

การรวมชีวิตป่าเข้าสู่ปริณทลทางการเมืองหลากหลายสายพันธุ์:
การพูดของชาวกะเหรี่ยงไพล่คนเปี้ยล่าง¹

Assembling Wildlife into the Politics of Multispecies:
the Plow Karen subaltern's Speaking

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. บัณฑิต ไกรวิจิตร
แขนงวิชามานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี

Assistant Professor, Bundit Grivijitr, Ph.D.,
Faculty of Humanities and Social Sciences,
Prince of Songkla University, Pattani Campus

บทคัดย่อ

ชาวโผล่วที่ป่าทุ่งใหญ่นเรศวรผ่านประสบการณ์การต่อสู้เพื่อสิทธิการอยู่อาศัยตามประเพณี จากตำแหน่งของความสัมพันธ์ทางการเมืองกับเบื้องบนของประเทศไทย ที่ซึ่งพวกเขาเป็นเบี้ยล่าง คำถามท้าทายทางวิชาการคือ “ชาวโผล่วจะสามารถหลุดจากสถานะคนเบี้ยล่างได้หรือไม่” ผู้เขียนได้ทำวิจัยชาติพันธุ์นิพนธ์อันลุ่มลึกสู่ด้านที่ชาวโผล่วมีความสัมพันธ์ในเชิงการสื่อสารกับชีวิตป่าหลากหลายสายพันธุ์ ได้พบถึงสิ่งที่เขาปรารถนาที่จะสื่อสาร โดยมีความสัมพันธ์ระหว่างตัวตนและชีวิตป่า และนำมาเป็นปฏิบัติการทางการเมือง โดยการสร้างภาพแทน ผู้เขียนจึงได้นำมาพิจารณาทางวิชาการในแนวคิดกลุ่มคนเบี้ยล่างศึกษา และ ชาติพันธุ์นิพนธ์ หลากหลาย/ข้าม สายพันธุ์ พบว่าชาวโผล่วได้ประดิษฐ์ประเพณีใหม่ เพื่อเป็นเครื่องมือสำหรับกลืนตนเองเข้าสู่สังคมประเทศไทย เพราะต้องการบรรลุวัตถุประสงค์ทางการเมืองในการต่อสู้เพื่อสิทธิการอยู่อาศัย พวกเขาจึงได้ซึมซับวัฒนธรรมไทยและนำมาตอบโต้กลับไปจากสถานะของผู้ถูกรอรับจำเก็บกด นอกจากนั้นยังได้เปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ในเชิงอริระหว่างเจ้าหน้าที่ป่าไม้ให้มาเป็นเพื่อนร่วมงาน เกิดการประกอบควมรวมจักรวาลวิทยาอย่างหลากหลาย เช่น ชีวิตป่าและกฎเกณฑ์ของการอนุรักษ์ต่าง ๆ อย่างซับซ้อน กลืนอยู่ในภาพแทนวัฒนธรรมการอยู่ร่วมกับป่า

คำสำคัญ: คนเบี้ยล่างหลุดได้หรือไม่, การเมืองของการสร้างภาพแทน, ชาติพันธุ์นิพนธ์หลากหลายสายพันธุ์, ชาติพันธุ์นิพนธ์ข้ามสายพันธุ์, ชาวกะเหรี่ยงโผล่ว

Abstract

The Plow Karen in Thungyai Naresuan Wildlife Sanctuary has experience infighting for traditional living right from the point of political relationship with the authorities of Thailand that the Plow Karen is considered subaltern. The challenging academic question is "Can The Plow Karen speak from the subaltern status?". The author writes prudent ethnography to the point the Plow Karen has relations in communication with multispecies of wildlife and finds information that the Plow Karen desires to communicate and has relation in communication between self and wildlife, and also has politics of representation. Then the author considers academic matters in subaltern studies and multi/ trans species ethnography and finds that the Plow Karen has devised new traditions to be a device for harmonizing themselves with Thai society for achieving their political objective and it is assimilating to Thai cultural and counteract from being dominated and oppressed. Moreover, the Plow Karen has also changed the negative relationship with foresters, to be colleagues and it lead to the assembling of wildlife cosmology with sophisticated regulations by official conservationists for cultural co-existence with the forest.

Keywords: Can subaltern speak?, politics of representation, multi-species ethnography, Trans-species Ethnography, the Plow Karen

โผล่คือคนไม่ใช่ “กะเหรี่ยง”

ประวัติศาสตร์กะเหรี่ยงมีแหล่งข้อมูลที่ไม่แน่ชัด เช่นเดียวกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ จำนวนมาก เพราะไม่มีหลักฐานอ้างอิงของตนเอง² การกำหนดหรือคาดคะเนว่าชาวโผล่ตั้งถิ่นฐานมาเมื่อไหร่ ยาวนานเพียงใด เป็นเรื่องยาก เพราะชาวกะเหรี่ยงไม่มีการจดบันทึกเป็นเอกสาร แต่มีการบอกเล่าสืบทอดกันมาหลายชั่วอายุคน การอธิบายว่าพวกเขาย้ายมาอยู่เมื่อไหร่ นั้นชาวโผล่ได้ลืมไปเสียแล้ว (ขวัญชีวัน บัวแดง, 2546: 8) งานวิชาการที่ศึกษากลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยงในระยะเวลาที่ไม่นานเกินไปนักก็สามารถหาหลักฐานยืนยันได้บ้าง ชาวกะเหรี่ยงโดยรวมได้ย้ายมาอยู่ที่แม่น้ำอิรวดีเมื่อประมาณ 400 ปีก่อนคริสตกาล ได้ตั้งรัฐโบราณชื่อ “Thowanabonmi” ใกล้บริเวณชายแดนไทย-พม่า แต่ถูกทำลายโดยกองทัพชาวพม่าเมื่อประมาณปี ค.ศ. 1044 (พ.ศ. 1587) เรื่องเล่าและประวัติศาสตร์ต่างสอดคล้องกันว่ากะเหรี่ยงถูกกดขี่มาโดยตลอด และทำให้เข้าใจได้ว่าเหตุใดจึงเหลือแต่กะเหรี่ยงที่อยู่อาศัยบนที่สูงแทบไม่เหลือกะเหรี่ยงในที่ราบ ชาวกะเหรี่ยงโผล่ไม่เคยทราบมาก่อนว่า คำว่า “กะเหรี่ยง” ใครเป็นคนตั้งชื่อให้ เกิดขึ้นมาได้อย่างไร มีความหมายจากภาษาอะไรก็ไม่ทราบ พวกเขาเพียงแค่รู้ว่า คำเรียก “กะเหรี่ยง” เป็นคำที่คนไทยเรียก

“ชาติพันธุ์กะเหรี่ยง” ความจริงแล้วเป็นชื่อเรียกกลุ่มคนจำนวนมากมายหลายกลุ่มที่คนอื่นเป็นคนเรียก ปีเตอร์ ฮินตัน (Peter Hinton) อธิบายว่าชาวกะเหรี่ยงอยู่ในพื้นที่ที่เคยอยู่ในปัจจุบันซึ่งนักมานุษยวิทยาได้ศึกษามาอย่างต่อเนื่อง (Hinton, 1983: 155-168; Renard, 2003: 1)

ฟรานซิส เมสัน (Francis Mason) อธิบายว่ากะเหรี่ยงเป็นคำที่ชาวพม่าใช้เรียกกลุ่มคนหลากหลายที่ไม่มีอารยธรรมและเป็นชาวเขาหรือชนเผ่าที่อยู่อาศัยในพม่าและพะโค (Pegu) นิยามดังกล่าวถูกนำมาใช้เพื่อเรียกกลุ่มคนซึ่งอยู่ในตระกูลภาษาเดียวกันหลายกลุ่มแล้วเรียกรวมกันว่า “กะเหรี่ยง” ดังนั้นกะเหรี่ยงจึงหมายถึงคนจำนวนมากหลายกลุ่มแต่ใช้ภาษาที่ใกล้เคียงกัน (Mason, 1866:1 and Renard, 2003: 1) ส่วนโรลองด์ ดี เรอนาร์ด (Roland D. Renard, 2003) อธิบายว่า คำภาษาอังกฤษ Karen มาจากคำว่า carianner จากภาษาภาษาไทย คือคำว่า ข่า (kha) และภาษามอญคือคำว่า เหยี่ยง (riang) คำว่า ข่า หมายถึงคนที่อยู่ในระดับต่ำที่สุดและตรงข้ามกับคนที่อยู่ในที่ราบลุ่มซึ่งถือว่าเป็นคนที่มีอารยธรรมส่วนคำว่าเหยี่ยงในภาษามอญก็มีความหมายใกล้เคียงกันกับคำว่าข่าในภาษาไทย

ชาวกะเหรี่ยงเผลวที่ป่าทุ่งใหญ่อธิบายว่าพวกเขามีศาสนาของตนเอง คือนับถือผีและธรรมชาติ และภายหลังได้เพิ่มการนับถือศาสนาพุทธ หินยานซึ่งได้รับอิทธิพลผ่านพระสงฆ์ชาวกะเหรี่ยงสกอร์ ท่านได้แปลพระไตรปิฎกเป็นภาษาเผลวโดยใช้ตัวอักษรภาษามอญ ทำให้อิทธิพลศาสนาพุทธหินยานฝ่ายมอญเข้ามาครอบงำชาวกะเหรี่ยงเผลว

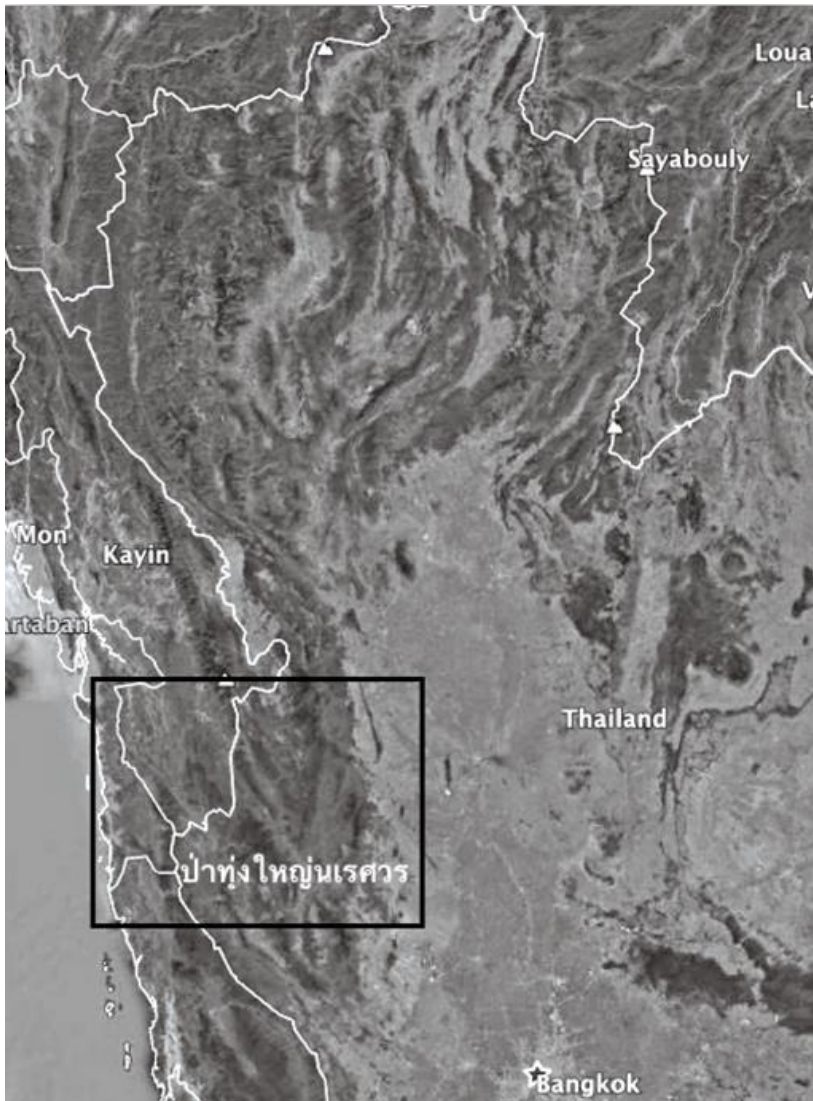
ปัจจุบันกลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยงอาศัยคร่อมแนวชายแดน ไทย-พม่า ทั้งสองฝั่ง กระจัดกระจายตามแนวชายแดนไทย-พม่า ตั้งแต่จังหวัดเชียงราย เชียงใหม่ แม่ฮ่องสอน ตาก กาญจนบุรี ราชบุรี เพชรบุรี และประจวบคีรีขันธ์ ทั้งหมดเป็นที่สูงที่อยู่ในบริเวณเทือกเขาถนนธงชัย และเทือกเขาตะนาวศรี (Keyes, 1995: 31)

งานวิจัยชิ้นนี้ศึกษากลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยงโพลั่วในเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าทุ่งใหญ่นเรศวร ตำบลไล่โว่ อำเภอสงขลาบุรี จังหวัดกาญจนบุรี ผู้วิจัยได้ใช้มุมมองของคนในเพื่อทำความเข้าใจว่าพวกเขาเรียกตนเองว่าอย่างไร กลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยงโพลั่วเรียกตัวเองว่า “โพลั่ว” ไม่มีใครเรียกตนเองในชีวิตประจำวันในหมู่บ้านตนเองว่าเป็นชาวเขา หรือแม้แต่คำว่ากลุ่มชาติพันธุ์กะเหรี่ยง พวกเขาบอกคนอื่นที่ไม่รู้จักคุ้นเคยว่าตัวเองเป็นกะเหรี่ยง แต่สำหรับคนที่รู้จักคุ้นเคยกันดีแล้วพวกเขาจะเปลี่ยนมาบอกว่าตนเองคือ “โพลั่ว” เพียงคำเดียว ดังนั้นผู้วิจัยจะเรียกพวกเขาว่า ชาวโพลั่ว ตามที่คนในใช้เรียกตนเอง โดยยกเลิกการเรียกเพื่อจัดกลุ่มชาติพันธุ์ตามที่คนภายนอกนิยาม เพื่อไม่ให้เป็นการตรึงพวกเขาให้กลายเป็นกลุ่มที่ถูกจำกัดอยู่ภายใต้ภาพแผนการจัดกลุ่มชาติพันธุ์ ผู้รู้ชาวโพลั่วได้อธิบายว่า “โพลั่ว” ในภาษาโพลั่วแปลว่า “คน”

คำว่าโพลั่วในความเป็นจริงแล้วไม่ใช่ชื่อเรียกกลุ่มคน เพราะเป็นไปได้ที่ใครจะใช้ “สถานะของความเป็นคน” เพื่อบ่งบอกความเป็นกลุ่มชนของตนเอง ชื่อที่ถูกต้องคือ ชู กลุ่มคนที่ใกล้เคียงกันคือ ส่อง คำหลังนี้หมายถึง ปกากญอ (คำว่า “ปกากญอ” ในภาษาปกากญอก็แปลว่าคนเช่นเดียวกัน) ดังนั้น ชื่อที่ถูกต้อง คือ “ชู” และ “ส่อง” แต่ปัจจุบันเป็นเรื่องยากแล้วที่จะรื้อฟื้นให้คนภายในและคนภายนอกหันกลับมาใช้คำว่า “ชู” และ “ส่อง” เพราะเคยชินกับการใช้คำว่า “โพลั่ว” และ “ปกากญอ” ผู้สูงวัยจึงชอบใช้คำว่า “โพลั่ว” เรียกชื่อกลุ่มตนเองโดยอนุโลม ซึ่งดีกว่าคำว่า “กะเหรี่ยง” เพราะเป็นคำที่คนอื่นเรียกพวกเขาโดยรวมและมีอีกหลายกลุ่ม

มีเรื่องเล่าสู่กันฟังในป่าทุ่งใหญ่ว่าก่อนที่บรรพบุรุษของพวกเขาจะย้ายเข้ามาอาศัยอยู่ในป่าทุ่งใหญ่ มีชาวละโว้และชาวมอญอาศัยอยู่ก่อนแล้ว ยกตัวอย่างบ้านตะละคล่อง ชื่อบ้านคือภาษามอญ เป็นไปได้ว่าชาวโผล่เข้ามาอยู่แทนที่ชาวมอญซึ่งได้ย้ายออกไปจากพื้นที่ปัจจุบันนี้เมื่อนานมาแล้ว นอกจากนี้มีตำนานว่าชาวละโว้ ไม่ต้องการต่อการส่งบรรณาการให้กับทางการซึ่งไม่ทราบว่าเป็นบรรณาการให้แก่รัฐมอญ พม่า สุโขทัยและอยุธยา ในวันหนึ่งชาวละโว้ทั้งหมดได้หายไปจากพื้นที่ เหลือแต่ชาวโผล่ เพราะไม่สามารถอดทนต่อการถูกกดขี่ แต่ในความเป็นจริงแล้วชาวละโว้ไม่ได้ย้ายไปไหน เพียงแต่พวกเขาได้ย้ายไปอยู่อีกมิติหนึ่ง เป็นอาณาบริเวณที่ซ้อนทับกับพื้นที่ที่พวกเขาอยู่ในปัจจุบันแต่ไม่สามารถมองเห็นกันได้ เด็กเล็ก ๆ ที่ยังพูดไม่ค่อยได้จะสามารถมองเห็นข้ามมิติและเป็นเพื่อนเล่นกันได้ หากบางครั้งใครเห็นเด็กเล่นอยู่คนเดียวแต่ดูเหมือนว่าเขากำลังคุยกับเด็กคนอื่นอยู่ นั่นหมายความว่าเขากำลังเล่นอยู่กับเด็กละโว้

ประวัติศาสตร์บอกเล่าเรื่องการหนีหายไปของชาวละโว้ว่าเป็นเพราะพวกเขาไม่สามารถอดทนต่อการกดขี่จากระบบบรรณาการ แตกต่างจากชาวโผล่ที่สามารถอดทนอยู่ได้ พวกเขามีความชำนาญในเรื่องป่าและสัตว์ป่า และได้ความสำคัญมากจากรัฐในอดีต³



