

บทที่ 2

ผู้หญิงมอแกน: ความทุกข์ตรง “ชายขอบ”

“ความเป็นชายขอบ (Marginality) หมายถึง ผู้คนที่ด้อยอำนาจ (The Powerless) คนที่ตกเป็นเบี้ยล่าง (The Subordinate) ของกลุ่มใหญ่และคนยากไร้ (The Have-Nots) เมื่อคนเหล่านี้เป็นชาติพันธุ์คนกลุ่มน้อย เพศด้อยและไม่มีตำแหน่งแห่งที่ทางสังคม หรือเรียกรวมๆ ว่ามีสถานะเป็น “คนอื่น” (The Others) อีกด้วยแล้ว คนเหล่านี้ตกอยู่ในสถานการณ์ที่ถูกกีดกันออกซ้ำแล้วซ้ำเล่า (Multiple Exclusion) หรือคนชายขอบในพหุมิติ (Multiple Marginality) จึงกล่าวได้ว่า ศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์เท่ากับศูนย์ เรียกรวมๆ “คนที่ถูกกดทับ” มักถูกกีดกันหรือเบียดเบียนออกจากสังคม (The Excluded or Marginalized) ไม่ว่าจะเป็นบริบททางภูมิศาสตร์ เศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม การเมือง และสิ่งแวดล้อม” (สุริชัย หวันแก้ว, 2550: 18-19)

เป็นครั้งแรก ฉันเคยทำความรู้จักกับความเป็นชายขอบและความทุกข์ทางสังคมผ่านเกมสัหนึ่ง วันนั้นผู้ร่วมเล่นเกมกับฉันเป็น “ผู้หญิง” ทุกคน เกมสันี้ไม่มีชื่อเรียกแต่ “ผู้นำเกมสั” บอกให้เราทุกคนยืนเรียงแถวหน้ากระดานหันหน้าไปทางเดียวกันแล้วฟังประโยคที่เขาจะอ่าน แล้วทำตามที่เขาสั่งให้ทำตาม “กติกา” ของเกมสันี้มีอยู่ว่า “ถ้าประโยคนี้ตรงกับชีวิตของคุณให้ถอยหลังไปหนึ่งก้าว แต่ถ้าหากประโยคนี้ตรงกับชีวิตของคุณให้ก้าวไปข้างหน้าหนึ่งก้าว” เกือบ 30 ประโยคที่ “ผู้นำเกมสั” อ่านให้เราฟังและทำตาม “ผู้นำเกมสั” ออกคำสั่ง ตลอดเวลาเกือบ 30 นาที ฉันถูกกำหนดให้เป็นผู้ทำตาม “กติกา” ของ “ผู้นำเกมสั” และ “กติกา” ที่เขาอ่านและกำหนดกำหนดให้ฉันก้าวไปข้างหน้าและถอยหลัง ฉันต้องลุ้นประโยคต่อประโยคและเต็มไปด้วยความหวังว่าประโยคต่อไปจะทำให้ฉัน “ก้าวไปข้างหน้า” หรือ “ต้องถอยหลังกลับไปอีกหนึ่งก้าว”

เกมสันี้จบลงด้วยเสียงระอื้นและหยดน้ำตาของผู้หญิงคนที่ยืนอยู่ท้ายแถวซึ่งเธอสามารถมองเห็นตำแหน่งของผู้หญิงคนอื่นๆ ที่ยืนด้านหน้าของเธอ ภาพสุดท้ายที่ฉันเห็นผิดแผกไปจากภาพเริ่มต้นเพราะที่ยืนของเราเปลี่ยนไปตาม “กติกา” ที่ “ผู้นำเกมสั” สั่งพวกเรา เราขึ้นเป็นเส้นแนวตั้งลดหลั่นกันไปซึ่งมีทั้งคนที่ก้าวไปข้างหน้าเรื่อยๆ และคนที่ไม่มีแม้แต่โอกาสที่จะเงยขาของตัวเองไปข้างหน้าเพราะ “กติกา” บอกให้เขาต้องถอยหลังทุกครั้ง “ผู้นำเกมสั” อ่านประโยคจบลงขณะที่ตำแหน่งสุดท้ายของฉัน ก่อนที่ “ผู้นำเกมสั” จะพูด “ประโยคสุดท้าย” ไม่แตกต่างจากตำแหน่งที่ฉันเริ่มต้นนั้น ลูกสาวของตาประเสริฐ ผู้นำพิธีกรรมชาวมอแกน ซึ่งเคยเล่นเกมสัเดียวกันนี้บอกกับฉันว่า “เมื่อแต่ละประโยคจบลง ส่วนใหญ่ที่ต้องถอยหลัง และมีเพียงประโยค

เดียวที่ทำให้พี่ได้ก้าวขาไปข้างหน้าอย่างเต็มใจ” นั่นคือ “ชีวิตวัยเด็กนั่งกินข้าวร่วมกันกับคนในครอบครัว” เธอบอกอีกด้วยว่า เกมนี้ทำให้เธอรู้สึกได้ว่า ตำแหน่งที่เธอยืนคือ “คนสุดท้าย” ของแถวตอนยาวที่มีความโค้งงอ ภาพสุดท้ายของเกมนี้ทำให้ฉันเริ่มสงสัยว่า อะไรบ้างที่ทำให้ตำแหน่งที่ยืนของฉันและผู้หญิงคนอื่นๆ กระจัดกระจายลดหลั่นแบบหน้า-หลังที่บ่งบอกถึงความแตกต่างของระยะทางและความยากลำบากของเส้นทางเดินที่จะไปให้ถึงเส้นชัยเมื่อคำสั่งสุดท้ายของ “ผู้นำเกม” สั่งให้พวกเราทำตามอีกครั้งว่า “ให้รีบวิ่งไปจับเชือกที่ชิงรออยู่ไว้ข้างหน้า”

เพราะฉะนั้นในบทนี้ ฉันอยากจะชวนเดินย้อนกลับไปพิจารณาประสบการณ์ชีวิตผู้หญิงมอแกน เพื่อแสดงให้เห็นตำแหน่งแห่งที่ทางสังคมของพวกเธอและทำความเข้าใจกับ “ผู้นำเกม” และ “กติกา” ดังกล่าวซึ่งเป็นการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ทางสังคมให้แก่ผู้หญิงมอแกนและย้อนระลึกความรู้สึกความเป็นคนชายขอบในพหุมติ (Multiple Marginality) ก่อนเกิดภัยพิบัติสึนามิเมื่อวันที่ 26 ธันวาคม 2547 ไปพร้อมกับการเปิดใจเรียนรู้การจัดการกับนานาความรู้สึกที่เกิดขึ้นในแต่ละช่วงเวลา

2.1 ผู้หญิงมอแกน: คนชายขอบในพหุมติ

2.1.1 ผู้หญิงมอแกน: คนชายขอบในพหุมติ

“ดาประเสริฐ” เล่าให้ฟังว่า ชาวมอแกนเชื่อว่า ในอดีตเมืองระนอง พังงาและภูเก็ต เคยเป็นเมืองที่ปกครองโดยชาวมอแกน ซึ่งประกอบด้วย 7 พี่น้องเหล่าบรรพชน ชาย 4 หญิง 3 คือ แอบาบครุหอ (พ่อตาครุหอ) แอบาบหมอ (พ่อตาหมอ) แอบาบสามพัน (สามพัน) “พระเจ้าอ่ามคำ” อีบุมนุนา (แม่ยายจ้าว) อีบุมอ้าว (แม่ยายอ้าว) และ อีบุมคร้ว (แม่ยายคร้ว) และชาวมอแกนในอดีตมีความเชื่ออีกว่า ความสัมพันธ์กันพี่น้องระหว่างชาวมอแกนกับกลุ่มคนต่างชาติพันธุ์เริ่มต้นที่ “ความสัมพันธ์กันสามภรรยา” ทั้งกับคนจีน คนมุสลิม (บาเตียก) คนพม่า (ดุกฮัม) คนชาวกูหรือคนป่า (อูรังกอตาล) คนฝรั่ง (กุลา) และคนไทยพุทธ (แฉม) โดยชาวมอแกนเป็น “พี่” และ “คนแฉม” เป็น “น้อง”¹ และตำนานความสัมพันธ์ระหว่างชาวมอแกนกับคนไทยพุทธซึ่งชาวมอแกนเรียกว่า “แฉม” เป็นความสัมพันธ์ที่ยังคงมีการเล่าสืบต่อกันมาจนถึงปัจจุบัน จึงกล่าวได้ว่า ในอดีตชาวมอแกนปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มคนหลากหลายชาติพันธุ์จนนำไปสู่การสืบสานสายสัมพันธ์ “ฉันพี่น้อง” ซึ่งสอดคล้องกับบันทึกของชาวอังกฤษ ชื่อโทมัส บาวรี (Thomas Bowrey) เป็นชาวตะวันตกคนแรกที่บันทึกเรื่องราวเกี่ยวกับการค้าที่ภูเก็ต บันทึกเล่มนั้น กล่าวถึงกลุ่มคนพื้นเมืองต่างๆ ณ เกาะภูเก็ตในช่วงต้นทศวรรษ 1680 ซึ่งตรงกับรัชสมัยสมเด็จพระนารายณ์ (ค.ศ.1656-1688) ใน

¹ ชาวมอแกนบางคนเล่าว่า พี่น้อง เป็น ชาวจีนเชื้อสายมอและชาวเขมรมิใช่ คนชาวกู และ “แฉม” เป็นน้องรองจากชาวมอแกน

ราชอาณาจักรไทยสมัยอยุธยาและเป็นยุคที่ดินแดนแห่งนี้มีความรุ่งเรืองทางการค้าระหว่างชาวตะวันตกกับชาวตะวันตก นั่นคือ

“ชาวภูเก็ตในคริสต์ศตวรรษที่ 17 ส่วนใหญ่จะเป็นคนไทยซึ่งเขากล่าวว่าเป็น “ชาวสยามโดยกำเนิด” นอกจากนั้นเป็นชาวมลายูและชาวเล และยังมีอีกกลุ่มหนึ่ง คือ พวกชาวเล (जिंदเสน ได้โดยผู้เขียน) ซึ่ง Maurice Collis วิเคราะห์ไว้ว่า “เป็นคนละเผ่าพันธุ์กับชุมชนชนบนแผ่นดินใหญ่” ชนกลุ่มนี้ดูเหมือนจะ “เก่งฉกาจ” และเป็น “นักเดินเรือ” –ชาว (ทะเล) เลที่ยิ่งใหญ่” แต่เร่ร่อนท่องไปตามท้องทะเลและไม่ปักหลักอยู่บนบกที่ใดที่หนึ่งนานนัก คนกลุ่มนี้จัดอยู่ในกลุ่มชาติพันธุ์โอริง ลาอูต (Orang Laut) ซึ่งใช้ชีวิตอยู่ในแถบหมู่เกาะมาเลย์ Collis (1936: 33) อ้างถึงงานของ Thomas Bowrey ไว้ดังนี้

พวกชาวเล คือ กลุ่มโจรสลัดและมักล่องเรือขึ้นล่องระหว่างเกาะภูเก็ตและหมู่เกาะ Polu Sambalen ใกล้ๆกับชายฝั่งตะวันตกนี้เป็นกลุ่มที่ไม่ได้สังกัดกับรัฐใดและยังมีที่ซ่อนตัวหลายแห่งแถบชายฝั่งคาบสมุทรมาลายูที่ใช้เป็นแหล่งหลบภัยได้เป็นอย่างดี” (ธีรวัต ฌ ป้อมเพชร, 2550 ใน ขงยุทธ ชูแว่น, 2550: 292)

ขณะเดียวกันประวัติศาสตร์สยามเกี่ยวกับ “เมือง” ในการปกครองสมัยอยุธยาส่วนที่เป็นคาบสมุทรมาลายูก็กล่าวไว้ในทำนองเดียวกับ “เมืองมอแกน” ในตำนานความเชื่อของชาวมอแกนกับ นั่นคือ ดินแดนภูเก็ตและพังงา เคยอยู่ใต้อาณัติของเมืองนครศรีธรรมราชซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของราชอาณาจักรไทยนับแต่ช่วงต้นอยุธยาตอนกลาง (ขงยุทธ ชูแว่น, 2550) ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้อีกเช่นกันว่า เรื่องราวที่ปรากฏในตำนานดังกล่าว อาจมีความเป็นไปได้ที่จะมีความเชื่อมโยงกับบริบทการเมืองและสังคมวัฒนธรรมของคาบสมุทรไทยในยุคอาณาจักรสยามก่อนการปฏิรูปการปกครองสมัยรัชกาลที่ 5 ในปี 2432 ซึ่งมีการเปลี่ยนจากการปกครองระบบหัวเมืองมาเป็นระบบเทศาภิบาลหรือมณฑล และการปฏิรูปการปกครองในยุคนั้นทำให้หัวเมืองนครศรีธรรมราชที่เคยมีอำนาจบริหารจัดการ ระนอง ตะกั่วป่า พังงา และภูเก็ตได้เปลี่ยนให้เมืองดังกล่าวต้องไปขึ้นกับมณฑลภูเก็ตที่ประกอบด้วยจังหวัดภูเก็ต ตะกั่วป่า พังงา และระนอง กระบี่และตรัง

นอกจากนี้ยังอาจกล่าวได้อีกว่า ชื่อ “เมืองนครฯ” ที่ปรากฏในตำนานความเชื่อของชาวมอแกนอาจจะเป็นเมืองเดียวกันกับ “เมืองนครศรีธรรมราช” ในฐานะหัวเมืองสำคัญของราชอาณาจักรสยามและเมืองศูนย์กลางของพุทธศาสนาในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 17-18 อันเป็นสถานที่ประดิษฐานของพระบรมธาตุหรือที่เรียกกันทั่วไปว่า “พระธาตุเมืองนครฯ” เพราะส่วนหนึ่งของตำนานความเชื่อของชาวมอแกนว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่าง “เมืองมอแกน” กับ “เมืองนครฯ” ได้ผูกร้อยด้วยความสัมพันธ์แบบทาส กล่าวคือ งานของโอลิเวียร์ (2549) ระบุว่า ชาวมอแกนกลุ่มหนึ่งเคยเป็นแรงงานทาสที่ถูกเกณฑ์มาก่อสร้างพระบรม

ธาตุของ “เมืองนครฯ” นั่นคือ ในตำนานเรื่อง “สามพัน” ชาวมอแกนถูกนำตัวมาเป็นทาสบนฝั่งทะเลตะวันออกโดยเฉพาะตำนานดั้งเดิมของชาวมอแกนเรื่อง “สามพัน” ที่เล่าถึงเรื่องราวชาวมอแกนถูกบีบบังคับให้อพยพสืบเนื่องมาจากข้อพิพาทกับชาวสยามคนหนึ่ง นอกจากนี้งานของโอลิเวียร์ยังตั้งข้อสันนิษฐานว่า มีความเป็นไปได้หรือไม่ว่า ชาวมอแกนอาจเป็นทาสในวัดใหญ่ของจังหวัดนครศรีธรรมราช ทางฝั่งตะวันออกของไทย เพราะชาวมอแกนมีความเชื่อว่า วัดนั้นเป็นวัดต้องห้ามสำหรับชาวมอแกนซึ่งอ้างว่าเป็นผู้สร้างวัด และข้อสันนิษฐานที่ว่า เป็นไปได้หรือไม่ว่าการแบ่งแยกเผ่าพันธุ์ระหว่างชาวมอแกนและมอแกนอาจจะเกิดขึ้นหลังจากที่ชาวมอแกนตกเป็นทาส (โอลิเวียร์ แฟร์รารี, 2549: 62)

หากย้อนกลับไปพิจารณาประวัติศาสตร์การสร้างและบูรณะพระบรมธาตุดังกล่าวนับแต่การสร้างพระบรมธาตุฯ ขึ้นมาในปี พ.ศ.854 แล้ว พบว่า เกือบทุกยุคสมัยของกษัตริย์สยามในยุคนั้น มีการบูรณะพระบรมธาตุและมีการปฏิสังขรณ์ครั้งใหญ่สมัยรัชกาลที่ 5 ก่อนการประกาศเลิกทาสในปี 2335 จึงอาจคาดเดาได้เช่นกันว่า รูปแบบความสัมพันธ์ดังกล่าวเคยเป็นความสัมพันธ์รูปแบบหนึ่งที่ชาวมอแกนเคยปฏิสัมพันธ์กับ “คนแฉม” และชาวมอแกนส่วนหนึ่งก็มีความเชื่อด้วยว่า ประเพณี “กินบุญ” เดือนสิบตามปฏิทินทางจันทรคติ ที่ชาวมอแกนปฏิบัติสืบทอดกันมานั้นสืบทอดกันมาตั้งแต่ยุคสมัยของรัชกาลที่ 5 ซึ่งตอนนั้นชาวมอแกนยังคงเป็นทาส เพราะ “อาหาร” ที่ชาวมอแกนนำมาจัดถวายแก่เหล่าบรรพชนในวันแรม 1 ค่ำเดือน 10 นั้นต้องเป็นอาหารที่ไปรับทานมาเท่านั้น (สัมภาษณ์นายยุทธ นาวารักษ์, ตุลาคม 2552) รายละเอียดเกี่ยวกับประเพณี “กินบุญ” เดือนสิบ (ซึ่งจะกล่าวถึงอีกครั้งในส่วนที่ 2 ของบทนี้)

ความเกี่ยวข้องสัมพันธ์ระหว่างชาวมอแกนกับ “พระธาตุเมืองนครฯ” ถูกเล่าเป็นตำนานที่ฟังดูเหมือนเป็น “เรื่องมมายไร้สาระ” แต่สำหรับชาวมอแกนแล้ว ตำนานดังกล่าว คือ การกีดกันการสานต่อความสัมพันธ์ระหว่างชาวมอแกนกับ “พระธาตุ” ดังกล่าวด้วย นั่นคือ ชาวมอแกนทั้งหญิงชายทุกวันนี้ส่วนหนึ่งยังคงมีความเชื่อกันว่า หากมีชาวมอแกนไปที่ “พระธาตุ” แล้ว “นกแสก” จะส่งเสียงร้องเป็นสัญญาณเตือนให้ “คนแฉม” รู้ว่าชาวมอแกนกำลังมาเยือน “พระธาตุฯ” แต่ความเชื่อเชิงกีดกันดังกล่าว หากได้ทำให้ชาวมอแกนยอมจำนนต่อคำขู่ขวัญ ตรงกันข้ามความเชื่อดังกล่าวซึ่งต้องการข่มขวัญนั้น กลับสร้างความกังขาและแรงปรารถนาให้ชาวมอแกนไปพิสูจน์ความเชื่อดังกล่าว และถึงแม้ว่า ประสบการณ์ของคนรุ่นพ่อแม่ไม่สามารถคลี่คลายข้อกังขาในใจได้ก็ตาม “ตาประเสริฐ” หนึ่งในพ่อเฒ่าแม่เฒ่ากลุ่มหนึ่งที่พยายามที่จะพิสูจน์ความเชื่อดังกล่าวเล่าให้ฉันฟังด้วยน้ำเสียงเชิญชวนให้ฉันร่วมพิสูจน์ความเชื่อดังกล่าวด้วยว่า

“เขว่า ถ้าได้ไปนคร (นครศรีธรรมราช) ไปที่ยอดพระธาตุที่นครฯนะ ถ้าพูดมอแกนได้ก็ให้พูด ไม่รู้ว่าเขาจะให้เข้าไปม้าย (หรือเปล่า) แต่โบราณเขาอยากให้มอแกนไปเปิดหีบ ไม่รู้ว่า

เป็นหีบไอโھر (อะไร) ให้ไปแต่ละอย่างเดียวแล้วเขาเปิดให้ทันที ไม่รู้เป็นไอโھر (อะไร) ใครดีก็ไม่แตก ตอนนั้นมีดาเลิดกับยายเปลี่ยน (ที่) ไปถึง (ที่พระธาตุ) แล้วมียายบั้ง ไปกันสามสี่คน พ่อเต่าใหญ่ไปกันร่นนั้น ไปสามครั้ง.. ม้าย.. ม้าย (ไม่) ได้เข้าไป ขึ้นไปได้ แต่พอไปถึงห้องที่ 11 จาน (ฉัน) ว่าอี (จะ) เข้าไปก็ปลา (ไม่ได้) (ทั้งๆ ที่) เดินไปก็ไม่เหนื่อย แต่ว่าพอไปถึงห้องนั้น มันก็เจ็บจี๋ (ปวดท้องอยากถ่ายอุจจาระ) ฉันก็เจ็บหัว ภูก็เจ็บพุง (ปวดท้อง) เวียนหัว มันเป็นเองเลย เจ็บอก เป็นลม เจ็บหัว มีอะไรพัน (แบบ) นั้นแหละ ไม่รู้พันพริ้อ (เป็นอย่างไร)” (สัมภาษณ์ ประเสริฐ นาวารักษ์, มิถุนายน 2553)

1. ความเจ็บช้ำน้ำใจ ภายใต้ความสัมพันธ์ “ฉันทัน้อง” ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์

ตำนานของชาวมอแกน เชื่อกันว่า ความสัมพันธ์ฉันทัน้องระหว่างมอแกน กับ ชาว “แฉม” ผูกสัมพันธ์ด้วยตำนานรักระหว่าง “เม่ยายจ้าว” ซึ่งเป็น “น้องสาวของพ่อตาเขาหลัก” กับ “ชายชาวแฉม” จาก “เมืองนครฯ” จนต่อมาได้มีการสืบสานสัมพันธ์ “ฉันทัน้อง” กันเรื่อยมา ในตำนานบอกด้วยว่า เป็นความสัมพันธ์ “ฉันทัน้อง” ที่สร้างความเจ็บช้ำน้ำใจเป็นอย่างมากให้แก่มอแกนในฐานะ “พี่” ครั้งแล้วครั้งเล่า แต่ด้วยความเชื่อที่ชาวมอแกนเชื่อว่า “ความเป็นพี่” คือ ความเสียสละและการให้อภัยแก่ “น้อง” นั้นทำให้ “พี่” ไม่ถือโทษโกรธ “น้อง” แต่อย่างใดเมื่อ “น้อง” รับสารภาพและสำนึกผิด กล่าวคือ ชาวมอแกนส่วนหนึ่งเชื่อว่า ในอดีตชาวมอแกนกับ “แฉม” ร่วมสร้าง “เมืองนครฯ” มาด้วยกัน แต่เมื่อถึงเวลาที่ต้องเลือก “เจ้าเมือง” ชาว “แฉม” ได้ใช้เล่ห์กลอุบาย จนทำให้ชาวมอแกนที่มีส่วนร่วมในการสร้างเมืองนั้นไม่ได้เป็น “ผู้ปกครองเมือง” และเป็น “ผู้พ่ายแพ้” ที่ต้องเดินทางกลับ “เมืองมอแกน” ในเวลาต่อมา (เก็บความจากการพูดคุยในหมู่บ้านโดยผู้ศึกษา) และมีบางเรื่องราวเช่นกันที่เล่าต่อๆ กันมาอีกว่า ชาวมอแกนไม่อาจสืบสานสายสัมพันธ์ฉันทัน้องกับชาว “แฉม” ต่อไปได้ นั่นคือ เมื่อชาว “แฉม” เรียก ชาวมอแกน (รวมถึงชาวมอแกนและชาวอุรักลาไวย) ว่า “ชาวน้ำ” ซึ่งสร้างความเจ็บช้ำน้ำใจจนนำไปสู่การตัดสายสัมพันธ์ฉันทัน้อง (รายละเอียดเรื่องนี้จะกล่าวในส่วนที่ 2 เช่นกัน)

ส่วนชาวมอแกนรุ่นหลังได้ตีความตำนานความเชื่อเรื่องการสร้าง “เมืองนครฯ” บนฐานความรู้สึกที่เกิดจากการถูกกระทำจากความสัมพันธ์ทางสังคมแบบใหม่ที่มีลักษณะของความเหลื่อมล้ำทางสังคมซึ่งเกิดขึ้นจากประสบการณ์ชีวิตทางสังคมระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์มอแกนกับ “คนแฉม” นั่นคือ ชาวมอแกนส่วนหนึ่ง เลือกที่จะจัดวางเอาตำนานความเชื่อดังกล่าว ให้เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการบั่นทอนความรู้สึกที่มีต่อคุณค่าของความเป็นคนของกลุ่มชาติพันธุ์มอแกนเองด้วย เช่น กรณีที่ชาวมอแกนเกิดรู้สึก ว่า ถูกเอาเปรียบ โดยเฉพาะไม่ได้รับค่าแรงจากการทำงาน ฉันทัน้องจะได้ยินชาวมอแกนพูดเชิงประชดประชันที่มักพูดกันเพื่อจัดปรับความรู้สึกของตนเองให้

ยอมรับต่อความเป็นรองของกลุ่มชาติพันธุ์มอแกนและความเหนือกว่าของ “คนแฉม” ที่ถูกหยิบยื่นให้ว่า “มอแกนเรามั่นใจมันแต่ไหนแต่ไรแล้วที่ปล่อยให้คนอื่นเขาหลอก”

2. “แหล่งท่องเที่ยวขึ้นชื่อ”: แต่ไร้พื้นที่สืบสาน “ความเป็นพี่น้อง”

ตลอดระยะเวลา 3 ปีที่ผ่านมาหลังเกิดภัยพิบัติสึนามิ ฉันในฐานะ “เจ้าหน้าที่โครงการฯ” นั่งรถบนถนนเพชรเกษมเลียบทะเลอันดามันจากสำนักงานซึ่งตั้งอยู่ที่อำเภอคุระบุรี จังหวัดพังงา มุ่งหน้าไปยังเกาะภูเก็ต โดยที่ฉันไม่เคยรู้มาก่อนว่า ไก่ตามแนวเขาอันตรายที่ชาวบ้านแถวคุระบุรีเรียกว่า “ไค้งแม่นางขาว” คือที่สถิตของ “อินมบูเตียก” (แม่นางขาว) หนึ่งในบรรพสตรีของชาวมอแกนที่มีสถานะเป็น “เมียของพ่อตาสามพัน” และฉันไม่เคยเอะใจเลยว่า “บ้านไม้ยกพื้นหลังเล็กๆ” ที่ปลูกไว้ตรงริมหาดบางสักใกล้ๆ กับร้านอาหารทะเลที่ฉันและเพื่อนร่วมงานเคยไปนั่งกินอาหารทะเลและรอดูพระอาทิตย์ลับขอบฟ้า คือ “อ้อมมากแอบาบสามพัน” (ศาลาพ่อตาสามพัน) รวมถึงฉันก็ไม่เคยรับรู้เช่นกันว่า “ศาลเจ้าพ่อเขาหลัก” ที่ตั้งอยู่ริมถนนบนเขาหลักตรงกันข้ามกับที่ทำการอุทยานแห่งชาติเขาล้านั้น มาทีหลัง “อ้อมมากแอบาบเขาหลัก” ซึ่งตั้งอยู่ไม่ไกลจากจุดที่ตั้งของ “ศาลเจ้าพ่อเขาหลัก” คือ สองบรรพบุรุษของชาวมอแกนที่ยังคงได้รับความศรัทธาจากชาวมอแกน (ทั้งๆ ที่ฉันทำงานร่วมกับผู้หญิงมอแกนแต่ฉันเองไม่ได้มีความสนใจต่อความเชื่อดังกล่าวดังที่เกริ่นไว้ตอนต้น)

หากพิจารณาจากที่ตั้งของเหล่าบรรพชนเหล่านี้ จึงกล่าวได้ว่า ความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์มอแกนกับระบบนิเวศริมฝั่งทะเลอันดามันมีความเชื่อมโยงกับชีวิตทางวัฒนธรรมที่วางอยู่บนฐานความเชื่อต่อวิญญาณเหล่าบรรพชนมอแกนที่สถิตอยู่ตลอดแนวฝั่งทะเลอันดามันที่เริ่มต้นตั้งแต่เกาะพระทอง เขตอำเภอคุระบุรี จังหวัดพังงา เรื่อยไปจนถึงหมู่บ้านแหลมหลา อำเภอถลาง จังหวัดภูเก็ต ซึ่งมีจุดแสดงความศรัทธาที่มีต่อวิญญาณเหล่าบรรพชนมอแกนกว่า 32 ชีวิตทั้งหญิงชายและเป็นสถานที่ประกอบพิธีกรรมสำคัญของกลุ่มชาติพันธุ์ ดังจะเห็นได้จาก การสืบทอดประเพณี “ทำแอบาบอินมบูหลันเต” (ทำเผ่าทวดบุหลันเต/ทำตายายเดือนสี่) ตามปฏิทินทางจันทรคติ ซึ่งเป็นพิธีกรรมที่วางอยู่บนฐานความเชื่อเรื่องความสัมพันธ์อันพี่น้องภายในกลุ่มชาติพันธุ์ และสื่อความถึงความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์มอแกนกับ “คนแฉม” ด้วย กล่าวคือ ชาวมอแกนมีความเชื่อว่า ช่วงเวลาดังกล่าว “อินมมุนา” (แม่ยายจ้าว) บรรพสตรีชาวมอแกนซึ่งเป็นเมียของ “ชายแฉม” ซึ่งต้องจาก “เมืองมอแกน” ไปอยู่ที่ “เมืองนครฯ” จะกลับมาเยือนบ้านเกิดเมืองนอนของตัวเองพร้อมกับสามีรวมถึงผู้ติดตาม “ชาวแฉม” และ ชาวมอแกนจากพื้นที่ต่างๆ ก็

