

5.2 การอ้างสิทธิเหนือดินแดน และตำนานวีรบุรุษ

ในขณะที่รัฐบาลพม่าพยายามผนวกรวมชนกลุ่มน้อยต่าง ๆ ให้อยู่ภายใต้ระบบการปกครองของรัฐบาลกลาง ประวัติศาสตร์กะเรนนี้ได้ชี้ให้เห็นถึงการสืบเนื่องของความเป็น “ชาติ” ที่มีอิสรภาพ และมีสิทธิเหนือดินแดนของตนเองมาตั้งแต่อดีต ทั้งการอ้างประวัติศาสตร์บอกเล่า และใช้หลักฐานต่าง ๆ มายืนยัน ทั้งนี้ เพื่อเน้นย้ำการสร้างความภาคภูมิใจในตนเองในการมีอิสรภาพมาตลอด และอ้างสิทธิและความชอบธรรมเหนือดินแดน ซึ่งเป็นของกะเรนนี้มาตั้งแต่แรก (แต่กลับถูกพม่าเข้ารุกรานและแย่งชิงในภายหลัง) เช่น การอ้างตำนานที่ระบุว่า ดิมอซอ ซึ่งเป็นพื้นที่ตั้งถิ่นฐานของกลุ่มชาติพันธุ์ 5 กลุ่มนั้น ไม่เคยมีมนุษย์อาศัยอยู่มาก่อน นอกจากเทพธิดา 7 องค์ หรือการอ้างว่านักประวัติศาสตร์บันทึกไว้ว่ากะเรนนี้คือกลุ่มที่อพยพมาจากทางตะวันตกเฉียงเหนือของจีน ในช่วง 3,000 ปีก่อนคริสตกาลฯ แล้วอพยพลงตามแม่น้ำสาละวิน เพื่อหาถิ่นฐานที่ดีกว่า และเชื่อว่าก่อนการเกิดขึ้นของอาณาจักรของพม่า คนกะเรนนี้เคยอาศัยอยู่รอบ ๆ บริเวณอังวะมาก่อน (แบบเรียนประวัติศาสตร์กะเรนนี้ ชั้น 5)

ในประวัติศาสตร์นอกจากจะอ้างความชอบธรรมเหนือดินแดนที่ว่ากะเรนนี้ได้แย่งชิงดินแดนมาจากผู้ใดแล้ว ยังชี้ให้เห็นว่ากะเรนนี้ได้ถูกผู้อื่นรุกรานมาโดยตลอด ในช่วงแรกของการตั้งถิ่นฐานก่อนการรวมเป็นอาณาจักรที่เป็นปึกแผ่น กะเรนนี้ถูกรุกรานจากชาวโยน (Yon) ซึ่งมาจากทางตอนเหนือ มีการรบพุ่งกันหลายครั้ง แม้ว่าโยนจะสามารถเอาชนะได้หลายครั้ง แต่กะเรนนี้ก็สามารพฟื้นคืนชีวิตกลับมาต่อสู้ได้ทุกครั้ง

ในตำนานระบุถึงวีรบุรุษชื่อ ยาตูเพ (Thyah Htu Peh) ซึ่งมีดาบวิเศษที่ทำให้โยนไม่สามารถรบชนะได้ แต่ชาวโยนได้จับคนสนิทของยาตูเพไป ทำให้รู้กลอุบายที่จะเอาชนะเขาได้ จนกระทั่งเขาต้องแปลงร่างเป็นเต่ากระโดดหนีไปในน้ำ แต่โยนก็สามารถจับเต่าตัวนั้นมากินเนื้อ แล้วทิ้งหนังและกระดูกไปลงพื้นดิน ต่อมาชิ้นส่วนเหล่านั้นได้กลายเป็นหมูปา หมูปาตัวนี้ได้ร่วมกันหมูปาอื่น ๆ เข้าไปทำลายไร่นาของชาวโยน และใช้ฟันอันแหลมคมเข้าสู่ใจของชาวโยน ในที่สุดโยนก็จับหมูปาตัวนั้นมากินแล้วทิ้งกระดูกลงบนดิน ต่อมากระดูกได้กลายเป็นลิงตัวใหญ่ ที่ต่อสู้กับโยนนานหลายปี ในที่สุดโยนก็สามารถฆ่าลิงตัวนั้นได้ แล้วเอาเนื้อมากินอีกครั้ง แต่คราวนี้เอากะดุกแขวนไว้ที่ต้นไม้ กระดุกเหล่านั้นกลายเป็นดอกกล้วยไม้ที่มีกลิ่นหอม จนถึงทุกวันนี้ชาวกะเรนนี้ยังคงเชื่อว่ากลิ่นหอมจากต้นไม้นี้มาจากกระดูกของ ยาตูเพ

อีกตำนานระบุว่าโยนมีอำนาจเหนือดินแดน ดิมอซอ นับร้อยปี และบังคับให้ชาวกะเรนนี้เป็นทาส ให้ทำการผลิตโลหะ กลองกบ และไหม รวมทั้งให้ทำการเกษตร ชาวกะเรนนี้บางคนหนีข้ามแม่น้ำ

ป้อนและสาละวินไปอยู่ในฝั่งตะวันออก แต่โยนกก็ตามมาปกครอง ในที่สุด เยห์เลห์ (Yeh Reh) ชายกะเรนนี่คนหนึ่งก็ได้ประกอบพิธีกรรมทางวิญญาณแล้วไปประกาศอิสรภาพกับกษัตริย์โยน ประกาศไม่ยอมที่จะจ่ายภาษี ทำให้เกิดการต่อสู้กันอยู่หลายฤดูกาล จนกระทั่งโยนถอยร่นกลับไปทางตอนเหนือ กะเรนนี่จึงทำพิธีฉลอง เรียกว่า เทศกาล ดีคุ (Dee Ku festival)

ส่วนตำนานอีกเรื่องหนึ่งพูดถึงวีรบุรุษอีกคนของกะเรนนี่ชื่อ พียาร์ (Poe Byar) เป็นผู้นำในการต่อสู้กับยวน (Youn) หลังจากทีกะเรนนี่พบบีบทอง และยวนอีกจ่าจึงพยายามจะแย่งชิง ทำให้เกิดการต่อสู้กันเป็นระยะเวลายาวนาน และใช้วิธีการต่อสู้หลายรูปแบบ จนในที่สุดพียาร์ก็ชนะ คนกะเรนนี่เรียกเขาว่า พียาร์ดา (Poe Byar Da) และเชื่อว่าเขาคือหัวหน้าคนแรกของกะเรนนี่อิสระ

ตำนานเหล่านี้ นอกจากจะสร้างความรู้สึภาคภูมิใจในความ กล้าหาญ เสียสละ และอดทนของวีรบุรุษผู้สร้าง “ชาติ” แล้ว ยังเป็นการแสดงถึงอัตลักษณ์ของชาวกะเรนนี่ ซึ่งรัฐกะเรนนี่พยายามที่จะปลูกฝังและตอกย้ำให้ประชาชนของตนเองเชื่อและศรัทธาในตัวตนเช่นนี้ เพื่อนำไปสู่การยืนหยัดต่อสู้เพื่ออิสรภาพต่อไป แม้ว่าจะเป็นระยะเวลานานหรือจะได้รับความพ่ายแพ้หลายครั้งหลายหนก็ตาม

5.3 ความสืบเนื่องของชาติ และการปกป้องอธิปไตย

ในแบบเรียนระบุว่าศตวรรษที่ 18 หลังจากที่โยนถอนกำลังออกไป กะเรนนี่ได้เริ่มต้นจัดระบบการปกครองในรูปแบบของระบบเจ้าฟ้า หรือ สปอยา (Sawpya) ภายใต้ระบบเจ้าฟ้า กะเรนนี่แบ่งออกเป็น 5 แคว้น แต่ละแคว้นมีหัวหน้าปกครองตนเอง และหัวหน้าบางแคว้นก็มีการต่อสู้หรือเจริญสัมพันธไมตรีกับรัฐเพื่อนบ้าน เช่น รัฐล้านนาทางตอนเหนือของไทย ซึ่งมีชายแดนติดกับกะเรนนี่ ขณะนั้นแผ่นดินกะเรนนี่ไม่ได้เรียกว่า ดีมอโซเค (Dee Maw So Kay) อีกต่อไป แต่เรียกว่า คะยาห์ลี (Kayahli) ในภาษากะเรนนี่ หรือ คะยินนี (Kayin Ni) ในภาษาพม่า ในภาษาไทยใหญ่ หรือฉาน เรียกว่า เมืองใหญ่เหลียง (Maung Yai Liang) และเรียกกันแบบนี้มาจนถึงปัจจุบัน ขณะที่กะเรนนี่มีอิสรภาพมาโดยตลอดจนกระทั่งถึงปี 1948 ซึ่งถูกพม่าคุกคาม

ในแบบเรียนกะเรนนี่ยืนยันถึงการมีอิสรภาพของกะเรนนี่มาโดยตลอด แม้ว่าในบางช่วงเวลา กะเรนนี่ถูกรุกรานโดยต่างชาติแต่ก็รอดพ้นมาได้ทุกครั้ง โดยมีเหตุการณ์สำคัญอย่างน้อย 3 ครั้ง ที่กะเรนนี่อ้างถึงเพื่อยืนยันถึงอิสรภาพของตนเอง ได้แก่

1) ในช่วงที่อังกฤษปกครองพม่าก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 ได้เกิดความขัดแย้งระหว่างอังกฤษพม่า กับกะเรนนี่เพื่อครอบครองดินแดนฝั่งตะวันตกของกะเรนนี่ ซึ่งอุดมไปด้วยไม้สัก และดีบุก แต่

อังกฤษสนใจเฉพาะผลประโยชน์จากการค้า โดยไม่ได้ต้องการที่จะเข้าไปปกครองกะเรนนี ในที่สุดในปี 1875 อังกฤษได้ช่วยป้องกันกะเรนนีจากพม่า เพื่อแลกเปลี่ยนกับผลประโยชน์ในการค้าไม้ โดยมีการทำข้อตกลงระหว่างพม่าและอังกฤษว่ากะเรนนีตะวันตกมีอิสรภาพ ขณะที่ดินแดนฝั่งตะวันออกนั้น กะเรนนีปกครองตนเองอยู่แล้วโดยไม่ถูกคุกคามจากผู้ใด

2) ในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 ในระหว่างที่อังกฤษปกครองพม่า ญี่ปุ่นได้เข้ามายึดอำนาจจากอังกฤษเหนือประเทศพม่าและจัดตั้งรัฐบาลปกครองพม่า ในปี 1944 มีการทำข้อตกลงระหว่างผู้ปกครองชาวญี่ปุ่น กะเรนนี และรัฐฉาน เพื่อให้บางส่วนของกะเรนนีเป็นอิสระ แต่กะเรนนีก็ได้ร่วมมือกับทหารของอังกฤษ ยุโรป และสัมพันธมิตร (ออสเตรเลียและนิวซีแลนด์) เพื่อขับไล่ญี่ปุ่นได้สำเร็จในปี 1945 ทำให้อังกฤษได้กลับมาปกครองพม่าอีกครั้ง และส่งผลให้กะเรนนีเป็นรัฐอิสระ ภายใต้การกำกับของรัฐบาลอังกฤษในพม่า

3) ในปี 1947 องค์การสันนิบาตเสรีชนต่อต้านฟาสซิสต์ (Anti-Fascist People's Freedom League : AFPEL) เชิญให้เจ้าฟ้ากะเรนนี เจ้าฟ้าไทใหญ่ และนักการเมืองบางคนไปร่วมประชุมที่เวียงปางโหลง ทางตอนใต้ของรัฐฉาน รวมทั้งตัวแทนจากคะฉิ่น และชิน เพื่อทำสนธิสัญญาว่าจะร่วมกันประกาศอิสรภาพจากอังกฤษ แต่ เจ้าฟ้ากะเรนนีไม่ไป และปฏิเสธการลงนามในสนธิสัญญาดังกล่าว โดยให้เหตุผลว่ากะเรนนีเป็นรัฐอิสระอยู่แล้ว อย่างไรก็ตาม เมื่อพม่าได้รับเอกราชจากอังกฤษในเดือนมกราคม ค.ศ. 1948 รัฐกะเรนนีถูกรวมเข้าไว้ในสหภาพพม่า มีการส่งกองกำลังเข้าคุกคาม ประมาณ 7 เดือนหลังจากที่พม่าได้รับเอกราช นำไปสู่การจัดตั้งกลุ่มเคลื่อนไหวต่าง ๆ และกองกำลังกู้ชาติเพื่อปกป้องอธิปไตยของกะเรนนี

ประชาชนกะเรนนีที่ผ่านระบบการศึกษา และกระบวนการหล่อหลอมทางการเมืองของรัฐบาลกะเรนนี จะเชื่อเรื่องการมีอิสรภาพของรัฐกะเรนนีเช่นนี้มาโดยตลอด ขณะที่แบบเรียนประวัติศาสตร์เหล่านี้ก็ช่วยตอกย้ำความคิดความเชื่อมั่นเหล่านี้ให้มีพลังเข้มแข็งขึ้นจากเหตุการณ์อ้างอิงต่าง ๆ ที่มีการระบุวัน เวลา และสถานที่ที่แน่ชัด

“ประเทศกะเรนนีมีประวัติศาสตร์ของตนเอง ไม่เคยเป็นส่วนหนึ่งของพม่า เรามีเอกราชมาตลอด” (สัมภาษณ์เจ้าหน้าที่ฝ่ายต่างประเทศชาวกะเรนนี)

ขณะที่ในแบบเรียนได้ชี้ให้เห็นว่า รัฐบาลพม่าพยายามที่จะทำลายหรือบิดเบือนเพื่อไม่ให้ชาวกะเรนนีมีความสำนึกถึงการสืบเนื่องทางประวัติศาสตร์ดังกล่าว เช่นการที่รัฐบาลพม่าได้เปลี่ยนชื่อจากรัฐกะเรนนี เป็นรัฐคะยาห์ ในสมัยที่รัฐบาลจากพม่าองค์การสันนิบาตเสรีชนต่อต้านฟาสซิสต์ มอบอำนาจให้ ซอวันนา (Sao Wunna) และ (U Sein) ปกครองกะเรนนี บางคนคิดว่าเป็นนโยบายของรัฐ

บาลพม่าเพื่อทำให้ประชาชนสับสนว่ารัฐนี้ไม่ใช่รัฐแห่งเดียวกับที่มีการต่อสู้เพื่ออิสรภาพก่อนที่อังกฤษจะออกไปจากพม่า (แบบเรียนประวัติศาสตร์กะเรนนี้ ระดับชั้นที่ 9)

การเป็นรัฐที่มีอิสรภาพเป็นอัตลักษณ์ที่กะเรนนี้ใช้อธิบายตนเอง เพื่อสร้างความชอบธรรมในการต่อสู้กับรัฐบาลทหารพม่าเรื่อยมา ไม่ว่าจะอธิบายต่อสาธารณะ หรืออธิบายต่อประชาชนของตนเองก็ตาม ด้วยความเชื่อมั่นและยึดถือตัวตนเช่นนี้ทำให้กลุ่มการเมืองและกองกำลังเล็ก ๆ ของกะเรนนี้มีพลังที่จะยืนหยัดจับอาวุธต่อสู้และเคลื่อนไหวทางการเมืองเพื่อต่อต้านรัฐบาลทหารพม่ามานานกว่าครึ่งศตวรรษ ทั้งยังมีการจัดตั้งรัฐบาลขึ้นมาดูแลประชาชนของตนเอง สร้างระบบการปลูกฝังและถ่ายทอดอุดมการณ์ทางการเมือง ตลอดจนสืบทอดจินตนาการถึงชุมชนชาติได้อย่างต่อเนื่อง แม้ว่าจะไม่มีอำนาจอธิปไตยเหนือดินแดนก็ตาม

5.4 การอ้างประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์กับรัฐไทย

ในแบบเรียนประวัติศาสตร์กะเรนนี้ ชั้นที่ 8 ได้อ้างถึงความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกะเรนนี้ กับรัฐไทยไว้อย่างละเอียด ในยุคที่กะเรนนี้มีอาณาจักรเป็นปึกแผ่นภายใต้การปกครองในระบบเจ้าฟ้า โดยระบุว่ากะเรนนี้ และเชียงใหม่ เป็นรัฐเพื่อนบ้านที่มีความสัมพันธ์อันดีต่อกัน มีการอภิเษกสมรสระหว่างเจ้าชายกับเจ้าหญิงของทั้งสองเมือง และต่างเผชิญปัญหาการถูกพม่าคุกคามเช่นเดียวกัน

ในปี พ.ศ.2326 (ค.ศ.1783) เจ้าธรรมลังกาแห่งเชียงใหม่ไปเยี่ยมกะเรนนี้ (กะเหรี่ยงแดง) คนหนึ่ง ซึ่งคนไทยเรียกว่าเจ้าฟ้าน้อยลาผ่อ บุคคลผู้นี้อาจเป็น ซอลาผ่อ (Sao Lapaw) ของกะเรนนี้ ตะวันออก ผู้นำทั้งสองได้สาบานเป็นพันธมิตรต่อกันว่า ..เมืองแดง (กะเหรี่ยงแดง) และประชาชนของเชียงใหม่จะยังเป็นพันธมิตรกัน ตราบจนถึงวันที่น้ำคง (น้ำจะเป็นสาละวิน) แห่งเหือด เขาควายและงาช้างเผือกยังคงมีอยู่ อีกทั้งน้องชายของเจ้าธรรมลังกาได้รักกับลูกสาวของเจ้าผ่อยี่ และแต่งงานไปอยู่เชียงใหม่ด้วยกัน เขาบอกว่าจะช่วยปกป้องกะเรนนี้จากการโจมตีของพม่า ช่วงนั้นทั้งไทยและกะเรนนี้ต่างเผชิญกับการถูกพม่าโจมตีเช่นกัน

แม้ว่าจะเจริญสัมพันธ์ไมตรีต่อกัน แต่ก็พบว่ากะเรนนี้และเชียงใหม่ยังเกิดปัญหาความขัดแย้งกันอยู่หลายครั้ง ในช่วงปี พ.ศ.2372 (ค.ศ.1829) กะเรนนี้โจมตีแม่สะเรียง ทำให้มีการทำสัญญาราชไมตรีกับเจ้าพุทธวงศ์ เจ้าเชียงใหม่ในขณะนั้นอีกครั้ง ซึ่งกะเรนนี้เชื่อว่าผู้นำไทยยอมรับในความเก่งกล้าสามารถของตนจึงใช้วิธีการทำสัญญาราชไมตรีเพื่อหลีกเลี่ยงความขัดแย้ง

ประเด็นความขัดแย้งที่สำคัญระหว่างไทยกับกะเหรณี คือ ปัญหาเรื่องเขตแดน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงที่จักรวรรดินิยมอังกฤษแผ่ขยายอำนาจเข้ามา แบบเรียนระบุว่าแท้ที่จริงทั้งกะเหรณี ไทย และพม่าต่างคิดว่าอำนาจขึ้นอยู่กับการจำนวนไพร่พลที่สามารถเรียกเก็บภาษีได้มากกว่าจำนวนที่ดินที่สามารถควบคุมได้ และผู้คนก็สามารถเคลื่อนย้ายข้ามเส้นพรมแดนได้เสมอ ขณะที่อังกฤษมีความคิดที่เข้มงวดเกี่ยวกับพรมแดน โดยเชื่อว่าเป็นเส้นที่ผู้คนไม่สามารถข้ามได้

การเฟื่องฟูของธุรกิจการค้าไม้ ทำให้ไทยกับกะเหรณีขัดแย้งและทำสนธิสัญญาเรื่องเขตแดนกันใหม่อยู่หลายครั้ง ในพื้นที่บริเวณที่อุดมไปด้วยไม้สักซึ่งมีค่าทางเศรษฐกิจ เช่น ในปี ค.ศ.1857 เจ้ากาวิโลรสของเชียงใหม่ส่งทหารไปขับไล่กะเหรณีออกจากเขตแม่สะเรียง ค.ศ.1872 และ ค.ศ.1881 เจ้าอินทวิชยานนท์ ขัดแย้งกับกะเหรณีตะวันออก (กันตราวดี) ว่าที่ดินฝั่งสาละวินตะวันออกเป็นของเชียงใหม่ ในปีต่อมาฝั่งไทยมีการจัดตั้งเมืองแม่ฮ่องสอน กะเหรณีอ้างว่าพื้นที่บริเวณนั้นเป็นดินแดนที่เคยมีชาวกะเหรณีอพยพมาอยู่ก่อน โดยระบุว่าในปี พ.ศ.2373 (ค.ศ.1830) เจ้าแก้วเมืองมาได้เข้ามาจัดตั้งเมืองแล้วแต่งตั้งให้ชาวไทใหญ่เป็นหัวหน้า มีการเชิญชนชาวไทใหญ่และกะเหรณีให้ไปอาศัยที่นั่นเพิ่มขึ้น

นอกจากความสัมพันธ์กับเชียงใหม่แล้ว แบบเรียนฉบับนี้ยังอ้างความสัมพันธ์กับรัฐกรุงเทพฯ โดยระบุว่า เมื่อเกิดปัญหาความขัดแย้งทางการเมืองภายในกะเหรณี เจ้าฟ้าชลาลัย (Sao Lapaw) ได้ยกบริวารไพร่พลย้ายมาอยู่ในบริเวณที่เรียกว่าแม่ฮ่องสอนในปัจจุบัน และได้เข้าเฝ้าพระเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 3 ในกรุงเทพฯ เพื่อทำข้อตกลงให้กะเหรณีอาศัยอยู่ที่นั่น

แบบเรียนฉบับนี้ให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์กับเชียงใหม่และรัฐไทยอย่างมาก จนถึงกับมีการแยกออกมาเป็นหัวข้อหนึ่งของแบบเรียนว่าด้วย “ความสัมพันธ์ระหว่างกะเหรณีกับชาวไทย ในปี ค.ศ.1830-1894” ในขณะที่ไม่พบหัวข้อที่ว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างกะเหรณีกับรัฐใกล้เคียงอื่น ๆ ไม่ว่าจะเป็นความสัมพันธ์กับรัฐฉานของไทใหญ่ ซึ่งอยู่ติดกับกะเหรณีทางทิศตะวันออกเฉียงเหนือ และมีรูปแบบการปกครองในระบบเจ้าฟ้ามาเป็นระยะเวลายาวนานพอ ๆ กับ กะเหรณี หรือความสัมพันธ์กับรัฐกะเหรณี ซึ่งอยู่ติดกับกะเหรณีทางตอนใต้ และเคยต่อต้านรัฐบาลจากองค์กรสันนิบาตเสรีชนต่อต้านฟาสซิสต์ร่วมกัน การกล่าวถึงความสัมพันธ์กับรัฐเหล่านี้มีพบอยู่บ้างในหัวข้อที่เกี่ยวกับลำดับเหตุการณ์ความสำคัญทางประวัติศาสตร์และการเมือง ซึ่งไม่ได้แยกออกมาต่างหากอย่างชัดเจน

เมื่อพิจารณาการเขียนถึงความสัมพันธ์ระหว่างกะเหรณีกับไทย จะเห็นได้ว่าเป็นการเขียนถึงความสัมพันธ์เชิงบวกมากกว่าทางลบ แม้ว่าในช่วงการกล่าวถึงตำนานก่อนการเกิดขึ้นของอาณาจักรกะเหรณี จะมีการพูดถึงการรบพุ่งกับชาวยุโรป หรือยวน ซึ่งคำว่า ยูโรป หรือ ยวนนั้นเป็นคำที่ชาวกะเหรณีนิยมใช้เรียกคนเมืองในภาคเหนือของไทย แต่ในแบบเรียนประวัติศาสตร์กะเหรณีก็มีได้ระบุ

ว่า โยน หรือยวน นั้นมาจากรัฐ หรือเมืองใด นอกจากบอกว่ามาจากทางตอนเหนือเท่านั้น ขณะเดียวกันก็พบว่าประเด็นความขัดแย้งระหว่างไทยกะเหรี่ยงในอดีตไม่ได้ถูกกล่าวถึงในรายละเอียดมากนัก

การที่แบบเรียนให้ความสำคัญกับการอ้างถึงความสัมพันธ์อันดีกับรัฐไทยในอดีต และการมีเรื่องราวทางประวัติศาสตร์บางประการร่วมกัน เช่น การที่เจ้าฟ้าเจ้าแผ่นดินเคยอภิเษกสมรสกัน หรือการที่ต่างเคยถูกคุกคามจากพม่าเช่นเดียวกันนั้น เป็นกระบวนการรื้อฟื้นความทรงจำทางประวัติศาสตร์โดยผ่านการเลือกสรรที่จะหยิบยกเพียงบางช่วงบางตอนขึ้นมาใช้เท่านั้น ทั้งนี้ เพื่อให้จินตภาพของ ชาติ กะเหรี่ยงในอดีต ส่งเสริมต่อฐานะการดำรงอยู่ของชาวกะเหรี่ยงในปัจจุบัน ที่ได้พึ่งพาอาศัยคนไทยและประเทศไทยอย่างมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในการอาศัยที่ดินตามแนวชายแดนไทยเพื่อจัดตั้งที่พักพิงผู้ลี้ภัย รวมทั้งการเอื้ออำนวยความสะดวกต่าง ๆ เช่น การอาศัยกองกำลังทหาร และเขตแดนประเทศไทยเพื่อป้องกันการถูกรุกรานจากกองกำลังพม่า การเป็นทางผ่านของความช่วยเหลือและสงเคราะห์จากองค์กรนานาชาติ ผู้ลี้ภัย ทั้งยังคาดหมายว่าไทยจะเป็นพันธมิตรที่จะสามารถช่วยสนับสนุนให้เกิดประชาธิปไตยในประเทศพม่าได้ในอนาคต การเป็นพันธมิตรที่ดีต่อกันมาตั้งแต่อดีตจึงเป็นเงื่อนไขความผูกพันต่อกันประการหนึ่งที่ทำให้ชาวกะเหรี่ยงสามารถพึ่งพาอาศัยชาวไทยได้อย่างชอบธรรมยิ่งขึ้นทั้งในปัจจุบันและในอนาคต นอกเหนือไปจากเงื่อนไขในเรื่องมนุษยธรรม หรือสิทธิมนุษยชนซึ่งเป็นที่ยอมรับกันในระดับสากล

นอกจากความทรงจำทางประวัติศาสตร์ จะถูกนำมาใช้สร้างอัตลักษณ์ของชาติกะเหรี่ยงเพื่ออธิบายต่อผู้อื่นแล้ว ยังใช้ในการอธิบายต่อประชาชนผู้ลี้ภัยชาวกะเหรี่ยง เพื่อไม่ให้เกิดความรู้สึกขัดแย้งในตัวเอง หรือต่ำต้อย ไร้ศักดิ์ศรี ที่จำเป็นจะต้องอาศัยอยู่ภายในราชอาณาจักรไทยและรับการสงเคราะห์ช่วยเหลือจากชาวไทย เนื่องจากสามารถอธิบายต่อตนเองได้ว่าต่างเป็นบ้านพี่เมืองน้องกันมาก่อน ไม่ใช่ศัตรูคู่อริที่เคยมีความขัดแย้งกันอย่างรุนแรง หรือแม้แต่พื้นที่จังหวัดแม่ฮ่องสอนซึ่งเป็นที่ตั้งของที่พักพิงผู้ลี้ภัยก็เคยเป็นดินแดนที่อยู่อาศัยของชาวกะเหรี่ยงมาก่อนในอดีต

สวนสาเหตุที่ในแบบเรียนฉบับนี้การไม่ได้ให้ความสำคัญต่อการกล่าวถึงรัฐเพื่อนบ้านอื่น ๆ ของกะเหรี่ยง เช่น ฉาน หรือกะเหรี่ยงมากเท่ากับรัฐไทย เนื่องจากกะเหรี่ยงไม่ได้คาดหมายว่าจะได้รับการช่วยเหลือหรือสนับสนุนใด ๆ จากรัฐเหล่านั้นมากนัก เพราะตระหนักว่าแต่ละรัฐก็ต่างก็เผชิญสถานการณ์ปัญหาในลักษณะเดียวกัน และกำลังต่อสู้ดิ้นรนเพื่อแก้ไขปัญหาเหล่านั้นเหมือนกัน จนไม่น่าที่จะหยิบยื่นความช่วยเหลือใด ๆ ให้แก่กันได้นั่นเอง

6. บทสรุป : การเมืองเชิงวัฒนธรรมในการเขียนประวัติศาสตร์

การสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์ของชาวกะเหรณี เป็นกระบวนการทางการเมืองเชิงวัฒนธรรม ที่ใช้ยุทธวิธีการต่อสู้เชิงวาทกรรมและกำหนดอัตลักษณ์ เพื่อสร้างความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของกลุ่มคน (หลากหลายชาติพันธุ์) ที่ประสบปัญหาและเผชิญชะตากรรมเดียวกัน โดยสร้างจินตนาการทางประวัติศาสตร์ว่ากลุ่มคนเหล่านี้เคยอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุขมาเป็นเวลายาวนาน ภายใต้การดูแลของผู้นำชาวกะเหรณี แต่ความทุกข์ยากเดือดร้อนนั้นเกิดขึ้นเมื่อรัฐกะเหรณีถูกรัฐบาลทหารพม่าล่วงละเมิดอธิปไตย การสร้างเรื่องราวทางประวัติศาสตร์เหล่านี้จะนำไปสู่การผนึกกำลังกันเพื่อปกป้องอิสรภาพของรัฐกะเหรณีคืนมาจากรัฐบาลทหารพม่า

จากเนื้อหา 4 ประเด็นที่บรรจุในแบบเรียนประวัติศาสตร์กะเหรณีซึ่งยกมาเป็นตัวอย่างข้างต้น อันได้แก่ 1) ความหลากหลายทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรม 2) การอ้างสิทธิเหนือดินแดน และตำนานวีรบุรุษ 3) ความสืบเนื่องของชาติ และการปกป้องอธิปไตย และ 4) การอ้างอิงความสัมพันธ์กับรัฐไทย สะท้อนให้เราเห็นถึง *การเมืองทางวัฒนธรรม* ที่ชาวกะเหรณีใช้ประวัติศาสตร์ ซึ่งเป็นประดิษฐกรรมทางวัฒนธรรมรูปแบบหนึ่ง เป็นเครื่องมือเพื่อแสวงหาที่ทางให้กับวัฒนธรรมของตนเอง และต่อสู้หรือตอบโต้กับการที่รัฐบาลพม่าใช้อำนาจทางทหาร และกลไกทางการเมืองการปกครองในการครอบงำและกลืนกลายวัฒนธรรมของชนกลุ่มน้อย

การจัดทำแบบเรียนประวัติศาสตร์ เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ของ ชาติกะเหรณี 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

นอกจากการสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์จะเป็นไปเพื่อการรวมกลุ่มและสร้างพลังอำนาจในการต่อสู้และปลดปล่อยตนเองจากการปกครองโดยรัฐบาลทหารมาแล้ว ยังเป็นไปเพื่อการชิงอำนาจหรือสร้างสัมพันธไมตรีกับคนไทยที่สามารถให้การช่วยเหลือ สนับสนุนกระบวนการต่อสู้ของพวกเขาได้ ดังปรากฏว่าเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ของกะเหรณีได้กล่าวถึงความสัมพันธ์อันดีระหว่างรัฐกะเหรณีกับชาวไทยและรัฐไทยในอดีต เป็นการให้ความทรงจำทางประวัติศาสตร์มาสนับสนุนการดำรงอยู่ในปัจจุบัน ซึ่งผู้ลี้ภัยชาวกะเหรณียังคงอาศัยอยู่ในพื้นที่ชายแดนในราชอาณาจักรไทย ได้รับการช่วยเหลือและอยู่ในการควบคุมดูแลของรัฐบาลไทยอย่างใกล้ชิด

แบบเรียนประวัติศาสตร์กะเหรณีในฐานะประดิษฐกรรมทางอัตลักษณ์และวัฒนธรรม 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**.กรุงเทพฯ:สำนักพิมพ์มติชน

นัฐพร องค์วิศิษฐ์.2547. **ความคิดทางการเมืองของเยาวชนชนกลุ่มน้อยจากพม่าในประเทศไทย**.วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภูมิภาควิทยา มหาวชิวิทยาลัยเชียงใหม่.

หน้ำน้า พุ่มขุนหลวง (นามปากกา).2545. **เพลงในถ้ำ**.เชียงใหม่ : เพื่อนไร่พรมแดน

แบบเรียนประวัติศาสตร์กะเหรณีสำหรับโรงเรียนในที่พักพิงผู้ลี้ภัย ระดับชั้นที่ 5 7 8 และ 9 (ฉบับแปลเป็นภาษาอังกฤษ)

สัมภาษณ์เยาวชนและผู้นำของชนกลุ่มน้อย (สัญชาติพม่า) ที่หลบอยู่ในประเทศไทย

เยาวชนมอญ 2 คน

เยาวชนคะฉิ่น 1 คน

เยาวชนกะเหรี่ยง 2 คน

ครูชาวกะเหรี่ยงในพื้นที่พักพิงผู้ลี้ภัย 2 คน

ผู้นำองค์กรเยาวชนนานาชาติ (ชาวกะเหรี่ยง) 1 คน

เจ้าหน้าที่ฝ่ายต่างประเทศของรัฐบาลกะเหรี่ยง 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 course, 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 trailing 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 committed 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 known 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* talks 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 others criticize him for what he does. There were other offences where he crossed the family boundaries and digitally penetrated his granddaughter. 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 หมดเด็น

ลำนํ้าจากแดนใต้

“โอ้ โอ ปักซี่ไต่บ้านเรา
โอ้ โอ ปักซี่ไต่บ้านเรา
แม่นํ้า ภูเขา ทะเล กว้างไกล
จะไปไหน กลับไต่บ้านเรา
จะไปไหน หลบไต่บ้านเรา”

เนื้อร้องส่วนหนึ่งจากลำนํ้า “ปักซี่ไต่บ้านเรา” ของวงแฮมเมอร์ ที่ฉันหยิบเอามาเป็นบทเปิดเสียงสะท้อนจากแดนใต้ ก็เพื่อหวังให้หลายชีวิตได้รับความชุ่มชื้นจากลำนํ้าอมตะที่กำลังได้รับความนิยมนอกจากคนในสังคมไทยอีกครั้ง เมื่อเหตุการณ์คลื่นยักษ์สึนามิได้ถล่มทำลายชีวิต ทรัพย์สิน และจิตใจของคนใต้ฝั่งอันดามันอย่างไม่ทันตั้งตัว แต่หลังจากเหตุการณ์ที่เปรียบได้ดั่งฝันร้ายผ่านไปไม่นานนัก คลื่นแห่งความช่วยเหลือในรูปแบบต่างๆ รวมถึงแรงใจจากทั่วสารทิศต่างหลั่งไหลเข้าสู่แดนดินถิ่นนี้

ตอนนั้นฉันยังอยู่ที่ปัตตานี กำลังจัดเก็บสัมภาระ เก็บกําเรื่องราว และความทรงจำมากมายจากการได้ใช้ชีวิตที่นํ้าก่อนกลับบ้านซึ่งอยู่ในพื้นที่ของภัยสึนามิ แล้วจึงกลับมาทำงานที่ศาลายา จังหวัดนครปฐม และในช่วงนั้นเองฉันได้รับโทรศัพท์รวมถึงข้อความแสดงความห่วงใยจากเพื่อนๆ ญาติพี่น้อง ครูอาจารย์หลายท่าน รวมถึงคนในพื้นที่ชายแดนใต้ผู้ที่กำลังประสบกับสภาวะแห่งความรุนแรงเช่นกัน แต่รากเหง้าและอาการของความรุนแรงในพื้นที่ปลายสุดด้ามขวาน มีความแตกต่างออกไป ทั้งยังซับซ้อนแฝงไว้ด้วยอำนาจ และความรุนแรงที่แยกย่อยมาอย่างยาวนาน

ภาษาที่ใช้สื่อลำนํ้า “ปักซี่ไต่บ้านเรา” ในจังหวัดชายแดนภาคใต้ฝั่งอ่าวไทย ถูกปรับเปลี่ยนให้สอดคล้องกับท้องถิ่นและกลายเป็นลำนํ้า “ปักซี่ไต่รูเมาะหูกีตอ” แต่ความหมายและเนื้อหายังคงเดิม รายการทางโทรทัศน์ช่องหนึ่งที่จัดโดยกองทัพบกภาคที่สี่ส่วนหน้า/หน่วยเฉพาะกิจทักษิณ ได้พยายามทำความเข้าใจ และเข้าใจถึงใจคนใน ที่มีทั้งคนที่พูดภาษาไทยท้องถิ่นภาคใต้แบบเดียวกับคนบ้านฉัน แต่สำเนียงไม่เหมือนกันเสียทีเดียว มีคนเชื้อสายจีน คนไทยจากภาคอื่นของประเทศ และคนมุสลิมเชื้อสายมลายูซึ่งเป็นชนกลุ่มใหญ่ที่สุดของพื้นที่อยู่ร่วมกัน ตลอดระยะเวลาที่ฉันอยู่ในชายแดนใต้ ฉันต้องไม่นอนดึกนัก

เพื่อว่าหลังจากละหมาดศุบฮ์¹ ในตอนเช้าแล้ว จะได้มีเรี่ยวแรงติดตามชมรายการโทรทัศน์ดังกล่าวตั้งแต่ตี ๕ ที่มาพร้อมกับบทเพลง “ปักษีได้รู้เมาะห์ก็ตอ” แล้วจึงออกไปซื้อหาข้าวยาน้ำบูดูที่ร้านกะแว² ในหมู่บ้าน

เมื่อกลับมาศาลายา ฉันพยายามตามหารายการโทรทัศน์นี้อีกแต่ก็หาไม่เจอ สอบถามพี่น้องทางชายแดนใต้แล้วทราบว่า รายการนี้ยังออกอากาศ แต่ครอบคลุมเฉพาะพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้เท่านั้น ฉันคิดว่าน่าเสียดายนักที่คนไทยภาคอื่นไม่สามารถเข้าถึง และไม่ได้มีโอกาสในการรับชมรายการนี้ไปพร้อมๆ กับคนในพื้นที่ เพราะผู้จัดรายการอาจจะได้รับเสียงสะท้อนจากผู้ชมที่มีความหลากหลาย และเยาวชนคนใต้เองก็จะได้รับแรงกระตุ้นให้รีบกลับไปช่วยพัฒนาปักษีได้รู้เมาะห์ก็ตอ³ กันมากกว่านี้

นอกจากการนำเสนอส่วนหนึ่งของศิลปินใต้ที่ถ่ายทอดให้สังคมรับรู้ ได้เห็นถึงภาพกว้างทางภูมิศาสตร์ และความอุดมสมบูรณ์ของทรัพยากรธรรมชาติในโอบล้อมแห่งขุนเขา แม่น้ำ และท้องทะเลแล้ว ลำนำอีกบทที่ฉันจะนำเสนอต่อไปนี้ มาจากคนใต้ที่แก่เจ๋นอายุ⁴ อย่างมา⁵ ขณะนี้ท่านเป็นผู้บริหารโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามแห่งหนึ่งในจังหวัดนราธิวาส ลำนำของมาอาจไม่ไพเราะจับใจเท่าเนื้อเพลงที่ได้บรรจงเรียงร้อยเจกเช่นอารมณ์ศิลปิน แต่เป็นเรื่องเล่าถึงความเป็นจริงทางสังคมจากถ้อยคำของศิลปินแห่งชีวิตที่ปลุกปั่น และพัฒนาเยาวชน รวมถึงคนในชุมชนบ้านเกิด

¹ ช่วงเวลาละหมาดช่วงเช้าตรู่ก่อนพระอาทิตย์ขึ้น การละหมาดเป็นการปฏิบัติกิจประจำวันของชาวมุสลิม ในหนังสือของอัลอิศลามหุสตามคม ให้ความหมายและอธิบายวิธีละหมาดตามบัญญัติอิสลามว่าเป็นการนมัสการพระเจ้าผู้เป็นเจ้า ดังปรากฏหลักฐานจากคัมภีร์อัลกุรอานบทที่ ๔ โองการที่ ๑๐๓ ว่า “... จงดำรงไว้ซึ่งการละหมาด แท้จริงการละหมาดนั้นเป็นบัญญัติที่ถูกกำหนดเวลาไว้แก่ผู้ศรัทธาทั้งหลาย” สำหรับกำหนดเวลาละหมาดมีดังนี้

- . ศุบฮ์ เริ่มตั้งแต่แสงเงินแสงทองครั้งที่สองปรากฏที่ขอบฟ้าทิศตะวันออกเรื่อยไป จนกระทั่งขอบแดงของดวงอาทิตย์ปรากฏ
- . ดูฮฺร เวลาบ่าย เริ่มตั้งแต่ตะวันคล้อย (หลังเที่ยง) เรื่อยไปจนกระทั่งเงาวัตถุเท่าตัวเอง
- . อัสร เริ่มตั้งแต่เงาของวัตถุเกิน ๑ เท่าตัว เรื่อยไปจนกระทั่งดวงอาทิตย์ลับดวง
- . มัฆริบ เริ่มตั้งแต่ดวงตะวันลับดวงเรื่อยไป จนกระทั่งสิ้นแสงแดงที่ขอบฟ้าทิศตะวันตก
- . อีชาอฺ เริ่มตั้งแต่สิ้นแสงแดงที่ขอบฟ้าทิศตะวันตกเรื่อยไป จนกระทั่งก่อนถึงเวลาของแสงเงินแสงทองของวันใหม่

² กะแว ใช้เรียกผู้หญิงที่มีอายุมากกว่าตนเอง หมายถึงพี่สาว

³ คำว่า “หลบ” ในภาษาท้องถิ่นภาคใต้แปลว่า “กลับ” คำว่ารูเมาะห์และก็ตอ เป็นภาษามลายูท้องถิ่น “รูเมาะห์” แปลว่าบ้าน “ก็ตอ” แปลว่าเรา

⁴ พุดภาษามลายูท้องถิ่น

⁵ เรียกภรรยาของบาบอหรือผู้บริหารโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลาม และสถาบันศึกษาปอเนาะว่า “มามา” บางคนเรียกผู้หญิงมุสลิมอาวุโสว่า “มามา” เช่นกัน

“คนที่นี่เจอแต่เรื่องเศร้า อยู่กันด้วยความกลัว ระแวง มีแต่เรื่อง
ร้ายๆ คนสับสนกันไปหมด ข้าราชการขอย้ายออกกันไปเป็นแถวๆ เราเข้าใจ
ว่าเขากลัว ที่ย้ายเข้ามาก็เห็นมีแต่คนที่เราไม่รู้จัก ยิ่งมาเยอะๆ ชาวบ้าน
ยิ่งลำบาก อย่างเราจะหนีไปไหนได้ ที่นี่ยังบ้านของเรา แล้วเด็กก็ยังอยู่กับ
เรา”

เมื่อฉันเปรียบเทียบประสบการณ์ตรงจากการใช้ชีวิตในชุมชนชายแดนใต้ในฐานะผู้หญิงมุสลิม
คนหนึ่ง เพื่อเก็บเกี่ยวบทเรียนและเรื่องเล่าจากคนพื้นที่ กับช่วงเวลาเมื่อ ๖-๗ ปีก่อนที่ฉันเคยมาร่ำเรียน
และมีโอกาสใช้ชีวิตโดยส่วนใหญ่ที่ปัตตานีในช่วงเวลาที่ มอ.⁶ ยังเป็นพื้นที่บริสุทธิ์ ปราศจากอาวุธ กอง
กำลัง การล้อมคั่น และความตายของนักศึกษา ฉันพบว่าคนและพื้นที่บริสุทธิ์ซึ่งเป็นที่เคารพ เป็นศูนย์
กลางของชุมชน และเป็นທີ່ประสิทธิประสาทวิชาให้กับเยาวชนคนได้ ถูกเหยียบย่ำซ้ำเติมด้วยความรุนแรง
ทั้งที่มองเห็นได้ และความรุนแรงที่ซ่อนเร้นแฝงตัวอยู่ภายใต้อำนาจอันไม่ชอบธรรม

แม้สื่อกระแสหลักของสังคมไทย ฉายภาพความรุนแรงออกมาในแนวเดียวกันเป็นส่วนใหญ่ จะ
เนื่องด้วยเพราะสาเหตุใดก็ตาม แต่คนในอย่างมา มา อาเต๊ะ⁷ เมาะจี⁸ เปาะฐู⁹ ไปจนถึงชาวบ้านทั้งที่เป็น
คนมุสลิมเชื้อสายมลายู และคนเชื้อสายจีนอย่างอาแปะหลายท่าน กลับมีชุดความคิดและความเชื่อต่าง
ออกไป แม้ว่าข้อมูลหลายส่วนมาจากเรื่องราวหรือเหตุการณ์เดียวกัน แต่เมื่อนำมาถ่ายทอด ส่งต่อให้ส
ถาณชนได้รับรู้กลับถูกอธิบายแตกต่างกัน ทั้งนี้เพราะชุดความรู้ที่ถูกร่าง อธิบาย และกระจายออกไป
ในสังคมด้วยฐานคิด กระบวนการ และกลุ่มคนที่ต่างกันด้วย

นอกจากนี้ ฉันยังได้เรียนรู้ว่าภาษามลายูท้องถิ่นที่ฉันพอสื่อสารกับคนส่วนใหญ่ในพื้นที่ได้บ้าง
ช่วยทำให้มุมมอง วิธีการถ่ายทอด และการแสวงหาความรู้ ความจริงจากการสนทนากลุ่ม การพูดคุยกัน
อย่างเปิดอก รวมทั้งสังเกตและเข้าร่วมกิจกรรมต่างๆ ช่วยจัดสาระสำคัญของการเรียนรู้ครั้งนี้ไว้ที่การรื้อ
แล้วหยิบฉวยเอาสิ่งที่ตกหล่นจากตะแกรงข่าว และสิ่งที่ตกตะกอนมาพิจารณาถึงองค์ประกอบ รหัส และ
กฎเกณฑ์ของการประกอบสร้างทางสังคม และนอกจากเสียงของคนในแล้ว ฉันได้ผนวกเอาเรื่องราวที่
ปราชญ์และนักวิชาการหลายท่านเคยเสนอให้เห็นถึงความจริง และแนวทางในการดำเนินงานป้องกัน
แก้ไขปัญหาคความรุนแรง ในรูปแบบที่ไม่ได้ละเลยการทำความเข้าใจต่อมิติทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม

⁶ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

⁷ น้อง

⁸ ป้า

⁹ อา

ท้องถิ่น และระบบความเชื่อ มาปะติดปะต่อกับส่วนที่ฉันได้มาสัมผัสโดยตรง เพื่อให้สิ่งที่ไม่ได้รับการนำเสนอ สิ่งที่ถูกเก็บกดปิดกั้น สิ่งที่อยู่ชายขอบภายใต้กลไกที่คอยกำกับ และควบคุมอำนาจของสังคม รวมถึงส่วนที่ดูเหมือนไร้ความหมาย ได้มีโอกาสพูด แสดง และสะท้อนความจริงบางอย่างให้สังคมได้รับรู้

งานชิ้นนี้อาจไม่ต้องใจใครอีกหลายคน และดูมีความอ่อนด้อยทางวิชาการ เพราะท่วงทำนองในการนำเสนอของฉันไม่เป็นทางการนัก แต่ฉันตั้งใจให้สิ่งดังกล่าวได้รับการถ่ายทอดตามรูปแบบที่คนในท้องถิ่นพยายามสะท้อนได้ส่งถึงผู้คนที่ทราบเพียงชุดความจริงที่ถูกกำหนดให้เชื่อ และที่สำคัญฉันขอขอบคุณพี่น้องในพื้นที่ทุกท่านที่หาญกล้าถ่ายทอดเรื่องราวให้ฉันฟัง ขอขอบคุณทุกกำลังใจที่ส่งมาให้ มันเป็นเรื่องที่ช่วยให้คนเล็กๆ อย่างฉันมีเรี่ยวแรงทำงานต่อไป โดยหวังว่าจักเป็นเพียงหนึ่งในการขับเคลื่อนให้สังคมมีความเข้าใจวิถีของคนชายแดนได้ และเป็นอีกเส้นทางที่พอจะช่วยถักทอให้บ้านเกิดของคนแดนใต้สงบสันติ

อะไรหรือคือปอเนาะ?

หลายท่านอาจสงสัยว่าระบบการศึกษาอิสลามในจังหวัดชายแดนภาคใต้เป็นอย่างไรกันแน่ เพราะช่วงปีที่ผ่านมาจนถึงปัจจุบัน ชาวเกี่ยวกับโรงเรียนปอเนาะและคนในสถาบันแห่งนี้ถูกนำเสนอว่ามีความเชื่อมโยงกับปฏิบัติการก่อการร้าย คำถามที่ว่าทำไมปอเนาะจึงถูกค้น ถูกล้อม ปอเนาะเหมือนหรือต่างจากโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามอย่างไร แล้วคนในปอเนาะดำเนินชีวิตอย่างไรนั้น ผู้บริหารโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามท่านหนึ่งบอกกับฉันว่า ท่านเคยเชิญชวนให้บรรดาสื่อมวลชน และกลุ่มคนที่มารื้อค้นโรงเรียนของท่านมาอยู่ที่นี่ ถ้าอยากรู้เรื่องโรงเรียนปอเนาะจริงๆ สามารถมาพักที่บ้านท่านซึ่งตั้งอยู่ในปอเนาะ หรือไปพักและเรียนกับเด็กนักเรียนปอเนาะสัก ๒-๓ สัปดาห์หรือนานกว่านั้นก็จะทราบว่าปอเนาะคืออะไร คนที่นี้อยู่กันยังไง ใช้หลักสูตรใดสอน และมีความเชื่อมโยงกับเครือข่ายก่อการร้ายจริงหรือไม่

ฉันขอล่าวโดยย่อว่าปอเนาะในพื้นที่แห่งนี้เคยเป็นศูนย์กลางการศึกษาวิชาการอิสลามในระดับเอเชียอาคเนย์ เปรียบเสมือนสำนักตักศิลาที่มีบทบาทสำคัญในการถ่ายทอดวิชาความรู้ในมิติทางศาสนา สังคม วัฒนธรรม การพัฒนาศีลธรรม จิตวิญญาณ และเป็นจุดรวมในการประสานคนในชุมชนในขณะที่มีมติของชุมชนปอเนาะทางเศรษฐกิจนั้น บาบอ¹⁰ สถาบันศึกษาปอเนาะในจังหวัดปัตตานีท่านหนึ่งเปรียบเทียบว่าดำเนินไปในรูปของเศรษฐกิจพอเพียง ท่านบอกว่าในปอเนาะและชุมชนใกล้เคียงมักแลกเปลี่ยน แจกจ่ายสัตว์ที่เลี้ยงไว้เป็นอาหาร และพืชผักที่ปลูกกันเองในบริเวณปอเนาะ พร้อมกับข้าวจากท้องนาใกล้ๆ กัน สิ่งใดที่มีเหลือมากเกินไปก็จะเก็บเอาไปขายในตลาด

¹⁰ บางคนใช้เรียกพ่อ ในที่นี้หมายถึงเจ้าของหรือผู้บริหารโรงเรียน

ในช่วงปี พ.ศ. ๒๕๑๓¹¹ เป็นต้นมาปอเนาะถูกจัดระบบให้เป็นไปตามมาตรฐานการศึกษาของรัฐเรื่อยมาเป็นลำดับ ผู้บริหารปอเนาะโรงเรียนหลายท่านบอกกับฉันว่าเป็นไปในทำนองเดียวกับที่รัฐบาลปัจจุบันกำลังพยายามจัดระเบียบปอเนาะเนื่องด้วยความรู้สึกไม่ไว้วางใจ และเห็นว่าปอเนาะเป็นฐานในการก่อการกบฏ ปัจจุบันนี้ปอเนาะถูกจัดแบ่งอย่างกว้างๆ ออกเป็น ๒ ระบบคือโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามที่สอนทั้งวิชาการตามหลักสูตรการศึกษาของกระทรวงศึกษาธิการ และวิชาทางด้านศาสนาอิสลาม พร้อมกับวิชาชีพเสริมอื่นๆ แบบที่สองคือสถาบันศึกษาปอเนาะ บ้างเรียกว่าปอเนาะดั้งเดิม เน้นสอนวิชาการศาสนาเชิงลึก หลายแห่งจัดระบบการศึกษานอกโรงเรียนด้วย บางแห่งมีสอนคอมพิวเตอร์ ช่างยนต์ ตัดเย็บ และการทำผ้าบาติก ฉันเคยไปเยี่ยมปอเนาะแห่งหนึ่งในจังหวัดยะลา ที่นั่นมีพืชผักสวนครัว สวนยางพารา บ่อเลี้ยงปลา โรงเพาะชำอยู่รอบๆ ปอเนาะ เมื่อฉันเดินไปอีกทาง พวกเปิด ไก่ นก กระต่าย ต่างบิน วิ่ง และกระโดดกันให้วุ่น เพราะบาบอท่านทำฟาร์มรวมและเปิด เด็กนักเรียนจึงได้เรียนรู้ด้วยการปฏิบัติจริง แอ้มได้กินอาหารที่ปลอดสารพิษ และมีรายได้ระหว่างเรียนอีกด้วย เท่าที่ฉันทราบและสอบถามเจ้าหน้าที่ทางการศึกษา รวมถึงคนในแวดวงปอเนาะทราบว่า ตอนนี้มีเพียงสองสถาบันเท่านั้นที่ไม่ได้เปิดสอนการศึกษานอกโรงเรียนหลักสูตรสามัญ เพราะต้องการธำรงเอกลักษณ์ของความเป็นตักศิลาไว้ หนึ่งในสองปอเนาะนี้ทำวิจัยด้านการศึกษาเพื่อชุมชนระดับประเทศมาแล้ว ส่วนอีกแห่งจัดวางระบบในการศึกษาไว้อย่างดีและมีชื่อเสียงที่สุดในอาเซียน เปิดให้หน่วยงานต่างๆ เยี่ยมชมและตรวจสอบได้ตลอดเวลาว่ามีการฝึกซ้อมรบอย่างที่เป็นข่าวหรือไม่ ตรวจระเบียบบ้านของบาบอผู้ดูแลปอเนาะแห่งที่ฉันไปนั่งคุยกับท่านนั้น เคยมีนักวิชาการอาวุโสนานาชาติ เจ้าหน้าที่ภาครัฐระดับรัฐมนตรีหลายท่านเคยมานั่งจิบน้ำชากันแล้ว

แม้ฉันไม่ใช่ศิษย์ของสถาบันศึกษาปอเนาะ และโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามโดยตรง แต่คุณูปการของการถ่ายทอดความรู้ การพัฒนาศีลธรรมจรรยา และการพัฒนาคนในถิ่นฐานบ้านเกิดของบรรดาอาจารย์ นักวิชาการ รวมถึงปราชญ์ท้องถิ่นหลายท่านมีความหมายและความสำคัญต่อสังคมแดนใต้มาอย่างต่อเนื่องและยาวนาน การเอาตัวเองเข้าไปคลุกวงใน ไปเยี่ยมเยียนคนในปอเนาะ พักอาศัยอยู่กับคนในปอเนาะมาบ้าง และพอฉันเองก็เป็นผลผลิตจากระบบปอเนาะดั้งเดิม ทำให้ฉันได้เรียนรู้ว่าชุมชนต่างๆ ในจังหวัดชายแดนภาคใต้มีความสัมพันธ์ที่แนบแน่นกับแหล่งเรียนรู้เหล่านี้

ฉันขอทิ้งท้ายเรื่องราวของปอเนาะในภาพรวมด้วยถ้อยคำจากเด็กนักเรียนสถาบันศึกษาปอเนาะแห่งหนึ่งในจังหวัดยะลา และผู้บริหารโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามแห่งหนึ่งในจังหวัดปัตตานี

¹¹ Madmarn, Hasan (2002). *The Pondok & Madrasah in Pattani*. Selangor D.E.: Malindo Printers SDN BHD,

“เราไม่ได้ทำอะไรผิด จะให้เราหนีไปไหน บ้านเราอยู่ที่นี้... เขาเข้าใจผิดกันมาก ปอเนาะไม่ได้สอนศาสนาอย่างเดียว พวกผมเรียน กศน. ด้วย จะไปเป็นช่างไฟ (ฟ้า)... มีครูอาสาสอนคอมพิวเตอร์ (การทำผ้า) บาติก ที่มีบอเลี้ยงปลา นก เป็ด ไก่ ทำสวนยาง เพาะเห็ด มามาสอนทำขนมแล้วก็เย็บเสื้อผ้า กลางคืนเราเรียนกิตาป¹² อีก จะเอาเวลาที่ไหนมาคิดมาทำเรื่องแบ่งแยก” (นักเรียนสถาบันศึกษาปอเนาะแห่งหนึ่งในจังหวัดยะลา)

“สิ่งเหล่านี้ (วิถีชีวิต โครงสร้างชุมชน และสถาบันการศึกษาอิสลาม) มันมีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกันจนแยกไม่ออก การไม่มีความเคารพต่อศาสนาไม่ได้ทำให้อนาคตทางด้านวัฒนธรรม สังคม และศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของเขาสดใสขึ้นแต่อย่างใด เงื่อนไขที่เป็นจริงในชีวิตเหล่านี้ต่างหากที่บันดาลใจให้คนปัตตานี ที่สำคัญเยาวชนรับฟังคำสอนของอุสตาส¹³ เพราะอย่างน้อยก็เป็นความหวังเดียวที่ให้อนาคตที่มีความหมายในชีวิตของเขา จึงมีคำถามว่า รัฐจะจัดระเบียบปอเนาะในลักษณะไหน” (ผู้บริหารโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามแห่งหนึ่งในจังหวัดปัตตานี)

สัญญาแห่งความรุนแรง

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 อุสตาส

การทำความเข้าใจต้องเป็นไปตามข้อกำหนดที่ตายตัวและเป็นสากล ดังตัวอย่างคำว่า “โจรใต้” หรือ “ผู้ก่อความไม่สงบ” คือคนหรือกลุ่มคนที่ก่อความรุนแรง สร้างสถานการณ์ความไม่สงบ ใช้อาวุธ ทำร้ายผู้บริสุทธิ์ โดยเฉพาะการทำร้ายผู้ที่ทำงานรับใช้รัฐไทย เป็นกลุ่มที่ต้องการแบ่งแยกดินแดน มีกองกำลัง ใช้ฐานปฏิบัติการที่ปอเนาะ ใช้อิสลามและวัยรุ่นมุสลิม หรือเด็กนักเรียนปอเนาะเป็นเครื่องมือในการปฏิบัติงาน มีอุสตาซเป็นผู้ควบคุมดูแลการทำงานอย่างเป็นระบบ เป็นเครือข่าย และอาจโยงใยกับเครือข่ายก่อการร้ายสากล

สัญญาที่บอกถึงความเป็น “โจรใต้” ดังกล่าวถือเป็นวาทกรรมหลักของสังคม และเป็นความสัมพันธ์ที่ถูกกำกับภายใต้ระบบภาษา ความหมายของสัญญาแห่งความรุนแรงในภาคใต้มีผลมาจากการถูกกำหนดให้เป็น ผ่านกระบวนการถ่ายทอดชุดความคิดและความเชื่อจากผู้มีอำนาจที่เป็นทางการและขยายสู่สังคมได้อย่างรวดเร็วเมื่อสัญญาของชายมุสลิม สวมหมวกกะปิเยาะห์¹⁴ นุ่งโสร่ง มียาโงะ¹⁵ และมีชื่อสกุลแบบชาวมุสลิมมลายูถูกส่งผ่านโดยสื่อไร้พรมแดน ถึงแม้ว่าความรุนแรงเกิดขึ้นเนื่องจากเหตุอื่น เช่นความขัดแย้งส่วนตัว การจัดสรรผลประโยชน์ที่ไม่ลงตัว การช่วงชิงพื้นที่ของอำนาจและการปกครองของกลุ่มผลประโยชน์ต่างๆ แต่คำว่า “โจรใต้” กลับถูกเชื่อมโยงกับกลุ่มคำที่อธิบายความหมายของสัญญาที่เกี่ยวข้องในชุดเดียวกัน เช่น “ปอเนาะ” “โต๊ะครู” “อุสตาซ” “มุสลิม” “อิสลาม” และ “ความรุนแรง” ดังตัวอย่างจากหัวข้อข่าวของโทรทัศน์ช่องหนึ่ง ออกอากาศเมื่อวันที่ ๒๗ กรกฎาคม พ.ศ. ๒๕๔๗ ว่า “ผู้จัดการโรงเรียนสอนศาสนาซิดเด็นตายครูแนวร่วมโจรใต้รายงานตัวใน ๕ วัน” หรือข้อความที่อธิบายภาพข่าวหน้า ๑ ของหนังสือพิมพ์ฉบับหนึ่ง เมื่อวันที่ ๑๘ ธันวาคม พ.ศ. ๒๕๔๗ ว่า “เจ้าหน้าที่คุมตัว 4 แกนนำโจรใต้เดินทางเข้ากรุงเทพฯ ขออำนาจศาลฝากขังผิดแรก ในความผิด 6 ข้อหา ฉกรรจ์ ก่อนจะนำตัวไปคุมขังไว้ที่โรงเรียนพลตำรวจนครบาลท่ามกลางกำลังคุ้มกันแน่นหนา เมื่อ 17 ธ.ค.”

ตัวอย่างข้อความข้างต้น อธิบายปรากฏการณ์ความรุนแรงที่เกิดขึ้นในภาคใต้ว่าเป็นฝีมือของ “โจรใต้” และมีความเกี่ยวข้องกับผู้คนและองค์กรท้องถิ่นในชุมชนคือ โรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลาม นอกจากความเป็นโจรใต้เกี่ยวข้องกับโรงเรียนปอเนาะแล้ว ขั้นตอนการดำเนินการกับผู้ก่อความไม่สงบก็ไม่ได้กระทำในพื้นที่เกิดเหตุ ดังนั้น คนที่ถูกเรียกว่าเป็นโจร จึงต้องถูกนำตัวออกมาจากชุมชนบ้านเกิดของตนเอง โดยผ่านกระบวนการสอบสวน สืบสวน และแสวงหาความจริงด้วยชุดความคิด และวิธีการของกลุ่มบุคคลที่อยู่ในหน่วยงานหรือองค์กรทางการที่รัฐให้การรับรอง

¹⁴ หมวกไม่มีปีกสำหรับผู้ชาย ส่วนใหญ่นิยมใช้สีขาว

¹⁵ เครา

ฉันยังจำบทสนทนาระหว่างตัวฉันเองกับคุณพี่ท่านหนึ่งที่ขับรถแท็กซี่พาฉันไปส่งที่ศาลาयाเมื่อครั้งที่ฉันเดินทางกลับจากใต้ ฉันชวนคุณพี่คุยไปเรื่อย ๆ และพยายามวกเข้ามาสู่ประเด็นสถานการณ์ความไม่สงบในจังหวัดชายแดนภาคใต้และโรงเรียนปอเนาะ คำอธิบายของคุณพี่ไม่ต่างไปจากชุดนำเสนอของสื่อกระแสหลักนัก คุณพี่มองว่าปอเนาะว่าเป็นสถานที่ฝึกเยาวชนเพื่อการก่อความไม่สงบและแบ่งแยกดินแดน มุสลิมเคร่งศาสนาเกินไป และคนในชายแดนใต้ขาดการพัฒนาเพราะคนส่วนใหญ่เรียนปอเนาะซึ่งเป็นสถาบันที่ไม่ได้สอนวิชาการทางโลก เช่นเดียวกับชุดความคิดของหัวหน้าหน่วยสันติพัฒนาท่านหนึ่งที่ฉันเคยไปคุยกับท่านที่วัดแห่งหนึ่งในอำเภอโคกโพธิ์ จังหวัดปัตตานี สุดท้ายฉันก็ได้คำตอบในทำนองเดียวกับคุณพี่คนขับรถแท็กซี่ แกมด้วยวาาทกรรมความเป็นอื่นที่มี “พวกเขา” กับ “พวกเรา” และดูท่าทางท่านจะรวมฉันไว้กับ “พวกเขา” ของท่านเสียด้วย เพราะคำตอบต่อคำถามหนึ่งระบุว่า “ข้อมูลนี้ไม่สามารถเปิดเผยให้ฝ่ายตรงข้ามรู้ได้ครับ”

โครงสร้างหลักชุดหนึ่งที่ผู้อ่าน ผู้ฟัง และผู้พบเห็นภาพจากสื่อต่างๆ สามารถรับรู้ได้คือการกระทำของสัญญาณต่างๆ ที่ฉันว่าไว้ข้างต้น เนื้อความหลายตอนสะท้อนถึงวิธีการแสวงหาความจริงแบบแยกส่วน ระหว่างสิ่งที่ปรากฏหรือเป็นอาการกับแก่นแท้ของปรากฏการณ์ ที่สำคัญคนในสังคมบริโศคนิยมมักไม่สนใจถามหาสาเหตุที่ทำให้เกิดอาการเสียด้วย เพราะคำอธิบายตามโครงสร้างหลักดังกล่าวบริโศคได้ง่าย และรวดเร็ว เนื่องจากถูกร่อนผ่านตะแกรงมาเรียบร้อยแล้ว ที่สำคัญมันถูกฉายภาพซ้ำแล้วซ้ำเล่า จนคนในสังคมคุ้นชินกับกฎเกณฑ์ชุดนี้ และดูเหมือนว่าสิ่งที่ปรากฏต่อหน้าถูกพิพากษาจากสังคมแล้วว่าเป็นความจริง ทั้งที่ยังไม่ได้ตรวจสอบ และบางครั้งอาจไม่สามารถตรวจสอบความเที่ยงของตัวบทที่ไม่เคยรอให้สังคมค้นหาความหมายที่แท้จริง ดังที่อาจารย์อัยหมัดสมบุญ บัวหลวง นักวิชาการอิสระในพื้นที่วิเคราะห์ว่า

“เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในอดีตและยังปรากฏเป็นอยู่ในปัจจุบัน มีเหตุและมีผลกระทบตามมาทุกครั้ง การทำนายเหตุการณ์ที่ปรากฏอยู่เบื้องหน้าและตัดสินใจการแก้ปัญหาทันที โดยปราศจากการศึกษาเชิงลึกเพื่อหาเบื้องหลังอย่างแท้จริงและเป็นธรรม ยังไม่เป็นที่นิยมนักในบรรดาผู้รับผิดชอบ จึงทำให้ประเด็นปัญหาถูกเบี่ยงเบนและผิดเป้าหมาย ละเลยในสิ่งที่ต้องแก้ไข เร่งรัดและจริงจังกับเรื่องที่หาสาระไม่ได้ การแก้ไขไร้ทิศทางทางมากครั้ง วิฤติปัญหาจึงซ้ำแล้วซ้ำอีกจนน่าเบื่อ เสียเวลา เสียงบประมาณ

ประมาณ เสียความรู้สึก หลายชีวิตและมากทั้งวิญญาณที่ต้องมาสละ มา
นับไม่ถ้วน”¹⁶

นอกจากนี้ ชุดอธิบายกระแสหลักยังมองข้ามสถานะของความสัมพันธ์เชิงชุมชน ประวัติศาสตร์ และศาสนา ดังที่บาบอโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามแห่งหนึ่งในจังหวัดปัตตานีบอกเล่าให้ฉันทราบ ถึงความรู้สึกที่ท่านและชาวบ้านได้รับการปฏิบัติเหมือนเป็นประชาชนชั้นสองของรัฐ ขาดการให้เกียรติ และเรียนรู้ความแตกต่างทางวัฒนธรรม เช่น เจ้าหน้าที่รัฐรุกเข้าพื้นที่ส่วนตัวและศาสนสถานโดยไม่ถอด รองเท้า แล้วเดินเหยียบย่ำลงบนผ้าปูละหมาด บางแห่งถูกรื้อค้นหนังสือและคัมภีร์จนกระจัดกระจาย แต่ ประเด็นนี้ยังไม่กระทบกระเทือนต่อจิตใจของชาวมุสลิมเท่ากับการใช้สุนัขดมกลิ่นตรวจตราในพื้นที่ส่วนตัว แหล่งเก็บเครื่องใช้สอย เครื่องบริโภค และศาสนสถาน เนื่องจากน้ำลายของสุนัขตามความเชื่อของ มุสลิมถือเป็นนะยิส¹⁷ ดังนั้น หากนะยิสนี้ไปสัมผัสกับสิ่งของเครื่องใช้หรือหยดเปื้อนบนพื้นบ้านและศาสนสถานแล้ว ก็ต้องทำความสะอาดกันเป็นการใหญ่

ถึงแม้สัญญาของศาสนสถานอย่างมัสยิด หรือบาแลซึ่งเป็นสถานที่สอนเรียนวิชาการศาสนา ของชุมชนและปอเนาะ ถือเป็นสัญลักษณ์สากลเช่นเดียวกับวัด หรือโบสถ์ สถานที่เหล่านี้บ่งบอกถึงพื้นที่ จำเพาะที่ผู้มาเยือนต้องให้เกียรติ และเคารพ แต่เนื่องด้วยสัญลักษณ์ดังกล่าวถูกตีความตามรอยคิดแห่ง โครงสร้างนิยม และผูกโยงภายใต้ลำดับความสัมพันธ์ที่สอดคล้องกับระบบคิดแบบคู่ตรงข้าม ความหมาย ของมัสยิด บาแล และปอเนาะจึงถูกจัดวางไว้เช่นเดียวกับสัญญาของ “โจรใต้” ที่บางคนถูกเติมหมวด เครา¹⁸ ให้ดูลึกกลับ น่ากลัว ไว้ในปริมณฑลของการใช้ความรุนแรง ปาเถื่อน เป็นโจร ในขณะที่คนในฝ่ายที่ มามาเรียกว่า “คนในเครื่องแบบ” อยู่ในปริมณฑลของความปลอดภัย เป็นผู้สร้างความสงบ และมั่นคง

“ก่อนวันที่เขาจะเข้ามาค้น เราเจอรอยเท้าของคนในเครื่องแบบ
ตรงรั้วโรงเรียน ใกล้เคียง กับต้นมะม่วง ดินหน้อยกว่าวันที่มา หัวหน้าเขามาหา
มามาก่อน เลยขอให้เข้ามาครั้งเดียว เพราะถ้าเข้ามาหมดนี้เยอะมาก ชาว
บ้านแถวนี้ และเด็ก (นักเรียน) จะตกใจเอา... มากันเกือบสามร้อยคน เขาก็

¹⁶ อัสหมัดสมบุญ บัวหลวง. ๒๕๔๗. **รากเหง้าไฟใต้**. เอกสารจากข้อมูลประกอบการนำเสนอในการประชุมเรื่องแนว ทางสันติวิธีเพื่อแก้ปัญหาชายแดนภาคใต้ โดยกระทรวงวัฒนธรรมแห่งชาติ คณะทำงานแนวทางสันติวิธีสภาความมั่นคงแห่งชาติ สมาคมนักข่าวนักหนังสือพิมพ์แห่งประเทศไทย.

¹⁷ สิ่งที่ไม่สะอาดตามศาสนบัญญัติ

¹⁸ มามาของโรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามแห่งหนึ่งในจังหวัดนราธิวาสกล่าวว่า รูปของอุสตาซที่ถูกตั้งค่าหัวนำจับ คนหนึ่งถูกเติมหมวด แต่งเครา ทั้งที่ตัวตอนที่แท้จริงของบุคคลนั้นไม่ได้มีหมวดและเคราแต่อย่างใด

คันหมदनันแหละ ไม่เจออะไรที เขาไปซุดหลุมที่เด็กนักเรียนหญิงเอาโกเด็ก
(ผ้าอนามัย) ไปฝังด้วย ก็มีรอยกลบดินใหม่อยู่ คิดว่าเราเอาปืนไปฝัง บ่น
กันใหญ่ว่าเหม็น ‘อ้าว! ก็เราไม่ได้บอกให้พวกคุณไปซุดที’” (มามา ผู้บริหาร
โรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามแห่งหนึ่งในจังหวัดนราธิวาส)

นอกจากที่นักเคลื่อนไหวทางสังคม นักวิชาการ และชาวบ้านหลายคนวิเคราะห์ว่า รัฐชาติมิติ
ทางสังคมวัฒนธรรมในการแก้ไขปัญหาความไม่สงบในจังหวัดชายแดนภาคใต้แล้ว การป้องกันและแก้
ไขปัญหาความรุนแรงด้วยแนวทางแห่งสันติยังถูกทำให้เป็นชายขอบ และเป็นเสมือนภาพฝัน กระบวน
คิดและความไวต่อประเด็นบทบาทความสัมพันธ์หญิงชาย ยังไม่ได้นำมาผนวกไว้ในยุทธศาสตร์การ
ทำงาน ทั้งที่ผู้หญิงและเยาวชนบางส่วนมีศักยภาพในการขับเคลื่อนงานจากพลังของชุมชนพื้นที่ โดย
เฉพาะพลังของผู้หญิงที่ยังไม่ได้ถูกทำให้เป็นสัญลักษณ์ของความรุนแรง แต่หากละเลยการทำงานใน
ประเด็นนี้ ผู้หญิงภายใต้อาภรณ์หิญาบ¹⁹ อาจมีสถานะเช่นเดียวกับหนูเม็ควา สั้น เครียวทังทั้งหลาย
เพราะขณะนี้ สัญลักษณ์ดังกล่าวกำลังรุกรืบ และขยับเข้ามาในปริภูมิของของผู้หญิง เช่นภาพข่าวจาก
หนังสือพิมพ์เกี่ยวกับกองร้อยสตรีเหล็ก²⁰

เช้าตรู่ของวันที่ฉันยังทำงานในพื้นที่ อาเต๊ะคนหนึ่งโทรศัพท์มาเตือนฉันให้ระมัดระวังตัวในการ
ทำงานเก็บข้อมูล เพราะเกรงว่าเรื่องราวที่ฉันได้ยิน ได้รับรู้มาอาจกระทบต่อผู้มีอำนาจ เสียงตามสาย
ของอาเต๊ะครั้งนี้ทำให้ข้อกังวลใจที่หลายท่าน รวมถึงฉันและผู้หญิงคนอื่นเกรงว่าจะเกิดขึ้นกับกลายเป็น
จริง เพราะหิญาบถูกใช้เป็นเครื่องมือในการสร้างความไม่สงบ สัญลักษณ์ของความรุนแรงมาพร้อมกับผ้า
คลุมของผู้หญิงมุสลิม อาเต๊ะคนนั้นเล่าให้ฉันฟังด้วยน้ำเสียงตื่นเต้น ตกใจกลัวว่า เธอเห็นคนใส่ผ้าตะ
วะห์ (ผ้าคลุมศรีษะ) ใช้ปืนยิงอาสาสมัครป้องกันภัยของหมู่บ้าน คนยิงเป็นคนซ่อนรถมอเตอร์ไซด์ แต่ทำ
ทางไม่ใช่ผู้หญิง และไม่ใช่คนในพื้นที่

ฉันจดจำเรื่องราวที่อาเต๊ะเล่าให้ฟังมาสอบถามผู้อาวุโสของชุมชน ท่านบอกว่าเรื่องราวในทำนอง
นี้เคยมีมาบ้างแล้ว แต่นานๆ จึงจะปรากฏสักครั้ง ภาพตัวแทนของโจรได้ในอนาคต จึงอาจขยายไปยัง
กลุ่มคนที่แต่งกายด้วยชุดหิญาบ สัญลักษณ์ของความเป็นหญิงมุสลิมอาจถูกนำมาใช้เป็นเครื่องมือเพื่อ
สร้างสถานการณ์ให้คนในพื้นที่เกิดความกลัว และหวาดระแวง โดยเฉพาะผู้ที่มีความเชื่อ วัฒนธรรม
และอัตลักษณ์ต่างไปจากกลุ่มคนส่วนใหญ่ในพื้นที่ และที่สำคัญเรื่องเล่าจากคนในหลายท่านเกี่ยวกับ

¹⁹ ผ้าคลุมศรีษะของสตรีมุสลิม

²⁰ เป็นกองร้อยราชวรอาสาสมัครรักษาหมู่บ้านชุดแรกที่เป็นผู้หญิงล้วน จากหนังสือพิมพ์โพสต์ ทูเดย์ (๒๗ มกราคม ๒๕๔๗), A8.

