

มานุษยวิทยาปรัชญา เพลงโศกแห่งชนทามิล<sup>1</sup>  
และการร้อยต่อเชิงผัสสะทางมานุษยวิทยา  
Philosophical Anthropology, Crying Song of Tamils  
and the anthropological sensory montage

ศรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ

ภาควิชาสื่อศิลปะและการออกแบบสื่อ

คณะวิจิตรศิลป์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

Sorayut Aiemueayut

Department of Media Arts and Design

Faculty of Fine Arts, Chiang Mai University

E-mail: sorayut27@gmail.com

วันรับบทความ: 7 ธันวาคม 2564 (Received December 7, 2021)

วันแก้ไขบทความ: 21 มกราคม 2565 (Revised January 21, 2022)

วันตอบรับบทความ: 31 มกราคม 2565 (Accepted January 31, 2022)

## บทคัดย่อ

แรงบันดาลใจในการเขียนบทความนี้คือการสำรวจแรงดึงดูดใน  
ระยะห่างของสัมพันธ์ภาพระหว่างมานุษยวิทยาและปรัชญา โดยมีคำถาม  
สำคัญคือตัวแบบในการค้นหาความรู้ทางมานุษยวิทยาจะมีคุณูปการต่อการ  
ตั้งคำถามเชิงปรัชญาได้อย่างไร การศึกษาวางอยู่บนสมมติฐานที่ว่า งานศึกษา  
เชิงชาติพันธุ์นิพนธ์มีความสำคัญต่อการทำความเข้าใจมนุษย์สภาวะและการ  
ก่อรูปความเป็นมนุษย์ ดังนั้น บทความนี้จึงดำเนินการศึกษาผ่านการศึกษา  
เชิงชาติพันธุ์นิพนธ์จากประสบการณ์ทางมานุษยวิทยาท่ามกลางคนตามิลใน  
ประเทศมาเลเซีย การทำงานภาคสนามอย่างเข้มข้นพาผู้เขียนได้รู้จักกับ

*aluvuhira pattu* หรือเพลงโศกา (crying song) ซึ่งเป็นรูปแบบเฉพาะของการแสดงออกและทำให้เข้าใจว่าคนตามีลอคัยอยู่ในโลกนี้ได้อย่างไร ตลอดจนวิถีแห่งการรับรู้ถึงสัจธรรม (being) ของพวกเขาผ่านกระบวนการร้อยต่อเชิงผัสสะทางมานุษยวิทยา

สิ่งหนึ่งที่พบในการอภิปรายของบทความคือการปลุกปล้ำทางความคิดระหว่างประสบการณ์เชิงมานุษยวิทยากับข้อถกเถียงเชิงปรัชญา ซึ่งแสดงให้เห็นว่าไม่มีหนทางสายเดียวในขอบเขตทางปรัชญาหรือตามประเพณีที่ถูกบัญญัติเอาไว้ หนทางในการทำความเข้าใจมนุษย์สภาวะนั้นประกอบไปด้วยการบรรจบกันของเส้นทางอันหลากหลายที่ปรับโฉมไปสู่การอยู่ร่วมกันในโลกภายใต้ปริมณฑลแห่งปฏิบัติการ

**คำสำคัญ:** มานุษยวิทยาปรัชญา, เพลงโศกาแห่งชนทามิล, มนุษย์สภาวะ, การร้อยต่อเชิงผัสสะ

### Abstract

The guiding inspiration of this article is to explore the attraction in the distant relationship between anthropology and philosophy. How do anthropological models of inquiry contribute to philosophical questions? This study hypothesized that the ethnographic work is vital for addressing the problem of "the myth of the given" in the formulation of human beings. Thus, the article explores an essential question through ethnographic study that arose in anthropological experience among the Tamils in Malaysia. The deep immersion in fieldwork introduced the author into *aluvuhira pattu*, the crying song, a particular form of expression of how Tamils live in the world and how they perceive the sense of being. One discovery made by the author was the

tension between anthropological experience and the philosophical argument. There is no linear tradition in philosophy, and it is not about a canonical tradition. The route to understanding our era's human condition is to take multiple trajectories, which shape a new phase of being within the realm of grounded practice.

**Keywords:** Philosophical anthropology, crying song of Tamils, human condition, sensory montage

สิ่งหนึ่งที่แน่นอนคือจิตสำนึกของมนุษย์แทบไม่มีความคงที่ ด้านหนึ่งความคิดของเรามักล่องลอย ทำตามอำเภอใจ วอกแวก และฟุ้งซ่าน ขณะที่ ในอีกทางหนึ่ง เราจะมีลักษณะของการครุ่นคิด ตรึงคิด หมกมุ่น ในเชิงนามธรรม และมีใจอันมุ่งมั่น เราอาจหลงทางไปทั่วโลกได้ครู่หนึ่งและต่อมาก็สามารถกลับมามีส่วนร่วมกับการงานได้อย่างเต็มที่

ไมเคิล แจ็คสัน (Michael Jackson 2015: 294)

## บทนำ

ในปี 2017 บทนำที่ชื่อว่า *Experiments between Anthropology and Philosophy: Affinities and Antagonisms* คณะบรรณาธิการได้จุดประกายและเปิดประเด็นว่าด้วยสัมพันธภาพระหว่างมานุษยวิทยากับปรัชญาเอาไว้ในสภาวะอันย้อนแย้งระหว่างการตั้งดูตักกันและกันและเป็นปรปักษ์ต่อกัน ปรัชญาจะมีความเชื่อว่าสังคมมนุษย์และความหลากหลายของสังคมที่ดำเนินอยู่จะถูกผูกมัดเอาไว้ด้วยหลักการซึ่งข้อมูลเชิงประจักษ์ไม่สามารถนำมารองรับคำถามในเชิงแนวคิดได้ทั้งหมด แม้ว่าการสถาปนาความคิดทางปรัชญาจะเกิดขึ้นผ่านมิติทางประวัติศาสตร์และเงื่อนไขรายรอบก็ตามที่ ขณะที่มานุษยวิทยาซึ่งมีสาขาวิชาย่อยและรูปแบบการคิดที่ต่างออกไปและยึดมั่นกับการทำงานผ่านข้อมูลเชิงประจักษ์ (Das, Jackson, Kleinman & Singh, 2017) ที่มบรรณาธิการได้ยกตัวอย่างน่าสนใจว่า คงไม่มีนักมานุษยวิทยา

คนได้รู้สึกอ่อนใจกับข้อเสนองของเอด์มุนด์ ฮุสเซิล (Edmund Husserl) ว่า ด้วยเรื่องธรรมชาติของความเป็นมนุษย์ในบริบทและการเติบโตของภาคพื้นทวีปยุโรป (European humanity) ในฐานะความคิดอันสัมบูรณ์ (absolute idea) (Husserl, 1970: 16) ในทางตรงข้าม งานศึกษาทางมานุษยวิทยาสนใจข้อเท็จจริงเชิงประจักษ์ในที่อื่น ๆ และตั้งคำถามถึงธรรมชาติของความเป็นมนุษย์ที่วางบนพื้นฐานของความแตกต่างกันทางสังคมและวัฒนธรรม อย่างไรก็ตาม ในฐานะศาสตร์สมัยใหม่ มานุษยวิทยาและปรัชญามีความสนใจร่วมกัน นั่นคือการทำความเข้าใจเกี่ยวกับขอบเขตแห่งความเป็นมนุษย์ คำถามร่วมสมัยที่มานุษยวิทยาและปรัชญามีร่วมกันมาโดยตลอดคือ ชุดความสัมพันธ์หลากหลาย ระหว่างความคิดเชิงมโนทัศน์กับชีวิต (concept and life) ระหว่างการกระทำผ่านประสบการณ์กับการสะท้อนย้อนคิด (experience and reflection) และระหว่างความคิดกับการดำรงอยู่ (thought and being) คณะบรรณาธิการเห็นร่วมกันประการหนึ่งว่าชุดคำถามเหล่านี้ถูกจุดชนวนจากงานเขียนว่าด้วยมานุษยวิทยาปรัชญา (philosophical anthropology) ของอิมมานูเอล คานท์ (Immanuel Kant) และได้กลายเป็นมรดกทางความคิดให้ศึกษาและถกเถียงกันและตอบคำถามว่าด้วยมนุษย์กลายเป็นมนุษย์ได้อย่างไร (Das, Jackson, Kleinman & Singh, 2017: 16)

บทความนี้มีวัตถุประสงค์ในการทำความเข้าใจความเชื่อมโยงระหว่างการศึกษามานุษยวิทยาที่สนใจตั้งคำถามในเชิงปรัชญากับการศึกษาด้านชาติพันธุ์นิพนธ์ (ethnography) ซึ่งมีจุดเด่นอยู่ที่การอธิบายชีวิตและความเป็นมนุษย์ผ่านแง่มุมเชิงประจักษ์ โดยมีสมมติฐานว่าความเชื่อมโยงดังกล่าวสามารถยกระดับไปสู่คำถามในการก่อรูปความเป็นมนุษย์ได้นอกจากนี้ บทความยังต้องการนำเสนอว่าการสร้างความถามในเชิงปรัชญาสามารถดำเนินการผ่านกระบวนการศึกษามานุษยวิทยาได้ ทั้งยังมีส่วนในการทำความเข้าใจมนุษย์สถานะ (human condition) ในฐานะการบรรจบกันของเส้นทางอันหลากหลาย ทั้งมิติทางประวัติศาสตร์ การก่อรูปของความเป็น

มนุษย์ในแต่ละวัฒนธรรม ตลอดจนเงื่อนไขต่าง ๆ ที่รายรอบ ผู้เขียนเชื่อว่า “การทดลอง” ทำงานทางมานุษยวิทยาให้ประหนึ่งเป็นวิธีการดำเนินการทางปรัชญา (doing anthropology as a mode of doing philosophy) จะมีส่วนสำคัญอย่างยิ่งต่อการร่นระยะห่างของพรมแดนการค้นหาคำถามของทั้งสองสาขาให้มีความเชื่อมโยงกันมากขึ้นเพื่อให้เกิดศักยภาพในการตั้งคำถามว่าด้วยขอบเขตแห่งความเป็นมนุษย์อีกครั้ง

เนื้อหาของบทความประกอบไปด้วยสามส่วนสำคัญดังต่อไปนี้

หนึ่ง *มานุษยวิทยาปรัชญาและปฏิบัติการทางมานุษยวิทยา* คือ การแสดงให้เห็นถึงความหมายและความสำคัญของมานุษยวิทยาปรัชญา ไม่ว่าจะ เป็นความคิดทางมานุษยวิทยาของอิมมานูเอล คานท์ และข้อถกเถียงว่า ด้วยวิธีวิทยาทางมานุษยวิทยาภายใต้อิทธิพลของจุดเปลี่ยนทางภววิทยา (ontological turn) ผ่านกระบวนการศึกษาในเชิงชาติพันธุ์พันธ์ซึ่งเรียกร้องให้มานุษยวิทยา มีการขบคิดเชิงปรัชญามากยิ่งขึ้น

สอง *ท่องไปในโลก-เพลงโคกาแห่งชนตามิล* คือ การแสดงให้เห็นถึงการก่อรูปของมนุษย์สถานะผ่านกรณีศึกษาเชิงชาติพันธุ์พันธ์ของผู้เขียน ในส่วนนี้จะเป็นการพรรณนาถึงชีวิตและการรับรู้โลกของคนตามิลซึ่งถูกบังคับให้อพยพจากอินเดียเข้ามาสู่คาบสมุทรมาเลย์ ซึ่งไม่เพียงสะท้อนถึงมิติทางประวัติศาสตร์แบบหลังอาณานิคม โครงสร้างสังคม และการรับรู้ความหมายทางวัฒนธรรมของชนตามิลเท่านั้น เนื้อหายังอุทิศให้กับการทำความเข้าใจและเข้าใจเพลงโคกา (crying song) บทเพลงที่มีเนื้อหาสั้น ๆ ทว่า บรรลุใจซึ่งโลกของพวกเขาและเธอในมาเลเซียควบคู่กับการส่งผ่านโลกที่ถูกรับรู้จากประสบการณ์ของชนตามิลสู่กลุ่มของตนเองและคนอื่น ๆ

สาม *อยู่-ใน-โลก: การร้อยต่อเชิงผัสสะทางมานุษยวิทยา* คือการตั้งคำถามเชิงปรัชญาอันสืบเนื่องมาจากข้อเท็จจริงประจักษ์ในส่วนที่สอง เนื้อหามุ่งเน้นไปยังประเด็นสำคัญว่าด้วยการรับรู้มนุษย์สถานะของชนตามิลผ่านประสาทสัมผัสชุดต่าง ๆ เพื่อ “เข้าไป” และ “เข้าใจ” ภววิทยาของคน

อื่นผ่านวิธีวิทยาซึ่งทำงานประสานร่วมกับเทคโนโลยี โดยเฉพาะการให้ความสนใจกับการบันทึกเสียงต่าง ๆ ในสนามด้วยวิธีการต่าง ๆ เพื่อเข้าใจถึงสัมพันธ์ภาพระหว่างจินตภาพที่เกิดจากกับรับฟังและภาพที่เกิดจากการมองเห็น กระบวนเหล่านี้นอกจากจะสะท้อนความพยายามในการทำงานสนามผ่านการตั้งคำถามเชิงภววิทยาแล้ว ยังมีนัยต่อการเปลี่ยนโฉมการรับรู้โลกของคนตามิลจากการดำรงอยู่ในโลกอันคุ้นเคยไปสู่การเรียนรู้และปรับให้เป็นส่วนหนึ่งในชุดของประสบการณ์เพื่อตั้งคำถามกับสภาวะการณ์ในปัจจุบันที่กำลังดำเนินอยู่ การรื้อต่อเชิงผัสสะที่เกิดขึ้นระหว่างภาพ เสียง และผัสสะอื่น ๆ จึงมีส่วนสำคัญในการเผยถึงศักยภาพของคนตามิลในการเปลี่ยนแปลงตนเอง ทั้งยังมีส่วนสำคัญต่อการกลับไปสนทนากับคำถามเชิงปรัชญาอีกครั้งในบทส่งท้าย

### มานุษยวิทยาปรัชญาและปฏิบัติการทางมานุษยวิทยา

มานุษยวิทยาปรัชญา (philosophical anthropology) เป็นวิชาซึ่งแสวงหาหนทางในการทำความเข้าใจธรรมชาติของมนุษย์ผ่านการวิพากษ์วิจารณ์เชิงปรัชญา ตลอดจนความหลากหลายในแนวพินิจที่มีลักษณะมนุษยนิยม (humanistic approach) เพื่อไขปริศนาว่าด้วยเงื่อนไขและสภาวะการดำรงอยู่ของความเป็นมนุษย์ วิชานี้มีจุดเริ่มต้นอย่างจริงจังในช่วง ค.ศ. 1920 และในอีกยี่สิบปีต่อมาได้ถูกยอมรับในฐานะที่เป็นสาขาหนึ่งของปรัชญาเยอรมัน ซึ่งวางบนพื้นฐานของ ปรัชญาแห่งชีวิต (Lebensphilosophie) ปรัชญาอัตถิภาวนิยม และปรากฏการณ์วิทยา มานุษยวิทยาปรัชญายังมีความใกล้ชิดกับสังคมวิทยาว่าด้วยความรู้ และการเน้นย้ำถึงความสัมพันธ์ระหว่างปรัชญาและความคิดแบบปฏิบัตินิยม (pragmatism) การก่อตัวขึ้นมาของมานุษยวิทยาปรัชญายังสืบย้อนไปถึงยุคสมัยของการค้นหาความรู้ว่าด้วยธรรมชาติของมนุษย์ในช่วงค.ศ. ที่ 18 ซึ่งได้รวบรวมเอาความคิดเชิงวิพากษ์ในยุคแสงสว่างทางปัญญาเข้าไว้ด้วยกัน (Landsberg, 1949; Landmann, 1955)

