

นัยของรักร่วมเพศ: ความหมายกับความคิดในกระแสวัฒนธรรมไทย*

Implications of Homosexuality: Definition and Thought in Thai Culture

วรรณนะ หนูหมื่น

ปร.ด. (ภาษาไทย), อาจารย์, ภาควิชาภาษาไทย

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์

Abstract

This study examines the implicit meaning of homosexuality in Thai society and trends of thought in literary texts, chronicles, Buddhism, virtual community, and medical discourses. The present study is also concerned with perception, origin and influences of homosexuality. Societal reaction to homosexuality in Thailand appears to be consistent with Michel Foucault's 'disciplinary power and resistance.' The emergence of this reaction dated back to early Rattanakosin era, in which Buddhism and patriarchal ideology had stigmatized any form of sexual deviance as a transgression. Disapproval of such behaviour was perceptible in state laws and literary works by King Rama III and the noble man, Sunthon Phu, including satirical poems against lesbianism. In a male-dominated society, lesbians received harsher reaction and punishment than gays. After World War II, western medical science caused homosexuality in Thailand to be regarded as a sign of mental illness. This evidence was revealed in 25 novels written during 1970-2000, when patriarchal system lost its power and was challenged by a number of female writers who displayed gays' vulnerability and alienation in their works. In Thailand, gays are held responsible for a cause of AIDS, and looked upon as an epitome of social immorality and menace,

* ปรับและเรียบเรียงโดยเพิ่มเติมเนื้อหาจากการนำเสนอระดับนานาชาติ **The 2nd Congress of The Asian Association of Women's Studies: Debating Gender Justice in Asia** held by University Sains, Malaysia on December 9-11, 2010 และการสัมมนาวิชาการระดับชาติสาขาสังคมวิทยา ครั้งที่ 4 “แผ่นดินเดียวกัน แต่อยู่คนละโลก? : สังคมวิทยากับจินตนาการเพื่ออนาคต” ณ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี วันที่ 22-23 กันยายน 2553

บทความนี้มุ่งวิเคราะห์กรอบคิดและทฤษฎีที่เกี่ยวข้องกับรักร่วมเพศในกระแสวัฒนธรรมไทย ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัย “ลักษณะเด่นของนวนิยายรักร่วมเพศไทย พ.ศ.2548-2552” ที่ได้รับการสนับสนุนจากกองทุนวิจัยคณะมนุษยศาสตร์ฯ และทุนวิจัยหลังสำเร็จการศึกษาปริญญาเอก มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์

just like the disease itself. An attempt to raise public awareness and acceptance of the homosexual as human beings leads to an establishment of force field in virtual community, ritualistic shows, novels, even personal accounts. Nevertheless, as long as the hegemonic discourse of modern medical science and sexual essentialism is still in power, homosexuality in Thai society will have limited attention and continue to strive in its marginalized space.

Keywords : force field, hegemonic discourse, marginalized space, patriarchal ideology, ritualistic show, sexual essentialism, virtual community

บทคัดย่อ

การศึกษานัยรักร่วมเพศในสังคมไทย มีวัตถุประสงค์ที่ไม่เพียงมุ่งค้นหาความหมายซ่อนเร้นที่แฝงในวัฒนธรรมไทย ยังตรวจสอบกระแสความคิดต่อรักร่วมเพศในวรรณคดี บทบัญญัติ คติพุทธ ชุมชนอุดมการณ์ วาทกรรมการแพทย์ เพื่อพิจารณาความยาวนานของแง่มุม ที่มาและอิทธิพลที่ส่งผลถึงทัศนะ อันเป็นตัวกระตุ้นให้เห็นปฏิสัมพันธ์ต่อกันระหว่างสังคมกับรักร่วมเพศ

ผลการศึกษารูปแบบปฏิบัติการของสังคมไทยพบว่าเป็นไปตามแนวคิด “การสร้างอำนาจกฎเกณฑ์ และการต่อต้านชัดเจน” ของ Michel Foucault โดยเริ่มเห็นปฏิกริยาต่อรักร่วมเพศในยุคต้นรัตนโกสินทร์ ผ่านรากฐานทางคติพุทธและระบบปีตาธิปไตย ที่สร้างตราบาปให้รักร่วมเพศเป็นความผิดบาปเกี่ยวกับบราคะ ความหมายเชิงลบดังกล่าวนอกจากแทรกซึมในบทบัญญัติบ้านเมืองและวรรณคดี ขุนนางและกษัตริย์ยังขยายประเด็นด้วยนิทานกลอน 5 เรื่อง ที่จงใจแฝงการเสียดสีหญิงรักร่วมเพศว่าผิดกฎธรรมชาติ ผีนจาร์ิต และอัปมงคล ระบบสังคมที่ชายเป็นใหญ่นี้ทำให้หญิงรักร่วมเพศถูกควบคุมและลงโทษรุนแรงกว่าชายรักร่วมเพศ แต่ภายหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ที่ได้เรียนรู้หลักการแพทย์ตะวันตก สังคมไทยก็รับแนวคิดเพิ่มขึ้นว่ารักร่วมเพศเป็นโรคจิตด้วย ซึ่งนัยนี้เห็นชัดใน นวนิยาย 25 เรื่องตั้งแต่ พ.ศ.2513-2543 อันเป็นช่วงที่นักเขียนหญิงจำนวนมากตอบโต้อำนาจ ปีตาธิปไตยที่เริ่มอ่อนลง โดยเน้นความล้มเหลวและความแปลกแยกของชายรักร่วมเพศในนวนิยายของพวกเธอ ทั้งนี้เมื่อผนวกกับการสื่อสารในยุคโลกาภิวัตน์ที่ต่างรับรู้ว่าจะก่อให้เกิดเอดส์ในเมืองไทยมาจากชายรักร่วมเพศ รูปแบบการนำเสนอภาพแทนของรักร่วมเพศก็ยิ่งถูกตอกย้ำถึงความสาหัสอน ผิดศีลธรรม และเป็นภัยร้ายเช่นเดียวกับเอดส์ ถึงแม้รักร่วมเพศจะพยายามเรียกร้องให้เข้าใจอัตลักษณ์และเห็นคุณค่าในฐานะมนุษย์ โดยสร้างสนามพลังในชุมชนอุดมการณ์ พิธีการแสดง นวนิยาย เรื่องเล่า และบทบันทึกของรักร่วมเพศโดยตรง แต่ก็ไม่มีพลังด้านทานอำนาจวาทกรรมครอบงำของวิทยาศาสตร์การแพทย์สมัยใหม่และลัทธิจารีตสภารัตนนิยมทางเพศของสังคมไทย รักร่วมเพศจึงยังถูกจำกัดให้อยู่ในพื้นที่ชายขอบ

คำสำคัญ: ชุมชนอุดมการณ์ ปีตาธิปไตย พิธีการแสดง พื้นที่ชายขอบ ลัทธิจารีตสภารัตนนิยมทางเพศ

วาทกรรมครอบงำ

ความนำ

นัยของรักร่วมเพศสื่อถึงมายาคติของสังคมที่ตีตราสัญญะดังกล่าวว่ามีความเป็นอื่น ผิดปกติ และจำกัดให้อยู่ชายขอบ โดยลดสถานะความเป็นมนุษย์ลง ดังที่มองชายรักร่วมเพศที่เป็นกะเทยว่าเหมือนกับ “ดอกไม้พลาสติก” หรือ “สาวประเภทสอง” ที่แฝงนัยความเป็นรองหรือของเทียม ทั้งยังแปลกปลอม แตกต่างจากธรรมชาติ หรือมีสภาพผิดปกติ เช่นที่เรียกหญิงรักร่วมเพศซึ่งมีเพศวิถีเป็นชายว่า “สาว หล่อ” โดยซ่อนนัยความพิกลพิการที่มีลักษณะขัดแย้งในตัวระหว่างความเป็นชายกับหญิง อดีตเหล่านี้ไม่เพียงเร่งเร้าให้ค้นหามูลเหตุที่ส่งผลต่อวิถีคิดในสังคมไทย ยังท้าทายให้ตรวจสอบการตีความของนัยรักร่วมเพศด้วย โดยเฉพาะเมื่อยิ่งสังเกตเห็นว่าเป็นภาพตายตัวในเชิงลบ ก็ยิ่งจำเป็นต้องรื้อหาองค์ประกอบของระบบความหมายที่ถูกประกอบสร้างขึ้นแบบเหมารวม ซึ่งเรียกว่าวาทกรรมครอบงำ (hegemonic discourse) โดยที่นอกจากสรรพสิ่งจะถูกกำหนดและให้นิยามตามความต้องการของสังคม ความหมายเหล่านั้นก็ยังเบี่ยงเบนออกไปเพราะถูกอำนาจของสถาบันหลักควบคุม (Foucault, 1972 : 191) ถึงแม้ประเด็นทางเพศและการกำหนดเพศวิถีอาจดูเหมือนเป็นสิทธิส่วนบุคคล แต่สังคมก็ยังจับจ้องและกำกับรูปแบบการแสดงออกทางเพศ โดยใช้หลักจารีตที่เก่าแก่ผนวกรวมกับวิทยาศาสตร์การแพทย์อันน่าเชื่อถือร่วมกันตีกรอบไม่ให้ปัจเจกบุคคลต่อต้านขัดขืน (resistance) หรือสร้างความสับสนที่เป็นปฏิปักษ์ต่อคตินิยมดั้งเดิม (Halperin, 1995 : 17) เมื่อพิจารณาตามหลักการข้างต้น จึงนำค้นหาความนัยของรักร่วมเพศที่ปรากฏในวัฒนธรรมไทย อันจักเป็น

หลักฐานแสดงความคิดและความหมายของรูปแบบปฏิสัมพันธ์ระหว่างสังคมกับชายขอบ

วัตถุประสงค์การศึกษา

การศึกษานัยรักร่วมเพศในสังคมไทย มีวัตถุประสงค์ที่ไม่เพียงมุ่งค้นหาความหมายซ่อนเร้นที่แฝงในวัฒนธรรมไทย ยังมุ่งตรวจสอบกระแสความคิดในกรอบวาทกรรมที่เกี่ยวข้อง เพื่อพิจารณาความยาวนานของแง่มุม ที่มาและอิทธิพล ที่ส่งผลถึงทัศนคติอันเป็นตัวกระตุ้นให้เห็นปฏิสัมพันธ์ต่อกันระหว่างสังคมกับรักร่วมเพศ

ขอบเขตและวิธีการศึกษา

วิเคราะห์ และตีความนัยรักร่วมเพศที่ปรากฏในบริบทของสังคมไทย ทั้งในขอบเขตของจารีต เช่น พุทธศาสนา วรรณคดีและบทบัญญัติบ้านเมือง รวมถึงหลักการสมัยใหม่ ไม่ว่าจะเป็นวิทยาศาสตร์การแพทย์ เรื่องเล่า ชุมชนอุดมการณ์ และพิธีการแสดง

อภิปรายผลการศึกษา

1. บาปเวรกับราคะ : นัยที่คลาดเคลื่อนต่อ“กะเทย”

เมื่อพิจารณาถึงรักร่วมเพศในประเด็นที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนาของไทย มักพบความคิดที่ว่า“กะเทย”เป็นผลของบุญกรรม ความเชื่อดังกล่าวได้รับอิทธิพลมาจากที่เชื่อมโยงความเห็นกับประเด็นของนางรูจาในมหานารทกสสพชาดก ซึ่งกล่าวถึงการเกิดเป็น “กะเทย”ในอดีตชาติของนางว่าเป็นผลมาจากการลักลอบเป็นชู้กับผู้อื่น (พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับหลวง เล่มที่28, 2514 : 263-265) ถึงแม้เรื่องราวข้างต้นชวนให้เห็นว่า “กะเทย”มีความเกี่ยวข้องกับบาปเวรและราคะ แต่ก็

มีความเห็นว่าชาดกใน ขุททกนิกาย เป็นเพียง “เรื่องแต่ง” ของ “นักคิด” ในสมัย “หลังพุทธกาล ไม่ใช่พระวาระของพุทธองค์” ฉะนั้น เรื่องเล่าข้างต้นก็ย่อมแฝงความรู้สึกนึกคิดของผู้แต่ง ซึ่งพึงระลึกว่าทัศนะเหล่านั้นเป็นคนละประเด็นกับแก่นพุทธศาสนา หรือยังไม่อาจถือได้ว่าเป็นหลักการพุทธศาสนาอันแท้จริง กรอบโครงดังกล่าวเป็นเพียงองค์ประกอบที่ใช้ “สอน” พฤติกรรมตัวละครก็เป็นเพียง “สื่อ” ที่ใช้แสดงหลักธรรม (สมภาร พรหมทา, 2537 : 39-43) ดังนั้นจึงต้องรู้จักจับประเด็นสำคัญของคำสอน โดยแยกแยะหลักธรรมออกจากความเห็นส่วนตัวของนักการศาสนา เพื่อหลีกเลี่ยงความเข้าใจผิด ไม่หลงเหมารวมชีวิตจริงของบุคคลในสังคมว่าเป็นเหมือนชะตากรรมตัวละครในชาดก

ถึงกระนั้นก็ตาม การรับรู้ของสังคมไทยก็ได้ผูกโยงความหมายตายตัวในเชิงลบของกะเทยเข้ากับเรื่องนางรุจา ที่มีบาปกรรมติดตัวเพราะอดีตชาติเคยประพฤตินอกใจในกาม ด้วยเหตุดังกล่าวนี้ความหมายแฝงของ “กะเทย” ตามนัยพุทธศาสนาจึงมีความคลาดเคลื่อน กลายเป็นผู้ถูกกลั่นแกล้งเพราะฉีกกรอบศีลธรรมอันดีงาม คือประพฤตินอกใจในกามจนต้องชดใช้กรรมเก่าให้ผิดแปลกจากผู้อื่น การรับรู้นี้ชวนให้รังเกียจ ก่อเป็นอคติต่อชายรักร่วมเพศ

เมื่อตรวจสอบชาดกดั้งเดิมในพระไตรปิฎกภาษาบาลี พบว่าในฉบับภาษาบาลีเขียนว่า “เนวิตถิน ปุมา อาสี” (สุตตตันตปิฎก ขุททกนิกายสุตตปิฎก 28, 2530 : 318) แปลว่าไม่เป็นทั้งสตรีและบุรุษ กล่าวคือ เนว แปลว่าไม่ใช่ทั้ง...และ... อิตถิคือสตรี รวมเป็นเนวิตถิ ส่วนปุมาคือบุรุษ อาสีแปลว่าเป็น ดังนั้นแทนที่จะแปลเป็น กะเทย ผู้แปลสามารถแปล “อุกโตพยัญชนก” ว่า “คนสองเพศ”

(พระธรรมปิฎก, 2540 : 435) หรือแปล “บัณฑิตเจ้า” ว่า “ผู้ที่มีเครื่องหมายแห่งบุรุษและสตรีขาดตกบกพร่อง” (พระสังฆมโฆสิติกะ, 2517 : 227) ทั้งสองคำนี้ไม่ได้หมายถึงผู้มีอวัยวะเพศปกติ แต่มีพฤติกรรมทางเพศและ/หรือจิตใจแตกต่างจากเพศของตน ปัญหาในการแปลอาจอยู่ที่ในภาษาไทยมีคำว่า กะเทย เพียงคำเดียวใช้ในความหมาย “คนที่มีอวัยวะเพศทั้งชายและหญิง” กับ “คนที่มีจิตใจและกิริยาอาการตรงข้ามกับเพศของตน” (พจนานุกรมราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ.2542, 2546: 93) การใช้คำว่า กะเทย แทนที่ คนสองเพศ หรือ ผู้มีเครื่องหมายทางเพศบกพร่อง อาจเป็นเพราะมุ่งความกระชับ แต่เมื่อฉบับภาษาไทยแปลเป็น “กะเทย” ในเรื่องนางรุจา ซึ่งมีเนื้อความเกี่ยวข้องกับบาปเวรของบุพกรรม ก็เป็นไปได้ว่าความกำกวมของคำนี้ส่งผลเป็นอคติแบบเหมารวมต่อรักร่วมเพศด้วย

ความเห็นที่มีอคติต่อ “กะเทย” หรือชายรักร่วมเพศดังกล่าวนี้ มีความยาวนานกว่า 200 ปี ตั้งแต่สมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราชถึงปัจจุบัน ที่มีการสังคายนาและชำระพระไตรปิฎกของไทย (พระวินัยปิฎก เล่ม 1 ภาค 1 อรรถกถาแปล, 2530 : “ราชคณูปการานุสรณ์”)

สังคมไทยมักเข้าใจความหมายของกะเทยในแง่รักร่วมเพศ ถึงแม้คำว่า “กะเทย” ก็สามารแปลได้ว่า “คนที่มีอวัยวะเพศทั้งชายและหญิง” (พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ.2542, 2546 : 93) ดังที่วิทยาศาสตร์การแพทย์สมัยใหม่เรียกผู้ที่มีเนื้อจริงไม่ผสมกับอันจะว่า “กะเทยแท้” (true hermaphrodite) และเรียกผู้ที่มีอวัยวะเพศหญิงซึ่งอันจะซ่อนอยู่ในท้องว่า “กะเทยเทียม” (pseudo hermaphrodite) (วิจารณ์ พานิช, 2524 : 79-80, 54-

