วารสารมานุษยวิทยา

Journal of Anthropology, Sirindhorn Anthropology Centre (JASAC)

ปีที่ 4 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม - ธันวาคม 2564)

Volume 4 Number 2 (July – December 2021)

ISSN 2630-001X (Print) 2773-9619 (Online)

ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

กรุงเทพมหานคร

วารสารมานุษยวิทยา

ปีที่ 4 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม - ธันวาคม 2564)

วารสารมานุษยวิทยาเป็นวารสารวิชาการของศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) มีเป้าหมายสำคัญ 3 ประการ คือ ประการที่หนึ่งการสนับสนุนยกระดับ และเผยแพร่การศึกษาใหม่ ๆ ทางมานุษยวิทยาที่อธิบายพลวัตทางสังคมและวัฒนธรรมของมนุษย์จากอดีตจนถึงปัจจุบัน ประการที่สอง การสนับสนุนให้นักมานุษยวิทยารุ่นต่าง ๆ ได้ผลิตงานวิชาการที่มีคุณภาพ สามารถอธิบายสภาพปัญหาสังคมที่ส่งผลกระทบต่อคุณค่าและศักดิ์ศรีของมนุษย์ รวมถึงความเหลื่อมล้ำ ความไม่เป็นธรรมและอคติทางสังคม ประการที่สาม การส่งเสริมความเข้าใจและเปิดโลกทัศน์ใหม่ ๆ เกี่ยวกับการศึกษาชีวิตมนุษย์ เป้าหมายทั้ง 3 ประการนี้คือปรัชญาและพันธกิจสำคัญของศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธรที่เล็งเห็นว่าความรู้ทางมานุษยวิทยาคือสิ่งที่จำเป็นต่อสังคมเพื่อให้เกิดการอยู่ร่วมกันอย่างสันติของมนุษย์และความแตกต่างทางสังคมในโลกยุคโลกาภิวัตน์ที่กำลังเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็ว

วารสารมานุษยวิทยามีการตีพิมพ์เผยแพร่ปีละ 2 ฉบับ คือ ฉบับที่ 1 เดือนมกราคม-มิถุนายน และฉบับที่ 2 เดือนกรกฎาคม-ธันวาคม โดยเปิดรับข้อเสนอบทความทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษผ่านระบบฐานข้อมูลวารสารอิเล็กทรอนิกส์กลางของประเทศไทย (Thai Journal Online)

สามารถอ่านและดาวน์โหลดบทความได้ที่ https://tci-thaijo.org/index.php/jasac

Journal of Anthropology, Sirindhorn Anthropology Centre (JASAC)
Volume 4 Number 1 (January – June 2021)

The Journal of Anthropology, an academic publication of the Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public Organization) (SAC), has 3 important objectives. Firstly, to encourage, enhance and circulate new anthropological works that demonstrate the socio-cultural dynamics of human societies from the past to present. Secondly, to support anthropologists of all generations in creating qualified research papers that investigate social issues that have affected human values, dignities, as well as social inequality, injustice, and prejudice. Thirdly, to advocate and promote fresh perspectives and approaches in studying human activities. These three objectives are the philosophical underpinning of the SAC's mission, which recognizes that anthropological knowledge is essential for creating peaceful coexistence of human and societal differences in our rapidly changing globalized world.

The Journal of Anthropology publishes 2 issues each year, the first issue of January-June and the second issue of July-December. We welcome academic contribution both in Thai and English. Articles can be submitted through our online system.

visit journal: https://tci-thaijo.org/index.php/jasac

คณะที่ปรึกษาผู้ทรงคุณวุฒิ

นิติ ภวัครพันธุ์	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ศิราพร ณ ถลาง	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
อานันท์ กาญจนพันธุ์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
ยศ สันตสมบัติ	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
ชยันต์ วรรธนะภูติ	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
เสมอชัย พูลสุวรรณ	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ธนิก เลิศชาญฤทธ์	มหาวิทยาลัยศิลปากร
รัศมี ชูทรงเดช	มหาวิทยาลัยศิลปากร
โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์	ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