² คำว่า “เขาหลัก” ในคำเรียก “พ่อตาเขาหลัก” นั้นตามความเชื่อของชาวมอแกนหมายถึง ผู้ปกครองที่ทำหน้าที่อยู่ตรงเขตแดนของเมืองย่อยของ “เมืองมอแกน”

จะเดินทางมาร่วมพิธีกรรมและจัดเตรียมอาหารสำหรับการต้อนรับมาเยือนดังกล่าว นอกจากนี้ชาว
มอแกนยังเชื่อว่า การสืบทอดประเพณี “ทำเอบาบอิบูมบุหลันเส” (ทำ “ตายาย”/เต่าทวดบุหลันเส)
ซึ่งเป็นการระลึกถึงเหล่าบรรพชนของชาวมอแกนทั้งระดับกลุ่มชาติพันธุ์และระดับครอบครัวนั้น
จะทำให้ “ลูกหลาน” ได้รับการคุ้มครองและความปลอดภัยจากภัยอันตรายต่างๆ โดยเฉพาะความ
เจ็บป่วย ดังนั้นพิธีกรรมในประเพณี “ทำเอบาบอิบูมบุหลันเส” จึงมี 2 ส่วน คือ ระดับกลุ่มชาติพันธุ์
และระดับครอบครัว

พิธีกรรม “ทำเอบาบอิบูมบุหลันเส” ระดับกลุ่มชาติพันธุ์จะถูกจัดขึ้นที่บ้านทับตะวัน ริม
ทะเลย่านบางสัก ในเขตอำเภอตะกั่วป่า จังหวัดพังงา ซึ่งเป็นจุดที่ตั้งของ “อ้อมักเอบาบสามพัน”
(ศาลาพ่อตาสามพัน) หนึ่งในบรรพบุรุษที่ชาวมอแกนให้ความศรัทธา ในพิธีกรรมดังกล่าว
กิจกรรมที่เป็นบทบาทของกลุ่มผู้ชาย คือ การจัดเตรียมอาหารเริ่มตั้งแต่เชือดคอกไก่ย่างไก่ หม่าเต่า
(เต่าบก) และแกงเต่า³ ในป่าสนฝั่งตรงกันข้ามกับ “อ้อมักเอบาบสามพัน” และการจัดเตรียมเสาไม้
และแกะสลักไม้เป็นรูปนก ส่วนผู้หญิงมอแกนรับบทบาทการสานกระสอบและเสื่อด้วยใบเตย
หนามทะเลสำหรับใส่และวางอาหารสำหรับเหล่าบรรพชน และการเย็บต่อเศษผ้าเป็นริ้วยาวสำหรับ
ผูกกับเสาไม้ ตกเย็นริมทะเล ณ “อ้อมักเอบาบสามพัน” แห้งนี้เริ่มกึกก้องไปด้วยหญิงชาวมอแกน
จากต่างหมู่บ้านที่มาร่วมประเพณี “ทำเอบาบอิบูมบุหลันเส” ส่วนอาหารที่เตรียมไว้ถูกทยอยมาจัด
วางไว้บน “อ้อมักเอบาบสามพัน” เพราะฉะนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่า พิธีกรรมนี้เป็นส่วนหนึ่งของการ
สืบทอดความรู้สึกร่วมในความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของชาติพันธุ์มอแกนทั้งในฐานะ
“ผู้ปกครองเมืองชาวมอแกน” และชาวมอแกนที่มีเชื้อ “ผู้ปกครอง” รวมถึงกับการแสดงออกถึง
ความสัมพันธ์อันดีที่มีต่อ “คนแฉม” โดยไม่มีความรู้สึกพยาบาทแค้นต่อเหตุการณ์ครั้งเมื่อสร้าง
“เมืองนครฯ” ด้วยเช่นกัน

นอกจากนี้แล้ว “ความเป็นพี่น้อง” ของชาวมอแกนซึ่งมีความเชื่อมโยงกับระบบนิเวศน์
ริมทะเลอันดามันด้วย นั่นคือ ชาวมอแกนยังมีความเชื่อว่า พื้นที่ป่าและเรือนเป็นที่สถิตของเหล่า
บรรพชนทั้งระดับกลุ่มชาติพันธุ์และระดับครอบครัวด้วย ดังคำบอกเล่าที่ชาวมอแกนเล่าต่อๆ กัน
มาว่า ช่วงหนึ่ง “อิบูมมุนา” (แม่ยายจ้าว) หนึ่งในบรรพสตรีมอแกนและสามี “คนแฉม” รวมถึง
ผู้ติดตามจำนวนหนึ่งจาก “เมืองนครฯ” กลับมาเยี่ยมบ้านเกิดและพักอยู่ที่ “อ้อมักเอบาบสามพัน”
ซึ่งขณะนั้น “อิบูมมุนา” กำลังตั้งครรภ์และอยากกินเพรียงและหอย ชาวมอแกนจึงต้องไปหา
เพรียงและหอยที่อยู่ในป่าชายเลนใกล้บ้านมาให้เธอเพื่อแสดงถึงความศรัทธาที่มีต่อ “อิบูมมุนา”

³ ชาวมอแกนเชื่อว่า ไก่และเต่าบก เป็นสัตว์ศักดิ์สิทธิ์ (อาหารที่บรรพชนชอบ) ดังนั้นหากชาวมอแกนคนใดได้วิ่งวอนขอให้เหล่าบรรพ
ชนคุ้มครองแล้วได้รับสิ่งนั้นสมดังที่วิ่งวอนไว้ ชาวมอแกนคนนั้นจะนำเต่าบกและไก่ตามจำนวนที่สัญญาไว้มาถวายในพิธีกรรมดังกล่าว
บางคนเลือกที่จะถวายไก่และเต่าบกที่บ้านของตัวเอง ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับคำสัญญาของแต่ละคน

(สัมภาษณ์ ประเสริฐ นาวารักษ์, กรกฎาคม 2553) ส่วนความเชื่อที่มีต่อเหล่าบรรพชนประจำครอบครัวนั้น จะเห็นได้จากพิธีกรรมระดับครอบครัวซึ่งมี “ ถ้วยและโทง⁴” เป็นสัญลักษณ์ที่ชาวมอแกนเชื่อว่า เป็น “พื้นที่” สำหรับติดต่อกับเหล่าบรรพชนประจำป่าทั้งป่าชายเลนและป่าบนภูเขาสูง ซึ่งชาวมอแกนเรียกว่า “แอบาบอโนมโทง” (ตายายโทง) โดยจะแขวนสัญลักษณ์นี้ไว้ตรงฝาผนังของเรือนคู่กับ “ถ้วย” ซึ่งเป็นพื้นที่สำหรับติดต่อกับเหล่าบรรพชนประจำเรือนที่ชาวมอแกนเรียกว่า “แอบาบอโนมถ้วย” (ตายายถ้วย) นั่นคือว่า “ถ้วย-โทง” เป็นพื้นที่เชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างชาวมอแกนกับเหล่าบรรพชนชาวมอแกนที่สถิตอยู่ในป่าและเรือนของชาวมอแกน ซึ่งกล่าวได้ว่า พิธีกรรมระดับครอบครัวนี้วางอยู่บนฐานความเชื่อที่ว่าด้วย ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของพี่น้องในระดับสายตระกูลด้วยเช่นกัน

แต่ด้วยความเปลี่ยนแปลงทางการเมืองและเศรษฐกิจในเขตฝั่งทะเลอันดามันที่ทำให้พื้นที่ป่าชายเลนลดจำนวนลงอย่างรวดเร็วอันเป็นผลมาจากนโยบายการส่งเสริมการทำเหมืองแร่และการเข้ามาของวิถีคิดเรื่องสิทธิในที่ดินของเอกชนที่นำไปสู่การจับจองเพื่อแสดงความเป็นเจ้าของภายใต้การส่งเสริมอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว รวมถึงการส่งเสริมการปลูกยางพาราและปาล์มเพื่ออุตสาหกรรมส่งออกและแนวคิดว่าการส่งเสริมการอนุรักษ์ป่าไม้ของประเทศไทยด้วยการประกาศเขตป่าสงวน ประกอบกับวิถีชีวิตของชาวมอแกนที่โยกย้ายถิ่นที่อยู่ตามแหล่งทำมาหากิน ดังที่ชาวมอแกนมักบอกว่า “ที่ไหนหากินง่าย ชาวเลจะอยู่ที่นั่น” นั้น จึงทำให้ ณ วันนี้พิธีกรรมต่างๆ เพื่อแสดงความศรัทธาที่มีต่อเหล่าบรรพชนมอแกนในพื้นที่ป่าชายเลนและป่าในเขตภูเขาเริ่มหายไป พร้อมๆ กับการเกิดขึ้นของภาวะการไร้ที่ดินเพื่ออยู่อาศัยและทำกินของชาวมอแกนรุ่นหลัง และมีชาวมอแกนจำนวนน้อยเท่านั้นที่ยังคงประกอบพิธีกรรมในเขตป่าบนที่ดินแปลงเล็กๆ ที่คนรุ่นพ่อแม่จับจองปลูกยางพารา และไม่ได้ถูกขายต่อให้นายทุนเชื้อสายจีนเพื่อแลกกับเงินสดจำนวนไม่มากนัก (เมื่อเปรียบเทียบกับมูลค่าของที่ดินในพื้นที่ดังกล่าว) เพื่อที่จะนำมาใช้จ่ายในชีวิตประจำวัน นอกจากนี้ยังทำให้ความสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างชาวมอแกนกับระบบนิเวศน์ริมทะเลอันดามันก็ค่อยๆ ลดหายไปด้วย

3. ความเป็นชายขอบของผู้หญิงมอแกน: พื้นที่สืบสาน “ความเป็นพี่น้อง”

จากที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ จะเห็นได้ว่า ภายใต้ความสัมพันธ์ “ฉันพี่น้อง” ภายในกลุ่มชาติพันธุ์มอแกนนั้น ได้จัดตำแหน่งแห่งที่ทางสังคมให้ผู้หญิงอยู่ในตำแหน่งชายขอบของความเชื่อดังกล่าว โดยเฉพาะจะเห็นได้จากกรอบความเชื่อที่ว่าด้วยเรื่องเพศที่เชื่อมโยงร่างกายของผู้หญิงกับ

⁴ “โทง” คือ กระทรงหรือภาชนะที่ทำด้วยวัสดุธรรมชาติ เช่น ใบโพ ใบตอง ใบเตยทะเล ส่วน “ถ้วย” เป็นถ้วยกระเบื้อง ซึ่งแต่เดิมชาวมอแกนใช้กะลามะพร้าว ซึ่งมีความหมายถึง ภาชนะใส่อาหารสำหรับบรรพชนประจำเรือน

ความเชื่อความศรัทธาที่มีต่อเหล่าบรรพชนมอแกนที่ทำให้ตำแหน่งแห่งที่ที่ต่างต่างนั้น มีนัยของความด้อยหรือมีอำนาจเหนือธรรมชาติที่ด้อยกว่า นอกจากนี้แล้วหากพิจารณาจากสัดส่วนของบรรพสตรีกับบรรพบุรุษที่เป็นที่รับรู้ของชาวมอแกนแล้วก็จะพบว่า จำนวนบรรพสตรีได้รับความสำคัญน้อยกว่าบรรพบุรุษ

กล่าวคือ จากความสงสัยที่ว่า เป็นเพราะเหตุใดจึงไม่มีจุดแสดงความศรัทธาต่อ “อีบูมมูนา” (แม่ยายจ้าว) ทั้งๆ ที่ตามตำนานที่เล่าต่อๆ กันมานั้น ระบุว่า ความสัมพันธ์ระหว่างเมืองสองเมืองดังกล่าวมี “แม่ยายจ้าว” หนึ่งในบรรพสตรีมอแกนเป็นส่วนหนึ่งของการสร้างสานความสัมพันธ์ “ฉันพี่น้อง” ระหว่าง “คนแฉม” กับกลุ่มชาติพันธุ์มอแกนซึ่งเริ่มต้นขึ้นด้วยความสัมพันธ์ฉันสามีภรรยา กับ “ชายแฉม” แล้วพัฒนาไปสู่ความสัมพันธ์ “ฉันพี่น้อง” คำตอบที่ฉันได้รับมีเพียงคำอธิบายง่ายๆ ที่ว่า “ตำนานที่เล่าต่อๆ กันมานั้นระบุว่า “อีบูมมูนา” ต้องย้ายไปอยู่กับ “สามีชาวแฉม” ไม่ได้อาศัยอยู่ที่ “เมืองมอแกน” จึงไม่มีจุดแสดงศรัทธาเช่นเดียวกับเหล่าบรรพชนอื่นๆ ดังนั้น ฉันจึงมีข้อสรุปหนึ่งเกี่ยวกับตำแหน่งแห่งที่ของบรรพสตรีมอแกนว่า จุดศรัทธาของชาวมอแกนนับตั้งแต่เกาะพระทอง อำเภอกูระบุรี จังหวัดพังงา ไปจนถึงบ้านแหลมหลา อำเภอกะป้อ จังหวัดภูเก็ต ซึ่งเป็นที่สถิตของเหล่าบรรพชนมอแกนที่ชาวมอแกนส่วนใหญ่ให้ความศรัทธาและเชื่อถือใน “ความศักดิ์สิทธิ์” นั้น ส่วนใหญ่แล้วเป็น “แอบาบ/พ่อตา” ส่วน “อีบูม/แม่ยาย” มีเพียงสองชื่อที่ถูกกล่าวถึงคือ “อีบูมมูนา” (แม่ยายจ้าว) ในฐานะ “น้องสาวของพ่อตาเขาหลัก” และ “อีบูมปูเตียก” (แม่นางขาว) ในฐานะ “เมียของพ่อตาสามพัน” แต่มีเพียงจุดความศรัทธาของ “อีบูมปูเตียก” ที่ปรากฏจุดศรัทธา ณ ริทะเลอันดามัน และกล่าวได้อีกว่า ตามความศรัทธาของชาวมอแกนส่วนใหญ่แล้วเชื่อกันว่า “อำนาจเหนือธรรมชาติ” ของบรรพบุรุษมีมากกว่า “อำนาจเหนือธรรมชาติ” ของบรรพสตรี

นอกจากนี้ เมื่อพิจารณาเรื่องราวด้วยความเชื่อที่มีต่อเหล่าบรรพชนด้วยมิติเพศ/เพศภาวะแล้ว จะพบว่า “ความรู้และความสามารถ” เกี่ยวกับการติดต่อเหล่าบรรพชนมอแกนนั้น เป็นเรื่องต้องห้ามสำหรับ “ผู้หญิง” เพราะชาวมอแกนเชื่อว่า “ความรู้และความสามารถ” ดังกล่าวเป็นเรื่องของผู้ชายเพราะ “ผู้หญิงทำได้แต่เพียงของครัว ทำแกง ทำข้าวให้เขากิน แต่จะจับมาเป็นหมอไม่ได้ ดินฟ้าอากาศมันจะโกรธและไอมีเลือดออกมา” (สัมภาษณ์ ประเสริฐ นาวารักษ์, กรกฎาคม 2553) จึงกล่าวได้ว่า ความเชื่อดังกล่าวได้กีดกันผู้หญิงออกจาก “พื้นที่ของอำนาจเหนือธรรมชาติ” ที่ชาวมอแกนเชื่อว่า “พื้นที่” ดังกล่าวจะเป็น “แหล่งอำนาจ” ที่จะทำให้ชีวิตของชาวมอแกนหลุดพ้นจาก “ความทุกข์” ต่างๆ ได้ ดังกรณี “นวล” ซึ่งฉันพบว่า การเกิดมาเป็น “ผู้หญิง” ทำให้ “นวล” ซึ่งเป็นอดีตลูกสาวของผู้นำพิธีกรรม ไม่อาจสืบทอด “ความรู้และความสามารถ” ต่อจากพ่อของเธอได้ทั้งๆ ที่เธอเองยอมรับว่า เธออยากจะเป็นเหมือนพ่อของเธอ

“นวล” เล่าให้ฟังว่า ชีวิตในวัยเด็กของเธอมีความสนิทสนมและชื่นชมต่อ “ความเป็นผู้นำ พิธีกรรม” และ “ความเป็นหมอใหญ่” ของพ่อ และเธอมักคิดสอยห้อยตามพ่อไปตามหมู่บ้านต่างๆ ตลอดเดือนสี่ตามปฏิทินทางจันทรคติซึ่งชาวมอแกนต้องประกอบพิธีกรรม “ทำเอบาบอีบูมหลันเต” (ทำดาขายเดือนสี่) แต่เพียงเพราะเธอเป็น “ผู้หญิง” ทำให้เธอไม่ได้รับโอกาสที่จะได้รับการถ่ายทอดความรู้เพื่อสืบทอดความเชื่อของชาวมอแกนจากจากพ่อของเธออย่างเป็นทางการ ดังนั้น “ความรู้” ที่เธอได้จากพ่อจึงเพียงแค่การเรียนรู้จากประสบการณ์ชีวิตของพ่อในช่วงที่เธอเข้าร่วมพิธีกรรมต่างๆ เท่านั้น และความคับข้องใจที่เธอมีต่อโอกาสที่จะเรียนรู้เรื่องนี้ก็ทำให้เธอรู้ว่า ความเชื่อที่เชื่อกันมาว่าผู้หญิง “สกปรก” เพราะมีระดูนั่นเองที่ทำให้เธอไม่สามารถสืบทอดบทบาทการเป็น “ผู้นำพิธีกรรม” ต่อจากพ่อของเธอได้ ดังนั้น “ความรู้” ที่จำเป็นบางอย่างของพ่อจึงถูกถ่ายทอดสู่ “สามีและพี่เขย” ของเธอ

ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่า แม้ว่าจะระดับปฏิบัติการของการสืบทอดความเชื่อความศรัทธาต่อ “เอบาบและอีบูม” (พ่อตาแม่ยาย) ของชาวมอแกนจะเป็นการนับถือสองฝ่ายทั้งฝ่ายหญิงและฝ่ายชายก็ตาม แต่ก็ปฏิเสธไม่ได้ว่า การสืบทอดความเชื่อความศรัทธาดังกล่าว เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสืบทอดความคิดความเชื่อที่ว่า ผู้ชายเท่านั้นที่จะเป็นผู้นำและสามารถติดต่อกับเหล่าบรรพชนประจำชาติพันธุ์ และผู้หญิงคือ ผู้สืบทอดประเพณีหรือธำรงไว้ซึ่งประเพณี นอกจากนี้ ยังกล่าวได้ว่า การสืบทอดความเชื่อความศรัทธาดังกล่าวซึ่งถูกแปลงมาเป็นพิธีกรรมต่างๆ และมีการจัดแบบบทบาทระหว่างเพศอย่างชัดเจนนั้น ทำให้ความรู้หรือวิชาว่าด้วยการติดต่อกับเหล่าบรรพชนถูกจำกัดให้ถ่ายทอดสู่เพศชายเท่านั้นซึ่งมีความเชื่อมโยงกับบทบาทของผู้นำทางพิธีกรรมสำคัญของชาติพันธุ์มอแกนซึ่งได้ถูกผูกขาดไว้กับเพศชาย ส่วนบทบาทการจัดเตรียมอาหารสำหรับเหล่าบรรพชนทั้งระดับกลุ่มชาติพันธุ์และสายตระกูลก็ถูกผูกขาดให้อยู่คู่กับ “ผู้หญิง” ด้วยเช่นกัน

2.1.2 ชาวมอแกนกับการเมืองเรื่องชื่อของ

“อัตลักษณ์ของคนชายขอบ เกิดจากการอยู่นอกกฎระเบียบที่สังคมศูนย์กลางกำหนด จึงถูกมองว่าเป็นพวกสร้างความปั่นป่วน สับสน อลหม่าน ไร้ระเบียบ การปฏิเสธเส้นขอบหรือพรมแดนที่แข็งตัว และการก้าวข้ามสู่ตัวตนที่อยู่นอกประเภทที่จัดไว้ให้ ความเป็นชายขอบ เกิดขึ้นพร้อมกับการสถาปนาอำนาจของความเป็นศูนย์กลาง ศูนย์กลางเป็นผู้สร้างความเป็นชายขอบโดยมีกระบวนการที่มีลักษณะซับซ้อน กีดกันการมีส่วนร่วมในการกำหนดความหมาย” (ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี, 2546)

1. “ชาวน้ำ” คือ “คนอื่น”

ขณะที่นักมานุษยวิทยาด้านภาษาศาสตร์จัดให้ภาษาพูดของชาวมอแกนอยู่ในตระกูลภาษาเดียวกับชาวมอแกน และอูรักลาไวกั้น นั่นคือ ตระกูลออสโตรนีเซียน ส่วนนักมานุษยวิทยากลุ่มหนึ่งจัดให้ชาวมอแกนเป็นส่วนหนึ่งของกลุ่มชาติพันธุ์ “ชาวเล” โดยมีวิถีชีวิตทางสังคมและวัฒนธรรมเป็นเกณฑ์การจำแนก ขณะที่ชาวมอแกน (Moken) ที่เกาะสุรินทร์ เรียก ชาวมอแกน (Moklen) ว่า “โอรังตาหมับ” และ ชาวมอแกน (Moklen) เรียก ชาวมอแกน (Moken) ที่เกาะสุรินทร์ว่า “โอรังละฮ้าว” (Orang Laut) นั่นคือ “คนบก” กับ “คนเกาะ” เป็นชื่อที่ชาวมอแกน (Moken) และชาวมอแกน (Moklen) ใช้เรียกชื่อกันและกันมาแต่ไหนแต่ไร

คำว่า “ชาวน้ำ” ซึ่งเป็นการบอกตำแหน่งทางภูมิศาสตร์ของถิ่นที่อยู่และแหล่งทำมาหากินนั้น กลายเป็นเครื่องมือหนึ่งในการจัดจำแนกทางชาติพันธุ์ (Ethnic categorization) ที่ถูกสร้างขึ้นโดย “คนนอก” ที่ยึดเอาบริบทของตัวเองเป็นศูนย์กลางในการสร้างชื่อและเป็นการสร้างอัตลักษณ์ร่วม (Collective identity) ที่สร้างความบาดหมางครางใจให้แก่ชาวมอแกนมาแต่ไหนแต่ไร ดังคำบอกเล่าที่ว่า สายสัมพันธ์ “ฉันพี่น้อง” ระหว่างคนมอแกนกับ “คนแฉะเมืองนครฯ” ที่สืบทอดกันมานานเป็นอันต้องสิ้นสุดลงในวันที่ “คนแฉะเมืองนครฯ” ผู้ติดตามของ “สามีของอีบุมนุนา” (สามีของแม่ยายจ้าว) ได้เรียก “ชาวมอแกน” ว่า “ชาวน้ำ” และ “ท่าชาวน้ำ” ซึ่งปัจจุบันอยู่ในเขตจังหวัดระนองที่เคยเป็นสถานที่ที่ชาวมอแกนนัดพบกับ “คนแฉะ” เพื่อประกาศตัดความสัมพันธ์ “ฉันพี่น้อง” จาก “คนแฉะเมืองนครฯ” (สัมภาษณ์ ประเสริฐ นาวารักษ์, กุมภาพันธ์ 2553) และถึงแม้ว่ากลุ่มคนต่างชาติพันธุ์จะพิจารณาเฉพาะแง่มุมของตำแหน่งของที่อยู่อาศัยในเชิงภูมิศาสตร์ว่าเป็นกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในบริเวณน้ำทะเลก็ตาม แต่สำหรับชาวมอแกนแล้วกลับปฏิเสธ “ชื่อที่ถูกตั้งให้” เพราะเป็นชื่อที่สร้างความรู้สึกว่า กำลังถูกทำให้เป็น “คนอื่น” และชาวมอแกนก็ตอบโต้ด้วยการสร้างนิยามใหม่ว่า “คนทุกคนก็เกิดมาจาก “น้ำ” มีใครบ้างที่ไม่เกิดมาจาก “น้ำ” (จะกล่าวรายละเอียดในส่วนต่อไปของบทนี้)

สำหรับมุมมองของฉันแล้ว เห็นว่า “ชื่อ/นาม” มีความสำคัญพอๆ กับอำนาจในการ “ตั้งชื่อ” ทั้งนี้เพราะว่า “คนตั้งชื่อ” นั้นหมายถึงคนมี “อำนาจ” ในการกำหนดความหมายของ “ชื่อ/นาม” และมีผลต่อการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ทางสังคมของพวกเขาและเธอด้วยเช่นกัน ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่า หากชาวมอแกนยอมจำนนต่อ “ชื่อที่ถูกตั้งให้” (ชาวน้ำ) ก็อาจหมายความว่า ชาวมอแกนไร้อำนาจในการกำหนดความหมายของชื่อและการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ทางสังคมให้แก่พวกเขาเองด้วย นั่นคือ อาจจะไม่ถูกนับรวมเป็นส่วนหนึ่งของประชากรของราชอาณาจักรสยามซึ่งมีดินแดนส่วนใหญ่เป็นผืนดินและอาจนำไปสู่การกล่าวอ้างได้อีกว่า ชาวมอแกนไม่เคยมีถิ่นที่อยู่บนแผ่นดินใหญ่ที่จะนำมากล่าวอ้างสิทธิในการครอบครองที่ดินเพื่ออยู่อาศัยและทำกินได้เช่นกัน

2. “ชาวเล”: ในบริบทรัฐชาติสมัยใหม่

คำว่า “ชาวเล” เป็นคำที่นักวิชาการด้านมานุษยวิทยาในสังคมไทยกลุ่มหนึ่งเลือกใช้ เป็นชื่อเรียกกลุ่มคนจำนวนหนึ่งที่มีวิถีชีวิตคล้ายคลึงกันอย่างชาวมอแกน (Moken) ชาวมอแกน (Moklen) และชาวอุรักลาโว้ย (Urak Lawoi) ซึ่งมีข้อโต้แย้งต่อการใช้คำในลักษณะเป็นคำรวมๆ ด้วยว่า จะทำให้เกิดความเข้าใจคลาดเคลื่อนได้ว่า “ชาวเล” ทุกพื้นที่มีวัฒนธรรมเหมือนกันและเกิดการเหมารวมว่าปรากฏการณ์ทางสังคมที่ค้นพบในกลุ่มหนึ่งสามารถเป็นตัวแทนหรืออธิบายในกลุ่มอื่นๆ ได้และการเรียกแบบรวมหรือคำรวมนี้ทำให้เกิดการมองข้ามความหลากหลายทางสังคมและวัฒนธรรม (พลเดช ณ ป้อมเพชร, 2546: 24) แต่หากพิจารณาในบริบทของกระบวนการสร้างรัฐชาติที่มุ่งเน้นไปที่ “ความเป็นสมัยใหม่” แล้ว จะพบว่า คำว่า “ชาวเล” กลายเป็นคำที่คนปักษ์ใต้ (คนแหมในพื้นที่ใกล้เคียง) ใช้เป็นคำด่าทอหรือคำต่อว่า คำที่ถูกโดยเปรียบเทียบกับกลุ่มชาติพันธุ์ที่ถูกมองว่า เป็นคนสกปรก ไม่เรียนหนังสือ หาสดางค์ได้เท่าใดก็จับจ่ายหมดไม่เก็บหอมรอบริบและชอบขอ (นฤมล อรุโณทัย, 2546: 107)