อิมมานูเอล คานท์ (Immanuel Kant) คือคนหนึ่งซึ่งสอนในรายวิชานี้ต่อเนื่องถึงยี่สิบสามปี นับจากปีค.ศ. 1772-1796 ช่วงเวลานั้น มานุษยวิทยานับว่าเป็นสนามใหม่ของแวดวงวิชาการ งานเขียนของคานท์ในชื่อ *มานุษยวิทยา: จากมุมมองเชิงปฏิบัติการ* (*Anthropology: From a pragmatic point of view*) คือหนึ่งในความพยายามที่จะพัฒนาวิธีพินิจเชิงมานุษยวิทยาอย่างเป็นระบบเพื่อศึกษาการดำรงอยู่ของมนุษย์ หนังสือเล่มนี้เผยแพร่ครั้งแรกในปี ค.ศ. 1798 และในอีก 208 ปีต่อมาได้ถูกแปลเป็นภาษาอังกฤษในปี ค.ศ. 2006 มานุษยวิทยาของคานท์อาจต่างออกไปจากการทำงานทางมานุษยวิทยาในแบบที่เข้าใจทั่วไปค่อนข้างมาก ฌึน (Kuehn, 2006: vii) ผู้เขียนบทนำในหนังสือ มานุษยวิทยา: จากมุมมองเชิงปฏิบัติการ ได้อธิบายว่าผู้อ่านต้องเข้าใจเบื้องต้นถึงความสนใจและคิดค้นทางมานุษยวิทยาทั้งในเชิงวิทยาศาสตร์และมนุษยนิยมของคานท์เติบโตขึ้นจากความตระหนักว่ายุคแสงสว่างทางปัญญาของยุโรปถูกมองเป็นทางเลือกในการทำความเข้าใจธรรมชาติของความเป็นมนุษย์แทนความรู้เชิงเทววิทยา

การกำเนิดของความเชื่อที่ว่าการศึกษามนุษยชาติที่เหมาะสมคือ การศึกษามนุษย์ไม่ใช่ศึกษาพระเจ้าเพื่อเข้าใจมนุษย์ มุมมองในลักษณะนี้กลายเป็นฐานสำคัญต่อการทำงานทางมานุษยวิทยาที่เราคุ้นเคยกันในปัจจุบัน โดยเฉพาะการให้ความสำคัญกับกิจกรรมและชีวิตประจำวันของมนุษย์ และการสังเกตการณ์กิจกรรมและชีวิตทางสังคมของกลุ่มคนที่ต้องการศึกษา ทั้งนี้ เราต้องพึงระมัดระวังว่าพันธะความสนใจทางมานุษยวิทยาของคานท์คือความมุ่งมาดปรารถนาต่อการสร้างความรู้แห่งโลก (*Weltkenntnis*) ซึ่งวางอยู่บนพื้นฐานของการมีส่วนร่วม (*mitgespielt*) อันเป็นส่วนหนึ่งของการแสวงหาความรู้ คานท์เห็นว่าการมีส่วนร่วมจะเกิดขึ้นได้ผ่านประสบการณ์เชิงปฏิบัติการหรือปฏิสัมพันธ์ระหว่าง “ตัวฉัน” กับ “คนอื่น” อันเป็นการกระทำเพื่อที่จะมีโลก (*Welt haben*)

นัยของการกระทำนี้ สำคัญอย่างยิ่งต่อการประกอบสร้างความเข้าใจว่าด้วยเรื่องปฏิบัติการ สำหรับคานท์ความรู้สึกถึงการมีอยู่ของตนเอง หรือ “ฉัน” (I) คือ ส่วนหนึ่งของการรับรู้และภาพแทนตนที่ถูกสร้าง ผสม และสังเคราะห์ขึ้นจนกลายเป็นสภาวะการดำรงอยู่ผ่านคำพูดภาษาและการกระทำพิจารณาผ่านแง่มุมนี้ สำนึกในตัวตนของบุคคลจึงเกิดจากการนิยามในห้วงจังหวะผ่านกิจกรรมในเชิงปฏิบัติการ ความสัมพันธ์ทางสังคมและวัฒนธรรมและความสัมพันธ์ที่รายรอบบุคคลนั้น ๆ แม้สำนึกในตัวตนจะถูกแบ่งแยกออกในขั้นตอนการดำเนินการไปสู่กิจกรรมต่าง ๆ แต่ความเป็นเอกภาพก็ยังคงเกิดในระดับของบุคคลตราบที่ “ข้อเท็จจริงที่ว่ามนุษย์สภาวะสามารถมี ‘ฉัน’ ในการเป็นตัวแทน” และทำให้กลายเป็นบุคคลซึ่งผ่านการเปลี่ยนแปลงทั้งหมดที่เกิดขึ้นเสมือนเป็นคน ๆ เดียวกัน (Kant, [1798] 2006: 15)

มิเชล ฟูโกต์ (Michel Foucault) นักปรัชญาชาวฝรั่งเศสได้ทำการเสวนาวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกฉบับรอง ซึ่งก็คือการแปลงาน *มานุษยวิทยา: จากมุมมองเชิงปฏิบัติการ* ของคานท์ เป็นภาษาฝรั่งเศสควบคู่กับการเขียนคำนำที่สะท้อนการตีความและข้อค้นพบของเขาเอง ฟูโกต์มีความเห็นว่าคานท์กำลังก่อรูปความเข้าใจในธรรมชาติของมนุษย์ซึ่งไม่ได้ถูกตรึงหรือถูกกำหนดโดยแก่นสารที่มีอาจเปลี่ยนแปลงได้ ทว่าเป็นบางสิ่งที่ถูกใช้และถูกผลิตขึ้นมาในกระบวนการเชิงประวัติศาสตร์ที่มนุษย์ชาติสงวนรักษาไว้ซึ่งศักยภาพในการเปลี่ยนแปลงตนเอง สำหรับฟูโกต์ ธรรมชาติในความเป็นมนุษย์ของคานท์จึงไม่ใช่สิ่งที่ดำรงอยู่เป็นขั้นตอน (stage) แต่ปรากฏขึ้นผ่านกิจกรรม (activity) อาทิ กระบวนการใช้ภาษา สัญลักษณ์ในการสื่อสาร และปฏิบัติการต่าง ๆ ฟูโกต์พิจารณาว่าคานท์กำลังพัฒนาพื้นฐานใหม่ของคำถามว่าด้วยภววิทยาแห่งปัจจุบันและภววิทยาแห่งตัวตนของพวกเรา (Foucault, 1994: 148) คานท์กำลังถามคำถามอันแตกต่างและไม่มีใครถามมาก่อนนั่นคือ “คำถามว่าด้วยปัจจุบันและอะไรกำลังจะเกิดขึ้นในปัจจุบันขณะ อาทิ วันนี้จะเกิดอะไรขึ้น? อะไรจะเกิดขึ้นในตอนนี้? และอะไรคือ ‘ตอนนี้’ ที่พวกเราทั้งหมดค้นพบตัวตนของพวกเรา และในห้วงขณะซึ่งฉันกำลังเขียนอยู่นี้ ใครเป็นผู้นิยาม



ความหมาย?” (Foucault 1994: 139) ชุดคำถามเหล่านี้เน้นย้ำให้เห็นถึงนัยสำคัญของห้องแห่งปฏิบัติการในปฏิสัมพันธ์ระหว่างตัวเรากับผู้อื่นซึ่งเกิดขึ้นในปัจจุบัน และมีลักษณะที่ดำเนินไปตามการเคลื่อนไหวของเวลา

นักมานุษยวิทยาในยุคหลังอย่าง คีธ ฮาร์ท (Keith Hart 2008-9, 2010) และไมเคิล ฟิชเชอร์ (Michael Fischer 2009) มีความเห็นว่าการที่ไม่เพียงแต่พยายามออกแบบให้มุมมองเชิงปฏิบัติการมีความสำคัญต่อการศึกษา มนุษย์ท่ามกลางยุคสมัยแห่งการเปลี่ยนแปลงและมีผลต่อการศึกษาทางมานุษยวิทยาในรูปแบบที่ถูกรับรู้กันทั่วไป อย่างไรก็ตาม มานุษยวิทยาได้รับอิทธิพลจากคานท์มาเพียงการวางรากฐานสำคัญว่าด้วยการสังเกตการณ์ และรับรู้ข้อเท็จจริงทางสังคมในเชิงประจักษ์ ทั้งที่การทำความเข้าใจธรรมชาติในมนุษย์ของคานท์วางอยู่บนพื้นฐานของการมีส่วนร่วมซึ่งมีนัยของการกระทำมากกว่าการสังเกตการณ์ ด้วยเหตุนี้จึงเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้กระบวนการค้นหาและรับรู้ความจริงทางมานุษยวิทยามีลักษณะจำเพาะและแยกตัวออกจากบทสนทนาเชิงปรัชญาที่มีลักษณะเป็นนามธรรม สภาวะเช่นนี้ มีผลสำคัญอย่างยิ่งที่ทำให้นักมานุษยวิทยาอาจก้าวไปสู่คำถามเชิงภววิทยา (ontology) และมีอาจสร้างความตระหนักในการเชื่อมโยงระหว่างมานุษยวิทยากับโครงการทางปรัชญา ทั้งที่การพยายามทำความเข้าใจประสบการณ์ชุดต่าง ๆ ของมนุษย์ของคานท์นั้น สามารถเกิดขึ้นได้ทั้งในระดับชีวิตประจำวันและการพินิจถึงชีวิตทางสังคมและวัฒนธรรม ควบคู่ไปกับองค์ความรู้เกี่ยวกับมนุษย์ สภาวะซึ่งได้รับมาจากความรู้ต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็น วรรณคดี ประวัติศาสตร์ การละเล่น บทกวี รวมไปถึงการเดินทางท่องเที่ยวไปยังวัฒนธรรมอื่น (Kant, [1798] 2006)

ทิม อิงโกลด์ (Tim Ingold) นักมานุษยวิทยาคนสำคัญที่มีส่วนในการเรียกร้องให้นักมานุษยวิทยาทำงานในเชิงปรัชญามากยิ่งขึ้น แม้อิงโกลด์จะไม่ได้อยู่ในกระแสธารของมานุษยวิทยาปรัชญาโดยตรงแต่เขาก็ให้คำจำกัดความไว้อย่างกระชับและน่าสนใจว่า “มานุษยวิทยาคือปรัชญาที่มีผู้คนอยู่

ภายใน” (Ingold, 1992: 696) โดยเฉพาะการตั้งคำถามว่าด้วยการดำรงอยู่ของมนุษย์ผ่านมิติความสัมพันธ์กับความรู้ ภาษาศาสตร์ ศิลปะ จริยศาสตร์ ชีวิต และความตาย ทั้งหมดนี้ล้วนวางอยู่บนฐานของประสบการณ์ชีวิตและปฏิบัติการของผู้คนในสังคมอันแตกต่างและวัฒนธรรมที่มีอยู่ทั่วโลก สำหรับอิงโกลด์ มานุษยวิทยาให้ความสำคัญกับการรับรู้ (perception) ความจริงทางสังคมซึ่งใส่ใจกับการวิจัยเชิงปฏิบัติการในสนาม มุมมองเช่นนี้มีส่วนสำคัญต่อการก่อรูปขององค์ความรู้เกี่ยวกับชีวิตทางสังคมและวัฒนธรรม และถ่ายทอดออกมาเป็นลายลักษณ์อักษร ภาพ วัตถุ และการบันทึกแบบต่าง ๆ เพื่อสื่อสารกับแนวคิดทฤษฎี และข้อค้นพบในการวิจัยอื่น ๆ (Davis, 2000) อิงโกลด์เข้ามาถกเถียงในประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างมานุษยวิทยากับปรัชญาในแง่มุมของภววิทยาผ่านบทความ “นั่นแหละพอได้แล้วเกี่ยวกับชาติพันธุ์นิพนธ์!” (That’s enough about ethnography!) เขาเห็นว่างานชาติพันธุ์นิพนธ์เป็นถ้อยคำที่ถูกใช้บ่อยในทางมานุษยวิทยาและในสาขาอื่นที่เกี่ยวข้อง ขณะเดียวกันคุณลักษณะของความเป็นงานชาติพันธุ์นิพนธ์ (ethnographicness) ซึ่งนักมานุษยวิทยาใช้ทำงานโดยเฉพาะงานสนาม กลับมีลักษณะที่กีดกร่อนพันธะในการทำงานเชิงภววิทยาและเป้าหมายของการศึกษามานุษยวิทยาในฐานะสาขาวิชาเอง

อิงโกลด์ได้แสดงนัยของการตั้งคำถามเชิงภววิทยาต่อประเด็นเรื่องการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม (participant observation) ว่าสามารถแบ่งได้ออกเป็นสองคำซึ่งมีความหมายแตกต่างกัน การสังเกตการณ์หมายถึงการจับจ้องความเคลื่อนไหวที่อยู่เบื้องหน้า ภาพรวม และสิ่งที่กำลังจะเกิดขึ้น แต่การมีส่วนร่วมหมายถึงการกระทำที่มาจากภายในของกิจกรรมต่าง ๆ ซึ่งเกิดขึ้นจากการดำเนินชีวิตควบคู่ไปกับผู้คนและสรรพสิ่งที่นักมานุษยวิทยาให้ความสนใจ ทั้งสองวิธีการนี้มีลักษณะที่แตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง เขาได้อ้างอิงคำถามของไมเคิล แจ็คสันที่มีต่อปัญหานี้เช่นกันว่า ความไม่เข้าคู่กันดังกล่าวเกิดขึ้นราวกับการถามให้เราลงไปว่ายน้ำและยืนอยู่ริมชายฝั่งไป