กองบรรณาธิการ

โสวัตรี ณ ถลาง	มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์
จักรพันธ์ ขัดชุ่มแสง	มหาวิทยาลัยขอนแก่น
ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
วสันต์ ปัญญาแก้ว	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
อนุสรณ์ อุณโณ	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ยุกติ มุกดาวิจิตร	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
พิเชฐ สายพันธ์	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
บุญเลิศ วิเศษปรีชา	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
สายพิณ ศุพุทธมงคล	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
กนกวรรณ ธราวรรณ	มหาวิทยาลัยมหิดล
สิริพร สมบูรณ์บูรณะ	มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์
ดำรงพล อินทร์จันทร์	มหาวิทยาลัยศิลปากร
เอกรินทร์ พึ่งประชา	มหาวิทยาลัยศิลปากร
ตรงใจ หุตางกูร	ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

บรรณาธิการ

นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ	ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

ผู้ช่วยบรรณาธิการและประสานงานทั่วไป

นพพล เมฆมาก	ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

Advisory Board:

Niti Pawakapan	Chulalongkorn University
Siraporn Nathalang	Chulalongkorn University
Anan Ganjanapan	Chiang Mai University
Yos Santasombat	Chiang Mai University
Chayan Vaddhanaphuti	Chiang Mai University
Samerchai Poonsuwan	Thammasat University
Thanik Lertcharnrith	Silpakorn University
Rasmi Shoocongdej	Silpakorn University
Komatra Chuengsatiansup	Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public Organization)

Editorial Board:

Sowatree Nathalang	Kasetsart University
Jaggapan Cadchumsang	Khon Kaen University
Pinkaew Laungaramsri	Chiang Mai University
Wasan Panyagaew	Chiang Mai University
Anusorn Unno	Thammasat University
Yukti Mukdawijitra	Thammasat University
Pichet Saiphan	Thammasat University
Boonlert Visetpricha	Thammasat University
Saipin Suputtamongkol	Thammasat University
Kanokwan Tharawan	Mahidol University
Siriporn Somboonburana	Walailak University
Damrongphon Inchan	Silpakorn University
Ekarin Phungpracha	Silpakorn University
Trongjai Hutangkura	Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public Organization)

Editor:

Narupon Duangwises	Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public Organization)

Assistant editor:

Nopphol Mekmak	Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public Organization)

ที่ทำการกองบรรณาธิการ
ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)
20 ถนนบรมราชชนนี ตลิ่งชัน กรุงเทพฯ 10170
โทร 02 880 9429 - 3807

Editorial Offices
Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public Organization),
20, Boromrachachonni Road, Taling-Chan, Bangkok, Thailand, 10170,
tel. (+662) 8809429 ext. 3807

ออกแบบปก วิสูตร สิงห์โส
จัดรูปเล่ม / ตรวจพิสูจน์อักษร วรัญญา เพ็ชรคง

จัดพิมพ์โดย ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) กรุงเทพฯ โทร. 02-880-9429
พิมพ์ที่ โรงพิมพ์ภาพพิมพ์
ISSN 2630-001X (Print) 2773-9619 (Online)

copyrights@2021 by Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public Organization)

สารบัญ (Contents)

บทบรรณาธิการ 9

บทความวิชาการ

บทสะท้อนงานมานุษยวิทยาสาธารณะกรณีคนไร้บ้าน 12
บุญลิศ วิเศษปรีชา

ชาวโอรังอัสลี กลุ่มจาไฮ จังหวัดยะลา-นราธิวาส: การวิจัยสำรวจภาคสนามเบื้องต้น 53
บัณฑิต ไกรวิจิตร และ ณายิบ อาแวบือซา

ชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัล: ความท้าทายและแนวปฏิบัติด้านจริยธรรมการวิจัยในมนุษย์ 109
จักรพันธ์ ขัดชุ่มแสง