ปฏิบัติการไล่ล่าฆ่า อุ่ม ไม่เคยเลือนหายไปจากแผ่นดินนี้ โดยเฉพาะสัญญาของการ “อุ่ม” ได้รับคำอธิบายว่าเป็นความรุนแรงที่แสนแนบเนียน

ปฏิบัติการทางวาทกรรมแห่งความรุนแรง

“เฮ เฮ พวก²¹ แม่ค้าที่ตลาด ยอ²² ลือกันว่าพุงนี้จะมีการเดิน
ขบวนครบรอบวันที่อเมริกาบุกอาฟหมอ (อัฟกานิสถาน) ยอจะปิดตลาด ไป
ซื้อกับข้าว ของกระป๋องมาเก็บไว้มั่งตะ เดียวจะไม่มีอะไรกินกัน”

เสียงเตือนของเมะจีเยะดังมาแต่ไกล ทั้งที่เธอเพิ่งลงจากรถโดยสารตรงถนนใหญ่ คำพูดไม่กี่ประโยคทำให้ผู้หญิงในวงสนทนาพากันตื่นตกใจกับข่าวลือใหม่ในพื้นที่ที่ความเชื่อผูกโยงเป็นหนึ่งเดียวกับกลุ่มผู้ที่ได้รับผลกระทบจากความรุนแรงในอีกซีกส่วนทางตะวันออกไกล ข่าวลือในชุมชนมีเป็นระยะๆ บ้างว่าจะมีการลอบวางเพลิง วางระเบิดตามที่ต่างๆ ใบบลิ้วทำร้าย และอื่นๆ เด็กนักเรียนปอเนาะคนหนึ่งเคยบอกฉันว่า ตอนที่เขาเดินกลับบ้านมีผู้ชายที่เขาไม่เคยรู้จักมาแจกใบบลิ้ว เมื่อสอบถามถึงที่มาของเรื่องราวและใบบลิ้ว ชายคนนั้นได้แต่ยิ้มและหัวเราะ แล้วเดินมุ่งตรงไปยังปอเนาะที่เขาเพิ่งเดินออกมา ชาวจากเมะจีเยะ และเรื่องเล่าจากใบบลิ้วของอาเต๊ะคนนี้นับเป็นส่วนหนึ่งในปฏิบัติการทางวาทกรรมของความรุนแรงที่คอยผลิตซ้ำความไม่ไว้วางใจ ความหวาดระแวง และความกลัวให้กลับกลายเป็นเพื่อนสนิทกับผู้คนที่นี่

เมื่อวันที่ข่าวลือเรื่องการปิดตลาดมาถึง ฉันยังไม่เห็นร้านค้า แผงลอย หรือถนนแห่งไหนมีที่ท่าว่าจะปิดตามคำเล่าลือ เมะจีเยะกลับถูกมองจากเพื่อนบ้านว่าเป็นคนที่พูดไม่จริง ทั้งที่เมะจีเยะเองมีความตั้งใจดีและเป็นห่วงเพื่อนบ้าน ฉันยังได้ยินเรื่องราวเดียวกันนี้จากนักวิชาการในพื้นที่อีกสองท่าน ทั้งสองบอกฉันว่าช่วงสองถึงสามวันที่ผ่านมามีการทำร้าย และเรื่องราวแห่งความรุนแรงในพื้นที่ไม่ปรากฏภาพตัวแทนแห่งความรุนแรงในพื้นที่จึงถูกปรับให้เป็นข่าวลือและ “ชายได้” คำว่า “ชายได้” ของนักวิชาการท่านหนึ่งตามที่ฉันเข้าใจหมายถึง การนำเสนอข่าวจากแดนใต้สู่ตลาดของการบริโภคสื่อรายวัน ส่วนชายได้ตามคำนิยามของอีกท่านหมายถึงการสร้างภาพให้แดนดินถิ่นนี้อ้างว้างซึ่งความน่าหวาดกลัว ผู้คนมีแต่อาการหวั่นวิตก และความไม่มั่นใจในความปลอดภัย เพราะสถานการณ์แห่งความรุนแรงที่ถูกขยายซ้ำแล้วซ้ำเล่าผ่านเรื่องราวต่างๆ จนคล้ายกับว่าที่นี่คือแผ่นดินแห่งการระบายความขัดแย้ง เป็นสนาม

²¹ ชาวมุสลิมหลายออกเสียงคำไทยบางคำ ด้วยฐานภาษามลายูท้องถิ่น เช่นคำว่าพวก เป็น ฟวก

²² หมายถึงเขาหรือเธอ เป็นสรรพนามบุรุษที่สาม มาจากคำว่าดัยอ ในภาษาพูดส่วนใหญ่ใช้คำว่า “ยอ”

ทดลองแผนการร้ายต่างๆ และเป็นอีกที่มาจากหนึ่งของรายได้และงบประมาณในการดำเนินงานแก้ไขปัญห
ความไม่สงบในมิติต่างๆ ส่วนคนที่ตกเป็นเหยื่อของปฏิบัติการของวาทกรรมนี้คือคนส่วนใหญ่ของพื้นที่

ภาคปฏิบัติของวาทกรรมจึงเป็นตัวกำหนดขอบเขตของสิ่งที่ถ่ายทอดออกมาสู่สาธารณะ โดยมี
การกำหนดว่าใครจะพูดอะไรและอย่างไรให้สังคมรับทราบและยอมรับ ผู้พูดจึงมีอำนาจและมีความ
ชอบธรรมในการอธิบายเรื่องราวดังกล่าว เช่นผู้นำของชาติ ผู้นำในการสร้างความสงบสันติในภูมิภาคนี้
หรือแม้แต่ผู้นำศาสนาเอง ในขณะที่ชาวบ้านหรือผู้ที่เผชิญกับปัญหาโดยตรงในพื้นที่กลับไม่มีอำนาจใน
การสื่อสารถึงเรื่องราวดังกล่าว ส่วนฝ่ายที่สามารถเผยแพร่เรื่องราวแห่งความเป็นจริงทางสังคมสู่
สาธารณะได้ในวงกว้าง กลับกลายเป็นผู้เลือกปฏิบัติว่าจะให้ใครได้สะท้อนภาพหรือแสดงความคิดเห็น
พร้อมทั้งคอยกำกับคำ ภาษา ความหมาย รูปแบบ เสียงและท่วงทำนอง และจัดพื้นที่ให้กับเรื่องราว
ประเภทใด จากใครบ้างที่ทำให้ “ขายได้” มากกว่าขบคิดและค้นหาสิ่งที่ถูกซุกซ่อนอยู่ใต้ผืนพรมอย่างจริง
จัง ฉะนั้น ประเด็นในวิเคราะห์วาทกรรมแห่งความรุนแรงในจังหวัดชายแดนภาคใต้ส่วนหนึ่งไม่ได้อยู่ที่ว่า
คำพูดที่ปรากฏเหล่านั้นเป็นจริงหรือเท็จ แต่อยู่ที่กฎเกณฑ์ชุดหนึ่งซึ่งคอยกำกับให้การพูดเป็นไปได้น่า
กว่าเป็นเรื่องของข้อเท็จจริง เพราะตัววาทกรรมเองเป็นการต่อสู้ช่วงชิงอำนาจและเป็นการครอบงำที่ลุ่ม
ลึกยิ่ง ดังเสียงสะท้อนจากมามากคนเดิมที่โรงเรียนของท่านถูกตรวจค้นกล่าวว่า

“เราเสียความรู้สึกมากก็ตรงสื่อนี้แหละ มี (สื่อโทรทัศน์) อยู่
ช่องหนึ่ง ไม่ได้เข้ามาคุยหรือสัมภาษณ์หรอก ได้แต่ซุ่มกล้องเข้ามา ไม่
รู้ว่าไปเอาระสบใส่ปืนที่ไหนมาวางตรงป้ายโรงเรียน แล้วรายงาน
ข่าวว่าทหารเจออาวุธปืนที่นี่ โรงเรียนเราก็เสียชื่อ ที่สำคัญไม่แก้ข่าว
ด้วยพอรายงานผิดๆ”

เรื่องราวทำนองเดียวกันนี้ยังเกิดขึ้นกับคนในอย่างมาและมิง²³ ผู้หญิงสองคนที่ต้องรับงาน
บริหารสถาบันการศึกษาและดูแลชุมชนบ้านเกิดแทนبابอ ลูกชาย และคุณหมอที่ได้ชื่อว่าเป็นผู้ก่อการ
ร้ายเจไอในประเทศไทย มาและมิงบอกกับฉันท่ามกลางบรรยากาศเหงๆ ของเด็กนักเรียนปอเนาะ ที่ตอนนี้
เหลืออยู่เพียง ๕๕ ชีวิตว่า

²³ หรือเรียกว่า มี และ/หรือ อุมมี แปลว่าแม่ ในที่นี้หมายถึงแม่ของลูกศิษย์ และผู้ที่อ่อนวัยกว่า

“นักข่าวบางคนทำข่าวมั่วๆ บอกว่าโรงเรียนของเราร้าง ปิดไปแล้ว ใครไม่รู้จักจริงอย่ามาซ้ำ ถ้าจะพูดหรือทำอะไรต้องให้รู้จริง คนที่พูดก็เหมือนกับตอกย้ำคนที่ยังอยู่”

หลังจากที่ได้รับฟังเรื่องราวแห่งความรุนแรงในรูปแบบที่สื่อและผู้มีอำนาจทางสังคมการเมืองไม่เคยกล่าวถึงจากมาและมิงแล้ว ฉันจึงขออนุญาตท่านเดินรอบๆ โรงเรียนปอเนาะกลางทุ่งแห่งนี้ น้ำในบึงที่ขุดไว้เพื่อเลี้ยงปลาเริ่มลดลง แปลงผักสวนครัวเริ่มมีวัชพืช ทุ่งว่างๆ ด้านข้างของอาคารเรียน และสนามหญ้าด้านหน้าเจ็มนองไปด้วยน้ำ มิงบอกว่าตอนนี้ปลาในบึงเหลือเพียงแต่เจ้าตัวเล็กๆ ส่วนตัวโตๆ ถูกจับไปเป็นอาหารกลางวันของเด็กนักเรียนเสียแล้ว ฉันไม่รู้ว่ามีเปรียบเทียบสัญลักษณ์และเรื่องราวของปลาในบึงกับชีวิตของคนที่นี่หรือเปล่า แต่มิงได้ให้ภาพของความอดทน ไม่ท้อถอย และยอมแพ้กับความรุนแรงที่เผชิญกับคนในชุมชนแห่งการเรียนรู้หรือมหาวิทยาลัยรากหญ้าแห่งนี้ผ่านเรื่องราวของอ้อยไว้เป็นบทเรียนอย่างน่าสนใจ

“ตรงที่ว่างนอกจากบ่อเลี้ยงปลา แปลงผักสวนครัว และที่พักของเด็กๆ มิงจะปลูกอ้อยกับเด็กๆ เพราะมันอยู่ได้ไม่ว่าจะแล้งหรือน้ำท่วม คนที่นี่ต้องเข้มแข็งเหมือนมัน เรื่องปลูกอ้อยนั้นอาจารย์ มอ. เขาเคยมาทำวิจัยกับพวกเราแล้ว เงินที่ได้ก็จะให้เป็นค่าข้าวเด็กๆ ไม่รอแล้วจากรัฐ เมื่อไหร่จะอนุมัติก็ไม่รู้ ที่บอกว่ามีให้เท่านั้นเท่านั้นไม่ถึงพวกเรา มิงเคยเป็นตัวตั้งตัวตีประสานกับชาวบ้านตอนโครงการจะมาลง เสียเครดิตเลย เราถูกหลอก มิงเซ็ดแล้ว”



ป้ายแสดงหลักสูตรมหาวิทยาลัยรากหญ้าในปีการศึกษาปัจจุบัน

มิงและคนในชุมชนอีกมากมายขีดขยาดกับวาทกรรมของรัฐในการสร้างภาพความจริงที่ได้รับการร้อยเรียงมาอย่างดี และตอบสนองชุดความคิดเรื่องอำนาจเชิงเดี่ยวผ่านปฏิบัติการแยกสลายแล้วปกครอง เมื่อฉันเดินออกมาริมรั้วของโรงเรียน วาทกรรมต่างๆ ที่เขียนด้วยอักษรสีแดงบนรั้วสังกะสีว่า

“Where is the justice?” แสดงให้เห็นว่าเวทีของความเป็นจริงเรื่องปอเนาะกับการก่อการร้ายยังคงเป็นพื้นที่ของการต่อสู้กันทางวาทกรรมต่อไป วิธีการของมิง มามา และคนในชุมชนแห่งนี้คือการสร้างวาทกรรมทางเลือกตามสภาพที่พอจะทำได้เพื่อต่อรองกับอำนาจที่เหนือกว่า และที่ตนเห็นว่าไม่เป็นธรรม โดยผ่านภาษาเขียนที่เป็นสากล คนที่ผ่านไปผ่านมาบริเวณนี้สามารถสังเกตเห็นได้ แต่อย่างที่ว่า วาทกรรมมันถูกเลือกใช้เพื่อรับใช้อำนาจ วาทกรรมกระแสรองของคนในที่ไม่มีอำนาจจึงขาดการเหลียวแล และให้ความสนใจ



ประโยค “Where is the justice?” บนรั้วสังกะสีของโรงเรียน

นอกจากความรุนแรงทางตรงที่เรามองเห็นได้ง่าย เห็นผลในเชิงความเสียหาย สูญเสีย และทำลายร่างกายกันอยู่ทั่วไป เช่นเหตุการณ์ฆ่ารายวัน ความตายเนื่องจากเหตุการณ์ตากใบ หรือกรือเซะแล้ว ความรุนแรงเชิงโครงสร้างที่จับหา “ตัวผู้ร้าย” ไม่ได้จนกลายเป็นความคั่นเคยกัณระหว่างคนกับโครงสร้างทางสังคมที่ผูกโยงอยู่ภายใต้ฐานคติ การให้ความหมาย และคุณค่าที่ดำรงอยู่ในสังคมมาอย่างต่อเนื่องและยาวนาน จนหลายคนไม่รู้สึกรู้ว่าเป็นความรุนแรง อย่างเช่นการละเมิดสิทธิและศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ในรูปแบบของการจำกัดโอกาส การเข้าถึงทรัพยากร หรือการพัฒนาศักยภาพของมนุษย์ โดยการแบ่งชนชั้น เชื้อชาติ การเหยียดผิว ไปจนกระทั่งถึงความรุนแรงต่อผู้หญิงและเด็กที่มีรากเหง้ามาจากความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกัน โดยเฉพาะความรุนแรงส่วนหลังนี้ยังได้รับการทำความเข้าใจ ห่วงใย และตระหนักจากสังคมน้อยมาก

เรื่องราวของอาเต๊ะหลายคนทั้งที่ไม่ได้เรียนหนังสือ ถูกทำร้ายร่างกายจากการอุ้ม การกักขัง แคมป์ยังสูญเสียด้านหลักของครอบครัวในการแสวงหารายได้ และปัจจัยยังชีพ หรือเสียงสะท้อนจากเกาะจีที่สูญเสียดูกชายและสามีจากเหตุการณ์ร้ายต่างๆ ยังไม่ได้รับความสนใจจากสังคมนัก ยิ่งเสียงสะท้อนและคราบน้ำตาจากเด็กสาวและผู้หญิงหลายคน โดยเฉพาะในหมู่บ้านต่างๆ ของเขตพื้นที่สีแดงที่ถูกทำร้ายร่างกาย ถูกข่มขืน ถูกละเมิดทางเพศ และเผชิญกับความรุนแรงในรูปแบบต่างๆ ทั้งในระดับครอบครัว ชุมชน และรัฐ ยังถูกปิดและกลบไว้เช่นเดียวกับศพนิรนามอีกมากมาย²⁴ เท่าที่ฉันได้สอบถามคนในที่

²⁴ ฉันได้ถ่ายทอดเรื่องราวบางส่วนของความรุนแรงที่เกิดขึ้นกับคนชายขอบของสังคมไทยในแดนใต้ตอนล่าง โดยเฉพาะเรื่องเล่าจากผู้หญิงและเด็กไว้แล้วในงานเขียนเรื่อง “จากอาเต๊ะถึงเกาะจี: ตัวตนคนแดนใต้และความเป็นจริงทางสังคม”

เผชิญกับเรื่องราวๆ ดังกล่าว เขาและเธอเหล่านั้นไม่ได้บอกว่ามันเป็นความรุนแรง แต่คำอธิบายคือ “เสียใจ” “น้อยใจ” และ “โกรธ” ในขณะที่หลายคนพร้อมให้ “อภัย” และเข้าใจในหลักศีลธรรมที่ว่า ทำดีที่สุดแล้วทุกชีวิตต้องลิ้มรสกับความตาย²⁵

ข้อสันติจึงประสบแต่ทุกท่าน

สาระสำคัญของการดำเนินงานป้องกันและแก้ไขปัญหามลพิษในจังหวัดชายแดนภาคใต้ มีใช้อยู่ที่ประเด็นของความต่างในมิติทางศาสนาและเชื้อชาติ การไร้ซึ่งทรัพย์สินเงินทอง หรือความอ่อนด้อยทางสติปัญญาตามชุดความคิดของการแบ่งแยกศาสนธรรมออกจากวิถีแห่งความเป็นจริงแบบโลกๆ ที่ว่าเพราะจำเรียนกันแต่ทางธรรม แต่มันเป็นเรื่องของทัศนคติ วิธีคิด การตระหนักรู้ และทำความเข้าใจถึงสภาพความจริงทางสังคมที่เต็มไปด้วยความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรม ชาติพันธุ์ และวิถีการดำเนินชีวิตของคนในอีกซีกส่วนของสยามประเทศที่ถูกกำหนดโดยวาทกรรมสำนึกรักเมืองไทยเช่นกัน

ข้อเสนอแนะมากมายจากทั้งคนในพื้นที่เอง และคนที่พยายามเรียกร้องให้เกิดความสมานฉันท์ด้วยวิถีทางแห่งสันติวัฒนธรรมมีมาแล้วมากมาย แต่กลับไม่ได้รับความสนใจที่จะนำมาเป็นปฏิบัติการเชิงรูปธรรม และเป็นมาตรการสำคัญสำหรับการสร้างเสริมสันติสุขในจังหวัดชายแดนภาคใต้ ในเมื่อความเชื่อมั่นในการสลายปัญหาด้วยกำลัง ทิฐิ การยึดอัตรา โดยเฉพาะวิธีคิดแบบคู่ตรงข้ามที่จัดวางความเป็นผู้ที่ต่างออกไปจากคนส่วนใหญ่ของรัฐไว้ในปริมนทลของฝ่ายอื่นที่ไม่ใช่พวก และการรวมศูนย์อำนาจยังดำรงอยู่อย่างเหนียวแน่น

แม้บทเพลง “ปักษีได้รู้เมฆะหิก็ตอ” พอจะช่วยให้คนที่นี่มีแรงใจขึ้นมาได้บ้างเมื่อลำนาดังว่าได้รับการเชื่อเชิญให้มาบรรเทาความรุนแรงที่แสนเจ็บปวด แต่ลำน่าของความเป็นจริงทางสังคมที่ทุกชีวิตในแดนใต้กำลังร้องประสานเป็นเสียงเดียวกันในทำนองที่ว่า “เมื่อใดเล่า บ้านฉันจะสงบเสียที?” กลับถูกกดทับให้อยู่แต่ในลำคอ และไม่สามารถขับเคลื่อนออกมาเป็นพลังของชุมชนในการขจัดความรุนแรง ถึงแม้ตัวอย่างของความเสียหาย และความตายได้พรากผู้คนไปมากมายแล้วก็ตาม

เป้าหมายของการถ่ายทอดเสียงสะท้อนที่ขาดหายไปผ่านบทความเล็กๆ ชิ้นนี้ก็เพื่อส่งต่อให้คนในสังคมได้รับรู้เรื่องราว ตัวตนคนแดนใต้ และเพื่อต้องการเป็นมวลหนึ่งในการสลาย สันคลอน เผยถึงรหัสของสัญลักษณ์ที่อธิบายและกำกับอยู่ภายใต้ความรุนแรง นอกจากนี้ ฉันอยากกระตุ้นให้คนในสังคมกล้าตั้งคำถาม ตรวจสอบสาร ขบคิด และไตร่ตรองก่อนเชื่อในสิ่งที่สังคมประกอบสร้างขึ้นและหยิบยื่นให้เรากันอยู่ทุกเมื่อเชื่อวัน ในขณะที่เดียวกัน ฉันเห็นว่าสังคมของชาวมุสลิมมลายู รวมถึงมุสลิมในภูมิภาค

²⁵ แท้จริงพวกเราเป็นกรรมสิทธิ์ของอัลลอฮ์ และแท้จริงพวกเราจะกลับไปยังพระองค์ (คัมภีร์อัลกุรอาน บทที่ ๒ โองการที่ ๑๕๖)

ภาคอื่นๆ ควรหันมาเรียนรู้ ทำความเข้าใจถึงการดำรงอยู่ของวัฒนธรรม และความเชื่ออื่นที่ต่างไปจากตน ที่สำคัญยิ่งคือการรุกคืบเข้าไปทำงานร่วมกับสื่อมวลชนเพื่อเสนอความจริงจากคนใน และสร้างสรรค์สื่อทางเลือกจากประชาคมของตนเอง

บรรณานุกรม

- กฤตยา อาชวนิจกุล (๒๕๔๒). ความรุนแรงต่อผู้หญิง: ภัยเงียบ ภัยมืด และภัยสว่าง บนทุกเส้นทางชีวิต
ผู้หญิง ใน **รื้อสร้างองค์ความคิดผู้หญิงกับสุขภาพ**. พิมพ์วัลย์ บุญมงคล และคณะ
(บรรณาธิการ). กรุงเทพฯ: เจนเดอร์เพรส.
- กองร้อยสตรีเหล็ก. โพสต์ทูเดย์. ปีที่ ๒ ฉบับที่ ๗๒๑, ๒๗ มกราคม ๒๕๔๗.
- ชัยรัตน์ เจริญสินโอฬาร (๒๕๔๕). **สัณนิทวิทยา โครงสร้างนิยม หลังโครงสร้างนิยมกับการศึกษา
รัฐศาสตร์**. (Semiology, Structuralism, Post-Structuralism and the Study of Political
Science). กรุงเทพฯ: วิชาษา.
- นัฐพงศ์ เทพจารี, พันเอก (๒๕๓๔). **ความยึดมั่นผูกพันในศาสนาอิสลามของคนไทยมุสลิมชนบท
จังหวัดชายแดนภาคใต้ที่มีผลต่อพฤติกรรมด้านสังคม เศรษฐกิจ และคุณภาพชีวิต**. [วิทยานิพนธ์ปริญญาโท
มหาบัณฑิต สาขาศึกษาเพื่อพัฒนาชนบท]. ปัตตานี: บัณฑิตวิทยาลัยมหาวิทยาลัย
สงขลานครินทร์.
- รัตติยา สาละ (๒๕๔๔). **ปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนิกที่ปรากฏในจังหวัดปัตตานี ยะลา และ
นราธิวาส**. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- รุ่ง แก้วแดง. ๒๕๑๑. **ทัศนคติของโต๊ะครู ต่อการปรับปรุงปอเนาะเป็นโรงเรียนราษฎร์สอน
ศาสนาอิสลาม**. [วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต คณะรัฐประศาสนศาสตร์]. ปัตตานี:
บัณฑิตวิทยาลัยสถาบันบัณฑิตพัฒนบริหารศาสตร์.
- (๒๕๓๓-๒๕๓๔). **เอกสารวิจัยส่วนบุคคล ลักษณะวิชาสังคมจิตวิทยา เรื่อง การ
พัฒนาการศึกษา การส่งเสริมศาสนาและวัฒนธรรม กับความมั่นคงของจังหวัดชาย
แดนภาคใต้**. วิทยาลัยป้องกันราชอาณาจักร.
- ศิริรัตน์ ธานีรัตนานนท์ และคณะ (๒๕๓๔). **ชาวไทยมุสลิมและการมีส่วนร่วมในกระบวนการพัฒนา
เศรษฐกิจและสังคม: การศึกษาภาคใต้ตอนล่าง**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสถาบันวิจัยเพื่อการพัฒนา
ประเทศไทย.
- สมาคมนักเรียนเก่าอาหรับ ประเทศไทย (๒๕๓๔). **ความหมายอัลกุรอาน**. กรุงเทพฯ: จีระการพิมพ์.
- เสมอ นาคพงศ์ (๒๕๒๙-๒๕๓๐). **เอกสารวิจัยส่วนบุคคล ลักษณะวิชาสังคมจิตวิทยา เรื่อง
โรงเรียนเอกชนสอนศาสนาอิสลามในเขตการศึกษา ๒ กับความมั่นคงแห่งชาติ**.
วิทยาลัยป้องกันราชอาณาจักร.
- สำนักงานสถิติแห่งชาติ, สำนักนายกรัฐมนตรี. **แผนที่แสดงเขตอำเภอ ตำบล เทศบาลและข้อมูล
พื้นฐานของจังหวัด พ.ศ. ๒๕๓๔**.

อับดุลรอแม สุลหลง (๒๕๔๖). บทบาทของโต๊ะครู: กรณีศึกษาโต๊ะครูหะยีวันอิตริส บิน หะยีวันอาลี.

[วิทยานิพนธ์ปริญญาโทสาขาศาสนาอิสลามศึกษา]. ปัตตานี: บัณฑิตวิทยาลัยมหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์.

อัลอิสลาม สماعيل (๒๕๔๐). **วิธีละหมาดตามบัญญัติอิสลาม**. มปท.

อัสหมัดสมบุญ บัวหลวง (๒๕๔๗). **รากเหง้าไฟใต้**. เอกสารจากข้อมูลประกอบการนำเสนอในการประชุมเรื่องแนวทางสันติวิธีเพื่อแก้ปัญหาชายแดนภาคใต้ โดยกระทรวงวัฒนธรรมแห่งชาติ คณะทำงานแนวทางสันติวิธีสภาความมั่นคงแห่งชาติ สมาคมนักข่าวนักหนังสือพิมพ์แห่งประเทศไทย.

อิซาโกะ 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.

“ลัเวกินคน” : วาทกรรมการสร้างภาพลักษณ์ความรุนแรง จากตำนานและพิธีกรรมของคนต่างชาติพันธุ์

ปฐม หงษ์สุวรรณ*

ความนำ

เรื่องอคติที่มีต่อมนุษย์ด้วยกัน เป็นสิ่งที่มีปรากฏอยู่ในข้อมูลทางวัฒนธรรมมาตั้งแต่อดีต ร่องรอยหลักฐานอย่างหนึ่งที่เห็นเด่นชัด นั่นคือ ตำนาน ความเชื่อ และพิธีกรรม ที่สามารถสะท้อนให้เห็นเรื่องราวความพยายามที่จะแบ่งแยกกลุ่มเชื้อชาติ-เผ่าพันธุ์ เพื่อแสดงให้เห็นถึงความแตกต่างและลักษณะเฉพาะเจาะจงทางชาติพันธุ์ อันเป็นเหตุผลสำคัญที่นำไปสู่การกีดกัน การดูหมิ่นเหยียดหยาม ความขัดแย้งและความรุนแรงที่แฝงเร้นอยู่ในชีวิตประจำวัน

คำว่า มนุษย์กินคน หรือ “cannibals” นับว่าเป็นประติสฐกรรมทางภาษาที่มีความหมายหรือนัยเชื่อมโยงกับเรื่องราวความขัดแย้งและความรุนแรง กล่าวคือ “การกินเนื้อมนุษย์” ในทัศนะคติของผู้คนส่วนใหญ่มักมองว่า เป็นพฤติกรรมที่ผิดปกติ ทารุณ โหดร้าย และป่าเถื่อน ในภาษาทางมานุษยวิทยาและสังคมวิทยามีคำว่า “cannibalism” หรือ คติการกินเนื้อมนุษย์ อันหมายถึงความนิยมกินเนื้อมนุษย์ ซึ่งในบางกรณีกินเพื่อเป็นอาหาร แต่โดยทั่วไปกินเพื่อเป็นการล้างแค้น คัดรู้ หรือเพื่อปฏิบัติตามกฎเกณฑ์ของพิธีกรรมหรือศาสนาที่กำหนดไว้ให้ต้องกระทำ¹ แนวคิดดังกล่าวถือเป็นปฏิบัติการว่าด้วยความตาย การบวงสรวงบูชา การแก้แค้น ความก้าวร้าว ความรัก และการทำลายมนุษย์ด้วยกันเอง

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 นักมานุษยวิทยาและนักคติชนวิทยาที่ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับมนุษย์กินคน หรือ “cannibals” ว่าเป็นเรื่องที่พบเห็นอยู่บ่อยครั้งในตำนานปรัมปรา (mythology) และความเชื่อโดยตัวละครกินเนื้อมนุษย์ในเรื่องเล่า นั้น จะมีลักษณะเป็นยักษ์บ้าง พญานกบ้าง สัตว์ประหลาดบ้าง หรือมนุษย์อื่นที่กินเนื้อมนุษย์เป็นอาหารบ้าง³ ตัวละครเหล่านี้ ล้วนมีความสัมพันธ์กับพลังอำนาจเหนือธรรมชาติ ซึ่งส่วนใหญ่มักเป็นผู้มีอิทธิปาฏิหาริย์เหนือมนุษย์

นอกจากตัวละครดังที่กล่าวมาข้างต้น ซึ่งส่วนใหญ่เป็นตัวละครที่ปรากฏอยู่ในโลกแห่งจินตนาการ (imagination) ไม่มีในโลกแห่งความจริงแล้ว ผู้เขียนพบว่า ตำนานและความเชื่อของคนไทยหลายเรื่องมักอ้างตรงกันว่า “ลัวะ” (Lua) เป็นมนุษย์กินคน หรือเป็นชนกลุ่มที่นิยมการกินเนื้อมนุษย์เป็นอาหาร ซึ่งเมื่อเทียบกับกลุ่มตัวละครที่กล่าวมาแล้ว จะพบว่ามีลักษณะที่แตกต่างกัน กล่าวคือ ลัวะเป็นชาติพันธุ์กลุ่มหนึ่ง มิใช่ตัวละครมนุษย์หรือเป็นผู้ที่มีอำนาจเหนือธรรมชาติเกินจริงที่มีอยู่ในโลกจินตนาการแต่อย่างใด หากแต่เป็นกลุ่มเชื้อชาติ-เผ่าพันธุ์ที่มีอยู่จริงในบริบททางสังคมและวัฒนธรรม จากประเด็นดังกล่าวนี้ ก่อให้เกิดคำถามขึ้นว่า ทำไมคนไทยจึงอธิบายว่า “ลัวะ” เป็นมนุษย์กินคน ตำนานและความเชื่อเหล่านี้มีความหมายหรือนัยซ่อนเร้นอยู่หรือไม่ การมองว่า “ลัวะกินคน” ซึ่งเกิดจากจินตนาการของคนไทยนั้น ภาพลักษณ์เหล่านี้มีประโยชน์ต่อคนไทยอย่างไร และมีความสัมพันธ์กับความเชื่อและศาสนาของคนไทยอย่างไร

หากเราเปรียบว่าตำนานและพิธีกรรม คือ “ภาษาพิเศษ” แบบหนึ่งที่มีมนุษย์ได้สร้างสรรค์ขึ้นมาเพื่อต้องการถ่ายทอดหรือสื่อความหมายบางอย่างให้คนรุ่นหลังได้รับรู้และเข้าใจ มีคำกล่าวที่ว่า “ตำนานเป็นรูปแบบอย่างหนึ่งของการสื่อสารของมนุษย์”⁴ ด้วยเหตุที่ตำนานและพิธีกรรมมีลักษณะเป็นภาษาหรืออ้อยແຄລแบบหนึ่ง 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 หมายถึง การศึกษาหรือสืบค้นถึงกระบวนการในการสร้างภาพลักษณ์ “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 ลวื้อ หรือ ลเวือะ” ซึ่งความต่างของคำเรียกข้างต้นนั้นเกิดจากรูปแบบการเขียนที่ได้ยินเสียงถ่ายทอดออกมาผิดเพี้ยนกัน และความนิยมของแต่ละถิ่น อย่างไรก็ตาม ในวงวิชาการส่วนใหญ่มักใช้คำว่า “ลัวะ” แต่ในบางพื้นที่ก็มีคำเรียกชื่อที่รู้จักคุ้นเคยแตกต่างกัน ดังเช่น ภาคอีสานเรียกว่า “ชาวบน” ภาคกลางแถบจังหวัดกาญจนบุรีเรียกว่า “ลูด”⁵ ภาคเหนือแถบจังหวัดน่านเรียกว่า “ปรัย หรือ ลัวะปรัย” บริเวณชายแดนตะวันตกของแขวงไซบุรีประเทศลาวเรียกว่า “ฟ่าย หรือ ไปร”⁶ บริเวณชายแดนลาว-เวียดนามแถบเมืองไลเจา และเซินลาเรียกว่า “ซาลัวะ หรือ ซ่ามู”⁷ บริเวณเขตเมืองลำสิบสองปันนาเรียกว่า “ซาวะ”⁸ แต่ในปัจจุบันคำว่า

⁵ บุญช่วย ศรีสวัสดิ์, *ชาวเขาในประเทศไทย* (พิมพ์ครั้งที่ 2, กรุงเทพฯ: มติชน, 2545), หน้า101-102.

⁶ ชลธิรา สัตยวัฒน์ (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” จะเป็นคำที่รู้จักกันอย่างแพร่หลายและกว้างขวาง ลัวะเป็นชาติพันธุ์ที่จัดอยู่ในกลุ่มภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติก (Austro-Asiatic Tribe) สาขามอญ-เขมร⁹

ลักษณะเด่นในเรื่องชาติพันธุ์ของกลุ่ม “ลัวะ” ที่อาศัยอยู่ในบริเวณเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ คือ นักวิชาการส่วนใหญ่ยอมรับว่า ลัวะเป็นกลุ่มชนพื้นเมืองที่อาศัยอยู่ในดินแดนแถบนี้มาเป็นเวลานานแล้ว ก่อนที่คนไทยซึ่งเป็นชนส่วนใหญ่ในปัจจุบันจะอพยพเคลื่อนย้ายเข้ามาภายหลัง¹⁰ ความเป็นชนพื้นเมืองดั้งเดิมของ “ชาวลัวะ” จะเป็นสิ่งที่ได้รับความสนใจจากนักวิชาการในหลายสาขา ไม่ว่าจะเป็นนักมานุษยวิทยา นักประวัติศาสตร์ นักโบราณคดี และนักภาษาศาสตร์

งานศึกษาของ ศรีศักร วัลลิโภดม ชี้ให้เห็นว่า ลัวะเป็นกลุ่มชนที่เคยมีบทบาททางการเมืองและเศรษฐกิจบนที่สูง และเป็นกลุ่มชนสำคัญที่ตั้งหลักแหล่งอยู่บนที่สูง ในบริเวณพื้นที่ราบลุ่มเชียงใหม่ นับตั้งแต่สมัยทวารวดีและล้านนา¹¹ อนึ่ง ศรีศักร ยังได้กล่าวว่า “หลักฐานทางโบราณคดี ซึ่งได้แก่ แหล่งที่เนื่องในพิธีฝังศพที่พบบนเทือกเขาเหนือในเขตจังหวัดตาก มาจนถึงอำเภอแม่สะเรียง และอำเภออมก๋อย ในเขตจังหวัดเชียงใหม่ – แม่ฮ่องสอน พบเครื่องเช่นศพในวัฒนธรรมแบบดั้งเดิม ที่แตกต่างไปจากพิธีกรรมในระบบความเชื่อทางพุทธศาสนาและฮินดู ซึ่งอาจเป็นของกลุ่มชนที่อยู่นอกวัฒนธรรมล้านนาในสมัยพุทธศตวรรษที่ 19 - 20 หลุมศพเหล่านี้มีจำนวนมาก กระจัดกระจายกันอยู่ตามแหล่งต่าง ๆ แสดงให้เห็นว่าชนกลุ่มนี้มีมานานมาก และมีการสืบเนื่องพิธีการฝังศพแบบนี้อย่างน้อยก็กว่า 100 ปีขึ้นไป¹² แสดงให้เห็นถึงความเก่าแก่ของวัฒนธรรมลัวะในฐานะที่เป็นกลุ่มชนพื้นเมืองซึ่งอาศัยอยู่ในบริเวณนี้มาเป็นเวลานาน ก่อนที่จะมีการสถาปนาเป็นบ้านเป็นเมืองเป็นรัฐขึ้นในยุคหลัง

ในประเทศลาว แม้ว่าจะไม่มีคำเรียกชื่อกลุ่มชน “ลัวะ” ในฐานะที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งอย่างชัดเจนก็ตาม แต่พบว่ามีกลุ่ม “ชา” ซึ่ง จิตร ภูมิศักดิ์ อ้างว่า เป็นชื่อเรียกตามฐานันดรทางสังคม มิใช่ใช้เรียกชื่อชนเผ่าใดเผ่าหนึ่ง หากแต่เป็นชื่อที่สามารถนำมาเรียกได้หลายชนชาติ-เผ่าพันธุ์ไม่มีข้อจำกัด ดังเช่น หมู ชาถิ่น ชาแม่ต ชาฮอก ชาว่า ช่าระแด เป็นต้น¹³ 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 ที่มีหลายเผ่าพันธุ์ปะปนกันในลักษณะคนในพื้นที่ราบเรียก “ชาวเขา” ในปัจจุบัน ซึ่งมีความหมายรวม ๆ ไปถึงคนหลายกลุ่ม เช่น แม้ว เย้า มูเซอ อีเก้อ เป็นต้น ซึ่งล้วนแต่ตั้งหลักแหล่งอยู่บนภูเขาทั้งสิ้น¹⁴ ขณะที่ จิตร ภูมิศักดิ์ อ้างว่า ละว้า เป็นชาทั้งหมดในสังคมของไทยใหญ่และไทลื้อสิบสองปันนา¹⁵ เช่นเดียวกับที่ Joachim Schliesinger อ้างว่า ขมุในลาวและลัวะในภาคเหนือของไทยมีความสัมพันธ์กันทางเครือญาติ อีกทั้งเมื่อนำหลักภาษาศาสตร์มาเทียบ ก็ยังพบว่าคนทั้งสองกลุ่มมีพื้นฐานทางภาษาที่สัมพันธ์ใกล้ชิดกัน¹⁶ ถึงแม้ว่าในเทคนิควิธีการจำแนกชาติพันธุ์ตามหลักวิชาภาษาศาสตร์นั้น จะสามารถแยกแยะกลุ่มชาติพันธุ์ได้อย่างละเอียดถี่ถ้วน แต่ในบทความฉบับนี้ เนื่องจากการศึกษาดำเนินการและความเชื่อที่มีอยู่ในวัฒนธรรมดั้งเดิมเป็นส่วนใหญ่ ซึ่งการใช้คำเรียกชื่อชาติพันธุ์นั้นยังมีความไม่แน่นอนชัดเจน ดังนั้น ผู้เขียนจึงจะพิจารณาคำว่า “ลัวะ” หรือ “ละว้า” ตามที่ จิตร ภูมิศักดิ์ และ ศรีศักร วัลลิโภดม ที่กล่าวอ้างว่า เป็นการเรียกกลุ่มเผ่าพันธุ์ที่ปะปนกัน สามารถนำมาเรียกได้หลายชาติพันธุ์ ซึ่งส่วนใหญ่มักจะเป็นชนกลุ่มที่มีถิ่นอาศัยอยู่บนที่สูง และเป็นกลุ่มชนที่มีลักษณะทางสังคมวัฒนธรรมที่แตกต่างจากคนพื้นราบ

โดยพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ สวัสดิ์ อ่องสกุล ได้ให้ภาพว่า ตามตำนานพื้นเมืองแรกตั้งเมืองเชียงใหม่ว่าบริเวณนี้ “เป็นที่อยู่ที่ตั้งแห่งท้าวพระยามาแต่ก่อน” ซึ่งหมายถึงเคยเป็นที่อยู่เดิมของหัวหน้าลัวะ ตำนานนพบุรีเมืองพริ้งค์เชียงใหม่มักกล่าวว่า หลังจากพญามังรายสร้างเวียงเชียงใหม่แล้ว เมื่อจะเสด็จเข้าเมืองได้สอบถามสตรีขุนนางชาวลัวะถึงประตูเข้าเมืองที่เป็นมงคล ซึ่งทราบจากหัวหน้าชาวลัวะว่าต้องเข้าทางประตูข้างเผือก ในพิธีราชาภิเษกจึงมีจารีตให้กษัตริย์เข้าเมืองทางประตูข้างเผือก การยอมรับว่า ลัวะเป็นเจ้าของดินแดนนี้มาก่อน ยังแสดงออกในพิธีราชาภิเษกด้วย โดยในพิธีจะให้ลัวะจูงม่านาขบวนเสด็จกษัตริย์เข้าเมือง พิธีนี้คล้ายกับพิธีราชาภิเษกของกษัตริย์เมืองเชียงตุง ซึ่งเป็นเชื้อสายราชวงศ์มังราย และเชียงตุงก็เคยเป็นที่อยู่ของลัวะมาก่อน ในเชียงตุงมีพิธีไล่ลัวะคือในพิธีจะทำผามให้ลัวะกินอาหาร เมื่อกินเสร็จแล้วก็ไล่ลัวะไป¹⁷ นอกจากนี้ พงศาวดารเมืองหลวงพระบาง ยังกล่าวว่า ขุนลอยกพวกมาต่อสู้อย่างเมืองขวาหรือเมืองหลวงพระบางจากพวก “ข้ากันฮาง” (ซึ่งคงเป็นกลุ่มเดียวกับชาว้า หรือลัวะ) แล้วขับไล่พวกชา

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 สวัสดิ์ อ่องสกุล, *ประวัติศาสตร์ล้านนา* (กรุงเทพฯ: อัมรินทร์บุ๊คเซ็นเตอร์, 2539), หน้า 54.

กันฮางหนีไปอยู่ตามป่าตามเขาในเขตเมืองหลวงภูคา นับจากนั้นมาพวกเขาก็ต้องตกเป็นข้าทาส ต้องส่งส่วยพืชไร่ ข้าวไร่ และแรงงานให้ท้าวพญาเมืองหลวงพระบางเป็นประจำ¹⁸ แสดงให้เห็นว่า ลัวะนั้นเป็นชนพื้นเมืองที่เคยอยู่อาศัยในบริเวณนี้มาเป็นเวลาช้านาน และภายหลังคนไทยก็กลายเป็นชนกลุ่มที่มีอำนาจ ดังนั้น ลัวะจึงกลายเป็นชนกลุ่มน้อยและตกอยู่ภายใต้อำนาจของรัฐไท

ในอดีตชาวลัวะมีระบบความเชื่อและศาสนาที่ผูกพันอยู่กับผีบรรพบุรุษ สิ่งศักดิ์สิทธิ์ และอำนาจเหนือธรรมชาติ โดยความเชื่อหลักนั้นเป็นการนับถือผีอันเป็นจารีตที่นิยมและสืบทอดกันมา ตั้งแต่อดีต ความมั่นคงแน่นอนในการนับถือผีเพื่อใช้เป็นจารีตปฏิบัติในการดำเนินชีวิตของลัวะนั้น พบได้จากถ้อยคำบอกเล่าที่สืบทอดกันมาว่า “พ่อแม่ตายบ่เสียตายเท่าฮี้ด”¹⁹ ดังนั้น ความเชื่อเรื่องผีอันเป็นจารีตฮี้ดของลัวะจึงยังคงมีอิทธิพลต่อการดำเนินชีวิต และเป็นกลไกสำคัญในการควบคุมพฤติกรรมของสมาชิกในสังคมชาวลัวะ ถึงแม้ว่าลัวะในหลายพื้นที่จะเปลี่ยนไปนับถือศาสนาอื่นบ้างแล้วก็ตาม บุญช่วย ศรีสวัสดิ์ กล่าวให้ภาพเกี่ยวกับความเชื่อเรื่องผีของชาวลัวะว่า ศาสนาของชาวลัวะ ไม่ว่าในไทย ในรัฐฉานของพม่า หรือในมณฑลยูนนานทางทิศตะวันตกเฉียงใต้ของจีน คงหนีการนับถือผีไปไม่พ้น ถึงแม้มีบางหมู่บ้านจะหันเข้ามานับถือศาสนาคริสต์ ศาสนาพุทธ ก็เป็นส่วนน้อย ยังไม่ยอมทิ้งการนับถือผีและจารีตประเพณีเดิมให้หมดไปเลยทีเดียว โดยเฉพาะชาวลัวะซึ่งอยู่ตามป่าลึกและตามภูเขา²⁰

ชาวลัวะมีความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับอำนาจเหนือธรรมชาติ เช่น ผีเสื้อบ้าน ผีละม้าง ผีหลวง ผีไร่ ผีนา ซึ่งเป็นเหตุทำให้ชาวลัวะมีพิธีกรรมว่าด้วยการเซ่นผีหรือเลี้ยงผีต่าง ๆ ขึ้นเป็นประจำ ไม่ว่าจะเป็นการเลี้ยงผีละม้างบนบ้าน การเลี้ยงผีละม้างที่ป่าช้า การเลี้ยงผีหลวง การเลี้ยงผีหมู่บ้าน การเลี้ยงผีฟ้า-ผีป่า ทั้งนี้เครื่องเซ่นไหว้ผีก็จะมีลักษณะแตกต่างกัน คือ มีทั้งที่เป็นเหล้า ไก่ หมู หมา ควาย เป็นต้น ชาวลัวะจะฆ่าสัตว์เหล่านี้นำมาประกอบพิธีกรรมเพื่อเลี้ยงตาย และก่อให้เกิดความอยู่ดีมีสุขกับบุคคลหรือชุมชนของตน ตัวอย่างเช่น ถ้าเกิดเจ็บป่วยชาวลัวะแถบเมืองแม่ฮ่องสอนก็มักจะเซ่นผีป่าด้วยหมา ไก่ และเหล้า ก่อนลงมือฆ่าก็จะอธิษฐานบนบานขอให้หายจากโรคภัยไข้เจ็บ หรือ การเลี้ยงผีปู่และย่าและของชาวแม่เหียะเมืองเชียงใหม่ 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 ผู้เขียนขอเสนอข้อมูลตำนานและความเชื่อที่เก็บรวบรวมมาได้จำนวน 6 เรื่อง เพื่อใช้ประกอบการศึกษาในประเด็นข้างต้น ซึ่งเป็นข้อมูลที่มีการตีพิมพ์เผยแพร่แล้ว และข้อมูลที่เก็บรวบรวมเพิ่มเติมจากการสัมภาษณ์ อันเป็นเรื่องราวที่ปรากฏอยู่ในการรับรู้ของคนไทยกลุ่มต่าง ๆ ตามลำดับ ดังนี้

ตำนานเมืองเชียงรุ่ง: ไทลื้อ

ตำนานเรื่องนี้ผู้เขียนสรุปความจากหนังสือของ บุญช่วย ศรีสวัสดิ์ เรื่อง *ไทยสิบสองปันนา เล่ม 1* มีเค้าโครงเรื่องดังนี้

เจ้าเมืองอาฬะวีเชียงรุ่งได้ออกล่าสัตว์ พบยักษ์อาฬะวะกะแปลงเป็น กวางทองจึงไล่ติดตามไปเพียงลำพัง ยักษ์อาฬะวะกะหมายจับเอาเจ้าเมืองอาฬะวีเชียงรุ่งเป็นอาหาร แต่เจ้าเมืองขอชีวิตไว้ แล้วสัญญาว่าจะส่งผู้คนมาให้ยักษ์กินทุก 7 วัน ยักษ์ขอให้ส่งเฉพาะหญิงสาวมาให้กิน หลังจากนั้นเจ้าเมืองจึงจัดการส่งหญิงสาวไปให้ยักษ์กินจนไม่มีหญิงสาวเหลืออยู่ในเมือง ท้ายสุดเจ้าเมืองจึงนำเอา “เจ้านางพรหมบัน” ธิดาของตนส่งไปให้ยักษ์กิน ขณะนั้น เจ้าบุญบันหมายววย (พระโพธิสัตว์) ได้เห็นขบวนแห่เจ้านางพรหมบันที่จะส่งไปให้ยักษ์กินก็เกิดหลงรัก จึงได้ออกติดตามไปช่วยเหลือ เจ้าบุญบันหมายววยได้ฆ่ายักษ์ตาย หลังจากนั้นทั้งสองจึงได้อภิเษกสมรสกัน และเจ้าบุญบันหมายววยก็ได้รับแต่งตั้งให้เป็นเจ้าเมืองอาฬะวีเชียงรุ่ง²¹

ตำนานพระธาตุจอมดอย: ไทเขิน

ตำนานเรื่องนี้ผู้เขียนเรียบเรียงจากข้อมูลภาคสนามเล่าโดยหนานแก้ว อายุ 75 ปี ชาวไทเขิน เมืองเชียงตุง ประเทศพม่า และจากหนังสือของ บุญช่วย ศรีสวัสดิ์ เรื่อง *คนไทยในพม่า* มีเค้าโครงเรื่องดังนี้

ในอดีตเมืองเชียงตุงยังไม่เป็นบ้านเป็นเมือง พระพุทธเจ้าพร้อมพระสาวกได้เสด็จมาทางอากาศ แล้วได้พบกับยักษ์ตนหนึ่งไล่จับผู้คนและสัตว์ป่าเป็นอาหาร พระพุทธเจ้าเสด็จลงไปปราบ และเทศนาธรรมสั่งสอนให้ละกิเลสจากการฆ่าสัตว์ ต่อมาพระพุทธเจ้าเสด็จไปพบชายผู้หนึ่งเป็นชาวลัวะชาวป่าชื่อ “ก้างไถอุ้น” ได้มา

²¹ บุญช่วย ศรีสวัสดิ์, *ไทยสิบสองปันนา เล่ม 1* (พิมพ์ครั้งที่ 3, กรุงเทพฯ: ศยาม, 2547), หน้า 100-104.

ถวายน้ำผึ้งให้พระองค์ พระพุทธเจ้าได้ประทานพระเกศาธาตุให้แก่ก้างไถอุ่นเพื่อสร้างเป็นพระธาตุจอมดอย ภายหลังพระธาตุทุดโทรมมีชาวลัวะสองผิวเมียได้สร้างพระธาตุขึ้นมาใหม่ แต่ถูกอำมาตย์ชาวไทเขินห้ามปรามไม่ให้สร้าง แล้วดูหมิ่นต่ำว่าเป็นคนป่าคนเขาเท่านั้น จะสร้างพระธาตุขึ้นได้อย่างไร ทั้งสองจึงผูกใจเจ็บเมื่อสร้างพระธาตุจอมดอยเสร็จ จึงสาปแช่งให้เจ้าฟ้าครองเมืองเชียงตุง ถ้าไปกราบไหว้พระธาตุจอมดอยขอให้ประสบภัยอันตราย²²

ตำนานพระธาตุดอยคำ: ไทยวน

ตำนานพระธาตุเรื่องนี้ผู้เขียนเรียบเรียงจากหนังสือ *ตำนานวัดพระธาตุดอยคำ* มีเค้าโครงเรื่องดังนี้

พระพุทธเจ้าเสด็จมายังดอยคำ พบยักษ์สามตนพ่อแม่ลูกจะจับพระองค์กินเป็นอาหาร พระพุทธเจ้าทรงแผ่เมตตาจนยักษ์ยอมกราบไหว้ ภายหลังลูกยักษ์ขอบวช พระพุทธเจ้าจึงโปรดแสดงธรรมเทศนา แล้วประทานพระเกศาธาตุให้กับพ่อแม่ยักษ์เพื่อนำพระธาตุบรรจุไว้บูชา ต่อมาลูกยักษ์ได้ลาสิกขาบวชเพื่อบวชเป็นฤาษี พระพุทธเจ้าตั้งชื่อให้ว่า “วาสุเทพฤาษี” ยักษ์พ่อแม่ได้ถึงแก่กรรม ฤาษีวาสุเทพจึงได้เป็นผู้ดูแลรักษาพระธาตุ หลังจากนั้นฤาษีวาสุเทพได้สิ้นชีวิตลงพระนางจามเทวีบุตรบุญธรรมจึงได้ดูแลพระธาตุ ต่อมาขุนหลวงวิลังคะปรารถนาพระนางจามเทวีไปเป็นมเหสีของตน พระนางได้ใช้กลอุบายเอาชนะขุนหลวงวิลังคะ และได้สถาปนาบ้านเมืองขึ้น ภายหลังพระนางได้ให้โอรสสร้างพระธาตุขึ้นที่ดอยคำ แล้วอัญเชิญผอบบรรจุพระธาตุมาประดิษฐานไว้ยังดอยแห่งนี้²³

ตำนานยาถ้า-ยาไถ่: ไทยวน

ตำนานเรื่องนี้ผู้เขียนสรุปความจากหนังสือของ บุญช่วย ศรีสวัสดิ์, *ชาวเขาในประเทศไทย* มีเค้าโครงเรื่องดังนี้

มีภูเขาลูกหนึ่งตั้งอยู่เหนือเมืองข่า บนเขาลูกนี้มีหนองน้ำใหญ่เป็นถิ่นกำเนิดของ กบยักษ์ 2 ตัวผิวเมีย ผิวชื้อยาถ้า เมียชื้อยาไถ่ ทั้งสองจับสัตว์ป่ากินเป็นอาหาร ไม่มีบุตรด้วยกัน วันหนึ่งยาถ้าจับมนุษย์มาได้คนหนึ่ง 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 นับตั้งแต่นั้นมา ยาไถ่ก็ได้ตั้งครุฑคอดบุตรออกมาเป็นมนุษย์ ยาไถ่และยาไถ่จึงบูชาหวัะโหลกมนุษย์ ถึงแม้จะมีบุตรเป็นมนุษย์แล้วก็ตาม ยาไถ่และยาไถ่ก็ยังจับมนุษย์มากินเป็นอาหาร ฝ่ายบุตรชายหญิงต่างแต่งงานมีบุตรหลานและแยกย้ายไปอยู่ในหุบเขา วันหนึ่งยาไถ่ยาไถ่ไปดักจับมนุษย์ บังเอิญจับหลานของตนมากินเป็นอาหาร บรรดาบุตรชายจึงพร้อมใจกันจับยาไถ่ยาไถ่บิดามารดาของตนมาฆ่ากิน นับตั้งแต่นั้นมาจึงเกิดขนบธรรมเนียมฆ่าบิดามารดาเมื่ออายุมากสืบทอดกันมา เพิ่งมาเลิกเมื่อประมาณ 300 ปี พร้อมกับการกินเนื้อมนุษย์²⁴

ตำนานปู่แสะ-ย่าแสะ: ไทยวน

ตำนานเรื่องนี้ผู้เขียนเรียบเรียงมาจากรายงานวิจัยของ อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว เรื่อง *ลัวะ (ละว้า): ศึกษาจากเอกสารคัมภีร์โบราณและจารึก* มีเค้าโครงเรื่องดังนี้

ปู่แสะย่าแสะเป็นยักษ์กินเนื้อมนุษย์ พระพุทธเจ้าเสด็จมาโปรดสัตว์บริเวณนี้ แล้วได้พบลัวะปู่แสะย่าแสะสองผัวเมียจะฆ่าพระองค์กินเป็นอาหาร พระพุทธเจ้าได้แสดงอิทธิปาฏิหาริย์ ทำให้ลัวะทั้งสองตนยอมอ่อนน้อมและยอมรับคำสั่งสอนของพระองค์ พระพุทธเจ้าทรงเทศนาให้ลัวะเลิกฆ่ามนุษย์ แต่ปู่แสะย่าแสะขอต่อรองให้พวกตนทั้งสองได้กินเนื้อสัตว์ปีละครั้ง และปู่แสะย่าแสะสัญญาว่าจะรักษาและสืบทอดพระพุทธศาสนา พร้อมกับปกป้องรักษาเมืองเชียงใหม่ให้มีความอุดมสมบูรณ์เจริญรุ่งเรืองสืบไป ชาวเมืองเชียงใหม่จึงประกอบพิธีเซ่นไหว้ผีปู่แสะย่าแสะขึ้นเป็นประจำทุกปี²⁵

ตำนานเมืองหลวงพระบาง: ลาว

ตำนานเรื่องนี้ผู้เขียนเรียบเรียงมาจากหนังสือ *ประชุมพงศาวดาร เล่ม 2* เนื้อหาด้านานปรากฏแทรกอยู่ในช่วงต้นเรื่องของ *พงศาวดารล้านช้าง* มีเค้าโครงเรื่องดังนี้

แรกเริ่มเดิมทีเมืองล้านช้าง มีพญายักษ์ตนหนึ่งชื่อนันทา มีมเหสีชื่อพระมหาเทวี มีธิดาชื่อนางกังรี (คือนางเมรี) ต่อมาพญายักษ์นันทาเสียชีวิต เจ้าพุทธเสน (คือพระรถ) จึงมาขอนางกังรีไปเป็นมเหสี แล้วมีโอรสและธิดาชื่อ ท้าวพิศิและนางพิไสย ทั้งสองได้แต่งงานกันมีลูกชายหญิงชื่อ อ้ายชะเลิกลี และอ้ายชลิ้มฟ้า ทั้งสองแต่งงานกัน มีลูกชายหญิงชื่อ อ้ายเจ็ดไห และนางเกล้าใหญ่

²⁴ บุญช่วย ศรีสวัสดิ์, *ชาวเขาในประเทศไทย*, หน้า 104-107.

²⁵ อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, *ลัวะ (ละว้า): ศึกษาจากเอกสารคัมภีร์โบราณและจารึก* (เชียงใหม่: สถาบันราชภัฏเชียงใหม่, ม.ป.ป), หน้า 34.

ปากกว้างหุรี ทั้งสองแต่งงานกัน ทั้งหมดนั้นเป็นต้นวงศ์ของนันทา ต่อมาเมื่อฤๅษีสอง
ตนมาเทศนาธรรมสั่งสอนฝูงปศุสัตว์ยักษ์รายนาคา และผีเสื้อต่าง ๆ ได้มาราบไว้
และฟังธรรมจากฤๅษี ฤๅษีเทศนาสั่งสอนอย่าให้เบียดเบียนกัน ให้ช่วยเหลือซึ่งกัน
และกัน แล้วฤๅษีจึงได้สร้างบ้านแปงเมืองล้านช้าง และตั้งเสาอินทนิลหลักมั่นเมือง
แล้วเรียกชื่อว่า เมืองศรีสัตนาคนหุตราชธานีศรีเชียงตุงเชียงทอง หรือล้านช้าง²⁶

จากตำนานและความเชื่อของคนไทที่นำมาศึกษาทั้ง 6 เรื่อง พบว่า ล้วนมีพฤติกรรมว่า
ด้วย “การกินเนื้อมนุษย์” ซึ่งมีรายละเอียดแตกต่างกัน แต่สามารถแบ่งปฏิบัติการว่าด้วยการกิน
เนื้อมนุษย์ที่ปรากฏในตำนานได้ 2 แบบที่มีลักษณะตรงข้ามกัน คือ คติการกินเนื้อมนุษย์ภายใน
กลุ่ม หรือ “endocannibalism” และ คติการกินเนื้อมนุษย์ภายนอกกลุ่ม หรือ “exocannibalism”²⁷

คติการกินเนื้อมนุษย์ภายในกลุ่ม คือ การกินเนื้อมนุษย์หรือบุคคลที่อยู่ภายในชุมชนหรือ
เป็นสมาชิกของชุมชนหรือครอบครัวเดียวกัน การกินเนื้อมนุษย์ลักษณะนี้พบใน ตำนานยาถ้ำยาไถ่
ที่เล่าว่า ยาถ้ำยาไถ่บรรพบุรุษชาวลัวะแก่ชราแล้วไปดักจับมนุษย์ บังเอิญจับหลานของตนมากิน
เป็นอาหาร ทำให้บรรดาลูกชายทั้ง 9 เกรงกลัวจึงพร้อมใจกันจับยาถ้ำยาไถ่พ่อแม่มาฆ่ากิน ถ้าเรา
วิเคราะห์เหตุและผลของตำนานเรื่องนี้ ซึ่งถ้ามองในเชิงศีลธรรมคนส่วนใหญ่อาจมองว่า พฤติกรรม
ดังกล่าวถือเป็นความรุนแรงที่โหดเหี้ยมป่าเถื่อนและไร้อารยธรรม แต่ถ้าพิจารณาในเชิงลึกจะพบ
ว่า การจับหลานมากินเป็นอาหารของยาถ้ำยาไถ่ จนเป็นเหตุทำให้บรรดาลูกชายทั้ง 9 คน เห็นพ่อแม่
เป็นสัตว์ป่าที่น่าเกลียดน่ากลัวชอบกินเนื้อมนุษย์ และคิดว่าคงจะมาจับพวกตนกินเป็นอาหารจึง
ได้จับพ่อแม่มาฆ่ากิน ถ้ามองเหตุการณ์นี้ว่าเป็นการแสดงออกในเชิงพิธีกรรมและศาสนาอย่างหนึ่ง
ของชาวลัวะ เราจะพบว่า “การฆ่าและกินพ่อแม่” ถือเป็นการป้องกันการกลับมามีชีวิตอีกครั้งของ
บรรพบุรุษ ซึ่งลูกหลานมองว่า บรรพบุรุษเป็น “กบฏักษ์” เป็นสัตว์ป่าที่น่าเกลียดน่ากลัว ดังนั้น
วิญญาณของบรรพบุรุษก็อาจย้อนกลับมาทำอันตรายให้กับสมาชิกที่ยังมีชีวิตอยู่ได้ รวมทั้ง การกิน
พ่อแม่ยังถือเป็นการนำเอาพลังอำนาจของบรรพบุรุษกลับคืนมาสู่ลูกหลานได้อีกทางหนึ่ง ซึ่งเป็น
เหตุผลที่ทำให้ลูกชายทั้ง 9 ได้นำเอาส่วนต่าง ๆ ของร่างกายพ่อแม่มากิน

ขณะที่ คติการกินเนื้อมนุษย์ภายนอกกลุ่ม ซึ่งหมายถึง การกินเนื้อมนุษย์หรือบุคคลที่อยู่
ภายนอกชุมชนหรือไม่ได้เป็นสมาชิกภายในชุมชนหรือสังคมเดียวกัน เป็นคนต่างเผ่าพันธุ์ หรือเป็น

²⁶ ประชุมพงศาวดาร เล่ม 2 (กรุงเทพฯ: ครุสภา, 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 พญาอาละโวเจ้าเมืองเชียงรุ่งได้ส่งผู้คนชาวเมืองไปให้ ยักษ์อาฬวะกะที่อาศัยอยู่ดอยดงนังกินเป็นอาหารทุก 7 วัน ส่วน *ตำนานพระธาตุดอยคำ* และ *ตำนานปู่แสะ-ย่าแสะ* (ไทยวน) อ้างตรงกันว่า ปู่แสะย่าแสะเป็นยักษ์ที่มีถิ่นอาศัยอยู่บริเวณเชิง ดอยสุเทพ ทั้งสองกินสัตว์ป่าและมนุษย์เป็นอาหาร ขณะที่ *ตำนานเมืองหลวงพระบาง* (ลาว) อ้างว่า เจ้าเมืองล้านช้างตั้งแต่สมัยต้นเค้าเดิมนั้นสืบเชื้อสายมาจากวงศ์ของยักษ์ ซึ่งเคยเป็นผู้อยู่อาศัย ในเมืองหลวงพระบางมาก่อนและดำรงชีพด้วยการกินเนื้อมนุษย์เป็นอาหาร

ถึงแม้ว่า ตำนานส่วนใหญ่จะไม่ได้อ้างว่า “ยักษ์” ในที่นี้หมายถึง “กลุ่มลัวะ” อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนพบว่า หลังจากที่มีการเผยแพร่เนื้อหาของตำนานให้เป็นที่รู้จักกันอย่างกว้างขวางและแพร่หลายแล้ว คนส่วนใหญ่ทั้งในวงวิชาการและชาวบ้านทั่วไปก็มักตีความและพูดตรงกันว่า “ยักษ์” ในที่นี้อาจหมายถึง “ลัวะ” หรือ “ชา” หรือกลุ่มชนที่พูดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติก ซึ่งเป็นกลุ่มชนพื้นเมืองดั้งเดิม ตัวอย่างเช่น ยรรยง จิระนคร และรัตนพร เศรษฐกุล อ้างว่า ข้าสีแสนหมอน ม้าหรือทมิฬที่เป็นเจ้าถิ่นหรือคนพื้นเมืองเชียงรุ่ง และอาฬวะกะ อาจจะมีรากศัพท์มาจาก “ละว้า” หรือ “ลัวะ”²⁸ หรือในงานวิจัยเรื่อง ลัวะ ของ อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว ก็ปรากฏคำเรียกชื่อปู่แสะ-ย่าแสะว่า “ลัวะปู่แสะ-ย่าแสะ”²⁹ สอดคล้องกับ สวัสดิ์ อ่องสกุล ที่กล่าวว่า ฝิปู่แสะ-ย่าแสะ เป็น “ผีบรรพบุรุษของชาวลัวะ” อยู่ที่เชิงดอยสุเทพ³⁰ เป็นต้น

อนึ่ง ผู้เขียนพบว่า ตำนานหลายเรื่องหลายสำนวนที่มีปรากฏอยู่ในข้อมูลทางวัฒนธรรมของชนทั้งสองกลุ่มนั้น มีเนื้อหาคล้ายคลึงหรือสอดคล้องกัน ตัวอย่างเช่น ตำนานพระธาตุดอยคำของไทยวนกับตำนานปู่แสะ-ย่าแสะของชาวลัวะ หรือ พงศาวดารลาวที่กล่าวถึงกำเนิดมนุษย์ในตอนต้นเรื่องก็มีเนื้อหาตรงกับตำนานน้ำเต้าของชาวชา/ขมุ³¹ ซึ่งไม่สามารถสืบค้นแหล่งกำเนิดที่มาของความคิดได้ อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่า คนไทเป็นผู้หนึ่งที่ได้สร้างภาพตำนานและความเชื่อเรื่อง “ลัวะกินคน” ขึ้นมาให้กับชาวลัวะ แล้วชาวลัวะก็มองเห็นภาพตนเองที่คนไทสร้างให้จนเกิดการยอมรับความคิดความเชื่อดังที่คนไทกล่าวอ้างขึ้นมา ทั้ง ๆ ที่จริงแล้วตำนานและความเชื่อนั้น อาจจะได้ไม่ได้เป็นของชาวลัวะก็เป็นได้

²⁸ ยรรยง จิระนคร และรัตนพร เศรษฐกุล, *ประวัติศาสตร์สิบสองปันนา* (กรุงเทพฯ: วิถีธรรม, 2544), หน้า 19.

²⁹ อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, *ลัวะ (ละว้า): ศึกษาจากเอกสารคัมภีร์ใบลานและจารึก*, หน้า 34.

³⁰ สวัสดิ์ อ่องสกุล, *ประวัติศาสตร์ล้านนา*, หน้า 52.

³¹ ดูเพิ่มเติมใน ศิวพร ณ ถลาง, *ทฤษฎีคติชน: วิถีวิทยาในการวิเคราะห์ตำนาน-นิทานพื้นบ้าน* (กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548), หน้า 326-331.

ลักษณะนี้แสดงให้เห็นว่า ภาพลักษณ์และตัวตนของชาวลัวะ เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นโดยมุมมองของคนไท อันเป็นวาทกรรมที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อสร้างความชอบธรรมให้ผู้มีอำนาจเหนือกว่าอย่าง คนไทสามารถเข้ามายึดครอง ครองบำ และปฏิบัติการทางวัฒนธรรมต่าง ๆ เหนือดินแดนของชนพื้นเมืองและคนพื้นเมือง แนวคิดดังกล่าวนี้ จึงเป็นภาพฉายของชาวลัวะที่ถูกสร้างด้วยวาทกรรม ความรุนแรงจากคนไท และภาพนั้นไม่รู้ว่าจริงหรือไม่ แต่เป็นสิ่งที่ทำให้ทุกคนมองภาพของชาวลัวะแบบนั้นไปแล้ว และชาวลัวะส่วนใหญ่ก็มองตัวตนของตนเองด้วยมุมมองที่ “คนอื่น” สร้างขึ้น อันเป็นการสร้างภาพความเป็นอื่น (the otherness) ซึ่งยังคงอยู่คู่กับสังคมชาวลัวะมาจนถึงทุกวันนี้

ในบทความนี้ ผู้เขียนต้องการนำเสนอความคิดเรื่อง “ลัวะกินคน” ในฐานะที่เป็นวาทกรรม การสร้างภาพลักษณ์ความรุนแรงจากตำนานและพิธีกรรมของคนต่างชาติพันธุ์ โดยจะพิจารณาใน 3 ประเด็นหลัก คือ

1. ลัวะเยี้ยะไร่-ไทเยี้ยะนา: การสร้างพรมแดนความคิดระหว่างอารยธรรมกับอนารยธรรม
2. ลัวะผิวดำ – ไทผิวขาว: การกระทำความรุนแรงกับเรือนร่างทางชาติพันธุ์
3. จาก “ยักษ์” ถึง “ลัวะ”: ความขัดแย้งและความรุนแรงบนฐานของความเชื่อและศาสนา

“ลัวะเยี้ยะไร่ – ไทเยี้ยะนา”

การสร้างพรมแดนทางความคิดระหว่าง “อารยธรรม” กับ “อนารยธรรม”

หากเรามองว่า ความคิดเรื่อง “ความเจริญ” และ “ความป่าเถื่อน” เป็นประดิษฐกรรมทางภาษาแบบหนึ่ง ฉะนั้น ตำนานและพิธีกรรมในฐานะที่เป็นภาษาพิเศษอีกแบบหนึ่งที่ผู้คนในอดีตต้องการจะถ่ายทอดให้คนรุ่นหลังได้รับรู้และเข้าใจจึงน่าจะมีความคิดเรื่อง “ความเจริญและความป่าเถื่อน”³² ปรากฏอยู่ด้วยเช่นกัน ซึ่งหากพิจารณาในเชิงการวิเคราะห์วาทกรรมแล้ว คำถามที่น่าสนใจก็คือ คนไทใช้ภาษาในการอธิบายความแตกต่างระหว่างคำว่า “อารยธรรม หรือ ความเจริญ” กับ “อนารยธรรม หรือ ความป่าเถื่อน” อย่างไร

ถ้าหากย้อนกลับไปพิจารณาด้านานและเอกสารทางพุทธศาสนา ที่ว่าด้วยคำเรียกชื่อของชาวลัวะ จะพบว่า มีการใช้คำหลากหลายและแตกต่างกัน เช่น มิลักขุ มิลักกะ 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 ทำไมความหมายหรือคำนิยามที่อ้างถึงชาวลัวะซึ่งมีลักษณะถูกเหยียดหยามหรือดูหมิ่นดูแคลน จึงมีปรากฏอยู่ในความคิดทางพุทธศาสนา ซึ่งคนส่วนใหญ่มักมองว่าเป็นศาสนาที่มีหลักคำสอนว่าด้วยเหตุและผลของสรรพสิ่ง หรือเป็นศาสนาแห่งทางสายกลาง ซึ่งไม่น่าจะมีเรื่องความไม่เท่าเทียม การเบียดเบียน หรือการกดขี่ข่มเหงผู้อื่น

จากการพิจารณาเอกสารและตำนานที่มีอยู่ในความคิดความเชื่อทางพุทธศาสนาที่อ้างอิงถึง “ลัวะ” ต่างให้ภาพของ “ลัวะ” ในฐานะที่เป็นชนกลุ่มน้อยที่มีได้นับถือพุทธศาสนา เป็นกลุ่มชนที่จะต้องได้รับการขัดเกลาทางศีลธรรม (morality) อันเป็นกฎเกณฑ์และมาตรฐานบนฐานคิดตามหลักพุทธศาสนา ตำนานและความเชื่อที่ฉายภาพให้เห็นเรื่อง “ความป่าเถื่อน” ของชาวลัวะนั้น พบว่ามีรายละเอียดแตกต่างกัน ตำนานบางกลุ่มแสดงให้เห็นถึงความต่ำต้อยด้อยค่า ไร้ศักดิ์ศรี และมีกำเนิดต่ำของชาวลัวะ เช่น ตำนานมูลศาสนา ตำนานจามเทวีวงศ์ ชินกาลมาลีปกรณ์ และตำนานสุวรรณคำแดง ล้วนกล่าวตรงกันว่า ลัวะเป็นคนที่มีการกำเนิดมาจากรอยเท้าสัตว์³³ หรือเป็นคนที่มีการกำเนิดมาจากสัตว์ที่ดื่มน้ำปัสสาวะของมนุษย์³⁴ หรือเป็นคนที่มีการบรรพบุรุษที่มีไม่มนุษย์ ลักษณะนี้แสดงให้เห็นถึงวาทกรรมอารยธรรมของกลุ่มชาวพุทธ ที่สร้างประวัติที่มาของกำเนิดชาติพันธุ์ว่าด้วยความต่ำต้อยให้กับชาวลัวะ อันเป็นการสร้างหรือผลิตภาพแหล่งอ้างอิงกำเนิดแปลกประหลาดและพิศดารให้กับชาวลัวะ ผ่านการสร้างอัตลักษณ์เรื่องสังคมล้าหลังของลัวะขึ้นมา เพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับมาตรฐานทางศีลธรรมที่วาทกรรมพุทธศาสนาต้องการนำเสนอ

มีข้อสังเกตว่า ความขัดแย้งในเรื่องการนับถือพุทธศาสนา มีการสร้างภาพให้กลุ่มชาวลัวะเป็นผู้ที่มีได้นับถือพุทธศาสนา เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่เป็นตัวแทนของความล้าหลัง ความไม่เจริญและไร้ศีลธรรม อันเป็นการกีดกันเบียดขับและสร้างสภาวะ “ความเป็นอื่น” ให้กับชาติพันธุ์ลัวะที่เรียกว่า “กลุ่มชนพื้นเมือง” อย่างไรก็ตาม ชาวลัวะก็ได้สร้างวาทกรรมต้าน “แนวคิดกระแสหลัก” ที่พยายามบ่งชี้ว่าพวกเขาเป็นคนนอกของพุทธศาสนา เป็นกลุ่มชนที่มีได้นับถือพุทธ เพื่อต่อต้านแนวคิดหลักที่มองการนับถือพุทธศาสนาว่าเป็นเพียงของคนไทเท่านั้น ดังเช่น การอ้างว่าบรรพบุรุษของลัวะเป็นผู้อาศัยอยู่ในเมืองเชียงใหม่มาก่อนคนไท และเป็นผู้สร้างพระธาตุและวัดเจติยหลวงขึ้นมา ซึ่งเป็นศาสนสถานอันเก่าแก่ของเมือง³⁵ หรือ ตำนานปู่สะเย่-ย่าสะเย่ อ้างว่า ปู่สะเย่-ย่าสะเย่บรรพบุรุษชาวลัวะเป็นผู้ดูแลคำขุพุทธศาสนาในล้านนาให้เจริญรุ่งเรือง และทำให้บ้านเมืองอุดมสมบูรณ์อยู่ดีมีสุข หรือ ตำนานพระธาตุจอมดอย เมืองเชียงตุง ที่อ้างว่า บรรพบุรุษของชาวลัวะเป็นผู้สร้างพระธาตุขึ้นมา แต่ถูกอำมาตย์ชาวไทเขินห้ามปรามไม่ให้สร้าง แล้วดูหมิ่นด่าว่าเป็นคนป่าคนเขา แต่ทั้ง

³³ สวัสดิ์ อ่องสกุล, *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.I.): Center of International Studies, Princeton University, 1965), pp. 1-2.

สองก็ได้สร้างพระธาตุจนสำเร็จ หรือ *ตำนานพระธาตุดอยคำ* ที่อ้างว่า ปู่และย่าและเป็นคนเก็บรักษาพระธาตุเอาไว้ ก่อนที่พระนางจามเทวีจะนำไปสร้างเป็นพระธาตุขึ้นในภายหลัง ลักษณะนี้แสดงให้เห็นว่า ลัวะได้สร้างภาพความเป็นชาวพุทธในฐานะเป็นผู้ดูแลรักษา เป็นผู้สร้างศาสนสถานทางพุทธศาสนาเพื่อให้คนไทได้กราบไหว้บูชา อันเป็นการสร้างวาทกรรมต่อต้าน “แนวคิดกระแสหลัก” ของชาวลัวะโดยการสร้างอัตลักษณ์ความเป็นชาวพุทธที่มีมาก่อนคนไทขึ้นมาต่อรอง James C. Scott ได้กล่าวถึง ศิลปะในการต่อต้านการครอบงำว่า การตอกย้ำความต่ำต้อยหรือสร้างผลิตความเป็นรองอยู่เสมอ นั้น อาจนำไปสู่การสร้างพลังอำนาจบางอย่างของชนที่ตกเป็นรอง เพื่อสร้างความเปลี่ยนแปลงหรือการพลิกกลับสถานภาพของกลุ่มชนให้ดีขึ้น อันเป็นสิ่งที่เกิดจากความไม่พอใจหรือขุ่นเคืองใจ³⁶ ดังกรณีนี้ ลัวะได้สถาปนาเจ้าฟ้าเมืองเชียงตุงว่ามีให้มากราบไหว้พระธาตุจอมดอย ถ้าหากฝ่าฝืนก็ขอให้เกิดภัยอันตรายได้ ซึ่งเป็นเหตุให้เจ้าฟ้าเมืองเชียงตุงในอดีตไม่กล้ามากราบไหว้พระธาตุองค์นี้

นอกจากนี้ ยังมีตำนานที่กล่าวให้เห็นถึงการทำสงครามต่อสู้กันระหว่างลัวะกับไท ซึ่งน่าจะเป็นผลมาจากความพยายามที่จะแบ่งแยกความแตกต่างระหว่างชนทั้งสองกลุ่ม รวมถึงการที่คนไทต้องการขยายอำนาจหรือควบคุมชาวลัวะให้อยู่ภายใต้การปกครองของตน และมองว่าพวกตนเป็นผู้ที่มีอารยธรรมเหนือกว่า เช่น *พงศาวดารล้านช้าง* มีเรื่องเล่าว่า พวกข่า (ลัวะ)³⁷ กับลาวทั้งสองเป็นพี่น้องกัน ทั้งสองล่องแพมาถึงน้ำอูบริเวณผาสูงซึ่งมีหินเป็นรูปเหยี่ยวอยู่บนหน้าผา ลาวชวนข่ายิงธนูหน้าไม้แข่งกันว่าใครยิงไปปักตัวเหยี่ยวจะได้เป็นนาย ถ้ายิงไปไม่ปักต้องเป็นข้า ข่าผู้พี่พาชื่อยิงไปเท่าไรก็ไม่ปักตัวเหยี่ยว ลูกธนูกระดอนตกน้ำทุกครั้ง น้องลาวฉลาดกว่าใช้ลูกธนูทำด้วยไม้อ่อน ๆ เอาขนยางไปติดปลายลูกศรยิงไปปักตัวเหยี่ยวได้ทุกครั้ง ตั้งแต่นั้นมาข่าจึงยอมเป็นข้าทาสให้ลาวใช้สอยและส่งส่วยลาวเรื่อยมา³⁸

มีข้อสังเกตว่า *พงศาวดารล้านช้าง* มีเนื้อหาที่แสดงถึงความมีอคติทางชาติพันธุ์ โดยอ้างว่าคนข่าหรือลัวะถูกจัดให้เป็นพวกข้าช้อยหรือไพร่ 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” สำหรับเรียกชนพื้นเมืองในความคิดความเชื่อของไทยวนไทลื้อ และไทเขิน ขณะที่ใช้คำว่า “ข่า, ขมุ” สำหรับเรียกชนพื้นเมืองในความคิดความเชื่อของลาว แต่ทั้งสองคำนั้นมีความหมายเหมือนกัน คือ เป็นกลุ่มชนพื้นเมืองดั้งเดิม และบางครั้งผู้เขียนจะใช้คำว่า “ข่า/ลัวะ” ปะปนกัน ซึ่งจะปรากฏในที่อื่น ๆ ในบทความนี้ด้วย

³⁸ เดิม วิชาคณิศร, *ประวัติศาสตร์ลาว*, (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2540), หน้า 9.

หน้าที่หรือฐานะทางสังคมให้กับชาวลัวะ³⁹ ความขัดแย้งที่ปรากฏในตำนานชุดนี้ เป็นผลโดยตรงมาจากกระบวนการทำชาวลัวะกลายเป็นทาสหรือข้ารับใช้ของคนไท ขณะที่คนไทกลายเป็นเจ้าขุนมูลนาย ดังกรณีที่พระเจ้ามังรายปฐมกษัตริย์แห่งล้านนาซื้อชาวลัวะจำนวน 500 ครอบครัวมาเพื่อเป็นข้ารับใช้พระธาตุ⁴⁰ (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” นี่คือนัยหนึ่งของความคิดเรื่องความไม่เท่าเทียม และการเอาเปรียบชนกลุ่มอื่น เน้นอนว่า ในมุมมองของคนไทนั้น มองว่า ลัวะเป็นคนโง่ ไม่ฉลาด หลอกลวง ในทางตรงข้ามลัวะกลับเห็นว่าคนไทใช้อุบายเอาชนะชาหรือลัวะ และอ้างว่าพวกตนเป็นคนซื่อไม่มีเล่ห์เหลี่ยมจัดเหมือนคนไท

เรื่องราวเกี่ยวกับไทชนะลัวะด้วยอุบายยังพบในตำนานของกลุ่มไทยวน ที่กล่าวถึงการทำสงครามระหว่าง “ขุนหลวงวิลังคะ” ซึ่งเป็นพญาลัวะกับ “พระนางจามเทวี” กษัตริย์แห่งหริภุญชัย อันมีสาเหตุมาจากพระนางจามเทวีปฏิเสธรักขุนหลวงวิลังคะ ภายหลังพระนางได้ใช้อุบายโดยการนำเอาเศษผ้าถุงเปื้อนระดูของพระนางมาทอเป็นหมวกและผ้า เพื่อมอบให้ขุนหลวงวิลังคะนำไปใช้ อันเป็นผลทำให้อำนาจอิทธิฤทธิ์ของขุนหลวงวิลังคะเสื่อมถอยลง จนทำให้พญาลัวะต้องพ่ายแพ้สงคราม ตำนานนี้เป็นเรื่องที่รู้จักกันอย่างกว้างขวางในกลุ่มลัวะและคนไทในล้านนา⁴² ซึ่งมีเนื้อหาคล้ายคลึงกับ ตำนานของไทยลื้อ ที่อ้างถึงการทำสงครามระหว่างเจ้านายลื้อกับเจ้าฟ้าสีตาประมุขของแคว้นสามสิบสองขอนหมอนม้า ซึ่งเป็นชนเผ่าปะหล่อง (ชนพูดภาษาออสโตรเอเชียติก สาขาปะหล่อง) โดยเจ้านายลื้อได้ใช้อุบายส่งสาวลื้อไปเป็นนางเมือง แล้วให้เย็บผ้าชิ้นเก่าทำเป็นหมวก

³⁹ “พงศาวดารล้านช้าง,” *ประชุมพงศาวดาร เล่ม 2* (กรุงเทพฯ: ครุสภา, 2506), หน้า 139.

⁴⁰ “พงศาวดารเมืองเงินยางเชียงแสน,” *ประชุมพงศาวดาร เล่ม 34*. (กรุงเทพฯ: ครุสภา, 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 Condominas, *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.

มอบให้เจ้าฟ้าสีดาสม ทำให้เจ้าฟ้าสีดาหมอดิทธิฤทธิ์และสิ้นชีวิต⁴³ จากเนื้อหาด้านานที่กล่าวมาข้างต้น ถ้ามีคำถามว่าอะไรคือสาเหตุที่ทำให้กลุ่มคนที่เคยเป็น “พี่น้องกัน” ซึ่งน่าจะมีความสัมพันธ์อันดีต่อกันกลับกลายมาเป็นอริทางชาติพันธุ์อย่างรุนแรง ถึงขนาดสามารถทำให้อีกฝ่ายกลายเป็นข้าทาสรับใช้หรือทำสงครามต่อสู้กันได้ ความรุนแรงลักษณะนี้ เป็นความรุนแรงของญาติมิตรหรือกลุ่มชนที่เคยคุ้นเคยกัน มีปฏิสัมพันธ์ที่ดีต่อกันใกล้ชิดสนิทสนมกันมาก่อน แต่แล้วกลับกลายเป็นศัตรูทางชาติพันธุ์ในภายหลัง

ปฏิบัติการที่ทำให้อีกฝ่ายหนึ่งตกเป็นรอง มีฐานะเป็นชนชั้นที่ต่ำต้อยกว่า (inferior) ดังปรากฏใน *พงศาวดารลาว* ที่อ้างว่า พวกชาวหรือลัวะพ่ายแพ้การแข่งขันจึงกลายเป็นข้าทาสรับใช้ของคนไท หรือ การอ้างว่า พระนางจามเทวีเอาชนะขุนหลวงวิลังคะพญาลัวะได้ด้วยวิธีการนำเอาผ้าขึ้นมาครอบไว้บนศีรษะ คล้ายกับที่เจ้านายไทลื้อกระทำต่อเจ้าฟ้าสีดาที่ปรากฏใน *ตำนานเมืองเชียงรุ่ง* (ไทลื้อ) ลักษณะนี้ อาจมองว่าเป็นรูปแบบความรุนแรงที่กระทำต่อมนุษย์อย่างแปลกประหลาด และไม่เคารพต่อเกียรติยศศักดิ์ศรีของผู้อื่น ดังกรณีของ “น้องลาว” กระทำต่อ “พี่ลัวะ” ซึ่งปรากฏใน *พงศาวดารลาว* ในทำนองเดียวกัน กษัตริย์หญิงแห่งหริภุญชัยอย่างพระนางจามเทวีที่ได้กระทำต่อกษัตริย์ชายชาติทหารอย่างขุนหลวงวิลังคะ หรือ เจ้านายไทลื้อกระทำต่อเจ้าฟ้าสีดาพญาปะหล่อง นอกจากนี้ ยังชี้ให้เห็นถึงความสัมพันธ์เชื่อมโยงระหว่างความเชื่อกระแสหลักกับความขัดแย้งและความรุนแรงบนฐานคิดของอารยธรรม อันเป็นผลมาจากการทำลายความเชื่อในจารีตปฏิบัติของฝ่ายตรงข้าม รวมทั้งเป็นการสร้างความอับอายเสื่อมเสีย และทำลายเกียรติยศศักดิ์ศรี เพราะเป็นการนำสิ่งที่เชื่อว่าเป็นสิ่งที่ไม่บริสุทธิ์มีมลทิน คือ ผ้าขึ้นที่เปื้อน “ระดู หรือ เลือดประจำเดือน” ไปสวมครอบอวัยวะที่สำคัญที่สุด คือ “ศีรษะ” ของขุนหลวงวิลังคะ ซึ่งเป็นผู้นำและเป็นนักรบที่ชาวลัวะนับถือ อีกทั้งยังเป็นการทำลายความศักดิ์สิทธิ์และอำนาจของฝ่ายตรงข้าม

จากคำอธิบายด้านานที่ผู้เขียนยกมาข้างต้น ถ้าวิเคราะห์ในเชิงวัฒนธรรม เราจะเห็นความแตกต่างทางสังคมของชนทั้งสองกลุ่ม กล่าวคือ ในขณะที่กลุ่มลัวะยกย่องผู้ชายเป็นใหญ่ ขณะที่กลุ่มคนไทกลับยกย่องผู้หญิงเป็นใหญ่ ดังนั้น ด้านานของคนไทจึงอธิบายให้เห็นภาพของการนำเอาระดูมาเป็นเครื่องมือในการทำลายความศักดิ์สิทธิ์ของฝ่ายตรงข้าม “ระดู” จึงชี้ให้เห็นถึงภัยอันตรายที่เกิดจากภายนอกสังคมที่ชาวลัวะต้องเผชิญ อีกทั้งยังชี้ให้เห็นว่า คนไทมองว่าพวกลัวะนั้นมีพลังอำนาจทางไสยศาสตร์มากมาย (the power over spirits) อันเป็นสาเหตุที่ทำให้คนไทใช้เป็นข้ออ้างในการสร้างกลอุบายเพื่อเข้าครอบงำวัฒนธรรมพื้นเมืองได้อย่างชอบธรรม

⁴³ ยรรยง จิระนคร และรัตนพร เศรษฐกุล, *ประวัติศาสตร์สิบสองปันนา*, หน้า 4-5.

ความขัดแย้งระหว่าง “ชนหลวงวิลังคะ” กับ “พระนางจามเทวี” ยังเป็นเครื่องบ่งชี้บันทึกทางวัฒนธรรมเชิงสัญลักษณ์ที่น่าสนใจ คือ กระบวนการเข้าครอบงำหรือการมีอำนาจของคนไทเหนือคนพื้นเมืองอย่างชาวละว้า Ranald D. Renard ผู้ศึกษาเรื่องกลุ่มชาติพันธุ์ในประวัติศาสตร์พม่า ได้วิเคราะห์ให้เห็นความสัมพันธ์เชิงขัดแย้งระหว่างคนอาศัยอยู่บนพื้นที่สูง หรือ “uplanders” กับคนที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ราบลุ่ม หรือ “lowlanders” จากการปะทะกันระหว่างชนหลวงวิลังคะกับพระนางจามเทวีว่า เป็นกระบวนการแบ่งแยกความแตกต่างระหว่างคนบนพื้นที่สูงกับคนพื้นราบซึ่งเห็นได้ชัดเมื่อมีอารยธรรมอินเดียได้แพร่ขยายเข้ามา และกลายเป็นแม่แบบทางวัฒนธรรมของชุมชนในที่ราบ มีวัฒนธรรมข้าวเกิดขึ้นมา ผู้คนที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ราบลุ่มทำการเกษตรได้ผลผลิตมากมาย ผู้คนจำนวนมากจึงได้อพยพเข้ามาทำให้อาณาจักรเจริญรุ่งเรือง เหตุนี้จึงทำให้ชุมชนในที่ราบลุ่มมีอำนาจเหนือชุมชนบนที่สูง ดังกรณี พระนางจามเทวีได้รบชนะชนหลวงวิลังคะ ซึ่งหลังจากนั้นไม่นานก็เกิดแว่นหรือญไชยขึ้นมา อันแสดงให้เห็นถึงพัฒนาการของรัฐหรืออาณาจักรในพื้นที่ราบ ซึ่งมีโครงสร้างทางสังคมที่ซับซ้อนขึ้น มีการสร้างพระธาตุ ศาสนสถาน วัดวาอาราม มีการสร้างระบบชลประทาน และมีพัฒนาการทางเศรษฐกิจที่ส่งเสริมให้ประชากรเพิ่มมากขึ้น⁴⁴

นอกจากที่ผู้เขียนได้กล่าวมาข้างต้นแล้ว ความแตกต่างในเรื่องวัฒนธรรมของคนทั้งสองกลุ่ม ยังพบได้จากถ้อยคำสำนวนของคนโบราณในภูมิภาคนี้ อันแสดงให้เห็นถึงความพยายามที่จะแยกแยะให้เห็นแตกต่างระหว่างคนสองกลุ่ม ดังเช่นไทยวนมีคำกล่าวว่า “ละวะเยยะไร่ ไทเยยะนา” ซึ่งหมายถึงชาวละว้านั้นเป็นกลุ่มคนที่อาศัยตั้งชุมชนอยู่บนพื้นที่สูง และทำมาหากินด้วยการทำไร่หรือปลูกข้าวไร่บนเขาบนดอย ขณะที่คนไทเป็นกลุ่มที่อาศัยและตั้งชุมชนในพื้นที่ราบลุ่มมีน้ำท่วมถึง จึงสามารถทำมาหากินด้วยการทำนาปลูกข้าวได้ ความแพร่หลายของตำนานและความเชื่อที่สะท้อนให้เห็นถึงความขัดแย้งระหว่างคนพื้นราบกับคนบนที่สูง ยังพบในเรื่องเล่าของกลุ่มลาวใต้ ซึ่งเป็นที่รู้จักกันอย่างแพร่หลาย นั่นคือ ตำนานเรื่องท้าวบาเจียง-นางมะโรง ที่อ้างว่า ท้าวบาเจียงเป็นชนเผ่าลาวเทิงผู้นำชาวข่าไปหลงรักนางมะโรงธิดาเจ้าเมืองลาวลุ่ม พ่อแม่ฝ่ายหญิงกีดกันจนเป็นเหตุให้ทั้งสองตรอมใจตาย⁴⁵ แก่นเรื่องลักษณะนี้ได้ฉายภาพให้เห็นเรื่องการแบ่งแยกทางสังคมหรือเป็นการสร้างพรมแดนทางวัฒนธรรมที่ฝ่ายไทได้สร้างความเป็นอื่นขึ้นมา ดังกรณีของท้าวบาเจียงผู้นำชาวข่า ที่ได้รับการปฏิเสธอย่างไม่มีเยื่อใยจากพ่อแม่ของนางมะโรงที่เป็นเจ้าเมืองลาวลุ่มหรือกรณีของชนหลวงวิลังคะที่พ่ายแพ้เพราะอุบายอันแยบยลของพระนางจามเทวี 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 Condominas, *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 – ไทผิวน้ำ”: การกระทำความรุนแรงกับเรือนร่างทางชาติพันธุ์

นักวิชาการส่วนใหญ่ที่ศึกษาเรื่อง “ลัวะ” มักมีความคิดเห็นสอดคล้องกันว่า ชาวลัวะกับคนไทมีความสัมพันธ์กันมาเป็นเวลาช้านานแล้ว ดังนั้น เราคงปฏิเสธไม่ได้ว่าชาวลัวะและคนไทนั้นจะต้องมีการปะทะสังสรรค์กันอย่างแน่นนอน เพราะกลุ่มชนทั้งสองต่างอาศัยปะปนอยู่ในพื้นที่เดียวกัน มีการติดต่อสัมพันธ์กัน และมีความผูกพันกันทั้งด้านการเมือง เศรษฐกิจ และสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่องความเชื่อ ศาสนา และชาติพันธุ์ ซึ่งในปัจจุบันเชื่อกันว่า “ลัวะ” ในหลายพื้นที่ถูกกระแสการทำให้เป็น “ชาวพุทธ” หรือเป็น “คนไท” ไปจนเกือบหมดแล้ว

เรื่องเล่าที่เป็นตำนานและความเชื่อว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่าง “ลัวะกับไท” มีปรากฏอยู่ในหลายเรื่องทั้งในกลุ่มคนไทที่อาศัยอยู่ในประเทศและนอกประเทศไทย ตำนานเหล่านี้มีรายละเอียดแตกต่างกัน แต่ทั้งหมดให้ภาพความเชื่อมโยงระหว่างลัวะกับไท เช่น พงสาวดารล้านช้าง ของลาว อ้างว่า ข่ากับคนไทซึ่งในที่นี้หมายถึงข่าลัวะด้วยนั้น มีกำเนิดมาจากน้ำเต้าลูกเดียวกัน โดยมีพวกข่าออกมาจากน้ำเต้าก่อนจึงเป็นพี่ ขณะที่คนไทออกมาทีหลังจึงเป็นน้อง⁴⁷ เรื่องนี้สอดคล้องกับ พงสาวดารเมืองเชียงตุง ที่ระบุว่า ลัวะ ยาง และไทเป็นพี่น้องกัน เพราะออกมาจากน้ำเต้าลูกเดียวกัน ลัวะออกมาเป็นพวกแรก ยางหรือกะเหรี่ยงออกมาเป็นพวกที่สอง หลังจากนั้นจึงเป็นคนไท ดังนั้น ลัวะและยางจึงเป็นพี่ของคนไท⁴⁸ ลักษณะนี้ แสดงให้เห็นถึงความผูกพันทางเครือญาติหรือสายเลือดระหว่างลัวะกับไท ซึ่งตำนานอ้างว่ากลุ่มชนดังกล่าวเป็นญาติมิตรกัน ดังนั้น จึงทำให้มองว่า ลัวะและไทน่าจะอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข และไม่มีความขัดแย้งบนฐานของชาติพันธุ์

⁴⁶ Joachim Schliesinger, *Ethnic Groups of Laos Volume 2. Profile of Austro-Asiatic-Speaking Peoples*, p 154. และ มิลตัน ออสบอร์น, *เอเชียตะวันออกเฉียงใต้: สังคมประวัติศาสตร์* (เชียงใหม่: ตรัสวิน, 2544), หน้า 76.

⁴⁷ เดิม วิชาคย์พจนกิจ, *ประวัติศาสตร์ลาว*, หน้า 9.

⁴⁸ บุญช่วย ศรีสวัสดิ์, *ชาวเขาในประเทศไทย*, หน้า 103-104.

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนพบร่องรอยความคิดเรื่องความรุนแรงบนฐานของชาติพันธุ์ระหว่าง ลัวะกับไทที่ปรากฏอยู่ในตำนานและความเชื่อของคนไท ใน *พงศาวดารลาว* มีเนื้อหาอ้างว่า พวก ลาวออกจากน้ำเต้าภายหลังที่น้ำเต้าเย็นแล้ว จึงมี “ผิวขาว” ส่วนพวกข่า (ลัวะ) ออกมาก่อนตอนที่ ปู่แดงเซิงเอาเหล็กสีแดงมาเจาะน้ำเต้า ทำให้เกิดเขม่าติดตามตัวของพวกข่าลัวะ จึงทำให้มี “ผิวดำคล้ำ”⁴⁹ ความคิดนี้ถูกถ่ายทอดสืบต่อมาจนถึงตำนานยุคหลัง ดังเช่น *ตำนานนางมะโรง* ที่อ้างว่า ท้าวบาเจียงผู้นำชาวข่าเต็บโตมา มีรูปร่างลำสันบึกบึน “ผิวดำคล้ำ” ตามแบบฉบับลาวเทิง ขณะที่ นางมะโรงสาวลาวลุ่มแตกเนื้อสาวมี “ผิวขาว” มีเรือนร่างงดงาม และรูปโฉมดั่งนางละคร ขณะที่ *ตำนานเมืองแกง* (สิบสองจุไทย) เล่าว่า มนุษย์ 5 คู่ ออกจากภูน้ำเต้าปู่ ข่าคู่แรกซึ่งเป็นพี่ออกมา ก่อน พวกไทดำลาวออกมาภายหลัง ข่าคู่แรกไม่ยอมแหวะอาบน้ำชำระร่างกายที่หนองสกกหนองฮาย ซึ่งเป็นหนองน้ำศักดิ์สิทธิ์จึงมี “ผิวดำคล้ำ” ส่วนคนไทดำและลาวได้แหวะไปอาบน้ำจึงมี “ผิวขาว”⁵⁰

จากเนื้อหาตำนานที่กล่าวมาข้างต้น อาจมองว่า การแบ่งแยกความแตกต่างบนฐานของ ผิวพรรณนั้น เป็นการกระทำความรุนแรงต่อเรือนร่างของชาวข่า/ลัวะในฐานะที่เป็นเอกลักษณ์ทาง ชาติพันธุ์ แน่นอนว่า กลุ่มชนที่อาศัยอยู่ร่วมกับคนไทที่มีผิวดำคล้ำนั้นมิใช่มีแต่ชาวข่า/ลัวะ ดังนั้น เรือนร่างทางชาติพันธุ์จึงเป็นสิ่งที่ไม่แน่นอนมั่นคง หากมีลักษณะการเคลื่อนไหวไปมา ซึ่งการที่คนไท พยายามอธิบาย และบ่งชี้ให้เห็นถึงความเป็นชาติพันธุ์ของข่า/ลัวะว่า เป็น “คนผิวดำคล้ำ” อันเป็น การจำแนกแยกแยะเพื่อแบ่งแยกให้เห็น “พวกเรา” กับ “พวกเขา” ซึ่งปฏิเสธไม่ได้ว่า ความรุนแรง ถูกนำมาใช้เพื่อสร้างความมั่นคงแน่นอนให้เกิดขึ้นกับชนทั้งสองกลุ่ม

การถูกตีตราว่า “ลัวะ” เป็นชนกลุ่มที่มี “ผิวดำคล้ำ” ถือเป็นสิ่งอันตรายและลึกลับน่ากลัว สำหรับคนไท ตำนาน ความเชื่อ และพิธีกรรมของคนไทจำนวนไม่น้อยที่ฉายภาพของลัวะว่าเป็น คนมีเวทมนตร์คาถา และมีความรู้ความชำนาญทางไสยศาสตร์ ความเกรงกลัวต่อพลังอำนาจ เหนือธรรมชาติที่มีอยู่ในตัวตนของชาวลัวะ ดูเหมือนจะปรากฏอยู่ในความเชื่อและพิธีกรรมของคน ไทหลายอย่างที่สืบทอดกันมาตั้งแต่อดีต ดังเช่น พิธีราชาภิเษกเจ้าฟ้าเชียงตุง ก็จะมีพิธีการให้ชาว ลัวะขึ้นไปนั่งอยู่บนหอคำหรือวังประทับ แล้วเจ้าฟ้าก็จะถือเส้ไปทำการขับไล่พวกลัวะ หรือ พิธี เสด็จเข้าเมืองเชียงใหม่ในสมัยพระเจ้ากาวิละและเจ้าหลวงคำฝั้น ในพิธีนี้จะมีลัวะจุ่งหมาสะพาย กระบุงทองสอบ หรือที่เรียกว่า “ลัวะจุ่งหมาพาแขกหาบไก่อ” นำขบวนเจ้าเมืองเชียงใหม่เข้าเมือง หรือ พิธีสงกรานต์ของชาวไทเขินเมืองเชียงตุง ก็มีพิธีเสนกลองโดยให้ชาวลัวะตีกลองส่งสังฆารต์ เพื่อให้เกิดความอุดมสมบูรณ์แก่บ้านเมือง⁵¹ หรือ พิธีเลี้ยงปู่และย่าและผีบรรพบุรุษของชาวลัวะ ซึ่ง ไทยวนล้านนาก็ยังคงประกอบพิธีเช่นสรวงบูชาปู่และย่าและมาจนถึงทุกวันนี้ แสดงให้เห็นถึงการ

⁴⁹ เดิม วิชาคย์พจนกิจ, *ประวัติศาสตร์ลาว*, หน้า 9.

