน์ทั้งในแง่ของการอุปโภคและบริโภคของคนและสัตว์เลี้ยง เป็นแหล่งพืชผักและปลานานาชนิด เป็นแหล่งโปรตีนของคนลุ่มน้ำ รวมทั้งเป็นเส้นทางคมนาคม มีผลการศึกษาเกี่ยวกับทรัพยากรธรรมชาติและวิถีชีวิตของชนพื้นเมืองในจังหวัดรัตนคีรี ซึ่งดำเนินการโดยองค์กรพัฒนาเอกชนด้านสิ่งแวดล้อมระบุว่า ระบบการเกษตรแบบทำไร่หมุนเวียนถือเป็นระบบการผลิตหลักของประชากรเหล่านี้ ขณะที่เสริมด้วยการใช้ประโยชน์จากป่า

4. การพัฒนาพลังงานไฟฟ้าในลุ่มน้ำเซซานและเขื่อนยาหลีฟอล

ความสนใจที่จะพัฒนาพลังงานไฟฟ้าในลุ่มแม่น้ำเซซานเริ่มต้นตั้งแต่ช่วงทศวรรษปี ค.ศ. 1960 โดยทีมสำรวจของคณะกรรมการแม่น้ำโขงได้ดำเนินการสำรวจเมื่อปี ค.ศ. 1961[20] ในปี ค.ศ. 1970 คณะกรรมการลุ่มน้ำโขง ได้จัดทำแผนพัฒนาพลังงานไฟฟ้าพลังน้ำในแม่น้ำสาขาของแม่น้ำโขงถึง 180 แห่ง ในจำนวนนี้จำนวน 16 แห่งอยู่ในลุ่มน้ำเซซาน โดยอยู่ในเขตกัมพูชา 5 แห่ง ในเขตเวียดนาม 10 แห่ง ส่วนอีก 1 แห่ง อยู่บริเวณชายแดนเวียดนาม-กัมพูชา โดยในช่วงเวลานั้นไม่มีการพูดถึงประเด็นผลกระทบทางสิ่งแวดล้อม โดยมีเพียงหนึ่งโครงการที่ถูกพิจารณาให้เป็นโครงการระหว่างประเทศคือ โครงการเขื่อนเซซานบน 4 (Upper Se San 4) และ โครงการเขื่อนดักฮอนดไร (Dak Hondrai) ซึ่งถูกวางแผนให้ใช้ประโยชน์ร่วมกันระหว่างเวียดนามกับกัมพูชา โดยเวียดนามเน้นประโยชน์ด้านพลังงานไฟฟ้า ขณะที่กัมพูชาเน้นปรโยชน์ด้านป้องกันน้ำท่วม[21]

อย่างไรก็ตาม แผนการดังกล่าวชะงักไปอันเนื่องมาจากสถานการณ์ความยุ่งยากทางการเมืองของภูมิภาคนี้ในช่วงหลังทศวรรษ 1970 แต่หนึ่งทศวรรษต่อมาแผนการณ์ดังกล่าวก็ได้รับการสานต่อโดยคณะกรรมาธิการลุ่มน้ำโขง โดยในปี ค.ศ. 1984 คณะทำงานที่มีชื่อย่อว่า WATCO ก็ได้เสนอแผนก่อสร้างเขื่อนในลุ่มน้ำเซซานในเวียดนามจำนวน 6 แห่ง และในกัมพูชาจำนวน 3 แห่ง จนกระทั่งทศวรรษที่ 1990 ธนาคารพัฒนาแห่งเอเชีย (Asian Development Bank - ABD) มีนโยบายสนับสนุนโครงการแผนพัฒนาพลังงานไฟฟ้าที่คณะกรรมการแม่น้ำโขงเคยริเริ่มไว้[22]

ห่างจากเขื่อนยาหลีฟอลประมาณ 350 กิโลเมตร [(Australian Mekong Resource Centre (2002) *Hydropower Development in the Se San Watershed*)]

[20]http://www.caa.org.au/campaigns/adb/fact_sheets/se_san.html#proposed

[21] Ojendal, J., V. Mathur, et al. (2002) *Environmental Governance in the Mekong: Hydropower Site Selection Processes in the Se San and Sre Pok Basins*, p. 40.

[22]Ojendal, J., V. Mathur, et al. (2002) *Environmental Governance in the Mekong:*

ต้นทศวรรษ 1990 เวียดนามได้เริ่มแผนการก่อสร้างเขื่อนแห่งแรกในลุ่มน้ำเซซานคือ เขื่อนยาหลีฟอล (Yali Falls)[23] ซึ่งเริ่มทำการก่อสร้างในเดือนพฤศจิกายนปี 1993 สร้างกั้นแม่น้ำสาขาของแม่น้ำเซซานคือ แม่น้ำกรงโพโก (Krong Poko)[24] ตั้งอยู่บริเวณใจกลางน้ำตกยาหลี ในเขตหมู่บ้านยา มนง (Ya Mnong) อำเภอชูพา (Chu Pah) จังหวัดยาลาย และชุมชนยาหลี จังหวัดคอนทุม อยู่ห่างจากชายแดนเวียดนาม-กัมพูชาราว 70-80 กิโลเมตร ดำเนินการก่อสร้างโดยบริษัท The Song Da Construction Corporation เขื่อนแห่งนี้มีกำลังการผลิตไฟฟ้าขนาด 720 เมกกะวัตต์ ซึ่งนับเป็นเขื่อนขนาดใหญ่ที่สุดที่เคยสร้างในภูมิภาคแม่น้ำโขงตอนล่าง มีความสูง 65 เมตร และหากสามารถเก็บกักน้ำได้เต็ม ณ ระดับความสูง 515 เมตรเหนือระดับน้ำทะเล ก็จะมีพื้นที่กักเก็บน้ำถึง 64.5 ตารางกิโลเมตร

เขื่อนแห่งนี้ใช้งบประมาณการก่อสร้างประมาณ 1 พันล้านดอลล่าร์สหรัฐ ซึ่งรัฐบาลเวียดนามเป็นผู้ลงทุนเอง โดยได้รับการสนับสนุนในรูปของเงินกู้ยืมและเครื่องไม้เครื่องมือจากประเทศรัสเซียและยูเครน ส่วนประเทศอื่นๆ ที่แม้ไม่ได้สนับสนุนด้านเงินทุนโดยตรง แต่ก็สนับสนุนความช่วยเหลือด้านเทคนิค หรือเงินทุนสำหรับทำกิจกรรมอื่นๆ เช่น รัฐบาลสวิสเซอร์แลนด์จัดสรรเงินจำนวน 1,090,000 ดอลล่าร์สหรัฐ แก่คณะกรรมาธิการลุ่มน้ำโขง เพื่อเป็นทุนสำหรับการศึกษาผลกระทบทางสิ่งแวดล้อมจากการสร้างเขื่อน ซึ่งก็ได้ดำเนินการเสร็จสิ้นไปเมื่อปี ค.ศ. 1993 โดยบริษัท Swiss Company Electrowatt Engineering and Consultants นอกจากนี้ Swedish International Development Agency (SIDA) ยังได้จัดสรรเงินจำนวนถึง 3.2 ล้านดอลล่าร์สหรัฐให้แก่บริษัท Swedish Company Skanska ในการช่วยเหลือด้านการจัดฝึกอบรมเกี่ยวกับการสร้างอุโมงค์แก่บุคลากร ณ บริเวณหัวงานสร้างเขื่อนอีกด้วย

การก่อสร้างเขื่อนได้เริ่มส่งผลกระทบต่อแม่น้ำเซซานในต้นปี ค.ศ. 1996 และประตูเขื่อนเริ่มปิดเก็บกักน้ำในปี ค.ศ. 1998 และเริ่มเดินเครื่องปั่นไฟเครื่องแรกในช่วงกลางปี ค.ศ. 2000 และเดินเครื่องทั้งหมดในปลายปี ค.ศ. 2001 และเริ่มเปิดอย่างเป็นทางการต้นปี ค.ศ. 2002[25]

นอกจากนี้ภายหลังจากการก่อสร้างเขื่อนยาหลีฟอล SIDA และ ADB ยังได้เสนอแผนให้มีการก่อสร้างเขื่อนจำนวน 5 แห่ง บริเวณลุ่มน้ำเซซานตอนบน ได้แก่เขื่อนเซซาน 3 เขื่อนเซซาน 4A เขื่อนดักบลา (Dak Bla) เขื่อนพเลยกรง (Plei Krong) และเขื่อนคอนทุมบน (Upper Kontum) ในเวียดนาม ซึ่งรัฐบาลเวียดนามก็ได้เลือกที่จะก่อสร้างเขื่อนเซซาน 3 ซึ่งมีขนาด 260 เมกกะวัตต์

Hydropower Site Selection Processes in the Se San and Sre Pok Basins, p. 41.

[23] ภาษาเวียดนามออกเสียงเป็น “ลาลี” (Laly)

[24]Philip Hirsh and Andrew Wyatt (2004) “Negotiating local livelihoods: Scales of conflict in the Se San River Basin” in *Asia Pacific Viewpoint*, Vol.45, No. 1 April 2004. p. 54.

[25] The Sesan Project (2002?) “Damming the Sesan River” *Leaflet*

ก่อน โดยเริ่มลงมือก่อสร้างเมื่อเดือนพฤษภาคม ปี ค.ศ. 2003 เขื่อนแห่งนี้ตั้งอยู่ถัดลงไปจากเขื่อนยาหลีฟอลประมาณ 30 กิโลเมตร ซึ่งในตอนแรกนั้นจะได้รับการสนับสนุนด้านการเงินจาก ADB แต่ประสบปัญหาบางประการเนื่องจากเวียดนามไม่ได้ทำการศึกษาผลกระทบทางสิ่งแวดล้อมครอบคลุมฝั่งประเทศกัมพูชาตามที่ ADB วางเงื่อนไขไว้ รัฐบาลเวียดนามจึงได้ใช้เงินของตนเองและเงินกู้จากรัฐบาลรัสเซีย[26]

ทั้งนี้ พลังงานไฟฟ้าที่ผลิตได้จากเขื่อนยาหลี รวมทั้งเขื่อนต่างๆ ที่มีการวางแผนหรือสร้างบนแม่น้ำเซซาน จะถูกส่งไปยังเมืองโฮจิมินห์ (Ho Chi Minh City) ซึ่งเป็นศูนย์กลางเขตอุตสาหกรรมทางภาคใต้ของเวียดนาม ผ่านสายส่งขนาด 500 กิโลวัตต์ ซึ่งเป็นโครงการที่ได้รับการให้ยืมเงินมาดำเนินการจากธนาคารโลกเป็นจำนวนถึง 575 ล้านดอลล่าร์สหรัฐ[27]

5. ผลกระทบ และความรุนแรงของเขื่อนต่อชนพื้นเมือง : ข้อมูลจากเอกสาร และภาคสนาม

ในช่วงปลายเดือนมีนาคม- ปลายเดือนพฤษภาคม 2004 ผู้เขียนได้เดินทางไปประเทศกัมพูชา โดยได้รับทุนสนับสนุนส่วนหนึ่งจากโครงการแลกเปลี่ยนบุคลากรและนักศึกษากับประเทศเพื่อนบ้านในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง ของสำนักงานคณะกรรมการอุดมศึกษา (สกอ.) และต้นเดือนเมษายน ปี 2004 ผู้เขียนใช้เวลาประมาณ 2 สัปดาห์ในการลงเก็บข้อมูลภาคสนาม ณ จังหวัดสตึงแตรง และจังหวัดรัตนคีรี ประเทศกัมพูชา เพื่อทำการเก็บข้อมูลเกี่ยวกับผลกระทบของเซซานต่อชนพื้นเมือง รวมทั้งขบวนการต่อต้านของชนพื้นเมือง

ที่จังหวัดสตึงแตรง ผู้เขียนใช้เวลาส่วนหนึ่งไปกับการค้นคว้าข้อมูลเอกสาร และสัมภาษณ์เพิ่มเติมเจ้าหน้าที่ของ “สมาคมพิทักษ์วัฒนธรรมและสิ่งแวดล้อม” (Culture & Environment Preservation -CEPA) ซึ่งเป็นองค์กรพัฒนาเอกชน และเป็นเครือข่ายของ The Se San River Protection Community Network (SPN) รวมทั้งชาวบ้านที่เป็นแกนนำของ SPN อีก 2 คนด้วย

ที่จังหวัดรัตนคีรี นอกเหนือไปจากการค้นคว้าข้อมูลที่สำนักงานของ SPN ในตัวจังหวัดแล้ว ผู้เขียนยังได้มีโอกาสได้เข้าร่วมสังเกตการณ์การประชุมของเครือข่าย และลงพื้นที่หมู่บ้านอีก 4 แห่ง คือ หมู่บ้านโอกอบ (O Kob) หมู่บ้านกระนัตตูจ (Kranut Tooj) และหมู่บ้านตาลาว (Ta Lao) ตำบลตาลาว อำเภออันดงเมียส (An Dong Meas) และหมู่บ้านบองก๊วด (Bong Koat) ตำบลตาเวง (Ta Veng) อำเภอตาเวง โดยความช่วยเหลือของ Mr. Kim Sangha ผู้ประสานงาน

---

[26]Philip Hirsh and Andrew Wyatt (2004) “Negotiating local livelihoods: Scales of conflict in the Se San River Basin” p. 55.

[27] *Ibid*.

โครงการฯ Emily Polack เจ้าหน้าที่ของ SPN รวมทั้ง “แกนนำ”[28] ของ SPN ในระดับพื้นที่ที่มาจากชุมชนต่างๆ ด้วย ทั้งนี้ในการลงพื้นที่สนามแต่ละครั้งนั้น ผู้เขียนได้ลงร่วมกับเจ้าหน้าที่ของ SPN, CEPA[29] และ Oxfam America[30] รายละเอียดดังจะนำเสนอต่อไปนี้

ผลกระทบและความรุนแรง: ข้อมูลจากเอกสาร

ผู้เขียนพบว่ามีงานวิจัยไม่น้อยกว่า 5 ชิ้นที่ได้ศึกษาเกี่ยวกับผลกระทบจากการสร้างเขื่อนยาหลีฟอลที่มีต่อชนพื้นเมืองทั้งในประเทศเวียดนามและกัมพูชา นับตั้งแต่ปี ค.ศ. 2000 เป็นต้นมา ทั้งที่ดำเนินการโดยหน่วยงานของรัฐในท้องถิ่น องค์กรพัฒนาเอกชน และองค์กรระหว่างประเทศ ได้แก่[31]

(1) Rattanakiri Fisheries Office and NTFP (2000) *Study on the Downstream Impacts of the Yali Falls Dam in the Sesan River Basin in Rattanakiri Province, Northeast Cambodia.*

(2) The Centre for Natural Resources and Environmental Studies, Vietnam National University (2001) *Study into the Impact of the Yali Falls Dam on Resettled and Downstream Communities.*

(3) Bruce Mckenney (2001) *Economic Valuation of Livelihoods Income Losses and other Tangible Downstream Impacts from theYali Falls Dam to the Sesan River Basin.*

(4) Ian G. Baird and others (2002) *A Community-Based Study of the Downstream Impacts of the Yali Falls Dam Along the Sesan, Srepok and Sekong River in Stung Treng Province, Norteast Cambodia.*

(5) Michael A. Lerner (2003) *Dangerous Waters: Violations of International Law and Hydropower Development along the Sesan River*, An Oxfam America Report.

ทั้งนี้ผลกระทบที่ปรากฏในรายงานการวิจัยเหล่านี้ อาจจำแนกออกได้เป็น 2 พื้นที่คือ พื้นที่เหนือเขื่อนซึ่งอยู่ในประเทศเวียดนาม กับพื้นที่ใต้เขื่อนซึ่งอยู่ในเขตประเทศเวียดนามและประเทศกัมพูชา ซึ่งจะขอกล่าวถึงพอสังเขปดังนี้

---

[28] มีชื่อเรียกในภาษาอังกฤษว่า *focal person*

[29] ได้แก่ Mr. Peak Saven (Se San Network officer), Mr. Chan Tee และ Mr. Bai Thongyot (focal persons)

[30] Kate M. Lazarus และ Femy Pinto

[31] The Sesan Project (2002?) “Damming the Sesan River” *Leaflet*

สำหรับผลกระทบในส่วนพื้นที่เหนือเขื่อนที่อยู่ในเขตประเทศเวียดนามนั้น มีรายงานว่าการปิดเขื่อนยาหลีฟอลยังผลให้เกิดน้ำท่วมถาวรบนพื้นที่ 6,250 เฮกตาร์[32] ซึ่งเป็นทั้งที่ตั้งของหมู่บ้าน ที่ทำกินและป่าไม้ของชุมชน ทั้งที่เป็นชนพื้นเมืองชาติพันธุ์ต่างๆและชาวกิงห์ (เวียดนาม) ระหว่างช่วงปี ค.ศ. 1994-1998 มีประชาชนจำนวน 6,782 คน (1,375 ครัวเรือน) แยกเป็นกลุ่มชาติพันธุ์จราย (35%) โร เงา (19%) และบานา (6%) และชาวกิงห์ (เวียดนาม) (40%) ที่ต้องอพยพออกจากพื้นที่[33]

ในส่วนของประเทศกัมพูชาซึ่งท้ายเขื่อนนั้น มีรายงานถึงผลกระทบที่เกิดขึ้นกับวิถีชีวิต ผู้คนและชุมชนที่อาศัยอยู่ริมแม่น้ำว่า กลุ่มชาติพันธุ์ที่ได้รับผลกระทบส่วนใหญ่เป็นชนพื้นเมืองราวๆ 50,000 คน แยกเป็นจังหวัดรัตนคีรีประกอบด้วย 9 กลุ่ม คือ ลาว จราย กะเจ๊าะ ตุมปวน บราว กรึง เขมร กระเวต และจีน ขณะที่ในจังหวัดสตึงแตรงประกอบด้วย 7 กลุ่ม คือ ลาว ลาวเดิม (Lao Deum) เขมร เขมรโข่ (Khmer Kho) เขมรปะเดิม (Khmer Padeum) พนอง และกรึง ซึ่งลักษณะของผลกระทบหลักๆ จะประกอบด้วย การเกิดภาวะน้ำท่วมผิดปกติ ภาวะน้ำในหน้าแล้งเพิ่มปริมาณขึ้น การไม่สามารถคำนวณหรือคาดคะเนระดับน้ำขึ้นลงได้ ปัญหาคุณภาพน้ำและปัญหาต่อสุขภาพอนามัย และผลกระทบต่ออาชีพประมง[34] รวมทั้งผลกระทบต่อชีวิตและทรัพย์สิน

ผลกระทบและความรุนแรง: ข้อมูลจากภาคสนาม

ข้อมูลของหมู่บ้าน

ในการลงพื้นที่ภาคสนามใน 4 หมู่บ้านของผู้เขียน พบว่าเขื่อนยาหลีฟอลได้ส่งผลกระทบและความรุนแรงทั้งต่อชีวิตและทรัพย์สินตลอดจนสิ่งแวดล้อม ซึ่งรายละเอียดจะได้นำเสนอต่อไปนี้

หมู่บ้านที่หนึ่ง : ภูมิโอกอบ (Phum O Kob, ภูมิ-Phum หมายถึงหมู่บ้าน) ตำบลมาลิก (Malic) อำเภออันดงเมียส (An Dong Meas) เป็นหมู่บ้านของเผ่าจราย มีวิถีชีวิตในการเก็บหาของป่า ทำไร่ และประมง หมู่บ้านนี้อยู่ใกล้ชายแดนเวียดนามมากที่สุด และคนในหมู่บ้านจำนวนไม่น้อย ก็มีญาติพี่น้องอยู่ในหมู่บ้านที่อยู่เหนือขึ้นไปตามแม่น้ำเซซานในเขตเวียดนาม

หมู่บ้านที่สอง : ภูมิกระนัตตูจ (Phum Kronat Tooj) ตำบลตาลาว อำเภออันดงเมียส (An Dong Meas) เป็นหมู่บ้านของชนพื้นเมืองเดิมเผ่ากระเจ๊าะ มีวิถีชีวิตในการทำนา เก็บหาของป่า ทำไร่ และประมง มีจำนวนครัวเรือนทั้งหมด 12 หลังคาเรือน ประชากร 119 คน ที่ตั้งเดิมของหมู่บ้านอยู่ถัดลงไปประมาณ 3 กิโลเมตร ติดกับแม่น้ำเซซาน เดิมชื่อว่าหมู่บ้าน “ตรอลาจ” มีจำนวน

---

[32]The Sesan Project (2002?) “Damming the Sesan River” *Leaflet*

[33]The Centre for Natural Resources and Environmental Studies, Vietnam National University (2001) *Study into the Impact of the Yali Falls Dam on Resettled and Downstream Communities*. p.7.

[34]ผู้สนใจโปรดดู Philip Hirsh and Andrew Wyatt (2004) “Negotiating local livelihoods: Scales of conflict in the Se San River Basin” p. 56-58.

ครัวเรือน 58 หลังคาเรือน ในปลายปี 1996 ได้เกิดน้ำท่วมใหญ่จากการปล่อยน้ำของเขื่อนยาหลีฟอล แต่ตอนนั้นไม่มีใครในหมู่บ้านรู้ว่าสาเหตุมาจากเขื่อน หากคิดว่าเป็นเรื่องของธรรมชาติ นับแต่นั้นเป็นต้นมา หมู่บ้านก็ต้องประสบกับปัญหาน้ำท่วมมาตลอด และรับรู้ว่าเป็นผลจากเขื่อนยาหลีฟอลผ่านทาง NGOs และในปี 2000 จึงได้อพยพแยกย้ายกันไปตั้งหมู่บ้านใหม่ 2 หมู่บ้าน โดยกลุ่มหนึ่งอยู่ไกลลึกเข้าไปป่าติดเชิงเขา เพราะเกรงว่าจะได้รับผลกระทบจากน้ำท่วมอีก ขณะที่อีกกลุ่มหนึ่งก็อพยพมาทางเหนือริมแม่น้ำห่างจากที่เดิมประมาณ 3 กิโลเมตร มาตั้งเป็นหมู่บ้านชื่อ “ภูมิกระนัตตูจ” แห่งนี้ เพราะยังอยากอยู่ใกล้กับพื้นที่ทำนาเดิมของตน

หมู่บ้านที่สาม : ภูมิตาลาว (Phum Talao) ตำบลตาลาว อำเภออันดงเมียส (An Dong Meas) เป็นหมู่บ้านของกลุ่มชาติพันธุ์ลาว อยู่ติดแม่น้ำเซซาน มีจำนวนครัวเรือนทั้งหมด 80 หลังคาเรือน ประชากร 490 คน ชื่อของหมู่บ้านตั้งตามชื่อเรียกกลุ่มชาติพันธุ์ เพราะคนที่มาตั้งหมู่บ้านนี้เป็นลาวจากแขวงอัตตะปือ ประเทศลาว ดังนั้น หมู่บ้านนี้จึงชื่อว่าบ้านตาลาว อาชีพหลักของคนในหมู่บ่นนอกจากทำนาแล้วยังร่อนทองอีกด้วย นอกจากนี้ยังมีการทำประมง เก็บหาของป่า และทำไร่

หมู่บ้านที่สี่ : ภูมิบองก๊วด (Bong Koat) ตำบลตาลาว อำเภออันดงเมียส (An Dong Meas) เป็นหมู่บ้านของกลุ่มชาติพันธุ์บราว (Brao) หมู่บ้านแห่งนี้ตั้งขึ้นเมื่อปี 1983 โดยประชากรส่วนใหญ่อพยพมาจากประเทศลาว ภายหลังจากภาวะสงครามเริ่มสงบลง อาชีพหลักของคนในชุมชนก็คือการหาปลา ทำไร่หมุนเวียน เลี้ยงสัตว์ และเก็บหาของป่า นับตั้งแต่ปี 1996 เป็นต้นมา หมู่บ้านแห่งนี้ก็ประสบกับปัญหาความไม่มั่นคงในการดำเนินชีวิตและสุขภาพอนามัย เช่นเดียวกับหมู่บ้านทั้งสามข้างต้น

ผลกระทบและความรุนแรง

จากการลงพื้นที่ภาคสนามใน 4 หมู่บ้านข้างต้น พอที่จะสรุปผลกระทบและความรุนแรงที่เกิดขึ้นในชุมชนที่ศึกษาในรูปแบบต่างๆ ดังนี้

(1) การสูญเสียชีวิตของชาวบ้านเนื่องจากจมน้ำ มีรายงานว่านับตั้งแต่สร้างเขื่อนยาหลีฟอลในเวียดนามเป็นต้นมา ได้ทำให้มีชาวบ้านในจังหวัดรัตนคีรีเสียชีวิตจากการจมน้ำไปแล้วไม่น้อยกว่า 36 คน[35] เฉพาะในหมู่บ้านที่ศึกษาพบว่ามีผู้เสียชีวิตโดยการจมน้ำจำนวน 1 คน ในปี 1998 เป็นชาวบ้านที่ภูมิกระนัตตูจ เป็นชายอายุประมาณ 50 ปี แจวเรือไปขนทรายในแม่น้ำ แต่เนื่องจากกระแสน้ำที่ไหลแรงได้ซัดเรือจม ยังผลให้ชายคนดังกล่าวจมน้ำเสียชีวิตด้วย

ทั้งนี้สืบเนื่องมาจากการปล่อยน้ำออกจากเขื่อนยาหลีฟอล ส่งผลให้ระดับน้ำในแม่น้ำเซ

---

[35] Michael A. Lerner (2003) *Dangerous Waters: Violations of International Law and Hydropower Development along the Sesan River*, An Oxfam America Report, p. 20.

ซานเพิ่มสูงขึ้น กระแสน้ำไหลแรงและเชี่ยวกราก ซึ่งนับว่าเป็นอันตรายอย่างยิ่ง ดังที่ นาย Kosal Toy ชาวบ้านภูมิกระนัตตูจ เล่าว่า ในแต่ละวันระดับน้ำจะขึ้นลงไม่เป็นเวลาในทุกฤดูกาล แม้กระทั่งในหน้าแล้ง เดิมชาวบ้านจะรู้ว่าน้ำจะลดลง และจะเพิ่มขึ้นในฤดูฝน แต่ทุกวันนี้น้ำขึ้นลงในวันเดียวกัน และโดยมากจะขึ้นในช่วงเย็นและลดระดับในช่วงเช้า

ทั้งนี้ผู้ที่เสียชีวิตจากการจมน้ำก็อาจจำแนกออกเป็น 2 ลักษณะ คือผู้ที่เสียชีวิตส่วนหนึ่งจะเป็นผู้ที่ใช้เรือสัญจรไปมาในแม่น้ำแล้ว ส่วนอีกส่วนหนึ่งจะเป็นผู้ที่อยู่ริมฝั่ง โดยเฉพาะกลุ่มที่ช่วยเหลือตัวเองไม่ได้มากนัก โดยเฉพาะคนสูงอายุและเด็กๆ ที่ลงอาบน้ำในแม่น้ำ

(2) การสูญเสียเครื่องมือการประมง อันเป็นผลมาจากกระแสน้ำที่ไหลเชี่ยวและแรง ได้ทำให้เรือที่ชาวบ้านผูกไว้ริมตลิ่งถูกพัดพาหายไป รวมทั้งเครื่องมือประมงอื่นๆ เช่น อวน ตาข่าย เป็นต้น

(3) น้ำท่วมพืชผลทางการเกษตร ไม่ว่าจะเป็นนาข้าว ซึ่งชนพื้นเมืองที่อาศัยอยู่ริมฝั่งแม่น้ำจำนวนไม่น้อยที่ปลูกข้าวเป็นหลัก นอกจากนี้ยังมีพืชผักที่ปลูกอยู่ตามริมฝั่งแม่น้ำ เช่น ถั่ว แตงกวา ข้าวโพด ยาสูบ เป็นต้น ล้วนแล้วแต่ถูกน้ำท่วมเสียหาย

(4) การสูญเสียระบบนิเวศน์ การลดลงและสูญหายของสัตว์เล็กและสัตว์น้ำ ชาวบ้านเล่าให้ผู้เขียนฟังว่า นับตั้งแต่ปี 1996 เป็นต้นมา สัตว์เล็กๆ เช่น นกเขาทราย และหนู ฯลฯ หายไป เพราะปกติแล้วนกเขาทรายจะทำรังวางไข่บนพื้นทรายบริเวณชายหาดริมน้ำ ทว่านับตั้งแต่สร้างเขื่อนเป็นต้นมา หาดทรายก็ถูกน้ำท่วม ทำให้นกไม่สามารถทำรังเพื่อวางไข่ได้ หรือแม้บางช่วงน้ำแห้งวางไข่ได้ แต่ไม่นานน้ำที่ปล่อยออกจากเขื่อนก็ท่วมรังและไข่เหล่านั้น นอกจากนี้ หนูเล็กที่ชอบขุดรูอยู่ตามริมฝั่ง ก็ถูกน้ำท่วมหรือรูถูกทรายที่มาพร้อมกับน้ำอุดตัน

นอกจากนี้สัตว์น้ำจำพวก กุ้ง หอย ปู ปลา ก็ลดลงอย่างมาก เพราะเมื่อก่อนนั้นมีสัตว์น้ำเหล่านี้อย่างอุดมสมบูรณ์ ดังจะเห็นได้จากทุกหลังคาเรือนต่างก็มีปลาร้า (“ปลาแดก” ในภาษาลาว-ผู้เขียน) รับประทานกัน แต่ปัจจุบันไม่มีแล้ว ต้องไปหาซื้อมาจากในตัวเมือง แม้ชาวบ้านบางคนจะออกไปหาปลาไกลขึ้น บางทีก็ไปนอนค้างแรมถึง 4 คืนเพื่อดักมอง แต่ได้ปลามาแค่ 2 ตัวก็มี ทั้งนี้ก็เนื่องมาจากน้ำได้พัดพาเอาทรายมาท่วมเกาะ แก่ง วัง เวิน ที่เป็นที่อยู่อาศัยและวางไข่ของสัตว์น้ำ ทำให้สัตว์น้ำเหล่านี้ลดจำนวนลงเรื่อยๆ โดยเฉพาะตั้งแต่ปี 2000 เป็นต้นมา สัตว์น้ำเหล่านี้แทบจะไม่มีเลย[36] ดังคำพูดของนาย Chan Sai ผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้านตาลาวที่ว่า *“ปลาที่อยู่ในเซ (แม่น้ำ-ผู้เขียน) ก็คือปลาเก่า (หมายถึงปลาที่ไม่ได้อพยพมาจากไหน) ฉะนั้นถ้าปลาเหล่านี้หมด เราก็หมดกัน”*[37] ทำให้ทุกวันนี้คนในหมู่บ้านต้องหันไปซื้อปลากระป๋องมาบริโภคแทน

(5) ปัญหาคุณภาพของน้ำ ที่ส่งผลกระทบทั้งต่อคนและสัตว์ ในแง่ของคนนั้น ที่ชัดเจนที่

[36] ข้อมูลจากการพูดคุยในวงสนทนากับชาวบ้านภูมิตาลาว 6 เมษายน 2004

[37] ข้อมูลจากการพูดคุยกับนาย Chan Sai ผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้านตาลาว 6 เมษายน 2004

สุดก็คือน้ำในแม่น้ำเซซานซึ่งแต่เดิมเคยใช้ดื่มกินได้ ปัจจุบันไม่สามารถดื่มได้ หรือถ้าจะดื่มต้องต้มก่อน[38] การเกิดปัญหาโรคผิวหนัง เพราะน้ำไม่ถ่ายเทเช่นในอดีต และน้ำที่ถูกปล่อยจากเขื่อนก็เป็นน้ำที่ถูกกักไว้ จึงมีคุณภาพที่ไม่ดี ฉะนั้น คนที่มีอาชีพที่ต้องแช่น้ำนานๆ เช่น ร่อนทอง หรือเด็กๆ ที่อาบน้ำในแม่น้ำ ก็มักจะมีอาการคันตามผิวหนัง บางคนมีตุ่มออกตามตัว ซึ่งนอกจากจะคันแล้วยังมีอาการปวดแสบปวดร้อนเหมือนไฟไหม้อีกด้วย ซึ่งในหมู่บ้านตาลาว มีเด็กชายอายุประมาณ 13 ปี ที่มีอาการเช่นนี้

สำหรับผลกระทบต่อสัตว์เลี้ยงโดยเฉพาะวัวควาย นับตั้งแต่น้ำท่วมใหญ่ในปี 1996 เป็นต้นมา ส่งผลให้น้ำในแม่น้ำเซซานมีสีขาวขุ่นกว่าเดิม เมื่อวัวควายกินเข้าไปก็มีอาการท้องอืด บวมที่ลำคอ และวัวควายที่เจ็บป่วยเหล่านี้มักจะตายลงในท้ายที่สุด ซึ่งกรณีเช่นนี้นี้เกิดขึ้นที่จังหวัดสตึงแตรงด้วยเช่นกัน[39] และเกิดขึ้นในช่วงปี 1997 ทั้งนี้วัวควายเหล่านี้แม้ชาวบ้านจะตระหนักดีว่าตายด้วยการเกิดโรค ก็ยังนำมาบริโภค เนื่องจากมีความอดอยากเพราะปลาที่เคยบริโภคหายากมากขึ้นเรื่อยๆ นอกจากนี้ สัตว์เลี้ยงอื่นๆ ก็ถูกนำท่วมตาย หรือเกิดโรคระบาดเช่นกัน

(6) ผลกระทบต่ออาชีพร่อนทอง ซึ่งแม่น้ำเซซานเป็นแหล่งร่อนทองที่สำคัญ โดยเฉพาะในอำเภอโอยาเดา แต่ก็ยังเป็นกิจการขนาดเล็กโดยใช้แรงงานคนเป็นหลัก[40] สำหรับหมู่บ้านที่ผู้เขียนพบก็คือ หมู่บ้านตาลาว ซึ่งในอดีตมีคนประกอบอาชีพนี้กันมาก โดยเฉพาะผู้หญิง แต่ตอนนี้เหลือเพียง 1 คน เป็นหญิงชรา ทั้งนี้เพราะตามปกตินั้น ผู้ที่จะร่อนทองจะขุดหลุมเพื่อเอาดินหรือทรายบริเวณนั้นมาร่อน (ตอนกลางวัน) ทว่านับตั้งแต่มีเขื่อน ระดับน้ำขึ้น-ลงทุกวัน กระแสน้ำได้พัดพาเอาทรายมากลบหลุมที่ขุดไว้จนหมด ทำให้ไม่สามารถที่จะใช้ดินหรือทรายบริเวณเดิมได้ จะต้องทำการขุดใหม่ ส่งผลให้ชาวบ้านเลิกประกอบอาชีพนี้

(7) ผลกระทบและความรุนแรงต่อสตรี ผู้เขียนพบว่าผลกระทบจากการสร้างเขื่อนยาหลีฟอลในด้านหนึ่งนั้น ก็คือผลกระทบที่มีต่อสตรี ดังที่หญิงวัยกลางคนๆ หนึ่งของหมู่บ้านตาลาวได้บอกเล่าถึงปัญหาที่พวกผู้หญิงต้องเผชิญไว้ดังนี้[41]

- พืชผักริมน้ำ (ผักแคมเซ) ที่พวกผู้หญิงเคยหาไปประทานในครอบครัว เช่น ผักไหม หายไป ดังนั้น ถ้าจะหาผักมากินเป็นอาหาร ก็จะต้องไปหาในป่าที่ไกลขึ้นเรื่อยๆ

---

[38] มีรายงานว่าในช่วง 4 ปี (1996-2000) มีผู้เสียชีวิตจากการดื่มน้ำจากแม่น้ำเซซานจำนวน 48 คน ที่บ้านพี ตำบลเซซาน อำเภอโอยาเดา ซึ่งเป็นหมู่บ้านชาวจราย (Watershed Vol.6 No.1 (July-October 2000), p. 13-14.

[39] สัมภาษณ์นาย Bia Thong Yot แกนนำ SPN จากจังหวัดสตึงแตรง

[40] ผู้สนใจเรื่องนี้สามารถอ่านเพิ่มเติมได้ใน Sieng Sotham (2004), *Small-scale gold mining in Cambodia: A Situation Assessment*. Phnom Penh: Oxfam America.

[41] ข้อมูลจากการพูดคุยในวงสนทนากับชาวบ้านภูมิตาลาว 6 เมษายน 2004

- เมื่อก่อนผู้หญิงจะมีส่วนในการจับปลาและสัตว์น้ำเล็กๆ ริมฝั่งเพื่อมาเป็นอาหารในครัวเรือน โดยใช้เครื่องมือประมงแบบง่ายๆ ประเภทสวิง แต่ปัจจุบันไม่มีปลาและสัตว์น้ำเหล่านั้นให้หาอีกต่อไป ครั้นเมื่อหันมาเลี้ยงหมูหรือไก่ สัตว์เหล่านี้ก็มาตายไปอีก ทุกวันนี้พวกผู้หญิงแทบจะอยู่บ้านเฉยๆ

- เมื่อก่อนผู้หญิงจะลงเรือไปหาปลาร่วมกับสามี โดยจะพาลูกๆ ไปด้วย ไปพักกันอยู่ตามชายหาดบนแก่ง ปล่อยให้ลูกๆ เล่นกัน ให้พี่ช่วยดูน้อง หรือช่วยหาปลาตามริมฝั่ง และในช่วงกลางวันผู้หญิงก็จะร่อนทองด้วย แต่ภาพเช่นนี้ไม่มีอีกต่อไป ทั้งในปัจจุบันก็ไม่กล้าปล่อยให้เด็กๆ ไปว่ายน้ำเล่นตามลำพัง หรือหาปลาตามริมฝั่ง เนื่องจากน้ำขึ้น-ลงไม่เป็นเวลา ทำให้เด็กๆ รุ่นหลังๆ หาปลาไม่เป็น

- การพังทลายของตลิ่งอันเนื่องมาจากกระแสน้ำที่ไหลแรงกว่าปกติ ทำให้ตลิ่งชันมากขึ้น ยากลำบากต่อการขึ้น-ลง ส่งผลต่อผู้หญิงที่จะต้องหาบน้ำจากแม่น้ำไปใช้ในครัวเรือน

(8) ผลกระทบด้านอื่นๆ ผู้เขียนพบว่ายังมีผลกระทบด้านอื่นๆ อีกมากมาย ซึ่งจะเกี่ยวกับการทำมาหากินและสวัสดิภาพของชีวิตและทรัพย์สิน ซึ่งจะขอนำเสนอบางด้านเพิ่มเติมดังนี้

-ผลกระทบในแง่ของการทำมาหากิน เนื่องจากชนพื้นเมืองเหล่านี้ส่วนหนึ่งมีรูปแบบการผลิตหลักคือการทำนาน้ำฝน ควบคู่กันไปกับการหาปลา หาผักผลไม้และของป่า แต่ก็มีอีกส่วนหนึ่งที่ทำการประมงเป็นหลัก ฉะนั้น หลังจากเขื่อนยาหลีฟอลสร้างเสร็จ ผู้ที่ได้รับผลกระทบมากที่สุดก็คือ ผู้ที่ทำการประมงเป็นหลัก กลุ่มคนเหล่านี้จะได้รับผลกระทบมากที่สุด และต้องหันไปทำนาทำไร่ โดยการบุกเบิกพื้นที่ป่าเพิ่มขึ้น ส่งผลกระทบต่อการลดลงของป่าไม้และความสมบูรณ์ของระบบนิเวศน์โดยรวมด้วย

-ผลกระทบที่มีต่อสวัสดิภาพของชีวิตนอกเหนือจากที่ได้กล่าวไปแล้วก็คือ *ประการที่หนึ่ง* การที่ระดับน้ำในแม่น้ำเซซานสูงอยู่ตลอดแม้แต่ในฤดูแล้ง ส่งผลให้เกาะแก่งและโขดหินต่างๆ ที่เคยโผล่เหนือน้ำยามน้ำลดในฤดูแล้ง ถูกยึดเกาะและปกคลุมโดยตะไคร่น้ำ ซึ่งบางครั้งก็ทำให้ชาวบ้านที่ต้องเดินบนโขดหินเหล่านั้นลื่นล้ม ได้รับบาดเจ็บ *ประการที่สอง* ก็คือการที่ระดับน้ำขึ้นลงไม่เป็นเวลา และกระแสน้ำในแม่น้ำไหลเชี่ยว ทำให้ชาวบ้านที่แม้แต่เป็นผู้ชายซึ่งเคยสัญจรทางเรือเกิดความหวาดกลัว เนื่องจากเคยมีผู้เสียชีวิตจากการถูกคลื่นพัดเรือจมหายไป

6. ขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อพิทักษ์ทรัพยากรของชนพื้นเมืองลุ่มน้ำเซซาน

จากผลกระทบและความรุนแรงอันเป็นผลมาจากการก่อสร้างเขื่อนยาหลีฟอลข้างต้น ได้ทำให้ชนพื้นเมืองที่ได้รับผลกระทบเหล่านั้นรวมตัวกันเป็นเครือข่ายด้านสิ่งแวดล้อม โดยใช้ชื่อว่า ‘The Se San River Protection Community Network’ ซึ่งได้รับการสนับสนุนจากองค์กรพัฒนาทั้งในระดับประเทศและนานาชาติ ในหัวข้อนี้จะนำเสนอพัฒนาการและการก่อเกิดของเครือข่าย การขยายเครือข่ายและโครงสร้างขององค์กร และกิจกรรมของเครือข่าย

พัฒนาการและการก่อเกิดของเครือข่าย

ในช่วงเดือนกุมภาพันธ์ ปี 2000 ได้เกิดน้ำท่วมใหญ่ทำความเสียหายแก่ชีวิตและทรัพย์สินของประชาชนที่อาศัยอยู่ริมแม่น้ำเซซานอีกครั้ง อันเนื่องมาจากการไม่สามารถควบคุมระดับน้ำและการทดสอบระบบประตูระบายน้ำของเขื่อนยาหลีฟอล เหตุการณ์ในครั้งนั้นได้นำมาซึ่งการร่วมกันศึกษาผลกระทบที่เกิดขึ้น โดยองค์กรพัฒนาเอกชนในระดับท้องถิ่นและนานาชาติ ภายใต้การร่วมมือของหน่วยงานราชการของจังหวัดรัตนคีรีและสตึงแตรง ซึ่งในช่วงนั้นองค์กรเหล่านี้ก็ได้ร่วมกันจัดตั้งเป็นองค์กรแบบหลวมๆ ภายใต้ชื่อ “คณะทำงานเซซาน” (the Se San Working Group – SWG) เพื่อเป็นหน่วยงานประสานการทำงานของทีมต่างๆ สมาชิกที่ก่อตั้งก็มาจากองค์กรพัฒนาเอกชนหลากหลาย เช่น the Non-Timber Forests Products Project (NTFP) ซึ่งมีพื้นที่ปฏิบัติงานในจังหวัดรัตนคีรี Oxfam America ซึ่งมีสำนักงานอยู่ที่พนมเปญ NGO Forum of Cambodia (NGOF), Centre d’ Etude et de De’velopment Agricole Cambodgien (CEDAC), Partners for Development in Cambodia (PFD), Fisheries Action Colition Team (FACT), Oxfam Great Britain และ the Culture and Environment Preservation Association (CEPA)

การศึกษาครั้งนั้นแยกเป็นกรณีศึกษา 2 กรณีคือที่รัตนคีรีและสตึงแตรง วิธีการศึกษาเป็นแบบการประเมินสภาวะชนบทแบบเร่งด่วน (Rapid Rural Appraisals–RRA) ดำเนินการผ่านสำนักงานประมงของจังหวัด โดยได้รับความช่วยเหลือจากผู้เชี่ยวชาญประมงของแคนาดา ทำการเก็บข้อมูลจากชุมชน 90 ชุมชนที่อาศัยอยู่ริมแม่น้ำเซซาน[42]

ต่อมาในระหว่างวันที่ 16-19 มีนาคม 2000 คณะกรรมาธิการแม่น้ำโขง (Mekong River Commission-MRC) ก็เดินทางมาดูพื้นที่ที่รัตนคีรี และวันที่ 20-21 เดือนเดียวกัน ก็มีการประชุมระหว่างตัวแทนรัฐบาลของกัมพูชากับเวียดนามเกี่ยวกับผลกระทบที่เกิดขึ้น แต่ก็ไม่มีความคืบหน้าใดๆ ออกมา ทำให้ Oxfam America และเครือข่ายพันธมิตรใน SWG มีความเห็นร่วมกันที่จะช่วยเหลือชุมชนที่ได้รับผลกระทบ จึงได้จัดให้มีการประชุมระหว่างตัวแทนของ SWG ตัวแทนของชุมชน ผู้แทนของจังหวัด ผู้แทนของอำเภอ จากจังหวัดรัตนคีรีและสตึงแตรง ในช่วงกลางปี 2001 และในที่สุดก็มีมติร่วมกันจัดตั้ง the Se San Protection Network (SPN) ขึ้น ครอบคลุมพื้นที่ทั้ง 2 จังหวัด โดยได้รับงบประมาณจาก Oxfam America เพื่อเริ่มดำเนินงานในเดือนธันวาคมปี 2001 ทั้งนี้โดยมีสำนักงานอยู่ที่รัตนคีรี จึงอาจกล่าวได้ว่าขวนการสิ่งแวดล้อมภาคประชาชนลุ่มน้ำเซซานได้ถือกำเนิดขึ้นแล้วในปลายปีนั้นเอง

---

[42]Philip Hirsh and Andrew Wyatt (2004) “Negotiating local livelihoods: Scales of conflict in the Se San River Basin” p. 55-56.

การขยายเครือข่ายและโครงสร้างขององค์กร

ยุทธศาสตร์ที่สำคัญในการเคลื่อนไหวของขบวนการก็คือ การสร้างและขยายเครือข่ายชุมชนที่ได้รับผลกระทบจากเขื่อนยาหลีฟอล คุณ Kim Sangha ผู้ประสานงานโครงการของ SPN ได้เล่าถึงวิธีการสร้างและขยายเครือข่ายของ SPN ว่า[43] เริ่มจากการกระตุ้นชุมชนโดยการไปจัดประชุมในชุมชน โดยประสานกับผู้นำชุมชนในการเรียกลูกบ้านมาประชุม เพื่อพูดคุยถึงปัญหาและผลกระทบที่เกิดขึ้นจากการเปลี่ยนแปลงของแม่น้ำเซซาน ซึ่งชาวบ้านที่เข้าประชุมต่างก็กล่าวเป็นเสียงเดียวกันว่า ชีวิตของพวกเขามีความยากลำบาก อันเนื่องมาจากการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับแม่น้ำ โดยเฉพาะในปี 1996 ที่น้ำท่วมครั้งใหญ่ที่สุดนั้น ทำความเสียหายอย่างใหญ่หลวงกับชุมชน และอยากให้มีคนมารับผิดชอบแก้ไข รวมทั้งรับรู้และเข้าใจปัญหาที่เกิดขึ้น จากนั้นทาง SPN ก็ร่วมกับชุมชนคิดหาวิธีการที่จะนำเอาข้อมูลข่าวสารจากพื้นที่ออกสู่ภายนอก ในที่สุดก็มีข้อเสนอร่วมกันให้มีกลุ่มคนในระดับหมู่บ้านที่ทำหน้าที่นี้โดยเฉพาะเรียกว่า “แกนนำ” (Focal Person) โดยการคัดเลือกจากคนในชุมชน

ทั้งนี้เครือข่ายเริ่มจัดตั้งครั้งแรกที่อำเภอตาเวง เมื่อเดือนธันวาคม 2001 โดยมีชาวบ้านที่ได้รับผลกระทบจำนวน 7 หมู่บ้านเข้าร่วมเป็นสมาชิกเครือข่าย หลังจากนั้น 6 เดือนต่อมา เครือข่ายที่มีอยู่เห็นว่าจำนวนสมาชิกของเครือข่ายยังมีน้อย ทั้งๆ ที่ชุมชนที่ได้รับผลกระทบมีอีกมาก จึงได้ชักชวนชุมชนอื่นๆ ให้จัดตั้งและเข้าร่วมเป็นสมาชิกเครือข่าย โดยทาง SPN เป็นผู้ประสานงาน จนในที่สุดต้นปี 2002 จึงเกิดเป็นเครือข่ายครบทุกหมู่บ้าน และมีประชากรที่อยู่ในเครือข่ายประมาณ 20,000 คน โดยมีการจัดโครงสร้างขององค์กรเป็น 4 ระดับคือ

ระดับจังหวัด ซึ่งจะทำหน้าที่เป็นคณะกรรมการที่ปรึกษาจำนวน 7 คน ที่มาจากหลากหลายอาชีพและหน่วยงาน ได้แก่ตัวแทนชาวบ้าน ตัวแทนจากจังหวัด นักการเมืองท้องถิ่น และ NGOs

ระดับอำเภอ จะมีคณะทำงานที่เรียกว่าแกนนำ (Focal Person) ซึ่งประกอบด้วยชายหนึ่งคนและหญิงหนึ่งคน จาก 4 อำเภอที่ได้รับผลกระทบจากเขื่อนยาหลีฟอล คือ ตาเวง, โอยาเดา, เวินไซ และ อันดงเมียส

ระดับตำบล (Commune) จะมีคณะทำงานที่เรียกว่าแกนนำ (Focal Person) ซึ่งประกอบด้วยชายหนึ่งคนและหญิงหนึ่งคนเช่นกัน มาจาก 15 ตำบลใน 4 อำเภอดังกล่าว

ระดับหมู่บ้าน จะมีคณะทำงานอยู่ 2 ประเภทคือ ประเภทแรกเรียกว่าแกนนำ (Focal Person) ซึ่งประกอบด้วยชายหนึ่งคนและหญิงหนึ่งคน เช่นเดียวกับระดับอำเภอและตำบล จากหมู่บ้านจำนวน 60 หมู่บ้านใน 15 ตำบลจาก 4 อำเภอดังกล่าว ส่วนประเภทที่สองเรียกว่ากลุ่มผู้

[43] สัมภาษณ์คุณ Kim Sangha ผู้ประสานงาน SPN ณ สำนักงาน SPN เมืองบันลุง จังหวัดรัตนคีรี, 5 เมษายน 2004

อาวุโส (elder group) จำนวนหมู่บ้านละ 5-10 คน

กิจกรรมและบทบาทของเครือข่าย

เงื่อนไขที่สำคัญที่ทำให้การเคลื่อนไหวของชนพื้นเมืองลุ่มน้ำเซซานเกิดขึ้น มีพลังและดำเนินมาอย่างต่อเนื่องก็เพราะการเกิดขึ้นของ SPN และการขยายเครือข่ายพันธมิตรทั้งในระดับท้องถิ่น ประเทศและนานาชาติ บทบาทของ SPN เริ่มตั้งแต่การส่งเสริมและสนับสนุนการจัดตั้งเครือข่ายในระดับหมู่บ้านเพื่อต่อสู้กับความไม่ชอบธรรม การสร้างและเสริมจิตสำนึกของชาวบ้านเรื่องสิทธิและการต่อสู้เพื่อรักษาสิทธิ แลกเปลี่ยนความรู้ ความคิดกับชาวบ้าน การประสานระหว่างชุมชนกับหน่วยอื่นๆ เช่น สื่อ นักวิชาการ องค์กรพัฒนาเอกชน และรัฐ เป็นต้น ทั้งในระดับท้องถิ่น ประเทศและนานาชาติ ตลอดจนการศึกษาผลกระทบที่มีต่อสภาพนิเวศน์ วิถีชีวิตของประชาชนที่อาศัยอยู่ตลอดลุ่มน้ำเซซาน

นอกจากนี้กิจกรรมของ SPN ที่ได้ดำเนินไปแล้วได้แก่ การจัดประชุม สัมมนา จัดเวทีสาธารณะประชาสัมพันธ์ข้อมูลข่าวสารเกี่ยวกับสถานการณ์ของชุมชนกับสื่อมวลชน ทั้งหนังสือพิมพ์ วิทยุ โทรทัศน์ ทั้งในระดับประเทศและนานาชาติ เช่น หนังสือพิมพ์ Cambodia Daily, Rasme Cambodia และสถานีวิทยุ RFA เป็นต้น ทำให้ปัจจุบันเรื่องราวของขบวนการและผลกระทบของเขื่อนยาหลีฟอล ถูกนำเสนอในเวทีระดับนานาชาติอย่างแพร่หลาย รวมทั้งการมีเว็บไซต์ที่นำเสนอเรื่องนี้โดยเฉพาะอีกด้วย อันเป็นเครื่องมือสำคัญที่ช่วยขยายพื้นที่ในการสื่อสารกับสังคม

กล่าวโดยสรุป ยุทธศาสตร์หลักของการเคลื่อนไหวของ SPN ก็คือ การรณรงค์ผ่านกิจกรรมในรูปแบบต่างๆ ซึ่งแยกเป็นดังนี้ (1) การรณรงค์เชิงนโยบายเพื่อให้รัฐบาลกัมพูชาและเวียดนามออกมาตรการที่ชัดเจนในการแก้ไขปัญหาและผลกระทบที่เกิดขึ้น ซึ่งส่วนใหญ่จะออกมาในรูปของการยื่นหนังสือร้องเรียน การเจรจาต่อรองกับเจ้าหน้าที่ของรัฐระดับต่างๆ และติดตามผลข้อร้องเรียน (2) การบริการให้คำแนะนำด้านต่างๆ แก่ชนพื้นเมืองผู้ที่ประสบปัญหา (3) การรณรงค์ในชุมชนเพื่อให้ความรู้เรื่องสิทธิชุมชนแก่ชนพื้นเมือง (4) การวิจัย รวบรวมสถิติและข้อมูลเกี่ยวกับผลกระทบ เพื่อทำการเผยแพร่ทั้งภาษาเขมรและภาษาอังกฤษ (5) การรณรงค์เพื่อยกระดับจิตสำนึกของชุมชนในรูปแบบต่างๆ

7. บทสรุป : การสร้างความชอบธรรมในการเข้าถึงทรัพยากรของชนพื้นเมือง

อาจกล่าวได้ว่า “เครือข่ายชุมชนพิทักษ์แม่น้ำเซซาน” หรือ SPN จัดเป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม (Social Movement) รูปแบบหนึ่ง ซึ่งกำลังได้รับความสนใจศึกษาจากนักวิชาการเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ

อย่างไรก็ตาม การศึกษาครั้งนี้ ผู้เขียนมิได้ให้ความสำคัญในแง่ของการศึกษาเกี่ยวกับตัว

“องค์กร” (Organization) ของ SPN หากให้ความสนใจที่ตัว “กระบวนการ” (Process) ในการสร้างความชอบธรรมในการเข้าถึงทรัพยากร (Rights of access)[44] ของขบวนการชนพื้นเมืองในรูปของเครือข่ายดังกล่าว โดยมุ่งพิจารณากระบวนการใน 2 ลักษณะ คือ กระบวนการสร้างความหมาย (Process of Social Construction) และกระบวนการสร้างความเป็นตัวตนหรืออัตลักษณ์ (Process of Identity Construction)[45] เพื่อตอบคำถามที่ว่า ขบวนการได้ใช้กลยุทธ์ในการอ้างสิทธิความชอบธรรมทางสิ่งแวดล้อมและสังคมอย่างไร ซึ่งเป็นการมองที่วิธีคิด กระบวนการคิด ตลอดจนวิธีการใช้กลยุทธ์เหล่านั้น อันเป็นความสนใจในมุมมองของนักมานุษยวิทยา

จากที่นำเสนอไปแล้วข้างต้นจะพบว่า ปัญหาที่เกิดขึ้นกับชุมชนคนพื้นเมืองในลุ่มน้ำเซซานจังหวัดรัตนคีรี ที่เป็นผลมาจากการสร้างเขื่อนยาหลีฟอลนั้น สะท้อนให้เห็นถึงวิธีคิดจัดการเชิงเดี่ยวของรัฐบาล (เวียดนาม) ที่ผูกขาดการเข้าถึงทรัพยากรในพื้นที่อย่างเบ็ดเสร็จ และอ้างความชอบธรรมในการจัดการกับ “พื้นที่” ที่รัฐอ้างว่าเป็นของรัฐดังกล่าว วิธีคิดเช่นนี้ทำให้ชุมชนถูกเบียดขับออกจากการจัดการทรัพยากรและถูกจำกัดสิทธิในการใช้ทรัพยากร ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงการไม่ยอมรับถึงการมี “ตัวตน” ของชนพื้นเมืองเหล่านั้น หรืออีกนัยหนึ่งชนพื้นเมืองเหล่านั้นได้ถูกทำให้ให้เป็นชายขอบ (marginalized) กลายเป็นผู้ที่ด้อยอำนาจในลำดับชั้นของความสัมพันธ์เชิงอำนาจในพื้นที่ และการที่ชนพื้นเมืองเหล่านั้นมิใช่เป็นชนกลุ่มใหญ่ที่ปกครองประเทศ จึงถูกจัดวางไว้ในพื้นที่ของความเป็นอื่นทั้งทางเศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรม หรืออีกนัยหนึ่งก็คือกลายเป็นคน “ไร้พื้นที่ทางสังคม” นั่นเอง ดังนั้น ชนพื้นเมืองเหล่านั้นจึงถูกนิยามภายใต้กระบวนการทำให้เป็นชายขอบของรัฐว่าเป็น “กลุ่มคนด้อยพัฒนา” ซึ่งจำเป็นที่รัฐจะต้องใช้สิ่งที่รัฐเรียกว่า “การพัฒนา” เข้าไปจัดการยกระดับชีวิตและความเป็นอยู่ของชนพื้นเมืองเหล่านั้น ซึ่งข้อเท็จจริงนี้ปรากฏชัดเจนในนโยบายของรัฐบาลเวียดนามที่มีต่อชนพื้นเมืองในบริเวณ Central highland[46] อันเป็นบริเวณที่ก่อสร้างเขื่อนยาหลีฟอล เช่นเดียวกับกรณีของรัฐบาลกลางของกัมพูชา ที่ไม่ได้แสดงออกถึงความกระตือรือร้นที่จะเข้าไปช่วยแก้ปัญหาดังกล่าว เหตุผลหนึ่งเพราะผู้ได้รับผลกระทบเป็นชนพื้นเมืองที่ไม่ใช่เขมร[47] ทั้งนี้ในภาษาเขมรมีคำที่ใช้เรียกกลุ่มชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่บนที่

---

[44] อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2543) “สิทธิ” ใน *แนวความคิดพื้นฐานทางสังคมและวัฒนธรรม* โดยคณาจารย์ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, (เชียงใหม่: นพบุรีการพิมพ์), หน้า 182.

[45] *เรื่องเดียวกัน*, หน้า 164.

[46] จามะรี เชียงทอง (2546) การเมืองเรื่องชาติพันธุ์ วัฒนธรรม และความรู้พื้นถิ่นในไทย เวียดนาม และลาว, เอกสารประกอบการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยา ครั้งที่ 2 เรื่องชาติและชาติพันธุ์ วันที่ 26-28 มีนาคม 2546 จัดโดยศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), หน้า 13-14.

[47] สัมภาษณ์นาย Rua Chom Taveng ชาวจราย บ้าน O Kob ตำบล Malic อำเภอ Andong Meas ซึ่งเป็นแกนนำระดับตำบลของ SPN

ราบสูงในภาคเหนือและตะวันออกเฉียงเหนือว่า “จน เจียด” ซึ่งมีนัยถึงชนเผ่าที่ล้าหลัง ด้อยพัฒนา อันเป็นกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ประดิษฐ์โดยรัฐ ที่ส่งผลให้อัตลักษณ์ของชนพื้นเมืองถูก “กักขัง” ไว้กับภาพลักษณ์ดังกล่าว

อย่างไรก็ตาม ภายใต้แรงกัดดันดังกล่าว กลายเป็นเงื่อนไขกดดันให้ชนพื้นเมืองเหล่านั้นต้องพลิกฟื้นภูมิปัญญาท้องถิ่นมาเป็นอำนาจในการต่อรอง เพื่อสิทธิและศักดิ์ศรีของความเป็นคนของชนพื้นเมืองที่ถูกกระทำให้ชายขอบ การเรียกร้องที่มีต่อรัฐบาล (ทั้งของเวียดนามและกัมพูชา) ให้คุ้มครองสิทธิชุมชน ซึ่งจะครอบคลุมทั้งสิทธิในการเข้าถึงทรัพยากร (Resource access rights) และสิทธิในการธำรงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (Ethnic Identity) โดยประเด็นที่ถูกพัฒนามาเป็นเงื่อนไขในการต่อรองก็คือแนวคิดที่ ยศ สันตสมบัติ (2547) เรียกว่า “นิเวศวิทยาชาติพันธุ์” (Ethnoecology)[48]

นิเวศวิทยาชาติพันธุ์ (Ethnoecology) เป็นมุมมองทางมานุษยวิทยาที่ให้ความสนใจกับสัมพันธภาพระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ โดยเน้นการทำความเข้าใจกับวิธีคิด จักรวาลวิทยา และการจัดระบบการจำแนกแยกแยะธรรมชาติแวดล้อมของมนุษย์แต่ละกลุ่ม แต่ละเผ่าพันธุ์ มุมมองดังกล่าวให้ความสำคัญกับมิติทางวัฒนธรรมของการจัดการทรัพยากร ซึ่งส่งผลกระทบโดยตรงต่อการผลิต และการดำรงชีวิตของมนุษย์ภายใต้ระบบนิเวศที่แตกต่างกันออกไป และภายใต้บริบทและเงื่อนไขทางเศรษฐกิจ สังคม การเมืองที่เปลี่ยนแปลงไปตลอดเวลา ซึ่งแนวคิดนี้ได้ช่วยยืนยันถึงความสำคัญของการศึกษาทำความเข้าใจองค์ความรู้ท้องถิ่น และช่วยลบล้างมายาคติเดิมที่มองว่าองค์ความรู้และภูมิปัญญาท้องถิ่นเป็นเพียงสิ่งตกค้างทางประวัติศาสตร์ ที่ไม่มีนัยสำคัญต่อปัจจุบันและอนาคต[49]

ทั้งนี้แนวคิดเรื่องนิเวศชาติพันธุ์นั้นได้ถูกผนวกไว้ในยุทธวิธีการต่อสู้ของเครือข่าย ที่ใช้รูปแบบที่เรียกว่า “การเมืองเชิงนิเวศ” (Political ecology) โดยการนำเสนอภาพของชนพื้นเมืองในฐานะ “ผู้พิทักษ์ทรัพยากรและสิ่งแวดล้อม” พร้อมๆ กับการผลิตซ้ำวาทกรรมเรื่อง “องค์ความรู้ท้องถิ่น” และ “สิทธิชุมชน” ผ่านรูปแบบต่างๆ และการสร้างเครือข่าย เพื่ออ้างความชอบธรรมและสร้างอำนาจในการเข้าถึงทรัพยากร หรือสร้างพื้นที่เพื่อช่วงชิงการให้ความหมายใหม่ต่อการจัดการทรัพยากรของลุ่มน้ำ

ดังจะพบว่า ในช่วงแรกๆ ของการเคลื่อนไหวของขบวนการ จะเป็นการพยายามแก้ไขปัญหาเฉพาะหน้าที่เป็นผลมาจากเขื่อนยาหลีฟอล โดยการยื่นหนังสือร้องเรียนในรูปแบบต่างๆ ต่อรัฐ ซึ่งโดยมากแล้วมักไม่ได้รับการแก้ไข ด้วยเหตุผลที่ว่า “ไม่อาจควบคุมได้” เนื่องจากตัวเขื่อนอยู่

---

[48] ยศ สันตสมบัติ (2547) *นิเวศวิทยาชาติพันธุ์ ทรัพยากรชีวภาพ และสิทธิชุมชน* (กรุงเทพฯ: โครงการพัฒนาองค์ความรู้และศึกษานโยบายการจัดการทรัพยากรชีวภาพในประเทศไทย (BRT), หน้า 2.

[49] *เรื่องเดียวกัน*

ในประเทศเวียดนาม หลังจากนั้นขบวนการก็ได้เรียนรู้และพัฒนาสู่การต่อสู้เชิงจิตสำนึกเรื่อง สิทธิชุมชนในการจัดการทรัพยากร ซึ่งอิงอยู่กับความรู้ของท้องถิ่นโดยชุมชนท้องถิ่น พร้อมๆ กับการ

ดังนั้น การเคลื่อนไหวของขบวนการไม่เพียงแต่เสนอข้อเรียกร้องเรื่องค่าชดเชยเท่านั้น หากยังพยายามสร้างหรือผลิตซ้ำองค์ความรู้ท้องถิ่น (local knowledge) เพื่อนำเสนอและต่อรองกับรัฐเพื่อเข้าถึง “อำนาจ” ในการจัดการทรัพยากร ซึ่งกระบวนการปฏิบัติการของความรู้ท้องถิ่นที่มีลักษณะต่อต้าน ต่อรอง ตอบโต้ และยื่นข้อเสนอทางเลือกนั้น ยังมีนัยสำคัญทำให้พื้นที่ของรัฐถูกนิยามให้มีความหมายเป็นพื้นที่ของการต่อสู้ทางวัฒนธรรม ในนัยที่เป็นพื้นที่ทางสังคมในลักษณะชุมชนเรียนรู้และสร้างองค์ความรู้ท้องถิ่นที่ได้มาจากการเลือก หยิบยืม และปรับเปลี่ยนไปตามสถานการณ์อย่างรู้สึกสำนึก โดยเฉพาะการให้ความสำคัญกับการยอมรับองค์ความรู้ที่หลากหลาย ทั้งภูมิปัญญาท้องถิ่นกับความรู้เชิงวิทยาศาสตร์ เพื่อรักษาศักยภาพของสถาบันชุมชนในการดำรงตัวตนทั้งทางวัฒนธรรมและความเป็นชาติพันธุ์ นั่นคืออัตลักษณ์ของชนพื้นเมืองที่หลากหลาย ทั้งในระดับกลุ่มคนและชุมชน จึงเป็นยุทธศาสตร์อำนาจของคนชายขอบ โดยนัยนี้ชุมชนจึงมีฐานะเป็นผู้กระทำที่สามารถปลดปล่อยให้ตัวเองมีอิสรภาพ ในการควบคุมชะตากรรมของชุมชน ภายใต้บริบทของการเมืองเชิงนิเวศที่สัมพันธ์กับการเมืองของอัตลักษณ์ ที่มีการสร้างความชอบธรรมให้กับระบอบของความเป็นจริง ในลักษณะเป็นเทคโนโลยีของอำนาจที่ซับซ้อน[50]

นอกจากนี้ ในกรณีของขบวนการ SPN เนื่องจากขบวนการมีความหลากหลายทางชาติพันธุ์ค่อนข้างมาก ทางขบวนการจึงให้ความสำคัญต่อการสร้างความสามัคคีโดยไม่แบ่งแยกชาติพันธุ์ ดังปรากฏว่า ในการนำเสนอต่อสาธารณะนั้น คำที่ใช้เรียกกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ รวมๆ ก็คือ “จน เจียด” ซึ่งเป็นคำที่ “รัฐ” ใช้อยู่และมีความหมายเชิงลบดังกล่าวแล้ว แต่ได้ถูกนำมาใช้ในความหมายใหม่ เพื่อระดมความสามัคคีในกลุ่ม ในแง่นี้แม้แต่กลุ่มชาติพันธุ์ “ลาว” ซึ่งไม่ถูกจัดอยู่ในความหมายของ “จน เจียด” ตามนิยามของรัฐ แต่ก็ใช้คำดังกล่าวแทนกลุ่มเมื่อมาเข้าร่วมเครือข่ายเพื่อสื่อสารกับสังคมว่า แม้จะมีความแตกต่างทางชาติพันธุ์ แต่ก็เป็นกลุ่มเดียวกัน และที่สำคัญก็คือเป็นกลุ่มที่ได้รับผลกระทบจากโครงการพัฒนาที่ไม่เป็นธรรมเหมือนกัน

นอกจากนี้ยังพบว่า ชุมชนมีการพัฒนาจิตสำนึกเกี่ยวกับชาติพันธุ์เพื่อเป็นเครื่องมือในการต่อสู้ ดังเช่นชนเผ่าจราย ซึ่งจัดเป็นกลุ่มที่มีบทบาทเด่นกลุ่มหนึ่งของขบวนการ ได้นำเอาประวัติศาสตร์มาเป็นเครื่องมือสร้างจิตสำนึกให้กลุ่มเข้าร่วมขบวนการ โดยการยกประวัติศาสตร์ของชาติพันธุ์ที่ว่าเป็นกลุ่มที่มีความกล้าหาญ เด็ดเดี่ยว และได้ต่อสู้และต่อต้านผู้ปกครองที่เอารัดเอาเปรียบมาตลอด (โดยเฉพาะกับเวียดนาม) ด้วยเหตุนี้ ประวัติศาสตร์ดังกล่าวได้มีส่วนอย่างสำคัญ

---

[50] อะภัย วานิชประดิษฐ์ (2546) พลวัตของความรู้ท้องถิ่นในฐานะปฏิบัติการของการอ้างสิทธิเหนือทรัพยากรบนที่สูง: กรณีศึกษาชุมชนม้งบ้านแม่สาใหม่ อำเภอแม่ริม จังหวัดเชียงใหม่, *วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตร์มหาบัณฑิต (การพัฒนาสังคม)* มหาวิทยาลัยเชียงใหม่. บทคัดย่อ

ในการดึงชาวจรายในชุมชนต่างๆ เข้าร่วมขบวนการ[51]

เนื่องจากสิ่งที่ขบวนการกำลังต่อรองหรือต่อต้านอยู่นั้น เป็นเครือข่ายความสัมพันธ์ทางอำนาจที่ซับซ้อน ฉะนั้นการดำรงอยู่ของตัวตนของชุมชนจำเป็นที่จะต้องแสวงหาพลังอำนาจจากแนวร่วมทั้งในระดับท้องถิ่น ชาติและนานาชาติ เพื่อยืนยันความมีอยู่ของชุมชนท้องถิ่น และความเป็นชาติพันธุ์ ซึ่งเท่ากับสิทธิธรรมชาติและศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ของชนพื้นเมืองต้องได้รับการยอมรับโดยผู้อื่น ฉะนั้นขบวนการ SPN ในฐานะที่เป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม จึงได้อาศัยรูปแบบการเคลื่อนไหวที่หลากหลาย เพื่อสร้างและเปิดพื้นที่ทางสังคมการเมือง ให้ตัวตนของชุมชนท้องถิ่นและความเป็นชาติพันธุ์มีอำนาจต่อรองมากขึ้น เพื่อที่จะปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียม ให้มีการยอมรับ เคารพ และปฏิบัติต่อกันอย่างเสมอภาค

[51] สัมภาษณ์นาย Rua Chom Taveng ชาวจราย บ้าน O Kob ตำบล Malic อำเภอ Andong Meas ซึ่งเป็นแกนนำระดับตำบลของ SPN

รายการอ้างอิง

ภาษาอังกฤษ

Australian Mekong Resource Centre (2002) *Hydropower Development in the Se San Watershed*)]

http://www.caa.org.au/campaigns/adb/fact_sheets/se_san.html#proposed

Michael A. Lerner (2003) *Dangerous Waters: Violations of International Law and Hydropower Development along the Sesan River*, An Oxfam America Report, p. 20.

Ojendal Joakim, Vikrom Mathur and Mak Sithirith (2002) *Environmental Governance in the Mekong: Hydropower Site Selection Processes in the Se San and Sre Pok Basins*, Stockholm Environment Institute,

Philip Hirsh and Andrew Wyatt (2004) “Negotiating local livelihoods: Scales of conflict in the Se San River Basin” in *Asia Pacific Viewpoint*, Vol.45, No. 1 April 2004. p. 54.

Sieng Sotham (2004), *Small-scale gold mining in Cambodia: A Situation Assessment*. Phnom Penh: Oxfam America.

The Centre for Natural Resources and Environmental Studies, Vietnam National University (2001) *Study into the Impact of the Yali Falls Dam on Resettled and Downstream Communities.*

The Sesan Project (2002?) “Damming the Sesan River” *Leaflet*

Watershed Vol.6 No.1 (July-October 2000), p. 13-14.

ภาษาไทย

กิตติพร ใจบุญ (2538), ความจริงในเรื่องเขื่อน: บทศึกษาการปฏิบัติการทางวาทกรรมในสังคมไทย ตั้งแต่ พ.ศ. 2490-2537 *วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยามหาบัณฑิต สาขามานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์*.

เครือข่ายเฝ้าระวังแม่น้ำเอเชียตะวันออกและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (RWESA) และเครือข่ายแม่น้ำเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (SEARIN), (2546), *คู่มือประชาชน เขื่อนกับการพัฒนา: กรอบคิดใหม่ในการตัดสินใจโครงการขนาดใหญ่*, กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เคล็ดไทย.

จามะรี เชียงทอง (2546) การเมืองเรื่องชาติพันธุ์ วัฒนธรรม และความรู้พื้นถิ่นในไทย เวียดนาม และลาว, *เอกสารประกอบการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยา ครั้งที่ 2 เรื่องชาติและชาติพันธุ์* วันที่ 26-28 มีนาคม 2546 จัดโดยศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), หน้า 13-14.

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (2534), “หน่วยที่ 3 ความรุนแรง” ใน *เอกสารการสอนชุดวิชาสันติศึกษา* (นนทบุรี: มหาวิทยาสุโขทัยธรรมาธิราช), หน้า 53-86.

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, (2545), *ขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่*, กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา. และในกรณีของประเทศไทยโปรดดูเพิ่มเติมได้จาก

ผาสุก พงษ์ไพจิตร, (2543), *วิถีชีวิต วิธีสู้ ขบวนการประชาชนร่วมสมัย*, เชียงใหม่: ซิลค์เวอร์มบุคส์.

มูลนิธิฟื้นฟูชีวิตและธรรมชาติ (2547), น้ำของใคร โดยใคร เพื่อใคร?, *เอกสารวิชาการประกอบงานเสวนาโครงการประชุมเชิงปฏิบัติการเครือข่ายประชาสังคมเพื่อติดตามนโยบายการจัดการน้ำ “Water Forum” ครั้งที่ 1* วันที่ 19-20 ตุลาคม 2547 ณ โรงแรม Siam Beverly กรุงเทพมหานคร.

ยศ สันตสมบัติ (2547) *นิเวศวิทยาชาติพันธุ์ ทรัพยากรชีวภาพ และสิทธิชุมชน* (กรุงเทพฯ: โครงการพัฒนาองค์ความรู้และศึกษานโยบายการจัดการทรัพยากรชีวภาพในประเทศไทย (BRT).

อะภัย วานิชประดิษฐ์ (2546) พลวัตของความรู้ท้องถิ่นในฐานะปฏิบัติการของการอ้างสิทธิเหนือทรัพยากรบนที่สูง: กรณีศึกษาชุมชนม้งบ้านแม่สาใหม่ อำเภอแม่ริม จังหวัดเชียงใหม่, *วิทยานินธ์ศิลปศาสตร์มหาบัณฑิต (การพัฒนาสังคม)* มหาวิทยาลัยเชียงใหม่. บทคัดย่อ

อาทิตย์ ธาราคำ “หากเรารวมใจกันไหลบ่า เราจะแข็งกว่ามหาหิน: อีกก้าวของขบวนการผู้เดือดร้อนจากเขื่อนทั่วโลก ณ ริมฝั่งแม่มูน” ใน *ฟ้าเดียวกัน* 2 (1) มกราคม – มีนาคม 2547, หน้า 26-35.

อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2543) “สิทธิ” ใน *แนวความคิดพื้นฐานทางสังคมและวัฒนธรรม* โดย คณาจารย์ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่,

(เชียงใหม่: นพบุรีการพิมพ์), หน้า 179-186.

อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2543) “อำนาจ” ใน *แนวความคิดพื้นฐานทางสังคมและวัฒนธรรม* โดย คณาจารย์ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, (เชียงใหม่: นพบุรีการพิมพ์), หน้า 170-178.

ความขัดแย้งของอำนาจกับผู้ประกอบการขนาดย่อม

Conflicts of Authorities to small Entrepreneurs

ชินสัคค สุวรรณอัจฉริย*

Chinasak Suwan-achariya

คำนำ

วัตถุประสงค์ของงานวิจัย

1.เพื่อคลี่คลายความขัดแย้งเศรษฐกิจแบบการกระจายใหม่โดยภาครัฐว่าเป็นอย่างไร

2.สภาพแวดล้อมแบบไหนที่ทำให้ผู้ประกอบการขนาดย่อมเข้าถึงทรัพยากรอย่างเท่าเทียมกัน

ผลงานที่เกี่ยวข้องและเอกสารในการอ้างอิง

นักวิชาการด้านประวัติศาสตร์เศรษฐกิจและมานุษยวิทยา คาร์ล โปลานี(Karl Polanyi)ให้ความคิดเห็นว่าระบบเศรษฐกิจนอกตลาดอยู่บนพื้นฐานของการแลกเปลี่ยนกันและการช่วยเหลือเกื้อกูลโดยผ่านรัฐ[1] โดยโปลานี้ชี้ให้เห็นว่าเศรษฐกิจที่เน้นการแข่งขันนั้นไม่เสมอไปที่จะสามารถครอบครอบปรากฏการณ์เศรษฐกิจในโลกที่เป็นอยู่ ผลงานการศึกษาของโปลานี้สอดคล้องกับการค้นคว้าในปัจจุบันของเดอ โสโท(H De Soto)ที่ว่า[2]"ในประเทศโลกที่3รวมทั้งเปรูไม่เคยเป็นเศรษฐกิจตลาด นั้นเป็นแนวคิดที่นำมาใช้ในละตินอเมริกาและประเทศในโลกที่สามส่วนใหญ่"

หากเราพิจารณาคุณลักษณะชนิดระบบเศรษฐกิจที่กล่าวถึงมีความแตกต่างจากระบบตลาดคือเป็นกระบวนการสะสม การกระจายใหม่และการให้นั้นเป็นการกระจายทรัพยากรใหม่ในสังคมซึ่งได้ประสานกันในจุดของการกระจายการแบ่งแยกแรงงาน นั้นเป็นปรากฏการณ์ที่อยู่ในภาครัฐคือ เป็นทั้งเศรษฐกิจระบบตลาดและเศรษฐกิจนอกตลาดโดยอยู่บนพื้นฐานการกระจายใหม่ ในที่นี้อาจกล่าวได้ว่าในแต่ละสังคมจะสร้างสถาบันภายใต้กรอบของการพัฒนาในรูปแบบการประสานซึ่งกันและกัน

ดังนั้นเศรษฐกิจภาคการกระจายใหม่เมื่อนำมาใช้ ก่อให้เกิดการกระจายทรัพยากรในสังคม มีผลทำให้เศรษฐกิจในแต่ละประเทศถูกกำกับโดยกฎเฉพาะนั้นๆซึ่งขึ้นอยู่ความเป็นเฉพาะของกลุ่มชาติพันธุ์ได้ให้ปัญหาพื้นฐานอันเป็นองค์ประกอบของระบบความ

---

* ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม ตำบลขามเรียง อำเภอกันทรวิชัย จังหวัดมหาสารคาม 44150

Department of Sociology and Anthropology,Faculty of Humanities and Social Sciences Mahasarakham University ,Khamriang Kantarawichai Mahasarakham 44150

[1] Polanyi, Karl. The Livelihood of Man. New York. Academic Press, Inc., 1977, p. xix..

[2] Де Сото Э. Иной путь. Невидимая революция в третьем мире. М.: Catallaxy, 1995 , с. 15.

สัมพันธ์การผลิตและกลไกตลาดอย่างเช่น ชาติพันธุ์สลาฟได้มีปฏิญาณว่าด้วยความหลากหลายของชุมชนเป็นเสมือนพื้นฐานของระบบการผลิตนอกตลาด[3] อย่างไรก็ตามหากเราพิจารณาการนำเศรษฐกิจภาคการกระจายใหม่มาใช้เพื่อการทำงานมักมีความสัมพันธ์อย่างแนบแน่นกับระบบการค้านิยม(Mercantilism) กล่าวคือ รัฐทำหน้าที่เป็นผู้ดูแลและกำกับเศรษฐกิจอยู่ภายใต้ผลประโยชน์เป็นหลัก โดยการค้านิยมให้ความหมายไปที่การได้มาซึ่งอภิสิทธิ์และการบังคับใช้กฎหมายเพื่อตอบสนองผลประโยชน์ของกลุ่มตนเองเป็นหลัก เนื่องจากกฎหมายนั้นเป็นปัจจัยที่ถูกกำกับโดยรัฐ แต่หากระบบตลาดได้ทำให้เกิดความมีเหตุผลทางเศรษฐกิจในเชิงประสิทธิภาพเพื่อผู้บริโภคเมื่อนั้นสังคมมีความรู้สึกที่ดีต่อระบบราชการและผู้ประกอบการ เพราะชีวิตความเป็นอยู่อาศัยความช่วยเหลือทรัพยากรจากสังคมเพื่อตนเองและสถานภาพของผู้ประกอบการได้รับการคุ้มครองดูแลจากการเอาใจใส่โดยภาครัฐ[4]

รูปธรรมเหล่านี้ในงานของเดอ โสโทได้เสนอผลของการศึกษา โดยบรรยายสภาพว่า การจดทะเบียนบริษัทของการประกอบกิจกรรมทางธุรกิจเช่น โรงงานตัดเย็บเสื้อผ้าหากไม่จ่ายค่าใต้โต๊ะเพื่อเร่งกระบวนการตัดสินใจเพื่อให้อนุญาตประกอบกิจกรรมต้องใช้เวลาอย่างต่ำ289วัน ต้องใช้จ่ายเงินในการบรรลุกิจกรรมเพื่อให้ได้รับอนุญาต1,231เหรียญสหรัฐอเมริกา สภาพของสังคมแบบนี้ เดอ โสโท ชี้ให้เห็นว่าการอนุญาตประกอบกิจกรรมทางเศรษฐกิจนั้นอยู่ภายใต้การขัดขวางของเจ้าหน้าที่รัฐ ซึ่งกระบวนการเหล่านี้เป็นวิธีการอย่างหนึ่งในการดูแลและประสานผลประโยชน์ร่วมกันกับผู้ประกอบการโดยผู้ประกอบการสามารถซื้อนักการเมืองหรือข้าราชการให้ขัดขวางไม่ให้ผู้ประกอบการรายอื่นได้มาซึ่งสิทธิการประกอบกิจกรรมทางเศรษฐกิจ ดังนั้นเปรูเป็นสังคมการค้านิยมแต่ไม่ใช่สังคมระบบตลาด ผู้ประกอบการในเปรูให้ความสนใจในค่าใช้จ่ายของการเชื่อฟังกฎหมายในความสัมพันธ์กับข้าราชการมากกว่าต้นทุนการผลิต เพราะเป็นตัวที่สร้างรายได้จากช่องว่างหรือความไม่สมบูรณ์ของระบบตลาดที่เกิดขึ้นตลาดกลายเป็นคำสั่งหรืออำนาจของกฎหมายที่ดูแลมาจากข้าราชการหรือการบริหารแบบคำสั่งมากกว่า[5]

---

[3] Чупров А.И. Ученые труды. - М.: Изд-во Императ. Моск. ун-та, 1911. Ч. 3. Вып. 1. с.2

[4] Олег КРАСНОВ.ПЕРУ И МОЛДОВА, ЧЕРТЫ МЕРКАНТИЛИЗМА В ЭКОНОМИКЕ<httplogos.press.md/Weekly/Main.asp?IssueNum=374&IssueDate=09.06.2000&YearNum=22&Theme=8&Topic=1264>วันที่20 พฤษภาคม 2546.

[5] Эрнандо Де Сото.1998.Иной путь.< http://ernando-de-soto.bookru.net/cont/otherway/7.html>วันที่20 พฤษภาคม 2546.

ความหมายของการจัดการแบบการค้านิยมในรูปแบบเศรษฐกิจแบบการกระจายใหม่ได้เพิ่มความเสี่ยงและการเพิ่มต้นทุนในการดำเนินการของกลไกระบบตลาด กรรมสิทธิ์ของรัฐขาดเจ้าภาพในการติดตามการทำงาน ทำให้กลไกของเจ้าหน้าสามารถใช้ไปในจุดมุ่งหมายของกลุ่มหรือองค์กรตนเองมากกว่า ท้ายสุดได้สร้างวัฒนธรรมอำนาจเศรษฐกิจที่ขึ้นอยู่กับความรู้สึกนึกคิดของตนเองเป็นสำคัญ[6] มีผลต่อการสร้างโอกาสให้เกิดความเหลื่อมล้ำระหว่างเจ้าภาพเศรษฐกิจที่หลากหลายในระบบตลาด หากเจ้าภาพเศรษฐกิจรายย่อยขาดเครือข่ายความสัมพันธ์ส่วนตัวก็จะเพิ่มต้นทุนในการดำเนินกลไกตลาดสูงขึ้นและเข้าถึงทรัพยากรยากขึ้นเพราะกลไกของรัฐได้สร้างกฎและธรรมเนียมปฏิบัติในการเข้าสู่กิจกรรมการทำงานอันเป็นอุปสรรคที่เกิดขึ้นภายใต้ระบบตลาดและมีอำนาจในการใช้กรรมสิทธิ์เป็นสำคัญ

วิธีการศึกษา

ใช้วิธีศึกษาแบบปฏิสัมพัทธ์ทวินิยมคือสำรวจผู้ประกอบการขนาดย่อมจำนวน 108 คน ที่มีอาชีพขับรถ 2 แถวรับจ้างในเมืองมหาสารคามและจัดเวทีเครือข่ายอาชีพรถ 2 แถวรับจ้าง

ผล

จากการศึกษาค้นพบว่ากรรมสิทธิ์ของภาครัฐเมื่อนำมากระจายใหม่เพื่อสังคมในธุรกิจประเภทการขนส่งรถสองแถวรับจ้างในเมืองมหาสารคามเป็นไปในคุณลักษณะแบบการค้านิยม ที่ก่อให้เกิดสิทธิในกรรมสิทธิ์เป็นเพียงรูปแบบแต่ไม่มีผลปฏิบัติ เพราะกลไกของรัฐได้ใช้อำนาจในวัฒนธรรมแบบอุปถัมภ์และให้คุณค่ากรรมสิทธิ์ส่วนตัวตามสถานภาพในสังคม ทำให้เกิดอำนาจและโครงสร้างของรัฐเข้ามาเกี่ยวข้องกับอำนาจการจัดการทรัพยากรไปในทิศทางปกป้องผลประโยชน์ของการจัดลำดับโครงสร้างและอำนาจในการได้มาทรัพยากร ซึ่งเป็นผลประโยชน์ของกลุ่มที่ยึดถือกฎและกติกาในตลาด โดยอุปสงค์อยู่ภายใต้การควบคุมของรัฐและใช้เพื่อผลประโยชน์ของตนเอง ดังนั้นอำนาจในการจัดการทรัพยากรจึงขึ้นอยู่กับตลาดและอำนาจอันเป็นแหล่งที่มาของระบบองค์กรและการควบคุมเศรษฐกิจ ส่งผลต่อความสามารถในการเข้าสู่ระบบตลาดและที่สำคัญไปกว่านั้นไม่สามารถสร้างให้เกิดการแปลงทุนให้เป็นมูลค่าที่เพิ่มขึ้นได้ตามความสามารถของผู้ประกอบการที่มีอยู่ โดยประเด็นที่สำคัญกลไกภาครัฐเป็นผู้อนุญาตให้เส้นทางสัมปทานเป็นสำคัญ โดยได้ใช้วัฒนธรรมและค่านิยมที่ไม่สอดคล้องกับระบบตลาดและเป็นไปในลักษณะที่ไม่เป็นทางการ และเอื้อประโยชน์ต่อกลุ่มตนเองเป็นหลักหรือตนเองเป็นสำคัญก่อให้เกิดการทำงานที่เป็นลักษณะของการผูกขาดและขึ้นอยู่กับตัวเจ้าหน้าที่เป็นหลัก

---

[6] Там же.Олег КРАСНОВ

จากการศึกษาค้นพบว่าธุรกิจขนาดย่อมประเภทรถสองแถวรับจ้างในเมืองมหาสารคาม มีต้นทุนในการดำเนินการคิดเป็น 70 % ของรายได้ผู้ประกอบการในแต่ละปี โดยสัดส่วนของต้นทุนในการดำเนินการได้เพิ่มความเสี่ยง 60 % เพื่อการคุ้มครองสิทธิกรรมสิทธิ์ของตนเอง เนื่องจากเจ้าหน้าที่ภาครัฐได้จัดการดูแลกรรมสิทธิ์ของรัฐให้ไปในทิศทางที่ตอบสนองต่อตนเองมากกว่าตอบสนองต่อระบบตลาดกล่าวคือ ในการเปิดเส้นทางเดินรถนั้นไม่คำนึงถึงความเหมาะสมในการลงทุนของผู้ขับรถรายย่อย แต่เน้นการเจรจาการต่อรองกันภายในกลุ่มหรือผู้ประกอบการที่มีความใกล้ชิดกับเจ้าหน้าที่รัฐ และเป็นที่มาของการกระจายอำนาจและสิทธิในกรรมสิทธิ์ของรัฐไปในทิศทางของการเก็งกำไรและไม่ตอบสนองต่อการลงทุนของผู้ประกอบการขนาดย่อมเพราะรัฐได้สร้างตลาดของการบริการชนิดนี้เพื่อให้เอื้ออำนวยประโยชน์ต่อการขายจำนวนเบอร์รถรับจ้างมากกว่า ทำให้เกิดการละเมิดเส้นทางสัมปทานและมีความทับซ้อนของเส้นทางบ่อยครั้ง ตลอดส่งสัญญาณของการปั่นราคาเส้นทางในผลประโยชน์ของกลุ่มตนเองที่ใกล้ชิดกับอำนาจ ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดของเดอ โสโท ที่ให้ข้อสังเกตว่าเป็นความหมายของตลาดแบบการค้านิยม คือภาครัฐได้สร้างความสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์ที่ก่อให้เกิดอภิสิทธิ์ชนและการใช้กฎหมายเพื่อผลประโยชน์ของตนเอง เพราะรัฐเป็นตัวกำกับตลาดที่สำคัญโดยสถานภาพของผู้ประกอบการได้รับการคุ้มครองดูแลจากภาครัฐ[7]

ค่าใช้จ่ายที่เพิ่มขึ้นต่อการใช้กรรมสิทธิ์ของผู้ประกอบการเกี่ยวข้องกับการอนุญาตในการใช้กรรมสิทธิ์ของรัฐเพื่อให้การบริการแก่สังคมในสภาพที่ภาครัฐไม่สามารถจัดการได้ ทำให้เกิดพฤติกรรมที่ฉวยโอกาสในการใช้กรรมสิทธิ์เพื่อตนเอง อันเป็นค่าใช้จ่ายที่เกิดขึ้นเกี่ยวข้องกับการให้อนุญาตการประกอบการค้าและการบริการ ส่งผลทำให้เกิดการขัดขวางในการเข้าถึงทรัพยากรของประชาชนในระดับรากหญ้าและได้เพิ่มประสิทธิภาพการผลิตและระดับชีวิตของประชากร ความสอดคล้องในค่าใช้จ่ายกลไกตลาดที่มีรูปแบบที่หลากหลายปรากฏออกมาในรูปต่างๆ เช่นการจ่ายค่าหัวคิวประมาณ 300 บาท ต่อเดือนหรือการต่อทะเบียนรถในการดำเนินการขนส่งประจำปีโดยบริษัทที่ขายเบอร์รถดำเนินกิจการขนส่งนั้นสามารถบังคับการจัดระเบียบโดยอ้างการจัดการทั้งหมดต้องผ่านบริษัทในการติดต่อกับเจ้าหน้าที่ขนส่ง ทำให้เกิดความเสี่ยงด้านศีลธรรมสูง รวมทั้งไม่มีผู้ประกอบการขนาดย่อมกล้าออกจากระเบียบที่ควบคุม เพราะกลัวว่าอาจมีผลต่อการไม่ได้รับสิทธิ์จดทะเบียนใบประกอบกิจการขนส่ง ผู้ประกอบการขนาดย่อมมีสภาพเหมือนกับแรงงานที่ตกอยู่ไร่นาของเจ้าของทาส ถือเป็นต้นทุนในการสร้างความเสี่ยงที่สูงมากและเป็นการบังคับพฤติกรรมและทรัพยากรของการเข้าร่วมตลาดภายใต้การดูแลของภาครัฐและผู้ประกอบการที่มีความสัมพันธ์อย่างใกล้ชิด

---

[7] Там же.Эрнандо Де Сото.<http://www.liberal.ru/book1.asp?Num=122>วันที่ 20 พฤษภาคม 2546.

แม้ว่าบทบาทภาครัฐในความสัมพันธ์แบบตลาดได้เติบโตมากยิ่งขึ้นนั้นได้เปลี่ยนแปลงเป็นเจ้าภาพหนึ่งที่สำคัญในความสัมพันธ์แบบตลาด. โดยเฉพาะในส่วนของการขยายและเร่งกิจกรรมทางเศรษฐกิจให้สังคมเพื่อที่จะกำหนดการสนับสนุนในพื้นที่และการพัฒนาการประกันทรัพยากรด้านเศรษฐกิจภายใต้การทำงานร่วมกันระหว่างเจ้าภาพเศรษฐกิจของแต่ละฝ่ายอย่างไรก็ตามเมื่อนำมาใช้ในระบบตลาด สถาบันของรัฐได้แสดงบทบาทเป็นสถาบันที่ให้และรับทรัพยากรโดยอยู่ในรูปของการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ซึ่งกันและกันในสิทธิและหน้าที่ที่มีต่อกันของการได้มาทรัพยากรที่เกี่ยวข้องกับกติกาและกฎ กลไกเจ้าหน้าที่รัฐจะกำหนดเงื่อนไขและบทบาทของกติกาตนเองมากกว่า ทำให้เกิดการแข่งขันในระบบตลาดว่าด้วยประสิทธิภาพ ผลที่เกิดขึ้นนำไปสู่ความเสี่ยงของการใช้ทุนส่วนตัวและการเพิ่มต้นทุนการใช้กลไกตลาดที่สูงขึ้น และมีสภาพเป็นลักษณะระบบลูกไล่ในตลาดมากยิ่งขึ้น ซึ่งมีสิทธิตนเองแต่สิทธินั้นไม่มีหน้าที่แสดงถึงอำนาจใดๆที่สามารถปกป้องกรรมสิทธิ์ส่วนตัวได้

ผลที่เกิดขึ้นกลุ่มที่ซื้อรถมาใช้ในการขนส่งผู้โดยสารเมื่อกู้เงินมาประกอบกิจการไม่สามารถสร้างทุนของตนเองให้เกิดขึ้นได้ เพราะไม่สามารถหารายได้ตามที่ตนเองคาดหวังได้และตลอดเวลาไม่สามารถทราบความเป็นจริงของตัวเลขที่แท้จริงในรายได้ของตนเองเป็นอย่างไร ระบบตลาดแบบนี้ไม่ใช่ระบบตลาดที่ประกันข้อมูลอย่างสมบูรณ์ แต่เป็นระบบตลาดที่ล่อให้คนทำกิจกรรมมาตกกับดัก ทำให้เกิดขึ้นกับดักของทุนต่อไป ในที่สุดนำไปสู่การขายกิจการในราคาที่ต่ำกว่าที่ตนเองเคยซื้อและไปทำกิจกรรมธุรกิจอย่างอื่นๆ จากการศึกษาค้นพบว่าผู้ประกอบการขนาดย่อมได้สูญเสียอาชีพและปรับเปลี่ยนอาชีพไปทำงานอย่างอื่นๆประมาณ30รายเฉพาะเส้นทางเดียวในระยะเวลา3-4ปี ทำให้เกิดการขาดสภาพคล่องที่นำไปสู่จุดที่เคลื่อนย้ายทุนจากสาขาหนึ่งไปสู่อีกสาขาหนึ่งหรือมีสภาพหนี้สินที่เพิ่มขึ้น และส่งผลต่อการสร้างกลุ่มเครือข่ายวิสาหกิจที่เพิ่มการบริการและการพัฒนาคุณภาพชีวิตของประชากรในภาพรวมและทำให้การพัฒนาตลาดระดับที่กำหนดโดยเจ้าภาพระดับรากหญ้าล้มเหลวในที่สุด

เป็นเรื่องที่ยากมากที่จะประเมินกรรมสิทธิ์ของรัฐเมื่อนำมาใช้ในการบริการหรือการค้าเพื่อสังคมว่าให้ความหมายอย่างไร เพราะหลายกิจกรรมนั้นรัฐสามารถสร้างให้เกิดประโยชน์แก่สังคม อย่างเช่นในกรณีของการให้การบริการขนส่งเป็นตัวอย่างหนึ่งที่ชี้ให้เห็นว่าถ้ามีการให้กรรมสิทธิ์ของรัฐดูแลผ่านเจ้าหน้าที่ของรัฐ ได้สร้างความแปลกแยกของการใช้กรรมสิทธิ์ส่วนตัวและอำนาจในสิทธิและหน้าที่ ดังนั้นความพยายามการนำมาใช้เพื่อการบริการแก่สังคมในระบบตลาดนำไปสู่การขาดแคลนการเข้าถึงหลักประกันความเสี่ยงแก่ผู้ประกอบการขนาดย่อมและนำมาซึ่งการบริการที่ขาดความหมายในเรื่องประสิทธิภาพและประโยชน์ของสังคมและการเพิ่มค่าใช้จ่ายในการใช้กลไกตลาดเป็นผลทำให้เกิดความเหลื่อมล้ำในสังคมมากยิ่งขึ้นของการเข้าถึงทรัพยากร.

การให้การยอมรับในบทบาทเศรษฐกิจโดยรัฐ สามารถสร้างให้เกิดการลดต้นทุนในการใช้กลไกตลาดในรูปของรัฐ ซึ่งเป็นเสมือนสถาบันสังคมที่มีจุดบกพร่องหลายอย่างในการใช้กลไกตลาดที่รับผิดชอบโดยตนเอง ด้านกิจกรรมของรัฐไม่เพียงแค่การลดต้นทุนการใช้กลไกตลาดแต่สามารถสร้างให้เพิ่มต้นทุนในการใช้กลไกตลาดได้ในเวลาเดียวกัน เศรษฐกิจภาครัฐในระบบตลาดมักได้รับการอธิบายว่าเป็นเรื่องความสัมพันธ์ส่วนตัวของเจ้าหน้าที่ของรัฐที่มีคุณภาพและศีลธรรมไม่แตกต่างจากหน้าที่การงานในภาคเอกชนที่มุ่งหวังเอาผลประโยชน์ส่วนตัวมีรายได้ที่ดีเป็นที่ยอมรับในตำแหน่งทางสังคมและมีอำนาจในการตัดสินใจ โดยใช้อำนาจหน้าที่ในกรรมสิทธิ์ของสังคมเพื่อจัดวางตำแหน่งทรัพยากรไม่ใช่แค่เพื่อประโยชน์สังคมแต่รวมทั้งเพื่อประโยชน์ความก้าวหน้าแก่ตนเองด้วย ได้นำมาสู่การทำลายประโยชน์ของสังคมให้สูญสิ้นไป กลายเป็นแหล่งที่มาของความขัดแย้งในพื้นที่สาธารณะ

ข้อบกพร่องของกลไกของรัฐในฐานะเจ้าภาพเศรษฐกิจหนึ่งมีความสัมพันธ์ในระบบตลาดคือ

- กระบวนการเมืองที่ไม่คล่องตัวอยู่ในสภาพที่นำไปสู่การล้อบบี้ ระบบราชการและแหล่งที่มาของค่าเช่าด้านการเมือง(political rent)
- กลุ่มการเมืองและสังคมมีข้อจำกัดต่อการควบคุมระบบราชการ ผลที่เกิดขึ้นเจ้าหน้าที่ของรัฐเอากิจกรรมของตนเองมาเป็นแผนงานในกิจกรรมสังคมซึ่งไม่ใช่ผลประโยชน์ของสังคมและก่อให้ระบบราชการเติบโตมากยิ่งขึ้น ทำให้ผู้ประกอบขนาดย่อมไม่อยากจะเข้าสู่การสนทนาหรือถกเถียงปัญหาความขัดแย้ง
- ภาครัฐไร้ความสามารถในการพิจารณาหรือควบคุมประสิทธิภาพทำให้เกิดความเฉื่อยในการติดตามความก้าวหน้า.

ข้อบกพร่องที่ค้นพบจากการติดตามการทำงานของเจ้าหน้าที่ของรัฐได้ชี้เห็นว่าเศรษฐกิจแบบการกระจายใหม่บ่อยครั้งยังห่างไกลในสถานภาพที่นำมาใช้ ซึ่งการประกันประสิทธิภาพของการกระจายและการใช้ทรัพยากรเพื่อสังคม เป็นเหตุผลและทำให้เพิ่มต้นทุนของการใช้กลไกตลาด สอดคล้องการลดความเป็นไปได้ของการเปลี่ยนแปลงหน้าที่เศรษฐกิจภาครัฐอย่างการปฏิรูปเจ้าหน้าที่ในด้านเศรษฐกิจในการกำกับภารกิจเพื่อสังคม.

ประสบการณ์ที่เกิดขึ้นในสังคมตะวันตกชี้ให้เห็นว่าสถานภาพของการปฏิรูปหน่วยงานของรัฐเพื่อเป้าหมายต่อการปรับตัวท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงสภาพแวดล้อมทางเศรษฐกิจได้รับการยืนยันในข้อเท็จจริงว่า กลุ่มนักวิชาการและนักการเมืองของสำนักนีโอเคนส์เสี่ยน(Neo-Keynesian)ได้นำเสนอนโยบายพื้นฐานเศรษฐกิจแห่งรัฐและการปฏิบัติการไม่ว่าจะอยู่ในรูปของความคิดของการเงินนิยม ทฤษฎีการคาดหวังอย่างมีเหตุผล ทฤษฎีอุปทานทางเศรษฐกิจ ข้อสรุปที่เกิดขึ้นของแนวคิดคือ รัฐต้องลดบทบาทการแทรกแซงด้าน

เศรษฐกิจอันเป็นป้อมปราการที่ทำให้เกิดการกำกับเศรษฐกิจทางอ้อมนำไปสู่การลดต้นทุนการใช้กลไกตลาดและเพิ่มประสิทธิภาพในการผลิตและการบริการให้แก่สังคม.

ดังนั้นประเด็นที่สำคัญที่นำมาสู่การแก้ไขปัญหาความขัดแย้งที่เกิดขึ้นจากการใช้อำนาจและวัฒนธรรมในกรรมสิทธิ์ของรัฐเพื่อประโยชน์ส่วนตัวนั้น จำเป็นต้องสร้างสภาพแวดล้อมให้เหมาะสมแก่ผู้ประกอบการขนาดย่อมเพื่อไม่ก่อให้เกิดปัญหาการตกกับดักในระบบตลาดและเอื้ออำนวยต่อการสร้างกลุ่มเครือข่ายวิสาหกิจขนาดย่อมโดยเป็นพื้นฐานของกระบวนการประชาสังคมในระดับเมือง[8] เพราะผู้ประกอบการขนาดย่อมส่วนใหญ่เติบโตมาจากการขัดเกลาบนพื้นฐานของวัฒนธรรมครัวเรือนแบบยังชีพ ยังขาดความเข้าใจระบบตลาดและที่สำคัญยังไม่ได้เข้าใจในเรื่องของการแข่งขันและการประกันความเสี่ยงที่เกิดขึ้นจากการใช้กรรมสิทธิ์ของตนเอง ผลของการศึกษาเห็นว่าอุปสรรคที่เกิดขึ้นต่อการเข้าถึงทรัพยากรของผู้ประกอบการขนาดย่อมควรที่จะต้องดำเนินการดังต่อไปนี้

ต้องปฏิรูปโครงสร้างสถาบันตลาดใหม่ไม่ใช่เป็นการลดต้นทุนในการดำเนินการของการใช้ประสิทธิภาพให้เกิดขึ้นในสถาบันตลาด ในด้านตรงกันข้ามคือการเพิ่มต้นทุนภาคการผลิตในสัดส่วนของต้นทุนการใช้กลไกตลาด หมายถึงการใช้มืออาชีพเข้าสู่การจัดการบริการด้านต่าง ๆ ที่จำเป็นสำหรับผู้ประกอบการขนาดย่อมในความสัมพันธ์เกี่ยวกับข้อมูล กฎหมาย การเงินและอื่นๆ

ดังนั้นวิธีการที่นำไปสู่การแก้ไขปัญหาอย่างมีประสิทธิภาพคือ การสร้างเงื่อนไขของโครงสร้างพื้นฐานตลาดให้สอดคล้องกับความต้องการของผู้ประกอบการในการเข้าถึงทรัพยากรต่าง ๆ ที่จำเป็นสำหรับกิจการของตนเองไม่ว่าจะเป็นเรื่องเครดิต การเปลี่ยนกฎหมาย และสภาวะของตลาด การช่วยเหลือแนะนำให้คำปรึกษา โครงการอำนวยความสะดวกแก่อาชีพและการให้การบริการๆ การดูแลมาตรฐานการในการให้บริการ สิ่งที่สำคัญคือองค์ประกอบของโครงสร้างพื้นฐานตลาดต้องเกิดขึ้นภายใต้การสนับสนุนโดยตรงและการมีส่วนร่วมโดยภาครัฐ

ระบบกฎหมายและการจัดเก็บภาษีต้องสมบูรณ์

การให้ใบอนุญาตต่างๆที่เกี่ยวข้องกับการตัดสินใจโดยภาครัฐ จำเป็นต้องสอดคล้องกันระหว่างมูลค่าใบอนุญาตและรายได้ของผู้ประกอบการประจำปี รวมทั้งต้องให้มีการดำเนินการภายใต้การใช้กฎหมายที่ต่างมาตรฐานแม้ว่าเป็นหน่วยงานภาครัฐ ต้องขจัดความสัมพันธ์ส่วนตัวที่ไม่เป็นทางการในกระบวนการสถาบันตลาด กฎหมายในการนำมาใช้ต้องไม่เพิ่มช่องทางความสัมพันธ์ที่ไม่เป็นทางการในการดำเนินกิจกรรม ในด้านกลับกันต้องขับ

---

[8] ชินสัคค สุวรรณอัจฉริย. การแปลงสินทรัพย์เป็นทุน:ทางเลือกใหม่ของเศรษฐกิจรากหญ้าในเอกสารประกอบการสัมมนา แปลงทรัพย์สินเป็นทุน .2546,หน้า53-54

เคลื่อนและเปลี่ยนแปลงเจ้าภาพเศรษฐกิจโดยนำกฎหมายมาใช้กดดันธุรกิจสีเทาให้อยู่ในระบบ

การต่อสู้กับการคอร์รัปชั่น

หลักการการบริหารแบบบูรณาการประกอบด้วยลดขั้นตอนการทำงานที่เป็นอุปสรรคต่อการขอจดทะเบียน การได้รับใบอนุญาต กิจกรรมต่างๆที่เกี่ยวข้องกับระยะเวลาในการอนุญาต เพิ่มการทำงานว่าด้วยกฎหมายในกิจกรรมเศรษฐกิจแก่ผู้ประกอบการ จัดตั้งหน่วยงานในระบบราชการบริการเป็นแบบ one stop service เพื่อสร้างองค์ประกอบของการแข่งขันภายในหน่วยงานราชการให้เจ้าภาพเศรษฐกิจได้รับอนุญาตในแต่ละแผนกของหน่วยงานรัฐ เพิ่มรางวัลและการลงโทษในความสัมพันธ์ส่วนตัว นำไปสู่การแก้ไขปัญหา เปลี่ยนแปลงรูปแบบการทำงาน โดยให้ความสำคัญในเรื่องของการสร้างเจ้าหน้าที่แบบมืออาชีพในแผนกของการบริการการจัดการด้านสังคม ที่มีประสบการณ์หลากหลายทั้งภายในและต่างประเทศในการแก้ไขปัญหาสถาบันตลาด

การพัฒนาวัฒนธรรมด้านธุรกิจ

ไม่ใช่หมายความว่าการขยายตัวของการสนับสนุนการบริการแก่ผู้ประกอบการแต่หมายถึงแรงขับเคลื่อนในการกระตุ้นการบริการของภาครัฐ บทบาทที่สำคัญหมายถึงสื่อเพื่อสังคม นั้นคือ การให้คำปรึกษาในข้อมูลและการสร้างหน้าที่ด้านอุดมการและการเอาใจใส่แก่ผู้ประกอบการ ให้การยอมรับในเป้าหมายของการขัดเกลาและความสัมพันธ์ที่เคารพกฎหมายและการร่วมงานของภาครัฐที่ดูแลกฎหมายมีการโฆษณาในรูปแบบว่าเป็นหน่วยงานสามารถตรวจสอบได้ มีความโปร่งใส มีภารกิจแก้ไขปัญหาที่ถูกคุกคามจากความขัดแย้งในการใช้กลไกตลาด รวมทั้งเครือข่ายผู้ประกอบการและภาครัฐต้องสร้างให้เกิดความน่าเชื่อถือในการนำเสนอสู่สังคม โดยเป็นปัญหาเกี่ยวกับความจำเป็นในการค้นคว้าวิจัยให้เป็นระบบ และมีข้อมูลที่สมบูรณ์ สามารถกำกับโดยการตรวจสอบสภาพแวดล้อมผู้ประกอบการ

กำหนดกฎหมายเกี่ยวกับการรวมตัวด้านสังคมและจรรยาบรรณของอาชีพ

สร้างโครงสร้างในการควบคุมสังคมโดยมีหน้าที่ในการตรวจสอบการใช้อำนาจรัฐการใช้กฎหมายที่เป็นไปในการคุกคามสิทธิกรรมสิทธิ์ส่วนบุคคล สิ่งที่สำคัญคืออยู่ในรูปแบบของการรวมตัวแบบสมัครใจไม่ใช่การบังคับและเป็นสหภาพของผู้ประกอบการโดยมีเป้าหมายเพื่อสร้างให้เป็นมืออาชีพ กล่าวคือ กำหนดมาตรฐานของตนเองเป็นรูปแบบประกาศนียบัตรซึ่งภาครัฐเป็นผู้ให้ใบประกาศนียบัตรหรือมาตรฐานสำหรับกลุ่ม สหภาพผู้ประกอบการ รวมทั้งเป็นเครือข่ายที่มีผลในการสนับสนุนการช่วยเหลือทำให้ผู้ประกอบการมีความคล่องตัวไม่ว่าจะเป็นด้านการเงิน ข้อมูลและทรัพยากรส่วนอื่นๆ หรือแม้แต่ในกรณีที่มีปัญหาความขัดแย้งในผลประโยชน์ที่ทับซ้อนสามารถทำให้เกิดความคล่องตัวในกระบวนการพิจารณาด้านตุลาการและ

สามารถนำเอาข้อมูลของกิจกรรมการงานด้านยุติธรรมไปเผยแพร่ ซึ่งรูปแบบที่เกิดขึ้นเป็นกิจกรรมส่งไปในทิศทางของการเกิดสถาบันที่ 3 ในกรอบของการรวมตัวของผู้ประกอบการมืออาชีพ รวมทั้งผู้ประกอบการต้องสร้างบรรทัดฐานที่ไม่เป็นทางการในกลุ่มของตนเองเพื่อให้สถาบันมีความมั่นคง

การวิจารณ์

ตลาดที่เกิดขึ้นในเงื่อนไขปัจจุบันยังเป็นตลาดที่ยังขาดความใจว่าผู้ประกอบการขนาดย่อมยืนอยู่บนรากเหง้าของวัฒนธรรมครัวเรือนที่ไม่เป็นทางการซึ่งเน้นการใช้ธรรมเนียมปฏิบัติกันและการติดต่อกับความคุ้นเคยกัน แต่เมื่อนำมาใช้กับความสัมพันธ์ระบบตลาดหน่วยงานภาครัฐได้สร้างให้เกิดความเสี่ยงและตกไปในกับดักของทุนจากความต้องการสร้างรายได้เพื่อประกันการดำเนินชีวิตประจำวัน ดังนั้นตลาดยังเป็นสถาบันสังคมที่ไม่สมบูรณ์แม้ว่าภาครัฐมีบทบาทอย่างมากในฐานะเจ้าภาพที่สำคัญอย่างหนึ่งในการกำกับผลประโยชน์ด้านเศรษฐกิจเพื่อสังคมแต่ความสัมพันธ์ที่ไม่ลงตัวกันของสถาบันเศรษฐกิจเพื่อสังคมยังขาดความสมบูรณ์ในการลดค่าใช้จ่ายกลไกตลาดและประสิทธิภาพที่เกิดขึ้นในการผลิต นั้นเป็นภารกิจที่สำคัญท่ามกลางความขัดแย้งที่เกิดขึ้นต่อการนำเอาหลักวิชาเศรษฐศาสตร์มาใช้เพื่อการทำมากินในระดับรากหญ้าในปัจจุบันที่ต้องหาจุดลงตัวในความสัมพันธ์ต่อกันสำหรับแต่ละช่วงระยะเวลาต่างๆ โดยต้องสามารถบ่งบอกสภาพแวดล้อมภายในและภายนอกที่เป็นเฉพาะของตนเองให้เกิดขึ้นอันนำมาสู่การสร้างให้เกิดโอกาสการเข้าถึงทรัพยากรอย่างแท้จริง.

ดังนั้นผลของการศึกษาเห็นว่าตลาดให้ความหมายเป็นสถาบันสังคมโดยในทางปฏิบัติเป็นสถาบันที่กำกับการจัดตั้งกิจกรรมในสังคม ซึ่งกำกับโดยกฎเกณฑ์พฤติกรรมของคนที่มีความสัมพันธ์ต่อกัน ตลาดที่ควรจะเกิดขึ้นเงื่อนไขปัจจุบันสำหรับการสร้างโอกาสให้แก่คนที่หาเช้ากินค่ำเช่นคนขับรถ2แถวนั้นต้องอยู่บนพื้นฐานของผลรวมที่กำหนดความเป็นสถาบันคือ

1.ระบบกฎหมายในการจัดตั้งการกำกับด้านตลาด มีกฎเกณฑ์มาตรฐานเดียวกัน ที่หน่วยงานของรัฐสามารถติดตาม ปกป้องและลงโทษเจ้าภาพเศรษฐกิจได้ในกรณีที่ละเมิดบรรทัดฐานของกฎหมายในการอนุญาตกิจกรรม ความสัมพันธ์ด้านกฎหมายโดยได้ยึดครองความสัมพันธ์ระบบตลาด อยู่บนพื้นฐานกฎหมายได้บัญญัติไว้ในกฎหมายรัฐธรรมนูญว่าด้วยบทบาทเศรษฐกิจ ซึ่งต้องติดตามผลประโยชน์ในความสัมพันธ์ระหว่างรัฐและเอกชนต่อข้อตกลงเดียวกันในเครื่องมือการกำกับความสัมพันธ์ตลาด

2.หน่วยงานภาครัฐที่กำกับความสัมพันธ์ในพฤติกรรมนั้นมีหน้าที่ควบคุมและกำกับความเป็นสถาบันเกี่ยวกับสภาพแวดล้อมของการทำงานที่ไม่ก่อให้เกิดผลเสียหายเกี่ยวกับผลประโยชน์ส่วนตัวและสังคม ระบบภาษี นโยบายการเงินและเครดิตหมายถึงตลาด

ที่มีอารยธรรมนั้นได้ลดบทบาทภาครัฐในเรื่องของการบริหารการจัดการแบบบนลงล่างให้มีประสิทธิภาพมากยิ่งขึ้นในการกำหนดขอบเขตที่มีการกำกับพฤติกรรมความสัมพันธ์ต่อกัน

3.ความหมายของสถาบันตลาดนั้นเกี่ยวข้องกับสมาคมผู้บริโภค ผู้ประกอบการหรือแรงงาน(สหภาพ) การจัดตั้งความเป็นองค์กรมากเท่าไหร่เป็นอารยธรรมและมีประสิทธิภาพของการกำหนดความเป็นตัวแทนในพฤติกรรมของตลาด

4.ผลรวมของสถาบันคือโครงสร้างพื้นฐานตลาดโดยประกอบมาจากสถาบันการบริการ สินค้าและธนาคาร สถาบันการเงินภาครัฐ สัญญาการอนุญาตดำเนินกิจกรรม การเช่าซื้อ

ดังนั้นตลาดให้ความหมายเป็นหนึ่งเดียวของผลรวมความสัมพันธ์ การพิจารณาตลาดแบบบูรณาการนั้นได้ให้คุณภาพใหม่เกี่ยวกับความสามารถของการกำกับโดยตนเองในพื้นฐานของกฎเศรษฐกิจ การกำหนดพลวัตของราคา

หากหน่วยงานภาครัฐให้ความหมายตลาดแค่การซื้อ-ขายสินค้าหรือการให้และรับประโยชน์ระหว่างเจ้าภาพเศรษฐกิจและองค์กรของรัฐ ดังเช่นกรณีของผู้ประกอบการขยาดย่อมขับรถรับจ้าง เราสามารถเห็นความสัมพันธ์สังคมเศรษฐกิจที่เกิดขึ้นได้เกี่ยวข้องกับอำนาจในกรรมสิทธิ์ที่ได้จัดวางหรือเคลื่อนย้ายกรรมสิทธิบนรากเหง้าของวัฒนธรรมเศรษฐกิจได้ยึดถือเป็นธรรมเนียมปฏิบัติว่าเป็นเจ้าของและมีอำนาจอย่างเบ็ดเสร็จ ทั้งที่การกระจายกรรมสิทธิ์ของรัฐนั้นต้องตอบสนองต่อความต้องการของสังคม อาจกล่าวได้ว่าการจัดตั้งความสัมพันธ์เศรษฐกิจให้เกิดขึ้นในรูปแบบขององค์กรการตลาดที่เป็นรูปธรรมกลายเป็นพื้นฐานในการศึกษาตลาดในหน้าที่ระบบเศรษฐกิจ อันเป็นเสมือนหน้าที่ภายใต้ระบบสังคม

จะเห็นว่าหากภาครัฐยังให้ความหมายของตลาดเป็นความสัมพันธ์ของการซื้อขายเพื่อตอบสนองต่อสังคมนั้น หากนำเอานโยบายต่างๆมาใช้ก็ใช่ว่าจะทำให้ประชาชนสามารถเข้าถึงทรัพยากรได้และลดความเหลื่อมล้ำในสังคมดังที่เห็นอยู่ ถึงแม้ว่าผู้ประกอบการขนาดย่อมใช้ทรัพย์สินของตนเองในการประกันความเสี่ยง ซึ่งเป็นทรัพยากรไม่เกี่ยวข้องกับนโยบายภาครัฐในส่วนใดๆ แต่ใช่ว่าภาครัฐสามารถให้หลักประกันการคุ้มครองในสิทธิกรรมสิทธิ์ของตนเองได้ โดยเฉพาะในส่วนของภาคการผลิตแบบกระจายใหม่(Redistribution economy) ซึ่งก่อให้เกิดความเสี่ยงนำไปสู่การเพิ่มหนี้สินและเคลื่อนย้ายทุนไปในสาขาอื่นๆที่มีความเสี่ยงตามโอกาส ดังนั้นการสร้างบรรยากาศให้เกิดขึ้นต่อการเข้าถึงทรัพยากรเป็นเรื่องที่สำคัญอย่างมากกว่าการให้สัมปทานหรือใบอนุญาตประกอบการ เพราะระบบราชการใช้กฎหมายตามสถานภาพของคนในสังคม ประกอบกับหากผู้ประกอบการรายย่อยมีพื้นฐานวัฒนธรรมแบบชุมชนก่อให้เกิดความเสี่ยงและนำไปสู่พฤติกรรมที่ฉวยโอกาสของเจ้าหน้ารัฐและบริษัทนายหน้าในการเก็งกำไรโดยอาศัยความช่วยเหลือจากความสัมพันธ์แบบระบบ

อุปถัมภ์ที่มีต่อกัน มีผลทำให้เกิดความล้มเหลวแก่ผู้ประกอบการในการเข้าสู่ตลาดและเป็นที่มาของความเหลื่อมล้ำในสังคม

สรุป

เศรษฐกิจที่อยู่ในรูปแบบการกระจายกรรมสิทธิ์ใหม่ของรัฐมุ่งพัฒนาไปตามทิศทางของการค้านิยมเป็นหลัก ไม่สามารถสร้างหลักประกันให้แก่สังคมได้ทั้งรูปของผู้บริโภคและผู้ให้การบริการ ตลอกทั้งการหารูปแบบของการจัดการที่มีประสิทธิภาพและการลดความเสี่ยงของการใช้กลไกตลาดได้ถูกนำมาใช้เพื่อความคล่องตัวในการสะสมทรัพยากรส่วนตัวตามเครือข่ายของระบบอุปถัมภ์มากกว่าการตอบสนองความต้องการแก่สังคม ทำให้ความเป็นสถาบันตลาดไม่สามารถเกิดขึ้นได้ในสังคมที่ให้การยอมรับสิทธิหน้าที่และอำนาจในกรรมสิทธิ์ให้เกิดขึ้นอย่างเท่าเทียมกัน ก่อให้เกิดความขัดแย้งในการเข้าถึงทรัพยากรและเป็นที่มาของการสร้างความเหลื่อมล้ำในสังคมให้เกิดขึ้น รวมทั้งการสร้างตลาดโดยรัฐที่ผ่านมาให้ความหมายเป็นสถาบันและได้รับผลประโยชน์เฉพาะกลุ่มทุน ทำให้เกิดสภาพแวดล้อมการทำงานที่ลดความสามารถการปรับตัวของผู้ให้การบริการแก่สังคม ดังนั้นหากต้องการพัฒนาตลาดที่มีความเป็นสถาบันมากยิ่งขึ้นจำเป็นต้องปฏิรูปสถาบันตลาดเพื่อลดความขัดแย้งของการใช้อำนาจและวัฒนธรรมในการจัดวางทรัพยากรที่เคยเป็นมาโดยส่งเสริมให้เกิดเครือข่ายวิสาหกิจที่เข้มแข็งในการแข่งขันประกันการบริการขนส่งให้มีอนาคตและเป็นกระจายกรรมสิทธิ์ของรัฐเพื่อการแปลงทรัพย์สินให้เป็นทุนอย่างแท้จริง

ภาครัฐในเงื่อนไขปัจจุบันสามารถให้การช่วยเหลือและมีอำนาจอย่างเต็มที่ทำให้ความเป็นสถาบันตลาดโดยสมบูรณ์โดยผ่านการสร้างหรือการใช้คุณค่าของข้อมูลทางเศรษฐกิจและให้หลักประกันต่อการตัดสินใจให้ผู้บริโภคและผู้ให้บริการเพื่อสร้างให้เกิดประสิทธิภาพการบริการและลดต้นทุนการใช้กลไกตลาดอันจะนำมาซึ่งตลาดที่บริการเพื่อสังคมอย่างแท้จริง

ความรุนแรงในปัญญาสชาดก

โขมสี แสนจิตต์

ปัญญาสชาดก เป็นวรรณกรรมพุทธศาสนาล้านนา ซึ่งถือได้ว่าเป็นชาดกนอกนิบาต หมายถึง เป็นชาดกกลุ่มหนึ่งที่อยู่นอกเหนือจากนิบาตชาดก ซึ่งมีอยู่ทั้งหมด 547 เรื่อง ที่มีอยู่ในพระไตรปิฎกขุททกนิกาย เล่มที่ 27 , 28 ซึ่งท่านจัดเป็นนิบาต คือเรื่องที่จัดไว้เป็นหมวด ๆ เริ่มตั้งแต่หมวดที่ 1 เรียกเอกนิบาตจนถึงมหานิบาต[1]

ที่จริงคำว่า “ปัญญาส” หมายถึง 50 เมื่อเป็น “ปัญญาสชาดก” จึงหมายถึง ชาดกจำนวน 50 เรื่อง หรือเรียกตามโบราณจารย์เรียกกันมาว่า 50 ชาตินอกสังคายนา หรือชาดกนอกสังคายนา ดังนั้น ปัญญาสชาดกจึงหมายถึงประชุมนิทานเก่าแก่ที่เล่ากันในเมืองไทยมาแต่โบราณ 50 เรื่อง ผู้รจนาคงเลือกเอานิทานพื้นบ้านมาแต่งเป็นภาษาบาลีเพียง 50 เรื่อง และแต่งโดยมุ่งถึงการเกิดในภพชาติที่ห่างไกลมาก ๆ นับเป็นเวลาหลายแสนกัลป์ หรือเป็นเรื่องราวของพระโพธิสัตว์เมื่อครั้งยังเป็นสามัญชน[2]

จากการศึกษาของนิยะดา สาริกภูติ[3] กล่าวว่า ที่มาของเรื่องปัญญาสชาดกส่วนใหญ่คือวรรณคดีบาลีและสันสกฤต รวมทั้งชาดกในปัญญาชาดกด้วยกัน และเรื่องพื้นเมืองบ้าง อิทธิพลของที่มาเหล่านี้เป็นอิทธิพลโดยตรงบ้าง โดยอ้อมบ้าง ซึ่งจำแนกชาดกในปัญญาสชาดกออกเป็นกลุ่มต่าง ๆ ตามลักษณะของอิทธิพลที่ได้รับคือ

1. ชาดกที่ลอกมาจากวรรณคดีพุทธศาสนาภาษาบาลีและภาษาสันสกฤต
2. ชาดกที่ได้เค้าโครงเรื่องมาจากวรรณคดีพุทธศาสนาภาษาบาลี ภาษาสันสกฤต
3. ชาดกที่ได้เค้าโครงบางตอนมาจากวรรณคดีพุทธศาสนาภาษาบาลีและภาษาสันสกฤต
4. ชาดกที่ได้รับแนวคิดมาจากวรรณคดีพุทธศาสนาภาษาบาลี
5. ชาดกที่ได้รับเค้าโครงเรื่องบางตอนมาจากชาดกในปัญญาสชาดกด้วยกัน
6. ชาดกที่มาจากเรื่องพื้นเมือง

จำนวนชาดกในปัญญาสชาดกฉบับที่ใช้ศึกษาในครั้งนี้ มีอยู่ทั้งหมด 56 ชาดก เช่น สุธนูชาดก เป็นการแสดงให้เห็นบารมีของพระโพธิสัตว์เกี่ยวกับการปราบมาร , สิริวิปุลกิตติชาดก แสดง

---

[1] การศึกษาเชิงวิเคราะห์ปัญญาสชาดกฉบับล้านนาไทย. 2541 : (19)

[2] เรื่องเดียวกัน, หน้า (21)

[3] นิยะดา สาริกภูติ. ปัญญาสชาดก ประวัติและความสำคัญที่มีต่อวรรณกรรมร้อยกรองของไทย. 2524 : 80-81

ให้เห็นบารมีในการเลี้ยงดูบิดามารดา , จันทฆาตชาดก แสดงให้เห็นบารมีในการทดแทนคุณบิดามารดา เป็นต้น[4]

สำหรับชาดกที่ได้นำมาศึกษาในครั้งนี้คือ เรื่อง**จันทฆาตชาดก** ซึ่งมีเนื้อหาแสดงให้เห็นภาพของความรุนแรงที่ปรากฏในชาดกเรื่องนี้ ผ่านพฤติกรรมของตัวละครชาย และหญิงที่น่าสนใจ กล่าวคือ เรื่องราวของจันทฆาตเริ่มต้นด้วยการกล่าวถึงสุริยฆาตและจันทฆาต 2 คนพี่น้อง เป็นลูกคนทุคคตะ(ผู้ยากไร้) อาศัยอยู่ในเมืองจัมปานคร วันหนึ่งสุริยฆาตกับจันทฆาตหาปูมาได้ 4 ตัว จันทฆาตกินปูจนหมด บิดามารดากลับมาจากหาของกิน เห็นกระดองปูหล่นที่เตาไฟ จึงขับไล่ 2 พี่น้องออกจากบ้าน ทั้งสองเดินทางออกจากบ้านและยังชีพโดยการขอข้าวตามบ้านชาวบ้านกิน ระหว่างทางกลางป่า สุริยฆาตและจันทฆาตเจองูเห่าและพังพอนไล่กัดกัน งูตาย พังพอนคาบยามาให้งูกิน ทำให้งูฟื้นคืนชีพ พังพอนตาย งูคาบยามาให้กิน แท้ที่จริงแล้วงูเห่าและพังพอนคือพระอินทร์และพระวิษณุกรรม ยาวิเศษนี้สามารถรักษาสิ่งมีชีวิตที่ตายแล้วให้ฟื้นคืนชีพได้ ระหว่างทางสุริยฆาตและจันทฆาตได้ช่วยชุบชีวิตกาและเมียยักษ์ เมียยักษ์จึงนำสองคนพี่น้องมาส่งที่เมืองมนุษย์ สุริยฆาตได้ชุบชีวิตนางสุชาติสา ธิดาเจ้าเมืองกาสี สุริฆาตจึงได้อภิเษกสมรสกับนางสุชาติสา สุริยฆาตและจันทฆาตคิดถึงบิดามารดา จึงกลับเมืองจัมปานคร เพื่อทดแทนคุณบิดามารดาโดยที่ไม่บอกให้ทราบว่าเป็นลูก

เรื่องราวหลังจากนี้เป็นเรื่องราวที่น่าสนใจเกี่ยวกับการผจญภัยของจันทฆาต ซึ่งถือได้ว่าเป็นตัวเอกของเรื่อง ไม่ว่าจะเป็นการได้ชายามากมายหลายคน คือ นางเทวธิสังกา นางพรหมจารี ลูกสาวเศรษฐี 3 คน และนางอุตตมธานี สำหรับนางพรหมจารีนั้นนับว่าเป็นตัวละครที่น่าสนใจ เนื่องจากเป็นตัวละครที่ถือได้ว่าเป็นนางในอุดมคติ ที่ไม่ใช่ตามแบบฉบับของตัวละครผู้หญิงที่พบเจอในวรรณกรรมของล้านนาโดยทั่ว ๆไป

นางพรหมจารี เพียงแค่ชื่อก็เป็นที่น่าสนใจในความเป็นมาของตัวละครนี้ นางพรหมจารีเป็นธิดาของเจ้าเมืองอนุราธปุรี เป็นผู้หญิงที่เพียบพร้อมไปด้วยทรัพย์สมบัติและรูปสมบัติ เหตุที่นางพรหมจารีนั้นงามนัก ปรากฏดังนี้

“เหตุว่าบุญอันนางได้รักษาศีล 5 บ่ขาดในภวะชาติก่อนนั้นแล คนทังหลายต่างคนต่างว่างามเปนดั่งนางเทวดาอันอยู่ในชั้นฟ้าทัง 6 ดั่งนั้นชู่คนแล”[5]

“ตามที่ข้าทังหลายได้หันนั้น ค็งามมากนักแท้แล จักไพหาคนผู้จักเสมอบ่ได้ในโลกนี้แล ผิว่าจักเสมอกับด้วยนางนั้น เท่ามีแต่เทวดาอันอยู่ในชั้นฟ้าถ้วน 6 นั้นแล”[6]

---

[4] การศึกษาเชิงวิเคราะห์ปัญญาสชาดกฉบับล้านนาไทย. 2541 : (30)

[5] เรื่องเดียวกัน, หน้า 287

[6] เรื่องเดียวกัน, หน้า 288

ดังนั้นจากความงามของนางที่ปรากฏ จึงเป็นลักษณะของความงามตามอุดมคติของวรรณกรรมโดยทั่วไปที่เป็นความงามตามแบบฉบับกล่าว[7]คือ คตินิยมเกี่ยวกับความงามของสตรีเป็นความงามที่ สะท้อนออกมาในรูปของการพรรณนาความงาม พรรณนาอาการของผู้พบเห็นตลอดจนการใช้กลุ่มคำที่มีความหมายเกี่ยวกับความงามแทนชื่อสตรี และยังชี้ให้เห็นถึงคตินิยมเกี่ยวกับความงามของสตรีมี 2 ลักษณะคือคุณสมบัติทั่วไปและคุณสมบัติเฉพาะ

คุณสมบัติทั่วไปเป็นสิ่งที่สตรีทุกคนพึงมี ได้แก่ รู้หลักการครองเรือน มีระเบียบ เข้มแข็งอดทน มีความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ ที่สำคัญคือมีวาจาไพเราะอ่อนหวาน และปฏิบัติตนเหมาะสม กับการเป็นพุทธศาสนิกชนที่ดี คุณสมบัติเฉพาะคือ สตรีที่เป็นโสดมีคุณสมบัติคือรักนวลสงวนตัว และไม่เกี่ยวข้องกับบุรุษที่แต่งงานแล้ว สำหรับสตรีที่แต่งงานแล้วพึงรัก ซื่อสัตย์ เคารพยกย่องให้เกียรติสามี แสดงออกในลักษณะของการปรนนิบัติสามีอย่างเอาใจใส่ วรรณกรรมล้านนาย้ำให้เห็นความสำคัญของคตินิยมเกี่ยวกับคุณสมบัติของสตรี ถ้าไม่อยู่ในกรอบของคตินิยมดังกล่าว ก็จะมีบทลงโทษตามลำดับขั้น

นางพรหมจารีเป็นนางเอกที่มีลักษณะนิสัยและบุคลิกที่ต่างจากนางเอกแบบฉบับทั่วไป หากสังเกตตั้งแต่ชื่อของนางนั้น มีความหมายถึง หญิงผู้บริสุทธิ์ แต่กว่าที่นางมามาพบกับจันทฆาตนั้น นางเคยเป็นชายาของพระญาสุทัสสนจักก์มาก่อน แต่นางก็ได้มาเป็นชายาอีกนางหนึ่งของจันทฆาต การที่นางนั้นไม่ได้เป็นหญิงสาวบริสุทธิ์มาก่อน และถูกสามีทอดทิ้ง อาจจะไม่ใช่ความผิดของนาง ดังนั้นแม้แต่พระโพธิสัตว์หรือจันทฆาตยังมองข้ามข้อด้อยข้อนี้ไป การที่จันทฆาตรับนางเป็นชายา เนื่องจากนางเป็นคนดีนั่นเอง

จากข้อความที่ปรากฏในจันทฆาตชาดกนี้ แสดงให้เห็นชัดเจนว่า การที่นางพรหมจารี ถูกถอดออกจากการเป็นชายา เนื่องจากพระญาสุทัสสนจักก์ได้เห็นนางเทวธิสังกา ก็เกิดความพึงพอใจ พระญาสุทัสสนจักก์จึงบอกแก่นางพรหมจารีว่า จะเอานางเป็นคนรับใช้ และจะเอานางเทวธิสังกาเป็นชายาแทน

“ ลูกพระญาออกจากเวียงมาสู่เรือนนายบ้านที่นั้น มันค็หันนางเทวธิสังกาไพตักน้ำในท่า ดั่งนั้น ลูกพระญาค็หันนางแล้วก็เพิงใจมากนัก ลูกพระญาค็เมือบอกแก่นางพรหมจารีว่าดั่งนั้น ดูรานาง บัดนี้ คูจักเอาเปนนางช่องใช้ แล้วคูจักเอานางลูกย่าปริสุทธิมาเปนเทวีแล นางจักเพิงใจบ่ชา ว่าดั่งนั้น

---

[7] ศิริรัตน์ อาศนะ อ้างถึงใน พิเชฐ อนุกูล. เจตคติของชาวเชียงใหม่ปัจจุบันต่อคำสอนของสตรีในวรรณคดีล้านนา. 2531 : 11

ที่นั้นนางพรหมจารีกล่าวว่า บัดนี้คนในเมืองที่นี้บ่มีผู้ควรเปนนางเทวี แล้วพ้อยว่าเอาข้ามาเปนเทวีแล้ว ดั่งรือเล่าจักเอามาเปนข้อยนั้นซา เอาไพเปนน้อยแก่ท่านผู้อื่นนั้น ข้าบ่เพิงใจแล”[8]

จากเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นจะเห็นได้ว่า นางพรหมจารี หาได้มีความผิดอันใดจึงได้ถูกถอดออกจากการเป็นชายา เพียงแค่พระญาสุทัสสนจักก์ พึงใจในนางเทวธิสังกาเท่านั้น ถึงกับถอดนางพรหมจารีไปเป็นข้ารับใช้ นอกจากนั้น ทั้งสองยังได้ปะทะคารมกันเกี่ยวกับว่า การที่นางได้เป็นชายาของเจ้าเมืองนี้ อันเนื่องมาจากการที่ตัวสุทัสสนจักก์เป็นลูกชายของเจ้าเมือง นางพรหมจารีจึงได้ย้อนกลับไปว่า การที่นางเป็นคนเมืองอนุราธปุรีของบิดานั้น นางเป็นเพียงทุคคตะเข็ญใจเท่านั้นหรือ ทั้ง ๆ ที่นางก็เป็นธิดาเจ้าเมืองอนุราธปุรีเช่นเดียวกัน

“ ในกาละเมื่อนั้น เจ้าราชบุตรตนเปนลูกพระญากล่าวว่า ดูรานาง ดั่งรือ เหตุว่าเปนใหย่ย้อนเราดั่งนั้น ที่นั้นนางพรหมาจารีกล่าวว่า ในเมื่อข้าอยู่ในเมืองอนุราธะวันนั้นข้าค็เปนทุคคตะเขนใจ มีมือถือกระเบื้องหม้อไพคว้าขอกินแท้แล เท่าบัดนี้เจ้าคูเอาข้ามาเถิงสุขแล้วข้ากะทำตนเปนหนักเยื่องอั้นแล

ที่นั้นลูกพระญาสุทัสสนจักก์จิ่งกล่าวว่า ดูรายิงผู้ถ่อยร้าย มึงว่ายังคูดาย ว่าดั่งนั้นแล้วค็หื้อคนทังหลายแต่งแพแล้วจำนางพรหมจารีนั่งอยู่หั้นแล้ว ค็หื้อไหลน้ำอจิรวดีเสียหั้นแล”

เป็นอันว่าในที่สุด นางพรหมจารีจึงได้ถูกสามีจับลอยแพไปตามน้ำ อาจกล่าวได้ว่านี่เป็นเหตุการณ์แรกที่แสดงให้เห็นถึงความรุนแรงที่ปรากฏในปัญญาสชาดก การที่พฤติกรรมของตัวละครได้แสดงความรุนแรงเช่นนี้ อาจเป็น การสะท้อนให้เห็นว่า ในสังคมล้านนานั้น เมื่อสตรีแต่งงานแล้ว ถือได้ว่าเป็นต้องปฏิบัติตนโดยการเคารพยกย่องสามี สามีเป็นผู้ที่ควรเคารพบูชา และแสดงออกด้วยการกราบไหว้เทิดทูนไว้เหนือศรีษะ แม้ว่าสตรีนั้นจะมีความรู้ความสามารถ แต่จะยกย่องสามีให้มีอำนาจเหนือตน แต่สตรีสามารถท้วงติง ชี้แนะและขอความยุติธรรมจากสามีได้ เมื่อเห็นว่าสามีกระทำสิ่งที่ไม่ถูกต้องตามทำนองคลองธรรม[9]

จากคตินิยมนี้ อาจกล่าวได้ว่า สามีมีความชอบธรรมในการลงโทษภรรยา หากภรรยาไม่ดำรงตนเป็นภรรยาที่ดี ในทางกลับกัน เมื่อสามีทำสิ่งที่ไม่ถูกต้อง ภรรยาสามารถท้วงติงได้ แต่จากพฤติกรรมของพระญาสุทัสสนจักก์ เมื่อนางพรหมจารีอ้างถึงความถูกต้องและความชอบธรรมในฐานะที่เป็นภรรยา พระญาสุทัสสนจักก์ได้กระทำความรุนแรงต่อภรรยา นั่นคือ จับนางพรหมจารีลอยแพเสีย เป็นการลงโทษ

---

[8] การศึกษาเชิงวิเคราะห์ปัญญาสชาดกฉบับล้านนาไทย. 2541 : : 270

[9] ศิริรัตน์ อาศนะ อ้างถึงใน พิเชฐ อนุกูล. เจตคติของชาวเชียงใหม่ปัจจุบันต่อคำสอนของสตรีในวรรณคดีล้านนา. 2531 : 12

นางพรหมจารี จึงอาจถือได้ว่า เป็นตัวแทนของนางในอุดมคติอีกแบบหนึ่งของสตรีในอุดมคติของวรรณกรรมล้านนาโดยทั่ว ๆ ไป คือนอกจากจะเป็นสตรีที่มีความคิดเป็นของตัวเอง เมื่อเห็นว่าตนถูกกระทำที่ไม่เป็นธรรม ก็ท้วงติง และขอความเป็นธรรมจากสามี นอกจากนั้นนางยังเป็นตัวอย่างของสตรีที่ไม่พึงพอใจกับการเป็นช้างเท้าหลัง สามีว่าอย่างไร ก็ต้องว่าตามกัน หรือไม่มีสิทธิในการแสดงความคิดเห็นของตน

จากการที่นางพรหมจารีได้กลับถึงเมืองอนุราธปุรีของตนโดยปลอดภัยและความช่วยเหลือของจันทฆาตนั้น ในเวลาต่อมาพระญากาวินทะ ได้ส่งคนมาสู่ขอนางพรหมจารี และบิดาของนางได้ยกนางแก่พระญากาวินทะนั้น นางพรหมจารี “ค็เคียดมากนัก” นางโกรธมากและได้กล่าวว่า

“ดูราท่านทังหลาย ข้านี้ ท่านตั้งบ่เปนดั่งคนยิงมาเกิดแล ในชาตินี้นอกจากเจ้าจันทฆาตกะนี้ คูบ่น้อมหน้าหาชายผู้ใดซ้ำพอสองชะแล”[10]

ดังจะเห็นได้ว่า นางมีความคิดเป็นของตัวเอง และแสดงจุดยืนในความคิดของนางชัดเจนในการเลือกที่จะมีสามีตามที่นางปรารถนา และเห็นว่าคู่ควรกับนาง

สิทธิในการเลือกสามีของสตรีนั้นปรากฏอยู่ในคัมภีร์มนูธรรมศาสตร์ มีข้อบัญญัติที่กล่าวว่าผู้หญิงมีสิทธิเลือกคู่เองได้ หรืออาจไม่ต้องการแต่งงานกับชายที่บิดาเลือกให้[11] นอกจากนั้นยังปรากฏใน คัมภีร์อรรถศาสตร์ของเกาฏิลียะว่า ยอมรับในสิทธิการเลือกคู่ของสตรี เช่นกรณีของนางสีดาในรามายณะ เป็นต้น[12]

นอกจากนั้นนางพรหมจารียังเป็นตัวละครที่มีความสามารถในการรบ ซึ่งเป็นลักษณะที่แตกต่างจากตัวละครในวรรณกรรมล้านนาโดยทั่ว ๆ ไป กล่าวคือ เมื่อนางพรหมจารีได้รับการช่วยเหลือจากจันทฆาตแล้ว นางต้องการกลับไปแก้มือกับพระญาสุทัสสนจักก์ ดังนั้นนางจึงได้ไปเรียนศาสตรศิลป์กับย่าสุรโยธา

“ นางค็เอาคำพัน 1 อันมหาสัตต์เจ้าหากหื้อนั้นแล้ว นางค็ตั้งขันปูชาเรียนเอาสาสตรสิลป์ดอมย่าสุรโยธานั้นนานได้เดือน 1 นางค็ได้สาสตรสิลป์ดอมย่าสุรโยธาได้จบบอรมวณซู่ประการแล้วนางพรหมจารีกับเจ้าจันทฆาตกะค็สั่งอำลาย่าสุรโยธา แล้วเจ้าทัง 2 ค็เอากันอว่ายหน้าฉับเพราะเซิ่งเมืองอนุราธปุรแล้วค็หนีไพวันนั้น”[13]

นอกจากนางจะสามารถกลับไปแก้มือกับพระญาสุทัสสนจักก์ โดยการนำมาตัดคอได้แล้วนั้น นางยังได้แสดงความสามารถในการรบกับพระญากาวินทะ ที่ได้มาสู่ขอนางแล้วนางไม่ยินยอม

---

[10] การศึกษาเชิงวิเคราะห์ปัญญาสชาดกฉบับล้านนาไทย. 2541 : 288

[11] ปรีชา ช้างขวัญยืน. สตรีในคัมภีร์ตะวันออก. 2541 : 51-52

[12] เรื่องเดียวกัน, หน้า 125-129

[13] การศึกษาเชิงวิเคราะห์ปัญญาสชาดกฉบับล้านนาไทย. 2541 : 284

จึงได้ยกทัพมารบกับนางนั้น เป็นการแสดงให้เห็นว่า นางมีความสามารถ และไม่ยอมตกเป็นเบี้ยล่างของชายอื่น

“ส่วนอันว่านางพรหมจารี นางค็ว่าหื้อห้างดาเอายังคนเสิกทังหลายอันฉลาด ยิงยังธนูแลปืนไฟด้วยอันแล่นม้าแลฉลาดด้วยอันชนช้าง นางค็หื้อช่างเหล็กแปลงดาบง้าวดวง 1 ใหย่เท่าใบกล้วยนั้นแล นางค็กำดาบเถี่ยนนั้น กวัดแกว่งเหนือหลังช้าง ดูองอาจเปนดั่งกงยิงฝ้ายนั้นแล บ่เท่าแต่นั้น นางค็หื้อแปลงยาคงหื้อชู่คน แล้วนางค็ไพจัดเอาหมู่สาวรามยังหนุ่มทังหลายมาได้แสน 1 ไพเปนบริวารแห่งตนหั้นแล”[14]

จะเห็นได้ชัดเจนว่าหลังจากที่นางได้ร่ำเรียนศิลปศาสตร์กับย่าสุรโยธา นางได้นำความสามารถนั้นมาใช้ในการรบ เพื่อแสดงให้บุคคลอื่น ๆ ทราบว่า นางก็มีความสามารถและมีศักดิ์ศรีของความเป็นสตรีเช่นเดียวกัน และไม่ยอมให้ผู้ใดมาข่มเหงหรือกระทำการใด อันจะแสดงถึงการลบหลู่ได้ นอกจากนั้นในเรื่องจันทฆาต ยังแสดงให้เห็นถึงเหตุการณ์การต่อสู้ระหว่างนางพรหมจารีและพระญากาวินทะ

“พระญากาวินทะตนนั้น ค็เป่าเชือกเปนงูไพเกี่ยวเอานางนั้นแล ส่วนว่านางพรหมจารีนั้นค็เป่าเชือกหื้อเปนรุ้งไพซูดเอางูตัวนั้นหั้นแล คันว่าพระญากะทำหื้อเปนไฟมาไหม้ดั่งนั้น นางพรหมจารีกะทำหื้อเปนฝนตกรำไฟนั้นดับไพหั้นแล คันว่าพระญาได้กะทำหื้อเปนน้ำดั่งนั้น นางกะทำหื้อเปนลม พัดตีไพเสียที่ไกลหั้นแล

ในกาละเมื่อนั้น นางพรหมจารีค็ขี่ช้างออกไพมีปริวารแสน 1 ย่อมเปนผู้ยิงทังมวลแล นางค็ร้องเอิ้นกล่าวว่า พระญากาวินทะ ท่านจุ่งมาชนช้างกับด้วยคูเทอะว่าดั่งนั้น ทีนั้นพระญากาวินทะค็เต้นขึ้นนั่งซ้อนช้างกับด้วยนาง แล้วลวดกุมกันเหนือหลังช้างนั้น ค็พากันกลิ้งตกหลังช้าง ค็เกี้ยวฟันกันเข้าไพป่าไผ่ที่ 1 กว้างได้ 5 ร้อยวา ค็มุ่นเปนกระจวณไพ เปนดั่งท่านตำผักกาดเปนน้ำผักนั้นแล ขาทัง 2 นั้นหาไผจักแพ้พ่ายบ่ได้แล เสื้อผ้าแลแรอันจักจับตัวขานั้นมาตราเท่าใบทันนึ่งค็หาบ่ได้แล

ในกาละเมื่อนั้น ขาทัง 2 นั้นต่างอิดแคน แล้วค็ลากันเสียแล ส่วนว่า พระญากาวินทะนั้นค็เข้าไพสู่ทับราวคราวจอดแห่งตน ส่วนนางพรหมจารีค็เข้าไพสู่เวียงหั้นแล”[15]

หลังจากการสู้รบอันยาวนาน ที่ไม่มีใครแพ้ใครนั้น ในที่สุดพระญากาวินทะก็มาในกลยุทธ์ที่เหนือกว่าคือกำบังตัวเข้ามาจับนางพรหมจารี แต่ด้วยความช่วยเหลือของจันทฆาต โดยใช้น้ำลายแตะที่นัยน์ตาของทุกคน นางพรหมจารีจึงมองเห็นศัตรูและสามารถต่อสู้กับพระญากาวินทะจนสามารถชนะได้ในที่สุด

---

[14] การศึกษาเชิงวิเคราะห์ปัญญาสชาดกฉบับล้านนาไทย. 2541 : 289

[15] เรื่องเดียวกัน, หน้าเดียวกัน

“ในกาละเมื่อนั้น นางทังหลายได้แสน 1 นั้น เขาค็มัดเอายังหมู่พระญากาวินทะนั้นหมดเสี้ยงทัง 3 หมื่น 8 พันตนได้เสี้ยงแล้วเอาจวนเหล็กใส่ตีนเสียทังมวล ค็หื้อกินน้ำสัจจะเสี้ยงหั้นแล คันว่าท้าวพระญาได้กินน้ำสัจจะแห่งนางพรหมจารีแล้ว เขาทังหลายค็มอบบ้านเวนเมืองหื้อแก่นางพรหมจารีวันนั้นแล”[16]

จากลักษณะของนางพรหมจารี อาจกล่าวได้ว่า เป็นภาพหญิงในอุดมคติแบบใหม่ ที่ไม่เหมือนภาพของหญิงในอุดมคติแบบเดิม สอดคล้องกับ ฉลาดชาย รมิตานนท์ ที่กล่าวว่า วรรณกรรม วรรณคดี รวมทั้งมหากาพย์คงไม่ใช่เรื่องจริง ดังนั้นเราจึงมองในฐานะที่เป็น Text ที่ไม่สะท้อนความจริง เพราะไม่ใช่เรื่องจริง วรรณกรรมอาจเป็นการพยายามเสนอภาพตัวแทนของอุดมคติมากกว่า ซึ่งก็คืออุดมคติของเพศชาย ภาพผู้หญิงที่สะท้อนออกมา จึงเป็นภาพในเชิงอุดมคติ ที่ผู้ชายคิดว่า ผู้หญิงควรจะเป็น และยังเสนอความเป็นผู้ชาย ผู้ชายที่เก่ง ผู้ชายที่ดี ผู้ชายที่เป็นผู้นำ ผู้ชายที่ฉลาด มันจึงเป็นภาพในอุดมคติที่ผู้ชายสร้างขึ้น เพื่อต้องการให้ผู้หญิง ผู้ชายเป็นเช่นนั้น[17]