พร้อม ๆ กัน (Jackson, 1989: 51 อ้างใน Ingold, 2017: 387) ทั้งสองกิจกรรมนี้สามารถทำตามลำดับขั้นได้แต่ไม่สามารถเกิดขึ้นพร้อมกัน เนื่องจากเป็นการได้มาซึ่งข้อมูลและรายละเอียดที่ต่างกัน การสังเกตการณ์อาจมีแนวโน้มของความเป็นวัตถุวิสัย ขณะที่การมีส่วนร่วมมีลักษณะเชิงอัตวิสัย อิงโกลด์เสนอว่าหนทางหนึ่งในการบูรณาการความย้อนแย้งดังกล่าวไว้ด้วยกันคือการสังเกตการณ์จากภายใน (observing from the inside) เขาเห็นว่าในฐานะมนุษย์ พวกเราสามารถเข้าถึงความจริงของโลกได้ด้วยหนทางแห่งการปลดปล่อยตัวเราเองให้หลุดออกไปจากโลกและปล่อยให้เรากลายเป็นคนแปลกหน้าของตัวเอง (Ingold, 2017: 387) กระบวนการนี้มีส่วนที่ทำให้การสังเกตการณ์ไม่ใช่เรื่องของวัตถุวิสัย แต่เป็นส่วนหนึ่งของการรับรู้และปฏิบัติการ เสมือนเป็นการแปลงเปลี่ยนโลกที่เราคุ้นเคยไปสู่การเรียนรู้ครั้งใหม่เพื่อปรับมันเข้าสู่ประสบการณ์ชีวิตอันเป็นส่วนหนึ่งของตัวเราเอง ในแง่นี้ การสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมจึงไม่ใช่แง่มุมเชิงเทคนิคของการเก็บข้อมูลเพื่อนำวิจัย ทว่า มันคือการทำงานเชิงภววิทยาและการเติมเต็มทั้งในเชิงความรู้และการกระทำที่พวกเรามีต่อการเป็นส่วนหนึ่งของโลกและอยู่ในโลกใบนี้

ข้อค้นพบในทางมานุษยวิทยาจึงดำรงอยู่บนความสัมพันธ์ระหว่างนักมานุษยวิทยาในฐานะอัตวิสัยกับผู้คนในสนามซึ่งตัวตนของแต่ละฝ่ายต่างมีการปรับเปลี่ยนและเรียนรู้ต่อกัน อิงโกลด์มีความเห็นว่าการดำรงอยู่ของมนุษย์มีลักษณะของการกลายเป็น (becoming) หรือเมื่อใดก็ตามที่เราคิดว่าค้นพบและเข้าใจในมนุษย์ มนุษย์ก็ได้เคลื่อนตัวไปจากความเข้าใจของเราไปเสียแล้ว (humans are humaning) ในแง่นี้ การรับรู้ความเป็นมนุษย์สภาวะของอิงโกลด์จึงมีลักษณะที่คล้ายคลึงกับการมีส่วนร่วมในทักษะของคานท์ซึ่งมุ่งเน้นประสบการณ์เชิงปฏิบัติการระหว่างตัวฉันกับผู้อื่นซึ่งมีลักษณะไหลเวียนไปกับปัจจุบันขณะ

นักมานุษยวิทยาจะกลายเป็นสิ่งใดเมื่อเขาและเธอจุ่มตนเองลงไป ในชุดประสบการณ์ของผู้อื่นมากกว่าการสังเกตการณ์ในเชิงเทคนิควิธี ปฏิบัติการทางมานุษยวิทยาจากจุดยืนของอิงโกลด์มีนัยของการเรียกร้องให้นักมานุษยวิทยา ก้าวข้ามภววิทยาของตนเองผ่านปฏิบัติการวิจัยและเรียนรู้จากภววิทยาของผู้อื่นในฐานะสิ่งมีชีวิตที่อยู่ในโลกร่วมกัน แม้ว่าจะถูกกางกั้นด้วยเขตแดนเชิงกายภาพและพรมแดนความแตกต่างทางสังคมและวัฒนธรรม พันธะผูกพันเชิงภววิทยาเช่นนี้คือส่วนสำคัญต่อการยืนยันในคุณค่าทางมานุษยวิทยาในฐานะสาขาวิชาซึ่งขยับก้าวไปข้างหน้าอย่างอุทิศตนเพื่อเยียวยารอยปริแยก ระหว่างความเป็นจริงและจินตนาการ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือระหว่างข้อมูล และแนวคิดทฤษฎี

การทำงานในลักษณะนี้อาจสร้างความกระอักกระอ่วนไม่น้อยสำหรับนักมานุษยวิทยาซึ่งคุ้นเคยกับการจัดวางตนเองในฐานะผู้สังเกตการณ์และแยกตนเองจากโลกทางสังคมและวัฒนธรรมที่ตนเองศึกษามากกว่าจะจัดวางตนเองในฐานะผู้กระทำจากภายใน โลกของนักมานุษยวิทยาจึงไม่มีวันซ้อนทับกับโลกของผู้อื่นเพื่อให้มีระยะในการจับจ้องและสังเกตการณ์ อย่างไรก็ตาม โลกประเภทนี้มีส่วนกักขังนักมานุษยวิทยาให้ไม่สามารถก้าวข้ามภววิทยาของตนเองไปสู่การเปลี่ยนแปลงเพื่อเป็นส่วนหนึ่งในโลกร่วมกับผู้อื่นได้ การตั้งคำถามของอิงโกลด์ต่อวิธีการทำงานทางมานุษยวิทยาจึงเป็นเสมือนการรื้อถอนเชิงภววิทยาว่าด้วยการรับรู้ความจริงทางสังคมและวัฒนธรรมของนักมานุษยวิทยาเอง ขณะเดียวกัน การรื้อถอนดังกล่าวยังเชื่อมโยงไปสู่คำถามสำคัญสองประการที่นำไปสู่ศักยภาพในการอยู่ร่วมกับความเป็นมนุษย์ซึ่งมีลักษณะแปรเปลี่ยนตลอดเวลา ประการแรก การรับรู้และความเข้าใจที่มีต่อโลกซึ่งถูกสถาปนาขึ้นในห้วงขณะของกระบวนการและการกระทำของนักมานุษยวิทยาและคนในสนามนั้นเกิดขึ้นได้อย่างไร ประการที่สอง องค์ประกอบของปัจจุบันในห้วงปฏิบัติการได้ถูกระลึกถึงและแปลความหมายอย่างไร คำถามสองข้อนี้ มีนัยนำทางเราไปสู่ประเด็นที่ฟูโกต์แนะนำถึงการ

ตรวจสอบและค้นหาประเด็นว่าด้วยปฏิบัติการของคานท์ ซึ่งแท้จริงแล้วหมุนวนรอบคำถามที่ว่า “แล้วปัจจุบันแบบไหนที่ฉันรู้สึกเป็นส่วนหนึ่ง” (Foucault, 1994: 140) และรูปแบบของประสบการณ์ชีวิตของพวกเราในปัจจุบันได้เปิดหนทางไปสู่การกระทำและสะท้อนย้อนคิดอย่างไร

เพื่อที่จะตอบข้อท้าทายเชิงภววิทยาในการทำงานของทางมานุษยวิทยา ทั้งสองข้อในข้างต้น ผู้เขียนซึ่งมีความเชื่อเป็นพื้นฐานว่าการทำงานสนาม และการสร้างงานชาติพันธุ์นิพนธ์ยังเป็นเงื่อนไขสำคัญในการทำงานทางมานุษยวิทยา แม้ว่าในเชิงนิรุกติศาสตร์ งานชาติพันธุ์นิพนธ์หมายถึงการเขียนเกี่ยวกับผู้คน (writing about people) แต่แท้จริงแล้ว เราสามารถสร้างความเข้าใจได้กว้างขึ้นในฐานวิธีอันหลากหลายในการทำงานกับผู้คนผ่านการสร้างองค์ความรู้เกี่ยวกับชีวิตทางสังคม กิจกรรม ตลอดจนความพยายามสร้างทฤษฎี การวิเคราะห์ และเก็บรวบรวมผ่านทางงานเขียน ควบคู่ไปกับทางเลือกอื่น ๆ (Irving, 2017: 26) ดังนั้น การพินิจนัยเชิงปรัชญาผ่านกระบวนการทำงานทางมานุษยวิทยาจึงมิใช่สิ่งที่เป็นไปได้ และเห็นได้ชัดเจนว่าการทำงานด้านชาติพันธุ์นิพนธ์กำลังมุ่งไปสู่ความเปลี่ยนแปลงและแตกหน่อการทำงานทั้งจากภายในมานุษยวิทยาและข้ามพ้นความเป็นสาขามากขึ้นเรื่อย ๆ งานสนามในฐานะปฏิบัติการทางมานุษยวิทยาจึงกลับมีความสำคัญอีกครั้งต่อการสำรวจและทำความเข้าใจมิติของการรับรู้ชุดของประสบการณ์ที่นักมานุษยวิทยาข้ามผ่านภววิทยาของตนเองไปสู่การท่องไปในโลกซึ่งทั้งนักมานุษยวิทยาและคนอื่นมีส่วนร่วมและดำรงอยู่ร่วมกัน โดยผู้เขียนจะทำการย้อนกลับไปพินิจงานวิจัยสนามในระดับปริญญาเอกว่าด้วยผีสละและการรับรู้ของคนตามิล (Tamils)<sup>2</sup> ในกรุงกัวลาลัมเปอร์ ประเทศมาเลเซีย ระหว่างปี ค.ศ. 2018 ถึงกลาง ค.ศ. 2019 ผ่านการปูพื้นทางประวัติศาสตร์ นัยสำคัญของเรื่องราว และการสร้างวิธีการทำงานสนามบนฐานของการตระหนักในเชิงภววิทยา

## ท่องเที่ยวในโลก-เพลงโศกแห่งชนตามิล

การตั้งถิ่นฐานและความเป็นมาของคนตามิลในประเทศมาเลเซีย อาจย้อนไปได้ไกลถึงการค้าขายแลกเปลี่ยนทางเรือระหว่างอนุทวีปกับ คาบสมุทรมลายู ทว่า การตั้งถิ่นฐานครั้งใหญ่เกิดขึ้นในช่วงปลายปี 1890 ด้วยอำนาจของอาณานิคมอังกฤษ คนตามิลจำนวนมากทั้งวัยรุ่นหนุ่มสาว และวัยแรงงานถูกบังคับให้ย้ายถิ่นจากรัฐตามิลนาฑู (Tamil Nadu) และบาง ส่วนจากเขตเทือกเขาสูงในบริเวณรอยต่อกับรัฐเกรละ (Kerala) เพื่อมาเป็น แรงงานในสวนปาล์มและยางพารา พี่ชเรษฐกิจที่กำลังรุ่งเรืองและงอกเงย ในเขตบริติชมาลายา (British Malaya) จากเรื่องเล่าว่าด้วยการอพยพ ผู้เขียน ได้ทราบว่า ในช่วงเวลานั้นท่าเรือมัธราส (Madras) เมืองหลวงของแคว้นตามิลนาฑู<sup>3</sup> คราคร่ำไปด้วยผู้คนที่ถูกเกณฑ์ไปเป็นแรงงานในดินแดนที่ไกลห่าง ออกไป แรงงานจำนวนมากมาจากเขตชนบทและไม่คุ้นเคยกับการเดินทาง ที่ยาวนาน แทบทุกคนมีความเชื่อในศาสนาฮินดูที่เข้มข้นและจัดอยู่ในวรรณะ ระดับล่าง บางส่วนมีภูมิหลังเป็นชนชาติพันธุ์ที่ใช้ภาษาแยกย่อยและมีชนบ ประเพณีที่แตกต่างออกไปจากศาสนาฮินดูทั่วไป อย่างไรก็ตาม ความแตกต่าง เหล่านี้มิได้มีนัยสำคัญนัก ในสายตาของเจ้าอาณานิคม พวกเขาและเธอคือ แรงงานที่จะต้องไปหักล้างล้างพง เปลี่ยนป่าให้กลายเป็นที่ดินและสร้างความ มั่งคั่งแก่ประเทศแม่ (อังกฤษ) งานเขียนทางวิชาการอธิบายรูปแบบของการ จัดหาและจัดจ้างแรงงานในสมัยนั้นผ่าน “ระบบกังกานี” (kangani system) ซึ่งเป็นระบบที่ถูกใช้อย่างแพร่หลายในเอเชียใต้และเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ภายใต้การปกครองของอาณานิคมอังกฤษ โดยเฉพาะในพม่า มาเลเซีย และ ศรีลังกา กางานีมาจากภาษาตามิลซึ่งแปลตรงตัวว่าหัวหน้าคนงาน (foreman) เนื่องจากระบบการเกณฑ์และจัดหาแรงงานจะดำเนินการผ่านหัวหน้าแรงงาน ในเขตนิคมทางเศรษฐกิจของเจ้าอาณานิคมในอินเดียใต้ แรงงานชาวตามิล ส่วนใหญ่ที่อพยพมาในมาเลเซียจึงมีภูมิหลังเป็นแรงงานขัดหนี้และถูกผูกมัด (indentured labor) ที่ถูกเกณฑ์จากนิคมเดิมไปยังนิคมแห่งใหม่ มีส่วนน้อย

ซึ่งตั้งใจออกเดินทางในลักษณะของการแสวงโชคซึ่งยังคงต้องอาศัยระบบ และเครือข่ายแบบงานนี้ด้วยเช่นกัน (Kesavapany, Mani & Ramasamy, 2008; Raj Sekhar, 2011)

งานศึกษาทางมานุษยวิทยาและประวัติศาสตร์เกี่ยวกับคนตามิลใน คาบสมุทรมมาเลย์มีความเห็นร่วมกันว่า หลังจากที่มาเลเซียเป็นอิสระในปี ค.ศ. 1957 กลไกและเครื่องมือในการปกครองของอังกฤษมิได้ถูกทำให้สูญสลาย ไปด้วย แต่ยังคงทำงานอยู่ภายใต้ระบบบริหารรัฐกิจและกฎหมายของรัฐบาล มาเลเซีย มรดกอาณานิคมนี้ยังปรากฏในรูปแบบของแรงตึงแย้งทางเชื้อชาติ (racial tension) ระหว่างกลุ่มคนมาเลย์ จีน และอินเดีย รวมไปถึงกลุ่มอื่น ๆ บ่อยครั้งที่ความขัดแย้งนำไปสู่ความรุนแรงทั้งอคติทางเชื้อชาติและความ รุนแรงทางตรง กระทั่งลุกลามไปสู่ทัศนคติที่มีต่อศาสนาและชนชั้นทางสังคม (Chandra, 1987; Vickers, 2004; Goh, 2008) ปัญหามูลฐานคือ การจัด จำแนกความแตกต่างทางเชื้อชาติในมาเลเซียยังคงวางบนพื้นฐานของรูปแบบ การจัดประเภทแรงงานของอาณานิคม (colonial division of labor) การจัดประเภทแรงงานนี้วางบนฐานอคติที่ว่าความแตกต่างทางเชื้อชาติมี ความสัมพันธ์โดยตรงกับทักษะในการทำงานและความเชี่ยวชาญทาง เศรษฐกิจ อาทิ คนมาเลย์มีลักษณะที่ล่าช้าทางเศรษฐกิจ สังคม และการเมือง แต่ยังมีความสามารถที่จะฝึกฝนได้ คนจีนมีความสามารถทางการค้าและ ความซำซองในกระบวนการสร้างความทันสมัย ขณะที่คนอินเดียมีความ เหมาะสมกับการเป็นแรงงาน เนื่องจากมีความแข็งแรงและว่องไวพอสมควร พิจารณาในแง่นี้ ลักษณะสังคมพหุเชื้อชาติของมาเลเซียจึงเป็นผลพวงแห่ง มรดกทางประวัติศาสตร์ของกระบวนการจำแนกแยกแยะทางเชื้อชาติของ เจ้าอาณานิคม (Goh, 2008) ซึ่งนำไปสู่สภาวะย่อนแอ้งของการสร้างชาติ มาเลเซียมาโดยตลอด (Willford, 2006, 2014)