⁵⁰ บุญช่วย ศรีสวัสดิ์, *ชาวเขาในประเทศไทย*, หน้า 140-141.

⁵¹ อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, *ลัวะ (ละว้า): ศึกษาจากเอกสารคัมภีร์ใบลานและจารึก*, หน้า 40-42.

สร้างภาพของเรื่อนร่างชาวลัวะว่า เป็นศูนย์กลางของวาทกรรมอำนาจลึกลับไสยศาสตร์ ซึ่งมีอิทธิพลต่อความคิดความเชื่อของคนไทย นอกเหนือจากการมองว่าลัวะเป็น “ชนพื้นเมือง” ที่อาศัยอยู่ในดินแดนแถบนี้มาก่อนเท่านั้น แม้ในปัจจุบันที่คนว่าด้วยร่างกายของชนกลุ่มที่มี “ผิวดำคล้ำ” นั้นเป็นผู้ที่มีอำนาจเวทมนตร์ไสยศาสตร์ ก็ยังคงมีอยู่ในความคิดความเชื่อของคนไทยหลายกลุ่ม ดังจะเห็นได้จากถ้อยคำของคนไทยที่สะท้อนให้เห็นความคิดความเชื่อว่ากลุ่มชนที่มีสีผิวดำคล้ำนั้น มักจะมีเวทมนตร์คาถาและอำนาจการในเรื่องกิจพิธีกรรม เช่น “คนเขมรเล่นของ คนไทยเล่นพระ” หรือสุภาษิตชาวไทยใหญ่ว่า “ไตเล้งพะรา ลัวเล้งผี” ซึ่งแปลว่า “ชาวไทยใหญ่เลี้ยงพระ ชาวลัวะเลี้ยงผี” หรือสำนวนของลาวว่า “ข้าไหว้ผี ลาวไหว้พระเจ้า” เป็นต้น

จากประเด็นที่ผู้เขียนกล่าวมาข้างต้นนี้ เรื่อนร่างของลัวะจึงกลายเป็นเพียงเครื่องมืออย่างหนึ่งของความรุนแรงที่คนไทยในฐานะผู้มีอำนาจเหนือกว่า (superior) ได้กระทำการต่อชาวลัวะในฐานะผู้ต่ำด้อยกว่า (inferior) อย่างไม่คาดคิด P.D. Premasiri ได้กล่าวถึงความคิดความเชื่อในเรื่องเชื้อชาติ-เผ่าพันธุ์-สีผิวของชนกลุ่มที่มีอำนาจเหนือกว่า ซึ่งอาจมีฐานรากมาจากตำนานว่าด้วยเผ่าพันธุ์ดั้งเดิม (primitive racial myths) ซึ่งเชื่อมโยงกับสังคมหรือลักษณะรูปร่างที่มีมาแต่กำเนิด ทั้งนี้ คนที่รู้สึกเหนือกว่าก็จะนำเสนอลักษณะตัวตนที่ดีเด่นกว่าหยิบยกชูขึ้นมา ขณะเดียวกันก็จะถูกเหยียดหยามคนอื่น⁵² การจำแนกคนด้วยทัศนะว่าด้วยร่างกายธรรมชาติและความคิดที่เหยียดเผ่าพันธุ์ (racism) ดูเหมือนจะสอดคล้องและเป็นไปในทิศทางเดียวกัน ที่ผ่านมามีทัศนะว่าธรรมชาติถูกผู้มีอำนาจเหนือกว่าในสังคมใช้อธิบายการครองใจของตัวเอง ด้วยการบอกว่า “ร่าง” และ “เผ่าพันธุ์” ของผู้อื่นด้อยกว่า⁵³ อันเป็นการถ่ายทอดความคิดความเชื่อที่มอง “คนอื่น” เป็นพวกต่ำด้อย มีรูปร่างน่าเกลียด ไม่น่าดู อับลักษณ์ และเป็นเหตุต้นตอที่ก่อให้เกิดความมิดคิตหรือสร้างผลิตความแปลกแยกทางชาติพันธุ์ขึ้นมา

มีข้อสังเกตว่า ความรุนแรงที่คนไทยกระทำต่อชาวข่า/ลัวะในตำนานที่กล่าวถึงข้างต้น อาจมองว่า การที่คนไทยพยายามบอกว่าเราคนไทยมีผิวขาว ขณะที่พวกข่า/ลัวะมีผิวดำคล้ำนั้น ถือเป็นการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของคนไทยให้เด่นชัดและสร้างความบริสุทธิ์ขึ้นมา ทั้งนี้ข่า/ลัวะจึงถูกนำมาใช้เป็นฐานในการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ไทย 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 สายพิน ศุพุทรมงคล และคณะ, “สำรวจทฤษฎี “ร่างกาย”, ใน ปริตตา เฉลิมเผ่า กอนันทกุล (บรรณาธิการ), *เผยร่าง-พรางกาย: ทดลองมองร่างกายในศาสนา ปรัชญาการเมือง ประวัติศาสตร์ ศิลปะ และมานุษยวิทยา* (กรุงเทพฯ: คบไฟ, 2541), หน้า 26.

กัน นั้นย่อมหมายถึงว่า ในโลกแห่งความเป็นจริงเราต้องยอมรับว่าความเป็นชาติพันธุ์นั้นแท้จริงแล้วเป็นชาติพันธุ์ผสม ไม่มีเชื้อชาติเผ่าพันธุ์ใดบริสุทธิ์ ชาติพันธุ์ต่าง ๆ ล้วนมีสิ่งที่เป็นเชื้อชาติ-เผ่าพันธุ์อื่นเจือปนอยู่แทบทั้งสิ้น

Frank Prochan ตั้งข้อสังเกตว่า ในตำนานน้ำเต้าหรือตำนานกำเนิดมนุษย์ของชาวมุขมักจะอ้างตรงกันว่า มุขเป็นชาติพันธุ์ที่ออกมาจากน้ำเต้ารุ่นแรกเสมอ ซึ่งการเน้นลำดับของคนมุขว่าออกมาเป็นรุ่นแรกนั้นเป็นการอธิบายว่าเหตุใดคนมุขจึงมี “ผิวคล้ำ” กว่าคนชาติพันธุ์อื่น ๆ ที่ออกมาทีหลัง ในขณะที่เดียวกันก็เป็นการอ้างว่าคนมุขเป็น “พีคนโต” ที่มีอำนาจในทางพิธีกรรมสูงกว่าคนอื่น⁵⁴ ลักษณะนี้ แสดงให้เห็นถึงการสร้าง “พื้นที่” ในการต่อรองทางสังคมของชาวมุข โดยพยายามอ้างสิทธิ์ความเป็น “พีคนโต” ซึ่งเป็นผู้มีความรู้และมีอำนาจในเชิงพิธีกรรมที่เหนือกว่าชาติพันธุ์อื่นที่ออกมาทีหลัง ในที่นี้หมายรวมถึงกลุ่มคนไทยด้วย

จากเทคนิควิธีในตำนานของคนไทยที่พยายามจะสร้างลักษณะเรือนร่างที่เด่นชัด เพื่อแบ่งแยกความแตกต่างระหว่างลัษะกับไท นั้นคือ การสร้างคู่เทียบแบบคู่ตรงข้ามขึ้นมา คือ “ขาว – ดำ” ซึ่งถือเป็นการสร้างวาทกรรมทางความคิดและความเชื่อชุดหนึ่ง ลักษณะของความคิดการแบ่งแยกเชื้อชาติ-เผ่าพันธุ์-สีผิวออกเป็นสองฝ่ายที่อยู่ตรงข้ามกัน Lee Drummond เรียกว่า ทศคติของสังคมคู่ตรงข้ามกัน หรือ “pair of polarised stereotypes”⁵⁵ ทั้งนี้ เพื่อให้เกิดความชัดเจนที่จะแยกแยะความแตกต่างทางชาติพันธุ์ ถ้าวิเคราะห์ในเชิงวาทกรรมจากประเด็นนี้ เราอาจอาศัยแนวคิด Michel Foucault ที่มองเห็นว่า วิธีการจำแนกแยกแยะต่าง ๆ นั้น ถือเป็นเทคนิควิธีหรือวิทยาการของอำนาจที่แยบยลแบบหนึ่งของวาทกรรม ในการสร้างอัตลักษณ์หรือลักษณะเฉพาะให้กับสรรพสิ่งในสังคม ซึ่งล้วนมีรากเหง้ามาจากกระบวนการจัดระเบียบหรือการสร้างผลิตความเฉพาะเจาะจงที่กลับหัวกลับหางแบบนี้ทั้งสิ้น⁵⁶ ดังกรณีที่อ้างว่า “ลัษะผิวดำ-ไทผิวขาว” “ลัษะเป็นชาวป่า ชาวเขา-ไทเป็นชาวบ้านชาวเมือง” “ลัษะยกย่องผู้ชาย - ไทยยกย่องผู้หญิง” “ลัษะเยาะไร่ – ไทยเยาะนา” หรือ “ลัษะนับถือผี - 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: วิชาษา, 2545), หน้า 23.

จาก “ยักษ์ กลายเป็น ลัวะ” ความขัดแย้งและความรุนแรงบนฐานของความเชื่อและศาสนา

“ยักษ์” เป็นเรือนร่างของลัวะในโลกแห่งจินตนาการที่คนไทยได้ผลิตสร้างขึ้นมาในฐานะที่เป็นแหล่งอ้างอิงทางชาติพันธุ์ที่ปรากฏในตำนานและความเชื่อ อันเป็นประติสฐกรรมทางภาษาที่กระทำความรุนแรงบนฐานของชาติพันธุ์ให้กับชาวลัวะ

มีคำถามเกิดขึ้นว่า การสร้างภาพลักษณ์ของ “ยักษ์กินคน” ให้กับชาวลัวะนำไปสู่ความความขัดแย้งและความรุนแรงบนฐานของความเชื่อและศาสนาได้อย่างไร ในประเด็นนี้ ผู้เขียนพบว่า การเลือกภาพของสิ่งที่เกี่ยวข้องกับความโหดเหี้ยมดุร้าย มีรูปร่างแตกต่างจากมนุษย์ ชอบกินมนุษย์เป็นอาหาร เป็นผู้ที่สามารถใช้อำนาจกระทำอันตรายให้มนุษย์ได้นั้น ในความคิดและการรับรู้ของคนไทยส่วนใหญ่คงนึกถึงภาพของ “ยักษ์” เป็นสิ่งแรก เพราะมีลักษณะเด่นและเป็นรูปธรรมสอดคล้องกับแนวคิดข้างต้นมากที่สุด นอกจากนี้ เนื้อหาด้านานยังอธิบายให้เห็นภาพ “ยักษ์” กลายเป็น “ลัวะ” ซึ่งแสดงให้เห็นว่า ลัวะมีคุณสมบัติของความเป็น “อมมนุษย์” กับความเป็น “มนุษย์” รวมอยู่ในตัว การที่คนไทยผลิตสร้างความเป็นชาติพันธุ์ลัวะขึ้นมาจากสิ่งที่แปลกประหลาดไม่เป็นมนุษย์หรืออมมนุษย์ (nonhuman) ในฐานะความเป็นอื่น ในโลกแห่งความเชื่อและศาสนา การสร้างภาพลักษณ์ของ “ยักษ์” ให้กับลัวะดูเหมือนจะมีพลังในการบ่งชี้ตัวตนของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวลัวะ อีกทั้งยังเป็นการสร้างภาพให้กับคนไทยในฐานะผู้ที่มีเรือนร่างเป็นมนุษย์ทั่วไป และมีความบริสุทธิ์ผุดผ่องกว่าเมื่อเทียบกับกลุ่มแรก การเทียบแบบนี้ ถือเป็นเทคนิควิธีการสร้างภาพให้เกิดความเด่นชัดยิ่งขึ้น โดยสร้างคู่เทียบแบบตรงข้ามขึ้นมา

จากประเด็นที่กล่าวมาข้างต้นนี้ Claude Levi-Strauss ได้แสดงทัศนะให้เห็นว่า คติการกินเนื้อมนุษย์ หรือ “cannibalism” ในตำนานนั้น มีจุดสำคัญที่เป็นสากล คือ ความเป็นคู่ตรงข้าม หรือ “binary opposition” ซึ่งจะเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับการแปรรูป หรือ “transformation” ของมนุษย์กับสัตว์, ความตายกับการเกิดใหม่, อาหารสุกกับอาหารดิบ, ความตายกับการเสื่อมสภาพ, มนุษย์กินคนกับยักษ์กินคน หรือ “cannibal กับ agre”⁵⁷ การที่คนไทยเลือกเรือนร่างของ “ยักษ์” มาใช้อุปมา (metaphor) เพื่อแปรรูปหรือสร้างความเป็นอื่นให้กับชาติพันธุ์ลัวะนั้น ถือเป็นการสื่อความในเชิงสัญลักษณ์ที่เชื่อมโยงกับความหมายทางสังคม

จากภาพของ “ยักษ์” ในฐานะบรรพบุรุษของชาวลัวะที่รวมเอาทั้งความเป็นมนุษย์และอมมนุษย์เข้าไว้ด้วยกัน แน่นนอน คนไทยพยายามที่จะฉายภาพความเป็นสังคมล้าหลังของชาวลัวะให้เด่นชัด ความโหดเหี้ยม ดุร้าย และป่าเถื่อนจึงสะท้อนออกมาจากความคิดเรื่อง “ยักษ์กินคน” อันเป็นเรื่องราวของอมมนุษย์ที่น่ากลัว สามารถทำอันตรายให้แก่คนไทยได้ ดังกรณี ตำนานท้าวฮุ่งท้าว

⁵⁷ Claude Levi –Strauss, *The Raw and the Cooked*, (1964).

เจื่อง ที่อธิบายให้ภาพว่า หากคนไทยป่วยแพ้ศึกสงครามแล้วผู้นำชนพื้นเมืองก็จะทำ “พิธีตัดศีรษะศัตรู” เพื่อเป็นเครื่องแสดงเกียรติและชัยชนะ อันเป็นการตอกย้ำความป่าเถื่อนดุร้ายให้กับชนพื้นเมืองซึ่งเทียบได้กับ “ยักษ์กินคน” และแม้ว่าจะมีตำนานอีกชุดหนึ่งที่อธิบายว่า “ยักษ์” มีบทบาทในฐานะผู้เลื่อมใสศรัทธาและดูแลกฎฐากพุทธศาสนา แต่นั่นก็ยังถือเป็นเทคนิควิธีในการตอกย้ำความคิดเรื่องความไม่เท่าเทียมให้กับชาวลัวะว่า เป็นชนกลุ่มน้อย เป็นชนพื้นเมือง เป็นชนที่ไม่ได้นับถือพุทธศาสนา และเป็นชนที่อยู่ภายใต้อำนาจการครอบครองของคนไท รวมทั้งแสดงให้เห็นถึงความพยายามที่คนไทยต้องการเปลี่ยนแปลงสังคมดั้งเดิมไปสู่สังคมพุทธศาสนา

มีตำนานทางพุทธศาสนาชุดหนึ่ง ที่ได้เสนอภาพของความป่าเถื่อนโหดร้ายผ่านวาทกรรม “ลัวะกินคน” อันเป็นการสร้างภาพลักษณ์ความเป็นอื่นให้กับชาวลัวะ พิธีกรรมเช่นสรวงบูชาด้วยเนื้อมนุษย์หรือกินเนื้อมนุษย์ ซึ่งตำนานหลายเรื่องมักกล่าวเปรียบเทียบลัวะว่า เป็นยักษ์หรือตัวอมมนุษย์กินคน อันเป็นการกำหนดนิยามความหมายชาติพันธุ์ผ่านเรื่องเล่าในตำนานมากกว่าที่ใช้เรื่องเล่าจากโลกแห่งความจริง ดังเช่น ตำนานยาถ้ำ-ยาไถ่ (ไทยวน) อ้างว่า ยาถ้ำยาไถ่บรรพบุรุษของชาวลัวะเป็น “กบยักษ์กินคน” และนับถือบูชาทะเลมนุษย์ จากเนื้อหาตอนนี้ จะพบว่า ตำนานได้แสดงให้เห็นถึงภาพลักษณ์ของ “ลัวะกินคน” เป็นความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับอำนาจเหนือธรรมชาติ (supernatural forces) การกินเนื้อมนุษย์ของยาถ้ำยาไถ่บรรพบุรุษของชาวลัวะนั้นอาจมองว่าเป็นลัทธิพิธีอย่างหนึ่งที่สัมพันธ์กับเรื่องความอุดมสมบูรณ์ ดังจะเห็นได้จากหลังจากที่ยาถ้ำได้กินเนื้อมนุษย์ แล้วตั้งครุฑออกลูกออกหลานมากมาย ยาถ้ำยาไถ่จึงได้นำเอากะโหลกมนุษย์แขวนไว้เพื่อบูชา ถ้าพิจารณาในเชิงสัญลักษณ์ จะพบว่า การกินเนื้อมนุษย์นั้นนำมาซึ่งพลังอำนาจและการกำเนิดชีวิตใหม่ อันเป็นสิ่งที่บันดาลให้เกิดเผ่าพันธุ์ลัวะขึ้นมา

ขณะที่ ตำนานพระธาตุดอยคำ (ไทยวน) เล่าว่า ก่อนที่ปู่สะละ-ย่าสะละ ซึ่งเป็นยักษ์บรรพบุรุษของชาวลัวะจะนับถือพระพุทธรูป ทั้งสองต่างดำรงชีพด้วยการจับมนุษย์กินเป็นอาหาร ส่วนตำนานเมืองเชียงรุ่ง (ไทลื้อ) กล่าวว่า ยักษ์อาพัวะกะบรรพบุรุษของชาวลัวะในสิบสองปันนา ได้รับการเซ่นไหว้จากเจ้าเมืองเชียงรุ่ง โดยการนำเอาหญิงสาวส่งไปให้ยักษ์อาพัวะกะกินเป็นอาหาร พฤติกรรมการกินเนื้อมนุษย์ที่ปรากฏในตำนานทั้ง 2 เรื่อง เป็นวาทกรรมของ “คนอื่น” ที่มีเชื้อลัวะ 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 ซึ่งกลายเป็นสาเหตุสำคัญในการสร้างความขัดแย้งและความรุนแรงบนฐานของชาติพันธุ์⁵⁸ ขณะทำงานศึกษาของ Eli Sagan เรื่อง Cannibalism (1974) ได้อ้างว่า หากอธิบายในเชิงจิตวิเคราะห์แล้ว คติการกินเนื้อมนุษย์ หรือ “Cannibalism” นั้นบ่งบอกลักษณะของความเป็นสังคมดั้งเดิม หรือ “primitive sociality” และเป็นเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อทางไสยศาสตร์ (magic) มากกว่าที่จะเป็นเรื่องของอารยธรรมและศาสนา รวมทั้งแสดงให้เห็นถึงความก้าวร้าวและความขัดแย้งระหว่างบุคคล อันเป็นต้นตอและแนวคิดของคติการกินเนื้อมนุษย์⁵⁹ ขณะที่ Paula Brown เห็นถึงการเชื่อมโยงกันระหว่างความเชื่อกับคติการกินเนื้อมนุษย์ ซึ่งเป็นส่วนประกอบอย่างหนึ่งของความเชื่อทางศาสนาที่สัมพันธ์กับกลุ่มชน⁶⁰ สำหรับบทความนี้ ผู้เขียนมีทัศนะสอดคล้องกับแนวคิดของ Brown เพราะเมื่อพิจารณา “คติการกินเนื้อมนุษย์” ที่ปรากฏในตำนานยาวากายาไ่ พบว่าตำนานได้ฉายภาพให้เห็นว่าคติการกินเนื้อมนุษย์นั้น เป็นพิธีทางศาสนาของคนพื้นเมือง สอดคล้องกับ บุญช่วย ศรีสวัสดิ์ ที่อ้างว่า ลัทธิพิธีลัทธิลัทธิระฆังมนุษย์เพื่อนำมาบูชาผีไว้เพื่อให้เกิดความอุดมสมบูรณ์⁶¹ แน่นอนว่า ส่วนใหญ่ความเชื่อและศาสนาดั้งเดิมของคนพื้นเมืองนั้น มักเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับไสยศาสตร์และพลังอำนาจเหนือธรรมชาติทั้งสิ้น

มีข้อสังเกตว่า ความคิดเรื่อง “ยักษ์อาฬวะกะ” นั้นมีปรากฏใน คัมภีร์พระไตรปิฎก ซึ่งถือเป็นคัมภีร์หลักทางพุทธศาสนาที่รวบรวมคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้า เพื่อใช้เป็นแนวทางความเชื่อและการปฏิบัติของพุทธศาสนิกชน ใน คัมภีร์พระไตรปิฎก อ้างว่า พระพุทธเจ้าได้ตอบปัญหาธรรมจนทำให้ยักษ์อาฬวะกะยอมรับนับถือพระธรรมคำสอน ซึ่งก่อนหน้านี้ อาฬวะกะเป็นผู้ไม่มีเหตุผล มีกิเลสตัณหา และใช้อำนาจความรุนแรงในการตัดสินปัญหา ภายหลังได้ฟังพระธรรมคำสอนที่พระพุทธเจ้าได้อธิบายจึงกลายเป็น “ผู้มีศีลธรรม”⁶² ลักษณะนี้ แสดงให้เห็นถึงความจริงทางพุทธศาสนาชุดหนึ่งภายใต้เงื่อนไขของกฎเกณฑ์ทางศีลธรรม ซึ่งเป็นตัวกำหนดให้สามารถเปลี่ยนแปลงบุคคลจากสภาพหนึ่งไปสู่อีกสภาพหนึ่งได้ คือ จากยักษ์โหดร้ายเข้าป่าเถื่อนไปสู่ความเป็นผู้มี

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 “ลัทธิกินคน” ที่พยายามจะฉายภาพให้เห็นว่าเป็นเรื่องราวที่เกี่ยวข้องเชื่อมโยงกับความอุดมสมบูรณ์และกำเนิดของชีวิตใหม่ก็ตาม แน่หนอนว่า ประติษฐกรรมทางภาษาดังกล่าวนี้อาจเป็นการเบียดขับหรือปิดกั้นบนฐานของเส้นแบ่งระหว่าง “อารยธรรม” กับ “อนารยธรรม” ที่โลกความเจริญอย่างสังคมพุทธศาสนาเป็นผู้บัญญัติขึ้นมา

นอกจากนี้ วาทกรรม “ลัทธิกินคน” ยังช่วยให้เห็นการปะทะกันระหว่าง “พระพุทธเจ้า” กับ “ชาวลัทธิ” ซึ่งแสดงให้เห็นการต่อสู้และสร้างตัวตนของลัทธิ จากสภาพดั้งเดิมป่าเถื่อนของการฆ่ามนุษย์เป็นอาหาร สู่ความเป็นคนถือศีลปฏิบัติธรรม เป็นคนไม่ทำลายหรือฆ่าสิ่งมีชีวิตอื่น สามารถละกิเลสตัณหา และเป็นคนนับถือพุทธศาสนาในที่สุด ดังเช่น *ตำนานพระธาตุดอยคำ* (ไทยวน) อ้างว่า พระพุทธเจ้าเสด็จมาถึงดอยคำอันเป็นที่อยู่ของยักษ์ พระองค์ได้พบยักษ์สามตนพ่อแม่ลูกมีชื่อว่า ปู่แสะ-ย่าแสะ ยักษ์ทั้งสามกินเนื้อมนุษย์และสัตว์เป็นอาหาร เมื่อยักษ์ทั้งสามเห็นพระพุทธเจ้าเสด็จมาจึงหมายจะจับกินเป็นอาหาร พระองค์ได้ทรงแผ่เมตตาห้ามกิเลสของยักษ์ให้อ่อนลงโดยบุญญาภิหาร ยักษ์ทั้งสามต่างเกรงขามบารมีจึงก้มกราบลงแทบพระบาทของพระพุทธเจ้า ขณะที่ *ตำนานเมืองเชียงรุ่ง* (ไทลื้อ) อ้างว่า พระพุทธเจ้าเทศนาธรรมสั่งสอนยักษ์อาฬวะกะให้สำนึกบาป และยอมเป็นพระสาวกในพุทธศาสนา พระพุทธเจ้าได้เปลี่ยนชื่อยักษ์อาฬวะกะเป็น “อาฬวะกะโสดา” นอกจากนี้ยังมี *ตำนานพระธาตุจอมทอง* (ไทลื้อ) ที่กล่าวถึงพระพุทธเจ้าเสด็จมาโปรดสัตว์ที่เมืองอาฬวะ ได้พบยักษ์อาฬวะกะที่คอยจับมนุษย์กินเป็นอาหาร พระพุทธเจ้าจึงได้เทศนาโปรดสั่งสอน ยักษ์จึงได้หันมาบำเพ็ญธรรม แล้ว “ถอดเขี้ยวยักษ์” ออก พระพุทธเจ้าจึงมอบพระเกศาธาตุให้แก่ยักษ์ไว้เพื่อสร้างเป็นพระธาตุ⁶³ แสดงให้เห็นว่าพุทธศาสนานั้นกลายเป็นสิ่งที่มีเกียรติหน้าเคารพยกย่อง

ฉะนั้น ฉายาของยักษ์ “อาฬวะกะโสดา” หรือพฤติกรรมของ “การถอดเขี้ยว” ยักษ์จึงเปรียบเสมือน “การใส่หน้ากาก” อันใหม่ให้กับวัฒนธรรมพื้นเมือง จาก “ยักษ์ป่าดุร้าย” ให้กลายเป็น “ผู้แรกถึงกระแสนธรรม” เป็นโสดาบัน อันเป็นชื่อพระอริยบุคคลขั้นต้นในความคิดทางพุทธศาสนา

ความสำเร็จของโครงเรื่องตำนานและความเชื่อลักษณะนี้อยู่ที่การสร้างฉากให้ “ลัทธิ” ซึ่งเป็นคนพื้นเมืองดั้งเดิมกลายเป็น “ผู้ร้าย” ขณะที่พระพุทธเจ้ากลายเป็น “พระเอก” ที่สามารถเข้ามายึดครองครอบงำความคิดความเชื่อดั้งเดิมของชาวลัทธิได้อย่างชอบธรรม โครงเรื่องแบบนี้ทำให้พระพุทธเจ้ากลายเป็นวีรบุรุษ และทำให้ความขัดแย้งระหว่างกลุ่มชนที่อาศัยอยู่ก่อนกับกลุ่มชนที่

⁶³ สัมภาษณ์ พ่ออุ้ยสิงห์คำ, ชาวไทลื้อ เมืองเชียงรุ่ง สิบสองปันนา ประเทศจีน, 24 พฤษภาคม 2545.

เข้ามาภายหลัง กลายเป็นเรื่องราวของการสร้างพุทธศาสนา อันเป็นการฉายภาพพัฒนาการของความคิดความเชื่อแบบเส้นตรง คือ จาก “ความเชื่อดั้งเดิม” สู่ความเป็น “พุทธศาสนา” ซึ่งเป็นเส้นพรมแดนอัตลักษณ์ทางศาสนาที่คนไทยยกขึ้นมา เพื่อเป็นตัวแทนของความเป็นคนไทยพุทธ โดยเทียบกับความเป็นชนพื้นเมืองของชาวลัวะที่มีได้นับถือพุทธศาสนา

ความสัมพันธ์ในลักษณะความขัดแย้งระหว่างความเชื่อดั้งเดิมกับความเชื่อพุทธศาสนานี้เป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นเมื่อมีคติความเชื่อแบบใหม่เข้ามาปะปนผสมกับความเชื่อดั้งเดิม ซึ่งเป็นความขัดแย้งระหว่าง “พระพุทธเจ้า กับ คนพื้นเมือง” ในเนื้อหาตำนานมักอธิบายตรงกันว่า คนพื้นเมืองไม่ยอมเชื่อฟังหรือยอมรับอำนาจของพระพุทธเจ้า อันเป็นผลทำให้พระพุทธเจ้าต้องแสดงพลังอำนาจเพื่อเป็นที่ประจักษ์แก่บรรดาคนพื้นเมืองทั้งหลาย เรื่องราวความขัดแย้งและการต่อสู้ระหว่างความเชื่อดั้งเดิมกับพุทธศาสนาที่ปรากฏในตำนานของคนไทยซึ่งมีลักษณะเป็น “คู่ตรงข้าม” นั้น ศิราพร ณ ถลาง ได้แสดงทัศนะเกี่ยวกับเรื่องราวดังกล่าวไว้ว่า

“คู่ตรงข้าม” ในตำนานหลายเรื่องของคนไทยเป็นเรื่องของ “อำนาจเหนือธรรมชาติกับมนุษย์” คู่หนึ่ง และ “ความเชื่อดั้งเดิมกับพุทธศาสนา” อีกคู่หนึ่ง จึงดูเหมือนว่า ตำนานปรัมปราของคนไทยพยายามจะ “ส่งสาร” ให้คนรุ่นหลังได้ตระหนักว่า คนไทยในอุษาคเนย์นี้ก็ได้ผ่านประสบการณ์ความขัดแย้ง และการต่อสู้ทางความคิดระหว่างอำนาจเหนือธรรมชาติกับมนุษย์....ส่วน “คู่ตรงข้าม” อีกคู่หนึ่ง หรือ “สาระสำคัญ” อีกประการหนึ่งที่ตำนานปรัมปราของชนชาติไทยหลายเรื่องพยายามจะ “บอก” กับคนรุ่นหลัง คือ “มีความขัดแย้งระหว่างความเชื่อดั้งเดิมกับพุทธศาสนาที่รับเข้ามาภายหลัง” ซึ่งเป็นการสะท้อนความขัดแย้งในเชิงอำนาจของความเชื่อทั้งสองระบบนี้⁶⁴

ถ้าหากเรามองว่า “ยักษ์” มิใช่ตัวละครในความหมายแคบ ๆ ของประติษฐกรรมทางพุทธศาสนา หรือเป็นตัวผู้ร้าย เป็นผู้ทำลาย หากแต่มีความหมายในทางวัฒนธรรมแบบดั้งเดิมมากกว่า ซึ่งมีบทบาทในฐานะที่เป็นผู้สร้างบ้านแปงเมืองบ้าง เป็นผู้คุ้มครองดูแลชุมชนบ้าง เป็นผู้ให้กำเนิดชีวิตแก่ชนเผ่าบนโลกบ้าง ภาพลักษณ์ของยักษ์ก็คงจะเป็นสิ่งที่ไม่น่ากลัวอย่างที่คิดไว้ อันแสดงให้เห็นถึงแนวคิดทางความเชื่อและศาสนาซึ่งวางอยู่บนฐานคิดที่แตกต่างกัน ลักษณะนี้จึงทำให้เกิดความขัดแย้งในความสัมพันธ์ระหว่าง “พุทธ” กับ “ความเชื่อดั้งเดิม” เกิดขึ้น

⁶⁴ ศิราพร ณ ถลาง, *ชนชาติไทยในนิทาน: แลลวดแว่นคติชนและวรรณกรรมพื้นบ้าน* (กรุงเทพฯ: มติชน, 2545), หน้า 194-195.

ฉะนั้น ความคิดเรื่อง “ลัทธิชินคน” แท้จริงแล้วจึงเป็นเพียงวาทกรรมการสร้างภาพลักษณ์ ความรุนแรงจากคนต่างชาติพันธุ์ให้กับชาวลัวะ ภาพลักษณ์ “ลัทธิชินคน” ถือเป็นการสร้างช่องว่าง ระหว่าง “อารยธรรม กับ อนารยธรรม” การสร้างภาพลักษณ์ความโหดเหี้ยมดุร้ายโดยใช้ประวัติศาสตร์ วรรณกรรมทางภาษา อีกทั้งความคิดเรื่อง “ลัทธิชินคน” ยังถือเป็นการสร้างพรมแดนทางชาติพันธุ์เพื่อ แบ่งแยกความแตกต่างระหว่าง “ไท – ลัวะ” “ความมีศักดิ์ศรี – ความต่ำต้อย” และ “พุทธศาสนา – ความเชื่อดั้งเดิม” อันเป็นการสร้างภาพมายาคติให้เกิดความอคติทางชาติพันธุ์ทำให้ชาวลัวะ กลายเป็น “คนอื่น” ในสังคมของคนไท รวมทั้งใช้เป็นข้ออ้างของคนต่างชาติพันธุ์เพื่อสร้างความ ขอบธรรมในการเข้าครอบงำวัฒนธรรมพื้นเมือง

วัตถุประสงค์อย่างหนึ่งของการสร้างวาทกรรม “ลัทธิชินคน” คือ เป็นการสร้างตัวตนหรือ อัตลักษณ์ของชาวลัวะในฐานะที่เป็นกลุ่มชนพื้นเมืองที่มีพฤติกรรมป่าเถื่อนโหดร้าย มีกำเนิดต่ำ บนรากฐานการกำเนิดของชาติพันธุ์ รวมทั้งยังมีระบบความเชื่อและศาสนาที่อิงอยู่กับอำนาจเหนือ ธรรมชาติ ที่ถูกมองว่าเป็นสิ่งที่ไร้เหตุและผล เมื่อเทียบกับหลักธรรมคำสอนทางพุทธศาสนา การ เปรียบเทียบการกินเนื้อมนุษย์ของชาวลัวะไปสู่ความเป็นยักษ์ ซึ่งเป็นภัยคุกคามต่อโครงสร้างทาง พุทธศาสนา การอ้างอิงรูปร่างของ “ยักษ์” ในฐานะเป็นพวกที่ไม่ได้นับถือพุทธศาสนา เป็นผู้หากิน โดยการฆ่าหรือเบียดเบียนสิ่งมีชีวิตอื่น ต่อมาได้มีกลุ่มชนต่างถิ่น ซึ่งตำนานหลายเรื่องมักอ้างภาพ การเสด็จมาของพระพุทธเจ้าเพื่อโปรดและเทศนาธรรมแก่ชาวลัวะ ซึ่งพระพุทธเจ้าในที่นี้มีความ หมายบ่งชี้ถึง “คนไทพุทธ” ที่ได้อพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานนี้ภายหลัง แล้วอ้างว่าเป็นผู้นำความเจริญ ทางวัฒนธรรมที่เหนือกว่ามาสู่กลุ่มชนพื้นเมืองที่ล้าหลัง ลักษณะนี้ เป็นส่วนหนึ่งของกฎเกณฑ์ทาง ภาษาที่ปรากฏอยู่ในความคิดความเชื่อของคนไท มากกว่าที่จะปรากฏในความคิดความเชื่อของ ชาวลัวะ ดังนั้น วาทกรรม “ลัทธิชินคน” จึงเป็นทัศนคติของคนไทที่มีต่อกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ซึ่งเกิด จากการสร้างพรมแดนทางชาติพันธุ์ (an ethnic boundary) เพื่อแบ่งแยกให้เห็นความแตกต่าง ระหว่างคนไทกับชาวลัวะ ทั้งในแง่ของความเป็น “ชาวพุทธ” กับ “ชนพื้นเมือง” หรือกลุ่มชนที่มีถิ่น อาศัยอยู่ใน “พื้นราบ” กับกลุ่มชนบน “ที่สูง” ซึ่งมีรากฐานทางสังคมและวัฒนธรรมที่ต่างกัน

เอกสารอ้างอิง

ภาษาไทย

- กฤษณา เจริญวงศ์, “การสำรวจชุมชนลัวะใน 5 อำเภอ: อำเภอเมือง หางดง สันป่าตอง จอมทอง และฮอด”, ใน เอกสารสัมมนาทางวิชาการเรื่อง ลัวะในล้านนา (เชียงใหม่: คณะวิชา มนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ วิทยาลัยครูเชียงใหม่ สหวิทยาลัยล้านนา 2531).
- จิตร ภูมิศักดิ์, *ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ*: ข้อเท็จจริงว่าด้วยชนชาติขอม (พิมพ์ครั้งที่ 3, กรุงเทพฯ: ศยาม, 2535).
- ชลธิรา สัตยาวัฒนา (บรรณานิการ), *สิทธิชุมชนท้องถิ่นพื้นเมืองดั้งเดิม ล้านนา: กรณีศึกษา ชุมชนลัวะ ยวน ลื้อ ปกาเกอญอ (กะเหรี่ยง) ในจังหวัดน่าน เชียงราย และเชียงใหม่* (กรุงเทพฯ: นิติธรรม, 2546).
- ชินกาลมาลีปกรณ์: *วรรณคดีสมัยรัตนโกสินทร์ เล่ม 4* (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2539).
- ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, *อำนาจ ความรู้ ความจริง เอกสิทธิ์ และความเป็นอื่น: วาทกรรมการพัฒนา* (พิมพ์ครั้งที่ 3, กรุงเทพฯ: วิชา, 2545).
- ตำนานพระธาตุดอยคำ (เชียงใหม่: ระมิงค์, 2524).
- เต็ม 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: ครุสภา, 2506).
- ประชุมพงศาวดาร เล่ม 34*. (กรุงเทพฯ: ครุสภา, 2512).
- ปริตตา เฉลิมเผ่า กอนันทกุล (บรรณานิการ), *เผยแพร่-พรางกาย: ทดลองมองร่างกายในศาสนา* *ปรัชญาการเมือง ประวัติศาสตร์ ศิลปะ และมานุษยวิทยา* (กรุงเทพฯ: คบไฟ, 2541).
- พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย (กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณ-ราชวิทยาลัย, 2539).
- มิลตัน ออสบอร์น, *เอเชียตะวันออกเฉียงใต้: สังคมประวัติศาสตร์* (เชียงใหม่: ตรัสวิน, 2544).
- ยรรยง จิระนคร และรัตนพร เศรษฐกุล, *ประวัติศาสตร์สิบสองปันนา* (กรุงเทพฯ: วิถีธรรม, 2544).
- ราชบัณฑิตยสถาน, *พจนานุกรมศัพท์สังคมวิทยาอังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน* (กรุงเทพฯ:

ราชบัณฑิตยสถาน, 2524).

ศรีศักร วัลลิโภดม, *ประวัติศาสตร์โบราณคดีของล้านนาประเทศ* (กรุงเทพฯ: มติชน, 2545).

ศิริพร ณ ถกลาง, *ทฤษฎีคติชนวิทยา: วิธีวิทยาในการวิเคราะห์ตำนาน-นิทานพื้นบ้าน* (กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานทางวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2548).

-----, *ชนชาติไทในนิทาน: แลลลอดแว่นคติชนและวรรณกรรมพื้นบ้าน* (กรุงเทพฯ: มติชน, 2545).

ศุภชัย สิงห์ยะบุศย์ และคณะ, *ลาวตอนล่าง: สะหวันนะเขต สาละวัน เซกอง จำปาสัก อัดตะปือ*
หัวแขวงลาวตอนล่าง (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย และโครงการอาณา
บริเวณศึกษา 5 ภูมิภาค, 2545).

สงเคราะห์ชาวเขา, กอง. *ทำเนียบชุมชนบนพื้นที่สูง 20 จังหวัดในประเทศไทย ปี พ.ศ. 2540*
(กรุงเทพฯ: กองสงเคราะห์ชาวเขา กรมประชาสงเคราะห์, 2541).

สร้อยดี อ่องสกุล, *ประวัติศาสตร์ล้านนา* (กรุงเทพฯ: อัมรินทร์บุ๊คเซ็นเตอร์, 2539).

อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, *ลัวะ (ละว้า): ศึกษาจากเอกสารคัมภีร์ใบลานและจารึก* (เชียงใหม่: สถาบัน
ราชภัฏเชียงใหม่, 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 ในประเพณีสงกรานต์ของชาวไทยเชื้อสายชอง บ้านทุ่งไถ่ดัก จังหวัดตราด

อภิลักษณ์ เกษมผลกุล*

ความนำ

ด้วยเดือนเก้าเข้าวสาเป็นหน้าฝน จึงขัดสนสิ่งของต้องประสงค์
ครั้นแล้วลาฝ่าเท้าท่านปิตุรงค์ ไปบ้านพลงค้อตั้งริมฝั่งคลอง
ดูหนุ่มสาวชาวบ้านรำคาญจิต ไม่ควรคิดเข้าในกลอนอักษรสนอง
ล้วนวงศ์วานวานเครือเป็นเชื้อชอง ไม่เหมือนน้องนิกาน้ำตากระเด็น
(นิราศเมืองแกลง ของ สุนทรภู่)

ชาวชองเป็นชนเผ่าดั้งเดิมที่เร่ร่อนอยู่ในป่า การอพยพจะอพยพกันโดยมีหัวหน้าปกครอง ประกอบอาชีพทางล่าสัตว์ หาชองป่าในระยะแรก ต่อมาเมื่อชุมชนเปลี่ยนแปลงไป ชองก็เปลี่ยนแปลงแบบแผนดำเนินชีวิตมาตั้งหลักแหล่งอยู่กระจัดกระจายทั่วไปในภาคตะวันออก¹ และจังหวัดเสาชิง ไพลิน กำปอด และพระตะบอง ในประเทศกัมพูชา นอกจากนี้ ขจร สุขพานิช ยังกล่าวว่ายังมีชาวชองอยู่ที่ มณฑลทวาย ประเทศจีนอีกด้วย² เมื่อประมาณ ๒๐ ปีที่ผ่านมา ชาวชองในประเทศไทยยังดำรงชีวิตอยู่ด้วยการหาชองป่าล่าสัตว์ ตัดหวาย ทำน้ำมันยาง ทำน้ำผึ้ง ทำไร่ ทำประมง ส่วนข้าวที่ปลูกนั้น เป็นข้าวไร่³ ปัจจุบันชาวชองมีอาชีพไม่แตกต่างกับคนไทยทั่วไป

* กศ.บ. (ภาษาไทย) ม.บูรพา , อ.ม. (วรรณคดีไทย) จุฬาฯ

¹ ศาสตราจารย์ ชิน อยู่ดี กล่าวว่า ชองพวกนี้เป็นพวกเดียวกับพวกของอุด ชะอุด หรือ ชะโอจ เป็นชองที่มาจากประเทศกัมพูชานั่งเรือมาขึ้นที่ราชบุรี โดยมีเจ้าพระบดินทรเดชาฯ ขุนทิพย์ เจ้าเมืองไชยภูมิ เป็นผู้ส่งมา เมื่อ พ.ศ. ๒๓๗๖ พวกนี้ได้ขึ้นไปอาศัยอยู่ตามลำแควใหญ่ ในจังหวัดกาญจนบุรีตอนเหนือ (รายงานเสนอกองโบราณคดี กรมศิลปากร เมื่อวันที่ ๗ มกราคม ๒๕๐๖) นอกจากนี้ ส.พลายน้อย ได้กล่าวแสดงความเห็นใน **สารานุกรมประวัติศาสตร์ไทย ฉบับปรับปรุงใหม่** (๒๕๒๗) ว่า อาชีพและความเป็นอยู่ของชองนี้คล้ายกับไทยเบ็งที่จังหวัดบุรีรัมย์

² อ้างใน. สำนักงานศึกษาธิการจังหวัดตราด. **การศึกษาประวัติ วิถีชีวิตและวัฒนธรรมชาวชองในจังหวัดตราด**. (มปท. ๒๕๔๔.) หน้า ๑๒.

³ บุญเดิม พันธอบ. **การสำรวจลักษณะสังคมและวัฒนธรรมพื้นบ้านภาคตะวันออก**. ชลบุรี: โครงการวิจัยภาษาและวัฒนธรรมพื้นบ้านภาคตะวันออก มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ บางแสน พ.ศ. ๒๕๒๒. หน้า ๙๓.

ชาวขอมมีภาษาเป็นของตัวเอง แต่ไม่มีตัวหนังสือเป็นของตนเอง ในตำนานของขอมว่าเมื่อต้นศาสนาพระเจ้าปรมาทนต์อักษรให้ทุกคนเฝ้าแต่ชาวขอมไปไม่ทันจึงไม่มีตัวหนังสือมาจนปัจจุบัน⁴ ภาษาของนี้ จัดอยู่ในภาษาตระกูลภาษาออสโตรเอเชียติก (Austroasiatic) กลุ่มมอญ – เขมร (Mon – Khmer group) สาขาเพียร์ (Pearic branch) มักใช้กันในแถบประเทศกัมพูชา⁵

คำว่า “ขอม” ที่ใช้เรียกตนเองและที่คนไทยใช้เรียกนี้มีความหมายว่า *เดินงุ่มง่ามอย่างหมี*⁶ นัยของความหมายนี้แสดงถึงบุคลิกของชาวขอมที่เปรียบกับหมี ที่ดูจะอ้วนอ่ายและงุ่มง่าม แต่หากเมื่อใดที่มีสิ่งผิดปกติก็จะระแวงระวัง และเมื่อพบอันตรายก็พร้อมที่จะใช้เล็บและเขี้ยวอันแหลมคมจัดการกับศัตรูในทันที⁷ ส่วนรูปร่างลักษณะของชาวขอมนั้นตัวเล็กกว่าคนไทยเล็กน้อย ผิวดำแดงไม่ถึงกับดำสนิท เส้นผมหยิกขดติดหนังศีรษะ ศีรษะด้านบนตด ใบหน้ารูปสี่เหลี่ยม หน้าผากกว้างเล็ก คางเหลี่ยม ขากรรไกรกว้าง จมูกแบนใหญ่ไม่โด่ง ปากหนา ตาโปนใหญ่ คิ้วดก⁸ ลักษณะนี้คล้ายกับพวก ไมโครนีเซีย (Micronesian) ซึ่งเป็นชนกลุ่มน้อยที่หลงเหลือในเอเชียอาคเนย์ และเมลานีเซีย (Melanesian)⁹

เรื่องราวของกลุ่มชาติพันธุ์ “ขอม” (Chong) นั้น ชาวขอมเล่าประวัติศาสตร์ของตนเองว่า “ก่อนเกิดเป็นมนุษย์นี้ของเกิดมาจากท้องวัว สมัยพระเจ้าตาก พม่าบุกมาถึงเมืองจันทน์ เจอคนไทย

⁴ ชิน อยู่ดี. **เรื่องเดิม**. หน้า ๓๓, ปัจจุบันได้มีการพัฒนาระบบเขียนภาษาของขึ้น มีการสร้างตัวอักษรของ ดูเพิ่มเติมที่ สุวิไล เปรมศรีรัตน์. “พัฒนาระบบเขียนภาษาของ” **วารสารภาษาและวัฒนธรรม**. ปีที่ ๑๙ ฉบับที่ ๒ กรกฎาคม – ธันวาคม ๒๕๔๓.

⁵ สุจิตต์ลักษณ์ ศรีตุง. “ภาษาต่างๆ ในตระกูลออสโตรเอเชียติก” **วารสารภาษาและวัฒนธรรม**. ปีที่ ๑ ฉบับที่ ๒ กรกฎาคม – ธันวาคม ๒๕๒๔. หน้า ๕๘. ดูเพิ่มเติมใน สุริยา รัตนกุล. “ภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติกในประเทศไทย” **วารสารภาษาและวัฒนธรรม** ปีที่ ๖ ฉบับที่ ๒ กรกฎาคม – ธันวาคม ๒๕๒๙.

⁶ กรรณิการ์ เกณิกานนท์. **ขอม**. (กรุงเทพฯ: บรรณกิจ, ๒๕๒๒.) หน้า ๔. สุเรชา สุพรรณไพบูลย์ กล่าวใน **การศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ขอม**. รายงานวิจัยเสนอต่อสมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย พ.ศ. ๒๕๓๐ ว่าคนของ แปลคำว่า “ขอม” ว่า “พวกเรา” และคำว่า “ขอม” ในพิธีกรรมก็แปลว่า “พวก” ส่วนในหนังสือ **การศึกษาประวัติ วิถีชีวิตและวัฒนธรรมของชาวขอมในจังหวัดตราด** ของสำนักงานศึกษาธิการจังหวัดตราด กล่าวว่าชาวขอมเรียกตัวเองว่า ต่าเหรีด หรือสำเหร์ (Tamret or Samre) แต่ความจริงแล้ว สำเหร์ เป็นกลุ่มชาติพันธุ์อีกชาติหนึ่งต่างหากกัน ปัจจุบันอาศัยอยู่มากที่ ต.ด่านชุมพล อ.บ่อไร่จังหวัดตราด มีภาษาพูดที่ต่างกันด้วย ดังที่ชาวขอมมีสำนวนพูดว่า “สำเหร์หาบปีบ ขอมหาบถัง”

⁷ **เรื่องเดิม**. หน้า ๕.

⁸ **เรื่องเดิม**. หน้า ๗.

⁹ บุญเดิม พันรอบ. **การสำรวจลักษณะสังคมและวัฒนธรรมพื้นบ้านภาคตะวันออก**. ชลบุรี: โครงการวิจัยภาษาและวัฒนธรรมพื้นบ้านภาคตะวันออก มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ บางแสน พ.ศ. ๒๕๒๒. หน้า ๙๓.

ก็จะฆ่า แต่มาเจอของไม่ได้พูดภาษาไทยก็เลยไม่ฆ่า ยกทัพกลับ”¹⁰ บางคนก็กล่าวว่า “เมื่อพระเจ้าตากสินเสด็จไปที่เมืองจันทบุรี บรรพบุรุษของพวกเขาก็ได้อาศัยอยู่ประเทศด้วย”¹¹ บ้างก็ว่า “ชาวของสืบเชื้อสายมาจากพระนางกาไว” นอกจากนี้ยังกล่าวถึงคำทำนายในอนาคตไว้ด้วยว่า “ปีจอ ล่อขุน ผู้มีบุญจะเข้าเมือง... มีทางไม่มีคนจะเดิน... ข้าวจะยากหามาจะแพง... ที่ลุ่มจะกลายเป็นที่ดอน... ครกจะออกราก สากจะออกไป ต้นตระไคร้จะออกดอก... สิ้นบุ๋ยตายแล้วยักษ์ตาโตมันจะมากินคน.... ของไม่เคยเห็นก็จะได้เห็น..”¹² ส่วนหลักฐานทางประวัติศาสตร์เท่าที่มีอยู่พบว่า ชาวของได้รับการกล่าวถึงครั้งแรกโดย จิวตักกวน ราชทูตจีน กล่าวถึง “ของ” ในบันทึกที่เขียนขึ้นเมื่อ พ.ศ. ๑๘๓๘ ว่า¹³ ในประเทศกัมพูชาครั้งนั้น มีคนป่าพวกหนึ่งคนพวกนี้มาจากแถบภูเขา รวมกันอยู่เป็นเผ่าหนึ่งต่างหากมีพวกเรียกพวกนี้ว่า “ของซีชะไมย” เมื่อพาเข้าไปในหมู่บ้านคนป่าพวกนี้ไม่กล้าออกมาแสดงตน ถึงกับว่าพวกนี้คล้ายสัตว์ จึงซื้อขายคนป่าพวกนี้ด้วยราคาไม่มากนัก คนพวกนี้ได้แต่นั่งและนอนอยู่ใต้ถุนบ้าน เมื่อถึงคราวจะไปรับใช้พวกของจึงจะขึ้นบนบ้านแล้วคุกเข่าลงหมอบกราบก่อนที่จะเดินต่อไป ในบันทึกของจิวตักกวนยังได้บรรยายถึงสถานะอันเลวร้ายของพวกของไว้อีกมาก นอกจากนี้เขายังกล่าวว่ายาพิษของพวกนี้ร้ายมาก พวกนี้มักจะฆ่ากันแม้จะเป็นพวกเดียวกัน อย่างไรก็ตามเรื่องการดูถูกชาวของของคนเขมรนั้น ในปัจจุบันก็ยังคงค่านิยมนี้อยู่ ยังคงดูถูกว่าเป็นชาวป่าชาวดอย จนเกิดสำนวนว่า “เหวอะ อะเวย โดจ เจีย จวง” (ทำอะไรเหมือนคนของ) เป็นสำนวนที่ใช้ว่าคนที่ทำอะไรไม่ถูกต้อง ซึ่งเขมรถือว่าเป็นคำดูถูก เพราะถ้าเขาถูกเรียกว่า “อาจวง” (อ้ายของ) เขาจะโกรธมาก¹⁴ นักโบราณคดีและนักมานุษยวิทยาสันนิษฐานว่า “ของ” อาจเป็นทาสส่วนสำคัญของอาณาจักรกัมพูชายุคหลังคมทาสนครธม คือกำลังที่ผลิตและสกัดหิน ขนหิน สร้างเทวสถานน้อยใหญ่ ภายใต้การควบคุมของหัวหน้างาน สถาปนิก และช่างสลักฝีมือดีชาวเขมร¹⁵ อย่างไรก็ตาม แม้ว่าชาวเขมรจะดูถูก “ของ” เพียงใดหากแต่พวก

¹⁰ อรสม สุทธิสาคร. “ของ: ตำนานชนพื้นเมืองภาคตะวันออก” *ชีวิตจากเงาเวลา*. (กรุงเทพฯ: ต้นอ้อ, ๒๕๓๓.) หน้า ๑๘๗.

¹¹ ชิน อยู่ดี. *เรื่องเดิม*. หน้า ๓๕.

¹² “บนเส้นทางต่างสายในเมืองจันท” *นิตยสาร อสท*. พฤษภาคม ๒๕๔๒. หน้า ๖๔

¹³ อ่างใน ชิน อยู่ดี. “ไทยเผ่าของที่จันทบุรี”. *ดำรง*. ปีที่ ฉบับที่ เดือน พ.ศ. หน้า ๓๕-๓๖. ดูเพิ่มเติมใน จิวตักกวน, ปะแดงมหานุกูญเรื่อง คัมภีร์ (แปลและเรียบเรียง). *จดหมายเหตุ เรื่อง ชาวเมืองเจนละ*. (สุรินทร์: อาศรมภูมิปัญญาและศูนย์เครือข่ายการเรียนรู้ สถาบันราชภัฏสุรินทร์, มปป).

¹⁴ ม.ศรีบุษรา. “ของ” *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. นอกจากนี้จิตรยังชี้ว่า ของ ก็คือคนถูก หรือถูก นั่นเอง

ของก็ยังคงมีศักดิ์ศรี ดร. ดูฟอสเซ พบว่า ชาวชองในเขมรเรียกตัวเองว่า **มโนห์** และ**มินิก** (Manoh , Manik) ก็มี ซึ่งจิตร ภูมิศักดิ์ เชื่อว่า คำสองคนนี้แปลว่า “คน” เพราะลักษณะเป็นคำในตระกูลภาษามอญ-เขมร เหมือนกับที่พวก “เงาะ” ที่พัทลุง ตรัง เรียกตัวเองว่า “เมนิค - เมนิ” ที่แปลว่า คน¹⁶ ส่วนในเอกสารรัชกาลพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวพบเรียกว่า “**ข้าชอง**”¹⁷

เมื่อ พ.ศ. ๒๓๙๗ บาทหลวงมงเซญูร์ ปาลเลกัวซ์ ได้บันทึกไว้ว่า ทางทิศเหนือของจังหวัดจันทบุรี กล่าวกันว่ามิถุนาล้อมรอบเป็นวงกลมทีเดียว เป็นที่ตั้งถิ่นที่อยู่อาศัยของชนเผ่าชอง ซึ่งรักษาเส้นทางเข้าออกตามช่องเขาทุกด้านไว้อย่างหวงแหน จะยอมให้บุคคลภายนอกผ่านเข้าไปได้ก็แต่เฉพาะผู้ที่ติดต่อทำมาค้าขายเล็กๆ น้อยๆ ที่คาดว่าจะไม่เป็นภัยแก่พวกเขาเท่านั้น พวกของเคารพในตัวหัวหน้าเผ่ามาก หัวหน้าเป็นผู้มีอำนาจเด็ดขาด สั่งให้ดำเนินการตามกฎหมายและประเพณีโดยเคร่งครัด กฎหมายของเผ่าของนี้กล่าวกันว่าเข้มงวดนัก แต่ไม่ค่อยมีการละเมิดเท่าใดเลย¹⁸ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงพระราชนิพนธ์ถึงไว้ใน **เสด็จประพาสจันทบุรี** เมื่อ พ.ศ. ๒๔๑๙ ความว่า “เร่วกระวานนี้มีแถบป่าสีเข้ขึ้นต่อเขตแดนกับเมืองพระตะบองมีชนชาติหนึ่งเรียกว่าชอง อยู่ในแถบป่าสีเข้ พุฒภาษาหนึ่งต่างหากคล้ายๆ กันกับภาษาเขมร ชอบลูกปักและของทองเหลืองเหมือนอย่างกะเหรี่ยงเมืองกาญจนบุรี เป็นกองเร่วส่วยกระวานขึ้นเมืองจันทบุรี กับไทยบ้าง กับญวนบ้าง”¹⁹ ต่อมาเมื่อ พ.ศ. ๒๔๔๔ มงสิเออร์ เอเตียนน์ เอโมนิเอร์ (Etienne Aymonier) เขียนหนังสือเรื่องแคมโบจ (Le Cambodge) กล่าวถึงเมืองจันทบุรีว่า ผู้สร้างเมืองชื่อ “หาง” หรือ “แหง” (Hang) คนพื้นเมืองเป็นชอง²⁰

“ชอง” ในเมืองตราด

พระบริหารเทพธานี อดีตผู้ว่าราชการจังหวัดตราด กล่าวถึงกลุ่มชาติพันธุ์ชองในเมืองตราด ใน **ประวัติจังหวัดตราด** ตอนหนึ่งว่า²¹ ชองเป็นมนุษย์ชาติหนึ่ง มีภูมิลำเนาอยู่ในจังหวัดนี้

¹⁶ เรื่องเดิม. หน้า ๒๙๕.

¹⁷ เรื่องเดิม หน้า ๒๙๔.

¹⁸ มงเซญูร์ ปาลเลกัวซ์. สันต์ ท. โกมลบุตร (แปล). **เล่าเรื่องกรุงสยาม**. กรุงเทพฯ:

¹⁹ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. **เสด็จประพาสเมืองจันทบุรี**. พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ นายชนบ บุปผเวส เป็นกรณีพิเศษ ณ เมรุวัดราษฎร์บำรุง อำเภอมะนัง 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 ๑๔ ฉบับที่ ๗-๘ กรกฎาคม ๒๕๓๘ หน้า ๓๙.

มาแต่เดิม แต่มักมีภูมิลำเนาอยู่ตามชายแดนแลเชิงเขาไม่ได้อพยพมาแต่อื่น ...เขาไม่มีหนังสือ ใช้หนังสือไทยเป็นพื้น นับถือพุทธศาสนา ได้บวชเรียนอย่างไทย นอกจากนับถือพุทธศาสนาแล้ว ยังนับถือผีทุกคนทั้งชายแลหญิง ได้เลี้ยงสุกรไว้แทบทุกบ้าน เพื่อแก้บนผี ถ้าสุกรโตขึ้นเจ้าของจะขายก็ต้องหามาเลี้ยงใหม่จึงจะขายตัวดัดได้ แม้เมื่อใครป่วยไข้พากันถือว่าผีผด ผีมาลงโทษต้องบนผี เมื่อหาย แกบนโดยเอาหมูและเหล้ามาเซ่นผี บางบ้านต้องแก้บนทั้งยังป่วยอยู่

ภาษาของได้เข้ามามีอิทธิพลต่อชื่อหมู่บ้าน ตำบล คลอง ในจังหวัดตราดด้วย เพราะปรากฏว่า หลายตำบล หลายหมู่บ้าน มีชื่อเป็นภาษาของ อาทิ

บ้านชำราก	ตรงกับภาษาของว่า	บ้านชำร๊าด	แปลว่า บ้านตะกั่ว
บ้านตะกาง ²²	ตรงกับภาษาของว่า	บ้านต้ำกาง	แปลว่า บ้านเดือนหงาย
บ้านจันทิ	ตรงกับภาษาของว่า	บ้านจันทิ	แปลว่า บ้านลูกพรอด
บ้านโอบยาง	ตรงกับภาษาของว่า	บ้านโอบยาง	แปลว่า บ้านกอดกันร้องไห้
บ้านระเว	ตรงกับภาษาของว่า	บ้านเหละเว	แปลว่า บ้านสะตอ
บ้านตกเหล็ก	ตรงกับภาษาของว่า	บ้านไต้เหล็ก	แปลว่า บ้านหัวไก่ ²³

ที่ตั้งถิ่นฐานของของในเมืองตราดนั้น ในสมัยของพระบริหารเทพธานี (พ.ศ.๒๔๗๔) พบว่า²⁴ท้องที่อำเภอเขาสมิงเป็นที่อยู่ของชาวของเกือบทุกตำบล ตำบลที่มีของมากที่สุด คือตำบล**เขาสมิง** กับตำบล**ท่าโสม** ส่วนในเขตอำเภอเมืองที่มีมากที่สุดคือ ตำบล**ท่ากุ่ม** จากการสำรวจของสำนักงานศึกษาธิการจังหวัดตราดครั้งล่าสุดนั้น (พ.ศ.๒๕๔๔) พบว่ามีชาวของตั้งถิ่นฐานผสมกลมกลืนอยู่ใน ๙ หมู่บ้านของจังหวัดตราดโดยอยู่กระจัดกระจายตามหมู่บ้าน ตำบลและอำเภอต่างๆ ดังนี้

๑. บ้านทุ่งไถ่ดัก หมู่ ๔ ตำบลท่ากุ่ม อำเภอเมืองตราด
๒. บ้านซ้อ หมู่ ๒ ตำบลวังตะเคียนอำเภอเขาสมิง
๓. บ้านศรีบัวทอง หมู่ ๓ ตำบลวังตะเคียนอำเภอเขาสมิง
๔. บ้านด่านชุมพล หมู่ ๑ ตำบลด่านชุมพลอำเภอบ่อไร่
๕. บ้านคลองแสง หมู่ ๓ ตำบลด่านชุมพลอำเภอบ่อไร่
๖. บ้านปะเดา หมู่ ๖ ตำบลนันทรี อำเภอบ่อไร่

²² คำว่า “ตะกาง” นี้ ตรงกับภาษาถิ่นจังหวัดตราดด้วย หมายถึงอุปกรณ์สำหรับดักจระเข้ เป็นเบ็ดขนาดใหญ่ทำจากเหล็กมีสามง่าม ใช้สำหรับเกี่ยวตัวเปิดให้ลอยเหนือน้ำ เมื่อจระเข้มากินเบ็ดก็จะติดกับดัก

²³ ที่ชื่อ “หัวไก่” นั้น เพราะแต่ก่อนเป็นดงเสือ ใครจะไปหาของป่าต้องมีผู้มีภูมิรู้ไปด้วยเรียกว่า “สมุน” เพราะเป็นธรรมเนียมว่าเมื่อไปถึงท่าใหญ่ซึ่งติดต่อกับบ้านตกเหล็ก จะต้องเอาข้าว ไก่ และสุรา มอบให้แก่สมุนนำไปเซ่นบวงสรวง เมื่อเข้าไปในป่าจึงจะปลอดภัย

²⁴ พระบริหารเทพธานี. **เรื่องเดิม**. หน้า ๓๙.

๗. บ้านสระใหญ่ หมู่ ๒ ตำบลนนทรีย์ อำเภอปอไร่
 ๘. บ้านมะม่วง หมู่ ๓ ตำบลนนทรีย์ อำเภอปอไร่
 ๙. บ้านหนองไม้หอม หมู่ ๕ ตำบลช้างทุน อำเภอปอไร่

คติเรื่อง “บุญส่ง” คติพื้นเมืองของชาวจันทบุรีและตราด

“บุญส่ง” เป็นชื่อเรียกประเพณีพื้นบ้านของชาวจันทบุรีและตราด คำว่า “ส่ง” ในที่นี้มี ๒ ความหมาย “ส่ง” แรก คือ “ส่ง” เอาความไม่ดี สิ่งชั่วร้ายออกไปให้พ้นจากหมู่บ้าน ส่วน “ส่ง” ที่สอง คือ การทำบุญประเพณีที่เริ่มทำจากหมู่บ้านที่ไกลจากปากคลองหรือทะเลมากที่สุดก่อนแล้ว จึง “ส่ง” ต่อให้กับหมู่บ้านที่ติดต่อกันทำบุญ “ส่ง” กันต่อๆ มา จนกระทั่งถึงหมู่บ้านที่ติดกับปากคลองก็จะทำพิธี “ส่ง” ออกทะเล ถือเป็นอันเสร็จสิ้นการ “ส่ง” อย่างก็ตามจะเห็นได้ว่าชื่อพิธีที่เห็นในปัจจุบันนั้นได้รับอิทธิพลจากพระพุทธศาสนาด้วยคือคำว่า “บุญ” และไม่ค่อยปรากฏคำของในพิธีกรรมเท่าใดนัก

การทำพิธีส่งในบ้านของชาวตราดนั้น ชาวบ้านจะมีการนัดหมายกันหลังจากทำบุญสงกรานต์ (เดือน ๕) หรือหลังจากพิธีทอดผ้าป่าในคืนวันลอยกระทง (เดือน ๑๒) แล้วมอบหน้าที่ให้แก่ไวยาวัจกร หรือบุคคลอื่นที่เหมาะสมนิมนต์พระและบอกต่อ ๆ กันไปจนทั่วหมู่บ้าน เมื่อถึงวันทำบุญชาวบ้านจะเตรียมอาหารคาวหวาน ดอกไม้ธูปเทียนไปยังสถานที่ที่นัดหมายซึ่งบางชุมชน เช่นที่ตำบลท่าพริกจะมีการปักธงจระเข้เป็นเครื่องหมายด้วย จากนั้นทำพิธีทางสงฆ์ ตักบาตร ถวายทานแด่พระสงฆ์ กรวดน้ำเหมือนทำบุญทั่วไป หลังจากเสร็จพิธีทางสงฆ์แล้วชาวบ้านจะทำพิธีแห่เรือมีการตีไม้ล่อนำขบวนไปยังห้วย หนอง คลอง บึง เมื่อเสร็จพิธีปล่อยเรือ (เรือทำด้วยกาบหมากขดหัวท้ายให้เป็นรูปคล้ายเรือ ใส่ดอกไม้ ธูปเทียน อาหารคาวหวาน หัวหอม กระเทียม เปลือกพริก เป็นต้น) อุทิศส่วนบุญกุศลให้แก่ผีป่า ผีโป่ง ผีทุ่ง ผีนา พร้อมกับฝากโรคภัยไข้เจ็บทั้งหลายไปกับเรือ หลังจากนั้นจะกลับมายังสถานที่ทำบุญเพื่อรับประทานอาหาร เป็นอันเสร็จพิธี พิธีนี้มีคำบูชาและแผ่ส่วนกุศลดังนี้

บุญนี้ที่ข้าทำ ขอให้เป็นข้าหน้า เครื่องพิจารณา สู้วิมานทอง เรืองรอง
 โสกา พบทั้งนางฟ้า วันหนึ่งประมาณ ศีลทานดังนี้ ขอให้ศีลธรรณี ถึงบิดามารดา
 ผู้ปรารถนาทั้งหลาย นรกอสุรกาย กุ้งเล็ก ปลาน้อย ปลาโต ปูหอย ใหญ่น้อย
 เรืองรอง ขอให้ตั้งใจปอง รับเอาส่วนบุญ อินทราเทวา ทุกชั้นพรหมา ท้าว
 เวสสุวรรณ พระอินทร์ พระศุภรสาสิทธิ์ อีกรั พระยมพระกาฬ จตุโลกบาลทั้ง ๔ ครุฑ
 นาค นาครี กิณนรี คนพาลขอลอย่าได้พบ ขอจงประสบ พบท่านผู้ดีที่มีปัญญา

ทานของข้านี้ ขออย่าได้สิ้นที่ ความยากเข็ญใจ ขออย่าได้เกิดมี ขอให้เป็นเศรษฐี มนตรีเจ้าพระยา

เดชะ กุศลพันจตุรา ขอให้ตัวข้าไปเกิดทันพระศรีอารียะ ยังมีสัตว์อีกหมู่ เทียวอยู่เวียนว้าย เกิด แก่ เจ็บ ตาย อยู่ในวัฏฏสงสาร ได้ชื่อว่าหา อย่ามาเบียด ผลาญ ก่อความรำคาญ ระรานรบกวน วันนี้พวกข้าเจตนาร่วมกัน ได้นำอาหาร คาวหวานล้วน ๆ เชิญท่านมารับ ข้ากับทั้งมวลทุกสิ่งสมควร มารับเอาไป แล้ว อย่ากังวล ทำให้คนวุ่นวาย ทั้งเด็กผู้ใหญ่ จงไปถิ่นฐาน บรรดาพวกข้า นายบ่าว ทั้งนั้น เร็วพลันลนลาน ชมซานรีบไป ฝืนทุ่ง ฝืนนา ฝืนป่า ฝืนโป่ง ทั้งผีตายโหง ทั้งสิ้น ทั้งหลาย ต่าง ๆ อย่าช้า รับอาหารไป เร็ว ๆ ไว ๆ จงไปรีบไป ลงเรือนาวาจัดหา ไว้ให้เครื่องเสาะเพลาใบ แต่งไว้หรรษา ให้ท่านทุกผู้ ทุกคน ทุกผู้ ได้กังจันจู้ วังจู้ ออกไป คະชาอะโมมะหิ โอกาเสติ ตะถานิ อับเปหิไป สุขสบายทั่วกันพวกข้าอยู่ หลังมุงหวังสุขสันต์ กุศลสรรค์สร้าง สู่ทางนิพพาน ให้พ้นสงสาร เป็นสุขเกษมใจ อันตัวข้านี้มีศรัทธาเลื่อมใสได้สร้าง กุศลไว้ในกาลวันนี้ โดยมีมนัย หวังเป็น ปัจจัย แห่งพระนิพพาน แม้ยังไม่สำเร็จ ข้าขอเข้าเขต พระเมตตรัยญาณ เกิด ขาติต่อไปขอให้เกิดในพุทธกาล ขอถึงซึ่งนิพพาน นะปัจจโยโหตุฯ²⁵

การทำบุญครั้งนี้แต่ละหมู่บ้านจะเลือกทำเฉพาะสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ของหมู่บ้านวันและ ๑ แห่ง โดยมีข้อสังเกตว่ามักเลือกประกอบพิธีกรรมบริเวณสถานที่ที่ไกลจากปากคลองก่อนแล้วทำส่ง ต่อมาจนกระทั่งถึงสถานที่ที่ใกล้กับปากคลองเป็นแห่งสุดท้าย พิธีบุญครั้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อแสดงความกตัญญูต่เวที่แก่ญาติพี่น้องที่สถิตตามต้นไม้ ฝืนทุ่ง ฝืนนา ที่ช่วยคุ้มครองรักษาให้ชาวบ้านอยู่ร่มเย็นเป็นสุข ทำมาหากินเจริญงอกงาม ปราศจากภัยพิบัติทั้งปวง รวมทั้งสร้างความเป็นสิริมงคล และป้องกันสิ่งร้ายที่จะเข้ามาในหมู่บ้าน อย่างไรก็ตามพิธีนี้พบว่ามีทำเกือบทุกหมู่บ้านในจังหวัด ตราด ทั้งในกลุ่มไทยและกลุ่มชอง เช่นเดียวกับที่จังหวัดจันทบุรีที่มีประเพณีบุญครั้งนี้ทั้งในชุมชน ไทยและชุมชนชอง

ศาสตราจารย์ชิน อยู่ดี บันทึกไว้เมื่อ พ.ศ. ๒๕๐๑ ว่า²⁶ เมื่อถึงเดือน ๕²⁷ ชาวของที่อ. มะขาม จ.จันทบุรี จะทำ “บุญส่ง” เพื่อให้ผีนำเอาโรคภัยไข้เจ็บไปให้พ้นหมู่บ้าน ก่อนวันทำบุญ

²⁵ นางกิมฮื้อ แซ่สม . อายุ ๗๒ ปี บ้านเลขที่ ๖๐/๑ หมู่ ๖ ต.ท่าพริก อ. เมือง จ.ตราด สัมภาษณ์ วันที่ ๒๐ พฤศจิกายน ๒๕๔๗

²⁶ ชิน อยู่ดี . “ไทยเผ่าของที่จันทบุรี” ดำรง ปีที่ ฉบับที่ เดือน พ.ศ.

ส่ง ๑ วัน จะมีพิธีเรียกว่า “เก็บข้าหลวง” วันนั้นจะมีชาย ๔ คน แต่งกายด้วยผ้าสีแดง โปกศีระชะ สวมมงคล มือถืออาวุธและถือพาน ชายทั้ง ๔ นี้ สมมติว่าชื่อ นายพุต นายชะ นายนะ นายโส ชายทั้งสี่คนนี้จะเข้าไปถามบ้านทุกหลัง จะพูดกับคนในบ้านว่า “ฉันมานานแล้ว มีอะไรขอ กินบ้าง” คนในบ้านก็จะตอบว่า “ดีแล้ว จะกินอะไรก็หยิบกินเอง” คนทั้ง ๔ ก็หยิบกินกันตามชอบใจ ก่อนจะออกจากบ้านจะเอาไข่เค็มที่ขา แขน และหัวเข่าของเจ้าของบ้าน และจะผูกด้ายสายสิญจน์ไว้ที่ข้อมือเด็กอายุไม่เกิน ๓ ขวบ แล้วคลั่งลงไปทีปลายเท้าบอกว่า “ไปละ ความเจ็บอย่าได้ ความไข้อย่ามี” นายพุต นายชะ นายนะ นายโส จะหาบของที่ไปได้มาจากบ้านทุกหลังใส่ กระบุงจนเต็ม ทั้ง ๔ คนไม่เข้าบ้านคงค้างในป่า และช่วยกันทำเกวียน²⁸ วันรุ่งขึ้นมีพิธีทำบุญที่เสาธง ชาวบ้านก็มาประชุมกันเพื่อทำบุญ นายพุต นายชะ นายนะ นายโส ก็จะมาที่ทำบุญ ลากเกวียนมาด้วย เมื่อตักบาตรแล้ว ชาวบ้านก็จะช่วยกันเอาไม้มาทำแหลนและควายใส่ลงไปในเกวียนด้วย พวกที่ทำบุญจะช่วยกันสาดข้าวสารไปยังคนทั้ง ๔ ชาวบ้าน ๔ คนจะยิงปืนกันคนละ ๔ - ๕ นัด แล้วร้องว่า “โรคภัยไปเกิด ฝีไปเกิด ขอให้ทุกคนเป็นสุข” นายพุต นายนะ นายชะ นายโส ก็ช่วยกันลากเกวียนเข้าป่าไป ผู้ที่ทำหน้าที่ นายพุต นายชะ นายนะ นายโส นี้เลือกกันทุกๆ ปี

ประเพณี “ส่งในบ้าน” : มงคลพิธีของสังคมของในเมืองตราด

ราวเดือน ๖ ของทุกปี ชาวบ้านทุ่งไถ่ดัก หมู่ที่ ๔ ต.ท่ากุ่ม อ.เมือง จ.ตราด จะเรียกประชุมกันเพื่อบันทึกหมายวันที่จะทำพิธี “ส่งในบ้าน”²⁹ ตามประเพณีของชาวช่อง ที่กระทำสืบมาตั้งแต่ครั้งบรรพบุรุษ ในปีที่ผ่านมาผู้วิจัยเก็บข้อมูลคือเมื่อ พ.ศ. ๒๕๕๗ ชาวบ้านได้เลือกเอาวันที่ ๑๑ - ๑๓ พฤษภาคม (โดยมากมักทำหลังวันวิสาขบูชา) เป็นวันทำพิธี อย่างไรก็ตาม ก่อนที่จะถึงวันทำพิธีนั้นชาวบ้านจะจัดอุปบอกล่าวแก่เจ้าที่ทั้งที่บ้านและที่เรือทวนไร่นาของตนเพื่อให้ทราบว่าจะมี

²⁷ ในหนังสือ ประเพณีของ ของ พระครูธรรมสรคุณ (เขียน ขนธสโร) กล่าวว่า ทำพิธีบุญส่งในวันพระขึ้น ๑๕ ค่ำ เดือนยี่ หรืออาจกำหนดเอาวันหลังจากที่เก็บเกี่ยวข้าวเสร็จแล้ว นอกจากนี้ยังกล่าวอีกว่า ขนมนิพนธ์กรรมที่สำคัญคือ ข้าวหลาม

²⁸ ในปัจจุบัน ชาวช่องไม่รู้จัก นายพุต นายชะ นายนะ นายโส แล้วแต่เรียกว่า “นายผี” หรือ “นายจตุบาล” บางชุมชนเรียกเป็นภาษาช่องว่า “คา นะ ทุ น่าย คา มุน ” แปลว่าคณะพวกข้าหลวง หรือคณะยมทูตและบริวาร และ “การเก็บข้าหลวง” ก็เปลี่ยนมาทำในวันทำพิธีบุญส่ง หลังจากพระจันทร์ขึ้นแล้วและสวดมนต์ให้พร ขณะที่ชาวบ้านกำลังกรวดน้ำ “นายผี” ทั้ง ๔ คนก็จะเดินมา นอกจากนี้ยังมีการจัดทำบุญชั้ทรัพย์สิ่งมีชีวิตทั้งที่ตายแล้วและมีชีวิต โดยแทนด้วยก้านกะพ้อ ใส่ลงในเกวียน

²⁹ คำว่า “บ้าน” ในที่นี้หมายถึงหมู่บ้าน (Village)

การทำพิธีและให้มาร่วมพิธีดังกล่าวเพื่อจะได้ช่วย “ส่ง” เเคราะห์ร้ายหรือสิ่งที่ไม่ดีให้ออกไปจากหมู่บ้าน บางคนที่ต้องการเลือกสถานที่สำหรับสร้างบ้านก็จะปักธงที่ที่ดินแปลงต่างๆ ด้วยธงสีต่างกัน เพื่อให้ “ผีบรรพบุรุษ” ช่วยเลือก

พิธีในวันแรกนั้นทำที่บริเวณที่เรียกว่า “ หวังป้ง ” ซึ่งเป็นที่อยู่ในป่า บนเนินเขา ห่างจากหมู่บ้านไปในทางทิศตะวันออก เหตุที่เลือกบริเวณนี้เนื่องชาวบ้านเล่าว่า สถานที่แห่งนี้เคยเป็นวัดโบราณ ห่างจากวัดประจำหมู่บ้านประมาณ ๓-๔ กิโลเมตร หลักฐานที่ชาวบ้านยืนยันว่าที่แห่งนี้เคยเป็นวัดร้างก็คือเสาไม้หลักหนึ่ง ซึ่งปัจจุบันเหลือเพียงต่อนั้น³⁰ ณ ที่แห่งนี้ชาวบ้านจะนิมนต์พระมาทำบุญเข้า พระสวดมนต์เรียกว่า “ขัดต้ายักษ์” เมื่อเสร็จพิธีสงฆ์ชาวบ้านจะจัดทำกระทงใบตองไว้ ๑ กระทง ซึ่งสมมติว่าเป็นเรือ แล้วชาวบ้านจะนำอาหารคาวหวานและมีด ใส่ไปในกระทงเพื่อให้ผีต่างๆ ได้เข้ามากินอย่างอิ่มหนำสำราญ แล้วทำพิธี “ปลุกบอคนางธรณี” ให้มาเป็นพยานโดยกล่าวว่า “โลกันสันตัง โลกังกะวิฐู” จากนั้นเรียกนางธรณีว่าอยู่หรือเปล่า ให้ชาวบ้านคนหนึ่งรับเป็นนางธรณีตอบว่า “อยู่” จากนั้นก็นำกระทงนั้นลอยลงในลำคลองเพื่อ “ส่ง” ทุกข์โศกโรคภัยไปกับกระทงนั้น โดยจะกล่าวว่า “ให้คุ้มเกรงรักษา ไปให้มีความสุข อย่ามาทักมาท้วง ให้ข้างหลังมีความสนุกสนาน” เป็นอันเสร็จพิธีในวันแรก

วันต่อมาถือเป็นพิธีใหญ่เพราะจะมีการทรงเจ้าเข้าผี โดยจัดกันที่วัดสุวรรณภักดี หรือ วัดทุ่งไก่อัด ซึ่งเป็นวัดประจำหมู่บ้าน ในตอนเช้าชาวบ้านแต่ละครอบครัวจะนำสิ่งของมาร่วมพิธีดังนี้

๑. อาหารคาวหวานสำหรับทำบุญ
๒. ข้าวสาร ๑ ถ้วย สำหรับใส่ในขันครู
๓. เหล้าป่า ๑ ขวด (ใส่ขวดเอ็ม ๑๕๐)
๔. กิ่งไม้เล็กๆ ที่สมมติเป็นตัวแทนชีวิตของแต่ละครอบครัว โดยมีมัดกิ่งไม้เท่ากับจำนวนคนในบ้านมัดหนึ่ง อีกมัดหนึ่งมัดกิ่งไม้ที่เป็นตัวแทนของสัตว์เลี้ยงในบ้าน
๕. ข้าวสาร พริกแห้ง หอมกระเทียม ใส่ถุงเล็ก สำหรับใส่ในเชิงและเกวียน

บ้าน

³⁰ เสานี้ ผู้วิจัยสันนิษฐานว่าอาจเป็นเสาธงของหมู่บ้านเมื่อครั้งอดีตก็เป็นได้ เพราะตามปกติหมู่บ้านชาวชองมักมีเสาธงปักอยู่กลางหมู่บ้าน วิทยาการอายุ ๗๕ ปีกล่าวว่าตั้งแต่เกิดมาก็เห็นเสานี้เป็นตอมไม้แล้ว

หลังจากทำบุญเสร็จในตอนเช้าคือเวลาประมาณ ๐๘.๐๐ น. แล้วชาวบ้านส่วนหนึ่งก็จะมาช่วยกันเตรียมงาน โดยจะจัดพิธีกันที่ลานกว้างของวัด สำหรับวันที่ทำพิธีในวันนี้เป็นวันพุธ จึงห้ามหันหน้าพิธีไปทางทิศเหนือ เพราะเป็นทิศของผีหลวง จึงหันไปทางทิศตะวันตก³¹

สำหรับสิ่งของที่ใช้ในพิธีนั้นมีดังนี้คือ ธงของทหารที่ทำด้วยไม้ระกำ³² ตรงกลางมีเชลวมัดด้วยหญ้าคา³³ และไก่³⁴ มัดติดอยู่ กระบุงข้าวเปลือก สำหรับใส่ตัวแทนชีวิตสัตว์เลี้ยง พริกแห้ง หอมกระเทียม เกวียนสมมติ (ทำจากไม้ระกำมีลังกระดาอยู่ที่ย้ายเกวียน) สำหรับใส่ตัวแทนชีวิตคน สำหรับอาหารคาว หวาน ชันครู (ใส่ข้าวสาร เงิน) หญ้าคาสำหรับสวมยศทหารอีก ๒ กำ และ กระบุงข้าวเปลือก

ก่อนเริ่มพิธี “ผู้เฒ่าหมอแก่” จะเป็นผู้นำไปจุดธูปบอกกล่าวแก่สิ่งศักดิ์สิทธิ์ได้แก่ ขวัญ ขว้าง ขว้างปอก ขว้างปลุก อดีตเจ้าอาวาสของวัดที่มรณภาพไปนานแล้ว เชื่อกันว่าท่านมีฤทธิ์ จะทำการใดต้องบอกกล่าวก่อนมิฉะนั้นจะทำไมสำเร็จโดยเช่นด้วยอาหารคาวหวาน และเหล้า เมื่อเสร็จแล้วให้ลามาแจกจ่ายให้นักเลง(นักดนตรี)รับประทาน จากนั้นจึงจุดธูปบอกเทวดากลางแจ้ง โดยชายชราที่เป็นที่นับถือจะเป็นผู้บอกกล่าวว่า “ถึงเดือน ๖ ปีใหม่แล้ว อย่าทักอย่าทาย” แล้วจึงเริ่มพิธี

เริ่มพิธีเวลาประมาณ ๐๙.๓๐ น. ปลัดหรือผู้จัดการพิธีจะส่งธูปเทียนให้ร่างทรงไหว้ครูก่อนเรียกว่า “บอกครู” โดยเช่นครูด้วยเหล้า จากนั้นนักเลงจะตีโทนร้องเพลงและลูกคู่ก็เคาะไม้ไฟให้จังหวะตาม โดยมีร่างทรงประจำหมู่บ้านคือ นางหยวก เจ็ดฉาย อายุ ๗๗ ปี และนางเห ดิงสา

³¹ ทิศประจำของผีหลวงในแต่ละวันนั้น โบราณถือว่าเป็นอัมงคล จะทำการสิ่งใดให้หลีกเลี่ยงทิศผีหลวง ทิศผีหลวงประจำแต่ละวันมีดังนี้คือ วันอาทิตย์ ได้แก่ทิศพายัพ วันจันทร์ ได้แก่ทิศบูรพา วันอังคาร ได้แก่ทิศอีสาน วันพุธ ได้แก่ทิศอุดร วันพฤหัสบดี ได้แก่ทิศทักษิณ วันศุกร์ ได้แก่ทิศประจิม วันเสาร์ได้แก่ ทิศอาคเนย์

³² เรื่องไม้ระกำกับชาวช่องนี้มีความเกี่ยวพันกันไม่น้อย ผู้วิจัยเคยได้ยินชาวช่องที่ ต.ท่าโสม ว่ามีพิธีเช่นผีไม้ระกำด้วย ซึ่งถือว่าเป็นผีเรือน เหตุที่นับถือเป็นผีเรือนอาจเนื่องมาจากที่ชาวช่องส่วนใหญ่นิยมปลูกบ้านด้วยไม้ระกำ ฝากระดานและฟากก็ใช้ไม้ระกำ หลังคามุงด้วยใบระกำ ดังนั้นจึงถือกันว่าผีที่ประจำอยู่ที่ไม้ระกำนี้เป็นผีเรือนด้วย

³³ หญ้าคา หรือ หญ้ากุสะ นี้ในธรรมเนียมของชาวฮินดูถือว่าเป็นหญ้าศักดิ์สิทธิ์ เพราะเมื่อครั้งที่เทวดาและอสูรช่วยกันกวณเกษียรสมุทรนั้น เมื่อได้น้ำอมฤตพระนารายณ์ก็แปลงเป็นนางอัปสรชื่อโมหินี (Mohini) เข้าไปเอาหม้อน้ำอมฤตมากระเดียดที่สะเอวแจกเทวดา ทำให้สะเอวของพระนารายณ์ถลอก หน้ที่ถลอกนี้ตกลงมาที่พื้นดินเกิดมีรากงอกขึ้นกลายเป็นหญ้าคา (ดูเพิ่มเติมใน ส.พลายน้อย. พฤษณินาย.กรุงเทพฯ: แพร่พิทยา, มปป. หน้า ๘๑-๘๒)

³⁴ ไก่นี้ไม่เอาขนออกแล้วเอาเนื้อออกให้เหลือแต่หัว ปีก และ ขา ส่วนเนื้อจะเอามาแกงคั่วจัดใส่สำหรับพร้อมกับขนมจีน เพื่อสำหรับเช่นผีด้วย ถือเป็นอาหารประจำพิธีที่ขาดไม่ได้

โรจน์ อายุ ๖๗ ปี เป็นผู้ทำหน้าที่ช่างทรง เมื่อร่างทรงจุติบุ๋มไหว้ครูบาอาจารย์บอกกล่าวแล้วนักเลงเริ่มร้องเพลงเชิญดังนี้

“ ข้าเอยข้าไหว้	ข้าไหว้ครูแล้วจึงวันทา ³⁵
ดอกพุดบูชา	มีทั้งบัวน้ำและบัวแก้ว
เสียดายหนอนางลาวทอง	นางน้องจะมีก็แต่ผัวแล้ว
ยังอยู่หนอแต่ลาวแก้ว	กระไรข้าแล้วก็อุแม่เนา
ข้าเอยข้าไหว้	ข้าไหว้เทวดาทั้งแปดทิศ
องค์ใดหนอท่านศักดิ์สิทธิ์	สำแดงเพลงฤทธิ์เชิญลงมา
ลงมาหนออยู่จริง	แล้วก็วิ่งลงมาอยู่ไรไร
ลงมาตามบ่าซ้าย	แล้วก็ไล่ลงมาตามบ่าขวา
ลงมาที่คนทรง	อย่าให้วงยให้งักอุแม่เนา
ดูเอยดูแล	จงดูให้แน่ประจักษ์ตา
ผิดพลั้งหนอประการใด	ต้องขออภัยจงเร็วรา
เมื่อผิดคิดขอโทษ	ถ้าแม่นพลั้งไปขอขมา ”

ขณะที่ร้องปลัด (ผู้จัดการพิธี สวมมงคลที่ศีรษะ) จะนำน้ำในจอกเทรตบนกำไลเงินแล้วให้น้ำไหลลงบนขันครู เมื่อร่างทรงแสดงอาการสันเทาเป็นการแสดงว่าผีเข้าแล้วนักเลงจึงหยุดร้องเพลงเดิม นักเลงเปลี่ยนเพลงร้องดังนี้

“ ดูเอยดูแล	จงดูให้แน่กับประจักษ์ตา
ลูกเอยลูกขึ้น	ลูกขึ้นพื้นตัวสักหน่อยหนา
ดูเอยดูแล	จงดูให้แน่กับประจักษ์ตา
ผิดพลั้งหนอประการใด	ต้องขออภัยจงเร็วรา ”

เมื่อผีเข้าร่างทรงแล้ว ล่ามก็จะถามว่าเป็นใครลงมาเข้า ล่ามนี้มักเลือกเอาคนแก่ในหมู่บ้าน เพื่อที่จะได้ทราบว่าคนที่ลงมาเข้าเป็นใครเพราะบางครั้งผีที่ลงมาเป็นคนในหมู่บ้านที่ตายไปนานแล้วก็มี ถ้าเป็นคนรุ่นหนุ่มสาวก็อาจไม่รู้จัก และไม่ทราบว่าผีนั้นต้องการสิ่งใดหรือชอบกินอะไร กินเหล้า หรือสุบยา เช่น เจ้าหญิงสร้อยสังวาลย์ ชอบดู “หนังสด”³⁶ และชอบกินของหวาน ,

³⁵ ลูกคู่จะร้องรับซ้ำทุกบาท

³⁶ โขนสด

กัณงชอบกินขนมจีน เพราะตอนมีชีวิตอยู่เคยกินได้ถึง ๓ ทะนาน (ประมาณ ๗ กก.) เป็นต้น เมื่อ
กินเสร็จแล้วก็จะถามข่าวคราวของญาติพี่น้องลูกหลานตนเองว่าสุขสบายหรือไม่ประการใด ซึ่งใน
การเข้าทรงในปีนี้มีวิญญาณของผีปู่ตาตายในหมู่บ้านที่เข้าทรงดังนี้คือ ตาผล³⁷ ยายเทศ
กัณด์ ยายเชี่ยม (สมุนเก่า) ยายดี ย่ามิ่ง กังศรี กังธรรม กังพุ่ม กังศรี กังมด กังเหม (มีเชื้อ
กระสือ) กังไฮ ย่าพา ย่าผล กังพุด กังโถม กังนง ย่ามุด ตาสร ผีปู่ตาตายเหล่านี้จะมา
เข้าทรงก่อนผีที่เป็นเจ้าป่าเจ้าเขาจะมาประทับทรง อย่างไรก็ตาม เป็นที่น่าสังเกตว่าเมื่อผีที่สามารถ
รักษาคณได้เช่น กังพุ่ม ที่สามารถพ่นหรือ “ปุ่น” ได้ นักเลงก็จะร้องเพลงที่พิเศษว่าผีอื่นๆ ดังนี้

“ ปู่ย่าคนนี้หรือ	เขาร่ำเขาลืออยู่ไหนไหน
ทั้งเจ๊กหรือทั้งไทย	เป็นโรคเป็นภัยก็มาหา
ทั้งแขกหรือฝรั่ง	ให้มีให้มั่งกันทุกคน ”

ส่วนผีบางรูป³⁸ ก็ชอบร้องรำทำเพลง ก็จะขอเพลงจากนักเลง เช่น เพลงของทูล ทองใจ
 เป็นต้น บางทีผีก็จะโค้งผู้ชมออกมารำด้วยก็มี การรำของผีนั้นส่วนใหญ่จะมีการถือเทียนที่จุดไฟ
ด้วย กระนั้นก็ดี หากผีรูปนั้นชอบดื่มเหล้านักเลงก็จะเอาใจโดยร้องเพลงดังนี้

ดูเอ๋ยดูแล	จงดูให้แน่กับประจักษ์ตา
ลูกเอ๋ยลูกขึ้น	ลูกขึ้นพื้นตัวสักหน่อยหนา
ดูเอ๋ยดูแล	จงดูให้แน่กับประจักษ์ตา
ผิดพลั้งหนอประการใด	ต้องขออภัยจงเร็วรา

ไอ้เหล้าอยู่ในขวด	จะตั้งไว้อวดเขาทำไม
คอแหบจนแทบตาย	จะตั้งอวดทำไมอูแม่่นา
มีแล้วอย่าเอาไว้อวด	ช่วยกรอกออกมาจึ่งไวไว

³⁷ ตาผลนี้มีเรื่องเล่ากันว่า เมื่อครั้งยังมีชีวิตอยู่ ท่านเคยตายแล้วฟื้น เสมียนทองจึงนำมาแต่งเป็น
แหล่ เรียกกันว่า **แหล่ตาผล** มีเนื้อความตอนหนึ่งดังนี้ “รูปจะเริ่มนิพนธ์ ถึงแหล่ตาผลที่ใกล้จะดับสังขาร แก
เจ็บไข้ได้โรคา ที่หายมากันนานปี แกตายสลบไปพักใหญ่ เกือบเข้าข้ายอดสัญญา ระเรงระไรว่าไปเมืองผี แล้ว
กลับคืนดีแล้วฟื้นคืนมา.....”