หากเราเชื่อตามความคิดนี้ จึงอาจสรุปได้ว่า ลักษณะของนางพรหมจารี เป็นเพียงภาพของผู้หญิงในอุดมคติที่ผู้ชาย อยากจะให้เป็น แสดงว่า ผู้ชายเองก็ยอมรับในความเก่งกล้า ความเป็นตัวตนของผู้หญิง นอกจากนั้นยังสอดคล้องกับบทบาทของผู้หญิงในล้านนาที่มีการกำหนดไว้อย่างชัดเจน สังคมล้านนาเป็นสังคมที่กำหนดบทบาท หน้าที่และสิทธิของบุรุษและสตรีไว้ชัดเจน การที่ชายแต่งงานแล้วเข้าไปอยู่บ้านฝ่ายหญิง ลูกหลานเคารพผีของฝ่ายแม่ ชายไม่ได้รับมรดก แต่หญิงเป็นฝ่ายได้รับ ทั้งหมดนี้ชี้ให้เห็นว่า ฝ่ายหญิงมีบทบาทและสิทธิในสังคม[18]

ดังปรากฏใน มังรายศาสตร์ ที่แสดงให้เห็นว่า กฎหมายรองรับสิทธิของผู้หญิงในกรณีที่มีการหย่าร้าง และต้องแบ่งสินสมรส

“ของที่หาได้ด้วยกันหลังแต่งงาน ให้แบ่งเป็น 3 ส่วน ให้หญิง 2 ส่วน ชายส่วนหนึ่ง ผิมีลูกชายหรือหญิงให้ไว้แก่ภรรยา

หากผู้ชายเลว ชอบผูกมัดทุบตีให้หัวแตกบ่าพังโดยไม่สมควร ไม่ชอบใจพ่อตาแม่ยายเช่นนี้ ถูกค่าขันมัน ให้ไล่มันไป ริบของมันไว้ทั้งหมด แม้จะทำมาหากินได้มาด้วยกัน ก็ไม่แบ่งให้มันเลย เพราะมันทำเลวต่อเจ้าที่ให้หย่ากันเพราะเหตุนี้”[19]

หรือแม้แต่การรับมรดก กฎหมายยังระบุให้ลูกสาวได้สมบัติมากสุดเนื่องจากจะเป็นผู้ที่คอยดูแลบิดามารดา

---

[16] เรื่องเดียวกัน, หน้า 290

[17] ดวงเดือน บุนยาวงส์. ตัวตนผู้หญิงลาวในงานวรรณกรรม. 2547 : 36 - 42

[18] ธเนศวร์ เจริญเมือง. ผู้หญิงกับพระธาตุ. 2547 : 27 - 28

[19] ประเสริฐ ณ นคร. มังรายศาสตร์. 2521 : 15

“มาตรา 1 พ่อแม่มีลูกชาย 3 คน ลูกหญิงคนหนึ่ง ลูกชายคนหนึ่งไปกินนาอยู่กับขุน คนหนึ่งไปบวช อีกคนหนึ่งไปค้าขาย หญิงผู้น้องอยู่เลี้ยงดูอุปัฏฐากพ่อแม่ พ่อแม่ตายให้แบ่งเป็น 14 ส่วน ให้ลูกผู้ไปกินนาอยู่กับขุน 2 ส่วน เพราะพ่อแม่ยังหวังพึ่งได้อยู่ ให้ลูกผู้ไปค้าขาย 2 ส่วน เพราะถ้าพ่อแม่สูญเสียทรัพย์สมบัติไปทั้งหมด ก็ยังหวังพึ่งลูกได้ ให้ลูกผู้ไปบวช 5 ส่วน เพราะจะเป็นผู้ช่วยให้พ่อแม่พ้นทุกข์ ส่วนลูกสาวคอยอยู่รักษาอุปัฏฐากพ่อแม่มิให้สมบัติสูญหาย ให้ได้ส่วนแบ่ง 6 ส่วน”[20]

จะเห็นได้ว่า ลูกสาวมีสิทธิได้รับมรดกในสัดส่วนที่มากกว่าลูกทุก ๆ คน จากกฎหมายนี้แสดงให้เห็นว่า สตรียังมีสิทธิในการรับมรดก และมีสิทธิในทางได้รับการคุ้มครองจากบ้านเมือง หากพิจารณาให้ดี จะพบว่าในกฎหมายที่ระบุไว้ว่า สำหรับลูกชายที่ไปบวชเรียน ก็ยังมีสิทธิในการรับมรดก เพราะพ่อแม่พึ่งหวังในบุญที่ได้บวชเรียน เนื่องจากชาวล้านนาเชื่อว่า บิดา มารดา จะสามารถเกาะชายผ้าเหลืองของลูก เพื่อให้ได้ขึ้นสวรรค์ นับเป็นความเชื่อพื้นฐานของชาวล้านนาโดยทั่ว ๆ ไป

นอกจาก สิทธิของสตรีที่ปรากฏให้เห็นในมังรายศาสตร์นั้น สิทธิของสตรีก็ได้รับการกล่าวถึงไว้ในคัมภีร์อรรถศาสตร์ของเกาฏิลียะ โดยในคัมภีร์นี้ได้กล่าวถึงสิทธิของสตรีดังนี้คือ

สิทธิในพรหมจรรย์ การทำลายพรหมจรรย์ของหญิง ไม่ว่าหญิงนั้นจะเต็มใจหรือไม่ ถือเป็นความผิด หากไม่เต็มใจโทษรุนแรงถึงขั้นชายนั้นต้องเป็นผู้พิการและถูกประจานไปตลอดชีวิต[21]

นอกจากนั้นยังมีสิทธิในการเลือกสามี สิทธิในการที่จะรับค่าเลี้ยงดู สิทธิในความสัมพันธ์ทางเพศรส สิทธิที่จะได้รับการปฏิบัติที่ดี สิทธิในการหย่า สิทธิในการแต่งงานใหม่ สิทธิผู้หญิงอยู่บ้าน สิทธิของหญิงโสเภณี หญิงทาส นางคณิกาและหญิงนักแสดง[22] สิทธิเหล่านี้แสดงให้เห็นว่า ผู้หญิงก็ยังมีสิทธิในการได้รับความเท่าเทียมกันจากสังคมและคนรอบข้าง

ในทางกลับกัน หากเรามาพิจารณาในหลักฐานตามกฎหมายมังรายศาสตร์ก็ดี จากวรรณกรรมพุทธศาสนาล้านนา หรือแม้แต่ในพระไตรปิฎก จะเห็นได้ว่า มีอยู่หลายประการที่ระบุให้เห็นว่า แท้จริงแล้ว เพศหญิงเป็นเพศที่ถูกกดให้อยู่ภายใต้โลกที่สร้างโดยเพศชายหรือไม่

หลักฐานอันดับแรกคือ *มังรายศาสตร์* หรือ วินิจฉัยมังราย เป็นกฎหมายของพญามังราย ปฐมกษัตริย์ของล้านนา ผู้สร้างเมืองเชียงใหม่ และสถาปนาเชียงใหม่ให้เป็นศูนย์กลางของอาณาจักรล้านนา

---

[20] เรื่องเดียวกัน, หน้า 24

[21] สตรีในคัมภีร์ตะวันออก. ปรีชา ช้างขวัญยืน. 2541 : 122

[22] เรื่องเดียวกัน, หน้า 121 - 152

ในมังรายศาสตร์นี้ ได้กล่าวถึงโทษประหารชีวิต สำหรับผู้กระทำผิดร้ายแรงควรประหารชีวิต หนึ่งในความผิดร้ายแรงนั้นคือ การที่เมียฆ่าผัว แต่หามีโทษของผัวฆ่าเมียไม่

“ ผู้กระทำผิดร้ายแรงควรประหารชีวิต มีดังต่อไปนี้

1. ฆ่าผู้ไม่มีความผิด
2. เกาะกุมลูกท่านหรือข้าท่าน ไปฆ่าเอาทรัพย์
3. ทำลายกุฏิวิหารพระพุทธรูป
4. ซุ่มคอยปล้นกลางทาง
5. ชิงทรัพย์ท่าน
6. รับผู้คนของท้าวพระยามาพักในบ้าน
7. ลักของพระสงฆ์
8. ลูกฆ่าพ่อ
9. ลูกฆ่าแม่
10. น้องฆ่าพี่
11. ฆ่าเจ้า
12. เมียฆ่าผัว”[23]

จากโทษดังกล่าวจะเห็นว่า โทษประหาร เป็นความผิดที่แบ่งเป็นความผิดต่อพุทธศาสนาหรือพระสงฆ์ 2 ประการ ความผิดต่อผู้อื่น 3 ประการ ความผิดต่อบุคคลในครอบครัว 4 ประการ และความผิดต่อชนชั้นมูลนาย 3 ประการ จากความผิดต่อบุคคลในครอบครัวนั้น จะเห็นว่า มีระบุความผิดที่มีบทลงโทษที่เกี่ยวกับสตรี 1 ประการคือ โทษของเมียฆ่าผัว ต้องถูกประหารชีวิต แต่จะไม่พบความผิดของผู้ชาย ที่เกี่ยวกับการที่สามีฆ่าภรรยา

นอกจากความผิดอันร้ายแรงที่ควรประหารนั้น การตัดสินความไม่ถูกต้องอันควรเพิกถอนเสีย 8 ประการนั้น 1 ใน 8 ก็คือ การตัดสินโดยผู้หญิง

“ มาตรา 1 ถ้อยคำทั้งหลายอันได้พร้อมเพรียงกันตัดสินตามธรรมโบราณแล้วไม่ควรให้ผู้ใดเพิกถอน

คดีความอันตัดสินไม่ถูกต้อง สมควรเพิกถอนเสียมี 8 ประการคือ

1. ตัดสินโดยใช้อำนาจอาชญาข่มเหง
2. ตัดสินเพื่อเบียดเบียนเอาตัวลูกเมียท่าน
3. ตัดสินโดยผู้หญิง
4. ตัดสินในเวลากลางคืน

---

[23] ประเสริฐ ณ นคร. มังรายศาสตร์. 2521 : 10

5. ตัดสินที่บ้านของผู้ตัดสิน

6. ตัดสินในบ้านที่รโหฐาน

7. ตัดสินโดยผู้ที่เป็นศัตรูกับคู่ความ

8. ตัดสินโดยนายของคู่ความฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง

ทั้ง 8 ประการนี้ ท้าวพระยาเจ้าขุนควรเพิกถอนเสีย แล้วให้ตัดสินใหม่ตามโบราณธรรมเถิด"[24]

จะเห็นได้ว่ากฎหมายให้ความเป็นธรรมแก่คู่กรณี ไม่ว่าจะเป็นผู้ตัดสินหากโน้มเอียงไปทางฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง การตัดสินจะเป็นโมฆะ หรือการตัดสินในที่ที่รโหฐาน ไม่เป็นที่กระจ่าง โปร่งใส ก็ถือเป็นโมฆะ เห็นจะมีเพียงประการเดียว ที่แสดงให้เห็นว่า เหตุผลที่ถือว่า การตัดสินนั้นเป็นโมฆะนั่นคือ การตัดสินโดยผู้หญิง ถือเป็นการตัดสินคดีความไม่ถูกต้อง แสดงว่ากฎหมายไม่รับรองสติปัญญาของสตรีหรืออย่างไร หรือไม่เชื่อว่า สตรีจะสามารถมองเห็นปัญหาด้วยดวงตาแห่งปัญญา

นอกจากนั้นยังได้กำหนดโทษพฤติกรรมของสตรี ที่ถือว่าเป็นพฤติกรรมที่ไม่ดี ให้ได้รับโทษดังปรากฏไว้ว่า

"ผิหญิงเลวชอบคบชู้ ให้ขายหญิงนั้นแบ่งเงินให้สามีครึ่งหนึ่ง ให้พ่อแม่ของหญิงครึ่งหนึ่ง เพราะเหตุว่าพ่อแม่ไม่สั่งสอนลูก เป็นเหตุให้มีชู้"[25]

แต่สำหรับชายที่มีชู้ หรือลักพาเมียท่านหนี แม้แต่ในมังรายศาสตร์ ก็ยังไม่ปรากฏคำว่าชายที่มีชู้กับเมียคนอื่น แต่ใช้คำว่า "ลักพาเมียท่านหนี" มังรายศาสตร์ได้กำหนดโทษไว้เพียง

" ผู้ใดลักพาเมียท่านหนี แล้วนำมาส่งคืน อย่าไหมมัน เพราะถ้าไม่พามาส่งคืน ก็ย่อมไม่มีใครรู้ ไม่มีโทษ คุณกับโทษหักกลบกันไป หากผู้ลักพาได้หลับนอนกับหญิงนั้น ก็ให้ไหมส่วนที่หลับนอนกับเมียท่านนั้นตามธรรมเนียม หากมันไม่เอามาส่ง ต้องให้ผู้ผัวมาตามตัวเอง ให้ไหมส่วนลักพาเมียท่านเป็นเงิน 990 เงิน ส่วนมิจฉาจารไม่ต้องไหม เพราะโทษลักพานั้นคุ้มโทษทั้งหมดแล้ว"[26]

ความผิดดังที่กล่าวมา ดูกฎหมายจะกำหนดให้เพียงฝ่ายหญิงต้องโทษ ส่วนฝ่ายชายนั้นเสียแค่ไหมแก่ชายผู้เป็นสามีเท่านั้น

ในทางประวัติศาสตร์ที่ได้บันทึกไว้ในตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ พงศาวดารโยนก ได้กล่าวถึงตอนที่พระร่วงทำชู้แก่ชายาของพญางำเมือง และบทลงโทษที่ได้รับคือ พระร่วงต้องเสียไหมให้แก่พญางำเมืองเพียงเท่านั้น

---

[24] เรื่องเดียวกัน, หน้า 11 - 12

[25] เรื่องเดียวกัน, หน้า 16

[26] เรื่องเดียวกัน, หน้า 44

“เมื่อนั้น บ่าวท้าวร่วงก็เมือเอาเบี้ยเก้ารุนเก้ารวง คือเก้าแสนเก้าหมื่นเบี้ยมาหื้อสินสมมาแก่พระยางำเมือง วันนั้นแล พระยางำเมืองกับพระยาร่วงมีความรักกันยิ่งกว่าเก่า ท้าวร่วงก็จำนำไปสอนศาสตรศิลปอาคมแก่พระยางำเมืองในวังน้ำแม่อิงที่หนึ่งทั้งวัน “[27]

จากหลักฐานที่แสดงให้เห็นนั้น คงพอจะกล่าวได้ว่า สังคมให้ความคุ้มครองแก่ผู้หญิงและผู้ชายไม่เท่าเทียมกัน แม้กระทั่งบทลงโทษ ยังกำหนดให้หญิงรับโทษในความผิดมากกว่าผู้ชาย แม้ในกรณีกระทำความผิดเหมือนกัน ดูจะเป็นฝ่ายหญิงที่ได้รับบทลงโทษมากกว่า

หลักฐานอันดับต่อมาคือ จากวรรณกรรมพุทธศาสนา ที่ได้ชี้ให้เห็นว่า การลงโทษหญิงชายที่ทำผิดเช่นเดียวกัน แต่ได้ลงโทษฝ่ายหญิงมากกว่าชาย ปรากฏใน *จักกวาฬทีปนี*[28] ดังนี้

“อติจารินัตถินรก ในนรกที่หญิงซึ่งประพฤตินอกใจสามีหมกไหม้อยู่ หญิงเป็นอันมากมีตัวอันแตกเฟะ รูปร่างน่าเกลียดราวกะโค ศีรษะขาด เปื้อนเปรอะด้วยหนองและเลือด (จม) เข้าไปในแผ่นดินอื่น ลุกโพลงเป็นนิจ แค่สะเอวยืนอยู่ราวกะถูกฝังตั้งไว้ในกาลนั้น ภูเขาเหล็กอันลุกโพลงตั้งขึ้นจากทิศเบื้องหน้า ร้องเสมือนสายฟ้ากลิ้งมาบดไป ดังว่าหินบดเมื่อภูเขากลิ้งเลยไปตั้งอยู่ ณ ข้างเบื้องหลังแล้วสรีระของหญิงเหล่านั้นก็ปรากฏอีก หญิงเหล่านั้นเมื่อไม่อาจอดกลั้นทุกข์ได้ ก็กอดแขนคร่ำครวญอยู่แม้ภูเขาที่ตั้งขึ้นในทิศที่เหลือก็นัยนี้แหละ ภูเขา 2 ลูก ตั้งขึ้นบีบราวกะหีบอ้อย เลือดเดือดพล่านไหลไป ภูเขาบางคราว 3 ลูก บางคราว 4 ลูก ตั้งขึ้นบีบสรีระของหญิงเหล่านั้น”

จากบทลงโทษในนรกสำหรับหญิงที่ประพฤตินอกใจสามี ดูจะเป็นโทษที่รุนแรง และหนักหนามาก เป็นบทลงโทษที่เน้นให้เห็นว่า การนอกใจสามีเป็นการกระทำที่พึงรับโทษและไม่พบการลงโทษชายในพฤติกรรมลักษณะเดียวกันเลย[29]

นอกจากหลักฐานสองอันดับแรกแล้ว หลักฐานอันดับที่สาม ที่ปรากฏถึงการไม่เท่าเทียมกันของเพศหญิงและเพศชายคือ *พระไตรปิฎก*

แม้ว่าอุดมการณ์ทางศาสนาจะเสนอสถานภาพและบทบาทที่แตกต่างของสถานภาพทางเพศ เงื่อนไขของความไม่เท่าเทียมกันนั้น เมื่อวิเคราะห์แล้ว เป็นเหตุผลจากธรรมชาติและวัฒนธรรม มีบทบัญญัติในพุทธศาสนาหลายตอนที่กล่าวถึงเพศหญิง ที่ไม่อาจทำได้เท่าเทียมเพศชาย ซึ่งคงมีเหตุผลแอบแฝงอยู่[30]

และแม้เนื้อหาในพระไตรปิฎกอาจแบ่งแยกออกเป็น 2 ส่วนคือ ส่วนที่เป็นโลกุตระและส่วนที่เป็นโลกียะ ในส่วนที่เป็นโลกุตระนั้น เป็นคำสอนเหนือโลก เป็นธรรมะล้วนที่มุ่งการหลุดพ้นของจิต โดยธรรมชาติของจิตนั้นไม่มีเพศ เรื่องโลกุตรธรรมจึงเป็นเรื่องธรรมขั้นสูงที่ไปพ้นจากการแบ่ง

---

[27] ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่. 2514 : 16

[28] จักกวาฬทีปนี อ้างถึงใน เรณู อรรฐาเมศร์. ผู้หญิง เครื่องมืออุดมการณ์. 2531 : 129

[29] จักกวาฬทีปนี อ้างถึงใน เรณู อรรฐาเมศร์. ผู้หญิง เครื่องมืออุดมการณ์. 2531 : 130

[30] จักกวาฬทีปนี อ้างถึงใน เรณู อรรฐาเมศร์. ผู้หญิง เครื่องมืออุดมการณ์. 2531 : 126

แยกทางเพศ ในคำสอนระดับนี้ เมื่อไปพ้นจากเรื่องเพศ จึงไม่มีปัญหาที่จะกล่าวถึงว่ามีอคติต่อเพศหญิงหรือกดขี่เพศหญิง[31]

แต่อย่างไรก็ตามเราก็ยังพบแนวคิดที่แสดงถึงความไม่เท่าเทียมกัน ที่เห็นว่าผู้หญิงไม่สมควรแก่การบวช แต่ในที่สุด พระพุทธเจ้าก็ประทานอนุญาตภิกษุณีบรรพชาโดยมีเงื่อนไขคือ[32]

1. นางภิกษุณีแม้บวชแล้ว 100 ปี ต้องทำอภิวาทแก่ภิกษุผู้บวชในวันนั้น
2. นางภิกษุณีไม่พึงจำพรรษาในอาวาสที่ไม่มีภิกษุ
3. นางภิกษุณีพึงหวังธรรม 2 อย่างจากภิกษุสงฆ์ทุกกึ่งเดือน
4. นางภิกษุณีจำพรรษาแล้ว พึงปวารณาในสงฆ์ 2 ฝ่ายด้วยฐานะ 3 คือ ด้วยได้เห็น ด้วยได้ฟัง หรือด้วยนึกรังเกียจ
5. นางภิกษุณีที่ต้องครุธรรม ต้องอาบัติสังฆาทิเสส พึงประพฤติมานัตต์ตลอดปักษ์ในสงฆ์ 2 ฝ่าย
6. นางสิกขมานา (ผู้ศึกษา , สตรีก่อนที่จะเป็นภิกษุณี) ได้ศึกษาสิกขาธรรม 6 ประการตลอด 2 ปีแล้ว จึงควรแสวงหาอุปสมบทในสงฆ์ 2 ฝ่าย
7. นางภิกษุณี ไม่พึงด่า ไม่พึงบริภาษภิกษุด้วยปริยายใด ๆ
8. จำเดิมแต่วันนี้ไป ห้ามนางภิกษุณีว่ากล่าวสั่งสอนภิกษุ ไม่ห้ามภิกษุกล่าวสั่งสอนนางภิกษุณี

จากเงื่อนไขดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงอุดมการณ์ทางพุทธศาสนา ที่แสดงให้เห็นความไม่เท่าเทียมกันทางเพศ แต่จริงแล้ว การกำหนดความไม่เท่าเทียมกันน่าจะมาจากสภาพของจิตใจ ที่พุทธศาสนาเชื่อว่า ผู้หญิงมีจิตใจอ่อนไหว โลเลง่ายกว่าชาย[33]

ดังข้อความที่กล่าวว่า “ กำลังมี 8 ประการคือ

1. เด็กมีการร้องไห้เป็นกำลัง
2. สตรีมีความโกรธเป็นกำลัง
3. โจรมีอาวุธเป็นกำลัง
4. พระราชามีอิสริยะ(ความเป็นใหญ่) เป็นกำลัง
5. คนพาลมีการเพ่งโทษผู้อื่นเป็นกำลัง
6. บัณฑิตมีการเพ่งโทษตนเองเป็นกำลัง
7. ผู้สดับมากมีการพิจารณาเป็นกำลัง

---

[31] สตรีศึกษา 1. 2541 : 307

[32] สุชีพ ปุญญานุภาพ. พระไตรปิฎกสำหรับประชาชน. 2539 : 78 - 79

[33] จักกวาฬทีปนี อ้างถึงใน เรณู อรรฐาเมศร์. ผู้หญิง เครื่องมืออุดมการณ์. 2531 : 131

8. สมณพราหมณ์มีขันติเป็นกำลัง”[34]

นอกจากนั้นในพระไตรปิฎก ยังได้กล่าวถึง บุรุษประกอบด้วยอะไรจึงครอบงำสตรีได้ แสดงให้เห็นว่า บุรุษมีเพียงอิสสริยพละ คือความเป็นใหญ่ก็ครอบงำสตรีได้แล้ว แตกต่างจากสตรี ต้องมีถึง กำลัง 5 จึงจะครอบงำสามีได้นั่นคือ [35]

“กำลังคือรูป กำลังคือทรัพย์ กำลังคือญาติ กำลังคือบุตร กำลังคือศีล”

แต่สำหรับสามีแล้ว ถ้าสามีเป็นอิสสรชน คือผู้เป็นใหญ่ เช่น เป็นพระราชา กำลังคือความเป็นใหญ่ของสามีเพียงข้อเดียว ก็ครอบงำสตรีไว้ได้

จากการอุดมการณ์ทางพุทธศาสนา ที่แสดงให้เห็นว่า ผู้หญิงมีจิตใจที่อ่อนไหว โลเลง่าย จึงทำให้ภิกษุณีต้องรักษาสิกขาบทถึง 311 ข้อ ในขณะที่พระภิกษุ รักษาสิกขาบทเพียง 227 ข้อ ข้อห้ามหรือวินัยของนางภิกษุณี เรียกว่า “ภิกขุนีวังค์”[36] ได้กล่าวถึงข้อห้ามที่แสดงให้เห็นถึงการป้องกันไม่ให้เกิดความเสื่อมเสียแก่นางภิกษุณีนั้นเสียมาก เช่น ห้ามเดินทางเปลี่ยวโดยลำพัง , ห้ามเข้าบ้าน ข้ามน้ำ ค้างคืนแต่ผู้เดียว , ห้ามยืนหรือสนทนาสองต่อสองกับบุรุษในที่ลับ แม้จะมีบางข้อห้ามที่ดูจะเป็นการแสดงความไม่เท่าเทียมกันระหว่างเพศชายและเพศหญิง เช่น ห้ามด่าหรือบริภาษภิกษุ , ห้ามนั่งหน้าภิกษุโดยไม่บอกก่อน , ห้ามถามปัญหาภิกษุโดยไม่ขอโอกาส แต่สำหรับข้อห้ามทั้งหมดโดยรวมแล้ว ดูจะเป็นประโยชน์และเป็นการป้องกันความเสื่อมเสียที่จะมาถึงตัวนางภิกษุณีเสียมาก

หลักฐานอันดับที่สี่คือ ใน*คัมภีร์มานวธรรมศาสตร์* ได้กล่าวถึงฐานะของผู้หญิงที่ต่ำกว่าผู้ชาย ในบางเรื่อง บางกิจกรรมในสังคม เช่น ความด้อยโดยธรรมชาติ

“เตียง ที่นั่ง เครื่องประดับ ตัณหา ความพยาบาท ความไม่เจริญ ความพร้อมที่จะทำร้าย และความด้อยในศีลธรรม เป็นสิ่งที่พระมนูให้ไว้แก่ผู้หญิง”[37]

ความด้อยโอกาสในการทำพิธีกรรม

“หญิงไม่พึงสาธยายมนตร์ เพื่อทำพิธีใด ๆ เนื่องจากมีกฎเกี่ยวกับคุณสมบัติที่จะใช้ถ้อยคำดังกล่าว เพราะหญิงเป็นเพศอ่อนแอ และไม่มีส่วนในมนตร์ จึงเป็นผู้ขาดคุณสมบัติ กฎบัญญัติไว้เช่นนั้น”[38]

ความด้อยเรื่องการเป็นพยาน

---

[34] สุชีพ ปุญญานุภาพ. พระไตรปิฎกสำหรับประชาชน. 2539 : 573

[35] เรื่องเดียวกัน, หน้า 121

[36] เรื่องเดียวกัน, หน้า (14) – (17)

[37] ปรีชา ช้างขวัญยืน. สตรีในคัมภีร์ตะวันออก. 2541 : 38

[38] เรื่องเดียวกัน , หน้า 39

“ผู้ชายคนเดียวเป็นพยานได้หากปราศจากความโลภ แต่ผู้หญิง แม้มากคนและแม้เป็นหญิงบริสุทธิ์ จักเป็นพยานมิได้ เหตุเพราะจิตใจสตรีนั้นปราศจากความไว้ใจได้ ผู้ชายที่มีส่วนทำบาปก็เช่นกัน จักเป็นพยานมิได้”[39]

และความด้อยในเรื่องการใช้จ่ายทรัพย์

“หญิงไม่พึงใช้จ่ายทรัพย์ซึ่งเป็นของส่วนรวม หรือแม้แต่ทรัพย์ของตนโดยไม่ได้รับความยินยอมจากสามี”[40]

จากหลักฐานที่ได้กล่าวมาข้างต้นเราพบทั้งความรุนแรงที่ปรากฏอยู่ในปัญญาสชาดก ซึ่งเป็นวรรณกรรมพุทธศาสนาที่ถือได้ว่าเป็นวรรณกรรมที่มีอิทธิพลต่อแนวคิด วิถีชีวิตของคนล้านนาในอดีต รวมทั้งยังแสดงให้เห็นถึง ภาพในอุดมคติของผู้หญิงที่ผู้ชายอยากจะให้เป็น เนื่องจากบุคคลผู้สร้างวรรณกรรม คือเพศชาย จึงถ่ายทอดทัศนคติที่เห็นเพศชายมีความสำคัญกว่า ไม่ว่าจะเป็นความด้อยของสตรีในการกระทำกิจกรรมในสังคมบางประการ เช่น ความด้อยโอกาสในการทำพิธีกรรม หรือความด้อยโดยธรรมชาติ เป็นต้น ก็ยังคงแสดงให้เห็นว่า นี่คือโลกที่ผู้ชายสร้างขึ้น

ในทางกลับกัน จากมังรายศาสตร์ก็ดี ที่มีการคุ้มครองเพศหญิง หรือให้ความเท่าเทียมกันในสังคม ผ่านกฎหมายที่ไม่แสดงให้เห็นว่าเลือกปฏิบัติ อันจะแสดงให้เห็นว่า มีความแตกต่างทางเพศ หรือในพระไตรปิฎกก็ดี ที่มีข้อห้ามหรือข้อวินัยที่สร้างไว้ เพื่อปกป้องสตรี มิให้เป็นมลทิน ในการก่อให้เกิดความเสื่อมเสียต่อภิกษุ หรือข้อห้ามสำหรับภิกษุณี เพื่อป้องกันมิให้เกิดความเสื่อมเสียต่อภิกษุณีได้ นอกจากนั้น ในคัมภีร์อรรถศาสตร์ ที่ได้กล่าวถึงสิทธิของสตรี ไม่ว่าจะเป็น ยังมีสิทธิในการเลือกสามี สิทธิในการที่จะรับค่าเลี้ยงดู สิทธิในความสัมพันธ์ทรงเพศรส สิทธิที่จะได้รับการปฏิบัติที่ดี สิทธิในการหย่า สิทธิในการแต่งงานใหม่ สิทธิผู้หญิงอยู่บ้าน สิทธิของหญิงโสเภณี หญิงทาส นางคณิกาและหญิงนักแสดง เป็นการแสดงให้เห็นว่ายังพอหาความเท่าเทียมกันในโลกที่ผู้ชายเป็นใหญ่

ดังนั้น หากกล่าวว่าเราจะพบความรุนแรงในวรรณกรรมพุทธศาสนาหรือไม่นั้น อาจไม่สามารถสรุปได้อย่างแน่ชัด เนื่องจากหลักฐานที่ได้แสดงมาแล้วนั้น มีทั้งที่เห็นว่าเพศชายเป็นใหญ่หรือแสดงให้เห็นว่า เพศหญิงเป็นผู้ที่ด้อยโอกาสในสังคม รวมทั้งเป็นผู้ที่ตกอยู่ภายใต้อำนาจของเพศชาย

สำหรับสตรีล้านนาเองก็มีบทบาททางสังคมที่ชัดเจน ไม่ว่าสิทธิหน้าที่ในฐานะมารดา ที่ต้องรักและการอบรมแก่บุตร อบรมสั่งสอนบุตรเกี่ยวกับจริยธรรมและศีลธรรม นอกจากนั้นยังมีบท

---

[39] เรื่องเดียวกัน , หน้าเดียวกัน

[40] เรื่องเดียวกัน , หน้า 40

บาทในฐานะเป็นภรรยา ที่ต้องรัก ซื่อสัตย์ต่อสามี ปรนนิบัติและเคารพยกย่องสามี ดูแลเมื่อสามีเจ็บไข้ และสิทธิในฐานะธิดา ที่ต้องเคารพเชื่อฟัง กตัญญูกตเวทีต่อบิดามารดาและผู้มีพระคุณ

นอกจากนั้นสตรีล้านนายังมีบทบาทในฐานะผู้ส่งเสริมในการทำนุบำรุงศาสนา สตรีล้านนามีหน้าที่ในการทำบุญ ส่งข้าวปลาอาหารให้พระภิกษุ ส่งเสริมให้สามี บุตร ได้เข้าบรรพชาในพุทธศาสนา รวมทั้งประพฤติตนเป็นอุบาสิกาที่ดี การทำบุญของสตรีล้านนา มีโอกาสในการทำบุญได้เท่าเทียมกันกับบุรุษ ไม่ว่าจะเป็น การสร้างคัมภีร์ สร้างพระพุทธรูป หรือการหวังอานิสงส์ของการทำบุญ เพื่อเข้าสู่นิพพาน ดังเช่นบุรุษก็ได้ เช่น แม้สตรีจะไม่สามารถจารตัวเมืองลงบนใบลานเนื่องจากความรู้นี้ สงวนไว้สำหรับเพศชายที่ต้องบวชเรียน จึงจะเรียนรู้อักษรและความรู้ในสาขาวิชาต่าง ๆ แต่สำหรับสตรีล้านนา สามารถเข้าถึงนิพพานได้ เช่น อาจเป็นโยมอุปัฏฐากในการจารคัมภีร์ หรือสละเส้นผมฟั่นพร้อมกับเชือกที่ใช้ร้อยคัมภีร์ใบลาน ถือเป็นการทำบุญที่มุ่งอานิสงส์ในการบรรลุถึงนิพพานเป็นที่ตั้ง

ดังนั้น ไม่ว่าจะมีหลักฐานกล่าวถึงความรุนแรงในปัญญาสชาดก ที่แสดงถึงความไม่เท่าเทียมกันของเพศ หรือในหลักฐานต่าง ๆ ที่แสดงให้เห็นว่า สิทธิของผู้หญิงได้รับการปกป้องนั้น ขึ้นอยู่ที่ว่า ใครเป็นผู้อ่าน ใครเป็นผู้สร้าง และใครเป็นผู้ตีความ จากหลักฐานนั้น ๆ แต่ที่สุดแล้ว ไม่ว่าเพศชาย หรือเพศหญิงก็สามารถที่จะมีดวงตาในการเห็นธรรม รู้แจ้งในแสงสว่างแห่งปัญญาเท่าเทียมกันนั่นเอง

บรรณานุกรม

การศึกษาเชิงวิเคราะห์ปัญญาสชาดกฉบับล้านนาไทย. โครงการปริวรรตวรรณกรรมล้านนาไทย. ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2541.

โขมสี แสนจิตต์. **การศึกษาวิเคราะห์เรื่องจันทฆาต**. ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาและ วรรณกรรมล้านนา. บัณฑิตวิทยาลัย. มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2539.

พิเชฐ อนุกูล. **เจตคติของชาวเชียงใหม่ปัจจุบันต่อคำสอนของสตรีในวรรณคดีล้านนา**. รายงานการวิจัยฉบับที่ 48 มหาวิทยาลัยพายัพ เชียงใหม่, 2531.

ประเสริฐ ณ นคร,ดร. **มังรายศาสตร์**. กรุงเทพฯ : แสงรุ้งการพิมพ์, 2521.

ปรีชา ช้างขวัญยืน. **สตรีในคัมภีร์ตะวันออก**. กรุงเทพฯ : โครงการตำราคณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2541.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. **ว่าด้วย "เพศ" ความคิด ตัวตน และอคติทางเพศ ผู้หญิง เกย์ เพศศึกษา และกามารมณ์**. กรุงเทพฯ : พิฆเณศ พริ้นติ้ง เซ็นเตอร์, 2545.

นิยะดา สาริกภูติ. **ปัญญาสชาดก : ประวัติและความสำคัญที่มีต่อวรรณกรรมร้อยกรองของไทย**. อักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต ภาควิชาภาษาไทย บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2524.

ดวงเดือน บุนยาวงส์. **ตัวตนผู้หญิงลาวในงานวรรณกรรม**. เชียงใหม่ : ศูนย์สตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2547.

เรณู อรรฐาเมศร์. **ผู้หญิง เครื่องมืออุดมการณ์**. รายงานการประชุมเสนอผลงานทางวิชาการด้านสตรีศึกษาในภาคเหนือ. โครงการสตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่,2531

สตรีศึกษา 1. โครงการหนังสือเล่ม "ผู้หญิงกับประเด็นต่าง ๆ " กรุงเทพฯ : คุรุสภา, 2541.

สุชีพ ปุญญานุภาพ.(ผู้จัดทำ) **พระไตรปิฎกฉบับสำหรับประชาชน**. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2539.

สุชาดา ทวีสิทธิ์.(บรรณาธิการ) **เพศภาวะ การท้าทายร่าง การค้นหาตัวตน**. กรุงเทพฯ : อมรินทร์พร้อนติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2547.

สุภาภรณ์ อาภาวัชรุตม์. (บรรณาธิการ) **ผู้หญิงกับพระธาตุ**. เชียงใหม่ : โรงพิมพ์แสงศิลป์, 2547.

เสือโค
ความรุนแรงและการสืบทอด

บาหยัน อิ่มสำราญ

ความเป็นมา

ปรากฏการณ์ความรุนแรงที่เกิดขึ้นในสังคมไทย ไม่ว่าการกระทำทารุณกรรมต่อเด็ก ผู้หญิง ความรุนแรงในครอบครัว โดยเฉพาะอย่างยิ่งความรุนแรงที่รัฐกระทำต่อประชาชน ล่าสุดก็คือกรณีการสลายผู้ชุมนุมที่อำเภอตากใบ จังหวัดนราธิวาส เมื่อวันที่ ๒๕ ตุลาคม ๒๕๔๗ ชี้ให้เห็นว่า สังคมไทยมิได้เป็นสังคมที่สุขสงบ ถ้อยทีถ้อยอาศัยกันภายใต้ร่มเงาแห่งพระพุทธศาสนาอย่างที่เคยเชื่อถือกันมา หากแต่สังคมไทยเป็นสังคมที่พร้อมจะใช้ความรุนแรงต่อเหยื่อหรือต่อคู่ปรปักษ์ ไม่ว่าในระดับปัจเจกบุคคล ระดับครอบครัวหรือระดับรัฐ การอธิบายความวิปริตดังกล่าว มักจะถูกโยนให้เข้ากับปริบทปัญหาสังคมสมัยใหม่ อันได้แก่ ปัญหาเศรษฐกิจ สังคม สื่อสารมวลชน หรือระบอบการเมืองที่ไม่เป็นประชาธิปไตย ทำให้เข้าใจไปว่า สังคมไทยในอดีตเป็นสังคมงดงาม ให้ความเคารพซึ่งกันและกัน เป็นสังคมที่ปราศจากความรุนแรงโดยพื้นฐาน แต่ความเปลี่ยนแปลงทางสังคมการเมืองและวัฒนธรรมต่างหากที่ทำให้สภาพสังคมไทยตกอยู่ในสภาพที่เห็นกันทุกวันนี้

ในฐานะที่ความรุนแรงเป็นการกระทำที่อำมหิตโหดร้าย และผิดศีลธรรม การตรวจสอบที่มาของความรุนแรงในสังคมไทยจึงเป็นสิ่งจำเป็น โดยเฉพาะความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมซึ่งเป็นสิ่งที่มองเห็นได้ยากแต่ส่งผลต่อสังคมในระดับซึมลึก ยาวนานและอย่างไม่รู้ตัว

วรรณกรรมถือเป็นข้อมูลทางวัฒนธรรมที่เป็นแหล่งรวมประสบการณ์ของมนุษย์ ดังนั้น การใช้ข้อมูลวรรณกรรมตรวจสอบความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมในสังคมไทยจึงเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ โดยบทความนี้จะขอใช้วรรณกรรมเรื่องเสือโคเป็นกรณีศึกษา ทั้งนี้เพราะวรรณกรรมเรื่องนี้มีเนื้อหารุนแรงอันได้แก่ การมาตุฆาต และการเผาคนทั้งเป็น นอกจากนั้นยังเป็นเรื่องที่สืบทอดและผลิตซ้ำกันมาเป็นเวลายาวนาน และยังคงเป็นที่รู้จักกันทั่วไปในสังคมไทยปัจจุบัน

สมมุติฐานและแนวคิดที่ใช้ศึกษา

การศึกษาความรุนแรงในวรรณกรรมเรื่องเสือโคนี้มีสมมุติฐานว่า เรื่องเสือโคนับเป็นรูปการทางวัฒนธรรมที่ดำรงอยู่ในสังคมไทยในฐานะวาทกรรมหนึ่ง ที่แสดงให้เห็นถึงความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมที่ค้ำจุน พิทักษ์รักษาความรุนแรงทางตรงที่เกิดขึ้นในวาทกรรม และความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมดังกล่าวเป็นผลมาจากความรุนแรงเชิงโครงสร้างในสังคมไทยนั่นเอง

สมมุติฐานดังกล่าวประยุกต์มาจากแนวคิดเรื่อง “ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม” หรือ “Cultural Violence” ของ Johan Galtung ในวารสาร Journal of Peace Research ,vol 27

ประกอบกับบทความเรื่อง “ย่างศพทารก วิพากษ์ความรุนแรงทางวัฒนธรรมในสังคมไทย” ของ ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ ซึ่งตีพิมพ์ในหนังสือ”อาวุธมีชีวิต? แนวคิดเชิงวิพากษ์ความรุนแรง” บทความนี้นำแนวคิดความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมของGaltung มาวิเคราะห์ความรุนแรงในสังคมไทยอย่างเป็นรูปธรรม

ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม เป็นส่วนเสี้ยวของวัฒนธรรมที่ทำหน้าที่สนับสนุนรองรับความรุนแรงไม่ว่าจะเป็นชนิดทางตรงหรือเชิงโครงสร้างก็ตาม ส่วนเสี้ยวของวัฒนธรรมของวัฒนธรรมที่ทำให้ความรุนแรงทั้งสองประเภทใหญ่กลายเป็น หรือรู้สึกว่าเป็นสิ่งที่ถูกต้อง หรืออย่างน้อยก็ไม่ใช่เรื่องผิดร้ายแรงอะไร (ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ ๒๕๔๖:๕๑) และทำให้ความรุนแรงเป็นสิ่งที่ทนได้ในสังคม(ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ ๒๕๓๙:๙๑) เป็นชั้นความรุนแรงที่เปลี่ยนแปลงยากที่สุด แม้ว่าชั้นแห่งความรุนแรงในระดับตื้นจะเปลี่ยนแปลงไปแล้วก็ตาม

ความรุนแรงทางตรง หมายถึง ความรุนแรงที่มีผลในเชิงทำร้ายร่างกายและมีผู้กระทำเป็นที่มาของความรุนแรง บางครั้งเรียกความรุนแรงชนิดนี้ว่าเป็นความรุนแรงส่วนบุคคล(ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ ๒๕๓๙:๖๒) วิธีการใช้ความรุนแรงอาจเป็นการทำร้ายร่างกาย ได้แก่ การบดขยี้ การฉีกกระชาก การเผาไหม้ การถูกยาพิษ หรือการขัดขวางการทำงานของร่างกาย เช่น การไม่ให้อากาศ การไม่ให้น้ำ การไม่ให้อาหาร การปฏิเสธการเคลื่อนไหว(ชัยวัฒน์ สถาอานันท์๒๕๓๙:๖๓-๖๔) วิธีการทั้งหมดก็เพื่อหวังทำลายศักยภาพของมนุษย์ให้สะดุดหยุดลงโดยยังไม่ถึงกาลอันควร ความรุนแรงทางตรงเป็นสิ่งที่เห็นได้ชัด เพราะมีประจักษ์พยาน ได้แก่ ร่องรอยการถูกทำร้าย เช่น รอยฟกช้ำ รอยกระสุน บาดแผลถูกแทง เป็นต้น ความรุนแรงทางตรงเป็นการกระทำระหว่างมนุษย์ต่อมนุษย์ เป็นชั้นความรุนแรงที่เกิดตื้นที่สุด

ความรุนแรงเชิงโครงสร้างหมายถึง ระบบหรือโครงสร้างของสังคมที่เป็นอุปสรรคทำให้เกิดช่องว่างระหว่างศักยภาพของมนุษย์(potentiality)กับสิ่งที่มนุษย์เป็นอยู่จริง(actuality) กล่าวคือเป็นปัจจัยสำคัญที่ขัดขวางมิให้มนุษย์ไปถึงซึ่งความต้องการพื้นฐานของมนุษย์ ๔ ประการ อันได้แก่ การดำรงชีวิตอยู่ การมีความเป็นอยู่ที่ดี การมีเสรีภาพ การมีเอกลักษณ์และรู้สึกมีความหมายในชีวิต (ไชยยันต์ รัชชกูล ๒๕๓๙ :๓๑) ความรุนแรงประเภทนี้มีลักษณะเด่นประการหนึ่งคือ เกิดขึ้นและดำรงอยู่อย่างต่อเนื่อง ในช่วงระยะเวลาอันยาวนาน (ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ ๒๕๓๙ :๖๘) เป็นรูปแบบการขูดรีดกับกลไกป้องกันการก่อสำนึกและการจัดองค์กรที่อาจต่อต้านการขูดรีดและกดขี่(ชัยวัฒน์ สถาอานันท์:๒๕๓๙:๙๑) เป็นชั้นของความรุนแรงที่มองเห็นได้ยากกว่าความรุนแรงทางตรง

กังตุงใช้รูปสามเหลี่ยมแห่งความรุนแรง โดยให้ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมอยู่ด้านบน และความรุนแรงเชิงโครงสร้าง กับความรุนแรงทางตรงเป็นฐานของสามเหลี่ยม กัลตุงเห็นว่าความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมเป็นสิ่งที่สร้างความชอบธรรมให้แก่ความรุนแรงสองแบบที่เหลือ และหากวาง

ภาพของสามเหลี่ยมแห่งความรุนแรงทางตรงเป็นยอดของสามเหลี่ยม จะเห็นได้ว่าความรุนแรงเชิงโครงสร้างและความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมจะกลายเป็นฐาน และเป็นที่มาของความรุนแรงทางตรงดังกล่าว (ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ ๒๕๔๖:๕๒)

ในรูปการทางวัฒนธรรมอย่างเช่นวาทกรรมเรื่องเสือโคนี้ เราสามารถมองเห็นความรุนแรงทั้งสามแบบในลักษณะที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กัน ในลักษณะประยุกต์ให้ความรุนแรงเชิงโครงสร้างเป็นยอดของสามเหลี่ยม และเป็นที่มาของความรุนแรงอีก ๒ แบบ ที่หลอมรวมอยู่ในวาทกรรมเรื่องเสือโค

วาทกรรมเรื่องเสือโค

วาทกรรมที่เกี่ยวข้องกับเรื่องเสือกับโคที่สืบทอดมายาวนานในสังคมไทยนั้นมี ๒ วาทกรรม ได้แก่ เรื่องเสือโคจากพหลาคาวีชาดกในปัญญาสชาดก[1] และเรื่องเสือโคที่ตัวเอกของเรื่องชื่อหลวิชัยและคาวี

วาทกรรมแรกมีเนื้อหาสั่งสอนศีลธรรมโดยตรง และไม่ปรากฏเนื้อหาที่รุนแรง ส่วนวาทกรรมที่สองนั้น มีเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับการต่อสู้และความรุนแรงอยู่หลายตอน อีกทั้งยังสืบทอดมาในสังคมไทยมายาวนาน ทั้งรูปของวรรณกรรมมุขปาฐะและวรรณกรรมลายลักษณ์ อย่างไรก็ตามการศึกษาในครั้งนี้จะกำหนดขอบเขตเพียงข้อมูลที่เป็นลายลักษณ์ เนื่องจากข้อจำกัดในเรื่องเวลาและการค้นหาข้อมูลมุขปาฐะ อีกทั้งข้อมูลลายลักษณ์ที่มีอยู่ก็สามารถตอบคำถามเรื่องความรุนแรงที่ปรากฏในเรื่องเสือโคนี้ได้เพียงพอ

---

[1] พหลาคาวีชาดกมีเรื่องย่ออยู่ว่า ในอดีตกาลมีแม่โคกับลูกโคอยู่คู่หนึ่ง ทุกเช้าแม่โคจะออกไปหาหญ้ากินกลางป่า มีอยู่วันหนึ่ง ขณะที่กินหญ้าอยู่ตามลำพัง ก็มีเสือโคร่งตัวหนึ่งเข้ามาใกล้ประสงค์จะจับแม่โคกิน แม่โคเห็นดังนั้นก็ไม่ได้ตกใจ แต่ถามความประสงค์ของเสือโคร่ง เมื่อทราบความประสงค์ดังนั้นแล้ว ก็แจ้งกับเสือโคร่งว่า ถ้าจะกินก็ขอไปให้นมลูกก่อนแล้วจะกลับมาให้กินโดยเร็ว เมื่อพบลูกโค แม่โคให้ลูกดื่มนมแล้วลาลูกเพื่อจะไปเป็นอาหารของเสือโคร่งตามที่ได้ให้สัญญาไว้ ลูกโคพยายามวิงวอนร้องขอไม่ให้แม่ไป แต่แม่โคจำเป็นต้องไปเพื่อรักษาสัจจะ เมื่อทัดทานแม่ไม่ได้จึงเดินตามไป และเมื่อพบเสือโคร่งก็ขอให้ปล่อยแม่ไปและกินตนแทน ฝ่ายเสือโคร่งได้ยินดังนั้น ก็คิดว่าโคสองแม่ลูกนี้มีจิตใจงาม หากคิดจะกินต่อไปก็จะเป็นบาป จึงตัดสินใจไว้ชีวิตทั้งคู่ ท้าวสักกะได้รับรู้ความสัตย์ของแม่โค และความกตัญญูกตเวทีของลูกโค จึงลงมาจากเทวโลก แล้วก็พาสัตว์ทั้งสามไปเกิดในเทวโลกชั้นดาวดึงส์

ในตอนท้ายมีการประชุมชาดกว่า ท้าวสักกะ ก็คือพระอนุรุทธะผู้มีตาทิพย์ แม่โค คือพระนางมหามายา เสือโคร่งคือพระเจ้าสุทโธทนะ ฝูงโคทั้งปวงและหมู่เทพก็คือสาวกบริษัทสี่ ลูกโคก็คือพระพุทธองค์

วาทกรรมชุดที่สองซึ่งต่อไปจะเรียกว่าวาทกรรมเรื่องเสือโค ปรากฏเป็นวาทกรรมย่อยหลายวาทกรรม ในยุคสมัยที่แตกต่างกัน แต่มีสาระร่วมกันก็คือ ลูกเสือและลูกโคเป็นมิตรกัน ต่อมาแม่เสือฆ่าแม่โคตาย ลูกเสือกับลูกโคจึงร่วมกันฆ่าแม่เสือ ทั้งคู่เดินทางมาพบฤาษี ฤาษีชุบลูกเสือและลูกโคให้เป็นคนชื่อหลวิชัยและคาวี ทั้งสองออกผจญภัย คาวีฆ่ายักษ์น้ำตาย ได้ครอบครองบ้านเมือง แต่คาวียกให้หลวิชัยแล้วเดินทางต่อไปถึงเมืองร้าง ฆ่านกอินทรียักษ์ตายและได้แต่งงานกับพระธิดา[2] ซึ่งหลบซ่อนนกอินทรีอยู่ในกลอง ต่อมาคาวีถูกยายเฒ่าคนรับใช้ของพระธิดาวางแผนฆ่า โดยการเผาพระขรรค์ที่คาวีฝากหัวใจไว้ จากนั้นจึงพาตัวพระธิดาไปถวายเจ้าเมืองชราผู้มักมากในกามคุณ หลวิชัยตามมาช่วยคาวี ทั้งสองตามหาและช่วยเหลือพระธิดาที่ถูกลักพาตัวไป โดยร่วมกันวางแผนสังหารเจ้าเมืองด้วยการผลักตกหลุมเพลิง จากนั้นคาวีก็ปลอมตัวเป็นเจ้าเมืองที่สิ้นพระชนม์ไปแล้ว ครอบครองบ้านเมืองอย่างมีความสุขกับพระธิดา

วาทกรรมเรื่องเสือโคนี้ มีผู้พยายามสืบสาวที่มาไว้หลายทาง กล่าวคือ บ้างก็ว่ามีที่มาจากพหลาคาวีชาดกในปัญญาสชาดก[3] บ้างก็ว่ามาจากนิทานสองพี่น้องของอียิปต์ [4]บ้างก็ว่ามาจากนิทานอินเดีย[5] แต่ไม่ว่าจะมาจากที่ใด ด้วยเหตุผลใด ที่แน่ชัดก็คือ สังคมไทยได้ยอมรับวาทกรรมเรื่องนี้ในฐานะที่แน่ชัดฐานะหนึ่งก็คือ ฐานะวรรณคดีแห่งชาติ ดังที่ปรากฏในหนังสือประเภทประวัติวรรณคดีไทย ได้แก่ เรื่องเสือโคคำฉันท์ ของพระมหาราชครู บทละครนอกสมัยกรุงศรีอยุธยาเรื่องคาวี และพระราชนิพนธ์บทละครนอกเรื่องคาวีในพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้า

---

[2] บทความนี้จะไม่ระบุชื่อตัวละครที่เป็นชายาของคาวี ยายเฒ่าผู้เผาพระขรรค์ และพระราชาผู้เฒ่า ทั้งนี้เพื่อป้องกันความสับสน เนื่องจาก ชื่อตัวละครเหล่านี้ในเรื่องเสือโคหลายสำนวนไม่ตรงกัน

[3] เช่น ในหนังสือประวัติวรรณคดีไทย ไม่ว่าจะเป็นของเปลื้อง ณ นคร ของเจือ สตะเวทิน และของศักดิ์ศรี แย้มนัดดา ฯลฯ และจากวิทยานิพนธ์เรื่อง การศึกษาเชิงวิเคราะห์บทละครพระราชนิพนธ์รัชกาลที่ ๒ เรื่องคาวี ของลักษณา โตวิวัฒน์ ซึ่งกล่าวถึงที่มีของเรื่องเสือโคว่ามาจากพหลาคาวีชาดก

[4] ได้แก่ความเห็นของขุนวิจิตรมาตรา ในหนังสือ สิ่งที่คิดเห็นในเรื่องคาวี กล่าวว่าเรื่องเสือโคหรือเรื่องคาวีของไทยมาจากนิทานสองพี่น้องของอียิปต์ ซึ่งมีเนื้อเรื่องว่าสองพี่น้องรักกันมาก ต่อมาพี่คิดจะฆ่าน้องเพราะถูกภรรยาใส่ร้าย แต่ไม่สำเร็จ ภายหลังทราบความจริง ผู้เป็นน้องจากไปอยู่ที่ป่าอะเคเซีย ซ่อนหัวใจไว้ที่ต้นอะเคเซีย และเทวดาได้มอบหญิงงามที่สุดให้ ผู้หญิงคนนี้ลอยผมหอมไปถึงเมืองของพระเจ้าแผ่นดินอียิปต์ พระองค์ได้นางมาเป็นชายา และนางได้ขอให้พระเจ้าแผ่นดินสังหารสามีเก่าด้วยการตัดต้นอะเคเซีย แต่ไม่ตายเพราะพี่ชายมาช่วยไว้ทัน นางพยายามอีกหลายครั้งที่จะฆ่าสามีเก่า แต่ไม่สำเร็จ สุดท้ายสามีเก่ามาเกิดเป็นพระโอรสของนาง เมื่อเจริญวัยขึ้น ได้ราชสมบัติ ก็สั่งให้ประหารชีวิตนาง

[5] ได้แก่ ความเห็นของ อมรศรัณย์ วาสิกศิริ ในวิทยานิพนธ์เรื่อง การศึกษาวิเคราะห์เสือโคคำฉันท์ กล่าวว่า เรื่องเสือโคคำฉันท์น่าจะได้เค้าเรื่องมาจากนิทานอินเดีย และนำมาดัดแปลงให้เข้ากับบรรยากาศแบบไทย

นภาลัย นอกจากนั้น ยังมีการนำวาทกรรมเรื่องเสือโคไปผลิตซ้ำด้วยวัตถุประสงค์ที่แตกต่างกันอีกหลายครั้งดังจะได้กล่าวถึงต่อไป

วาทกรรมเรื่องเสือโคในปริบทของประวัติวรรณคดีไทย

คำว่า"วรรณคดี" ปรากฏเป็นทางการใน พระราชกฤษฎีกาตั้งวรรณคดีสโมสร เมื่อวันที่ ๒๓ กรกฎาคม ๒๔๕๗ ตรงกับรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว เพื่อปรับให้เข้ากับคำว่า literature ในภาษาอังกฤษ ในระยะแรกคำว่า “วรรณคดี”ยังไม่ได้นำมาใช้เรียกเรื่องแต่ง แต่ใช้เรียกชื่อสมาคม ในส่วนของเรื่องแต่งยังใช้คำว่า “หนังสือ” วรรณคดีสโมสรได้คัดเลือกหนังสือที่เป็นเลิศในประเภทต่างๆ จำนวน ๑๐ รายการ[6] เพื่อเป็นมาตรฐานของหนังสือที่แต่งดี

การศึกษาประวัติของหนังสือประเภทที่แต่งดีหรือวรรณคดีของไทยนั้น ในยุคเริ่มต้นยังไม่มีความเป็นระบบระเบียบนัก มีลักษณะเป็นงานประเภทการชำระต้นฉบับ และงานค้นคว้าเกี่ยวกับต้นฉบับ อันได้แก่ ประวัติกวี ยุคสมัยที่แต่ง และสำนวนภาษา ผู้ริเริ่มบุกเบิกการค้นคว้าในแนวนี้ ได้แก่ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ งานนิพนธ์ของพระองค์อยู่ในรูปของคำนำเสนอที่ผนวกไปกับวรรณคดีที่ผ่านการชำระ แต่ก็นับได้ว่าเป็นแนวทางให้แก่นักศึกษาวรรณคดีในยุคต่อมา ที่ได้นำเอาผลงานดังกล่าวไปเป็นบรรทัดฐาน ให้นักวรรณคดีรุ่นหลังนำภาพประวัติวรรณคดีไทยแต่ละเรื่องมาสานเป็นภาพต่อของประวัติวรรณคดีไทย (ตรีศิลป์ บุญขจร ๒๕๔๓:๒๖๑)

ในหนังสือประเภทประวัติวรรณคดีไทยในยุคต่อมา ไม่ว่าจะเป็น ประวัติวรรณคดีไทย ของ เปลื้อง ณ นคร คณะครูโรงเรียนเตรียมอุดมศึกษา เจือ สตะเวทิน เสนีย์ วิลาวรรณ ศักดิ์ศรี แย้มนัดดา สุวิทย์ สังโยคะและประทีป เหมือนนิล ฯลฯ หรือหนังสือประเภทวิวัฒนาการวรรณ

---

[6] หนังสือที่ได้รับการยกย่องจากวรรณคดีสโมสรว่าเป็นเลิศในประเภทต่างๆ ได้แก่

๑.ลิลิตพระลอ-ประเภทลิลิต

๒.สมุทรโฆษคำฉันท์-ประเภทฉันท์

๓.มหาชาติกลอนเทศน์-ประเภทกาพย์(ร่ายยาว)

๔.สามก๊ก-ประเภทความเรียงนิทาน

๕.เสภาขุนช้างขุนแผน-ประเภทกลอนสุภาพ

๖.บทละครอิเหนา—ประเภทกลอนบทละคร

๗.พระราชพิธีสิบสองเดือน-ประเภทความเรียงอธิบาย

๘.หัวใจนักรบ-ประเภทบทละครพูด

๙.พระนลคำหลวง-ประเภทกวีนิพนธ์

๑๐.มัทนะพาธา-ประเภทบทละครพูดคำฉันท์

คดีไทย เช่น วิวัฒนาการวรรณคดีไทย ของ วัชรี รมยะนันท์ วรรณคดีศรีอยุธยา ของ พรพรรณ ธารานุมาศ ฯลฯ ต่างก็ได้รับอิทธิพลจากงานค้นคว้าทางวรรณคดีของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพด้วยกันทั้งสิ้น

หนังสือประเภทประวัติวรรณคดีเหล่านี้ นำมาใช้เป็นตำราเรียน หนังสืออ้างอิง และหนังสืออ่านประกอบในระดับโรงเรียนและระดับอุดมศึกษา ดังนั้นข้อมูล ความคิด ความเห็นเกี่ยวกับประวัติศาสตร์การคลี่คลายขยายตัวของวรรณคดีไทยในยุคต่างๆ ในหนังสือประเภทประวัติวรรณคดีเหล่านี้จึงเป็นทัศนะมาตรฐานที่เชื่อถือกันแพร่หลาย ถือเป็นความคิดกระแสหลักที่ปกคลุมต่อสภาวะทางภูมิปัญญา [7] ของการศึกษาวรรณคดีในสังคมไทย

ในหนังสือประเภทประวัติวรรณคดีเหล่านี้ต่างก็บรรจุวาทกรรมเรื่องเสือโคไว้เป็นส่วนหนึ่งของประวัติวรรณคดีไทย นั่นคือ เสือโคคำฉันท์ บทละครนอกสมัยกรุงศรีอยุธยาเรื่องคาวี และพระราชนิพนธ์บทละครนอกเรื่องคาวีในพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย วาทกรรมเรื่องจึงมีพื้นที่พอสมควรในประวัติวรรณคดีไทย และสามารถสรุปรวมทัศนะอันเป็นมาตรฐานที่มีต่อวาทกรรมเรื่องเสือโคในปริบทของประวัติวรรณคดีไทยได้ดังต่อไปนี้

๑.**เสือโคคำฉันท์** กล่าวกันว่าเป็นผลงานของพระมหาราชครู ซึ่งกวีเอกสมัยสมเด็จพระนารายณ์มหาราช แห่งกรุงศรีอยุธยา วรรณคดีเรื่องนี้ได้รับยกย่องว่าเป็นวรรณคดีคำฉันท์ภาษาไทยที่เรื่องแรกที่แต่งจบบริบูรณ์ ชนิดของฉันท์ที่ใช้แต่งมีไม่มาก และไม่เคร่งครัดแบบแผนนัก ถ้อยคำสำนวนเข้าใจได้ง่ายกว่าสมุทรโฆษคำฉันท์ เป็นวรรณคดีที่มุ่งการดำเนินเรื่องมากกว่าความไพเราะของบทประพันธ์ แต่ถึงกระนั้นก็มีครบทั้งบทชมนก ชมไม้ ชมพระ ชมนาง ฯลฯ อันเป็นสิ่งที่ขาดมิได้ในวรรณคดีไทย ถ้อยคำภาษามีคำโบราณน้อยกว่าสมุทรโฆษคำฉันท์

๒.**บทละครนอกสมัยกรุงศรีอยุธยาเรื่องคาวี** เป็นหนึ่งในบรรดาบทละครนอกในสมัยกรุงศรีอยุธยาที่ยังหลงเหลืออยู่[8] แต่งเป็นกลอนบทละคร ส่วนใหญ่เป็นกลอนด้นมากกว่ากลอนแปด บางครั้งมีกาพย์ปนอยู่ด้วย ต้นฉบับบทละครเป็นสมุดไทย มีการคัดลอกแก้ไขต่อเติมทำให้ตกหล่นอยู่มาก บทละครนอกเรื่องคาวีนี้เป็นผลงานของสามัญชน จุดมุ่งหมายเพื่อใช้แสดงละครสำหรับประชาชน การดำเนินเรื่องรวดเร็วตลกขบขัน บางครั้งอาจจะหยาบคาย ใช้ถ้อยคำพื้นๆ แม้แต่ตัวละครกษัตริย์ก็ต้องเล่นแบบตลกคะนอง บทละครนอกเหล่านี้สะท้อนให้เห็นสภาพสังคม

---

[7] ผู้เขียนบทความนำคำว่า “ทัศนะมาตรฐาน”มาจากบทความเรื่อง“กัมพูชา:มายาภาพกับมนุษยธรรม” ของ ธงชัย วินิจจะกูล (ธงชัย วินิจจะกูล ๒๕๒๘:๕๖)

[8] บทละครนอกสมัยกรุงศรีอยุธยาที่ยังคงหลงเหลืออยู่มีจำนวน ๑๔ เรื่อง ได้แก่ การเกด คาวี ไชยทัต สังข์ทอง พิณสุริวงศ์ มโนห์รา สุวรรณศิลป์ พิกุลทอง โม่งป่า มณีพิชัย พิมพ์สวรรค์ สุวรรณหงส์ สังข์ศิลป์ไชย และโสวัตร

และวัฒนธรรมไทยในสมัยกรุงศรีอยุธยา และยังมีอิทธิพลต่อพระราชนิพนธ์บทละครนอกเรื่องคาวีในพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย

๓.**พระราชนิพนธ์บทละครนอกเรื่องคาวี** เป็นพระราชนิพนธ์บทละครนอกเรื่องหนึ่งในพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย ซึ่งพระองค์ทรงพระราชนิพนธ์ไว้จำนวน ๕ เรื่อง[9] เรื่องคาวีนี้นับเป็นเรื่องที่เด่นที่สุด ได้รับยกย่องว่าเป็นยอดของบทละครนอก เนื้อเรื่องดี ทำนองเขียนเยี่ยมกว่าบทละครนอกเรื่องอื่นๆ ลักษณะเด่นก็คือใช้สำนวนภาษาง่ายๆ เป็นภาษาที่ชาวบ้านเข้าใจได้ดี ดำเนินเรื่องรวดเร็ว แทรกบทตลกขบขันไว้เพื่อความสนุกสนาน จึงได้รับความนิยมอย่างแพร่หลายทั้งในหมู่ราษฎรและชนชั้นสูง ในขณะเดียวกันก็แทรกคติธรรมไว้โดยตลอด เป็นตัวอย่างที่แสดงให้เห็นถึงพี่น้องที่รักกันจริง คนแก่ที่เจ้าเล่ห์เพทุบาย และกษัตริย์ผู้มักมากในกามคุณจนทำให้ตนเองต้องเสียชีวิต คาวีมีเนื้อเรื่องที่เป็นไปได้ในชีวิตของคนเรา เพราะเกี่ยวข้องกับวิสัยของมนุษย์ซึ่งมีทั้งความโกรธ เกลียด รัก โลภ และหลง

เสือโคคำฉันท์ บทละครนอกสมัยกรุงศรีอยุธยาเรื่องคาวี บทละครนอกสมัยกรุงศรีอยุธยาเรื่องคาวี และ พระราชนิพนธ์บทละครนอกเรื่องคาวี ต่างก็ได้รับยกย่องว่ามีความดีเด่นในแง่มุมที่แตกต่างกัน เสือโคคำฉันท์ เป็นเลิศในแง่ความคิดสร้างสรรค์ เพราะกวีสามารถประดิษฐ์คำประพันธ์ประเภทฉันท์เป็นภาษาไทยที่สมบูรณ์เป็นเรื่องแรก บทละครนอกสมัยกรุงศรีอยุธยาเรื่องคาวีเป็นวรรณคดีของชาวบ้านที่บันทึกประวัติศาสตร์สังคมของชาวบ้านในสมัยกรุงศรีอยุธยา และยังเป็นต้นกำเนิดหรือที่มาของวรรณคดีประเภทบทละครนอกในยุคต่อมา ส่วนพระราชนิพนธ์บทละครนอกเรื่องคาวีในพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยนั้น ถือว่าเป็นยอดแห่งบทละครนอก ดีเด่นทั้งในแง่ภาษา สำนวนโวหาร และข้อคิดที่นำไปใช้ในชีวิตได้ ทัศนะมาตรฐานเหล่านี้ต่างแสดงให้เห็นว่า วาทกรรมเรื่องเสือโคในฐานะที่เป็นวรรณคดีแห่งชาตินั้น มีสถานะและพื้นที่ที่ชัดเจนในกรอบของประวัติวรรณคดีแห่งชาติไทย

การผลิตซ้ำวาทกรรมเรื่องเสือโค

วาทกรรมเรื่องเสือโคถูกนำมาผลิตซ้ำอีกหลายครั้ง ด้วยวัตถุประสงค์ดังต่อไปนี้

๑.ใช้เพื่อเป็นตำราและหนังสืออ่านประกอบ ได้แก่ ทศมูลเสือโค ของหมื่นพรหมสมพัตสร (มี) และหลวิไชย คาวี ของ สุนีย์ ประภาสะวัต

ทศมูลเสือโค ของ หมื่นพรหมสมพัตสร (มี) แต่งในสมัยรัชกาลที่ ๓ เพื่อใช้สอนศิษย์ ในสมัยก่อนมีระบบโรงเรียน ขณะนั้นผู้แต่งดำรงอยู่ในสมณเพศ เมื่อลาสิกขาแล้ว เข้ามารับราชการจึงได้ปรับปรุงความในตอนต้นเรื่อง เพื่อใช้ถวายพระอักษรแก่พระเจ้าลูกเธอตามรับสั่ง พระบาท

[9] ได้แก่เรื่อง สังข์ทอง ไชยเชษฐ์ ไกรทอง มณีพิชัย คาวี สังข์ศิลป์ชัย

สมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว ตำราเล่มนี้มีจุดมุ่งหมายที่จะสอนเรื่องมาตราตัวสะกดทั้ง ๘ แม่ โดยแต่งเป็นกาพย์ และผูกเป็นเรื่องเสือโค ดำเนินไปตั้งแต่ต้นเรื่องไปจบลงตอนคาวีได้พระธิดาที่อยู่กลองเป็นชายา

หลวิไชย-คาวี ของสุนีย์ ประภาสะวัต แต่งเป็นร้อยแก้ว กรมวิชาการคัดเลือกให้เป็นหนังสืออ่านเพิ่มเติมกลุ่มทักษะฯภาษาไทย สำหรับชั้นประถมศึกษาปีที่ ๓ - ๔ ตามหลักสูตรประถมศึกษา พุทธศักราช ๒๕๒๑(ฉบับปรับปรุงพ.ศ.๒๕๓๓) เนื่องจากเป็นนิทานที่ดีแล้วยังแทรกคติธรรมเอาไว้ด้วย (กษมา วรวรรณ ๒๕๓๙ :คำนำ)

จากคำนำในการพิมพ์ครั้งที่ ๑ (ไม่ระบุปี) นั้น ทำให้ทราบว่าหนังสือเล่มนี้ได้เคยผ่านการพิจารณาจากคณะกรรมการฝ่ายวัฒนธรรมของคณะกรรมการแห่งชาติ ว่าด้วยการศึกษา วิทยาศาสตร์และวัฒนธรรมแห่งสหประชาชาติมาแล้ว ในโครงการส่งเสริมการอ่านแก่ผู้อ่านหนังสือออกและเยาวชน ด้วยการผลิตหนังสือดีมีคุณภาพออกมา โครงการดังกล่าวดำเนินการมาตั้งแต่ พ.ศ.๒๕๐๐

เนื้อเรื่องเริ่มตั้งแต่ลูกเสือกับลูกโคเป็นมิตรกัน จนกระทั่งคาวีได้เป็นครอบครองบ้านเมือง รายละเอียดมีการปรับเปลี่ยนไปจนแตกต่างจากเนื้อเรื่องเดิมพอสมควร[10] อย่างไรก็ตาม เรื่องการมาตุฆาต และการเผาคนทั้งเป็นในกองไฟก็ยังคงอยู่ แต่เปลี่ยนแปลงเหตุผลของการมาตุฆาตว่าเป็นเพราะลูกเสือพยายามที่จะช่วยลูกโคที่ตกอยู่ในกรงเล็บของแม่เสือให้พ้นอันตราย[11] ส่วนการเผาทั้งเป็นนั้น เป็นเพราะพระราชาถูกยายเฒ่าซึ่งคิดจะผลักคาวีตกลงไปในหลุมเพลิง แต่หลวิไชยช่วยคาวีไว้ทันท่วงที ส่วนยายเฒ่าเซถลาไปชนพระราชาตกลงไปแทน

๒.ใช้เพื่อการสวด และขับ ได้แก่ เสือโคกลอนสวด และแหล่เรื่องเสือโค

เสือโคกลอนสวด หรือเรียกอีกชื่อหนึ่งคือเสือโคคำกาพย์ เพราะแต่งด้วยคำประพันธ์ประเภทกาพย์ ปรากฏต้นฉบับอยู่ในส่วนภาษาโบราณ หอสมุดแห่งชาติ จำนวน ๖ เล่ม เสือโคกลอนสวดนั้นแต่งขึ้นเพื่อให้พระสวดหรืออ่านให้ฟังในวันนักขัตฤกษ์

---

[10] เนื้อเรื่องส่วนที่ปรับเปลี่ยน เช่น ไม่มีเรื่องการต่อสู้ระหว่างคาวีกับยักษ์น้ำ ไม่มีเรื่องเรื่องดอกบัวเสี่ยงทาย ไม่มีการลอยผมหอม

[11] ตัวอย่างการปรับเปลี่ยนของสุนีย์ ประภาสะวัต

"โฮกปี๊บ โฮกปี๊บ โฮกปี๊บ " ลูกเสือโถมเข้าใส่แม่ของมัน ทันทีนั้นมันตรงเข้ากัดคอแม่ของมันล้มหงายกัดลงเขี้ยว กัดฟาดฟัดไปมาอย่างหน้ามือ หลับหูหลับตาโดยสุดแรงเกิด โทสะแรงกล้าอย่างสัญชาติเสือ ไม่รู้ตัวว่ามันกำลังทำอะไรอยู่ มันรู้แต่ว่าน้องรักของมันที่มันกินนมด้วยกันมากำลังจะถูกเสือกัดตาย มันกัด-กัด-กัด-จนในที่สุดนางเสือก็ขาดใจตายผล็อยไป และลูกโคก็ดิ้นหลุดจากกรงเล็บนางเสือได้ในที่สุด" (สุนีย์ ประภาสวัต ๒๕๓๙:๑๐)

กล่าวได้ว่าเรื่องเสือโคกลอนสวดนี้เป็นการนำเรื่องเสือโคที่มีอยู่เดิมมาผนวกกัน ได้แก่ ข้อความตอนต้นเรื่องตั้งแต่บทไหว้ครูจนถึงคาวีลาพหลวิชัยออกเดินทางไปได้ ๗ เดือน เหมือนกับทศมูลเสือโค ส่วนข้อความตอนต่อมาจนจบเรื่องเหมือนกับเสือโคคำฉันท์ (ลักษณา โตวิวัฒน์ ๒๕๒๔:๓๒) นอกจากนั้น ยังมีเสือโคกลอนสวดฉบับตัวเขียนจากศูนย์ภาษาและวัฒนธรรมภาคใต้ มีเนื้อความและสำนวนโวหารเหมือนกับเสือโคคำฉันท์ (ลักษณา โตวิวัฒน์ ๒๕๒๔:๓๒)

บทแหล่หลวิชัยคาวี เป็นบทแหล่ขนาดสั้นเรื่องหนึ่งในหนังสือชื่อแหล่มหาพน พิมพ์โดยโรงพิมพ์พานิชศุภผล เมื่อ พ.ศ.๒๔๖๘ ซึ่งประกอบไปด้วยบทแหล่ทั้งหมด ๘ เรื่อง [12]

แหล่หลวิชัยคาวีนี้ ผู้แต่งน่าจะเป็นพระ เพราะตอนต้นเรื่องใช้คำว่า “รูป” เป็นสรรพนามแทนตัวผู้แต่ง

> **รูป**จะขอก่อวาที ความคดีแถลงไข ถึงสองสัตว์พนัสไพร เกิดอยู่ในพนาวา ยังมีเสือแม่ลูกอ่อน อยู่ชะง่อนที่เพิงผา ทิ้งลูกไว้แล้วไคลคลา ทุกเวลานิรันดร...(แหล่มหาพน :๓๑)

เนื้อเรื่องจับความตั้งแต่ต้นจนกระทั่งถึงตอนฤาษีชุบลูกเสือและลูกโคให้เป็นคนนามว่าหลวิชัยคาวี

แหล่นั้นเป็นคำประพันธ์ประเภทกลอน มีจำนวนคำตั้งแต่ ๖ -๘ คำ ในตอนจบลงท้ายด้วยคำว่า”นั้นแหล่” ซึ่งเป็นประเพณีนิยมของการร้องแหล่ที่มักจะจบด้วยคำว่า นั่นแล หรือ นั่นแหละ หรือนั่นแหล่

๓.ใช้เพื่อการอ่าน มีทั้งร้อยกรองและร้อยแก้ว ส่วนที่เป็นร้อยกรอง ได้แก่ เสือโคคำกลอนฉบับหอสมุดแห่งชาติ และเสือโคคำกลอน ของ จง บุรานนท์ ส่วนที่เป็นร้อยแก้ว มีทั้งที่จัดทำเป็นนิทานสำหรับผู้อ่านทั่วไป และจัดทำเป็นหนังสือสำหรับเด็ก

เสือโคคำกลอนฉบับหอสมุดแห่งชาติ เสือโคคำกลอนหรือที่เรียกว่าเสือโคกลอนอ่านต้นฉบับอยู่ในส่วนภาษาโบราณ หอสมุดแห่งชาติ มีทั้งหมด ๔ เล่ม ยังไม่มีการตีพิมพ์เผยแพร่ แต่งด้วยกลอนแปด สำนวนกลอนยังไม่ดีนัก เนื้อเรื่องดำเนินความตั้งแต่ต้นที่ยังเป็นลูกเสือและลูกโค จนกระทั่งถึงตอนคาวีได้ครอบครองเมืองกับพระธิดาอย่างมีความสุข ผู้แต่งแถลงไว้ตอนท้ายถึง

---

[12] ได้แก่ แหล่เสืออั้น แหล่เสืออั้นตอนที่ ๒ แหล่กินนรผมโป่ง แหล่หึงส์หวง แหล่จุดไฟ แหล่ฟุตบอล์ แหล่หลวิชัยคาวี แหล่สุวรรณหงส์ แหล่สังข์ถ่วง

จุดมุ่งหมายในการแต่งว่าต้องการนำคำมาเรียงร้อยให้คล้องจองกัน เพื่อให้เด็กได้ฝึกอ่าน นอกจากนั้นยังได้กล่าวถึงที่มาของเรื่องว่านำเรื่องมาจากเสือโคคำฉันท์ ดังนี้ [13]

สมมุติจบคาวีพะหลเรื่อง เดิมปะเทืองคำฉันท์บูราณไข
มาขัดเป็นคำจองให้ต้องใจ เด็กๆได้อ่านจำในสำนวน
คิดสอนประดิษฐ์ปะดนแต่ง อักษรแผลงคำไหนอย่าได้...
เติมต่อคารมให้สมควร โดยขบวนบทกลอนอักษรเอย

เสือโคคำกลอน ของ จง บุรานนท์ เรื่องนี้แต่งเสร็จ เมื่อวันที่ ๖ เมษายน ๒๔๘๐ ผู้เขียนกล่าวว่าดำเนินเรื่องตามเสือโคคำฉันท์ แต่งเรื่องนี้ให้เป็นที่เพลินใจ ขณะพักฟื้นจากการเจ็บป่วย ไม่ได้นึกจะประชันขันแข่งกับใคร ตีพิมพ์เป็นหนังสือร่วมกับเสือโคคำฉันท์ ในงานปลงศพของผู้แต่ง ณ วัดประยูรวงศาวาส เมื่อวันที่ ๒๕ กุมภาพันธ์ ๒๕๒๔ ใช้คำประพันธ์ประเภทกลอนสุภาพ

เนื้อเรื่องเริ่มต้นตั้งแต่เสือกับโคพเนจรไปพบฤาษี เล่าเรื่องในอดีตให้ฟัง ฤาษีชุบทั้งสองให้เป็นคน เดินทางผจญภัย จนกระทั่งถึงตอนที่คาวีได้พระธิดาในกลองเป็นชายา

เสือโคร้อยแก้วสำหรับผู้อ่านทั่วไป ได้แก่ “เสือโค” ในหนังสือนิทานสารคดี (ชุดที่ ๑) ของ สมพงษ์ เกรียงไกรเพชร(๒๕๐๕) “บุรุษผู้ไม่ยอมแก่” ในหนังสือยอดนิทานไทย ของ เกรียงศักดิ์ พิศนาคะ (พ.ศ.๒๕๐๗) “คาวี-หลวิชัย” ในหนังสือนิทานไทย ของ พงจันทร์ ศรัทธา (๒๕๒๑) “คาวี” ในหนังสือนิทานในวรรณคดี ของ ทวีศักดิ์ ญาณประทีป(ไม่ปรากฏปีที่พิมพ์) “คาวี” ในหนังสือวรรณคดีไทยร้อยแก้ว ของ เปรมเสรี (พ.ศ.๒๕๓๓) เป็นต้น

หนังสือประเภทนี้ จะนำเรื่องวรรณคดีร้อยกรองเรื่องเอกของไทย เช่น พระอภัยมณี อิเหนา รามเกียรติ์ สังข์ทอง ฯลฯ มาเรียบเรียงใหม่เป็นร้อยแก้วที่อ่านง่าย และเพลิดเพลิน เสือโคหรือคาวี มักจะเป็นเรื่องหนึ่งที่ผู้แต่งนำมาเล่าใหม่เป็นร้อยแก้วเสมอ อาจนำต้นเรื่องมาจากเสือโคคำฉันท์ เช่น “เสือโค” ในหนังสือนิทานสารคดี(ชุดที่๑) ของ สมพงษ์ เกรียงไกรเพชร “คาวี”ในหนังสือนิทานในวรรณคดี ของ ทวีศักดิ์ ญาณประทีป หรือนำมาจากมาจากพระราชนิพนธ์บทละครนอกเรื่องคาวีในพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย เช่น เรื่อง”คาวี-หลวิชัย”ในหนังสือนิทานไทย ของพงจันทร์ ศรัทธา “คาวี” ในหนังสือวรรณคดีไทยร้อยแก้ว ของ เปรมเสรี

วิธีการเขียนเน้นการเล่าเนื้อหาตอนสำคัญ อาจมีการเพิ่มเติมทัศนคติและความคิดเห็นของผู้เรียบเรียงเข้าไป เพื่อให้เรื่องชวนติดตามมากขึ้น

---

[13] ต้นฉบับคำประพันธ์บางตอนเลอะเลือน ไม่สามารถอ่านได้ ผู้เขียนบทความจึงใช้เครื่องหมาย(...) เอาไว้

เสือโคร้อยแก้วสำหรับเด็ก หนังสือประเภทนี้จัดทำขึ้นเพื่อจูงใจให้เด็กสนใจที่จะอ่าน โดยใช้ภาพประกอบที่มีสีสันสวยงาม ถ้อยคำภาษาที่เข้าใจง่าย ตัวหนังสือขนาดใหญ่และชัดเจน เรื่องเสือโคร้อยแก้วสำหรับเด็กมีอยู่หลายสำนวนได้แก่ ได้แก่ เสือโค ของ หม่อมดุษฎี บริพัตร (พ.ศ.๒๕๑๘) คาวีถอดหัวใจไว้ในพระขรรค์[14] ของ ชมรมเด็ก (พ.ศ.๒๕๔๔) หลวิชัย คาวี ของ สำนักพิมพ์ บ้านแปลน (ไม่ระบุปีที่พิมพ์) หลวิชัย คาวี ของ สำนักพิมพ์แฮปปี้คิดส์ (พ.ศ.๒๕๔๗)

เรื่องเสือโคร้อยแก้วที่เป็นหนังสือสำหรับเด็กนี้ แม้ผู้แต่งจะมิได้กล่าวไว้โดยตรงว่านำมาจากที่ใด แต่พิจารณาจากเรื่องราวและชื่อของตัวละครแล้วพบว่าเกือบทั้งหมดจะนำเรื่องมาจากพระราชนิพนธ์บทละครนอกเรื่องคาวีโดยนำมาดัดแปลงให้ง่าย เล่าเรื่องตั้งแต่เสือกับโคเป็นสหายกัน[15] จนกระทั่งคาวีได้ครองเมือง แต่บางเรื่อง เช่น “คาวีถอดหัวไว้ในพระขรรค์” ของ ชมรมเด็ก อาจจะตัดเฉพาะบางตอนออกมา อย่างไรก็ตามมีบางเรื่อง เช่น หลวิชัยคาวี ของ สำนักพิมพ์ บ้านแปลน มีการดัดแปลงเนื้อหาตอนสำคัญ คือตอนมาตุฆาต โดยปรับให้เป็นว่า ทั้งเสือและวัวต่างสมัครสมานสามัคคีเป็นมิตรกัน และในที่สุดแม่วัวและแม่เสือก็แก่ตาย ลูกเสือและลูกวัวจึงออกเดินทางไปพบฤาษี อย่างไรก็ตามเรื่องราวตอนเผาคนทั้งเป็นยังคงมีอยู่

นอกจากนั้นบางเรื่อง เช่น เสือโค ของหม่อมดุษฎี บริพัตร ยังมีคำแปลเป็นภาษาอังกฤษควบคู่กันไปด้วย ทั้งนี้เพื่อต้องการเผยแพร่นิทานไทยให้ชาวต่างชาติได้รับรู้

๔.ใช้เพื่อการแสดง ได้แก่ บทละครดึกดำบรรพ์เรื่องคาวี พระนิพนธ์สมเด็จเจ้าฟ้ากรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์

จากหลักฐานที่ปรากฏพบว่าบทละครนี้ได้นำไปแสดงละครจริง และน่าจะเป็นที่นิยมพอสมควรในยุคสมัยนั้น เพราะมีการกล่าวถึงการแสดงดังกล่าวใน เสือโคคำกลอน ของ จง บุรานนท์ ตอนหนึ่งว่า

…

เริ่มคาวีเสียทีแก่อีทาส ข้าเก่าเฒ่าอุบาทว์เผาพระขรรค์
พระฤาษีพี่ยาตามมาทัน จึงพากันติดตามทรามวัย
ได้พบองค์นงนุชสุดสวาท อยู่ปราสาทกรุงพัทธวิสัย
ผลักเจ้าเมืององค์เก่าเข้ากองไฟ ชีพบรรลัยซ้อนเล่ห์เพทุบาย
ดึกดำบรรพ์เล่นละครตอนนี้ มโหรีฟูเฟื่องทั้งเครื่องสาย

---

[14] เป็นเรื่องหนึ่งในหนังสือชื่อ “พระเอกในวรรณคดีไทย” ซึ่งประกอบด้วยเรื่องราวของตัวเอกในวรรณคดีเรื่องอื่นอีกหลายตัว นำมาเรียบเรียงด้วยภาษาที่เข้าใจง่าย

[15] แม้ว่าพระราชนิพนธ์บทละครนอกเรื่องคาวีจะเริ่มตั้งแต่ตอนท้าวสันนุราชเก็บผอบที่มีเส้นผมของนางจันทร์สุดาได้ แต่ก่อนจะเข้าสู่เรื่อง มีนิทานร้อยแก้วเรื่องเสือโคสรุปเรื่องราวก่อนหน้านั้น เพื่อให้ผู้อ่านได้ปะติดปะต่อข้อมูลได้

ระนาดนวมร่วมรับเรียงราย ทำนองนุ่มนวลระบายฟังเพลิน

(เสือโคคำกลอน ของ จง บุรานนท์:๖๖)

นอกจากนั้นในข้อเขียนเชิงวิจารณ์ เรื่อง “ไปดูลครโรงดึกดำบรรพ์” ของ น.ม.ส. ที่พิมพ์ในประมวลมารค ฉบับที่ ๔๙ วันที่ ๔ ตุลาคม ๒๔๗๘ กล่าวถึงการแสดงละครดึกดำบรรพ์เรื่องคาวีที่”โรงลครดึกดำบรรพ์” อยู่ริมถนนอัษฎางค์ ตรงข้ามสวนเจ้าเชตุ ไว้ค่อนข้างละเอียด ตั้งแต่ลักษณะของโรงละคร เนื้อเรื่องที่ใช้แสดงในคราวนั้นซึ่งก็คือเรื่องคาวี ตัวละคร ฉาก โดยเปรียบเทียบกับละครของตะวันตกที่พระองค์เคยทอดพระเนตรมา[16]

บทละครดึกดำบรรพ์เรื่องคาวีมีทั้งหมด ๓ ตอน อันได้แก่ ตอนเผาพระขรรค์ ตอนชุบตัว ตอนหึง เนื้อเรื่องเหมือนกับพระราชนิพนธ์บทละครนอกเรื่องคาวี แต่ในตอนท้ายเรื่องจบลงด้วยพราหมณ์ราชครูและเหล่าเสนาพากันถวายพระพรพระราชาชื่อคาวีให้ปกครองบ้านเมืองด้วยความร่มเย็นเป็นสุข เรื่องนี้แต่งด้วยคำประพันธ์กาพย์ยานี ๑๑ กาพย์ฉบัง ๑๖ และกลอนบทละคร โดยมีชื่อทำนองเพลงกำกับอยู่ทุกบท บางตอนเป็นบทเจรจา คำประพันธ์ตอนที่เป็นกลอนบทละครคล้ายคลึงหรือเหมือนกับพระราชนิพนธ์บทละครนอกเรื่องคาวี[17] จึงเห็นได้ชัดว่า สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระนริศรานุวัดติวงศ์ ทรงใช้พระราชนิพนธ์บทละครนอกเรื่องคาวีเป็นแบบฉบับในการแต่งบทละครดึกดำบรรพ์เรื่องคาวี โดยตอนใดที่ทรงเห็นว่าเหมาะสมกับทำนองเพลงก็จะทรงคงบทพระราชนิพนธ์ไว้ตามเดิม และตอนใดที่ทรงเห็นว่าจะต้องแต่งเติม หรือดัดแปลงเพื่อให้เข้ากับทำนองเพลงก็จะทรงดัดแปลงไปบ้างตามสมควร (ลักษณา โตวิวัฒน์ ๒๕๒๔:๔๓)

---

[16] ตัวอย่างการวิจารณ์ บางตอน “ฉากที่๒เป็นรูปตำหนักแพมีท่าน้ำแลทางเดินที่เรียก “แอวินิว” เก่งมาก ข้าพเจ้าไม่เชื่อว่า จะทำอย่างอื่นให้ดีกว่านั้นได้มากนัก เพราะก็เหมือนจริงหนักหนาอยู่แล้ว เวลาเปิดม่านนายโรงกับนางเอกออกมารำคล้ายเต้นรำ อย่างที่เรียกว่า “ลานเซอร์”แปลกแต่ไม่มีโอบตัวกัน แลไม่ใคร่ใช้เท้ามากนัก ในระหว่างฉากที่ ๒ นี้ คาวีเปลื้องเครื่องอาบน้ำ คาวีตาย คาวีเป็น คาวีฟังพี่ออกความคิดไป จนคาวีกับพี่ชายพากันไปตามเมียคาวี…” (กรมหมื่นพิทยาลงกรณ์ ๒๕๑๔:๔๓๑)

[17] เช่น **ตอนนางคันธมาลีขึ้นเฝ้า**

คาวี	โฉมเฉลา	เป็นไรเจ้าจึงสะเทินเหินห่าง
	ยืนอยู่นั่นไยใช่ที่ทาง	แต่ก่อนนางน้องเอ๋ยไม่เคยเป็น
		(บทละครดึกดำบรรพ์)
	โฉมเอยโฉมเฉลา	เป็นไรเจ้าจึงสะเทินเหินห่าง
	ยืนอยู่นั่นไยใช่ที่ทาง	แต่ก่อนนางน้องเอ๋ยไม่เคยเป็น
		(พระราชนิพนธ์บทละครนอกเรื่องคาวี)

การผลิตซ้ำเรื่องเสือโคในรูปแบบที่แตกต่างกัน เพื่อสนองวัตถุประสงค์ต่างๆ นี้ ทำให้วาทกรรมเรื่องนี้ยังคงความสำคัญ และมีบทบาทหน้าที่ที่ชัดเจนในสังคม ตลอดจนเป็นที่รู้จักแพร่หลายของคนไทยตลอดระยะเวลาอันยาวนาน

ความรุนแรงในวาทกรรมเรื่องเสือโค

ในเชิงสังคมถือว่าความขัดแย้งเป็นเรื่องธรรมดาของมนุษย์ ดังมีคำกล่าวว่าประวัติศาสตร์มนุษยชาติไม่เคยว่างเว้นความขัดแย้ง แต่มนุษย์มีวิธีการแก้ไขข้อขัดแย้งด้วยวิธีต่างๆ รวมทั้งการใช้ความรุนแรง ความรุนแรงจึงไม่ใช่ความขัดแย้ง และไม่ได้มีสาเหตุมาจากความขัดแย้ง แต่เป็นเพียงเครื่องมือที่ยุติหรือสลายข้อขัดแย้งที่ดำรงอยู่ในสังคม

ในเชิงวรรณกรรม ความขัดแย้งถือเป็นกลวิธีทางโครงเรื่อง ที่จะทำให้เกิดการดิ้นรนต่อสู้ของตัวละคร และทำให้เรื่องดำเนินไป เมื่อความขัดแย้งสิ้นสุด ปัญหาต่างๆ คลี่คลายไป ชัยชนะของอีกฝ่ายปรากฏเด่นชั ด เรื่องก็จะผ่อนคลายไปสู่จุดจบ ความรุนแรงที่ปรากฏในวรรณกรรมนั้นถือเป็นกลวิธีหนึ่งของการสลายความขัดแย้ง เพื่อให้เรื่องเข้าสู่จุดสมดุลอีกครั้ง

การปรากฏตัวของความรุนแรงในวรรณกรรม จึงเป็นการสร้างรูปการทางความคิดของมนุษย์ที่มีต่อการคลี่คลายความขัดแย้งที่เกิดขึ้นในชีวิตจริงว่า ยังคงเกิดขึ้นและดำรงอยู่ต่อไป ปัญหาจึงอยู่ที่ว่า ผู้เขียนให้ค่าการใช้ความรุนแรงเพื่อสลายความขัดแย้งในระดับใด

หากพิจารณาการใช้ความรุนแรงที่ปรากฏในวาทกรรมเรื่องเสือโค จะพบว่าเป็นวิธีการที่ใช้เพื่อแก้ไขความขัดแย้งที่เกิดขึ้น ๒ ลักษณะ ได้แก่ ความขัดแย้งต่างเผ่าพันธุ์ และความขัดแย้งในเผ่าพันธุ์เดียวกัน

ความขัดแย้งต่างเผ่าพันธุ์

ในวาทกรรมเรื่องเสือโคมีการกล่าวถึง ความขัดแย้งต่างเผ่าพันธุ์ไว้ ๒ ตอน ได้แก่ ความขัดแย้งคาวีกับระหว่างยักษ์น้ำ และความขัดแย้งระหว่างคาวีกับนกอินทรียักษ์

๑.ความขัดแย้งระหว่างคาวีกับยักษ์น้ำ เกิดขึ้นเพราะยักษ์ที่เฝ้าสระน้ำต้องการจะจับคาวีกินเป็นอาหาร ยักษ์น้ำกระทำการเช่นนี้กับคนทุกที่ไปตักน้ำ ณ สระแห่งนี้ สร้างความเดือดร้อนให้แก่ชาวเมืองเป็นอันมาก เสือโคบางสำนวนได้ให้รายละเอียดการต่อสู้ที่ดุเดือดระหว่างคาวีกับยักษ์น้ำไว้อย่างเห็นภาพ เช่น เสือโคคำกลอนของหอสมุดแห่งชาติ

กุมารสวนทวนฟันด้วยขรรค์คม	ยักษ์หลบล้มทะลึ่งโกรธกระโดดหัน
ทั้งสองว่องไวไม่ไว้กัน	พัลวันวุ่นวายในสายชล
ยักษ์กระหยับกุมารจับกระบองชิง	คินีวิ่งกลอกกลับสับสน

คาวีได้ทีโผนโจนประจน ยักษ์สุดทนเซซานไม่ทานกร
กุมารคว้าเศียรพลันพระขรรค์ฟาด ฉะฉาดชลฟุ้งกระชอกช่อน
เสร็จล้างยักษ์จักสรงชโลทร ระจงช้อนมาถวายเชษฐาเธอ

๒.ความขัดแย้งระหว่างคาวีกับนกอินทรียักษ์ เกิดขึ้นเพราะนกอินทรียักษ์สองตัวผัวเมียออกมาโฉบเอาชาวเมืองไปกิน จนกระทั่งเมืองนั้นกลายเป็นเมืองร้าง คนต้องอพยพไปอยู่เมืองอื่น แม้แต่เจ้าเมืองก็ต้องจบชีวิตด้วยการถูกนกอินทรียักษ์จับไปกินเช่นเดียวกัน คาวีต่อสู้กับนกอินทรียักษ์ก็เพื่อกำจัดต้นเหตุแห่งความเดือดร้อนของคน

จึงพระวรราชคาวี ถอดขรรค์อันมี
ประภาพออกแกว่งไกว
ขึ้นยืนเหนือแก้วเกยไชย อินทรีย์ตัวไกร
ก็เห็นยุพินทรราชา
แถกถาลงด้วยสหัสา จิตรจงจินดา
จะคาบจะคั้นภูธร
พระฟันด้วยขรรค์กับกร ขุกขาดคอมรณ์
มหาวิหคโดยจง
สองตัวตายทับกันลง กองกูณฑ์กลางรงค์
คือดังภูเขาหลวงทลาย

(เสือโคคำฉันท์:๓๐)

ความรุนแรงที่เกิดขึ้นจากความขัดแย้งระหว่างเผ่าพันธุ์ไม่ว่าการต่อสู้ระหว่างคาวีกับยักษ์น้ำ และการต่อสู้ระหว่างคาวีกับนกอินทรียักษ์ กล่าวโดยสรุปก็คือการต่อสู้กับความป่าเถื่อน ความดุร้าย ด้วยจุดประสงค์หลักก็คือการเอาชีวิตรอด คำถามก็คือคาวีและยักษ์น้ำต่างเลือกที่จะไม่ใช้ความรุนแรงได้หรือไม่ น่าจะไม่ได้ เพราะยักษ์น้ำและนกอินทรีต่างก็คิดว่าคาวีคืออาหารอันโอชะ จำเป็นจะต้องฆ่าเพื่อเป็นอาหาร แต่คาวียังต้องการมีชีวิตอยู่ จึงต่อสู้สุดชีวิตเพื่อรักษาชีวิตของตนเอง และเพื่อปกป้องชีวิตของเพื่อนมนุษย์อีกมากมายที่อ่อนแอเกินกว่าที่จะป้องกันตัวเองได้ ที่สำคัญก็คือทั้งยักษ์น้ำและนกอินทรีไม่ใช่คน สามารถจัดเข้าพวกสัตว์ประหลาดประเภทไดโนเสาหรือมนุษย์ต่างดาวที่ก่อความเดือดร้อนแก่ชาวโลก ความรุนแรงที่เกิดขึ้นจึงอยู่ในระดับที่อธิบายได้ในกรอบของการต่อสู้เพื่อเอาตัวรอดและรักษาเผ่าพันธุ์มนุษย์

ในวรรณกรรมประเภทนิยายหรือนิทานโดยเฉพาะเรื่องจักรๆวงศ์ๆ[18]มักจะสร้างตัวเอกซึ่งเป็นวีรบุรุษ และจะต้องแสดงความสามารถด้วยการฆ่ายักษ์ ซึ่งมักจะเป็นตัวละครฝ่ายร้าย เพื่อพิสูจน์ความสามารถของตัวเอกว่ามีมากเพียงใด อีกทั้งยังเป็นอุปลักษณ์เชิงสั่งสอนให้เห็นการต่อสู้ระหว่างธรรมะและอธรรม และจบลงด้วยชัยชนะของฝ่ายธรรมะ การต่อสู้ระหว่างคาวีกับยักษ์น้ำและนกอินทรียักษ์ก็มีนัยยะที่ไม่แตกต่างกัน

ความขัดแย้งในเผ่าพันธุ์เดียวกัน

ในวาทกรรมเรื่องเสือโคกล่าวถึงเรื่องความขัดแย้งในเผ่าพันธุ์เดียวกันไว้ ๓ ตอน ได้แก่ ความขัดแย้งระหว่างแม่เสือกับลูกเสือ ความขัดแย้งระหว่างคาวีกับหญิงชราผู้เผาพระขรรค์ ความขัดแย้งระหว่างหลวิชัยและเจ้าเมืองชราผู้มักมากในกามคุณ

๑.ความขัดแย้งระหว่างแม่เสือกับลูกเสือ ถือว่าเป็นความขัดแย้งที่ก่อความสะเทือนใจอย่างมาก เพราะจุดจบของความขัดแย้งนั้นคือการมาตุฆาต กล่าวคือลูกเสือฆ่าแม่เสือ ในเสือโคบางสำนวนได้บรรยายภาพการสังหารแม่เสือไว้อย่างน่าสยดสยอง และน่าหดหู่ใจยิ่งนัก เช่น

บัดนั้นลูกพยัคฆ์ ใส่กลทำรัก แม่ข้าไปหา เคล้าคลึงเคลียชม
ตระบัดโกรธา แหงนดัดกรรฐา คอขาดบัดใจ
ลูกโคเข้าขวิด **ไส้พุงโลหิต เรี่ยรายลามไหล ดิ้นด้าวท่าวล้ม**
กลิ้งเกลือกเสือกใน วนาอาไศรย สิ้นหายวายปราณ
(เสือโคคำฉันท์: ๗)

เจ้าเข้าไปเคล้าแม่ ได้ทีแร่มุโมโห
ขะย่ำทำเดโช เจ้าโคเอาเขาตำคอ
คอหวะอุระปรุ ไส้ทะลุปรุจอหวอ
อีเถ้าหน้าเง้างอ มอระนาชีวาไล
(ทศมูลเสือโค:๕๒–๕๓)

....
กระยิบตาให้หน้าโคบุตรพลัน **เข้าดูดถันวิงวอนฉอ้อนชม**
หอมกลิ่นงัวทั่วกายไม่หายแค้น **จึงแหงนกัดกรรฐาให้สาสม**

---

[18] เรื่องจักรๆวงศ์ๆ เป็นนิทานผจญภัยของวีรบุรุษ มักจะฆ่ายักษ์และได้ลูกสาวยักษ์เป็นภรรยา เข้าสูตร "รักลูกสาวยักษาพากันจร แล้วกลับย้อนมาฆ่าพ่อตาตาย" ตัวเอกอาจมีภรรยาหลายคน นำไปสู่การหึงหวงและอิจฉาริษยากันในตอนท้าย

โครีบรี่ขวิดเข้าจนเขาจม เสือล้มทั้งยืนไม่ฝืนกาย

โลหิตไหลไส้พุงออกยุงดาดสาย แดงฉาดฉูดกระเด็นกระเซ็น

พอจิตออกจากร่างก็วางวาย วิกลกายสูญสิ้นชีวินลาญ

(เสือโคคำกลอนฉบับหอสมุดแห่งชาติ)

การที่ลูกเสือฆ่าแม่เสือเพราะแม่เสือผิดสัญญา ไปฆ่าแม่โคซึ่งมีพระคุณแก่ตนเอง ลูกเสือจึงต้องตอบแทนด้วยการฆ่าแม่เสือให้ตายตกตามกัน ทั้งๆที่แม่เสือก็มีพระคุณคือเป็นผู้ให้ชีวิต การกระทำของลูกเสือถือเป็นบาปอันมหันต์ในทางพุทธศาสนา เป็นข้อหนึ่งในอนันตริยกรรม ซึ่งหมายถึง กรรมที่เป็นบาปหนักที่สุด ตัดทางสวรรค์ ตัดทางนิพพาน ๕ ประการ[19](พระธรรมปิฎก ๒๕๔๐:๓๖๖)

ในพระธัมมปทัฏฐกถา ได้แสดงถึงโทษของการมาตุฆาตไว้ โดยสาธกเรื่องราวอันเป็นบุพกรรมของพระโมคคัลลานะว่า เคยทุบตีพ่อแม่ให้ได้รับความทุกข์ทรมาน และทิ้งไว้ในป่า เป็นเหตุให้ตกนรกหลายแสนปี และถูกทุบตีจนร่างแหลกละเอียดอีก ๑๐๐ ชาติ ก่อนที่จะมาเกิดเป็นพระโมคคัลลานะและถูกทุบตายด้วยพวกเดียรถีย์

ในฐานะสังคมไทยเป็นสังคมพุทธ การกระทำของลูกเสือจึงถือเป็นบาปขั้นมหันต์ที่ให้อภัยไม่ได้ นอกจากนั้นยังถือเป็นการใช้ความรุนแรงที่เกิดจากความโง่เขลาเบาปัญญา เมื่อโทสะจริตเข้าครอบงำ ก็สามารถทำสิ่งที่โหดเหี้ยมคือสังหารผู้ให้กำเนิดตนเองได้ และหากว่าลูกเสือได้รับการตอบแทนจากผลกรรมของตนเองในตอนท้ายเรื่อง เฉกเช่นพระโมคัลลานะ ก็อาจจะพอมีช่องทางพอที่จะอธิบายให้เห็นบาปเคราะห์จากการกระทำมาตุฆาต แต่ลูกเสือกลับถูกชุบให้เป็นคนที่มีความความรู้ความสามารถ เหนือกว่าผู้ที่เป็นมนุษย์โดยกำเนิด ได้ครอบครองบ้านเมืองเมือง ได้อภิเษกกับพระธิดาผู้เลอโฉม จึงเท่ากับเป็นการเสริมส่งให้เห็นว่าการกระทำของลูกเสือว่าไม่ใช่ความผิดที่ร้ายแรงอะไร ในเรื่องนี้ กรมหมื่นพิทยาลงกรณ์ (น.ม.ส.) เคยให้ข้อวิจารณ์ไว้ใน"โคลงดั้นเสือโคแห่ง ร.ศ.๑๒๖" ตีพิมพ์ในหนังสือผสมผสาน ชุดที่ ๕ [20] ว่า

มาตุฆาตมาตรแม้นไป่ มีบาป

คิดบ่อาวรใครมี ลูกเต้า

---

[19] ได้แก่ ๑.มาตุฆาต ฆ่ามารดา ๒.ปิตุฆาต ฆ่าบิดา ๓.อรหันตฆาต ฆ่าพระอรหันต์ ๔.โลหิตุปบาท ทำร้ายพระพุทธเจ้าจนถึงยังพระโลหิตให้ห้อขึ้นไป ๕.สังฆเภท ทำสงฆ์ให้แตกกัน (พระธรรมปิฎก ๒๕๔๐:๓๖๗)

[20] โคลงบทนี้ตีพิมพ์เป็นครั้งแรกในนิตยสาร ประมวญมารค ฉบับที่ ๓๘ ปีที่ ๒ ศุกร์ที่ ๒๔ มิถุนายน ๒๔๗๘

บุตรโคฆ่าพยัฆหยาม ควรอยู่
ไม่ฆ่าไม่เข้าเค้า ขาดแวว
แต่พยัฆโปฏกบ้า บาปลึก
ฆ่าแม่ควรเป็นแมว ชาติหน้า
กลับเกิดประเสริฐตรึก ตรองห่อน เห็นเลย
ใครจะแนะข้าช้า สั่นเศียร
(กรมหมื่นพิทยาลงกรณ์:๑๔๗)

๒.ความขัดแย้งระหว่างคาวีกับยายเฒ่าผู้เผาพระขรรค์ ความขัดแย้งครั้งนี้เกิดขึ้นเพราะยายเฒ่าต้องการพรากพระธิดาไปจากคาวี เพื่อนำไปเป็นชายาของพระราชาผู้เฒ่า ด้วยความโลภมุ่งเอาบำเหน็จรางวัลเป็นเป้าหมาย จึงวางอุบายล้วงความลับเกี่ยวกับชีวิตของคาวี โดยใช้พระธิดาเป็นเครื่องมือ เมื่อทราบว่าคาวีฝากหัวใจไว้ในพระขรรค์ การจะปลิดชีวิตของคาวีก็คือการทำลายพระขรรค์ ยายเฒ่าจึงกระทำการที่รุนแรงคือเผาพระขรรค์ในกองไฟ ด้วยจุดประสงค์สำคัญคือทำให้คาวีถึงแก่ความตาย

การกระทำของยายเฒ่าถือเป็นความรุนแรงแต่สามารถอธิบายได้ในกรอบของโครงเรื่องกล่าวคือเป็นผูกปม เพื่อให้เรื่องเกิดการเปลี่ยนแปลงไปสู่ความมีโชคดีหรือโชคร้าย อันเป็นการกระตุ้นให้เกิดความระทึกใจ อยากที่จะติดตามเรื่องต่อไป ความรุนแรงในตอนนี้จึงเป็นวิธีการทางวรรณศิลป์ของเรื่องเล่าที่ให้ตัวเอกตกอยู่ในชะตากรรมที่เลวร้าย ก่อนที่เรื่องจะคลี่คลายไปสู่จุดจบของเรื่อง เป็นการสร้างปฏิกิริยาทางอารมณ์ให้เกิดขึ้นในใจของผู้อ่านหรือผู้ฟัง อันเป็นคุณลักษณะอย่างหนึ่งของบันเทิงคดีโดยทั่วไป ส่วนในด้านเนื้อเรื่องนั้นเล่า การกระทำของยายเฒ่าก็มิได้ทำให้คาวีสิ้นชีวิต เพียงแต่เป็นการเพลี่ยงพล้ำเสียที และวิกฤตดังกล่าวกลับกลายเป็นโอกาสให้คาวีมีช่องทางในการเลื่อนฐานะตนเองไปสู่ฐานะของเจ้าเมืองในที่สุด

๓.ความขัดแย้งระหว่างหลวิชัยกับพระราชาผู้เฒ่า ความขัดแย้งตอนนี้นำไปสู่การกระทำที่รุนแรงโหดร้ายอีกครั้งหนึ่ง ต้นเหตุมาจากหลวิชัยเกิดความอาฆาตแค้นผู้ที่ทำให้คาวีต้องสิ้นชีวิตและพรากเอาพระธิดาซึ่งเป็นชายาของคาวีไป การที่หลวิชัยปลอมตัวเป็นดาบสเข้าสู่เมืองของพระราชาผู้เฒ่า ก็เพื่อแก้แค้นและไปเอาของรักของน้องชายร่วมสาบานคืน แต่วิธีการล้างแค้นของหลวิชัยนั้น โหดเหี้ยมเลือดเย็นและฉวยโอกาสอย่างน่าประณาม และควรที่จะได้บทเรียนในฐานะผู้ก่อความรุนแรง เพื่อชี้ให้เห็นการกระทำที่ชั่วร้ายของตัวละครตัวนี้ ไม่ใช่ภาพของอัศวินขี่ม้าขาวหรือวีรบุรุษผู้มาช่วยตัวเอกให้ผ่านพ้นสถานการณ์ที่เลวร้าย อย่างที่ปรากฏในวาทกรรมเรื่องเสือโค

ตามเรื่องที่ปรากฏ ดาบสหลวิชัยวางอุบายให้พระราชาผู้เฒ่าผู้ตกอยู่ในห้วงตัณหา ขุดหลุมเพลิง เอาม่านกั้นเจ็ดชั้น ห้ามผู้ใดเข้าออก ให้พระราชานั่งอยู่ริมหลุม หลังจากนั้นก็ผลักตกลงหลุม เพื่อให้ตายไปแล้วสลับสับเปลี่ยนเอาคาวีที่ซ่อนตัวอยู่ในย่ามมาเป็นพระราชาแทน

เรืองรุ่งพุ่งรุทธดำเลิง เปล่งเปลวดูเถกิง
ก็ให้สำคัญโดยหมาย
ฆ้องกลองแตรสังข์ทั้งหลาย บรรฦๅฤๅสาย
ล้วนอลเวงธรณี
จึงพระพหลราชราชี ผลักยศภูมี
อันหลงแกกามตฤษณา
ลงในกองกุณฑ์สหัสสา หลั่งมฤตยธารา
แลกาษฐก่ายกองลง
สมิทสมีพลีกรรมโดยจง ซ้อนซับทับลง
อนาถม้วยเมือมรณ์

(เสือโคคำฉันท์:๔๙)

เสด็จเข้าม่านวงประจงกัน ให้ตั้งมั่นหลับเนตรสังเกตจิตร
คนงานทั้งหลายอย่างกรายชิด วิสูตรปิดบังตามหาชน
จึงเผดียงฆ้องกลองระฆังสังข์ โคมประดังตีประดาโกลาหล
เพียงจะล่มหลบฟ้าสุธาดล พระชี้กลผลักท้าวส่งเข้าไฟ
เอาฟืนทุ่มสุมทับให้ลับทราก กะเลวะรากเพลิงผลาญสังหารไหม้
พยาหลงกามาชีวาไลย ก็สูญไปในกองอัคคีกาล

(เสือโคคำกลอนฉบับหอสมุดแห่งชาติ)

บทกวีข้างต้นให้ภาพของกองเพลิงที่กำลังลุกโชติช่วง และพระราชาผู้เฒ่าถูกผลักตกลงไปในกองไฟ ดาบสหลวิชัยโยนฟืน(กาษฐ)ลงไปในกองเพลิงเพื่อเติมเชื้อเพลิง ในขณะที่ภายนอกม่านเสียงดนตรีกำลังประโคมอย่างกึกก้อง โดยมิได้ตระหนักเลยว่าเบื้องหลังม่านนั้น ผู้ซึ่งเป็นราชาของตนกำลังถูกเผาทั้งเป็น ภาพระหว่างความสนุกสนานครึกครื้นนอกม่านจึงเสมือนกับเป็นมโหรีเฉลิมฉลองให้กับความทุกข์ทรมานและความตายของเจ้าเหนือหัวที่อยู่ในม่าน ยิ่งเพิ่มความน่าสยดสยองให้แก่ฉากความตายของพระราชาผู้เฒ่า

นอกจากนั้น ในพระราชนิพนธ์บทละครนอกของรัชกาลที่ ๒ ได้บรรยายเหตุการณ์ตอนนี้ไว้แม้จะกระชับรัดกุม แต่รุนแรงมากกว่า เพราะแสดงความโหดเหี้ยมของสองพี่น้องที่ร่วมกันฆ่าผู้อื่นโดยเจตนา โดยผู้นั้นไม่รู้ตัวและไม่มีทางต่อสู้เพื่อป้องกันตัวได้เลย เมื่อเห็นคู่ปรปักษ์ของตนถึงแก่ความตาย ก็โหดพอที่จะทำลายศพไม่ให้เหลือซาก ยิ่งไปกว่านั้นเมื่อเห็นความตายของผู้อื่นอยู่ตรงหน้าแทนที่จะเกิดความสำนึกผิด เศร้าสลด กลับมีความปิติยินดี พูดคุยกันด้วยระหว่างพี่น้องความรื่นเริงใจ

…

ได้ทีผลักท้าวเจ้ากรุงไกร คะมำม้วนลงไปในในอัคคี

ฯ ๔ คำ ฯ เชิดฉิ่ง โอด

เห็นม้วยมุดคุดคู้อยู่ในหลุม เอาฟืนสุมใส่เข้าเหมือนเผาผี
ซากศพโทรมสิ้นก็ยินดี ถ้อยทีสรวลสันต์สำราญใจ

(พระราชนิพนธ์บทละครนอกเรื่องคาวี๑๑๙–๑๑๐)

นอกจากจะทำลายชีวิตของผู้อื่นแล้วทั้งหลวิชัยและคาวียังกระทำการฉ้อโกงทรัพย์สินของผู้อื่นอย่างน่าละอาย กล่าวคือหลวิชัยให้คาวีอ้างตัวเป็นพระราชาที่เข้าพิธีชุบตัวให้เป็นหนุ่มแล้วและเข้าครอบครองบ้านเมืองของพระราชาองค์เดิม ยิ่งไปกว่านั้นในพระราชนิพนธ์บทละครนอกเรื่องคาวี ยังมีเนื้อหาที่เพิ่มเติมเข้ามาตอนท้ายเรื่อง กล่าวคือหลวิชัยพยายามที่จะสังหารนางคันธมาลีมเหสีของพระราชาเฒ่าให้ตายตกตามกันด้วยวิธีเดียวเผาทั้งเป็นในหลุมเพลิงเฉกเช่นพระสวามี แต่ไม่สำเร็จ นางคันธมาลีนั้นเป็นเพียงผู้หญิงแก่ๆ คนหนึ่ง ความผิดอาจจะอยู่ที่การมีจิตหึงหวงริษยาที่สวามีไปหลงรักหญิงอื่น แต่ก็ไม่ปรากฏว่าทำความเดือดร้อนให้ผู้ใด ความพยายามที่จะสังหารนางคันธมาลีด้วยวิธีการที่รุนแรงจึงเป็นบทพิสูจน์ที่หนักแน่นถึงแก่นแท้ทางจิตใจของหลวิชัยว่า เป็นผู้นิยมใช้ความรุนแรงโดยกมลสันดาน

ความขัดแย้งระหว่างหลวิชัยและพระราชาผู้เฒ่าเกิดขึ้นมาเพราะความแค้น และต้องการจะล้างแค้นให้แก่คนที่รัก แต่การล้างแค้นโดยการทำลายชีวิตผู้อื่นนั้นถือเป็นความรุนแรง โดยเฉพาะในกรณีกระทำการปลงพระชนม์พระราชาเฒ่าผู้โง่เขลา และไม่ได้มีความร้ายกาจอะไรนัก หากแต่เป็นพระราชาเป็นอ่อนแอ น่าสมเพชเวทนา และน่าขบขัน เนื่องจากมีความคิดและการกระทำอันไม่เหมาะกับฐานะและวัยของตน คนประเภทนี้สมควรจะได้รับการอบรมสั่งสอน ชี้แจงให้ปรับเปลี่ยนพฤติกรรมของตนให้เหมาะสม แต่ตัวละครอย่างหลวิชัยไม่เคยคิดที่จะใช้วิธีดังกล่าวเลย แต่กลับเลือกใช้วิธีเด็ดขาดโดยจับจุดอ่อนของพระราชาคือเรื่องผู้หญิงและกามารมณ์เป็นเครื่องมือ ทำลายล้างชีวิตและฉวยโอกาสยึดราชบัลลังก์ในที่สุด นับเป็นความชั่วระดับอุกฉกรรจ์ของหลวิชัยที่ไม่น่าให้อภัยไม่ว่าจะมองในแง่มุมใด

ความขัดแย้ง ๒ ประเภท ที่ปรากฏในวาทกรรมเรื่องเสือโค ได้แก่ ความขัดแย้งระหว่างเผ่าพันธุ์ และความขัดแย้งในเผ่าพันธุ์เดียวกัน ชี้ให้เห็นวิธีการคลี่คลายความขัดแย้งโดยใช้ความรุนแรงทั้งสิ้น บางสถานการณ์อธิบายได้ในเชิงของวรรณกรรม เช่น ความขัดแย้งระหว่างเผ่าพันธุ์ ตอนคาวีสังหารยักษ์น้ำ และตอนคาวีสังหารนกอินทรียักษ์ และความขัดแย้งในเผ่าพันธุ์เดียวกัน ตอน ยายเฒ่าผู้เผาพระขรรค์

อย่างไรก็ตาม ความขัดแย้งในเผ่าพันธุ์เดียวกันบางสถานการณ์ ได้แก่ ตอนลูกเสือฆ่าแม่เสือ และตอนเผาทั้งเป็นพระราชาผู้เฒ่านั้น ถือว่าเป็นการใช้ความรุนแรงเพื่อคลี่คลายความขัดแย้งที่เกินเลยไปกว่าที่จะหาทางอธิบายในเชิงวรรณกรรม อีกเนื้อหายังผิดทั้งทางโลกและทางธรรม กล่าวคือ ความผิดทางโลกนั้น เป็นการฆ่าคนที่อ่อนแอ คนชรา และคนโง่เขลาเบาปัญญา ด้วยวิธีการที่เหี้ยมโหดทารุณ ซึ่งไม่ใช่วิสัยวีรบุรุษที่จะกระทำ ไม่ว่าจะในโลกของความเป็นจริงหรือโลกของวรรณกรรม ส่วนความผิดทางธรรมเป็นการละเมิดข้อห้ามที่ร้ายแรงทางพุทธศาสนา คือการทำลายชีวิตผู้อื่น และหนึ่งในจำนวนนั้นก็คือมารดาผู้ให้กำเนิด ซึ่งถือเป็นการกระทำบาปหนักที่สุด

การอธิบายความรุนแรงในเรื่องเสือโค

วาทกรรมเรื่องเสือโคมีเนื้อหารุนแรงดังที่ได้กล่าวมาแล้ว แต่ชนชั้นนำยังให้คุณค่าว่าเป็นวรรณคดีแห่งชาติไทย โดยปราศจากการตั้งข้อสังเกตในเชิงเนื้อหาแต่ประการใด จึงก่อให้เกิดความสงสัยว่า ที่ผ่านมานั้นมีความพยายามที่จะอธิบายความรุนแรงที่เกิดขึ้นอย่างไร จึงทำให้การมาตุฆาต และการเผาคนทั้งเป็นกลายเป็นเรื่องที่ยอมรับได้ในสังคมไทยอันเป็นสังคมพุทธศาสนา และทำให้วาทกรรมเรื่องเสือโคมีอำนาจอยู่ในสังคมไทยท้าทายกาลเวลา โดยที่ไม่มีผู้ใดพิสูจน์หรือตรวจสอบอย่างจริงจัง

เมื่อได้ศึกษาอย่างละเอียดพบว่า มีความพยายามอธิบายความรุนแรงในวาทกรรมเรื่องเสือโคตลอดมา แต่ทิศทางการอธิบายอาจแตกต่างกันเป็น ๒ ลักษณะ ได้แก่ การอธิบายภายในวาทกรรม และการอธิบายจากปริบทที่เกี่ยวข้อง

การอธิบายภายในวาทกรรม

การอธิบายภายในวาทกรรม ได้แก่ การอธิบายที่ปรากฏในเนื้อหาของวาทกรรม ในที่นี้คือการอธิบายเรื่องการมาตุฆาต และการเผาคนทั้งเป็นที่ปรากฏในเรื่องเสือโคสำนวนต่างๆ การอธิบายดังกล่าวมีส่วนทำให้การกระทำมาตุฆาต และการเผาคนทั้งเป็นที่ปรากฏในวาทกรรมเป็นสิ่งที่ยอมรับได้ เท่าที่พบมีอยู่ ๔ วิธี ได้แก่ การทำให้การใช้ความรุนแรงเป็นสิ่งชอบธรรม การทำให้ตัวละครที่ก่อความรุนแรงสำนึกผิด การแสดงเหตุผลของการใช้ความรุนแรงผ่านตัวละครฝ่ายธรรมะ การปรับเปลี่ยนเนื้อเรื่องให้เป็นอื่น ดังกล่าวถึงต่อไปนี้

๑.การทำให้การใช้ความรุนแรงเป็นสิ่งที่ชอบธรรม เป็นการทำให้ตัวละครที่ตกเป็นเหยื่อความรุนแรงเป็นตัวละครที่ชั่วร้าย หรือเป็นตัวละครที่มีสถานะทางมนุษยภาพที่ตกต่ำ เช่น โง่ บ้า วิกลจริต มีความคิดผิดแผกวิตถาร เพื่อให้เหยื่อเหล่านี้อยู่ในสภาพที่เหมาะสมที่จะใช้ความรุนแรงเข้ากำจัด ซึ่งจะพบทั้งในกรณีมาตุฆาต และกรณีเผาคนทั้งเป็น

กรณีมาตุฆาต ในเสือโคคำกลอนฉบับหอสมุดแห่งชาติมีการนำเสนอภูมิหลังแม่เสือว่าแต่เดิมนั้นแม่เสือถูกพ่อเสือทิ้งขณะตั้งท้อง กลายเป็นเสือแม่หม้ายอยู่กลางป่า เมื่อออกลูกมาก็ไม่รับผิดชอบ ปล่อยลูกเสือวัยสามเดือนให้อยู่ในป่าส่วนตนเองก็เที่ยวไปในป่า ลูกเสือน้อยต้องหิวโซ จนเกือบจะตายอยู่แล้ว จนไปพบแม่โคผู้ใจบุญให้นมกินจึงมีชีวิตอยู่

แต่ปางหลังยังมีพยัคฆา สถิตท่าอาศัยพระไทรศรี
เลยเลี้ยงพรรษาทุกราตรี พยัคฆีมีครรภ์...
สามีหนีร้างไปทางไกล ..... ในไพรหลวง
อยู่หลังนุชคลอดบุตรอันสุดทรวง ผู้ช่วงโสภาน่าใคร่เชย
ประมาณได้สามเดือนไม่เคลื่อนคลาด นางเสือนาฏทิ้งไว้ไปเที่ยวเฉย
(เสือโคคำกลอนฉบับหอสมุดแห่งชาติ)

การอธิบายความประพฤติที่เหลวไหล ไม่รับผิดชอบของแม่เสือ ที่เพิ่มเข้ามาในเสือโคบางสำนวน ทำให้แม่เสือกลายเป็นแม่ใจร้าย เห็นแก่ตัว ไม่มีความรักและห่วงใยลูกของตนเอง บทบรรยายดังกล่าวจึงมีผลทำให้ภาพของแม่เสือซึ่งตกต่ำอยู่แล้วจากเนื้อเรื่องหลัก คือการผิดสัจจะฆ่าแม่โค ต้องติดลบมากขึ้น ซึ่งเป็นการเพิ่มข้ออ้างให้การกระทำมาตุฆาตของลูกเสือมีเหตุผลมากขึ้น

กรณีเผาทั้งเป็นพระราชาเฒ่า ในพระราชนิพนธ์บทละครนอกเรื่องคาวี ในพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย ได้ใช้วิธีการลดคุณค่าความเป็นมนุษย์ของพระราชาผู้เฒ่า ด้วยการบรรยายลักษณะและพฤติกรรมของตัวละครตัวนี้ไว้อย่างน่าสมเพชแกมตลกขบขัน เพื่อให้ความน่าเชื่อถือลดลง เมื่อถึงเวลาที่จะกำจัดตัวละครตัวนี้จึงไม่ยากแม้จะใช้วิธีการที่รุนแรงก็ตาม เช่น

การบรรยายลักษณะ

ลักษณะภายนอก

หน้าพระทนต์บนล่างห่างหัก ดวงพักตร์เหี่ยวเห็นเส้นสาย
เกศาพึ่งจะประปราย รูปกายชายจะพีมีเนื้อ

ลักษณะนิสัย

พระเสวยมื้อละชามสามเวลา ทรงกำลังวังชาประหลาดเหลือ
พอใจเกี้ยวผู้หญิงริงเรือ ผูกพันฟั่นเฝือไม่เบื่อใจ
ราวกับหนุ่มคลุ้มคลั่งนั่งบ่น จะหางามเล่นสักคนหนึ่งให้ได้
รำพึงคะนึงเป็นนิจไป มิได้ว่างเว้นสักเวลาฯ ๑๐ คำ ฯ

(พระราชนิพนธ์บทละครนอกเรื่องคาวี :๑๖–๑๗)

การบรรยายพฤติกรรม

ตอนโกรธ

ฉวยพระขรรค์งันงกกะปลกกะเปลี้ย พิโรธเมียดังเพลิงไหม้
สะดุดโดนสาวสวรรค์กำนัลใน แล่นไล่ลุกล้มไม่สมประดี ฯ ๖ คำ ฯ เชิด

(พระราชนิพนธ์บทละครนอกเรื่องคาวี :๒๑)

ตอนพยายามจะเกี้ยวพาราสีพระธิดา

นางขยับกลับตัวกลัวจะเห็น ทำเป็นผินหลังนั่งเกาหิด
มองเขม้นเห็นสไบไม่สู้มิด จึงยื่นมือมานิดสะกิดกาย ฯ ๑๐ คำ ฯ

(พระราชนิพนธ์บทละครนอกเรื่องคาวี :๘๘–๘๙)

๒.การให้ตัวละครที่ก่อความรุนแรงสำนึกในความผิด วิธีการนี้ตัวละครที่ก่อความรุนแรงจะเกิดความรู้สึกไม่สบายใจในการกระทำของตน เกรงว่าบาปกรรมที่กระทำไปจะตามสนองไม่ให้พบกับความสุขสมหวังในภายหน้า วิธีนี้อาจจะไม่ได้ทำให้การใช้ความรุนแรงเป็นสิ่งที่ชอบธรรม แต่ทำให้ภาพของผู้ที่ก่อความรุนแรงไม่ได้มีสถานะที่ชั่วร้ายหรือตกต่ำถึงที่สุด

ในเสือโคคำกลอน ของ จง บุรานนท์ ลูกเสือที่ถูกชุบเป็นคนแล้วเกิดความสำนึกในความผิดของตน และหวังว่าการถูกชุบให้เป็นคนจะเอื้อให้ตนสามารถทำบุญสุนทานเพื่อลบล้างบาปที่กระทำไว้ ได้แก่

เป็นสัตว์ก็วิบัติแต่ยุ่งยาก กรรมวิบากแผกจิตผิดวิสัย
ยังร้อนรุ่มสุมหัวด้วยกลัวภัย **บาปหนายิ่งใหญ่เหลือประมาณ**
พระคุณช่วยชุบชีพเป็นมนุษย์ ก็สิ้นสุดสิ่งพะวงในสงสาร
นับฉนำได้ทำบุญสุนทาน **ครุกรรมก่อนกาลจะเพลาพลัน**

(เสือโคคำกลอนของจง บุรานนท์:๗๐)

๓.การแสดงเหตุผลของการใช้ความรุนแรงผ่านตัวละครที่มีภาพลักษณ์ดี เป็นการใช้ตัวละครซึ่งปกติจะมีภาพลักษณ์ที่ดีในวรรณคดีไทย ทำหน้าที่วินิจฉัยการใช้ความรุนแรงของตัวละครในเรื่องว่าเป็นเรื่องที่น่าเห็นใจ และสามารถเข้าใจได้ว่าเหตุใดตัวละครจึงเลือกใช้ความรุนแรง ทั้งนี้เพื่อสร้างเกณฑ์เรื่องความผิดชอบชั่วดีแบบใหม่ ผ่านความน่าเชื่อถือของตัวบุคคล

ในวาทกรรมเรื่องเสือโคการอธิบายการใช้ความรุนแรงของตัวละคร จะผ่านการวินิจฉัยของตัวละครที่เป็นฤาษี ในวรรณคดีไทยโดยทั่วไปตัวละครฤาษีจะมีบทบาทเป็นผู้ช่วยเหลือตัวเอกเมื่ออยู่ในสถานการณ์ที่คับขัน ในวาทกรรมเรื่องเสือโคก็เช่นเดียวกัน ฤาษีช่วยชุบลูกเสือและลูกโคให้เป็นคน มอบพระขรรค์ศักดิ์สิทธิ์ให้ และให้อนาคตกล่าวคือ ชี้ทางเดินให้ไปหาบ้านเมืองครอบครอง แต่ที่สำคัญก็คือฤาษีได้แสดงความคิดเห็นเกี่ยวกับการทำมาตุฆาตของลูกเสือว่า เป็นสิ่งที่อธิบายได้ด้วยความแตกต่างทางธรรมชาติระหว่างคนกับสัตว์ โดยยกเหตุผลว่าลูกเสือเป็นสัตว์เดียรัจฉาน จึงหุนหันพลันแล่น และไม่รู้บาปบุญคุณโทษ คำอธิบายเช่นนี้ปรากฏใน เสือโคคำฉันท์ ทศมูลเสือโค และเสือโคคำกลอนฉบับหอสมุดแห่งชาติ

ซึ่งมาตุฆาฏก และจะยกจะยอปอง
เปนธรรมแทนสนอง คุณนั้นก็ไปควร
เพราะสองยังเปนใจ **ฤไทยสัตวยังหุนหวน**
ครุกรรมมูลมวญ **บมิแจ้งมโนใน**
(เสือโคคำฉันท์:๘)

แต่ฆ่ามารดาเป็นผี ในกะตะเวที
แทนคุณก็หมีควนดาล
อาไสเจ้าใจเดระฉาน **หุนหันสันดาล**
บ่อใด้รู้กานคะรุกำ
เรานี้จะใคร่อุปะถำ แปรตนเจ้าทำ
ให้เปลี่ยนเป็นคลยลยิน
(ทศมูลเสือโค:๕๔)

พลั้งพลาดมาตุฆาตด้วยเป็นสัตว์ กานบำยัดไม่แจ้งแสดงเรื่อง
กัตเวทีมุ่งนั้นรุ่งเรือง จึงย้อนเยื้องเยื้อนตรัสดำรัสพลัน
(เสือโคคำกลอนฉบับหอสมุดแห่งชาติ)

นอกจากนั้นยังมีความพยายามให้ตัวละครฤาษีให้น้ำหนักกับคุณธรรมบางข้อ ทั้งนี้เพื่อให้การละเมิดคุณธรรมบางข้อถูกลดความสำคัญลง ได้แก่ การให้ฤาษีย้ำถึงเรื่องความกตัญญูกตเวที การรักษาสัจจะ ความรักความผูกพันระหว่างพี่น้อง ในกรณีนี้ตัวละครฤาษีจะแสดงทัศนะในเชิงยกย่องสรรเสริญความมีคุณธรรมของลูกเสือว่าเป็นผู้ที่มีความกตัญญูกตเวที และรักษาความสัจจะ เพื่อเชิดชูคุณธรรมข้อนี้ให้สูงเด่นขึ้นมา เมื่อคุณธรรมดังกล่าวให้โดดเด่นขึ้นมา การละเมิดศีลธรรมที่ฉกรรจ์บางข้อ เช่น การทำมาตุฆาต ก็ถูกกลบเกลื่อนให้เบาบางไป

การยกย่องความมีคุณธรรมของลูกเสือ

ดูรายุพาพยัคฆ์ พฤศภทั้งสองศรี
ซึ่งสูจำนงมี วรจิตรใจอารย์
ประดิษฐในสัตย์ แลธรรมัตยโอฬาร
แทนทดกำหนดวสาร อภิมรรครักกัน
คือว่ากตัญญู กตเวทิทางธรรม์
เปนที่สรเสริญสรรพ์ นรเทพธาดา
ในโลกยนี้ใคร แจะคงแกสัตยา
นุสัตย์นุธรรมา ธิกแท้จะเทียมสอง
(เสือโคคำฉันท์ :๘)

๔.การเปลี่ยนแปลงเนื้อเรื่องให้เป็นอื่น เป็นการปรับเปลี่ยนเนื้อเรื่อง ให้แตกต่างไปจากเรื่องหลักที่ปรากฏในวาทกรรมเรื่องเสือโค จะพบจากเรื่องเสือโคสำนวนร้อยแก้วซึ่งเรียบเรียงขึ้นในยุคหลัง เช่น หลวิไชย-คาวี ของ สุนีย์ ประภาสะวัต และหลวิชัยคาวีของสำนักพิมพ์บ้านแปลน

ในเรื่องหลวิไชยคาวี ของ สุนีย์ ประภาสะวัต สร้างเนื้อเรื่องใหม่ว่า ลูกเสือฆ่าแม่ตายโดยไม่เจตนา ทั้งนี้เพราะต้องจะช่วยชีวิตลูกโค ขณะที่ลูกโคกำลังถูกแม่เสือทำร้าย ลูกเสือกัดแม่เสือเพื่อขัดขวางการทำร้ายดังกล่าว แต่รุนแรงเกินไปจนกระทั่งแม่ของตนตายโดยไม่ได้ตั้งใจ ส่วนการเผาทั้งเป็นนั้น สาเหตุมาจากยายเฒ่าเป็นวิ่งชนพระราชาตกลงไปในหลุมเพลิงเอง

ในเรื่องหลวิชัยคาวี ของ สำนักพิมพ์บ้านแปลน ไม่มีเรื่องการมาตุฆาต ผู้เรียบเรียงปรับเปลี่ยนเรื่องให้สัตว์ทั้งสี่อยู่ร่วมกันโดยสันติ จนแม่เสือและแม่โคตายจากกัน ลูกเสือและลูกโคจึงชักชวนกันออกพเนจร และไปพบฤาษี

การอธิบายจากปริบทที่เกี่ยวข้องกับวาทกรรม

วาทกรรมเรื่องเสือโคนั้นเป็นที่สนใจของนักวรรณคดีพอสมควร จะเห็นได้จากวิทยานิพนธ์ระดับบัณฑิตศึกษา สาขาภาษาไทย ที่นำวาทกรรมเรื่องนี้มาศึกษาอันได้แก่ “การศึกษาวิเคราะห์เสือโคคำฉันท์” ของ อมรศรัณย์ วาสิกศิริ(๒๕๒๙) “พระราชนิพนธ์บทละครนอกในรัชกาลที่ ๒ : การศึกษาในเชิงวิจารณ์” ของ เบญจวรรณ ฉัตรเนตร(๒๕๑๘) และ “การศึกษาเชิงวิเคราะห์บทละครนอกพระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ ๒ เรื่องคาวี” ของ ลักษณา โตวิวัฒน์ (๒๕๒๔)

วิทยานิพนธ์ทั้ง ๓ เรื่อง พยายามให้เหตุผลเรื่องการใช้ความรุนแรงที่ปรากฏในวาทกรรมเรื่องเสือโค ด้วยเหตุผลต่างๆ กัน ข้อมูลเหล่านี้ถือเป็นการอธิบายจากปริบทที่เกี่ยวข้อง

วิทยานิพนธ์เรื่องแรกพยายามอธิบายถึงความจำเป็นของลูกเสือที่ต้องทำมาตุฆาต โดยยกเหตุผล ๓ ประการ

ประการแรก เป็นเหตุผลทางจิตวิทยา กล่าวถึงการที่ลูกเสือกระทำมาตุฆาตเพราะต้องการชดเชยเพื่อลบล้างความกดดันอย่างใดอย่างหนึ่ง ทั้งนี้เพราะลูกเสือรักและยกย่องแม่โคอย่างมาก เมื่อแม่เสือตระบัดสัตย์ฆ่าแม่โคผู้มีบุญคุณของตน จึงจำเป็นจะต้องก่อพฤติกรรมตอบสนองที่รุนแรงเพื่อชดเชยหรือลบล้างความกดดันนั้น

ประการที่สอง ธรรมดาของสัตว์โลกที่จะต้องเบียดเบียนกันเป็นธรรมดา การแก้ปัญหาจึงอยู่ในลักษณะที่รุนแรงแบบตาต่อตาฟันต่อฟันดังที่เห็น การชุบชีวิตลูกเสือให้เป็นคนจึงมีข้อดีคือทำให้สามารถยับยั้งใจได้มากกว่าเมื่อเป็นสัตว์

ประการที่สาม วิทยานิพนธ์เรื่องนี้ยังพยายามโยงความรุนแรงเรื่องการมาตุฆาตให้เข้ากับเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์การเมืองสมัยพระนารายณ์[21] ซึ่งเป็นช่วงเวลาที่สับสนวุ่นวายเพราะการแย่งชิงอำนาจ ผู้เขียนวิทยานิพนธ์ชี้ให้เห็นว่าเนื้อเรื่องมาตุฆาตดังกล่าวสอดคล้องกับพระราชประสงค์ของสมเด็จพระนารายณ์ ซึ่งทรงหวังที่สร้างความมั่นคงให้แก่ราชบัลลังก์ โดยให้ข้าราชบริพารทั้งหลายถือความจงรักภักดีเหนือสิ่งอื่นใด การให้ข้าราชบริพารเหล่านี้ รักษาสัจจะ และการมีความกตัญญูกตเวทีต่อผู้มีพระคุณนั้น แม้จะต้องฆ่าแม่ของตนเอง อันถือว่าเป็นความผิดขั้นอุกฤษฎ์นั้นก็ไม่ใช่เรื่องที่น่าตำหนิ (อมรศรัณย์ วาสิกศิริ ๒๕๒๙ : ๓๕)

การอธิบายในลักษณะนี้ นอกจากจะบ่งบอกถึงจิตใจที่เหี้ยมเกรียมของลูกเสือแล้ว ยังเป็นการสะท้อนจิตใจของผู้ที่มีแนวนโยบายดังกล่าวว่าเหี้ยมโหดไม่แพ้กัน เพราะเท่ากับเป็นการยอมรับว่าการกระทำมาตุฆาตนั้น หากมีเหตุผลรองรับเพียงพอก็สามารถกระทำได้

---

[21] ทัศนะมาตรฐานเชื่อว่าวรรณคดีเรื่องเสือโคคำฉันท์ แต่งในสมัยสมเด็จพระนารายณ์

ส่วนเรื่องการเผาทั้งเป็นนั้น ผู้เขียนวิทยานิพนธ์อธิบายว่า เป็นเรื่องของกรรม ใครที่ก่อกรรมไว้ก็สมควรจะได้รับผลแห่งกรรมนั้น ไม่ใช่เรื่องของการจองเวร นอกจากนั้นการเผาทั้งเป็นซึ่งถือว่าเป็นการประทุษร้ายซึ่งกันและกันด้วยวิธีที่ค่อนข้างทารุณนั้น เป็นการสะท้อนภาวะจิตใจของคนในสมัยโบราณที่ต้องต่อสู้กับภยันตรายมากมายเพื่อความอยู่รอด บางครั้งจำเป็นต้องใช้ความเหี้ยมโหด เรื่องเสือโคคำฉันท์ได้ทำหน้าที่สะท้อนภาวะจิตใจดังกล่าวไว้อย่างพร้อมมูล

วิทยานิพนธ์เรื่องที่สอง กล่าวถึงเรื่องการเผาทั้งเป็นพระราชาผู้เฒ่า โดยเพ่งความผิดไปที่พระราชาเฒ่าว่าจิตใจยังมัวเมาอยู่ในกิเลส ตัณหา มักมากในกาม จนต้องประพฤติผิดลูกเมียของผู้อื่น และสิ่งเหล่านี้นำมาซึ่งการสิ้นพระชนม์ สูญเสียราชสมบัติในที่สุด ผู้เขียนวิทยานิพนธ์พยายามหยิบยกความผิดของพระราชาผู้เฒ่าว่า มีความประพฤติแบบโคแก่กินหญ้าอ่อน พอพระทัยที่จะมีหญิงสาวมาบำเรอไม่เว้นแต่ละวัน กรณีพระธิดาชายาของคาวีนั้น ทรงหลงใหลเส้นผมของนาง อยากได้นางมาเป็นคู่โดยไม่สนพระทัยว่านางมีสามีหรือไม่ สมัครใจหรือไม่สมัครใจ และไม่คำนึงว่าจะได้นางมาด้วยวิธีใด จนนำมาซึ่งความหายนะในที่สุด สรุปก็คือการตายอย่างน่าอนาถของพระราชาเฒ่านั้น เป็นความผิดของพระราชา จะไปกล่าวโทษผู้อื่นไม่ได้

วิทยานิพนธ์เรื่องที่สาม ไม่ได้มีความคิดเห็นสนับสนุนหรือคัดค้านเรื่องการเผาทั้งเป็นอย่างชัดเจน แต่ใช้วิธีการวิเคราะห์ตัวละครคู่กรณีคือพระราชาเฒ่าและหลวิชัย โดยชี้ให้เห็นความผิดพลาดของพระราชาเฒ่า ทั้งในฐานะกษัตริย์ที่ไม่รับผิดชอบต่อหน้าที่ มัวเมาลุ่มหลงสตรีเพศจนลืมตัว “เห็นสตรีดีกว่าบ้านเมือง” (ลักษณา โตวิวัฒน์ ๒๕๒๔: ๘๑)

ส่วนหลวิชัยนั้น ผู้เขียนวิทยานิพนธ์จะวิเคราะห์แบบประนีประนอม ไม่ตัดสินลงไปว่าดีว่าชั่ว แม้ว่าจะเป็นตัวละครที่มีความรัก ความโกรธและความพยาบาทอาฆาตที่รุนแรง แต่ทั้งหมดถูกอธิบายว่าเป็นธรรมชาติของจิตใจมนุษย์ที่ต้องมีอารมณ์เช่นนี้

การวิเคราะห์ความผิดของพระราชาอย่างเข้มงวด และผ่อนปรนให้แก่หลวิชัยดังกล่าว แสดงให้เห็นการใช้มาตรฐานการประเมินค่ามนุษย์ที่แตกต่างกัน โดยผู้เขียนเลือกยืนอยู่ข้างหลวิชัย แม้จะละเว้นไม่กล่าวถึงเรื่องการเผาทั้งเป็นอันเป็นความรุนแรงโดยตรง แต่ก็พอจะอนุมานความคิดของผู้เขียนได้ว่า ไม่ได้คัดค้านการกระทำดังกล่าว แม้ว่าจะสรุปไม่ได้ว่าเห็นด้วยหรือไม่ก็ตาม

การให้เหตุผลเรื่องการใช้ความรุนแรงในวาทกรรมเรื่องเสือโค ทั้งจากการมาตุฆาตและการเผาคนทั้งเป็น แม้ว่าจะมีทิศทางการอธิบายที่ต่างกัน แต่ทั้งหมดเป็นไปเพื่อการสนับสนุนค้ำจุนให้การใช้ความรุนแรงในเรื่องเสือโคเป็นเรื่องสมเหตุสมผลและยอมรับได้ ไม่ว่าจะเป็นการสร้างภาพลวงตาให้เห็นความชั่วร้ายของคู่ปรปักษ์ การทำให้เห็นว่าการใช้ความรุนแรงเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ หรือการกลบเลื่อนความรุนแรงโดยโยงความสนใจไปสู่เรื่องอื่น และหากอธิบายด้วยแนวคิดของกัลตุง สิ่งนี้ก็คือความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม กล่าวคือเป็นส่วนเสี้ยวของวัฒนธรรมที่สร้างความ

ชอบธรรมให้แก่ความรุนแรง ทำให้ความรุนแรงทางตรงคือการมาตุฆาต และการเผาคนทั้งเป็นในวาทกรรมเรื่องเสือโคดำรงอยู่ได้อย่างท้าทายกาลเวลา และเป็นที่ยอมรับของสังคมโดยรวม

วาทกรรมเรื่องเสือโคกับลักษณะเฉพาะของสังคมไทย

แม้การมาตุฆาตและการเผาคนทั้งเป็นในวาทกรรมเรื่องเสือโค เป็นการกระทำที่รุนแรงโหดเหี้ยม แต่ก็มีความพยายามที่จะให้คำอธิบายความรุนแรงดังกล่าวว่ามีมูลเหตุที่เข้าใจได้ ด้วยการสรรหาคำอธิบายนานัปการทั้งภายในวาทกรรม เมื่อมีการนำวาทกรรมมาผลิตซ้ำ และภายนอกวาทกรรมเมื่อมีการนำวาทกรรมมาศึกษา จนทำให้วาทกรรมเรื่องเสือโคดำรงอยู่และแพร่หลายอยู่ในสังคมไทย โดยปราศจากการวิพากษ์มาตลอดระยะเวลาอันยาวนานหลายชั่วอายุคน ข้อเท็จจริงเหล่านี้ชี้ให้เห็นลักษณะเฉพาะของสังคมไทย ในขอบเขตที่อธิบายได้จากความรุนแรงในวาทกรรมเรื่องเสือโคได้ดังนี้

๑. สังคมไทยเป็นสังคมที่ปราศจากอภัยวิถี เราพร้อมจะใช้ความรุนแรงหากความรุนแรงนั้นถูกทำให้ชอบธรรม เพื่อตอบโต้คู่ขัดแย้ง เช่นเดียวกับในวาทกรรมเรื่องเสือโคที่แม่เสือและพระราชาเฆ่าต้องตกเป็นเหยื่อของความรุนแรง ทั้งความรุนแรงทางตรงและความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม ความคิดเช่นนี้ถูกปลูกฝังในสังคมไทยทุกระดับชั้น ตั้งแต่ระดับชนชั้นนำจนกระทั่งถึงระดับชาวบ้านทั่วไป เราจึงคุ้นเคยและใกล้ชิดจนกระทั่งเห็นว่าความรุนแรงเป็นสิ่งสามัญ สามารถนำมาใช้จัดการกับความขัดแย้ง ไม่ว่าจะเป็นด้วยวิธีการทำร้ายหรือการทำลายชีวิตของคู่ปรปักษ์ โดยไม่พยายามแสวงหาแนวทางยุติความขัดแย้งอย่างดีที่สุด อาจจะเป็นวิธีการให้อภัยหรือวิธีอื่นที่ไม่ใช้ความรุนแรง

ความคิดดังกล่าวขัดแย้งกับหลักธรรมทางพุทธศาสนาที่สังคมไทยถือเป็นศาสนาประจำชาติ เนื่องจากพุทธศาสนาถือความสุขสงบความมีเมตตาและสันติภาพเป็นพื้นฐาน สังคมไทยจึงมีลักษณะขัดแย้งกันเอง กล่าวคือเป็นสังคมพุทธแต่ก็พร้อมที่จะใช้ความรุนแรง จึงอาจกล่าวได้ว่าสังคมไทยเป็นสังคมพุทธแต่มิได้ยึดแนวทางพุทธศาสนาเป็นวิถีแห่งวัฒนธรรม แต่ขึ้นอยู่กับประโยชน์ที่บุคคลหรือกลุ่มบุคคลจะได้รับจากสถานการณ์ว่า สมควรอธิบายด้วยแนวคิดแบบพุทธหรือเหตุผลแบบอื่นเพื่อให้การก่อความรุนแรงของตนเป็นเรื่องสมเหตุสมผล

๒. สังคมไทยไม่ใช่สังคมแห่งภูมิปัญญา เราพร้อมที่จะเชื่อหรือยอมรับความคิดความเชื่อซึ่งสังคมหรือวงการถือเป็นทัศนะมาตรฐาน โดยปราศจากการวิพากษ์ และเมื่อยึดถือความคิดใดความคิดหนึ่งเป็นสรณะ การอธิบายหรือตีความเรื่องที่เกี่ยวข้องจึงทำได้ในขอบเขตจำกัด เพราะต้องโยงให้เข้ากับกรอบทัศนะมาตรฐานให้จงได้ และหากทัศนะนั้นกำหนดขึ้นโดยสถาบันหรือตัวบุคคลที่เป็นที่ยอมรับ เราก็พร้อมที่จะเชื่อโดยไม่หาเหตุผลมาโต้แย้ง เรื่องนี้ถือเป็นอันตรายอย่างยิ่งเพราะความเชื่อโดยไม่ใช้ปัญญานั้นกลายเป็นความงมงาย หลงตัวเอง นอกจากจะทำให้สังคมไม่

ก้าวหน้าแล้ว ยังก่อให้เกิดอคติตัดสินว่าผู้ที่คิดแตกต่างจากทัศนะมาตรฐาน เป็นคนก้าวร้าว หัวรุนแรง ต้องการล้มล้างสถาบัน ซึ่งจะก่อให้เกิดความขัดแย้งตามมา และความรุนแรงก็อาจจะเป็นวิธีการที่นำมาใช้เพื่อแก้ปัญหาความขัดแย้งอีกครั้ง

อาจกล่าวได้ว่าความบกพร่องของสังคมไทยอันได้แก่ การที่ไม่มีความคิดเรื่องอภัยวิถี การไม่มีความคิดเชิงวิพากษ์ คือความรุนแรงเชิงโครงสร้างที่แทรกซึมอยู่ในระบบคิดของคนในสังคมไทย ความรุนแรงลักษณะนี้เป็นนามธรรม ไม่อาจมองเห็นได้เชิงประจักษ์ นอกจากนั้นยังเป็นอุปสรรคกีดกั้นไม่ให้สังคมไทยไปสู่วิถีของสันติสังคมแล้ว ยังเป็นสาเหตุที่ทำให้เกิดความรุนแรงครั้งใหม่ๆ ขึ้นมาครั้งแล้วครั้งเล่า

บทสรุป

วาทกรรมเรื่องเสือโค เป็นรูปการทางวัฒนธรรมที่หลอมรวมความรุนแรงทางตรงและความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมเข้าไว้ด้วยกันอย่างกลมกลืน จนยากที่จะแยกแยะและมองเห็น แต่ถ้าศึกษาค้นคว้าจะพบความจริงที่น่าสะพรึงกลัว ยิ่งหากตรวจสอบที่มาของความรุนแรงทั้งสองผ่านกรอบหรือโครงสร้างทางความคิดของสังคมไทย ก็ยิ่งน่าตระหนกว่าความรุนแรงในสังคมไทยนั้นปรากฏอยู่ในระดับรากเหง้าของความคิดของสังคม ไม่ว่าจะเป็นเรื่องการไม่มีอภัยวิถี หรือไม่มีความคิดเชิงวิพากษ์ การแก้ไขเพื่อปรับเปลี่ยนกระบวนทัศน์แห่งความรุนแรงเช่นนี้ น่าจะเป็นเป้าหมายที่จะลดระดับความรุนแรงในสังคมให้เหลือน้อยที่สุด เพื่อให้สังคมไทยไปสู่สังคมที่มี “วัฒนธรรมไร้อคติ และชีวิตที่ไร้ความรุนแรง” ทั้งในระดับปัจเจกบุคคล ระดับสังคม หรือระดับรัฐอย่างแท้จริง

บรรณานุกรม

เกรียงศักดิ์ พิศนาคะ.”บุรุษผู้ไม่ยอมแก่”ใน **ยอดนิทานไทย** หน้า ๑๙๐–๒๐๕.พระนคร:คลังวิทยา,๒๕๐๗.

คณะกรรมการแผนกตำรามหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์.**พระธัมมปทัฏฐกถาแปล ภาค ๕**.กรุงเทพมหานคร:มหามกุฏราชวิทยาลัย,๒๕๑๔.

จง บุรานนท์.”เสือโคคำกลอน” ใน **เสือโคคำฉันท์และเสือโคคำกลอน**.พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานปลงศพคุณจง บุรานนท์ ณ เมรุวัดประยุรวงศาวาส วันพฤหัสบดีที่ ๒๕ กุมภาพันธ์ ๒๕๑๔.

เจือ สตะเวทิน.**ประวัติวรรณคดีไทย**.กรุงเทพมหานคร:คุรุสภา,๒๕๑๖.

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์.”ความรุนแรง” ใน **สันติศึกษา**,หน้า ๕๓–๘๔.มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช,๒๕๓๙.

----------."ย่างศพทารก วิพากษ์ความรุนแรงทางวัฒนธรรมในสังคมไทย"ใน **อาวุธมีชีวิต**, หน้า ๔๖–๗๖ .กรุงเทพมหานคร:ฟ้าเดียวกัน,๒๕๔๖.

----------."สู่สันติวัฒนธรรมแห่งเอเชีย"ใน **สันติทฤษฎี \วิถีวัฒนธรรม**,หน้า ๘๘–๑๑๒.กรุงเทพมหานคร:เคล็ดไทย,๒๕๓๙.

ไชยันต์ รัชชกูล."ความขัดแย้งในปริบทของสันติศึกษา" ใน **สันติศึกษา**,หน้า ๒๕–๕๒.มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช,๒๕๓๙.

ดุษฎี บริพัตร,หม่อม.**เสือโค** The Tiger and the Ox.กรุงเทพมหานคร:มูลนิธิสมประสงค์,๒๕๑๘.

ตรีศิลป์ บุญขจร."แนวโน้มและพัฒนาการของวรรณคดีศึกษาในประเทศไทย"ใน **สถานภาพไทยศึกษา:การสำรวจเชิงวิพากษ์**,หน้า ๒๔๘–๓๔๐. กรุงเทพมหานคร:สำนักงานคณะกรรมการกองทุนสนับสนุนการวิจัย,๒๕๔๓.

ทวีศักดิ์ ญาณประทีป."คาวี"ใน **นิทานในวรรณคดี** หน้า ๒๙–๓๑. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยรามคำแหง,มปป.

ธรรมปิฎก,พระ.**พจนานุกรมพุทธศาสตร์ฉบับประมวลศัพท์**.มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,๒๕๔๐.

ธงชัย วินิจจะกูล."กัมพูชา:มายาภาพกับมนุษยธรรม" **วารสารธรรมศาสตร์** ปีที่ ๑๔, ฉบับที่ ๒ (มิถุนายน ๒๔๒๘) : ๕๖.

นริศรานุวัดติวงศ์,สมเด็จพจ้าฟ้ากรมพระยา.**บทละคอนดึกดำบรรพ์เรื่องคาวี**.กรุงเทพมหานคร: ศิวพร,๒๕๑๔.

น้านกฮูก.**หลวิชัยคาวี**.กรุงเทพมหานคร:แฮปปี้คิดส์,๒๕๔๗.

นิยะดา เหล่าสุนทร. "ทศมูลเสือโค:หนังสือดีที่ควรรู้จัก" ใน **พินิจวรรณกรรม** หน้า ๙๓–๑๐๑ กรุงเทพมหานคร:แม่คำผาง,๒๕๔๒.

บรรเทา กิตติศักดิ์.**ประวัติวรรณคดี ๑**.กรุงเทพมหานคร:ไทยวัฒนาพานิช,๒๕๓๗.

เบญจวรรณ ฉัตระเนตร."พระราชนิพนธ์บทละครนอกในรัชกาลที่ ๒:การศึกษาในเชิงวิจารณ์." วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,๒๕๑๘.

เปลื้อง ณ นคร.**ประวัติวรรณคดีไทยสำหรับนักศึกษา**.กรุงเทพมหานคร:ไทยวัฒนาพานิช,๒๕๒๓.

เปลื้อง ณ นครและปราณี บุญชุ่ม.**ประวัติวรรณคดี ๒**.กรุงเทพมหานคร:อักษรเจริญทัศน์,๒๕๒๙.

เปรมเสรี[นามแฝง]."คาวี" ใน **สังข์ทอง ชุดวรรณคดีไทยร้อยแก้ว** หน้า ๔๒๓–๖๑๘ . กรุงเทพมหานคร:บำรุงสาส์น,๒๕๓๓.

ปัญญาสชาดกฉบับหอสมุดแห่งชาติ.พระนคร:ศิลปาบรรณาคาร,มปป.

ผจงวาด กมลเสรีวัฒน์."คาวี ถอดหัวใจไว้ในพระขรรค์" ใน **พระเอกในวรรณคดีไทย** หน้า๕๔–๕๗. กรุงเทพมหานคร:ชมรมเด็ก,๒๕๔๔.

พงจันทร์ ศรัทธา."คาวี-หลวิชัย" ใน **นิทานไทย** หน้า ๑๗๑–๑๙๐ .กรุงเทพมหานคร:เสริมวิทย์ บรรณาคาร,๒๕๒๑.

พรพรรณ ธารานุมาศ.**วรรณคดีไทยสมัยรัตนโกสินทร์**.กรุงเทพมหานคร:เรืองศิลป์,๒๕๒๔.

-------.**วรรณคดีศรีอยุธยา**.กรุงเทพมหานคร:รวมสาส์น,๒๕๓๗.

พรหมสมพัตสร,หมื่น.**ทศมูลเสือโค**.วิทยาลัยเทคโนโลยีและอาชีวศึกษา วิทยาเขตบพิตรพิมุข พิมพ์แจกในงานพระราชทานเพลิงศพพระสิรินันทมุนี(สนั่น ถาวโร) ณ วัดจักรวรรดิราชาวาสวันเสาร์ที่ ๒๕ กุมภาพันธ์ ๒๕๒๑.

พุทธเลิศหล้านภาลัย.พระบาทสมเด็จพระ.**ละครนอกเรื่องคาวี**.กรุงเทพมหานคร:มูลนิธิพระบรมราชานุสรณ์ พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย,๒๕๒๙.

พิทยาลงกรณ์,กรมหมื่น."โคลงด้นเสือโค แห่ง ร.ศ.๑๒๖" ใน **ผสมผสาน ชุดที่ ๕**, หน้า ๑๕๖–๑๕๘.กรุงเทพมหานคร:ดิลกสาร,๒๕๑๔.

---------. "ไปดูลครโรงดึกดำบรรพ์" " ใน **ผสมผสาน ชุดที่ ๕**, หน้า ๔๒๓–๔๔๑.กรุงเทพมหานคร: ดิลกสาร,๒๕๑๔.

ลักษณา โตวิวัฒน์."การศึกษาเชิงวิเคราะห์บทละครพระราชนิพนธ์รัชกาลที่๒เรื่องคาวี".วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,๒๕๒๔.

วิจิตรมาตรา,ขุน.**สิ่งที่คิดเห็นในเรื่องคาวี**.พระนคร:สาส์นสวรรค์,มปป.

วัชรี รมยะนันท์.**วิวัฒนาการวรรณคดีไทย**.กรุงเทพมหานคร:โครงการตำราคณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,๒๕๓๕.

ศักดิ์ศรี แย้มนัดดา.**ประวัติวรรณคดี๑**.กรุงเทพมหานคร:คุรุสภา,๒๕๓๘.

ศิราพร ฐิตะฐาน ณ ถลาง."ตัวเอกและตัวร้ายในนิทานจักรๆวงศ์ๆ" ใน **ในท้องถิ่นมีนิทานและการละเล่น**....,กรุงเทพมหานคร:มติชน,๒๕๓๙.

สุนีย์ ประภาสะวัต.**หลวิไชย-คาวี**.กรุงเทพมหานคร: คุรุสภา,๒๕๓๙.

สุวรรณา เกรียงไกรเพ็ชร์ และสุจิตรา จงสถิตวัฒนา.,(บรรณาธิการ).**ทอไหมในสายน้ำ**. กรุงเทพมหานคร:ประพันธ์สาส์น,๒๕๔๑.

สุวิทย์ สังโยคะและประทีป เหมือนนิล.**ประวัติวรรณคดีไทย**.กรุงเทพมหานคร:อักษรสัมพันธ์,๒๕๑๘.

เสนีย์ วิลาวรรณ.**ประวัติวรรณคดี๑**.กรุงเทพมหานคร:วัฒนาพานิช,๒๕๒๖.

เสือโคคำฉันท์และอนิรุทธคำฉันท์.กรุงเทพมหานคร:ภาควิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร,๒๕๒๒.

หลวิชัยคาวี.กรุงเทพมหานคร:บ้านแปลน,มปป.

“แหล่หลวิชัย คาวี” ใน **แหล่มหาพน**.พานิชศุภผล,๒๔๖๘.

อมรศรัณย์ วาสิกศิริ.”การศึกษาวิเคราะห์เสือโคคำฉันท์.” วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,๒๕๒๙.

Johan Gultung.”Cultural Violence” **Journal of Peace Research**.vol.27 no.3 ,1990 pp.291-305.

เอกสารตัวเขียน

เสือโค.กลอนอ่าน เล่ม๑ เลขที่ ๙๑ ตู้ ๑๑๕ ชั้น ๓/๕ มัด ๑๐๙.

คาวี(เสือโคเล่ม ๒).กลอนอ่าน เล่ม ๒ เลขที่ ๓๓ ตู้ ๑๑๕ ชั้น ๖/๑ มัด ๘.

ตำนานโต๊ะวาลี:ภาพสะท้อนความขัดแย้งระหว่างศาสนาพุทธและศาสนาอิสลาม?

สายป่าน ปุริวรรณชนะ

คำนำ

ชาวไทยพุทธและชาวไทยมุสลิมต่างก็อาศัยอยู่ร่วมกันในทุกภูมิภาคของประเทศไทยมาเป็นเวลาช้านาน มีการปฏิสัมพันธ์กันระหว่างศาสนิกและการผสมผสานทางวัฒนธรรมระหว่างวัฒนธรรมพุทธและวัฒนธรรมอิสลาม กลายเป็นส่วนหนึ่งของสังคมและวัฒนธรรมไทยที่เต็มไปด้วยความแตกต่างหลากหลาย อย่างไรก็ตาม เป็นธรรมดาที่ความแตกต่างทางความเชื่อและวิถีปฏิบัติของทั้งสองศาสนาจะทำให้ศาสนิกชนของแต่ละศาสนารู้สึกว่าตนเองแปลกแยก หรือแตกต่างจากผู้ที่นับถือศาสนาต่างไปจาก "พวกตน" กลายเป็นทัศนคติที่ว่าต่างฝ่ายต่างก็เป็น"คนอื่น" ของกันและกัน ทัศนคติเช่นนี้หากผนวกกับความไม่เข้าใจและการไม่เคารพความแตกต่างระหว่างกันอาจนำไปสู่ความขัดแย้งระหว่างศาสนาได้ บทความนี้มุ่งนำเสนอสารที่ปรากฏในตำนานโต๊ะวาลีว่าได้สะท้อนความขัดแย้งระหว่างศาสนาหรือไม่ ในที่นี้จะศึกษาเฉพาะกรณีของวาลีเจ้าประคุณตะเกี่ย จังหวัดพระนครศรีอยุธยา ในฐานะที่เป็นวาลีที่เป็นที่รู้จักกันอย่างแพร่หลายในหมู่ชาวไทยมุสลิม และโต๊ะวาลีแหลมมะขาม จังหวัดตราด โดยใช้การเก็บข้อมูลภาคสนามด้วยวิธีการสัมภาษณ์และการสังเกตอย่างมีส่วนร่วม และอาศัยการวิเคราะห์ข้อมูลด้วยระเบียบวิธีทางคติชนวิทยา ทั้งนี้เพื่อศึกษาว่าตำนานโต๊ะวาลีเป็นภาพสะท้อนความขัดแย้งและความรุนแรงระหว่างพระพุทธศาสนากับศาสนาอิสลามหรือไม่ โดยมีวัตถุประสงค์จะให้การศึกษาครั้งนี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาคติชนเพื่อเข้าใจปัญหาความขัดแย้งระหว่างชาวไทยพุทธกับชาวไทยมุสลิม และอาจเป็นส่วนหนึ่งที่นำไปสู่การแก้ไขความขัดแย้งดังกล่าวได้ในที่สุด

บทบาทของคติชนในฐานะบันทึกของสังคม

คติชนประเภทเรื่องเล่า(narratives)หมายถึงคติชนประเภทนิทาน(tales) ตำนานปรัมปรา(myths) นิทานประจำถิ่นหรือตำนานประจำถิ่น (legends) และเรื่องเล่าร้อยแก้วต่างๆ(prose narratives) ที่ได้รับการเล่าขานสืบทอดกันมาในสังคม หากพิจารณาบทบาทหน้าที่ของคติชนเหล่านี้ตามทฤษฎีบทบาทหน้าที่ของคติชนของบาสคอม[1] จะเห็นได้ว่าในแง่หนึ่งคติชนเหล่านี้มีหน้าที่ในการให้ความเพลิดเพลิน และให้คำอธิบายสิ่งที่คนในสังคมสงสัยใคร่รู้ แต่ในอีกแง่หนึ่งก็ได้ทำหน้าที่บันทึกร่องรอยของสิ่งที่เคยเกิดขึ้นหรือมีอยู่ในอดีต (survival) และบันทึกร่องรอยทางประวัติศาสตร์ ทั้งประวัติศาสตร์ความเป็นมา และประวัติ

[1] Bascom, William, " Four Functions of Folklore," **Journal of American Folklore**, Vol 67 (1954): 333-349.

ศาสตร์ความคิด ของสังคมหรือกลุ่มชาติพันธุ์นั้นๆ รวมถึงร่องรอยของความขัดแย้งและความรุนแรงที่เคยเกิดขึ้นด้วย ในที่นี้จะขอยกตัวอย่างจาก"ตำนานข้าว" ดังนี้

ในแง่ที่ว่าคติชนประเภทเรื่องเล่าทำหน้าที่บันทึกร่องรอยของสิ่งที่เคยเกิดขึ้น หรือเคยมีอยู่ในอดีตนั้น เป็นที่น่าสังเกตว่าในนิทานหรือตำนานต่างๆมักมีเหตุการณ์กล่าวถึงการใช้ความรุนแรงต่างๆ เช่นในตำนานข้าวของอินโดนิเซียที่เทพทั้งหลายตัดสินใจวางยาพิษฆ่าเทวีศรี เพราะเกรงว่าจอมเทพปัตหราคุรุจะอภิเษกกับนางทั้งๆที่นางเป็นธิดาบุญธรรมของพระองค์ จนทำให้เกิดมีข้าวงอกขึ้นมาจากหลุมศพของเทวีศรี[2] แสดงให้เห็นถึงการใช้ความรุนแรง กล่าวคือการฆ่าบุคคลที่อาจสร้างปัญหา เพื่อแก้ปัญหาอย่างเด็ดขาดซึ่งมีอยู่จริงมาตั้งแต่สังคมบรรพกาล และปฏิเสธไม่ได้ว่ายังเป็นวิธีที่คงใช้อยู่ในสังคมปัจจุบัน

ส่วนในแง่ที่ว่าคติชนประเภทเรื่องเล่าเป็นบันทึกร่องรอยทางสังคม ในที่นี้คือร่องรอยความขัดแย้งทางความเชื่อ เห็นได้จากตำนานข้าวโครงเรื่องที่เป็นที่แพร่หลายในชนเผ่าไทโครงเรื่องหนึ่งนั้น เป็นโครงเรื่องแบบที่ขวัญข้าวน้อยใจมนุษย์และพระพุทธเจ้าที่ลืมบุญคุณข้าวจึงหนีไป ก่อให้เกิดความอดอยากพระพุทธเจ้าจึงต้องเป็นธุระในการตามขวัญข้าวกลับคืนมา[3] ศิราพร ณ ถลาง วิเคราะห์เนื้อหาของตำนานข้าวที่มีโครงเรื่องแบบนี้ไว้ว่าเป็น "ร่องรอยทั้งความขัดแย้งและความพยายามในการผสมผสานความเชื่อดั้งเดิมในสังคมเกษตรกรรมเข้ากับความเชื่อทางพระพุทธศาสนาซึ่งรับเข้ามาในชั้นหลัง"[4] โดยอาจปรากฏความรุนแรง อันได้แก่ความพยายามหักล้างกัน สะท้อนออกมาในรูปของการแข่งบุญบารมีกับอีกฝ่ายหนึ่ง

นอกจากคติชนประเภทเรื่องเล่าจะเกี่ยวข้องกับความขัดแย้งในแง่ของการบันทึกแล้ว ในแง่หนึ่งความรุนแรงที่ปรากฏในคติชนประเภทนี้อาจเป็นการระบายออกซึ่งความคับข้องใจของกลุ่มชนผู้เป็นเจ้าของคติชนนั้นๆ ตัวอย่างเช่นตำนานของชาวไทยดำเล่าว่าครั้งหนึ่งพระพุทธเจ้าตกน้ำ ชาวไทดำเป็นกลุ่มชนที่งมพระพุทธเจ้าขึ้นมาได้ จึงเท่ากับว่าชาวไทดำเป็นผู้มีพระคุณต่อพระพุทธเจ้าเปรียบเสมือนพ่อแม่ผู้ให้ชีวิตใหม่ ชาวไทดำจึงไม่ต้องนับถือพระพุทธศาสนา[5] ความรุนแรงของตำนานนี้อยู่ที่การที่ชาวไทดำหักล้างความศักดิ์สิทธิ์ของพระพุทธเจ้าซึ่งเป็นที่เคารพของชนชาติไทกลุ่มอื่นๆ ที่อยู่ร่วมกันในเขตเมืองหลวงน้ำทา ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ด้วยการยกว่ากลุ่มของตนเองมีบุญคุณ เสมือนว่ามีสถานภาพเหนือกว่าพระพุทธเจ้า ประคอง นิมมานเหมินท์ กล่าวว่า "ตำนานนี้ฟังดูเป็นเรื่องขำขันแต่ก็น่า

---

[2] สุจิตต์ วงษ์เทศ(บรรณาธิการ), **ข้าวปลาหมาเก้าหาง** (กรุงเทพฯ: มติชน, 2546), หน้า42-43.

[3] ศิราพร ณ ถลาง, **ชนชาติไทในนิทาน แลลอดแว่นคติชนและวรรณกรรมพื้นบ้าน**. (กรุงเทพฯ: มติชน, 2545), หน้า111.

[4] เรื่องเดียวกัน, หน้า116.

[5] ประคอง นิมมานเหมินท์, "ประเพณี 12 เดือน: วิถีชีวิตไทในรอบปี," ใน **วัฒนธรรมข้าวของชนชาติไท: ภาพสะท้อนจากตำนาน นิทาน เพลง** (งานวิจัยเสนอต่อสถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2544), หน้า 118.

จะมีบทบาทคลี่คลายความคับข้องใจ ทำให้ไทดำอยู่ในหลวงน้ำทาโดยยังคงนับถือผีบ้านผีเรือนต่อไป ไม่ต้องเป็นพุทธศาสนิกชน"[6]

ความเกี่ยวข้องของคติชนประเภทเรื่องเล่ากับการบันทึกสังคมนี้ปรากฏอยู่ในตำนานโต๊ะวาลีเช่นกัน ทั้งวาลีเจ้าประคุณตะเกี่ย และโต๊ะวาลีแหลมมะขาม ดังจะได้กล่าวต่อไป

โต๊ะวาลี: ตำนานและพิธีกรรม

โต๊ะวาลี เป็นชื่อที่ชาวไทยมุสลิมในเขตจังหวัดระยองและจังหวัดตราด ใช้เรียก "วาลี"อันหมายถึงมุสลิมผู้บรรลุถึงสภาวะพิเศษเหนือกว่าปุถุชนธรรมดา ทำให้สามารถแสดงอิทธิปาฏิหาริย์ต่างๆได้ แต่ชาวไทยมุสลิมกลุ่มอื่นๆมักเรียกวาลีว่า "วาลีเจ้าประคุณ" หรือ "เจ้าประคุณ" เช่น เจ้าประคุณตะเกี่ย เจ้าประคุณระยอง ชาวมุสลิมที่เคร่งครัดในศาสนาอธิบายว่า วาลี มาจากคำว่า "วาลียุลเลาะฮ์" หมายถึงผู้เป็นที่รักของพระเจ้า (อัลเลาะฮ์)[7] และเชื่อกันว่าอิทธิปาฏิหาริย์ต่างๆของวาลีเกิดขึ้นได้เนื่องจากพระเจ้าประทานให้[8] รวมถึงอธิบายว่าผู้ที่เป็นวาลีมีวัตรปฏิบัติตามหลักศาสนาอิสลามอย่างเคร่งครัด มีความดีงามพิเศษกว่าปุถุชน บางท่านมีสภาวะคล้ายโยคี[9] การอธิบายว่าวาลีมีลักษณะคล้ายโยคีนี้สอดคล้องกับคติเรื่อง "วอลี" ของชาวไทยมุสลิมพื้นบ้านภาคใต้ กล่าวคือวอลีเป็นผู้มีสภาวะ "คล้ายนักบวชผู้มีคาถาคม ลูกหลานคนใดระลึกถึงจะให้คุณ ถ้าเมินเฉยจะให้โทษ"[10] และเป็นคำที่มีอยู่ในภาษามลายูท้องถิ่นปัตตานี ในพจนานุกรมภาษามลายูถิ่นปัตตานี-ไทย อธิบายว่า "วอลี1 (woli) wali (น.) นักบุญมุสลิม ("ออแฤ วอลี" ก็เรียก)[11] วอลีที่เป็นที่รู้จักกันดีในท้องถิ่นภาคใต้ก็เช่น รายอมุดอ ซึ่งคือ "กษัตริย์หนุ่มหรือยุพราชปัจจุบัน เป็นสายลมหรือวิญญาณที่จะมาช่วยเหลือผู้ที่เจ็บไข้ได้ป่วย"[12]

ยิ่งไปกว่านั้น การที่ชาวมุสลิมบางคนเข้าใจว่าวาลีคือผู้วิเศษ มีอิทธิฤทธิ์ปาฏิหารย์ต่างๆ ทั้งในตอนที่มีชีวิตอยู่และตายไปแล้ว สามารถคุ้มครอง และดลบันดาลให้ผู้ที่เคารพนับถือให้ได้รับสิ่งที่ต้องการ รวมถึงให้โทษผู้ที่ลบหลู่ดูหมิ่น ยังคล้ายกับความเชื่อเรื่อง"โต๊ะนิ" ของชาวไทยทั้งชาวพุทธและชาวมุสลิม

---

[6] เรื่องเดียวกัน, หน้า118.

[7] ไซนา พุ่มพวง. สัมภาษณ์, 1 สิงหาคม 2547.

[8] บุญเลิศ ตานีเทพ. สัมภาษณ์, 24 สิงหาคม 2547.

[9] สาธิต ถนอมวงษ์, อิหม่ามมัสยิดอัลกุบรอ ตำบลน้ำเชี่ยว อำเภอแหลมงอบ จังหวัดตราด. สัมภาษณ์, 31 กรกฎาคม 2547.

[10] ประพนธ์ เรืองณรงค์, "ตือรี: ดนตรีรักษาโรค," ใน **สมบัติตายาย** (กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, 2540), หน้า93.

[11] คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์, **พจนานุกรมภาษามลายูถิ่นปัตตานี-ไทย** (กรุงเทพฯ: อักษรเจริญทัศน์, 2527), หน้า127.

[12] ประพนธ์ เรืองณรงค์, "ตือรี: ดนตรีรักษาโรค," ใน **สมบัติตายาย** (กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, 2540), หน้า93.

ในภาคใต้ กล่าวคือโต๊ะนิเป็นผู้มีความศักดิ์สิทธิ์ มีอิทธิปาฏิหาริย์มาก และได้รับการเคารพบูชาจากชาวบ้าน เช่น โต๊ะนิรายาจาวัล โต๊ะนิต่วนนิมุง[13] เป็นต้น

ตามตำนานกล่าวว่าโต๊ะวาลีมีหลายท่าน บางสำนวนกล่าวว่าโต๊ะวาลีเป็นพี่น้องกันทั้ง 3 ท่าน ได้แก่โต๊ะตะเกี่ย หรือวาลีเจ้าประคุณตะเกี่ย โต๊ะวาลีระยอง และโต๊ะวาลีแหลมมะขาม[14] แต่บางสำนวนกล่าวว่ามีด้วยกัน 4 พี่น้อง โดยเพิ่มโต๊ะวาลีเกาะไร่ อำเภอบ้านโพธิ์ จังหวัดฉะเชิงเทรา[15] หรืออาจบอกว่ามี 7 พี่น้อง แต่ทราบชื่อเฉพาะโต๊ะตะเกี่ย โต๊ะวาลีเกาะไร่ โต๊ะวาลีระยอง และโต๊ะวาลีแหลมมะขาม[16] อย่างไรก็ดีทุกสำนวนระบุว่าโต๊ะตะเกี่ย หรือวาลีเจ้าประคุณตะเกี่ยเป็นพี่คนโต และโต๊ะวาลีแหลมมะขามเป็นน้องคนสุดท้อง นอกจากนั้นยังมีบางสำนวนกล่าวว่าโต๊ะวาลีมีทั้งหมด 7 ท่าน เป็นบุคคลศักดิ์สิทธิ์เหมือนกัน แต่ไม่ได้เป็นพี่น้องกัน ได้แก่ เจ้าประคุณตะเกี่ย เจ้าประคุณคูจาม เจ้าประคุณกลางเมือง อยู่ในจังหวัดพระนครศรีอยุธยา เจ้าประคุณระยอง อยู่ในจังหวัดระยอง เจ้าประคุณเกาะไร่ อยู่ในจังหวัดฉะเชิงเทรา ส่วนเจ้าประคุณคลองท่อ และ เจ้าประคุณผ้าผืนเดียว ไม่ทราบว่าเป็นใคร อยู่ที่ไหน[17]

ด้วยความเชื่อที่ว่าโต๊ะวาลีศักดิ์สิทธิ์ ทำให้มีการสร้างที่ฝังศพของโต๊ะวาลีขึ้นเป็นศาลโต๊ะวาลี กล่าวคือเป็นอาคารปูนหลังย่อมๆ ภายในมีหลุมศพที่ก่อปูนขึ้นอย่างถาวร ปักไม้นิชาน หรือป้ายหลุมศพที่ทำจากหินที่บริเวณหัวและท้ายหลุมศพ หากหลุมศพของโต๊ะวาลีท่านใดยังคงเป็นทรายก็จะมีการปักธงไว้ด้านบนหลุมศพ เช่นหลุมศพโต๊ะวาลีระยอง โต๊ะวาลีแหลมมะขาม เป็นต้น ด้านหน้าหลุมศพมีธูปเทียนแจกันดอกไม้ และพระมหาคัมภีร์อัลกุรอาน รวมถึงหนังสือดูอา หรือบทขอพรต่างๆ บางแห่งอาจมีภาชนะใส่น้ำดูอา หรือน้ำศักดิ์สิทธิ์ด้วย ภายในศาลมีการกั้นม่าน ตลอดจนประดับประดาด้วยพวงมาลัยและพวงลูกปัดอย่างสวยงาม และหากโต๊ะวาลีท่านนั้นๆมีลูกศิษย์ ก็จะต้องมีหลุมฝังศพของลูกศิษย์ที่ก่อปูนขึ้นอย่างถาวรในลักษณะเดียวกัน แต่มีขนาดเล็กกว่าอยู่ข้างๆ เช่นที่ข้างหลุมศพของวาลีเจ้าประคุณตะเกี่ยมีหลุมศพของท่านดุหวั่นเจ้า อดีตพระภิกษุในพระพุทธศาสนา ซึ่งกลายมาเป็นลูกศิษย์ของวาลีเจ้าประคุณตะเกี่ย[18]

พิธีกรรมเกี่ยวกับโต๊ะวาลีที่สำคัญมีอยู่ 2 พิธีด้วยกัน พิธีแรกคือการไปเยี่ยมโต๊ะวาลี มีทั้งการไปเยี่ยมในวันธรรมดา และการไปเยี่ยมในวันเทศกาล ได้แก่เทศกาลอิดิ้ลฟิตรีย์ หรือตรุษหลังการถือศีลอดในเดือนรอมฎอน และเทศกาลอิดิ้ลอัฎฮา หรือตรุษฮัจย์ ในการไปเยี่ยมโต๊ะวาลีในวันเทศกาลนั้น ในสมัยก่อน

---

[13] **สารานุกรมวัฒนธรรมไทยภาคใต้ เล่ม 8** (กรุงเทพฯ: มูลนิธิวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, 2542), หน้า2844-2845.

[14] ไซนา พุ่มพวง. สัมภาษณ์, 1 สิงหาคม 2547.

[15] มันโชร์ ฉัยริต. สัมภาษณ์,20 มกราคม 2548.

[16] ประเสริฐ ไชยฤทธิ์. สัมภาษณ์,20 มกราคม 2548.

[17] เสริม ปรีชาพีช. สัมภาษณ์,16 ธันวาคม 2547.

[18] บุญเลิศ ตานีเทพ. สัมภาษณ์, 24 สิงหาคม 2547.

มีการตั้งขบวนไปเยี่ยมโต๊ะวาลีพร้อมกันทั้งชุมชน[19] โดยยังคงมีบางชุมชนยึดถือเป็นประเพณีปฏิบัติมาจนปัจจุบัน สำหรับผู้ที่ไปเยี่ยมโต๊ะวาลียังอาจมีการนำทราย[20] หรือขี้ธูป[21]จากหลุมศพโต๊ะวาลีไปเพื่อรักษาโรค หรือนำธงที่ปักบริเวณหลุมศพโต๊ะวาลีไปเพื่อความเป็นสิริมงคล บางคนนิยมนำไปปักไว้ที่ยานพาหนะเพื่อให้ปลอดภัยจากอุบัติเหตุ และจะนำธงใหม่มาเปลี่ยนให้แทนธงเก่าที่ตนเองนำไป[22] ส่วนอีกพิธีกรรมหนึ่งได้แก่การเนียตโต๊ะวาลี กล่าวคือเป็นการตั้งความปรารถนาต่อโต๊ะวาลีว่าอยากให้ตนประสบความสำเร็จในเรื่องใด โดยมักเป็นเรื่องการเนียตขอบุตร ขอให้หายจากอาการเจ็บไข้ได้ป่วย ขอให้ประสบความสำเร็จในการเรียนหรือหน้าที่การงาน และขอไม่ให้ติดทหาร และหากเรื่องที่ตนตั้งความปรารถนาสำเร็จแล้ว จะนำสิ่งใดมาให้โต๊ะวาลี เรียกว่าการแก้เนียต โดยมากนิยมเนียตด้วยข้าวเหนียวเหลืองหน้าไก่[23]หรือข้าวหมกไก่ ข้าวเหนียวแดง ขนมต้มแดง ขนมต้มขาว มะพร้าวอ่อน ผลไม้ พวงมาลัย และยังนิยมปล่อยไก่ขาว 1 คู่ หรือปล่อยแพะ[24]

นอกจากนั้นยังมีความเชื่อที่ว่าโต๊ะวาลีอาจมาให้โทษต่อผู้ที่กระทำผิดต่อโต๊ะวาลีได้ เรียกว่าการ “สบโต๊ะ” หรือ “ถูกโต๊ะ” ผู้ที่สบโต๊ะหรือถูกโต๊ะจะมีอาการเจ็บไข้ได้ป่วยเรื้อรัง ชีพจรเต้นผิดปกติ หรืออาจมีอาการทางจิต เช่น ใจคอไม่ดี ร้องไห้ทั้งวัน ซึมเศร้า[25] ต้องทำพิธีบอกกล่าวขอขมาโต๊ะวาลีจึงจะหาย

อย่างไรก็ดี ชาวมุสลิมที่มีความรู้ในทางศาสนามักอธิบายว่าโต๊ะวาลีเป็นเพียง “สื่อกลาง” ในการขอพรผ่านไปยังพระเจ้า[26]ทั้งนี้เพื่อไม่ให้ผิดหลักการของศาสนาที่ว่า“ไม่มีพระเจ้าอื่นใดเที่ยงแท้นอกจากพระองค์ ผู้ทรงเป็น ทรงดำรงอยู่ด้วยพระองค์เอง”[27] และไม่ให้เป็นการตั้งภาคี (ชิริก) ขึ้นมาเทียบเคียงพระผู้เป็นเจ้า อันเป็นการกระทำผิดหลักศาสนาอย่างใหญ่หลวง[28]

ตำนานวาลีเจ้าประคุณตะเกี่ย: การแข่งขันและการเอาชนะที่ปรากฏเฉพาะในตำนาน

วาลีเจ้าประคุณตะเกี่ย หรือที่นิยมเรียกกันแต่เพียงว่า”เจ้าประคุณตะเกี่ย” ฝังอยู่ในบริเวณมัสยิดตะเกี่ยโยคินราชมิสจินจาสยาม ตำบลคลองตะเคียน อำเภอเมือง จังหวัดพระนครศรีอยุธยา ซึ่งเป็น

---

[19] เสนาะ ฤทธิ์ศิลา. สัมภาษณ์, 19 มกราคม 2548.

[20] ฉลวย จันทร์จรูญ. สัมภาษณ์, 14 ตุลาคม 2547.

[21] สมถวิล ชูรัตนา. สัมภาษณ์, 17 ธันวาคม 2547.

[22] กระแสร์ หนูรักษา. สัมภาษณ์, 31กรกฎาคม 2547.

[23] เสนาะ ฤทธิ์ศิลา. สัมภาษณ์, 19 มกราคม 2548.

[24] บุญเลิศ ตานีเทพ. สัมภาษณ์, 24 สิงหาคม 2547.

[25] ปาน คงกระพัน. สัมภาษณ์, 1 สิงหาคม 2547.

[26] ไซนา พุ่มพวง. สัมภาษณ์, 1 สิงหาคม 2547.

[27] อัลกุรอาน อ้างถึงใน การีม อับดุลเลาะฮ์, **คู่มือมุสลิมเบื้องต้น**(กรุงเทพฯ: ส.วงศ์เสงี่ยม,ม.ป.ป), หน้า13.

[28] ต่วน สุวรรณศาสน์, **พระคัมภีร์อัลกุรอาน ฉบับภาษาไทย / โดยต่วน สุวรรณศาสน์ เล่ม5** (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา,2518), หน้า365.

บริเวณที่มีชาวมุสลิมตั้งถิ่นฐานอยู่มาตั้งแต่สมัยกรุงศรีอยุธยา โดยเป็นกลุ่มมุสลิมเชื้อสายปัตตานีที่ถูกกวาดต้อนเข้ามาเมื่อมีการทำสงความกับหัวเมืองมลายู-ปัตตานีในสมัยกรุงศรีอยุธยาตอนต้น[29] มุสลิมกลุ่มนี้มีอาชีพเป็นพ่อค้ารายย่อย และช่างฝีมือ[30] เช่นการทอผ้า และยังมีพ่อค้าที่นำสินค้าจากท้องถิ่นปัตตานีมาขายยังอยุธยาโดยจอดเรืออยู่บริเวณคลองคูจาม[31] ในปัจจุบันนี้ก็ยังคงมีชาวไทยมุสลิมซึ่งส่วนมากเป็นเชื้อสายปัตตานี ตั้งบ้านเรือนอยู่ในแถบคลองตะเคียนและบริเวณรอบๆมัสยิดตะเกี่ยโยคินประมาณ 10 ครัวเรือน โดยอาศัยอยู่ร่วมกับชาวไทยพุทธที่ตั้งบ้านเรือนอยู่ในบริเวณใกล้เคียงกัน[32]

หลักฐานที่กล่าวถึงคำว่า “ตะเกี่ย” มีมาตั้งแต่สมัยกรุงศรีอยุธยา โดยปรากฏในคำให้การของขุนหลวงวัดประดู่ทรงธรรม ความว่า

> *ตั้งแต่ปากคลองวัดสุวรรณดารารามตลอดลงมาจนน่าพระราชวังหลัง แถวนี้เป็นฝั่งพระนคร แต่ฝั่งตรง(ข้าม)พระนครนั้น แพจอดตั้งแต่ท้ายวัดเจ้าพระนางเชิงตลอดมาจนท้ายวัดพุทไธศวรรย์ แลเลยไปจอดเป็นระยะจนน่าวัดไชยวัฒนาราม แลแม่น้ำตรงตลอดมีลูกค้าพานิชจอด ฝั่งตะวันตกตั้งแต่ปากคลองตะเคียนเรี่ยรายขึ้นมาจนถึงน่าวัด**แขกตะเกี่ย**(เน้นโดยผู้วิจัย) มีชุกชุมมากขึ้นจนถึงท้ายวัดกุฏิบางกระจะตรงวัดเจ้าพระนางเชิง*[33]

จากการสัมภาษณ์ผู้ดูแลมัสยิดตะเกี่ยเล่าว่าวาลีเจ้าประคุณตะเกี่ยเป็น “คนกะลามัต” ตรงกับ “ผู้สำเร็จ” ในศาสนาพุทธ มีประวัติว่าแต่เดิมท่านเป็นพ่อค้าชาวอินเดีย-เปอร์เซีย (ตรงกับมุสลิมเชื้อสายอินโด-อิหร่าน -ผู้วิจัย) เข้ามาค้าขายในรัชกาลพระเจ้าทรงธรรม และมีโอกาสได้ออกรบ ต่อมาได้รับพระราชทานชื่อว่า“เจ้าประคุณตะเกี่ยโยคินราชมิสจินจาสยาม” และได้รับพระราชทานที่ดินไว้เป็นที่บำเพ็ญภาวนาจากพระเจ้าทรงธรรม ซึ่งก็คือบริเวณที่ฝังศพในปัจจุบัน[34]

ยิ่งไปกว่านั้น ยังมีเรื่องราวอภินิหารของวาลีเจ้าประคุณตะเกี่ยที่เป็นที่รู้จักกันอย่างแพร่หลาย คือเรื่องการประลองฤทธิ์กันระหว่างวาลีเจ้าประคุณตะเกี่ยกับพระภิกษุระดับ “เจ้าอาวาส” ในพระพุทธศาสนา

---

[29] ชาญวิทย์ เกษตรศิริ(บรรณาธิการ), **อยุธยา**:Discovering Ayuttaya (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโตโยต้าแห่งประเทศไทย,2546), หน้า161.

[30]จุฬิศพงศ์ จุฬารัตน์, **ขุนนางกรมท่าขวา การศึกษาบทบาทและหน้าที่ในสมัยอยุธยาถึงสมัยรัตนโกสินทร์ พ.ศ. 2153-2435**,(กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานทางวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,2546), หน้า37.

[31] ชาญวิทย์ เกษตรศิริ(บรรณาธิการ), **อยุธยา**:Discovering Ayuttaya (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโตโยต้าแห่งประเทศไทย,2546), หน้า161.

[32] บุญเลิศ ตานีเทพ. สัมภาษณ์, 24 สิงหาคม 2547.

[33] คำให้การขุนหลวงวัดประดู่ทรงธรรม อ้างถึงใน สันต์ สุวรรณประทีป, “ดำเนินความตาม “คำให้การขุนหลวงวัดประดู่ทรงธรรม” ตะเกี่ยโยคินราชมิสจินจาสยาม”, **ศิลปวัฒนธรรม** ปีที่6, ฉบับที่3 (มกราคม 2528): 31.

[34] บุญเลิศ ตานีเทพ. สัมภาษณ์, 24 สิงหาคม 2547.

สำนวนที่ผู้ดูแลมัสยิดตะเกี่ยโยคินเล่าว่าพระภิกษุที่ประลองฤทธิ์กับวาลีเจ้าประคุณตะเกี่ยคือ"ท่านสมภารดุหวั่นเจ้า" วัดไชยชุมพล มีความดังนี้

> *มีการเล่าต่อมาว่าท่านเดินทางมาอยู่ฝั่งทางโน้น ฝั่งโน้นเป็นวัดบ้านจะข้ามและข้ามมาฝั่งทางนี้ พระไปบิณฑบาต มาเจอโต๊ะตะเกี่ยบอกท่านไปก่อนเดี๋ยวฉันมา พระก็ข้ามฝั่งมาโต๊ะตะเกี่ยก็มาคอยที่ศาลา พระบอกว่าท่านมาได้อย่างไร ท่านก็บอกว่าท่านสามารถจะเดินบนน้ำได้หายตัวได้ พระก็บอกว่าฉันก็ทำได้ ผลสุดท้ายก็มาสัญญากันว่าถ้าเกิดทางไหนแพ้ ทางไหนแพ้ท่านจะยอมเข้าศาสนานั้น ท่านดุหวั่นเจ้าก็เอาไข่มาต่อ ไข่ก็เสกให้ลอย นี่เล่าตามตำนานเลย ไข่นั้นก็ลอย แล้วกลับมาอีกตาของเจ้าประคุณตะเกี่ย ท่านก็ให้ลอยได้ แต่ซักออกเป็นช่วงๆได้ ไข่ก็ลอยอยู่กับที่ได้ตอนถึงช่วงลอย เจ้าประคุณตะเกี่ยถามว่าท่านทำได้ไหม พระก็บอกฉันทำไม่ได้แต่ยกขึ้นได้ ปรากฏว่าแพ้ไปครั้งหนึ่ง ตาของเจ้าประคุณตะเกี่ยบอกว่าในน้ำมีปลาก็ให้ลูกศิษย์ไปเอามะพร้าวมาผ่า มะพร้าวนั้นมีปลาอยู่ในมะพร้าว เรียกว่าคำพูดว่าในน้ำมีปลา เสร็จแล้วก็ยอมแพ้ ยอมแพ้ก็มาทายปัญหากัน พระองค์นี้หายไปอยู่ในเล็บโต๊ะตะเกี่ย โต๊ะตะเกี่ยสังเกตว่าหาก็หาไม่เจอ แต่ท่านไปทำตัวยิกๆอยู่ในเล็บ มันก็มีความรู้สึก โต๊ะตะเกี่ยก็บอกว่าอยู่ในเล็บขึ้นมาซะ พอถึงตาโต๊ะตะเกี่ยหายไปตรงแม่น้ำ น้ำมันลงก็มีฟองน้ำ ก็หายไปอยู่ในฟองน้ำ พระก็หาไม่เจอไปอยู่ฟองไหนก็ไม่รู้ก็เลยยอมแพ้ ยอมแพ้ก็เอาหัวหมูมาแขวนไว้ให้โต๊ะตะเกี่ยผ่าน โต๊ะตะเกี่ยบอกว่าท่านนั่นมันหัวแพะให้ไปดูใหม่ ทำไมถึงมองเห็นเป็นหัวแพะทั้งๆที่เป็นหัวหมู*[35]

แม้ว่าสำนวนอื่นๆ จะมีรายละเอียดบางประการแตกต่างไปจากสำนวนข้างต้น สารที่ปรากฏในตำนานการประลองฤทธิ์กันระหว่างวาลีเจ้าประคุณตะเกี่ยกับพระภิกษุระดับ “สมภาร” ทุกสำนวนก็เห็นได้ชัดว่าคือการสามารถ “เอาชนะ”พระภิกษุได้อย่างเด็ดขาด จนทำให้พระภิกษุต้องสูญเสียสถานภาพเดิมของตน กล่าวคือเปลี่ยนจากการเป็น “พระภิกษุเจ้าอาวาส” มาเป็นเพียง “ลูกศิษย์”ของวาลีเจ้าประคุณตะเกี่ย

อย่างไรก็ตาม การแข่งขันเพื่อเอาชนะกันระหว่างบุคคลในพระพุทธศาสนากับศาสนาอิสลามที่ปรากฏนั้นแม้จะดูเหมือนกับเป็นร่องรอยความขัดแย้งระหว่างศาสนา แต่ในความเป็นจริงแล้วไม่ปรากฏหลักฐานใดๆว่าชาวไทยพุทธและชาวไทยมุสลิมในอยุธยามีความขัดแย้งกันทางความเชื่อ ในทางตรงกันข้าม ทั้งสองกลุ่มชนกลับอยู่ร่วมกันได้เป็นอย่างดี[36] การเอาชนะกันระหว่างศาสนบุคคลของทั้งสองศาสนาจึงเป็นเพียง “เรื่องในตำนาน” ที่ไม่มีหลักฐานว่าเคยเกิดขึ้นจริงในสังคม

---

[35] บุญเลิศ ตานีเทพ. สัมภาษณ์, 24 สิงหาคม 2547.

[36] บุญเลิศ ตานีเทพ. สัมภาษณ์, 24 สิงหาคม 2547.

ตำนานโต๊ะวาลีแหลมมะขาม: ความขัดแย้งกันของกลุ่มชน

โต๊ะวาลีแหลมมะขาม หรือที่ชาวบ้านแถบนั้นเรียกกันแต่เพียงว่า “โต๊ะวาลี” มีสถานที่ฝังศพอยู่ในบริเวณวัดแหลมมะขาม ตำบลแหลมมะขาม อำเภอแหลมงอบ จังหวัดตราด เป็นที่เคารพนับถือกันในหมู่ชาวไทยมุสลิมในเขตจังหวัดตราดและจังหวัดใกล้เคียง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในชุมชนมุสลิมบ้านน้ำเชี่ยวและชุมชนมุสลิมบ้านแหลมทองหลาง อำเภอแหลมงอบ จังหวัดตราด ชาวไทยมุสลิมที่อยู่ในท้องถิ่นนี้มีเชื้อสายจากแขกจาม สันนิษฐานว่าเป็นกลุ่มที่ถูกกวาดต้อนมาในครั้งสงครามกับเขมรและญวนในสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว มุสลิมจากเขมรและญวนนี้ส่วนหนึ่งได้ถูกกวาดต้อนให้ไปอยู่ในกรุงเทพฯ ส่วนที่เหลือก็ตั้งถิ่นฐานอยู่ในจังหวัดตราด โดยเริ่มแรกได้ตั้งบ้านเรือนอยู่บริเวณบ้านน้ำเชี่ยว[37] นอกจากนั้นยังมีมุสลิมเชื้อสายมลายูที่อพยพมาจากเมืองตรังกานู ประเทศมาเลเซีย[38] ภายหลังจึงมีชาวไทยมุสลิมจากจังหวัดอื่นๆ เช่นจังหวัดระยอง อพยพเข้ามาอาศัยอยู่ร่วมกับชุมชนมุสลิมเดิม เช่นที่ชุมชนมุสลิมบ้านแหลมทองหลาง อำเภอแหลมงอบ เป็นต้น ชาวไทยมุสลิมในท้องถิ่นส่วนใหญ่ประกอบอาชีพประมงรายย่อย รองลงมาคืออาชีพรับจ้าง

ตำนานประวัติโต๊ะวาลีแหลมมะขามว่า โต๊ะวาลีแหลมมะขามเดินทางมาพร้อมกับโต๊ะวาลีท่านอื่นๆ ได้แก่วาลีเจ้าประคุณตะเกี่ย หรือที่ชาวบ้านเรียกว่า “โต๊ะตะเกี่ย” โต๊ะวาลีระยอง และโต๊ะวาลีเกาะไร่ จังหวัดฉะเชิงเทรา ภายหลังจึงได้แยกกันไปอาศัยอยู่ตามสถานที่ต่างๆ มีตำนานเล่าถึงอิทธิปาฏิหาริย์ของโต๊ะวาลีแหลมมะขามดังนี้

> *โต๊ะมาเรือ มากับเรือคนจีน คนจีนนี่เขามาค้าขาย โต๊ะก็เลยขออาศัยเรือมาด้วย อาศัยเรือมาตะนี้พอมาถึงตรงที่เขาอยู่นั่นแหละ ก็พอดีถึงเวลาละหมาด ก็คือนมัสการพระเจ้าของศาสนาอิสลาม ถึงเวลาละหมาด โต๊ะก็เลยใช้น้ำหมดเลย ใช้น้ำเขาหมด ตะนี้คนจีนก็เลยไม่พอใจ บอกลื้อทำยังงี้ได้ไง โต๊ะก็ว่าไม่เป็นไร เดี๋ยวใช้ให้ตะนี้โต๊ะก็เลยเอาตีนน่ะเหยียบลงไปทะเล เหยียบลงไปในทะเลปรากฏว่าน้ำเป็นน้ำจืดหมดเลย พวกคนจีนก็เลยว่า แหม...ลื้อนี่เก่งจริงๆ (หัวเราะ) ฯลฯ ก็เผยอภินิหารไง ว่าคนจีนคงจะไม่มีน้ำกันมั้งในเรือ ก็คงจะว่าแกใช้น้ำเปลืองอะไรเงี้ยแน่...เอาตีนเหยียบทีเดียวแน่ ให้เจ๊กตักมาเลย ตักมากิน (หัวเราะ)*[39]

หากนำตำนานโต๊ะวาลีเหยียบน้ำทะเลจืดนี้มาพิจารณาโดยอาศัยปริบททางสังคม จะพบว่าในแง่หนึ่งตำนานนี้ก็บันทึกที่สะท้อนความขัดแย้งและความรุนแรงระหว่างชาวไทยมุสลิมกับชาวไทยเชื้อสายจีน

---

[37] บริหารเทพธานี, พระ, “ประวัติจังหวัดตราด,” **นาวิกศาสตร์** ปีที่18 (กรกฎาคม 2478) : 40.

[38] **วัฒนธรรม พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์และภูมิปัญญา จังหวัดตราด (**กรุงเทพฯ : คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ ในคณะกรรมการอำนวยการจัดงานเฉลิมพระเกียรติ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว, 2542), หน้า.

[39] ฉลวย จันทร์จรูญ. สัมภาษณ์, 14 ตุลาคม 2547.

ที่เกิดขึ้นจริงในสังคม ชาวบ้านในชุมชนมุสลิมบ้านน้ำเชี่ยวเล่าว่าในสมัยก่อนมีการทะเลาะวิวาทกันระหว่างชาวไทยมุสลิมกับชาวไทยเชื้อสายจีนอยู่เสมอ โดยต่างฝ่ายต่างมีอาวุธ เนื่องจากมีความไม่เข้าใจในความแตกต่างทางวัฒนธรรมของกันและกัน และด้วยอุปนิสัย “นักเลง”ของคนสมัยก่อน [40] แต่ในปัจจุบันนี้ไม่มีความขัดแย้งระหว่างชาวไทยพุทธและชาวไทยเชื้อสายจีนแล้ว เนื่องจากการศึกษาและสื่อต่างๆได้สร้างความเข้าใจให้แก่กลุ่มคนต่างศาสนาและวัฒนธรรม[41] สารที่ปรากฏในตำนานจึงเป็นเพียงบันทึก “ร่องรอย” ของสิ่งที่เคยเกิดเท่านั้น

ในอีกแง่หนึ่ง ตำนานนี้ก็ทำหน้าที่ระบายความคับข้องใจของชาวไทยมุสลิม เนื่องจากสถานภาพทางเศรษฐกิจที่ด้อยกว่าคนจีน กล่าวคือชาวไทยมุสลิมส่วนมากมีฐานะยากจน ในขณะที่ชาวไทยเชื้อสายจีนมักมีฐานะทางเศรษฐกิจดี โดยเฉพาะมีชาวไทยมุสลิมบางส่วนที่ไม่มีเรือประมงของตนเอง ต้องไปรับจ้างในเรือประมงของคนไทยเชื้อสายจีน[42] ซึ่งอาจก่อให้เกิดความคับข้องใจขึ้นได้ อย่างไรก็ตามความคับข้องใจที่เกิดขึ้นเป็นแต่เพียงเรื่องของสถานภาพทางเศรษฐกิจ ไม่ได้เกิดเนื่องจากความขัดแย้งทางศาสนาระหว่างชาวไทยเชื้อสายจีนกับชาวไทยมุสลิมแต่อย่างใด

ตำนานโต๊ะวาลี: ปฏิสัมพันธ์ระหว่างไทยพุทธกับไทยมุสลิม

จากที่กล่าวมานี้ เห็นได้ชัดว่าตำนานการประลองฤทธิ์กันระหว่างวาลีเจ้าประคุณตะเกี่ยกับพระภิกษุและตำนานโต๊ะวาลีแหลมมะขามเหยียบน้ำทะเลจืด มีโครงเรื่องคล้ายคลึงกับตำนานของชาวไทยพุทธซึ่งเล่าสืบต่อกันมาในสังคมไทย โดยตำนานการประลองฤทธิ์กันระหว่างวาลีเจ้าประคุณตะเกี่ยกับพระภิกษุที่ใช้วิธีซ่อนหา คล้ายคลึงกับ”ตำนานเพลงสาธุการ” และเป็นตำนานอธิบายการสร้าง”พระพุทธรูปปางศิวะปะติมา”ด้วย ตำนานมีเนื้อความว่าพระอิศวรโกรธที่บรรดาเทวดาทั้งหลายพากันไปฟังธรรมจากพระพุทธเจ้าจนไม่เข้าประชุมเทวสภา จนพาลโกรธพระพุทธเจ้าไปด้วย พระอิศวรจึงเสด็จลงมาทำลายการประชุมฟังพระธรรมเทศนาแต่ไม่เป็นผลสำเร็จ ในที่สุดพระอิศวรก็ท้าพระพุทธเจ้าประลองฤทธิ์กันด้วยวิธีซ่อนหา พระอิศวรเป็นฝ่ายซ่อนก่อนด้วยการปลอมเป็นธุลีลอยไปติดเมล็ดรัตนะบนยอดพรหมพิมาน แต่พระพุทธเจ้าก็ทรงหาพบ พอถึงตาของพระพุทธเจ้า พระพุทธเจ้าได้ทรงเนรมิตพระกายเป็นละอองธุลีไปติดที่ปลายเกศาของพระอิศวร พระอิศวรหาอย่างไรก็ไม่พบ จนกระทั่งพระอิศวรยอมแพ้ พระพุทธเจ้าก็ทรงเปล่งฉัพพรรณรังสีแสดงพระองค์ว่าประทับอยู่ที่เศียรของพระอิศวร แต่ยังไม่เสด็จลงมาเพราะพระอิศวรยังไม่ละทิฏฐิมานะ จนในที่สุดพระอิศวรต้องนำดนตรีมาบรรเลงเพลงสาธุการ พระพุทธเจ้าจึงเสด็จลงมา[43]

---

[40] เสนาะ ฤทธิ์ศิลา. สัมภาษณ์, 19 มกราคม 2548.

[41] แดง ถนอมวงษ์. สัมภาษณ์ 19 มกราคม 2548.

[42] แดง ถนอมวงษ์. สัมภาษณ์ 19 มกราคม 2548.

[43] ส.พลายน้อย. **เทวนิยาย** (กรุงเทพฯ: บำรุงสาส์น, 2519), หน้า76-78.

ส่วนตำนานโต๊ะวาลีแหลมมะขามเหยียบน้ำทะเลจืดนั้น มีโครงเรื่องคล้ายกับตำนานหลวงพ่อทวดเหยียบน้ำทะเลจืด เพียงแต่ตัวละครในตำนานเป็นโต๊ะวาลีกับคนจีน และต่างกันในรายละเอียดของตำนานเล็กน้อย ตำนานเล่าว่าหลวงพ่อทวดถูกโจรสลัดจับลงเรือเพื่อจะลองดี แต่เรือลำนั้นกลับไม่สามารถแล่นต่อไปได้ จนกระทั่งน้ำจืดในเรือหมดลง หลวงพ่อทวดจึงใช้เท้าซ้ายเหยียบลงไปในทะเลทำให้น้ำทะเลจืดสามารถตักมาดื่มกินได้ ในที่สุดพวกโจรสลัดก็ยอมขอขมาและนำหลวงพ่อทวดมาส่งยังฝั่ง[44]

แม้ว่าในแง่หนึ่งการมีอยู่โต๊ะวาลี โดยมีตำนานโต๊ะวาลีรองรับ จะทำให้ชาวไทยมุสลิม โดยเฉพาะชาวมุสลิมในชุมชนที่มีความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับโต๊ะวาลีมี “ตัวตน” ที่ต่างจากชาวไทยมุสลิมกลุ่มอื่นๆ และต่างจากชาวไทยพุทธที่อาศัยอยู่ร่วมสังคมเดียวกัน รวมถึงเป็นการสร้างเครือข่ายระหว่างชาวไทยมุสลิมต่างท้องที่ โดยมีสัญลักษณ์คือ”เครือข่าย”ความสัมพันธ์ของโต๊ะวาลีท่านต่างๆ แต่ในอีกแง่หนึ่งตำนานโต๊ะวาลีก็แสดงปฏิสัมพันธ์ระหว่างไทยพุทธกับไทยมุสลิม เนื่องจากการที่ตำนานวาลีเจ้าประคุณตะเกี่ยและโต๊ะวาลีแหลมมะขามมีความคล้ายคลึงกับตำนานของชาวไทยพุทธทั้งสองเรื่องที่เป็นที่รับรู้กันโดยทั่วไปในสังคม ทำให้สันนิษฐานได้ว่าน่าจะเกิดการถ่ายทอดและการรับตำนานกันในระหว่างกลุ่มชนทั้งสองกลุ่ม แม้ว่าจะไม่สามารถพิสูจน์ได้ว่าชนกลุ่มใดเป็นฝ่ายที่ถ่ายทอดตำนานให้ชนอีกกลุ่มหนึ่งก็ตาม

สรุป

แม้ว่าในตำนานวาลีเจ้าประคุณตะเกี่ยและโต๊ะวาลีแหลมมะขามจะมีภาพความขัดแย้งและการแข่งขันกันระหว่างบุคคลที่นับถือพระพุทธศาสนากับบุคคลที่นับถือศาสนาอิสลาม แต่กลับไม่ได้แสดงความรุนแรงที่เกิดขึ้นจริงซึ่งแต่ละศาสนากระทำต่อกันแต่อย่างใด ในตำนานวาลีเจ้าประคุณตะเกี่ย การประลองฤทธิ์กันระหว่างวาลีเจ้าประคุณตะเกี่ยกับพระภิกษุเป็นเพียงการแข่งขันที่ปรากฏอยู่ในตำนาน ไม่ใช่เรื่องที่มีหลักฐานว่าเคยเกิดขึ้นจริงในสังคม ส่วนในตำนานโต๊ะวาลีแหลมมะขาม แม้ว่าภาพความขัดแย้งระหว่างชาวไทยเชื้อสายจีนกับชาวไทยพุทธจะตรงกับเหตุการณ์ที่เคยเกิดขึ้น แต่ก็เป็นความขัดแย้งในระดับกลุ่มชนอันเนื่องมาจากความไม่เข้าใจในความแตกต่างของกันและกันซึ่งไม่มีอยู่แล้วในปัจจุบัน หรือมิฉะนั้นก็เป็นเรื่องอันเนื่องมาจากสถานภาพทางเศรษฐกิจ ไม่ใช่ประเด็นความขัดแย้งทางศาสนา ในทางตรงกันข้าม ตำนานวาลีเจ้าประคุณตะเกี่ยและโต๊ะวาลีแหลมมะขามกลับแสดงปฏิสัมพันธ์ของชาวไทยพุทธกับชาวไทยมุสลิมผ่านการถ่ายทอดและรับตำนานที่มีอยู่ในสังคมเดียวกัน

---

[44] ญาณินทร์ เพชรสุวรรณ์, “ความเชื่อเกี่ยวกับหลวงพ่อทวดเหยียบน้ำทะเลจืด ในจังหวัดสงขลา จังหวัดพัทลุง และจังหวัดปัตตานี,” (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาไทยคดีศึกษา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยทักษิณ, 2544), หน้า26.

ดังนั้น ตำนานโต๊ะวาลีจึงไม่ใช่ตำนานของความขัดแย้งและความรุนแรง หากแต่เป็นตำนานที่แสดงความสัมพันธ์อันดีของชาวไทยพุทธกับชาวไทยมุสลิมในฐานะ “คนไทย” ที่มีส่วนสร้างสรรค์ความรุ่มรวยหลากหลากทางวัฒนธรรมให้แก่สังคมไทย

รายการอ้างอิง

เอกสาร

ภาษาไทย

การีม อับดุลเลาะฮ์, **คู่มือมุสลิมเบื้องต้น**. กรุงเทพฯ: ส.วงศ์เสงี่ยม,ม.ป.ป.

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์, **พจนานุกรมภาษามลายูถิ่นปัตตานี-ไทย**. กรุงเทพฯ: อักษรเจริญทัศน์, 2527.

จุฬิศพงศ์ จุฬารัตน์, **ขุนนางกรมท่าขวา การศึกษาบทบาทและหน้าที่ในสมัยอยุธยาถึงสมัยรัตนโกสินทร์ พ.ศ. 2153-2435**. กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานทางวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,2546.

ชาญวิทย์ เกษตรศิริ(บรรณาธิการ), **อยุธยา**:Discovering Ayuttaya. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโตโยต้าแห่งประเทศไทย,2546.

ญาณินทร์ เพชรสุวรรณ์. **ความเชื่อเกี่ยวกับหลวงพ่อทวดเหยียบน้ำทะเลจืด ในจังหวัดสงขลา จังหวัดพัทลุง และจังหวัดปัตตานี**. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาวิชาไทยคดีศึกษา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยทักษิณ. 2544.

ต่วน สุวรรณศาสน์. **พระคัมภีร์อัลกุรอาน ฉบับภาษาไทย / โดยต่วน สุวรรณศาสน์ เล่ม5**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา, 2518.

บริหารเทพธานี, พระ, "ประวัติจังหวัดตราด," **นาวิกศาสตร์** ปีที่18 (กรกฎาคม 2478) : 40.

ประคอง นิมมานเหมินทร์, "ประเพณี 12 เดือน: วิถีชีวิตไทในรอบปี," ใน **วัฒนธรรมข้าวของชนชาติไท: ภาพสะท้อนจากตำนาน นิทาน เพลง**. งานวิจัยเสนอต่อสถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2544.

ประพนธ์ เรืองณรงค์, "ตือรี: ดนตรีรักษาโรค," ใน **สมบัติตายาย**. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, 2540.

วัฒนธรรม พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์และภูมิปัญญา จังหวัดตราด. กรุงเทพฯ : คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ ในคณะกรรมการอำนวยการจัดงานเฉลิมพระเกียรติ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว, 2542.

ศิราพร ณ ถลาง, **ชนชาติไทในนิทาน แลลอดแว่นคติชนและวรรณกรรมพื้นบ้าน**. กรุงเทพฯ: มติชน, 2545.

ส.พลายน้อย. **เทวนิยาย**. กรุงเทพฯ: บำรุงสาส์น, 2519.

สันต์ สุวรรณประทีป, "ดำเนินความตาม "คำให้การขุนหลวงวัดประดู่ทรงธรรม" ตะเกี่ยโยคินราชมิสจินจา สยาม", **ศิลปวัฒนธรรม** ปีที่6, ฉบับที่3 (มกราคม 2528): 31.

สารานุกรมวัฒนธรรมไทยภาคใต้ เล่ม 8. กรุงเทพฯ: มูลนิธิวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, 2542.

สุจิตต์ วงษ์เทศ(บรรณาธิการ), **ข้าวปลาหมาเก้าหาง**. กรุงเทพฯ: มติชน, 2546.

ภาษาอังกฤษ

Bascom, William, " Four Functions of Folklore," **Journal of American Folklore**, Vol 67 (1954): 333-349.

<u>สัมภาษณ์</u>

กระแสร์ หนูรักษา. บ้านเลขที่18 หมู่1 ตำบลน้ำเชี่ยว อำเภอแหลมงอบ จังหวัดตราด. สัมภาษณ์, 31 กรกฎาคม 2547.

ฉลวย จันทร์จรูญ.บ้านเลขที่129/3 หมู่5 ตำบลแหลมงอบ อำเภอแหลมงอบ จังหวัดตราด. สัมภาษณ์, 14 ตุลาคม 2547.

ไซนา พุ่มพวง.โรงเรียนนูรูลมูบิน หมู่5 ตำบลแหลมงอบ อำเภอแหลมงอบ จังหวัดตราด. สัมภาษณ์, 1 สิงหาคม 2547.

แดง ถนอมวงษ์.บ้านเลขที่59/29 หมู่3 ซอยอรุณี ตำบลน้ำเชี่ยว อำเภอแหลมงอบ จังหวัดตราด. สัมภาษณ์ 19 มกราคม 2548.

เนิน รุ่งโรจน์.บ้านเลขที่37/1 หมู่4 ตำบลแหลมงอบ อำเภอแหลมงอบ จังหวัดตราด. สัมภาษณ์, 20 มกราคม 2548.

บุญเลิศ ตานีเทพ. บ้านเลขที่30/1 หมู่3 ตำบลคลองตะเคียน อำเภอเมือง จังหวัดพระนครศรีอยุธยา. สัมภาษณ์, 24 สิงหาคม 2547.

ประเสริฐ ไชยฤทธิ์. บ้านเลขที่ หมู่5 ตำบลแหลมงอบ อำเภอแหลมงอบ จังหวัดตราด. สัมภาษณ์,20 มกราคม 2548.

ปาน คงกระพัน. ชาวบ้านหมู่4 ตำบลแหลมงอบ อำเภอแหลมงอบ จังหวัดตราด. สัมภาษณ์, 1 สิงหาคม 2547.

มันโชร์ ฉัยริต. บ้านเลขที่64/1 หมู่5 ตำบลแหลมงอบ อำเภอแหลมงอบ จังหวัดตราด. สัมภาษณ์,20 มกราคม 2548.

สมถวิล ชูรัตนา.บ้านเลขที่76 ซอยเจริญนคร 7 ถนนเจริญนคร เขตคลองสาน กรุงเทพฯ. สัมภาษณ์, 17 ธันวาคม 2547.

สาธิต ถนอมวงษ์.บ้านเลขที่47 หมู่1 ตำบลน้ำเชี่ยว อำเภอแหลมงอบ จังหวัดตราด. สัมภาษณ์, 31 กรกฎาคม 2547.

เสนาะ ฤทธิ์ศิลา.บ้านเลขที่132/1 หมู่3 ซอยอรุณี ตำบลน้ำเชี่ยว อำเภอแหลมงอบ จังหวัดตราด. สัมภาษณ์, 19 มกราคม 2548.

เสริม ปรีชาพีช.บ้านเลขที่ 22 ถนนลำภู เขตพระนคร กรุงเทพฯ .สัมภาษณ์,16 ธันวาคม 2547.

เหรียญ ภูมิมาโนช.ชาวบ้าน หมู่5 ตำบลแหลมงอบ อำเภอแหลมงอบ จังหวัดตราด. สัมภาษณ์, 14 ตุลาคม 2547.

การสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ของชนชาติไร้แผ่นดิน[1]

Creation of Historical Realization in a Landless Nation

อัจฉรา รักยุติธรรม[2]

1.บทนำ ความขัดแย้งทางการเมืองในประเทศพม่า

ความขัดแย้งทางการเมืองในพม่า เกิดขึ้นตั้งแต่ยุครัฐโบราณ อันเนื่องมาจากความแตกต่างทางเชื้อชาติเผ่าพันธุ์ ความขัดแย้งนั้นรุนแรงมากขึ้นในยุครัฐชาติสมัยใหม่ หลังจากที่พม่าได้รับอิสรภาพจากจักรวรรดินิยมอังกฤษ เมื่อรัฐบาลทหารพม่าพยายามจะรวบรวมรัฐใหญ่น้อยให้มาอยู่ภายใต้อำนาจของรัฐบาลกลาง ซึ่งมีชนชาติพม่าเป็นผู้นำ ทำให้เกิดสงครามกลางเมืองที่ยาวนานกว่า 60 ปี

ด้วยเป้าหมายที่จะสร้างชาติ ให้มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน รัฐบาลพม่าได้พยายามทำลายและกลืนกลายทางชาติพันธุ์ โดยใช้กลไกทางกฎหมายและนโยบายต่าง ๆ เช่น ห้ามเรียนภาษาของกลุ่มชาติพันธุ์ ทำลายสถานที่ที่มีความสำคัญทางประวัติศาสตร์ รวมทั้งการสร้างสำนึกทางการเมืองและประวัติศาสตร์แบบใหม่ ให้ประชาชนรู้สึกว่าตนเองเป็นพลเมืองของประเทศพม่า และเรียนรู้เพียงประวัติศาสตร์แห่งชาติพม่าเท่านั้น ทั้งนี้ เพื่อสร้างความเป็นปึกแผ่นของรัฐ สร้างความกลมเกลียว ลดความรู้สึกแตกแยกของประชาชนภายในชาติ

2.ประวัติศาสตร์ และการถูกลบประวัติศาสตร์

ศาสตราจารย์เบน แอนเดอร์สัน กล่าวว่า “ความเป็นชาติและชาตินิยมนั้นเป็นสิ่งประดิษฐ์เฉพาะทางวัฒนธรรมอย่างหนึ่ง” (Benedict Anderson 1983 อ้างใน นิธิ 2538:47) ฉะนั้น สำนึกความเป็นชาติจึงไม่ใช่สิ่งที่มีมาเองตามธรรมชาติ แต่มีปัจจัยหลายอย่างในประวัติศาสตร์ที่ทำให้สำนึกถึงความเป็นชาตินั้นเฟื่องฟูขึ้น และหนึ่งในปัจจัยหลายอย่างก็คือการที่รัฐได้พยายามสร้างจินตนาการถึงชุมชนที่เรียกว่า “ชาติ” นั่นเอง (นิธิ 2538:48)

---

[1]เพื่อความปลอดภัยของผู้ให้มูล ทำให้ไม่สามารถระบุชื่อ หรือสถานภาพของผู้ให้สัมภาษณ์ได้อย่างละเอียดเท่าที่ควร

[2] นักวิจัยอิสระ

รัฐบาลพม่าสร้างชาติโดยการพยายามทำให้ประชาชนยอมรับอำนาจของรัฐบาลกลางเพียงแห่งเดียว และมุ่งเน้นการแผ่ขยายอำนาจทางการทหารและการเมืองเหนือดินแดนที่อ้างว่าเป็นขอบเขตประเทศพม่า นำเอาทรัพยากรธรรมชาติซึ่งมีอยู่อย่างอุดมสมบูรณ์และขูดรีดแรงงานประชาชนในดินแดนเหล่านั้น เพื่อสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจ มีการใช้อำนาจทางทหารเข้าควบคุม และปราบปรามอย่างรุนแรง หากมีการต่อต้าน ขัดขืน โดยไม่คำนึงถึงสิทธิมนุษยชน และท่ามกลางความหลากหลายทางชาติพันธุ์ของประชาชนในประเทศพม่า ชนกลุ่มน้อยที่อยู่ในความควบคุมดูแลของรัฐบาลพม่า จะถูกกลืนชาติด้วยวิธีการอันหลากหลาย หนึ่งในวีเหล่านั้นคือการให้ทหารพม่าอยู่กินกับผู้หญิงชนกลุ่มน้อย เพื่อให้สายเลือดของชนกลุ่มน้อยเจือจาง (หญ้าน้ำ 2545:59)

นอกจากการควบคุมโดยใช้อำนาจทางทหาร รัฐบาลพม่ายังพยายามที่จะควบคุมมิให้มีการสร้างจินตนาการของชุมชน “ชาติ” ในรูปแบบอื่น ๆ โดยมีแนวนโยบายที่ชัดเจนในการเก็บกด ปิดกั้นวัฒนธรรมรอง หรือวัฒนธรรมย่อยของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ซึ่งมีอยู่อย่างหลากหลายในประเทศพม่า แต่ยกย่องให้วัฒนธรรมของชาวพม่าเป็นวัฒนธรรมหลักของชาติเพียงแบบเดียว ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ไม่มีศักดิ์ศรีในการดำรงอยู่ในสังคม หรือถูกดูหมิ่นเหยียดหยาม

“ตอนเด็ก ๆ ผมรู้สึกอึดอัดมาก เพราะต้องเข้าเรียนในโรงเรียนที่ใช้ภาษาพม่า ตอนนั้นผมยังพูดภาษาพม่าไม่ได้เลย พอไปโรงเรียนผมร้องไห้ตลอดเวลา ” (สัมภาษณ์เยาวชนคะเรนนี อายุ 24 ปี)

“เขามักเรียกพวกเราว่าเป็นคนป่า เพราะว่าเราพูดภาษาพม่าไม่ชัด...ฉันอ่าน พูด และเขียนภาษามอญได้ เพราะเคยเรียนมาตอนเด็ก แต่พวกเราต้องแอบเรียน ตอนที่ฉันอายุประมาณ 10 ขวบ มีครั้งหนึ่งฉันกำลังกลับบ้านและถือหนังสือมอญ 5 เล่มที่พระให้มา ระหว่างทางฉันถูกตำรวจพม่าจับ เขาเห็นหนังสือฉันต้องอยู่ในคุก 1 สัปดาห์” (สัมภาษณ์เยาวชนหญิงชาวมอญ อายุ 21 ปี)

“เขาอนุญาตให้พูดภาษากะเรนนีได้ แต่ให้เขียนได้แค่ภาษาพม่า เราต้องแอบเรียนหนังสือในโบสถ์ แต่ก็มีคนที่พยายามแอบไปสอนตัวหนังสือกะเรนนีในหมู่บ้าน” (สัมภาษณ์ผู้นำองค์กรเยาวชนนานาชาติอายุ 41 ปี)

ปฏิบัติการการเก็บกดปิดกั้นดังกล่าวเป็นรูปแบบหนึ่งของการกดขี่เชิงโครงสร้าง โดยเฉพาะกระทำผ่านทางระบบการศึกษา เช่น การห้ามการเรียนการสอนตัวหนังสือของกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ห้ามจัดกิจกรรมทางวัฒนธรรมประเพณีที่แตกต่างไปจากแนวัฒนธรรมหลักที่รัฐกำหนด รวมถึงการทำลายเอกสารและหลักฐานทางประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ซึ่งเคยมีประวัติศาสตร์การอยู่ร่วมกันและมีระบอบการปกครองของตนเองในอดีตก่อนการรวบอำนาจของรัฐบาลพม่า

ดังนั้น ประวัติศาสตร์หลักของประเทศพม่า ซึ่งรับรู้กันทั่วไป จึงเป็นประวัติศาสตร์ของชนชาติพม่าที่เขียนโดยราชสำนักพม่า มีตัวเอกของเรื่องเป็นกษัตริย์ชาวพม่าซึ่งแสดงความเก่งกล้าสามารถใน

การสร้าง “ชาติ” โดยแผ่ขยายอำนาจไปยังดินแดนต่าง ๆ และไม่ได้เปิดเผยให้เห็นถึงความไม่ดี และความพ่ายแพ้ของชาวพม่า ขณะที่บรรจุเรื่องราวของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ไว้บ้างในกรณีที่พ่ายแพ้ในการรบพุ่งกับกษัตริย์พม่าในยุคโบราณ และปรากฏอีกครั้งในยุคจักรวรรดินิยมที่ระบุว่าชนกลุ่มน้อยได้ร่วมมือกับรัฐบาลพม่าเพื่อประกาศอิสรภาพจากการถูกอังกฤษปกครอง (นฐพร 2547)

“พวกเราเป็นคนมอญ เป็นชนกลุ่มน้อยในเมาะละแหม่ง คนส่วนใหญ่เป็นชาวพม่า เราต้องเข้าเรียนโรงเรียนพม่า เขาสอนเราเป็นภาษาพม่า และสอนเฉพาะประวัติศาสตร์พม่าให้กับเรา” (สัมภาษณ์เยาวชนหญิงชาวมอญ อายุ 21 ปี)

“ผมได้รู้อะไรมากไปกว่าสิ่งที่รัฐบาลบอก แม้แต่ประวัติศาสตร์พม่า ผมรู้เพียงแค่ว่าอังกฤษเข้าปกครองและให้เอกราช มีสัญญาปางโหลงแต่ก็ไม่รู้รายละเอียดอะไร ที่สำคัญผมไม่มีโอกาสได้เรียนประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของชาติคะฉิ่นจากโรงเรียนในประเทศพม่าอย่างเด็ดขาด” (สัมภาษณ์เยาวชนคะฉิ่น อายุ 29 ปี)

“ตอนเราเล็กเราเรียนเกี่ยวกับ การร่วมกันต่อต้านอังกฤษ การเคลื่อนไหวประกาศอิสรภาพ มีผู้นำชนกลุ่มน้อยต่าง ๆ มาร่วมกัน แต่ทั้งหมดเหมือนกับพม่าเป็นผู้สร้างอาณาจักร เรื่องพวกนี้ได้เรียนในชั้นประถม” (สัมภาษณ์ผู้นำองค์กรเยาวชนนานาชาติอายุ 41 ปี)

การลบหรือบิดเบือนเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ นับเป็นความรุนแรงรูปแบบหนึ่งที่กลุ่มชาติพันธุ์รู้สึกว่าตนถูกกระทำจากรัฐบาลพม่า เพราะทำให้รากเหง้าความเป็นตัวตนของกลุ่มชาติพันธุ์ที่แตกต่างจากชนชาวพม่าถูกทำลายไป

“มันคือความรุนแรง เพราะเขาละเลยที่จะตระหนักว่าเรายังอยู่ที่นี่... ถ้าไม่รู้ประวัติศาสตร์ศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ (Dignity) จะสูญหาย กะเรนนีมีประชากรน้อยมาก ส่วนหนึ่งเป็นชาติพันธุ์อื่นด้วย ดังนั้น Dignity จะหายไปได้ง่าย ๆ” (สัมภาษณ์ผู้นำองค์กรเยาวชนนานาชาติอายุ 41 ปี)

ภายใต้นโยบายรวมชาติ รัฐบาลพม่าไม่อาจทำให้กลุ่มชาติพันธุ์รู้สึกพึงพอใจที่จะถูกผนวกรวมเข้าเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับชาวพม่าได้ เพราะการเลือกปฏิบัติของรัฐนั่นเองที่ได้ตอกย้ำถึงความแตกต่างทางชาติพันธุ์อยู่ตลอดเวลา ชนกลุ่มน้อยถูกกีดกันจากการเข้าถึงทรัพยากร ถูกขูดรีดแรงงาน ถูกกดขี่ข่มเหง และถูกอพยพออกจากถิ่นฐาน แม้แต่ชนชาวพม่าเองที่เป็นคนระดับรากหญ้า ก็ประสบปัญหาจากแรงกดดันทางเศรษฐกิจและการเมืองภายในประเทศ

เงื่อนไขดังกล่าว ทำให้การสร้างจินตนาการของชุมชน “ชาติ” และ “รัฐ” ในรูปแบบอื่นมีพลังเข้มแข็งขึ้น โดยคาดหมายว่าจะสามารถปกป้องประชาชนผู้ถูกคุกคามและมีชีวิตยากลำบากให้พ้นจากภัยอันตราย และมีชีวิตที่สงบสุขมากกว่าการถูกปกครองโดยรัฐบาลพม่า

ในกระบวนการสร้าง “ชาติ” และจินตนาการถึงชุมชน *ชาติ* แบบใหม่นี้เอง ที่ทำให้เรื่องราวทางประวัติศาสตร์มีความสำคัญมากยิ่งขึ้น ขณะที่การถูกทำลายหรือบิดเบือนทางประวัติศาสตร์กลายเป็นความรุนแรงที่ไม่อาจยอมรับได้อีกต่อไป โดยเฉพาะอย่างยิ่งในบรรดากลุ่มที่ปรารถนาจะต่อต้านแข็งขืนต่ออำนาจของรัฐบาลพม่า พวกเขาต้องการสร้างการรับรู้เรื่องราวทางประวัติศาสตร์ของตนเองเพื่อนำมาใช้อธิบายปรากฏการณ์ความรุนแรงที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน ทั้งยังต้องการที่จะสร้างความรู้สึกแตกต่างระหว่างกลุ่มชนของตนเองกับชาวพม่า และสร้างความรู้สึกเหมือนหรือความรู้สึกร่วมกันบางอย่างในบรรดากลุ่มชนชาติเดียวกัน ทั้งนี้เพื่อให้เกิดความสมัครสมานสามัคคี และเกิดสำนึกหรืออุดมการณ์ทางการเมืองร่วมกัน อันนำไปสู่การร่วมกันต่อสู้เพื่อสร้าง *ชาติ* แบบใหม่ที่จะเปลี่ยนแปลงไปสู่สภาพที่ดีกว่า

“....เป็นปัญหาถ้ากะเรนนีไม่รู้ประวัติศาสตร์ ถ้าไม่รู้เรื่องการถูกทารุณ เขาจะไม่รู้ว่าทำไมเราต่อต้านพม่า หลายคนรู้แค่ว่ากะเรนนีเป็นหมู่บ้าน ชนบท เหมือนที่ทหารบอก ถ้าคิดอย่างนี้เขาก็จะไม่ร่วมในขบวนการเคลื่อนไหว..พม่าไม่ได้ลบแค่ประวัติศาสตร์กะเรนนี แต่ลบทุกชนชาติ พม่ามองไม่เห็นชนกลุ่มน้อย นั่นจึงทำให้ชนกลุ่มน้อยต้องการความเท่าเทียม” (สัมภาษณ์ผู้นำองค์กรเยาวชนนานาชาติ อายุ 41 ปี)

3.กะเรนนี ดินแดนในประวัติศาสตร์

รัฐกะเรนนี หรือรัฐคะยาห์ มีพื้นที่ประมาณ 11,730 ตารางกิโลเมตร ตั้งอยู่ทางตะวันออกของประเทศพม่า ติดกับชายแดนไทยบริเวณจังหวัดแม่ฮ่องสอน ดินแดนส่วนใหญ่เป็นเทือกเขาสูง มีแม่น้ำสาละวินไหลผ่าน มีประชากรประมาณ 240,000 คน ประชาชนแบ่งออกเป็นหลายชาติพันธุ์ เช่น กะยาน กะหยิ่น ปะโอ ฯลฯ

ประวัติศาสตร์กะเรนนีเริ่มต้นประมาณศตวรรษที่ 18 ซึ่งมีการปกครองภายใต้ระบบเจ้าฟ้าหรือ สปอยา (Sawphya) คล้ายระบบของไทใหญ่ โดยแบ่งอาณาเขตออกเป็น 5 แคว้น คือ Kantrawadi Kyenphogyi Bawlake Namekon และ Naung Pale แต่ละแคว้นมีเจ้าฟ้าปกครอง ซึ่งบางครั้งมีการสู้รบกันเอง บางครั้งสู้รบกับเจ้าฟ้าไทยใหญ่[3]

อาณาจักรกะเรนนีปกครองตนเองอย่างอิสระ และรุ่งเรืองมาจนถึงช่วงที่อังกฤษแผ่ขยายอำนาจเข้ามาดินแดนพม่าในยุคจักรวรรดินิยม ก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 ผู้นำของชาวคะเรนนีได้ทำ

---

[3] พรพิมล ตรีโชติ. **ชนกลุ่มน้อยกับรัฐบาลพม่า**. (กรุงเทพ : มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2542). หน้า 145.

สนธิสัญญากับรัฐบาลอังกฤษและรัฐบาลพม่า ในปี ค.ศ. 1875 เพื่อให้ยอมรับในอิสรภาพของรัฐกะเรนนี โดยแลกกับดินแดนบางส่วนที่ยอมยกให้อังกฤษเพื่อเป็นเส้นทางการค้าสู่จีน ผู้นำกะเรนนีอ้างถึงสนธิสัญญาฉบับนี้เสมอ เพื่อยืนยันว่ากะเรนนีมิเคยตกอยู่ภายใต้การปกครองของพม่า หรือรัฐใด ๆ

ในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 ญี่ปุ่นเข้ายึดดินแดนรัฐกะเรนนีและรวมเข้าไว้กับพม่าในปี ค.ศ 1944 ในเวลาดังกล่าวผู้นำกะเรนนีได้ร่วมมือกับอังกฤษในการขับไล่ญี่ปุ่นได้สำเร็จในปีต่อมา ในปี ค.ศ. 1947 มีการทำสนธิสัญญาเวียงปางโหลง เป็นข้อตกลงระหว่างพม่ากับชนกลุ่มน้อยต่าง ๆ ว่าจะร่วมกันประกาศอิสรภาพจากการปกครองของอังกฤษ และจะอยู่ร่วมกันในรูปแบบสหพันธรัฐเป็นเวลา 10 ปี ก่อนที่แต่ละรัฐจะปกครองตนเองอย่างอิสระ เจ้าฟ้ากะเรนนีไม่ได้ลงนามในสนธิสัญญาครั้งนั้น เนื่องจากเชื่อว่าตนเองไม่เคยอยู่ภายใต้การปกครองของใคร และไม่ต้องการอยู่รวมกับพม่า เพียงแต่ส่งตัวแทนเข้าร่วมสังเกตการณ์เท่านั้น

อย่างไรก็ตาม เมื่อพม่าได้รับเอกราชจากอังกฤษใน เดือนมกราคม ค.ศ. 1948 กะเรนนีถูกรวมเข้าไว้เป็นรัฐหนึ่งในสหภาพพม่า ทำให้ผู้นำกะเรนนีเริ่มต่อต้าน ส่งผลให้พม่าส่งกองทัพเข้ามาในกะเรนนี ในเดือน สิงหาคม ค.ศ. 1948 หรือประมาณ 7 เดือนหลังจากที่พม่าได้รับเอกราช กองทัพแห่งชาติของชาวคะเรนนี (Karenni Nation Army : KNA) ก็ได้ก่อตั้งขึ้น ต่อมาเปลี่ยนชื่อมาเป็นพรรคก้าวหน้าแห่งกะเรนนี (Karenni National Progressive Party,KNPP)

นอกจาก KNPP ในรัฐกะเรนนียังมีกลุ่ม The Karenni Nationalities People's Liberation Front (KNPLF) และกลุ่ม Kayan New Land Party (KNLP) ที่ตั้งขึ้นเพื่อต่อต้านอำนาจรัฐของพม่า อย่างไรก็ตาม ทั้ง 3 กลุ่มได้ลงนามในข้อตกลงหยุดยิงกับรัฐบาลพม่าในเดือนมีนาคม ปี ค.ศ 1995 แต่ต่อมาในเดือนกรกฎาคม ปีเดียวกันก็ได้สู้รบกันอีก เมื่อกองทัพพม่าเข้าโจมตีกองกำลังของ KNPP เนื่องจากความขัดแย้งในเรื่องผลประโยชน์ป่าไม้ซึ่งอยู่ในดินแดนกะเรนนี

กองกำลังกะเรนนียังคงยืนหยัดจับอาวุธต่อสู้กับรัฐบาลพม่ามาจนถึงทุกวันนี้ ขณะเดียวกันได้มีการจัดตั้งรัฐบาล และปกครองดูแลประชาชนของตนเองในระบอบประชาธิปไตย ที่มีระบบการเลือกตั้ง อย่างไรก็ตาม กองกำลังติดอาวุธกะเรนนีสามารถยึดครองพื้นที่ได้เพียงบางส่วน ขณะที่พื้นที่ส่วนใหญ่อยู่ภายใต้อำนาจของรัฐบาลพม่า ขณะที่ประชาชนอีกเป็นจำนวนมากอยู่ในพื้นที่ควบคุมของรัฐ เป็นผู้พลัดถิ่นในประเทศซึ่งอาศัยอยู่ตามแนวชายแดนไทย-พม่า และอพยพมาอาศัยอยู่ในพื้นที่พักผู้ลี้ภัยชาวกะเรนนีในเขตชายแดนไทยประมาณ 20,000 คน หรือ 10% จากจำนวนประชากรทั้งหมด (หญ้าน้ำ 2545)

4.การเขียนแบบเรียนประวัติศาสตร์กะเรนนี

อดีตของ “ชาติ” ใดก็ตามย่อมถูกสร้างขึ้นเพื่อรองรับจินตนาการถึงชุมชนที่เรียกว่า “ชาติ” ทั้งสิ้น อดีตของชาติในแบบเรียนหลายชาติมีพัฒนาการเริ่มจากความไม่เป็นชาติทางรูปธรรม มาสู่ความเป็นชาติอย่างเป็นรูปธรรม (นิธิ 2538:70)

คณะกรรมการหลักสูตรประวัติศาสตร์กะเรนนี (The Karenni History Curriculum Committee) ซึ่งประกอบไปด้วยชาวกะเรนนีจำนวนหนึ่งซึ่งส่วนใหญ่อาศัยอยู่ในพื้นที่พักพิงผู้ลี้ภัยตามแนวชายแดนประเทศไทย ได้ร่วมกันศึกษาวิจัยและจัดทำแบบเรียนวิชาประวัติศาสตร์กะเรนนี และจัดพิมพ์ขึ้นในเดือนกันยายน ค.ศ.2003 (พ.ศ.2546) โดยเรียบเรียงและจัดพิมพ์เป็นภาษาพม่าและภาษากะเรนนี และมีการนำมาแปลเป็นภาษาอังกฤษ แบบเรียนชุดนี้เป็นการผลิตให้แก่ฝ่ายการศึกษาของกะเรนนี ภายใต้รัฐบาลกะเรนนี (ซึ่งไม่ได้รับการยอมรับในระดับสากล) ได้รับการสนับสนุนการจัดพิมพ์จากองค์กรพัฒนาเอกชน เพื่อให้เป็นแบบเรียน[4]สำหรับการเรียนการสอนแก่นักเรียนในพื้นที่พักพิงผู้ลี้ภัยชาวกะเรนนี ในจังหวัดแม่ฮ่องสอน[5]

แบบเรียนชุดนี้ นับเป็นครั้งแรกที่มีการจัดทำบันทึกทางประวัติศาสตร์ของกะเร็นนีอย่างเป็นทางการโดยประชาชนชาวกะเรนนีเอง ขณะที่ก่อนหน้านั้นมีเรื่องราวของชาวกะเรนนีอยู่ประปรายในเอกสารที่เกี่ยวข้องกับประเทศพม่า หรือเอกสารของนักวิจัยชาวต่างประเทศ ซึ่งแบบเรียนชุดนี้ก็นำมาใช้ในการสืบค้นและอ้างอิงอยู่หลายฉบับ

“เราไม่มีประวัติศาสตร์ที่แท้จริงของกะเรนนี จึงสร้างประวัติศาสตร์ที่แท้จริงขึ้นมา เด็ก ๆ หลายคนได้เรียนประวัติศาสตร์ในโรงเรียน แต่คนที่อยู่ในป่าไม่ได้เรียน นอกจากจะมีทหารเข้าไปสอน ซึ่งทหารได้เรียนมาจากการฝึกอบรม ในเอกสารอื่น ๆ ที่ตีพิมพ์เป็นภาษากะเรนนีก็พยายามเขียนเรื่องประวัติศาสตร์ไว้บ้าง หรือถ้ามีกิจกรรมในวันสำคัญก็จะมีการกล่าวสุนทรพจน์เพื่อรำลึกประวัติศาสตร์...แต่เรื่องราวแบบนี้จะไม่มีทางเจอในเอกสารใด ๆ ของพม่า” (สัมภาษณ์ผู้นำองค์กรเยาวชนนานาชาติ อายุ 41 ปี)

---

[4] ผู้เขียนพบฉบับที่แปลเป็นภาษาอังกฤษ ใช้ในการเรียนการสอนระดับชั้นที่ 5 7 8 และ 9

[5] โรงเรียนในค่ายผู้ลี้ภัยมีการเรียนการสอนตั้งแต่ระดับเด็กเล็ก และเกรด 1 ถึงเกรด 10 ผู้เรียนจบเกรด 10 เทียบเท่ากับจบชั้นมัธยมศึกษาตอนปลายในประเทศไทย หลังจากนั้นมีหลักสูตรพิเศษสำหรับนักเรียนที่ต้องการศึกษาต่ออีก 2 ปี เรียกว่า Post 10 ผู้จบชั้นนี้จะต้องยอมรับในพันธะสัญญาว่าจะรับผิดชอบหน้าที่บางอย่างในค่ายผู้ลี้ภัย เช่น เป็นครูในระยะเวลา 2 ปี

อย่างไรก็ตาม ก่อนหน้าที่จะมีแบบเรียนฉบับนี้ รัฐบาลกะเรนนีได้บรรจุหลักสูตรการเรียนการสอนวิชาประวัติศาสตร์อยู่ในที่พักพิงผู้ลี้ภัยมาแต่เดิมแล้ว ตั้งแต่ระดับชั้นที่ 5 ขึ้นไป ซึ่งเป็นระดับชั้นที่นักเรียนได้ผ่านการฝึกฝนทักษะเบื้องต้นด้านการอ่าน เขียน มาพอสมควร โดยครูที่สอนเป็นชาวกะเรนนีที่หลบหนีการสู้รบมาอาศัยอยู่ในที่พักพิงนั้นด้วยเช่นกัน หรือเป็นนักเรียนในที่พักพิงผู้ลี้ภัยที่เรียนจบชั้นหลังเกรด 10 (นฐพร 2547)

นอกเหนือจากวิชาประวัติศาสตร์ การสร้างจินตนาการถึงชุมชน *ชาติกะเรนนี* ยังปรากฏอยู่ในการเรียนการสอนวิชาอื่น ๆ เช่น วิชาภูมิศาสตร์ ที่มีการอ้างอิงถึงขอบเขตดินแดนของกะเรนนีในอดีต การเรียนการสอนภาษากะเรนนี ควบคู่กับการสอนภาษาพม่า และภาษาอังกฤษ รวมถึงการมีกิจกรรมต่าง ๆ เช่น นักเรียนในค่ายผู้ลี้ภัยต้องเข้าแถวเคารพธงชาติทุกเช้า พร้อมกับเชิญธงชาติขึ้นสู่ยอดเสา ทั้งเนื้อเพลง ภาษาที่ใช้ร้องเพลง และรูปลักษณ์ของธงล้วนแต่เป็นสัญลักษณ์ที่แสดงความเป็น *ชาติกะเรนนี* ทั้งสิ้น ซึ่งแม้ว่าในปัจจุบันรัฐกะเรนนีจะไม่มีแผ่นดินเป็นของตนเอง แต่จินตนาการถึงชุมชนชาติ ก็สามารถสร้างขึ้นได้อย่างชัดเจนจากประวัติศาสตร์อันรุ่งเรือง อิสรภาพ เอกราช อำนาจอธิปไตย และดินแดนที่เคยมีและเคยเป็นของกะเรนนีมาก่อน โดยมีศูนย์กลางหรือเมืองหลวงอยู่ที่ เมืองลอยกอว์

สำหรับแบบเรียนประวัติศาสตร์กะเรนนี ที่จัดทำขึ้นในปี ค.ศ. 2003 นั้นเริ่มเรื่องราวตั้งแต่นิทานปรัมปราที่ว่าด้วยการเกิดขึ้นของมนุษย์ การรวมกลุ่มเป็นชุมชนขนาดเล็ก จนถึงการอยู่ร่วมกันเป็นรัฐกะเรนนีอิสระ (Karenni State) แม้ว่าเรื่องราวบางส่วนจะเป็นนิทานพื้นบ้าน หรือเป็นประวัติศาสตร์บอกเล่า (Oral History) จากคนรุ่นหนึ่งสู่คนอีกรุ่นหนึ่ง ที่ไม่อาจหาหลักฐานพิสูจน์อ้างอิงได้ แต่เรื่องเล่าต่าง ๆ ก็สะท้อนให้เห็นถึงความเกี่ยวพันกับคติความเชื่อ และจารีตประเพณี และวัฒนธรรมที่ชาวกะเรนนียึดถือปฏิบัติสืบเนื่องมาถึงปัจจุบัน

นอกจากการกล่าวถึงรัฐกะเรนนีเองแล้ว ในแบบเรียนยังกล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างกะเรนนีกับรัฐอื่น ๆ รวมทั้งรัฐล้านนา และประเทศไทย จนกระทั่งเกิดการสู้รบกับรัฐบาลทหารพม่า การถ่ายทอดเรื่องราวและสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ ดำเนินควบคู่ไปกับการสร้างจินตนาการความเป็น *ชาติ* เดียวกันของประชาชนผู้ลี้ภัยเหล่านี้ อัตลักษณ์ของกะเรนนีในฐานะรัฐชาติ (อิสระ) จึงแตกต่างอย่างสิ้นเชิงกับสถานะที่กะเรนนีเป็นเพียงเป็นรัฐหนึ่งของประเทศพม่า ซึ่งมีศูนย์กลางของ ชาติ อยู่ที่ร่างกุ้ง เมืองหลวงของพม่า และปกครองโดยรัฐบาลชาวพม่า การสร้างอัตลักษณ์ดังกล่าว เป็นไปเพื่อกอบกู้ศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ สร้างความภาคภูมิในใจตนเอง และสร้างความจงรักภักดีในสถาบันทางการเมืองของตนเอง และกล่าวได้ว่าเป็นการกำหนดอัตลักษณ์ชนชาติกะเรนนีท่ามกลางสภาวะที่เชื้อชาติและสัญชาติของตนเองไม่สามารถอ้างอิงกับอำนาจใด ๆ อย่างเป็นทางการ

5.แบบเรียนประวัติศาสตร์ อัตลักษณ์ และการต่อสู้ของกะเรนี

มนุษย์สร้างประวัติศาสตร์ขึ้นมาจากสภาพความต้องการที่เขาประสบอยู่ในสังคม ด้านหนึ่งเพื่อรักษาสภาพนั้นไว้ อีกด้านหนึ่งก็เพื่อเปลี่ยนไปสู่สภาพที่ดีกว่า (อานันท์ 2543:52) เนื้อหาแบบเรียนประวัติศาสตร์ของกะเรนีได้สะท้อนถึงความพยายามดังกล่าว กล่าวคือ พยายามชูอัตลักษณ์เพื่อคงความเป็นชนชาติของตนเอง ท่ามกลางนโยบายกลืนกลายทางชาติพันธุ์ของรัฐบาลทหารพม่า ขณะเดียวกันก็ได้สะท้อนถึงความพยายามในการสร้างจินตนาการของชุมชน “ชาติ” แบบใหม่ซึ่งแตกต่างอย่างสิ้นเชิงกับ “ชาติ” ของรัฐบาลพม่าในปัจจุบัน โดยมีเป้าหมายเพื่อต่อสู้ให้ได้มาซึ่งสิทธิทางวัฒนธรรม สิทธิต่อทรัพยากร และสิทธิการปกครองตนเอง (กฤษฎา 2547)

การศึกษาอัตลักษณ์ของกะเรนีผ่านแบบเรียนประวัติศาสตร์ ไม่สามารถศึกษาโดด ๆ แต่จะต้องพิจารณาในบริบทของความสัมพันธ์กับอำนาจภายนอก ซึ่งก็คือ อำนาจของรัฐบาลพม่า ตามแนวความคิดของเฟดริก บาร์ท (1969) ที่มองว่า การสร้างอัตลักษณ์เป็นไปเพื่อจัดความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ใหม่ เพื่อให้ชาติพันธุ์ของตนสามารถธำรงอยู่ได้อย่างมีศักดิ์ศรี ภายใต้สถานการณ์ที่อำนาจภายนอกเข้ามาครอบงำ (อ้างใน กฤษฎา 2548:35)

5.1 ความหลากหลายทางชาติพันธุ์ และวัฒนธรรม

แม้ว่าตำราเรียนประวัติศาสตร์กะเรนี จะพยายามชูอัตลักษณ์ของกะเรนี เพื่อแยกแยะให้เห็นความแตกต่างจากชนชาติพม่าซึ่งเป็นกลุ่มวัฒนธรรมหลักที่ครอบงำอยู่ ทั้งยังเพื่อให้เห็นความแตกต่างจากชนกลุ่มน้อยอื่น ๆ ในประเทศพม่า แต่ก็มีการระบุถึงความหลากหลายทางชาติพันธุ์พลเมืองในชาติไว้อย่างชัดเจนว่าในรัฐกะเรนี มีกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ อยู่ร่วมกันถึง 10 กลุ่ม เช่น กะยาน กะยาห์ลี กะยอ ฯลฯ ซึ่งแม้ว่าแต่ละกลุ่มจะมีความแตกต่างทางวัฒนธรรมประเพณี แต่ประวัติศาสตร์ก็พยายามสร้างให้พวกเขาจินตนาการถึงชุมชน “ชาติ” ในแบบเดียวกัน

“นิทานปรัมปรา หรือตำนานพื้นบ้านของแต่ละหมู่บ้านอาจมีความแตกต่างกันไป ซึ่งไม่ใช่เรื่องที่แปลกอะไร เพราะชาวกะเรนีอาจมาจากต่างที่ต่างทางต่างชาติพันธุ์ แต่พวกเขาเป็นประชาชนกลุ่มเดียวกัน คือ ประชาชนจากรัฐกะเร็นนี” (ประวัติศาสตร์กะเรนี ชั้นที่ 5)

ตำนานการตั้งถิ่นฐานก่อนการสถาปนาอาณาจักรกะเรนี สะท้อนถึงความผูกพันของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในอดีต ซึ่งอพยพมาอยู่ร่วมกันในบริเวณที่ราบที่อุดมสมบูรณ์และสงบสุขเรียกว่า ดีมอโซ (Dee Maw So) เป็นพื้นที่ไม่มีคนอยู่มาก่อน นอกจากเทพธิดา 7 องค์ กลุ่มชาติพันธุ์ที่อพยพมาใน

เวลานั้นมี 5 กลุ่ม กลุ่มแรก คือ ปาดอง Paduang กลุ่มที่ 2 คือ กะยอเปร (Kayaw-Pre) กลุ่มที่ 3 คือ เยตาลัย (Yay Talai) กลุ่มที่ 4 คือ ปากู (Paku) ส่วนกลุ่มที่ 5 คือ ปาโอ (Pa-o) นั้น ไม่มีพื้นที่ที่จะอาศัยในบริเวณดีมอโซ จึงย้ายขึ้นไปอยู่ทางตอนเหนือ คือ ในบริเวณรัฐฉาน

จินตภาพของชาติในอดีต จะผูกโยงไปสู่การสร้างชาติที่พึงปรารถนาในอนาคต จากตำนานความผูกพันของผู้คนหลากหลายกลุ่มชาติพันธุ์ในอดีต สะท้อนว่า จินตนาการถึงชุมชน *ชาติ* ที่ชาวกะเรนนีต้องการในอนาคตนั้นไม่ได้หมายถึงความเป็นหนึ่งเดียวของเชื้อชาติ และวัฒนธรรม หากแต่ยอมรับในความแตกต่างหลากหลายของผู้คนที่สามารถดำรงอยู่ร่วมกันอย่างสันติสุข ภายในชุมชน “ชาติ” เดียวกัน การสร้างจินตภาพความเป็นชาติในลักษณะนี้ นับเป็นปฏิกิริยาที่ตอบสนองโดยตรงต่อนโยบายและปฏิบัติการรวมชาติของรัฐบาลพม่าที่ได้กดขี่และทำลายล้างชนกลุ่มน้อยอย่างรุนแรงมาเป็นระยะเวลานานหลายสิบปี ซึ่งสร้างความสูญเสียและบอบช้ำให้แก่ชาวกะเรนนีอย่างมาก

นอกจากจะอ้างถึงความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์แล้ว ในแบบเรียนประวัติศาสตร์ ยังระบุถึงที่มาของความเชื่อ วัฒนธรรม และจารีตประเพณีต่าง ๆ ที่ชาวกะเรนนียึดถือปฏิบัติมาตั้งแต่ดั้งเดิม ซึ่งสะท้อนถึงอุดมการณ์อำนาจที่ใช้ในการจัดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ มนุษย์กับธรรมชาติ และมนุษย์กับสิ่งเหนือธรรมชาติ ซึ่งนำไปสู่การสร้างสังคมกะเรนนี (Karenni Society)

...พระเจ้าส่งนางฟ้าและวิญญาณดีมาช่วยคนให้เป็นคนดี แต่ก็ส่งวิญญาณ ปีศาจ และผี มากระตุ้นให้คนทำชั่ว วิญญาณปกป้องต้นไม้ ภูเขา และแม่น้ำ ผู้คนแบ่งออกเป็น 2 กลุ่มที่ทำงานต่างกัน กลุ่มหนึ่งบูชาเทพเจ้า (ทั้งหญิง ชาย) อีกกลุ่มจะต้องเลี้ยงผี (แบบเรียนประวัติศาสตร์ ชั้น 7)

นอกจากการกล่าวถึงวัฒนธรรมของกะเรนนีแล้ว ในแบบเรียนเดียวกันนี้กล่าวถึงความระบบเชื่อตามประเพณีของชนเผ่าพื้นเมืองอื่น ๆ ในโลก ได้แก่ ความเชื่อของอบอริจินในออสเตรเลีย และอินเดียแดงในอเมริกา รวมถึงความเชื่อทางศาสนา ได้แก่ ฮินดู พุทธ ผีบรรพบุรุษของพม่า (Nat Worship) ทั้งนี้เพื่อเปรียบเทียบให้เห็นความเหมือนกันบางประการ โดยเฉพาะในแง่ของการเคารพต่อสิ่งศักดิ์สิทธิเหนือธรรมชาติ ซึ่งเท่ากับเป็นการจัดวาง หรือสร้างตำแหน่งแห่งที่ให้กับระบบความเชื่อและวัฒนธรรมประเพณีดั้งเดิมของชาวกะเรนนี ว่าเป็นระบบหนึ่งที่ไม่ได้ดำรงอยู่อย่างโดดเดี่ยวหรือมีความแปลกแตกต่าง หากแต่ดำรงอยู่ท่ามกลางระบบความเชื่อที่หลากหลายซึ่งมีมีอยู่ในโลกนี้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกลุ่มชนพื้นเมือง *ดั้งเดิม* ที่มีความสืบเนื่องทางประวัติศาสตร์มานานนับร้อย นับพันปี

5.2 การอ้างสิทธิเหนือดินแดน และตำนานวีรบุรุษ

ในขณะที่รัฐบาลพม่าพยายามผนวกรวมชนกลุ่มน้อยต่าง ๆ ให้อยู่ภายใต้ระบบการปกครองของรัฐบาลกลาง ประวัติศาสตร์กะเรนนีได้ชี้ให้เห็นถึงการสืบเนื่องของความเป็น “ชาติ” ที่มีอิสรภาพและมีสิทธิเหนือดินแดนของตนเองมาตั้งแต่อดีต ทั้งการอ้างประวัติศาสตร์บอกเล่า และใช้หลักฐานต่าง ๆ มายืนยัน ทั้งนี้ เพื่อเน้นย้ำการสร้างความภาคภูมิใจในตนเองในการมีอิสรภาพมาตลอด และอ้างสิทธิและความชอบธรรมเหนือดินแดน ซึ่งเป็นของกะเรนนีมาตั้งแต่แรก (แต่กลับถูกพม่าเข้ารุกรานและแย่งชิงในภายหลัง) เช่น การอ้างตำนานที่ระบุว่า ดีมอซอ ซึ่งเป็นพื้นที่ตั้งถิ่นฐานของกลุ่มชาติพันธุ์ 5 กลุ่มนั้น ไม่เคยมีมนุษย์อาศัยอยู่มาก่อน นอกจากเทพธิดา 7 องค์ หรือการอ้างว่านักประวัติศาสตร์บันทึกไว้ว่ากะเรนนีคือกลุ่มที่อพยพมาจากทางตะวันตกเฉียงเหนือของจีน ในช่วง 3,000 ปีก่อนคริสตศักราช แล้วอพยพลงมาตามแม่น้ำสาละวิน เพื่อหาถิ่นฐานที่ดีกว่า และเชื่อว่าก่อนการเกิดขึ้นของอาณาอังวะของพม่า คนกะเรนนีเคยอาศัยอยู่รอบ ๆ บริเวณอังวะมาก่อน (แบบเรียนประวัติศาสตร์กะเรนนี ชั้น 5)

ในประวัติศาสตร์นอกจากจะอ้างความชอบธรรมเหนือดินแดนที่ว่ากะเรนนีมิได้แย่งชิงดินแดนมาจากผู้ใดแล้ว ยังชี้ให้เห็นว่ากะเรนนีได้ถูกผู้อื่นรุกรานมาโดยตลอด ในช่วงแรกของการตั้งถิ่นฐานก่อนการรวมเป็นอาณาจักรที่เป็นปึกแผ่น กะเรนนีถูกรุกรานจากชาวโยน (Yon) ซึ่งมาจากทางตอนเหนือ มีการรบพุ่งกันหลายครั้ง แม้ว่าโยนจะสามารถเอาชนะได้หลายครั้ง แต่กะเรนนีก็สามารถฟื้นคืนชีวิตกลับมาต่อสู้ได้ทุกครั้ง

ในตำนานระบุถึงวีรบุรุษชื่อ ยาตูเพ (Thyah Htu Peh) ซึ่งมีดาบวิเศษที่ทำให้โยนไม่สามารถรบชนะได้ แต่ชาวโยนได้จับคนสนิทของยาตูเพไป ทำให้รู้กลอุบายที่จะเอาชนะเขาได้ จนกระทั่งเขาต้องแปลงร่างเป็นเต่ากระโดดหนีไปในน้ำ แต่โยนก็สามารถจับเต่าตัวนั้นมากินเนื้อ แล้วทิ้งหนังและกระดูกไปลงพื้นดิน ต่อมาชิ้นส่วนเหล่านั้นได้กลายเป็นหมูป่า หมูป่าตัวนี้ได้ร่วมกันหมูป่าอื่น ๆ เข้าไปทำลายไร่นาของชาวโยน และใช้ฟันอันแหลมคมเข้าจู่โจมชาวโยน ในที่สุดโยนก็จับหมูป่าตัวนั้นมากินแล้วทิ้งกระดูกลงบนดิน ต่อมากระดูกได้กลายเป็นลิงตัวใหญ่ ที่ต่อสู้กับโยนนานหลายปี ในที่สุดโยนก็สามารถฆ่าลิงตัวนั้นได้ แล้วเอาเนื้อมากินอีกครั้ง แต่คราวนี้เอากระดูกแขวนไว้ที่ต้นไม้ กระดูกเหล่านั้นกลายเป็นดอกกล้วยไม้ที่มีกลิ่นหอม จนถึงทุกวันนี้ชาวกะเรนนียังคงเชื่อว่ากลิ่นหอมจากต้นไม้ในป่ามาจากกระดูกของ ยาตูเพ

อีกตำนานระบุว่าโยนมีอำนาจเหนือดินแดน ดีมอโซ นับร้อยปี และบังคับให้ชาวกะเรนนีเป็นทาส ให้ทำการผลิตโลหะ กลองกบ และไหม รวมทั้งให้ทำการเกษตร ชาวกะเรนนีบางคนหนีข้ามแม่น้ำ

ป้อนและสาละวินไปอยู่ในฝั่งตะวันออก แต่โยนก็ตามมาปกครอง ในที่สุด เยห์เลห์ (Yeh Reh) ชายกะเรนนีคนหนึ่งก็ได้ประกอบพิธีกรรมทางวิญญาณแล้วไปประกาศอิสรภาพกับกษัตริย์โยน ประกาศไม่ยอมที่จะจ่ายภาษี ทำให้เกิดการต่อสู้กันอยู่หลายฤดูกาล จนกระทั่งโยนถอยร่นกลับไปทางตอนเหนือ กะเรนนีจึงทำพิธีฉลอง เรียกว่า เทศกาล ดีคุ (Dee Ku festival)

ส่วนตำนานอีกเรื่องหนึ่งพูดถึงวีรบุรุษอีกคนของกะเรนนีชื่อ พียาร์ (Poe Byar) เป็นผู้นำในการต่อสู้กับยวน (Youn) หลังจากที่กะเรนนีพบหีบทอง และยวนอิจฉาจึงพยายามจะแย่งชิง ทำให้เกิดการต่อสู้กันเป็นระยะเวลายาวนาน และใช้วิธีการต่อสู้หลายรูปแบบ จนในที่สุดพียาร์ก็ชนะ คนกะเรนนีเรียกเขาว่า พียาร์ดา (Poe Byar Da) และเชื่อว่าเขาคือหัวหน้าคนแรกของกะเรนนีอิสระ

ตำนานเหล่านี้ นอกจากจะสร้างความรู้สึกภาคภูมิใจในความ *กล้าหาญ เสียสละ และอดทน* ของวีรบุรุษผู้สร้าง “ชาติ” แล้ว ยังเป็นการแสดงถึงอัตลักษณ์ของชาวกะเรนนี ซึ่งรัฐกะเรนนีพยายามที่จะปลูกฝังและตอกย้ำให้ประชาชนของตนเองเชื่อและศรัทธาในตัวตนเช่นนี้ เพื่อนำไปสู่การยืนหยัดต่อสู้เพื่ออิสรภาพต่อไป แม้ว่าจะเป็นระยะเวลายาวนานหรือจะได้รับความพ่ายแพ้หลายครั้งหลายหนก็ตาม

5.3 ความสืบเนื่องของชาติ และการปกป้องอธิปไตย

ในแบบเรียนระบุว่าศตวรรษที่ 18 หลังจากที่โยนถอนกำลังออกไป กะเรนนีได้เริ่มต้นจัดระบบการปกครองในรูปแบบของระบบเจ้าฟ้า หรือ สปอยา (Sawpya) ภายใต้ระบบเจ้าฟ้า กะเรนนีแบ่งออกเป็น 5 แคว้น แต่ละแคว้นมีหัวหน้าปกครองตนเอง และหัวหน้าบางแคว้นก็มีการต่อสู้หรือเจริญสัมพันธไมตรีกับรัฐเพื่อนบ้าน เช่น รัฐล้านนาทางตอนเหนือของไทย ซึ่งมีชายแดนติดกับกะเรนนี ขณะนั้นแผ่นดินกะเรนนีไม่ได้เรียกว่า ดีมอโซเค (Dee Maw So Kay) อีกต่อไป แต่เรียกว่า คะยาห์ลี (Kayahli) ในภาษากะเรนนี หรือ คะยินนี (Kayin Ni) ในภาษาพม่า ในภาษาไทใหญ่ หรือฉาน เรียกว่า เมืองใหญ่เหลียง (Maung Yai Liang) และเรียกกันแบบนี้มาจนถึงปัจจุบัน ขณะที่กะเรนนีมีอิสรภาพมาโดยตลอดจนกระทั่งถึงปี 1948 ซึ่งถูกพม่าคุกคาม

ในแบบเรียนกะเรนนียืนยันถึงการมีอิสรภาพของกะเรนนีมาโดยตลอด แม้ว่าในบางช่วงเวลากะเรนนีถูกรุกรานโดยต่างชาติแต่ก็รอดพ้นมาได้ทุกครั้ง โดยมีเหตุการณ์สำคัญอย่างน้อย 3 ครั้ง ที่กะเรนนีอ้างถึงเพื่อยืนยันถึงอิสรภาพของตนเอง ได้แก่

1) ในช่วงที่อังกฤษปกครองพม่าก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 ได้เกิดความขัดแย้งระหว่างอังกฤษพม่า กับกะเรนนีเพื่อครอบครองดินแดนฝั่งตะวันตกของกะเรนนี ซึ่งอุดมไปด้วยไม้สัก และดีบุก แต่

อังกฤษสนใจเฉพาะผลประโยชน์จากการค้า โดยไม่ได้ต้องการที่จะเข้าไปปกครองกะเรนนี ในที่สุดในปี 1875 อังกฤษได้ช่วยป้องกันกะเรนนีจากพม่า เพื่อแลกเปลี่ยนกับผลประโยชน์ในการค้าไม้ โดยมีการทำข้อตกลงระหว่าพม่าและอังกฤษว่ากะเรนนีตะวันตกมีอิสรภาพ ขณะที่ดินแดนฝั่งตะวันออกนั้นกะเรนนีปกครองตนเองอยู่แล้วโดยไม่ถูกคุกคามจากผู้ใด

2) ในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 ในระหว่างที่อังกฤษปกครองพม่า ญี่ปุ่นได้เข้ามายึดอำนาจจากอังกฤษเหนือประเทศพม่าและจัดตั้งรัฐบาลปกครองพม่า ในปี 1944 มีการทำข้อตกลงระหว่างผู้ปกครองชาวญี่ปุ่น กะเรนนี และรัฐฉาน เพื่อให้บางส่วนของกะเรนนีเป็นอิสระ แต่กะเรนนีก็ได้ร่วมมือกับทหารของอังกฤษ ยุโรป และสัมพันธมิตร (ออสเตรเลียและนิวซีแลนด์) เพื่อขับไล่ญี่ปุ่นได้สำเร็จในปี 1945 ทำให้อังกฤษได้กลับมาปกครองพม่าอีกครั้ง และส่งผลให้กะเรนนีเป็นรัฐอิสระ ภายใต้การกำกับของรัฐบาลอังกฤษในพม่า

3) ในปี 1947 องค์กรสันนิบาตเสรีชนต่อต้านฟาสซิสม์ (Anti-Fascist People's Freedom League : AFPEL) เชิญให้เจ้าฟ้ากะเรนนี เจ้าฟ้าไทใหญ่ และนักการเมืองบางคนไปร่วมประชุมที่เวียงปางโหลง ทางตอนใต้ของรัฐฉาน รวมทั้งตัวแทนจากคะฉิ่น และชิน เพื่อทำสนธิสัญญาว่าจะร่วมกันประกาศอิสรภาพจากอังกฤษ แต่ เจ้าฟ้ากะเรนนีไม่ไป และปฏิเสธการลงนามในสนธิสัญญาดังกล่าว โดยให้เหตุผลว่ากะเรนนีเป็นรัฐอิสระอยู่แล้ว อย่างไรก็ตาม เมื่อพม่าได้รับเอกราชจากอังกฤษใน เดือนมกราคม ค.ศ. 1948 รัฐกะเรนนีถูกรวมเข้าไว้ในสหภาพพม่า มีการส่งกองกำลังเข้าคุกคาม ประมาณ 7 เดือนหลังจากที่พม่าได้รับเอกราช นำไปสู่การจัดตั้งกลุ่มเคลื่อนไหวต่าง ๆ และกองกำลังกู้ชาติเพื่อปกป้องอธิปไตยของกะเรนนี

ประชาชนกะเรนนีที่ผ่านระบบการศึกษา และกระบวนการหล่อหลอมทางการเมืองของรัฐบาลกะเรนนี จะเชื่อเรื่องการมีอิสรภาพของรัฐกะเรนนีเช่นนี้มาโดยตลอด ขณะที่แบบเรียนประวัติศาสตร์เหล่านี้ก็ช่วยตอกย้ำความคิดความเชื่อมั่นเหล่านี้ให้มีพลังเข้มแข็งขึ้นจากเหตุการณ์อ้างอิงต่าง ๆ ที่มีการระบุวัน เวลา และสถานที่ที่แน่ชัดเจน

"ประเทศกะเรนนีมีประวัติศาสตร์ของตนเอง ไม่เคยเป็นส่วนหนึ่งของพม่า เรามีเอกราชมาตลอด" (สัมภาษณ์เจ้าหน้าที่ฝ่ายต่างประเทศชาวกะเรนนี)

ขณะที่ในแบบเรียนได้ชี้ให้เห็นว่า รัฐบาลพม่าพยายามที่จะทำลายหรือบิดเบือนเพื่อไม่ให้ชาวกะเรนนีมีความสำนึกถึงการสืบเนื่องทางประวัติศาสตร์ดังกล่าว เช่นการที่รัฐบาลพม่าได้เปลี่ยนชื่อจากรัฐกะเรนนี เป็นรัฐคะยาห์ ในสมัยที่รัฐบาลจากพม่าองค์กรสันนิบาตเสรีชนต่อต้านฟาสซิสม์ มอบอำนาจให้ ซอวันนา (Sao Wunna) และ (U Sein) ปกครองกะเรนนี *บางคนคิดว่าเป็นนโยบายของรัฐ*

บาลพม่าเพื่อทำให้ประชาชนสับสนว่ารัฐนี้ไม่ใช่รัฐแห่งเดียวกับที่มีการต่อสู้เพื่อสอิสรภาพก่อนที่อังกฤษจะออกไปจากพม่า (แบบเรียนประวัติศาสตร์กะเรนนี ระดับชั้นที่ 9)

การเป็นรัฐที่มีอิสรภาพเป็นอัตลักษณ์ที่กะเรนนีใช้อธิบายตนเอง เพื่อสร้างความชอบธรรมในการต่อสู้กับรัฐบาลทหารพม่าเรื่อยมา ไม่ว่าจะอธิบายต่อสาธารณะ หรืออธิบายต่อประชาชนของตนเองก็ตาม ด้วยความเชื่อมั่นและยึดถือตัวตนเช่นนี้ทำให้กลุ่มการเมืองและกองกำลังเล็ก ๆ ของกะเรนนีมีพลังที่จะยืนหยัดจับอาวุธต่อสู้และเคลื่อนไหวทางการเมืองเพื่อต่อต้านรัฐบาลทหารพม่ามานานกว่าครึ่งศตวรรษ ทั้งยังมีการจัดตั้งรัฐบาลขึ้นมาดูแลประชาชนของตนเอง สร้างระบบการปลูกฝังและถ่ายทอดอุดมการณ์ทางการเมือง ตลอดจนสืบทอดจินตนาการถึงชุมชนชาติได้อย่างต่อเนื่อง แม้ว่าจะไม่มีอำนาจอธิปไตยเหนือดินแดนก็ตาม

5.4 การอ้างประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์กับรัฐไทย

ในแบบเรียนประวัติศาสตร์กะเรนนี ชั้นที่ 8 ได้อ้างถึงความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกะเรนนี กับรัฐไทยไว้อย่างละเอียด ในยุคที่กะเรนนีมีอาณาจักรเป็นปึกแผ่นภายใต้การปกครองในระบบเจ้าฟ้า โดยระบุว่ากะเรนนี และเชียงใหม่ เป็นรัฐเพื่อนบ้านที่มีความสัมพันธ์อันดีต่อกัน มีการอภิเษกสมรสระหว่างเจ้าชายกับเจ้าหญิงของทั้งสองเมือง และต่างเผชิญปัญหาการถูกพม่าคุกคามเช่นเดียวกัน

ในปี พ.ศ.2326 (ค.ศ.1783) เจ้าธรรมลังกาแห่งเชียงใหม่ไปเยี่ยมกะเรนนี (กะเหรี่ยงแดง) คนหนึ่ง ซึ่งคนไทยเรียกว่าเจ้าฟ้าน้อยลาผ่อ บุคคลผู้นี้อาจเป็น ซอลาผ่อ (Sao Lapaw) ของกะเรนนีตะวันออก ผู้นำทั้งสองได้สาบานเป็นพันธมิตรต่อกันว่า ..เมืองแดง (กะเหรี่ยงแดง) และประชาชนของเชียงใหม่จะยังเป็นเป็นมิตรกัน ตราบจนถึงวันที่น้ำคง (น่าจะเป็นสาละวิน) แห้งเหือด เขาควายและงาช้างเผือกยังคงมีอยู่ อีกทั้งน้องชายของเจ้าธรรมลังกาได้รักกับลูกสาวของเจ้าผ่อยี และแต่งงานไปอยู่เชียงใหม่ด้วยกัน เขาบอกว่าจะช่วยปกป้องกะเรนนีจากการโจมตีของพม่า ช่วงนั้นทั้งไทยและกะเรนนีต่างเผชิญกับการถูกพม่าโจมตีเช่นกัน

แม้ว่าจะเจริญสัมพันธไมตรีต่อกัน แต่ก็พบว่ากะเรนนีและเชียงใหม่ยังเกิดปัญหาความขัดแย้งกันอยู่หลายครั้ง ในช่วงปี พ.ศ.2372 (ค.ศ.1829) กะเรนนีโจมตีแม่สะเรียง ทำให้มีการทำสัญญาราชไมตรีกับเจ้าพุทธวงศ์ เจ้าเชียงใหม่ในขณะนั้นอีกครั้ง ซึ่งกะเรนนีเชื่อว่าผู้นำไทยยอมรับในความเก่งกล้าสามารถของตนจึงใช้วิธีการทำสัญญาราชไมตรีเพื่อหลีกเลี่ยงความขัดแย้ง

ประเด็นความขัดแย้งที่สำคัญระหว่างไทยกับกะเรนนี คือ ปัญหาเรื่องเขตแดน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงที่จักรวรรดินิยมอังกฤษแผ่ขยายอำนาจเข้ามา แบบเรียนระบุว่าแท้ที่จริงทั้งกะเรนนี ไทย และพม่าต่างคิดว่าอำนาจขึ้นอยู่กับจำนวนไพร่พลที่สามารถเรียกเก็บภาษีได้มากกว่าจำนวนที่ดินที่สามารถควบคุมได้ และผู้คนก็สามารถเคลื่อนย้ายข้ามเส้นพรมแดนได้เสมอ ขณะที่อังกฤษมีความคิดที่เข้มงวดเกี่ยวกับพรมแดน โดยเชื่อว่าเป็นเส้นที่ผู้คนไม่สามารถข้ามได้

การเฟื่องฟูของธุรกิจการค้าไม้ ทำให้ไทยกับกะเรนนีขัดแย้งและทำสนธิสัญญาเรื่องเขตแดนกันใหม่อยู่หลายครั้ง ในพื้นที่บริเวณที่อุดมไปด้วยไม้สักซึ่งมีค่าทางเศรษฐกิจ เช่น ในปี ค.ศ.1857 เจ้ากาวิโลรสของเชียงใหม่ส่งทหารไปขับไล่กะเรนนีออกจากเขตแม่สะเรียง ค.ศ.1872 และ ค.ศ.1881 เจ้าอินทวิชยานนท์ ข้อตกลงกับกะเรนนีตะวันออก (กันตราวดี) ว่าที่ดินฝั่งสาละวินตะวันออกเป็นของเชียงใหม่ ในปีต่อมาฝั่งไทยมีการจัดตั้งเมืองแม่ฮ่องสอน กะเรนนีอ้างว่าพื้นที่บริเวณนั้นเป็นดินแดนที่เคยมีชาวกะเรนนีอพยพมาอยู่ก่อน โดยระบุว่าในปี พ.ศ.2373 (ค.ศ.1830) เจ้าแก้วเมืองมาได้เข้ามาจัดตั้งเมืองแล้วแต่งตั้งให้ชาวไทใหญ่เป็นหัวหน้า มีการเชิญชวนชาวไทใหญ่และกะเหรี่ยงให้ไปอาศัยที่นั่นเพิ่มขึ้น

นอกจากความสัมพันธ์กับเชียงใหม่แล้ว แบบเรียนฉบับนี้ยังอ้างความสัมพันธ์กับรัฐกรุงเทพฯ โดยระบุว่า เมื่อเกิดปัญหาความขัดแย้งทางการเมืองภายในกะเรนนี เจ้าฟ้าซอลาผ่อ (Sao Lapaw) ได้ยกบริวารไพร่พลย้ายมาอยู่ในบริเวณที่เรียกว่าแม่ฮ่องสอนในปัจจุบัน และได้เข้าเฝ้าพระเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 3 ในกรุงเทพฯ เพื่อทำข้อตกลงให้กะเรนนีอาศัยอยู่ที่นั่น

แบบเรียนฉบับนี้ให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์กับเชียงใหม่และรัฐไทยอย่างมาก จนถึงกับมีการแยกออกมาเป็นหัวข้อหนึ่งของแบบเรียนว่าด้วย *"ความสัมพันธ์ระหว่างกะเรนนีกับชาวไทย ในปี ค.ศ.1830-1894"* ในขณะที่ไม่พบหัวข้อที่ว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างกะเรนนีกับรัฐใกล้เคียงอื่น ๆ ไม่ว่าจะเป็นความสัมพันธ์กับรัฐฉานของไทใหญ่ ซึ่งอยู่ติดกับกะเรนนีทางทิศตะวันออกเฉียงเหนือ และมีรูปแบบการปกครองในระบบเจ้าฟ้ามาเป็นระยะเวลายาวนานพอ ๆ กับ กะเรนนี หรือความสัมพันธ์กับรัฐกะเหรี่ยง ซึ่งอยู่ติดกับกะเรนนีทางตอนใต้ และเคยต่อต้านรัฐบาลจากองค์กรสันนิบาตเสรีชนต่อต้านฟาสซิสม์ร่วมกัน การกล่าวถึงความสัมพันธ์กับรัฐเหล่านี้มีพบอยู่บ้างในหัวข้อที่เกี่ยวกับลำดับเหตุการณ์ความสำคัญทางประวัติศาสตร์และการเมือง ซึ่งไม่ได้แยกออกมาต่างหากอย่างชัดเจน

เมื่อพิจารณาการเขียนถึงความสัมพันธ์ระหว่างกะเรนนีกับไทย จะเห็นได้ว่าเป็นการเขียนถึงความสัมพันธ์เชิงบวกมากกว่าทางลบ แม้ว่าในช่วงการกล่าวถึงตำนานก่อนการเกิดขึ้นของอาณาจักรกะเรนนี จะมีการพูดถึงการรบพุ่งกับชาวโยน หรือยวน ซึ่งคำว่า โยน หรือ ยวนนั้นเป็นคำที่ชาวกะเหรี่ยงนิยมใช้เรียกคนเมืองในภาคเหนือของไทย แต่ในแบบเรียนประวัติศาสตร์กะเรนนีก็มิได้ระบุ

ว่า โยน หรือยวน นั้นมาจากรัฐ หรือเมืองใด นอกจากบอกว่ามาจากทางตอนเหนือเท่านั้น ขณะเดียวกันก็พบว่าประเด็นความขัดแย้งระหว่างไทยกะเรนนีในอดีตไม่ได้ถูกกล่าวถึงในรายละเอียดมากนัก

การที่แบบเรียนให้ความสำคัญกับการอ้างถึงความสัมพันธ์อันดีกับรัฐไทยในอดีต และการมีเรื่องราวทางประวัติศาสตร์บางประการร่วมกัน เช่น การที่เจ้าฟ้าเจ้าแผ่นดินเคยอภิเษกสมรสกัน หรือการที่ต่างเคยถูกคุกคามจากพม่าเช่นเดียวกันนั้น เป็นกระบวนการรื้อฟื้นความทรงจำทางประวัติศาสตร์โดยผ่านการเลือกสรรที่จะหยิบยกเพียงบางช่วงบางตอนขึ้นมาใช้เท่านั้น ทั้งนี้ เพื่อให้จินตภาพของ *ชาติ* กะเรนนีในอดีต ส่งเสริมต่อฐานะการดำรงอยู่ของชาวกะเรนนีในปัจจุบัน ที่ได้พึ่งพาอาศัยคนไทยและประเทศไทยอย่างมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในการอาศัยที่ดินตามแนวชายแดนไทยเพื่อจัดตั้งที่พักพิงผู้ลี้ภัย รวมทั้งการเอื้ออำนวยความสะดวกต่าง ๆ เช่น การอาศัยกองกำลังทหาร และเขตแดนประเทศไทยเพื่อป้องกันการถูกรุกรานจากกองกำลังพม่า การเป็นทางผ่านของความช่วยเหลือและสงเคราะห์จากองค์กรนานาชาติ สู่ผู้ลี้ภัย ทั้งยังคาดหมายว่าไทยจะเป็นพันธมิตรที่จะสามารถช่วยสนับสนุนให้เกิดประชาธิปไตยในประเทศพม่าได้ในอนาคต การเป็นพันธมิตรที่ดีต่อกันมาตั้งแต่อดีตจึงเป็นเงื่อนไขความผูกพันต่อกันประการหนึ่งที่ทำให้ชาวกะเรนนีสามารถพึ่งพาอาศัยชาวไทยได้อย่างชอบธรรมยิ่งขึ้นทั้งในปัจจุบันและในอนาคต นอกเหนือไปจากเงื่อนไขในเรื่องมนุษยธรรม หรือสิทธิมนุษยชนซึ่งเป็นที่ยอมรับกันในระดับสากล

นอกจากความทรงจำทางประวัติศาสตร์ จะถูกนำมาใช้สร้างอัตลักษณ์ของชาติกะเรนนีเพื่ออธิบายต่อผู้อื่นแล้ว ยังใช้ในการอธิบายต่อประชาชนผู้ลี้ภัยชาวกะเรนนี เพื่อไม่ให้เกิดความรู้สึกขัดแย้งในตัวเอง หรือต่ำต้อย ไร้ศักดิ์ศรี ที่จำเป็นจะต้องอาศัยอยู่ภายในราชอาณาจักรไทยและรับการสงเคราะห์ช่วยเหลือจากชาวไทย เนื่องจากสามารถอธิบายต่อตนเองได้ว่าต่างเป็นบ้านพี่เมืองน้องกันมาก่อน ไม่ใช่ศัตรูคู่อริที่เคยมีความขัดแย้งกันอย่างรุนแรง หรือแม้แต่พื้นที่จังหวัดแม่ฮ่องสอนซึ่งเป็นที่ตั้งของที่พักพิงผู้ลี้ภัยก็เคยเป็นดินแดนที่อยู่อาศัยของชาวกะเรนนีมาก่อนในอดีต

ส่วนสาเหตุที่ในแบบเรียนฉบับนี้การไม่ได้ให้ความสำคัญต่อการกล่าวถึงรัฐเพื่อนบ้านอื่น ๆ ของกะเรนนี เช่น ฉาน หรือกะเหรี่ยงมากเท่ากับรัฐไทย เนื่องจากกะเรนนีไม่ได้คาดหมายว่าจะได้รับการช่วยเหลือหรือสนับสนุนใด ๆ จากรัฐเหล่านั้นมากนัก เพราะตระหนักว่าแต่ละรัฐก็ต่างก็เผชิญสถานการณ์ปัญหาในลักษณะเดียวกัน และกำลังต่อสู้ดิ้นรนเพื่อแก้ไขปัญหาเหล่านั้นเหมือน ๆ กัน จนไม่น่าที่จะหยิบยื่นความช่วยเหลือใด ๆ ให้แก่กันได้นั่นเอง

6. บทสรุป : การเมืองเชิงวัฒนธรรมในการเขียนประวัติศาสตร์

การสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ของชาวกะเรนนี เป็นกระบวนการทางการเมืองเชิงวัฒนธรรม ที่ใช้ยุทธวิธีการต่อสู้เชิงวาทกรรมและกำหนดอัตลักษณ์ เพื่อสร้างความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของกลุ่มคน (หลากหลายชาติพันธุ์) ที่ประสบปัญหาและเผชิญชะตากรรมเดียวกัน โดยสร้างจินตนาการทางประวัติศาสตร์ว่ากลุ่มคนเหล่านี้เคยอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุขมาเป็นเวลายาวนาน ภายใต้การดูแลของผู้นำชาวกะเรนนี แต่ความทุกข์ยากเดือดร้อนนั้นเกิดขึ้นเมื่อรัฐกะเรนนีถูกรัฐบาลทหารพม่าล่วงละเมิดอธิปไตย การสร้างเรื่องราวทางประวัติศาสตร์เหล่านี้จะนำไปสู่การผนึกกำลังกันเพื่อกอบกู้อิสรภาพของรัฐกะเรนนีคืนมาจากรัฐบาลทหารพม่า

จากเนื้อหา 4 ประเด็นที่บรรจุในแบบเรียนประวัติศาสตร์กะเรนนีซึ่งยกมาเป็นตัวอย่างข้างต้น อันได้แก่ 1) ความหลากหลายทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรม 2) การอ้างสิทธิเหนือดินแดน และตำนานวีรบุรุษ 3) ความสืบเนื่องของชาติ และการปกป้องอธิปไตย และ 4) การอ้างอิงความสัมพันธ์กับรัฐไทย สะท้อนให้เราเห็นถึง *การเมืองทางวัฒนธรรม* ที่ชาวกะเรนนีใช้ประวัติศาสตร์ ซึ่งเป็นประดิษฐกรรมทางวัฒนธรรมรูปแบบหนึ่ง เป็นเครื่องมือเพื่อแสวงหาที่ทางให้กับวัฒนธรรมของตนเอง และต่อสู้หรือตอบโต้กับการที่รัฐบาลพม่าใช้อำนาจทางทหาร และกลไกทางการเมืองการปกครองในการครอบงำและกลืนกลายวัฒนธรรมของชนกลุ่มน้อย

การจัดทำแบบเรียนประวัติศาสตร์ เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ของ *ชาติ* กะเรนนี ซึ่งไม่ได้เป็นเพียงอัตลักษณ์ของกลุ่มที่มีลักษณะทางชาติพันธุ์หรือวัฒนธรรมแบบใดแบบหนึ่งที่เหมือนกันเท่านั้น หากแต่เป็น *ชาติ* ซึ่งประกอบไปด้วยกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีความแตกต่างหลากหลาย แต่ถูกเชื่อประสานความเหมือนกันบางอย่างเพื่อให้มีจินตนาการถึงชุมชน *ชาติ* ร่วมกัน

ในกระบวนการสร้างอัตลักษณ์นั้น ส่วนหนึ่งเป็นการใช้ประวัติศาสตร์บอกเล่า (Oral History) หรือ การรื้อฟื้นความทรงจำทางสังคม (Social Memory) มาใช้อ้างสิทธิดั้งเดิมของบรรพบุรุษ (Ancestral right) สิทธิในที่ดินอันเป็นที่เกิด (Birthright) หรือสิทธิในฐานะที่เป็นชนพื้นเมือง โดยมีเป้าหมายเพื่ออธิบายความชอบธรรมในการดำรงอยู่ของตนเอง และจัดวางตำแหน่งแห่งที่ให้กับ *ชาติ* ที่ไม่มีดินแดนเป็นของตนเองในปัจจุบัน แต่เป็น *ชาติ* และเขตแดนที่มีอยู่ในความทรงจำ (Landscape of Memory) และมุ่งหวังว่าจะได้ดินแดนนั้นกลับคืนมาในอนาคต นอกจากนี้ กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ร่วมกันนั้นยังมีเป้าหมายเพื่อที่จะสร้างความผูกพันในหมู่สมาชิก อันจะนำไปสู่การรวมกำลังกันและสืบทอดอุดมการณ์ในการต่อสู้เพื่ออิสรภาพและอธิปไตยของ *ชาติ* อย่างต่อเนื่อง

นอกจากการสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์จะเป็นไปเพื่อการรวมกลุ่มและสร้างพลังอำนาจในการต่อสู้และปลดปล่อยตนเองจากการปกครองโดยรัฐบาลทหารพม่าแล้ว ยังเป็นไปเพื่อการอิงอำนาจหรือสร้างสัมพันธไมตรีกับคนไทยที่สามารถให้การช่วยเหลือ สนับสนุนกระบวนการต่อสู้ของพวกตนได้ ดังปรากฏว่าเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ของกะเรนนีได้กล่าวถึงความสัมพันธ์อันดีระหว่างรัฐกะเรนนีกับชาวไทยและรัฐไทยในอดีต เป็นการใช้ความทรงจำทางประวัติศาสตร์มาสนับสนุนการดำรงอยู่ในปัจจุบัน ซึ่งผู้ลี้ภัยชาวกะเรนนียังคงอาศัยอยู่ในพื้นที่ชายแดนในราชอาณาจักรไทย ได้รับการช่วยเหลือและอยู่ในการควบคุมดูแลของรัฐบาลไทยอย่างใกล้ชิด

แบบเรียนประวัติศาสตร์กะเรนนีในฐานะประดิษฐกรรมทางอัตลักษณ์และวัฒนธรรม จึงเป็นภาพสะท้อนความจริง (Representative) แบบหนึ่งที่ถูกสร้างขึ้นมา โดยมีเป้าหมายเพื่อใช้เป็นเครื่องมือของการเมืองทางวัฒนธรรมในการต่อสู้และตอบโต้การที่รัฐบาลพม่าใช้กลไกทางทหารและการปกครองเข้าละเมิดสิทธิ คุกคาม ทำลายวัฒนธรรมและตัวตนของพวกเขา ซึ่งนับเป็นยุทธวิธีในการดิ้นรนต่อสู้อีกรูปแบบหนึ่ง นอกเหนือจากการจับอาวุธขึ้นต่อสู้ดังที่เคยกระทำมา.

เอกสารอ้างอิง

กฤษฎา บุญชัย.2547. *อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ การกำหนดตัวตนของชุมชนเกษตรกรรมเพื่อปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ทางอำนาจ* ใน อนุสรณ์ อุณโณ. **เกษตรกรรมยั่งยืน : อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมกับปัญหาการเกษตรและอัตลักษณ์ชาวนาไทย**.กรุงเทพฯ:คณะกรรมการจัดงานมหกรรมเกษตรยั่งยืน

นิธิ เอียวศรีวงศ์.2538. **ชาติไทย เมืองไทย แบบเรียนและอนุสาวรีย์**.กรุงเทพ:สำนักพิมพ์มติชน

นฐพร องค์วิศิษฐ์.2547.**ความคิดทางการเมืองของเยาวชนชนกลุ่มน้อยจากพม่าในประเทศไทย**. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภูมิภาคศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

หญ้าน้ำ ทุ่งขุนหลวง (นามปากกา).2545.**เพลงในถ้ำ**.เชียงใหม่ : เพื่อนไร้พรมแดน

แบบเรียนประวัติศาสตร์กะเรนนีสำหรับโรงเรียนในที่พักพิงผู้ลี้ภัย ระดับชั้นที่ 5 7 8 และ 9 (ฉบับแปลเป็นภาษาอังกฤษ)

สัมภาษณ์เยาวชนและผู้นำของชนกลุ่มน้อย (สัญชาติพม่า) ที่หลบอยู่ในประเทศไทย

เยาวชนมอญ 2 คน
เยาวชนคะฉิ่น 1 คน
เยาวชนกะเรนนี 2 คน
ครูชาวกะเรนนีในที่พักพิงผู้ลี้ภัย 2 คน
ผู้นำองค์กรเยาวชนนานาชาติ (ชาวกะเรนนี) 1 คน
เจ้าหน้าที่ฝ่ายต่างประเทศของรัฐบาลกะเรนนี 1 คน
นักพัฒนาเอกชน 1 คน

Discourses of Violence: how violent offenders talk about themselves and their victims

Aung Myint

Senior Clinical Psychologist

Adult Community Psychological Services

Department of Justice

Western Australia

Language is thought to be the pinnacle of civilization. Without language we could not have arts, science, culture, and highly developed societies. However, language is a sign that represents, not the experience itself. For instance, a totem or a sculpture is a sign of experience and so is the " Sign language" of deaf people. To quote French philosopher Jacques Derrida (1930-2004), everything is a sign whether a representation is thought, spoken or written. When we experience something through our senses it creates the desire to have more of it and make it last if it is pleasant. If the experience is unpleasant we hate it and want to make it go away. Our greed for pleasure and hatred of pain make us wanting to be in control of our experience. Thus, we created the concept of self to meet our desires. This is why psychoanalyst Jacques Lacan (1901-1981) says it in many different ways that desires are always in a state of "lack" and unconscious [desire] lacks the power and wholeness of being desired by others. Discoursing language helps fulfill this desire. As French thinker Michel Foucault (1926-1984) points out that discourse is not just meaningful noises, it is desire and power in action.

We know that language is powerful. It can be Helpful as well as harmful depending on how we use it. Today, I am going to talk about the harmful use of language in creating biases and prejudices in committing crime against people within the same culture of people from other cultures. The criminal use language in a particular way to initiate violence on others, to defend their actions and to maintain the culture of violence among them. The power of language can harm people at the local level as well as the global level. However, I am not only referring to a pathetic offender who is abusing some unfortunate victims at a

local village but also the global terrorists like Osama bin Laden, George Bush, Tony Blair and John Howard who are committing violent crime against many cultures. To me, the weapons of Mass Destruction (WMD) are not nuclear warheads or dirty bombs, but they Words of Mass Destruction criminals say to themselves to justify their actions and to talk about their victims in particular way. These sophisticated criminals set their propaganda machine in motion by using the Words of Mass Destruction to set the World on fire. This is what I call structural violence against humanity.

However, I won't be dissecting the discourses of these global terrorists who are visible like murderers, rapists and robbers. Instead, I am going to talk about the violent offenders who violate other people's rights and are not easily visible to us because they live among us. They could be our religious leaders, our bosses, our workmates, our neighbours or our relatives. They become visible only when they break the law and justice system catches up with them. So, the types of offenders I am talking about vary from what I call everyday "simple" or "regular" criminals to "sophisticated" or "super" criminals who can be "Psychopaths in Suits" or "Psycho CEO" (Chief Executive Officer of any company or organization). The sophisticated criminals get caught when they can no longer dodge the legal system for doing big crime. Of cause, the sophisticated does not think that they belong to the culture of the simple. They don't even think that are "Doing Crime". In their discourse, they are "Doing Business". They plan their work and work their plan like any other executive.

If you look at the table, I have arbitrarily divided adult offenders into three groups according to the type of offences they have committed, namely Property Offences, Offences against Person, and Offences against Property+Person. These offenders are the cohorts of my psychotherapy clients who have seen me for at least three psychotherapy sessions. They are on parole orders, that is, they are released from prison or they are on Community Based Orders, that is, the court did not send them to jail, but they have to report to Community Correction Officers regularly and attend psychological treatment. In this regard, they are not voluntary clients, but are ordered to attend psychotherapy by the Parole Board or by the court.

The three groups of offenders totalling 156 subjects are further subdivided in term of their age and sex. As you can see, the majority of offenders are aged between 26 and 37, while 22 to 25 age group trailling behind. You can also see to offenders aged 66+ on the part of the table who have sexually offended against under-aged children. At the bottom of the table you can see the distribution of offenders for each type of offence. Majority of offenders are males (130) and female are the minority (26), making up the total of 156.

You may interpret their offences from biological perspective of body type and hormonal influence such as testosterone or from anthropological perspective of gender roles, cultures and so on or from psychological perspective of the desire for power and control to service their egos. If you look into the data further, you can also see that only very few number of females have offended against person (5) and against person and property (4). Against, the low rate of offences by female may be interpreted in terms of the relational culture of females as opposed to the ideational or conceptually competitive culture of males.

Now, let me talk about the case studies of each group. First, the hot topic of sex, which is popular in all cultures from “primitive” to “postmodern”. Sexual offences against adult males or females are more or less visible to all cultures. However, sexual offences against minors or under-aged children are not easily visible across cultures. Incidentally, child sexual abuses also violate the United Nation Declaration of Human Right, which enshrines the rights of children. However, in this era of information technology and speedy transportation, trading pornographic images of children over the Internet and child sex tourism are exponentially promoting lust, greed, anger, hatred and corrupting the mind of both suppliers and consumers of child sex industry. Again, we are looking at some visible problems here. Most subtle and “sophisticated” child sex offences occur close to our homes, within our family relationship networks and at work places. I will give you the case of a child sex offender who is well respected as a religious elder and decent employer within a local community. However, to observe the ethics of professional practice, the client’s identity has been disguised in several different ways.

Discourse of an Offender against Person

The client is an owner of a business who employs junior staff aged less than 18 years as part of business practice. He is married and has a grand daughter and teenage stepdaughter. He lives in a nice house, owns an expensive car and a boat, and belongs to Rotary International Club who does charity work. In short, he is a decent of local community in good standing.

His offence was indecent sexual assault against the 15-year-old employee by grabbing her breast from behind and rubbing his body against her. An experienced social work who initially interviewed him remarked that the offence community by the client was on spur of the moment or an unplanned action and it was out of character. The client came to see me in his best suit and spoke in his calm, modulated voice and presented himself as a thoughtful gentleman who has a mistake in his lapsed moment. He admitted to touching her breasts but denied rubbing himself against her. However, he also said quietly that she was a “horny little whore who was asking to be initiated”. He qualified his discourse by describing the way the girl “dressed seductively”, “walked like a model”, “talked with the sweet voice like a child” to attract attention, and “stood close to him” whenever she had to see him. You can see from his narrative that he was painting the picture of the girl as at least partly responsible by representing that she was a “seductive little whore” who had victimized his strong moral standing. By using language this way he consciously or otherwise deceived his own perception and told the story that he was the victim of the young girl not the perpetrator of the offence. In the words, the young girl was painted as at least partly responsible or represented as a part offender. Thus, he not only accused or blamed the girl for her seductive behaviours but also denied the responsibility for his offence minimizing the impact of his grabbing and rubbing on his victim. No wonder why his “sophisticated” narratives have fooled the social worker so successfully.

His “sophisticated” did not stop here. During psychotherapy sessions, it became clear that he had been cheating on his wife since the day they started going out together. Further still, he had never been honest with his parents, siblings or school mates as child.

He almost always managed to con them or tricked them to get what he wanted. In fact, he got excitement out of his successful conning effort and never felt a regret or remorse.

He did not come from unusual sociocultural background. His parents were ordinary working people who follow the teachings of their religion and are law-abiding citizens. He never experienced sexual traumas like some counsellors thought he would have if he were to become a sex offender. In his youth, he was quite promiscuous because of his smooth talk and good looks. To him, people are like objects of pleasure that is commonly know in the language of psychotherapy as "objectification of woman". Objectification is not an uncommon word for social scientists. Michel Foucault (1961) in *Madness and Civilization* talk about "dividing practices" of isolating the 'mad' in the very asylum where the lepers were once kept, and the way criminals were tortured to death as a public entertainment in the 18th century.

When my client was under 16 years of age, he sexually assaulted a teenage girl who he referred to as a "town bike", meaning everybody in town had ride on this bike, that is, everybody in town had sex with this girl. Implication is that she is a morally loose girl who likes sex. So, it's not a crime. On the other hand, he took difficult girls as a challenge to win their hearts, but once he conquered their love, he no longer showed interest in them. He had no guilt in manipulating the girls for what he wanted and had no empathy for others. This does not mean that he had no feelings. Feelings are there, except that they are self-centred. He gets angry very easily when other criticize him for what he does. There were other offences where he crossed the family boundaries and digitally penetrated his grand daughter. He "normalized" the violation of these boundaries by saying that his father always touched and squeezed his sister's breasts or bottom as if it was the family's cultural practice. So, he sees his behaviours towards his granddaughter, the stepdaughter or his employee as unusual but normal. He justified his to touch her through her speech and behaviours. The offences that got him into real trouble was the one against his teenage stepdaughter. But, he blamed his unhappy marriage to the stepdaughter's mother and substituted her daughter as his "pseudo wife". He said he was obsessed with the stepdaughter and "groomed" her so well that she trusted him completely. He knew that he

was breaking the trust, violating the family boundaries and the expectations of social and culture norms. He also realized that violating stepfather-stepdaughter relationship and entering into sexual exploitation mean psychological, emotional and sexual violence, but he couldn't stop it until it was found out.