ภาพที่ 1 บริเวณศึกษาวิจัย (ภาพจาก Google Maps)

เขตพื้นที่ **ทิศเหนือ** ติดกับ เทศบาลตำบลแม่จัน อ.อุ้มผาง จ.ตาก **ทิศใต้** ติดกับ ต.หนองลู และ ต.ปรางค์ และ อ.สังขละบุรี จ.กาญจนบุรี **ทิศตะวันออก** ติดกับ ต.ชะแล อ.ทองผาภูมิ จ.กาญจนบุรี **ทิศตะวันตก** ติดกับ สหภาพพม่า มีเนื้อที่ประมาณ 17,239 ตารางกิโลเมตร ประมาณ 1,077,487,50 ไร่

ชาวโผล่อาศัยอยู่หนาแน่นระหว่างจังหวัดกาญจนบุรีและจังหวัดตาก โดยเฉพาะพื้นที่ป่าชิตชายแดนประเทศไทยและประเทศเมียนมา คือ เขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าทุ่งใหญ่นเรศวร ฝั่งตะวันตกอำเภอสังขละบุรี และเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าทุ่งใหญ่นเรศวร อำเภออุ้มผาง จังหวัดตาก ผู้วิจัยศึกษาเฉพาะชาวโผล่ที่ศึกษาอาศัยอยู่ที่บริเวณป่าทุ่งใหญ่นเรศวรฝั่งตะวันตก ตำบลไล่โว่ จังหวัดกาญจนบุรี

การประกอบควมรวมการครอบงำและการถูกรวบงำ

ศตวรรษใหม่ที่ 21 ชาวโผล่ได้รับผลกระทบจากกระแสการอนุรักษ์ธรรมชาติอย่างรุนแรง อันเนื่องมาจากประเทศไทยได้รับทั้งแนวคิดการอนุรักษ์และทุนจากองค์การระหว่างประเทศ และได้มีนโยบายที่จะย้ายประชาชนที่อยู่อาศัยในป่าโดยจัดพื้นที่เพื่อรองรับขนาดใหญ่ ปัญหาดังกล่าวทำให้ชาวโผล่ยอมรับการครอบงำจากวาทกรรมว่าด้วยความหลากหลายทางชีวภาพ⁴ แต่พวกเขาได้ประกอบควมรวมตัวตนเข้ากับชีวิตป่าเพื่อสื่อสารสู่สังคมภายนอก การวิจัยพบว่าชาวโผล่ได้นำวาทกรรมการอนุรักษ์ความ

หลากหลายทางชีวภาพจากภายนอกเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในชีวิตป่า ทำให้พวกเขาดำรงอยู่ในลักษณะขัดแย้งกันเองในจิตใจ

บุคคลภายนอกขาดความรู้และความสามารถในการที่จะเข้าใจความรู้สึกที่ขัดแย้งกันเองแบบนี้ได้ การยอมรับว่าทหกรรมการอนุรักษ์ซึ่งกตขี่ การดำเนินชีวิตประจำวัน ก็ส่งผลในด้านดีอยู่บ้าง คือส่งผลให้เจ้าหน้าที่รัฐยอมรับว่าให้ชาวโผล่อยู่อาศัยในเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าต่อไปได้ โดยแยกบล แล้วชาวโผล่ได้เลือกที่จะนำเข้าการอนุรักษ์แบบตะวันตกสมัยใหม่ แทนที่จะต่อต้านหรือหนี ไม่ใช่การสยบยอมอยู่ภายใต้ภาพแทนกะเหริ่งป่าทุ่งใหญ่ซึ่งคนอื่นคอยอธิบาย การนำวาทกรรมการอนุรักษ์รวมตัวเองเข้าสู่พื้นที่ชีวิตป่า เป็นการประกอบควรวมตนเองเข้ากับภาพที่ใหญ่และทรงอิทธิพลมากกว่า และสามารถสร้างการต่อรองได้สำเร็จ

ผู้เขียนขอเสนอให้เปลี่ยนมุมมองในการพิจารณาคนที่ถูกรอบจำ ว่าพวกเขาก็สามารถใช้เครื่องมือสำหรับครอบงำมาเป็นเครื่องมือสำหรับสื่อสารตนเองได้เช่นกัน โดยการประกอบควรวมตนเองเข้ากับสิ่งที่เข้ามาครอบงำและสื่อสารออกไปในแนวระนาบระหว่างผู้ทำหน้าที่กตขี่และผู้ที่ถูกกตขี่ ซึ่งจะทำให้การเรียงตัวเกิดขึ้นโดยการพับเข้าหากัน จนเกิดการเปลี่ยนแปลงทั้งจากผู้ครอบงำและผู้ถูกรอบจำ ดังนั้นจากสถานะที่อ่อนแอเป็นเบี้ยล่างของเกมสการเมืองการจัดการป่าก็สามารถลุกขึ้นมาเป็นคนเบี้ยล่างที่สามารถพุดได้

โพล่วคนเบี้ยล่าง

บทความวิจัยนี้ต้องการแสดงให้เห็นความซับซ้อนของการครอบงำและการตอบสนองของคนเบี้ยล่าง สู่การใคร่ครวญใหม่ที่เห็นทางเลือกอันเหมาะสมในการนำชาวโพล่วคนเบี้ยล่างกลับเข้าสู่การรับรู้ถึงควมมีตัวตนผู้กระทำการ (active agency) ที่ซึ่งควรได้เห็นว่ “ชาวโพล่วคนเบี้ยล่างมีความดำรงอยู่และพูดเพื่อตนเองได้” พวกเขาพูดโดยการสร้างความรู้ที่อยู่ในความสัมพันธ์แบบเผชิญหน้ากับชีวิตป่าและผู้คนที่จากรัฐและตัวแทนเอกชน คำถามก็คือ เรา (นักวิชาการ/ตัวแทนรัฐและเอกชน) จะสามารถเห็นและคุ้นเคยกับการอธิบายแทนตัวเองและชีวิตป่าเพื่อสื่อสารกับโลกภายนอกได้หรือไม่ ทำอย่างไรจึงจะสามารถเข้าใจ ได้ยิน ตระหนักถึง จนกระทั่งนำสู่การวิเคราะห์เพื่อปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ของการมีบทบาทตนเองกับชาวโพล่วในเชิงสร้างสรรค์ได้ต่อไป

กายาตรี จักราโวรติ สปิวัค (Gayatri Chakravorty Spivak) ได้เสนอให้สอบสวนเพื่อสืบหา “เสียง” การสื่อสารของคนเบี้ยล่างว่ามีหรือไม่ เพื่อทำการรื้อฟื้นเสียงทางเลือก เสียงหมายถึง “สัญญาณ” ประเภทหนึ่งที่มีความหมายในเชิงสัญลักษณ์ และถูกนำมาเป็นสัญลักษณ์สู่สังคม ดังนั้นการควบคุมความหมายให้มีความเที่ยงตรงจึงมีความสำคัญมาก คนทั่วไปต่างก็พยายามควบคุมการสื่อสารเพื่อให้ตนเองบรรลุผลประโยชน์ คำถามคือ คนเบี้ยล่างมีเครื่องมือสำหรับสื่อสารที่เป็นของตนเองหรือไม่ หากพวกเขามีแล้วเครื่องมือั้นทำงานอย่างไร สปิวัคอธิบายว่าคนเบี้ยล่างขาดกระบอกเสียงของตนเอง หรือมีแต่ก็ต้องผ่านคนกลาง (represent) และมักจะถูกแปลงสารเสีย

ก่อนที่จะสื่อสารสู่สาธารณะ คนกลางได้ตั้งคุณค่า (มูลค่า) ออกไประหว่างการส่งต่อสาร (transmission the message) นายหน้าอาจจะจะเป็นใครก็ได้ที่มีสถานะเหนือกว่าเบี้ยล่าง และฉวยรับประโยชน์จากมูลค่า เรียกว่ามูลค่าส่วนเกิน (surplus value) ในกรณีนี้สปีวักเปรียบเทียบว่าเสียงและการส่งเสียงคือกระบวนการผลิตประเภทหนึ่ง และมีมูลค่าในตัวเองสำหรับการแลกเปลี่ยน การฉวยรับประโยชน์โดยการเปลี่ยนแปลงเนื้อหาเรื่องราวที่อยู่ในสารระหว่างส่งต่อการสื่อสาร ส่งผลให้สาธารณะชนเบี่ยงเบนมารับฟังและเชื่อตามคนกลางแทนคนเบี้ยล่าง จึงทำให้คุณค่าของสารเปลี่ยนแปลงไปตามทิศทางของคนกลาง ซึ่งเท่ากับเป็นกระบวนการแลกเปลี่ยนและการฉกฉวยส่วนเกินในกระบวนการแลกเปลี่ยน มิเพียงเท่านั้นคนกลางยัง**ลบสาร**เพื่อไม่ให้เกิดการรับรู้เรื่องราวทางเลือก และยังลบร่องรอยของสารที่ลบไปแล้วเพื่อปิดกั้นไม่ให้ผู้รับสารไม่สามารถมองเห็นมุมมองของคนเบี้ยล่างได้ ซึ่งหากพอจะเห็นได้ง่ายก็จะทำให้เกิดความแตกต่างจาก “มหารัณ” ในพื้นที่สาธารณะและทำให้คนเบี้ยล่างมีอำนาจในการสื่อสารเพิ่มมากขึ้น

คนเบี้ยล่างสร้างการสื่อสารจากสำนักที่ถูกครอบงำทางวัฒนธรรม (hegemony) ซึ่งเป็นเรื่องที่ยากมากหากเขาจะปฏิเสธ อุดมการณ์ครอบงำที่ขัดกับผลประโยชน์ของตนเอง หากปัญญาชนต้องการรู้พื้นที่ก็ต้องค้นหาให้พบว่ามีคลื่นไหนของวาทกรรมที่ใช้อธิบายแทนคนเบี้ยล่างหรือไม่ และความถี่ไหนทำให้ คุณค่าของพวกเขาเสียหายไปหรือไม่

ประเด็นท้าทายของงานวิจัยนี้ก็คือ มีความเหมือนหรือแตกต่างกันหรือไม่ระหว่างชาวโผล่คนเบี้ยล่างและคนเบี้ยล่างที่สปีวักพูดแทน ผู้เขียน

ทำงานภาคสนามพบว่ามีความแตกต่าง กรณศึกษาของสปีว์คคือผู้หญิงหม้าย ยากจนซึ่งถูกกดขี่จากระบบผู้ชายเป็นใหญ่ (patriarchy) ในส่วนท้ายของ บทความเธออธิบายว่าผู้หญิงพูดเพื่อตนเองโดยการกระทำบางอย่างที่เรียกว่า การบุชายัญโดยการกระโดดเข้ากองเพลิงที่กำลังเผาศพสามีของเธอ หลังจากนั้นเธอก็จะเป็นผู้รับใช้สามีในสวรรค์จนสามีบรรลุนิพพาน เธอจึงบรรลุนิพพานที่ ของสตรี และได้รับรางวัลโดยการเกิดเป็นผู้ชายในชาติต่อไป สถานะทาง สังคมของเธอก็จะสูงส่งกว่าชาตินี้ และมีหน้าที่ตอกย้ำการกดขี่ทางเพศให้ ดำเนินต่อไปได้ เห็นได้ว่าสปีว์คเปิดเส้นทางในทางทฤษฎีว่าผู้หญิงมีความ เป็นผู้กระทำการได้ในบางระดับ กล่าวคือผู้หญิงสื่อสารผ่านการบุชายัญ ตนเอง และเกิดเป็นความหมายจากการสื่อสารสัญลักษณ์จากพิธี “สตี” (sati)⁵ ตัวอย่างของสปีว์คค่อนข้างสุดขั้ว แต่มีความจริงในเชิงวิวัตวิสัยรองรับ “คนเบี้ยล่างไม่สามารถพูด วิธีการที่คนเบี้ยล่างพูดก่อให้เกิดผลได้จริงก็คือ การใช้ความตายเป็นการพูด” (Spivak, 1996: 292) แต่คนเบี้ยล่างทั่วไป ไม่ได้สุดขั้วเช่นนั้น เช่น กรณีของชาวโพลั่วผู้เขียนพบว่าเขาสามารถสร้างการ สื่อสารสู่คนภายนอกหลายแบบ บางรูปแบบคนภายนอกเข้าใจบางส่วนและ บางเรื่องคนภายนอกไม่สามารถเข้าใจได้เลย แต่อย่างไรก็ตามชาวโพลั่วไม่เคย หยุดที่จะปรับการสื่อสาร และในบางครั้งพวกเขาก็มีเจตนาต่อคนภายนอก เมื่อสังเกตการณ์ในสนามวิจัยแล้วพบปรากฏการณ์นี้ในเชิงวิวัตวิสัย กลับเป็น เรื่องที่อธิบายให้คนอื่นเข้าใจยากมาก ในบางครั้งชาวโพลั่วสื่อสารอย่าง กระฉับกระเฉงแต่ในบางครั้งก็วางเฉยเช่นนั้นอันเป็นเรื่องปกติของชาวโพลั่ว

ผู้เขียนพบว่าชาวโผล่วพยายามสร้างสารัตถะ (essentialism) ให้แก่อัตลักษณ์ทางสังคมส่วนรวม เช่น การทำพิธีกรรมบูชาแม่โพสพเพื่อสร้างความเชื่อมโยงกับวัฒนธรรมไทยและวัฒนธรรมชาวโผล่วทั้ง ๆ ที่ ชาวโผล่วไม่มีแม่โพสพแม้แต่ยายข้าว ซึ่งอยู่ในตำนานเกี่ยวกับจิตวิญญาณของบรรพบุรุษผู้มีพระคุณและมีหลายอวตาร ทั้งพืช สัตว์ ชาวโผล่วได้ใช้ยายข้าวเป็นชุดเพื่อสร้างความเชื่อมโยงกับกลุ่มชนผู้มีอำนาจ และก็ประกอบควบรวมแม่โพสพให้เป็นเนื้อเดียวกันกับยายข้าว กลยุทธ์ของชาวโผล่วจึงมีทั้งการสร้างความเป็นสารัตถะให้แก่อัตลักษณ์ร่วม และการพับ (folding) วัฒนธรรมโผล่วเข้าหาวัฒนธรรมไทยแล้วประกอบควบรวมให้กลายเป็นสิ่งเดียวกันในระดับภาพแทนภายนอก และสงวนจิตวิญญาณยายข้าวโดดเด่นเฉพาะออกมาจากวัฒนธรรมไทยเมื่อจัดพิธีกรรมในระดับครอบครัว

ความเป็นสารัตถะมีความจำเป็นสำหรับชาวโผล่วในระดับของการอยู่รอดของสังคมส่วนรวมของชาวโผล่ว ประเพณีประเพณีคือหนึ่งในหน้าที่นี้ แต่แตกต่างกัน ตรงที่ปัจจุบันยังคงมีความกังวลหวาดกลัวกรมป่าไม้ จึงเห็นได้ว่าทิศทางการสร้างภาพแทน ระหว่างการประกอบควบรวมความรู้การจัดการป่าสมัยใหม่ของกรมป่าไม้ เข้ากับความรู้ของชาวโผล่วในท้องถิ่น กระทำออกไปจากความกังวล หวาดกลัวในอำนาจตรวจตรา ควบคุมด้วยความรุนแรงของระบบรัฐ

ผู้เขียนค้นพบและได้แสดงไว้ในบทความนี้อย่างละเอียดแล้วข้างหน้า ชาวโผล่วคนเปี้ยล่างได้สร้างภาพแทนให้แก่ชีวิตป่าในเงื่อนไขของเปี้ยล่าง ถึงแม้พวกเขาไม่รู้ตัวว่าเป็นคนเปี้ยล่างในทางทฤษฎี แต่พวกเขารับรู้ได้

แน่นอนว่าตนเองเป็น “เบี้ยล่างในเกมส์” ผู้เขียนค้นพบการสื่อสารที่ชาวโพลั่วมีส่วนร่วมระหว่างชาวโพลั่ว สัตว์ป่า พันธุ์พืช และวัตถุต่าง ๆ เหล่านี้กระมังที่เป็นเกมส์ซึ่งเขาได้เปรียบอยู่บ้าง แตกต่างจากข้อเสนอของสปีวักที่ผู้หญิง**หม้ายหลุดจากความตาย** เนื้อหาของบทความที่เหลือผู้เขียนจะแสดงให้เห็นว่าชาวโพลั่วมีปฏิกิริยาอย่างไรกับการสื่อสารภายในและภายนอก และพวกเขาต่อสู้เพื่อตนเองและเป็นตัวแทนให้แก่สัตว์ป่า พันธุ์พืช วัตถุสิ่งของ อย่งไรตลอดจนพวกเขาได้นำพาชีวิตป่าเข้าสู่การเมืองของการแลกเปลี่ยนได้อย่างไร

วาทกรรมการอนุรักษ์ความหลากหลายทางชีวภาพได้กระตุ้นให้เกิดนโยบายย้ายประชาชนผู้อาศัยในป่าเพื่อจัดการพื้นที่อนุรักษ์ เหล่านี้มีความสัมพันธ์ในเชิงวัฒนธรรมอาณานิคมข้ามชาติ (transnationalism colonialism) ซึ่งพัฒนาต่อเนื่องจากกระแสหลังอาณานิคม (postcolonialism) และ โลกาภิวัตน์ (globalization) การอนุรักษ์ธรรมชาติระดับสากลเป็นกระแสความคิดใหม่และเป็นเพียงสิ่งสร้างทางสังคม (social construction) ไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ในวัฒนธรรมเดิมที่สืบทอดต่อเนื่องมา แต่ถูกพูดซ้ำจนความหมายแพร่กระจายครอบงำวิธีคิดของคน (Escobar, 1995; West, 2006; Igor and Brockington, 2006: 252) โดยแยกย่อยแล้วชาวโพลั่วได้เลือกที่จะยอมรับและสยบยอมภายใต้คำอธิบายที่คนอื่นให้ เพราะต้องการสร้างเงื่อนไขสำหรับการต่อสู้ทางการเมืองเพื่อที่อยู่อาศัย สถานการณ์ได้ขั้บเน้นให้พวกเขารวมตัวเองเข้าไปในเฟรมภาพแทนภายนอก⁶

