

คนขอทานกับขบวนการต่อรองอำนาจในฐานะผู้แสดงความสามารถ
(วณิพก) ในบริบทสังคมไทย
Beggars and Power Negotiations as a Performer (Minstrel)
in Thai Society

สุรศักดิ์ วงศ์ษา¹ (Surasak Wongsasak)¹

บทคัดย่อ

คนขอทานหรือวณิพกจัดเป็นกลุ่มผู้ประสบปัญหาทางสังคมซึ่งมีสาเหตุมาจากความยากจนและความเหลื่อมล้ำทางสังคม ในอดีตคนขอทานถูกนิยามให้เป็นเสมือน “ขยะสังคม” โดยรัฐบาลได้ใช้อำนาจรัฐดำเนินนโยบายควบคุมขอทานครั้งแรกเมื่อ พ.ศ.2484 เพื่อขจัดความเป็นขอทานให้หมดไปด้วยวิธีการจับกุมคุมขัง และตัดผลประโยชน์ที่พึงได้จากการเป็นผู้ด้อยโอกาสทางสังคม ผลกระทบของการดำเนินนโยบายนำไปสู่สภาวะกดดันต่อกลุ่มวณิพกเกิดเป็นความพยายามต่อสู้และช่วงชิงอำนาจผ่านปฏิบัติการทางวาทกรรมเพื่อสถาปนาอัตลักษณ์บนพื้นที่ทางสังคม โดยการหยิบยืมหลักสิทธิมนุษยชน และพื้นที่ทางวัฒนธรรมของความเป็นวณิพก ปัจจุบันการขยายพื้นที่เชิงอำนาจของวณิพกเพื่อท้าทายวาทกรรมกระแสหลักทำให้รัฐบาลปรับนโยบายควบคุมขอทานโดยนิยามคนขอทานคือผู้ด้อยโอกาสทางสังคม และเปลี่ยนคนขอทานที่มีศักยภาพหรือวณิพกให้กลายเป็นผู้แสดงความสามารถ นอกจากนี้รัฐบาลยังใช้มาตรการคุ้มครองและพัฒนาคุณภาพชีวิตของคนขอทานให้กลายเป็นผู้มีศักยภาพต่อการพัฒนาประเทศต่อไป

คำสำคัญ : คนขอทาน, ผู้แสดงความสามารถ, การต่อรองอำนาจ

¹ นักศึกษาปริญญาเอก หลักสูตรปรัชญาดุษฎีบัณฑิตกิตติมศักดิ์ (การบริหารการพัฒนาสังคม) คณะพัฒนาลักษณ์ และสิ่งแวดล้อม สถาบันบัณฑิตพัฒนบริหารศาสตร์ กรุงเทพมหานคร 10240, อีเมล : surasak_wongsasak@hotmail.com

¹ Ph.D Student, Doctor of Philosophy (Social Development Administration), School of Social and Environmental Development, National Institute of Development Administration (NIDA), Bangkok, Thailand 10240, Email : surasak_wongsasak@hotmail.com

* Corresponding author : E-mail address : surasak_wongsasak@hotmail.com

(Received: October 9, 2019; Revised: May 15, 2020; Accepted: May 22, 2020)

Abstract

Beggars or minstrels have categorized as a social unprivileged group who is caused by poverty and social inequality. In the past, beggar was defined as a “social garbage”. For the first time, Thai government enforced beggars controlling policy in 1947s to eliminate begging by arresting, imprisoning, and reducing deserved benefits from being a social unprivileged people. The impact of the policy implementation lead to make pressuring circumstance into minstrels who attempt to attract and scramble the power with discursive practice by human right concept and cultural sphere of minstrels for establishing their identity in social space. In the present, power sphere expansion’s minstrelsfor expostulating mainstream discourse get the government to adjust the policy by redefining as a social unprivileged people and turning potential beggars or minstrels to performers. Therefore, the government implement protection and quality of life development for beggars to create the potential people for nation development.

Keywords : Beggars, Performers, Negotiation

บทนำ

หากผู้เขียนตั้งคำถามว่าชนคิดแก่ผู้อ่านในแวดวงสังคมศาสตร์ว่า ปัญหาสังคมที่ควรได้รับการแก้ไขคืออะไร? คำตอบที่ได้รับเป็นไปได้ว่าอาจเกี่ยวพันกับปัญหาที่กำลังเป็นที่วิพากษ์วิจารณ์ ณ ปัจจุบันหรือปัญหาที่ได้รับความสนใจจากกลุ่มคนในสังคมเป็นบริเวณกว้างอาทิปัญหาความวุ่นวายทางการเมือง ปัญหาความยากจน ปัญหายาเสพติด ฯลฯ ทว่าหากย้อนกลับมาตั้งคำถามว่า ปัญหาสังคมในมุมมองของผู้เขียนคืออะไร? ในทัศนะของผู้เขียนเห็นว่าปัญหาทางสังคมอาจมิได้พิจารณาสภาพการดำรงอยู่แต่เพียงปัญหาเชิงโครงสร้างอย่างเดียวเท่านั้น ในทางกลับกันปัญหาสังคมหลายประการยังสามารถมองได้ว่าเป็นความเปลี่ยนแปลงกับสิ่งที่เกี่ยวพันกับมิติของความเป็นปัจเจกบุคคล ดังเช่น ปัญหาเกี่ยวกับ

ความเป็นพลเมืองชั้นสองในสังคมหรือผู้ไร้อำนาจ (Powerless Person) (คนพิการ ผู้สูงอายุ สตรี เด็ก หรือผู้ป่วยโรคเรื้อรังบางประเภท) เป็นต้นว่า ปัญหาเหล่านี้ มักถูกเพิกเฉยบิดเบือนและไม่ได้รับความสนใจจากภาครัฐรวมถึงภาคประชาสังคม (เสาวลักษณ์ วรายุ, 2551 : 4; สมศักดิ์ สามัคคีธรรม, 2554 : 1-3) ในบางกรณี ความเข้าใจของสังคมต่อประเด็นปัญหาเชิงปรากฏการณ์ข้างต้นยังถูกกดทับและ ทำให้กลายเป็นอื่น (Otherness) จนนำมาสู่วิกฤติของปัญหาที่ภาครัฐกำลังก้าวเข้าสู่ ปลายทางของความล้มเหลวในการแก้ไขอย่างไม่รู้จบ

สำหรับปัญหาการขอทาน (Beggar) ในทัศนะของผู้เขียนเห็นว่ามีความ เกี่ยวข้องกับปัญหาความเป็นพลเมืองชั้นสองในฐานะผู้ถูกกระทำผ่านวาทกรรม กระแสหลัก (Main Discourse) ในรูปแบบของการถูกนิยามหรือตีตราจากสังคม ว่าเป็นผู้มีความเขลา เกียจคร้าน หย่อนความสามารถ ไร้ระเบียบ ขยะสังคม ฯลฯ และการผลิตซ้ำเกี่ยวกับวาทกรรมเหล่านี้ยังถูกนำเสนอผ่านผลงานทางวิชาการในอดีต ที่นำเสนอปัญหาขอทานเพียงมิติทางเศรษฐกิจและสังคมเช่น ปัญหาการขอทาน เชิงเศรษฐกิจเกิดจากความขาดแคลนปัจจัยการผลิตและการยังชีพ (Alston, Freebain & James, 2001 : 890) ระดับการศึกษาต่ำไม่เพียงพอการจ้างงาน (Namwata, Mgabo & Dimoso, 2012 : 133) อัตราค่าครองชีพที่สูงขึ้น (Khan, Menka & Shamshad, 2014 : 37) เป็นต้น สำหรับปัญหาการขอทานเชิงสังคม เกิดจากความเจ็บป่วยทางจิตและทุพพลภาพ (ณัฐนรี ไค้งสุวรรณศรี, 2559) การค้า ประเวณี (Roth, 2012 : 5-8) และการถูกบังคับใช้แรงงาน (Shelly, 2010 : 1-3) เป็นต้น อย่างไรก็ตามปัจจุบันพลวัตการดำรงอยู่ของวาทกรรมคนขอทานในสังคมไทยพบว่า เริ่มมีความสั่นคลอนและถูกรื้อสร้าง (Deconstruction) โดยการสถาปนาชุดความรู้ ขึ้นใหม่ผ่านการให้คำอธิบาย การสร้างอัตลักษณ์ การนิยามความเป็นตัวตนจาก คนขอทานกลายเป็นวณิพกหรือผู้แสดงความสามารถ (Performer)² ที่มีศักยภาพ ในพัฒนาตนเองและจรรโลงสังคมด้วยการนันทนาการ อาทิ การแสดงดนตรี ละคร นาฏศิลป์ กายกรรม มายากล และศิลปะเชิงสหวิทยาการ

²ผู้แสดงความสามารถ (Performer) หมายถึง ผู้ได้รับการขึ้นทะเบียนจากกรมพัฒนาสังคมและสวัสดิการ เป็นผู้แสดงความสามารถ เช่น การเล่นดนตรีหรือการแสดงอื่นใด ซึ่งทำให้ผู้ชมหรือผู้ฟังเกิดความพึงพอใจ ต่อการแสดงนั้น โดยอาจส่งมอบเงินหรือทรัพย์สินให้เป็นการตอบแทน

ดังนั้นมุมมองต่อปัญหาขอทานในทัศนะของผู้เขียนจึงให้ความสำคัญกับมิติการเมืองเชิงวัฒนธรรม (Political Culture) ซึ่งแสดงให้เห็นถึงการต่อสู้และต่อรองโดยอาศัยพื้นที่ทางวัฒนธรรมมาเป็นเครื่องมือเชิงอำนาจเพื่อท้าทายวาทกรรมกระแสหลักสำหรับบทความวิชาการ (Academic Article) ฉบับนี้ได้เขียนขึ้นจากการประมวลเอกสาร (Literature Review) และวิเคราะห์เชิงเนื้อหา (Content Analysis) โดยอาศัยพื้นฐานแนวคิดการต่อรองเชิงอำนาจ (Power Negotiation) ผ่านการมองปัญหาการขอทานในฐานะผู้แสดงความสามารถ (วณิพก) สาระสำคัญของบทความวิชาการฉบับนี้แบ่งออกเป็น 3 ส่วน ได้แก่ ส่วนแรก คือ ภูมิหลังความเป็นมาของคนขอทาน ส่วนที่สอง คือ การต่อรองเชิงอำนาจของคนขอทานผ่านการช่วงชิงแนวคิดสิทธิมนุษยชน และพื้นที่ทางวัฒนธรรมมาเป็นเครื่องมือการต่อรองเชิงอำนาจและส่วนที่สาม คือ บทส่งท้ายเกี่ยวกับประเด็นสำคัญที่น่าขบคิดสำหรับการค้นหาคำตอบต่อไปในอนาคตและแนวทางการเสริมพลังอำนาจเชิงวาทกรรมแก่คนขอทานในฐานะผู้แสดงความสามารถ บทความฉบับนี้จะเป็นประโยชน์สำหรับการทำความเข้าใจปัญหาการขอทานในแง่ของการเมืองเชิงวัฒนธรรมที่ถูกแสดงผ่านการต่อสู้ และช่วงชิงการนิยามความเป็นตัวตนของคนขอทานรูปแบบของการเคลื่อนไหวทางสังคม (Social Movement) และยังเปิดมุมมองต่อการสร้างแนวทางการแก้ไขปัญหาสำหรับหน่วยงานภาครัฐที่พึงปรารถนาต่อไป

