

คนข้ามแดน
นาฏกรรมชีวิตและการข้ามพรมแดน
ในวัฒนธรรมอีสาน

(Discourses of Border-Crossing in Contemporary Northeastern Thailand)

พัฒนา กิติอาษา

บทนำ

ในหนังสือเรื่อง “Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century” Clifford (1997:2) ได้นำเสนอ ข้อความตอนหนึ่งว่า “ในช่วงปลายคริสต์ ศตวรรษที่20].....นักมานุษยวิทยาไม่ใช่ นักเดินทาง ที่ออกจากใจกลางเมืองมหานครเพื่อไปศึกษาคนพื้นเมืองในดินแดน ชนบท ห่างไกลอีกต่อไป ในทางตรงกันข้ามสนามของนักมานุษยวิทยาที่เคย เป็นที่อยู่อาศัยของคนพื้นเมืองมาช้านานนั้น เป็นสถานที่ที่เปิดตัวต้อนรับ

ประวัติศาสตร์อันซับซ้อนของการอยู่อาศัยติดที่กับการเดินทางเคลื่อนย้าย (complex histories of dwelling and traveling) ซึ่งเป็นประสบการณ์ที่ไม่มีอะไรแตกต่างจากเมืองมหานครเลย...[นับวัน] การศึกษาภาคสนามของ นักมานุษยวิทยาจะเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับการศึกษาคนที่อยู่อาศัยติดถิ่นที่อยู่บ่อยลง แต่กลายมาเป็นเรื่องเกี่ยวกับการเดินทางติดต่อกันมากขึ้น ทุกคนเดินทางเคลื่อนย้ายอยู่ตลอดเวลา [ชีวิตผู้คน] ได้เป็น เช่นนี้มาเนิ่นนานหลายศตวรรษ แล้ว นั่นคือ มีชีวิตอยู่ในการเดินทาง (dwelling-in-travel)"

แนวคิดของ Clifford ที่ผมนำเสนอข้างต้นนี้เป็นจุดเริ่มต้นและบริบทสำคัญในการนำเสนอความคิดหลักของท่านในหนังสือเล่ม ดังกล่าว ท่านชี้ให้เห็นว่า การทำความเข้าใจปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมในโลกยุครอยต่อศตวรรษจำเป็นต้องเริ่มต้นจากข้อสรุปสำคัญที่ว่า คนและสิ่งของเคลื่อนย้ายข้ามพรมแดนทางวัฒนธรรมและกายภาพด้วยความเร็วและปริมาณที่ไม่เคยมีมาก่อนในหน้าประวัติศาสตร์ของมวลมนุษยชาติ (โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Albow 2000:118-25; Appadurai 1990:1-24; Lechner and Boli 2000) ดังนั้น มิติของความเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลง ขึ้นลงตามจังหวะอย่างก้าวของการเดินทางย่อมเป็นส่วนสำคัญที่สุดส่วนหนึ่งในการทำความเข้าใจปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมในโลกสมัยใหม่ Clifford (1997:3) เรียกการเดินทางเคลื่อนย้ายข้ามพรมแดนทางกายภาพและพรมแดน ทางวัฒนธรรม (รวมถึงภูมิศาสตร์การเมือง) ว่า "ปฏิบัติการของการพลัดถิ่น" (practices of displacements) และยืนยันว่าการเดินทางเคลื่อนย้ายทั้งของคนและสิ่งของเป็นมิติสำคัญที่จะละเลยไม่ได้ในการวิเคราะห์ปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมในโลกยุคโลกาภิวัตน์

ในบทความนี้ ผมเห็นด้วยกับข้อเสนอหลักของ Clifford (1997:2) เกี่ยวกับความสำคัญของการเดินทางเคลื่อนย้ายและการติดต่อทางวัฒนธรรม ในระหว่างการเดินทางข้ามพรมแดนว่า เป็นทำเลที่ตั้ง (sites) และแรงผลักดันที่สำคัญของความทันสมัยที่ยังไม่สิ้นสุด (unfinished modernity) มนุษย์

เดินทางข้ามแดนติดต่อกันอย่างไม่มีวันสิ้นสุด ดังนั้น ความทันสมัยของโลกย่อมก้าวเดินต่อไปตราบเท่าที่การเดินทางติดต่อนั้น ได้นำพลังชีวิตและจินตนาการสร้างสรรค์ (รวมทั้งการเช่นฆ่าทำลายล้าง) มาให้ นอกจากนี้ Malki (1997:52-53) ก็ได้ชี้ให้เห็นว่า ชีวิตและประสบการณ์ของผู้คนที่อยู่ในระหว่างการเดินทางได้ความสนใจจากวงการ มานุษยวิทยาในปลายศตวรรษที่ 20 เพิ่มขึ้นเป็นลำดับ เส้นแบ่ง พรมแดนและพื้นที่รอยต่อได้กลายมาเป็นศูนย์กลางของการคิดวิเคราะห์ ทางมานุษยวิทยามากขึ้นอย่างมีนัยสำคัญ

ผมมองเห็นความจำเป็นที่นักมานุษยวิทยาจะต้องหันมาให้ความสำคัญกับประสบการณ์และชีวิตของผู้คนที่อยู่ในระหว่างการเดินทาง (people in transit) มากขึ้น อย่างไรก็ตาม ผมไม่คิดว่า ชีวิตนักเดินทาง พรมแดน และกระบวนการเดินทางเคลื่อนย้าย รวมทั้งความหมายของการข้ามแดนจะเป็นเรื่องที่สามารถสร้างเป็นข้อสรุปทั่วไปได้อย่างครอบคลุมและทั่วถึง โดยปราศจากการตรวจสอบกับปรากฏการณ์และวิถีชีวิตของผู้คนในสังคมวัฒนธรรมเฉพาะ "ปฏิบัติการของการพลัดถิ่นที่อยู่" (practices of displacement) ไม่ใช่ปรากฏการณ์ที่ล่องลอยอยู่ในสุญญากาศ โดยไม่มีประวัติศาสตร์และบริบทแวดล้อมอื่นๆ มารองรับ การเดินทางข้ามพรมแดนเป็นเรื่องของกระแสโลกาภิวัตน์จริง แต่ไม่ใช่ประเด็นที่ควรจะได้รับพิจารณาภายใต้ฐานคิดแบบโลกาภิวัตน์นิยม (globalism) ที่หลุดลอยไปจากฐานของท้องถิ่นนิยม (localism) อย่างสิ้นเชิง² การข้ามแดนและติดต่อยก

² Gupta and Ferguson (1997:9) นำเสนอในลักษณะเดียวกันว่า "การไหลเวียนในระดับโลกของเงินทุน สัญญา ผู้คน และสินค้าเป็นประสบการณ์โดยตรงของท้องถิ่น ไม่ใช่การถูกกดทับหรือ บงการ มาจากภายนอก..." Feld and Basso (1996a:11) ย้ำให้เห็นความสำคัญของท้องถิ่นหรือสถานที่เฉพาะว่า "ไม่มีใครมีชีวิตอยู่ในโลกทั่วไปได้เลย [ทุกคนต้องการถิ่นที่อยู่หรือพื้นที่ทางกายภาพและทางวัฒนธรรมเฉพาะของตนด้วยกันทั้งสิ้น]" (no one lives in the world in general) ผมได้ตรวจสอบความสัมพันธเชิงวิภาษวิธีระหว่างโลกกับท้องถิ่นไว้อย่างละเอียดในข้อเขียนเรื่อง "ท้องถิ่นนิยม (localism)" (พัฒนาการศึกษา 2544)

วัฒนธรรมนำมาซึ่งความทันสมัย ต่อมหาใจให้เกิดความทันสมัยที่ไม่มีวัน
สิ้นสุด แต่คำถามก็คือ อะไรคือความทันสมัยที่ยังไม่สิ้นสุด ความทันสมัย
ลักษณะดังกล่าวนี้มีที่มาที่ไปอย่างไร และเกี่ยวข้องกับพรมแดนและการข้าม
พรมแดนอย่างไร ผู้คนในรัฐชาติและถิ่นที่อยู่ที่แตกต่างกันจะต้องเผชิญหน้ากับ
เงื่อนไขความทันสมัยต่างกันหรือไม่ทำไม

กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ ผมเห็นด้วยกับข้อเสนอของ Clifford (1997)
ที่เรียกร้องให้นักมานุษยวิทยาหันมาให้ความสนใจกับความหมายของ
วัฒนธรรมที่เกิดจากการเดินทางเคลื่อนย้ายของผู้คนและการติดต่อทาง
วัฒนธรรมในดินแดนที่ท่านเรียกว่า "พื้นที่ติดต่อ" (contact zone) (โปรดดู
Saldivar 1997:13-14) แต่ผมมองเห็นว่าความหมายทางวัฒนธรรมของการ
เดินทางข้ามพรมแดนเป็นเรื่องที่จะต้องพิจารณาเชื่อมโยงกับประวัติศาสตร์
การเมือง เศรษฐกิจ และสังคมวัฒนธรรม เฉพาะของกลุ่มคนที่นักมานุษยวิทยา
ให้ความสนใจ ผู้คนในแต่ละสังคมวัฒนธรรมให้ความหมายกับประสบการณ์
ชีวิตและความทรงจำที่ได้จากการเดินทางเคลื่อนย้ายข้ามพรมแดนไม่เหมือนกัน
เส้นทางสู่ความทันสมัยของผู้คนแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์/วัฒนธรรมภายใต้
พรมแดนของรัฐชาติเดียวกันในช่วงเวลาใกล้เคียงกัน ก็อาจมีทั้งส่วนที่เหมือน
หรือแตกต่างกันออกไป

ในบทความนี้ ผมจะตรวจสอบปรากฏการณ์ที่ Clifford (1997:3)
เรียกว่า "ปฏิบัติการของการพลัดถิ่นที่อยู่" (practices of displacement)
ผ่านการนำเสนอกรณีตัวอย่าง "คนอิสานข้ามแดน" รูปแบบต่างๆ ที่ปรากฏตัว
ให้เห็นในบริบททางวัฒนธรรมของภาคอิสานนับตั้งแต่ยุคพัฒนา (แผนพัฒนา
เศรษฐกิจแห่งชาติฉบับที่ 1 พ.ศ. 2504-2509) จนถึงยุคโลกาภิวัตน์ในทศวรรษ
2540 "ทำไมคนอิสานต้องเดินทางข้ามแดน" "ทำไมเขาและเธอต้องกลายเป็น
คนอิสานข้ามแดนแห่งยุคโลกาภิวัตน์" กรณีตัวอย่างคนข้ามแดน
น่าจะบอกเล่าถึงความเฉพาะเจาะจงและเงื่อนไขทางการเมือง เศรษฐกิจ
และวัฒนธรรมที่มีส่วนกำหนด "ความหมาย" ของปรากฏการณ์การเดินทาง

ข้ามแดนของผู้คนในวัฒนธรรมอิสาน³ ในระดับแนวคิดทางทฤษฎี เราสามารถ
ให้ความหมายและประสบการณ์ทางวัฒนธรรมของการข้ามพรมแดนของ
มนุษย์ในช่วง เวลาต่างๆ ให้เป็นองค์ความรู้ที่มีระบบและแบบแผนที่ชัดเจนได้
(Clifford 1997; Gupta and Ferguson 1997; Feld and Basso 1996b;
Saldivar 1997) แต่ผมกลับมองเห็นว่า เรื่องเล่า (narratives)⁴ และ ความทรงจำ
(memories) ที่ถูกสร้างขึ้นมาจากประสบการณ์ชีวิตของคนข้ามแดนจะช่วย
ให้เรา [นักเรียนมานุษยวิทยาและผู้อ่านในชุมชนวิชาการ] ได้มองเห็น เข้าใจ
และเรียนรู้มิติที่ลึกซึ้งของความเป็นมนุษย์ที่ตกอยู่ในภาวะต่อสู้อันรุนแรง มนุษย์
ผู้มีชีวิต เลือดเนื้อ และอารมณ์ความรู้สึกที่แท้ มนุษย์ผู้ซึ่งรู้ร้อนรู้หนาวและ
ได้ผ่านช่วงชีวิตที่คละคล้ากันไป ระหว่างจากชีวิตที่ทุกข์ระทมและสุขสมหวัง⁵

ผมจะเน้นการนำเสนอเรื่องเล่าของ "คนอิสานข้ามแดน" ใน
ท่ามกลางความทุกข์ ความสุข ความโหยหา และความหวังของผู้คนที่กำลัง
ต่อสู้อันรุนแรงในพื้นที่ชายขอบของยุคโลกาภิวัตน์ ในฐานะของคนที่มีชีวิตอยู่
ในระหว่างการเดินทางและในพื้นที่รอยต่อที่เรียกว่าพรมแดน พวกเขาไม่ได้

³ ในบทความนี้ ผมใช้คำว่า "วัฒนธรรม" ในความหมายของ "พื้นที่หรือที่ตั้งทางสังคมที่เต็มไปด้วย
ปฏิบัติการของความแตกต่างหลากหลาย และการต่อรองซึ่งมากกว่าพื้นที่ของความเหมือนและ
คล้ายคลึง ในเรื่องแบบแผนหรือวิถีชีวิตของคน" (Gupta and Ferguson 1997:5) ความแตกต่าง
หลากหลายและการต่อรองซึ่งขมเกิดขึ้นในท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงและการเดินทาง
เคลื่อนย้ายของผู้คนข้ามพรมแดนทางกายภาพและพรมแดนทางวัฒนธรรม

⁴ ผมประยุกต์ใช้ความคิดเรื่อง "เรื่องเล่าของตัวเอง" (narrative of the self) ของ Giddens (1991:243)
มาใช้ในการทำความเข้าใจประสบการณ์ชีวิตของคนอิสานข้ามแดน Giddens อธิบายว่า เรื่องเล่าของ
ตัวตน หมายถึง เรื่องเล่าใดๆ ที่สื่อสะท้อนอัตลักษณ์ (self-identity) ของผู้เล่าออกมา แล้วทำให้
อัตลักษณ์นั้นได้รับการทำความเข้าใจในมิติที่ลุ่มลึก ทั้งโดยตัวผู้เล่าเองและโดยผู้อื่น

⁵ เมื่อเร็วๆ นี้ อคิน รพีพัฒน์ ผู้อาวุโสของวงวิชาการมานุษยวิทยาไทยท่านหนึ่งได้กล่าวถึงวิชา
มานุษยวิทยาจากมุมมองแบบมนุษยนิยมที่ล้าลึกของท่านว่า "[วิชามานุษยวิทยาเปิดโลกอัน
กว้างใหญ่]...ให้เห็นมนุษย์ในเสียงหัวเราะและน้ำตา ในความหวังและความเหงาหนุ่หือแท้ ในการ
ต่อสู้เพื่อความอยู่รอด และในการสร้างฝันเพื่อปลอบใจตัวเอง..." (อคิน รพีพัฒน์ 2545:1) ผมตั้งใจ
จะใช้เรื่องเล่าและประสบการณ์ชีวิตของ "คนอิสานข้ามแดน" สะท้อนแง่มุมเหล่านี้ควบคู่ไปกับการ
ค้นหาคำอธิบายหรือตรรกะทางทฤษฎี

เป็นเพียงตัวเลขสถิติ ตัวแบบการวิจัย หรือคำอธิบายทางตรรกะนามธรรม
ที่แห้งแล้งและว่างเปล่า ที่สำคัญ ผมเชื่อว่า ชะตากรรม ชีวิตของ “คนอีสาน
ข้ามแดน” ส่วนหนึ่งควรได้รับการอธิบายในฐานะที่เป็นผลพวงของการพัฒนา
สู่ความทันสมัยที่ได้ดึงดูดเอาภาคอีสานทั้งภาคให้เข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของ
“วาทกรรมการพัฒนา” (development discourse) (โปรดดู ไชยรัตน์ เจริญสิน
ไอพาร์ 2543; Ratana Tosakul Boonmathya 2545:47-76) ทั้งในระดับภูมิภาค
ระดับชาติ และระดับนานาชาติ โดยเฉพาะช่วงเวลานับตั้งแต่สมัยหลังถึง
พุทธกาลเป็นต้นมา

คนพื้นเมือง คนอีสานข้ามแดน และนักมานุษยวิทยา

Appadurai (1992:34-47) นำเสนอว่า การทำความเข้าใจวงศาวินยาศ (genealogy) ของความคิดทฤษฎีทางมานุษยวิทยาเรื่องพื้นที่และการเดินทาง
ข้ามพรมแดนจะต้องเริ่มต้นจากวาทกรรมว่าด้วย “คนพื้นเมือง” (the natives)
และตำแหน่งแหล่งที่ของพวกเขาที่ปรากฏอยู่ในวรรณกรรมทาง มานุษยวิทยา
คนพื้นเมืองคือใครและเกี่ยวข้องกับนักมานุษยวิทยาอย่างไร
Appadurai ชี้ให้เห็นว่า องค์ความรู้ ทางมานุษยวิทยาถูกสร้างขึ้น มาจากเรื่อง
เล่าและประสบการณ์ชีวิตที่นักมานุษยวิทยาได้เรียนรู้จากการศึกษาภาค
สนามในพื้นที่ของคนพื้นเมือง แต่เป็นที่น่าสังเกตว่า การนิยามคนพื้นเมือง
ของนักมานุษยวิทยามักจะโยงความสัมพันธ์ระหว่างคนพื้นเมืองแต่ละกลุ่ม
กับพื้นที่ทางกายภาพของพวกเขาเป็นสำคัญ คนพื้นเมืองจึงถูกนิยามว่าเป็นคน
ที่เกิดเติบโต และอยู่อาศัยติดพื้นที่เฉพาะ คนพื้นเมืองไม่เพียงแต่เกิดและเป็น
เจ้าของพื้นที่ หากยังถูกคุมขังและกักตัว (confinement) ไว้ให้ติดตรึงกับพื้นที่
ทางกายภาพและทางวัฒนธรรมของตนเอง โดยกรอบกำแพงทางวัฒนธรรม
หรือวิถีชีวิตที่เคยยึดถือปฏิบัติสืบเนื่องกันมาจนเป็นประเพณี

กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ นักมานุษยวิทยานิยามคนพื้นเมืองโดยใช้
“ความหมายของการไม่เคลื่อนไหวทางกายภาพ” (sense of physical

immobility) คนพื้นเมืองในสายตาของนักมานุษยวิทยา คือ คนติดถิ่นที่อยู่ของ
ตัวเอง เกิด เติบโต และใช้ชีวิตจนแก่เฒ่า ในพื้นที่หรือท้องถิ่นของตนเองเป็นหลัก
ในขณะที่ นักมานุษยวิทยา รวมทั้งคนนอก (outsiders) กลุ่มอื่น เช่น นักเดินทาง
สำรวจ หมอสอนศาสนา นักล่าอาณานิคม ฯลฯ เป็นฝ่ายเดินทางเข้ามาพบ
สอนศาสนา ยึดเป็นอาณานิคม หรือ ศึกษาวิจัย คนกลุ่มหลังนี้จึงทำหน้าที่
เป็นผู้สังเกต ผู้รู้ ผู้เชี่ยวชาญ และผู้มีอำนาจเหนือกว่าคนพื้นเมือง อย่างไรก็ตาม
บรรดาคนนอกทั้งหลาย ก็ได้ค้นพบในเวลาต่อมาว่า คนพื้นเมืองก็มีการเดินทาง
เคลื่อนย้าย หรือการติดต่อข้ามพรมแดนท้องถิ่นเช่นกัน แต่คนนอกเหล่านั้น
เรียกการ เดินทางของคนพื้นเมืองว่า การหลีกเลี่ยงหรือการเดินทางเฉพาะกิจ
อะไรสักอย่าง (escape/flight) โดยที่ทุกคนยังคงมีเป้าหมายปลายทางของชีวิต
ที่ผูกพันแนบแน่นอยู่กับถิ่นที่อยู่ของตนเอง นี่คือภาพลักษณ์ทั่วไปของคน
พื้นเมืองในสายตาของนักมานุษยวิทยา (Appadurai 1992:35)

ข้อเสนอของ Appadurai มีน้ำหนักน่าเชื่อถือและมีส่วนกระตุ้น
ความคิดความอ่านของนักมานุษยวิทยาร่วมวงวิชาการอยู่ไม่น้อย ท่าน
บอกว่าคนพื้นเมืองคือคนติดถิ่นที่อยู่ คนพื้นเมืองคือคนที่ถูกกักกันอยู่ในโลก
แห่งภูมิโนเวนครองตนเองด้วย “ภาษาของการคุมขัง” (language of incarceration)
(Appadurai 1992:35) ผมเข้าใจว่า Appadurai ให้ความหมายของภาษา
ของการคุมขังว่าเป็นเรื่องของข้ายไยทางวัฒนธรรม และความหมายของ
โลกทัศน์และชีวิตทัศน์ที่เป็นผลผลิตของความผูกพันระหว่างปัจเจกบุคคล หรือ
กลุ่มกับถิ่นที่อยู่ของตน⁶ ดังนั้น ภาษาของการคุมขังย่อมกินความหมายรวม

⁶ ในการทำความเข้าใจความหมายของคำว่า “ภาษาของการคุมขัง” ของ Appadurai ผมนึกถึงการนิยาม
วัฒนธรรมของ Geertz (1973:93) ที่บอกว่า แบบแผนทางวัฒนธรรมเป็นตัวแบบของและตัวแบบสำหรับ
ความเป็นจริง (cultural pattern as a model of/for reality) ขณะเดียวกัน ความหมายของคำว่า “ภาษาของการคุมขัง”
ของ Appadurai ก็น่าจะใกล้เคียงกับคำว่า “คุกของภาษา” (the prison-house of language) ของ Jameson (1972)
ผมมองเห็นว่า ที่มาทางทฤษฎีทั้ง 2 แห่งนี้ แม้จะไม่ลงรากถึงปรัชญาที่เน้นภาษาศาสตร์และการตีความหมาย
นิยม แต่ก็ช่วยเป็นแนวทางในการทำความเข้าใจชีวิตและประสบการณ์ทางวัฒนธรรมของมนุษย์ที่เป็นปฏิสัมพันธ์
ที่แนบแน่น และใกล้ชิดกับโลกของถิ่นที่อยู่และโลกทางความคิดและจินตนาการของตนเอง ทั้งหมดนี้สื่อสาร
ออกมาผ่านทางภาษาคติทางข้ามพรมแดนของมนุษย์จะไม่ได้ไกลและลึกซึ้งเท่าที่ “ภาษาของการ คุมขัง” จะเปิดโอกาส
ให้ไม่มีนักเดินทางคนใดสามารถปลดปล่อยตัวเองให้หลุดพ้นจากที่คุมขังและพันธนาการของภาษานี้ไปได้เลย

ถึงบรรดาวัฒนธรรม ประเพณี และภูมิปัญญาความรู้ของคนพื้นบ้านด้านต่างๆ ที่เป็นผลผลิตของการปรับตัวของแต่ละกลุ่มให้เข้ากับสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติของตน ด้วยพลังอำนาจของภาษาในการผลิตซ้ำความหมายของประสบการณ์ชีวิตและจินตนาการ คนพื้นเมืองส่วนใหญ่จึงมีแนวโน้มที่จะมีชีวิตที่อยู่กับที่และมีการเคลื่อนไหวทางกายภาพที่จำกัด ส่วนคนที่มีชีวิตอยู่ในการเดินทางเคลื่อนไหว ทางกายภาพและความคิดอย่างเข้มข้นคือนักมานุษยวิทยา ดังนั้น “บ้านเกิด” หรือ “ผืนมาตุภูมิ” จึงมีความหมายเชิง คุณค่าอย่างมหาศาล ในจินตนาการ ความทรงจำ และพันธะผูกพันทางอารมณ์ของคนพื้นเมือง Gupta and Ferguson (1997:9) เรียกว่างานเขียนทางชาติพันธุ์ที่มองคนพื้นเมืองแบบติดถิ่นที่อยู่ในลักษณะดังกล่าวว่า “นิยายโรแมนติกว่าด้วยการกักขังพื้นที่” (the romance of spatial confinement) (โปรดดู Malki 1997:52-73)