การศึกษาลูกปัดแก้วสมัยก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายถึงสมัยประวัติศาสตร์ตอนต้น จากแหล่งโบราณคดีในพื้นที่ภาคกลางของประเทศไทย 143
ผุสดี รอดเจริญ และ ทนงศักดิ์ เลิศพิพัฒน์วรกุล

จารึกวัดปู่บัว: คำแปลใหม่ การกำหนดอายุ บริบททางประวัติศาสตร์และตำนาน 186
ตรงใจ หุตางกูร

พิพิธบางลำพูกับแฟนตาซีชาตินิยม การสร้างการรับรู้และอารมณ์ความรู้สึก 220
ธนวัฒน์ ปัญญานันท์ และ นฤมล ธีรวัฒน์

บทความปริทัศน์

จากปรัชญาหลังมนุษย์ สู่มานุษยวิทยาไซบอร์ก (Cyborg Anthropology) 240
วสันต์ ปัญญาแก้ว

ทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติ (Critical Race Theory) และการกลับมา 252
ของปัญหาอคติการเหยียดเชื้อชาติ
พิเชฐ สายพันธ์

บทปริทัศน์หนังสือ

Ban Chiang, Northeastern Thailand Volume 2 (2A, 2B, 2C) 261
ธนิก เลิศชาญฤทธ์

แนวปฏิบัติสำหรับส่งบทความ 269

บทบรรณาธิการ

นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ

ในโลกที่กำลังเผชิญกับความปั่นป่วนจากการแพร่ระบาดของโรคโควิด-19 ความสัมพันธ์ทางสังคมและแบบแผนการดำรงชีวิตของมนุษย์ดูเหมือนจะเปลี่ยนแปลงอย่างกระทันหันซึ่งไม่อาจคาดเดาได้ว่าเส้นทางของมนุษย์จะเดินไปสู่สิ่งใด ปรากฏการณ์นี้สะท้อนให้เห็นความไม่แน่นอนและความเปราะบางของการเมือง เศรษฐกิจ สังคม และวิถีชีวิต โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกลุ่มคนที่ขาดโอกาส ไม่ว่าจะเป็นคนไร้บ้านและกลุ่มชาติพันธุ์ ในบทความของบุญเลิศ วิเศษปรีชา ชี้ให้เห็นว่าสังคมมักจะมองคนไร้บ้านเป็นปัญหา ในขณะที่ชีวิตของคนไร้บ้านคือกระจกสะท้อนความไม่เท่าเทียมซึ่งเป็นปัญหาเรื้อรัง รัฐและองค์กรต่าง ๆ มักจะแก้ปัญหาคนไร้บ้านด้วยวิธีสงเคราะห์มากกว่าจะแสวงหาวิธีคิดใหม่ ๆ ที่ทำให้คนไร้บ้านมีทางเลือกที่จะกำหนดชีวิตของตัวเอง ในบทความของบัณฑิต ไกรวิจิตร และณายิบ อาแวบือซา ชี้ให้เห็นชีวิตของกลุ่มชนโอรังอัสลี ซึ่งเป็นกลุ่มชนเก็บของป่าล่าสัตว์ อาศัยอยู่บริเวณเทือกเขาที่เป็นพรมแดนติดต่อระหว่างประเทศไทยและประเทศมาเลเซีย กลุ่มคนเหล่านี้ได้รับผลกระทบจากการตัดไม้ทำลายป่า ทำให้พวกเขาขาดแคลนอาหาร มีปัญหาสุขภาพ และต้องกลายเป็นแรงงานรับจ้างให้กับคนไทย การเผชิญหน้ากับอิทธิพลของระบบทุนนิยมและอำนาจรัฐ พร้อมกับความสามารถที่จะรักษาวิถีวัฒนธรรมของโอรังอัสลีคือโจทย์ที่ท้าทายในโลกที่เคลื่อนตัวไปอย่างรวดเร็ว