When went to jail for these crimes, he have to be kept in a protected wing of the prison because he was likely to be punished by the culture of other criminals. As the prison stands as a separate institution within the community, the prisoners create their own culture, rules and practices. If you are a robbing, a murderer or a rapist, it is acceptable, because you have performed the rights and rituals of criminals and you qualify the membership of the criminal community. However, if you are child sex abuser, a child molester, or a pedophile, other criminals call you a "tamp" usually gets beaten up, stabbed or assaulted if he is kept with the mainstream prison population.

You can see from his discourse how he lowers the worth of his victims and even accuses them of lowering his moral standard rather than being responsible for his behaviour. Thus, he blames his fault as being caused by others and minimize the impact of his actions. He paints the picture the victim as inviting him to do something with them.

Discourse of a Combined Person and Property Offender

A 25-year old who has the history of convictions against others such as Common Assault, Assault Occasioning Bodily Harm, Assault Public Officer, Deprivation of Liberty, Unlawful Detention, Threatening Abusing or Insulting Words, Threatened to kill and Breach of Violent Restraining Order and property offences including Fraud, Stealing, Receiving Stolen Goods, Possession of Prohibited Drug as well as Possession of Unlicensed Firearm, Possession of Article with Intent to Injure, Wilful Damage, Aggravated Burglary, Burglary with Intent to Assault and Armed Robbery.

He told the story of his father as a strict disciplinarian and how he suffered severe physical punishment as a child. When he was 13 years old, a male friend of the family sexually molested him and parents did not believe his story, Even though the parents

suspected that something might have happened to him they never took any action against his perpetrator. Thus, he carries a baggage of anger and accused them of living a lie. He still holds grudges against his parents and the perpetrator.

Anger and hurt had led him to seek and escape from emotional pain through both prescribed and non-prescribed drugs. He abused benzodiazepines, heroin and amphetamines. To maintain his drug habits, he had to “doctor shop” (went to different doctors to get large amount of drugs) and wrote false scripts that led me to fraud charges. He started dealing drugs and stealing goods including aggravated burglary, fraud and receiving stolen goods. His relationships were fraud with mistrust and manipulations. He has a co-dependent relationship with his girlfriend where they fought a lot for independence and yet they depend on each other so much so that breaking up of their relationship was unthinkable. He has been controlling of her and involved in domestic violence where he has put her in hospital on two occasions. Among other property offences, armed robbery at the local bank with his girlfriend made him infamous.

He was required to seek psychotherapy as part of this parole order after serving a prison sentence. He presented himself as a man who was the victim of harsh upbringing and deprivation of love and caring from his parents. He blamed his father for committing suicide and mother for becoming alcoholic and marrying another man like the father. He viewed his deceased father as “a weak piece of shit”, mother “a liar-dog” and stepfather “a selfish dog”. He felt resentful and hated towards his parents for neglecting his needs when he was young. He needed love and had “bought love” by giving away things he had stolen. He is “stuck” with the thinking of “an eye for an eye” pattern of belief.

Again, we can see the negative discourse here like the first case. He saw his crimes as being caused by external factors. For instance, Breach of Violent Restraining Order was caused by his mother calling the police for arguing with her about the original VRO regarding his loss of inheritance from his deceased father. He accused the police of charging for offences he did not commit, e.g. someone’s belonging left at his house as receiving stolen goods, accidental touching of police as an assault on public officer (this is the discourse of denial) and police exaggeration his demand to victim to be quiet as

abusive and threatening behaviour (discourse of minimisation). He blamed the justice system for not understanding him as the victim of his unfortunate upbringing and unjust treatment by society by giving him a severe sentence and marking him comply with parole conditions as unfair (discourse of blame).

Calling his father a “weak piece of shit” degraded the dead who happened to be his father. Labelling his mother and stepfather as lying and selfish dogs meant lowering their human status compared to his righteous standing.

His angry and volatile reactions towards others and his relatives confirmed the pattern of violent offenders who were quick to enter into negative emotional states such as anger, hatred and greediness to sue other people who he perceived as caused his lack of work and absence of wealth it always has been difficult for him to experience the positive emotion of friendliness, generosity and forgiveness.

This pattern of emotions arises from “arousal in the body” and “social outcome” through interacting with others. The pattern of emotions found among offenders suggest that they modulate their emotions in terms of strict black and white categorises by sticking to a rigid duality rather than in flexible awareness of both patterns of emotions. Their emotional response seemed to be at odds with what society consider as distressing. For example, some offenders reported that they felt well adjusted while they were in prison. Their sense of insecurity and exerting of control over others may be the only way they know how to create their sense of identity and security.

Looking at these findings, we may compare the similarities and difference between Australia and Thai offenders. We can say safely that even without going into detail of research Australia, UK and USA all offenders share the commonalities of hurting other person, property that belong others or environment. However, we can safely assume that there are diverse practice of crime within and between the UK, the United States and Australia.

Like all researchers, I have more questions than answers to the questions of “Are violent offenders born bred” This is the question of nature and culture. We know that violent offenders exist across all cultures from “primitive” to “postmodern” times. So, violence is not

only caused by cultural factors alone in its broadest sense. However, we also know that historical and cultural factors of the person and the time shape the nature of violent action against person, property and both person and property that belong to the person. These actions arise from perceiving, discoursing and action on the discourse in a giving context.

Conclusion

In conclusion, a discourse is a double-edged sword. It can help harm oneself, others or the world. Criminals use it to justify their greedy and violent actions or to defend their positions, and to message their egos, some politicians the same. Scientists can also fall into similar traps. The dualistic nature of language not only differentiates but also can divide researchers into the nature camp and the culture camp. It would nice if things were black and white like at how they feel, how they use language to discourse about themselves and their victims in performing the act of violence.

What kind of methodology we may use to study their discourse, is opened to discussion by all disciplines. Such discussion may require another conference like this. So, I shall stop here. Thank you for your interest and attention.

เสียงสะท้อนจากแดนใต้ เมื่อความรุนแรงเขย่าบ้านเกิด

อัมพร หมาดเด็น

ลำนำจากแดนใต้

"โอ้ โอ ปักษ์ใต้บ้านเรา
โอ้ โอ ปักษ์ใต้บ้านเรา
แม่น้ำ ภูเขา ทะเล กว้างไกล
จะไปไหน กลับใต้บ้านเรา
จะไปไหน หลบใต้บ้านเรา"

เนื้อร้องส่วนหนึ่งจากลำนำ "ปักษ์ใต้บ้านเรา" ของวงแฮมเมอร์ ที่ฉันหยิบเอามาเป็นบทเปิดเสียงสะท้อนจากแดนใต้ ก็เพื่อหวังให้หลายชีวิตได้รับความชุ่มชื่นจากลำนำอมตะที่กำลังได้รับความนิยมจากคนในสังคมไทยอีกครั้ง เมื่อเหตุการณ์คลื่นยักษ์สึนามิได้ถล่มทำลายชีวิต ทรัพย์สิน และจิตใจของคนใต้ฝั่งอันดามันอย่างไม่ทันตั้งตัว แต่หลังจากเหตุการณ์ที่เปรียบได้ดั่งฝันร้ายผ่านไปไม่นานนัก คลื่นแห่งความช่วยเหลือในรูปแบบต่างๆ รวมถึงแรงใจจากทั่วสารทิศต่างหลั่งไหลเข้าสู่แดนดินถิ่นนี้

ตอนนั้นฉันยังอยู่ที่ปัตตานี กำลังจัดเก็บสัมภาระ เก็บกำเรื่องราว และความทรงจำมากมายจากการได้ใช้ชีวิตที่นี่ก่อนกลับบ้านซึ่งอยู่ในพื้นที่ของภัยสึนามิ แล้วจึงกลับมาทำงานที่ศาลายา จังหวัดนครปฐม และในช่วงนั้นเองฉันได้รับโทรศัพท์รวมถึงข้อความแสดงความห่วงใยจากเพื่อนๆ ญาติพี่น้อง ครูอาจารย์หลายท่าน รวมถึงคนในพื้นที่ชายแดนใต้ผู้ที่กำลังประสบกับสภาวะแห่งความรุนแรงเช่นกัน แต่รากเหง้าและอาการของความรุนแรงในพื้นที่ปลายสุดด้ามขวาน มีความแตกต่างออกไป ทั้งยังซับซ้อนแฝงไว้ด้วยอำนาจ และความรุนแรงที่แยบยลมาอย่างยาวนาน

ภาษาที่ใช้สื่อลำนำ "ปักษ์ใต้บ้านเรา" ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ฝั่งอ่าวไทย ถูกปรับเปลี่ยนให้สอดรับกับท้องถิ่นและกลายเป็นลำนำ "ปักษ์ใต้รูเมาะห์กีตอ" แต่ความหมายและเนื้อหายังคงเดิม รายการทางโทรทัศน์ช่องหนึ่งที่จัดโดยกองทัพภาคที่สี่ส่วนหน้า/หน่วยเฉพาะกิจทักษิณ ได้พยายามทำความเข้าใจ และเข้าให้ถึงใจคนใน ที่มีทั้งคนที่พูดภาษาไทยท้องถิ่นภาคใต้แบบเดียวกับคนบ้านฉัน แต่สำเนียงไม่เหมือนกันเสียทีเดียว มีคนเชื้อสายจีน คนไทยจากภาคอื่นของประเทศ และคนมุสลิมเชื้อสายมลายูซึ่งเป็นชนกลุ่มใหญ่ที่สุดของพื้นที่อยู่ร่วมกัน ตลอดระยะเวลาที่ฉันอยู่ในชายแดนใต้ ฉันต้องไม่นอนดึกนัก

เพื่อว่าหลังจากละหมาดศุบฮฺ[1] ในตอนเช้าแล้ว จะได้มีเรี่ยวแรงติดตามชมรายการโทรทัศน์ดังกล่าวตั้งแต่ตี ๕ ที่มาพร้อมกับบทเพลง “ปักษ์ใต้รูเมาะห์กีตอ” แล้วจึงออกไปซื้อหาข้าวยำน้ำบูดูที่ร้านก๊ะแว[2] ในหมู่บ้าน

เมื่อกลับมาศาลายา ฉันพยายามตามหารายการโทรทัศน์นี้อีกแต่ก็หาไม่เจอ สอบถามพี่น้องทางชายแดนใต้แล้วทราบว่า รายการนี้ยังออกอากาศ แต่ครอบคลุมเฉพาะพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้เท่านั้น ฉันคิดว่าน่าเสียดายนักที่คนไทยภาคอื่นไม่สามารถเข้าถึง และไม่ได้รับโอกาสในการรับชมรายการนี้ไปพร้อมๆ กับคนในพื้นที่ เพราะผู้จัดรายการอาจจะได้รับเสียงสะท้อนจากผู้ชมที่มีความหลากหลายและเยาวชนคนใต้เองก็จะได้รับแรงกระตุ้นให้รีบหลบไปช่วยพัฒนาปักษ์ใต้รูเมาะห์กีตอ[3] กันมากกว่านี้

นอกจากการนำเสนอลำนำส่วนหนึ่งของศิลปินใต้ที่ถ่ายทอดให้สังคมรับรู้ ได้เห็นถึงภาพกว้างทางภูมิศาสตร์ และความอุดมสมบูรณ์ของทรัพยากรธรรมชาติในโอบล้อมแห่งขุนเขา แม่น้ำ และท้องทะเลแล้ว ลำนำอีกบทที่ฉันจะนำเสนอต่อไปนี้ มาจากคนใต้ที่แกแจ๊ะนายู[4] อย่างมามา[5] ขณะนี้ท่านเป็นผู้บริหารโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามแห่งหนึ่งในจังหวัดนราธิวาส ลำนำของมามาอาจไม่ไพเราะจับใจเท่าเนื้อเพลงที่ได้บรรจงเรียงร้อยเฉกเช่นอารมณ์ศิลปิน แต่เป็นเรื่องเล่าถึงความเป็นจริงทางสังคมจากถ้อยคำของศิลปินแห่งชีวิตที่ปลุกปั้น และพัฒนาเยาวชน รวมถึงคนในชุมชนบ้านเกิด

---

[1] ช่วงเวลาละหมาดช่วงเช้าตรู่ก่อนพระอาทิตย์ขึ้น การละหมาดเป็นการปฏิบัติกิจประจำวันของชาวมุสลิม ในหนังสือของอัลอิศลาหฺสมาคม ให้ความหมายและอธิบายวิธีละหมาดตามบัญญัติอิสลามว่าเป็นการนมัสการพระผู้เป็นเจ้า ดังปรากฏหลักฐานจากคัมภีร์อัลกุรอานบทที่ ๔ โองการที่ ๑๐๓ ว่า “... จงดำรงไว้ซึ่งการละหมาด แท้จริงการละหมาดนั้นเป็นบัญญัติที่ถูกกำหนดเวลาไว้แก่ผู้ศรัทธาทั้งหลาย” สำหรับกำหนดเวลาละหมาดมีดังนี้

. ศุบฮฺ เริ่มตั้งแต่แสงเงินแสงทองครั้งที่สองปรากฏที่ขอบฟ้าทิศตะวันออกเรื่อยไป จนกระทั่งขอบแดงของดวงอาทิตย์ปรากฏ

. ดุฮรฺ เวลาบ่าย เริ่มตั้งแต่ตะวันคล้อย (หลังเที่ยง) เรื่อยไปจนกระทั่งเงาวัตถุเท่าตัวเอง

. อัศรฺ เริ่มตั้งแต่เงาของวัตถุเกิน ๑ เท่าตัว เรื่อยไปจนกระทั่งดวงอาทิตย์ลับดวง

. มัฆริบ เริ่มตั้งแต่ดวงตะวันลับดวงเรื่อยไป จนกระทั่งสิ้นแสงแดงที่ขอบฟ้าทิศตะวันตก

. อีชาอฺ เริ่มตั้งแต่สิ้นแสงแดงที่ขอบฟ้าทิศตะวันตกเรื่อยไป จนกระทั่งก่อนถึงเวลาของแสงเงินแสงทองของวันใหม่

[2] ก๊ะแว ใช้เรียกผู้หญิงที่มีอายุมากกว่าตนเอง หมายถึงพี่สาว

[3] คำว่า “หลบ” ในภาษาท้องถิ่นภาคใต้แปลว่า “กลับ” คำว่ารูเมาะห์และกีตอ เป็นภาษามลายูท้องถิ่น “รูเมาะห์” แปลว่าบ้าน “กีตอ” แปลว่าเรา

[4] พูดภาษามลายูท้องถิ่น

[5] เรียกภรรยาของบาบอหรือผู้บริหารโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลาม และสถาบันศึกษาปอเนาะว่า “มามา” บางคนเรียกผู้หญิงมุสลิมอาวุโสว่า “มามา” เช่นกัน

> “คนที่นี่เจอแต่เรื่องเศร้า อยู่กันด้วยความกลัว ระแวง มีแต่เรื่องร้ายๆ คนสับสนกันไปหมด ข้าราชการขอย้ายออกกันไปเป็นแถวๆ เราเข้าใจว่าเขากลัว ที่ย้ายเข้ามาก็เห็นมีแต่คนที่เราไม่รู้จัก ยิ่งมาเยอะๆ ชาวบ้านยิ่งลำบาก อย่างเราจะหนีไปไหนได้ ที่นี่มันบ้านของเรา แล้วเด็กก็ยังอยู่กับเรา”

เมื่อฉันเปรียบเทียบประสบการณ์ตรงจากการใช้ชีวิตในชุมชนชายแดนใต้ในฐานะผู้หญิงมุสลิมคนหนึ่ง เพื่อเก็บเกี่ยวบทเรียนและเรื่องเล่าจากคนพื้นที่ กับช่วงเวลาเมื่อ ๖-๗ ปีก่อนที่ฉันเคยมาร่ำเรียนและมีโอกาสใช้ชีวิตโดยส่วนใหญ่ที่ปัตตานีในช่วงเวลาที่ มอ.[6] ยังเป็นพื้นที่บริสุทธิ์ ปราศจากอาวุธ กองกำลัง การล้อมค้น และความตายของนักศึกษา ฉันพบว่าคนและพื้นที่บริสุทธิ์ซึ่งเป็นที่เคารพ เป็นศูนย์กลางของชุมชน และเป็นที่ประสิทธิประสาทวิชาให้กับเยาวชนคนใต้ ถูกเหยียบย่ำซ้ำเติมด้วยความรุนแรงทั้งที่มองเห็นได้ และความรุนแรงที่ซ่อนเร้นแฝงตัวอยู่ภายใต้อำนาจอันไม่ชอบธรรม

แม้สื่อกระแสหลักของสังคมไทย ฉายภาพความรุนแรงออกมาในแนวเดียวกันเป็นส่วนใหญ่ จะเนื่องด้วยเพราะสาเหตุใดก็ตาม แต่คนในอย่างมามา อาเด๊ะ[7] เมาะจี๊[8] เปาะซู[9] ไปจนถึงชาวบ้านทั้งที่เป็นคนมุสลิมเชื้อสายมลายู และคนเชื้อสายจีนอย่างอาแปะหลายท่าน กลับมีชุดความคิดและความเชื่อต่างออกไป แม้ว่าข้อมูลหลายส่วนมาจากเรื่องราวหรือเหตุการณ์เดียวกัน แต่เมื่อนำมาถ่ายทอด ส่งต่อให้สาธารณชนได้รับรู้กลับถูกอธิบายแตกต่างกัน ทั้งนี้เพราะชุดความรู้นั้นถูกสร้าง อธิบาย และกระจายออกไปในสังคมด้วยฐานคิด กระบวนการ และกลุ่มคนที่ต่างกันด้วย

นอกจากนี้ ฉันยังได้เรียนรู้ว่าภาษามลายูท้องถิ่นที่ฉันพอสื่อสารกับคนส่วนใหญ่ในพื้นที่ได้บ้างช่วยทำให้มุมมอง วิธีการถ่ายทอด และการแสวงหาความรู้ ความจริงจากการสนทนากลุ่ม การพูดคุยกันอย่างเปิดอก รวมทั้งสังเกตและเข้าร่วมกิจกรรมต่างๆ ช่วยจัดสาระสำคัญของการเรียนรู้ครั้งนี้ไว้ที่การรื้อแล้วหยิบฉวยเอาสิ่งที่ตกหล่นจากตะแกรงข่าว และสิ่งที่ตกตะกอนมาพิจารณาถึงองค์ประกอบ รหัส และกฎเกณฑ์ของการประกอบสร้างทางสังคม และนอกจากเสียงของคนในแล้ว ฉันได้ผนวกเอาเรื่องราวที่ปราชญ์และนักวิชาการหลายท่านเคยเสนอให้เห็นถึงความจริง และแนวทางในการดำเนินงานป้องกันแก้ไขปัญหาความรุนแรง ในรูปแบบที่ไม่ได้ละเลยการทำความเข้าใจต่อมิติทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม

---

[6] มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

[7] น้อง

[8] ป้า

[9] อา

ท้องถิ่น และระบบความเชื่อ มาปะติดปะต่อกับส่วนที่ฉันได้มาสัมผัสโดยตรง เพื่อให้สิ่งที่ไม่ได้รับการนำเสนอ สิ่งที่ถูกเก็บกดปิดกั้น สิ่งที่อยู่ชายขอบภายใต้กลไกที่คอยกำกับ และควบคุมอำนาจของสังคม รวมถึงส่วนที่ดูเหมือนไร้ความหมาย ได้มีโอกาสพูด แสดง และสะท้อนความจริงบางอย่างให้สังคมได้รับรู้

งานชิ้นนี้อาจไม่ต้องใจใครอีกหลายคน และดูมีความอ่อนด้อยทางวิชาการ เพราะท่วงทำนองในการนำเสนองานของฉันไม่เป็นทางการนัก แต่ฉันตั้งใจให้สิ่งดังกล่าวได้รับการถ่ายทอดตามรูปแบบที่คนในท้องถิ่นพยายามสะท้อนได้ส่งถึงผู้คนที่ทราบเพียงชุดความจริงที่ถูกกำหนดให้เชื่อ และที่สำคัญฉันขอขอบคุณพี่น้องในพื้นที่ทุกท่านที่หาญกล้าถ่ายทอดเรื่องราวให้ฉันฟัง ขอบคุณทุกกำลังใจที่ส่งมาให้ มันเป็นสิ่งที่ช่วยให้คนเล็กๆ อย่างฉันมีเรี่ยวแรงทำงานต่อไป โดยหวังว่าจักเป็นเฟืองหนึ่งในการขับเคลื่อนให้สังคมมีความเข้าใจวิถีของคนชายแดนใต้ และเป็นอีกเส้นฟางที่พอจะช่วยถักทอให้บ้านเกิดของคนแดนใต้สงบสันติ

อะไรหรือคือปอเนาะ?

หลายท่านอาจสงสัยว่าระบบการศึกษาอิสลามในจังหวัดชายแดนภาคใต้เป็นอย่างไรกันแน่ เพราะช่วงปีที่ผ่านมาจนถึงปัจจุบัน ข่าวเกี่ยวกับโรงเรียนปอเนาะและคนในสถาบันแห่งนี้ถูกนำเสนอว่ามีความเชื่อมโยงกับปฏิบัติการก่อการร้าย คำถามที่ว่าทำไมปอเนาะจึงถูกค้น ถูกล้อม ปอเนาะเหมือนหรือต่างจากโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามอย่างไร แล้วคนในปอเนาะดำเนินชีวิตอย่างไรนั้น ผู้บริหารโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามท่านหนึ่งบอกกับฉันว่า ท่านเคยเชิญชวนให้บรรดาสื่อมวลชน และกลุ่มคนที่มารื้อค้นโรงเรียนของท่านมาอยู่ที่นี่ ถ้าอยากรู้เรื่องโรงเรียนปอเนาะจริงๆ สามารถมาพักที่บ้านท่านซึ่งตั้งอยู่ในปอเนาะ หรือไปพักและเรียนกับเด็กนักเรียนปอเนาะสัก ๒-๓ สัปดาห์หรือนานกว่านั้นก็จะทราบว่าปอเนาะคืออะไร คนที่นี่อยู่กันยังไง ใช้หลักสูตรใดสอน และมีความเชื่อมโยงกับเครือข่ายก่อการร้ายจริงหรือไม่

ฉันขอกล่าวโดยย่อว่าปอเนาะในพื้นที่แห่งนี้เคยเป็นศูนย์กลางการศึกษาวิชาการอิสลามในระดับเอเชียอาคเนย์ เปรียบเสมือนสำนักตักศิลาที่มีบทบาทสำคัญในการถ่ายทอดวิชาความรู้ในมิติทางศาสนา สังคม วัฒนธรรม การพัฒนาศีลธรรม จิตวิญญาณ และเป็นจุดรวมในการประสานคนในชุมชน ในขณะที่มิติของชุมชนปอเนาะทางเศรษฐกิจนั้น บาบอ[10] สถาบันศึกษาปอเนาะในจังหวัดปัตตานีท่านหนึ่งเปรียบเทียบว่าดำเนินไปในรูปของเศรษฐกิจพอเพียง ท่านบอกว่าในปอเนาะและชุมชนใกล้เคียงมักแลกเปลี่ยน แจกจ่ายสัตว์ที่เลี้ยงไว้เป็นอาหาร และพืชผักที่ปลูกกันเองในบริเวณปอเนาะ พร้อมกับข้าวจากท้องนาใกล้ๆ กัน สิ่งใดที่มีเหลือมากเกินไปก็จะเก็บเอาไปขายในตลาด

[10] บางคนใช้เรียกพ่อ ในที่นี้หมายถึงเจ้าของหรือผู้บริหารโรงเรียน

ในช่วงปี พ.ศ. ๒๕๑๓[11] เป็นต้นมาปอเนาะถูกจัดระบบให้เป็นไปตามมาตรฐานการศึกษาของรัฐเรื่อยมาเป็นลำดับ ผู้บริหารปอเนาะโรงเรียนหลายท่านบอกกับฉันว่าเป็นไปในทำนองเดียวกับที่รัฐบาลปัจจุบันกำลังพยายามจัดระเบียบปอเนาะเนื่องด้วยความรู้สึกไม่ไว้วางใจ และเห็นว่าปอเนาะเป็นฐานในการก่อกบฏ ปัจจุบันนี้ปอเนาะถูกจัดแบ่งอย่างกว้างๆ ออกเป็น ๒ ระบบคือโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามที่สอนทั้งวิชาการตามหลักสูตรการศึกษาของกระทรวงศึกษาธิการ และวิชาทางด้านศาสนาอิสลาม พร้อมกับวิชาชีพเสริมอื่นๆ แบบที่สองคือสถาบันศึกษาปอเนาะ บ้างเรียกว่าปอเนาะดั้งเดิม เน้นสอนวิชาการศาสนาเชิงลึก หลายแห่งจัดระบบการศึกษานอกโรงเรียนด้วย บางแห่งมีสอนคอมพิวเตอร์ ช่างยนต์ ตัดเย็บ และการทำผ้าบาติก ฉันเคยไปเยี่ยมปอเนาะแห่งหนึ่งในจังหวัดยะลา ที่นั่นมีพืชผักสวนครัว สวนยางพารา บ่อเลี้ยงปลา โรงเพาะชำอยู่รอบๆ ปอเนาะ เมื่อฉันเดินไปอีกทาง พวกเป็ด ไก่ นก กระต่าย ต่างบิน วิ่ง และกระโดดกันให้วุ่น เพราะบาบอท่านทำฟาร์มรวมและเปิด เด็กนักเรียนจึงได้เรียนรู้ด้วยการปฏิบัติจริง แถมได้กินอาหารที่ปลอดสารพิษ และมีรายได้ระหว่างเรียนอีกด้วย เท่าที่ฉันทราบและสอบถามเจ้าหน้าที่ทางการศึกษา รวมถึงคนในแวดวงปอเนาะทราบว่า ตอนนี้มีเพียงสองสถาบันเท่านั้นที่ไม่ได้เปิดสอนการศึกษานอกโรงเรียนหลักสูตรสามัญ เพราะต้องการธำรงเอกลักษณ์ของความเป็นตักศิลาไว้ หนึ่งในสองปอเนาะนี้ทำวิจัยด้านการศึกษาเพื่อชุมชนระดับประเทศมาแล้ว ส่วนอีกแห่งจัดวางระบบในการศึกษาไว้อย่างดีและมีชื่อเสียงที่สุดในอาเซียน เปิดให้หน่วยงานต่างๆ เยี่ยมชมและตรวจสอบได้ทุกเวลาว่ามีการฝึกซ้อมรบอย่างที่เป็นข่าวหรือไม่ ตรงระเบียงบ้านของบาบอผู้ดูแลปอเนาะแห่งที่ฉันไปนั่งคุยกับท่านนั้น เคยมีนักวิชาการอาวุโสนานาชาติ เจ้าหน้าที่ภาครัฐระดับรัฐมนตรีหลายท่านเคยมานั่งจิบน้ำชากันแล้ว

แม้ฉันไม่ใช่ศิษย์ของสถาบันศึกษาปอเนาะ และโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามโดยตรง แต่คุณูปการของการถ่ายทอดความรู้ การพัฒนาศีลธรรมจรรยา และการพัฒนาคนในถิ่นฐานบ้านเกิดของบรรดาอาจารย์ นักวิชาการ รวมถึงปราชญ์ท้องถิ่นหลายท่านมีความหมายและความสำคัญต่อสังคมแดนใต้มาอย่างต่อเนื่องและยาวนาน การเอาตัวเองเข้าไปคลุกวงใน ไปเยี่ยมเยียนคนในปอเนาะ พักอาศัยอยู่กับคนในปอเนาะมาบ้าง และพ่อฉันเองก็เป็นผลผลิตจากระบบปอเนาะดั้งเดิม ทำให้ฉันได้เรียนรู้ว่าชุมชนต่างๆ ในจังหวัดชายแดนภาคใต้มีความสัมพันธ์ที่แนบแน่นกับแหล่งเรียนรู้เหล่านี้

ฉันขอทิ้งท้ายเรื่องราวของปอเนาะในภาพรวมด้วยถ้อยคำจากเด็กนักเรียนสถาบันศึกษาปอเนาะแห่งหนึ่งในจังหวัดยะลา และผู้บริหารโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามแห่งหนึ่งในจังหวัดปัตตานี

---

[11] Madmarn, Hasan (2002). **The Pondok & Madrasah in Pattani**. Selangor D.E.: Malindo Printers SDN BHD, 72.

"เราไม่ได้ทำอะไรผิด จะให้เราหนีไปไหน บ้านเราอยู่ที่นี่... เขาเข้าใจผิดกันมาก ปอเนาะไม่ได้สอนศาสนาอย่างเดียว พวกผมเรียน กศน. ด้วย จะไปเป็นช่างไฟ (ฟ้า)... มีครูอาสามาสอนคอม (พิวเตอร์) (การทำผ้า) บาติก ที่นี่มีบ่อเลี้ยงปลา นก เป็ด ไก่ ทำสวนยาง เพาะเห็ด มามาสอนทำขนมแล้วก็เย็บเสื้อผ้า กลางคืนเราเรียนกีตาบ[12] อีก จะเอาเวลาที่ไหนมาคิดมาทำเรื่องแบ่งแยก" (นักเรียนสถาบันศึกษาปอเนาะแห่งหนึ่งในจังหวัดยะลา)

"สิ่งเหล่านี้ (วิถีชีวิต โครงสร้างชุมชน และสถาบันการศึกษาอิสลาม) มันมีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกันจนแยกไม่ออก การไม่มีความเคารพต่อศาสนาไม่ได้ทำให้อนาคตทางด้านวัฒนธรรม สังคม และศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของเขาสดใสขึ้นแต่อย่างใด เงื่อนไขที่เป็นจริงในชีวิตเหล่านี้ต่างหากที่บันดาลใจให้คนปัตตานี ที่สำคัญเยาวชนรับฟังคำสอนของอุสตาซ[13] เพราะอย่างน้อยก็เป็นความหวังเดียวที่ให้อนาคตที่มีความหมายในชีวิตของเขา จึงมีคำถามว่า รัฐจะจัดระเบียบปอเนาะในลักษณะไหน" (ผู้บริหารโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามแห่งหนึ่งในจังหวัดปัตตานี)

สัญญะแห่งความรุนแรง

เมื่อฉันได้ทบทวนความรู้ ความคิดเห็น และจินตภาพ เกี่ยวกับสถานการณ์ความรุนแรงที่เกิดขึ้นในจังหวัดชายแดนภาคใต้ซึ่งผูกโยงกับคำว่า "โจรใต้" "ผู้ก่อการร้าย" "ผู้ก่อความไม่สงบ" หรือ "โจรแบ่งแยกดินแดน" จากสื่อต่างๆ และคนในสังคมไทยอีกหลายภาคส่วน รวมถึงคนในชุมชนไซเบอร์ที่เชื่อมโยงกันด้วยโลกแห่งข้อมูลข่าวสารและเทคโนโลยี ฉันพบว่าเพียงเฉพาะปี พ.ศ. ๒๕๔๗ แนวโน้มของภาพตัวแทนความคิดทำหน้าที่สื่อความหมายของคำ ภาษา และภาพความรุนแรง ภายใต้ระบบที่ดูเหมือนตกลงกันแล้วว่า เมื่อกล่าวถึงเรื่องราวทางภาคใต้ตอนล่าง กรอบในการนำเสนอ ท่วงทำนอง การอธิบาย และ

---

[12] วิชาการศาสนา

[13] เป็นคำภาษาอาหรับ หมายถึงศาสตราจารย์ หรือปราชญ์ผู้มีความรู้สูง ในบริบทของสังคมท้องถิ่นภาคใต้เรียกอาจารย์ที่สอนวิชาการศาสนา โดยเฉพาะในโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลาม และเพื่อเป็นการให้เกียรติแก่ผู้รู้ จึงเรียกว่าบุคคลนั้นว่า อุสตาซ

การทำความเข้าใจต้องเป็นไปตามข้อกำหนดที่ตายตัวและเป็นสากล ดังตัวอย่างคำว่า “โจรใต้” หรือ “ผู้ก่อความไม่สงบ” คือคนหรือกลุ่มคนที่ก่อความรุนแรง สร้างสถานการณ์ความไม่สงบ ใช้อาวุธ ทำร้ายผู้บริสุทธิ์ โดยเฉพาะการทำร้ายผู้ที่ทำงานรับใช้รัฐไทย เป็นกลุ่มที่ต้องการแบ่งแยกดินแดน มีกองกำลัง ใช้ฐานปฏิบัติการที่ปอเนาะ ใช้อิสลามและวัยรุ่นมุสลิม หรือเด็กนักเรียนปอเนาะเป็นเครื่องมือในการปฏิบัติงาน มีอุสตาซเป็นผู้ควบคุมดูแลการทำงานอย่างเป็นระบบ เป็นเครือข่าย และอาจโยงใยกับเครือข่ายก่อการร้ายสากล

สัญญะที่บอกถึงความเป็น “โจรใต้” ดังกล่าวถือเป็นวาทกรรมหลักของสังคม และเป็นความสัมพันธ์ที่ถูกกำกับภายใต้ระบบภาษา ความหมายของสัญญะแห่งความรุนแรงในภาคใต้มีผลมาจากการถูกกำหนดให้เป็น ผ่านกระบวนการถ่ายทอดชุดความคิดและความเชื่อจากผู้มีอำนาจที่เป็นทางการและขยายสู่สังคมได้อย่างรวดเร็วเมื่อสัญญะของชายมุสลิม สวมหมวกกะปิเยาะห์[14] นุ่งโสร่ง มียาโงะ[15] และมีชื่อสกุลแบบชาวมุสลิมมลายูถูกส่งผ่านโดยสื่อไร้พรหมแดน ถึงแม้ว่าความรุนแรงเกิดขึ้นเนื่องจากเหตุอื่น เช่นความขัดแย้งส่วนตัว การจัดสรรผลประโยชน์ที่ไม่ลงตัว การช่วงชิงพื้นที่ของอำนาจและการปกครองของกลุ่มผลประโยชน์ต่างๆ แต่คำว่า “โจรใต้” กลับถูกเชื่อมโยงกับกลุ่มคำที่อธิบายความหมายของสัญญะที่เกี่ยวข้องในชุดเดียวกัน เช่น “ปอเนาะ” “โต๊ะครู” “อุสตาซ” “มุสลิม” “อิสลาม” และ “ความรุนแรง” ดังตัวอย่างจากหัวข้อข่าวของโทรทัศน์ช่องหนึ่ง ออกอากาศเมื่อวันที่ ๒๗ กรกฎาคม พ.ศ. ๒๕๔๗ ว่า “ผู้จัดการโรงเรียนสอนศาสนาขีดเส้นตายครูแนวร่วม**โจรใต้**รายงานตัวใน ๕ วัน” หรือข้อความที่อธิบายภาพข่าวหน้า ๑ ของหนังสือพิมพ์ฉบับหนึ่ง เมื่อวันที่ ๑๘ ธันวาคม พ.ศ. ๒๕๔๗ ว่า “เจ้าหน้าที่คุมตัว 4 **แกนนำโจรใต้**เดินทางเข้ากรุงเทพฯ ขออำนาจศาลฝากขังผัดแรก ในความผิด 6 ข้อหา ฉกรรจ์ ก่อนจะนำตัวไปคุมขังไว้ที่โรงเรียนพลตำรวจนครบาลท่ามกลางกำลังคุ้มกันแน่นหนา เมื่อ 17 ธ.ค.”

ตัวอย่างข้อความข้างต้น อธิบายปรากฏการณ์ความรุนแรงที่เกิดขึ้นในภาคใต้ว่าเป็นฝีมือของ “โจรใต้” และมีความเกี่ยวพันกับผู้คนและองค์กรท้องถิ่นในชุมชนคือ โรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลาม นอกจากความเป็นโจรใต้เกี่ยวพันกับโรงเรียนปอเนาะแล้ว ขั้นตอนการดำเนินการกับผู้ก่อความไม่สงบก็ไม่ได้กระทำในพื้นที่เกิดเหตุ ดังนั้น คนที่ถูกเรียกว่าเป็นโจร จึงต้องถูกนำตัวออกมาจากชุมชนบ้านเกิดของตนเอง โดยผ่านกระบวนการสอบสวน สืบสวน และแสวงหาความจริงด้วยชุดความคิด และวิธีการของกลุ่มบุคคลที่อยู่ในหน่วยงานหรือองค์กรทางการที่รัฐให้การรับรอง

---

[14] หมวกไม่มีปีกสำหรับผู้ชาย ส่วนใหญ่นิยมใช้สีขาว

[15] เครา

ฉันยังจำบทสนทนาระหว่างตัวฉันเองกับคุณพี่ท่านหนึ่งที่ขับรถแท็กซี่พาฉันไปส่งที่ศาลายาเมื่อครั้งที่ฉันเดินทางกลับจากใต้ ฉันชวนคุณพี่คุยไปเรื่อยๆ และพยายามวกเข้ามาสู่ประเด็นสถานการณ์ความไม่สงบในจังหวัดชายแดนภาคใต้และโรงเรียนปอเนาะ คำอธิบายของคุณพี่ไม่ต่างไปจากชุดนำเสนอของสื่อกระแสหลักนัก คุณพี่มองว่าปอเนาะว่าเป็นสถานที่ฝึกเยาวชนเพื่อการก่อความไม่สงบและแบ่งแยกดินแดน มุสลิมเคร่งศาสนามากเกินไป และคนในชายแดนใต้ขาดการพัฒนาเพราะคนส่วนใหญ่เรียนปอเนาะซึ่งเป็นสถาบันที่ไม่ได้สอนวิชาการทางโลก เช่นเดียวกับชุดความคิดของหัวหน้าหน่วยสันติพัฒนาท่านหนึ่งที่ฉันเคยไปคุยกับท่านที่วัดแห่งหนึ่งในอำเภอโคกโพธิ์ จังหวัดปัตตานี สุดท้ายฉันก็ได้คำตอบในทำนองเดียวกับคุณพี่คนขับรถแท็กซี่ แถมด้วยวาทกรรมความเป็นอื่นที่มี “พวกเขา” กับ “พวกเรา” และดูท่าทางท่านจะรวมฉันไว้กับ “พวกเขา” ของท่านเสียด้วย เพราะคำตอบต่อคำถามหนึ่งระบุว่า “ข้อมูลนี้ไม่สามารถเปิดเผยให้**ฝ่ายตรงข้าม**รู้ได้ครับ”

โครงสร้างหลักชุดหนึ่งที่ผู้อ่าน ผู้ฟัง และผู้พบเห็นภาพจากสื่อต่างๆ สามารถรับรู้ได้คือการกระทำของสัญญะต่างๆ ที่ฉันว่าไว้ข้างต้น เนื้อความหลายตอนสะท้อนถึงวิธีการแสวงหาความจริงแบบแยกส่วน ระหว่างสิ่งที่ปรากฏหรือเป็นอาการกับแก่นแท้ของปรากฏการณ์ ที่สำคัญคนในสังคมบริโภคนิยมมักไม่สนใจถามหาสาเหตุที่ทำให้เกิดอาการเสียด้วย เพราะคำอธิบายตามโครงสร้างหลักดังกล่าวบริโภคได้ง่าย และรวดเร็ว เนื่องจากถูกร่อนผ่านตะแกรงมาเรียบร้อยแล้ว ที่สำคัญมันถูกฉายภาพซ้ำแล้วซ้ำเล่า จนคนในสังคมคุ้นชินกับกฎเกณฑ์ชุดนี้ และดูเหมือนว่าสิ่งที่ปรากฏต่อหน้าถูกพิพากษาจากสังคมแล้วว่าเป็นความจริง ทั้งที่ยังไม่ได้ตรวจสอบ และบางครั้งอาจไม่สามารถตรวจสอบความเที่ยงของตัวบทที่ไม่เคยรอให้สังคมค้นหาความหมายที่แท้จริง ดังที่อาจารย์อัฮหมัดสมบูรณ์ บัวหลวง นักวิชาการอิสระในพื้นที่วิเคราะห์ว่า

> “เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในอดีตและยังปรากฏเป็นอยู่ในปัจจุบัน มีเหตุและมีผลกระทบตามมาทุกครั้ง การทำนายเหตุการณ์ที่ปรากฏอยู่**เบื้องหน้า**และตัดสินใจการแก้ปัญหาทันที โดยปราศจากการศึกษาเชิงลึกเพื่อหา**เบื้องหลัง**อย่างแท้จริงและเป็นธรรม ยังไม่เป็นที่นิยมนักในบรรดาผู้รับผิดชอบ จึงทำให้ประเด็นปัญหาถูกเบี่ยงเบนและผิดเป้าหมาย ละเลยในสิ่งที่ต้องแก้ไข เร่งรัดและจริงจังกับเรื่องที่หาสาระไม่ได้ การแก้ไขไร้ทิศหลงทางมามากครั้ง วิกฤติปัญหาจึงซ้ำแล้วซ้ำอีกจนน่าเบื่อ เสียเวลา เสียงบ

ประมาณ เสียความรู้สึก หลายชีวิตและมากทั้งวิญญาณที่ต้องมาสละ มา นับไม่ถ้วน"[16]

นอกจากนี้ ชุดอธิบายกระแสหลักยังมองข้ามสถานะของความสัมพันธ์เชิงชุมชน ประวัติศาสตร์ และศาสนา ดังที่บาบอโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามแห่งหนึ่งในจังหวัดปัตตานีบอกเล่าให้ฉันทราบถึงความรู้สึกที่ท่านและชาวบ้านได้รับการปฏิบัติเหมือนเป็นประชาชนชั้นสองของรัฐ ขาดการให้เกียรติและเรียนรู้ความแตกต่างทางวัฒนธรรม เช่น เจ้าหน้าที่รัฐรุกเข้าพื้นที่ส่วนตัวและศาสนสถานโดยไม่ถอดรองเท้า แล้วเดินเหยียบย่ำลงบนผ้าปูละหมาด บางแห่งถูกรื้อค้นหนังสือและคัมภีร์จนกระจัดกระจาย แต่ประเด็นนี้ยังไม่กระทบกระเทือนต่อจิตใจของชาวมุสลิมเท่ากับการใช้สุนัขดมกลิ่นตรวจตราในพื้นที่ส่วนตัว แหล่งเก็บเครื่องใช้สอย เครื่องบริโภค และศาสนสถาน เนื่องจากน้ำลายของสุนัขตามความเชื่อของมุสลิมถือเป็นนะยิส[17] ดังนั้น หากนะยิสนี้ไปสัมผัสกับสิ่งของเครื่องใช้หรือหยดเปื้อนบนพื้นบ้านและศาสนสถานแล้ว ก็ต้องทำความสะอาดกันเป็นการใหญ่

ถึงแม้สัญญะของศาสนสถานอย่างมัสยิด หรือบาแลซึ่งเป็นสถานที่สอนเรียนวิชาการศาสนาของชุมชนและปอเนาะ ถือเป็นสัญลักษณ์สากลเช่นเดียวกับวัด หรือโบสถ์ สถานที่เหล่านี้บ่งบอกถึงพื้นที่จำเพาะที่ผู้มาเยือนต้องให้เกียรติ และเคารพ แต่เนื่องด้วยสัญลักษณ์ดังกล่าวถูกตีความตามรอยคิดแห่งโครงสร้างนิยม และผูกโยงภายใต้ลำดับความสัมพันธ์ที่สอดรับกับระบบคิดแบบคู่ตรงข้าม ความหมายของมัสยิด บาแล และปอเนาะจึงถูกจัดวางไว้เช่นเดียวกับสัญญะของ "โจรใต้" ที่บางคนถูกเติมหนวดเครา[18] ให้ดูลึกลับ น่ากลัว ไว้ในปริมณฑลของการใช้ความรุนแรง ป่าเถื่อน เป็นโจร ในขณะที่คนในฝ่ายที่มามาเรียกว่า "คนในเครื่องแบบ" อยู่ในปริมณฑลของความปลอดภัย เป็นผู้สร้างความสงบ และมั่นคง

"ก่อนวันที่เขาจะเข้ามาค้น เราเจอรอยเท้าของคนในเครื่องแบบตรงรั้วโรงเรียน ใกล้ๆ กับต้นมะม่วง ดีหน่อยว่าวันที่มา หัวหน้าเขามาหามามาก่อน เลยขอให้เข้ามาครึ่งเดียว เพราะถ้าเข้ามาหมดนี่เยอะมาก ชาวบ้านแถวนี้ และเด็ก (นักเรียน) จะตกใจเอา... มากันเกือบสามร้อยคน เขาก็

[16] อัฮหมัดสมบูรณ์ บัวหลวง. ๒๕๔๗. **รากเหง้าไฟใต้**. เอกสารจากข้อมูลประกอบการนำเสนอในการประชุมเรื่องแนวทางสันติวิธีเพื่อแก้ปัญหาชายแดนภาคใต้ โดยกระทรวงวัฒนธรรมแห่งชาติ คณะทำงานแนวทางสันติวิธีสภาความมั่นคงแห่งชาติ สมาคมนักข่าวนักหนังสือพิมพ์แห่งประเทศไทย.

[17] สิ่งที่ไม่สะอาดตามศาสนบัญญัติ

[18] มามาของโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามแห่งหนึ่งในจังหวัดนราธิวาสกล่าวว่า รูปของอุสตาซที่ถูกตั้งค่าหัวนำจับคนหนึ่งถูกเติมหนวด แต่งเครา ทั้งที่ตัวตนที่แท้จริงของบุคคลนั้นไม่ได้มีหนวดและเคราแต่อย่างใด

> ค้นหมดนั่นแหละ ไม่เจออะไรที เขาไปขุดหลุมที่เด็กนักเรียนหญิงเอาโกเต็ก (ผ้าอนามัย) ไปฝังด้วย ก็มีรอยกลบดินใหม่อยู่ คิดว่าเราเอาปืนไปฝัง บ่นกันใหญ่ว่าเหม็น 'อ้าว! ก็เราไม่ได้บอกให้พวกคุณไปขุดที'" (มามา ผู้บริหารโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามแห่งหนึ่งในจังหวัดนราธิวาส)

นอกจากที่นักเคลื่อนไหวทางสังคม นักวิชาการ และชาวบ้านหลายคนวิเคราะห์ว่า รัฐขาดมิติทางสังคมวัฒนธรรมในการแก้ไขปัญหาความไม่สงบในจังหวัดชายแดนภาคใต้แล้ว การป้องกันและแก้ไขปัญหาความรุนแรงด้วยแนวทางแห่งสันติยังถูกทำให้เป็นชายขอบ และเป็นเสมือนภาพฝัน กระบวนคิดและความไวต่อประเด็นบทบาทความสัมพันธ์หญิงชาย ยังไม่ได้นำมาผนวกไว้ในยุทธศาสตร์การทำงาน ทั้งที่ผู้หญิงและเยาวชนบางส่วนมีศักยภาพในการขับเคลื่อนงานจากพลังของชุมชนพื้นที่ โดยเฉพาะพลังของผู้หญิงที่ยังไม่ได้ถูกทำให้เป็นสัญญะของความรุนแรง แต่หากละเลยการทำงานในประเด็นนี้ ผู้หญิงภายใต้อาภรณ์หิญาบ[19]อาจมีสถานะเช่นเดียวกับหนุ่มเคราสั้น เครายาวทั้งหลาย เพราะขณะนี้ สัญญาณดังกล่าวกำลังรุกคืบ และขยับเข้ามาในปริมณฑลของผู้หญิง เช่นภาพข่าวจากหนังสือพิมพ์เกี่ยวกับกองร้อยสตรีเหล็ก[20]

เช้าตรู่ของวันที่ฉันยังทำงานในพื้นที่ อาเด๊ะคนหนึ่งโทรศัพท์มาเตือนฉันให้ระมัดระวังตัวในการทำงานเก็บข้อมูล เพราะเกรงว่าเรื่องราวที่ฉันได้ยิน ได้รับรู้มาอาจกระทบต่อผู้มีอำนาจ เสียงตามสายของอาเด๊ะครั้งนี้ทำให้ข้อกังวลใจที่หลายท่าน รวมถึงฉันและผู้หญิงคนอื่นเกรงว่าจะเกิดขึ้นกับกลายเป็นจริง เพราะหิญาบถูกใช้เป็นเครื่องมือในการสร้างความไม่สงบ สัญญะแห่งความรุนแรงมาพร้อมกับผ้าคลุมของผู้หญิงมุสลิม อาเด๊ะคนนั้นเล่าให้ฉันฟังด้วยน้ำเสียงตื่นเต้น ตกใจกลัวว่า เธอเห็นคนใส่ผ้าดะวะห์ (ผ้าคลุมศรีษะ) ใช้ปืนยิงอาสาสมัครป้องกันภัยของหมู่บ้าน คนยิงเป็นคนซ้อนรถมอเตอร์ไซค์ แต่ท่าทางไม่ใช่ผู้หญิง และไม่ใช่คนในพื้นที่

ฉันจดจำเรื่องราวที่อาเด๊ะเล่าให้ฟังมาสอบถามผู้อาวุโสของชุมชน ท่านบอกว่าเรื่องราวในทำนองนี้เคยมีมาบ้างแล้ว แต่นานๆ จึงจะปรากฏสักครั้ง ภาพตัวแทนของโจรใต้ในอนาคต จึงอาจขยายไปยังกลุ่มคนที่แต่งกายด้วยชุดหิญาบ สัญลักษณ์ของความเป็นหญิงมุสลิมอาจถูกนำมาใช้เป็นเครื่องมือเพื่อสร้างสถานการณ์ให้คนในพื้นที่ยิ่งเกิดความกลัว และหวาดระแวง โดยเฉพาะผู้ที่มีความเชื่อ วัฒนธรรม และอัตลักษณ์ต่างไปจากกลุ่มคนส่วนใหญ่ของพื้นที่ และที่สำคัญเรื่องเล่าจากคนในหลายท่านเกี่ยวกับ

---

[19] ผ้าคลุมศรีษะของสตรีมุสลิม

[20] เป็นกองร้อยราษฎรอาสาสมัครรักษาหมู่บ้านชุดแรกที่เป็นผู้หญิงล้วน จากหนังสือพิมพ์โพสต์ ทูเดย์ (๒๗ มกราคม ๒๕๔๗), A8.

ปฏิบัติการไล่ ล่า ฆ่า อุ้ม ไม่เคยเลือนหายไปจากแผ่นดินนี้ โดยเฉพาะสัญญะของการ “อุ้ม” ได้รับคำอธิบายว่าเป็นความรุนแรงที่แสนแนบเนียน

ปฏิบัติการทางวาทกรรมแห่งความรุนแรง

> “เฮ เฮ ฟวก[21] แม่ค้าที่ตลาด ยอ[22] ลือกันว่าพรุ่งนี้จะมีการเดินขบวนครบรอบวันที่อเมริกาบุกอาฟฆอ (อัฟกานิสถาน) ยอจะปิดตลาด ไปซื้อกับข้าว ของกระป๋องมาเก็บไว้มั่งต๊ะ เดี๋ยวจะไม่มีอะไรกินกัน”

เสียงเตือนของเมาะจี๊ยะดังมาแต่ไกล ทั้งที่เธอเพิ่งลงจากรถโดยสารตรงถนนใหญ่ คำพูดไม่กี่ประโยคทำให้ผู้หญิงในวงสนทนาพากันตื่นตกใจกับข่าวลือใหม่ในพื้นที่ที่ความเชื่อผูกโยงเป็นหนึ่งเดียวกับกลุ่มผู้ที่ได้รับผลกระทบจากความรุนแรงในอีกซีกส่วนทางตะวันออกไกล ข่าวลือในชุมชนมีเป็นระยะๆ บ้างว่าจะมีการลอบวางเพลิง วางระเบิดตามที่ต่างๆ ใบปลิวขู่ทำร้าย และอื่นๆ เด็กนักเรียนปอเนาะคนหนึ่งเคยบอกฉันว่า ตอนที่เขาเดินกลับบ้านมีผู้ชายที่เขาไม่เคยรู้จักมาแจกใบปลิว เมื่อสอบถามถึงที่มาของเรื่องราวและใบปลิว ชายคนนั้นได้แต่ยิ้มและหัวเราะ แล้วเดินมุ่งตรงไปยังปอเนาะที่เขาเพิ่งเดินออกมา ข่าวจากเมาะจี๊ยะ และเรื่องเล่าจากใบปลิวของอาเด๊ะคนนั้นนับเป็นส่วนหนึ่งในปฏิบัติการทางวาทกรรมของความรุนแรงที่คอยผลิตซ้ำความไม่ไว้วางใจ ความหวาดระแวง และความกลัวให้กลับกลายเป็นเพื่อนสนิทกับผู้คนที่นี่

เมื่อวันที่ข่าวลือเรื่องการปิดตลาดมาถึง ฉันยังไม่เห็นร้านค้า แผงลอย หรือถนนแห่งหนไหนมีทีท่าว่าจะปิดตามคำเล่าลือ เมาะจี๊ยะกลับถูกมองจากเพื่อนบ้านว่าเป็นคนที่พูดไม่จริง ทั้งที่เมาะจี๊เองมีความตั้งใจดีและเป็นห่วงเพื่อนบ้าน ฉันยังได้ยินเรื่องราวเดียวกันนี้จากนักวิชาการในพื้นที่อีกสองท่าน ทั้งสองบอกฉันว่าช่วงสองถึงสามวันที่ผ่านมาการทำร้าย และเรื่องราวแห่งความรุนแรงในพื้นที่ไม่ปรากฏภาพตัวแทนแห่งความรุนแรงในพื้นที่จึงถูกปรับให้เป็นข่าวลือและ “ขายได้” คำว่า “ขายได้” ของนักวิชาการท่านหนึ่งตามที่ฉันเข้าใจหมายถึง การนำเสนอข่าวจากแดนใต้สู่ตลาดของการบริโภคสื่อรายวัน ส่วนขายได้ตามคำนิยามของอีกท่านหมายถึงการสร้างภาพให้แดนดินถิ่นนี้ธำรงไว้ซึ่งความน่าหวาดกลัว ผู้คนมีแต่อาการหวั่นวิตก และความไม่มั่นใจในความปลอดภัย เพราะสถานการณ์แห่งความรุนแรงที่ถูกฉายซ้ำแล้วซ้ำเล่าผ่านเรื่องราวต่างๆ จนคล้ายกับว่าที่นี่คือแผ่นดินแห่งการระบายความขัดแย้ง เป็นสนาม

---

[21] ชาวมุสลิมมลายูออกเสียงคำไทยบางคำ ด้วยฐานภาษามลายูท้องถิ่น เช่นคำว่าพวก เป็น ฟวก

[22] หมายถึงเขาหรือเธอ เป็นสรรพนามบุรุษที่สาม มาจากคำว่าดียอ ในภาษาพูดส่วนใหญ่ใช้คำว่า “ยอ”

ทดลองแผนการร้ายต่างๆ และเป็นอีกที่มาหนึ่งของรายได้และงบประมาณในการดำเนินงานแก้ไขปัญหาความไม่สงบในมิติต่างๆ ส่วนคนที่ตกเป็นเหยื่อของปฏิบัติการของวาทกรรมนี้คือคนส่วนใหญ่ของพื้นที่

ภาคปฏิบัติของวาทกรรมจึงเป็นตัวกำหนดขอบเขตของสิ่งที่ถ่ายทอดออกมาสู่สาธารณะ โดยมีการกำหนดว่าใครจะพูดอะไรและอย่างไรให้สังคมรับทราบและยอมรับ ผู้พูดจึงมีอำนาจและดูมีความชอบธรรมในการอธิบายเรื่องราวดังกล่าว เช่นผู้นำของชาติ ผู้นำในการสร้างความสงบสันติในภูมิภาคนี้ หรือแม้แต่ผู้นำศาสนาเอง ในขณะที่ชาวบ้านหรือผู้ที่เผชิญกับปัญหาโดยตรงในพื้นที่กลับไม่มีอำนาจในการสื่อสารถึงเรื่องราวดังกล่าว ส่วนฝ่ายที่สามารถเผยแพร่เรื่องราวแห่งความเป็นจริงทางสังคมสู่สาธารณะได้ในวงกว้าง กลับกลายเป็นผู้เลือกปฏิบัติว่าจะให้ใครได้สะท้อนภาพหรือแสดงความคิดเห็น พร้อมทั้งคอยกำกับคำ ภาษา ความหมาย รูปแบบ เสียงและท่วงทำนอง และจัดพื้นที่ให้กับเรื่องราวประเภทใด จากใครบ้างที่ทำให้ “ขายได้” มากกว่าขบคิดและค้นหาสิ่งที่ถูกซุกซ่อนอยู่ใต้ผืนพรมอย่างจริงจัง ฉะนั้น ประเด็นในวิเคราะห์วาทกรรมแห่งความรุนแรงในจังหวัดชายแดนภาคใต้ส่วนหนึ่งไม่ได้อยู่ที่ว่าคำพูดที่ปรากฏเหล่านั้นเป็นจริงหรือเท็จ แต่อยู่ที่กฎเกณฑ์ชุดหนึ่งซึ่งคอยกำกับให้การพูดเป็นไปได้มากกว่าเป็นเรื่องของข้อเท็จจริง เพราะตัววาทกรรมเองเป็นการต่อสู้ช่วงชิงอำนาจและเป็นการครอบงำที่ลุ่มลึกยิ่ง ดังเสียงสะท้อนจากมามาคนเดิมที่โรงเรียนของท่านถูกตรวจค้นกล่าวว่า

> “เราเสียความรู้สึกมากก็ตรงสื่อนี่แหละ มี (สื่อโทรทัศน์) อยู่ช่องนึง ไม่ได้เข้ามาคุยหรือสัมภาษณ์หรอก ได้แต่ซูมกล้องเข้ามา ไม่รู้ว่าไปเอากระสอบใส่ปืนที่ไหนมาวางตรงป้ายโรงเรียน แล้วรายงานข่าวว่าทหารเจออาวุธปืนที่นี่ โรงเรียนเราก็เสียชื่อ ที่สำคัญไม่แก้ข่าวด้วยพอรายงานผิดๆ”

เรื่องราวทำนองเดียวกันนี้ยังเกิดขึ้นกับคนในอย่างมามาและมิง[23] ผู้หญิงสองคนที่ต้องรับงานบริหารสถาบันการศึกษาและดูแลชุมชนบ้านเกิดแทนบาบอ ลูกชาย และคุณหมอที่ได้ชื่อว่าเป็นผู้ก่อการร้ายเจไอในรัฐไทย มามาและมิงบอกกับฉันท่ามกลางบรรยากาศเหงาๆ ของเด็กนักเรียนปอเนาะ ที่ตอนนี้เหลืออยู่เพียง ๕๕ ชีวิตว่า

[23] หรือเรียกว่า มี และ/หรือ อุมมี แปลว่าแม่ ในที่นี้หมายถึงแม่ของลูกศิษย์ และผู้ที่อ่อนวัยกว่า

> “นักข่าวบางคนทำข่าวมั่วๆ บอกว่าโรงเรียนของเราร้าง ปิดไปแล้ว ใครไม่รู้จริงอย่ามาซ้ำ ถ้าจะพูดหรือทำอะไรต้องให้รู้จริง คนที่พูดก็เหมือนกับตอกย้ำคนที่ยังอยู่”

หลังจากที่ได้รับฟังเรื่องราวแห่งความรุนแรงในรูปแบบที่สื่อและผู้มีอำนาจทางสังคมการเมืองไม่เคยกล่าวถึงจากมามาและมิงแล้ว ฉันจึงขออนุญาตท่านเดินรอบๆ โรงเรียนปอเนาะกลางทุ่งแห่งนี้ น้ำในบึงที่ขุดไว้เพื่อเลี้ยงปลาเริ่มลดลง แปลงผักสวนครัวเริ่มมีวัชพืช ทุ่งว่างๆ ด้านข้างของอาคารเรียน และสนามหญ้าด้านหน้าเจิ่งนองไปด้วยน้ำ มิงบอกว่าตอนนี้ปลาในบึงเหลือเพียงแต่เจ้าตัวเล็กๆ ส่วนตัวโตๆ ถูกจับไปเป็นอาหารกลางวันของเด็กนักเรียนเสียแล้ว ฉันไม่รู้ว่ามิงเปรียบเทียบสัญญะและเรื่องราวของปลาในบึงกับชีวิตของคนที่นี่หรือเปล่า แต่มิงได้ให้ภาพของความอดทน ไม่ท้อถอย และยอมแพ้กับความรุนแรงที่เผชิญกับคนในชุมชนแห่งการเรียนรู้หรือมหาวิชชาลัยรากหญ้าแห่งนี้ผ่านเรื่องราวของอ้อยไว้เป็นบทเรียนอย่างน่าสนใจ

> “ตรงที่ว่างนอกจากบ่อเลี้ยงปลา แปลงผักสวนครัว และที่พักของเด็กๆ มิงจะปลูกอ้อยกับเด็กๆ เพราะมันอยู่ได้ไม่ว่าจะแล้งหรือน้ำท่วม คนที่นี่ต้องเข้มแข็งเหมือนมัน เรื่องปลูกอ้อยนั้นอาจารย์ มอ. เขาเคยมาทำวิจัยกับพวกเราแล้ว เงินที่ได้ก็จะให้เป็นค่าข้าวเด็กๆ ไม่รอแล้วจากรัฐ เมื่อไหร่จะอนุมัติก็ไม่รู้ ที่บอกว่ามีให้เท่านั้นเท่านี้ไม่ถึงพวกเรา มิงเคยเป็นตัวตั้งตัวตีประสานกับชาวบ้านตอนโครงการจะมาลง เสียเครดิตเลย เราถูกหลอก มิงเข็ดแล้ว”

ป้ายแสดงหลักสูตรมหาวิชชาลัยรากหญ้าในปีการศึกษาปัจจุบัน

มิงและคนในชุมชนอีกมากมายเข็ดขยาดกับวาทกรรมของรัฐในการสร้างภาพความจริงที่ได้รับการร้อยเรียงมาอย่างดี และตอบสนองชุดความคิดเรื่องอำนาจเชิงเดี่ยวผ่านปฏิบัติการแยกสลายแล้วปกครอง เมื่อฉันเดินออกมาริมรั้วของโรงเรียน วาทกรรมต่างชุดที่เขียนด้วยอักษรสีแดงบนรั้วสังกะสีว่า

"Where is the justice?" แสดงให้เห็นว่าเวทีของความเป็นจริงเรื่องปอเนาะกับการก่อการร้ายยังคงเป็นพื้นที่ของการต่อสู้กันทางวาทกรรมต่อไป วิธีการของมิง มามา และคนในชุมชนแห่งนี้คือการสร้างวาทกรรมทางเลือกตามสภาพที่พอจะทำได้เพื่อต่อรองกับอำนาจที่เหนือกว่า และที่ตนเห็นว่าไม่เป็นธรรม โดยผ่านภาษาเขียนที่เป็นสากล คนที่ผ่านไปผ่านมาบริเวณนี้สามารถสังเกตเห็นได้ แต่อย่างที่ว่า วาทกรรมมันถูกเลือกใช้เพื่อรับใช้อำนาจ วาทกรรมกระแสรองของคนในที่ไม่มีอำนาจจึงขาดการเหลียวแลและให้ความสนใจ

ประโยค "Where is the justice?" บนรั้วสังกะสีของโรงเรียน

นอกจากความรุนแรงทางตรงที่เรามองเห็นได้ง่าย เห็นผลในเชิงความเสียหาย สูญเสีย และทำลายร่างกายกันอยู่ทั่วไป เช่นเหตุการณ์ฆ่ารายวัน ความตายเนื่องจากเหตุการณ์ตากใบ หรือกรือเซะแล้ว ความรุนแรงเชิงโครงสร้างที่จับหา "ตัวผู้ร้าย" ไม่ได้จนกลายเป็นความคุ้นเคยกันระหว่างคนกับโครงสร้างทางสังคมที่ผูกโยงอยู่ภายใต้ฐานคติ การให้ความหมาย และคุณค่าที่ดำรงอยู่ในสังคมมาอย่างต่อเนื่องและยาวนาน จนหลายคนไม่รู้สึกว่าเป็นความรุนแรง อย่างเช่นการละเมิดสิทธิและศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ในรูปแบบของการจำกัดโอกาส การเข้าถึงทรัพยากร หรือการพัฒนาศักยภาพของมนุษย์ โดยการแบ่งชนชั้น เชื้อชาติ การเหยียดผิว ไปจนกระทั่งถึงความรุนแรงต่อผู้หญิงและเด็กที่มีรากเหง้ามาจากความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกัน โดยเฉพาะความรุนแรงส่วนหลังนี้ยังได้รับการทำความเข้าใจห่วงใย และตระหนักจากสังคมน้อยมาก

เรื่องราวของอาเด๊ะหลายคนทั้งที่ไม่ได้เรียนหนังสือ ถูกทำร้ายร่างกายจากการอุ้ม การกักขัง แถมยังสูญเสียเสาหลักของครอบครัวในการแสวงหารายได้ และปัจจัยยังชีพ หรือเสียงสะท้อนจากเมาะจิ๊ที่สูญเสียลูกชายและสามีจากเหตุการณ์ร้ายต่างๆ ยังไม่ได้รับความสนใจจากสังคมนัก ยิ่งเสียงสะอื้นและคราบน้ำตาจากเด็กสาวและผู้หญิงหลายคน โดยเฉพาะในหมู่บ้านต่างๆ ของเขตพื้นที่สีแดงที่ถูกทำร้ายร่างกาย ถูกข่มขืน ถูกละเมิดทางเพศ และเผชิญกับความรุนแรงในรูปแบบต่างๆ ทั้งในระดับครอบครัว ชุมชน และรัฐ ยังถูกปิดและกลบไว้เช่นเดียวกับศพนิรนามอีกมากมาย[24] เท่าที่ฉันได้สอบถามคนในที่

[24] ฉันได้ถ่ายทอดเรื่องราวบางส่วนของความรุนแรงที่เกิดขึ้นกับคนชายขอบของสังคมไทยในแดนใต้ตอนล่าง โดยเฉพาะเรื่องเล่าจากผู้หญิงและเด็กไว้แล้วในงานเขียนเรื่อง "จากอาเด๊ะถึงเมาะจิ๊: ตัวตนคนแดนใต้และความเป็นจริงทางสังคม"

เผชิญกับเรื่องร้ายๆ ดังกล่าว เขาและเธอเหล่านั้นไม่ได้บอกว่ามันเป็นความรุนแรง แต่คำอธิบายคือ “เสียใจ” “น้อยใจ” และ “โกรธ” ในขณะที่หลายคนพร้อมให้ “อภัย” และเข้าใจในหลักสัจธรรมที่ว่า ท้ายที่สุดแล้วทุกชีวิตต้องลิ้มรสกับความตาย[25]

ขอสันติจงประสบแด่ทุกท่าน

สาระสำคัญของการดำเนินงานป้องกันและแก้ไขปัญหาความรุนแรงในจังหวัดชายแดนภาคใต้มิใช่อยู่ที่ประเด็นของความต่างในมิติทางศาสนาและข้อเชื่อ การไร้ซึ่งทรัพย์สินเงินทอง หรือความอ่อนด้อยทางสติปัญญาตามชุดความคิดของการแบ่งแยกศาสนธรรมออกจากวิถีแห่งความเป็นจริงแบบโลกๆ ที่ว่าเพราะร่ำเรียนกันแต่ทางธรรม แต่มันเป็นเรื่องของทัศนคติ วิธีคิด การตระหนักรู้ และทำความเข้าใจถึงสภาพความจริงทางสังคมที่เต็มไปด้วยความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรม ชาติพันธุ์ และวิถีการดำเนินชีวิตของคนในอีกซีกส่วนของสยามประเทศที่ถูกกำหนดโดยวาทกรรมสำนึกรักเมืองไทยเช่นกัน

ข้อเสนอแนะมากมายจากทั้งคนในพื้นที่เอง และคนที่พยายามเรียกร้องให้เกิดความสมานฉันท์ด้วยวิถีทางแห่งสันติวัฒนธรรมมีมาแล้วมากมาย แต่กลับไม่ได้รับความสนใจที่จะนำมาเป็นปฏิบัติการเชิงรูปธรรม และเป็นมาตรการสำคัญสำหรับการสร้างเสริมสันติสุขในจังหวัดชายแดนภาคใต้ ในเมื่อความเชื่อมั่นในการสลายปัญหาด้วยกำลัง ทิฐิ การยึดอัตตา โดยเฉพาะวิธีคิดแบบคู่ตรงข้ามที่จัดวางความเป็นผู้ที่ต่างออกไปจากคนส่วนใหญ่ของรัฐไว้ในปริมณฑลของฝ่ายอื่นที่ไม่ใช่พวก และการรวมศูนย์อำนาจยังดำรงอยู่อย่างเหนียวแน่น

แม้บทเพลง “ปักษ์ใต้รูเมาะห์กีตอ” พอจะช่วยให้คนถิ่นนี้มีแรงใจขึ้นมาได้บ้างเมื่อลำนำดังว่าได้รับการเชื้อเชิญให้มาบรรเทาความรุนแรงที่แสนเจ็บปวด แต่ลำนำของความเป็นจริงทางสังคมที่ทุกชีวิตในแดนใต้กำลังร้องประสานเป็นเสียงเดียวกันในทำนองที่ว่า “เมื่อใดเล่า บ้านฉันจะสงบเสียที?” กลับถูกกดทับให้อยู่แต่ในลำคอ และไม่สามารถขับเคลื่อนออกมาเป็นพลังของชุมชนในการขจัดความรุนแรง ถึงแม้ตัวอย่างของความเสียหาย และความตายได้พรากผู้คนไปมากมายแล้วก็ตาม

เป้าหมายของการถ่ายทอดเสียงสะท้อนที่ขาดหายไปผ่านบทความเล็กๆ ชิ้นนี้ก็เพื่อส่งต่อให้คนในสังคมได้รับรู้เรื่องราว ตัวตนคนแดนใต้ และเพื่อต้องการเป็นมวลหนึ่งในการสลาย สั่นคลอน เผยถึงรหัสของสัญลักษณ์ที่อธิบายและกำกับอยู่ภายใต้ความรุนแรง นอกจากนี้ ฉันอยากกระตุ้นให้คนในสังคมกล้าตั้งคำถาม ตรวจสอบสาร ขบคิด และไตร่ตรองก่อนเชื่อในสิ่งที่สังคมประกอบสร้างขึ้นมาและหยิบยื่นให้เรากันอยู่ทุกเมื่อเชื่อวัน ในขณะเดียวกัน ฉันเห็นว่าสังคมของชาวมุสลิมมลายู รวมถึงมุสลิมในภูมิ

---

[25] แท้จริงพวกเราเป็นกรรมสิทธิของอัลลอฮฺ และแท้จริงพวกเราจะกลับไปยังพระองค์ (คัมภีร์อัลกุรอาน บทที่ ๒ โองการที่ ๑๕๖)

ภาคอื่นๆ ควรหันมาเรียนรู้ ทำความเข้าใจถึงการดำรงอยู่ของวัฒนธรรม และความเชื่ออื่นที่ต่างไปจากตน ที่สำคัญยิ่งคือการรุกคืบเข้าไปทำงานร่วมกับสื่อมวลชนเพื่อเสนอความจริงจากคนใน และสร้างสรรค์สื่อทางเลือกจากประชาคมของตนเอง

บรรณานุกรม

กฤตยา อาชวนิจกุล (๒๕๔๒). ความรุนแรงต่อผู้หญิง: ภัยเงียบ ภัยมืด และภัยสว่าง บนทุกเส้นทางชีวิตผู้หญิง ใน **รื้อสร้างองค์ความคิดผู้หญิงกับสุขภาพ**. พิมพวัลย์ บุญมงคล และคณะ (บรรณาธิการ). กรุงเทพฯ: เจนเดอร์เพรส.

กองร้อยสตรีเหล็ก. โพสต์ ทูเดย์. ปีที่ ๒ ฉบับที่ ๗๒๑, ๒๗ มกราคม ๒๕๔๗.

ชัยรัตน์ เจริญสินโอฬาร (๒๕๔๕). **สัญวิทยา โครงสร้างนิยม หลังโครงสร้างนิยมกับการศึกษารัฐศาสตร์**. (Semiology, Structuralism, Post-Structuralism and the Study of Political Science). กรุงเทพฯ: วิภาษา.

นฐพงศ์ เทพจารี, พันเอก (๒๕๓๔). **ความยึดมั่นผูกพันในศาสนาอิสลามของคนไทยมุสลิมชนบทจังหวัดชายแดนภาคใต้ที่มีผลต่อพฤติกรรมด้านสังคม เศรษฐกิจ และคุณภาพชีวิต**. [วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาศึกษาเพื่อพัฒนาชนบท]. ปัตตานี: บัณฑิตวิทยาลัยมหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์.

รัตติยา สาและ (๒๕๔๔). **ปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนิกที่ปรากฏในจังหวัดปัตตานี ยะลา และนราธิวาส**. กรุงเทพฯ: สำหนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).

รุ่ง แก้วแดง. ๒๕๑๑. **ทัศนคติของโต๊ะครู ต่อการปรับปรุงปอเนาะเป็นโรงเรียนราษฎร์สอนศาสนาอิสลาม**. [วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต คณะรัฐประศาสนศาสตร์]. ปัตตานี: บัณฑิตวิทยาลัยสถาบันบัณฑิตพัฒนบริหารศาสตร์.

---------- (๒๕๓๓-๒๕๓๔). **เอกสารวิจัยส่วนบุคคล ลักษณะวิชาสังคมจิตวิทยา เรื่อง การพัฒนาการศึกษา การส่งเสริมศาสนาและวัฒนธรรม กับความมั่นคงของจังหวัดชายแดนภาคใต้**. วิทยาลัยป้องกันราชอาณาจักร.

ศิริรัตน์ ธานีรณานนท์ และคณะ (๒๕๓๘). **ชาวไทยมุสลิมและการมีส่วนร่วมในกระบวนการพัฒนาเศรษฐกิจและสังคม: การศึกษาภาคใต้ตอนล่าง**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสถาบันวิจัยเพื่อการพัฒนาประเทศไทย.

สมาคมนักเรียนเก่าอาหรับ ประเทศไทย (๒๕๓๙). **ความหมายอัลกุรอาน**. กรุงเทพฯ: จิรรัชการพิมพ์.

เสมอ นาคพงศ์ (๒๕๒๙-๒๕๓๐). **เอกสารวิจัยส่วนบุคคล ลักษณะวิชาสังคมจิตวิทยา เรื่อง โรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามในเขตการศึกษา ๒ กับความมั่นคงแห่งชาติ**. วิทยาลัยป้องกันราชอาณาจักร.

สำนักงานสถิติแห่งชาติ, สำนักนายกรัฐมนตรี. **แผนที่แสดงเขตอำเภอ ตำบล เทศบาลและข้อมูลพื้นฐานของจังหวัด พ.ศ. ๒๕๓๘**.

อับดุลรอแม สุหลง (๒๕๔๖). บทบาท**ของโต๊ะครู: กรณีศึกษาโต๊ะครูหะยีวันอิดรีส บิน หะยีวันอาลี**. [วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาอิสลามศึกษา]. ปัตตานี: บัณฑิตวิทยาลัยมหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์.

อัลอิศลาหฺ สมาคม (๒๕๔๐). **วิธีละหมาดตามบัญญัติอิสลาม**. มปท.

อัฮหมัดสมบูรณ์ บัวหลวง (๒๕๔๗). **รากเหง้าไฟใต้**. เอกสารจากข้อมูลประกอบการนำเสนอในการประชุมเรื่องแนวทางสันติวิธีเพื่อแก้ปัญหาชายแดนภาคใต้ โดยกระทรวงวัฒนธรรมแห่งชาติ คณะทำงานแนวทางสันติวิธีสภาความมั่นคงแห่งชาติ สมาคมนักข่าวนักหนังสือพิมพ์แห่งประเทศไทย.

ฮิซาโกะ นากามูระ และคณะ (๒๕๔๔). **ค่านิยมทางสังคม-ศาสนาของสตรีมุสลิมในภาคใต้ของไทย: กรณีศึกษาคนงานในโรงงานอุตสาหกรรมจังหวัดปัตตานี**. ปัตตานี: มิตรภาพ.

Al Faruqi, Isma'il (1992). **Al Tawhid: Its Implication for Thought and Life**. Virginia: International Graphics.

D. Paige, Glenn et al. (eds.) (2001). **Islam and Non Violence**. n.p.

Foucault, Michel (1983). The Subject of Power, in Michel Foucault: **Beyond Structuration and Hermeneutics**, ed. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow. Chicago: University of Chicago Press.

Madmarn, Hasan (2002). **The Pondok & Madrasah in Pattani**. Selangor D.E.: Malindo Printers SDN BHD.

Marddent, Amporn (2000). **Sexual Ethics in Buddhism and Islam: A Comparative Study of Buddhist and Muslim University Students' Attitudes**. MA. Thesis in Comparative Religion. Faculty of Graduate Studies, Mahidol University, Thailand.

“ลัวะกินคน” : วาทกรรมการสร้างภาพลักษณ์ความรุนแรงจากตำนานและพิธีกรรมของคนต่างชาติพันธุ์

ปฐม หงษ์สุวรรณ*

ความนำ

เรื่องอคติที่มีต่อมนุษย์ด้วยกัน เป็นสิ่งที่มีปรากฏอยู่ในข้อมูลทางวัฒนธรรมมาตั้งแต่อดีต ร่องรอยหลักฐานอย่างหนึ่งที่เห็นเด่นชัด นั่นคือ ตำนาน ความเชื่อ และพิธีกรรม ที่สามารถสะท้อนให้เห็นเรื่องราวความพยายามที่จะแบ่งแยกกลุ่มเชื้อชาติ-เผ่าพันธุ์ เพื่อแสดงให้เห็นถึงความแตกต่างและลักษณะเฉพาะเจาะจงทางชาติพันธุ์ อันเป็นเหตุผลสำคัญที่นำไปสู่การกีดกัน การดูหมิ่นเหยียดหยาม ความขัดแย้งและความรุนแรงที่แฝงเร้นอยู่ในชีวิตประจำวัน

คำว่า มนุษย์กินคน หรือ “cannibals” นับว่าเป็นประดิษฐกรรมทางภาษาที่มีความหมายหรือนัยเชื่อมโยงกับเรื่องราวความขัดแย้งและความรุนแรง กล่าวคือ “การกินเนื้อมนุษย์” ในทัศนะคติของผู้คนส่วนใหญ่มักมองว่า เป็นพฤติกรรมที่ผิดปกติ ทารุณ โหดร้าย และป่าเถื่อน ในภาษาทางมานุษยวิทยาและสังคมวิทยามีคำว่า “cannibalism” หรือ คติการกินเนื้อมนุษย์ อันหมายถึงความนิยมกินเนื้อมนุษย์ ซึ่งในบางกรณีกินเพื่อเป็นอาหาร แต่โดยทั่วไปกินเพื่อเป็นการล้างแค้นศัตรู หรือเพื่อปฏิบัติตามกฎเกณฑ์ของพิธีกรรมหรือศาสนาที่กำหนดไว้ให้ต้องกระทำ[1] แนวคิดดังกล่าวถือเป็นปฏิบัติการว่าด้วยความตาย การบวงสรวงบูชา การแก้แค้น ความก้าวร้าว ความรักและการทำลายมนุษย์ด้วยกันเอง

ตำนาน ความเชื่อ และพิธีกรรมนับเป็นหลักฐานทางวัฒนธรรมอีกอย่างหนึ่ง ที่สามารถนำมาสืบเสาะแสวงหาร่องรอยความรุนแรงที่ปรากฏแทรกอยู่ในเรื่อง “มนุษย์กินคน” อันเป็นความคิด

---

* นิสิตปริญญาเอก สาขาภาษาไทย ภาควิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และอาจารย์ประจำภาควิชาภาษาไทยและภาษาตะวันออก คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

** ผู้เขียนขอขอบพระคุณ รองศาสตราจารย์ ดร. ศิราพร ณ ถลาง เป็นอย่างสูง ที่ได้กรุณาอ่านร่างบทคัดย่อของผู้เขียน พร้อมทั้งให้คำแนะนำและข้อคิดเห็นอันเป็นประโยชน์ยิ่ง ก่อนนำเสนอเป็นบทความฉบับนี้ และขอขอบพระคุณ รองศาสตราจารย์ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุล ที่ได้กรุณาให้ยืมเอกสารและแนะนำข้อมูลเพื่อประกอบการเขียนบทความฉบับนี้

[1] ราชบัณฑิตยสถาน, *พจนานุกรมศัพท์สังคมวิทยาอังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน* (กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน, 2524), หน้า 50. และ David E. Hunter and Phillip Whitten, *Encyclopedia of Anthropology* (New York: Harper & Row, 1976), p.6.

ที่สืบทอดกันมาตั้งแต่อดีต ในหนังสือ *The Raw and the Cooked* (1964) Claude Levi-Strauss ได้ให้ทัศนะเกี่ยวกับเรื่อง คติการกินเนื้อมนุษย์ หรือ “Cannibalism” ว่า เป็น “theme” หรือแก่นเรื่องแบบหนึ่งที่สามารถพบเห็นได้ทั่วไปในตำนาน (myth) และนิทานพื้นบ้าน (folktale)[2] เช่นเดียวกัน Erminie W. Voegelin นักมานุษยวิทยาและนักคติชนวิทยาที่ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับมนุษย์กินคนหรือ “cannibals” ว่าเป็นเรื่องที่พบเห็นอยู่บ่อยครั้งในตำนานปรัมปรา (mythology) และความเชื่อโดยตัวละครกินเนื้อมนุษย์ในเรื่องเล่านั้น จะมีลักษณะเป็นยักษ์บ้าง พญานกบ้าง สัตว์ประหลาดบ้าง หรืออมนุษย์อื่นที่กินเนื้อมนุษย์เป็นอาหารบ้าง[3] ตัวละครเหล่านี้ ล้วนมีความสัมพันธ์กับพลังอำนาจเหนือธรรมชาติ ซึ่งส่วนใหญ่มักเป็นผู้มีอิทธิปาฏิหาริย์เหนือมนุษย์

นอกจากตัวละครดังที่กล่าวมาข้างต้น ซึ่งส่วนใหญ่เป็นตัวละครที่ปรากฏอยู่ในโลกแห่งจินตนาการ (imagination) ไม่มีในโลกแห่งความจริงแล้ว ผู้เขียนพบว่า ตำนานและความเชื่อของคนไทหลายเรื่องมักอ้างตรงกันว่า “ลัวะ” (Lua) เป็นมนุษย์กินคน หรือเป็นชนกลุ่มที่นิยมการกินเนื้อมนุษย์เป็นอาหาร ซึ่งเมื่อเทียบกับกลุ่มตัวละครที่กล่าวมาแล้ว จะพบว่ามีลักษณะที่แตกต่างกัน กล่าวคือ ลัวะเป็นชาติพันธุ์กลุ่มหนึ่ง มิใช่ตัวละครอมนุษย์หรือเป็นผู้ที่มีอำนาจเหนือธรรมชาติเกินจริงที่มีอยู่ในโลกจินตนาการแต่อย่างใด หากแต่เป็นกลุ่มเชื้อชาติ-เผ่าพันธุ์ที่มีอยู่จริงในบริบททางสังคมและวัฒนธรรม จากประเด็นดังกล่าวนี้ ก่อให้เกิดคำถามขึ้นว่า ทำไมคนไทจึงอธิบายว่า “ลัวะ” เป็นมนุษย์กินคน ตำนานและความเชื่อเหล่านี้มีความหมายหรือนัยซ่อนเร้นอยู่หรือไม่ การมองว่า “ลัวะกินคน” ซึ่งเกิดจากจินตนาการของคนไทนั้น ภาพลักษณ์เหล่านี้มีประโยชน์ต่อคนไทอย่างไร และมีความสัมพันธ์กับความเชื่อและศาสนาของคนไทอย่างไร

หากเราเปรียบว่าตำนานและพิธีกรรม คือ “ภาษาพิเศษ” แบบหนึ่งที่มนุษย์ได้สร้างสรรค์ขึ้นมาเพื่อต้องการถ่ายทอดหรือสื่อความหมายบางอย่างให้คนรุ่นหลังได้รับรู้และเข้าใจ มีคำกล่าวว่า “ตำนานเป็นรูปแบบอย่างหนึ่งของการสื่อสารของมนุษย์”[4] ด้วยเหตุที่ตำนานและพิธีกรรมมีลักษณะเป็นภาษาหรือถ้อยแถลงแบบหนึ่ง ดังนั้น บทความฉบับนี้ จึงมีวัตถุประสงค์ที่จะมองเรื่อง “ลัวะกินคน” ในฐานะที่เป็นวาทกรรมการสร้างภาพลักษณ์ความรุนแรง อันเป็นประดิษฐกรรมทาง

---

[2] Claude Levi –Strauss, *The Raw and the Cooked*. Translated from the French by John and Doreen Weightman (New York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1964), pp. 151-153.

[3] Erminie W. Voegelin, “cannibals,” in Maria Leach (ed.), *Dictionary of folklore Mythology and Legend* (New York: Funk& Wagnalls Inc, 1949), p. 189.

[4] G.S Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* (Cambridge : Cambridge at the University Press, 1970), p. 42. and Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*: Translated from the French by Claire jacobson and Brooke Grundfest Schoepf (London: Allen Lane the Penguin Press, 1969), pp. 210-211.

ภาษาที่มีอยู่ในตำนาน ความเชื่อ และพิธีกรรมของคนไท ซึ่งเป็นคนต่างชาติพันธุ์ที่อาศัยปะปนอยู่ร่วมกับชาวลัวะ การวิเคราะห์วาทกรรม หรือ “discourse analysis” ในบทความฉบับนี้ หมายถึงการศึกษาหรือสืบค้นถึงกระบวนการในการสร้างภาพลักษณ์ “มนุษย์กินคน” ให้กับชาวลัวะจากทัศนะของกลุ่มคนไทซึ่งเป็นคนต่างชาติพันธุ์ โดยพิจารณาจากตำนานและพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อดังกล่าว การมองความคิดเรื่อง “ลัวะกินคน” ในฐานะที่เป็นวาทกรรมความรุนแรงจะช่วยให้เราเห็นและเข้าใจว่าด้วยเหตุผลใด ที่ทำให้คนต่างชาติพันธุ์มองชาวลัวะว่าเป็น “พวกป่าเถื่อน” พร้อมทั้งจะต้องนำเอา “ความเจริญ” มาสู่ชาวลัวะเพื่อให้หลุดพ้นจากสภาพความโหดเหี้ยมดุร้าย อีกทั้งยังเป็นการชี้ให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างชาวลัวะกับคนไทที่มีต่อกันว่า มีการเอาเปรียบ มีความเหลื่อมล้ำ มีการใช้อำนาจ และมีความไม่เท่าเทียมเกิดขึ้น ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของเผ่าพันธุ์ ศาสนา ฐานะ และชนชั้น

ลัวะในอุษาคเนย์: ประวัติและวัฒนธรรม

พื้นที่บริเวณลุ่มแม่น้ำสาละวินและแม่น้ำโขง ซึ่งมีเนื้อที่ครอบคลุมหลายประเทศนับตั้งแต่ตอนใต้ของจีน พม่า ลาว ภาคเหนือและภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทยนั้น เป็นที่อยู่อาศัยของกลุ่มชนที่เรียกว่า “ล้า ว้า ละว้า ลัวะ ลวือ หรือ ลเวือะ” ซึ่งความต่างของคำเรียกข้างต้นนั้นเกิดจากรูปแบบการเขียนที่ได้ยินเสียงถ่ายทอดออกมาผิดเพี้ยนกัน และความนิยมของแต่ละถิ่น อย่างไรก็ตาม ในวงวิชาการส่วนใหญ่มักใช้คำว่า “ลัวะ” แต่ในบางพื้นที่ก็มีคำเรียกชื่อที่รู้จักคุ้นเคยแตกต่างกัน ดังเช่น ภาคอีสานเรียกว่า “ชาวบน” ภาคกลางแถบจังหวัดกาญจนบุรีเรียกว่า “อูด”[5] ภาคเหนือแถบจังหวัดน่านเรียกว่า “ปรัย หรือ ลัวะปรัย” บริเวณชายแดนตะวันตกของแขวงไชยบุรีประเทศลาวเรียกว่า “พ่าย หรือ ไปร”[6] บริเวณชายแดนลาว-เวียดนามแถบเมืองไลเจา และเซินลาเรียกว่า “ข่าลัวะ หรือ ข่ามุ”[7] บริเวณเขตเมืองล่าสิบสองปันนาเรียกว่า “ข่าวะ”[8] แต่ในปัจจุบันคำว่า

---

[5] บุญช่วย ศรีสวัสดิ์, *ชาวเขาในประเทศไทย* (พิมพ์ครั้งที่ 2, กรุงเทพฯ: มติชน, 2545), หน้า101-102.

[6] ชลธิรา สัตยาวัฒนา (บรรณาธิการ), *สิทธิชุมชนท้องถิ่นพื้นเมืองดั้งเดิม ล้านนา: กรณีศึกษาชุมชนลัวะ ยวน ลื้อ ปกาเกอญอ ในจังหวัดน่าน เชียงราย และเชียงใหม่* (กรุงเทพฯ: นิติธรรม, 2546), หน้า 195.

[7] Dang Nghiem Van, Chu Thai Son and Luu Hung, *Ethnic minorities in Vietnam* (Hanoi: The GIOI Publishers, 2000), p.68.

[8] บุญช่วย ศรีสวัสดิ์, *ชาวเขาในประเทศไทย*, หน้า111.

“ลัวะ” ดูจะเป็นคำที่รู้จักกันอย่างแพร่หลายและกว้างขวาง ลัวะเป็นชาติพันธุ์ที่จัดอยู่ในกลุ่มภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติก (Austro-Asiatic Tribe) สาขามอญ-เขมร[9]

ลักษณะเด่นในเรื่องชาติพันธุ์ของกลุ่ม “ลัวะ” ที่อาศัยอยู่ในบริเวณเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ คือ นักวิชาการส่วนใหญ่ยอมรับว่า ลัวะเป็นกลุ่มชนพื้นเมืองที่อาศัยอยู่ในดินแดนแถบนี้มาเป็นเวลาช้านานแล้ว ก่อนที่คนไทซึ่งเป็นชนส่วนใหญ่ในปัจจุบันจะอพยพเคลื่อนย้ายเข้ามาภายหลัง[10] ความเป็นชนพื้นเมืองดั้งเดิมของ “ชาวลัวะ” ดูจะเป็นสิ่งที่ได้รับความสนใจจากนักวิชาการในหลายสาขา ไม่ว่าจะเป็นนักมานุษยวิทยา นักประวัติศาสตร์ นักโบราณคดี และนักภาษาศาสตร์

งานศึกษาของ *ศรีศักร วัลลิโภดม* ชี้ให้เห็นว่า ลัวะเป็นกลุ่มชนที่เคยมีบทบาททางการเมืองและเศรษฐกิจบนที่สูง และเป็นกลุ่มชนสำคัญที่ตั้งหลักแหล่งอยู่บนที่สูง ในบริเวณพื้นที่ราบลุ่มเชียงใหม่นับตั้งแต่สมัยหริภุญชัยและล้านนา[11] อนึ่ง *ศรีศักร* ยังได้กล่าวว่า “หลักฐานทางโบราณคดี ซึ่งได้แก่ แหล่งที่เนื่องในพิธีฝังศพที่พบบนเทือกเขาเหนือในเขตจังหวัดตาก มาจนถึงอำเภอแม่สะเรียง และอำเภออมก๋อย ในเขตจังหวัดเชียงใหม่ – แม่ฮ่องสอน พบเครื่องเซ่นศพในวัฒนธรรมแบบดั้งเดิม ที่แตกต่างไปจากพิธีกรรมในระบบความเชื่อทางพุทธศาสนาและฮินดู ซึ่งอาจเป็นของกลุ่มชนที่อยู่นอกวัฒนธรรมล้านนาในสมัยพุทธศตวรรษที่ 19 - 20 หลุมศพเหล่านี้มีจำนวนมากกระจายกันอยู่ตามแหล่งต่าง ๆ แสดงให้เห็นว่าชนกลุ่มนี้มีมานานมาก และมีการสืบเนื่องพิธีการฝังศพแบบนี้อย่างน้อยก็กว่า 100 ปีขึ้นไป[12] แสดงให้เห็นถึงความเก่าแก่ของวัฒนธรรมลัวะในฐานะที่เป็นกลุ่มชนพื้นเมืองซึ่งอาศัยอยู่ในบริเวณนี้มาเป็นเวลานาน ก่อนที่จะมีการสถาปนาเป็นบ้านเป็นเมืองเป็นรัฐขึ้นในยุคหลัง

ในประเทศลาว แม้ว่าจะไม่มีคำเรียกชื่อกลุ่มชน “ลัวะ” ในฐานะที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งอย่างชัดเจนก็ตาม แต่พบว่ามีกลุ่ม “ข่า” ซึ่ง จิตร ภูมิศักดิ์ อ้างว่า เป็นชื่อเรียกตามฐานันดรทางสังคม มิใช่ใช้เรียกชื่อชนเผ่าใดเผ่าหนึ่ง หากแต่เป็นชื่อที่สามารถนำมาเรียกได้หลายชนชาติ-เผ่าพันธุ์ไม่มีข้อจำกัด ดังเช่น ขมุ ข่าถิ่น ข่าแม่ด ข่าฮ่อก ข่าว้า ข่าระแด เป็นต้น[13] เช่นเดียวกับที่ *ศรีศักร*

---

[9] กองสงเคราะห์ชาวเขา กรมประชาสงเคราะห์,*ทำเนียบชุมชนบนพื้นที่สูง 20 จังหวัดในประเทศไทย ปี พ.ศ. 2540* (กรุงเทพฯ: กองสงเคราะห์ชาวเขา กรมประชาสงเคราะห์, 2541), หน้า 50.

[10] Joachim Schliesinger, *Ethnic Groups of Laos Volume 2. Profile of Austro-Asiatic-Speaking Peoples* (Bangkok: White Lotus Press, 2003), pp 150-152.

[11] *ศรีศักร วัลลิโภดม*, *ประวัติศาสตร์โบราณคดีของล้านนาประเทศ* (กรุงเทพฯ: มติชน, 2545), หน้า 339-340.

[12] *ศรีศักร วัลลิโภดม*, *ประวัติศาสตร์โบราณคดีของล้านนาประเทศ*, หน้า 340-341.

[13] จิตร ภูมิศักดิ์, *ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ: ข้อเท็จจริงว่าด้วยชนชาติขอม* (พิมพ์ครั้งที่ 3, กรุงเทพฯ: ศยาม, 2535), หน้า 312.

ได้กล่าวถึงคำว่า “ละว้า” หรือ “ลัวะ” ซึ่งในที่นี้ คงมิได้หมายถึงกลุ่มชนทางชาติพันธุ์ (ethnic group) กลุ่มใดกลุ่มหนึ่งหรือเผ่าใดเผ่าหนึ่ง แต่น่าจะหมายถึงคนกลุ่มใหญ่ ๆ ที่มีหลายเผ่าพันธุ์ปะปนกันในลักษณะคนในพื้นราบเรียก “ชาวเขา” ในปัจจุบัน ซึ่งมีความหมายรวม ๆ ไปถึงคนหลายกลุ่ม เช่น แม้ว เย้า มูเซอ อีก้อ เป็นต้น ซึ่งล้วนแต่ตั้งหลักแหล่งอยู่บนภูเขาทั้งสิ้น[14] ขณะที่ จิตร ภูมิศักดิ์ อ้างว่า ละว้า เป็นข่าทั้งในสังคมของไทใหญ่และไทลื้อสิบสองปันนา[15] เช่นเดียวกับที่ Joachim Schliesinger อ้างว่า ขมุในลาวและลัวะในภาคเหนือของไทยมีความสัมพันธ์กันทางเครือญาติ อีกทั้งเมื่อนำหลักภาษาศาสตร์มาเทียบ ก็ยังพบว่าคนทั้งสองกลุ่มมีพื้นฐานทางภาษาที่สัมพันธ์ใกล้ชิดกัน[16] ถึงแม้ว่าในเทคนิควิธีการจำแนกชาติพันธุ์ตามหลักวิชาภาษาศาสตร์นั้น จะสามารถแยกแยะกลุ่มชาติพันธุ์ได้อย่างละเอียดถี่ถ้วน แต่ในบทความฉบับนี้ เนื่องจากเป็นการศึกษาตำนานและความเชื่อที่มีอยู่ในวัฒนธรรมดั้งเดิมเป็นส่วนใหญ่ ซึ่งการใช้คำเรียกชื่อชาติพันธุ์นั้นยังมีความไม่แน่นอนชัดเจน ดังนั้น ผู้เขียนจึงจะพิจารณาคำว่า “ลัวะ” หรือ “ละว้า” ตามที่ จิตร ภูมิศักดิ์ และ ศรีศักร วัลลิโภดม ที่กล่าวอ้างว่า เป็นการเรียกกลุ่มเผ่าพันธุ์ที่ปะปนกัน สามารถนำมาเรียกได้หลายชาติพันธุ์ ซึ่งส่วนใหญ่มักจะเป็นชนกลุ่มที่มีถิ่นอาศัยอยู่บนที่สูง และเป็นกลุ่มชนที่มีลักษณะทางสังคมวัฒนธรรมที่แตกต่างจากคนพื้นราบ

โดยพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ สรัสวดี อ๋องสกุล ได้ให้ภาพว่า ตามตำนานพื้นเมืองแรกตั้งเมืองเชียงใหม่ระบุว่าบริเวณนี้ “เป็นที่อยู่ที่ตั้งแห่งท้าวพระยามาแต่ก่อน” ซึ่งหมายถึงเคยเป็นที่อยู่เดิมของหัวหน้าลัวะ ตำนานนพบุรีเมืองพิงค์เชียงใหม่กล่าวว่า หลังจากพญามังรายสร้างเวียงเชียงใหม่แล้ว เมื่อจะเสด็จเข้าเมืองได้สอบถามสรีขุนจุกขุนนางชาวลัวะถึงประตูเข้าเมืองที่เป็นมงคล ซึ่งทราบจากหัวหน้าชาวลัวะว่าต้องเข้าทางประตูช้างเผือก ในพิธีราชาภิเษกจึงมีจารีตให้กษัตริย์เข้าเมืองทางประตูช้างเผือก การยอมรับว่า ลัวะเป็นเจ้าของดินแดนนี้มาก่อน ยังแสดงออกในพิธีราชาภิเษกด้วย โดยในพิธีจะให้ลัวะจูงหมานำขบวนเสด็จกษัตริย์เข้าเมือง พิธีนี้คล้ายกับพิธีราชาภิเษกของกษัตริย์เมืองเชียงตุง ซึ่งเป็นเชื้อสายราชวงศ์มังราย และเชียงตุงก็เคยเป็นที่อยู่ของลัวะมาก่อน ในเชียงตุงมีพิธีไล่ลัวะคือในพิธีจะทำผามให้ลัวะกินอาหาร เมื่อกินเสร็จแล้วก็ไล่ลัวะไป[17] นอกจากนี้ *พงศาวดารเมืองหลวงพระบาง* ยังกล่าวว่า ขุนลอยกพวกมาต่อสู้แย่งเมืองชวาหรือเมืองหลวงพระบางจากพวก “ข่ากันฮาง” (ซึ่งคงเป็นกลุ่มเดียวกับข่าว้า หรือลัวะ) แล้วขับไล่พวกข่า

---

[14] *ศรีศักร วัลลิโภดม, ประวัติศาสตร์โบราณคดีของล้านนาประเทศ*, หน้า 323.

[15] จิตร ภูมิศักดิ์, *ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ: ข้อเท็จจริงว่าด้วยชนชาติขอม*, หน้า 306.

[16] Joachim Schliesinger, *Ethnic Groups of Laos Volume 2. Profile of Austro-Asiatic-Speaking Peoples*, p 151.

[17] สรัสวดี อ๋องสกุล, *ประวัติศาสตร์ล้านนา* (กรุงเทพฯ: อัมรินทร์บุ๊คเซ็นเตอร์, 2539), หน้า 54.

กันฮางหนีไปอยู่ตามป่าตามเขาในเขตเมืองหลวงภูคา นับจากนั้นมาพวกข่าก็ต้องตกเป็นข้าทาส ต้องส่งส่วยพืชไร่ ข้าวไร่ และแรงงานให้ท้าวพญาเมืองหลวงพระบางเป็นประจำ[18] แสดงให้เห็นว่าลัวะนั้นเป็นชนพื้นเมืองที่เคยอยู่อาศัยในบริเวณนี้มาเป็นเวลาช้านาน และภายหลังคนไทก็กลายเป็นชนกลุ่มที่มีอำนาจ ดังนั้น ลัวะจึงกลายเป็นชนกลุ่มน้อยและตกอยู่ภายใต้อำนาจของรัฐไท

ในอดีตชาวลัวะมีระบบความเชื่อและศาสนาที่ผูกพันอยู่กับผีบรรพบุรุษ สิ่งศักดิ์สิทธิ์ และอำนาจเหนือธรรมชาติ โดยความเชื่อหลักนั้นเป็นการนับถือผีอันเป็นจารีตที่นิยมและสืบทอดกันมาตั้งแต่อดีต ความมั่นคงแน่นอนในการนับถือผีเพื่อใช้เป็นจารีตปฏิบัติในการดำเนินชีวิตของลัวะนั้นพบได้จากถ้อยคำบอกเล่าที่สืบทอดกันมาว่า "*พ่อแม่ตายบ่เสียดายเท่าฮีต*"[19] ดังนั้น ความเชื่อเรื่องผีอันเป็นจารีตฮีตคองดั้งเดิมของชาวลัวะจึงยังคงมีอิทธิพลต่อการดำเนินชีวิต และเป็นกลไกสำคัญในการควบคุมพฤติกรรมของสมาชิกในสังคมชาวลัวะ ถึงแม้ว่าลัวะในหลายพื้นที่จะเปลี่ยนไปนับถือศาสนาอื่นบ้างแล้วก็ตาม บุญช่วย ศรีสวัสดิ์ กล่าวให้ภาพเกี่ยวกับความเชื่อเรื่องผีของชาวลัวะว่า ศาสนาของชาวลัวะ ไม่ว่าในไทย ในรัฐฉานของพม่า หรือในมณฑลยูนนานทางทิศตะวันตกเฉียงใต้ของจีน คงหนีการนับถือผีไปไม่พ้น ถึงแม้มีบางหมู่บ้านจะหันเข้าไปนับถือศาสนาคริสต์ศาสนาพุทธ ก็เป็นส่วนน้อย ยังไม่ยอมทิ้งการนับถือผีและจารีตประเพณีเดิมให้หมดไปเลยทีเดียว โดยเฉพาะชาวลัวะซึ่งอยู่ตามป่าลึกและตามภูเขา[20]

ชาวลัวะมีความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับอำนาจเหนือธรรมชาติ เช่น ผีเสื้อบ้าน ผีละมาง ผีหลวง ผีไร่ ผีนา ซึ่งเป็นเหตุทำให้ชาวลัวะมีพิธีกรรมว่าด้วยการเซ่นผีหรือเลี้ยงผีต่าง ๆ ขึ้นเป็นประจำ ไม่ว่าจะเป็นการเลี้ยงผีละมางบนบ้าน การเลี้ยงผีละมางที่ป่าช้า การเลี้ยงผีหลวง การเลี้ยงผีหมู่บ้าน การเลี้ยงผีฟ้า-ผีป่า ทั้งนี้เครื่องเซ่นไหว้ผีก็จะมีลักษณะแตกต่างกัน คือ มีทั้งที่เป็นเหล้า ไก่ หมู หมา ควาย เป็นต้น ชาวลัวะจะฆ่าสัตว์เหล่านี้นำมาประกอบพิธีกรรมเพื่อเสี่ยงทาย และก่อให้เกิดความอยู่ดีมีสุขกับบุคคลหรือชุมชนของตน ตัวอย่างเช่น ถ้าเกิดเจ็บป่วยชาวลัวะแถบเมืองแม่ฮ่องสอนก็มักจะเซ่นผีป่าด้วยหมา ไก่ และเหล้า ก่อนลงมือฆ่าก็จะอธิษฐานบนบานขอให้หายจากโรคภัยไข้เจ็บ หรือ การเลี้ยงผีปู่แสะ-ย่าแสะของชาวแม่เหียะเมืองเชียงใหม่ ซึ่งเป็นผีอารักษ์เมืองเชียงใหม่ ก็จะมีพิธีกรรมฆ่าควายเลี้ยงผี ซึ่งชาวลัวะและชาวไทยวนนั้นยังคงถือปฏิบัติร่วมกันสืบมา ฉะนั้น ความเชื่อเรื่องผีลัวะ จึงมีหน้าที่ในการควบคุมความประพฤติและดูแลรักษาลูกหลานหรือสมาชิกในชุมชนให้สามารถดำเนินชีวิตให้เป็นไปอย่างปกติสุขได้

---

[18] บุญช่วย *ศรีสวัสดิ์*, *ชาวเขาในประเทศไทย*, หน้า 104-107.

[19] กฤษณา เจริญวงศ์, "การสำรวจชุมชนลัวะใน 5 อำเภอ: อำเภอเมือง หางดง สันป่าตอง จอมทอง และฮอด", *เอกสารสัมมนาทางวิชาการเรื่อง ลัวะในล้านนา* (เชียงใหม่: คณะวิชามนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ วิทยาลัยครูเชียงใหม่ สหวิทยาลัยล้านนา 2531), หน้า 19.

[20] บุญช่วย *ศรีสวัสดิ์*, *ชาวเขาในประเทศไทย*, หน้า 124.

ตำนานและความเชื่อเกี่ยวกับ “ลัวะกินคน”

ก่อนจะศึกษาวิเคราะห์ในหัวข้อ “ลัวะกินคน”: วาทกรรมการสร้างภาพลักษณ์ความรุนแรงจากตำนานและพิธีกรรมของคนต่างชาติพันธุ์นั้น ผู้เขียนขอนำเสนอข้อมูลตำนานและความเชื่อที่เก็บรวบรวมมาได้จำนวน 6 เรื่อง เพื่อใช้ประกอบการศึกษาในประเด็นข้างต้น ซึ่งเป็นข้อมูลที่มีการตีพิมพ์เผยแพร่แล้ว และข้อมูลที่เก็บรวบรวมเพิ่มเติมจากการสัมภาษณ์ อันเป็นเรื่องราวที่ปรากฏอยู่ในการรับรู้ของคนไทกลุ่มต่าง ๆ ตามลำดับ ดังนี้

ตำนานเมืองเชียงรุ่ง: ไทลื้อ

ตำนานเรื่องนี้ผู้เขียนสรุปความจากหนังสือของ บุญช่วย *ศรีสวัสดิ์* เรื่อง *ไทยสิบสองปันนา เล่ม 1* มีเค้าโครงเรื่องดังนี้

> เจ้าเมืองอาฬวีเชียงรุ่งได้ออกล่าสัตว์ พบยักษ์อาฬวะกะแปลงเป็นกวางทองจึงไล่ติดตามไปเพียงลำพัง ยักษ์อาฬวะกะหมายจับเอาเจ้าเมืองอาฬวีเชียงรุ่งเป็นอาหาร แต่เจ้าเมืองขอชีวิตไว้ แล้วสัญญาว่าจะส่งผู้คนมาให้ยักษ์กินทุก 7 วัน ยักษ์ขอให้ส่งเฉพาะหญิงสาวมาให้กิน หลังจากนั้นเจ้าเมืองจึงจัดการส่งหญิงสาวไปให้ยักษ์กินจนไม่มีหญิงสาวเหลืออยู่ในเมือง ท้ายสุดเจ้าเมืองจึงนำเอา “เจ้านางพรหมปัน” ธิดาของตนส่งไปให้ยักษ์กิน ขณะนั้น เจ้าบุญปั๋นหมายวย (พระโพธิสัตว์) ได้เห็นขบวนแห่เจ้านางพรหมปันที่จะส่งไปให้ยักษ์กินก็เกิดหลงรัก จึงได้ออกติดตามไปช่วยเหลือ เจ้าบุญปั๋นหมายวยได้ฆ่ายักษ์ตาย หลังจากนั้นทั้งสองจึงได้อภิเษกสมรสกัน และเจ้าบุญปั๋นหมายอยก็ได้รับแต่งตั้งให้เป็นเจ้าเมืองอาฬวีเชียงรุ่ง[21]

ตำนานพระธาตุจอมดอย: ไทเขิน

ตำนานเรื่องนี้ผู้เขียนเรียบเรียงจากข้อมูลภาคสนามเล่าโดยหนานแก้ว อายุ 75 ปี ชาวไทเขิน เมืองเชียงตุง ประเทศพม่า และจากหนังสือของ บุญช่วย *ศรีสวัสดิ์* เรื่อง *คนไทยในพม่า* มีเค้าโครงเรื่องดังนี้

> ในอดีตเมืองเชียงตุงยังไม่เป็นบ้านเป็นเมือง พระพุทธเจ้าพร้อมพระสาวกได้เสด็จมาทางอากาศ แล้วได้พบกับยักษ์ตนหนึ่งไล่จับผู้คนและสัตว์ป่าเป็นอาหาร พระพุทธเจ้าเสด็จลงไปปราบ และเทศนาธรรมสั่งสอนให้ละกิเลสจากการฆ่าสัตว์ ต่อมาพระพุทธเจ้าเสด็จไปพบชายผู้หนึ่งเป็นชาวลัวะชาวป่าชื่อ “ก้างไออุ่น” ได้มา

[21] บุญช่วย *ศรีสวัสดิ์*, *ไทยสิบสองปันนาเล่ม 1* (พิมพ์ครั้งที่ 3, กรุงเทพฯ: ศยาม, 2547), หน้า 100-104.

ถวายน้ำผึ้งให้พระองค์ พระพุทธเจ้าได้ประทานพระเกศาธาตุให้แก่ก้างไออุ่นเพื่อสร้างเป็นพระธาตุจอมดอย ภายหลังพระธาตุทรุดโทรมมีชาวลัวะสองผัวเมียได้สร้างพระธาตุขึ้นมาใหม่ แต่ถูกอำมาตย์ชาวไทเขินห้ามปรามไม่ให้สร้าง แล้วดูหมิ่นด่าว่าเป็นคนป่าคนเขาเท่านั้น จะสร้างพระธาตุขึ้นได้อย่างไร ทั้งสองจึงผูกใจเจ็บ เมื่อสร้างพระธาตุจอมดอยเสร็จ จึงสาปแช่งให้เจ้าฟ้าครองเมืองเชียงตุง ถ้าไปกราบไหว้พระธาตุจอมดอยขอให้ประสบภัยอันตราย[22]

<u>*ตำนานพระธาตุดอยคำ: ไทยวน*</u>

ตำนานพระธาตุเรื่องนี้ผู้เขียนเรียบเรียงจากหนังสือ *ตำนานวัดพระธาตุดอยคำ* มีเค้าโครงเรื่องดังนี้

พระพุทธเจ้าเสด็จมายังดอยคำ พบยักษ์สามตนพ่อแม่ลูกจะจับพระองค์กินเป็นอาหาร พระพุทธเจ้าทรงแผ่เมตตาจนยักษ์ยอมกราบไหว้ ภายหลังลูกยักษ์ขอบวช พระพุทธเจ้าจึงโปรดแสดงธรรมเทศนา แล้วประทานพระเกศาธาตุให้กับพ่อแม่ยักษ์เพื่อนำพระธาตุบรรจุไว้บูชา ต่อมาลูกยักษ์ได้ลาสิกขาบทเพื่อบวชเป็นฤาษี พระพุทธเจ้าตั้งชื่อให้ว่า “วาสุเทพฤาษี” ยักษ์พ่อแม่ได้ถึงแก่กรรม ฤาษีวาสุเทพจึงได้เป็นผู้ดูแลรักษาพระธาตุ หลังจากนั้นฤาษีวาสุเทพได้สิ้นชีวิตลงพระนางจามเทวีบุตรบุญธรรมจึงได้ดูแลพระธาตุ ต่อมาขุนหลวงวิลังคะปรารถนาพระนางจามเทวีไปเป็นมเหสีของตน พระนางได้ใช้กลอุบายเอาชนะขุนหลวงวิลังคะ และได้สถาปนาบ้านเมืองขึ้น ภายหลังพระนางได้ให้โอรสสร้างพระธาตุขึ้นที่ดอยคำ แล้วอัญเชิญผอบบรรจุพระธาตุมาประดิษฐานไว้ยังดอยแห่งนี้[23]

<u>*ตำนานยาถำ-ยาไถ่: ไทยวน*</u>

ตำนานเรื่องนี้ผู้เขียนสรุปความจากหนังสือของ บุญช่วย *ศรีสวัสดิ์*, *ชาวเขาในประเทศไทย* มีเค้าโครงเรื่องดังนี้

มีภูเขาลูกหนึ่งตั้งอยู่เหนือเมืองข่า บนเขาลูกนี้มีหนองน้ำใหญ่เป็นถิ่นกำเนิดของ กบยักษ์ 2 ตัวผัวเมีย ผัวชื่อยาถำ เมียชื่อยาไถ่ ทั้งสองจับสัตว์ป่ากินเป็นอาหาร ไม่มีบุตรด้วยกัน วันหนึ่งยาถำจับมนุษย์มาได้คนหนึ่ง เอามากินเป็นอาหาร

---

[22] สัมภาษณ์ พ่อหนานแก้ว, ชาวไทเขิน เมืองเชียงตุง ประเทศพม่า, 20 ธันวาคม 2546. และ บุญช่วย *ศรีสวัสดิ์*, *คนไทยในพม่า* (กรุงเทพฯ: รามินทร์, 2503), หน้า363-364.

[23] *ตำนานพระธาตุดอยคำ* (เชียงใหม่: ระมิงค์, 2524), หน้า 1-16.

ร่วมกับยาไถ่ นับตั้งแต่นั้นมายาไถ่ก็ได้ตั้งครรภ์คลอดบุตรออกมาเป็นมนุษย์ ยาถำและยาไถ่จึงบูชาหัวกะโหลกมนุษย์ ถึงแม้จะมีบุตรเป็นมนุษย์แล้วก็ตาม ยาถำและยาไถ่ก็ยังจับมนุษย์มากินเป็นอาหาร ฝ่ายบุตรชายหญิงต่างแต่งงานมีบุตรหลานและแยกย้ายไปอยู่ในหุบเขา วันหนึ่งยาถำยาไถ่ไปดักจับมนุษย์ บังเอิญจับหลานของตนมากินเป็นอาหาร บรรดาบุตรชายจึงพร้อมใจกันจับยาถำยาไถ่บิดามารดาของตนมาฆ่ากิน นับตั้งแต่นั้นมาจึงเกิดขนบธรรมเนียมฆ่าบิดามารดาเมื่ออายุมากสืบต่อกันมา เพิ่งมาเลิกเมื่อประมาณ 300 ปี พร้อมกับการกินเนื้อมนุษย์[24]

ตำนานปู่แสะ-ย่าแสะ: ไทยวน

ตำนานเรื่องนี้ผู้เขียนเรียบเรียงมาจากรายงานวิจัยของ อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว เรื่อง ลัวะ *(ละว้า): ศึกษาจากเอกสารคัมภีร์โบราณและจารึก* มีเค้าโครงเรื่องดังนี้

ปู่แสะย่าแสะเป็นยักษ์กินเนื้อมนุษย์ พระพุทธเจ้าเสด็จมาโปรดสัตว์บริเวณนี้ แล้วได้พบลัวะปู่แสะย่าแสะสองผัวเมียจะฆ่าพระองค์กินเป็นอาหาร พระพุทธเจ้าได้แสดงอิทธิปาฏิหาริย์ ทำให้ลัวะทั้งสองตนยอมอ่อนน้อมและยอมรับคำสั่งสอนของพระองค์ พระพุทธเจ้าทรงเทศนาให้ลัวะเลิกฆ่ามนุษย์ แต่ปู่แสะย่าแสะขอต่อรองให้พวกตนทั้งสองได้กินเนื้อสัตว์ปีละครั้ง และปู่แสะย่าแสะสัญญาว่าจะรักษาและสืบทอดพระพุทธศาสนา พร้อมกับปกปักรักษาเมืองเชียงใหม่ให้มีความอุดมสมบูรณ์เจริญรุ่งเรืองสืบไป ชาวเมืองเชียงใหม่จึงประกอบพิธีเซ่นไหว้ผีปู่แสะย่าแสะขึ้นเป็นประจำทุกปี[25]

ตำนานเมืองหลวงพระบาง: ลาว

ตำนานเรื่องนี้ผู้เขียนเรียบเรียงมาจากหนังสือ *ประชุมพงศาวดาร เล่ม 2* เนื้อหาตำนานปรากฏแทรกอยู่ในช่วงต้นเรื่องของ *พงศาวดารล้านช้าง* มีเค้าโครงเรื่องดังนี้

แรกเริ่มเดิมทีเมืองล้านช้าง มีพญายักษ์ตนหนึ่งชื่อนันทา มีมเหสีชื่อพระมหาเทวี มีธิดาชื่อนางกางรี (คือนางเมรี) ต่อมาพญายักษ์นันทาเสียชีวิต เจ้าพุทธเสน (คือพระรถ) จึงมาขอนางกางรีไปเป็นมเหสี แล้วมีโอรสและธิดาชื่อ ท้าวพิศีและนางพิไสย ทั้งสองได้แต่งงานกันมีลูกชายหญิงชื่อ อ้ายชะเลิกเอิก และเอื้อยชลึมฟ้า ทั้งสองแต่งงานกัน มีลูกชายหญิงชื่อ อ้ายเจ็ดไห และนางเกล้าใหญ่

---

[24] บุญช่วย *ศรีสวัสดิ์*, *ชาวเขาในประเทศไทย*, หน้า 104-107.

[25] อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, *ลัวะ (ละว้า): ศึกษาจากเอกสารคัมภีร์ใบลานและจารึก* (เชียงใหม่: สถาบันราชภัฏเชียงใหม่, ม.ป.ป), หน้า 34.

> ปากกว้างหูรี ทั้งสองแต่งงานกัน ทั้งหมดนั้นเป็นต้นวงศ์ของนันทา ต่อมามีฤาษีสองตนมาเทศนาธรรมสั่งสอนฝูงปีศาจยักษ์ร้ายนาคา และผีเสื้อต่าง ๆ ได้มากราบไหว้และฟังธรรมจากฤาษี ฤาษีเทศนาสั่งสอนอย่าให้เบียดเบียนกัน ให้ช่วยเหลือซึ่งกันและกัน แล้วฤาษีจึงได้สร้างบ้านแปงเมืองล้านช้าง และตั้งเสาอินทขิณหลักมั่นเมืองแล้วเรียกชื่อว่า เมืองศรีสัตนาคนหุตราชธานีศรีเชียงดงเชียงทอง หรือล้านช้าง[26]

จากตำนานและความเชื่อของคนไทที่นำมาศึกษาทั้ง 6 เรื่อง พบว่า ล้วนมีพฤติกรรมว่าด้วย “การกินเนื้อมนุษย์” ซึ่งมีรายละเอียดแตกต่างกัน แต่สามารถแบ่งปฏิบัติการว่าด้วยการกินเนื้อมนุษย์ที่ปรากฏในตำนานได้ 2 แบบที่มีลักษณะตรงข้ามกัน คือ คติการกินเนื้อมนุษย์ภายในกลุ่ม หรือ “endocannibalism” และ คติการกินเนื้อมนุษย์ภายนอกกลุ่ม หรือ “exocannibalism”[27]

คติการกินเนื้อมนุษย์ภายในกลุ่ม คือ การกินเนื้อมนุษย์หรือบุคคลที่อยู่ภายในชุมชนหรือเป็นสมาชิกของชุมชนหรือครอบครัวเดียวกัน การกินเนื้อมนุษย์ลักษณะนี้พบใน *ตำนานยาถ่ายาไถ่* ที่เล่าว่า ยาถ่ายาไถ่บรรพบุรุษชาวลัวะแก่ชราแล้วไปดักจับมนุษย์ บังเอิญจับหลานของตนมากินเป็นอาหาร ทำให้บรรดาลูกชายทั้ง 9 เกรงกลัวจึงพร้อมใจกันจับยาถ่ายาไถ่พ่อแม่มาฆ่ากิน ถ้าเราวิเคราะห์เหตุและผลของตำนานเรื่องนี้ ซึ่งถ้ามองในเชิงศีลธรรมคนส่วนใหญ่อาจมองว่า พฤติกรรมดังกล่าวถือเป็นความรุนแรงที่โหดเหี้ยมป่าเถื่อนและไร้อารยธรรม แต่ถ้าพิจารณาในเชิงลึกจะพบว่า การจับหลานมากินเป็นอาหารของยาถ่ายาไถ่ จนเป็นเหตุทำให้บรรดาลูกชายทั้ง 9 คน เห็นพ่อแม่เป็นสัตว์ป่าน่าเกลียดน่ากลัวชอบกินเนื้อมนุษย์ และคิดว่าคงจะมาจับพวกตนกินเป็นอาหารจึงได้จับพ่อแม่มาฆ่ากิน ถ้ามองเหตุการณ์นี้ว่าเป็นการแสดงออกในเชิงพิธีกรรมและศาสนาอย่างหนึ่งของชาวลัวะ เราจะพบว่า “การฆ่าและกินพ่อแม่” ถือเป็นการป้องกันการกลับมามีชีวิตอีกครั้งของบรรพบุรุษ ซึ่งลูกหลานมองว่า บรรพบุรุษเป็น “กบยักษ์” เป็นสัตว์ป่าน่าเกลียดน่ากลัว ดังนั้นวิญญาณของบรรพบุรุษก็อาจย้อนกลับมาทำอันตรายให้กับสมาชิกที่ยังมีชีวิตอยู่ได้ รวมทั้ง การกินพ่อแม่ยังถือเป็นการนำเอาพลังอำนาจของบรรพบุรุษกลับคืนมาสู่ลูกหลานได้อีกทางหนึ่ง ซึ่งเป็นเหตุผลที่ทำให้ลูกชายทั้ง 9 ได้นำเอาส่วนต่าง ๆ ของร่างกายพ่อแม่มากิน

ขณะที่ คติการกินเนื้อมนุษย์ภายนอกกลุ่ม ซึ่งหมายถึง การกินเนื้อมนุษย์หรือบุคคลที่อยู่ภายนอกชุมชนหรือไม่ได้เป็นสมาชิกภายในชุมชนหรือสังคมเดียวกัน เป็นคนต่างเผ่าพันธุ์ หรือเป็น

---

[26] *ประชุมพงศาวดาร เล่ม 2* (กรุงเทพฯ: คุรุสภา, 2506), หน้า 134-135.

[27] Key Ray Chong (1990: 1) ได้แบ่งประเภทการกินเนื้อมนุษย์ หรือ “cannibals” ออกเป็น 3 แบบ คือ

1. *endo-cannibalism* เป็นการกินเนื้อของมนุษย์หรือคนที่อยู่ภายในกลุ่มเดียวกัน
2. *exo-cannibalism* เป็นการกินเนื้อมนุษย์หรือคนที่อยู่ต่างกลุ่มกัน
3. *auto-cannibalism* เป็นการกินส่วนต่าง ๆ ของร่างกายของตนเอง

คนต่างวัฒนธรรม ผู้เขียนพบว่าตำนานส่วนใหญ่มักจะอธิบายคติการกินเนื้อมนุษย์ในลักษณะนี้ ได้แก่ *ตำนานเมืองเชียงรุ่ง* (ไทลื้อ) อ้างว่า พญาอาละโวเจ้าเมืองเชียงรุ่งได้ส่งผู้คนชาวเมืองไปให้ยักษ์อาฬวะกะที่อาศัยอยู่ดอยดงนังกินเป็นอาหารทุก 7 วัน *ส่วน ตำนานพระธาตุดอยคำ* และ *ตำนานปู่แสะ-ย่าแสะ* (ไทยวน) อ้างตรงกันว่า ปู่แสะย่าแสะเป็นยักษ์ที่มีถิ่นอาศัยอยู่บริเวณเชิงดอยสุเทพ ทั้งสองกินสัตว์ป่าและมนุษย์เป็นอาหาร ขณะที่ *ตำนานเมืองหลวงพระบาง* (ลาว) อ้างว่า เจ้าเมืองล้านช้างตั้งแต่สมัยต้นเค้าเดิมนั้นสืบเชื้อสายมาจากวงศ์ของยักษ์ ซึ่งเคยเป็นผู้อยู่อาศัยในเมืองหลวงพระบางมาก่อนและดำรงชีพด้วยการกินเนื้อมนุษย์เป็นอาหาร

ถึงแม้ว่า ตำนานส่วนใหญ่จะไม่ได้อ้างว่า “ยักษ์” ในที่นี้หมายถึง “กลุ่มลัวะ” อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนพบว่า หลังจากที่มีการเผยแพร่เนื้อหาของตำนานให้เป็นที่รู้จักกันอย่างกว้างขวางและแพร่หลายแล้ว คนส่วนใหญ่ทั้งในวงวิชาการและชาวบ้านทั่วไปก็มักตีความและพูดตรงกันว่า “ยักษ์” ในที่นี้อาจหมายถึง “ลัวะ” หรือ “ข่า” หรือกลุ่มชนที่พูดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติก ซึ่งเป็นกลุ่มชนพื้นเมืองดั้งเดิม ตัวอย่างเช่น ยรรยง จิระนคร และรัตนาพร เศรษฐกุล อ้างว่า ข้าสี่แสนหมอนม้าหรือทมิฬที่เป็นเจ้าถิ่นหรือคนพื้นเมืองเชียงรุ่ง และอาฬวะกะ อาจจะมีรากศัพท์มาจาก “ละว้า” หรือ “ลัวะ”[28] หรือในงานวิจัยเรื่อง *ลัวะ* ของ อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว ก็ปรากฏคำเรียกชื่อปู่แสะ-ย่าแสะว่า “ลัวะปู่แสะ-ย่าแสะ”[29] สอดคล้องกับ สรัสวดี อ๋องสกุล ที่กล่าวว่า ผีปู่แสะ-ย่าแสะ เป็น “ผีบรรพบุรุษของชาวลัวะ” อยู่ที่เชิงดอยสุเทพ[30] เป็นต้น

อนึ่ง ผู้เขียนพบว่า ตำนานหลายเรื่องหลายสำนวนที่มีปรากฏอยู่ในข้อมูลทางวัฒนธรรมของชนทั้งสองกลุ่มนั้น มีเนื้อหาคล้ายคลึงหรือสอดคล้องกัน ตัวอย่างเช่น ตำนานพระธาตุดอยคำของไทยวนกับตำนานปู่แสะ-ย่าแสะของชาวลัวะ หรือ พงศาวดารลาวที่กล่าวถึงกำเนิดมนุษย์ในตอนต้นเรื่องก็มีเนื้อหาตรงกับตำนานน้ำเต้าของชาวข่า/ขมุ[31] ซึ่งไม่สามารถสืบค้นแหล่งกำเนิดที่มาของความคิดได้ อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่า คนไทเป็นผู้หนึ่งที่ได้สร้างภาพตำนานและความเชื่อเรื่อง “ลัวะกินคน” ขึ้นมาให้กับชาวลัวะ แล้วชาวลัวะก็มองเห็นภาพตนเองที่คนไทสร้างให้จนเกิดการยอมรับความคิดความเชื่อดังที่คนไทกล่าวอ้างขึ้นมา ทั้ง ๆ ที่จริงแล้วตำนานและความเชื่อนั้นอาจจะไม่ได้เป็นของชาวลัวะก็เป็นได้

---

[28] ยรรยง จิระนคร และรัตนาพร เศรษฐกุล, *ประวัติศาสตร์สิบสองปันนา* (กรุงเทพฯ: วิถีทรรศน์, 2544), หน้า 19.

[29] อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, *ลัวะ (ละว้า): ศึกษาจากเอกสารคัมภีร์ใบลานและจารึก*, หน้า 34.

[30] สรัสวดี อ๋องสกุล, *ประวัติศาสตร์ล้านนา*, หน้า 52.

[31] ดูเพิ่มเติมใน ศิราพร ณ ถลาง, *ทฤษฎีคติชน: วิธีวิทยาในการวิเคราะห์ตำนาน-นิทานพื้นบ้าน* (กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548), หน้า 326-331.

ลักษณะนี้แสดงให้เห็นว่า ภาพลักษณ์และตัวตนของชาวลัวะ เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นโดยมุมมองของคนไท อันเป็นวาทกรรมที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อสร้างความชอบธรรมให้ผู้มีอำนาจเหนือกว่าอย่างคนไทสามารถเข้ามายึดครอง ครอบงำ และปฏิบัติการทางวัฒนธรรมต่าง ๆ เหนือดินแดนของชนพื้นเมืองและคนพื้นเมือง แนวคิดดังกล่าวนี้ จึงเป็นภาพฉายของชาวลัวะที่ถูกสร้างด้วยวาทกรรมความรุนแรงจากคนไท และภาพนั้นไม่รู้ว่าจริงหรือไม่ แต่เป็นสิ่งที่ทำให้ทุกคนมองภาพของชาวลัวะแบบนั้นไปแล้ว และชาวลัวะส่วนใหญ่ก็มองตัวตนของตนเองด้วยมุมมองที่ “คนอื่น” สร้างขึ้น อันเป็นการสร้างภาพความเป็นอื่น (the otherness) ซึ่งยังคงอยู่คู่กับสังคมชาวลัวะมาจนถึงทุกวันนี้

ในบทความนี้ ผู้เขียนต้องการนำเสนอความคิดเรื่อง “ลัวะกินคน” ในฐานะที่เป็นวาทกรรมการสร้างภาพลักษณ์ความรุนแรงจากตำนานและพิธีกรรมของคนต่างชาติพันธุ์ โดยจะพิจารณาใน 3 ประเด็นหลัก คือ

1. ลัวะเยียะไร่-ไทเยียะนา: การสร้างพรมแดนความคิดระหว่างอารยธรรมกับอานารยธรรม
2. ลัวะผิวดำ – ไทผิวขาว: การกระทำความรุนแรงกับเรือนร่างทางชาติพันธุ์
3. จาก “ยักษ์” ถึง “ลัวะ”: ความขัดแย้งและความรุนแรงบนฐานของความเชื่อและศาสนา

“ลัวะเยียะไร่ – ไทเยียะนา”
การสร้างพรมแดนทางความคิดระหว่าง “อารยธรรม” กับ “อนารยธรรม”

หากเรามองว่า ความคิดเรื่อง “ความเจริญ” และ “ความป่าเถื่อน” เป็นประดิษฐกรรมทางภาษาแบบหนึ่ง ฉะนั้น ตำนานและพิธีกรรมในฐานะที่เป็นภาษาพิเศษอีกแบบหนึ่งที่ผู้คนในอดีตต้องการจะถ่ายทอดให้คนรุ่นหลังได้รับรู้และเข้าใจจึงน่าจะมีความคิดเรื่อง “ความเจริญและความป่าเถื่อน”[32] ปรากฏอยู่ด้วยเช่นกัน ซึ่งหากพิจารณาในเชิงการวิเคราะห์วาทกรรมแล้ว คำถามที่น่าถามก็คือ คนไทใช้ภาษาในการอธิบายความแตกต่างระหว่างคำว่า “อารยธรรม หรือ ความเจริญ” กับ “อนารยธรรม หรือ ความป่าเถื่อน” อย่างไร

ถ้าหากย้อนกลับไปพิจารณาตำนานและเอกสารทางพุทธศาสนา ที่ว่าด้วยคำเรียกชื่อของชาวลัวะ จะพบว่า มีการใช้คำหลากหลายและแตกต่างกัน เช่น มิลักขู มิลักขะ ทมิลละ หรือทมิฬ ซึ่งเป็นกลุ่มคำที่มาจากภาษาบาลี หมายถึง คนป่าเถื่อน ดุร้าย ร้ายกาจ เลวทราม หรือมีกำเนิดต่ำ

[32] ผู้เขียนใช้คำว่า “ความเจริญ” และ “ความป่าเถื่อน” ตามความหมายที่ชาวยุโรปได้จำกัดความขึ้นมา คือ จากคำว่า “primitive” โดยเทียบกับภาษาไทยว่า “ความป่าเถื่อน ความล้าหลัง และอนารยธรรม” และ “civilization” โดยเทียบกับภาษาไทยว่า “ความเจริญ และอารยธรรม”

จากประเด็นนี้ ก่อให้เกิดคำถามว่า ทำไมความหมายหรือคำนิยามที่อ้างถึงชาวลัวะซึ่งมีลักษณะดูถูกเหยียดหยามหรือดูหมิ่นดูแคลน จึงมีปรากฏอยู่ในความคิดทางพุทธศาสนา ซึ่งคนส่วนใหญ่มักมองว่าเป็นศาสนาที่มีหลักคำสอนว่าด้วยเหตุและผลของสรรพสิ่ง หรือเป็นศาสนาแห่งทางสายกลาง ซึ่งไม่น่าจะมีเรื่องความไม่เท่าเทียม การเบียดเบียน หรือการกดขี่ข่มเหงผู้อื่น

จากการพิจารณาเอกสารและตำนานที่มีอยู่ในความคิดความเชื่อทางพุทธศาสนาที่อ้างอิงถึง “ลัวะ” ต่างให้ภาพของ “ลัวะ” ในฐานะที่เป็นชนกลุ่มน้อยที่มิได้นับถือพุทธศาสนา เป็นกลุ่มชนที่จะต้องได้รับการขัดเกลาทางศีลธรรม (morality) อันเป็นกฎเกณฑ์และมาตรฐานบนฐานคิดตามหลักพุทธศาสนา ตำนานและความเชื่อที่ฉายภาพให้เห็นเรื่อง “ความป่าเถื่อน” ของชาวลัวะนั้น พบว่ามีรายละเอียดแตกต่างกัน ตำนานบางกลุ่มแสดงให้เห็นถึงความต่ำต้อยด้อยค่า ไร้ศักดิ์ศรี และมีกำเนิดต่ำของชาวลัวะ เช่น *ตำนานมูลศาสนา ตำนานจามเทวีวงส์ ชินกาลมาลีปกรณ์* และ*ตำนานสุวรรณคำแดง* ล้วนกล่าวตรงกันว่า ลัวะเป็นคนที่มีกำเนิดมาจากรอยเท้าสัตว์[33] หรือเป็นคนที่มีกำเนิดมาจากสัตว์ที่ดื่มน้ำปัสสาวะของมนุษย์[34] หรือเป็นคนที่มีบรรพบุรุษที่มิใช่มนุษย์ ลักษณะนี้แสดงให้เห็นถึงวาทกรรมอารยธรรมของกลุ่มชาวพุทธ ที่สร้างประวัติที่มาของกำเนิดชาติพันธุ์ว่าด้วยความต่ำต้อยให้กับชาวลัวะ อันเป็นการสร้างหรือผลิตภาพแหล่งอ้างอิงกำเนิดแปลกประหลาดและพิศดารให้กับชาวลัวะ ผ่านการสร้างอัตลักษณ์เรื่องสังคมล้าหลังของลัวะขึ้นมา เพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับมาตรฐานทางศีลธรรมที่วาทกรรมพุทธศาสนาต้องการนำเสนอ

มีข้อสังเกตว่า ความขัดแย้งในเรื่องการนับถือพุทธศาสนา มีการสร้างภาพให้กลุ่มชาวลัวะเป็นผู้ที่มิได้นับถือพุทธศาสนา เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่เป็นตัวแทนของความล้าหลัง ความไม่เจริญและไร้ศีลธรรม อันเป็นการกีดกันเบียดขับและสร้างสภาวะ “ความเป็นอื่น” ให้กับชาติพันธุ์ลัวะที่เรียกว่า “กลุ่มชนพื้นเมือง” อย่างไรก็ตาม ชาวลัวะก็ได้สร้างวาทกรรมต้าน “แนวคิดกระแสหลัก” ที่พยายามบ่งชี้ว่าพวกเขาเป็นคนนอกของพุทธศาสนา เป็นกลุ่มชนที่มิได้นับถือพุทธ เพื่อต่อต้านแนวคิดหลักที่มองการนับถือพุทธศาสนาว่าเป็นเพียงของคนไทเท่านั้น ดังเช่น การอ้างว่าบรรพบุรุษของลัวะเป็นผู้อาศัยอยู่ในเมืองเชียงใหม่มาก่อนคนไท และเป็นผู้สร้างพระธาตุและวัดเจดีย์หลวงขึ้นมา ซึ่งเป็นศาสนสถานอันเก่าแก่ของเมือง[35] หรือ *ตำนานปู่แสะ-ย่าแสะ* อ้างว่า ปู่แสะย่าแสะบรรพบุรุษชาวลัวะเป็นผู้ดูแลค้ำชูพุทธศาสนาในล้านนาให้เจริญรุ่งเรือง และทำให้บ้านเมืองอุดมสมบูรณ์อยู่ดีมีสุข หรือ *ตำนานพระธาตุจอมดอย* เมืองเชียงตุง ที่อ้างว่า บรรพบุรุษของชาวลัวะเป็นผู้สร้างพระธาตุขึ้นมา แต่ถูกอำมาตย์ชาวไทเขินห้ามปรามไม่ให้สร้าง แล้วดูหมิ่นด่าว่าเป็นคนป่าคนเขา แต่ทั้ง

---

[33] สรัสวดี อ๋องสกุล, *ประวัติศาสตร์ล้านนา*, หน้า 52.

[34] *ชินกาลมาลีปกรณ์: วรรณคดีสมัยรัตนโกสินทร์ เล่ม 4* (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2539), หน้า 322.

[35] Peter Kunstadter, *The Lua? (Lawa) of Northern Thailand: Aspects of social structure Agriculture and Religion*. ((S.l.): Center of International Studies, Princeton University, 1965), pp. 1-2.

สองก็ได้สร้างพระธาตุจนสำเร็จ หรือ *ตำนานพระธาตุดอยคำ* ที่อ้างว่า ปู่แสะย่าแสะเป็นคนเก็บรักษาพระธาตุเอาไว้ ก่อนที่พระนางจามเทวีจะนำไปสร้างเป็นพระธาตุขึ้นในภายหลัง ลักษณะนี้แสดงให้เห็นว่า ลัวะได้สร้างภาพความเป็นชาวพุทธในฐานะเป็นผู้ดูแลรักษา เป็นผู้สร้างศาสนสถานทางพุทธศาสนาเพื่อให้คนไทได้กราบไหว้บูชา อันเป็นการสร้างวาทกรรมต่อต้าน "แนวคิดกระแสหลัก" ของชาวลัวะโดยการสร้างอัตลักษณ์ความเป็นชาวพุทธที่มีมาก่อนคนไทขึ้นมาต่อรอง James C. Scott ได้กล่าวถึง ศิลปะในการต่อต้านการครอบงำว่า การตอกย้ำความต่ำต้อยหรือสร้างผลิตความเป็นรองอยู่เสมอนั้น อาจนำไปสู่การสร้างพลังอำนาจบางอย่างของชนที่ตกเป็นรองเพื่อสร้างความเปลี่ยนแปลงหรือการพลิกกลับสถานภาพของกลุ่มชนให้ดีขึ้น อันเป็นสิ่งที่เกิดจากความไม่พอใจหรือขุ่นเคืองใจ[36] ดังกรณีที่ ลัวะได้สาปแช่งเจ้าฟ้าเมืองเชียงตุงว่ามิให้มากราบไหว้พระธาตุจอมดอย ถ้าหากฝ่าฝืนก็ขอให้เกิดภัยอันตรายได้ ซึ่งเป็นเหตุให้เจ้าฟ้าเมืองเชียงตุงในอดีตไม่กล้ามากราบไหว้พระธาตุองค์นี้

นอกจากนี้ ยังมีตำนานที่กล่าวให้เห็นถึงการทำสงครามต่อสู้กันระหว่างลัวะกับไท ซึ่งน่าจะเป็นผลมาจากความพยายามที่จะแบ่งแยกความแตกต่างระหว่างชนทั้งสองกลุ่ม รวมถึงการที่คนไทต้องการขยายอำนาจหรือควบคุมชาวลัวะให้อยู่ภายใต้การปกครองของตน และมองว่าพวกตนเป็นผู้ที่มีอารยธรรมเหนือกว่า เช่น *พงศาวดารล้านช้าง* มีเรื่องเล่าว่า พวกข่า (ลัวะ)[37] กับลาวทั้งสองเป็นพี่น้องกัน ทั้งสองล่องแพมาถึงน้ำอูบริเวณผารุ้งซึ่งมีหินเป็นรูปเหยี่ยวอยู่บนหน้าผา ลาวชวนข่ายิงธนูหน้าไม้แข่งกันว่าใครยิงไปปักตัวเหยี่ยวจะได้เป็นนาย ถ้ายิงไปไม่ปักต้องเป็นข้า ข่าผู้พี่พาซื่อยิงไปเท่าไรก็ไม่ปักตัวเหยี่ยว ลูกธนูกระดอนตกน้ำทุกครั้ง น้องลาวฉลาดกว่าใช้ลูกธนูทำด้วยไม้อ่อน ๆ เอาชันยางไปติดปลายลูกศรยิงไปปักตัวเหยี่ยวได้ทุกครั้ง ตั้งแต่นั้นมาข่าจึงยอมเป็นข้าทาสให้ลาวใช้สอยและส่งส่วยลาวเรื่อยมา[38]

มีข้อสังเกตว่า *พงศาวดารล้านช้าง* มีเนื้อหาที่แสดงถึงความมีอคติทางชาติพันธุ์ โดยอ้างว่าคนข่าหรือลัวะถูกจัดให้เป็นพวกข้าข้อยหรือไพร่ เป็นพวกที่ใช้แรงงานให้แก่คนไท ซึ่งเป็นการแบ่ง

---

[36] James Scott, *Domination and the Arts of Resistance* (New Haven, CT: Yale University Press, 1990), p. 41. cited in Roger D. Petersen, *Understanding Ethnic Violence* (Cambridge CK: Cambridge University Press, 2002), p.50.

[37] ในบทความนี้ ผู้เขียนจงใจใช้คำว่า "ลัวะ" สำหรับเรียกชนพื้นเมืองในความคิดความเชื่อของไทยวน ไทลื้อ และไทเขิน ขณะที่ใช้คำว่า "ข่า, ขมุ" สำหรับเรียกชนพื้นเมืองในความคิดความเชื่อของลาว แต่ทั้งสองคำนั้นมีความหมายเหมือนกัน คือ เป็นกลุ่มชนพื้นเมืองดั้งเดิม และบางครั้งผู้เขียนจะใช้คำว่า "ข่า/ลัวะ" ปะปนกัน ซึ่งจะปรากฏในที่อื่น ๆ ในบทความนี้ด้วย

[38] เติม วิภาคย์พจนกิจ, *ประวัติศาสตร์ลาว*, (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2540), หน้า 9.

หน้าที่หรือฐานะทางสังคมให้กับชาวลัวะ[39] ความขัดแย้งที่ปรากฏในตำนานชุดนี้ เป็นผลโดยตรงมาจากกระบวนการทำชาวลัวะกลายเป็นทาสหรือข้ารับใช้ของคนไท ขณะที่คนไทกลายเป็นเจ้าขุนมูลนาย ดังกรณีที่พระเจ้ามังรายปฐมกษัตริย์แห่งล้านนาซื้อชาวลัวะจำนวน 500 ครอบครัวมาเพื่อเป็นข้ารับใช้พระธาตุ[40] (Temple serf) ดังนั้น ลัวะจึงเป็นคนนอกของสังคมหลัก พวกเขาเป็นทรัพย์สินของผู้ครอบครอง และถูกกระทำตามแต่ผู้เป็นเจ้าของจะพอใจ อันแสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ในเชิงขัดแย้ง เป็นการกีดกันชาวลัวะออกจากอำนาจหรือถูกสร้างให้เป็นผู้อยู่ใต้การครอบงำของคนไท จนก่อให้เกิดสภาวะความเป็นชายขอบ โดยวาทกรรมตำนานได้ตอกย้ำความเป็นชาติพันธุ์ลัวะว่าเป็น “ข้าทาส” เพื่อใช้เป็นเครื่องมือในการแบ่งแยกความแตกต่างบนฐานคิดเรื่อง “ความเจริญ” และ “ความป่าเถื่อน” ของชาติพันธุ์ ลักษณะของการทำให้กลุ่มชนอื่นตกเป็นรองและพยายามใช้อำนาจควบคุมคนอื่นนั้น James C. Scott มองว่า เป็นการแสวงหาความสุขอยู่บนความทุกข์ของผู้อื่น หรือ “schadenfreude”[41] หรือตรงกับสำนวนไทยที่ว่า “ปลาใหญ่กินปลาเล็ก” นี้คือจุดหนึ่งของความคิดเรื่องความไม่เท่าเทียม และการเอารัดเอาเปรียบชนกลุ่มอื่น แน่นอนว่าในมุมมองของคนไทนั้น มองว่า ลัวะเป็นคนโง่ ไม่ฉลาด หลอกง่าย ในทางตรงข้ามลัวะกลับเห็นว่าคนไทใช้อุบายเอาชนะข่าหรือลัวะ และอ้างว่าพวกตนเป็นคนซื่อไม่มีเล่ห์เหลี่ยมจัดเหมือนคนไท

เรื่องราวเกี่ยวกับไทชนะลัวะด้วยอุบายยังพบในตำนานของกลุ่มไทยวน ที่กล่าวถึงการทำสงครามระหว่าง “ขุนหลวงวิลังคะ” ซึ่งเป็นพญาลัวะกับ “พระนางจามเทวี” กษัตริย์แห่งหริภุญชัย อันมีสาเหตุมาจากพระนางจามเทวีปฏิเสธรักขุนหลวงวิลังคะ ภายหลังพระนางได้ใช้อุบายโดยการนำเอาเศษผ้านุ่งเปื้อนระดูของพระนางมาทอเป็นหมวกและผ้า เพื่อมอบให้ขุนหลวงวิลังคะนำไปใช้ อันเป็นผลทำให้อำนาจอิทธิฤทธิ์ของขุนหลวงวิลังคะเสื่อมถอยลง จนทำให้พญาลัวะต้องพ่ายแพ้สงคราม ตำนานนี้เป็นเรื่องที่รู้จักกันอย่างกว้างขวางในกลุ่มลัวะและคนไทในล้านนา[42] ซึ่งมีเนื้อหาคล้ายคลึงกับ ตำนานของไทลื้อ ที่อ้างถึงการทำสงครามระหว่างเจ้านายลื้อกับเจ้าฟ้าสี่ตาประมุขของแคว้นสามสิบสองขอนหมอนม้า ซึ่งเป็นชนเผ่าปะหล่อง (ชนพูดภาษาออสโตรเอเชียติก สาขาปะหล่อง) โดยเจ้านายลื้อได้ใช้อุบายส่งสาวลื้อไปเป็นนางเมือง แล้วให้เย็บผ้าซิ่นเก่าทำเป็นหมวก

---

[39] “พงศาวดารล้านช้าง,” *ประชุมพงศาวดาร เล่ม 2* (กรุงเทพฯ: คุรุสภา, 2506), หน้า 139.

[40] “พงศาวดารเมืองเงินยางเชียงแสน,” *ประชุมพงศาวดาร* เล่ม 34. (กรุงเทพฯ: คุรุสภา, 2512), หน้า 4.

[41] James Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, p. 41. cited in Roger D. Petersen, *Understanding Ethnic Violence*, p.50.

[42] Georges Condiminas, *From Lawa to Mon, from Saa' to Thai: historical and anthropological aspects of Southeast Asian social spaces*. Translated by Stephanie Anderson (Canberra: Department of Anthropology, Research School of Pacific Studies, 1990), p. 11.

มอบให้เจ้าฟ้าสี่ตาสวม ทำให้เจ้าฟ้าสี่ตาหมดอิทธิฤทธิ์และสิ้นชีวิต[43] จากเนื้อหาตำนานที่กล่าวมาข้างต้น ถ้ามีคำถามว่าอะไรคือสาเหตุที่ทำให้กลุ่มคนที่เคยเป็น “พี่น้องกัน” ซึ่งน่าจะมีความสัมพันธ์อันดีต่อกันกลับกลายมาเป็นอริทางชาติพันธุ์อย่างรุนแรง ถึงขนาดสามารถทำให้อีกฝ่ายกลายเป็นข้าทาสรับใช้หรือทำสงครามต่อสู้กันได้ ความรุนแรงลักษณะนี้ เป็นความรุนแรงของญาติมิตรหรือกลุ่มชนที่เคยคุ้นเคยกัน มีปฏิสัมพันธ์ที่ดีต่อกันใกล้ชิดสนิทสนมกันมาก่อน แต่แล้วกลับกลายเป็นศัตรูทางชาติพันธุ์ในภายหลัง

ปฏิบัติการที่ทำให้อีกฝ่ายหนึ่งตกเป็นรอง มีฐานะเป็นชนชั้นที่ต่ำต้อยกว่า (inferior) ดังปรากฏใน *พงศาวดารลาว* ที่อ้างว่า พวกข่าหรือลัวะพ่ายแพ้การแข่งขันจึงกลายเป็นข้าทาสรับใช้ของคนไท หรือ การอ้างว่า พระนางจามเทวีเอาชนะขุนหลวงวิลังคะพญาลัวะได้ด้วยวิธีการนำเอาผ้าซิ่นมาครอบไว้บนศีรษะ คล้ายกับที่เจ้านายไทลื้อกระทำต่อเจ้าฟ้าสี่ตาที่ปรากฏใน *ตำนานเมืองเชียงรุ่ง* (ไทลื้อ) ลักษณะนี้ อาจมองว่าเป็นรูปแบบความรุนแรงที่กระทำต่อมนุษย์อย่างแปลกประหลาด และไม่เคารพต่อเกียรติยศศักดิ์ศรีของผู้อื่น ดังกรณีของ “น้องลาว” กระทำต่อ ”พี่ลัวะ” ซึ่งปรากฏใน *พงศาวดารลาว* ในทำนองเดียวกัน กษัตริย์หญิงแห่งหริภุญชัยอย่างพระนางจามเทวีที่ได้กระทำต่อกษัตริย์ชายชาติทหารอย่างขุนหลวงวิลังคะ หรือ เจ้านายไทลื้อกระทำต่อเจ้าฟ้าสี่ตาพญาปะหล่อง นอกจากนี้ ยังชี้ให้เห็นถึงความสัมพันธ์เชื่อมโยงระหว่างความเชื่อกระแสหลักกับความขัดแย้งและความรุนแรงบนฐานคิดของอารยธรรม อันเป็นผลมาจากการทำลายความเชื่อในจารีตปฏิบัติของฝ่ายตรงข้าม รวมทั้งเป็นการสร้างความอับอายเสื่อมเสีย และทำลายเกียรติยศศักดิ์ศรี เพราะเป็นการนำสิ่งที่เชื่อว่าเป็นสิ่งที่ไม่บริสุทธิ์มีมลทิน คือ ผ้าซิ่นที่เปื้อน “ระดู หรือ เลือดประจำเดือน” ไปสวมครอบอวัยวะที่สำคัญที่สุด คือ “ศีรษะ” ของขุนหลวงวิลังคะ ซึ่งเป็นผู้นำและเป็นนักรบที่ชาวลัวะนับถือ อีกทั้งยังเป็นการทำลายความศักดิ์สิทธิ์และอำนาจของฝ่ายตรงข้าม

จากคำอธิบายตำนานที่ผู้เขียนยกมาข้างต้น ถ้าวิเคราะห์ในเชิงวัฒนธรรม เราจะเห็นความแตกต่างทางสังคมของชนทั้งสองกลุ่ม กล่าวคือ ในขณะนั้น กลุ่มลัวะยกย่องผู้ชายเป็นใหญ่ ขณะที่กลุ่มคนไทกลับยกย่องผู้หญิงเป็นใหญ่ ดังนั้น ตำนานของคนไทจึงอธิบายให้เห็นภาพของการนำเอาระดูมาเป็นเครื่องมือในการทำลายความศักดิ์สิทธิ์ของฝ่ายตรงข้าม “ระดู” จึงชี้ให้เห็นถึงภัยอันตรายที่เกิดจากภายนอกสังคมที่ชาวลัวะต้องเผชิญ อีกทั้งยังชี้ให้เห็นว่า คนไทมองว่าพวกลัวะนั้นมีพลังอำนาจทางไสยศาสตร์มากมาย (the power over spirits) อันเป็นสาเหตุที่ทำให้คนไทใช้เป็นข้ออ้างในการสร้างกลอุบายเพื่อเข้าครอบงำวัฒนธรรมพื้นเมืองได้อย่างชอบธรรม

---

[43] ยรรยง จิระนคร และรัตนาพร เศรษฐกุล, *ประวัติศาสตร์สิบสองปันนา*, หน้า 4-5.