แน่นอนว่า การให้ความหมายคนพื้นเมืองในลักษณะข้างต้นนี้มีขีดจำกัดในเรื่องของพลวัตและความซับซ้อนของสถานที่และกาลเวลาค่อนข้างมาก ผมคิดว่าประชากรโลกในศตวรรษที่ 21 กว่าครึ่งโลกคงไม่อาจจะอธิบายได้ด้วยวาทกรรมคนพื้นเมืองแบบติดถิ่นที่อยู่ตามที่ปรากฏในวรรณกรรมทางมานุษยวิทยาแบบดั้งเดิมได้อีกต่อไป แง่คิดตรงนี้ก็สอดคล้องกับความคิดของ Said (1979:18) และ Malki (1997:53) ที่ว่าภาวะของการไร้บ้านเกิดเมืองนอน (generalized conditions of homelessness) ได้กลายมาเป็นลักษณะสำคัญอย่างหนึ่งของชีวิตสมัยใหม่ในโลกปัจจุบัน อย่างไรก็ตาม ผมสงสัยว่า การอธิบายคนพื้นเมืองตามแง่คิดที่ได้เรียนรู้จาก Appadurai (1992) สามารถนำมาใช้อธิบายการเดินทางหรือการเคลื่อนที่ทางกายภาพของผู้คนในบริบททางวัฒนธรรมของอีสานได้หรือไม่ คนอีสานและวัฒนธรรมอีสานในอดีตโดยเฉพาะก่อนยุคสมัยของการพัฒนาหรือก่อน พ.ศ.2500 สามารถพิจารณาจากมิติของการเดินทางข้ามพรมแดนระหว่างถิ่นที่อยู่ของ ตนเองกับท้องถิ่นอื่นได้หรือไม่อย่างไรและทำไม

ผมคิดว่าผมได้คำตอบที่มีต่อคำถามข้างต้นนี้อย่างชัดเจนในบทความสั้นๆ เรื่อง “Development and Mobility Among the Phu Thai of Northeast Thailand” ของ Kirsch (1966:370-78) ที่ทำนนำเสนอในการประชุมสัมมนา ระหว่างนักวิชาการอเมริกันที่ศึกษาวิจัยค้นคว้าเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์และมิติทางมานุษยวิทยาต่างๆ ในภาคอีสานในช่วงทศวรรษแรกของ พ.ศ. 2500

Kirsch เป็นปรมาจารย์ทางมานุษยวิทยาชาวอเมริกัน ผู้สนใจศึกษาวิจัยวัฒนธรรมไทยโดยเฉพาะบทบาทของพุทธศาสนาที่มีต่อบทบาททางเพศและมิติเศรษฐกิจการเมืองสมัยใหม่มาตั้งแต่ทศวรรษที่ 1960 จบจวนวาระสุดท้ายในชีวิตของท่านในปี ค.ศ. 1999 (โปรดดู Keyes 1999) ท่านเริ่มต้นศึกษาภาคสนามของท่านในชุมชนชาวภูไทบ้านหนองสูง อำเภอคำชะอี จังหวัดนครพนม (แยกตัวมาเป็นส่วนหนึ่งของจังหวัดมุกดาหารในเวลาต่อมา) บทความของท่านชิ้นนี้เป็นส่วนหนึ่งของการสัมมนาเกี่ยวกับปัญหาภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย ซึ่งในเวลานั้นได้รับความสนใจจากทางรัฐบาลไทยภายใต้การนำของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ และจอมพลถนอม กิตติขจร รวมทั้งรัฐบาลสหรัฐอเมริกาผู้ที่มีอิทธิพลทางการเมืองและการทหารในภูมิภาคเอเชียอาคเนย์อย่างมหาศาลในช่วงสงครามในประเทศอินโดจีน โดยเนื้อหาแล้ว ปัญหาภาคอีสานในเวลานั้นเป็นปัญหาทางการเมือง โดยเฉพาะปัญหาอิทธิพลของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย ในภาคอีสานและอิทธิพลทางการเมืองของผู้นำทางการเมืองท้องถิ่น ซึ่งมักจะยื่นอยู่ตรงข้ามกับรัฐบาลเผด็จการทหารมาตั้งแต่สมัยจอมพล ป. พิบูลสงครามเป็นนายกรัฐมนตรี รัฐบาลไทยโดยความช่วยเหลือของสหรัฐอเมริกาและธนาคารโลกได้ประกาศใช้แผนพัฒนาเศรษฐกิจแห่งชาติฉบับแรก และมุ่งเน้นพัฒนาทางเศรษฐกิจในภาคอีสานอย่างจริงจัง Keyes (1999:11-12) เรียกยุคสมัยดังกล่าวว่า “สมัยแห่งการปฏิวัติ” (a revolutionary time) หรือ “ยุคพัฒนา” ที่มีคำขวัญว่า “น้ำไหล ไฟสว่าง ทางดี มีงานทำ” ชาวบ้านในภาคอีสานและนักพัฒนาเอกชนเรียกยุคดังกล่าวว่า “ยุคม้าโปงเขา เสือออกดอก” (บุญเพรง

บ้านบางพูน [นามแฝง] 2527:12)⁷

Kirsch (1966:370-78) นำเสนอว่า ปัญหาภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ในเวลานั้นเป็นปัญหาทางการเมือง แต่สิ่งที่รัฐบาลไทยพยายามทุ่มเทแก้ไข กลับเป็นเรื่องทางเศรษฐกิจ พิจารณาความยากจนและความแร้นแค้นด้าน ทรัพยากรทางธรรมชาติของคนอีสานจากมุมมองทางเศรษฐกิจเป็นหลัก รวมทั้ง เชื่อว่าถ้าแก้ไขปัญหาความยากจนให้ลุล่วงไปได้แล้ว ปัญหาทางการเมือง เช่น การเคลื่อนไหวของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย และความจงรักภักดี ที่มีต่อรัฐไทยของ “คนกลุ่มชาติพันธุ์ลาว” ในภาคอีสาน ก็จะหมดไปเอง แนว นโยบายการพัฒนาทางเศรษฐกิจจึงมุ่งเน้นการสร้างบริการสาธารณูปโภคต่างๆ เช่น ถนนหนทาง เขื่อน ขยายเครือข่ายระบบไฟฟ้าและชลประทาน เพื่อ สร้างรายได้และความอยู่ดีกินดีให้กับคนอีสาน Kirsch มองเห็นว่า แนวนโยบาย การพัฒนาของรัฐบาลไทยทั้งหมดสร้างขึ้นมาจากฐานคติที่มองคนอีสานว่า เป็นชาวไร่ชาวนา (peasant) ผู้มีชีวิตอยู่ท่ามกลางความยากจนและความ แห้งแล้ง คนอีสานถูกมองว่าเป็นผู้ไร้เดียงสา ไม่มีความทะยานอยากทาง เศรษฐกิจและการเมือง และน่าจะมีความพึงพอใจที่จะเป็นชาวไร่ชาวนาต่อไป ขอเพียงแค่ปัญหาปากท้องหรือความยากจนได้รับการขจัดปิดเป่า สำหรับ Kirsch แล้ว ฐานคติข้างต้นนั้นเป็นการมองปัญหาด้วยวิถีคิดของคนข้างนอก ซึ่งไม่เข้าใจปัญหาและความต้องการที่แท้จริงของชาวบ้านอีสาน และที่สำคัญ แนวนโยบาย การแก้ปัญหาภาคตะวันออกเฉียงเหนือของรัฐบาลไทยใน ทศวรรษที่ 1960 นั้นถูกสร้างขึ้นมาจากวิถีคิดที่มองเห็นว่า ชาวบ้าน หรือ

⁷ บุญเพรง บ้านบางพูน (2527:12) อธิบายยุคพัฒนาในสายตาของชาวบ้านว่า “ม้าโปงเขา เสาออกดอก... ม้าโปงเขาก็คือ รถมอเตอร์ไซด์ เห็นเขามอเตอร์ไซด์ก็อยากมีบ้าง แต่ก่อนที่ม้า เสาออกดอกก็คือเสาไฟฟ้า แล้วสิ่งที่ตามมากับเสาไฟฟ้านี้ก็คือ เครื่องใช้ต่างๆ ที่ฝรั่งหรือญี่ปุ่นเขาเหลือกินเหลือให้ระบายออกมา พัฒนาแบบนี้แหละที่ไปที่ไหนจับหนายนั่น” ความจริงคำว่า “ม้าโปงเขา” น่าจะเขียนว่า “ม้าป่องเขา” ซึ่งแปลว่า ม้าที่มีเขางอกออกมา ในที่นี้ก็คือเขาหรือแฮนด์ของรถจักรยานยนต์สมัยใหม่นั้นเอง

ชาวไร่ชาวนา ภาคอีสานเป็นคนที่หยุดนิ่งและถูกคุมขังอยู่ในพื้นที่ทางกายภาพ และทางวัฒนธรรมของตนเองเป็นส่วนใหญ่ พวกเขาอาจจะเดินทางเคลื่อนย้าย ไปมาระหว่างท้องถื่น หรือข้ามท้องถื่นออกนอกภูมิภาคเหมือนกัน แต่นั่นไม่ใช่ ประเด็นสำคัญเพราะการเดินทางดังกล่าวไม่ได้เกิดขึ้นอย่างกว้างขวางใน ระดับที่เป็นปรากฏการณ์ทางสังคม ชาวบ้านอีสานจึงถูกเหมารวมว่าเป็นกลุ่ม คนที่มีการเคลื่อนย้ายทางกายภาพที่จำกัดหรือไม่มีเลย ส่วนใหญ่เกิด เติบโต แต่งงานมีครอบครัว แล้วเฝ้าแก่ชราจนจบชีวิตอยู่ในโลกท้องถื่นของตัวเอง

Kirsch (1966) แย้งว่า ฐานคติและแนวนโยบายการพัฒนาของ รัฐบาลไทยข้างต้นนั้น ไม่ตรงกับความเป็นจริงและเป็นวิถีคิดที่เป็นปัญหา อยู่ในตัว ท่านชี้ให้เห็นว่า ถ้าพิจารณาให้ละเอียดแล้วจะเห็นว่า ชาวบ้านอีสาน ก็เหมือนกับผู้คนทั่วโลกอย่างหนึ่ง นั่นคือ เป็นคนที่มีความใฝ่ฝันและดิ้นรน เพื่อที่จะยกสถานะภาพและระดับความเป็นอยู่ของตนเอง (aspirations for status achievement) ในกรณีหมู่บ้านชาวภูไทที่หนองสูง ท่านชี้ให้เห็นว่า ชาวบ้านโดยเฉพาะผู้ชายในวัยหนุ่มต่างก็ดิ้นรนและไขว่คว้าหาโอกาสและ ช่องทาง (channels of mobility) ในการยกระดับสถานะภาพของตนเองและ ครอบครัว ช่องทางการเคลื่อนที่ทางกายภาพและทางสังคมของผู้คนในวัย แรงงานของหมู่บ้านภูไทหนองสูงในอดีตประกอบด้วย (1) การบวชเรียน (Buddhist monkhood) (2) การรับราชการ (official status) (3) การศึกษาใน ระบบโรงเรียน (advanced secular education) และ(4) การเดินทาง “ไปเที่ยว” หางานทำต่างถื่น (“pai thiaiw” or going around pattern) ท่านนำเสนอว่า ช่องทางการเคลื่อนที่ทั้งทางกายภาพและการยกระดับสถานะภาพทางเศรษฐกิจ สังคมของชาวบ้านภูไทในเวลานั้น ชี้ให้เห็นด้วยว่าสถานะภาพและคุณภาพชีวิต ที่ดีกว่าเป็นสิ่งที่ไม่ได้ในหมู่บ้านชาวนาดั้งเดิมของตน พวกเขาเหล่านั้น พร้อมที่จะละทิ้งวิถีชีวิตชาวนาที่เคยยึดถือกันมาตั้งแต่สมัยบรรพบุรุษ ถ้าโอกาสชีวิตที่พวกเขาแสวงหาได้นั้นให้รายได้ ความมั่นคง และชื่อเสียง หรือหน้าตาในสังคมที่ดีกว่า การใช้ชีวิตในหมู่บ้านเหมือนที่เคยเป็นมา การใช้

ชีวิตแบบชานาหรือชาวบ้านจึงไม่ใช่ชีวิตในอุดมคติของชาวบ้านอิสาน โดยเฉพาะกลุ่มผู้ชายในวัยแรงงานในเวลานั้น ที่สำคัญ แผนการพัฒนาของรัฐบาลไทยในเวลานั้นไม่เคยพิจารณา ถึงการเพิ่มโอกาสหรือช่องทางในการแสวงหาความก้าวหน้าในชีวิตเลย หน่วยงานของรัฐยังคงฝังแน่นอยู่กับความคิดที่ว่า “ชาวบ้านอิสานก็เหมือนคนทั้งหลายทั่วไปที่มีพันธกิจร่วมกัน ในการสืบทอดวิถีชีวิตแบบชานาต่อไป” (Kirsch 1966:377-78)

ข้อเขียนสั้นๆ ของ Kirsch ชิ้นนี้ไม่เพียงแต่ได้ชี้ให้เห็นถึง รูปแบบการเดินทางเคลื่อนย้ายทั้งทางกายภาพและทางสังคมของชาวบ้านอิสาน ในทศวรรษที่ 1960 หากยังมีคุณูปการหลายประการที่ช่วยให้ผมได้คิดทบทวน ประเด็นทางทฤษฎีในการทำความเข้าใจปรากฏการณ์ที่ผมเรียกในบทความนี้ว่า “คนอิสานข้ามแดน” หลายประการ

ประการแรก รูปแบบ/ช่องทางการเดินทางเคลื่อนย้ายทางสังคมของ ชาวภูไทที่ Kirsch (1966) นำเสนอไว้ นั้น สะท้อนให้เห็นมุมมองแบบดั้งเดิม ที่นักมานุษยวิทยามีต่อคนพื้นเมืองตามที่ Appadurai (1992) นำเสนอไว้ อย่าง ชัดเจน กล่าวคือ คนพื้นเมืองเดินทางอย่างจำกัด หรือไม่ ก็เป็นการเดินทางแบบ เฉพาะกิจ ในกรณีนี้ ชาวบ้านภูไทที่หนองสูง เดินทาง เคลื่อนย้ายเพื่อแสวงหา โอกาสที่ดีกว่าของชีวิต หรือเพื่อหลีกเลี่ยงหนีให้ไกล จากความยากจนและความ ร้นแร้นที่บ้านเกิด โดยเฉพาะในบรรดา พวกผู้ชายในวัยแรงงาน เช่น บวชเรียน รับราชการ เข้าโรงเรียนเรียนหนังสือต่อให้สูงขึ้น เมื่อจบแล้วจะไ้ทำงานที่มี รายได้และฐานะมั่นคง หรือเดินทางไปงานรับจ้างต่างถิ่นหรือไปเที่ยว

ประการที่สอง ผมคิดว่า Kirsch (1966) ได้ให้รายละเอียดของ การนำเสนอช่องทางการเดินทางของคนพื้นเมืองที่กว้างและไกลกว่าที่ Appadurai (1992) ได้นำเสนอไว้ภายหลัง นั่นคือ ท่านอธิบายช่องทางการเดินทางเคลื่อนย้ายทางสังคมของชาวบ้านภูไทในบริบทของวาทกรรม การพัฒนาของรัฐบาลไทยในทศวรรษที่ 1960 การพัฒนาที่ไม่ตรงกับความเป็นจริง มุ่งแต่ปัญหาทางเศรษฐกิจ และไม่ได้สร้างโอกาสหรือทางเลือก

ในการยกระดับความเป็นอยู่และฐานะทางสังคมในระยะยาวของชาวบ้าน แต่น่าเสียดายที่บทความของท่านสั้นเกินไปและไม่ได้พูดถึงวาทกรรม การพัฒนาและวาทกรรมของการเดินทางข้ามพรมแดนที่ลึกซึ้งซึ่งมากกว่านั้น

ประการที่สาม ผมได้เรียนรู้ต่อจากแง่คิดของ Kirsch (1966) ว่า รัฐบาลไทยในเวลานั้นกับชาวบ้านอิสานให้ความหมายของพื้นที่และพรมแดน ไม่เหมือนกัน รัฐให้ความสำคัญกับพรมแดนของชาติ หรือพรมแดนทาง ภูมิศาสตร์การเมือง รวมทั้งชุมชนในจินตนาการ ของชาติ แต่ชาวบ้านมองเห็น พรมแดนเป็นเรื่องของ “วัฒนธรรม” ซึ่งเป็นพรมแดนที่มีความยืดหยุ่นและลื่นไหล เป็นพรมแดนที่เชื่อมโยงและเปิดกว้างสำหรับการเดินทางติดต่อ เรียนรู้และ แสวงหาโอกาสที่ดีกว่าของชีวิต ชาวบ้านจึงพร้อมที่จะเดินทางข้ามพรมแดน เพื่อค้นหาและเรียนรู้ ประสบการณ์ชีวิตและวัฒนธรรมในนามของการเลื่อน สถานภาพทางเศรษฐกิจและสังคม^๑

ประการสุดท้าย ผมเห็นว่า Kirsch (1966) ไม่ได้ตรวจสอบถึง “ที่มา ที่ไป” หรือมิติทางประวัติศาสตร์ของรูปแบบการเดินทางของชาวบ้านภูไทไม่ได้ ขยายผลการอธิบายให้ครอบคลุมถึงหมู่บ้านอิสานที่ต่างพื้นที่ต่างวัฒนธรรม และต่างกลุ่มชาติพันธุ์ออกไป ท่านไม่ได้นำเสนอช่องทางของการเดินทางข้ามแดน รูปแบบอื่นที่มีอยู่ในวัฒนธรรมอิสาน เช่น นายฮ้อยหรือพ่อค้าทางไกล การ ถูกเกณฑ์ช่วยแรงงาน หรือถูกเกณฑ์ไปรบ ในยามศึกสงครามการลง “ไปไทย” หรือไปทำงานรับจ้างทำนาในบริเวณทุ่งรังสิตหรือที่ราบภาคกลาง ไม่ได้กล่าวถึง มิติที่เป็นอารมณ์ ความรู้สึกของมนุษย์ในระหว่างการเดินทางรูปแบบต่างๆ

^๑ Saidivar (1997:14) ศึกษาวาทกรรมเกี่ยวกับการข้ามพรมแดนระหว่างสหรัฐอเมริกา กับเม็กซิโก แล้วนำเสนอว่าการแบ่งแยกเชิงทวิลักษณ์ระหว่างชาติ (the national) กับวัฒนธรรม (the cultural) เป็นวิธีคิดหรือวิธีมองปัญหาที่นำมาซึ่งความแปลกแยกและยากที่จะหาหนทางแก้ปัญหา การเดินทางข้ามแดนของทั้งสองประเทศได้ เพราะเม็กซิกัน-อเมริกัน ซึ่งเป็นประชากรส่วนใหญ่ในบริเวณ ดังกล่าวไม่ได้มองพรมแดนในฐานะเครื่องแบ่งปันพื้นที่ของชาติแต่มองเห็นพรมแดนในฐานะของ สะพานเชื่อมโยงคนที่อยู่ทั้งสองฝั่งเข้าด้วยกันมากกว่าอย่างอื่น

และที่สำคัญ ท่านไม่ได้กล่าวถึงการเดินทางเคลื่อนย้ายของผู้หญิงและครอบครัวเลย ผมคิดว่าข้อจำกัดเหล่านี้มีศักยภาพที่จะนำมาเป็นประเด็นสำคัญสำหรับนักมานุษยวิทยารุ่นหลังของท่านได้เรียนรู้และค้นคว้ามานำเสนอให้ กว้างขวางและลุ่มลึกต่อไปอีก

เรื่องเล่าของ คนอีสานข้ามแดน

การเดินทางเคลื่อนย้ายข้ามพรมแดนทางกายภาพและพรมแดนทางวัฒนธรรมเป็นปรากฏการณ์ที่มีมานานควบคู่กับพัฒนาการทางอารยธรรมของมนุษย์และเป็นไปไม่ได้ที่นักมานุษยวิทยาจะติดตามและเข้าถึงรายละเอียดทุกแง่มุมของปรากฏการณ์ดังกล่าว ไม่ว่าจะเป็กรณี ของชาวบ้านอีสานหรือกลุ่มคนพื้นเมืองที่ใดก็ตาม ในส่วนนี้ ผมเลือกนำเสนอกรณีเฉพาะที่ผมคิดว่าได้นำเสนอมิติและมุมมองบางแง่มุมที่บ่งบอกถึงความเป็นไปของปรากฏการณ์คนอีสานข้ามแดนในช่วงเวลา 4-5 ทศวรรษที่ผ่านมาข้อมูลที่ผมนำมาเสนอในกรณีศึกษาดังกล่าวนี้จะเป็นการผสมผสานข้อมูลจากหลายแหล่งที่มา เช่น นวนิยาย รายงานข่าวของสื่อมวลชน ผลการศึกษาวิจัยที่เกี่ยวข้องและข้อมูลที่มาจากการศึกษาภาคสนามของผมเอง ผมไม่รับประกันในเรื่องของการครอบคลุมหรือการนำเสนอภาพรวมของปรากฏการณ์คนอีสานข้ามแดน แต่ผมต้องการนำเสนอ “เรื่องเล่า” และภาพชีวิตบางแง่มุมที่ผมคิดว่าควรจะเป็นประโยชน์ในการทำความเข้าใจวาทกรรมการข้ามพรมแดนในบริบทของวัฒนธรรมอีสานร่วมสมัย “เรื่องเล่า” เกี่ยวกับคนอีสานข้ามแดนที่ผมเลือกมานำเสนอในที่นี้ประกอบด้วย (1) ฉากชีวิตในนวนิยายรางวัล ซีไรท์เรื่อง “ลูกอีสาน” ของคำพูน บุญทวี (2519)⁹ (2) ทางชีวิตของนักบุญหลายไซเฟอร์แท็กซี่

⁹ ผมควรจะนำเสนอนวนิยายเรื่อง “นายฮ้อยทมิฬ” ของผู้เขียนคนเดียวกันนี้ เพื่อเปรียบเทียบภาพชีวิตในการเดินทางอีกรูปแบบหนึ่งของผู้ชายชาวอีสานในอดีตที่ต้องเดินทางค้อนขวอนวัวควายไปค้าขายทางไกล (โปรดดู คำพูน บุญทวี 2539)

จากดินแดนที่ราบสูง และ (3) ประสบการณ์ชีวิตของ “คนกาฬสินธุ์” หญิงสาวลูกอีสานผู้ประสบแต่ความโชครัดในการเดินทางไปชุดทองที่ประเทศญี่ปุ่น