- “ชาวเล” ในระบบการศึกษาสมัยใหม่

กล่าวได้ว่า ภายใต้อำนาจกระบวนการผลักดันและดึงเข้าภายใต้กระบวนการสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ของรัฐไทยตั้งแต่ในอดีตจนถึงปัจจุบันที่เต็มไปด้วยชุดความคิดว่าด้วย “ความทันสมัย” (Modernity) ที่มุ่งสร้างความเป็นสังคมสมัยใหม่ (Modern Society) โดยมีเครื่องมือสำคัญโดยเฉพาะระบบการศึกษาในโรงเรียนซึ่งเป็นยุทธศาสตร์หนึ่งของ “โครงการสร้างความศิวิไลซ์” (Civilizing Project) ภายใต้อำนาจกระบวนการสร้างสังคมสมัยใหม่ที่มี “ความเป็นไทย” เป็นต้นแบบ และกลุ่มชาติพันธุ์มอแกนก็เป็นคนกลุ่มหนึ่งถูกดึงเข้าสู่กระบวนการสร้าง “ความเป็นไทย” ดังกล่าวด้วย นั่นคือ การศึกษาในระบบโรงเรียนที่มีการกำหนดให้การใช้ภาษาไทยเป็นภาษาหลักทั้งในโรงเรียนและพื้นที่ทางสังคมอื่นๆ นั้น เป็นส่วนหนึ่งของการกีดกันภาษาประจำกลุ่มชาติพันธุ์มอแกนออกจากพื้นที่สาธารณะไปพร้อมกับ การลดการสื่อสารด้วยภาษามอแกนภายในกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน ด้วย ยายฉิ่ง วัย 70 กว่าปี เล่าให้ฟังว่า

“เมื่อก่อนเขาสอนลูกสอนหลาน (นั่น) เขาไม่สอนคำไทย (เขา) สอนคำชาวเลเพแหละ (ทั้งหมด) ทีนี้ (ต่อมาเมื่อ) “ขุนเสถียร”⁵ นั้นแหละบอกว่า ให้หัด (ฝึก) ให้ลูกพูดไทย ขนาดพ่อแม่ของฉาน (ฉาน) เอง สมัยแต่แรก (สมัยก่อน) เขาพูดไทยไม่ค่อยชัด “ขุนเสถียร” ว่า ถ้าไม่หัด (ฝึก) ลูกให้พูดไทยนี้ มัน (ลูก) จะลำบากเวลาเข้าเรียน” (สัมภาษณ์ ช้วย, ตุลาคม 2552)

- “ชาวเล” และ “ความเป็นหญิง”: การกีดกันและเบียดขับโอกาสทางการศึกษา

⁵ หมายถึง นายบรม ต้นเสถียร อดีตสส.จังหวัดพังงา และเสียชีวิตจากคลื่นสึนามิ

นอกจากนี้แล้ว ฉันยังพบว่า ชาวมอแกนในช่วงอายุน้อยกว่า 40 ปี เป็นรุ่นแรกของชาวมอแกนที่ได้รับโอกาสทางการศึกษาอย่างเป็นทางการจากประเทศไทยและชาวมอแกนส่วนใหญ่ไม่สำเร็จการศึกษาระดับมัธยมศึกษาปีที่ 6 ตามเกณฑ์ที่รัฐไทยกำหนด ส่วนชาวมอแกนที่มีอายุตั้งแต่ 40 ปีขึ้นไปนั้นเป็นกลุ่มคนที่ยังไม่ได้รับโอกาสทางการศึกษาจากประเทศไทย⁶ และเมื่อพิจารณาดำแหน่งแห่งที่ของผู้หญิงมอแกนในบริบทนี้ จะพบอีกว่า ขณะที่โอกาสทางการศึกษาของผู้หญิงไทยเริ่มต้นขึ้นครั้งแรกเมื่อ 100 กว่าปีที่แล้ว (Suwanna Satha-Anand, 2004: 16) แต่สำหรับชาติพันธุ์มอแกนแล้ว โอกาสทางการศึกษาแบบทางการเพิ่งเริ่มต้นขึ้นเมื่อ 30 กว่าปีที่ผ่านมานี้เอง และที่สำคัญ คือ “ความเป็นผู้หญิง” ภายใต้วรรณชาวยเป็นใหญ่ที่เชื่อว่า ผู้หญิงไม่จำเป็นต้องเรียนหนังสือ กลายเป็นความเชื่อที่กีดกันและเบียดขับโอกาสทางการศึกษาของเด็กผู้หญิงมอแกนจำนวนหนึ่งโดยที่พวกเขาไม่อาจต่อต้านการกีดกันได้ โดยเฉพาะภายใต้บริบทของ “ความยากจน” แล้ว บ่อยครั้งที่ความเชื่อดังกล่าวมักถูกนำมาจำกัดโอกาสในชีวิตของผู้หญิงเพื่อสนับสนุนโอกาสเด็กผู้ชายหรือเด็กผู้ชายคนอื่นๆ ภายใต้อะไรที่เรียกว่า “การเสียสละเพื่อน้อง” และ “การทดแทนบุญคุณ” ด้วยเช่นกัน

ดังชีวิตวัยเด็กของ “พูน” ซึ่งแตกต่างจากเด็กมอแกนคนอื่นๆ ที่เธอคุ้นเคยทั้งนี้เพราะว่าการที่เธอไม่เคยได้รับการดูแลในฐานะ “ความเป็นลูกสาว” เนื่องจากแม่ของเธอเสียชีวิตตั้งแต่คลอดเธอออกมาได้เพียง 4 เดือนและสถานะของผู้หญิงกรณีน้ำสาวของ “พูน” ที่ต้องเป็นคนหลักในการทำงานเพื่อหารายได้เลี้ยงดูสมาชิกในครอบครัวอีกหลายคน จึงทำให้ประตูแห่งโอกาสทางการศึกษาถูกปิดลงด้วยความคิดความเชื่อดังกล่าว นั่นคือ ขณะที่น้ำสาวต้องออกไปทำงานหาเงินเลี้ยงดูสมาชิกในครอบครัว พูนต้องบทบาท “แม่” แทน น้ำสาว ทั้งทำงานบ้าน ทำอาหารและดูแลลูกๆ ของน้ำสาว “พูน” เล่าย้อนให้ฟังและบอกความรู้สึกที่เกิดขึ้นในวัยเด็กว่า

“น้ำสาวบอกว่า ผู้หญิงไม่ต้องเรียนก็ได้ เด็กชายมันต้องไปเป็นทหาร เด็กหญิงนั้นต้องเป็นแม่บ้านอยู่บ้าน ทำงานบ้าน เราก็ไม่ต้องเรียนแล้ว... พี่น้อยใจเหมือนกันแหละที่พี่ชายได้เรียน น้องของลูกน้ำสาวก็ได้เรียน ตอนนั้นญาติเขาก็อยากให้พี่เรียน แต่น้ำสาวว่าไม่ต้องให้เรียน ...ไม่ให้เรียนก็ไม่เรียน...” (น้ำเสียงเน้นหนักตอนท้ายของประโยค) ...บางทีก็โมโหรู้ว่าน้ำสาว ถึงเราเครียดแบบว่าเราอยู่แต่ในครัว ซักผ้าทำแต่กับข้าวทุกวัน คนเรียนหนังสือมัน (ส) บาย มาถึง ก็กินข้าวอาบน้ำ เราทั้งเช้าทั้งเย็นอยู่บ้าน อยู่แบบเป็นคนรับใช้พัน (แบบ) นั้นแหละ พูดยังไม่ได้ น้ำสาวก็ดีแต่ส่วนใหญ่ก็ไม่รบ (โต้เถียง) แต่จะอยู่เฉยๆ” (สัมภาษณ์ พูน, ตุลาคม 2552)

⁶ สํารวจเบื้องต้น โดยผู้ศึกษาเมื่อเดือนตุลาคม ปี 2552

ขณะเดียวกันก็พบว่า แม้ว่าประตูแห่งการศึกษาของประเทศไทยจะ้าแขนเปิดรับเด็กมอเกลนรุ่นราวคราวเดียวกันกับเธอ อย่างกรณี “พวง” “กอบ” และ “นวล” รวมถึงพี่ชายของเธอก็ตาม แต่ “ความเป็นชาวเล” ประกอบกับ “ความเป็นพี่สาว” ที่มีพี่น้องหลายคนนั้นเป็นส่วนสำคัญที่เบียดขับให้ “พวง” และ “กอบ” กลายเป็นคนชายขอบของระบบการศึกษาในโรงเรียนด้วยเช่นกัน กล่าวคือการรื้อฟื้นกิจการเหมืองแร่ในช่วงปี 2518-2536 และการส่งเสริมอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวสมัยใหม่ในเวลาต่อมานั้น เป็นช่วงเวลาเดียวกันกับการเกิดขึ้นของคำว่า “ชาวเล” ในฐานะตัวแทนของ “ความไม่ศิวิไลซ์” (สกปรก) ทั้งนี้เนื่องจากวิถีชีวิตชาวมอเกลน ซึ่งมีได้แยกห่างจากชุมเหมืองแร่ทั้งกลางวันกลางคืนและการเป็น “นักเก็บหาอาหาร” ที่ยังคงยึดถือวิถีชีวิตแบบพึ่งพิงทรัพยากรธรรมชาติ ทั้งจากป่าเขาและริมฝั่งทะเล โดยเฉพาะการหาหอยชนิดต่างๆ ทั้งโขดหิน ริมทะเล หาดทราย ลำคลองสองน้ำและป่าชายเลน ซึ่งสภาพของแหล่งที่อยู่ของหอย และวิธีการแกะเปลือกหอยนั้นทำให้ชาวมอเกลนถูกมองว่าเป็นคน “สกปรก” ซึ่งไม่ถูกนับเป็นส่วนหนึ่งของสังคมวัฒนธรรมการท่องเที่ยวสมัยใหม่และระบบการศึกษาในโรงเรียนและยังถูกจัดวางไว้อยู่ในฝ่ายตรงกันข้ามกับ “ความศิวิไลซ์” อีกด้วย ขยายสั้น แม่เต่ามอเกลนบอกถึงที่ไปที่มาว่าให้ฉันฟังว่า

“มอเกลนเรา หาหอยมาตั้งแต่ไหนแต่ไรแล้ว คนแฉมนะ ไม่มีใครหรอกที่จะไปหา (เพราะ) มันสกปรก มันร้อน ยุงมาก หามาแล้วก็ต้องแกะเปลือกไปขาย ไม่งั้น “คนแฉม” เขาก็ไม่ซื้อ เพราะมันสกปรก กลิ่นติดมือ ติดตัว มีแต่ชาวมอเกลนเรานี้แหละที่ยังหาขายทำกัน” (สัมภาษณ์ ขยายสั้น, ตุลาคม 2552)

ดังนั้น สภาพชีวิตของชาวมอเกลนจึงกลายเป็นไม่เบื้อไม่เข้ากับระบบการศึกษาแบบมวลชนของประเทศไทยมาอย่างต่อเนื่องและกลายเป็นเงื่อนไขสำคัญอันดับแรกๆ ที่ทำให้ความรู้สึกอัดอั้นใจก่อตัวขึ้นภายในใจของ “กอบ” และ “พวง” ขณะที่ต้องเผชิญกับระบบการศึกษาแบบมวลชนที่มีกระบวนการดึงเข้าร่วมและเบียดขับออกด้วยวิธีการถูกเหยียดหยามให้เกิดความน้อยเนื้อต่ำใจขึ้นภายในใจของเธอและสร้างความรู้สึกลงถึงการจัดแบ่งชนชั้นทางสังคมในโรงเรียน นั่นคือประสบการณ์ชีวิตในวัยเด็กของ “กอบ” และ “พวง” ต้องเผชิญกับกระบวนการทางสังคมดังกล่าวซึ่งไม่แตกต่างจากเด็กมอเกลนคนอื่นๆ วัยเดียวกับพวกเธอมากนัก “กอบ” เล่าด้วยน้ำเสียงซัดอ้อยซัดคำว่า

“ช่วงที่พี่ไปเรียนหนังสือนั้น มีการแบ่งชนชั้นกันระหว่างชาวเลกับคนไทย ครูนึกต่อว่าว่าเราสกปรก พี่ก็ยอมรับว่า สมัยก่อนเสื้อผ้าก็ไม่ค่อยสะอาด แต่เป็นเพราะช่วงนั้นเราใช้สบู่ไม่ได้ใช้สบู่ (ผงซักฟอก) เหมือนตอนนี้นี่ที่มีทั้งสบู่ ไฮเตอร์ และน้ำยาปรับผ้านุ่ม เดียวนี้สะอาดขึ้น ไม่ค่อยแกล้ม (สกปรก) แล้ว” (สัมภาษณ์ กอบ, ตุลาคม 2552)

สำหรับ “พวง” แล้ว เธอเล่าว่า เธอมีรู้สึกสนุกสนานเพลิดเพลินจากการหยอกล้อพูดคุยกับกลุ่มเพื่อนร่วมชาติพันธุ์ขณะใช้ชีวิตในชุมชนเมือง แต่ความอึดอัดและความหดหู่ใจก็กลับถูกผลิตเพิ่มขึ้นในห้องเรียนที่มีเพื่อนร่วมชั้นเรียนรวมถึงครูผู้สอนซึ่งส่วนใหญ่เป็นคนไทยที่หมั่นขยันทันทอนความมีคุณค่าในฐานะมนุษย์ของเธออยู่ทุกวี่ทุกวัน เธอบอกว่า เกือบทุกชั่วโมงในโรงเรียนถูกสอดแทรกด้วยวิชาว่าด้วยชนชั้นทางสังคมผ่านการทำให้พวกเธอเป็น “ตัวประหลาด” ในสายตาเพื่อนร่วมชั้นต่างชาติพันธุ์อันสร้างความรู้สึกแปลกแยกต่อความเป็นคนให้เกิดขึ้นในใจของพวกเธอ ความรู้สึกเพลิดเพลินในวัยเด็กค่อยๆ ถูกกัดเซาะจนหมดและก่อให้เกิดความรู้สึกใหม่ที่มีแต่ความอึดอัดและไร้ค่าเพราะ “โรงเรียน” และ “ห้องเรียน” กลักลายเป็นลานอันแสนคับแคบที่กักขังความอึดอัดใจและความท้อแท้ให้คงอยู่ในใจของพวกเธอ ด้วยกระบวนการป้อนข้อมูลที่ทำให้ชาวมอغلกลายเป็นตัวแทนของ “ความไม่พึงประสงค์” ของสังคมสมัยใหม่ ภายใต้ระบบการศึกษาสมัยใหม่ที่มุ่งเสริมสร้าง “สุขอนามัย” ให้แก่พลเมืองของรัฐ

ความรู้สึกอึดอัดใจถูกผลิตขึ้นภายในใจของ “กอบ” และ “พวง” ตลอดระยะเวลา 3 ปี กว่ากับการใช้ชีวิตในโรงเรียน ประกอบกับ “ความเป็นพี่สาว” ที่ต้องเสียสละให้น้องเพราะครอบครัวมีพี่น้องหลายคนนั้น ได้กลายเป็นเงื่อนไขที่ทำให้ “กอบ” และ “พวง” ก้าวออกความรู้สึกอึดอัดได้โดยที่ตัวเธอไม่เกิดความรู้สึกถึงแต่อย่างใดเช่นเดียวกับเด็กมอغلคนอื่นๆ ค่อยๆ ทอยเดินออกจากความรู้สึกเหล่านี้เพื่อกลับไปมีชีวิตร่วมกับญาติพี่น้องร่วมชาติพันธุ์ในชุมชนเมืองแร่ ดังนั้นความสัมพันธ์ระหว่างชาวมอغل (ส่วนใหญ่) กับรัฐไทยในยุคแรกของการส่งเสริมการศึกษาแบบมวลชนในระบบโรงเรียนจึงถูกยุติลงเพียงไม่ถึงครึ่งทางของระยะเวลาที่รัฐไทยกำหนดไว้ ดังจะเห็นได้จาก รูปธรรมของกระบวนการทางสังคมอันนี้จากตัวเลขอย่างไม่เป็นทางการที่พบว่า ในหมู่บ้านนี้มีชาวมอغلเพียง 4 คนที่จบการศึกษาระดับมัธยมศึกษาปีที่ 3 ส่วนใหญ่เข้าเรียนได้น้อยกว่า 3 ปี (สำรวจข้อมูลเบื้องต้นโดยผู้ศึกษา)

นอกจากนี้แล้ว ฉันยังพบว่า ความเชื่อว่าด้วย “ความเป็นหญิง” ภายใต้วัฒนธรรมชายเป็นใหญ่ที่เชื่อว่า ผู้หญิงต้องรักษานวลสงวนตัวได้ร่วมมือกับอคติทางชาติพันธุ์โดยมี “ครู” คอยทำหน้าที่กำกับควบคุมให้เดินไปตามกรอบกติกาเรื่องเพศบนเรือนร่างของผู้หญิงด้วยการจัดระเบียบทางร่างกายให้แก่นักเรียนหญิงเพื่อให้อยู่ในร่องในรอยตามกรอบของการรักษานวลสงวนตัวที่ต้องปกปิดร่างกายให้มิดชิด โดยเฉพาะส่วนของหน้าอกนั้น ได้เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการเบียดขับให้ “นวล” ต้องออกจากระบบการศึกษาในโรงเรียน “นวล” เล่าว่า เหตุการณ์วันนั้นทั้งเธอและเพื่อนร่วมรุ่นต่างชาติพันธุ์ถูกครูลงโทษ แต่ด้วยความรู้สึกน้อยใจต่อว่าครูต่างชาติพันธุ์ไม่ยอมรับวิถีชีวิตของพวกเธอ ทำให้เธอตัดสินใจไม่กลับไปเรียนต่อ

“เรียนจบ ป.4 และอยู่ ป.5 ได้อาติศย์หนึ่ง ตอนนั้น ครูไม่ให้เรียน ครูว่านมมันใหญ่แล้ว (แต่) ใส่เสื้อในไม่เป็น ตอนนั้นถูกหยิก 3 คน มีลูกสาวของคนไทยเชื้อสายจีน ลูกของคนไทย แล้วก็ “นวล” คือว่า ตอนนั้นเราสามคน (รูปร่าง) ใหญ่กว่าเพื่อน ถึงนมมันแตกเต้า ครูบอกให้ไปใส่เสื้อใน ถึงเราใส่ไม่เป็น เราก็ยังไปโรงเรียน ครูก็บอกสามคน (ครั้ง) หนึ่งที่สามครูบอกพ่อแม่ ตอนนั้น “กอบ” (พี่สาว) ไปแทนพ่อแม่ ครูบอกไม่ให้เรียน แล้วก็เลยออกจากโรงเรียนไปเลย...” (สัมภาษณ์ นวล, มิถุนายน 2553)

เพราะฉะนั้นจึงกล่าวได้ว่า ผู้หญิงมอแกนเหล่านี้ก็ถูกทำให้กลายเป็นคนชายขอบจากผู้หญิงส่วนใหญ่ของสังคมไทยภายใต้บริบทการส่งเสริมการศึกษาในระบบโรงเรียนด้วยเช่นกัน นั่นคือ พวกเธอถูกทำให้ตกอยู่ในตำแหน่งแห่งที่ของ “ผู้ไร้การศึกษาหรือมีการศึกษาน้อย” ที่วางอยู่บนฐานความคิดความเชื่อของสังคมที่ว่า “ผู้หญิงไม่จำเป็นต้องเรียนหนังสือ เพราะผู้ชายเรียนไปเป็นนาย”

3. “ชาวไทยใหม่”: อัตลักษณ์ใหม่ของ “ผู้มาทีหลัง”

กระบวนการสร้างตัวตนทางภูมิศาสตร์ของราชอาณาจักรสยามมีส่วนสำคัญต่อการสร้างความเป็นชายขอบในสังคมไทย ทั้งโดยการให้ความสำคัญต่อกระบวนการในการทำหน้าที่อาณาจักรสยามตามหลักภูมิศาสตร์สมัยใหม่ และการสร้างตัวตนทางสังคมวัฒนธรรมของรัฐไทย โดยการเขียนประวัติศาสตร์ไทยซึ่งไม่มีความเกี่ยวข้องกับกลุ่มชนหลากหลายเชื้อชาติหลายวัฒนธรรมที่ตั้งถิ่นฐานอยู่ในพรมแดนประเทศสยามเลย (สุริชัย หวันแก้ว, 2546: 41-43) ดังที่กล่าวไว้ตอนต้นแล้วว่า สังคมไทยไม่มีที่ทางให้แก่เรื่องราวของกลุ่มชาติพันธุ์ชาวเล ในฐานะที่เป็นประวัติศาสตร์ประจำกลุ่มชาติพันธุ์ ใดๆ ที่มีบันทึกหลักฐานทั้งในรูปแบบเอกสารและเรื่องเล่าหรือความทรงจำที่ยืนยันสายสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ชาวเลกับราชอาณาจักรสยามหรือรัฐไทย และความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่ตั้งถิ่นฐาน ณ ดินแดนแห่งนี้กับกลุ่มชาติพันธุ์ชาวเลที่มีมาช้านานนั้น แต่ก็ไม่เคยถูกนับรวมเป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ของราชอาณาจักรสยามหรือประวัติศาสตร์การสร้างรัฐชาติไทยแต่อย่างใด โดยเฉพาะในช่วงที่มีการแย่งชิงกันจับจองดินแดนที่คลุมเครืออันเป็นส่วนหนึ่งในปฏิบัติการสำคัญๆ ของชุดความคิดว่าด้วยการสร้างรัฐชาติใหม่ที่มีทั้งการทำแผนที่และการจัดจำแนกทางชาติพันธุ์ใหม่เป็นเครื่องมือสำคัญเพื่อสร้างความชัดเจนให้แก่อาณาจอร์ปไทยให้แก่วัสดุเกิดใหม่ ซึ่งเป็นช่วงที่มีการคุกคามโดยลัทธิล่าอาณานิคมในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ช่วงกลางศตวรรษที่ 19 โดยเฉพาะอังกฤษที่ต้องการปกครองดินแดนแถบแหลมมาลายู พบว่า กลุ่มชาติพันธุ์ชาวเลส่วนหนึ่งที่อาศัยอยู่ที่เกาะสิเหร่ จังหวัดภูเก็ตและเกาะลันตา จังหวัดกระบี่ ต้องถูกบังคับให้โยกย้ายถิ่นที่อยู่และแหล่งทำกินเพื่อให้

รัฐไทยได้มาซึ่งดินแดนอันเป็นที่ต้องการของอังกฤษขณะนั้น ดังนั้นทีกเรื่องเล่าของคนท้องถิ่นภาคใต้ในฐานะที่เป็นประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ระบุไว้ว่า

“...ชาวสตูลผู้หนึ่งเล่าให้ฟังว่า สมัยไทยยกดินแดน กลันตัน ตรัง กานู ไทรบุรี (รวมทั้งปะลิสในสมัยรัชกาลที่ 5 พ.ศ.2452) ให้อังกฤษ หมู่เกาะอาดังเป็นดินแดนที่อังกฤษต้องการ แต่ด้วยความสามารถของเจ้าเมืองสตูลในสมัยนั้นได้นำ “ชาวน้ำ” จากเกาะลิเฮอร์ จ. ภูเก็ต จากเกาะลันตา จ.กระบี่ ไปตั้งบ้านเรือนอยู่ในเกาะอาดังและยื่นข้อต่ออังกฤษว่าเกาะนี้เป็นของไทย มีคนไทยทำมาหากินอยู่และเมื่อแบ่งพรหมแดนกันใหม่ โดยถือสันปันน้ำคระหว่างลำน้ำปะลิสและลำน้ำปยูใน จ.สตูลเป็นแนวแบ่ง จากสาเหตุดังกล่าวและสภาพชีวิตความเป็นอยู่ของ “ชาวน้ำ” แตกต่างไปกับพวกมลายู ดินแดนส่วนนี้จึงยังคงเป็นของไทยอยู่จนถึงปัจจุบัน” (ประพนธ์ เรื่องณรงค์ ใน ประเทือง เครือหงส์, 2518: 39-40)

รวมถึงความเกี่ยวโยงระหว่างชาวมอแกลนกับราชวงศ์สยามซึ่งปรากฏให้เห็นตั้งแต่รัชกาลที่ 5 ดังปรากฏในความทรงจำของผู้เฒ่ามอแกลนคนหนึ่งว่า เมื่อครั้งที่รัชกาลที่ 5 เสด็จไปที่ภูเก็ตและจังหวัดใกล้เคียง และได้พบกับชาวมอแกลนซึ่งเป็นชนกลุ่มน้อยที่อาศัยอยู่ชายฝั่งทะเล โดยได้ทรงมีพระราชนุญาตให้ทำกินบนที่ดินได้ (โอลิเวียร์ แฟร์รารีและคณะ, 2549: 20) และบันทึกการท่องเที่ยวของราชวงศ์หรือที่เรียกว่าจดหมายเหตุประพาสหัวเมืองปักษ์ใต้ของรัชกาลที่ 6 ใน รศ.๑๒๘⁷ ในฐานะที่เป็นประวัติศาสตร์การท่องเที่ยวของราชวงศ์สยามที่ปรากฏเรื่องราวของกลุ่มชาติพันธุ์ชาวเลด้วย และหากพิจารณาจากประวัติศาสตร์การปกครองของรัฐไทยหลังการเปลี่ยนแปลงการเมืองการปกครองครั้งสำคัญในช่วงต้นทศวรรษ 1960 ที่มีการยุบเมืองแล้วตั้งเป็นจังหวัดนั้น นอกจากมิได้กล่าวถึงการดำรงอยู่ของกลุ่มชาติพันธุ์ชาวเลว่าเป็นส่วนหนึ่งของจังหวัด

⁷ “เวลาบ่ายวันนี้เจ้าคุณธัญญาได้ให้ไปพาคนชาวทะเลมาเฝ้า คนเหล่านี้รูปร่างหน้าตาเป็นแขกปนไทย แต่ไม่เหมือนทั้ง 2 อย่าง ร่างกายอยู่ข้างจะไม่สู้สะอาดนัก มีเป็นขุยๆ คันตามผิวหนัง เขามีภาษาพูดกันต่างหาก แต่พูดไทยก็ได้ มาลาญก็ได้ ที่เรียกว่า ชาวทะเล เพราะหากินอยู่ตามทะเล ขึ้นบกเป็นบางครั้งคราวเท่านั้น คราวหนึ่งๆ มีเรือลำเล็กๆ เป็นเรือมาดกราบเสริมด้วยไม้ระก้า จะไปไหนก็ไปทางเรือ ถ้าเมื่อก่อนพวกผู้ใหญ่ลงน้ำช่วยกันยึดเรือไว้ไม่ให้โคลง เขาว่าเวลาน้ำแกวกับปลา ถิ่นฐานบ้านช่องไม่มี ถ้าจะอยู่แห่งใดก็ลากเรือขึ้นไว้บนหาด แล้วก็ใช้เรือเป็นเรือนในตัว ในชั้นแรกก็ออกไปอุจจาระที่ไกลๆแต่เลื่อนใกล้เข้ามาทุกทีจนมีกลิ่นกล้ำขึ้นแล้วก็ย้ายที่ไปอยู่แห่งอื่นต่อไป นี่ก็ตรงกับนิสัยของคนชาวป่าทั้งปวง ถึงพวกสาไกหรือเงาะป่าก็ประพฤติอยู่เช่นนี้เหมือนกัน เดิมเมื่อผมได้ยินเรื่องเล่าถึงความประพฤติกของพวกชาวทะเล หมายถึงรูปร่างเป็นชนิดเงาะ แต่มาได้เห็นตัวแล้วจึงเห็นว่าไม่เหมือนกันเลย ผิวก็ไม่ดำจัดและผม ไม่หยอกอย่างพวกสาไก ถ้าไม่บอกว่ากระไรบางทีเดินผ่านไปจะไม่รู้สึกว่าเป็นคนแปลกอะไร แต่ถ้าเปรียบเข้ากับไทย ดูไทยเรามีภาษาขึ้นกว่าเห็นได้ล้นนัก การนุ่งผ้าก็ใช้เป็นผ้าพันๆ กายทำนองโสร่ง แต่เด็กมีกำไลและจับปิ้งเงินผูกเหมือนเด็กไทยเรา พวกนี้เข้ามาเมืองบ่อยๆ มารับจ้างหาปลาบ้างก็มี เพราะฉะนั้นเข้าใจว่าเชื่องกว่าพวกสาไกหรือเงาะป่ามาก และด้วยเหตุนี้เอง เลยไม่ใคร่จะรู้สึกว่าการคล้ายคลึงเหมือนพวกเงาะ อย่างไรในส่วนตัวผมเหมือนแรกเห็นจะนั่งในกรุงเทพฯ ออกรู้สึกประหลาดกว่าในเมื่อดูพวกชาวทะเลนี้เป็นอันมาก ...”