บทความของจักรพันธ์ ขัดชุ่มแสง เสนอการทำความเข้าใจวิธีการทำงานของนักมานุษยวิทยาในพื้นที่ดิจิทัลและสื่อสังคมออนไลน์ซึ่งกำลังแผ่ขยายกว้างและมีบทบาทต่อชีวิตของมนุษย์มากขึ้น แต่สิ่งที่ควรพิจารณาคือจริยธรรมในการศึกษาชีวิตคนในสังคมออนไลน์ซึ่งมักจะมีตัวตนที่หลากหลายและไม่หยุดนิ่งอยู่กับที่ เส้นแบ่งระหว่างความจริงและความลวง ความเป็นส่วนตัวกับความเป็นสาธารณะ มีความคลุมเครือและยากจะตัดสิน เมื่อพรมแดนต่าง ๆ พร่าเลือน สิ่งที่ต้องระมัดระวังมากขึ้นคือการไม่ทำให้บุคคลใดบุคคลหนึ่งถูกโจมตีและได้รับความเสื่อมเสีย สิ่งนี้อาจเกี่ยวข้องกับความรับผิดชอบ

ที่เพิ่มมากขึ้นในการทำงานทางมานุษยวิทยาในยุคที่มนุษย์อำพรางตัวเองด้วยเทคโนโลยีสื่อสารสมัยใหม่ ในบทความของผุสดี รอดเจริญและทนงศักดิ์ เลิศพิพัฒน์วรกุล อธิบายถึงลูกปัดแก้วที่มนุษย์ในอดีตสร้างขึ้น นอกจากจะมีความรู้เกี่ยวกับวัตถุดิบชนิดต่าง ๆ แล้ว มนุษย์ยังเข้าใจวิธีการผลิตลูกปัดที่แตกต่างกัน รวมถึงการเป็นสินค้าที่นำเข้ามาจากหลายแหล่งตามเส้นทางสายไหมในอดีต ในบทความของตรงใจ หุตางกูร ได้ตีความจารึกวัดคูบัวที่เป็นภาษาบาลี โดยวิเคราะห์ให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองเมืองสุพรรณบุรีกับผู้หญิงชาวลำพูนในช่วง พ.ศ.2089 ซึ่งเป็นสมัยของสมเด็จพระไชยราชาธิราชพระมหากษัตริย์รัชกาลที่ 13 แห่งอาณาจักรอยุธยาในสมัยราชวงศ์สุพรรณภูมิ บทความของธนวัฒน์ ปัญญานันท์ และนฤมล ธีรวัฒน์ อธิบายให้เห็นว่าการนำเสนอเรื่องราวในพิพิธบางลำพู สะท้อนอุดมการณ์ชาติและเลือกพูดเฉพาะวัฒนธรรมที่สวยงามสงบสุขของผู้คน มากกว่าจะเสนอชีวิตคนที่ผูกพันกับโรงฝิ่นและซ่องโสเภณี รวมถึงการแพร่หลายของบาร์ที่ทหารอเมริกันเข้ามาใช้บริการในช่วงสงครามเย็น

บทความของวสันต์ ปัญญาแก้ว ชี้ให้เห็นบทบาทและอำนาจของปัญญาประดิษฐ์ (Artificial Intelligence) ที่แทรกตัวอยู่ในเทคโนโลยีสมัยใหม่ สังคมที่กำลังเคลื่อนไปจึงเป็นสังคมยุคหลังมนุษย์ (Posthuman) สังคมดังกล่าวนี้ถูกมองในฐานะเป็นความขัดแย้งระหว่างสิ่งแวดล้อม เศรษฐกิจสังคม และอารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์ ซึ่งทุกสิ่งล้วนมีอิทธิพลต่อกัน มนุษย์มิได้เป็นศูนย์กลางโลกและไม่สามารถควบคุมสิ่งอื่นได้ ความคิดเช่นนี้นำไปสู่การอธิบายโลกที่ต่างไปจากเดิม โดยมองเห็นกระบวนการและปฏิบัติการที่ปราศจากเอกภาพและปลายทางที่ชัดเจน ในการศึกษาทางมานุษยวิทยาแนวไซบอร์ก (Cyborg Anthropology) จึงเป็นความพยายามที่จะทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับอมนุษย์ โดยเฉพาะวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีที่เป็น “ผู้กระทำการ” ที่กำลังเปลี่ยนแปลงโลก บทความของพิเชฐ สายพันธ์ ชี้ให้เห็นว่าปัจจุบันการเหยียดเชื้อชาติกำลังทวีความรุนแรงมากขึ้นโดยเฉพาะในสังคมอเมริกันที่มีการทำร้ายและเหยียดหยามคนผิวดำและคน