1. “[ในหญิงขึ้น...] ภูสีไปเมืองบางกอก”: ความไม่ฝันของลูกอีสานที่ชื่อว่า “คุณ” อาจจะเป็นความประทับใจและประสบการณ์ชีวิตของผมเอง ในฐานะที่เกิดและเติบโตบริเวณพรมแดนของที่ราบสูง ผมมักจะนึกถึงตำนานชีวิตและเรื่องเล่าในนวนิยายรางวัลซีไรท์ประจำปี พ.ศ. 2519 เรื่อง “ลูกอีสาน” ของคำพูน บุญทวี (2519) อยู่เสมอ ผมคิดว่าเรื่องเล่าต่างๆ ในนวนิยายกึ่งสารคดีชีวิตจริงเล่มนี้ได้ทำหน้าที่ทางวรรณกรรมในการนำเสนออดีตและชีวิตหลายแง่มุมของผู้คนในดินแดนที่ราบสูงเมื่อราวครึ่งศตวรรษย้อนกลับไปในอดีตอย่างชัดเจน แง่มุมชีวิตหลากหลายที่แฝงอยู่ในนวนิยายเรื่องนี้ย่อมมีจากชีวิตที่เต็มไปด้วยการเดินทางเคลื่อนย้าย ทั้งทางกายภาพและทางวัฒนธรรมของคนอีสานรวมอยู่ด้วยอย่างไม่ต้องสงสัย

ชีวิตของคุณและครอบครัวแห่งหมู่บ้านโคกอีแหลว แท้ที่จริงก็คือความทรงจำในเรื่องเล่าเกี่ยวกับชีวิตในวัยเด็กของคำพูนที่หมู่บ้านชนบทแห่งหนึ่งในเขตอำเภอทรายมูล จังหวัดอุบลราชธานี (ปัจจุบันอยู่ในเขตการปกครองของจังหวัดยโสธร) วิถีชีวิตของชาวบ้านอีสานในท่ามกลางความแห้งแล้งและความขัดสนของธรรมชาติได้รับการบันทึกและนำเสนอในนวนิยายเรื่องนี้อย่างละเอียด โดยเฉพาะการทำมาหากิน การหาอาหารจากธรรมชาติ รวมถึงวิถีทางวัฒนธรรมของหมู่บ้านแง่มุมต่างๆ เช่น บุญประเพณี พิธีแต่งงาน ความสัมพันธ์ทางเครือญาติ เพื่อนบ้าน โรงเรียน ฯลฯ ชีวิตของคุณและญาติพี่น้องเป็นตัวแทนของชีวิตคนพื้นเมืองที่มีข้อจำกัดอย่างมากในการเดินทางเคลื่อนย้ายทางกายภาพ นอกเหนือไปจากชาวบ้านไม่กี่คน เช่น ลุงกาที่เคยไปเที่ยวถึงหลวงพระบางเมื่อตอนเป็นหนุ่ม หรือ ครอบครัวของเจ๊กูและลุงแก้ว¹⁰

¹⁰ ชาวบ้านอีสานโดยทั่วไปเรียก “คนจีน” หรือ “คนไทยเชื้อสายจีน” ว่า “เจ๊ก” เรียก “คนญวนหรือเวียดนาม” ว่า “แกว”

ซึ่งเป็นคนมาจากนอกหมู่บ้านแล้ว ชาวบ้านโคกอีแร้งส่วนใหญ่มีประสบการณ์ในการเดินทางออกนอกหมู่บ้านของตนเองน้อยมาก แทบทุกคนอยู่อาศัยติดถิ่นที่อยู่ ทำมาหากินเฉพาะพื้นที่ธรรมชาติในเขตหมู่บ้านของตนเองและพื้นที่ใกล้เคียงเท่านั้น โลกของชาวบ้านโคกอีแร้งคือโลกที่ถูกจำกัดอยู่ในอาณาเขตของท้องถิ่นเป็นส่วนใหญ่ ชาวบ้านเกือบทั้งหมดถูกบีบบังคับให้ยอมรับข้อจำกัดทางกายภาพที่ไม่เอื้ออำนวยสำหรับการเดินทาง เช่น ไม่มีถนนสายหลัก ไม่มีเส้นทางคมนาคมอื่น เช่น ทางน้ำ หรือทางรถไฟ การเดินทางส่วนใหญ่ ต้องอาศัยการเดินทางเท้า และใช้สัตว์เป็นพาหนะ เช่น วัวเทียมเกวียนหรือม้า หรือไม่เช่นนั้นก็ตัดสินใจย้ายครอบครัวอย่างถาวร เพื่อไปแสวงหาที่ทำกิน และถิ่นที่อยู่ใหม่ที่อุดมสมบูรณ์มากกว่า

อย่างไรก็ตาม เด็กน้อยคุณและครอบครัวเดินทางออกนอกพื้นที่หมู่บ้านครั้งสำคัญครั้งหนึ่ง นั่นคือ ร่วมขบวนเกวียนกับญาติพี่น้องและเพื่อนบ้านออกไปหาอาหารที่ฝั่งแม่น้ำชีในเขตจังหวัดร้อยเอ็ด ซึ่งได้ชื่อว่าอุดมสมบูรณ์ด้วยสัตว์น้ำและสัตว์ป่านานาชนิด ในภาวะที่หมู่บ้านโคกอีแร้งแห้งแล้งและชาวบ้านทั้งหมู่บ้านกำลังตั้งตาคอยฟ้าฝน หลายคนก็เริ่มคิดถึงการเดินทางอพยพไปหาที่ตั้งถิ่นฐานใหม่ที่อุดมสมบูรณ์กว่า ครอบครัวของคุณและเพื่อนบ้านตัดสินใจตั้งถิ่นฐานชั่วคราวเพื่อไป “หาอยู่หากิน” ริมฝั่งแม่น้ำชี ขบวนคาราวานเกวียนของ ครอบครัวคุณและเพื่อนบ้านต้องใช้เวลาเดินทาง 5 วันก็ถึงฝั่งน้ำชีที่อุดมสมบูรณ์ คำพูน บุญทวีได้บรรยายอารมณ์ความรู้สึกของคนที่มาจากท้องถิ่นที่แสนจะกันดารน้ำ แล้วได้มาพบกับลำน้ำชีที่อุดมสมบูรณ์เป็นครั้งแรก หลังจากการเดินทางไกลที่เหนื่อยอ่อนว่า

“วันนี้เป็นวันที่ 5 ของการเดินทาง ที่คุณรู้เพราะแม่จับนิ้วมือให้คุณดู ว่าวันที่ผ่านมานั้นเป็นบ้านตำบลอะไรบ้าง แต่คุณจำไม่ได้หรอกว่าเป็นที่แห่งไหน ขณะที่เสียงเกวียนก็ออกแอดๆ ไปเรื่อยๆ ดวงตะวันหมากสีสุกก็กำลังลอยต่ำลงเรื่อยๆ เมื่อแม่บอกว่าอีกไม่นานก็ถึงริมฝั่งแม่น้ำชีแล้ว คุณดีใจมาก

บอกยี่สุนกับบุญหลายว่า ที่นี้แหละเราจะได้เห็นแม่น้ำใหญ่กันแล้ว คุณขยับไปนั่งใกล้ๆ พ่อ พ่อยิ้มให้คุณอีก แต่ดูสีหน้าของพ่อมีรอยเมื่อยล้ากว่าแม่ เพราะพ่อไม่ได้หลับนอนมากเท่าแม่ บางคืนดึกๆ คุณตื่นขึ้นก็เห็นพอนั่งไถ่ข้าวหุง แต่พ่อก็ไม่เคยว่าเหนื่อยล้าสักที “ลูกฟังเสียงอะไรสิ” พ่อชี้มือไปข้างหน้า แล้วยิ้มอีก คุณเงยหูฟังก็มีเสียงหนึ่งๆ ซ่าๆ ดังมาแต่ไกล พ่อบอกว่านั่นแหละคือเสียงแม่น้ำไหล คุณจับไหล่พ่อยืนขึ้นตะโกน ไปดังๆ ว่า “เฮ้ย จันดี เราไปถึงแม่น้ำใหญ่แล้ว” จันดีก็ตอบมาทันใจว่า “แม่นแล้ว ลูกได้ยินเสียงน้ำไหลมาแล้วเน้อ คุณเอ๊ย”

เมื่อลมเย็นเริ่มพัดมาเบาๆ แล้ว ท้องฟ้าฟากป่าละเมาะเริ่มเป็นสีแดงเรื่อๆ นกกระเจ้า 2-3 ตัวบินข้ามหัวไปไวๆ เมื่อสูงๆ ตะโกนขึ้นอีกว่าอีกเส้นเดียวก็ถึงริมแม่น้ำแล้ว ทิดจุ่นก็ร้องขึ้นว่า “โฮ้ๆ ฮิ้ว ฮ้อยเมื่อยหลาย คีนนี่สินอนฟังเสียงแม่น้ำชีไหลสักคีน” พ่อของคุณหัวเราะหึๆ พุดกับแม่ว่าอย่างไรก็จะชวนทิดจุ่นเดินไปตรวจดูที่จับปลาทั้งคืนเลย แม้ก็พูดว่าสงสารทิดจุ่นมาก เพราะทิดจุ่นเมื่อยมากกว่าใครๆ ให้แกนอนเอาแรงบ้าง.....

.....สิ่งที่อยู่ข้างหน้านี้ มันเหมือนลำห้วยบ้านคุณยามน้ำนองเมื่อปีก่อน แต่มันยาวเหยียดสุดสายตาจริงๆ มองไปทางขวาก็ไม่รู้ว่ามันมาจากไหน มองไปทางซ้าย ก็ไม่รู้ได้ว่าไหลไปสุดที่ใด แสงตะวันสีแดงสดสาดลง ถูกสายน้ำที่ไหลอ่าๆ ข้างหน้า ทำให้น้ำแห่งนั้นเป็นประกาย สีขาวแกมเหลือง อยู่ยิบๆ ชายหนุ่มรุ่นอ้ายกาจลูกลูกกาพายเรือมาจากฝั่ง

ข้างหน้า พลาจว่ากลอนลำเตี้ย เสียงแจ้วๆ ทำให้คุณตื่นตื่นใจ จนพูดอะไรไม่ถูกลมเย็นพัดมาอีกวูบหนึ่งแล้วมีเสียงลูกกา ร้องว่า “กลับมาไวๆ ช่วยกันเข็นเกวียนเป็นวงกับหาไม้พิน มาก่อไฟ” ลุงเข้มจึงจับมือคุณกับจันดีกลับไป จันดีร้องขึ้น ว่า “ไอ้โฮ เกิดมากูเพิ่งเห็นแม่น้ำใหญ่นี้แหละบักคุณเอ๊ย” “ใหญ่ขึ้นมากูสิไปเบิ่งทะเลให้ได้” คุณว่าแล้วถอนใจ” (คำพูน บุญทวี 2519:285-88)

คาราวานของนักเดินทางเพื่อหาอยู่หากินจากบ้านโคกอีแหลว ใช้ เวลาเป็นแรมเดือน ในการหาปลาและสัตว์น้ำที่อุดมสมบูรณ์ของแม่น้ำชี พร้อมกับทำปลาร้า ปลาจ่อม ปลาแจ่ว ปลาแห้ง และอาหารแปรรูปอื่นๆ ที่สามารถเก็บไว้ได้นาน เพื่อจะได้นำกลับไปแลกข้าว ผักญาติพี่น้อง และเป็นเสบียงอาหารเมื่อกลับบ้านโคกอีแหลวในฤดูทำนา ในจากชีวิตของนัก เดินทางข้ามพื้นที่ของท้องถิ่นของตนมายังฝั่งแม่น้ำชี คำพูนได้เล่าเรื่องอย่าง มีชีวิตชีวา สะท้อนให้เห็นถึงความตื่นเต็นของเด็กน้อยอย่างคุณและจันดี หรือ ความยินดีปรีดาของผู้ใหญ่ที่เดินทางมาบรรลุป่าหมายอย่างสมจริง อย่างไรก็ตาม ดูเหมือนว่าเด็กน้อยอย่างคุณนั้น การออกมาจากท้องถิ่นมายังฝั่ง แม่น้ำชีในวัยเด็กของเขานั้น กลับเป็นแรงบันดาลใจให้เขาได้เดินทางออกไป แสวงหาโอกาสของชีวิตในฐานะ “ลูกอีสาน” ในอนาคตเมื่อเขาเติบโตใหญ่ขึ้น ในทันทีที่เขาได้เห็นแม่น้ำชีที่กว้างใหญ่ คุณจินตนาการถึงทะเลพร้อมกับ ตั้งปณิธานว่า “ใหญ่ขึ้นมากูสิไปเบิ่งทะเลให้ได้” พอวันที่ครอบครัวของคุณและ เพื่อนบ้านหาปลาเพียงพอกับความต้องการและครบกำหนดเดินทางกลับบ้าน โคกอีแหลว เพื่อจะได้เริ่มฤดูกาลทำนาประจำปี เด็กน้อยคุณและจันดีเพื่อน คู่หูก็ไปส่งลาแม่น้ำชี

“จันดีร้องขึ้นว่า “ไอ้แม่น้ำชีเอ๊ย กูสิลามิ่งแล้ว กูใหญ่ขึ้นมา อามามิ่งอีกกับบักคุณ” คุณพูดขึ้นว่า “ลางที่ กูไปได้มากับมิ่ง” มันถามว่า “มิ่งสิไปไส” คุณก็บอกมันว่า “กูสิไปเมือง บางกอก” มันบอกขึ้นว่า “จ้างก็ไปได้ไป ถ้ามิ่งอยากไปก็ต้อง เอียนหนังสือเก่งคือกู” แล้วคุณก็ไม่พูดกับมันอีก” (เรื่อง เดียวกัน, หน้า 421)

เด็กน้อยคุณพูดถึงความตั้งใจและความใฝ่ฝันในวัยเด็กว่า ถ้าโตขึ้น จะหาโอกาสไปเที่ยวทะเลและเมืองบางกอกให้ได้ ส่วนจันดีก็บอกว่าถ้าจะทำได้ อย่างนั้นได้ก็ต้องเรียนหนังสือให้เก่งๆ บทสนทนาและเสียงพูดที่ปรากฏอยู่ใน นวนิยายตอนนี้ ดูเหมือนว่าเป็นตัวแทนของความใฝ่ฝันของคนอีสานในเวลานั้น อย่างชัดเจน เมื่อเวลาล่วงเลยมากกว่าครึ่งศตวรรษแล้ว ผมก็ยังปักใจเชื่อความ ใฝ่ฝันดังกล่าวได้ถูกส่งผ่านมายังคนรุ่นแล้วรุ่นเล่าจนกระทั่งปัจจุบัน สำหรับ “ลูกอีสาน” แล้ว โลกที่เจริญก้าวหน้า โลกที่ยิ่งใหญ่ทั้งในทางเศรษฐกิจ การเมือง และวัฒนธรรมไม่เพียงแต่อยู่ข้างนอกถิ่นฐานบ้านเกิดของตัวเองเท่านั้น หาก พวกเขาโดยเฉพาะเด็กหนุ่มยังใฝ่ฝันที่จะไปให้ถึง “โลกแห่งความเจริญศิวิไลซ์” ดังกล่าวนั้นให้ได้สักวัน โอกาสของชีวิตจะได้มาก็จะต้องลงทุนลงแรงทำงาน หนัก เพื่อที่จะไขว่คว้าและต้องเดินทางไปหา มัน พวกเขาจะรู้หรือไม่รู้ตัวก็ตาม แต่ความเป็นจริงก็คือ สถานภาพและต้นทุนทางวัฒนธรรมของตัวเอง เมื่อ ก้าวพ้นจากโลกท้องถิ่นของตัวเองมานั้น ไม่ได้มีอะไรมากมายไปกว่านักเดินทาง แสวงโชคผู้ฝากอนาคตไว้กับแรงงาน และทักษะฝีมือแบบลูกอีสานบ้านนอก จากดินแดนที่ราบสูง การเรียนหนังสือให้เก่งเหมือนอย่างที่จันดีบอก แท้ที่จริง ก็คือ การเข้าโรงเรียนที่วัดกับหลวงปู่เคน จบการศึกษาภาคบังคับในฐานะลูกหลาน ของชาวบ้าน บ้านโคกอีแหลวเท่านั้นเอง การศึกษาภาคบังคับไม่ได้สร้าง หลักประกันสำหรับอนาคตนอกหมู่บ้านไว้ให้พวกเขามากมายนัก ถึงกระนั้น ก็ตาม ลูกอีสานไม่เคยกลัวกับความยากลำบาก การเสี่ยงภัยอันตรายและ

ความขอยกย่อนของโชคชะตา ความไฝ่ฝันและแรงบันดาลใจที่จะเดินทางไป
ไขว่คว้าและเสี่ยงโชคชะตานอกโลกหมู่บ้านของตนเป็นสิ่งที่ยึดมั่นและติดตรึง
อยู่ในใจของคนอีสานมานานหลายชั่วอายุคนแล้ว

2. “คนขี้ต้อมักหม่วน”: ทางชีวิตของบุญหลาย คนขับแท็กซี่¹¹

ความไฝ่ฝันในชีวิตวัยเด็กของผู้ชายลูกอีสานนับแสนนับล้านคนสะท้อนให้เห็น
ในคำพูดเด็กน้อยคุณที่ว่า “กุสิไปเมืองบางกอก” เส้นทางของหนุ่มใหญ่วัย 53 ปี
ที่ชื่อว่า “น้าบุญหลาย” หนุ่มใหญ่จากอำเภอประทาย จังหวัดนครราชสีมาข้าง
เป็นจากชีวิตจริงที่สะท้อนคำพูดประโยคข้างต้น นั้นได้อย่างหมดจด เพราะ
จะว่าไปแล้ว “ทางชีวิต” ของโชเฟอร์แท็กซี่ หนุ่มใหญ่ผู้นี้ก็คือการเดินทางตามฝัน
ของเด็กน้อยคุณแห่งบ้านโคกอีแห้ว เมืองยโสธรนั่นเอง

ตอนเช้าวันหนึ่งของปลายเดือนมิถุนายน พ.ศ. 2545 ฝนกลาง
ฤดูมรสุมของกรุงเทพฯ ปรอยปรายมาก่อนฟ้าสว่างแล้ว ผมและเพื่อนร่วมงาน
จากมหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารีเดินทางจากโคราชไปกรุงเทพฯ โดยอาศัย
รถบัสปรับอากาศชั้นหนึ่งของบริษัทแอร์โคราชพัฒนา พวกเราออกจาก

¹¹ พัฒนา กิติธาดา. บันทึกสนทนหลังการสนทนากับน้าบุญหลาย โชเฟอร์แท็กซี่จากอำเภอประทาย
จังหวัดนครราชสีมา. 25 มิถุนายน 2545 (เวลาประมาณ 07.25-08.30 น.). ในระหว่างการเดินทางไป
ทำงานช่วงสั้นๆ ครั้งนี้ ผมทำตัวเป็นนักมานุษยวิทยาที่เสาะหาและเก็บงำเอาเรื่องเล่าของผู้คนที่มี
ชีวิตอยู่ในระหว่างการเดินทางลูกอีสาน กรณีของน้าบุญหลายนี้อาจจะเป็นเรื่องของการบินเชิงที่ผม
ได้มีโอกาสได้ฟังเรื่อง เล่าที่เต็มไปด้วยสีสันและรสชาติของชีวิต น้าบุญหลายมีลีลาการเล่าเรื่องที่
สนุกสนานแฝงไว้ด้วยมุมมองต่อชีวิตที่ทำให้ความทุกข์ทนและขมขื่นของชีวิตเป็นเรื่องตลกขบขันแบบ
เผื่อนๆ ผมคิดว่าเรื่องเล่าและลีลาการเล่าของน้าบุญสะท้อนให้เห็นถึงสิ่งที่ Bakhtin (1984:262) เรียกว่า
“สิทธิในการแสดงออกที่ชนะในการมองโลกแบบไม่เป็นทางการ” (...right to express an unofficial
view of the world) เป็นสิทธิเสียงและมุมมองของกลุ่มคนที่มีชีวิตเวียนว่ายอยู่ในโลกของผู้ใช้แรงงาน
จากภาคอีสาน ผมว่า “เสียงพูด” หรือท่วงทำนองชีวิตในเรื่องเล่าของคนเหล่านี้ก็น่ารับฟังและน่าคิด
วิเคราะห์ใคร่ครวญต่อไป ส่วนผู้ฟังหรือผู้อ่านท่านใดจะตีความว่าเป็นเรื่องของคนเสเพล คนเร่ร่อน
คนไม่มีมโนธรรมสำนึกมากำกับชีวิต นั่นก็เป็นสิทธิในการมองโลกอีกแบบหนึ่งที่แตกต่างออกไป ผม
ขอขอบคุณอาจารย์สุริยา สมุทคุปติที่ช่วยเปิดประเด็นการพูดคุย ร่วมสนทนา รวมทั้งให้แนวคิดมุมมอง
บางอย่าง เกี่ยวกับเรื่องเล่า “ชีวิตในการเดินทาง” ของน้าบุญหลาย

บ้านประมาณ 03.20 น. เมื่อมาถึงกรุงเทพฯ พวกเราเรียกใช้บริการแท็กซี่จาก
สถานีขนส่งหมอชิต 2 เพื่อเดินทางเข้าไปร่วมประชุมทางวิชาการที่จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย ทันทีที่ก้าวขึ้นรถแท็กซี่ที่เข้าคิวรอยาวเหยียดในบริเวณสถานี
ขนส่งหมอชิต ผมก็บอกโชเฟอร์ ผู้ที่ผมยังมองไม่เห็นหน้าชัดเจนมากนักว่า
“ไปจุฬาฯ ครับ” ผมพูดเป็นภาษาไทยกลาง แต่เพื่อนร่วมงานของผมไวกว่า
ผมมากนัก ชวนโชเฟอร์แท็กซี่สนทนาเป็นภาษาอีสานบ้านเฮาทันที “น้าขับ
แท็กซี่มาโดนแล้วบ้อ” เพียงคำพูดประโยคนี้ประโยคเดียวก็เกินพอแล้ว
ที่น้าบุญหลายจะเปิดฉากการสนทนาและเรื่องเล่าที่เป็นเสมือนบันทึก
การเดินทางของหนุ่มใหญ่ลูกอีสานท่านนี้

ผมไม่ได้ถามชื่อเสียงเรียงนามของน้าบุญหลายโดยตรง แต่ผม
แอบจ๋ามาจากป้ายชื่อ ที่อยู่ และรายละเอียดที่พนักงานขับรถแท็กซี่ทุกคน
ต้องปิดประกาศให้ผู้โดยสารได้มองเห็นอย่างชัดเจน น้าบุญหลายมีภูมิลำเนา
อยู่ที่ประทาย โคราช แต่จากการพูดคุยที่ออกรสชาติ น้าบุญหลายบอกคนบ้าน
เดียวกันที่มีโอกาส “เง้าพั้นความหลัง” กันบนรถแท็กซี่ในเวลาเพียงชั่วโมง
เศษว่า เดิมทีเคยเป็นคนอยู่แถวอำนาจเจริญ สำเนียงพูดอีสานของคนแถว
อุบลและอำนาจเจริญเป็นเอกลักษณ์ที่ชัดเจน ลุ่มเสียงใหญ่ ก้องกังวาน
และชวนให้ลูกอีสานที่เป็นมิตรหมอแคนแพนหมอลำนึกถึงเสียงลำที่ซาบซึ้ง
กินใจของหมอลำรุ่นใหญ่อย่างพ่อใหญ่ทองมาก จันทะลือ พ่อใหญ่เคน ดาเหลา
พ่อใหญ่พนดล ดวงพร หรือแม่ใหญ่ฉวีวรรณ ดำเนิน หรือใครต่อใคร ที่เป็น
หมอลำชื่อดังแห่งเมืองอุบล พอผมทักท้วงว่าสำเนียงเว้าลาวอีสานแถวเมือง
อุบลของน้า ฟังดูแล้วหุ่ม กังวาน เสนาะหูคล้ายกับเสียงหมอลำเท่านั้นแหละ
น้าบุญหลายก็ยิ้มแฉ่งออกอาการถูกอกถูกใจและกระตือรือร้นอย่างเห็นได้ชัด
น้าเล่าว่าตอนเป็นเด็กเคยไปหัดลำแถวละบ้านเหมือนกัน ตอนอายุ 16-17 ปี
ครูหมอลำก็เอาไปหัดเรียนลำรุ่นราวคราวเดียวกับสาวบานเย็น รากแก่น และ
สาวอังคณางค์ คุณไชย ราชนิหมอลำอีสานชื่อก้อง น้าเป็นรุ่นพี่ 3-4 ปี แต่ก็
เรียนร่วมครูเดียวกัน แต่ “เจ้าของใจไปเอา เสียงบ่หม่วน หน้าตา กะขี้ฮ้าย”