³⁸ มีข้อสังเกตว่าคำศัพท์ที่ใช้กับผีของชาวช่องที่นี้นั้นจะใช้คล้ายกับพระ เช่น ลักษณะนามของผี ใช้ว่า รูป
การเชิญให้ผีทำกิจกรรมต่างๆ เรียกว่า นิมนต์ เป็นต้น

เพลงข้างต้นนี้เมื่อร้องแล้วเจ้าพ่อจะกินเหล้า³⁹ พร้อมทั้งป้อนให้กับบรรดานักเลงที่อยู่ข้างตัวด้วย อย่างไรก็ตามเมื่อผีแต่ละรูปเสร็จธุระแล้ว นักเลงก็จะร้องเพลงเชิญผีออกและเชิญผีใหม่เข้ามาดังนี้

ข้าเอ๋ยข้าไหว	ข้าไหวครุแล้วจึงวันทา
ดอกเอ๋ยบุษบา	มีทั้งบัวน้ำและบัวแก้ว
ข้าเอ๋ยข้าไหว	ข้าไหวเทวดาทั้งแปดทิศ
องค์ใดหนอท่านศักดิ์สิทธิ์	สำแดงแผลงฤทธิ์หนอลงมา
ลงมาหนออยู่จริง	แล้วก็วิ่งลงมาอยู่ไรไร
เชิญเอ๋ยเชิญลง	เชิญเจ้าองค์เทวดา
องค์ใดหนอท่านศักดิ์สิทธิ์	สำแดงแผลงฤทธิ์หนอลงมา
ลงมาหนออยู่จริง	แล้วก็วิ่งลงมาอยู่ไรไร
ลงมาตามเทียนหลัก	สำหรับลงมากับเทียนชัย
ลงมาที่คนทรง	อย่าให้วงเวียนให้งูแม่หนา
ลงมาตามเทียนหลัก	สำหรับลงมากับเทียนชัย ”

เมื่อทรงไปได้สักพัก ก็จะมีการทำพิธี “ บุนจอก⁴⁰ ” ซึ่งเป็นการทำนายอนาคตของหมู่บ้านในแต่ละปี นักเลงจะร้องเพลงดังนี้

“ บุนเอ๋ยบุนจอก	แม่ขาวระลอก.....
จะคว่ำหรือจะหงาย	ขอให้ตามแต่พระทัยคุณแม่หนา
โยนเอ๋ยโยนโยน	เก็บลูกกระโดนก็เอามาโยนเล่น

³⁹ นางหยวก เจิดฉาย ร่างทรงกล่าวว่า ตนไม่เคยกินเหล้า และสูบบุหรี่ แต่เมื่อผีมาเข้าก็ไม่รู้ตัวว่าดื่มหรือสูบ เมื่อผีออกแล้วจะรู้สึกเหมือนต้องหาของคองมาทานเพื่อดับกลิ่น นอกจากนี้ร่างทรงยังกล่าวว่าตนร้องรำทำเพลงไม่เป็น แต่เมื่อเจ้าเข้าก็สามารถทำได้ทุกอย่าง สำหรับการคัดเลือกร่างทรงนั้น เจ้าพ่อจะเป็นผู้เลือกหรือมอบพลังพิเศษให้ เช่น ยายหยวกนี้ได้รับมอบมาจากแม่ของสามี (ร่างทรงนี้เดิมมีผู้ชายด้วย แต่ภายหลังมีแต่ผู้หญิงเท่านั้น)

⁴⁰ คำว่า บุน หรือ บุณนี้ พบว่าของที่จันทบุรีใช้เรียกผู้ที่รักษาชาวช่องที่ทำผิดเรื่องชู้สาวหรือผิดผีจนทำให้เกิดอาการเจ็บป่วย เรียกว่า หมอบุณ (พระครูธรรมสรคุณ และ ธรรม พันธุศิริสด. อารยธรรมของจันทบุรี อาณาจักรจันทบุรี เมื่อเพนียด. จันทบุรี: คนรักบ้าน, ๒๕๔๑) หน้า ๑๑.

ยั้งโยนกียั้ง.....

.....อุแม่เนา

โยนเอ๋ยโยนทิ้ง

โยนให้เห็นจริงอุแม่เนา ”

การทำบุญจอกนั้นกระทำโดยผีจะวางขันวางไว้บนศีรษะแล้วร่ายรำไปตามเพลง จากนั้นเหวี่ยงขันบนศีรษะลงมา หากขันหงายทำนายว่า จะดี บ้านเมืองอยู่เย็นเป็นสุข ถ้าขันคว่ำทำนายว่า จะโชคร้ายเกิดอาเพศ ต้องแก้เคล็ดโดยโยนขันใหม่จนกว่าขันจะหงาย สำหรับในปีนี้นั้นนายชาวบ้านจึงต่างยินดี

จากนั้นเป็นการคัดเลือก**ทหารผี** โดยจะเลือกเอาจากผู้เข้าร่วมในพิธี โดยเลือกทหารมา ๒ คน เมื่อได้แล้วทหารทั้ง ๒ จะเข้ามาหาผีเพื่อให้ “ **สวมยศ** ” โดยการนำหน้าคำถามพันรอบหัวของทหาร แล้วเสกด้วยการโปรยข้าวสาร จากนั้นเจ้าพ่อทั้งสองก็จะดูแลป้อนข้าวป้อนเหล้าป้อนน้ำ พร้อมทั้งจัดซื้อบรรดามนุษย์และสัตว์ต่างๆ ที่นำมาใส่ในกระบุง (สิ่งของสัญลักษณ์ตัวแทนชีวิต) ร่างทรงใช้เทียนเขียนชื่อลงในกระดาษ นักเลงก็จะขึ้นเพลงดังตัวอย่าง

“เชิญเอ๋ยเชิญเจ้า

ขอเชิญเจ้าเขาเขาพนมมรม

ที่ข้างหนองจากลม

จะมารับเอาเครื่องไปเสวย

รับเกิดเจ้าพ่อเอ๋ย

เสวยเล่นเกิดให้สำราญใจ

เชิญเอ๋ยเชิญเจ้า

เชิญเจ้าเขาเขาบรรทัด

ที่ข้างหนองลาด

จะมารับเอาเครื่องไปเสวย

รับเกิดเจ้าพ่อเอ๋ย

เสวยเล่นเกิดให้สำราญใจ

เชิญเอ๋ยเชิญเจ้า

เชิญเจ้าเขาเจ้าเขาพลู

ที่ข้างหนองาทุ่

จะมารับเอาเครื่องไปเสวย

รับเกิดเจ้าพ่อเอ๋ย

เสวยเล่นเกิดให้สำราญใจ

เชิญเอ๋ยเชิญเจ้า

เชิญเจ้าเขาก็เขาวง

ที่ข้างหนองาโด่ง

จะมารับเอาเครื่องไปเสวย

รับเกิดเจ้าพ่อเอ๋ย

เสวยเล่นเกิดให้สำราญใจ

เชิญเอ๋ยเชิญเจ้า

ขอเชิญเจ้าเขาก็เขาตาปน

ที่ข้างหนองาย่น

จะมารับเอาเครื่องไปเสวย

รับเกิดเจ้าพ่อเอ๋ย

เสวยเล่นเกิดให้สำราญใจ

เชิญเอ๋ยเชิญเจ้า

ขอเชิญเจ้าเขาก็หนอเขาดิน

ที่ข้างหนองาบีน

จะมารับเอาเครื่องไปเสวย

รับเกิดเจ้าพ่อเอ๋ย

เสวยเล่นเกิดให้สำราญใจ

เชิญเอ๋ยเชิญเจ้า

ที่ข้างหนองายน

รับเกิดเจ้าพ่อเอ๋ย

สินบนเขาก็ทำให้

ขอเชิญเจ้าเขาก็คเขาตาปน

จะมารับเอาเครื่องไปเสวย

เสวยเล่นเกิดให้สำราญใจ

เร็วๆอย่าช้าก็จงไวไว”

เมื่อเจ้าพ่อดูแลป้อนข้าวป้อนน้ำทหารแล้ว ทหารก็จะถือเสารธงไปคนละ ๑ เส้า เดินไปรอบหมู่บ้าน ๑ รอบ แล้วก็ร้องว่า “ ู๊ พวกเราไว้ย ไปกันเกิดไว้ย ” ตลอดทาง เพื่อเรียกผีร้ายต่างๆ นานาในหมู่บ้านให้ไปกับตน ทั้งนี้ห้ามใครขานรับเพราะเชื่อว่าสิ่งร้ายจะเข้าตัว ฝ่ายทางปะรำพิธีก็จะมีผีพลัดเปลี่ยนมาเข้าร่างทรงอยู่เรื่อยๆ ด้านทหารนั้นเมื่อเดินมาครบรอบแล้วก็จะมาเชิญเจ้าพ่อไป ๑ รูป มีนักเลงไปตีโพน ๑ คน มีคนหามเกวียน ๒ เล่มอีก ๒ คน ทั้งหมดนี้ตั้งแถวเดินไปบริเวณคลองที่สมมติว่าเป็นนอกชายแดนของหมู่บ้าน ทางทิศตะวันตก เมื่อไปถึงแล้วจะทำพิธีส่งเคราะห์ร้ายไปกับเกวียน ลอยเกวียนไปตามน้ำ⁴¹ และทิ้งธงนั้นไปด้วย จากนั้นทั้งหมดเดินกลับมาเมื่อมาเข้าเขตหมู่บ้าน ก็จะมีชาวบ้านถืออาวุธ (พลอม) มาสู้กับผีและทหารผีเหล่านั้น ทั้งนี้มีความเชื่อว่าชาวบ้านจะต้องรบชนะผี เสมือนกับว่าชาวบ้านสามารถเอาชนะกับสิ่งไม่ดีต่างๆ นานาได้ โดยให้ผีนั้นล้มลงกับพื้นถือว่าแพ้แล้วส่วนเจ้าพ่อนั้นเมื่อล้มแล้วก็ต้องให้ผู้หญิงเป่าหูเพื่อเรียกวิญญาณร่างทรงกลับมา จากนั้นชาวบ้านทั้งหมดจะกลับไปที่ลานพิธีต่อ ส่วนสิ่งของที่เอาไปใช้สู้รบเช่น กิ่งไม้ต่างๆ นั้น ให้ทิ้งไว้ที่ข้างทางไม่ให้นำกลับมา เชื่อว่าเป็นอัปมงคล

เมื่อมาถึงที่กระทำพิธีชาวบ้านที่ไปสู้รบกับทหารผีเมื่อสักครู่นี้จะถามชาวบ้านที่อยู่ในปะรำว่า "พวกเรา สบายดี สุขสบายกันดีใช่ไหม พวกเราจะสุขสบายกันแล้วละ หหมดเคราะห์หมดไคแล้ว"ก็จะมีการทรงต่อแต่จะเป็นการทรงเจ้าป่าเจ้าเขา เจ้าที่มาลงทรงได้แก่ แม่พิม แม่พา เจ้าพ่อเขาพลู เจ้าชายนพรัตน์ เจ้าหญิงสร้อยสังวาลย์ เจ้าหญิงไกรทอง กังยู กังวอง (เสื่อสมิง) ผีข้างเผือก สำหรับเจ้าพ่อ ๒ รูปหลังนี้ มีความสำคัญมาก กังวองหรือดาวองนี้ เมื่อนักเลงร้องเชิญจนเข้าแล้วก็จะร้องว่า

“ดูเอ๋ยดูแล

กังวองคนนี้หรือ

ทั้งเจ็กและทั้งไทย

ทั้งแขกหรือฝรั่ง

ดูเอ๋ยดูแล

จงดูให้แน่ประจักษ์ตา

เขาร่ำเขาสื่อทั่วไหนๆ

เป็นโรคเป็นภัยให้มาหา

ให้มั่งให้มั่งกันสักคน

จงดูให้แน่ประจักษ์ตา

⁴¹ เกวียนนี้สามารถลอยได้เพราะทำมาจากไม้ระกำ

หมอวอคนนี้หรือ
ทั้งเจ็กและทั้งไทย
ทั้งแขกหรือฝรั่ง

เขาร่ำเขาสื่อทั่วไหนๆ
เป็นโรคเป็นภัยให้มาหา
ให้มั่งให้มั่งกันสักคน ”

กังวอคนนี้ ชาวบ้านเล่าว่าเดิมเคยเป็นมนุษย์แต่ชอบทางไสยศาสตร์จนกลายเป็นเสื้อสมิง กังวอนี้มีเสื้อเป็น “ม้า” (พาหนะ) เวลาจะมาจะล่ามเสื้อที่เป็นม้าไว้ไกลๆ ให้นางหมาเพราะถ้าอยู่ใกล้หมา แล้วหมาเห็นเสื้อก็จะกัดหมาจนตาย เมื่อกังวอเข้าร่างทรงจะมีที่ท่าเหมือนเสื้อ และจ้องจะกัดหรือตะครุบคนที่มาเคราะห์ที่อยู่ในที่นั้น ดังนั้นชาวบ้านจะมีผ้าติดมือไว้เพื่อเวลาที่กังวอจะเข้ามาใกล้ก็จะเอาผ้านั้นอุดปากไม่ให้กัดโดนคนได้ สำหรับคนที่กังวอกัดนั้น กังวอจะให้เข้าไปหาเพื่อรักษาโดยการพ่นเพื่อให้หมดเคราะห์ เมื่อรักษาคนแล้วกังวอก็จะดูหมอดูเคราะห์ให้กับคนที่มาร่วมในพิธีเรียกว่า “ส่งน้ำ หรือ ส่องน้ำ” โดยชาวบ้านจะนำขันใส่น้ำและหย่อนแหวนลงไป ใครจะดูก็ให้ใส่เหรียญบาทลงไปในขัน แล้วเจ้าพ่อก็จะส่องเทียนดูให้ ชาวบ้านกล่าวว่าวิธีสังเกตดวงจากน้ำตาเทียนอย่างง่ายๆ คือ ถ้าน้ำตาเทียนที่หยดลงในน้ำบานขาวเป็นดอกใหญ่ ทำนายว่าดวงจะดีมีโชคลาภ แต่ถ้าน้ำตาเทียนเป็นจุดเล็กๆ มีรอยดำ ทำนายว่าดวงจะไม่ดีดวงจะไม่ดี ต้องไปอาบน้ำมนต์ หรือไปหาร่างทรงให้สะเดาะเคราะห์ในภายหลังได้

เมื่อกังวอออกไปแล้วผีที่เข้ารูปต่อมาและเป็นรูปสุดท้ายก็คือ ผีข้างเผือก ผีข้างเผือกนี้ ใช้สำหรับพยากรณ์เศรษฐกิจของหมู่บ้าน เมื่อข้างเผือกเข้าแล้ว ชาวบ้านจะส่งเทียนให้ข้างเผือกคาบเพื่อสำหรับทำเป็นวงกินอาหาร อาหารที่นำมาให้ข้างเผือกกินนั้น จะมีเหล้า ข้าว ขนม ผลไม้ ถ้าข้างเผือกกินอะไรก็ทำนายว่าสิ่งนั้นจะมีราคาแพง สำหรับในปีนี้ข้างเผือกกินข้าวและเหล้า ทำนายว่าข้าว⁴²กับเหล้าจะมีราคาแพง เมื่อทำนายเสร็จแล้วข้างเผือกก็ออกไป ร่างทรงก็ล้มลง ชาวบ้านก็ต้องเป่าหู คนทรงจึงจะฟื้น และเมื่อชาวบ้านจะกลับบ้านก็ให้เอาเชลวของแต่ละคนนั้นมาปักไว้ที่หน้าบ้าน เพื่อให้ผีบรรพบุรุษทราบว่าบ้านหลังนี้ได้ทำพิธีส่งในบ้านให้ผีบรรพบุรุษแล้วเป็นอันเสร็จพิธีในวันที่สอง

สำหรับวันที่สาม เป็นวันสุดท้ายนั้นทำพิธีกันที่ “ เนินกระบก ” ห่างจากหมู่บ้านออกไปในทางทิศตะวันตก เพราะสถานที่นี้เชื่อว่าเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์เพราะเคยเป็นวัดเก่าเช่นกัน ชาวบ้านเล่าว่าเดิมเป็นวัดมีเสาธงและธงเป็นรูปจระเข้ โดยมีพิธีกรรมเหมือนกับพิธีที่กระทำในวันแรก ถือเป็นอันเสร็จประเพณีส่งในบ้านอย่างสมบูรณ์ แล้วหมู่บ้านที่อยู่ทางทิศตะวันตกก็จะส่งกันต่อไป คือ ตำบลท่าพริกก็จะส่งต่อไปในเดือน ๑๒ ส่วนตำบลเนินทรายก็จะส่งในเดือน ๕ เป็นต้น

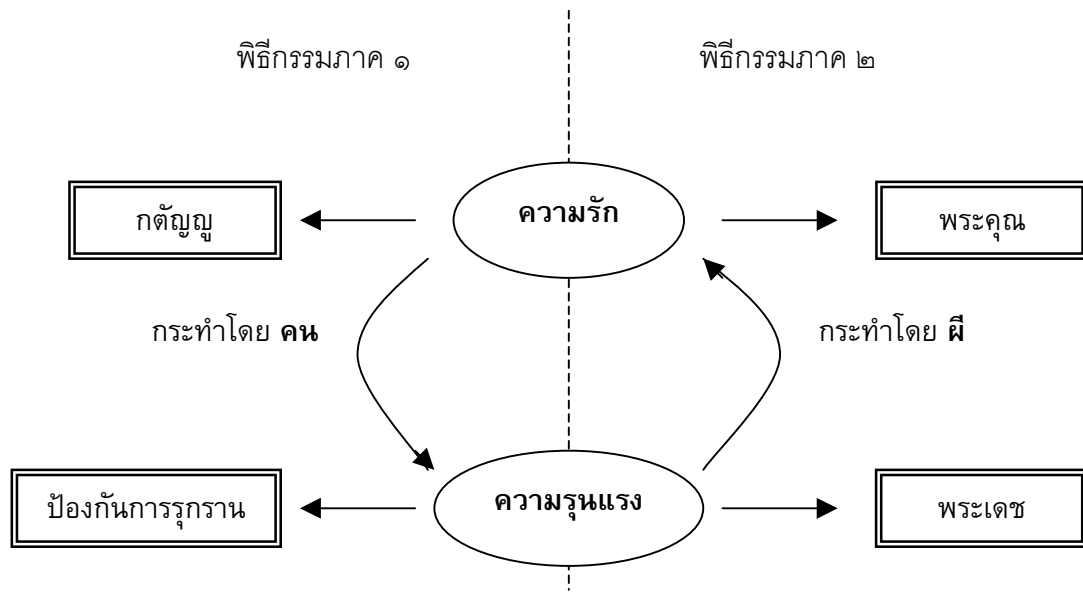
⁴² หากเป็นในอดีตชาวของเชื่อว่าข้างแพงจะดี เพราะคนส่วนใหญ่เป็นชาวนา แต่ในปัจจุบันนี้มีความคิดเปลี่ยนไปเพราะชาวของส่วนใหญ่ไม่ได้ทำนาแล้วต้องซื้อข้าวกิน การที่ข้าวแพงจึงนับเป็นเรื่องไม่ดี

พิธีส่งในบ้านนี้ชาวบ้านทุ่งไผ่ดำก็เชื่อว่าจะนำความเป็นสิริมงคลมาสู่หมู่บ้านทุ่งไผ่ดำ มีคนแก่ในหมู่บ้านเล่าว่า เคยมีอยู่ปีหนึ่งที่ว่างเว้นการทำส่งในบ้าน ปรากฏว่าคนและสัตว์เลี้ยงในหมู่บ้านพากัน "ตายเพท" คือเจ็บป่วยและล้มตายโดยไม่ทราบสาเหตุเป็นจำนวนมาก

เมื่อมนุษย์ยกพลรบผี : ความหมายของการทำทายอำนาจต่อผีบรรพบุรุษ

จากเนื้อหาของพิธีกรรมส่งในบ้านข้างต้น จะเห็นได้ว่าพิธีเชิญผีบรรพบุรุษนี้แบ่งออกได้เป็น ๒ ภาคใหญ่ๆ คือ **ภาคมนุษย์กระทำผีบรรพบุรุษ** กับ **ภาคผีบรรพบุรุษกระทำมนุษย์** ในภาคแรกนั้นชาวบ้านจะเตรียมอาหารและเครื่องดื่มของผีบรรพบุรุษแต่ละตน พร้อมกับขับกล่อมด้วยเพลงที่ชอบ จากนั้นผีบรรพบุรุษจึงตอบแทนด้วยการรักษาโรคและเสี่ยงทายอนาคตทางเศรษฐกิจของหมู่บ้านในรอบปีด้วยการ "บูนจอก" ถือเป็นการเริ่มต้นด้วย "ความรัก" จากนั้นชาวบ้านส่วนหนึ่งจะจัดขบวนแห่เชิญผีบรรพบุรุษและพรรคพวกออกไปนอกเขตหมู่บ้าน โดยมีธงไม้ระกำที่ปักเชลวกับไผ่ที่ต้องฆ่าสังเวทติดอยู่ ส่วนชาวบ้านอีกส่วนหนึ่งจะรออยู่บริเวณชายแดนหมู่บ้านพร้อมด้วยอาวุธครบมือ (อาวุธปลอม) ขบวนของผีบรรพบุรุษที่ออกไปนอกหมู่บ้านจะทำพิธีลอยเคราะห์ที่ลำธารนอกหมู่บ้านเพื่อ "ส่ง" ในหมู่บ้านถัดไปทำพิธี "ส่ง" ต่อไป เมื่อเสร็จพิธีแล้วขบวนของผีบรรพบุรุษจะพยายามกลับเข้ามาในเขตหมู่บ้านอีกครั้ง แต่ครั้งนี้ชาวบ้านตั้งทัพจับอาวุธพร้อมสู้ผีบรรพบุรุษที่เข้ามารุกราน เมื่อผีบรรพบุรุษก้าวล่วงเข้ามาในหมู่บ้านชาวบ้านก็จะฆ่าผีบรรพบุรุษกับพรรคพวกจนตายทั้งหมด (บทบาทสมมติ) เป็นการปิดฉากภาคที่ ๑ ด้วย "ความรุนแรง" ส่วนในพิธีกรรมภาคที่ ๒ คือ **ภาคผีบรรพบุรุษกระทำมนุษย์** เริ่มตั้งแต่ผีกำวองเริ่มเข้าสิงร่างทรงไล่กัดและทำร้ายชาวบ้านผู้เข้าร่วมที่ดวงตกหรือมีเคราะห์ร้ายในพิธี เพราะกำวองนี้เป็นเสือ จึงถือเป็นการเริ่มต้นด้วย **ความรุนแรง** จากนั้นกำวองจะรักษาชาวบ้านนั้นด้วยการฟันและแนะนำการสะเดาะเคราะห์ ในขณะที่ร่างทรงอีกร่างหนึ่งจะทรงผีช้างเผือกทำนายพยากรณ์เศรษฐกิจของหมู่บ้าน เป็นอันเสร็จพิธี ถือเป็นการปิดฉากพิธีกรรมภาคที่ ๒ ด้วย **ความรัก** จากพฤติกรรมของความรักและความรุนแรงในพฤติกรรมที่ปฏิบัติต่อผีบรรพบุรุษข้างต้น ผู้วิจัยได้สรุปเป็นโครงสร้างดังนี้

โครงสร้างของพิธีกรรมส่งในบ้าน



จากการศึกษาพบว่าในช่วงแรกชาวซองมอญมีบรรพบุรุษในฐานะของบรรพบุรุษเป็นความดีความงาม การเลี้ยงดูปรนนิบัติต่างๆ กระทำขึ้นเพื่อแสดง**ความกตัญญู**ต่อบรรพบุรุษมีบทบาทต่อวิถีชีวิตของชาวซองเป็นอย่างยิ่ง ทั้งในพิธีแต่งงานที่ต้อง **เซ่นกิมสาย** หรือการช่วยเหลือเกื้อกูลด้วยการดลบันดาลสิ่งต่างๆ ให้ลูกหลาน แล้วลูกหลานก็ต้องแก้บนด้วยการเล่น**ผีหิ้ง** หรือ**ผีโรง** เป็นต้น อย่างไรก็ตามในส่วนของคุณภาพความรุนแรงที่มนุษย์กระทำต่อบรรพบุรุษในภาคพิธีกรรมนั้น การกลับเข้ามาในหมู่บ้านทำให้มีบรรพบุรุษถูกมองในทรรศนะที่ตรงกันข้าม คือเป็นความชั่วร้าย การเข้ามาถือเป็นการรุกรานต้องถูกกำจัดให้สิ้น มิฉะนั้นหมู่บ้านจะเกิดอาเพศต่างๆ นานา อย่างไรก็ตาม ความรุนแรงที่เกิดขึ้นในพิธีกรรมนี้ก็สะท้อนร่องรอยของการถูกรุกรานของกลุ่มคนโดยกลุ่มคนไทยและเขมร จึงอาจมองได้ว่าการสู้รบนี้จะเป็นการขจัดเคราะห์ร้ายแล้ว ยังเป็นการแก้เคล็ดไม่ให้มีคนนอกมารุกรานคนซอง รวมทั้งปลุกพลังสามัคคีให้ชาวซองเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกันด้วย ทั้งนี้เพราะในประวัติศาสตร์และเรื่องเล่าของซองนั้น ปรากฏร่องรอยการถูกรุกรานไว้มากมาย อาทิ **ตำนานพระนางกาไว** ที่มีเนื้อเรื่องดำเนินเรื่องคล้ายกับ **วรรณคดี** ในปัญหาสาคร กล่าวถึง พระเจ้าพรหมทัต มีพระโอรสกับพระเอกอัครมเหสี ๒ พระองค์ พระเชษฐาทรงพระนามว่าพระไวยทัต พระอนุชาทรงพระนามว่าพระเกตุทัต ต่อมาพระเอกอัครมเหสีสิ้นพระชนม์ จึงทรงอภิเษกพระมเหสีองค์ใหม่ขึ้น ทรงพระนามว่า พระนางกาไว มีโอรสด้วยกันอีกหนึ่งพระองค์ พระนางกาไวมีพระประสงค์ จะให้โอรสของนางได้ครองราชย์ในนครจันทบุรี จึงได้ทูลขอให้พระเจ้าพรหมทัตส่งพระโอรสของพระมเหสีเดิมออกไปสร้างเมืองใหม่อยู่ในท้องที่กันดาร ทางเหนือแดนต่อแดน(เขตอำเภอโป่งน้ำร้อนในปัจจุบัน) ทั้ง ๒ พระองค์ ซึ่งพระเจ้าพรหมทัตก็ทำตาม ต่อมา

เมื่อพระเจ้าพรหมทัตสวรรคต พระนาง กาไวจึงสถาปนาพระโอรสขึ้นเป็นกษัตริย์ครองนครต่อไป แต่เนื่องจากพระโอรสยังทรงพระเยาว์อยู่ พระนางจึงเป็นผู้สำเร็จราชการแทน ฝ่ายพระไวยทัตและพระเกตุทัตเมื่อทราบข่าวพระบิดาสวรรคตก็ยกกองทัพมาเพื่อชิงเมืองคืน โดยขอความช่วยเหลือจากกษัตริย์ขอมเมืองนครธม จนทำให้ได้รับชัยชนะที่สุด⁴³ ในตอนจบของเรื่องนั้นมีสองสำนวน สำนวนหนึ่งว่าพระนางเอาทองไปรยเพื่อให้ทหารฝ่ายตรงข้ามเก็บ เปิดโอกาสให้พระนางหนีได้ อีกสำนวนหนึ่งว่าพระนางกาไวเก่งในทางทำเสน่ห์โดยทำเสน่ห์ให้พระเจ้าพรหมทัตหลง แต่ท้ายสุดพระนางก็ต้องปฐยาพิษชื่อว่า “มหาไวย” เพื่อจบชีวิตพระนางเองด้วย “ชัตติยมานะ”⁴⁴ สำนวนหลังนี้ทำให้ชาวชองเชื่อว่า พระนางกาไวนี้เป็นบรรพบุรุษของชาวชองเพราะมีความสามารถเช่นเดียวกับชาวชอง ส่วนพระเจ้าพรหมทัตนั้นสันนิษฐานว่าหมายถึงพวกแขกจามหรือพวกพ่อค้าอินเดียที่มีเงินและอำนาจเพียงพอสถาปนาตัวขึ้นเป็นเจ้าผู้ครองนคร เพราะบริเวณนี้ใกล้กับท่าเรือการค้าใหญ่ของเมืองจันทบุรี ดังนั้นจึงเห็นได้ว่าตำนานเรื่องนี้สะท้อนการต่อสู้ของชาวชอง ที่มีต่อชนอีก ๒ กลุ่มคือ พวกพ่อค้าแขก และพวกขอม ในนิทานอธิบายเหตุเรื่อง **ทำไมจึงเรียกเสลดพังพอนว่าของระอา** เนื้อเรื่องกล่าวถึงว่า สมัยก่อนนั้น ชาวชองที่อยู่ตามป่าเขาของจ.ตราดนั้น เมื่อไปอยู่บริเวณใด ก็จะนำยาพิษไปรยในลำธารบริเวณนั้นเพื่อไม่ให้คนไทยไปก่่าวล่งเขต ชาวชองเท่านั้นที่จะมียาถอนพิษ ต่อมาเกิดการต่อสู้กันระหว่างคนไทยกับคนชอง คนไทยจึงพยายามหาวิธีที่จะถอนพิษยา จึงทดลองใช้ต้นเสลดพังพอนนี้รักษาก็สามารถถอนพิษได้ ฝ่ายพวกชองก็ปฐยาพิษใหม่ แต่จะปฐยาพิษสักกี่ขนาน เสลดพังพอนนี้ก็สามารถถอนพิษได้หมด จึงเรียกเสลดพังพอนนี้ว่า “ของระอา” และนิทานอธิบายเหตุเรื่อง **ความเป็นมาของหมู่บ้านทุ่งไเก้ดัก** เนื้อเรื่องกล่าวว่า ความจริงชื่อเดิมของหมู่บ้านคือ ทุ่งดัก ไม่ใช่ทุ่งไเก้ดัก ที่ได้ชื่อว่า ทุ่งดัก เพราะสมัยก่อนเมื่อประมาณ ๔๐-๕๐ ปีที่แล้ว ชาวเขมรมักหลบเข้ามาในหมู่บ้านแล้วเข้ามาทำร้าย จึงต้องทำหลุมดักไว้ จึงได้ชื่อว่า ทุ่งดัก นอกจากนี้ยังปรากฏในวัฒนธรรมความเชื่อในเรื่องอาหารการกินของชาวชอง คือ ชาวชองจะตำข้าวเปลือกมาเป็นข้าวสาร เพื่อใช้หุงรับประทานในลักษณะวันต่อวันไม่เหลือเผื่อวันพรุ่งนี้หรือวันอื่นๆ และการหุงหาอาหารก็ทำอาหารมือต่อมือไม่ให้อาหารเหลือไปถึงมืออื่น เมื่อรับประทานอาหารเสร็จในแต่ละมื้อแล้วจะเก็บล้างครกทั้งหมด ถ้าหากข้าวเหลือจะไปรยให้ไก่หรือสุนัขกิน เขาจะไม่เหลือทิ้งไว้ เพราะต้องเข้าป่า หรือไปนา ส่วนมากจะมีมีคนเฝ้าบ้าน ถ้าเหลือ

⁴³ เอนก บุญภักดี. “บันทึกการศึกษาเรื่องเมืองจันทบุรี” สารคดีเกี่ยวกับเมืองจันทบุรี. สมาคมชาวจันทบุรี ในพระบรมราชูปถัมภ์ สมเด็จพระนางเจ้ารำไพพรรณี พระบรมราชินีในรัชกาลที่ ๗ พิมพ์ช่วยในงานพระราชทานเพลิงศพ นางวรรณ จันทวิมล ณ เมรุวัดเทพศิรินทราวาส วันที่ ๒๙ พฤศจิกายน ๒๕๑๔ หน้า ๙๓-๙๔.

⁴⁴ ธรรม พันธุศิริสด. พระนางกาไว. (จันทบุรี: คนรักบ้าน ,๒๕๔๑).หน้า ๑๗.

อาหารทั้งไว้ สัตว์ร้ายหรือสัตว์อื่นๆ จะเข้าบ้านหรือกลัวว่าคนอื่นๆ จะมากลั่นแกล้งใส่ยาพิษ ยาเบื่อ บามา ลงไปในอาหาร⁴⁵

ในภาคพิธีกรรมที่ ๒ คือ **ภาคฉีบรรพบุรุษกระทำมนุษย์** เป็นบทบาทของผีบรรพบุรุษซึ่งแสดงให้เห็นถึงการปกครองของช่องที่มีทั้งพระเดช และพระคุณ ในเรื่องของพระเดช หรือการใช้อำนาจของหัวหน้าเผ่าของนั้น บาทหลวงมงเซญอร์ ปาลเลกัวซ์ กล่าวว่า ทางทิศเหนือของจังหวัดจันทบุรี กล่าวกันว่าผีเขาล้อมรอบเป็นวงกลมทีเดียว เป็นที่ตั้งถิ่นที่อยู่อาศัยของชนเผ่าของ ซึ่งรักษาเส้นทางเข้าออกตามช่องเขาทุกด้านไว้อย่างหวงแหน จะยอมให้บุคคลภายนอกผ่านเข้าไปได้ก็แต่เฉพาะผู้ที่ติดต่อทำมาค้าขายเล็กๆ น้อยๆ ที่คาดว่าจะไม่เป็นภัยแก่พวกเขาเท่านั้น พวกของเขารพในตัวหัวหน้าเผ่ามาก หัวหน้าเป็นผู้มีอำนาจเด็ดขาด⁴⁶ สั่งให้ดำเนินการตามกฎหมายและประเพณีโดยเคร่งครัด กฎหมายของเผ่าของนี้กล่าวกันว่าเข้มงวดนัก แต่ไม่ค่อยมีการละเมิดเท่าใดเลย⁴⁷ นอกจากนี้ยังกล่าวอีกว่า "กล่าวกันว่าชนเผ่านี้ใช้ยาเบื่อโรยลงในบ่อและทางน้ำรอบบริเวณเพื่อป้องกันมิให้คนแปลกหน้าใช้ความพยายามเข้าไปทำการติดต่อได้"⁴⁸ จะเห็นได้ว่าเป็นสังคมที่ปิดและระมัดระวังตัว หัวหน้ามีอำนาจอย่างเด็ดขาด และแม้ว่าผู้นำจะตายไปแล้ว สถานภาพของการเป็นผู้นำก็ยังคงดำรงอยู่ด้วยการเป็น "หัวหน้าผี" ต่อไป การที่กังวลไล่กัดชาวของก็เพื่อกำราบหรือแสดงอำนาจของผีบรรพบุรุษ ให้ลูกหลานเกิดความยำเกรง และเชื่อฟังคำสั่งสอนของผีบรรพบุรุษ เพราะผีบรรพบุรุษจะใช้ความเคารพยำเกรงของลูกหลานนี้ในการจัดระเบียบทางสังคมของชาวของ ว่ากล่าวตักเตือนบุคคลที่ประพฤติตัวไม่เหมาะสม เช่น ไม่รักพี่น้อง ด่าว่าพ่อแม่ ไม่ขยันทำมาหากิน เพื่อเปลี่ยนพฤติกรรมของลูกหลานและให้สังคมของสงบสุข ส่วนในด้าน "ความรัก" นั้นคือการรักษาของกังวลที่จะรักษาชาวบ้านที่มีเคราะห์ร้ายหรือเจ็บไข้ได้ป่วยให้หาย รวมทั้งการพยากรณ์เศรษฐกิจของหมู่บ้านเพื่อเสริมสร้างขวัญและกำลังใจแก่ลูกหลานในหมู่บ้าน เป็นการแสดงถึงความรักและความห่วงใยของผีบรรพบุรุษที่มีต่อลูกหลาน

⁴⁵ สุเรชา สุพรรณไพบุลย์ . การศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ของ . รายงานวิจัยเสนอต่อสมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย พ.ศ.๒๕๓๐. หน้า ๓๗

⁴⁶ ผู้นำอาวุโสของช่องในสมัยโบราณเรียกว่า "หลวงพล" (มนตรีพิชัย ไชยมล. มติชนรายวัน. วันอาทิตย์ที่ ๔ กุมภาพันธ์ ๒๕๔๑ หน้า ๗.)

⁴⁷ มงเซญอร์ ปาลเลกัวซ์. สันต์ ท. โกมลบุตร (แปล). เล่าเรื่องกรุงสยาม. กรุงเทพฯ: ก้าวหน้า, ๒๕๒๐. หน้า ๔๕.

⁴⁸ เรื่องเดิม . หน้า ๔๖.

“ส่งในบ้าน” กับบทบาทต่อสังคมของ

ประเพณีส่งในบ้านมีบทบาทอย่างสำคัญต่อสังคมของที่บ้านทุ่งไผ่ดำนี้เป็นอย่างยิ่ง ผู้วิจัยพบว่าประเพณีส่งในบ้านส่งผลต่อสังคมของที่สำคัญดังนี้

๑. บทบาทในการคงอัตลักษณ์ของความเป็นของ เป็นการพยายามรักษาตนเองโดยมีประเพณีส่งในบ้านเป็นเครื่องมือ เพราะการนับถือผีเดียวกันเชื่อในสิ่งเดียวกัน ย่อมหมายถึงการเป็นพวกเดียวกัน นอกจากนี้ยังสังเกตพบว่า ในพิธีส่งในบ้านนี้ชาวของยังคงใช้ภาษาของคุยกับผีบรรพบุรุษอยู่บ้างซึ่งปกติไม่พูดกันแล้ว แสดงให้เห็นว่าพิธีนี้เป็นเวทีในการแสดงออกถึงความเป็นของอย่างแท้จริง อย่างไรก็ตาม อุปกรณ์ที่ใช้ในพิธีก็พบว่ามีมีการดำรงอัตลักษณ์ของชาวของอยู่เช่นกัน นั่นคือ **กำไล** ที่ใช้สำหรับเชิญผีและ**ไม้ระกำ** สำหรับทำธงและเครื่องหมายแทนชีวิต กำไลนี้เป็นกำไลเงิน ถือเป็นเครื่องหมายอย่างหนึ่งของของ เพราะเป็นเครื่องประดับเก่าแก่ของของ ส่วนไม้ระกำนั้น ถือเป็นไม้ที่ผูกพันกับวิถีชีวิตของชาวของมานับร้อยปี เพราะเนื่องจากชาวของในอดีตสร้างบ้านด้วยไม้ระกำ มุงหลังคาด้วยไม้ระกำ การย้ายถิ่นไม่อยู่กับที่จึงไม่มีความจำเป็นที่จะต้องใช้ไม้เนื้อแข็งถาวร ดังนั้นพิธีส่งในบ้านจึงช่วยในการคงอัตลักษณ์ของความเป็นของไว้

๒. บทบาทในการควบคุมและรักษาแบบแผนพฤติกรรมของสังคม จากพิธีกรรมจะเห็นได้ว่าผีบรรพบุรุษมีส่วนอย่างสำคัญในการสร้างบทบาทนี้ ผีบรรพบุรุษจะคอยตักเตือนว่ากล่าวลูกหลานที่ทำผิด เช่น ในปีที่ผ่านมามีชาวของคนหนึ่งบนผีโรงไว้แล้วไม่แก้บนผีบรรพบุรุษก็มาทวง ชาวบ้านก็รับว่าจะปฏิบัติตามเพื่อให้ถูกต้องตามประเพณีของ หรือชายคนหนึ่งที่ทำร้ายมารดาผีบรรพบุรุษก็ว่ากล่าวจนให้สัญญาว่าจะไม่ทำอีก นอกจากนี้ในพิธีกรรมที่มีการรบกับผีบรรพบุรุษ ก็เป็นการสร้างความเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกันของชาวบ้านด้วย ซึ่งจะช่วยให้สังคมมีความสามัคคีและสงบสุขได้ในที่สุด

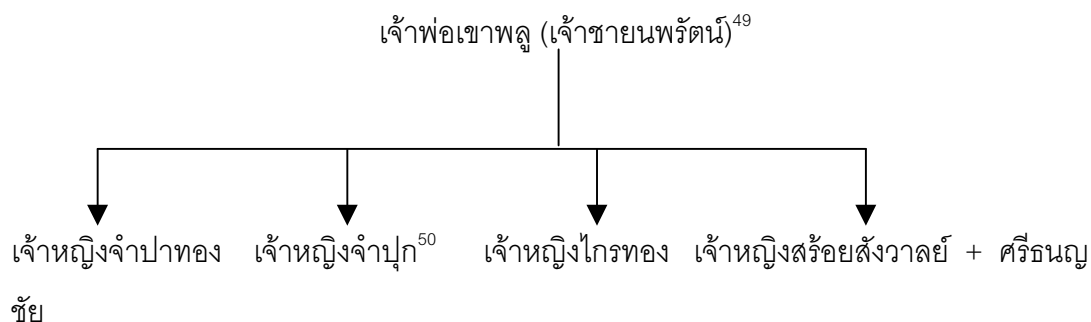
๓. บทบาทในการสร้างขวัญและกำลังใจ เนื่องจากในอดีตก่อนที่จะรับพระพุทธศาสนานั้นชาวของนับถือผีต่างๆ ที่เกี่ยวกับธรรมชาติ ชีวิตพืชพาและใกล้ชิดกับธรรมชาติที่ไม่มีความแน่นอน อาทิ การเข้าป่าล่าสัตว์ การปลูกพืช ดังนั้นจึงต้องการขวัญกำลังใจ ทำให้ต้องพึ่งพาผีบรรพบุรุษให้ช่วยคุ้มครองและทำนายให้ ดังปรากฏในการนำไม้ระกำมาตัดเป็นท่อนเล็กๆ แทนชีวิตคนและสัตว์เลี้ยงในบ้านเพื่อให้ผีบรรพบุรุษช่วยคุ้มครอง หรือการ **“บุญจอก”** และการพยากรณ์ของ **“ผีช้างเผือก”** ที่พยากรณ์อนาคตของหมู่บ้านในแต่ละปี รวมทั้งการตรวจดูดวงชะตาของลูกหลานโดยผีบรรพบุรุษแต่ละรูป ที่จะช่วยให้ลูกหลานรู้แนวทางในการดำเนินชีวิตของตัวเองและเตรียมตัวรับสิ่งที่เกิดขึ้นได้ล่วงหน้า อย่างไรก็ตามการรักษารักษาของกำวอง ก็เป็นการใช้จิตวิทยาสร้างขวัญและกำลังใจให้ผู้ปวยรู้สึกถึงความรักและความห่วงใยของผีบรรพบุรุษที่มีต่อลูกหลาน ทำให้สุขภาพจิตดีขึ้นและส่งผลต่อสุขภาพกายในภายหลัง

ความส้งท้าย

ประเพณีสง้งในบ้านของชาวซอง ที่บ้านทุ่งไถ่ดัก ต. ท่ากุ่ม อ.เมือง จ. ตราด สะท้อนให้เห็นถึง ความเชื่อและพิธีกรรมแบบเก่าที่ดำเนินไปท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงของสังคมซอง ทั้งการรับพระพุทธรศาสนา การได้รับการศึกษาของคนในสังคมซอง ความรัก และความรุนแรงที่ปรากฏในพิธีกรรม ล้วนเป็นสัญลักษณ์ที่สื่อถึงความเป็น "ซอง" ได้อย่างชัดเจน โดยเฉพาะ "ความรุนแรง" ที่เกิดขึ้นนั้น ก่อร่างมาจาก "เหตุผล" อันละเอียดอ่อนของคนรุ่นก่อน เพื่อพยายามรักษาแบบแผนของสังคมและวิถีชีวิตที่ดีในสมัยของตนให้สืบมาถึงชั่วลูกชั่วหลาน หาใช่ "ความรุนแรง" ที่เกิดจากความป่าเถื่อนและไร้เหตุผลเช่นความรุนแรงที่มักเกิดขึ้นในปัจจุบันแต่อย่างใดไม่

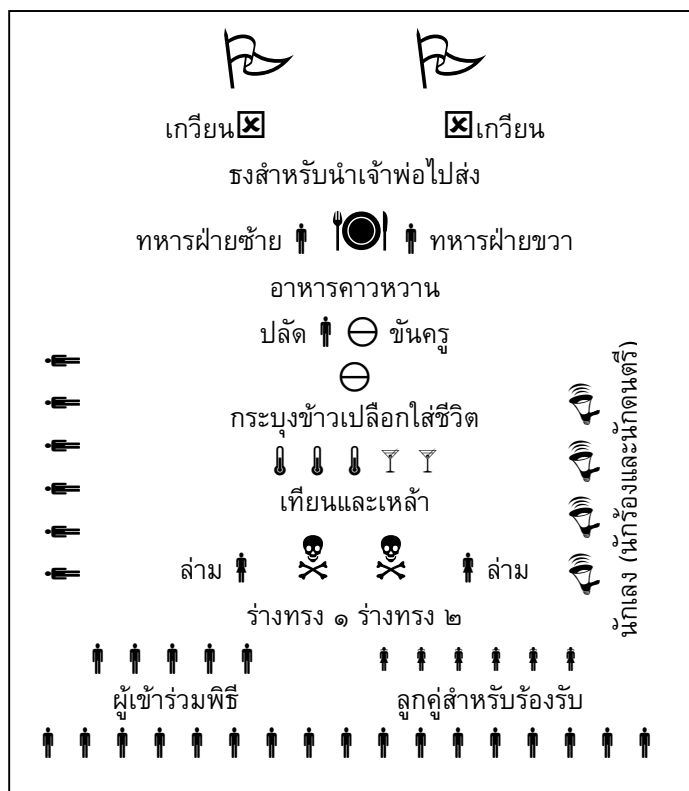
ภาคผนวก

แผนผังลำดับวงศ์ของเจ้าพ่อเขาพลู



* นอกจากนี้ยังมีนายบุญส่ง เป็นเด็กรับใช้ของเจ้าพ่อและธิดา รวมทั้งนายหนู ที่เป็นครูสอนหนังสือแก่พวกชาวเมืองผิ้อีกด้วย

แผนผังการประกอบพิธีส่งในบ้าน



⁴⁹ บรรดาผีเจ้าพ่อและบริวารเหล่านี้ชาวบ้านเล่าว่าเดิมก็เป็นคนของในหมู่บ้านแต่เมื่อไปหาของป่าที่บนเขาแล้วเกิดตายที่นั่นจึงยกย่องให้เป็นเจ้า

⁵⁰ ชาวบ้านกล่าวว่า เจ้าหญิงจำปาทอง กับ เจ้าหญิงจำปุก นี้ไม่ค่อยชอบมาลงทรง

“ชาวเล” อัตลักษณ์ที่ถูกสถาปนา¹

ศิริรัตน์ กัตถุชสิทธิ์²

บทนำ

บทความนี้เป็นบทความที่ศึกษาเกี่ยวกับการปฏิสัมพันธ์ของกลุ่มชาติพันธุ์กับหน่วยต่างๆทางสังคมที่ถูกสร้างขึ้นบนความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ผ่านกระบวนการสร้าง นิยามและตีความเพื่อการดำรงอัตลักษณ์และรักษาพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเอง³ โดยมองผ่านปฏิบัติการทางสังคมที่มีต่อชาวเล อัตลักษณ์ของชาวเลถูกสร้างให้มีความหมายในเชิงลบ กล่าวคือ แทนที่อัตลักษณ์ของชาวเลจะมีความหมายเพียงแค่ว่าคนที่ย้ายทะเลเป็นแหล่งทำมาหากินหรือแหล่งที่พักอาศัย แต่ชาวเลในแถบฝั่งทะเลอันดามันกลับมีความหมายในเชิงอคติทางชาติพันธุ์ที่ถูกสร้างขึ้นจากความคิด ความเชื่อ และอุดมการณ์ ประกอบกับความแตกต่างทางประเพณีและวัฒนธรรมระหว่างคนภูเก็ตกับชาวเล และเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ที่มีแต่เพียงภาพของชนเผ่าเร่ร่อน จึงทำให้ภาพลักษณ์ของชาวเลที่ออกมาเป็นคนที่ยังไม่ได้ได้รับการพัฒนา คนมีกรรมที่ถูกสถาปนาให้มาขอทาน เป็นชนเผ่าเร่ร่อนที่ไม่มีบทบาททางด้านเศรษฐกิจ⁴ เป็นชนเผ่าที่มีภาษาและวัฒนธรรมเฉพาะตนเองอันแตกต่างไปจากคนไทย⁵ เป็นชนเผ่าพันธุ์ที่ใช้ชีวิตอยู่กันเป็นกลุ่มๆ อย่างโดดเดี่ยวตามหมู่เกาะต่างๆในทะเลสี่บทอดกันมาตั้งแต่บรรพบุรุษ⁶ ดังนั้น ภายใต้ภาพลักษณ์ดังกล่าวจึงทำให้ชาวเลถูกปฏิบัติภายใต้สถานภาพของบุคคลชั้นสองทางสังคม จนก่อเกิดเป็นอคติทางชาติพันธุ์ที่ปรากฏอยู่ในหน่วยต่างๆ ทางสังคม

¹ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง อัตลักษณ์ชาวเลภายใต้ความขัดแย้ง: กรณีศึกษาชาวเล บ้านแหลมตึกแก เกาะสิเหร่ จังหวัดภูเก็ต คณะศิลปศาสตร์ หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

² นักศึกษาปริญญาโท หลักสูตรวัฒนธรรมศึกษา สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์

³ ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี, บทบรรณาธิการ ใน อัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ และความเป็นชายขอบ (กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร(องค์การมหาชน), 2546), หน้า 2-3.

⁴ อภรณ์ อุกฤษ, พิธีลอยเรือ: ภาพสะท้อนสังคมและวัฒนธรรมของชาวเล กรณีศึกษาชุมชนบ้านหัวแหลม เกาะลันตา จังหวัดกระบี่ (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2532), หน้า 1

⁵ เยาวลักษณ์ ศิริสุขใส, การเปลี่ยนแปลงทางสังคม-เศรษฐกิจ และวัฒนธรรม: ศึกษากรณี ชาวเลลังกาอู๋ อ. เกาะลันตา จังหวัดกระบี่ (วิทยานิพนธ์มานุษยวิทยามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยจุฬาลงกรณ์, 2545), หน้า 18

⁶ วิสิฐ มะยะเฉียว, ชีวิตชาวเลภูเก็ต, ใน กลาง ภูเก็ต และชายฝั่งทะเลอันดามัน, บรรณาธิการโดย วิสันต์ โพธิ์สุนทร (กรุงเทพฯ: อมรินทร์ พรินต์ติ้ง กรุ๊ป, 2532), หน้า 217-254.

กลุ่มชาติพันธุ์ที่เสนอเป็นกรณีศึกษา คือชาวเลหมู่บ้านไทยใหม่ (แหลมตึกแก)⁷ เกาะสิเหร่⁸ จังหวัดภูเก็ต ถูกจัดอยู่ในกลุ่มอูรักลาไวกัย มีภาษาอูรักลาไวกัยเป็นภาษาพูด⁹ เป็นกลุ่มที่มีการปรับตัวและการตอบโต้ต่อการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมอย่างต่อเนื่อง เนื่องจากเป็นพื้นที่ที่อยู่ไม่ไกลจากตัวเมืองภูเก็ต มีการติดต่อไปมาหาสู่และค้าขายกับคนภายนอกมานาน ทั้งเจ้าหน้าที่รัฐ นายหัว¹⁰ คนจีนในเมือง เป็นต้น การนำเสนอบทความ แบ่งออกเป็น 4 ตอน ตอนที่หนึ่ง เป็นการแนะนำ “ชาวเล” ในความเข้าใจทั่วไป ตอนที่สอง เป็นการกล่าวถึงวิถีชีวิตของชาวเลบ้านแหลมตึกแก และความสัมพันธ์ระหว่างคนภูเก็ตกับชาวเล แก่แก่กับชาวเล และหน่วยงานรัฐกับชาวเล ตอนที่สาม กล่าวถึงอคติทางชาติพันธุ์ที่เกิดขึ้นในพื้นที่ต่างๆ ทั้งพื้นที่ในชีวิตประจำวัน หน่วยงานภาครัฐ งานศึกษาในอดีตและความแตกต่างทางวัฒนธรรมและประเพณี ตอนสุดท้าย บทสรุปและข้อค้นพบ

แนะนำ “ชาวเล (Chao Le)”

“ชาวเล (Chao Le)” เป็นคำในภาษาปักษ์ใต้ที่ใช้เรียกกลุ่มคนที่มีอาชีพหาปลาในทะเล เป็นคำที่ใช้กันอย่างแพร่หลายทั้งฝั่งทะเลด้านตะวันออกที่ติดกับอ่าวไทย และฝั่งทะเลด้านตะวันตกที่ติดกับทะเลอันดามัน แต่ความหมายเชิงนัยของการเรียกชาวเลทั้งสองฟากฝั่งทะเลนั้นมีความแตกต่างกันโดยสิ้นเชิง กล่าวคือ ทางภาคใต้ฝั่งตะวันออกแถบจังหวัดสุราษฎร์ธานี นครศรีธรรมราช สงขลา หมายความว่าได้ก่งหรือลูกเรือประมงทั้งประมงพื้นบ้านและประมงพาณิชย์ ซึ่งเป็นความหมายที่ไม่มีนัยของเชื้อชาติเข้ามาเกี่ยวข้อง นั่นก็คือ ไม่ว่าจะเป็นคนจากจังหวัดใดหรือจากประเทศใดก็ตาม จะถูกเรียกว่าชาวเลทั้งนั้น แต่ในทางภาคใต้ฝั่งตะวันตกให้ความหมายถึงกลุ่มชาติพันธุ์ที่เป็นชนกลุ่มน้อย มีภาษาพูด ประเพณี วัฒนธรรมและวิถีชีวิตที่เป็นเอกลักษณ์ มีอาชีพประมงและเร่ร่อนอาศัยอยู่ตามชายฝั่งทะเลและเกาะต่างๆ ในแถบมหาสมุทรอินเดีย ทะเลอันดามัน ตั้งแต่หมู่เกาะเมอร์กูย (Mergui Archipelago) ทางตอนใต้ของประเทศพม่า ทางภาคใต้ฝั่งตะวันตกของประเทศไทยตั้งแต่จังหวัดระนอง พังงา ภูเก็ต กระบี่ สตูล ไปจน

⁷ หมู่บ้านไทยใหม่(แหลมตึกแก) ตั้งอยู่ทางทิศตะวันตกเฉียงใต้ของเกาะสิเหร่ ตั้งอยู่เกือบสุดปลายแหลมตึกแก หมู่บ้านมีความยาว 600-700 เมตร มีความกว้างจากหน้าหาดไปจรดหลังหมู่บ้านประมาณ 80 เมตร หน้าหมู่บ้านติดทะเล หลังหมู่บ้านเป็นป่าชายเลนเสื่อมโทรมและเป็นพื้นที่ส่วนรวมของหมู่บ้าน พื้นที่สุดปลายแหลมตึกแกมีนายทุนเป็นเจ้าของ

⁸ เกาะสิเหร่ ตั้งอยู่ทางทิศตะวันออกเฉียงใต้ของเกาะภูเก็ต ห่างจากตัวเมืองภูเก็ตประมาณ 6-7 กิโลเมตร มีสะพานยาวประมาณ 50 เมตร เชื่อมระหว่างเกาะภูเก็ตกับเกาะสิเหร่ ภายใต้เขตการปกครองขององค์การบริหารส่วนตำบลรัชฎา อำเภอเมือง จังหวัดภูเก็ต

⁹ อารักษ์ อุกฤษ, “ชาวเลและชาไก- เจ้าของทะเลฝั่งตะวันตก; ในคืนวันแห่งความเปลี่ยนแปลง. ทักษิณคดี, ปีที่ 3, ฉบับที่ 3 (ตุลาคม 2536-มกราคม 2537), หน้า 90.

¹⁰ เป็นภาษาปักษ์ใต้ที่นิยมใช้เรียกแทนคำว่า “เจ้าแก่”

ถึงบางกลุ่มในแถบช่องแคบมะละกา ประเทศมาเลเซีย ชาวเลในปากฝั่งทะเลอันดามันมีชื่อที่ถูกเรียกแตกต่างกันไปในแต่ละพื้นที่ ภาษาชาวบ้านมักเรียกกันว่า “ชาวเล” “ชาวน้ำ” หรือ “ชาวไทยใหม่” ซึ่งเป็นการเรียกตามลักษณะของการดำรงชีวิตที่คนทั่วไปพบเห็น ชาวพม่าเรียกว่า “ฉลาก” ในภาษามลายูเรียกว่า “โอรัง ลาโอต(Orang Laut) แปลว่า คนทะเล” ชาวอังกฤษเรียกว่า “Sea Gypsea แปลว่า ยิปซีทะเล”¹¹

ชาวเลในประเทศไทยถูกแบ่งตามหลักการทางคติชนวิทยา¹² แบ่งออกเป็น 2 กลุ่ม คือกลุ่มมอแกน(Moken) มี 2 กลุ่มย่อย คือ มอเก็นปูเลา(Moken Pulau) กับมอเก็นตามับ(Moken Tamub) และกลุ่มอุรักลาไวย์(Uraklawoi)¹³ และการแบ่งตามหลักทางภาษาศาสตร์¹⁴ โดยแบ่งออกเป็น 3 กลุ่ม คือกลุ่มมอแกน(Moken) กลุ่มมอเกลน(Moklen) และกลุ่มอุรักลาไวย์(Urak Lawoi)¹⁵ โดยยึดถือเอาว่าคนที่พูดภาษาเดียวกันเป็นพวกหรือกลุ่มเดียวกัน ดังเช่น คนที่พูดภาษามอแกนได้ถือเป็นคนกลุ่มมอแกน และคนที่พูดภาษาอุรักลาไวย์ได้ถือเป็นคนกลุ่มอุรักลาไวย์ ซึ่งการแบ่งกลุ่มชาวเลตามภาษาศาสตร์นี้เป็นที่นิยมใช้กันมากในปัจจุบัน การแบ่งกลุ่มชาวเลตามหลักภาษาศาสตร์ในงานศึกษานี้ก่อให้เกิดภาพตัวแทนที่ขัดแย้งกับความเป็นจริงที่ปรากฏ เนื่องจากชาวเลมีการติดต่อสัมพันธ์กับกลุ่มต่างๆ ทั้งระหว่างกลุ่มชาวเลและนอกกลุ่มชาวเล ดังงานศึกษาการสื่อสารการศึกษาของชาวเล หมู่เกาะสุรินทร์ ที่ค้นพบว่าชาวเลมีการติดต่อสัมพันธ์กับกลุ่มต่างๆ นอกจากภายในหมู่บ้านเดียวกัน เช่น ชาวเลกลุ่มอื่นๆ ที่เกาะพะล่อง อ.คุระบุรี ชาวเลบนเกาะย่านเชือกที่ประเทศพม่า กลุ่มคนที่เข้าไปเที่ยวที่หมู่เกาะสุรินทร์ และกลุ่มพ่อค้าแม่ค้าในจังหวัดระนองซึ่งเป็นการแลกเปลี่ยนสินค้าระหว่างกัน ดังนั้น วัฒนธรรมชาวเลที่หมู่เกาะสุรินทร์จึงเป็นวัฒนธรรมที่ผสมผสานจากภายนอก¹⁶ อีกทั้งปัจจัยทางด้านการนิยามความหมาย

¹¹ ราชบัณฑิตยสถาน, 2512: 6225-6226.

¹² การแบ่งตามคติชนวิทยา คือ ยึดถือเอาตำนานจากคำบอกเล่าของชาวเลเป็นหลัก

¹³ อภรณ์ อุกฤษ, พิธีลอยเรือ: ภาพสะท้อนสังคมและวัฒนธรรมของชาวเล กรณีศึกษาชุมชนบ้านหัวแหลม เกาะลันตา จังหวัดกระบี่ (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2532), หน้า 16.

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.

วิสิฐ มะยะเฉียว, ชีวิตชาวเลภูเก็ต, ใน *กลาง ภูเก็ต และชายฝั่งทะเลอันดามัน*, บรรณาธิการโดย วิสันธร โปธิสุนทร (กรุงเทพฯ: อมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊ป, 2532), หน้า 221-222.

เยาวลักษณ์ ศรีสุขใส, *การเปลี่ยนแปลงทางสังคม-เศรษฐกิจ และวัฒนธรรม: ศึกษากรณี ชาวเลลังกาอู้อ. เกาะลันตา จังหวัดกระบี่* (วิทยานิพนธ์มนุษยวิทยามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยจุฬาลงกรณ์, 2545), น. 22.

¹⁶ สมเกียรติ สัจจารักษ์, *การศึกษาการสื่อสารการศึกษาของชาวเล หมู่เกาะสุรินทร์*, (ปริญาญาดุษฎีศึกษามหาบัณฑิต สาขาโสตทัศนศึกษา ภาควิชาโสตทัศนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539), น. 77

ทางด้านชนชั้นระหว่างกลุ่มชาวเลเป็นแรงผลักดันให้ชาวเลพยายามปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ กล่าวคือชาวเลที่รกรากถาวรมองชาวเลกลุ่มที่ยังใช้เรือเป็นที่พักอาศัยว่าเป็นกลุ่มที่ยังด้อยการพัฒนาและล้าหลังกว่ากลุ่มตนเอง จากวาทกรรมนี้ทำให้ชาวเลที่ยังใช้เรือเป็นที่พักอาศัยบางส่วนพยายามปรับตัวโดยการสร้างอัตลักษณ์ใหม่ บ้างย้ายไปอยู่กับญาติที่ตั้งรกรากถาวร การเปลี่ยนพูดภาษาและการแต่งกาย จากปัจจัยดังกล่าวทำให้เห็นว่าอัตลักษณ์ของชาวเลมีการเปลี่ยนแปลงและเคลื่อนไหวอยู่ตลอดเวลา ซึ่งการแบ่งกลุ่มให้กับชาวเลโดยใช้หลักการทางภาษาศาสตร์นั้นไม่สามารถใช้อธิบายกลุ่มคนเหล่านี้ได้

ชาวเลเป็นชนเผ่าพื้นเมืองทางภาคใต้ของประเทศไทย อาศัยอยู่บริเวณชายฝั่งทะเล หมู่เกาะต่างๆ บริเวณฝั่งทะเลทางตะวันตก มีการอพยพย้ายถิ่นอยู่เสมอ และสันนิษฐานว่าเป็น "ดัยคทะเล" (Sea Dayak) ที่อพยพเคลื่อนย้ายไปตามแนวหมู่เกาะเรื่อยมาจนถึงแหลมมลายู บางพวกแล่นเรือร่อนเร่มาทางช่องแคบมะละกาออกสู่บริเวณอันดามัน ไปตามแนวชายฝั่งตะวันตกของไทย บางกลุ่มขึ้นไปถึงหมู่เกาะทางตอนใต้ของประเทศไทย¹⁷ ประวัติศาสตร์ของชาวเลในงานศึกษาส่วนใหญ่เป็นการกล่าวถึงแหล่งกำเนิดและที่มาของชนเผ่าเร่ร่อน แต่หากพิจารณาประวัติศาสตร์ของชาวเลในโลกของมาเลย์จะทำให้เห็นภาพของชาวเลที่หลากหลายบทบาทมากขึ้น¹⁸ จากบันทึกของชาวมลายูในศตวรรษที่สิบแปด ซึ่งเป็นเรื่องราวเกี่ยวกับกองทัพหัวเมืองปัตตานีได้และมลายูช่วยรบพม่าที่เมืองถลาง¹⁹ ชาวเลถูกกล่าวถึงในฐานะของหน่วยสืบราชการลับที่เข้าไปสอดแนมหาข้อมูลข่าวสารให้กับกองทัพสยาม

“กองทัพเคดาห์ ตาลิบัง สงขลา ได้ยกทัพไปช่วยสยามสู้รบกับพม่าที่เกาะถลาง และได้มอบหมายให้ผู้บังคับการเรือที่ตาลิบังที่ชื่อเอลักและผีพายที่เป็นชาวเลจากเกาะยาวน้อย เกาะยาวใหญ่ไปสอดแนมที่เกาะถลางและที่ต้นฉงฉิมบุว่าพม่ายกอยู่กันอย่างไรสอดแนมอยู่ที่ถลางได้สามคืนก็ได้ข้อมูลพอเพียง”²⁰

¹⁷ เขมชาติ เทพไทย, พูลศรี รัตนวิทย์และรัตนภา 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 ชาวเลสงขลา อ. เกาะลันตา จังหวัดกระบี่, น. 22.

¹⁸ ชาวเลที่อาศัยในดินแดนประเทศไทยมีความสัมพันธ์กับชาวเลในโลกมาเลย์มาตั้งแต่อดีต จากการสัมภาษณ์ชาวเลบ้านแหลมตุ๊กแก เกาะสิเหร่ พบว่าในช่วงงานลอยเรือจะมีญาติจากเกาะลันตา เกาะอาดังและเกาะลังกาวิมาร่วมงานทุกปี

¹⁹ ช่วงการทำศึกสงครามที่ถลางสันนิษฐานว่าเป็นสงครามเมื่อ พ.ศ. 2325

²⁰ รัตติยา สาและ, “ซาแอร์ สุลต่าน เมาลานา (Syair Sultan Maulana)”. *ประชุมสัมมนาประวัติศาสตร์ถลาง ครั้งที่ 2*, ภูเก็ต. (2539) (8 ธันวาคม 2547)

ในประวัติศาสตร์มาเลย์ ชาวเล²¹มีบทบาททางการเมืองที่สำคัญมากมาย บทบาทที่หนึ่ง บทบาทของตำรวจน้ำ ภายใต้การปกครองของ Srivijaya ที่ ปาเลมบัง(Palembang) บนสุมาตรา(Sumatra) ชาวเลได้รับการแต่งตั้งให้เป็นตำรวจน้ำ(Coastal police guard and navy) คอยทำหน้าที่เป็นกองเรือรบลาดตระเวน เก็บค่าผ่านทาง(collecting tolls) และเก็บภาษีอ่าว(harbor taxes)²² บทบาทที่สอง บทบาททางการเมืองและการปกครอง ในช่วงรัชสมัยของ Parameswara ชาวเลให้การสนับสนุนผู้ปกครองมะละกา ในปาเลมบัง(Palembang) และสิงคโปร์(Singapore) และบทบาทของชาวเลยิ่งเป็นทางการเมืองมากขึ้นเมื่อชาวเลได้เข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของสถาบันและระบบการปกครองในมะละกา²³ นอกจากนี้แล้ว ชาวเลยังมีบทบาททางด้านการค้า(Trader) กล่าวคือ ในยุคของสุลต่านยะโฮร์ (Johor Sultanate) ชาวเลเอาผลิตภัณฑ์จากทะเล มีทั้งเต่า ปะการัง มุก หอยเบี้ย มาขายให้กับเรือสำเภาจีนและอินเดีย ที่ปากแม่น้ำแถบอ่าวในคาบสมุทรมลายู²⁴ เมื่อพิจารณาบทบาทของชาวเลในประวัติศาสตร์ของมาเลย์เซียแล้ว จะเห็นว่าชาวเลไม่ได้เป็นเพียงแค่ชนพื้นเมืองที่อพยพเร่ร่อนเท่านั้น แต่ยังเป็นกลุ่มที่มีอิทธิพลทั้งในนานน้ำแถบช่องแคบมะละกา 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 ชาวเลในภาษามลายู 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 แต่ยังมีบทบาทที่สำคัญต่อโครงสร้างทางสังคมและโครงสร้างทางการเมืองของอาณาจักรมาเลย์²⁷

ชาวเลภูเก็ต

ชาวเลเป็นกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งในจังหวัดภูเก็ต อาศัยกระจายตัวอยู่ตามชายฝั่งทะเลทางทิศเหนือ คือชุมชนชาวเลแหลมหลาและชุมชนชาวเลบ้านเหนือ ทางทิศตะวันออกคือ ชุมชนชาวเลบ้านสะพาน ทางทิศตะวันออกเฉียงใต้คือ ชุมชนชาวเลบ้านแหลมตึกแก เกาะสิเหร่ และทางทิศใต้คือ ชุมชนชาวเลบ้านราไวย์ มีประเพณีที่สำคัญๆอยู่ 2 ประเพณี คือ ประเพณีรับบุญเดือนสิบในวันสารทของคนไทยที่นับถือศาสนาพุทธ และประเพณีลอยเรือ ที่จัดขึ้นทุกวันขึ้น 15 ค่ำเดือน 6 และ 11 ซึ่งถือว่าเป็นวันขึ้นปีใหม่และจัดขึ้นเพื่อทำพิธีสะเดาะเคราะห์ ให้ความไม่ดีลอยไปกับเรือ ชาวเลส่วนใหญ่มีอาชีพประมงพื้นบ้าน บางส่วนทำงานเป็นแรงงานรับจ้างทั่วไป ทำงานในแพปลา ก่อสร้าง หาเศษเหล็กขาย เป็นต้น

เกาะสิเหร่ตั้งอยู่ทางทิศตะวันออกเฉียงใต้ของเกาะภูเก็ต เป็นเขตเดียวที่ได้รับการอนุญาตจากรัฐให้ปันพื้นที่ประกอบอุตสาหกรรม²⁸ ซึ่งประกอบด้วย โรงงานอาหารสัตว์ ห้องเย็น แพปลาและอุตสาหกรรมในอดีตเกาะสิเหร่เป็นพื้นที่ว่างเปล่ามีแต่เพียงกลุ่มชาวเลและคนต่างถิ่นที่ไม่มีที่อยู่อาศัย เป็นพื้นที่ห่างไกลความเจริญ²⁹ การเดินทางเข้าออกลำบาก ต้องอาศัยเรือในการเดินทางข้ามเกาะ ในปัจจุบันเกาะสิเหร่นอกจากจะเป็นพื้นที่ประกอบอุตสาหกรรมแล้ว ยังเป็นท่าเรือสำหรับนักท่องเที่ยวที่จะเดินทางไปเกาะพีพี และเกาะลันตา ทั้งนี้คนภูเก็ต³⁰ส่วนใหญ่จะใช้เกาะสิเหร่เป็นพื้นที่ท่องเที่ยวในวันหยุดอีกด้วย 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 Past: Autonomous History in Southeast Asia*, edited by Sunit Chutintaranond and Chris Baker (Bangkok: O.S. Printing house, 2002), pp. 143

²⁸ ส่วนใหญ่โรงงานอุตสาหกรรมจะตั้งอยู่ตรงทางเข้าเกาะสิเหร่ ส่วนภายในเกาะจะเป็นเขตที่อยู่อาศัยและชายหาด ส่วนตัวของนายทุนท้องถิ่น

²⁹ สัมภาษณ์นางโปเจ็ก แซตัน "เมื่อก่อนที่เกาะสิเหร่มีแต่พวกชาวเลกับพวกที่ไม่มีที่ดินอยู่ ไกลมาก ไม่มีรถต้องเดินจากตัวเมืองไปเกาะสิเหร่ประมาณ 3 ชั่วโมงกว่าจะถึง..."

³⁰ คนภูเก็ตในบทความนี้หมายถึง คนที่เกิดในจังหวัดภูเก็ต

ชุมชนชาวเลบ้านแหลมตึกแกตั้งอยู่ภายใต้เขตการปกครอง หมู่ที่ 4 บ้านแหลมตึกแก ตำบลรัชฎา อำเภอมือเก็ด จังหวัดภูเก็ต ชาวเลบ้านแหลมตึกแกตั้งถิ่นฐานอยู่บนเกาะสิเหร่มานานกว่าร้อยปี แรกเริ่มเดิมทีอาศัยอยู่ในบริเวณแหลมตึกแก ซึ่งอยู่ทางตอนทิศใต้ของเกาะสิเหร่ มีลักษณะเป็นอ่าว แต่ต่อมาเกิดโรคระบาดภายในหมู่บ้าน มีชาวบ้านตายเป็นจำนวนมาก จึงได้ย้ายชุมชนไปอยู่แหลมกลางซึ่งห่างจากที่เดิมประมาณ 2 กิโลเมตร อาศัยอยู่เกือบ 80 ปี จนถูกนายทุนขับไล่จึงอพยพกลับมาอยู่ที่เดิม³¹ (แหลมตึกแก) ในช่วงนั้นครอบครัวที่ย้ายกลับมาประมาณ 50 ครอบครัว จำนวน 400 คนเศษ³² ในปัจจุบันมีประชากรทั้งหมด 253 ครัวเรือน ถือว่าเป็นชุมชนชาวเลที่ใหญ่ที่สุดในจังหวัดภูเก็ต ประชากรส่วนใหญ่ประกอบอาชีพเกี่ยวกับประมงพื้นบ้าน เช่น การวางไซ การวางอวน การจับสัตว์น้ำโดยการดำน้ำลงไปจับ การหาหอยติบตามป่าชายเลน อาชีพรับจ้างทั่วไปทั้งงานก่อสร้าง งานส่งของ ผู้ช่วยมัคคุเทศก์ และเป็นแรงงานในแฟปลาให้กับเรือประมงขนาดใหญ่ เช่น เรืออวนลากอวนรุน เรือปลาทุ่นาที่มาจากอินโดนีเซีย

ความสัมพันธ์ระหว่างคนภูเก็ตกับชาวเล

คนภูเก็ตรู้จักชนกลุ่มนี้ภายใต้ชื่อว่า “ชาวเล” แต่เนื่องจาก คำว่า “ชาวเล” เป็นคำที่มีความหมายในเชิงลบ ที่หมายถึงความเป็นชนเผ่าเร่ร่อน ล้าหลังหรือพวกด้อยพัฒนา จึงเปลี่ยนมาเป็น “ชาวไทยใหม่” โดยหมายถึงกลุ่มคนที่ได้รับการพัฒนาแล้ว โดยมีบัตรประจำตัวประชาชน ลูกหลานได้รับการศึกษาจากโรงเรียน อีกทั้งชาวเลสามารถพูดภาษาไทยกันได้ทุกคน และเปลี่ยนวิถีชีวิตจากอดีตที่เคยเร่ร่อนมาเป็นการตั้งถิ่นฐานถาวร ประกอบกับการได้รับพระราชทานนามสกุล “ประมงกิจ” จากสมเด็จพระเจ้าจึงทำให้ชาวเลมีวิถีชีวิตความเป็นอยู่ใกล้เคียงกับคนไทย³³ มากขึ้น โดยในกลุ่มชาวเลเองแล้วให้ความยอมรับต่อการเปลี่ยนชื่อเรียก และมักนำเสนอตัวเองภายใต้ชื่อ “ชาวไทยใหม่” แทนคำว่า “ชาวเล” เนื่องจากการแสดงให้เห็นว่าตนเองก็เป็นคนไทยด้วยเช่นกัน แต่คำว่า “ไทยใหม่” ยังไม่ค่อยเป็นที่นิยมใช้เรียกกลุ่มชาวเลมากนัก กลับถูกใช้ในบริบทที่มีการกล่าวถึงชาวเลอย่างเป็นทางการในหน่วยงานรัฐเท่านั้น ทั้งนี้ในชีวิตประจำวันคนภูเก็ตยังคงเรียกชนกลุ่มนี้ว่า “ชาวเล”

ชาวเลบ้านแหลมตึกแกเป็นกลุ่มที่ให้ความเคารพนับถือผีปู่ย่าตายาย 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 ซึ่งลักษณะของการทำบุญโดยการรับ “บุญ” ของชาวเลเป็นการนั่งรอรับอาหารที่เหลือจากการถวายพระ แล้วก็นำมาแจกจ่ายให้กับชาวเลที่นั่นรออยู่ บางครั้งก็เพิ่มการทำทานด้วยเงิน ตามคติความเชื่อในเรื่องการทำบุญซึ่งเป็นการทำให้กับบรรพบุรุษที่ล่วงลับแล้วควรจะต้องมีการทำทานให้กับชาวเลที่มาขอส่วนบุญอีกด้วย ดังนั้นในมุมมองของคนภูเก็ต ชาวเลจึงเป็นส่วนหนึ่งของประเพณีสารทเดือนสิบ ในฐานะของผู้มาขอแบ่งส่วนบุญ

ความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าแก้วกับชาวเล

ชาวเลบ้านแหลมตึกแกมีการติดต่อไปมาหาสู่กับคนนอกชุมชนมาช้านาน คนทั่วไปรู้จักชาวเลภายใต้ภาพลักษณ์ของกลุ่มชนเผ่าที่มีความสามารถพิเศษทางทะเลและมีความรู้เรื่องทะเลเป็นอย่างดี ดังนั้น จึงมีเจ้าแก้วจากในเมืองเข้ามาว่าจ้างชาวเลให้จับสัตว์น้ำตามที่ต้องการ เช่น หอยมือเสือหรือหอยหน้ายักษ์ หอยจานมุก หอยเชลล์ ซึ่งสัตว์น้ำเหล่านี้อาศัยอยู่ในเขตห้ามเรืออวนลากและอวนรุนเข้าไปทำการประมง และไม่สามารถใช้เครื่องมือประมงได้เพราะจะทำให้หอยเกิดความเสียหาย จึงต้องอาศัยประสบการณ์การดำน้ำที่ลึกกว่า 30 เมตรของชาวเลลงไปเดินเก็บสัตว์น้ำใต้ท้องทะเล ความสัมพันธ์ระหว่างชาวเลกับเจ้าแก้วนี้ถือว่าเป็นความสัมพันธ์แบบพึ่งพาอาศัยกัน กล่าวคือ ชาวเลสามารถขอหยิบยืมเงินหรือขอบริจาคสิ่งของในช่วงงานประเพณีลอยเรือได้ ชาวเลหลายรายขอหยิบยืมเงินจากเจ้าแก้วเพื่อมาลงทุนซื้อเครื่องมือประมงโดยไม่ต้องมีการทำสัญญาหรือการค้ำประกันแต่เป็นที่รู้ทั้งสองฝ่ายว่าเมื่อได้ปลามาต้องนำมาขายให้กับเจ้าแก้วคนเดิม ซึ่งโดยปกติแล้วราคารับซื้อจะถูกกว่าท้องตลาด

ความสัมพันธ์ระหว่างหน่วยงานรัฐกับชาวเล

รัฐถือว่าชาวเลเป็นชนเผ่าพื้นเมืองกลุ่มแรกที่เข้ามาอาศัยในเกาะภูเก็ตก่อนชาวจีน ชาวอินเดีย และชาวไทย³⁴ ซึ่งในอดีตชนเผ่ากลุ่มนี้เคยร่อนเร่มา ก่อนการตั้งถิ่นฐานถาวรที่เกาะภูเก็ต บทบาทของภาครัฐที่มีต่อชุมชนชาวเลที่เกาะสิเหร่ส่วนใหญ่จะเป็นรูปแบบของการเข้าไปพัฒนาและแก้ไขปัญหาที่เกิดขึ้น และจากสภาพความเป็นอยู่และวิถีชีวิตที่ต้องพึ่งพิงอาศัยอยู่กับทะเล ทำให้รัฐมองว่าชาวเลเป็นชนกลุ่มน้อยที่มีวัฒนธรรมแตกต่างไปจากคนส่วนใหญ่ของประเทศและเป็นกลุ่มด้อยโอกาสทางการศึกษา³⁵ อีกทั้งยังเป็นกลุ่มที่มีปัญหาเรื่องที่อยู่อาศัยซึ่งมีความขัดแย้งระหว่างนายทุนกับชาวเล 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 อีกทั้งรัฐยังมีโครงการอบรมเพื่อสร้างอาชีพเสริมโดยมีหน่วยงานต่างๆ ทั้งรัฐและเอกชนเข้าไปจัดทำ ดังเช่น การทำสินค้าที่ระลึกจากเปลือกหอย เครื่องจักรสานจากทาง มะพร้าว การต่อเรือจำลองของกรมประมง การปักผ้าถุงด้วยลูกปัดของเอกชนจากกรุงเทพ และการให้กู้ยืมเงินเพื่อเปิดร้านค้าปลีกจากองค์การบริหารส่วนตำบล รัชฎา โครงการสร้างอาชีพเสริมนี้ด้านหนึ่งเพื่อเป็นการเพิ่มรายได้ให้กับชาวเล แต่อีกด้านหนึ่งเพื่อลดการทำลายสิ่งแวดล้อมทางทะเลจากชาวเลด้วยเช่นกัน แต่โครงการสร้างอาชีพเสริมดังกล่าวไม่สามารถสร้างรายได้เสริมให้กับชาวเลได้อย่างแท้จริง เนื่องจากสินค้าที่ผลิตออกมานั้นไม่มีตลาดมารองรับ เจ้าหน้าที่รับผิดชอบเพียงแต่การเข้าไปฝึกอบรมเท่านั้น ประกอบกับฝีมือที่ไม่สามารถแข่งขันกับผลิตภัณฑ์อื่นได้ ส่วนการกู้ยืมเงินก็ประสบปัญหาการจ่ายคืนน้อยเช่นกัน³⁶

นโยบายรัฐที่มีต่อชาวเลในอดีตนั้น ด้านหนึ่งเพื่อการพัฒนาชีวิตแต่อีกด้านหนึ่งเพื่อเสริมสร้างความมั่นคงของประเทศ ในปัจจุบันประเด็นการเสริมสร้างความมั่นคงของประเทศนั้นสูญหายไปเหลือแต่เพียงการพัฒนาคุณภาพชีวิต โดยการผลักดันหรือส่งเสริมให้ชาวเลมีส่วนร่วมในอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว ดังนั้น นโยบายหรือแนวทางปฏิบัติของหน่วยงานภาครัฐที่มีต่อชาวเล จึงเป็นการพยายามรื้อฟื้นและอนุรักษ์วัฒนธรรม ประเพณีของชนเผ่าเร่ร่อน ซึ่งถือว่าเป็นของหาได้ยากในปัจจุบัน เช่น งานประเพณีลอยเรือ การรำรองเง็ง การสร้างบ้านเรือนที่เป็นเอกลักษณ์ ถนนกลางหมู่บ้านที่ใช้เปลือกหอยดิบมาโรยปิดหลุมจนปัจจุบันบางส่วนกลายเป็นถนนหอยดิบ³⁷ ทั้งนี้ ทางจังหวัดภูเก็ตได้จัดให้หมู่บ้านชาวเลหรือชาวไทยใหม่บ้านแหลมตึกแก เกาะสิเหร่ให้เป็นแหล่งท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม เป็นแหล่งผลิตและจำหน่ายสินค้าที่ระลึก แต่ในทางปฏิบัติชาวเลสามารถเป็นเพียงแค่วัตถุทางการท่องเที่ยวเท่านั้น

อคติทางชาติพันธุ์ที่แฝงมากับ “ชาวเล”

อคติทางชาติพันธุ์ที่เกิดขึ้นเปรียบเสมือนมายาคติที่คอยปิดบังการรับรู้จากสภาพความเป็นจริงที่ปรากฏในพื้นที่ และเป็นมายาคติที่ทำให้เกิดการตัดสินคนโดยปราศจากการหาข้อมูลและการตั้งคำถามต่อประสบการณ์ของตัวเองอีกด้วย ดังนั้น อคติทางชาติพันธุ์ในบทความนี้จึงหมายถึงความลำเอียงที่เกิดจากการขาดความรู้ ความเข้าใจในวัฒนธรรมที่แตกต่างของกลุ่มชาติพันธุ์ และการปฏิบัติต่อกลุ่มชาติพันธุ์ภายใต้ภาพตัวแทนที่ถูกสร้างขึ้นในอุดมคติ การมองเห็นวัฒนธรรมของชาติพันธุ์ตนเองเป็นใหญ่และสำคัญกว่าของคนอื่น หรือมองวัฒนธรรมของคนอื่นในลักษณะที่คุณค่าศักดิ์ศรีไม่เท่าเทียม

³⁶ สัมภาษณ์ผู้ใหญ่บ้านหมู่ 5 ตำบลรัชฎา อำเภอเมือง จังหวัดภูเก็ต และเป็นที่ปรึกษากรรมการหมู่บ้านแหลมตึกแก

³⁷ อ้างแล้วใน คำสัมภาษณ์ผู้ใหญ่บ้านหมู่ 5

เสมอกัน³⁸ และทำให้เกิดการลดทอนความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์ให้เหลือเพียงแค่ภาพในอุดมคติที่มีความหมายในเชิงลบ

หากคำว่า “ชาวเล” มีความหมายเพียงแค่คนที่ใช้ทะเลเป็นแหล่งทำมาหากิน แหล่งทำงานหรือแหล่งที่พักอาศัยก็อาจจะไม่ก่อให้เกิดความรู้สึกของการแปลกแยก แต่เมื่อใดที่ “ชาวเล” มีนัยของอคติทางชาติพันธุ์พุ่งเข้ามาด้วยก็จะทำให้เกิดนัยของการเบียดขับ โดยส่วนตัวแล้วชาวเลไม่ชอบคำนี้มากนัก เนื่องจากคำดังกล่าวมีความหมายในเชิงดูถูกว่าเป็นกลุ่มที่ยังล้าหลัง และยังเร่ร่อนอยู่ในทะเล โดยชาวเลบ้านแหลมตึกแกให้ความเห็นว่า “กลุ่มตนอาศัยอยู่บนแผ่นดินมานาน ไม่ได้เป็นชาวเลแล้ว แต่เป็น “ไทยใหม่” ที่ประกอบอาชีพประมง และได้รับการพัฒนาแล้ว ส่วนคำว่า “ชาวเล” ควรใช้เรียกกลุ่มที่ยังอาศัยอยู่ในเรือ ดังเช่น พวกมอแกนที่เกาะสุรินทร์”³⁹ ความหมายเชิงนัยดังกล่าวได้ส่งผลต่อการปฏิบัติต่อชาวเลในฐานะของบุคคลชั้นสองทางสังคม

อคติทางชาติพันธุ์ของหน่วยงานภาครัฐ

รัฐจัดให้ชาวเลอยู่ในฐานะของชนกลุ่มน้อยผู้ด้อยโอกาสที่มีวัฒนธรรมแตกต่างไปจากประชาชนส่วนใหญ่ของประเทศ และเป็นกลุ่มทำลายสิ่งแวดล้อมทางทะเล โดยให้เหตุผลว่าวิธีการทำประมงพื้นบ้านโดยการดำลงไปเดินจับสัตว์ใต้น้ำที่มีความลึกกว่า 30 เมตรนั้นเป็นวิธีการที่สามารถเข้าถึงสัตว์น้ำได้ทุกชนิด และก่อให้เกิดปัญหาการสูญพันธุ์ของสัตว์น้ำที่รุนแรงกว่าการกระทำจากเรือประมงพาณิชย์ขนาดใหญ่ ดังนั้น ภายใต้นโยบายของรัฐว่าด้วยการอนุรักษ์และพัฒนาชาวเลให้รอดพ้นจากผู้ทำลายสิ่งแวดล้อมทางทะเล⁴⁰ รัฐจึงพยายามอพยพโยกย้ายชาวเลให้ไปอยู่ในพื้นที่ที่รัฐจัดให้⁴¹ และจัดอบรมสร้างอาชีพเสริมเพื่อลดปริมาณการทำลายสิ่งแวดล้อม

ภายใต้ภาพตัวแทนของชนเผ่าเร่ร่อนผู้ทำลายสิ่งแวดล้อมดังกล่าว ทำให้หน่วยงานรัฐและเจ้าของโรงแรมหรือรีสอร์ทตามเกาะต่างๆ ต้องคอยจับตามอง เมื่อเห็นชาวเลเข้าไปทำการประมงในระแวก

³⁸ ชยันต์ วรรธนะภูติ, หนังสือพิมพ์มติชน, ฉบับวันที่ 19 ธันวาคม 2545, จาก

<http://www.sac.or.th/newwicha/new431.htm> (28 ธันวาคม 2548).