คนตามิลซึ่งถูกอพยพมาในนิคมแห่งใหม่ที่กระจายตัวอยู่ในบริเวณรัฐ ต่าง ๆ ด้านคาบสมุทรวนตคของมาเลเซียล้วนมีวิถีชีวิตท่ามกลางแรงตึงแย้ง

ทางเชื้อชาติและจินตนาการว่าด้วยชาติเช่นกัน หนึ่ง ต้องเป็นที่เข้าใจเบื้องต้นว่า เมื่อคนตามิลเข้ามาตั้งถิ่นฐานในแถบคาบสมุทรมลายูนั้น พวกเขาและเธอ มิได้มีสิทธิที่จะเลือกและออกแบบบ้านหรือชุมชนให้กับตนเอง การจัดการนิคมของอาณานิคมอังกฤษมีลักษณะที่เบ็ดเสร็จในตนเอง จากการสัมภาษณ์ผู้ที่เคยมีชีวิตรอยู่ในนิคมทำให้ทราบว่า ภายในนั้นมีสิ่งอำนวยความสะดวกขั้นพื้นฐาน การจัดการศึกษา โรงพยาบาล และตลาด ภาษาอังกฤษกับตามิลเป็นภาษาสำหรับการสื่อสาร คนตามิลในนิคมจึงแทบไม่ได้สัมผัสกับโลกภายนอกหรือคนกลุ่มอื่นเท่าไรนัก รายละเอียดเหล่านี้สอดคล้องกับงานศึกษาของ แอนดริว วิลฟอร์ด (Andrew Willford) ซึ่งยืนยันว่า กระทั่งหลังจากที่มาเลเซียเป็นเอกราช ระบบต่าง ๆ ในนิคมยังคงดำเนินการต่อและแทบไม่มีใครกล้าจากอาณานิคมนั้นไปสู่โลกข้างนอก กระทั่งรัฐบาลมาเลเซียเข้าไปจัดการนิคมเพื่อให้กลายเป็นสินทรัพย์ทางธุรกิจสวนปาล์มและยางพาราสำหรับนายทุน ไม่นานนัก นิคมจึงค่อย ๆ ล่มสลาย คนตามิลบางส่วนได้ตัดสินใจเป็นแรงงานในสวนต่อไป บางส่วนก็ย้ายหน้าเข้าเมืองและทำงานในฐานะแรงงาน ทั้งอาชีพก่อสร้าง พนักงานทำความสะอาด รวมไปถึงอาชีพภาคบริการระดับล่างอื่น ๆ (Willford, 2014) วิลฟอร์ดจึงมีความเห็นว่าการพิจารณาคนตามิลในมาเลเซียผ่านความเป็นฮินดู มิติทางเชื้อชาติและระบบวรรณะอาจมีความสำคัญบ้างแต่สดมภ์หลักคือตราประทับที่แนบติดมากับคนตามิลนั่นคือ สถานะของความยากจนและการดำรงอยู่ในชนชั้นแรงงาน (Willford, 2006)

ผู้เขียนเริ่มต้นเก็บข้อมูลในมาเลเซียผ่านการทำความรู้จักกับคนตามิลในย่านลิตเติ้ลอินเดียของกัวลาลัมเปอร์ รวมไปถึงการได้มีโอกาสไปเรียนภาษาตามิลขั้นพื้นฐานที่มหาวิทยาลัยมลายา (University of Malaya) ทำให้มีโอกาสพบปะและสร้างความคุ้นเคยมากยิ่งขึ้น หลังจากพำนักในมาเลเซียได้ประมาณ 4 เดือน ผู้เขียนได้รับการแนะนำจากเพื่อนให้ไปช่วยงานในร้านอาหารอินเดียแห่งหนึ่งซึ่งรองรับลูกค้าผู้เป็นแรงงานชาวตามิลโดยเฉพาะเจ้าของร้านและพนักงานทุกคนล้วนทราบดีว่าผู้เขียนเป็นนักศึกษาปริญญาเอก



ที่เข้ามาทำวิจัยเกี่ยวกับชีวิตของคนตามิล การเข้ามาเป็นลูกมือและช่วยเหลือกิจกรรมต่าง ๆ ในโซนปรุงอาหารมีส่วนเปิดหนทางให้ผู้เขียนทราบถึงกิจวัตรประจำวันของแรงงานมากขึ้น ไม่ว่าจะเป็นประเภทอาหารและเครื่องต้มที่พวกเขาชื่นชอบ การใช้เวลาร่างหลังเลิกงาน รวมไปถึงเรื่องราวต่าง ๆ ที่แรงงานชาวตามิลต้องประสบอยู่ทุกวัน งานของพวกเขาอยู่ในกลุ่มที่เรียกว่า 3D อันหมายถึง สกปรก (dirty) อันตราย (dangerous) และ ไร้เกียรติและความหมาย (demeaning) หลายคนทำงานเกี่ยวข้องกับสารเคมี หลายคนทำหน้าที่ขุดลอกท่อน้ำที่สกปรกและอุดตัน และมีอีกมากที่ยังประกอบอาชีพพนักงานทำความสะอาดห้องน้ำเช่นเดียวกับรุ่นพ่อ ชีวิตในแต่ละวันของพวกเขาจึงเป็นกิจวัตรที่ซ้ำซาก ควบคู่ไปกับความเสี่ยงต่อสุขภาพและชีวิต แรงงานส่วนใหญ่ยังอาศัยในห้องพักซึ่งค่อนข้างแออัดและถูกจัดการเอาไว้เพื่อนอนพักเพียงอย่างเดียว

ดังนั้น ร้านอาหารอินเดียใจกลางชุมชนแห่งนี้จึงเปรียบเสมือนพื้นที่สาธารณะและพื้นที่ปลอดภัยสำหรับแรงงานตามิล รวมไปถึงแรงงานอินเดียเชื้อชาติอื่น กิจกรรมต่าง ๆ อาทิ การพักผ่อน ตีหมาก เลี้ยงดูบุตรหลาน และการพบปะสังสรรค์ระหว่างญาติสนิทมิตรสหายล้วนเกิดขึ้นที่นี่ เพื่อนชาวตามิลของผู้เขียนบอกว่าร้านอาหารเล็ก ๆ ในลักษณะนี้เหมือนกับการย่อโลกของคนตามิลในมาเลเซียเอาไว้ทั้งหมด ทั้งยังบรรจุซึ่งความสุข ความทุกข์ ความขำขัน และอารมณ์ที่หลากหลาย

“มันคือโลกของเรา มันคือสถานที่ที่เราเป็น” เขากล่าว

เย็นวันหนึ่ง ขณะที่ทุกคนในครัวกำลังวุ่นอยู่กับการเตรียมเครื่องแกง และเนื้อสำหรับปรุงอาหารรองรับแรงงานที่จะมาทานข้าวเย็นประมาณหุ่่มครึ่งหลังเลิกงาน เสียงร้องด้วยความตกใจของลูกค้าที่อยู่ด้านนอกดังขึ้นจนทำให้พวกเราต้องวิ่งออกมาเพื่อหาสาเหตุของเสียงดังกล่าว ภาพที่เห็นคือชายอายุราวห้าสิบปีเศษคนหนึ่งล้มตัวลงอยู่ตรงบริเวณตู้แช่เครื่องต้ม บริเวณปากของเขาเต็มไปด้วยฟองน้ำลายสีอมเหลือง มือทั้งสองข้างซึกเกร็ง คนในร้านสองคนเข้าไปช่วยประคองเขาให้ศีรษะอยู่นิ่งแต่เพียงครู่เดียว ชาย

คนนั้นก็สิ้นสติและไม่สามารถปลุกให้ฟื้นขึ้นมาได้อีกเลย เจ้าของร้านแนะนำให้ช่วยกันหามเขาขึ้นรถเพื่อนำไปส่งที่โรงพยาบาล โดยมีผู้เขียนติดตามไปด้วย ชายคนนี้เป็นลูกค้าประจำ เขามักมานั่งดื่มชาวมร้อนที่ร้านหลังเลิกงาน แม้จะไม่สนิทสนมกันมากนักแต่ผู้เขียนก็เคยพูดคุยและนั่งทานอาหารร่วมโต๊ะกันหลายครั้ง พวกเขาพาเขาไปยังโรงพยาบาลใกล้เคียงถึงสองแห่งแต่ไม่มีที่ไหนรับชายคนนี้เข้าเป็นผู้ป่วยฉุกเฉิน เนื่องจากเขาไม่มีบัตรประจำตัวประชาชน รวมไปถึงเอกสารอื่น ๆ ที่จะพื่อยืนยันสถานะ สุดท้ายย คนขับรถซึ่งคุ้นเคยพื้นที่เป็นอย่างดีก็พาชายคนนี้ไปยังคลินิกแห่งหนึ่งที่อยู่ไกลออกไปและใช้เวลาไม่ต่ำกว่าสามสิบนาทีในการเดินทาง คลินิกแห่งนี้ดำเนินการภายใต้ความร่วมมือระหว่างองค์กรพัฒนาเอกชนที่รับผิดชอบเกี่ยวกับแรงงานและหมอซึ่งมีเชื้อสายอินเดีย เป็นเรื่องที่น่าเศร้า ชายคนนี้ได้รับการรักษาที่ช้าเกินไปหลังจากที่ถูกส่งตัวเข้าไปในคลินิกไม่นาน พวกเขาก็ได้รับข่าวร้ายจากหมอว่าเขาเสียชีวิต ร่างกายของเขามีสารเคมีตกค้างและสะสมมาเป็นระยะเวลาที่ยาวนาน หมอคาดว่าวันนี้เขาน่าจะได้รับในปริมาณที่มากและไม่มีการป้องกัน โดยเฉพาะทางเดินหายใจ หมอยังเล่าให้ฟังอีกว่า ร่างกายของแรงงานชาวตามิลจำนวนมากมักได้รับสารพิษและสิ่งสกปรกจากงานที่พวกเขาทำ บางครั้งมือและขามีบาดแผลแต่ไม่ได้รับการดูแลที่ดีก็กลายเป็นช่องทางให้สารเคมีและเชื้อโรคต่าง ๆ เข้าสู่ร่างกายได้ง่ายขึ้น โดยเฉพาะกลุ่มคนที่ทำความสะอาดท่อน้ำและงานระดับล่างในโรงงานที่ไม่มีการป้องกันเพียงพอทำให้พวกเขาต้องสูดไอระเหยของสารเคมีทุกวัน

ด้วยข้อจำกัดในสถานะทางกฎหมาย ศพของชายคนนี้ถูกนำไปฝังในสุสานของมุสลิมแห่งหนึ่งในเขตชานเมืองของรัฐสลังงอร์ ผ่านการเจรจาต่อรองและจ่ายเงินให้กับคนดูแลสุสาน ร่างของเขาไม่ได้ถูกจัดการตามหลักฮินดูบนหลุมศพยังปรากฏป้ายในภาษาอาหรับ นอกจากนี้ การจัดการศพตามหลักฮินดูมีค่าใช้จ่ายค่อนข้างสูง ใช้เวลาหลายวัน และต้องการบรรดาญาติมิตรเข้ามาร่วมจัดพิธี ทว่า สำหรับแรงงานชาวตามิล ชีวิตของพวกเขาถูกกำหนดและ

ควบคุมโดยตารางกิจกรรมและการทำงานจากผู้ว่าจ้าง ไม่มีใครสามารถแบ่งเวลาและเงินมาช่วยเหลือได้ เพื่อนชาวตามิลของผู้เขียนหลายคนบอกว่าในสุสานอิสลามหลายแห่งรอบเมืองมีร่างของคนตามิลฝังอยู่มากมาย ไม่มีใครได้กลับบ้าน ทั้งบ้านที่เคยเป็นนิคมและบ้านในฐานะแผ่นดินแม่ซึ่งก็คือตามิลนาซุ

หลังจากการเสียชีวิต ร้านอาหารนำเทียนมาจุดไว้อาลัยพร้อมด้วยดอกไม้สีเหลืองส้มและสีขาวในบริเวณใต้ต้นไม้หน้าร้าน ควบคู่ไปกับการทำบุญที่วัดฮินดูใกล้เคียง ไม่นาน เรื่องราวที่เกิดขึ้นก็ค่อย ๆ เลือนหายไปตามจังหวะชีวิตของแรงงานที่พวกเขาและเธอไม่สามารถควบคุมหรือสร้างทางเลือกได้ เว้นแต่ชายหนุ่มวัยสามสิบต้น ๆ คนหนึ่งซึ่งเข้ามานั่งในร้านต่อเนื่องเป็นเวลาเจ็ดวัน วันแรกเขามานั่งที่โต๊ะอาหาร สองวันต่อมานั่งในบริเวณใต้ต้นไม้ จุดเดียวกับที่วางเทียนและดอกไม้ไว้อาลัย สิ้นสุดท้ายเขานั่งกับพื้นในบริเวณจุดเกิดเหตุ ชายคนนี้มีสมาธิมากในเวลานั้นและใช้เวลาประมาณครึ่งชั่วโมง สีหน้าของเขาหม่นหมองและดวงตาเหือดแห้งไร้ประกาย ทุกครั้งที่เข้ามา เขามักจะสั่งชานมร้อนและกัมหน้าพิมพ์ทำนองบางอย่างตลอดเวลา

ผู้เขียนสังเกตว่าเขามีความคุ้นเคยกับร้านอาหารระดับหนึ่งจึงได้สอบถามเจ้าของร้าน เรื่องที่ทราบทำให้จิตใจร่วงหล่นไปพร้อมกับคำถามมากมาย ชายคนนี้เป็นลูกชายของผู้เสียชีวิต พ่อพาเขาออกจากบ้านที่เคยอยู่ในสวนปาล์ม (อดีตนิคม) เพื่ออนาคตที่ดีกว่าทั้งการศึกษาและโอกาสในการทำงาน แต่สุดท้าย เขาก็เรียนหนังสือได้ไม่สูงเพราะทั้งเขาและพ่อไม่มีบัตรประจำตัวประชาชน ชายหนุ่มต้องทำงานเช่นเดียวกับพ่อตั้งแต่อายุสิบสี่ปีเพื่อเก็บเงินและมีชีวิตรอดในเมืองใหญ่ เขาเปลี่ยนงานหลายครั้ง สุดท้ายได้เป็นพนักงานในร้านอาหารแห่งหนึ่งในตำแหน่งพนักงานทำความสะอาดและสามารถเก็บออมเงินจำนวนหนึ่งซึ่งสามารถทำให้เข้าถึงกระบวนการได้มาซึ่งบัตรประจำตัวประชาชนได้ในช่วงรัฐบาลในการบริหารของนาจิบ ราซัค<sup>4</sup> รัฐบาลซึ่งเต็มไปด้วยกลไกฉ้อฉลทางการเมืองและการทุจริต พ่อของเขานำเงินมาช่วยอีกจำนวนหนึ่ง ทั้งที่พ่อของเขาสามารถใช้มันเพื่อให้ได้มาซึ่งบัตรประชาชน