น้าบุญหลายบอกผมอย่างนั้น “ผมมันเป็นคนขี้ตื้อ เอาแต่ทางหมั่นเข้าหาว่า เขาสอนล่ำให้กะขี้คร้าน หัวกะปะจำ ไปหัดเล่นเป็นโตโกง พอได้ออกไปล่ำ รับจ้างกับคณะก็ไปนำเขา ซอยเขาเล่นโตโกง ซอยเขาตีกลอง ยกข้าวยกของ ออกไปล่ำแถวปากเซ สุวรรณเขตกะเคยไป แต่ผมเป็นคนขี้ตื้อไปหลอยเอา นางเอกของคณะเขาซะ ช่วย...กะย่อนมันตื้อนี่หละ เขาล่ำหลายคืนติดกันมา มันเหมื่อยๆ กะนอนหลับขี้ตื้อแล้ว เจ้าของ กะดับไฟตะเกียงแล้วกะ “กุมเอา”¹² เลย ตอนแรกๆ บ่มีไฟขี้ตื้อ พอหลายเถื่อเข้า เขาจับได้กะตื้อไล่ออกจากคณะ ผมมันตื้ออ้อหีส้มยั้นนั้น สาวไทแขกขึ้นมายามหมอลำเทิงฮ้าน ได้โอกาสที่เปลอ ผมกะดับตะเกียง เจ้าพายุ เอาผ้าโสร่งหรือผ้าขาวมา คลุมแล้วกะกอดกุมเอา เลยแล้ว...” น้าบุญหลายแอบกระซิบผมอีกว่า น้ามีนวดมหาเสน่ห์ที่ผู้เฒ่า เลาะบ้านแถวอำนาจเจริญมอบให้ นวดเสน่ห์ได้ผลมาก บางครั้งไม่ต้องเอามา นวดหรือสรีรมีฝึกปากเลย เพียงแค่เปิดฝาตลับแล้วใส่ไว้ในกระเป๋าทอน ออกบ้าน ไปคุยสาวเท่านั้นก็พอ รับรอง 2-3 วันได้เรื่องเลย

น้าบุญหลายออกจากคณะหมอลำกลับไปอยู่บ้านที่อำนาจเจริญ ไม่นานญาติพี่น้องฝ่ายหญิงที่ทำงานรับใช้ในวังหรือตำหนักเจ้านายชั้นสูง แห่งหนึ่งในกรุงเทพฯ ก็ชวนเด็กหนุ่มที่เร่ร้อนคนนี้ให้ไปทำสวนในรั้วในวัง บุญหลายขานรับโอกาสการเข้าเมืองกรุงครั้งแรกในชีวิตในทันที เขาอายุ 19 ปี เต็ม เริ่มทำงานเป็นคนสวนในรั้วในวังได้รับค่าจ้างเดือนละ 70 บาท เด็กหนุ่ม

¹² “กุม” หรือ “กุมสาว” หมายถึง พฤติกรรมการล่วงละเมิดทางเพศที่ฝ่ายชายกระทำต่อฝ่ายหญิง ในบางกรณี “กุม” อาจมีความหมายทางพฤตินัยใกล้เคียงกับการ “ข่มขืน” ในภาษาศสมัยใหม่ แต่ไม่ได้มีความหมายในทางลบมากเหมือนกับคำว่า “ข่มขืน” สำหรับคนอีสานแล้ว “กุม” ไม่ใช่ การข่มขืนหรือใช้ความรุนแรงทางเพศที่จะต้องจบลงด้วยคดีความในกระบวนยุติธรรมสมัยใหม่เสมอไป ส่วนใหญ่การกุ่มมักเกิดจากคนที่รู้จักกันเพื่อนพ้องและกันพอสมควร ส่วนใหญ่การกุ่มจบด้วยการ เป็นคดีความเพื่อปกป้องเกียรติภูมิ คักคี่ศรี และชื่อเสียงของฝ่ายหญิงและวงศ์ตระกูลมากกว่า การขาดใช้ความเสียหายที่เกิดขึ้นกับชีวิตและทรัพย์สิน ที่สำคัญคนอีสานมีกลไกทางศีลธรรมและ จริยธรรมของสังคมรองรับการไกล่เกลี่ยและว่าความโดยญาติผู้ใหญ่ทั้งสองฝ่ายและผู้นำในชุมชน อย่างชัดเจน

บุญหลายทำงานด้วยความขยันขันแข็ง รดน้ำ พรวนดิน ใส่ปุ๋ย ตัดแต่ง ต้นไม้และสนามหญ้า ผลงานของน้าบุญหลายเป็นที่ถูกใจเจ้านายเป็นอย่างยิ่ง จนกระทั่งมีเจ้านายมาจากอีกวังหนึ่ง มาขอตัวไปทำงานเป็นคนสวน ต่อมา ขยับขึ้นมาเป็นคนเลี้ยงหมาของท่าน คราวนี้ได้ค่าจ้างเดือนละ 200 บาท น้าบุญหลายบอกว่าเงินเวลานั้นมีค่ามาก ค่าครองชีพถูกมาก กว่ยเตี้ยว ชามละบาทห้าสิบบสตางค์ รายได้ดีมาก งานการก็ดีเจ้านายรักและไว้วางใจ จนถึงขั้นอนุญาตให้หัดขับรถกับคนขับรถของวังจนขับรถเป็นและสอบใบขับขี่ ได้ด้วย อย่างไรก็ตาม ความที่เป็นคน ขี้ตื้อตามสไตล์ลูกอีสานของบุญหลาย ก็แฝงฤทธิ์อีกครึ่ง คราวนี้เป็นเรื่องเกี่ยวกับการเลี้ยงหมาหรือสุนัขตัวโปรด ของเจ้านาย เรื่องมีอยู่ว่า เจ้านายต้องการให้หมาแสนรู้ของท่าน “ออยู่ติกันดี” ทุกมือ ท่านก็ควักเงินให้คนเลี้ยงหมาไปซื้อเนื้อวัวมาเคี้ยวให้หมากิน แต่ เหตุการณ์กลับไม่เป็นเช่นนั้น “...ช่วย หมาก็ยังคือสิมากินดีแท้วะ มันกิน ต้มเนื้อทุกมือ หมากินดีกว่าคนตีตัวเนี่ยะ ผมกับหมู่ขี้ตื้อนำกันกะเลยเอาเนื้อต้ม มาจ้ำแจ้วกินกับข้าวชะ เอน้ำชุปมาคลุกข้าวให้หมากิน โยนให้มันกินเลย สิกินหรือ ปกินกะแล้วแต่หมาแหล้ว เรื่องมันมาแตกต่อนหลัง เจ้านายเขา สังเกตเห็นว่า หมาเขาคือจ้อยคักแท้ เขาสืบได้กะเลยไล่ผมออกงาน ผมต้อง กลับบ้านอีกรอบหนึ่ง...”

กลับอีสานคราวนี้ น้าบุญหลายอายุครบเกณฑ์ทหารพอดี แต่จับ สลากได้ใบดำ ไม่ต้องเป็นทหาร แต่ไปมักสาวแถวบ้าน จนกระทั่งตกร่อง ปล่องขึ้นแต่งงานกันโดยไม่ได้บวชให้พ่อให้แม่ตามประเพณีเลย น้าบุญหลาย คิดว่าเส้นทางชีวิตที่ผาดโผนแบบคนขี้ตื้อของเขาคงจะจบลงตรงนั้น คงจะตั้งตัว ทำไร่นาตามประสาชาวบ้านอีสานทั่วไป แต่การณ์กลับไม่เป็นเช่นนั้น ความ เป็นคนขี้ตื้อชุกชอนแฝงฤทธิ์อีกครึ่ง หลังจากแต่งงานได้ไม่นาน ตามประสา คนเสน่ห์แรง คราวนี้น้าบุญหลายไปก่อเรื่องมีความสัมพันธ์เชิงคู่สาวกับ น้องเมียของตนเอง น้าบุญหลายเล่าว่า “หลายอย่างมันเป็นใจให้น้าสาว ออยากเรียนล่ำ เจ้าของอยากเรียนเป็นหมอคน กะเลยไปหัดกับคณะหมอลำ

ใกล้ๆ บ้าน ไปนำกันสองต่อสอง ยามกลางคืน เอาไปเอามา กะเลย “กุมเอา”
น้ำสาวชะ แม่เฒ่ากับเมียผู้เฒ่าเข้า ผมอยู่บ่ได้กะต้องเฝ้าเข้ากรุงเทพฯ อีกรอบ
กิมเหมิดเลย เมียกะปะ ไปหาเอาใหม่ ไปตายเอาดาบหน้า...”

ก้าวใหม่ในเส้นทางของนักเดินทางเสียงไซค์อย่างบุญหลายรอบนี้
จบลงที่เรือตึกแถวปากคลองตลาด ทำงานเป็นลูกเรือตึก บุญหลายตอนนี้
กำลังอยู่ในวัยฉกรรจ์อายุย่างเบญจเพศพอดี ผมถามน้ำบุญหลายว่า “เฮ็ดได้
จั่งได้ บ่เคยลงเรือออกทะเลมาก่อน เคยแต่เฮียนล่า เคยแต่เฮ็ดนาอยู่อีสาน
บ้านเฮา” น้ำบอกว่ “กะต้องหัดต้องเฮียน ทางเก่าแก่เขาบ่ยานดอก ขอให้แสงดี
ใจอีก เขาหัด เขาบังคับให้จนเป็นเหมิด ซู้ดอย่าง แรกๆ กะออกลากอวนแถวใกล้ๆ
บ่ออกนอกเขตอ่าวไทย เม้าเฮือ อ้วกแล้วอ้วกอีกจนหวังพุ้นแหล้ว แต่พอ
หลายเดือนเข้าก็ไปได้หมด ซ้ำมฝั่งไปทางอันดามันก็ไป ล้ำเขตน่านน้ำไปแถว
เวียดนาม มาเลเซีย อินโดนีเซีย หรือพม่าก็เคยไปมาแล้วทั้งนั้น เสียงอันตราย
แต่เงินมันดี... เก้าแก่ให้เบิกได้ไม่อัน แต่ขอให้ออกเรือไปทำงาน หลังจาก
ใช้เงินหมด ตอนขึ้นฝั่ง ชีวิตผมเสเพลพอสมควร ชีวิตบนเรือตึกมีหมดทุกอย่าง
เหมือนอยู่บนบก อาหารการกินบริบูรณ์ กินได้เท่าไรก็กินเลย มีคนทำกับข้าว
ให้กิน ตอนนั้นยังหนุ่มยังแน่น กำลังวังชากะดี กินข้าวกินปลา กินแต่อาหารทะเล
มันได้แสงดีหลาย เฮ็ดเวียกให้เขาบ่มีเหมื่อย มันสิ เหมื่อยได้จั่งได้ ก็อุษา ผีน
เฮโรอื่น ผมเคยลองเหมิด ไซค์ดี ที่บ่ติดจักแนว ได้ “ตัก” ผีนเข้าไปได้ที่แล้ว
เฮ็ดงานบ่มียาน โยกปลาเน่ากิม โยกน้ำแข็ง เหมิดมือเหมิดเวนกะได้...”

น้ำบุญหลายอยู่กับเรือประมงได้เพียง 5 ปีเท่านั้นก็เริ่มเบื่อ ชีวิตมา
ถึงคราวหักเหอีกครั่ง เพราะพบรักกับสาวน้อยวัย 15-16 ปี จากประทาย ตอนนั้น
นำไปเยี่ยมเพื่อนที่ทำงานรับจ้างตัดอ้อยอยู่แถวจังหวัดชลบุรี หมู่ใหญ่ วัย 30
ปีกับสาวน้อยผู้เป็นภรรยาคู่ทุกข์คู่ยากทุกวันนี้ก็ตกลงกลับ ไปเข้าพิธีแต่งงานกัน
ที่บ้านเกิดของฝ่ายเจ้าสาว ที่อำเภอประทาย จังหวัดนครราชสีมา น้ำบุญหลาย
เล่าว่า ชีวิตที่ผาดโผนของนักเดินทาง “ซี้ดื้อมักหม่วน” จากอำนาจเจริญเริ่มถึง
จุดอิมตัวแล้ว ทางข้างหน้าของเขาต้องคิดถึงครอบครัวและการทำมา

หากินเลี้ยงตัวเองและครอบครัวมากขึ้น แต่ปัญหาที่เขาพบก็คือ จะให้คนที่เคย
ทำงานรับจ้างและเร่ร่อนตลอดชีวิตอยู่กับที่และทำอะไรทำนา ทำมากลางความ
ไม่แน่นอนของธรรมชาติได้อย่างไร เขตอำเภอประทายได้ชื่อว่าเป็นดินแดน
ที่กั้นดาร์และแล้งน้ำ ต้องพึ่งพาน้ำฝนจากธรรมชาติเป็นสำคัญ

ในที่สุดน้ำบุญหลายและภรรยาตัดสินใจย้ายหน้าเข้าสู่เมืองบางกอก
ซึ่งเป็นประหนึ่งเมืองสวรรค์ของคนอีสานพลัดถิ่นอีกครั้งหนึ่งใน ปี พ.ศ. 2531
ช่วงเวลาประมาณ 14 ปีมานี้ เขาคือโซเฟอร์แท็กซี่ในเมืองกรุง ทำมาหากิน
หลังพวงมาลัยให้บริการคนเมืองหลวงมาอย่างต่อเนื่อง เว้นเสียแต่ในช่วง
หน้างานที่เขาต้องกลับบ้านไปค่านา หรือเกี่ยวข้าว พอเสร็จแล้วก็ยกครอบครัว
เข้ากรุงเทพฯ เหมือนเคย ตัวเองขับแท็กซี่ ส่วนภรรยาก็หาบกับข้าวขาย
ส่วนลูกสาวและลูกชายก็ให้แม่ใหญ่ที่ประทายเลี้ยงดูให้ ภาพชีวิตของ
บุญหลายจึงเป็นภาพของ “ชีวิตของคนในการเดินทาง” และเป็นนักเดินทาง
ลูกอีสานที่ดูเหมือนว่า มีชะตากรรมเวียนว่ายอยู่ในวงการขายแรงงานร่วมกับ
ผู้ชายอีสานอีกจำนวนมากในช่วง ทศวรรษ 2490 จนถึงปัจจุบัน

“ชีวิตในกรุงเทพฯ มันอันตรายรอบด้าน บู้หว่าเฒ่าย้ายเฒ่ามาดี”
น้ำบุญหลายบอกผม หลังจากที่ผมซักถามประสบการณ์การเป็นโซเฟอร์
แท็กซี่ในเมืองกรุงมากกว่า 10 ปี “ผมเคยพ้อมาเหมิดแล้ว ปลัน จี้ ซิงทรัพย์
แต่เก่ามันอันตรายหลายกว่าซู้มื่อนี้ แต่เก่าบ่มีไผ่ชอยไผ่ ไผ่โตมัน แต่เดี๋ยวนี
เขาวิทย์ถึงกันเหมิด คนทั่วไปมีรถมีราดี่ๆ ยามรถเหาเสีย เขาช้อยลากช้อยตาม
ช่างซ่อมให้กะมี ดีกว่าเก่าอยู่ ผมถึกจี้ ผมบ่ยาน เฮาฮัดเข็มขัด[นิรภัย]อยู่
ผมเหยียบคันเร่งเต็มทีเลย ชนหยังได้กะชน เฮ็ดในรถพลิกคว่ำ ผู้ร้ายมันบ่ได้
ฮัดหยังมันกะเจ็บโตคือกัน จี้ซื่อๆ ป่ยาน ยานแต่มันยังมันเช็ดเลย มันมี
เหมิดสุแนว ผู้โดยสารแบบได้ๆ กะพ้อมาแล้ว.... เกื่อหนึ่ง ผู้สาวเหมารถผมขับ
ออกไปรอบนอกฮอดวังน้อยพุ้น มิเตอร์มันขึ้นฮอด 470 บาท ให้เขาขับไป
วะบ้านคนนั้นคนนี สุดท้ายกะบ่บอกว่า “หนูไม่มีเงินค๊ะพี่ กะจะมาหาเพื่อน
แต่เพื่อนไม่อยู่ พี่จะเอาขังงักก็เอา แต่อย่าตีอย่าฆ่าหนูก็แล้วกัน หนูเป็นของ

พี่แล้ว...” จิ้งซีก็จะมี มั่นสีให้เฮา “เฮา” ทำเดียว ผมบ่อยากเฮ็ดดอก ผมแก่แล้ว
สงสารกะปล่อยเฮาไป เฮากะบ่ได้หยังกะมี ล่ำสุดกะมี บักหนึ่งเฮ็ดงานเป็น
โกดท์ว้ออยู่แถวถนนข้าวสาร เหมามาไปออกไปข้างนอกเมืองมีเตอร์ขึ้นฮอด
1,200 บาท วกลงไปเวียนมา ทำท่าโทรไปหาผู้หนึ่งผู้หนึ่ง จนผมทนบ่ได้กะถามหว่า
“จะเอาอย่างไร” มั่นบ่บอกว่า “ผมไม่ได้โกงพี่น้อง ผมมาเอาเงินกับเพื่อน เขา
ติดหนี้ผม แต่มั่นไม่อยู่ ผมก็ไม่ว่าจะทำอย่างไร พี่จุดเบอร์โทรผมไปก็ได้ วันหลัง
โทรมาผมจะใช้นี้ให้...” มั่นก็พูดง่าย อย่างนี้แหละ ผมก็จำใจ ซี้ก็เลยไปแจ้ง
ความไว้เป็นหลักฐาน พออาทิตย์ที่แล้ว ผมเจอมันไอ้หัวแดงๆ นั่งเต๊ะจู้ย
อยู่แถวถนนข้าวสารที่เดิมอีก ผมจำหน้ามันได้ ผมเข้าไปทวงหนี้ มั่นบ่บอกว่า
มันไม่เคยเป็นหนี้ใคร จำผิดคนซะแล้ว ผมโมโหมาก ผมด่ามันเลย “ค.... ไม่เป็น
หนี้ได้ยังงี้ วันก่อนมึงเหมามาทักซี้กูแล้วไม่มีเงินจ่ายแท้ๆ ยังจะมีหน้ามาบ่บอกว่า
ไม่เป็นหนี้ ถ้าเป็นตอนที่ยังหนุ่มอยู่ ผมจัดการมันแล้ว ว่าจะพาลูกเขย มาตีหัว
มันบ่อยู่ แต่คิดไปคิดมาก็ไม่อยากจะเรื่องตอนแก่...”

ในวัยที่อายุผ่านเลขห้าไปแล้ว ชีวิตไซเฟอร์แท้ก็ซี้ยงำน่านุญหลาย
ก็ต้องต่อสู้ดิ้นรนต่อไปตามยถาวิถี เข้ากะไปรับรถที่อุทยานวัดบรมฯ เขตดุสิต
ราวเที่ยงคืน แล้วก็นั่งตระเวนราตรีกรุงเทพฯ ผ่านเช้าที่อุ่นววย ไปจนถึงเที่ยงวัน
จึงจะเอารถไปคืนที่ตู้ ตอนหัวรุ่งก็ไปรับภรรยาไปซื้อกับข้าว หรือไม่ก็ไปส่งลง
แถวสยาม เพื่อจะได้ตระเวนหาบเร่อาหารขายให้กับคนงานที่ทำงานตาม
ภัตตาคารห้างร้านใหญ่ หรือวันเสาร์วันอาทิตย์ ก็สามารถเข้าไปขายแถว
โรงเรียนสาธิตจุฬาฯได้ เพราะร้านที่ได้สัมปทานที่โรงอาหารของโรงเรียนไม่มา
ขายวันหยุด น่านุญหลายต้องเสียค่าเช่า 520 บาทต่อกะ บวกกับค่าแก๊ส
ที่ต้องเติมให้เต็มทุกครั้งตอนเช็ครถคืนอยู่ครั้งละ 230-240 บาท ค่าน้ำมัน แพงขึ้น
และนโยบายจัดระเบียบสังคมที่เป็นอยู่ทุกวันนี้ ทำให้รายได้แต่ละวันลดน้อยลง
อย่างน่าใจหาย น่านุญหลายต้องหาเงินให้ได้ 1,000 บาทขึ้นไปต่อการออกรถ
หนึ่งเที่ยว จึงจะมีรายได้เป็นของตัวเองไปจนเจ็อครบคร้วบ้าง แต่ละวัน
จะกลับถึงบ้านได้ก็เลยเที่ยง กินข้าวกินปลาแล้วก็เข้านอน แต่ถ้ามีพรรคพวก

ที่อยู่แถวบ้านเช่าตั้งวงสังสรรค์ก็ร่วมวงกินเหล้ากันก่อนเข้านอน ดอกเหล้าขาว
บักสองขาว บางทีมีเงินก็กินเหล้าสี พวกหงส์ พวกแม่โขง เพื่อนๆ ก็มาจากอีสาน
ทั้งนั้นและทำมาหากินคล้ายๆ กัน ใครมีเงินก็ซื้อให้กันกินไป ใครไม่มีก็ “เซ็น”
หรือซื้อร้านแถวบ้านไว้ก่อน มีเงินเมื่อไรก็เอามาจ่ายที่หลัง

วันที่น่านุญหลายมาส่งผมและเพื่อนร่วมงานที่จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัยนั้น น่านุญหลายบ่นว่า ออกรถมาตั้งแต่เที่ยงคืนเพิ่งได้เงินไม่ถึง
300 บาทเลย เข้าไปรับผู้โดยสารแถวหมอชิตก็ต้องเสียค่าหัวคิว 10 บาทต่อครั้ง
เรายินดีจ่ายให้เขา ขอให้ได้ผู้โดยสารก็พอใจแล้ว บางทีผู้โดยสารก็เข้าใจเขา
ก็จ่ายให้เราก็มึ่ ไม่จ่ายเราก็ไม่ว่ากัน “ชีวิตผมก็ไปเรื่อยๆ แล้วตอนนี้ บางวัน
ก็ได้มาก บางวันก็ได้น้อยถ้วเฉลี่ยกันไป” เมื่อเรา เดินทางมาถึงที่หมายปลายทาง
มิเตอร์แท้ก็ของน่านุญหลายแสดงตัวเลข 144 บาท ผมกล่าวขอบคุณ
ที่เล่าเรื่องสนุกสนานให้ฟัง แล้วก็อวยพรให้น่านุญหลายโชคดีพร้อมกับควัก
กระเป๋าจ่ายค่าโดยสารไป 160 บาท แล้วผมก็ปิดประตูรถแท้ก็เพื่อ
ให้น่านุญหลายออกรถเห่าผู้โดยสารในป่าคอนกรีตเมืองกรุงยามสายต่อไป
เรื่องเล่าและทางเดินของลูกอีสานคนหนึ่งที่มีโอกาสได้เรียนรู้ก็จบลง
เพียงเท่านี้ ในขณะที่ชีวิตของน่านุญหลายและลูกอีสานในโลกสมัยใหม่
เรื่อนแสนเรื่อนล้านยังต้องต่อสู้ดิ้นรน หรือเดินทางต่อไปอีกอย่างไม่มี่วัน
หยุดหย่อนหรือขาดสาย