ความขัดแย้งระหว่าง “ขุนหลวงวิลังคะ” กับ “พระนางจามเทวี” ยังเป็นเครื่องบ่งชี้บันทึกทางวัฒนธรรมเชิงสัญลักษณ์ที่น่าสนใจ คือ กระบวนการเข้าครอบงำหรือการมีอำนาจของคนไทเหนือคนพื้นเมืองอย่างชาวลัวะ Ranald D. Renard ผู้ศึกษาเรื่องกลุ่มชาติพันธุ์ในประวัติศาสตร์พม่า ได้วิเคราะห์ให้เห็นความสัมพันธ์เชิงขัดแย้งระหว่างคนอาศัยอยู่บนพื้นที่สูง หรือ “uplanders” กับคนที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ราบลุ่ม หรือ “lowlanders” จากการปะทะกันระหว่างขุนหลวงวิลังคะกับพระนางจามเทวีว่า เป็นกระบวนการแบ่งแยกความแตกต่างระหว่างคนบนพื้นที่สูงกับคนพื้นราบ ซึ่งเห็นได้ชัดเมื่อมีอารยธรรมอินเดียได้แพร่ขยายเข้ามา และกลายเป็นแม่แบบทางวัฒนธรรมของชุมชนในที่ราบ มีวัฒนธรรมข้าวเกิดขึ้นมา ผู้คนที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ราบลุ่มทำการเกษตรได้ผลผลิตมากมาย ผู้คนจำนวนมากจึงได้อพยพเข้ามาทำให้อาณาจักรเจริญรุ่งเรือง เหตุนี้จึงทำให้ชุมชนในที่ราบลุ่มมีอำนาจเหนือชุมชนบนที่สูง ดังกรณี พระนางจามเทวีได้รบชนะขุนหลวงวิลังคะ ซึ่งหลังจากนั้นไม่นานก็เกิดแคว้นหริภุญไชยขึ้นมา อันแสดงให้เห็นถึงพัฒนาการของรัฐหรืออาณาจักรในพื้นที่ราบ ซึ่งมีโครงสร้างทางสังคมที่ซับซ้อนขึ้น มีการสร้างพระธาตุ ศาสนสถาน วัดวาอาราม มีการสร้างระบบชลประทาน และมีพัฒนาการทางเศรษฐกิจที่ส่งเสริมให้ประชากรเพิ่มมากขึ้น[44]

นอกจากที่ผู้เขียนได้กล่าวมาข้างต้นแล้ว ความแตกต่างในเรื่องวัฒนธรรมของคนทั้งสองกลุ่ม ยังพบได้จากถ้อยคำสำนวนของคนโบราณในภูมิภาคนี้ อันแสดงให้เห็นถึงความพยายามที่จะแยกแยะให้เห็นแตกต่างระหว่างคนสองกลุ่ม ดังเช่นไทยวนมีคำกล่าวว่า *“ลัวะเยียะไร่ ไทเยียะนา”* ซึ่งหมายถึงชาวลัวะนั้นเป็นกลุ่มคนที่อาศัยตั้งชุมชนอยู่บนพื้นที่สูง และทำมาหากินด้วยการทำไร่หรือปลูกข้าวไร่บนเขาบนดอย ขณะที่คนไทเป็นกลุ่มที่อาศัยและตั้งชุมชนในพื้นที่ราบลุ่มมีน้ำท่วมถึง จึงสามารถทำมาหากินด้วยการทำนาปลูกข้าวได้ ความแพร่หลายของตำนานและความเชื่อ ที่สะท้อนให้เห็นถึงความขัดแย้งระหว่างคนพื้นราบกับคนบนที่สูง ยังพบในเรื่องเล่าของกลุ่มลาวใต้ ซึ่งเป็นที่รู้จักกันอย่างแพร่หลาย นั่นคือ *ตำนานเรื่องท้าวบาเจียง-นางมะโรง* ที่อ้างว่า ท้าวบาเจียงเป็นชนเผ่าลาวเทิงผู้นำชาวข่าไปหลงรักนางมะโรงธิดาเจ้าเมืองลาวลุ่ม พ่อแม่ฝ่ายหญิงกีดกันจนเป็นเหตุให้ทั้งสองตรอมใจตาย[45] แก่นเรื่องลักษณะนี้ได้ฉายภาพให้เห็นเรื่องการแบ่งแยกทางสังคมหรือเป็นการสร้างพรมแดนทางวัฒนธรรมที่ฝ่ายไทได้สร้างความเป็นอื่นขึ้นมา ดังกรณีของท้าวบาเจียงผู้นำชาวข่า ที่ได้รับการปฏิเสธอย่างไม่มีเยื่อใยจากพ่อแม่ของนางมะโรงที่เป็นเจ้าเมืองลาวลุ่ม หรือกรณีของขุนหลวงวิลังคะที่พ่ายรักเพราะอุบายอันแยบยลของพระนางจามเทวี นอกจากนี้ ยังมีถ้อยคำที่กลุ่มชาติพันธุ์ในสังคมหลักหยิบยกมาใช้เรียกกลุ่มชนบนที่สูงหรือแถบภูเขา ดังเช่น ชนใน

---

[44] Ronald D. Renard, “Minorities in Burmese History,” in K.M. de Silva (et.al), *Ethnic conflict in Buddhist Societies: Sri Lanka Thailand and Burma* (London: Printer, 1988), p. 83.

[45] Georges Condiminas, *From Lawa to Mon, from Saa’ to Thai: historical and anthropological aspects of Southeast Asian social spaces*., p. 16.

ที่สูงเป็น *มอย* สำหรับชาวเวียดนาม เป็น *ข่า* สำหรับชาวลาว เป็น *พนง* สำหรับชาวเขมร หรือเป็น *ว้า* สำหรับชาวไทยใหญ่ ทั้ง 4 คำล้วนแปลว่า “หยาบช้า” “ป่าเถื่อน” หรือ “ต่ำต้อย”[46] ถ้อยคำเหล่านี้แฝงไว้ด้วยความรู้สึกเหยียดหยาม อันเป็นการตอกย้ำถึงช่องว่างทางสังคมและวัฒนธรรม ซึ่งแยกชนทั้งสองกลุ่มออกจากกันโดยอาศัยกฎเกณฑ์หรือมาตรฐานความมี “อารยธรรมหรือความเจริญ” มาเป็นตัวกำหนด

“ลัวะผิวดำ – ไทผิวขาว”: การกระทำความรุนแรงกับเรือนร่างทางชาติพันธุ์

นักวิชาการส่วนใหญ่ที่ศึกษาเรื่อง “ลัวะ” มักมีความคิดเห็นสอดคล้องกันว่า ชาวลัวะกับคนไทมีความสัมพันธ์กันมาเป็นเวลาช้านานแล้ว ดังนั้น เราคงปฏิเสธไม่ได้ว่าชาวลัวะและคนไทนั้นจะต้องมีการปะทะสังสรรค์กันอย่างแน่นอน เพราะกลุ่มชนทั้งสองต่างอาศัยปะปนอยู่ในพื้นที่เดียวกัน มีการติดต่อสัมพันธ์กัน และมีความผูกพันกันทั้งด้านการเมือง เศรษฐกิจ และสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่องความเชื่อ ศาสนา และชาติพันธุ์ ซึ่งในปัจจุบันเชื่อกันว่า “ลัวะ” ในหลายพื้นที่ถูกกระแสการทำให้เป็น “ชาวพุทธ” หรือเป็น “คนไท” ไปจนเกือบหมดแล้ว

เรื่องเล่าที่เป็นตำนานและความเชื่อว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่าง “ลัวะกับไท” มีปรากฏอยู่หลายเรื่องทั้งในกลุ่มคนไทที่อาศัยอยู่ในประเทศและนอกประเทศไทย ตำนานเหล่านี้มีรายละเอียดแตกต่างกัน แต่ทั้งหมดให้ภาพความเชื่อมโยงระหว่างลัวะกับไท เช่น *พงศาวดารล้านช้าง* ของลาวอ้างว่า ข่ากับคนไทซึ่งในที่นี้หมายถึงข่าลัวะด้วยนั้น มีกำเนิดมาจากน้ำเต้าลูกเดียวกัน โดยมีพวกข่าออกมาจากน้ำเต้าก่อนจึงเป็นพี่ ขณะที่คนไทออกมาทีหลังจึงเป็นน้อง[47] เรื่องนี้สอดคล้องกับ *พงศาวดารเมืองเชียงตุง* ที่ระบุว่า ลัวะ ยาง และไทเป็นพี่น้องกัน เพราะออกมาจากน้ำเต้าลูกเดียวกัน ลัวะออกมาเป็นพวกแรก ยางหรือกะเหรี่ยงออกมาเป็นพวกที่สอง หลังจากนั้นจึงเป็นคนไท ดังนั้น ลัวะและยางจึงเป็นพี่ของคนไท[48] ลักษณะนี้ แสดงให้เห็นถึงความผูกพันทางเครือญาติหรือสายเลือดระหว่างลัวะกับไท ซึ่งตำนานอ้างว่ากลุ่มชนดังกล่าวเป็นญาติมิตรกัน ดังนั้น จึงทำให้มองว่า ลัวะและไทน่าจะอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข และไม่น่ามีความขัดแย้งบนฐานของชาติพันธุ์

---

[46] Joachim Schliesinger, *Ethnic Groups of Laos Volume 2. Profile of Austro-Asiatic-Speaking Peoples*, p 154. และ มิลตัน ออสบอร์น, *เอเชียตะวันออกเฉียงใต้: สังเขปประวัติศาสตร์* (เชียงใหม่: ตรัสวิน, 2544), หน้า 76.

[47] เติม วิภาคย์พจนกิจ, *ประวัติศาสตร์ลาว*, หน้า 9.

[48] บุญช่วย *ศรีสวัสดิ์*, *ชาวเขาในประเทศไทย*, หน้า 103-104.

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนพบร่องรอยความคิดเรื่องความรุนแรงบนฐานของชาติพันธุ์ระหว่างลัวะกับไทที่ปรากฏอยู่ในตำนานและความเชื่อของคนไท ใน *พงศาวดารลาว* มีเนื้อหาอ้างว่า พวกลาวออกจากน้ำเต้าภายหลังที่น้ำเต้าเย็นแล้ว จึงมี "ผิวขาว" ส่วนพวกข่า (ลัวะ) ออกมาก่อนตอนที่ปู่ลางเซิงเอาเหล็กชีแดงมาเจาะน้ำเต้า ทำให้เกิดเขม่าติดตามตัวของพวกข่าลัวะ จึงทำให้มี "ผิวดำคล้ำ"[49] ความคิดนี้ถูกถ่ายทอดสืบต่อมาจนถึงตำนานยุคหลัง ดังเช่น *ตำนานนางมะโรง* ที่อ้างว่าท้าวบาเจียงผู้นำชาวข่าเติบโตมามีรูปร่างล่ำสันบึกบึน "ผิวดำคล้ำ" ตามแบบฉบับลาวเทิง ขณะที่นางมะโรงสาวลาวลุ่มแตกเนื้อสาวมี "ผิวขาว" มีเรือนร่างงดงาม และรูปโฉมดั่งนางละคร ขณะที่ *ตำนานเมืองแถง* (สิบสองจุไท) เล่าว่า มนุษย์ 5 คู่ ออกมาจากรูน้ำเต้าปุ้ง ข่าคู่แรกซึ่งเป็นพี่ออกมาก่อน พวกไทดำลาวออกมาภายหลัง ข่าคู่แรกไม่ยอมแวะอาบน้ำชำระร่างกายที่หนองฮกหนองฮาย ซึ่งเป็นหนองน้ำศักดิ์สิทธิ์จึงมี "ผิวดำคล้ำ" ส่วนคนไทดำและลาวได้แวะไปอาบน้ำจึงมี "ผิวขาว"[50]

จากเนื้อหาตำนานที่กล่าวมาข้างต้น อาจมองว่า การแบ่งแยกความแตกต่างบนฐานของผิวพรรณนั้น เป็นการกระทำความรุนแรงต่อเรือนร่างของชาวข่า/ลัวะในฐานะที่เป็นเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ แน่นอนว่า กลุ่มชนที่อาศัยอยู่ร่วมกับคนไทที่มีผิวดำคล้ำนั้นมิใช่มีแต่ชาวข่า/ลัวะ ดังนั้นเรือนร่างทางชาติพันธุ์จึงเป็นสิ่งที่ไม่แน่นอนมั่นคง หากมีลักษณะการลื่นไหลไปมา ซึ่งการที่คนไทพยายามอธิบาย และบ่งชี้ให้เห็นถึงความเป็นชาติพันธุ์ของข่า/ลัวะว่า เป็น "คนผิวดำคล้ำ" อันเป็นการจำแนกแยกแยะเพื่อแบ่งแยกให้เห็น "พวกเรา" กับ "พวกเขา" ซึ่งปฏิเสธไม่ได้ว่า ความรุนแรงถูกนำมาใช้เพื่อสร้างความมั่นคงแน่นอนให้เกิดขึ้นกับชนทั้งสองกลุ่ม

การถูกตีตราว่า "ลัวะ" เป็นชนกลุ่มที่มี "ผิวดำคล้ำ" ถือเป็นสิ่งอันตรายและลึกลับน่ากลัวสำหรับคนไท ตำนาน ความเชื่อ และพิธีกรรมของคนไทจำนวนไม่น้อยที่ฉายภาพของลัวะว่าเป็นคนมีเวทมนตร์คาถา และมีความรู้ความชำนาญทางไสยศาสตร์ ความเกรงกลัวต่อพลังอำนาจเหนือธรรมชาติที่มีอยู่ในตัวตนของชาวลัวะ ดูเหมือนจะปรากฏอยู่ในความเชื่อและพิธีกรรมของคนไทหลายอย่างที่สืบทอดกันมาตั้งแต่อดีต ดังเช่น พิธีราชาภิเษกเจ้าฟ้าเชียงตุง ก็จะมีพิธีการให้ชาวลัวะขึ้นไปนั่งอยู่บนหอคำหรือวังประทับ แล้วเจ้าฟ้าก็จะถือแส้ไปทำการขับไล่พวกลัวะ หรือ พิธีเสด็จเข้าเมืองเชียงใหม่ในสมัยพระเจ้ากาวิละและเจ้าหลวงคำฝั้น ในพิธีนี้จะมีลัวะจูงหมาสะพายกระบุงทรงสอบ หรือที่เรียกว่า "ลัวะจูงหมาพาแชกหาบไก่" นำขบวนเจ้าเมืองเชียงใหม่เข้าเมือง หรือ พิธีสงกรานต์ของชาวไทเขินเมืองเชียงตุง ก็มีพิธีเสนกลองโดยให้ชาวลัวะตีกลองส่งสังขารต์เพื่อให้เกิดความอุดมสมบูรณ์แก่บ้านเมือง[51] หรือ พิธีเลี้ยงปู่แสะย่าแสะผีบรรพบุรุษของชาวลัวะ ซึ่งไทยวนล้านนาก็ยังคงประกอบพิธีเซ่นสรวงบูชาปู่แสะย่าแสะมาจนถึงทุกวันนี้ แสดงให้เห็นถึงการ

---

[49] เติม วิภาคย์พจนกิจ, *ประวัติศาสตร์ลาว*, หน้า 9.

[50] บุญช่วย ศรีสวัสดิ์, *ชาวเขาในประเทศไทย*, หน้า 140-141.

[51] อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, *ลัวะ (ละว้า): ศึกษาจากเอกสารคัมภีร์ใบลานและจารึก*, หน้า 40-42.

สร้างภาพของเรือนร่างชาวลัวะว่า เป็นศูนย์กลางของวาทกรรมอำนาจลึกลับไสยศาสตร์ ซึ่งมีอิทธิพลต่อความคิดความเชื่อของคนไท นอกเหนือจากการมองว่าลัวะเป็น “ชนพื้นเมือง” ที่อาศัยอยู่ในดินแดนแถบนี้มาก่อนเท่านั้น แม้ในปัจจุบันทัศนะว่าด้วยร่างกายของชนกลุ่มที่มี “ผิวดำคล้ำ” นั้นเป็นผู้ที่มีอำนาจเวทมนตร์ไสยศาสตร์ ก็ยังคงมีอยู่ในความคิดความเชื่อของคนไทหลายกลุ่ม ดังจะเห็นได้จากถ้อยคำของคนไทที่สะท้อนให้เห็นความคิดความเชื่อว่ากลุ่มชนที่มีสีผิวดำคล้ำนั้น มักจะมีเวทมนตร์คาถาและชำนาญการในเรื่องกิจพิธีกรรม เช่น “*คนเขมรเล่นของ คนไทยเล่นพระ*” หรือสุภาษิตชาวไทใหญ่ว่า “*ไตเล้งพะรา ล้าเล้งผี*” ซึ่งแปลว่า “ชาวไทใหญ่เลี้ยงพระ ชาวลัวะเลี้ยงผี” หรือสำนวนของลาวว่า “*ข่าไหว้ผี ลาวไหว้พระเจ้า*” เป็นต้น

จากประเด็นที่ผู้เขียนกล่าวมาข้างต้นนี้ เรือนร่างของลัวะจึงกลายเป็นเพียงเครื่องมืออย่างหนึ่งของความรุนแรงที่คนไทในฐานะผู้มีอำนาจเหนือกว่า (superior) ได้กระทำการต่อชาวลัวะในฐานะผู้ต่ำต้อยกว่า (inferior) อย่างไม่คาดคิด P.D. Premasiri ได้กล่าวถึงความคิดความเชื่อในเรื่องเชื้อชาติ-เผ่าพันธุ์-สีผิวของชนกลุ่มที่มีอำนาจเหนือกว่า ซึ่งอาจมีฐานรากมาจากตำนานว่าด้วยเผ่าพันธุ์ดั้งเดิม (primitive racial myths) ซึ่งเชื่อมโยงกับสังคมหรือลักษณะรูปร่างที่มีมาแต่กำเนิด ทั้งนี้ คนที่รู้สึกเหนือกว่าก็จะนำเสนอลักษณะตัวตนที่ดีเด่นกว่าหยิบยกชูขึ้นมา ขณะเดียวกันก็จะดูถูกเหยียดหยามคนอื่น[52] การจำแนกคนด้วยทัศนะว่าด้วยร่างกายธรรมชาติและความคิดที่เหยียดเผ่าพันธุ์ (racism) ดูเหมือนจะสอดคล้องและเป็นไปในทิศทางเดียวกัน ที่ผ่านมาทัศนะร่างธรรมชาติถูกผู้มีอำนาจเหนือกว่าในสังคมใช้อธิบายการครองงำของตัวเขาเอง ด้วยการบอกว่า “ร่าง” และ “เผ่าพันธุ์” ของผู้อื่นด้อยกว่า[53] อันเป็นการถ่ายทอดความคิดความเชื่อที่มอง “คนอื่น” เป็นพวกต่ำต้อย มีรูปร่างน่าเกลียด ไม่น่าดู อัปลักษณ์ และเป็นเหตุต้นต่อที่ก่อให้เกิดความมืดคติหรือสร้างผลิตความแปลกแยกทางชาติพันธุ์ขึ้นมา

มีข้อสังเกตว่า ความรุนแรงที่คนไทกระทำต่อชาวข่า/ลัวะในตำนานที่กล่าวถึงข้างต้น อาจมองว่า การที่คนไทพยายามบอกว่าเราคนไทมีผิวขาว ขณะที่พวกข่า/ลัวะมีผิวดำคล้ำนั้น ถือเป็นการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของคนไทให้เด่นชัดและสร้างความบริสุทธิ์ขึ้นมา ทั้งนี้ข่า/ลัวะจึงถูกนำมาใช้เป็นฐานในการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ไท ฉะนั้น วาทกรรมว่าด้วยอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์จึงหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะเทียบกับชาติพันธุ์อื่น ดังกรณีข่า/ลัวะกับไท การที่ทั้ง *พงศาวดารลาว* และ *ตำนานน้ำเต้า* ของชาวข่า อ้างตรงกันว่า มีผู้คนหลายเผ่าพันธุ์ออกมาจากน้ำเต้าลูกเดียว

---

[52] P.D. Premasiri, “Minorities in Buddhist Doctrine,” in K.M. de Silva (et.al), *Ethnic conflict in Buddhist Societies: Sri Lanka Thailand and Burma* (London: Printer, 1988), p. 43.

[53] สายพิณ ศุพุทธมงคล และคณะ, “สำรวจทฤษฎี “ร่างกาย”, ใน ปริตตา เฉลิมเผ่า กออนันตกูล (บรรณาธิการ), *เผยร่าง-พรางกาย: ทดลองมองร่างกายในศาสนา ปรัชญาการเมือง ประวัติศาสตร์ ศิลปะ และมานุษยวิทยา* (กรุงเทพฯ: คบไฟ, 2541), หน้า 26.

กัน นั่นย่อมหมายถึงว่า ในโลกแห่งความเป็นจริงเราต้องยอมรับว่าความเป็นชาติพันธุ์นั้นแท้จริงแล้วเป็นชาติพันธุ์ผสม ไม่มีเชื้อชาติเผ่าพันธุ์ใดบริสุทธิ์ ชาติพันธุ์ต่าง ๆ ล้วนมีสิ่งที่เป็นเชื้อชาติ-เผ่าพันธุ์อื่นเจือปนอยู่แทบทั้งสิ้น

Frank Prochan ตั้งข้อสังเกตว่า ในตำนานน้ำเต้าหรือตำนานกำเนิดมนุษย์ของชาวขมุมักจะอ้างตรงกันว่า ขมุเป็นชาติพันธุ์ที่ออกมาจากน้ำเต้ารุ่นแรกเสมอ ซึ่งการเน้นลำดับของคนขมุว่าออกมาเป็นรุ่นแรกนั้นเป็นการอธิบายว่าเหตุใดคนขมุจึงมี “ผิวคล้ำ” กว่าคนชาติพันธุ์อื่น ๆ ที่ออกมาทีหลัง ในขณะเดียวกันก็เป็นการอ้างว่าคนขมุเป็น “พี่คนโต” ที่มีอำนาจในทางพิธีกรรมสูงกว่าคนอื่น[54] ลักษณะนี้ แสดงให้เห็นถึงการสร้าง “พื้นที่” ในการต่อรองทางสังคมของชาวขมุ โดยพยายามอ้างสิทธิ์ความเป็น “พี่คนโต” ซึ่งเป็นผู้มีความรู้และมีอำนาจในเชิงพิธีกรรมที่เหนือกว่าชาติพันธุ์อื่นที่ออกมารุ่นหลัง ในที่นี้หมายรวมถึงกลุ่มคนไทด้วย

จากเทคนิควิธีในตำนานของคนไทที่พยายามจะสร้างลักษณะเรือนร่างที่เด่นชัด เพื่อแบ่งแยกความแตกต่างระหว่างลัวะกับไท นั่นคือ การสร้างคู่เทียบแบบคู่ตรงข้ามขึ้นมา คือ “ขาว – ดำ” ซึ่งถือเป็นการสร้างวาทกรรมทางความคิดและความเชื่อชุดหนึ่ง ลักษณะของความคิดการแบ่งแยกเชื้อชาติ-เผ่าพันธุ์-สีผิวออกเป็นสองฝ่ายที่อยู่ตรงข้ามกัน Lee Drummound เรียกว่า ทัศนคติของสังคมคู่ตรงข้ามกัน หรือ “pair of polarised stereotypes”[55] ทั้งนี้ เพื่อให้เกิดความชัดเจนที่จะแยกแยะความแตกต่างทางชาติพันธุ์ ถ้าวิเคราะห์ในเชิงวาทกรรมจากประเด็นนี้ เราอาจอาศัยแง่คิด Michel Foucault ที่มองเห็นว่า วิธีการจำแนกแยกแยะต่าง ๆ นั้น ถือเป็นเทคนิควิธีหรือวิทยาการของอำนาจที่แยบยลแบบหนึ่งของวาทกรรม ในการสร้างอัตลักษณ์หรือลักษณะเฉพาะให้กับสรรพสิ่งในสังคม ซึ่งล้วนมีรากเหง้ามาจากกระบวนการจัดระเบียบหรือการสร้างผลิตความเฉพาะเจาะจงที่กลับหัวกลับหางแบบนี้ทั้งสิ้น[56] ดังกรณีที่อ้างว่า “ลัวะผิวดำ-ไทผิวขาว” “ลัวะเป็นชาวป่าชาวเขา-ไทเป็นชาวบ้านชาวเมือง” “ลัวะยกย่องผู้ชาย - ไทยกย่องผู้หญิง” “ลัวะเยียะไร่ – ไทเยียะนา” หรือ “ลัวะนับถือผี - ไทนับถือพุทธ” เป็นต้น

---

[54] Frank Prochan, “People of the Gourd: Imagined Ethnicities in Highland Southeast Asia”, *Journal of Asian Studies* 60 (4): 999-1032. อ้างถึงใน ศิราพร ณ ถลาง, *ทฤษฎีคติชน: วิธีวิทยาในการวิเคราะห์ตำนาน-นิทานพื้นบ้าน*, หน้า 327-328.

[55] Lee Drummond, (1977) cited in Bettina E. Schmidt and Ingo W. Schroder (ed.), *Anthropology of Violence and Conflict*, p. 83.

[56] Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1977), p. 193. อ้างถึงใน ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, *อำนาจ ความรู้ ความจริง เอกลักษณ์ และความเป็นอื่น: วาทกรรมการพัฒนา* (พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: วิภาษา, 2545), หน้า 23.

จาก “ยักษ์ กลายเป็น ลัวะ”
ความขัดแย้งและความรุนแรงบนฐานของความเชื่อและศาสนา

“ยักษ์” เป็นเรือนร่างของลัวะในโลกแห่งจินตนาการที่คนไทได้ผลิตสร้างขึ้นมาในฐานะที่เป็นแหล่งอ้างอิงทางชาติพันธุ์ที่ปรากฏในตำนานและความเชื่อ อันเป็นประดิษฐกรรมทางภาษาที่กระทำความรุนแรงบนฐานของชาติพันธุ์ให้กับชาวลัวะ

มีคำถามเกิดขึ้นว่า การสร้างภาพลักษณ์ของ “ยักษ์กินคน” ให้กับชาวลัวะนำไปสู่ความความขัดแย้งและความรุนแรงบนฐานของความเชื่อและศาสนาได้อย่างไร ในประเด็นนี้ ผู้เขียนพบว่า การเลือกภาพของสิ่งที่เกี่ยวข้องกับความโหดเหี้ยมดุร้าย มีรูปร่างแตกต่างจากมนุษย์ ชอบกินมนุษย์เป็นอาหาร เป็นผู้ที่สามารถใช้อำนาจกระทำอันตรายให้มนุษย์ได้นั้น ในความคิดและการรับรู้ของคนไทส่วนใหญ่คงนึกถึงภาพของ “ยักษ์” เป็นสิ่งแรก เพราะมีลักษณะเด่นและเป็นรูปธรรมสอดคล้องกับแนวคิดข้างต้นมากที่สุด นอกจากนี้ เนื้อหาตำนานยังอธิบายให้เห็นภาพ “ยักษ์” กลายเป็น “ลัวะ” ซึ่งแสดงให้เห็นว่า ลัวะมีคุณสมบัติของความเป็น “อมนุษย์” กับความเป็น “มนุษย์” รวมอยู่ในตัว การที่คนไทผลิตสร้างความเป็นชาติพันธุ์ลัวะขึ้นมาจากสิ่งที่แปลกประหลาดไม่เป็นมนุษย์หรืออมนุษย์ (nonhuman) ในฐานะความเป็นอื่น ในโลกแห่งความเชื่อและศาสนา การสร้างภาพลักษณ์ของ “ยักษ์” ให้กับลัวะดูเหมือนจะมีพลังในการบ่งชี้ตัวตนของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวลัวะ อีกทั้งยังเป็นการสร้างภาพให้กับคนไทในฐานะผู้ที่มีเรือนร่างเป็นมนุษย์ทั่วไป และมีความบริสุทธิ์ผุดผ่องกว่าเมื่อเทียบกับกลุ่มแรก การเทียบแบบนี้ ถือเป็นเทคนิควิธีการสร้างภาพให้เกิดความเด่นชัดยิ่งขึ้น โดยสร้างคู่เทียบแบบตรงข้ามขึ้นมา

จากประเด็นที่กล่าวมาข้างต้นนี้ Claude Levi-Strauss ได้แสดงทัศนะให้เห็นว่า คติการกินเนื้อมนุษย์ หรือ “cannibalism” ในตำนานนั้น มีจุดสำคัญที่เป็นสากล คือ ความเป็นคู่ตรงข้าม หรือ “binnarry opposition” ซึ่งจะเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับการแปรรูป หรือ “transformation” ของมนุษย์กับสัตว์, ความตายกับการเกิดใหม่, อาหารสุกกับอาหารดิบ,ความตายกับการเสื่อมสภาพ, มนุษย์กินคนกับยักษ์กินคน หรือ “cannibal กับ agre”[57] การที่คนไทเลือกเรือนร่างของ “ยักษ์” มาใช้อุปมา (metaphor) เพื่อแปรรูปหรือสร้างความเป็นอื่นให้กับชาติพันธุ์ลัวะนั้น ถือเป็นการสื่อความในเชิงสัญลักษณ์ที่เชื่อมโยงกับความหมายทางสังคม

จากภาพของ “ยักษ์” ในฐานะบรรพบุรุษของชาวลัวะที่รวมเอาทั้งความเป็นมนุษย์และอมนุษย์เข้าไว้ด้วยกัน แน่นอน คนไทพยายามที่จะฉายภาพความเป็นสังคมล้าหลังของชาวลัวะให้เด่นชัด ความโหดเหี้ยม ดุร้าย และป่าเถื่อนจึงสะท้อนออกมาจากความคิดเรื่อง “ยักษ์กินคน” อันเป็นเรื่องราวของอมนุษย์ผู้น่ากลัว สามารถทำอันตรายให้แก่คนไทได้ ดังกรณี *ตำนานท้าวฮุ่งท้าว*

---

[57] Claude Levi –Strauss, *The Raw and the Cooked*,(1964).

เจือง ที่อธิบายให้ภาพว่า หากคนไทพ่ายแพ้ศึกสงครามแล้วผู้นำชนพื้นเมืองก็จะทำ “พิธีตัดศีรษะศัตรู” เพื่อเป็นเครื่องแสดงเกียรติและชัยชนะ อันเป็นการตอกย้ำความป่าเถื่อนดุร้ายให้กับชนพื้นเมืองซึ่งเทียบได้กับ “ยักษ์กินคน” และแม้ว่าจะมีตำนานอีกชุดหนึ่งที่อธิบายว่า “ยักษ์” มีบทบาทในฐานะผู้เลื่อมใสศรัทธาและดูแลอุปัฏฐากพุทธศาสนา แต่นั้นก็ยังถือเป็นเทคนิควิธีในการตอกย้ำความคิดเรื่องความไม่เท่าเทียมให้กับชาวลัวะว่า เป็นชนกลุ่มน้อย เป็นชนพื้นเมือง เป็นชนที่ไม่ได้นับถือพุทธศาสนา และเป็นชนที่อยู่ภายใต้อำนาจการครอบครองของคนไท รวมทั้งแสดงให้เห็นถึงความพยายามที่คนไทต้องการเปลี่ยนแปลงสังคมดั้งเดิมไปสู่สังคมพุทธศาสนา

มีตำนานทางพุทธศาสนาชุดหนึ่ง ที่ได้เสนอภาพของความป่าเถื่อนโหดร้ายผ่านวาทกรรม “ลัวะกินคน” อันเป็นการสร้างภาพลักษณ์ความเป็นอื่นให้กับชาวลัวะ พิธีกรรมเซ่นสรวงบูชาด้วยเนื้อมนุษย์หรือกินเนื้อมนุษย์ ซึ่งตำนานหลายเรื่องมักกล่าวเปรียบเทียบลัวะว่า เป็นยักษ์หรือตัวอมนุษย์กินคน อันเป็นการกำหนดนิยามความหมายชาติพันธุ์ผ่านเรื่องเล่าในตำนานมากกว่าที่ใช้เรื่องเล่าจากโลกแห่งความจริง ดังเช่น *ตำนานยาถ่ำ-ยาไถ่* (ไทยวน) อ้างว่า ยาถ่ำยาไถ่บรรพบุรุษของชาวลัวะเป็น “กบยักษ์กินคน” และนับถือบูชากะโหลกมนุษย์ จากเนื้อหาตอนนี้ จะพบว่าตำนานได้แสดงให้เห็นถึงภาพลักษณ์ของ “ลัวะกินคน” เป็นความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับอำนาจเหนือธรรมชาติ (supernatural forces) การกินเนื้อมนุษย์ของยาถ่ำยาไถ่บรรพบุรุษของชาวลัวะนั้นอาจมองว่าเป็นลัทธิพิธีอย่างหนึ่งที่สัมพันธ์กับเรื่องความอุดมสมบูรณ์ ดังจะเห็นได้จากหลังจากที่ยาถ่ำได้กินเนื้อมนุษย์ แล้วตั้งครรภ์ออกลูกออกหลานมากมาย ยาถ่ำยาไถจึงได้นำเอากะโหลกมนุษย์แขวนไว้เพื่อบูชา ถ้าพิจารณาในเชิงสัญลักษณ์ จะพบว่า การกินเนื้อมนุษย์นั้นนำมาซึ่งพลังอำนาจและการกำเนิดชีวิตใหม่ อันเป็นสิ่งที่บันดาลให้เกิดเผ่าพันธุ์ลัวะขึ้นมา

ขณะที่ *ตำนานพระธาตุดอยคำ* (ไทยวน) เล่าว่า ก่อนที่ปู่แสะ-ย่าแสะ ซึ่งเป็นยักษ์ผีบรรพบุรุษของชาวลัวะจะนับถือพระพุทธเจ้า ทั้งสองต่างดำรงชีพด้วยการจับมนุษย์กินเป็นอาหาร ส่วน *ตำนานเมืองเชียงรุ่ง* (ไทลื้อ) กล่าวว่า ยักษ์อาฬวะกะผีบรรพบุรุษของชาวลัวะในสิบสองปันนา ได้รับการเซ่นไหว้จากเจ้าเมืองเชียงรุ่ง โดยการนำเอาหญิงสาวส่งไปให้ยักษ์อาฬวะกะกินเป็นอาหาร พฤติกรรมการกินเนื้อมนุษย์ที่ปรากฏในตำนานทั้ง 2 เรื่อง เป็นวาทกรรมของ “คนอื่น” ที่มิใช่ลัวะ ภาพลักษณ์ “ลัวะกินคน” จึงเป็นความคิดเพียงทิศทางเดียวเท่านั้น คือ การอ้างว่าการกินเนื้อมนุษย์ของบรรพบุรุษชาวลัวะนั้นเพื่อใช้เป็นอาหาร ซึ่งนำไปสู่การตัดสินความเป็นอื่นของชาติพันธุ์ลัวะให้มีลักษณะ “ความป่าเถื่อน ไร้ศีลธรรม” และไม่ใช่พฤติกรรมของมนุษย์โดยเทียบกับ “ยักษ์กินคน” ลักษณะนี้ แสดงให้เห็นว่า มุมมองของพุทธศาสนาได้นำเอา “ความมีศีลธรรม” มาเป็นมาตรฐานเพื่อใช้เป็นเครื่องแบ่งแยกตัวตนของคนไทกับลัวะออกจากกัน

จากประเด็นที่ผู้เขียนกล่าวมาข้างต้นนั้น Bettina E. Schmidt มองว่าการผลิตสร้างเรื่องมนุษย์กินคนขึ้นมานั้น เป็นการบัญญัติพรมแดนหรือ “constitution boundary” ระหว่างกลุ่มเชื้อ

ชาติ-เผ่าพันธุ์สองกลุ่ม ซึ่งกลายเป็นสาเหตุสำคัญในการสร้างความขัดแย้งและความรุนแรงบนฐานของชาติพันธุ์[58] ขณะที่งานศึกษาของ Eli Sagan เรื่อง Cannibalism (1974) ได้อ้างว่า หากอธิบายในเชิงจิตวิเคราะห์แล้ว คติการกินเนื้อมนุษย์ หรือ “Cannibalism“ นั้นบ่งบอกลักษณะของความเป็นสังคมดั้งเดิม หรือ “primitive sociality” และเป็นเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อทางไสยศาสตร์ (magic) มากกว่าที่จะเป็นเรื่องของอารยธรรมและศาสนา รวมทั้งแสดงให้เห็นถึงความก้าวร้าวและความขัดแย้งระหว่างบุคคล อันเป็นต้นต่อและแนวคิดของคติการกินเนื้อมนุษย์[59] ขณะที่ Paula Brown เห็นถึงการเชื่อมโยงกันระหว่างความเชื่อกับคติการกินเนื้อมนุษย์ ซึ่งเป็นส่วนประกอบอย่างหนึ่งของความเชื่อทางศาสนาที่สัมพันธ์กับกลุ่มชน[60] สำหรับบทความนี้ ผู้เขียนมีทัศนะสอดคล้องกับแนวคิดของ Brown เพราะเมื่อพิจารณา “คติการกินเนื้อมนุษย์” ที่ปรากฏใน *ตำนานยาถำยาไถ่* พบว่าตำนานได้ฉายภาพให้เห็นว่าคติการกินเนื้อมนุษย์นั้น เป็นพิธีทางศาสนาของคนพื้นเมือง สอดคล้องกับ บุญช่วย ศรีสวัสดิ์ ที่อ้างว่า ลัวะมีลัทธิพิธีล่าศีรษะมนุษย์เพื่อนำมาบูชาผีไร่เพื่อให้เกิดความอุดมสมบูรณ์[61] แน่นอนว่า ส่วนใหญ่ความเชื่อและศาสนาดั้งเดิมของคนพื้นเมืองนั้น มักเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับไสยศาสตร์และพลังอำนาจเหนือธรรมชาติทั้งสิ้น

มีข้อสังเกตว่า ความคิดเรื่อง “ยักษ์อาฬวะกะ” นั้นมีปรากฏใน *คัมภีร์พระไตรปิฎก* ซึ่งถือเป็นคัมภีร์หลักทางพุทธศาสนาที่รวบรวมคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้า เพื่อใช้เป็นแนวทางความเชื่อและการปฏิบัติของพุทธศาสนิกชน ใน *คัมภีร์พระไตรปิฎก* อ้างว่า พระพุทธเจ้าได้ตอบปัญหาธรรมจนทำให้ยักษ์อาฬวะกะยอมรับนับถือพระธรรมคำสอน ซึ่งก่อนหน้านั้น อาฬวกยักษ์เป็นผู้ไม่มีเหตุผล มีกิเลสตัณหา และใช้อำนาจความรุนแรงในการตัดสินปัญหา ภายหลังได้ฟังพระธรรมคำสอนที่พระพุทธเจ้าได้อธิบายจึงกลายเป็น “ผู้มีศีลธรรม”[62] ลักษณะนี้ แสดงให้เห็นถึงความจริงทางพุทธศาสนาชุดหนึ่งภายใต้เงื่อนไขของกฎเกณฑ์ทางศีลธรรม ซึ่งเป็นตัวกำหนดให้สามารถเปลี่ยนแปลงบุคคลจากสภาพหนึ่งไปสู่อีกสภาพหนึ่งได้ คือ จากยักษ์ใจบาปหยาบช้าป่าเถื่อนไปสู่ความเป็นผู้มี

---

[58] Bettina E. Schmidt, “The interpretation of violent worldviews: Cannibalism and other violent images of the Caribbean,” in Bettina E. Schmidt and Ingo W. Schroder (ed.), *Anthropology of Violence and Conflict* (London and New York: Taylor & Francis Group, 2001), p. 84.

[59] Eli Sagan, *Cannibalism* (New York, 1974) cited in Paula Brown, “cannibalism,” in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Library Reference USA, 1995), pp. 268-272.

[60] Paula Brown, “cannibalism,” in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Library Reference USA, 1995), p. 60.

[61] บุญช่วย *ศรีสวัสดิ์*, *ชาวเขาในประเทศไทย*, หน้า 107-108.

[62] *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย* (กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539), หน้า 351-354.

ศีลธรรม (an ethical subject) สามารถละกิเลสตัณหาได้ ฉะนั้น การจะเป็นผู้เจริญหรือเป็นคนป่าเถื่อนจึงเกิดจากฐานรากของอำนาจทางพุทธศาสนา ถึงแม้ว่า จะมีความจริงอีกชุดหนึ่งเกี่ยวกับวาทกรรม “ลัวะกินคน” ที่พยายามจะฉายภาพให้เห็นว่าเป็นเรื่องราวที่เกี่ยวข้องเชื่อมโยงกับความอุดมสมบูรณ์และกำเนิดของชีวิตใหม่ก็ตาม แน่นอนว่า ประดิษฐกรรมทางภาษาดังกล่าวนี้ถือเป็นการเบียดขับหรือปิดกั้นบนฐานของเส้นแบ่งระหว่าง “อารยธรรม” กับ “อนารยธรรม” ที่โลกความเจริญอย่างสังคมพุทธศาสนาเป็นผู้บัญญัติขึ้นมา

นอกจากนี้ วาทกรรม “ลัวะกินคน” ยังช่วยให้เห็นการปะทะกันระหว่าง “พระพุทธเจ้า” กับ “ชาวลัวะ” ซึ่งแสดงให้เห็นการต่อสู้และสร้างตัวตนของลัวะ จากสภาพดั้งเดิมป่าเถื่อนของการฆ่ามนุษย์เป็นอาหาร สู่ความเป็นคนถือศีลปฏิบัติธรรม เป็นคนไม่ทำลายหรือฆ่าสิ่งมีชีวิตอื่น สามารถละกิเลสตัณหา และเป็นคนนับถือพุทธศาสนาในที่สุด ดังเช่น *ตำนานพระธาตุดอยคำ* (ไทยวน) อ้างว่า พระพุทธเจ้าเสด็จมาถึงดอยคำอันเป็นที่อยู่ของยักษ์ พระองค์ได้พบยักษ์สามตนพ่อแม่ลูกมีชื่อว่า ปู่แสะ-ย่าแสะ ยักษ์ทั้งสามกินเนื้อมนุษย์และสัตว์เป็นอาหาร เมื่อยักษ์ทั้งสามเห็นพระพุทธเจ้าเสด็จมาจึงหมายจะจับกินเป็นอาหาร พระองค์ได้ทรงแผ่เมตตาห้ามกิเลสของยักษ์ให้อ่อนลงโดยบุญญาภินิหาร ยักษ์ทั้งสามต่างเกรงขามบารมีจึงก้มกราบลงแทบพระบาทของพระพุทธเจ้า ขณะที่ *ตำนานเมืองเชียงรุ่ง* (ไทลื้อ) อ้างว่า พระพุทธเจ้าเทศนาธรรมสั่งสอนยักษ์อาฬวะกะให้สำนึกบาป และยอมเป็นพระสาวกในพุทธศาสนา พระพุทธเจ้าได้เปลี่ยนชื่อยักษ์อาฬวะกะเป็น “*อาฬวะกะโสดา*” นอกจากนี้ยังมี *ตำนานพระธาตุจอมทอง* (ไทลื้อ) ที่กล่าวถึงพระพุทธเจ้าเสด็จมาโปรดสัตว์ที่เมืองอาฬะวี ได้พบยักษ์อาฬวะกะที่คอยจับมนุษย์กินเป็นอาหาร พระพุทธเจ้าจึงได้เทศนาโปรดสั่งสอน ยักษ์จึงได้หันมาบำเพ็ญธรรม แล้ว “*ถอดเขี้ยวยักษ์*” ออก พระพุทธเจ้าจึงมอบพระเกศาธาตุให้แก่ยักษ์ไว้เพื่อสร้างเป็นพระธาตุ[63] แสดงให้เห็นว่าพุทธศาสนานั้นกลายเป็นสิ่งที่มีเกียรติน่าเคารพยกย่อง

ฉะนั้น ฉายาของยักษ์ “อาฬวะกะโสดา” หรือพฤติกรรมของ “การถอดเขี้ยว” ยักษ์จึงเปรียบเสมือน “การใส่หน้ากาก” อันใหม่ให้กับวัฒนธรรมพื้นเมือง จาก “ยักษ์ป่าดุร้าย” ให้กลายเป็น “ผู้แรกถึงกระแสธรรม” เป็นโสดาบัน อันเป็นชื่อพระอริยบุคคลชั้นต้นในความคิดทางพุทธศาสนา

ความสำเร็จของโครงเรื่องตำนานและความเชื่อลักษณะนี้อยู่ที่การสร้างฉากให้ “ลัวะ” ซึ่งเป็นคนพื้นเมืองดั้งเดิมกลายเป็น “ผู้ร้าย” ขณะที่พระพุทธเจ้ากลายเป็น “พระเอก” ที่สามารถเข้ามายึดครองครอบงำความคิดความเชื่อดั้งเดิมของชาวลัวะได้อย่างชอบธรรม โครงเรื่องแบบนี้ทำให้พระพุทธเจ้ากลายเป็นวีรบุรุษ และทำให้ความขัดแย้งระหว่างกลุ่มชนที่อาศัยอยู่ก่อนกับกลุ่มชนที่

[63] สัมภาษณ์ พ่ออุ้ยสิงห์คำ, ชาวไทลื้อ เมืองเชียงรุ่ง สิบสองปันนา ประเทศจีน, 24 พฤษภาคม 2545.

เข้ามาภายหลัง กลายเป็นเรื่องราวของการสร้างพุทธศาสนา อันเป็นการฉายภาพพัฒนาการของความคิดความเชื่อแบบเส้นตรง คือ จาก “ความเชื่อดั้งเดิม” สู่ความเป็น “พุทธศาสนา” ซึ่งเป็นเส้นพรมแดนอัตลักษณ์ทางศาสนาที่คนไทหยิบยกขึ้นมา เพื่อเป็นตัวแทนของความเป็นคนไทพุทธ โดยเทียบกับความเป็นชนพื้นเมืองของชาวลัวะที่มิได้นับถือพุทธศาสนา

ความสัมพันธ์ในลักษณะความขัดแย้งระหว่างความเชื่อดั้งเดิมกับความเชื่อพุทธศาสนานี้เป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นเมื่อมีคติความเชื่อแบบใหม่เข้ามาปะปนผสมกับความเชื่อดั้งเดิม ซึ่งเป็นความขัดแย้งระหว่าง “พระพุทธเจ้า กับ คนพื้นเมือง” ในเนื้อหาตำนานมักอธิบายตรงกันว่า คนพื้นเมืองไม่ยอมเชื่อฟังหรือยอมรับอำนาจของพระพุทธเจ้า อันเป็นผลทำให้พระพุทธเจ้าต้องแสดงพลังอำนาจเพื่อให้เป็นที่ประจักษ์แก่บรรดาคนพื้นเมืองทั้งหลาย เรื่องราวความขัดแย้งและการต่อสู้ระหว่างความเชื่อดั้งเดิมกับพุทธศาสนาที่ปรากฏในตำนานของคนไทซึ่งมีลักษณะเป็น “คู่ตรงข้าม” นั้น ศิราพร ณ ถลาง ได้แสดงทัศนะเกี่ยวกับเรื่องราวดังกล่าวว่า

> “คู่ตรงข้าม” ในตำนานหลายเรื่องของคนไทเป็นเรื่องของ “อำนาจเหนือธรรมชาติกับมนุษย์” คู่หนึ่ง และ “ความเชื่อดั้งเดิมกับพุทธศาสนา” อีกคู่หนึ่ง จึงดูเหมือนว่า ตำนานปรัมปราของคนไทพยายามจะ “ส่งสาร” ให้คนรุ่นหลังได้ตระหนักว่า คนไทในอุษาคเนย์นี้ก็ได้ผ่านประสบการณ์ความขัดแย้ง และการต่อสู้ทางความคิดระหว่างอำนาจเหนือธรรมชาติกับมนุษย์....ส่วน “คู่ตรงข้าม” อีกคู่หนึ่ง หรือ “สาระสำคัญ” อีกประการหนึ่งที่ตำนานปรัมปราของชนชาติไทหลายเรื่องพยายามจะ “บอก” กับคนรุ่นหลัง คือ “มีความขัดแย้งระหว่างความเชื่อดั้งเดิมกับพุทธศาสนาที่รับเข้ามาภายหลัง” ซึ่งเป็นการสะท้อนความขัดแย้งในเชิงอำนาจของความเชื่อทั้งสองระบบนี้[64]

ถ้าหากเรามองว่า “ยักษ์” มิใช่ตัวละครในความหมายแคบ ๆ ของประดิษฐกรรมทางพุทธศาสนา หรือเป็นตัวผู้ร้าย เป็นผู้ทำลาย หากแต่มีความหมายในทางวัฒนธรรมแบบดั้งเดิมมากกว่า ซึ่งมีบทบาทในฐานะที่เป็นผู้สร้างบ้านแปงเมืองบ้าง เป็นผู้คุ้มครองดูแลชุมชนบ้าง เป็นผู้ให้กำเนิดชีวิตแก่ชนเผ่าบนโลกบ้าง ภาพลักษณ์ของยักษ์ก็คงจะเป็นสิ่งที่ไม่น่ากลัวอย่างที่คิดไว้ อันแสดงให้เห็นถึงแนวคิดทางความเชื่อและศาสนาซึ่งวางอยู่บนฐานคิดที่แตกต่างกัน ลักษณะนี้จึงทำให้เกิดความขัดแย้งในความสัมพันธ์ระหว่าง “พุทธ” กับ “ความเชื่อดั้งเดิม” เกิดขึ้น

---

[64] ศิราพร ณ ถลาง, *ชนชาติไทในนิทาน: แลลอดแว่นคติชนและวรรณกรรมพื้นบ้าน* (กรุงเทพฯ: มติชน, 2545), หน้า 194-195.

ฉะนั้น ความคิดเรื่อง “ลัวะกินคน” แท้จริงแล้วจึงเป็นเพียงวาทกรรมการสร้างภาพลักษณ์ความรุนแรงจากคนต่างชาติพันธุ์ให้กับชาวลัวะ ภาพลักษณ์ *“ลัวะกินคน”* ถือเป็นการสร้างช่องว่างระหว่าง “อารยธรรม กับ อนารยธรรม” การสร้างภาพลักษณ์ความโหดเหี้ยมดุร้ายโดยใช้ประดิษฐกรรมทางภาษา อีกทั้งความคิดเรื่อง *“ลัวะกินคน”* ยังถือเป็นการสร้างพรมแดนทางชาติพันธุ์เพื่อแบ่งแยกความแตกต่างระหว่าง “ไท – ลัวะ” “ความมีศักดิ์ศรี – ความต่ำต้อย” และ “พุทธศาสนา – ความเชื่อดั้งเดิม” อันเป็นการสร้างภาพมายาคติให้เกิดความอคติทางชาติพันธุ์ทำให้ชาวลัวะกลายเป็น “คนอื่น” ในสังคมของคนไท รวมทั้งใช้เป็นข้ออ้างของคนต่างชาติพันธุ์เพื่อสร้างความชอบธรรมในการเข้าครอบงำวัฒนธรรมพื้นเมือง

วัตถุประสงค์อย่างหนึ่งของการสร้างวาทกรรม “ลัวะกินคน” คือ เป็นการสร้างตัวตนหรืออัตลักษณ์ของชาวลัวะในฐานะที่เป็นกลุ่มชนพื้นเมืองที่มีพฤติกรรมป่าเถื่อนโหดร้าย มีกำเนิดต่ำบนรากฐานการกำเนิดของชาติพันธุ์ รวมทั้งยังมีระบบความเชื่อและศาสนาที่อิงอยู่กับอำนาจเหนือธรรมชาติ ที่ถูกมองว่าเป็นสิ่งที่ไร้เหตุและผล เมื่อเทียบกับหลักธรรมคำสอนทางพุทธศาสนา การเปรียบเทียบการกินเนื้อมนุษย์ของชาวลัวะไปสู่ความเป็นยักษ์ ซึ่งเป็นภัยคุกคามต่อโครงสร้างทางพุทธศาสนา การอ้างอิงรูปร่างของ “ยักษ์” ในฐานะเป็นพวกที่ไม่ได้นับถือพุทธศาสนา เป็นผู้หากินโดยการฆ่าหรือเบียดเบียนสิ่งมีชีวิตอื่น ต่อมาได้มีกลุ่มชนต่างถิ่น ซึ่งตำนานหลายเรื่องมักอ้างภาพการเสด็จมาของพระพุทธเจ้าเพื่อโปรดและเทศนาธรรมแก่ชาวลัวะ ซึ่งพระพุทธเจ้าในที่นี้มีความหมายบ่งชี้ถึง “คนไทพุทธ” ที่ได้อพยพเข้ามายังดินแดนนี้ภายหลัง แล้วอ้างว่าเป็นผู้นำความเจริญทางวัฒนธรรมที่เหนือกว่ามาสู่กลุ่มชนพื้นเมืองที่ล้าหลัง ลักษณะนี้ เป็นส่วนหนึ่งของกฎเกณฑ์ทางภาษาที่ปรากฏอยู่ในความคิดความเชื่อของคนไท มากกว่าที่จะปรากฏในความคิดความเชื่อของชาวลัวะ ดังนั้น วาทกรรม “ลัวะกินคน” จึงเป็นทัศนคติของคนไทที่มีต่อกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ซึ่งเกิดจากการสร้างพรมแดนทางชาติพันธุ์ (an ethnic boundary) เพื่อแบ่งแยกให้เห็นความแตกต่างระหว่างคนไทกับชาวลัวะ ทั้งในแง่ของความเป็น “ชาวพุทธ” กับ “ชนพื้นเมือง” หรือกลุ่มชนที่มีถิ่นอาศัยอยู่ใน “พื้นราบ” กับกลุ่มชนบน “ที่สูง” ซึ่งมีรากฐานทางสังคมและวัฒนธรรมที่ต่างกัน

เอกสารอ้างอิง

ภาษาไทย

กฤษณา เจริญวงศ์, “การสำรวจชุมชนลัวะใน 5 อำเภอ: อำเภอเมือง หางดง สันป่าตอง จอมทอง และฮอด”, ใน *เอกสารสัมมนาทางวิชาการเรื่อง ลัวะในล้านนา* (เชียงใหม่: คณะวิชามนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ วิทยาลัยครูเชียงใหม่ สหวิทยาลัยล้านนา 2531).

จิตร ภูมิศักดิ์, *ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ: ข้อเท็จจริงว่าด้วยชนชาติขอม* (พิมพ์ครั้งที่ 3, กรุงเทพฯ: ศยาม, 2535).

ชลธิรา สัตยาวัฒนา (บรรณาธิการ), *สิทธิชุมชนท้องถิ่นพื้นเมืองดั้งเดิม ล้านนา: กรณีศึกษาชุมชนลัวะ ยวน ลื้อ ปกาเกอญอ (กะเหรี่ยง) ในจังหวัดน่าน เชียงราย และเชียงใหม่* (กรุงเทพฯ: นิติธรรม, 2546).

ชินกาลมาลีปกรณ์: วรรณคดีสมัยรัตนโกสินทร์ เล่ม 4 (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2539).

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, *อำนาจ ความรู้ ความจริง เอกลักษณ์ และความเป็นอื่น: วาทกรรมการพัฒนา* (พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: วิภาษา, 2545).

ตำนานพระธาตุดอยคำ (เชียงใหม่: ระมิงค์, 2524).

เติม วิภาคย์พจนกิจ, *ประวัติศาสตร์ลาว* (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2540).

บุญช่วย ศรีสวัสดิ์, *คนไทยในพม่า* (กรุงเทพฯ: รามินทร์, 2503).

----------, *ชาวเขาในประเทศไทย* (พิมพ์ครั้งที่ 2, กรุงเทพฯ: มติชน, 2545).

----------, *ไทยสิบสองปันนา เล่ม 1* (พิมพ์ครั้งที่ 3, กรุงเทพฯ: ศยาม, 2547).

ประชุมพงศาวดาร เล่ม 2 (กรุงเทพฯ: คุรุสภา, 2506).

ประชุมพงศาวดาร เล่ม 34. (กรุงเทพฯ: คุรุสภา, 2512).

ปริตตา เฉลิมเผ่า กออนันตกูล (บรรณาธิการ), *เผยร่าง-พรางกาย: ทดลองมองร่างกายในศาสนา ปรัชญาการเมือง ประวัติศาสตร์ ศิลปะ และมานุษยวิทยา* (กรุงเทพฯ: คบไฟ, 2541).

พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย (กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539).

มิลตัน ออสบอร์น, *เอเชียตะวันออกเฉียงใต้: สังเขปประวัติศาสตร์* (เชียงใหม่: ตรัสวิน, 2544).

ยรรยง จิระนคร และรัตนาพร เศรษฐกุล, *ประวัติศาสตร์สิบสองปันนา* (กรุงเทพฯ: วิถีทรรศน์, 2544).

ราชบัณฑิตยสถาน, *พจนานุกรมศัพท์สังคมวิทยาอังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน* (กรุงเทพฯ:

ราชบัณฑิตยสถาน, 2524).

ศรีศักร วัลลิโภดม, *ประวัติศาสตร์โบราณคดีของล้านนาประเทศ* (กรุงเทพฯ: มติชน, 2545).

ศิราพร ณ ถลาง, *ทฤษฎีคติชนวิทยา: วิธีวิทยาในการวิเคราะห์ตำนาน-นิทานพื้นบ้าน* (กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานทางวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548).

----------, *ชนชาติไทในนิทาน: แลลอดแว่นคติชนและวรรณกรรมพื้นบ้าน* (กรุงเทพฯ: มติชน, 2545).

ศุภชัย สิงห์ยะบุศย์ และคณะ, *ลาวตอนล่าง: สะหวันนะเขต สาละวัน เซกอง จำปาสัก อัตตะปือ ห้าแขวงลาวตอนล่าง* (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย และโครงการอาณาบริเวณศึกษา 5 ภูมิภาค, 2545).

สงเคราะห์ชาวเขา,กอง. *ทำเนียบชุมชนบนพื้นที่สูง 20 จังหวัดในประเทศไทย ปี พ.ศ. 2540* (กรุงเทพฯ: กองสงเคราะห์ชาวเขา กรมประชาสงเคราะห์, 2541).

สรัสวดี อ๋องสกุล, *ประวัติศาสตร์ล้านนา* (กรุงเทพฯ: อัมรินทร์บุ๊คเซ็นเตอร์, 2539).

อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, *ลัวะ (ละว้า): ศึกษาจากเอกสารคัมภีร์ใบลานและจารึก* (เชียงใหม่: สถาบันราชภัฏเชียงใหม่, ม.ป.ป).

ภาษาอังกฤษ

Brown, Paula. “cannibalism,” in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Library Reference USA, 1995).

Chong, Key Ray. *Cannibalism in China* (New Hampshire: Longwood Academic, 1990).

Condiminas, Georges. *From Lawa to Mon, from Saa’ to Thai: historical and anthropological aspects of Southeast Asian social spaces*. Translated by Stephanie Anderson (Canberra: Department of Anthropology, Research School of Pacific Studies, 1990).

Dang Nghiem Van, Chu Thai Son and Luu Hung, *Ethnic minorities in Vietnam* (Hanoi: The GIOI Publishers, 2000).

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1977).

Hunter, David E. and Whitten, Phillip. *Encyclopedia of Anthropology* (New York: Harper & Row, 1976).

Kirk, G. S. *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* (Cambridge :

Cambridge at the University Press, 1970).

Kunstadter, Peter. *The Lua? (Lawa) of Northern Thailand: Aspects of social structure Agriculture and Religion*. (S.I.: Center of International Studies, Princeton University, 1965).

Levi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*: Translated from the French by Claire jacobson and Brooke Grundfest Schoepf (London: Allen Lane the Penguin Press, 1969).

----------. *The Raw and the Cooked*. Translated from the French by John and Doreen Weightman (New York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1964).

Petersen, Roger D. *Understanding Ethnic Violence* (Cambridge CK: Cambridge University Press, 2002).

Premasiri, P.D. "Minorities in Buddhist Doctrine," in K.M. de Silva (et.al), *Ethnic conflict in Buddhist Societies: Sri Lanka Thailand and Burma* (London: Printer, 1988)

Renard, Ronald D. "Minorities in Burmese History," in K.M. de Silva (et.al), *Ethnic conflict in Buddhist Societies: Sri Lanka Thailand and Burma* (London: Printer, 1988).

Sagan, Eli. *Cannibalism* (New York, 1974) cited in Paula Brown, "cannibalism," in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Library Reference USA, 1995).

Schliesinger, Joachim. *Ethnic Groups of Laos Volume 2. Profile of Austro-Asiatic-Speaking Peoples* (Bangkok: White Lotus Press, 2003).

Schmidt, Bettina E. "The interpretation of violent worldviews: Cannibalism and other violent images of the Caribbean," in Bettina E. Schmidt and Ingo W. Schroder (ed.), *Anthropology of Violence and Conflict* (London and New York: Taylor & Francis Group, 2001).

Voegelin, Erminie W. "cannibals," in Maria Leach (ed.), *Dictionary of folklore Mythology and Legend* (New York: Funk& Wagnalls Inc, 1949).

ข้อมูลสัมภาษณ์

สัมภาษณ์ พ่อหนานแก้ว, ชาวไทเขิน เมืองเชียงตุง ประเทศพม่า, 20 ธันวาคม 2546.

สัมภาษณ์ พ่ออุ้ยสิงห์คำ ชาวไทลื้อ เมืองเชียงรุ่ง สิบสองปันนา ประเทศจีน, 24 พฤษภาคม 2545.

สงครามกับความรัก: ความขัดแย้งในการปฏิบัติตนต่อผีบรรพบุรุษ ในประเพณีส่งในบ้านของชาวไทยเชื้อสายชอง บ้านทุ่งไก่ดัก จังหวัดตราด

อภิลักษณ์ เกษมผลกูล*

ความนำ

ด้วยเดือนเก้าเข้าวสาเป็นหน้าฝน จึงขัดสนสิ่งของต้องประสงค์
ครั้นแล้วลาฝ่าเท้าท่านปิตุรงค์ ไปบ้านพลงค้อตั้งริมฝั่งคลอง
ดูหนุ่มสาวชาวบ้านรำคาญจิต ไม่ควรคิดเข้าในกลอนอักษรสนอง
*ล้วนวงศ์วานว่านเครือเป็น**เชื้อชอง** ไม่เหมือนน้องนึกน่าน้ำตากระเด็น*
(นิราศเมืองแกลง ของ สุนทรภู่)

ชาวชองเป็นชนเผ่าดั้งเดิมที่เร่ร่อนอยู่ในป่า การอพยพจะอพยพกันโดยมีหัวหน้าปกครอง ประกอบอาชีพทางล่าสัตว์ หาของป่าในระยะแรก ต่อมาเมื่อชุมชนเปลี่ยนแปลงไป ชองก็เปลี่ยนแปลงแบบแผนดำเนินชีวิตมาตั้งหลักแหล่งอยู่กระจัดกระจายทั่วไปในภาคตะวันออก[1] และจังหวัดเสาธง ไพลิน กำปอด และพระตะบอง ในประเทศกัมพูชา นอกจากนี้ ขจร สุขพานิช ยังกล่าวว่ายังมีชาวชองอยู่ที่ มณฑลกวางสี ประเทศจีนอีกด้วย[2] เมื่อประมาณ ๒๐ ปีที่ผ่านมา ชาวชองในประทศไทยยังดำรงชีวิตอยู่ด้วยการหาของป่าล่าสัตว์ ตัดหวาย ทำน้ำมันยาง หาน้ำผึ้ง ทำไร่ ทำประมง ส่วนข้าวที่ปลูกนั้น เป็นข้าวไร่ [3] ปัจจุบันชาวชองมีอาชีพไม่แตกต่างกับคนไทยทั่วไป

---

* กศ.บ. (ภาษาไทย) ม.บูรพา , อ.ม. (วรรณคดีไทย) จุฬาฯ

[1] ศาสตราจารย์ ชิน อยู่ดี กล่าวว่า ชองพวกนี้เป็นพวกเดียวกับพวกชองอูด ซะอูด หรือ ซะโอจ เป็นชองที่มาจากประเทศกัมพูชานั่งเรือมาขึ้นที่ราชบุรี โดยมีเจ้าพระบดินทรเดชานุชิต เจ้าเมืองโชฎึก เป็นผู้ส่งมา เมื่อ พ.ศ. ๒๓๗๖ พวกนี้ได้ขึ้นไปอาศัยอยู่ตามลำแควใหญ่ ในจังหวัดกาญจนบุรีตอนเหนือ (รายงานเสนอกองโบราณคดี กรมศิลปากร เมื่อวันที่ ๗ มกราคม ๒๕๐๖) นอกจากนี้ ส.พลายน้อย ได้กล่าวแสดงความเห็นใน **สารานุกรมประวัติศาสตร์ไทย ฉบับปรับปรุงใหม่**.(๒๕๒๗) ว่า อาชีพและความเป็นอยู่ของชองนี้คล้ายกับไทยเบิ้งที่จังหวัดบุรีรัมย์

[2] อ้างใน. สำนักงานศึกษาธิการจังหวัดตราด. **การศึกษาประวัติ วิถีชีวิตและวัฒนธรรมชาวชองในจังหวัดตราด**. (มปท. ๒๕๔๔.) หน้า ๑๒.

[3] บุญเดิม พันรอบ. **การสำรวจลักษณะสังคมและวัฒนธรรมพื้นบ้านภาคตะวันออก**. ชลบุรี: โครงการวิจัยภาษาและวัฒนธรรมพื้นบ้านภาคตะวันออก มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ บางแสน พ.ศ. ๒๕๒๒. หน้า ๙๓.

ชาวชองมีภาษาเป็นของตัวเอง แต่ไม่มีตัวหนังสือเป็นของตนเอง ในตำนานของชองว่าเมื่อต้นศาสนาพระเจ้าประทานตัวอักษรให้ทุกชนเผ่าแต่ชาวชองไปไม่ทันจึงไม่มีตัวหนังสือมาจนปัจจุบัน[4]ภาษาชองนี้ จัดอยู่ในภาษาตระกูลภาษาออสโตรเอเชียติค (Austroasiatic) กลุ่มมอญ – เขมร (Mon – Khmer group) สาขาเพียร (Pearic branch) มักใช้กันในแถบประเทศกัมพูชา[5]

คำว่า “ชอง” ที่ใช้เรียกตนเองและที่คนไทยใช้เรียกนี้มีความหมายว่า *เดินงุ่มงามอย่างหมี* [6] นัยของความหมายนี้แสดงถึงบุคลิกของชาวชองที่เปรียบกับหมี ที่ดูจะอุ้ยอ้ายและงุ่มง่าม แต่หากเมื่อใดที่มีสิ่งผิดปกติก็จะระแวดระวัง และเมื่อพบอันตรายก็พร้อมที่จะใช้เล็บและเขี้ยวอันแหลมคมจัดการกับศัตรูในทันที[7] ส่วนรูปร่างลักษณะของชาวชองนั้นตัวเล็กกว่าคนไทยเล็กน้อย ผิวดำแดงไม่ถึงกับดำสนิท เส้นผมหยิกขอดติดหนังศีรษะ ศีรษะด้านบนตัด ใบหน้ารูปสี่เหลี่ยม หน้าผากกว้างเถิก คางเหลี่ยม ขากรรไกรกว้าง จมูกแบนใหญ่ไม่โด่ง ปากหนา ตาโปนใหญ่ คิ้วดก[8] ลักษณะนี้คล้ายกับพวก ไมโครนีเซีย (Micronesian) ซึ่งเป็นชนกลุ่มน้อยที่หลงเหลือในเอเชียอาคเนย์ และเมลานีเซีย (Melanesian) [9]

เรื่องราวของกลุ่มชาติพันธุ์ “ชอง” (Chong) นั้น ชาวชองเล่าประวัติศาสตร์ของตนเองว่า “*ก่อนเกิดเป็นมนุษย์นี่ชองเกิดมาจากท้องวัว สมัยพระเจ้าตาก พม่าบุกมาถึงเมืองจันท์ เจอคนไทย*

---

[4] ชิน อยู่ดี. **เรื่องเดิม**. หน้า ๓๓, ปัจจุบันได้มีการพัฒนาระบบเขียนภาษาชองขึ้น มีการสร้างตัวอักษรชอง ดูเพิ่มเติมที่ สุวิไล เปรมศรีรัตน์. “พัฒนาระบบเขียนภาษาชอง” **วารสารภาษาและวัฒนธรรม**. ปีที่ ๑๙ ฉบับที่ ๒ กรกฎาคม – ธันวาคม ๒๕๔๓.

[5] สุจริตลักษณ์ ศรีผดุง. “ภาษาต่างๆ ในตระกูลออสโตรเอเชียติค” **วารสารภาษาและวัฒนธรรม**. ปีที่ ๑ ฉบับที่ ๒ กรกฎาคม – ธันวาคม ๒๕๒๔. หน้า ๕๘. ดูเพิ่มเติมใน สุริยา รัตนกุล. “ภาษาตระกูลออสโตรอาเซียติคในประเทศไทย” **วารสารภาษาและวัฒนธรรม** ปีที่ ๖ ฉบับที่ ๒ กรกฎาคม – ธันวาคม ๒๕๒๙.

[6] กรรณิการ์ เกนิกานนท์. **ชอง**. (กรุงเทพฯ: บรรณกิจ, ๒๕๒๒.) หน้า ๔ .สุเรขา สุพรรณไพบูลย์ กล่าวใน **การศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ชอง**. รายงานวิจัยเสนอต่อสมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย พ.ศ.๒๕๓๐ ว่า คนชอง แปลคำว่า "ชอง" ว่า "พวกเรา" และคำว่า "ชอง" ในพิธีกรรมก็แปลว่า "พวก" ส่วนในหนังสือ **การศึกษาประวัติ วิถีชีวิตและวัฒนธรรมของชาวชองในจังหวัดตราด** ของสำนักงานศึกษาธิการจังหวัดตราด กล่าวว่าชาวชองเรียกตัวเองว่า ตำเหร็ด หรือสำเหร่ (Tamret or Samre) แต่ความจริงแล้ว สำเหร่ เป็นกลุ่มชาติพันธุ์อีกชาติหนึ่งต่างหากกัน ปัจจุบันอาศัยอยู่มากที่ ต.ด่านชุมพล อ.บ่อไร่จังหวัดตราด มีภาษาพูดที่ต่างกันด้วย ดังที่ชาวชองมีสำนวนพูดว่า “*สำเหร่หาบปี๊บ ชองหาบถัง*”

[7] **เรื่องเดิม**. หน้า ๕.

[8] **เรื่องเดิม**. หน้า ๗.

[9]บุญเดิม พันรอบ. **การสำรวจลักษณะสังคมและวัฒนธรรมพื้นบ้านภาคตะวันออก**. ชลบุรี: โครงการวิจัยภาษาและวัฒนธรรมพื้นบ้านภาคตะวันออก มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ บางแสน พ.ศ. ๒๕๒๒. หน้า ๙๓.

ก็จะฆ่า แต่มาเจอชองไม่ได้พูดภาษาไทยก็เลยไม่ฆ่า ยกทัพกลับ"[10] บางคนก็กล่าวว่า "*เมื่อพระเจ้าตากสินเสด็จไปที่เมืองจันทบุรี บรรพบุรุษของพวกเขาก็ได้อาสากู้ประเทศด้วย*"[11] บ้างก็ว่า "*ชาวชองสืบเชื้อสายมาจากพระนางกาไว*" นอกจากนี้ยังกล่าวถึงคำทำนายในอนาคตไว้ด้วยว่า "*ปีจอล่อกุน ผู้มีบุญจะเข้าเมือง.... มีทางไม่มีคนจะเดิน... ข้าวจะยากหมากจะแพง... ที่ลุ่มจะกลายเป็นที่ดอน....ครกจะออกราก สากจะออกใบ ต้นตระไคร้จะออกดอก... สิ้นปู่ย่าตายายแล้วยักษ์ตาโตมันจะมากินคน.... ของไม่เคยเห็นก็จะได้เห็น..*[12]" ส่วนหลักฐานทางประวัติศาสตร์เท่าที่มีอยู่พบว่า ชาวชองได้รับการกล่าวถึงครั้งแรกโดย จิวต้ากวน ราชทูตจีน กล่าวถึง "*ชอง*" ในบันทึกที่เขียนขึ้นเมื่อ พ.ศ. ๑๘๓๘ ว่า[13] ในประเทศกัมพูชาครั้งนั้น มีคนป่าพวกหนึ่งคนพวกนี้มาจากแถบภูเขา รวมกันอยู่เป็นเผ่าหนึ่งต่างหากมีพวกเรียกพวกนี้ว่า "*ชองชีขะโมย*" เมื่อพาเข้าไปในหมู่บ้านคนป่าพวกนี้ไม่กล้าออกมาแสดงตน ถึงกับว่าพวกนี้คล้ายสัตว์ จึงซื้อขายคนป่าพวกนี้ด้วยราคาไม่มากนัก คนพวกนี้ได้แต่นั่งและนอนอยู่ใต้ถุนบ้าน เมื่อถึงคราวจะไปรับใช้พวกชองจึงจะขึ้นบนบ้านแล้วคุกเข่าลงหมอบกราบก่อนที่จะเดินต่อไป ในบันทึกของจิวต้ากวนยังได้บรรยายถึงสถานะอันเลวร้ายของพวกชองไว้อีกมาก นอกจากนี้เขายังกล่าวว่ายาพิษของพวกนี้ร้ายมาก พวกนี้มักจะฆ่ากันแม้จะเป็นพวกเดียวกัน อย่างไรก็ดีเรื่องการดูถูกชาวชองของคนเขมรนั้น ในปัจจุบันก็ยังคงค่านิยมนี้อยู่ ยังคงดูถูกว่าเป็นชาวป่าชาวดอย จนเกิดสำนวนว่า " *เธวอะ อะเวย โดจ เจีย จวง*" (ทำอะไรเหมือนคนชอง) เป็นสำนวนที่ใช้ว่าคนที่ทำอะไรไม่ถูกต้อง ซึ่งเขมรถือว่าเป็นคำดูถูก เพราะถ้าเขาถูกเรียกว่า "อาจวง" (อ้ายชอง) เขาจะโกรธมาก[14] นักโบราณคดีและนักมานุษยวิทยาสันนิษฐานว่า "ชอง" อาจเป็นทาสส่วนสำคัญของอาณาจักรกัมพูชายุคสังคมทาสนครธม คือกำลังที่ผลิตและสกัดหิน ขนหิน สร้างเทวสถานน้อยใหญ่ ภายใต้การควบคุมของหัวหน้างาน สถาปนิกและช่างสลักฝีมือดีชาวเขมร[15] อย่างไรก็ตาม แม้ว่าชาวเขมรจะดูถูก "ชอง" เพียงใดหากแต่พวก

---

[10] อรสม สุทธิสาคร. "ชอง: ตำนานชนพื้นเมืองภาคตะวันออก" **ชีวิตจากเงาเวลา**. (กรุงเทพฯ: ต้นอ้อ, ๒๕๓๓.) หน้า ๑๘๗.

[11] ชิน อยู่ดี. **เรื่องเดิม**. หน้า ๓๕.

[12] "บนเส้นทางต่างสายในเมืองจันท์" **นิตยสาร อสท**. พฤษภาคม ๒๕๔๒. หน้า ๖๔

[13] อ้างใน ชิน อยู่ดี. "ไทยเผ่าชองที่จันทบุรี".**ดำรง**. ปีที่ ฉบับที่ เดือน พ.ศ. หน้า ๓๕–๓๖. ดูเพิ่มเติมใน จิ๋วตักก่วง, ปะแดงมหาบุญเรือง คัชมาย์ (แปลและเรียบเรียง) . **จดหมายเหตุ เรื่อง ชาวเมืองเจนละ**. (สุรินทร์: อาศรมภูมิปัญญาและศูนย์เครือข่ายการเรียนรู้ สถาบันราชภัฏสุรินทร์,มปป).

[14] ม.ศรีบุษรา . "ชอง" **ที่ระลึกในพิธีเปิดหอสมุดแห่งชาติ รัชมังคลาภิเษก จันทบุรี**. วันพฤหัสบดีที่ ๙ สิงหาคม ๒๕๓๓. หน้า ๑๕๑.

[15] จิตร ภูมิศักดิ์. **ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ ฉบับสมบูรณ์**.พิมพ์ครั้งที่ ๔. (กรุงเทพฯ: ศยาม,๒๕๔๐.) หน้า ๒๙๔. นอกจากนี้จิตรยังชื่อว่า ชอง ก็คือ คนกูย หรือกุย นั่นเอง

ชองก็ยังคงมีศักดิ์ศรี ดร. ดูฟอสเซ พบว่า ชาวชองในเขมรเรียกตัวเองว่า **มโนะห์** และ**มนิก** (Manoh , Manik) ก็มี ซึ่งจิตร ภูมิศักดิ์ เชื่อว่า คำสองคนนี้แปลว่า "**คน**" เพราะลักษณะเป็นคำในตระกูลภาษามอญ-เขมร เหมือนกับที่พวก "**เงาะ**" ที่พัทลุง ตรัง เรียกตัวเองว่า "เมนิก - เมนิ" ที่แปลว่า คน[16] ส่วนในเอกสารรัชกาลพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวพบเรียกว่า "**ข่าชอง**[17]"

เมื่อ พ.ศ. ๒๓๙๗ บาทหลวงมงเซเญอร์ ปาลเลกัวซ์ ได้บันทึกไว้ว่า *ทางทิศเหนือของจังหวัดจันทบูร กล่าวกันว่ามีภูเขาล้อมรอบเป็นวงกลมทีเดียว เป็นที่ตั้งถิ่นที่อยู่อาศัยของชนเผ่าชอง ซึ่งรักษาเส้นทางเข้าออกตามช่องเขาทุกด้านไว้อย่างหวงแหน จะยอมให้บุคคลภายนอกผ่านเข้าไปได้ก็แต่เฉพาะผู้ที่ติดต่อทำมาค้าขายเล็กๆ น้อยๆ ที่คาดว่าจะไม่เป็นภัยแก่พวกเขาเท่านั้น พวกชองเคารพในตัวหัวหน้าเผ่ามาก หัวหน้าเป็นผู้มีอำนาจเด็ดขาด สั่งให้ดำเนินการตามกฎและประเพณีโดยเคร่งครัด กฎหมายของเผ่าชองนี้กล่าวกันว่าเข้มงวดนัก แต่ไม่ค่อยมีการละเมิดเท่าใดเลย*[18] พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระราชนิพนธ์ถึงไว้ใน **เสด็จประพาสจันทบุรี** เมื่อ พ.ศ. ๒๔๑๙ ความว่า "*เร่วกระวานนี้มีแถวป่าสีเซ็นต่อเขตแดนกับเมืองพระตะบองมีชนชาติหนึ่งเรียกว่าชอง อยู่ในแถบป่าสีเซ็น พูดภาษาหนึ่งต่างหากคล้ายๆ กันกับภาษาเขมร ชอบลูกปักและของทองเหลืองเหมือนอย่างกะเหรี่ยงเมืองกาญจนบุรี เป็นกองเร่วส่วยกระวานขึ้นเมืองจันทบุรี กับไทยบ้าง กับญวนบ้าง*[19]" ต่อมาเมื่อ พ.ศ. ๒๔๔๔ มองสิเออร์ เอเตียนน์ เอโมนิเอร์ (Etienne Aymonier) เขียนหนังสือเรื่องแคมโบช (Le Cambodge) กล่าวถึงเมืองจันทบุรีว่า ผู้สร้างเมืองชื่อ "**หาง**" หรือ "**แหง**" (Hang) คนพื้นเมืองเป็นชอง [20]

"ชอง" ในเมืองตราด

พระบริหารเทพธานี อดีตผู้ว่าราชการจังหวัดตราด กล่าวถึงกลุ่มชาติพันธุ์ชองในเมืองตราด ใน **ประวัติจังหวัดตราด** ตอนหนึ่งว่า[21] *ชองเป็นมนุษย์ชาติหนึ่ง มีภูมิลำเนาอยู่ในจังหวัดนี้*

---

[16] **เรื่องเดิม**. หน้า ๒๙๕.

[17] **เรื่องเดิม** หน้า ๒๙๔.

[18] มงเซเญอร์ ปาลเลกัวซ์. สันต์ ท. โกมลบุตร (แปล). **เล่าเรื่องกรุงสยาม**. กรุงเทพฯ:

[19] พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. **เสด็จประพาสเมืองจันทบุรี**. พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ นายขนบ บุปผเวส เป็นกรณีพิเศษ ณ เมรุวัดราษฎร์บำรุง อำเภอเมือง จังหวัดชลบุรี วันที่ ๑๓ ธันวาคม ๒๕๔๖. หน้า ๓๗.

[20] ม.ศรีบุษรา . "วิเคราะห์เรื่องเมืองจันทบุรี" **ที่ระลึกในพิธีเปิดหอสมุดแห่งชาติ รัชมังคลาภิเษก จันทบุรี**. วันพฤหัสบดีที่ ๙ สิงหาคม ๒๕๓๓. หน้า ๒๙.

[21] พระบริหารเทพธานี. "ประวัติจังหวัดตราด" **นาวิกศาสตร์** ปีที่ ๑๘ ฉบับที่ ๗-๙ กรกฎาคม ๒๔๗๘ หน้า ๓๙.

มาแต่เดิม แต่มักมีภูมิลำเนาอยู่ตามชายแดนแลเชิงเขาไม่ได้อพยพมาแต่อื่น ...เขาไม่มีหนังสือ ใช้หนังสือไทยเป็นพื้น นับถือพุทธศาสนา ได้บวชเรียนอย่างไทย นอกจากนับถือพุทธศาสนาแล้ว ยังนับถือผีทุกคนทั้งชายแลหญิง ได้เลี้ยงสุกรไว้แทบทุกบ้าน เพื่อแก้บนผี ถ้าสุกรโตขึ้นเจ้าของจะขายก็ต้องหามาเลี้ยงใหม่จึงจะขายตัวตได้ แม้เมื่อใครป่วยไข้พากันถือว่าผิดผี ผีมาลงโทษต้องบนผี เมื่อหาย แก้บนโดยเอาหมูและเหล้ามาเซ่นผี บางบ้านต้องแก้บนทั้งยังป่วยอยู่

ภาษาชองได้เข้ามามีอิทธิพลต่อชื่อหมู่บ้าน ตำบล คลอง ในจังหวัดตราดด้วย เพราะปรากฏว่า หลายตำบล หลายหมู่บ้าน มีชื่อเป็นภาษาชอง อาทิ

บ้าน**ชำราก**	ตรงกับภาษาชองว่า	บ้านชำร๊าด	แปลว่า บ้านตะกั่ว
บ้าน**ตะกาง**[22]	ตรงกับภาษาชองว่า	บ้านต๊ากาง	แปลว่า บ้านเดือนหงาย
บ้าน**จันทิ**	ตรงกับภาษาชองว่า	บ้านจันทิ	แปลว่า บ้านลูกพรวด
บ้าน**โอบยาง**	ตรงกับภาษาชองว่า	บ้านโรบยาง	แปลว่า บ้านกอดกันร้องไห้
บ้าน**ระเว้**	ตรงกับภาษาชองว่า	บ้านเหละเว	แปลว่า บ้านสะตอ
บ้าน**ตกแหลก**	ตรงกับภาษาชองว่า	บ้านโต๊แหลก	แปลว่า บ้านหัวไก่[23]

ที่ตั้งถิ่นฐานของชองในเมืองตราดนั้น ในสมัยของพระบริหารเทพธานี (พ.ศ.๒๔๗๔) พบว่า[24]ท้องที่อำเภอเขาสมิงเป็นที่อยู่ของชาวชองเกือบทุกตำบล ตำบลที่มีชองมากที่สุด คือตำบล**เขาสมิง** กับตำบล**ท่าโสม** ส่วนในเขตอำเภอเมืองที่มีมากสุดคือ ตำบล**ท่ากุ่ม** จากการสำรวจของสำนักงานศึกษาธิการจังหวัดตราดครั้งล่าสุดนั้น (พ.ศ.๒๕๔๔) พบว่ามีชาวชองตั้งถิ่นฐานผสมกลมกลืนอยู่ใน ๙ หมู่บ้านของจังหวัดตราดโดยอยู่กระจัดกระจายตามหมู่บ้าน ตำบลและอำเภอต่างๆ ดังนี้

๑. บ้านทุ่งไก่ดัก หมู่ ๔ ตำบลท่ากุ่ม อำเภอเมืองตราด
๒. บ้านฆ้อ หมู่ ๒ ตำบลวังตะเคียนอำเภอเขาสมิง
๓. บ้านศรีบัวทอง หมู่ ๓ ตำบลวังตะเคียนอำเภอเขาสมิง
๔. บ้านด่านชุมพล หมู่ ๑ ตำบลด่านชุมพลอำเภอบ่อไร่
๕. บ้านคลองแสง หมู่ ๓ ตำบลด่านชุมพลอำเภอบ่อไร่
๖. บ้านปะเดา หมู่ ๖ ตำบลนนทรีย์ อำเภอบ่อไร่

---

[22] คำว่า “ตะกาง” นี้ ตรงกับภาษาถิ่นจังหวัดตราดด้วย หมายถึงอุปกรณ์สำหรับดักจระเข้ เป็นเบ็ดขนาดใหญ่ทำจากเหล็กมีสามง่าม ใช้สำหรับเกี่ยวตัวเบ็ดให้ลอยเหนือน้ำ เมื่อจระเข้มากินเบ็ดก็จะติดกับดัก

[23] ที่ชื่อ “หัวไก่” นั้น เพราะแต่ก่อนเป็นดงเสือ ใครจะไปหาของป่าต้องมีผู้มีภูมิรู้ไปด้วยเรียกว่า “**สมุน**” เพราะเป็นธรรมเนียมว่าเมื่อไปถึงท่าใหญ่ซึ่งติดต่อกับบ้านตกแหลก จะต้องเอาข้าว ไก่ และสุรา มอบให้แก่สมุนนำไปเซ่นบวงสรวง เมื่อเข้าไปในป่าจึงจะปลอดภัย

[24] พระบริหารเทพธานี. **เรื่องเดิม**. หน้า ๓๙.

๗. บ้านสระใหญ่ หมู่ ๒ ตำบลนนทรีย์ อำเภอบ่อไร่
๘. บ้านมะม่วง หมู่ ๓ ตำบลนนทรีย์ อำเภอบ่อไร่
๙. บ้านหนองไม้หอม หมู่ ๕ ตำบลช้างทูน อำเภอบ่อไร่

คติเรื่อง "บุญส่ง" คติพื้นเมืองของชาวจันทบุรีและตราด

"บุญส่ง" เป็นชื่อเรียกประเพณีพื้นบ้านของชาวจันทบุรีและตราด คำว่า "**ส่ง**" ในที่นี้มี ๒ ความหมาย "**ส่ง**" แรก คือ "**ส่ง**" เอาความไม่ดี สิ่งชั่วร้ายออกไปให้พ้นจากหมู่บ้าน ส่วน "**ส่ง**" ที่สอง คือ การทำบุญประเพณีที่เริ่มทำจากหมู่บ้านที่ไกลจากปากคลองหรือทะเลมากที่สุดก่อนแล้วจึง "**ส่ง**" ต่อให้กับหมู่บ้านที่ติดต่อกันทำบุญ "**ส่ง**" กันต่อๆ มา จนกระทั่งถึงหมู่บ้านที่ติดกับปากคลองก็จะทำพิธี "**ส่ง**" ออกทะเล ถือเป็นอันเสร็จสิ้นการ "**ส่ง**" อย่างก็ตามจะเห็นได้ว่าชื่อพิธีที่เห็นในปัจจุบันนั้นได้รับอิทธิพลจากพระพุทธศาสนาด้วยคือคำว่า "**บุญ**" และไม่ค่อยปรากฏคำชองในพิธีกรรมเท่าใดนัก

การทำพิธีส่งในบ้านของชาวตราดนั้น ชาวบ้านจะมีการนัดหมายกันหลังจากทำบุญสงกรานต์ (เดือน ๕) หรือหลังจากพิธีทอดผ้าป่าในคืนวันลอยกระทง (เดือน ๑๒) แล้วมอบหน้าที่ให้แก่ไวยาวัจกร หรือบุคคลอื่นที่เหมาะสมนิมนต์พระและบอกต่อ ๆ กันไปจนทั่วหมู่บ้าน เมื่อถึงวันทำบุญชาวบ้านจะเตรียมอาหารคาวหวาน ดอกไม้ธูปเทียนไปยังสถานที่ที่นัดหมายซึ่งบางชุมชนเช่นที่ตำบลท่าพริกจะมีการปักธงจระเข้เป็นเครื่องหมายด้วย จากนั้นทำพิธีทางสงฆ์ ตักบาตรถวายทานแด่พระสงฆ์ กรวดน้ำเหมือนทำบุญทั่วไป หลังจากเสร็จพิธีทางสงฆ์แล้วชาวบ้านจะทำพิธีแห่เรือมีการตีไม้ล่อนำขบวนไปยังห้วย หนอง คลอง บึง เมื่อเสร็จพิธีปล่อยเรือ (เรือทำด้วยกาบหมากขดหัวท้ายให้เป็นรูปคล้ายเรือ ใส่ดอกไม้ ธูปเทียน อาหารคาวหวาน หัวหอม กระเทียม เกลือ พริก เป็นต้น) อุทิศส่วนบุญกุศลให้แก่ผีป่า ผีโป่ง ผีทุ่ง ผีนา พร้อมกับฝากโรคภัยไข้เจ็บทั้งหลายไปกับเรือ หลังจากนั้นจะกลับมายังสถานที่ทำบุญเพื่อรับประทานอาหาร เป็นอันเสร็จพิธี พิธีนี้มีคำบูชาและแผ่ส่วนกุศลดังนี้

บุญนี้ที่ข้าทำ ขอให้เป็นข้าวน้ำ เครื่องพิจารณา สู่วิมานทอง เรืองรองโสภา พบทั้งนางฟ้า วันหนึ่งประมาณ ศีลทานดังนี้ ขอให้ศีลธรณี ถึงบิดามารดา ฝูงเปรตทั้งหลาย นรกอสุรกาย กุ้งเล็ก ปลาน้อย ปลาโต ปูหอย ใหญ่น้อย เรืองรอง ขอให้ตั้งใจปอง รับเอาส่วนบุญ อินทรกาเทวา ทุกชั้นพรหมา ท้าวเวสสุวัณ พระอินทร์ พระศุกร์สาลี อีก พระยมพระกาฬ จตุโลกบาลทั้ง ๔ ครุฑ นาค นาคี กินนรี คนพาลขออย่าได้พบ ขอจงประสบ พบท่านผู้ดีที่มีปัญญา

ทานของข้านี้ ขออย่าได้สิ้นที่ ความยากเข็ญใจ ขออย่าได้เกิดมี ขอให้เป็นเศรษฐี มนตรีเจ้าพระยา

เดชะ กุศลพ้นจตุรา ขอให้ตัวข้าไปเกิดทันพระศรีอาริย์ ยังมีสัตว์อีกหมู่เที่ยวอยู่เวียนว่าย เกิด แก่ เจ็บ ตาย อยู่ในวัฏฏสงสาร ได้ชื่อว่าห่า อย่ามาเบียดผลาญ ก่อความรำคาญ ระรานรบกวน วันนี้พวกข้าเจตนาร่วมกัน ได้นำอาหารคาวหวานล้วน ๆ เชิญท่านมารับ ข้าวกับทั้งมวลทุกสิ่งสมควร มารับเอาไป แล้วอย่ากังวล ทำให้คนวุ่นวาย ทั้งเด็กผู้ใหญ่ จงไปถิ่นฐาน บรรดาพวกข้า นายบ่าวทั้งนั้น เร็วพลันลนลาน ซมซานรีบไป ผีทุ่ง ผีนา ผีป่า ผีโป่ง ทั้งผีตายโหง ทั้งสิ้นทั้งหลาย ต่าง ๆ อย่าช้า รับอาหารไป เร็ว ๆ ไว ๆ จงไปรีบไป ลงเรือนาวาจัดหาไว้ให้เครื่องเสาเพลาใบ แต่งไว้หราหรู ให้ท่านทุกผู้ ทุกตน ทุกผู้ ไต๋ก๋งจุ้นจู้ วิ่งอู้ออกไป คะชาอะโมมะหิ โอกาเสติ ตะถานิ อัปเปหิไป สุขสบายทั่วกันพวกข้าอยู่หลังมุ่งหวังสุขสันต์ กุศลสรรค์สร้าง สู่ทางนิพพาน ให้พ้นสงสาร เป็นสุขเกษมใจ อันตัวข้านี้มีศรัทธาเลื่อมใสได้สร้าง กุศลไว้ในกาลวันนี้ โดยมีมโนนัย หวังเป็นปัจจัย แห่งพระนิพพาน แม้นยังไม่สำเร็จ ข้าขอเข้าเขต พระเมตตรัยญาณ เกิดชาติต่อไปขอให้เกิดในพุทธกาล ขอถึงซึ่งนิพพาน นะปัจจโยโหตุฯ[25]

การทำบุญส่งนี้แต่ละหมู่บ้านจะเลือกทำเฉพาะสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ของหมู่บ้านวันและ ๑ แห่ง โดยมีข้อสังเกตว่ามักเลือกประกอบพิธีกรรมบริเวณสถานที่ที่ไกลจากปากคลองก่อนแล้วทำส่งต่อมาจนกระทั่งถึงสถานที่ที่ใกล้กับปากคลองเป็นแห่งสุดท้าย พิธีบุญส่งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อแสดงความกตัญญูกตเวทีแก่ภูตผีที่สิงสถิตตามต้นไม้ ผีทุ่ง ผีนา ที่ช่วยคุ้มครองรักษาให้ชาวบ้านอยู่ร่มเย็นเป็นสุข ทำมาหากินเจริญงอกงาม ปราศจากภัยพิบัติทั้งปวง รวมทั้งสร้างความเป็นสิริมงคลและป้องกันสิ่งร้ายที่จะเข้ามาในหมู่บ้าน อย่างไรก็ตามพิธีนี้พบว่ามีทำเกือบทุกหมู่บ้านในจังหวัดตราด ทั้งในกลุ่มไทยและกลุ่มชอง เช่นเดียวกับที่จังหวัดจันทบุรีที่มีประเพณีบุญส่งนี้ทั้งในชุมชนไทยและชุมชนชอง

ศาสตราจารย์ชิน อยู่ดี บันทึกไว้เมื่อ พ.ศ. ๒๕๐๑ ว่า[26] เมื่อถึงเดือน ๕[27] ชาวชองที่อ. มะขาม จ.จันทบุรี จะทำ “**บุญส่ง**” เพื่อให้ผีนำเอาโรคภัยไข้เจ็บไปให้พ้นหมู่บ้าน ก่อนวันทำบุญ

---

[25] นางกิมโซ๊ะ ขำสม . อายุ ๗๒ ปี บ้านเลขที่ ๖๐/๑ หมู่ ๖ ต.ท่าพริก อ. เมือง จ.ตราด สัมภาษณ์ วันที่ ๒๐ พฤศจิกายน ๒๕๔๗

[26] ชิน อยู่ดี . “ไทยเผ่าชองที่จันทบุรี” **ดำรง** ปีที่ ฉบับที่ เดือน พ.ศ.

ส่ง ๑ วัน จะมีพิธีเรียกว่า "**เก็บข้าหลวง**" วันนั้นจะมีชาย ๔ คน แต่งกายด้วยผ้าสีแดง โพกศีรษะสวมมงคล มือถืออาวุธและถือพาน ชายทั้ง ๔ นี้ สมมติว่าชื่อ **นายพุด นายซะ นายนะ นายโส** ชายทั้งสี่คนนี้จะเข้าไปถามบ้านทุกหลัง จะพูดกับคนในบ้านว่า "*ฉันมานานแล้ว มีอะไรขอกินบ้าง*" คนในบ้านก็จะตอบว่า "*ดีแล้ว จะกินอะไรก็หยิบกินเอง*" คนทั้ง ๔ ก็หยิบกินกันตามชอบใจ ก่อนจะออกจากบ้านจะเอาไข่คลึงที่ขา แขน และหัวเข่าของเจ้าของบ้าน และจะผูกด้ายสายสิญจน์ไว้ที่ข้อมือเด็กอายุไม่เกิน ๓ ขวบ แล้วคลึงลงไปที่ปลายเท้าบอกว่า "*ไปละ ความเจ็บอย่าได้ความไข้อย่ามี*" นายพุด นายซะ นายนะ นายโส จะหาบของที่ไปได้มาจากบ้านทุกหลังใส่กระบุงจนเต็ม ทั้ง ๔ คนไม่เข้าบ้านคงค้างในป่า และช่วยกันทำเกวียน[28] วันรุ่งขึ้นมีพิธีทำบุญที่เสาธง ชาวบ้านก็มาประชุมกันเพื่อทำบุญ นายพุด นายซะ นายนะ นายโส ก็จะมาที่ทำบุญ ลากเกวียนมาด้วย เมื่อตักบาตรแล้ว ชาวบ้านก็จะช่วยกันเอาไม้มาทำแหลนและควายใส่ลงไปในเกวียนด้วย พวกที่มาทำบุญจะช่วยกันสาดข้าวสารไปยังคนทั้ง ๔ ชาวบ้าน ๔ คนจะยิงปืนกันคนละ ๔ - ๕ นัด แล้วร้องว่า "*โรคภัยไปเถิด ผีไปเถิด ขอให้ทุกคนเป็นสุข*" นายพุด นายนะ นายซะ นายโส ก็ช่วยกันลากเกวียนเข้าป่าไป ผู้ที่ทำหน้าที่ นายพุด นายซะ นายนะ นายโส นี้เลือกกันทุกๆ ปี

ประเพณี "ส่งในบ้าน" : มงคลพิธีของสังคมชองในเมืองตราด

ราวเดือน ๖ ของทุกปี ชาวบ้านทุ่งไก่ดัก หมู่ที่ ๔ ต.ท่ากุ่ม อ.เมือง จ.ตราด จะเรียกประชุมกันเพื่อนัดหมายวันที่จะทำพิธี "**ส่งในบ้าน**"[29] ตามประเพณีของชาวชอง ที่กระทำสืบมาตั้งแต่ครั้งบรรพบุรุษ ในปีที่ผู้วิจัยเก็บข้อมูลคือเมื่อ พ.ศ. ๒๕๔๗ ชาวบ้านได้เลือกเอาวันที่ ๑๑ - ๑๓ พฤษภาคม (โดยมากมักทำหลังวันวิสาขบูชา) เป็นวันทำพิธี อย่างไรก็ตาม ก่อนที่จะถึงวันทำพิธีนั้นชาวบ้านจะจุดธูปบอกกล่าวแก่เจ้าที่ทั้งที่บ้านและที่เรือกสวนไร่นาของตนเพื่อให้ทราบว่าจะมี

---

[27] ในหนังสือ **ประเพณีชอง** ของ พระครูธรรมสรคุณ (เขียน ขนธสโร) กล่าวว่า ทำพิธีบุญส่งในวันพระขึ้น ๑๕ ค่ำ เดือนยี่ หรืออาจกำหนดเอาวันหลังจากที่เก็บเกี่ยวข้าวเสร็จแล้ว นอกจากนี้ยังกล่าวอีกว่า ขนมในพิธีกรรมที่สำคัญคือ **ข้าวหลาม**

[28] ในปัจจุบัน ชาวชองไม่รู้จัก นายพุด นายซะ นายนะ นายโส แล้วแต่เรียกว่า "นายผี" หรือ "นายจตุบาล" บางชุมชนเรียกเป็นภาษาชองว่า " **คา นะ ทู น่าย คา มูน** " แปลว่าคณะพวกข้าหลวง หรือคณะยมทูตและบริวาร และ "การเก็บข้าหลวง" ก็เปลี่ยนมาทำในวันทำพิธีบุญส่ง หลังจากพระฉันเช้าเสร็จและสวดมนต์ให้พร ขณะที่ชาวบ้านกำลังกรวดน้ำ "นายผี" ทั้ง ๔ คนก็จะเดินมา นอกจากนี้ยังมีการจัดทำบัญชีทรัพย์สินสิ่งมีชีวิตทั้งที่ตายแล้วและที่มีชีวิต โดยแทนด้วยก้านกะพ้อ ใส่ลงในเกวียน

[29] คำว่า "บ้าน" ในที่นี้หมายถึงหมู่บ้าน (Village)

การทำพิธีและให้มาร่วมพิธีดังกล่าวเพื่อจะได้ช่วย "**ส่ง**" เคราะห์ร้ายหรือสิ่งที่ไม่ดีให้ออกไปจากหมู่บ้าน บางคนที่ต้องการเลือกสถานที่สำหรับสร้างบ้านก็จะปักธงที่ที่ดินแปลงต่างๆ ด้วยธงสีต่างกัน เพื่อให้ "**ผีบรรพบุรุษ**" ช่วยเลือก

พิธีในวันแรกนั้นทำที่บริเวณที่เรียกว่า " **ห้วงปัง** " ซึ่งเป็นที่อยู่ในป่า บนเนินเขา ห่างจากหมู่บ้านไปในทางทิศตะวันออก เหตุที่เลือกบริเวณนี้เนื่องชาวบ้านเล่าว่า สถานที่แห่งนี้เคยเป็นวัดโบราณ ห่างจากวัดประจำหมู่บ้านประมาณ ๓-๔ กิโลเมตร หลักฐานที่ชาวบ้านยืนยันว่าที่แห่งนี้เคยเป็นวัดร้างก็คือเสาไม้หลักหนึ่ง ซึ่งปัจจุบันเหลือเพียงตอเท่านั้น[30] ณ ที่แห่งนี้ชาวบ้านจะนิมนต์พระมาทำบุญเช้า พระสวดมนต์เรียกว่า "ขัดตายักษ์" เมื่อเสร็จพิธีสงฆ์ชาวบ้านจะจัดทำกระทงใบตองไว้ ๑ กระทง ซึ่งสมมติว่าเป็นเรือ แล้วชาวบ้านจะนำอาหารคาวหวานและมีด ใส่ไปในกระทง เพื่อให้ผีต่างๆ ได้เข้ามากินอย่างอิ่มหนำสำราญ แล้วทำพิธี "**ปลุกบอกนางธรณี**" ให้มาเป็นพยาน โดยกล่าวว่า "*โลกันสันตัง โลกังกะวิฐ*" จากนั้นเรียกนางธรณีว่าอยู่หรือเปล่า ให้ชาวบ้านคนหนึ่งรับเป็นนางธรณีตอบว่า "อยู่" จากนั้นก็นำกระทงนั้นลอยลงในลำคลองเพื่อ "**ส่ง**" ทุกข์โศกโรคภัยไปกับกระทงนั้น โดยจะกล่าวว่า "*ให้คุ้มเกรงรักษา ไปให้มีความสุข อย่ามาทักมาท้วง ให้ข้างหลังมีความสนุกสบาย*" เป็นอันเสร็จพิธีในวันแรก

วันต่อมาถือเป็นพิธีใหญ่เพราะจะมีการทรงเจ้าเข้าผี โดยจัดกันที่**วัดสุวรรณภักดี** หรือ **วัดทุ่งไก่ดัก** ซึ่งเป็นวัดประจำหมู่บ้าน ในตอนเช้าชาวบ้านแต่ละครอบครัวจะนำสิ่งของมาร่วมพิธีดังนี้

๑. อาหารคาวหวานสำหรับทำบุญ

๒. ข้าวสาร ๑ ถ้วย สำหรับใส่ในขันครู

๓. เหล้าป่า ๑ ขวด (ใส่ขวดเอ็ม ๑๕๐)

๔. กิ่งไม้เล็กๆ ที่สมมติเป็นตัวแทนชีวิตของแต่ละครอบครัว โดยมัดกิ่งไม้เท่ากับจำนวนคนในบ้านมัดหนึ่ง อีกมัดหนึ่งมัดกิ่งไม้ที่เป็นตัวแทนของสัตว์เลี้ยงในบ้าน

๕. ข้าวสาร พริกแห้ง หอมกระเทียม ใส่ถุงเล็ก สำหรับใส่ในเชิงและเกวียน

---

[30] เสานี้ ผู้วิจัยสันนิษฐานว่าอาจเป็นเสาธงของหมู่บ้านเมื่อครั้งอดีตก็เป็นได้ เพราะตามปกติหมู่บ้านชาวชองมักมีเสาธงปักอยู่กลางหมู่บ้าน วิทยากรอายุ ๗๕ ปีกล่าวว่าตั้งแต่เกิดมาก็เห็นเสานี้เป็นตอไม้แล้ว

หลังจากทำบุญเสร็จในตอนเช้าคือเวลาประมาณ ๐๘.๐๐ น. แล้วชาวบ้านส่วนหนึ่งก็จะมาช่วยกันเตรียมงาน โดยจะจัดพิธีกันที่ลานกว้างของวัด สำหรับวันที่ทำพิธีในวันนี้เป็นวันพุธ จึงห้ามหันหน้าพิธีไปทางทิศเหนือ เพราะเป็นทิศของผีหลวง จึงหันไปทางทิศตะวันตก [31]

สำหรับสิ่งของที่ใช้ในพิธีนั้นมีดังนี้คือ ธงของทหารที่ทำด้วยไม้ระกำ[32] ตรงกลางมีเฉลวมัดด้วยหญ้าคา[33]และไก่[34] มัดติดอยู่ กระบุงข้าวเปลือก สำหรับใส่ตัวแทนชีวิตสัตว์เลี้ยง พริกแห้ง หอมกระเทียม เกวียนสมมติ (ทำจากไม้ระกำมีลังกระดาษอยู่ที่ท้ายเกวียน) สำหรับใส่ตัวแทนชีวิตคน สำรับอาหารคาว หวาน ขันครู (ใส่ข้าวสาร เงิน) หญ้าคาสำหรับสวมยศทหารอีก ๒ กำและกระบุงข้าวเปลือก

ก่อนเริ่มพิธี “ผู้เฒ่าหมอแก่” จะเป็นผู้ไปจุดธูปบอกกล่าวแก่สิ่งศักดิ์สิทธิ์ได้แก่ ขรัวรุ่ง ขรัวคง ขรัวป้อก ขรัวปลูก อดีตเจ้าอาวาสของวัดที่มรณภาพไปนานแล้ว เชื่อกันว่าท่านมีฤทธิ์ จะทำการใดต้องบอกกล่าวก่อนมิฉะนั้นจะทำไม่สำเร็จโดยเซ่นด้วยอาหารคาวหวาน และเหล้า เมื่อเสร็จแล้วให้ลามาแจกจ่ายให้นักเลง(นักดนตรี)รับประทาน จากนั้นจึงจุดธูปบอกเทวดากลางแจ้ง โดยชายชราที่เป็นที่นับถือจะเป็นผู้บอกกล่าวว่า “*ถึงเดือน ๖ ปีใหม่แล้ว อย่าทักอย่าทาย*” แล้วจึงเริ่มพิธี

เริ่มพิธีเวลาประมาณ ๐๙.๓๐ น. ปลัดหรือผู้จัดการพิธีจะส่งธูปเทียนให้ร่างทรงไหว้ครูก่อนเรียกว่า “**บอกครู**” โดยเซ่นครูด้วยเหล้า จากนั้นนักเลงจะตีโทนร้องเพลงและลูกคู่ก็เคาะไม้ไผ่ให้จังหวะตาม โดยมีร่างทรงประจำหมู่บ้านคือ นางหยวก เฉิดฉาย อายุ ๗๗ ปี และนางเห ติงสา

---

[31] ทิศประจำของผีหลวงในแต่ละวันนั้น โบราณถือว่าเป็นอัปมงคล จะทำการสิ่งใดให้หลีกเลี่ยงทิศผีหลวง ทิศผีหลวงประจำแต่ละวันมีดังนี้คือ วันอาทิตย์ ได้แก่ทิศพายัพ วันจันทร์ ได้แก่ทิศบูรพา วันอังคาร ได้แก่ทิศอีสาน วันพุธ ได้แก่ทิศอุดร วันพฤหัสบดี ได้แก่ทิศทักษิณ วันศุกร์ ได้แก่ทิศประจิม วันเสาร์ได้แก่ ทิศอาคเนย์

[32] เรื่องไม้ระกำกับชาวชองนี้มีความเกี่ยวพันกันไม่น้อย ผู้วิจัยเคยได้ยินชาวชองที่ ต.ท่าโสม ว่ามีพิธีเซ่นผีไม้ระกำด้วย ซึ่งถือว่าเป็นผีเรือน เหตุที่นับถือเป็นผีเรือนอาจเนื่องมาจากที่ชาวชองส่วนใหญ่นิยมปลูกบ้านด้วยไม้ระกำ ฝากั้นและฟากก็ใช้ไม้ระกำ หลังคามุงด้วยใบระกำ ดังนั้นจึงถือกันว่าผีที่ประจำอยู่ที่ไม้ระกำนี้เป็นผีเรือนด้วย

[33] หญ้าคา หรือ หญ้ากุศะ นี้ในธรรมเนียมของชาวฮินดูถือว่าเป็นหญ้าศักดิ์สิทธิ์ เพราะเมื่อครั้งที่เทวดาและอสูรช่วยกันกวนเกษียรสมุทรนั้น เมื่อได้น้ำอมฤตพระนารายณ์ก็แปลงเป็นนางอัปสรชื่อโมหินี (Mohini) เข้าไปเอาหม้อน้ำอมฤตมากระเดียดที่สะเอวแจกเทวดา ทำให้สะเอวของพระนารายณ์ถลอก หนังที่ถลอกนี้ตกลงมาที่พื้นดินเกิดมีรากงอกขึ้นกลายเป็นหญ้าคา (ดูเพิ่มเติมใน ส.พลายน้อย. **พฤกษนิยาย**.กรุงเทพฯ: แพร่พิทยา, มปป. หน้า ๘๑-๙๒)

[34] ไก่นี้ไม่เอาขนออกแล่เอาเนื้อออกให้เหลือแต่หัว ปีก และ ขา ส่วนเนื้อจะเอามาแกงคั่วจัดใส่สำรับพร้อมกับขนมจีน เพื่อสำหรับเซ่นผีด้วย ถือเป็นอาหารประจำพิธีที่ขาดไม่ได้

โรจน์ อายุ ๖๗ ปี เป็นผู้ทำหน้าที่ร่างทรง เมื่อร่างทรงจุดธูปไหว้ครูบาอาจารย์บอกกล่าวแล้วนักเลงเริ่มร้องเพลงเชิญดังนี้

" ข้าเอยข้าไหว้ ข้าไหว้ครูแล้วจึงวันทา [35]
ดอกพุดบุษบา มีทั้งบัวน้ำและบัวแก้ว
เสียดายหนอนางลาวทอง นางน้องจะมีก็แต่ผัวแล้ว
ยังอยู่หนอแต่ลาวแก้ว กระไรข้าแล้วก็อุแม่นา
ข้าเอยข้าไหว้ ข้าไหว้เทวดาทั้งแปดทิศ
องค์ใดหนอท่านศักดิ์สิทธิ์ สำแดงแผลงฤทธิ์เชิญลงมา
ลงมาหนออยู่ริ่งริ่ง แล้วก็วิ่งลงมาอยู่ไรไร
ลงมาตามบ่าซ้าย แล้วก็ไล่ลงมาตามบ่าขวา
ลงมาที่คนทรง อย่าให้งวยให้งงก็อุแม่นา
ดูเอยดูแล จงดูให้แน่ประจักษ์ตา
ผิดพลั้งหนอประการใด ต้องขออภัยจงเร็วรา
เมื่อผิดคิดขอโทษ ถ้าแม้นพลั้งไปขอขมา "

ขณะที่ร้องปลัด (ผู้จัดการพิธี สวมมงคลที่ศีรษะ) จะนำน้ำในจอกเทรดบนกำไลเงินแล้วให้น้ำไหลลงบนขันครู เมื่อร่างทรงแสดงอาการสั่นเทาเป็นการแสดงว่าผีเข้าแล้วนักเลงจึงหยุดร้องเพลงเดิม นักเลงเปลี่ยนเพลงร้องดังนี้

" ดูเอ๋ยดูแล จงดูให้แน่ก็ประจักษ์ตา
ลุกเอยลุกขึ้น ลุกขึ้นฟื้นตัวสักหน่อยหนา
ดูเอ๋ยดูแล จงดูให้แน่ก็ประจักษ์ตา
ผิดพลั้งหนอประการใด ต้องขออภัยจงเร็วรา "

เมื่อผีเข้าร่างทรงแล้ว ล่ามก็จะถามว่าเป็นใครลงมาเข้า ล่ามนี้มักเลือกเอาคนแก่ในหมู่บ้าน เพื่อที่จะได้ทราบว่าคนที่ลงมาเข้าเป็นใครเพราะบางครั้งผีที่ลงมาเป็นคนในหมู่บ้านที่ตายไปนานแล้วก็มี ถ้าเป็นคนรุ่นหนุ่มสาวก็อาจไม่รู้จัก และไม่ทราบว่าผีนั้นต้องการสิ่งใดหรือชอบกินอะไร กินเหล้า หรือสูบยา เช่น เจ้าหญิงสร้อยสังวาลย์ ชอบดู "หนังสด"[36] และชอบกินของหวาน ,

[35] ลูกคู่จะร้องรับซ้ำทุกบาท

[36] โขนสด

ก๋งนงชอบกินขนมจีน เพราะตอนมีชีวิตอยู่เคยกินได้ถึง ๓ ทะนาน (ประมาณ ๗ กก.) เป็นต้น เมื่อกินเสร็จแล้วก็จะถามข่าวคราวของญาติพี่น้องลูกหลานตนเองว่าสุขสบายหรือไม่ประการใด ซึ่งในการเข้าทรงในปีนี้มีวิญญาณของผีปู่ย่าตายายในหมู่บ้านที่มาเข้าทรงดังนี้คือ ตาผล[37] ยายเทศ ก๋งค่ด ยายเขี่ยม (สมุนเก่า) ยายดี ย่ามิ่ง ก๋งศรี ก๋งธรรม ก๋งพุ่ม ก๋งศรี ก๋งมล ก๋งเห่ม (มีเชื้อกระสือ) ก๋งไฮ้ ย่าพา ย่าผล ก๋งพุ่ด ก๋งโฉม ก๋งนง ย่ามุ่ด ตาศร ผีปู่ย่าตายายเหล่านี้จะมาเข้าทรงก่อนผีที่เป็นเจ้าป่าเจ้าเขาจะมาประทับทรง อย่างไรก็ดี เป็นที่น่าสังเกตว่าเมื่อผีที่สามารถรักษาคนได้เช่น ก๋งพุ่ม ที่สามารถพ่นหรือ “ปุ๊น” ได้ นักเลงก็จะร้องเพลงที่พิเศษว่าผีอื่นๆ ดังนี้

“ ปู่ย่าคนนี้หรือ เขาร่ำเขาลืออยู่ไหนไหน
ทั้งเจ๊กหรือทั้งไทย เป็นโรคเป็นภัยก็มาหา
ทั้งแขกหรือฝรั่ง ให้มีให้มั่งกันทุกคน ”

ส่วนผีบางรูป[38]ก็ชอบร้องรำทำเพลง ก็จะขอเพลงจากนักเลง เช่นเพลงของทูล ทองใจ เป็นต้น บางทีผีก็จะโค้งผู้ชมออกมารำด้วยก็มี การรำของผีนั้นส่วนใหญ่จะมีการถือเทียนที่จุดไฟด้วย กระนั้นก็ดี หากผีรูปนั้นชอบดื่มเหล้านักเลงก็จะเอาใจโดยร้องเพลงดังนี้

ดูเอ๋ยดูแล จงดูให้แน่ก็ประจักษ์ตา
ลุกเอยลุกขึ้น ลุกขึ้นฟื้นตัวสักหน่อยหนา
ดูเอ๋ยดูแล จงดูให้แน่ก็ประจักษ์ตา
ผิดพลั้งหนอประการใด ต้องขออภัยจงเร็วรา

ไอ้เหล้าอยู่ในขวด จะตั้งไว้อวดเขาทำไม
คอแหบจนแทบตาย จะตั้งอวดทำไมอุแม่นา
มีแล้วอย่าเอาไว้ช้า ช่วยกรอกออกมาก็จงไวไว

---

[37] ตาผลนี้มีเรื่องเล่ากันมาว่า เมื่อครั้งยังมีชีวิตอยู่ ท่านเคยตายแล้วฟื้น เสมียนทองจึงนำมาแต่งเป็นแหล่ เรียกกันว่า **แหล่ตาผล** มีเนื้อความตอนหนึ่งดังนี้ *“รูปจะเริ่มนิพนธ์ ถึงแหล่ตาผลที่ใกล้จะดับสังขาร แก เจ็บไข้ได้โรคา ที่หายมาก็นานปี แกตายสลบไปพักใหญ่ เกือบเข้าข่ายอสัญญี ระเริงระไรว่าไปเมืองผี แล้วกลับคืนดีแล้วฟื้นคืนมา.....”*

[38] มีข้อสังเกตว่าคำศัพท์ที่ใช้กับผีของชาวซองที่นี่นั้นจะใช้คล้ายกับพระ เช่น ลักษณนามของผี ใช้ว่า รูป การเชิญให้ผีทำกิจกรรมต่างๆ เรียกว่า นิมนต์ เป็นต้น

เพลงข้างต้นนี้เมื่อร้องแล้วเจ้าพ่อจะกินเหล้า[39] พร้อมทั้งป้อนให้กับบรรดานักเลงที่อยู่ข้างตัวด้วย อย่างไรก็ดีเมื่อผีแต่ละรูปเสร็จธุระแล้ว นักเลงก็จะร้องเพลงเชิญผีออกและเชิญผีใหม่เข้ามาดังนี้

ข้าเอยข้าไหว้ ข้าไหว้ครูแล้วจึงวันทา
ดอกเอยบุษบา มีทั้งบัวน้ำและบัวแก้ว
ข้าเอยข้าไหว้ ข้าไหว้เทวดาทั้งแปดทิศ
องค์ใดหนอท่านศักดิ์สิทธิ์ สำแดงแผลงฤทธิ์หนอลงมา
ลงมาหนออยู่ริ่งริ่ง แล้วก็วิ่งลงมาอยู่ไรไร
เชิญเอยเชิญลง เชิญเจ้าองค์เทวดา
องค์ใดหนอท่านศักดิ์สิทธิ์ สำแดงแผลงฤทธิ์หนอลงมา
ลงมาหนออยู่ริ่งริ่ง แล้วก็วิ่งลงมาอยู่ไรไร
ลงมาตามเทียนหลัก สำหรับลงมากับเทียนชัย
ลงมาที่คนทรง อย่าให้ง่วยให้งงอุแม่หนา
ลงมาตามเทียนหลัก สำหรับลงมากับเทียนชัย ”

เมื่อทรงไปได้สักพัก ก็จะมีการทำพิธี “ **บูนจอก**[40] ” ซึ่งเป็นการทำนายอนาคตของหมู่บ้านในแต่ละปี นักเลงจะร้องเพลงดังนี้

“ บูนเอยบูนจอก แม่ขาวระลอก……..
จะคว่ำหรือจะหงาย ขอให้ตามแต่พระทัยอุแม่นา
โยนเอ๋ยโยนโยน เก็บลูกกระโดนก็เอามาโยนเล่น

---

[39] นางหยวก เฉิดฉาย ร่างทรงกล่าวว่า ตนไม่เคยกินเหล้า และสูบยา แต่เมื่อผีมาเข้าก็ไม่รู้ตัวว่าดื่มหรือสูบ เมื่อผีออกแล้วจะรู้สึกเหม็นต้องหาของดองมาทานเพื่อดับกลิ่น นอกจากนี้ร่างทรงยังกล่าวว่าตนร้องรำทำเพลงไม่เป็น แต่เมื่อเจ้าเข้าก็สามารถทำได้ทุกอย่าง สำหรับการคัดเลือกร่างทรงนั้น เจ้าพ่อจะเป็นผู้เลือกหรือมอบพลังวิเศษให้ เช่น ยายหยวกนี้ได้รับมอบมากจากแม่ของสามี (ร่างทรงนี้เดิมมีผู้ชายด้วย แต่ภายหลังมีแต่ผู้หญิงเท่านั้น)

[40] คำว่า บูน หรือ บูรณ์ นี้ พบว่าชองที่จันทบุรีใช้เรียกผู้ที่รักษาชาวชองที่ทำผิดเรื่องชู้สาวหรือผิดผีจนทำให้เกิดอาการเจ็บป่วย เรียกว่า **หมอบูรณ์** (พระครูธรรมสรคุณ และ ธรรม พันธุศิริสด. **อารยธรรมชองจันทบุรี อาณาจักรจันทบูร เมือเพนียต**. จันทบุรี: คนรักบ้าน, ๒๕๔๑) หน้า ๑๑.

ยิ่งโยนก็ยิ่ง…… *……..อุแม่นา*
โยนเอ๋ยโยนทิ้ง *โยนให้เห็นจริงอุแม่นา ”*

การทำบูนจอกนั้นกระทำโดยผีจะวางขันวางไว้บนศีรษะแล้วร่ายรำไปตามเพลง จากนั้นเหวี่ยงขันบนศีรษะลงมา หากขันหงายทำนายว่า จะดี บ้านเมืองอยู่เย็นเป็นสุข ถ้าขันคว่ำทำนายว่าจะโชคร้ายเกิดอาเพศ ต้องแก้เคล็ดโดยโยนขันใหม่จนกว่าขันจะหงาย สำหรับในปีนี้ขันหงายชาวบ้านจึงต่างยินดี

จากนั้นเป็นการคัดเลือก**ทหารผี** โดยจะเลือกเอาจากผู้ที่เข้าร่วมในพิธี โดยเลือกทหารมา ๒ คน เมื่อได้แล้วทหารทั้ง ๒ จะเข้ามาหาผีเพื่อให้ “ **สวมยศ** ” โดยการนำหญ้าคามาพันรอบหัวของทหาร แล้วเสกด้วยการโปรยข้าวสาร จากนั้นเจ้าพ่อทั้งสองก็จะดูแลป้อนข้าวป้อนเหล้าป้อนน้ำ พร้อมทั้งจดชื่อบรรดามนุษย์และสัตว์ต่างๆ ที่นำมาใส่ในกระบุง (สิ่งของสัญลักษณ์ตัวแทนชีวิต) ร่างทรงใช้เทียนเขียนชื่อลงในกระดาษ นักเลงก็จะขึ้นเพลงดังตัวอย่าง

“เชิญเอ๋ยเชิญเจ้า *ขอเชิญเจ้าเขาเขาพนมธม*
ขี่ช้างหนองากลม *จะมารับเอาเครื่องไปเสวย*
รับเถิดเจ้าพ่อเอ๋ย *เสวยเล่นเถิดให้สำราญใจ*
เชิญเอ๋ยเชิญเจ้า *เชิญเจ้าเขาเขาบรรทัด*
ขี่ช้างหนองาลัด *จะมารับเอาเครื่องไปเสวย*
รับเถิดเจ้าพ่อเอ๋ย *เสวยเล่นเถิดให้สำราญใจ*
เชิญเอ๋ยเชิญเจ้า *เชิญเจ้าเขาเจ้าเขาพลู*
ขี่ช้างหนองาทู่ *จะมารับเอาเครื่องไปเสวย*
รับเถิดเจ้าพ่อเอ๋ย *เสวยเล่นเถิดให้สำราญใจ*
เชิญเอ๋ยเชิญเจ้า *เชิญเจ้าเขาก็เขาวง*
ขี่ช้างหนองาโด่ง *จะมารับเอาเครื่องไปเสวย*
รับเถิดเจ้าพ่อเอ๋ย *เสวยเล่นเถิดให้สำราญใจ*
เชิญเอ๋ยเชิญเจ้า *ขอเชิญเจ้าเขาก็เขาตาปน*
ขี่ช้างหนองาย่น *จะมารับเอาเครื่องไปเสวย*
รับเถิดเจ้าพ่อเอ๋ย *เสวยเล่นเถิดให้สำราญใจ*
เชิญเอ๋ยเชิญเจ้า *ขอเชิญเจ้าเขาก็หนอเขาดิน*
ขี่ช้างหนองาบิ่น *จะมารับเอาเครื่องไปเสวย*
รับเถิดเจ้าพ่อเอ๋ย *เสวยเล่นเถิดให้สำราญใจ*

เชิญเอ๋ยเชิญเจ้า *ขอเชิญเจ้าเขาก็เขาตาปน*
ขี่ช้างหนองายน่น *จะมารับเอาเครื่องไปเสวย*
รับเถิดเจ้าพ่อเอ๋ย *เสวยเล่นเถิดให้สำราญใจ*
สินบนเขาก็ทำให้ *เร็วๆอย่าช้าก็จงไวไว”*

เมื่อเจ้าพ่อดูแลป้อนข้าวป้อนน้ำทหารแล้ว ทหารก็จะถือเสาธงไปคนละ ๑ เสา เดินไปรอบหมู่บ้าน ๑ รอบ แล้วก็ร้องว่า “ *รู้ พวกเราโว้ย ไปกันเถิดโว้ย* ” ตลอดทาง เพื่อเรียกผีร้ายต่างๆ นานาในหมู่บ้านให้ไปกับตน ทั้งนี้ห้ามใครขานรับเพราะเชื่อว่าสิ่งร้ายจะเข้าตัว ฝ่ายทางปะรำพิธีก็จะยังมีผีผลัดเปลี่ยนมาเข้าร่างทรงอยู่เรื่อยๆ ด้านทหารนั้นเมื่อเดินมาครบรอบแล้วก็จะมาเชิญเจ้าพ่อไป ๑ รูป มีนักเลงไปตีโทน ๑ คน มีคนหามเกวียน ๒ เล่มอีก ๒ คน ทั้งหมดนี้ตั้งแถวเดินไปบริเวณคลองที่สมมติว่าเป็นนอกชายแดนของหมู่บ้าน ทางทิศตะวันตก เมื่อไปถึงแล้วจะทำพิธีส่งเคราะห์ร้ายไปกับเกวียน ลอยเกวียนไปตามน้ำ[41] และทิ้งธงนั้นไปด้วย จากนั้นทั้งหมดเดินกลับมา เมื่อมาเข้าเขตหมู่บ้าน ก็จะมีชาวบ้านถืออาวุธ (ปลอม) มาสู้กับผีและทหารผีเหล่านั้น ทั้งนี้มีความเชื่อว่าชาวบ้านจะต้องรบชนะผี เสมือนกับว่าชาวบ้านสามารถเอาชนะกับสิ่งไม่ดีต่างๆ นานาได้ โดยให้ผีนั้นล้มลงกับพื้นถือว่าแพ้แล้วส่วนเจ้าพ่อนั้นเมื่อล้มแล้วก็ต้องให้ผู้หญิงเป่าหูเพื่อเรียกวิญญาณร่างทรงกลับมา จากนั้นชาวบ้านทั้งหมดจะกลับมาที่ลานพิธีต่อ ส่วนสิ่งของที่เอาไปใช้สู้รบเช่น กิ่งไม้ต่างๆ นั้น ให้ทิ้งไว้ที่ข้างทางไม่ให้นำกลับมา เชื่อว่าเป็นอัปมงคล

เมื่อมาถึงที่กระทำพิธีชาวบ้านที่ไปสู้รบกับทหารผีเมื่อสักครู่จะถามชาวบ้านที่อยู่ในปะรำว่า "*พวกเรา สบายดี สุขสบายกันดีใช่ไหม พวกเราจะสุขสบายกันแล้วละ หมดเคราะห์หมดโศกแล้ว*"ก็จะมีการทรงต่อแต่จะเป็นการทรงเจ้าป่าเจ้าเขา เจ้าที่มาลงทรงได้แก่ แม่พิม แม่พา เจ้าพ่อเขาพลู เจ้าชายนพรัตน์ เจ้าหญิงสร้อยสังวาลย์ เจ้าหญิงไกรทอง ก๋งยู ก๋งวอง (เสือสมิง) ผีช้างเผือก สำหรับเจ้าพ่อ ๒ รูปหลังนี้ มีความสำคัญมาก ก๋งวองหรือตาวองนี้ เมื่อนักเลงร้องเชิญจนเข้าแล้วก็จะร้องว่า

“ดูเอ๋ยดูแล *จงดูให้แน่ประจักษ์ตา*
ก๋งวองคนนี้หรือ *เขาร่ำเขาลือทั่วไหนๆ*
ทั้งเจ๊กและทั้งไทย *เป็นโรคเป็นภัยให้มาหา*
ทั้งแขกหรือฝรั่ง *ให้มั่งให้มีกันสักคน*
ดูเอ๋ยดูแล *จงดูให้แน่ประจักษ์ตา*

[41]เกวียนนี้สามารถลอยได้เพราะทำมาจากไม้ระกำ

หมอวองคนนี้หรือ *เขารำเขาลือทั่วไหนๆ*
ทั้งเจ๊กและทั้งไทย *เป็นโรคเป็นภัยให้มาหา*
ทั้งแขกหรือฝรั่ง *ให้มั่งให้มีกันสักคน ”*

ก๋งวองนี้ ชาวบ้านเล่าว่าเดิมเคยเป็นมนุษย์แต่ชอบทางไสยศาสตร์จนกลายเป็นเสือสมิง ก๋ง วองนี้มีเสือเป็น “ม้า” (พาหนะ) เวลาจะมาจะล่ามเสือที่เป็นม้าไว้ไกลๆ ให้ห่างหมาเพราะถ้าอยู่ใกล้หมา แล้วหมาเห็นเสือก็จะกัดหมาจนตาย เมื่อก๋งวองเข้าร่างทรงจะมีทีท่าเหมือนเสือ และจ้องจะกัดหรือตะครุบคนที่มีเคราะห์ที่อยู่ในพิธี ดังนั้นชาวบ้านจะมีผ้าติดมือไว้เพื่อเวลาที่ก๋งวองจะเข้ามากัดก็จะเอาผ้านั้นอุดปากไม่ให้กัดโดนคนได้ สำหรับคนที่ก๋งวองกัดนั้น ก๋งวองจะให้เข้าไปหาเพื่อรักษาโดยการพ่นเพื่อให้หมดเคราะห์ เมื่อรักษาคนแล้วก๋งวองก็จะดูหมอดูเคราะห์ให้กับคนที่มาร่วมในพิธีเรียกว่า “**ส่งน้ำ** หรือ **ส่องน้ำ**” โดยชาวบ้านจะนำขันใส่น้ำและหย่อนแหวนลงไป ใครจะดูก็ให้ใส่เหรียญบาทลงไปในขัน แล้วเจ้าพ่อก็จะส่องเทียนดูให้ ชาวบ้านกล่าวว่ามีวิธีสังเกตดวงจากน้ำตาเทียนอย่างง่ายๆ คือ ถ้าน้ำตาเทียนที่หยดลงในน้ำบานขาวเป็นดอกใหญ่ ทำนายว่าดวงจะดีมีโชคลาภ แต่ถ้าน้ำตาเทียนเป็นจุดเล็กๆ มีรอยดำ ทำนายว่าดวงจะไม่ดีดวงจะไม่ดี ต้องไปอาบน้ำมนต์ หรือไปหาร่างทรงให้สะเดาะเคราะห์ในภายหลังได้

เมื่อก๋งวองออกไปแล้วผีที่เข้ารูปต่อมาและเป็นรูปสุดท้ายก็คือ ผีช้างเผือก ผีช้างเผือกนี้ ใช้สำหรับพยากรณ์เศรษฐกิจของหมู่บ้าน เมื่อช้างเผือกเข้าแล้ว ชาวบ้านจะส่งเทียนให้ช้างเผือกคาบเพื่อสำหรับทำเป็นงวงกินอาหาร อาหารที่นำมาให้ช้างเผือกกินนั้น จะมีเหล้า ข้าว ขนม ผลไม้ ถ้าช้างเผือกกินอะไรก็ทำนายว่าสิ่งนั้นจะมีราคาแพง สำหรับในปีนี้ช้างเผือกกินข้าวและเหล้าทำนายว่าข้าว[42]กับเหล้าจะมีราคาแพง เมื่อทำนายเสร็จแล้วช้างเผือกก็ออกไป ร่างทรงก็ล้มลง ชาวบ้านก็ต้องเป่าหู คนทรงจึงจะฟื้น และเมื่อชาวบ้านจะกลับบ้านก็ให้เอาเฉลวของแต่ละคนนั้นมาปักไว้ที่หน้าบ้าน เพื่อให้ผีบรรพบุรุษทราบว่าบ้านหลังนี้ได้ทำพิธีส่งในบ้านให้ผีบรรพบุรุษแล้ว เป็นอันเสร็จพิธีในวันที่สอง

สำหรับวันที่สาม เป็นวันสุดท้ายนั้นทำพิธีกันที่ “ **เนินกระบก** ” ห่างจากหมู่บ้านออกไปในทางทิศตะวันตก เพราะสถานที่นี้เชื่อว่าเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์เพราะเคยเป็นวัดเก่าเช่นกัน ชาวบ้านเล่าว่าเดิมเป็นวัดมีเสาธงและธงเป็นรูปจระเข้ โดยมีพิธีกรรมเหมือนกับพิธีที่กระทำในวันแรก ถือเป็นอันเสร็จประเพณีส่งในบ้านอย่างสมบูรณ์ แล้วหมู่บ้านที่อยู่ทางทิศตะวันตกก็จะส่งกันต่อๆ ไป คือ ตำบลท่าพริกก็จะส่งต่อในเดือน ๑๒ ส่วนตำบลเนินทรายก็จะส่งในเดือน ๕ เป็นต้น

---

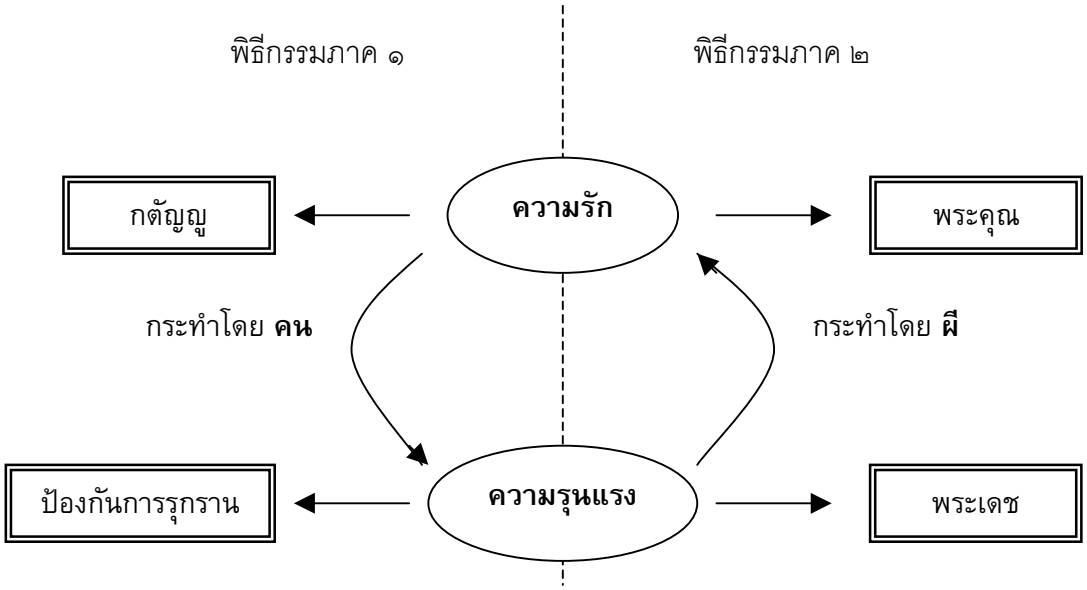
[42] หากเป็นในอดีตชาวซองเชื่อว่าข้างแพงจะดี เพราะคนส่วนใหญ่เป็นชาวนา แต่ในปัจจุบันนี้มีความคิดเปลี่ยนไปเพราะชาวซองส่วนใหญ่ไม่ได้ทำนาแล้วต้องซื้อข้าวกิน การที่ข้าวแพงจึงนับเป็นเรื่องไม่ดี

พิธีส่งในบ้านนี้ชาวบ้านทุ่งไก่ดักเชื่อว่าจะนำความเป็นสิริมงคลมาสู่หมู่บ้านทุ่งไก่ดัก มีคนแก่ในหมู่บ้านเล่าว่า เคยมีอยู่ปีหนึ่งที่ว่างเว้นการทำส่งในบ้าน ปรากฏว่าคนและสัตว์เลี้ยงในหมู่บ้านพากัน "**ตายเพท**" คือเจ็บป่วยและล้มตายโดยไม่ทราบสาเหตุเป็นจำนวนมาก

เมื่อมนุษย์ยกพลรบผี : ความหมายของการท้าทายอำนาจต่อผีบรรพบุรุษ

จากเนื้อหาของพิธีกรรมส่งในบ้านข้างต้น จะเห็นได้ว่าพิธีเชิญผีบรรพบุรุษนี้แบ่งออกได้เป็น ๒ ภาคใหญ่ๆ คือ **ภาคมนุษย์กระทำผีบรรพบุรุษ** กับ**ภาคผีบรรพบุรุษกระทำมนุษย์** ในภาคแรกนั้นชาวบ้านจะตระเตรียมอาหารและเครื่องดื่มของผีบรรพบุรุษแต่ละตน พร้อมกับขับกล่อมด้วยเพลงที่ชอบ จากนั้นผีบรรพบุรุษจึงตอบแทนด้วยการรักษาโรคและเสี่ยงทายอนาคตทางเศรษฐกิจของหมู่บ้านในรอบปีด้วยการ "**บูนจอก**" ถือเป็นการเริ่มต้นด้วย "**ความรัก**" จากนั้นชาวบ้านส่วนหนึ่งจะจัดขบวนแห่เชิญผีบรรพบุรุษและพรรคพวกออกไปนอกเขตหมู่บ้าน โดยมีธงไม้ระกำที่ปักเฉลวกับไก่ที่ต้องฆ่าสังเวยติดอยู่ ส่วนชาวบ้านอีกส่วนหนึ่งจะรออยู่บริเวณชายแดนหมู่บ้านพร้อมด้วยอาวุธครบมือ (อาวุธปลอม) ขบวนของผีบรรพบุรุษที่ออกไปนอกหมู่บ้านจะทำพิธีลอยเคราะห์ที่ลำธารนอกหมู่บ้านเพื่อ "ส่ง" ในหมู่บ้านถัดไปทำพิธี "ส่ง" ต่อไป เมื่อเสร็จพิธีแล้วขบวนของผีบรรพบุรุษจะพยายามกลับเข้ามาในเขตหมู่บ้านอีกครั้ง แต่ครั้งนี้ชาวบ้านตั้งทัพจับอาวุธพร้อมสู้ผีบรรพบุรุษที่เข้ามารุกราน เมื่อผีบรรพบุรุษก้าวล่วงเข้ามาในหมู่บ้านชาวบ้านก็จะฆ่าผีบรรพบุรุษกับพรรคพวกจนตายทั้งหมด (บทบาทสมมติ) เป็นการปิดฉากภาคที่ ๑ ด้วย "**ความรุนแรง**" ส่วนในพิธีกรรมภาคที่ ๒ คือภาค**ผีบรรพบุรุษกระทำมนุษย์** เริ่มตั้งแต่**ผีก่ำวอง**เริ่มเข้าสิงร่างทรงไล่กัดและทำร้ายชาวบ้านผู้เข้ามาร่วมที่ดวงตกหรือมีเคราะห์ร้ายในพิธี เพราะก่ำวองนี้เป็นเสือ จึงถือเป็นการเริ่มต้นด้วย**ความรุนแรง** จากนั้นก่ำวองจะรักษาชาวบ้านนั้นด้วยการพ่นและแนะนำการสะเดาะเคราะห์ ในขณะที่ร่างทรงอีกร่างหนึ่งจะทรงผีช้างเผือกทำนายพยากรณ์เศรษฐกิจของหมู่บ้าน เป็นอันเสร็จพิธี ถือเป็นการปิดฉากพิธีกรรมภาคที่ ๒ ด้วย **ความรัก** จากพฤติกรรมของความรักและความรุนแรงในพฤติกรรมที่ปฏิบัติต่อผีบรรพบุรุษข้างต้น ผู้วิจัยได้สรุปเป็นโครงสร้างดังนี้

โครงสร้างของพิธีกรรมส่งในบ้าน



จากการศึกษาพบว่าในช่วงแรกชาวชองมองผีบรรพบุรุษในฐานะของบรรพบุรุษเป็นความดีความงาม การเลี้ยงดูปรนนิบัติต่างๆ กระทำขึ้นเพื่อแสดง**ความกตัญญูกตเวที** ทั้งนี้เพราะผีบรรพบุรุษมีบทบาทต่อวิถีชีวิตของชาวชองเป็นอย่างยิ่ง ทั้งในพิธีแต่งงานที่ต้อง **เซ่นกิมสาย** หรือการช่วยเหลือเกื้อกูลด้วยการดลบันดาลสิ่งต่างๆ ให้ลูกหลาน แล้วลูกหลานก็ต้องแก้บนด้วยการเล่น**ผีหิ้ง** หรือ**ผีโรง** เป็นต้น อย่างไรก็ดีในส่วนของความรุนแรงที่มนุษย์กระทำต่อบรรพบุรุษในภาคพิธีกรรมนั้น การกลับเข้ามาในหมู่บ้านทำให้ผีบรรพบุรุษถูกมองในทรรศนะที่ตรงกันข้าม คือเป็นความชั่วร้าย การเข้ามาถือเป็นการรุกรานต้องถูกกำจัดให้สิ้น มิฉะนั้นหมู่บ้านจะเกิดอาเพทต่างๆ นานา อย่างไรก็ตาม ความรุนแรงที่เกิดขึ้นในพิธีกรรมนี้ก็สะท้อนร่องรอยของการถูกรุกรานของกลุ่มชองโดยกลุ่มคนไทยและเขมร จึงอาจมองได้ว่านอกจากการสู้รบนี้จะเป็นการขจัดเคราะห์ร้ายแล้ว ยังเป็นการแก้เคล็ดไม่ให้มีคนนอกมารุกรานคนชอง รวมทั้งปลุกพลังสามัคคีให้ชาวชองเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกันด้วย ทั้งนี้เพราะในประวัติศาสตร์และเรื่องเล่าของชองนั้น ปรากฏร่องรอยการถูกรุกรานไว้มากมาย อาทิ **ตำนานพระนางกาไว** ที่มีเนื้อเรื่องดำเนินเรื่องคล้ายกับ *วรวงสชาดก* ในปัญญาสชาดก กล่าวถึง พระเจ้าพรหมทัต มีพระโอรสกับพระเอกอัครมเหสี ๒ พระองค์ พระเชษฐาทรงพระนามว่าพระไวยทัต พระอนุชาทรงพระนามว่าพระเกตุทัต ต่อมาพระเอกอัครมเหสีสิ้นพระชนม์ จึงทรงอภิเษกพระมเหสีองค์ใหม่ขึ้น ทรงพระนามว่า พระนางกาไว มีโอรสด้วยกันอีกหนึ่งพระองค์ พระนางกาไวมีพระประสงค์ จะให้โอรสของนางได้ครองราชในนครจันทบุรี จึงได้ทูลขอให้พระเจ้าพรหมทัตส่งพระโอรสของพระมเหสีเดิมออกไปสร้างเมืองใหม่อยู่ในท้องที่กันดาร ทางเหนือแดนต่อแดน(เขตอำเภอโป่งน้ำร้อนในปัจจุบัน) ทั้ง ๒ พระองค์ ซึ่งพระเจ้าพรหมทัตก็ทำตาม ต่อมา

เมื่อพระเจ้าพรหมทัตสวรรคต พระนาง กาไวจึงสถาปนาพระโอรสขึ้นเป็นกษัตริย์ครองนครต่อไป แต่เนื่องจากพระโอรสยังทรงพระเยาว์อยู่ พระนางจึงเป็นผู้สำเร็จราชการแทน ฝ่ายพระไวยทัตและพระเกตุทัตเมื่อทราบข่าวพระบิดาสวรรคตก็ยกกองทัพมาเพื่อชิงเมืองคืน โดยขอความช่วยเหลือจากกษัตริย์ขอมเมืองนครธม จนทำให้ได้รับชัยชนะที่สุด[43] ในตอนจบของเรื่องนั้นมีสองสำนวน สำนวนหนึ่งว่าพระนางเอาทองโปรยเพื่อให้ทหารฝ่ายตรงข้ามเก็บ เปิดโอกาสให้พระนางหนีได้ อีกสำนวนหนึ่งว่าพระนางกาไวเก่งในทางทำเสน่ห์โดยทำเสน่ห์ให้พระเจ้าพรหมทัตหลง แต่ท้ายสุดพระนางก็ต้องปรุงยาพิษชื่อว่า “มหาไว” เพื่อจบชีวิตพระนางเองด้วย “ขัตติยมานะ”[44] สำนวนหลังนี้ทำให้ชาวชองเชื่อว่า พระนางกาไวนี้เป็นบรรพบุรุษของชาวชองเพราะมีความสามารถเช่นเดียวกับชาวชอง ส่วนพระเจ้าพรหมทัตนั้นสันนิษฐานว่าหมายถึงพวกแขกจามหรือพวกพ่อค้าอินเดียที่มีเงินและอำนาจเพียงพอสถาปนาตัวขึ้นเป็นเจ้าผู้ครองนคร เพราะบริเวณนี้ใกล้กับท่าเรือการค้าใหญ่ของเมืองจันทบุรี ดังนั้นจึงเห็นได้ว่าตำนานเรื่องนี้สะท้อนการต่อสู้ของชาวชอง ที่มีต่อชนอีก ๒ กลุ่มคือ พวกพ่อค้าแขก และพวกขอม ในนิทานอธิบายเหตุเรื่อง **ทำไมจึงเรียกเสลดพังพอนว่าชองระอา** เนื้อเรื่องกล่าวถึงว่า สมัยก่อนนั้น ชาวชองที่อยู่ตามป่าเขาของจ.ตราดนั้น เมื่อไปอยู่บริเวณใด ก็จะนำยาพิษไปโรยในลำธารบริเวณนั้นเพื่อไม่ให้คนไทยไปก้าวล่วงเขต ชาวชองเท่านั้นที่จะมียาถอนพิษ ต่อมาเกิดการต่อสู้กันระหว่างคนไทยกับคนชอง คนไทยจึงพยายามหาวิธีที่จะถอนพิษยา จึงทดลองใช้ต้นเสลดพังพอนนี้รักษาก็สามารถถอนพิษได้ ฝ่ายพวกชองก็ปรุงยาพิษใหม่ แต่จะปรุงยาพิษสักกี่ขนาน เสลดพังพอนนี้ก็สามารถถอนพิษได้หมด จึงเรียกเสลดพังพอนนี้ว่า “*ชองระอา*” และนิทานอธิบายเหตุเรื่อง **ความเป็นมาของหมู่บ้านทุ่งไก่ดัก** เนื้อเรื่องกล่าวว่าความจริงชื่อเดิมของหมู่บ้านคือ ทุ่งดัก ไม่ใช่ทุ่งไก่ดัก ที่ได้ชื่อว่า ทุ่งดัก เพราะสมัยก่อนเมื่อประมาณ ๔๐-๕๐ ปีที่แล้ว ชาวเขมรมักหลบเข้ามาในหมู่บ้านแล้วเข้ามาทำร้าย จึงต้องทำหลุมดักไว้ จึงได้ชื่อว่า ทุ่งดัก นอกจากนี้ยังปรากฏในวัฒนธรรมความเชื่อในเรื่องอาหารการกินของชาวชอง คือ ชาวชองจะตำข้าวเปลือกมาเป็นข้าวสาร เพื่อใช้หุงรับประทานในลักษณะวันต่อวันไม่เหลือเผื่อวันพรุ่งนี้หรือวันอื่นๆ และการหุงหาอาหารก็ทำอาหารมื้อต่อมื้อไม่ให้อาหารเหลือไปถึงมื้ออื่น เมื่อรับประทานอาหารเสร็จในแต่ละมื้อแล้วจะเก็บล้างคว่ำหมด ถ้าหากข้าวเหลือจะโปรยให้ไก่หรือสุนัขกิน เขาจะไม่เหลือทิ้งไว้ เพราะต้องเข้าป่า หรือไปนา ส่วนมากจะมีมีคนเฝ้าบ้าน ถ้าเหลือ

---

[43] เอนก บุญภักดี. “บันทึกการศึกษาเรื่องเมืองจันทบุรี” **สารคดีเกี่ยวกับเมืองจันทบุรี**. สมาคมชาวจันทบุรี ในพระบรมราชินูปถัมภ์ สมเด็จพระนางเจ้ารำไพพรรณี พระบรมราชินีในรัชกาลที่ ๗ พิมพ์ชำร่วยในงานพระราชทานเพลิงศพ นางวรรณ จันทวิมล ณ เมรุวัดเทพศิรินทราวาส วันที่ ๒๙ พฤศจิกายน ๒๕๑๔ หน้า ๙๓–๙๔.

[44] ธรรม พันธุศิริสด. **พระนางกาไว**. (จันทบุรี: คนรักบ้าน ,๒๕๔๑).หน้า ๑๗.