³⁹ สัมภาษณ์, ชาวเลหมู่บ้านแหลมตึกแก เกาะลิเฮอร์, 12 กรกฎาคม 2547.

⁴⁰ มุลนิธิคุ้มครองสัตว์ป่าและพรรณพืชแห่งประเทศไทยในพระบรมราชินูปถัมภ์, “ประวัติการตั้งถิ่นฐานของชาวเล(ชาวไทยใหม่) โดยสังเขป,” (ภูเก็ต, 2535), น.15 (เอกสารพิมพ์ดีด) เป็นเอกสารที่ถูกเก็บรวบรวมโดยเจ้าหน้าที่จากมูลนิธิคุ้มครองฯ ในช่วงปี 2535 ซึ่งเป็นช่วงที่เกิดกรณีขัดแย้งเรื่องที่ดินระหว่างชาวเลกับนายทุน จนนำไปสู่การประท้วงของชาวเล

⁴¹ การอพยพโยกย้ายชาวเลมีสาเหตุหลักมาจากความขัดแย้งเรื่องที่ดินระหว่างนายทุนกับชาวเล ซึ่งเอกสารสิทธิ์ที่นายทุนถือครองเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นหลังการตั้งถิ่นฐานของชาวเลในพื้นที่แหลมตึกแก รัฐพยายามแก้ปัญหาด้วยการอพยพชาวเลออกจากพื้นที่ตามคำร้องของนายทุน และรัฐได้ใช้ภาพตัวแทนของชาวเลผู้ทำลายสิ่งแวดล้อมเข้ามาเป็นเหตุผลสนับสนุนการอพยพ

นั้น เจ้าของโรงแรมหรือรีสอร์ทตามเกาะต่างๆ เมื่อพบเห็นชาวเลทำการประมงแถบหน้าเกาะ ก็จะขับไล่ โดยบอกว่าพื้นที่นี้มีเจ้าของและเป็นของเอกชน ห้ามคนนอกเข้ามาทำประมง หรือหากชาวเลขึ้นเกาะ ก็จะมีเจ้าหน้าที่รักษาความปลอดภัยเข้ามาขับไล่ เนื่องจากกลัวว่าชาวเลจะไปขโมยทรัพย์สิน แต่หากชาวเลไปกับนักท่องเที่ยวก็จะได้รับการอนุญาตให้ขึ้นเกาะโดยยินดี ในอดีตชาวเลใช้เกาะเล็กเกาะน้อยรอบเกาะภูเก็ตเหล่านี้เป็นสถานที่สำหรับแวะพักผ่อน หาเก็บของป่า และการขับถ่ายขณะออกทำการประมงในทะเลมาเป็นเวลาช้านาน แต่ในปัจจุบันกลับถูกกีดกันจากนายทุนและหน่วยงานรัฐ ชาวเลจึงกลายสภาพจากชนพื้นเมืองดั้งเดิมมาเป็นผู้ขอแบ่งปันหรือผู้บุกรุก

อคติทางชาติพันธุ์ของงานศึกษาในอดีต

ในงานศึกษาเกี่ยวกับชาวเลในอดีตนั้น ผู้ศึกษาได้สอดใส่ความคิดเห็นส่วนตัว โดยใช้วัฒนธรรมของตนเองเป็นรากฐานในการตัดสินความเป็นชาวเล และยังมองวัฒนธรรมที่แตกต่างเป็นเรื่องของความผิดปกติ ไม่ใช่พวกเราแต่เป็นพวกเขา ดังเช่น งานศึกษาเรื่องสภาพความเป็นอยู่ของชาวน้ำ (ชาวทะเล) ในประเทศไทย ที่กล่าวถึงลักษณะทางชาติพันธุ์ของชาวเล

“จากการศึกษาและค้นคว้ามีผู้ให้ความเห็นว่า⁴² ชาวน้ำมีลักษณะคล้ายชาวมองโกล แต่ไม่เด่นนัก สูงราวคนไทย ผิวกร้านดำ และเป็นโรคผิวหนังกันมาก เนื่องจากชนเผ่านี้อยู่ในเรือเป็นเวลาช้านาน จึงเจริญไม่เต็มที่ กลายเป็นคนงุ่มง่ามและอ่อนแอ⁴³ เมื่อพิจารณารูปร่างและหน้าตาของชาวน้ำจะเห็นได้ชัดเจนว่าละม้ายคล้ายคลึงกับชาวมลายูเป็นอย่างยิ่ง ผู้ชายผิวค่อนข้างคล้ำ ไม่สูงไม่เตี้ยนัก หน้าอกกว้าง หน้าตาผู้ชายค่อนข้างหล่อและทรวดทรงสวยกว่าผู้หญิง ส่วนผู้หญิงนั้นรูปร่างสูงโปร่ง ผิวพรรณหน้าตาไม่ค่อยสวย...”⁴⁴

จากข้อมูลข้างต้นจะเห็นว่าการอธิบายลักษณะทางชาติพันธุ์ของชาวเลเป็นการอ้างอิงข้อมูลจากงานชิ้นอื่นมาผสมผสานกับความคิดเห็นของผู้ศึกษา จนเกิดการตัดสินว่าชาวเลเป็นชนเผ่าเร่ร่อนที่ด้อยการพัฒนา และการตัดสินความงามของชาวเลผู้หญิงด้วยคำกล่าวที่ว่า ผิวพรรณหน้าตาไม่ค่อยสวย เพียงเพราะว่าพวกเขาไม่มีคุณสมบัติตรงตามความงามนิยมในยุคนั้น 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

คนภูเก็ต⁴⁵ ใช้คำว่า “ชาวเล” สันดอนอบรมลูกหลานของตัวเองในยามที่ไม่พอใจ โดยกล่าวเปรียบเทียบกับชาวเลกับสิ่งที่ไม่ดีหรือสิ่งที่สังคมรังเกียจ ดังเช่น “ดำเหมือนชาวเล” “โง่เหมือนชาวเล” “สกปรกเหมือนลูกชาวเล” หรือ “พวกชาวเล” คำกล่าวเหล่านี้เป็นอคติที่แฝงอยู่ในระดับอุดมการณ์ เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่จนเรารู้สึกคุ้นชิน โดยที่ตัวเราเองไม่รู้สึกว่า “ชาวเล” เป็นคำที่มีความหมายในเชิงลบ ซึ่งในบางคำพูดที่กล่าวถึงนั้นความหมายเชิงนัยกลับทำร้ายชาวเลโดยไม่ตั้งใจ ดังกรณีอุทกภัยที่เกิดจากคลื่นยักษ์ซึนามิ เมื่อปลายปี 2547 ชาวเลบ้านแหลมตึกแกไม่มีใครเสียชีวิตจากเหตุการณ์ครั้งนี้ จึงทำให้คนภูเก็ตล้อกันว่า “ทะเลไม่กินพวกชาวเล” จากคำกล่าวนี้สร้างความไม่พอใจให้กับชาวเล โดยให้เหตุผลว่า “ถ้าคนเราไว้อย่างไรทำไมมารีบบอกก่อน ชาวเลก็ตายเหมือนกับคนอื่น” เมื่อพิจารณาคำพูดดังกล่าวสามารถตีความหมายได้ด้าน ความเมื่องกล่าวถึงชาวเลภายใต้ความหมายด้านบวก เป็นแสดงความรู้สึกที่ยกย่องชาวเลว่าเป็นกลุ่มที่มีประสพการณ์และคุ้นเคยกับทะเลเป็นอย่างดี และสามารถเอาตัวรอดจากภัยธรรมชาติได้ แต่การที่ชาวเลแสดงความรู้สึกไม่พอใจนั้น เนื่องมาจากโดยปกติคำว่า “ชาวเล” มีความหมายในด้านลบอยู่แล้ว โดยมีนัยของความหมายที่หมายถึงผู้ต่ำต้อยที่ไม่มีบทบาทและไม่มีตัวตนในสังคม เพราะฉะนั้น ไม่ว่าจะคำว่า “ชาวเล” จะถูกใช้กล่าวถึงในบริบทหรือความหมายใดก็ตาม อคติทางชาติพันธุ์ที่สื่อถึงนัยของการแบ่งแยกหรือความเป็นอื่นมักติดตัวไปด้วยเสมอ

อคติทางชาติพันธุ์ทางวัฒนธรรมและประเพณี

ความแตกต่างทางด้านประเพณีและวัฒนธรรมระหว่างชาวเลกับคนภูเก็ตเป็นอีกพื้นที่หนึ่งที่อคติทางชาติพันธุ์ปรากฏขึ้น และก่อให้เกิดการแบ่งแยกระหว่างความเจริญและความล้าหลัง คนภูเก็ตมองวัฒนธรรมและประเพณีของชาวเลเป็นสิ่งที่ต่ำต้อยกว่า โดยกล่าวถึงชาวเลว่าเป็นเหมือนคนมีกรรมที่ถูกสาปให้มาขอทาน เนื่องจากในทุกๆ วันพระมักพบเห็นชาวเลนั่งขอทานจากผู้มาทำบุญที่วัด ตามคติความเชื่อของคนที่มาทำบุญนั้นจะต้องทำทานด้วย ดังนั้น นอกจากจะทำบุญอุทิศส่วนกุศลให้แก่บรรพบุรุษผู้ล่วงลับไปแล้ว ก็จะทำทานให้แก่ชาวเลที่ถูกให้ความหมายว่ามาขอส่วนบุญจากการทำบุญ แต่ในขณะเดียวกันการให้ความหมายของการไปขอทานที่วัดของชาวเลแหลมตึกแกกลับเป็นการไปทำบุญให้แก่บรรพบุรุษหรือปู่ย่าตายายเช่นกัน เพียงแต่รูปแบบการทำบุญจะต่างไปจากคนไทย⁴⁶ โดยการที่ลูกหลานต้องไป “รับบุญ” จากคนไทยเพื่อส่งให้กับปู่ย่าตายายกัน การรับบุญนี้ถือเป็นประเพณีสำคัญของชาวเลแหลมตึกแกที่ซึ่งเมื่อถึงงานเดือนสิบชาวเลทุกคนต้องไปทำบุญให้แก่บรรพบุรุษ โดยเชื่อกันว่าหากไม่ไปทำบุญจะก่อให้เกิดความไม่ดีหรือสิ่งชั่วร้ายแก่ตนเองและครอบครัว ดังเช่น การเจ็บไข้ได้ป่วยที่เกิดจากการลงโทษจากปู่ย่าตายาย ดังนั้น จากความแตกต่างทางประเพณีและวัฒนธรรมทำให้คนภูเก็ตซึ่งเป็นกลุ่มที่มีอำนาจมากกว่าให้นิยามชาวเลในฐานะของผู้ขอหรือผู้รับส่วนบุญ การปฏิบัติต่อชาวเลของ

⁴⁵ คนภูเก็ต หมายถึง กลุ่มคนจีนที่อาศัยอยู่ในตัวเมืองจังหวัดภูเก็ต ซึ่งส่วนใหญ่เป็นคนจีนฮกเกี้ยน

⁴⁶ ชาวเลเรียกคนภูเก็ตว่าคนไทยหรือ อุรัก(Ulak)

คนภูเก็ตจึงอยู่ภายใต้เงื่อนไขทางศีลธรรม ทั้งนี้คนภูเก็ตเชื่อกันว่า หากใครเอารัดเอาเปรียบชาวเล คนผู้นั้นจะไม่มีความสุขและจะเป็นบาปติดตัว จากการสัมภาษณ์คนภูเก็ตที่เคยปล่อยเงินกู้นอกระบบมองว่า “การกินดอกเบี้ยจากชาวนั้นเป็นบาป เพราะว่าพวกนี้กว่าจะได้เงินมาต้องแลกด้วยชีวิต ต้องดำน้ำลึกเพื่อจับปลา”⁴⁷ พร้อมทั้งยกตัวอย่างว่าเคยมีคนปล่อยดอกและขูดรีดชาวเล สุดท้ายคนนั้นก็พินาศ จากความเชื่อดังกล่าวทำให้คนภูเก็ตส่วนใหญ่ปฏิบัติต่อชาวเลด้วยการใช้เงื่อนไขเรื่องบาปและบุญ จึงทำให้ชาวเลคนมีกรรมที่ถูกสาปให้มาขอทานเป็นอีกหนทางเลือกหนึ่งของการทำบุญสำหรับคนภูเก็ต

ดังนั้น ความสัมพันธ์ระหว่าง “ชาวเล” กับ “อคติทางชาติพันธุ์” จึงเป็นของคู่กัน จนกลายเป็นเรื่องปกติธรรมดาไปเสียแล้ว เมื่อสังคมส่วนใหญ่ให้นิยามความเป็นชาวเลเช่นนี้ ก็เป็นการยากที่กลุ่มชาติพันธุ์จะลุกขึ้นมาตอบโต้ต่ออัตลักษณ์ที่ถูกยัดเยียดให้ หลายคนเกิดความน้อยใจในชีวิตและโชคชะตาของตัวเอง ดังคำสัมภาษณ์ของชาวเลเกาะสิเหร่ต่อประเพณีการรับ “บุญ” ในงานบุญเดือนสิบต่อนิตยสารประกาย⁴⁸ ซึ่งเป็นนิตยสารเกี่ยวกับการท่องเที่ยวของจังหวัดภูเก็ตว่า “เกิดเป็นชาวเลต่ำพ้อแล้วบรรพบุรุษสอนอะไรต้องทำตาม ถ้าไม่ทำ ชาติหน้าจะต้องเกิดเป็นหมา” คำกล่าวเช่นนี้ด้านหนึ่งสะท้อนให้เห็นว่าชาวนั้นมีทางเลือกในการดำเนินชีวิตไม่มากนัก แต่อีกด้านหนึ่งก็เป็นการตอบโต้ในระดับที่ชาวบ้านคนหนึ่งสามารถทำได้เมื่อพื้นที่สาธารณะเปิดโอกาสให้

สรุปและข้อค้นพบ

อัตลักษณ์ของชาวเลเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นจากการตีความของหน่วยทางสังคมต่างๆ ที่มองวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ในฐานะของความเป็นชนเผ่าที่ล้าหลังและด้อยพัฒนา ประกอบกับความแตกต่างทางด้านการดำเนินชีวิต ภาษา ประเพณี วัฒนธรรม ความเชื่อและการประกอบอาชีพที่ไม่เหมือนกับคนส่วนใหญ่ จึงทำให้เกิดอคติทางชาติพันธุ์ที่แบ่งแยกระหว่างความเป็นพวกเราและไม่ใช่พวกเรา ในปัจจุบันเป็นที่ทราบกันโดยทั่วไปถึงคำว่า “ชาวเล” เป็นคำที่มีความหมายในเชิงดูถูกดูแคลน จึงมีการเปลี่ยนคำเรียกจาก “ชาวเล” มาเป็น “ชาวไทยใหม่” โดยให้เหตุผลว่าได้รับการพัฒนาจากภาครัฐทั้งในด้านการศึกษา การมีทะเบียนบ้าน การถือสัญชาติไทยโดยใช้บัตรประชาชน การหันมานับถือศาสนาพุทธ และการตั้งบ้านเรือนและแหล่งที่ถาวรในดินแดนประเทศไทย แต่ทั้งนี้และทั้งนั้นความหมายในด้านลบก็ยังคงอยู่ อัตลักษณ์ของชาวเลในอุดมคติแบบเดิมๆ ยังไม่เลือนหายไปไหน เนื่องจากคำว่า “ไทยใหม่” เป็นเพียงแค่วาทกรรมทางการเมืองที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อใช้ในการปกครองภายใต้ระบบรัฐชาติ

⁴⁷ สัมภาษณ์นางต้นสิริ แซ่ตัน, คนจีนซึ่งเป็นคนชนชั้นกลางและเคยปล่อยเงินกู้นอกระบบในเมืองภูเก็ต

⁴⁸ “ชาวเล...เอ้ย!...มาแต่ไหน Chao Ley...Sea Gypsies”, นิตยสารประกาย, Vol 2 no.9, น. 22.

แบบใหม่เท่านั้น ไม่ได้มีความหมายไปถึงชาวเลจริงๆ ดังนั้น อัตลักษณ์ของชาวเลที่มีความหมายในเชิงอคติทางชาติพันธุ์จึงเป็นเสมือนคำสาปที่ถูกตอกย้ำมาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน จึงทำให้การแก้ไขปัญหากลุ่มชาติพันธุ์ของหน่วยงานต่างๆ ไม่ประสบความสำเร็จ และไม่สามารถทำให้เกิดความเข้าใจและการแก้ปัญหาที่ถูกต้องได้ ปัญหาที่เกิดขึ้นกับชาวเลบ้านแหลมตุ๊กแกหรือชาวเลในพื้นที่ต่างๆ ยังคงเกิดขึ้นซ้ำแล้วซ้ำเล่า

เอกสารอ้างอิง

กองการศึกษาสงเคราะห์. *เด็กด้อยโอกาสกลุ่มเปราะบาง*. จากกรมสามัญศึกษา

<http://welfare.ge.go.th/history5.html> (15 ธันวาคม 2547)

เชมชาติ เทพไทย, พูลศรี รัตนวิทย์และรีนาภา รัตนพงศ์, “ชาวเล” ใน สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคใต้ เล่ม 5. (กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย, 2542)

ชมรมอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมจังหวัดภูเก็ต. (ตุลาคม 2536-มกราคม 2537) ภูเก็ต - ความเปลี่ยนแปลงบน เวลาที่แปรเปลี่ยน. *ทักษิณคดี*, ปีที่ 3, ฉบับที่ 3, หน้า 69-87.

นันทวรรณ ชื่นชมคุณาธร. *การศึกษาแฮปโพลไทป์ของกลุ่มยีนปีตาโกบินและรูปแบบของการขาดหายไปของแอลฟาโกบินในกลุ่มชาวน้ำ จังหวัดภูเก็ต*. (ภาควิชาพฤกษศาสตร์ บัณฑิตมหาวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2542)

ประเทือง เครือหงส์. *สภาพความเป็นอยู่ของชาวน้ำ (ชาวทะเล) ในประเทศไทย*. (ไม่ระบุปีที่พิมพ์)

ปราณี สกุลพิพัฒน์. “ชาวเล...เฮ้ย!...มาแต่ไหน Chao Ley...Sea Gypsies”. ใน *นิตยสารปะการัง*, Vol 2 No.9. 2547.

ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี. “บทบรรณาธิการ”. ใน *อัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ และความเป็นชายขอบ*. (กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร(องค์การมหาชน), 2546).

มูลนิธิคุ้มครองสัตว์ป่าและพรรณพืชแห่งประเทศไทยในพระบรมราชินูปถัมภ์. “ประวัติการตั้งถิ่นฐานของชาวเล(ชาวไทยใหม่) โดยสังเขป.” (ภูเก็ต, 2535) (เอกสารพิมพ์ดีด).

เยาวลักษณ์ ศรีสุขใส. *การเปลี่ยนแปลงทางสังคม-เศรษฐกิจ และวัฒนธรรม: ศึกษากรณี ชาวเลสงขลา อำเภอกะลันตา จังหวัดกระบี่* (วิทยานิพนธ์มานุษยวิทยามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยจุฬาลงกรณ์, 2545).

ราชบัณฑิตยสถาน (2512) สารานุกรมไทยฉบับราชบัณฑิตยสถาน.

รัตติยา สาและ. “ซาแอร์ สุลต่าน เมาลานา (Syair Sultan Maulana)”. *ประชุมสัมมนาประวัติศาสตร์กลาง ครั้งที่ 2*, ภูเก็ต. (2539) จาก www.warai.com (8 ธันวาคม 2547)

วิสิฐ มะยะเฉียว. “ชีวิตชาวเลภูเก็ต” ใน *กลาง ภูเก็ต และชายฝั่งทะเลอันดามัน*. วิสัยทัศน์ โพรสโนท. บรรณาธิการ (กรุงเทพฯ: อมรินทร์ พรินติ้ง กรุ๊ป, 2532).

สมเกียรติ สัจจารักษ์. *การศึกษาการสื่อสารการศึกษาของชาวเล หมู่เกาะสุรินทร์*. (ปริญญาครุศาสตรมหาบัณฑิต สาขาโสตทัศนศึกษา ภาควิชาโสตทัศนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2539).

องค์การบริหารส่วนจังหวัดภูเก็ต. เข้าถึงได้จาก

http://www.phuketcity.org/phuket_info/dataphuket.html (10 ธันวาคม 2547).

อามรณ อุกฤษ. พิธีลอยเรือ: ภาพสะท้อนสังคมและวัฒนธรรมของชาวเล กรณีศึกษาชุมชนบ้านหัวแหลม เกาะลันตา จังหวัดกระบี่ (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต 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 วรรณะภูติ. หนังสือพิมพ์มติชน. ฉบับวันที่ 19 ธันวาคม 2545

<http://www.sac.or.th/newvicha/new431.htm> (28 ธันวาคม 2548)

วัด-สะ-เหมียน : เสียงแห่งการต่อต้านและความรุนแรงที่ปรากฏในดนตรีฮิปฮอป ???

ศุชาชัย วิชัยดิษฐ์

(I)

สำหรับงานเขียนชิ้นนี้ เป็นการนำความรู้และข้อมูลส่วนหนึ่งจากการเก็บข้อมูลในระหว่างการเขียนวิทยานิพนธ์เรื่อง “จุดกำเนิดและการแพร่กระจายของวัฒนธรรมดนตรีฮิปฮอปในประเทศไทย” ที่ยังไม่เสร็จสมบูรณ์มาปรับใช้สำหรับงานเขียนในการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยา ครั้งที่ 4 “ วัฒนธรรมไร้คติ ชีวิตไร้ความรุนแรง” ในส่วนหัวข้อของการประชุมย่อยเรื่อง มิติความรุนแรงในดนตรีและเสียงเพลง

ในปัจจุบันกลุ่มวัยรุ่นในสังคมไทยมีการรับเอาวัฒนธรรมและแนวดนตรีจากต่างประเทศเข้ามาอย่างหลากหลาย โดยมีรสนิยมในการเลือกรับวัฒนธรรมที่หลากหลายแตกต่างกันไป ในช่วงปีสองปีที่ผ่านมา ปรากฏการณ์ในเรื่องกิจกรรมของกลุ่มวัยรุ่นเกิดขึ้นจำนวนมาก เกิดคำฮิตติดปากอย่าง “วัยรุ่นเด็กแนว¹” ขึ้น และหนึ่งใน “แนว” ของกลุ่มวัยรุ่นนั้นก็ มี กลุ่มเด็กแร็ป เด็กฮิปฮอป อันเป็นตัวแทนของกลุ่มวัยรุ่นที่ชื่นชอบในวัฒนธรรมฮิปฮอป

สำหรับวัยรุ่นวัฒนธรรมฮิปฮอปในสังคมไทย โดยส่วนใหญ่มักเกิดคำถามจากบุคคลทั่วไป ขึ้นมาว่า “แร็ป” (Rap)² กับ “ฮิปฮอป” (Hip Hop)³ คืออะไร? ต่างกันอย่างไร? และบางคนก็แสดงท่าทางประกอบคำพูดว่า “โย” (Yo!) หรือ “ว้อท ซับ” (What's up!) เมื่อพูดถึงคำว่า “ฮิปฮอป”

ภาพที่ปรากฏของวัยรุ่นในวัฒนธรรมฮิปฮอปในสังคมไทยได้ถูกนำเสนออย่างหลากหลาย ลักษณะผ่านทางสื่อต่างๆ โดยมักถูกมองว่าเป็น กลุ่มของวัยรุ่นรักสนุก รักการปาร์ตี้ มั่วสุม ยามราตรี , กลุ่มวัยรุ่นทันสมัย หรือเมื่อพูดถึงดนตรีฮิปฮอป ผู้ใหญ่บางคนมองดนตรีฮิปฮอปที่เป็นดนตรีเสียงดังหนวกหู ฟังไม่รู้เรื่อง และเป็นดนตรีที่มีคำหยาบคายและมีเนื้อหารุนแรง เมื่อพูดถึงศิลปินแนวฮิปฮอปในเมืองไทยหลายคนก็จะนึกถึงศิลปินแร็ปอย่าง โจ้บอย ,ดาจิม และไทเทเนียม เป็นต้น

¹ “วัยรุ่นเด็กแนว”ในที่นี้เน้นถึงรสนิยมความชื่นชอบในด้านดนตรีต่างๆของกลุ่มวัยรุ่น เช่น ป๊อป , พังก์ , แร็ป , ฮาร์ดคอร์ , เฮฟวี , เจป๊อป , อินดี้ ฯลฯ

² แร็ป (Rap) หมายถึง การพูด หรือ การร้องบทกวี โคลง กลอน (rhyme) บนเสียงดนตรีอย่างมีจังหวะจะโคน

³ ฮิปฮอป (Hip Hop) หมายถึง วัฒนธรรมหรือวิถีการดำเนินชีวิตของกลุ่มคนที่มีความรักและชื่นชอบในดนตรีแร็ป , การเต้นเบรกแดนซ์ , ดีเจ และศิลปะการพ่นสีผนัง

เพื่อให้สอดคล้องกับการมีวัฒนธรรมที่ไร้อคติในสังคม การได้ทำความรู้จักและเข้าใจในวัฒนธรรมฮิปฮอปของกลุ่มวัยรุ่นไทย ก็สามารถมีส่วนช่วยให้เกิดความเข้าใจในกลุ่มวัยรุ่นที่มีความหลากหลายและแตกต่างในสังคมไทยในปัจจุบันได้มากขึ้น

งานเขียนชนิดนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อนำเสนอถึงความเป็นมาและลักษณะของดนตรีแร็ปและวัฒนธรรมฮิปฮอปในสังคมไทย ซึ่งเป็นรูปแบบหนึ่งทางวัฒนธรรมของกลุ่มวัยรุ่นที่กำลังได้รับความนิยมในขณะนี้

(II)

“ความหมายของคำว่า **“ฮิปฮอป” (Hip Hop)** ในสารานุกรมไวกีพีเดีย (Wikipedia encyclopedia) ได้ให้คำอธิบายไว้ หมายถึง รูปแบบทางวัฒนธรรมแบบหนึ่งของสังคมอเมริกัน ที่ริเริ่มโดยกลุ่มวัยรุ่นแอฟริกัน-อเมริกันในนิวยอร์ก ซึ่งปัจจุบันได้แพร่หลายไปทั่วโลก โดยมีองค์ประกอบหลัก 4 อย่าง ได้แก่ การเต้นเบรกดแดนซ์ (breakdancing) ศิลปะการพ่นสีผนัง (graffiti art) การร้องแร็ป (MCing) และ ดีเจ (DJing) โดยส่วนใหญ่มักมีการใช้คำว่า “ดนตรีแร็ป” (rap music) กับคำว่า “ฮิปฮอป” ในความหมายเดียวกัน ซึ่งอันที่จริงแล้วคำว่า “แร็ป” หมายถึง การร้องที่มีลักษณะเด่นด้านจังหวะส่วน “ฮิปฮอป” เป็นคำที่กินความหมายกว้างกว่า⁴”

โดย Douglas Kellner & Steven Best (1999) จากบทความเรื่อง “Rap Black Rage, and Racial Difference ” ได้พรรณนาลักษณะเด่นของวัฒนธรรมฮิปฮอปไว้ดังนี้

“วัฒนธรรมฮิปฮอปเป็นวัฒนธรรมวัยรุ่นที่เกี่ยวข้องกับการแสดงออกทางเรื่อร่าผ่านท่าทางการเต้นแบบเบรกดแดนซ์ประกอบกับเสียงเพลงแร็ป ที่เด่นในด้านคำพูด เสียงร้อง และเนื้อหา.....เสียงดนตรีแบบฮิปฮอปเป็นการนำเทคโนโลยียุคเก่าอย่างเครื่องเล่นแผ่นเสียง (Turntables) มาสร้างสรรค์ใหม่.....ดนตรีแร็ปเป็นดังเพลงประกอบ (soundtrack) ให้กับรูปแบบการดำเนินชีวิตวัยรุ่นในโลกยุคไฮ-เทค.....โดยภาพรวมแล้ววัฒนธรรมฮิปฮอปเป็นการแสดงออกถึงรูปแบบทางวัฒนธรรม(cultural form)ของกลุ่มวัยรุ่น ที่มีเอกลักษณ์และอุดมการณ์ในการดำเนินชีวิตของวัยรุ่นจำนวนหนึ่งในปัจจุบัน ที่มีดนตรีแร็ป

⁴อ้างอิงจาก http://en.wikipedia.org/wiki/Hip_Hop_music

ทำหน้าที่เป็นกระบอกเสียงของวัฒนธรรม ขณะที่การเดินและลีลาท่าทาง เกี่ยวข้องกับมิติของจังหวะและการเคลื่อนไหว ส่วนศิลปะภาพวาด(graffiti) ทำหน้าที่แสดงถึงอัตลักษณ์ นอกจากนี้ลักษณะการแต่งกายก็ยังแสดงถึงสไตล์ของวัฒนธรรมคนกลุ่มย่อย (subculture group)”

จุดกำเนิดของวัฒนธรรมฮิปฮอป เกิดขึ้นในช่วงต้นทศวรรษ 70 ในเขตบรองซ์ มลรัฐนิวยอร์ก จากสภาพความตึงเครียดของชุมชนเมือง ที่เป็นผลมาจากการจัดโครงสร้างผังเมืองใหม่(Urban renewal programs) และผลจากความตกต่ำทางเศรษฐกิจ ทำให้กลุ่มวัยรุ่นผิวดำข้างถนนที่มักก่อปัญหาข่มขืนและวิวาท เกี่ยวข้องกับยาเสพติด เริ่มหันเข้าหากิจกรรมที่สร้างสรรค์โดยมี Afrika Bambaataa⁵ เป็นผู้ก่อตั้งองค์กร “The Zulu Nation” เพื่อสร้างสันติภายในกลุ่มวัยรุ่นผิวดำให้หันเข้าหาดนตรี การเต้นรำ และ ศิลปะแทนที่ (Lipsitz 1994a:26 อ้างใน Bennett 2001)

ในเวลาต่อมาวัฒนธรรมฮิปฮอปเริ่มเป็นที่แพร่หลายกันในกลุ่มแอฟริกัน-อเมริกันมากขึ้น จากดนตรีแร็ปในรูปแบบของแผ่นเสียง โดยเพลงแร็ปเพลงแรกที่ผลิตออกขายสู่ท้องตลาดที่มีชื่อเพลงว่า “Rappers Delight” จากกลุ่มศิลปิน “Sugar Hill Gang” ในปีค.ศ. 1979

ช่วงต้นทศวรรษ 80 กลุ่มศิลปินแร็ปผิวดำ “Run DMC” ถือเป็นกลุ่มศิลปินกลุ่มแรกที่สามารถเจาะตลาดเพลงของกลุ่มผู้ฟังผิวขาวได้จากอัลบั้ม “King of Rock”⁶ และผลงานร่วมกับศิลปินร็อก Aerosmith ในเพลง “Walk This way” มีส่วนที่ทำให้แนวเพลงแร็ปได้เข้าสู่ดนตรีกระแสหลักของสังคมอเมริกัน

ในช่วงทศวรรษ 80-90 แนวดนตรีแร็ปเริ่มมีพัฒนาการของการเป็นดนตรีที่จับอกเล่าถึงประสบการณ์ความรุนแรงในสังคมผิวดำและเป็นเครื่องมือทรงพลังในการสื่อสารทางการเมือง เป็นดนตรีที่เปลี่ยนสภาพที่วิกฤตให้เป็นโอกาสกับกลุ่มผิวดำ เมื่อดนตรีประเภทนี้ได้รับความนิยมติดอันดับต้นๆของชาร์ตเพลง ทำให้บริษัทค่ายเพลงมุ่งผลิตผลงานเพลงแนวนี้นี้มากขึ้น ศิลปินหน้าใหม่อย่าง N.W.A (Niggers with Attitude) , Public Enemy , Ice-T, Ice Cube , Sister Souljah ,Queen Latifah และ 2 Live Crew ได้รับการกล่าวขวัญถึงและสร้างชื่อจากเนื้อหาในผลงานเพลงส่งผลให้ดนตรีแร็ปโด่งดังมากขึ้น และในเวลาต่อมาดนตรีแร็ปได้พัฒนาไปสู่การเกิดของแนวดนตรีย่อย (subgenre) อย่างเช่น East Coast , West Coast , G- Funk , Old School , Gangsta ฯลฯ

ในปลายทศวรรษ 80 เพลง “Fuck the Police” ของวง N.W.A ส่งผลให้ FBI มีเจตนาหยุดยั้งค่ายเพลง และเป็นทิวทัศน์ ถูกโจมตีจากสื่อในด้านของอาชญากรรมความรุนแรงที่เกิดขึ้นจากดนตรีแร็ป ได้สร้างความหนักอึ้งให้กับบรรดาผู้ปกครองในสหรัฐ

⁵ Afrika Bambaataa เป็นผู้ที่ได้รับยกย่องให้เป็นบิดาของวัฒนธรรมฮิปฮอป (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) ดนตรีแร็ปมากขึ้น

ดนตรีแร็ปได้ผูกติดกับเรื่องของอาชญากรรมและความรุนแรงมาโดยตลอด โดยในปี 1993 ชุมชนและสถานีวิทย์ของคนผิวดำได้โจมตีและแบนแนวเพลงแก๊งสเตอร์ (Gangsta) ที่เชิดชูในเรื่องของ sex , drugs , obscenity (หยาบซ้ำ ลามก) , violence ฯลฯ และในปีเดียวกันนี้ศิลปินแร็ปหลายคนเช่น Flavor Flav , Tone Loc และ Snoop Doggie Dogg โดนจับต้องโทษในคดีอาญา และในปีถัดมาดนตรีแร็ปเป็นที่ขายดิบขายดีจากกระแสที่เกิดขึ้น

การที่แนวดนตรีแร็ปของกลุ่มผิวดำนั้นเป็นที่ขายดี นั้นได้ประมาณการว่าครึ่งหนึ่งของยอดขายมาจากผู้ฟังกลุ่มวัยรุ่นชายผิวขาว และด้วยต้นทุนที่ต่ำและระยะเวลาในการผลิตของเพลงชนิดนี้ ทำให้การผลิตผลงานเพลงแร็ปมีสามารถขายได้อย่างมากมายและรวดเร็ว⁷

ในเวลาต่อมา นอกจากแนวเพลงแร็ปที่มีเนื้อหารุนแรงอย่างแนวเพลงแก๊งสเตอร์แล้ว การผสมผสานเอาแนวดนตรีแบบ R&B เข้ากับแนวแร็ป/ฮิปฮอปนั้นทำให้เกิดแนวเพลงย่อยที่เรียกว่า “New Jack Swing” ซึ่งแนวดนตรีแร็ป/ฮิปฮอป แบบนี้มีลักษณะที่มีความไพเราะ ฟังง่าย เน้นเนื้อหาในด้านความรัก เข้าข่ายลักษณะของงานเพลงป๊อปที่ทำให้ผลงานแนวเพลงแร็ป/ฮิปฮอปมียอดขายสูง และผลงานเพลงของศิลปินแร็ปในเวลาต่อมาที่เน้นเชิงพาณิชย์อย่าง MC Hammer หรือ Vanilla Ice ทำให้ดนตรีแร็ปสามารถเข้าถึงกลุ่มคนฟังได้อย่างกว้างขวาง โดยดนตรีแร็ปและวัฒนธรรมฮิปฮอปที่ได้ส่งอิทธิพลต่อกลุ่มวัยรุ่นชายผิวดำได้นำไปสู่การเกิดขึ้นของศิลปินแร็ปผิวขาวอย่าง วง Beastie Boys หรือราชาเพลงแร็ปก้องโลกในปัจจุบันอย่าง Eminem นอกเหนือจากนี้การผสมผสานทางดนตรีอย่างการนำเอาการแร็ปมาผสมกับแนวดนตรีเมทัล ได้ก่อให้เกิดแนวดนตรีแนวใหม่อย่าง ฮาร์ดคอร์ (Hard Core) ขึ้นเป็นต้น⁸

อย่างไรก็ตามจากการที่ผลงานเพลงแร็ปได้รับการเผยแพร่ผ่านทางช่องโทรทัศน์ MTV (Music Television) และ BET (Black Entertainment Television) ส่งผลให้แนวดนตรีแร็ปได้รับความนิยมสูงขึ้นในสหรัฐ และการที่ MTV สามารถขยายสาขาไปสู่การรับชมในทวีปอื่นๆได้ ผสมกับเรื่องของการพัฒนาในเทคโนโลยีด้านการคมนาคมสื่อสารนั้น ส่งผลให้ภาพของดนตรีแร็ปและวัฒนธรรมฮิปฮอปเริ่มเป็นที่รู้จักแพร่หลายไปทั่วโลก

ดนตรีแร็ปและวัฒนธรรมฮิปฮอปที่แพร่หลายไปยังส่วนต่างๆของโลก ได้ถูกกลุ่มวัยรุ่นนำไปปรับใช้สำหรับการสื่อสารอุดมการณ์ตามความสอดคล้องกับบริบทสังคมในที่ต่างๆ⁹

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 ทำให้เกิดการแตกออกของตลาดแนวเพลงย่อยๆ เฉพาะสำหรับแต่ละกลุ่มผู้ฟัง บริษัทผู้ผลิตเทปเพลงเช่น บริษัท แกรมมี่เอนเตอร์เทนเมนต์ , บริษัทนิธิทัศน์โปรโมชัน , บริษัทคีตาเรคคอร์ด , บริษัทรถไฟดนตรี ฯลฯ มีการผลิตเพลงในแนวใหม่ๆ อย่าง เพลงป๊อป , ป๊อปปรี๊ด , แดนซ์ , เฮฟวี่เมทัล ฯลฯ

สำหรับในสังคมไทยเมื่อ พ.ศ 2528 เริ่มปรากฏของการนำเอาสไตล์การร้องแร็ปจากตะวันตกเข้ามาใช้ในวงการเพลงไทยสากลเป็นครั้งแรกจากผลงานเพลงของศิลปิน ธเนศ วรากุลนุเคราะห์ ในเพลง “เบื่อคนบ่น” และเพลง “มันแปลกดีนะ” ของศิลปิน เรวดี พุทธิพันธ์ จากอัลบั้ม “เต๋อ 2” ซึ่งอัลบั้มชุดนี้เป็นผลงานเพลงไทยสากลอัลบั้มแรกที่ทำให้ผู้คนในสังคมไทยเริ่มรู้จักกับลักษณะของการแร็ป มากขึ้นจากแนวดนตรีที่แปลกใหม่และมีเนื้อหาแปลกใหม่

ในเวลาต่อมา ศิลปิน “ตู” ดิเรก อมาตยกุล ได้แสดงการเต้นเบรกแดนซ์ที่จัดเป็นองค์ประกอบหนึ่งของวัฒนธรรมฮิพฮอปเป็นครั้งแรกประกอบกับเพลง “สาวบางโพ” และใน พ.ศ. 2531 ศิลปิน ตู ดิเรก ก็ได้รับการขนานนามเป็นนักร้องแร็ปเปอร์อย่างเต็มตัวจากการมีเพลงแร็ปมาประกอบกับท่าเต้น อันเป็นเอกลักษณ์ในอัลบั้ม “ได้เลย” ด้วยเพลง “เด็กวัด”

ในปี พ.ศ. 2535 ศิลปิน T.K.O ถือเป็นกลุ่มศิลปินวัยรุ่นในแนวแร็ปที่มีภาพของวัฒนธรรมฮิพฮอปเป็นกลุ่มแรกของไทยที่มีผลงานอัลบั้มเพียงชุดเดียว อันเนื่องด้วยเพลงในแนวนี้ยังมีกลุ่มผู้ฟังอยู่จำนวนน้อย อีกทั้งกระแสดนตรีในแนวร็อคยังเป็นที่ได้รับความนิยมในหมู่คนทั่วไปส่วนใหญ่อยู่ ทำให้ดนตรีแนวนี้อาจไม่ประสบความสำเร็จทางด้านการตลาด ซึ่งทำให้แนวดนตรีแร็ปฮิพฮอปยังไม่เป็นที่ได้รับความนิยมหรือรู้จักมากนักในสังคมไทย

ดนตรีแร็ปในประเทศไทยเริ่มเป็นที่รู้จักมากขึ้นในหมู่คนทั่วไปตั้งแต่ปีพ.ศ 2537 จากผลงานในอัลบั้ม “Joey Boy” ของศิลปินโจอี้ บอย จากค่ายเพลง “เบเกอร์รี่ มิวสิค” และมีผลงานอย่าง

ต่อเนื่องมาโดยตลอด ขณะเดียวกันก็มีเริ่มศิลปินแนวแร็ปเกิดขึ้นมาเป็นระยะแต่ก็ไม่ประสบความสำเร็จเป็นที่นิยม ทำให้ภายหลังจากนั้นผลงานดนตรีในแนวแร็ปเริ่มลดจำนวนลง

จนกระทั่งในปีพ.ศ. 2540 บริบทสังคมการเกิดวิกฤตเศรษฐกิจส่งผลให้แนวดนตรีแร็ปในประเทศไทยแทบจะไม่ปรากฏในสื่อสารมวลชนแขนงใดๆ ภายหลังจากที่ภาวะเศรษฐกิจมีการฟื้นตัว กระแสเพลงแร็ปและวัฒนธรรมฮิปฮอปเริ่มกลับมาได้รับความนิยมอีกครั้งจากผลงานเพลงแร็ปใต้ดินของศิลปินดาจิม ที่มีเนื้อหาวิพากษ์สังคม และใช้ถ้อยคำสับถวุ่นรุนแรง ทำให้ผลงานเพลงใต้ดินของศิลปินดาจิมเริ่มได้รับการกล่าวถึงมากขึ้นในกลุ่มวัยรุ่น และสื่อหลายแขนงก็เริ่มให้ความสนใจ ทำให้การปฏิบัติในเนื้อหาของแนวเพลงฮิปฮอปของศิลปินดาจิมได้จุดประกายให้เกิดการสร้างผลงานเพลงฮิปฮอปในเวลาต่อมา ในปี 2543 ผลงานเพลงของกลุ่มศิลปิน AACrew ที่ประกอบด้วยกลุ่มเพื่อนของศิลปินอย่าง ชนเงิน เนื่อนวล , โจ้บอย นั้น เป็นอัลบั้มที่มีเนื้อหารุนแรงและเป็นที่กล่าวถึงมากที่สุดอัลบั้มหนึ่ง และเป็นต้นแบบให้กับงานเพลงฮิปฮอปของไทยในเวลาต่อมา และในอัลบั้มชุดสอง “Hip Hop Above The Law” ซึ่งงานเพลงชุดนี้ส่งผลให้ศิลปินดาจิมโดนจับข้อหาผลิตสื่อลามกอนาจารเนื่องจากเนื้อหาของเพลง โดยตั้งแต่พ.ศ. 2543 จนถึงปัจจุบันศิลปินที่โดดเด่นและเป็นที่รู้จักในแนวดนตรีฮิปฮอปได้แก่ ศิลปินกลุ่มก้านคอคคลับ ,ศิลปินดาจิม และกลุ่มศิลปินไทเทเนียม และความนิยมของวัฒนธรรมดนตรีฮิปฮอปในกลุ่มวัยรุ่นไทยมีเพิ่มมากขึ้นเนื่องจากปัจจุบันเป็นยุคของการสื่อสารที่ไร้พรมแดน การสื่อสารมวลชนมีความเจริญก้าวหน้าอย่างมาก สื่อคอมพิวเตอร์และอินเทอร์เน็ตมีบทบาทสำคัญที่ทำให้วัยรุ่นมีการติดต่อสื่อสารและรับส่งข้อมูลทางวัฒนธรรมดนตรีฮิปฮอปที่พวกเขาชื่นชอบได้อย่างสะดวกรวดเร็ว

ในปัจจุบันความนิยมในกระแสวัฒนธรรมดนตรีฮิปฮอปในประเทศไทยสามารถพบเห็นได้ในมิติต่างๆโดยสื่อแขนงต่างๆมักหยิบเอาลักษณะดนตรีและสไตล์ของวัฒนธรรมฮิปฮอปนำเสนอในรูปแบบต่างๆมากขึ้น ตั้งแต่โฆษณา, สปอตวิทยุ, แฟชั่นในแม็กกาซีน ภาพยนตร์ ฯลฯ และปัจจุบันยังมีการจัดกิจกรรมพิเศษต่างๆของวัยรุ่น ที่มีการนำเสนอผ่านรูปแบบวัฒนธรรมดนตรีฮิปฮอป เช่น การเซย์ดีเจไป สแครชแผ่นเสียง เซียนักเต้นเบรกแดนซ์ไปเดินโชว์ เซียนศิลปินแร็ป ไปร้องเพลง มีการจัดประกวดแข่งขันดีเจ,นักร้อง(MC),นักเต้น(B-Boy) และนักพ่นฝาผนัง(Graffiti) รวมไปถึงการนำกิจกรรมต่างๆในวัฒนธรรมฮิปฮอปไปรวมเข้ากับการจัดแข่งขันกีฬาประเภทเอ็กซ์เกมต่างๆ อีกทั้งยังได้เริ่มเกิดสถานบันเทิง แหล่งท่องเที่ยว,โรงเรียนสอนเต้นเบรกแดนซ์,โรงเรียนสอนประเภทคลับดีเจ และร้านขายสินค้าสำหรับกลุ่มวัยรุ่นที่มีความนิยมในวัฒนธรรมดนตรีฮิปฮอป ขึ้นหลายแห่ง

(IV)

ในช่วงแรกของดนตรีแร็ปที่เข้ามาในสังคมไทยมีลักษณะของการเข้ามาด้วยสาเหตุทาง การตลาดด้านธุรกิจเทปเพลง เพลงแร็ปในช่วงแรกเป็นการนำเพลงที่เคยรู้จักมาดัดแปลงในแบบรี มิกซ์ (Remix) โดยเพิ่มการร้องแร็ปเข้าไป ต่อมางานเพลงแร็ปของศิลปินไทยมีลักษณะของ การผสมผสานของแนวดนตรีอิเล็กทรอนิกส์ (Electronic music) ต่างๆ การร้องแร็ปมีการเอาสไตล์ การร้องแบบ Raggamuffin ของดนตรีจาไมก้าเข้ามา เนื้อหาของเพลงในอัลบั้มชุดแรกๆมีเนื้อหา ในเรื่องของความรัก การบอกเล่าถึงประสบการณ์ชีวิตแบบวัยรุ่น ก่อนที่ในผลงานชุดหลังๆจะเริ่มมี เนื้อหาที่รุนแรงมากขึ้น

การรับเอาวัฒนธรรมฮิปฮอปในสังคมไทยเป็นการรับวัฒนธรรมมาจากกลุ่มวัยรุ่นที่มี โอกาสไปใช้ชีวิตในสหรัฐอเมริกา และกลุ่มวัยรุ่นที่นิยมในกีฬาสเก็ตบอร์ด โดยศิลปินฮิปฮอปที่มีชื่อ เสียในปัจจุบันของไทย ล้วนมีพื้นฐานมาจากกลุ่มเพื่อนกลุ่มเดียวกันและเคยทำกิจกรรมกรรม ความสนุกร่วมกันมา โดยในช่วงแรกดนตรีแร็ปเป็นสิ่งที่นิยมกันในกลุ่มวัยรุ่นกลุ่มนี้ เรื่องของคำว่า “ฮิปฮอป” ในสังคมไทยเป็นคำที่เกิดขึ้นที่รู้จักในวงกว้างเมื่อไม่กี่ปีมานี้¹⁰

กระแสความนิยมในเรื่องของดนตรีแร็ปและวัฒนธรรมฮิปฮอปเป็นที่นิยมภายในกลุ่มวัย รุ่นจำนวนน้อยมาโดยตลอดจน ดนตรีแร็ปที่ปรากฏในสื่อสารมวลชนที่ผ่านมาในสังคมไทยเป็น ดนตรีที่ตกอยู่ภายใต้ข้อจำกัดของระบบค่ายเพลง การผลิตศิลปินที่มีการควบคุมในด้านภาพลักษณ์และเนื้อหา ทำให้มีลักษณะของมิติในการต่อต้าน (Resistance) ในเพลงแร็ปที่ต่างจาก เพลงแร็ปในสหรัฐอเมริกา ในช่วงแรกๆจึงมีเพียงผลงานเพลงแร็ปไม่กี่เพลงที่พูดถึงในประเด็น สังคม หรือเนื้อหาเชิงวิพากษ์

เป็นที่น่าสังเกตว่าภายหลังพ.ศ. 2540 เป็นต้นมาปัจจัยและบริบทสังคมต่างๆได้เอื้อ อำนวยให้แนวดนตรีแร็ปและวัฒนธรรมฮิปฮอปเป็นที่รู้จักในสังคมไทยมากยิ่งขึ้น ปรากฏการณ์ ความนิยมในเพลงแร็ปจากใต้ดิน ได้ส่งผลให้กลุ่มวัยรุ่นเริ่มให้ความสนใจกับแนวเพลงนี้มากขึ้น และการเกิดสื่ออินเทอร์เน็ตทำให้การเข้าถึงในข่าวสารในวัฒนธรรมฮิปฮอป และการรวมกลุ่มผู้ ที่ชื่นชอบในดนตรีแร็ปและวัฒนธรรมฮิปฮอปเริ่มมีมากขึ้น สังเกตได้จากการมีเว็บไซต์อย่าง www.siamhiphop.com , www.thaihiphop.com , www.battlemc.cjb.net ฯลฯ

มิติของความรุนแรงในภาษาของเพลงแร็ปส่วนใหญ่ล้วนมาจากเพลงใต้ดิน ที่เป็นภาษา หยาดคาย หรือ บางครั้งเป็นคำพหุสแลงเฉพาะกลุ่ม โดยชั้นเงิน (ปัจจุบันเป็นศิลปินวงไทเทเนียม)

¹⁰ อ้างอิงจาก บทสัมภาษณ์ศิลปิน โจ้บอย ในนิตยสาร DDT ฉบับกุมภาพันธ์ 2005

มองว่าภาษาที่หายากและการนำภาษาอังกฤษเข้ามาใช้ในดนตรีฮิพฮอปเป็นภาษาในชีวิตประจำวันของพวกเขา¹¹

ในด้านความรุนแรงของเนื้อหาโดยส่วนใหญ่ของดนตรีฮิพฮอปได้ดินมักเสนอเนื้อหาที่เป็น การต่อต้านที่พูดถึงวัฒนธรรมผู้ใหญ่ (Parent culture) พูดถึงประสบการณ์วัยรุ่นในเรื่องความรัก ยาเสพติด และการพูดท้าทายกันระหว่างกลุ่ม

โดยจากการเข้าเยี่ยมชมเว็บไซต์ของชาวฮิพฮอปและการพูดคุยทาง MSN กับสมาชิกวัยรุ่นแนวฮิพฮอป ผู้เขียนได้ข้อสรุปถึงอิทธิพลของเพลงตั้งแต่ยุคแก๊งستاแร็ปที่มีบทบาทในกลุ่มวัยรุ่นฮิพฮอปของไทย ขณะเดียวกัน ส่วนหนึ่งของการเข้าไปอ่านกระทู้เว็บบอร์ดพบว่าวัยรุ่นบางส่วนสนับสนุนในการรับวัฒนธรรมฮิพฮอปที่สอดคล้องเข้ากับเอกลักษณ์ที่ติงามของวัฒนธรรมไทย ขณะเดียวกันพื้นที่ของเว็บบอร์ดของชาวฮิพฮอปยังเป็นพื้นที่ของการเข้ามาฝึกทักษะในการเขียนเนื้อเพลงประชันกัน

การได้พูดคุยทาง MSN กับ ผู้ดูแลเว็บไซต์ [www. Thaitayfans.com](http://www.Thaitayfans.com) ทำให้ทราบว่ากลุ่มวัยรุ่นฮิพฮอปส่วนใหญ่เป็นกลุ่มเด็กตั้งแต่ชั้นมัธยมไปจนถึงระดับมหาวิทยาลัย โดยกลุ่มที่รับวัฒนธรรมฮิพฮอปเข้ามาในสังคมไทยช่วงแรกจะอยู่ในราวๆอายุ 25 – 30 กว่าขึ้นไป ซึ่งส่วนใหญ่ความนิยมของฮิพฮอปในกลุ่มวัยรุ่นไทยยังมีปะปนกับเรื่องกระแสแฟชั่นเสื้อผ้า การรับเอาวัฒนธรรมส่วนใหญ่เน้นในด้านการรับเอาภาพของการแต่งกาย และศิลปินเพลงฮิพฮอปจากต่างประเทศที่เป็นที่นิยมทั่วไป ขณะที่กลุ่มที่ชื่นชอบแบบจริงจังจะมีการค้นคว้าติดตามข้อมูลข่าวสารในวัฒนธรรมฮิพฮอปจากสื่ออินเทอร์เน็ต แต่อย่างไรก็ตามกระแสของวัฒนธรรมฮิพฮอปในเมืองไทยส่วนใหญ่มุ่งเน้นในเรื่องของแฟชั่นการแต่งกายเป็นส่วนมาก มีเพียงส่วนน้อยเป็นกลุ่มที่ฝึกฝนจริงจังในองค์ประกอบต่างๆในวัฒนธรรมฮิพฮอป¹²

และจากประสบการณ์สัมภาษณ์พูดคุยกับกลุ่มวัยรุ่นฮิพฮอปอย่างไม่เป็นทางการทำให้ทราบว่ากลุ่มวัยรุ่นฮิพฮอปไทยในสายตาวัยรุ่นด้วยกันมองว่าเป็นกลุ่มวัยรุ่นที่ค่อนข้างมีฐานะสามารถจับจ่ายแฟชั่นเสื้อผ้าที่มีราคาแพงได้ การปรากฏตัวของกลุ่มวัยรุ่นฮิพฮอปตามสยามสแควร์มักตกเป็นเป้าสายตาตามอง และบางครั้งก็เกิดกรณีข่มขืนกันบ้างกับกลุ่มวัยรุ่นแนวอื่นๆ โดยเฉพาะ “พังค์” ส่วนเรื่องของความรุนแรงจากการปะทะชกต่อยมีเรื่องกันนั้นเป็นเรื่องปกติที่เกิดขึ้นบ้างตามงานกิจกรรมวัยรุ่นเช่น งานแฟต์เฟสติวัล โดยส่วนใหญ่แล้วกลุ่มวัยรุ่นฮิพฮอปมักจะเป็นเครือข่ายสังสรรค์เฮฮากันเฉพาะกลุ่มที่ไม่ค่อยมีเรื่องกับใคร

¹¹ บทสัมภาษณ์ ชันจิน เนื่อนวล , มติชนรายวัน 26 ธันวาคม 2547

¹² การพูดคุยทาง MSN , 23 พฤษภาคม 2547

(V)

โดยสรุปแล้วมิติความรุนแรงในเสียงเพลงฮิปฮอปผู้เขียนมองว่าไม่ใช่เป็นเรื่องรุนแรงน่าวิตกใดใด อีกทั้งกลับมองในแง่ดีถึงการมีดนตรีที่เป็นการสะท้อนให้เห็นภาพความเป็นจริงของสังคมวัยรุ่น หรือ การสะท้อนปัญหาสังคม โดยนับตั้งแต่เมื่อบทเพลงเพื่อชีวิตในสังคมไทยได้ลดบทบาทลงไป เพลงในสังคมไทยมีแต่เพลงป๊อปที่พูดถึงในเรื่องความรักเข้าไปข้ามาระหว่างคนสองคนซึ่งไม่มีบทเพลงใดๆ ในยุคสมัยนี้ที่จะทำการพูดถึงอุดมการณ์ การเสนอความคิด การสร้างสรรค์ในภาษา¹³ หรือเนื้อหาที่หลากหลายได้อย่างเพลงฮิปฮอป และการที่กลุ่มวัยรุ่นไทยให้ความสนใจกับการสร้างสรรค์ผลงานเพลงฮิปฮอปขึ้นมาเอง การฝึกฝนในทักษะอย่างการพ่นสี การเต้น หรือ การเป็นดีเจ การทำเสื้อผ้าขาย ล้วนเป็นสิ่งที่น่ายกย่อง กลุ่มวัยรุ่นในสังคมไทยส่วนใหญ่ที่มักถูกเรียกว่าเป็นเด็กแนวหรืออย่างไรก็ตาม ล้วนมีสำนึกของการเป็นนักปฏิบัติที่ดี

คำพูดที่ดูหยาบคาย ชั่วช้าในเพลงฮิปฮอปในความคิดผู้เขียนนั้นถือว่าเป็นเรื่องที่ปกติและดูจริงใจกว่า พฤติกรรมแบบมือถือถือปากถือศีลของคนกลุ่มอื่นๆ แต่อย่างไรก็ตามกลุ่มวัยรุ่นในวัฒนธรรมฮิปฮอปก็เป็นกลุ่มที่น่าเป็นห่วงในเรื่องของการมีพฤติกรรมเลียนแบบในเรื่องของการทดลองยาเสพติด การมีเพศสัมพันธ์ และทัศนคติในเรื่องของความรุนแรงต่างๆ ในแบบวัฒนธรรมฮิปฮอปที่รับมาจากสื่อตะวันตก

อย่างไรก็ตามทั้งนี้ทั้งนั้น วัฒนธรรมฮิปฮอปกับเรื่องของความรุนแรงเป็นสัญญาณที่ผูกติดกันมาตั้งแต่ในสหรัฐ โดย Davey D ซึ่งเป็นนักประวัติศาสตร์ฮิปฮอป และนักเคลื่อนไหวทางสังคมผิวดำ ได้เสนอว่าสื่อในสหรัฐมักนำเสนอภาพของวัฒนธรรมฮิปฮอปแบบเหมารวม (stereotype) และมักโทษดนตรีแร็ปและวัฒนธรรมฮิปฮอปให้เป็นแพะรับบาป โดยเขาเชื่อว่าศิลปินแร็ปผิวดำมีทั้งดีและไม่ดี ซึ่งในสายตาของ"คนใน" ด้วยกันเองในสังคมผิวดำมีความเข้าใจมากกว่า แต่ปัญหามักเกิดจาก"คนนอก"ที่ใช้ฮิปฮอปเป็นเครื่องมือในการผลิตขายผลงานในอุตสาหกรรมบันเทิง และการขาดอำนาจในการควบคุมภาพลักษณ์ (images) ของวัฒนธรรมฮิปฮอปจากสื่อต่างๆ ได้ ทำให้วัฒนธรรมฮิปฮอปมักถูกมองเหมารวมไปกับเรื่องของความรุนแรงต่างๆ ซึ่งทางออกที่ได้เสนอไว้ของเขาคือการลดมุมมองในเรื่องของความรุนแรงให้ลดเหลือในระดับบุคคล ที่ต้องใช้วิจารณญาณในการแยกแยะสูง¹⁴

สำหรับในกรณีของวัฒนธรรมฮิปฮอปในสังคมไทยอาจมองได้ในส่วนที่เป็นปัญหาของวัยรุ่น ซึ่งการแก้ปัญหาส่วนใหญ่ที่ทำโดยรัฐ มักแก้ปัญหาด้วยออกกฎหมายห้ามแบบไม่มีประสิทธิภาพ ที่เป็นการแก้ปัญหาสังคมที่มาจากพื้นฐานของการขาดความเข้าใจในวัฒนธรรม อย่างในกรณีตัวอย่างจาก

¹³ เป็นภาษาที่ตรงข้ามกับความหมายของคุณครูภาษาไทยรุ่นเก่า

¹⁴ อ้างอิงจาก "A convenient scapegoat – hip hop music blamed for inciting violence" . Davey D ,2000

การที่รัฐประกาศกฎหมายห้ามขายเครื่องดื่มแอลกอฮอล์หลังตีสอง ทำให้ผลงานเพลง “ลูกเสือ” ของดา จิมที่ร้องว่า “กูนั่งอยู่ดีๆ เสือกมาไล่กูทำไม” ทำนองนี้ก็เป็นการทำทนายกับอำนาจรัฐที่ส่งผลให้เขา ติดโทษทัณฑ์บน เป็นต้น

การแก้ปัญหาด้วยกฎหมายห้ามของรัฐ ในท่ามกลางสังคมไทยแบบศรีธนญชัย เป็นการแก้ปัญหาที่จับไม่ได้ ไล่ไม่ทัน การขาดการปลูกฝังจิตสำนึกที่ดีต่อกลุ่มวัยรุ่น พฤติกรรมแบบปากว่าตาขยิบ การไม่ให้พื้นที่ทางสังคมกับกลุ่มวัยรุ่น ทำให้กิจกรรมทุกอย่างของวัยรุ่นเป็นสิ่งหลบซ่อน ซึ่ง จะเห็นได้ว่าบทเพลงจากใต้ดินมักเข้าถึงอารมณ์คนฟังได้ดีกว่า เพลงอินดี้จึงได้รับความนิยมกว่า ก็ เพราะพื้นฐานของความเข้าใจในอารมณ์วัยรุ่นด้วยกัน ของดีที่เห็นกันตามสื่อสารมวลชน นั้นส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากความตาดิ ของนักธุรกิจ นักการตลาดที่นำมาเปิดโปง คำขายและให้พื้นที่ให้กับวัยรุ่น เราจึงมีโอกาสเห็นกิจกรรมหรือ Event ต่างๆ ที่มีสปอนเซอร์ธุรกิจต่างๆให้การสนับสนุน

การที่สังคมไม่มีพื้นที่ให้กิจกรรมของวัยรุ่นหรือมีน้อยนั้น ทำให้สังคมไม่อาจเห็นความรู้สึกนึกคิดและร่วมปลูกฝังวัฒนธรรมไร้อคติกับกลุ่มวัยรุ่นได้ การที่กลุ่มนักเต้นบิ๊บบอยเบรกแดนซ์ ถูกไล่ให้ไปเต้นที่อื่นจากเส้นทางเดินบนรถไฟฟ้าน้ำห้างมาบุญครอง , การมีภาพสั้สเปรย์เกลื่อนตามที่สาธารณะ , การแอดของวัยรุ่นที่ถนนข้าวสาร ,การแอดยามเข้าฝั้บเขตตามถนนรัชดา อาร์ซีเอ หรือร้านสลิม เป็นการบ่งชี้ถึงพื้นที่หรือสถานแห่งวัยรุ่นอันน้อยนิดในสังคมไทย

ดังนั้นวัฒนธรรมอคติ และชีวิตไร้ความรุนแรง อาจเกิดขึ้นได้ทางหนึ่งจากจิตใจที่เปิดกว้าง ที่มอบพื้นที่ทางสังคมให้กับวัยรุ่น การมีพื้นที่ในการแสดงออกในด้านกีฬา เสียงเพลง ฯลฯ ที่ไม่ใช่ การตัดถนน 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 aboutLet 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 ศาซัย วิชัยดิษฐ์)

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- ลำเนา เอี่ยมสอาด . การวิเคราะห์เพลงไทยสมัยนิยมแนวรีดค วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิต
สาขาวิชาการสื่อสารมวลชน ภาควิชาการสื่อสารมวลชน คณะนิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย, 2539.
- ศมกมล ลิ้มปัทม . กว่าจะเป็นที่รู้จักเพลง. กรุงเทพฯ: คณะนิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย , 2536
- วิริยะ สว่างโชติ . ชีวิตชายขอบ: ตัวตนกับความหมาย: วัฏรุ่มและความเป็นชายขอบท่ามกลาง
กระแสวัฒนธรรมโลก . กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2545.

ภาษาอังกฤษ

- Bennett, A. Culture of popular music. Philadelphia. 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 , philadelphia. 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.wikipedia.org

www.thaihiphop.com

www.siamhiphop.com

www.battlemc.cjb.net

สัมภาษณ์

สัมภาษณ์ นัท RJ .MSN hotmail . 23 พฤษภาคม 2547

สัมภาษณ์อย่างไม่เป็นทางการ คิน (ฉายา Kinchaza)

การรับรู้ความรุนแรงทางเพศในกลุ่มหญิงบริการชาวลาวที่ทำงานในเขตชายแดนอีสานใต้ของไทย*

โดย เนตรดาว เกาถวิล**

งานบริการทางเพศเป็นอาชีพผิดกฎหมายและเป็นอาชีพที่สังคมรังเกียจ ทำให้สถานะของหญิงบริการกลายเป็นคนชายขอบของสังคม บทความนี้ต้องการชี้ให้เห็นว่าภาวะความเป็นชายขอบของหญิงบริการจะรุนแรงขึ้น หากพวกเธอเป็นผู้อพยพเข้าเมืองโดยผิดกฎหมาย เพราะการเป็นหญิงบริการพลัดถิ่น เป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้ผู้หญิงต้องเผชิญกับการถูกเอารัดเอาเปรียบทั้งทางกายและทางเพศตามมามากมาย นอกจากนี้ เงื่อนไขดังกล่าวยังทำให้พวกเธอสูญเสียอำนาจในการควบคุมวิถีชีวิตตัวเองในหลายด้านด้วย อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนก็ไม่ได้มองว่าหญิงบริการพลัดถิ่นเป็นเพียงเหยื่อผู้ถูกกระทำ (Passive) ที่เฝ้ารอคอยการโอบอุ้มจากคนอื่นเท่านั้น ในทางตรงกันข้าม ผู้เขียนมองเห็นถึงความพยายามหลายด้านของหญิงสาวชาวลาว ในการต่อต้านขัดขืนและต่อรองกับภาวะเอารัดเอาเปรียบที่พวกเธอเผชิญอยู่ ทั้งนี้เพื่อช่วยให้พวกเธอมีชีวิตอยู่รอดต่อไปได้ และเพื่อเปลี่ยนแปลงเงื่อนไขเอารัดเอาเปรียบที่กดทับพวกเธออยู่ การแสดงบทบาทผู้กระทำ (Agency) ของหญิงบริการพลัดถิ่น สะท้อนถึงการที่ผู้หญิงพยายามดำรงรักษาคำดีศรีของความเป็นมนุษย์ของพวกเธอ แม้ในเงื่อนไขที่พวกเธอถูกเบียดขับให้กลายเป็นคนชายขอบของสังคม

นอกจากนั้น ผู้เขียนยังวิเคราะห์ว่าหญิงบริการพลัดถิ่นรับรู้และตีความความรุนแรงทางเพศ (Sexual Violence)¹ ที่พวกเธอพบเจอในบริบทของการทำงานในประเทศไทยต่างกันอย่างไร เพื่อทำความเข้าใจถึงความหลากหลายของตัวตนและวิถีคิดของหญิงบริการพลัดถิ่น ซึ่งนับว่าเป็นเรื่องที่มีความสำคัญต่อการแก้ไขปัญหาที่เกี่ยวข้อง ไม่ว่าจะเป็นปัญหาการค้ามนุษย์ ปัญหาความรุนแรงต่อเด็กและสตรี และปัญหาการแพร่ระบาดของโรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์

บริบททางเศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรมที่ส่งผลกระทบต่อการข้ามพรมแดน

* บทความนี้เรียบเรียงขึ้นใหม่จากงานวิจัยเรื่อง "Perceptions and Experiences of Sexual Violence by Female Sex Workers from Lao PDR in Northern Border Areas of Thailand" โดยผู้เขียน ขอขอบคุณมูลนิธิโรคภัยที่เลวร้ายที่ให้การสนับสนุนทุนในการทำวิจัยนี้ 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 แต่ประชากรส่วนมากก็ยังคงมีการศึกษาในระดับไม่เกินชั้นประถมศึกษา ยิ่งไปกว่านั้นผู้ชายยังได้รับการสนับสนุนให้เล่าเรียนและฝึกทักษะอาชีพในสัดส่วนที่สูงกว่าผู้หญิง ซึ่งพวกเขามักจะถูกมองว่าควรเป็นผู้ดูแลลูกและทำงานอยู่กับบ้านมากกว่า นอกจากนี้ประชากรส่วนใหญ่ยังมีปัญหาการว่างงานในช่วงนอกฤดูการเกษตรกรรมด้วย

การสำรวจที่ทำขึ้นเมื่อไม่นานมานี้² พบว่าปัญหาแรงงานเด็กในอุตสาหกรรมทางเพศในประเทศโลกที่สามกำลังขยายตัว (Brown 2000) แม้ว่าร้อยละ 50 ของหญิงสาวชาวลาวที่ให้ข้อมูลระบุว่าพวกเธอเข้าสู่อาชีพค้าประเวณีเนื่องจากความจำเป็นทางเศรษฐกิจ แต่ปัญหาทางสังคมและวัฒนธรรมก็ไม่อาจมองข้าม หญิงสาวชาวลาวที่ผู้เขียนให้สัมภาษณ์ระบุว่าความคล้อยคลึงทางด้านภาษา 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 เงินสดเพื่อซื้อที่ดินหรือได้ถอนจำนวนเรือกสวนไร่นา ตลอดจนเงินเพื่อจ่ายสินค้านั้นๆ ไม่เพียงเป็นแรงดึงดูดใจหญิงสาววัยรุ่นชาวลาวบางคนให้เดินทางมาแสวงโชคในเมืองไทย แต่ยังส่งผลให้ครอบครัวของหญิงสาวเหล่านี้สนับสนุนการเดินทางของพวกเธอด้วย หญิงบริการชาวลาวหลายรายเล่าว่า รายได้ที่พวกเธอส่งเงินกลับไปให้ครอบครัวในประเทศลาวสามารถเลี้ยงดูคนทั้งครอบครัว หญิงบริการบางคนยังสามารถส่งเสียน้องๆ หรือลูกๆ ของพวกเธอให้มีการศึกษาสูงอีกด้วย ดังนั้นแม้ว่าบริการชาวลาวส่วนมากจะโกหกครอบครัวเพื่อปิดบังไม่ให้พวกเขารับรู้ว่าเธอหารายได้มาอย่างไร แต่พวกเธอมักไม่ต้องเผชิญกับแรงกดดันจากครอบครัวของพวกเธอแต่อย่างใด ตราบเท่าที่รายได้ซึ่งพวกเธอส่งกลับไปยังเป็นที่พึงพอใจของครอบครัว

นอกจากเหตุผลในทางเศรษฐกิจแล้ว หญิงสาวชาวลาวอีกส่วนหนึ่งตัดสินใจเดินทางมาทำงานในประเทศไทยด้วยเหตุผลทางสังคมและวัฒนธรรม ผู้หญิงบางคนผ่านประสบการณ์ของการมีเพศสัมพันธ์ก่อนการแต่งงาน แต่ด้วยเหตุผลบางประการทำให้ความสัมพันธ์ไม่อาจจบลงด้วยการแต่งงาน ความรู้สึกที่ตนเองเป็นผู้หญิง "ผู้หญิงสกปรก" "ผู้หญิงที่ใจง่าย" "ผู้หญิงที่เสียคนแล้ว" "มีเมนิล" "ด้อยคุณค่า" ทำให้พวกเธอมองว่าตนเองไม่เป็นที่ต้องการของผู้ชาย "ดี" ทั่วไปสำหรับผู้หญิงกลุ่มนี้ การเดินทางมาทำงานในประเทศไทยจึงเป็นทั้งการหลีกเลี่ยงจากการถูกประทับตราว่าเป็นหญิงคนชู้ (Stigmatization as 'whore') จากสังคมหมู่บ้านของเธอ ซึ่งยังคงยึดมั่นในค่านิยมเรื่องการรักษาวงศ์วงศ์และตัดสินคุณค่าความเป็นผู้หญิงที่พรหมจรรย์ (Virginity) (สัมภาษณ์และบุปผา-หญิงบริการชาวลาว) นอกจากนั้น หญิงสาวชาวลาวหลายคนเชื่อว่าทำงานประเทศไทยเป็นโอกาสที่อาจจะสร้างสถานะทางเศรษฐกิจและสังคมแบบใหม่ให้กับพวกเธอ เพราะหากพวกเธอประสบความสำเร็จในการหารายได้ พวกเธอก็จะเป็นที่ยอมรับของชุมชนหมู่บ้าน ซึ่งเท่ากับเป็นการยกระดับฐานะทางสังคมของพวกเธอด้วย (สัมภาษณ์แดง นี บุปผา-หญิงบริการชาวลาวจากร้านฟ้าใสคาราโอเกะ นื่องอ้อมคาราโอเกะและร้านจอนนี่คาราโอเกะ)

นอกเหนือจากนั้น หญิงสาวชาวลาวบางคนมองว่าการเดินทางมาประเทศไทยเป็นการผจญภัยที่น่าตื่นตาตื่นใจ เพราะนอกจากจะได้สัมผัสโลกของความทันสมัยที่พวกเธอเคยได้ยินได้ฟังจากสื่อต่างๆ แล้ว พวกเธอยังมีโอกาสได้คบหาผู้ชายชาวไทยอีกด้วย หญิงสาววัยรุ่นหลายคนและผู้เขียนได้สัมภาษณ์แล้วว่า พวกเธออยากไปเที่ยวสถานที่ต่างๆ ในเมืองไทยและอยากมีแฟนเป็นหนุ่มไทยมาก การแต่งงานกับหนุ่มไทยถูกมองว่าเป็นช่องทางที่จะช่วยให้พวกเธอได้รับสัญชาติ

ไทยและสามารถทำงานอยู่ในประเทศไทยได้อย่างมั่นคงปลอดภัย ดูเหมือนว่าโครงเรื่องแบบนวนิยายรักโรแมนติกจะมีอิทธิพลต่อความสัมพันธ์ระหว่างสาวลาวกับหนุ่มไทยไม่น้อย จนทำให้สาวลาวไม่หวาดระแวงว่าความรักข้ามพรมแดนจะนำไปสู่จุดจบแบบใด หญิงสาววัยรุ่นชาวลาวบางคนกล่าวว่า แม้การแต่งงานระหว่างเธอกับหนุ่มไทยจะจบลงด้วยการเลิกร้าง เธอก็มองว่าไม่เป็นปัญหา เพราะตอนนั้นเธอได้สัญชาติไทยแล้ว เธอจึงสามารถแสวงหาทางเลือกอื่นๆ ในเมืองไทยต่อไปได้ (สัมภาษณ์เล็กและจอย-หญิงบริการชาวลาว)

ผู้หญิงลาวอีกกลุ่มยอมตกใจเสี่ยงมาประเทศไทยเพราะเหตุผลทางสังคมและวัฒนธรรม ผู้หญิงกลุ่มนี้ผ่านการแต่งงานมาแล้วอย่างน้อยหนึ่งครั้ง พวกเธอถูกสามีทิ้งร้าง หรือไม่ก็หย่าร้างกับสามีและเป็นผู้รับภาระเลี้ยงดูลูกๆ โดยลำพัง ในขณะที่บางคนอาจจะต้องรับมือกับสมาชิกในครอบครัวคนอื่นๆ ด้วย ผู้หญิงกลุ่มนี้มักมีอายุเกิน 20 ปี และเคยผ่านการทำงานในบ้านเกิดมาแล้วหลายประเภท แต่ไม่สามารถหารายได้เพียงพอ การมาทำงานในประเทศไทยจึงถูกมองว่าเป็นทางเลือกที่ดีกว่าสำหรับพวกเธอ (สัมภาษณ์อ้อม นาง ไก่และจอย-หญิงบริการชาวลาว)

หากพิจารณาอย่างผิวเผิน การเดินทางข้ามพรมแดนของหญิงสาวชาวลาวอาจจะดูเหมือนกับเป็นผลมาจากความจำเป็นทางเศรษฐกิจ แต่คงไม่อาจปฏิเสธได้ว่าบริบททางสังคมและวัฒนธรรมมีอิทธิพลต่อการเดินทางข้ามพรมแดนของหญิงสาวชาวลาวไม่น้อย ข้อมูลที่ได้จากการสำรวจของหน่วยงานหลายแห่งยืนยันว่า สัดส่วนของผู้อพยพชาวลาวที่เป็นเพศหญิงสูงกว่าเพศชายอย่างเห็นได้ชัด แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่ามิติของความเป็นเพศ (Gender) มีส่วนเกี่ยวข้องกับการข้ามพรมแดนไทย-ลาวไม่น้อย ไม่ว่าจะเป็นไปโดยความสมัครใจ โดยการล่อลวงหรือโดยการบีบบังคับก็ตาม เมื่อพิจารณาเหตุผลที่หญิงสาวชาวลาวระบุในการเดินทางมาทำงานในประเทศไทยในงานศึกษานี้ ยิ่งแสดงให้เห็นถึงความโยงใยระหว่างมิติทางสังคมและวัฒนธรรม มิติของความเป็นเพศกับการอพยพย้ายถิ่นของผู้หญิงลาวชัดเจนขึ้น

งานศึกษาหลายชิ้นได้กล่าวถึงสถานภาพของผู้หญิงลาวว่าเป็นคนชายขอบของสังคม เนื่องจากเหตุผลทางวัฒนธรรมบางประการ กระนั้นนักวิชาการกลุ่มหนึ่งยังคงโต้แย้งว่า สถานภาพที่เป็นรองของผู้หญิงลาว อาจไม่ได้เกิดขึ้นเองโดยธรรมชาติ หากแต่น่าจะเกิดจากเงื่อนไขทางสังคมบางประการที่มีส่วนในการลดทอนบทบาททางสังคมของผู้หญิง เธอเชื่อว่าผู้หญิงลาวในสังคมแบบจารีตประเพณีมีสถานภาพทางสังคมที่สูง เนื่องจากผู้หญิงเข้าไปมีบทบาทในพื้นที่สาธารณะหลายด้าน เช่น ในพิธีกรรมต่างๆ ที่มีความสำคัญต่อการดำรงอยู่ของความเป็นชุมชน หรือการที่เพศหญิงยังได้รับการคัดเลือกให้เป็นสัญลักษณ์และตัวแทนของจิตวิญญาณบริสุทธิ์ หรืออำนาจศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลายที่เคารพนับถือกันในสังคม นอกจากนี้ ผู้หญิงที่เป็นหมอผีและร่างทรงยังมีบทบาทเป็นผู้เชื่อมต่อระหว่างโลกศักดิ์สิทธิ์กับโลกสามัญ ซึ่งเป็นบทบาทที่สร้างหลักประกันใน

ด้านความมั่นคงในการดำรงชีวิตและลดความเสี่ยงต่างๆ ที่อาจเกิดขึ้นในสังคม (มยุรีย์ เห่งศรีวัฒน์ อ่างใน สุชาดา (บก.) 2547)

อย่างไรก็ดี นักวิชาการอีกส่วนหนึ่งเชื่อว่าการรับเอาพุทธศาสนาสู่สังคมลาวเป็นต้นเหตุหนึ่งของการทำให้ผู้หญิงมีสถานภาพเป็นรองชาย เนื่องจากพุทธศาสนานับสนับบทบาทของเพศชายมากกว่าเพศหญิง และผู้หญิงไม่ได้รับอนุญาตให้เข้าไปมีส่วนร่วมในอาณานิคมวัดเจกเช่นผู้ชาย ผู้หญิงจึงไม่สามารถดำรงรักษาบทบาทสูงสุดในทางศาสนา ผู้หญิงยังถูกกำหนดให้แสดงบทบาทเป็นอุบาสิกา ผู้อุทิศตัวเพื่ออุปถัมภ์พระพุทธรูปศาสนาที่มีเพศชายเป็นแกนนำ การบรรลุนิพพานของผู้หญิงจึงเป็นเรื่องที่ต้องพึ่งพิงผู้ชายเป็นสำคัญ ในขณะที่เพศชายครองความเป็นเจ้าในบทบาทสาธารณะที่เกี่ยวข้องกับอำนาจและบารมี เพศหญิงกลับถูกกำหนดให้แสดงบทบาททางเศรษฐกิจเท่านั้น (Kirsch 1975) และการมีสถานภาพทางเศรษฐกิจที่สูงก็ไม่ได้ทำให้ผู้หญิงสามารถต่อรองเพื่อปรับสถานภาพของตนเองในสังคม อย่างไรก็ดี ผู้หญิงลาวส่วนใหญ่ก็ใช้สถานะการเป็นผู้อุปถัมภ์พระศาสนา เพื่อขยายบทบาทของตนในฐานะเจ้าของพิธีกรรมและผู้มีส่วนร่วมในพุทธศาสนา (มยุรีย์ อ่างใน สุชาดา (บก.) 2547)

นอกจากนั้น การสร้างวาทกรรมว่าด้วย "ผู้หญิงดี" บนพื้นฐานของการกำหนดให้ผู้หญิงแสดงบทบาทตามความคาดหวังของสังคม คือเป็น "ลูกสาวที่ดี" กตัญญูรู้คุณและเชื่อฟังคำสั่งสอนของพ่อแม่ เป็น "เมียที่ดี" รักษาพรหมจรรย์จนถึงวันแต่งงาน ดูแลปรนนิบัติ เชื่อฟังสามีและสนับสนุนสามี ตลอดจน "แม่ที่ดี" คอยดูแลและตอบสนองความต้องการของลูก และสั่งสอนให้ลูกเป็นพลเมืองที่ดีของรัฐ (Ngaosyvathn 1995) กระบวนการนี้มีส่วนในการสร้างวาทกรรม "ผู้หญิงชั่ว" ในเวลาเดียวกัน เนื่องจากผู้หญิงที่ไม่สามารถแสดงตัวตามความคาดหวังของสังคมถูกประทับตราเป็น "ผู้หญิงชั่ว" อันนำมาซึ่งการดูถูกดูแคลนและการลงโทษนานับประการ

การรับรู้ความรุนแรงทางเพศและการตอบสนองต่อความรุนแรงในหมู่หญิงบริการชาวลาว

ในพื้นที่ศึกษา³ ผู้หญิงลาวที่ทำงานเกี่ยวข้องกับการบริการทางเพศส่วนมากเดินทางมาจากแขวงจำปาศักดิ์ ซึ่งตั้งอยู่ตรงกันข้ามกับจังหวัดอุบลราชธานีของไทย พวกเธอมีอายุระหว่าง 17-25 ปี สถานภาพเป็นสาวโสดมากกว่าคนที่สมรสแล้ว สอดคล้องกับผลการสำรวจขององค์กรเอกชนระหว่างประเทศที่ทำขึ้นเมื่อไม่นานมานี้ซึ่งยืนยันว่า แรงงานสัญชาติลาวที่ทำงานในเขตชายแดนไทย-ลาวมีแนวโน้มที่จะเป็นเพศหญิงมากกว่าเพศชาย หญิงบริการที่ผู้เขียนได้พูดคุยมัก

³ พื้นที่ชายแดนรอยต่อระหว่างไทย-ลาว ในเขตอำเภอสิรินธรและอำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี

บอกว่าพวกเธออายุเกิน 18 ปีแล้วเพื่อหลีกเลี่ยงปัญหาการตรวจจับของเจ้าหน้าที่รัฐไทย แต่พวกเธอจำนวนมากกลับมีอายุน้อยกว่า 18 ปี ซึ่งจัดอยู่ในข่าย "แรงงานเด็ก"⁴ และ "โสเภณีเด็ก"⁵