ผู้เขียนเสนอให้เปลี่ยนมุมมองในการพิจารณาคนที่ถูกรอบำว่าพวกเขาสามารถใช้การครอบงำมาเป็นเครื่องมือสำหรับสื่อสารตนเองได้เช่นกัน

โดยการประกอบควมรวมตนเอง (assemblage)⁷ เข้ากับสิ่งที่เข้ามาครอบงำ เพื่อที่จะสามารถสื่อสารได้ในแนวนอน การพิจารณาการต่อสู้กับการครอบงำและสามารถเห็นวิธีการทางเลือกเช่นนี้โดยการมองการสื่อสารในแนวนอนซึ่งจะพบการเรียงตัวของผู้ครอบงำและผู้ถูกครอบงำที่พับ (folding) เข้าหากันได้ แตกต่างจากการวิเคราะห์การสื่อสารในแนวดิ่งซึ่งยอมรับการครอบงำจากอำนาจที่สูงกว่าเป็นเบื้องต้น

โฮมิ บาบ่า (Homi Bhabha) นิยามคนเปี้ยวว่าพวกเขาถูกอธิบายอย่างความคลุมเครือและถูกซ่อนไว้ในวรรณกรรมประวัติศาสตร์ จริง ๆ แล้วพวกเขาอาจจะไม่ได้ถูกซ่อน แต่อยู่แบบ “ผี” (spectral) คือถูกมองข้ามผ่านไปเพราะคนเปี้ยวปรากฏตัวให้เห็นแบบโปร่งแสง เมื่อมาอยู่ในสมัยใหม่ก็เริ่มมีคนมองเห็นอาการโปร่งแสงแบบผีของคนเปี้ยวได้ แต่ก็ล้มเหลวอีกคนสมัยใหม่ไม่สามารถเขียนหรือวาดภาพผีพวกนี้ได้ ถึงแม้จะอยากทำก็ตาม **มิน้ำซู้ภาพแทนของคนเปี้ยว**ที่เคยเป็นผีกลับกลายเป็นเลวร้ายลงไปอีกพวกเขาถูกอธิบายว่าเป็นคน **วิปลาต ผิดปกติ** ไปจากยุคสมัยใหม่ (Bhabha, 2002: xi) งานวิจัยนี้ก็เพื่อที่จะทำให้สถานะของชาวโผล่แตกต่างจากอดีตโดยการสืบสวนว่าพวกเขาดำรงอยู่อย่างไรจากมุมมองของผู้ทำการสื่อสาร

ข้อเสนอที่สปีวัค ให้สอบสวนเพื่อสืบหาเสียงของคนเปี้ยวแล้วดำเนินการรื้อฟื้น “สัญญาะ” เพื่อเข้าถึงความหมายของสัญญาะ แต่ตัวกลางหรือนายหน้าได้ตั้งคุณค่า (มูลค่า) ออกไประหว่างการส่งต่อสาร (transmission the message) นายหน้าอาจจะเป็นใครก็ได้ที่มีสถานะเหนือกว่าเปี้ยว และได้ตั้งมูลค่าส่วนเกิน (surplus value) ออกมาใช้

ประโยชน์ และยังบิดเบือนความต้องการของพวกเขาอีกด้วย แนวคิดสปีว์คคือการนำ “อัตลักษณ์” “ผลประโยชน์ทางชนชั้น” และ “ภาพแทน” มาใช้ในความหมายเดียวกัน ปัญหาภาพแทนของคนเปี้ยล่างก็คือการไม่มีอัตลักษณ์ของตนเอง ดังนั้นจึงขาดจิตสำนึกสำหรับการก่อร่างสร้างชุมชน จึงไม่มีผลประโยชน์ของชนชั้น จากความรู้ความสามารถที่จะสร้างความรู้สึกเป็นชุมชน จึงไม่สามารถสร้างความเชื่อมโยงถึงชาติหรือองค์กรทางการเมืองเพื่อรับการแบ่งปันผลประโยชน์ให้แก่ชนชั้นตนเองได้ (Spivak, 1988: 277)

หากคนเปี้ยล่างต้องการสื่อสารถึงความทุกข์ร้อน หรืออุรุดต่อความตาย ก็ต้องกระทำผ่านชนชั้นอื่น และมีปัญหาว่าสาธารณชนไม่สามารถรับการสื่อสารจากคนเปี้ยล่างได้ ผู้เขียนสรุปโดยย่อจากข้อเสนอของสปีว์คว่า มีปัญหาทางสองประการให้พิจารณา นั่นคือ 1.หากคนเปี้ยล่างไม่มีเครื่องมือสื่อสาร ปัญญาชนที่มีสำนึกช่วยเหลือจะสามารถรู้ฟืนเสียงของพวกเขาได้หรือไม่ และ 2.หากจะสื่อสารพวกเขาสื่อสารอย่างไร⁸ สปีว์คเสนอว่าหากปัญญาชนต้องการแก้ไขปัญหาภาพแทนก็ต้องสร้างเวทีให้คนเปี้ยล่างได้พูดส่งเสียง (Spivak, 1993; Spivak 1988: 276-7) ค้นหาว่ามีความสั่นไหวของวาทกรรมที่ใช้อธิบายแทนคนเปี้ยล่างหรือไม่ และความสั่นไหว่นั้นทำให้คุณค่า (value) ของพวกเขาเสียหายไปหรือไม่ จากสูตรมูลค่า (Value) ของ คาล มาร์ก (Karl Marx) คือ มูลค่าใช้สอย (Used Value) มูลค่าแลกเปลี่ยน (Exchange Value) และ มูลค่าส่วนเกิน (Surplus Value) (Marx and Fowkes, 1992)

เมื่อนำทฤษฎีมาร์กมาวิเคราะห์การสื่อสารที่เกิดการแลกเปลี่ยนแบบไม่เท่าเทียม ทำให้เห็นว่าการเปลี่ยนแปลงการสื่อสารทำให้สารที่ออกสู่สาธารณะแทนที่จะเป็นสารซึ่งสอดคล้องกับคนเปื้อนกลางกลับถูกเปลี่ยนแปลงให้สอดคล้องกับความต้องการของตัวแทนซึ่งอยู่คนละชนชั้น เปรียบเทียบกับทฤษฎีทุน (capital) ของมาร์กได้ว่ามูลค่าการใช้สอยถูกทำให้เป็นอิสระจากมูลค่าแลกเปลี่ยน หากลบมูลค่าใช้สอยออกจากผลผลิตจากแรงงานก็จะทำให้เกิดมูลค่าส่วนเกิน ที่ตัวแทนนายหน้ากักฉวยไปนั่นเอง สปิวัคอธิบายถึงแรงงานส่วนเกินเปรียบเทียบกับสัญญาในทฤษฎีสัญญาศาสตร์ ซึ่งก็คือ “ภาพแทน” การฉวยใช้ประโยชน์จากภาพแทนก็เหมือนกับการดึงมูลค่าออกมาจากมนุษย์ ดังนั้นการสร้างมูลค่าส่วนเกินจากภาพแทนจึงมีความเป็นไปได้ (Spivak, 1988: 279)

ผู้เขียนเข้าใจว่าหากต้องการยกสถานะทางชนชั้นให้แก่คนเปื้อนกลางก็เท่ากับว่าทำให้เขาสถานะเปื้อนกลางในทางสัญญาศาสตร์ กลายมาเป็นผู้ที่สามารถต่อรองในการสื่อสารได้ และสามารถสร้างความหมาย หรืออัตลักษณ์ได้ รวมถึงมีชุมชนที่มีพลังในการต่อรองและปัจเจกกลายมาเป็นผู้ตื่นรู้พูดเพื่อตนเองได้

การรวมตัวเข้าหากันของจิตวิญญาณสองจักรวาลวิทยา ระหว่าง “พิปโปโย” และ “พระแม่โพสพ”

ชาวโผล่วเชื่อว่าร่างกายของ “ทุกสิ่ง” มี “หล่า” หรือจิตวิญญาณ (spirit) เป็นเจ้าของ เช่น มนุษย์ สัตว์ พืช และวัตถุสิ่งของ ต่างก็มีหล่าด้วยกัน

ทั้งหมดทั้งสิ้น หล่าสามารถเคลื่อนย้ายจากร่างกายในสายพันธุ์หนึ่งไปสายพันธุ์อื่นได้หลังเรียนรู้งานที่หล่าอาศัยอยู่นั้นตาย หล่าจะย้ายไปเกิดเป็นร่างใหม่ เช่น จาก มนุษย์ ก็ไปเกิดเป็นสัตว์ พืช วัตถุและสิ่งของ ดังนั้นหล่าจึงเป็นสิ่งเชื่อมโยงวงจรความสัมพันธ์ของการแลกเปลี่ยนสถานะแห่งชีวิต นอกจากนี้ สัตว์ พืช วัตถุสิ่งของยังสามารถเป็นผู้กระทำการในการสื่อสารข้ามระหว่างชีวิตได้ มีเพียงมนุษย์เท่านั้นที่สูญเสียความสามารถในการสื่อสารข้ามสายพันธุ์ไป แตกต่างจากบรรพบุรุษที่เมื่อก่อนสามารถสื่อสารกับชีวิตอื่นได้ โดยการพูด ฟัง การสื่อสารแบบโทรจิต เข้าฝัน และการนำหล่าไปส่งสู่ชีวิตอื่น รวมทั้งหล่าอื่น ๆ ก็สามารถข้ามมาสิงมนุษย์ได้ จึงไม่ใช่เรื่องแปลกอะไรที่แม่น้ำ พุน้ำผุด จะมาสิงคนได้หากคนมีความประพฤติไม่ดี

คน สัตว์ พืช วัตถุสิ่งของ ล้วนแล้วแต่มีความเป็นปัจเจกและสามารถพัฒนาตนเองรวมทั้งสะสมบารมีให้แก่ตนเองได้ แต่ชีวิตทั้งหมดไม่ได้เป็นอิสระจากจิตวิญญาณที่ยิ่งใหญ่ รวมถึงผีป่า เจ้าพ่อ เจ้าที่และเจ้าทาง เหล่านี้เป็นผู้มีอำนาจและเป็นผู้ปกป้องทุกชีวิตให้อยู่ในกฎเกณฑ์ หากมีผู้ละเมิดก็จะทำหน้าที่ลงโทษ จิตวิญญาณของป่าเป็นผู้คุมเกมส์ความสัมพันธ์ให้สรรพชีวิตอยู่ร่วมกันภายใต้กฎเกณฑ์ร่วมและกฎเกณฑ์ที่แตกต่างกันของแต่ละสายพันธุ์

ต้นข้าวมี “หล่าข้าว” มีชื่อเรียกว่า “พิปือโย” พิ แปลว่า “ยาย” ปือ แปลว่า “ข้าว” คำว่าโย แปลว่า “อาวโส” ดังนั้นคำเรียกว่าพิปือโยจึงสื่อความหมายถึงยายข้าวผู้ที่เป็นที่นับถือของชาวโผล่ว พวกเขานับถือว่าต้นข้าวคือยายของพวกเขาททุกคน และมีพิธีบวงสรวงปรนเปรอต้นข้าวเพื่อให้เกิดความพึงพอใจ เมื่อจะทำไร่ข้าวก็ต้องเตรียมพื้นที่ ขออนุญาตต่อสัตว์และ

ต้นไม้ และผีป่า นอกจากนี้แล้วยังมีพิธีกรรมบูชาในครอบครัวเพื่อแสดงความเคารพต่อพิบิโย เมื่อเสร็จพิธีกรรมก็จะเชิญเพื่อนบ้านมากินข้าวใหม่ซึ่งเชื่อว่าคือข้าวที่มีรสชาติดีที่สุดของปี ความพึงพอใจของยายแสดงออกมาให้พวกเราได้รับรู้ได้ และต้นข้าวก็จะงอกอวบอ้อมสมบูรณ์ การบวงสรวงสะท้อนความรู้สึกนึกคิดและความผูกพันของชาวโผล่วที่มีต่อพิบิโย ความอุดมสมบูรณ์ของเมล็ดข้าวเต็มไร่สะท้อนว่าชาวโผล่วดูแลไร่ข้าวถูกต้องตามประเพณี ไม่โลภจนถางพื้นที่เพื่อปลูกข้าวเกินกว่าที่ครอบครัวต้องการ ที่เหลือยังต้องแบ่งปันข้าวให้แก่เพื่อนบ้านที่ประสบเคราะห์ไร่ข้าวถูกทำลายโดยสัตว์ป่า หรืออันใดก็ตาม

พิธีกรรมกินข้าวใหม่เปลี่ยนไปอันเนื่องจากชาวโผล่วมีความสัมพันธ์กับสังคมภายนอกมากยิ่งขึ้นโดยเฉพาะในช่วงระยะเวลา 40 ปีที่ผ่านมา จากพิธีกรรมในครอบครัวได้เพิ่มงานเทศกาลประจำปี คือ *เทศกาลฟาดข้าวและงานทำบุญข้าวใหม่*

หากใครเข้ามาเยือนชาวโผล่วที่ป่าทุ่งใหญ่นเรศวรในช่วงเดือนพฤศจิกายนจนถึงต้นเดือนกุมภาพันธ์ก็จะทราบว่าปีมีเทศกาลประจำปีที่สำคัญมากของชาวโผล่วคือ “งานฟาดข้าวและพิธีทำบุญข้าวใหม่” จัดขึ้นทุกปีในช่วงฤดูหนาว สื่อมวลชนทั้งโทรทัศน์และหนังสือพิมพ์ต่างมาทำข่าวและสารคดี เพราะกิจกรรมในงานพิธีฟาดข้าวมีทั้งความสนุกสนาน บันเทิง และมีอาหารรสชาติแปลกลิ้น ผู้คนก็แปลก สถานที่ที่ไม่คุ้นเคย คนภายนอกจะได้เห็นพื้นที่ซึ่งเต็มไปด้วยขังข้าวหลังเกี่ยวเก็บ แปลกมากตั้งอยู่ท่ามกลางป่าอุดม

สมบูรณ์ สิ่งที่คุณภายนอกไม่รู้ก็คือนี่กว่าตนเองมาร่วมงานพิธีกรรมที่รำลึกและบูชาพระแม่โพสพ แต่จริง ๆ แล้วมีที่มาที่ไปมากกว่านั้น

“พระแม่โพสพ” คือตัวแทนของข้าวในความคิดของคนไทย พระแม่โพสพ ใช้เรียกเทพธิดาที่อวตารมาเป็นต้นข้าว เรื่องราวนี้ชาวพุทธรับรู้ว่าเป็นตำนานที่มีลายลักอักษรในพระไตรปิฎก ทุกคนพูดสอคล้องกันว่า พิธีอโยของชาวโผล่คือพระแม่โพสพของชาวพุทธ แต่ความจริงแล้ว “พิธีอโยไม่ใช่แม่โพสพ” ดังที่องค์กรเอกชน ชำราชากร นักวิชาการ และชาวโผล่อธิบายแก่คนภายนอก (ศรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ, จริญญาต์ รพีพรรณ และอ่วมอินทร์ รุ่งตะวัน, 2555 และ Thai PBS, 2557: นาทีที่ 11) เมื่อขยายให้กว้างกว่านั้น คติความเชื่อของคนในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ต่างก็มีสิ่งศักดิ์สิทธิ์เป็นผู้ดูแลต้นข้าว ชาวบ้านได้อธิบายไว้อย่างแตกต่างกันจนแทบจะไม่ใช่สิ่งเดียวกัน คนภายนอกเมื่อมาสังเกตการณ์พิธีกรรม ก็เกิดความเข้าใจผิดและขาดการตรวจสอบที่มาจึงเหมารวมเป็นสิ่งเดียวกัน ทำให้ภาพแทนพระแม่โพสพเคลื่อนจนพิธีอโยของชาวโผล่หายไปจากระดับการสื่อสารสาธารณะ

กระนั้นชาวโผล่ก็ยังรักษาความศรัทธาต่อจิตวิญญาณดั้งเดิมคือพิธีอโยและในเวลาเดียวกันก็พร้อมที่จะเรียกพิธีอโยว่าพระแม่โพสพตามคนภายนอกด้วย ไม่ใช่เรื่องง่ายเลยที่จะเกิดการเลื่อนสลับรูปสัญลักษณ์ต้นข้าวจนเบรอกและกลืนเป็นสิ่งเดียวกันทั้งจากคนภายในจำนวนหนึ่งและคนภายนอก ด้วยเหตุใดชาวโผล่จึงสลับพิธีอโยให้เป็นพระแม่โพสพ ซึ่งผู้เขียนจะอธิบายในรายละเอียดดังนี้

เมื่อราว 4 ทศวรรษก่อนที่ชาวโผล่ชาวอูโลได้นำพระแม่วิโศกมาแทนที่พิบิโยเพื่อสื่อสารกับสังคมภายนอก ซึ่งคนไทยมีมุมมองต่อชาวโผล่ว่าเป็นผู้นับถือศาสนาพุทธเช่นเดียวกัน จึงเข้าใจไปว่ามีประเพณีร่วมกันคนละชื่อ จากพิธีกรรมในระดับครอบครัวชาวโผล่ได้เพิ่มเทศกาลฟาดข้าวและงานบุญข้าวใหม่ในระดับตำบล แต่ทั้งสองคือการประดิษฐ์ประเพณีใหม่