3. ความโชคคิของ “สาวกาฬสินธุ์” ผมตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับ
บทความของ Kirsch (1966) ว่า เมื่อประมาณ 40 ปีที่แล้ว การเดินทาง
เคลื่อนย้ายทั้งทางกายภาพและทางสังคมของผู้หญิงในหมู่บ้านอีสาน ไม่ได้
รับกรกล่าวถึงเลย การละเว้นไม่กล่าวถึงการเดินของผู้หญิงอาจพิจารณา
ได้กรณี เช่น ไม่มีปรากฏการณ์หรือความเป็นจริงในหมู่บ้าน อีสานเลยที่บ่บอกว่า
ผู้หญิงมีการเดินทางข้ามพรมแดนของถิ่นที่อยู่ของตัวเองมากนัก หรือไม่เช่นนั้น
นักมานุษยวิทยาก็ละเลยที่จะไม่กล่าวถึง ช่องทางการเคลื่อนย้ายหรือเปลี่ยน
สถานภาพของผู้หญิง เช่น ผู้หญิงมักจะเดินทางหรือเลื่อนสถานภาพทางสังคม

ของตัวเองผ่านการแต่งงาน ฯลฯ ผมเข้าใจเหมือนกับ Kirsch ในแง่ที่ว่าผู้หญิง โดยเฉพาะในหมู่บ้านชนบทอีสานมีการเดินทางเคลื่อนย้ายที่จำกัด ทั้งในทางกายภาพและทางสังคม อย่างไรก็ตาม ความรู้และความเข้าใจดังกล่าวจะต้องเปลี่ยนแปลงไปอย่างสิ้นเชิง เมื่อ “วาทกรรมการพัฒนา” ของรัฐไทยรุกเข้ามาเปิดพรมแดนของหมู่บ้านและเร่งเร้าให้คนอีสานในวัยแรงงาน ทั้งชายและหญิง ทั้งที่เป็นคนโสดและคนมีครอบครัว แล้วต้องกลายมาเป็นคนที่ใช้ชีวิตอยู่ในการเดินทางอย่างเข้มข้นขยายตัวเพิ่มทั้งปริมาณและอัตราเร่งอย่างไม่เคยมีมาก่อนในหน้าประวัติศาสตร์วัฒนธรรมของภูมิภาค นับตั้งแต่ทศวรรษ 2510 เป็นต้นมา ทางเดินของชีวิตลูกอีสานวัยแรงงานทั้งชายหญิงเป็นที่รู้จักในภาษาของนักวิชาการทางสังคมศาสตร์ว่า ปรากฏการณ์ย้ายถิ่นแรงงาน การอพยพแรงงาน หรือในบางกรณีก็เรียกว่า การเดินทางไปชุกตองต่างประเทศ หรือการแสวงโชคต่างแดน¹³

ผมจะไม่กล่าวถึงประวัติศาสตร์ของการเดินทางไปทำงานทำต่างถิ่น ทั้งในประเทศและต่างประเทศของคนอีสานในที่นี้ ผมเพียงแต่นำเสนอถึงบริบทเล็กๆ ของการพลัดถิ่นของลูกอีสานฝ่ายหญิงที่ต้องกลายมาเป็นคนข้ามแดนในระยะเวลา 20-30 ปีที่ผ่านมา Komai (1995:191) ได้ศึกษากรณีคนงานข้ามชาติของไทยในประเทศญี่ปุ่น แล้วเปิดเผยถึงแบบแผนหรือพัฒนาการของการเดินทางไปทำงานต่างแดนของแรงงานไทยว่ามี 3 ระยะ

¹³ ในการกล่าวถึง “คนข้ามแดน” ผมสะดวกใจที่จะใช้คำว่า การเดินทางไปทำงานต่างถิ่น มากกว่า คำว่าการอพยพแรงงาน หรือการย้ายถิ่นแรงงาน ซึ่งมีความหมายแฝงในลักษณะที่ชี้ให้เห็นเข้าใจว่ามีการย้ายถิ่นที่อยู่อย่างถาวร หรือระยะยาวเกิดขึ้นจริง ผมคิดว่าชีวิตของคนข้ามแดนนั้นเป็นเรื่องของการมีชีวิตอยู่และใช้ชีวิตอยู่ในระหว่างการเดินทางไปกลับ หรือไปมาระหว่างบ้านเกิดหรือถิ่นที่อยู่ถาวรกับที่ทำงานลักษณะต่างๆ เช่น ในเมืองใหญ่หรือประเทศที่คนข้ามแดนไปพึ่งพาอาศัยและใช้ชีวิตอยู่ในช่วงเวลาหนึ่งเท่านั้น คนข้ามแดนมีลักษณะเป็นคนพลัดถิ่น (diaspora) รูปแบบหนึ่งของโลกสมัยใหม่ อย่างน้อยพวกเขาก็มีพันธะผูกพันกับบ้านเกิดหรือถิ่นที่อยู่ถาวรของตนหลายคนก็ไฝฝืนที่จะได้กลับบ้าน กลับไปใช้ชีวิตอยู่กับครอบครัวและญาติพี่น้องของตนเองอย่างปกติสุขต่อไป (โปรดดู Isin and Wood 1999; บทที่ 3)

ที่สำคัญ ได้แก่ ระยะแรกเริ่มขึ้นในราว พ.ศ. 2516 ปรากฏว่ามีผู้หญิงไทยออกไปทำงานบ้านหรือขายบริการทางเพศ ในเยอรมันตะวันตก สวิสเซอร์แลนด์ เนเธอร์แลนด์ หรือกลุ่มประเทศ ในสแกนดิเนเวีย ระยะที่สอง เป็นการเดินทางไปทำงานตะวันออกกลางของคนงานผู้ชายในราว พ.ศ. 2523 และเพิ่มจำนวนถึงจุดสูงสุดในปี พ.ศ. 2525 ซึ่งเป็นปีที่มีคนงานไทยมากกว่า 100,000 คนในตะวันออกกลาง และระยะที่สาม [ทศวรรษ 2533] เป็นระยะที่คนงานไทยในตะวันออกกลางลดจำนวนลง และคนงานทั้งชายและหญิงเริ่มเดินทางไปทำงานในประเทศต่างๆ ในเอเชียแปซิฟิก เช่น ไต้หวัน ฮองกง สิงคโปร์ บรูไน ญี่ปุ่น ฯลฯ (โปรดดู สุริยา สมุทคุปดี และพัฒนา กิติอาษา 2542:67-104)

ผมมีข้อสังเกตบางประการต่อแบบแผนการเคลื่อนย้ายแรงงาน ไทย ไปต่างประเทศของ Komai ข้างต้นดังต่อไปนี้

ประการแรก ช่วงปลายสงครามเวียดนามในกลางทศวรรษ 2510 น่าจะเป็นจุดเริ่มต้นของการเดินทางข้ามแดน ทั้งในทางกายภาพและวัฒนธรรมที่สำคัญของคนข้ามแดนจากประเทศไทย โดยเฉพาะแรงงานทักษะฝีมือต่ำทั้งชายและหญิงจากภาคอีสาน ผมเข้าใจว่า ทหารอเมริกันในช่วงสงครามเวียดนามไม่เพียงแต่เร่งเร้าให้เกิดวัฒนธรรมการบริโภคสถานบันเทิง และการแพร่สะพัดของเงินดอลลาร์ในภาคอีสานครั้งใหญ่ หากยังเป็นประสบการณ์ข้ามวัฒนธรรมครั้งสำคัญที่สุดที่เปิดโลกทัศน์และพรมแดนทางจินตนาการเกี่ยวกับ “ฝรั่ง” และคนต่างชาติที่ผู้คนในภาคอีสานได้พบเห็น เรียนรู้ และสัมผัสด้วยตนเอง สำหรับภาพลักษณ์ของ “เมืองฝรั่ง” และ “คนฝรั่ง” โดยเฉพาะทหารจีไออเมริกันในสายตาของคนอีสานนั้น มักจะเป็นเรื่องของความมั่งคั่งร่ำรวยทางเศรษฐกิจและการเมืองมากกว่าอย่างอื่น มีเงินมากพอที่จะจับจ่ายใช้สอยอย่าง ไม่เสียดมเสียดายและใช้สินค้าฟุ่มเฟือยในสายตาของชาวบ้านต่างๆ ไม่มีขีดจำกัด (โปรดดู Keyes 1983:169-94)

ประการที่สอง เป็นที่น่าสนใจว่า ผู้หญิงเป็นด่านหน้าของคนข้ามแดนอีสานที่มีโอกาสเดินทางไปทำงานต่างประเทศ โดยเฉพาะในรูปแบบของการ

ขายบริการทางเพศและงานรับใช้ในบ้าน ในบรรดากองทัพของอิสลาม
ข้ามแดนนั้น กลุ่มผู้หญิงที่ทำงานใกล้ชิดกับทหารฝรั่งได้เริ่มต้นการเดินทาง
ข้ามพรมแดนรัฐชาติและข้ามพรมแดนทางวัฒนธรรม ก่อนหน้าผู้ชายเสียอีก
ถ้าหากข้อมูลของ Komai (1995) เป็นจริง ผมก็เชื่อว่า ผู้หญิงน่าจะเป็นกลุ่มคน
ที่ได้เปิดโลกทัศน์ เรียนรู้ และขวยโอกาสและช่องทางที่มีอยู่อันเนื่องมาจากการ
ติดต่อหรือคบค้าสมาคมกับทหารอเมริกัน ในช่วงสงครามเวียดนาม แล้วกลาย
มาเป็นคนข้ามแดนกลุ่มแรก ก่อนหน้าที่กองทัพคนงานผู้ชายจะเคลื่อนขบวน
ไปตะวันออกกลางในทศวรรษ 2523

ประการที่สาม ผมไม่มีตัวเลขทางสถิติมายืนยัน แต่ผมคิดว่า ในระยะ
ที่ 3 หรือทศวรรษ 2533 เป็นต้นมา ทั้งผู้ชายและผู้หญิงต่างก็มีสิทธิ โอกาส
และความพยายามต่อสู้ดิ้นรนในการเดินทางไปทำงานต่างประเทศไม่แพ้กัน
ขณะที่ผู้ชายมีขีดจำกัดอย่างมากในเรื่องทักษะฝีมือและความรู้ในการทำงาน
ในประเทศต่างๆ ในย่านเอเชียแปซิฟิก แต่แรงงาน ผู้หญิงกลับมีโอกาสมากกว่า
เนื่องมาจากต้นทุนทางวัฒนธรรมหลายประการ อย่างในที่ต้องการของตลาดแรงงาน
ทั้งถูกต้องตามกฎหมายและได้ดิน ในกลุ่มประเทศดังกล่าว เช่น ทักษะการทำ
อาหาร การดูแลเด็ก ดูแลบ้านและครอบครัว รวมทั้งอุปนิสัยใจคอและความ
อดทนทรงใจ แบบไทยๆ แน่นนอนว่า หลายกรณีคนข้ามแดนผู้หญิงจากประเทศ
ไทย โดยเฉพาะจากภาคเหนือและภาคอีสานก็ได้รับการกล่าวถึงอย่างมากใน
ธุรกิจอุตสาหกรรมทางเพศในหลายประเทศ โดยเฉพาะประเทศญี่ปุ่น (ไปรอดดู
สุริยา สมุทคุปดี และพัฒนา กิติอาษา 2542ก; 2543)

จากบริบทของคนข้ามแดนข้างต้นนี้ ผมจะนำเสนอข้อเขียนของ
“คนกาฬสินธุ์” (2540:10, 14) ซึ่งเป็นเรื่องเล่าของผู้หญิงอีสานคนหนึ่ง ที่ผ่าน
ชีวิตและการต่อสู้ดิ้นรนโดยการลาออกจากงานประจำเพื่อไปขุดทองที่ประเทศ
ญี่ปุ่น คนข้ามแดนท่านนี้ไม่ได้ด้อยในเรื่องการศึกษาและทักษะวิชาชีพ แต่น่า
สนใจว่า ทำไมเธอจึงเลือกที่จะเดินทางสายชีวิตที่เสี่ยงและทำทนายเช่นนี้
เรื่องเล่าของ “คนกาฬสินธุ์” เป็นมุมมองชีวิตของคนข้ามแดนด้วยสายตา

ที่เป็นสุข เปี่ยมหวัง และมองโลกในแง่ดี เธอมีสิทธิ์เต็มร้อยที่จะมองโลก
ในแง่ดีเพราะเธอพบกับความสุขสมหวังด้วยทางเดินชีวิตที่โชคดี เธอเลือก
ที่จะไม่จดจำวันเวลาการทำงานในสถานบริการทางเพศ ไม่คิดว่าช่วงที่ต้อง
รับแขกเป็นช่วงเวลาที่เราร้ายในชีวิต และไม่คิดว่าเธอสูญเสียอะไรเลยในชีวิต
ทางชีวิตของเธอช่างเต็มไปด้วยความโชคดี พรหมลิขิตให้เธอพบแต่ความสุข
สมหวังในบั้นปลายเหมือนกับเทพนิยายทั้งหลาย เธอจินตนาการตัวเองใน
เรื่องเล่าดูเดียวกับ “นางเอก” ในละครโทรทัศน์หรือนวนิยายประโลมโลกย์
ทั่วไป ทั้งๆ ที่ในเส้นทางชีวิตสายเดียวกับเธอนั้น สาวอีสานและสาวไทย
จำนวนมากต้องพบกับความผิดพลาดครั้งสำคัญที่สุดในชีวิตของตนเอง
ที่สำคัญ ความผิดพลาดเหล่านั้นมักจบลงด้วยเลือดเนื้อ น้ำตา และชีวิต¹⁴

¹⁴ เป็นที่น่าสังเกตว่า เรื่องเล่าของผู้หญิงไทยในญี่ปุ่นเกือบทั้งหมดที่ได้รับการนำเสนอผ่านสื่อมวลชน สื่อบันเทิง
ข้อมูลของส่วนราชการ รวมทั้งข้อเขียนของนักวิชาการมักจะเป็นภาพของความโชคร้าย และโศกนาฏกรรม
น้อยครั้งที่เราจะได้อ่านเรื่องเล่าของความสำเร็จเช่นกรณีของ “คนกาฬสินธุ์” ผมตั้งใจจะใช้เรื่องเล่าในเชิงอรรถ
ต่อไปนี้เทียบเคียงกับเรื่องเล่าของ “คนกาฬสินธุ์” แล้วปล่อยให้เสียง ของผู้หญิง 2 คนนี้สนทนากัน ฝ่ายหนึ่งเป็น
เสียงหนึ่งในบรรดาผู้หญิงไทยในญี่ปุ่นผู้เป็นเจ้าของเรื่องราว และประสบการณ์ชีวิตและเป็น “ผู้ถูกเล่า” และอีก
ฝ่ายหนึ่งเป็นข้าราชการหญิงผู้มีภาระหน้าที่คลุกคลีกับผู้หญิงกลุ่มแรกทำหน้าที่เป็น “ผู้เล่า” จีราพร เขาวนประยูร
ยามาโมได้ ที่ปรึกษาฝ่ายแรงงานประจำ สถานเอกอัครราชทูตไทย ประเทศญี่ปุ่น เล่าถึงภาพของผู้หญิงไทยในญี่ปุ่น
ที่เธอประสบมาดังนี้ “ผู้หญิงส่วนใหญ่ที่เดินทางมาทำงานในประเทศ ญี่ปุ่นมีทั้งที่ถูกหลอกและสมัครใจ แต่
ส่วนใหญ่เต็มใจ โดยจะเข้ามาค้าประเวณีก่อน เมื่อใช้หนี้เสร็จก็จะมาทำงานอื่นหารายได้ เช่น ร้านนึ่งดื่ม (snack bar)
ซึ่งนั่งดื่มกับแขก แต่อาจไม่ได้ไปกับแขก คิดรายได้เป็นชั่วโมงและอาจได้ทิป ขยับมากก็ได้เงินมาก บางครั้งก็ต้อง
เปลี่ยนร้านอยู่บ่อยๆ บางคนไม่มีเป้าหมายแน่นอนคืออยู่ไปวันๆ สนุกสนานกับชีวิต โดยที่ไม่ได้วางเป้าหมายไว้
บางคนเล่นการพนันคือ ไพ่และปาลังโกะ จึงเป็นหนี้เป็นสินต้องทำงานใช้หนี้ อยู่ในสภาพที่เป็นวัฏจักรไม่จบไม่สิ้น
เสียที่จนกระทั่งถูกจับได้และส่งกลับ บางรายก็ไปรับจ้างทำงาน โดยที่ไม่มีวีซ่า เหตุผลที่หญิงไทยมาหากินที่นี้ต่างกัน
บางคนคิดหวังในความรักก็มา บางคนพอมาน อยู่เกิดความเครียดจนเป็นบ้าก็มีเพราะถูกกดขี่หลายอย่าง ไม่ว่าจะ
เพราะที่นี้ค่าใช้จ่าสูงมาก บางคนเป็นโรคประสาทที่ยาวเดินขยาดเหมือนกับซากศพเดินได้ ไครมานอนด้วยให้
เท่าไรก็เอา บางทีผู้ชายไทยมานอนด้วยก็ฟรี ล่าสุดพบอยู่รายหนึ่งเป็นโรคอยู่ 4-5 โรค ทั้งเอดส์ ไวรัสบี วีรัสซี
โรคประสาท เราต้องรีบส่งกลับมา เพราะเธอเริ่มเบลอ เกิดอาการชักกระตุก ต้องให้หมอคอยฉีดยา คลายความเครียด
บางรายทำงานที่ snack bar ต้องกินยาที่ทำให้อาการอยู่กับแขกได้นาน บางคนกินเหล้าแล้วเมาไป ก็กินยา
ให้มันกินเหล้าได้ทน แต่เมื่อเซียบ่อยๆ ก็คิด...บางรายไม่อยากกลับบ้านเกิดเมืองนอนโดยให้เหตุผลสั้นๆ แต่ชัดเจน...
เราลี้ภัยประเทศไทยแล้วก็ไม่รู้ทำอะไร กลับไปก็อดตาย ไม่รู้จะทำมาหากินอะไร อยู่ญี่ปุ่นไม่ได้... ขณะที่บางราย
ก็หาทางออกด้วยการจ้างผู้ชายญี่ปุ่นแต่งงาน ด้วยทั้งที่ไม่มีความรักอะไรเพียงแต่ต้องการวิชา พวกเธอยอมเสียสละ
เสียเงินเสียทองจำนวนมาก บางรายต้องผ่อนจ่ายรายเดือน บางรายเสียเงินเป็นก้อน แต่ก็เชื่อว่าผู้หญิงไทยที่เข้าไป
ญี่ปุ่นจะไม่ขาย บริการทั้งหมด บางส่วนมีการศึกษาเข้าไปทำงานมีสัญญาจ้างที่ถูกต้องตามกฎหมาย แต่ตรงนี้
มีน้อย...” “สัมภาษณ์จีราพร เขาวนประยูรยามาโมได้” มติชนรายวัน. 27 กุมภาพันธ์ 2544, หน้า 13. *คำเขียนโดยผู้เขียน*

“คนกาฬสินธุ์” จบเรื่องเล่าของตนเองด้วยคำถามที่ชวนให้ผู้อ่านของเธอพิจารณาเป็นอย่างยิ่งด้วยประโยคที่ว่า “คุณว่าดิฉันโชคดีมั๊ยคะ” แน่แน่นอนว่าก่อนที่จะมาถึงประโยคนี้อ้อมเติมไปด้วยประสบการณ์และความเป็นไปของ “สาวอีสานข้ามแดน” คนหนึ่งผู้ตัดสินใจตัดสินใจเดินทางไปทำงานถึงประเทศญี่ปุ่นในช่วงเศรษฐกิจขาขึ้นหรือต้นทศวรรษที่ 1990 เรื่องเล่าของเธอตีพิมพ์ในหนังสือพิมพ์ “บางกอกไทม์ (Bangkok Times)” ซึ่งเป็นหนังสือพิมพ์สื่อกลางของชุมชนคนไทยในประเทศญี่ปุ่นเมื่อ พ.ศ. 2540 ดังรายละเอียดที่ผมคัดลอกมานำเสนอต่อไปนี้

“ดิฉันเกิดจากครอบครัวที่มีฐานะปานกลาง มีพี่น้องรวมทั้งหมด 9 คน แต่เสียไปแล้ว 2 คน ดิฉันเป็นคนที่ 4 พี่น้องทุกคนต่างแยกย้ายแต่งงานมีครอบครัวกันหมด ครอบครัวของดิฉันเป็นครอบครัวที่อบอุ่น ไม่มีทะเลาะกัน เวลาพร้อมหน้าพร้อมตากันจะสนุกสนานมาก

ดิฉันหน้าตาไม่สวยหรือ นิสัยก็ชอบเอาแต่ใจตนเอง ในพี่น้องทั้งหมด มีดิฉันที่ได้เรียนรู้คือ จบ ปกศ. สูงทางอาชีพครู พี่น้องทั้งหมดจะให้เกียรติและเกรงใจดิฉันมาก เมื่อเรียนจบความหวังก็อยากเป็นครู ทุกคนก็หวังเหมือนกันว่าจะได้เห็นอนาคตของดิฉันเป็นครู การเรียนของดิฉันตั้งแต่เล็ก เรียนตีมาตลอด ดิฉันเรียนต่อที่ต่างๆ โดยไม่มีการสอบเข้า เพราะคะแนนอยู่ในเกณฑ์ดีสถาบันไหนก็เปิดรับ แต่เมื่อคราวสอบบรรจุครู ดิฉันสอบติดอันดับตัวสำรอง การรอคอยทำให้ดิฉันเบื่อ ช่วงนั้นดิฉันก็ได้เข้ามาทำงานในกรุงเทพฯ มีแฟนแต่ต้องมีอันเลิกรากันไป ทำายสุดก่อนที่ดิฉันจะมาญี่ปุ่น ดิฉันได้ทำงานโรงแรมแห่งหนึ่งแผนกแม่บ้าน คือเป็น เสมียนแม่บ้านก็เป็นตำแหน่ง

ที่ดีมีเกียรติ เพราะความมีเกียรตินี้แหละ ใครจ้างงานอะไรก็รับ ฝ่าป่า เป็นต้องมีชื่อดิฉันเป็นกรรมการอยู่เสมอ จนเงินเดือนแทบไม่เหลือ บางทีก็ต้องหยิบยืมเขา พอดีที่บ้านเช่าที่ดิฉันเช่าอยู่ถูกสาวเขาทำงานอยู่ญี่ปุ่น เขาอยากได้เด็กสักคนสองคน แม่เขาถามว่ามีใครอยากไปทำงานญี่ปุ่นบ้าง เขาก็มาชวนดิฉัน เห็นอยู่ตัวคนเดียว ดิฉันก็ไม่เคยคิดจะได้มาญี่ปุ่นหรอกและงานขายบริการก็ไม่อยู่ในสมองดิฉันด้วย จนกระทั่ง 2 เดือนกว่า ดิฉันก็ตัดสินใจไปทำพาสปอร์ต และก็ลาออกจากงานที่ทำคิดว่า ขอไปตายเอาดาบหน้า เพราะทำงานอยู่เมืองไทยไม่เคยมีเงินเหลือส่งทางบ้านเลย พ่อแม่เสียค่าเล่าเรียนให้มามาก เาก็อยากตอบแทนบ้าง

ดิฉันเดินทางมาญี่ปุ่นโดยที่ทางบ้านไม่มีใครรู้มาก่อน เพียงแต่ก่อนที่จะเดินทางได้โทรศัพท์ถึงพี่ชายที่ทำงานอยู่ในกรุงเทพฯ ช่วยเก็บข้าวของที่บ้านเช่าให้ด้วย พี่ชายดิฉันยังคิดว่าดิฉันพูดเล่น ดิฉันเดินทางพร้อมกับนำสาวของพี่คนที่อยู่ญี่ปุ่น โดยนั่งชั้น 1 ของสายการบิน JAL พอมาถึงสนามบินนาริตะก็มีแฟนของพี่คนที่อยู่ญี่ปุ่นมารับ บ้านเขาอยู่ที่อิบารากิ ด้วยที่ฉันเป็นเด็กใหม่ สัปดาห์แรก เขาก็ตระเวนพาเที่ยวที่ต่างๆ หลังจากนั้นเขาก็ให้ทำงานลงร้านแรก ไม่ค่อยมีแขกและมีข่าวนิวกัง¹⁵ ลงด้วยแขกไม่ค่อยมาเที่ยว ดิฉันก็ได้ออกแขก 3 วัน และได้โทรศัพท์ถึงพี่คนที่รับตัวมา แล้วเขาก็มารับดิฉันมา ก็ขายดิฉันต่อ และดิฉันก็ได้มาลงร้านที่นาริตะ

¹⁵ คำที่คนไทยในญี่ปุ่นใช้เรียกตำรวจตรวจคนเข้าเมืองของประเทศญี่ปุ่น บางครั้งก็เรียกว่า “ต.ม.”