ผิวสีที่เข้าไปเป็นแรงงานในประเทศสหรัฐอเมริกา ปัญหาเชื้อชาตินิยมกำลังผนวกเข้ากับปัญหาทางการเมืองและเศรษฐกิจที่ทำให้คนผิวขาวคิดว่าคนต่างชาติเป็นภัยอันตรายต่อพวกเขา เห็นได้จากการรังเกียจและหวาดกลัวชาวมุสลิม มาจนถึงการเสียชีวิตของ George Floyd สิ่งนี้คือปัญหาความรุนแรงที่ดำรงอยู่ในสังคมอเมริกันซึ่งเป็นความลักลั่นของอุดมการณ์เสรีนิยมและความฝันถึงสังคมที่เท่าเทียมที่ยากจะเป็นจริง

บทสะท้อนงานมานุษยวิทยาสาธารณะกรณีคนไร้บ้าน
A Reflection on Public Anthropology of Homeless People

บุญเลิศ วิเศษปรีชา
คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
Boonlert Visetpricha
Faculty of Sociology and Anthropology, Thammasat University
E-mail: boonlert_pricha@yahoo.com

วันรับบทความ: 27 มกราคม 2564 (Received January 27, 2021)
วันแก้ไขบทความ: 5 พฤษภาคม 2564 (Revised May 5, 2021)
วันตอบรับบทความ: 10 พฤษภาคม 2564 (Accepted May 10, 2021)

บทคัดย่อ

บทความชิ้นนี้สนับสนุนกระแสหนึ่งในแวดวงมานุษยวิทยาต่างประเทศ ซึ่งเรียกร้องให้นักมานุษยวิทยาก้าวออกจากแวดวงทางวิชาการที่มุ่งเน้นการตีพิมพ์ผลงานที่อ่านกันเฉพาะในหมู่นักวิชาการ ไปสู่การแสดงบทบาทต่อสาธารณะในประเด็นทางสังคมที่องค์ความรู้ทางด้านมานุษยวิทยาสามารถสร้างประโยชน์ต่อสังคมและกลุ่มคนที่นักมานุษยวิทยาศึกษา เนื้อหาของบทความแบ่งเป็นสี่ส่วน ส่วนแรก จะทบทวนที่มาและข้อถกเถียงสำคัญเกี่ยวกับมานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะในรอบ 20 ปี นับแต่ โรเบิร์ต โบรอฟสกี้ (Robert Borofsky) จุดกระแสมานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะในปี 2000 (Borofsky, 2000) ส่วนที่สอง ผู้เขียนจะยกตัวอย่างงานมานุษยวิทยาเกี่ยวกับคนไร้บ้านในต่างประเทศที่เป็นแนวมานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะในสองลักษณะ คือ หนึ่ง งานชาติพันธุ์วรรณาที่ช่วยลดทอนมายาคติเกี่ยวกับคนไร้บ้าน หรือเรียกว่าเป็นการให้การศึกษาต่อสาธารณะ สอง บทบาทของนักมานุษยวิทยาที่มีส่วนสนับสนุน (advocacy) คนไร้บ้านในด้านการปกป้องและการเข้าถึงสิทธิของคนไร้บ้าน ส่วนที่สาม ผู้เขียนจะสังเคราะห์และสะท้อน (reflect) ประสบการณ์ของผู้เขียนทั้งในฐานะที่เคย