กว่าจะมาเป็นผู้แสดงความสามารถ : ภูมิหลังของ “คนขอทาน”

“คนขอทาน” (Beggar) ได้รับการจัดให้อยู่ในบทบาทเกี่ยวกับการกระทำของมนุษย์ประเภทหนึ่งซึ่งมีมาตั้งแต่สมัยพุทธกาลโดยพบหลักฐานสำคัญในคัมภีร์พระไตรปิฎกว่าด้วยนิทานมหาเวสสันดร โดยกล่าวถึงตัวชูชกดำเนินเรื่องเป็น “บุคคลทำการขอทาน” ส่วนสังคมตะวันตกในสมัยกรีกโบราณพบว่ามีกรขอทานในหลักฐานจากพระคัมภีร์ไบเบิลฉบับใหม่ (New Testament) เช่นเดียวกันโดยจำแนกคนขอทานออกเป็นสองกลุ่มได้แก่ กลุ่มการขอทานแบบเจียมตน (Ptochos)³

³ กลุ่มการขอทานแบบเจียมตน (Ptochos) หมายถึง บุคคลที่ประกอบอาชีพด้วยการขอทาน เนื่องจากไม่สามารถประกอบอาชีพอื่นได้หรือเป็นผู้ตกทุกข์ได้ยาก

และการขอทานแบบกั้วร้าว (Penes)⁴ นอกจากนี้ในสังคมกรีกโบราณยังพบว่ามี การแบ่งชนชั้นสำหรับคนขอทานโดยให้สถานะของการขอทานแบบกั้วร้าวเป็น ชนชั้นที่สูงกว่ากลุ่มการขอทานแบบเจียมตน (รณรงค์ จันใด, 2560 : 30-31) ส่วนในคัมภีร์อัลกุรอานมีหลักฐานปรากฏเกี่ยวกับการนิยามบุคคลขอทาน ความเป็น “การตัดพินแบ่งไปขายที่ตลาด ดีกว่าการขอทาน ไม่ว่าจะได้รับหรือไม่ได้รับ” (วิทยา วิเศษรัตน์, 2558) สำหรับสังคมไทยการขอทานถูกให้คำอธิบายว่าเป็นเรื่องของ การตอบแทนกันจากความเชื่อเรื่อง “บาปบุญคุณโทษ” ทำให้คนให้บริจาคทาน จะได้บุญตอบแทน ในทางกลับกันคนขอทานเป็นบุคคลที่มีกรรมติดตัวมาแต่กำเนิด จึงมาคอยรับส่วนแบ่งจากผู้อื่นตามหลักความเชื่อของศาสนาพุทธ (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2545 : 6-12)

ปัจจุบันสถานการณ์การขอทานพบเห็นทั่วโลกทั้งในประเทศพัฒนาแล้ว และกำลังพัฒนา ดังเช่น ในมลรัฐออนตาริโอซึ่งเป็นมลรัฐที่ใหญ่อันดับที่สอง ของประเทศแคนาดาได้มีการตรากฎหมาย “ถนนปลอดภัย” ในปี พ.ศ. 2542 โดยจุดประสงค์คือ ห้ามการขอทาน เช่นเดียวกับประเทศเดนมาร์กที่ระบุว่า การขอทานเป็นสิ่งผิดกฎหมายโดยมีโทษจำคุกเป็นเวลา 6 เดือน ในขณะที่ฝรั่งเศส ได้ทำการยกเลิกกฎหมายขอทานตั้งแต่ปี พ.ศ. 2534 ทว่ายังมีการห้ามขอทาน แบบกั้วร้าวโดยใช้เด็กหรือสัตว์เป็นสื่อกลางเรียกร้องทรัพย์สิน ในประเทศกรีกระบุว่าการขอทานมีโทษจำคุก 6 เดือน ส่วนประเทศอังกฤษพบว่ามีความหมายที่ เกี่ยวเนื่องกันระหว่างคนขอทานและคนเร่ร่อนแต่ไม่มีการบังคับใช้อย่างจริงจัง และไม่มีการระบุนความผิดทางอาญาเช่นกันเมื่อกลับมาพิจารณาประเทศมหาอำนาจ อย่างอเมริกาในบางพื้นที่ห้ามให้มีการขอทานแบบกั้วร้าว ส่วนเมืองสำคัญ เช่นบอสตันได้มีการออกกฎหมายเพื่อจัดระเบียบการขอทานในปี พ.ศ. 2553 โดยการใช้สื่อประชาสัมพันธ์ลดการให้ทานและจัดประเภทบุคคลขอทานระหว่าง คนขอทานแบบเจียมตัวและคนขอทานแบบกั้วร้าวอย่างชัดเจน และสิงคโปร์ ห้ามการขอทานอย่างเข้มงวดภายใต้กฎหมายคนเร่ร่อน (รณรงค์ จันใด, 2560 : 61-76)

⁴ กลุ่มการขอทานแบบกั้วร้าว (Penes) หมายถึง บุคคลที่ได้รับสวัสดิการในระดับต่ำแต่ยังมีความ เพียงพอในการดำรงชีพ ทั้งนี้ความหมายดังกล่าวไม่รวมถึงคนยากจนและสาเหตุของการขอทานกลุ่มนี้ เกิดจากความเกียจคร้านเป็นหลัก

สำหรับประเทศไทยการขอทานเป็นปัญหาเรื้อรังมายาวนานมักพบในเมืองหลวงและเมืองท่องเที่ยว (กรุงเทพมหานคร/เชียงใหม่/ชลบุรี) จากกระบวนฐานข้อมูลการจัดระเบียบขอทานของกรมพัฒนาสังคมและสวัสดิการพบว่าตั้งแต่ พ.ศ. 2559 - 2561 มีจำนวนขอทานทั้งสิ้น 6,858 คนโดยระบุว่าคนขอทานมีพัฒนาการมาจากการขอเศษเงินจากผู้มีจิตศรัทธาเพื่อประทังชีวิตมาเป็นการประกอบธุรกิจประเภทใหม่ในรูปแบบของแก๊งขอทานโดยผ่านนายหน้า อีกทั้งมีระบบการบริหารจัดการด้วยการบริการรถรับส่ง บริการอาหารน้ำดื่มระหว่างขอทาน และการจัดแบ่งรายได้จากการขอทาน นอกจากนี้ยังมีการโยกย้ายแหล่งขอทานไปตามจังหวัดต่าง ๆ ที่มิงานเทศกาลทำให้อาชีพขอทานสามารถสร้างรายได้กับผู้ประกอบการมหาศาลด้วยการลงทุนเพียงเล็กน้อยและสามารถหลบหนีการจับกุมของเจ้าหน้าที่ได้ง่าย ทั้งนี้ การขอทานสามารถพบเห็นตามแหล่งชุมชนที่มีผู้คนสัญจรไปมาจำนวนมาก เช่น ศูนย์การค้า แหล่งท่องเที่ยว สถานีขนส่ง ป้ายรถโดยสารประจำทาง สะพานลอย เป็นต้น พฤติกรรมขอทานเช่นนี้จึงสร้างความไร้ระเบียบแก่รัฐและความรำคาญให้แก่ประชาชนที่ใช้พื้นที่สาธารณะ (กรมพัฒนาสังคมและสวัสดิการ, 2561)

หากพิจารณาจากมิติทางเศรษฐกิจการขอทานเป็นไปได้ว่าเกิดจากความเหลื่อมล้ำจากการกระจายรายได้อย่างไม่เท่าเทียมทำให้กลายเป็นกลุ่มคนเปราะบาง (Vulnerable Persons) และไม่สามารถพึ่งพาตนเองได้ทำให้ต้องมาเร่ร่อนขอทานเป็นอาชีพ ในทำนองเดียวกันกลุ่มคนขอทานยังสะท้อนให้เห็นถึงการเข้าไม่ถึงสวัสดิการของรัฐ ในขณะที่มีคนจำนวนไม่น้อยถูกกระทำในรูปแบบของการค้ามนุษย์ โดยแฝงมาในรูปแบบของความเชื่อที่ว่าตนอยู่ในสภาพที่ช่วยเหลือตนเองไม่ได้ ยิ่งกว่านั้นผู้แสวงหาประโยชน์จากการขอทานยังอาศัยความเชื่อทางศาสนา ขกขวยโอกาสจากความใจบุญของผู้ให้ทานเพื่อแสวงหารายได้อย่างมิชอบด้วยกฎหมาย⁵ (ปัทมาวดี ปัทมาโรจน์, 2518 : 166-170) อย่างไรก็ตามนักวิชาการ เช่น วสันต์ ฒ ถกลาง (2549 : 31) เสนอว่าสาเหตุที่ทำให้บุคคลมาขอทานเกิดจากสภาพแวดล้อมในชุมชนโดยการถูกชักชวนจากกลุ่มเพื่อนหรือผู้ที่ทำการขอทานมาแล้วและมีรายได้จำนวนมากจึงทำให้เกิดพฤติกรรมเลียนแบบ ประกอบกับการขอทานเป็นงานที่สามารถเข้าถึงได้ง่าย มีกระบวนการทำงานไม่ซับซ้อน

⁵ พระราชบัญญัติควบคุมการขอทาน พ.ศ. 2559 มาตรา 22

ไม่ต้องใช้ความรู้ความสามารถ ดังจะพบว่ามีกรอพยพย้ายถิ่นฐานเข้ามายังเมืองหลวงของกลุ่มคนในชนบทที่ว่างงานจากฤดูกาลเพาะปลูกหรือทำนา (อาชีพนอกระบบ) ครั้นถึงฤดูทำนาก็จะอพยพย้ายกลับภูมิลำเนาเดิม นอกจากนี้ยังปรากฏหลักฐานความเชื่อมโยงที่เกี่ยวข้องกับการนิยามความเป็นขอมโดยถูกระบุให้อยู่ประเภทเดียวกับคนวิกลจริตและกลุ่มประเภทเดียวกับ คนพิการ ผู้สูงอายุ และคนไร้ที่พึ่ง (รณรงค์ จันโต, 2560 : 34)