(จดหมายเหตุประพาสหัวเมืองปักษ์ใต้ของพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ใน รศ.๑๒๘, 2506:51-53)

ฟังแล้ว การเขียนประวัติศาสตร์จังหวัดพังงาที่เริ่มต้นขึ้นเมื่อปี 2474 กลับกล่าวยกย่องเจ้าเมืองเชื้อสายจีนอดีตกรรมกรในเมืองแร่แต่เพียงกลุ่มเดียว ทั้งๆ ที่เรื่องราวของชาวจีนในยุคนั้นไม่ได้แยกออกจากการรับรู้ของชาวมอแกน ดังที่แม่เฒ่ามอแกนคนหนึ่งเล่าให้ฟังว่า การทำเหมืองแร่ยุคแรกที่เขาเรียกว่า “เหมืองขุด” ชาวมอแกนยังคงมีวิถีชีวิตผูกพันกับระบบนิเวศน์ริมทะเลอันดามัน ส่วนการขุดเหมืองหาแร่เป็นอาชีพของคนจีน ซึ่งชาวมอแกนในยุคนั้นรับรู้กันดีว่า ไม่ว่าแร่จะอยู่ลึกแค่ไหน คนจีนก็ไปถึงนั่น ในช่วงนั้นคนจีนเลยเสียชีวิตในขุมเหมืองเป็นจำนวนมาก (สัมภาษณ์ ขายิ่ง, มกราคม 2554)

นอกจากนี้ยังพบว่า เงื่อนไขว้ด้วยเรื่อง “สัญชาติ” ซึ่งเป็นเครื่องมือสำคัญของนิติรัฐเพื่อการจัดจำแนกแยกกลุ่มคนออกเป็น “คนไทย” และ “ไม่ใช่คนไทย” ซึ่งเป็นหนึ่งในหลายๆ เครื่องมือของชุดความคิดว่าด้วยการสร้างรัฐชาติใหม่ที่มีอิทธิพลต่อการบริหารจัดการของรัฐไทยมาตั้งแต่ช่วงรัชกาลที่ 6 ที่นำไปสู่การเริ่มต้นจัดทำกฎหมายว่าด้วยเรื่องสัญชาติที่เป็นกฎหมายลายลักษณ์อักษรฉบับแรกที่เกิดขึ้นตั้งแต่ปี 2455 รวมถึงการจัดทำพระราชบัญญัติชื่อสกุล พ.ศ. 2456 ซึ่งเกิดขึ้นภายหลังการเสด็จประพาสหัวเมืองปักษ์ใต้ของรัชกาลที่ 6 ในช่วง ร.ศ. 128 (2453) ที่น่าจะทำให้ชาวมอแกนเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติไทยในฐานะพลเมืองพร้อมๆ กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ นั้นกลับไม่ถูกนำมาบังคับใช้แก่กลุ่มชาติพันธุ์ชาวเลแต่อย่างใด ดังจะเห็นได้จาก ความทรงจำของผู้เฒ่ามอแกนที่เกาะพระทองสะท้อนให้เห็นว่า อัตลักษณ์ใหม่ ภายใต้ชื่อ “ชาวไทยใหม่” หรือ “คนไทยใหม่” และชื่อสกุลที่สะท้อนความเฉพาะของกลุ่มชาติพันธุ์ชาวเล เช่น หาญทะเล กล้าทะเลนั้น เพิ่งถูกสร้างขึ้นภายหลังการเสด็จเยือนราษฎรของราชวงศ์ไทยในรัชสมัยของรัชกาลที่ 9 เมื่อประมาณเกือบ 40 ปีที่ผ่านมาเมื่ออันมีผลทำให้ชาวมอแกนได้สัญชาติไทยและมีบัตรประจำตัวประชาชน (โอลิเวียร์ แฟร์รารีและคณะ อ้างแล้ว, 2549: 20-21) ซึ่งหมายถึง การได้สถานะความเป็นพลเมืองของรัฐไทย

4. “ความเป็นชายขอบ” ภายใต้ความสัมพันธ์ “ฉันพี่น้อง” ในรัฐชาติสมัยใหม่

นอกจากที่ได้กล่าวไว้ในหัวข้อก่อนหน้านี้แล้วนั้น ฉันยังพบด้วยว่า ชาวมอแกนยังเชื่อในความสัมพันธ์ “ฉันพี่น้อง” ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ที่ชาวมอแกนปฏิสัมพันธ์ด้วยอีกเช่นกัน โดยเฉพาะคน “แฉม” และภายใต้ความสัมพันธ์นี้ได้ก่อภาวะความทุกข์ให้เกิดขึ้นภายในใจของชาวมอแกนมากยิ่งขึ้นด้วยเช่นกัน กล่าวคือ ความทุกข์เป็นผลจากการถูกปฏิเสธความสัมพันธ์ “ฉันพี่น้อง” จากคน “แฉม” ที่ทั้งหยิบเอาเส้นแบ่งทางภูมิศาสตร์ระหว่าง “น้ำทะเล” กับ “ผืนดิน” มาเป็นเงื่อนไขมาดทับสถานะ “ความเป็นคน” ที่วางอยู่บนฐานสรีระของมนุษย์ด้วยกันทั้งโดยการตั้งชื่อ “ชาวน้ำ” ที่สร้าง “ความเป็นอื่น” หรือการเหมารวมเรียกชื่อ “ชาวเล” ทั้งๆ ที่ชาวมอแกน (Moklen)

กำหนดให้พวกเธอ/เขาเองเป็น “คนบก” (ออร์ตามับ) และชาวมอแกน (Moken) ก็กำหนดให้พวกเธอ/เขาเองเป็น “คนเกาะ” (ออร์ปอเลา) ซึ่งมีได้สื่อความว่า เป็น “ชาวน้ำ” หรือ “ชาวเล” อย่างสิ้นเชิง เช่นเดียวกับการให้ชื่อสกุลหรือนามสกุลของชาวมอแกน (รวมถึงชาวมอแกน) ที่ว่า “กล้าทะเล” “หาญทะเล” “นาวารักษ์” ซึ่งอาจกล่าวได้อีกนัยหนึ่งว่า ขณะที่พวกเธอ/เขา กำหนดตำแหน่งแห่งที่ทางภูมิศาสตร์ไว้กับ “ผืนดิน” นั้นก็ยังคงถูกยึดเหนี่ยวให้อยู่ในฝั่งตรงกันข้ามกับ “ผืนดิน” ซึ่งหากพิจารณาความหมายของคำว่า “เกาะ” และ “บก” ตามพจนานุกรมไทยแล้ว ก็พบว่า “เกาะ” หมายถึง ส่วนของแผ่นดินที่มีน้ำล้อมรอบ และ “บก” คือส่วนของผิวพื้นโลกที่ไม่ใช่ทะเล หรือแม่น้ำลำคลอง ส่วนคำว่า “ทะเล” มีหมายความว่า ห้วงน้ำเค็มที่เว้งกว้างใหญ่ แต่เล็กกว่ามหาสมุทร และยังหมายถึง ที่อยู่ หรือเกิดในทะเล เช่น สาหร่ายทะเล ปลิงทะเล แมงดาทะเล จะเห็นได้ว่า คำว่า ทะเล ที่มีความหมายถึงอยู่หรือเกิดในทะเลนั้น ส่วนใหญ่ใช้กับสัตว์มากกว่าที่จะนำมาใช้กับคน

ดังนั้นจะเห็นได้ว่า “ชื่อ” มิได้เป็นเพียงชื่อที่แสดงการดำรงอยู่ของสิ่งมีชีวิตหรือสรรพสิ่งเท่านั้น แต่ยังวางอยู่บนฐานความสัมพันธ์เชิงอำนาจแบบหลอกล่อที่คนตั้งชื่อ/คนให้ชื่อ/คนเรียกชื่อเหล่านั้นในฐานะคนนอกประสบการณ์จัดวางให้พวกเธอ/เขาโดยมิได้พึงระมัดระวัง (จะโดยตั้งใจหรือไม่ตั้งใจก็ตาม) ต่อความอ่อนไหวด้านความรู้สึกของคนที่ถูกตั้งชื่อ/คนถูกให้ชื่อ/คนถูกเรียกชื่อ ดังกรณีคำว่า “ชาวน้ำ” ที่สร้างรู้สึกถึง “ความเป็นคนอื่น” ซึ่งหมายถึงการทำให้พวกเธอ/เขารู้สึกว่าพวกเธอ มิใช่ “คน” เช่นเดียวกับ “คน” ที่คนตั้งชื่อเป็นหรืออย่างไร (อาจรวมถึงชาวมอแกน (Moken) ด้วย) ส่วน คำว่า “ชาวเล” นอกจากถูกตัดคำว่า “บก” และ “เกาะ” ออกไปแล้ว อาจทำให้เกิดการเหมารวมและความเข้าใจคลาดเคลื่อนต่อกลุ่มชาติพันธุ์นี้ด้วย และในบริบทของรัฐบาลคำว่า “ชาวเล” ยังถูกนำไปใช้เป็น “ภาพตัวแทน” ของ “ความไม่ทันสมัย” ในลักษณะของการสร้างภาพเหมารวมแบบตายตัวในลักษณะของการกักขังภาพลักษณ์ดังกล่าว

หากพิจารณาการเมืองเรื่องชื่อในบริบทของรัฐบาลสมัยใหม่แล้วก็อาจกล่าวได้ว่า ไม่ว่าจะ เป็นชื่อ “ชาวน้ำ” หรือ “ชาวเล” ก็ตาม ก็ล้วนแล้วแต่เป็นชื่อเรียกที่สร้าง “ความเป็นคนอื่น” นั่นคือ “คนอื่นนอกผืนดิน” อันเป็นดินแดนที่รัฐบาลสมัยใหม่ให้ความสำคัญและแย่งชิงความเป็นเจ้าของเพื่อที่จะเป็นฐานในการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรธรรมชาติ และคำเรียกชื่อดังกล่าวยังตอกย้ำว่า กลุ่มคนดังกล่าว เป็น “คนในทะเล” มิได้มีความเกี่ยวข้องกับผืนดินและหรือแผ่นดินใหญ่ รวมถึงวิถีชีวิตแบบโยกย้ายถิ่นที่อยู่และแหล่งทำมาหากินอย่างต่อเนื่องตามวิถีการผลิต หรือที่เรียกกันทั่วไปว่า “พวกอยู่ไม่เป็นที่ หรือพวกเร่ร่อน” ซึ่งเป็นวิถีชีวิตที่ขัดแย้งกับแนวทางการสร้างชาติสมัยใหม่ในมิติที่ต้องการให้คนอยู่กับที่เพื่อความสะดวกและง่ายต่อการควบคุมให้มีความชัดเจน

ของจำนวนประชากรของรัฐนั้น จึงทำให้รัฐไทยไม่เคยคิดที่นับรวมเอาชาวมอแกน (รวมถึงชาวมอแกนและชาวอุรักลาไวย์ด้วย) เป็นส่วนหนึ่งของประชากรในฐานะที่เป็นพลเมืองของรัฐ

นอกจากนี้สำหรับชาวมอแกนแล้ว การที่รัฐชาติสมัยใหม่ซึ่งมุ่งสร้าง “ความเป็นสังคมสมัยใหม่” ผ่านระบบการศึกษาแบบมวลชนในโรงเรียนนั้น ยังเป็นเครื่องมือสำคัญที่ตอกย้ำความเป็นชาติพันธุ์กลุ่มน้อยโดยการเบียดขับผ่านการสร้าง “ความเป็นไทย” ด้วยการห้ามใช้ภาษาระดับกลุ่มชาติพันธุ์ การปกปิดการมีอยู่ของประวัติศาสตร์ “เมืองมอแกน” ด้านานความเชื่อที่มีต่อบรรพชนมอแกน โดยเฉพาะด้านานว่าด้วย “แอบาบสามพัน” ที่โลดแล่นอยู่เฉพาะบนเส้นทางชีวิตประจำวันของกลุ่มชาติพันธุ์มอแกนโดยที่ไม่เคยถูกให้ตำแหน่งแห่งที่ทางประวัติศาสตร์ รวมถึงพื้นที่สังคมรอบข้างและการฝังกลบประวัติศาสตร์การสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ที่มีความเชื่อมโยงกับกลุ่มชาติพันธุ์ชาวมอแกน (รวมถึงชาวมอแกนและชาวอุรักลาไวย์) ขณะที่การรับรู้การดำรงอยู่ของกลุ่มชาติพันธุ์ชาวเลในคาบสมุทรไทยของรัฐไทยนั้น กลับเป็นไปในลักษณะของการผลักไสกลุ่มชาติพันธุ์ชาวเลออกจาก “ความเป็นคนไทย” อย่างเห็นได้ชัด ซึ่งเป็นการสร้างความรู้สึกแปลกแยก ดังจะเห็นได้จากการให้ชื่อ “ชาวไทยใหม่” ซึ่งสะท้อนการเป็น “คนนอกความเป็นไทย”

อย่างไรก็ตาม ฉันทมองว่า แม้ว่าชาวมอแกนจะมีสถานะเป็นพลเมืองของรัฐไทย แต่ถูกกำหนดให้อยู่ในฐานะ “ชาวไทยใหม่” ซึ่งบ่งบอกถึงตำแหน่งแห่งที่ทางสังคมว่า ชาวมอแกน คือ “ผู้มาทีหลัง” และยังคงกล่าวได้อีกว่า ด้วยความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มน้อยที่อาศัยในเขตชายแดนที่มีทะเลอันดามันเป็นจุดเชื่อมต่อกับรัฐอื่นๆ ซึ่งไม่มีความขัดแย้งเรื่องดินแดนจึงทำให้ชาวมอแกนไม่เคยถูกนำไปเกี่ยวข้องกับปัญหาทางด้านการเมืองและการปกครองระหว่างรัฐนั้น อีกด้านหนึ่งก็กล่าวได้อีกว่า ความเป็นกลุ่มคนจำนวนน้อยที่อาศัยอยู่ที่ชายแดนที่ไม่มีปัญหาทางการเมืองก็ทำให้ชาวมอแกนเป็นกลุ่มชายขอบของนโยบายด้านต่างๆ ของรัฐไทยมาโดยตลอดด้วยเช่นกัน

2.1.3 ผู้หญิงมอแกน: แรงงานชายขอบ

5 ทศวรรษที่ผ่านมาการพัฒนาประเทศที่ผ่านมา “การพัฒนา” ที่เคยให้สัญญาว่าจะนำพาความเจริญรุ่งเรืองและความมั่งคั่งมาสู่ผู้คนนั้น ไม่เพียงแต่ไม่เป็นจริง แต่กลับนำมาซึ่งฝันร้ายอีกด้วย โดยเฉพาะการทำให้เกิดกลุ่มคนที่ถูกเบียดขับจากการพัฒนาซึ่งชาวมอแกนเป็นกลุ่มหนึ่งในหลายกลุ่มคนที่ถูกระบวนการพัฒนาที่ผ่านทำให้ตกอยู่ใน “แรงงานไร้ฝีมือ” “ไร้ที่ดินอยู่อาศัยและแหล่งทำมาหากิน” ดังจะเห็นได้จาก ความทรงจำของชีวิตทางเศรษฐกิจของผู้หญิงมอแกนช่วงวัย 30 ปีขึ้นไปส่วนใหญ่แล้วได้ร้อยเรียงและลือไปตามทิศทางการพัฒนาเศรษฐกิจของประเทศที่ถูกกำหนดจากรัฐส่วนกลางและเป็นประสบการณ์ชีวิตที่มีทิศทางการพัฒนาเศรษฐกิจของประเทศเป็นถนนสายหลักที่กำหนดให้พวกเธอเดินตามซึ่งพวกเธอเองก็มีเพียงโอกาสการเดินตรง

ขอบถนนสายหลักเส้นนั้นเท่านั้น ประสบการณ์ชีวิตทางเศรษฐกิจ จึงเป็นประสบการณ์ความยากลำบากที่เริ่มตั้งแต่วัยเด็กจนถึงปัจจุบัน นั่นคือ เกิดการปรับเปลี่ยนจากประสบการณ์ชีวิตที่เคยโยกย้ายถิ่นที่อยู่ไปตาม “แหล่งทำมาหากิน” ซึ่งเชื่อมโยงอยู่กับระบบนิเวศน์ริมทะเลอันดามัน พึ่งพิงสัตว์น้ำขนาดเล็ก พืชริมทะเลอันดามันและการปลูกข้าวไร่ ไปสู่การโยกย้าย ถิ่นที่อยู่ไปตาม “แหล่งงาน” เพื่อให้ได้เงินสดเพื่อนำไปแลกอาหารซึ่งสัมพันธ์อยู่กับระบบเศรษฐกิจระดับภูมิภาค โดยเฉพาะชีวิตของพวกเธอในยุคที่มีการฟื้นตัวของธุรกิจเหมืองแร่ช่วงปี 2518-2536 ที่รัฐบาลเปิดโอกาสให้บริษัทเอกชนเข้าไปทำเหมืองแร่ในเขตสัมปทานซึ่งได้กลายเป็นแม่เหล็กดูดเอากลุ่มคนทั้งจากภาคเหนือ อีสานและภาคใต้ฝั่งตะวันออกให้เข้าไปทำงานในเหมืองแร่อีกครั้ง (นิตยสารผู้จัดการ, 2542: 37) รวมถึงยุคการบรรจุนโยบายการท่องเที่ยวในแผนพัฒนาเศรษฐกิจฉบับที่ 3 (พ.ศ. 2515-2519) ที่ทำให้เกิดการลงทุนและการเคลื่อนย้ายแรงงานภาคบริการอีกครั้ง

ในปัจจุบันนี้ ชีวิตทางเศรษฐกิจของผู้หญิงมอแกนส่วนใหญ่ถูกผูกโยงกับอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวและการส่งออกยางพาราและอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว ซึ่งรัฐไทยมีรายได้จากอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวสูงขึ้นอย่างต่อเนื่องทุกปี และปี 2547 (ก่อนเกิดภัยพิบัติสึนามิ) พบว่า รัฐไทยรายได้จากการท่องเที่ยวในพื้นที่อันดามันถึง 114,769.86 ล้านบาทและมีรายได้จากการส่งออกยางพาราถึง 136,704 ล้านบาท (มติ ครม. 28 กรกฎาคม 2553) ขณะที่รายได้รายวันของผู้หญิงมอแกนเหล่านี้มีเพียง 200-250 บาทต่อวัน นั่นคือ พวกเธอมีรายได้จากการเป็นแรงงานรับจ้างในฤดูกาลท่องเที่ยวตลอด 4 เดือนอย่างน้อย 24,000-30,000 บาทต่อปี ซึ่งสะท้อนให้เห็นกระบวนการกลายเป็นแรงงานชายขอบและการสร้าง “พื้นที่” แห่งการหล่อเลี้ยงความสัมพันธ์เชิงอำนาจแบบเหลื่อมล้ำที่มีกระบวนการขยายช่องว่างแบบขั้นบันไดอย่างต่อเนื่องและรวดเร็วมาตลอด โดยเฉพาะความสัมพันธ์ฉันนายหัวลูกน้องระหว่างคนไทยเชื้อสายจีนกับชาวมอแกนที่มีมาอย่างต่อเนื่อง

ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่า “แผนการพัฒนาเศรษฐกิจ” ที่ผ่านมานั้น เป็น “แผนพัฒนา” ฉบับที่สร้างและกักขังภาวะความเป็นแรงงานชายขอบในรูปแบบของการเป็นแรงงานไร้ฝีมือ ค่าแรงถูกและไร้ทุนให้เกิดขึ้นแก่ชาวมอแกน และผูกโยงโอกาสเข้าถึงงานไว้กับ “ความขยันและซื่อสัตย์” และมีรายได้ที่ยึดโยงอยู่กับความไม่แน่นอนของราคารูบเท้าที่ขึ้นลงรายวันและค่าแรงกรรมรายวันที่ถูกกำหนดโดยกลุ่มนายทุนชนชั้นนำทางนโยบายและชนชั้นนำทางการเมืองของประเทศ และยังเป็น “แผนพัฒนา” ที่มุ่งเสริมสร้างความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจให้แก่ชาวนา (เชื้อสายจีน) ทั้งในฐานะนักการเมืองและนายทุน ทั้งนี้เนื่องด้วยความชำนาญทางการค้าของคนเชื้อสายจีนซึ่งได้กลายเป็นโอกาสในการสะสมทุนที่ทำให้สามารถยกระดับตำแหน่งแห่งที่ทางเศรษฐกิจและสังคมจากการเป็นกรรมกรในเมืองแอ่งกลายเป็นนายหัวรับซื้อแร่ เจ้าของสัมปทานเหมืองแร่และเจ้าของกิจการโรงแรม รีสอร์ทรองรับอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวตามลำดับ

นอกจากนี้แล้ว ฉันก็จะพบว่า ภายใต้บริบททางเศรษฐกิจที่ให้ความสำคัญต่ออุตสาหกรรมการท่องเที่ยว ผู้หญิงมอแกนตกอยู่ในภาวะความเป็นชายขอบทางเศรษฐกิจที่ค้ำค้ำกว่ากลุ่มผู้หญิงต่างชาติพันธุ์ ทั้งมิติของโอกาสในการเข้าถึงงาน ลักษณะของงานและค่าตอบแทนจากการทำงาน ทั้งนี้เนื่องจากผู้หญิงมอแกนตกอยู่ในภาวะความเป็นชายขอบด้านการศึกษาด้อย และหากพิจารณาด้วยมิติทางเพศ/เพศภาวะแล้ว ผู้หญิงมอแกนตกอยู่ในตำแหน่งแห่งที่ที่ชายขอบกว่าผู้ชายมอแกนทั้งในมิติของค่าตอบแทนจากการใช้แรงงาน แม้จะดูเหมือนว่าโอกาสการเข้าถึงงานของทั้งเพศจะไม่แตกต่างกันก็ตาม ดังกรณีของ “พูน” ที่เล่าให้ฟังว่า

“เราอยู่กันที่นี่ เรามีงานอะไร เราไปพร้อมกัน ถ้าใครได้งานก็ชวนคนรู้จักกันไป จะไปเรียกกันตามบ้านว่า บ้านนี้ว่างไหม เขาก็ไปถามนายหัวว่าให้ไปสักกี่คน เราไปพร้อมๆ กันแหละไปทุกหัวเข้า ไปด้วยกัน เขามารับเป็นรถฯ ผู้ชายไปแต่ผู้ชาย ผู้หญิงไปแต่ผู้หญิง ค่าแรงก่อนหลังสันามิเท่ากันเมื่อก่อน 200 บาท ตอนนี้อย่าง 200 บาท ส่วนคนชาย 300 - 350 บาท เพราะคนหญิงเป็นงานเบาๆ ถ้าหญิงถนัดหนักๆ เราก็ไม่เอาหรอก เราเอาทำที่เราทำ เราก็ได้ 200 บาทเหมือนเดิม” (สัมภาษณ์ พูน, 21 ตุลาคม 2552)

แม้ว่า ความเป็นแรงงานชายขอบในระบบเศรษฐกิจกระแสหลักของผู้หญิงมอแกนจำนวนหนึ่ง จะเป็นเงื่อนไขสำคัญต่อการประคับประคองสายสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจระหว่างนายหัวกับลูกน้องแบบหลอกล่อให้ดำรงอยู่ต่อไปและนำมาซึ่งความต่อเนื่องของรายได้ประจำวันก็ตาม แต่การขยายพื้นที่ของอุตสาหกรรมประมงน้ำลึกที่นำมาซึ่งการเคลื่อนย้ายแรงงานประมงจากบริเวณอ่าวไทยตอนบนและภาคตะวันออกรวมถึงแรงงานอพยพชาวพม่าให้เข้ามาตั้งรกรากในดินแดนแถบนี้ (ประภาส ปิ่นตบแต่ง, 2545: 300) นั้น เป็นเงื่อนไขใหม่ที่ทำให้เห็นว่า ความเป็นแรงงานชายขอบแบบไร้ฝีมือและค่าแรงถูกนั้น ดูเหมือนว่าจะไม่เพียงพอที่จะสร้างความมั่นคงของรายได้ประจำวันไว้ได้ กล่าวคือ ผู้หญิงมอแกนในหมู่บ้านบางคนมักย่ำเตือนคนรุ่นลูกหลานว่า “ทำงานอย่าให้ขาดมือ หรือ ทำให้งานติดมือ เพราะมีคนพม่าเข้ามาทำงานมากขึ้น” ซึ่งหมายถึงการมีคุณสมบัติเป็นแรงงานที่ “ขยันและซื่อสัตย์” โดยเฉพาะผู้หญิงมอแกนจำนวนหนึ่งอย่างกรณีของ “พูน” และ “พวง” ที่ต้องรับบทบาทเป็นคนหลักในการหารายได้เลี้ยงดูสมาชิกในครอบครัวเพียงลำพัง แม้ว่าสามีของเธอมิรายได้เช่นเดียวกับพวกเธอนั้น ซึ่งฉันพบว่า คุณสมบัติดังกล่าวมีความจำเป็นอย่างยิ่งที่จะสามารถทำให้พวกเธอมิรายได้ประจำวันอย่างต่อเนื่อง ประกอบกับพวกเธอไม่ได้มี “นายหัวประจำ” เช่นเดียวกับเพื่อนๆ ในหมู่บ้านเดียวกัน ทั้งนี้เพราะพวกเธอเพิ่งย้ายเข้ามาอาศัยในหมู่บ้านแห่งนี้หลังจากที่ตัดสินใจแยกทางกับสามี “พวง”

“พูน” เล่าให้ฟังว่า พวกเธอไม่มี “นายหัวประจำ” รายได้ไม่แน่นอน พวกเธอต้องรอให้ “คนจัดหางาน” ในหมู่บ้านอย่าง “ป้าอวย” ช่วยบอกข่าวการหาคนงาน แต่หลายครั้งพวกเธอตกอยู่ใน “ภาวะงานขาดมือ” ดังกรณีของ “พวง” เธอบอกว่า “นายหัว” ปฏิเสธที่จะจ้างเธอทำงานต่อ เพราะเธอขาดคุณสมบัติ “แรงงานขยัน” และหากช่วงไหนที่เธอไม่มีงาน ก็จะมีเพื่อนในหมู่บ้านชวนไปทำงานตามที่ต่างๆ และครั้งที่ผ่านมเธอกับเพื่อนอีก 2 คนไปรับจ้างถอนหญ้าที่บ้านของนายหัวของเพื่อนคนหนึ่ง วันนั้น เป็นวันที่แดดร้อนมาก เธอก็หยุดพักนั่งกินน้ำ กินหมากเป็นช่วงๆ พอเลิกงานตอนเย็น เพื่อนคนหนึ่งก็มาบอกเธอว่า นายหัวไม่พอใจที่เห็นเธอหยุดพักบ่อยเกินไปและพรุ่งนี้เธอไม่ต้องไปทำงานและให้หาคนงานคนใหม่ไปทำงานแทนเธอ (สัมภาษณ์ พวง, กรกฎาคม 2553) ขณะที่ “พูน” ที่เธอเห็นว่า “ภาวะงานขาดมือ” ที่เกิดขึ้นกับตัวเธอนั้น ส่วนหนึ่งเป็นเพราะภาวะความเป็นชายขอบในโอกาสทางการศึกษาและความเป็นคนจน

“ถ้าเราได้เรียนเราจะได้ไปไกล ทำงานดีสักหิด (เล็กน้อย) ไม่เหนื่อยไปกว่านี้ไง ถ้าเรามีความรู้สักนิด เราก็ไม่เหนื่อยแรง (มาก) ใช่มั้ย ...เบื่อแหละ อยากทำงานแบบกินเงินเดือน แบบว่าอยากล้างจาน อยากไปให้ไกลๆ จากบ้านแบบว่าสักเดือน ทอ (จิง) มาบ้านที่หนึ่ง อยากทำงานเป็นเดือน เพราะไม่ว่าจะกวาดขยะ ทำหญ้า เขาเอาคนที่มีความรู้แหละ เหมือนเรานี้ความรู้น้อยเราอือ (จะ) ไปนั่นปรี้อะ (อย่างไร) เราไปสมัครเราก็ไม่เข้าใจ เราก็ต้องไปกับเพื่อน ล้างถ้วยเราก็เอา แต่เราไม่มีรถรับส่ง นั่นแหละเราจึงเครียดและคิดมาก” (สัมภาษณ์ พูน ตุลาคม 2552)