หญิงสาวชาวลาวที่ทำงานในสถานบันเทิงแถบชายแดนไม่อาจเลี่ยงพ้นการเผชิญกับความรุนแรงทางเพศ (Sexual Violence)⁶ รูปแบบใดรูปแบบหนึ่ง ทั้งโดยกลุ่มชายนักเที่ยวชาวไทย ซึ่งเป็นลูกค้าและคนไทยกลุ่มอื่นๆ กล่าวเฉพาะความรุนแรงทางเพศที่เกิดขึ้นในสถานบันเทิงประเภทบาร์คาราโอเกะ ผู้ศึกษาพบความรุนแรงทางเพศ 4 รูปแบบ ได้แก่ หนึ่ง การบังคับค้าประเวณี (Forced Prostitution) สอง การบังคับร่วมเพศ (Forced Sex) สาม การล่วงละเมิดทางเพศ (Sexual Harassment) และสี่ การล่อลวงหรือบีบบังคับให้มีเพศสัมพันธ์โดยไม่ใช้อย่างอนาถ (Being Deceived/forced to have unprotected sex) อย่างไรก็ตาม หญิงบริการชาวลาวยังอาจเผชิญกับความรุนแรงรูปแบบอื่นๆ เช่น การถูกทำร้ายร่างกาย การถูกจำกัดเสรีภาพ การถูกประณามว่าเป็นผู้หญิงคนชั่ว การถูกกีดกัน (Discrimination) การถูกเลือกปฏิบัติ (Segregation) การไม่ได้รับการคุ้มครองสิทธิมนุษยชน

สำหรับการบังคับค้าประเวณี⁷ นั้นเกี่ยวข้องกับกระบวนการจัดหาหญิงต่างชาติเข้าสู่อุตสาหกรรมทางเพศในประเทศไทย ซึ่งผู้จัดหาหญิงบริการ มีทั้งคนสัญชาติลาวและสัญชาติไทย และมีทั้งนายหน้าที่ย้ายมาอาศัยอยู่ในประเทศลาวและในประเทศไทย คนเหล่านี้อาจจะเปิดเผยตัวว่าเป็นนายหน้า หรือแฝงตัวมาในนามของเพื่อนบ้านที่คุ้นหน้า หรือเพื่อนสนิทของหญิงสาวชาวลาว ผู้จัดหาหญิงบริการใช้วิธีการหลายอย่างในการชักนำหญิงสาวชาวลาวให้ตกลงใจเดินทางมาประเทศไทย จากนั้นพวกเขาก็สร้างเงื่อนไขเพื่อบีบบังคับให้หญิงสาวเหล่านี้ยอมรับการค้าประเวณีในที่สุด

⁴ "แรงงานเด็ก" ในงานศึกษานี้ หมายถึงเด็กที่มีอายุต่ำกว่า 18 ปี ซึ่งเป็นนิยามที่มีการใช้กันอย่างกว้างขวางโดยรัฐบาล สหประชาชาติและองค์การระหว่างประเทศทั้งหลาย 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" ในงานศึกษานี้หมายถึง ความรุนแรงที่เป็นผลมาจากความเป็นผู้หญิง ซึ่งถูกมองว่าเป็นเพศที่มีสถานะด้อยกว่า และเป็นความรุนแรงที่เกี่ยวข้องกับเรื่องทางเพศโดยตรง

⁷ ในงานศึกษานี้ ผู้เขียนใช้เกณฑ์ 2 ประการ เพื่อพิจารณาว่ามีการบังคับค้าประเวณีหรือไม่ เกณฑ์ข้อแรก ผู้เขียนพิจารณาจากระดับของการชักชวน/ล่อลวงหญิงสาวชาวลาวให้มาทำงานในประเทศไทย เกณฑ์ที่สอง ผู้เขียนพิจารณาจากระดับของการบีบบังคับ/การขู่ตีด ที่ผู้ล่อลวง/ชักนำหญิงสาวชาวลาวมาทำงานใช้เพื่อบังคับค้าประเวณี

ผู้เขียนจำแนกการบังคับค้าประเวณีออกเป็น 3 รูปแบบ⁸ ได้แก่ หนึ่ง การบังคับค้าประเวณีที่กระทำโดยใช้การล่อลวงอย่างมาก สอง การบังคับค้าประเวณีที่ใช้การล่อลวงเพียงเล็กน้อย และสาม การบังคับค้าประเวณีที่กระทำโดยปราศจากการล่อลวงอย่างชัดเจน

การบังคับค้าประเวณีที่กระทำโดยใช้การล่อลวงอย่างมากเป็นรูปแบบที่มีการกล่าวถึงเสมอเมื่อพูดถึงปัญหาการค้ามนุษย์⁹ (Archavanitkul 1998; Caouette 1998; Brown 2000) หญิงสาวที่ถูกบังคับค้าประเวณีมักจะถูกชักชวนหรือทาบตามจากนายหน้า เพื่อให้ยอมรับข้อเสนอในการทำงานที่นายหน้าอ้างว่า "เป็นงานที่ดี"¹⁰ แต่หลังจากหญิงสาวเหล่านี้ตกลงใจเดินทางมายังประเทศไทย พวกเธอมักถูกกักขังหรือถูกทุบตีเพื่อให้ยอมขายบริการทางเพศ

เจ้าหน้าที่จากองค์กรพัฒนาเอกชนแห่งหนึ่งที่ทำงานในพื้นที่ศึกษาอ้างว่า หลายปีก่อนเธอได้รับรายงานบ่อยครั้งเกี่ยวกับการใช้ความรุนแรงทางร่างกาย เพื่อบังคับให้หญิงสาวชาวลาวขายบริการทางเพศ แต่ในช่วงสองสามปีมานี้ เธอไม่เคยได้รับรายงานในลักษณะดังกล่าวอีกเลย หญิงบริการชาวลาส่วนใหญ่ที่ผู้เขียนได้พูดคุยยืนยันว่า พวกเธอไม่ได้ถูกทุบตีหรือถูกหน่วงเหนี่ยวกักขังเพื่อบังคับให้ขายบริการทางเพศ อย่างไรก็ตาม ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับการมีอยู่หรือไม่มีของการบังคับค้าประเวณีโดยวิธีการนี้ คงไม่อาจสรุปโดยปราศจากการศึกษาเพิ่มเติมอย่างรอบด้าน เนื่องจากข้อมูลที่ผู้เขียนได้รับมาจากหญิงบริการชาวลาหลายคนระบุว่า เพื่อนสาวคนหนึ่งของเธอซึ่งปฏิเสธที่จะขายบริการทางเพศยังคงถูกทุบตีและถูกกักขังไว้ในสถานบริการ โดยไม่ได้รับอนุญาตให้กิน

⁸ ในงานศึกษานี้ ผู้วิจัยใช้เกณฑ์ 2 ประการ ในการจำแนก (classification) รูปแบบของการบังคับค้าประเวณี 1. ผู้วิจัยใช้ระดับของการเปิดเผยข้อเท็จจริงเกี่ยวกับเงื่อนไขในการทำงานให้หญิงสาวชาวลาไว้ก่อนตัดสินใจเดินทางมายังประเทศไทยเป็นเกณฑ์ เพื่อพิจารณาว่ามีการบังคับให้หญิงสาวชาวลาเข้าสู่อาชีพค้าประเวณีหรือไม่ และ 2. ผู้วิจัยใช้ระดับของการขู่ตีดเอาเปรียบหรือระดับของการชักจูงใจให้หญิงสาวชาวลาขายอมรับว่า การค้าประเวณีเป็นทางเลือกเดียวหรือเป็นทางเลือกที่ดีที่สุด ในการดำรงชีพในฐานะคนพลัดถิ่นในประเทศไทยเป็นเกณฑ์ เพื่อพิจารณาว่ามีการบังคับค้าประเวณีในระดับมากน้อยเพียงใด

⁹ การค้ามนุษย์ผู้หญิง (Women Trafficking) กับการอพยพข้ามพรมแดนรัฐชาติ (Cross-border Migration) เป็นสองประเด็นที่แยกส่วนกัน แม้จะมีความเกี่ยวข้องกันก็ตาม ความแตกต่างที่สำคัญระหว่างการอพยพข้ามแดนกับการค้ามนุษย์อยู่ตรงที่กรอบทางด้านกฎหมายในการพิจารณาการอพยพข้ามแดน ซึ่งการค้ามนุษย์จะหมายถึงการลักลอบนำคนเข้าประเทศโดยผิดกฎหมาย โดยวิธีการบีบบังคับ หรือการล่อลวง หรือการใช้อำนาจในทางที่ผิด ในขณะที่ผู้อพยพอาจเผชิญกับเงื่อนไขการทำงานที่เอาเปรียบขูดรีด และได้รับค่าแรงต่ำกว่าที่ควรจะเป็น แต่ผู้อพยพไม่จำเป็นต้องถูกบีบบังคับหรือล่อลวงเพื่อให้ทำงานเสมอไป ในขณะที่การค้ามนุษย์นิยมใช้การล่อลวง หรือการบีบบังคับ เพื่อสร้างเงื่อนไขให้ผู้หญิงเดินทางข้ามพรมแดนประเทศและยอมรับการทำงานบริการทางเพศ เพราะวิธีการนี้ทำให้ผู้หญิงที่ถูกล่อลวงหมดอำนาจต่อรอง และผู้ล่อลวงสามารถดักตวงประโยชน์จากแรงงานของผู้หญิงมากที่สุด (Vleuten 1898; Brown 2000)

¹⁰ หมายถึงงานสบาย ให้ค่าตอบแทนอย่างงาม ภายในเวลาอันสั้น (-ผู้เขียน)

อาหารเป็นเวลาสองสามวัน ยิ่งไปกว่านั้น คำบอกเล่าของเจ้าของบาร์คาราโอเกะแถบชายแดนหลายคนที่ยืนยันว่า หนึ่งในวิธีการที่นิยมใช้ในการจัดหาหญิงบริการคือการให้บริการจากนายหน้าจัดหาหญิงสาว¹¹ ซึ่งสอดคล้องกับข้อมูลที่ได้จากหญิงบริการหลายรายที่ผู้เขียนสัมภาษณ์ที่เล่าว่า พวกเขาเข้าสู่อาชีพหญิงบริการโดยผ่านการถูกล่อลวงจากนายหน้า และเส้นทางสำคัญในการนำหญิงสาวลาวสู่ไทยก็คือด่านช่องเม็ก¹² ข้อมูลเหล่านี้ล้วนบ่งชี้ว่าขบวนการค้ามนุษย์ยังคงมีส่วนเกี่ยวข้องกับการจัดหาหญิงสาวสู่สถานบริการทางเพศในไทย ซึ่งย่อมมีความเป็นไปได้ที่จะยังคงมีการบังคับค้าประเวณีด้วยวิธีการรุนแรงอยู่

เจ้าหน้าที่องค์การพัฒนาเอกชนแห่งหนึ่งยืนยันว่า คนไทยที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ชายแดนไทย-ลาวรู้ดีว่ามีขบวนการลักลอบนำผู้หญิงลาวเข้ามาทำงานในไทยเป็นเวลานานแล้ว เพราะการค้ามนุษย์เป็นเรื่องที่ทำได้ง่าย เนื่องจากพื้นที่ชายแดนไทย-ลาวมีอาณาเขตกว้างขวาง และวิธีการเดินทางข้ามพรมแดนก็ทำได้ง่ายทั้งโดยทางเรือ การเดินเท้าและทางรถยนต์ ทั้งๆ ที่การค้ามนุษย์เป็นเรื่องผิดกฎหมาย แต่คนจำนวนมากกลับมีส่วนเกี่ยวข้องกับธุรกิจนี้ ส่วนชาวบ้านที่รู้ข้อมูลไม่มีใครอยากพูดถึง เพราะเกรงว่าตนเองจะได้รับอันตรายจากเครือข่ายการค้ามนุษย์ ซึ่งมักจะมีผู้ทรงอิทธิพลสนับสนุนอยู่เบื้องหลัง (สัมภาษณ์เจ้าหน้าที่มูลนิธิพัฒนารักษ์ อำเภอโขงเจียม)

¹¹ เอเยนต์จะคิดค่านายหน้าในอัตราระหว่าง 500 - 2,000 บาทต่อเด็กหนึ่งคน อย่างไรก็ตาม การใช้เด็กสาวชาวลาวยุติเมื่อเป็นหญิงบริการ ให้ทำหน้าที่เป็นผู้จัดหาเด็กสาวชาวลาวยามาทำงานเพิ่มเติม เป็นวิธีการจัดหาแรงงานแบบใหม่ที่กำลังได้รับความนิยมมากขึ้นในปัจจุบัน เนื่องจากสามารถจัดหาแรงงานได้ตรงตามความต้องการของสถานบันเทิง และตรงกับความต้องการของตลาด ซึ่งมักมีความต้องการแรงงานเพิ่มหรือลดลงในช่วงเวลาต่างๆ นอกจากนี้วิธีการนี้ยังเสียค่าใช้จ่ายถูกกว่าการให้บริการจากเอเยนต์อีกด้วย (สัมภาษณ์เจ้าของสถานบันเทิง)

¹² ด่านช่องเม็ก ในเขตอำเภอสิรินธร ได้รับการประกาศให้เป็นเขตการค้าระหว่างประเทศตั้งแต่ปีพ.ศ. 2533 ผู้อพยพชาวลาวยุติอาศัยอยู่ในจังหวัดอุบลราชธานี ส่วนใหญ่เดินทางข้ามประเทศผ่านทางด่านช่องเม็ก การสำรวจขององค์การพัฒนาเอกชนในปีพ.ศ. 2547 พบว่า มีสถานบันเทิงในเขตอำเภอสิรินธรรวม 24 แห่ง ซึ่งเกี่ยวข้องกับธุรกิจบริการทางเพศ ในจำนวนนี้มีอยู่ 18 แห่ง ที่ตั้งอยู่ในพื้นที่ตำบลช่องเม็ก ยิ่งไปกว่านั้น สัดส่วนของผู้ติดต่อเอชไอวีทั้งหมดในเขตจังหวัดอุบลราชธานีได้เพิ่มสูงขึ้นอย่างต่อเนื่องนับตั้งแต่ปี พ.ศ. 2526-2547 เป็นต้นมา พื้นที่ 2 อำเภอในเขตชายแดนไทย-ลาว ถูกระบุว่าเป็นพื้นที่เสี่ยงต่อการแพร่เชื้อสูงสุด (สำนักงานควบคุมโรคติดต่อจังหวัดอุบลราชธานี 2546) ซึ่งในเวลาต่อมาได้ทำให้เกิดข้อเรียกร้องให้หน่วยงานของรัฐที่เกี่ยวข้องเข้ามาควบคุมสถานบันเทิงในเขตตำบลช่องเม็กอย่างเข้มงวด ผลที่เกิดขึ้นตามมาคือ สถานบันเทิงหลายแห่งถูกสั่งปิดในปลายปี พ.ศ. 2547 และหญิงบริการชาวลาวยุติถูกระบุว่าเป็นผู้แพร่เชื้อโรคเอดส์ ซึ่งต้องได้รับการควบคุมอย่างใกล้ชิด อย่างไรก็ตาม การใช้ที่หน่วยงานของรัฐผ่อนปรนมาตรการควบคุมสถานบันเทิงในเวลาต่อมา ได้ทำให้เกิดการฟื้นตัวขึ้นใหม่ของสถานบันเทิงในเขตตำบลช่องเม็กในปี พ.ศ. 2548 แต่การปราบปรามหญิงบริการชาวลาวยุติเป็นแหล่งแพร่เชื้อยังคงมีอยู่อย่างต่อเนื่อง โดยไม่มีมาตรการช่วยเหลือที่ชัดเจน

หญิงสาวชาวลาวที่เข้าสู่งานบริการทางเพศโดยวิธีการบีบบังคับหรือล่อลวงอย่างมาก จัดเป็นกลุ่มที่เสี่ยงต่อการเผชิญความรุนแรงทางเพศมากที่สุด เนื่องจากพวกเธอมักไม่รู้เงื่อนไขการทำงานมาก่อน การที่พวกเธอถูกตัดขาดจากสภาพแวดล้อมและเครือข่ายทางสังคมที่มีอยู่เดิม ยังส่งผลให้พวกเธอไม่สามารถหาข้อมูลและช่องทางเพื่อลดความเสี่ยงที่อาจจะเกิดขึ้นได้ คำบอกเล่าของเจ้าหน้าที่องค์กรพัฒนาเอกชนอีกรายหนึ่ง เกี่ยวกับเหตุการณ์ที่เธอได้พบเห็นมา อาจเป็นภาพสะท้อนสถานการณ์ความรุนแรงทางเพศที่เกิดขึ้นกับหญิงบริการชาวลาที่ถูกล่อลวงมาขายบริการทางเพศในประเทศไทยได้เป็นอย่างดี

‘ในขณะที่เดินจับจ่ายซื้อของอยู่ในตลาดอำเภอโขงเจียมฉัน ได้พบกับเด็กสาวลาวคนหนึ่ง เธอคุ้นหน้าว่าเธอน่าจะทำงานอยู่ในคาราโอเกะแห่งหนึ่ง จู่ๆ เธอก็วิ่งร้องไห้เข้ามากลางตลาดด้วยสภาพขวัญกระเจิง บนใบหน้าและตามเนื้อตัวของเธอมีรอยฟกช้ำดำเขียวและมีบาดแผลจากการถูกข่มขืนไปหมด เด็กสาวลาวคนนั้นร้องขอให้คนช่วยเหลือ ฉันจึงให้เงินเธอเป็นค่าเดินทางกลับบ้าน ฉันบอกให้เธอไปหาโรงแรมหลบพัก แล้วแอบหนีกลับบ้านทางด้านตรวซ่องเม็กในวันรุ่งขึ้น เธอเอาแต่ร้องไห้ ฉันจึงไม่มีโอกาสถามถึงเรื่องราวที่เกิดขึ้น ฉันไม่กล้าแม้แต่จะช่วยเหลือเธอมากไปกว่านั้น เพราะไม่รู้ว่ามีใครตามล่าตัวเธออยู่หรือเปล่า ฉันไม่แน่ใจด้วยซ้ำว่าตอนนี้เธอหนีรอดกลับบ้านไปอย่างปลอดภัยหรือยัง’ (สัมภาษณ์เจ้าหน้าที่มูลนิธิพัฒนารักษ์)

รูปแบบของการบังคับค้าประเวณีที่พบบ่อยกว่าคือวิธีการล่อลวงในระดับที่ไม่มากนัก เนื่องจากผู้จัดหาเด็กสาวเข้าสู่ธุรกิจบริการทางเพศเป็นคนคุ้นเคยกับเด็กสาว เช่น เพื่อน ญาติ หรือเพื่อนบ้านของพวกเธอ คนเหล่านี้มักบอกเงื่อนไขในการทำงานให้พวกเธอรับรู้เป็นบางส่วน เช่น บอกให้รู้ว่าจะงานที่ทำเป็นงานเสิร์ฟอาหารในร้านอาหาร แต่จะไม่มีบริการทางเพศ ต่อเมื่อเด็กสาวตกลงใจเดินทางมาทำงานที่ประเทศไทย พวกเธอจึงพบความจริง

เจ้าของสถานบันเทิงมักจะยืนยันกับผู้เขียนว่า เด็กสาวลาวเหล่านี้ตัดสินใจด้วยตัวเองจะทำงานในสถานบันเทิงหรือไม่ หรือจะให้บริการทางเพศหรือไม่ ซึ่งฟังดูราวกับว่าการก้าวสู่ธุรกิจทางเพศของเด็กสาวเหล่านี้เป็นไปโดยสมัครใจมากกว่าจะถูกบีบบังคับ แต่ผู้เขียนกลับมีความเห็นว่ามีความเสี่ยงเชิงโครงสร้างบางอย่าง ที่บีบบังคับให้เด็กสาวชาวลาต้องยอมรับการขายบริการทางเพศเป็นทางเลือก ดังเช่น การที่เด็กสาวเหล่านี้ทำงานโดยไม่มีเงินเดือน แต่ยังชีพด้วยเงินค่าทิป

จำนวนเล็กน้อยจากลูกค้า¹³ ในขณะที่พวกเธอต้องรับผิดชอบค่าใช้จ่ายในการดำรงชีพเองทั้งหมด¹⁴ เงื่อนไขดังกล่าวได้บีบบังคับให้พวกเธอไม่มีทางเลือกอื่น นอกเหนือจากการยอมขายบริการทางเพศ

เส้นทางสู่อาชีพหญิงบริการของเด็กสาวลาวรายหนึ่ง อาจแสดงให้เห็นถึงการขูดรีดเชิงโครงสร้างได้เป็นอย่างดี เธอเล่าว่าเมื่อสี่เดือนก่อน เธอเดินทางมายังด่านช่องเม็กพร้อมกับเพื่อนสาวชาวลาวของเธอสองสามคน พวกเธอได้รับการทาบทามจากเจ้าของบาร์คาราโอเกะเพื่อให้ทำงานเป็นสาวเสิร์ฟ แต่พวกเธอปฏิเสธและได้ตัดสินใจเดินทางกลับบ้าน หนึ่งเดือนต่อมา เพื่อนสาวชาวลาวคนหนึ่งมาเยี่ยมเธอถึงบ้าน¹⁵ และได้หลอกให้ข้อมูลเท็จแก่เธอว่าร้านอาหารแห่งหนึ่งในจังหวัดอุบลราชธานีต้องการจ้างพนักงานเสิร์ฟโดยจ่ายเงินสูงถึงเดือนละ 2,500 บาท เธอพร้อมกับเพื่อนสาวจึงตัดสินใจเดินทางมา แต่กลับพบว่าสถานที่ทำงานเป็นบาร์คาราโอเกะ การเผชิญความจริงดังกล่าวทำให้เธอรู้สึกช็อค แม้ว่าสาวเสิร์ฟคนอื่นๆ บอกว่าเธอจะคุ้นเคยไปเองเมื่อทำงานไปสักระยะหนึ่ง แต่เธอได้ตัดสินใจเดินทางกลับไปยังบ้านเกิดในประเทศลาว อย่างไรก็ตาม เมื่อเธอกลับไปอยู่บ้านระยะหนึ่ง เธอไม่สามารถหางานทำได้ นอกจากนี้ เธอยังมีปัญหาลิขสิทธิ์กับชายคนรัก เมื่อเจ้าของสถานบันเทิงโทรศัพท์ไปชักชวนให้เธอกลับมาทำงานในบาร์คาราโอเกะแห่งเดิม เธอจึงตกลงใจทำงานตามคำชวน และเนื่องจากรายได้จากเงินค่าทิปน้อยมาก บางคืนไม่มีแขก เธอแทบไม่มีรายได้เลย เธอจึงได้ตกลงใจขายบริการทางเพศในที่สุด (สัมภาษณ์น้อง-หญิงบริการจากร้านน้องอ้อมคาราโอเกะ)

การจัดหาหญิงลาวเข้าสู่สถานบริการทางเพศในประเทศไทย อาจใช้วิธีการล่อลวงเพียงเล็กน้อยจนแทบจะไม่สามารถสังเกตเห็นว่ามีการล่อลวง หญิงสาวส่วนมากจะได้รับคำบอกเล่าลวงหน้าว่า พวกเธอจะต้องทำงานที่เกี่ยวข้องกับการให้บริการทางเพศ อย่างไรก็ตาม ผู้ชักนำหญิง

¹³ ค่าทิปที่สาวเสิร์ฟได้รับแต่ละคืนมีจำนวนไม่เท่ากัน ในช่วงโลว์ซีซั่น พวกเธออาจมีรายได้เพียง 20 บาทต่อคืน ในขณะที่ช่วงไฮซีซั่น รายได้อาจมากถึงคืนละ 400-500 บาท

¹⁴ โดยปกติสถานบันเทิงจะจัดหาที่พักอาศัยให้กับหญิงสาวเสิร์ฟชาวลาวพักฟรีในบริเวณสถานบันเทิงนั่นเอง พวกเธอมักต้องอยู่ร่วมกันอย่างแออัด ภายในห้องแคบๆ ของกระท่อมหรือเพิงที่ปลูกสร้างอย่างหยาบๆ และมักจะเป็นห้องพักที่ไม่มีหน้าต่างระบายอากาศ เหตุผลส่วนหนึ่งเพื่อประหยัดค่าก่อสร้าง และเพื่อไม่ให้เป็นที่สังเกตของคนทั่วไป และยังเพื่อให้่ายสำหรับการรื้อถอน ในกรณีที่มีการตรวจค้นโดยเจ้าหน้าที่ นอกจากนี้ สถานบันเทิงหลายแห่งอาจจัดหาอาหารราคาถูกบริการให้สาวเสิร์ฟฟรี แต่หลายแห่งก็ไม่มีบริการอาหาร ทำให้พวกเธอต้องรับผิดชอบค่าอาหารเอง ในช่วงที่ขาดรายได้ หญิงสาวบางคนบอกว่าเธอต้องกินแต่ขนมจีนเนื่องจากราคาถูก การทำงานหนักและการอยู่อาศัยในสภาพแวดล้อมที่ไม่ถูกสุขอนามัย มีส่วนสำคัญที่ทำให้หญิงบริการชาวลาวมีสุขภาพที่ทรุดโทรมลงอย่างรวดเร็วหลังจากทำงานได้ไม่นานนัก

¹⁵ เพื่อนของเธอเคยทำงานเป็นพนักงานเสิร์ฟที่สถานบันเทิงแห่งนั้นมาก่อน

สาวลาวมาทำงานจะปิดบังเงื่อนไขในการทำงานบางส่วน โดยเฉพาะการถูกเอาเปรียบจากสถานบันเทิงและลูกค้า

ยิ่งไปกว่านั้น หญิงบริการพลัดถิ่นทุกคนไม่อาจหลีกเลี่ยงการถูกลวนลามทางเพศ¹⁶ เนื่องจากสถานะที่ด้อยกว่าของเธอทั้งในแง่ของเพศ ชนชั้น อายุและสัญชาติ และเนื่องจากการลวนลามทางเพศได้กลายเป็นจุดขายอย่างอีกหนึ่งของบาร์คาราโอเกะในพื้นที่ชายแดนไปแล้ว ไม่ว่าจะเป็นความตั้งใจของผู้ประกอบการสถานบันเทิงหรือไม่ก็ตาม การลวนลามทางเพศหญิงสาวที่ทำงานในสถานบันเทิงกลางคืน มีเหตุผลส่วนหนึ่งเกี่ยวข้องกับความเชื่อที่มีอิทธิพลอย่างกว้างขวางในหมู่ชายนักเที่ยวชาวไทยว่า การไปเที่ยวสถานบันเทิงที่เกี่ยวข้องกับธุรกิจบริการทางเพศถือเป็นการไปปลดปล่อยความเครียด เป็นวิธีการพิสูจน์ความเป็นลูกผู้ชายในกลุ่มเพื่อนชายด้วย (Havanon 1994; Boonchalaksi and Guest 1994)

ดังนั้นเมื่อลูกค้าชาวไทยไปเยือนบาร์คาราโอเกะ พวกเขาจึงไม่จำเป็นต้องสำรวจตนเองรักษามารยาททางสังคม หรือควบคุมตนเองให้อยู่ในกรอบของศีลธรรม (Saengtienchai, Knodel, Vanlandingham and Pramualratana 1999) ชายนักเที่ยวบางคนอธิบายแก่ผู้เขียนว่าการแสดงความต้องการทางเพศต่อสาวเสิร์ฟชาวลาวเป็นรูปแบบหนึ่งของ "การจีบ" เปรียบเสมือนบันไดก้าวแรกที่จะช่วยให้เขาสามารถซื้อบริการทางเพศจากเธอได้ต่อไป (สัมภาษณ์ชายนักเที่ยวชาวไทย-ลูกค้าของหญิงบริการชาวลาว) ในขณะที่สาวเสิร์ฟชาวลาวบอกว่าพวกเธอรู้สึกอึดอัด อับอายและลำบากใจ เมื่อถูกลูกค้าชาวไทยลวนลามทางเพศเธอต่อหน้าคนอื่น ๆ ผู้เขียนคิดว่าเหตุผลส่วนหนึ่งน่าจะมาจากการที่พวกเธอเติบโตมาในวัฒนธรรมที่ควบคุมการแสดงออกในเรื่องเพศวิถีอย่างเคร่งครัด¹⁷ (สัมภาษณ์หญิงบริการชาวลาว) ดังนั้นเมื่อผู้ชายถูกลวนลามทางเพศ หญิงสาวบางคนที่ไม่เคยมีประสบการณ์ทางเพศมาก่อนจึงรู้สึกขวยเขินจนทำอะไรไม่ถูก แต่ลูกค้าชาวไทยกลับตีความหมายการตอบสนองของพวกเธอว่าเป็นการยอมรับ ลูกค้าบางคนถึงกับเชื่อว่าสาวเสิร์ฟชาวลาวอาจชอบการถูกลวนลาม เพราะพวกเธอไม่แสดงอาการขัดขืน บางคนกล่าวว่า หากพวกเธอไม่ชอบถูกลวนลามก็คงไม่มาทำงานเช่นนี้ (สัมภาษณ์ชายนักเที่ยวชาวไทย-ลูกค้าของหญิงบริการชาวลาว)

แม้หญิงบริการชาวลาวโดยทั่วไปมองว่า "การลวนลามทางเพศ" เป็นพฤติกรรมที่ไม่สุภาพและเป็นการล่วงละเมิด แต่การให้ความหมาย "การลวนลามทางเพศ" โดยหญิงบริการชาวลาวแต่

¹⁶ เช่น การพุดจาส่อเสียดในเรื่องเพศ การกอด การจูบ การลูบไล้เนื้อตัวร่างกาย การเค้นหรือคลึงอวัยวะที่เป็นพื้นที่ส่วนตัว

¹⁷ เช่น พ่อแม่จะห้ามไม่ให้ลูกสาวไปไหนมาไหนกับผู้ชายเพียงสองต่อสอง ห้ามไม่ให้มีการแตะต้องเนื้อตัวร่างกาย และล่วงละเมิดประเวณี หากผู้ใหญ่จับได้ว่าหนุ่มสาวมีการล่วงละเมิดทางเพศต่อกันก็จะถูกจับให้แต่งงานไม่ว่าทั้งคู่จะรักกันหรือสมัครงานหรือไม่ก็ตาม

ละคนกลับต่างกันซึ่งขึ้นอยู่กับภูมิหลังทางเศรษฐกิจสังคมของพวกเธอ และยังขึ้นอยู่กับบริบทที่สถานการณ์ความรุนแรงทางเพศเกิดขึ้นด้วย ยิ่งไปกว่านั้น การตอบโต้ต่อความรุนแรงทางเพศของพวกเธอแต่ละคนอาจจะสวนทางกับการให้ความหมายการล่วงละเมิดทางเพศอีกด้วย ผู้เขียนพบว่าหญิงบริการชาวลาวตอบสนองต่อความรุนแรงทางเพศ 3 รูปแบบ ได้แก่ หนึ่ง การยอมรับการถูกล่วงละเมิดทางเพศโดยไม่มีการขัดขึ้น สอง การพยายามหลีกเลี่ยงสถานการณ์การถูกล่วงละเมิดทางเพศ และสาม การต่อต้านการล่วงละเมิดทางเพศ

ผู้เขียนแทบไม่พบปรากฏการณ์ที่หญิงบริการชาวลาวยอมรับการถูกล่วงละเมิดทางเพศโดยปราศจากความพยายามใดๆ ที่จะป้องกันตนเองจากการถูกล่วงละเมิดทางเพศ เพราะแม้แต่หญิงสาวที่ก้าวสู่อาชีพหญิงบริการโดยการถูกล่อลวงหรือบีบบังคับก็ยังพยายามหลีกเลี่ยงการถูกล่วงละเมิดทางเพศด้วยวิธีการใดวิธีการหนึ่ง ผู้เขียนเชื่อว่าหากหญิงบริการยอมรับการถูกล่วงละเมิดทางเพศโดยปราศจากการขัดขึ้นหรือต่อต้าน นั้นย่อมเป็นการส่งสัญญาณที่ชัดเจนว่าพวกเธอกำลังตกอยู่ภายใต้แรงกดดันอันหนักหน่วง หรือมีเช่นนั้นก็เป็นเพราะเธอไร้ทางเลือกอย่างแท้จริง ดังเช่นกรณีของหญิงบริการรายหนึ่ง

“เฮมาหาเงิน เฮาป่ไม่มาหาความฮัก เฮาก็ต้องฝืนใจเอา คิดถึงเงินที่จะได้
อย่างเดียว ถ้ามาทำงานแบบนี้ แล้วไม่ให้เขาจับไม่ให้เขาบาย เขาก็ว่าเฮาเล่น
ตัว ถ้าเขาจับนั้นจับนี้ แล้วไม่ให้เงินค่าทิป เขาก็ต้องทำเฉยๆ จะว่า (ต่อว่า)
ให้แขกก็ไม่ได้ ถึงมีแขกเง้งเง่า พุดให้เราว่าอันนั้นอันนี้ เขาก็ทำใจว่าเฮาหาเงิน เฮา
จะว่าตอบแขกไม่ได้ ทุกวันนี้ หนูก็ลี้ (ชิน) แล้วที่ถึกแขกนั่งจับนั่งบาย แต่บ่ลี้
(ไม่ชิน) ที่เข้าไปนอนกับผู้ชาย” (สัมภาษณ์แดง-หญิงบริการชาวลาวจากร้าน
ฟ้าใสคาราโอเกะ)

การที่หญิงบริการชาวลาวรายนี้อธิบายว่า การล่วงละเมิดทางเพศเป็นสิ่งที่รอบคอบจิตใจ แต่เธอกลับให้ความหมายว่ามันเป็นเรื่องที่ “หญิงบริการมีอาชีพ” ต้องยอมรับให้ได้ ซึ่งแสดงถึงภาวะไร้อำนาจต่อรองอย่างชัดเจน เราอาจเข้าใจปรากฏการณ์นี้ได้ หากพิจารณาภูมิหลังและจุดมุ่งหมายในการทำงานของเธอ หญิงสาวรายนี้กำพร้าแม่และเติบโตมาในครอบครัวที่ยากจนมาก รายได้จากการขายบริการทางเพศของเธอเป็นรายได้หลักสำหรับคนทั้งครอบครัว และยังเป็นค่าใช้จ่ายในการศึกษาของน้องชายและน้องสาวของเธอด้วย เธอมองว่าการยอมรับเงื่อนไขในการทำงานเป็นทางเลือกเดียวที่จะช่วยให้ครอบครัวของเธอมีอนาคตที่ดีขึ้น แรงกดดันทางเศรษฐกิจและการตกอยู่ภายใต้การครอบงำของอุดมการณ์เหย้าเรือน (Domesticity) ซึ่งเรียกร้องให้เธอแสดงบท

บาทเป็น “ลูกสาวที่ดี” และ “พี่สาวที่ดี” ส่งผลต่อการตีความพฤติกรรมการฉ้อฉลทางเพศของลูกค้า และยังส่งผลต่อยุทธวิธีซึ่งเธอเลือกใช้เพื่อตอบโต้พฤติกรรมการฉ้อฉลทางเพศด้วย

หญิงบริการชาวลาวบอกกับผู้เขียนว่า พวกเธอรู้สึกอึดอัดและคับข้องใจเมื่อต้องให้บริการลูกค้าที่ฉ้อฉลทางเพศ พวกเธอมองว่าชายนักเที่ยวที่ฉ้อฉลทางเพศต่อพวกเธออย่างออกนอกหน้าเป็นผู้ชายประเภทที่ “นิสัยไม่ดี” และ “ไม่น่าไว้วางใจ” (ข้อมูลจากการสัมภาษณ์หญิงบริการชาวลาว) อย่างไรก็ตาม เหตุการณ์ที่ผู้เขียนได้จากการสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วมในบาร์คาราโอเกะดังที่จะกล่าวถึงต่อไปข้างหน้า แสดงให้เห็นความย้อนแย้งระหว่างการรับรู้ความรุนแรงทางเพศของหญิงบริการชาวลาว กับปฏิกิริยาที่พวกเธอแสดงออกต่อความรุนแรงทางเพศ และยังแสดงให้เห็นว่าบริบทที่สถานการณ์ความรุนแรงทางเพศเกิดขึ้น มีนัยสำคัญต่อยุทธวิธีที่พวกเธอเลือกใช้เพื่อตอบโต้ความรุนแรงทางเพศที่เกิดขึ้น

ช่วงโลว์ซีซั่นของเดือนพฤษภาคมในแต่ละค้ำคั้นนั้น มีลูกค้ามาเที่ยวบาร์คาราโอเกะเพียงสองสามรายเท่านั้น หญิงบริการชาวลาวพากันบ่นถึงภาวะเงินขาดมือ พวกเธอไม่มีกระทั้งเงินจะซื้อบัตรเติมเงินโทรศัพท์มือถือ¹⁸ เพื่อโทรไปหาลูกค้าชาวไทยซึ่งกลายมาเป็นแขกขาประจำ¹⁹ ราวสามทุ่มเศษมีชายนักเที่ยวชาวไทยสองคนเดินเข้ามาในบาร์ หญิงบริการต่างแย่งกันเอาอกเอาใจพวกเขา หลังจากดื่มเหล้าไปได้เพียงไม่กี่แก้ว ชายนักเที่ยวก็เริ่มแสดงพฤติกรรมฉ้อฉลทางเพศกับหญิงบริการรายหนึ่งและผู้เขียน ชายนักเที่ยวรายหนึ่งฉวยโอกาสกอดและสัมผัสผู้เขียนหลายครั้ง ทั้งๆ ที่ผู้เขียนบอกเขาไปแล้วว่าไม่ใช่สาวเสิร์ฟ แต่เป็นคนไทยซึ่งมาทำงานเป็นอาสาสมัครเรื่องโรคเอดส์ แต่เหตุผลที่อ้างกลับไม่ได้ช่วยให้ผู้เขียนรอดพ้นจากการตกเป็นเหยื่อของการฉ้อฉลทางเพศ ผู้เขียนรู้สึกตื่นตกใจและสับสนกับสถานการณ์ที่เกิดขึ้น ความรู้สึกขยะแขยงมือไม้ที่กำลังสัมผัสเนื้อตัวร่างกายเกิดขึ้นอย่างช่วยไม่ได้ วุบนั้นเองที่ผู้เขียนตระหนักถึงความรู้สึกแปลกแยก (Sense of Alienation) ที่เกิดขึ้นเมื่อคนเราไม่สามารถควบคุมเนื้อตัวร่างกายของตนเอง

¹⁸ โทรศัพท์มือถือมีความสำคัญอย่างมากสำหรับหญิงบริการชาวลาว เนื่องจากเป็นเครื่องมือเพียงชนิดเดียวที่พวกเธอสามารถใช้เพื่อติดต่อสื่อสารกับโลกภายนอก เพื่ออำนวยความสะดวกให้ลูกค้าชาวไทยบางราย ซึ่งกลายเป็นแขกขาประจำหรือ “แฟน” ของพวกเธอ ให้มาเที่ยวที่บาร์ หรือเพื่อให้เขาช่วยเหลือเธอในเรื่องเงินทองในยามที่ขัดสน นอกจากนั้น โทรศัพท์มือถือยังเป็นเครื่องมือที่ช่วยให้พวกเธอสามารถติดต่อขอความช่วยเหลือจากนายจ้างได้ ในกรณีที่พวกเธอถูกลูกค้าออกปอกไปให้บริการข้างนอกสถานบันเทิง แล้วเกิดปัญหาหรือความรุนแรงทางกายหรือทางเพศขึ้น

¹⁹ ความสัมพันธ์ระหว่างลูกค้ากับหญิงบริการมีหลายลักษณะ หากลูกค้ารายใดมาเที่ยวและใช้บริการจากสาวเสิร์ฟคนเดิมเป็นประจำก็จะเรียกว่า “แขกขาประจำ” มีสถานภาพเหมือนเป็นคนรักกัน แต่ลูกค้าบางรายที่สาวเสิร์ฟเรียกว่า “ป้า” จะหมายถึงลูกค้าที่ส่งเสียหรือเลี้ยงดูสาวเสิร์ฟเป็นประจำในช่วงระยะเวลาหนึ่ง โดยส่งเงินให้ใช้เป็นรายเดือน และมักจะมีเงื่อนไขข้อตกลงบางอย่างในความสัมพันธ์ เช่น การห้ามไม่ให้ขายบริการลูกค้ารายอื่น หรือให้มีการบริการทางเพศแบบพิเศษตามที่ลูกค้าร้องขอ

ได้ ผู้เขียนรู้สึกว่าร่างกายของตนเองเป็นเหมือนกับวัตถุทางเพศ (Sex Object) หรือสินค้าอย่างหนึ่งที่มิไ้เพื่อตอบสนองความต้องการทางเพศของผู้ชายที่ผู้เขียนไม่มีความสัมพันธ์ใกล้ชิดมาก่อน แม้ว่าจะรู้สึกคับข้องใจกับภาวะด้อยอำนาจของตนเองในขณะนั้น ผู้เขียนกลับตระหนักดีว่าสถานการณ์ดังกล่าวถูกเฝ้ามองจากเจ้าของบาร์ซึ่งทุกคนพากันเรียกว่า "แม่" ผู้เขียนรู้ดีว่า "แม่" คาดหวังให้ทุกคนตอบสนองความต้องการของลูกค้าอย่างดีที่สุด ซึ่งรวมถึงการการยอมรับการลวนลามทางเพศด้วย ถ้าหากผู้เขียนทำอะไรที่ตรงข้ามกับความคาดหวังของเธอ ผู้เขียนรู้ว่าอาจจะไม่ได้รับอนุญาตให้อยู่ที่บาร์ได้อีกต่อไป ผู้เขียนจึงตัดสินใจที่จะทำเป็นนิ่งเฉยกับการลวนลามทางเพศนั้น แต่ผู้เขียนไม่อาจทนต่อสถานการณ์อันน่าอึดอัดนั้นได้นานนักจึงหาทางหลบเลี่ยงการให้บริการชายนักเที่ยวสองคนนั้น แล้วปล่อยให้สาวเสิร์ฟชาวลาเวนคนอื่นเป็นผู้ให้บริการต่อจนทั้งสองคนเดินทางกลับ ผู้เขียนรู้ว่าตนเองตอบสนองต่อสถานการณ์แตกต่างไปจากหญิงบริการพลัดถิ่นส่วนใหญ่ทำกัน เพราะผู้เขียนอยู่ในสถานะที่เหนือกว่า เนื่องจากเป็นผู้หญิงชนชั้นกลาง มีการศึกษา และมีอาชีพสอนหนังสืออยู่ในมหาวิทยาลัย (ข้อมูลจากการสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม)

เช้าวันรุ่งขึ้น ผู้เขียนได้ยินว่าชายนักเที่ยวจ่ายเงินค่าทิปให้แก่สาวเสิร์ฟชาวลาเวนเพียงคนละ 20 บาท ทั้งๆ ที่พวกเธอให้บริการเครื่องดื่มแก่พวกเขาอยู่หลายชั่วโมงและยังถูกพวกเขาลวนลามทางเพศอย่างมากด้วย เมื่อผู้เขียนได้พูดคุยกับสาวเสิร์ฟชาวลาเวนคนหนึ่งให้บริการชายนักเที่ยวทั้งสอง ผู้เขียนจึงวิจารณ์ชายนักเที่ยวว่าขี้เหนียวและเอาเปรียบ หญิงบริการรายนั้นกลับแย้งผู้เขียนว่า เธอไม่เคยคิดเช่นนั้นเลย เพราะสาวเสิร์ฟอย่างพวกเธอมักจะถูกลวนลามทางเพศทุกคืน และมีแต่ลูกค้าที่ทำอย่างนี้เท่านั้นที่ยอมจ่ายค่าทิป เธออธิบายว่าการเป็นสาวเสิร์ฟเป็นงานที่เครียดและกดดัน เธอยืนยันว่าคนที่ยังคงทำงานเช่นนี้ล้วนมีความจำเป็นอย่างมาก (จากการสัมภาษณ์หญิงบริการชาวลาเวนจากร้านต๋อยคาราโอเกะ)

เหตุการณ์อีกครั้งหนึ่งเกิดขึ้นในคืนหนึ่งของช่วงโลว์ซีซั่น ในขณะที่บรรดาสาวเสิร์ฟชาวลาเวนรู้สึกเครียดเนื่องจากแทบไม่มีลูกค้าเข้ามาเที่ยวติดต่อกันหลายคืนแล้ว พวกเธอพากันนั่งดื่มเหล้าตั้งแต่หัวค่ำ หลังจากเที่ยงคืนผ่านไป มีลูกค้าวัยสี่สิบเศษสองคนเดินเข้ามาในบาร์ พวกเขายืนในสภาพเมามาย และพยายามวิ่งไล่คว้าตัวสาวเสิร์ฟ ปากก็ร้องว่า "ขอตัวหน่อยๆ" บรรดาสาวเสิร์ฟพากันถอยหนี "แม่" ซึ่งหลบอยู่หลังครีวต้องออกมารับหน้าแทน เธอบ่นลูกค้าว่า "พูดอะไรอย่างนั้นน่าเกลียด ขนาดเจ้าของร้านหน้าตาไม่สวย ยังไม่ยอมให้ใครดูง่ายๆ เลย" จากนั้นเธอก็ร้องสั่งสาวเสิร์ฟชาวลาเวนให้เอาเครื่องดื่มเย็นๆ มาให้ และเบี่ยงเบนความสนใจลูกค้าไปที่การร้องเพลงคาราโอเกะแทน หลังจากเหตุการณ์คลายความวุ่นวาย หญิงบริการชาวลาเวนคนหนึ่งซึ่งเป็นผู้ให้บริการลูกค้ารายนั้นเป็นประจำได้เข้ามาให้บริการ เธอบ่นว่า "พูดบ้าๆ อย่างนี้ใครเขาจะกล้ามาเสิร์ฟให้ เขาก็กลัวกันหมดสิ" (จากการสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม)

เหตุการณ์ข้างต้นแสดงให้เห็นว่า การตอบสนองต่อการกลั่นแกล้งทางเพศของหญิงบริการชาวลาวขึ้นอยู่กับการให้ความหมาย "ความรุนแรงทางเพศ" ที่พวกเธอรับรู้ต่างกัน และยังขึ้นอยู่กับว่าเหตุการณ์นั้นเกิดขึ้นในบริบทใดอีกด้วย แม้ว่าหญิงบริการชาวลาวส่วนใหญ่ยืนยันว่าพวกเธอไม่ชอบการกลั่นแกล้งทางเพศ แต่การตอบสนองต่อการกลั่นแกล้งทางเพศในหมู่พวกเธอกลับแตกต่างกันมาก ในบางบริบทพวกเธอยอมรับความรุนแรงทางเพศโดยไม่ตอบโต้ ในบริบทอื่นพวกเธอกลับต่อต้านหรือขัดขวางการกลั่นแกล้งทางเพศอย่างเด็ดเดี่ยว ยุทธวิธีที่พวกเธอเลือกใช้ในการตอบสนองต่อความรุนแรงทางเพศแสดงให้เห็นว่า พวกเธอให้ความหมายอัตลักษณ์ (Identity) ของพวกเธออย่างหลากหลาย และพวกเธอยังแยกแยะระหว่างอัตลักษณ์ในฐานะหญิงบริการทางเพศกับอัตลักษณ์อื่นๆ ด้วย เช่น ในขณะที่ทำงานในบาร์ พวกเธออาจแสดงตนเป็นหญิงบริการ ซึ่งยอมรับการเป็นวัตถุทางเพศที่มีไว้เพื่อตอบสนองต่อความต้องการทางเพศของลูกค้า แต่ในบริบทอื่น พวกเธออาจแสดงตัวตนเป็นผู้หญิงคนหนึ่ง พี่สาวคนหนึ่ง น้องสาวคนหนึ่ง หรือลูกสาวคนหนึ่ง ซึ่งมีอารมณ์ความรู้สึก มีความหวังและมีความเจ็บปวด ไม่แตกต่างไปจากมนุษย์คนอื่นๆ ดังเช่นที่หญิงสาวหลายคนแสดงออกอย่างชัดเจน เมื่อพวกเธอเล่าถึงความสัมพันธ์กับครอบครัวที่บ้านเกิดด้วยความรู้สึกผูกพัน ตื่นเต้น ลึกซึ้งและเต็มไปด้วยความภาคภูมิใจในตนเอง

การที่พวกเธอเลือกแสดงอัตลักษณ์แบบหนึ่งในบางบริบท และเก็บกดปิดกั้นอัตลักษณ์อื่นๆ ในบางบริบท สะท้อนว่าการแสดงออกถึงความเป็นตัวตนของหญิงบริการชาวลาวมีลักษณะเลื่อนไหลไม่คงที่ (Fluidity) มิติของความสัมพันธ์ทางอำนาจระหว่างกลุ่มคนที่พวกเธอสัมพันธ์ด้วยมีนัยสำคัญต่อการแสดงออกของพวกเธออย่างมาก ข้อค้นพบนี้จึงได้แย้งกับความเข้าใจของคนโดยทั่วไปที่มักจะมองว่า โสเภณีมีอัตลักษณ์เดียวในทุกบริบท ซึ่งหลายครั้งนำไปสู่การตีตราประทับพวกเธอว่าเป็น "ผู้หญิงไม่ดี" "ผู้กระทำความผิดกฎหมาย" หรือ "ผู้แพร่เชื้อโรคเอดส์" และนำไปสู่การกีดกัน การเลือกปฏิบัติ หรือการลงโทษพวกเธอตามมา

แม้ในบริบทของการทำงาน หญิงบริการชาวลาวยังแสดงให้เห็นถึงศักยภาพของการเป็นผู้กระทำอย่างชัดเจน เช่น การที่สาวเสิร์ฟส่วนมากพยายามป้องกันตนเองไม่ให้ตกเป็นเป้าของการถูกลั่นแกล้งทางเพศ โดยการสังเกตพฤติกรรมของชายนักเที่ยวชาวไทยตั้งแต่แรก เพื่อตัดสินใจว่าเธอควรจะแสดงตนกับลูกค้าคนไหนในลักษณะใด ในกรณีที่เธอรู้สึกว่าลูกค้าแสดงพฤติกรรมไม่สุภาพหรือก้าวร้าว เธอจะหลีกเลี่ยงการให้บริการลูกค้ารายนั้น หรือพยายามรักษาระยะห่างระหว่างตนเองกับลูกค้ารายนั้น ในระดับที่ทำให้เธอมั่นใจว่าไม่ต้องเผชิญกับความรุนแรงทางเพศ (จากการสัมภาษณ์บุปผา ลักและนี่-หญิงบริการชาวลาวจากร้านจอห์นนี่หนึ่งและร้านจอห์นนี่สอง)

การที่หญิงบริการเป็นฝ่ายสังเกต เลือกลูกค้าและตัดสินใจว่าจะแสดงความสัมพันธ์กับลูกค้าแบบใด แสดงให้เห็นบทบาทเชิงรุกของหญิงบริการ

นอกจากการหลีกเลี่ยงการลวนลามทางเพศแล้ว หากหญิงบริการหลายรายยังบอกว่า หากพวกเธอประเมินว่าลูกค้ารายใดแสดงพฤติกรรมลวนลามทางเพศต่อเธอในระดับที่ “น่าเกลียดมากเกินไป” เธอก็จะปฏิเสธการขายบริการทางเพศให้ลูกค้ารายนั้นอย่างสิ้นเชิง ไม่ว่าลูกค้าจะเสนอราคาค่าบริการสูงเพียงใดก็ตาม การปฏิเสธที่จะขายบริการทางเพศนับเป็นรูปแบบหนึ่งของการต่อต้าน (Resistance) ที่หญิงบริการชาวลาวนำมาใช้อย่างกว้างขวาง อย่างไรก็ตาม พวกเธอเรียนรู้การต่อต้านนี้อย่างนุ่มนวล โดยมักจะใช้อ้างว่าตนเองกำลังเจ็บป่วยหรืออยู่ในระหว่างการมีประจำเดือน ซึ่งมักจะทำให้ลูกค้าไม่โกรธและไม่รู้กร้าวเธอต่อไป (สัมภาษณ์หญิงบริการหลายราย) การโกหกและการปฏิเสธที่จะขายบริการทางเพศ อาจมองได้ว่าเป็นอาวุธอย่างหนึ่งของผู้ด้อยอำนาจ (Weapon of the Weak) เพราะนอกจากช่วยให้หญิงบริการลดถิ่นประสบความสำเร็จในการปฏิเสธความต้องการของลูกค้าชาวไทยแล้ว การอ้างถึงข้อเท็จจริงที่ยากจะพิสูจน์ดังกล่าวยังช่วยให้พวกเธอพ้นจากความเสี่ยงที่อาจเกิดขึ้น หากพวกเธอทำให้ลูกค้าโกรธด้วยการปฏิเสธตรงๆ

การล่อลวงให้ร่วมเพศโดยไม่ใช้ถุงยางอนามัย นับเป็นความรุนแรงทางเพศอีกรูปแบบหนึ่งที่เกิดขึ้นกับหญิงบริการพลัดถิ่น ซึ่งความรุนแรงทางเพศนี้ได้รับการเสริมแรงจากค่านิยมทางสังคมในสังคมไทย เช่น ค่านิยมในเรื่อง “การเปิดซิง” หรือ “การเปิดบริสุทธิ์” ซึ่งหมายถึงการขายพรหมจรรย์โดยไม่ใช้ถุงยางอนามัย อันเป็นที่เชื่อกันในหมู่ชายนักเที่ยวชาวไทยว่า การร่วมเพศกับหญิงสาวบริสุทธิ์ ไม่เพียงปลอดภัยจากการติดเชื้อโรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์เท่านั้น แต่ยังช่วยให้ฝ่ายชายรู้สึกเป็นหนุ่มกระชุ่มกระชวยและมีชีวิตที่ยืนยาวด้วย (Havanon 1996) ค่านิยมนี้มีส่วนสนับสนุนให้มีการใช้แรงงานเด็กในอุตสาหกรรมทางเพศอย่างกว้างขวาง และมีส่วนสำคัญที่ทำให้จำนวนโสเภณีเด็กต่างชาติในพื้นที่แถบชายแดนมีแนวโน้มสูงขึ้น ค่านิยมดังกล่าวยังบีบบังคับให้เด็กสาวบริสุทธิ์ต้องเสี่ยงติดเชื้อจากลูกค้าชาวไทยที่มีประสบการณ์ทางเพศมาแล้วอย่างหลากหลายอีกด้วย

ความต้องการของชายนักเที่ยวชาวไทยที่จะร่วมเพศกับหญิงสาวบริสุทธิ์ที่มีเชื้อชาติต่าง ๆ ทำให้สถานบันเทิงพยายามจัดหาหญิงสาวจากประเทศเพื่อนบ้านเพื่อตอบสนองความต้องการนั้น ชายนักเที่ยวรายหนึ่งเล่าว่า หากมีเด็กสาวบริสุทธิ์ชาวลาวมาทำงานในสถานบันเทิงแห่งใด ชาวนี้ จะแพร่ไปอย่างรวดเร็ว บรรดาชายนักเที่ยวจะผลัดเปลี่ยนหมุนเวียนกันมาเยือนสถานบันเทิงแห่งนี้อย่างคึกคัก เพื่อดูตัวหญิงสาวคนนั้นว่าสวยงามเหมาะสมกับราคาตัวหรือไม่ และเพื่อจีบหญิงสาวคนนั้น เพื่อว่าเธอจะตกลงใจขายบริการทางเพศให้ในราคาที่ไม่สูงนัก โดยทั่วไปผู้ที่กำหนดราคาพรหมจรรย์ของหญิงสาวคือเจ้าของสถานบันเทิง หรือหญิงวัยกลางคนที่ใครๆ พวกกัน

เรียกว่า “แม่”²⁰ “แม่” เธอยังเป็นผู้ต่อรองราคาค่าเปิดบริษัทในหมู่บ้านที่เย็บทั้งหมดที่มาเสนอขอซื้อบริการจากหญิงสาวด้วย ในกรณีที่ผู้ชายนักเที่ยวสนใจเสนอตัวซื้อบริการทางเพศหลายคน “แม่” จะยืดเวลาของการขายบริการออกไประยะหนึ่ง เพื่อให้บรรดาชายนักเที่ยวเสนอราคาค่าตัวในระดับที่ทางฝ่ายขายเห็นว่าคุ้มค่าที่สุด (จากการสัมภาษณ์แดง-หญิงบริการชาวลาวจากร้านฟ้าใสคาราโอเกะ) นอกจาก “แม่” แล้ว ไม่มีใครล่วงรู้ความจริงว่าพรหมจรรย์ของหญิงสาวถูกขายไปในราคาเท่าใด แม้แต่หญิงสาวผู้ถูกขายเองก็ไม่มีโอกาสรู้ความจริงเรื่องนี้ เพราะเธอเพียงได้รับการบอกเล่าจาก “แม่” ว่าเธอถูกซื้อพรหมจรรย์ไปในราคาเท่าใด และแม่จะหักส่วนแบ่งค่าตัวจากราคาที่บอกให้เด็กสาวรู้อีกส่วนหนึ่ง

ผู้เขียนพบแนวโน้มที่น่าตกใจว่า เด็กหญิงที่ก้าวสู่ธุรกิจทางเพศแถบชายแดนไทย-ลาวมีอายุน้อยลงเรื่อยๆ ซึ่งส่วนหนึ่งน่าจะเกี่ยวข้องกับความสำเร็จในหมู่บ้านนักเที่ยวชาวไทยว่า เด็กสาวที่อายุน้อยมีความบริสุทธิ์ดีกว่าหญิงสาวที่เป็นวัยรุ่นเต็มตัวแล้ว การชักจูงใจให้เด็กสาวยอมรับการขายบริการทางเพศ ทำโดยการตั้งราคาค่าพรหมจรรย์เอาไว้สูงกว่าการขายบริการทางเพศแบบปกติหลายเท่า²¹ ดังเช่นที่หญิงบริการรายหนึ่งวัย 19 ปี เล่าว่า เธอพร้อมกับญาติพี่น้องวัย 18 ปี ทำงานในบาร์คาราโอเกะแห่งหนึ่งนานกว่า 2 เดือน แต่ทั้งคู่อีกยังไม่ตกลงใจจะขายบริการทางเพศเนื่องจากเธอรู้สึกว่าเป็นอาชีพที่สังคมรังเกียจและไม่ใช่งานที่เธอตั้งใจจะทำ เธอยอมอดทนใช้ชีวิตอย่างขัดสนโดยอาศัยเพียงรายได้จากเงินค่าทิปของแขก ในขณะที่เฝ้ามองเพื่อนสาวชาวลาวคนอื่นมีรายได้ที่สูงกว่าจากการขายบริการทางเพศ และนึกอิจฉาที่คนเหล่านั้นมีเงินเหลือเก็บส่งไปให้ครอบครัวที่บ้านเกิด เมื่อนึกถึงความยากจนของครอบครัว รวมถึงน้องๆ ซึ่งกำลังอยู่ในวัยเรียน เธอเริ่มลังเลกับการปฏิเสธที่จะขายบริการทางเพศ เจ้าของบาร์คาราโอเกะซึ่งรู้ว่าเธอและญาติพี่น้องต้องการเงินและยังเป็นสาวบริสุทธิ์ได้ชักชวนให้ทั้งสองคน ‘เปิดซิง’ เพื่อแลกกับเงินที่สูงถึงรายละ 40,000 บาท เจ้าของบาร์บอกกับเธอว่า

“มึงจะออกแขก 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 เจ้าของสถานบันเทิงบางแห่งอาจเป็นผู้ขายได้เช่นกัน

²¹ ในพื้นที่ศึกษา การขายบริการแบบชั่วคราวซึ่งกินเวลา 1-2 ชั่วโมง โดยทั่วไปหญิงบริการจะได้รับค่าตอบแทนในอัตรา 700-1,500 บาทต่อครั้ง ส่วนการขายบริการทางเพศแบบค้างคืน หญิงบริการจะได้รับค่าตอบแทนอย่างน้อย 2,000 บาทต่อครั้ง

คำพูดหวานล่อมพร้อมมกดันดังกล่าว ทำให้เธอและญาติผู้น้องตกลงใจขายพรหมจรรย์ในราคา 25,000 บาท โดยทั้งคู่ได้รับเงินจริงคนละ 20,000 บาท ส่วน "แม่" หักเงินไปคนละ 5,000 บาท โดยไม่มีใครรู้ว่าเงินค่าตัวที่ "แม่" รับมาจากขายนักเที่ยวเป็นจำนวนเท่าใดแน่

เธอเล่าถึงความรู้สึกของการเปิดบริสุทธิ์ว่ารู้สึกกลัวและวิตกกังวลมาก แม้ชายที่ซื้อบริการจากเธอจะเป็นคนหนุ่ม บุคลิกดีและไม่ได้รุนแรงกับเธอ แต่เธอก็ยังกลัวจะติดโรคเอดส์จากเขา เธอรู้ดีว่าการมีเพศสัมพันธ์โดยไม่ได้ใส่ถุงยางอนามัยอาจทำให้ติดเชื้อเอดส์ ซึ่งผู้ติดเชื้ออาจถึงแก่ความตาย²² ก่อนตกลงใจขายบริการทางเพศเป็นครั้งแรก เธอกลัวจนนอนร้องไห้ตลอดทั้งคืน แต่ความกลัวยังมีน้ำหนักน้อยกว่าความสงสารครอบครัวที่จะต้องอยู่อย่างยากลำบาก แม้จะทำให้ใจให้ยอมรับกับความกลัว แต่ภายหลังการขายพรหมจรรย์ เธอเล่าว่าเธอได้แต่ร้องไห้ ตัวสั่นเทาและไม่สามารถลุกขึ้นเดินได้นานหลายชั่วโมง (สัมภาษณ์แดง-หญิงบริการจากร้านร้านฟ้าใสคาราโอเกะ)

การบังคับให้ขายพรหมจรรย์อาจเกิดร่วมกับความรุนแรงรูปแบบอื่นๆ เช่น การล่อลวงให้หญิงสาวเข้าใจว่าเธอตกอยู่ในวงจรหนี้สิน และเรียกร้องให้เธอขายบริการทางเพศเพื่อหาเงินมาชดใช้หนี้ ดังที่เกิดขึ้นกับหญิงบริการพลัดถิ่นอีกรายหนึ่ง วัย 18 ปี ซึ่งเล่าว่าขายนักเที่ยวรู้ว่าเธอเป็นสาวบริสุทธิ์ เพราะเมื่อเขามาเที่ยวดื่มกินในบาร์ เขาสังเกตเห็นว่าเธอเอาแต่นั่งดูภาพจากจอตู้เพลงคาราโอเกะ ไม่ยอมพูดคุยกับลูกค้าเหมือนเด็กสาวเสิร์ฟคนอื่น ยิ่งไปกว่านั้น เธอยังไม่ยอมให้เขาแตะต้องเนื้อตัวอีกด้วย

ขายนักเที่ยวรายนี้เสนอซื้อพรหมจรรย์ของเธอในราคา 5,000 บาท ซึ่งเป็นจำนวนเงินที่ไม่สูงนัก²³ เธอเล่าว่าตกลงใจขายความบริสุทธิ์ ทั้งๆ ที่เธอไม่เคยฝันมาก่อนว่าจะมีอาชีพเป็นหญิงขายบริการ แต่เพราะเธอถูกล่อลวงให้มาทำงานในร้านขายอาหารในประเทศไทย และเธอเข้าใจว่าตนเองมีหนี้สินที่ค้างชำระแก่เจ้าของบาร์ ซึ่ง "แม่" อ้างว่าตนเองจ่ายเงินไป 3,000 บาทเพื่อเป็นค่าประกันตัวหญิงสาวรายนี้ออกมาจากห้องขัง ในคราวที่ตำรวจบุกตรวจบาร์และจับหญิงบริการชาวลาวไปขังอยู่ที่เรือนจำประจำจังหวัดอุบลราชธานี เธอเล่าว่ามีหนี้สินอีกส่วนหนึ่งที่เกิดจากค่าใช้จ่ายในช่วงหลังจากถูกจับ ซึ่งเป็นช่วงที่เธอไม่มีรายได้จากการทำงาน ดังนั้นภายหลังการเปิดบริสุทธิ์ หญิงสาวรายนี้จึงแทบไม่เหลือเงินติดตัวเลย ประสบการณ์ทางเพศครั้งนั้นยังเป็นความทรงจำที่ปวดร้าวสำหรับเธออีกด้วย ดังที่เธอเล่าว่าการร่วมเพศครั้งแรกมีความหมายใกล้เคียงกับการถูกข่มขืน เพราะเธอไม่ยินยอมและรู้สึกตกใจกลัว เธอได้แต่วิ่งหนีอยู่รอบเตียงของโรงแรม จนหมดแรงต่อสู้ขัดขืน ลูกค้าจึงใช้กำลังข่มขืนเอาความบริสุทธิ์ไป (สัมภาษณ์จู่-หญิงบริการชาวลาว)

²² เธอได้ความรู้เรื่องโรคเอดส์มาจากประสบการณ์ที่เคยไปเยี่ยมหญิงสาวคนหนึ่งในหมู่บ้านที่เคยมาทำงานเป็นสาวเสิร์ฟในประเทศไทย และติดเชื้อเอดส์กลับไปพักรักษาตัวอยู่ที่บ้านจนเสียชีวิต

²³ อาจเป็นเพราะเธอมีรูปร่างหน้าตาที่ไม่โดดเด่นไปกว่าเด็กสาวชาวลาวทั่วไป และยังไม่รู้จักแต่งตัวหรือเอาใจแขก (-ผู้เขียน)

ข้ออ้างที่เจ้าของบาร์บอกแก่หญิงสาวว่าเธอเป็นหนี้สินซึ่งเกิดจากการประกันตัว ดูเหมือนเป็นเรื่องที่ปั่นแต่งขึ้น มากกว่าจะเป็นเรื่องจริง เนื่องจากการลักลอบเดินทางเข้าประเทศไทยถือเป็นคดีอาญา ซึ่งผู้ลักลอบเข้าเมืองต้องถูกเจ้าหน้าที่รัฐไทยควบคุมตัว ก่อนที่คนเหล่านี้จะถูกนำตัวส่งฟ้องศาลเพื่อดำเนินคดี และถูกผลักดันกลับประเทศของตนต่อไป จากการสัมภาษณ์เจ้าหน้าที่รัฐไทยทำให้ผู้เขียนได้รับคำยืนยันว่า กฎหมายไม่อนุญาตให้มีการประกันตัวผู้ลักลอบเข้าเมือง แม้แต่การเข้าเยี่ยมโดยผู้ที่ไม่ใช่ญาติโดยสายเลือดก็เป็นสิ่งที่กฎหมายไม่อนุญาต (สัมภาษณ์เจ้าหน้าที่ตรวจคนเข้าเมืองด่านช่องเม็ก และเจ้าหน้าที่ประจำเรือนจำ จังหวัดอุบลราชธานี) ดังนั้นจึงน่าจะเป็นไปได้มากกว่า "ภาระหนี้สิน" จะเป็นยุทธวิธีที่เจ้าของบาร์นำมาอ้างเพื่อบีบบังคับหญิงสาวให้ขายพรหมจรรย์โดยเร็ว เจ้าของบาร์ยังได้เงินส่วนแบ่งจากการขายพรหมจรรย์ของหญิงสาวอีกทางหนึ่งด้วย อย่างไรก็ดี หญิงบริการส่วนใหญ่กลับไม่คิดว่าพวกเธอถูกแสวงประโยชน์จาก "แม่" ในทางตรงกันข้ามพวกเธอกลับคิดว่า "แม่" เป็นทั้งคนที่คอยช่วยเหลือในเรื่องที่อยู่ที่พักและให้การอุปถัมภ์พวกเธอในยามที่พวกเธอเดือดร้อนอีกด้วย

สำหรับค่านิยมอีกประการหนึ่งซึ่งมีส่วนสนับสนุนอุตสาหกรรมทางเพศ ได้แก่ ความเชื่อในหมู่ชายไทยนักเที่ยวว่าการร่วมเพศโดยไม่ใส่ถุงยางอนามัย สามารถให้ความสุขทางเพศได้มากกว่าการใส่ถุงยางอนามัย ค่านิยมนี้ทำให้ชายนักเที่ยวบางคนล่อลวงหญิงบริการชาวลาวให้ร่วมเพศโดยไม่ใส่ถุงยางอนามัย ซึ่งเป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นบ่อยครั้งในช่วงเวลาที่ผู้เขียนทำการเก็บข้อมูล และได้เพิ่มความเสี่ยงให้แก่หญิงบริการมากขึ้น ทั้งๆ ที่ชายนักเที่ยวชาวไทยและหญิงบริการชาวลาวได้ตกลงกันก่อนว่า ชายนักเที่ยวจะต้องใช้ถุงยางอนามัยขณะร่วมเพศ แต่ในระหว่างที่มีการร่วมเพศ ชายผู้ซื้อบริการกลับแอบถอดถุงยางอนามัยออก และร่วมเพศกับหญิงบริการโดยไม่ใส่ถุงยางอนามัยโดยไม่บอกให้หญิงบริการรู้

หญิงบริการชาวลาวรายหนึ่งที่เผชิญกับความรุนแรงทางเพศนี้เล่าว่า เธอมีครอบครัวมาแล้วและตกลงใจยึดอาชีพหญิงบริการเพราะต้องรับภาระลูก 2 คนที่เกิดจากสามีที่แยกทางกัน ด้วยเหตุนี้เธอจึงพยายามป้องกันตัวเองเสมอ เธอมักเจรจาต่อรองกับชายนักเที่ยวเพื่อให้แน่ใจว่าเขาจะใส่ถุงยางอนามัยขณะร่วมเพศ และเธอจะเลือกขายบริการให้แก่ลูกค้าที่สัญญาว่าจะใส่ถุงยางอนามัยเท่านั้น การถูกล่อลวงให้ร่วมเพศโดยไม่ใส่ถุงยางอนามัยจึงสร้างความหวาดวิตกให้แก่เธออย่างมาก เธอบอกว่าเธอกลัวติดโรคเอดส์มากกว่ากลัวตั้งครรภ์เสียอีก เพราะรู้ดีว่าคนที่ติดโรคเอดส์แล้วจะตายเร็ว ประเด็นที่น่าสังเกตก็คือ แม้เธอจะเคยพบกับสถานการณ์ดังกล่าวมาแล้วถึง 2 ครั้ง แต่จนกระทั่งวันที่ผู้เขียนได้พูดคุย เธอยังลังเลที่จะเข้ารับการตรวจเลือด เธออธิบายว่าถ้าเธอติดโรคเอดส์ เธอคงหมดกำลังใจที่จะมีชีวิตอยู่ต่อไป หรือไม่เธอก็อาจถูกเจ้าของบาร์บังคับให้ลาออกจากการงาน เธอจึงเลือกที่จะไม่เข้ารับการตรวจเลือด แต่ยังคงขายบริการทางเพศต่อไป (สัมภาษณ์อ้อม-หญิงบริการจากร้านน้องอ้อมคาราโอเกะ)

นอกจากนั้น หญิงบริการพลัดถิ่นชาวลาวยังเผชิญกับการบังคับร่วมเพศซึ่งหมายถึงการบีบบังคับโดยใช้กำลังหรือโดยวาจา ซึ่งผู้ชายที่มีอำนาจเหนือกว่าบังคับให้หญิงบริการชาวลาวที่อยู่ในสถานะที่ด้อยอำนาจกว่า ต้องยอมรับการมีเพศสัมพันธ์โดยปราศความสมัครใจ

จากการสัมภาษณ์หญิงบริการชาวลาวที่เป็นกลุ่มตัวอย่างในงานศึกษานี้ ไม่พบว่ามีหญิงบริการชาวลาวถูกบังคับร่วมเพศ ทั้งจากการบังคับของเจ้าหน้าที่รัฐที่เป็นชาวไทยและชาวลาว หรือจากชายนักเที่ยวชาวไทย อย่างไรก็ตาม หญิงบริการชาวลาวที่ผู้เขียนสัมภาษณ์อย่างน้อย 3 รายให้ยืนยันว่า มีความพยายามจากเจ้าหน้าที่ของรัฐไทยในการบังคับร่วมเพศกับหญิงบริการชาวลาวจริง ดังที่หญิงบริการชาวลาวคนหนึ่งทำงานอยู่ในพื้นที่ตำบลช่องเม็ก อำเภอสิรินธร เล่าว่า เจ้าหน้าที่ตำรวจไทยมาเที่ยวยังร้านคาราโอเกะและขอมมีเพศสัมพันธ์กับเธอโดยไม่จ่ายค่าบริการ แต่เธอไม่ยอม ตำรวจจึงไปขอให้เจ้าของบาร์คาราโอเกะช่วยจัดหาหญิงบริการให้ เจ้าของบาร์จึงขอร้องเด็กสาวอีกคนหนึ่งให้ยอมไปให้บริการตามคำร้องขอของเจ้าหน้าที่ เนื่องจากเกรงกลัวเจ้าหน้าที่รัฐ ซึ่งอยู่ในตำแหน่งที่อาจให้คะแนนหรือให้โทษกับเจ้าของบาร์คาราโอเกะได้ อย่างไรก็ตาม หญิงสาวชาวลาวเล่าว่า การให้บริการตามคำร้องขอของเจ้าหน้าที่รัฐขึ้นอยู่กับความสมัครใจของหญิงบริการชาวลาวด้วย ในกรณีที่หญิงสาวไม่ยอมไปด้วย เธอมักใช้วิธีโกหกว่าไม่สบายหรือมีประจำเดือน ซึ่งเจ้าของร้านก็ต้องถามความสมัครใจจากเด็กสาวรายอื่นๆ ต่อไป จนกว่าจะมีเด็กสาวยอมไปให้บริการกับเจ้าหน้าที่ตามคำร้องขอ (จากการสัมภาษณ์แดง นี และไก่-หญิงบริการชาวลาว)

หญิงบริการชาวลาวทุกคนที่ผู้เขียนสัมภาษณ์ให้ความหมายว่า การบังคับร่วมเพศเป็นการแสวงประโยชน์จากเนื้อตัวร่างกายของผู้หญิง และเป็นเรื่องไม่ชอบธรรมที่เจ้าหน้าที่รัฐไทยจะอ้างการเป็นผู้รักษากฎหมายเพื่อขอร่วมประเวณีกับหญิงบริการชาวลาวฟรี ผลจากการตีความดังกล่าว ทำให้พวกเธอมองว่า พวกเธอมีเหตุผลสมควรที่จะปฏิเสธ มากกว่ายินยอมให้บริการทางเพศตามคำเรียกร้อง

ทั้งการเปิดบริษัทและการบังคับร่วมเพศโดยไม่ใช้ถุงยางอนามัย นับเป็นความรุนแรงทางเพศที่ทำให้หญิงสาวชาวลาวต้องเสี่ยงกับการตั้งครรภ์ และการติดเชื้อโรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์อย่างมาก อุปสรรคทางด้านภาษาและวัฒนธรรมซึ่งมักเกิดขึ้นเสมอในการเจรจาต่อรองระหว่างหญิงบริการชาวลาวกับลูกค้าชาวไทย ตลอดจนการขาดข้อมูลที่จำเป็นในเรื่องการป้องกันตนเองจากโรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์ และการไม่มีสถานบริการทางด้านสุขภาพอนามัยที่ราคาถูก ปลอดภัยและเข้าถึงได้ง่าย ปัจจัยต่างๆ เหล่านี้เป็นเงื่อนไขที่ทำให้อำนาจการต่อรองของหญิงบริการชาวลาวน้อยลง และทำให้สถานการณ์การแพร่ระบาดของโรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์และการติดเชื้อในชุมชนในกลุ่มหญิงบริการพลัดถิ่นเลวร้ายลง

สรุป

การศึกษาพบว่าหญิงบริการพลัดถิ่นชาวลาวที่เข้ามาทำงานอยู่ในสถานบันเทิงแถบชายแดนไทย-ลาว ต้องเผชิญกับความรุนแรงทางเพศและความรุนแรงแบบอื่นๆ หลายรูปแบบ สถานะของการเป็นคนพลัดถิ่น ทำให้ผู้หญิงสาวชาวลาวที่เป็ผู้อพยพเข้าเมืองโดยผิดกฎหมาย ต้องตกเป็นเหยื่อของการล่อลวงหรือบังคับของขบวนการค้ามนุษย์ เพื่อให้พวกเธอยอมรับการขายบริการทางเพศเป็นอาชีพ ในบริบทของการเป็นหญิงบริการพลัดถิ่น หญิงสาวชาวลาวต้องเผชิญกับความรุนแรงทางเพศรูปแบบอื่นๆ ตามมาอย่างไม่อาจเลี่ยง อย่างไรก็ตาม การรับรู้และให้ความหมายกับความรุนแรงทางเพศที่หญิงบริการพลัดถิ่นพบเจอกลับแตกต่างกันในกลุ่มหญิงบริการ ซึ่งขึ้นอยู่กับภูมิหลังทางเศรษฐกิจสังคมของหญิงบริการแต่ละคน และยังขึ้นอยู่กับบริบทที่สถานการณ์ความรุนแรงทางเพศเกิดขึ้น นอกจากนี้ยังขึ้นอยู่กับว่าหญิงบริการพลัดถิ่นแต่ละคนเผชิญกับเงื่อนไขในการทำงานบริการทางเพศ และมีเป้าหมายในการทำงานต่างกันอย่างไร การให้ความหมายความรุนแรงทางเพศที่ต่างกันดังกล่าว แสดงถึงความหลากหลายของความเป็นตัวตนและวิถีคิดของหญิงบริการพลัดถิ่นชาวลาว นอกจากนี้ การที่หญิงบริการแสดงความเป็นตัวตนแตกต่างกันออกไปในสถานการณ์ต่างๆ และเลือกใช้วิธีการในการตอบสนองต่อความรุนแรงทางเพศในลักษณะที่ต่างกันตามสถานการณ์ เช่น การยอมรับสถานภาพที่เสียเปรียบ การต่อรองหรือการต่อต้านความรุนแรงทางเพศ แสดงให้เห็นถึงความเคลื่อนไหวของอัตลักษณ์หญิงบริการชาวลาว ซึ่งมีนัยสำคัญต่อการที่จะทำความเข้าใจปัญหาและศักยภาพในการจัดการปัญหาความรุนแรงทางเพศและการลดรอนสิทธิมนุษยชนในหมู่หญิงบริการพลัดถิ่น

Reference

- มยุรี เห่งาสีวัฒน์. (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.
- Ngaosyath, 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.