55) อันถือเป็นคำอธิบายลักษณะของ“อุกโตพยัญชนก” และ“บัณเฑาะก์” นั่นเอง

แต่กระนั้นก็พึงพิจารณาว่าศัพท์ “กะเทยแท้” และ “กะเทยเทียม” เป็นคำเรียกขานทางการแพทย์ที่เพิ่งบัญญัติแทนภาษาอังกฤษในภายหลัง ดังนั้น นัย“กะเทย”ที่สังคมนิยมให้หมายถึง “ความกำกวมทางเพศ” หรือ “ความผิดปกติทางพันธุศาสตร์” (วิจารณ์ พานิช, 2524 : 79) จึงเป็นอีกความหมายแฝงที่เพิ่มขึ้น ซึ่งแม้ดูเหมือนปราศจากอคติ แต่การเลือกกำหนดใช้คำศัพท์ “กะเทย” ว่ามีนัยเกี่ยวโยงถึงความกำกวมที่ถือเป็นความผิดปกติก็ยากจะปฏิเสธว่าชุดความหมายในภายหลังนี้ น่าจะมีส่วนได้รับอิทธิพลมาจากนัยเชิงลบของ “กะเทย” ที่นักการศาสนาประกอบสร้างขึ้น ยิ่งไปกว่านั้นความหมายแฝงของ “กะเทย” ที่สื่อถึงความไม่สมประกอบดังกล่าวยังถือเป็นการย้ำ และผลิตซ้ำอคติต่อ “กะเทย” โดยเฉพาะในทางพุทธศาสนาที่เชื่อว่า ความพิกลพิการคือวิบากกรรมของบาปเวรในอดีตชาติ (ถนอมนวล หิรัญเทพ, 2551 : 200) ดังนั้น นัยของ“กะเทย”ทางพุทธศาสนาที่รับรู้ในสังคมไทย จึงมีความหมายเกินเลยไปถึงความหนักหนารุนแรงของบาปเวร จนต้องเกิดมาพิกลพิการ รวมถึงผู้มีการกระทำที่ต้องชดใช้เพราะเคยประพฤติดิฉันในกาม

เมื่อคำนึงถึงความหมายเชิงลบข้างต้น และข้อวิจารณ์ต่อเพศวิถีของ “กะเทย” ในปัจจุบัน ผวนวกรวมกับความเชื่อที่ “ห้ามกะเทยบวช” ก็พบว่านักการศาสนาของไทยมีส่วนตอกย้ำและผลิตซ้ำนัยอันเลวร้ายของชายรักร่วมเพศ โดยสร้างความคลุมเครือให้กับคำว่า “กะเทย” ที่เป็นได้ทั้ง“อุกโตพยัญชนก” และ“บัณเฑาะก์” การตีความอย่างกำกวมและเหมารวมดังกล่าวนี้ นอกจากแฝงนัยให้

กะเทย”มีทั้งความพิกลพิการทางเพศอันเป็นผลของบุญกรรม และตีตราชายข้ามเพศที่มีวิถีชีวิตเป็นหญิงว่าผิดปกติทางจิต ร่านรนาคะ ต้องชดใช้บาปเวรที่มัวเมาในกาม ความไม่แน่ชัดของนิยามที่นักการศาสนา“ครอบงำ”คำว่า “กะเทย”ไว้ ยังปิดกั้นชายรักร่วมเพศไม่ให้บวช ลบล้างรอยด่างที่สังคมตีตราติดตัว ทั้งที่ในพุทธวาระและพุทธบัญญัติดั้งเดิมไม่มีข้อจารึก “ห้ามกะเทยบวช” โดยในพระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับหลวงเล่ม4 พระวินัยปิฎกเล่ม4 มหาวรรคภาค1 หมวดทนายชฌาณวาร หัวข้อการอุปสมบทไม่ปรากฏว่ามีข้อห้ามกะเทยบวช (2514 : 167-172) และในคัมภีร์พุทธศาสนาเก่าแก่ดั้งเดิมด้วยบทภาษาบาลีที่ยังไม่ผ่านการแปลโดยกำหนดความหมายซ้อน ก็จารึกชัดเจนถึงผู้ห้ามอุปสมบทว่า “ปนฺนชกาวตฺถุ” และ “อุกโตพยัญชนกาวตฺถุ” (วินยปิฎก มหาวรรคปาลี 4, 2530 : 146, 152) แต่การสร้างวาทกรรม“ห้ามกะเทยบวช”ของนักการศาสนาในชั้นหลัง ที่ตีความและประกอบสร้างชุดความหมายใหม่แทนหลักธรรมเดิมอันแท้จริง ก็ถือได้ว่าเป็นการกำหนดสร้างให้ “กะเทย” มีความผิดบาปและมีมลทิน ไม่เป็นที่ยอมรับของสังคมและสถาบันศาสนาอันศักดิ์สิทธิ์ นัยอีกแห่งหนึ่งของการตีกรอบคำว่า “กะเทย” โดยกันขวางไม่ให้บวช ก็ถือเป็นการย้ำตราบาปที่หนักหนา เลวร้ายยิ่งขึ้น ไม่มีโอกาสที่จะลบล้าง ได้ถอนกรรมเวรที่ติดตัวมาตั้งแต่อดีตชาติ

เมื่อตรวจสอบถึงการนำเสนอความเห็นอย่างมีอคติต่อชายรักร่วมเพศ โดยแฝงอยู่ในกรอบวาทกรรม “กะเทยตามนัยพุทธศาสนา” ก็พบความหมายซ่อนเร้นในเชิงลบแบบตายตัว และมีการผลิตซ้ำทัศนคติเชิงลบต่อ “กะเทย”อย่างต่อเนื่อง ดังในคู่มืออธิบายหลักการทางพุทธศาสนา วินัยมุขเล่ม

1 **หลักสูตรนักธรรมชั้นตรี** (พิมพ์ครั้งแรก พ.ศ. 2459) ของสมเด็จพระพรยาจารย์ญาณวโรรส ที่ทรงบันทึกว่า “กะเทย” มีนัยเกี่ยวข้องกับโรค และในวินัยมุขเล่ม 3 **หลักสูตรนักธรรมชั้นเอก** ทรงกล่าวถึงการตีความว่าอ้างอิงจากอรรถกถาบาลี **ตติยสมันตปาสาทิกา** ซึ่งอธิบายความในมหาวรรค แต่กระนั้นก็ตาม ก็ยังทรงไม่แน่ว่าถึงข้อวินิจฉัยของพระองค์เอง ดังที่ทรงแถลงว่า “ข้าพเจ้าเข้าใจเอาว่า คนชนิดนี้เป็นที่รังเกียจของคนอื่นในการเล่นสวาท” (สมเด็จพระพรยา ญาณวโรรส, 2538 : 97) แต่ที่สนะอันคลุมเครือของพระองค์ก็ส่งอิทธิพลถึงความคิดของนักการศาสนาในรุ่นหลังโดยผลิตซ้ำนัย “กะเทย” แบบตายตัว ดังที่ใน **ประมวลปัญหาและเฉลย วินัยมุขเล่ม 3** (พิมพ์ครั้งแรก พ.ศ. 2514) นอกจากมีเนื้อความซ้ำที่กล่าวถึง “กะเทย” ว่า “เป็นที่รังเกียจของคนอื่นในการเล่นสวาท” ก็ยังเสริมนัยเชิงลบที่แฝงอคติต่อ “กะเทย” ว่า “มีโรคกลัว ประพฤตินอกรีตในทางเสพงามและช่วยวนชายอื่น” (เพียร ปิ่นทอง, 2514 : 44)

ความต่อเนื่องของการให้นิยาม “กะเทย” อย่างเชื่อมโยงกับนัยทางโรคที่ต้องชดใช้กรรม นอกจากเป็นการตอกย้ำภาพตัวแทนอันเลวร้ายของ “กะเทย” นัยดังกล่าวยังบ่งบอกความหมายตายตัวของ “กะเทย” ในความเห็นของคนไทยที่ได้รับอิทธิพลจากการเสนอความคิดซึ่งแฝงอคติของนักการศาสนา ปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้ชี้ความยาวนานอย่างฝังลึกต่อทัศนคติเชิงลบของ “กะเทย” ในกระแสวัฒนธรรมไทย ดังในเรื่อง **กฎหมายตราสามดวง** ที่ย่ำตราบาปของ “กะเทย” ด้วยการชดใช้กรรมโลกีย์ว่า

ชายใด สมเสพงามเมสมีจจา ล้วง ประเวณี ภิริยาผู้อื่น ... ครั้นดับสังขาร อนาคตไปตกอยู่ใน โลกะกมถีนะรก หกหมื่นปี แล้วขึ้นมา ทนทุกขเวทนา อยู่ใน อสุทนะระกสิมพลีไม่จ้ว หนาม ยาวสิบหกองคุลี นายนิริยบาลรุมกัน ทิ่มแทง แร้งการรุมกันจิก ครั้นสิ้น กำม ขึ้นมา เปน ... กะเทย ห้าร้อย ชาติ ... (เรื่องกฎหมายตราสามดวง, 2521 : 763) *

เห็นชัดว่านัยเชิงลบต่อ “กะเทย” มีที่มาอย่างเกี่ยวข้องกับแนบชิดกับผลของการที่นักการศาสนาตีความและแปลนัยทางพุทธศาสนาอย่างคลาดเคลื่อนโดยซ่อนเร้นอคติ ซึ่งไม่เพียงฝังลึกในฐานความคิดของคนไทยอย่างต่อเนื่องยาวนาน ความเห็นเชิงลบต่อชายรักร่วมเพศยังถูกอนุมานว่าน่าเชื่อถือและชอบธรรมเมื่อโยงกับความหนักแน่นศักดิ์สิทธิ์ของสถาบันหลักทางพุทธศาสนาและบทบัญญัติบ้านเมือง จึงไม่แปลกที่กระแสเรียกร้องของรักร่วมเพศในปัจจุบันจะยังต้องฝ่ามายาคติของสังคมไทยอย่างยากเข็ญ

2. “เล่นเพื่อน” “เล่นสวาท” ในบทบัญญัติและวรรณคดีไทย : รักร่วมเพศกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจ

การแสดงออกแบบรักร่วมเพศ นอกจากขัดแย้งกับสังคมที่เคร่งกฎ (disciplinary society) ยังทำทนายกฎหมายทางเพศที่กำหนดให้มีเพียงชายหญิง

* สะกดตามต้นฉบับ

ตามเพศสรีระ ความแตกต่างทางเพศวิถีดังกล่าวข้างต้น จึงถูกระบบแบบแผนทางเพศควบคุม โดยสร้างชุดความหมายเฉพาะให้กับรักร่วมเพศ (Sawicki, 1991 : 21) ด้วยเหตุนี้ความนัยของ“เล่นเพื่อน” กับ “เล่นสาวท”ที่แฝงในบทบัญญัติและวรรณคดีไทย จึงถือเป็นหลักฐานสำคัญที่สามารถบ่งบอกท่าทีของสังคมต่อหญิงและชายที่มีพฤติกรรมรักร่วมเพศ ประเด็นที่พึงตั้งข้อพิเคราะห์คืองานยุคก่อนของไทยกล่าวถึงหญิงรักร่วมเพศมากกว่าชายรักร่วมเพศ โดยตัวบทวรรณคดีจะพบเนื้อความของการเล่นเพื่อนทั้งในงานประพันธ์ของ ผู้แต่งชายหญิง แต่ก็มีข้อแตกต่างของความนัยอย่างเห็นได้ชัด ดังในนิทานคำกลอนสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นของสุนทรภู่ เรื่องสิงห์ไกรภพ ที่ซ่อนเร้นข้อวิจารณ์ทั้งต่อการเล่นเพื่อนและนิสยัสตรี โดยกวีใช้กลอนถึง 8 บทเพื่อบรรยายความไร้แก่นสารของบรรดานางสนมที่แข่งขันความงามกันเพื่อแย่งชิงพระสิงห์ไกรภพ และอิจฉานางสร้อยสุดาที่ได้เป็นชายา นอกจากเสียดสีสตรี สุนทรภู่อยังแฝงนัยถึงความหมกมุ่นดังกล่าวว่าเป็นที่มาของพฤติกรรมรักร่วมเพศ และลุ่มหลงถึงขั้นเสียการ เสียงาน ดังที่บทประพันธ์ชี้ว่า “เที่ยวเล่นเพื่อนพิศวาสละราชกร” (“สิงห์ไกรภพ”, 2501 : 124)

นอกจากแฝงการตำหนิ สุนทรภู่อยังกระทบกระทั่งถึงหญิงรักร่วมเพศอีกว่า ต่างก็ต้องหลบเร้นพฤติกรรมต้องห้าม ไม่ให้มีผู้รู้เห็น เพราะเกรงกลัวความผิดและโทษทัณฑ์ ดังที่สื่อในนิทานคำกลอนเรื่อง ลักษณะวงศ์ ตอนที่เหล่านางในต่างตื่นตกใจเมื่อมีการตรวจตราตามห้อง เพื่อแจ้งข่าวการรบของบ้านเมือง ฝ่ายสนมที่เล่นเพื่อนเป็นกอด

นางยอศรีกร ครั้นก็กักก็กระโดดหน้าต่างไป” (“ลักษณะวงศ์”, 2501 : 409) ความผวาตกใจถึงขั้นรีบหนีกระโดดออกทางหน้าต่าง เป็นปฏิกิริยาฉับพลันที่สื่อความหวาดกลัวต่อการถูกลงโทษหากถูกจับได้ ซึ่งก็แฝงให้พินิจถึงความหนักหนาร้ายแรงของโทษทัณฑ์ที่เล่นเพื่อนในเขตพระราชวังจนนางในต้องรีบหนีความผิดโดยด่วน

ส่วนสังคมนอกวัง สุนทรภู่อีกกล่าวถึงหญิงชาวบ้านใน นิราศพระประธม โดยเล่าประสบการณ์ที่พึงใจใฝ่ปอง“แม่ศรีสาคร”มาช้านาน แต่ต้องพ่ายรักให้กับ“นางสาหัส” ว่า

ที่ปลูกรักจักได้ชื่นทุกคืนค่ำ
ก็เตี้ยต่ำตายฝอยกรองกร้อยไกร
ที่ชื่นเชยเคยรักเหมือนหลักประโคน
ก็หักโค่นขาดสูญประยูรวงศ์
ยังเหลือแต่แม่ศรีสาครอยู่
ไปสิ่งสู่เสนหานางสาหัส
จะเชิญเจ้าเท่าไรก็ไม่ลง
ให้คนทรงเสียใจมิได้เซย
(“นิราศพระประธม”, 2516 : 434)

ความเสียใจที่ไม่สมหวังในรักของสุนทรภู่อีกยังไม่น่าสนใจเท่ากับที่เสียดสี“แม่ศรีสาครกับนางสาหัส” โดยใช้ถ้อยคำ “สิ่ง” นัยว่าเหมือนภูตผีสิงอยู่ด้วยกัน สื่อความเชิงอุปมุงคลึงการอยู่กินระหว่างหญิงกับหญิง นอกจากนี้ในบทที่กล่าวถึงแม่มา้ย สุนทรภู่อีกบรรยายว่า

สงสารแต่แม่หม้ายสายสาวท
นอนอนาถหานาน้ำน้ำตาไหล

อ่านหนังสือหรือว่าน้องจะลงใน
เสียดายใจจางจิตไม่ยัดยว
เมื่อยอมใจให้สัจจะนัคน้อย
ไปร่วมห้องหยาหม้ายทั้งหยาหนาว
นี่หลงเพื่อนเหมือนเคี้ยวข้าวเหนียวลาว
ลืมหิวเจ้าเจ้าประคุณที่คุ้นเคย

(“นิราศพระประชม”, 2516 : 465)

ในเรื่องต้นอาจพิจารณาเห็นว่าเป็นเพียงการล้อเลียนแม่หม้าย แต่เมื่อวิเคราะห์ถ้อยคำ “หลงเพื่อน” ที่แฝงนัยว่าไร้สติหรือหมกมุ่นกับหญิงรักร่วมเพศ โดยเปรียบ “เหมือนเคี้ยวข้าวเหนียวลาว” ที่ต่างไปจากขนบธรรมเนียม หรือออกนอกวัฒนธรรมกระแสหลักของสังคมไทย ก็เห็นชัดว่าสุนทรภู่ได้วิจารณ์พฤติกรรมหญิงรักร่วมเพศว่าผิดแปลก แหวกกฎเกณฑ์ “ที่คุ้นเคย” โดยกระทบกระทั่งเทียบความลุ่มหลงในเพศหญิงด้วยกันกับการ “ลืมหิวเจ้า” ซึ่งเปรียบเหมือนการฉีกกรอบรูปแบบความสัมพันธ์ชายหญิงในวิถีดั้งเดิมของสังคมไทย