ในอดีตประเทศไทยพบว่ามีนโยบายควบคุมการขอทานเป็นครั้งแรกในสมัยจอมพล ป.พิบูลสงครามโดยมีแนวคิดการสร้างชาติ หรือ รัฐชาติ (Nation State) ให้มีความเป็นสมัยใหม่ (Modernization) หรือแบบศิวิไลซ์ (Civilization) (ณัฐพล ใจจริง, 2552) ในช่วงเวลาดังกล่าวได้มีการตราพระราชบัญญัติควบคุมการขอทาน พ.ศ. 2484 เมื่อวันที่ 4 ตุลาคม พ.ศ.2484 โดยระบุในมาตรา 6 ห้ามมิให้บุคคลใดทำการขอทาน⁶ ซึ่งเหตุผลที่มีการประกาศใช้พระราชบัญญัตินี้ คือ สภาผู้แทนราษฎรลงมติว่าเห็นสมควรมีกฎหมายควบคุมการขอทานแต่มีได้กำหนดบทลงโทษที่เกี่ยวกับผู้แสวงหาผลประโยชน์จากการขอทานทำให้ปัญหาดังกล่าวจึงไม่มีแนวโน้มลดลงจากการรายงานของมูลนิธิกระจกเงา พบว่า ในปี พ.ศ. 2559 ประเทศไทยมีเด็กถูกบังคับให้ขอทานผ่านขบวนการค้ามนุษย์มากกว่า 1,500 คน ทั่วประเทศโดยเฉพาะในกรุงเทพมหานครพบว่าเป็นสถิติที่มากกว่าร้อยละ 80 อีกทั้งผู้กระทำการขอทานได้กลับมาขอทานซ้ำอีก กล่าวอีกนัยยะหนึ่ง พระราชบัญญัติควบคุมการขอทาน พ.ศ. 2484 ได้กลายเป็นเพียงเครื่องมือหรือสัญลักษณ์ของการสร้างความเป็นสมัยใหม่ตามแบบตะวันตกเพียงเท่านั้น โดยไม่สามารถสร้างประสิทธิผลในการแก้ไขปัญหาการขอทานได้อย่างเป็นรูปธรรม (พิมพ์ภรณ์ บุญประเสริฐ, 2555 : 1)

อย่างไรก็ตามผลพวงของพระราชบัญญัติควบคุมการขอทาน พ.ศ. 2484 ยังมีความหมายครอบคลุมและมีผลบังคับใช้กับนักแสดงอิสระและ วงิพก ดังปรากฏในเนื้อหาสาระของบทบัญญัติดังกล่าวความว่า

⁶ พระราชบัญญัติควบคุมการขอทาน พ.ศ. 2484 มาตรา 6

การขบถร้อง การติดสีตีเป่า การแสดงการเล่นต่างๆ หรือ การกระทำการอย่างอื่นในทำนองเดียวกันนั้น เมื่อมิได้มีข้อตกลงโดยตรง หรือโดยปริยายที่จะเรียกเก็บค่าฟังกาคู แต่ขอรับทรัพย์สินตามแต่ ผู้ฟังผู้ดูจะสมควรใจ ไม่ให้รับฟังเป็นข้อแก้ตัวว่าไม่ได้ทำการขอทาน ตามบทบัญญัติแห่งมาตรานี้⁷

หลังจากนโยบายกวาดล้างขอทานครั้งใหญ่เกิดขึ้นทำให้อาณานิคมจำนวนมาก ถูกจับกุมและคุมขังเนื่องจากรัฐได้นิยามอาณานิคมเป็นคนขอทาน โดยการทำให้ กลายเป็นอื่น (Otherness) และถูกตีตรา (Stigmatization) จากสังคมจนนำไปสู่ การเลือกปฏิบัติ (Discrimination) ผลดังกล่าวเกิดผลกระทบต่ออาณานิคมหรือ ผู้แสดงความสามารถโดยถูกทำให้ไร้อำนาจผ่านการไม่มีกฎหมายรับรองสถานะ ทางสังคม (เสาวลักษณ์ วรายุ, 2551 : 4) สภาพการณ์เช่นนี้จึงกลายเป็นภาวะ แรงกดดันที่นำไปสู่ปฏิบัติการเคลื่อนไหวทางสังคมเพื่อเรียกร้องสิทธิภายใต้ แนวคิดเสรีนิยม (Liberalism) และการช่วงชิงพื้นที่ทางวัฒนธรรมเพื่อปลดแอกจาก การจองจำของอำนาจรัฐให้มีตัวตนในสังคมเช่นเดียวกับกลุ่มอาชีพอิสระอื่นๆ

การต่อรองอำนาจของผู้แสดงความสามารถ

ในปี ค.ศ. 1980 แนวคิดที่ว่าด้วย “การต่อรองอำนาจ” ได้รับความสนใจจาก นักพัฒนาเอกชนและนักเคลื่อนไหวทางสังคมอย่างกว้างขวาง แนวคิดดังกล่าว มีลักษณะต่อต้านอคติทางเชื้อชาติ (คนผิวสี ชาติพันธุ์ ผู้ลี้ภัย) อคติทางเพศ (เกย์ ทอม สาวประเภทสอง เควียร์) และการต่อต้านความเป็นพหุวัฒนธรรมอื่นๆ ในสังคม อีกทั้งยังเป็นการเสริมสร้างสิทธิให้คนชายขอบในแง่ของการวิพากษ์วัฒนธรรม กระแสหลักเพื่อผลักดันให้เกิดการมีส่วนร่วมของกลุ่มพหุวัฒนธรรมในกระบวนการ พัฒนาของรัฐ (Adam, 2008 : 101) โดยเฉพาะอย่างยิ่งการคำนึงถึงความเป็น ประชาธิปไตยแบบเข้มข้น (Radical Democratization) อันเป็นรากฐานของการ ต่อรองเชิงอำนาจของกลุ่มพลเมืองชั้นสองให้กลายมาเป็นกลไกหลักในการขับเคลื่อน งานพัฒนาสังคม (สมศักดิ์ สามัคคีธรรม, 2554 : 2) ดังนั้นการนิยามความเป็นตัวตน ของพหุปัจเจกจึงถูกกระทำผ่านการปฏิบัติการทางวาทกรรม (Discursive practice)

⁷ พระราชบัญญัติควบคุมการขอทาน พ.ศ. 2484 มาตรา 6 วรรคสอง

ดังนั้น การหยิบยืมแนวคิดเสรีนิยมทางการเมืองว่าด้วยสิทธิมนุษยชน (อนุสรณ์ ลิมมณี, 2531 : 34-35) และการถกเถียงพื้นที่ทางวัฒนธรรม (Bourdieu, 1997 : 75; de Certeau, 1984 : 89; Hall, 1986 : 43) มาเป็นเครื่องมือในการต่อรองกับ วาทกรรมกระแสหลัก เป็นต้นว่าการปฏิบัติการทางวาทกรรมได้กลายเป็นขบวนการ เคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ (New Social Movement) เพื่อล้มเลิกการกีดกันทาง สังคมบนพื้นที่ของความเป็นประชาธิปไตยมากยิ่งขึ้น

1. สิทธิมนุษยชนกับขบวนการต่อรองอำนาจ

การเกิดขึ้นของแนวคิดสิทธิมนุษยชน (Human Rights) เมื่อวันที่ 10 ธันวาคม พ.ศ.2527 โดยใจความสำคัญของหลักการดังกล่าว ระบุว่า

สิทธิตามธรรมชาติที่มนุษย์ทุกคนมีติดตัวมาแต่กำเนิดจนกระทั่งเสียชีวิต ทั้งนี้สิทธิมนุษยชนไม่อาจโอนแก่กันได้และใครจะล่วงละเมิดมิได้และเป็นสิ่งจำเป็น ต่อมนุษย์เพื่อชีวิตที่ดีในสังคม (กุลพล พลวัน, 2538 : 12-15)

ใจความสำคัญข้างต้นได้รับการรับรองจากองค์การสหประชาชาติภายใต้ ปฏิญญาสากลว่าด้วยแนวคิดสิทธิมนุษยชน โดยจำแนกการคุ้มครองออกเป็น 2 ประเภท ประเภทแรก คือ สิทธิพลเมืองและสิทธิทางการเมือง (Civil and Political Rights) ซึ่งหมายรวมถึงสิทธิตามธรรมชาติที่มีมาตั้งแต่เดิมนั้นนั่นคือ สิทธิในการ ดำรงชีวิต เสรีภาพ ทรัพย์สิน ความเสมอภาค ความยุติธรรม และการแสวงหา ความสุข ประเภทที่สอง คือ สิทธิทางเศรษฐกิจและสังคม (Economic and Social Rights) ซึ่งหมายถึงสิทธิในการศึกษา สิทธิในมาตรฐานการครองชีพที่เหมาะสม ต่อสุขภาพของตนเองและครอบครัว เป็นต้น อีกทั้งบทบัญญัติดังกล่าวยังได้จัดทำ กติการะหว่างประเทศ (International Covenant) ซึ่งสอดคล้องกับลัทธิทุนนิยมที่มี สมมติฐานว่าทุกคนมีโอกาสเท่าเทียมกันในสังคม จึงควรแข่งขันเพื่อทำมาหากิน มากกว่าการรอคอยความช่วยเหลือจากผู้อื่น (กุลพล พลวัน, 2538 : 12)

ในอดีตสหรัฐอเมริกาและอังกฤษพบว่าการใช้อำนาจรัฐละเมิดสิทธิมนุษยชน ซึ่งสะท้อนให้เห็นได้จากนโยบายการยกเลิกการขอตานเป็นอาชิตซึ่งระบุว่ามีความผิด และใช้มาตรการลงโทษทางอาญาโดยการจำคุกแก่คนขอตานแบบถาวร อย่างไรก็ตาม ผลสืบเนื่องทางกฎหมายก่อให้เกิดผลเสียอย่างมหาศาลโดยเฉพาะอย่างยิ่ง การขัดต่อหลักรัฐธรรมนูญและหลักสิทธิมนุษยชนสากลทำให้พระราชบัญญัติ