ดิฉันตั้งใจทำงาน เพราะไหนๆ ก็ตั้งใจมาแล้ว อีกอย่าง
ทางร้านเขายังบอกว่า เราต้องทำงานใช้หนี้เจ็ดแสนบาท
(350 ไร่)¹⁶ ขึ้นไม่ทำงานก็ไม่มีวันใช้หนี้หมด ดิฉันจะมีแขก
ประจำอยู่ 3 คน ดีที่แขกมาไม่ชนกัน และที่ดิฉันมีแขกประจำ
ก็ทำให้พวกอิจจาตาร้อน พุดจาตาทองทุกวัน ทั้งก่อนไป
และหลังกลับจากแขก ดิฉันสบายใจมากถ้าได้ออกแขก
คือไม่ต้องมาได้ยินคำว่าเสียตีสี้จากคุณเธอที่คอยอิจจา
ดิฉันก็มีกลุ่มที่ชอบดิฉันเป็นเพื่อนอยู่เยอะ พวกเขาก็จะ
คอยเอาคำพูดของพวกนั้นมาเล่าให้ฟัง พวกเขออิจจามาก
จนคิดแยงแขกไปจากดิฉัน ดิฉันไม่แคร์หรอก แต่แขกของ
ดิฉันเขารู้ค่าคุณ เขาไปฟ้องมาม่าซัง จนมาม่าซังต้องเรียก
พวกนั้นมาตักเตือน เขาถึงได้เลิกยุ่ง ดิฉันทำงานไม่เคย
มีปัญหา เลิกงานก็ไม่เคยหนีไปเที่ยว ไปกับแขกไม่เคยโดน
แขกกลับมาต่อว่าเรื่องบริการไม่ดีเลย เจ้าของร้านและ
มาม่าซังก็รักดิฉัน

ดิฉันทำงานประมาณ 3 เดือนเศษก็ได้เจอกับสามี คือ
เขามาเที่ยวและดิฉันก็เป็นผู้หญิงคนแรกของเขา ที่จริง
เพื่อนของแฟนเขาแนะนำผู้หญิงอีกคน แต่เขาก็มาชอบดิฉัน
หลังจากนั้นเขาก็มาเที่ยวที่ร้านเกือบจะทุกวัน ประมาณ
เดือนครึ่งเขาก็บอกจะตัดแทค¹⁷ ให้ดิฉัน ดิฉันดีใจมาก
เพราะช่วงดิฉันทำงาน ดิฉันจะกลัวโรคมาก โดยเฉพาะ

¹⁶ “ไร่” คือคำที่คนไทยในญี่ปุ่นใช้เรียกธนบัตรเงินเยนใบละ 10,000 เยน

¹⁷ “แทค” มาจากคำว่า “contact” หรือสัญญาซื้อขายผูกมัดผู้หญิงไทยในกระบวนการเดินทางเข้า
ประเทศและทำงานในประเทศญี่ปุ่น เป็นที่รู้จักกันทั่วไปในนาม “สัญญานรก” หรือ “สัญญาทาส”

โรคเอดส์ ดิฉันถามเขาว่า เขารักดิฉันจริงหรือ ไม่รังเกียจ
ที่เป็นหญิงบริการหรือ เขาบอกไม่รังเกียจ อีกอย่างเขาอายุ
ยังน้อย และอ่อนกว่าดิฉัน 5 ปี ก่อนที่เขาจะให้เงินดิฉัน
ใช้หนี้ทางร้าน เขาก็ได้โทรศัพท์ขอเงินจากแม่เขาและเขา
ก็มาดูตัว คือบ้านเขาอยู่คิวชู แม่เขามาพร้อมกับอาผู้ชาย
ส่วนพ่อเขาเสียแล้ว ทางแม่เขาก็ถามประวัติของเราหมด
อีกอย่างเขากลับลอบลวงลูกชายเขาด้วย ต่อจากนั้นแม่
เขาก็กลับและจัดการโอนเงินเข้าบัญชีให้ลูกชาย ดิฉันก็ได้
เป็นอิสระ

หลังจากนั้น ดิฉันก็มาอยู่กับแฟน ตอนแรกก็เป็นหอพัก
ของบริษัท แล้วเราก็ย้ายออกมาเช่าบ้านต่างหาก มาอยู่ได้
ไม่นานแฟนเขาก็บอกอยากมีลูก ดิฉันก็ตกลง มีก็มิ
แล้วเราได้ไปตรวจเช็คร่างกาย หลังจากเลิกทานยา
คุมกำเนิด ดิฉันก็ตั้งครรภ์ และก่อนคลอดก็กลับเมืองไทย
แฟนก็ไปด้วย แล้วแฟนก็กลับมาทำงานจนใกล้ถึงวัน
กำหนดคลอด แฟนก็กลับไปเมืองไทยอีก ดิฉันคลอดเขา
เป็นกำลังใจให้ดีมาก ช่วงดิฉันอยู่ไฟเขายังซักผ้าอ้อม ผ้าถุง
ให้ดิฉันตลอดเดือน จนดิฉันแข็งแรงซึกเองได้ถึงทำเอง
เขาจะคอยช่วยตลอด เขาดีมาก ดึกว่าผู้ชายไทยเป็นไหนๆ
ซึ่งเดี๋ยวนี้ผู้ชายไทย ไม่ค่อยทำอย่างนี้แล้ว เขาอยู่ญี่ปุ่น
เขาไม่ได้ทำแต่เพื่อลูกเมีย ทำหมด นำนูซามา

ดิฉันก่อนมาอยู่กับแฟน ดิฉันตกลงกับแฟนว่าเรื่องภาษา
อย่าเอามาเป็นชนวนทะเลาะกันนะ คือ ถ้าดิฉันถามเขาว่า
คำนี้แปลว่าอะไร เขาต้องให้คำตอบและจะหาว่าเรารู้ไม่ได้

ดิฉันจะถามเขาว่า ถ้าเป็นภาษาอังกฤษคือคำว่าอะไร คือ จากภาษาญี่ปุ่น-อังกฤษ-ไทย ถ้าเขาตอบแบบกำปั้นทุบดิน โดยไม่ให้ความหมายของคำ ดิฉันจะโกรธเขาและไม่พูด ด้วยอีก ดิฉันถือว่าดิฉันไม่ผิดและตกลงกันแล้ว เขาก็จะ ตามจ้อและให้คำอธิบายความหมายของคำให้ฟัง

ดิฉันคลอดลูกแล้วก็อยู่เมืองไทยประมาณปีกว่าก็กลับมา ญี่ปุ่น ช่วงอยู่เมืองไทย เขาก็กลับไปบ่อยครั้ง เขาออกคิดถึง ลูกคิดถึงเมีย กลับบ่อยจนลาออกจากบริษัท แต่ตอนนี้ดิฉัน มาอยู่ด้วยเขาตั้งใจทำงานและก็มีลูกคนที่ 2 เป็นผู้ชาย ก็ได้แม่แฟนเป็นคนคอยดูแลเรื่องอาหารกับลูกสาว เป็น เวลา 1 เดือนที่แม่เขามาคอยดูแลให้ ตลอดระยะเวลา 5 ปี ที่แต่งงาน ทางแม่แฟนเขาดีตลอด ตั้งแต่มาอยู่กับลูกชาย เขา เฟอร์นิเจอร์ สิ่งของเครื่องใช้ต่างๆ ตลอดจนถึงของ ลูกสาวและลูกชาย ดิฉันไม่ได้ซื้อเลย ทุกอย่างทางแม่เขา จัดส่งมาให้ตลอด ไม่เคยได้ซื้อเองเลย

ดิฉันโชคดีทางด้านครอบครัวและญาติๆ ของแฟนแล้ว เพื่อนบ้านแถวที่ดิฉันอยู่ก็เป็นคนใจดี มีความเป็นกันเอง ช่วยเหลือเผื่อแผ่ เขาปลูกผัก ผลไม้ เขาก็เอามาหยิบยื่น ให้ตลอด บางทีกินไม่ทันก็เสีย หรือบางทีของที่ให้มาซ้ำกัน ดิฉันก็เอาไปให้เพื่อนๆ ของสามีอีกทอดหนึ่ง เรื่องผัก อะไรนี้ดิฉันจะซื้อบ้างเป็นบางอย่างที่ขาดเหลือเท่านั้น ดิฉัน ก็จะตอบแทนพวกเพื่อนบ้านโดยการซื้อผลไม้มากระป๋อง จากร้านอาหารไทย หรือไม่ก็จะทำของหวานและอาหารไทย ไปให้ จนเดี๋ยวนี้ดิฉันอ้วนขึ้นๆ ทุกวันเพราะตัวเอง ก็ต้อง

กินด้วย แต่ก็สบายใจเมื่อได้ตอบแทนพระคุณ เพื่อนบ้าน ดีกว่าไม่มีอะไรให้พวกเขา ถ้าไม่มีอะไรไปให้สิ ดิฉันจะไม่ สบายใจ เพราะรู้สึกว่าเป็นหนี้พวกเขาตลอด ดิฉัน จะซื้อก็เฉพาะกะทิกับน้ำตาล ส่วนพวกเผือก มัน พักทอง ก็ของที่ให้มาทั้งนั้น

ตลอดช่วงระยะเวลาที่แต่งงานกันมา แฟนดิฉันไม่เคย มีปัญหา แรกรักยังงี้ก็ยิ่งเหมือนเดิม เคยหอมแก้มก่อน ออกจากบ้านก็ยิ่งทำอยู่ตลอด แต่ตอนนี้เพิ่มขึ้นเป็น 3 คน แล้ว เพราะถ้าไม่หอมเจ้าลูกสาวและลูกชายก็ไม่ยอมด้วย ถึงแม้ว่า แฟนจะเพิ่มเวลาทำงานมากขึ้น แต่ก็มีวันหยุด พาลูกและเมียเที่ยวเสมอ เขาบอกว่าไม่เห็นชอบหรือที่เพิ่ม เวลาทำงานเพื่อลูกๆ จะได้เข้าเรียน อีกอย่างเพื่อเศรษฐกิจ และความเป็นอยู่ของครอบครัวให้ดีขึ้น

ดิฉันมีความเป็นอยู่อย่างทุกวันนี้ มีเพื่อนบ้านที่ดี มีลูกๆ ที่น่ารัก มีเพื่อนบ้านที่ดี ถ้าหากก็ไปซื้อหนังสือไทยมาอ่าน ดิฉัน ไม่ต้องการอะไรมากไปกว่านี้ แค่นี้ก็มีความสุขแล้ว คุณว่า ดิฉันโชคดีมั๊ยคะ...คนกาฬสินธุ์" (คนกาฬสินธุ์ 2540:10, 14)

เมื่ออ่านเรื่องเล่าของสาวอีสานจากเมืองกาฬสินธุ์คนนี้แล้ว คง ไม่มีใครตอบคำถามไปว่าเธอไม่โชคดี เส้นทางชีวิตจากดินแดนที่ราบสูง แม้จะ ไม่ถึงขั้นลำบากอย่างน่าบุญหลาย หรือเพื่อนร่วมชะตากรรมจากที่ราบสูงหลาย แสนคน แต่ "คนกาฬสินธุ์" ก็ได้นำเสนอเรื่องเล่าและประสบการณ์ชีวิตที่น่า สนใจอย่างยิ่ง โดยเฉพาะเมื่อพิจารณาเรื่องเล่าของเธอในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่ง ของปรากฏการณ์คนข้ามแดนหรือคนข้ามชาติจากภาคอีสานใน ทศวรรษ 2530

ปฏิบัติการของวาทกรรมการพัฒนา

ผมใช้เรื่องเล่าเกี่ยวกับความไม่ฝัน ฆะตกรรม และประสพการณ์ชีวิตของ “คนอีสานข้ามแดน” ทั้ง 3 เรื่อง เพื่อสนทนากับวาทกรรมการพัฒนาของรัฐไทยที่กระทำต่อภาคอีสาน รวมทั้งภาคอื่นๆ ของประเทศ ในช่วงเวลาว่า 40 ปีที่ผ่านมา เสียงสะท้อนของเด็กน้อยคุณ แห่งบ้าน โคกอีแหวน นำบุญหลาย คนขับแท็กซี่ และสาวกาฬสินธุ์ผู้โชคดีในการชุดทองที่เมืองญี่ปุ่นมีลักษณะหลายอย่างที่สอดคล้องและขานรับกันอย่างลงตัวหลายประการ

ประการแรก ทุกคนย้อนมองอดีตและนำเสนอตัวตนในเรื่องเล่าและประสพการณ์ชีวิตด้วยท่วง ทำนองการเล่าเรื่องแบบโหยหาอดีตที่น่าจดจำ (positive nostalgic narratives) คนอีสานข้ามแดนทั้ง 3 คนนี้ไม่มีใครสักคนบอกมาตรงๆ ว่า อยากจะหมั่นเข้มนาฬิกาเพื่อจะย้อนเวลากลับไปใช้ชีวิตอยู่ในอดีต ในทางตรงกันข้ามทุกคนล้วนแต่พึงพอใจกับสิ่งที่ผ่านเข้ามาในชีวิต สภาพความเป็นอยู่ในปัจจุบัน และมองไปข้างหน้าด้วยความหวังทั้งนั้น เหตุผลสำคัญที่ผมคิดว่า เรื่องเล่าการข้ามแดนทั้ง 3 เรื่องนี้มีท่วงทำนองของการโหยหาอดีตแฝงเร้นอยู่ก็คือ ทุกคนเลือกที่จะจำและคัดสรรเอาเฉพาะเศษส่วนของความทรงจำและประสพการณ์ชีวิตที่ตนเองเห็นว่า เป็นฉากชีวิตและบทเรียนในทางบวกของตัวเองมานำเสนอ “ภาพตัวตน” ในสายตาของพวกเขาเองคือภาพตัวตนในทางบวก พวกเขาพยายามจะลืมช่วงชีวิตที่ไม่น่าอภิรมย์แล้วใช้บทเรียนชีวิตของตนเองเป็นสะพานทอดมองออกไปสู่เบื้องหน้า เช่น คุณผู้ประทับใจการเดินทางไปหาปลาที่แม่น้ำชี และใช้ความยิ่งใหญ่ของสายน้ำในสายตาของเด็กน้อยเป็นแรงบันดาลใจสำหรับเส้นทางในอนาคตของตนเอง แม้แต่บุญหลายผู้ที่อาจจะถูกมองว่า สำมะเรเทเมา ในสายตาของคนทั่วไปก็ยังมองตัวเองว่า “ผมเป็น[เพียง] คนขี้ด้อมมักหม้วน” ไม่พังกต้องพูดถึงสาวกาฬสินธุ์ผู้ที่พร่ำรำพันอยู่ตลอดเวลาว่า ไม่อยากเชื่อเลยว่า ทำไมชีวิตของตนถึงได้โชคดีมหาศาลขนาดนี้

ประการที่สอง “คนข้ามแดนอีสาน” ที่ผมเลือกมานำเสนอนี้มองชีวิตด้วยสายตาที่มีความหวัง สนุกสนาน และอ่อนโยน สายตาของคนมองโลกในแง่ดี เลือกลงจดจำในส่วนที่เป็นความหวังนำมาซึ่งการหล่อเลี้ยงชีวิตในอนาคตต่อไป หรืออย่างน้อยเขาก็ไม่พูดออกมาตรงๆ ให้ผู้ฟังหรือผู้อ่านของเขาจับได้ว่าพวกเขาน้อยใจในโชคชะตา หรือกำลังขอความช่วยเหลือและความเห็นใจลีลาการเล่าเรื่องและการนำเสนอมุมมองชีวิต เช่นนี้ทำให้ผมนึกถึงลีลาของหมอลำซึ่งอีสาน ซึ่งผมและเพื่อนร่วมงานนำเสนอว่า เป็นศิลปะการแสดงที่สะท้อนความเป็นตัวตนของคนอีสานในโลกยุคโลกาภิวัตน์อย่างแท้จริง (สุริยา สมุทคุปดี และคณะ 2544) นำชู หรือระพีพันธ์ พุฒิชชาติ (2540) สรุปความหมายของ “ตัวตนคนอีสาน” ในแง่มุมดังกล่าวว่า “คนซึ่งอีสาน” หรือ “คนอีสานเป็นคนมักหม้วน บได้หม้วนขึ้นมันบมีแแง...” ไม่ว่าความจริงของชีวิตจะทุกข์ยากเพียงใด แต่จากหน้าของชีวิตแล้ว “คนอีสานข้ามแดน” ที่ผมเลือกมานำเสนอนั้น บอกผมว่า “ชีวิตโสดาย” “ชีวิตโสดิม” หรือ “ชีวิตฮ้างๆ” แล้วแต่โชคชะตาจะพัดพาไปทางไหน เมื่อออกจากบ้านมาแล้วก็ต้องเดินทางต่อไปให้ถึงที่สุด เมื่อพวกเขาได้ต่อสู้ดิ้นรนกับชีวิตอย่างเต็มที่แล้ว จะเอาอะไรกันอีกกับชีวิตของคนทุกข์ ทำไมเราต้องทุกข์โศกหรือยอมจำนนกับชะตากรรมตลอดเวลา ทำไมเราจึงไม่เยาะเย้ยถากถางมันเสียบ้าง ทำไมเราจึงไม่สร้างมุมมองของชีวิตที่เต็มไปด้วยความสนุกสนานและมีความหวังเอาไว้ลอบประโลมตัวเองดูบ้าง

ประการที่สาม ผมถามตัวเองว่า ผมควรจะจบการทำ ความเข้าใจชีวิตคนอีสานข้ามแดนไว้แค่นั้นหรือ จริงหรือที่ว่า พวกเขาไม่ได้โทษใครเลย ไม่ได้กล่าวหาว่าร้ายนโยบายการพัฒนาประเทศของรัฐบาล ไม่ได้กล่าวโทษนายหน้า และไม่ได้กล่าวโทษโชคชะตา จริงหรือที่คนอีสาน ข้ามแดนที่ผมเลือกมานำเสนอนี้ ยอมรับชะตากรรมและต่อสู้ดิ้นรนไปตามยถาวิถี ผมควรจะคิดและมองปรากฏการณ์ต่างๆ ในบริบท ทางเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมที่กว้างกว่าและยาวไกล ชีวิตของปัจเจกบุคคลผมควรจะพิจารณาชะตากรรม

และเส้นทางเดินของคนอีสานข้ามแดน โดยการปล่อยให้เสียงพูดของพวกเขา
ได้มีโอกาสสนทนากับ “วาทกรรมการพัฒนา” มากขึ้น กล่าวอีกอย่างหนึ่ง ก็คือ
ผมพยายามหาเหตุผลมาอธิบายว่า ทำไมคนเหล่านี้จึงตัดสินใจกลายเป็น
“คนอีสานข้ามแดน” ทำไมพวกเขาไม่อยู่บ้าน ทำมาหากินและใช้ชีวิตอยู่ในโลก
ของท้องถิ่นบนดินแดนที่ราบสูงเช่นเดียวกับบรรพบุรุษของตนเอง อะไรที่เป็น
เงื่อนไขที่ทำให้ผู้คนเหล่านั้นต้องระหกระเห่ร่อนจากบ้านเกิดเมืองนอน
แล้วหันมาใช้ชีวิตอยู่ในการเดินทางพลัดถิ่น ซึ่งจะว่าเป็นการย้ายถิ่นถาวร
ก็ไม่ใช่ ชั่วคราวก็ไม่เชิง แต่เป็นชีวิตที่ลูกอีสานจำนวนมากพอใจที่จะเรียก
ตัวเองว่า “นักรบเศรษฐกิจ” หรือ “คนอีสานหาอยากหากิน” ชีวิตของคนอีสาน
ข้ามแดนเหล่านี้เป็นชีวิตที่ต้องพลัดถิ่นดินรนเพื่อทำงานหาเงินเลี้ยงปากท้อง
ของตนเองและครอบครัวที่บ้าน เป็นชีวิตที่เดินทางไปกลับระหว่างบ้านกับ
ปลายทางที่ทำงานที่ไม่แน่นอน หรือบ่อยครั้งก็เป็นการเดินทางไปแต่ไม่มีวัน
ได้กลับมาอีกเลย

แล้วผมควรจะให้คุณ บุญหลาย และสาวกาฬสินธุ์สนทนากับ
วาทกรรมพัฒนาว่าอย่างไรดี ชีวิตพวกเขาเข้าไปเกี่ยวข้องกับวาทกรรม
การพัฒนาในภาคอีสาน หรือในประเทศไทยในช่วงเวลา 40 ปีที่ผ่านมาอย่างไร
ผมจะเริ่มจากการนำเสนอว่า วาทกรรมพัฒนาคืออะไร และมันทำงาน
อย่างไร

Foucault (1977:23) ให้คำนิยามของคำว่า “ปฏิบัติการทางวาทกรรม”
ว่า “เป็นจุดรวมของความรู้ เทคนิควิทยาและวาทกรรมทางวิทยาศาสตร์ที่ถูก
สร้างขึ้นและนำไปเกี่ยวข้องกับกำกับการใช้อำนาจ...” วาทกรรมเป็นผลผลิตของ
ปฏิสัมพันธ์อันซับซ้อนระหว่างความรู้กับอำนาจ เพื่อที่จะนำไปสู่การนำเสนอ
ตัวแทนของความเป็นจริงในแต่ละเรื่องหรือแต่ละปริมาณของชีวิตมนุษย์
และสังคม วาทกรรมเป็นความพยายามของคนกลุ่มต่างๆ ในสังคมในการ
ใช้ความรู้และอำนาจเพื่อที่จะนำเสนอว่า อะไรจริงและอะไรไม่จริง อะไรควรทำ
และอะไรไม่ควร อะไรทำได้และอะไรต้องห้าม ทำไมจึงเป็นเช่นนั้น Foucault

นำเสนอความคิดของท่านเกี่ยวกับวาทกรรมอย่างเข้มข้น แต่ท่านไม่เคยนำเอา
ความคิดที่ว่านี้มาใช้อธิบายการพัฒนาที่เกิดขึ้นในบริบทของโลกที่สาม