นัยคำหาดังกล่าวยังปรากฏในนางนพมาศหรือตำรับท้าวศรีจุฬาลักษณ์ โดยเฉพาะส่วนของคำสอนสตรีชาววัง ซึ่งสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพทรงสันนิษฐานว่าเป็นพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว(นางนพมาศหรือตำรับท้าวศรีจุฬาลักษณ์, 2513 : “คำนำ”) การเสียดสีข้าราชการสตรีฝ่ายในที่เล่นเพื่อนมีเนื้อหาแทรกอยู่ในนิทานนางนภกระด้อยตีวิดโลเล โดยกระทบกระทั่งเทียบเหล่านางนภบริวารของนภกระด้อยตีวิดว่า นอกจากแสดงพฤติกรรมอันธพาลให้ดูเหมือนเป็นตัวละคร การกระทำของนางนภพวกนี้

ยังแฝงความน่ารังเกียจในแง่ที่ทั้งข่มเหง และมีความสัมพันธ์ลึกซึ้งกันเองกับนกดัวเมียทั้งหลายในฝูง ซึ่งถือเป็นการซ่อนเร้นข้อตำหนิต่อความผิดเพี้ยนที่ผู้แต่งได้ชี้ให้เห็นความน่าสมเพชของหมู่ นางอันธพาลว่า ต้องอดอยาก “เหนียงแห้ง” ก็เพราะ “ทำร่างกายจริตกิริยาเหมือนด้วยนกดัวเมีย” ที่คอยหาอาหารเรียกให้ตัวเมียกิน นอกจากต้องทนทุกข์ หิวโหย นางนภเหล่านั้นก็ยังมี “ลูกตาเหมือนด้วยนกดูกนกเค้าและ... นัยน์ตาหุ่นยนต์” * ที่ไม่เหมือนกับตัวอื่นๆ ในฝูง นั่นแสดงว่าผู้แต่งไม่เพียงย้ำเน้นถึงความผิดแปลก แตกต่างจากเผ่าพันธุ์ แต่ยังให้นิยามความเป็นอื่นกับนางนภที่แสดงกิริยาเป็นตัวผู้ อีกทั้งแฝงนัยว่านางนภพวกนี้ไร้ความนึกคิด ไม่รับรู้เหมือนดังหุ่นยนต์ที่แยกแยะดีชั่วไม่ได้ (นางนพมาศหรือตำรับท้าวศรีจุฬาลักษณ์, 2513 : 52-53)

ส่วนนิทานเรื่องนางนภกระเรียนคบนางนภไล่ฆ่าขงู ผู้แต่งไม่เพียงเน้นประเด็นความผิดปกติฝ่าฝืนกฎธรรมชาติของนางนภต่างสายพันธุ์ที่ “รักใคร่” และ “หลับนอนร่วมรังเดียวกัน” พฤติกรรมของนางนภทั้งสอง ยังแฝงการค่อนแคะถึงความหลงใหลที่ไม่ลืมหิวลืมน้ำ โดยเฉพาะในถ้อยคำของนางนภกระเรียนที่เปรียบนางนภไล่เป็น “ดวงจิต” มี “หรือจะให้จากร่าง” รวมทั้งที่ผู้แต่งให้เห็นว่า “ความบันเทิงเรริงรับบังเกิดมีแก่นางนภทั้งสองทุกทิวราตรี” ก็ยิ่งย้ำถึงความหมกมุ่น และเมื่อผนวกกับความตอนท้ายที่นางนภกระเรียน “ลู่อ่านจกแก่ความรัก” จนลืมหิวขาดเสียดายพระเจ้าวัฒนราช (นางนพมาศหรือตำรับท้าวศรีจุฬาลักษณ์, 2513 : 77-90) ก็กล่าวได้

* สะกดตามต้นฉบับ

ว่าผู้แต่งซ่อนเร้นการ ดิเคียน ในทำนองเดียวกับที่สุนทรภู่แฝงข้อตำหนิในว่าหลง “เล่นเพื่อน” จนละทิ้งหน้าที่การงาน

ความหมายเชิงลบต่อหญิงรักร่วมเพศ ถือเป็นลักษณะเด่นที่แฝงในบทประพันธ์ของผู้แต่งชายข้างต้น ส่วนงานของกวีหญิงที่กล่าวถึงพฤติกรรม “เล่นเพื่อน” ปรากฏชัดในกลอนเพลงยาวของคุณสุวรรณ เมื่อพิจารณาในแง่ที่ผู้แต่งเป็นข้าหลวงคนสนิทของพระเจ้าลูกเธอกรมหมื่นอัปสรสุดาเทพ พระธิดาในพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว โดยได้บรรยายความรู้สึกไว้ในงานของตนเองว่า “อกร้อนเพราะศรัทธา” ที่ “รักร่วมห้อง” กับผู้สูงศักดิ์ (กลอนเพลงยาวเรื่องพระอาการประชวรของกรมหมื่นอัปสรสุดาเทพ, 2511 : 176) ก็กล่าวได้ว่าคุณสุวรรณเป็น ‘คนใน’ ซึ่งย่อมมีความเห็นต่างจาก ‘คนนอก’ อย่างผู้แต่งชายข้างต้น จึงน่าสนใจที่จะได้เห็นแง่มุมรอบด้านต่อหญิงรักร่วมเพศ ดังในกรณีความสัมพันธ์ของหม่อมสุดกับหม่อมขำ ที่นอกจากความเห็นของคุณสุวรรณ ก็ยังมีมุมมองของกรมหมื่นอัปสรสุดาเทพ ซึ่งไม่เพียงเห็นเป็นเรื่องปกติธรรมดา ยังมองอย่างขำขันเชิงล้อเลียนอีกด้วย ความนัยดังกล่าวถูกบันทึกในกลอนเพลงยาวเรื่องหม่อมเป็ดสวรรค์ ซึ่งนอกจากบอกความเป็นมาของฉายานามหม่อมทั้งสองว่าทำที่หม่อมขำซึ่ง “เดินเห็นโยกย้ายสายกริยา จึงชื่อว่าหม่อมเป็ดเสด็จประทาน” ส่วนหม่อมสุดที่ “เอาเพลาะหอมกรอมหุ้มกันคลุมโปง จึงตรัสเรียกคุณโม่งแต่นั้นมา” (กลอนเพลงยาวเรื่องหม่อมเป็ดสวรรค์, 2511 : 79) ประเด็นของบทบาททางเพศก็ยังซ่อนในฉายานี้ด้วย กล่าวคือ “คุณโม่ง” ที่เป็นผู้คลุมโปงถือเป็นฝ่ายรุกเร็ว ส่วน “หม่อมเป็ด” ที่เยื้องย้ายก็เพื่อยั่วชวนอีกฝ่าย ความนัย

ของฉายานามที่กำหนดขึ้น ไม่เพียงบ่งบอกความเข้าใจลึกซึ้งที่มีระหว่างสตรีด้วยกัน อาณาเขตพื้นที่ส่วนตัวที่สร้างขึ้นในวรรณกรรมของสตรี ยังทำให้ผู้แต่งชายกลายเป็นอื่น และถูกกันออกจาก “ความรู้” เรื่องสตรี ซึ่งถือเป็นยุทธวิธีหนึ่งในการตอบโต้ระบบความหมายเชิงลบที่บุรุษยึดยึดให้สตรี

การให้อิสระและสร้างพื้นที่เฉพาะสำหรับสตรียังแฝงในการเปิดโอกาสให้ “เข้าซุลมุนวุ่นวายอยู่ปลายพระบาท” โดย “พระองค์ทรงพลิกพระกายกลับหมายว่าพระบรรทมหลับสนิทหนึ่ง” ถึงกระนั้นก็ยังต้องระวังรักษาขอบเขต ไม่ให้ล่วงล้ำไปถึงสังคมภายนอก ดังที่คุณสุวรรณกล่าวถึงลักษณะพฤติกรรมของ “คุณโม่ง” กับ “หม่อมเป็ด” ว่า

ครั้งหนึ่งเป็ดสวรรค์กระสันจิต

บอกกับชอบจิตสนิทหน้า

ว่าคุณโม่งคู่ชีวิตมานิทร

อยู่ในห้องของข้ามาหลายวัน

พูดแล้วก็ปรางห้ามปาก

อย่าพูดมากไปให้จาวคนจะกล่าวขวัญ

เจ้าจงช่วยปกปิดให้มืดวัน

เสร็จสั่งตั้งนั้นก็นิ่งไป

(กลอนเพลงยาวเรื่องหม่อมเป็ดสวรรค์, 2511: 79,100)

ประเด็นน่าสนใจของเนื้อความ ไม่ได้มีเพียงที่สื่อว่าหญิงรักร่วมเพศต่อต้านขัดขืน (resistance) อำนาจจาริต ด้วยการปกปิดพฤติกรรมต้องห้ามและจำกัดตัวเองอยู่ในพื้นที่ส่วนตัว ซึ่งเป็นวิธีต่อรองกับสังคมที่จะชี้แจงอัตลักษณ์ทางเพศของกลุ่มตนไว้ ความสัมพันธ์แบบ “คู่ชีวิต” ในลักษณะคู่ฟัวตัวเมีย ก็เป็นอีกแง่มุมหนึ่งของหญิงรักร่วมเพศที่คุณสุวรรณ

มุ่งแสดงให้เห็นถึงความเป็นคนปกติที่มีชีวิตไม่ต่าง
กับชายหญิงทั่วไป

อนึ่ง จะโดยตั้งใจหรือไม่ก็ตาม การที่คุณ
สุวรรณเผยอารมณ์ความรู้สึกนึกคิดของตนที่มีต่อ
“เจ้านาย” ในกลอนเพลงยาวเรื่องพระอาการ
ประชวรของกรมหมื่นอัปสรสุดาเทพ ก็ถือเป็นการ
สร้างความเข้าใจได้อย่างลึกซึ้งถึงความสัมพันธ์
ระหว่างสตรีด้วยกัน ดังที่เมื่อคราว“เจ้านาย”ป่วย
หนัก ก็“เคราะห์ให้เหลือใจ ละห้อยให้แสนคะนึงถึง
ประชวร เทียบวงสรวงเทวาสุรารักษ์” ครั้นเมื่อ
“พระโรคคลายวายเศร้ากำสรวลโศก” คุณสุวรรณก็ยัง
ตรอมตรม“กินน้ำตามาหลายหน ก็เพราะคนส่งเสริม
เฉลิมเรื่อง” ความซอกซำน้อยใจ“เจ้านาย”ที่หลงเชื่อ
ความลวง จึงตัดพ้อว่า“ให้สมในรับสั่ง แต่หลังมา
ไอ้คิดอวยได้แต่ลมไว้ชมชื่น กลายเป็นอื่นไม่เหมือน
คำที่ร่ำว่า”

น่าสังเกตว่าถึงแม้จะน้อยเนื้อต่ำใจ คุณ
สุวรรณก็ยังมิตำหนิไม่เสื่อมคลาย เปรียบ
“เจ้านาย” “เป็นฉัตรสุวรรณกั้นแสงพระสุริยา” แฝง
ความนัยที่โยงกับชนบว่า “สามิเป็นฉัตรแก้วกั้นเทศ
งามหน้างามนครทุกเวลา”(กลอนเพลงยาวเรื่องพระ
อาการประชวรของกรมหมื่นอัปสรสุดาเทพ, 2511 :
126, 183-184, 187, 188) นับว่าความหมายซ่อนเร้น
ของกลอนเพลงยาวเรื่องนี้ นอกจากสื่อให้เห็นถึง
ความลึกซึ้งของสายสัมพันธ์สตรีที่ร้อยเรียงด้วย
ความรู้สึกนึกคิดอันซับซ้อน เนื้อหาหลักที่คุณ
สุวรรณมุ่งแสดงความจริงรักสัจย์ชื่อต่อ“เจ้านาย” ซึ่ง
ถือเป็นคนค่าของมนุษย์ ก็คือชุดความหมายที่
ประกอบสร้างขึ้นเพื่อโต้กลับนัยเชิงลบของสังคมที่
มีอคติ ล้อมกรอบหญิงรักร่วมเพศด้วยนิยามความ
เป็นอื่นหรือสิ่งผิดปกติในสังคม

การกำหนดขอบเขตและความหมายเชิง
กามารมณ์ของผู้หญิง เป็นประเด็นเสรีภาพทางเพศที่
เด่นชัดในงานของคุณสุวรรณ ซึ่งไม่เพียงมุ่งสื่อว่า
ความรักใคร่เป็นสิทธิส่วนบุคคล และให้นิยาม
กามารมณ์ในความหมายของผู้หญิงว่าต้องมีความรัก
เป็นส่วนประกอบสำคัญ ซึ่งต่างกับนัยความสัมพันธ์
ทางเพศของชายกับหญิง ทั้งนี้ก็หญิงยังใช้ความนัย
ดังกล่าวโต้แย้งความคิดเห็นในระบบสังคมปิตาธิปไตย
ที่เปิดโอกาสให้เพศชายได้แสวงหาและสนอง
กามารมณ์ (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2545 : 14) ดังที่สุนทร
ภู่เกี้ยวสาวชาวบ้านและแม่ม่ายในนิราศพระประชม

ถึงกระนั้นก็ตาม ด้วยเหตุที่สังคมไทยในอดีต
กำหนดบทบาทหน้าที่ให้ชายรับผิดชอบ
ราชการงานศึก และเป็นหัวหน้าครอบครัว ส่วนงาน
บ้านงานเรือนเป็นหน้าที่ของหญิง ความเหนือกว่า
ของตำแหน่งทางสังคมดังกล่าวนี้จึงเอื้อให้ชายเป็น
ใหญ่ และสามารถกำหนดนัยเชิงกามารมณ์ให้หญิง
ตกเป็นสิทธิอันชอบธรรม เพื่อสนองทั้งตัณหาและ
เพิ่มฐานอำนาจไปพร้อมกัน (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2545
: 13) การควบคุมพฤติกรรมผู้หญิงให้อยู่ใน
หลักเกณฑ์ที่ชายตีกรอบไว้ ก็ถือเป็นอีกแนวทาง
ของการยึดครองและรักษาอำนาจเอาไว้

ดังนั้น ไม่แปลกที่ผู้ชายจะอ้างความชอบ
ธรรมถึงอำนาจในการสร้างวินัยให้สังคม
(disciplinary power) โดยตรากฎระเบียบอย่างเข้มงวด
เพื่อกำกับผู้หญิง และกำหนดโทษทัณฑ์อย่างรุนแรง
ต่างกับที่แฝงนัยขย่งผู้ชายในบทบัญญัติต่างๆ
(Sawicki, 1991 : 22) ดังที่ในกฎหมายตราสามดวง
ได้กล่าวถึงคุณธรรมอย่างเชื่อมโยงกับความเป็นชาย
เช่นที่ขอพระเกียรติ“บรมกระษัตริ” โดยผนวก

รวมเข้ากับคุณลักษณะของ“มหาบุรุษ”ว่า “กอรปด้วยพระฤทธิศักดิ์คานาภาพแลวรเดโชพล มีพระสันดานอันกอรปด้วยศรัทธาในบวรพุทธศาสนา” (กฎหมายตราสามดวง เล่ม1, 2515 : 59) แต่ในทางตรงข้ามผู้หญิงกลับถูกควบคุมจับจ้องอย่างเข้มงวด โดยมีบทลงโทษพิพากษาที่รุนแรงถึงชีวิต เช่นใน **กฎหมายตราสามดวง**บัญญัติว่า “อนึ่ง ข้าฝ่ายในคบผู้ชาย หมุ่นอก ใช้หนังสือภาพโคลงไปมา โทษถึงตาย” ส่วนในกรณีของหญิงรกร่วมเพศมีจารึกว่า “อนึ่ง สนมก้านัดคบผู้หญิงหนึ่งกันทำคุดชายเป็นชู้เมียกัน ให้ลงโทษด้วยลวดหนั่ง 50 ที สักคอดประจานรอบ พระราชวัง” (กฎหมายตราสามดวง เล่ม1, 2515 : 123, 120)

สังเกตเห็นได้ชัดเจนว่า โทษถึงตายและการถูกประจานที่เหมือนตายทั้งเป็น บ่งบอกความเหลื่อมล้ำทางเพศที่ผู้หญิงถูกกดขี่ ขณะที่เมื่อพิจารณาถึงฐานความผิดเดียวกันที่ “เล่นสวาท” ชายรกร่วมเพศกลับถูกลงโทษสถานเบาเพียงให้ ปลดออกจากสถานภาพเดิมเท่านั้น ดังที่บันทึกในพระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาล ที่ 2 ว่า

ในเดือนสิบเอ็ดนั้น พระนพรัตน
อาดที่แห่มาแต่วัดสระเกษมาอยู่วัด
มหาธาตุ ได้รับที่ตั้งเป็นสมเด็จพระ
พระสังฆราชนั้นต้องอธิกรณ์ พอใจ
ลูกปล้ำเล่นของที่ลับพวกศิษย์ที่รุ่น
หนุ่มสวยๆ โปรดให้ตระลาการชำระ
ได้ความจริง แต่เพียงนั้นไม่ถึง
ปาราชิก ทรงเห็นว่ามัวหมองอยู่ ให้
ถอดเสียดจากที่พระนพรัตน ให้เนรเทศ

เสียดจากวัดมหาธาตุ (เจ้าพระยาทิพากร
วงศ์, 2504 : 121)