ได้ พ่อให้เหตุผลว่าชีวิตของลูกหลานมีความสำคัญกว่า ชายหนุ่มจึงรู้สึกผิดที่ไม่ได้อยู่ดูใจจนวาระสุดท้าย ไม่ได้รับรู้แม้กระทั่งความเจ็บปวดของพ่อก่อนสิ้นใจ รวมไปถึงการนำร่างไปฝังตามหน้าที่ของลูก ทุกอย่างเกิดขึ้นและจบอย่างรวดเร็วในขณะที่เขากำลังทำความสะอาดอยู่ในร้านอาหารแห่งหนึ่งที่ไกลออกไป ทั้งยังไม่สามารถรับโทรศัพท์ได้เนื่องจากมือถือจะถูกเก็บไว้โดยเจ้านายซึ่งไม่ต้องการให้พนักงานเล่นในระหว่างงาน

ผู้เขียนทราบในเวลาต่อมาว่า ชายหนุ่มต่อรองกับหัวหน้าและยอมถูกหักเงินเดือนเพื่อมายังสถานที่ตายของผู้เป็นพ่อเป็นระยะเวลาเจ็ดวันและเพื่อไว้อาลัยให้กับการจากไป เสียงพิมพ์เป็นท่วงทำนองที่เขาเปล่งเบา ๆ ยามนั่งลงกับพื้นคือการขับขานซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของการไว้อาลัยให้กับผู้เป็นพ่อ ในโลกของคนตามิล พวกเขาเรียกการกระทำนี้ว่า *pankita tukkatai* คำนี้สามารถแปลเป็นภาษาไทยได้อย่างเรียบง่ายว่า “ป็นโศก”<sup>5</sup> อีซาเบล คลาร์ก-เดเซส (Isabelle Clark-Decès) นักมานุษยวิทยาอเมริกันผู้มีชื่อเสียงด้านอินเดียนศึกษา อธิบายการขับขานในลักษณะนี้เอาไว้ในงานศึกษาคนตามิลในรัฐตามิลนาฑูของเธอว่า การร่ำไห้ต่อการจากไปของผู้เป็นที่รักมีหลายแง่มุมให้พินิจ การป็นโศกคือการแสดงออกผ่านการร้องเพลงโศก (crying songs) ซึ่งเน้นย้ำมิติของอารมณ์ความรู้สึกจากส่วนลึกของความเศร้าสลด ทั้งยังเป็นส่วนหนึ่งของการกระตุ้นเร้าให้ความรู้สึกนานับประการปรากฏออกมาจากสภาวะการเก็บกด อีกด้านคือ ป็นโศกเป็นการแสดงออกซึ่งความโศกโทมน์สในพิธีที่สาธารณะเพื่อให้สังคมได้รับรู้ การหลั่งน้ำตาจึงไม่ใช่แค่เพียงการกระทำของปัจเจกบุคคล แต่วางบนฐานของการถูกทำให้รับรู้และยอมรับร่วมกันในสังคม (institutionalized weeping) ความหมายอย่างหลังนี้ คลาร์ก-เดเซสอธิบายว่ามีการแสดงออกที่แตกต่างกันในกลุ่มชนตามิลด้วยกันเอง ตามิลในวรรณะสูง (Brahmin, Ācāri, Chettiar, Singh) จะมีกิจกรรมแสดงความเห็นอกเห็นใจผ่านการร่วมกันร้องให้เป็นกลุ่มคณะ โดยเฉพาะในบรรดาสตรีที่เป็นเพื่อนบ้านและกลุ่มคนที่คุ้นเคยสนิทสนม การร้องและหลั่งน้ำตาจะเกิดขึ้นอย่างเรียบง่าย

และปล่อยให้บรรยากาศดำเนินไปในความเงิบที่ถูกแทรกแซงด้วยเสียง  
สะอื้นเป็นระยะ ขณะที่วรรณะระดับล่างและกลุ่มดากิต (untouchable caste)  
กลับกระทำในสิ่งตรงกันข้าม กลุ่มของพวกเขาจะร้องและหลั่งน้ำตาประหนึ่ง  
ถ้อยแถลงแห่งชีวิตในโครงสร้างสังคมที่กดทับการมีชีวิตของพวกเขา โทนเสียง  
อันไพเราะซึ่งดำเนินควบคู่ไปกับการตอกชกตัว ทั้งเส้นผม และอาการที่คล้าย  
วิงเวียนสิ้นสติ เหล่านี้ล้วนเรียกในภาษาตามิลว่า *aluvuhira pattu* หรือ  
เพลงโศกา คลาร์ก-เดเซส อธิบายเพิ่มเติมว่าหากมีชายชาวตามิลแสดงออก  
ซึ่งความเศร้าโศกเสียใจในลักษณะนั้น พวกเขาจะถูกเยาะเย้ยถากถางว่าทำตัว  
เป็นผู้หญิง (Clark-Decès, 2005: 4-5)

แม้จะมีความแตกต่างในการแสดงออกระหว่างวรรณะ แต่จุดร่วม  
อันสำคัญคือ คนที่ยังมีชีวิตอยู่จะเป็นผู้ขับขานเพลงโศกา ไม่ว่าจะเป็นผู้ร้อง  
ให้พ่อแม่ ภรรยาหรือให้สามี สามีร้องให้ภรรยา รวมไปถึงการร้องให้บุคคลอื่น  
เป็นที่รักยิ่งแม้จะไม่มีมีความเกี่ยวพันทางสายเลือด รวมไปถึงการร่วมร้องให้  
ไปกับคนที่กำลังโศกเศร้า หยาดน้ำตาและการร่ำไห้ซึ่งไม่ใช่การแสดงออกซึ่ง  
สภาวะทางอารมณ์ของปัจเจกบุคคลเพียงอย่างเดียว ปันโศก หรือ *pankita  
tukkatai* คือการเปิดให้สังคมมาร่วมแบ่งปันความรู้สึกและแสดงออกซึ่งความ  
เห็นใจ ทั้งยังทำให้ผู้สูญเสียตระหนักว่าตนไม่ได้อยู่โดดเดี่ยวแยกขาดจากผู้อื่น

กลางชุมชนอินเดียในกรุงกัวลาลัมเปอร์และห่างไกลจากรัฐตามิลนาฑู  
ชายหนุ่มขับขานเพลงโศกาเพียงลำพัง ไม่มีใครมาร่วมปันโศกกับเขา เช่นนี้  
แล้วที่ทางของน้ำตาและความโศกเศร้าของคนตามิลจะอยู่แห่งหนใดในเมื่อ  
ไม่มีใครมาร่วมแบ่งปันความรู้สึก เนื้อหาของบทเพลงที่เขาร้องมีดังนี้

Tiṇṭivanattiliruntu, eṇ aṇṇāṇa appā,

จากดินทิวานาม คุณพ่อที่รัก

eṇakku palutta iñci kiṭaikkuṁ

ฉันจะได้ขิงสุก

marrum ēlakkāy,

และกระวาน

iṅru eṅakku iñci kiṭaikkātu

วันนี้ไม่มีขิง

allatu ēlakkāy,

หรือกระวานอีกแล้ว

tiṅṭivanattiliruntu, eṅ anpāṇa appā,

จากดินทิวานาม คุณพ่อที่รัก

nāṅ katai peruvēṅ

ฉันจะได้ฟังนิทาน

marṛum ceyti,

และข่าวสาร

iṅru nāṅ kataiyaip peravillai.

วันนี้ฉันไม่มีนิทาน

allatu ceyti.

หรือข่าวสารอีกต่อไป

โครงสร้างของเพลงโศกามีความน่าสนใจตรงที่สามารถแต่งเนื้อร้องได้ใหม่โดยอาศัยท่วงทำนองเดิม การเพิ่มเติมเนื้อหาหรือดัดแปลงบางส่วนจากเพลงโศกาอื่น ๆ ที่เคยได้ยินมาย่อมสามารถกระทำได้ ลักษณะเช่นนี้อาจเป็นจุดสำคัญที่ส่งผลให้ชนตามิลที่คุ้นเคยหรือได้ยินเพลงเหล่านี้อยู่บ้างสามารถร่วมร้องคลอไปด้วยกันได้ผ่านโครงสร้างของทำนองการขับร้องที่มีร่วมกัน บทเพลงในข้างต้นนี้มีความคล้ายคลึงกับเพลงโศกาที่คราร์ก-เดเซส รวบรวมมา แต่เมื่อพิจารณาในรายละเอียดพบว่าเนื้อหามีความแตกต่างกัน โดยเฉพาะในหมวดหมู่ของเครื่องเทศและนิทานข่าวสาร ดินทิวานาม (Tintivanam) คือเมืองแห่งหนึ่งอยู่ทางตอนใต้ของมัธยราฐ ในรัฐตามิลนาฑู ทั้งยังเป็นบ้านเกิดเมืองนอนที่ปู่ของชายหนุ่มเดินทางจากมาเพื่อทำงานในฐานะแรงงานขุดหินของอาณานิคมอังกฤษ เขาและพ่อเกิดและเติบโตในนิคมไม่เคยไปดินทิวานามแม้แต่ครั้งเดียว บทเพลงโศกาที่เขาร้อง พ่อก็ร้องให้ปู่ของเขาฟัง การรับรู้ว่าดินทิวานามเป็นสถานกำเนิดหรือต้นธาร (place of origin)

ถูกส่งผ่านมาด้วยบทเพลง ชิงและกระวานคือเครื่องเทศสำคัญในซานมร้อน ที่พวกเขาดื่ม ผู้เป็นพ่อมักเล่านิทานหรือข่าวสารต่าง ๆ ให้ลูกฟังขณะล้อมวง ดื่มชา

เพลงโศกาจึงเป็นเสมือนการบันทึกและส่งผ่านความทรงจำทางสังคมจากรุ่นสู่รุ่นและจากผู้ร้องสู่ผู้ร่วมร้อง โดยแท้จริงแล้ว เนื้อหาของเพลง ยังบอกให้ผู้คนรับรู้อีกด้วยว่า “บ้าน” ของพวกเขาไม่ได้อยู่เพียงแคในกรุง กัวลาลัมเปอร์แต่ยังมีอีกหลังหนึ่งที่ไกลห่างออกไป แม้จะไม่เคยไปแต่พวกเขายังสัมผัสถึงมันได้จากรสชาติของเครื่องเทศในซานมร้อนที่พวกเขาดื่มเป็นกิจวัตรและเรื่องเล่าต่าง ๆ ซึ่งสร้างความรู้สึกเป็นส่วนหนึ่ง (sense of belonging) กับดินแดนที่ไม่เคยเห็นและไม่มีโอกาสไปเยี่ยมเยือน ข้อสังเกตของผู้เขียนมิได้เกินจริงนัก งานศึกษาเพลงโศกาของคราร์ก-เดเซสเองก็พูดถึงการเชื่อมโยงเนื้อหาบางส่วนของบทเพลงไปสู่ประสบการณ์ทางสังคม เธอได้หยิบยกบรรดา ข้าวเดือยและข้าวฟ่าง (millet) ที่ปรากฏในเนื้อหาเพื่อระบุถึงสถานะและอารมณ์ของผู้ร้อง เนื่องจากธัญพืชนี้เป็นอาหารของคนตามิลที่ยากจน (Clark-Decès, 2005: 33)

### อยู่-ใน-โลก: การร้อยต่อเชิงผัสสะทางมานุษยวิทยา

การขับขานเพลงโศกาของชนตามิลเป็นเรื่องชวนให้คิดคำถึงถึงสภาวะการดำรงอยู่ของพวกเขาและเธอเป็นอย่างมาก บทเพลงสั้น ๆ ที่มีเนื้อหาไม่กี่ท่อนได้บรรจุโลกของคนตามิลในมาเลเซียเอาไว้ควบคู่กับการส่งผ่านโลกที่ถูกรับรู้จากประสบการณ์ของพวกเขาและเธอสู่คนตามิลในรุ่นต่อไป ด้านหนึ่งเพลงโศกาสะท้อนให้เห็นถึงสภาวะความเป็นมนุษย์อันเกิดจากเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์อาณานิคมและบริบททางวัฒนธรรมในสังคมหลังอาณานิคม อีกด้านหนึ่ง เราสามารถตั้งคำถามเชิงปรัชญาได้เช่นกันว่า รูปแบบการใช้ชีวิตดังกล่าวสะท้อนถึงความเป็นมนุษย์สภาวะในรูปแบบใดและกำลังใช้ชีวิตในฐานะมนุษย์ร่วมกับการไหลเวียนของเวลาไปอย่างไร (contemporary

human) (Geertz, 1973: 52; Dupré, 2003: 110) มนุษย์มิได้เป็นผลผลิตของความจำเพาะทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมเพียงอย่างเดียว การใช้ชีวิตประจำวัน การขับขานบทเพลง และการเผชิญหน้าดิ้นรนกับปัญหาในแต่ละวันล้วนมีส่วนขับเคลื่อนและเปลี่ยนแปลงความเป็นมนุษย์ได้เช่นกัน

งานสนามสำหรับผู้เขียนคือส่วนหนึ่งในการตอบคำถามว่าด้วยมนุษย์สถานะของคนตามิล ควบคู่ไปกับการก้าวข้ามภววิทยาของตนเองในฐานะนักมานุษยวิทยาและชุดของประสบการณ์ต่าง ๆ ที่ตกตะกอนก่อรูปงานมาเป็นตัวตนของผู้เขียน การเรียนรู้ภววิทยาของคนตามิลเพื่อที่จะอยู่-ใน-โลกของพวกเขา แม้ว่าจะสามารถเกิดขึ้นเพียงชั่วครั้งชั่วคราวและสามารถเข้าใจได้เพียงบางส่วนเสียแต่ก็เชื่อว่าไม่สามารถกระทำได้หรือเป็นการกระทำที่ปราศจากนัยสำคัญ นักมานุษยวิทยาที่ตระหนักถึงปัญหาเชิงภววิทยาในลักษณะนี้ได้พัฒนาแนวทางการทำงานสนามออกมาหลายรูปแบบ โดยเฉพาะการผสมผสานไอดีเดียวด้วยการเชื่อมโยงอย่างเสรี (free association) กับความคิดและเทคนิคในการใช้เทคโนโลยีและงานศิลปะในการ “เข้าใจ” และ “เข้าไป” สู่ภววิทยาของคนอื่น (Cox, Irving & Wright, 2016; Elliott & Culhane, 2016) ปฏิบัติการในภาคสนามเหล่านี้ได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของกิจกรรมการเรียนรู้และแสดงออก (performative activity) ซึ่งเข้ามาเป็นขยายศักยภาพของนักมานุษยวิทยาให้พ้นไปจากข้อจำกัดของการรับรู้ซึ่งเคยชินกับการสังเกตการณ์ด้วยสายตา กระทั่งกลายเป็นส่วนหนึ่งในการล้อมรอบและกักขังนักมานุษยวิทยาเสียเองในการทำความเข้าใจบริบทของการรับรู้ ประสบการณ์และความรู้สึกของผู้คนในชีวิตประจำวัน