ในกรณีของประเทศไทย ดูเหมือนว่า ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร (2542)
จะเป็นนักวิชาการท่านแรกๆ ที่ประยุกต์เอาความคิดของFoucault มาใช้
อธิบายการพัฒนา ท่านเรียกมันว่า “วาทกรรมการพัฒนา” (development
discourse) พร้อมกับชี้ให้เห็นว่า วาทกรรมการพัฒนาที่ท่านให้ความสนใจนั้น
มีสาระสำคัญอยู่ที่ “ความเป็นอื่นของการพัฒนา” (development's other)
(อ้างแล้ว, หน้า 6) ความเป็นอื่นที่เกิดขึ้นจากน้ำมือของการพัฒนาเป็นองค์
ความรู้คู่กันคู่กับ “ทางเลือกการพัฒนา” (alternatives to development) ที่นัก
วิชาการและนักพัฒนา ทั้งจากหน่วยงานของรัฐและเอกชนทั่วโลกให้ความสนใจ
สนกันอย่างมาก ท่านชี้ให้เห็นว่า “การพูดถึงความเป็นอื่นของการพัฒนา...
เป็นการพูดถึงความสัมพันธ์ที่สลับซับซ้อนและซ้อนเงื่อนไข ระหว่างเอกลักษณ์/
ตัวตนกับ ความเป็นอื่น (self/other) ที่วาทกรรมการพัฒนาแบบต่างๆ สร้างขึ้น”
(อ้างแล้ว, หน้า 7)¹⁸

¹⁸ การให้คำอธิบายวาทกรรมพัฒนาในลักษณะนี้ชวนให้ผมนึกไปถึง “วาทกรรมความทันสมัย” (modernity
discourse) ซึ่งผมเข้าใจว่าเป็นวาทกรรมแม่บทของการพัฒนาสยามประเทศไปสู่ความทันสมัยนับตั้งแต่สมัย
ต้นรัตนโกสินทร์เป็นต้นมา เนื้อหาของวาทกรรมแม่บทชุดนี้ครอบคลุมการใช้อำนาจและเทคโนโลยีอำนาจของ
รัฐไทยในการผลิตความรู้ ความจริงและระเบียบสังคมมิติต่างๆ ในนามของความศิวิไลซ์ (Thongchai Winichakul
2000:528-49) ความทันสมัยแบบคัดสรรโดยชนชั้น ผู้นำของสยาม (selective modernization) ตัวตนของความ
เป็นไทยและภูมิศาสตร์การเมืองของ ประเทศไทย (Thongchai Winichakul 1994; Turton 2000) อุดลัทธิ
ประจำชาติและความเป็นไทย (Reynolds 1993) อุดลัทธิชาตินิยม (Keyes 1995) เพศภาวะ (Jackson and
Cook 1999) การใช้อำนาจของ เหตุผลทางวิทยาศาสตร์และวิธีคิด สมัยใหม่ลบล้างความเชื่อและพิธีกรรมทาง
ศาสตร์แบบดั้งเดิม (Pattana Kitiarsa 1999, 2002b:160-76; พัฒนา กิติยากร 2543:146-68) กระบวนทัศน์ว่าด้วย
ธรรมชาติและการจัดการทรัพยากร (Pinkaew Laungaramsri 2002) และ ประดิษฐ์กรรมว่าด้วย แบบแผน วิธีคิด
และความหมายทางสังคมเกี่ยวกับบริสนิยม (สมรักษ์ ชัยสิงห์ กานานนท์ 2544) เป็นต้น ผมเชื่อว่าวาทกรรม
พัฒนาเป็นส่วนหนึ่งของคลื่นลมแห่งวาทกรรม ความทันสมัยที่ใหม่พัดกระหน่ำมานาน และยังคงจะโหมกระหน่ำ
ต่อไปอีก แม้ว่านักคิดและนักวิชาการหลายท่านเริ่มนำเสนอความคิดที่ว่า ความทันสมัยจะเดินทางมาถึงจุดจบ
แล้วก็ตามแต่ในกรณีของประเทศไทยวาทกรรมพัฒนาเป็นคลื่นลูกใหม่ของความทันสมัย ที่ทรงอิทธิพลมาก
ที่สุดในรอบ 40 ปีที่ผ่านมา

แนวคิดที่ผมได้เรียนรู้จากข้อเสนอของไชยรัตน์ เจริญสินโอฟาร์ (2543) ก็คือ การพิจารณาการพัฒนา ทั้งของรัฐและเอกชน ทั้งที่อยู่ในรูปของแผนการ พัฒนาระดับชาติ นโยบายการพัฒนาระดับต่างๆ และโครงการพัฒนาในระดับ พื้นที่รูปแบบต่างๆ ควรจะพิจารณาให้เห็นการทำงานของความรู้และอำนาจ ที่เกิดขึ้นในกระบวนการพัฒนาดังกล่าว ความรู้และอำนาจดังกล่าวนี้เอง ที่ได้สร้าง ขึ้นมา กดบังคับ หรือผลิตซ้ำความเป็นจริงขึ้นมาอย่างที่เราเห็น อำนาจนั้นอยากจะเห็นและอยากจะทำให้มันเป็นไป นอกจากนี้ วาทกรรมการพัฒนาไม่ได้ผลิตเฉพาะส่วนที่วางแผนหรือออกแบบไว้ให้เท่านั้น หากยัง ได้สร้าง “ผลพวง” (consequences) ในรูปแบบต่างๆ เช่น การต่อต้าน การประท้วง การขัดขืนไม่เห็นด้วย หรือการเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่อยู่ นอกเหนือการควบคุมและความคาดหวังของหน่วยงานหรือเจ้าของโครงการ พัฒนา เวลาเราพูดถึงการพัฒนา เราควรจะให้ความสนใจเป็นพิเศษกับความเป็นอื่นที่เป็นปฏิภาคผกผัน หรืออยู่นอกเหนือจากแนวนโยบาย เป้าหมาย และปฏิบัติการในโครงการพัฒนาด้วย

Ratana Tosakul Boonmathya (2545:47-76; 1997) ตรวจสอบผล ที่เกิดขึ้นจากวาทกรรมการพัฒนาโดยรัฐบาลไทยในภาคอีสานในรอบ 4 ทศวรรษที่ผ่านมาและนำเสนอว่า ความหมายและเรื่องเล่าของการพัฒนา โดยเฉพาะที่มาจากมุมมองและประสบการณ์ของชาวบ้าน อีสานนั้นไม่จำเป็นต้องสอดคล้องต้องกันกับความหมายที่รัฐบาลอยากให้เป็นเสมอไป แม้แต่ในบรรดาชาวบ้านด้วยกันเอง การพัฒนามีความหมายหลายอย่าง สำหรับ หลายคนแตกต่างกันออกไปตามชนชั้น เพศสภาพและผลประโยชน์ที่ แต่ละกลุ่ม แต่ละคนต้องการที่จะนำเสนอ รวมทั้งการแทรกแซงหรืออิทธิพล ของสื่อมวลชน นักวิชาการ องค์กร พัฒนาเอกชน หรือภาคธุรกิจเอกชนจาก ภายนอกด้วย วาทกรรมการพัฒนาจึงเป็น สนามของความหมายที่หลากหลาย ซ้ำซ้อนและเป็น “ภาพสะท้อน การต่อสู้กันทางด้านความคิดในเรื่องการพัฒนา สังคม ในวงกว้างว่าการที่จะพัฒนาสังคมไทยไปสู่ภาวะทันสมัยนั้น คืออะไร

และอย่างไร” (2545:47)

“ภาพสะท้อนการต่อสู้กันทางความคิด” ที่ Ratana Tosakul Boonmathya (2545:47) นำเสนอไว้ นั้น เมื่อนำมาเทียบเคียงกับความจริง ที่เกิดขึ้นกับชีวิตคนจริงๆ เช่น คุณ น้าบุญหลาย หรือสาวภาพสินธุ์แล้ว ผลที่ตามมาจะเป็นอย่างไร วิภาษวิธีของการการต่อสู้กันทางความคิดและ การต่อสู้กันในทางวัตถุคืออะไร โดยเฉพาะในกรณีของชาวบ้านในภาคอีสาน ในข้อเขียนอีกชิ้นหนึ่งของผมซึ่งเป็นต้นร่างความคิดของบทความชุดนี้ (Pattana Kitiarsa 2002a) ผมนำเสนอว่า ภาพชีวิตของ “คนอีสานข้ามแดน” ทั้ง 3 กรณีที่ผมเลือกมานำเสนอในตอนที่ผ่านมา นั้นเป็นส่วนหนึ่งของผลพวงทาง สังคมวัฒนธรรมที่เกิดจากการพัฒนาในภาคอีสาน โดยเฉพาะการพัฒนา ที่ชี้แนะและผลักดันโดยนโยบายของรัฐในรอบ 4 ทศวรรษที่ผ่านมา ส่วนหนึ่งของ ผลพวงและผลกระทบของวาทกรรมการพัฒนาดังกล่าวนี้ อาจปรากฏอยู่ใน มิติต่างๆ ของการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมที่ซับซ้อนที่สามารถพบเห็น ได้ทั่วไปในภาคอีสานและภูมิภาค อื่นๆ ของประเทศไทยปัจจุบัน 5 ประการ ได้แก่

ประการแรก วาทกรรมการพัฒนาได้ก่อให้เกิดการเดินทางข้าม พรมแดนทั้งทางกายภาพและทางวัฒนธรรมอย่างเข้มข้น รวมทั้งให้ ความหมายและจินตนาการของการเดินทางดังกล่าวที่กว้างไกลอย่างไม่เคย มีมาก่อน (unprecedented physical and cultural mobilities) ระยะห่างทาง กายภาพและวัฒนธรรมของหมู่บ้านกับเมืองมหานคร หรือท้องถิ่นกับโลก หดแคบเข้าไปทุกทีจนแทบจะไม่เหลือพื้นที่ไว้ให้จินตนาการอีกต่อไปแล้ว ผมเชื่อว่าการเดินทางข้ามแดนได้ก่อให้เกิดผลกระทบที่ซับซ้อนและ หลากหลาย ทั้งในทางเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมวัฒนธรรม

ประการที่สอง วาทกรรมการพัฒนาได้ก่อให้เกิดความแปลกแยก และการแตกตัวออกเป็นเศษเสี้ยวของอัตลักษณ์และชีวิตคนของคนในสังคม ทั้งในระดับปัจเจกบุคคลและชุมชน (fragmented identities and lives) ชีวิตและ ชุมชนที่เคยมั่นคง เป็นปึกแผ่น และเป็นอันหนึ่ง อันเดียวกันอาจจะเหลือไว้เพียง

จินตนาการและประเพณีที่ถูกสร้างขึ้นด้วยเหตุผลของการอนุรักษ์และการ
ท่องเที่ยวเท่านั้น ทุกวันนี้ คนเราเริ่มมั่นใจมากขึ้นว่า ชีวิตไม่จำเป็นต้องดำเนิน
ไปตามแบบแผนและทิศทางเดียวกัน ทุกชีวิตมีสิทธิที่จะดิ้นรนและแสวงหา
ทางเลือกทางออกของตนเอง หมู่บ้านหรือชุมชนก็เช่นเดียวกัน พิมพ์เขียว
ของการพัฒนาที่มาจากภาครัฐกำลังถูกตั้งคำถามทุกท่วงและตรวจสอบอยู่
อย่างเข้มข้น

ประการที่สาม วาทกรรมการพัฒนาได้มีส่วนอย่างสำคัญในการ
สร้างความเป็นอื่นและภาวะชายขอบของคนยากจน คนชายขอบ และคน
พลัดถิ่นในสังคมสมัยใหม่ (marginalization of the poor and the displaced
people) ผลประโยชน์ของการพัฒนาไม่ค่อยตกถึงมือคนกลุ่มนี้ โลกและสังคม
สมัยใหม่มักจะเพิกเฉยต่อการปรากฏตัวของคนกลุ่มนี้

ประการที่สี่ วาทกรรมการพัฒนาได้สร้างเงื่อนไขทางสังคมที่ทำให้
ความแตกต่างและความหลากหลายต่างๆ อยู่ร่วมกันในพรมแดนทาง
ภูมิศาสตร์การเมืองเดียวกันได้ (co-existence of differences and diversities)
วาทกรรมพัฒนาอาจจะมีมนต์เสน่ห์อยู่บ้าง ก็ตรงที่เปิดพื้นที่ให้กับความ
แตกต่างหลากหลาย ความเป็นอื่นอาจจะปรากฏตัวให้เห็นในรูปแบบและ
ตัวแทนต่างๆ ควบคู่กับความทันสมัยและความเจริญก้าวหน้า

ประการสุดท้าย วาทกรรมการพัฒนาได้เปิดพื้นที่ทางสังคม การเมือง
ให้กับมโนทัศน์เรื่อง "สิทธิ" โดยเฉพาะสิทธิมนุษยชนและสิทธิภายใต้บทบัญญัติ
ของรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พ.ศ. 2540 (confluences of human
and constitutional rights) วาทกรรม การพัฒนาไม่ได้จ้องใจซ่อนให้คนตระหนัก
เรื่องสิทธิโดยตรง แต่เงื่อนไขทางเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมสมัยใหม่
ต่างหากที่เปิดพื้นที่ทางความคิดและปฏิบัติการทางสังคมในเรื่องสิทธิ แม้มุมต่างๆ
มากพอๆ กับ การปิดกั้นและกดบังคับ

ชีวิตของคนอีสานข้ามแดนที่ผมเลือกมานำเสนอทั้ง 3 กรณี ต่างก็เป็น
ภาพย่อยของภาพการเปลี่ยนแปลงขนาดใหญ่ที่เกิดขึ้นทับซ้อน หลากหลาย

และคงอยู่ร่วมกันในท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลง ทางเศรษฐกิจ การเมือง
และวัฒนธรรมทั้งในระดับท้องถิ่น ภูมิภาค และระดับโลก ผมอยากจะดึงเอา
เรื่องเล่าในชีวิตของทั้ง 3 คน กลับเข้า มาอยู่ในบริบทของหมู่บ้านภาคอีสาน
ทุกวันนี้อีกครั้งหนึ่ง โดยการเทียบเคียงชีวิตของพวกเขากับชีวิตและชุมชนของ
หมู่บ้านอีสานสมัยใหม่ (พ.ศ. 2545) ซึ่งนำเสนอผ่านสายตาของสมพันธ์
เตชะอภิก (2545:6) นักพัฒนาและนักวิจัยผู้ที่มีประสบการณ์ทำงานในหมู่บ้าน
ภาคอีสานมายาวนาน ข้อเขียนสั้นๆ ของท่านชิ้นนี้ได้ฉายภาพประเด็นต่างๆ
ที่ผมพยายามนำเสนอให้ชัดเจนมากยิ่งขึ้นว่า ภาพของคนอีสานและชุมชน
หมู่บ้านอีสานในทศวรรษที่ 2540 มีลักษณะเป็นอย่างไร สมพันธ์อาจจะมองโลก
ในแง่ร้าย แต่ผมคิดว่าโลกของชีวิตและชุมชนของคนอีสานทุกวันนี้ที่ปรากฏ
ในเรื่องเล่าต่อไปนี้ ไม่ได้เลวร้ายเกินความเป็นจริงแต่อย่างใด

“เด็กน้อยเอากัน ผู้เฒ่าได้ลูก...คนหนุ่มสาวแต่งงานกันตั้งแต่อายุ
ไม่ถึง 20 ปี เมื่อได้ลูกก็ฝากตายายช่วยกันเลี้ยง ในหมู่บ้าน
ตัวเองก็อพยพหางานทำในตัวเมือง ตาม จังหวัดต่างๆ

ก่อนหน้านี้ในยุคที่ต่างประเทศต้องการแรงงานจำนวนมาก
ชาวชนบทไทยก็อพยพกันไปทำงานหาเงินส่งกลับมาบ้าน
ปีละหลายหมื่นหลายแสนล้านบาท คำอีสานก็กล่าวไว้ว่า
“ไปเสียมา มาเสียเมีย” เพราะต้องจ้างทนายที่กิน ค่านายหน้า
ให้แก่บริษัท แม้โชคดีได้ไปทำงานจริง แต่ก็ไม่มีรายได้เหลือ
เพียงพอแก่การไถ่ถอนที่นา แถมเงินที่ส่งมาเมียก็เอาไปเลี้ยง
นักร้องชายตามคาเฟ่ หรือไม่ก็ไปขอบเด็กหนุ่ม ใช้จ่ายเงิน
จนหมด เมื่อกลับมาบ้านก็เหลือแต่หนี้กับดอกเบีย นี่คือ ชีวิต
คนชนบทส่วนหนึ่ง

สำหรับคนที่ไม่ประสบภาวะโชคร้าย สามารถกลับมาบ้าน มีเงินเหลือสร้างบ้านหลังใหญ่ๆ โตๆ ได้ มีเงินซื้อทีวี สเตอริโอกลับมาบ้าน ทุกวันนี้แทบทุกเที่ยวบินจะมีผู้ชายชนบทชนสเตอริโอกล่องใหญ่กลับหมู่บ้าน ส่วนผู้หญิงก็ขนฝรั่งตัวโตกระเป๋าหนักๆ กลับหมู่บ้านด้วย

การถูกโกงแรงงานมีความคู่กันมาตั้งแต่การไปทำงานต่างประเทศ ส่วนใหญ่ถูกโกงจากคนที่ไปมาก่อน หรือ บริษัทที่ให้เปอร์เซ็นต์คนในหมู่บ้านไปหาแรงงานจึงเป็นคนใกล้ชิดที่ได้รับความเชื่อถือกันตามวัฒนธรรมที่ดี แต่ผู้คนเปลี่ยนแปลงไปมากแล้ว ภาระยะหลังมีข่าวเปิดโปงว่ามีข้าราชการร่วมในขบวนการโกงจำนวนมากตกลงชาวชนบทมีแต่ช่วยกับช่วย

การอพยพแรงงานคือ อาการสมองไหลจากชุมชน เพราะคนที่ออกจากหมู่บ้านเป็นวัยแรงงานที่มีความคิดและแรงกาย มีพื้นฐานครอบครัว อดทน รับผิดชอบการทำงาน เป็นพ่อบ้านแม่บ้านที่ต้องดูแลลูกๆ แต่ไม่อยู่ด้วยกัน จนบางท่านกล่าวว่า "ครอบครัว ชุมชน แตกสลายเสียแล้ว!"....

ชุมชนจึงเข้มแข็งไม่ได้ด้วยภาวะการณ์เช่นนี้ แม้รัฐบาล NGOs สถาบันการศึกษาพยายามนำเงินลงไปหลายล้านบาท แต่ก็ไม่สามารถจับกับโครงสร้างและระบบต่างๆ ในสังคมที่เป็นกระแสหลักได้ กระแสหลักที่เน้นวัตถุ เงินตรา การบริโภค การสร้างถนน การสร้างค่านิยมแบบเมือง/ตะวันตก/ญี่ปุ่น เน้นการแข่งขัน ชิงดีชิงเด่น ต้องเรียนสูงจึงได้งานดี ขณะที่เราต้องการเศรษฐกิจพอเพียง ภูมิใจในไร่นา มีภูมิปัญญาท้องถิ่น มีส่วนร่วมช่วยเหลือ

เชื้ออาหารต่อกัน จึงเป็นกระแสรองและกระจัดกระจาย..."
(สมพันธ์ เตชะอธิก 2545:6)

บทสรุป:

"คนอีสานหายากหากิน"

Albrow (2000:119) กล่าวถึงสาระสำคัญของกระแสโลกาภิวัตน์ข้อหนึ่งว่า "ทุกวันนี้ การจัดระบบเชิงสถาบันที่เกิดขึ้นอย่างเชื่อมโยงกันทั่วทั้งโลก (worldwide institutional arrangements) ได้เปิดโอกาสให้มีการเคลื่อนย้ายผู้คนข้ามพรมแดนรัฐชาติด้วยความเชื่อมั่นว่า พวกเขาสามารถรักษารูปแบบการใช้ชีวิตและสืบทอดวิถีชีวิตที่พวกเขาเคยชินต่อไปได้ ไม่ว่าพวกเขาจะตกไปอยู่แห่งหนตำบลใดก็ตาม" ในทำนองเดียวกัน Clifford (1997:7) เชื่อมั่นว่า อุตสาหกรรมทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นเนื่องจากการเดินทางข้ามพรมแดนสามารถย้อนรอยกลับไปถึงการปรับเปลี่ยนต่างๆ ที่เกิดขึ้นที่บ้านเกิด ซึ่งเป็นพื้นที่ที่การเดินทางข้ามพรมแดนสามารถควบคุมได้ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ นักวิชาการทั้งสองท่านมองเห็นว่า การเดินทางข้ามพรมแดนโดยเฉพาะพรมแดนรัฐชาติเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์และการเดินทางข้ามพรมแดนที่วนำมาซึ่งการผลิตและการก่อสร้างใหม่ของตัวตนหรืออัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม ระยะทางระหว่างถิ่นที่อยู่กับปลายทางถูกกันไว้ด้วยพรมแดนทั้งทางภูมิศาสตร์การเมืองและวัฒนธรรม แต่อาณาบริเวณที่เป็นพื้นที่ติดต่อนั้นเป็นพื้นที่ที่อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมต่างๆ มาปะทะ สังสรรค์ กัดทับ หรือก่อตัวใหม่ ผมนั่งอ่านและคิดทบทวนข้อคิดข้างต้นนี้หลายครั้ง แต่แต่ละครั้งผมก็รู้สึกตรงกันอย่างหนึ่งว่า แง่คิด ทั้งสองท่านนำเสนอไว้ก็น่าสนใจและสมเหตุสมผล แต่ดูเหมือนจะขาดความหนักแน่นหรือต้องการหลักฐานบางอย่างมาสนับสนุน

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร (2543) และ Ratana Tosakul Boonmathya

(2545) นำเสนอว่า วาทกรรมการพัฒนาทำงานโดยการสร้างภาวะความเป็นอื่นและคนอื่นให้เกิดขึ้น ทั้งที่โดยตั้งใจและไม่ตั้งใจ ที่สำคัญวาทกรรมการพัฒนาสะท้อนการต่อสู้กันทางความคิดในการนำเสนอวิสัยทัศน์ของการพัฒนา ผมอยากจะขยายความต่อไปว่า ประสิทธิภาพของปฏิบัติการวาทกรรมพัฒนาขึ้นอยู่กับความสามารถของการใช้ภาษาในการกักขัง ปิดกั้น กดทับ บังคับ หรือควบคุมพื้นที่ทั้งทางกายภาพ ภูมิศาสตร์การเมือง สังคมวัฒนธรรม และจินตนาการของผู้คน หน่วยงานของรัฐและผู้ที่ยึดกุมอำนาจในการประยุกต์ใช้วาทกรรมพัฒนาด้านแต่มีเป้าหมายเช่นนี้ วิสัยทัศน์และเป้าหมายการพัฒนาส่วนใหญ่จึงเป็นเรื่องที่อยู่นอกเหนือการควบคุมหรือการมีส่วนร่วมที่แท้จริงของชุมชน วาทกรรมการพัฒนากระแสหลักล้วนแต่ปรารถนาที่จะสร้างความทันสมัย ความเจริญก้าวหน้า ความอยู่ดีกินดี คุณภาพชีวิตที่ดีและชุมชนเข้มแข็งโดยการควบคุมพื้นที่ กำหนดนิยามความหมายของพื้นที่ วิธีคิดและการเดินทางข้ามพรมแดนที่ควรจะเป็นไว้พร้อมสรรพ นั่นคือ ชาวบ้านผู้รับการพัฒนาในอุดมคติควรจะเป็นคนที่อยู่ติดถิ่นที่อยู่ของตนเองเป็นอย่างน้อย คนพเนจร คนร่อนเร่ หรือคนข้ามแดนไม่มีวันจะสร้างชุมชนเข้มแข็งและการพัฒนาในความหมายของชุมชนข้างนอก ได้อย่างไรก็ตาม เป็นที่น่าเสียดายว่าการกักขังพื้นที่และการปิดกั้นการเดินทางข้ามพรมแดนของมนุษย์เป็นเรื่องที่สวนทางกับความเป็นจริงอย่างสิ้นเชิง