ส่วนในรัชกาลที่ 4 ก็มีประกาศเชิงเสียดสี
ภิกษุที่ “เล่นสวาท”ว่า “บางจำพวกเป็นคนเกียจ
คร้าน กลัวจะเกณฑ์ให้ราชการ หลบลี้หนีเข้าบวช
เป็น**ภิกษุ สามเณร** อาศัยพึ่งพระศาสนาเลี้ยงชีวิตแล้ว
ประพฤติอนาจารทุจริตต่าง ๆ จน**เล่นสวาท** เป็น
ปาราชิกก็มีอยู่โดยมาก” (พระบาทสมเด็จพระจอม
เกล้าเจ้าอยู่หัว, 2503 : 77-78)

ประเด็นที่พึงพิจารณาต่อการเล่นสวาทคือ
ทั้งที่ผู้ประพฤติมักเป็นภิกษุ ซึ่งกล่าวได้ว่ามี
สถานภาพสูงและเป็นสัญลักษณ์ของหลักปัญญา แต่
กลับทำตัวเสื่อมเสีย ซึ่งแทนที่จะถูกลงโทษรุนแรง
เพราะทำให้พุทธศาสนา ซึ่งเป็นสถาบันศักดิ์สิทธิ์
ต้องมัวหมอง สังคมกลับมองข้ามความผิด และให้
อภิสิทธิ์ของความเป็นเพศชายด้วยโทษทัณฑ์สถาน
เบา ทั้งนี้ก็เพราะผู้ชายเป็นผู้กำหนดบทบัญญัติ จึง
แฝงนัยที่เอื้ออำนวยให้ตนได้ประโยชน์หรือ
ได้เปรียบ ความลำเอียงหรือเข้าข้างเพศชายยัง
เห็นชัดในวรรณคดีนิยายเรื่อง**พระอภัยมณี** ตอนที่
พระอภัยมณีปลอมเป็นนางกำนัล ซ่อนที่ท้ายรถ เข้า
เมืองลังกา ความว่า

ขอพระองค์จงเปลื้องพระเครื่องต้น
ได้ปลอมปนไปกับเหล่านางสาวศรี
จะตามไปให้เขาเห็นเช่นสตรี
ขึ้นนั่งที่ท้ายรถช่วยบดยา ฯ
พระอภัยไม่ขัดสู้ผลัดเครื่อง
ค่อยปลดเปลื้องแปลงองค์ทรงญา
ใส่เครื่องรองของลูกสาวเจ้าลังกา

ขึ้นทรงม้าพระที่นั่งกำลังแรง ๆ

(พระอภัยมณี, 2529 : 467)

การแต่งหญิงของพระอภัยมณี หากพิจารณาตามรากฐานความคิดในสมัยรัตนโกสินทร์ที่ยึดถือคติเทวราช ย่อมกล่าวได้ว่าเป็นการเสื่อมเสียพระเกียรติของกษัตริย์ที่ต้องลดศักดิ์เป็นเพียงนางรับใช้ ซ้ำร้ายยังลดศักดิ์ศรีความเป็นชายลงเป็นผู้คิดแปลกทางเพศอีกด้วย แต่สุนทรภู่ในฐานะกวีชาย ก็ไม่ได้กล่าวถึงความหมายเชิงลบเหล่านั้นเลย กลับผูกเรื่องไปในทางที่โน้มน้าวให้ชื่นชมความหลักแหลมของพระอภัยมณีที่กระทำการณ์สำเร็จ โดยนอกจากไม่ถูกนางละเวงฆ่าอย่างที่เคียดใจไว้แล้ว พระอภัยมณีก็ยังพิชิตใจนางกษัตริย์ที่แข็งขันให้หันมาหลงรัก และในที่สุดก็ยกเมืองลังกาให้แก่ตน นับเป็นการแฝงนัยเชิงชบวชบุรุษว่าเหนือชั้นกว่าสตรี ทั้งที่หากวิเคราะห์อย่างลึกซึ้งจะพบความน่าละอายของชัยชนะของตัวเอกชายว่ามีที่มาในเบื้องต้นจาก ‘การแต่งหญิง’ ที่คิดแปลกทางเพศ

การพลิกนัยเชิงลบของ ‘ชายแต่งหญิง’ ให้เป็นเรื่องของการสวมเพศสถานะตามบทบาทท้องเรื่อง แม้ถือเป็นความหลักแหลมของสุนทรภู่ แต่ก็ปฏิเสธไม่ได้ว่าแฝงนัยของการถือข้างให้ชายเป็นใหญ่ในสังคม อนึ่ง ในบริบทเดียวกันกับที่พระอภัยมณี “ปลอม” เป็นนางกำนัล เมื่อวิเคราะห์โยงกับที่ปิ่นหยี “แปลงไปเป็นกะเทย” ก็จะยิ่งเห็นชัดว่าสุนทรภู่จงใจบิดเบือนไม่กล่าวถึงความหมายเชิงลบของ ‘ชายแต่งหญิง’ ต่างกับเจ้าฟ้ากุณฑลทิพยวดีสมัยอยุธยา ที่สื่อความเห็นของสังคมต่อกะเทยอย่าง

ชัดเจนยิ่งตรงกว่า ดังที่ผูกเรื่องดาหลัง* ในทำนองคล้ายคลึงกับพระอภัยมณีว่า ปิ่นหยีก็ปลอมตัวเป็นนางกำนัลกะเทยสะระหนากะดีเพื่อลอบเข้าไปหานางมิตาในวัง

เมื่อนั้น

ปิ่นหยีปรีเปรมเกษมสันต์
กับองค์อนุชาวิลาวัณย์
รีบผายผันขึ้นบนพลับพลาชัย
จึงปริกษาว่าพี่ฟังจะมา
ท้าวกาหลังยังหา รู้จักไม่
เมื่อเจ้าจะเข้าไปเวียงชัย
พี่จะแกลิ่งแปลงไปเป็นกะเทย
ทำเสียมเจียมตัวเป็นผู้น้อย
ให้ใช้สอยถือพานหมากเสวย
จงบอกโหมงามทราชมเขย
ว่าพี่เป็นชะเลยเจ้าได้มา

(ดาหลัง, 2499 : 942)

เพศสภาพของกะเทยที่เป็นนางกำนัล

ส่งผลให้นางมิตา “อดสูใจ” ดังความว่า

เมื่อนั้น

มิตาคิดพะวงสงสัย

* แม้พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช ทรงพระราชนิพนธ์ดาหลังด้วย แต่กรมหมื่นพิทยลาภพฤฒิยากร (2553) ก็ทรงวิจารณ์ว่า “ท่านไม่น่าจะมีเวลามาคิดแต่งดาหลังขึ้นใหม่แน่” ทั้งนี้ในการศึกษาวิเคราะห์จึงคำนึงถึงทัศนะเจ้าฟ้ากุณฑล ผู้ทรงนิพนธ์พระองค์แรกในฐานะกวีหญิงที่แสดงความคิดเห็นต่อ “กะเทย”

เห็นกะเทยแลดูอดสูใจ
ด้วยไม่แจ้งในกลของพี่ยา
เหลียวไปที่ไรก็ปะดู
ยิ่งอดสูกริ่งใจเป็นนักรหมา
จึงถามกะกั้งไปมิได้ซ้ำ
พระพี่พาไครมาแต่แห่งใด
 (ดาหลัง, 2499 : 947)

สิ่งที่สังเกตเห็นคือ งานของเจ้าฟ้าหญิงคุณทลแน่นเด่นชัดว่า “กะเทยแลดูอดสูใจ” ซึ่งตรงข้ามกับความนัยของสุนทรภู่ แต่สิ่งสำคัญในแง่ทัศนศาสตร์ต่อการเล่นเพื่อนหรือเล่นสวาทรวมทั้งการเป็นกะเทย มีประเด็นอันลึกซึ้งซับซ้อนมากกว่าที่จะสรุปเพียงว่า กวีชายกับหญิงกล่าวถึงรักร่วมเพศต่างกัน การสื่อความเหล่านี้ในระดับลึก นอกจากซ่อนเร้นอคติของชายต่อหญิงรักร่วมเพศ ความหมายในแต่ละแง่มุมยังแฝงการเชิดชูผู้ชายให้เป็นใหญ่เหนือผู้หญิง ถึงแม้ว่าคุณสุวรรณจะยืนยันคุณค่าของหญิงรักร่วมเพศ และเจ้าฟ้าหญิงคุณทลก็ได้สื่อให้เห็นทัศนคติเชิงลบต่อชายรักร่วมเพศ แต่นัยตอบโต้ของกวีหญิงทั้งสองก็ยังถือว่าเป็นปฏิกิริยาที่แผ่วเบาเมื่อเทียบกับอำนาจปิตาธิปไตยในสังคมไทยโบราณ ดังที่เห็นชัดในบทบัญญัติของบ้านเมืองว่าขาดความเสมอภาค ผู้หญิงไม่เพียงถูกจำกัดอยู่ในกรอบกฎเกณฑ์ที่ผู้ชายกำหนดขึ้น ยังถูกควบคุมด้วยบทลงโทษที่รุนแรงกว่า โดยเฉพาะเมื่อเป็นหญิงรักร่วมเพศ นอกจากถูก เอาผิด ประจานให้ต้องอับอาย กวีชายยังกระทบกระทั่งบดขยี้ว่าหมกมุ่นจนเสียการงาน และยึดยึดความเป็นอันว่าผิดแปลกเผ่าพันธุ์ ผินจารีตรวมถึงขาดความยังคิดแยกแยะชั่วดีไม่ได้ อำนาจอันเหนือกว่าของผู้ชาย

นอกจากเป็นที่มาของการ ได้โอกาสที่จะแฝงอคติในการกำหนดนิยามหญิงรักร่วมเพศ บริบทดังกล่าวยังเป็นเหตุผลสำคัญของการกำกับทิศทางให้วรรณคดีไทยยุคเก่าสุดสื่อความหมายเชิงลบของหญิงรักร่วมเพศมากกว่า ที่จะกล่าวถึงชายรักร่วมเพศ

อนึ่ง น่าสนใจว่ามีความแตกต่างอย่างตรงข้ามในแง่ของปรากฏการณ์ทางวรรณกรรมที่แสดงปฏิกิริยาต่อรักร่วมเพศ กล่าวคือ ในงานยุคเก่าสุดชายเผยให้เห็นนัยเชิงลบต่อหญิงรักร่วมเพศอย่างเด่นชัด ขณะที่บทประพันธ์ช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สองเป็นต้นมา กลับเป็นพื้นที่ของนักเขียนหญิงในการแสดงชีวิตชายรักร่วมเพศอย่างต่อเนื่อง กระแสวรรณกรรมที่เปลี่ยนแปลงไปนี้ นอกจากเชื่อมโยงกับอำนาจทางเพศในสังคม การขยายตัวทางการศึกษาที่ได้เรียนรู้เรื่องเพศและจิตเวชจากต่างประเทศ โดยมีสหรัฐอเมริกาให้ทุนสนับสนุนในยุคสงครามเวียดนาม (พิชาญ พัฒนา, 2509 : 208) ก็ถือเป็นบริบทสำคัญที่สร้างความตื่นตัวต่อการพิเคราะห์พฤติกรรมรักร่วมเพศอย่างกว้างขวาง เมื่อผนวกกับช่วงทศวรรษ 2510 ที่เศรษฐกิจในกรุงเทพฯ ขยายตัวและมีการจ้างงานจำนวนมาก (ผาสุก พงษ์ไพจิตรและคริส เบเคอร์, 2542 : 317) โดยอาชีพที่ทำรายได้ดีเป็นที่นิยมก็คืองานบริการ ซึ่งมีชายรักร่วมเพศเป็นส่วนใหญ่ (อาคม สรรสุชาติ, 2525 : 168) ความแปลกใหม่ของบริบททางสังคมดังกล่าวถือเป็นวัตถุดิบสำคัญที่กระตุ้นให้เหล่านักเขียนหญิง ซึ่งส่วนใหญ่สร้างงานแนวชีวิตครอบครัว หันมาสนใจตีแผ่ชีวิตชายรักร่วมเพศ ประกอบกับที่ระบบปิตาธิปไตยไม่ได้เข้มงวดเหมือนอดีตจึงเปิดโอกาสให้พวกเขาได้แสดง

ความเห็นมากขึ้น

ทั้งนี้ ไม่ว่าจะตั้งใจได้กลับอำนาจของชายหรือไม่ก็ตาม แต่น่าสังเกตเป็นอย่างยิ่งว่าเกือบ 30 ปี ในช่วงทศวรรษ 2510 ถึงทศวรรษ 2530 มีความเติบโตอย่างต่อเนื่องของกระแสนวนิยายชายรักร่วมเพศ นอกจากนี้ยังเห็นชัดว่านักเขียนหญิงจำนวนมากได้แฝงนัยเชิงตำหนิผู้ชายรวมถึงชายรักร่วมเพศด้วย เช่นที่กฤษณา อโศกสินซ่อนเร้นน้ำเสียงดิเคียนชายรักร่วมเพศที่ใช้ผู้หญิงเป็นเครื่องมือในการปกปิดอัตลักษณ์ทางเพศของตน จึงเน้นให้ผู้เล่าเรื่องแบบผู้รู้ในประตูที่ปิดตาย เผยความทุกข์ของตัวเองหญิงที่ต้องทนใช้ชีวิตคู่กับสามีที่เป็นเกย์ ซึ่งหลอกลวงเธอให้แต่งงาน ส่วนโบตันก็ผูกเรื่องให้เห็นว่ามูลเหตุสำคัญที่ทำให้ตัวเองชายใน พิมพิลาป ต้องเป็นเกย์ คือความย่อหย่อนในการแสดงบทบาทของพ่อที่ไม่เหลียวแลครอบครัว ทำนองเดียวกับที่ทมยันตีเน้นว่าการเป็นกะเทยของตัวเองในใบไม้ที่ปลิดปลิว เป็นผลสืบเนื่องจากความเกลียดพ่อที่เจ้าชู้ทำร้ายจิตใจแม่และทอดทิ้งตน ที่สำคัญความพินาศของตัวเองในตอนจบยังเป็นผลสืบเนื่องมาจากการขาดความรับผิดชอบของพ่อ รวมทั้งอาที่เป็นชายคนรัก ซึ่งผลเหล่านี้ไม่กล้าเผชิญหน้ากับสังคม นอกจากงานดังกล่าวนี้ก็ยังมึนวนิยายของนักเขียนหญิงอีกจำนวนมากที่มีส่วนสำคัญในการ ตีแผ่ชีวิตชายรักร่วมเพศ เช่น มนุษย์ หัวใจที่ต้องไขลานไม้แปลกป่าของสุภา เทวกุล ลูกรัก สร้อยสวาท ผืนสีรุ้งของสุวรรณิ สุคนธา บัลลังก์ไยบัว รูปทองของกฤษณา อโศกสิน คนกลางเมือง แก้อีทองของสีฟ้า เพลงพรหมของ ว.วินิจฉัยกุล น้ำตาลไหม้ ของช่อลัดดา เป็นต้น

การพลิกผันของกระแสวรรณกรรมที่

เปลี่ยนจากการแฝงนัยเชิงตำหนิหญิงรักร่วมเพศในงานยุคเก่า มาเป็นการตีแผ่ชีวิตชายรักร่วมเพศในงานยุคปัจจุบัน ถึงแม้ปรากฏการณ์ดังกล่าวจะสื่อให้เห็นว่าพื้นที่ในการสร้างงานของนักเขียนมีความสัมพันธ์กับอำนาจทางเพศในบริบททางสังคม แต่การช่วงชิงหรือโต้ตอบระหว่างกัน ยังไม่สำคัญเท่ากับที่ปฏิกิริยาต่อรักร่วมเพศต่างกันไปในเชิงที่ยังไม่ยอมรับ ดังในนวนิยายสมัยใหม่ที่นักเขียนหญิงมุ่งสื่อความทุกข์ในชีวิตของชายรักร่วมเพศว่าต้องเผชิญกับความขัดแย้งทางสังคม จนรุนแรงถึงขั้นที่ตัวเองบางเรื่องฆ่าตัวตายหนีความปวดร้าวใจ ส่วนงานยุคเก่าก็เห็นชัดว่ากวีชายแฝงนัยเชิงตำหนิหญิงรักร่วมเพศด้วยการตีตราอย่างสาหัสว่าผิดแปลกฝ่าพันธุ์ ทั้งนี้แม้มีบทประพันธ์ของคนรักร่วมเพศปรากฏขึ้นบ้างทั้งในยุคเก่าและปัจจุบัน แต่จุดจบของเรื่องที่เป็นความผิดหวังในรัก หรือต้องหลีกเลี่ยงไม่ให้สังคมรู้เห็น เช่น ตัวเอกที่เป็นกะเทยใน นวนิยายเรื่องทางสายที่สาม หรือ“หม่อมเปิด” กับ“คุณ โมง”ในกลอนเพลงยาวเรื่องหม่อมเปิดสวรรค์ ซึ่งอาจรวมถึงคุณสุวรรณด้วย ก็ยืนยัน ได้เป็นอย่างดีว่าสังคมไทยยังไม่เปิดกว้างต่อการยอมรับบุคคลรักร่วมเพศ