งานศึกษาประสบการณ์ชีวิตผู้ป่วย HIV/ AIDS ของ แอนดรูว์ เออร์วิง (Andrew Irving, 2017) เป็นตัวอย่างที่น่าสนใจในการเข้าใจและเข้าไปสู่ภววิทยาของผู้ป่วย เออร์วิงเลือกที่จะสร้างสรรคงานชาติพันธุ์พินธ์ (ethnography) ว่าด้วยโลกแห่งชีวิต (lifeworld) ผ่านการใช้เทคนิคที่เรียบง่ายควบคู่กับการใช้เทคโนโลยีด้านโสตทัศน (audio-visual) เขาชักชวนให้ผู้ป่วยออกเดินเล่น



ในบริเวณชุมชนที่คุ้นเคยพร้อมกับการบอกเล่าเรื่องราวผ่านกระแสสำนึก ความคิด และความทรงจำที่ผูกพันต่อสภาพแวดล้อมโดยรอบ ความรู้สึกที่ ผุดผวยขึ้นในภาวะปัจจุบันเหล่านั้นถูกถ่ายทอดและบันทึกเอาไว้ในรูปแบบ ของเสียงและภาพ ตลอดการเดินทางย้อนทวนความทรงจำจะมีอีกบุคคลหนึ่งซึ่ง ผู้ป่วยไม่เคยรู้จักกันมาก่อนทำหน้าที่สอดแทรกและสอบถาม ไปพร้อมกับการ ถ่ายภาพเพื่อดึงเรื่องราวและทำความเข้าใจกับความคิดและความทรงจำซึ่ง โผล่ผุดขึ้นมาอย่างวูบไหวของผู้ป่วย

การทำงานที่ดูเรียบง่ายเหล่านี้กลับทำให้เข้าใจถึงโลกแห่งชีวิตของ ผู้ป่วย ปฏิกริยาของร่างกายที่มีต่อเรื่องเล่าและความทรงจำ ทั้งแรงสั่นเทิ้ม การกระตุกของกล้ามเนื้อ แหวด ล้วนเป็นส่วนหนึ่งของการรับรู้โลกแห่งชีวิต ที่ผู้ป่วยแสดงออกมา ปฏิกริยาเหล่านี้ถูกบันทึกโดยเทคโนโลยีซึ่งทำหน้าที่ ประจุกตาและหูของมนุษย์ในการรับรู้ประสบการณ์ของผู้ป่วยอีกคำรบหนึ่ง ทั้ง ยังมีส่วนในการทำหน้าที่ขยายศักยภาพการรับรู้ในบางแง่มุมอันเป็นข้อจำกัด ของร่างกายมนุษย์ นอกจากนี้ กระบวนการทำงานดังกล่าวยังสามารถนำไป สู่การผลิตงานศิลปะเชิงสร้างสรรค์เพื่อสื่อสารกับสาธารณะต่อไปได้อีกด้วย (Irving, 2007, 2017)

ผู้เขียนได้เลือกและคิดค้นวิถีแห่งการ “เข้าใจ” และ “เข้าไป” สู่ภาววิทยา ของคนตามิลผ่านการแนะนำของเพื่อนและการทำงานร่วมกับคนตามิลที่ ให้ความสนใจกับความใคร่รู้ของผู้เขียน พวกเขาอธิบายว่า โดยพื้นฐานแล้ว ประสบการณ์และการรับรู้ถึงการดำรงอยู่ของคนตามิลอยู่ในโลกซึ่งซ้อนทับ กันระหว่างชีวิตทางโลกย์และชีวิตทางศาสนา แม้ว่าดวงตาและการมองเห็นจะ ถูกงานเป็นหลักในการดำเนินชีวิตทั่วไปและการทำงาน ทว่า เสียงและการ ได้ยินคือสิ่งสำคัญในการรับรู้ถึงการดำรงอยู่ของตนเองในโลกทางความเชื่อ ตามคติของฮินดู การได้ยินท่วงทำนองของบทเพลงไม่ว่าจะในเพลงโศกกาและ บทเพลงอื่น ๆ เหล่านี้ล้วนมีความสำคัญในการยืนยันถึงการปรากฏตัวขึ้นมา ของโลก (lōkam) ที่พวกเขาใช้ชีวิตอยู่ เสียง (ทั้งการทำให้เกิดเสียงและรับรู้

เสียง) ยังเป็นเงื่อนไข (murai)<sup>6</sup> ซึ่งบ่งบอกถึงการมีชีวิตอยู่ในโลกอีกด้วย

เพื่อนร่วมงานในร้านอาหารที่ผู้เขียนเคยทำงานยังอธิบายว่า สถานภาพอันต่ำต้อยของพวกเขา การพูดกับผู้มีอำนาจ รวมไปถึงการมองเห็นคนอื่นในระดับสายตาเดียวกันเป็นสิ่งที่กระทำได้อย่างยากลำบาก การกระทำที่เกิดขึ้นบ่อยที่สุดยามอยู่ในพื้นที่สาธารณะคือการเก็บตาให้ต่ำและพยายามที่จะไม่สบตากับคนอื่นให้มากที่สุด อากัปกริยาของพวกเขาอยู่ในลักษณะที่ไหลลัดังตามสรีระคล้ายกับก้มหน้า บางทีก็คล้ายกับคนที่ไม่มีสติอยู่กับตัว เนื่องจากไม่สามารถรวมศูนย์ทางสายตาไปยังจุดใดจุดหนึ่งได้ยามอยู่ในพื้นที่สาธารณะ เว้นเสียแต่การออกไปข้างนอกหรืออยู่ในพื้นที่สาธารณะกับหมู่คณะซึ่งมีส่วนสำคัญในการทำให้พวกเขารู้สึกเป็นตัวของตัวเองและสามารถใช้สายตาในการสำรวจสิ่งรอบกายได้เต็มที่มากขึ้น ด้วยเหตุนี้ การฟัง (kaytu) และเสียง (āravam) จึงเป็นสิ่งสำคัญที่พวกเขาเองรู้สึกถึงการรับรู้เชิงผัสสะอย่างเท่าเทียมกับผู้อื่น ไม่มีใครมาปิดกั้นการได้ยินเสียงของพวกเขาได้ ตรงข้ามกับการมองเห็น (kandu) และการส่งสายตาระหว่างกลุ่มบุคคลต่าง ๆ ซึ่งสะท้อนถึงปัญหาของความสัมพันธ์เชิงอำนาจโดยตรง

นอกเหนือไปจากการมองเห็นแล้วผัสสะอื่น ๆ ในโลกของคนตามิลก็มีความน่าสนใจเช่นกัน การสัมผัส (uttru) เป็นสิ่งยึดแน่นอยู่กับบรรทัดฐานและคติทางฮินดูค่อนข้างมาก ในอินเดียใต้ คนที่อยู่ในลำดับขั้นต่ำสุด (vettiyars) มักจะถูกเรียกอย่างกว้าง ๆ ว่า ดาลิต (dalit) หรือ untouchable คนในกลุ่มนี้จะต้องทำหน้าที่ให้บริการ เชะล้างสิ่งสกปรก และมีอาจใช้ข้าวของหรืออุปกรณ์ร่วมกับคนในกลุ่มอื่นได้ หลุยส์ ดุมงต์ (Louis Dumont) นักสังคมวิทยาชาวฝรั่งเศสให้ความเห็นอย่างน่าสนใจว่าแม้วรรณะในอินเดียจะเป็นระบบคิดว่าด้วยการแบ่งช่วงชั้นผู้คนในสังคมและมีที่มาหลากหลาย แต่วรรณะทำงานผ่านความคิดว่าด้วยความบริสุทธิ์และมลทิน (purity and impurity) เป็นสำคัญ ทั้งยังคอยกำหนดรูปแบบความสัมพันธ์ของแต่ละวรรณะด้วยเช่นกัน (Dumont, 1980)

ในโลกคาบสมุทรมาเลย์ แม้ระบบวรรณะในสังคมตามิลจะเจือจางลงจากกระบวนการทางประวัติศาสตร์และการจำแนกทางสังคมในยุคอาณานิคมที่ได้เปลี่ยนผ่านระบบวรรณะมาสู่ชนชั้นทางสังคม คนตามิลในมาเลเซียจำนวนไม่น้อยซึ่งเดิมมาจากวรรณะปารัยยาร์ (paraiyars) อันเป็นวรรณะระดับล่างสุดในอดีตได้กลายเป็นชนชั้นแรงงาน (working class) แน่นนอนว่าโนทศน์เรื่อง ความไม่สะอาด (tinttakāta) คือสิ่งที่แนบติดมาด้วยในการกลายสภาวะมาเป็นชนชั้นแรงงาน การสัมผัสในชีวิตประจำวันของคนตามิลจึงเป็นผัสสะที่ซ่อนมิติของความเหลื่อมล้ำเอาไว้เช่นเดียวกันจากการสัมผัสทำให้ทราบอีกว่า การรับรู้กลิ่น (mugarntu) และการรับรู้รส (undu) นับว่าเป็นผัสสะที่น่าสนใจเช่นกัน เนื่องจากไม่ได้สัมผัสกับความรู้สึกของระบบวรรณะหรือความเหลื่อมล้ำโดยตรง แต่สะท้อนให้เห็นถึงรูปแบบการดำเนินชีวิตและมีชีวิตอยู่ของแต่ละคนหรือกลุ่มมากกว่า

ในวงคุยและปรึกษาหารือ ผู้เขียนได้รับคำแนะนำจากเพื่อน ๆ ให้ไปฝึกฝนการฟังเสียงในฐานะช่องทางสำคัญในการรับรู้และเข้าใจในชีวิตของพวกเขา การฟังคือผัสสะประเภทเดียวที่คนนอกสามารถเข้าใจโลกของคนตามิลได้โดยไม่จำเป็นต้องมีเชื้อชาติและศาสนาเดียวกัน นอกไปจากนี้การฟังยังเป็นสิ่งที่สามารถขัดเกลาและฝึกฝนได้ ผู้เขียนเริ่มต้นการจดบันทึกรายละเอียดของเสียงต่าง ๆ รอบตัว พร้อมกับจัดทำตารางเวลาของการเกิดขึ้นของเสียงซึ่งสอดคล้องกับกิจวัตรประจำวันของคนตามิล รวมไปถึงการพยายามทำความเข้าใจเสียงในบริบททางวัฒนธรรมและภาษา ลำดับต่อมา คือการใช้อุปกรณ์ทางเทคโนโลยี อาทิ เครื่องบันทึกเสียง ไมโครโฟน และหูฟัง ทำการบันทึกเสียงสภาวะแวดล้อมและกิจกรรมต่าง ๆ ในย่านลิตเติ้ลอินเดียเป็นเวลาหนึ่งเดือน กระทั่ง สามารถทำแผนที่ของเสียงซึ่งเคลื่อนไหวตามจังหวะของชีวิตทางการค้า การเคลื่อนย้ายของกลุ่มคน ตลอดจนกิจกรรมทางศาสนา ปฏิบัติการเหล่านี้คือส่วนหนึ่งของการสร้างทัศนียภาพของเสียง (soundscape) เพื่อบอกเล่าโลกในชีวิตและกิจกรรมของผู้คน ทั้งยังเป็นส่วนหนึ่งของการพยายามข้ามพ้น

ข้อจำกัดของการรับรู้โลกที่ถูกผูกขาดด้วยการมองเห็นไปสู่การรับรู้ผ่านเสียง ในฐานะสิ่งที่ดำรงอยู่อย่างคั่นเคยแต่ไม่ปรากฏและถูกประเมินคุณค่าให้ต่ำกว่าการปรากฏจนสามารถเห็นได้อย่างเป็นรูปธรรม ทั้งนี้ ด้วยความเชื่อมั่นว่าการบอกเล่าชีวิตของคนตามิลผ่านทัศนียภาพของเสียงจะเป็นส่วนสำคัญในการพลิกโฉมการรับรู้โลกและดำรงอยู่ในโลกได้

ผู้เขียนได้สร้างแบบจำลองของเสียงในแต่ละจุดของลิตเติ้ลอินเดียนขึ้นมาโดยนำพื้นฐานมาจากผังเมืองซึ่งถูกออกแบบโดยเจ้าอาณานิคม ผังเมืองของลิตเติ้ลอินเดียนก็คล้ายกับเมืองที่มีลักษณะทอดยาวไปตามริมน้ำกลัง (klang) ที่ตัดผ่านใจกลางเมือง การเลือกอาณานิคมบริเวณนี้ที่มีมาจากการพยายามในการจัดวางชีวิตของคนตามิลให้สอดคล้องกับกิจกรรมทางเศรษฐกิจและการจัดประเภทของแรงงาน ตลอดจนการเคลื่อนย้ายและใช้พื้นที่ของแรงงานทั้งสามภาคส่วน แรงงานกลุ่มแรกสามารถใช้ดินเหนียวจากริมแม่น้ำมาปั้นอิฐและใช้ลานกว้างในบริเวณนั้นสำหรับการตากและเผาอิฐ โดยเหตุนี้ลิตเติ้ลอินเดียนจึงมีชื่อที่เรียกที่นิยมกันในท้องถิ่นว่า ลานอิฐ (brickfields) แรงงานในกลุ่มที่สองคือกลุ่มที่ไปก่อสร้างสถานีรถไฟกลางของกัวลาลัมเปอร์ซึ่งตั้งอยู่ไม่ไกล สถานีดังกล่าวถูกสร้างขึ้นในปี 1910 โดยใช้อิฐที่คนตามิลเป็นผู้ปั้นขึ้นมา และแรงงานในกลุ่มสุดท้ายคือกลุ่มที่สามารถข้ามสะพานไปทำงานยังสวนปาล์มของเจ้าอาณานิคมที่อยู่ฝั่งตรงข้ามได้สะดวก ผังเมืองของลิตเติ้ลอินเดียนจึงเป็นมรดกอาณานิคมที่สะท้อนให้เห็นถึงร่องรอยของการจัดการชีวิตของผู้คนผ่านลำดับขั้นตอนและยกย้ายถ่ายเทกิจกรรมต่าง ๆ ในชีวิต เสมือนเป็นการวาดโลกใบย่อของคนตามิลให้สามารถมองเห็นได้อย่างเป็นรูปธรรมและไม่แตกต่างไปจากการออกแบบนิคมในสวนปาล์มและยางพาราสักเท่าไรนัก ในแง่หนึ่ง การใช้แผนที่หรือผังเมืองเพื่อเป็นตัวแบบในการทำความเข้าใจกิจกรรมต่าง ๆ ของคนโดยปราศจากความตระหนักในอำนาจของการออกแบบจึงมีส่วนสำคัญต่อการผลิตซ้ำความสัมพันธ์อันเหลื่อมล้ำที่เจ้าอาณานิคมมีต่อคนตามิล แบบจำลองของเสียงในชีวิตและกิจกรรมของตนตามิลผ่านเสียงประเภท