ผู้มีส่วนร่วมในการประดิษฐ์พิธีการทั้งสองเทศกาลนี้และยังมีชีวิตอยู่คือ หลวงพ่อเยเหมียน เจ้าอาวาสวัดเกาะสะเดิง ท่านได้อธิบายว่าตนเอง เมื่อประมาณ 40-50 ปีก่อน ได้ร่วมปรึกษากับผู้อูโลในอดีตว่าในขณะนั้นจำเป็นต้องการมีพิธีการและเทศกาลขนาดใหญ่ เพื่อแสดงให้คนไทยเห็นว่าชาวโผล่มีวัฒนธรรมที่สำคัญเช่นเดียวกัน เนื่องจากทางรัฐบาลและทางอำเภอสังขละบุรีเข้ามาเสนอกับชาวโผล่ว่า ต้องการย้ายชาวบ้านตำบลไล่โว่และตำบลลังกา อ.สังขละบุรี ออกจากป่าทุ่งใหญ่นเรศวรเข้าในตัวอำเภอ เพื่อที่จะได้พัฒนาชาวโผล่และให้การศึกษาให้แก่บุตรหลานมีวัฒนธรรม และแสดงให้ชาวโลกได้เห็นว่าประเทศตนเองมีการพัฒนา กรณีชาวโผล่เมื่อรัฐไม่สามารถนำการพัฒนาไปถึงหมู่บ้านห่างไกลได้ ก็จำเป็นต้องย้ายพวกเขาเข้ามาในพื้นที่พัฒนาแล้ว ซึ่งมี ครู สาธารณสุข นักพัฒนา ฯลฯ ที่พร้อมแล้ว

ชาวโผล่ได้จัดประชุมอันเนื่องจากการณ์ดังกล่าว คือรัฐบาลเข้าใจว่าชาวโผล่ไม่มีวัฒนธรรม แต่ปัญหาก็คือวัฒนธรรมและอารยธรรมคืออะไร และชาวโผล่มีวัฒนธรรมหรือไม่ จึงได้ตั้งคำถามต่อคำศัพท์ใหม่ว่า “วัฒนธรรมและอารยธรรมคืออะไร” พะเทิงชาวโผล่อธิบายว่า คำนี้จะใกล้เคียงกับคำว่า “ทุ่งรู้” หมายถึง พิธีกรรม ศาสนา การนับถือ การบูชา

รวมถึงการปฏิบัติตน การทำมาหากิน การล่าสัตว์ เรื่องเล่า การร้องเพลง การฟ้อนรำ และประวัติศาสตร์ ทูรู้จึงเป็นคำที่มีความหมายกว้างขวางมาก

คำว่า “วัฒนธรรม” ในภาษาไทยใกล้เคียงกับคำว่า “ทูรู้” ในภาษาโผล่วแต่ความหมายของโผล่วกว้างขวางกว่า เมื่อคำว่าวัฒนธรรมถูกนำมาพูดในป่าทุ่งใหญ่ครั้งแรกโดยเจ้าหน้าที่รัฐที่ไม่เข้าใจความหมายทางการ เมื่อถ่ายทอดสู่ชาวโผล่วความหมายจึงเป็นแค่เพียงงานพิธีการหรือเทศกาลขนาดใหญ่ เช่น งานลอยกระทง งานสงกรานต์ ที่สำคัญคืองานวัฒนธรรมจะต้องมีคนเข้าร่วมจำนวนมาก พวกเขาจึงตั้งคำถามกันภายในว่าชาวโผล่วมีหรือไม่ ในที่สุดจึงได้ตั้งคณะทำงานเพื่อเดินทางไกลดูงานในประเทศพม่า ค้นหาว่าประเพณีและวัฒนธรรมของชาวโผล่วและปากกญอมืออะไรบ้าง และสิ่งไหนที่สามารถนำมาปฏิบัติในป่าทุ่งใหญ่ได้ การดูงานทางไกลครั้งนั้นพวกเขาค้นพบว่าม้งงานเทศกาลประจำปี “การงานฟาดข้าว” และ “งานทำบุญข้าวใหม่” ที่สอดคล้องกับสิ่งที่มีอยู่แล้วในระดับครอบครัว

ชาวโผล่วทุ่งใหญ่ได้เลือกการฟาดข้าวและการขอบคุณยายข้าวหรือพิบือโย เพื่อเชื่อมต่อกับสังคมไทย ยายข้าวหรือจิตใจของพันธ์พืช ได้ถูกส่งออกมาเป็นทูตเพื่อเชื่อมสัมพันธ์ไมตรีกับประเทศไทยตั้งแต่บัดนั้นเป็นต้นมา คนไทยผู้เข้มาร่วมงานกราบไหว้แม่โพสพก็เหมือนกับกราบไหว้พิบือโยด้วย นับว่าจิตวิญญาณทั้งสองสามารถอยู่ร่วมกันได้ในสังคมชาวโผล่วและสังคมไทย ในอดีตนั้นชาวโผล่วส่งซากชีวิตป่า เช่น นอกระชู่ งาช้างป่า ช้างป่า ฯลฯ เป็นบรรณาการแก่สยาม ครั้งนี้เป็นครั้งแรกที่ชาวโผล่วได้เริ่มต้นนำจิตวิญญาณชีวิตป่า เข้าสู่การต่อรองทางการเมืองได้สำเร็จ

หลวงพ่อยะเหмянทราบตั้งแต่วันนั้นว่ากิจกรรมทั้งสองนั้นเป็นการประดิษฐ์ประเพณีขึ้นมาใหม่โดยชาวกะเหรี่ยงฝั่งประเทศพม่า เพื่อสร้างโอกาสลักลอบการประชุมลับ ชาวโผล่วได้นำมาประดิษฐ์ใหม่อีกครั้งในป่าทุ่งใหญ่ โดยเพิ่มพิธีการทางศาสนาพุทธเข้ามาในงาน และทำให้เป็นพิธีการที่ดูยิ่งใหญ่มากขึ้นไปอีก มีการจัดตั้งคนทุกหมู่บ้านมาร่วมงาน มีการหมุนเวียนจัดงานในทุกปี และเชิญนายอำเภอซึ่งเป็นตัวแทนของรัฐที่ใหญ่ที่สุดสำหรับตำบลเข้าร่วมเทศกาล

เทศกาลฟาดข้าวและบุญข้าวใหม่ได้ถูกยกระดับกลายเป็นงานประเพณีสำคัญของอำเภอสังขละบุรีและยังสำคัญมากขึ้นเรื่อย ๆ โดยเฉพาะการขยายอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวและทางอำเภอก็คิดว่าชาวโผล่วคือหน้าตาที่ดึงดูดท่ามกลางกลุ่มคนอื่น ๆ เช่น มอญ พม่า มุสลิม ไทย ที่อาศัยอยู่ร่วมกันในอำเภอสังขละบุรี

การประดิษฐ์ประเพณีใหม่ขึ้นมาก็เหมือนกับการสร้างภาพแทน โดยเพิ่มสำนึกใหม่ เปลี่ยนแปลงการแสดงตนเองให้สอดคล้องกับประเพณีชาวไทยพุทธ เพื่อให้ข้าราชการยอมรับการกลืนเข้าสู่สังคมไทย ซึ่งก็ประสบความสำเร็จจนถึงปัจจุบัน⁹ พิธีการทำบุญข้าวใหม่และงานเทศกาลฟาดข้าวคือการเติมเต็มช่องว่างซึ่งพวกเขาแปลกแยกจากสังคมไทย คือการต่อสู้ทางการเมืองเชิงสร้างสรรค์ หน่วยงานรัฐและคนไทยให้ยอมรับในการเป็นส่วนหนึ่งในวัฒนธรรมไทย

จากการสังเกตการณ์พบว่า พวกเขายังคงเก็บรักษาสำนึกของตนเองไว้ได้ มีการปนกันกับความเชื่อของคนไทยที่มีการซึมเข้าหากันระหว่างประเพณี

ไพล่และประเพณีไทย หากพิจารณาผิวเผินจะไม่เห็นเส้นแบ่ง แต่หากเพ่งพิจารณา ก็จะเห็นว่ามีความแตกต่างที่ดำรงอยู่แยกกันเป็นชั้น ๆ ผู้เขียนได้เข้าร่วมงานครั้งหลังสุดคือปี 2559 พบว่าพวกเขาสามารถจัดงานเทศกาลที่คนมาร่วมมากกว่าสองพันคนและไม่สามารถแยกออกได้ว่าคนเข้าร่วมจากภายในหรือคนภายนอกมากกว่ากัน ซึ่งนับว่ามีผลต่อการต่อรองทางการเมืองเป็นอย่างมาก โดยเฉพาะเมื่อนำมาขยายผลในการประชาสัมพันธ์ว่าชาวไพล่ให้ความสำคัญต่อธรรมชาติ มีวัฒนธรรมที่สอดคล้องกับชีวิตป่า และยังมีวัฒนธรรมร่วมกับคนไทย

จากจุดยืนคนเบี้ยล่าง ได้สร้างให้ “ชีวิตป่า” เข้ามารู้ “การเมือง”

“ทุ้ง” กลายเป็นประเด็นปัญหาหลังประเทศไทยแก้ไขปัญหามลพิษด้านความมั่นคงภายใน ทุ้ง ของชาวไพล่คือ แนวทางการปฏิบัติที่ครอบคลุมทั้งเรื่องวิถีชีวิตในโลกกายภาพและวิถีจิตเชิงนามธรรม ซึ่งครอบคลุมตั้งแต่เรื่องของการเกษตร การล่าสัตว์และเก็บหาของป่า การอยู่อาศัย การนับถือผี ปัญหาต่าง ๆ รุนแรงมากยิ่งขึ้น เกิดการปะทะในเชิงคุณค่ามากยิ่งขึ้นภายหลังการประกาศให้เขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าทุ่งใหญ่นเรศวรเป็นมรดกโลก ทำให้ชาวไพล่ต้องพูดภาษาใหม่ ๆ เช่น การอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติ การอนุรักษ์ความหลากหลายทางชีวภาพ การอนุรักษ์อย่างมีส่วนร่วม ในทุกคำพูดให้ความสำคัญที่ “ป่า” และมี “สัตว์ป่า” เป็นศูนย์กลางของการอนุรักษ์

“ป่า” ในภาษาโผล่วคือคำว่า “เหมยละกละห” (เหมย-ละ-กละ) คำนี้เป็นคำพหุความหมาย กล่าวคือ เป็นที่อยู่อาศัยของคนแต่เป็นที่อยู่อาศัยของสัตว์ป่า พืช และพืชสวน-ไร่ ถึงจะมีคนอยู่แต่ชีวิตป่าสามารถอยู่ร่วมได้ในพื้นที่ซึ่งมีลักษณะการใช้พื้นที่ร่วมแบบ เหลื่อม-แยก-ร่วม กันทั้ง คน/สัตว์/พันธุ์พืช/วัตถุสิ่งของ¹⁰

เจ้าหน้าที่รัฐให้ความสำคัญกับกิจกรรมการอนุรักษ์โดยไม่ตัดต่อจากคน จึงมีอคติต่อชาวโผล่วซึ่งมีกิจกรรมการถางป่าเพื่อทำไร่ข้าว การล่าสัตว์ และการหาปลา ซึ่งขัดกับกฎหมายอนุรักษ์ ถึงแม้วิถีของชาวโผล่วจะทำให้ป่าทุ่งใหญ่เรศวรได้รับการยอมรับเป็นมรดกโลกทางธรรมชาติก็ตาม แต่ทางรัฐก็ไม่ละเว้นที่จะเข้ามาควบคุมชาวโผล่ว คำว่าการอนุรักษ์ที่ใช้แพร่หลายในประเทศไทยมีความคับแคบไม่รวมกิจกรรมการถางป่าทำไร่หมุนเวียนและการล่าสัตว์ป่าอย่างยั่งยืน การชิงเผาป่า (เพื่อลดผลกระทบจากไฟป่า) ทำให้ความเป็นไปได้สำหรับการอนุรักษ์โดยความรู้พื้นบ้านถูกจำกัด ด้วยวิธีการอนุรักษ์ตามวาทกรรมความหลากหลายทางชีวภาพ

ปัญหาสำคัญก็คือวิถีชีวิตชาวโผล่วไม่สอดคล้องกับภาพแทนตามวาทกรรมที่นักอนุรักษ์และนักวิชาการอธิบายจากวิธีคิดภูมิปัญญาชาวบ้าน จึงทำให้ชาวโผล่วรู้สึกว่าเขาไม่บริสุทธิ์มากพอที่จะกล่าวอ้างความเป็นกะเหรี่ยงที่แท้ได้ คนภายนอกเข้าใจความเป็นกะเหรี่ยงจากภาพแทนที่สวยงามซึ่งไม่มีอยู่จริงมานานแล้ว ภาพแทนชาวโผล่วจึงผิดเพี้ยนไปจากสิ่งที่เขาเป็นอยู่จริง เป็นเรื่องที่ชาวโผล่วหลายคนก็ตระหนักถึงปัญหานี้ เช่น ละเหมีย สุห่อง และพะเทิง ได้อธิบายว่ากะเหรี่ยงที่แท้จริงดังที่เขาพบในหนังสือไม่มีอยู่จริง

แม้แต่พ่อของเขาเองไม่สามารถเป็นได้ บางทีข้อมูลอาจจะมาจากผู้สูงวัยที่เล่าถึงความหลัง หากจะมีจริงก็คงต้องย้อนเวลาไปถึง 50 ปี ความไม่สอดคล้องระหว่างภาพแทนและการเป็นจริงทำให้ชาวโผล่วจำนวนหนึ่งจะต้องกดดันตัวเองเพื่อที่จะย้อนกลับไปอยู่ เช่นอดีต แต่เป็นไปไม่ได้และมีความขัดแย้งในหมู่บ้านอยู่เรื่อย ๆ อันมาจากอัตลักษณ์ในเชิงสาระัตถะที่ชาวโผล่วก่อรูปตนเองกับภาพแทนเหนือจริงเพื่อนำมาต่อสู้ทางการเมือง

ภาพแทนที่คนภายนอกสร้างจึงกลายเป็นภาพหลอนทางการเมืองที่ถูกปลุกขึ้นมาจากความเพ้อฝัน และปฏิบัติการของชาวโผล่วในการให้ความร่วมมือกับการอนุรักษ์เหล่านี้ ไม่เห็นอยู่ในภาพแทนสาธารณะ ทั้งที่ชาวโผล่วได้เข้าร่วมเกมส์การนำชีวิตป่าเข้าสู่การเมืองจากภาคสนามที่เขามีความคุ้นเคยที่สุด ส่วนโลกภายนอกเป็นโลกที่พวกเขาควบคุมไม่ได้

การรณรงค์ให้สาธารณะรู้จักชาวโผล่วว่าเป็นนักอนุรักษ์ที่เยี่ยมยอดที่สุดก็เกิดผลดีบางอย่าง คือทำให้การย้ายชาวโผล่วออกจากป่าไม่ใช่เรื่องง่ายตายอีกต่อไป ความกดดันภายในลดลงและเข้าสู่การอยู่ร่วมกันของชาวโผล่วและเจ้าหน้าที่ป่าไม้แบบใหม่ ทางเจ้าหน้าที่ป่าไม้ใช้วิธีจำกัดชาวโผล่วให้อยู่ในพื้นที่ทางกายภาพที่ตรวจตราง่าย ลดการกระจายตัวทำไร่ข้าวตามประเพณี มีการใช้เครื่องมือทันสมัยทำแผนที่ไร่หมุนเวียน ภายหลังเจ้าหน้าที่ป่าไม้ได้ดำเนินการด้วยตนเองกับชาวโผล่วในแต่ละหมู่บ้าน เครื่องมือทันสมัย เช่น GPS. การทำโมเดลแผนที่ป่าทุ่งใหญ่ ได้เคยถูกนำมาอบรมให้ชาวโผล่วใช้การขยายการใช้เครื่องมือทันสมัยทำให้ชาวโผล่วได้มีโอกาสเข้าร่วมเกมส์การต่อรองซึ่งพวกเขามีความพร้อมและคุ้นเคยอยู่แล้ว จากการต่อต้านการ

จัดการพื้นที่ชาวโผล่วได้กระโดดเข้าสู่เกมสการต่อรองและอาศัยความชำนาญในพื้นที่ป่าโดยพุดจากแผนที่ เดิมนั้นเป็นการยากที่ชาวโผล่วจะพุดกับเจ้าหน้าที่รัฐได้อย่างเท่าเทียม เมื่อเจ้าหน้าที่รัฐใช้ แผนที่ 1:50,000 และเข็มทิศ ชาวโผล่วก็ใช้เป็น เมื่อเริ่มใช้ GPS.¹¹ เขาก็เชี่ยวชาญไม่แพ้คนภายนอกแถมยังเข้าใจพื้นที่กายภาพมากกว่า เมื่อเจ้าหน้าที่ใช้แผนที่ทางอากาศ และแผนที่ดาวเทียม ในปัจจุบันนี้เพียงแค่แท็บเล็ตและ/หรือโทรศัพท์ราคาถูกรก็สามารถแสดงข้อมูลเกี่ยวกับพื้นที่กายภาพได้ไม่แตกต่างกัน ผู้เขียนพบว่า Google Earths อัปเดตข้อมูลแผนที่ได้ทันสมัยมากจนเรียกว่าเท่าทันกันกับของกรมป่าไม้และกรมอุทยานแห่งชาติ

จากการตกเป็นฝ่ายตั้งรับ (passive) ในทุกทาง ชาวโผล่วได้หันมาตอบโต้กลับได้อย่างสร้างสรรค์ จากการต่อสู้โดย “รับภาพแทนของคนภายนอกให้เข้ามามีความสัมพันธ์กับประเพณีของตนและปลดปล่อยการแสดงตนเองให้ออกไปสู่สาธารณะ” ทำให้ชาวโผล่วสร้างสนามต่อสู้ในทำเลที่ตนเองได้เปรียบ ถึงแม้จะเป็นแนวทางที่ดีที่สุดที่ทำให้อยู่รอดได้ แต่ก็ทำให้พวกเขาพบกับสถานการณ์ที่จัดการกับภาพพจน์ตัวเองได้ยากมากยิ่งขึ้นกว่าอดีต ปัญหาการทำลายธรรมชาติและล่าสัตว์เพื่อการยังชีพอย่างยั่งยืนนั้นอย่างไรเสียก็เป็นเรื่องยากที่คนภายนอกจะยอมรับได้ การอยู่ร่วมกันของเจ้าหน้าที่ป่าไม้และชาวโผล่วจึงวางอยู่บนพื้นฐานของความความหวาดระแวงที่มีต่อกัน