3. ความผิดปกติทางจิตกับโรคเอดส์ในวาทกรรมกรแพทย์ : ตราบาปที่ติดตัวรักร่วมเพศ

นัยความผิดปกติทางจิต หรือความบกพร่อง เสื่อมถอยทางศีลธรรม เป็นชุดความหมายของรักร่วมเพศที่ถูกมองอย่างตายตัว โดยทัศนะดังกล่าวนอกจากมีฐานความเชื่อยึดโยงกับคตินุพุทธในวัฒนธรรมไทย วิทยาการทางการแพทย์สมัยใหม่

ที่ยังย่ำความพิกลพิการของรักร่วมเพศอีกด้วย ทั้งนี้ไม่เพียงเพื่อกำกับรูปแบบความสัมพันธ์และรองรับอุดมการณ์แบบจารีต สารีตนิยมทางเพศ (sexual essentialism) นิยามรักร่วมเพศที่ผลิตสร้างขึ้นยังเป็นเสมือนสิ่งยืนยันความสำเร็จก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ อันสร้างความน่าเชื่อถือ และเสริมอำนาจทางอ้อมให้แก่ วาทกรรมกรแพทย์ (สันต์ สุวัจนราภินันท์, 2551) เป้าหมายหลักในการควบคุมจัดการให้ยังคงธำรงวิถีดั้งเดิมโดยเฉพาะขนบนิยมทางเพศ พร้อมทั้งไม่ตัดขาดจากความทันสมัย คือ เหตุผลสำคัญที่สังคมไทยรับเอาชุดความหมายรักร่วมเพศในกรอบโครงของวิทยาการทางการแพทย์ ไว้ในกระแสความคิดอย่างต่อเนื่อง

ผลของการซึมซับวาทกรรมกรแพทย์ปรากฏเด่นด้วยภาพตัวแทนแง่ลบของรักร่วมเพศ ในนวนิยาย “หลังสงครามโลกครั้งที่ 2” ซึ่งเป็น “ช่วงแรกของการรับแนวคิดเพศศาสตร์แบบตะวันตก” (เทอดศักดิ์ ร่มจำปา, 2545 : 42) และถึงแม้เห็นชัดว่าตัวละครรักร่วมเพศในระยะนี้ถูกสร้างให้มีพฤติกรรมสอดคล้องกับข้อวินิจฉัยทางจิตเวช (วรรณนะ หนูหมื่น, 2551, 40-46) แต่นั่นยังไม่น่าสนใจเท่ากับที่ช่วงนี้ถือเป็นจุดตั้งต้นของสังคมไทยสมัยใหม่ที่เริ่มอธิบายรักร่วมเพศ โดยลดสถานะความเป็นมนุษย์ลงด้วยอคติที่แฝงเร้นมากับ วาทกรรมกรแพทย์อย่างไม่รู้ตัว ดังที่นักเขียนกระแสหลักซึ่งส่วนใหญ่เป็นหญิงที่สร้างงานแนวชีวิตครอบครัว ต่างผูกเรื่องให้เข้าใจว่าการเป็นรักร่วมเพศคือผลสืบเนื่องของพัฒนาการที่ชะงักงัน (arrested development) สภาวะจิตในระยะเรียนรู้ การถ่ายแบบบทบาททางเพศจึงเบี่ยงเบนไปหาเพศเดียวกัน (Miller, 2006 : 455) ซึ่งนอกจากแทบทุก

เรื่องจะอ้างอิงแนวคิดข้างต้นของ ซิกมุนด์ ฟรอยด์ (Sigmund Freud) ด้วยการสร้างภูมิหลังแบบเหมารวมของการเป็นรักร่วมเพศ แง่มุมที่เห็นว่าตัวละครเหล่านี้มีความผิดปกติ และรักษาได้ด้วยการบำบัดทางจิต ก็ยังถือเป็นความคิดที่ได้รับอิทธิพลจากหลักการวิเคราะห์รักร่วมเพศของซานดอร์ ราโด (Sandor Rado) (Miller, 2006: 456) ร่องรอยของการแทรกซึมจากวาทกรรมกรแพทย์ข้างต้นปรากฏใน **เก้าอี้ทองของสีฟ้าและรูปทองของกฤษณา** อโศกสิน ซึ่งผู้แต่งพลิกชีวิตชายรักร่วมเพศของตัวเองทั้งสองให้หันไปรักใคร่ผู้หญิง โดยพยายามเปลี่ยนความรู้สึกนึกคิดดั้งเดิมของตนเอง ทั้งอารมณ์และทักษะจึงเป็นเสมือนพยานที่เผยความคิดของผู้แต่งซึ่งน่าจะรวมถึงสังคมไทยด้วยว่ายังไม่เปิดรับรักร่วมเพศ รวมทั้งยังต้องการรักษาตำระบบรักต่างเพศเอาไว้เป็นหลัก

การยึดถือในรูปแบบความสัมพันธ์แบบชายหญิง เมื่อผนวกกับนิยามความผิดปกติของรักร่วมเพศที่จำเป็นต้องบำบัดด้วยจิตเวช ส่งผลให้มุมมองต่อคนกลุ่มนี้ถูกบดบัง เหลือให้เห็นเพียงภาพตัวแทนของผู้วิกลจริตมีอาการประสาท ดังที่แม่ห่างกันเกือบสามทศวรรษ แต่ **เงาพระจันทร์** ของโสภาค สุวรรณ กับ **นางเอกของอัญชัน** ต่างก็กำหนดบทบาทให้ตัวละครหญิงรักร่วมเพศเป็นฝ่ายปฏิบัติ มีพฤติกรรม “ก้าวร้าวรุนแรง” ตรงตามข้อวินิจฉัยของชาร์ลส์ โซคาร์ริดีส (Charles Socarides) ที่ลงความเห็นว่ารกร่วมเพศเป็นผลของสภาวะเก็บกดที่ถูกทำร้ายจิตใจในวัยเด็ก (Miller, 2006 : 567) ทั้งนี้ถึงแม้ว่านักเขียนชายรักร่วมเพศจะมีทัศนะต่างกับนักเขียนหญิง โดยไม่ว่าจะจงใจสร้างอัตลักษณ์ทางเพศหรือไม่ก็ตาม แต่การที่กิริติ ชนา นักเขียน

กะเทยแปลงเพศ และภาคานักเขียนเกย์ ต่างก็ผูกเรื่องให้เห็นว่าตัวเอกในทางสายที่สามและเส้นทางที่ว่างเปล่า “เกิดมาเป็น” (born to be) กะเทยและเกย์ตามลำดับ โดยไม่มีความชะงักงันของพัฒนาการทางเพศ ก็คือว่านักเขียนชายรักร่วมเพศทั้งสองคนยังคืนไม่หลุดจากอำนาจของวาทกรรมการแพทย์ เพราะแม้ดูเหมือนจะหักล้างหลักจิตเวชด้วยการลบรอยต่างความคิดของรักร่วมเพศ แต่ความเห็นต่อการแสดงภูมิหลังตัวละครที่เป็นกะเทยและเกย์ตามลำดับ ก็ยังคงยึดตามทฤษฎีของอัลเฟรด คินซี (Alfred Kinsey) ที่เชื่อว่าหน่วยพันธุกรรมส่งผลถึงอัตลักษณ์ทางเพศ (Miller, 2006 : 227) ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่านักเขียนที่เป็นรักร่วมเพศยังคงอยู่ในมายาคติของวาทกรรมการแพทย์ และที่สำคัญคือยังล้มเหลวต่อการทวงคืนสิทธิ์และอำนาจในการนิยามตัวตนด้วยตนเอง

อุปสรรคใหญ่ที่ขัดขวางความสำเร็จในช่วงชิงพื้นที่ส่วนตัวของรักร่วมเพศ ไม่ใช่เพียงเพราะถูกรอบงำด้วยวาทกรรมการแพทย์ แต่แนวคิด จิตเวชที่ตีตรารักร่วมเพศยังมีความชอบธรรมและน่าเชื่อถือยิ่งขึ้นเมื่อโยงความคิดปกติกิจเข้ากับความผิดปกติของศีลธรรมทางเพศ โดยเฉพาะการร่วมประเวณีกับเพศเดียวกัน การร่วมประเวณีทางทวารหนัก และการมีเพศสัมพันธ์กับหลากหลายบุคคลโดยไม่แต่งงาน เพศวิถีดังกล่าวข้างต้นอยู่ในระดับล่างสุดของลำดับชั้นทางเพศ (sexual stratification) โดยถูกจัดให้อยู่ในกลุ่มวิถีทางเพศที่เลว (bad sex) (Rubin, 1993 : 13) ‘ความต่ำ’ของรักร่วมเพศยิ่งถูกตอกย้ำมากขึ้นด้วยวาทกรรม การแพทย์ ซึ่งแม้ปัจจุบันได้เปลี่ยนความเห็นแล้วว่ารักร่วมเพศไม่ใช่โรคทางจิต แต่ใน

หนังสือ คู่มือ การวินิจฉัยโรคและสถิติของความผิดปกติทางด้านร่างกายและจิตใจ(The Diagnostic and Statistical Manual of Mental and Physical Disorder) ก็ยังระบุว่ากรมกุ่มผ่าตัดแปลงเพศ (Transsexual) และความทุกข์ที่ได้แต่งกายเป็นเพศตรงข้าม (Transvestism) ถือเป็นความบกพร่องทางจิตที่ต้องบำบัดรักษา (สันต์ สุวัจนราภินันท์, 2551)

เป็นที่น่าสังเกตอย่างยิ่งว่า การที่วิทยาศาสตร์การแพทย์เห็นรักร่วมเพศเป็นความผิดปกติทางจิต นอกจากส่งผลถึงความคิดของสังคมและแทรกซึมอยู่ในทัศนคติของบุคคลรักร่วมเพศเอง แง่มุมที่มุ่งวินิจฉัยสภาวะกลไกซึ่งทำงานผิดปกติ ยังทำให้รักร่วมเพศถูกมองเพียงด้านที่เป็นเหมือนโรค (disease) ไม่ได้สนใจพิจารณาอารมณ์ความรู้สึกในเบื้องต้น รักร่วมเพศในสายตาของวิทยาศาสตร์การแพทย์จึงมีมิติแค่ทางกายภาพที่บ่งบอกถึงความไม่สมประกอบ หรืออาการทางจิตอันไม่พึงประสงค์ และถูกให้ความหมายเพียงด้านความบกพร่องของระบบในร่างกายซึ่งหากพิจารณาในแง่อำนาจที่เหนือกว่าของวิทยาการทางแพทย์ ก็กล่าวได้ว่ารักร่วมเพศที่ถูกตีกรอบด้วยวาทกรรมการแพทย์ มีสภาพเหมือนอาณานิคมที่ถูกครอบงำนั่นเอง (Frank, 2002 : 10)

อย่างไรก็ตาม กระบวนทัศน์ของวิทยาศาสตร์การแพทย์สมัยใหม่ที่เพิ่งพินิจไปที่โรคภัย จนละเลยความรู้สึกของการเจ็บป่วย (illness) ก็ถือเป็นแง่มุมที่บดบังความละเอียดอ่อน ซับซ้อน ของชีวิตที่มีเลือดเนื้อจิตใจเป็นส่วนประกอบสำคัญ รวมถึงยังมองไม่เห็นความหมายของการดำรงอยู่อีกด้วย (โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์, 2545 : 41-60) มุมมองที่เห็นบุคคล

ในลักษณะกายภาพจึงส่งผลให้พิเคราะห์ผู้ป่วยเป็นเพียงปรากฏการณ์ทางชีววิทยา ซึ่งหากเจ็บไข้ถึงขั้นเสียชีวิตและติดต่อกัน รวมทั้งยังรักษาไม่หายอย่างเอดส์ การแพทย์ก็จะแปรสภาพผู้ป่วยเป็นพาหะของโรคทันที ยิ่งเมื่อต้นตอของเอดส์ในเมืองไทยมาจากรักร่วมเพศ (วชิระ สิงหลเชนทร์, 2539 : 1) บุคคลที่รักเพศเดียวกันก็ยิ่ง “ถูกตีตรา” (stigmatized subjects) อย่างเหมารวมว่าเป็นตัวแพร่เชื้อ HIV โดยเฉพาะเมื่อพบผลการตรวจที่สอดคล้องกันว่าผู้ป่วยเอดส์รายแรกของ โลกก็เป็นเกย์เหมือนกัน ความรังเกียจก็ยิ่งรุนแรงมากขึ้นและฝังรากลึกจนเป็น “ตราบาป” (stigma) ที่ยากจะรื้อถอนดังที่สังคมผนวกรวมความเป็นเกย์เข้ากับ AIDS เป็น GRID (gay-related immune deficiency) ซึ่งแฝงการเสียดสีอย่างเจ็บแสบ โดยนัยเหยียดหยันข้างต้นนี้ประกอบสร้างขึ้นด้วย วาทกรรม การแพทย์ที่ให้นิยามระบบภูมิคุ้มกันบกพร่องดังกล่าวว่าเป็นโรคที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับเกย์ (Miller, 2006: 409)

การถูกกำหนดให้เป็นตัวแทนของเอดส์นอกจากส่งผลให้รักร่วมเพศถูกลดทอนความเป็นมนุษย์ จนแทบไม่เหลือศักดิ์ศรี สังคมยังมองด้วยอคติและมุ่งกำจัดในฐานะภัยร้าย ดังที่สื่อผ่าน อุปลักษณ์การทำสงครามกับเอดส์ในวาทกรรม การแพทย์ ซึ่งถือเป็นรูปแบบการครอบงำ (form of domination) (Rubin, 1993 : 284) โดยที่ไม่เพียงโน้มน้าวให้เห็นว่าเอดส์เป็นศัตรู รักร่วมเพศที่เป็นเสมือนเครื่องหมายของโรคก็ถูกประกาศสงครามพร้อมกันด้วย ยิ่งในปีพ.ศ.2534-2538 ที่เอดส์ระบาดอย่างหนักในเมืองไทย มีตัวอย่างคำขวัญของแผนป้องกันและควบคุมโรคเอดส์แห่งชาติ ว่า “เอดส์ตัวร้ายต้องทำลายให้พินาศ” และ “เอดส์เป็นศัตรู เร่ง

กอบกู้เมืองไทย” รวมทั้งที่สื่อในข่าวสารโรคเอดส์ว่า “การต่อสู้ ‘สงครามเอดส์’ มิใช่เป็นหน้าที่รับผิดชอบของกระทรวงสาธารณสุขฝ่ายเดียว แต่เป็นภารกิจและอุดมการณ์ที่คนไทยทุกคนต้องร่วมใจกันต่อต้านเอดส์...” (เสาวภา พรศิริพงษ์, 2541)

แม้ทำความเข้าใจได้ว่าการต่อต้านเอดส์มีเป้าหมายแฝงเพื่อควบคุมโรค แต่การมุ่งเพียงประเด็นระดับชาติ โดยมองข้ามผลกระทบต่อรักร่วมเพศในรายที่ไม่มีเชื้อ HIV ซึ่งไม่มีส่วนเกี่ยวข้องกับ การแพร่โรคเอดส์ ก็ถือเป็นปฏิบัติการทางสาธารณสุขที่ยังไม่ถูกต้องเหมาะสม โดยเฉพาะที่ยังเพิ่มความเลวร้ายให้แก่ผู้ป่วยและรักร่วมเพศ ในแง่ที่เป็นสัญญาณของ “ความสำส่อน” ด้วยการกำหนดรหัสเชิงสัญลักษณ์ (symbolic code) ดังกล่าวในกรอบวาทกรรม การแพทย์อย่างตายตัว (Rubin, 1993 : 286) ดังที่กรมการควบคุมโรคให้ข้อมูลในปี พ.ศ. 2538 แก่นิตยสาร ใกล้หมอ ว่า “กลุ่มเสี่ยงต่อการเป็นโรคนี้คือบุรุษรักร่วมเพศและรักสองเพศที่สำส่อน” และเผยแพร่คำขวัญบท ร้อยกรองว่า “สำส่อน รักผิดเพศ เป็นเอดส์ตายแน่” และ “ร่วมรักชานชาบบบบบ บัดสิ จนเกิดเหตุเอดส์ระบาดเพิ่มทวี โรคแพร่ไปหลายที่ในบ้านเมือง” (เสาวภา พรศิริพงษ์, 2541)

นัย “ผิดเพศ” และ “บัดสิ” ที่โยงกับ “เหตุ” และ “การแพร่” ของเอดส์ นอกจากย้ำความพิกลพิการของรักร่วมเพศ ความบกพร่องดังกล่าวยังเป็นสถานะที่เชื่อมโยงกับความผิดบาปทางศาสนา อันถือเป็นปฏิบัติการของกรอบบรรทัดฐาน (normative regulation) (Rubin, 1993 : 285) ซึ่งวาทกรรม การแพทย์ใช้ตีตราเพื่อจัดการรักร่วมเพศในฐานะตัว