จะเห็นได้ว่า ภาวะความเป็นแรงงานชายขอบ ที่ผู้หญิงมอغلนกำลังเผชิญนี้ เป็นส่วนหนึ่งที่กำหนดตำแหน่งที่ทางสังคมเศรษฐกิจของผู้หญิงมอغلนซึ่งถูกเบียดขับและหล่อเลี้ยงภาวะดังกล่าวโดย “การพัฒนา” เศรษฐกิจแบบทุนนิยมทั้งในนัยที่ค่อนกว่าผู้ชายและผู้หญิงต่างชาติพันธุ์ หากพิจารณาจากมุมมองของนักสตรีนิยมที่มีความสนใจในสิ่งที่เรียกว่า “การพัฒนา” กลุ่มหนึ่งที่พยายามชี้ให้เห็นว่า “การพัฒนา” ที่ผ่านมานั้น นอกจากมุ่งเน้นไปที่มิติเศรษฐกิจแล้ว ยังเป็นการพัฒนาที่ “ไม่มีผู้หญิง” และมองไม่เห็นความแตกต่างทางเพศภาวะ และเรียกร้องให้ผู้หญิงในฐานะประชากรครึ่งหนึ่งนั้นเป็น “หุ้นส่วนในการพัฒนา” และนำกรอบคิดว่าด้วยเรื่องเพศภาวะเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของการวิเคราะห์กำหนดทิศทางการพัฒนาแล้ว ก็อาจกล่าวได้ว่า สำหรับผู้หญิงมอغلนแล้ว แม้ว่าพวกเธอจะมีตำแหน่งแห่งที่ในพื้นที่ของระบบเศรษฐกิจกระแสหลักก็ตาม แต่เป็นระบบเศรษฐกิจดังกล่าวก็ยังเป็นระบบเศรษฐกิจแบบชายเป็นใหญ่ที่ให้ความสำคัญแก่แรงงานเพศหญิงน้อยกว่าเพศชาย

2.2 ผู้หญิงมอแกน: ความเป็นคนชายขอบกับความชอกช้ำใจ

ดังที่กล่าวไว้ในส่วนที่ 1 แล้วว่า ตำแหน่งแห่งที่ทางสังคมของผู้หญิงมอแกนมีความเชื่อมโยงกับภาวะความเป็นชายขอบในพหุมิติ ทั้งความเป็นชายขอบเชิงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และความชายขอบทางเศรษฐกิจและความเป็นชายขอบทางเพศ/เพศภาวะภายใต้สังคมวัฒนธรรมที่นิยม “ความเป็นชาย” อันเป็นผลจากการถูกกีดกันออกจากรัฐแล้วซ้ำเล่า (Multiple Exclusion) ทำให้ตกอยู่ภายใต้เงื่อนไขหรือสภาพการณ์ที่เจ้าตัวมิได้สร้างขึ้น ภาวะที่เจ้าตัวมิได้เลือกเองและมีอาจควบคุมได้ (สุริชัน หวันแก้ว, 2546: 97) ภาวะดังกล่าวนอกจากสร้างความยากลำบากต่อการใช้ชีวิตประจำวันแล้วยังเป็นเกลียวเส้นลวดที่เกาะกุมจิตใจและพันรอบๆ ตัวผู้หญิงมอแกนไปทุกหนแห่งด้วย ดังนั้น ส่วนนี้จึงต้องการที่จะสะท้อนให้เห็น “ภาวะความทุกข์ทางสังคม” ผ่านอารมณ์ความรู้สึกของผู้หญิงมอแกน ณ ช่วงเวลาที่ความเป็นชายขอบในพหุมิติที่ร้อยรัดติดพวกเธอปะทะกับสังคมใหญ่รอบข้างรวมถึงวิธีการที่พวกเธอใช้ในการแกะหรือฉุดเพื่อรักษาไว้ซึ่งศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ของพวกเธอ

ความทุกข์ทางสังคม เป็นผลที่เกิดขึ้นจากอำนาจทางการเมือง เศรษฐกิจและสถาบันต่างๆ ที่กระทำผู้คนในสังคมและเป็นการกระทำซึ่งกันและกันของอำนาจรูปแบบต่างๆ ที่เป็นผลจากการกระบวนการจัดการกับความทุกข์ในฐานะที่เป็น “ปัญหาสังคม” ซึ่งพยายามที่จะจัดแบ่งหรือทำให้ภาวะที่เกิดขึ้นกับปัจเจกนั้นแยกออกจากกันตามประเด็นปัญหา เช่น ปัญหาสุขภาพ ปัญหาทางกฎหมาย หรือปัญหาทางจริยธรรม (Arthur Klein man, Veena Das, and Margaret Lock, 1997: ix)

2.2.1 “แผลเก่า” ถูก กรีดซ้ำ ซ้ำแล้วซ้ำเล่า

ฉันท : คำว่า “ชาวน้ำ” เนี่ยมาจากไหนคะ

ตาเสริฐ: “สมัยก่อน พวกนี้มันโกรธอย่างแรงแหละ (มากทีเดียว) ที่ (เขา) เรียก “ชาวน้ำ” พวกเกาะสุรินทร์ พวกราไว้ย พวกเกาะลิเรย์เนี่ยนะ ถ้าเรียกเขาว่า “ชาวน้ำ” เขาจะโกรธอย่างแรง แต่ว่ามอแกนข้างบนนี้เขาไม่เกี่ยวกัน แต่ตอนนี้ มันมาแห่งเดียวกัน (เหมือนกัน) หมดแล้ว... อย่าเรียกว่า “ชาวน้ำ” เพราะว่าถ้าเรียกแล้วพวกเขาโกรธใหญ่ (โกรธมากขึ้น) ...ที่เขาเรียกเพราะว่าอยู่ในน้ำ เขาก็เรียก “ชาวน้ำ” ที่หลัง (ต่อมา) คนข้างบนก็โกรธกันอย่างแรงเลย (มากขึ้น) คือ เวลาคนไทยเรียก “ชาวน้ำ” ... “ชาวน้ำ” ก็โกรธ แล้วบอกว่า “แล้วมันเกิดมาจากไหน ไม่ใช่เกิดออกจากร้านห่อ (หรืออย่างไร)” ก็ตอนเนี่ยที่คนไทยกับชาวเลไม่ถูกกัน ทะเลาะกัน โกรธขี้เนื้อแหละ... “ดูชาวเลกูไม่ใช่ชาวน้ำ แล้วมันเกิดนั้นมันเกิดจากไหน มันเกิดออกจากร้านน้ำม่ายอะ (หรือไม่)” (สัมภาษณ์ ประเสริฐ นาวารักษ์, มีนาคม 2553)

ฉันทน์: ที่เขาเรียก “ชาวน้ำ” สมัยนั้นเขาโกรธไหม

ยายจิ้ง: “บางคนเขาก็โกรธ บางคนก็ไม่โกรธ เขาที่ว่า “ชาวน้ำ” เราจะไปโกรธทำไม (ทำไม) ก็เราเกิดมากับน้ำ ถ้าเราไม่เกิดกับน้ำเราเกิดมาปรี๊ด(จะเกิดมาได้ยังไง) ฉันทน์นั้นไม่โกรธ เขาว่าไปตะเถอะ “ชาวน้ำ” (เพราะ) จริงเราอยู่ อย่างชาวเกาะเขาอยู่ในน้ำเขาเรียก “ชาวน้ำ” จะไปโกรธทำไม (ทำไม) ก็เราเกิดอยู่ในน้ำจริง น้ำ (ทะเล) เล่นนั่นแหละ ก็เราอยู่ในน้ำ ใน (ทะเล) เล เบ่อ (และเพราะ) คนเราก็เกิดมาจากน้ำทั้งเพ (กันทั้งนั้น) จะไปโกรธเคืองเขาทำไม (ทำไม)... ฉันทน์ไม่โกรธ” (สัมภาษณ์ถึง นาวารักษ์, ตุลาคม 2552)

ถึงแม้ว่าระดับของความรู้สึกของชาวมอแกนที่ถูกทำให้เป็น “คนอื่น” จากการถูกเรียกชื่อด้วยคำว่า “ชาวน้ำ” นั้นจะมีความแตกต่างกันก็ตาม (ดังความรู้สึกของ พ่อเผ่าแม่เผ่ามอแกนวัยย่างเข้า 70 ปีอย่างน้อย 2 คนที่กล่าวไว้ข้างต้น) แต่อย่างไรก็ตาม คำบอกเล่าของพ่อเผ่าแม่เผ่าทั้งสองคนก็ยืนยันได้ถึงการดำรงอยู่ของความรู้สึกโกรธแค้นอันเกิดจากคำเรียกชื่อทางชาติพันธุ์ที่ว่า “ชาวน้ำ” ว่ามีมาแต่ไหนแต่ไรมาแล้วซึ่งได้สร้างความโกรธแค้นที่นำไปสู่การตัดสายสัมพันธ์ฉันทน์พี่น้อง ดังที่ถูกกล่าวถึงในตำนานความเชื่อของชาวมอแกนว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างชาวมอแกนกับ “คนแหม” ซึ่งได้กล่าวไว้ในส่วนที่ 1 ของบทนี้แล้ว และที่สำคัญคือ ความรู้สึกโกรธแค้นที่ฝังลึกอยู่ภายในใจของชาวมอแกนส่วนใหญ่ก็ถูกถ่ายทอดผ่านเรื่องเล่าที่เล่าต่อๆ กันมาจากรุ่นสู่รุ่นจนกลายเป็นความรู้สึกร่วมระดับกลุ่มชาติพันธุ์ นั่นคือ ความโกรธแค้นที่ปะปนด้วยความคับข้องใจซึ่งมักถูกผลิตซ้ำแล้วซ้ำเล่าโดยการกระทำของกลุ่มคนต่างชาติพันธุ์โดยเฉพาะ “คนแหม” นั้นส่วนใหญ่ถูกถ่ายทอดจากรุ่นหนึ่งสู่อีกรุ่นบนฐานประสบการณ์ชีวิตของกลุ่มคนรุ่นพ่อแม่ ดังนั้นรอยแผลที่ถูกกรีดซ้ำซึ่งทำให้เกิดความรู้สึกราวกับว่ายังคงเป็นแผลสดอยู่ทุกเมื่อ เพราะเป็นการผลิตซ้ำความเจ็บปวดบนแผลรอยเก่าที่คั่งค้างอยู่ในใจ ดังความโกรธแค้นที่คั่งค้างอยู่ในใจของผู้หญิงมอแกนรุ่นหลังในสถานะ “คนชายขอบในพหุมิติ” ซึ่งมักถูกแสดงออกมาสู่พื้นที่สาธารณะด้วยท่าทีเชิงปฏิเสธอย่างจริงจังเสมอ นับแต่อดีตมา จึงกล่าวได้ว่า ชาวมอแกนเกือบทุกคนได้รับถ่ายทอดความรู้สึกดังกล่าวมาจากคนรุ่นก่อนจนกลายเป็น “อัตลักษณ์ร่วมทางความรู้สึก”

ดังเช่น “นวล” ซึ่งซึมซับรับเอาความรู้สึกโกรธแค้นจากประสบการณ์อารมณ์ความรู้สึกของพ่อของเธอก็เคยถูกเจ้าหน้าที่ของรัฐไทยหยิบยื่นชื่อเรียก “ชาวน้ำ” ในช่วงขณะที่พ่อของเธอถูกจับข้อหาตัดไม้ในเขตป่าสงวน ความรู้สึกโกรธแค้นดังกล่าวถูกฝังอยู่ภายในใจของเธอตลอดมาและพร้อมที่จะถูกปล่อยออกมาตลอดเวลาเช่นกันหากมีเหตุการณ์แบบนั้นเกิดขึ้นกับเธอ

“นวลนะ ถ้าเรียก “ชาวน้ำ”... ไม่ได้... “วีน” (โกรธมาก) เพราะว่าเราก็เกิดมาจากน้ำทั้งเพ (ทั้งนั้น) มีใครเกิดมาแห้งบ้าง ไม่ว่าไทยพุทธ ไม่ว่าชาวเลก็เกิดมาจากน้ำทั้งเพ (ทั้งนั้น)...ขออย่างเดียวอย่าเรียก “ชาวน้ำ” เพราะตั้งแต่รุ่นพ่อรุ่นแม่แล้วเขาไม่ชอบ...ถ้าว่าเรียก “ชาวน้ำ” ไม่ได้ ของ

ขึ้น (เกิดอารมณ์โกรธมาก) สมัยก่อนพ่อเคยมีเรื่องกับตำรวจ ตอนนั้นนวลอายุสัก 10 ปี ตำรวจจับแก (พ่อ) เพราะว่าแก (พ่อ) ขยหาวย แก (พ่อ) ว่าจับได้ไม่ว่า (อะไร) แต่อย่าพูดคำว่า “ชาน้ำ” ตอนนั้นนายอำเภอเชื่อคนมอแกลน ถึง (แล้วก็) ให้ตำรวจมาขอโทษ” (สัมภาษณ์ นวล, ตุลาคม 2552)

เช่นเดียวกับชีวิตวัยเด็กของ “พวง” ซึ่งพ่อแม่ของเธอมิชีวิตแบบอยู่ไม่เป็นที่ เพราะต้องไปร่อนแร่ตามขุมเหมืองต่างๆ และทำไร่ข้าว ทำให้เธอต้องอาศัยอยู่กับลุงและป้าเพื่อที่จะได้เรียนหนังสือที่โรงเรียนใกล้บ้าน เธอเล่าว่า ลุงกับป้าของเธอมักย่ำเตือนให้เธอฟังเสมอถึงความเจ็บแค้นดังกล่าว “หากเขาเรียกว่า ชาเล ก็ช่างหัวมัน เพราะเราก็ออยู่กันตาม (ทะเล) เกลื่อนแกละ แต่ถ้ามันคำว่า “ชาน้ำ” ให้มันค่ากลับไปเลย ปากของพวกมันมี ไม่ต้องกลัวมัน” (สัมภาษณ์ พวง, ตุลาคม 2552) ขณะเดียวกันเธอก็เคยมีประสบการณ์ที่ต้องเผชิญกับการถูกทำให้เป็น “คนอื่น” และความโกรธที่ผุดขึ้นทันทีทันใดด้วยเช่นกัน เธอเล่าว่า

“...เมื่อก่อน (เมื่อ 10 ปีที่ผ่านมา) พี่พวงไป “กินวัด” ที่วัดแถวท้ายเหมือง ตอนนั้นพี่กำลังท้องลูกชายคนที่ 2 พ่ออยู่ที่บ้านของแฟน... คนนั้นแกอย่างแรง(อายุมากแล้ว) แก (เขา) แล้วน่าจะมึศีลธรรม แล้วมันก็เข้าวัดเข้าวาทุก 8 ค่ำ 15 ค่ำ แต่ทำไมแก (เขา) ยังพูดว่า “ของเหลือไรก็ให้ “ชาน้ำ” นั้น ... “ชาน้ำ” เขานั่งกันเต็มไปหมด “พวกเราก็อเลยพูดกลับไปว่า “แล้วชาเล ไม่มีเหรอ มีแต่ “ชาน้ำ” ไข่เต “ชาน้ำ” ถ้าเต็น (คุณ) เกิดมาแห่ง เต็น (คุณ) พูดได้เหรอ พวกเราก็อรู้กัน แก (เขา) เลยเขียนไม้หาญ (กล้า) พูดไหรเลย (อะไรอีกเลย) แม้กระทั่งพระในวัดแก (เขา) ยังเรียก “ชาน้ำ” แต่พระพูดข้างในศาลา เราก็อนั่งคำตามหลังกันอยู่ข้างนอก” (สัมภาษณ์ พวง, ตุลาคม 2552)

ส่วนประสบการณ์ชีวิตของ “กอบ” ซึ่งซ้อนทับอยู่กับประสบการณ์วัยเด็กของลูกสาวคนแรกของเธอ ครั้งเมื่อลูกสาวคนโตวัย 8 ขวบต้องเผชิญกับกลไกการตอกย้ำ “ความเป็นอื่น” โดยมีครูซึ่งเป็นตัวแทนของรัฐไทยเป็นผู้ผลิตซ้ำความโกรธแค้นดังกล่าว “กอบ” เล่าว่า เมื่อ 7 ปีที่ผ่านมาความโกรธแค้นที่ฝังลึกอยู่ในใจของเธอมายาวนานได้พุ่งขึ้นมาอีกครั้ง เมื่อเธอทราบข่าว ครูลงโทษลูกสาวโดยวิธีการ กล่าวเรียกว่า “ชาน้ำ”

“...ตอนที่ลูกสาวคนแรกเข้าโรงเรียน ชั้น ป.2 ถูกครูว่า คือที่นี้เขาถูกคำหนึ่ง คือ “ชาน้ำ” พี่ เคยไปดำเขาจริงที่โรงเรียน ที่ลูกเรียนอยู่ตรงนั้น พี่โกรธและว่าครูกลับไปว่า ถ้าว่าเราเป็น “ชาน้ำ” ครูก็เกิดมาจาก “น้ำ” เหมือนกัน ถ้าเธอไม่เกิดจาก “น้ำ” เธอก็ไม่เกิดมาเป็นตัวเธอเองมัย (หรือ)...” (สัมภาษณ์ กอบ, ตุลาคม 2552)

2.2.2 “ชาวเลข้าขอ”: ชีวิตไร้ค่า: “กินวัด” และ “กินบุญเดือนสิบ”

ศูนย์กลางและชายขอบมีความสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน แต่ว่าทกรรมว่าด้วยความเป็นชายขอบเป็นวาทกรรมของพวกที่ไม่พึงประสงค์ (The unwanted) เพราะวาทกรรมกระแสหลักนั้นทั้งปฏิเสธความสัมพันธ์เชิงพึ่งพาและคนชายขอบถูกทำให้ไม่มีตัวตน ไร้คุณค่า และเป็นภาระของสังคม (ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี, 2546)

ตามที่กล่าวไว้ในส่วนที่ 1 แล้วว่า ชาวมอแกนเป็นชาติพันธุ์ที่มีปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มคนต่างชาติพันธุ์มาแต่ไหนแต่ไร ดังปรากฏในบันทึกของพ่อค้าชาวอังกฤษที่ระบุว่า “ชาวเล” มี 2 กลุ่มคือกลุ่มหนึ่งแตกต่างจากกลุ่มชาวเลลอยเรือในทะเล ซึ่งอาจหมายถึงชาวมอแกน (Moken) แต่กลุ่มหนึ่งอาจหมายถึง ชาวมอแกนและชาวอุรักลาโว้ยประกอบกับตำนานความเชื่อของกลุ่มชาติพันธุ์ชาวมอแกนเองก็ไม่ได้มีความเชื่อมโยงกับทะเลใหญ่ แต่กลับผูกพันกับระบบนิเวศน์ริมฝั่งทะเลอันดามัน ประกอบการเรียกชื่อซึ่งกันและกันระหว่างชาวมอแกน (Moken) ที่เรียกชาวมอแกน (Moklen) ว่า “ออรังตามับ” หรือ “คนบก” และวิถีการผลิตที่มีทั้งการเก็บหาอาหารริมฝั่งทะเลและการทำไร่ข้าว ซึ่งน่าจะสันนิษฐานได้ว่า ชาวมอแกนเป็นชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่บนแผ่นดินใหญ่ที่ได้รับอิทธิพลทางการเมือง เศรษฐกิจสังคมและวัฒนธรรมของกลุ่มคนต่างชาติพันธุ์ซึ่งสอดคล้องกับตำนานความเชื่อของชาวมอแกนที่เล่าสืบต่อกันมา ดังนั้น วิถีชีวิตทางวัฒนธรรมจึงมีการผสมผสาน แทรกตัว หรือใช้วัฒนธรรมร่วมกับกลุ่มคนต่างชาติพันธุ์ ดังเช่น ประเพณีกินบุญเดือนสิบตามปฏิทินทางจันทรคติ ซึ่งเป็นพื้นที่ทางวัฒนธรรมของชาวมอแกนที่ทับซ้อนกับกลุ่มคนต่างชาติพันธุ์อย่าง “แฉม” โดยเฉพาะในพื้นที่ประกอบพิธีกรรมของศาสนาพุทธ กล่าวคือ ทุกๆ วันขึ้น 8 ค่ำและ 15 ค่ำ และวันขึ้น 15 ค่ำเดือนสิบ ตามปฏิทินทางจันทรคติ ซึ่งเป็น “วันทำบุญ” ตามธรรมเนียมปฏิบัติที่ชาวพุทธจะนำอาหารไปถวายพระที่วัด แต่ความเชื่อของชาวมอแกนนั้น คือการสืบทอดประเพณี “การกินบุญ” เดือนสิบ ซึ่งชาวมอแกนต้องไปวัดเพื่อรับ “อาหาร” แล้วนำมาจัดวางไว้บนบรรพชนของตนเอง รวมถึงประเพณีการ “ขอเดือนสาม” ซึ่งตามความเชื่อของชาวมอแกนเชื่อว่า การไป “ขอ” ก็เพื่อไปรับ “สิ่งไม่ดี” จากคนต่างชาติพันธุ์เพื่อนำไปประกอบพิธีกรรมตามความเชื่อเพื่อปัดเป่า “สิ่งไม่ดี” ออกไป

ฉันมีโอกาสร่วมและสังเกตการณ์การสืบทอดตำนานความเชื่อด้วยความสัมพันธ์ฉันพี่น้องในประเพณี “กินบุญเดือนสิบ” เป็นจำนวน 3 ครั้ง แต่ทุกครั้งฉันก็ได้กำหนดให้ตัวฉันเองมีสถานะที่ต่างหาก ฉันพบว่า สำหรับตัวฉันแล้ว ถึงแม้ว่าฉันจะเป็นคนท้องถิ่นภาคใต้ฝั่งตะวันออกซึ่งคนส่วนใหญ่ยึดถือการสืบทอดประเพณีวันสารทเดือน 10 ที่สื่อความถึงความศรัทธาที่มีต่อเหล่าบรรพชนประจำสายตระกูลด้วยก็ตาม แต่ด้วยเงื่อนไขทางสังคมหลายประการ เช่น ระบบการศึกษาในโรงเรียน ความไม่เคร่งครัดของกลไกทางสังคม จึงทำให้ฉันเกิดความรู้สึกห่างเหินต่อ

การเข้าร่วมพิธีกรรมดังกล่าวมาเป็นเวลานานพอสมควรและไม่เกิดความรู้สึกอึดอัดหรือกังวลใจต่อการไม่สืบทอดประเพณีดังกล่าวแต่อย่างใด

แต่ขณะเดียวกันฉันก็พบว่า สถานะ “คนแถม” ของฉันและความรู้สึกมักคุ้นกันระหว่างฉันกับผู้หมั้นมอแกนอย่าง “กอบ” ตลอดเกือบ 4 ปี ดูเหมือนว่าจะกลายเป็นอุปสรรคสำคัญต่อการเข้าร่วมสังเกตการณ์การสืบทอดประเพณีดังกล่าวไปด้วย กล่าวคือ ช่วงก่อนถึงวันแรม 1 ค่ำเดือน 10 ปี 2552 เป็นวันที่ “กอบ” ต้องทำบทบาท “ความเป็นแม่ที่ดี” เพื่อที่จะป้องกันไม่ให้ลูกต้องเจ็บป่วยโดยการสืบสานความเชื่อดังกล่าว ส่วนฉันก็พยายามที่จะร้องขอให้เธอพาฉันไปร่วมประเพณีดังกล่าวด้วย และฉันก็เกิดความรู้สึกว่า เธอมีความกังวลใจต่อการร้องขอ แต่เธอก็ไม่อาจปฏิเสธได้ และฉันก็ไม่ได้รับรู้ความรู้สึกแท้จริงของเธอ ขณะเดียวกันฉันได้สัมผัสถึงความกระตือรือร้นที่จะตอบสนองความต้องการของฉันด้วยเช่นกัน โดยเธอพยายามที่จะจัดให้ฉันไปร่วมประเพณีนี้พร้อมกับเพื่อนบ้านที่เธอไว้วางใจ

และฉันตัดสินใจไปที่วัดซึ่งตั้งอยู่ใกล้กับที่พักของฉันมากที่สุด ในวันนั้นฉันกำหนดสถานะให้ตัวเองเป็น “แถม” นั่นคือ เป็น “คนทำบุญ” ด้วยการใช้เงินสดหย่อนลงในบาตรพระที่ถูกจัดเตรียมไว้สำหรับกลุ่มคนที่ต้องการ “ทำบุญสงฆ์” ณ ช่วงเวลานั้น ฉันมีความรู้สึกที่ “กอบ” และ “นวล” รู้สึกอับอายขายหน้า และพวกเขาก็ไม่อยากเผชิญหน้ากับฉันในฐานะ “คนรู้จัก” ฉันจึงหลีกเลี่ยงที่เผชิญหน้ากับทั้งสองคน หนึ่งสัปดาห์ถัดมาฉันถูกชักชวนเข้าร่วมสังเกตการณ์และถ่ายภาพขณะจัดพิธีกรรมกินบุญเดือนสิบแบบจำลอง ที่ผู้นำชุมชนจัดขึ้นเพื่อเผยแพร่แก่นักท่องเที่ยวชาวไทยหลังจากถูกร้องขอจากองค์กรเอกชนแห่งหนึ่ง และวันนั้น “นวล” ปฏิเสธอย่างตรงไปตรงมาว่า เธอไม่ต้องการให้ฉันบันทึก “ภาพ” อันเป็นส่วนหนึ่งตอกย้ำ “ความเป็นชายขอบเชิงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์” ที่มักทำให้เธอรู้สึกอับอายขายหน้าและความรู้สึกละอายใจที่เธอมีต่อวิธีการสืบทอดประเพณีดังกล่าว “ภาพนั้น” คือ ภาพขณะที่เธอนั่งลงบนพื้นรอรับขนมและเบมื่อรับเหรียญบาทจากนักท่องเที่ยว “คนแถม” ที่ทยอยเดินเรียงกันเป็นแถวเพื่อหย่อนเหรียญบาทซึ่งถูกจัดเตรียมไว้ล่วงหน้าโดยองค์กรเอกชน เธอบอกว่า เธอรู้สึกอับอายตัวเองต่อวิธีการสืบทอดประเพณีดังกล่าว

วันแรม 1 ค่ำ เดือน 10 ปีถัดมา ฉันมีโอกาสร่วมสืบทอดประเพณีดังกล่าวด้วยความยินยอมพร้อมใจของ “นวล” ซึ่งเป็นผู้ริเริ่มชักชวนฉันให้เข้าไปเรียนรู้ความรู้สึกของเธอ แต่เป็นการเข้าร่วมพิธีกรรม ที่วางอยู่บนเงื่อนไขสำคัญที่ว่า ขณะที่นั่งใกล้ๆ กับเธอและลูกสาวนั้นห้ามหยิบกล้องถ่ายภาพขึ้นมาจับภาพเป็นอันขาด เพราะ “กล้องถ่ายภาพ” อันเป็นสัญลักษณ์ของความทันสมัยในมุมมองของ “คนแถม” อาจเป็นอุปสรรคต่อการสืบทอดประเพณีดังกล่าวในฐานะกลุ่มชาติพันธุ์

มอแกนซึ่งถูกทำให้เป็นตัวแทนของ “ความไม่ทันสมัย” และการแสดงออกถึง “ความทันสมัย” ใน วันนั้นอาจทำให้เธอและลูกไม่ได้รับอาหาร ขนมรวมถึงเงินสดจาก “คนต่างชาติพันธุ์” ด้วยเช่นกัน

ตอนสายๆ เธอนำกระสอบพลาสติกสำหรับใส่อาหารต่างๆ ไปเป็นเชื้อสำหรับเป็นที่นั่ง ของฉันเธอและลูกสาววัย 5 ขวบพร้อมกับวางกระสอบทรงกระบอกปากกว้างที่สานด้วยใบเตย หนามทะเลไว้ด้านหลังของเธอ ตลอดวันนั้นที่ฉันและผู้หญิงมอแกนจากหมู่บ้านเดียวกันเกือบ 20 คน นั่งเรียงกันตรงริมทางเดินสำหรับไปยังศาลาประกอบพิธีกรรมตามความเชื่อของ “คนแหม” และเป็นที่นั่งที่เปื้อนแสงแดดที่ร้อนจัดในช่วงเที่ยงวัน เพราะเป็นที่นั่งที่ไร้ร่มเงาทั้งจากต้นไม้หรือ หลังคา และมีบ้างช่วงที่ริมทางเดินกลายเป็นถนนสำหรับรถยนต์แล่นผ่าน วันนั้นฉันได้รับเงิน สดจำนวน 200 บาทซึ่งทั้งหมดเป็นเหรียญหนึ่งบาทและห้าบาท ซึ่งก็ไม่ได้แตกต่างจากผู้หญิง เด็กและ คนชราชาวมอแกนที่นั่งอยู่ใกล้กัน ตลอดทั้งวันฉันได้สัมผัสกับท่าทีของกลุ่มคนต่างชาติพันธุ์ที่ ไปรวมตัวกันในวัด และทำให้ฉันเห็นถึงรูปธรรมความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่สื่อถึงความรู้สึกแบบ เหลื่อมล้ำกันอย่างเห็นได้ชัดเจน จะเห็นได้จาก ตำแหน่งทางภูมิศาสตร์ของที่นั่งระหว่างกลุ่มชาติ พันธุ์มอแกนกับ “คนแหม” และการเป็นผู้กำหนดขั้นตอนและเงื่อนไขทั้งในแง่ของเวลาและ สถานที่โดย “คนแหม” ทั้งในนามพระสงฆ์และ “คนทำบุญ” ซึ่งในวันนั้นทางวัดได้แจกข้าวสาร อาหารแห้งให้แก่ชาวมอแกนที่ไปร่วมงานที่วัดแห่งนี้ด้วย