การปรับตัวและปรับทัศนคติของคนระดับท้องถิ่นเกิดขึ้นค่อนข้างสูง เช่น การวางกฎเกณฑ์ให้มีการอนุญาตให้ตัด ฟืน เผาป่า ในพื้นที่ไร่มนเวียนได้ การแปรรูปไม้ตายล้มได้ หรือคนชราและแม่หม้ายสามารถใช้ต้นไม้ (ที่ยัง

ไม่ตาย) โกลัหมู่บ้านได้ แต่สำหรับเจ้าหน้าที่ระดับสูงขึ้นไปแล้วนั้น ก็ยังมีทัศนคติว่ากิจกรรมของชาวโผล่วคือการทำลายป่าและการที่เจ้าหน้าที่ระดับท้องถิ่นยินยอมให้ชาวโผล่วทำกิจกรรมนี้ก็คือความหย่อนยานในหน้าที่ เป็นการสมยอม ดังนั้นบ่อยครั้งที่เจ้าหน้าที่ระดับท้องถิ่นได้ร้องขอให้ชาวโผล่วปรับเปลี่ยนการทำไร่ เพื่อไม่ให้อยู่ในสายตาของผู้มีอำนาจและนักท่องเที่ยวที่ขาดความเข้าใจในประเพณีของชาวโผล่ว เช่น ทำในพื้นที่ที่จำกัด ในบางหมู่บ้านก็ขอให้ฟันไร่ เผาไร่ รื้อไร่ ในวันที่ไม่มีการตรวจตราจากเครื่องบิน นั้นทำให้ประเพณีหลายอย่างเกี่ยวกับพิบิโย และการขอใช้พื้นที่จากเจ้าป่า เจ้าเขา ไม่สามารถทำได้ ต้องเลือกที่และร่วมกับคนในหมู่บ้านทำให้เสร็จในวันเดียว

ชาวโผล่วคิดว่าพวกเขาต้องทำไร่หมุนเวียนเพราะส่วนใหญ่เป็นพื้นที่สูงและไม่สามารถอุ้มน้ำจนทำนาได้ การตัด ฟัน และเผาป่าโผล่วทำให้ยากที่จะนิยามตนเองว่าเป็น “นักอนุรักษ์” พวกเขาพูดหลายครั้งว่าพวกเขาไม่ใช่คนอนุรักษ์ คำอธิบายนี้มาจากความรู้สึกกดดันและน้อยใจ และกระอักกระอ่วนจนไม่สามารถระบายออกสู่โลกภายนอกได้ การสร้างภาพแทนเพื่อฝันในเวทีสาธารณะ กลับทำให้ชาวโผล่วกลับเป็นฝ่ายตั้งรับและการพูดว่าต้องตัด ฟัน เผาป่า เหมือนกับการที่ต้องยอมรับว่า “ทำลายป่ามาตั้งแต่บรรพชน” ชาวโผล่วไม่ได้อยากยอมรับเช่นนั้น แต่เมื่ออธิบายผ่านตรรกะการจัดการป่าสมัยใหม่ทำให้ชาวโผล่วกลายเป็นนักทำลายป่ามาตั้งแต่บรรพบุรุษ ถึงแม้ว่าป่าที่เขาทำไร่จะฟื้นสภาพได้ แต่คนภายนอกไม่มีเวลาที่จะค้นหาและไม่มีความรู้เกี่ยวกับป่าพอที่จะเข้าใจระบบการทำไร่หมุนเวียน เจ้าหน้าที่ระดับสูงก็หมุนเวียนเปลี่ยนกันมารับตำแหน่งหัวหน้าเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าเร็วเกินไป

เช่น ยังไม่ทันได้เรียนรู้วิธีชาวโพลั่วก็ย้ายไปประจำที่อื่น หรือเรียนรู้จนมีระบบที่ปรับเข้าหาชาวโพลั่วได้ไม่นานก็ถูกย้าย ชาวโพลั่วสร้างความเข้าใจระบบวิถีป่าให้แก่ข้าราชการระดับสูงอย่างยากลำบาก บางคนถึงแม้จะทราบแล้วว่าชาวโพลั่วถางป่าเพื่อทำไร่และป่านั้นก็สามารถฟันฟืนได้ไม่ได้เสียหายถาวร แต่พวกเขาก็ทำใจไม่ได้ในที่สุด

หากคนภายนอกเข้าไปในหมู่บ้านของชาวโพลั่วและเคยได้ยินว่าชาวโพลั่วเผาป่า ทำลายป่า เมื่อมาเห็นกับตาพวกเขาก็ตกใจและร้องว่า “ชาวโพลั่วเผาป่าจริง ๆ” พวกเขาตัดต้นไม้ในป่าไผ่ ในที่ลุ่ม ๆ ดอน ๆ บางพื้นที่ได้สูงขึ้นไปบนพื้นที่ลาดชันเขา ลุ่มน้ำชั้น 1A ชาวโพลั่วตัดต้นไม้ยืนต้นหากมีเรือนยอดใบหนาซึ่งจะบังแดดต้นข้าวในพื้นที่ที่เขาตั้งใจปลูกข้าว เขาจะตัดต้นไม้ทิ้งเหลือแค่ตอไว้สูงแค่อว บางคนปีนต้นขึ้นไปตัดลำต้นตรงที่เรือนยอดแผ่ออก¹¹ ส่วนซากเนื้อไม้เผาทิ้งที่เหลือเอามาทำถ่าน เศษไม้เอามาทำฟืนคนภายนอกก็คิดไปว่ามันเป็นเรื่องที่สิ้นเปลืองป่าอย่างยิ่ง

ในวันหนึ่งพะเทิงได้พยายามจะสื่อสารกับผู้เขียน แต่ในขณะนั้นเขาคิดว่าผู้เขียนเป็นเพื่อนคนหนึ่ง เรื่องนี้เกิดขึ้นมานานแล้วเมื่อประมาณ 2539 เขาได้ตั้งคำถามว่าคิดอย่างไรกับการที่ชาวโพลั่วล่าสัตว์ ผู้เขียนอธิบายว่า ถึงชาวโพลั่วจะล่าสัตว์บ้าง แต่มีคนจำนวนมากที่กินเจ ถึงจะมีคนจำนวนหนึ่งกินสัตว์ป่าก็ไม่น่าจะจะมีผลกระทบอะไร ไม่เหมือนคนข้างนอกเข้ามาล่า จำนวนคนที่กินน้อยกว่าคนที่ไม่กิน พะเทิงพยายามพูดอะไรบางอย่างที่เขามั่นใจว่าผู้เขียนไม่เข้าใจพวกเขาเอาเสียเลย ทั้ง ๆ ที่ “เรา” เข้ามาอยู่กับพวกเขา และ ร่วมเดินป่าวิจัยป่ากับเขานานแล้ว

พะเทิงพยายามอธิบายว่า คนแก่กับชาวบ้านหลายคนมาคุยกับเขากดดันว่าให้มูลนิธิคุ้มครองสัตว์ป่าและพรรณพืชในพระบรมราชินูปถัมภ์ ที่ในเวลานั้นผู้เขียนเป็นเจ้าหน้าที่อยู่ ออกจากพื้นที่ ยกเลิกงานทั้งหมด มูลนิธิเข้ามาคุ้มครองสัตว์ป่า ส่วน “เรา” กินสัตว์ป่าแล้วจะให้ทำงานกันได้อย่างไร

เมื่อพะเทิงได้รับคำอธิบายว่า “...จำนวนคนที่กินน้อยกว่าคนที่ไม่กิน” เขาเข้าใจความกังวลของชาวบ้านทันทีว่าเราซึ่งเป็นคนนอกไม่สามารถเข้าใจมุมมองของชาวโผล่ได้ ผู้เขียนได้พยายามอธิบายว่า ถึงอย่างไรจากที่เราเห็นป่า เห็นหมู่บ้าน เราวิจัยแบบมีส่วนร่วมเดินป่าเพื่อนับจำนวนสัตว์รอบ ๆ หมู่บ้านเปรียบเทียบกับรอบหน่วยป่าไม้ และป่าที่ไม่มีคนอยู่ จำนวนประชากรสัตว์ป่ารอบหมู่บ้านและรอบหน่วยป่าไม้มีพอ ๆ กัน ชาวโผล่ยังคงเป็นนักอนุรักษ์ หากเปรียบเทียบกับคนไทยข้างนอก พะเทิง¹² พูดกลับมาแรง ๆ ว่า “ชาวโผล่ไม่ใช่ นักอนุรักษ์”

คำว่า “เรา” และ เรา ที่ผู้เขียนได้ทำเครื่องหมายเน้นไว้ข้างต้นเพื่อแสดงให้เห็นว่าผู้เขียนในอดีตได้พยายามอย่างยิ่งที่จะเป็นคนใน แต่ดูเหมือนว่าคำว่าเราของชาวโผล่ได้สร้างกำแพงกันผู้เขียนซึ่งเป็นตัวแทนนักอนุรักษ์ นักวิชาการจากโลกภายนอก จนไม่สามารถเข้าไปแทรกอยู่ร่วมในระบบวิธีคิดแบบเดียวกับชาวโผล่ได้ ผู้เขียนขออนุญาตใช้พื้นที่ขยายความเล็กน้อยซึ่งไม่ได้ต้องการอธิบายพรา้เพื่อย้อนความหลังอดีตแต่อย่างใด ว่าความสัมพันธ์ระหว่างผู้เขียนและชาวโผล่นานมาแล้วถึง 20 ปี ผู้เขียนเพิ่งเข้าใจ “สาร” ของพะเทิง ซึ่งเป็นเพื่อนสนิทว่า “เรา” ในอดีตไม่สามารถ

เข้าใจมุมมองของชาวโผล่วที่มีต่อชีวิตป่าได้เลย จนกระทั่งระหว่างปี พ.ศ. 2555-2559 ผู้เขียนได้เข้ามาวิจัยอีกครั้ง เหตุใดจึงไม่สามารถเข้าใจ เนื่องจาก เรา ภายนอก ได้ยอมตนเองให้ถูกรอรับจากวาทกรรมการอนุรักษ์ ความหลากหลายทางชีวภาพ และกระป๋องเป่ายัดเยียดวิธีคิดเหล่านี้แก่ชาวโผล่วเพื่อให้พวกเขาตอบสนองต่อการเป็นพลเมืองโลกในเวทีสิ่งแวดล้อมโลก และก็จะมีย่านอำนาจในการต่อรองกับรัฐบาลของตนเองได้ในที่สุด และหลังจากที่ชาวโผล่วได้เปิดรับวาทกรรมฯ ก็เกิดวินัยแบบใหม่ที่เขาต้องเรียนรู้และดัดแปลงตนเองอย่างยืงยวด

วาทกรรมความหลากหลายทางชีวภาพและการอนุรักษ์ป่าได้เข้ามาแบบสุ่มแพร่กระจายความคิด ทำให้ชาวโผล่วตระหนักถึงได้ว่ารูปแบบวิถีชีวิตของตนเองไม่สอดคล้องกับนโยบายรัฐและสากล ความอึดอัดที่จะประสานตนเองเข้ากับภาพแทนการอนุรักษ์ปรากฏขึ้นทีละเล็กละน้อย ด้วยความบริสุทธิ์ใจแล้ว เมื่ออยู่ในหมู่บ้านนาน ๆ ก็อดเอาใจช่วยชาวโผล่วไม่ได้ และคิดเหตุผลโต้แย้งให้พวกเขา เช่นอธิบายว่า **“ชาวโผล่วใช้ป่าแต่การทดแทนมันสมบูรณ์ จึงไม่เกิดผลกระทบมาก”** แต่ขาดน้ำหนักเมื่อเปรียบเทียบกับพลังอำนาจที่บังคับมาจากรัฐ เมื่อชาวโผล่วสะท้อนสู่ภายนอกก็ไม่มีใครสนใจฟังเท่าใดนัก พวกเราได้ยินแต่เฉพาะเสียงที่ตนเองต้องการได้ยิน และวาทกรรมความหลากหลายทางชีวภาพก็เตรียมสำนึกของสาธารณะชนไว้แล้ว ผู้เขียนขอสรุปสถานการณ์ในอดีตจากจุดยืนปัจจุบันว่าเวลานั้นตนเองไม่เข้าใจข้อจำกัดของการเข้าถึงชาวโผล่วจากมุมมองของคนในและไม่เข้าใจอิทธิพลของวาทกรรมครอบงำได้เพียงพอ

ชาวไพล่ พวกเขาไม่ได้ต้องการเป็นนักอนุรักษ์ (ในนิยามของคนภายนอก) แค่อยากอยู่แบบที่เคยอยู่ หากเลือกได้พวกเขาไม่ต้องการคิดเกี่ยวกับการที่จะถูกโยกย้ายออกจากป่าทุ่งใหญ่เลย การเข้ามาช่วยไพล่โดยองค์กรอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติยังคงสร้างปัญหาที่แก้ไขยากยิ่งไว้ คือ ทำให้ไพล่เป็นนักอนุรักษ์ “เรา” ได้ผลักดันให้ชาวไพล่ไปยืนอยู่แถวหน้าตรงข้ามกับหน่วยงานรัฐที่ทรงพละการในการบังคับใช้ตามอุดมการณ์ความหลากหลายทางชีวภาพโลก

การอธิบายเกี่ยวกับชาวไพล่ข้างต้นถูกต้องมาจากวิธีคิดในการทำวิจัย แต่ปัญหาที่เกิดแก่ชาวไพล่ไม่ใช่สิ่งที่นักอนุรักษ์พยายามอธิบาย **การอธิบายว่าชาวไพล่เป็นนักอนุรักษ์ ทำให้ชาวไพล่ไม่มีที่ยืนและตกเป็นจำเลยของประเทศและโลก** ถึงแม้ป่าจะยังคงสมบูรณ์แต่กิจกรรมของชาวไพล่ก็ขัดกับ **นิยามการอนุรักษ์** ซึ่งยากที่จะได้รับการยอมรับอย่างเป็นทางการ

ผู้เขียนขออธิบายปัญหาวิธีคิดที่ไม่สอดคล้องกันระหว่างประเพณีปฏิบัติของชาวไพล่ที่มีต่อป่าและวิธีคิดอนุรักษ์ที่เป็นทางการในหัวข้อถัดไป การสร้างด่านตรงข้ามเพื่อปะทะกันระหว่างสองอุดมการณ์ไม่เพียงพอที่จะลดความขัดแย้ง และจำเป็นที่จะต้องติดตามผลที่เกิดขึ้นมาจากการปะทะ การปฏิสัมพันธ์ และการปรับตัวเข้าหากันของแนวคิดทั้งสองด้าน ผู้เขียนจะแสดงในหัวข้อ “ไล่ที่ผีป่า” เพื่อสร้างแนวทางที่ทำให้หลุดจากตรรกะคู่ตรงข้ามระหว่างป่า/เมือง การพัฒนา/ด้อยพัฒนา อนุรักษ์/ทำลายป่า ธรรมชาติ/วัฒนธรรม ฯลฯ

“ไล่ที่ผีป่า”: การปรับตัวของผีสู่จักรวาลวิทยา “ความหลากหลายทางชีวภาพ”

ในพื้นที่ของความขัดแย้งตัวแทนของชั่วฝ่ายความขัดแย้งไม่เคยสถิตในจุดยืนเดิม ชาวโผล่และเจ้าหน้าที่รัฐปะทะกับวิถีคิดการจัดการป่าไม้แบบทางการสร้างสิ่งใหม่ออกมา จากมุมมองแบบใหม่ การปฏิบัติแบบใหม่ ได้ถูกนำเสนอแตกต่างและขัดแย้งกันในสนามรบของมรดกโลก ประเพณีชาวโผล่มีความแตกต่างจากวิถีของการบังคับใช้กฎหมายโดยกรมป่าไม้และกรมอุทยานแห่งชาติ ผู้เขียนพบว่าจากความวุ่นวายนั้นเองชาวโผล่ได้สร้างจักรวองวิทยา (ภาษาโผล่) หรือจักรวาลวิทยา (cosmology) ที่รองรับการดำรงอยู่แบบใหม่ และทำให้โลกศักดิ์สิทธิ์ไม่สามารถดำรงอยู่ในวิธีการรับรู้แบบเดิมได้อีกต่อไป การปรับตัวของจักรวองวิทยาเพื่ออยู่ร่วมกันจนเป็นการดำรงอยู่แบบใหม่ ทั้งขัดแย้ง แตกแยก ประนีประนอม สมยอม ถึงแม้จะแตกแยกแต่ก็ไม่หักล้าง ถึงแม้จะสมยอมแต่ก็ไม่ยอมรับ และได้ผลที่ติดตามมากลายเป็นประวัติศาสตร์ของการกระทำสำหรับใช้อ้างอิงกันต่อไปจากพหุฝ่าย การอ้างอิงก็สามารถอ้างอิงว่าเป็นสิ่งที่ไม่ควรทำ หรือเป็นสิ่งที่ควรทำเช่นเดิม ผู้เขียนขอแสดงตัวอย่างต่อไปนี้

ผู้เขียนขออธิบายรูปธรรมของปัญหาที่เกิดขึ้นในช่วงสี่ทศวรรษมานี้ ก็คือชาวโผล่ถูกจำกัดการใช้พื้นที่หมุนเวียนแคบลง โดยเจ้าหน้าที่ป่าไม้เขตฯ ที่ยังคงมีอคติว่าการทำไร่หมุนเวียนไม่แตกต่างจากไร่เลื่อนลอย และไม่ยอมให้ทำไถ่ถนเพราะมีคนจากภายนอกเข้ามาเห็น ทำให้เจ้าหน้าที่ถูกต่อว่า แต่ปัญหาคือถนมักจะใช้เส้นทางที่ราบที่สุดของป่า ซึ่งที่ราบก็มีความ