แพร์เชอเอคส์ ดังที่ปรากฏในความเห็นของนักวิชาการทางการแพทย์ว่า “โรคเอคส์เปรียบเสมือนโรคที่พระเจ้าส่งลงมาจากโทษผู้ที่วิปริตวิदार ให้ลดการกระทำผิดศีลธรรมต่างๆ...” และ “โรคเอคส์ถ้ามองในแง่สังขารแล้วเหมือนบาปของมนุษย์ ผู้ซึ่งมีพฤติกรรมในทางเพศผิดธรรมชาติ มีความสำคัญทางเพศ คนกลุ่มนี้ร้ายมากเพราะเขาถือพาหะนำเชื้อถ่ายทอดให้ผู้อื่นได้ทุกโอกาส...” (จันทิมา เอี่ยมานนท์, 2549 : 138)

ความหมายเชิงลบของรักร่วมเพศที่โยงกับบ่อเกิดของโรคเอคส์ ไม่เพียงเป็นตราบาปที่ติดตัวอย่างฝังลึก วาทกรรมทางการแพทย์ยังดีกรอกร่วมเพศให้อยู่ชายขอบใน ‘พื้นที่ของโรคภัย’ ซึ่งน่าจะสืบเนื่องมาจากความหวาดหวั่นที่ยังเอาชนะเอคส์ไม่ได้ และไม่สามารถให้คำอธิบายอย่างชัดเจนต่อสภาวะรักร่วมเพศ ข้อจำกัดดังกล่าวนี้จึงเป็นช่องทางสำคัญให้ถูกโต้กลับด้วยวิถีทางของรักร่วมเพศในฐานะ ‘คนใน’ ที่เป็นเอคส์ โดยนอกจากการรวมตัวแลกเปลี่ยนทัศนะ และยื่นหยัดด้วยกันในชุมชนออนไลน์ที่เป็นชุมชนเสมือน (virtual community) ของสนามพลัง (force field) เพื่อสร้างอำนาจและความหนักแน่นทางอุดมการณ์ (Deleuze, 1998: 70) ก็ยังมีชุมชนวิถีปฏิบัติ (community of practice) ที่มีรูปแบบภารกิจอย่างชัดเจนเพื่อบรรลุเป้าของปฏิบัติการร่วมกัน (Lave and Wenger, 1991 : 43-44) เช่น สถานดูแลผู้ป่วยเอคส์ชุมชนคอนแก้ว ที่แม้คูฉิวเฟินเป็นเพียงศูนย์บำบัดที่ยังจำกัดให้ผู้ป่วยเอคส์อยู่ชายขอบ ไม่ต่างกับที่หลบเร้นสังคมในชุมชนออนไลน์ แต่แท้จริงแล้วพื้นที่เหล่านี้ไม่เพียงคืนสิทธิ์ในการนิยามตนเองที่อยู่เหนือการกำกับของวาทกรรมทางการแพทย์ อำนาจ

ดังกล่าวยังส่งผลให้ ‘คนใน’ จัดการควบคุมข้อมูลในการเปิดเผยตัว ซึ่งนอกจากได้สร้าง อัตลักษณ์ใหม่ และรื้อถอนความหมายเดิมของผู้ป่วยเอคส์ที่เป็นรักร่วมเพศ ก็ยังมีโอกาสลบล้างอคติของสังคมพร้อมกับที่ได้โต้กลับวาทกรรมทางการแพทย์ด้วย

ปฏิบัติการสำคัญที่เป็นปฏิริยาของ ‘คนใน’ ซึ่งเกี่ยวพันโดยตรงกับรักร่วมเพศที่เป็นเอคส์คือ “แก้ว” ใน “ห้องสวนลุมพินี” ของเว็บไซต์ “pantip” ซึ่งได้รวบรวมประสบการณ์ตนเองที่เล่าในชุมชนออนไลน์ ดีพิมพ์เป็นหนังสือชุดเอคส์ไดอารี่ ถึง 5 เล่ม โดยเล่มแรกกล่าวถึงการแข่งขันต่อวิทยาการทางการแพทย์ว่า แม้นจะมีภูมิคุ้มกันต่ำ ก็ไม่กินยาต้านเอคส์ แต่กลับรักษาสมดุทางอารมณ์ตามที่ได้รับรู้จากการสืบค้นทางอินเทอร์เน็ต (แก้ว, 2544 : 92) ซึ่งนอกจากได้ระบุในเล่มที่สี่ว่ามีสุขภาพแข็งแรงขึ้นแล้ว ความร่าเริงสดใสที่แสดงออกยังมีส่วนลบล้างนิยามดั้งเดิมของผู้เป็นโรคเอคส์ที่แฝงถึงสภาพน่ารังเกียจ และเธอก็ได้ลดความน่าเชื่อถือของวาทกรรมทางการแพทย์ในแง่วิธีการรักษา รวมทั้งยังทวงคืนสิทธิ์ในการเป็นเจ้าของร่างกายที่ตนได้มีโอกาสพิเคราะห์อาการ โดย “ฟังเสียงจากใจตัวเอง” (แก้ว, 2549 : 49)

นอกเหนือจากแก้วที่ทำทนายวาทกรรมทางการแพทย์ ผู้ป่วยในชุมชนคอนแก้ว ก็ยังจุดอ่อนของวิทยาการทางการแพทย์ ดังที่ให้สัมภาษณ์ว่า ต่างก็ต่อต้านยาสมัยใหม่ เพราะเกรงผลข้างเคียงที่รุนแรง ทรมาณร่างกาย ซ้ำร้ายยังรักษาเอคส์ไม่หาย และสิ้นเปลืองเงินมาก พวกเขาจึงเลือกรักษาตนเองด้วยสมุนไพรโบราณ และทำตามคำแนะนำของผู้ป่วยเอคส์ด้วยกัน (จันทิมา เอี่ยมานนท์, 2549 : 227, 231, 233-235) การตำหนิและปฏิเสธวิธีการรักษา

ทางวิทยาศาสตร์ ส่งผลให้วิทยาการทางการแพทย์ ถูกลดบทบาทลง กลายเป็นสิ่งไร้ค่า ไม่มีความน่าเชื่อถือ นอกจากนี้การเลือกปฏิบัติตามข้อเสนอแนะของผู้ป่วยด้วยกัน แต่ต่อต้านยาแผนปัจจุบันก็ถือเป็นยุทธวิธีตอบโต้เวชกรรมสมัยใหม่ โดยโจมตีว่าทฤษฎีการแพทย์เหมือนกับเป็นศัตรูในพื้นที่ชายขอบของกรักร่วมเพศที่เป็นเอดส์ พร้อมทั้งยังได้ทวงคืนอำนาจในการจัดการดูแลตัวเองด้วย

การโต้แย้งวิทยาการทางการแพทย์และหันไปช่วยเหลือสังคมของผู้ป่วยเอดส์ที่เป็นรักร่วมเพศ แม้ไม่อาจล้างความหมายเชิงลบที่วาทกรรมทางการแพทย์ตีตราไว้ได้อย่างตายตัว แต่การนำความคิดพลาดของตน “เดือน สติ” ผู้อื่น ก็ถือเป็นประโยชน์ที่พอจะทำให้ทราบไปเลือนรางลงบ้าง ดังที่ “ผม” ในชุมชนออนไลน์ “เล่าเรื่องจากชีวิตจริง เพื่อเดือน สติ ชาวสีม่วงด้วยกันว่าอย่าลืมป้องกัน ปล่อยตัวจนติดเชื้อ และถ้าเป็นเอดส์ก็อย่าท้อ ถึงสังคมจะเห็นเป็นขยะ เราก็เป็น ขยะรีไซเคิล... ผมยัง ไปให้ความรู้ที่วัดพระบาทน้ำพุ สั่งสอนนักเรียนไม่ให้ประมาท...” (บทเรียนชีวิต, 2553) การแสดงให้เห็นถึงคุณค่าในตัว “ผม” ย่อมสันคลอนกรอบวาทกรรม การแพทย์ที่เหมารวมรักร่วมเพศซึ่งเป็นเอดส์ว่าไร้ค่า ยิ่งพินิจถึงการอุทิศชีวิตที่เหลืออยู่เพื่อสร้างประโยชน์ให้ผู้อื่น ก็ยิ่งย้ำถึงการรู้จักความหมายของชีวิต ต่างกับวิธีคิดทางวิทยาศาสตร์ การแพทย์ที่มุ่งเพียงรักษาชีวิต มุมมองที่ตรงข้ามกันนี้ แม้แฝงการวิพากษ์วิทยาศาสตร์สมัยใหม่ที่ละเลย “มิติทางจิตวิญญาณของมนุษย์” (โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์, 2545 : 61) แต่คุณค่าการตระหนักรู้ของรักร่วมเพศที่เป็นเอดส์ก็ปรากฏเด่นชัดเพียงในชุมชนออนไลน์ หรือกล่าวได้ว่า กระบวนการ

เฉพาะในพื้นที่ชายขอบเท่านั้นที่ทำให้รับรู้คุณค่าของคนชายขอบ และเห็นช่องโหว่ของ “กระบวนทัศน์หลัก” เช่นที่เห็นจุดอ่อนของวิทยาศาสตร์การแพทย์ (สุริชัย หวันแก้ว, 2544 : 67) ปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้จึงแฝงการตอกย้ำอย่างหนักแน่นว่า ท้ายที่สุดแล้วจุดยืนของรักร่วมเพศก็ยังถูกจัดให้อยู่ในพื้นที่ชายขอบ และถึงแม้มีอำนาจก็สามารถต่อรองได้เพียงในปริมาตรชายขอบเท่านั้น เนื่องจากพื้นที่ส่วนใหญ่ยังคงถูกกำกับควบคุมด้วยวาทกรรมกระแสหลักในสังคมจารีต โดยเฉพาะสารัตถนิยมทางเพศ (sexual essentialism) ที่ยอมรับและยึดถือรูปแบบความสัมพันธ์ชายหญิงว่าถูกต้อง สอดคล้องกับแบบแผนทางเพศดั้งเดิม โดยนัยนี้ รักร่วมเพศจึงเป็นเพศวิถีที่ผิดแปลก และขัดแย้งกับระบบคุณค่าของบรรทัดฐานสังคม (สันต์ สุวจจรานินันท์, 2551)

4. ละครกับคาบารัด : พื้นที่แสดงอัตลักษณ์รักร่วมเพศ

เมื่อพิเคราะห์รักร่วมเพศถึงการเผยตัวตนให้สังคมรับรู้ พบว่ามีเป้าหมายหลักที่ไม่เพียงต้องการสร้างความชอบธรรมในการดำรงอัตลักษณ์วิธีการแสดงออกยังแฝงนัยถึงการตั้งคำถามต่อบรรทัดฐานทางเพศ พร้อมกับที่กระตุ้นให้สังคมใคร่ครวญถึงอคติที่มีต่อรักร่วมเพศ ปฏิบัติการของวัตถุประสงค์ข้างต้นเป็นไปตามกลไกทางสังคมวิทยาที่ตระหนักถึงการดำรงอยู่อย่างมีตัวตน โดยเป็นผลจากความเข้าใจสัญญาที่สังคมกำหนดให้ “กลายมาเป็น (becoming)” รักร่วมเพศ และได้เห็นขอบเขตความเคลื่อนไหวของกลุ่มวัฒนธรรมย่อยเดียวกัน (Richardson and Seidman, 2002 : 4)

กระบวนการแลกเปลี่ยนความคิดของรักร่วมเพศ ไม่เพียงส่งผลถึงการเปิดเผยตัว ยังเชื่อมโยงทัศนคติอันหลากหลายไว้อีกด้วย เรียกว่า “การเป็นเจ้าของทรัพย์สินร่วมกัน” (possession of common faith) (Carey, 1992 : 18) ถึงกระนั้นก็ตาม การแสดงความคิดเห็นที่เปิดเผยตัวตนก็มีความต่างกัน โดยหญิงรักร่วมเพศต้องปกปิดมากกว่าชายรักร่วมเพศตามเงื่อนไขความเข้มงวดของการควบคุมเพศวิถีในสังคมไทย (Sinnott, 1999 : 97-99) ดังนั้น ช่องทางการแสดงอัตลักษณ์ของชายรักร่วมเพศจึงโจ่งแจ้งกว่า หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งได้ว่า รูปแบบการเปิดเผยตัวตนของหญิงรักร่วมเพศมีความแยบคายและแฝงความนัยอย่างมิดชิดกว่า นี่คือที่มาของคำอธิบายต่อการกำหนดวิธีการสื่อสารที่ต่างกัน โดยเฉพาะรูปแบบการสร้างความสำเร็จในพิธีการแสดง (ritualistic show) ที่สื่อผ่านเพศของผู้สวมบทบาทที่ทำที่ตัวละคร บทบาทหน้าที่สมมติทางการแสดง เครื่องแต่งกาย และที่สำคัญคือปฏิกิริยาของผู้ชมกลุ่มเป้าหมาย รวมถึงนัยของเนื้อหาการแสดงองค์ประกอบดังกล่าวนี้รวมเป็นกระบวนการสื่อสารที่เรียกว่า การแสดงออกหรือเปิดเผยตัวตนด้วยวิธีการแสดงเชิงพิธีการ (coming out as a rite of passage) (Herdt, 1992 : 29-30) ดังที่เห็นว่าหญิงรักร่วมเพศต้องแฝงความหมายซ่อนเร้นที่ต่อต้านระบบปิตาธิปไตยผ่านบทละครใน ส่วนชายรักร่วมเพศสามารถตอบโต้แบบแผนความสัมพันธ์ชายหญิงของสังคมได้อย่างเปิดเผยกว่า จึงแสดงออกอย่างโจ่งแจ้งในละครชาวบ้านและพื้นที่ของคาบaret (cabaret) ในปัจจุบัน

อย่างไรก็ตาม แม้วิธีเปิดเผยตัวตนด้วยรูปแบบการแสดงเชิงพิธีกรรม (ritualistic model) จะต่างกัน แต่เป้าหมายหลักก็ยังคงเน้นที่การสร้างอารมณ์ร่วมเพื่อ

กระตุ้นให้ผู้รับเข้าถึงความหมายของเนื้อหา (กาญจนา แก้วเทพ, 2544 : 28-30) ทั้งนี้ ไม่ได้หมายความว่าปฏิกิริยาอันหนักหน่วงที่ส่งผลถึงสังคม และนัยอันลึกซึ้งของการสื่อสารจะชี้วัดด้วยความถี่ หรือการให้โอกาสทางการแสดง ทำที่ตำหนิหรือไม่รับรู้ความหมายในการเปิดเผยตัวตนของรักร่วมเพศ อาจไม่ได้หมายถึงความล้มเหลวทางการสื่อสาร แต่ยังสามารถตีความได้ว่าเป็นความหวาดหวั่นของสังคมต่อนัยซ่อนเร้นของการแสดงอัตลักษณ์ดังกล่าว ดังในกรณีของคุณสุวรรณที่ได้สื่อแง่มุมของหญิงสาววังที่มีรักเร้นต้องห้ามแบบหญิงรักหญิง ในกลอนเพลงยาวเรื่องหม่อมเปิดสวรรค์และกลอนเพลงยาวเรื่องพระอาการประชวรของกรมหมื่นอัปสรสุดาเทพ ส่วนบทละครในเรื่องพระมะเหลเถไถ และบทละครเรื่องอุณรุฑร้อยเรื่อง ถูกสังคมตัดสินว่าแต่งขึ้นในขณะที่ยังมีชีวิต ดังที่สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาเทวัญวิมลคุณากรทรงเห็นว่า บทประพันธ์ข้างต้น “เป็นบทบ้าแต่งมิใช่บทละครอย่างปรกติ” โดยจุดเด่นของบทละครเรื่องพระมะเหลเถไถอยู่ที่ “ความขบขัน” ซึ่ง “แต่งเป็นภาษาบ้าง ไม่เป็นภาษาบ้าง” ส่วนบทละครเรื่องอุณรุฑร้อยเรื่อง มี “กระบวนการความอยู่ข้างจะเลอะ” (สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาเทวัญวิมลคุณากร, 2463 : “อธิบายเรื่องบทละครของคุณสุวรรณ”)

อย่างไรก็ตาม ภายใต้ความไร้สาระที่ถูกตีตราเอาไว้ ก็ยังมีแง่มุมซ่อนเร้นที่ชวนให้พิศจใคร่ครวญ โดยเฉพาะบทละครเรื่องพระมะเหลเถไถ* ที่มีลักษณะภาษาผิดแปลกจากโครงสร้าง

* อุณา กาญจนทัต ศึกษาในประเด็น “บทละครเรื่องพระมะเหลเถไถเป็นเพียงเรื่องตลกขบขันเท่านั้นหรือ” โดยพินิจภูมิหลังของกวีเชื่อมโยงกับการตีความบทประพันธ์ด้วยทฤษฎีจิตวิเคราะห์