ทำงานชาติพันธุ์วรรณาคนไร้บ้าน (บุญเลิศ, 2546ก) เพื่อเปลี่ยนแปลงทัศนะที่สังคมมีต่อคนไร้บ้าน และเคยร่วมเคลื่อนไหวเพื่อสร้างทางเลือกเชิงนโยบายที่เกี่ยวข้องกับคนไร้บ้าน ในช่วงปี พ.ศ. 2544-2546 ส่วนสุดท้าย ผู้เขียนจะชี้ให้เห็นประเด็นคำถามและบทบาทที่นักมานุษยวิทยาสามารถผลักดันเพื่อสานต่อการยกระดับคุณภาพชีวิตของคนไร้บ้าน

คำสำคัญ: มานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะ, มานุษยวิทยาพันธกิจ, คนไร้บ้าน, ความยุติธรรมทางสังคม, การเคลื่อนไหวทางสังคม

Abstract

This article supports an important anthropological trend found abroad, namely, public anthropology. Public anthropology urges anthropologists to go beyond purely academic pursuits by engaging in efforts to address social issues. In this view, anthropologists should demonstrate how anthropological knowledge can contribute to the public sphere and benefit the communities they work with. The article is comprised of four parts. The first part briefly reviews works and debates about public anthropology over the last 20 years since Robert Borofsky began the effort (Borofsky, 2000). Then it will discuss public anthropology outside of Thailand, which contributes to our understanding of the issue of homelessness issues in two important aspects. The first aspect refers to educating the public. Ethnographies on homelessness significantly reduce negative attitudes toward homeless people and provide new frameworks for the public to understand homelessness. The second aspect is about advocacy around homeless people's rights. In the third part, the author synthesizes and reflects on his own experiences both as an ethnographer and supporter of a homeless people's

organization in Bangkok from 2001-2003. This period was a starting point of both a change in public understandings about homeless people and the homeless people's movement. The last part will address issues and roles which anthropologists can play to advocate for homeless people.

Keywords: public anthropology, engaged anthropology, homeless people, social justice, social movement

กระแสมานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะ: ที่มาและข้อถกเถียง

โรเบิร์ต โบรอฟสกี้ (Robert Borofsky) นักมานุษยวิทยาร่วมสมัยคนสำคัญที่พยายามผลักดันให้นักมานุษยวิทยาก้าวพ้นจากแวดวงวิชาการด้านมานุษยวิทยาที่ถกเถียงกันด้วยศัพท์ทางทฤษฎีและปลีกตัวจากสังคมไปสู่การแสดงบทบาทข้องเกี่ยวกับประเด็นสาธารณะที่สังคมให้ความสนใจเพื่อทำให้สังคมได้ตระหนักถึงคุณค่าของความรู้ทางด้านมานุษยวิทยา และเป็นการยกระดับสถานะสาขามานุษยวิทยาในทางสาธารณะด้วย (Borofsky, 2000, 2010; Beck, 2009; Vine, 2011) ในบทความที่เพิ่งเขียนในปี 2019 โรเบิร์ต โบรอฟสกี้ และอันโตนิโอ เดอ โลรี สรุปให้เห็นหลักสำคัญของมานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะว่า เป็นการแสดงศักยภาพของนักมานุษยวิทยาต่อประเด็นปัญหาสังคมในทางสาธารณะ อีกทั้งเป็นการผลักดัน การข้องเกี่ยวและการมีส่วนร่วมของนักมานุษยวิทยาที่กว้างไปกว่าขอบเขตพรมแดนทางวิชาการ โดยถือว่าเป็นพันธกิจ (commitment) ที่นักมานุษยวิทยาช่วยปรับเปลี่ยนมุมมองข้อถกเถียงทางสาธารณะ รวมถึงสนับสนุนให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคมการเมืองที่เป็นประโยชน์ต่อผู้อื่น โดยเฉพาะกับกลุ่มคนที่นักมานุษยวิทยาทำงานด้วย (Borofsky & De Lauri, 2019: 5-6) ผู้เขียนทั้งสองชี้ให้เห็นว่า สาขามานุษยวิทยาถูกทำให้เป็นชายขอบทั้งในการถกเถียงทางวิชาการและทางสาธารณะ นักมานุษยวิทยาจึงควรช่วยกันแสดงให้สาธารณะเห็นว่า องค์ความรู้ทางมานุษยวิทยามีคุณค่าในการทำความเข้าใจประเด็น