คนจรจัดของสหรัฐอเมริกาและกฎหมายประชาสงเคราะห์ของอังกฤษ (English Poor Law) ได้รับการล้มเลิกเมื่อนำหลักคิดดังกล่าวมาพิจารณาความเชื่อมโยงกับนโยบายควบคุมการขอทานจะพบว่า การใช้อำนาจรัฐควบคุมและจำกัดสิทธิการประกอบอาชีพของกลุ่มผู้แสดงความสามารถ (วณิพก) กับกลายเป็นการคุกคามและกีดกันช่องทางการหาเลี้ยงชีพ นอกจากนี้ยังเกิดการแบ่งชนชั้นระหว่างคนรวยและคนยากจน และการจำกัดสิทธิเสรีภาพในการดำรงชีวิตของบุคคลซึ่งขัดแย้งกับเป้าประสงค์ของการคุ้มครองสวัสดิภาพของปัจเจกชนตามกฎหมายรัฐธรรมนูญ (สมศักดิ์ ชินอรุณชัย, 2537 : 15-17) จึงถือได้ว่ากฎหมายนั้นล้าสมัย ดังนั้นสหรัฐอเมริกาและอังกฤษจึงออกมาตรการทางสังคมสงเคราะห์แทนการลงโทษทางอาญาในเวลาต่อมา (Sethna, 1980 : 79) หลักกฎหมายที่ค่านึงสิทธิมนุษยชนดังกล่าวจึงได้รับความนิยมไปทั่วโลก

ในประเทศไทยปัญหาการละเมิดสิทธิมนุษยชนต่อวณิพกและผู้แสดงความสามารถ คือ การเข้าไม่ถึงโอกาสความยุติธรรม (Access to Justice) ซึ่งเกิดจากประสิทธิภาพของกระบวนการบังคับใช้กฎหมายที่เกี่ยวข้องกับการคุ้มครองและพิทักษ์สิทธิในกลุ่มคนเหล่านี้ นั้นหมายความว่าหากเกิดปัญหาและข้อจำกัดต่อศักยภาพในการเข้าถึงสิทธิที่ควรได้รับความคุ้มครองย่อมเกี่ยวพันกับโอกาสการเข้าถึงความยุติธรรมตามมา จากสถิติคดีความที่เกี่ยวกับการละเมิดสิทธิมนุษยชน ตั้งแต่ พ.ศ.2553 -2559 พบว่าเรื่องการละเมิดสิทธิในกระบวนการยุติธรรม มีจำนวน 899 เรื่อง (ร้อยละ 21.70) ซึ่งถือเป็นอันดับหนึ่งของเรื่องที่มีการร้องเรียนทั้งหมด อย่างไรก็ตามแม้ว่าข้อมูลดังกล่าวจะสะท้อนให้เห็นถึงปัญหาการละเมิดสิทธิที่เกิดขึ้นกับประชาชนทั่วไป โดยไม่มีข้อมูลทางสถิติเกี่ยวกับการละเมิดสิทธิจากการลงบันทึกประจำวันของเจ้าหน้าที่ตำรวจต่อวณิพกและผู้แสดงความสามารถ หากแต่กลุ่มคนเหล่านี้ก็ย่อมมีโอกาสในการถูกละเมิดสูงกว่าบุคคลทั่วไปเนื่องจากเป็นกลุ่มผู้เปราะบาง (Vulnerable People) (ภิมกร โดมมงคล, 2562 : 162-163) นอกจากนี้นโยบายควบคุมการขอทานของไทยยังขาดประสิทธิภาพของการแก้ไขปัญหาขอทานโดยพบในงานศึกษาของ จีรวรรณ ทองทัฬห และพรชัย เลื่อนฉวี (2559 : 207-208) ระบุว่า ปัญหาเกี่ยวกับการละเมิดสิทธิมนุษยชนของนโยบายควบคุมขอทาน พ.ศ.2484 คือ การตีความของคำว่า “ขอทาน” มีลักษณะเฉพาะเจาะจง

จนทำให้เกิดช่องว่างของการนำนโยบายไปปฏิบัติจากการใช้ดุลพินิจของพนักงานฝ่ายปกครองโดยมิชอบ เช่น การเรียกสินบนหรือทรัพย์สินจากวณิกและผู้แสดงความสามารถ เป็นต้น

การเรียกร้องสิทธิมนุษยชนของผู้แสดงความสามารถยังถูกสะท้อนผ่านงานศึกษาของ วัชร วรรณลี (2559 : 20) โดยอธิบายว่า พื้นฐานของการคุ้มครองสิทธิมีรากฐานมาจากความคิดของนักกฎหมายธรรมชาติเรื่อง “สิทธิความเป็นส่วนตัว” อันเป็นสิทธิมนุษยชนพื้นฐานประการหนึ่งและเป็นสิทธิตามธรรมชาติตั้งแต่กำเนิด ในกรณีของผู้แสดงความสามารถนั้น นักปราชญ์ชาวเยอรมัน Hegal ได้ให้ความสำคัญกับลักษณะเฉพาะของบุคคล (Personality) อย่างหนักแน่นว่าการคุ้มครองควรได้รับปกป้องจากกฎหมายในฐานะผู้สร้างสรรค์ผลผลิตทางความคิดที่มีลักษณะพิเศษ ผู้แสดงความสามารถจึงต้องมีสิทธิของผู้สร้างสรรค์ (Moral Rights) ดังนั้นเมื่อพิจารณาแล้วบุคคลผู้แสดงความสามารถตามกฎหมายในทัศนะของ Hegal จึงมีความเกี่ยวข้องกับนักแสดง นักดนตรี นักร้อง นักเต้น นักรำ นักศิลปะ ฯลฯ เมื่อผู้แสดงความสามารถแสดงออกด้วยวิธีการใดๆ ที่มีรูปแบบกำหนดซึ่งมิใช่อยึดตามธรรมชาติและใช้ศักยภาพของการเป็นผู้แสดงเป็นหลักเพื่อถ่ายทอดให้ผู้ชมเข้าใจ รับรู้ และตอบสนองทางอารมณ์ก็นับว่าเป็นผู้แสดงความสามารถอย่างถูกต้องตามกฎหมายแล้ว

ในสังคมไทยการแสดงความสามารถของวณิกมีความเกี่ยวข้องกับพื้นที่ของอัตลักษณ์และการเรียกร้องสิทธิ ดังเช่น วณิกแบบเดี่ยวและวณิกแบบกลุ่มจะใช้กล่อ้งรับบริจาคโดยไม่ใช้ขันหรือแก้วแบบเดียวกับคนขอทาน ส่วนนักดนตรีเปิดหมวกบริเวณทางสาธารณะจะใช้ถุงกีตาร์หรือหมวกเป็นภาชนะในการรับเงินจากผู้ที่ยื่นขอการแสดง สิ่งเหล่านี้สะท้อนให้เห็นว่าการสร้างความหมายของอัตลักษณ์ตัวตนยิ่งแตกต่างมากเพียงใด การจัดประเภทในการใช้พื้นที่ทางสังคมก็ยิ่งหลากหลายมากขึ้น ดังจะพบว่า วณิกแบบเดี่ยวจะใช้พื้นที่ในการแสดงออก คือ ทางสาธารณะ ป้ายรถเมล์ บนสะพานลอย เป็นต้น อย่างไรก็ตามวณิกเป็นวงดนตรีสามารถทำการแสดงในหลากหลายพื้นที่ได้มากกว่าสถานที่สาธารณะ เช่น โรงเรียน ค่ายทหาร ร้านอาหาร งานการกุศล รายการทีวี เป็นต้น เหตุที่เป็นเช่นนั้นก็เนื่องมาจากวณิกแบบกลุ่มมีความพร้อมมากกว่าโดยเฉพาะอุปกรณ์การแสดง การเดินทางโดยรถยนต์ การรวมตัว

เป็นสมาคมโดยมีใบรับรองอย่างถูกต้อง (นัฐวุฒิ สิงห์กุล, 2555 : 158) แต่สำหรับ
 วณิพกแบบเดี่ยวกลับขาดโอกาสในการเข้าถึงพื้นที่ได้อย่างจำกัด เนื่องจากการไม่มี
 ใบอนุญาตในการประกอบอาชีพ

ตามพระราชบัญญัติควบคุมการขอทาน พ.ศ. 2484 มิได้กำหนดให้วณิพก
 สามารถทำการแสดงในพื้นที่สาธารณะได้และหากฝ่าฝืนจะมีความผิดทางอาญา
 เช่นเดียวกับคนขอทานข้อจำกัดทางกฎหมายนี้เองจึงกลายเป็นเงื่อนไขในการ
 ลิดรอนสิทธิมนุษยชนในการประกอบอาชีพอย่างอิสระต่อวณิพกแบบเดี่ยวที่
 ไม่สามารถอาศัยกลุ่มและเครือข่ายในการต่อรองและเข้าถึงพื้นที่สาธารณะได้ง่ายนัก
 เช่นเดียวกับวณิพกแบบกลุ่ม (นัฐวุฒิ สิงห์กุล, 2555 : 159) ในเวลาต่อมาวณิพก
 หลายกลุ่มจึงเรียกร้องให้มีการแก้ไขพระราชบัญญัติควบคุมการขอทาน พ.ศ.2484
 มาตรา 6 โดยกำหนดให้วณิพกและผู้แสดงความสามารถไม่ถือว่าเป็นคนขอทาน
 แต่การแสดงความสามารถต้องมีการขึ้นทะเบียนและได้รับการอนุญาตจากพนักงาน
 เจ้าหน้าที่ท้องถิ่นทุกครั้งข้อเรียกร้องข้างต้นได้รับการสนับสนุนจากนักวิชาการว่า
 การขึ้นทะเบียนเป็นผู้แสดงความสามารถเป็นการแสดงอัตลักษณ์ของบุคคล
 อย่างถูกต้องตามกฎหมายโดยรัฐต้องให้ความคุ้มครองเช่นเดียวกับการขึ้นทะเบียน
 เป็นผู้สูงอายุ ผู้พิการ หรือผู้ป่วยจิตเวช ดังนั้นหัวใจหลักของพระราชบัญญัติควบคุม
 การขอทาน พ.ศ. 2559 จึงมีจุดประสงค์เพื่อจำแนกคนขอทานออกจากผู้แสดง
 ความสามารถและป้องกันการตกเป็นเหยื่อค้ำมนุษย์ เช่นเดียวกับผู้ที่มีส่วนเกี่ยวข้อง
 ในฐานะผู้แสดงความสามารถได้ให้ความเห็นว่า

รู้เรื่องมาพอสมควรแล้ว และเคยไปให้การสนับสนุนนโยบายควบคุมขอทาน
 ฉบับใหม่ ส่วนตัวเห็นว่าดีเนื่องจากจะทำให้การแสดงความสามารถในฐานะวณิพก
 ถูกต้องตามกฎหมายสำหรับคนไม่มีทางเลือก ขบวนการค้ำมนุษย์อาจน้อยลงและ
 ผู้แสดงความสามารถต่างชาติแอบแฝงจะได้ไม่มาแย่งอาชีพคนไทย ซึ่งสิ่งเหล่านี้
 เป็นสิทธิที่วณิพกควรได้รับ(แผนงานสร้างเสริมสุขภาพคนพิการในสังคมไทย, 2551 : 12)