ภาษาไทยมาตรฐาน แต่ก็ยังเข้าใจความได้ นั้น แสดงว่ารูปแบบภาษาที่ประกอบสร้างขึ้นย่อมมีนัย เกี่ยวพันกับการสื่อความ ซึ่งอาจจะเป็นกลวิธีกลบเกลื่อนเนื้อหา เพื่อป้องกันไม่ให้ผู้แต่งถูกลงโทษ หรือมีความผิดคิดตัว ดังที่คุณสุวรรณได้ผู้กรื้อให้ ดูเหมือนเป็นแนวจักรวาลย์ๆทั่วไป ที่พระเอกต้อง ผจญภัยหานางแก้วและต่อสู้แย่งชิงเพื่อพิสูจน์บุญ บารมี แต่ก็ยังมีการแหวกขนบตรงที่พระอินทร์“อุ้ม องค์ตะแลงแกงตะแลงมา”ให้พระมะเหลเถไถในป่า ซึ่งชวนตั้งข้อสังเกตถึงการฉีกแบบแผนที่ควบคุม สตรี ถึงแม้ชื่อ“ตะแลงแกง”จะโยงถึงแดนประหาร อันแฝงความหวาดหวั่นของคุณสุวรรณ แต่การกล้า ทำทายกฏเกณฑ์ทางเพศโดยหลักหนีมาซึ่ง“ป่า” ซึ่งเป็นดินแดนที่ได้ปลดปล่อยสัญชาตญาณดิบ หรือ ผេยตัวตนตามธรรมชาติ ก็แฝงความนัยของคุณ สุวรรณที่ต่อต้านการถูกควบคุมด้วยศีลธรรมทาง เพศของสังคม(civilized sexual morality) (ยศ สันต สมบัติ, 2532 : 38-39)

นอกจากนี้ การจงใจจบโดยค้างเรื่องไว้ที่ การต่อสู้แย่งชิงนางตะแลงแกง ก็แฝงการเสียดสี บรูษในแง่ที่หลงใหลราคะถึงขั้นฆ่าฟันเอาชีวิตกัน ทั้งที่ฝ่ายพระเอกซึ่งดูเหมือนเป็นคนดีก็มีเหล่าสนม กำนัลอยู่แล้ว ส่วนตัวร้ายที่เป็นยักษ์มะลาท้อก็ไร้ สำนึก แม้ถูกลงโทษให้ตัวขาด ลื่นไถ่เครื่องเพศ

ได้ข้อสรุปว่า โครงเรื่อง และฉากอุ้มสมที่แหวกขนบ รวมถึงลีลา เสี่ยงของคำที่บิดผันไป เป็นปฏิกิริยา “projection” ของคุณ สุวรรณที่ปกป้องตนเองตามกลไก “mental mechanism” โดย “เรื่องพระมะเหลเถไถนี้...เขียนขึ้นเพื่อระบายความรู้สึกที่เก็บกด... แสดงถึงจิตใจที่ต่อสู้ระหว่างฝ่ายสูงกับฝ่ายต่ำ” (ดวงมน จิตรจักษ์และคณะ, 2541 : 262-263)

เพราะล่องเินนางฟ้า ก็ไม่เข็ดหลาบยังหมกมุ่นใน กามารมณ์ ความนัยที่จ้องใจย้ำถึงความน่าสมเพชของ บรูษ และการแสวงหาอิสระในการแสดง อัตลักษณ์ ทางเพศถือเป็นความหมายแฝงอันสำคัญที่ซ่อนเร้น ในบทละครเรื่องพระมะเหลเถไถ (Numun, 2010 : 66-70) และไม่ว่าจะมีโอกาสสื่อสารในเชิงพิธีการ แสดงหรือไม่ก็ตาม แต่การ จงใจแต่งให้เป็นละคร โดยมีทำนองเพลงกำกับไว้ตลอดเรื่อง ก็น่าจะยิ่งเห็น ถึงความตั้งใจในการแสดงอัตลักษณ์รกร่วมเพศ ยิ่ง เมื่อคำนึงถึงการสวมบทบาทด้วยหญิงสาววังทั้งเรื่อง ในฐานะที่เป็นละครใน ก็ยิ่งเห็นการเสียดสีบรูษ อย่างชัดเจน และเหล่านางในต่างก็เข้าใจถึงอิสรภาพ ทางเพศที่เรียกร้อง การผេยตัวตนของคุณสุวรรณใน พื้นที่พิธีการแสดงจึงเป็นปฏิกิริยาที่ตอบโต้ถึงขั้น อุดมการณ์ทางการเมือง (coming out politically) (Plummer, 1995 : 58)

ท่าทีของคุณสุวรรณไม่ได้จำกัดอยู่เพียงแค่ การทำทายอำนาจปีศาจไปโดย บทละครเรื่องอุณรุ ทยร้อยเรื่อง ยังเป็นผลงานเชิงพิธีการแสดงชิ้นสำคัญ ที่แฝงข้อเรียกร้องให้ทำความเข้าใจต่อ อัตลักษณ์รกร ร่วมเพศ โดยซ่อนเร้นแง่มุมไว้ในความสับสน ผิดปกติทางรูปแบบความสัมพันธ์ของตัวละคร ที่ มองผิวเผินเป็นความไม่เข้ากัน หรือไม่ลงรอยกัน แต่ความขัดแย้งไม่เข้าคู่ที่ดู“จะเลอะ”ในสายตา‘คน นอก’ กลับแฝงความหมายสำคัญให้เปิดกว้าง ยอมรับรูปแบบความสัมพันธ์ที่ต่างจากกฎเกณฑ์ที่ สังคมยึดถืออย่างตายตัว โดยนัยดังกล่าวนอกจาก ซ่อนเร้นใน “บทจำแลงตัว” ตามที่สมเด็จพระ ษัตริย์ราชานุภาพทรงเห็นว่า “เป็นความคิดแปลก คี” (2463:“อธิบายเรื่องบทละครของคุณสุวรรณ”) “บทสั่งลา”ที่จ้องใจให้คู่ขัดแย้งคร่ำครวญจากกันก็

อาจลงความเห็นได้ว่า “ต้องการให้ศัตรูหันมาเป็นมิตรกันเสียที” (ชลดา เรื่องรักย์ลิจิต, 2549: 566) แต่หากคำนึงถึงภูมิหลังของคุณสุวรรณที่ต้อง “กินน้ำตา” เพราะ “รักร่วมห้อง” ก็น่าจะพินิจ “บทสังลา” ด้วยมุมมองของความรักที่ไม่แยกเพศเผ่าพันธุ์ ดังที่สื่อว่า

สกุณียังรู้สังขมณา
 จระเข้ยังรู้สังอากาศ
 สิงหราชยังรู้สังมหิงษา
 หัศรังยังรู้สังไอยรา
 นาคายังรู้สังสุบรรณบิน
 เหมราชยังรู้สังซึ่งคูหา
 แต่มัจฉายังรู้สังซึ่งไพรสินธุ์
 พยัคฆ์ยังรู้สังมฤกนิ

(บทละครเรื่องอุณรุทธร้อยเรื่อง, 2511 : 46)

นอกเหนือจากความนัยที่เรียกเรื่องให้เลิกจำกัดรูปแบบความสัมพันธ์ที่ตายตัวของคู่รัก คุณสุวรรณยังตอกย้ำประเด็นความเลือนไหลเปลี่ยนแปลงทางเพศสภาพด้วย ดังที่ชลดา เรื่องรักย์ลิจิต (2549 : 567-568) พบว่า “บทแปลงกาย” ในละครเรื่องนี้ มี 3 ลักษณะคือเปลี่ยนเครื่องแต่งกายตามสถานภาพ ปลอมตัว และเปลี่ยนร่างด้วยอำนาจวิเศษ แต่หากพิจารณาอัตลักษณ์ของคุณสุวรรณเชื่อมโยงกับที่เน้นย้ำถึงความไม่ตายตัวทางสถานภาพ บทบาทและเพศวิถี เช่นที่ “พยัคฆาแปลงเป็นพยัคฆ์” “พระรามเสกแปลงเป็นราม่า” “นางพิมกลายกายพลันเป็นวันทอง” (บทละครเรื่องอุณรุทธร้อยเรื่อง, 2511 : 47) ก็เห็นเด่นชัด ในแง่ของการมุ่งสื่อความเลือนไหลทางเพศสภาพ ซึ่งเข้า

กับนัยของ “แปลงกาย” ที่เน้นความหลากหลายทางเพศวิถี ข้อคิดเห็นที่ฉีกกรอบกฎเกณฑ์ทางเพศดังกล่าวนี้ นอกจากแฝงการ ทวงถามถึงความถูกต้องชอบธรรมต่อการจำกัดรูปแบบทางเพศอย่างตายตัว มุมมองใหม่ที่คุณสุวรรณเล็งเห็นก็ยังเป็นไปในทำนองเดียวกันกับแนวคิดสตรีนิยมที่เสนอว่า พฤติกรรมและความรู้สึกนึกคิดที่แสดงออกควรใช้เป็นข้อกำหนดตัวตนทางเพศ (Butler, 1990 : 137)

ทั้งนี้ไม่ว่าความนัยของ **บทละครเรื่องอุณรุทธร้อยเรื่อง** จะได้รับความสนใจมากน้อยเพียงใด เป็นที่นิยมหรือไม่ และส่งผลซ้ำเร็วประการใดต่อการเปลี่ยนแปลงทางความคิดของสังคมไทย ข้อสงสัยในพลังการสื่อสารดังกล่าวที่หวังผลเชิงปฏิบัติ อันเป็นรูปธรรม ก็ยังไม่ใช้ภารกิจหลักของวรรณกรรมการศึกษา และไม่สำคัญเท่ากับที่ได้เห็นว่าการเผยตัวตนของคุณสุวรรณในผลงานเชิงพิธีการแสดงที่นอกจากบ่งชี้ความก้าวหน้าทางความคิด ก็ยังเห็นความกล้าแสดงอัตลักษณ์ที่แฝงความเจ็บคมทางการสื่อเนื้อหาให้สังคมได้ใคร่ครวญ ทบทวนกรอบกฎเกณฑ์ทางเพศ และเล็งเห็นจุดยืนของรักร่วมเพศ

หากพิจารณาถึงวิธีการสื่อสารที่มีความแยบคาย ซ่อนเร้นความนัยอย่างมิดชิด ก็อาจกล่าวได้ว่า รูปแบบเผยตัวตนของคุณสุวรรณมีความสัมพันธ์กับการแสดงอัตลักษณ์ทางเพศในเขตพระราชวัง ที่มีกฎมนเฑียรบาลควบคุมอย่างเข้มงวด ตรงข้ามกับชายรักร่วมเพศที่เผยตัวได้มากกว่า ยังมีสถานะเป็นชาวบ้าน ก็ยังมีอิสระทางการแสดงออก โดยเฉพาะในยุคต้นรัตนโกสินทร์ที่ไม่อนุญาตให้ละครชาวบ้านใช้ผู้หญิงเป็นตัวแสดง (สมเด็จพระกรมพระยาดำรงราชานุภาพ, 2507 : 107) เจื่อนใจในบริบท

ดังกล่าวก็ยังเปิดโอกาสให้ชายรกร่วมเพศได้เผย
ตัวตนเองเต็มที่ จนอาจกล่าวได้ว่าพิธีการแสดง
แบบละครชาวบ้านในยุคนี้ เป็นพื้นที่ประกาศตัว
ของชายรกร่วมเพศ

เมื่อพิจารณาการสื่อสารอัตลักษณ์ให้ผู้ชม
เข้าใจ พบว่าต้องอาศัยการแสดงเป็นส่วนสำคัญใน
การโน้มน้าวให้ผู้ชมติดตาม ไม่ต่างกับวิธีการของคา
บาเรต์(cabaret)ที่ต้องกระตุ้นด้วยความตื่นตาของ
โชว์ กระทั่งผู้ชมนิยมอัตลักษณ์รกร่วมเพศของผู้
แสดงได้จากการตีความองค์ประกอบร่วมทางการ
แสดง ไม่ว่าจะเป็นท่าทำ น้ำเสียง เครื่องแต่งกาย และ
บุคลิกลักษณะที่สวมบทบาท การสื่อที่มุ่งให้รับรู้ถึง
ตัวตนข้างต้นนอกจากเพื่อให้ผู้อื่นหมายรู้ในความ
เป็นตัวเอง ยังส่งผลให้กำหนดท่าทีปฏิสัมพันธ์ต่อ
กันได้อย่างสอดคล้อง ไม่สับสน (Woodward,
2004 : 7)

ความแพร่หลายของละครชาวบ้านและ
คาบาเรต์ ไม่เพียงยืนยันถึงการรับรู้อัตลักษณ์ชายรกร
่วมเพศ คณะละครและคณะโชว์ที่เติบโตขึ้น
ยังเป็นผลสืบเนื่องที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับมโนทัศน์
ในวัฒนธรรมไทยที่ให้ความสำคัญกับ “การเล่น”
หรือกิจกรรมนันทนาการ ช่องทางของการพักผ่อน
หย่อนใจดังกล่าวจึงเป็นปัจจัยสำคัญที่เปิดโอกาสให้
ละครและคาบาเรต์ มีทั้งพื้นที่และความชอบธรรม
ทางการดำรงอยู่ในสังคมไทย โดยเฉพาะความโดดเด่น
ของรูปแบบการสร้างความสำเร็จที่ ‘เล่นล้อ’
กับกฎเกณฑ์ในชีวิตจริง ถึงแม้ละครชาวบ้านจะมี
พัฒนาการต่างกับคาบาเรต์ที่ได้รับอิทธิพลมาจาก
คาร์นิวัล (carnival) ของชาติแถบตะวันตก แต่แง่มุม
ดึงดูดใจของทั้งคู่ก็มีส่วนร่วมกันที่การแสวงหาความ
บันเทิงจากร่างกาย (bodily pleasure) และผู้ชมได้

เปลี่ยนมุมมองการพินิจใหม่เป็นแบบกลับหัวกลับ
หาง (turning upside down) (Bakhtin, 1984 : 13-14)

ถึงกระนั้นก็ตาม ไม่อาจปฏิเสธได้ว่าเสน่ห์
ที่สะดุดตาของละครและคาบาเรต์ ก็คือเครื่องแต่ง
กายอันสวยงาม แต่ยังไม่พียงควนสรุปว่าชายรกร่วม
เพศที่สวมเสื้อผ้างดงามมีลักษณะเหมือนเป่าที่ถูก
รุมกระทำ โดยเฉพาะผู้แสดงคาบาเรต์ที่อวดเนื้อ
หนังมังสา และถูกจับจ้องคล้ายวัตถุทางเพศ ทั้งนี้
เพราะในทางกลับกันก็เห็นได้ว่า นอกจากผู้แสดง
สามารถดึงดูดผู้ชมให้หันมาสนใจการสื่ออัตลักษณ์
รกร่วมเพศแล้ว รูปร่างที่แต่งกายเป็นผู้หญิงได้อย่าง
งดงามยังเป็นเสมือนสิ่งยืนยันความชอบธรรม และ
ขอเรียกร้องให้ยอมรับตัวตนที่เปิดเผยต่อสังคมด้วย

อย่างไรก็ตาม การแสดงในพื้นที่เชิง
พิธีกรรมก็ไม่ได้มีเพียงความอ่อนหวานชวนเคลิ้ม
คล้อยเท่านั้น การเสียดสีด้วยอารมณ์ขันที่แฝงใน
การแสดง“ตลกร้าย”(black humour) ของคาบาเรต์
ก็เป็นการปลุกเร้าให้พินิจแง่มุมซึ่งอยู่นอกกรอบ
ด้วยสายตาที่มองอย่างกลับหัวกลับหาง โดยเฉพาะ
ประเด็นทางเพศที่นอกจากเป็นเรื่องปกปิดต้องห้าม
กฎเกณฑ์ที่ตายตัวดังกล่าวก็ยังขัดแย้งกับอัตลักษณ์
รกร่วมเพศของผู้แสดง ด้วยเหตุนี้ ‘นางโชว์’จึง
ตอบโต้บรรทัดฐานทางเพศ โดยอ้างความชอบธรรม
ในฐานะตัวแทนเสียงของผู้ชม ดังที่ เดชาวุฒิ จันทา
กะโร ‘นางโชว์ตลก’ที่มีชื่อเสียงในวงการคาบาเรต์
เมืองไทย กล่าวว่า

...ปฏิเสธไม่ได้ว่าโชว์หลายๆโชว์ของ
เคยค่อนข้างเกี่ยวเนื่องกับเรื่องเซ็กซ์...
เพราะคนอื่นไม่กล้าพูด ขณะที่ “นาง
โชว์”สามารถพูดและเล่นได้มากกว่า

และดูไม่น่าเกลียด ... คนส่วนใหญ่ไม่
สะดวกพูดเรื่องเซ็กส์ก็อาจเป็นเพราะ
สถานภาพทางสังคมเป็นตัวบังคับ ...
พวกเขาจึงเป็นเหมือนตัวแทนในการ
แสดงออกถึงสิ่งที่พวกเขาอยากบอ
แต่ทำเองไม่ได้ ดูโง่จ๋วนหลายคนจึง
บอกถูกบอกถูกใจ (เดชาวุฒิ
 รัตน์ทกะโร, 2545 : 65)