มิตาน: ผู้หญิงกับ “การขริบ”¹

ศุภกิจ เจนนพกาญจน์

หากมีคนเอ่ยถึงคำว่า “การขริบอวัยวะเพศของสตรี” ขึ้นมา จะมีคำถามตามมามีอยู่จริงหรือ และมีลักษณะเป็นอย่างไร แม้กระทั่งบรรดาสตรีมุสลิมในประเทศภาคพื้นคาบสมุทรอาหรับ ที่เชื่อกันว่าการขริบอวัยวะเพศของนียบปฏิบัติกันอย่างแพร่หลาย อันเนื่องมาจากเป็นข้อบังคับของศาสนาอิสลาม ต่างรู้สึกงุนงงต่อคำถามดังกล่าวนี้ พร้อมกับตั้งคำถามกลับมาในลักษณะว่า ประเพณีดังกล่าวนี้มีปรากฏขึ้นในวัฒนธรรมมุสลิมด้วยหรือ เมื่อกล่าวถึง “การขริบอวัยวะเพศ” มักเป็นที่เข้าใจกันว่า หมายถึงการขริบอวัยวะเพศของผู้ชาย นอกจากนั้นแล้ว อีกทั้งยังพบว่า มีผู้ชายจำนวนมากที่มีชาวมุสลิมได้รับการขริบตั้งแต่ครั้งยังแบเบาะเพื่อเหตุผลทางการแพทย์ดังเช่นที่รู้จักกันดี แล้วเหตุใด “การขริบอวัยวะเพศของสตรี” จึงกลายเป็นปัญหาละเมิดสิทธิมนุษยชนขึ้นมาได้

มิตานคืออะไร

ตามหลักปฏิบัติของศาสนาอิสลามนั้น การเข้าสู่วัยหนุ่มหรือการขริบหนึ่งหุ้มปลายอวัยวะเพศชายเท่านั้น โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อความสะอาดเป็นสำคัญ ปัจจุบันพ่อแม่โดยทั่วไปที่มีชาวมุสลิมจำนวนไม่น้อยต่างยอมรับหลักการหรือข้อปฏิบัติในอิสลาม และการป้องกันโรคที่ทางการแพทย์ทั่วโลกต่างยอมรับข้อนี้ จึงทำให้แพทย์ขริบหนึ่งหุ้มปลายอวัยวะเพศให้แก่ลูกชายตั้งแต่แรกเกิด ทว่าการขริบอวัยวะเพศในหมู่สตรีมุสลิมนั้น คาดว่าเกิดจากการตีความที่ผิดๆ ของผู้นำศาสนาในยุคหลังๆ และได้กลายเป็นประเพณีสืบต่อกันมาจนถึงปัจจุบัน

การขริบอวัยวะเพศระหว่างหญิงกับชายก่อให้เกิดผลกระทบที่ต่างกันอย่างสิ้นเชิงแน่นอนว่าเหตุผลในการขริบอวัยวะเพศชายก็เพื่อรักษาความสะอาด และไม่ได้ทำลายความรู้สึกทางเพศแต่อย่างใด ในทางตรงข้าม การขริบอวัยวะเพศของสตรีทำไปเพื่อต้องการลดความรู้สึกทางเพศของผู้หญิง ผู้หญิงส่วนใหญ่ถูกกดขี่โดยไม่มีสิทธิมีเสียงที่จะโต้แย้งใดๆ แม้กระทั่งร่างกายของตนเอง ผู้หญิงก็ไม่มีสิทธิจะปกป้องรักษา หากมองในแง่สิทธิมนุษยชนแล้วถือเป็นการละเมิดสิทธิและความชอบธรรมในร่างกายอย่างร้ายแรง เพราะจากปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน (พ.ศ.2491)

¹ บทความชิ้นนี้เรียบเรียงขึ้นจากบางส่วนของภาคินพนธ์เรื่อง “มิตาน: ไซตรอนแห่งเรือนกาย” ประกอบการศึกษารายวิชา ม.311 การวิจัยทางมานุษยวิทยา คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ เมื่อปีการศึกษา 2545 อย่างไรก็ตาม เพื่อให้ขนาดเหมาะสมกับการตีพิมพ์ครั้งนี้ หลายส่วนได้ถูกย่อออก และบางส่วนก็เขียนเพิ่มเติมขึ้นใหม่เพื่อให้มีความสอดคล้องกับหัวข้อการสัมมนาในครั้งนี้

ระบุว่า “มนุษย์ทุกคนมีสิทธิเสรีภาพเท่าเทียมกันโดยไม่มีการแบ่งแยกความแตกต่างทางเชื้อชาติ สีผิว เพศ ภาษา ศาสนา ความคิดเห็นทางการเมืองหรือความคิดเห็นด้านอื่นๆ สัญชาติ กำเนิดทางสังคม ทรัพย์สิน ชาติกำเนิด หรือสถานภาพด้านอื่นๆ”

การขริบอวัยวะเพศมีการแบ่งออกเป็นหลายรูปแบบเรียงตามลำดับความรุนแรงจากน้อยไปหามากได้ดังนี้

1. **Circumcision หรือ Sunna** หมายถึง การขริบหนังหุ้มปลายอวัยวะเพศ หรือในสังคมของชาวไทยมุสลิม นิยมเรียกการปฏิบัติในข้อนี้ว่า “การเข้าสู่นัด” แทนการใช้ศัพท์จากภาษาอาหรับ ซึ่งเรียกการขริบนี้ว่า “คอตัน” หรือ “ซิตาน” ส่วนภาษายาวีใช้ศัพท์ว่า “มาโซะยาวิ”
2. **Clitodirectomy** หมายถึง การตัดคลิตอริสของเพศหญิงออกเสีย หรือเรียกว่าการควั่นปุ่มกระสัน โดยการตัดจุ่มรวมเส้นประสาทที่รับรู้ความรู้สึกทางเพศทั้งหมดทิ้ง หากมีเลือดออกก็จะใช้วิธีกดให้เลือดหยุดหรือใช้วิธีเย็บปิดแผล (โปรดดูภาพประกอบที่ 1)
3. **Excision** หมายถึง การตัดทั้งคลิตอริสและแคมเล็กส่วนบนทิ้งแล้วเย็บปิดแผลโดยเว้นส่วนที่เป็นช่องคลอดไว้ ผู้หญิงที่ได้รับการขริบอวัยวะเพศส่วนใหญ่นิยมประมาณ 85% อยู่ในกลุ่มที่ 2 หรือ 3 (โปรดดูภาพประกอบที่ 2)

หนึ่งลักษณะอาการที่เป็นผลจากการขริบอวัยวะเพศในแบบที่ 2 และ 3 ก็คือมีเลือดไหลพุ่งออกมาอย่างแรงซึ่งอาจถึงขั้นเลือดไหลไม่หยุดจนถึงแก่ชีวิตได้ อาจเกิดการติดเชื้อหรือโลหิตเป็นพิษเนื่องจากการกระทำที่ขาดความสะอาด เด็กสาวที่เข้ารับการขริบจะได้รับความเจ็บปวดเนื่องจากไม่มีการวางยาสลบ มีอาการช็อคหมดสติด้วยความกลัวและความเจ็บปวด มีอาการปัสสาวะขัดหลังการขริบ ส่วนผลระยะยาวที่นอกจากจะเป็นผลทางด้านจิตใจที่ติดตัวไปตลอดชีวิตแล้ว ยังอาจก่อให้เกิดเนื้องอกบริเวณแผลเป็นซึ่งสร้างความเจ็บปวดอย่างมาก

4. **Infibulation** หมายถึงการเย็บปิดช่องคลอดหรือการขริบแบบฟาโรห์ รูปแบบการขริบอวัยวะเพศแบบนี้เป็นแบบที่รุนแรงที่สุด เพราะนอกจากจะตัดคลิตอริสทิ้งแล้ว ยังฉีกแฉกแคมเล็กบางส่วนหรือทั้งหมดทิ้ง จากนั้นก็จะกรีดขอบแคมใหญ่ทั้งสองข้างแล้วดึงเนื้อมาเย็บติดกัน หรือมัดขาทั้งสองข้างติดกันไว้ประมาณสามสัปดาห์เพื่อให้แผลสมานเป็นเนื้อเดียว โดยจะเว้นช่อง

เล็กๆเท่าหัวไม้ขีดไฟหรือปลายนิ้วก้อยไว้ส่วนล่างของอวัยวะเพศให้ประจำเดือนหรือปัสสาวะไหลผ่านได้ (โปรดดูภาพประกอบที่ 3)

ผู้หญิงกลุ่มที่ได้รับการขริบแบบฟาโรห์นี้มีเพียง 15% และ 80-90% ของกลุ่มนี้อยู่ในประเทศซูดาน โซมาเลีย และจิบูตี

การขริบอวัยวะเพศออกมามากมายเช่นนี้ ถ้าเทียบกับการเกิดวิวัฒนาการของอวัยวะเพศในทางการแพทย์จะพบว่า คลิตอริส คือส่วนหัวของอวัยวะเพศชาย แคมเล็ก คือส่วนลำกล้องของอวัยวะเพศชาย และแคมใหญ่ คือส่วนที่ห่อหุ้มอวัยวะเพศชาย ดังนั้น ถ้าเรามองย้อนกลับว่าถ้าขริบอวัยวะเพศชายมากมายถึงระดับที่เอาออกทั้งหมดเหมือนที่กระทำในเพศหญิง ผู้ชายจะรู้สึกอย่างไร ความสุขในชีวิตทางเพศก็จะหายไป เหลือไว้แต่ความขัดใจ กังวลใจ และหงุดหงิดใจ มีความรู้สึกต้องการทางเพศแต่ก็ไม่ได้รับการตอบสนอง เพราะไม่สามารถนำไปสู่การปฏิบัติได้

ส่วนผลกระทบที่เกิดกับเด็กหญิงที่ได้รับการขริบแบบฟาโรห์นี้ ในทางด้านจิตวิทยานั้นบอกได้ว่าเด็กสามารถจดจำเหตุการณ์นั้นได้ 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 และสังคมฟินิเซียน ในโลกตะวันตกนั้น การขริบอวัยวะเพศของสตรีเป็นที่ได้รับความนิยมในวงการแพทย์สมัยใหม่ โดยเฉพาะช่วง ค.ศ.1940-1950 ในฐานะเป็นวิธีหนึ่งในการบำบัดรักษาอาการพฤติกรรมเบี่ยงเบนทางเพศในหมู่ผู้หญิง โดยที่พฤติกรรมเบี่ยง

เบนทางเพศในช่วงทศวรรษที่ 40-50 นั้น กินความกว้างขวางกว่าที่ใช้กันอยู่ในปัจจุบัน ที่หมายถึงความถึงพฤติกรรมรักร่วมเพศในหมู่ผู้หญิงและ/หรือผู้ชายเท่านั้น แต่กลับหมายรวมไปถึงอาการฮีสทีเรีย (hysteria) และพฤติกรรมความสำเร็จความใคร่ด้วยตนเองในหมู่ผู้หญิงอีกด้วย ปัจจุบันพบว่าการขริบอวัยวะเพศของสตรียังคงมีปรากฏให้เห็นอยู่ประปรายในพวกคนพลัดถิ่นจากทวีปแอฟริกาไม่ว่าจะเป็นในทวีปอเมริกาเหนือ อเมริกาใต้ ยุโรป ออสเตรเลีย และเอเชีย

จากการศึกษาเส้นทางการเผยแพร่ศาสนาอิสลามในทวีปแอฟริกา พบว่า การแพร่หลายของการขริบอวัยวะเพศของสตรีไม่ได้เป็นไปในทิศทางเดียวกันกับการแพร่กระจายของศาสนาแต่อย่างใด อีกทั้งกลุ่มประเทศในภูมิภาคตะวันออกกลาง ซึ่งวัฒนธรรมอิสลามได้หยั่งรากลึกในเขตภูมิภาคนี้ หาได้เคยมีประเพณีการขริบอวัยวะเพศของสตรีปรากฏขึ้นแต่อย่างใด เว้นแต่ประเทศเยเมนที่พบว่ามีกรควั่นปมกระสันในหมู่นกลุ่มน้อย ซึ่งบรรพบุรุษเคยติดต่อทำการค้ากับบรรดาประเทศทางแถบตะวันออกของทวีปแอฟริกาผ่านทางทะเลแดง

การขริบอวัยวะเพศของสตรีนั้นเป็นที่นิยมปฏิบัติกันในกลุ่มชนเผ่าสำคัญๆ ที่เรื่องอำนาจอยู่ก่อนการเข้ามาของศาสนาอิสลามในทวีปแอฟริกาเสียด้วยซ้ำ นอกจากนี้แล้วการรับเอาวัฒนธรรมของชนเผ่าหรือกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีระดับของวัฒนธรรมเหนือชั้นกว่าหรือเรื่องอำนาจในขณะนั้น 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

ขิดานและการหน้าท้ทางวัฒนธรรม

เหตุผลประการสำคัญที่ชนพื้นเมืองทัตทานให้ประเพณีนี้ยังคงอยู่ต่อไปก็คือ การที่ขิดานเป็นเครื่องหมายที่แสดงถึงการก้าวผ่านพิธีเลื้อนสถานภาพของเด็กผู้หญิง (initiation rite) ไปสู่สถานภาพของการเป็นผู้หญิงที่สมบูรณ์แบบ ในขณะที่กลุ่มผู้คัดค้านไม่เห็นด้วยต่อประเพณีดังกล่าวได้แสดงทัศนะไว้ว่า รูปแบบของพิธีกรรมในหลายพื้นที่ได้ถูกปรับเปลี่ยนไปเสียมาก คงไว้แค่เพียงการตัดแบบหลอกๆ เพื่อให้เป็นที่รับรู้กันในกลุ่มพวกตนว่า เด็กสาวผู้นั้นได้ก้าวเข้าสู่วัยแห่งการทำหน้าที่ภรรยาได้แล้วเท่านั้น และถึงแม้กระแสเรียกร้องให้มีการเลิกลั้มประเพณีดังกล่าวนี้จะถาโถมเข้ามามากสักเพียงใด ก็ยังมีความพยายามของชนพื้นเมืองและนักมานุษยวิทยาที่จะรักษาการหน้าที่หรือวัตถุประสงค์ที่แท้จริงของประเพณีการขริบอวัยวะเพศของสตรีไว้ให้ยืนหยัดอยู่ได้ต่อไปในอนาคต

ที่ผ่านมา บ่อยครั้งที่ขิดานถูกหยิบยกเอามาใช้เป็นประเด็นน้ำหนึ่งกันระหว่างผู้คนต่างวัฒนธรรม โดยเฉพาะระหว่างวัฒนธรรมกระแสหลักหรือวัฒนธรรมตะวันตก กับวัฒนธรรมพื้นถิ่น ความเข้าใจที่คาดเคลื่อนไปจากความเป็นจริง ตลอดจนภาพลักษณ์ที่ตายตัว ที่ผู้คนในกระแสวัฒนธรรมหลักได้สร้างแต่นั้นนั้นถือว่ามีส่วนไม่น้อยที่ทำให้ความขัดแย้งทวีความรุนแรงเพิ่มมากขึ้น และยากที่จะยุติลงได้ภายในเวลาอันสั้น และเท่ากับเป็นการปิดกั้นโอกาสให้มีการศึกษาเพื่อสร้างความเข้าใจที่ถ่องแท้ได้อย่างเป็นรูปธรรม สื่อมวลชนตะวันตกมักจะหยิบยกเอาประเด็นเรื่องของการขริบอวัยวะเพศของสตรีไปผูกโยงเข้ากับศาสนาอิสลาม พร้อมกับประณามว่าเป็นการกระทำที่ป่าเถื่อนล้าหลัง อีกทั้งสตรีมุสลิมที่เห็นต่างออกไปจากผู้คนพื้นถิ่นที่เชิดชูการทำขิดาน มักจะถูกมองว่าเป็นปอนทำลายศาสนาและประเพณีอันดีงามของสังคม

มีการศึกษาวิจัยหลายชิ้นที่ได้สอบถามถึง ทัศนะของผู้คนในสังคมแอฟริกันที่มีต่อประเพณีการขริบอวัยวะเพศในหมู่สตรีแอฟริกัน คำตอบที่ได้รับล้วนแต่สนับสนุนประเพณีที่เชื่อกันว่าเป็นเครื่องหมายแห่งการกตข้ทางเพศ และสะท้อนให้เห็นว่าสตรีแอฟริกันยอมจำนนต่อสถานภาพที่ลดหลั่นรองลงมาจากผู้ชาย อีกทั้งสตรีแอฟริกันยังมีทัศนะต่อการขริบอวัยวะเพศของสตรีอีกว่า การขริบอวัยวะเพศของสตรีเป็นเสมือนกับแพ้นที่ช่วยแต่งแต้ม “ความเป็นลูกผู้หญิง” ให้สมบูรณ์แบบมากยิ่งขึ้น อีกทั้งการขริบอวัยวะเพศก็ไม่แตกต่างอะไรไปจากผู้หญิงในโลกตะวันตกที่นิยมผ่าตัดเสริมหน้าอกให้ดูอวบอิมมากยิ่งขึ้นไป ความเปรียบดังกล่าวไม่ได้ช่วยลดความน่าสะพรึงกลัวของผลกระทบทางด้านร่างกายหรือจิตใจลงแต่อย่างใด แต่กลับสะท้อนให้เห็นถึงสถานะที่ผู้หญิงต้องตกอยู่ภายใต้โชตรวนของความเป็นผู้หญิงที่สมบูรณ์แบบ ที่ผู้คนในสังคมกำลังเรียกร้องเอาจากพวกเธอต่างหาก อย่างไรก็ตาม สตรีแอฟริกันมักจะปฏิเสธว่าการขริบอวัยวะเพศไม่ได้ก่อให้เกิดอันตรายต่อร่างกาย ตลอดจนเพศสภาพของพวกเธอแต่อย่างใด แนวร่วมสำคัญที่ปวารณาไม่ให้

ประเพณีดังกล่าวนี้สูญสิ้นไป ยังรวมไปถึงบรรดาชาวแอฟริกันที่ยังคงยึดเหนี่ยวต่อการหน้าที่ที่แท้จริงของการขริบอวัยวะเพศ ประกอบกับการได้รับ “บาดแผล” มาจากลัทธิล่าอาณานิคม ต่างหวาดเกรงว่ากระแสต่อต้านการขริบอวัยวะเพศในหมู่สตรีจะถูกใช้เป็นเครื่องมือสำหรับรุกรานรัฐชาติ ซึ่งเท่ากับว่าเป็นการลดเกียรติภูมิของของพวกตน

มายาภาพของการขริบ

แม้ว่าการขริบอวัยวะเพศของสตรี เป็นวิถีปฏิบัติที่พบได้ในหมู่ชาวแอฟริกันที่นับถือศาสนาอิสลาม อีกทั้งศาสนาอิสลาม ก็ไม่เคยมีบทบาทบัญญัติที่เรียกร้องให้สตรีต้องเข้ารับการขริบอวัยวะเพศแต่อย่างใด หลีกเลียงไม่ได้ที่บ่อยครั้งการขริบอวัยวะเพศของสตรีถูกนำไปผูกโยงเข้ากับศาสนาอิสลาม อันเนื่องมาจากการที่ชาวแอฟริกันบางกลุ่มที่นับถือศาสนาอิสลาม กล่าวอ้างว่าเป็นข้อบังคับของศาสนา และยังรวมไปถึงการที่เด็กชายชาวมุสลิมทุกคนจำต้อง “เข้าสู่หนัด” อันเป็นข้อบังคับของศาสนาอิสลาม ด้วยเหตุนี้เอง ที่เป็นเหตุให้ผู้คนต่างวัฒนธรรมเชื่อว่า ผู้หญิงมุสลิมทุกจำต้องเข้ารับการขริบอวัยวะเพศตามไปด้วย

พระคริสตธรรม (Bible) ไม่ได้กล่าวถึงการขริบอวัยวะเพศของสตรีไว้แต่อย่างใด อีกทั้งคริสตจักรก็ไม่ทราบเรื่องนี้ ทั้งก่อนหน้าและหลังจากที่เข้าไปเผยแพร่ศาสนาในอาณานิคมแอฟริกัน อย่างไรก็ตาม ศาสนจักรแห่งนิกายโรมันคาทอลิกยอมรับกลายๆถึงประเพณีการขริบอวัยวะเพศของสตรีในฐานะที่เป็นวิถีทางที่จะรักษาความบริสุทธิ์ของผู้หญิงไว้ อันเป็นสาระสำคัญของศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิก ในขณะที่ศาสนาคริสต์นิกายโปรเทสแตนต์ออกโรงต่อต้านการขริบอวัยวะเพศของสตรีว่าเป็นสิ่งที่มาซึ่งอันตราย จนนำไปสู่การยกประเด็นดังกล่าวนี้เข้าที่ประชุมที่สภาผู้แทนราษฎรของอังกฤษ และนำไปสู่การออกกฎหมายต่อต้านหรือห้ามประกอบการขริบแบบเย็บปิดช่องคลอดหรือการขริบฟาโรห์ ในประเทศซูดาน เมื่อปี ค.ศ.1946

มีการสถาปนาศาสนาคริสต์นิกายที่มีความเป็นแอฟริกันมากขึ้น และไม่เกี่ยวข้องกับนิกายของตะวันตกโดยสิ้นเชิง ศาสนาคริสต์นิกายดังกล่าวนี้ส่งเสริมชนบประเพณีท้องถิ่นและถือเป็นการตอบโต้บรรดามิชชันนารีที่โจมตีวัฒนธรรมแอฟริกัน และมีการสนับสนุนการขริบด้วยการโฆษณาชวนเชื่อว่ามีความเกี่ยวพันกับประวัติศาสตร์อันรุ่งโรจน์ของแอฟริกา ไม่นานมานี้มีศาสนาคริสต์นิกายอื่นๆที่แตกแยกออกมาจากออร์ทอดอกซ์ หรือ Coptic เป็นนิกายในอียิปต์ ซูดาน และเอธิโอเปีย ผู้นำนิกาย Coptic ไม่แสดงทัศนคติในเรื่องนี้ 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 ทั้งยังมีหน้าที่เพียงแค่อผลิตและให้กำเนิดประชากรเท่านั้น เห็นได้จากการที่ผู้หญิงในโลกตะวันตก ตกเป็นทาสของการทำศัลยกรรมพลาสติก เพียงเพื่อเพิ่มความเยาว์วัยทางกายารมณ์ หรือประเพณีรัดเท้าในสังคมจีน

การขริบมีความเกี่ยวเนื่องกับบทบาททางสังคมหลายๆด้านของผู้หญิง ไม่ว่าจะเป็นความเชื่อเรื่องโชคลาง ศาสนา ธรรมเนียมของท้องถิ่น วิถีปฏิบัติด้านการสาธารณสุข การคลอดบุตร การตอบสนองความต้องการทางเพศทั้งของผู้หญิงเองและรวมถึงผู้ชาย ตลอดจนความสัมพันธ์ทางสังคมที่สำคัญประการอื่นๆด้วย แน่นอนว่าการเปลี่ยนทัศนคติของผู้คนให้ล้มเลิกการทำผิดอันเสียความเปลี่ยนแปลงทางสังคมทั้งในระดับมหภาคและจุลภาคย่อมไม่อาจหลีกเลี่ยงได้

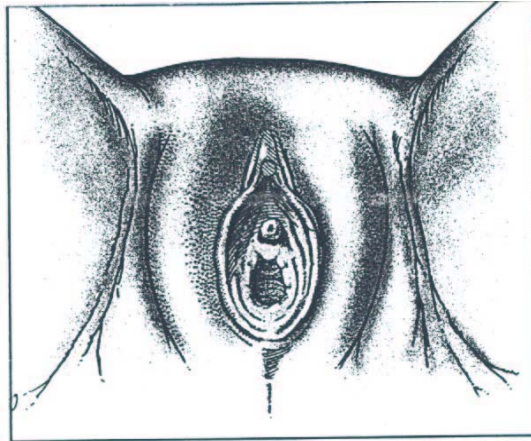
ผู้หญิงเองไม่ควรปล่อยให้เรื่องดังกล่าวนี้กลายเป็นประเด็นที่ถูกหลงลืม ไม่ให้ความสนใจอีกต่อไป อีกทั้ง ไม่ควรแยกประเด็นเรื่องการขริบอวัยวะเพศของสตรีออกจากประเด็นทางสังคมอื่นๆที่เกี่ยวข้องกับผู้หญิง และรวมถึงความยุติธรรมทางสังคมด้วย การขริบเป็นประเด็นที่เกี่ยวข้องกับผู้คนทุกฝ่ายที่ศรัทธาเชื่อมั่นในศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์และความเท่าเทียมกันระหว่างเพศเชื้อชาติ ศาสนา ตลอดจนอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ไม่ควรมองว่าเป็นเรื่องของคนกลุ่มหนึ่งหรือวัฒนธรรมหนึ่ง ไม่ว่าจะเป็นมุสลิมหรือคริสเตียน รวมถึงผู้หญิงหรือผู้ชาย

รายงานและผลการวิจัยได้สะท้อนให้เราได้ว่า เราได้ทราบว่ามีลักษณะและรูปแบบเป็นอย่างไร วัตถุประสงค์ของการขริบอวัยวะเพศคืออะไร เราได้ทราบจำนวนคร่าวๆว่า มีผู้หญิงและเด็กจำนวนเท่าใดที่ตกเป็นเหยื่อของการขริบ และอยู่ ณ ภูมิภาคแห่งใดบ้าง ความปรารถนาของผู้คนในโลกนี้ ที่ต่างคาดหวังให้ประเพณีดังกล่าวนี้มลายสูญไปจากระบบวัฒนธรรม ยังคงมีอยู่อย่างต่อเนื่อง การจะล้มล้างประเพณีดังกล่าวนี้ได้ เราควรจะได้รับทราบข้อมูลที่กว้างขวางมากยิ่งขึ้น ควรเป็นข้อมูลที่ผู้คนสามารถเข้าถึงได้ และควรเผยแพร่ในวงกว้าง สิ่งสำคัญประการหนึ่งก็คือ ความเข้าใจที่ว่า การขริบมีรากฐานมาจากความเชื่อพื้นเมือง และความพยายาม

ที่จะรักษาความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันทางสังคม การพยายามสร้างความเข้าใจดังกล่าวนี เป็นสิ่งที่นักมานุษยวิทยาพยายามทำให้ปรากฏขึ้น ทว่าความพยายามดังกล่าวไม่ใช่เรื่องง่ายที่จะกระทำ และสานต่อๆไปให้ตลอดรอดฝั่งได้ เพราะเท่ากับเป็นการขอร้องให้ผู้คนในภาคพื้นทวีปแอฟริกาละทิ้งวิถีชีวิตเดิมๆของพวกเขาที่ปฏิบัติสืบต่อกันมาหลายร้อยปีลง

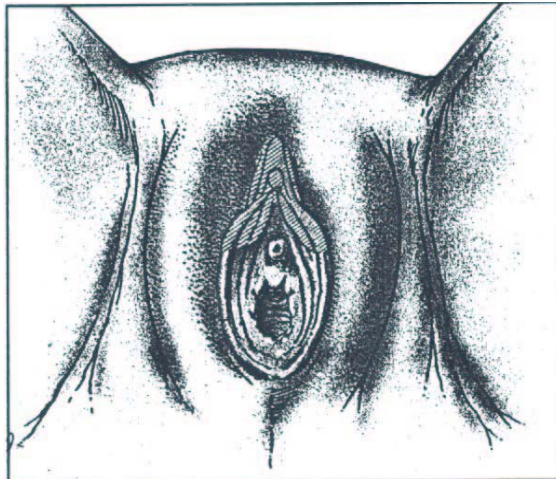
การที่ชาวแอฟริกันพยายามปกป้อง และแสดงความไม่พอใจต่อกระแสต่อต้านการทำฮิตาน ล้วนมาจาก “ท่าทีแบบเจ้าอาณานิคม” ที่แสดงออกต่อการขริบอวัยวะเพศของสตรีโดยบรรดา “คนนอก” มากกว่า ท่าทีดังกล่าวเป็นท่าทีในรูปแบบของเจ้าอาณานิคม ผู้คนในประเทศที่มีประเพณีดังกล่าวนี้ต่างรู้สึกโกรธเคืองกับการเปรียบเทียบการขริบอวัยวะเพศของสตรีว่า “เป็นการกระทำแบบป่าเถื่อนต่อผู้หญิงโดยสังคมล้าหลังป่าเถื่อนที่ผู้ชายเป็นใหญ่” โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อเขาเหล่านั้นมองไปยังโลกตะวันตกและเห็นผู้หญิงสามารถจัดการ “ความเป็นผู้หญิง” ด้วยตนเองเมื่อเป็นเช่นนั้นแล้ว ความพยายามที่ผ่านมาก็จะเป็นการสูญเปล่า

ภาพประกอบที่ 1



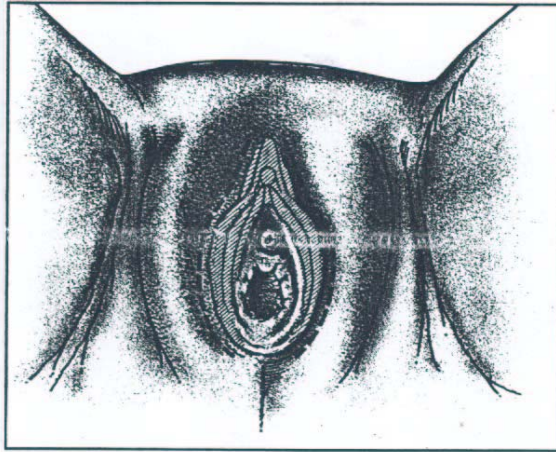
Type I: Clitoridectomy
(Yellow area indicates tissue to be removed.)

ภาพประกอบที่ 2

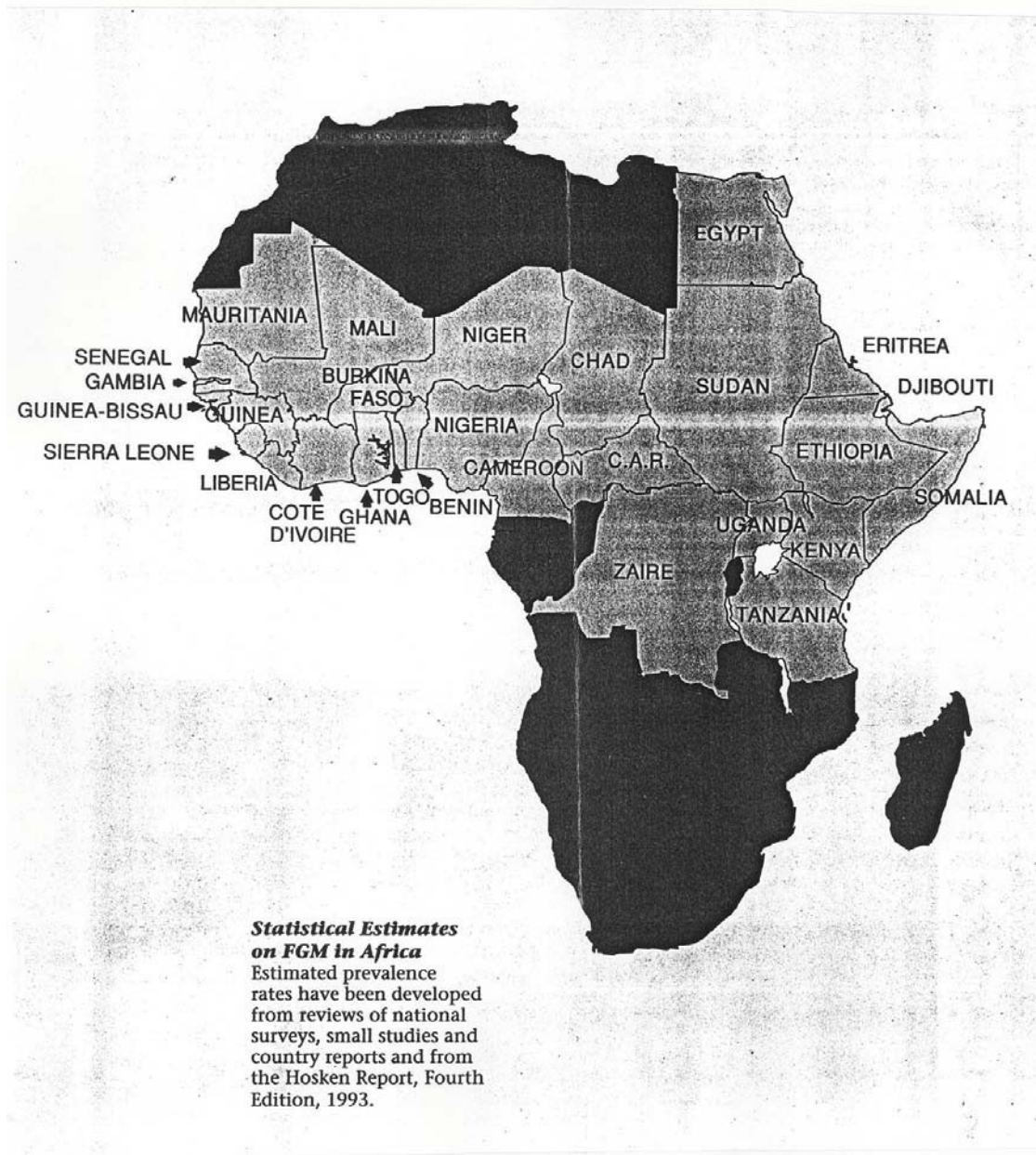


Type II: Excision
(Yellow area indicates tissue to be removed.)

ภาพประกอบที่ 3



Type III: Infibulation (Yellow area to be removed; dotted line indicates labial incisions.)



แผนที่แสดงภูมิภาคที่มีการนิยมการขริบอวัยวะเพศของสตรีกันอย่างแพร่หลาย

บรรณานุกรม

จันทร์ จีรา ปิยทัตส์. “บทบรรณาธิการจากนิตยสารแอฟว่าด้วยเรื่องการขลิบอวัยวะเพศหญิง พร้อม
บทแปลและบทวิเคราะห์การแปล.” วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาวิชาการแปลภาษาฝรั่ง
เศส-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 สมบูรณ์สุทธิ

งานวิจัยเรื่อง “หญิงชรา ความจน คนชายขอบ: ชีวิตริมฟุตบาทของหญิงชราขอทาน” มีจุดมุ่งหมายเพื่อต้องการฉายให้เห็นภาพวิถีชีวิตของหญิงชราที่อพยพเข้ามาขอทานในกรุงเทพฯ โดยมุ่งเน้นเข้าไปดูว่ามีปัจจัยใดบ้างที่ทำให้ชีวิตของคนคนหนึ่งต้องพลิกผันชีวิตจนกลายมาเป็นคนขอทาน และเมื่อเข้าสู่วังวนแห่งการเป็นขอทานแล้ว หญิงชราจะมีวิถีในการดิ้นรนต่อสู้ เพื่อเอาตัวรอดในสังคมเมืองได้อย่างไร ท่ามกลางสถานะที่ไม่ได้รับการยอมรับและไม่มีพื้นที่ในสังคม

สำหรับแรงบันดาลใจที่จุดประกายให้ผู้เขียนสนใจการ “กลายเป็น” และการ “ดำรงอยู่” ของหญิงชราขอทาน สืบเนื่องมาจาก ในอดีตผู้สูงอายุจัดได้ว่าเป็นผู้ที่มีบทบาทและมีสถานภาพทางสังคมสูง เป็นผู้นำทางจิตวิญญาณของชุมชน และเป็นปู่ชนียบุคคลที่ควรค่าแก่การเคารพนับถือของลูกหลาน ดังในสังคมชนบทมักมีคำเรียกขานผู้สูงอายุด้วยความเคารพยกย่องว่า “พ่อใหญ่-แม่ใหญ่” หรือ “พ่อคุณ-แม่คุณ” (สมศักดิ์ ศรีสันติสุข, 2536, น. 58-59)¹ แต่ในปัจจุบันพบว่าคุณค่าของผู้สูงอายุได้เปลี่ยนแปลงไป คนรุ่นใหม่ไม่ค่อยให้ความสำคัญกับผู้สูงอายุเหมือนเช่นแต่ก่อน ส่วนตัวผู้สูงอายุเองก็รู้สึกว้าเหว่และสถานภาพของตนลดลง รวมถึงลูกหลานไม่ค่อยให้ความสำคัญเคารพเชิดชูเหมือนเช่นในอดีต (วีระสิทธิ์ สิทธิไตรย์ และโยธิน แสงวดี, 2542; ปรีชา อุปะโยธินและคณะ, 2538)²

สาเหตุที่คุณค่าทางสังคมของผู้สูงอายุลดลง เนื่องมาจากการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ ทำให้สมาชิกในครอบครัวต่างมีภารกิจและมีกิจกรรมแยกส่วนกันมากขึ้น เช่น เด็กใช้เวลาอยู่ในโรงเรียน กลุ่มเพื่อน ส่วนผู้ใหญ่ออกไปทำงานนอกบ้าน การมีกลุ่มสังคมที่ต่างกันส่งผลให้การถ่ายทอดความรู้จากคนรุ่นก่อนสู่คนรุ่นใหม่มีความสำคัญน้อยลง สิ่งที่น่าตกใจคือสิ่งที่ปู่ย่าตายายรู้ไม่ได้สำคัญต่อวิชาชีพการทำงานในสมัยใหม่ของลูกหลาน วิถีชีวิตที่ต้องใช้เวลาอยู่นอกบ้านเป็นส่วนใหญ่

¹ สมศักดิ์ ศรีสันติสุข. สังคมวิทยาภาวะผู้สูงอายุ: ความเป็นจริงและการคาดหวังในสังคมไทย. ขอนแก่น: มนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 2536.

² วีระสิทธิ์ สิทธิไตรย์ และ โยธิน แสงวดี. ผลกระทบของการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและการมีโครงการพัฒนาที่มีผลต่อวิถีการดำเนินชีวิตชีวิตของผู้สูงอายุในหมู่บ้านในภาคตะวันออกเฉียงเหนือในประเทศไทย. กรุงเทพมหานคร: สถาบันประชากรศาสตร์, 2542.

ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างคนในบ้านลดน้อยลง มีความเป็นปัจเจกนิยมสูงและเกิดช่องว่างระหว่างวัย ผู้สูงอายุจึงเกิดความรู้สึกเหงา ว้าเหว่ ทั้งที่อยู่ร่วมชายคาเดียวกันกับลูกหลาน

สาเหตุอีกประการหนึ่งที่ทำให้ผู้สูงอายุต้องเผชิญกับความทุกข์ยากในบ้านปลายชีวิต ได้แก่ การเปลี่ยนแปลงจากภาคเกษตรเข้าสู่ความเป็นอุตสาหกรรม ทำให้ครอบครัวส่วนใหญ่ในชนบทได้รับผลกระทบทางเศรษฐกิจ หนุ่มสาววัยแรงงานต้องอพยพไปเป็นแรงงานรับจ้างราคาถูกในกรุงเทพ ทั้งให้ผู้สูงอายุเลี้ยงหลานอยู่บ้านนอกตามลำพัง แต่งานเลี้ยงหลานและการทำงานบ้านของหญิงสูงอายุเป็นงานที่ไม่มีรายได้ ดังนั้นค่าใช้จ่ายของผู้สูงอายุจึงมาจากรายได้ของสามีเป็นส่วนใหญ่ และเมื่อสามีเสียชีวิตลงหรือเจ็บป่วยจนไม่สามารถทำงานได้ หญิงสูงอายุจึงต้องพึ่งพิงรายได้จากเงินที่ลูก ๆ ส่งมาให้ในแต่ละเดือน (อัจฉราพร สิริบุญวงศ์และคณะ, 2544, น. 5)³

อย่างไรก็ตามรายได้ที่ลูก ๆ ส่งมาให้ในแต่ละเดือนนั้น ก็ไม่ได้เป็นหลักประกันว่าผู้สูงอายุจะมีความสุขสบายหรือมีคุณภาพชีวิตที่ดีขึ้น เพราะจากการสำรวจงานวิจัยหลายชิ้นพบว่า หญิงสูงอายุในชนบทส่วนใหญ่ยังมีฐานะยากจนต้องเผชิญกับปัญหาเงินไม่พอใช้ และประสบกับความไม่มั่นคงทางเศรษฐกิจอยู่เรื่อยมา สาเหตุที่เป็นเช่นนี้เกิดจากความไม่แน่นอนของสภาพเศรษฐกิจ และความไม่เสมอต้นเสมอปลายในการส่งเงินกลับบ้านของสมาชิกที่ย้ายถิ่นไปทำงานที่อื่น (นภาพรณ หะวานนท์และเครือ ริตเตอร์, 2538, น. 20)⁴ นอกจากนี้ความไม่มั่นคงทางเศรษฐกิจของผู้สูงอายุยังเกิดจากปัจจัยหลายประการอันได้แก่ ประการแรกข้อจำกัดทางประเพณีที่ห้ามไม่ให้หญิงสูงอายุมีสามีได้หลายคน แต่งานใหม่ได้หลายครั้ง หรือมีคู่ครองอายุน้อยกว่า ประกอบกับการต้องเผชิญกับความสูญเสียเนื่องจากการจากไปของคู่ชีวิตหรือญาติสนิท ทำให้หญิงสูงอายุตกอยู่ในสถานะของการเป็นโสด หม้าย หย่าร้าง ต้องหาเลี้ยงครอบครัวตามลำพัง และเผชิญกับปัญหาความไม่มั่นคงทางเศรษฐกิจอย่างโดดเดี่ยว

ประการที่สองเนื่องจากมาตรฐานเชิงซ้อนหรืออคติทางเพศที่ดำรงอยู่ในสังคมไทยอย่างฝังแน่น ได้ส่งผลกระทบต่อความมั่นคงในการดำเนินชีวิตของผู้สูงอายุหลายประการ อันได้แก่ การจำกัดโอกาสทางการศึกษาของลูกผู้หญิงและการแบ่งงานกันทำตามเพศ ที่กำหนดให้ฝ่ายชายมีหน้าที่หาเลี้ยงครอบครัวและได้รับค่าตอบแทนเป็นตัวเงิน ส่วนฝ่ายหญิงมีหน้าที่เลี้ยงลูก

³ อัจฉราพร สิริบุญวงศ์ และคณะ. "การทารุณกรรมผู้สูงอายุในสังคมไทย." วารสารพญมาติยาและเวชศาสตร์ผู้สูงอายุ 2 (กรกฎาคม-กันยายน 2544).

⁴ นภาพรณ หะวานนท์ และ เครือ ริตเตอร์. การมีส่วนร่วมเชิงเศรษฐกิจของผู้หญิงในครอบครัวไทย: นโยบายที่มีผล การพัฒนาประเทศและสวัสดิการทางสังคม. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์เจนเดอร์เพรส, 2538.

ทำงานบ้านและได้รับค่าตอบแทนเป็นความรัก ทำให้ชีวิตของผู้หญิงถูกจำกัดอยู่เพียงพื้นที่ในบ้านขาดโอกาส ความก้าวหน้าในการพัฒนาชีวิตและไม่ได้รับการฝึกทักษะอาชีพที่พอจะพึ่งพิงตนเองได้ในอนาคต เมื่อแก่ตัวไปผู้สูงอายุชายยังคงได้รับความมั่นคงทางเศรษฐกิจจากเงินบำนาญบำนาญ ส่วนผู้สูงอายุหญิงจำต้องพึ่งพิงรายได้จากสามีและลูกหลานไปตามลำดับขั้นของชีวิต

ปัจจุบันผลกระทบจากภาวะวิกฤติเศรษฐกิจตกต่ำ ทำให้มีคนตกงานเป็นจำนวนมาก เมื่อลูกหลานมีปัญหาด้านเศรษฐกิจก็มักกลับมาพึ่งพิงบุพการีเป็นอันดับแรก ฉะนั้นหญิงสูงอายุอาจต้องรับภาระให้ช่วยรับผิดชอบค่าใช้จ่ายในครอบครัว ด้วยเหตุนี้หญิงสูงอายุจึงต้องกลับเข้าสู่ตลาดแรงงานอีกครั้ง จากงานวิจัยหลายชิ้นได้ให้ข้อสนับสนุนว่า แรงงานหญิงในชนบทจะหลั่งไหลเข้าสู่เมืองหลวงมากกว่าแรงงานชาย และผู้หญิงจะกลับเข้าสู่ตลาดแรงงานอีกครั้งเมื่อเข้าสู่วัยสูงอายุ เนื่องจากมีเวลาและมีความเป็นอิสระมากขึ้นเพราะลูก ๆ โตหมดแล้ว นอกจากนั้นบทบาททางเพศสภาพหรือบรรทัดฐานของครอบครัวยังมีอิทธิพลต่อการตัดสินใจย้ายถิ่นของผู้หญิง เนื่องจากผู้หญิงถูกอบรมสั่งสอนให้มีความรับผิดชอบต่อครอบครัวและพ่อแม่ ดังนั้นเมื่อครอบครัวเผชิญกับความยากลำบาก ผู้หญิงจึงต้องเป็นผู้เสียสละตนเพื่อความอยู่รอดของครอบครัวโดยการอพยพย้ายถิ่นเข้ามาหางานทำในกรุงเทพฯ (งามละมัย คุปตะวาทีน, 2532; ประชา ดังค์วัฒนา, 2538; จริญญา วงษ์พรหม, 2541)⁵

อย่างไรก็ตาม โอกาสที่หญิงสูงอายุจะกลับเข้าสู่ตลาดแรงงานอีกครั้งไม่ใช่เรื่องง่ายนัก เพราะความชราถูกตีค่าว่าไม่ก่อให้เกิดมูลค่าทางเศรษฐกิจ นอกจากนี้ระบบทุนนิยมยังกีดกันให้หญิงสูงอายุต้องออกจากตลาดแรงงานและถูกตัดขาดจากกิจกรรมทางสังคมเร็วกว่าปกติ ทั้งที่หญิงสูงอายุยังคงมีศักยภาพ มีความสามารถและมีความต้องการที่จะทำงานนั้นอยู่ (เกริกศักดิ์ บุญญานุพงศ์และสุรีย์ บุญญานุพงษ์, 2544, โกศล มีคุณ; 2544)⁶ จากการสำรวจข้อมูลการถูก

⁵ งามละมัย คุปตะวาทีน. “ปัจจัยที่เป็นตัวกำหนดความต้องการในการตั้งถิ่นฐานของผู้ย้ายถิ่นใหม่ในกรุงเทพฯ.”

วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล, 2532.

จริญญา 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 นอกจากนี้งานในเศรษฐกิจนอกระบบยังมีความยืดหยุ่นและเอื้อต่อสภาพชีวิตของผู้หญิงหลายประการ เช่น ไม่ต้องอาศัยทักษะการทำงานสูง ไม่ต้องมีเงินลงทุนมาก สามารถเลี้ยงลูกไปพร้อม ๆ กับการทำงานได้และสามารถลากลับบ้านที่ชนบทเพื่อไปช่วยทำนาหรือเยี่ยมครอบครัวเป็นระยะเวลาหลายวัน โดยไม่ต้องมีนายจ้างมาคอยควบคุม (ปณิธิ สุขสมบูรณ์, 2545)⁷ อย่างไรก็ตามแรงงานนอกระบบที่ผู้หญิงทำนั้นไม่ถูกนับว่ามีคุณค่าในเชิงเศรษฐกิจ เนื่องจากไม่ได้รับการสำรวจและถูกนับรวมไว้ในรายได้ประชาชาติ ดังนั้นแรงงานหญิงเหล่านี้จึงไม่ได้รับการคุ้มครองตามกฎหมายแรงงานหรือได้รับสวัสดิการจากรัฐบาลเช่นแรงงานทั่วไป

นอกจากนี้งานในเศรษฐกิจนอกระบบยังมีความไม่แน่นอนในเรื่องของรายได้ รวมถึงมีความเสี่ยงในเรื่องของความปลอดภัย โดยเฉพาะอย่างยิ่งหากเป็นงานบางประเภท เช่น การเดินเร่ขายของหรือขอเศษสตางค์ นอกจากจะถูกจัดว่าเป็นงานที่ต่ำต้อย สร้างความเดือดร้อนและกีดขวางทางเท้าแล้ว งานเหล่านี้ยังถูกจัดว่าเป็นอาชีพที่ผิดกฎหมาย ทำลายภาพพจน์ของประเทศ ตำรวจหรือกรมประชาสัมพันธ์สามารถไล่ที่และจับกุมได้ทันที

อย่างไรก็ตาม ถึงแม้อาชีพเหล่านี้จะต้องเผชิญกับความเสี่ยงหลายประการ แต่ก็ไม่ได้ทำให้แรงงานในเศรษฐกิจนอกระบบของผู้หญิงลดน้อยลง ในทางตรงกันข้ามกลับพบว่ามีผู้หญิงจากชนบทอพยพเข้ามาหางานทำในกรุงเทพฯ เพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ ปัจจุบันมีไม่เพียงหนุ่มสาววัยแรงงานเท่านั้นที่อพยพเข้ามาหางานทำยังต่างถิ่น หญิงสูงอายุก็เป็นอีกกลุ่มหนึ่งที่นิยมย้ายถิ่นเข้ามาทำงานในกรุงเทพฯ แต่เนื่องจากความเสื่อมถอยของร่างกายและความรู้ที่หญิงชราไม่ตรงกับสิ่งที่

⁷ ปณิธิ สุขสมบูรณ์. “เครือข่ายทางสังคมและการแสวงหาทางเลือกของแม่ค้าหาบเร่ แผงลอย: กรณีศึกษาแม่ค้าหาบเร่ แผงลอยชาวอีสานที่อาศัยอยู่ในชุมชนนางเลิ้ง.” วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต คณะสังคมวิทยาและมนุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2545.

สังคมสมัยใหม่ต้องการ จึงเกิดความยากลำบากในการหางานทำ ดังนั้นงานที่หญิงสูงอายุพอจะกระทำได้ในบ้านปลายชีวิตก็คืองานในเศรษฐกิจนอกระบบที่ประยุกต์ใช้ความรู้และภูมิปัญญาแบบชาวบ้านมาแลกกับเศษสตางค์ แต่งานเหล่านี้กลับถูกมองจากสังคมสมัยใหม่ว่าเป็นอาชีพที่ใกล้เคียงกับวณิพกหรือขอทาน ดังนั้นหญิงสูงอายุที่เข้ามาประกอบอาชีพดังกล่าวจึงได้รับการดูถูกดูแคลนและถูกมองว่าน่าสงสารหรือถูกทอดทิ้งมากกว่าจะได้รับการมองว่าเป็นการประกอบอาชีพทั่วไป

สาเหตุอีกประการหนึ่งที่หญิงสูงอายุจากชนบทนิยมอพยพเข้ามาขอทานในกรุงเทพฯ อาจเนื่องมาจาก “การขอ” เคยเป็นธรรมเนียมปฏิบัติที่ชาวชนบทในพื้นที่แห้งแล้งขาดแคลนนิยมกระทำกัน โดยหญิงสูงอายุจะชักชวนกันไป “ขอ” ในสิ่งที่ตนเองไม่มีจากชุมชนใกล้เคียง แต่การขอในลักษณะนี้ถือเป็นการทำบุญหรือเป็นการพึ่งพาอาศัยที่แสดงถึงความเอื้ออาทรตามวิถีความเชื่อในพุทธศาสนา ซึ่งแตกต่างจากการขอในเมือง ที่ได้รับการตำหนิว่าเป็นอาชีพที่น่ารังเกียจ ไรค์ศักดิ์ศรีและได้รับการดูถูกเหยียดหยามว่าไม่รู้จักรัดรอนชวนขายในการทำมาหากิน (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2541, น. 41; วิจิตร คำฟุ้ง, 2538, น. 42-43)⁸

ด้วยวิถีชีวิตที่แตกต่างระหว่างคนในกรุงเทพฯ กับชาวบ้านในชนบท ส่งผลให้หญิงชราที่อพยพเข้ามาขอทานในกรุงเทพฯ ถูกผลักดันให้กลายเป็นคนชายขอบของสังคมเมือง ต้องใช้ชีวิตอยู่ในฐานะพลเมืองชั้นสองและไร้อำนาจต่อรองในสังคม ทั้งที่ในอดีตหรือในพื้นที่ชนบทหญิงชราเหล่านี้เคยเป็นผู้ที่ได้รับการเคารพนับถือในฐานะผู้อาวุโสของหมู่บ้านและเป็นแม่ ย่ายายผู้มีบทบาทอันหลากหลายในสังคม แต่เมื่อสังคมมีการเปลี่ยนแปลงเข้าสู่ระบบอุตสาหกรรม อำนาจของผู้ควบคุมการผลิตได้หลุดจากมือของผู้อาวุโสในชนบทมาสู่การครอบครองของระบบทุนนิยม ด้วยภาวะที่บีบคั้นทางเศรษฐกิจส่งผลให้ผู้เฒ่าผู้แก่ในหมู่บ้านต้องอพยพเข้ามาขอทานในเมืองหลวง และในปัจจุบันมีแนวโน้มว่าจะมีหญิงชราอพยพเข้ามาขอทานเพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ

ดังนั้นจุดเปลี่ยนผ่านจากบทบาทของผู้ให้ในชนบทมาสู่การเป็นบทบาทผู้ขอในเมืองสังคมเมือง จึงเป็นสิ่งที่ผู้วิจัยต้องการที่จะศึกษา โดยผู้วิจัยต้องการค้นหาคำตอบว่า สาเหตุที่หญิงชราอพยพเข้ามาขอทานในกรุงเทพฯ คืออะไร และเมื่อเข้าสู่อาชีพขอทานแล้วหญิงชราที่มีวิธีการดิ้นรนต่อสู้และปรับตัวเพื่อให้ดำรงชีวิตอยู่ในสังคมเมืองได้อย่างไร รวมถึงปรากฏการณ์ดังกล่าวได้สะท้อนให้เห็นความไม่เท่าเทียมทางเพศในสังคมชายเป็นใหญ่อย่างไร

⁸ นิธิ เอียวศรีวงศ์. “ขอทานและทาน.” *มติชนสุดสัปดาห์* (10 มีนาคม 2541):47.

วิจิตร คำฟุ้ง. “หมู่บ้านขอทาน.” *เนชั่นสุดสัปดาห์* (14 - 20 เมษายน 2536):42 - 43.

จากงานวิจัยที่ผ่านมา มีผู้ศึกษาในประเด็นผู้สูงอายุค่อนข้างหลากหลาย แต่ยังขาดมิติในมุมมองหญิง-ชาย และยังไม่มีผู้ใดศึกษาเรื่องราวของหญิงชราขอทานมาก่อน ดังนั้นในการศึกษาครั้งนี้ผู้วิจัยจึงต้องการสะท้อนเสียงและถ่ายทอดประสบการณ์ชีวิตของหญิงชราขอทาน จากจุดยืนหรือมุมมองของหญิงชราเอง ว่าเธอมีความเป็นมาอย่างไร มีวิถีชีวิตและการดิ้นรนต่อสู้กับสถานะที่ไม่มีรายได้ 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) รวมไปถึงประชาชนและตำรวจที่มีส่วนเกี่ยวข้องกับหญิงชราขอทาน เป็นต้น

จากผลการศึกษาค้นคว้า พบว่า การที่จะทำความเข้าใจปรากฏการณ์ของหญิงชราขอทาน เราไม่สามารถแยกสาเหตุใดสาเหตุหนึ่งออกจากกันได้อย่างเด็ดขาด เพราะแต่ละปัจจัยต่างมีความซ้อนทับ เกื้อหนุนและเชื่อมโยงซึ่งกันและกัน เช่น นอกจากปัจจัยเพศสภาพจะเป็นแรงผลักดันให้เกิดการขอของหญิงชราแล้ว ผู้ศึกษาพบว่ายังมีปัจจัยเรื่องวิกฤตความจนในครอบครัว ปัญหาเรื่องมาตรฐานเชิงซ้อนว่าด้วยเรื่องวัยอคติและเพศอคติ รวมถึงการถูกกีดกันให้ออกจากตลาดแรงงาน ก็นับเป็นสาเหตุสำคัญที่มีส่วนผลักดันให้เกิดการขอทานควบคู่ไปกับปัจจัยเพศสภาพเช่นเดียวกัน และเมื่อหญิงชราเข้าสู่วังวนแห่งการเป็นขอทานแล้ว ปัจจัยที่เป็นแรงหนุนให้การขอทานดำรงอยู่คือ ปัจจัยเพศสภาพกับการแปรทุนทางร่างกายให้เป็นเงินและปัจจัยเพศสภาพกับการผลิตซ้ำแรงงานสำรองของระบบชายเป็นใหญ่

จากลักษณะทั่วไปของกลุ่มตัวอย่างพบว่า เป็นหญิงชราขอทานที่มีอายุตั้งระหว่าง 60 – 87 ปี มีภูมิลำเนาอยู่ที่กรุงเทพและอยู่ในชนบท ส่วนรูปแบบการขอทานสามารถแบ่งได้เป็น 2 ประเภท ตามถิ่นที่อยู่อาศัยคือ คือ 1) หญิงชราที่มีบ้านอยู่ในกรุงเทพ จะมีรูปแบบการขอทานคือนิยมออกมานั่งขอทานคนเดียวในตอนกลางวัน และมีหลักแหล่งในการขอทานที่แน่นอน ไม่ค่อย

เปลี่ยนสถานที่ขอทานไปเรื่อย ๆ ส่วนลักษณะที่ 2) คือกลุ่มหญิงชราที่อพยพเข้ามาขอทานจากชนบท ลักษณะเด่นของหญิงชรากลุ่มนี้คือ จะเป็นผู้ที่ดำรงชีพด้วยการทำไร่ไถนาเป็นหลัก แต่เมื่อผ่านพ้นช่วงฤดูทำนาหรือเกิดภาวะแห้งแล้งในชนบท ชาวบ้านซึ่งส่วนใหญ่เป็นหญิงสูงอายุจะรวมกลุ่มกันเดินทางเข้ามาขอทานในกรุงเทพฯ แต่การขอทานในลักษณะนี้จะเป็นการขอแบบชั่วคราว กล่าวคือ หลังจากที่นั่งขอทานอยู่กรุงเทพฯ ได้ประมาณ 1 – 2 อาทิตย์ หญิงชรา ก็จะเดินทางกลับไปอยู่บ้านที่ชนบท และเมื่อใช้เงินหมดแล้วจึงจะเดินทางกลับเข้ามาขอทานที่กรุงเทพฯ ใหม่ ซึ่งวงจรชีวิตของหญิงชราขอทานในชนบทจะดำเนินเช่นนี้ไปเรื่อย ๆ อย่างไรก็ตามรูปแบบการขอทานของหญิงชราในชนบทยังแบ่งออกได้เป็น 2 ประเภทคือ 1.หญิงชราที่อพยพเข้ามาเร่ขายของ (ขอทาน) เป็นกลุ่ม และ 2.หญิงชราที่อพยพเข้ามาสี่ซอ – เป้าแคนเป็นคู่

สำหรับเงินที่ได้จากการขอทานพบว่า หญิงชราส่วนใหญ่ (โดยมากมาจากชนบท) จะนำเงินไปใช้จ่ายในครอบครัว ยกเว้นมีหญิงชราบางคนที่นั่งขอทานเพื่อหาเงินมาประทังชีวิตของตนเองเท่านั้นเนื่องจากเธอเป็นคนไม่มีบ้าน ไม่มีญาติพี่น้อง นอกจากนี้ผู้ศึกษายังพบว่าถึงแม้หญิงชราจะดำรงสถานะเป็นผู้ขอในสังคมเมือง แต่เมื่อกลับเข้าสู่พื้นที่ในบ้านหญิงชราจะเปลี่ยนบทบาทเป็น “ผู้ให้” โดยการนำเงินที่ได้จากการขอทานไปจุนเจือครอบครัว ซึ่งบทบาทความเป็นผู้ให้ของหญิงชรานี้ได้กลายเป็นอัตลักษณ์ที่ผู้หญิงพยายามจะแสดงออกอยู่ตลอดเวลา เนื่องจากวัฒนธรรมแบบชายเป็นใหญ่ได้เข้ามาควบคุมและกำหนดให้มนุษย์หญิง-ชาย ต้องเรียนรู้บทบาททางเพศสภาพของตนโดยผ่านกระบวนการขัดเกลาทางสังคม ในหญิงชราขอทานก็เช่นเดียวกัน ตั้งแต่เล็กจนโตเธอได้ผ่านกระบวนการขัดเกลาและเรียนรู้บทบาททางเพศสภาพของตนว่าหน้าที่หลักของผู้หญิงคือการเป็นเมียและแม่ ซึ่งคุณสมบัติเหล่านี้ต้องมีคุณลักษณะของความเป็นผู้ให้ รู้จักเสียสละและรับผิดชอบครอบครัว ดังนั้นเมื่อครอบครัวของหญิงชราต้องประสบกับปัญหาทางเศรษฐกิจหรือหัวหน้าครอบครัวอยู่ในภาวะที่ไม่สามารถทำงานได้ หญิงชราจึงต้องออกไปหาเงินนอกบ้านเพื่อเป็นการช่วยเหลือครอบครัวอีกทางหนึ่ง

ผลการวิจัยครั้งนี้แบ่งออกเป็น 2 ส่วน คือ ส่วนที่ 1.ปัจจัยที่เป็นแรงผลักดันให้เกิดการขอของหญิงชราขอทาน และส่วนที่ 2. ปัจจัยที่เป็นแรงหนุนให้การขอทานดำรงอยู่ ดังรายละเอียดต่อไปนี้

1. ปัจจัยที่เป็นแรงผลักดันให้เกิดการขอของหญิงชราขอทาน

- ปัจจัยเรื่องเพศสภาพกับวิกฤตเศรษฐกิจในครอบครัว

ปัญหาเรื่องปากท้องและความยากจนได้กลายเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้หญิงชราต้องออกมาขอทานตามพื้นที่สาธารณะ ซึ่งปัญหาความยากจนเหล่านี้ไม่ได้เกิดขึ้นเฉพาะกับตัวของหญิงชราเองเท่านั้น หากแต่เกิดขึ้นกับลูก ๆ หลาน ๆ ของหญิงชราที่กำลังเรียนหนังสือหรืออพยพไปทำงานยังต่างถิ่นด้วย ดังนั้นเมื่อทุกชีวิตต่างต้องดิ้นรนทำมาหาเงินเพื่อเลี้ยงปากท้องของตนเอง

ทำให้หญิงชราไม่อาจอยู่นิ่งเฉยเอาแต่รอคอยความช่วยเหลือจากลูกหลานได้ นอกจากนี้ เนื่องด้วยเพศสภาพที่เป็นหญิงยังทำให้หญิงชราถูกผลักให้รับผิดชอบค่าใช้จ่ายในครัวเรือนอีกด้วย

สำหรับสาเหตุที่หญิงชรารู้สึกว่าต้องมีส่วนร่วมในการรับผิดชอบปัญหาวิกฤตเศรษฐกิจของครอบครัว อาจเป็นเพราะชีวิตของลูกผู้หญิงถูกปลูกฝังขัดเกลาให้เกิดมาเพื่อดำรงบทบาทการเป็นลูกสาว เมีย แม่และยายไปตามลำดับขั้นของชีวิต ซึ่งบทบาทเหล่านี้ได้พร่ำสอนและเรียกร้องให้ผู้หญิงต้องรู้จักเป็นผู้ให้หรือเป็นฝ่ายเสียสละทำเพื่อครอบครัวอยู่ตลอดเวลา ดังนั้นเมื่อครอบครัวยากจน ลูก ๆ ตักงาน และหลาน ๆ มีแนวโน้มว่าจะไม่ได้เรียนหนังสือต่อ หญิงชราจึงต้องหาวิธีช่วยเหลือโดยการออกไปขอยานนอกบ้านจนพฤติกรรมดังกล่าวกลายเป็นแบบแผนในชีวิตประจำวันและกลายเป็นวิถีปฏิบัติของชุมชน อย่างไรก็ตามถึงแม้หญิงชราจะออกไปขอยานนอกบ้าน แต่ภารกิจในบ้านเธอก็ไม่ได้ละทิ้ง เพราะหญิงชราขอยานจะเดินทางไป ๆ กลับ ๆ ระหว่างโลกส่วนตัวกับโลกสาธารณะอยู่ตลอดเวลา ซึ่งสิ่งเหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึงชีวิตของลูกผู้หญิงที่ถูกสั่งสอนให้มีความผูกพันอยู่กับครอบครัวและชุมชนอย่างแน่นแฟ้น ดังนั้นไม่ว่าหญิงชราจะอพยพไปขอยานอยู่ที่ไหนแต่จิตใจสำนึกของเธอก็จะรู้สึกว่าจะต้องหาเงินส่งกลับบ้านมาจนเจ้าครอบครัว

- ปัจจัยเพศสภาพกับมาตรฐานเชิงซ้อนว่าด้วยเรื่องวัยอคติและเพศอคติ

นอกจากความยากจนแล้ว มาตรฐานเชิงซ้อนว่าด้วยเรื่องวัยอคติและเพศอคติที่ผู้หญิงต้องเผชิญในบั้นปลายชีวิตก็นับเป็นปัจจัยหนึ่งที่ผลักดันให้หญิงชราต้องกลายมาเป็นคนขอทาน ซึ่งมาตรฐานเชิงซ้อนที่ก่อให้เกิดความเสียเปรียบและความไม่เท่าเทียมในวัยชรา เช่น ค่านิยมที่ปลูกฝังว่าผู้หญิงไม่จำเป็นต้องเรียนหนังสือสูง ในขณะที่ผู้ชายจำเป็นต้องหาความรู้ติดตัวไว้ หรือในเรื่องของการแบ่งงานกันทำตามเพศโดยกำหนดให้หน้าที่หลักของผู้หญิงคือการทำงานบ้าน ซึ่งเป็นงานที่ไม่เคยได้รับค่าตอบแทน ในขณะที่หน้าที่หลักของผู้ชายคือการออกไปทำงานนอกบ้านและได้รับค่าตอบแทนเป็นตัวเงิน นอกจากนี้การที่สังคมเปิดโอกาสให้ผู้สูงอายุชายมีเมียได้หลายคน แต่งงานใหม่ได้หลายครั้งโดยไม่เป็นที่ตำหนิจากสังคมมากเท่ากับผู้สูงอายุหญิง ข้อจำกัดทางวัฒนธรรมประเพณีและมาตรฐานเชิงซ้อนเหล่านี้ล้วนมีส่วนสำคัญที่ส่งผลให้ผู้หญิงมีสถานภาพที่ต่ำต้อย ถูกจำกัดพื้นที่และโอกาส ตกอยู่ในสถานภาพที่จวนเจียนและต้องคอยพึ่งพิงผู้ชาย จนกระทั่งเมื่อเข้าสู่วัยสูงอายุ สามีก็น่าจะต้องจากไปก่อน ทำให้ผู้หญิงต้องดำรงสถานะของความเปราะบาง หมดหวัง หมดกำลังใจ ไม่มีคนหาเลี้ยง นอกจากนี้การที่หญิงสูงอายุต้องเผชิญกับความเสื่อมถอยทางร่างกาย ประกอบกับความเคยชินกับบทบาทการเป็นผู้พึ่งพิงทำให้หญิงสูงอายุขาดความมั่นคงในชีวิต มีฐานะยากจนและต้องออกมาขอยานในวัยชรา

- ปัจจัยเพศสภาพกับตลาดแรงงานในระบบทุนนิยม

เมื่อระบบทุนนิยมเกิดขึ้น ทำให้งานและบ้านถูกแยกออกจากกัน โดยผู้ชายถูกกำหนดให้เป็นแรงงานหลัก ส่วนผู้หญิงถูกผลักให้ไปอยู่ชายขอบในกิจกรรมทางเศรษฐกิจโดยได้รับการ

นิยามว่าเป็นแรงงานชั้นสอง (วารุณี ภูริสินสิทธิ์, 2545)⁹ และยิ่งไปกว่านั้นเมื่อแรงงานหญิงถูกควบคุมโดยระบบชายเป็นใหญ่ผ่านการแบ่งแยกงานตามเพศในระบบทุนนิยม ซึ่งอุดมการณ์แบบชายเป็นใหญ่ได้สร้างความเชื่อว่าหน้าที่หลักของผู้หญิงคืองานในบ้าน ทำให้ผู้หญิงได้รับค่าจ้างแรงงานต่ำในตลาดแรงงาน และการที่ผู้หญิงได้ค่าจ้างแรงงานต่ำส่งผลให้ผู้หญิงไม่สามารถพึ่งพิงตนเองได้ต้องพึ่งพิงผู้ชาย โดยการผลักดันให้ผู้หญิงต้องแต่งงาน และเมื่อแต่งงานแล้วก็ต้องทำงานบ้าน ดูแลลูก ซึ่งสิ่งเหล่านี้ทำให้สถานะของผู้หญิงในตลาดแรงงานด้อยลงเพราะไม่สามารถทำงานได้อย่างเต็มที่เมื่อเปรียบเทียบกับผู้ชาย ในขณะที่ผู้ชายได้ประโยชน์จากสภาพเช่นนี้ไม่ว่าจะเป็นค่าจ้างที่สูงขึ้นและมีคนคอยทำงานบ้านให้

นอกจากนี้การแต่งงานก็ไม่ได้หมายความว่าผู้หญิงจะมีความเป็นอิสระหรือมีความเป็นผู้ใหญ่มากขึ้น เพราะการแต่งงานคือการเปลี่ยนผู้ปกครองจากการเป็นสมบัติของพ่อแม่ไปเป็นสมบัติของสามี ดังนั้นผู้หญิงจึงถูกมองว่าเป็นเด็กและต้องอยู่ในความดูแลของผู้ปกครองอยู่ตลอดเวลา จนกระทั่งเมื่อสามีตายหรือเกิดการหย่าร้าง ผู้หญิงมักขาดรายได้และส่งผลกระทบต่อการเศรษฐกิจในครอบครัว ดังนั้นผู้หญิงจึงมีความจำเป็นต้องกลับเข้าสู่ตลาดแรงงานอีกครั้งในยามสูงอายุ แต่เมื่อหญิงสูงอายุออกไปทำงานนอกบ้าน ด้วยความเป็นหญิงทำให้ถูกตัดสินว่าเป็นแรงงานเสริม ไร้ฝีมือ มีทักษะน้อย ทำงานหนักแต่ได้รับค่าตอบแทนต่ำและมักถูกปลดออกก่อน

ดังนั้นเมื่อแรงงานของหญิงสูงอายุถูกกีดกันให้ออกจากตลาดแรงงานในระบบ การทำงานนอกระบบจึงเป็นอีกทางเลือกหนึ่งที่ทำให้หญิงชราใช้ดิ้นรนต่อสู้เพื่อพยุฐานะทางเศรษฐกิจของตนเอง นอกจากนี้แรงงานนอกระบบยังมีความยืดหยุ่นต่อสภาพชีวิตของผู้หญิงหลายประการ เช่น ไม่ต้องอาศัยความรู้สูง ไม่จำเป็นต้องมีเงินลงทุนมาก รวมถึงมีความอิสระต่อสภาพชีวิตของผู้หญิงย้ายถิ่นและบทบาทความเป็นหญิงอีกด้วย ส่วนงานนอกระบบที่ผู้หญิงเลือกทำพบว่า มักเป็นงานที่ผูกติดอยู่กับบทบาทดั้งเดิมของผู้หญิง เช่น งานบริการหรืองานค้าขาย อย่างไรก็ตามการทำงานนอกระบบในหญิงสูงอายุมักมีทางเลือกอย่างจำกัดยิ่งขึ้น เพราะเธอไม่มีเรี่ยวแรงไปหาบของหนัก ๆ ขาย และไม่มีเรือนร่างที่ดึงดูดใจพอที่จะทำงานบริการได้ ดังนั้นการเร่ขายของเบา ๆ แลกกับเศษเงิน หรือการนั่งอยู่เฉย ๆ พนมมืออ่อนน้อมร้องขอความสงสารเห็นใจจึงเป็นทางเลือกสุดท้ายที่หญิงชราเลือกทำเพื่อความอยู่รอดของตนเองและครอบครัว

⁹ วารุณี ภูริสินสิทธิ์. “สตรีนิยม: ขบวนการและแนวคิดทางสังคมแห่งศตวรรษที่ 20” โครงการจัดพิมพ์คบไฟ, 2546.

2. ปัจจัยที่เป็นแรงหนุนให้การขอทานดำรงอยู่

ปัจจัยเพศสภาพกับการแปรทุนทางร่างกายให้เป็นเงิน และการผลิตซ้ำแรงงานสำรองของระบบชายเป็นใหญ่

การที่คนไทยมีวัฒนธรรมแห่งความเอื้ออาทร เคารพผู้สูงอายุและรักการทำบุญ ประกอบกับหญิงชราว่าภาพลักษณ์ความน่าสงสารของตนสามารถนำมาเป็นจุดขายเพื่อใช้แลกเปลี่ยนกับเศษเงินได้ ดังนั้นผู้เฒ่าผู้แก่ที่ยากไร้ในสังคมชนบทจึงมีค่านิยมอพยพเข้ามาขอทานในกรุงเทพมหานครเป็นแบบแผนของชุมชนขึ้น อย่างไรก็ตามเป็นที่น่าสังเกตว่า การใช้ความน่าสงสาร แลกกับเศษสตางค์เช่นนี้ ผู้สูงอายุหญิงจะทำได้ดีกว่าผู้สูงอายุชาย สาเหตุที่เป็นเช่นเพราะวัฒนธรรมแบบชายเป็นใหญ่ได้สร้างข้อขัดแย้งระหว่างเพศ (dualism) โดยกำหนดให้คุณลักษณะของความเป็นชายอยู่ในด้านที่เหนือกว่าคุณลักษณะของความเป็นหญิงทุกประการ เช่น แข็งแรง / อ่อนแอ มีเหตุผล / ใช้อารมณ์ สาธารณะ / ส่วนตัว เป็นผู้นำ / เป็นผู้ตาม เป็นตัวของตัวเอง / ต้องคอยพึ่งพิงผู้อื่น เป็นต้น

การที่ความเป็นหญิงถูกจัดให้อยู่ในข้อขัดแย้งที่ด้อยกว่าเช่นนี้ ทำให้งานทุกอย่างที่ผู้หญิงทำถูกตัดสินว่าด้อยกว่างานของผู้ชายตามไปด้วย ยกตัวอย่างเช่น งานขอทาน หากเป็นหญิงชราออกมานั่งขอทาน ประชาชนจะรู้สึกยอมรับได้มากกว่าการที่มีผู้ชายออกมานั่งขอทานในลักษณะเดียวกัน ทั้งนี้อาจเป็นเพราะชีวิตของลูกผู้หญิงถูกสอนให้ผูกติดอยู่กับการพึ่งพิง คุณ่าสงสาร อ่อนแอมาโดยตลอด ดังนั้นหากผู้หญิงจะกลับมารับบทบาทการเป็นผู้พึ่งพิงและแสดงความน่าสงสาร อ่อนแอซึ่งสอดคล้องตามคุณลักษณะที่สังคมสร้างไว้จึงไม่ใช่เรื่องแปลกอะไร ส่วนชีวิตของผู้ชายเคยแต่ถูกปลูกฝังให้รู้จักวางตัวเป็นผู้นำ เป็นผู้บริหารและคอยให้ความช่วยเหลือหรือเป็นที่พึ่งพิงให้กับผู้อื่น ดังนั้นเมื่อผู้ชายออกมานั่งขอทานซึ่งขัดแย้งกับบทบาทที่สังคมคาดหวัง พวกเขาจึงถูกมองอย่างต่ำหั้นและไม่ได้รับการยอมรับเท่ากับการที่มีผู้หญิงออกมานั่งขอทาน

สรุปแล้วจะเห็นได้ว่าความเป็นรอง ความต่ำต้อยและความด้อยโอกาสจะต้องผันตัวเองกลายมาเป็นคนขอทานของหญิงชรา นั่นไม่ใช่สิ่งที่เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติหรือเกิดจากโครงสร้างทางร่างกายเป็นตัวกำหนด หากแต่เกิดจากโครงสร้างทางสังคมที่สร้างให้ความเป็นหญิงเป็นสิ่งที่ต่ำต้อยและเกิดความเสียเปรียบในการดำเนินชีวิต นอกจากนี้ร่างกายของผู้หญิงยังถูกทำให้เป็นวัตถุที่มีความแปลกแยกจากร่างกายของตนเพื่อความชอบธรรมของผู้ชาย โดยเธอแทบไม่ได้เป็นผู้ตัดสินใจเลือกว่าร่างกายจะถูกใช้เมื่อไหร่ ที่ไหน อย่างไร เช่นเดียวกับกรณีของหญิงชราขอทานที่เธอถูกนำเรือนร่างแห่งความเสื่อมของสังขารมาแปรเป็นทุนเพื่อใช้จุนเจือสมาชิก (ผู้ชาย) ในครอบครัวให้สุขสบาย โดยที่เธอเองไม่มีโอกาสได้ตัดสินใจว่าสิ่งที่ตนเองกำลังกระทำอยู่นั้นเป็น

ความต้องการของตนจริง ๆ หรือไม่ ดังนั้นร่างกายของหญิงชราจึงถูกทำให้เป็นสินค้าที่ถูกใช้และถูกควบคุมโดยผู้อื่นอยู่ต่อไป

ส่วนวัตถุประสงค์ในข้อต่อมาเป็น ต้องการศึกษว่าเมื่อหญิงชราตัดสินใจเข้ามาใช้ชีวิตด้วยการเป็นขอทานในเมืองหลวงแล้ว เธอต้องเผชิญกับอุปสรรคปัญหาอะไรบ้าง และหญิงชราจะมีวิธีการแก้ปัญหา ปรับตัวและเอาตัวรอดเพื่อให้การขอทานดำรงอยู่ได้อย่างไร ซึ่งจากผลการศึกษาสรุปได้ว่าหญิงชราได้มีวิธีการเอาตัวรอด เพื่อให้สามารถดำรงสถานะของการเป็นผู้ขอ ด้วยวิธีการที่หลากหลายดังต่อไปนี้

ปัจจัยเพศสภาพกับการสั่นไหวของตัวตนและพื้นที่

สำหรับพื้นที่ในชนบทหญิงชราอาจได้รับการยกย่องว่าเป็นผู้ให้และเป็นปูชนียบุคคลของหมู่บ้าน แต่เมื่อหญิงชราเดินทางเข้ามาขอทานในกรุงเทพฯ สถานภาพของเธอกลับเปลี่ยนไป เป็นเพียงผู้ขอหรือเป็นผู้ที่สร้างภาระให้กับสังคม ดังนั้นจะเห็นได้ว่าตัวตนและคุณค่าทางสังคมของหญิงชราขอทานจะแปรเปลี่ยนไปตามพื้นที่ที่เธอปรากฏตัว อย่างไรก็ตามเมื่อหญิงชราออกมาขอลานอกนอกเมืองเธอจะถูกควบคุมและต่อต้านโดยอำนาจรัฐในรูปแบบของการจัดระเบียบสังคม กล่าวคือเมื่อนโยบายของรัฐได้มีมาตรการควบคุมคนเร่ร่อน-ขอทาน ทำให้หญิงชราต้องประสบปัญหาถูกทำให้ไม่มีพื้นที่ ไม่มีตัวตนและไร้อำนาจต่อรองในสังคมมากยิ่งขึ้น

ดังนั้นเมื่อหญิงชราต้องเผชิญกับปัญหาการถูกไล่ที่และถูกกรมประชาสัมพันธ์ควบคุมตัว หญิงชราจะมีวิธีแก้ปัญหาและเอาตัวรอดด้วยวิธีการที่หลากหลาย เช่น การนำสิ่งของเบ็ดเตล็ดติดตัวมาด้วยตลอดเวลา เพื่อใช้เป็นหลักฐานหรือเป็นข้ออ้างว่าพวกตนเป็นคนขายของมิใช่มาขอทาน นอกจากนี้ยังมีหญิงชราอีกจำนวนหนึ่งซึ่งส่วนใหญ่เป็นกลุ่มหญิงชราที่อพยพเข้ามาสี่ขอ-เป่าแคนหรือตีพิณกันเป็นคู่จะมีการย้ายสถานที่ขอทานไปเรื่อย ๆ เพื่อหลีกเลี่ยงการจับกุมของเจ้าหน้าที่ตำรวจและป้องกันคนจำหน้าได้ สำหรับวิธีการเอาตัวรอดบนท้องถนน หญิงชราจะเกาะกลุ่มรอข้ามถนนพร้อมกับกลุ่มเพื่อนหรือขอร้องให้คนพาข้าม ส่วนวิธีการแก้ปัญหาเวลาหลงทางพบว่าหญิงชราจะไปขอทานเป็นคู่หรือไปกับกลุ่มเพื่อน ช่วยกันจดจำเส้นทางและจดพยโยใส่กระดาษไว้ว่ารถเมล์สายใดผ่านที่ไหนบ้าง สำหรับในเรื่องของภาษา หญิงชราอีสานจะพยายามหัดพูดภาษากลางแบบคนกรุงเทพฯ เพื่อความสะดวกและเข้าใจตรงกันเวลาสื่อสาร นอกจากนี้การพูดภาษากลางยังช่วยให้หญิงชราสามารถหาเงินได้เยอะขึ้นและไม่ถูกเหมารวมว่าเป็นคนต่างด้าว ส่วนวิธีการป้องกันตัวเมื่อถูกขโมยเงินพบว่าหญิงชราจะมีเทคนิคการเอาตัวรอดเพื่อความปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สินด้วยวิธีการที่แตกต่างกันออกไป เช่น ยายวินัยจะไม่ยอมไปไหนกับคนแปลกหน้า ยายหล่อนจะเก็บเงินไว้ในเสื้อชั้นใน ป้าบัวจะพกมีดและนั่งทับกระเป๋าเงินเอาไว้ ส่วนป้าวรรณจะอาศัยนอนในย่านสนามหลวงกับคนรู้จัก ในขณะที่ลุงอ้ายกับยายหล้า และยายบุญกับลุงยอดจะนิยมไปขอทานกันเป็นคู่ โดยมีผู้ขายมาคอยคุ้มกันเพื่อความปลอดภัยในการเดิน

ทาง สำหรับในเรื่องการเผชิญหน้ากับความอาย พบว่าหญิงชราขอทานจะพยายามหลีกเลี่ยงไม่ต้องการเจอกับคนรู้จัก โดยเฉพาะญาติพี่น้องของตนเอง เพราะรู้สึกอายและกลัวลูกจะเสียใจ แต่ถ้าหากหญิงชราที่มีเหตุบังเอิญต้องเผชิญหน้ากับคนรู้จักขณะกำลังนั่งขอทาน พวกเธอจะมีวิธีการแก้ปัญหาเฉพาะหน้าด้วยวิธีการต่าง ๆ เช่น เดินหนี หลบหน้า อธิบายถึงความจำเป็นที่ต้องออกมาขอทาน หรือแม้กระทั่งเลือกที่จะกินเหล้า สูบบุหรี่เพื่อระงับความเครียดและลืมโลกแห่งการเป็นขอทานไปชั่วคราว

ปัจจัยเพศสภาพกับการสร้างตัวตนใหม่ของหญิงชราขอทาน

ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่าตัวตนของหญิงชราได้ถูกทำให้หายไปจากกระบวนการพัฒนาประเทศ เนื่องจากการขอทานถูกมองว่าเป็นปัญหาและส่งผลกระทบต่อสภาพเศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม การเมืองหลายประการ ดังนั้นหญิงชราจึงพยายามดิ้นรนต่อสู้เพื่อกำหนดสถานะภาพของตนเองขึ้น โดยวิธีการที่หลากหลายเช่น

- สร้างภาพลักษณ์ใหม่ “ฉันไม่ใช่ขอทาน”

จากการศึกษาพบว่าหญิงชราได้พยายามพลิกแพลงรูปแบบการหารายได้เพื่อให้แตกต่างจากคำว่า “ขอทาน” โดยการสรรหาสิ่งของหรือความสามารถมาแลกเปลี่ยนกับเศษเงิน โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อต้องการให้คนยอมรับและเข้าใจถึงวิธีการหาเงินของตนเองว่า เป็นการพยายามประกอบอาชีพ มีการลงทุนลงแรงโดยที่ไม่คิดจะเอาเปรียบใคร ซึ่งวิธีการสร้างภาพลักษณ์ใหม่ของหญิงชราสามารถแบ่งออกเป็น 2 กลุ่มใหญ่ ๆ คือ 1) *กลุ่มหญิงชราเร่ขายของ (ขอทาน)* หญิงชราในกลุ่มนี้จะพยายามหาสิ่งของเบ็ดเตล็ดมาเร่ขายในราคาแพง แต่คนส่วนใหญ่มักช่วยซื้อเนื่องจากเห็นว่าเป็นคนชรา อย่างไรก็ตามในระยะหลังพบว่ามีคนเฒ่าคนแก่อพยพเข้ามาหาเงินในรูปแบบดังกล่าวเป็นจำนวนมาก ประกอบกับสิ่งของที่นำมาขายไม่ตรงกับรสนิยมของคนกรุงเทพ ทำให้หญิงชรายายขาดทุน ดังนั้นการรับเงินหรือสิ่งของที่มีคนยื่นให้ฟรี ๆ หรือมีการตั้งขันขอทานควบคู่ไปด้วยจึงเป็นสิ่งที่หญิงชราจำใจต้องทำเพื่อความอยู่รอดของตนเอง สำหรับสาเหตุที่หญิงชราเลือกที่จะสร้างภาพลักษณ์ใหม่ให้ตนเองกลายเป็นคนค้าขาย คาดว่ามีรากฐานมาจากการแบ่งบทบาทหน้าที่ระหว่างหญิงชายในวัฒนธรรมอีสานดั้งเดิมที่มักมีคำกล่าวว่า “พ่อค้า-แม่ค้า” อันหมายความว่างานในไร่หรือการเลี้ยงสัตว์ให้ถือเป็นหน้าที่หลักของผู้ชาย ส่วนการค้าขายเล็กน้อย ๆ ให้ถือเป็นหน้าที่ของผู้หญิง นอกจากนี้งานค้าขายยังมีความสอดคล้องกับบทบาทและวิถีชีวิตดั้งเดิมของผู้หญิง รวมถึงยังช่วยเป็นเกราะป้องกันตัว ทำให้ไม่ถูกจับกุมจากตำรวจหรือจากเจ้าหน้าที่กรมประชาสงเคราะห์อีกด้วย

ส่วนการสร้างภาพลักษณ์ใหม่ที่ไม่ใช่ผู้ขออีกรูปแบบหนึ่งก็คือ *การสืซอ-เป่าแคน* ลักษณะพิเศษของหญิงชราในกลุ่มนี้คือจะนิยมไปนั่งหาเงินเป็นคู่แบบหญิง-ชาย โดยผู้ชายจะเป็นคนเล่นดนตรี ส่วนผู้หญิงจะเป็นคนถือขันขอทาน สำหรับสาเหตุที่ให้ฝ่ายชายเป็นคนถือเครื่อง

ดนตรี ส่วนฝ่ายหญิงเป็นคนถือขันขอทาน เนื่องมาจากในสมัยเป็นหนุ่ม ผู้ชายเคยรำเรียนและฝึกฝนดนตรีพื้นบ้านมาก่อน ส่วนผู้หญิงต้องทำหน้าที่เป็นแม่บ้านอยู่ในครัวเรือนไม่เคยได้มีโอกาสฝึกฝนทักษะวิชาชีพอื่น ๆ ประกอบกับบุคลิกของหญิงชราถูกมองว่าดูน่าสงสาร อ่อนแอ ต้องรอคอยการพึ่งพิง ดังนั้นหญิงชราจึงต้องทำหน้าที่ถือขันขอทาน

อย่างไรก็ตามจากความสัมพันธ์ระหว่างขอทานหญิงกับขอทานชายที่ออกมาหางานด้วยการสืบทอด-เป่าแคนคู่กัน พบว่าจะเป็นไปในลักษณะของการพึ่งพาอาศัยและเอื้ออาทรซึ่งกันและกัน เช่น ผู้ชายต้องการให้หญิงชรามานั่งขอทานเป็นเพื่อนเพื่อคนจะได้สงสารและสามารถหาเงินได้มากขึ้น ส่วนหญิงชราที่ต้องการให้ผู้ชายมานั่งขอทานเป็นเพื่อนเพื่อคอยคุ้มกันอันตรายและช่วยนำทางเวลาขึ้นรถเมล์หรือไปขอทานยังสถานที่ไกล ๆ

- การสร้างความหมายใหม่ “ฉันไม่ใช่ผู้พึ่งพิง”

เนื่องจากการขอทานถูกตีตราว่ามีนัยยะในทางลบ เช่น ในทางกฎหมายอธิบายว่า การขอทานเป็นการทำผิดกฎหมาย ส่วนในทางพุทธศาสนาอธิบายว่าการขอทานเป็นการกระทำที่ขัดต่อคำสอนของสมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าที่ว่า “อัตตาหิ อัตตโน นาโถ” หรือคนเป็นที่พึ่งแห่งตนสำหรับทัศนคติของคนในสังคม อธิบายว่า การขอทานเป็นลักษณะของคนขี้เกียจ เห็นแก่ตัว เอาเปรียบผู้อื่นและสมควรได้รับการดูถูกเหยียดหยามไปจนถึงรุ่นลูกหลาน (วรรณา อรัญกุล, 2541)¹⁰

การสร้างความหมายในทางลบเช่นนี้ ส่งผลให้หญิงชราขอทานรู้สึกต่ำต้อยและเกิดความขัดแย้งภายในจิตใจของตนเอง ดังนั้นหญิงชราจึงพยายามสร้างความหมายใหม่ให้งานขอทานโดยการหาเหตุผลมาสนับสนุนให้อาชีพขอทานสามารถดำรงอยู่ต่อไปได้ เช่น ลูกยาย-ยายหล้า ป้าบัว ยายหล่อน จะอธิบายถึงความจำเป็นในชีวิตที่ทำให้ต้องออกมาขอทาน ส่วนยายบุญกับลุงยอดจะให้เหตุผลถึงการมาขอทานของตนว่าเป็นเพราะลูกหลานไม่ส่งเสียเลี้ยงดู ในขณะที่ลุงชัยได้อ้างถึงความภาคภูมิใจว่าถึงแม้จะเป็นขอทานแต่ก็ไม่เคยคิดทอดทิ้งแม่เหมือนคนรวย ๆ บางคน และป้าวรรณได้มองว่าการขอทานเป็นทางเลือกสุดท้ายที่สามารถเอื้อให้คนแก่สามารถหาเงินด้วยตนเองได้ นอกจากนี้ผู้ศึกษายังพบว่าหญิงชราจะสร้างคำนิยามใหม่เพื่อใช้เรียกการกระทำของตนเอง ทดแทนคำว่า “ขอทาน” เช่นคำว่ามาหาเงิน มาทำงาน ดูหมิ่น มาขายของ มาขอ... แบบนี้ หรือมาทำงานแบบนี้ เป็นต้น

¹⁰ วรรณา อรัญกุล. “มาตรฐานการจัดการปัญหาขอทานในทศวรรษหน้า.” วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต คณะสังคมสงเคราะห์ศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2543.