ต่าง ๆ จะมีส่วนสำคัญต่อการสร้างความหมายให้กับพื้นที่ซึ่งถูกบรรจุไว้ในผังเมืองในฐานะที่เป็นโลกแห่งการดำเนินชีวิต

ตัวอย่างที่สามารถบอกเล่าได้ อาทิ ในยามหัวค่ำราวหนึ่งทุ่มเศษ ท่วงทำนองหนึ่งจากเสียงของเครื่องดนตรีทางศาสนาจะดังออกในบริเวณหลังตึกใหญ่ คนตามิลในละแวกนั้นจะทราบทันทีว่าเป็นเสียงบูชาแม่กาลี (Kali) โดยไม่จำเป็นต้องเห็นหรือไปดูด้วยสายตา เสียงสუნัขเห่ามกัถ์และดั่งขึ้นสองช่วงในแต่ละวันสอดคล้องกับเวลาเช้างานและเลิกงานของแรงงานซึ่งถูกกำหนดโดยสายพานการทำงานในระบบทุนนิยม และจุดที่มีเสียงสუნัขมากที่สุดก็คือในบริเวณร้านอาหารของคนตามิลนั่นเอง เสียงแตรลมของรถเครื่องส่งนมที่ชอกชอนไปตามตรอกเล็กและถนนสายต่าง ๆ ทั่วลิตเติ้ลอินเดียเพื่อส่งนมตามร้านอาหารและนมสำหรับบูชาศิวะ (shiva) ตามวัดเล็ก ๆ ในห้องแถวจนไปถึงวัดฮินดูขนาดใหญ่ รวมไปถึงเสียงของคนจากอินเดียใต้หลากหลายเชื้อชาติและภาษาในอาณาบริเวณที่แตกต่างกัน ภาษาฮินดีจะถูกใช้ในบริเวณย่านที่พักและร้านค้าสำหรับนักท่องเที่ยว ภาษามาลายาลัม (มลายูฟัม) ซึ่งมีความใกล้เคียงกับภาษาตามิลจะพบในอาณาบริเวณวัดฮินดูขนาดเล็กและเขตชุมชน ภาษาตามิลจะพบได้ทั่วอาณาบริเวณและหนาแน่นสูงในบริเวณร้านอาหาร สุดท้ายเป็นภาษาอื่น ๆ เช่น ในร้านข้าวหมกไก่ซึ่งเจ้าของร้านมักจะใช้ภาษาเตลูกู (นิยมใช้ในเมืองไฮเดอราบัด ประเทศอินเดีย) แต่ในร้านมักจะได้ยินภาษาเบงกอลเนื่องจากเจ้าของร้านนิยมจ้างแรงงานจากบังคลาเทศ

ทัศนียภาพของเสียงเหล่านี้เมื่อนำมาวางบรรจุร่วมกันบนแผนที่เสียงทำให้เกิดการร้อยต่อเชิงผัสสะ (a montage of the senses) ทางด้านการฟังไปสู่จินตนาการเชิงภาพ และสร้างความเป็นปฏิภาณรับรู้ความจริงของโลกที่ชนตามิลผ่านการรับรู้ทางการมองเห็นเพียงอย่างเดียว การใช้เครื่องมือทางเทคโนโลยีในฐานะวิธีวิทยาในการเข้าหาความจริงในกรณีนี้คือการขยายศักยภาพของการรับรู้ทั้งการฟังเสียงที่ปกติไม่ค่อยได้ยิน และการจดจำเสียงและรายละเอียดของเสียงต่าง ๆ ผ่านการบันทึกซึ่งสามารถย้อนกลับมาฟังอีก

ได้ทุกเมื่อ เพื่อนชาวตามิลของผู้เขียนมีโอกาสในการแสดงความคิดเห็น การร่วมบันทึกเสียง วางแผนเส้นทางการเดิน และตีความเสียง ตลอดจนกระบวนการทำงาน พวกเขาและเธอค้นพบว่าทัศนียภาพของเสียงที่ปรากฏบนแผนที่มีความสอดคล้องกับชีวิตและโลกของชาวตามิลในมาเลเซียที่พวกเขาและเธอค้นเคยเป็นอย่างมาก เสียงที่ดังออกมาและถูกบันทึกได้คือส่วนสำคัญในการแสดงให้เห็นถึงภาพปฏิบัติการในชีวิตประจำวันของคนตามิลซึ่งพยายามปรับเปลี่ยนตำแหน่งแห่งที่ของตนเองให้พ้นไปจากตัวตนอันเป็นผลผลิตทางประวัติศาสตร์อาณานิคม การก่อรูปความเป็นมนุษย์ของชาวตามิลซึ่งเดิมที่ตกอยู่ในเงื่อนไของวาทกรรมทุกขุทน ความยากจน และชนชั้นแรงงานได้ถูกแทนที่ด้วยความหลากหลายของเสียงซึ่งบรรจุซึ่งการรับรู้ถึงโลกในมิติที่แตกต่างออกไป เสียงหัวเราะในร้านอาหาร เสียงพิธีกรรมทางศาสนา เสียงตะโกนขายขนมหวานริมทาง และเสียงเพลงที่ถูกเปิดริมถนนเพื่อเรียกลูกค้า เหล่านี้เปรียบเสมือนโลกอีกใบซึ่งดำรงอยู่และซ้อนทับในมิติการดำเนินชีวิตที่เจ้าอาณานิคมเป็นผู้ผลิตสร้างและสวมทับลงในตัวตนของพวกเขา

อย่างไรก็ตาม เสียงบางเสียงที่ถูกบันทึกได้กลับมีส่วนทำให้ชนตามิลมีโอกาสทบทวนถึงสถานะและตำแหน่งแห่งที่ของตนเองในโลกที่อยู่ร่วมกับผู้อื่น เสียงนั้นคือ *อะซาน* (adhan) หรือเสียงเรียกละหมาดของมุสลิม เสียงอะซานจะดังชัดเจนในบริเวณลิตเติ้ลอินเดียในช่วงก่อนสว่างและช่วงค่ำ ซึ่งเป็นเวลาที่ในย่านลิตเติ้ลอินเดียค่อนข้างเงียบ ขณะที่เสียงอะซานอีกสามเวลาในแต่ละช่วงวันจะถูกกลบด้วยเสียงของกิจกรรมต่าง ๆ เพื่อนชาวตามิลตีความอย่างน่าสนใจว่า แม้พวกเขาจะไม่ใช่มุสลิมแต่เสียงอะซานคือการย้ำเตือนถึงสถานะความเป็นคนต่างถิ่นในดินแดนที่ตนเองถือกำเนิดและผูกพันมาอย่างน้อยสองชั่วคน ประเทศมาเลเซียมีคนมาเลย์มุสลิมเป็นประชากรส่วนมากและมีส่วนสำคัญในการออกแบบนโยบายทางเศรษฐกิจและสังคมนับตั้งแต่ประเทศมาเลเซียเป็นเอกราช *อะซาน* เป็นภาษาอาหรับซึ่งมีรากทางภาษามาจากคำว่า *อะซินะ* ซึ่งแปลว่า การฟัง ได้ยิน และรับทราบ รวมไปถึงคำว่า *อูซุน* ซึ่งแปลว่า

หู การฟังและเสียงมีความสำคัญในโลกของมาเลย์มุสลิมเช่นเดียวกัน โดยเฉพาะเสียงทางศาสนาซึ่งมีสถานะสูงสุดในบรรดาเสียงทั้งหมด ดังนั้น ไม่ว่าจะมียุทธศาสตร์เสียงที่ดังหรือเบาเพียงไรแต่เราสามารถได้ยินเสียงอะซานได้ทุกที่ทั่วเมือง เสียงอะซานยังเป็นเสียงทางศาสนาเพียงเสียงเดียวที่สามารถขยายผ่านลำโพงไปสู่พื้นที่สาธารณะอื่น ๆ นอกปริมณฑลทางศาสนาได้ อย่างไรก็ตาม ในกัวลาลัมเปอร์ไม่ได้มีให้มุสลิมเพียงอย่างเดียว แต่การเดินทางของ อะซานสู่หูของคนตามิลและคนกลุ่มอื่นกลับมีส่วนสำคัญต่อการรับรู้ถึงการกางขอบเขตของความเป็นเจ้าของพื้นที่ การได้ยินเสียงอะซานในลิตเตลอินเดียจึงเป็นภาพแทนการรับรู้ในความสัมพันธ์เชิงอำนาจ

จากการอภิปรายในข้างต้น เราเห็นได้ว่าการร้อยต่อเชิงผัสสะด้วยวิถีการทำงานทางมานุษยวิทยาผ่านการใช้เทคโนโลยีนั้น ด้านหนึ่ง วางบนพื้นฐานของการตีความการรับรู้ผ่านกระบวนการทางวัฒนธรรมและโลกซึ่งเคลื่อนไหวอย่างยืดโยงกับความเป็นจริงในชีวิตประจำวันของคนตามิล อีกด้านหนึ่ง คือ การเคลื่อนศูนย์กลางในการรับรู้จากประสาทการมองเห็น (ดวงตา) ไปสู่ประสาทการรับฟัง (หู) มีผลอย่างยิ่งต่อการสร้างกระบวนการสังเกตการณ์จากภายใน (observing from the inside) ตามทัศนะของอิงโกลด์ เป็นส่วนหนึ่งของการปลดปล่อยให้ชนตามิลได้ออกไปจากโลกอันคุ้นเคยของตัวเอง และรับรู้ถึงประสบการณ์ชีวิตชุดใหม่ที่ดำรงอยู่กับเข้าโลกของพวกเขาโดยตลอด พรหมแดนชีวิตของคนตามิลที่ถูกวาดขึ้นใหม่ผ่านเสียงนี้ไม่ได้เป็นสิ่งที่แยกขาดจากการรับรู้ด้านภาพ แต่ได้สร้างการรับรู้เชิงจินตภาพต่อโลกที่พวกเขาและเธออาศัยอยู่ขึ้นมาใหม่ผ่านการได้ยิน การร้อยต่อเชิงผัสสะในลักษณะนี้เป็นการเน้นย้ำถึงการรับรู้ว่าด้วยมนุษย์สภาวะซึ่งถูกเติมเต็มให้สมบูรณ์มากยิ่งขึ้น การที่คนตามิลในลิตเตลอินเดียได้ยินเสียงอะซานระหว่างที่พวกเขาและเธอกำลังจจดจ่อกับการบูชาคิวะ หรือคนในชุมชนใช้หูฟังเสียงสุนัซหะฮาดี ๆ แทนสัญญาณการเข้างานและเลิกงานของแรงงานมากกว่าการดูนาฬิกา เหล่านี้ล้วนสะท้อนให้เห็นว่า การร้อยต่อเชิงผัสสะระหว่างภาพและเสียงอย่างไม่เข้า

คู่กันกลับเป็นส่วนสำคัญต่อการทำความเข้าใจโลกที่คนตามิลกำลังดำเนินชีวิต อยู่มากกว่าการแยกผัสสะการรับรู้ออกเป็นส่วนใหญ่หรือรับรู้อย่างสอดคล้อง ลงตัวระหว่างภาพและเสียง

ซีลส์ เดอเลิซ (Gilles Deleuze) อภิปรายในประเด็นที่คล้ายคลึงกันนี้ ผ่านการพินิจภาพวาดของฟรานซิส เบคอน (Francis Bacon) ว่าประสาท ความรู้สึกและผัสสะนั้นมีลักษณะที่เป็นตัวแปรอิสระในตัวของมันเอง ทั้งยังสามารถอ้างอิงไปยังอวัยวะการรับรู้ส่วนต่าง ๆ ของร่างกายในแต่ละระดับ อย่างแม่นยำ แต่ละตัวแปรจะมีวิธีการเชื่อมโยงถึงส่วนอื่น ๆ โดยไม่ขึ้นตรงกับ วัตถุแสดงที่มีร่วมกัน สี รส การสัมผัส กลิ่น เสียง และน้ำหนักจะมีการสื่อสาร ที่เผยโฉมตนเอง ประกอบรวม และบรรจบกันจนเป็นห้วงจังหวะที่ไม่สามารถ แยกเอาประสาทสัมผัสชุดใดชุดหนึ่งมาเป็นตัวแทนได้ เดอเลิซยกตัวอย่างว่า ภาพการสู้วัวกระทิงของเบคอนแม้จะเห็นด้วยดวงตา แต่เราก็ได้ยินเสียงของ สัตว์ร้าย (Deleuze, 2005: 30) จินตภาพที่เกิดจากการได้ยินกลับมีส่วนต่อเติม การรับรู้ความจริงที่ดำเนินร่วมทางควบคู่ไปกับการมองเห็น พิจารณาในแง่นี้ โลกที่เราดำรงอยู่จึงเปรียบเสมือนสภาวะการบรรจบกันของการรับรู้ถึงโลก อย่างเป็นอิสระออกจากกันของประสาทสัมผัสและผัสสะประเภทต่าง ๆ แม้ การมองเห็น/ สังเกตการณ์จะเป็นช่องทางหลักในการรับรู้ความเป็นจริงแต่ก็ เป็นการอำพรางโลกเอาไว้ภายใต้ดวงตา การเปิดรับประสบการณ์ผ่านประสาท สัมผัสอื่น ๆ จึงมีส่วนช่วยให้เกิดการบรรจบและร้อยต่อโลกแห่งการรับรู้แต่ละชุด ขึ้นมาใหม่อย่างสอดคล้องกับความจริงซึ่งมักเป็นสิ่งที่แปรเปลี่ยนและเคลื่อนไหว ตลอดเวลา



## ส่งท้าย

บทความนี้เริ่มต้นจากการวัตถุประสงค์ในการทำความเข้าใจในความเชื่อมโยงระหว่างกันของการศึกษาทางมานุษยวิทยากับการตั้งคำถามในเชิงปรัชญา ผ่านการทำงานสนามและการศึกษาทางชาติพันธุ์นิพนธ์ (ethnography) ควบคู่ไปกับ “การทดลอง” ดำเนินการทางมานุษยวิทยาให้ประหนึ่งเป็นวิธีการดำเนินการทางปรัชญาเพื่อพยายามทำความเข้าใจกับมนุษย์สภาวะและตอบคำถามสำคัญที่ว่ามนุษย์ (ถูกทำให้) กลายเป็นมนุษย์ได้อย่างไร บทความได้เริ่มต้นด้วยการอภิปรายถึงความคิดมานุษยวิทยาของคานท์ซึ่งให้ความสำคัญกับมุมมองในเชิงปฏิบัติการและความมุ่งมาดปรารถนาต่อการสร้างความรู้ที่วางอยู่บนพื้นฐานของการมีส่วนร่วมอันก่อให้เกิดชุดประสบการณ์ระหว่างตัวฉันกับผู้อื่น อิทธิพลทางความคิดนี้ส่งผลต่อการทำงานและข้อถกเถียงทางมานุษยวิทยาโดยเฉพาะประเด็นการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมในฐานะของการทำงานและตั้งคำถามเชิงทฤษฎีมากกว่าเทคนิควิธีในการเก็บรวบรวมข้อมูลรวมไปถึงการเรียกร้องสถานะของนักมานุษยวิทยาให้เป็นผู้กระทำการจากภายในและเป็นส่วนหนึ่งในโลกที่เขาและเธอต้องการศึกษามากกว่าการใช้ดวงตาในการสำรวจ สังเกตการณ์ และรับรู้ความจริงเพียงช่องทางเดียว