อาหารทิ้งไว้ สัตว์ร้ายหรือสัตว์อื่นๆ จะเข้าบ้านหรือกลัวว่าคนอื่นๆจะมากลั่นแกล้งใส่ยาพิษ ยาเบื่อ บาเมา ลงไปในอาหาร[45]

ในภาคพิธีกรรมที่ ๒ คือ **ภาคผีบรรพบุรุษกระทำมนุษย์** เป็นบทบาทของผีบรรพบุรุษซึ่งแสดงให้เห็นถึงการปกครองของชองที่มีทั้งพระเดช และพระคุณ ในเรื่องของพระเดช หรือการใช้อำนาจของหัวหน้าเผ่าชองนั้น บาทหลวงมงเซเญอร์ ปาลเลกัวซ์ กล่าวว่า *ทางทิศเหนือของจังหวัดจันทบุร กล่าวกันว่ามีภูเขาล้อมรอบเป็นวงกลมทีเดียว เป็นที่ตั้งถิ่นที่อยู่อาศัยของชนเผ่าชอง ซึ่งรักษาเส้นทางเข้าออกตามช่องเขาทุกด้านไว้อย่างหวงแหน จะยอมให้บุคคลภายนอกผ่านเข้าไปได้ก็แต่เฉพาะผู้ที่ติดต่อทำมาค้าขายเล็กๆ น้อยๆ ที่คาดว่าจะไม่เป็นภัยแก่พวกเขาเท่านั้น พวกชองเคารพในตัวหัวหน้าเผ่ามาก หัวหน้าเป็นผู้มีอำนาจเด็ดขาด*[46] *สั่งให้ดำเนินการตามกฎและประเพณีโดยเคร่งครัด กฎหมายของเผ่าชองนี้กล่าวกันว่าเข้มงวดนัก แต่ไม่ค่อยมีการละเมิดเท่าใดเลย*[47]นอกจากนี้ยังกล่าวอีกว่า *"กล่าวกันว่าชนเผ่านี้ใช้ยาเบื่อโรยลงในบ่อและทางน้ำรอบบริเวณเพื่อป้องกันมิให้คนแปลกหน้าใช้ความพยายามเข้าไปทำการติดต่อได้"*[48] จะเห็นได้ว่าเป็นสังคมที่ปิดและระมัดระวังตัว หัวหน้ามีอำนาจอย่างเด็ดขาด และแม้ว่าผู้นำจะตายไปแล้ว สถานภาพของการเป็นผู้นำก็จะยังคงดำรงอยู่ด้วยการเป็น **"หัวหน้าผี"** ต่อไป การที่กˆงวองไล่กัดชาวชองก็เพื่อกำราบหรือแสดงอำนาจของผีบรรพบุรุษ ให้ลูกหลานเกิดความยำเกรง และเชื่อฟังคำสั่งสอนของผีบรรพบุรุษ เพราะผีบรรพบุรุษจะใช้ความเคารพยำเกรงของลูกหลานนี้ในการจัดระเบียบทางสังคมของชาวชอง ว่ากล่าวตักเตือนบุคคลที่ประพฤติตัวไม่เหมาะสม เช่น ไม่รักพี่น้อง ด่าว่าพ่อแม่ ไม่ขยันทำมาหากิน เพื่อเปลี่ยนพฤติกรรมของลูกหลานและให้สังคมชองสงบสุข ส่วนในด้าน **"ความรัก"** นั้นคือการรักษาของกˆงวองที่จะรักษาชาวบ้านที่มีเคราะห์ร้ายหรือเจ็บไข้ได้ป่วยให้หาย รวมทั้งการพยากรณ์เศรษฐกิจของหมู่บ้านเพื่อเสริมสร้างขวัญและกำลังใจแก่ลูกหลานในหมู่บ้าน เป็นการแสดงถึงความรักและความห่วงใยของผีบรรพบุรุษที่มีต่อลูกหลาน

---

[45] สุเรขา สุพรรณไพบูลย์ . **การศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ชอง**. รายงานวิจัยเสนอต่อสมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย พ.ศ.๒๕๓๐.หน้า ๓๗

[46] ผู้นำอาวุโสของชองในสมัยโบราณเรียกว่า "หลวงพล" (มนทิพย์ ไชยมล.**มติชนรายวัน**. วันอาทิตย์ที่ ๘ กุมภาพันธ์ ๒๕๔๑ หน้า ๗.)

[47] มงเซเญอร์ ปาลเลกัวซ์. สันต์ ท. โกมลบุตร (แปล). **เล่าเรื่องกรุงสยาม**. กรุงเทพฯ: ก้าวหน้า,๒๕๒๐. หน้า ๔๕.

[48] **เรื่องเดิม** . หน้า ๔๖.

“ส่งในบ้าน” กับบทบาทต่อสังคมซอง

ประเพณีส่งในบ้านมีบทบาทอย่างสำคัญต่อสังคมซองที่บ้านทุ่งไก่ดักนี้เป็นอย่างยิ่ง ผู้วิจัยพบว่าประเพณีส่งในบ้านส่งผลต่อสังคมซองที่สำคัญดังนี้

๑. **บทบาทในการคงอัตลักษณ์ของความเป็นซอง** เป็นการพยายามรักษาตนเองโดยมีประเพณีส่งในบ้านเป็นเครื่องมือ เพราะการนับถือผีเดียวกันเชื่อในสิ่งเดียวกัน ย่อมหมายถึงการเป็นพวกเดียวกัน นอกจากนี้ยังสังเกตพบว่า ในพิธีส่งในบ้านนี้ชาวซองยังคงใช้ภาษาซองคุยกับผีบรรพบุรุษอยู่บ้างซึ่งปกติไม่พูดกันแล้ว แสดงให้เห็นว่าพิธีนี้เป็นเวทีในการแสดงออกถึงความเป็นซองอย่างแท้จริง อย่างไรก็ตาม อุปกรณ์ที่ใช้ในพิธีก็พบว่ามีการดำรงอัตลักษณ์ของชาวซองอยู่เช่นกัน นั่นคือ **กำไล** ที่ใช้สำหรับเซิญผีและ**ไม้ระกำ** สำหรับทำธงและเครื่องหมายแทนชีวิต กำไลนี้เป็นกำไลเงิน ถือเป็นเครื่องหมายอย่างหนึ่งของซอง เพราะเป็นเครื่องประดับเก่าแก่ของซอง ส่วนไม้ระกำนั้น ถือเป็นไม้ที่ผูกพันกับวิถีชีวิตของชาวซองมานับร้อยปี เพราะเนื่องจากชาวซองในอดีตสร้างบ้านด้วยไม้ระกำ มุงหลังคาด้วยไม้ระกำ การย้ายถิ่นไม่อยู่กับที่จึงไม่มีความจำเป็นที่จะต้องใช้ไม้เนื้อแข็งถาวร ดังนั้นพิธีส่งในบ้านจึงช่วยในการคงอัตลักษณ์ของความเป็นซองไว้

๒. **บทบาทในการควบคุมและรักษาแบบแผนพฤติกรรมของสังคม** จากพิธีกรรมจะเห็นได้ว่าผีบรรพบุรุษมีส่วนอย่างสำคัญในการสร้างบทบาทนี้ ผีบรรพบุรุษจะคอยตักเตือนว่ากล่าวลูกหลานที่ทำผิด เช่น ในปีที่ผ่านมามีชาวซองคนหนึ่งบนผีโรงไว้แล้วไม่แก้บนผีบรรพบุรุษก็มาทวง ชาวบ้านก็รับว่าจะปฏิบัติตามเพื่อให้ถูกต้องตามประเพณีซอง หรือชายคนหนึ่งที่ทำร้ายมารดาผีบรรพบุรุษก็ว่ากล่าวจนให้สัญญาว่าจะไม่ทำอีก นอกจากนี้ในพิธีกรรมที่มีการรบกับผีบรรพบุรุษ ก็เป็นการสร้างความเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกันของชาวบ้านด้วย ซึ่งจะช่วยให้สังคมซองมีความสามัคคีและสงบสุขได้ในที่สุด

๓. **บทบาทในการสร้างขวัญและกำลังใจ** เนื่องจากในอดีตก่อนที่จะรับพระพุทธศาสนานั้นชาวซองนับถือผีต่างๆ ที่เกี่ยวกับธรรมชาติ ชีวิตพึ่งพาและใกล้ชิดกับธรรมชาติที่ไม่มีความแน่นอน อาทิ การเข้าป่าล่าสัตว์ การปลูกพืช ดังนั้นจึงต้องการขวัญกำลังใจ ทำให้ต้องพึ่งพาผีบรรพบุรุษให้ช่วยคุ้มครองและทำนายให้ ดังปรากฏในการนำไม้ระกำมาตัดเป็นท่อนเล็กๆ แทนชีวิตคนและสัตว์เลี้ยงในบ้านเพื่อให้ผีบรรพบุรุษช่วยคุ้มครอง หรือการ "**บูนจอก**" และการพยากรณ์ของ "**ผีช้างเผือก**" ที่พยากรณ์อนาคตของหมู่บ้านในแต่ละปี รวมทั้งการตรวจดูดวงชะตาของลูกหลานโดยผีบรรพบุรุษแต่ละรูป ที่จะช่วยให้ลูกหลานรู้แนวทางในการดำเนินชีวิตของตัวเองและเตรียมตัวรับสิ่งที่จะเกิดขึ้นได้ล่วงหน้า อย่างไรก็ดีการรักษาของก๋งวอง ก็เป็นการใช้จิตวิทยาสร้างขวัญและกำลังใจให้ผู้ป่วยรู้สึกถึงความรักและความห่วงใยของผีบรรพบุรุษที่มีต่อลูกหลาน ทำให้สุขภาพจิตดีขึ้นและส่งผลต่อสุขภาพกายในภายหลัง

ความส่งท้าย

ประเพณีส่งในบ้านของชาวชอง ที่บ้านทุ่งไก่ดัก ต. ท่ากุ่ม อ.เมือง จ. ตราด สะท้อนให้เห็นถึงความเชื่อและพิธีกรรมแบบเก่าที่ดำเนินไปท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงของสังคมชอง ทั้งการรับพระพุทธศาสนา การได้รับการศึกษาของคนในสังคมชอง ความรัก และความรุนแรงที่ปรากฏในพิธีกรรม ล้วนเป็นสัญลักษณ์ที่สื่อถึงความเป็น "ชอง" ได้อย่างชัดเจน โดยเฉพาะ "ความรุนแรง" ที่เกิดขึ้นนั้น ก่อร่างมาจาก "เหตุผล" อันละเอียดอ่อนของคนรุ่นก่อน เพื่อพยายามรักษาแบบแผนของสังคมและวิถีชีวิตที่ดีในสมัยของตนให้สืบมาถึงชั่วลูกชั่วหลาน หาใช่ "ความรุนแรง" ที่เกิดจากความป่าเถื่อนและไร้เหตุผลเช่นความรุนแรงที่มักเกิดขึ้นในปัจจุบันแต่อย่างใดไม่

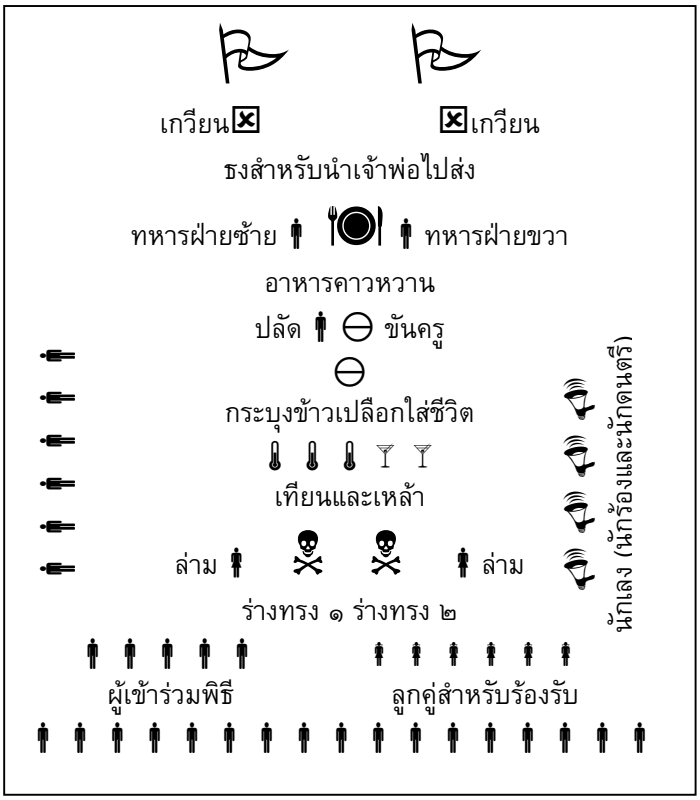
ภาคผนวก
แผนผังลำดับวงศ์ของเจ้าพ่อเขาพลู

เจ้าพ่อเขาพลู (เจ้าชายนพรัตน์)[49]

เจ้าหญิงจำปาทอง เจ้าหญิงจำปุก[50] เจ้าหญิงไกรทอง เจ้าหญิงสร้อยสังวาลย์ + ศรีธนญชัย

* นอกจากนี้ยังมีนายบุญส่ง เป็นเด็กรับใช้ของเจ้าพ่อและธิดา รวมทั้งนายหนู ที่เป็นครูสอนหนังตะลุงแก่พวกชาวเมืองผีอีกด้วย

แผนผังการประกอบพิธีส่งในบ้าน



[49] บรรดาผีเจ้าพ่อและบริวารเหล่านี้ชาวบ้านเล่าว่าเดิมก็เป็นคนชองในหมู่บ้านแต่เมื่อไปหาของป่าที่บนเขาแล้วเกิดตายที่นั่นจึงยกย่องให้เป็นเจ้า

[50] ชาวบ้านกล่าวว่า เจ้าหญิงจำปาทอง กับ เจ้าหญิงจำปุก นี้ไม่ค่อยชอบมาลงทรง

“ชาวเล” อัตลักษณ์ที่ถูกสาป[1]

ศิริรัตน์ กตัญชลีกุล[2]

บทนำ

บทความนี้เป็นบทความที่ศึกษาเกี่ยวกับการปฏิสัมพันธ์ของกลุ่มชาติพันธุ์กับหน่วยต่างๆทางสังคมที่ถูกสร้างขึ้นบนความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ผ่านกระบวนการสร้าง นิยามและตีความเพื่อการดำรงอัตลักษณ์และรักษาพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเอง[3] โดยมองผ่านปฏิบัติการทางสังคมที่มีต่อชาวเล อัตลักษณ์ของชาวเลถูกสร้างให้มีความหมายในเชิงลบ กล่าวคือ แทนที่อัตลักษณ์ของชาวเลจะมีความหมายเพียงแค่คนที่อาศัยทะเลเป็นแหล่งทำมาหากินหรือแหล่งที่พักอาศัย แต่ชาวเลในแถบฝั่งทะเลอันดามันกลับมีความหมายในเชิงอคติทางชาติพันธุ์ที่ถูกสร้างขึ้นจากความคิด ความเชื่อ และอุดมการณ์ประกอบกับความแตกต่างทางประเพณีและวัฒนธรรมระหว่างคนภูเก็ตกับชาวเล และเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ที่มีแต่เพียงภาพของชนเผ่าเร่ร่อน จึงทำให้ภาพลักษณ์ของชาวเลที่ออกมาเป็นคนที่ยังไม่ได้รับการพัฒนา คนมีกรรมที่ถูกสาปให้มาขอทาน เป็นชนเผ่าเร่ร่อนที่ไม่มีบทบาททางด้านเศรษฐกิจ[4] เป็นชนเผ่าที่มีภาษาและวัฒนธรรมเฉพาะตนเองอันแตกต่างไปจากคนไทย[5] เป็นชนเผ่าพันธุ์ที่ใช้ชีวิตอยู่กันเป็นกลุ่มๆ อย่างโดดเดี่ยวตามหมู่เกาะต่างๆในทะเลสืบทอดกันมาตั้งแต่บรรพบุรุษ[6] ดังนั้น ภายใต้ภาพลักษณ์ดังกล่าวจึงทำให้ชาวเลถูกปฏิบัติภายใต้สถานภาพของบุคคลชั้นสองทางสังคม จนก่อเกิดเป็นอคติทางชาติพันธุ์ที่ปรากฏอยู่ในหน่วยต่างๆ ทางสังคม

---

[1] บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง อัตลักษณ์ชาวเลภายใต้ความขัดแย้ง: กรณีศึกษาชาวเล บ้านแหลมตุ๊กแก เกาะสิเหร่ จังหวัดภูเก็ต คณะศิลปศาสตร์ หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

[2] นักศึกษาปริญญาโท หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

[3] ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี, บทบรรณาธิการ ใน *อัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ และความเป็นชายขอบ* (กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร(องค์กรมหาชน), 2546), หน้า 2-3.

[4] อาภรณ์ อุกฤษ, พิธีลอยเรือ: ภาพสะท้อนสังคมและวัฒนธรรมของชาวเล กรณีศึกษาชุมชนบ้านหัวแหลม เกาะลันตา จังหวัดกระบี่ (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตร์มหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2532), หน้า 1

[5] เยาวลักษณ์ ศรีสุขใส, *การเปลี่ยนแปลงทางสังคม-เศรษฐกิจ และวัฒนธรรม: ศึกษากรณี ชาวเลสังกาอู้ อ. เกาะลันตา จังหวัดกระบี่* (วิทยานิพนธ์มานุษยวิทยามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยจุฬาลงกรณ์,2545), หน้า 18

[6] วิสิฏฐ์ มะยะเฉียว, ชีวิตชาวเลภูเก็ต, ใน *ถลาง ภูเก็ต และชายฝั่งทะเลอันดามัน*,บรรณาธิการโดย วิสันธนี โพธิสุนทร (กรุงเทพฯ: อมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊พ, 2532), หน้า 217-254.

กลุ่มชาติพันธุ์ที่เสนอเป็นกรณีศึกษา คือชาวเลหมู่บ้านไทยใหม่ (แหลมตุ๊กแก)[7] เกาะสิเหร่[8] จังหวัดภูเก็ต ถูกจัดอยู่ในกลุ่มอูรักลาโว้ย มีภาษาอูรักลาโว้ยเป็นภาษาพูด[9] เป็นกลุ่มที่มีการปรับตัวและการตอบโต้ต่อการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมอย่างต่อเนื่อง เนื่องจากเป็นพื้นที่ที่อยู่ไม่ไกลจากตัวเมืองภูเก็ต มีการติดต่อไปมาหาสู่และค้าขายกับคนภายนอกมานาน ทั้งเจ้าหน้าที่รัฐ นายหัว[10] คนจีนในเมือง เป็นต้น การนำเสนอบทความ แบ่งออกเป็น 4 ตอน *ตอนที่หนึ่ง* เป็นการแนะนำ “ชาวเล” ในความเข้าใจทั่วไป *ตอนที่สอง* เป็นการกล่าวถึงวิถีชีวิตของชาวเลบ้านแหลมตุ๊กแก และความสัมพันธ์ระหว่างคนภูเก็ตกับชาวเล เถ้าแก่กับชาวเล และหน่วยงานรัฐกับชาวเล *ตอนที่สาม* กล่าวถึงอคติทางชาติพันธุ์ที่เกิดขึ้นในพื้นที่ต่างๆ ทั้งพื้นที่ในชีวิตประจำวัน หน่วยงานภาครัฐ งานศึกษาในอดีตและความแตกต่างทางวัฒนธรรมและประเพณี *ตอนสุดท้าย* บทสรุปและข้อค้นพบ

แนะนำ “ชาวเล (Chao Le)”

“ชาวเล (Chao Le)” เป็นคำในภาษาปักษ์ใต้ที่ใช้เรียกกลุ่มคนที่มีอาชีพหาปลาในทะเล เป็นคำที่ใช้กันอย่างแพร่หลายทั้งฝั่งทะเลด้านตะวันออกที่ติดกับอ่าวไทย และฝั่งทะเลด้านตะวันตกที่ติดกับทะเลอันดามัน แต่ความหมายเชิงนัยของการเรียกชาวเลทั้งสองฟากฝั่งทะเลนั้นมีความแตกต่างกันโดยสิ้นเชิง กล่าวคือ ทางภาคใต้ฝั่งตะวันออกแถบจังหวัดสุราษฎธานี นครศรีธรรมราช สงขลา หมายความถึงไต๋ก๋งหรือลูกเรือประมงทั้งประมงพื้นบ้านและประมงพานิช ซึ่งเป็นความหมายที่ไม่มีนัยของเชื้อชาติเข้ามาเกี่ยวข้อง นั่นก็คือ ไม่ว่าจะเป็นคนจากจังหวัดใดหรือจากประเทศใดก็ตาม จะถูกเรียกว่าชาวเลทั้งนั้น แต่ในทางภาคใต้ฝั่งตะวันตกให้ความหมายถึงกลุ่มชาติพันธุ์ที่เป็นชนกลุ่มน้อย มีภาษาพูด ประเพณี วัฒนธรรมและวิถีชีวิตที่เป็นเอกลักษณ์ มีอาชีพประมงและเร่ร่อนอาศัยอยู่ตามชายฝั่งทะเลและเกาะต่างๆ ในแถบมหาสมุทรอินเดีย ทะเลอันดามัน ตั้งแต่หมู่เกาะเมอร์กุย (Mergui Archipelago) ทางตอนใต้ของประเทศพม่า ทางภาคใต้ฝั่งตะวันตกของประเทศไทยตั้งแต่จังหวัดระนอง พังงา ภูเก็ต กระบี่ สตูล ไปจน

---

[7] หมู่บ้านไทยใหม่(แหลมตุ๊กแก) ตั้งอยู่ทางทิศตะวันตกเฉียงใต้ของเกาะสิเหร่ ตั้งอยู่เกือบสุดปลายแหลมตุ๊กแก หมู่บ้านมีความยาว 600-700 เมตร มีความกว้างจากหน้าหาดไปจรดหลังหมู่บ้านประมาณ 80 เมตร หน้าหมู่บ้านติดทะเล หลังหมู่บ้านเป็นป่าชายเลนเสื่อมโทรมและเป็นพื้นที่ส่วนรวมของหมู่บ้าน พื้นที่สุดปลายแหลมตุ๊กแกมีนายทุนเป็นเจ้าของ

[8] เกาะสิเหร่ ตั้งอยู่ทางทิศตะวันออกเฉียงใต้ของเกาะภูเก็ต ห่างจากตัวเมืองภูเก็ตประมาณ 6-7 กิโลเมตร มีสะพานยาวประมาณ 50 เมตร เชื่อมระหว่างเกาะภูเก็ตกับเกาะสิเหร่ ภายใต้เขตการปกครองขององค์การบริหารส่วนตำบลรัษฎา อำเภอเมือง จังหวัดภูเก็ต

[9] อาภรณ์ อุกฤษ, “ชาวเลและซาไก- เจ้าของทะเลฝั่งตะวันตก; ในคืนวันแห่งความเปลี่ยนแปลง. *ทักษิณคดี*, ปีที่ 3, ฉบับที่ 3 (ตุลาคม 2536-มกราคม 2537), หน้า 90.

[10] เป็นภาษาปักษ์ใต้ที่นิยมใช้เรียกแทนคำว่า “เถ้าแก่”

ถึงบางกลุ่มในแถบช่องแคบมะละกา ประเทศมาเลเซีย ชาวเลในฟากฝั่งทะเลอันดามันมีชื่อที่ถูกเรียกแตกต่างกันไปในแต่ละพื้นที่ ภาษาชาวบ้านมักเรียกกันว่า “ชาวเล” “ชาวน้ำ” หรือ “ชาวไทยใหม่” ซึ่งเป็นการเรียกตามลักษณะของการดำรงชีวิตที่คนทั่วไปพบเห็น ชาวพม่าเรียกว่า “ฉลาง” ในภาษามาลายูเรียกว่า “โอรัง ลาโอต(Orang Laut) แปลว่า คนทะเล” ชาวอังกฤษเรียกว่า “Sea Gypsea แปลว่า ยิปซีทะเล”[11]

ชาวเลในประเทศไทยถูกแบ่งตามหลักการทางคติชนวิทยา[12] แบ่งออกเป็น 2 กลุ่ม คือกลุ่มมอแกน(Moken) มี 2 กลุ่มย่อย คือ มอเก็นปูเลา(Moken Pulau) กับมอเก็นตามับ(Moken Tamub) และกลุ่มอูรักลาโว้ย(Uraklawoi) [13] และการแบ่งตามหลักทางภาษาศาสตร์[14] โดยแบ่งออกเป็น 3 กลุ่ม คือ กลุ่มมอแกน(Moken) กลุ่มมอแกลน(Moklen) และกลุ่มอูรักลาโว้ย(Ulak Lawoi) [15] โดยยึดถือเอาว่าคนที่พูดภาษาเดียวกันเป็นพวกหรือกลุ่มเดียวกัน ดังเช่น คนที่พูดภาษามอแกนได้ถือเป็นชาวเลกลุ่มมอแกน และคนพูดภาษาอูรักลาโว้ยได้ถือเป็นชาวเลกลุ่มอูรักลาโว้ย ซึ่งการแบ่งกลุ่มชาวเลตามภาษาศาสตร์นี้เป็นที่นิยมใช้กันมากในปัจจุบัน การแบ่งกลุ่มชาวเลตามหลักภาษาศาสตร์ในงานศึกษานี้ก่อให้เกิดภาพตัวแทนที่ขัดแย้งกับความเป็นจริงที่ปรากฏ เนื่องจากชาวเลมีการติดต่อสัมพันธ์กับกลุ่มต่างๆ ทั้งระหว่างกลุ่มชาวเลและนอกกลุ่มชาวเล ดังงานศึกษาการสื่อสารการศึกษาของชาวเล หมู่เกาะสุรินทร์ ที่ค้นพบว่าชาวเลมีการติดต่อสัมพันธ์กับกลุ่มต่างๆ นอกจากภายในหมู่บ้านเดียวกัน เช่น ชาวเลกลุ่มอื่นๆที่เกาะพระทอง อ.คุระบุรี ชาวเลบนเกาะย่านเซือกที่ประเทศพม่า กลุ่มคนที่เข้าไปเที่ยวที่หมู่เกาะสุรินทร์ และกลุ่มพ่อค้าแม่ค้าในจังหวัดระนองซึ่งเป็นการแลกเปลี่ยนสินค้าระหว่างกัน ดังนั้น วัฒนธรรมชาวเลที่หมู่เกาะสุรินทร์จึงเป็นวัฒนธรรมที่ผสมผสานจากภายนอก[16] อีกทั้งปัจจัยทางด้านการนิยามความหมาย

---

[11] ราชบัณฑิตยสถาน, 2512: 6225-6226.

[12] การแบ่งตามคติชนวิทยาคือ ยึดถือเอาตำนานจากคำบอกเล่าของชาวเลเป็นหลัก

[13] อาภรณ์ อุกฤษ, พิธีลอยเรือ: ภาพสะท้อนสังคมและวัฒนธรรมของชาวเล กรณีศึกษาชุมชนบ้านหัวแหลม เกาะลันตา จังหวัดกระบี่ (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตร์มหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2532), หน้า16.

[14] ในทางภาษาศาสตร์ ชาวเลทั้งสามกลุ่มถูกจัดให้อยู่ในภาษาตระกูลออสโตรนีเซียน แต่ทว่าแต่ละกลุ่มจะมีภาษาพูดที่เป็นภาษาย่อยของตนเอง

[15] David W. Hogan, “Men of the Sea: Coastal Tribes of South Thailand’s West Coast”, in *Journal of the Siam Society* Vol. 60, (1972), pp.205.

วิสิฏฐ์ มะยะเฉียว, ชีวิตชาวเลภูเก็ต, ใน *ถลาง ภูเก็ต และชายฝั่งทะเลอันดามัน*,บรรณาธิการโดย วิสันธนี โพธิสุนทร (กรุงเทพฯ: อมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊พ, 2532), หน้า 221-222.

เยาวลักษณ์ *ศรีสุขใส, การเปลี่ยนแปลงทางสังคม-เศรษฐกิจ และวัฒนธรรม: ศึกษากรณี ชาวเลสังกาอู้ อ. เกาะลันตา จังหวัดกระบี่* (วิทยานิพนธ์มานุษยวิทยามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยจุฬาลงกรณ์, 2545), น. 22.

[16] สมเกียรติ สัจจารักษ์, *การศึกษาการสื่อสารการศึกษาของชาวเล หมู่เกาะสุรินทร์*, (ปริญญาคุรุศาสตร์มหาบัณฑิต สาขาโสตทัศนศึกษา ภาควิชาโสตทัศนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539), น. 77

ทางด้านชนชั้นระหว่างกลุ่มชาวเลเป็นแรงผลักดันให้ชาวเลพยายามปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ กล่าวคือชาวเลที่รกรากถาวรมองชาวเลกลุ่มที่ยังใช้เรือเป็นที่พักอาศัยว่าเป็นกลุ่มที่ยังด้อยการพัฒนาและล้าหลังกว่ากลุ่มตนเอง จากวาทกรรมนี้ทำให้ชาวเลที่ยังใช้เรือเป็นที่พักอาศัยบางส่วนพยายามปรับตัวโดยการสร้างอัตลักษณ์ใหม่ บ้างย้ายไปอยู่กับญาติที่ตั้งรกรากถาวร การเปลี่ยนพูดภาษาและการแต่งกาย จากปัจจัยดังกล่าวทำให้เห็นว่าอัตลักษณ์ของชาวเลมีการเปลี่ยนแปลงและเคลื่อนไหวอยู่ตลอดเวลา ซึ่งการแบ่งกลุ่มให้กับชาวเลโดยใช้หลักการทางภาษาศาสตร์นั้นไม่สามารถใช้อธิบายกลุ่มคนเหล่านี้ได้

ชาวเลเป็นชนเผ่าพื้นเมืองทางภาคใต้ของประเทศไทย อาศัยอยู่บริเวณชายฝั่งทะเล หมู่เกาะต่างๆ บริเวณฝั่งทะเลทางตะวันตก มีการอพยพย้ายถิ่นอยู่เสมอ และสันนิษฐานว่าเป็น "ดยัคทะเล" (Sea Dayak) ที่อพยพเคลื่อนย้ายไปตามแนวหมู่เกาะเรื่อยมาจนถึงแหลมมลายู บางพวกแล่นเรือร่อนเร่มาทางช่องแคบมะละกาออกสู่บริเวณอันดามัน ไปตามแนวชายฝั่งตะวันตกของไทย บางกลุ่มขึ้นไปถึงหมู่เกาะทางตอนใต้ของประเทศพม่า[17] ประวัติศาสตร์ของชาวเลในงานศึกษาส่วนใหญ่เป็นการกล่าวถึงแหล่งกำเนิดและที่มาของชนเผ่าเร่ร่อน แต่หากพิจารณาประวัติศาสตร์ของชาวเลในโลกของมาเลย์จะทำให้เห็นภาพของชาวเลที่หลากหลายบทบาทมากขึ้น[18] จากบันทึกของชาวมลายูในศึกถลาง ซึ่งเป็นเรื่องราวเกี่ยวกับกองทัพหัวเมืองปักษ์ใต้และมลายูช่วยรบพม่าที่เมืองถลาง[19] ชาวเลถูกกล่าวถึงในฐานะของหน่วยสืบราชการลับที่เข้าไปสอดแนมหาข้อมูลข่าวสารให้กับกองทัพสยาม

> *"กองทัพเคดาห์ ตาลีบง สงขลา ได้ยกทัพไปช่วยสยามสู้รบกับพม่าที่เกาะถลาง และได้มอบหมายให้ผู้บังคับการเรือที่ตาลีบงที่ชื่อเอลักและฝีพายที่เป็นชาวเลจากเกาะยาวน้อย เกาะยาวใหญ่ไปสอดแนมที่เกาะถลางและที่ตันฌงฌัมบูว่าพวกพม่าอยู่กันอย่างไรสอดแนมอยู่ที่ถลางได้สามคืนก็ได้ข้อมูลพอเพียง"*[20]

---

[17] เขมชาติ เทพไทย, พูลศรี รัตนหิรัญและรื่นนภา รัตนพงศ์, "ชาวเล" ใน สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคใต้ เล่ม 5, (กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย, 2542), น. 2032
ประเทือง เครือหงส์, สภาพความเป็นอยู่ของชาวน้ำ (ชาวทะเล) ในประเทศไทย, (ไม่ระบุปีที่พิมพ์) น.4
เยาวลักษณ์ ศรีสุขใส, *การเปลี่ยนแปลงทางสังคม-เศรษฐกิจ และวัฒนธรรม: ศึกษากรณี ชาวเลสังกาอู้ อ. เกาะลันตา จังหวัดกระบี่* , น. 22.

[18] ชาวเลที่อาศัยในเดินแดนประเทศไทยมีความสัมพันธ์กับชาวเลในโลกมาเลย์มาตั้งแต่อดีต จากการสัมภาษณ์ชาวเลบ้านแหลมตุ๊กแก เกาะสิเหร่ พบว่าในช่วงงานลอยเรือจะมีญาติจากเกาะลันตา เกาะอาดังและเกาะลังกาวีมาร่วมงานทุกปี

[19] ช่วงการทำศึกสงครามที่ถลางสันนิษฐานว่าเป็นสงครามเมื่อ พ.ศ. 2325

[20] รัตตติยา สาและ, "ซาแอร์ สุลต่าน เมาลานา (Syair Sultan Maulana)". *ประชุมสัมมนาประวัติศาสตร์ถลาง ครั้งที่ 2*, ภูเก็ต. (2539) (8 ธันวาคม 2547)

ในประวัติศาสตร์มาเลย์ ชาวเล[21]มีบทบาททางการเมืองที่สำคัญมากมาย *บทบาทที่หนึ่ง* บทบาทของตำรวจน้ำ ภายใต้การปกครองของ Srivijaya ที่ ปาเลมบัง(Palembang) บนสุมตรา(Sumatra) ชาวเลได้รับการแต่งตั้งให้เป็นตำรวจน้ำ(Coastal police guard and navy) คอยทำหน้าที่เป็นกองเรือรบลาดตระเวน เก็บค่าผ่านทาง(collecting tolls) และเก็บภาษีอ่าว(harbor taxes) [22] *บทบาทที่สอง* บทบาททางการเมืองและการปกครอง ในช่วงรัชสมัยของ Parameswara ชาวเลให้การสนับสนุนผู้ปกครองมะละกา ในปาเลมบัง(Palembang) และสิงค์โปร์(Singapore) และบทบาทของชาวเลยิ่งเป็นทางการมากขึ้นเมื่อชาวเลได้เข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของสถาบันและระบบการปกครองในมะละกา[23] นอกจากนี้แล้วชาวเลยังมีบทบาททางด้านการค้า(Trader) กล่าวคือ ในยุคของสุลต่านยะโฮร์ (Johor Sultanate) ชาวเลเอาผลิตภัณฑ์จากทะเล มีทั้งเต่า ปะการัง มุก หอยเบี้ย มาขายให้กับเรือสำเภาจีนและอินเดีย ที่ปากแม่น้ำแถบอ่าวในคาบสมุทรมาเลย์[24] เมื่อพิจารณาบทบาทของชาวเลในประวัติศาสตร์ของมาเลย์เซียแล้วจะเห็นว่าชาวเลไม่ได้เป็นเพียงแค่ชนพื้นเมืองที่อพยพเร่ร่อนเท่านั้น แต่ยังเป็นกลุ่มที่มีอิทธิพลทั้งในน่านน้ำแถบช่องแคบมะละกา ดังปรากฏในบทความของ Ee Lin Wan กล่าวว่า

> "…Five hundred years ago, however, they roamed the Straits of Malacca in bands, riding, burning and pillaging. And, **whoever controlled the Orang Laut, controlled the seas**…" [25]

อีกทั้งยังมีอิทธิพลต่อราชวงศ์กษัตริย์ในมาเลเซีย

> "The Orang Laut were so important to the Malays and so respected by them that gradually the two communities fused into one. Malay men married Orang Laut girls; one by one the Orang Laut converted to Islam and adopted the Malay language and customs. **In fact, some royal families in Malaysia have Orang Laut ancestor.**"[26]

---

[21] ชาวเลในภาษามาเลย์ เรียกว่า Orang Laut.

[22] "*Chapter One: Early Trade and Civilization*," **Malaysia** Available from: http://www.hawaii.edu/cseas/pubs/malaysia/malaysia.html, (accessed 18 November 2004)

[23] Ibid.

[24] Muhammad Yusoff Hashim, *The Early Stage*, Available from: http://planet.time.net.my/CentralMarket/melaka101/early.htm (accessed 18 November 2004)

[25] Ee Lin Wan, *Pirates of the East*, Available from: http://www.thingsasian.com/goto_article/article.1709.html (2002),(accessed 18 November 2004)

[26] Ibid.

เมื่อพิจารณาประวัติศาสตร์ของชาวเลที่ครอบคลุมไปยังประวัติศาสตร์ของชาวเลในโลกของมาเลย์จะเห็นว่าชาวเลไม่ได้เป็นแค่เพียงชนเผ่าเร่ร่อนทางทะเลเท่านั้น แต่ยังมีบทบาทที่สำคัญต่อโครงสร้างทางสังคมและโครงสร้างทางการเมืองของอาณาจักรมาเลย์[27]

ชาวเลภูเก็ต

ชาวเลเป็นกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งในจังหวัดภูเก็ต อาศัยกระจายตัวอยู่ตามชายฝั่งทะเลทางทิศเหนือคือชุมชนชาวเลแหลมหลาและชุมชนชาวเลบ้านเหนือ ทางทิศตะวันออกคือ ชุมชนชาวเลบ้านสะปำ ทางทิศตะวันออกเฉียงใต้คือ ชุมชนชาวเลบ้านแหลมตุ๊กแก เกาะสิเหร่ และทางทิศใต้คือ ชุมชนชาวเลบ้านราไวย์ มีประเพณีที่สำคัญๆอยู่ 2 ประเพณี คือ ประเพณีรับบุญเดือนสิบในวันสารทของคนไทยที่นับถือศาสนาพุทธ และประเพณีลอยเรือ ที่จัดขึ้นทุกวันขึ้น 15 ค่ำเดือน 6 และ 11 ซึ่งถือว่าเป็นวันขึ้นปีใหม่และจัดขึ้นเพื่อทำพิธีสะเดาะเคราะห์ ให้ความไม่ดีลอยไปกับเรือ ชาวเลส่วนใหญ่มีอาชีพประมงพื้นบ้าน บางส่วนทำงานเป็นแรงงานรับจ้างทั่วไป ทำงานในแพปลา ก่อสร้าง หาเศษเหล็กขาย เป็นต้น

เกาะสิเหร่ตั้งอยู่ทางทิศตะวันออกเฉียงใต้ของเกาะภูเก็ต เป็นเขตเดียวที่ได้รับการอนุญาตจากรัฐให้เป็นพื้นที่ประกอบอุตสาหกรรม[28] ซึ่งประกอบด้วย โรงงานอาหารสัตว์ ห้องเย็น แพปลาและอู่ต่อเรือ ในอดีตเกาะสิเหร่เป็นพื้นที่ว่างเปล่ามีแต่เพียงกลุ่มชาวเลและคนต่างถิ่นที่ไม่มีที่อยู่อาศัย เป็นพื้นที่ห่างไกลความเจริญ[29] การเดินทางเข้าออกลำบาก ต้องอาศัยเรือในการเดินทางข้ามเกาะ ในปัจจุบันเกาะสิเหร่นอกจากจะเป็นพื้นที่ประกอบอุตสาหกรรมแล้ว ยังเป็นท่าเรือสำหรับนักท่องเที่ยวที่จะเดินทางไปเกาะพีพี และเกาะลันตา ทั้งนี้คนภูเก็ต[30]ส่วนใหญ่จะใช้เกาะสิเหร่เป็นพื้นที่ท่องเที่ยวในวันหยุดอีกด้วย เนื่องจากเกาะสิเหร่ตั้งอยู่ไม่ไกลจากตัวเมือง โดยจะเป็นการขับรถเที่ยววนรอบเกาะและแวะเที่ยวหมู่บ้านชาวเล

---

[27] Chuleeporn Virunha, "Power relations between the Orang Laut and the Malay Kingdoms of Melaka and Johor during the fifteenth to seventeenth centuries", in *Recalling Local Pasts Autonomous History in Southeast Asia,* edited by Sunit Chutintaranond and Chris Baker (Bangkok: O.S. Printing house, 2002), pp. 143

[28] ส่วนใหญ่โรงงานอุตสาหกรรมจะตั้งอยู่ตรงทางเข้าเกาะสิเหร่ ส่วนภายในเกาะจะเป็นเขตที่อยู่อาศัยและชายหาดส่วนตัวของนายทุนท้องถิ่น

[29] สัมภาษณ์นางโปเง็ก แซ่ตัน "*เมื่อก่อนที่เกาะสิเหร่มีแต่พวกชาวเลกับพวกที่ไม่มีที่ดินอยู่ ไกลมาก ไม่มีรถต้องเดินจากตัวเมืองไปเกาะสิเหร่ประมาณ 3 ชั่วโมงกว่าจะถึง...*"

[30] คนภูเก็ตในบทความนี้หมายถึง คนที่เกิดในจังหวัดภูเก็ต

ชุมชนชาวเลบ้านแหลมตุ๊กแกตั้งอยู่ภายใต้เขตการปกครอง หมู่ที่ 4 บ้านแหลมตุ๊กแก ตำบลรัษฎา อำเภอเมือง จังหวัดภูเก็ต ชาวเลบ้านแหลมตุ๊กแกตั้งถิ่นฐานอยู่บนเกาะสิเหร่มานานกว่าร้อยปี แรกเริ่มเดิมทีอาศัยอยู่ในบริเวณแหลมตุ๊กแก ซึ่งอยู่ทางตอนทิศใต้ของเกาะสิเหร่ มีลักษณะเป็นอ่าว แต่ต่อมาเกิดโรคระบาดภายในหมู่บ้าน มีชาวบ้านตายเป็นจำนวนมาก จึงได้ย้ายชุมชนไปอยู่แหลมกลางซึ่งห่างจากที่เดิมประมาณ 2 กิโลเมตร อาศัยอยู่เกือบ 80 ปี จนถูกนายทุนขับไล่จึงอพยพกลับมาอยู่ที่เดิม[31] (แหลมตุ๊กแก) ในช่วงนั้นครอบครัวที่ย้ายกลับมามีประมาณ 50 ครอบครัว จำนวน 400 คนเศษ[32] ในปัจจุบันมีประชากรทั้งหมด 253 ครัวเรือน ถือว่าเป็นชุมชนชาวเลที่ใหญ่ที่สุดในจังหวัดภูเก็ต ประชากรส่วนใหญ่ประกอบอาชีพเกี่ยวกับประมงพื้นบ้าน เช่น การวางไซ การวางอวน การจับสัตว์น้ำโดยการดำน้ำลงไปจับ การหาหอยติบตามป่าชายเลน อาชีพรับจ้างทั่วไปทั้งงานก่อสร้าง งานส่งของ ผู้ช่วยมัคคุเทศก์ และเป็นแรงงานในแพปลาให้กับเรือประมงขนาดใหญ่ เช่น เรืออวนลากอวนรุน เรือปลาทูน่าที่มาจากอินโดนีเซีย

<u>ความสัมพันธ์ระหว่างคนภูเก็ตกับชาวเล</u>

คนภูเก็ตรู้จักชนกลุ่มนี้ภายใต้ชื่อว่า “ชาวเล” แต่เนื่องจาก คำว่า “ชาวเล” เป็นคำที่มีความหมายในเชิงลบ ที่หมายถึงความเป็นชนเผ่าเร่ร่อน ล้าหลังหรือพวกด้อยพัฒนา จึงเปลี่ยนมาเป็น “ชาวไทยใหม่” โดยหมายถึงกลุ่มคนที่ได้รับการพัฒนาแล้ว โดยมีบัตรประจำตัวประชาชน ลูกหลานได้รับการศึกษาจากโรงเรียน อีกทั้งชาวเลสามารถพูดภาษาไทยกันได้ทุกคน และเปลี่ยนวิถีชีวิตจากอดีตที่เคยเร่ร่อนมาเป็นการตั้งถิ่นฐานถาวร ประกอบกับการได้รับพระราชทานนามสกุล “ประมงกิจ” จากสมเด็จย่า จึงทำให้ชาวเลมีวิถีชีวิตความเป็นอยู่ใกล้เคียงกับคนไทย[33]มากขึ้น โดยในกลุ่มชาวเลเองแล้วให้ความยอมรับต่อการเปลี่ยนชื่อเรียก และมักนำเสนอตัวเองภายใต้ชื่อ “ชาวไทยใหม่” แทนคำว่า “ชาวเล” เนื่องจากเป็นการแสดงให้เห็นว่าตนเองก็เป็นคนไทยด้วยเช่นกัน แต่คำว่า “ไทยใหม่” ยังไม่ค่อยเป็นที่นิยมใช้เรียกกลุ่มชาวเลมากนัก กลับถูกใช้ในบริบทที่มีการกล่าวถึงชาวเลอย่างเป็นทางการในหน่วยงานรัฐเท่านั้น ทั้งนี้ในชีวิตประจำวันคนภูเก็ตยังคงเรียกชนกลุ่มนี้ว่า “ชาวเล”

ชาวเลบ้านแหลมตุ๊กแกเป็นกลุ่มที่ให้ความเคารพนับถือผีปู่ย่าตายาย วิญญาณและสิ่งศักดิ์สิทธิ์มาก ไม่ว่าจะชาวเลจะมีกิจกรรมใดๆ ในหมู่บ้านก็ต้องมีการบอกกล่าวต่อผีปู่ย่าตายายเสมอ แม้กระทั่งเวลารับประทานอาหารที่ผีปู่ย่าชอบก็จะต้องทำการบอกกล่าวและเชื้อเชิญมากินด้วยกัน เมื่อถึงช่วงของการทำบุญไปให้บรรพบุรุษ ชาวเลทุกคนต้องปฏิบัติตาม ไม่เช่นนั้นจะถูกลงโทษโดยผีปู่ย่าตายาย ซึ่งช่วง

---

[31] ประมาณช่วงปี พ.ศ. 2502

[32] ข้อมูลจากมูลนิธิคุ้มครองสัตว์ป่าและพันธุ์พืชแห่งประเทศไทย ซึ่งถูกเก็บรวบรวมขึ้นในช่วงที่เกิดความขัดแย้งเรื่องที่ดินระหว่างชาวเลกับนายทุนปี 2535

[33] คนไทย หรือ อูรัก เป็นคำที่ชาวเลใช้เรียกคนภูเก็ต

ของการทำบุญให้กับบรรพบุรุษของชาวเลนี้จะตรงกับประเพณีวันสารทของคนไทยที่นับถือศาสนาพุทธ ซึ่งชาวเลทุกคนไม่ว่าจะร่ำรวยหรือยากจนจะต้องไปทำบุญให้กับบรรพบุรุษโดยการรับ “บุญ” จากผู้ที่มาทำบุญที่วัด ซึ่งลักษณะของทำบุญโดยการรับ “บุญ” ของชาวเลเป็นการนั่งรอรับอาหารที่เหลือจากการถวายพระ แล้วก็นำมาแจกจ่ายให้กับชาวเลที่นั่งรออยู่ บางครั้งก็เพิ่มการทำทานด้วยเงิน ตามคติความเชื่อในเรื่องการทำบุญซึ่งเป็นการทำให้กับบรรพบุรุษที่ล่วงลับแล้วควรจะต้องมีการทำทานให้กับชาวเลที่มาขอส่วนบุญอีกด้วย ดังนั้นในมุมมองของคนภูเก็ต ชาวเลจึงเป็นส่วนหนึ่งของประเพณีสารทเดือนสิบในฐานะของผู้มาขอแบ่งส่วนบุญ

<u>ความสัมพันธ์ระหว่างเถ้าแก่กับชาวเล</u>

ชาวเลบ้านแหลมตุ๊กแกมีการติดต่อไปมาหาสู่กับคนนอกชุมชนมาช้านาน คนทั่วไปรู้จักชาวเลภายใต้ภาพลักษณ์ของกลุ่มชนเผ่าที่มีความสามารถพิเศษทางทะเลและมีความรู้เรื่องทะเลเป็นอย่างดี ดังนั้น จึงมีเถ้าแก่จากในเมืองเข้ามาว่าจ้างชาวเลให้จับสัตว์น้ำตามที่ต้องการ เช่น หอยมือเสือหรือหอยหน้ายักษ์ หอยจานมุก หอยเชลล์ ซึ่งสัตว์น้ำเหล่านี้อาศัยอยู่ในเขตห้ามเรืออวนลากและอวนรุนเข้าไปทำการประมง และไม่สามารถใช้เครื่องมือประมงได้เพราะจะทำให้หอยเกิดความเสียหาย จึงต้องอาศัยประสบการณ์การดำน้ำที่ลึกกว่า 30 เมตรของชาวเลลงไปเดินเก็บสัตว์น้ำใต้ท้องทะเล ความสัมพันธ์ระหว่างชาวเลกับเถ้าแก่นี้ถือว่าเป็นความสัมพันธ์แบบพึ่งพาอาศัยกัน กล่าวคือ ชาวเลสามารถขอหยิบยืมเงินหรือขอบริจาคสิ่งของในช่วงงานประเพณีลอยเรือได้ ชาวเลหลายรายขอหยิบยืมเงินจากเถ้าแก่เพื่อมาลงทุนซื้อเครื่องมือประมงโดยไม่ต้องมีการทำสัญญาหรือการค้ำประกันแต่เป็นที่รู้ทั้งสองฝ่ายว่าเมื่อได้ปลามาต้องนำมาขายให้กับเถ้าแก่คนเดิม ซึ่งโดยปกติแล้วราคารับซื้อจะถูกกว่าท้องตลาด

<u>ความสัมพันธ์ระหว่างหน่วยงานรัฐกับชาวเล</u>

รัฐถือว่าชาวเลเป็นชนผ่าพื้นเมืองกลุ่มแรกที่เข้ามาอาศัยในเกาะภูเก็ตก่อนชาวจีน ชาวอินเดีย และชาวไทย[34] ซึ่งในอดีตชนเผ่ากลุ่มนี้เคยเร่ร่อนมาก่อนการตั้งถิ่นฐานถาวรที่เกาะภูเก็ต บทบาทของภาครัฐที่มีต่อชุมชนชาวเลที่เกาะสิเหร่ส่วนใหญ่จะเป็นรูปแบบของการเข้าไปพัฒนาและแก้ไขปัญหาที่เกิดขึ้น และจากสภาพความเป็นอยู่และวิถีชีวิตที่ต้องพึ่งพิงอาศัยอยู่กับทะเล ทำให้รัฐมองว่าชาวเลเป็นชนกลุ่มน้อยที่มีวัฒนธรรมแตกต่างไปจากคนส่วนใหญ่ของประเทศและเป็นกลุ่มด้อยโอกาสทางการศึกษา[35] อีกทั้งยังเป็นกลุ่มที่มีปัญหาเรื่องที่อยู่อาศัยซึ่งเป็นความขัดแย้งระหว่างนายทุนกับชาวเล การทำการประมงที่เป็นการทำลายสิ่งแวดล้อม และปัญหาสุขภาพ ปัจจุบันรัฐได้แก้ไขปัญหาดังกล่าวโดย

---

[34] องค์การบริหารส่วนจังหวัดภูเก็ต. 2547, เข้าถึงได้จาก http://www.phuketcity.org/phuket_info/dataphuket.html (10 ธันวาคม 2547)

[35] กองการศึกษาสงเคราะห์, *เด็กด้อยโอกาสกลุ่มเป้าหมาย*, จาก กรมสามัญศึกษา http://welfare.ge.go.th/history5.html (15 ธันวาคม 2547)

การจัดสรรพื้นที่ใหม่ให้กับชาวเลเพื่อหลีกเลี่ยงข้อขัดแย้งกับนายทุน แต่การอพยพโยกย้ายไม่ประสบผลสำเร็จ ชาวเลไม่ยอมย้าย เนื่องจากพื้นที่ใหม่ตั้งอยู่ด้านในของเกาะสิเหร่และเป็นพื้นที่ป่าชายเลนเสื่อมโทรมที่มีการปรับถมดิน ซึ่งทำให้ชาวเลไม่สามารถออกเรือไปทำมาหากินได้สะดวก อีกทั้งรัฐยังมีโครงการอบรมเพื่อสร้างอาชีพเสริมโดยมีหน่วนงานต่างๆ ทั้งรัฐและเอกชนเข้าไปจัดทำ ดังเช่น การทำสินค้าที่ระลึกจากเปลือกหอย เครื่องจักรสานจากทาง มะพร้าว การต่อเรือจำลองของกรมประมง การปักผ้าถุงด้วยลูกปัดของเอกชนจากกรุงเทพ และการให้กู้ยืมเงินเพื่อเปิดร้านค้าปลีกจากองค์การบริหารส่วนตำบลรัษฎา โครงการสร้างอาชีพเสริมนี้ด้านหนึ่งเพื่อเป็นการเพิ่มรายได้ให้กับชาวเล แต่อีกด้านหนึ่งเพื่อลดการทำลายสิ่งแวดล้อมทางทะเลจากชาวเลด้วยเช่นกัน แต่โครงการสร้างอาชีพเสริมดังกล่าวไม่สามารถสร้างรายได้เสริมให้กับชาวเลได้อย่างแท้จริง เนื่องจากสินค้าที่ผลิตออกมานั้นไม่มีตลาดมารองรับ เจ้าหน้าที่รับผิดชอบเพียงแค่การเข้าไปฝึกอบรมเท่านั้น ประกอบกับฝีมือที่ไม่สามารถแข่งขันกับผลิตภัณฑ์อื่นได้ ส่วนการกู้ยืมเงินก็ประสบปัญหาการจ่ายคืนน้อยเช่นกัน[36]

นโยบายรัฐที่มีต่อชาวเลในอดีตนั้น ด้านหนึ่งเพื่อการพัฒนาชีวิตแต่อีกด้านหนึ่งเพื่อเสริมสร้างความมั่นคงของประเทศ ในปัจจุบันประเด็นการเสริมสร้างความมั่นคงของประเทศนั้นสูญหายไปเหลือแต่เพียงการพัฒนาคุณภาพชีวิต โดยการผลักดันหรือส่งเสริมให้ชาวเลมีส่วนร่วมในอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว ดังนั้น นโยบายหรือแนวทางปฏิบัติของหน่วยงานภาครัฐที่มีต่อชาวเล จึงเป็นการพยายามรื้อฟื้นและอนุรักษ์วัฒนธรรม ประเพณีของชนเผ่าเร่ร่อน ซึ่งถือว่าเป็นของหาดูได้ยากในปัจจุบัน เช่น งานประเพณีลอยเรือ การรำรองเง็ง การสร้างบ้านเรือนที่เป็นเอกลักษณ์ ถนนกลางหมู่บ้านที่ใช้เปลือกหอยติบมาโรยปิดหลุมจนปัจจุบันบางส่วนกลายเป็นถนนหอยติบ[37] ทั้งนี้ ทางจังหวัดภูเก็ตได้จัดให้หมู่บ้านชาวเลหรือชาวไทยใหม่บ้านแหลมตุ๊กแก เกาะสิเหร่ให้เป็นแหล่งท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม เป็นแหล่งผลิตและจำหน่ายสินค้าที่ระลึก แต่ในทางปฏิบัติชาวเลสามารถเป็นเพียงแค่วัตถุทางการท่องเที่ยวเท่านั้น

อคติทางชาติพันธุ์ที่แฝงมากับ “ชาวเล”

อคติทางชาติพันธุ์ที่เกิดขึ้นเปรียบเสมือนมายาคติที่คอยปิดบังการรับรู้จากสภาพความเป็นจริงที่ปรากฏในพื้นที่ และเป็นมายาคติที่ทำให้เกิดการตัดสินคนโดยปราศจากการหาข้อมูลและการตั้งคำถามต่อประสบการณ์ของตัวเราเองอีกด้วย ดังนั้น อคติทางชาติพันธุ์ในบทความนี้จึงหมายถึงความลำเอียงที่เกิดจากการขาดความรู้ ความเข้าใจในวัฒนธรรมที่แตกต่างของกลุ่มชาติพันธุ์ และการปฏิบัติต่อกลุ่มชาติพันธุ์ภายใต้ภาพตัวแทนที่ถูกสร้างขึ้นในอุดมคติ การมองเห็นวัฒนธรรมของชาติพันธุ์ตนเองเป็นใหญ่และสำคัญกว่าของคนอื่น หรือมองวัฒนธรรมของคนอื่นในลักษณะที่คุณค่าศักดิ์ศรีไม่เท่าเทียม

---

[36] สัมภาษณ์ผู้ใหญ่บ้านหมู่ 5 ตำบลรัษฎา อำเภอเมือง จังหวัดภูเก็ต และเป็นที่ปรึกษากรรมการหมู่บ้านแหลมตุ๊กแก

[37] อ้างแล้วใน คำสัมภาษณ์ผู้ใหญ่บ้านหมู่ 5

เสมอกัน[38] และทำให้เกิดการลดทอนความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์ให้เหลือเพียงแค่ภาพในอุดมคติที่มีความหมายในเชิงลบ

หากคำว่า "ชาวเล" มีความหมายเพียงแค่คนที่ใช้ทะเลเป็นแหล่งทำมาหากิน แหล่งทำงานหรือแหล่งที่พักอาศัยก็คงจะไม่ก่อให้เกิดความรู้สึกของการแปลกแยก แต่เมื่อใดที่ "ชาวเล" มีนัยของอคติทางชาติพันธุ์พ่วงเข้ามาด้วยก็จะทำให้เกิดนัยของการเบียดขับ โดยส่วนตัวแล้วชาวเลไม่ชอบคำนี้มากนัก เนื่องจากคำดังกล่าวมีความหมายในเชิงดูถูกว่าเป็นกลุ่มที่ยังล้าหลัง และยังเร่ร่อนอยู่ในทะเล โดยชาวเลบ้านแหลมตุ๊กแกให้ความเห็นว่า "*กลุ่มตนอาศัยอยู่บนแผ่นดินมานาน ไม่ได้เป็นชาวเลแล้ว แต่เป็น "ไทยใหม่" ที่ประกอบอาชีพประมง และได้รับการพัฒนาแล้ว ส่วนคำว่า "ชาวเล" ควรใช้เรียกกลุ่มที่ยังอาศัยอยู่ในเรือ ดังเช่น พวกมอแกนที่เกาะสุรินทร์*"[39] ความหมายเชิงนัยดังกล่าวได้ส่งผลต่อการปฏิบัติต่อชาวเลในฐานะของบุคคลชั้นสองทางสังคม

<u>อคติทางชาติพันธุ์ของหน่วยงานภาครัฐ</u>

รัฐจัดให้ชาวเลอยู่ในฐานะของชนกลุ่มน้อยผู้ด้อยโอกาสที่มีวัฒนธรรมแตกต่างไปจากประชาชนส่วนใหญ่ของประเทศ และเป็นกลุ่มทำลายสิ่งแวดล้อมทางทะเล โดยให้เหตุผลว่าวิธีการทำประมงพื้นบ้านโดยการดำลงไปเดินจับสัตว์ใต้น้ำที่มีความลึกกว่า 30 เมตรนั้นเป็นวิธีการที่สามารถเข้าถึงสัตว์น้ำได้ทุกชนิด และก่อให้เกิดปัญหาการสูญพันธุ์ของสัตว์น้ำที่รุนแรงกว่าการกระทำจากเรือประมงพาณิชย์ขนาดใหญ่ ดังนั้น ภายใต้นโยบายของรัฐว่าด้วยการอนุรักษ์และพัฒนาชาวเลให้รอดพ้นจากผู้ทำลายสิ่งแวดล้อมทางทะเล[40] รัฐจึงพยายามอพยพโยกย้ายชาวเลให้ไปอยู่ในพื้นที่ที่รัฐจัดให้[41] และจัดอบรมสร้างอาชีพเสริมเพื่อลดปริมาณการทำลายสิ่งแวดล้อม

ภายใต้ภาพตัวแทนของชนเผ่าเร่ร่อนผู้ทำลายสิ่งแวดล้อมดังกล่าว ทำให้หน่วยงานรัฐและเจ้าของโรงแรมหรือรีสอร์ทตามเกาะต่างๆ ต้องคอยจับตามอง เมื่อเห็นชาวเลเข้าไปทำการประมงในระแวก

---

[38] ชยันต์ วรรธนะภูติ, *หนังสือพิมพ์มติชน*, ฉบับวันที่ 19 ธันวาคม 2545, จาก http://www.sac.or.th/newvicha/new431.htm (28 ธันวาคม 2548).

[39] สัมภาษณ์, ชาวเลหมู่บ้านแหลมตุ๊กแก เกาะสิเหร่, 12 กรกฎาคม 2547.

[40] มูลนิธิคุ้มครองสัตว์ป่าและพรรณพืชแห่งประเทศไทยในพระบรมราชินูปถัมภ์, "ประวัติการตั้งถิ่นฐานของชาวเล(ชาวไทยใหม่) โดยสังเขป," (ภูเก็ต, 2535), น.15 (เอกสารพิมพ์ดีด)
เป็นเอกสารที่ถูกเก็บรวบรวมโดยเจ้าหน้าที่จากมูลนิธิคุ้มครองฯ ในช่วงปี 2535 ซึ่งเป็นช่วงที่เกิดกรณีขัดแย้งเรื่องที่ดินระหว่างชาวเลกับนายทุน จนนำไปสู่การประท้วงของชาวเล

[41] การอพยพโยกย้ายชาวเลมีสาเหตุหลักมาจากความขัดแย้งเรื่องที่ดินระหว่างนายทุนกับชาวเล ซึ่งเอกสารสิทธิ์ที่นายทุนถือครองเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นหลังการตั้งถิ่นฐานของชาวเลในพื้นที่แหลมตุ๊กแก รัฐพยายามแก้ปัญหานี้โดยการอพยพชาวเลออกจากพื้นที่ตามคำร้องของนายทุน และรัฐได้ใช้ภาพตัวแทนของชาวลผู้ทำลายสิ่งแวดล้อมเข้ามาเป็นเหตุผลสนับสนุนการอพยพ

นั้น เจ้าของโรงแรมหรือรีสอร์ทตามเกาะต่างๆ เมื่อพบเห็นชาวเลทำการประมงแถบหน้าเกาะ ก็จะขับไล่ โดยบอกว่าพื้นที่นี้มีเจ้าของและเป็นของเอกชน ห้ามคนนอกเข้ามาทำประมง หรือหากชาวเลขึ้นเกาะ ก็จะมีเจ้าหน้าที่รักษาความปลอดภัยเข้ามาขับไล่ เนื่องจากกลัวว่าชาวเลจะไปขโมยทรัพย์สิน แต่หากชาวเลไปกับนักท่องเที่ยวก็จะได้รับการอนุญาตให้ขึ้นเกาะโดยยินดี ในอดีตชาวเลใช้เกาะเล็กเกาะน้อยรอบเกาะภูเก็ตเหล่านี้เป็นสถานที่สำหรับแวะพักผ่อน หาเก็บของป่า และการขับถ่ายขณะออกทำการประมงในทะเลมาเป็นเวลาช้านาน แต่ในปัจจุบันกลับถูกกีดกันจากนายทุนและหน่วยงานรัฐ ชาวเลจึงกลายสภาพจากชนพื้นเมืองดั้งเดิมมาเป็นผู้ขอแบ่งปันหรือผู้บุกรุก

อคติทางชาติพันธุ์ของงานศึกษาในอดีต

ในงานศึกษาเกี่ยวกับชาวเลในอดีตนั้น ผู้ศึกษาได้สอดใส่ความคิดเห็นส่วนตัว โดยใช้วัฒนธรรมของตัวเองเป็นรากฐานในการตัดสินความเป็นชาวเล และยังมองวัฒนธรรมที่แตกต่างเป็นเรื่องของความผิดปกติ ไม่ใช่พวกเราแต่เป็นพวกเขา ดังเช่น งานศึกษาเรื่องสภาพความเป็นอยู่ของชาวน้ำ (ชาวทะเล) ในประเทศไทย ที่กล่าวถึงลักษณะทางชาติพันธุ์ของชาวเล

> *"จากการศึกษาและค้นคว้ามีผู้ให้ความเห็นว่า*[42] *ชาวน้ำมีลักษณะคล้ายชาวมองโกล แต่ไม่เด่นนัก สูงราวคนไทย ผิวกร้านดำ และเป็นโรคผิวหนังกันมาก เนื่องจากชนเผ่านี้อยู่ในเรือเป็นเวลาช้านาน จึงเจริญไม่เต็มที่ กลายเป็นคนงุ่มง่ามและอ่อนแอ*[43] *เมื่อพิจารณารูปร่างและหน้าตาของชาวน้ำจะเห็นได้ชัดเจนว่าละม้ายคล้ายคลึงกับชาวมลายูเป็นอย่างยิ่ง ผู้ชายผิวค่อนข้างคล้ำ ไม่สูงไม่ต่ำนัก หน้าอกกว้าง หน้าตาผู้ชายค่อนข้างหล่อและทรวดทรงสวยกว่าผู้หญิง ส่วนผู้หญิงนั้นรูปร่างสูงโปร่ง ผิวพรรณหน้าตาไม่ค่อยสวย..."*[44]

จากข้อมูลข้างต้นจะเห็นว่าการอธิบายลักษณะทางชาติพันธุ์ของชาวเลเป็นการอ้างอิงข้อมูลจากงานชิ้นอื่นมาผสมผสานกับความคิดเห็นของผู้ศึกษา จนเกิดการตัดสินว่าชาวเลเป็นชนเผ่าเร่ร่อนที่ด้อยการพัฒนา และการตัดสินความงามของชาวเลผู้หญิงด้วยคำกล่าวที่ว่า ผิวพรรณหน้าตาไม่ค่อยสวย เพียงเพราะว่าพวกเธอไม่มีคุณสมบัติตรงตามความงามนิยมในยุคนั้น ซึ่งก็คือความขาวและความอวบ

อคติทางชาติพันธุ์ที่ปรากฏในชีวิตประจำวัน

---

[42] ประเทือง เครือหงส์ อ้างใน สารานุกรมไทยฉบับราชบัณฑิตยสถาน, 2498 เล่มที่ 10 หน้า 6226

[43] ประเทือง เครือหงส์ อ้างจาก อุทัย หิรัญโต, "เรื่องของชาวน้ำ" วารสารกระบี่ 1(ฉบับปฐมฤกษ์):48 มกราคม 2516

[44] ประเทือง เครือหงส์, *สภาพความเป็นอยู่ของชาวน้ำ (ชาวทะเล) ในประเทศไทย*, ไม่ปรากฏปีที่พิมพ์, น. 4

คนภูเก็ต[45] ใช้คำว่า “ชาวเล” สั่งสอนอบรมลูกหลานของตัวเองในยามที่ไม่พอใจ โดยกล่าวเปรียบเทียบชาวเลกับสิ่งที่ไม่ดีหรือสิ่งที่สังคมรังเกียจ ดังเช่น “*ดำเหมือนชาวเล*” “*โง่เหมือนชาวเล*” “*สกปรกเหมือนลูกชาวเล*” หรือ “*พวกชาวเล*” คำกล่าวเหล่านี้เป็นอคติที่แฝงอยู่ในระดับอุดมการณ์ เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่จนเรารู้สึกคุ้นชิน โดยที่ตัวเราเองไม่รู้สึกว่า “ชาวเล” เป็นคำที่มีความหมายในเชิงลบ ซึ่งในบางคำพูดที่กล่าวถึงนั้นความหมายเชิงนัยกลับทำร้ายชาวเลโดยไม่ตั้งใจ ดังกรณีอุทกภัยที่เกิดจากคลื่นยักษ์ซึนามิ เมื่อปลายปี 2547 ชาวเลบ้านแหลมตุ๊กแกไม่มีใครเสียชีวิตจากเหตุการณ์ครั้งนี้ จึงทำให้คนภูเก็ตล้อกันว่า “*ทะเลไม่กินพวกชาวเล*” จากคำกล่าวนี้สร้างความไม่พอใจให้กับชาวเล โดยให้เหตุผลว่า “*ถ้าคนราไวย์ไม่โทรมาบอกก่อน ชาวเลก็ตายเหมือนกับคนอื่น*” เมื่อพิจารณาคำพูดดังกล่าวสามารถตีความหมายได้ด้าน ความเมืองกล่าวถึงชาวเลภายใต้ความหมายด้านบวก เป็นแสดงความรู้สึกที่ยกย่องชาวเลว่าเป็นกลุ่มที่มีประสบการณ์และคุ้นเคยกับทะเลเป็นอย่างดี และสามารถเอาตัวรอดจากภัยธรรมชาติได้ แต่การที่ชาวเลแสดงความรู้สึกไม่พอใจนั้น เนื่องมาจากโดยปกติคำว่า “ชาวเล” มีความหมายในด้านลบอยู่แล้ว โดยมีนัยของความหมายที่หมายถึงผู้ต่ำต้อยที่ไม่มีบทบาทและไม่มีตัวตนในสังคม เพราะฉะนั้น ไม่ว่าคำว่า “ชาวเล” จะถูกใช้กล่าวถึงในบริบทหรือความหมายใดก็ตาม อคติทางชาติพันธุ์ที่สื่อถึงนัยของการแบ่งแยกหรือความเป็นอื่นมักติดตามไปด้วยเสมอ

<u>อคติทางชาติพันธุ์ทางวัฒนธรรมและประเพณี</u>

ความแตกต่างทางด้านประเพณีและวัฒนธรรมระหว่างชาวเลกับคนภูเก็ตเป็นอีกพื้นที่หนึ่งที่อคติทางชาติพันธุ์ปรากฏขึ้น และก่อให้เกิดการแบ่งแยกระหว่างความเจริญและความล้าหลัง คนภูเก็ตมองวัฒนธรรมและประเพณีของชาวเลเป็นสิ่งที่ต่ำต้อยกว่า โดยกล่าวถึงชาวเลว่าเป็นเหมือนคนมีกรรมที่ถูกสาปให้มาขอทาน เนื่องจากในทุกๆ วันพระมักพบเห็นชาวเลนั่งขอทานจากผู้มาทำบุญที่วัด ตามคติความเชื่อของคนที่มาทำบุญนั้นจะต้องทำทานด้วย ดังนั้น นอกจากจะทำบุญอุทิศส่วนกุศลให้แก่บรรพบุรุษผู้ล่วงลับไปแล้ว ก็จะทำทานให้แก่ชาวเลที่ถูกให้ความหมายว่ามาขอส่วนบุญจากการทำบุญ แต่ในขณะเดียวกันการให้ความหมายของการไปขอทานที่วัดของชาวเลแหลมตุ๊กแกกลับเป็นการไปทำบุญให้แก่บรรพบุรุษหรือปู่ย่าตายายเช่นกัน เพียงแต่รูปแบบการทำบุญจะต่างไปจากคนไทย[46] โดยการที่ลูกหลานต้องไป “รับบุญ” จากคนไทยเพื่อส่งให้กับปู่ย่าตายายกัน การรับบุญนี้ถือเป็นประเพณีสำคัญของชาวเลแหลมตุ๊กแกที่ซึ่งเมื่อถึงงานเดือนสิบชาวเลทุกคนต้องไปทำบุญให้แก่บรรพบุรุษ โดยเชื่อกันว่าหากไม่ไปทำบุญจะก่อให้เกิดความไม่ดีหรือสิ่งชั่วร้ายแก่ตนเองและครอบครัว ดังเช่น การเจ็บไข้ได้ป่วยที่เกิดจากการลงโทษจากปู่ย่าตายาย ดังนั้น จากความแตกต่างทางประเพณีและวัฒนธรรมทำให้คนภูเก็ตซึ่งเป็นกลุ่มที่มีอำนาจมากกว่าให้นิยามชาวเลในฐานะของผู้ขอหรือผู้รับส่วนบุญ การปฏิบัติต่อชาวเลของ

---

[45] คนภูเก็ต หมายถึง กลุ่มคนจีนที่อาศัยอยู่ในตัวเมืองจังหวัดภูเก็ต ซึ่งส่วนใหญ่เป็นคนจีนฮกเกี้ยน

[46] ชาวเลเรียกคนภูเก็ตว่าคนไทยหรือ อูรัก(Ulak)

คนภูเก็ตจึงอยู่ภายใต้เงื่อนไขทางศีลธรรม ทั้งนี้คนภูเก็ตเชื่อกันว่า หากใครเอารัดเอาเปรียบชาวเล คนผู้นั้นจะไม่มีความเจริญและจะเป็นบาปติดตัว จากการสัมภาษณ์คนภูเก็ตที่เคยปล่อยเงินกู้นอกระบบมองว่า *"การกินดอกเบี้ยจากชาวเลนั้นเป็นบาป เพราะว่าพวกนี้กว่าจะได้เงินมาต้องแลกด้วยชีวิต ต้องดำน้ำลึกเพื่อจับปลา"*[47] พร้อมทั้งยกตัวอย่างว่าเคยมีคนปล่อยดอกและขูดรีดชาวเล สุดท้ายคนนั้นก็พิการ จากความเชื่อดังกล่าวทำให้คนภูเก็ตส่วนใหญ่ปฏิบัติต่อชาวเลด้วยการใช้เงื่อนไขเรื่องบาปและบุญ จึงทำให้ชาวเลคนมีกรรมที่ถูกสาปให้มาขอทานเป็นอีกหนทางเลือกหนึ่งของการทำบุญสำหรับคนภูเก็ต

ดังนั้น ความสัมพันธ์ระหว่าง "ชาวเล" กับ "อคติทางชาติพันธุ์" จึงเป็นของคู่กัน จนกลายเป็นเรื่องปกติธรรมดาไปเสียแล้ว เมื่อสังคมส่วนใหญ่ให้นิยามความเป็นชาวเลเช่นนี้ ก็เป็นการยากที่กลุ่มชาติพันธุ์จะลุกขึ้นมาตอบโต้ต่ออัตลักษณ์ที่ถูกยัดเยียดให้ หลายคนเกิดความน้อยใจในชีวิตและโชคชะตาของตัวเอง ดังคำสัมภาษณ์ของชาวเลเกาะสิเหร่ต่อประเพณีการรับ "บุญ" ในงานบุญเดือนสิบต่อนิตยสารปะการัง[48]ซึ่งเป็นนิตยสารเกี่ยวกับการท่องเที่ยวของจังหวัดภูเก็ตว่า *"เกิดเป็นชาวเลต่ำพอแล้ว บรรพบุรุษสอนอะไรต้องทำตาม ถ้าไม่ทำ ชาติหน้าจะต้องเกิดเป็นหมา"* คำกล่าวเช่นนี้ด้านหนึ่งสะท้อนให้เห็นว่าชาวเลนั้นมีทางเลือกในการดำเนินชีวิตไม่มากนัก แต่อีกด้านหนึ่งก็เป็นการตอบโต้ในระดับที่ชาวบ้านคนหนึ่งสามารถทำได้เมื่อพื้นที่สาธารณะเปิดโอกาสให้

สรุปและข้อค้นพบ

อัตลักษณ์ของชาวเลเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นจากการตีความของหน่วยทางสังคมต่างๆ ที่มองวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ในฐานะของความเป็นชนเผ่าที่ล้าหลังและด้อยพัฒนา ประกอบกับความแตกต่างทางด้านการดำเนินชีวิต ภาษา ประเพณี วัฒนธรรม ความเชื่อและการประกอบอาชีพที่ไม่เหมือนกับคนส่วนใหญ่ จึงทำให้เกิดอคติทางชาติพันธุ์ที่แบ่งแยกระหว่างความเป็นพวกเราและไม่ใช่พวกเรา ในปัจจุบันเป็นที่ทราบกับโดยทั่วไปถึงคำว่า "ชาวเล" เป็นคำที่มีความหมายในเชิงดูถูกดูแคลน จึงมีการเปลี่ยนคำเรียกจาก "ชาวเล" มาเป็น "ชาวไทยใหม่" โดยให้เหตุผลว่าได้รับการพัฒนาจากภาครัฐทั้งในด้านการศึกษา การมีทะเบียนบ้าน การถือสัญชาติไทยโดยใช้บัตรประชาชน การหันมานับถือศาสนาพุทธ และการตั้งบ้านเรือและหลักแหล่งที่ถาวรในดินแดนประเทศไทย แต่ทั้งนี้และทั้งนั้นความหมายในด้านลบก็ยังคงอยู่ อัตลักษณ์ของชาวเลในอุดมคติแบบเดิมๆ ยังไม่เลือนหายไปไหน เนื่องจากคำว่า "ไทยใหม่" เป็นเพียงแค่วาทกรรมทางการเมืองที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อใช้ในการปกครองภายใต้ระบบรัฐชาติ

---

[47] สัมภาษณ์นางตันสิว แซ่ตัน, คนจีนซึ่งเป็นคนชนชั้นกลางและเคยปล่อยเงินกู้นอกระบบในเมืองภูเก็ต

[48] "ชาวเล...เอ้ย!...มาแต่ไหน Chao Ley…Sea Gypsies", นิตยสารปะการัง, Vol 2 no.9, น. 22.

แบบใหม่เท่านั้น ไม่ได้มีความหมายไปถึงชาวเลจริงๆ ดังนั้น อัตลักษณ์ของชาวเลที่มีความหมายในเชิงอคติทางชาติพันธุ์จึงเป็นเสมือนคำสาปที่ถูกตอกย้ำมาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน จึงทำให้การแก้ไขปัญหากลุ่มชาติพันธุ์ของหน่วยงานต่างๆ ไม่ประสบความสำเร็จ และไม่สามารถทำให้เกิดความเข้าใจและการแก้ปัญหาที่ถูกต้องได้ ปัญหาที่เกิดขึ้นกับชาวเลบ้านแหลมตุ๊กแกหรือชาวเลในพื้นที่ต่างๆ ยังคงเกิดขึ้นซ้ำแล้วซ้ำเล่า

เอกสารอ้างอิง

กองการศึกษาสงเคราะห์. *เด็กด้อยโอกาสกลุ่มเป้าหมาย*. จากกรมสามัญศึกษา http://welfare.ge.go.th/history5.html (15 ธันวาคม 2547)

เขมชาติ เทพไทย, พูลศรี รัตนหิรัญและรื่นนภา รัตนพงศ์, “ชาวเล” ใน สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคใต้ เล่ม 5. (กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย, 2542)

ชมรมอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมจังหวัดภูเก็ต. (ตุลาคม 2536-มกราคม 2537) ภูเก็จ - ความเปลี่ยนแปลงบนเวลาที่แปรเปลี่ยน. *ทักษิณคดี*, ปีที่ 3, ฉบับที่ 3, หน้า 69-87.

นันทวรรณ ชื่นชมคุณาธร. *การศึกษาแฮปโพลไทป์ของกลุ่มยีนปีตาโกบินและรูปแบบของการขาดหายไปของแอลฟาโกบินในกลุ่มชาวน้ำ จังหวัดภูเก็ต.* (ภาควิชาพฤกษศาสตร์ บัณฑิตมหาวิทยาลัยจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2542)

ประเทือง เครือหงส์. *สภาพความเป็นอยู่ของชาวน้ำ (ชาวทะเล) ในประเทศไทย*. (ไม่ระบุปีที่พิมพ์)

ปราณี สกุลพิพัฒน์. “ชาวเล...เอ้ย!...มาแต่ไหน Chao Ley…Sea Gypsies”. ใน *นิตยสารปะการัง*, Vol 2 No.9. 2547.

ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี. “บทบรรณาธิการ”. ใน *อัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ และความเป็นชายขอบ*. (กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร(องค์กรมหาชน), 2546).

มูลนิธิคุ้มครองสัตว์ป่าและพรรณพืชแห่งประเทศไทยในพระบรมราชินูปถัมภ์. “ประวัติการตั้งถิ่นฐานของชาวเล(ชาวไทยใหม่) โดยสังเขป.” (ภูเก็ต, 2535) (เอกสารพิมพ์ดีด).

เยาวลักษณ์ ศรีสุขใส. *การเปลี่ยนแปลงทางสังคม-เศรษฐกิจ และวัฒนธรรม: ศึกษากรณี ชาวเลสังกาอู้ อำเภอเกาะลันตา จังหวัดกระบี่* (วิทยานิพนธ์มานุษยวิทยามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยจุฬาลงกรณ์,2545).

ราชบัญฑิตยสถาน (2512) สารานุกรมไทยฉบับราชบัณฑิตยสถาน.

รัตตติยา สาและ. “ซาแอร์ สุลต่าน เมาลานา (Syair Sultan Maulana)”. *ประชุมสัมมนาประวัติศาสตร์ถลาง ครั้งที่ 2*, ภูเก็ต. (2539) จาก wwwอะไร (8 ธันวาคม 2547)

วิสิฏฐ์ มะยะเฉียว. “ชีวิตชาวเลภูเก็ต” ใน *ถลาง ภูเก็ต และชายฝั่งทะเลอันดามัน*. วิสันธนี โพธิสุนทร. บรรณาธิการ (กรุงเทพฯ: อมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊พ, 2532).

สมเกียรติ สัจจารักษ์. *การศึกษาการสื่อสารการศึกษาของชาวเล หมู่เกาะสุรินทร์*. (ปริญญาคุรุศาสตร์มหาบัณฑิต สาขาโสตทัศนศึกษา ภาควิชาโสตทัศนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539).

องค์การบริหารส่วนจังหวัดภูเก็ต. เข้าถึงได้จาก
http://www.phuketcity.org/phuket_info/dataphuket.html (10 ธันวาคม 2547).

อาภรณ์ อุกฤษ. พิธีลอยเรือ: ภาพสะท้อนสังคมและวัฒนธรรมของชาวเล กรณีศึกษาชุมชนบ้านหัวแหลม เกาะลันตา จังหวัดกระบี่ (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตร์มหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2532)

---------- . "ชาวเลและซาไก- เจ้าของทะเลฝั่งตะวันตก; ในคืนวันแห่งความเปลี่ยนแปลง". *ทักษิณคดี*. ปีที่ 3 ฉบับที่ 3 (ตุลาคม 2536-มกราคม 2537).

ภาษาอังกฤษ

Hogan, David W. "Men of the Sea: Coastal Tribes of South Thailand's West Coast." in *Journal of the Siam Society,* pp.205-235. Vol. 60,1972.

"*Chapter One: Early Trade and Civilization*." in *Malaysia* Available from:
http://www.hawaii.edu/cseas/pubs/malaysia/malaysia.html (accessed 18 November 2004)

Ee Lin Wan. *Pirates of the East* .Available from:
http://www.thingsasian.com/goto_article/article.1709.html (2002),(accessed 18 November 2004)

Muhammad Yusoff Hashim. *The Early Stage*. Available from:
http://planet.time.net.my/CentralMarket/melaka101/early.htm (accessed 18 November 2004)

Virunha, Chuleeporn. "Power relations between the Orang Laut and the Malay Kingdoms of Melaka and Johor during the fifteenth to seventeenth centuries." in *Recalling Local Pasts Autonomous History in Southeast Asia,* edited by Sunit Chutintaranond and Chris Baker (Bangkok: O.S. Printing house, 2002).

หนังสือพิมพ์

ข่าวชาวใต้ วันที่ 13 กรกฎาคม 2536 หน้า 1

ชยันต์ วรรธนะภูติ. *หนังสือพิมพ์มติชน*. ฉบับวันที่ 19 ธันวาคม 2545
http://www.sac.or.th/newvicha/new431.htm (28 ธันวาคม 2548)

วัด-สะ-เหมียน : เสียงแห่งการต่อต้านและความรุนแรงที่ปรากฏในดนตรีฮิพฮอพ ???

คชาชัย วิชัยดิษฐ

(I)

สำหรับงานเขียนชิ้นนี้ เป็นการนำความรู้และข้อมูลส่วนหนึ่งจากการเก็บข้อมูลในระหว่างการเขียนวิทยานิพนธ์เรื่อง “จุดกำเนิดและการแพร่กระจายของวัฒนธรรมดนตรีฮิพฮอพในประเทศไทย” ที่ยังไม่เสร็จสมบูรณ์มาปรับใช้สำหรับงานเขียนในการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยา ครั้งที่ 4 “ วัฒนธรรมไร้อคติ ชีวิตไร้ความรุนแรง” ในส่วนหัวข้อของการประชุมย่อยเรื่อง มิติความรุนแรงในดนตรีและเสียงเพลง

ในปัจจุบันกลุ่มวัยรุ่นในสังคมไทยมีการรับเอาวัฒนธรรมและแนวดนตรีจากต่างประเทศเข้ามาอย่างหลากหลาย โดยมีรสนิยมในการเลือกรับวัฒนธรรมที่หลากหลายแตกต่างกันไป ในช่วงปีสองปีที่ผ่านมา ปรากฏการณ์ในเรื่องกิจกรรมของกลุ่มวัยรุ่นเกิดขึ้นจำนวนมาก เกิดคำฮิตติดปากอย่าง “วัยรุ่นเด็กแนว[1]” ขึ้น และหนึ่งใน “แนว” ของกลุ่มวัยรุ่นนั้นก็มี กลุ่มเด็กแร็พ เด็กฮิพฮอพ อันเป็นตัวแทนของกลุ่มวัยรุ่นที่ชื่นชอบในวัฒนธรรมฮิพฮอพ

สำหรับวัยรุ่นวัฒนธรรมฮิพฮอพในสังคมไทย โดยส่วนใหญ่มักเกิดคำถามจากบุคคลทั่วไปขึ้นมาว่า “แร็พ” (Rap)[2] กับ “ฮิพฮอพ” (Hip Hop)[3] คืออะไร? ต่างกันอย่างไร? และบางคนก็แสดงท่าทางประกอบคำพูดว่า “โย่” (Yo!) หรือ “ว้อท ซับ” (What’s up!) เมื่อพูดถึงคำว่า “ฮิพฮอพ”

ภาพที่ปรากฏของวัยรุ่นในวัฒนธรรมฮิพฮอพในสังคมไทยได้ถูกนำเสนออย่างหลากหลายลักษณะผ่านทางสื่อต่างๆ โดยมักถูกมองว่าเป็น กลุ่มของวัยรุ่นรักสนุก รักการปาร์ตี้ มั่วสุม ยามราตรี , กลุ่มวัยรุ่นทันสมัย หรือเมื่อพูดถึงดนตรีฮิพฮอพ ผู้ใหญ่บางคนมองดนตรีฮิพฮอพที่เป็นดนตรีเสียงดังหนวกหู ฟังไม่รู้เรื่อง และเป็นดนตรีที่มีคำหยาบคายและมีเนื้อหารุนแรง เมื่อพูดถึงศิลปินแนวฮิพฮอพในเมืองไทยหลายคนก็จะนึกถึงศิลปินแร็พอย่าง โจอี้บอย ,ดาจิม และไทเทเนียม เป็นต้น

---

[1] “วัยรุ่นเด็กแนว”ในที่นี้เน้นถึงรสนิยมความชื่นชอบในด้านดนตรีต่างๆของกลุ่มวัยรุ่น เช่น ป๊อพ , พั้งค์ , แร็พ , ฮาร์ดคอร์ , เฮฟวี่ , เจป๊อพ , อินดี้ ฯลฯ

[2] แร็พ (Rap) หมายถึง การพูด หรือ การร้องบทกวี โคลง กลอน (rhyme) บนเสียงดนตรีอย่างมีจังหวะจะโคน

[3] ฮิพฮอพ (Hip Hop) หมายถึง วัฒนธรรมหรือวิถีการดำเนินชีวิตของกลุ่มคนที่มีความรักและชื่นชอบในดนตรีแร็พ , การเต้นเบรกแดนซ์ , ดีเจ และศิลปะการพ่นสีผนัง

เพื่อให้สอดคล้องกับการมีวัฒนธรรมที่ไร้อคติในสังคม การได้ทำความรู้จักและเข้าใจในวัฒนธรรมฮิพฮอพของกลุ่มวัยรุ่นไทย ก็สามารถมีส่วนช่วยทำให้เกิดความเข้าใจในกลุ่มวัยรุ่นที่มีความหลากหลายและแตกต่างในสังคมไทยในปัจจุบันได้มากขึ้น

งานเขียนชนิดนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อนำเสนอถึงความเป็นมาและลักษณะของดนตรีแร็พและวัฒนธรรมฮิพฮอพในสังคมไทย ซึ่งเป็นรูปแบบหนึ่งทางวัฒนธรรมของกลุ่มวัยรุ่นที่กำลังได้รับความนิยมในขณะนี้

(II)

*"ความหมายของคำว่า **"ฮิพฮอพ" (Hip Hop)** ในสารานุกรมไวกิพีเดีย (Wikepedia encyclopedia) ได้ให้คำอธิบายไว้ หมายถึง รูปแบบทางวัฒนธรรมแบบหนึ่งของสังคมอเมริกัน ที่ริเริ่มโดยกลุ่มวัยรุ่นแอฟริกัน-อเมริกันในนิวยอร์ค ซึ่งปัจจุบันได้แพร่หลายไปทั่วโลก โดยมีองค์ประกอบหลัก 4 อย่าง ได้แก่ การเต้นเบรกแดนซ์ (breakdancing) ศิลปะการพ่นสีผนัง (graffiti art) การร้องแร็พ (MCing) และ ดีเจ (DJing) โดยส่วนใหญ่มักมีการใช้คำว่า "ดนตรีแร็พ" (rap music) กับคำว่า "ฮิพฮอพ" ในความหมายเดียวกัน ซึ่งอันที่จริงแล้วคำว่า "แร็พ" หมายถึง การร้องที่มีลักษณะเด่นด้านจังหวะส่วน "ฮิพฮอพ"เป็นคำที่กินความหมายกว้างกว่า [4]"*

โดย Douglas Kellner & Steven Best (1999) จากบทความเรื่อง "Rap Black Rage, and Racial Difference " ได้พรรณนาลักษณะเด่นของวัฒนธรรมฮิพฮอพไว้ดังนี้

"วัฒนธรรมฮิพฮอพเป็นวัฒนธรรมวัยรุ่นที่เกี่ยวข้องกับการแสดงออกทางเรือนร่างผ่านท่าทางการเต้นแบบเบรคแดนซ์ ... .ประกอบกับเสียงเพลงแร็พ ที่เด่นในด้านคำพูด เสียงร้อง และเนื้อหา.....เสียงดนตรีแบบฮิพฮอพเป็นการนำเทคโนโลยียุคเก่าอย่างเครื่องเล่นแผ่นเสียง (Turntables) มาสร้างสรรค์ใหม่.....ดนตรีแร็พเป็นดั่งเพลงประกอบ (soundtrack) ให้กับรูปแบบการดำเนินชีวิตวัยรุ่นในโลกยุคไฮ-เทค.....โดยภาพรวมแล้ววัฒนธรรมฮิพฮอพเป็นการแสดงออกถึงรูปแบบทางวัฒนธรรม(cultural form)ของกลุ่มวัยรุ่น ที่มีเอกลักษณ์และอุดมการณ์ในการดำเนินชีวิตของวัยรุ่นจำนวนหนึ่งในปัจจุบัน ที่มีดนตรีแร็พ

[4]อ้างอิงจาก http://en.wikipedia.org/wiki/Hip_Hop_music

ทำหน้าที่เป็นกระบอกเสียงของวัฒนธรรม ขณะที่การเต้นและลีลาท่าทาง เกี่ยวข้องกับมิติของจังหวะและการเคลื่อนไหว ส่วนศิลปะภาพวาด(graffiti) ทำหน้าที่แสดงถึงอัตลักษณ์ นอกจากนี้ลักษณะการแต่งกายก็ยังแสดงถึงสไตล์ของวัฒนธรรมคนกลุ่มย่อย (subculture group)"

จุดกำเนิดของวัฒนธรรมฮิพฮอพ เกิดขึ้นในช่วงต้นทศวรรษ 70 ในเขตบรองซ์ มลรัฐนิวยอร์ค จากสภาพความตึงเครียดของชุมชนเมือง ที่เป็นผลมาจากการจัดโครงสร้างผังเมืองใหม่(Urban renewal programs) และผลจากความตกต่ำทางเศรษฐกิจ ทำให้กลุ่มวัยรุ่นผิวดำข้างถนนที่มักก่อปัญหายกพวกทะเลาะวิวาท เกี่ยวข้องกับยาเสพติด เริ่มหันเข้าหากิจกรรมที่สร้างสรรค์โดยมี Afrika Bambaataa[5] เป็นผู้ก่อตั้งองค์กร "The Zulu Nation" เพื่อสร้างสันติภายในกลุ่มวัยรุ่นผิวดำให้หันเข้าหาดนตรี การเต้นรำ และ ศิลปะแทนที่ (Lipsitz 1994a:26 อ้างใน Bennett 2001)

ในเวลาต่อมาวัฒนธรรมฮิพฮอพเริ่มเป็นที่แพร่หลายกันในกลุ่มแอฟริกัน-อเมริกันมากขึ้น จากดนตรีแร็พในรูปแบบของแผ่นเสียง โดยเพลงแร็พเพลงแรกที่ผลิตออกขายสู่ท้องตลาดที่มีชื่อเพลงว่า "Rappers Delight" จากกลุ่มศิลปิน "Sugar Hill Gang" ในปีค.ศ. 1979

ช่วงต้นทศวรรษ 80 กลุ่มศิลปินแร็พผิวดำ "Run DMC" ถือเป็นกลุ่มศิลปินกลุ่มแรกที่สามารถเจาะตลาดเพลงของกลุ่มผู้ฟังผิวขาวได้จากอัลบั้ม "King of Rock" [6]และผลงานร่วมกับศิลปินร็อค Aerosmith ในเพลง "Walk This way" มีส่วนที่ทำให้แนวเพลงแร็พได้เข้าสู่ดนตรีกระแสหลักของสังคมอเมริกัน

ในช่วงทศวรรษ 80-90 แนวดนตรีแร็พเริ่มมีพัฒนาการของการเป็นดนตรีที่ใช้บอกเล่าถึงประสบการณ์ความรุนแรงในสังคมผิวดำและเป็นเครื่องมือทรงพลังในการสื่อสารทางการเมือง เป็นดนตรีที่เปลี่ยนสภาพที่วิกฤตให้เป็นโอกาสกับกลุ่มผิวดำ เมื่อดนตรีประเภทนี้ได้รับความนิยมติดอันดับต้นๆของชาร์ทเพลง ทำให้บริษัทค่ายเพลงมุ่งผลิตผลงานเพลงแนวนี้มากขึ้น ศิลปินหน้าใหม่อย่าง N.W.A (Niggers with Attitude) , Public Enemy , Ice-T, Ice Cube , Sister Souljah ,Queen Latifah และ 2 Live Crew ได้รับการกล่าวขวัญถึงและสร้างชื่อจากเนื้อหาในผลงานเพลง ส่งผลให้ดนตรีแร็พโด่งดังมากขึ้น และในเวลาต่อมาดนตรีแร็พได้พัฒนาไปสู่การเกิดของแนวดนตรีย่อย (subgenre) อย่างเช่น East Coast , West Coast , G- Funk , Old School , Gangsta ฯลฯ

ในปลายทศวรรษ 80 เพลง "Fuck the Police" ของวง N.W.A ส่งผลให้ FBI มีจดหมายเตือนไปยังค่ายเพลง และเป็นที่วิจารณ์ ถูกโจมตีจากสื่อในด้านของอาชญากรรมความรุนแรงที่เกิดขึ้นจากดนตรีแร็พ ได้สร้างความหนักอกหนักใจให้กับบรรดาผู้ปกครองในสหรัฐ

---

[5] Afrika Bambaata เป็นผู้ที่ได้รับยกย่องให้เป็นบิดาของวัฒนธรรมฮิพฮอพ (Godfather of Hip Hop)

[6] อ้างอิงจาก Henry A. Rhodes "The evolution of rap music in the United States

ในปี 1992 เพลง “Cop Killer” ของ Ice-T ส่งผลให้ FBI มีจดหมายเตือนถึงค่ายเพลง Warner Brothers และการตอบโต้กลับจากศิลปินที่อ้างสิทธิเสรีภาพในการพูด ทำให้ค่ายเพลงต้องยกเลิกสัญญาและเกิดความพยายามที่จะแบน (Ban) ดนตรีแร็พมากขึ้น

ดนตรีแร็พได้ผูกติดกับเรื่องของอาชญากรรมและความรุนแรงมาโดยตลอด โดยในปี 1993 ชุมชนและสถานีวิทยุของคนผิวดำได้โจมตีและแบนแนวเพลงแก๊งสตาแร็พ (Gangsta) ที่เชิดชูในเรื่องของ sex , drugs , obscenity (หยาบช้า ลามก) , violence ฯลฯ และในปีเดียวกันนี้ศิลปินแร็พหลายคนเช่น Flavor Flav , Tone Loc และ Snoop Doggie Dogg โดนจับต้องโทษในคดีอาญา และในปีถัดมาดนตรีแร็พเป็นที่ขายดิบขายดีจากกระแสที่เกิดขึ้น

การที่แนวดนตรีแร็พของกลุ่มผิวดำนั้นเป็นที่ขายดี นั้นได้ประมาณการว่ากว่าครึ่งหนึ่งของยอดขายมาจากผู้ฟังกลุ่มวัยรุ่นชายผิวขาว และด้วยต้นทุนที่ต่ำและระยะเวลาในการผลิตของเพลงชนิดนี้ ทำให้การผลิตผลงานเพลงแร็พมีสามารถขายได้อย่างมากมายและรวดเร็ว[7]

ในเวลาต่อมานอกจากแนวเพลงแร็พที่มีเนื้อหารุนแรงอย่างแนวเพลงแก๊งสตาแร็พแล้ว การผสมผสานเอาแนวดนตรีแบบ R&B เข้ากับแนวแร็พ/ฮิพฮอพนั้นทำให้เกิดแนวเพลงย่อยที่เรียกว่า “New Jack Swing” ซึ่งแนวดนตรีแร็พ/ฮิพฮอพ แบบนี้มีลักษณะที่มีความไพเราะ ฟังง่าย เน้นเนื้อหาในด้านความรัก เข้าข่ายลักษณะของงานเพลงป๊อปที่ทำให้ผลงานแนวเพลงแร็พ/ฮิพฮอพมียอดขายสูง และผลงานเพลงของศิลปินแร็พในเวลาต่อมาที่เน้นเชิงพาณิชย์อย่าง MC Hammer หรือ Vanilla Ice ทำให้ดนตรีแร็พสามารถเข้าถึงกลุ่มคนฟังได้อย่างกว้างขวาง โดยดนตรีแร็พและวัฒนธรรมฮิพฮอพที่ได้ส่งอิทธิพลต่อกลุ่มวัยรุ่นผิวขาวได้นำไปสู่การเกิดขึ้นของศิลปินแร็พผิวขาวอย่าง วง Beastie Boys หรือราชาเพลงแร็พก้องโลกในปัจจุบันอย่าง Eminem นอกเหนือจากนี้การผสมผสานทางดนตรีอย่างการนำเอาการแร็พมาผสมกับแนวดนตรีเมทัล ได้ก่อให้เกิดแนวดนตรีแนวใหม่อย่าง ฮาร์ดคอร์ (Hard Core) ขึ้นเป็นต้น[8]

อย่างไรก็ตามจากการที่ผลงานเพลงแร็พได้รับการเผยแพร่ผ่านทางช่องโทรทัศน์ MTV (Music Television) และ BET (Black Entertainment Television) ส่งผลให้แนวดนตรีแร็พได้รับความนิยมสูงขึ้นในสหรัฐ และการที่ MTV สามารถขยายสาขาไปสู่การรับชมในทวีปอื่นๆได้ ผนวกกับเรื่องของการพัฒนาในเทคโนโลยีด้านการคมนาคมสื่อสารนั้น ส่งผลให้ภาพของดนตรีแร็พและวัฒนธรรมฮิพฮอพเริ่มเป็นที่รู้จักแพร่หลายไปทั่วโลก

ดนตรีแร็พและวัฒนธรรมฮิพฮอพที่แพร่หลายไปยังส่วนต่างๆของโลก ได้ถูกกลุ่มวัยรุ่นนำไปปรับใช้สำหรับการสื่อสารอุดมการณ์ตามความสอดคล้องกับบริบทสังคมในที่ต่างๆ[9]

---

[7] อ้างอิงจาก Douglas Kellner (1995)

[8] อ้างอิงจาก www.jhblive.co.za

[9] ดู Andy Bennett (2001)

(III)

ในช่วง พ.ศ. 2521-2526 เป็นช่วงการเกิดของธุรกิจเทปเพลงไทยสากล และในปี พ.ศ. 2522 วงดนตรีแกรนด์เอ็กซ์ เริ่มนำเอาเพลงลูกทุ่งมาทำเป็นเพลงในจังหวะดิสโก้ในชุด “ลูกทุ่งดิสโก้” ที่ประสบความสำเร็จอย่างสูงและถือเป็นจุดเริ่มแรกที่ทำให้แนวดนตรีในจังหวะเต้นรำ(Dance music) สำหรับวัยรุ่นเกิดการแพร่หลายขึ้น

ตั้งแต่ พ.ศ. 2527 เป็นต้นมาเพลงไทยสมัยนิยมเริ่มมีแนวเพลงหลากหลายแนวเกิดขึ้น เนื่องจากระบบธุรกิจเทปเพลงมีการแข่งขันกันมากยิ่งขึ้น ทำให้เกิดการแตกออกของตลาดแนวเพลงย่อยๆเฉพาะสำหรับแต่ละกลุ่มผู้ฟัง บริษัทผู้ผลิตเทปเพลงเช่น บริษัท แกรมมี่เอนเตอร์เทนเมนต์ ,บริษัทนิธิทัศน์โปรโมชั่น , บริษัทคีตาเร็คคอร์ด ,บริษัทรถไฟดนตรี ฯลฯ มีการผลิตเพลงในแนวใหม่ๆอย่าง เพลงป๊อป , ป๊อปร็อค , แดนซ์ , เฮฟวี่เมทัล ฯลฯ

สำหรับในสังคมไทยเมื่อ พ.ศ 2528 เริ่มปรากฏของการนำเอาสไตล์การร้องแร็พจากตะวันตกเข้ามาใช้ในวงการเพลงไทยสากลเป็นครั้งแรกจากผลงานเพลงของศิลปิน ธเนศ วรากุลนุเคราะห์ ในเพลง “เบื่อคนบ่น” และเพลง “มันแปลกดีน่ะ”ของศิลปิน เรวัติ พุทธินันท์ จากอัลบั้ม “เต๋อ 2” ซึ่งอัลบั้มชุดนี้เป็นผลงานเพลงไทยสากลอัลบั้มแรกที่ทำให้ผู้คนในสังคมไทยเริ่มรู้จักกับลักษณะของการแร็พ มากขึ้นจากแนวดนตรีที่แปลกหูและมีเนื้อหาแปลกใหม่

ในเวลาต่อมา ศิลปิน “ตู้” ดิเรก อมาตยกุล ได้แสดงการเต้นเบรกแดนซ์ที่จัดเป็นองค์ประกอบหนึ่งของวัฒนธรรมฮิพฮอพเป็นครั้งแรกประกอบกับเพลง “สาวบางโพ” และใน พ.ศ. 2531 ศิลปิน ตู้ ดิเรก ก็ได้รับการขนานนามเป็นนักร้องแร็พเปอร์อย่างเต็มตัวจากการมีเพลงแร็พมาประกอบกับท่าเต้น อันเป็นเอกลักษณ์ในอัลบั้ม “ได้เลย” ด้วยเพลง “เด็กวัด”

ในปี พ.ศ. 2535 ศิลปิน T.K.O ถือเป็นกลุ่มศิลปินวัยรุ่นในแนวแร็พที่มีภาพของวัฒนธรรมฮิพฮอพเป็นกลุ่มแรกของไทยที่มีผลงานอัลบั้มเพียงชุดเดียว อันเนื่องด้วยเพลงในแนวนี้ยังมีกลุ่มผู้ฟังอยู่จำนวนน้อย อีกทั้งกระแสดนตรีในแนวร็อคยังเป็นที่ได้รับความนิยมในหมู่คนทั่วไปส่วนใหญ่อยู่ ทำให้ดนตรีแนวนี้ไม่ประสบความสำเร็จทางด้านการตลาด ซึ่งทำให้แนวดนตรีแร็พฮิพฮอพยังไม่เป็นที่ได้รับความนิยมหรือรู้จักมากนักในสังคมไทย

ดนตรีแร็พในประเทศไทยเริ่มเป็นที่รู้จักมากขึ้นในหมู่คนทั่วไปตั้งแต่ปีพ.ศ 2537 จากผลงานในอัลบั้ม “Joey Boy” ของศิลปินโจอี้ บอย จากค่ายเพลง” เบเกอรี่ มิวสิค” และมีผลงานอย่าง

ต่อเนื่องมาโดยตลอด ขณะเดียวกันก็มีเริ่มศิลปินแนวแร็พเกิดขึ้นมาเป็นระยะแต่ก็ไม่ประสบความสำเร็จเป็นที่นิยม ทำให้ภายหลังจากนั้นผลงานดนตรีในแนวแร็พเริ่มลดจำนวนลง

จนกระทั่งในปีพ.ศ 2540 บริบทสังคมการเกิดวิกฤตเศรษฐกิจส่งผลให้แนวดนตรีแร็พในประเทศไทยแทบจะไม่ปรากฏในสื่อสารมวลชนแขนงใดๆ ภายหลังจากที่ภาวะเศรษฐกิจมีการฟื้นตัว กระแสเพลงแร็พและวัฒนธรรมฮิพฮอพเริ่มกลับมาได้รับความนิยมอีกครั้งจากผลงานเพลงแร็พใต้ดินของศิลปินดาจิม ที่มีเนื้อหาวิพากษ์สังคม และใช้ถ้อยคำสบถ รุนแรง ทำให้ผลงานเพลงใต้ดินของศิลปินดาจิมเริ่มได้รับการกล่าวถึงมากขึ้นในกลุ่มวัยรุ่น และสื่อหลายแขนงก็เริ่มให้ความสนใจ ทำให้การปฏิวัติในเนื้อหาของแนวเพลงฮิพฮอพของศิลปินดาจิมได้จุดประกายให้เกิดการสร้างสรรค์งานเพลงฮิพฮอพในเวลาต่อมา ในปี 2543 ผลงานเพลงของกลุ่มศิลปิน AACrew ที่ประกอบด้วยกลุ่มเพื่อนของศิลปินอย่าง ขันเงิน เนื้อนวล , โจอี้บอย นั้น เป็นอัลบั้มที่มีเนื้อหารุนแรงและเป็นที่กล่าวถึงมากที่สุดอัลบั้มหนึ่ง และเป็นต้นแบบให้กับงานเพลงฮิพฮอพของไทยในเวลาต่อมา และในอัลบั้มชุดสอง “Hip Hop Above The Law” ซึ่งงานเพลงชุดนี้ส่งผลให้ศิลปินดาจิมโดนจับข้อหาผลิตสื่อลามกอนาจารเนื่องจากเนื้อหาของเพลง โดยตั้งแต่พ.ศ. 2543 จนถึงปัจจุบันศิลปินที่โดดเด่นและเป็นที่รู้จักในแนวดนตรีฮิพฮอพได้แก่ ศิลปินกลุ่มก้านคอคลับ ,ศิลปินดาจิม และกลุ่มศิลปินไทเทเนียม และความนิยมของวัฒนธรรมดนตรีฮิพฮอพในกลุ่มวัยรุ่นไทยมีเพิ่มมากขึ้นเนื่องจากปัจจุบันเป็นยุคของการสื่อสารที่ไร้พรมแดน การสื่อสารมวลชนมีความเจริญก้าวหน้าอย่างมาก สื่อคอมพิวเตอร์และอินเทอร์เน็ตมีบทบาทสำคัญที่ทำให้วัยรุ่นมีการติดต่อสื่อสารและรับส่งข้อมูลทางวัฒนธรรมดนตรีฮิพฮอพที่พวกเขาชื่นชอบได้อย่างสะดวกรวดเร็ว

ในปัจจุบันความนิยมในกระแสวัฒนธรรมดนตรีฮิพฮอพในประเทศไทยสามารถพบเห็นได้ในมิติต่างๆโดยสื่อแขนงต่างๆมักหยิบเอาลักษณะดนตรีและสไตล์ของวัฒนธรรมฮิพฮอพนำไปเสนอในรูปแบบต่างๆมากขึ้น ตั้งแต่โฆษณา, สปอตวิทยุ, แฟชั่นในแม็กกาซีน ภาพยนตร์ ฯลฯ และปัจจุบันยังมีการจัดกิจกรรมพิเศษต่างๆของวัยรุ่น ที่มีการนำเสนอผ่านรูปแบบวัฒนธรรมดนตรีฮิพฮอพ เช่น การเชิญดีเจไป สแครชท์แผ่นเสียง เชิญนักเต้นเบรกแดนซ์ไปเต้นโชว์ เชิญศิลปินแร็พ ไปร้องเพลง มีการจัดประกวดแข่งขันดีเจ,นักร้อง(MC),นักเต้น(B-Boy) และนักพ่นฝาผนัง(Graffiti) รวมไปถึงการนำกิจกรรมต่างๆในวัฒนธรรมฮิพฮอพไปรวมเข้ากับการจัดแข่งขันกีฬาประเภทเอ็กซ์เกมต่างๆ อีกทั้งยังได้เริ่มเกิดสถานบันเทิง แหล่งท่องเที่ยว,โรงเรียนสอนเต้นเบรคแดนซ์ ,โรงเรียนสอนประเภทคลับดีเจ และร้านขายสินค้าสำหรับกลุ่มวัยรุ่นที่มีความนิยมในวัฒนธรรมดนตรีฮิพฮอพ ขึ้นหลายแห่ง

(IV)

ในช่วงแรกของดนตรีแร็พที่เข้ามาในสังคมไทยมีลักษณะของการเข้ามาด้วยสาเหตุทางการตลาดด้านธุรกิจเทปเพลง เพลงแร็พในช่วงแรกเป็นการนำเพลงที่เคยรู้จักมาดัดแปลงในแบบรีมิกซ์ (Remix) โดยเพิ่มการร้องแร็พเข้าไป ต่อมางานเพลงแร็พของศิลปินโจอี้บอยมีลักษณะของการผสมผสานของแนวดนตรีอิเล็คโทรนิคส์ (Electronic music) ต่างๆ การร้องแร็พมีการเอาสไตล์การร้องแบบ Raggamuffin ของดนตรีจาไมก้าเข้ามา เนื้อหาของเพลงในอัลบั้มชุดแรกๆมีเนื้อหาในเรื่องของความรัก การบอกเล่าถึงประสบการณ์ชีวิตแบบวัยรุ่น ก่อนที่ในผลงานชุดหลังๆจะเริ่มมีเนื้อหาที่รุนแรงมากขึ้น

การรับเอาวัฒนธรรมฮิพฮอพในสังคมไทยเป็นการรับวัฒนธรรมมาจากกลุ่มวัยรุ่นที่มีโอกาสไปใช้ชีวิตในสหรัฐอเมริกา และกลุ่มวัยรุ่นที่นิยมในกีฬาสเก็ตบอร์ด โดยศิลปินฮิพฮอพที่มีชื่อเสียงในปัจจุบันของไทย ล้วนมีพื้นฐานมาจากกลุ่มเพื่อนกลุ่มเดียวกันและเคยทำกิจกรรมกรรมความสนุกร่วมกันมา โดยในช่วงแรกดนตรีแร็พเป็นสิ่งที่นิยมกันในกลุ่มวัยรุ่นกลุ่มนี้ เรื่องของคำว่า “ฮิพฮอพ”ในสังคมไทยเป็นคำที่เกิดขึ้นที่รู้จักในวงกว้างเมื่อไม่กี่ปีมานี้ [10]

กระแสความนิยมในเรื่องของดนตรีแร็พและวัฒนธรรมฮิพฮอพเป็นที่นิยมภายในกลุ่มวัยรุ่นจำนวนน้อยมาโดยตลอดจน ดนตรีแร็พที่ปรากฏในสื่อสารมวลชนที่ผ่านมาในสังคมไทยเป็นดนตรีที่ตกอยู่ภายใต้ข้อจำกัดของระบบค่ายเพลง การผลิตศิลปินที่มีการควบคุมในด้านภาพลักษณ์และเนื้อหา ทำให้มีลักษณะของมิติในการต่อต้าน (Resistance) ในเพลงแร็พที่ต่างจากเพลงแร็พในสหรัฐอเมริกา ในช่วงแรกๆจึงมีเพียงผลงานเพลงแร็พไม่กี่เพลงที่พูดถึงในประเด็นสังคม หรือเนื้อหาเชิงวิพากษ์

เป็นที่น่าสังเกตว่าภายหลังพ.ศ. 2540 เป็นต้นมาปัจจัยและบริบทสังคมต่างๆได้เอื้ออำนวยให้แนวดนตรีแร็พและวัฒนธรรมฮิพฮอพเป็นที่รู้จักในสังคมไทยมากยิ่งขึ้น ปรากฏการณ์ความนิยมในเพลงแร็พจากใต้ดิน ได้ส่งผลให้กลุ่มวัยรุ่นเริ่มให้ความสนใจกับแนวเพลงนี้มากขึ้น และการเกิดสื่ออินเตอร์เน็ททำให้การเข้าถึงในข่าวสารในวัฒนธรรมฮิพฮอพ และการรวมกลุ่มผู้ที่ชื่นชอบในดนตรีแร็พและวัฒนธรรมฮิพฮอพเริ่มมีมากขึ้น สังเกตได้จากการมีเว็บไซต์อย่าง www.siamhiphop.com ,www.thaihiphop.com ,www.battlemc.cjb.net ฯลฯ

มิติของความรุนแรงในภาษาของเพลงแร็พส่วนใหญ่ล้วนมาจากเพลงใต้ดิน ที่เป็นภาษาหยาบคาย หรือ บางครั้งเป็นศัพท์สแลงเฉพาะกลุ่ม โดยขันเงิน (ปัจจุบันเป็นศิลปินวงไทเทเนียม)

[10] อ้างอิงจาก บทสัมภาษณ์ศิลปิน โจอี้บอย ในนิตยสาร DDT ฉบับกุมภาพันธ์ 2005

มองว่าภาษาที่หยาบคายและการนำภาษาอังกฤษเข้ามาใช้ในดนตรีฮิพฮอพเป็นภาษาในชีวิตประจำวันของพวกเขา[11]

ในด้านความรุนแรงของเนื้อหาโดยส่วนใหญ่ของดนตรีฮิพฮอพใต้ดินมักเสนอเนื้อหาที่เป็นการต่อต้านที่พูดถึงวัฒนธรรมผู้ใหญ่ (Parent culture) พูดถึงประสบการณ์วัยรุ่นในเรื่องความรัก ยาเสพติด และการพูดท้าทายกันระหว่างกลุ่ม

โดยจากการเข้าเยี่ยมชมเว็บไซต์ของชาวฮิพฮอพและการพูดคุยทาง MSN กับสมาชิกวัยรุ่นแนวฮิพฮอพ ผู้เขียนได้ข้อสรุปถึงอิทธิพลของเพลงตั้งแต่ยุคแก็งสตาแร็พที่มีบทบาทในกลุ่มวัยรุ่นฮิพฮอพของไทย ขณะเดียวกัน ส่วนหนึ่งของการเข้าไปอ่านกระทู้เว็บบอร์ดพบว่าวัยรุ่นบางส่วนสนับสนุนในการรับวัฒนธรรมฮิพฮอพที่สอดคล้องเข้ากับเอกลักษณ์ที่ดีงามของวัฒนธรรมไทย ขณะเดียวกันพื้นที่ของเว็บบอร์ดของชาวฮิพฮอพยังเป็นพื้นที่ของการเข้ามาฝึกทักษะในการเขียนเนื้อเพลงประชันกัน

การได้พูดคุยทาง MSNกับ ผู้ดูแลเว็บไซต์ www. Thaitayfans.com ทำให้ทราบว่ากลุ่มวัยรุ่นฮิพฮอพส่วนใหญ่เป็นกลุ่มเด็กตั้งแต่ชั้นมัธยมไปจนถึงระดับมหาวิทยาลัย โดยกลุ่มที่รับวัฒนธรรมฮิพฮอพเข้ามาในสังคมไทยช่วงแรกจะอยู่ในราวๆอายุ 25 – 30 กว่าขึ้นไป ซึ่งส่วนใหญ่ความนิยมของฮิพฮอพในกลุ่มวัยรุ่นไทยยังมีปะปนกับเรื่องกระแสแฟชั่นเสื้อผ้า การรับเอาวัฒนธรรมส่วนใหญ่เน้นในด้านการรับเอาภาพของการแต่งกาย และศิลปินเพลงฮิพฮอพจากต่างประเทศที่เป็นที่นิยมทั่วไป ขณะที่กลุ่มที่ชื่นชอบแบบจริงจังจะมีการค้นคว้าติดตามข้อมูลข่าวสารในวัฒนธรรมฮิพฮอพจากสื่ออินเตอร์เน็ต แต่อย่างไรก็ตามกระแสของวัฒนธรรมฮิพฮอพในเมืองไทยส่วนใหญ่ยังเน้นในเรื่องของแฟชั่นการแต่งกายเป็นส่วนมาก มีเพียงส่วนน้อยเป็นกลุ่มที่ฝึกฝนจริงจังในองค์ประกอบต่างๆในวัฒนธรรมฮิพฮอพ [12]

และจากประสบการณ์สัมภาษณ์พูดคุยกับกลุ่มวัยรุ่นฮิพฮอพอย่างไม่เป็นทางการทำให้ทราบว่ากลุ่มวัยรุ่นฮิพฮอพไทยในสายตาวัยรุ่นด้วยกันมองว่าเป็นกลุ่มวัยรุ่นที่ค่อนข้างมีฐานะสามารถจับจ่ายแฟชั่นเสื้อผ้าที่มีราคาแพงได้ การปรากฏตัวของกลุ่มวัยรุ่นฮิพฮอพตามสยามสแควร์มักตกเป็นเป้าสายตามอง และบางครั้งก็เกิดกรณีขแม่นกันบ้างกับกลุ่มวัยรุ่นแนวอื่นๆ โดยเฉพาะ “พั้งค์” ส่วนเรื่องของความรุนแรงจากการปะทะชกต่อยมีเรื่องกันนั้นเป็นเรื่องปกติที่เกิดขึ้นบ้างตามงานกิจกรรมวัยรุ่นเช่น งานแฟตเฟสติวัล โดยส่วนใหญ่เล่าว่ากลุ่มวัยรุ่นฮิพฮอพมักจะเป็นเครือข่ายสังสรรค์เฮฮากันเฉพาะกลุ่มที่ไม่ค่อยมีเรื่องกับใคร

---

[11] บทสัมภาษณ์ ขันเงิน เนื้อนวล , มติชนรายวัน 26 ธันวาคม 2547

[12] การพูดคุยทาง MSN , 23 พฤษจิกายน 2547

(V)

โดยสรุปแล้วมิติความรุนแรงในเสียงเพลงฮิพฮอพผู้เขียนมองว่าไม่ใช่เป็นเรื่องรุนแรงน่าวิตกใดใด อีกทั้งกลับมองในแง่ดีถึงการมีดนตรีที่เป็นการสะท้อนให้เห็นภาพความเป็นจริงของสังคมวัยรุ่น หรือ การสะท้อนปัญหาสังคม โดยนับตั้งแต่เมื่อบทเพลงเพื่อชีวิตในสังคมไทยได้ลดบทบาทลงไป เพลงในสังคมไทยมีแต่เพลงป๊อพที่พูดถึงในเรื่องความรักซ้ำไปซ้ำมาระหว่างคนสองคน ซึ่งไม่มีบทเพลงใดๆในยุคสมัยนี้ที่จะทำการพูดถึงอุดมการณ์ การเสนอความคิด การสร้างสรรค์ในภาษา[13] หรือเนื้อหาที่หลากหลายได้อย่างเพลงฮิพฮอพ และการที่กลุ่มวัยรุ่นไทยให้ความสนใจกับการสร้างสรรค์ผลงานเพลงฮิพฮอพขึ้นมาเอง การฝึกฝนในทักษะอย่างการพ่นสี การเต้น หรือ การเป็นดีเจ การทำเสื้อผ้าขาย ล้วนเป็นสิ่งที่น่ายกย่อง กลุ่มวัยรุ่นในสังคมไทยส่วนใหญ่ที่มักถูกเรียกว่าเป็นเด็กแนวหรืออย่างไรก็ตาม ล้วนมีสำนึกของการเป็นนักปฏิบัติที่ดี

คำพูดที่ดูหยาบคาย ชั่วช้าในเพลงฮิพฮอพในความคิดผู้เขียนนั้นถือว่าเป็นเรื่องที่ปกติและดูจริงใจกว่า พฤติกรรมแบบมือถือสาก ปากถือศีลของคนกลุ่มอื่นๆ แต่อย่างไรก็ตามกลุ่มวัย รุ่นในวัฒนธรรมฮิพฮอพก็เป็นกลุ่มที่น่าเป็นห่วงในเรื่องของการมีพฤติกรรมเลียนแบบในเรื่องของการทดลองยาเสพติด การมีเพศสัมพันธ์ และทัศนคติในเรื่องของความรุนแรงต่างๆ ในแบบวัฒนธรรมฮิพฮอพที่รับมาจากสื่อตะวันตก

อย่างไรก็ตามทั้งนี้ทั้งนั้น วัฒนธรรมฮิพฮอพกับเรื่องของความรุนแรงเป็นสัญญะที่ผูกติดกันมาตั้งแต่ในสหรัฐ โดย Davey D ซึ่งเป็นนักประวัติศาสตร์ฮิพฮอพ และนักเคลื่อนไหวทางสังคมผิวดำ ได้เสนอว่าสื่อในสหรัฐมักนำเสนอภาพของวัฒนธรรมฮิพฮอพแบบเหมารวม (sterotype) และมักโทษดนตรีแร็พและวัฒนธรรมฮิพฮอพให้เป็นแพะรับบาป โดยเขาเชื่อว่าศิลปินแร็พผิวดำมีทั้งดีและไม่ดี ซึ่งในสายตาของ"คนใน" ด้วยกันในสังคมผิวดำมีความเข้าใจมากกว่า แต่ปัญหามักเกิดจาก"คนนอก"ที่ใช้ฮิพฮอพเป็นเครื่องมือในการผลิตขายผลงานในอุตสาหกรรมบันเทิง และการขาดอำนาจในการควบคุมภาพลักษณ์ (images) ของวัฒนธรรมฮิพฮอพจากสื่อต่างๆได้ ทำให้วัฒนธรรมฮิพฮอพมักถูกมองเหมารวมไปกับเรื่องของความรุนแรงต่างๆ ซึ่งทางออกที่ได้เสนอไว้ของเขาคือการลดมุมมองในเรื่องของความรุนแรงให้ลดเหลือในระดับบุคคล ที่ต้องใช้วิจารณญาณในการแยกแยะสูง[14]

สำหรับในกรณีของวัฒนธรรมฮิพฮอพในสังคมไทยอาจมองได้ในส่วนที่เป็นปัญหาของวัยรุ่น ซึ่งการแก้ปัญหาส่วนใหญ่ที่ทำโดยรัฐ มักแก้ปัญหาด้วยออกกฎห้ามแบบไม่มีปี่มีขลุ่ย ที่เป็นการแก้ปัญหาสังคมที่มาจากพื้นฐานของการขาดความเข้าใจในวัฒนธรรม อย่างในกรณีตัวอย่างจาก

---

[13] เป็นภาษาที่ตรงข้ามกับความหมายของคุณครูภาษาไทยรุ่นเก่า

[14] อ้างอิงจาก “A convenient scapegoat – hip hop music blamed for inciting violence” . Davey D ,2000

การที่รัฐประกาศกฎห้ามขายเครื่องดื่มแอลกอฮอล์หลังตีสอง ทำให้ผลงานเพลง “ลูกเสือ” ของดา จิมที่ร้องว่า “กูนั่งอยู่ดีๆ เสือกมาไล่กูทำไม” ทำนองนี้ก็เป็นการท้าทายกับอำนาจรัฐที่ส่งผลให้เขาติดโทษทัณฑ์บน เป็นต้น

การแก้ปัญหาด้วยกฎข้อห้ามของรัฐ ในท่ามกลางสังคมไทยแบบศรีธนญชัย เป็นการแก้ปัญหาที่จับไม่ได้ ไล่ไม่ทัน การขาดการปลูกฝังจิตสำนึกที่ดีต่อกลุ่มวัยรุ่น พฤติกรรมแบบปากว่าตาขยิบ การไม่ให้พื้นที่ทางสังคมกับกลุ่มวัยรุ่น ทำให้กิจกรรมทุกอย่างของวัยรุ่นเป็นสิ่งหลบซ่อน ซึ่งจะเห็นได้ว่าบทเพลงจากใต้ดินมักเข้าถึงอารมณ์คนฟังได้ดีกว่า เพลงอินดี้จึงได้รับความนิยมกว่า ก็เพราะพื้นฐานของความเข้าอกเข้าใจในอารมณ์วัยรุ่นด้วยกัน ของดีๆที่เห็นกันตามสื่อสารมวลชนนั้นส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากความตาดี ของนักธุรกิจ นักการตลาดที่นำมาเปิดโปง ค้าขายและให้พื้นที่ให้กับวัยรุ่น เราจึงมีโอกาสเห็นกิจกรรมหรือ Event ต่างๆ ที่มีสปอนเซอร์ธุรกิจต่างๆให้การสนับสนุน

การที่สังคมไม่มีพื้นที่ให้กิจกรรมของวัยรุ่นหรือมีน้อยนั้น ทำให้สังคมไม่อาจเห็นความรู้สึกนึกคิดและร่วมปลูกฝังวัฒนธรรมไร้อคติกับกลุ่มวัยรุ่นได้ การที่กลุ่มนักเต้นบีบอยเบรกแดนซ์ ถูกไล่ให้ไปเต้นที่อื่นจากเส้นทางเดินบนรถไฟฟ้าหน้าห้างมาบุญครอง , การมีภาพสีสเปรย์เกลื่อนตามที่สาธารณะ , การแออัดของกลุ่มวัยรุ่นที่ถนนข้าวสาร ,การแออัดยามเข้าผับเธคตามถนนรัชดา อาร์ซีเอ หรือร้านสลิม เป็นการบ่งชี้ถึงพื้นที่หรือสถานแห่งวัยรุ่นอันน้อยนิดในสังคมไทย

ดังนั้นวัฒนธรรมอคติ และชีวิตไร้ความรุนแรง อาจเกิดขึ้นได้ทางหนึ่งจากจิตใจที่เปิดกว้างที่มอบพื้นที่ทางสังคมให้กับวัยรุ่น การมีพื้นที่ในการแสดงออกในด้านกีฬา เสียงเพลง ฯลฯ ที่ไม่ใช่การตัดถนน การลดพื้นที่ทางเท้า เช่นนี้

สุดท้ายนี้งานเขียนชิ้นนี้ขอจบลงที่ Statement ของ Afika Bambaataa ที่มีเนื้อหาสอดคล้องที่สุดกับหัวข้อการประชุมวัฒนธรรมไร้อคติ ชีวิตไร้ความรุนแรงที่คัดลอกมาโดยผู้เขียนดังนี้

“ Just look at yourselves, sounding like a bunch of fools , who really don’t have any true knowledge of self and knowledge of Hip-Hop culture and what it’s all about ……Let me tell you that the music(beats) that makes up hip hop comes from different nationalities and races, especially from black people ,and if you think I am a brother who don’t know what he is talk about, just check out many of the music, beats ,grooves and sounds that many of your rappers use to make their records or rap over. Hip hop music in general is colorless and not racist.

Many who are into hip hop or part of hip hop culture throughout the world need a check up. In fact, and in truth, the whole human family needs one. Everyone needs

to check up on their own roots and culture and seek the real truths on life on this so called planet earth. Knowledge, Wisdom, and Understanding ,facts and truths about black ,brown ,red ,yellow and white people and not that brainwash white supremacy shit that white people in power have taught all over the world and their own people of the so called Planet Earth.

Yes there are many wrongs in the worldwide hip-hop community, but there are also many aspects of positivity within the hip-hop community that the media or trade magazines rarely focus upon. Many of you in hip-hop culture don't even listen to the rappers who are trying hard to wake your asses up to what is going on in the bigger scale than of what you see in your neighborhoods, their message goes in one ear and out the other.

The media does play a big role in destroying the hip hop culture movement , but many of you in the hip hop community are the biggest enemies of hip hop and you will be the ones who help the enemies of hip hop to destroy it . because of your ignorance of knowledge of hip hop . this has started the difference between "oldschool" and "newschool". To myself there is only one school and that's the learning ,evolving , going through the different phases or cycles school of hip hop. That is the real hip hop school. A lot of you in the world of hip hop better start looking at the problems in your backyard as well as the world, because while you are enjoying yourselves etc. there are many plots being sprung to destroy hip hop in the world. Because many People in government look at hip hop music and it's culture as a radical music that get straight to the point and music that will wake up the youth and young adults throughout the world. They can also use hip hop to backfire and destroy itself."

Peace be unto you,

Your Brother In music and Faith,

Afrika Bambaataa (และ คชาชัย วิชัยดิษฐ)

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

ลำเนา เอี่ยมสอาด . การวิเคราะห์เพลงไทยสมัยนิยมแนวร็อค วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาวิชาการสื่อสารมวลชน ภาควิชาการสื่อสารมวลชน คณะนิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539.

ศมกมล ลิมปิชัย . กว่าจะเป็นธุรกิจเทปเพลง. กรุงเทพฯ: คณะนิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย , 2536

วิริยะ สว่างโชติ . ชีวิตชายขอบ:ตัวตนกับความหมาย:วัยรุ่นและความเป็นชายขอบท่ามกลางกระแสวัฒนธรรมโลก . กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2545.

ภาษาอังกฤษ

Bennett, A. Culture of popular music.Philadephia.2001

Bill Brewster and Frank Broughton . Last night dj saved my life:the history of the disk jockey . Grovepress, New York .1999

Chuck D. Fight the Power . Dell Publishing ,New York .1997

Hooks,B . Ethnicity and Electronic media :*Gangsta culture-sexism,Misogyny:Who will take the rap?*

Kellner,D . Media culture : *Black voices from spike lee to rap* . routledge ,New York .1995

Perkin,W . Droppin' Science:critical essays on rap music and hip hop culture . temple university press , philadephia. 1996

Steven Best and Douglas Kellner . "Rap Black Rage, and Racial Difference" Enculturation, Vol.2 ,No.2 ,Spring .1999

นิตยสาร

เอ็มทีวีแทรกซ์ แมกกาซีน,สิงหาคม 2546.

เอ็มทีวีแทรกซ์ แมกกาซีน,สิงหาคม 2547.

ดีดีที แมกกาซีน ,กุมภาพันธ์ 2547.