เหมาะสมสำหรับการทำไร่ จึงเกิดข้อโต้แย้งกันขึ้น ปัญหาพื้นที่ที่หมุนเวียนแคบลงไม่ใช่ปัญหาจากเจ้าหน้าที่อย่างเดียว ปัญหาที่มาจาก การตั้งหมู่บ้านถาวร เป็นเรื่องสำคัญ ทำให้ชาวโผล่ไม่อยากทำไร่ไกลบ้านและเขิบเข้ามาเลือกพื้นที่ใกล้หมู่บ้านมากยิ่งขึ้น การเปิดพื้นที่ป่าที่อายุน้อยลง ทำให้การจัดการ วัชพืชยากตามมาด้วย

เมื่อเจ้าหน้าที่ป่าไม้เข้มงวดมากยิ่งขึ้นก็ยิ่งทำให้เกิดความกระอัก กระอ่วนเป็นที่สุด เช่น ชาวโผล่ไม่สามารถทำพิธีกรรมขอใช้ป่าจากสิ่งศักดิ์ สิทธิได้ โดยเฉพาะขั้นตอนการเลือกพื้นที่ทำไร่เป็นขั้นตอนที่สำคัญที่สุด เรียกว่า “การตีป่า” เพราะต้องปฏิบัติตามข้อห้ามของเจ้าหน้าที่ เหล่านี้เป็น สาเหตุที่ชาวโผล่จำต้องละเว้นการขออนุญาตใช้ป่าจากเจ้าป่า เจ้าเขา เจ้าที่ เจ้าทาง

การขอใช้พื้นที่ป่าจากเจ้าหน้าที่และต้องงดเว้นการขอใช้ป่าจากเจ้าป่า ถูกสร้างเป็นคำชวนหัวและพูดเสียดสีล้อเลียน ละคนกับความรู้สึกกระอัก กระอ่วนของตนเองว่า ณ วันนี้ “เจ้าที่ถูกไล่ที่ไปก่อนชาวโผล่เสียแล้ว” จักรวองวิทยาเก่าได้ถูกปรับเปลี่ยนเพื่อให้ไปกันได้กับจักรวองวิทยาใหม่คือ การอนุรักษ์ความหลากหลายทางชีวภาพ

ส่วนเจ้าหน้าที่ป่าไม้ในท้องถิ่นเองนั้นก็ปรับตัวเพื่อสร้างความยอมรับ จากชาวโผล่แต่ในขณะเดียวกันก็ต้องระแวงระวังว่าตนเองจะถูกเล่นงาน เรื่องละเลยการปฏิบัติหน้าที่ หากเจ้าหน้าที่เข้าข้างฝ่ายชาวบ้าน ช่วยเป็นหู เป็นตาให้เวลาตัด ฟืน เผา และรื้อป่า ถึงแม้เจ้าหน้าที่ป่าไม้จะหวังดีแต่ก็ ระแวงว่าจะเดือดร้อนกันทั้งสองฝ่าย แต่การกระตุ้นให้ชาวโผล่ต้องรีบตัด

พื้น เผา รื้อ ป่า แม้จะเป็นความหวังดีแต่นั่นก็เท่ากับว่านำสายตาสอดส่องของรัฐเข้ามาบังคับชาวโผล่วให้อยู่ในวินัยของกฎการอนุรักษ์ที่เป็นทางการ¹³ โดยการบังคับให้เลิกทำพิธีกรรมการขอใช้ป่ากับ เจ้าป่า เจ้าเขา เจ้าที่ และเจ้าทาง ผลที่เกิดขึ้นตามมาจากการปะทะและการปรับตัวก็สร้างการปฏิบัติใหม่และสร้างปัญหาใหม่ตามมาเช่นกัน

เดี๋ยวนี้มีกฎหมาย เราจะทำอะไรก็ต้องรีบ ๆ ไม่แอบทำก็เหมือนแอบทำ ทั้ง ๆ ที่เราทำบนพื้นที่ที่เราเคยทำ มีสิทธิที่จะทำแต่เราก็ทำไม่ได้ เราจะทำไร่เราต้องทำพิธีตีป่า แต่ถ้าเรามัวแต่รอวันดี หลบวันไม่ดี เรารอไม่ได้ มันเกิดปัญหามากนะ ไม่สบายใจ ตีป่า มันติดกับตัวเรา แต่ไม่ดีต่อพื้นที่อนุรักษ์ (ตามนิยามแห่งรัฐ) เราไม่ได้เลือกพื้นที่ที่เท่าไรแล้ว พอมีกฎหมายเข้มงวด เดี่ยวนี้เราต้องมีหัวหน้าตัวแทนไปต่อรองกับเจ้าหน้าที่ป่าไม้ ว่าพื้นที่ตรงนี้เราทำได้มัย ถ้าเขาบอกว่าไม่ได้ แต่เราจำเป็น ก็ต้องเสี่ยงกัน บางครั้งผู้หญิงหม้าย เขาจำเป็นต้องทำไถ่ถอนน ไถ่หมู่บ้าน พอเราช่วยเขาแล้วให้ได้ที่ แต่เขาไม่สบายใจเลย มีความทุกข์ตลอดเวลา

ตอนนี้เหมือนว่า หัวหน้าหมู่บ้าน กับเจ้าหน้าที่ป่าไม้ มาทำหน้าตัวแทนเจ้าป่าไปแล้ว จะทำอะไรที่ไหน เราไม่ได้ขอเจ้าป่าแล้ว แต่ต้องไปขอกับตัวแทน กรรมการหมู่บ้านให้ไปขอกับเจ้าหน้าที่ป่าไม้อีกที พอขอกับเจ้าหน้าที่ ก็ไม่ต้องขอกับเจ้าที่อีกแล้ว ต้องรีบ ไม่ต้องดูวันดีวันไม่ดี เมื่อก่อนเจ้าที่ดูแล เดี่ยวนี้ เจ้าหน้าที่ดูแลแทน เราลำบาก

ที่ต้องกลัวทั้งสองฝ่าย ทั้งเจ้าที่เก่า กับเจ้าหน้าที่ป่าไม้ (อภิชาติและ
สุวรรณ หมู่บ้านเกาะสะเติง)

เรื่องความเครียดของภาพแทนข้างต้นอาจจะถูกนำมาพูดใน
สถานการณ์ที่ประชดประชันแล้วทำให้คนฟังภายนอกรู้สึกขบขัน ถึงความเป็น
เจ้าที่ ที่แข่งขันกันกับเจ้าหน้าที่ ที่ต่างดูเหมือนว่าพยายามมีอำนาจเหนือกว่า
อีกฝ่ายหนึ่ง แล้วก็เกิดความสับสนอยู่พอสมควร เนื่องจากมีความไม่สบายใจ
เกิดขึ้น

**เจ้าที่เรามองไม่เห็น ไม่มีอะไรแสดงให้เห็นกับตาได้ เป็นอะไรที่แต่
ละคนต้องสังเกตกันเอง แต่เจ้าหน้าที่ เราเห็น เขามีอำนาจจริง
เขาลือป็น เขาจับเราได้ เคยมีชาวบ้านกองม่องทะเล ผู้หญิงคนหนึ่งวิ่ง
หนีเจ้าหน้าที่ที่เข้ามาจับตอนเขาทำไร่แล้วตกเขาตาย (เหตุการณ์
อ้างอิงมาแล้วแต่ชาวโผล่ลุ่มมักจะหยิบเหตุการณ์ในอดีตมาใช้อ้างอิง
เสมอเพราะเป็นผลสืบเนื่องจากความกลัว) เจ้าหน้าที่เขามีอำนาจที่
ทำให้เราเดือดร้อนได้ เขามีกฎหมายที่ทำให้เราติดคุกติดตารางได้ มัน
เป็นเรื่องที่ใกล้ตัวเรามากกว่า เรื่องเจ้าที่เราไม่ได้ลบหลู่ ดูหมิ่นอะไร
แต่ต้องละไว้ เพราะเรามองไม่เห็นนี่แหละ นี่แหละที่ว่าทำไม
พิธีกรรมเราเปลี่ยน ประเพณีเราเปลี่ยนไป ข้าวที่ปลูกกัน มันไม่ได้
ผลผลิตเท่าไร มีหมูป่า นกป่า แล้วก็หนูป่า มากินข้าวตอนใกล้เกี่ยว
จนหมู่บ้านเรามีข้าวไม่พอกิน ต้องจัดงานทอดผ้าป่าข้าว ให้คนนอก**

ตำบลช่วย มันน่าจะคิดว่ามาจากสิ่งที่เราเคยยึดถือแล้วมีการเปลี่ยนแปลงไปหรือเปล่า

คนที่ไม่ได้ทำพิธีศพ จะอยู่ดีหรือไม่ดีขึ้นอยู่กับคน ๆ นั้นว่ามีจิตใจเข้มแข็งหรือไม่ เข้มแข็งขนาดไหน ถ้าเข้มแข็งมากพอก็ไม่มีอะไรมาบีบคั้นเขาได้ คนไหนอ่อนแออาจจะมีความกังวลไปทำไมมีความสุขเป็นทุกข์ตลอดเวลา จะทิ้งลูกทิ้งเมียไปไร่ ก็กังวลว่าจะเกิดเรื่องขึ้น ส่วนเมียก็กังวลว่าผัวไปแล้วเกิดเรื่องไม่ดี กลัวว่าจะถูกงูกัดบ้าง เสือกินบ้าง ไม่สบายบ้าง

พอผมมาคิดย้อนอีกทีนะ ผมเองคิดอยู่ตลอด ปัญหาข้าวไม่พอกิน ปัญหาโรคภัยไข้เจ็บมากขึ้นมันเกี่ยวกันหรือเปล่า มันจะมีส่วนด้วยหรือไม่ ในขณะที่พิธีกรรมเหล่านี้เราไม่สามารถทำคนเดียว มันเป็นเรื่องที่ต้องทำกันทั้งหมดทั้งชุมชน (อภิชาติและสุวรรณ บ้านเกาะสะเติง)

การปรับตัวของเจ้าหน้าที่รัฐ การพับ (folding) การกลืนรวม (assemblage) และการขัดขืน (defying) ของคนเปี้ยล่าง

การปรับตนเองของชาวโผล่เป็นการปรับเพื่อที่จะสามารถดำรงอยู่ได้กับอำนาจทางราชการ แต่กลับสร้างความด้อย และตอกย้ำความเป็นชายขอบชาวโผล่ซึ่งเป็นพลเมืองชั้นสองอยู่แล้วกลับด้อยลงไปกว่าเดิมเมื่อที่อยู่อาศัยกลายมาเป็นพื้นที่อนุรักษ์ความหลากหลายทางชีวภาพ จากการรับรู้ถึงการถูก

สอดคล้องโดยอำนาจที่มีพยานภาพสูง กดดันให้สถานะความเป็นเบี้ยล่างในเกมส์ความหลากหลายทางชีวภาพเด่นชัดมากขึ้น ผู้วิจัยต้องการให้สนใจพิจารณาว่าเมื่อแนวนโยบายแห่งรัฐที่ปรวิรรตตามสากลว่าด้วยความหลากหลายทางชีวภาพถูกนำมาบังคับใช้ในท้องถิ่น ได้เกิดการปรับตัวของผู้บังคับใช้และคนในบังคับบังคับก็ปรับตัวเช่นกัน แต่ในที่นั้นมีการต่อต้านอยู่ด้วยบนพื้นฐานที่ไม่สมมาตร ไม่สมส่วน ฝ่ายหนึ่งมีอำนาจมากอีกฝ่ายด้อยกว่า บทสนทนาที่ผู้เขียนได้รับมาจากการศึกษาภาคสนามสามารถนำมาวิเคราะห์ได้ตามประเด็นที่เกริ่นมาข้างต้น เพื่อพิจารณาการปะทะขัดแย้งและการปรับตัวระหว่างรัฐและชาวโผล่ว ซึ่งเกิดขึ้นจากกิจกรรมหลัก ไม่ก็อย่าง เช่น การใช้พื้นที่เพื่อการเกษตร การปลูกข้าว การใช้ไม้ การพัฒนา และการทำถนน

อดีตผู้นำคนสำคัญคนหนึ่งของตำบลไโล่ว หม่องโจ้วยูเผ่ หมู่บ้านไโล่ว-ชะละหะ กลุ่มบ้านชะละหะอยู่ชิดชายแดนพม่า เล่าว่าการขอใช้ไม้เพื่อปลูกบ้าน ก็เป็นข้อขัดแย้งเล็ก ๆ อยู่เสมอ เช่น ตามประเพณีชาวโผล่วแล้ว การตัดไม้เพื่อนำมาสร้างบ้านสำหรับคนชราและแม่หม้ายจะได้รับช้อยกเว้นให้ตัดไม้ยืนต้นใกล้หมู่บ้านได้ ปัญหาไม่ได้มาจากเจ้าหน้าที่ป่าไม้ห้ามตัดไม้ยืนต้นเพื่อสร้างบ้านที่อยู่อาศัยที่จำเป็น แต่มาจากกลตชะของการตัดไม้ต้องระวังป่าไม้ระดับสูงที่คอยเข้ามาบินตรวจป่า ทำให้เจ้าหน้าที่ในพื้นที่กดดันว่าชาวโผล่วจะต้องใช้วิธีการตัดไม้ที่ไม่โจ่งแจ้งจนเกินไป แต่ชาวโผล่วหลายคนก็คิดว่าพวกเขาได้รับสิทธิดั้งเดิม

ข้อกำหนดและวินัยที่มาจากหน่วยงานรัฐเข้ามาปะทะและมีการปรับเปลี่ยนกับชาวบ้าน ซึ่งมีกฎหมายวัฒนธรรมในการห้ามใช้และการอนุญาต

ให้ใช้ได้โดยไม่ถือว่าเป็นการละเมิด แต่ในบางครั้งเกิดขึ้นจากสิ่งที่ไม่อนุญาตเป็นทางการไม่ได้ เช่น การตัดต้นไม้ ชาวบ้านและเจ้าหน้าที่ต่างรู้ถึงความจำเป็น การที่ชาวบ้านตัดไม้และเจ้าหน้าที่ไม่ปฏิบัติตามกฎหมายคือการละเว้นการปฏิบัติหน้าที่ หากเศษไม้ที่ลุ่มยุ่มนี้ถึงได้ถูกพบจากเจ้านายหรือนักท่องเที่ยว ก็อาจจะมีการนำไปเผยแพร่โจมตีในสาธารณะ เจ้าหน้าที่ที่มีส่วนเกี่ยวข้องจะถูกเล่นงานจากเจ้านายได้ ถึงแม้จะมีการอะลุ่มอล่วยระหว่างกัน

การที่ต้องยอมรับการอนุญาตให้ใช้ไม้ได้ หมายความว่าชาวโผล่วไม่มีสิทธิในการตัดไม้ ถึงแม้จะมีข้อผ่อนปรนตามประเพณีโผล่วและเจ้าหน้าที่ก็ยอมรับแบบไม่เป็นทางการก็ตาม ข้อปะทะขัดแย้งเช่นนี้ เกิดขึ้นเรื่อย ๆ หากชาวโผล่วไม่ยอมมีปัญหาขัดแย้งก็ต้องพยายามหลบซ่อนการแปรรูปไม้สร้างบ้าน การขออนุญาตจากกรรมการหมู่บ้านและเจ้าหน้าที่พิทักษ์ป่าโดยแท้จริงแล้วก็คือ “การสร้างพื้นที่ชายขอบเพื่อการต่อรองทางการเมือง” หรือ “การกำหนดตำแหน่งแห่งที่ที่ชายขอบสำหรับการพูดตอบกลับไปที่อำนาจ” การกำหนดตำแหน่งแห่งที่ของตนเองในสถานะเบี้ยล่างไม่ใช่ว่าไม่มีการขัดขึ้นหรือต่อต้าน การกำหนดตำแหน่งว่าตนเองเป็นเบี้ยล่างคือการได้กลับไปให้อำนาจหนทางหนึ่ง เพื่อทำให้ผู้มีอำนาจต้องใคร่ครวญ

ถึงแม้สิ่งที่ผู้เขียนจะอธิบายมาก่อนหน้ามาถึงจุดนี้จะทำให้เห็นการพบเข้าหากันของเจ้าหน้าที่ระดับท้องถิ่นและชาวโผล่ว และการประกอบควมรวมเข้าหากัน จากการขัดแย้งกันก็มีทางออกในแต่ละครั้งไป รวมถึงถูกนำมาใช้อ้างอิงหรือเป็นข้ออ้างสำหรับการขัดแย้งในครั้งอื่น ๆ แต่คงเห็นแล้วว่าถึงแม้จะมีความขัดแย้งในแต่ละครั้งการพบเข้าหากัน การประกอบ

รวมเข้าด้วยกัน ได้สร้างให้เกิดหน่วยของการสื่อความหมายร่วม ซึ่งในนั้น มีการขัดขึ้นอยู่ภายใน เพื่อไม่ให้ดูเป็นเรื่องเพ้อฝันในเรื่องของอำนาจในฐานะ ผู้กระทำการอิสระของชาวโพล์ว ผู้เขียนขอจำกัดความหมายว่า เป็นการเมือง ของการเล่น (แสดงออก) สำหรับคนเบี้ยล่าง ชาวโพล์วไม่ได้มีอำนาจ มากมายอะไรนักและเป็นฝ่ายตั้งรับมากกว่าที่จะเป็นฝ่ายกำหนดทางการเมือง ได้อิสระ

ชาวโพล์วคนเบี้ยล่างพูดได้หรือไม่ (can the Pow Karen Subaltern speak?)