ระหว่างการเดินทางบทความชิ้นนี้ ผู้เขียนตระหนักถึงรูปแบบต่าง ๆ ในการงานเขียนทางวิชาการเพื่อถ่ายทอดเรื่องราวและอธิบายปรากฏการณ์ในสนาม หลายครั้งของงานเขียนทางวิชาการมุ่งอธิบายโลกและทำให้โลกกลายเป็นวัตถุสภาวะเพื่อให้ง่ายต่อการจัดจำแนกและสร้างตัวแบบจำลองการอธิบาย แต่ก็มักสวนทางกับรูปแบบกับการรับรู้ความจริงของสามัญชนทั่วไป กระบวนการทำงานชาติพันธุ์นิพนธ์ผ่านเพลงโศกของชนตามิลและการเข้าไปในโลกของคนตามิลผ่านการร้อยต่อเชิงผัสสะวางอยู่บนฐานความเชื่อและการทำงานทางมานุษยวิทยาที่สนใจคำถามเชิงปรัชญา ภาพรวมของการศึกษาคั้งนี้คือการพินิจวิถีที่โลกดำรงอยู่ผ่านแง่มุมของการรับรู้ถึงประสบการณ์

อันเป็นสภาวะการรวมตัวของการรับรู้และอินทรีย์สัมผัส (assemblages of perception and sensation) การปรากฏตัวร่วมกันของความคิด อารมณ์ ความทรงจำ ผ่านบริบททางประวัติศาสตร์และสังคมวัฒนธรรม และการรับรู้เชิงประสาทสัมผัสต่าง ๆ ของร่างกายนั้นมีลักษณะที่ผสมกลืนกันจนเป็นชุดของประสบการณ์ขึ้นมาในชีวิตและยืนยันถึงการมีชีวิตอยู่ของมนุษย์ การใช้ภาษา บทเพลง และสัญลักษณ์ เป็นการแสดงออกเชิงรูปธรรมในการส่งผ่านโครงสร้างทางความคิดและกระตุ้นเร้าให้มนุษย์รับรู้ถึงชุดของประสบการณ์นั้น ๆ (Ingold, 2000; Kelly, 2008; Biehl & Locke, 2010; Biehl & Locke (Eds.), 2017) การขับขานเพลงโศกาเป็นตัวอย่างชัดเจนที่แสดงให้เห็นถึงมนุษย์สภาวะของชนตามิลที่ดำรงอยู่ในมาเลเซียท่ามกลางความเจ็บปวด ผิดหวัง และโศกเศร้า รวมไปถึงการรับรู้ถึงตัวตนของพวกเขาและเธอในฐานะคนยากจน แรงงาน และชนชั้นล่าง

การใช้เทคโนโลยีสอดประสานกับการทำงานทางมานุษยวิทยาในฐานะการตั้งคำถามเชิงภววิทยามียังส่วนสำคัญในการเปิดเผยการดำรงอยู่ของโลกผ่านการเปรียบเทียบการรับรู้เชิงผัสสะแต่ละประเภทและการสร้างจินตภาพขึ้นมาใหม่ผ่านการสตัดด์รับฟังเสียง กระบวนการเหล่านี้ไม่เพียงทำให้ชนตามิลรับรู้ถึงความเหลื่อมล้ำเชิงผัสสะภายในสังคมของตนเองแต่ยังเกิดการตระหนักถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างกลุ่มที่ตนอาศัยอยู่ร่วมกับผู้อื่น ร่างกายและประสาทการรับรู้ของชนตามิลจึงกลายเป็นจุดบรรจบของการอยู่-ใน-โลกผ่านในมิติประวัติศาสตร์และเงื่อนไขทางสังคมวัฒนธรรมที่แสดงออกมาผ่านผัสสะประเภทต่าง ๆ นำไปสู่การตั้งคำถามและสะท้อนย้อนคิดต่อเงื่อนไขในการเป็นมนุษย์มากขึ้น กระบวนการทำงานในลักษณะนี้จึงเป็นส่วนหนึ่งของการต่อต้านเชิงภววิทยา (ontological protest) ซึ่งเรียกร้องให้นักมานุษยวิทยาหันกลับมาตระหนักถึงการดำรงอยู่ของโลกและขอบเขตแห่งความเป็นมนุษย์ที่ถูกอำพรางด้วยเทคนิควิธีที่เน้นการรวบรวมข้อมูลเชิงประจักษ์และขาดการเชื่อมโยงกับคำถามในมิติทางปรัชญา ขณะเดียวกัน

การทำงานทางมานุษยวิทยาด้วยวิธีการดำเนินการทางปรัชญา กลับช่วยให้ นักมานุษยวิทยามีส่วนร่วมในการนิยามความหมายและสถานะของปรัชญา ได้อย่างหลากหลายมากยิ่งขึ้น (Fisher, 2017; Puett, 2017) โดยเฉพาะการพัฒนา คำถามว่าด้วยธรรมชาติของมนุษย์

## เชิงอรรถ

- <sup>1</sup> บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยว่าด้วยมานุษยวิทยา ปรัชญา และผัสสะใน ปฏิบัติการณ์ทางสื่อและชาติพันธุ์พันธ์ โดยได้รับการสนับสนุนจากเงินรายได้คณะ วิจิตรศิลป์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ประจำปีงบประมาณ 2565 โดยพัฒนาต่อยอดจาก ร่างวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกของผู้เขียนที่จะเสนอต่อมหาวิทยาลัยเสรีแห่งเบอร์ลิน ในเทอมฤดูหนาวปี 2022
- <sup>2</sup> การแปลคำว่า Tamils ผู้เขียนหลีกเลี่ยงที่จะใช้คำว่า “ทมิฬ” ซึ่งมีความหมาย (คำวิเศษณ์) เชิงลบและซ่อนนัยคติเอาไว้ในภาษาไทย โดยพยายามบ่งชี้ถึงความ ดูร้าย เขี้ยมโหด และคุณลักษณะเชิงเชื้อชาติผ่านลักษณะทางกายภาพ เช่น ใจทมิฬหินชาติ โจรทมิฬ และคำทมิฬ เป็นต้น บทความนี้จึงเลือกใช้คำว่า “ตามิล” ซึ่งถ่ายเสียงตามการเรียกขานตนเองของคนตามิลเองและการออกเสียงของคน ส่วนใหญ่ในคาบสมุทรมลายู
- <sup>3</sup> มัทราสในฐานะชื่อของเมืองหลวงประจำรัฐได้ถูกเปลี่ยนชื่อมาเป็นเจนไน (Chennai) ในปี 1996 แต่สำหรับชื่อมหาวิทยาลัย โรงพยาบาล ชื่อถนน ยังคงคำว่ามัทราสไว้ เหมือนเดิม
- <sup>4</sup> นาจิบ ราซัค คือนักการเมืองสังกัดพรรคคอมโมโน ดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรีในช่วง ปี พ.ศ. 2552-2561 ช่วงเวลาที่เรื่องอำนาจ เขามีส่วนพัวพันและถูกกล่าวหาในการ ทุจริตมากมาย โดยเฉพาะการจัดตั้งกองทุนความมั่นคงแห่งชาติ หรือ 1 Malaysia Development Berhad หรือ 1MDB การบริหารงานในช่วงสมัยของเขามีผล อย่างยิ่งต่อนโยบายแรงงานภายในประเทศและการจัดสรรแรงงานข้ามชาติ โดยเฉพาะ ในกลุ่มประเทศเอเชียใต้ ในช่วงเวลาดังกล่าวมีคนตามิลจำนวนมากเปรียบเปรย การนำเข้าแรงงานว่าเป็นดังระบบกังงานี่ซึ่งถูกใช้ในสมัยอาณานิคม เพียงแต่คราวนี้ รัฐบาลมาเลเซียที่มีชนส่วนมากเป็นมุสลิมเข้ามาแทนที่เจ้าอาณานิคม

- <sup>5</sup> ผู้เขียนแปล pankita tukkatai ว่า ปันโศก ผ่านร่องรอยของภาษาสันสกฤต pankita มีรากความเชื่อมโยงกับ “ปันหรือแบ่งปัน” (sharing) ในขณะที่ tukkatai มีความเชื่อมโยงกับ “ทุกข์” (suffering) ในภาษาไทย แต่ครอบคลุมความหมายไปจนถึงคำว่า “โศก” (grief) ได้ด้วยเช่นกัน การศึกษาในครั้งนี้เลือกที่แปลว่า “ปันโศก” มากกว่าเพราะมุ่งเน้นไปที่สภาวะอารมณ์และการแสดงออกซึ่งความเห็นอกเห็นใจของผู้อื่นที่มีต่อบุคคลซึ่งกำลังเป็นทุกข์และเศร้าโศก
- <sup>6</sup> Murai ในภาษาตามิลสามารถแปลได้ว่ากฎ, กฎหมาย และเงื่อนไข ในบริบทนี้การแปลว่าเงื่อนไข

## บรรณานุกรม

- Basu, Raj Sekhar. 2011. *Nandanar's Children: The Paraiyans' Tryst with Destiny, Tamil Nadu 1850-1956*. New Delhi, India: SAGE.
- Biehl, João and Peter Locke, (Eds.). 2017. *Unfinished: The Anthropology of Becoming*. Durham and London: Duke University Press.
- Biehl, João and Peter Locke. 2010. Deleuze and the Anthropology of Becoming. *Current Anthropology*. 51(3): 317-351.
- Chandra Muzaffar. 1987. *Islamic Resurgence in Malaysia*. Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti.
- Clark-Decès, Isabelle. 2005. *No one Cries for the Dead: Tamil Dirges, Rowdy Song, and Graveyard Petitions*. Berkeley: University of California Press.
- Cox, Rupert, Andrew Irving, and Christopher Wright, (Eds.). 2016. *Beyond Text: Critical Practices and Sensory Anthropology*. Manchester: Manchester University Press.
- Das, Veena, Michael Jackson, Arthur Kleinman and Bhrigupati Singh. 2017. “Experiments between Anthropology and Philosophy: Affinities and Antagonisms.” In *The Ground Between: Anthropologists Engage Philosophy*. Edited by, Veena Das, Michael Jackson,

- Arthur Kleinman, and Bhri Gupta Singh. Durham and London. Duke University Press.
- Davis, Christopher. 2000. *Death in abeyance*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. 2005. *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. London: Continuum.
- Dumont, Louis. [1966] 1980. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Reprint. Chicago. University of Chicago Press.
- Dupré, John. 2003. *Human Nature and the Limits of Science*. Oxford: Clarendon Press.
- Elliott, Denielle, and Dara Culhane, (Eds.). 2016. *A different kind of ethnography: Imaginative practices and creative methodologies*. Toronto: University of Toronto Press.
- Fischer, Michael. 2009. *Anthropological Futures*. Durham. NC: Duke University Press.
- Fischer, Michael. 2017. "Philosophia and Anthropologia: Reading alongside Benjamin in Yazd, Derrida in Qum, Arendt in Tehran." In *The Ground Between: Anthropologists Engage Philosophy*. Edited by, Veena Das, Michael Jackson, Arthur Kleinman, and Bhri Gupta Singh. Durham and London. Duke University Press.
- Foucault, Michel. 1994. "The art of telling the truth." In *Critique and power: Recasting the Foucault/Habermas debate*. Edited by Michael Kelly. Cambridge. MA: MIT Press. pp. 139-148.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Goh, Danial P.S. 2008 "From Colonial Pluralism to Postcolonial Multiculturalism: Race, State Formation and the Question of Cultural Diversity in Malaysia and Singapore." *Sociology Compass* 2/1(2008): 232-252.

- Hart, Keith. 2008-9. "Towards a new human universal: Rethinking anthropology in our time." *Radical Anthropology Journal* no. 2: 4-10.
- Hart, Keith. 2010. "Kant, anthropology and the new human universal." *Social Anthropology* 18: 441-447.
- Husserl, Edmund. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology an Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press. p. 16.
- Ingold, Tim. 1992. "Editorial." *Man, n.s.*, 27 (4): 693-96.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essay on Livelihood, Dwelling and Skill*. London and New York: Routledge.
- Ingold, Tim. 2014. "That's Enough About Ethnography!" *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4(1):383-95.
- Ingold, Tim. 2017. "Anthropology Contra Ethnography." *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7 (1): 21-26.
- Irving, Andrew. 2017. *The Art of Life and Death: Radical Aesthetics and Ethnographic Practice*. Chicago: HAU Book.
- Irving, Andrew. 2007. Ethnography, Art, Death. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 13 (1): 185-208.
- Jackson, Michael. 1989. *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Jackson, Michael. 2015. "Afterword." In *Phenomenology in Anthropology: A Sense of Perspective*, Edited by Kalpana Ram and Christopher Houston, (pp. 293-305). Bloomington: Indiana University Press.
- Kahn, Joel. 2006. *Other Malays: Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World*. Singapore: Singapore University Press and NIAS Press.
- Kant, Immanuel. [1800] 1963. *Introduction to logic*. New York: Philosophy Press.

- Kant, Immanuel. [1798] 2006. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelly, Julia. 2008. The Anthropology of Assemblage. *Art Journal*. 67 (1): 24-30.
- Kesavapany, K., Mani, A., Ramasamy, P. 2008. *Rising India and Indian Communities in East Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Kuehn, M. 2006. "Introduction." In *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, by Immanuel Kant, Edited by Robert Loudon, vii-xxxii. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Miller, Daniel. 2017. "Anthropology is the Discipline But the Goal is Ethnography." *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7 (1): 27-31.
- Puett, Michael. 2017. "Ritual Disjunctions: Ghosts, Philosophy, and Anthropology." In *The Ground Between: Anthropologists Engage Philosophy*. Edited by, Veena Das, Michael Jackson, Arthur Kleinman, and Bhri Gupta Singh. Durham and London. Duke University Press.
- Vickers, Adrian. 2004. "Malay Identity": Modernity, Invented Tradition and Forms of Knowledge." In *Contesting Malayness: Malay Identity Across Boundaries*. Timothy P. Barnard (ed.). Singapore: NUS Press.
- Willford, Andrew. 2006. *Cage of Freedom: Tamil Identity and the Ethnic Fetish in Malaysia*. Singapore: NUS Press.
- Willford, Andrew. 2014. *Tamils and the Haunting of Justice*. Singapore: NUS Press.

### ภาษาเยอรมัน

- Landmann, Michael. 1955. *Philosophische Anthropologie*. Berlin: De Gruyter.
- Landsberg, P. L. 1949. *Einleitung in die Philosophische Anthropologie*. Frankfurt: Aufl.