หนังสือพิมพ์

มติชนรายวัน, 26 ธันวาคม 2547 หน้า 18

เว็บไซต์

www.daveyd.com

www.jhblive.co.za

www.findarticles.com

www.wikipidia.org

www.thaihiphop.com

www.siamhiphop.com

www.battlemc.cjb.net

สัมภาษณ์

สัมภาษณ์ นัทRJ .MSN hotmail . 23 พฤษจิกายน 2547

สัมภาษณ์อย่างไม่เป็นทางการ คิน (ฉายา Kinchaza)

การรับรู้ความรุนแรงทางเพศในกลุ่มหญิงบริการชาวลาวที่ทำงานในเขตชายแดนอีสานใต้ของไทย*

โดย เนตรดาว เถาถวิล**

งานบริการทางเพศเป็นอาชีพผิดกฎหมายและเป็นอาชีพที่สังคมรังเกียจ ทำให้สถานะของหญิงบริการกลายเป็นคนชายขอบของสังคม บทความนี้ต้องการชี้ให้เห็นว่าภาวะความเป็นชายขอบของหญิงบริการจะรุนแรงขึ้น หากพวกเธอเป็นผู้อพยพเข้าเมืองโดยผิดกฎหมาย เพราะการเป็นหญิงบริการพลัดถิ่น เป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้ผู้หญิงต้องเผชิญกับการถูกเอารัดเอาเปรียบทั้งทางกายและทางเพศตามมามากมาย นอกจากนี้ เงื่อนไขดังกล่าวยังทำให้พวกเธอสูญเสียอำนาจในการควบคุมวิถีชีวิตตัวเองในหลายด้านด้วย อย่างไรก็ดี ผู้เขียนก็ไม่ได้มองว่าหญิงบริการพลัดถิ่นเป็นเพียงเหยื่อผู้ถูกกระทำ (Passive) ที่เฝ้ารอคอยการโอบอุ้มจากคนอื่นเท่านั้น ในทางตรงกันข้าม ผู้เขียนมองเห็นถึงความพยายามหลายด้านของหญิงสาวชาวลาว ในการต่อต้านขัดขืนและต่อรองกับภาวะเอารัดเอาเปรียบที่พวกเธอเผชิญอยู่ ทั้งนี้เพื่อช่วยให้พวกเธอมีชีวิตอยู่รอดต่อไปได้ และเพื่อเปลี่ยนแปลงเงื่อนไขเอารัดเอาเปรียบที่กดทับพวกเธออยู่ การแสดงบทบาทผู้กระทำ (Agency) ของหญิงบริการพลัดถิ่น สะท้อนถึงการที่ผู้หญิงพยายามดำรงรักษาศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ของพวกเธอ แม้ในเงื่อนไขที่พวกเธอถูกเบียดขับให้กลายเป็นคนชายขอบของสังคม

นอกจากนั้น ผู้เขียนยังวิเคราะห์ว่าหญิงบริการพลัดถิ่นรับรู้และตีความความรุนแรงทางเพศ (Sexual Violence)[1] ที่พวกเธอพบเจอในบริบทของการทำงานในประเทศไทยต่างกันอย่างไร เพื่อทำความเข้าใจถึงความหลากหลายของตัวตนและวิธีคิดของหญิงบริการพลัดถิ่น ซึ่งนับว่าเป็นเรื่องที่มีความสำคัญต่อการแก้ไขปัญหาที่เกี่ยวข้อง ไม่ว่าจะเป็นปัญหาการค้ามนุษย์ ปัญหาความรุนแรงต่อเด็กและสตรี และปัญหาการแพร่ระบาดโรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์

บริบททางเศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรมที่ส่งผลกระทบต่อการข้ามพรมแดน

---

* บทความนี้เรียบเรียงขึ้นใหม่จากงานวิจัยเรื่อง "Perceptions and Experiences of Sexual Violence by Female Sex Workers from Lao PDR in Northern Border Areas of Thailand" โดยผู้เขียน ขอขอบคุณมูลนิธิร็อคกี้เฟลเลอร์ที่ให้การสนับสนุนทุนในการทำวิจัยนี้ และเพื่อป้องกันผลกระทบที่อาจเกิดขึ้น ชื่อของหญิงบริการและผู้ประกอบการสถานบันเทิงที่ปรากฏในงานชิ้นนี้จึงถูกสมมติขึ้นใหม่ทั้งหมด

** อาจารย์ -สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ e-mail : natedao_phatkul@hotmail.com

[1] งานศึกษานี้หมายถึง ความรุนแรงที่เกิดขึ้น เนื่องมาจากสถานะของผู้ที่ถูกกระทำรุนแรงเป็นผู้หญิงซึ่งได้รับการปฏิบัติในฐานะผู้ที่ด้อยกว่า และเป็นความรุนแรงที่เกี่ยวข้องกับเรื่องเพศโดยตรง

ในช่วงเกือบหนึ่งทศวรรษที่ผ่านมา ปัญหาการลักลอบอพยพเข้าเมืองได้รับความห่วงใยมากที่สุดปัญหาหนึ่ง (Castle 2000) เนื่องจากจำนวนผู้ลักลอบอพยพเข้าประเทศไทยเพิ่มมากขึ้น และสัดส่วนของเด็กและผู้หญิงที่ถูกขบวนการค้ามนุษย์ข้ามชาติล่อลวงจากประเทศเพื่อนบ้านเพื่อให้เข้ามาทำงานในธุรกิจบริการทางเพศในประเทศไทยเพิ่มสูงขึ้นอย่างน่าตกใจ (UN General Assembly 1996) ความยากจนในประเทศเพื่อนบ้านของไทยมักถูกระบุว่าเป็นปัจจัยซึ่งทำให้ประชากรจากประเทศใกล้เคียงต้องการเดินทางเข้ามาหางานทำในประเทศไทย ในขณะที่การขยายตัวของอุตสาหกรรมทางเพศในประเทศไทย ซึ่งส่งผลให้เกิดความต้องการแรงงานหญิงบริการทางเพศเพิ่มขึ้น มักถูกระบุว่าเป็นปัจจัยที่ทำให้เกิดการล่อลวงผู้หญิงจากประเทศเพื่อนบ้านเพื่อให้เข้ามาทำงานในสถานบันเทิงที่มีอยู่หลากหลายรูปแบบในประเทศไทย (Archavanitkul 1998; Caouette 1998; Kaosar-ard 2003; Asian Migrant Center and Mekong Migration Network 2002)

สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวถูกจัดให้เป็นประเทศยากจนที่สุดในโลก เนื่องจากสัดส่วนประชากรกว่าร้อยละ 80 มีฐานะยากจน นอกจากนี้ชีวิตความเป็นอยู่และสุขภาพอนามัยของประชาชนก็ยังจัดอยู่ในขั้นที่ยากลำบาก และทั้งๆ ที่การศึกษาขั้นพื้นฐานเป็นบริการที่ได้รับฟรีจากภาครัฐ แต่ประชากรส่วนมากก็ยังคงมีการศึกษาในระดับไม่เกินขั้นประถมศึกษา ยิ่งไปกว่านั้นผู้ชายยังได้รับการสนับสนุนให้เล่าเรียนและฝึกทักษะอาชีพในสัดส่วนที่สูงกว่าผู้หญิง ซึ่งพวกเธอมักจะถูกมองว่าควรเป็นผู้ดูแลลูกและทำงานอยู่กับบ้านมากกว่า นอกจากนี้ประชากรส่วนใหญ่ยังมีปัญหาการว่างงานในช่วงนอกฤดูการเกษตรกรรมด้วย

การสำรวจที่ทำขึ้นเมื่อไม่นานมานี้[2] พบว่าปัญหาแรงงานเด็กในอุตสาหกรรมทางเพศในประเทศโลกที่สามกำลังขยายตัว (Brown 2000) แม้ว่าร้อยละ 50 ของหญิงสาวชาวลาวที่ให้ข้อมูลระบุว่าพวกเธอเข้าสู่อาชีพค้าประเวณีเนื่องจากความจำเป็นทางเศรษฐกิจ แต่ปัญหาทางสังคมและวัฒนธรรมก็ไม่อาจมองข้าม หญิงสาวชาวลาวที่ผู้เขียนให้สัมภาษณ์ระบุว่าความคล้ายคลึงทางด้านภาษา วัฒนธรรม การมีเครือญาติและความสัมพันธ์ส่วนตัวกับคนไทย ล้วนมีอิทธิพลต่อการตัดสินใจเข้ามาทำงานในประเทศไทยในระดับหนึ่ง ยิ่งไปกว่านั้น ค่านิยมในสังคม การสนับสนุนจากกลุ่มเพื่อนและสมาชิกในครอบครัว ตลอดจนความเข้าใจที่ไม่กระจ่างชัดเพียงพอเกี่ยวกับเงื่อนไขในการทำงานในประเทศไทย ปัจจัยต่างๆ เหล่านี้มีอิทธิพลต่อการตัดสินใจอพยพข้ามแดนของหญิงสาวชาวลาวทั้งสิ้น (Asian Migrant Center and Mekong Migration Network 2002)

---

[2] โดยกระทรวงแรงงานและสวัสดิการสังคมสปป.ลาว ร่วมกับองค์กรยูนิเซฟ

การพยายามแสดงบทบาทของตนเองในฐานะ *"ลูกสาวที่ดี"* และ *"พี่สาวที่ดี"* ตามอุดมคติของสังคม เป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่มีส่วนสนับสนุนให้หญิงสาวทางภาคเหนือและอีสานของไทยก้าวสู่ธุรกิจบริการทางเพศ (Cook 1998) ปัจจัยดังกล่าวมีอิทธิพลต่อการก้าวสู่ธุรกิจทางเพศของหญิงสาวชาวลาวเช่นกัน หญิงสาวบางคนยอมรับว่าความสำเร็จของหญิงสาวร่วมหมู่บ้านที่เดินทางกลับจากประเทศไทย ทั้งที่ปรากฏในรูปของบ้านหลังงามทันสมัย รถจักรยานยนต์คันโก้ เงินสดเพื่อซื้อที่ดินหรือไถ่ถอนจำนองเรือกสวนไร่นา ตลอดจนเงินเพื่อจับจ่ายสินค้าอื่นๆ ไม่เพียงเป็นแรงดึงดูดใจหญิงสาววัยรุ่นชาวลาวบางคนให้เดินทางมาแสวงโชคในเมืองไทย แต่ยังส่งผลให้ครอบครัวของหญิงสาวเหล่านี้สนับสนุนการเดินทางของพวกเธอด้วย หญิงบริการชาวลาวหลายรายเล่าว่ารายได้ที่พวกเธอส่งเงินกลับไปให้ครอบครัวในประเทศลาวสามารถเลี้ยงดูคนทั้งครอบครัว หญิงบริการบางคนยังสามารถส่งเสียน้องๆ หรือลูกๆ ของพวกเธอให้มีการศึกษาสูงอีกด้วย ดังนั้นแม้ว่าบริการชาวลาวส่วนมากจะโกหกครอบครัวเพื่อปิดบังไม่ให้พวกเขารับรู้ว่าเธอหารายได้มาอย่างไร แต่พวกเธอมักไม่ต้องเผชิญกับแรงกดดันจากครอบครัวของพวกเธอแต่อย่างใด ตราบเท่าที่รายได้ซึ่งพวกเธอส่งกลับไปยังเป็นที่พึงพอใจของครอบครัว

นอกจากเหตุผลในทางเศรษฐกิจแล้ว หญิงสาวชาวลาวอีกส่วนหนึ่งตัดสินใจเดินทางมาทำงานในประเทศไทยด้วยเหตุผลทางสังคมและวัฒนธรรม ผู้หญิงบางคนผ่านประสบการณ์ของการมีเพศสัมพันธ์ก่อนการแต่งงาน แต่ด้วยเหตุผลบางประการทำให้ความสัมพันธ์ไม่อาจจบลงด้วยการแต่งงาน ความรู้สึกว่าตนเองเป็นผู้หญิง *"ผู้หญิงสกปรก" "ผู้หญิงที่ใจง่าย" "ผู้หญิงที่เสียคนแล้ว" "มีมนทิล" "ด้อยคุณค่า"* ทำให้พวกเธอมองว่าตนเองไม่เป็นที่ต้องการของผู้ชาย *"ดี"* ทั่วไป สำหรับผู้หญิงกลุ่มนี้ การเดินทางมาทำงานในประเทศไทยจึงเป็นทั้งการหลีกหนีจากการถูกประทับตราว่าเป็นหญิงคนชั่ว (Stigmatization as 'whore') จากสังคมหมู่บ้านของเธอ ซึ่งยังคงยึดมั่นในค่านิยมเรื่องการรักนวลสงวนตัวและตัดสินคุณค่าความเป็นผู้หญิงที่พรหมจรรย์ (Virginity) (สัมภาษณ์นีและบุปผา-หญิงบริการชาวลาว) นอกจากนั้น หญิงสาวชาวลาวหลายคนเชื่อว่ามาทำงานประเทศไทยเป็นโอกาสที่อาจจะสร้างสถานะทางเศรษฐกิจและสังคมแบบใหม่ให้กับพวกเธอ เพราะหากพวกเธอประสบความสำเร็จในการหารายได้ พวกเธอก็จะเป็นที่ยอมรับของชุมชนหมู่บ้าน ซึ่งเท่ากับเป็นการยกระดับฐานะทางสังคมของพวกเธอด้วย (สัมภาษณ์แดง นี บุปผา-หญิงบริการชาวลาวจากร้านฟ้าใสคาราโอเกะ น้องอ้อมคาราโอเกะและร้านจอห์นนีคาราโอเกะ)

นอกเหนือจากนั้น หญิงสาวชาวลาวบางคนมองว่าการเดินทางมาประเทศไทยเป็นการผจญภัยที่น่าตื่นตาตื่นใจ เพราะนอกจากจะได้สัมผัสโลกของความทันสมัยที่พวกเธอเคยได้ยินได้ฟังจากสื่อต่างๆ แล้ว พวกเธอยังมีโอกาสได้คบหาผู้ชายชาวไทยอีกด้วย หญิงสาววัยรุ่นหลายคนที่ผู้เขียนได้สัมภาษณ์เล่าว่า พวกเธออยากไปเที่ยวสถานที่ต่างๆ ในเมืองไทยและอยากมีแฟนเป็นหนุ่มไทยมาก การแต่งงานกับหนุ่มไทยถูกมองว่าเป็นช่องทางที่จะช่วยให้พวกเธอได้รับสัญชาติ

ไทยและสามารถทำงานอยู่ในประเทศไทยได้อย่างมั่นคงปลอดภัย ดูเหมือนว่าโครงเรื่องแบบนวนิยายรักโรแมนติกจะมีอิทธิพลต่อความสัมพันธ์ระหว่างสาวลาวกับหนุ่มไทยไม่น้อย จนทำให้สาวลาวไม่หวาดระแวงว่าความรักข้ามพรมแดนจะนำไปสู่จุดจบแบบใด หญิงสาววัยรุ่นชาวลาวบางคนกล่าวว่า แม้การแต่งงานระหว่างเธอกับหนุ่มไทยจะจบลงด้วยการเลิกร้าง เธอก็มองว่าไม่เป็นปัญหา เพราะตอนนั้นเธอได้สัญชาติไทยแล้ว เธอจึงสามารถแสวงหาทางเลือกอื่นๆ ในเมืองไทยต่อไปได้ (สัมภาษณ์เล็กและจอย-หญิงบริการชาวลาว)

ผู้หญิงลาวอีกกลุ่มยอมตกลงใจเสี่ยงมาประเทศไทยเพราะเหตุผลทางสังคมและวัฒนธรรม ผู้หญิงกลุ่มนี้ผ่านการแต่งงานมาแล้วอย่างน้อยหนึ่งครั้ง พวกเธอถูกสามีทิ้งร้าง หรือไม่ก็หย่าร้างกับสามีและเป็นผู้รับภาระเลี้ยงดูลูกๆ โดยลำพัง ในขณะที่บางคนอาจจะต้องรับผิดชอบสมาชิกในครอบครัวคนอื่นๆ ด้วย ผู้หญิงกลุ่มนี้มักมีอายุเกิน 20 ปี และเคยผ่านการทำงานในบ้านเกิดมาแล้วหลายประเภท แต่ไม่สามารถหารายได้เพียงพอ การมาทำงานในประเทศไทยจึงถูกมองว่าเป็นทางเลือกที่ดีกว่าสำหรับพวกเธอ (สัมภาษณ์อ้อม นาง ไก่และจอย-หญิงบริการชาวลาว)

หากพิจารณาอย่างผิวเผิน การเดินทางข้ามพรมแดนของหญิงสาวชาวลาวอาจจะดูเหมือนกับเป็นผลมาจากความจำเป็นทางเศรษฐกิจ แต่คงไม่อาจปฏิเสธได้ว่าบริบททางสังคมและวัฒนธรรมมีอิทธิพลต่อการเดินทางข้ามพรมแดนของหญิงสาวชาวลาวไม่น้อย ข้อมูลที่ได้จากการสำรวจของหน่วยงานหลายแห่งยืนยันว่า สัดส่วนของผู้อพยพชาวลาวที่เป็นเพศหญิงสูงกว่าเพศชายอย่างเห็นได้ชัด แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่ามิติของความเป็นเพศ (Gender) มีส่วนเกี่ยวข้องกับการข้ามพรมแดนไทย-ลาวไม่น้อย ไม่ว่ามันจะเป็นไปโดยความสมัครใจ โดยการล่อลวงหรือโดยการบีบบังคับก็ตาม เมื่อพิจารณาเหตุผลที่หญิงสาวชาวลาวระบุในการเดินทางมาทำงานในประเทศไทยในงานศึกษานี้ ยิ่งแสดงให้เห็นถึงความโยงใยระหว่างมิติทางสังคมและวัฒนธรรม มิติของความเป็นเพศกับการอพยพย้ายถิ่นของผู้หญิงลาวชัดเจนขึ้น

งานศึกษาหลายชิ้นได้กล่าวถึงสถานภาพของผู้หญิงลาวว่าเป็นคนชายขอบของสังคม เนื่องมาจากเหตุผลทางวัฒนธรรมบางประการ กระนั้นนักวิชาการกลุ่มหนึ่งยังคงโต้แย้งว่า สถานภาพที่เป็นรองของผู้หญิงลาว อาจไม่ได้เกิดขึ้นเองโดยธรรมชาติ หากแต่น่าจะเกิดจากเงื่อนไขทางสังคมบางประการที่มีส่วนในการลดทอนบทบาททางสังคมของผู้หญิง เธอเชื่อว่าผู้หญิงลาวในสังคมแบบจารีตประเพณีมีสถานภาพทางสังคมที่สูง เนื่องจากผู้หญิงเข้าไปมีบทบาทในพื้นที่สาธารณะหลายด้าน เช่น ในพิธีกรรมต่างๆ ที่มีความสำคัญต่อการดำรงอยู่ของความเป็นชุมชน หรือการที่เพศหญิงยังได้รับการคัดเลือกให้เป็นสัญลักษณ์และตัวแทนของจิตวิญญาณบริสุทธิ์ หรืออำนาจศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลายที่เคารพนับถือกันในสังคม นอกจากนี้ ผู้หญิงที่เป็นหมอผีและร่างทรงยังมีบทบาทเป็นผู้เชื่อมต่อระหว่างโลกศักดิ์สิทธิ์กับโลกสามัญ ซึ่งเป็นบทบาทที่สร้างหลักประกันใน

ด้านความมั่นคงในการดำรงชีวิตและลดความเสี่ยงต่างๆ ที่อาจเกิดขึ้นในสังคม (มยุรีย์ เหง้าศรีวัฒน์ อ้างใน สุชาดา (บก.) 2547)

อย่างไรก็ดี นักวิชาการอีกส่วนหนึ่งเชื่อว่าการรับเอาพุทธศาสนาสู่สังคมลาวเป็นต้นเหตุหนึ่งของการทำให้ผู้หญิงมีสถานภาพเป็นรองชาย เนื่องจากพุทธศาสนาสนับสนุนบทบาทของเพศชายมากกว่าเพศหญิง และผู้หญิงไม่ได้รับอนุญาตให้เข้าไปมีส่วนร่วมในอาณาบริเวณวัดเฉกเช่นผู้ชาย ผู้หญิงจึงไม่สามารถดำรงรักษาบทบาทสูงสุดในทางศาสนา ผู้หญิงยังถูกกำหนดให้แสดงบทบาทเป็นอุบาสิกา ผู้อุทิศตัวเพื่ออุปถัมภ์พระพุทธศาสนาที่มีเพศชายเป็นแกนนำ การบรรลุนิพพานของผู้หญิงจึงเป็นเรื่องที่ต้องพึ่งพิงผู้ชายเป็นสำคัญ ในขณะที่เพศชายครองความเป็นเจ้าในบทบาทสาธารณะที่เกี่ยวข้องกับอำนาจและบารมี เพศหญิงกลับถูกกำหนดให้แสดงบทบาททางเศรษฐกิจเท่านั้น (Kirsch 1975) และการมีสถานภาพทางเศรษฐกิจที่สูงก็ไม่ได้ทำให้ผู้หญิงสามารถต่อรองเพื่อปรับสถานภาพของตนเองในสังคม อย่างไรก็ดี ผู้หญิงลาวส่วนใหญ่ก็ใช้สถานะการเป็นผู้อุปถัมภ์พระศาสนา เพื่อขยายบทบาทของตนในฐานะเจ้าของพิธีกรรมและผู้มีส่วนร่วมในพุทธศาสนา (มยุรีย์ อ้างใน สุชาดา (บก.) 2547)

นอกจากนั้น การสร้างวาทกรรมว่าด้วย *"ผู้หญิงดี"* บนพื้นฐานของการกำหนดให้ผู้หญิงแสดงบทบาทตามความคาดหวังของสังคม คือเป็น *"ลูกสาวที่ดี"* กตัญญูรู้คุณและเชื่อฟังคำสั่งสอนของพ่อแม่ เป็น *"เมียที่ดี"* รักษาพรหมจรรย์จนถึงวันแต่งงาน ดูแลปรนณิบัติ เชื่อฟังสามีและสนับสนุนสามี ตลอดจน *"แม่ที่ดี"* คอยดูแลและตอบสนองความต้องการของลูก และสั่งสอนให้ลูกเป็นพลเมืองที่ดีของรัฐ (Ngaosyvathn 1995) กระบวนการนี้มีส่วนในการสร้างวาทกรรม *"ผู้หญิงชั่ว"* ในเวลาเดียวกัน เนื่องจากผู้หญิงที่ไม่สามารถแสดงตัวตามความคาดหวังของสังคมถูกประทับตราเป็น *"ผู้หญิงชั่ว"* อันนำมาซึ่งการดูถูกดูแคลนและการลงโทษนานับประการ

การรับรู้ความรุนแรงทางเพศและการตอบสนองต่อความรุนแรงในหมู่หญิงบริการชาวลาว

ในพื้นที่ศึกษา[3] ผู้หญิงลาวที่ทำงานเกี่ยวข้องกับการบริการทางเพศส่วนมากเดินทางมาจากแขวงจำปาศักดิ์ ซึ่งตั้งอยู่ตรงกันข้ามกับจังหวัดอุบลราชธานีของไทย พวกเธอมีอายุระหว่าง 17-25 ปี สถานภาพเป็นสาวโสดมากกว่าคนที่สมรสแล้ว สอดคล้องกับผลการสำรวจขององค์กรเอกชนระหว่างประเทศที่ทำขึ้นเมื่อไม่นานมานี้ซึ่งยืนยันว่า แรงงานสัญชาติลาวที่ทำงานในเขตชายแดนไทย-ลาวมีแนวโน้มที่จะเป็นเพศหญิงมากกว่าเพศชาย หญิงบริการที่ผู้เขียนได้พูดคุยมัก

[3] พื้นที่ชายแดนรอยต่อระหว่างไทย-ลาว ในเขตอำเภอสิรินธรและอำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี

บอกว่าพวกเธออายุเกิน 18 ปีแล้วเพื่อหลีกเลี่ยงปัญหาการตรวจจับของเจ้าหน้าที่รัฐไทย แต่พวกเธอจำนวนมากกลับดูมีอายุน้อยกว่า 18 ปี ซึ่งจัดอยู่ในข่าย *"แรงงานเด็ก"*[4] และ *"โสเภณีเด็ก"*[5]

หญิงสาวชาวลาวที่ทำงานในสถานบันเทิงแถบชายแดนไม่อาจเลี่ยงพ้นการเผชิญกับความรุนแรงทางเพศ (Sexual Violence)[6] รูปแบบใดรูปแบบหนึ่ง ทั้งโดยกลุ่มชายนักเที่ยวชาวไทยซึ่งเป็นลูกค้าและคนไทยกลุ่มอื่นๆ กล่าวเฉพาะความรุนแรงทางเพศที่เกิดขึ้นในสถานบันเทิงประเภทบาร์คาราโอเกะ ผู้ศึกษาพบความรุนแรงทางเพศ 4 รูปแบบ ได้แก่ หนึ่ง การบังคับค้าประเวณี (Forced Prostitution) สอง การบังคับร่วมเพศ (Forced Sex) สาม การลวนลามทางเพศ (Sexual Harassment) และสี่ การล่อลวงหรือบีบบังคับให้มีเพศสัมพันธ์โดยไม่ใช้ถุงยางอนามัย (Being Deceived/forced to have unprotected sex) อย่างไรก็ดี หญิงบริการชาวลาวยังอาจเผชิญกับความรุนแรงรูปแบบอื่นๆ เช่น การถูกทำร้ายร่างกาย การถูกจำกัดเสรีภาพ การถูกประณามว่าเป็นผู้หญิงคนชั่ว การถูกกีดกัน (Discrimination) การถูกเลือกปฏิบัติ (Segregation) การไม่ได้รับการคุ้มครองสิทธิมนุษยชน

สำหรับการบังคับค้าประเวณี[7] นั้นเกี่ยวข้องกับกระบวนการจัดหาหญิงต่างชาติเข้าสู่อุตสาหกรรมทางเพศในประเทศไทย ซึ่งผู้จัดหาหญิงบริการ มีทั้งคนสัญชาติลาวและสัญชาติไทย และมีทั้งนายหน้าที่อาศัยอยู่ในประเทศลาวและในประเทศไทย คนเหล่านี้อาจจะเปิดเผยตัวว่าเป็นนายหน้า หรือแฝงตัวมาในนามของเพื่อนบ้านที่คุ้นหน้า หรือเพื่อนสนิทของหญิงสาวชาวลาว ผู้จัดหาหญิงบริการใช้วิธีการหลายอย่างในการชักนำหญิงสาวชาวลาวให้ตกลงใจเดินทางมาประเทศไทย จากนั้นพวกเขาก็สร้างเงื่อนไขเพื่อบีบบังคับให้หญิงสาวเหล่านี้ยอมรับการค้าประเวณีในที่สุด

---

[4] *"แรงงานเด็ก"* ในงานศึกษานี้ หมายถึงเด็กที่มีอายุต่ำกว่า 18 ปี ซึ่งเป็นนิยามที่มีการใช้กันอย่างกว้างขวางโดยรัฐบาล สหประชาชาติและองค์กรระหว่างประเทศทั้งหลาย แรงงานเด็กรวมความถึงกลุ่มคนที่เข้าไปทำงานเป็นแรงงานในภาคส่วนต่างๆ เพื่อแลกเปลี่ยนกับรายได้หรือสิ่งของก็ตาม พวกเขา/เธออาจจะได้รับค่าตอบแทนเป็นประจำหรือเป็นครั้งคราวก็ได้ ส่วน *"แรงงานเด็กข้ามชาติ"* หมายถึง แรงงานเด็กที่อพยพข้ามพรมแดนรัฐชาติ จากประเทศหนึ่งไปทำงานอยู่ในอีกประเทศหนึ่ง

[5] การสำรวจขององค์การแรงงานระหว่างประเทศ (ILO) ซึ่งทำขึ้นในปี 2000 พบว่า มากกว่าร้อยละ 50 ของกลุ่มประชากรผู้อพยพชาวลาวซึ่งเดินทางมาจากแขวงจำปาศักดิ์ ประเทศลาว เป็นวัยรุ่นอายุระหว่าง 15-18 ปี และเป็นผู้หญิงในสัดส่วนที่สูงกว่าชายมาก นอกจากนี้ยังทำงานในอาชีพที่เกี่ยวข้องกับอุตสาหกรรมทางเพศอีกด้วย

[6] "ความรุนแรงทางเพศ" ในการศึกษานี้หมายถึง ความรุนแรงที่เป็นผลมาจากความเป็นผู้หญิง ซึ่งถูกมองว่าเป็นเพศที่มีสถานะด้อยกว่า และเป็นความรุนแรงที่เกี่ยวข้องกับเรื่องทางเพศโดยตรง

[7] ในงานศึกษานี้ ผู้เขียนใช้เกณฑ์ 2 ประการ เพื่อพิจารณาว่ามีการบังคับค้าประเวณีหรือไม่ เกณฑ์ข้อแรก ผู้เขียนพิจารณาจากระดับของการชักชวน/ล่อลวงหญิงสาวชาวลาวให้มาทำงานในประเทศไทย เกณฑ์ของที่สอง ผู้เขียนพิจารณาจากระดับของการบีบบังคับ/การขูดรีด ที่ผู้ล่อลวง/ชักนำหญิงสาวชาวลาวมาทำงานใช้เพื่อบังคับค้าประเวณี

ผู้เขียนจำแนกการบังคับค้าประเวณีออกเป็น 3 รูปแบบ[8] ได้แก่ หนึ่ง การบังคับค้าประเวณีที่กระทำโดยใช้การล่อลวงอย่างมาก สอง การบังคับค้าประเวณีที่ใช้การล่อลวงเพียงเล็กน้อย และ สาม การบังคับค้าประเวณีที่กระทำโดยปราศจากการล่อลวงอย่างชัดเจน

การบังคับค้าประเวณีที่กระทำโดยใช้การล่อลวงอย่างมากเป็นรูปแบบที่มีการกล่าวถึงเสมอเมื่อพูดถึงปัญหาการค้ามนุษย์[9] (Archavanitkul 1998; Caouette 1998; Brown 2000) หญิงสาวที่ถูกบังคับค้าประเวณีมักจะถูกชักชวนหรือทาบทามจากนายหน้า เพื่อให้ยอมรับข้อเสนอในการทำงานที่นายหน้าอ้างว่า *"เป็นงานที่ดี"*[10] แต่หลังจากหญิงสาวเหล่านี้ตกลงใจเดินทางมายังประเทศไทย พวกเธอมักถูกกักขังหรือถูกทุบตีเพื่อให้ยอมขายบริการทางเพศ

เจ้าหน้าที่จากองค์กรพัฒนาเอกชนแห่งหนึ่งที่ทำงานในพื้นที่ศึกษาอ้างว่า หลายปีก่อนเธอได้รับรายงานบ่อยครั้งเกี่ยวกับการใช้ความรุนแรงทางร่างกาย เพื่อบังคับให้หญิงสาวชาวลาวขายบริการทางเพศ แต่ในช่วงสองสามปีมานี้ เธอไม่เคยได้รับรายงานในลักษณะดังกล่าวอีกเลย หญิงบริการชาวลาวส่วนใหญ่ที่ผู้เขียนได้พูดคุยยืนยันว่า พวกเธอไม่ได้ถูกทุบตีหรือถูกหน่วงเหนี่ยวกักขังเพื่อบังคับให้ขายบริการทางเพศ อย่างไรก็ดี ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับการมีอยู่หรือไม่มีของการบังคับค้าประเวณีโดยวิธีการนี้ คงไม่อาจสรุปโดยปราศจากการศึกษาเพิ่มเติมอย่างรอบด้าน เนื่องจากข้อมูลที่ผู้เขียนได้รับมาจากหญิงบริการชาวลาวรายหนึ่งระบุว่า เพื่อนสาวคนหนึ่งของเธอซึ่งปฏิเสธที่จะขายบริการทางเพศยังคงถูกทุบตีและถูกกักขังไว้ในสถานบริการ โดยไม่ได้รับอนุญาตให้กิน

---

[8] ในงานศึกษานี้ ผู้วิจัยใช้เกณฑ์ 2 ประการ ในการจำแนก (classification) รูปแบบของการบังคับค้าประเวณี 1. ผู้วิจัยใช้ระดับของการเปิดเผยข้อเท็จจริงเกี่ยวกับเงื่อนไขในการทำงานให้หญิงสาวชาวลาวรับรู้ก่อนตัดสินใจเดินทางมายังประเทศไทยเป็นเกณฑ์ เพื่อพิจารณาว่ามีการบังคับให้หญิงสาวชาวลาวเข้าสู่อาชีพค้าประเวณีหรือไม่ และ 2. ผู้วิจัยใช้ระดับของการขูดรีดเอาเปรียบหรือระดับของการชักจูงใจให้หญิงสาวชาวลาวยอมรับว่า การค้าประเวณีเป็นทางเลือกเดียวหรือเป็นทางเลือกที่ดีที่สุด ในการดำรงชีพในฐานะคนพลัดถิ่นในประเทศไทยเป็นเกณฑ์ เพื่อพิจารณาว่ามีการบังคับค้าประเวณีในระดับมากน้อยเพียงใด

[9] การค้ามนุษย์ผู้หญิง (Women Trafficking) กับการอพยพข้ามพรมแดนรัฐชาติ (Cross-border Migration) เป็นสองประเด็นที่แยกส่วนกัน แม้จะมีความเกี่ยวโยงกันก็ตาม ความแตกต่างที่สำคัญระหว่างการอพยพข้ามแดนกับการค้ามนุษย์อยู่ตรงที่กรอบทางด้านกฎหมายในการพิจารณาการอพยพข้ามแดน ซึ่งการค้ามนุษย์จะหมายถึงการลักลอบนำคนเข้าประเทศโดยผิดกฎหมาย โดยวิธีการบีบบังคับ หรือการล่อลวง หรือการใช้อำนาจในทางที่ผิด ในขณะที่ผู้อพยพอาจเผชิญกับเงื่อนไขการทำงานที่เอาเปรียบขูดรีด และได้รับค่าแรงต่ำกว่าที่ควรจะเป็น แต่ผู้อพยพไม่จำเป็นต้องถูกบีบบังคับหรือล่อลวงเพื่อให้ทำงานเสมอไป ในขณะที่การค้ามนุษย์นิยมใช้การล่อลวง หรือการบีบบังคับ เพื่อสร้างเงื่อนไขให้ผู้หญิงเดินทางข้ามพรมแดนประเทศและยอมรับการทำงานบริการทางเพศ เพราะวิธีการนี้ทำให้ผู้หญิงที่ถูกล่อลวงหมดอำนาจต่อรอง และผู้ล่อลวงสามารถตักตวงประโยชน์จากแรงงานของผู้หญิงมากที่สุด (Vleuten 1898; Brown 2000)

[10] หมายถึงงานสบาย ให้ค่าตอบแทนอย่างงาม ภายในเวลาอันสั้น (-ผู้เขียน)

อาหารเป็นเวลาสองสามวัน ยิ่งไปกว่านั้น คำบอกเล่าของเจ้าของบาร์คาราโอเกะแถบชายแดนหลายคนที่ยืนยันว่า หนึ่งในวิธีการที่นิยมใช้ในการจัดหาหญิงบริการคือการใช้บริการจากนายหน้าจัดหาหญิงสาว[11] ซึ่งสอดคล้องกับข้อมูลที่ได้จากหญิงบริการหลายรายที่ผู้เขียนสัมภาษณ์ที่เล่าว่าพวกเธอเข้าสู่อาชีพหญิงบริการโดยผ่านการถูกล่อลวงจากนายหน้า และเส้นทางสำคัญในการนำหญิงสาวลาวสู่ไทยก็คือด่านช่องเม็ก[12] ข้อมูลเหล่านี้ล้วนบ่งชี้ว่าขบวนการค้ามนุษย์ยังคงมีส่วนเกี่ยวข้องกับการจัดหาหญิงลาวสู่สถานบริการทางเพศในไทย ซึ่งย่อมมีความเป็นไปได้ที่จะยังคงมีการบังคับค้าประเวณีด้วยวิธีการรุนแรงอยู่

เจ้าหน้าที่องค์กรพัฒนาเอกชนแห่งหนึ่งยืนยันว่า คนไทยที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ชายแดนไทย-ลาวรู้ดีว่ามีขบวนการลักลอบนำผู้หญิงลาวเข้ามาทำงานในไทยเป็นเวลานานแล้ว เพราะการค้ามนุษย์เป็นเรื่องที่ทำได้ง่าย เนื่องจากพื้นที่ชายแดนไทย-ลาวมีอาณาเขตกว้างขวาง และวิธีการเดินทางข้ามพรมแดนก็ทำได้ง่ายทั้งโดยทางเรือ การเดินเท้าและทางรถยนต์ ทั้งๆ ที่การค้ามนุษย์เป็นเรื่องผิดกฎหมาย แต่คนจำนวนมากกลับมีส่วนเกี่ยวข้องกับธุรกิจนี้ ส่วนชาวบ้านที่รู้ข้อมูลไม่มีใครอยากพูดถึง เพราะเกรงว่าตนเองจะได้รับอันตรายจากเครือข่ายการค้ามนุษย์ ซึ่งมักจะมีผู้ทรงอิทธิพลสนับสนุนอยู่เบื้องหลัง (สัมภาษณ์เจ้าหน้าที่มูลนิธิพัฒนรักษ์ อำเภอโขงเจียม)

---

[11] เอเย่นต์จะคิดค่านายหน้าในอัตราระหว่าง 500 - 2,000 บาทต่อเด็กหนึ่งคน อย่างไรก็ดี การใช้เด็กสาวชาวลาวที่เคยเป็นหญิงบริการ ให้ทำหน้าที่เป็นผู้จัดหาเด็กสาวชาวลาวมาทำงานเพิ่มเติม เป็นวิธีการจัดหาแรงงานแบบใหม่ที่กำลังได้รับความนิยมมากขึ้นในปัจจุบัน เนื่องจากสามารถจัดหาแรงงานได้ตรงตามความต้องการของสถานบันเทิง และตรงกับความต้องการของตลาด ซึ่งมักมีความต้องการแรงงานเพิ่มหรือลดลงในช่วงเวลาต่างๆ นอกจากนี้วิธีการนี้ยังเสียค่าใช้จ่ายถูกกว่าการใช้บริการจากเอเย่นต์อีกด้วย (สัมภาษณ์เจ้าของสถานบันเทิง)

[12] ด่านช่องเม็ก ในเขตอำเภอสิรินธร ได้รับการประกาศให้เป็นเขตการค้าระหว่างประเทศตั้งแต่ปีพ.ศ. 2533 ผู้อพยพชาวลาวที่อาศัยอยู่ในจังหวัดอุบลราชธานี ส่วนใหญ่เดินทางข้ามประเทศผ่านทางด่านช่องเม็ก การสำรวจขององค์กรพัฒนาเอกชนในปีพ.ศ. 2547 พบว่า มีสถานบันเทิงในเขตอำเภอสิรินธรรวม 24 แห่ง ซึ่งเกี่ยวข้องกับธุรกิจบริการทางเพศ ในจำนวนนี้มีอยู่ 18 แห่ง ที่ตั้งอยู่ในพื้นที่ตำบลช่องเม็ก ยิ่งไปกว่านั้น สัดส่วนของผู้ติดเชื้อเอชไอวีทั้งหมดในเขตจังหวัดอุบลราชธานีได้เพิ่มสูงขึ้นอย่างต่อเนื่องนับตั้งแต่ปี พ.ศ. 2526-2547 เป็นต้นมา พื้นที่ 2 อำเภอในเขตชายแดนไทย-ลาว ถูกระบุว่าเป็นพื้นที่เสี่ยงต่อการแพร่เชื้อสูงที่สุด (สำนักงานควบคุมโรคติดต่อจังหวัดอุบลราชธานี 2546) ซึ่งในเวลาต่อมาได้ทำให้เกิดข้อเรียกร้องให้หน่วยงานของรัฐที่เกี่ยวข้องเข้ามาควบคุมสถานบันเทิงในเขตตำบลช่องเม็กอย่างเข้มงวด ผลที่เกิดขึ้นตามมาคือ สถานบันเทิงหลายแห่งถูกสั่งปิดในปลายปี พ.ศ. 2547 และหญิงบริการชาวลาวถูกประทับตราว่าเป็นผู้แพร่เชื้อโรคเอดส์ ซึ่งต้องได้รับการควบคุมอย่างใกล้ชิด อย่างไรก็ดี การที่หน่วยงานของรัฐผ่อนปรนมาตรการควบคุมสถานบันเทิงในเวลาต่อมา ได้ทำให้เกิดการฟื้นตัวขึ้นใหม่ของสถานบันเทิงในเขตตำบลช่องเม็กในปี พ.ศ. 2548 แต่การประทับตราหญิงบริการชาวลาวว่าเป็นแหล่งแพร่เชื้อยังคงมีอยู่อย่างต่อเนื่อง โดยไม่มีมาตรการช่วยเหลือที่ชัดเจน

หญิงสาวชาวลาวที่เข้าสู่งานบริการทางเพศโดยวิธีการบีบบังคับหรือล่อลวงอย่างมาก จัดเป็นกลุ่มที่เสี่ยงต่อการเผชิญความรุนแรงทางเพศมากเป็นที่สุด เนื่องจากพวกเธอมักไม่รู้เงื่อนไขการทำงานมาก่อน การที่พวกเธอถูกตัดขาดจากสภาพแวดล้อมเดิมและเครือข่ายทางสังคมที่มีอยู่เดิม ยังส่งผลให้พวกเธอไม่สามารถหาข้อมูลและช่องทางเพื่อลดความเสี่ยงที่อาจจะเกิดขึ้นได้ คำบอกเล่าของเจ้าหน้าที่องค์กรพัฒนาเอกชนอีกรายหนึ่ง เกี่ยวกับเหตุการณ์ที่เธอได้พบเห็นมา อาจเป็นภาพสะท้อนสถานการณ์ความรุนแรงทางเพศที่เกิดขึ้นกับหญิงบริการชาวลาวที่ถูกล่อลวงมาขายบริการทางเพศในประเทศไทยได้เป็นอย่างดี

> *'ในขณะที่เดินจับจ่ายซื้อของอยู่ในตลาดอำเภอโขงเจียมนั้น ฉันได้พบกับเด็กสาวลาวคนหนึ่ง เธอคุ้นหน้าว่าเธอน่าจะทำงานอยู่ในคาราโอเกะแห่งหนึ่ง จู่ๆ เธอก็วิ่งร้องไห้เข้ามากลางตลาดด้วยสภาพขวัญกระเจิง บนใบหน้าและตามเนื้อตัวของเธอมีรอยฟกช้ำดำเขียวและมีบาดแผลจากการถูกซ้อมเต็มไปหมด เด็กสาวลาวคนนั้นร้องขอให้คนช่วยเหลือ ฉันจึงให้เงินเธอเป็นค่าเดินทางกลับบ้าน ฉันบอกให้เธอไปหาโรงแรมหลบพัก แล้วแอบหนีกลับบ้านทางด่านตรวจช่องเม็กในวันรุ่งขึ้น เธอเอาแต่ร้องไห้ ฉันจึงไม่มีโอกาสถามถึงเรื่องราวที่เกิดขึ้น ฉันไม่กล้าแม้แต่จะช่วยเหลือเธอมากไปกว่านั้น เพราะไม่รู้ว่ามีใครตามล่าตัวเธออยู่หรือเปล่า ฉันไม่แน่ใจด้วยซ้ำว่าตอนนี้เธอหนีรอดกลับบ้านไปอย่างปลอดภัยหรือยัง'*
> (สัมภาษณ์เจ้าหน้าที่มูลนิธิพัฒนรักษ์)

รูปแบบของการบังคับค้าประเวณีที่พบบ่อยกว่าคือวิธีการล่อลวงในระดับที่ไม่มากนัก เนื่องจากผู้จัดหาเด็กสาวเข้าสู่ธุรกิจบริการทางเพศเป็นคนคุ้นเคยกับเด็กสาว เช่น เพื่อน ญาติ หรือเพื่อนบ้านของพวกเธอ คนเหล่านี้มักบอกเงื่อนไขในการทำงานให้พวกเธอรับรู้เป็นบางส่วน เช่น บอกให้รู้ว่างานที่ทำเป็นงานเสิร์ฟอาหารในร้านอาหาร แต่จะไม่มีการให้บริการทางเพศ ต่อเมื่อเด็กสาวตกลงใจเดินทางมาทำงานที่ประเทศไทย พวกเธอจึงพบความจริง

เจ้าของสถานบันเทิงมักจะยืนยันกับผู้เขียนว่า เด็กสาวลาวเหล่านี้ตัดสินใจด้วยตัวเองจะทำงานในสถานบันเทิงหรือไม่ หรือจะให้บริการทางเพศหรือไม่ ซึ่งฟังดูราวกับว่าการก้าวสู่ธุรกิจทางเพศของเด็กสาวเหล่านี้เป็นไปโดยสมัครใจมากกว่าจะถูกบีบบังคับ แต่ผู้เขียนกลับมีความเห็นว่ามีเงื่อนไขเชิงโครงสร้างบางอย่าง ที่บีบบังคับให้เด็กสาวชาวลาวต้องยอมรับการขายบริการทางเพศเป็นทางเลือก ดังเช่น การที่เด็กสาวเหล่านี้ทำงานโดยไม่มีเงินเดือน แต่ยังชีพด้วยเงินค่าทิป

จำนวนเล็กน้อยจากลูกค้า[13] ในขณะที่พวกเธอต้องรับผิดชอบค่าใช้จ่ายในการดำรงชีพเองทั้งหมด[14] เงื่อนไขดังกล่าวได้บีบบังคับให้พวกเธอไม่มีทางเลือกอื่น นอกเหนือจากการยอมขายบริการทางเพศ

เส้นทางสู่อาชีพหญิงบริการของเด็กสาวลาวรายหนึ่ง อาจแสดงให้เห็นถึงการขูดรีดเชิงโครงสร้างได้เป็นอย่างดี เธอเล่าว่าเมื่อสี่เดือนก่อน เธอเดินทางมายังด่านช่องเม็กพร้อมกับเพื่อนสาวชาวลาวของเธอสองสามคน พวกเธอได้รับการทาบทามจากเจ้าของบาร์คาราโอเกะเพื่อให้ทำงานเป็นสาวเสิร์ฟ แต่พวกเธอปฏิเสธและได้ตัดสินใจเดินทางกลับบ้าน หนึ่งเดือนต่อมา เพื่อนสาวชาวลาวคนหนึ่งมาเยี่ยมเธอถึงบ้าน[15] และได้หลอกให้ข้อมูลเท็จแก่เธอว่าร้านอาหารแห่งหนึ่งในจังหวัดอุบลราชธานีต้องการจ้างพนักงานเสิร์ฟโดยจ่ายเงินสูงถึงเดือนละ 2,500 บาท เธอพร้อมกับเพื่อนสาวจึงตัดสินใจเดินทางมา แต่กลับพบว่าสถานที่ทำงานเป็นบาร์คาราโอเกะ การเผชิญความจริงดังกล่าวทำให้เธอรู้สึกช็อค แม้ว่าสาวเสิร์ฟคนอื่นๆ บอกว่าเธอจะคุ้นเคยไปเองเมื่อทำงานไปสักระยะหนึ่ง แต่เธอได้ตัดสินใจเดินทางกลับไปยังบ้านเกิดในประเทศลาว อย่างไรก็ตาม เมื่อเธอกลับไปอยู่บ้านระยะหนึ่ง เธอไม่สามารถหางานทำได้ นอกจากนี้ เธอยังมีปัญหาเลิกร้างกับชายคนรัก เมื่อเจ้าของสถานบันเทิงโทรศัพท์ไปชักชวนให้เธอกลับมาทำงานในบาร์คาราโอเกะแห่งเดิม เธอจึงตกลงใจทำงานตามคำชวน และเนื่องจากรายได้จากเงินค่าทิปน้อยมาก บางคืนไม่มีแขก เธอแทบไม่มีรายได้เลย เธอจึงได้ตกลงใจขายบริการทางเพศในที่สุด (สัมภาษณ์น้อง-หญิงบริการจากร้านน้องอ้อมคาราโอเกะ)

การจัดหาหญิงลาวเข้าสู่สถานบริการทางเพศในประเทศไทย อาจใช้วิธีการล่อลวงเพียงเล็กน้อยจนแทบจะไม่สามารถสังเกตเห็นว่ามีการล่อลวง หญิงสาวส่วนมากจะได้รับคำบอกเล่าล่วงหน้าว่า พวกเธอจะต้องทำงานที่เกี่ยวข้องกับการให้บริการทางเพศ อย่างไรก็ตาม ผู้ชักนำหญิง

---

[13] ค่าทิปที่สาวเสิร์ฟได้รับแต่ละคืนมีจำนวนไม่เท่ากัน ในช่วงโลว์ซีซั่น พวกเธออาจมีรายได้เพียง 20 บาทต่อคืน ในขณะที่ช่วงไฮซีซั่น รายได้อาจมากถึงคืนละ 400-500 บาท

[14] โดยปกติสถานบันเทิงจะจัดหาที่พักอาศัยให้กับหญิงสาวเสิร์ฟชาวลาวพักฟรีในบริเวณสถานบันเทิงนั้นเอง พวกเธอมักต้องอยู่ร่วมกันอย่างแออัด ภายในห้องแคบๆ ของกระท่อมหรือเพิงที่ปลูกสร้างอย่างหยาบๆ และมักจะเป็นห้องพักที่ไม่มีหน้าต่างระบายอากาศ เหตุผลส่วนหนึ่งเพื่อประหยัดค่าก่อสร้าง และเพื่อไม่ให้เป็นที่สังเกตของคนทั่วไป และยังเพื่อให้ง่ายสำหรับการรื้อถอน ในกรณีที่มีการตรวจค้นโดยเจ้าหน้าที่ นอกจากนี้ สถานบันเทิงหลายแห่งอาจจะจัดหาอาหารราคาถูกบริการให้สาวเสิร์ฟฟรี แต่หลายแห่งก็ไม่มีบริการอาหาร ทำให้พวกเธอต้องรับผิดชอบค่าอาหารเอง ในช่วงที่ขาดรายได้ หญิงสาวบางคนบอกว่าเธอต้องกินแต่ขนมจีนเนื่องจากราคาถูก การทำงานหนักและการอยู่อาศัยในสภาพแวดล้อมที่ไม่ถูกสุขอนามัย มีส่วนสำคัญที่ทำให้หญิงบริการชาวลาวมีสุขภาพที่ทรุดโทรมลงอย่างรวดเร็วหลังจากทำงานได้ไม่นานนัก

[15] เพื่อนของเธอเคยทำงานเป็นพนักงานเสิร์ฟที่สถานบันเทิงแห่งนั้นมาก่อน

สาวลาวมาทำงานจะปิดบังเงื่อนไขในการทำงานบางส่วน โดยเฉพาะการถูกเอาเปรียบจากสถานบันเทิงและลูกค้า

ยิ่งไปกว่านั้น หญิงบริการพลัดถิ่นทุกคนไม่อาจหลีกเลี่ยงการถูกลวนลามทางเพศ[16] เนื่องจากสถานะที่ด้อยกว่าของเธอทั้งในแง่ของเพศ ชนชั้น อายุและสัญชาติ และเนื่องจากการลวนลามทางเพศได้กลายเป็นจุดขายอย่างอีกหนึ่งของบาร์คาราโอเกะในพื้นที่ชายแดนไปแล้ว ไม่ว่าจะเป็นความตั้งใจของผู้ประกอบการสถานบันเทิงหรือไม่ก็ตาม การลวนลามทางเพศหญิงสาวที่ทำงานในสถานบันเทิงกลางคืน มีเหตุผลส่วนหนึ่งเกี่ยวข้องกับความเชื่อที่มีอิทธิพลอย่างกว้างขวางในหมู่ชายนักเที่ยวชาวไทยว่า การไปเที่ยวสถานบันเทิงที่เกี่ยวข้องกับธุรกิจบริการทางเพศถือเป็นการไปปลดปล่อยความเครียด เป็นวิธีการพิสูจน์ความเป็นลูกผู้ชายในกลุ่มเพื่อนชายด้วย (Havanon 1994; Boonchalaksi and Guest 1994)

ดังนั้นเมื่อลูกค้าชาวไทยไปเยือนบาร์คาราโอเกะ พวกเขาจึงไม่จำเป็นต้องสำรวมตนเอง รักษามารยาททางสังคม หรือควบคุมตนเองให้อยู่ในกรอบของศีลธรรม (Saengtienchai, Knodel, Vanlandingham and Pramualratana 1999) ชายนักเที่ยวบางคนอธิบายแก่ผู้เขียนว่าการแสดงความต้องการทางเพศต่อสาวเสิร์ฟชาวลาวเป็นรูปแบบหนึ่งของ *"การจีบ"* เปรียบเสมือนบันไดก้าวแรกที่จะช่วยให้เขาสามารถซื้อบริการทางเพศจากเธอได้ต่อไป (สัมภาษณ์ชายนักเที่ยวชาวไทย-ลูกค้าของหญิงบริการชาวลาว) ในขณะที่สาวเสิร์ฟชาวลาวบอกว่าพวกเธอรู้สึกอึดอัด อับอายและลำบากใจ เมื่อถูกลูกค้าชาวไทยลวนลามทางเพศเธอต่อหน้าคนอื่นๆ ผู้เขียนคิดว่าเหตุผลส่วนหนึ่งน่าจะมาจากการที่พวกเธอเติบโตมาในวัฒนธรรมที่ควบคุมการแสดงออกในเรื่องเพศวิถีอย่างเคร่งครัด[17] (สัมภาษณ์หญิงบริการชาวลาว) ดังนั้นเมื่อผู้ชายถูกลวนลามทางเพศ หญิงสาวบางคนที่ไม่เคยมีประสบการณ์ทางเพศมาก่อนจึงรู้สึกขวยเขินจนทำอะไรไม่ถูก แต่ลูกค้าชาวไทยกลับตีความหมายการตอบสนองของพวกเธอว่าเป็นการยอมรับ ลูกค้าบางคนถึงกับเชื่อว่าสาวเสิร์ฟชาวลาวอาจชอบการถูกลวนลาม เพราะพวกเธอไม่แสดงอาการขัดขืน บางคนกล่าวว่า หากพวกเธอไม่ชอบถูกลวนลามก็คงไม่มาทำงานเช่นนี้ (สัมภาษณ์ชายนักเที่ยวชาวไทย-ลูกค้าของหญิงบริการชาวลาว)

แม้หญิงบริการชาวลาวโดยทั่วไปมองว่า *"การลวนลามทางเพศ"* เป็นพฤติกรรมที่ไม่สุภาพและเป็นการล่วงละเมิด แต่การให้ความหมาย *"การลวนลามทางเพศ"* โดยหญิงบริการชาวลาวแต่

---

[16] เช่น การพูดจาส่อเสียดในเรื่องเพศ การกอด การจูบ การลูบไล้เนื้อตัวร่างกาย การเค้นหรือคลึงอวัยวะที่เป็นพื้นที่ส่วนตัว

[17] เช่น พ่อแม่จะห้ามไม่ให้ลูกสาวไปไหนมาไหนกับผู้ชายเพียงสองต่อสอง ห้ามไม่ให้มีการแตะต้องเนื้อตัวร่างกาย และล่วงละเมิดประเวณี หากผู้ใหญ่จับได้ว่าหนุ่มสาวมีการล่วงละเมิดทางเพศต่อกันก็จะถูกจับให้แต่งงาน ไม่ว่าทั้งคู่จะรักกันหรือสมัครใจแต่งงานหรือไม่ก็ตาม

ละคนกลับต่างกันซึ่งขึ้นอยู่กับภูมิหลังทางเศรษฐกิจสังคมของพวกเธอ และยังขึ้นอยู่กับบริบทที่สถานการณ์ความรุนแรงทางเพศเกิดขึ้นด้วย ยิ่งไปกว่านั้น การตอบโต้ต่อความรุนแรงทางเพศของพวกเธอแต่ละคนอาจจะสวนทางกับการให้ความหมายการลวนลามทางเพศอีกด้วย ผู้เขียนพบว่าหญิงบริการชาวลาวตอบสนองต่อความรุนแรงทางเพศ 3 รูปแบบ ได้แก่ หนึ่ง การยอมรับการถูกลวนลามทางเพศโดยไม่มีการขัดขืน สอง การพยายามหลีกเลี่ยงสถานการณ์การถูกลวนลามทางเพศ และสาม การต่อต้านการลวนลามทางเพศ

ผู้เขียนแทบไม่พบปรากฏการณ์ที่หญิงบริการชาวลาวยอมรับการถูกลวนลามทางเพศโดยปราศจากความพยายามใดๆ ที่จะป้องกันตนเองจากการถูกลวนลามทางเพศ เพราะแม้แต่หญิงสาวที่ก้าวสู่อาชีพหญิงบริการโดยการถูกล่อลวงหรือบีบบังคับก็ยังพยายามหลีกเลี่ยงการถูกลวนลามทางเพศด้วยวิธีการใดวิธีการหนึ่ง ผู้เขียนเชื่อว่าหากหญิงบริการยอมรับการถูกลวนลามทางเพศโดยปราศจากการขัดขืนหรือต่อต้าน นั่นย่อมเป็นการส่งสัญญาณที่ชัดเจนว่าพวกเธอกำลังตกอยู่ภายใต้แรงกดดันอันหนักหน่วง หรือมิเช่นนั้นก็เป็นเพราะเธอไร้ทางเลือกอย่างแท้จริง ดังเช่นกรณีของหญิงบริการรายหนึ่ง

> *“เฮามาหาเงิน เฮาบ่ไม่มาหาความฮัก เฮาก็ต้องฝืนใจเอา คิดถึงเงินที่จะได้อย่างเดียว ถ้ามาทำงานแบบนี้ แล้วไม่ให้เขาจับไม่ให้เขาบาย เขาก็ว่าเฮาเล่นตัว ถ้าแขกจับนั่นจับนี่ แล้วไม่ให้เงินค่าทิป เฮาก็ต้องทำเฉยๆ จะเว้า (ต่อว่า) ให้แขกก็ไม่ได้ ถึงมีแขกงี่เง่า พูดให้เราว่าอีนั่นอีนี่ เฮาก็ทำใจว่าเฮาหาเงิน เฮาจะเว้าตอบแขกไม่ได้ ทุกวันนี้ หนูก็ลึ่ง (ซิน) แล้วที่ถือแขกนั่งจับนั่งบาย แต่บ่ลึ่ง (ไม่ซิน) ที่เข้าไปนอนกับผู้ชาย”* (สัมภาษณ์แดง-หญิงบริการชาวลาวจากร้านฟ้าใสคาราโอเกะ)

การที่หญิงบริการชาวลาวรายนี้อธิบายว่า การลวนลามทางเพศเป็นสิ่งที่รบกวนจิตใจ แต่เธอกลับให้ความหมายว่ามันเป็นเรื่องที่ *"หญิงบริการมืออาชีพ"* ต้องยอมรับให้ได้ ซึ่งแสดงถึงภาวะไร้อำนาจต่อรองอย่างชัดเจน เราอาจเข้าใจปรากฏการณ์นี้ได้ หากพิจารณาภูมิหลังและจุดมุ่งหมายในการทำงานของเธอ หญิงสาวรายนี้กำพร้าแม่และเติบโตมาในครอบครัวที่ยากจนมาก รายได้จากการขายบริการทางเพศของเธอเป็นรายได้หลักสำหรับคนทั้งครอบครัว และยังเป็นค่าใช้จ่ายในการศึกษาของน้องชายและน้องสาวของเธอด้วย เธอมองว่าการยอมรับเงื่อนไขในการทำงานเป็นทางเลือกเดียวที่จะช่วยให้ครอบครัวของเธอมีอนาคตที่ดีขึ้น แรงกดดันทางเศรษฐกิจและการตกอยู่ภายใต้การครอบงำของอุดมการณ์เหย้าเรือน (Domesticity) ซึ่งเรียกร้องให้เธอแสดงบท

บาทเป็น *"ลูกสาวที่ดี"* และ *"พี่สาวที่ดี"* ส่งผลต่อการตีความพฤติกรรมการลวนลามทางเพศของลูกค้า และยังส่งผลต่อยุทธวิธีซึ่งเธอเลือกใช้เพื่อตอบโต้พฤติกรรมการลวนลามทางเพศด้วย

หญิงบริการชาวลาวบอกกับผู้เขียนว่า พวกเธอรู้สึกอึดอัดและคับข้องใจเมื่อต้องให้บริการลูกค้าที่ลวนลามทางเพศ พวกเธอมองว่าชายนักเที่ยวที่ลวนลามทางเพศต่อพวกเธออย่างออกนอกหน้าเป็นผู้ชายประเภทที่ *"นิสัยไม่ดี"* และ *"ไม่น่าไว้วางใจ"* (ข้อมูลจากการสัมภาษณ์หญิงบริการชาวลาว) อย่างไรก็ดี เหตุการณ์ที่ผู้เขียนได้จากการสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วมในบาร์คาราโอเกะดังที่จะกล่าวถึงต่อไปข้างหน้า แสดงให้เห็นความย้อนแย้งระหว่างการรับรู้ความรุนแรงทางเพศของหญิงบริการชาวลาว กับปฏิกิริยาที่พวกเธอแสดงออกต่อความรุนแรงทางเพศ และยังแสดงให้เห็นว่าบริบทที่สถานการณ์ความรุนแรงทางเพศเกิดขึ้น มีนัยสำคัญต่อยุทธวิธีที่พวกเธอเลือกใช้เพื่อตอบโต้ความรุนแรงทางเพศที่เกิดขึ้น

ช่วงโลว์ซีซั่นของเดือนพฤษภาคมในแต่ละค่ำคืนนั้นมีลูกค้ามาเที่ยวบาร์คาราโอเกะเพียงสองสามรายเท่านั้น หญิงบริการชาวลาวพากันบ่นถึงภาวะเงินขาดมือ พวกเธอไม่มีกระทั่งเงินจะซื้อบัตรเติมเงินโทรศัพท์มือถือ[18] เพื่อโทรไปหาลูกค้าชาวไทยซึ่งกลายมาเป็นแขกขาประจำ[19] ราวสามทุ่มเศษมีชายนักเที่ยวชาวไทยสองคนเดินเข้ามาในบาร์ หญิงบริการต่างแย่งกันเอาอกเอาใจพวกเขา หลังจากดื่มเหล้าไปได้เพียงไม่กี่แก้ว ชายนักเที่ยวก็เริ่มแสดงพฤติกรรมลวนลามทางเพศกับหญิงบริการรายหนึ่งและผู้เขียน ชายนักเที่ยวรายหนึ่งฉวยโอกาสกอดและสัมผัสผู้เขียนหลายครั้ง ทั้งๆ ที่ผู้เขียนบอกเขาไปแล้วว่าไม่ใช่สาวเสิร์ฟ แต่เป็นคนไทยซึ่งมาทำงานเป็นอาสาสมัครเรื่องโรคเอดส์ แต่เหตุผลที่อ้างกลับไม่ได้ช่วยให้ผู้เขียนรอดพ้นจากการตกเป็นเหยื่อของการลวนลามทางเพศ ผู้เขียนรู้สึกตื่นตกใจและสับสนกับสถานการณ์ที่เกิดขึ้น ความรู้สึกขยะแขยงมือไม้ที่กำลังสัมผัสเนื้อตัวร่างกายเกิดขึ้นอย่างช่วยไม่ได้ วูบนั้นเองที่ผู้เขียนตระหนักถึงความรู้สึกแปลกแยก (Sense of Alienation) ที่เกิดขึ้นเมื่อคนเราไม่สามารถควบคุมเนื้อตัวร่างกายของตนเอง

---

[18] โทรศัพท์มือถือมีความสำคัญอย่างมากสำหรับหญิงบริการชาวลาว เนื่องจากเป็นเครื่องมือเพียงชนิดเดียวที่พวกเธอสามารถใช้เพื่อติดต่อสื่อสารกับโลกภายนอก เพื่ออ้อนวอนให้ลูกค้าชาวไทยบางราย ซึ่งกลายเป็นแขกขาประจำหรือ *"แฟน"* ของพวกเธอ ให้มาเที่ยวที่บาร์ หรือเพื่อให้เขาช่วยเหลือเธอในเรื่องเงินทองในยามที่ขัดสน นอกจากนั้น โทรศัพท์มือถือยังเป็นเครื่องมือที่ช่วยให้พวกเธอสามารถติดต่อขอความช่วยเหลือจากนายจ้างได้ ในกรณีที่พวกเธอถูกลูกค้าออฟออกไปให้บริการข้างนอกสถานบันเทิง แล้วเกิดปัญหาหรือความรุนแรงทางกายหรือทางเพศขึ้น

[19] ความสัมพันธ์ระหว่างลูกค้ากับหญิงบริการมีหลายลักษณะ หากลูกค้ารายใดมาเที่ยวและใช้บริการจากสาวเสิร์ฟคนเดิมเป็นประจำก็จะเรียกว่า "แขกขาประจำ" มีสถานภาพเหมือนเป็นคนรักกัน แต่ลูกค้าบางรายที่สาวเสิร์ฟเรียกว่า *"ป๋า"* จะหมายถึงลูกค้าที่ส่งเสียหรือเลี้ยงดูสาวเสิร์ฟเป็นประจำในช่วงระยะเวลาหนึ่ง โดยส่งเงินให้ใช้เป็นรายเดือน และมักจะมีเงื่อนไขข้อตกลงบางอย่างในความสัมพันธ์ เช่น การห้ามไม่ให้ขายบริการลูกค้ารายอื่น หรือให้มีการบริการทางเพศแบบพิเศษตามที่ลูกค้าร้องขอ

ได้ ผู้เขียนรู้สึกว่าร่างกายของตนเองเป็นเหมือนกับวัตถุทางเพศ (Sex Object) หรือสินค้าอย่างหนึ่งที่มีไว้เพื่อตอบสนองความต้องการทางเพศของผู้ชายที่ผู้เขียนไม่มีความสัมพันธ์ใกล้ชิดมาก่อน แม้ว่าจะรู้สึกคับข้องใจกับภาวะด้อยอำนาจของตนเองในขณะนั้น ผู้เขียนกลับตระหนักดีว่าสถานการณ์ดังกล่าวถูกเฝ้ามองจากเจ้าของบาร์ซึ่งทุกคนพากันเรียกว่า *"แม่"* ผู้เขียนรู้ดีว่า *"แม่"* คาดหวังให้ทุกคนตอบสนองความต้องการของลูกค้าอย่างดีที่สุด ซึ่งรวมถึงการการยอมรับการลวนลามทางเพศด้วย ถ้าหากผู้เขียนทำอะไรที่ตรงข้ามกับความคาดหวังของเธอ ผู้เขียนรู้ดีว่าอาจจะไม่ได้รับอนุญาตให้อยู่ที่บาร์ได้อีกต่อไป ผู้เขียนจึงตัดสินใจที่จะทำเป็นนิ่งเฉยกับการลวนลามทางเพศนั้น แต่ผู้เขียนไม่อาจทนต่อสถานการณ์อันน่าอึดอัดนั้นได้นานนักจึงหาทางหลบเลี่ยงการให้บริการชายนักเที่ยวสองคนนั้น แล้วปล่อยให้สาวเสิร์ฟชาวลาวคนอื่นเป็นผู้ให้บริการต่อจนทั้งสองคนเดินทางกลับ ผู้เขียนรู้ดีว่าตนเองตอบสนองต่อสถานการณ์แตกต่างไปจากหญิงบริการพลัดถิ่นส่วนใหญ่ทำกัน เพราะผู้เขียนอยู่ในสถานะที่เหนือกว่า เนื่องจากเป็นผู้หญิงชนชั้นกลาง มีการศึกษาและมีอาชีพสอนหนังสืออยู่ในมหาวิทยาลัย (ข้อมูลจากการสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม)

เช้าวันรุ่งขึ้น ผู้เขียนได้ยินว่าชายนักเที่ยวจ่ายเงินค่าทิปให้แก่สาวเสิร์ฟชาวลาวเพียงคนละ 20 บาท ทั้งๆ ที่พวกเธอให้บริการเครื่องดื่มแก่พวกเขาอยู่หลายชั่วโมงและยังถูกพวกเขาลวนลามทางเพศอย่างมากด้วย เมื่อผู้เขียนได้พูดคุยกับสาวเสิร์ฟชาวลาวคนหนึ่งที่ให้บริการชายนักเที่ยวทั้งสอง ผู้เขียนจึงวิจารณ์ชายนักเที่ยวว่าขี้เหนียวและเอาเปรียบ หญิงบริการรายนั้นกลับแย้งผู้เขียนว่า เธอไม่เคยคิดเช่นนั้นเลย เพราะสาวเสิร์ฟอย่างพวกเธอมักจะถูกลวนลามทางเพศทุกคืน และมีแต่ลูกค้าที่ทำอย่างนี้เท่านั้นที่ยอมจ่ายค่าทิป เธออธิบายว่าการเป็นสาวเสิร์ฟเป็นงานที่เครียดและกดดัน เธอยืนยันว่าคนที่ยังคงทำงานเช่นนี้ล้วนมีความจำเป็นอย่างมาก (จากการสัมภาษณ์จู-หญิงบริการชาวลาวจากร้านต้อยคาราโอเกะ)

เหตุการณ์อีกครั้งหนึ่งเกิดขึ้นในคืนหนึ่งของช่วงโลว์ซีซั่น ในขณะที่บรรดาสาวเสิร์ฟชาวลาวรู้สึกเครียดเนื่องจากแทบไม่มีลูกค้าเข้ามาเที่ยวติดต่อกันหลายคืนแล้ว พวกเธอพากันนั่งดื่มเหล้าตั้งแต่หัวค่ำ หลังจากเที่ยงคืนผ่านพ้นไป มีลูกค้าวัยสี่สิบเศษสองคนเดินเข้ามาในบาร์ พวกเขาอยู่ในสภาพเมามาย และพยายามวิ่งไล่คว้าตัวสาวเสิร์ฟ ปากก็ร้องว่า *"ขอดูหัวนมหน่อยๆ"* บรรดาสาวเสิร์ฟพากันถอยหนี *"แม่"* ซึ่งหลบอยู่หลังครัวต้องออกมารับหน้าแทน เธอบ่นลูกค้าว่า *"พูดอะไรอย่างนั้นน่าเกลียด ขนาดเจ้าของร้านหน้าตาไม่สวย ยังไม่ยอมให้ใครดูง่ายๆ เลย"* จากนั้นเธอก็ร้องสั่งสาวเสิร์ฟชาวลาวให้เอาเครื่องดื่มเย็นๆ มาให้ และเบี่ยงเบนความสนใจลูกค้าไปที่การร้องเพลงคาราโอเกะแทน หลังจากเหตุการณ์คลายความวุ่นวาย หญิงบริการชาวลาวรายหนึ่งซึ่งเป็นผู้ให้บริการลูกค้ารายนั้นเป็นประจำได้เข้ามาให้บริการ เธอบ่นว่า *"พูดบ้าๆ อย่างนี้ใครเขาจะกล้ามาเสิร์ฟให้ เขาก็กลัวกันหมดสิ"* (จากการสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม)

เหตุการณ์ข้างต้นแสดงให้เห็นว่า การตอบสนองต่อการลวนลามทางเพศของหญิงบริการชาวลาวขึ้นอยู่กับการให้ความหมาย *"ความรุนแรงทางเพศ"* ที่พวกเธอรับรู้ต่างกัน และยังขึ้นอยู่กับว่าเหตุการณ์นั้นเกิดขึ้นในบริบทใดอีกด้วย แม้ว่าหญิงบริการชาวลาวส่วนใหญ่ยืนยันว่าพวกเธอไม่ชอบการลวนลามทางเพศ แต่การตอบสนองต่อการลวนลามทางเพศในหมู่พวกเธอกลับแตกต่างกันมาก ในบางบริบทพวกเธอยอมรับความรุนแรงทางเพศโดยไม่ตอบโต้ ในบริบทอื่นพวกเธอกลับต่อต้านหรือขัดขืนการลวนลามทางเพศอย่างเด็ดเดี่ยว ยุทธวิธีที่พวกเธอเลือกใช้ในการตอบสนองต่อความรุนแรงทางเพศแสดงให้เห็นว่า พวกเธอให้ความหมายอัตลักษณ์ (Identity) ของพวกเธออย่างหลากหลาย และพวกเธอยังแยกแยะระหว่างอัตลักษณ์ในฐานะหญิงบริการทางเพศกับอัตลักษณ์อื่นๆ ด้วย เช่น ในขณะทำงานในบาร์ พวกเธออาจแสดงตนเป็นหญิงบริการ ซึ่งยอมรับการเป็นวัตถุทางเพศที่มีไว้เพื่อตอบสนองต่อความต้องการทางเพศของลูกค้า แต่ในบริบทอื่น พวกเธออาจแสดงตัวตนเป็นผู้หญิงคนหนึ่ง พี่สาวคนหนึ่ง น้องสาวคนหนึ่ง หรือลูกสาวคนหนึ่ง ซึ่งมีอารมณ์ความรู้สึก มีความหวังและมีความเจ็บปวด ไม่แตกต่างไปจากมนุษย์คนอื่นๆ ดังเช่นที่หญิงสาวหลายคนแสดงออกอย่างชัดเจน เมื่อพวกเธอเล่าถึงความสัมพันธ์กับครอบครัวที่บ้านเกิดด้วยความรู้สึกผูกพัน ตื้นตัน ลึกซึ้งและเต็มไปด้วยความภาคภูมิใจในตนเอง

การที่พวกเธอเลือกแสดงอัตลักษณ์แบบหนึ่งในบางบริบท และเก็บกดปิดกั้นอัตลักษณ์อื่นๆ ในบางบริบท สะท้อนว่าการแสดงออกถึงความเป็นตัวตนของหญิงบริการชาวลาวมีลักษณะเลื่อนไหลไม่คงที่ (Fluidity) มิติของความสัมพันธ์ทางอำนาจระหว่างกลุ่มคนที่พวกเธอสัมพันธ์ด้วยมีนัยสำคัญต่อการแสดงออกของพวกเธออย่างมาก ข้อค้นพบนี้จึงโต้แย้งกับความเข้าใจของคนโดยทั่วไปที่มักจะมองว่า โสเภณีมีอัตลักษณ์เดียวในทุกบริบท ซึ่งหลายครั้งนำไปสู่การตีตราประทับพวกเธอว่าเป็น *"ผู้หญิงไม่ดี"* *"ผู้กระทำผิดกฎหมาย"* หรือ *"ผู้แพร่เชื้อโรคเอดส์"* และนำไปสู่การกีดกัน การเลือกปฏิบัติ หรือการลงโทษพวกเธอตามมา

แม้ในบริบทของการทำงาน หญิงบริการชาวลาวยังแสดงให้เห็นถึงศักยภาพของการเป็นผู้กระทำอย่างชัดเจน เช่น การที่สาวเสิร์ฟส่วนมากพยายามป้องกันตนเองไม่ให้ตกเป็นเป้าของการถูกลวนลามทางเพศ โดยการสังเกตพฤติกรรมของชายนักเที่ยวชาวไทยตั้งแต่แรก เพื่อตัดสินใจว่าเธอควรจะแสดงตนกับลูกค้าคนนี้ในลักษณะใด ในกรณีที่เธอรู้สึกว่าลูกค้าแสดงพฤติกรรมไม่สุภาพหรือก้าวร้าว เธอจะหลีกเลี่ยงการให้บริการลูกค้ารายนั้น หรือพยายามรักษาระยะห่างระหว่างตนเองกับลูกค้ารายนั้น ในระดับที่ทำให้เธอมั่นใจว่าไม่ต้องเผชิญกับความรุนแรงทางเพศ (จากการสัมภาษณ์บุปผา ลักและนี-หญิงบริการชาวลาวจากร้านจอห์นนี่หนึ่งและร้านจอห์นนี่สอง)

การที่หญิงบริการเป็นฝ่ายสังเกตุ เลือกลูกค้าและตัดสินใจว่าจะแสดงความสัมพันธ์กับลูกค้าแบบใด แสดงให้เห็นบทบาทเชิงรุกของหญิงบริการ

นอกจากการหลีกเลี่ยงการลวนลามทางเพศแล้ว หากหญิงบริการหลายรายยังบอกว่าหากพวกเธอประเมินว่าลูกค้ารายใดแสดงพฤติกรรมลวนลามทางเพศต่อเธอในระดับที่ *"น่าเกลียดมากเกินไป"* เธอก็จะปฏิเสธการขายบริการทางเพศให้ลูกค้ารายนั้นอย่างสิ้นเชิง ไม่ว่าลูกค้าจะเสนอราคาค่าบริการสูงเพียงใดก็ตาม การปฏิเสธที่จะขายบริการทางเพศนับเป็นรูปแบบหนึ่งของการต่อต้าน (Resistance) ที่หญิงบริการชาวลาวนำมาใช้อย่างกว้างขวาง อย่างไรก็ดี พวกเธอเรียนรู้การต่อต้านนี้อย่างนุ่มนวล โดยมักจะใช้ข้ออ้างว่าตนเองกำลังเจ็บป่วยหรืออยู่ในระหว่างการมีประจำเดือน ซึ่งมักจะทำให้ลูกค้าไม่โกรธและไม่รุกเร้าเธอต่อไป (สัมภาษณ์หญิงบริการหลายราย) การโกหกและการปฏิเสธที่จะขายบริการทางเพศ อาจมองได้ว่าเป็นอาวุธอย่างหนึ่งของผู้ด้อยอำนาจ (Weapon of the Weak) เพราะนอกจากช่วยให้หญิงบริการพลัดถิ่นประสบความสำเร็จในการปฏิเสธความต้องการของลูกค้าชาวไทยแล้ว การอ้างถึงข้อเท็จจริงที่ยากจะพิสูจน์ดังกล่าวยังช่วยให้พวกเธอพ้นจากความเสี่ยงที่อาจเกิดขึ้น หากพวกเธอทำให้ลูกค้าโกรธด้วยการปฏิเสธตรงๆ

การล่อลวงให้ร่วมเพศโดยไม่ใช้ถุงยางอนามัย นับเป็นความรุนแรงทางเพศอีกรูปแบบหนึ่งที่เกิดขึ้นกับหญิงบริการพลัดถิ่น ซึ่งความรุนแรงทางเพศนี้ได้รับการเสริมแรงจากค่านิยมทางสังคมในสังคมไทย เช่น ค่านิยมในเรื่อง *"การเปิดซิง"* หรือ *"การเปิดบริสุทธิ์"* ซึ่งหมายถึงการขายพรหมจรรย์โดยไม่ใช้ถุงยางอนามัย อันเป็นที่เชื่อกันในหมู่ชายนักเที่ยวชาวไทยว่า การร่วมเพศกับหญิงสาวบริสุทธิ์ ไม่เพียงปลอดจากการติดเชื้อโรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์เท่านั้น แต่ยังช่วยให้ฝ่ายชายรู้สึกเป็นหนุ่มกระชุ่มกระชวยและมีชีวิตที่ยืนยาวด้วย (Havanon 1996) ค่านิยมนี้มีส่วนสนับสนุนให้มีการใช้แรงงานเด็กในอุตสาหกรรมทางเพศอย่างกว้างขวาง และมีส่วนสำคัญที่ทำให้จำนวนโสเภณีเด็กต่างชาติในพื้นที่แถบชายแดนมีแนวโน้มสูงขึ้น ค่านิยมดังกล่าวยังบีบบังคับให้เด็กสาวบริสุทธิ์ต้องเสี่ยงติดเชื้อจากลูกค้าชาวไทยที่มีประสบการณ์ทางเพศมาแล้วอย่างหลากหลายอีกด้วย

ความต้องการของชายนักเที่ยวชาวไทยที่จะร่วมเพศกับหญิงสาวบริสุทธิ์ที่มีเชื้อชาติต่าง ๆ ทำให้สถานบันเทิงพยายามจัดหาหญิงสาวจากประเทศเพื่อนบ้านเพื่อตอบสนองความต้องการนั้น ชายนักเที่ยวรายหนึ่งเล่าว่า หากมีเด็กสาวบริสุทธิ์ชาวลาวมาทำงานในสถานบันเทิงแห่งใด ข่าวนี้จะแพร่ไปอย่างรวดเร็ว บรรดาชายนักเที่ยวจะผลัดเปลี่ยนหมุนเวียนกันมาเยือนสถานบันเทิงแห่งนั้นอย่างคึกคัก เพื่อดูตัวหญิงสาวคนนั้นว่าสวยงามเหมาะสมกับราคาค่าตัวหรือไม่ และเพื่อจีบหญิงสาวคนนั้น เผื่อว่าเธอจะตกลงใจขายบริการทางเพศให้ในราคาที่ไม่สูงนัก โดยทั่วไปผู้ที่กำหนดราคาพรหมจรรย์ของหญิงสาวคือเจ้าของสถานบันเทิง หรือหญิงวัยกลางคนที่ใครๆ พากัน

เรียกว่า *"แม่"* [20] *"แม่"* เธอยังเป็นผู้ต่อรองราคาค่าเปิดบริสุทธิ์ในหมู่ชายนักเที่ยวทั้งหมดที่มาเสนอขอซื้อบริการจากหญิงสาวด้วย ในกรณีที่มีชายนักเที่ยวสนใจเสนอตัวซื้อบริการทางเพศหลายคน *"แม่"* จะยืดเวลาของการขายบริการออกไประยะหนึ่ง เพื่อให้บรรดาชายนักเที่ยวเสนอราคาค่าตัวในระดับที่ทางฝ่ายขายเห็นว่าคุ้มค่าที่สุด (จากการสัมภาษณ์แดง-หญิงบริการชาวลาวจากร้านฟ้าใสคาราโอเกะ) นอกจาก *"แม่"* แล้ว ไม่มีใครล่วงรู้ความจริงว่าพรหมจรรย์ของหญิงสาวถูกขายไปในราคาเท่าใด แม้แต่หญิงสาวผู้ถูกขายเองก็ไม่มีโอกาสรู้ความจริงเรื่องนี้ เพราะเธอเพียงได้รับการบอกเล่าจาก *"แม่"* ว่าเธอถูกซื้อพรหมจรรย์ไปในราคาเท่าใด และแม่จะหักส่วนแบ่งค่าตัวจากราคาที่บอกให้เด็กสาวรู้อีกส่วนหนึ่ง

ผู้เขียนพบแนวโน้มที่น่าตกใจว่า เด็กหญิงที่ก้าวสู่ธุรกิจทางเพศแถบชายแดนไทย-ลาวมีอายุน้อยลงเรื่อยๆ ซึ่งส่วนหนึ่งน่าจะเกี่ยวข้องกับความเชื่อในหมู่ชายนักเที่ยวชาวไทยว่า เด็กสาวที่อายุน้อยมีความบริสุทธิ์กว่าหญิงสาวที่เป็นวัยรุ่นเต็มตัวแล้ว การชักจูงใจให้เด็กสาวยอมรับการขายบริการทางเพศ ทำโดยการตั้งราคาค่าพรหมจรรย์เอาไว้สูงกว่าการขายบริการทางเพศแบบปกติหลายเท่า[21] ดังเช่นที่หญิงบริการรายหนึ่งวัย 19 ปี เล่าว่า เธอพร้อมกับญาติผู้น้องวัย 18 ปี ทำงานในบาร์คาราโอเกะแห่งหนึ่งนานกว่า 2 เดือน แต่ทั้งคู่ก็ยังไม่ตกลงใจจะขายบริการทางเพศ เนื่องจากเธอรู้สึกว่าเป็นอาชีพที่สังคมรังเกียจและไม่ใช่งานที่เธอตั้งใจจะทำ เธอยอมอดทนใช้ชีวิตอย่างขัดสนโดยอาศัยเพียงรายได้จากเงินค่าทิปของแขก ในขณะที่เฝ้ามองเพื่อนสาวชาวลาวคนอื่นมีรายได้ที่สูงกว่าจากการขายบริการทางเพศ และนึกอิจฉาที่คนเหล่านั้นมีเงินเหลือเก็บส่งไปให้ครอบครัวที่บ้านเกิด เมื่อนึกถึงความยากจนของครอบครัว รวมถึงน้องๆ ซึ่งกำลังอยู่ในวัยเรียน เธอเริ่มลังเลกับการปฏิเสธที่จะขายบริการทางเพศ เจ้าของบาร์คาราโอเกะซึ่งรู้ดีว่าเธอและญาติผู้น้องต้องการเงินและยังเป็นสาวบริสุทธิ์ได้ชักชวนให้ทั้งสองคน *'เปิดซิง'* เพื่อแลกกับเงินที่สูงถึงรายละ 40,000 บาท เจ้าของบาร์บอกกับเธอว่า

> *"มึงจะออกแขกบ่ มึงจะไปก็ไปสิ เงินค่าตัวมึง 40,000 บาท ที่แขกเคยเสนอมาให้ตอนนี้ลดลงมาเหลือ 25,000 บาทแล้ว ถ้าอยู่โดน (นาน) ไปกว่านี้ มึงก็เปิด (บริสุทธิ์-ผู้เขียน) บ่ได้ ถ้าอยู่โดน ออกแขก มึงก็ได้แค่ค่าตัว 700 บาทเหมือนคนอื่น"* (สัมภาษณ์แดง-หญิงบริการจากร้านร้านฟ้าใส)

---

[20] อย่างไรก็ตาม เจ้าของสถานบันเทิงบางแห่งอาจเป็นผู้ชายได้เช่นกัน

[21] ในพื้นที่ศึกษา การขายบริการแบบชั่วคราวซึ่งกินเวลา 1-2 ชั่วโมง โดยทั่วไปหญิงบริการจะได้รับค่าตอบแทนในอัตรา 700-1,500 บาทต่อครั้ง ส่วนการขายบริการทางเพศแบบค้างคืน หญิงบริการจะได้รับค่าตอบแทนอย่างน้อย 2,000 บาทต่อครั้ง

คำพูดหว่านล้อมพร้อมกดดันดังกล่าว ทำให้เธอและญาติผู้น้องตกลงใจขายพรหมจรรย์ในราคา 25,000 บาท โดยทั้งคู่ได้รับเงินจริงคนละ 20,000 บาท ส่วน *"แม่"* หักเงินไปคนละ 5,000 บาท โดยไม่มีใครรู้ว่าเงินค่าตัวที่ *"แม่"* รับมาจากชายนักเที่ยวเป็นจำนวนเท่าใดแน่

เธอเล่าถึงความรู้สึกของการเปิดบริสุทธิ์ว่ารู้สึกกลัวและวิตกกังวลมาก แม้ชายที่ซื้อบริการจากเธอจะเป็นคนหนุ่ม บุคลิกดีและไม่ได้รุนแรงกับเธอ แต่เธอก็ยังกลัวจะติดโรคเอดส์จากเขา เธอรู้ดีว่าการมีเพศสัมพันธ์โดยไม่ได้ใส่ถุงยางอนามัยอาจทำให้ติดเชื้อเอดส์ ซึ่งผู้ติดเชื้ออาจถึงแก่ความตาย[22] ก่อนตกลงใจขายบริการทางเพศเป็นครั้งแรก เธอกลัวจนนอนร้องไห้ตลอดทั้งคืน แต่ความกลัวยังมีน้ำหนักน้อยกว่าความสงสารครอบครัวที่จะต้องอยู่อย่างยากลำบาก แม้จะทำใจให้ยอมรับกับความกลัว แต่ภายหลังการขายพรหมจรรย์ เธอเล่าว่าเธอได้แต่ร้องไห้ ตัวสั่นเทาและไม่สามารถลุกขึ้นเดินได้นานหลายชั่วโมง (สัมภาษณ์แดง-หญิงบริการจากร้านร้านฟ้าใสคาราโอเกะ)

การบังคับให้ขายพรหมจรรย์อาจเกิดร่วมกับความรุนแรงรูปแบบอื่นๆ เช่น การล่อลวงให้หญิงสาวเข้าใจว่าเธอตกอยู่ในวงจรหนี้สิน และเรียกร้องให้เธอขายบริการทางเพศเพื่อหาเงินมาชดใช้หนี้ ดังที่เกิดขึ้นกับหญิงบริการพลัดถิ่นอีกรายหนึ่ง วัย 18 ปี ซึ่งเล่าว่าชายนักเที่ยวรู้ว่าเธอเป็นสาวบริสุทธิ์ เพราะเมื่อเขามาเที่ยวดื่มกินในบาร์ เขาสังเกตเห็นว่าเธอเอาแต่นั่งดูภาพจากจอตู้เพลงคาราโอเกะ ไม่ยอมพูดคุยกับลูกค้าเหมือนเด็กสาวเสิร์ฟคนอื่น ยิ่งไปกว่านั้น เธอยังไม่ยอมให้เขาแตะต้องเนื้อตัวอีกด้วย

ชายนักเที่ยวรายนี้เสนอซื้อพรหมจรรย์ของเธอในราคา 5,000 บาท ซึ่งเป็นจำนวนเงินที่ไม่สูงนัก[23] เธอเล่าว่าตกลงใจขายความบริสุทธิ์ ทั้งๆ ที่เธอไม่เคยนึกฝันมาก่อนว่าจะมีอาชีพเป็นหญิงขายบริการ แต่เพราะเธอถูกล่อลวงให้มาทำงานในร้านขายอาหารในประเทศไทย และเธอเข้าใจว่าตนเองมีหนี้สินที่ค้างชำระแก่เจ้าของบาร์ ซึ่ง *"แม่"* อ้างว่าตนเองจ่ายเงินไป 3,000 บาทเพื่อเป็นค่าประกันตัวหญิงสาวรายนี้ออกมาจากห้องขัง ในคราวที่ตำรวจบุกตรวจบาร์และจับหญิงบริการชาวลาวไปขังอยู่ที่เรือนจำประจำจังหวัดอุบลราชธานี เธอเล่าว่ามีหนี้สินอีกส่วนหนึ่งที่เกิดจากค่าใช้จ่ายในช่วงหลังจากถูกจับ ซึ่งเป็นช่วงที่เธอไม่มีรายได้จากการทำงาน ดังนั้นภายหลังการเปิดบริสุทธิ์ หญิงสาวรายนี้จึงแทบไม่เหลือเงินติดตัวเลย ประสบการณ์ทางเพศครั้งนั้นยังเป็นความทรงจำที่ปวดร้าวสำหรับเธออีกด้วย ดังที่เธอเล่าว่าการร่วมเพศครั้งแรกมีความหมายใกล้เคียงกับการถูกข่มขืน เพราะเธอไม่ยินยอมและรู้สึกตกใจกลัว เธอได้แต่วิ่งหนีอยู่รอบเตียงของโรงแรม จนหมดแรงต่อสู้ขัดขืน ลูกค้าจึงใช้กำลังข่มขืนเอาความบริสุทธิ์ไป (สัมภาษณ์จู-หญิงบริการชาวลาว)

---

[22] เธอได้ความรู้เรื่องโรคเอดส์มาจากประสบการณ์ที่เคยไปเยี่ยมหญิงสาวคนหนึ่งในหมู่บ้านที่เคยมาทำงานเป็นสาวเสิร์ฟในประเทศไทย และติดเชื้อเอดส์กลับไปพักรักษาตัวอยู่ที่บ้านจนเสียชีวิต

[23] อาจเป็นเพราะเธอมีรูปร่างหน้าตาที่ไม่โดดเด่นไปกว่าเด็กสาวชาวลาวทั่วไป และยังไม่รู้จักแต่งตัวหรือเอาใจแขก (-ผู้เขียน)

ข้ออ้างที่เจ้าของบาร์บอกแก่หญิงสาวว่าเธอเป็นหนี้สินซึ่งเกิดจากการประกันตัว ดูเหมือนเป็นเรื่องที่ปั้นแต่งขึ้น มากกว่าจะเป็นเรื่องจริง เนื่องจากการลักลอบเดินทางเข้าประเทศไทยถือเป็นคดีอาญา ซึ่งผู้ลักลอบเข้าเมืองต้องถูกเจ้าหน้าที่รัฐไทยควบคุมตัว ก่อนที่คนเหล่านี้จะถูกนำตัวส่งฟ้องศาลเพื่อดำเนินคดี และถูกผลักดันกลับประเทศของตนต่อไป จากการสัมภาษณ์เจ้าหน้าที่รัฐไทยทำให้ผู้เขียนได้รับคำยืนยันว่า กฎหมายไม่อนุญาตให้มีการประกันตัวผู้ลักลอบเข้าเมือง แม้แต่การเข้าเยี่ยมโดยผู้ที่ไม่ใช่ญาติโดยสายเลือดก็เป็นสิ่งที่กฎหมายไม่อนุญาต (สัมภาษณ์เจ้าหน้าที่ตรวจคนเข้าเมืองด่านช่องเม็ก และเจ้าหน้าที่ประจำเรือนจำ จังหวัดอุบลราชธานี) ดังนั้นจึงน่าจะเป็นไปได้มากว่า *"ภาระหนี้สิน"* จะเป็นยุทธวิธีที่เจ้าของบาร์นำมาอ้างเพื่อบีบบังคับหญิงสาวให้ขายพรหมจรรย์โดยเร็ว เจ้าของบาร์ยังได้เงินส่วนแบ่งจากการขายพรหมจรรย์ของหญิงสาวอีกทางหนึ่งด้วย อย่างไรก็ดี หญิงบริการส่วนใหญ่กลับไม่คิดว่าพวกเธอถูกแสวงประโยชน์จาก *"แม่"* ในทางตรงกันข้ามพวกเธอกลับคิดว่า *"แม่"* เป็นทั้งคนที่คอยช่วยเหลือในเรื่องที่อยู่ที่กินและให้การอุปถัมภ์พวกเธอในยามที่พวกเธอเดือดร้อนอีกด้วย

สำหรับค่านิยมอีกประการหนึ่งซึ่งมีส่วนสนับสนุนอุตสาหกรรมทางเพศ ได้แก่ ความเชื่อในหมู่ชายไทยนักเที่ยวว่าการร่วมเพศโดยไม่ใส่ถุงยางอนามัย สามารถให้ความสุขทางเพศได้มากกว่าการใส่ถุงยางอนามัย ค่านิยมนี้ทำให้ชายนักเที่ยวบางคนล่อลวงหญิงบริการชาวลาวให้ร่วมเพศโดยไม่ใช้ถุงยางอนามัย ซึ่งเป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นบ่อยครั้งในช่วงเวลาที่ผู้เขียนทำการเก็บข้อมูล และได้เพิ่มความเสี่ยงให้แก่หญิงบริการมากขึ้น ทั้งๆ ที่ชายนักเที่ยวชาวไทยและหญิงบริการชาวลาวได้ตกลงกันก่อนว่า ชายนักเที่ยวจะต้องใช้ถุงยางอนามัยขณะร่วมเพศ แต่ในระหว่างที่มีการร่วมเพศ ชายผู้ซื้อบริการกลับแอบถอดถุงยางอนามัยออก และร่วมเพศกับหญิงบริการโดยไม่ใช้ถุงยางอนามัยโดยไม่บอกให้หญิงบริการรู้

หญิงบริการชาวลาวรายหนึ่งที่เผชิญกับความรุนแรงทางเพศนี้เล่าว่า เธอมีครอบครัวมาแล้วและตกลงใจยึดอาชีพหญิงบริการเพราะต้องรับภาระลูก 2 คนที่เกิดจากสามีที่แยกทางกัน ด้วยเหตุนี้เธอจึงพยายามป้องกันตัวเองเสมอ เธอมักเจรจาต่อรองกับชายนักเที่ยวเพื่อให้แน่ใจว่าเขาจะใส่ถุงยางอนามัยขณะร่วมเพศ และเธอจะเลือกขายบริการให้แก่ลูกค้าที่สัญญาว่าจะใช้ถุงยางอนามัยเท่านั้น การถูกล่อลวงให้ร่วมเพศโดยไม่ใช้ถุงยางอนามัยจึงสร้างความหวาดวิตกให้แก่เธออย่างมาก เธอบอกว่าเธอกลัวติดโรคเอดส์มากกว่ากลัวตั้งครรภ์เสียอีก เพราะรู้ดีว่าคนที่ติดโรคเอดส์แล้วจะตายเร็ว ประเด็นที่น่าสังเกตก็คือ แม้เธอจะเคยพบกับสถานการณ์ดังกล่าวมาแล้วถึง 2 ครั้ง แต่จนกระทั่งวันที่ผู้เขียนได้พูดคุย เธอยังลังเลที่จะเข้ารับการตรวจเลือด เธออธิบายว่าถ้าเธอติดโรคเอดส์ เธอคงหมดกำลังใจที่จะมีชีวิตอยู่ต่อไป หรือไม่เธอก็อาจถูกเจ้าของบาร์บังคับให้ลาออกจากงาน เธอจึงเลือกที่จะไม่เข้ารับการตรวจเลือด แต่ยังคงขายบริการทางเพศต่อไป (สัมภาษณ์อ้อม-หญิงบริการจากร้านน้องอ้อมคาราโอเกะ)

นอกจากนั้น หญิงบริการพลัดถิ่นชาวลาวยังเผชิญกับการบังคับร่วมเพศซึ่งหมายถึงการบีบบังคับโดยใช้กำลังหรือโดยวาจา ซึ่งผู้ชายที่มีอำนาจเหนือกว่าบังคับให้หญิงบริการชาวลาวที่อยู่ในสถานะที่ด้อยอำนาจกว่า ต้องยอมรับการมีเพศสัมพันธ์โดยปราศความสมัครใจ

จากการสัมภาษณ์หญิงบริการชาวลาวที่เป็นกลุ่มตัวอย่างในงานศึกษานี้ ไม่พบว่ามีหญิงบริการชาวลาวถูกบังคับร่วมเพศ ทั้งจากการบังคับของเจ้าหน้าที่รัฐที่เป็นชาวไทยและชาวลาว หรือจากชายนักเที่ยวชาวไทย อย่างไรก็ตาม หญิงบริการชาวลาวที่ผู้เขียนสัมภาษณ์อย่างน้อย 3 รายให้ยืนยันว่า มีความพยายามจากเจ้าหน้าที่ของรัฐไทยในการบังคับร่วมเพศกับหญิงบริการชาวลาวจริง ดังที่หญิงบริการชาวลาวคนหนึ่งที่ทำงานอยู่ในพื้นที่ตำบลช่องเม็ก อำเภอสิรินธร เล่าว่า เจ้าหน้าที่ตำรวจไทยมาเที่ยวยังร้านคาราโอเกะและขอมีเพศสัมพันธ์กับเธอโดยไม่จ่ายค่าบริการ แต่เธอไม่ยอม ตำรวจจึงไปขอให้เจ้าของบาร์คาราโอเกะช่วยจัดหาหญิงบริการให้ เจ้าของบาร์จึงขอร้องเด็กสาวอีกคนหนึ่งให้ยอมไปให้บริการตามคำร้องขอของเจ้าหน้าที่ เนื่องจากเกรงกลัวเจ้าหน้าที่รัฐ ซึ่งอยู่ในตำแหน่งที่อาจให้คุณหรือให้โทษกับเจ้าของบาร์คาราโอเกะได้ อย่างไรก็ดี หญิงสาวชาวลาวเล่าว่า การให้บริการตามคำร้องขอของเจ้าหน้าที่รัฐขึ้นอยู่กับความสมัครใจของหญิงบริการชาวลาวด้วย ในกรณีที่หญิงสาวไม่ยอมไปด้วย เธอมักใช้วิธีโกหกว่าไม่สบายหรือมีประจำเดือน ซึ่งเจ้าของร้านก็ต้องถามความสมัครใจจากเด็กสาวรายอื่นๆ ต่อไป จนกว่าจะมีเด็กสาวยอมไปให้บริการกับเจ้าหน้าที่ตามคำร้องขอ (จากการสัมภาษณ์แดง นี และไก่-หญิงบริการชาวลาว)

หญิงบริการชาวลาวทุกคนที่ผู้เขียนสัมภาษณ์ให้ความหมายว่า การบังคับร่วมเพศเป็นการแสวงประโยชน์จากเนื้อตัวร่างกายของผู้หญิง และเป็นเรื่องไม่ชอบธรรมที่เจ้าหน้าที่รัฐไทยจะอ้างการเป็นผู้รักษากฎหมายเพื่อขอร่วมประเวณีกับหญิงบริการชาวลาวฟรี ผลจากการตีความดังกล่าว ทำให้พวกเธอมองว่า พวกเธอมีเหตุผลสมควรที่จะปฏิเสธ มากกว่ายินยอมให้บริการทางเพศตามคำเรียกร้อง

ทั้งการเปิดบริสุทธิ์และการบังคับร่วมเพศโดยไม่ใช้ถุงยางอนามัย นับเป็นความรุนแรงทางเพศที่ทำให้หญิงสาวชาวลาวต้องเสี่ยงกับการตั้งครรภ์ และการติดเชื้อโรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์อย่างมาก อุปสรรคทางด้านภาษาและวัฒนธรรมซึ่งมักเกิดขึ้นเสมอในการเจรจาต่อรองระหว่างหญิงบริการชาวลาวกับลูกค้าชาวไทย ตลอดจนการขาดข้อมูลที่จำเป็นในเรื่องการป้องกันตนเองจากโรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์ และการไม่มีสถานบริการทางด้านสุขภาพอนามัยที่ราคาถูก ปลอดภัยและเข้าถึงได้ง่าย ปัจจัยต่างๆ เหล่านี้เป็นเงื่อนไขที่ทำให้อำนาจการต่อรองของหญิงบริการชาวลาวน้อยลง และทำให้สถานการณ์การแพร่ระบาดของโรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์และการลิดรอนสิทธิมนุษยชนในกลุ่มหญิงบริการพลัดถิ่นเลวร้ายลง

สรุป

การศึกษาพบว่าหญิงบริการพลัดถิ่นชาวลาวที่เข้ามาทำงานอยู่ในสถานบันเทิงแถบชายแดนไทย-ลาว ต้องเผชิญกับความรุนแรงทางเพศและความรุนแรงแบบอื่นๆ หลายรูปแบบ สถานะของการเป็นคนพลัดถิ่น ทำให้ผู้หญิงสาวชาวลาวที่เป็นผู้อพยพเข้าเมืองโดยผิดกฎหมาย ต้องตกเป็นเหยื่อของการล่อลวงหรือบังคับของขบวนการค้ามนุษย์ เพื่อให้พวกเธอยอมรับการขายบริการทางเพศเป็นอาชีพ ในบริบทของการเป็นหญิงบริการพลัดถิ่น หญิงสาวชาวลาวต้องเผชิญกับความรุนแรงทางเพศรูปแบบอื่นๆ ตามมาอย่างไม่อาจเลี่ยง อย่างไรก็ดี การรับรู้และให้ความหมายกับความรุนแรงทางเพศที่หญิงบริการพลัดถิ่นพบเจอกลับแตกต่างกันในกลุ่มหญิงบริการ ซึ่งขึ้นอยู่กับภูมิหลังทางเศรษฐกิจสังคมของหญิงบริการแต่ละคน และยังขึ้นอยู่กับบริบทที่สถานการณ์ความรุนแรงทางเพศเกิดขึ้น นอกจากนั้นยังขึ้นอยู่กับว่าหญิงบริการพลัดถิ่นแต่ละคนเผชิญกับเงื่อนไขในการทำงานบริการทางเพศ และมีเป้าหมายในการทำงานต่างกันอย่างไร การให้ความหมายความรุนแรงทางเพศที่ต่างกันดังกล่าว แสดงถึงความหลากหลายของความเป็นตัวตนและวิธีคิดของหญิงบริการพลัดถิ่นชาวลาว นอกจากนี้ การที่หญิงบริการแสดงความเป็นตัวตนแตกต่างกันออกไปในสถานการณ์ต่างๆ และเลือกใช้ยุทธวิธีในการตอบสนองต่อความรุนแรงทางเพศในลักษณะที่ต่างกันตามสถานการณ์ เช่น การยอมรับสถานภาพที่เสียเปรียบ การต่อรองหรือการต่อต้านความรุนแรงทางเพศ แสดงให้เห็นถึงความเลื่อนไหลของอัตลักษณ์หญิงบริการชาวลาว ซึ่งมีนัยสำคัญต่อการที่จะทำความเข้าใจปัญหาและศักยภาพในการจัดการปัญหาความรุนแรงทางเพศและการลิดรอนสิทธิมนุษยชนในหมู่หญิงบริการพลัดถิ่น

Reference

มยุรี เหง้าสีวัฒน์. (2547) "พุทธศาสนา การทำบุญและเพศภาวะ: การช่วงชิงความหลุดพ้นในประเทศลาว" ใน **เพศภาวะ: การท้าทายร่าง การค้นหาตัวตน**. สุชาดา ทวีสิทธิ์ (บก.). ศูนย์สตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

Archavanitkul, K. (1998) *Combating the Trafficking in Children and their Exploitation in Prostitution and Other Intolerable Forms of Child Labor in Mekong Basin Countries*. A Sub-regional Report Submitted to International Labor Organization (ILO), Bangkok, Thailand. Nakhon Pathom: Institute for Population and Social Research, Mahidol University.

Asian Migrant Center. (2000) *Asian Migrant Yearbook: Migration Facts, Analysis and Issues in 1999*. Asian Migrant Center, Hong Kong.

Asian Migrant Center and Mekong Migration Network. (2002) *Migration Needs, Issues and Responses in the Greater Mekong Sub-region: A Resource Book*.

Boonchalaski, W. and Guest, P. (1994) *Prostitution in Thailand*. IPSR Publication No 171, Institute for Population and Social Research, Nakhon Pathom: Mahidol University.

Brown, L. (2000) *Sex Slaves: The Trafficking of Women in Asia*. London: A Virago Press.

Cook, N. (1998) "Dutiful daughters, estrange sisters: women in Thailand" in Krishna Sen and Maila Stievens (ed.) *Gender and Power in Affluent Asia*. London and New York: Routledge: 250-290.

Castle, S. (2000) "Migration in the Asian Pacific Region: Before and After the Crisis" in *Migrant Worker to Transnational Citizen*.

Caouette, M., T. (1998) *Needs Assessment on Cross-border Trafficking in Women and Children – the Mekong Sub-region*. Prepared for the UN Working Group on Trafficking in the Mekong Sub-region. 20 February.

Kaosa-ard, K. and Dore, J. (ed.) (2003) *Social Challenges for the Mekong Region*. Bangkok: Social Research Institute, Chiang Mai University.

Kirsch, A.T., (1975) "Economy, Polity and Religion in Thailand," in G.W. Skinner and A.T. Kirsch (ed.) *Change and Persistence in Thai Society*. Homage to Lauriston Sharp, Itaca: Cornell University Press.

Ngaosyvath, M. (1995*) Lao Women Yesterday and Today*. Bilingual Publication.

Havanon, N. (1994) "Sexual Networking in Thai Society," Bangkok Post (Sunday Perspective), 8 August, 1994.

Office of Ubon Ratchathani Public Health Care Service. (2000) Report prepared for the Workshop on the Collaboration among the office of public health care services of Thailand and Lao to control of sexual transmitted diseases and HIV/AIDS infection in the border areas of Thai-Lao. Held on March 11, at Sirinthon district, Ubon Ratchathani province.

Saengtienchai, C., Knodel, J., Vanlandingham, M., and Pramualratana, A. (1999) "Prostitutes are better than Lovers: Wives' Views on the Extramarital Sexual Behavior of Thai Men" in **Gender and Sexualities in Modern Thailand**. Peter A. J. and Nerida M. C., (ed.). Thailand : Silkworm Books.

UN General Assembly. (1995) *Traffic in Women and Girls*. Report of the Secretary

General. New York: United Nations.

Vleuten, N (1991) *Survey on "Traffic in Women"* Policies and Policy-Research in an International Context. Leiden: Research and Documentation Center Women and Autonomy (VENA), Leiden University.

ฆิตาน: ผู้หญิงกับ “การขริบ”[1]

ศุภกิจ เจนนพกาญจน์

หากมีคนเอ่ยถึงคำว่า “การขริบอวัยวะเพศของสตรี” ขึ้นมา จะมีคำถามตามมาว่ามีอยู่จริงหรือ และมีลักษณะเป็นอย่างไร แม้กระทั่งบรรดาสตรีมุสลิมในประเทศภาคพื้นคาบสมุทรอาระเบีย ที่เชื่อกันว่าการขริบอวัยวะเพศของนิยมปฏิบัติกันอย่างแพร่หลาย อันเนื่องมาจากเป็นข้อบังคับของศาสนาอิสลาม ต่างรู้สึกฉงนต่อคำถามดังกล่าวนี้ พร้อมกับตั้งคำถามกลับมาในลักษณะว่า ประเพณีดังกล่าวนี้มีปรากฏขึ้นในวัฒนธรรมมุสลิมด้วยหรือ เมื่อกล่าวถึง “การขริบอวัยวะเพศ” มักเป็นที่เข้าใจกันว่า หมายถึงการขริบอวัยวะเพศของผู้ชาย นอกจากนั้นแล้ว อีกทั้งยังพบว่า มีผู้ชายจำนวนมากที่มิใช่ชาวมุสลิมได้รับการขริบตั้งแต่ครั้งยังแบเบาะเพื่อเหตุผลทางการแพทย์ดังเช่นที่รู้กันดี แล้วเหตุใด “การขริบอวัยวะเพศของสตรี” จึงกลายเป็นปัญหาขั้นละเมิดสิทธิมนุษยชนขึ้นมาได้

ฆิตานคืออะไร

ตามหลักปฏิบัติของศาสนาอิสลามนั้น การเข้าสุหนัดหรือการขริบหนังหุ้มปลายอวัยวะเพศชายเท่านั้น โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อความสะอาดเป็นสำคัญ ปัจจุบันพ่อแม่โดยทั่วไปที่มิใช่มุสลิมจำนวนไม่น้อยต่างยอมรับหลักการหรือข้อปฏิบัติในอิสลาม และการป้องกันโรคที่วงการแพทย์ทั่วโลกต่างยอมรับข้อนี้ จึงทำให้แพทย์ขริบหนังหุ้มปลายอวัยวะเพศให้แก่ลูกชายตั้งแต่แรกเกิด ทว่าการขริบอวัยวะเพศในหมู่สตรีมุสลิมนั้น คาดว่าเกิดจากการตีความที่ผิดๆของผู้นำศาสนาในยุคหลังๆ และได้กลายเป็นประเพณีสืบต่อกันมาจนถึงปัจจุบัน

การขริบอวัยวะเพศระหว่างหญิงกับชายก่อให้เกิดผลกระทบที่ต่างกันอย่างสิ้นเชิง แน่นอนว่าเหตุผลในการขริบอวัยวะเพศชายก็เพื่อรักษาความสะอาด และไม่ได้ทำลายความรู้สึกทางเพศแต่อย่างใด ในทางตรงข้าม การขริบอวัยวะเพศของสตรีทำไปเพื่อต้องการลดความรู้สึกทางเพศของผู้หญิง ผู้หญิงส่วนใหญ่ถูกกดขี่โดยไม่มีสิทธิมีเสียงที่จะโต้แย้งใดๆ แม้กระทั่งร่างกายของตนเอง ผู้หญิงก็ไม่มีสิทธิจะปกป้องรักษา หากมองในแง่สิทธิมนุษยชนแล้วถือเป็นการละเมิดสิทธิและความชอบธรรมในร่างกายอย่างร้ายแรง เพราะจากปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน (พ.ศ.2491)

---

[1] บทความชิ้นนี้เรียบเรียงขึ้นจากบางส่วนของภาคนิพนธ์เรื่อง “**ฆิตาน: โซ่ตรวนแห่งเรือนกาย**” ประกอบการศึกษารายวิชา ม.311 การวิจัยทางมานุษยวิทยา คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ เมื่อปีการศึกษา 2545 อย่างไรก็ตาม เพื่อให้ขนาดเหมาะสมกับการตีพิมพ์ครั้งนี้ หลายส่วนได้ถูกย่อออก และบางส่วนก็เขียนเพิ่มเติมขึ้นใหม่เพื่อให้มีความสอดคล้องกับหัวข้อการสัมนาในครั้งนี้

ระบุว่า “มนุษย์ทุกคนมีสิทธิเสรีภาพเท่าเทียมกันโดยไม่มีการแบ่งแยกความแตกต่างทางเชื้อชาติ สีผิว เพศ ภาษา ศาสนา ความคิดเห็นทางการเมืองหรือความคิดเห็นด้านอื่นๆ สัญชาติ กำเนิดทางสังคม ทรัพย์สิน ชาติกำเนิด หรือสถานภาพด้านอื่นๆ”

การขริบอวัยวะเพศมีการแบ่งออกเป็นหลายรูปแบบเรียงตามลำดับความรุนแรงจากน้อยไปหามากได้ดังนี้

1. Circumcision **หรือ** Sunna หมายถึง การขริบหนังหุ้มปลายอวัยวะเพศ หรือในสังคมของชาวไทยมุสลิม นิยมเรียกการปฏิบัติในข้อนี้ว่า “การเข้าสุหนัด” แทนการใช้ศัพท์จากภาษาอาหรับซึ่งเรียกการขริบนี้ว่า “คอตั่น” หรือ “ฆิตาน” ส่วนภาษายาวีใช้ศัพท์ว่า “มาโซะยาวี”

2. Clitodirectomy หมายถึง การตัดคลิตอริสของเพศหญิงออกเสีย หรือเรียกว่าการควั่นปุ่มกระสัน โดยการตัดจุดรวมเส้นประสาทที่รับความรู้สึกทางเพศทั้งหมดทิ้ง หากมีเลือดออกก็จะใช้วิธีกดให้เลือดหยุดหรือใช้วิธีเย็บปิดแผล (โปรดดูภาพประกอบที่ 1)

3. Excision หมายถึง การตัดทั้งคลิตอริสและแคมเล็กส่วนบนทิ้งแล้วเย็บปิดแผลโดยเว้นส่วนที่เป็นช่องคลอดไว้ ผู้หญิงที่ได้รับการขริบอวัยวะเพศส่วนใหญ่ประมาณ 85% อยู่ในกลุ่มที่ 2 หรือ 3 (โปรดดูภาพประกอบที่ 2)

อนึ่งลักษณะอาการที่เป็นผลจากการขริบอวัยวะเพศในแบบที่ 2 และ 3 ก็คือมีเลือดไหลพุ่งออกมาอย่างแรงซึ่งอาจถึงขั้นเลือดไหลไม่หยุดจนถึงแก่ชีวิตได้ อาจเกิดการติดเชื้อหรือโลหิตเป็นพิษเนื่องจากการกระทำที่ขาดความสะอาด เด็กสาวที่เข้ารับการขริบจะได้รับความเจ็บปวดเนื่องจากไม่มีการวางยาสลบ มีอาการช๊อคหมดสติด้วยความกลัวและความเจ็บปวด มีอาการปัสสาวะขัดหลังการขริบ ส่วนผลระยะยาวที่นอกจากจะเป็นผลทางด้านจิตใจที่ติดตัวไปตลอดชีวิตแล้ว ยังอาจก่อให้เกิดเนื้องอกบริเวณแผลเป็นซึ่งสร้างความเจ็บปวดอย่างมาก

4. Infibulation หมายถึงการเย็บปิดช่องคลอดหรือการขริบแบบฟาโรห์ รูปแบบการขริบอวัยวะเพศแบบนี้เป็นแบบที่รุนแรงที่สุด เพราะนอกจากจะตัดคลิตอริสทิ้งแล้ว ยังเฉือนแคมเล็กบางส่วนหรือทั้งหมดทิ้ง จากนั้นก็จะกรีดขอบแคมใหญ่ทั้งสองข้างแล้วดึงเนื้อมาเย็บติดกัน หรือมัดขาทั้งสองข้างติดกันไว้ประมาณสามสัปดาห์เพื่อให้แผลสมานเป็นเนื้อเดียว โดยจะเว้นช่อง

เล็กๆเท่าหัวไม้ขีดไฟหรือปลายนิ้วก้อยไว้ส่วนล่างของอวัยวะเพศให้ประจำเดือนหรือปัสสาวะไหลผ่านได้ (โปรดดูภาพประกอบที่ 3)

ผู้หญิงกลุ่มที่ได้รับการขริบแบบฟาโรห์นี้มีเพียง 15% และ 80-90% ของกลุ่มนี้อยู่ในประเทศซูดาน โซมาเลีย และจิบูตี

การขริบอวัยวะเพศออกมากมายเช่นนี้ ถ้าเทียบกับการเกิดวิวัฒนาการของอวัยวะเพศในทางการแพทย์จะพบว่า คลิตอริส คือส่วนหัวของอวัยวะเพศชาย แคมเล็ก คือส่วนลำกล้องของอวัยวะเพศชาย และแคมใหญ่ คือส่วนที่ห่อหุ้มอัณฑะเพศชาย ดังนั้น ถ้าเรามองย้อนกลับว่าถ้าขริบอวัยวะเพศชายมากมายถึงระดับที่เอาออกทั้งหมดเหมือนที่กระทำในเพศหญิง ผู้ชายจะรู้สึกอย่างไร ความสุขในชีวิตทางเพศก็จะหายไป เหลือไว้แต่ความขัดใจ กังวลใจ และหงุดหงิดใจ มีความรู้สึกต้องการทางเพศแต่ก็ไม่ได้รับการตอบสนอง เพราะไม่สามารถนำไปสู่การปฏิบัติได้

ส่วนผลกระทบที่เกิดกับเด็กหญิงที่ได้รับการขริบแบบฟาโรห์นี้ ในทางด้านจิตวิทยานั้นบอกว่าเด็กสามารถจดจำเหตุการณ์นั้นได้ และจะเป็นความเจ็บปวดที่ฝังอยู่ในก้นบึ้งของหัวใจไปตลอดชีวิต ที่สำคัญความเจ็บปวดไม่ได้เกิดขึ้นเพียงครั้งเดียวแล้วหายไป แต่ความเจ็บปวดนั้นจะคอยกระตุ้นเตือนอยู่เสมอ ครั้งแรกเกิดขึ้นตอนตัดอวัยวะเพศ ในขณะที่ไม่มีการวางยาสลบ และกระทำกันภายใต้ภาวะการณ์ที่ไม่มีความสะอาดเพียงพอ ผลจากการกระทำนั้นอาจทำให้มีเลือดออกถึงแก่ชีวิตได้ เจ็บมากจนช็อคตาย หรือติดเชื้ออย่างรุนแรงและเกิดภาวะช็อคจากโลหิตเป็นพิษได้ แต่ถ้าโชคดีรอดตาย ผลที่ตามมาในระยะยาวก็คือ ปัญหาที่เกิดจากแผลเป็นขนาดใหญ่ หรือการกลายเป็นพังผืดปิดอยู่แถวบริเวณอวัยวะเพศ นำความเจ็บปวดครั้งที่สองในคืนแรกของการแต่งงาน และอาจเกิดขึ้นอีกหลายต่อหลายครั้ง หรือทุกครั้งที่มีเพศสัมพันธ์ และจะเจ็บปวดอีกเป็นครั้งที่สาม คือความเจ็บปวดที่เกิดขึ้นจากการคลอดบุตร เกิดภาวะคลอดลำบาก และอาจนำไปสู่การได้ลูกที่มีภาวะปัญญาอ่อนได้ จากการคลอดที่ทุลักทุเล ทำให้เด็กขาดอากาศหายใจในระยะแรก เป็นความเจ็บปวดที่เรียกได้ว่าแสนสาหัสเลยทีเดียว

การขริบอวัยวะเพศของสตรีนั้นเริ่มมีมาตั้งแต่ครั้งโบราณ โดยเป็นที่นิยมปฏิบัติกันอย่างแพร่หลายในแหล่งอารยธรรมโบราณสำคัญๆ เป็นต้นว่า อารยธรรมอียิปต์โบราณ อารยธรรมในเอเชียตะวันตก เช่น สังคมฮิตไทต์ และสังคมฟินิเชียน ในโลกตะวันตกนั้น การขริบอวัยวะเพศของสตรีเป็นที่ได้รับความนิยมในวงการแพทย์สมัยใหม่ โดยเฉพาะช่วง ค.ศ.1940-1950 ในฐานะเป็นวิธีหนึ่งในการบำบัดรักษาอาการพฤติกรรมเบี่ยงเบนทางเพศในหมู่ผู้หญิง โดยที่พฤติกรรมเบี่ยง

เบนทางเพศในช่วงทศวรรษที่ 40-50 นั้น กินความกว้างขวางกว่าที่ใช้กันอยู่ในปัจจุบัน ที่หมายความถึงพฤติกรรมรักร่วมเพศในหมู่ผู้หญิงและ/หรือผู้ชายเท่านั้น แต่กลับหมายรวมไปถึงอาการฮีสทีเรีย (hysteria) และพฤติกรรมการสำเร็จความใคร่ด้วยตนเองในหมู่ผู้หญิงอีกด้วย ปัจจุบันพบว่าการขริบอวัยวะเพศของสตรียังคงมีปรากฏให้เห็นอยู่ประปรายในพวกคนพลัดถิ่นจากทวีปแอฟริกา ไม่ว่าจะเป็นในทวีปอเมริกาเหนือ อเมริกาใต้ ยุโรป ออสเตรเลีย และเอเชีย

จากการศึกษาเส้นทางการเผยแผ่ศาสนาอิสลามในทวีปแอฟริกา พบว่า การแพร่หลายของการขริบอวัยวะเพศของสตรีไม่ได้เป็นไปในทิศทางเดียวกันกับการแพร่กระจายของศาสนาแต่อย่างใด อีกทั้งกลุ่มประเทศในภูมิภาคตะวันออกกลาง ซึ่งวัฒนธรรมอิสลามได้หยั่งรากลึกในเขตภูมิภาคนี้ หาได้เคยมีประเพณีการขริบอวัยวะเพศของสตรีปรากฏขึ้นแต่อย่างใด เว้นแต่ประเทศเยเมนที่พบว่ามีการควั่นปุ่มกระสันในหมู่ชนกลุ่มน้อย ซึ่งบรรพบุรุษเคยติดต่อทำการค้ากับบรรดาประเทศทางแถบตะวันออกของทวีปแอฟริกาผ่านทางทะเลแดง

การขริบอวัยวะเพศของสตรีนั้นเป็นที่นิยมปฏิบัติกันในหมู่ชนเผ่าสำคัญๆ ที่เรืองอำนาจอยู่ก่อนการเข้ามาของศาสนาอิสลามในทวีปแอฟริกาเสียด้วยซ้ำ นอกจากนี้แล้วการรับเอาวัฒนธรรมของชนเผ่าหรือกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีระดับของวัฒนธรรมเหนือชั้นกว่าหรือเรืองอำนาจในขณะนั้น มาปรับใช้ ก็เป็นอีกสาเหตุหนึ่งที่ทำให้การขริบอวัยวะเพศในหมู่สตรีมีความแพร่หลายมากยิ่งขึ้น ดังจะเห็นได้จากชนเผ่า Fur ตลอดจนบรรดากลุ่มชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่แถบหุบเขา Nuba ทางตะวันตกของประเทศซูดาน ก่อน ค.ศ.1950 การขริบอวัยวะเพศของสตรีแทบไม่เป็นที่รู้จักในกลุ่มชนเหล่านี้ แต่ภายหลังจากที่ซูดานได้รับเอกราชเมื่อ ค.ศ.1956 ได้มีการจัดตั้งรัฐบาลท้องถิ่นขึ้น บริการการศึกษาและสาธารณสุขเริ่มหลั่งไหลเข้าไปในพื้นที่ โดยที่เจ้าหน้าที่ที่จัดส่งเข้าไปนั้นล้วนแต่เป็นชนชั้นกลางที่ได้รับการศึกษาและมีพื้นเพมาจากทางตอนเหนือของประเทศ อันเป็นพื้นที่ๆการขริบอวัยวะเพศในหมู่สตรีนิยมแพร่หลาย ต่อมา 20 ปีให้หลัง พบว่า วัฒนธรรมของชนเผ่า Fur ตลอดจนบรรดากลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆในแถบหุบเขา Nuba ได้ถูกกลืนกลายจนมีเอกลักษณ์เดียวกันกับวัฒนธรรมของผู้มาเยือนใหม่ วัฒนธรรมทางตอนเหนือของซูดานได้เข้าไปมีบทบาทอิทธิพลในหมู่กลุ่มชาติพันธุ์ทางตะวันตกของประเทศ และมีรายงานว่าครอบครัวของพวก Fur และกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆในแถบหุบเขา Nuba มักจะให้ลูกสาวขริบอวัยวะเพศแต่ครั้งเยาว์วัย

ฆิตานและการหน้าที่ทางวัฒนธรรม

เหตุผลประการสำคัญที่ชนพื้นเมืองทัดทานให้ประเพณีนี้ยังคงอยู่ต่อไปก็คือ การที่ฆิตานเป็นเครื่องหมายที่แสดงถึงการก้าวผ่านพิธีเลื่อนสถานภาพของเด็กผู้หญิง (initiation rite) ไปสู่สถานภาพของการเป็นผู้หญิงที่สมบูรณ์แบบ ในขณะที่กลุ่มผู้คัดค้านไม่เห็นด้วยต่อประเพณีดังกล่าวได้แสดงทัศนะไว้ว่า รูปแบบของพิธีกรรมในหลายพื้นที่ได้ถูกปรับเปลี่ยนไปเสียมาก คงไว้แค่เพียงการตัดแบบหลอกๆ เพื่อให้เป็นที่รับรู้กันในกลุ่มพวกตนว่า เด็กสาวผู้นั้นได้ก้าวเข้าสู่วัยแห่งการทำหน้าที่ภรรยาได้แล้วเท่านั้น และถึงแม้กระแสเรียกร้องให้มีการเลิกล้มประเพณีดังกล่าวนี้จะถาโถมเข้ามามากสักเพียงใด ก็ยังมีความพยายามของชนพื้นเมืองและนักมานุษยวิทยาที่จะรักษาการหน้าที่หรือวัตถุประสงค์ที่แท้จริงของประเพณีการขริบอวัยวะเพศของสตรีไว้ให้ยืนหยัดอยู่ได้ต่อไปในอนาคต

ที่ผ่านมา บ่อยครั้งที่ฆิตานถูกหยิบยกเอามาใช้เป็นประเด็นห้ำหั่นกันระหว่างผู้คนต่างวัฒนธรรม โดยเฉพาะระหว่างวัฒนธรรมกระแสหลักหรือวัฒนธรรมตะวันตก กับวัฒนธรรมพื้นถิ่น ความเข้าใจที่คาดเคลื่อนไปจากความเป็นจริง ตลอดจนภาพลักษณ์ที่ตายตัว ที่ผู้คนในกระแสวัฒนธรรมหลักได้สร้างแต่งขึ้นนั้นถือว่ามีส่วนไม่น้อยที่ทำให้ความขัดแย้งทวีความรุนแรงเพิ่งมากขึ้น และยากที่จะยุติลงได้ภายในเวลาอันสั้น และเท่ากับเป็นการปิดกั้นโอกาสให้มีการศึกษาเพื่อสร้างความเข้าใจที่ถ่องแท้ได้อย่างเป็นรูปธรรม สื่อมวลชนตะวันตกมักจะหยิบยกเอาประเด็นเรื่องของการขริบอวัยวะเพศของสตรีไปผูกโยงเข้ากับศาสนาอิสลาม พร้อมกับประณามว่าเป็นการกระทำที่ป่าเถื่อนล้าหลัง อีกทั้งสตรีมุสลิมที่เห็นต่างออกไปจากผู้คนพื้นถิ่นที่เชิดชูการทำฆิตาน มักจะถูกมองว่าเป็นบ่อนทำลายศาสนาและประเพณีอันดีงามของสังคม

มีการศึกษาวิจัยหลายชิ้นที่ได้สอบถามถึง ทัศนะของผู้คนในสังคมแอฟริกันที่มีต่อประเพณีการขริบอวัยวะเพศในหมู่สตรีแอฟริกัน คำตอบที่ได้รับล้วนแต่สนับสนุนประเพณีที่เชื่อถือกันว่าเป็นเครื่องหมายแห่งการกดขี่ทางเพศ และสะท้อนให้เห็นว่าสตรีแอฟริกันยอมจำนนต่อสถานภาพที่ลดหลั่นรองลงมาจากผู้ชาย อีกทั้งสตรีแอฟริกันยังมีทัศนะต่อการขริบอวัยวะเพศของสตรีอีกว่า การขริบอวัยวะเพศของสตรีเป็นเสมือนกับแฟชั่นที่ช่วยแต่งแต้ม “ความเป็นลูกผู้หญิง” ให้สมบูรณ์แบบมากยิ่งขึ้น อีกทั้งการขริบอวัยวะเพศก็ไม่แตกต่างอะไรไปจากผู้หญิงในโลกตะวันตกที่นิยมผ่าตัดเสริมหน้าอกให้ดูอวบอิ่มมากยิ่งขึ้นไป ความเปรียบดังกล่าวไม่ได้ช่วยลดความน่าสะพรึงกลัวของผลกระทบทางด้านร่างกายหรือจิตใจลงแต่อย่างใด แต่กลับสะท้อนให้เห็นถึงสภาวะที่ผู้หญิงต้องตกอยู่ภายใต้โซ่ตรวนของความเป็นผู้หญิงที่สมบูรณ์แบบ ที่ผู้คนในสังคมกำลังเรียกร้องเอาจากพวกเธอต่างหาก อย่างไรก็ตาม สตรีแอฟริกันมักจะปฏิเสธว่าการขริบอวัยวะเพศไม่ได้ก่อให้เกิดอันตรายต่อร่างกาย ตลอดจนเพศสภาพของพวกเธอแต่อย่างใด แนวร่วมสำคัญที่ปรารถนาไม่ให้

ประเพณีดังกล่าวนี้สูญสิ้นไป ยังรวมไปถึงบรรดาชาวแอฟริกันที่ยังคงยึดเหนี่ยวต่อการหน้าที่ที่แท้จริงของการขริบอวัยวะเพศ ประกอบกับการได้รับ “บาดแผล” มาจากลัทธิล่าอาณานิคม ต่างหวาดเกรงว่ากระแสต่อต้านการขริบอวัยวะเพศในหมู่สตรีจะถูกใช้เป็นเครื่องมือสำหรับรุกรานรัฐชาติ ซึ่งเท่ากับว่าเป็นการลดเกียรติภูมิของของพวกตน

มายาภาพของการขริบ

แม้ว่าการขริบอวัยวะเพศของสตรี เป็นวิถีปฏิบัติที่พบได้ในหมู่ชาวแอฟริกันที่นับถือศาสนาอิสลาม อีกทั้งศาสนาอิสลาม ก็ไม่เคยมีบทบาทบัญญัติที่เรียกร้องให้สตรีต้องเข้ารับการขริบอวัยวะเพศแต่อย่างใด หลีกเลี่ยงไม่ได้ที่บ่อยครั้งการขริบอวัยวะเพศของสตรีถูกนำไปผูกโยงเข้ากับศาสนาอิสลาม อันเนื่องมาจากการที่ชาวแอฟริกันบางกลุ่มที่นับถือศาสนาอิสลาม กล่าวอ้างว่าเป็นข้อบังคับของศาสนา และยังรวมไปถึงการที่เด็กชายชาวมุสลิมทุกคนจำต้อง “เข้าสุหนัด” อันเป็นข้อบังคับของศาสนาอิสลาม ด้วยเหตุนี้เอง ที่เป็นเหตุให้ผู้คนต่างวัฒนธรรมเชื่อว่า ผู้หญิงมุสลิมทุกจำต้องเข้ารับการขริบอวัยวะเพศตามไปด้วย

พระคริสต์ธรรม (Bible) ไม่ได้กล่าวถึงการขริบอวัยวะเพศของสตรีไว้แต่อย่างใด อีกทั้งคริสตจักรก็ไม่ทราบเรื่องนี้ ทั้งก่อนหน้าและหลังจากที่เข้าไปเผยแผ่ศาสนาในอาณานิคมแอฟริกัน อย่างไรก็ตาม ศาสนจักรแห่งนิกายโรมันคาทอลิกยอมรับกลายๆถึงประเพณีการขริบอวัยวะเพศของสตรีในฐานะที่เป็นวิถีทางที่จะรักษาความบริสุทธิ์ของผู้หญิงไว้ อันเป็นสาระสำคัญของศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิก ในขณะที่ศาสนาคริสต์นิกายโปรแทสแตนท์ออกโรงต่อต้านการขริบอวัยวะเพศของสตรีว่าเป็นสิ่งที่มาซึ่งอันตราย จนนำไปสู่การยกประเด็นดังกล่าวนี้เข้าที่ประชุมที่สภาผู้แทนราษฎรของอังกฤษ และนำไปสู่การออกกฎหมายต่อต้านหรือห้ามประกอบการขริบแบบเย็บปิดช่องคลอดหรือการขริบฟาโรห์ ในประเทศซูดาน เมื่อปี ค.ศ.1946

มีการสถาปนาศาสนาคริสต์นิกายที่มีความเป็นแอฟริกันมากขึ้น และไม่เกี่ยวข้องกับนิกายของตะวันตกโดยสิ้นเชิง ศาสนาคริสต์นิกายดังกล่าวนี้ส่งเสริมขนบประเพณีท้องถิ่นและถือเป็นการตอบโต้บรรดามิชชันนารีที่โจมตีวัฒนธรรมแอฟริกัน และมีการสนับสนุนการขริบด้วยการโฆษณาชวนเชื่อว่ามีความเกี่ยวพันกับประวัติศาสตร์อันรุ่งโรจน์ของแอฟริกา ไม่นานมานี้มีศาสนาคริสต์นิกายอื่นๆที่แตกแยกออกมาจากออร์ทอดอกซ์ หรือ Coptic เป็นนิกายในอียิปต์ ซูดาน และเอทิโอเปีย ผู้นำนิกาย Coptic ไม่แสดงทัศนะในเรื่องนี้ แม้ว่าข้อเท็จจริงที่ว่าพวก Coptic หลายคนอยู่ในพื้นที่ที่มีการขริบ และข้อมูลจากการศึกษาจากอียิปต์และซูดานตอนเหนือยืนยันว่า Coptic ทำการขริบอวัยวะเพศทั้งในแบบการควั่นปุ่มกระสัน และการขริบแบบฟาโรห์ บทหลวงออร์ทอดอกซ์ในซูดานบางท่านเชื่อว่า ผู้หญิงที่ไม่ผ่านการขริบ “จะไม่สะอาด” และไม่ยอมรับให้สตรีผู้นั้นเข้านิกาย

ในปัจจุบัน เด็กผู้หญิงทั่วโลกอย่างน้อย 2 ล้านคนต่อปี เสี่ยงต่อการตกเป็นเหยื่อของการขริบอวัยวะเพศ (เฉลี่ยประมาณ 6,000 คนต่อวัน) และคาดการณ์ว่าเด็กผู้หญิงและสตรีทั่วโลกกว่า 130 ล้านคนล้วนผ่านการขริบอวัยวะเพศมาแล้วทั้งสิ้น สตรีและเด็กเหล่านี้ต้องเผชิญกับความเจ็บปวด บาดแผลทางจิตใจ ภาวะแทรกซ้อนจากการขริบเป็นต้นว่า เลือดไหลไม่หยุด การอักเสบติดเชื้อ หรือที่แย่ไปกว่านั้นคือความตาย ภาวะแทรกซ้อนระยะยาวยังมีมากกว่านี้ แต่ที่ร้ายไปกว่านั้นก็คือ ผลกระทบทางด้านจิตใจที่มีต่อภาพลักษณ์ของตนเองและการสนองความต้องการทางเพศของเธอ อาจกล่าวได้ว่าการขริบอวัยวะเพศของสตรีเป็นความพยายามของสังคมรูปแบบหนึ่ง ในการจัดการกับเพศสภาพของผู้หญิงในรูปแบบที่รุนแรงที่สุดเท่าที่เคยมีมา และเป็นเครื่องตอกย้ำถึงการที่ผู้หญิงจำต้องตกเป็นเบี้ยล่างของฝ่ายชาย ทั้งยังมีหน้าที่เพียงแค่ผลิตและให้กำเนิดประชากรเท่านั้น เห็นได้จากการที่ผู้หญิงในโลกตะวันตก ตกเป็นทาสของการทำศัลยกรรมพลาสติก เพียงเพื่อเพิ่มความเย้ายวนทางกามารมณ์ หรือประเพณีรัดเท้าในสังคมจีน

การขริบมีความเกี่ยวเนื่องกับบทบาททางสังคมหลายๆด้านของผู้หญิง ไม่ว่าจะเป็นความเชื่อเรื่องโชคลาง ศาสนา ธรรมเนียมของท้องถิ่น วิถีปฏิบัติด้านการสาธารณสุข การคลอดบุตร การตอบสนองความต้องการทางเพศทั้งของผู้หญิงเองและรวมถึงผู้ชาย ตลอดจนความสัมพันธ์ทางสังคมที่สำคัญประการอื่นๆด้วย แน่นอนว่าการเปลี่ยนทัศนคติของผู้คนให้ล้มเลิกการทำฆิตานเสียความเปลี่ยนแปลงทางสังคมทั้งในระดับมหภาคและจุลภาคย่อมไม่อาจหลีกเลี่ยงได้

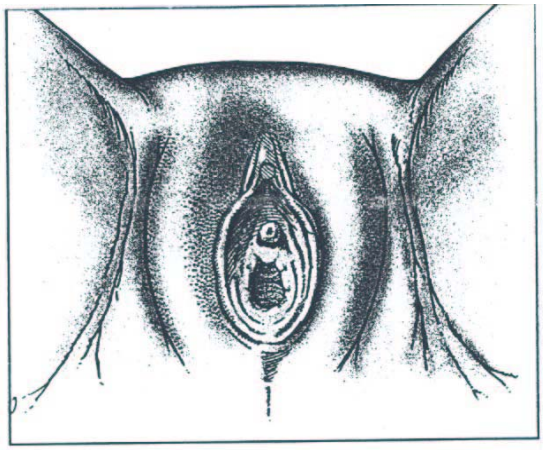
ผู้หญิงเองไม่ควรปล่อยให้เรื่องดังกล่าวนี้กลายเป็นประเด็นที่ถูกหลงลืม ไม่ให้ความสนใจอีกต่อไป อีกทั้ง ไม่ควรแยกประเด็นเรื่องการขริบอวัยวะเพศของสตรีออกจากประเด็นทางสังคมอื่นๆที่เกี่ยวข้องกับผู้หญิง และรวมถึงความยุติธรรมทางสังคมด้วย การขริบเป็นประเด็นที่เกี่ยวข้องกับผู้คนทุกฝ่ายที่ศรัทธาเชื่อมั่นในศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์และความเท่าเทียมกันระหว่างเพศ เชื้อชาติ ศาสนา ตลอดจนอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ไม่ควรมองว่าเป็นเรื่องของคนกลุ่มหนึ่งหรือวัฒนธรรมหนึ่ง ไม่ว่าจะเป็นมุสลิมหรือคริสเตียน รวมถึงผู้หญิงหรือผู้ชาย

รายงานและผลการวิจัยได้สะท้อนให้เราได้ทราบว่า ฆิตานหรือการขริบอวัยวะเพศของสตรีมีลักษณะและรูปแบบเป็นอย่างไร วัตถุประสงค์ของการขริบอวัยวะเพศคืออะไร เราได้ทราบจำนวนคร่าวๆว่า มีผู้หญิงและเด็กจำนวนเท่าใดที่ตกเป็นเหยื่อของการขริบ และอยู่ ณ ภูมิภาคแห่งใดบ้าง ความปรารถนาของผู้คนในโลกนี้ ที่ต่างคาดหวังให้ประเพณีดังกล่าวนี้มลายสิ้นไปจากระบบวัฒนธรรม ยังคงมีอยู่อย่างต่อเนื่อง การจะล้มล้างประเพณีดังกล่าวนี้ลงได้ เราควรจะได้รับทราบข้อมูลที่กว้างขวางมากยิ่งขึ้น ควรเป็นข้อมูลที่ผู้คนสามารถเข้าถึงได้ และควรเผยแพร่ในวงกว้าง สิ่งสำคัญประการหนึ่งก็คือ ความเข้าใจที่ว่าการขริบมีรากฐานมาจากความเชื่อพื้นเมือง และความพยายาม

ที่จะรักษาความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันทางสังคม การพยายามสร้างความเข้าใจดังกล่าวนี้ เป็นสิ่งที่นักมานุษยวิทยาพยายามทำให้ปรากฏขึ้น ทว่าความพยายามดังกล่าวไม่ใช่เรื่องง่ายที่จะกระทำและสานต่อๆไปให้ตลอดรอดฝั่งได้ เพราะเท่ากับเป็นการขอร้องให้ผู้คนในภาคพื้นทวีปแอฟริกาละทิ้งวิถีชีวิตเดิมๆของพวกเขาที่ปฏิบัติสืบต่อกันมาหลายร้อยปีลง

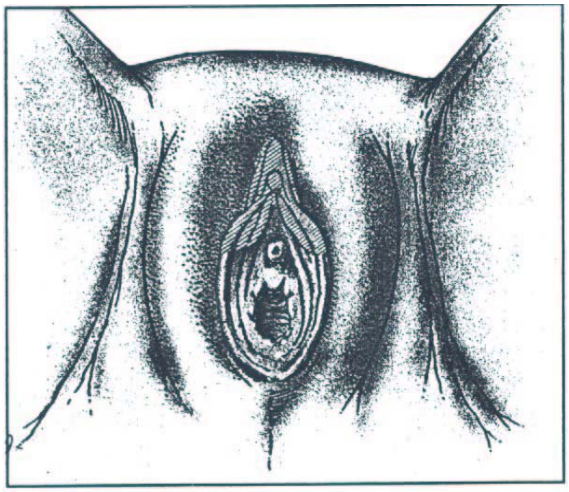
การที่ชาวแอฟริกันพยายามปกป้อง และแสดงความไม่พอใจต่อกระแสต่อต้านการทำฆิตาน ล้วนมาจาก “ท่าทีแบบเจ้าอาณานิคม” ที่แสดงออกต่อการขริบอวัยวะเพศของสตรีโดยบรรดา “คนนอก” มากกว่า ท่าทีดังกล่าวเป็นท่าทีในรูปแบบของเจ้าอาณานิคม ผู้คนในประเทศที่มีประเพณีดังกล่าวนี้ต่างรู้สึกโกรธเคืองกับการเปรียบเปรยการขริบอวัยวะเพศของสตรีว่า “เป็นการกระทำแบบป่าเถื่อนต่อผู้หญิงโดยสังคมล้าหลังป่าเถื่อนที่ผู้ชายเป็นใหญ่” โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อเขาเหล่านั้นมองไปยังโลกตะวันตกและเห็นผู้หญิงสามารถจัดการ “ความเป็นผู้หญิง” ด้วยตนเอง เมื่อเป็นเช่นนี้แล้ว ความพยายามที่ผ่านมาก็จะเป็นการสูญเปล่า

ภาพประกอบที่ 1



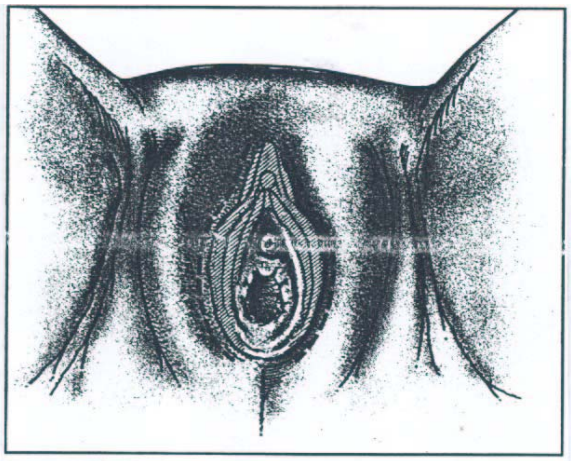
Type I: Clitoridectomy
(Yellow area indicates tissue to be removed.)

ภาพประกอบที่ 2

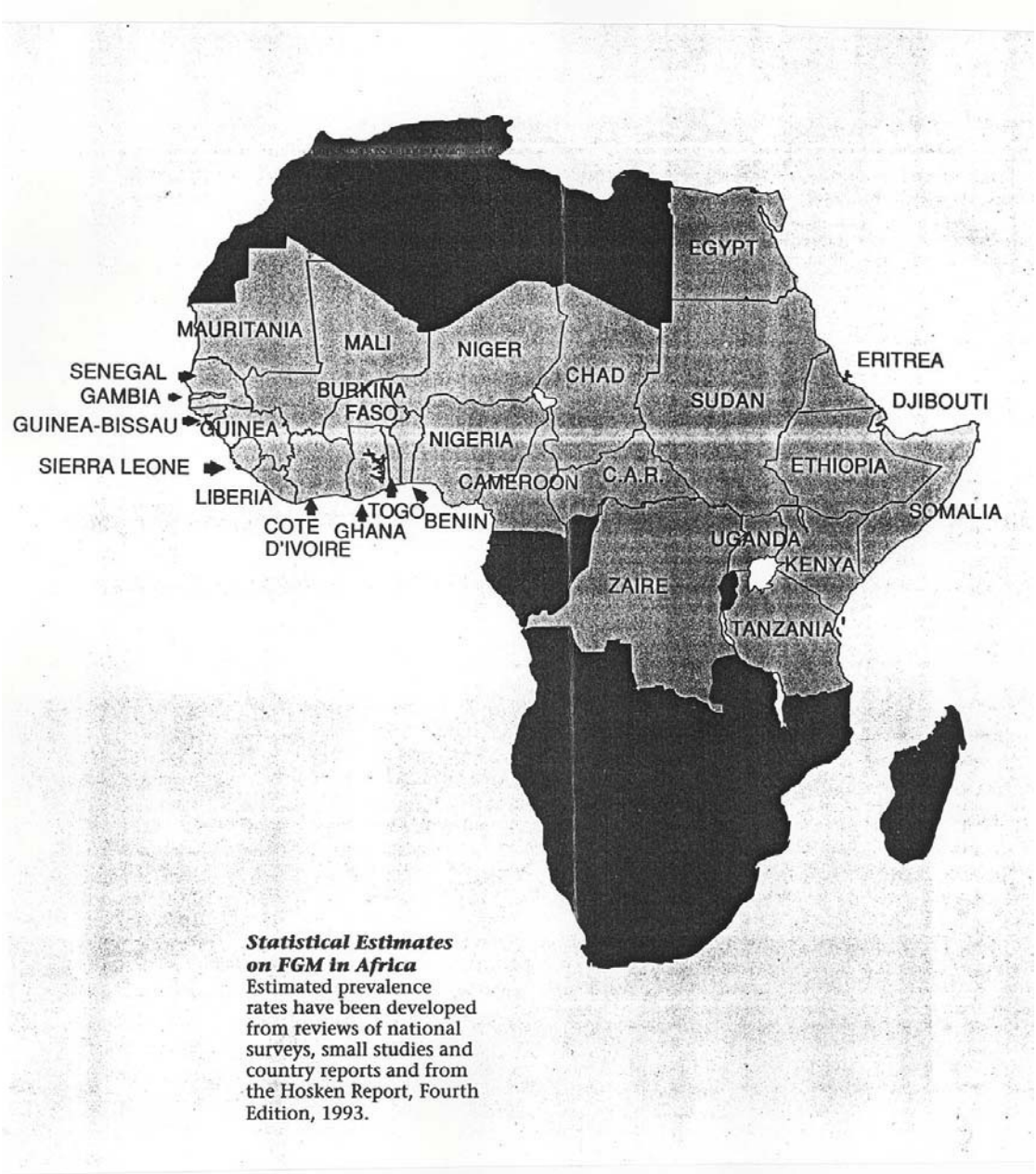


Type II: Excision
(Yellow area indicates tissue to be removed.)

ภาพประกอบที่ 3



Type III: Infibulation (Yellow area to be removed; dotted line indicates labial incisions.)



แผนที่แสดงภูมิภาคที่มีการนิยมการขริบอวัยวะเพศของสตรีกันอย่างแพร่หลาย

บรรณานุกรม

จันทร์ จีรา ปิยทัศสี. *"บทบรรณาธิการจากนิตยสารแอฟว่าด้วยเรื่องการขลิบอวัยวะเพศหญิง พร้อมบทแปลและบทวิเคราะห์การแปล."* วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาวิชาการแปลภาษาฝรั่งเศส-ไทย คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2543.

Nahid, Tubia. *Female Genital Mutilation.* New York: RainBQ, 1995.

Nahid, Tubia. "The Social and Political Implications of Female Circumcision: The Case of the Sudan." *Women and the Family in the Middle East.* E.Fernea, editor. Texas University Press, 1985.

Nahid, Tubia. *Women of the Arab World.* London: Zed Press, 1988.

งานวิจัยเรื่อง หญิงชรา ความจน คนชายขอบ: ชีวิตริมฟุตบาทของหญิงชราขอทาน

โดย จุฑามณี สมบูรณ์สุทธิ์

งานวิจัยเรื่อง “หญิงชรา ความจน คนชายขอบ: ชีวิตริมฟุตบาทของหญิงชราขอทาน” มีจุดมุ่งหมายเพื่อต้องการฉายให้เห็นภาพวิถีชีวิตของหญิงชราที่อพยพเข้ามาขอทานในกรุงเทพ โดยมุ่งเน้นเข้าไปดูว่ามีปัจจัยใดบ้างที่ทำให้ชีวิตของคนคนหนึ่งต้องพลิกผันชีวิตจนกลายมาเป็นคนขอทาน และเมื่อเข้าสู่วังวนแห่งการเป็นขอทานแล้ว หญิงชรามีวิธีในการดิ้นรนต่อสู้ เพื่อเอาตัวรอดในสังคมเมืองได้อย่างไร ท่ามกลางสภาวะที่ไม่ได้รับการยอมรับและไม่มีพื้นที่ในสังคม

สำหรับแรงบันดาลใจที่จุดประกายให้ผู้เขียนสนใจการ “กลายเป็น” และการ “ดำรงอยู่” ของหญิงชราขอทาน สืบเนื่องมาจาก ในอดีตผู้สูงอายุจัดได้ว่าเป็นผู้ที่มีบทบาทและมีสถานภาพทางสังคมสูง เป็นผู้นำทางจิตวิญาณของชุมชน และเป็นปูชนีย์บุคคลที่ควรค่าแก่การเคารพนับถือของลูกหลาน ดังในสังคมชนบทมักมีคำเรียกขานผู้สูงอายุด้วยความเคารพยกย่องว่า “พ่อใหญ่-แม่ใหญ่” หรือ “พ่อคุณ-แม่คุณ” (สมศักดิ์ ศรีสันติสุข, 2536, น. 58-59)[1] แต่ในปัจจุบันพบว่าคุณค่าของผู้สูงอายุได้เปลี่ยนแปลงไป คนรุ่นใหม่ไม่ค่อยให้ความสำคัญกับผู้สูงอายุเหมือนเช่นแต่ก่อน ส่วนตัวผู้สูงอายุเองก็รู้สึกว่าบทบาทและสถานภาพของตนลดลง รวมถึงลูกหลานไม่ค่อยให้ความเคารพเชื่อถือเหมือนเช่นในอดีต (วีระสิทธิ์ สิทธิไตรย์ และโยธิน แสวงดี, 2542; ปรีชา อุปะโยธินและคณะ, 2538)[2]

สาเหตุที่คุณค่าทางสังคมของผู้สูงอายุลดลง เนื่องมาจากการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ ทำให้สมาชิกในครอบครัวต่างมีภารกิจและมีกิจกรรมแยกส่วนกันมากขึ้น เช่น เด็กใช้เวลาอยู่ในโรงเรียน กลุ่มเพื่อน ส่วนผู้ใหญ่ออกไปทำงานนอกบ้าน การมีกลุ่มสังคมที่ต่างกันส่งผลให้การถ่ายทอดความรู้จากคนรุ่นก่อนสู่คนรุ่นใหม่มีความสำคัญน้อยลง สิ่งที่ปู่ย่าตายายรู้ไม่ได้สำคัญต่อวิชาชีพการงานในสมัยใหม่ของลูกหลาน วิถีชีวิตที่ต้องใช้เวลาอยู่นอกบ้านเป็นส่วนใหญ่

---

[1] สมศักดิ์ ศรีสันติสุข. สังคมวิทยาภาวะผู้สูงอายุ: ความเป็นจริงและการคาดหวังในสังคมไทย. ขอนแก่น: มนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 2536.

[2] วีรสิทธิ์ สิทธิไตรย์ และ โยธิน แสวงดี. ผลกระทบของการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและการมีโครงการพัฒนาที่มีผลต่อวิถีการดำเนินชีวิตชีวิตของผู้สูงอายุในหมู่บ้านในภาคตะวันออกเฉียงเหนือในประเทศไทย. กรุงเทพมหานคร: สถาบันประชากรศาสตร์, 2542.

ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างคนในบ้านลดน้อยลง มีความเป็นปัจเจกนิยมสูงและเกิดช่องว่างระหว่างวัย ผู้สูงอายุจึงเกิดความรู้สึกเหงา ว้าเหว่ ทั้งที่อยู่ร่วมชายคาเดียวกันกับลูกหลาน

สาเหตุอีกประการหนึ่งที่ทำให้ผู้สูงอายุต้องเผชิญกับความทุกข์ยากในบั้นปลายชีวิต ได้แก่ การเปลี่ยนแปลงจากภาคเกษตรเข้าสู่ความเป็นอุตสาหกรรม ทำให้ครอบครัวส่วนใหญ่ในชนบทได้รับผลกระทบทางเศรษฐกิจ หนุ่มสาววัยแรงงานต้องอพยพไปเป็นแรงงานรับจ้างราคาถูกในกรุงเทพ ทิ้งให้ผู้สูงอายุเลี้ยงหลานอยู่บ้านนอกตามลำพัง แต่งานเลี้ยงหลานและการทำงานบ้านของหญิงสูงอายุเป็นงานที่ไม่มีรายได้ ดังนั้นค่าใช้จ่ายของหญิงสูงอายุจึงมาจากรายได้ของสามีเป็นส่วนใหญ่ และเมื่อสามีเสียชีวิตลงหรือเจ็บป่วยจนไม่สามารถทำงานได้ หญิงสูงอายุจึงต้องพึ่งพิงรายได้จากเงินที่ลูก ๆ ส่งมาให้ในแต่ละเดือน (อัจราพร สีหิรัญวงศ์และคณะ, 2544, น. 5) [3]

อย่างไรก็ตามรายได้ที่ลูก ๆ ส่งมาให้ใช้ในแต่ละเดือนนั้น ก็ไม่ได้เป็นหลักประกันว่าผู้สูงอายุจะมีความสุขสบายหรือมีคุณภาพชีวิตที่ดีขึ้น เพราะจากการสำรวจงานวิจัยหลายชิ้นพบว่าหญิงสูงอายุในชนบทส่วนใหญ่ยังมีฐานะยากจนต้องเผชิญกับปัญหาเงินไม่พอใช้ และประสบกับความไม่มั่นคงทางเศรษฐกิจอยู่เรื่อยมา สาเหตุที่เป็นเช่นนี้เกิดจากความไม่แน่นอนของสภาพเศรษฐกิจ และความไม่เสมอต้นเสมอปลายในการส่งเงินกลับบ้านของสมาชิกที่ย้ายถิ่นไปทำงานที่อื่น (นภาภรณ์ หะวานนท์และเครี่ ริตเตอร์, 2538, น. 20)[4] นอกจากนี้ความไม่มั่นคงทางเศรษฐกิจของหญิงสูงอายุยังเกิดจากปัจจัยหลายประการอันได้แก่ ประการแรกข้อจำกัดทางประเพณีที่ห้ามไม่ให้หญิงสูงอายุมีสามีได้หลายคน แต่งงานใหม่ได้หลายครั้ง หรือมีคู่ครองอายุน้อยกว่า ประกอบกับการต้องเผชิญกับความสูญเสียเนื่องจากการจากไปของคู่ชีวิตหรือญาติสนิท ทำให้หญิงสูงอายุตกอยู่ในสถานะของการเป็นโสด หม้าย หย่าร้าง ต้องหาเลี้ยงครอบครัวตามลำพัง และเผชิญกับปัญหาความไม่มั่นคงทางเศรษฐกิจอย่างโดดเดี่ยว

ประการที่สองเนื่องจากมาตรฐานเชิงซ้อนหรืออคติทางเพศที่ดำรงอยู่ในสังคมไทยอย่างฝังแน่น ได้ส่งผลกระทบต่อความมั่นคงในการดำเนินชีวิตของหญิงสูงอายุหลายประการ อันได้แก่ การจำกัดโอกาสทางการศึกษาของลูกผู้หญิงและการแบ่งงานกันทำตามเพศ ที่กำหนดให้ฝ่ายชายมีหน้าที่หาเลี้ยงครอบครัวและได้รับค่าตอบแทนเป็นตัวเงิน ส่วนฝ่ายหญิงมีหน้าที่เลี้ยงลูก

---

[3] อัจฉราพร สี่หิรัญวงศ์ และคณะ. “การทารุณกรรมผู้สูงอายุในสังคมไทย.” วารสารพฤฒาวิทยาและเวชศาสตร์ผู้สูงอายุ 2 (กรกฎาคม-กันยายน 2544).

[4] นภาภรณ์ หะวานนท์ และ เครี่ ริตเตอร์. การมีส่วนร่วมเชิงเศรษฐกิจของผู้หญิงในครอบครัวไทย: นัยยะที่มีผลการพัฒนาประเทศและสวัสดิการทางสังคม. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์เจนเดอร์เพรส, 2538.

ทำงานบ้านและได้รับค่าตอบแทนเป็นความรัก ทำให้ชีวิตของผู้หญิงถูกจำกัดอยู่เพียงพื้นที่ในบ้าน ขาดโอกาส ความก้าวหน้าในการพัฒนาชีวิตและไม่ได้รับการฝึกทักษะอาชีพที่พอจะพึ่งพิงตนเองได้ในอนาคต เมื่อแก่ตัวไปผู้สูงอายุชายยังคงได้รับความมั่นคงทางเศรษฐกิจจากเงินบำเหน็จบำนาญ ส่วนผู้สูงอายุหญิงจำต้องพึ่งพิงรายได้จากสามีและลูกหลานไปตามลำดับขั้นของชีวิต

ปัจจุบันผลกระทบจากภาวะวิกฤติเศรษฐกิจตกต่ำ ทำให้มีคนตกงานเป็นจำนวนมาก เมื่อลูกหลานมีปัญหาด้านเศรษฐกิจก็มักกลับมาพึ่งพิงบุพการีเป็นอันดับแรก ฉะนั้นหญิงสูงอายุอาจต้องรับภาระให้ช่วยรับผิดชอบค่าใช้จ่ายในครอบครัว ด้วยเหตุนี้หญิงสูงอายุจึงต้องกลับเข้าสู่ตลาดแรงงานอีกครั้ง จากงานวิจัยหลายชิ้นได้ให้ข้อสนับสนุนว่า แรงงานหญิงในชนบทจะหลั่งไหลเข้าสู่เมืองหลวงมากกว่าแรงงานชาย และผู้หญิงจะกลับเข้าสู่ตลาดแรงงานอีกครั้งเมื่อเข้าสู่วัยสูงอายุ เนื่องจากมีเวลาและมีความเป็นอิสระมากขึ้นเพราะลูก ๆ โตหมดแล้ว นอกจากนี้บทบาททางเพศสภาพหรือบรรทัดฐานของครอบครัวยังมีอิทธิพลต่อการตัดสินใจย้ายถิ่นของผู้หญิง เนื่องจากผู้หญิงถูกอบรมสั่งสอนให้มีความรับผิดชอบต่อครอบครัวและพ่อแม่ ดังนั้นเมื่อครอบครัวเผชิญกับความยากลำบาก ผู้หญิงจึงต้องเป็นผู้เสียสละตนเพื่อความอยู่รอดของครอบครัวโดยการอพยพย้ายถิ่นเข้ามาหางานทำในกรุงเทพ (งามละมัย คุปตะวาทิน, 2532; ประชา ตังควัฒนา, 2538; จรัญญา วงษ์พรหม, 2541)[5]

อย่างไรก็ตาม โอกาสที่หญิงสูงอายุจะกลับเข้าสู่ตลาดแรงงานอีกครั้งไม่ใช่เรื่องที่ง่ายนัก เพราะความชราถูกตีค่าว่าไม่ก่อให้เกิดมูลค่าทางเศรษฐกิจ นอกจากนี้ระบบทุนนิยมยังกีดกันให้หญิงสูงอายุต้องออกจากตลาดแรงงานและถูกตัดขาดจากกิจกรรมทางสังคมเร็วกว่าปกติ ทั้งที่หญิงสูงอายุยังคงมีศักยภาพ มีความสามารถและมีความต้องการที่จะทำงานนั้นอยู่ (เกริกศักดิ์ บุญญานุพงศ์และสุรีย์ บุญญานุพงษ์, 2544, โกศล มีคุณ; 2544) [6] จากการสำรวจข้อมูลการถูก

---

[5] งามละมัย คุปตะวาทิน. “ปัจจัยที่เป็นตัวกำหนดความต้องการในการตั้งถิ่นฐานของผู้ย้ายถิ่นใหม่ในกรุงเทพ.” วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล, 2532.

จรัญญา วงษ์พรหม. ผู้หญิงอีสาน: ทางเลือก ศักยภาพและแนวทางการพัฒนา. ขอนแก่น: สถาบันวิจัยการพัฒนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 2541.

[6] เกริกศักดิ์ บุญญานุพงศ์ และคณะ. “ชีวิตคนชราในจังหวัดเชียงใหม่.” สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2538.

โกศล มีคุณ. “การวิจัยเพื่อการพัฒนาคุณภาพชีวิตของผู้สูงอายุในสังคมไทยด้านอาชีพ เศรษฐกิจและกฎหมาย.” กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมาธิราช, 2542.

เลิกจ้างในช่วงวิกฤตเศรษฐกิจพ.ศ. 2541 พบว่ากลุ่มที่ถูกเลิกจ้างมากที่สุดคือแรงงานหญิงที่มีอายุมาก ทำงานมานาน มีภาระครอบครัวต้องรับผิดชอบและมีการศึกษาหรือทักษะการทำงานน้อย โดยนายจ้างมักหาข้ออ้างเพื่อปฏิเสธในการรับหญิงสูงอายุเข้าทำงานโดยให้เหตุผลว่า ผู้ชายเป็นฝ่ายหาเลี้ยงครอบครัวและสามารถทำงานได้ดีกว่า รวมถึงไม่มีภาระงานบ้านและไม่ต้องลาคลอดเช่นเดียวกับผู้หญิง

ดังนั้น เมื่อหญิงสูงอายุตกงานหรือถูกเลือกปฏิบัติทางเพศจากแรงงานในระบบ “แรงงานนอกระบบ” จึงเป็นอีกทางเลือกหนึ่งที่หญิงสูงอายุใช้ต่อสู้กับความยากจนเพื่อให้สามารถพึ่งพิงตนเองทางเศรษฐกิจได้ จากงานวิจัยที่ผ่านมาพบข้อสรุปตรงกันว่า ผู้หญิงจะมีความถนัดและมีบทบาทสูงในการทำงานทางเศรษฐกิจนอกระบบมากกว่าผู้ชาย นอกจากนี้งานในเศรษฐกิจนอกระบบยังมีความยืดหยุ่นและเอื้อต่อสภาพชีวิตของลูกผู้หญิงหลายประการ เช่น ไม่ต้องอาศัยทักษะการทำงานสูง ไม่ต้องมีเงินลงทุนมาก สามารถเลี้ยงลูกไปพร้อม ๆ กับการทำงานได้และสามารถลากลับบ้านที่ชนบทเพื่อไปช่วยทำนาหรือเยี่ยมครอบครัวเป็นระยะเวลาหลายวัน โดยไม่ต้องมีนายจ้างมาคอยควบคุม (ปณิธี สุขสมบูรณ์, 2545)[7] อย่างไรก็ตามแรงงานนอกระบบที่ผู้หญิงทำนั้นไม่ถูกนับว่ามีคุณค่าในเชิงเศรษฐกิจ เนื่องจากไม่ได้รับการสำรวจและถูกนับรวมไว้ในรายได้ประชาชาติ ดังนั้นแรงงานหญิงเหล่านี้จึงไม่ได้รับการคุ้มครองตามกฎหมายแรงงานหรือได้รับสวัสดิการจากรัฐบาลเฉกเช่นแรงงานทั่วไป

นอกจากนี้งานในเศรษฐกิจนอกระบบยังมีความไม่แน่นอนในเรื่องของรายได้ รวมถึงมีความเสี่ยงในเรื่องของความปลอดภัย โดยเฉพาะอย่างยิ่งหากเป็นงานบางประเภท เช่น การเดินเร่ขายของหรือขอเศษสตางค์ นอกจากจะถูกจัดว่าเป็นงานที่ต่ำต้อย สร้างความเดือดร้อนและกีดขวางทางเท้าแล้ว งานเหล่านี้ยังถูกจัดว่าเป็นอาชีพที่ผิดกฎหมาย ทำลายภาพพจน์ของประเทศ ตำรวจหรือกรมประชาสงเคราะห์สามารถไล่ที่และจับคุมได้ทันที

อย่างไรก็ตาม ถึงแม้อาชีพเหล่านี้จะต้องเผชิญกับความเสี่ยงหลายประการ แต่ก็ไม่ได้ทำให้แรงงานในเศรษฐกิจนอกระบบของผู้หญิงลดน้อยลง ในทางตรงกันข้ามกลับพบว่ามีผู้หญิงจากชนบทอพยพเข้ามาหางานทำในกรุงเทพเพิ่มมากขึ้นเรื่อย ๆ ปัจจุบันมิใช่เพียงหนุ่มสาววัยแรงงานเท่านั้นที่อพยพเข้ามาหางานทำยังต่างถิ่น หญิงสูงอายุก็เป็นอีกกลุ่มหนึ่งที่นิยมย้ายถิ่นเข้ามาทำงานในกรุงเทพ แต่เนื่องจากความเสื่อมถอยของร่างกายและความรู้ที่หญิงชรามีไม่ตรงกับสิ่งที่

---

[7] ปณิธี สุขสมบูรณ์. “เครือข่ายทางสังคมและการแสวงหาทางเลือกของแม่ค้าหาบเร่ แผงลอย: กรณีศึกษาแม่ค้าหาบเร่ แผงลอยชาวอีสานที่อาศัยอยู่ในชุมชนนางเลิ้ง.” วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต คณะสังคมวิทยาและมนุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2545.

สังคมสมัยใหม่ต้องการ จึงเกิดความยากลำบากในการหางานทำ ดังนั้นงานที่หญิงสูงอายุพอจะกระทำได้ในบั้นปลายชีวิตก็คืองานในเศรษฐกิจนอกระบบที่ประยุกต์ใช้ความรู้และภูมิปัญญาแบบชาวบ้านมาแลกกับเศษสตางค์ แต่งานเหล่านี้กลับถูกมองจากสังคมสมัยใหม่ว่าเป็นอาชีพที่ใกล้เคียงกับวณิพกหรือขอทาน ดังนั้นหญิงสูงอายุที่เข้ามาประกอบอาชีพดังกล่าวจึงได้รับการดูถูกดูแคลนและถูกมองว่าน่าสงสารหรือถูกทอดทิ้งมากกว่าจะได้รับการมองว่าเป็นการประกอบอาชีพทั่วไป

สาเหตุอีกประการหนึ่งที่หญิงสูงอายุจากชนบทนิยมอพยพเข้ามาขอทานในกรุงเทพอาจเนื่องมาจาก “การขอ” เคยเป็นธรรมเนียมปฏิบัติที่ชาวชนบทในพื้นที่แห้งแล้งขาดแคลนนิยมกระทำกัน โดยหญิงสูงอายุจะชักชวนกันไป “ขอ” ในสิ่งที่ตนเองไม่มีจากชุมชนใกล้เคียง แต่การขอในลักษณะนี้ถือเป็นการทำบุญหรือเป็นการพึ่งพาอาศัยที่แสดงถึงความเอื้ออาทรตามวิถีความเชื่อในพุทธศาสนา ซึ่งแตกต่างจากการขอในเมือง ที่ได้รับการตำหนิว่าเป็นอาชีพที่น่ารังเกียจ ไร้ศักดิ์ศรีและได้รับการดูถูกเหยียดหยามว่าไม่รู้จักดิ้นรนขวนขวายในการทำมาหากิน (นิธิ เอี่ยวศรีวงศ์, 2541, น. 41; วิจิตร คำฟุ้ง, 2538, น. 42-43) [8]

ด้วยวิถีชีวิตที่แตกต่างระหว่างคนในกรุงเทพกับชาวบ้านในชนบท ส่งผลให้หญิงชราที่อพยพเข้ามาขอทานในกรุงเทพถูกผลักให้กลายเป็นคนชายขอบของสังคมเมือง ต้องใช้ชีวิตอยู่ในฐานะพลเมืองชนชั้นสองและไร้อำนาจต่อรองในสังคม ทั้งที่ในอดีตหรือในพื้นที่ชนบทหญิงชราเหล่านี้เคยเป็นผู้ที่ได้รับการเคารพนับถือในฐานะผู้อาวุโสของหมู่บ้านและเป็นแม่ ย่ายายผู้มีบทบาทอันหลากหลายในสังคม แต่เมื่อสังคมมีการเปลี่ยนแปลงเข้าสู่ระบบอุตสาหกรรม อำนาจของผู้ควบคุมการผลิตได้หลุดจากมือของผู้อาวุโสในชนบทมาสู่การครอบครองของระบบทุนนิยม ด้วยภาวะที่บีบคั้นทางเศรษฐกิจส่งผลให้ผู้เฒ่าผู้แก่ในหมู่บ้านต้องอพยพเข้ามาขอทานในเมืองหลวงและในปัจจุบันมีแนวโน้มว่าจะมีหญิงชราอพยพเข้ามาขอทานเพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ

ดังนั้นจุดเปลี่ยนผ่านจากบทบาทของผู้ให้ในชนบทมาสู่การเป็นบทบาทผู้ขอในเมืองสังคมเมือง จึงเป็นสิ่งที่ผู้วิจัยต้องการที่จะศึกษา โดยผู้วิจัยต้องการค้นหาคำตอบว่า สาเหตุที่หญิงชราอพยพเข้ามาขอทานในกรุงเทพคืออะไร และเมื่อเข้าสู่อาชีพขอทานแล้วหญิงชรามีวิธีการดิ้นรนต่อสู้และปรับตัวเพื่อให้ดำรงชีวิตอยู่ในสังคมเมืองได้อย่างไร รวมถึงปรากฏการณ์ดังกล่าวได้สะท้อนให้เห็นความไม่เท่าเทียมทางเพศในสังคมชายเป็นใหญ่อย่างไร

---

[8] นิธิ เอี่ยวศรีวงศ์. “ขอทานและทาน.” มติชนสุดสัปดาห์ (10 มีนาคม 2541):47.

วิจิตร ขำฟุ้ง. “หมู่บ้านขอทาน.” เนชั่นสุดสัปดาห์ (14 - 20 เมษายน 2536):42 – 43.