แม้ว่าทั้งสองกลุ่มชาติพันธุ์มีเป้าประสงค์ที่สำคัญเหมือนกัน คือ การระลึกถึงเหล่าบรรพ ชนประจำสายตระกูลที่ล่วงลับไปแล้วก็ตาม แต่เนื่องด้วยการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคม ที่มีผลต่อความคิดของชาวมอแกนและกลุ่มคนต่างชาติพันธุ์ที่ต้องปฏิสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน ใน พื้นที่ทางวัฒนธรรมที่มีความซ้อนทับกัน ทำให้ธรรมเนียมปฏิบัติดังกล่าวถูกตีความใหม่ทั้งโดยคน ต่างชาติพันธุ์ที่แสดงออกถึงการดูถูกและรังเกียจธรรมเนียมปฏิบัติของชาวมอแกน รวมถึงการ ตีความใหม่โดยชาวมอแกนรุ่นหลังที่เกิดความรู้สึกอับอายต่อการสืบทอดธรรมเนียมปฏิบัติเหล่านี้ ประกอบกับความแตกต่างของแหล่งที่อยู่ของเหล่าบรรพชนระดับสายตระกูลและความเชื่อเฉพาะ กลุ่มชาติพันธุ์มอแกนนั้น จึงทำให้ชาวมอแกนเกิดความรู้สึกอับอายขายหน้าต่อการสืบทอด ประเพณีนี้ กล่าวคือ ตามความเชื่อของ “คนแหม” นั้น วัด เป็นสถานที่สำหรับประกอบพิธีกรรม เพื่อติดต่อกับเหล่าบรรพชนแต่ละสายตระกูลที่ล่วงลับไปแล้ว โดยมีพระสงฆ์เป็นสื่อกลาง ขณะที่ ชาวมอแกนเชื่อว่า เหล่าบรรพชนระดับสายตระกูลของชาวมอแกนสถิตอยู่ที่บ้านเรือนของชาว มอแกนโดยมี “ถ้วยและโอง” เป็นแหล่งที่อยู่ของ “ตายายถ้วยตายายโอง” ซึ่งเป็นสัญลักษณ์เหล่า บรรพชนประจำสายตระกูล ประกอบกับความเชื่อของชาวมอแกนที่ว่า ชาวมอแกนเป็น “พี่” และ คน “แหม” คือ “น้อง” และความเชื่อที่ว่า “ผู้เป็นพี่ต้องเสียสละเพื่อน้องและผู้เป็นน้องต้องกิน อิ่มก่อน”

การทับซ้อนของพื้นที่ทางวัฒนธรรมของทั้งสองชาติพันธุ์ที่มีลำดับก่อนหลังและสะท้อนภาพมี “คนขอ” และมี “คนให้” กรณีนี้จึงกลายเป็นพื้นที่แห่งความขัดแย้งทางความรู้สึกที่เกิดขึ้นท่ามกลางวาทกรรมการพัฒนากระแสหลักที่ปฏิเสธความสัมพันธ์เชิงพึ่งพา นั่นคือ ชาวมอแกนรุ่นใหม่อำนาจหนึ่งเริ่มเกิดความรู้สึกขัดแย้งกับความคิดความเชื่อที่ชาวมอแกนรุ่นก่อนๆ สืบทอดกันมาโดยเฉพาะการจัดลำดับขั้นตอนการจัด “อาหาร” แก่เหล่าบรรพชนระดับสายตระกูลของทั้งสองกลุ่มชาติพันธุ์ โดยเฉพาะในทางปฏิบัติด้วยแล้วนั้น “อาหาร” ดังกล่าวเป็นอาหารที่คน “แฉม” จัดเตรียมมาให้แก่เหล่าบรรพชนประจำสายตระกูลและเป็นอาหารมื้อเที่ยงในวันประกอบพิธีกรรมของพวกเขาด้วย ลำดับขั้นตอนการรับอาหารดูราวกับว่า อาหารที่ชาวมอแกนนำไปจัดให้แก่เหล่าบรรพชนมอแกนนั้นเป็น “อาหารส่วนที่เหลือ” และดูเหมือนว่า ชาวมอแกนต้องไป “ขอ” จากคน “แฉม” จะเห็นได้จาก การนั่งรอหรือเดินไปรับ “อาหาร” หลังจากทีคน “แฉม” กินเสร็จแล้ว ปฏิบัติการดังกล่าวจึงสร้างความรู้สึกอับอายให้แก่ชาวมอแกนส่วนหนึ่งว่าเป็นการ “ขออาหารส่วนที่เหลือ” หรือ “รอรับอาหารส่วนเหลือ” จาก “คนแฉม” และ “นวล” เป็นคนมอแกนรุ่นหลังคนหนึ่งที่อยู่ร่วมกับความรู้สึกขัดแย้งนี้มาตั้งแต่วัยเด็ก เธอ มักจะถามพ่อแม่ของเธอว่า “ทำไมมอแกนต้องไปขออาหารจากคน “แฉม” ด้วย แล้วคนมอแกนทำอาหารเองไม่ได้หรือ” ซึ่งไม่แตกต่างจากความรู้สึกของฉันที่รู้สึกอึดอัดต่อการเข้าร่วมประเพณีดังกล่าวเพราะการเดินเข้าไปรับ “อาหาร” ก็ต้องเข้าไปด้วยท่าทีที่อ่อนน้อมและรอเวลาให้คน “แฉม” กวักมือหรือส่งเสียงเรียกให้เข้าไปรับ “อาหาร (ที่เหลือ)”

จึงอาจกล่าวได้ว่า ความเชื่อของชาวมอแกนที่ว่า ความสัมพันธ์ฉันพี่น้องที่เคยมีในอดีตที่ยังคงต้องได้รับการสืบสานต่อไปนั้น ดำรงอยู่ท่ามกลางการเกิดขึ้นของความสัมพันธ์รูปแบบใหม่ ซึ่งความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมที่ผ่านมาได้ทำให้ความสัมพันธ์ของสองกลุ่มชาติพันธุ์นี้ค่อยๆ ถูกจัดวางใหม่ทีวอยอยู่บนฐานของความเหลื่อมล้ำกันทางสถานภาพทางเศรษฐกิจและสังคมมากขึ้น และส่วนใหญ่เป็นความสัมพันธ์ที่เป็นผลจาก “การพัฒนา” และ “การสร้างสังคมสมัยใหม่” ของรัฐไทย (ดังที่ได้กล่าวได้ในส่วนที่ 1 แล้ว) นั่นคือ เป็นความรู้สึกที่เกิดขึ้นบนความสัมพันธ์รูปแบบใหม่ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์มอแกนกับคน “แฉม” ที่จัดวางให้ชาติพันธุ์คนกลุ่มน้อยอย่างชาวมอแกนอยู่ในสถานะของ “ลูกจ้าง” ของนายหัวเชื้อสายจีน ทำให้ความรู้สึกที่มีต่อความเชื่อด้วยความสัมพันธ์ฉันพี่น้องดังในตำนานนั้นเริ่มสั่นคลอน คนมอแกนรุ่นหลังจึงเริ่มให้ความหมายใหม่แก่ประเพณีดังกล่าวบนฐานความสัมพันธ์แบบใหม่ที่เกิดขึ้นตามมาทั้งในฐานะ “คนจน” กับ “คนรวย” และ “ลูกจ้าง” กับ “นายหัว” นั่นคือ ชาวมอแกนรุ่นใหม่มารวมถึง “นวล” มีความรู้สึกว่า วิธีการสืบทอดประเพณี “กินบุญ” เป็นส่วนหนึ่งกระบวนการทางสังคมที่ค่อยๆ บั่นทอนความเป็นมนุษย์ของเธอ เธอได้เปิดเผยความรู้สึกอย่างตรงไปตรงมากับฉันว่า

“รู้สึกขายหน้า ต้องแค้น (ผีน) ทำ แค้น (ผีน) ขอ แค้น (ผีน) รับ คือว่า การไปวัดนั้น ผีนตัวเอง ผีนความรู้สึกตัวเอง ตัวเองไม่ได้อยากขอ ที่ไปนั่ง แบกหน้าไปขอนั้น ใจจริงไม่ได้อยากไปขอ แต่จะทำปรีอ (อย่างไรได้ละ) มันเป็นเรื่องของเรา... ซาติหน้า ถ้าเลือกเกิดได้จะไม่เกิดเป็นชาวมอแกน เพราะอายุที่ต้องไปนั่งขอ ตอนเดือนสิบ แต่หากไม่ทำก็ไม่ได้อีก ทุกวันนี้ต้องผีนใจทำ” (สัมภาษณ์ นวล, ตุลาคม 2552)

จะเห็นได้ว่า ความรู้สึกดังกล่าวได้ถูกโน้มน้าวให้ลื้อไปตามกรอบคิดที่สอดแทรกมากับการพัฒนาเศรษฐกิจแบบทุนนิยมที่เน้นการพึ่งตนเอง จึงมีความเป็นไปได้ที่จะทำให้กลุ่มคนทั้งสองชาติพันธุ์ ติความใหม่ต่อพิธีกรรมดังกล่าว แต่เนื่องด้วยกลุ่มชาติพันธุ์มอแกนมีกลไกทางสังคมภายในกลุ่มชาติพันธุ์คอยกำกับให้ต้องפקพาความคิดความเชื่อว่าด้วยเรื่องการสืบทอดความสัมพันธ์ชุดเดิมที่ชาวมอแกนรุ่นพ่อแม่สืบทอดกันมาผ่านเรื่องเล่า รวมถึงกลไกทางสังคมได้ถูกฝังลึกอยู่ภายในใจของชาวมอแกนแต่ละคนซึ่งจะคอยทำหน้าที่กำกับให้ชาวมอแกนแต่ละรุ่น (โดยเฉพาะรุ่นพ่อแม่ของ “นวล”) ซึ่งทำให้พวกเขารู้สึกไม่อาจปฏิเสธการสืบทอดความเชื่อดังกล่าวได้

“ถ้าเราไม่ไปพนนี้ (แบบนี้) บางคนนี่นะ (สิริยะ) ข้างหน้าไปอยู่ข้างหลัง คือมันทำโทษ และถ้าเราไม่ไปเอา (อาหาร) ที่วัด ก็ไม่ได้ ไม่มากไม่มายก็ต้องไปเอา คนแฉม (พี่น้องไทยพุทธ) เขาก็ไม่ได้ว่าอะไร (อะไร) ตั้งแต่สมัยก่อนถึงสมัยนี้ เขาว่าดีแล้วที่พี่น้องมา ตอนนั้นก็ทำกันน้อยเมื่อก่อนไปกันถึงกระบี่ กำพวน(จังหวัดระนอง) เด็กสมัยนี้มันอาย ถ้ามันไม่ไปก็ตามใจ เราจะไปบังคับมันทำไหม (ไม่) ละ บางคนมันก็ไป บางคนมันก็ไม่ไป เราก็ทำได้แค่ (เพียง) ก็บอกเล่าเล่าสืบทอดว่าอ๊ (จะ) เกิดอะไรขึ้น...” (สัมภาษณ์ยายช่วย อายุ 70 ปี, ตุลาคม 2552)

2.2.3 ผู้หญิงมอแกน: “ความเป็นหญิง” และ “ความเป็นชาวเล”

“ความเป็นชาวเล” ที่ถูกประทับตราแบบเหมารวมด้วย “ความเป็นเชื้อโรค” ซึ่งส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ระหว่างชาวมอแกนกับคน “แฉม” นั้นได้เกาะกุมเกือบทุกพื้นที่ชีวิตของผู้หญิงมอแกน ทั้งในฐานะ “แม่” ที่มีบทบาทในการดูแลลูกและจัดเตรียมอาหารสำหรับสมาชิกในครอบครัว ยายจิ้ง อายุย่าง 70 ปีซึ่งสัมผัสถึงความเปลี่ยนแปลงของระยะห่างของความสัมพันธ์ดังกล่าว ได้เล่าให้ฟังว่า

“เมื่อก่อนเขาไม่มีที่ลูกูกกัน บางทีฉันลูกอ่อน (ลูกยังเล็ก) ถ้าฉันไม่อยู่บ้าน ฉันก็เอาไปฝากคน “แฉม” ได้ ...เมื่อก่อนนะ “แฉม” ในภาคใต้แถวบางเนียง คีตกัก กินข้าวหม้อเดียวกัน เมื่อก่อนรุ่นฉันกินข้าวหม้อเดียวกันทั้งเพ (ทั้งหมด) เขาหาถือสาถิ่นใหม่ ที่นี้ป่านนี้ (ตอนนี้) เขาซักถือ (สา) หนอยแล้ว (บ้างแล้ว) ที่เขาไม่ถือ (สา) เพราะเขาอยาก เขาหิวแหละ เราคด (นำ) น้ำพริกไปเทียวเลเทียวไหน แต่เขาไม่คด พอไปเห็นข้าวหอ (อาหารที่นำติดตัวไป) เพื่อนชวนกินก็กิน ป่านนี้

มันชกนี้ๆแล้ว ไม่เหมือนเมื่อก่อนที่นอน นอนกัน กินกินกัน คนมอแกลนไปขอข้าว “คนแถม” ก็ให้” (สัมภาษณ์ยายช่วย นาวารักษ์, ตุลาคม 2552)

ด้วยกรอบการแบ่งงานกันทำทางเพศที่จัดสรรให้ผู้หญิงมอแกลนกับบทบาทการทำอาหารเป็นเรื่องคู่กันทั้งในพื้นที่ “บ้าน” ที่ต้องจัดเตรียมอาหารสำหรับสมาชิกในครอบครัวและการจัดเตรียมอาหารในพื้นที่อื่นๆ (ที่ไม่ใช่บ้าน) ทำให้ผู้หญิงมอแกลนดังกรณีของ “นวล” เธอเล่าให้ฟังว่า เธอมีความฝันอยากเปิดร้านอาหาร แต่เธอก็ยังไม่สามารถก้าวข้ามความกลัวที่เป็นผลจากกระบวนการประทับตราแบบเหมารวมว่าด้วยเรื่อง “เชื้อโรค” ในนามของ “ความเป็นชาวเล” (สกปรก) ได้ เพราะที่ผ่านมามีคนมักเผชิญกับกระบวนการตอกย้ำ “ความเป็นชาวเล” (สกปรก) ที่เป็นผลสืบเนื่องมาจากการประทับตราแบบเหมารวม โดยเฉพาะในพื้นที่ที่ไม่ใช่ “บ้าน” กล่าวคือ ที่ผ่านมามีเธอและเพื่อนผู้หญิงในหมู่บ้านได้รับมอบหมายให้จัดทำและเตรียมอาหารสำหรับจัดเลี้ยงกลุ่มคนต่างชาติพันธุ์ที่ไปเรียนรู้การต่อสู้เรื่องที่ดิน เธอ บอกว่า วันนั้น เธอรู้สึกแย่มากเมื่อผู้นำท้องถิ่นที่ได้รับเชิญให้ร่วมงานครั้งนี้ด้วย กล่าวกับเธอว่า “คนที่มาเขาไม่กล้ากินหรืออาหารชาวเล เขากลับต้องเสีย”

นอกจากนี้แล้ว โดยบทบาทการตั้งครรภ์และบทบาทการทำอาหารที่ถูกมอบให้แก่ผู้หญิงทำให้ผู้หญิงมอแกลนต้องปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มคนต่างชาติพันธุ์ในพื้นที่เฉพาะ กล่าวคือ แม้ว่าผู้หญิงกับการคลอดลูกจะไม่ได้เป็นของคู่กันเสมอไป แต่ด้วยสรีระทางร่างกายของผู้หญิงที่ถูกสร้างให้เป็นคนตั้งครรภ์และคลอดลูกได้นั้นทำให้โอกาสปฏิสัมพันธ์กับสถานที่บางแห่งมีมากกว่าผู้ชาย โดยเฉพาะเมื่อสังคมได้เปลี่ยนผ่านเข้าสู่สังคมสมัยใหม่ที่รับเอาระบบการแพทย์สมัยใหม่เข้ามาแทนที่หมอพื้นบ้านอย่างหมดจดซึ่งเป็นผู้หญิงที่พวกผู้หญิงในหมู่บ้านคุ้นเคยมาตั้งแต่วัยเด็ก ผู้หญิงมอแกลนเล่าว่า ในหมู่บ้านแห่งนี้ มีหมอตำแยอยู่สองคน คือ “แม่เฒ่าคลอง” กับ “แม่เฒ่าลอย” ที่คอยทำบทบาทอำนวยความสะดวกให้ผู้หญิงมอแกลนที่ตั้งครรภ์ได้คลอดลูกอย่างปลอดภัยและสบายใจ แต่ตอนนี้แม่เฒ่าคนหนึ่งคนอายุมากขึ้น สายตาเริ่มพร่ามัว ขณะที่อีกคนหนึ่งเพิ่งเสียชีวิตและความรู้เหล่านี้จึงไม่มีการถ่ายทอด แก่คนรุ่นหลัง ผู้หญิงส่วนใหญ่ในหมู่บ้านจึงต้องหันไปพึ่งพาความทันสมัยจากโรงพยาบาลมากขึ้น (ทั้งผู้เชี่ยวชาญและเครื่องมือ) ดังนั้น ปัจจุบันผู้หญิงมอแกลนจึงเริ่มที่จะปรับเปลี่ยนไปใช้บริการด้านสุขภาพโดยเฉพาะการคลอดลูกจากสถานบริการด้านสุขภาพของรัฐมากขึ้น นั่นคือ ความคุ้นเคยกับหมอพื้นบ้านใกล้บ้านที่มีการถามไถ่ความรู้สึกและความอบอุ่นใจเพราะรอบข้างรายล้อมไปด้วยคนคุ้นเคยในหมู่บ้าน เป็นความรู้สึกที่ผู้หญิงมอแกลนคุ้นชินและซึมซับตลอดมาถูกเปลี่ยนเป็นความรู้สึกแปลกแยกกับอาคารสถานที่และความตื่นกลัวหมอที่ไม่เคยพบหน้า พยาบาลที่ไม่คุ้นเคยและรอบเตียงนอนรายล้อมด้วยคนไม่รู้จักรักก็ตาม

แต่สำหรับผู้หญิงมอแกนแล้วไม่ใช่แค่เพียงความแตกต่างของความรู้สึกดังกล่าวเท่านั้น เพราะโรงพยาบาลในฐานะ “ความเป็นสมัยใหม่” ซึ่งได้ชื่อว่าเป็นสถานที่แห่งการ “กำจัดเชื้อโรค” “ปลอดเชื้อโรค” กับ “ความเป็นชาวเล” (สกปรก) ที่ถูกยึดเยียดให้เกาะติดอยู่กับผู้หญิงมอแกนนั้น ไม่อาจอยู่ร่วมกันได้ ความรังเกียจจึงถูกสร้างขึ้นมากันกลางความรู้สึกอื่นๆ อีกมากมายซึ่งควรที่จะ ถูกถ่ายทอดให้แก่พวกเขา ดังกรณีของ “ลิน” เล่าให้ฟังว่า “เวลาไปโรง (พยา) บาล ตอนนั้นพี่เคย ไปเกิด (คลอด) ลูก ผ่าตดเลือด มอก็ดำ เขาว่ามอแกนสกปรก...ตอนหลังพี่เลยยอมไปคลินิก เพราะ หมอไม่ว่า แต่ต้องจ่ายค่ายาเพราะที่โรงบาลหมอบางคนเขาก็ไม่ค่อยสนใจ” (สัมภาษณ์ ลิน, ตุลาคม 2552) ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่า “โรงพยาบาล” ในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของ “ความเป็นสังคมสมัยใหม่” จึงกลายเป็นแหล่งเพาะเชื้อของความรู้สึกแยก ความรู้สึกกลัว ความรู้สึกแปลกแยกจากคนอื่นๆ ให้ สะสมอยู่ภายในใจของเธออีกที่หนึ่ง สถานะความเป็นหญิงหลังคลอดมักทำให้เธอได้รับความรู้สึก ดีๆ จากหมอดำเฒ่าในหมู่บ้านทั้งความห่วงใย ใส่ใจดูแลทั้งร่างกายและจิตใจของเธอ มันช่าง แตกต่างจากความรู้สึกที่เกิดจากท่าทีที่แสดงออกมาจาก “ความเป็นสังคมใหม่” ซึ่งนอกจากจะไร้ ความห่วงใยแล้ว ยังเป็นแหล่งผลิตความรู้สึกไร้ค่าให้เกิดขึ้นภายในใจที่เธอยังคงถูกบันทึกไว้ในใจ ของเธอตลอดมา

ขณะเดียวกันก็พบว่า นอกจาก “ความเป็นคนจน” และความเป็นชายขอบเชิงอัตลักษณ์ ทางชาติพันธุ์ เป็นเงื่อนไขทางสังคมที่ส่งผลให้เกิดการกีดกันความสัมพันธ์ทางเพศข้ามชาติพันธุ์ แล้ว สถานะดังกล่าวก็เปิดช่องให้วัฒนธรรมชายเป็นใหญ่ถูกนำมาเป็นส่วนหนึ่งของยุทธศาสตร์ใน การจัดการกับความขัดแย้งที่เกิดขึ้น กล่าวคือ ภาวะความเป็นชายขอบแบบพหุมิติทำให้เรื่องราว ชีวิตคู่ของ “ลิน” ถูกผลักเข้าสู่ การแต่งงานแบบคลุมถุงชนกับชายมอแกนสูงวัยที่เธอไม่รู้จัก ดังที่ “ลิน” เล่าให้ฟังว่า

“เมื่อก่อนเรามีแฟนเป็นคนไทย แม่ก็เคยห้าม เพราะแบบว่าเขานั้นเป็นคนไทย เราเป็นคนมอแกน แม่ก็ว่า เขาจะถูกดูได้ อีกอย่างเขามีศักดิ์แต่เราเป็นคนจน แม่ก็ว่า ถ้าแต่งงานอยู่กันไป นานๆ เขาจะถูก แก่ไม่ให้เขาคนไทย แต่พี่ก็ชอบเขา แล้วตอนนั้นพี่อายุ 16 ปี ยังอยู่ที่เกาะพระทอง แม่ก็กลัวว่าถ้าพี่อยู่บ้าน (ที่เกาะพระทอง) พี่จะได้กับผู้ชายคนนั้น แม่ก็เลยให้มาอยู่นี้ แม่แกบอกว่า ลูกแก (ของแม่) นั้นแกไม่ให้คนไทย อยากให้ได้กับคนมอแกนด้วยกัน” (สัมภาษณ์ ลิน, ตุลาคม 2552)

2.3 ผู้หญิงมอแกน: หลากหลายยุทธวิธีอยู่ร่วมกับ “ความทุกข์ทางสังคม”

ชีวิตตรงชายขอบของสังคมของคนชายขอบแบบพหุมิติอย่างกลุ่มชาติพันธุ์มอแกนเต็มไปด้วยความเจ็บปวดดังที่กล่าวไว้ในส่วนที่ 2.2 และความซับซ้อนของความสัมพันธ์ทางสังคมที่

ชาวมอแกนกำลังเผชิญในยุคสมัยที่สังคมมีความเปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่องนั้น ทำให้การดิ้นรนเพื่อการมีชีวิตอยู่อย่างมีศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ตรงชายขอบจึงเต็มไปด้วยความเจ็บปวดที่เพิ่มความเข้มข้นมากขึ้นด้วย ดังนั้นในส่วนนี้ฉันต้องการสะท้อนให้เห็นว่า ท่ามกลางความรู้สึกต่างๆ ในฐานะที่เป็น “ความทุกข์ทางสังคม” นั้นผู้หญิงมอแกนมียุทธวิธีอย่างไรเพื่อที่จัดการกับความรู้สึกเหล่านั้น

2.3.1 สร้างนิยามใหม่ เรียกสั้น “ความเป็นคน” ปฏิเสธชื่อเรียก “ชาวน้ำ”

ยุทธวิธีในอดีตที่ชาวมอแกนเคยใช้เพื่อปฏิเสธ “ความเป็นคนอื่น” ที่ถูกยึดเยื้อให้ด้วยการทำให้ประสบการณ์ความรู้สึกระดับปัจเจกกลายเป็นประสบการณ์ความรู้สึกร่วมระดับกลุ่มชาติพันธุ์ จะเห็นได้จาก ความโกรธแค้นจากการถูกทำให้เป็น “คนอื่น” ได้ถูกถ่ายทอดจากรุ่นสู่รุ่นจากกลายเป็น “อัตลักษณ์ทางความรู้สึก” ของชาวมอแกน และการเป็นผู้สร้างนิยามใหม่ก็เป็นเครื่องมือสำหรับการตอบโต้แบบเผชิญหน้าโดยตรงไปตรงมาและการรื้อฟื้นอำนาจภายในของชาวมอแกนแต่ละคนด้วยเช่นกัน กล่าวคือ ชาวมอแกนได้สร้างนิยามใหม่ให้แก่ “ความเป็นคน” ว่า “ทุกคนต้องเกิดมาจาก “น้ำ” เหมือนกันทุกคน” โดยคำว่า “น้ำ” มีการให้ความหมายทั้งเป็นน้ำคร่ำในครรภ์ของเพศหญิง น้ำสุจิของเพศชาย รวมถึงเลือด จะเห็นได้ว่าเป็นการให้ความหมายที่วางอยู่ฐานของความเหมือนของร่างกายที่ “ธรรมชาติ” สร้างซึ่งชาวมอแกนก็เชื่อว่า ธรรมชาติของมนุษย์ทุกคนเป็นเช่นนี้อันเป็นข้อเท็จจริงที่มนุษย์ทุกคนไม่อาจปฏิเสธได้

2.3.2 แตกต่างยุทธวิธีเมื่อต้องอยู่ร่วมกับ “ความเป็นชาวเล”

“ความเป็นชาวเล” ซึ่งถูกจัดวางไว้ฝั่งตรงกันข้ามกับ “ความศิวิไลซ์” ด้วยกระบวนการเบียดขับจากการพัฒนาและการประทับตราแบบเหมารวม ประกอบกับความคิดความเชื่อว่าด้วย “ความเป็นผู้หญิง” ภายใต้วรรณกรรมชายเป็นใหญ่ทั้งในสังคมชาติพันธุ์มอแกนและสังคมรอบนอกซึ่งจัดวางให้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างผู้หญิงมอแกนกับผู้ชายมอแกนมีความเหลื่อมล้ำกันนั้น ทำให้ภาวะความเป็นชายขอบในพหุมิติที่ผู้หญิงมอแกนต้องเผชิญเต็มไปด้วย “ความรู้สึกแย่ๆ” ที่นำไปสู่การมองตัวเธอเองอย่างไร้คุณค่าแบบซ้ำแล้วซ้ำเล่าด้วยเช่นกันจนทำให้พวกเธอเองมองไม่เห็นหนทางที่จะจัดการกับความรู้สึกที่เกิดขึ้นได้

การเปิดพื้นที่ในใจเพื่อที่จะอยู่ร่วมกับความรู้สึกที่ถูกผลิตขึ้นจากความเป็นชายขอบเชิงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ดังที่กล่าวในตอนต้นนั้น ดูแล้วไม่ใช่นักสำหรับชาวมอแกนรุ่นหลังๆ เนื่องด้วยประสบการณ์ชีวิตทางสังคมที่ปฏิสัมพันธ์กับคนต่างชาติพันธุ์เป็นบทเรียนให้พวกเธอเรียนรู้ว่า นั่นคือส่วนหนึ่งของกระบวนการบั่นทอนความรู้สึกของตัวเองด้วยเช่นกัน ดังนั้น