ข้อเรียกร้องดังกล่าวได้รับการผลักดันเข้าสู่วาระการพิจารณาของรัฐบาล
 ผ่านสภานิติบัญญัติแห่งชาติเมื่อวันที่ 4 มีนาคม พ.ศ. 2559 และถูกบรรจุอยู่ใน
 พระราชบัญญัติควบคุมการขอทาน พ.ศ. 2559 เมื่อวันที่ 26 เมษายน พ.ศ. 2559
 ผลดังกล่าวทำให้วณิพกสามารถประกอบอาชีพโดยการขึ้นทะเบียนเป็นผู้แสดง

ความสามารถอย่างถูกต้องตามกฎหมายและไม่ถือว่าเป็นบุคคลเช่นเดียวกับ
คนขอทานอีกต่อไป

ดังนั้นอิทธิพลของแนวคิดสิทธิมนุษยชนว่าด้วยสิทธิของความเป็นพลเมือง
และสิทธิตามกฎหมาย อธิบายว่า บุคคลมีสิทธิเสรีภาพในการประกอบอาชีพใด ๆ
ก็ตามที่ไม่ละเมิดผู้อื่น ตลอดจนความสงบเรียบร้อยของบ้านเมือง ใจความสำคัญ
ดังกล่าว นำมาซึ่งสิทธิที่จะกระทำการแสดงทุกประเภทภายใต้เงื่อนไขที่ไม่ก่อให้เกิด
ความวุ่นวายต่อสังคมหรือบุคคลโดยเฉพาะการทำร้ายร่างกาย การทะเลาะเบาะแว้ง
เนื่องด้วยผู้แสดงความสามารถมีการได้ละเมิดต่อสิทธิในทรัพย์สินของผู้ให้
ในทางกลับกันผู้ให้ทรัพย์สินต้องมีความเต็มใจหรือกระทำโดยไม่ถูกบีบบังคับ ชูเชิญ
เพื่อส่งมอบทรัพย์สินในการช่วยเหลือและตอบแทนผู้แสดงความสามารถก็ตามฉะนั้น
“วิธีการให้และการรับ” จึงกลายมาเป็นกลไกสำคัญในการให้ความช่วยเหลือ
เพื่อนมนุษย์ร่วมกันในสังคมแบบพุทธศาสนา ทั้งนี้การให้ของก้านลังยังสะท้อนถึง
พื้นที่ทางอำนาจของผู้แสดงความสามารถในรูปแบบของสิ่งตอบแทนที่พึงได้รับจาก
การสร้างคามพึงพอใจผ่านการแสดงที่เป็นอัตลักษณ์เฉพาะ อิทธิพลของสิ่งก้านลัง
จะสะท้อนถึงอำนาจในการแลกเปลี่ยนระหว่างผู้ให้และผู้รับในเวลาเดียวกันและ
เป็นสิทธิที่พึงจะได้รับในฐานะการกระทำเพื่อการแลกเปลี่ยนจากผู้ชมการแสดง

2. พื้นที่ทางวัฒนธรรมกับขบวนการต่อรองอำนาจ

ปัจจุบันแนวคิดเรื่อง “วัฒนธรรม” ตามแนวทางของนักมานุษยวิทยามุ่งให้
ความสำคัญกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจและการต่อรอง อีกทั้งแนวคิดเกี่ยวกับการ
สร้างพื้นที่ทางอำนาจให้แก่ผู้อ่อนแอในฐานะของการเป็นผู้กระทำทางสังคม
(Social Actors) (Bourdieu, 1977; Certeau, 1984 : 89 ; Hall, 1986 : 43) ได้กลายเป็น
จุดสนใจของนักมานุษยวิทยาทำการศึกษารูปแบบของการต่อรองเพื่อผ่อนคลาย
การครอบงำและเสนอมุมมองที่ซ่อนเร้นบนความสัมพันธ์เชิงอำนาจทำให้วัฒนธรรม
ที่ถูกกำหนดโดยมิติเชิงภูมิศาสตร์แบบตายตัว (Static) และดำรงอยู่แบบภาวะวิสัย
ได้เสื่อมความนิยมลง (Stocking, 1982 : 19) จนกลายเป็นการให้ความสนใจ
วัฒนธรรมว่าเป็น “พื้นที่แห่งการต่อสู้” (Contested Terrain) เพื่อแย่งชิงอำนาจ
และควมมีตัวตนของกลุ่มคนในสังคมดังนั้นแนวคิดเอกภาพของชาติว่าด้วย
วัฒนธรรมเชิงเดี่ยว (Singular Culture) จึงเริ่มถูกท้าทายมากขึ้น (Dunn, 1994 : 4-8)

เมื่อเรามองเห็นว่าภายใต้ขอบเขตความเป็นพลเมืองบริบทเกี่ยวกับรัฐชาติจึงมีความหลากหลายทางวัฒนธรรม (Multi culture) และเป็นพื้นที่แห่งการต่อสู้ของ “การเมืองเชิงวัฒนธรรม” และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในฐานะเป็นกลไกหลักในการดำรงความเป็นตัวตนของปัจเจกท่ามกลางวัฒนธรรมอื่น ๆ ในสังคม

อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของความเป็นขอมทานอาจหยิบยกประเด็นเกี่ยวกับเพลงมาอธิบายในแง่ของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับความบันเทิง ตามที่ วิชา คงาคกุล (2529: 34) ระบุว่าเพลงมีความเกี่ยวข้องกับมนุษย์ เนื่องจากเพลงสื่อถึงการแสดงออกทางอารมณ์และประสบการณ์ทางสังคม ดังนั้นเพลงจึงไม่สามารถแยกออกจากชีวิตประจำวันของมนุษย์ได้ อีกทั้งวัฒนธรรมเพลงยังสะท้อนสภาพสังคมแต่ละท้องถิ่น โดยเฉพาะเพลงพื้นบ้าน (Folk Song) ที่เป็นรูปแบบหนึ่งของวิถีชีวิตและความเชื่อประจำท้องถิ่น ดังเช่น เพลงขอมทานถูกระบุว่าเป็นศิลปะการร้องประเภทหนึ่งที่เกิดขึ้นตั้งแต่สมัยกรุงศรีอยุธยาแต่เดิมถูกเรียกว่า “เพลงกระบอก” เนื่องด้วยผู้ขับร้องมีเครื่องดนตรีประกอบจังหวะคือ กระบอก 2 ชิ้น โดยทำการกระทุ้งให้เกิดจังหวะ (สุเทพ วิสุทธิเขต, 2553) การร้องเพลงขอมทานถูกใช้เพื่อขอรับบริจาคโดยสามารถแบ่งออกได้ 2 รูปแบบ คือ การร้องเพลงขอมทานเพื่อเรียกร้อยของหรือทรัพย์สินเพื่อการกุศล และการร้องเพลงขอมทานเพื่อเลี้ยงปากท้อง การถ่ายทอดอัตลักษณ์ของเพลงขอมทานในกลุ่มวงนิพนธ์จะเป็นการฝึกซ้อมต่อ ๆ กันจนกลายเป็นทักษะประจำตัว เช่น คนในชุมชนในตำบลท่าไข่ อำเภอเมือง จังหวัดฉะเชิงเทราประกอบอาชีพเป็นวงนิพนธ์แทบทุกครัวเรือน (บุญเดิม พันรอบ และภาณี มหพันธ์, 2522 : 4-7)

อย่างไรก็ตาม งานศึกษาในอดีตมุ่งวิเคราะห์ความสำคัญของเพลงขอมทานเพียงประเด็นด้านสังคมและวัฒนธรรมตามที่กล่าวมาข้างต้นเท่านั้น (จิตินัน บ. คอมมอน, 2555 : 147) ปัจจุบันพลวัตของเพลงขอมทานได้ถูกล้ำเข้ามายังพื้นที่ทางการเมือง (Political Sphere) มากยิ่งขึ้น ดังเช่นงานศึกษาของ ญัฐธนิชา นันตา (2553 : 156) พบว่าเพลงขอมทานถูกใช้เป็นเครื่องมือทางวาทกรรมในการแสดงออกทางชนชั้นของวัฒนธรรมรากหญ้าเพื่อแย่งชิงพื้นที่ทางอัตลักษณ์กับเพลงจากวัฒนธรรมกระแสหลัก เช่น เพลงปลุกใจ เพลงสากล เพลงป๊อป เป็นต้น โดยเกิดขึ้นอย่างชัดเจนในสมัยจอมพล ป.พิบูลสงคราม มีการห้ามแสดง

เครื่องดนตรีตามที่สาธารณะ ทั้งการดีด สี ตี เป่า^๘ เป็นต้น หากมีผู้ฝ่าฝืนจะถูกจับกุม เข้าสู่กระบวนการคุมขังในสถานสงเคราะห์ ลักษณะดังกล่าวสะท้อนให้เห็นถึงการบังคับใช้อำนาจอรัฐในการควบคุมวัฒนธรรมเพลงที่เป็นปรปักษ์กับวัฒนธรรมเพลงไทยแบบชาตินิยม อย่างไรก็ตามการจัดการวัฒนธรรมเพลงแต่เดิมยังไม่ได้รับการตอบโต้จากคนขอทานและวงป๊ออย่างชัดเจนเนื่องจากอิทธิพลของรัฐได้กระทำผ่านปฏิบัติการทางวาทกรรมที่เรียกว่า “กระบวนการสร้างความเป็นไทย” (Thailanization) (Severn, 2007 : 1-14)

สำหรับเพลงขอทานมิใช่วัฒนธรรมเพลงใหม่แต่ประการใด แต่ทว่าเพลงขอทานได้ถูกทำให้กลายเป็นอื่นจากวัฒนธรรมกระแสหลัก จนกระทั่งเมื่อมีการเปลี่ยนแปลงเป็นระบอบประชาธิปไตย พ.ศ. 2475 ส่งผลให้วัฒนธรรมไทยชาตินิยมถูกเบียดขับจากการกำเนิดขึ้นใหม่ของความเป็นพหุวัฒนธรรมที่พยายามช่วงชิงพื้นที่ทางวัฒนธรรมผลดังกล่าวทำให้วัฒนธรรมเพลงไทยมีความเจือปนของวัฒนธรรมทางชนชั้นหลากหลายกลุ่ม เช่น “เพลงเพื่อชีวิต” (Songs for life) ซึ่งเป็นเพลงที่ได้รับความนิยมอย่างมากในกลุ่มชนชั้นล่าง อีกทั้งยังกลายเป็นสัญลักษณ์เพื่อสะท้อนอัตลักษณ์ของชนกลุ่มน้อยหลายกลุ่ม เช่น คนขอทาน คนพิการ คนยากจน ฯลฯ หากพิจารณาถึงอัตลักษณ์ทางชนชั้นอาจพิจารณารูปแบบการเสพความบันเทิงที่แสดงให้เห็นถึงการต่อสู้ทางอำนาจของวาทกรรมเพลงระหว่างเพลงในอุดมคติของรัฐหรือในอีกแง่หนึ่งเรียกว่า “เพลงผู้ดี” กับเพลงเพื่อชีวิต หรือ “เพลงตลาด” (สาทร ศรีเกตุ, 2557 : 301-305)