ปัญหาที่สังคมกำลังห่วงใย จริยธรรมในการวิจัยทางด้านมานุษยวิทยา จึงควรไปไกลกว่าหลักที่ว่า งานวิจัยทางด้านมานุษยวิทยาจะต้องไม่เป็นอันตรายต่อกลุ่มคนที่นักมานุษยวิทยาศึกษา (do no harm) แต่ต้องพยายามทำให้งานวิจัยเกิดประโยชน์และมีส่วนช่วยเหลือผู้อื่นที่ไปไกลกว่าประโยชน์ทางวิชาการ (Borofsky & De Lauri, 2019: 7-15)

นอกจากนี้แล้วยังมีกระแสขับเคลื่อนในทิศทางใกล้เคียงกับมานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะในเวลาต่อมา นั่นคือ มานุษยวิทยาพันธกิจ (engaged anthropology) เซทา โลว (Setha Low) นักมานุษยวิทยาเมืองร่วมสมัยคนสำคัญ จากมหาวิทยาลัยแห่งเมืองนิวยอร์ค (the City University of New York) ได้ให้นิยามมานุษยวิทยาพันธกิจว่า เป็นปฏิบัติการของนักมานุษยวิทยาที่ตระหนักถึงพันธะที่มีต่อผู้ให้ข้อมูลและชุมชนที่นักมานุษยวิทยาศึกษา โดยยืนอยู่บนหลักการสำคัญของมานุษยวิทยาคือ การให้ความเคารพต่อศักดิ์ศรีและสิทธิของมนุษย์ทุกคน เพื่อส่งเสริมความยุติธรรมทางสังคม (Low, 2011: 390) โลวยังเสริมว่า การทำงานของนักมานุษยวิทยาในกระแสหลังอาณานิคมควรทำงานในลักษณะเป็นผู้ร่วมงาน (collaborative) ไม่ใช่มีสถานะเหนือกว่าคนที่ตนศึกษา และนำเสนองานในลักษณะหลายเสียงจากมุมมองของผู้คนที่แตกต่างกัน ไม่ใช่มุมมองที่นักมานุษยวิทยาผูกขาดเพียงมุมมองเดียวเท่านั้น (multivocal writing) (Low, 2011: 390)

จากข้างต้นจะเห็นว่า มานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะและมานุษยวิทยาพันธกิจมีความซ้อนทับกันระดับหนึ่ง คือต่างพยายามทำให้งานทางด้านมานุษยวิทยามีส่วนสนับสนุนกลุ่มคนที่นักมานุษยวิทยาศึกษา แคทเธอรีน เบสต์แมน (Catherine Besteman) อธิบายจุดเน้นที่แตกต่างของแนวคิดทั้งสองว่า มานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะ จะเน้นการเผยแพร่ความรู้ทางด้านมานุษยวิทยาออกนอกวงวิชาการไปสู่พื้นที่ทางสาธารณะ โดยมีลักษณะร่วมมือหรือเคลื่อนไหวกับกลุ่มคนที่นักมานุษยวิทยาศึกษาหรือไม่ก็ได้ หากนักมานุษยวิทยามีสถานะเป็นบุคคลสาธารณะ ที่ให้ความเห็นต่อสาธารณะในประเด็นที่สังคมสนใจจากมุมมองมานุษยวิทยาก็นับเป็นมานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะได้