ผู้หญิงมอแกนหลายคนจึงจำยอมให้ความรู้สึกเหล่านั้นเป็นส่วนหนึ่งของความรู้สึกที่จะหล่อเลี้ยงชีวิตของพวกเธอจนความรู้สึกเหล่านั้นฝังลึกจนกลายเป็นบาดแผลในใจมาจนถึงทุกวันนี้ แต่ทั้งนี้ทั้งนั้นก็ไม้อาจสรุปได้ว่า นี่คือการยอมจำนนแบบสยบยอมต่อกระบวนการทางสังคมดังกล่าว เพราะผู้หญิงมอแกนแต่ละคนเลือกใช้ยุทธวิธีแตกต่างกันขึ้นอยู่กับเงื่อนไขชีวิตของผู้หญิงมอแกนแต่ละคนทั้งเป็นไปเพื่อให้สามารถมีชีวิตร่วมและหลุดออกจากภาวะความเป็นชายขอบในพหุมิติ

1. การปกปิดและชุกซ่อนอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์

ผู้หญิงมอแกนหลายคนพยายามที่จะขยายพื้นที่ชีวิตทางสังคมที่พวกเธอมีความรู้สึกว่าเป็น “พื้นที่ปลอดภัย” ซึ่งมีอยู่น้อยคนนั้นให้มีขอบเขตที่กว้างใหญ่ขึ้นและเป็นพื้นที่ที่ปราศจากความรู้สึกโกรธแค้นและความรู้สึกด่าด้อยด้อยค่า แต่ดูเหมือนว่า การขยายพื้นที่ดังกล่าวไม่ย่นักที่พวกเธอจะเผชิญได้ตามลำพัง นั่นคือ ผู้หญิงมอแกนหลายคนขยาย “พื้นที่ปลอดภัย” ของตัวเองโดยการพยายามเพิ่มแหล่งอำนาจใหม่ให้แก่ตัวเองด้วยการศึกษาในระดับที่สูงขึ้นบ้าง การปรับฐานะทางเศรษฐกิจบ้าง การแต่งงานข้ามชาติพันธุ์บ้างทั้งนี้ก็เพื่อให้เกิดการยอมรับจากกลุ่มคนต่างชาติพันธุ์ในท้องถิ่น แต่ผู้หญิงมอแกนหลายคนก็ได้เรียนรู้เช่นกันว่า ไม่ว่าพวกเธอจะรวยหรือจนพวกเธอก็ไม่อาจปลดปล่อย “ความเป็นชาวเล” ที่ถูกแขวนไว้โดยกลุ่มคนต่างชาติพันธุ์ให้หลุดออกจากตัวเธอได้เช่นกัน ความรู้สึกไร้ค่าจึงไม่อาจหลุดพ้นจากชีวิตของพวกเธอได้ด้วยวิธีการเหล่านั้น

พวกเธอได้เรียนรู้ว่า การแสดงตัวตนการเป็นสมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์มอแกนนั้นกลายเป็นอาวุธสำคัญที่มักย้อนกลับมาทำร้ายจิตใจของพวกเธอดังที่กล่าวไว้แล้วที่ส่วนที่ 2.2 เพราะฉะนั้นเพื่อให้แต่ละวันของพวกเธอปลอดภัยจากความรู้สึกถูกเหยียดหยามต่างๆ นานา การปกปิดและชุกซ่อนอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์จึงกลายเป็นยุทธวิธีของผู้หญิงมอแกนส่วนใหญ่เพื่อจัดการความรู้สึกต่างๆ ทั้งโดยการเปลี่ยนแปลงการแต่งกายไปตามสมัยนิยม และการสื่อสารกันเองภาษาท้องถิ่นภาคใต้แทนการใช้ภาษามอแกนโดยเฉพาะ ณ ช่วงเวลาที่ต้องปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มคนต่างชาติพันธุ์ในพื้นที่ใกล้เคียงกับแหล่งที่อยู่

2. คงไว้ “พื้นที่ปลอดภัย”: “ไม่ขยัน” “เล่นไฟ” และ “วันว่าง”

แม้ว่าการเปลี่ยนแปลงที่เกิดจากนโยบายการพัฒนาเศรษฐกิจกระแสหลักจะค่อยๆ ทำให้วิถีชีวิตทางวัฒนธรรมของชาวมอแกนกับชีวิตของผู้หญิงมอแกนมีระยะห่างกันมากขึ้นจนทำให้การสืบทอดประเพณีที่เคยยึดถือกันมานั้นขาดความต่อเนื่องก็ตาม แต่ผู้หญิงมอแกนจำนวนหนึ่งเลือกที่จะปรับให้พื้นที่ชีวิตส่วนที่เป็นแรงงานชายขอบนั้นให้เป็นพื้นที่สำหรับการต่อรองกับระบบ

เศรษฐกิจกระแสหลัก นั่นคือ การไม่เปิดรับอย่างสุดโต่งโดยการปล่อยให้ชีวิตประจำวันผูกโยงอยู่กับระบบเศรษฐกิจกระแสหลักแต่เพียงอย่างเดียวจนเบียดบังมิติด้านอื่นๆ ของชีวิต แต่พวกเขาก็เลือกที่จะเป็นแรงงานรับจ้างรายวันที่มีรายได้ไม่ต่อเนื่องแทนการทำงานประจำที่ดูเหมือนจะมีความมั่นคงทางเศรษฐกิจมากกว่า ทั้งนี้เพราะพวกเขามองว่า วิถีชีวิตตรงชายขอบของระบบเศรษฐกิจกระแสหลักที่พวกเขาคิดคลุกคลีอยู่ทุกวันนี้ มิได้เป็นผลจากการกระทำของกระบวนการเบียดขับจากการพัฒนาแต่อย่างเดียว แต่พวกเขาก็เห็นว่า การเป็นแรงงานชายขอบแบบนอกระบบนั้น ทำให้ชีวิตของพวกเขาที่มีความยืดหยุ่นพอที่จะทำให้พวกเขาสามารถจัดการชีวิตของพวกเขาได้ด้วยตัวเอง โดยปราศจากการควบคุมของนายหัว และการเป็นแรงงานรับจ้างรายวันนั้นยังบ่งบอกด้วยว่า พวกเขายังมีอำนาจอย่างหนึ่งที่สามารถที่จะจัดสรรพื้นที่ชีวิตได้ตามความต้องการของพวกเขา ทั้งที่เป็นพื้นที่เพื่อสมาชิกในครอบครัวและพื้นที่ของความสัมพันธ์อันเพื่อนร่วมงานและเพื่อนร่วมหมู่บ้านไปพร้อมๆ กัน เช่น การจัดเวลาสำหรับการไปหาหอยที่ริมคลองสองน้ำ โขดหินริมทะเล และป่าชายเลน การตั้งวงเล่นไพ่จ๊อด เพราะอย่างน้อยพื้นที่เหล่านี้ก็ยังคง เป็น “พื้นที่ร่วม” ที่เปิดรับฟังและปลดปล่อยความรู้สึกต่างๆ อันไม่พึงประสงค์ที่ถูกขัด掖ให้โดยกลุ่มคนต่างชาติพันธุ์ รวมถึงความรู้สึกที่เกิดจากถูกจัดวางให้อยู่ในตำแหน่งแห่งที่อันเป็นรองทางเพศ/เพศภาวะภายใต้ความสัมพันธ์อันสามัคคีด้วย

2.3.3 หลากหลายยุทธวิธีในพื้นที่ทางวัฒนธรรม

ท่ามกลางการโหมกระหน่ำเข้ามาของชุดความคิดความเชื่อทางเศรษฐกิจว่าด้วยการพึ่งตนเองซึ่งตรงกันข้ามกับ “การขอ” อันเป็นธรรมเนียมปฏิบัติของประเพณีของชาวมอแกนที่เป็นการแสดงความรักต่อเหล่าบรรพชนมอแกน พวกเขาในฐานะสมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์และ “แม่ที่ดี” ที่มีบทบาทดูแลให้ลูกปลอดภัยจากการเจ็บป่วยจึงต้องเรียนรู้ที่จะค้นหาวิธีการจัดปรับความรู้สึกของตนเองเพื่อให้สามารถทำบทบาท “ความเป็นแม่ที่ดี” ด้วยการสืบทอดพิธีกรรมดังกล่าว การกำจัดความรู้สึกต่างๆ ทั้งความรู้สึกตื่นเต้น (ความรู้สึกตื่นเต้นเพราะปีหนึ่งมีครั้งหนึ่ง) และอับอายขายหน้า (อับอายขายหน้าแม้ว่านานทีปีหนก็ตาม) (ดังที่กล่าวไว้ในส่วนที่ 2.2 แล้ว) โดยผู้หญิงมอแกนแต่ละคนนั้นมีความแตกต่างกันไป

1. “เหล้า” ย่อมใจ

เครื่องมือหนึ่งที่ผู้หญิงมอแกนหลายคนรวมถึง “กอบ” “พวง” และ “พูน” เลือกใช้เพื่อกำจัดความรู้สึกอัน “ไม่พึงประสงค์” สำหรับวันนั้น คือ การดื่ม “เหล้าขาวถ้วยละ 10 บาท” ที่วางขายในร้านค้าชุมชนซึ่งเป็นเครื่องมือที่ง่ายและใกล้ชิดตัวและราคาถูกมากที่สุดสำหรับ “คนชายขอบ” อย่างพวกเขา ถูกนำมาเป็นเครื่องมือชิ้นแรกเพื่อกำจัดความรู้สึกตื่นเต้นที่มาพร้อมกับ

ความรู้สึกอับอายขายหน้าที่มีต่อกลุ่มคนที่รู้จักมักคุ้นกันในชีวิตประจำวันซึ่งส่วนใหญ่เป็นความสัมพันธ์วางอยู่บนฐานของความเป็น “นายหัว” และ “ลูกจ้าง”

2. “เลือก” วัดที่ห่างไกลคนคุ้นเคย

นอกจากนี้การเลือก “วัด” กลายเป็นวิธีการหนึ่งเพื่อจัดการกับความรู้สึกดังกล่าวด้วย กล่าวคือ เจื่อนไขในการตัดสินใจเลือก “วัด” มีทั้งเรื่องของความรู้สึกที่ปรารถนาที่จะพบญาติพี่น้อง ชาวมอแกลนด้วยกันที่มาจากต่างถิ่นและหลีกเลี่ยงความรู้สึกอับอายอันเกิดจากการพบเจอกลุ่มคนที่พวกเขารู้จักมักคุ้นในชีวิตประจำวัน ขณะเดียวกันการเลือก “วัด” ที่ตั้งอยู่ห่างไกลจากหมู่บ้านเป็น “วัดประจำครอบครัว” นั้นก็มีความจำเป็นเพราะพวกเขาได้เรียนรู้ว่า เป็นยุทธวิธีหนึ่งของการเปิดตัวตนทางวัฒนธรรมของพวกเขาให้กับคนต่างชาติพันธุ์ที่อยู่ต่างถิ่นซึ่งเป็นการสร้างความสัมพันธ์ใหม่ ด้วย แต่ด้วยเจื่อนไขการเดินทางที่ต้องเสียค่าใช้จ่ายนั้นทำให้การเลือก “วัด” ที่ห่างไกลหมู่บ้านเป็นไปได้ยากสำหรับผู้หญิงมอแกลนหลายๆ คน

3. ล้อไปตาม “ความเป็นชาวเล”

ภาพเหมารวมของ “คนแฉม” ที่มีต่อกลุ่มชาติพันธุ์มอแกลนในรูปลักษณะของการเป็น “คนผิวดำ ผมหยิก หน้าตามอมแมม (เด็ก) และการแต่งกายด้วยเสื้อผ้าสีซีดๆ ” ซึ่งถูกทำให้เป็นสัญลักษณ์ของ “ความด้อยพัฒนา” และ “ความไม่ทันสมัย” นั้นยังคงเป็นเงื่อนไขสำคัญต่อการตอบสนองการสืบทอดประเพณี “กินบุญเดือนสิบ” ด้วยเช่นกัน ดังนั้น การแต่งกายและบุคลิกลักษณะรวมถึงการยืนยันในความเป็นชาติพันธุ์มอแกลนด้วยการสื่อสารด้วยภาษามอแกลนจึงเป็นส่วนหนึ่งของปฏิบัติการสำคัญของผู้หญิงมอแกลนที่พวกเขาได้เรียนรู้และปรับตัวเพื่อให้การสืบทอดประเพณีดังกล่าวเป็นไปด้วยความสบายใจมากขึ้นด้วย ทั้งนี้เพราะหากการแต่งกายหรือผิวพรรณรวมถึงภาษาที่ใช้ในการสื่อสารไม่เป็นไปตามภาพเหมารวมที่ถูกสร้างขึ้นโดย “คนแฉม” แล้ว พวกเขาก็มีโอกาที่จะไม่ได้รับอาหารต่างๆ จาก “คนแฉม” ด้วยเช่นกัน

4. ปลอบใจและให้ความหวังกันและกันในครอบครัว

ขณะเดียวกัน สำหรับวันนั้นผู้หญิงมอแกลนหลายๆ คนเลือกที่จะปรับเปลี่ยนฐานะทางเศรษฐกิจเพื่อมาแทนที่คำอธิบายว่าด้วยชาติกำเนิดที่ต่ำต้อยด้อยค่าที่ถูกยึดเย็บให้ตลอดชีวิตที่ผ่านมา ดังเสียงสะท้อนของผู้หญิงมอแกลนคนหนึ่งที่ว่า ลูกสาวรู้สึกเสียภาพพจน์ที่ต้องไปขอ เธอเล่าให้ฟังว่า วันนั้นลูกสาวของเธอบอกว่า “ถ้าเลือกเกิดได้จะไม่เกิดเป็นมอแกลน เพราะเสียภาพพจน์ รู้สึกอายที่ต้องไปขอ เพราะตัวเองทำงานโรงแรม” แม่แฟน (พ่อ) ก็บอกว่า เพียงวันเดียวเท่านั้น เราไม่ใช่

ขอเขาทุกวัน แต่ลูกสาวก็ยังบอกว่า ไม่อยากไปขอแล้ว...แฟน (พ่อ) ก็เลยบอกว่า ถ้าลูกเบอร์ (ห่วย) มากๆ จะทำบุญให้พ่อแม่ที่ตายไป และจะไม่ขออีกแล้ว” (สัมภาษณ์ลิน, ตุลาคม 2552)

2.3.4 การสร้างค่านิยมของตัวเองโดยตัวเอง

“หากสังคมชายขอบเป็นเสมือนพื้นที่ว่างริมขอบของตัวบทหนังสือ (Margin of the text) ข้อความและความเห็นที่เขียนในพื้นที่ริมขอบกระดาษ (Marginal Notes) มีความสำคัญ เพราะ เป็นพื้นที่เดียวที่ผู้อ่านสามารถได้เถียง แข่งกลับกับตัวบท (the text)” (Edward Ingebretsen ใน ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี, 2546)

ดูเหมือนว่า กระบวนการทางสังคมในรูปแบบต่างๆ ทำให้พื้นที่สาธารณะสำหรับการตอบโต้สิ่งที่ถูกยึดเย็บให้แก่พวกเธอไม่หลงเหลืออีกเลย ดังเช่นที่คนมอغلนครุ่นก่อนๆ เคยพยายามบ่มเพาะให้ลูกหลานจกฉวยพื้นที่ทางสังคมเพื่อกำหนดตำแหน่งที่ทางสังคมให้แก่ชาวมอغلด้วยการปฏิเสธนิยามที่กำหนดให้โดยคนต่างชาติพันธุ์ในท้องถิ่นและสร้างค่านิยมใหม่ให้แก่ตัวเองและสมาชิกร่วมชาติพันธุ์ ทั้งนี้เพราะตลอดชีวิตที่ผ่านมา ความรู้สึกจากการถูกดูถูกเหยียดหยามค่อยๆ ซึมลงสู่แก่นแกนภายในใจแล้วค่อยๆ กัดเซาะความรู้สึกที่มีคุณค่าความเป็นคนของผู้หญิงมอغلแต่ละคนผ่านค่านิยมความหมายที่ถูกกำหนดโดยสังคมนอกรีตที่กล่าวไว้แล้ว และดูเหมือนว่าพื้นที่ของความรู้สึกภายในใจของพวกเธอ จะเป็นพื้นที่เดียวที่จะสามารถได้เถียงและแย้งกลับได้ ดังนั้นการจัดสรรพื้นที่ภายในใจของตัวเองไว้สำหรับค่านิยมใหม่อันเป็นค่านิยมที่พร้อมที่จะหล่อเลี้ยงความรู้สึกคุณค่าของตัวเองและเป็นการนิยามตัวเองเพื่อให้สามารถจัดวางตัวเองอยู่ร่วมกับสังคมนอกรีตได้ต่อไป แม้ว่าจะเป็นค่านิยมที่สร้างความเจ็บปวดให้แก่ตัวเธอเองก็ตาม แต่นั่นก็คือการทำลายต่อค่านิยมรอบๆ ตัวเธอเพื่อการยืนหยัดต่อคุณค่าความเป็นคนที่มีอยู่ในตัวเธอด้วยเช่นกัน ดังที่ผู้หญิงมอغلคนหนึ่งที่มีความเป็นชายขอบแบบพหุมิติอยู่เคียงข้างตลอดราวกับคิดตัวมาแต่กำเนิดที่เธอคอยบอกกับตัวเธอเองมาตลอดว่า

“ฉันก็เป็นคนเหมือนกัน ถ้ามันต่างกันก็คือ การแต่งตัว เราแต่งตัวแบบพื้นบ้าน เขาแต่งตัวแบบหรูๆ เราแต่งตัวแบบว่าไปไหนเราไปได้เพ (ทุกที่) แต่กับเขาเราเปรียบเทียบกันไม่ได้ ... การกิน คือว่า ปากเหมือนกันแต่อาหารการกินไม่เหมือนกัน เรากินแบบพื้นบ้าน แบบต้มผัก ทอดปลา แกงพริกเราก็กินได้ แต่เขากินผักกินเนื้อแบบว่าอาหารดีๆ...เราก็เดินไปตามธรรมชาติของเราแบบหาเข้ากินเข้าไปแต่ละวัน เราก็เคยพูดกันว่า ถ้าเราเป็นแบบเขาก็ดีนะ แต่เราเกิดเป็นคนจน เขาเกิดมาเป็นคนรวย มันแตกต่างกัน...” (สัมภาษณ์ พูน, ตุลาคม 2552)

2.3.5 ตอบโต้และต่อต้านอุดมการณ์ชายเป็นใหญ่

การจัดการกับ “ความทุกข์ทางสังคม” ภายใต้อิทธิพลของวัฒนธรรมจีนสามภรรยาในสังคมชายเป็นใหญ่ กรณี “นวล” และ “กอบ” นั้น พบว่า พวกเธอรู้สึกโกรธสามีเป็นอย่างมาก เมื่อสามีแสดงความเป็นเจ้าของชีวิตและเนื้อตัวร่างกายเธอจนนำไปสู่การมีปากเสียงกัน แต่ทั้ง 2 คนก็เลือกที่จะตอบโต้การกำกับควบคุมดังกล่าวด้วยวิธีการที่แตกต่างกัน อย่างเช่น “นวล” และ “กอบ” ที่สามีของเธอมักแสดงความรู้สึกหึงหวงหากทราบว่าเธอปฏิบัติสัมพันธ์กับชายมอเกลนต่างหมู่บ้าน พวกเธอจึงมักตอบโต้ด้วยการไม่ไปทำงานนอกหมู่บ้านและปล่อยให้สามีทำงานหาเลี้ยงสมาชิกในครอบครัวเพียงลำพังโดยเฉพาะในช่วงที่พ่อแม่ยังมีชีวิตอยู่ ซึ่งพอจะพึ่งพิงได้ แต่หากเป็นการกำกับควบคุมเรื่องการแต่งกายของพวกเธอแล้ว “นวล” ยืนยันว่า สามีไม่อาจห้ามปรามหรือควบคุมการแต่งกายของเธอได้ นั่นคือ เธอยังคงใส่เสื้อสายเดี่ยวและกางเกงขาสั้นตามความต้องการของเธอ ส่วน “กอบ” นั้นกลับตอบโต้ด้วยการปล่อยให้สภาพร่างกายทรุดโทรมเป็นบางช่วงรวมถึงการดื่มเหล้าให้เธออ่อนล้าเพื่อไม่ต้องรับฟังคำบ่นเชิงดักเตือนของสามี

ส่วน “พวง” และ “พูน” แม้ว่าพวกเธอจะเชื่อว่า “สามีที่ดีต้องขยันทำมาหากิน” และ การขอมงานให้กับความคิดความเชื่อที่ว่า “ผู้หญิงต้องอดทนเพื่อลูก” ตลอดการใช้ชีวิตครอบครัวแบบพ่อแม่ลูกอันเป็นความคิดความเชื่อภายใต้สังคมชายเป็นใหญ่ ทั้งๆ ที่สามีของพวกเธอมิได้ทำบทบาท “ความเป็นสามีที่ดี” ที่ขยันทำมาหากิน นั่นคือ สามีของเธอสองคนยังคงพึ่งพิงทั้งอาหารและรายได้จากพ่อแม่ของพวกเธอ โดยปล่อยให้พวกเธอต้องรับภาระหาเลี้ยงลูกชายทั้งสองคนของพวกเธอตามลำพัง เพราะ “พูน” ไม่กล้าที่จะกลับไปขอความช่วยเหลือจากครอบครัวของน้ำสาว เพราะเธอเชื่อว่า “การมีผัว” นั้นหมายถึง การมีที่พึ่งพิงที่ใหม่ ซึ่งหมายถึง สามีของเธอนั่นเอง แต่สำหรับการตัดสินใจแยกทางหรือแยกกันอยู่กับสามีนั้น กล่าวได้ว่า นี่คือการแรกของการปฏิเสธความคิดความเชื่อดังกล่าว ดังประสบการณ์ชีวิตของ “พวง” ที่ตัดสินใจแยกกันอยู่ชั่วคราวกับสามีตามคำร้องขอของพ่อแม่ และกรณี “พูน” ที่ตัดสินใจแยกทางกับสามีคนแรก เธอได้เล่าให้ฟังว่า

“ความจริงก็ไม่อยากจะเลิก เพราะอยู่กันจนลูกสองคนแล้ว แต่แฟนไม่เอาการเองาน กินอยู่กับพ่อแม่ เขามีพ่อแม่ แต่เราไม่มีพ่อแม่ มีแต่น้ำสาว เราจะไปกินบ้านน้ำสาวก็ได้ แต่น้ำสาวจะคิดยังไงเพราะมีผัวแล้วยังไปกินบ้านน้ำสาวอีก แต่แฟนเขาไม่คิดอะไร มันกินบ้านแม่มัน แฟนว่า พันปรี (ยังง) ก็แม่ (ของเขา) ก็จริงของมัน (เขา) นั่นแหละ แม่ของเขา” (สัมภาษณ์ พูน 14 ตุลาคม 2552)

2.3.6 จัดสรร “พื้นที่ของผู้หญิง”

กล่าวคือ แม้ว่าชีวิตริมทะเลของผู้หญิงมอเกลนทุกวันนี้จะค่อยๆ ถูกทำให้มีขนาดเล็กลงมากขึ้นโดยกระบวนการเบียดขับจากการพัฒนาเศรษฐกิจดังที่กล่าวไว้ที่บทที่ 2 และทำให้เรื่องราว

ริมทะเลในความทรงจำของผู้หญิงมอแกนหลายๆ คนส่วนใหญ่มักเต็มไปด้วยชีวิตทางเศรษฐกิจที่ผูกพันอยู่กับวิถีการร่อนแร่หรือการเป็นแรงงานรายวันเก็บเศษใบไม้หรือเศษขยะในท้องทะเลที่ถูกแรงลมพัดปลิวเกลื่อนริมหาดทรายหน้ารีสอร์ตก็ตาม แต่ก็ไม่ได้หมายความว่า พวกเธอจะปล่อยให้กระบวนการพัฒนาเศรษฐกิจที่วุ่นวายนี้เบียดขับพื้นที่ชีวิตมิติอื่นๆ ของพวกเธอจนไม่เหลือพื้นที่ไว้สำหรับการสืบสายสัมพันธ์ระหว่างพวกเธอกับธรรมชาติริมทะเลอันดามันแห่งนี้ โดยเฉพาะช่วงเวลาที่กลุ่มผู้หญิงมอแกนในหมู่บ้านว่างเว้นจากการทำงานรับจ้างแล้ว พวกเธอจะนัดแนะกันไปงมและเจาะหอยทั้งที่ลำคลองสองน้ำและโขดหินหน้าหาด ดังความรู้สึกของ “พูน” ที่ว่า เธอมีความสุขทุกครั้งที่ออกไปหาหอยริมทะเลกับเพื่อนของเธอ

“แต่ก่อนเคยคิดเรื่องฟัว ก็ไม่กินเหล้า ก็ไปริม (ทะเล) เล ไปแล้วได้สนุกกับเพื่อน ได้คุยกับเพื่อน คุยเรื่องที่ไม่เป็นเรื่อง คุยกันไปหัวเราะไป หาหอยไป ถ้าในบึงหอยเยอะก็ขุดไปคุยไป เถียงกัน ต่อกันแต่เราไม่โกรธกัน บางวันพี่ก็ไปเที่ยววันละ 2 รอบ ไปเที่ยวกับหลานๆ พาหลานไปเก็บเปลือกหอย ไปเก็บดอกไม้ ไปทุกครั้งก็รู้สึกมีความสุขมันโปร่งเพราะเราเห็นลมเห็นทะเล พอกลับมาก็คลายเครียด กลับมาก็ทำกับข้าวกันต่อ กินข้าวเสร็จก็นอนหลับสบาย” (สัมภาษณ์ พูน, ตุลาคม 2552)

2.4 บทวิเคราะห์ว่าด้วย “ความทุกข์ทางสังคม” ของผู้หญิงมอแกน

จากที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ อาจสรุปได้ว่า “ความทุกข์ทางสังคม” ที่ผู้หญิงมอแกนเหล่านี้กำลังเผชิญนั้น เกาะเกี่ยวอย่างแนบชิดกับ “ความเป็นชายขอบในพหุมิติ” กล่าวคือ ทั้งความเป็นชายขอบเชิงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ การเมืองเรื่องชื่อและความเป็นแรงงานชายขอบ และหากพิจารณาด้วยกรอบความเป็นเพศหรือเพศภาวะแล้ว ฉันจึงกล่าวได้ว่า ภายใต้อำนาจที่เชื่อว่า ความสัมพันธ์ภายในกลุ่มชาติพันธุ์ในรูปแบบ “ฉันพี่น้อง” ที่เกี่ยวโยงด้วยความรู้สึกซึ่งกันและกัน และการถูกปฏิเสธความสัมพันธ์จากฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งจะสร้าง “ความทุกข์” ให้อีกฝ่ายหนึ่ง กล่าวคือ ความเชื่อที่ว่า เหล่าบรรพชนมอแกนหรือที่ชาวมอแกนเรียกว่า “แอบาบอโนม” มีอำนาจเหนือร่างกายและจิตใจของพวกเธอ/เขา และการปฏิเสธความสัมพันธ์ดังกล่าวจะทำให้เหล่าบรรพชนโกรธเคืองอันจะนำมาซึ่งความเจ็บป่วยของลูกหลานของครอบครัวนั้น ส่งผลต่อผู้หญิงมอแกนในฐานะ “แม่” และความเจ็บป่วยที่อาจเกิดขึ้นกับลูกและความกังวลใจของพวกเธอนั้นดูเหมือนว่า เป็น “ความทุกข์” ที่ไม่ได้แยกส่วนจากกัน แต่กลับส่งผลซึ่งกันและกัน

อย่างไรก็ตามอาจมีข้อโต้แย้งว่า ผู้ชายในฐานะ “พ่อ” ก็ได้รับผลจากความเชื่อดังกล่าวนี้ด้วยเช่นกัน ซึ่งฉันเองก็ได้ปฏิเสธว่า ผู้ชายในฐานะ “พ่อ” ไม่ได้รับผลกระทบ แต่หากพิจารณาจากกรอบการแบ่งงานกันทำทางเพศภายในครอบครัวและความคิดความเชื่อที่ว่าด้วย “ความเป็นแม่” ภายใต้วรรณธรรมชายเป็นใหญ่ดังที่นักสตรีนิยมจำนวนหนึ่งพยายามชี้ให้เห็นว่า กรอบความคิด