จากงานวิจัยที่ผ่านมามีผู้ศึกษาในประเด็นผู้สูงอายุค่อนข้างหลากหลาย แต่ยังขาดมิติในมุมมองหญิง-ชาย และยังไม่มีผู้ใดศึกษาเรื่องราวของหญิงชราขอทานมาก่อน ดังนั้นในการศึกษาครั้งนี้ผู้วิจัยจึงต้องการสะท้อนเสียงและถ่ายทอดประสบการณ์ชีวิตของหญิงชราขอทานจากจุดยืนหรือมุมมองของหญิงชราเอง ว่าเธอมีความเป็นมาอย่างไร มีวิถีชีวิตและการดิ้นรนต่อสู้กับสภาวะที่ไม่มีรายได้ ภาวะสุขภาพและความเป็นชายขอบได้อย่างไร เพื่อนำไปสู่ทางเลือกใหม่ ๆ และสะท้อนให้เห็นความหลากหลายของชีวิตที่แตกต่างในสังคมเมือง

ดังนั้นวัตถุประสงค์ในการวิจัยครั้งนี้จึงมุ่งตอบคำถามว่า ปัจจัยเพศสภาพมีส่วนผลักดันให้หญิงชราต้องเปลี่ยนแปลงบทบาทจากผู้ให้ไปเป็นผู้ขอได้อย่างไร และเมื่อเข้าสู่อาชีพขอทานแล้วหญิงชรามีวิธีการดิ้นรนต่อสู้ ปรับตัวและเอาตัวรอดในสังคมเมืองได้อย่างไร เพื่อให้สามารถดำรงอยู่บนเส้นทางแห่งการ “ขอ” ได้อย่างยาวนาน สำหรับแนวทางที่ใช้ในการศึกษาครั้งนี้ เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ ผู้ศึกษาได้ดำเนินการตามระเบียบวิธีวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาแนวสตรีนิยม (Feminist Ethnography) โดยอาศัยวิธีการเล่าเรื่อง (narrative) เพื่อให้หญิงชราได้อธิบายถึงประสบการณ์ชีวิตในการ “เป็น” และการ “ดำรงอยู่” ในอาชีพขอทานจากมุมมองหรือจากจุดยืนของหญิงชราเอง ซึ่งกลุ่มตัวอย่างที่ใช้ในการศึกษาครั้งนี้ประกอบไปด้วยกลุ่มผู้ให้ข้อมูลหลัก อันได้แก่ หญิงชราขอทานที่มีอายุตั้งแต่ 60 ปีขึ้นไปจำนวน 8 คน และกลุ่มผู้ให้ข้อมูลรอง อันได้แก่ เพื่อน ๆ ของหญิงชราที่อพยพเข้ามาขอทานด้วยกัน ลูก ๆ ของหญิงชราขอทาน ผู้ใหญ่บ้านในหมู่บ้านที่มีคนอพยพเข้ามาเร่ขายของ (ขอทาน) รวมไปถึงประชาชนและตำรวจที่มีส่วนเกี่ยวข้องกับหญิงชราขอทานเป็นต้น

จากผลการศึกษาครั้งนี้ พบว่า การที่จะทำความเข้าใจปรากฏการณ์ของหญิงชราขอทานเราไม่สามารถแยกสาเหตุใดสาเหตุหนึ่งออกจากกันได้อย่างเด็ดขาด เพราะแต่ละปัจจัยต่างมีความซ้อนทับ เกื้อหนุนและเชื่อมโยงซึ่งกันและกัน เช่น นอกจากปัจจัยเพศสภาพจะเป็นแรงผลักดันให้เกิดการขอของหญิงชราแล้ว ผู้ศึกษาพบว่ายังมีปัจจัยเรื่องวิกฤตความจนในครอบครัว ปัญหาเรื่องมาตรฐานเชิงซ้อนว่าด้วยเรื่องวัยอคติและเพศอคติ รวมถึงการถูกกีดกันให้ออกจากตลาดแรงงาน ก็นับเป็นสาเหตุสำคัญที่มีส่วนผลักดันให้เกิดการขอทานควบคู่ไปกับปัจจัยเพศสภาพเช่นเดียวกัน และเมื่อหญิงชราเข้าสู่วังวนแห่งการเป็นขอทานแล้ว ปัจจัยที่เป็นแรงหนุนให้การขอทานดำรงอยู่คือ ปัจจัยเพศสภาพกับการแปรทุนทางร่างกายให้เป็นเงินและปัจจัยเพศสภาพกับการผลิตซ้ำแรงงานสำรองของระบบชายเป็นใหญ่

จากลักษณะทั่วไปของกลุ่มตัวอย่างพบว่า เป็นหญิงชราขอทานที่มีอายุตั้งระหว่าง 60 – 87 ปี มีภูมิลำเนาอยู่ที่กรุงเทพและอยู่ในชนบท ส่วนรูปแบบการขอทานสามารถแบ่งได้เป็น 2 ประเภท ตามถิ่นที่อยู่อาศัยคือ คือ 1) หญิงชราที่มีบ้านอยู่ในกรุงเทพ จะมีรูปแบบการขอทานคือ นิยมออกมานั่งขอทานคนเดียวในตอนกลางวัน และมีหลักแหล่งในการขอทานที่แน่นอน ไม่ค่อย

เปลี่ยนสถานที่ขอทานไปเรื่อย ๆ ส่วนลักษณะที่ 2) คือกลุ่มหญิงชราที่อพยพเข้ามาขอทานจากชนบท ลักษณะเด่นของหญิงชรากลุ่มนี้คือ จะเป็นผู้ที่ดำรงชีพด้วยการทำไร่ไถนาเป็นหลัก แต่เมื่อผ่านพ้นช่วงฤดูทำนาหรือเกิดภาวะแห้งแล้งในชนบท ชาวบ้านซึ่งส่วนใหญ่เป็นหญิงสูงอายุจะรวมกลุ่มกันเดินทางเข้ามาขอทานในกรุงเทพ แต่การขอทานในลักษณะนี้จะเป็นการขอแบบชั่วคราว กล่าวคือ หลังจากที่นั่งขอทานอยู่กรุงเทพได้ประมาณ 1 – 2 อาทิตย์ หญิงชราก็จะเดินทางกลับไปอยู่บ้านที่ชนบท และเมื่อใช้เงินหมดแล้วจึงจะเดินทางกลับเข้ามาขอทานที่กรุงเทพใหม่ ซึ่งวงจรชีวิตของหญิงชราขอทานในชนบทจะดำเนินเช่นนี้ไปเรื่อย ๆ อย่างไรก็ตามรูปแบบการขอทานของหญิงชราในชนบทยังแบ่งออกได้เป็น 2 ประเภทคือ 1.หญิงชราที่อพยพเข้ามาเร่ขายของ (ขอทาน) เป็นกลุ่ม และ 2.หญิงชราที่อพยพเข้ามาสีซอ – เป่าแคนเป็นคู่

สำหรับเงินที่ได้จากการขอทานพบว่า หญิงชราส่วนใหญ่ (โดยมากมาจากชนบท) จะนำเงินไปใช้จ่ายในครอบครัว ยกเว้นมีหญิงชราบางคนที่นั่งขอทานเพื่อหาเงินมาประทังชีวิตของตนเองเท่านั้นเนื่องจากเธอเป็นคนไม่มีบ้าน ไม่มีญาติพี่น้อง นอกจากนี้ผู้ศึกษายังพบว่าถึงแม้หญิงชราจะดำรงสถานะเป็นผู้ขอในสังคมเมือง แต่เมื่อกลับเข้าสู่พื้นที่ในบ้านหญิงชราจะเปลี่ยนบทบาทเป็น “ผู้ให้” โดยการนำเงินที่ได้จากการขอทานไปจุนเจือครอบครัว ซึ่งบทบาทความเป็นผู้ให้ขอหญิงชรานี้ได้กลายเป็นอัตลักษณ์ที่ผู้หญิงพยายามจะแสดงออกอยู่ตลอดเวลา เนื่องจากวัฒนธรรมแบบชายเป็นใหญ่ได้เข้ามาควบคุมและกำหนดให้มนุษย์หญิง-ชาย ต้องเรียนรู้บทบาททางเพศสภาพของตนโดยผ่านกระบวนการขัดเกลาทางสังคม ในหญิงชราขอทานก็เช่นเดียวกัน ตั้งแต่เล็กจนโตเธอได้ผ่านกระบวนการขัดเกลาและเรียนรู้บทบาททางเพศสภาพของตนว่าหน้าที่หลักของผู้หญิงคือการเป็นเมียและแม่ ซึ่งคุณสมบัติเหล่านี้ต้องมีคุณลักษณะของความเป็นผู้ให้ รู้จักเสียสละและรับผิดชอบครอบครัว ดังนั้นเมื่อครอบครัวของหญิงชราต้องประสบกับปัญหาทางเศรษฐกิจหรือหัวหน้าครอบครัวอยู่ในภาวะที่ไม่สามารถทำงานได้ หญิงชราจึงต้องออกไปหาเงินนอกบ้านเพื่อเป็นการช่วยเหลือครอบครัวอีกทางหนึ่ง

ผลการวิจัยครั้งนี้แบ่งออกเป็น 2 ส่วน คือ ส่วนที่ 1.ปัจจัยที่เป็นแรงผลักดันให้เกิดการขอของหญิงชราขอทาน และส่วนที่ 2. ปัจจัยที่เป็นแรงหนุนให้การขอทานดำรงอยู่ ดังรายละเอียดต่อไปนี้

1. ปัจจัยที่เป็นแรงผลักดันให้เกิดการขอของหญิงชราขอทาน

- <u>ปัจจัยเรื่องเพศสภาพกับวิกฤตเศรษฐกิจในครอบครัว</u>

ปัญหาเรื่องปากท้องและความยากจนได้กลายเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้หญิงชราต้องออกมาขอทานตามพื้นที่สาธารณะ ซึ่งปัญหาความยากจนเหล่านี้ไม่ได้เกิดขึ้นเฉพาะกับตัวของหญิงชราเองเท่านั้น หากแต่เกิดขึ้นกับลูก ๆ หลาน ๆ ของหญิงชราที่กำลังเรียนหนังสือหรืออพยพไปทำงานยังต่างถิ่นด้วย ดังนั้นเมื่อทุกชีวิตต่างต้องดิ้นรนทำมาหาเงินเพื่อเลี้ยงปากท้องของตนเอง

ทำให้หญิงชราไม่อาจอยู่นิ่งเฉยเอาแต่รอคอยความช่วยเหลือจากลูกหลานได้ นอกจากนี้ เนื่องด้วยเพศสภาพที่เป็นหญิงยังทำให้หญิงชราถูกผลักให้รับผิดชอบค่าใช่จ่ายในครัวเรือนอีกด้วย

สำหรับสาเหตุที่หญิงชรารู้สึกว่าต้องมีส่วนร่วมในการรับผิดชอบปัญหาวิกฤตเศรษฐกิจของครอบครัว อาจเป็นเพราะชีวิตของลูกผู้หญิงถูกปลูกฝังขัดเกลาให้เกิดมาเพื่อดำรงบทบาทการเป็นลูกสาว เมีย แม่และย่ายายไปตามลำดับขั้นของชีวิต ซึ่งบทบาทเหล่านี้ได้พร่ำสอนและเรียกร้องให้ผู้หญิงต้องรู้จักเป็นผู้ให้หรือเป็นฝ่ายเสียสละทำเพื่อครอบครัวอยู่ตลอดเวลา ดังนั้นเมื่อครอบครัวยากจน ลูก ๆ ตกงาน และหลาน ๆ มีแนวโน้มว่าจะไม่ได้เรียนหนังสือต่อ หญิงชราจึงต้องหาวิธีช่วยเหลือโดยการออกไปขอทานนอกบ้านจนพฤติกรรมดังกล่าวกลายเป็นแบบแผนในชีวิตประจำวันและกลายเป็นวิถีปฏิบัติของชุมชน อย่างไรก็ตามถึงแม้หญิงชราจะออกไปขอทานนอกบ้าน แต่ภารกิจในบ้านเธอก็ไม่ได้ละทิ้ง เพราะหญิงชราขอทานจะเดินทางไป ๆ กลับ ๆ ระหว่างโลกส่วนตัวกับโลกสาธารณะอยู่ตลอดเวลา ซึ่งสิ่งเหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึงชีวิตของลูกผู้หญิงที่ถูกสั่งสอนให้มีความผูกพันอยู่กับครอบครัวและชุนชนอย่างแน่นแฟ้น ดังนั้นไม่ว่าหญิงชราจะอพยพไปขอทานอยู่ที่ไหนแต่จิตใต้สำนึกของเธอจะรู้สึกว่าต้องหาเงินส่งกลับบ้านมาจุนเจือครอบครัว

- <u>ปัจจัยเพศสภาพกับมาตรฐานเชิงซ้อนว่าด้วยเรื่องวัยอคติและเพศอคติ</u>

นอกจากความยากจนแล้ว มาตรฐานเชิงซ้อนว่าด้วยเรื่องวัยอคติและเพศอคติที่ผู้หญิงต้องเผชิญในบั้นปลายชีวิตก็นับเป็นปัจจัยหนึ่งที่ผลักดันให้หญิงชราต้องกลายมาเป็นคนขอทาน ซึ่งมาตรฐานเชิงซ้อนที่ก่อให้เกิดความเสียเปรียบและความไม่เท่าเทียมในวัยชรา เช่น ค่านิยมที่ปลูกฝังว่าผู้หญิงไม่จำเป็นต้องเรียนหนังสือสูง ในขณะที่ผู้ชายจำเป็นต้องหาความรู้ติดตัวไว้ หรือในเรื่องของการแบ่งงานกันทำตามเพศโดยกำหนดให้หน้าที่หลักของผู้หญิงคือการทำงานบ้าน ซึ่งเป็นงานที่ไม่เคยได้รับค่าตอบแทน ในขณะที่หน้าที่หลักของผู้ชายคือการออกไปทำงานนอกบ้านและได้รับค่าตอบแทนเป็นตัวเงิน นอกจากนี้การที่สังคมเปิดโอกาสให้ผู้สูงอายุชายมีเมียได้หลายคน แต่งงานใหม่ได้หลายครั้งโดยไม่เป็นที่ตำหนิจากสังคมมากเท่ากับผู้สูงอายุหญิง ข้อจำกัดทางวัฒนธรรมประเพณีและมาตรฐานเชิงซ้อนเหล่านี้นับว่ามีส่วนสำคัญที่ส่งผลให้ผู้หญิงมีสถานภาพที่ต่ำต้อย ถูกจำกัดพื้นที่และโอกาส ตกอยู่ในสถานภาพที่จำนนและต้องคอยพึ่งพิงผู้ชาย จนกระทั่งเมื่อเข้าสู่วัยสูงอายุ สามีมักมีอันต้องจากไปก่อน ทำให้ผู้หญิงต้องดำรงสถานะของความเป็นโสดหม้าย หย่าร้าง ไม่มีคนหาเลี้ยง นอกจากนี้การที่หญิงสูงอายุต้องเผชิญกับความเสื่อมถอยทางร่างกาย ประกอบกับความเคยชินกับบทบาทการเป็นผู้พึ่งพิงทำให้หญิงสูงอายุขาดความมั่นคงในชีวิต มีฐานะยากจนและต้องออกมาขอทานในวัยชรา

<u>- ปัจจัยเพศสภาพกับตลาดแรงงานในระบบทุนนิยม</u>

เมื่อระบบทุนนิยมเกิดขึ้น ทำให้งานและบ้านถูกแยกออกจากกัน โดยผู้ชายถูกกำหนดให้เป็นแรงงานหลัก ส่วนผู้หญิงถูกผลักให้ไปอยู่ชายขอบในกิจกรรมทางเศรษฐกิจโดยได้รับการ

นิยามว่าเป็นแรงงานชั้นสอง (วารุณี ภูริสินสิทธิ์, 2545)[9] และยิ่งไปกว่านั้นเมื่อแรงงานหญิงถูกควบคุมโดยระบบชายเป็นใหญ่ผ่านการแบ่งแยกงานตามเพศในระบบทุนนิยม ซึ่งอุดมการณ์แบบชายเป็นใหญ่ได้สร้างความเชื่อว่าหน้าที่หลักของผู้หญิงคืองานในบ้าน ทำให้ผู้หญิงได้รับค่าจ้างแรงงานต่ำในตลาดแรงงาน และการที่ผู้หญิงได้ค่าจ้างแรงงานต่ำส่งผลให้ผู้หญิงไม่สามารถพึ่งพิงตนเองได้ต้องพึ่งพิงผู้ชาย โดยการผลักดันให้ผู้หญิงต้องแต่งงาน และเมื่อแต่งงานแล้วก็ต้องทำงานบ้าน ดูแลลูก ซึ่งสิ่งเหล่านี้ทำให้สถานะของผู้หญิงในตลาดแรงงานด้อยลงเพราะไม่สามารถทำงานได้อย่างเต็มที่เมื่อเปรียบเทียบกับผู้ชาย ในขณะที่ผู้ชายได้ประโยชน์จากสภาพเช่นนี้ไม่ว่าจะเป็นค่าจ้างที่สูงขึ้นและมีคนคอยทำงานบ้านให้

นอกจากนี้การแต่งงานก็ไม่ได้หมายความว่าผู้หญิงจะมีความเป็นอิสระหรือมีความเป็นผู้ใหญ่มากขึ้น เพราะการแต่งงานคือการเปลี่ยนผู้ปกครองจากการเป็นสมบัติของพ่อแม่ไปเป็นสมบัติของสามี ดังนั้นผู้หญิงจึงถูกมองว่าเป็นเด็กและต้องอยู่ในความดูแลของผู้ปกครองอยู่ตลอดกาล จนกระทั่งเมื่อสามีตายหรือเกิดการหย่าร้าง ผู้หญิงมักขาดรายได้และส่งผลกระทบต่อเศรษฐกิจในครอบครัว ดังนั้นผู้หญิงจึงมีความจำเป็นต้องกลับเข้าสู่ตลาดแรงงานอีกครั้งในยามสูงอายุ แต่เมื่อหญิงสูงอายุออกไปทำงานนอกบ้าน ด้วยความเป็นหญิงทำให้ถูกตัดสินว่าเป็นแรงงานเสริม ไร้ฝีมือ มีทักษะน้อย ทำงานหนักแต่ได้รับค่าตอบแทนต่ำและมักถูกปลดออกก่อน

ดังนั้นเมื่อแรงงานของหญิงสูงอายุถูกกีดกันให้ออกจากตลาดแรงงานในระบบ การทำงานนอกระบบจึงเป็นอีกทางเลือกหนึ่งที่ทำให้หญิงชราใช้ดิ้นรนต่อสู้เพื่อพยุงฐานะทางเศรษฐกิจของตนเอง นอกจากนี้แรงงานนอกระบบยังมีความยืดหยุ่นต่อสภาพชีวิตของผู้หญิงหลายประการ เช่น ไม่ต้องอาศัยความรู้สูง ไม่จำเป็นต้องมีเงินลงทุนมาก รวมถึงมีความอิสระต่อสภาพชีวิตของผู้หญิงย้ายถิ่นและบทบาทความเป็นหญิงอีกด้วย ส่วนงานนอกระบบที่ผู้หญิงเลือกทำพบว่า มักเป็นงานที่ผูกติดอยู่กับบทบาทดั้งเดิมของผู้หญิง เช่น งานบริการหรืองานค้าขาย อย่างไรก็ตามการทำงานนอกระบบในหญิงสูงอายุมักมีทางเลือกอย่างจำกัดยิ่งขึ้น เพราะเธอไม่มีเรี่ยวแรงไปหาบของหนัก ๆ ขาย และไม่มีเรือนร่างที่ดึงดูดใจพอที่จะทำงานบริการได้ ดังนั้นการเร่ขายของเบา ๆ แลกกับเศษเงิน หรือการนั่งอยู่เฉย ๆ พนมมืออ้อนวอนร้องขอความสงสารเห็นใจจึงเป็นทางเลือกสุดท้ายที่หญิงชราเลือกทำเพื่อความอยู่รอดของตนเองและครอบครัว

---

[9] วารุณี ภูริสินสิทธิ์. “สตรีนิยม: ขบวนการและแนวคิดทางสังคมแห่งศตวรรษที่ 20” โครงการจัดพิมพ์คบไฟ, 2546.

2.ปัจจัยที่เป็นแรงหนุนให้การขอทานดำรงอยู่

<u>ปัจจัยเพศสภาพกับการแปรทุนทางร่างกายให้เป็นเงิน และการผลิตซ้ำแรงงานสำรองของระบบชายเป็นใหญ่</u>

การที่คนไทยมีวัฒนธรรมแห่งความเอื้ออาทร เคารพผู้สูงอายุและรักการทำบุญ ประกอบกับหญิงชรารู้ว่าภาพลักษณ์ความน่าสงสารของตนสามารถนำมาเป็นจุดขายเพื่อใช้แลกเปลี่ยนกับเศษเงินได้ ดังนั้นผู้เฒ่าผู้แก่ที่ยากไร้ในสังคมชนบทจึงมีค่านิยมอพยพเข้ามาขอทานในกรุงเทพจนเกิดเป็นแบบแผนของชุมชนขึ้น อย่างไรก็ตามเป็นที่น่าสังเกตว่า การใช้ความน่าสงสารแลกกับเศษสตางค์เช่นนี้ ผู้สูงอายุหญิงจะทำได้ดีกว่าผู้สูงอายุชาย สาเหตุที่เป็นเช่นเพราะวัฒนธรรมแบบชายเป็นใหญ่ได้สร้างขั้วตรงข้ามระหว่างเพศ (dualism) โดยกำหนดให้คุณลักษณะของความเป็นชายอยู่ในด้านที่เหนือกว่าคุณลักษณะของความเป็นหญิงทุกประการ เช่น แข็งแรง / อ่อนแอ มีเหตุผล / ใช้อารมณ์ สาธารณะ / ส่วนตัว เป็นผู้นำ / เป็นผู้ตาม เป็นตัวของตัวเอง / ต้องคอยพึ่งพิงผู้อื่น เป็นต้น

การที่ความเป็นหญิงถูกจัดให้อยู่ในขั้วตรงข้ามที่ด้อยกว่าเช่นนี้ ทำให้งานทุกอย่างที่ผู้หญิงทำถูกตัดสินว่าด้อยกว่างานของผู้ชายตามไปด้วย ยกตัวอย่างเช่น งานขอทาน หากเป็นหญิงชราออกมานั่งขอทาน ประชาชนจะรู้สึกยอมรับได้มากกว่าการที่มีผู้ชายออกมานั่งขอทานในลักษณะเดียวกัน ทั้งนี้อาจเป็นเพราะชีวิตของลูกผู้หญิงถูกสอนให้ผูกติดอยู่กับการพึ่งพิง ดูน่าสงสาร อ่อนแอมาโดยตลอด ดังนั้นหากผู้หญิงจะกลับมารับบทบาทการเป็นผู้พึ่งพิงและแสดงความน่าสงสาร อ่อนแอซึ่งสอดคล้องตามคุณลักษณะที่สังคมสร้างไว้จึงไม่ใช่เรื่องแปลกอะไร ส่วนชีวิตของลูกผู้ชายเคยแต่ถูกปลูกฝังให้รู้จักวางตัวเป็นผู้นำ เป็นผู้บริหารและคอยให้ความช่วยเหลือหรือเป็นที่พึ่งพิงให้กับผู้อื่น ดังนั้นเมื่อผู้ชายออกมานั่งขอทานซึ่งขัดแย้งกับบทบาทที่สังคมคาดหวัง พวกเขาจึงถูกมองอย่างต่ำหนิและไม่ได้รับการยอมรับเท่ากับการที่มีผู้หญิงออกมานั่งขอทาน

สรุปแล้วจะเห็นได้ว่าความเป็นรอง ความต่ำต้อยและความด้อยโอกาสจนต้องผันตัวเองกลายมาเป็นคนขอทานของหญิงชรานั้นไม่ใช่สิ่งที่เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติหรือเกิดจากโครงสร้างทางร่างกายเป็นตัวกำหนด หากแต่เกิดจากโครงสร้างทางสังคมที่สร้างให้ความเป็นหญิงเป็นสิ่งที่ต่ำต้อยและเกิดความเสียเปรียบในการดำเนินชีวิต นอกจากนี้ร่างกายของผู้หญิงยังถูกทำให้เป็นวัตถุที่มีความแปลกแยกจากร่างกายของตนเพื่อความชอบธรรมของผู้ชาย โดยเธอแทบไม่ได้เป็นผู้ตัดสินเลยว่าร่างกายจะถูกใช้เมื่อไหร่ ที่ไหน อย่างไร เช่นเดียวกับกรณีของหญิงชราขอทานที่เธอถูกนำเรือนร่างแห่งความเสื่อมของสังขารมาแปรเป็นทุนเพื่อใช้จุนเจือสมาชิก (ผู้ชาย) ในครอบครัวให้สุขสบาย โดยที่เธอเองไม่มีโอกาสได้ตัดสินเลยว่าสิ่งที่ตนเองกำลังกระทำอยู่นั้นเป็น

ความต้องการของตนจริง ๆ หรือไม่ ดังนั้นร่างกายของหญิงชราจึงถูกทำให้เป็นสินค้าที่ถูกใช้และถูกควบคุมโดยผู้อื่นอยู่ร่ำไป

ส่วนวัตถุประสงค์ในข้อต่อมาคือ ต้องการศึกษาว่าเมื่อหญิงชราตัดสินใจเข้ามาใช้ชีวิตด้วยการเป็นขอทานในเมืองหลวงแล้ว เธอต้องเผชิญกับอุปสรรคปัญหาอะไรบ้าง และหญิงชรามีวิธีการแก้ปัญหา ปรับตัวและเอาตัวรอดเพื่อให้การขอทานดำรงอยู่ได้อย่างไร ซึ่งจากผลการศึกษาสรุปได้ว่าหญิงชราได้มีวิธีการเอาตัวรอด เพื่อให้สามารถดำรงสถานะของการเป็นผู้ขอ ด้วยวิธีการที่หลากหลายดังต่อไปนี้

<u>ปัจจัยเพศสภาพกับการลื่นไหลของตัวตนและพื้นที่</u>

สำหรับพื้นที่ในชนบทหญิงชราอาจได้รับการยกย่องว่าเป็นผู้ให้และเป็นปูชนียบุคคลของหมู่บ้าน แต่เมื่อหญิงชราเดินทางเข้ามาขอทานในกรุงเทพ สถานภาพของเธอกลับเปลี่ยนไปเป็นเพียงผู้ขอหรือเป็นผู้ที่สร้างภาระให้กับสังคม ดังนั้นจะเห็นได้ว่าตัวตนและคุณค่าทางสังคมของหญิงชราขอทานจะแปรเปลี่ยนไปตามพื้นที่ที่เธอปรากฏตัว อย่างไรก็ตามเมื่อหญิงชราออกมานั่งขอทานอยู่ในกรุงเทพเธอจะถูกควบคุมและต่อต้านโดยอำนาจรัฐในรูปแบบของการจัดระเบียบสังคม กล่าวคือเมื่อนโยบายของรัฐได้มีมาตรการควบคุมคนเร่ร่อน-ขอทาน ทำให้หญิงชราต้องประสบปัญหาถูกทำให้ไม่มีพื้นที่ ไม่มีตัวตนและไร้อำนาจต่อรองในสังคมมากยิ่งขึ้น

ดังนั้นเมื่อหญิงชราต้องเผชิญกับปัญหาการถูกไล่ที่และถูกกรมประชาสงเคราะห์ควบคุมตัว หญิงชราจะมีวิธีแก้ปัญหาและเอาตัวรอดด้วยวิธีการที่หลากหลาย เช่น การนำสิ่งของเบ็ดเตล็ดติดตัวมาด้วยตลอดเวลา เพื่อใช้เป็นหลักฐานหรือเป็นข้ออ้างว่าพวกตนเป็นคนขายของมิใช่มาขอทาน นอกจากนี้ยังมีหญิงชราอีกจำนวนหนึ่งซึ่งส่วนใหญ่เป็นกลุ่มหญิงชราที่อพยพเข้ามาสีซอ-เป่าแคนหรือดีดพิณกันเป็นคู่จะมีการย้ายสถานที่ขอทานไปเรื่อย ๆ เพื่อหลีกเลี่ยงการจับกุมของเจ้าหน้าที่ตำรวจและป้องกันคนจำหน้าได้ สำหรับวิธีการเอาตัวรอดบนท้องถนน หญิงชราจะเกาะกลุ่มรอข้ามถนนพร้อมกับกลุ่มเพื่อนหรือขอร้องให้คนพาข้าม ส่วนวิธีการแก้ปัญหาเวลาหลงทางพบว่าหญิงชราจะไปขอทานเป็นคู่หรือไปกับกลุ่มเพื่อน ช่วยกันจดจำเส้นทางและจดโพยใส่กระดาษไว้ว่ารถเมล์สายใดผ่านที่ไหนบ้าง สำหรับในเรื่องของภาษา หญิงชราอีสานจะพยายามหัดพูดภาษากลางแบบคนกรุงเทพเพื่อความสะดวกและเข้าใจตรงกันเวลาสื่อสาร นอกจากนี้การพูดภาษากรุงเทพยังช่วยให้หญิงชราสามารถหาเงินได้เยอะขึ้นและไม่ถูกเหมารวมว่าเป็นคนต่างด้าว ส่วนวิธีการป้องกันตัวเมื่อถูกขโมยเงินพบว่าหญิงชราจะมีเทคนิคการเอาตัวรอดเพื่อความปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สินด้วยวิธีการที่แตกต่างกันออกไป เช่น ยายวินัยจะไม่ยอมไปไหนกับคนแปลกหน้า ยายหล่อนจะเก็บเงินไว้ในเสื้อชั้นใน ป้าบัวจะพกมีดและนั่งทับกระเป๋าเงินเอาไว้ ส่วนป้าวรรณจะอาศัยนอนในย่านสนามหลวงกับคนรู้จัก ในขณะที่ลุงอ้ายกับยายหล้า และยายบุญกับลุงยอดจะนิยมไปขอทานกันเป็นคู่ โดยมีผู้ชายมาคอยคุ้มกันเพื่อความปลอดภัยในการเดิน

ทาง สำหรับในเรื่องการเผชิญหน้ากับความอาย พบว่าหญิงชราขอทานจะพยายามหลีกเลี่ยงไม่ต้องการเจอกับคนรู้จัก โดยเฉพาะญาติพี่น้องของตนเอง เพราะรู้สึกอายและกลัวลูกจะเสียใจ แต่ถ้าหากหญิงชรามีเหตุบังเอิญต้องเผชิญหน้ากับคนรู้จักขณะกำลังนั่งขอทาน พวกเธอจะมีวิธีการแก้ปัญหาเฉพาะหน้าด้วยวิธีการต่าง ๆ เช่น เดินหนี หลบหน้า อธิบายถึงความจำเป็นที่ต้องออกมาขอทาน หรือแม้กระทั่งเลือกที่จะกินเหล้า สูบบุหรี่เพื่อระงับความเครียดและลืมโลกแห่งการเป็นขอทานไปชั่วคราว

ปัจจัยเพศสภาพกับการสร้างตัวตนใหม่ของหญิงชราขอทาน

ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่าตัวตนของหญิงชราได้ถูกทำให้หายไปจากกระบวนการพัฒนาประเทศ เนื่องจากการขอทานถูกมองว่าเป็นปัญหาและส่งผลกระทบต่อสภาพเศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม การเมืองหลายประการ ดังนั้นหญิงชราจึงพยายามดิ้นรนต่อสู้เพื่อกำหนดสถานภาพของตนเองขึ้น โดยวิธีการที่หลากหลายเช่น

- สร้างภาพลักษณ์ใหม่ “ฉันไม่ใช่ขอทาน”

จากการศึกษาพบว่าหญิงชราได้พยายามพลิกแพลงรูปแบบการหารายได้เพื่อให้แตกต่างจากคำว่า “ขอทาน” โดยการสรรหาสิ่งของหรือความสามารถมาแลกเปลี่ยนกับเศษเงิน โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อต้องการให้คนยอมรับและเข้าใจถึงวิธีการหาเงินของตนเองว่า เป็นการพยายามประกอบอาชีพ มีการลงทุนลงแรงโดยที่ไม่คิดจะเอาเปรียบใคร ซึ่งวิธีการสร้างภาพลักษณ์ใหม่ของหญิงชราสามารถแบ่งออกเป็น 2 กลุ่มใหญ่ ๆ คือ 1*) กลุ่มหญิงชราเร่ขายของ (ขอทาน)* หญิงชรากลุ่มนี้จะพยายามหาสิ่งของเบ็ดเตล็ดมาเร่ขายในราคาแพง แต่คนส่วนใหญ่มักช่วยซื้อเนื่องจากเห็นว่าเป็นคนชรา อย่างไรก็ตามในระยะหลังพบว่ามีคนเฒ่าคนแก่อพยพเข้ามาหาเงินในรูปแบบดังกล่าวเป็นจำนวนมาก ประกอบกับสิ่งของที่นำมาขายไม่ตรงกับรสนิยมของคนกรุงเทพ ทำให้หญิงชราขายขาดทุน ดังนั้นการรับเงินหรือสิ่งของที่มีคนยื่นให้ฟรี ๆ หรือมีการตั้งขันขอทานควบคู่ไปด้วยจึงเป็นสิ่งที่หญิงชราจำใจต้องทำเพื่อความอยู่รอดของตนเอง สำหรับสาเหตุที่หญิงชราเลือกที่จะสร้างภาพลักษณ์ใหม่ให้ตนเองกลายเป็นคนค้าขาย คาดว่ามีรากฐานมาจากการแบ่งบทบาทหน้าที่ระหว่างหญิงชายในวัฒนธรรมอีสานดั้งเดิมที่มักมีคำกล่าวว่า “พ่อค้า-แม่นา” อันหมายความว่างานในไร่หรือการเลี้ยงสัตว์ให้ถือเป็นหน้าที่หลักของผู้ชาย ส่วนการค้าขายเล็ก ๆ น้อย ๆ ให้ถือเป็นหน้าที่ของผู้หญิง นอกจากนี้งานค้าขายยังมีความสอดคล้องกับบทบาทและวิถีชีวิตดั้งเดิมของผู้หญิง รวมถึงยังช่วยเป็นเกราะป้องกันตัว ทำให้ไม่ถูกจับคุมจากตำรวจหรือจากเจ้าหน้าที่กรมประชาสงเคราะห์อีกด้วย

ส่วนการสร้างภาพลักษณ์ใหม่ที่ไม่ใช่ผู้ขออีกรูปแบบหนึ่งก็คือ *การสีซอ-เป่าแคน* ลักษณะพิเศษของหญิงชรากลุ่มนี้คือจะนิยมไปนั่งหาเงินเป็นคู่แบบหญิง-ชาย โดยผู้ชายจะเป็นคนเล่นดนตรี ส่วนผู้หญิงจะเป็นคนถือขันขอทาน สำหรับสาเหตุที่ให้ฝ่ายชายเป็นคนถือเครื่อง

ดนตรี ส่วนฝ่ายหญิงเป็นคนถือขันขอทาน เนื่องมาจากในสมัยเป็นหนุ่ม ผู้ชายเคยร่ำเรียนและฝึกฝนดนตรีพื้นบ้านมาก่อน ส่วนผู้หญิงต้องทำหน้าที่เป็นแม่บ้านอยู่ในครัวเรือนไม่เคยได้มีโอกาสฝึกฝนทักษะวิชาชีพใด ๆ ประกอบกับบุคลิกของหญิงชราถูกมองว่าดูน่าสงสาร อ่อนแอ ต้องรอคอยการพึ่งพิง ดังนั้นหญิงชราจึงต้องทำหน้าที่ถือขันขอทาน

อย่างไรก็ตามจากความสัมพันธ์ระหว่างขอทานหญิงกับขอทานชายที่ออกมานั่งหาเงินด้วยการสีซอ-เป่าแคนคู่กัน พบว่าจะเป็นไปในลักษณะของการพึ่งพาอาศัยและเอื้ออาทรซึ่งกันและกัน เช่น ผู้ชายต้องการให้หญิงชรามานั่งขอทานเป็นเพื่อนเพื่อคนจะได้สงสารและสามารถหาเงินได้มากขึ้น ส่วนหญิงชราก็ต้องการให้ผู้ชายมานั่งขอทานเป็นเพื่อนเพื่อคอยคุ้มกันอันตรายและช่วยนำทางเวลาขึ้นรถเมล์หรือไปขอทานยังสถานที่ไกล ๆ

- การสร้างความหมายใหม่ *“ฉันไม่ใช่ผู้พึ่งพิง”*

เนื่องจากการขอทานถูกตีตราว่ามีนัยยะในทางลบ เช่น ในทางกฎหมายอธิบายว่า การขอทานเป็นการทำผิดกฎหมาย ส่วนในทางพุทธศาสนาอธิบายว่าการขอทานเป็นการกระทำที่ขัดต่อคำสอนของสมเด็จสัมมาสัมพุทธเจ้าที่ว่า “อัตตาหิ อัตโน นาโถ” หรือคนเป็นที่พึ่งแห่งตน สำหรับทัศนคติของคนในสังคม อธิบายว่า การขอทานเป็นลักษณะของคนขี้เกียจ เห็นแก่ตัว เอาเปรียบผู้อื่นและสมควรได้รับการดูถูกเหยียดหยามไปจนถึงรุ่นลูกรุ่นหลาน (วรรณา อรัญกุล, 2541) [10]

การสร้างความหมายในทางลบเช่นนี้ ส่งผลให้หญิงชราขอทานรู้สึกต่ำต้อยและเกิดความขัดแย้งภายในจิตใจของตนเอง ดังนั้นหญิงชราจึงพยายามสร้างความหมายใหม่ให้งานขอทานโดยการหาเหตุผลมาสนับสนุนให้อาชีพขอทานสามารถดำรงอยู่ต่อไปได้ เช่น ลุงอ้าย-ยายหล้า ป้าบัว ยายหล่อน จะอธิบายถึงความจำเป็นในชีวิตที่ทำให้ต้องออกมาขอทาน ส่วนยายบุญกับลุงยอดจะให้เหตุผลถึงการมาขอทานของตนว่าเป็นเพราะลูกหลานไม่ส่งเสียเลี้ยงดู ในขณะที่ลุงชัยได้อ้างถึงความภาคภูมิใจว่าถึงแม้จะเป็นขอทานแต่ก็ไม่เคยคิดทอดทิ้งแม่เหมือนคนรวย ๆ บางคน และป้าวรรณได้มองว่าการขอทานเป็นทางเลือกสุดท้ายที่สามารถเอื้อให้คนแก่สามารถหาเงินด้วยตนเองได้ นอกจากนี้ผู้ศึกษายังพบว่าหญิงชราจะสร้างคำนิยามใหม่เพื่อใช้เรียกการกระทำของตนเอง ทดแทนคำว่า “ขอทาน” เช่นคำว่ามาหาเงิน มาทำงาน ดูหมอ มาขายของ มาขอ… แบบนี้ หรือมาทำงานแบบนี้ เป็นต้น

---

[10] วรรณา อรัญกุล. “มาตรฐานการจัดการปัญหาขอทานในทศวรรษหน้า.” วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต คณะสังคมสงเคราะห์ศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2543.

- การสร้างพื้นที่ใหม่ “ฉันไม่ใช่ภาระของสังคม”

เนื่องจากการขอทานถูกมองว่าเป็นภาระหรือเป็นพฤติกรรมของแก๊งมิจฉาชีพ จึงทำให้ไม่มีคนอยากเข้าใกล้หรืออยากคบหาสมาคมด้วย ดังนั้นหญิงชราขอทานจึงพยายามรวมกลุ่มสร้างพื้นที่แห่งการช่วยเหลือและดูแลกันเองขึ้น ซึ่งการสร้างพื้นที่ใหม่ของหญิงชราขอทานนี้จะเป็นเสมือนครอบครัวสมมุติที่อยู่รวมกันแบบญาติพี่น้อง คอยช่วยเหลือ เอื้ออาทรและแนะนำสิ่งที่เป็นประโยชน์ให้แก่กัน โดยที่ไม่ต้องไปหวังพึ่งพิงหรือขอความช่วยเหลือจากลูกหลานในครอบครัวจริงให้ถูกมองว่าเป็นภาระ นอกจากนี้พื้นที่การอยู่ร่วมกันของหญิงชราขอทานยังมีความจำเป็นสำหรับการดำรงอยู่ในอาชีพขอทาน ตั้งแต่เริ่มต้นจนกระทั่งสิ้นสุดการขอในครั้งหนึ่ง ๆ โดยเพื่อนที่เคยประกอบอาชีพขอทานมาก่อนจะคอยแนะนำการใช้ชีวิตขอทาน เช่น การชักชวนให้เข้าสู่อาชีพขอทาน อำนวยความสะดวกในเรื่องที่พักอาศัย แนะนำช่องทางการขอทาน การเดินทางและการคอยให้กำลังใจเป็นต้น

- อนาคตของหญิงชราขอทาน

จากการศึกษาพบว่าหญิงชราได้มองอนาคตของตนเอง โดยแบ่งออกเป็น 2 ทิศทางคือ ทิศทางแรก ในกรณีของหญิงชราที่มีอายุยังไม่มาก อาศัยอยู่ในเขตเมืองและรู้ช่องทางในการหางานทำที่กรุงเทพ จะวางแผนอนาคตไว้ว่า หากเก็บเงินได้สักก้อน ต้องการเลิกประกอบอาชีพขอทานและหันไปทำอาชีพที่ตนเองถนัดและคุ้นเคย เช่น ขายพวงมาลัยหรือแม่บ้าน ในทิศทางที่ 2 กรณีของหญิงชราที่อาศัยอยู่ในชนบท เคยแต่ประกอบอาชีพทำไร่ไถนา และไม่รู้หลักแหล่งหรือช่องทางในการทำงานอื่น ๆ จะมองอนาคตของตนเองว่า อยากประกอบอาชีพขอทานต่อไปเรื่อย ๆ เพราะแก่แล้ว ทำงานอื่นไม่ไหว ประกอบกับที่ชนบทไม่มีงานอื่นมารองรับ อาชีพขอทานจึงเป็นทางเลือกสุดท้ายที่ทำให้สามารถพึ่งพิงตนเองได้ แต่ถ้าหากหญิงชราอายุมากจนเดินทางมาขอทานไม่ไหวก็คิดจะพึ่งพิงลูกหลาน และถ้าลูกหลานไม่เลี้ยงก็แล้วแต่ชะตาชีวิตจะเป็นไป

สรุปแล้วที่กล่าวมาทั้งหมดก็เพื่อต้องการฉายภาพให้เห็นชีวิตอีกด้านหนึ่งของหญิงชราขอทาน ซึ่งพวกเธอเหล่านั้นไม่สามารถจะอยู่บ้านพักผ่อนได้เหมือนกับผู้สูงอายุทั่วไป เพราะปัจจัยทางเพศสภาพได้ผลักดันให้ผู้หญิงต้องมีความรับผิดชอบ เป็นผู้ให้และต้องออกไปทำงานนอกบ้านเพื่อหาเลี้ยงครอบครัว จากการวิจัยในครั้งนี้ถือเป็นเพียงจุดเริ่มต้นที่ผู้ศึกษาต้องการขยายพรมแดนแห่งความรู้เกี่ยวกับชีวิตของหญิงชราขอทานให้สาธารณชนได้รับทราบในเบื้องต้น เพื่อขยายพื้นที่และมุมมองของหญิงชราขอทาน เปลี่ยนเสียงเงียบของพวกเธอให้เป็นเสียงที่ได้ยิน อันจะนำมาซึ่งการเปลี่ยนแปลงทัศนคติในเชิงลบต่อพวกเธอและนำไปสู่การสร้างนโยบายหรือแนวทางในเรื่องต่าง ๆ เพื่อประโยชน์ต่อหญิงชราขอทานอย่างแท้จริงต่อไป

ร่างกายอันแปลกแยก ชาติอันรุนแรง และการเคลื่อนไหวข้ามชาติของผู้หญิงไทใหญ่[1]

ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี[2]

ในเดือนกรกฎาคม 2545 การประทะกันระหว่างกองทัพพม่าภายใต้การสนับสนุนของกองกำลังว้า และกองกำลังทัพ (กู้ชาติ)ไทใหญ่ (Shan State Army) ได้ทำให้พรมแดนระหว่างไทยและพม่าต้องร้อนระอุขึ้นอีกครั้งหนึ่ง หลังจากพรมแดนดังกล่าว ได้เคยถูกประกาศยุติศักราชแห่งความขัดแย้งทางการเมืองและการทหารไปเมื่อไม่นานมานี้ในยุครัฐบาลชาติชาย ชุณหะวัณ ภายใต้นโยบายการเปลี่ยนสนามรบให้กลายเป็นสนามการค้า ความตึงเครียดของพรมแดนได้ทวีความเข้มข้นยิ่งขึ้น เมื่อทหารฝ่ายไทยได้ถูกกล่าวหาว่า เข้ามายุ่งเกี่ยวกับการสู้รบโดยยิงอาวุธข้ามเข้าไปในพรมแดนของพม่า เพื่อช่วยกองกำลังกู้ชาติไทใหญ่ ข้อกล่าวหาดังกล่าวได้นำมาซึ่งการสั่งปิดพรมแดนของรัฐบาลทหารพม่า และการยิงต่อสู้กันที่ทวีความรุนแรงขึ้นระหว่างกองกำลังพม่าและชาติพันธุ์ส่วนน้อย

ทว่าในท่ามกลางความตึงเครียดทางการเมืองและการทหารดังกล่าว รายงานชิ้นหนึ่งซึ่งตีพิมพ์ในไทยภายใต้ชื่อภาษาอังกฤษว่า Licence to Rape หรือ ใบอนุญาติข่มขืน โดยองค์กรที่ทำงานด้านสิทธิมนุษยชนของชาวไทใหญ่ คือ Shan Women Action Network หรือ SWAN และ Shan Human Rights Foundation หรือ SHRF ได้ปรากฏสู่สายตาของสาธารณะชน รายงานฉบับดังกล่าว ในฐานะสื่อในการณรงค์เพื่อยุติการใช้การข่มขืนเป็นอาวุธล้างเผ่าพันธุ์ที่ทหารพม่าใช้กระทำต่อหญิงและเด็กสาวชาวไทใหญ่ ได้ก่อให้เกิดการเปิดมุมมองทางการเมืองใหม่ขึ้นในพรมแดนแห่งสงครามระหว่างพม่าและกองกำลังชนกลุ่มน้อย ทั้งนี้ การเรียกร้องให้สาธารณชนสนใจต่อชะตากรรมของสามัญชนสตรีและเด็ก ในพื้นที่ที่เต็มไปด้วยสงครามอันยืดเยื้อยาวนานตามแนวตะเข็บชายแดน ได้เปลี่ยนมิติของความขัดแย้งที่มักถูกมองว่าเป็นสงครามภายในประเทศ หรือ เป็น “ปัญหาภายใน”ระหว่างรัฐชาติพม่าและชนกลุ่มน้อย ให้กลายเป็น “ปัญหาสากล” ว่าด้วยการละเมิดสิทธิมนุษยชน ข้อมูลจากรายงานที่แสดงให้เห็นถึงกระบวนการใช้การข่มขืน เป็น อาวุธสงครามชนิดหนึ่ง ที่รัฐบาลทหารได้กระทำต่อหญิงไทใหญ่อันเป็นสมาชิกของกลุ่มชาติพันธ์ส่วนน้อยมาเป็นเวลานาน ได้สร้างความตื่นตระหนกอย่างกว้างขวางให้กับบรรดาชุมชนนานาชาติ และได้ทำให้ประเด็นผู้หญิง หรือคำถามของผู้หญิง (women’s question) กลายเป็นประเด็นทางการเมือง เป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์ของความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ การต่อสู้เพื่ออิสรภาพ และปัญหาทางการเมืองในพม่า

---

[1] บทความเสนอในงานประชุมทางวิชาการครั้งที่ 4 เรื่องวัฒนธรรมไร้อคติ ชีวิตไร้ความรุนแรง จัดโดย ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร

[2] อาจารย์ประจำภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

แม้ว่าการรณรงค์โดยกลุ่มนักกิจกรรมทางสังคมสตรีไทใหญ่เพื่อยุติการละเมิดทางเพศโดยรัฐบาลทหารพม่า จะเริ่มขึ้นในช่วงเวลาเดียวกับการเคลื่อนไหวครั้งสำคัญของกองกำลังกู้ชาติไทใหญ่ แต่การรณรงค์ดังกล่าวกลับได้เปิดประเด็นคำถามสำคัญต่อการเมืองว่าด้วยเพศสภาพ (gender politics) ภาวะการถูกกดทับของตำแหน่งแห่งที่ของความเป็นหญิงภายในวาทกรรมว่าด้วยความเป็นชาติของไทใหญ่เอง การใช้ “คำถามของผู้หญิง” ในฐานะประเด็นทางการเมืองประเภทหนึ่ง ได้เปิดเผยให้เห็นถึงความลักลั่น/ขัดแย้ง ภายในวาทกรรมว่าด้วยความเป็นชาติที่วางรากฐานสำคัญบนความแตกต่างของเพศสภาพ ความลักลั่น/ขัดแย้งที่สำคัญได้แก่ความตึงเครียดระหว่างความสัมพันธ์ทางอำนาจที่เป็นทั้งการกดทับและการปลดปล่อยไปพร้อมๆกันภายในโครงการว่าด้วยความเป็นชาติที่ผู้หญิงไทใหญ่

บทความชิ้นนี้ทำการสำรวจความสัมพันธ์ระหว่างรัฐชาติและปฏิบัติการข้ามชาติของผู้หญิง โดยเสนอว่าเครือข่ายข้ามชาตินั้นเป็นเงื่อนไขหนึ่งที่ช่วยเปิดพื้นที่ให้กับการต่อรองระหว่างชาติ ท้องถิ่น และผู้หญิง บทความชิ้นนี้ใช้แนวคิดเชิงวิพากษ์ของสตรีนิยมต่อชาตินิยม ในการสำรวจความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิงและชาติภายในขบวนการเคลื่อนไหวขององค์กรหญิงไทใหญ่ในไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่งการรณรงค์ในระดับนานาชาติเพื่อยุติการข่มขืนหญิงไทใหญ่โดยทหารพม่า บทความได้เสนอว่า แม้ว่าความร่วมมือระหว่างรัฐต่อรัฐ ที่เพิ่มมากขึ้นในทศวรรษที่ผ่านมาจะได้มีส่วนในการสร้างระบบเศรษฐกิจข้ามชาติที่ก่อให้เกิดการนิยามใหม่ของอำนาจเหนือพรมแดนของรัฐชาติ ที่มีความยืดหยุ่นขึ้นก็ตาม แต่ทว่า อำนาจของชาตินิยมยังคงดำรงอยู่อย่างเหนียวแน่นและแสดงออกผ่านการกดขี่ และกดทับเสียงและตัวตนของผู้หญิง ขบวนการเคลื่อนไหวของกลุ่มองค์กรหญิงไทใหญ่ จึงเป็นตัวแทนของความพยายามในอันที่จะเปลี่ยนแปลงพื้นที่แห่งการกดทับซึ่งดำรงอยู่ระหว่างกลางของความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิงและชาติ ให้กลายเป็นพื้นที่แห่งการตอบโต้และต่อสู้อันทรงความหมาย และข้ามพ้นพรมแดนอำนาจแห่งการกักขังของรัฐ การใช้ “คำถามของผู้หญิง” ในฐานะรูปแบบทางการเมืองของตนเอง ได้ทำให้เครือข่ายผู้หญิงข้ามชาติ สามารถนำเอาประเด็นความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และการข่มขืน ที่มักถูกจำกัดอยู่ในพรมแดนของท้องถิ่นและชาติ ให้เข้าสู่กระแสของสิทธิสตรีและชุมชนนานาชาติได้ ในแง่นี้ เครือข่ายข้ามชาติและการเชื่อมต่อกันเหนือพรมแดนของรัฐชาติจึงเป็นเงื่อนไขสำคัญที่เอื้อให้กระบวนการรื้อถอนและสร้างใหม่ของแนวคิดและปฏิบัติการเกี่ยวกับความเป็นชาติที่มักเต็มไปด้วยความรุนแรงในความสัมพันธ์กับความแตกต่างของเพศภาวะกลายเป็นสิ่งที่เป็นไปได้

ขบวนการเคลื่อนไหวของผู้หญิงไทใหญ่จึงเป็นความพยายามที่จะเปลี่ยนพื้นที่กดทับระหว่างกลาง (interstice) ระหว่างผู้หญิงและชาติให้กลายเป็นพื้นที่อันทรงความหมายแห่งการตอบโต้ ท้าทาย และต่อสู้ของผู้ไร้อำนาจ ที่ไปพ้นจากขอบเขตอำนาจของรัฐชาติที่มักยึดโยงผู้คนไว้กับดิน

แดน ทั้งนี้ ด้วยการทำให้ “คำถามของผู้หญิง” เป็นคำถามทางการเมืองประเภทหนึ่ง เครือข่ายข้ามชาติของผู้หญิงได้เชื่อมโยงประเด็นสิทธิสตรี และชุมชนนานาชาติ เข้ากับบริบทของชาติและท้องถิ่น อันเป็นตำแหน่งแห่งที่ของความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และการกดขี่ทางเพศ บทความชิ้นนี้เสนอว่า พลังในการท้าทายอันนี้มาจากความสามารถในการแปลง (transform) ประเด็นเฉพาะในเรื่องความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ (ซึ่งมักถูกตีกรอบอยู่ภายในความสัมพันธ์ระหว่างชาติและชาติพันธุ์) ให้เป็นวาทกรรมที่มีลักษณะข้าม/พ้นชาติ อันได้แก่วาทกรรมว่าด้วยความรุนแรงทางเพศ ดังที่ Amrita Basu (2004) ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า มิติที่น่าสนใจอันหนึ่งของขบวนการเคลื่อนไหวของผู้หญิงในระดับนานาชาตินับตั้งแต่ทศวรรษที่ 1985 เป็นต้นมา คือความพยายามในการเชื่อมโยงการต่อสู้ในระดับท้องถิ่นเข้ากับระดับสากลหรือระดับโลก ซึ่งได้ก่อให้เกิดการนำเอากรอบความคิดที่มีลักษณะสากล เข้ามาพัฒนาประเด็นความรุนแรงต่อผู้หญิงที่มีลักษณะเฉพาะสังคม เฉพาะพื้นที่ และสามารถเชื่อมโยงเข้ากับแนวคิดสากลเรื่องสิทธิมนุษยชน (human rights) กระบวนการเชื่อมโยงดังกล่าว ได้ช่วยเอื้ออำนวยให้เวทีนานาชาติสามารถที่จะก้าวข้าม/ลอดผ่าน กำแพงของความเป็นรัฐชาติ เข้ามาสนับสนุนการเคลื่อนไหวในระดับท้องถิ่นได้ บริบทของภาวะข้ามชาติดังกล่าว ได้เอื้ออำนวยให้ผู้หญิงไทใหญ่สามารถ สร้างหรือรื้อถอน แนวคิดและปฏิบัติการของความเป็นชาติด้วยมิติของการแยกความแตกต่างของเพศสภาพได้

<u>ไทใหญ่และประวัติศาสตร์ของการบังคับพลัดถิ่น (Displacement)</u>

ภาวการณ์กลายเป็นคนข้ามชาติของคนไทใหญ่ (transnational Shan subjects) เป็นผลผลิตโดยตรงของการกดขี่ของรัฐบาลทหารพม่าภายในประเทศของตนเองที่ดำเนินมายาวนานมากกว่าครึ่งศตวรรษ ประวัติศาสตร์หลังยุคอาณานิคมของพม่าเป็นประวัติศาสตร์ที่เต็มไปด้วยความขัดแย้งและความรุนแรงทางชาติพันธุ์ การร่วมกันต่อสู้เพื่อปลดปล่อยตัวเองออกจากการปกครองของเจ้าอาณานิคมอังกฤษของชาวพม่าและกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆซึ่งประสบความสำเร็จในปี ค.ศ.1947 ได้ตามมาด้วยความยุ่งเหยิงและขัดแย้ง การเสียชีวิตของนายพลอองซาน จากการถูกลอบสังหารในปี 1947 ได้ตามมาด้วยการรัฐประหารยึดอำนาจของนายพลอูนุ และนายพลเนวิน ตามลำดับ ซึ่งได้ทำการล้มล้างสนธิสัญญาปางโหลง อันเป็นสนธิสัญญาฉบับประวัติศาสตร์ที่ลงนามร่วมกันระหว่างผู้นำพม่าและผู้นำกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ รวมทั้งไทใหญ่ ซึ่งระบุถึงสิทธิที่รัฐชาติพันธุ์ต่างๆในการแยกตังเป็นอิสระ ภายหลังจากอยู่ร่วมกันภายใต้สหภาพพม่าครบ 10 ปี นับจากวันที่ลงนามในสัญญาในปี 1947 ภายใต้การปกครองของรัฐบาลทหารพม่า (State Law and Order Restoration – SLORC) อันเป็นรัฐบาลทหารที่ปกครองประเทศ (ซึ่งต่อมาได้เปลี่ยนชื่อเป็น State Peace and Development Council-SPDC) ผู้นำทางการเมืองไทใหญ่ และกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆจำนวนมากได้จับกุมคุมขังตลอดจนประหารชีวิต ในขณะที่ขบวนการนักศึกษาประชาชน ได้ถูกปราบปรามลงอย่างสิ้นเชิง ใน

วันที่ 8 สิงหาคม 1988 การชุมนุมประท้วงอย่างสันติของนักศึกษาประชาชน ได้ถูกล้อมปราบอย่างทารุณโดยทหารตำรวจ และได้นำไปสู่คลื่นการหลั่งไหลเข้าป่า ของนักศึกษาจำนวนมาก เพื่อร่วมกับกองกำลังของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ตามแนวพรมแดนไทยพม่า ในการจับอาวุธต่อสู้เพื่อปลดปล่อยตนเองออกจากการกดขี่ของรัฐบาลทหารพม่า ในหลายทศวรรษแห่งการต่อสู้ที่ผ่านมา แม้ว่ากองกำลังบางกลุ่ม ได้ตัดสินใจยุติการต่อสู้ด้วยกำลังอาวุธ ด้วยการลงนามในสัญญาหยุดยิง (cease fire agreement) กับรัฐบาลทหารพม่า เช่นรัฐคะฉิ่น และกลุ่มไทใหญ่ทางตอนเหนือ การต่อสู้ด้วยอาวุธเพื่อกอบกู้เอกราชของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ก็ยังคงดำเนินต่อไป

กลุ่มชาติพันธุ์ไทใหญ่ถือเป็นกลุ่มที่มีประชากรมากเป็นอันดับสองรองจากพม่า และถือว่าตนเองมีประวัติศาสตร์ที่มาคนละชุดกับรัฐพม่า รัฐไทใหญ่ตั้งอยู่ทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือของพม่า โดยมีพรมแดนติดกับรัฐคะฉิ่นทางตอนเหนือ และจีนทางตอนเหนือและตะวันออก ในขณะที่ทางภาคตะวันออกนั้นมีพรมแดนติดกับประเทศไทยและลาว และในภาคใต้และภาตตะวันตกมีพรมแดนติดกับรัฐคะยา มัณฑะเลย์ สะกาย รัฐกะเหรี่ยง ในพม่า ตามลำดับ รัฐไทใหญ่นั้นมีเนื้อที่ประมาณหนึ่งในสี่ของพื้นที่ทั้งหมดของประเทศพม่า ในขณะที่มีสัดส่วนประชากรเป็น 10 เปอร์เซ็นต์ของประชากรทั้งหมดของประเทศ หรือประมาณ 8 ล้านคน การเคลื่อนไหวต่อสู้เพื่อเอกราชของชาวไทใหญ่ซึ่งดำเนินต่อเนื่องมาหลายทศวรรษนั้น ได้ใช้ข้ออ้างความชอบธรรมจากประวัติศาสตร์ของระบอบการปกครองแบบเจ้าฟ้าของไทใหญ่ ที่ปกครองเมืองต่างๆในไทใหญ่ ซึ่งเป็นเอกเทศจากพม่าในยุคของจักรวรรดินิยมอังกฤษ ระบอบการปกครองดังกล่าวได้รับการยอมรับอย่างเป็นทางการโดยอังกฤษได้ให้สิทธิแก่รัฐไทใหญ่ในฐานะสหพันธรัฐไทใหญ่ (Federated Shan States) แยกออกจากส่วนการปกครองของพม่า (Burma Proper) สถานะภาพดังกล่าว ดำเนินมาแม้ในช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง ซึ่งญี่ปุ่นได้เข้ามาควบคุมพื้นที่ในแถบนี้ทั้งหมด

การต่อสู้เพื่อเอกราชและชาวไทใหญ่นับเป็นการต่อสู้ที่ยาวนานที่สุดในประวัติศาสตร์การเคลื่อนไหวของกลุ่มชาติพันธุ์เพื่อกู้ชาติ (ethno-nationalist movement) ในพม่าก็ว่าได้ ขบวนการต่อสู้ในยุคแรกๆนั้น เริ่มต้นจากกลุ่มหนุ่มศึกหาญ ภายใต้การนำของเจ้าน้อยซอหยั่นต๊ะ ในปี ค.ศ.1958 และนับตั้งแต่ทศวรรษที่ 1960 เป็นต้นมา การปฏิวัติเพื่อกู้ชาติ ได้แพร่ขยายไปทั่วรัฐไทใหญ่ และพัฒนาไปสู่กลุ่มกองกำลังมากมายหลายกลุ่ม ภายใต้การนำของผู้นำที่มีความคิด ความเชื่อที่แตกต่างกัน เช่น Shan State Army (SSA) Shan United Revolutionary Army (SURA) Shan National Army (SNA) Shan United Army (SUA) Shan State Restoration Council (SSRC) and Mong Tai Army (MTA) ต่างๆ เป็นต้น อย่างไรก็ตาม ประวัติศาสตร์การต่อสู้เพื่อกู้เอกราชของกองกำลังเหล่านี้ ก็เต็มไปด้วยความแตกแยก และความขัดแย้งภายใน ด้วยเช่นกัน จนไม่สามารถที่จะรวมเป็นกลุ่มเป็นก้อนที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันได้ ในปี 1996 MTA นำโดยขุนส่า ราชายาเสพติดของโลก ได้ยอมจำนนต่อรัฐบาลทหารพม่า นำไปสู่การยุติบทบาทการต่อสู้ทางการทหารของกอง

กำลังไทใหญ่ลง อย่างไรก็ตาม ทหารของ MTA จำนวนหนึ่ง ซึ่งไม่เห็นด้วยการกับการตัดสินใจยอมจำนนดังกล่าว ได้พากันตั้งกองกำลังขึ้นมาใหม่ ภายใต้ชื่อของ Shan State Army (SSA) นำโดยเจ้ายอดศึก ซึ่งดำเนินการเคลื่อนไหวในพื้นที่ในเขตพรมแดนไทยพม่า และได้รับการสนับสนุนจากประชาชนไทใหญ่ทั่วรัฐไทใหญ่ การต่อสู้เพื่อเอกราชของชาวไทใหญ่ ยังได้พัฒนาไปในหลายพื้นที่และปริมณฑล โดยเฉพาะอย่างยิ่งภายนอกพื้นที่ของรัฐชาติ ดังเช่น การก่อตั้ง สหภาพประชาธิปไตยไทใหญ่ หรือ The Shan Democratic Union (SDU) ซึ่งเปรียบเสมือนเป็นกระทรวงต่างประเทศพลัดถิ่นของชาวไทใหญ่

สำหรับประชาชนไทใหญ่แล้ว ประสบการณ์จากการกดขี่ของรัฐบาลทหารพม่า เป็นสิ่งที่ปรากฏในชีวิตประจำวันผ่านนโยบายการแปลงให้เป็นพม่า (Burmanization) อันเป็นนโยบายสำคัญในการสร้างรัฐชาติที่เป็นรัฐหนึ่งเดียวทางชาติพันธุ์ (ethnocratic nation state) ดังที่งานศึกษาจำนวนมากได้วิเคราะห์ไว้ว่า ยุทธศาสตร์ทางการทหารของพม่าในการครอบงำ สร้างความใหญ่ และความเป็นหนึ่งเดียวของชาติ ด้วยการใช้กำลังนั้น แสดงออกในปฏิบัติการหลายรูปแบบ ไม่ว่าจะเป็น การกดขี่ทางวัฒนธรรม ภาษา ศาสนา และการแทรกซึมกำลังทางทหารเข้าไปในพื้นที่ตามแนวพรมแดนต่างๆภายใต้ยุทธศาสตร์ที่ผสมผสานหลายอย่าง ไม่ว่าจะเป็นการการใช้กองกำลังเข้าปราบปราม การบังคับให้ยอมจำนนและหยุดยิง หรือการใช้การควบคุมผ่านโครงการพัฒนา เป็นต้น นโยบายที่มีผลอย่างรุนแรงมากที่สุดต่อประชาชนในชนบท เห็นจะได้แก่ นโยบายสี่ตัด หรือ four cuts policy อันเป็นนโยบายเพื่อตอบโต้ต่อกองกำลังกู้ชาติ ด้วยการตัดกำลังหนุนช่วยที่ประชาชนมีให้ต่อกองกำลังดังกล่าว ในสี่สายหลักด้วยกัน คือ อาหาร ทุน การข่าว และกำลัง หรือเท่ากับเป็นการตัดสายสัมพันธ์ระหว่างกองกำลังกู้ชาติกับครอบครัว และหมู่บ้านนั่นเอง (Smith 1993) ในทางปฏิบัติแล้วนโยบายดังกล่าว นำไปสู่การอพยพโยกย้าย หมู่บ้านที่ถูกหมายหัวว่าเป็นหมู่บ้านต้องสงสัย ซึ่งส่วนใหญ่เป็นหมู่บ้านตามแนวพรมแดน หรืออยู่ห่างไกลจากศูนย์กลาง ปฏิบัติการโยกย้าย มักดำเนินควบคู่ไปกับการเผาทำลายหมู่บ้านและผลผลิตในหมู่บ้าน การข่มขืนผู้หญิง การทำร้ายชาวบ้านในหมู่บ้านต้องสงสัย การข่มขู่คุกคาม การสังหาร และการลดจำนวนประชากรของพื้นที่ต้องสงสัยลง เพื่อตัดตอนการสนับสนุนกองกำลังกู้ชาติ ปฏิบัติการดังกล่าว ดำเนินไปอย่างเข้มข้น โดยอย่างยิ่งในเขตตอนกลางของรัฐไทใหญ่ (SHRF 1998)

นโยบายสี่ตัด ได้กลายเป็นยุทธศาสตร์หลักของรัฐบาลทหารพม่าในการขยายแสนยานุภาพของตนไปยังพื้นที่ชายขอบทั้งหลาย ซึ่งได้นำมาซึ่งการบังคับพลัดถิ่นภายในรัฐ (internal displacement) ของชาวไทใหญ่จำนวนมาก ได้มีการประมาณการว่า นับตั้งแต่เดือนมีนาคม 1996 เป็นต้นมา ทหารพม่าได้ทำการบังคับโยกย้ายชาวบ้านไม่น้อยกว่า 1,400 หมู่บ้าน ในพื้นที่กว่า 7,000 ตารางไมล์ ในรัฐไทใหญ่ตอนกลาง ซึ่งยังผลให้ชาวไทใหญ่ไม่น้อยกว่า 300,000 คน ถูกบังคับให้อพยพออกจากบ้านเกิดของตน เข้าไปอยู่ในพื้นที่รองรับทางยุทธศาสตร์ (UNPO News 2000)

ชาวบ้านเหล่านี้ ได้ถูกบังคับให้เป็นแรงงาน (forced labor) ในโครงการต่างๆของพม่า ขณะเดียวกันก็มีชาวบ้านอีกจำนวนไม่น้อยที่พากันหลบหนี และลี้ภัยอยู่ในเขตป่า และอีกกว่าครึ่งล้านคนที่พากันหนีอพยพเข้ามาในไทย ที่ซึ่งสถานะภาพของผู้ลี้ภัยของชาวไทใหญ่ไม่ได้รับการยอมรับจากรัฐบาลไทย

<u>ระหว่างผู้หญิงและชาติ</u>

เครือไตเป็นเชื้อชาติกษัตริย์
ธงชาติมีสามชั้น
เดือนคำมีในจักรวาล
ให้ความร่มเย็น และสว่างในที่มืด
ชาติเรามีความกล้าหาญ
พวกเรามีความสามัคคี
พวกเราเป็นผู้มีสัจจะ และซื่อสัตย์
(เพลงชาติไทใหญ่)

ไก่แม่ขัน พ่ะอ่ำแลง (ไก่ตัวเมียขัน ฟ้าไม่สว่าง)
กนญิงเฮ็ดการเมือง อุ่มหมอกเมืองเต๋มพ่ะ (ผู้หญิงปกครองเมือง หมอกคลุมเมืองเต็มท้องฟ้า) (ภาษิตไทใหญ่)

หากชาติเป็นดังเรื่องเล่า (narrative) ที่บอกเล่าเรื่องราวราวของต้นกำเนิด ของความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของจิตและวิญญาณ เรื่องเล่าดังกล่าว ย่อมไม่เคยเสร็จสมบูรณ์ ความพร่องของเรื่องเล่าดังกล่าวมาจากข้อเท็จจริงที่ว่า ต้นกำเนิดร่วมสมมตินั้น (presumed collective origin) ไม่เพียงเป็นสิ่งสร้างทางประวัติศาสตร์ แต่ยังเป็นจินตนาการที่ไม่เคยเป็นคงรูปชิ้นเดียว หากแต่แตกกระจายอยู่ตลอดเวลา (fragmented imagination) งานหลายชิ้นของนักประวัติศาสตร์สายหลังโครงสร้างนิยม ได้เน้นกรอบคิดในลักษณะวิภาษวิธี มากกว่าที่จะมองรัฐชาติ และการสร้างรัฐชาติในลักษณะเชิงสากล ทั้งนี้โดยเน้นการพิจารณารอยปริระหว่าง/ภายในแนวคิดว่าด้วยเรื่องชาติ ไม่ว่าจะเป็นความแตกต่างภายในแบบแผนความเป็นชาติ (Chatterjee 1993) ผู้กระทำการในเรื่องเล่าอันขัดแย้งลักลั่น (ambivalent narration) ว่าด้วยความเป็นชาติ (Bhaba 1990) และการท้าทายของเรื่องเล่าว่าด้วยตัวตน (self) ที่มีต่อมโนทัศน์ว่าด้วยอัตลักษณ์ความเป็นชาติ (Liu 1994) งานเหล่านี้ได้โต้แย้งกับแนวคิดเรื่องชุมชนจินตนาการ “imagined community” ของ Benedict Anderson ด้วยการให้ความสำคัญกับความแตกต่างหลากหลายของท้องถิ่น ที่ซึ่งจินตนาการว่าด้วยความเป็นชาติ

ได้ถูกตัดผ่านและแทรกแซง ด้วยพื้นที่และความสัมพันธ์ทางสังคมเฉพาะ ในแง่นี้ ชาติและชาตินิยมจึงไม่ใช่ผลผลิตเบ็ดเสร็จสัมบูรณ์ของภาวะการครองความเป็นใหญ่แต่เพียงอย่างเดียว หากแต่เป็นกระบวนการที่กำลังถูกสร้างอยู่ตลอดเวลา ซึ่งรวมถึงกระบวนการสร้างของพื้นที่ชายขอบของความเป็นชาติที่แตกต่างหลากหลายด้วย (Liu 1994) ภายในพื้นที่ชายขอบ (margins) เหล่านี้ต่างหากที่คนชายขอบ (marginal subjects) และเสียงของพวกเขา มีปฏิสัมพันธ์และโต้ตอบกับวาทกรรมความเป็นชาติอยู่ตลอดเวลา

สำหรับนักสตรีนิยมเช่น Alacórn, Kaplan, และ Moallem (1999) แล้ว พื้นที่เฉพาะดังกล่าวมีตำแหน่งแห่งที่อยู่ “ระหว่างผู้หญิงและชาติ” อันเป็น “พื้นที่แห่งการแสดงออก (performative) และภาวะการแสดงออก (performativity) ที่ผู้หญิงและชาติเหลื่อมซ้อนกันในทิศทางเฉพาะ ซึ่งเอื้ออำนวยให้เกิดช่วงพักแห่งความแตกต่าง” ความสามารถของชาติในการข้ามพ้นภาวะเฉพาะของความทันสมัย ไปสู่องคาพยพที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันที่ดำรงอยู่เหนือกาลเวลาได้เกิดขึ้นได้ด้วยปฏิบัติการของการหล่อหลอมทางเชื้อชาติ ปฏิบัติการของเพศวิถี และปฏิบัติการทางเพศสภาพ (อ้างแล้ว) ความสามารถดังกล่าวยังได้ถูกตัดผ่านด้วยการสร้างความเป็นตัวแทนชั่วคราวระหว่างการก่อรูปทางวัฒนธรรมและกระบวนการทางสังคม (Bhaba 1994) และการฉวยใช้ (manipulate) ตรรกะว่าด้วยชายขอบและศูนย์กลาง (Masiello 1992) การฉวยใช้ดังกล่าวมักแสดงออกในปรากฏการณ์ที่มีลักษณะความขัดแย้ง เช่น ทวิมโนทัศน์ว่าด้วยพรมแดน ที่ซึ่งในภาวะการเคลื่อนย้ายข้ามชาติ ผู้หญิงต้องเผชิญกับภาวะสองลักษณะ กล่าวคือ การเป็นผู้หญิง หมายถึงการสงบเสงี่ยมเชื่อฟังอยู่ใน “บ้าน” หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง คือ การถูกเก็บเอาไว้ให้เป็น “คนในชาติ” แต่ความเป็นผู้หญิง ก็สามารถถูกเปลี่ยนความหมายให้กลายเป็น “คนนอกชาติ” ได้ หากพวกเธอ ไม่เชื่อฟัง แต่ชอบข้ามไปข้ามมาตามพรมแดน (boundary subject) (Kristeva 1993, 35 อ้างใน Alacórn และคณะ)

สำหรับผู้หญิงไทใหญ่แล้ว ประสบการณ์กับความเป็นชาติ เป็นประสบการณ์แห่งความลักลั่นขัดแย้ง ในฐานะที่เป็นตัวแบบทางสังคมประเภทหนึ่ง (social category) ผู้หญิงไม่ได้เป็นองค์ประกอบของชาติเสมอไป สถานะภาพที่ด้อยอำนาจของผู้หญิงในความสัมพันธ์กับผู้ชาย และกับชาติ อาจมีที่มาจากระบบคุณค่าภายใต้ความเชื่อในพุทธศาสนา ที่จำกัดตำแหน่งแห่งที่ของผู้หญิงเอาไว้ในโลกแห่งชีวิตประจำวัน ในขณะที่ผู้ชายกลับถูกมองว่ามีพุทธิปัญญามากกว่า ในการที่จะตระหนักรู้ เข้าใจ และเข้าถึงโลกแห่งธรรมได้ การถูกทำให้ผูกติดกับโลกแห่งวัฏฏสงสาร (secular world) ได้ทำให้ผู้หญิงและตำแหน่งแห่งที่ของผู้หญิงดำรงอยู่ในพื้นที่ส่วนตัวในโลกแห่งความเป็นแม่ และ การเลี้ยงดู นอกปริมณฑลทางการเมืองของความเป็นชาติ[3]

[3] โลกทัศน์ที่มีต่อการแยกความแตกต่างและความเหนือกว่าที่ชายมีต่อหญิง เป็นสิ่งที่ถูกปลูกฝัง และผู้หญิงเองก็ยอมรับเข้าไว้เป็นมโนทัศน์ของตัวเอง ดังบทสวดทางศาสนาบางตอนที่ว่า “ข้าขอภาวนาให้หลุดพ้นไปจากสถานะ

อย่างไรก็ตาม ตรรกะทางวัฒนธรรมของความเป็นชาติ ก็มีแง่มุมของความสัมพันธ์ที่ซับซ้อน และแปรผันไปในกาละและเทศะที่ต่างๆกัน ยังผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในตำแหน่งที่ และการฉวยใช้เพศสภาพในการปรับเปลี่ยนตำแหน่งแห่งที่ในความสัมพันธ์กับความเป็นชาติเพื่อตอบสนองต่อสถานการณ์เฉพาะด้วยเช่นกัน ในขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อกอบกู้เอกราชของกองกำลังไทใหญ่ การยอมรับบทบาทของผู้หญิงกลับมีความจำเป็นสำหรับกองทัพ ประวัติศาสตร์บางช่วงตอนของผู้หญิงไทใหญ่และชาติ แสดงออกผ่านการเข้าร่วมในการกู้ชาติของผู้หญิง ในชื่อของ “นางหาญ” สำหรับผู้หญิงไทใหญ่แล้ว การเข้าร่วมใน “โครงการว่าด้วยความเป็นชาติ” นับเป็นประสบการณ์แห่งการปลดปล่อย ที่ผู้หญิงสามารถเคียงบ่าเคียงไหล่ชาย ในการจับอาวุธเพื่อต่อสู้ นับเป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์ ที่ผู้หญิงสามารถที่จะเคลื่อนย้ายตัวเองออกจากโลกแห่งประเพณีไปสู่ปริมณฑลศักดิ์สิทธิ์ของความเป็นชาติได้ แต่อย่างไรก็ตาม ตลอดเวลาหลายปีของการเข้าร่วมทางการทหารของผู้หญิง ประสบการณ์กับการสร้างชาติได้ทำให้ ผู้หญิงไทใหญ่จำนวนไม่น้อยเริ่มตระหนักว่า บทบาทของตนในโครงการว่าด้วยความเป็นชาตินี้ ก็หาได้แตกต่างจากบทบาทของหญิงในครัวเรือนไม่ ทั้งนี้การผลิตซ้ำของ พื้นที่ส่วนตัว ได้ขยายจาก บ้าน เข้าไปในกองทัพ ความเป็นชาติ (nation-nesss) ที่ผู้หญิงได้เข้าไปมีส่วนร่วม กลับกลายเป็นการสืบต่อการแบ่งแยกงานตามประเพณีระหว่างพื้นที่ส่วนตัวและพื้นที่สาธารณะ ที่ซึ่งผู้หญิงได้ถูกดึงให้เข้าไปมีส่วนร่วมในกองทัพเพื่อใช้บทบาทความเป็นหญิงในการทำหน้าที่ทางการพยาบาล การจัดอาหาร และการส่งข้อมูลข่าวสาร

ภายในบริบทของขบวนการชาตินิยมไทใหญ่ การแยกระหว่าง “บ้าน (home)” และ”โลกภายนอก (world)” ได้ช่วยในการธำรงรักษาความต่อเนื่อง (coherence) ของระเบียบของสังคมประเพณีทั้งภายในบ้าน และภายในกองทัพ สำหรับผู้หญิงไทใหญ่ ประสบการณ์ร่วมอันหนึ่งที่ผู้หญิงมีในการเข้าร่วมโครงการความเป็นชาติที่ออกแบบโดยชาย คือ ภาวะทวิชายขอบ (double marginality) ซึ่งความต่ำต้อยด้อยอำนาจเกิดขึ้นจากการตัดเชื่อมกันระหว่างความเป็นชายขอบสองประเภท กล่าวคือ ความเป็นไทใหญ่-ในฐานะกลุ่มชาติพันธุ์ที่ด้อยอำนาจ และความเป็นหญิง-ในฐานะเพศที่ด้อยอำนาจ นอกจากนี้แล้ว การมีส่วนร่วมอย่างไม่สมบูรณ์ของผู้หญิงในโครงการว่าด้วยความเป็นชาติที่ผู้หญิงเองไม่ได้ออกแบบ ยังมีผลให้ตำแหน่งแห่งของผู้หญิงในชาติของชาย เป็นภาวะชั่วคราวและถูกยกเลิกเสียเมื่อไหร่ก็ย่อมได้ ในระหว่างปี 1985 และ 1996 เมื่อขุนส่าได้เป็นผู้นำของกองทัพ สถานะภาพของทหารหญิงหรือนางหาญได้ถูกยกเลิก และผู้หญิงได้ถูกบอกกล่าวให้กลับไปบ้านเสีย

แห่งความเป็นหญิง...เพื่อว่าในชาติหน้า ข้าจะได้เกิดเป็นชาย เปี่ยมด้วยคุณความดี ความเข้าใจ ความจริง และความเชื่อที่มั่นคง” (ยศ สันตสมบัติ 2543)

เพื่อทำหน้าที่แม่และเมียเช่นเดิม[4] ในขณะที่โครงการสร้างความเป็นชาติของชาย ก็ยังคงดำเนินต่อไปภายใต้ความแตกต่าง ไม่ลงรอย และขัดแย้ง ทั้งภายในและภายนอกกองทัพ

ความเป็นชาติกับการตีความใหม่ของผู้หญิง

ข้อจำกัดหนึ่งของมโนทัศน์ว่าด้วยความเป็นชาติ และชาตินิยม คือ การที่มโนทัศน์ดังกล่าวฝังรากและจำกัดตัวเองอยู่ในขอบเขตทางกายภาพที่แน่นอนตายตัวภายในพื้นที่แห่งความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันอันทรงอำนาจ ข้อจำกัดดังกล่าวไม่เพียงปิดบังการเมืองเรื่องเพศ และการเมืองเชิงภูมิศาสตร์ ภายในวาทกรรมว่าด้วยความเป็นชาติ หากแต่ยังได้ปิดกั้นความเป็นไปได้ที่จะจินตนาการความเป็นชาติที่ข้ามพ้นมโนทัศน์ของอำนาจอธิปไตยที่ผูกติดกับดินแดน และการเมืองการทหาร

การตั้งโจทย์คำถามกับความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของความเป็นชาติ โดยผู้หญิงไทใหญ่ได้ปรากฏขึ้นภายใต้การริเริ่มสร้างพื้นที่ทางเลือกใหม่ในการมองชาติ ที่ไปพ้นจากการใช้กำลังความรุนแรง หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง ชาติในฐานะที่เป็นศูนย์รวมของวิถีชีวิต ตัวอย่างของความริเริ่มอันนี้ ได้แก่การก่อตั้ง SWAN (Shan Women's Action Network) องค์กรผู้หญิงไทใหญ่พลัดถิ่น ในปี 1999 ขึ้นที่เชียงใหม่ โดยมีพื้นที่ปฏิบัติงานอยู่ทั้งในเชียงใหม่และตามแนวพรมแดนไทยพม่า อันเป็นที่พำนักและแหล่งทำงานของหญิงอพยพชาวไทใหญ่จำนวนมาก SWAN มีเป้าหมายเพื่อการส่งเสริมความเสมอภาคและยุติธรรมแก่ผู้หญิงไทใหญ่ และการสนับสนุนการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและการเมืองไปสู่สังคมประชาธิปไตยในพม่าโดยผ่านงานด้านชุมชน วิจัย และรณรงค์ เผยแพร่ งานหลักของ SWAN ประกอบด้วยการสนับสนุนด้านการศึกษา การฝึกทักษะให้กับผู้หญิงและเด็ก การยกระดับจิตสำนึกทางด้านสังคม และสิทธิ การสร้างความรู้และความตระหนักในเรื่องปัญหาการล่วงละเมิดทางเพศ การค้ามนุษย์ ความรุนแรง ปัญหาสุขภาพของผู้หญิง เป็นต้น ทั้งนี้โดยดำเนินผ่านกิจกรรมต่างๆ เช่น การจัดฝึกอบรม การประชุม การแลกเปลี่ยนพูดคุย การใช้สื่อต่างๆเพื่อรณรงค์ เผยแพร่ เป็นต้น กิจกรรมที่สำคัญบางกิจกรรมของ SWAN ได้แก่ การตั้งหน่วยบรรเทาปัญหาวิกฤตตามหมู่บ้านในแนวพรมแดน เพื่อให้บริการด้านคำปรึกษาและช่วยเหลือแก่ผู้หญิงที่ตกเป็นเหยื่อของความรุนแรงและการล่วงละเมิดทางเพศ ให้สามารถฟื้นฟูสภาพทั้งทางร่างกายและจิตใจ กลับมาใช้ชีวิตปกติได้ ตลอดจนให้บริการด้านสุขภาพและความรู้ด้านสุขภาพแก่ผู้หญิงและเด็กชาวไทใหญ่ที่อพยพข้ามพรมแดนมาอยู่ในไทย อย่างไรก็ตาม กิจกรรมเหล่านี้ ดำเนินไปอย่างยากลำบาก ทั้งนี้เนื่องจากรัฐไทยไม่ยอมรับสถานภาพผู้ลี้ภัยของชาวไทใหญ่ ทำให้ไม่สามารถจัดตั้งค่ายอพยพของตนเองได้ การขาดสถานภาพทางกฎหมาย ความหวาดกลัวที่จะถูกจับกุมทั้งโดยเจ้าหน้า

[4] ผู้หญิงไทใหญ่ได้ถูกดึงเข้าร่วมในกองทัพอีกครั้งหนึ่งในช่วงปี 2002 ภายใต้การนำของเจ้ายอดศึก ผู้นำของ Shan State Army หรือ SSA

ที่รัฐไทยและพม่า ได้กลายเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ก่อให้เกิดการเคลื่อนย้ายอย่างต่อเนื่องของชาวไทใหญ่อพยพเหล่านี้

ความสนใจหลักของ SWAN ในเรื่องผู้หญิงและเด็กในเขตพรมแดน นับเป็นการฉีกประเด็นออกจากแนวคิดหลักในการมองเรื่องการสร้างชาติในหมู่นักชาตินิยมทั้งหลาย หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งถือเป็นความพยายามในการวิพากษ์ภายใน (internal critique) ของชายขอบที่มีต่อภาพตัวแทนของความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของผู้ไร้อำนาจ ดังที่สมาชิกคนหนึ่งของ SWAN ให้ความเห็นว่า “ชาติที่ดีและสงบสุข ควรจะเป็นชาติที่คนในชาติไม่ต้องทนทุกข์กับความเจ็บปวด ความหิวโหย และการพลัดพรากจากถิ่นอยู่ตลอดเวลา ถ้าชาติเป็นเหมือนบ้าน ก็ควรจะเป็นบ้านที่มีโครงสร้างที่แข็งแรงและประชาชนที่มีชีวิตที่ดี” สำหรับสมาชิก SWAN ผู้นี้ การตีความ ความหมายของชาติที่ให้ความสำคัญกับวิถีชีวิต เป็นผลพวงจากบทเรียนโดยตรงจากการเข้าร่วมโครงการการกู้ชาติของกองทัพไทใหญ่ ที่ซึ่งสงครามและความสูญเสีย กลายเป็นประสบการณ์ประจำวันของการสร้างชาติ

สิ่งที่น่าสนใจก็คือ แม้ว่า งานของ SWAN จะมีส่วนอย่างมากในการทำให้ประเด็นผู้ลี้ภัยชาวไทใหญ่
กลายเป็นประเด็นสำคัญทั้งในระดับชาติและนานาชาติ แต่งานดังกล่าวมักถูกมองจากบรรดานักกิจกรรมเคลื่อนไหวชาวไทใหญ่ว่า เป็นงาน “ผู้หญิง” และ “ไม่มีนัยยะทางการเมือง” หรือไม่ก็เป็นงานที่ “ได้รับอิทธิพลทางความคิดในเรื่องความสัมพันธ์หญิง-ชายจากขบวนการสตรีนิยมตะวันตก” ซึ่งสมาชิกของ SWAN เองก็ตระหนักดีถึงทรรศนะคติดังกล่าว โดยมีความเห็นว่า “หากจะกล่าวว่า SWAN นั้นไม่ใช่องค์กรทางการเมือง ภายใต้นิยาม “การเมือง” ที่มองเพียงมิติของการต่อสู้ทางการเมืองด้วยการจับอาวุธ และการต่อรองเรื่องรัฐธรรมนูญ ก็อาจจะใช่ แต่นั่นไม่ได้หมายความว่า งานของ SWAN ไม่ใช่งานทางการเมือง” สำหรับนักกิจกรรมทางสังคมใน SWAN แล้ว การเลือกทำงานกับผู้หญิงและเด็กที่ด้อยอำนาจในพื้นที่ชายขอบ ถือเป็นความพยายามอย่างไม่รู้จักเหน็ดเหนื่อยในการฝ่าทะลวงและข้ามพ้นการเมืองเชิงแบบแผน ที่ซึ่งขอบเขตของศูนย์กลางของการนิยามความเป็นการเมืองได้รับการจัดวางอย่างแน่นหนาเชิงสถาบัน ซึ่งยากต่อการขยับเขยื้อน

หากพรมแดนหมายถึงพื้นที่ชายขอบที่ซึ่งวิถีชีวิตของผู้คนเต็มไปด้วยการต่อสู้เพื่อเปลี่ยนแปลงชายขอบให้กลายเป็นพื้นที่ที่มีความหมายแล้ว การทำงานในเขตพรมแดนได้ช่วยให้ผู้หญิงใน SWAN สามารถมองเห็นทางเลือกอันหลากหลายในการสรรค์สร้างความหมายใหม่ๆให้กับพื้นที่แห่งการกดทับในพรมแดน เช่นเดียวกับผู้หญิงที่มีชีวิตที่อยู่ตามพรมแดน การมีตำแหน่งแห่งที่แห่งความชายขอบในหลายลักษณะ (multiple margins) ได้ช่วยให้ผู้หญิงสามารถเข้าใจระดับชั้นอันหลากหลายของอำนาจและศูนย์กลางของอำนาจ ที่กดทับผู้หญิงเหล่านี้อยู่ การตระหนักถึงความสัมพันธ์อันลักลั่นระหว่างผู้หญิงและชาติ ได้ช่วยให้เข้าใจความเป็นตัวตนของผู้หญิงในความสัมพันธ์กับแหล่งที่มาของการนิยามความเป็นผู้หญิงที่ซับซ้อน ในขณะที่อัตลักษณ์ที่ด้อยอำนาจมักผูกติดกับ

พื้นที่ชายขอบ ความเป็นชายขอบกลับมีความแตกต่างและซับซ้อน และในขณะที่ชายขอบได้ทำการตอบโต้และต่อต้านต่อศูนย์กลางของอำนาจ มันก็ได้ทำการเปลี่ยนแปลงตัวเองด้วยเช่นกัน ในการตอบโต้ต่ออุดมการณ์ความเป็นชาติด้วยคำถามของผู้หญิง ผู้หญิงไทใหญ่ไม่เพียงแต่ได้พยายามเปิดพื้นที่แห่งการวิวาทะระหว่างชายขอบและศูนย์กลาง แต่ยังได้สร้างอาณาบริเวณแห่งการปฏิสัมพันธ์ การต่อรอง ระหว่างชายขอบด้วยกันเอง ในแง่นี้ ความเป็นชายขอบจึงเป็นพื้นที่เชิงยุทธศาสตร์ ที่ซึ่งเพศสภาพและชาติพันธุ์ เจรจาต่อรองซึ่งกันและกัน ประสบการณ์ของผู้หญิงในพื้นที่ชายขอบ ได้แสดงให้เห็นถึงการปริแตกของตัวตนของคนชายขอบ และวาทกรรมที่แตกต่างกันของผู้ไร้อำนาจในท่ามกลางการปฏิสัมพันธ์กับศูนย์กลางหลายระนาบ บริบทที่ซับซ้อนและหลากหลายดังกล่าวได้เอื้ออำนวยให้ผู้หญิงสามารถต่อรองกับอำนาจต่างๆ ในฐานะผู้กระทำการทางประวัติศาสตร์ในการนิยามตัวตนของตนเองได้

<u>ร่างกายอันแปลกแยก และชาติอันรุนแรง</u>

ดูเหมือนว่า ความรุนแรงทางเพศ จะเป็นมากกว่าแบบแผนของความขัดแย้งเชิงมาตรฐานที่กระทำต่อความเป็นอื่น ที่มาจากขอบเขตของการแบ่งแยกอันเป็นที่ยอมรับกัน หรือมากกว่าที่จะเป็นเพียงเกมสงครามที่มักเป็นที่ยอมรับกันว่ามักเล่นนอกกฎเกณฑ์ จริงๆแล้ว ความรุนแรงทางเพศ เป็นวิถีทางแห่งการแสดงออกเพื่อยืนยัน รับรองความชัดเจนของขอบเขตแห่งการแบ่งแยกดังกล่าว ซึ่งกระทำผ่านร่างกายของผู้หญิง ทั้งในเชิงสัญญลักษณ์ และในเชิงปฏิบัติ (ในฐานะที่เป็นเครื่องหมายแห่งการล่มสลายของสถาบันทางสังคมของศัตรูฝ่ายตรงข้าม) Littlewood (1997: 11 อ้างใน Donnan และ Wilson 1999: 142)

เป็นที่ยอมรับกันว่า กระบวนการสร้างชาติ หรือสิ่งที่เรียกว่า “ชุมชนในจินตนาการ” นั้น มีต้นทุนที่สูงเสมอ แต่สิ่งที่มักไม่ได้กล่าวถึงก็คือ ข้อเท็จจริงที่ว่าผู้ที่แบกรับต้นทุนดังกล่าว มักได้แก่ ผู้หญิง ความขัดแย้งภายในมโนทัศน์และปฏิบัติการว่าด้วยชาติ ก็คือ ในขณะที่ผู้หญิงมักถูกวางตำแหน่งแห่งที่ไว้ภายนอกปริมณฑลของความเป็นชาติ ผู้หญิงกลับเป็นคนกลุ่มแรกๆที่ได้รับความเจ็บปวดจากปฏิบัติการดังกล่าวมากที่สุด โดยทั่วไปแล้ว ความรุนแรงต่อผู้หญิง มักถูกนิยามว่าเป็นปัญหาภายใน (บ้าน) ดังนั้น จึงไม่ใช่ปัญหาทางการเมือง การแยกความเป็นการเมืองออกจากปัญหาความรุนแรงทางเพศ ได้มีผลต่อการสร้างความเงียบงันให้กับเสียงของผู้หญิงและแยกเอาประเด็นของผู้หญิงออกจากมิติทางการเมือง ประสบการณ์ดังกล่าว ปรากฏในหลายระดับ ดังเช่นในงานรณรงค์เคลื่อนไหวของ SWAN เอง ที่ซึ่งความพยายามในการทำประเด็นของผู้หญิงให้กลายเป็นประเด็นทางการเมืองนานาชาติ มักพบกับอุปสรรค อันมีที่มาจากทวิชายขอบของความเป็นเพศ

และความเป็นชาติพันธุ์ของประเด็นดังกล่าว ซึ่งกลายเป็นประเด็นที่ขาดความสำคัญไปเมื่อเผชิญกับความสนใจของนานาชาติต่อปัญหาในพม่า ที่มีลักษณะยึดโยงความเป็นการเมืองอยู่ที่ร่างกุ้งเป็นสำคัญ ดังที่สมาชิกของ SWAN คนหนึ่งได้ตั้งข้อสังเกตไว้ "ในขณะที่สื่อสากลมักให้ความสำคัญกับการสังหารหมู่ประชาชนในวันที่ 30 พฤษภาคม และการจับกุมตัว อองซาน ซูจี ในตอนกลางของพม่า ปัญหาการฆ่าและข่มขืน ในรัฐไทใหญ่ ในเวลาเดียวกัน กลับไม่มีความสำคัญ" (จดหมายข่าว SWAN กันยายน 2003 ฉบับที่ 4)

ในขณะเดียวกัน ความเชื่อมโยงระหว่างความรุนแรงทางเพศ และภาวะข้ามชาติ ก็เป็นสิ่งที่ปรากฏอยู่น้อยมากในงานเขียนเกี่ยวกับภาวะข้ามชาติ (transnationalism) Jennifer Hyndman (1998) ได้เรียกร้องให้มีการทบทวนวิธีคิดในการมองกระบวนการข้ามชาติ โดยตั้งข้อสังเกตว่า งานทางด้านข้ามชาติศึกษาที่ผ่านมามักเน้นมิติทางด้านเศรษฐกิจและวัฒนธรรมของอัตลักษณ์ข้ามชาติ คนพลัดถิ่น และการลดทอนความศักดิ์สิทธิ์ลงของพรมแดนของรัฐชาติ ในขณะที่ไม่ค่อยให้ความสำคัญนักกับเศรษฐศาสตร์การเมืองของกระบวนการข้ามชาติ การที่งานในวัฒนธรรมศึกษา ให้ความสำคัญน้อยมากในมิติทางการเมืองของภาวะพลัดถิ่นและผู้ลี้ภัยทางการเมือง นับเป็นข้ออ่อนสำคัญ ซึ่ง Hyndman เองเห็นว่า เป็นกุญแจสำคัญในการทำความเข้าใจที่ลึกซึ้งมากขึ้น กับกระบวนการอันซับซ้อน ที่ซึ่งบูรณาการของเศรษฐกิจข้ามชาติ และอัตลักษณ์ข้ามชาติ ถูกผลิตผ่านภาวะบังคับพลัดถิ่น

สำหรับ SWAN แล้ว การทำงาน ณ พื้นที่ชายขอบ ได้ช่วยสร้างความเข้าใจในกระบวนการข้ามชาติ ที่ซึ่งประสบการณ์และความหมายของการเป็นคนพลัดบ้านพลัดเมือง (exiles) ฝังแน่นอยู่ในเงื่อนไขทางกายภาพของความรุนแรงและการบังคับพลัดถิ่น ซึ่งผู้หญิงถูกเบียดขับและทำให้ยอมจำนนอยู่ใต้อำนาจของรัฐที่ชายเป็นใหญ่ ความรุนแรงต่อผู้หญิงในรูปแบบของการข่มขืน เป็นตัวอย่างที่ชัดเจน ของการที่รัฐชาติ และชาตินิยม ยังคงแสดงอำนาจอย่างต่อเนื่อง แม้ในยุคที่บูรณาการข้ามชาติทางเศรษฐกิจและความร่วมมือข้ามพรมแดนระหว่างไทยและพม่ากำลังรุ่งเรือง ในการเปิดเผยประสบการณ์ของการถูกกดขี่ของผู้หญิง ในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของการเมืองว่าด้วยความเป็นชาติ SWAN และ Shan Human Rights Foundation (SHRF) ได้ร่วมกันเปิดตัวรายงาน "ใบอนุญาตข่มขืน" (Licence to Rape) เมื่อวันที่ 19 มิถุนายน 2002 รายงานดังกล่าวเป็นผลมาจากการรวบรวมข้อมูลจากการสัมภาษณ์ที่ SWAN และ SHRF ได้ดำเนินการมาตั้งแต่ มกราคม2001 ถึงมีนาคม 2002 โดยเป็นการสัมภาษณ์บุคคล 173 คน เพื่อประมวลปัญหาการข่มขืนขนาดใหญ่ที่ดำเนินอย่างต่อเนื่องมาเป็นเวลากว่า 5 ปี (1996-2002) โดยทหารพม่า ที่กระทำต่อผู้หญิงและเด็กสาวชาวไทใหญ่จำนวน 625 คน โดยในแทบทุกกรณีเป็นการข่มขืนต่อหน้ากองทหารพม่า วิธีการข่มขืนเป็นไปอย่างโหดร้ายและทารุณ โดยเหยื่อกว่า 25 % เสียชีวิตจากการข่มขืน ในขณะที่ 61% ถูกข่มขืนรวมหมู่ จำนวนไม่น้อยของเหยื่อเหล่านี้ถูกกักขังเพื่อการข่มขืนต่อเนื่องในตลอดช่วงเวลาที่

กองทหารพม่าประจำการอยู่ บางรายเป็นเวลาไม่น้อยกว่า 4 เดือน พื้นที่ของการข่มขืนส่วนใหญ่อยู่ในบริเวณตอนกลางของรัฐไทใหญ่ ที่ซึ่งชาวบ้านกว่า 300,000 คนถูกใช้กำลังบังคับให้ย้ายถิ่นฐานนับแต่ปี 1996 เป็นต้นมา การข่มขืนจำนวนมากเกิดขึ้นในช่วงที่ผู้หญิงและเด็กออกเก็บหาอาหารนอกพื้นที่รองรับการอพยพ (relocation sites) ขณะเดียวกัน การข่มขืน ยังเกิดขึ้นในระหว่างที่ผู้หญิงถูกบังคับให้เป็นแรงงานแบกของโดยไม่มีค่าตอบแทนให้กับทหารพม่า และในจุดตรวจต่างๆที่ทหารพม่าประจำการอยู่ (SWAN 2002)

ใบอนุญาตข่มขืน นับเป็นความพยายามอันสำคัญในการทำให้ประเด็นผู้หญิง เป็นปัญหาทางการเมือง โดยได้ฝ่าข้ามการแยกขั้วปัญหาระหว่างผู้หญิงและชาติ โดยชี้ให้เห็นถึงการที่ร่างกายของผู้หญิงและการสร้างความจำนนให้กับร่างกายของผู้หญิง ได้กลายเป็นส่วนสำคัญของกระบวนการสร้างชาติในพม่า ดังที่รายงานได้ชี้ว่า การใช้การข่มขืน โดยรัฐบาลทหารพม่านั้น เป็นการใช้อาวุธหรือเครื่องมืออันเป็นระบบ โดยที่ร่างกายของผู้หญิง ได้ถูกทำให้กลายเป็นเป้าหมายของสงคราม เพื่อสนับสนุนวัตถุประสงค์หลายประการด้วยกัน ไม่ว่าจะเป็นการข่มขวัญพวกชาติพันธุ์ส่วนน้อยให้หวาดกลัว เพื่อผลักดันให้พวกที่ต้องสงสัยว่าสนับสนุนพวกกบฏละทิ้งถิ่นฐานของตนเอง การข่มขืน ยังถูกใช้ในฐานะปฏิบัติการเชิงสัญลักษณ์ในการดูหมิ่นชายฝ่ายศัตรู ผู้ไม่มีความสามารถในการปกป้องผู้หญิงของตนเองได้ ทั้งนี้ยุทธศาสตร์เรื่องนี้ ไม่ได้เป็นเรื่องใหม่แต่อย่างใด แต่เป็นส่วนหนึ่งในปฏิบัติการทางการทหารของพม่ามานานแล้วในการปราบปรามกองกำลังกบฏกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆนับแต่ได้รับเอกราชจากอังกฤษ (Apple 1998) ดังที่ Betsy Apple ผู้เขียนหนังสือ โรงเรียนแห่งการข่มขืน กองทัพพม่าและความรุนแรงทางเพศ ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า การข่มขืนจำนวนมาก เป็นผลพวงมาจากการฝึกอบรมอย่างเป็นระบบของทหารพม่า ในการใช้การข่มขืนเป็นเครื่องมือสำคัญในปฏิบัติการล้างเผ่าพันธุ์ (ethnic cleansing) ซึ่งจะเห็นได้จากการที่การข่มขืนหญิงในกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ นอกเหนือจากไทใหญ่ ก็ปรากฏอย่างกว้างขวาง แม้ในบริเวณที่มีข้อตกลงหรือสัญญาหยุดยิงก็ตาม ร่างกายของผู้หญิงในบริบทดังกล่าว ได้ถูกทำให้เป็นสนามแห่งความสัมพันธ์เชิงอำนาจ และเครื่องมือแห่งการสื่อสารอันทรงพลัง เพื่อส่งความหมายของความแตกต่างที่ชัดเจนออกไป (Donnan และ Wilson 1999) ในสนามแห่งสัญญะดังกล่าว ความเป็นอื่นทางชาติพันธุ์จึงได้ถูกจินตนาการ ถูกสร้าง และถูกทำให้แพ้พ่ายย่อยยับลง

อย่างไรก็ตาม ร่างกายของผู้หญิง ก็ไม่ได้เป็นเพียงวัตถุแห่งความรุนแรงของชาติเพียงอย่างเดียว หากแต่ยังเป็นองค์ประธานของประสบการณ์อันมีชีวิต ที่รู้สึก รับรู้ และขมขื่น กับความรุนแรงดังกล่าว ในหลายกรณี ความขมขื่นเป็นความรู้สึกที่ลึกซึ้งและซับซ้อน ทั้งนี้ เพราะเป็นการยากอย่างยิ่งยวดสำหรับผู้หญิงเหล่านี้ ในอันที่จะสามารถจินตนาการและเข้าใจไปได้ถึงการที่ตัวตนของตนเองต้องกลายสภาพเป็นภูมิประเทศแห่งความรุนแรงของรัฐ (topography of state's violence) ในบทสัมภาษณ์ชิ้นหนึ่งในหนังสือพิมพ์ The Nation เหยื่อของการข่มขืนรายหนึ่งที่รอดชีวิตจากการข่มขืน

อันทารุณ และได้ลี้ภัยเข้ามาอยู่ในไทย ได้พยายามตอบคำถามของนักข่าว ที่ถามเธอถึงความคิดเห็นของเธอต่อสาเหตุที่ทหารพม่าต้องทำการทารุณกรรมต่อเธอ ครอบครัวของเธอ และผู้หญิงไทใหญ่คนอื่นๆ โดยกล่าวว่า "ฉันเคยได้ยินเรื่องราวของการต่อสู้ระหว่างกองทัพไทใหญ่และกองทัพพม่าหลายปีมาแล้ว ในตอนนั้น ทหารไทใหญ่ได้สังหารทหารพม่า 6 คน และได้ยินมาว่า ทหารพม่าต้องการที่จะล้างแค้น" (The Nation 8/23/2002) แต่เหตุใดการล้างแค้นจึงได้ลงเอยลงที่ผู้หญิงสามัญชนธรรมดาเช่นเธอ และร่างกายอันไร้ซึ่งความสลักสำคัญของเธอ ที่อยู่ห่างไกลจากการเมืองแห่งการสู้รบ เธอเองก็ไม่แน่ใจนัก (อ้างแล้ว) การณรงค์เรื่องใบอนุญาตข่มขืน ได้เผยให้เห็นถึงความเชื่อมโยงระหว่างชาติ และการเมืองว่าด้วยร่างกาย โดยชี้ให้เห็นถึงความไร้สาระอันแสนจะทารุณของความเชื่อมโยงดังกล่าว ในการทำให้ร่างกาย เป็นจุดสุดท้ายของการต่อต้านและการควบคุม SWAN และการเคลื่อนไหวของ SWAN ได้เปลี่ยนร่ายกายของผู้หญิงให้กลายเป็น "ที่มั่นสุดท้ายในการปรับเปลี่ยนทิศทางและการกลับลำทางอำนาจ" (Feldman 1991) การเปลี่ยนร่างกายของผู้หญิงให้กลายที่มั่นของการตอบโต้ยังได้ช่วยปรับเปลี่ยนภูมิศาสตร์ของความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และการเมืองที่มีรัฐเป็นศูนย์กลาง ภายใต้บริบทดังกล่าว อำนาจรวมศูนย์ของรัฐชาติ ได้ถูกท้าทายด้วยที่มั่นหลายแหล่งของกระบวนการเคลื่อนไหวข้ามชาติ

ฝ่าข้ามขีดจำกัดของคนพลัดถิ่น

การรณรงค์เรื่องใบอนุญาตข่มขืน ได้สร้างประวัติศาสตร์หน้าแรกให้กับการเมืองชาติพันธุ์ในพม่า เมื่อคำถามของผู้หญิงได้กลายเป็นโจทย์ที่ทรงพลานุภาพและได้รับการสนับสนุนอย่างกว้างขวางจากชุมชนนานาชาติ สำหรับรัฐบาลทหารพม่าแล้ว นับว่าเป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์ของทหาร ที่กลุ่มผู้หญิงพลัดถิ่น (exile) เล็กๆกลุ่มหนึ่ง ทำการเขย่าอำนาจของสถาบันทหารด้วยปฏิบัติการกดดันอย่างต่อเนื่องจากพลังนานาชาติ หลังจากที่มีการเปิดตัวรายงานเมื่อวันที่ 17 กันยายน 2002 วุฒิสมาชิกสหรัฐอเมริกาจำนวน 32 คน ได้ทำหนังสือ ถึง เลขาธิการสหประชาชาติ โคฟี่ อันนัน เพื่อเรียกร้องให้สหประชาชาติเข้าไปทำการตรวจสอบสิ่งที่เกิดขึ้นในรายงานดังกล่าว ในเดือนพฤศจิกายน 2002 กระทรวงต่างประเทศสหรัฐฯ ได้เปิดเผยรายงานจากการตรวจสอบข้อเท็จจริงเรื่องการละเมิดทางเพศในพื้นที่พรมแดนระหว่างไทยพม่า รายงานดังกล่าวได้สนับสนุนข้อกล่าวหาเรื่องการข่มขืนอย่างเป็นระบบดังที่ระบุในรายงานใบอนุญาตข่มขืน ซึ่งต่อมาในวันที่ 17 ธันวาคม 2002 กระทรวงต่างประเทศสหรัฐฯยังได้ระบุเป็นทางการอีกว่า "สหรัฐอเมริกามีความตระหนกอย่างยิ่งต่อเหตุการณ์ที่ระบุในรายงานในเรื่องการใช้การข่มขืนเป็นอาวุธในการปราบปรามประชาชนโดยทหารพม่าในพื้นที่อันเป็นถิ่นที่อยู่ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆของประเทศ" (Bangkok Post 7 กรกฎาคม 2002) รายงานใบอนุญาตข่มขืน ยังได้กลายเป็นตัวกระตุ้นการรณรงค์เคลื่อนไหวขององค์กรประชา

สังคมในหลายประเทศเพื่อเรียกร้องให้รัฐบาลในประเทศของตนเอง ตลอดจนองค์กรนานาชาติสนองตอบต่อข้อเรียกร้องที่มีการนำเสนอในใบอนุญาตข่มขืน ยังผลให้มีการส่งคณะตรวจสอบข้อเท็จจริงหลายชุดลงเก็บข้อมูลในพื้นที่ อาทิ UNHCR , Refugee International and Christian Solidarity Worldwide ซึ่งได้ยืนยันรับรองสิ่งที่ได้ระบุไว้ในใบอนุญาตข่มขืน ในเดือนพฤศจิกายน 2002 คณะฑูตพิเศษแห่งสหประชาชาตินำโดย Paule Sergio Pinheiro ตัวแทนพิเศษของงานด้านสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ ได้เยือนพม่าเพื่อตรวจสอบข้อเท็จจริงและพบปะกับตัวแทนของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ซึ่งติดตามมาด้วยการที่ คณะกรรมการกาชาดสากล (International Committee of the Red Cross) ได้ลงทำการสำรวจพื้นที่ที่เกิดปัญหาเป็นเวลากว่า 10 วันในเดือนมกราคม 2003

นับตั้งแต่การเปิดตัวของรายงานใบอนุญาตข่มขืนในเดือนกรฎาคม 2002 เป็นต้นมา รัฐบาลทหารพม่า ได้กลายเป็นเป้าสำคัญของสังคมโลกอีกครั้งหนึ่ง การรณรงค์เรื่องใบอนุญาตข่มขืน ได้จุดประเด็นการละเมิดสิทธิมนุษยชนขึ้นอีกวาระในพม่า ขณะเดียวกัน รายงานเองก็ได้รับการแปลออกเป็นหลายภาษา อาทิ ไทย เยอรมัน พม่า ฝรั่งเศส และอังกฤษ และมีการเผยแพร่ไปยังทั่วโลก การรณรงค์ในระดับสากลเพื่อยุติการข่มขืนได้เปิดศักราชใหม่ให้กับการเมืองเรื่องสิทธิสตรีในพม่า และเชื่อม SWAN เข้ากับขบวนการเคลื่อนไหวของสตรีในระดับสากล[5] ขณะเดียวกัน ก็ได้ขยับการเคลื่อนไหวทางด้านประชาธิปไตยไปยังปริมณฑลนอกศูนย์กลางของร่างกุ้ง[6] การเคลื่อนไหวของ SWAN จึงนับเป็นความพยายามในการท้าทายความสัมพันธ์อันแข็งกระด้างระหว่างชาติและประชา

---

[5] ตลอดช่วงปี 2002-2003 การเคลื่อนไหวของ SWAN ได้ขยายขอบข่ายไปในระดับโลก โดยที่สมาชิกของ SWAN ได้ร่วมในเวทีสากลหลายเวที ไม่ว่าจะเป็นการเสนอคำให้การแก่สภาคองเกรสของสหรัฐอเมริกาว่าด้วยเรื่องการละเมิดทางเพศที่กระทำต่อผู้หญิงไทใหญ่ การร่วมประชุมของสหประชาชาติครั้งที่ 47 จัดโดย UN Commission on Status of Women ในนิวยอร์ก การร่วมประชุมกับกรรมาธิการสิทธิมนุษยชนสหประชาชาติครั้งที่ 59 ที่เจนีวา การร่วมประชุมของ YWCA International Women's Summit ในบริสเบน และการเจรจาในระดับนโยบายกับตัวแทนรัฐในหลายประเทศ เช่น นอร์เว ญี่ปุ่น ไอร์แลนด์ ออสเตรเลีย เป็นต้น กิจกรรมเหล่านี้ ได้รับการสนับสนุน จากองค์กรสตรีนานาชาติหลายองค์กร เช่น the Asia Pacific Forum on Women Law and Development (APWLD) the Association for Women's Rights in Development (AWID) และ International Women's Development Agency (IWDA) และเครือข่ายองค์กรที่ทำงานด้านพม่าอีกหลายเครือข่าย

[6] ความพยายามของ SWAN ในการนำประเด็นผู้หญิงเข้าสู่เวทีโลก ไม่ได้เกิดขึ้นอย่างง่ายดายนัก ภาวะทวิชายขอบของความเป็นชาติพันธุ์กลุ่มน้อย และการเป็นผู้หญิง ได้ทำให้ประเด็นผู้หญิงแทบจะกลายเป็นสิ่งที่มองไม่เห็นในสายตาของสังคมโลก ดังที่สมาชิกคนหนึ่งของ SWAN ได้แสดงความเห็นจากประสบการณ์ส่วนตัวว่า "ในที่ประชุมสหประชาชาติ ฉันได้พยายามนำเสนอกรณีการใช้ความรุนแรงทางเพศต่อผู้หญิงไทใหญ่ที่เราได้มีการเก็บข้อมูลมา มันเป็นเรื่องที่ยากลำบากมาก เพราะแทบจะไม่มีใครรู้จักว่าคนไทใหญ่เป็นใคร ในระดับสากลแล้ว ความสนใจมักรวมศูนย์อยู่ที่ร่างกุ้งและอองซานซูจี ฉันแทบจะหมดกำลังในตอนแรก" (สัมภาษณ์สมาชิกของ SWAN 28 กันยายน 2002)

ชน ในแง่หนึ่ง ภายใต้บรรยากาศทางการเมืองที่จำกัดในพม่า การแปลประเด็นการละเมิดทางเพศในระดับท้องถิ่น ให้เป็นวาทกรรมสิทธิมนุษยนชนในระดับสากลได้ช่วยเอื้ออำนวยให้แรงกดดันนานาชาติ สามารถทะลวงข้ามพรมแดนของรัฐชาติพม่าและการเมืองภายในพม่าได้ ความเป็นไปได้ของความสามารถดังกล่าว ส่วนหนึ่งมาจากการขยายตัวและเติบโตของขบวนการสตรีที่มีลักษณะข้ามชาติมากขึ้นในสองสามทศวรรษที่ผ่านมา ดังที่ Amrita Basu (2004) ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า จุดเปลี่ยนที่สำคัญของขบวนการสตรีนับตั้งแต่ทศวรรษที่ 1985 เป็นต้นมานั้น อาจมีสองประการที่สำคัญกล่าวคือ ในแง่องค์กรแล้ว มีความเป็นไปได้ที่กลุ่มสตรีในหลากหลายตำแหน่งแห่งที่จะสามารถสร้างเครือข่ายเพื่อเชื่อมโยงซึ่งกันและกัน และขณะเดียวกัน ขบวนการสตรี ก็จัดว่าเป็นขบวนการที่ประสบความสำเร็จมากที่สุดก็ว่าได้ในบรรดาขบวนการทางสังคมทั้งหลาย ที่เชื่อมโยงท้องถิ่นและสากล (local and global) เข้าด้วยกัน ตัวอย่างที่ชัดเจนอันหนึ่งของการเชื่อมโยงข้ามชาติดังกล่าวได้แก่ การที่ประเด็นความรุนแรงต่อผู้หญิง ที่เป็นประเด็นรณรงค์ในระดับชุมชนหรือท้องถิ่น สามารถจัดวางกรอบให้เป็นประเด็นระดับสากลที่สามารถเชื่อมโยงกับประเด็นสิทธิมนุษยชนสากลได้ ข้อโต้แย้งที่สำคัญขององค์กรสตรีเหล่านี้คือ การที่มองเรื่องความรุนแรงต่อผู้หญิงเป็นประเด็นข้ามชาติ แนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนก็จะถูกปรับเปลี่ยนเพื่อให้สามารถผนวกเอาเรื่องความรุนแรงเช่น การข่มขืน การทำร้ายร่างกายผู้หญิง เข้าในแนวคิดของตนเองได้ และทำให้ไม่ถูกจำกัดอยู่ภายในกรอบแนวคิดเรื่องรัฐแต่เพียงอย่างเดียว ในแง่นี้ เมื่อรัฐไม่สามารถที่จะจัดการกับปัญหาเหล่านี้ได้ กลุ่มผู้หญิงเองยังมีองค์กรนานาชาติที่จะสามารถเป็นแนวร่วมเพื่อสนับสนุนช่วยเหลือได้ การตีความเรื่องความรุนแรงต่อผู้หญิง อันมักถูกมองว่าเป็นเรื่องภายใน (domestic) ให้เป็นเรื่องสากล (universal) ได้กลายเป็นช่องทางสำคัญของกลุ่มผู้หญิงไทใหญ่ซึ่งรณรงค์เรื่องใบอนุญาตข่มขืนในการท้าทายอำนาจของรัฐทหารพม่า ด้วยการสนับสนุนขององค์พันธมิตรสากล

นอกจากนี้แล้ว ภายในบริบทของสังคมไทยเอง ที่ภาพลักษณ์ของคนไทใหญ่มักถูกนิยามในสองลักษณะ กล่าวคือ หากไม่เป็น พวกกบฏกู้ชาติ (insurgent) ก็เป็นพวกแรงงานอพยพ (immigrant) ซึ่งล้วนแต่เป็นภาพลักษณ์ที่ถูกจัดวางให้เป็น “คนอื่น” นอกรัฐชาติไทย การรณรงค์เรื่องใบอนุญาตข่มขืน ได้ช่วยให้เกิดการขยับตำแหน่งแห่งที่เสียใหม่ (repositioning) ให้กับตัวตนของชาวไทใหญ่ อันเป็นการขยับตัวตนให้ออกนอกกรอบของความเป็นผู้อพยพและผู้ลี้ภัย[7] ดังที่

[7] ผู้อพยพและผู้ลี้ภัย เป็นการจัดจำแนกประเภทของคนที่ไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติ ในขณะที่ผู้อพยพมักถูกมองว่าเป็นผู้มาใหม่และพยายามที่จะผสมผสานตนเองให้เข้ากับรัฐ ผู้ลี้ภัยมักถูกนิยามว่าอยู่ภายนอกขอบเขตหรือพรมแดนของรัฐชาติ สำหรับชาวไทใหญ่แล้ว รัฐไทยไม่มีการยอมรับสถานะภาพของผู้ลี้ภัย อันเนื่องมาจากมายาคติหลายประการที่ต่อผู้อพยพชาวไทใหญ่ (โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Shan Refugees: Dispelling the Myths, SWAN, September 2003) การไม่มีสถานะภาพผู้ลี้ภัยได้ทำให้ชาวไทใหญ่ไม่สามารถที่เข้าถึงความช่วยเหลือทางด้านมนุษยธรรมหรือการคุ้มครองจากองค์กรนานาชาติได้ รวมทั้งไม่สามารถจัดตั้งค่ายผู้ลี้ภัยได้ ผลก็คือ

Jennifer Hydman (1998) ได้เสนอไว้ว่า แนวคิดที่มีลักษณะเชิงบรรทัดฐานของ ผู้อพยพ และผู้ลี้ภัย ในตัวของมันเองแล้วมีข้อจำกัดอย่างยิ่ง ทั้งนี้ เพราะเป็นแนวคิดและบทบรรยายของรัฐชาติ ซึ่งมุ่งที่จะทำการควบคุมการดำรงอยู่และความเป็นตัวตนของผู้ที่ถูกจัดจำแนกด้วยมโนทัศน์ดังกล่าว Hydman ได้ชี้ให้เห็นว่า "สิ่งที่มักจะหายไปในงานวิจัยเกี่ยวกับแรงงานอพยพ กฎหมายเกี่ยวกับผู้ลี้ภัย และการอพยพข้ามชาติ คือ กระบวนการข้ามชาติ (transnational processes) การเมือง และการจัดวางตำแหน่งแห่งที่อันหลากหลาย (multiple positionings) ที่ไปพ้น หรือท้าทาย การครอบงำของรัฐชาติ ในฐานะที่เป็นหน่วยที่เป็นจริงของอัตลักษณ์ผู้อพยพ"

ผู้เขียนเห็นว่า ข้ออ่อนดังกล่าว ไม่เพียงแต่จำกัดความเป็นไปได้ในการเข้าใจข้อเท็จจริงที่ว่าผู้อพยพเองไม่เคยยอมจำนนกับวาทกรรมว่าด้วยผู้อพยพ และผู้ลี้ภัย หากแต่ปรับใช้ทรัพยากรที่มีอยู่ทั้งภายในชาติและข้ามชาติอยู่ตลอดเวลา แต่ยังทำให้ยากต่อการมองเห็นพื้นที่แห่งการขยับตัวเพื่อการต่อรอง (room for maneuver) อีกด้วย ในแง่นี้ รายงานใบอนุญาตข่มขืน จึงเป็นส่งสารที่ไม่ใช่เรื่องราวของแรงงานอพยพ หรือกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ที่มักถูกมองว่าเป็นภาระในสังคมไทย หากแต่เป็นพยานหลักฐานของชาตะกรรมของผู้หญิงสามัญชนธรรมดาผู้ถูกกระทำย่ำยีและทารุณกรรม ในเรื่องที่ตนเองไม่ได้มีส่วนเกี่ยวข้องด้วย เรื่องเล่าของผู้หญิง ต่างจากบทบรรยายว่าด้วยการต่อสู้กู้ชาติของกลุ่มชาติพันธุ์ตามแนวพรมแดนไทยพม่า ตรงที่เป็นเรื่องเล่าดาดๆ ใกล้ตัว ที่เข้าใจ เข้าถึง และรู้สึกร่วมได้ง่าย เป็นโศกนาฏกรรมที่ข้ามชนชั้น ข้ามชาติพันธุ์ และข้ามเส้นแบ่งของความเป็นชาติ การรณรงค์เรื่องใบอนุญาตข่มขืน ได้รับการตอบรับและสนับสนุนอย่างกว้างขวางจาก NGO ในไทย ซึ่งต่างไปจากการเคลื่อนไหวในเรื่องแรงงานอพยพหรือผู้ลี้ภัยที่ผ่านมา องค์กรสิทธิมนุษยชนในไทย เช่น Forum Asia และ คณะกรรมการเพื่อประชาธิปไตยในพม่า องค์กรสตรีเช่น องค์กรพันธมิตรเพื่อความก้าวหน้าของผู้หญิง เครือข่ายผู้หญิงเพื่อรัฐธรรมนูญ มูลนิธิเพื่อนหญิง ต่างก็ร่วมรณรงค์เพื่อยุติการล่วงละเมิดทางเพศในพม่า ด้วยกิจกรรมต่างๆ อาทิ การเปิดตัวของรายงานใบอนุญาตข่มขืนฉบับภาษาไทย[8] การจัดสัมมนาเพื่อสร้างความตื่นตัวและตระหนักในสังคมไทยในปัญหาการละเมิดสิทธิมนุษยชนในพม่า และการรณรงค์ลงลายชื่อในจดหมายประท้วงในอินเตอร์เน็

ชาวไทใหญ่จำนวนไม่น้อย ต้องถูกบังคับให้อาศัยอยู่อย่างหลบๆซ่อนๆ ในฐานะบุคคลผิดกฎหมายตามแนวพรมแดน หรือไม่ก็หางานรับจ้างที่มีค่าจ้างต่ำ และไม่ใช้ทักษะ การไม่มีสถานะภาพผู้ลี้ภัย มีผลกระทบอย่างยิ่งต่อหญิงมีครรภ์ เด็ก คนชรา และคนพิการ ผู้ซึ่งมีความสามารถในการปกป้องดูแลตนเองได้น้อย ไม่ว่าจะในแหล่งที่หลบซ่อนตัวในป่า หรือในแหล่งที่ทำงานก็ตาม ชีวิตของคนเหล่านี้ จึงอยู่ในภาวะที่ล่อแหลมและเสี่ยงภัยตลอดเวลา ทั้งหวาดกลัวต่อการถูกเจ้าหน้าที่ไทยจับกุมและส่งตัวกลับประเทศพม่า หรือการถูกทรมาน ข่มขืน หรือสังหารโดยทหารพม่า ความหวาดกลัวดังกล่าว ยิ่งทวีคูณขึ้น ภายหลังที่ไทยทำข้อตกลงกับพม่าในเรื่องการส่งตัวคนงานอพยพกลับพม่า ตั้งแต่สิงหาคม 2003 เป็นต้นมา (SWAN อ้างแล้ว)

[8] รายงานฉบับภาษาไทยได้รับการแปลโดยนักข่าวหนังสือพิมพ์ The Nation สองท่านคือ เพ็ญนภา หงษ์ทอง และสุภัตรา ภูมิประภาส

ท เรื่องราวที่ปรากฏในรายงานใบอนุญาตข่มขืน ไม่เพียงแต่เป็นที่สนใจในบรรดาสื่อมวลชนไทยเท่านั้น แต่ยังได้กลายเป็นเหตุการณ์ที่น่าสะเทือนใจ ซึ่งนักร้องเพลงเพื่อชีวิตในไทยนำไปประพันธ์เป็นเพลงเพื่อเป็นอนุสรณ์ต่อการละเมิดทางเพศต่อหญิงไทใหญ่อีกด้วย[9]

การทำให้คำถามของผู้หญิงกลายเป็นประเด็นข้ามชาติ ในการรณรงค์เรื่องใบอนุญาตข่มขืน จึงนับเป็นความพยายามขององค์กรพลัดถิ่นดังเช่น SWAN และ SHRF ในการฝ่าข้ามขีดจำกัดของรัฐชาติและมโนทัศน์ว่าด้วยความเป็นอื่นของผู้อพยพ ด้วยการปรับใช้ทรัพยากรและยุทธศาสตร์อันหลากหลาย การณรงค์ไม่เพียงแต่ได้นำเอาชีพจรของขบวนการสิทธิมนุษยชนในระดับโลกเข้ามายังบริบทท้องถิ่นในรัฐไทใหญ่ แต่ยังได้พยายามขยายทรรศนะคติของท้องถิ่นที่มีต่อผู้อพยพและผู้ลี้ภัยออกพ้นจากขอบเขตรัฐชาติอีกด้วย การเชื่อมโยงประเด็นการอพยพกับการข่มขืน เข้าด้วยกัน ได้ช่วยให้ SWAN และขบวนการเคลื่อนไหวสตรี ทำการท้าทายต่อกรอบคิดมาตรฐานว่าด้วยเรื่องการพลัดถิ่นและมโนทัศน์เรื่องผู้ลี้ภัย[10]—อันเป็นสถานะภาพที่สำคัญสำหรับคนพลัดถิ่นไทใหญ่ ผู้ซึ่งการดำรงอยู่ไม่ได้รับการยอมรับจากรัฐไทย ในขณะเดียวกัน การทำให้ประเด็นผู้หญิงกลายเป็นประเด็นทางการเมือง ได้เอื้ออำนวยให้ผู้หญิงพลัดถิ่นไทใหญ่ สามารถแสวงหาพื้นที่เพื่อขยับและต่อรองในชายขอบของรัฐชาติ เพื่อการสร้างตำแหน่งแห่งที่หลากหลายของตัวตนของผู้หญิงภายในชุมชนที่ไม่จำเป็นต้องถูกจำกัดด้วยอำนาจของรัฐชาติเสมอไป แน่นอนที่ว่า เงื่อนไขประการหนึ่งที่เอื้ออำนวยให้เกิดความเป็นไปได้ในการระดมทรัพยากรทางการเมืองเหนือพรมแดนรัฐชาติ ได้แก่ ศักยภาพของสื่อพลัดถิ่น และชุมชน cyberspace ซึ่งได้กำเนิดและเติบโตอย่างรวดเร็วในสองสามทศวรรษที่ผ่านมา ความเชื่อมโยงของเครือข่ายอันซับซ้อนเหล่านี้ ได้ช่วยในการพัฒนาความเป็นองค์กรแบบใหม่ของขบวนการเคลื่อนไหวข้ามชาติของชาวไทใหญ่โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการรณรงค์เพื่อยุติความรุนแรงในพม่า

<u>สื่อพลัดถิ่นและชาติที่ไปพ้นจากช่องว่างระหว่างพรมแดน</u>

มโนทัศน์ว่าด้วยพื้นที่เปลี่ยนผ่าน นั้นสำคัญในการพิจารณาชุมชนชาติ

---

[9] เพลง “เหตุเกิดที่รัฐฉาน” เรียบเรียงและขับร้องโดยพงษ์สิทธิ์ คัมภีร์ บอกเล่าเรื่องราวของเด็กสาวชาวไทใหญ่ที่ได้กลายเป็นเหยื่อของสงครามอันยืดเยื้อในรัฐไทใหญ่ อัลบั้มดังกล่าวได้ออกเผยแพร่ในเดือนมิถุนายน 2003

[10] ผู้เขียนเห็นด้วยกับ Hyndman (1998) ที่เห็นว่า การใช้มโนทัศน์ผู้ลี้ภัย และผู้อพยพ จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องทำโดยระมัดระวังและคำนึงถึงบริบทและสถานการณ์เฉพาะ สำหรับคนพลัดถิ่นไทใหญ่แล้ว การต่อสู้เพื่อให้ได้มาซึ่งสถานะภาพผู้ลี้ภัย ไม่ได้มีเป้าหมายเพื่อการสร้างอัตลักษณ์ ซึ่งแน่นอนที่ว่า อัตลักษณ์ของคนเหล่านี้มักไปพ้นเส้นแบ่งของรัฐชาติเสมอ หากวัตถุประสงค์หลักมีลักษณะที่เป็นยุทธศาสตร์ กล่าวคือ การมีสถานะภาพเป็นเครื่องมือสำคัญในการได้รับการปกป้อง เป็นเกราะกันภัย และเป็นช่องทางในการเข้าถึงความช่วยเหลือทางมนุษยธรรมต่างๆ

> ที่มีลักษณะเปิดมากขึ้น เราอาจต้องมาพิจารณากันว่าตรรกะของการเปลี่ยนผ่านนั้นหมายถึงอะไรในบริบทของจินตนาการว่าด้วยชุมชนเสมือนจริง ทั้งนี้เพื่อขยายข้อถกเถียง และทำให้ข้อถกเถียงมีลักษณะที่มีลักษณะเป็นการเมืองมากขึ้น ในเรื่องชุมชน และการร่วมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ใน cyberspace
>
> Kevin Robins 1995: 152 อ้างใน Allen Meek 2000: 86-87

ใน “Exile and electronic frontier” Allen Meek ได้ตั้งข้อสังเกตกับความเกี่ยวพันกันระหว่างการเกิดขึ้นของสิ่งที่เรียกว่า ชายแดนอิเล็กทรอนิค (electronic frontier) ของเทคโนโลยีโทรคมนาคม และการแพร่ขยายของวาทกรรมว่าด้วยพรมแดน ชายขอบ และคนพลัดถิ่น ในงานเขียนในวงการศิลปะและประพันธ์วิจารณ์ (2000) สื่อพลัดถิ่น ในฐานะที่เป็นวิถีแห่งการเผยแพร่ข้อมูลและการสื่อสารประเภทหนึ่ง ได้มีบทบาทที่เพิ่มมากขึ้นอย่างยิ่งยวด สำหรับกลุ่มคนที่ถูกบังคับพลัดถิ่นทั้งทางภูมิศาสตร์และทางวัฒนธรรม ทั้งนี้ เป็นส่วนหนึ่งของการตอบโต้ต่อทั้งแรงกดดันทางประวัติศาสตร์และความเป็นจริงในปัจจุบันที่อัตลักษณ์พลัดถิ่นได้พยายามที่จะประสานรอยแยกและการแตกเป็นเสี่ยงของประสบการณ์ว่าด้วยตัวตนเข้าด้วยกัน ด้วยการจัดการให้ลงตัวระหว่างอัตลักษณ์ท้องถิ่นหรืออัตลักษณ์เชิงประเพณีที่เหลืออยู่ กับมโนทัศน์สมัยใหม่ว่าด้วยความเป็นพลเมือง ดังที่ Meek ได้เสนอไว้ว่า ความรู้สึกโหยหาโลกที่สูญเสียไป อันเป็นประสบการณ์ของคนพลัดถิ่น ผสมกับความสงสัยต่อโลกใหม่ที่เข้ามาพร้อมกับสัญญาใหม่ๆ สามารถเป็นเงื่อนไขเอื้ออำนวยให้คนพลัดถิ่นหันไปหาสื่ออิเล็กทรอนิก ทั้งในระดับความคิดและระดับความรู้สึก การถูกเบียดขับ การถูกปฏิเสธ การแยกแตกตัวของอัตลักษณ์ระหว่างอัตลักษณ์ที่ไม่ดำรงอยู่อีกต่อไป และอัตลักษณ์ที่ปรากฏอยู่ในปัจจุบัน ได้ทำให้วัฒนธรรมของคนพลัดถิ่นถูกจัดวางไว้ที่ช่องว่างระหว่างวัฒนธรรม (อ้างแล้ว)

ในกรณีของชาวไทใหญ่ ห้าทศวรรษแห่งการปราบปรามและกดขี่กลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆในพม่าได้ก่อให้เกิดการบังคับโยกย้ายถิ่น การพลัดบ้านพลัดเมือง และการเติบโตขึ้นของสื่อพลัดถิ่นที่เชื่อมโยงกันทั่วโลก การเชื่อมโยงดังกล่าวเป็นไปในลักษณะที่ Robins (1995) เรียกว่า พื้นที่แห่งการเปลี่ยนผ่าน (transitional/transitive space) ที่ซึ่งจินตนาการว่าด้วยชุมชนได้ถูกสร้างขึ้นมาใหม่และขยายตัวเองออกนอกบ้านเกิดเมืองนอนของคนพลัดถิ่นเอง ในขณะที่ในพม่านั้น ภาษาไทใหญ่และประวัติศาสตร์ของคนไทใหญ่เป็นหัวข้อต้องห้ามในการเรียนการสอนในโรงเรียน ความเป็นชาติของไทใหญ่กลับได้เจริญเติบโตเป็นจริงเป็นจังในชุมชน cyber[11] พื้นที่แห่งการเปลี่ยนผ่านดังกล่าวไม่

[11] ตัวอย่างของเว็บไซต์ของชาวไทใหญ่ที่ทำหน้าที่เผยแพร่ความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ไทใหญ่ตลอดจนข้อมูลข่าวสารและสถานการณ์ในพม่า ได้แก่ www.shanland.org www.shanworld.org และ www.shanwomen.org

เพียงแต่ทำหน้าที่ตอบสนองต่อภูมิทัศน์ของภาพลักษณ์ ดังที่ Apparadurai เรียกว่า mediascape และ ideoscape (1990) ซึ่งทำการผลิตและเผยแพร่วิถีชีวิตและอุดมการณ์ในจินตนาการของชาวไทใหญ่เท่านั้น หากแต่ยังได้ทำหน้าที่ในการกระตุ้นและปลุกเร้าจิตสำนึกทางชาติพันธุ์ ตลอดจนปฏิบัติการร่วมในขบวนการเคลื่อนไหวของไทใหญ่อีกด้วย งานศึกษาเรื่องสื่อพลัดถิ่นของ Chris Tenove ได้ชี้ให้เห็นถึงการเพิ่มจำนวนขึ้นอย่างน่าสนใจของข่าวที่ผลิตโดยสื่อพลัดถิ่นหรือองค์กรพลัดถิ่นในช่วง 5 ปีที่ผ่านมา ซึ่งได้กลายเป็นสื่อที่ค่อนข้างเชื่อถือได้ในแง่เนื้อหาข่าว (www.shanland.org) พัฒนาการที่เริ่มมีความหลากหลายมากขึ้นในแง่เครือข่ายข้อมูลและการสื่อสารส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากการเข้าถึงการสื่อสารที่เริ่มยืดหยุ่นมากขึ้นในพม่า และการเพิ่มขึ้นของการเคลื่อนย้ายข้ามพรมแดน ตลอดจนการแข่งขันกันเองในหมู่สื่อมวลชนในการเข้าถึงแหล่งข่าวและเนื้อหาข่าวที่ถูกต้องแม่นยำมากขึ้น[12] (อ้างแล้ว) การที่สื่อพลัดถิ่นมีลักษณะที่ข้ามชาติมากขึ้น[13] และทำการเชื่อมโยงกับหน่วยงานด้านสื่อนานาชาติมากขึ้น เป็นพัฒนาการที่ได้รับการเอื้ออำนวยจากการที่เทคโนโลยีโทรคมนาคมสามารถเคลื่อนไหวข้ามกรอบและขอบเขตทางกายภาพของรัฐชาติ[14] บทบาทที่เพิ่มมากขึ้นของเครือข่ายสื่อพลัดถิ่นในการเผยแพร่ข้อมูลข่าวสาร ได้เป็นเงื่อนไขสำคัญอันหนึ่งที่ช่วยให้การเคลื่อนไหวทางด้านสิทธิมนุษยชนในพม่า ในประเทศตะวันตก เช่นในสหรัฐอเมริกา และในยุโรป เติบโตขึ้นอย่างรวดเร็ว

---

[12] ในบรรดสถานีวิทยุพลัดถิ่นที่มีอยู่ MAP (Migrant Assistance Program) ซึ่งเป็นองค์กรพัฒนาเอกชนที่มีสำนักงานในเชียงใหม่ จัดว่ามีผู้ฟังมากที่สุดคือ 35% โดยออกอากาศเป็นภาษากะเหรี่ยง และไทใหญ่ รองลงมาได้แก่ Democratic Voice of Burma มีสัดส่วนผู้ฟัง 16.6 % อย่างไรก็ตาม สถานีวิทยุใหญ่เช่น BBC VOA และ RFA ยังคงเป็นแหล่งข่าวเกี่ยวกับพม่าที่มีความสำคัญที่สุด ในบรรดาหนังสือพลัดถิ่นแล้ว New Era มีจำนวนผู้อ่านมากที่สุด ตามมาด้วย Mo Joe และ New Vision ในขณะที่ the S.H.A.N's Independence มีสัดส่วนผู้อ่านเป็นอันดับ 6 หรือ 18.8% รองลงมาจาก Purl และ Refugee ตามลำดับ (www.shanland.org)

[13] การเคลื่อนไหวที่สำคัญในบรรดาสื่อพลัดถิ่นพม่าได้แก่ การจัดตั้งเครือข่าย Burma News International (BNI) โดยมีเป้าหมายในการสนับสนุนการเผยแพร่ข่าวที่เกี่ยวกับพม่าและรายงานในเอเชีย BNI มีเป้าหมายระยะยาวในการพัฒนาตนเองไปสู่สื่อแบบ multi-media และเครือข่ายข่าวที่มุ่งเป้าในการผลิตข่าวป้อนแก่สมาชิกที่เป็นสื่อมวลชนทั้งจากภูมิภาคและสื่อระดับสากล ทั้งนี้เพื่อเป็นสะพานเชื่อมหน่วยงานที่ผลิตข่าวต่างๆที่มีลักษณะการทำงานที่เฉพาะประเด็น ปัจจุบัน BNI มีสมาชิกเป็นสื่อพลัดถิ่นจำนวน 7 องค์กร ทั้งจากในไทย อินเดียและบังคลาเทศ ซึ่งทำงานร่วมกับเครือข่ายอีกกว่า 20 กว่าองค์กร

[14] แต่นั่นก็ไม่ได้หมายความว่า ความสามารถดังกล่าวจะอยู่เหนืออำนาจของรัฐชาติโดยสิ้นเชิง สื่อพลัดถิ่นเหล่านี้ยังคงต้องเผชิญกับอำนาจและการคุกคามจากรัฐบนพรมแดนอยู่เสมอ ดังจะเห็นได้จากการสั่งปิดสำนักงานของสื่อเหล่านี้ในประเทศที่สื่อเหล่านี้อาศัยอยู่

ประเด็นที่น่าสนใจของการเคลื่อนไหวเรื่องใบอนุญาตข่มขืนคือ การที่รายงานดังกล่าวสามารถระดมเครือข่ายอันหลากหลายขององค์กรพลัดถิ่นทั้งของไทใหญ่และพม่าที่มีอยู่ทั่วโลกในการทำงานร่วมกันเพื่อสร้างแรงกดดันนานาชาติต่อรัฐบาลทหารพม่า อาจกล่าวได้ว่า นับเป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์ของไทใหญ่ที่สำนึกร่วมอันแรงกล้าในชุมชนไทใหญ่พลัดถิ่นได้ถูกผนึกให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันข้ามพ้นตำแหน่งแห่งที่ ภายใน "ชายแดนอิเล็กทรอนิก (electronic frontier)" การสื่อสารอย่างรวดเร็วทันควันและเครือข่ายของ cyber ไม่เพียงแต่ทำหน้าที่ในการธำรงรักษาความเป็นชุมชนที่ถูกทำให้แตกสลายให้ดำรงอยู่ได้ภายใต้การสร้าง ชาติเสมือนจริง (virtual nation) ขึ้นมาใหม่ หากแต่ยังได้กลายเป็นแหล่งที่มาของการสร้างเสริมอำนาจและการต่อต้านอีกด้วย แรงกดดันนานาชาติทั้งภายในและภายนอกสหรัฐฯและยุโรป ซึ่งทำงานเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับองค์กรพัฒนาเอกชนพลัดถิ่นในการยุติการทารุณกรรมโดยทหารพม่า เป็นผลพวงของพลังในการสื่อสารข้ามชาติดังกล่าว[15] ภายในชายแดนอันใหม่นี้เองที่พื้นที่สาธารณะของความเป็นชาติแบบใหม่ได้ปรากฏขึ้นมาใหม่ ด้วยสัญญาและความเป็นไปได้ของความสัมพันธ์ทางสังคมอันใหม่ที่เป็นอิสระจากข้อบังคับทางการเมืองและการกดบังคับของระบอบรัฐชาติแบบเก่า[16]

บทสรุป

ในการวิพากษ์กระบวนการทำให้ชาติและผู้หญิงกลายเป็นเรื่องสามัญธรรมชาติ และเป็นจริงราวกับมีแก่นสารในตัวเอง Alarcón Kaplan และ Moallem (1999) ได้เสนอทางเลือกในการจัดวางความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิงและชาติเสียใหม่ การจัดวางผู้หญิงและชาติภายในกระบวนการแห่งการสร้างความหมายทางวาทกรรมว่าด้วยชาติที่เต็มไปด้วยความเป็นเชื้อชาติ เพศสภาพ และ

---

[15] ระหว่างปี 2002-2003 การรณรงค์และล็อบบี้อย่างต่อเนื่องเป็นการริเริ่มของกลุ่มนักกิจกรรมทางสังคมต่างๆ อาทิ Free Burma Coalition AID/WATCH Equality Now Jubilee Campaign UK เป็นต้น โดยทำงานในการยกประเด็นละเมิดทางเพศในพม่าขึ้นเป็นข้อถกเถียงและกดดันให้รัฐบาลของตนมีท่าทีและการตอบสนองต่อการเรียกร้องในระดับสากล สหรัฐอเมริกาได้เป็นประเทศที่มีปฏิกิริยาที่มีอิทธิพลมากที่สุด ในการตอบสนองต่อข้อมูลในรายงานใบอนุญาตข่มขืน ทั้งนี้ สหรัฐอเมริกาเองก็เป็นถิ่นที่ลี้ภัยขององค์กรพลัดถิ่นพม่าหลายองค์กร รวมทั้ง National Coalition Government of the Union of Burma

[16] แน่นอนที่ว่ารัฐบาลทหารพม่าย่อมตระหนักดีถึงอำนาจของขบวนการทางการเมืองข้ามชาติภายใต้การนำของผู้นำพลัดถิ่นทั้งหลาย แต่ยังคงไม่มีความสามารถมากพอในการหามาตรการที่มีประสิทธิภาพมากพอในการจัดการกับขบวนการเหล่านี้ ในการตอบโต้ต่อรายงานใบอนุญาตข่มขืน รัฐบาลพม่า ได้ปฏิเสธข้อกล่าวหาเรื่องข่มขืนโดยสิ้นเชิง โดยอ้างว่า เรื่องราวทั้งหมดถูกแต่งขึ้นโดย NGO พลัดถิ่น เช่น SWAN ภายใต้การสนับสนุนทางการเงินของผู้นำพลัดถิ่นสองคน คือ หาญ ยองห้วย ผู้อำนวยการของ Burma Fund และ เซน วิน นายกรัฐมนตรีของรัฐบาลพลัดถิ่น หาญ ยองห้วย นั้นอาศัยอยู่ในบรัสเซลส์ เบลเยี่ยม ในขณะที่ เซน วินอยู่ที่วอชิงตัน ดี.ซี. สหรัฐอมริกา ข้ออ้างดังกล่าวไม่ปรากฏว่าเป็นที่เชื่อถือในองค์กรนานาชาติหรือรัฐบาลในโลกตะวันตกแต่อย่างใด

เพศวิถี ได้ช่วยท้าทายเงื่อนไขของการตกเป็นสมบัติของชาติ และการกลายเป็นสมาชิกของชาติ ของผู้หญิง ในแง่นี้ การเผชิญหน้ากับความเป็นชาติจึงเกิดขึ้นในพื้นที่ที่ไม่ใช่ทั้งสองอย่าง ไม่ใช่ทั้งภายใน และไม่ใช่ทั้งภายนอก หากแต่เป็นพื้นที่สามัญ หรือพื้นที่แห่งการเปลี่ยนผ่าน ที่ Rosaldo เรียกว่า “ที่ตั้งแห่งการผลิตเชิงสร้างสรรค์” (1989: 208)

สำหรับหญิงพลัดถิ่นไทใหญ่แล้ว การอาศัยอยู่ในพื้นที่ชายขอบของชาติได้มีความหมายทั้งการถูกแยกออกและถูกปฏิเสธจากรัฐชาติ ไม่ว่าจะเป็นรัฐใดๆก็ตาม วาทกรรมว่าด้วยคนพลัดถิ่นเป็นสัญลักษณ์ของทุกๆสิ่งที่ศูนย์กลางปฏิเสธหรือกดบังคับ แต่ทว่า ชายขอบในฐานะความเป็นอื่นก็สามารถที่จะถูกทำให้กลายเป็นเงื่อนไขของการทำลายความเป็นศูนย์กลาง หรือสร้างความเป็นศูนย์กลางขึ้นมาใหม่ ได้ด้วยเช่นกัน ขบวนการเคลื่อนไหวของผู้หญิงที่ได้พัฒนาไปสู่ขบวนการข้ามชาติได้ช่วยให้ผู้หญิงไทใหญ่ท้าทายต่อพื้นที่อันทรงอำนาจของความเป็นชาติ ทั้งของพม่าและของไทย ในขณะเดียวกัน การต่อรองของชายขอบ ก็ได้มีผลในการสร้างศูนย์กลางที่มีความหมายใหม่ๆขึ้น ซึ่งช่วยให้ตัวตนที่หลากหลายของผู้หญิงไทใหญ่สามารถมีพัฒนาการขึ้นมาได้ภายในปฏิสัมพันธ์ที่มีกับชาติ

การทำให้คำถามของผู้หญิงกลายเป็นเรื่องทางการเมืองดังที่ปรากฏในขบวนการเคลื่อนไหวของใบอนุญาตข่มขืน นับได้ว่าเป็นความพยายามในการสร้างการเมืองที่ข้ามระดับ (cross-level politics) ที่ผสานท้องถิ่น ชาติ และโลก เข้าด้วยกันในการฝ่าข้ามขีดจำกัดของตำแหน่งแห่งที่ การเมืองแห่งการเปลี่ยนแปลงได้ช่วยจัดปรับขอบเขตอำนาจเสียใหม่ด้วยการสร้างแหล่งของการท้าทายตอบโต้ที่มีลักษณะที่หลากหลายมากขึ้น สำหรับคนพลัดถิ่นไทใหญ่ การทำให้ชายขอบมีลักษณะข้ามชาติได้ช่วยเอื้ออำนวยต่อการแทรกแซงทางการเมืองที่สามารถเปลี่ยนพื้นที่เฉพาะชั่วคราวให้กลายพื้นที่และที่มาของนิยามและพันธมิตรที่ทรงความหมาย ภายในบริบทดังกล่าว เสียงและปฏิบัติการของหญิงพลัดถิ่นได้กลายเป็นแบบฝึกหัดที่ทรงอานุภาพในการวิพากษ์ความชอบธรรมของความเป็นชาติ

<u>เอกสารอ้างอิง</u>

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of*

*Nationalism. L*ondon: Verso.

Anzaldua, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco:

Spinsters/Aunt Lute.

Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization,*

Minneapolis. London: University of Minnesota Press.

Apple, Betsy. 1998. School for Rape: The Burmese Military and Sexual Violence.

Aranya Siripol. 2003. “Internet networks and transnationalism: case studies of the Tai and Hmong nationalist movements” . A paper presented at the Annual Anthropology Conference, organized by the Sirinthorn Anthropology Center, Bangkok, 24-27 March, (in Thai).

Bhababa, Homi K. (ed.). 1990. *Nation and Narration*. London: Routledge.

Callahan, Mary. 1996. *The Origins of Military rule in Burma*, PhD Dissertation, Ithaca, NY: Cornell University.

Chatterjee, Partha. 1993. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Donnan, Hastings and Thomas Wilson. 1999. *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*. Oxford and New York: Berg.

Feldman, A. 1991. Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland. Chicago: University of Chicago Press.

Grewale, Inderpal and Caren Kaplan (eds.) 1994. *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices.* Minnesota: University of Minnesota press, Minneapolis and London.

Grundy-Warr. 2001. “Regime Security, Contested Sovereignty and the Problem of Long-term Displacement along the Thai-Myanmar/Burma Border”.

Gupta, Akhil and James Ferguson (eds.). 1997.*Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham and London: Duke University Press.

Hyndman, Jennifer. 1998. “Business and bodies across borders: transnational political economy and human rights in Thailand and Burma”, a paper presented at the international studies association, March 18-21.

Kaplan, Caren, Norma Alarcón, and Minoo Moallem. 1999. *Between Woman and Nation: Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State.* Durham and London: Duke University Press.

Littlewood, R. 1997. “Military rape.” *Anthropology Today*. Vol. 13m no.2, pp.7-16.

Liu, Lydia. 1994. “The Female Body and Nationalist Discourse: The Field of Life and Death Revisited,” In Grewale, Inderpal and Caren Kaplan (eds.) *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minnesota: University of

Meek, Allen. 2000. “Exile and the electronic frontier,” *New Media and Society*. Vol.2 (1)85-104.

Robins, Kevin. 1995. “Cyberspace and the world we live in’, in Mike Featherstone and Roger Burrows (eds). *Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment,* pp. 135–55. London: Sage.

Rosaldo, Reneto. 1989. *Culture and Truth: the Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon Press.

Smith, Martin. 1999. *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*, Dhaka: The University Press, Bangkok: White Lotus; London, New York: Zed Books Ltd.

The Shan Human Rights Foundation (SHRF) and the Shan Women’s Action Network (2002). *Licence to Rape: The Burmese Military Regime’s Use of Sexual Violence in the Ongoing War in Shan State, Burma*. Chiang Mai: SHRF and SWAN

Wilson, Thomas W. and Donnan, Hastings (eds.). 1998. *Border Identities: Nation and State at International Frontiers*, Cambridge: Cambridge University Press.

สื่อสิ่งพิมพ์และอิเล็กทรอนิกส์

Bangkok Post 07/07/2002

The Nation. 08/15/2002, 08/23/2003, 09/25/2002, 12/28/2002, 01/07/2003

http://www.shanland.org

http://www.shanwomen.org

http://www.shanworld.com

อ้างอิงภาษาไทย

ยศ สันตสมบัติ (2543) หลักช้าง: การสร้างใหม่ของอัตลักษณ์ไทในใต้คง กรุงเทพฯ: โครงการวิถีทรรศน์