วิวัฒนาการเพลงขอทาน (เพลงกระบอก) จนกลายมาเป็นเพลงเพื่อชีวิต (เพลงตลาด) ได้รับความนิยมอย่างมากตั้งแต่ทศวรรษที่ 2500 อาทิ วงคาราวาน วงคาราบาว วงมาลีฮวนน่า เป็นต้น เนื่องจากวัฒนธรรมเพลงเพื่อชีวิตมีผู้ฟังเป็นคนชนชั้นล่างในเมืองและชนบท อีกทั้งเนื้อหาของเพลงตลาดได้สร้างภาพตัวแทน (Representation) ของชนชั้นล่างและแฝงไปด้วยเนื้อหาเสียดสีและต่อต้านการเมืองแบบเผด็จการจึงทำให้เพลงเพื่อชีวิตที่มีรากฐานมาจากเพลงขอทานได้รับความนิยมอย่างมาก (ณัฐสุณิชา นันดา, 2553 : 172) แม้ว่าในยุคจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ เพลงเพื่อชีวิตจะถูกกวาดล้างมิให้มีการผลิตและเผยแพร่ไม่ว่าจะรูปแบบใดก็ตาม

^๘ พระราชบัญญัติควบคุมการขอทาน พ.ศ. 2484 มาตรา 6

ทั้งแผ่นบันทึกเสียง เทป หรือการแสดงสดในสถานบันเทิงและสถานที่สาธารณะก็ตาม แต่รูปแบบการนำเสนอเพลงขอทานยังปรากฏให้เห็นมาจนถึงปัจจุบัน ดังเช่นเนื้อหาของเพลงขอทานในอดีตและปัจจุบันยังพบว่ามีความสำคัญไม่เปลี่ยนแปลงที่สะท้อนอัตลักษณ์ของกลุ่มชนชั้นล่าง ความว่า

“อันตัวข้าดวงตกพิการ	เกิดเป็นขอทานยากไร้
ไม่มีบ้านช่องเงินทองขัดสน	นอนข้างถนนและพุ่มไม้
พ่อแม่ไม่มีขาดพี่น้อง ๆ	อาศัยเสียงร้องเลี้ยงกาย”

(เพลงขอทาน : มรดกภูมิปัญญาทางวัฒนธรรม, 2561)

“เมื่อดวงตาของฉันมันมืดมิด	แต่ชีวิตฉันยังไม่มีดลง
แม้ความรักยังเคยมีมั่งคง	จะร้างไกลไม่หวนกลับมา
ออกย่ำไปบนทางที่หิวโซ	มิรู้คืนวันเวลา
ขอเศษเงินเศษทานผู้ผ่านมา	เพียงเมตตาฉันมาเป็นครั้งคราว”

(เพลงวณิพก : คาราวาว)

นอกจากการต่อสู้เพื่อช่วงชิงพื้นที่ทางวัฒนธรรมของอัตลักษณ์ความเป็นขอทานผ่านบทเพลงยังมีกรณีศึกษาด้านการแสดงของครูประทีป สุขโสภา ผู้เริ่มต้นชีวิตเข้าสู่วงการศิลปจากความหลงใหลการแสดงของคนขอทานตามงานเทศกาล จึงพยายามศึกษารูปแบบคำร้อง ทำนอง และวิธีเล่นอย่างชำนาญ ในอดีตการกระทำดังกล่าวถูกเบียดขับจากบุคคลบางกลุ่มว่า วัฒนธรรมเพลงขอทานเป็นคุณสมบัติของคนชั้นต่ำจึงไม่ควรให้ความสำคัญและนำมาเป็นแบบอย่างในการประกอบอาชีพ แต่ครูประทีป สุขโสภา ได้พลิกผันการตีตราจากสังคมจากวัฒนธรรมความเป็นขอทานมาสร้างเป็นวัฒนธรรมทางเลือกในรูปแบบของการแสดงเชิงวัฒนธรรมตลอดจนการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์จากผู้ขับร้องเพลงขอทานเป็นอาจารย์ผู้เชี่ยวชาญและอนุรักษ์เพลงพื้นบ้านจนได้รับรางวัลเป็นผู้มีผลงานดีเด่นด้านวัฒนธรรม สาขานันทนาการ พ.ศ. 2535 โดยเฉพาะอย่างยิ่งเพลงแหล่ เพลงน้อย (สุเทพ วิไลทธิเขต, 2553 : 186-187) เช่นเดียวกับหวังเต๊ะ

ศิลปินแห่งชาติสาขาศิลปะการแสดง (เพลงพื้นบ้าน) พ.ศ. 2531 ซึ่งเป็นชาวมุสลิมที่มีความเชี่ยวชาญเพลงลำตัดเป็นพิเศษ (ภาพที่ 1) จนกลายเป็นสัญลักษณ์ของเพลงลำตัดในเวลาต่อมา (น้ำผึ้ง มโนชัยภักดิ์, 2554 : 1-4) ครั้งหนึ่งหวังเต๊ะได้พบกับวณิกและได้เรียนรู้บทเพลงขอทานจนสร้างบทเพลงลำตัดที่มีเนื้อหาและท่วงทำนองที่ได้รับอิทธิพลมาจากเพลงขอทาน โดยมีบทสนทนากับวณิกผู้นั้นความว่า

ครั้งหนึ่งประมาณ 50 ปีที่แล้ว เคยมีวณิกมาขอข่าวสารหนึ่งกระป๋องระหว่างนั้นได้ทำการแสดงเพลงขอทานโดยมีกรับคู่ใช้สำหรับเคาะเพื่อให้เกิดทำนองเมื่อได้ฟังจนจบตนได้มอบข่าวสารให้ หนึ่งกระสอบ ใครจะรู้ว่าปัจจุบันทำนองเพลงขอทานในวันนั้น ปัจจุบันได้กลายเป็นสมบัติของแผ่นดินไปเสียแล้ว หลังจากที่ตนได้นำมาขับร้องและเผยแพร่เป็นที่รู้จักอย่างกว้างขวาง จนมีคนถามตนว่าฟังเพลงนี้มาจากใคร คำตอบคือ ฟังมาจากวณิก (รัชนุช สละโวหาร, 2559 : 222-224)



ภาพที่ 1 หวังเต๊ะ ศิลปินแห่งชาติสาขาศิลปะการแสดง (เพลงพื้นบ้าน) พ.ศ. 2531
ที่มา : superadmin (2018)

หวังเต๊ะเป็นบุคคลหนึ่งที่ช่วงชิงพื้นที่วัฒนธรรมความเป็นขอทานมาเป็นเครื่องมือในการต่อรองกับวาทกรรมเพลงกระแสหลักจนได้รับการยอมรับว่าเป็น “วัฒนธรรมเพลงกระแสรอง” ท่ามกลางความเป็นพหุวัฒนธรรมในสังคมยุคสมัย

(Dunn, 1994 : 5) โดยเนื้อหาสาระในบทเพลงขอทานของ หวังเต๊ะได้สอดแทรกอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชนชั้นล่างจากนั้นจึงผลักดันให้เข้าสู่กระบวนการธุรกิจความบันเทิงโดยปรับเปลี่ยนเนื้อหาและท่วงทำนองที่สอดคล้องกับความเปลี่ยนแปลงของสังคมมากขึ้น สิ่งเหล่านี้จึงกลายมาเป็นข้อได้เปรียบให้วัฒนธรรมเพลงกระแสรองได้รับความนิยมแก่ผู้ฟังทุกกลุ่มจนเป็นผลให้ศิลปะการแสดงพื้นบ้านถูกเผยแพร่สู่เวทีนานาชาติผ่านกระบวนการกลายเป็นสินค้า (Commoditization)⁹ ซึ่งสร้างผลตอบแทนเชิงเศรษฐกิจและขยายพรมแดนของอัตลักษณ์ความเป็นขอทานไปยังพื้นที่ทางภูมิศาสตร์ (เมืองหลวงและชนบท / ในประเทศและต่างประเทศ) หรือแม้กระทั่งพื้นที่ทางสังคม (ชนชั้นสูงและชนชั้นล่าง) เพื่อสร้างความเข้าใจแก่สังคมถึงการดำรงอยู่ของหัตถ์วัฒนธรรมเพลงไทยในฐานะกลุ่มเปราะบางจากวัฒนธรรมกระแสหลัก (ณัฐธินิศา นันตา, 2553 : 256)

ดังนั้นจะเห็นได้ว่ามรดกทางวัฒนธรรมที่ตกทอดมามาตั้งแต่ยุคสมัยจักรวรรดินิยมที่ให้ความสำคัญกับรัฐชาติว่าต้องมีแบบแผนทางวัฒนธรรมเช่นเดียวกับตะวันตกได้กลายเป็นแนวคิดที่ล้าสมัยและไม่สอดคล้องกับความเป็นรัฐชาติในยุคหลังสมัย (Postmodernism) ในทางตรงกันข้ามสังคมไทยกลับมีความดาสดื่นไปด้วยความเป็นพหุวัฒนธรรม และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์รากเหง้าของจักรวรรดินิยมตะวันตกได้สร้างรูปแบบทำความเข้าใจวัฒนธรรมแบบ “สังคมนอกตะวันตก” (Non-western Societies) โดยมองว่าเป็นผู้ไร้อำนาจต่อรองกับรัฐ แท้ที่จริงแล้วรัฐชาติมิได้มีวัฒนธรรมเพียงหนึ่งเดียวอันเป็นเครื่องมือชี้วัดความทันสมัยหากแต่มีความเป็นพหุวัฒนธรรมที่เรียกร้องความแตกต่างหลากหลายมากขึ้น (ประชาไท, 2551) การเมืองเชิงวัฒนธรรมจึงปรับเปลี่ยนจากการกีดกันอำนาจไปสู่การกระจายอำนาจในรูปแบบใหม่ที่เน้นการดำรงอยู่ร่วมกันของความหลากหลายทางเชื้อชาติ ศาสนา และอัตลักษณ์ อันเป็นวัฒนธรรมย่อยของกลุ่มคนต่าง ๆ ที่อยู่ร่วมกันบนพื้นฐานการเป็น “พลเมืองทางวัฒนธรรม” (Brook, 1996 : 4; Schlesinger, 1992 : 64) นอกจากนี้การดำรงอยู่ของอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมยังมีอาณาบริเวณที่กว้างขวางและ