ความเชื่อดังกล่าว กำหนดให้ผู้หญิง/เพศหญิงซึ่งมีสรีระเหมาะสมแก่การสร้างชีวิตใหม่ (เด็ก) มีบทบาทในการดูแลเลี้ยงดูเด็กที่พวกเธอคลอดออกมาให้มี “ชีวิตที่ดี” ซึ่งหมายถึงทั้งร่างกายและจิตใจ รวมถึงการสร้างกลไกทางสังคมคอยหล่อหลอมให้เชื่อว่า “ความเป็นแม่” เป็นสัญชาตญาณตามธรรมชาติของมนุษย์เพศหญิงทุกคน หรือ “ผู้หญิงเกิดมาเพื่อเป็นเพศแม่” เพื่อให้มนุษย์เพศ/ผู้หญิง (ทุกคน) มีสำนึก “ความเป็นแม่” รวมถึงการพยายามสร้างกลไกทางสังคมคอยกำกับให้สำนึก “ความเป็นแม่” อยู่คู่กับผู้หญิง (ทุกคน) ด้วยการทำให้ผู้หญิงรู้สึกผิด หากพวกเธอไม่มีสำนึกดังกล่าว เพราะฉะนั้นจึงกล่าวได้ว่า ภายใต้ความคิดความเชื่อดังที่วามนี้ จึงทำให้ภาวะความทุกข์ของผู้หญิงมอแกนที่วางอยู่บนฐานความสัมพันธ์ “ฉันพี่น้อง” มีระดับของความทุกข์ ลึกซึ้งกว่าที่ผู้ชายเผิญก็จะเป็นไปได้

นอกจากนี้แล้ว ภายใต้ความเชื่อว่าด้วยความศรัทธาต่อ “แอบาบอบูม” นั้น ยังมีเส้นแบ่งทางสังคมที่วางอยู่บนฐานสรีระร่างกายของผู้หญิงที่แตกต่างจากผู้ชายด้วย นั่นคือ เป็นเส้นแบ่งทางสังคมที่ปิดกั้นการหลุดพ้นจากภาวะความทุกข์นี้ด้วยตัวพวกเธอเอง แต่ต้องผ่านผู้ชายที่มีสถานะเป็น “ผู้นำพิธีกรรม” ที่ชาวมอแกนมีความเชื่อว่า สามารถเชื่อมต่อกับเหล่าบรรพชนที่มีอำนาจเหนือธรรมชาติที่ส่งผลต่อภาวะความทุกข์ที่เกิดขึ้นภายในจิตใจของพวกเธอ เพราะฉะนั้นจึงอาจกล่าวได้อีกว่า “ภาวะความทุกข์ทางสังคม” นี้เป็นภาวะที่ซ้อนทับกับ “ความทุกข์” ที่เป็นผลจากการปฏิเสธความสัมพันธ์ “ฉันพี่น้อง” อีกชั้นหนึ่งด้วยซึ่งทำให้ระดับของภาวะความทุกข์ที่ผู้หญิงมอแกนต้องเผชิญนั้นมีระดับที่เข้มข้นกว่าผู้ชายมอแกนซึ่งมิได้มีเส้นแบ่งทางสังคมภายในกลุ่มชาติพันธุ์ และหากใช้มิติเพศ/เพศภาวะพิจารณา “ภาวะความทุกข์” ที่เป็นผลจากกรอบคิดรัฐชาติสมัยใหม่ที่มีทั้งการกีดกัน การดึงเข้า และการผลักดันออกแล้ว ก็จะพบว่า ระดับความเข้มข้นของ “ความทุกข์” ที่เกิดขึ้นกับผู้หญิงมอแกนและผู้ชายมอแกนนั้นมีความแตกต่างกัน บนฐานความคิดความเชื่อดังที่วามนี้ กรอบการแบ่งงานกันทำทางเพศทั้งในครอบครัวและในระดับสังคมใหญ่ กรอบความคิดเรื่องเพศที่กำกับร่างกายของผู้หญิงให้อยู่ภายใต้กติกาเรื่องรักนวลสงวนตัว

ขณะเดียวกันก็พบว่า ภายใต้การจัดประเภททางสังคมที่เรียกว่า “ผู้หญิง” นั้น “ความเป็นคนจน” ที่ซ้อนทับอยู่กับความเป็นเพศนั้น กลายเป็นเครื่องมือกำหนดตำแหน่งแห่งที่ทางสังคมของผู้หญิงมอแกนอีกชั้นหนึ่งด้วยดังเช่น “ความเป็นลูกสาว” ที่ถูกจัดให้อยู่คู่กับ “ความเสียสละ” เพื่อสมาชิกในครอบครัว

2.5 บทวิเคราะห์ว่าด้วย หลากยุทธวิธีของผู้หญิงมอแกน “คนชายขอบในพหุมิติ”

“ความรู้สึกอันไม่พึงประสงค์” ที่ เป็นผลจากการจัดวางความสัมพันธ์ภายในกลุ่มชาติพันธุ์และนอกชาติพันธุ์ ซึ่งรวมถึงเงื่อนไขการหลุดพ้นจาก “ความทุกข์” ที่สืบเนื่องจากความเชื่อ

ระดับกลุ่มชาติพันธุ์ด้วยที่มีส่วนทำให้ภาวะความทุกข์ของผู้หญิงมอแกนมีระดับความเข้มข้นมากกว่าผู้ชายมอแกนนั้น แม้ว่าปฏิบัติการตามความเชื่อภายในกลุ่มชาติพันธุ์มอแกนจะมีหนทางหลุดพ้นจากภาวะความทุกข์ดังกล่าวก็ตาม แต่นั่นพบว่า ปฏิบัติการเพื่อการหลุดพ้นจากภาวะความทุกข์ดังกล่าว ไม่อาจนำมาคลี่คลาย “ภาวะความทุกข์” ที่สืบเนื่องมาจากการถูกปฏิเสธ ความสัมพันธ์ “ฉันพี่น้อง” ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์โดยเฉพาะคน “แฉม” ดังนั้นยุทธวิธีการจัดการกับความรู้สึกภายในใจของพวกเขาก็และตอบโต้กับกระบวนการตอกย้ำ “ความเป็นชายขอบในพหุมิติ” นั้นจึงมีความแตกต่างกัน กล่าวคือ

การคิดนอกกรอบการกำกับของ**รัฐชาติสมัยใหม่** ประเด็นการเมืองเรื่องเชื้อโดยเฉพาะ “ชาวน้ำ” สะท้อนให้เห็นว่า “ภาวะความเป็นชายขอบในพหุมิติ” ที่ชาวมอแกนเผชิญนั้นมีได้ทำให้อำนาจภายในของชาวมอแกนหมดไปโดยสิ้นเชิง และหากพิจารณาในบริบทของการสร้างรัฐชาติสมัยใหม่แล้ว อาจกล่าวได้ว่า การใช้คำว่า “น้ำ” ซึ่งในความหมายของคน “แฉม” หมายถึง “น้ำทะเล” นั้นอาจมีความเชื่อมโยงกับ “การนับรวม” หรือ “ไม่นับรวม” เข้าเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติสมัยใหม่ด้วยเช่นกัน ทั้งนี้เพราะการระบุว่า “ชาวน้ำ” นั้นเป็นการตอกย้ำว่า ชาวมอแกน (อาจรวมถึงกลุ่มชาติพันธุ์ชาวเลกลุ่มอื่นๆ ด้วย) เป็นกลุ่มคนที่มีวิถีชีวิตแบบอยู่ไม่เป็นที่ เป็นทางและมีถิ่นที่อยู่ไม่แน่นอน ซึ่งเป็นเรื่องยากต่อการกำกับควบคุมสำหรับรัฐชาติสมัยใหม่ที่ให้ความสำคัญต่อ “ความชัดเจน” ดังนั้น รัฐชาติสมัยใหม่จึงเลือกที่จะไม่นับรวมคนกลุ่มนี้เป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติสมัยใหม่ภายใต้ชื่อ “ชาวน้ำ” ก็อาจเป็นไปได้ กล่าวคือ กรณีของชาวมอแกน (อาจรวมถึงกลุ่มชาติพันธุ์ชาวเลกลุ่มอื่นๆ ด้วย) ซึ่งมีวิถีชีวิตแบบคลุมเครือที่วิถีชีวิตระหว่าง “ผืนดิน” กับ “น้ำ (ทะเล)” ไม่ได้แยกออกจากกันอย่างชัดเจน นั่นคือ “ผืนดิน” ซึ่งในที่นี้หมายถึง ทั้งเกาะ โขดหินและที่ดินริมทะเลที่เชื่อมต่อกับแผ่นดินใหญ่และ “น้ำ (ทะเล)” ก็หมายถึง ทะเลใหญ่และลำคลองสองน้ำที่มีเชื่อมต่อกับทะเลใหญ่

เพราะฉะนั้น ด้วยวิถีชีวิตที่ไม่สนใจเส้นแบ่งระหว่างผืนดินกับท้องน้ำ (ทะเล) อย่างชาวมอแกน พวกเขาจึงจำเป็นต้องสร้างค่านิยมที่แตกต่างจากกรอบคิดของรัฐชาติสมัยใหม่ (คิดนอกกรอบ) นั่นคือ การยืนยันนิยามว่าด้วย “ความเป็นคน” ที่วางอยู่บนฐานของสรีระทางร่างกาย ซึ่งเป็น “ความจริงทางธรรมชาติ” ที่ไม่มีใครปฏิเสธได้รวมถึงพวกเขาคือ ด้วยระดับเป็นปฏิบัติการร่วมระดับกลุ่มชาติพันธุ์ด้วยการสร้าง “อัตลักษณ์ร่วมทางอารมณ์” รวมถึงปฏิบัติการตอบโต้แบบเผชิญหน้าระดับปัจเจก

การทำทายกรอบที่บอกว่า “พื้นที่สาธารณะ” เท่ากับ “ความมีเหตุมีผล” นั่นคือ แม้ว่า “ผู้หญิง” กับ “อารมณ์” จะถูกจัดให้เป็นของคู่กันภายใต้กรอบคิดของสังคมศาสตร์กระแสหลักจนทำให้มองการแสดงอารมณ์ของผู้หญิงเป็นเรื่อง “ปกติ” ก็ตาม แต่นั่นก็พบว่า “พื้นที่แห่งการตอบโต้

ทางอารมณ์” ของผู้หญิงมอแกนส่วนใหญ่เป็น “พื้นที่สาธารณะ” ซึ่งเป็น “พื้นที่” ที่รัฐชาติสมัยใหม่มีเส้นแบ่งที่ชัดเจนและกำหนดให้ “พื้นที่” ดังกล่าวเป็นแหล่งอำนาจของรัฐชาติสมัยใหม่ที่วางอยู่บนฐานของ “การใช้เหตุผล” และเป็น “พื้นที่ที่ต้องห้าม” สำหรับอารมณ์ นอกจากนี้แล้ว “การใช้อารมณ์” ยังถูกมองว่า เป็นเรื่องของกลุ่มคนที่ “ไร้อารยธรรม” ดังนั้นภายใต้กรอบ “ความเป็นสังคมสมัยใหม่” จึงมีกติกามารยาทในการแสดงออกทางอารมณ์ หรือเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “ความเหมาะสมทางอารมณ์” ในแต่ละโอกาสและสถานที่ด้วย

จากที่กล่าวมานี้ หากพิจารณา ปฏิบัติการตอบโต้ทางอารมณ์ของผู้หญิงมอแกนแต่ละคนแล้วก็จะพบว่า ผู้หญิงมอแกนมิได้สนใจยึดถือ “เส้นแบ่ง” ที่รัฐชาติสมัยใหม่ขีดเส้นไว้ หรืออาจกล่าวได้อีกเช่นกันว่า ภายใต้สังคมวัฒนธรรมชาวมอแกนอาจไม่มีเส้นแบ่งหรือกติกามารยาทเกี่ยวกับ การแสดงออกทางอารมณ์ จะเห็นได้จากกรณี “กอบ” ในสถานะ “แม่” ซึ่งเธอถูกทำให้ตกอยู่ในภาวะความเป็นชายขอบแบบพหุมิติ แต่เธอกลับแสดงความรู้สึกโกรธและตอบโต้ด้วยวาจาอย่างตรงไปตรงมาเมื่อเผชิญหน้ากับ “ครู” ที่ “โรงเรียน” หรือ กรณีของ “พวง” ที่แสดงออกแบบเดียวกันเมื่อเผชิญหน้ากับคน “แฉม” ที่ “วัด” ซึ่งกล่าวได้ว่าทั้ง “สถานที่และบุคคล” ดังกล่าวเป็นตัวแทนของรัฐชาติสมัยใหม่ในฐานะ “พื้นที่และบุคคลสาธารณะ” ซึ่งหากพวกเธอต้องปฏิสัมพันธ์ด้วยแล้วนั้นจำเป็นต้องคำนึงถึง “ความเหมาะสมทางอารมณ์” นอกจากนี้แล้ว กติกามารยาทว่าด้วยการแสดงออกทางอารมณ์ โดยผู้หญิงนั้นยังถูกกำกับด้วยประเภทของอารมณ์ความรู้สึกด้วยเช่นกัน โดยเฉพาะใน “พื้นที่สาธารณะ” ที่ถูกกำหนดให้แสดงออก “อารมณ์เชิงบวก” และปฏิเสธ “อารมณ์เชิงลบ” โดยเฉพาะความรู้สึกโกรธ นั่นคือ กรอบ “ความเป็นผู้หญิงที่ดี” ภายใต้วัฒนธรรมชายเป็นใหญ่เชื่อว่า ผู้หญิงที่ดีต้องนิ่งเงียบและต้องไม่แสดงอารมณ์โกรธใน “พื้นที่สาธารณะ” แต่ฉันพบว่า รูปแบบการตอบโต้แบบเผชิญหน้าอย่างทันทีทันใดด้วยการแสดงออกทางอารมณ์ความรู้สึกของผู้หญิงมอแกนดังกล่าว นั้น นอกจากจะไม่ใส่ใจต่อกรอบ “ความเหมาะสมทางอารมณ์” แล้วยังเป็นปฏิบัติการที่ก้าวข้ามกรอบ “ความเป็นผู้หญิงที่ดี” ภายใต้สังคมวัฒนธรรมชายเป็นใหญ่ด้วยเช่นกัน

นอกจากนี้ แม้ว่าคำว่า “ชาวเล” ซึ่งเป็นชื่อที่ระบุตำแหน่งแห่งที่ทางภูมิศาสตร์ของชาวมอแกนที่มีความเชื่อมโยงกับวิถีชีวิตมิติต่างๆ ได้ถูกทำให้กลายเป็น “ภาวะความเป็นชาวเล” ที่อยู่ฝั่งตรงกันข้ามกับ “ความเป็นสังคมสมัยใหม่” ภายใต้บริบทของรัฐชาติสมัยใหม่ซึ่งสร้างความรู้สึกต่ำต้อยด้อยค่าให้กับตัวขึ้นภายในใจของผู้หญิงมอแกนและฉันก็พบว่า ความรู้สึกดังกล่าวจะดูเหมือนว่าเป็น “ความรู้สึกร่วมระดับกลุ่มชาติพันธุ์” ก็ตาม แต่หากพิจารณาจากปฏิบัติการจัดการกับ “ความรู้สึกอันไม่พึงประสงค์” ดังกล่าวแล้ว ฉันกลับพบว่า การจัดการกับความรู้สึกอันไม่พึงประสงค์ดังกล่าว เป็นปฏิบัติภายในใจของปัจเจกแต่ละคนซึ่งไม่ได้นำไปสู่การสร้างปฏิบัติการร่วม

ระดับกลุ่มชาติพันธุ์มอแกน ดังเช่นที่ปรากฏในการตอบโต้ต่อประเด็นการเมืองเรื่องชื่อ “ชาวน้ำ” แต่อย่างใด และผู้หญิงมอแกนจำนวนหนึ่งพยายามที่จะทำลายเส้นแบ่ง “ความเป็นชาติพันธุ์” “ความเป็นคนจน” ที่กั้นกลางระหว่างพวกเธอกับคน “แหม” ด้วยการแต่งงานข้ามชาติพันธุ์และการสะสมเงินทุนและที่ดินนั้น แต่พวกเธอก็ไม่อาจข้ามทะเลเส้นแบ่ง “ภาวะความเป็นชาวเล” ในมิติความเป็นชายขอบเชิงอัตลักษณ์ซึ่งสร้างความรู้สึกลำบากต่อคุณค่าให้เกิดขึ้นภายในใจของพวกเธอได้

อย่างไรก็ตาม ฉันก็พบว่า ปฏิบัติการหนึ่งที่ผู้หญิงเลือกที่จะนำมาจัดการกับ “ความรู้สึกลำบากไม่พึงประสงค์” ที่ก่อตัวมาจากภาวะความเป็นชายขอบในพหุமிติดังกล่าวคือ “การตั้งวงเล่นไฟ (จิน) และกินเหล้า” ซึ่งกล่าวได้ว่า เป็นปฏิบัติที่ทำทาบกรอบว่าด้วยเรื่องศีลธรรมอันเป็นกติกาทางสังคมในบริบทของราชอาณาจักรสมัยใหม่ซึ่งได้ลดทอนให้ปฏิบัติการดังกล่าวเป็นเพียง “พื้นที่เชิงศีลธรรม” ที่วางอยู่บนฐานของ “เหตุผลที่ว่า เพื่อรักษาไว้ซึ่ง ศีลธรรมอันดีของสังคม” รวมถึงแง่มุมจากความคิดความเชื่อของวัฒนธรรมชายเป็นใหญ่ที่หล่อหลอมให้เชื่อว่า ผู้หญิงที่ดีต้องไม่กินเหล้า ไม่เล่นไฟ นั่นคือ ต้องประพฤติตนอยู่ในกรอบ “ศีลธรรมอันดี” ทั้งๆ ที่พื้นที่ดังกล่าวเป็น “พื้นที่แห่งการแสดงออกทางอารมณ์ความรู้สึก” ด้วยเช่นกัน นอกจากนี้ ถึงแม้ว่า “เหล้าขาว” และ “ไฟจ๊อต (จิน)” จะถูกจัดวางให้อยู่กับ “คนจน” และ “คนชายขอบ” ทั้งโดยการผลิตที่ไม่พึงเทคโนโลยีสมัยใหม่และมีมูลค่าทางเศรษฐกิจที่ต่ำก็ตาม แต่ปฏิบัติการดังกล่าวก็สะท้อนให้เห็นว่า สำหรับผู้หญิงมอแกนแล้วไม่ว่า “ความรู้สึกลำบากไม่พึงประสงค์” นั้นจะเกิดขึ้นในพื้นที่ทางวัฒนธรรมหรือพื้นที่เศรษฐกิจก็ตาม แต่การจัดการกับอารมณ์ความรู้สึกระดับปัจเจกใน “วงเหล้าและเล่นไฟดังกล่าว” ก็เป็นพื้นที่ร่วมในสังคมระดับกลุ่มผู้หญิงในชุมชนที่พวกเธออยู่อาศัย เพราะฉะนั้นจึงกล่าวได้ว่า ปฏิบัติการดังกล่าวนี้เป็นการยึดคืนพื้นที่ทางอารมณ์ความรู้สึก

นอกจากนี้ยังรวมถึง การแสวงหาความรู้สึกละมุนๆ ที่เกิดขึ้นจากการปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มคนต่างชาติพันธุ์ต่างถิ่นในวิถีทางวัฒนธรรมแบบเดิม อันเป็นการปฏิเสธที่จะอยู่ร่วมกับความรู้สึกด้อยค่าแต่เพียงอย่างเดียว และการปฏิเสธ “ความรู้สึกลำบากไม่พึงประสงค์” ที่เกิดขึ้นด้วยการปฏิเสธ “ความเป็นชาวเล” ที่ถูกยึดเย็บไว้และการสร้างความหมายให้แก่ “ความเป็นคน” ของพวกเธอโดยตัวพวกเธอเอง

ฉันพบว่า ขณะที่ระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมพยายามกำหนดกติกาว่าด้วยเรื่อง “การใช้เวลา” ด้วยการกำหนดว่าช่วงไหนคือ “เวลาว่าง” และช่วงไหนคือ “เวลาทำงาน” โดยการกำหนดสัดส่วนหรือให้ความสำคัญต่อ “เวลาทำงาน” (ขยัน) มากกว่า “เวลาว่าง” (ขี้เกียจ) นั้น แต่ผู้หญิงมอแกนกลับให้ความสำคัญในระดับที่ไม่แตกต่างกันมากนัก นั่นคือ เส้นแบ่งระหว่าง “เวลาทำงาน” กับ “เวลาว่าง” นั้นไม่ชัดเจนดังที่ระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมพยายามยึดเย็บไว้ ดังจะเห็นได้จากการเลือกที่จะเป็นแรงงานชายขอบนอกระบบที่อยู่นอกรอบการกำหนด “เวลาทำงาน” และ “เวลา

ว่าง” ของเจ้าของกิจการ หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งว่า เป็นการให้อำนาจในการจัดการกับ “เวลา” ด้วยตัวพวกเธอเอง โดยเฉพาะ “เวลาว่าง” ซึ่งถูกให้ความหมายที่เชื่อมโยงกับอารมณ์ความรู้สึกและไม่ได้สร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจ ซึ่งปฏิบัติการดังกล่าวอาจเรียกได้ว่าเป็นการยืนยัน **ความพำมัวของเส้นแบ่ง “เวลาทำงาน” กับ “เวลาว่าง”** รวมถึงการเลือกที่ใช้วิธีการที่ถูกปฏิเสธจากระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมด้วยการใช้ “ห่วย” ที่เชื่อมโยงกับอารมณ์ความรู้สึกแบบมีความหวังที่ไม่มี ความแน่นอนแบบที่ระบบเศรษฐกิจดังกล่าวเชยชวนให้เชื่อไว้ เป็นวิธีการเพื่อปรับเปลี่ยน สถานภาพทางเศรษฐกิจอันจะทำให้พวกเธอสามารถเพิ่มสถานะทางสังคมของพวกเธอด้วยเช่นกัน

แต่อย่างไรก็ตาม ฉันก็พบว่า นอกจาก “ความเป็นชาวเล” ที่ถูกยึดเยียดไปแล้ว กรอบ ความเป็นหญิง ความเป็นเมีย และความเป็นแม่ ภายใต้วัฒนธรรมชายเป็นใหญ่คอยกำกับควบคุม ร่างกายและการแสดงออกของพวกเธอซึ่งสร้างความหงุดหงิดให้เกิดขึ้นภายในใจนั้น พวกเธอกลับ มีปฏิบัติการเพื่อตอบโต้กับกรอบความเชื่อดังกล่าวด้วยการตอบโต้โดยตรงไปตรงมาและชัดเจน อย่างท้าทายกรอบความเป็นเมียที่ดีที่ต้องเชื่อฟังสามี รวมถึงการ **ขยับขยายพื้นที่ที่ถูกให้ความหมายจากวัฒนธรรมชายเป็นใหญ่ว่าเป็น “แหล่งอาหารของร่างกาย” และเป็นพื้นที่ปฏิบัติการกิจการเป็นแม่และเมีย ไปสู่ พื้นที่ที่เป็น “แหล่งอาหารของจิตใจ”** ของพวกเธอในฐานะมนุษย์คนหนึ่งด้วย

จากที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ ฉันจึงสรุปได้ว่า ยุทธศาสตร์ที่ผู้หญิงมอแกนเหล่านี้นำมาปรับ ใช้กับการจัดการกับความรู้สึกของพวกเธอ ณ ช่วงเวลาที่เผชิญกับความเจ็บปวด ความชอกช้ำใจ ความอับอายขายหน้า จนนำไปสู่การตอกย้ำความต่ำต้อยด้อยค่าให้กับพวกเธอเองนั้น เป็นการท้าทายเส้นแบ่งทางสังคมที่พยายามจัดแบ่งและสร้างพรมแดนด้วยกติกาทงสังคมว่าด้วยการใช้ อารมณ์ความรู้สึก ทั้งกรอบของราชาธิปไตยใหม่และระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมที่พยายามทำให้ พื้นที่สาธารณะเท่ากับ “ความเป็นเหตุเป็นผล” และพื้นที่ส่วนตัวเท่ากับอารมณ์ ไปพร้อมกับการ จัดแบ่งให้คู่ชั่วคราวข้ามนี้เชื่อมโยงกับผู้ชายและผู้หญิงตามลำดับภายใต้สังคมวัฒนธรรมที่นักสตรี นิยมเรียกว่า สังคมนิยมความเป็นชาย และการสร้างชุดกติกาเชิงศีลธรรมเพื่อกำกับพฤติกรรมและ ความรู้สึกต่างๆ ให้ผู้ชายและผู้หญิงดังเล กล่าวๆ กันๆ ที่จะก้าวข้ามเส้นแบ่งทางสังคมดังกล่าว

2.6 บทส่งท้าย

จากที่กล่าวมาทั้งหมดนี้จึงกล่าวได้ว่า คำว่า “ชายขอบ” ซึ่งถูกนำมาใช้ทั้งในตำแหน่งแห่ง ที่ทางสังคมและตำแหน่งทางภูมิศาสตร์นั้น ก็ล้วนแล้วแต่สื่อความหมายเชิงความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ทั้งสิ้น และ “ภาวะความทุกข์ทางสังคม” มีความสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิดกับภาวะความเป็นชาย ขอบในพหุมิติ (Multiple marginality) ที่เกาะกุมชีวิตผู้หญิงมอแกนมาตลอดและทำให้ ผู้หญิงมอแกนตกอยู่ในภาวะไร้ตำแหน่งแห่งที่ทางสังคมและไร้อำนาจทางเศรษฐกิจ รวมถึงความ

เป็นรองทางเพศ/เพศภาวะภายใต้สังคมนิยมความเป็นชาย (Patriarchy) โดยการถูกกีดกันซ้ำแล้วซ้ำเล่า โดยเฉพาะในฐานะเป็นสมาชิกของชาติพันธุ์ในพื้นที่ทางวัฒนธรรมและกระบวนการสร้างความ เป็น “คนอื่น” ผ่านการตั้งชื่อและการประทับตราด้วย “ความไม่ทันสมัย” “ความไม่พัฒนา” (สกปรก จี้เกียจ ดิดเหี้ยม ดิดการพนัน ฯลฯ) และกระบวนการเบียดขับออกจากการพัฒนาทั้งใน ระบบการศึกษาในโรงเรียนและการพัฒนาเศรษฐกิจ และท่ามกลางการร่ำมนต์ให้เกิดความรู้สึก หลงใหลต่อความสวยงามของท้องทะเลสีคราม น้ำทะเลใส ที่อุดมไปด้วยสัตว์และพืชนานาชนิด โดยนโยบายการส่งเสริมอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวแบบปิดหูปิดตาที่หยาบกระด้าง มั๊งง่าย เร่งรีบ ฉกฉวย จนมองไม่เห็นและไม่สนใจที่จะมองเห็นภาวะความเป็นชายขอบแบบพหุมิติ (Multiple marginality) ที่ถูกพันรอบๆกลุ่มชาติพันธุ์มอแกนทั้งเชิงภูมิศาสตร์ มิติทางประวัติศาสตร์การเมือง มิติทางเศรษฐกิจและสังคมวัฒนธรรม

และ ณ ช่วงเวลานั้น คงไม่มีใครจะตอบได้ว่า มีความเป็นไปได้หรือไม่ มากน้อยแค่ไหน ที่จะคลี่เกลียวขดลวดเหล่านี้ให้ออกจากความเป็นตัวตนของชาวมอแกน เพราะเส้นลวดเหล่านั้น เปรียบได้ราวกับเป็นเส้นลวดทางสังคมที่ค่อยถูกเอามาพันไว้รอบตัวชาวมอแกนและเป็นเส้นลวด ทางสังคมที่ดูเหมือนจะลงหลักปักหมุดที่รอให้เส้นลวดเส้นอื่นๆ ค่อยทยอยม้วนเกลียวขดทับจน กลายเป็นแกนลวดที่หนาขึ้นหนาขึ้นและรอการคลายเกลียวไปพร้อมๆ กับกระบวนการทางสังคม รอบๆข้างด้วย และไม่มีใครคาดคิดเช่นกันว่า การมาเยือนของคลื่นสีน้ำเงินเมื่อวันที่ 26 ธันวาคม พ.ศ.2547 ที่ผ่านมานั้นจะคลายเกลียวลวดดังกล่าวให้หลุดออกจากชาวมอแกนและหรือจะเป็น ลวดทางสังคมเส้นใหม่ที่ตอกย้ำความเป็นชายขอบให้แก่กลุ่มชาติพันธุ์มอแกนด้วยเช่นกัน