เมื่อกลับมาพิจารณาปรากฏการณ์คนอีสานข้ามแดนที่ผมให้ความสนใจ คำถามสำคัญของบทความนี้ก็คือ “ทำไมคนอีสานจึงเดินทางข้ามแดน” “ในท่ามกลางกระแสโลกาภิวัตน์และแนวนโยบายการพัฒนาประเทศที่ชี้นำโดยรัฐบาลและหน่วยงานจากภายนอกชุมชน คนอีสานตอบได้กระแสดังกล่าวในระดับปัจเจกบุคคลและท้องถิ่นอย่างไร” “ชีวิตและชุมชนของพวกเขาและเธอต้องประสบกับอะไรบ้างนับตั้งแต่ยุคพัฒนาต้น พ.ศ. 2500 จนถึงยุคโลกาภิวัตน์ในทศวรรษ 2545”

วาทกรรมพัฒนาของรัฐมักจะอธิบายว่า คนอีสานต้องการ

หนีภัยเศรษฐกิจ หลีกหนีจากดินแดนแห้งแล้ง ยากจน และล้าหลังด้านการพัฒนา ทางออกของปัญหาข้างต้นนี้ก็คือ ลงทุนด้านสาธารณูปโภค สร้างงานสร้างรายได้และสร้างความเข้มแข็งให้กับชุมชน เพื่อว่าคนอีสานจะได้อยู่ติดถิ่นที่ของตนเอง ไม่ต้องเดินทางอพยพไปหางานทำต่างถิ่น ในขณะที่ นักมานุษยวิทยาบางท่าน เช่น Kirsch (1966) อธิบายว่า แนวนโยบายการพัฒนาข้างต้นไม่ตรงกับความเป็นจริง เข้าใจคนอีสานแบบผิดพลาด เพราะคนอีสานก็เหมือนคนทั่วไปที่มีความใฝ่ฝัน และความทะเยอทะยานที่จะไขว่คว้าหาโอกาสในการยกระดับคุณภาพชีวิตของตนเอง ครอบครัว และชุมชน ไม่มีใครอยากจะดักดานอยู่กับชีวิตและชุมชนชาวนาที่คนข้างนอก มักจะมองด้วยสายตาโรแมนติคเรื่อยมา¹⁹

อย่างไรก็ตาม ในบทความนี้ผมชี้ให้เห็นว่า ปรากฏการณ์คนอีสานข้ามแดนควรจะได้รับพิจารณาจากแง่มุมของวาทกรรมพัฒนา การเดินทางข้ามแดนไม่ใช่สิ่งที่เกิดขึ้นอย่างเลื่อนลอย ไม่ได้วางอยู่บนเหตุผลที่ถูกกลตทอนเหลือเพียงความทะเยอทะยานอยากทางวัตถุ ความอดอยากแร้นแค้น ความแห้งแล้งของธรรมชาติ หรือแรงบีบตัวของกระแสโลกาภิวัตน์ ผมนำเสนอว่า การเดินทางข้ามแดนเป็นผลพวงของวาทกรรมพัฒนาที่ได้สร้างเงื่อนไขความเป็นอื่นทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมที่เอื้ออำนวยต่อการเคลื่อนย้ายทางกายภาพและทางวัฒนธรรมของคน อย่างต่อเนื่อง การเดินทางข้ามแดนของคนอีสานเกิดขึ้นอย่างสอดคล้องสัมพันธ์กับกระแสและทิศทางการพัฒนาทางเศรษฐกิจ สังคม และ การเมืองของประเทศอย่างใกล้ชิด ควบคู่ไปกับความมุ่งหมายในการแก้ปัญหาความยากจน และยกระดับคุณภาพชีวิต

¹⁹ การพิจารณาชีวิตและชุมชนคนอีสานด้วยสายตาโรแมนติคไม่ได้จำกัดอยู่ในแวดวงของหน่วยงานทางราชการ เท่านั้น วงวิชาการและวงการพัฒนาเอกชนก็ได้ให้ความสำคัญกับแนวคิดและแนวทางการพัฒนาดังกล่าวอยู่ไม่น้อย เช่น แนวคิดเรื่องวัฒนธรรมชุมชน ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจบางสำนัก แนวคิดเชิงอนุรักษนิยมที่เรียกว่า “อีสานนิยม” หรือแม้กระทั่งบางแง่มุมของความคิดเรื่องประชาสังคม หรือชุมชนเข้มแข็ง เป็นต้น (โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน พัฒนา กิติอาษา 2544)

ของคน วาทกรรมการพัฒนาได้สร้างความเป็นอื่นด้านต่างๆ แก่คนอีสาน ได้แก่ การถูกตราหน้าว่าเป็นภูมิภาคที่แร้นแค้น ยากจน ล้าหลังหรือด้อยพัฒนา การถูกตราหน้าว่าคนอีสานเป็นคนลาวหรือกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่ไม่ใช่ไทยและการถูกตราหน้าว่าคนอีสานเป็นปัญหาของชาติ จะแก้ปัญหาความยากจน ปัญหาทางการเมือง หรือปัญหาอื่นๆ ของประเทศจะต้องเริ่มต้นที่ภาคอีสาน ผมเชื่อว่าปฏิบัติการทางวาทกรรมของการพัฒนาที่เกิดขึ้นซ้ำแล้วซ้ำเล่า เป็นเหตุผลที่สำคัญอย่างหนึ่งที่อยู่เบื้องหลังของปรากฏการณ์คนอีสานข้ามแดน

เรื่องเล่า “คนอีสานข้ามแดน” ทั้ง 3 เรื่องได้ทำทนายวิสัยทัศน์ การพัฒนา กระแสหลักโดยตรง เรื่องเล่าดังกล่าวได้ช่วยให้ผมได้เรียนรู้ถึงขีดจำกัด และด้านมืดของวาทกรรมการพัฒนาที่เกิดขึ้นกับชีวิตของปัจเจกบุคคลจำนวนหนึ่ง พวกเขาเป็นตัวแทนของชีวิตคนธรรมดาสามัญ แม้ว่าเรื่องเล่าของพวกเขาไม่ใช่ตำนาน หรือนิทานปรัมปราเกี่ยวกับ “การพัฒนา” โดยตรง แต่พวกเขาได้นำเสนอวาทกรรมชีวิตที่ว่าด้วยการต่อสู้ดิ้นรน การมีชีวิตอยู่และความหมายของการเดินทางในเงื่อนไขและบริบทต่างๆ เสียงสะท้อนของคุณ บุญหลาย หรือสาวกาฬสินธุ์ได้เปิดเผยให้เห็นถึงเส้นทางชีวิตที่เต็มไปด้วยรอยต่อและแรงบีบบังคับ ทางเศรษฐกิจ การเมือง และวัฒนธรรมซับซ้อน นักเดินทางลูกอีสาน เช่น เขาและเธอได้เล่าเรื่องเกี่ยวกับการตอบโต้ ต่อรอง และหาที่ยืนให้กับตัวเองในภาวะชายขอบรูปแบบต่างๆ ที่เกิดขึ้นกับชีวิตของตนเองอยู่ตลอดเวลา ชีวิตของคนเหล่านี้อาจจะไม่มีพื้นที่มากมายในท่ามกลางคลื่นลมแรงของกระแสโลกาภิวัตน์ที่ยิ่งใหญ่และทรงพลัง รวมทั้งไม่ได้อยู่ในสายตาของหน่วยงานหรือผู้คนที่กุมอำนาจในการสร้างวาทกรรมการพัฒนาตามแนวนโยบายของรัฐบาลในรอบ 4 ทศวรรษที่ผ่านมา แต่เขาและเธอก็ได้ยืนยันว่าการเดินทางข้ามแดนไม่ได้เกิดขึ้นเพราะพวกเขาอยากรวย อยากไปชูดทอง หรืออยากสุขสบาย ไม่ได้เป็นเพราะพวกเขาต้องการละทิ้งบ้านเกิดเมืองนอนไปตายเอาดาบหน้า รวมทั้งไม่ได้เดินทางเพราะต้องการอัตลักษณ์หรือตัวตนใหม่อย่างไม่มีเหตุผล

คนอีสานข้ามแดนต้องออกเดินทางเพราะมันเป็นทางชีวิตที่พรหมลิขิตเอาไว้แล้ว เขาและเธอต้องก้มหน้ายอมรับชะตากรรม ยอมเสี่ยงยอมทนการถูกกดขี่และเอารัดเอาเปรียบ เพราะถูกบีบบังคับจนแทบจะไม่เหลือทางเลือกในชีวิตอีกแล้ว²⁰ เขาและเธอยอมเสี่ยงเพื่อว่าสักวันหนึ่งอาจจะโชคดี “ถูกหวยถูกล็อตเตอรี่รางวัลใหญ่”²¹ เหมือนกับ “คนกาฬสินธุ์” ผู้ซึ่งกำลังป่าวตะโกนบอกโลกทั้งโลกว่า พระพรหมที่มีนามกว่าวาทกรรมการพัฒนา นั้นหยิบยื่นให้แต่ความเป็นอื่นของการพัฒนาและผลักดันให้คนอีสานข้ามแดน ผู้โชคร้ายให้มีชีวิตอยู่ในความมั่งคั่ง วาทกรรมการพัฒนากระแสหลักประสบความสำเร็จล้มเหลวอย่างใหญ่หลวงในการสร้างกำแพงเพื่อกักขังให้คนอยู่ติดถิ่นที่อยู่ หรือปิดกั้นการเดินทางของคน ซึ่งขัดแย้งกับความเป็นจริงของโลกยุคหลังทันสมัย นาฏกรรมชีวิตของคนอีสานได้บอกกับสังคมไทยว่า ความเป็นอื่นที่เกิดจากการพัฒนานี้เองที่บีบบังคับให้ทั้งเขาและเธอต้องออกตระเวนเดินทาง กลายมาเป็น “คนอีสานหาอยากหากิน” พลัดถิ่น ที่อยู่ไปตามยถาวิถี

²⁰ ผมนึกถึงคำพูดของผู้หญิงไทยในญี่ปุ่นคนหนึ่งที่ยกกับอาจารย์สุริยา สมุทคุปดี ในระหว่างการศึกษาภาคสนามทางมานุษยวิทยาที่ประเทศญี่ปุ่นเมื่อเดือนพฤศจิกายน 2539 ว่า “อาจารย์...หนูไม่ได้เกิดมาเพื่อขายตัวนะ ถ้ามีงานอย่างอื่นทำที่เมืองไทย หนูคงไม่มาทรมานทุกซักร้านอยู่ในสภาพนี้หรอก” (สุริยา สมุทคุปดี 2539)

²¹ ในการใช้อุปมา (analogy) ของ “หวยหรือล็อตเตอรี่” ทำให้ผมนึกถึงอุปมาอีกชุดหนึ่งที่ผมได้เรียนรู้มาจากอัยพิบูลย์แห่งเมืองหนองคาย ผู้ใช้ชีวิตในการเป็นนักกรมเศรษฐกิจมาอย่างโชกโชน อัยพิบูลย์ใช้เวลาอย่างน้อย 15 ปีในการทำงานและเดินทางไปกลับระหว่างบ้านเกิดเมืองนอนของตนเองกับเดินทางก่อสร้างโรงงานและสถานประกอบการหลายแห่งในประเทศซาอุดีอาระเบีย คูเวต สหรัฐอาหรับเอมิเรตส์ ลิเบีย ไต้หวัน และสิงคโปร์ อาศัยพื้นความรู้ระดับ ปวช. ช่างกลโรงงานบวกกับความมานะอดทนและวินัยของตนเอง อัยพิบูลย์จึงยื่นระยะ “ขายแรง” ของตัวเองได้นาน อัยพิบูลย์บอกผมในระหว่างการสนทนาเมื่อเดือนพฤศจิกายน 2544 ว่า “คนไปนอกชื้อมีอันนี้บ้างทางตั้งได้ดอก นายหน้าหลอกเอาเงินไปกินเหล้ามันบ่คือ แต่เก่า เงินมันดีกว่ากัน ค่าหัวกะป๋อง คนไปนอกชื้อมีอันนี้กะอยู่ยู่ยู่ เจ้าของลี้ก๊หลอก หลายคนกะบ่แน่ใจดอกหว่าบ่ไปแล้วลี้มีงานให้เอ็ดทันที แต่เขากะยอมเสี่ยงสู้ยอมเสี่ยงไปตายเอาดาบหน้า เขาคิดว่าชีวิตเขาตอนนั้นคือการชื้อมวย...ขอแค่หมัดเดียวเท่านั้นหละ ขอหมัดน้อขอหมัดเดียว ก่อนหน้านั้นลี้ตีกเขาชกแทบล้มแทบตายกะบ่หว่ากัน คือขอแค่โอกาสหลุดรอดเข้าไปแล้วได้งานดี ๆ เงินดี ๆ แต่ถ้อยเดียวกะลี้ตั้งได้โต แต่ความจริงกะคือ โอกาสมันเสี่ยงหลายโหด หมัดเดียวกะจะเป็นไปได้ยากแล้ว...” (พัฒนา กิติอาษา, บันทึกสนทนาสัมภาษณ์ อัยพิบูลย์, 26 พฤศจิกายน 2544.)

เอกสารอ้างอิง

- คนภาพสินธุ์ (นามแฝง). "บทความเรื่อง ความโชคดีของฉัน." *บางกอกไทมส์ Bangkok Times*. 2, 17 (25 มิถุนายน 2540):10, 14.
- คำพูน บุญทวี. *นายฮ้อยทมิฬ*. พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ ไบยเขียน, 2539.
- คำพูน บุญทวี. *ลูกอีสาน*. พิมพ์ครั้งแรก. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ บรรณกิจ, 2519.
- ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. *วาทกรรมการพัฒนา: อำนาจ ความรู้ ความจริง เอกลักษณะ และความเป็นอื่น*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ วิชาษา, 2543[2542].
- ชูชู ระพีพันธ์ พุฒิชชาติ. *อัลบั้มชุด "ไม่แดง"*. กรุงเทพมหานคร: เรไร, เรคคอร์ดส์, 2540.
- บุญเพรง บ้านบางพูน (นามแฝงของบำรุง บุญปัญญา). *ศรัทธาพลังชุมชน: ข้อคิดและประสบการณ์ในงานพัฒนาชนบท*. กรุงเทพมหานคร: สำนัก เลขาธิการ, สภาคอบทอลิกแห่งประเทศไทยเพื่อการพัฒนา, 2527.
- พัฒนา กิติอาษา. *บันทึกสนามหลังการสนทนากับน้ำบุญหลาย ไชเฟอร์ แท็กซี่จากอำเภอประทาย จังหวัดนครราชสีมา*. 25 มิถุนายน 2545.
- พัฒนา กิติอาษา. "ท้องถิ่นนิยม." รายงานการสังเคราะห์ห่มโนทัศน์ทางสังคม วิทยา. กรุงเทพมหานคร: คณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ (สาขาสังคมวิทยา), สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ, 2544.
- พัฒนา กิติอาษา. *บันทึกสนามสัมภาษณ์อ้ายพิบูลย์*. 26 พฤศจิกายน 2544.

- พัฒนา กิติอาษา. "วาทกรรมของความมั่งงาย: ความคิดคำนึงว่าด้วยคนทรง และนักมานุษยวิทยา." *วารสารสังคมศาสตร์*. [คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.] 12, 1 (2543):146-68.
- สมพันธ์ เตชะอธิก. "สมองไหลจากชุมชน." *มติชนรายวัน*. 5 มิถุนายน .2545, หน้า 6.
- สมรักษ์ ชัยสิงห์กานานนท์. *รสนิยม: ภาษาในสังคมไทยยุคบริโภคนิยม*. กรุงเทพมหานคร: โครงการหนังสือเล่ม, สถาบันวิจัยสังคม, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2544.
- "สัมภาษณ์จิราพร เขาวนัประยูรยามาไม่ได้" *มติชนรายวัน*. 27 กุมภาพันธ์ 2544, หน้า 13.
- สุริยา สมุทคุปดี. *บันทึกสนามสัมภาษณ์ผู้หญิงไทยในประเทศญี่ปุ่น*. พฤศจิกายน 2539.
- สุริยา สมุทคุปดี และคณะ. *คนซึ่งอีสาน: ร่างกาย กามารมณ์ อัตลักษณ์ และเสียงสะท้อนของคนทุกชั้นในหมอลำซึ่งอีสาน*. นครราชสีมา: ห้องไทยศึกษานิทัศน์, สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม, มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี, 2544.
- สุริยา สมุทคุปดี และพัฒนา กิติอาษา. "นรกแดนปลาดิบหรือสวรรค์แดนอาทิตย์อุทัย: ทศนะว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของผู้หญิงไทยในญี่ปุ่น." นครราชสีมา: ห้องไทยศึกษานิทัศน์, สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม, มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี, 2543.
- สุริยา สมุทคุปดี และพัฒนา กิติอาษา. "คนชายขอบ: ชีวิตและชุมชนของคนงานไทยในญี่ปุ่น." *ในมานุษยวิทยากับโลกาภิวัตน์: รวมบทความ*, 13-66. นครราชสีมา: ห้องไทยศึกษานิทัศน์, สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม, มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี, 2542ก.

- สุริยา สมุทคุปดี และพัฒนา กิติอาษา. "มานุษยวิทยากับโลกาภิวัตน์: ข้อเสนอเบื้องต้นเกี่ยวกับแรงงานข้ามชาติและนักมานุษยวิทยาในบริบทของวัฒนธรรมโลก." ใน *มานุษยวิทยากับโลกาภิวัตน์: รวมบทความ*, 67-104. นครราชสีมา: หอไทยศึกษานิตน์, สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม, มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี, 2542ข.
- อดิน รพีพัฒน์. "ชีวิตสมัยใหม่ มนุษย์ และมานุษยวิทยา." ปาฐกถาในการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยาเรื่อง "คนมองคน: นานาชีวิตในกระแสการเปลี่ยนแปลง." 27 มีนาคม 2545 ณ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน). *จดหมายข่าวศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)*. 4, 20(2545):1-4.
- Albow, Martin. "Travelling Beyond Local Cultures." In *The Globalization Reader*, pp. 118-25. Frank J. Lechner and John Boli, eds. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.
- Appadurai, Arjun. "Putting Hierarchy in Its Place." In *Rereading Cultural Anthropology*, pp. 34-47. George E. Marcus, ed. Durham: Duke University Press, 1992.
- Appadurai, Arjun. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy." *Public Culture*. 2, 2(1990):1-24.
- Bakhtin, Mikhail M. *Rabelais and His World*. Helene Iswolsky, tr. Indianapolis: Indiana University Press, 1984[1965].
- Clifford, James. *Routes: Travel and Translation in the late Twentieth Century*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- Feld, Steven and Keith H. Basso. "Introduction." In *Senses of Place*, pp. 3-11. Feld, Steven and Keith H. Basso, eds. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 1996a.
- Feld, Steven and Keith H. Basso, eds. *Senses of Place*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 1996b.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books Publishers, 1973.
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, California: Stanford University Press, 1991.
- Gupta, Akhil and James Ferguson. "Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era." In *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, pp. 1- 29. Akhil Gupta and James Ferguson, eds. Durham: Duke University Press, 1997.
- Isin, Engin F., and Patricia K. Wood. *Citizenship and Identity*. London: SAGE Publications, 1999.
- Jackson, Peter A. and Nerida M. Cook, eds. *Genders and Sexualities in Modern Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books, 1999.
- Jameson, Fredric. *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1972..
- Keyes, Charles F. "Fieldwork as History: Letters between Two Researchers in Northeastern Thailand in 1963." A Paper Presented in the Symposium

on "Religion, Society and Popular Culture: An Interdisciplinary Symposium in Honoring of A. Thomas Kirsch. Cornell University, Ithaca, New York, February 1999.

Keyes, Charles F. "Who Are the Tai? Reflections on the Invention of Local, Ethnic and National Identities." In *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation*, pp. 136-60. Lola Romanuci-Ross and George A. De Vos, eds. Third Edition. Walnut Creek, CA: Alta Mira Press, 1995.

Keyes, Charles F. "The Observer Observed: Changing Identities of Ethnographers in a Northeastern Thai Village." In *Fieldwork: The Human Experience*, pp. 169-94. Robert Lawless, Vinson H. Sutlive Jr., and Mario Zamora, eds. New York: Gordon and Breach, Science Publishers, 1983.

Kirsch, A. Thomas. "Development and Mobility Among the Phu Thai of Northeast Thailand." *Asian Survey*. 6,7(July 1966):370-78.

Komai, Hiroshi. *Migrant Workers in Japan*. London: Kegan Paul International, 1995.

Lechner, Frank J. and John Boli, eds. *The Globalization Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

Malki, Lisa H. "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees." In *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, pp. 52-74. Akhil Gupta and James Ferguson, eds. Durham: Duke University Press, 1997.

Pattana Kitiarsa. "Notes on Social Consequences of Development in Thailand." A Paper Presented in the Workshop on "Environment and Development." Organized as Part of the Seminar on "Socioeconomic Development in a Sustainable Environment." Co-sponsored by the University of Washington and Chulalongkorn University, Room 707, Borom Rajakumari Building, Chulalongkorn University, Bangkok, June 25-26, 2002a.

Pattana Kitiarsa. "You May Not Believe, But Never Offend the Spirits: Spirit-Medium Cults and Popular Media in Modern Thailand." In *Global Goes Local: Popular Culture in Asia*, pp. 160-76. Timothy Craig and Richard King, eds. Vancouver: University of British Columbia Press, 2002b.

Pattana Kitiarsa. "You May Not Believe, But Never Offend the Spirits: Spirit-Medium Cult Discourses and the Postmodernization of Thai Religion." Unpublished Ph.D. dissertation, University of Washington, 1999.

Pinkaew Laungaramsri. *Redefining Nature: Karen Ecological Knowledge and the Challenge to the Modern Conservation Paradigm*. Chennai, India: Earthworm Books, 2002.

Ratana Tosakul Boonmathya. "Development Discourses in Rural Northeast Thailand." ใน รายงานการสัมมนา การพัฒนางานวิจัยสาขาสังคมวิทยา: วิธีวิทยาในการศึกษาสังคมอีสาน, หน้า 47-76. ขอนแก่น: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา, คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์, มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 2545.

- Ratana Boonmathya. "Contested Concepts of Development in Rural Northeastern Thailand." Unpublished Ph.D. dissertation, University of Washington, 1997.
- Reynolds, Craig J., ed. *National Identity and Its Defenders*. Chiang Mai: Silkworm Books, 1993.
- Said, Edward. "Zionism from the Standpoint of Its Victims." *Social Text*. 1 (1979):7-58.
- Saldivar, Jose David. *Border Matters: Remapping American Cultural Studies*. Berkeley, California: University of California Press, 1997.
- Thongchai Winichakul. "The Quest for Siwilai: A Geographical Discourse of Civilizational Thinking in the Late Nineteenth and Early Twentieth-Century Siam." *Journal of Asian Studies*. 59, 3 (2000):528-49.
- Thongchai Winichakul. *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.
- Turton, Andrew, ed. *Civility and Savagery*. Richmond, Surrey, UK: Curzon, 2000.