การนำเสนอภาพแทนบุคคลอื่นเป็นสิ่งที่ได้เกิดข้อถกเถียงทางวิชาการ ที่สำคัญและกลายเป็นหลักหมายสำหรับการค้นคว้าและวิจัยเพิ่มเติมได้เป็นอย่างดี¹⁴ บทความวิจัยของผู้เขียนต้องการนำเสนอโดยการหลุดออกมาจาก วาทกรรมคู่ตรงข้าม ประการแรกงานวิจัยพบว่าชาวโพล์วแตกต่างจากที่ นักวิชาการเคยเข้าใจ ชาวโพล์วไม่ได้เห็นคู่ตรงข้ามในลักษณะที่นักวิชาการอื่น เห็น ชาวโพล์วได้พยายามประกอบรวมตัวเองไม่ว่าจะเป็นวาทกรรมความ หลากหลายทางชีวภาพโดยข้อมูลที่มาจากชาติพันธุ์พินธ์ ความขัดแย้งในเชิง การนำนโยบายมาสู่ปฏิบัติการ ควบคุม สอดส่อง พื้นที่ปริณทลความ หลากหลายทางชีวภาพ ชาวโพล์วไม่เพียงปรับตนเองให้สามารถอยู่ร่วมกับการ บังคับควบคุมสอดส่อง แต่เขายังสามารถเปลี่ยนการบังคับกฎเกณฑ์ ให้ เอื้อสำหรับการอยู่อาศัยของตนเองได้ ชาวโพล์ว สามารถนำชีวิตป่าเข้าสู่การ ต่อรองการเมืองได้สำเร็จถึงแม้ว่าคนภายนอกจะไม่เห็น แต่ก็สำเร็จ จากแบบ

วิธีการสร้างภาพแทน ซึ่งพวกเขาประกอบควมรวมตนเองเข้ากับแบบผสมผสาน เช่น พิปอโยและแมโพสพ การจัดการป่าโดยใช้ความรู้ชาวโผล่วและเทคโนโลยีสำหรับการวิจัยเพื่อสำรวจโลกแบบใหม่ เป็นต้น

ข้อชวนคิดหาคำตอบต่อมาก็คือ **ชาวโผล่วถูกรอบงำหรือไม่** ผู้เขียนขออธิบายว่าชาวโผล่วซึมซับวาทกรรมเข้ามามีส่วนต่อการสร้างภาพแทนให้แก่ตนเองและความสัมพันธ์ระหว่างตัวตนและชีวิตป่า จึงไม่ได้ถูกรอบงำฝ่ายเดียวและไม่เคยถูกรอบงำอย่างสมบูรณ์แบบ ชาวโผล่วสร้างภาพแทนจากการเผชิญหน้าในทุกสิ่งทำให้เปลี่ยนแปลงสิ่งรอบงำให้กลายเป็นภาพแทนของตนเองได้ เช่น ชีวิตป่าหลากหลายสายพันธุ์ได้ช่วยกระตุ้นให้เกิดการสื่อสารทั้งในความเป็นมิตร เพื่อนร่วมป่า และศัตรู ชาวโผล่วถูกรอบงำจากชีวิตป่าแต่ก็สร้างปริมปราจากชีวิตป่าด้วย

เพื่อความอยู่รอดของควมมีตัวตนทำให้เกิดการอธิบายการดำรงอยู่ของตนเองโดยให้พื้นที่ชีวิตป่าเข้ามาอยู่ภายในพื้นที่ทางสังคมชาวโผล่ว กรณีตัวอย่าง ยายข้าวพิปอโย หรือ วาทกรรมความหลากหลายทางชีวภาพซึ่งไม่ใช่แค่ความหลากหลายทางกายภาพที่มีโครงสร้างฐานทางชีววิทยา แต่ยังมีควมหลากหลายทางจิตวิญญาณ คือ ‘เหล่า’ ชาวโผล่วได้แสดงภาพแทนความหลากหลายทางชนิดพันธุ์ วัตถุสิ่งของ ที่มีเหล่าดำรงอยู่และหมุนเวียนที่อยู่อาศัยได้ “ร่างกาย ลำต้น วัตถุสิ่งของ” เป็นเพียงสิ่งชั่วคราวที่เมื่อเหล่าเกิดเป็นชีวิตนั้นก็เรียนรู้การมีหน้าที่ ภายใต้ควมหลากหลายของชีวิตและวิญญาณของชีวิตป่าทั้งหมดอยู่ภายใต้กฎของความเป็นหนึ่งเดียวกัน

ประเด็นต่อมาคือวาทกรรม **ถึงแม้วาทกรรมจะเข้ามาครอบงำชาวโพลั่วแต่ไม่สมบูรณ์** ชาวโพลั่วรับเอาวาทกรรมเข้ามาครอบงำหรือประกอบควมรวมไว้เป็นตนเอง และผสมมันขึ้นมาใหม่เพื่อใช้กันเองภายใน ดังนั้นคนภายนอกจึงไม่สามารถเข้าใจได้ว่าวาทกรรมเมื่อเข้าไปอยู่ในมือของชาวโพลั่วแล้วมันทำงานอย่างไร หากยังไม่เข้าใจว่าชาวโพลั่ว**ไม่มีวิธีคิด**ที่ใช้นุษย์เป็นศูนย์กลาง (anthropocentrism) กล่าวคือ มนุษย์ไม่ใช่ศูนย์กลางของความสำคัญแต่**ความเป็นอื่นจำนวนมาก**ต่างหากที่เข้ามามีอิทธิพลในเชิงกระตุ้นให้มนุษย์ตอบสนองและกระทำต่อโลก รวมถึงเป็นผู้กระตุ้นทั้งในเชิงกายภาพและวัฒนธรรมแก่ชีวิตป่า เช่น สัตว์ป่าก็พัฒนาวัฒนธรรมของตนเพื่อหาอาหารและใช้ชีวิตในพื้นที่ป่าร่วมที่มีชาวโพลั่วอยู่ด้วย

ชาวโพลั่วสร้างภาพแทนให้แก่ตนเองหรือไม่ ผู้เขียนพบว่าพวกเขาสร้าง แต่ไม่มีความเป็นเอกเทศเพราะภาพแทนถูกสร้างจากความสัมพันธ์ของคนและชีวิตป่า¹⁵ ซึ่งมาจากการปรับตัวทั้งปะทะและเข้าร่วมกับเครือข่ายที่หลากหลาย และนำเสนอตนเองสู่และชีวิตป่าสู่โลกภายนอก ภาพแทนเกิดขึ้นจากจุดยืนที่เขามีความสัมพันธ์กับชีวิตป่า เพราะพวกเขามีอำนาจในการนำเสนอและต่อรองได้ ทำให้เงื่อนไขต่าง ๆ ของราชการและองค์กรเอกชนไม่สามารถยึดเยียดบังคับลงมายังพวกเขาได้ทั้งหมด แต่กระนั้นก็ตามชาวโพลั่วไม่สามารถสร้างการเมืองเพื่อปลดปล่อยตนเองออกมาในเวทีสาธารณะได้ และยากที่คนภายนอกจะเข้าใจ จากการวิจัยผู้เขียนพบว่า**การสื่อสารที่หายไปของชาวโพลั่วคืออะไร**

การสื่อสารที่หายไปของชาวโพลั่วก็คือข้อจำกัดในการพูดเพื่อตัวเอง และชีวิตป่า หากพวกเขาจะละเว้นการพูดจากจุดยืนของตัวเองนั้นเป็นไปได้ การพูดของพวกเขามาจากจุดยืนของการเป็นตัวแทนความสัมพันธ์ในพื้นที่ของการสื่อสารร่วมหลากหลายสายพันธุ์ จากจุดยืนที่มีลักษณะเฉพาะและพิเศษ ซึ่งหากคนภายนอกต้องการเข้าใจจะต้องผสมกับวิธีการที่เป็นปฏิฐานนิยม (positivism)¹⁶ เพื่อหารูปธรรมให้สามารถมองเห็นและหาภาพแทนที่ปนกันระหว่างธรรมชาติและวัฒนธรรม ที่นำมาใช้สำหรับอธิบายแทนธรรมชาติ คือการค้นหาว่า “จิตสำนึกอะไรที่ชาวโพลั่วมีความสามารถที่จะพูดออกมาได้” ซึ่งก็คือการมีความเป็นผู้กระทำการนั่นเอง

ผู้เขียนพบว่าสามารถพบจิตสำนึกของชาวโพลั่วได้ในช่วงเวลาที่ชาวโพลั่วสร้างภาพแทน และจากการสืบสวนโดยแนวทางสัญศาสตร์เพื่อค้นหาความตั้งใจในฐานะผู้กระทำการทางภาษาในการสื่อสารของชาวโพลั่ว กล่าวคือ มีผู้ส่งเสียง (the sender) คือ ชาวโพลั่วผู้อยู่ในตำแหน่งที่ในขณะที่สื่อสารมีสองระดับ คือการสื่อสารและการสร้างภาพแทนร่วมกับชีวิตป่า ระดับต่อมาคือการสื่อสารและสร้างภาพแทนจากความสัมพันธ์ทั้งภายนอกและภายในสู่สังคม ซึ่งคือ ผู้รับสาร (the receiver) ดังที่กล่าวไปแล้วว่าผู้รับสารคนที่อยู่โลกภายนอกไม่เข้าใจ แต่จากการศึกษาพบว่าในความจริงแล้วชาวโพลั่วไม่ได้ใส่ใจมากนักกับความไม่เข้าใจของคนภายนอก ยกเว้นในกรณีที่คนภายนอกเข้ามามีความสัมพันธ์กับพวกเขาเพียงพอที่เขาจะพยายามอธิบาย และเมื่ออธิบายแล้วคนอื่นจะเข้าใจหรือไม่ เขาไม่ได้สนใจมากนัก และตรงนี้นั่นเองที่ภาพแทนซึ่งสะท้อนระหว่างชาวโพลั่วและธรรมชาติกลับ

เข้ามาขัดเกลาสรางให้เขาดำรงอยู่อย่างที่เขาเป็น การใส่ใจบ้างไม่ใส่ใจบ้าง เป็นข้อเท็จจริงที่สามารถนำมาคิดสะท้อนถึงการมีภาวะอำนาจในการกำหนด ตัวตนตนเอง คือเราสามารถเห็นความเป็นอิสระในบางระดับที่จะเฉยเมยคน ภายนอก อาจจะไม่ใช่เฉยเมยจริง ๆ แต่มาจากการรู้ว่าพวกเขาต่อรองกับโลก ภายนอกด้วยการแสดงท่าทางลักษณะนั้น

คนอื่นไม่เข้าใจชาวโผล่วเพราะความซับซ้อนจากคำอธิบายที่มีต่อ ธรรมชาติของชาวโผล่วเองที่ผสมพันธุ์ทาง เช่น ปรัมปรา เรื่องเล่า ศีลธรรม ซึ่งชาวโผล่วปะปนกับสัตว์ป่า พันธุ์พืช สิ่งของ ส่วนวิถีโลกของคนภายนอกวาง น้ำหนักของการสร้างคำอธิบายธรรมชาติไว้ที่เผ่าพันธุ์มนุษย์ ทำให้การเมือง เพื่อสิทธิการอยู่อาศัยและการเป็นพลเมืองมีความพัวพันกับชีวิตอื่นอย่างไม่ สามารถแยกออกจากกันได้

ความรู้ซึ่งครอบงำชาวโผล่วทำให้เขาเป็นอย่างที่เป็นถูกบันทึกไว้ใน ปรัมปรา เรื่องเล่า และนิทาน แต่ทว่าความรู้ท้องถิ่นไม่ใช่ความรู้ที่เสร็จแล้ว ไม่ใช่ความรู้ที่ลูกหลานสามารถเรียนจากห้องเรียน แต่มาจากวิถีที่พวกเขา ต้องแสวงหาใหม่เองในดินแดนที่โผล่อื่น ๆ ไม่เคยพบมาก่อน ทั้งจากสัตว์ พืช และวัตถุสิ่งของ สิ่งที่คุณเขียนพบจึงแตกต่างจากวิธีการอธิบายความรู้ ท้องถิ่นว่าควรค่าแก่การอนุรักษ์ไม่ให้สูญหาย ผู้เขียนพบว่าความรู้อยู่ใน กระบวนการของการแสวงหาความรู้ใหม่จาก สัตว์ พันธุ์พืช และวัตถุ สิ่งของ ซึ่งเกิดในพื้นที่แห่งความสัมพันธ์ของการสื่อสารข้ามสายพันธุ์

สุดท้ายคำตอบสำหรับคำถามว่าชาวโผล่วคนเปี้ยล่างสามารถพูดได้ หรือไม่ ผู้เขียนขอตอบว่า ชาวโผล่วมีความกระปรีกระเปร่าในการพูดเพื่อ

ตัวเองและพยายามสร้างการอธิบายที่ให้ความสอดคล้องกับสิ่งที่คนภายนอก พุดในนามของการต่อต้าน แต่เนื่องจากการต่อต้านอยู่บนพื้นฐานของการ ยอมรับในเงื่อนไขข้อกำหนดเบื้องต้นทางกฎหมายและนโยบายการอนุรักษ์ ป่าและนโยบายการพัฒนาพื้นที่ยากจนที่ห่างไกลความเจริญ เมื่อต่อต้าน ไปจึงทำให้พวกเขาถลำลึกจนนำจิตสำนึกการอนุรักษ์แบบสมัยใหม่เข้ามา ครอบงำพวกเขาเองจนยากที่จะปฏิเสธ การนำตัวเองเข้าไปถูกครอบงำได้ สร้างสิ่งใหม่ให้เกิดขึ้น คือการต่อต้านในระดับลึก ชาวโผล่ได้ประกอบควบ รวมความรู้ที่มาจากชีวิตป่าและความรู้สมัยใหม่เข้าด้วยกัน และสิ่งนี้ได้ถูก นำมาใช้เพื่อความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และธรรมชาติ เจ้าหน้าที่ ป่าไม้ในท้องถิ่นและชาวโผล่ได้นำมาใช้สำหรับการดูแลป่า โดยมีเป้าหมาย เพื่อสร้างพื้นที่ให้แก่การสื่อสารหลุดออกไปจากความยึดมั่นในการใช้มุมมอง ของผู้ศึกษาเป็นศูนย์กลางโดยเปลี่ยนมาค้นหาความสัมพันธ์ระหว่างขณะสร้าง ความรู้แทน ได้แก่การเผชิญหน้ากับภาพแทนโดยชาวโผล่นั่นเอง มุมมอง ของผู้ที่เราศึกษาและเมื่อพวกเขาใช้ศูนย์กลางอื่นนักมานุษยวิทยาก็จำเป็นที่ จะต้องติดตามการศึกษาไปสู่สิ่งที่มีอิทธิพลต่อคนที่ตนเองศึกษา เช่น สัตว์ พืช วัตถุสิ่งของ หรือแม้แต่จิตวิญญาณ จึงจะสามารถจับภาพแทนไว้ได้และนำมาเ นมาสะท้อนทางวิชาการและขัดเกลาสาขาวิชาเพื่อให้เข้าใจมนุษย์สมัยใน ปัจจุบัน

เชิงอรรถ

- ¹ บทความอันเนื่องมาจากผลงานวิจัยวิทยานิพนธ์ระดับดุษฎีบัณฑิต ชื่อเรื่อง “การเผชิญกับภาพแทนของกะเหรี่ยงโพลั่ว ในเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าทุ่งใหญ่นเรศวร” วิทยาลัยสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ พ.ศ. 2559; อาจารย์แขนงวิชามานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี
- ² เอ็นไซโครพีเดีย “Ethnic Groups of South Asia and the Pacific: An Encyclopedia” (Minahan, 2012: 133) และ ‘Encyclopedia of Stateless’ (Minahan, 2016: 206) ได้กล่าวถึงว่าพวกเขาย้ายมาจากทางตอนเหนือจากบาบิลอนโบราณ ผ่านทะเลทรายโกบี หนึ่งในรกรากเดิม คือ “แม่น้ำทรายไหล” (river of running sand) อาจหมายถึงทะเลทรายโกบี เมื่อประมาณ 4,500 ปีมาแล้ว ย้ายมาอยู่ที่ตอนใต้ของประเทศจีนในปัจจุบัน ในช่วง 15 ปี ก่อนคริสตกาล เมื่อถูกรุกรานจึงอพยพขึ้นไปอยู่บนเทือกเขาสูง แต่ถูกมองใกล้ ขั้วโล่วงคริสตศตวรรษที่ 13 นอกจากนี้ยังถูกขับไล่โดยพม่า และถูกโจมตีโดยไทย ชาวกะเหรี่ยงที่อยู่ในที่ราบจึงถูกควบคุมและบังคับผสมกลมกลืนให้เป็นพม่า จึงเหลือเฉพาะกะเหรี่ยงที่อยู่บนที่สูง การที่จะตรวจสอบข้อมูลเหล่านี้เป็นเรื่องยากจนแทบจะทำได้
- ³ โรลองด์ ดี. เรนาร์ด ได้อธิบายไว้ว่าชาวกะเหรี่ยงมีความสำคัญมากต่อทางศาสนาอันเนื่องมาจากการส่งบรรณาการและการแลกเปลี่ยน ในช่วงเริ่มต้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 สินค้าส่งออกที่สำคัญของสยามมาจากสินค้าจากพื้นที่สูง ซึ่งกะเหรี่ยงเป็นผู้จัดหาให้ โดยแลกเปลี่ยนกับเกลือเพราะไม่สามารถผลิตได้ด้วยตนเอง สินค้าบางชนิดที่จังหวัดกาญจนบุรีเป็นพวกแร่และอัญมณี ซึ่งทำด้วยวิธีดั้งเดิม ในช่วงท้ายคริสต์ศตวรรษที่ 19 หลังปี ค.ศ. 1855 สยามและอังกฤษภายใต้สนธิสัญญาบาวริง สินค้าส่งออกที่สำคัญนั้นกะเหรี่ยงให้การ