ความหุนหันของคู่ชัมที่ได้ปลดปล่อย
 และสนใจกับการร่วมเสียดสี เล่นล้อเลียนกณกณณ์
 ทางเพศ ถือเป็นรูปแบบความบันเทิงเฉพาะที่ได้รับ
 จากพิธีการแสดง ซึ่งในละครชาวบ้านก็หาความ
 สำราญดังกล่าวได้ไม่ยิ่งหย่อนกว่ากัน แม้จะแสดง
 เรื่องจกักรๆกัๆ ไม่ใช่เหตุการณ์ร่วมสมัยอย่าง
 คาบาเรต์ แต่ผู้ชมก็ยังหัวเราะชอบใจที่ได้เห็น“เสนา
 ราชวงปังตอ” ทำท่าจะ“เฉาะ”นางยักษ์ ที่“จุด
 ยุทธศาสตร์ของเธอ” (ปริตตาเฉลิมเผ่า กอนันตกุล,
 2541 : 125) สิ่งที่พึงสังเกตคือแม้ละครกับคาบาเรต์
 จะเป็นพื้นที่แสดงอัตลักษณ์ของชายรกร่วมเพศได้
 อย่างเปิดเผย แต่การสร้างวามครื้นเครงด้วยการ
 และไค้ประเด็นทางเพศ กับการแสดงความบันเทิง
 เริงใจที่เกินกว่ารูปแบบปกติในชีวิตประจำวัน ก็ทำ
 ให้ชายรกร่วมเพศถูกตีตราด้วยภาพตัวแทนของผู้
 ประพฤติหมิ่นเหม่ต่อศีลธรรมทางเพศและมีความ
 เพื่อฝืนไว้สาระ ตัวตนที่เปิดเผยจึงไม่เพียงถูกมอง
 ด้วยสายตาที่แฝงความเยาะหยัน การตั้งคำถามต่อ
 สิทธิทางเพศก็ยังไม่ได้รับความสนใจด้วย ขณะที่
 ชื่อเรียกร่องของหญิงรกร่วมเพศแม้จะส่งผ่านไปถึง
 ชั้นทำทาจาริต แต่ภายใต้ระบบสังคมที่ชายเป็น
 ใหญ่ อัตลักษณ์ทางเพศก็ยังคงถูกควบคุมและกดทับ

ด้วยบรรทัดฐานที่เข้มงวดเป็นพิเศษกับสตรี ด้วย
 เหตุดังกล่าวนี้จุดยืนและที่ทางของรกร่วมเพศจึงยัง
 จำกัดอยู่เพียงในพื้นที่พิธีการแสดง อันเป็น
 ปริณทลชายขอบเท่านั้น

สรุป

นัยรกร่วมเพศในสังคมไทย ไม่เพียงบ่ง
 บอกความหมายของรกร่วมเพศ และชี้ความคิดใน
 กระแสวัฒนธรรมไทย ทำที่ดังกล่าวยังส่งผลให้เห็น
 ปฏิกริยาของรกร่วมเพศ อันถือเป็นปรากฏการณ์ที่
 แสดงปฏิสัมพันธ์ต่อกันระหว่างสถาบันสังคมกับ
 สมาชิกในสังคม ทั้งนี้แม้เป็นไปตามกลไกของ
 กระบวนการบทบาทหน้าที่ แต่การผลักดันรกร่วม
 เพศด้วยบรรทัดฐานทางศีลธรรมและบทบัญญัติ
 รวมถึงวิทยาศาสตร์การแพทย์ นอกจากแสดงถึง
 การไม่เปิดรับที่จำกัดให้รกร่วมเพศอยู่ชายขอบ วิธี
 คิดของสังคมก็ยังถูกตีกรอบด้วยมายาคติแห่ง
 ความชอบธรรมในการจัดการกับรกร่วมเพศใน
 ฐานะสัญลักษณ์ของ“ความผิดปกติ” และ “ความผิด
 บาบ”ที่ทั้งจาริตและวิทยาการสมัยใหม่ร่วมกันตีตรา
 ถึงกระนั้นก็ตาม ด้วยเหตุที่ยังแฝงรากฐานทาง
 ปิตาธิปไตยและมีความเข้มงวดกับเพศวิถีของสตรี
 สังคมไทยจึงให้ความยึดหยุ่นกับชายรกร่วมเพศ
 ดังที่เห็นความแพร่หลายในการเปิดเผยตัว แต่
 โอกาสที่ได้แสดงอัตลักษณ์ก็เป็นเสมือนตัวเร่งให้ยิ่ง
 ตอกย้ำภาพตัวแทนของความผิดศีลธรรมทางเพศ
 และความไร้แก่นสารของชีวิต ดังที่เป็นสัญลักษณ์
 ของความสำส่อนแพร่เชื้อเอดส์ ต่างกับหญิงรกร่วม
 เพศที่แม้ยังคงข้างจำกัดขอบเขตในการเผยตัวตน
 แต่ความสงบดังกล่าว ไม่เพียงหลีกเลี่ยงความอื้อฉาว
 พร้อมกับรักษาภาพลักษณ์ไว้ได้ ยังเป็นวิธีที่

สามารถเรียกร้องและตอบโต้สังคมได้อย่าง
แนบเนียนด้วย ดังที่ปรากฏในความแยกคายของ
สารทางวรรณคดี การรวมกลุ่มอุดมการณ์ในชุมชน
ออนไลน์และพิธีการแสดง แต่กระนั้นก็ตาม ความ
เคลื่อนไหวที่เห็นได้เพียงในปริบทเฉพาะกิจ ก็
ชี้ชัดว่ายังมีฝ่ายกระแสที่ปิดกั้นไปไม่พ้น สถานะและ
ตำแหน่งของทั้งชายและหญิงรกร่วมเพศ จึงยังอยู่
ภายใต้กรอบการควบคุมของสังคม.

ขอขอบคุณ

ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.กุสุมา รัศมิณี
ศาสตราจารย์ ดร.รินทร์ทิพย์ สัจจพันธุ์ และ
ศาสตราจารย์ ดร.ยศ สันตสมบัติ ผู้ทรงคุณวุฒิ
พิจารณาบทความ

รวมถึง รองศาสตราจารย์ ดร.ดวงมน
จิตรจันทน์ และ รองศาสตราจารย์ ดร.สรณัฐ
ไต้ลังกะ ที่กรุณาให้ข้อชี้แนะอันเป็นประโยชน์ยิ่ง

เอกสารอ้างอิง

กฎหมายตราสามดวง เล่ม 1. 2515. กรุงเทพฯ : อรุณสภา

กลอนเพลงยาวเรื่องหม่อมเป็ดสวรรค์. 2511.

กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร.

กลอนเพลงยาวเรื่องพระอาการประชวรของกรมหมื่น

อัปสรสุดาเทพ. 2511. กรุงเทพฯ : กรม
ศิลปากร.

กาญจนา แก้วเทพ. 2544. ศาสตร์แห่งสื่อและวัฒนธรรม
ศึกษา. กรุงเทพฯ : เอคิสันเพรสโปรดักส์.

แก้ว. 2544. เอดส์ไดอารี่วินาทีชีวิต. กรุงเทพฯ : ดอกหญ้า.

_____. 2549. เอดส์ไดอารี่ เล่ม 4. กรุงเทพฯ :

ดอกหญ้า.

โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์. 2545. “จิตวิญญาณกับ
สุขภาพ”, ใน มิติสุขภาพ : กระบวนทัศน์ใหม่
เพื่อสร้างสังคมแห่งสุขภาพ, หน้า 41-69.

นนทบุรี : สถาบันวิจัยระบบสาธารณสุข.

จอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. 2503. ประชุม

ประกาศรัชกาลที่ 4 พ.ศ. 2394-2400. กรุงเทพฯ :

คุรุสภา.

จันทิมา เอี่ยมานนท์. 2549. “การศึกษาวาทกรรม

เกี่ยวกับผู้ติดเชื้อเอดส์ในสังคมไทยตามแนว

ประพันธ์วิเคราะห์”, วิทยานิพนธ์อักษรศา

สตรคดีบัณฑิต สาขาภาษาศาสตร์

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. (สำเนา)

ชลดา เรืองรักษ์ลิขิต. 2549. “ความหมายใน ‘บทเพลง

กายา’ของกวีนิสิต(ไม่)วิปลาส”,

ราชบัณฑิตยสถาน. 31 (เมษายน-

มิถุนายน), 563-578.

ดวงมน จิตรจันทน์และคณะ. 2541. ทอใหม่ใน

สายน้ำ. กรุงเทพฯ : ประพันธ์สาส์น.

ดาหลัง. 2499. พระนคร : กรมศิลปากร.

เดชาวุฒิ ฉันทากะโร. 2545. หลังม่านนางไขว้.

กรุงเทพฯ : กายมารุต.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระ. 2463.

“อธิบายเรื่องบทละครของคุณสุวรรณ”

ใน วรรณคดีของคุณสุวรรณ. พระนคร :

กรมศิลปากร.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระ. 2507.

ตำนานละครอิเหนา.

พระนคร : คลังวิทยา.

- ทิพากรวงศ์, เจ้าพระยา. 2504. **พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 2**. พระนคร : คุรุสภา.
- เทอดศักดิ์ ร่มจำปา. 2545. “วาทกรรมเกี่ยวกับ ‘เกย์’ ใน สังคมไทย พ.ศ. 2508-2542”, *วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*. (สำเนา)
- ถนอมนวล หิรัญเทพ. 2551. “วาทกรรมความพิการในเรื่องเล่าสมัยใหม่ของไทย” *วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวรรณคดีเปรียบเทียบ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*. (สำเนา)
- นางนพมาศหรือตำรับท้าวศรีจุฬาลักษณ์. 2513. พระนคร : ศิลปาบรรณาการ.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2545. **ว่าด้วยเพศ : ความคิด ตัวตนและอคติทางเพศ ผู้หญิง เกย์ เพศศึกษาและกามารมณ์**. กรุงเทพฯ : มติชน.
- “นिरาศพระประชม” 2516. ใน **ชีวิตและงานสุนทรภู่**. พระนคร : บรรณศิลป์.
- บทเรียนชีวิต. 2553. “เรียนรู้ อยู่ร่วม อย่างผู้ดีเชื้อเอชไอวี” (ออนไลน์) สืบค้นจาก : <http://www.hivliveplus.blogspot.com> [11 กรกฎาคม 2553]
- บทละครเรื่องพระมะเหลเถไถ. 2511. กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร.
- บทละครเรื่องอุณรุทร้อยเรื่อง. 2511. กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร.
- ปรีดา เฉลิมเผ่า กอนันต์กุล. 2541. “ร่างในละครชาวบ้าน”, ใน **เผยร่าง-พร่างกาย**, หน้า 125-160. กรุงเทพฯ : คบไฟ.
- ผาสุก พงษ์ไพจิตรและคริส เบเคอร์. 2542. **เศรษฐกิจการเมืองไทยสมัยกรุงเทพฯ**. กรุงเทพฯ : โอ เอส พรินต์ติ้งเฮาส์.
- พจนานุกรมราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2542. 2546. กรุงเทพฯ : นานมีบุ๊คพับลิเคชั่น.
- พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับหลวง เล่มที่ 28. 2514. กรุงเทพฯ : กรมการศาสนา.
- พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับหลวง เล่มที่ 4. 2514. กรุงเทพฯ : กรมการศาสนา.
- พระธรรมปิฎก. 2540. **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์**. พิมพ์ครั้งที่ 9. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระวินัยปิฎก เล่ม 1 ภาค 1 อรรถกถาแปล. 2530. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย
- พระสังฆมณฑลชวติกะ. 2517. **ปรมัตถโชติกะ มหาอภิธรรมมัตถสังคหฎีกา ปริเฉทที่ 5 เล่ม 1**. กรุงเทพฯ : มูลนิธิสังฆมณฑลชวติกะ.
- พระอภัยมณี. 2529. กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร.
- พิชาญ พัฒนา. 2509. **ความเป็นมาของการแพทย์เมืองไทย**. พระนคร : โอเดียนสโตร์.
- พิทยลาภพฤฒิยากร, กรมหมื่น. 2553. **ดาหลัง** (ออนไลน์) สืบค้นจาก : <http://www.tongtham.blogspot.com> [20 กรกฎาคม 2553]
- เพียร ปิ่นทอง. 2514. **ประมวลปัญหาและเฉลยวินัยมุขเล่ม 3**. กรุงเทพฯ : เลียงเชียงเจริญ.

- ยศ สันตสมบัติ. 2532. **พรอยต์และพัฒนการของจิตวิเคราะห์ : จากความฝันสู่ทฤษฎีสังคม.** กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- เรื่องกฎหมายตราสามดวง. 2521. กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร.
- “ลักษณะวงศ์” 2501. ใน **นิทานคำกลอนสุนทรภู่.** พระนคร : แพรววิทยา.
- วชิระ สิงห์เชนทร์. 2539. **กฎหมายเกี่ยวกับเอดส์.** กรุงเทพฯ : กระทรวงสาธารณสุข.
- วชิรญาณวโรรส, สมเด็จพระราชาธิบดี. 2538. **วินัยมุขเล่ม 3 หลักสูตรนักธรรมชั้นเอก.** กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- วรรณนะ หนูหมื่น. 2551. “นวนิยายรกร่วมเพศ : ปัญหาและคุณค่ามนุษย์”, **วารสารวิชาการคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์.** 4 (กรกฎาคม-ธันวาคม) , 35-75.
- วิจารณ์ พานิช. 2524. “กะเทยก็เป็นกรรมพันธุ์”, **หมอชาวบ้าน.** 3 (พฤศจิกายน), 78-81.
- วินยปฏิภูเก มหาวคูปาลี 4. 2530. กรุงเทพฯ : กรมการศาสนา.
- สมภาร พรหมทา. 2537. “สตรีในทัศนะพุทธศาสนา”, **พุทธศาสนศึกษา.** 1 (กันยายน-ธันวาคม) , 38-52.
- สันต์ สุวัจนราภินันท์. 2551. **ข้อห้ามและอคติทางเพศ : จากศาสนาสู่นวนิตจิตเวชศาสตร์ มหาวิทยาลัยเที่ยงคืน (ออนไลน์)** สืบค้นจาก : [http:// www.midnightuniv.org](http://www.midnightuniv.org)
[14 กรกฎาคม 2553]
- “สิงห์ไกรภพ” 2501. ใน **นิทานคำกลอนสุนทรภู่.** พระนคร : แพรววิทยา.
- สุดตุนตปฏิภูเก ขุฑุทกนิกายสุส ชาตคปาลี 28. 2530. กรุงเทพฯ : กรมการศาสนา.
- สุริชัย หวันแก้ว. 2544. **กระบวนการกลายเป็นคนชายขอบ.** กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- เสาวภา พรศิริพงษ์. 2541. “ปฏิบัติการของสังคมต่อผู้ติดเชื้อเอดส์ ผู้ป่วยเอดส์ และครอบครัว”, ใน **การทบทวนและสังเคราะห์องค์ความรู้จากผลงานวิจัยทางด้านสังคมศาสตร์และพฤติกรรมศาสตร์เกี่ยวกับโรคเอดส์ในประเทศไทย.** นครปฐม : สำนักงานศึกษาานโยบายสาธารณสุข.
- อาคม สรสุชาติ. 2525. “การอภิปรายเรื่องเกย์”, ใน **ปัญหาชีวิตและสุขภาพ,** หน้า 151-213. กรุงเทพฯ : จัตุรัสคอมพิวเตอร์.
- Bakhtin, Mikhail. 1984. **Rabelais and His World.** Translated by Helene Iswolsky. Bloomington : Indiana University Press.
- Butler, Judith. 1990. **Gender Trouble : Feminism and The Subversion of Identity.** New York : Routledge.
- Carey, James. 1992. **Communication as Culture.** London : Routledge.
- Deleuze, Gilles. 1998. **Foucault.** Minnesota : University of Minnesota.

- Foucault, Michel. 1972. **The Archaeology of Knowledge**. New York : Pantheon Books.
- Frank, Arthur W. 2002. **At the Will of the Body : Reflections on Illness**. New York : Mariner Books.
- Halperin, David M. 1995. **Saint Foucault : Towards a Gay Hagiography**. New York : Oxford University Press.
- Herd, Gilbert. 1992. **Gay culture in America : Essays from the Field**. Boston : Beacon Press.
- Lave, J. and Wenger, E. 1991. **Situated learning : Legitimate peripheral participation**. Cambridge : Cambridge University Press.
- Miller, Neil. 2006. **Out of the Past : Gay and Lesbian History from 1869 to the Present**. New York : Alyson Books.
- Plummer, Ken. 1995. **Telling Sexual Stories : Power, Change, and Social Worlds**. London : Routledge.
- Richardson, Dianna and Seidman, Steven. 2002. **Handbook of Lesbian and Gay Studies**. London : Sage.
- Rubin, Gayle S. 1993. "Thinking Sex : Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality." in **The Lesbian & Gay Studies Reader**. New York : Routledge.
- Sawicki, Jana. 1991. **Disciplining Foucault : Feminism, Power, And the Body**. New York : Routledge.
- Sinnott, Megan. 1999. "Masculinity and Tom identity in Thailand" in **Lady boy, Tom boy, Rent boys**. Chiang Mai : Silkworm Book.
- Wanna Numun. 2010. "*Pra Malethethai* : A Remarkable Literary Work by a Woman Poet of Siam Court" , pp. 66-70 in **Proceeding of 2010 International Conference on Humanities, Historical and Social Sciences** . Edited by Prof. A.M. RAWANI and Prof. Houssain Kettani. Liverpool : World Academic Union.
- Woodward, Kath. 2004. "Question of identity" in **Questioning identity : gender, class, ethnicity**. London : Sage in association with Open University.