- การสร้างพื้นที่ใหม่ “ฉันไม่ใช่ภาระของสังคม”

เนื่องจากการขอทานถูกมองว่าเป็นภาระหรือเป็นพฤติกรรมของแก๊งมิจฉาชีพ จึงทำให้ไม่มีใครอยากเข้าใกล้หรืออยากคบหาสมาคมด้วย ดังนั้นหญิงชราขอทานจึงพยายามรวมกลุ่มสร้างพื้นที่แห่งการช่วยเหลือและดูแลกันเองขึ้น ซึ่งการสร้างพื้นที่ใหม่ของหญิงชราขอทานนี้จะเป็นเสมือนครอบครัวสมมุติที่อยู่ร่วมกันแบบญาติพี่น้อง คอยช่วยเหลือ เอื้ออาทรและแนะนำสิ่งที่เป็นประโยชน์ให้แก่กัน โดยที่ไม่ต้องไปหวังพึ่งพิงหรือขอความช่วยเหลือจากลูกหลานในครอบครัวจริง ให้ถูกมองว่าเป็นภาระ นอกจากนี้พื้นที่การอยู่ร่วมกันของหญิงชราขอทานยังมีความจำเป็นสำหรับการดำรงอยู่ในอาชีพขอทาน ตั้งแต่เริ่มต้นจนกระทั่งสิ้นสุดการขอในครั้งหนึ่ง ๆ โดยเพื่อนที่เคยประกอบอาชีพขอทานมาก่อนจะคอยแนะนำการใช้ชีวิตขอทาน เช่น การชักชวนให้เข้าสู่อาชีพขอทาน อำนวยความสะดวกในเรื่องที่พักอาศัย แนะนำช่องทางขอทาน การเดินทางและการคอยให้กำลังใจ เป็นต้น

- อนาคตของหญิงชราขอทาน

จากการศึกษาพบว่าหญิงชราได้มองอนาคตของตนเอง โดยแบ่งออกเป็น 2 ทิศทางคือ ทิศทางแรก ในกรณีของหญิงชราที่มีอายุยังไม่มาก อาศัยอยู่ในเขตเมืองและรู้ช่องทางในการหางานทำที่กรุงเทพฯ จะวางแผนอนาคตไว้ว่า หากเก็บเงินได้สักก้อน ต้องการเลิกประกอบอาชีพขอทานและหันไปทำอาชีพที่ตนเองถนัดและคุ้นเคย เช่น ขายพวงมาลัยหรือแม่บ้าน ในทิศทางที่ 2 กรณีของหญิงชราที่อาศัยอยู่ในชนบท เคยแต่ประกอบอาชีพทำไร่ไถนา และไม่รู้หลักแหล่งหรือช่องทางในการทำงานอื่น ๆ จะมองอนาคตของตนเองว่า อยากประกอบอาชีพขอทานต่อไปเรื่อย ๆ เพราะแก่แล้ว ทำงานอื่นไม่ไหว ประกอบกับที่ชนบทไม่มีงานอื่นมารองรับ อาชีพขอทานจึงเป็นทางเลือกสุดท้ายที่ทำให้สามารถพึ่งพิงตนเองได้ แต่ถ้าหากหญิงชราอายุมากจนเดินทางมาขอทานไม่ไหวก็คิดจะพึ่งพิงลูกหลาน และถ้าลูกหลานไม่เลี้ยงก็แล้วแต่ชะตาชีวิตจะเป็นไป

สรุปแล้วที่กล่าวมาทั้งหมดก็เพื่อต้องการฉายภาพให้เห็นชีวิตอีกด้านหนึ่งของหญิงชราขอทาน ซึ่งพวกเขานั่นไม่สามารถจะอยู่บ้านพักผ่อนได้เหมือนกับผู้สูงอายุทั่วไป เพราะปัจจัยทางเพศสภาพได้ผลักดันให้ผู้หญิงต้องมีความรับผิดชอบ เป็นผู้ให้และต้องออกไปทำงานนอกบ้านเพื่อหาเลี้ยงครอบครัว จากการวิจัยในครั้งนี้ถือเป็นเพียงจุดเริ่มต้นที่ผู้ศึกษาต้องการขยายพรมแดนแห่งความรู้เกี่ยวกับชีวิตของหญิงชราขอทานให้สาธารณชนได้รับทราบในเบื้องต้น เพื่อขยายพื้นที่และมุมมองของหญิงชราขอทาน เปลี่ยนเสียงเงียบของพวกเขาคือเสียงที่ได้ยิน อันจะนำมาซึ่งการเปลี่ยนแปลงทัศนคติในเชิงลบต่อพวกเขาและนำไปสู่การสร้างนโยบายหรือแนวทางในเรื่องต่าง ๆ เพื่อประโยชน์ต่อหญิงชราขอทานอย่างแท้จริงต่อไป

ร่างกายอันแปลกแยก ชาตินันทรนแรง และการเคลื่อนไหวข้ามชาติของผู้หญิงไทใหญ่¹

ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี²

ในเดือนกรกฎาคม 2545 การปะทะกันระหว่างกองทัพพม่าภายใต้การสนับสนุนของกองกำลังว้า และกองกำลังทัพ (กู้ชาติ)ไทใหญ่ (Shan State Army) ได้ทำให้พรมแดนระหว่างไทยและพม่าต้องร้อนระอุขึ้นอีกครั้งหนึ่ง หลังจากพรมแดนดังกล่าว ได้เคยถูกประกาศยุติศึกทางความขัดแย้งทางการเมืองและการทหารไปเมื่อไม่นานมานี้ในยุครัฐบาลชาติชาย ชุณหะวัณ ภายใต้นโยบายการเปลี่ยนสนามรบให้กลายเป็นสนามการค้า ความตึงเครียดของพรมแดนได้ทวีความเข้มข้นยิ่งขึ้น เมื่อทหารฝ่ายไทยได้ถูกกล่าวหาว่า เข้ามายุ่งเกี่ยวกับการสู้รบโดยยิงอาวุธข้ามเข้าไปในพรมแดนของพม่า เพื่อช่วยกองกำลังกู้ชาติไทใหญ่ ข้อกล่าวหาดังกล่าวได้นำมาซึ่งการสั่งปิดพรมแดนของรัฐบาลทหารพม่า และการยิงต่อสู้กันที่ทวีความรุนแรงขึ้นระหว่างกองกำลังพม่าและชาติพันธุ์ส่วนน้อย

ทว่าในท่ามกลางความตึงเครียดทางการเมืองและการทหารดังกล่าว รายงานชิ้นหนึ่งซึ่งตีพิมพ์ในไทยภายใต้ชื่อภาษาอังกฤษว่า Licence to Rape หรือ ใบอนุญาตข่มขืน 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 ที่รัฐบาลทหารได้กระทำต่อหญิงไทใหญ่อันเป็นสมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์ส่วนน้อยมาเป็นเวลานาน ได้สร้างความตื่นตระหนกอย่างกว้างขวางให้กับบรรดาชุมชนนานาชาติ และได้ทำให้ประเด็นผู้หญิง หรือคำถามของผู้หญิง (women's question) กลายเป็นประเด็นทางการเมือง เป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์ของความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ การต่อสู้เพื่ออิสรภาพ และปัญหาทางการเมืองในพม่า

¹ บทความเสนอในงานประชุมทางวิชาการครั้งที่ 4 เรื่องวัฒนธรรมไร้คติ ชีวิตไร้ความรุนแรง จัดโดย ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร

² อาจารย์ประจำภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

แม้ว่าการรณรงค์โดยกลุ่มนักกิจกรรมทางสังคมสตรีไทใหญ่เพื่อยุติการละเมิดทางเพศโดยรัฐบาลทหารพม่า จะเริ่มขึ้นในช่วงเวลาเดียวกับการเคลื่อนไหวครั้งสำคัญของกองกำลังกู้ชาติไทใหญ่ แต่การรณรงค์ดังกล่าวกลับได้เปิดประเด็นคำถามสำคัญต่อการเมืองว่าด้วยเพศสภาพ (gender politics) ภาวะการถูกกดทับของตำแหน่งแห่งที่ของความเป็นหญิงภายในวาทกรรมว่าด้วยความเป็นชาติของไทใหญ่เอง การใช้ “คำถามของผู้หญิง” ในฐานะประเด็นทางการเมืองประเภทหนึ่ง ได้เปิดเผยให้เห็นถึงความลักลั่น/ขัดแย้ง ภายในวาทกรรมว่าด้วยความเป็นชาติที่วางรากฐานสำคัญบนความแตกต่างของเพศสภาพ ความลักลั่น/ขัดแย้งที่สำคัญได้แก่ความตึงเครียดระหว่างความสัมพันธ์ทางอำนาจที่เป็นทั้งการกดทับและการปลดปล่อยไปพร้อมๆ กันภายในโครงการว่าด้วยความเป็นชาติที่ผู้หญิงไทใหญ่

บทความชิ้นนี้ทำการสำรวจความสัมพันธ์ระหว่างรัฐชาติและปฏิบัติการข้ามชาติของผู้หญิง โดยเสนอว่าเครือข่ายข้ามชาตินั้นเป็นเงื่อนไขหนึ่งที่ช่วยเปิดพื้นที่ให้กับการต่อรองระหว่างชาติ ท้องถิ่น และผู้หญิง บทความชิ้นนี้ใช้แนวคิดเชิงวิพากษ์ของสตรีนิยมต่อชาตินิยม ในการสำรวจความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิงและชาติภายในขบวนการเคลื่อนไหวขององค์กรหญิงไทใหญ่ในไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่งการรณรงค์ในระดับนานาชาติเพื่อยุติการข่มขืนหญิงไทใหญ่โดยทหารพม่า บทความได้เสนอว่า แม้ว่าความร่วมมือระหว่างรัฐต่อรัฐ ที่เพิ่มมากขึ้นในทศวรรษที่ผ่านมาจะได้มีส่วนในการสร้างระบบเศรษฐกิจข้ามชาติที่ก่อให้เกิดการนิยามใหม่ของอำนาจเหนือพรมแดนของชาติ ที่มี ความยืดหยุ่นขึ้นก็ตาม แต่ทว่า อำนาจของชาตินิยมยังคงดำรงอยู่อย่างเหนียวแน่นและแสดงออกผ่านการกดขี่ และกดทับเสียงและตัวตนของผู้หญิง ขบวนการเคลื่อนไหวของกลุ่มองค์กรหญิงไทใหญ่ จึงเป็นตัวแทนของความพยายามในอันที่จะเปลี่ยนแปลงพื้นที่แห่งการกดทับซึ่งดำรงอยู่ระหว่างกลางของความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิงและชาติ ให้กลายเป็นพื้นที่แห่งการตอบโต้และต่อสู้ อันทรงความหมาย และข้ามพ้นพรมแดนอำนาจแห่งการกักขังของรัฐ การใช้ “คำถามของผู้หญิง” ในฐานะรูปแบบทางการเมืองของตนเอง ได้ทำให้เครือข่ายผู้หญิงข้ามชาติ สามารถนำเอาประเด็นความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และการข่มขืน ที่มักถูกจำกัดอยู่ในพรมแดนของท้องถิ่นและชาติ ให้เข้าสู่ กระแสของสิทธิสตรีและชุมชนนานาชาติได้ ในแง่นี้ เครือข่ายข้ามชาติและการเชื่อมต่อกันเหนือพรมแดนของชาติจึงเป็นเงื่อนไขสำคัญที่เอื้อให้กระบวนการรื้อถอนและสร้างใหม่ของแนวคิดและปฏิบัติการเกี่ยวกับความเป็นชาติที่มักเต็มไปด้วยความรุนแรงในความสัมพันธ์กับความแตกต่างของเพศภาวะกลายเป็นสิ่งที่เป็นไปได้

ขบวนการเคลื่อนไหวของผู้หญิงไทใหญ่จึงเป็นความพยายามที่จะเปลี่ยนพื้นที่กดทับระหว่างกลาง (interstice) ระหว่างผู้หญิงและชาติให้กลายเป็นพื้นที่อันทรงความหมายแห่งการตอบโต้ ทำลาย และต่อสู้ของผู้ไร้อำนาจ ที่ไปพ้นจากขอบเขตอำนาจของชาติที่มักยึดโยงผู้คนไว้กับดิน

แดน ทั้งนี้ ด้วยการทำให้ “คำถามของผู้หญิง” เป็นคำถามทางการเมืองประเภทหนึ่ง เครือข่ายข้ามชาติของผู้หญิงได้เชื่อมโยงประเด็นสิทธิสตรี และชุมชนนานาชาติ เข้ากับบริบทของชาติและท้องถิ่น อันเป็นตำแหน่งแห่งที่ของความขัดแย้งทางชาติพันธุ์และการกดขี่ทางเพศ บทความชิ้นนี้เสนอว่า พลังในการทำหายอันนี้มาจากความสามารถในการแปลง (transform) ประเด็นเฉพาะในเรื่องความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ (ซึ่งมักถูกตีกรอบอยู่ภายในความสัมพันธ์ระหว่างชาติและชาติพันธุ์) ให้เป็นวาทกรรมที่มีลักษณะข้าม/พันชาติ อันได้แก่วาทกรรมว่าด้วยความรุนแรงทางเพศ ดังที่ Amrita Basu (2004) ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า มิติที่น่าสนใจหนึ่งของขบวนการเคลื่อนไหวของผู้หญิงในระดับนานาชาตินับตั้งแต่ทศวรรษที่ 1985 เป็นต้นมา คือความพยายามในการเชื่อมโยงการต่อสู้ในระดับท้องถิ่นเข้ากับระดับสากลหรือระดับโลก ซึ่งได้ก่อให้เกิดการนำเอากรอบความคิดที่มีลักษณะสากล เข้ามาพัฒนาประเด็นความรุนแรงต่อผู้หญิงที่มีลักษณะเฉพาะสังคม เฉพาะพื้นที่ และสามารถเชื่อมโยงเข้ากับแนวคิดสากลเรื่องสิทธิมนุษยชน (human rights) กระบวนการเชื่อมโยงดังกล่าว ได้ช่วยเอื้ออำนวยให้เวทีนานาชาติสามารถที่จะก้าวข้าม/ลอดผ่าน กำแพงของความเป็นรัฐชาติ เข้ามาสนับสนุนการเคลื่อนไหวในระดับท้องถิ่นได้ บริบทของภาวะข้ามชาติดังกล่าว ได้เอื้ออำนวยให้ผู้หญิงไทใหญ่สามารถ สร้างหรือรื้อถอน แนวคิดและปฏิบัติการของความเป็นชาติ ด้วยมิติของการแยกความแตกต่างของเพศสภาพได้

ไทใหญ่และประวัติศาสตร์ของการบังคับพลัดถิ่น (Displacement)

ภาวการณ์กลายเป็นคนข้ามชาติของคนไทใหญ่ (transnational Shan subjects) เป็นผลผลิตโดยตรงของการกดขี่ของรัฐบาลทหารพม่าภายในประเทศของตนเองที่ดำเนินมายาวนานมากกว่าครึ่งศตวรรษ ประวัติศาสตร์หลังยุคอาณานิคมของพม่าเป็นประวัติศาสตร์ที่เต็มไปด้วยความขัดแย้งและความรุนแรงทางชาติพันธุ์ การร่วมกันต่อสู้เพื่อปลดปล่อยตัวเองจากการปกครองของเจ้าอาณานิคมอังกฤษของชาวพม่าและกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆซึ่งประสบความสำเร็จในปี ค.ศ.1947 ได้ตามมาด้วยความยุ่งเหยิงและขัดแย้ง การเสียชีวิตของนายพลอองซาน จากการถูกลอบสังหารในปี 1947 ได้ตามมาด้วยการรัฐประหารยึดอำนาจของนายพลอู นู และนายพลเนวิน ตามลำดับ ซึ่งได้ทำการล้มล้างสนธิสัญญาปางโหลง อันเป็นสนธิสัญญาฉบับประวัติศาสตร์ที่ลงนามร่วมกันระหว่างผู้นำพม่าและผู้นำกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ รวมทั้งไทใหญ่ ซึ่งระบุถึงสิทธิที่รัฐชาติพันธุ์ต่างๆในการแยกตั้งเป็นอิสระ ภายหลังจากอยู่ร่วมกันภายใต้สหภาพพม่าครบ 10 ปี นับจากวันที่ลงนามในสัญญาในปี 1947 ภายใต้อำนาจการปกครองของรัฐบาลทหารพม่า (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 และได้นำไปสู่คลื่นการหลบหนีเข้าป่า ของนักศึกษาจำนวนมาก เพื่อร่วมกับกองกำลังของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ตามแนวพรมแดนไทยพม่า ในการจับอาวุธต่อสู้เพื่อปลดปล่อยตนเองออกจากกรณการกดขี่ของรัฐบาลทหารพม่า ในหลายทศวรรษแห่งการต่อสู้ที่ผ่านมา แม้ว่ากองกำลังบางกลุ่ม ได้ตัดสินใจยุติการต่อสู้ด้วยกำลังอาวุธ ด้วยการลงนามในสัญญาหยุดยิง (cease fire agreement) กับรัฐบาลทหารพม่า เช่นรัฐคะฉิ่น และกลุ่มไทใหญ่ทางตอนเหนือ การต่อสู้ด้วยอาวุธเพื่อกอบกู้เอกราชของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ก็ยังคงดำเนินต่อไป

กลุ่มชาติพันธุ์ไทใหญ่ถือเป็นกลุ่มที่มีประชากรมากเป็นอันดับสองรองจากพม่า และถือว่าตนเองมีประวัติศาสตร์ที่มาคนละชุดกับรัฐพม่า รัฐไทใหญ่ตั้งอยู่ทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือของพม่า โดยมีพรมแดนติดกับรัฐคะฉิ่นทางตอนเหนือ และจีนทางตอนเหนือและตะวันออก ในขณะที่ทางภาคตะวันออกนั้นพรมแดนติดกับประเทศไทยและลาว และในภาคใต้และภาคตะวันตกมีพรมแดนติดกับรัฐกะยา มณฑลเยลลี่ สะกาย รัฐกะเหรี่ยง ในพม่า ตามลำดับ รัฐไทใหญ่นั้นมีเนื้อที่ประมาณหนึ่งในสี่ของพื้นที่ทั้งหมดของประเทศพม่า ในขณะที่มีสัดส่วนประชากรเป็น 10 เปอร์เซ็นต์ของประชากรทั้งหมดของประเทศ หรือประมาณ 8 ล้านคน การเคลื่อนไหวต่อสู้เพื่อเอกราชของชาวไทใหญ่ซึ่งดำเนินต่อเนื่องมาหลายทศวรรษนั้น ได้ใช้ข้ออ้างความชอบธรรมจากประวัติศาสตร์ของระบอบการปกครองแบบเจ้าฟ้าของไทใหญ่ ที่ปกครองเมืองต่างๆในไทใหญ่ ซึ่งเป็นเอกเทศจากพม่า ในยุคของจักรวรรดินิยมอังกฤษ ระบอบการปกครองดังกล่าวได้รับการยอมรับอย่างเป็นทางการโดยอังกฤษได้ให้สิทธิแก่รัฐไทใหญ่ในฐานะสหพันธรัฐไทใหญ่ (Federated Shan States) แยกออกจากส่วนการปกครองของพม่า (Burma Proper) สถานะภาพดังกล่าว ดำเนินมาแม้ในช่วงสงครามโลกครั้งที่สอง ซึ่งญี่ปุ่นได้เข้ามาควบคุมพื้นที่ในแถบนี้ทั้งหมด

การต่อสู้เพื่อเอกราชและชาวไทใหญ่นับเป็นการต่อสู้ที่ยาวนานที่สุดในประวัติศาสตร์การเคลื่อนไหวของกลุ่มชาติพันธุ์เพื่อภูชาติ (ethno-nationalist movement) ในพม่าก็ว่าได้ ขบวนการต่อสู้ในยุคแรกๆนั้น เริ่มต้นจากกลุ่มหนุ่มศึกษา ภายใต้การนำของเจ้าน้อยซอหยั่นตะ ในปี ค.ศ.1958 และนับตั้งแต่ทศวรรษที่ 1960 เป็นต้นมา การปฏิวัติเพื่อภูชาติ 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 ประวัติศาสตร์การต่อสู้เพื่อเอกราชของกองกำลังเหล่านี้ ก็เต็มไปด้วยความแตกแยก และความขัดแย้งภายใน ด้วยเช่นกัน จนไม่สามารถที่จะรวมเป็นกลุ่มเป็นก้อนที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันได้ ในปี 1996 MTA นำโดยขุนสา ราชายาเสพติดของโลก ได้ยอมจำนนต่อรัฐบาลทหารพม่า นำไปสู่การยุติบทบาทการต่อสู้ทางการเมืองของกอง

กำลังไทใหญ่ลง อย่างไรก็ตาม ทหารของ MTA จำนวนหนึ่ง ซึ่งไม่เห็นด้วยกับการกับการตัดสินใจมจำนวนดังกล่าว ได้พากันตั้งกองกำลังขึ้นมาใหม่ ภายใต้ชื่อของ Shan State Army (SSA) นำโดยเจ้ายอดศึก ซึ่งดำเนินการเคลื่อนไหวในพื้นที่ในเขตพรมแดนไทยพม่า และได้รับการสนับสนุนจากประชาชนไทใหญ่ทั่วรัฐไทใหญ่ การต่อสู้เพื่อเอกราชของชาวไทใหญ่ ยังได้พัฒนาไปในหลายพื้นที่และปริมนทล โดยเฉพาะอย่างยิ่งภายนอกพื้นที่ของรัฐบาลชาติ ดังเช่น การก่อตั้ง สหภาพประชาธิปไตยไทใหญ่ หรือ The Shan Democratic Union (SDU) ซึ่งเปรียบเสมือนเป็นกระทรวงต่างประเทศพลัดถิ่นของชาวไทใหญ่

สำหรับประชาชนไทใหญ่แล้ว ประสบการณ์จากการกดขี่ของรัฐบาลทหารพม่า เป็นสิ่งที่ปรากฏในชีวิตประจำวันผ่านนโยบายการแปลงให้เป็นพม่า (Burmanization) อันเป็นนโยบายสำคัญในการสร้างรัฐชาติที่เป็นรัฐหนึ่งเดียวทางชาติพันธุ์ (ethnocratic nation state) ดังที่งานศึกษาจำนวนมากได้วิเคราะห์ไว้ว่า ยุทธศาสตร์ทางการทหารของพม่าในการครอบงำ สร้างความใหญ่ และความ เป็นหนึ่งเดียวของชาติ ด้วยการใช้กำลังนั้น แสดงออกในปฏิบัติการหลายรูปแบบ ไม่ว่าจะเป็น การกดขี่ทางวัฒนธรรม ภาษา ศาสนา และการแทรกซึมกำลังทางทหารเข้าไปในพื้นที่ตามแนวพรมแดนต่างๆภายใต้ยุทธศาสตร์ที่ผสมผสานหลายอย่าง ไม่ว่าจะเป็นการการใช้กองกำลังเข้าปราบปราม การบังคับให้ยอมจำนนและหยุดยิง หรือการใช้การควบคุมผ่านโครงการพัฒนา เป็นต้น นโยบายที่มีผลอย่างรุนแรงมากที่สุดต่อประชาชนในชนบท เห็นจะได้แก่ นโยบายสี่ตัด หรือ four cuts policy อันเป็นนโยบายเพื่อตอบโต้ต่อกองกำลังกู้ชาติ ด้วยการตัดกำลังหนุนช่วยเหลือที่ประชาชนมีให้ต่อกองกำลังดังกล่าว ในสี่สายหลักด้วยกัน คือ อาหาร ทุน การข่าว และกำลัง หรือเท่ากับเป็นการตัดสายสัมพันธ์ระหว่างกองกำลังกู้ชาติกับครอบครัว และหมู่บ้านนั่นเอง (Smith 1993) ในทางปฏิบัติแล้ว นโยบายดังกล่าว 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 ขณะเดียวกัน ก็มีชาวบ้านอีกจำนวนไม่น้อยที่พากันหลบหนี และลี้ภัยอยู่ในเขตป่า และอีกกว่าครึ่งล้านคนที่พากันหนีอพยพเข้ามาในไทย ที่ซึ่งสถานะภาพของผู้ลี้ภัยของชาวไทใหญ่ไม่ได้รับการยอมรับจากรัฐบาลไทย

ระหว่างผู้หญิงและชาติ

เครือไต่เป็นเชื้อชาติกษัตริย์
 ธงชาติมีสามชั้น
 เดือนคำมีในจักรวาล
 ให้ความร่มเย็น และสว่างในที่มืด
 ชาติเรามีความกล้าหาญ
 พวกเรามีความสามัคคี
 พวกเราเป็นผู้มีสัจจะ และซื่อสัตย์
 (เพลงชาติไทใหญ่)

ไก่แม่ขัน พะอ่ำแดง (ไก่ตัวเมียขัน ฟ้าไม่สว่าง)
 กนญิงเห็ดการเมือง อุ่มหมอกเมืองเต็มพะ (ผู้หญิงปกครองเมือง หมอกคลุมเมืองเต็มท้องฟ้า)
 (ภาษิตไทใหญ่)

หากชาติเป็นดังเรื่องเล่า (narrative) ที่บอกเล่าเรื่องราวของต้นกำเนิด ของความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของจิตและวิญญาณ เรื่องเล่าดังกล่าว ย่อมไม่เคยเสร็จสมบูรณ์ ความพร่องของเรื่องเล่าดังกล่าวมาจากข้อเท็จจริงที่ว่า ต้นกำเนิดร่วมสมมตินั้น (presumed collective origin) ไม่เพียงเป็นสิ่งสร้างทางประวัติศาสตร์ แต่ยังเป็นจินตนาการที่ไม่เคยเป็นคงรูปขึ้นเดียว หากแต่แตกกระจายอยู่ตลอดเวลา (fragmented imagination) งานหลายชิ้นของนักประวัติศาสตร์สายหลังโครงสร้างนิยม ได้เน้นกรอบคิดในลักษณะวิภาษวิธี มากกว่าที่จะมองรัฐชาติ และการสร้างรัฐชาติในลักษณะเชิงสากล ทั้งนี้โดยเน้นการพิจารณาขอบประหว่ง/ภายในแนวคิดด้วยเรื่องชาติ ไม่ว่าจะเป็ความแตกต่างภายในแบบแผนความเป็นชาติ (Chatterjee 1993) ผู้กระทำการในเรื่องเล่าอันขัดแย้งลึกลับ (ambivalent narration) ว่าด้วยความเป็นชาติ (Bhaba 1990) และการท้าทายของเรื่องเล่าว่าด้วยตัวตน (self) ที่มีต่อมโนทัศน์ว่าด้วยอัตลักษณ์ความเป็นชาติ (Liu 1994) งานเหล่านี้ได้โต้แย้งกับแนวคิดเรื่องชุมชนจินตนาการ “imagined community” ของ Benedict Anderson ด้วยการให้ความสำคัญกับความแตกต่างหลากหลายของท้องถิ่น ที่ซึ่งจินตนาการว่าด้วยความเป็นชาติ

ได้ถูกตัดผ่านและแทรกแซง ด้วยพื้นที่และความสัมพันธ์ทางสังคมเฉพาะ ในแง่นี้ ชาตินิยมจึงไม่ใช่ผลผลิตเบ็ดเสร็จสมบูรณ์ของภาวะการครองความเป็นใหญ่แต่เพียงอย่างเดียว หากแต่เป็นกระบวนการที่กำลังถูกสร้างอยู่ตลอดเวลา ซึ่งรวมถึงกระบวนการสร้างของพื้นที่ชายขอบของความ เป็นชาติที่แตกต่างหลากหลายด้วย (Liu 1994) ภายในพื้นที่ชายขอบ (margins) เหล่านี้ต่างหากที่ คนชายขอบ (marginal subjects) และเสียงของพวกเขา มีปฏิสัมพันธ์และโต้ตอบกับวาทกรรม ความเป็นชาติอยู่ตลอดเวลา

สำหรับนักสตรีนิยมเช่น Alacórn, Kaplan, และ Moallem (1999) แล้ว พื้นที่เฉพาะดังกล่าวมีตำแหน่งแห่งที่อยู่ที่ “ระหว่างผู้หญิงและชาติ” อันเป็น “พื้นที่แห่งการแสดงออก (performative) และภาวะการแสดงออก (performativity) ที่ผู้หญิงและชาติเหลื่อมซ้อนกันในทิศทางเฉพาะ ซึ่งเอื้ออำนวยให้เกิดช่วงพักแห่งความแตกต่าง” ความสามารถของชาติในการข้ามพ้น ภาวะเฉพาะของความทันสมัย ไปสู่องค์ภาพที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันที่ดำรงอยู่เหนือกาลเวลาได้ เกิดขึ้นได้ด้วยปฏิบัติการของการหล่อหลอมทางเชื้อชาติ ปฏิบัติการของเพศวิถี และปฏิบัติการทาง เพศสภาพ (อ้างแล้ว) ความสามารถดังกล่าวยังได้ถูกตัดผ่านด้วยการสร้างความเป็นตัวแทนชั่วคราวระหว่างการก่อรูปทางวัฒนธรรมและกระบวนการทางสังคม (Bhaba 1994) และการฉวยใช้ (manipulate) ตระกูลด้วยชายขอบและศูนย์กลาง (Masiello 1992) การฉวยใช้ดังกล่าวมักแสดง ออกในปรากฏการณ์ที่มีลักษณะความขัดแย้ง เช่น ทมิโนทัศน์ว่าด้วยพรมแดน ที่ซึ่งในภาวะการ เคลื่อนย้ายข้ามชาติ ผู้หญิงต้องเผชิญกับภาวะสองลักษณะ กล่าวคือ การเป็นผู้หญิง หมายถึงการ สงบเสงี่ยมเชื้อพองอยู่ใน “บ้าน” หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง คือ การถูกเก็บเอาไว้ให้เป็น “คนในชาติ” แต่ ความเป็นผู้หญิง ก็สามารถถูกเปลี่ยนความหมายให้กลายเป็น “คนนอกชาติ” ได้ หากพวกเขา ไม่ เชื้อพอง แต่ชอบข้ามไปข้ามมาตามพรมแดน (boundary subject) (Kristeva 1993, 35 อ้างใน Alacó rn และคณะ)

สำหรับผู้หญิงไทใหญ่แล้ว ประสบการณ์กับความเป็นชาติ เป็นประสบการณ์แห่งความลัก ลั่นขัดแย้ง ในฐานะที่เป็นตัวแบบทางสังคมประเภทหนึ่ง (social category) ผู้หญิงไม่ได้เป็นองค์ ประกอบของชาติเสมอไป สถานะภาพที่ด้อยอำนาจของผู้หญิงในความสัมพันธ์กับผู้ชาย และกับ ชาติ อาจมีที่มาจากระบบคุณค่าภายใต้ความเชื่อในพุทธศาสนา ที่จำกัดตำแหน่งแห่งที่ของผู้หญิง เอาไว้ในโลกแห่งชีวิตประจำวัน ในขณะที่ผู้ชายกลับถูกมองว่ามีพุทธปัญญามากกว่า ในการที่จะ ตระหนักรู้ เข้าใจ และเข้าถึงโลกแห่งธรรมได้ การถูกทำให้ผูกติดกับโลกแห่งวิญญูสงสาร (secular world) ได้ทำให้ผู้หญิงและตำแหน่งแห่งที่ของผู้หญิงดำรงอยู่ในพื้นที่ส่วนตัวในโลกแห่งความเป็นแม่ และ การเลี้ยงดู นอกปริมณฑลทางการเมืองของความเป็นชาติ³

³ โลกทัศน์ที่มีต่อการแยกความแตกต่างและความเหนือกว่าที่ชายมีต่อหญิง เป็นสิ่งที่ถูกปลูกฝัง และผู้หญิงเองก็ ยอมรับเข้าไปเป็นมโนทัศน์ของตัวเอง ดังบทสวดทางศาสนาบางตอนที่ว่า “ข้าขอภาวนาให้หลุดพ้นไปจากสถานะ

อย่างไรก็ตาม ตรรกะทางวัฒนธรรมของความเป็นชาติ ก็มีแง่มุมของความสัมพันธ์ที่ซับซ้อน และแปรผันไปในกาลและเทศะที่ต่างกันไป ยังผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในตำแหน่งที่ และการฉายใช้เพศสภาพในการปรับเปลี่ยนตำแหน่งแห่งที่ในความสัมพันธ์กับความเป็นชาติเพื่อตอบสนองต่อสถานการณ์เฉพาะด้วยเช่นกัน ในขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อกอบกู้เอกราชของกองกำลังไทใหญ่ การยอมรับบทบาทของผู้หญิงกลับมีความจำเป็นสำหรับกองทัพ ประวัติศาสตร์บางช่วงตอนของผู้หญิงไทใหญ่และชาติ แสดงออกผ่านการเข้าร่วมในการกู้ชาติของผู้หญิง ในชื่อของ “นางหาญ” สำหรับผู้หญิงไทใหญ่แล้ว การเข้าร่วมใน “โครงการว่าด้วยความเป็นชาติ” นับเป็นประสบการณ์แห่งการปลดปล่อย ที่ผู้หญิงสามารถเคียงบ่าเคียงไหล่ชาย ในการจับอาวุธเพื่อต่อสู้ นับเป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์ ที่ผู้หญิงสามารถที่จะเคลื่อนย้ายตัวเองออกจากโลกแห่งประเพณีไปสู่ปริณทลศกดิ์สิทธิ์ของความเป็นชาติได้ แต่อย่างไรก็ตาม ตลอดเวลาหลายปีของการเข้าร่วมทางการทหารของผู้หญิง ประสบการณ์กับการสร้างชาติได้ทำให้ ผู้หญิงไทใหญ่จำนวนไม่น้อยเริ่มตระหนักว่า บทบาทของตนในโครงการว่าด้วยความเป็นชาตินี้ ก็หาได้แตกต่างจากบทบาทของหญิงในครัวเรือนไม่ ทั้งนี้การผลิตซ้ำของ พื้นที่ส่วนตัว ได้ขยายจาก บ้าน เข้าไปในกองทัพ ความเป็นชาติ (nation-ness) ที่ผู้หญิงได้เข้าไปมีส่วนร่วม กลับกลายเป็นการสืบต่อการแบ่งแย่งงานตามประเพณีระหว่างพื้นที่ส่วนตัวและพื้นที่สาธารณะ ที่ซึ่งผู้หญิงได้ถูกดึงให้เข้าไปมีส่วนร่วมในกองทัพเพื่อใช้บทบาทความเป็นหญิงในการทำหน้าที่ทางการแพทย์ การจัดหาอาหาร และการส่งข้อมูลข่าวสาร

ภายในบริบทของขบวนการชาตินิยมไทใหญ่ การแยกระหว่าง “บ้าน (home)” และ “โลกภายนอก (world)” ได้ช่วยในการธำรงรักษาความต่อเนื่อง (coherence) ของระเบียบของสังคมประเพณีทั้งภายในบ้าน และภายในกองทัพ สำหรับผู้หญิงไทใหญ่ ประสบการณ์ร่วมอันหนึ่งที่ผู้หญิงมีในการเข้าร่วมโครงการความเป็นชาติที่ออกแบบโดยชาย คือ ภาวะทวีชายขอบ (double marginality) ซึ่งความต่ำต้อยด้อยอำนาจเกิดขึ้นจากการตัดเชื่อมกันระหว่างความเป็นชายขอบสองประเภท กล่าวคือ ความเป็นไทใหญ่-ในฐานะกลุ่มชาติพันธุ์ที่ด้อยอำนาจ และความเป็นหญิง-ในฐานะเพศที่ด้อยอำนาจ นอกจากนี้แล้ว การมีส่วนร่วมอย่างไม่สมบูรณ์ของผู้หญิงในโครงการว่าด้วยความเป็นชาติที่ผู้หญิงเองไม่ได้ออกแบบ ยังมีผลให้ตำแหน่งแห่งของผู้หญิงในชาติของชาย เป็นภาวะชั่วคราวและถูกยกเลิกเสียเมื่อไหร่ก็ยอมได้ ในระหว่างปี 1985 และ 1996 เมื่อขุนสาได้เป็นผู้นำของกองทัพ สถานะภาพของทหารหญิงหรือนางหาญได้ถูกยกเลิก และผู้หญิงได้ถูกบอกกล่าวให้กลับไปบ้านเสีย

แห่งความเป็นหญิง...เพื่อว่าในชาติหน้า ข้าจะได้เกิดเป็นชาย เปี่ยมด้วยคุณความดี ความเข้าใจ ความจริง และความเชื่อที่มั่นคง” (ยศ สันตสมบัติ 2543)

เพื่อทำหน้าที่แม่และเมียเช่นเดิม⁴ ในขณะที่โครงการสร้างความเป็นชาติของชาย ก็ยังคงดำเนินต่อไป ภายใต้ความแตกต่าง ไม่ลงรอย และขัดแย้ง ทั้งภายในและภายนอกกองทัพ

ความเป็นชาติกับการตีความใหม่ของผู้หญิง

ข้อจำกัดหนึ่งของมโนทัศน์ว่าด้วยความเป็นชาติ และชาตินิยม คือ การที่มโนทัศน์ดังกล่าว ฝังรากและจำกัดตัวเองอยู่ในขอบเขตทางกายภาพที่แน่นอนตายตัวภายในพื้นที่แห่งความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันอันทรงอำนาจ ข้อจำกัดดังกล่าวไม่เพียงปิดบังการเมืองเรื่องเพศ และการเมืองเชิงภูมิศาสตร์ ภายในวาทกรรมว่าด้วยความเป็นชาติ หากแต่ยังได้ปิดกั้นความเป็นไปได้ที่จะจินตนาการความเป็นชาติที่ข้ามพ้นมโนทัศน์ของอำนาจอธิปไตยที่ผูกติดกับดินแดน และการเมืองการทหาร

การตั้งโจทย์คำถามกับความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของความเป็นชาติ โดยผู้หญิงไทใหญ่ ได้ปรากฏขึ้นภายใต้การริเริ่มสร้างพื้นที่ทางเลือกใหม่ในการมองชาติ ที่ไปพ้นจากการใช้กำลัง ความรุนแรง หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง ชาติในฐานะที่เป็นศูนย์รวมของวิถีชีวิต ตัวอย่างของความริเริ่มอันนี้ได้แก่การก่อตั้ง SWAN (Shan Women's Action Network) องค์การผู้หญิงไทใหญ่พลัดถิ่น ในปี 1999 ขึ้นที่เชียงใหม่ โดยมีพื้นที่ปฏิบัติงานอยู่ทั้งในเชียงใหม่และตามแนวพรมแดนไทยพม่า อันเป็นที่พำนักและแหล่งทำงานของหญิงอพยพชาวไทใหญ่จำนวนมาก SWAN มีเป้าหมายเพื่อการส่งเสริมความเสมอภาคและยุติธรรมแก่ผู้หญิงไทใหญ่ และการสนับสนุนการเปลี่ยนแปลงทางสังคม และการเมืองไปสู่สังคมประชาธิปไตยในพม่าโดยผ่านงานด้านชุมชน วิจัย และรณรงค์ เผยแพร่ งานหลักของ SWAN ประกอบด้วย การสนับสนุนด้านการศึกษา การฝึกทักษะให้กับผู้หญิงและเด็ก การยกระดับจิตสำนึกทางด้านสังคม และสิทธิ การสร้างความรู้และความตระหนักในเรื่องปัญหาการล่วงละเมิดทางเพศ การค้ามนุษย์ ความรุนแรง ปัญหาสุขภาพของผู้หญิง เป็นต้น ทั้งนี้โดยดำเนินการผ่านกิจกรรมต่างๆ เช่น การจัดฝึกอบรม การประชุม การแลกเปลี่ยนพูดคุย การใช้สื่อต่างๆ เพื่อรณรงค์ เผยแพร่ เป็นต้น กิจกรรมที่สำคัญบางกิจกรรมของ SWAN ได้แก่ การตั้งหน่วยบรรเทาปัญหาวิกฤตตามหมู่บ้านในแนวพรมแดน เพื่อให้บริการด้านคำปรึกษาและช่วยเหลือแก่ผู้หญิงที่ตกเป็นเหยื่อของความรุนแรงและการล่วงละเมิดทางเพศ ให้สามารถฟื้นฟูสภาพทั้งทางร่างกายและจิตใจ กลับมาใช้ชีวิตปกติได้ ตลอดจนให้บริการด้านสุขภาพและความรู้ด้านสุขภาพแก่ผู้หญิงและเด็กชาวไทใหญ่ที่อพยพข้ามพรมแดนมาอยู่ในไทย อย่างไรก็ตาม กิจกรรมเหล่านี้ ดำเนินไปอย่างยากลำบาก ทั้งนี้เนื่องจากรัฐไทยไม่ยอมรับสถานภาพผู้ลี้ภัยของชาวไทใหญ่ ทำให้ไม่สามารถจัดตั้งค่ายอพยพของตนเองได้ การขาดสถานภาพทางกฎหมาย ความหวาดกลัวที่จะถูกจับกุมทั้งโดยเจ้าหน้าที่

⁴ ผู้หญิงไทใหญ่ได้ถูกดึงเข้าร่วมในกองทัพอีกครั้งหนึ่งในช่วงปี 2002 ภายใต้การนำของเจ้ายอดศึก ผู้นำของ Shan State Army หรือ SSA

ที่รัฐไทยและพม่า ได้กลายเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ก่อให้เกิดการเคลื่อนย้ายอย่างต่อเนื่องของชาวไทยใหญ่อพยพเหล่านี้

ความสนใจหลักของ SWAN ในเรื่องผู้หญิงและเด็กในเขตพรมแดน นับเป็นการฉีกประเด็นออกจากแนวคิดหลักในการมองเรื่องการสร้างชาติในหมู่นักชาตินิยมทั้งหลาย หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง ถือเป็นความพยายามในการวิพากษ์ภายใน (internal critique) ของชายขอบที่มีต่อภาพตัวแทนของความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของผู้ไร้อำนาจ ดังที่สมาชิกคนหนึ่งของ SWAN ให้ความเห็นว่า “ชาติที่ดีและสงบสุข ควรจะเป็นชาติที่คนในชาติไม่ต้องทนทุกข์กับความเจ็บปวด ความหวาดหวั่น และการพลัดพรากจากถิ่นอยู่ตลอดเวลา ถ้าชาติเป็นเหมือนบ้าน ก็ควรจะเป็นบ้านที่มีโครงสร้างที่แข็งแรง และประชาชนที่มีชีวิตที่ดี” สำหรับสมาชิก SWAN ผู้นี้ การตีความ ความหมายของชาติที่ให้ความสำคัญกับวิถีชีวิต เป็นผลพวงจากบทเรียนโดยตรงจากการเข้าร่วมโครงการการกู้ชาติของกองทัพไทใหญ่ ที่ซึ่งสงครามและความสูญเสีย กลายเป็นประสบการณ์ประจำวันของการสร้างชาติ

สิ่งที่น่าสนใจก็คือ แม้ว่า งานของ SWAN จะมีส่วนอย่างมากในการทำให้ประเด็นผู้ลี้ภัยชาวไทใหญ่

กลายเป็นประเด็นสำคัญทั้งในระดับชาติและนานาชาติ แต่งานดังกล่าวมักถูกมองจากบรรดานักกิจกรรมเคลื่อนไหวชาวไทใหญ่ว่า เป็นงาน “ผู้หญิง” และ “ไม่มีนัยยะทางการเมือง” หรือไม่ก็เป็นการที่ “ได้รับอิทธิพลทางความคิดในเรื่องความสัมพันธ์หญิง-ชายจากขบวนการสตรีนิยมตะวันตก” ซึ่งสมาชิกของ SWAN เองก็ตระหนักดีถึงทฤษฎีดังกล่าว โดยมีความเห็นว่า “หากจะกล่าวว่า SWAN นั้นไม่ใช่องค์กรทางการเมือง ภายใต้นิยาม “การเมือง” ที่มองเพียงมิติของการต่อสู้ทางการเมืองด้วยการจับอาวุธ และการต่อรองเรื่องรัฐธรรมนูญ ก็อาจจะใช่ แต่นั่นไม่ได้หมายความว่า งานของ SWAN ไม่ใช่งานทางการเมือง” สำหรับนักกิจกรรมทางสังคมใน SWAN แล้ว การเลือกทำงานกับผู้หญิงและเด็กที่ด้อยอำนาจในพื้นที่ชายขอบ ถือเป็นความพยายามอย่างไม่รู้จักเหน็ดเหนื่อยในการฝ่าทะลวงและข้ามพ้นการเมืองเชิงแบบแผน ที่ซึ่งขอบเขตของศูนย์กลางของการนิยามความเป็นการเมืองได้รับการจัดวางอย่างแน่นหนาเชิงสถาบัน ซึ่งยากต่อการขยับเขยื้อน

หากพรมแดนหมายถึงพื้นที่ชายขอบที่ซึ่งวิถีชีวิตของผู้คนเต็มไปด้วยการต่อสู้เพื่อเปลี่ยนแปลงชายขอบให้กลายเป็นพื้นที่ที่มีความหมายแล้ว การทำงานในเขตพรมแดนได้ช่วยให้ผู้หญิงใน SWAN สามารถมองเห็นทางเลือกอันหลากหลายในการสรรค์สร้างความหมายใหม่ๆ ให้กับพื้นที่แห่งการกดทับในพรมแดน เช่นเดียวกับผู้หญิงที่มีชีวิตที่อยู่ตามพรมแดน การมีตำแหน่งแห่งที่แห่งความชายขอบในหลายลักษณะ (multiple margins) ได้ช่วยให้ผู้หญิงสามารถเข้าใจระดับชั้นอันหลากหลายของอำนาจและศูนย์กลางของอำนาจ ที่กดทับผู้หญิงเหล่านี้อยู่ การตระหนักถึงความสัมพันธ์อันลึกลับระหว่างผู้หญิงและชาติ ได้ช่วยให้เข้าใจความเป็นตัวตนของผู้หญิงในความสัมพันธ์กับแหล่งที่มาของการนิยามความเป็นผู้หญิงที่ซับซ้อน ในขณะที่อัตลักษณ์ที่ด้อยอำนาจมักผูกติดกับ

พื้นที่ชายขอบ ความเป็นชายขอบกลับมีความแตกต่างและซับซ้อน และในขณะที่ชายขอบได้ทำการตอบโต้และต่อต้านต่อศูนย์กลางของอำนาจ มันก็ได้ทำการเปลี่ยนแปลงตัวเองด้วยเช่นกัน ในการตอบโต้ต่ออุดมการณ์ความเป็นชาติด้วยคำถามของผู้หญิง ผู้หญิงไทใหญ่ไม่เพียงแต่ได้พยายามเปิดพื้นที่แห่งการวิวาทะระหว่างชายขอบและศูนย์กลาง แต่ยังได้สร้างอาณาบริเวณแห่งการปฏิสัมพันธ์ การต่อรอง ระหว่างชายขอบด้วยตนเอง ในแง่นี้ ความเป็นชายขอบจึงเป็นพื้นที่เชิงยุทธศาสตร์ ที่ซึ่งเพศสภาพและชาติพันธุ์ เจรจาต่อรองซึ่งกันและกัน ประสบการณ์ของผู้หญิงในพื้นที่ชายขอบ ได้แสดงให้เห็นถึงการปรับตัวของตัวตนของคนชายขอบ และวาทกรรมที่แตกต่างกันของผู้ไร้อำนาจในท่ามกลางการปฏิสัมพันธ์กับศูนย์กลางหลายระนาบ บริบทที่ซับซ้อนและหลากหลายดังกล่าวได้เอื้ออำนวยให้ผู้หญิงสามารถต่อรองกับอำนาจต่างๆ ในฐานะผู้กระทำการทางประวัติศาสตร์ในการนิยามตัวตนของตนเองได้

ร่างกายอันแปลกแยก และชาติอันรุนแรง

ดูเหมือนว่า ความรุนแรงทางเพศ จะเป็นมากกว่าแบบแผนของความขัดแย้งเชิงมาตรฐานที่กระทำต่อความเป็นอื่น ที่มาจากขอบเขตของการแบ่งแยกอันเป็นที่ยอมรับกัน หรือมากกว่าที่จะเป็นเพียงเกมสงครามที่มักเป็นที่ยอมรับกันว่ามักเล่นนอกกฎเกณฑ์ จริงๆแล้ว ความรุนแรงทางเพศ เป็นวิถีทางแห่งการแสดงออกเพื่อยืนยัน รับรองความชัดเจนของขอบเขตแห่งการแบ่งแยกดังกล่าว ซึ่งกระทำผ่านร่างกายของผู้หญิง ทั้งในเชิงสัญลักษณ์ และในเชิงปฏิบัติ (ในฐานะที่เป็นเครื่องหมายแห่งการล่มสลายของสถาบันทางสังคมของศัตรูฝ่ายตรงข้าม) Littlewood (1997: 11 อ้างใน Donnan และ Wilson 1999: 142)

เป็นที่ยอมรับกันว่า กระบวนการสร้างชาติ หรือสิ่งที่เรียกว่า “ชุมชนในจินตนาการ” นั้น มีต้นทุนที่สูงเสมอ แต่สิ่งที่ไม่ได้กล่าวถึงก็คือ ข้อเท็จจริงที่ว่าผู้ที่แบกรับต้นทุนดังกล่าว มักได้แก่ ผู้หญิง ความขัดแย้งภายในมโนทัศน์และปฏิบัติการว่าด้วยชาติ ก็คือ ในขณะที่ผู้หญิงมักถูกวางตำแหน่งแห่งที่ไว้ภายนอกปริมาตรของความเป็นชาติ ผู้หญิงกลับเป็นคนกลุ่มแรกๆที่ได้รับความเจ็บปวดจากปฏิบัติการดังกล่าวมากที่สุด โดยทั่วไปแล้ว ความรุนแรงต่อผู้หญิง มักถูกนิยามว่าเป็นปัญหาภายใน (บ้าน) ดังนั้น จึงไม่ใช่ปัญหาทางการเมือง การแยกความเป็นการเมืองออกจากปัญหาความรุนแรงทางเพศ ได้มีผลต่อการสร้างความเจียบงันให้กับเสียงของผู้หญิงและแยกเอาประเด็นของผู้หญิงออกจากมิติทางการเมือง ประสบการณ์ดังกล่าว ปรากฏในหลายระดับ ดังเช่น ในงานรณรงค์เคลื่อนไหวของ SWAN เอง ที่ซึ่งความพยายามในการทำประเด็นของผู้หญิงให้กลายเป็นประเด็นทางการเมืองนานาชาติ มักพบกับอุปสรรค อันมีที่มาจากทวิชายขอบของความเป็นเพศ

และความเป็นชาติพันธุ์ของประเด็นดังกล่าว ซึ่งกลายเป็นประเด็นที่ขาดความสำคัญไปเมื่อเผชิญกับความสนใจของนานาชาติต่อปัญหาในพม่า ที่มีลักษณะยึดโยงความเป็นการเมืองอยู่ที่ร่างกึ่งเป็นสำคัญ 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 งานทางด้านข้ามชาติศึกษาที่ผ่านมา มักเน้นมิติทางด้านเศรษฐกิจและวัฒนธรรมของอัตลักษณ์ข้ามชาติ คนพลัดถิ่น และการลดทอนความศักดิ์สิทธิ์ของพรมแดนของชาติ ในขณะที่ไม่ค่อยให้ความสำคัญนักกับเศรษฐศาสตร์การเมืองของกระบวนการข้ามชาติ การทำงานในวัฒนธรรมศึกษา ให้ความสำคัญน้อยมากในมิติทางการเมืองของภาวะพลัดถิ่นและผู้ลี้ภัยทางการเมือง นับเป็นข้ออ่อนสำคัญ ซึ่ง Hyndman เองเห็นว่า เป็นกุญแจสำคัญในการทำความเข้าใจที่ลึกซึ้งมากขึ้น กับกระบวนการอันซับซ้อน ที่ซึ่งบูรณาการของเศรษฐกิจข้ามชาติ และอัตลักษณ์ข้ามชาติ ถูกผลิตผ่านภาวะบังคับพลัดถิ่น

สำหรับ SWAN แล้ว การทำงาน ณ พื้นที่ชายขอบ ได้ช่วยสร้างความเข้าใจในกระบวนการข้ามชาติ ที่ซึ่งประสบการณ์และความหมายของการเป็นคนพลัดบ้านพลัดเมือง (exiles) ผังแน่นอยู่ในเงื่อนไขทางกายภาพของความรุนแรงและการบังคับพลัดถิ่น 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 มกราคม 2001 ถึง มีนาคม 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 โดยได้ฝ่าข้ามการแยกข้อปัญหาระหว่างผู้หญิงและชาติ โดยชี้ให้เห็นถึงการที่ร่างกายของผู้หญิงและการสร้างความจำนนให้กับร่างกายของผู้หญิง ได้กลายเป็นส่วนสำคัญของกระบวนการสร้างชาติในพม่า ดังที่รายงานได้ชี้ว่า การใช้การข่มขืน โดยรัฐบาลทหารพม่า นั้น เป็นการใช้อาวุธหรือเครื่องมืออันเป็นระบบ โดยที่ร่างกายของผู้หญิง ได้ถูกทำให้กลายเป็นเป้าหมายของสงคราม เพื่อสนับสนุนวัตถุประสงค์หลายประการด้วยกัน ไม่ว่าจะเป็นการข่มขืนพวกชาติพันธุ์ส่วนน้อยให้หวาดกลัว เพื่อผลักดันให้พวกที่ต้องสงสัยว่าสนับสนุนพวกกบฏละทิ้งถิ่นฐานของตนเอง การข่มขืน ยังถูกใช้ในฐานะปฏิบัติการเชิงสัญลักษณ์ในการดูหมิ่นชายฝ่ายศัตรู ผู้ไม่มีความสามารถในการปกป้องผู้หญิงของตนเองได้ ทั้งนี้ยุทธศาสตร์เรื่องนี้ ไม่ได้เป็นเรื่องใหม่แต่อย่างใด แต่เป็นส่วนหนึ่งในปฏิบัติการทางการเมืองของพม่ามานานแล้วในการปราบปรามกองกำลังกบฏกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆนับแต่ได้รับเอกราชจากอังกฤษ (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 และถูกทำให้แพร่หลายยับยั้ง

อย่างไรก็ตาม ร่างกายของผู้หญิง ก็ไม่ได้เป็นเพียงวัตถุแห่งความรุนแรงของชาติเพียงอย่างเดียว หากแต่ยังเป็นองค์ประธานของประสบการณ์อันมีชีวิต ที่รู้สึก รับรู้ และข่มขืน กับความรุนแรงดังกล่าว ในหลายกรณี ความข่มขืนเป็นความรู้สึกที่ลึกซึ้งและซับซ้อน ทั้งนี้ เพราะเป็นการยากอย่างยิ่งยวดสำหรับผู้หญิงเหล่านี้ ในอันที่จะสามารถจินตนาการและเข้าใจไปได้ถึงการที่ตัวตนของตนเองต้องกลายสภาพเป็นภูมิประเทศแห่งความรุนแรงของรัฐ (topography of state's violence) ในบทสัมภาษณ์ชิ้นหนึ่งในหนังสือพิมพ์ The Nation เหตุของการข่มขืนรายหนึ่งทีรอดชีวิตจากการข่มขืน

อันทาร์ณ 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 ได้เปลี่ยนร่างกายของผู้หญิงให้กลายเป็น “ที่มันสุดท้ายในการปรับเปลี่ยนทิศทางและการกลับลำทางอำนาจ” (Feldman 1991) การเปลี่ยนร่างกายของผู้หญิงให้กลายเป็นที่มันของการตอบโต้ยังได้ช่วยปรับเปลี่ยนภูมิศาสตร์ของความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ และการเมืองที่มีรัฐเป็นศูนย์กลาง ภายใต้บริบทดังกล่าว อำนาจรวมศูนย์ของรัฐบาล ได้ถูกท้าทายด้วยที่มันหลายแหล่งของกระบวนการเคลื่อนไหวข้ามชาติ

ผ่าข้ามขีดจำกัดของคนพลัดถิ่น

การณรงค์เรื่องใบอนุญาตข่มขืน ได้สร้างประวัติศาสตร์หน้าแรกให้กับการเมืองชาติพันธุ์ในพม่า เมื่อคำถามของผู้หญิงได้กลายเป็นโจทย์ที่ทรงพลานุภาพและได้รับการสนับสนุนอย่างกว้างขวางจากชุมชนนานาชาติ สำหรับรัฐบาลทหารพม่าแล้ว นับว่าเป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์ของทหาร ที่กลุ่มผู้หญิงพลัดถิ่น (exile) เล็กๆกลุ่มหนึ่ง ทำการเขย่าอำนาจของสถาบันทหารด้วยปฏิบัติการกดดันอย่างต่อเนื่องจากพลานานาชาติ หลังจากที่มีการเปิดตัวรายงานเมื่อวันที่ 17 กันยายน 2002 วุฒิสมาชิกสหรัฐอเมริกาจำนวน 32 คน ได้ทำหนังสือ ถึง เลขาธิการสหประชาชาติ โคฟี อันนัน เพื่อเรียกร้องให้สหประชาชาติเข้าไปทำการตรวจสอบสิ่งที่เกิดขึ้นในรายงานดังกล่าว ในเดือนพฤศจิกายน 2002 กระทรวงต่างประเทศสหรัฐฯ ได้เปิดเผยรายงานจากการตรวจสอบข้อเท็จจริงเรื่องการละเมิดทางเพศในพื้นที่พรมแดนระหว่างไทยพม่า รายงานดังกล่าวได้สนับสนุนข้อกล่าวหาเรื่องการข่มขืนอย่างเป็นระบบดังที่ระบุในรายงานใบอนุญาตข่มขืน ซึ่งต่อมาในวันที่ 17 ธันวาคม 2002 กระทรวงต่างประเทศสหรัฐฯยังได้ระบุเป็นทางการอีกว่า “สหรัฐอเมริกามีความตระหนกอย่างยิ่งต่อเหตุการณ์ที่ระบุในรายงานในเรื่องการใช้การข่มขืนเป็นอาวุธในการปราบปรามประชาชนโดยทหารพม่าในพื้นที่อันเป็นถิ่นที่อยู่ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆของประเทศ” (Bangkok Post 7 กรกฎาคม 2002) รายงานใบอนุญาตข่มขืน ยังได้กลายเป็นตัวกระตุ้นการณรงค์เคลื่อนไหวขององค์กรประชา

สังคมในหลายประเทศเพื่อเรียกร้องให้รัฐบาลในประเทศของตนเอง ตลอดจนองค์กรนานาชาติสนองตอบต่อข้อเรียกร้องที่มีการนำเสนอในใบอนุญาตข่มขืน ยังผลให้มีการส่งคณะตรวจสอบข้อเท็จจริงหลายชุดลงเก็บข้อมูลในพื้นที่ อาทิ UNHCR , Refugee International and Christian Solidarity Worldwide ซึ่งได้ยื่นยันรับรองสิ่งที่ได้ระบุไว้ในใบอนุญาตข่มขืน ในเดือนพฤศจิกายน 2002 คณะชุดพิเศษแห่งสหประชาชาติ นำโดย Paule Sergio Pinheiro ตัวแทนพิเศษของงานด้านสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ ได้เยือนพม่าเพื่อตรวจสอบข้อเท็จจริงและพบปะกับตัวแทนของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ซึ่งติดตามมาด้วยการที่ คณะกรรมการกาชาดสากล (International Committee of the Red Cross) ได้ลงทำการสำรวจพื้นที่ที่เกิดปัญหาเป็นเวลากว่า 10 วันในเดือนมกราคม 2003

นับตั้งแต่การเปิดตัวของรายงานใบอนุญาตข่มขืนในเดือนกรกฎาคม 2002 เป็นต้นมา รัฐบาลทหารพม่า ได้กลายเป็นเป้าสำคัญของสังคมโลกอีกครั้งหนึ่ง การรณรงค์เรื่องใบอนุญาตข่มขืน ได้จุดประเด็นการละเมิดสิทธิมนุษยชนขึ้นอีกวาระในพม่า ขณะเดียวกัน รายงานเองก็ได้รับการแปลออกเป็นหลายภาษา อาทิ ไทย เยอรมัน พม่า ฝรั่งเศส และอังกฤษ และมีการเผยแพร่ไปยังทั่วโลก การรณรงค์ในระดับสากลเพื่อยุติการข่มขืนได้เปิดศักราชใหม่ให้การเมืองเรื่องสิทธิสตรีในพม่า และเชื่อม SWAN เข้ากับขบวนการเคลื่อนไหวของสตรีในระดับสากล⁵ ขณะเดียวกัน ก็ได้ขยับการเคลื่อนไหวทางด้านประชาธิปไตยไปยังบริเวณตอนนอกศูนย์กลางของร่างกุ้ง⁶ การเคลื่อนไหวของ SWAN จึงนับเป็นความพยายามในการทำทลายความสัมพันธ์อันแข็งแกร่งระหว่างชาติและประชา

⁵ ตลอดช่วงปี 2002-2003 การเคลื่อนไหวของ SWAN ได้ขยายขอบข่ายไปในระดับโลก โดยที่สมาชิกของ SWAN ได้ร่วมในเวทีสากลหลายเวที ไม่ว่าจะเป็นการเสนอคำให้การแก่สภาองค์กรสตรีของสหรัฐอเมริกาว่าด้วยเรื่องการละเมิดทางเพศที่กระทำต่อผู้หญิงไทใหญ่ การร่วมประชุมของสหประชาชาติครั้งที่ 47 จัดโดย UN Commission on Status of Women ในนิวยอร์ก การร่วมประชุมกับกรรมาธิการสิทธิมนุษยชนสหประชาชาติครั้งที่ 59 ที่เจนีวา การร่วมประชุมของ YWCA International Women's Summit ในปารีส และการเจรจาในระดับนโยบายกับตัวแทนรัฐในหลายประเทศ เช่น นอร์เวย์ ญี่ปุ่น ไอร์แลนด์ ออสเตรเลีย เป็นต้น กิจกรรมเหล่านี้ได้รับการสนับสนุนจากองค์กรสตรีนานาชาติหลายองค์กร 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 ภวาทวิชายขอบของความเป็นชาติพันธุ์กลุ่มน้อย และการเป็นผู้หญิง ได้ทำให้ประเด็นผู้หญิงแทบจะกลายเป็นสิ่งที่มองไม่เห็นในสายตาของสังคมโลก ดังที่สมาชิกคนหนึ่งของ SWAN ได้แสดงความเห็นจากประสบการณ์ส่วนตัวว่า “ในที่ประชุมสหประชาชาติ ฉันได้พยายามนำเสนอกรณีการใช้ความรุนแรงทางเพศต่อผู้หญิงไทใหญ่ที่เราได้มีการเก็บข้อมูลมา มันเป็นเรื่องที่ยากลำบากมาก เพราะแทบจะไม่มีใครรู้จักว่าคนไทใหญ่เป็นใคร ในระดับสากลแล้ว ความสนใจมักรวมศูนย์อยู่ที่ร่างกุ้งและองซานซูจี ฉันแทบจะหมดกำลังใจในตอนแรก” (สัมภาษณ์สมาชิกของ SWAN 28 กันยายน 2002)

ชน ในแง่หนึ่ง ภายใต้บรรยากาศทางการเมืองที่จำกัดในพม่า การแปลประเด็นการละเมิดทางเพศในระดับท้องถิ่น ให้เป็นวาทกรรมสิทธิมนุษยชนในระดับสากลได้ช่วยเอื้ออำนวยให้แรงกดดันนานาชาติ สามารถทะลุวงข้ามพรมแดนของรัฐชาติพม่าและการเมืองภายในพม่าได้ ความเป็นไปได้ของความสามารถดังกล่าว ส่วนหนึ่งมาจากการขยายตัวและเติบโตของขบวนการสตรีที่มีลักษณะข้ามชาติมากขึ้นในสองสามทศวรรษที่ผ่านมา ดังที่ Amrita Basu (2004) ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า จุดเปลี่ยนที่สำคัญของขบวนการสตรีนับตั้งแต่ทศวรรษที่ 1985 เป็นต้นมานั้น อาจมีสองประการที่สำคัญ กล่าวคือ ในแง่องค์กรแล้ว มีความเป็นไปได้ที่กลุ่มสตรีในหลากหลายตำแหน่งแห่งที่จะสามารถสร้างเครือข่ายเพื่อเชื่อมโยงซึ่งกันและกัน และขณะเดียวกัน ขบวนการสตรี ก็จัดว่าเป็นขบวนการที่ประสบความสำเร็จมากที่สุดที่ได้ในบรรดาขบวนการทางสังคมทั้งหลาย ที่เชื่อมโยงท้องถิ่นและสากล (local and global) เข้าด้วยกัน ตัวอย่างที่ชัดเจนอันหนึ่งของการเชื่อมโยงข้ามชาติดังกล่าว ได้แก่ การที่ประเด็นความรุนแรงต่อผู้หญิง ที่เป็นประเด็นรณรงค์ในระดับชุมชนหรือท้องถิ่น สามารถจัดวางกรอบให้เป็นประเด็นระดับสากลที่สามารถเชื่อมโยงกับประเด็นสิทธิมนุษยชนสากลได้ ข้อโต้แย้งที่สำคัญขององค์กรสตรีเหล่านี้คือ การที่มองเรื่องความรุนแรงต่อผู้หญิงเป็นประเด็นข้ามชาติ แนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนก็จะถูกปรับเปลี่ยนเพื่อให้สามารถผนวกเอาเรื่องความรุนแรงเช่น การข่มขืน การทำร้ายร่างกายผู้หญิง เข้าในแนวคิดของตนเองได้ และทำให้ไม่ถูกจำกัดอยู่ภายในกรอบแนวคิดเรื่องรัฐแต่เพียงอย่างเดียว ในแง่นี้ เมื่อรัฐไม่สามารถที่จะจัดการกับปัญหาเหล่านี้ได้ กลุ่มผู้หญิงเองยังมีองค์กรนานาชาติที่จะสามารถเป็นแนวร่วมเพื่อสนับสนุนช่วยเหลือได้ การตีความเรื่องความรุนแรงต่อผู้หญิง อันมักถูกมองว่าเป็นเรื่องภายใน (domestic) ให้เป็นเรื่องสากล (universal) ได้ กลายเป็นช่องทางสำคัญของกลุ่มผู้หญิงไทใหญ่ซึ่งรณรงค์เรื่องใบอนุญาตข่มขืนในการทำหายอำนาจอของรัฐทหารพม่า ด้วยการสนับสนุนขององค์กรพันธมิตรสากล

นอกจากนี้แล้ว ภายในบริบทของสังคมไทยเอง ที่ภาพลักษณ์ของคนไทใหญ่มักถูกนิยามในสองลักษณะ กล่าวคือ หากไม่เป็น พวกกบฏกู้ชาติ (insurgent) ก็เป็นพวกแรงงานอพยพ (immigrant) ซึ่งล้วนแต่เป็นภาพลักษณ์ที่ถูกจัดวางให้เป็น “คนอื่น” นอกประเทศไทย การรณรงค์เรื่องใบอนุญาตข่มขืน ได้ช่วยให้เกิดการขยับตำแหน่งแห่งที่เสียใหม่ (repositioning) ให้กับตัวตนของชาวไทใหญ่ อันเป็นการขยับตัวตนให้ออกนอกกรอบของความเป็นผู้อพยพและผู้ลี้ภัย⁷ ดังที่

⁷ ผู้อพยพและผู้ลี้ภัย เป็นการจำแนกประเภทของคนที่ไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติ ในขณะที่ผู้อพยพมักถูกมองว่าเป็นผู้มาใหม่และพยายามที่จะผสมผสานตนเองให้เข้ากับรัฐ ผู้ลี้ภัยมักถูกนิยามว่าอยู่นอกขอบเขตหรือพรมแดนของรัฐชาติ สำหรับชาวไทใหญ่แล้ว ประเทศไทยไม่มีการยอมรับสถานะภาพของผู้ลี้ภัย อันเนื่องมาจากมายาคติหลายประการที่ต่อผู้อพยพชาวไทใหญ่ (โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Shan Refugees: Dispelling the Myths, SWAN, September 2003) การไม่มีสถานะภาพผู้ลี้ภัยได้ทำให้ชาวไทใหญ่ไม่สามารถเข้าถึงความช่วยเหลือทางด้านมนุษยธรรมหรือการคุ้มครองจากองค์กรนานาชาติได้ รวมทั้งไม่สามารถจัดตั้งค่ายผู้ลี้ภัยได้ ผลก็คือ

Jennifer Hydman (1998) ได้เสนอไว้ว่า แนวคิดที่มีลักษณะเชิงบรรทัดฐานของ ผู้อพยพ และผู้ลี้ภัย ในตัวของมันเองแล้วมีข้อจำกัดอย่างยิ่ง ทั้งนี้ เพราะเป็นแนวคิดและบทบรรยายของรัฐบาล ซึ่งมุ่งที่จะทำการควบคุมการดำรงอยู่และความเป็นตัวตนของผู้ที่ถูกจัดจำแนกด้วยมโนทัศน์ดังกล่าว Hydman ได้ชี้ให้เห็นว่า “สิ่งที่มักจะหายไปในงานวิจัยเกี่ยวกับแรงงานอพยพ กฎหมายเกี่ยวกับผู้ลี้ภัย และการอพยพข้ามชาติ คือ กระบวนการข้ามชาติ (transnational processes) การเมือง และการจัดวางตำแหน่งแห่งที่อันหลากหลาย (multiple positionings) ที่ไปพ้น หรือท้าทาย การครอบงำของรัฐบาล ในฐานะที่เป็นหน่วยที่เป็นจริงของอัตลักษณ์ผู้อพยพ”

ผู้เขียนเห็นว่า ข้อเสนอดังกล่าว ไม่เพียงแต่จำกัดความเป็นไปได้ในการเข้าใจข้อเท็จจริงที่ว่า ผู้อพยพเองไม่เคยยอมจำนนกับวาทกรรมว่าด้วยผู้อพยพ และผู้ลี้ภัย หากแต่ปรับใช้ทรัพยากรที่มีอยู่ทั้งภายในชาติและข้ามชาติอยู่ตลอดเวลา แต่ยังทำให้ยากต่อการมองเห็นพื้นที่แห่งการขยับตัวเพื่อการต่อรอง (room for maneuver) อีกด้วย ในแง่นี้ รายงานไบอนุญัตข่มขืน จึงเป็นสังสารที่ไม่ใช่เรื่องราวของแรงงานอพยพ หรือกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ที่มักถูกมองว่าเป็นภาระในสังคมไทย หากแต่เป็นพยานหลักฐานของชาตกรรมของผู้หญิงสามัญชนธรรมดาผู้ถูกระทำร้ายและทารุณกรรม ในเรื่องที่ตนเองไม่ได้มีส่วนเกี่ยวข้องด้วย เรื่องเล่าของผู้หญิง ต่างจากบทบรรยายว่าด้วยการต่อสู้กษัตริย์ชาติของกลุ่มชาติพันธุ์ตามแนวพรมแดนไทยพม่า ตรงที่เป็นเรื่องเล่าดาดๆ ใกล้เคียง ที่เข้าใจ เข้าถึง และรู้สึกร่วมได้ง่าย เป็นโคกนาฏกรรมที่ข้ามชนชั้น ข้ามชาติพันธุ์ และข้ามเส้นแบ่งของความเป็นชาติ การรณรงค์เรื่องไบอนุญัตข่มขืน ได้รับการตอบรับและสนับสนุนอย่างกว้างขวางจาก NGO ในไทย ซึ่งต่างไปจากการเคลื่อนไหวในเรื่องแรงงานอพยพหรือผู้ลี้ภัยที่ผ่านมา องค์การสิทธิมนุษยชนในไทย เช่น Forum Asia และ คณะกรรมการเพื่อประชาธิปไตยในพม่า องค์การสตรีเช่น องค์การพันธมิตรเพื่อความก้าวหน้าของผู้หญิง เครือข่ายผู้หญิงเพื่อรัฐธรรมนูญ มูลนิธิเพื่อนหญิง ต่างก็ร่วมรณรงค์เพื่อยุติการล่วงละเมิดทางเพศในพม่า ด้วยกิจกรรมต่างๆ อาทิ การเปิดตัวของรายงานไบอนุญัตข่มขืนฉบับภาษาไทย⁸ การจัดสัมมนาเพื่อสร้างความตื่นตัวและตระหนักในสังคมไทยในปัญหาการละเมิดสิทธิมนุษยชนในพม่า และการรณรงค์ลงลายชื่อในจดหมายประท้วงในอินเทอร์เน็ต

ชาวไทยจำนวนมากไม่น้อย ต้องถูกบังคับให้อาศัยอยู่อย่างหลบๆ ซ่อนๆ ในฐานะบุคคลผิดกฎหมายตามแนวพรมแดน หรือไม่กี่หางานรับจ้างที่มีค่าจ้างต่ำ และไม่ใช้ทักษะ การไม่มีสถานะภาพผู้ลี้ภัย มีผลกระทบอย่างยิ่งต่อหญิงมีครรภ์ เด็ก คนชรา และคนพิการ ผู้ซึ่งมีความสามารถในการปกป้องดูแลตนเองได้น้อย ไม่ว่าจะเป็นในแหล่งที่หลบซ่อนตัวในป่า หรือในแหล่งที่ทำงานก็ตาม ชีวิตของคนเหล่านี้ จึงอยู่ในภาวะที่ล่อแหลมและเสี่ยงภัยตลอดเวลา ทั้งหวาดกลัวต่อการถูกเจ้าหน้าที่ไทยจับกุมและส่งตัวกลับประเทศพม่า หรือการถูกทรมาน ข่มขืน หรือสังหารโดยทหารพม่า ความหวาดกลัวดังกล่าว ยิ่งทวีคูณขึ้น ภายหลังที่ไทยทำข้อตกลงกับพม่าในเรื่องการส่งตัวคนงานอพยพกลับพม่า ตั้งแต่สิงหาคม 2003 เป็นต้นมา (SWAN อ้างแล้ว)

⁸ รายงานฉบับภาษาไทยได้รับการแปลโดยนักข่าวหนังสือพิมพ์ The Nation สองท่านคือ เพ็ญภา หงษ์ทอง และสุภัทรา ภูมิประภาส

ท เรื่องราวที่ปรากฏในรายงานใบอนุญาตข่มขืน ไม่เพียงแต่เป็นที่สนใจในบรรดาสื่อมวลชนไทยเท่านั้น แต่ยังได้กลายเป็นเหตุการณ์ที่น่าสะเทือนใจ ซึ่งนักร้องเพลงเพื่อชีวิตในไทยนำไปประพันธ์เป็นเพลงเพื่อเป็นอนุสรณ์ต่อการละเมิดทางเพศต่อหญิงไทใหญ่อีกด้วย⁹

การทำให้คำถามของผู้หญิงกลายเป็นประเด็นข้ามชาติ ในการรณรงค์เรื่องใบอนุญาตข่มขืน จึงนับเป็นความพยายามขององค์กรพลัดถิ่นดังเช่น SWAN และ SHRF ในการฝ่าข้ามขีดจำกัดของชาติและมโนทัศน์ว่าด้วยความเป็นอื่นของผู้อพยพ ด้วยการปรับใช้ทรัพยากรและยุทธศาสตร์อันหลากหลาย การรณรงค์ไม่เพียงแต่ได้นำเอาชีพจรของขบวนการสิทธิมนุษยชนในระดับโลกเข้ามายังบริบทท้องถิ่นในรัฐไทใหญ่ แต่ยังได้พยายามขยายทรรศนะคติของท้องถิ่นที่มีต่อผู้อพยพและผู้ลี้ภัยออกพ้นจากขอบเขตรัฐชาติอีกด้วย การเชื่อมโยงประเด็นการอพยพกับการข่มขืน เข้าด้วยกัน ได้ช่วยให้ SWAN และขบวนการเคลื่อนไหวสตรี ทำการท้าทายต่อการอบคิดมาตรฐานว่าด้วยเรื่องการพลัดถิ่นและมโนทัศน์เรื่องผู้ลี้ภัย¹⁰—อันเป็นสถานะภาพที่สำคัญสำหรับคนพลัดถิ่นไทใหญ่ ผู้ซึ่งการดำรงอยู่ไม่ได้รับการยอมรับจากรัฐไทย ในขณะเดียวกัน การทำให้ประเด็นผู้หญิงกลายเป็นประเด็นทางการเมือง ได้เอื้ออำนวยให้ผู้หญิงพลัดถิ่นไทใหญ่ สามารถแสวงหาพื้นที่เพื่อขยับและต่อรองในชายขอบของชาติ เพื่อการสร้างตำแหน่งแห่งที่หลากหลายของตัวตนของผู้หญิงภายในชุมชนที่ไม่จำเป็นต้องถูกจำกัดด้วยอำนาจของรัฐชาติเสมอไป แน่นอนที่ว่า เงื่อนไขประการหนึ่งที่เอื้ออำนวยให้เกิดความเป็นไปได้ในการระดมทรัพยากรทางการเมืองเหนือพรมแดนรัฐชาติ ได้แก่ ศักยภาพของสื่อพลัดถิ่น และชุมชน cyberspace ซึ่งได้กำเนิดและเติบโตอย่างรวดเร็วในสองสามทศวรรษที่ผ่านมา ความเชื่อมโยงของเครือข่ายอันซับซ้อนเหล่านี้ ได้ช่วยในการพัฒนาความเป็นองค์กรแบบใหม่ของขบวนการเคลื่อนไหวข้ามชาติของชาวไทใหญ่โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการรณรงค์เพื่อยุติความรุนแรงในพม่า

สื่อพลัดถิ่นและชาติที่ไปพ้นจากช่องว่างระหว่างพรมแดน

มโนทัศน์ว่าด้วยพื้นที่ที่เปลี่ยนผ่าน นั้นสำคัญในการพิจารณาชุมชนชาติ

⁹ เพลง “เหตุเกิดที่รัฐฉาน” เรียบเรียงและขับร้องโดยพงษ์สิทธิ์ คัมภีร์ บอกเล่าเรื่องราวของเด็กสาวชาวไทใหญ่ที่ได้กลายเป็นเหยื่อของสงครามอันยืดเยื้อในรัฐไทใหญ่ อัลบั้มดังกล่าวได้ออกเผยแพร่ในเดือนมิถุนายน 2003

¹⁰ ผู้เขียนเห็นด้วยกับ Hyndman (1998) ที่เห็นว่า การข้ามมโนทัศน์ผู้ลี้ภัย และผู้อพยพ จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องทำโดยระมัดระวังและคำนึงถึงบริบทและสถานการณ์เฉพาะ สำหรับคนพลัดถิ่นไทใหญ่แล้ว การต่อสู้เพื่อให้ได้มาซึ่งสถานะภาพผู้ลี้ภัย ไม่ได้มีเป้าหมายเพื่อการสร้างอัตลักษณ์ ซึ่งแน่นอนที่ว่า อัตลักษณ์ของคนเหล่านี้มักไปพันเส้นแบ่งของรัฐชาติเสมอ หากวัตถุประสงค์หลักมีลักษณะที่เป็นยุทธศาสตร์ กล่าวคือ การมีสถานะภาพเป็นเครื่องมือสำคัญในการได้รับการปกป้อง เป็นเกราะกันภัย และเป็นช่องทางในการเข้าถึงความช่วยเหลือทางมนุษยธรรมต่างๆ

ที่มีลักษณะเปิดมากขึ้น เราอาจต้องมาพิจารณากันว่าตรรกะของการเปลี่ยน
ผ่านนั้นหมายถึงอะไรในบริบทของจินตนาการว่าด้วยชุมชนเสมือนจริง
ทั้งนี้เพื่อขยายข้อถกเถียง และทำให้ข้อถกเถียงมีลักษณะที่มีลักษณะเป็น
การเมืองมากขึ้น ในเรื่องชุมชน และการร่วมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ใน cyberspace

Kevin Robins 1995: 152 อ้างใน Allen Meek 2000: 86-87

ใน “Exile and electronic frontier” Allen Meek ได้ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับความเกี่ยวพันกัน
ระหว่างการเกิดขึ้นของสิ่งที่เรียกว่า ชายแดนอิเล็กทรอนิกส์ (electronic frontier) ของเทคโนโลยีโทร
คมนาคม และการแพร่ขยายของวาทกรรมว่าด้วยพรมแดน ชายขอบ และคนพลัดถิ่น ในงานเขียนใน
วงการศิลปะและประพันธ์วิจารณ์ (2000) สื่อพลัดถิ่น ในฐานะที่เป็นวิถีแห่งการเผยแพร่ข้อมูลและ
การสื่อสารประเภทหนึ่ง ได้มีบทบาทที่เพิ่มมากขึ้นอย่างยิ่งยวด สำหรับกลุ่มคนที่ถูกบังคับพลัดถิ่นทั้ง
ทางภูมิศาสตร์และทางวัฒนธรรม ทั้งนี้ เป็นส่วนหนึ่งของการตอบโต้ต่อทั้งแรงกดดันทางประวัติ
ศาสตร์และความเป็นจริงในปัจจุบันที่อัตลักษณ์พลัดถิ่นได้พยายามที่จะประสานรอยแยกและการ
แตกเป็นเสี่ยงของประสบการณ์ว่าด้วยตัวตนเข้าด้วยกัน ด้วยการจัดการให้หลังตัวระหว่างอัตลักษณ์
ท้องถิ่นหรืออัตลักษณ์เชิงประเพณีที่เหลือนอยู่ กับโมทัศน์สมัยใหม่ว่าด้วยความเป็นพลเมือง ดังที่
Meek ได้เสนอไว้ว่า ความรู้สึกโหยหาโลกที่สูญหายไป อันเป็นประสบการณ์ของคนพลัดถิ่น ผสมกับ
ความสงสัยต่อโลกใหม่ที่เข้ามาพร้อมกับสัญญาใหม่ๆ สามารถเป็นเงื่อนไขเชื้ออำนาจให้คนพลัด
ถิ่นหันไปหาสื่ออิเล็กทรอนิกส์ ทั้งในระดับความคิดและระดับความรู้สึก การถูกเบียดขับ การถูก
ปฏิเสธ การแยกแตกตัวของอัตลักษณ์ระหว่างอัตลักษณ์ที่ไม่ดำรงอยู่อีกต่อไป และอัตลักษณ์ที่
ปรากฏอยู่ในปัจจุบัน ได้ทำให้วัฒนธรรมของคนพลัดถิ่นถูกจัดวางไว้ที่ช่องว่างระหว่างวัฒนธรรม
(อ้างแล้ว)

ในกรณีของชาวไทยใหญ่ ห้าทศวรรษแห่งการปราบปรามและกดขี่กลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆในพม่า
ได้ก่อให้เกิดการบังคับโยกย้ายถิ่น การพลัดบ้านพลัดเมือง และการเติบโตขึ้นของสื่อพลัดถิ่นที่เชื่อม
โยงกันทั่วโลก การเชื่อมโยงดังกล่าวเป็นไปในลักษณะที่ Robins (1995) เรียกว่า พื้นที่แห่งการ
เปลี่ยนผ่าน (transitional/transitive space) ที่ซึ่งจินตนาการว่าด้วยชุมชนได้ถูกสร้างขึ้นใหม่และ
ขยายตัวเองออกนอกบ้านเกิดเมืองนอนของคนพลัดถิ่นเอง ในขณะที่ในพม่านั้น ภาษาไทใหญ่และ
ประวัติศาสตร์ของคนไทใหญ่เป็นหัวข้อต้องห้ามในการเรียนการสอนในโรงเรียน ความเป็นชาติของ
ไทใหญ่กลับได้เจริญเติบโตเป็นจริงเป็นจังในชุมชน cyber¹¹ พื้นที่แห่งการเปลี่ยนผ่านดังกล่าวไม่

¹¹ ตัวอย่างของเว็บไซต์ของชาวไทยใหญ่ที่ทำหน้าที่เผยแพร่ความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ไทใหญ่
ตลอดจนข้อมูลข่าวสารและสถานการณ์ในพม่า ได้แก่ www.shanland.org www.shanworld.org และ
www.shanwomen.org

เพียงแต่ทำหน้าที่ตอบสนองต่อภูมิทัศน์ของภาพลักษณ์ ดังที่ Apparadurai เรียกว่า mediascape และ ideoscape (1990) ซึ่งทำการผลิตและเผยแพร่วิถีชีวิตและอุดมการณ์ในจินตนาการของชาวไทยใหญ่เท่านั้น หากแต่ยังได้ทำหน้าที่ในการกระตุ้นและปลุกเร้าจิตสำนึกทางชาติพันธุ์ ตลอดจนปฏิบัติการร่วมในขบวนการเคลื่อนไหวของไทยใหญ่อีกด้วย งานศึกษาเรื่องสื่อพลัดถิ่นของ Chris Tenove ได้ชี้ให้เห็นถึงการเพิ่มจำนวนขึ้นอย่างน่าสนใจของข่าวที่ผลิตโดยสื่อพลัดถิ่นหรือองค์กรพลัดถิ่นในช่วง 5 ปีที่ผ่านมา ซึ่งได้กลายเป็นสื่อที่ค่อนข้างเชื่อถือได้ในแง่เนื้อหาข่าว (www.shanland.org) พัฒนาการที่เริ่มมีความหลากหลายมากขึ้นในแง่เครือข่ายข้อมูลและการสื่อสารส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากการเข้าถึงการสื่อสารที่เริ่มยืดหยุ่นมากขึ้นในพม่า และการเพิ่มขึ้นของการเคลื่อนย้ายข้ามพรมแดน ตลอดจนการแข่งขันกันเองในหมู่สื่อมวลชนในการเข้าถึงแหล่งข่าวและเนื้อหาข่าวที่ถูกต้องแม่นยำมากขึ้น¹² (อ้างแล้ว) การที่สื่อพลัดถิ่นมีลักษณะที่ข้ามชาติมากขึ้น¹³ และทำการเชื่อมโยงกับหน่วยงานด้านสื่อนานาชาติมากขึ้น เป็นพัฒนาการที่ได้รับการเอื้ออำนวยจากการที่เทคโนโลยีโทรคมนาคมสามารถเคลื่อนไหวข้ามกรอบและขอบเขตทางกายภาพของรัฐบาล¹⁴ บทบาทที่เพิ่มมากขึ้นของเครือข่ายสื่อพลัดถิ่นในการเผยแพร่ข้อมูลข่าวสาร ได้เป็นเงื่อนไขสำคัญอันหนึ่งที่ช่วยให้การเคลื่อนไหวทางด้านสิทธิมนุษยชนในพม่า ในประเทศตะวันตก เช่นในสหรัฐอเมริกา และในยุโรป เติบโตขึ้นอย่างรวดเร็ว

¹² ในบรรดาสถานีวิทยุพลัดถิ่นที่มีอยู่ 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 ทั้งนี้เพื่อเป็นสะพานเชื่อมหน่วยงานที่ผลิตข่าวต่างๆ ที่มีลักษณะการทำงานที่เฉพาะประเด็น ปัจจุบัน BNI มีสมาชิกเป็นสื่อพลัดถิ่นจำนวน 7 องค์กร ทั้งจากในไทย อินเดียและบังคลาเทศ ซึ่งทำงานร่วมกับเครือข่ายอีกกว่า 20 กว่าองค์กร

¹⁴ แต่นั่นก็ไม่ได้หมายความว่า ความสามารถดังกล่าวจะอยู่เหนืออำนาจของรัฐบาลโดยสิ้นเชิง สื่อพลัดถิ่นเหล่านี้ยังคงต้องเผชิญกับอำนาจและการคุกคามจากรัฐบนพรมแดนอยู่เสมอ ดังจะเห็นได้จากการสั่งปิดสำนักงานของสื่อเหล่านี้ในประเทศที่สื่อเหล่านี้อาศัยอยู่

ประเด็นที่น่าสนใจของการเคลื่อนไหวเรื่องใบอนุญาตข่มขืนคือ การที่รายงานดังกล่าวสามารถระดมเครือข่ายอันหลากหลายขององค์กรพลัดถิ่นทั้งของไทยใหญ่และพม่าที่มีอยู่ทั่วโลกในการทำงานร่วมกันเพื่อสร้างแรงกดดันนานาชาติต่อรัฐบาลทหารพม่า อาจกล่าวได้ว่า นับเป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์ของไทยใหญ่ที่สำนึกร่วมอันแรงกล้าในชุมชนไทใหญ่พลัดถิ่นได้ถูกผนึกให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันข้ามพรมแดนแห่งที่ ภายใน “ชายแดนอิเล็กทรอนิกส์ (electronic frontier)” การสื่อสารอย่างรวดเร็วทันควันและเครือข่ายของ cyber ไม่เพียงแต่ทำหน้าที่ในการธำรงรักษาความเป็นชุมชนที่ถูกทำให้แตกสลายให้ดำรงอยู่ได้ภายใต้การสร้าง ชาติเสมือนจริง (virtual nation) ขึ้นมาใหม่ หากแต่ยังได้กลายเป็นแหล่งที่มาของการสร้างเสริมอำนาจและการต่อต้านอีกด้วย แรงกดดันนานาชาติทั้งภายในและภายนอกสหรัฐฯและยุโรป ซึ่งทำงานเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับองค์กรพัฒนาเอกชนพลัดถิ่นในการยุติการทารุณกรรมโดยทหารพม่า เป็นผลพวงของพลังในการสื่อสารข้ามชาติดังกล่าว¹⁵ ภายในชายแดนอันใหม่นี้เองที่พื้นที่สาธารณะของความเป็นชาติแบบใหม่ได้ปรากฏขึ้นมาใหม่ ด้วยสัญญาและความเป็นไปได้ของความสัมพันธ์ทางสังคมอันใหม่ที่เป็นอิสระจากข้อบังคับทางการเมืองและการกดบังคับของระบอบรัฐชาติแบบเก่า¹⁶

บทสรุป

ในการวิพากษ์กระบวนการทำให้ชาติและผู้หญิงกลายเป็นเรื่องสามัญธรรมดา และเป็นจริงราวกับมีแก่นสารในตัวเอง Alarcón Kaplan และ Moallem (1999) ได้เสนอทางเลือกในการจัดวางความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิงและชาติเสียใหม่ การจัดวางผู้หญิงและชาติภายในกระบวนการแห่งการสร้างความหมายทางวาทกรรมว่าด้วยชาติที่เต็มไปด้วยความเป็นเชื้อชาติ เพศสภาพ และ

¹⁵ ระหว่างปี 2002-2003 การรณรงค์และลือขบับอย่างต่อเนื่องเป็นการริเริ่มของกลุ่มนักกิจกรรมทางสังคมต่างๆ อาทิ Free Burma Coalition AID/WATCH Equality Now Jubilee Campaign UK เป็นต้น โดยทำงานในการยกประเด็นละเมิดทางเพศในพม่าขึ้นเป็นข้อถกเถียงและกดดันให้รัฐบาลของตนมีท่าทีและการตอบสนองต่อการเรียกร้องในระดับสากล สหรัฐอเมริกาได้เป็นประเทศที่มีปฏิกริยาที่มีอิทธิพลมากที่สุด ในการตอบสนองต่อข้อมูลในรายงานใบอนุญาตข่มขืน ทั้งนี้ สหรัฐอเมริกาเองก็เป็นถิ่นที่ลี้ภัยขององค์กรพลัดถิ่นพม่าหลายองค์กร รวมทั้ง National Coalition Government of the Union of Burma

¹⁶ แน่นอนที่ว่ารัฐบาลทหารพม่ายอมตระหนักดีถึงอำนาจของขบวนการทางการเมืองข้ามชาติภายใต้การนำของผู้พลัดถิ่นทั้งหลาย แต่ยังคงไม่มีความสามารถมากพอในการหามาตรการที่มีประสิทธิภาพมากพอในการจัดการกับขบวนการเหล่านี้ ในการตอบโต้ต่อรายงานใบอนุญาตข่มขืน รัฐบาลพม่า ได้ปฏิเสธข้อกล่าวหาเรื่องข่มขืนโดยสิ้นเชิง โดยอ้างว่า เรื่องราวทั้งหมดถูกแต่งขึ้นโดย NGO พลัดถิ่น เช่น SWAN ภายใต้การสนับสนุนทางการเงินของผู้พลัดถิ่นสองคน คือ หาญ ยองห่วย ผู้อำนวยการของ Burma Fund และ เซน วิน นายกรัฐมนตรีของรัฐบาลพลัดถิ่น หาญ ยองห่วย นั้นอาศัยอยู่ในบรัสเซลส์ เบลเยียม ในขณะที่ เซน วินอยู่ที่วอชิงตัน ดี.ซี. สหรัฐอเมริกา ข้ออ้างดังกล่าวไม่ปรากฏว่าเป็นที่เชื่อถือในองค์กรนานาชาติหรือรัฐบาลในโลกตะวันตกแต่อย่างใด

เพศวิถี ได้ช่วยท้าทายเงื่อนไขของการตกเป็นสมบัติของชาติ และการกลายเป็นสมาชิกของชาติ ของผู้หญิง ในแง่นี้ การเผชิญหน้ากับความเป็นชาติจึงเกิดขึ้นในพื้นที่ที่ไม่ใช่ทั้งสองอย่าง ไม่ใช่ทั้งภายใน และไม่ใช่ทั้งภายนอก หากแต่เป็นพื้นที่สามัญ หรือพื้นที่แห่งการเปลี่ยนผ่าน ที่ Rosaldo เรียกว่า “ที่ตั้งแห่งการผลิตเชิงสร้างสรรค์” (1989: 208)

สำหรับหญิงพลัดถิ่นไทใหญ่แล้ว การอาศัยอยู่ในพื้นที่ชายขอบของชาติได้มีความหมายทั้งการถูกแยกออกและถูกปฏิเสธจากรัฐชาติ ไม่ว่าจะเป็นรัฐใดก็ตาม วาทกรรมว่าด้วยคนพลัดถิ่นเป็นสัญลักษณ์ของทุกสิ่งทุกอย่างที่ศูนย์กลางปฏิเสธหรือกดบังคับ แต่ทว่า ชายขอบในฐานะความเป็นอื่นก็สามารถที่จะถูกทำให้กลายเป็นเงื่อนไขของการทำลายความเป็นศูนย์กลาง หรือสร้างความเป็นศูนย์กลางขึ้นมาใหม่ ได้ด้วยเช่นกัน ขบวนการเคลื่อนไหวของผู้หญิงที่ได้พัฒนาไปสู่ขบวนการข้ามชาติได้ช่วยให้ผู้หญิงไทใหญ่ท้าทายต่อพื้นที่อันทรงอำนาจของความเป็นชาติ ทั้งของพม่าและของไทย ในขณะเดียวกัน การต่อรองของชายขอบ ก็ได้มีผลในการสร้างศูนย์กลางที่มีความหมายใหม่ๆ ขึ้น ซึ่งช่วยให้ตัวตนที่หลากหลายของผู้หญิงไทใหญ่สามารถมีพัฒนาการขึ้นมาได้ภายในปฏิสัมพันธ์ที่มีกับชาติ

การทำให้คำถามของผู้หญิงกลายเป็นเรื่องทางการเมืองดังที่ปรากฏในขบวนการเคลื่อนไหวของใบอนุญาตข้ามขึ้น นับได้ว่าเป็นความพยายามในการสร้างการเมืองที่ข้ามระดับ (cross-level politics) ที่ผสานท้องถิ่น ชาติ และโลก เข้าด้วยกันในการฝ่าข้ามขีดจำกัดของตำแหน่งแห่งที่ การเมืองแห่งการเปลี่ยนแปลงได้ช่วยจัดปรับขอบเขตอำนาจเสียใหม่ด้วยการสร้างแหล่งของการท้าทายตอบโต้ที่มีลักษณะที่หลากหลายมากขึ้น สำหรับคนพลัดถิ่นไทใหญ่ การทำให้ชายขอบมีลักษณะข้ามชาติได้ช่วยเอื้ออำนวยต่อการแทรกแซงทางการเมืองที่สามารถเปลี่ยนพื้นที่เฉพาะชั่วคราวให้กลายเป็นพื้นที่และที่มาของนิยามและพันธมิตรที่ทรงความหมาย ภายในบริบทดังกล่าว เสียงและปฏิบัติการของหญิงพลัดถิ่นได้กลายเป็นแบบฝึกหัดที่ทรงอำนาจในการวิพากษ์ความชอบธรรมของความเป็นชาติ

เอกสารอ้างอิง

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of*

Nationalism. London: Verso.

Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco:

Spinster/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 Mino 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, Renato. 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: การสร้างใหม่ของอัตลักษณ์ไทในได้คง กรุงเทพฯ: โครงการ
วิถีวรรณ