⁹ กระบวนการกลายเป็นสินค้า (Commoditization) เป็นการมองสิ่งของในฐานะวัตถุทางวัฒนธรรมที่ถูกนิยามไว้ให้มีความหมายเฉพาะเจาะจงที่เกี่ยวกับการซื้อทับกันขององค์ประกอบต่าง ๆ ของสังคมทั้งเรื่องเวลา (อดีต/ปัจจุบัน) วัฒนธรรม (ไทย/อื่น) และสังคม (ชนชั้นสูง/ชนชั้นล่าง) ดังนั้นสิ่งของใดมีคุณลักษณะแปรผันเป็นสินค้าและมีบริบทที่เหมาะสมต่อการซื้อขายสิ่งของเหล่านั้นก็จะกลายเป็นสินค้าทันที

มีปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มจนกลายเป็นเครือข่ายทางสังคมและขยายอำนาจก้าวข้ามขอบเขตพรมแดนรัฐในระดับสากล

บทส่งท้าย

การปรับเปลี่ยนโฉมหน้าของรัฐในการแก้ไขปัญหาขอทานที่มีมายาวนานกว่า 75 ปี หลังจากมีการตราพระราชบัญญัติควบคุมการขอทาน พ.ศ. 2559 ได้ลดทอนบทบาทของรัฐในการจัดระเบียบขอทานด้วยวิธีการ “กำจัด” ออกไปจากพื้นที่ทางสังคมและยัง “จำกัด” พื้นที่แห่งความเป็นปัจเจกบุคคลให้อยู่ในสถานสงเคราะห์ บทบาทของรัฐรูปแบบใหม่ได้พลิกผันมาเป็นรัฐสวัสดิการ (Welfare State) เพื่อคุ้มครองผู้แสดงความสามารถและควบคุมคนขอทาน (Sethna, 1980 : 79) โดยพระราชบัญญัติควบคุมการขอทาน พ.ศ. 2559 ได้จำแนกความแตกต่างระหว่างคนขอทานและผู้แสดงความสามารถอย่างชัดเจน¹⁰ กำหนดมาตรการพัฒนาคุณภาพชีวิตเช่นเดียวกับผู้สูงอายุ ผู้พิการ เด็ก สตรี ฯลฯ¹¹ และออกใบอนุญาตประกอบวิชาชีพสำหรับผู้แสดงความสามารถ¹² เพื่อเป็นใบเบิกทางในการเข้าถึงโอกาสการหารายได้มากยิ่งขึ้นดังนั้นจะเห็นได้ว่าพระราชบัญญัติควบคุมการขอทาน พ.ศ. 2559 ได้เปิดพื้นที่ทางสังคมให้แก่ฉวยโอกาสและผู้แสดงความสามารถและให้การกระทำอันไม่เกี่ยวข้องกับการขอเงินหรือทรัพย์สินผู้อื่นไม่ถือว่าผิดกฎหมาย¹³ พร้อมกันนี้บุคคลทั้งสองกลุ่มยังได้รับการคุ้มครองจากรัฐในประเด็นการค้ามนุษย์ในเวลาเดียวกัน

อย่างไรก็ตามปัญหาสำคัญบางประการภายหลังจากการนำนโยบายไปปฏิบัติยังพบว่า ผู้แสดงความสามารถมีโอกาสถูกนิยามได้อย่างสมบูรณ์ในฐานะเป็นผู้ได้รับการปลดแอกอย่างสิ้นเชิง เนื่องจากพระราชบัญญัติการควบคุมการขอทาน พ.ศ. 2559 มาตรา 14¹⁴ ได้สร้างข้อจำกัดเชิงเงื่อนไขในการประกอบอาชีพที่ต้องผูกขาดโดยรัฐบาลกลาง (ศูนย์คุ้มครองคนไร้ที่พึ่ง) และรัฐบาลท้องถิ่น (สำนักงานพัฒนาสังคม

¹⁰ พระราชบัญญัติควบคุมขอทาน พ.ศ. 2559 มาตรา 13 วรรคสอง

¹¹ พระราชบัญญัติควบคุมขอทาน พ.ศ. 2559 มาตรา 15 และ มาตรา 16

¹² พระราชบัญญัติควบคุมขอทาน พ.ศ. 2559 มาตรา 14

¹³ พระราชบัญญัติควบคุมขอทาน พ.ศ. 2559 มาตรา 13

¹⁴ พระราชบัญญัติควบคุมขอทาน พ.ศ. 2559 มาตรา 14

และความมั่นคงของมนุษย์จังหวัด และองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น) เนื่องจากฉันทิพ และผู้แสดงความสามารถต้องขออนุญาตเพื่อทำการแสดงทุกครั้ง สำหรับประเด็น ถกเถียงดังกล่าวในมุมมองของ เอกลักษณ์ หลุ่มชมแซหัวหน้าศูนย์ข้อมูลคนหาย เพื่อการต่อต้านการค้ามนุษย์ มูลนิธิกระจกเงา ได้อธิบายอย่างน่าสนใจว่า พระราชบัญญัติการควบคุมการขอทาน พ.ศ. 2559 อาจเป็นการละเมิดสิทธิประชาชน อีกทั้งเปิดช่องว่างให้ขบวนการค้ามนุษย์ฉกฉวยโอกาสให้มีการนำผู้แสดงความสามารถที่มีใบอนุญาตมาเป็นกลุ่มของตนเอง หรือมีการนำผู้ถูกค้ามนุษย์ ไปขึ้นทะเบียนเป็นผู้แสดงความสามารถแอบแฝงให้ถูกต้องตามกฎหมายแม้ว่า ปัจจุบันจะมีพระราชบัญญัติป้องกันและปราบปรามการค้ามนุษย์ พ.ศ. 2551 หากแต่ปัญหาการค้ามนุษย์ยังไม่มีแนวโน้มยุติลงในเร็ววัน ฉะนั้นการขึ้นทะเบียน เป็นผู้แสดงความสามารถอาจมีใช้ทางออกของปัญหาขอทานและการค้ามนุษย์ ยิ่งกว่านั้นยังเป็นการออกใบอนุญาตประกอบการขอทานอย่างถูกต้องตามกฎหมาย (ประชาไท, 2551)

ดังนั้นแล้วแม้ว่าจะมีการเปิดพื้นที่อย่างเสรีให้แก่ผู้แสดงความสามารถ ภายหลังจากมีการปรับปรุงพระราชบัญญัติควบคุมการขอทาน พ.ศ. 2559 หากแต่ ในแง่ของการบังคับใช้กฎหมายบางมาตราอาจจำกัดสิทธิผู้แสดงความสามารถ ต้องอยู่ภายใต้การควบคุมของรัฐในทางตรงกันข้ามอำนาจของรัฐอาจเปรียบเสมือน การคุ้มครองสิทธิและป้องกันการค้ามนุษย์ซ่อนเร้นที่แฝงมากับการใช้ประโยชน์ของ ช่องว่างทางกฎหมายในการเอารัดเอาเปรียบกลุ่มผู้แสดงความสามารถให้อยู่ใน วงวนของปัญหาอย่างไม่สิ้นสุด ดังพบในงานศึกษาของ ดวงพร ภิญญะพันธ์ (2550 : 132-134) ระบุว่าเงื่อนไขในการตัดสินใจเข้าสู่การเป็นผู้แสดงความสามารถเกิดจาก ปัจจัยทางเศรษฐกิจเป็นสำคัญ โดยเฉพาะปัญหาการประกอบอาชีพเดิม เช่น รายได้ไม่เพียงพอต่อการดำรงชีพ ไม่ชอบชอบงานเดิมและตกงาน เป็นต้น ยิ่งกว่านั้น ผู้แสดงความสามารถยังถูกตีตราว่าเป็น “ขอทาน” และ “ขยะสังคม” ซ้ำร้ายเดิม มากกว่าการมองว่าการกระทำนั้นเป็นไปเพื่อความอยู่รอดของตนเองและครอบครัว การตีตราจากสังคมว่า “ไม่มีความสนใจในหมู่คนขยัน” เห็นที่จะเป็นการพิพากษาคน แบบหยาบกร้านจนกลายเป็นการเบียดขับให้คนเหล่านั้นเข้าสู่วงจรของคนขายขอบ ซ้าซาก นอกจากนี้วัฒนธรรมของการให้ตามหลักศาสนาพุทธยังคงกลายเป็นหลุมพราง

ให้ผู้แสดงความสามารถได้รับผลประโยชน์จากแนวคิด “บาปบุญ/ชะตากรรม/การให้ทาน” (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2545 : 7)

การสถาปนาอำนาจของวณิพกในฐานะผู้แสดงความสามารถผ่านการต่อรองกับวาทกรรมกระแสหลักว่าด้วยสิทธิมนุษยชนและการช่วงชิงพื้นที่ทางวัฒนธรรม จึงนับว่าเป็นการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบใหม่ (New Social Movement) เพื่อสร้างอัตลักษณ์และปลดแอกการครอบงำของอำนาจรัฐให้กลายเป็นผู้มีส่วนได้เสีย (Stakeholders) ในการมีส่วนร่วมในกิจกรรมการพัฒนา นอกจากกลไกสำคัญข้างต้น แล้วสังคมส่วนรวมต้องหันมาให้ความสนใจและตระหนักถึงการลดความเหลื่อมล้ำทางเศรษฐกิจโดยการกระจายรายได้อย่างเป็นธรรม เช่น การเปิดโอกาสในการเข้าถึงการประกอบอาชีพได้อย่างอิสระโดยไม่กีดกันลักษณะทางภูมิหลังของแต่ละบุคคลว่าเป็นขอทานหรือผู้แสดงความสามารถการเปลี่ยนมุมมองใหม่ที่มีต่อผู้แสดงความสามารถจาก “ผู้รับ” (เงิน) เป็น “ผู้ให้” (การจรรโลงสังคม/การนันทนาการ) เป็นต้น กอปรกับการพลิกโฉมหน้าของรัฐได้กลายมาเป็นรัฐสวัสดิการมากขึ้นในฐานะผู้พ่วงศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์จาก “ผู้ควบคุม” (พระราชบัญญัติควบคุมการขอทาน พ.ศ. 2484) มาเป็น “ผู้คุ้มครอง” (พระราชบัญญัติควบคุมการขอทาน พ.ศ. 2559) โดยรัฐต้องสนับสนุนการสร้างพื้นที่สาธารณะสำหรับการแสดงความสามารถเพื่อทำให้ระบบการขึ้นทะเบียนผู้แสดงความสามารถเกิดประสิทธิผลมากยิ่งขึ้นนอกจากจะช่วยสร้างแหล่งรายได้และยังป้องกันขบวนการค้ามนุษย์ในการนำผู้แสดงความสามารถมาขึ้นทะเบียนสิ่งเหล่านี้จะช่วยให้ผู้แสดงความสามารถได้ยืนหยัดบนหลักของสิทธิมนุษยชนได้อย่างสมศักดิ์ศรีและเสริมสร้างประสิทธิภาพการแก้ไขปัญหาขอทานของรัฐได้อย่างน่าพึงปรารถนา