สนับสนุนแก่รัฐสยาม และก่อนหน้านั้นในปี ค.ศ. 1784 สยามทำการค้าขายกับปักกิ่งด้วยการส่งช้าง และไม้กฤษณาสำหรับทำเฟอร์นิเจอร์ นอแรด กระวานพริกไทย อำพัน ผลิตภัณฑ์จากไม้ ชนนกยูง นกบางชนิด ทับทิม ไพลิน รง (สำหรับย้อมสีผ้า) ไม้ฝาง ชัน (สำหรับยาเรือ) ลูกกระเบา และเครื่องเทศอีกหลายชนิด ทั้งหมดนี้กะเหรี่ยงเป็นผู้จัดหาให้แก่สยาม นอกจากนี้ยังมีการส่งเนื้อแห้ง งาช้างไปญี่ปุ่น ส่งโปแตสเซียมไนเตรต (สำหรับทำดินปืน) ไปไต้หวัน ส่งตะกั่วและดีบุกไปฮานอย ส่งช้างไปอินเดีย สินค้าช่วงก่อนและหลังปี ค.ศ. 1855 คือสินค้าที่กะเหรี่ยงเป็นผู้จัดหาให้ โดยเฉพาะรายการสินค้าอันดับ 1 ถึง 5 มาจากกะเหรี่ยงโดยตรง ยกเว้นน้ำตาล (Renard, 1980: 105-107)

- 4 อาร์ตูโร เอสโคบาร์ (Arturo Escobar, 1995) อธิบายว่าขบวนการสิ่งแวดล้อมนิยมมาจากฐานของกรอบความคิดหลังอาณานิคม (Escobar, 1995) ซึ่งสอดคล้องกับ เพจ เวสต์ (Paige West, 2006) ซึ่งได้อธิบายว่าขบวนการสิ่งแวดล้อมนิยมพัฒนามาจากลัทธิอาณานิคมข้ามชาติ (transnationalism colonialism) หลังอาณานิคม (postcolonialism) และ โลกาภิวัตน์ (globalization) การอนุรักษ์นิยมจึงเป็นเพียงสิ่งสร้างทางสังคม (social construction) ผลิตซ้ำจนความหมายถูกแพร่กระจายครอบงำ (West, Igor and Brockington, 2006: 252) วาทกรรมได้เปิดช่องทางให้ผู้มีอำนาจเข้ามาควบคุมทรัพยากร และสร้างความด้อยในประเทศยากจน กลายเป็นลูกหนี้ของประเทศร่ำรวย
- 5 หรือสตรีในภาษาไทย
- 6 ผู้เขียนปรับแนวคิดของมิเชล ฟูโก (Michel Foucault) ที่อธิบายว่ามนุษย์พยายามขุดค้นตัวตนเพื่อแสวงหาความรู้ (Florence, 1994) ทำให้มนุษย์กระทำต่อตัวเองโดยการแปลงตัวเองให้กลายเป็นวัตถุของระบบการจัดการ

(Foucault, 1961: 264-265) กล่าวคือทำให้ร่างกายของตัวเองก็กลายเป็นวัตถุสำหรับการแสวงหาความรู้ สร้างความเข้าใจ ศึกษา จัดการ และควบคุมวินัย นอกจากนั้น จูดิธ บัตเลอร์ (Judith Butler, 1990) ได้ปรับกรอบแนวคิดของฟูโกมาวิเคราะห์ภาพแทนผู้หญิง ซึ่งเธอพบว่า “ผู้หญิงได้นำตัวเองเข้าไปอยู่ภายใต้ภาพแทนที่ตนเองจัดประเภทความเป็นผู้หญิง” อันที่จริงแล้วกลับเป็นการสร้าง “ความจำเป็นที่ผู้หญิงจะต้องกดตัวเองให้อยู่ภายใต้ภาพแทนนั้น ๆ” และในที่สุดภาพแทนความเป็นหญิงกลับมา “จำกัด” ไม่ให้ความเป็นผู้หญิงเปลี่ยนแปลง ตัวตนที่ยอมรับการถูกควบคุมเพศจึงถูกรวบจำจากตัวเอง อาจจะมาในนามของการปกป้องความเป็นปัจเจกของตนเองก็ตาม (Butler 1990: 3-5)

- 7 ชาวโผล่มีศิลปะของการจำลองแบบ (mimesis) ตัวเองเข้าไปรับรู้เข้าใจในสิ่งที่สัตว์คิด ซึ่งก็คือการ สลับ (switching) มุมมองของชาวโผล่กับชีวิตอื่น และหลังจากนั้นได้นำมาประกอบรวมเข้าด้วยกัน (assemblage) ระหว่างธรรมชาติและวัฒนธรรม มนุษย์และสัตว์ โปรดดูใน “การเผชิญกับภาพแทนของกะเหรี่ยงโผล่ฯ” (บัณฑิต ไกรวิจิตร, 2559: 80-81) เอ็ดวาร์โด วีฟวีโรส ดี คาสโตร (Eduardo Viveiros Castro) ได้ปรับแนวคิดทฤษฎี assemblage ของเดอเลูซ (Deleuze and Guattari, 1987) ในเรื่อง การกลายเป็น (becoming) ความหลากหลาย (multiplicity) ที่สลายเส้นแบ่งขอบเขต (de-territorializes) ในขณะที่สลายขอบเขตสำหรับแบ่งแยกก็สร้างขอบเขตใหม่ที่รับความหลากหลายเข้ามามากยิ่งขึ้น (Castro, 2014: 161)

- 8 ผู้เขียนขอขยายความเพิ่มเติมจากสปีคว์ว่า ถึงแม้คนเบี้ยล่างจะสื่อสารแต่หากตัวแทนผู้เป็นกระบอกเสียงแทนไม่สามารถเข้าใจสารได้ เมื่อเขาสื่อสารแทนคนเบี้ยล่างออกไป จะโดยตั้งใจหรือไม่สารนั้นก็จะถูกแปลงสาร เบี่ยงเบนออกไปจากสารตั้งต้นอย่างไม่สามารถหลีกเลี่ยงได้

- ⁹ โปรดดูใน “การเผชิญกับภาพแทนของกะเหรี่ยงไพล่ล่า บทที่ 5
- ¹⁰ โปรดดูใน “การเผชิญกับภาพแทนของกะเหรี่ยงไพล่ล่า บทที่ 3 – 4
- ¹¹ GPS (Global Positioning System) คือ ระบบระบุตำแหน่งบนพื้นโลก ซึ่งทำงานร่วมกับดาวเทียมบอกตำแหน่ง
- ¹² วิธีการเตรียมพื้นที่เพื่อทำไร่ข้าวตามประเพณีของชาวไพล่ คือ ไม่มีการตัดต้นไม้อายุยืนต้น สามารถตัดไม้โตเร็วได้ แต่ต้องตัดในระดับอกของตนเอง เพื่อให้ต้นไม้งอกได้เร็วขึ้น สำหรับต้นไม้อายุ หากมีใบหนาเป็นอุปสรรค ให้ปีนต้นไม้อขึ้นไปริดกิ่งเพื่อลดการบังแสงของใบไม้
- ¹³ ชาวไพล่บ้านสะเนพ่อง ต.ไล่โว่ จ.กาญจนบุรี
- ¹⁴ การควบคุมชาวไพล่ให้อยู่อาศัยหรือทำการเกษตรในพื้นที่จำกัด กระบวนการควบคุมของกรมป่าไม้เรียกว่า วิธีการควบคุมสอดส่อง “Panopticon” (Rabinow, 1984: 20) แต่ก็พยายามทำให้ดูเป็นเรื่องปกติ เพื่อบังคับใช้กฎหมายและจำกัดควบคุมและสอดส่องชาวไพล่
- ¹⁵ เช่น กรณีกาญจนนา แก้วเทพ (2548) และยุกติ มุกดาวิจิตร (2548)
- ¹⁶ โปรดอ่าน วิทยานิพนธ์ “การเผชิญกับภาพแทนของกะเหรี่ยงไพล่ล่า ในเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่า ห้วยใหญ่นเรศวร” ใน บทที่ 3 และ บทที่ 4 (บัณฑิต ไกรวิจิตร, 2559) และบทความวิจัย “ชีวิตป่า: การเผชิญกับภาพแทนของกะเหรี่ยงไพล่ล่าในเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่า ห้วยใหญ่นเรศวร” (บัณฑิต ไกรวิจิตร, 2561)
- ¹⁷ โปรดดูเปรียบเทียบกับ Spivak (1988)

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กาญจนา แก้วเทพ. 2548. “วิวาทะว่าด้วย “การเขียน” วัฒนธรรมชุมชน.” ใน ยุक्ति มุกดาวิจิตร (บก.), อ่าน "วัฒนธรรมชุมชน": วาทศิลป์และการเมืองของชาติพันธุ์นิพนธ์แนววัฒนธรรมชุมชน, หน้า 186-204. กรุงเทพฯ: ฟาเดียวกัน.

เกษียร เตชะพีระ. 2556. ๕ ความเปลี่ยนแปลงใหญ่ที่เกิดกับชาวนาเอเชียในทศวรรษ Partha Chatterjee หนึ่งในเจ้าพ่อ Subaltern Studies ชาวอินเดีย. สืบค้นจาก <https://web.facebook.com/search/top/?q=ความเปลี่ยนแปลงใหญ่ที่เกิดกับชาวนาเอเชียในทศวรรษ%20Partha%20Chatterjee%20หนึ่งในเจ้าพ่อ%20Subaltern%20Studies> (12 มิถุนายน 2561)

เกษียร เตชะพีระ. 2560. อ่านชาวนาการเมือง (3): คอลัมน์การเมืองวัฒนธรรมมติชนรายสัปดาห์. สืบค้นจาก https://www.matichonweekly.com/column/article_22529. (15 พฤษภาคม 2561)

ขวัญชีวัน บัวแดง. 2546. ศาสนาและอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์: ศึกษากรณีกลุ่มชนกะเหรี่ยงในประเทศไทยและประเทศพม่า (รายงานการวิจัย) (สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย บก.): สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี. (2539). ภูมิปัญญานิเวศวิทยาชนพื้นเมือง: ศึกษากรณีชุมชนกะเหรี่ยง ในป่าหุ่ยใหญ่ นครสวรรค์. นนทบุรี: โลกดุลยภาพ.

บัณฑิต ไกรวิจิตร. 2561. “ชีวิตป่า: การเผชิญกับภาพแทนของกะเหรี่ยงโผล่วใน
เขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่า ห้วยใหญ่นเรศวร,” *วารสารไทยคดีศึกษา* 15(1):
153-206.

บัณฑิต ไกรวิจิตร. 2559. *การเผชิญกับภาพแทนของกะเหรี่ยงโผล่ว ในเขตรักษา
พันธุ์สัตว์ป่า ห้วยใหญ่นเรศวร [Data set]*. สืบค้นจาก [https://doi.
org/10.14457/tu.the.2016.398](https://doi.org/10.14457/tu.the.2016.398). (15 พฤษภาคม 2561)

ไทยพีบีเอส (Thai PBS.). 2557. *ทั่วถิ่นแดนไทย: ประเพณีฟาดข้าว บ้านสะเน่
พ่อง จ. กาญจนบุรี* (27 ธ.ค.57). สืบค้นจาก [https://www.Youtube.
com/watch?v=oE_1B0MLQ95Q](https://www.Youtube.com/watch?v=oE_1B0MLQ95Q). (12 มิถุนายน 2561)

ยุกติ มุกดาวิจิตร. 2548. *อ่าน "วัฒนธรรมชุมชน": วาทศิลป์และการเมืองของ
ชาติพันธุ์นิพนธ์แนววัฒนธรรมชุมชน*. กรุงเทพฯ: ฟาเดียวกัน.

นลินี ตันธุนิตย์. 2555. “สถานะของสังคมวิทยาและคำถามต่องานวิชาการ
สังคมศาสตร์ไทย,” *วารสารสังคมลุ่มน้ำโขง* 8: 29-46.

ศรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ, เจริญวงศ์ รพีพรรณ และ อ่วมอินทร์ รุ่งตะวัน. 2555.
ตะวันรุ่งที่ไผ่โัว (2). สืบค้นจาก [http://www.sac.or.th/databases/
ethnicredb/articles_detail.php?id=1124](http://www.sac.or.th/databases/ethnicredb/articles_detail.php?id=1124). (15 พฤษภาคม 2561)

สันติ เล็กสกุล. 2559. “ผู้ไร้เสียง ในทัศนะของ กยาทรี จักรวรรที่ สปิวัค (Gayatri
Chakravorty Spivak),” *MFU Connexion: Journal of Humanities
and Social Sciences* 3(2): 1-19. สืบค้นจาก [http://connexion.mfu.
ac.th/assets/uploads/ejournal/Vol.3%20No.2%202014/1-19%
20%E0%B8%9C%E0%B8%B9%E0%B9%89%E0%B9%84
%E0%B8%A3%E0%B9%89%E0%B9%80%E0%B8%AA%E0%B8
%B5%E0%B8%A2%E0%B8%87.pdf](http://connexion.mfu.ac.th/assets/uploads/ejournal/Vol.3%20No.2%202014/1-19%20%E0%B8%9C%E0%B8%B9%E0%B9%89%E0%B9%84%E0%B8%A3%E0%B9%89%E0%B9%80%E0%B8%AA%E0%B8%B5%E0%B8%A2%E0%B8%87.pdf). (10 พฤษภาคม 2561)

สิงห์ สุวรรณกิจ. 2558. “งานศึกษาผู้อยู่ในสถานะรอง”: ทบทวนประวัติศาสตร์นิพนธ์และมวชนผู้เคลื่อนไหว, *วารสารสังคมศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่* 27(1): 149-189. สืบค้นจาก http://journal.soc.cmu.ac.th/issue_upload/40300%201469764085.pdf. (1 พฤษภาคม 2561)

ภาษาอังกฤษ

Argyrou, V. 2005. *The Logic of Environmentalism: Anthropology, Ecology and Postcoloniality*. New York and Oxford: Berghn Books.

Barcus, C. U. 2013. Elephants Communicate in Sophisticated Sign Language, Researchers Say. Retrieved from <http://voices.nationalgeographic.com/2013/04/24/elephants-communicate-in-sophisticated-sign-language-researchers-say> (May 25, 2016)

Bhabha, H. 2002. “Foreword In *Habitations of Modernity*.” In D. Chakrabarty (ed.), *Habitations of Modernity* (pp.ix-xiv). Chicago: University of Chicago Press.

Butler, J. (1990). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.

Castro, E. V. d. (1992). *From The Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

- Castro, E. V. d. 2014. *Canibal Metaphysics*. Minneapolis: Univocal.
- Deleuze, G., and Guattari, F. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London and New York: Continuum.
- Descola, P. 1994. *In the Society of Nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descola, P. 2005. "Ecology as Cosmological Analysis." In A. Surrallés and P. G. Hierro (eds.), *The Land Within Indigenous territory and the perception of environment*, (pp. 22-35). Copenhagen Denmark: IWGIA.
- Descola, P. 2013a. *Beyond Nature and Culture*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.
- Descola, P. 2013b. *The Ecology of Others*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Escobar, A. 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, A. 2006. "Does Biodiversity Exist?" In N. Haenn & R. R. Wilk (eds.), *The Environment in Anthropology*. New York and London: New York University Press.
- Florence, M. 1994. "Foucault, Michel." In G. Gutting (Ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, M. 1961. *History of Madness*. London and New York: Routledge.

Foucault, Michel. 1977. *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.

Foucault, Michel. 1978. *The History of Sexuality: Volume 1: An Introduction*. New York: Vintage Books.

Foucault, Michel. 1989. *The Archaeology of Knowledge*. London and New York: Routledge.

Foucault, Michel. 2008[1983]. *This Is Not a Pipe*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Hinton, P. 1983. “Do the Karen really exist?” In J. McKinnon & W. Bhruksasri (eds.), *Highlanders of Thailand*, pp.155–16. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Igoe, J. 2005. “Global Indigenism and Spaceship Earth: Convergence, Space, and Re-Entry Friction,” *Globalizations* 2: 377-390.

Keyes, C. F. 1995. *The golden peninsula : culture and adaptation in mainland southeast asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Kirksey, S. E. 2010. “The Emergence of Multispecies Ethnography,” *Cultural Anthropology* 25(4): 545-576.

Kirksey, S. E., & Helmreich, S. 2010. “The Emergence of Multispecies Ethnography,” *Cultural Anthropology* 25(4): 545-576.

- Kohn, E. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Lemmerich, C. 2010. Gayatri Chakravorty Spivak: *The Questions of Representation of the Subaltern in the Context of Neo-colonialism & Globalization*. Norderstedt Germany: GRIN Publishing.
- Mason, F. 1866. “Religion, mythology, and astronomy among the Karens,” *Journal of the Asiatic Society (Bengal)* 4: 195–250.
- Marx, K., & Fowkes, B. 1992. *Capital: Volume 1: A Critique of Political Economy (Penguin Classics)*. Harmondsworth (England): Penguin Books in association with New Left Review.
- Minahan, J. B. 2012. *Ethnic Groups of South Asia and the Pacific: An Encyclopedia (Ethnic Groups of the World)*. California, Denver and Oxford: ABC-CLIO.
- Minahan, J. B. 2016. *Encyclopedia of Stateless Nations* (2th ed.). California and Colorado: Greenwood.
- Rabinow, P. 1984. “Introduction in Michel Foucault Reader.” In P. Rabinow (ed.), *Michel Foucault Reader*. New York: Vintage Books.
- Renard, R. D. (1980). *Kariang : History of Karen-T'ai relations from the beginnings to 1923*. (Phd.) University of Hawaii.

- Renard, R. D. 2003. "Studying peoples often called Karen." In C. O. Delang (ed.), *Living at the Edge of Thai Society*, pp.1-15. London and New Yprk: Routledge Curzon.
- Rival, L. 2014. "Book Reviews 'How Forests Think'," *Journal of the Royal Anthropolical Institute (N.S.)* 20: 591-592.
- Spivak, G. C. 1988. "Can the Subaltern Speak?" In C. Nelson & L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Spivak, G. C. 1993. *Outside in the teaching machine*. New York: Routledge.
- Spivak, G. C., Landry, D. and MacLean, G. M. 1996. *The Spivak reader: selected works of Gayatri Chakravorty Spivak*. New York: Routledge.
- Tsing, A. L. (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- West, P., Igor, J. and Brockington, D. (2006). "Parks and People: The Social Impact of Protected Areas," *Annual Review of Anthropology* 35: 251-277.