เอกสารอ้างอิง

- กรมพัฒนาสังคมและสวัสดิการ. (2561). **ระบบฐานข้อมูลการจัดระเบียบคนขอทาน**. สืบค้นเมื่อ 25 สิงหาคม 2561, จาก <http://www.beggar.dedw.go.th.indexadm.php>
- กุลพล พลวัน. (2538). **พัฒนาการสิทธิมนุษยชน**. กรุงเทพมหานคร: วิญญูชน.
- จิรวรรณ ทองทัฬ และพรชัย เลื่อนจวี. (2559). ปัญหาทางกฎหมายเกี่ยวกับการบังคับใช้พระราชบัญญัติควบคุมขอทาน พ.ศ.2458, **วารสารบัณฑิตวิทยาลัย**. 5(1), 198-214.
- ฐิตินัน บ. ค่อมม่อน. (2555). เพลงและอัตลักษณ์วัฒนธรรมชุมชน: จรัล มโนเพ็ชร กับบทบาทของนักบรรพชาวัฒนธรรมดนตรีล้านนา, **วารสารนิเทศศาสตร์ธุรกิจบัณฑิตย์**. 6(2): 145-179
- ณัฐธิดา นันตา. (2553). **วาทกรรมเพลงเพื่อชีวิตในบริบทการเมืองไทย (พ.ศ.2525 - 2550)** (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารบัณฑิต). กรุงเทพมหานคร: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ณัฐนรี ไค้งสุวรรณศรี. (2559). **กว่าจะมาเป็นขอทาน : เรื่องราวที่มากกว่าความขี้เกียจและการค้ามนุษย์**. สืบค้นเมื่อ 25 สิงหาคม 2561, จาก <http://www.ftawatch.org/node/46553>
- ณัฐพล ใจจริง. (2552). **การเมืองไทยสมัยจอมพล ป.พิบูลสงครามภายใต้ระเบียบโลกของสหรัฐอเมริกา (พ.ศ.2491-2500)** (ดุสิตนิพนธ์ปริญญาโทบริหารบัณฑิต). กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ดวงพร ภิญญะพันธ์. (2550). **โลกของ “นักดนตรีเปิดหมวก” (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารบัณฑิต)**. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- นัฐภูมิ สิงห์กุล. (2555). **วณิก : ตัวตนและวิถีชีวิตในพื้นที่สังคมไทย**, **ดำรงวิชาการ**. 7(2), 141-166.
- น้ำผึ้ง มโนชัยภักดิ์. (2554). **การแสดงลำตัดคณะหวังเต๊ะ: การศึกษาตามแนวชาติพันธุ์วรรณาแห่งการสื่อสาร** (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารบัณฑิต). กรุงเทพมหานคร : บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2545). **ก่อนยุคพระศรีอริย์ : ว่าด้วยศาสนา ความเชื่อ และศีลธรรม.**
กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์มติชน.

บุญเดิม พันรอบ และภาวดี มหาพันธ์. (2522). **การสำรวจลักษณะสังคมและ
วัฒนธรรมพื้นบ้านภาคตะวันออก.** ชลบุรี : มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.

ประชาไท. (2551). **ตีตรามนุษย์...การหลงทางของนโยบายรัฐ.** สืบค้นเมื่อ
25 สิงหาคม 2561, จาก <https://prachatai.com/journal/2008/08/17910>

ปัทมาวดี ปัทมาโรจน์. (2518). **ปัจจัยที่มีผลต่อการตัดสินใจเป็นขอทาน.**
(วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ). กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

แผนงานสร้างเสริมสุขภาพคนพิการในสังคมไทย. (2551). **เสียงสะท้อน พ.ร.บ.ขอทาน**
พ.ศ...., **จดหมายข่าวการเมืองเรื่องคนพิการ.** 13(2), 8-13.

พิมพ์ภากรณ์ บุญประเสริฐ. (2555). **วาทกรรมชาตินิยมของรัฐบาลไทยตั้งแต่
พ.ศ. 2475 ถึง พ.ศ. 2550** (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ). กรุงเทพมหานคร :
มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.

ภิรมย์ โดมมณฑล. (2562). **การคุ้มครองสิทธิและการเข้าถึงความยุติธรรมของ
คนไร้ที่พึ่งในสถานคุ้มครองคนไร้ที่พึ่ง, วารสารสังคมสงเคราะห์ศาสตร์.**
27(1), 158-191.

มรดกภูมิปัญญาทางวัฒนธรรม. (2561). **เพลงขอทานจังหวัดสุโขทัย.** สืบค้นเมื่อ
11 ธันวาคม พ.ศ.2561, จาก [http://ich.culture.go.th/index.php/th/ich/
performing-arts/236-performance/265-----m-s](http://ich.culture.go.th/index.php/th/ich/performing-arts/236-performance/265-----m-s)

รณรงค์ จันใด. (2560). **โครงการศึกษาแนวทางการขับเคลื่อนงานตามพระราช
บัญญัติควบคุมการขอทาน พ.ศ. 2559.** กรุงเทพมหานคร : จริยสุนิทวง
การพิมพ์.

รัชชช สละโวหาร. (2539). **บทบาทผู้ส่งสารของหวังเต๊ะในการถ่ายทอดความรู้
โดยผ่านสื่อพื้นบ้านประเภทลำตัด : กรณีศึกษาเฉพาะกรณี** (วิทยานิพนธ์
ปริญญาโทบริหารธุรกิจ). กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

- วสันต์ ณ ถลาง. (2549). **สาเหตุของการกลับมาเป็นคนเร่ร่อน ขอดทานในสถานแรกรับคนไร้ที่พึ่ง สันมหาพน อำเภอมะแม่ง จังหวัดเชียงใหม่** (การศึกษาค้นคว้าอิสระปริญญาโทบัณฑิต). เชียงใหม่ : มหาวิทยาลัยแม่โจ้.
- วัชร วรรณลี. (2559). **สิทธิของผู้สร้างสรรค์ในฐานะนักแสดงภายใต้สนธิสัญญาปักกิ่งว่าด้วยการแสดงในงานโสตทัศนวัสดุ ค.ศ. 2012** (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิต). กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- วิทยา วิเศษรัตน์. (2558). **ขอทานนั้นสบายแต่ไร้ค่า**. สืบค้นเมื่อ 25 สิงหาคม 2561, จาก <http://www.islammore.com/view/2285>
- วิภา คงคากุล. (2529). **ความสำคัญของดนตรีต่อสังคม**, ถนนดนตรี. 1(1): 34-37.
- สมศักดิ์ ชินอรุณชัย. (2537). **มาตรการทางกฎหมายต่อขอทานและผู้ถือประโยชน์จากการขอทานในประเทศไทย** (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิต). กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สมศักดิ์ สามัคคีธรรม. (2554). **การสถาปนาอำนาจของผู้ไร้อำนาจ**. กรุงเทพมหานคร : บริษัท มาฉลองคุณ ซีเอสพี จำกัด.
- สาทร ศรีเกตุ. (2557). **พัฒนาการความสัมพันธ์เชิงอำนาจทางเศรษฐกิจและการเมืองในวัฒนธรรมเพลงไทยสากล** (ดุษฎีนิพนธ์ปริญญาดุษฎีบัณฑิต). กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุเทพ วิสุทธิเขต. (2553). **การศึกษาอัตลักษณ์การแสดงเพลงขอทานของครูประทีป สุขโสภา** (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิต). กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.
- เสาวลักษณ์ วรายุ. (2551). **คนข้ามแดน : ชีวิตและชุมชนขอทานเขมรในกรุงเทพมหานคร** (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิต). เชียงใหม่ : มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- อนุสรณ์ ลีมนณี. (2531). **ทฤษฎีเศรษฐกิจการเมืองยุคปัจจุบัน**. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยรามคำแหง.
- Adam, R. (2008). **Empowerment : Participation and Social Work**. Hampshire : Palgrave Macmillan.

- Alston, J. M., Freebairn, J. W., & James, J. S. (2001). Beggar-thy-neighbor advertising : Theory and application to generic commodity promotion programs, **American Journal of Agricultural Economics**. 83(4), 888-902.
- Bourdieu, P. (1997). **Outline of a Theory of Practice**. Cambridge : Cambridge University Press.
- Brook, D. (1996). '**Class Politics versus Identity Politics**', The Public Interest. Retrieved September 6, 2018, from https://www.nationalaffairs.com/storage/app/uploads/public/58e/1a4/eb1/58e1a4eb_1ab1f109814744.pdf
- Certeau, D. M. (1984). **The practice of everyday life translated by Steven Rendall**. Berkeley : University of California Press.
- Dunn, J. (1994). 'Introduction : Crisis of the Nation-State?', **Political Studies**. 42(1), 3-15.
- Hall, S. (1986). Gramoi's Relevance for the study of race and ethnicity, **Journal of Communication Inquiry**. 10(2), 5-27.
- Khan, J.H., Menka&Shamshad. (2014). Socio-economic status of beggars in Aligarh district, India, **The International Journal of Social Sciences and Humanities Invention**. 1(5), 37-52.
- Namwata, B. M., Mgabo, M. R., & Dimoso, P. (2012). Categories of street beggars and factors influencing street begging in central Tanzania, **African Study Monographs**. 33(2), 133-143.
- Roth, V. (2012). **Defining Human Trafficking and Identify Its Victims: A Study on the Impact and Future Challenges of International, European and Finnish Legal Responses to Prostitution-Related Trafficking in Human Beings**. Danvers, MA:Koninklijke Brill NV.
- Schlesinger, A.M. (1992). **The Disuniting of America**. New York : Norton.

- Sethna, Jehangir M.J. (1980). **Society and the criminal**. Bombay : N.M. Trippther Private Limited.
- Severn, S.L. (2007). **Do conventional foreign direct investment theories explain why multinational enterprises conduct foreign direct investment in Thailand?** (Doctoral dissertation). Nottingham : University of Nottingham.
- Shelly, L. (2010). **Human Trafficking in Persons Report**. New York : United Nations.
- Stocking, G.W. (1982). **Race, Culture and Evaluation : Essays in the History of Anthropology**. Chicago : University of Chicago Press.
- Superadmin. (2561). **หวังเต๊ะ นายหวังดี นิมา**. สืบค้นเมื่อ 2 กรกฎาคม 2562, จาก <https://storysiam.com/หวังเต๊ะ-นายหวังดี-นิมา/>