(Besteman, 2013: 4) ส่วนมานุษยวิทยาพันธกิจ จะเน้นการทำงานร่วมกับชุมชนและผู้คน เพื่อเผชิญหน้ากับปัญหาและมุ่งสู่การเปลี่ยนแปลงในระดับชุมชนหรือสังคม (Besteman, 2013: 4)

เซทา โลว และ ซัลลี เองเกิล เมอร์รี (Sally Engle Merry) นักมานุษยวิทยากฎหมายและสิทธิมนุษยชนจากมหาวิทยาลัยนิวยอร์ค (New York University) (Low & Merry, 2010) สนับสนุนให้นักมานุษยวิทยามีพันธกิจ (engagement) ต่อสังคมและกลุ่มคนที่ตนเองศึกษา โดยแจกแจงบทบาทที่นักมานุษยวิทยาสามารถทำได้ จากการที่นักมานุษยวิทยามีประสบการณ์ร่วม (sharing) กับผู้คน และตระหนักถึงพันธกิจในการสนับสนุนให้เกิดความยุติธรรมทางสังคม มาสู่บทบาทด้านการสอนและให้การศึกษาทางสาธารณะ บทบาทในการวิพากษ์สังคม (Susser, 2010) อีกลักษณะหนึ่งของการมีพันธกิจของนักมานุษยวิทยา คือ การทำวิจัยร่วมกับผู้คนต่าง ๆ (collaboration) โดยเน้นการมีส่วนร่วมของผู้ที่เกี่ยวข้องในการกำหนดประเด็นและค้นหาคำตอบไปพร้อม ๆ กัน รวมถึงความรู้ที่ได้รับก็จะถูกนำไปปฏิบัติ ส่วนอีกสองบทบาทที่โลว และ เมอร์รี กล่าวถึง คือบทบาทในการสนับสนุน (advocacy) ไม่ว่าจะเป็นการสนับสนุนองค์กรชุมชน การให้การเป็นพยานในฐานะผู้เชี่ยวชาญในศาล หรือในคณะกรรมการต่าง ๆ ผู้เขียนทั้งสองยังกล่าวถึง ไมเคิล เฮิร์ซเฟลด์ (Michael Herzfeld, 2016) นักมานุษยวิทยาจากมหาวิทยาลัยฮาร์เวิร์ด ที่แสดงบทบาทสนับสนุนการปกป้องบ้านของคนชุมชนป้อมมหากาฬในกรุงเทพมหานคร บทบาทสุดท้ายที่มีระดับของการมีส่วนร่วมเคลื่อนไหวมากที่สุดก็คือ การเป็นนักกิจกรรมเคลื่อนไหว (activism) เป็นกรณีที่นักมานุษยวิทยาเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนที่พวกเขาศึกษา และร่วมเคลื่อนไหวเพื่อปกป้องสิทธิของกลุ่มคนและชุมชนเหล่านี้ด้วย (Low & Merry, 2010: S203-S211) สำหรับผู้เขียนนักมานุษยวิทยาท่านหนึ่งที่ควรได้รับการยกย่องมากในฐานะนักรณรงค์เคลื่อนไหวที่พยายามปกป้องสิทธิคนที่เธอศึกษา คือ แนนซี่ เชเปอร์ฮิวจ์ส (Nancy Scheper-Hughes) ไม่เพียงแต่ศึกษาการค้าอวัยวะ (ไต) เท่านั้น ยังมีตำแหน่งเป็นผู้อำนวยการของ Organ Watch ที่จับตาเกี่ยวกับการค้ามนุษย์อีกด้วย (Scheper-Hughes, 2003, 2009)

ในช่วงระยะ 20 ปีที่ผ่านมา กระแสความสนใจมานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะ ขยายตัวกว้างขวางระดับหนึ่ง ที่เห็นได้ชัดก็คือ สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยแคลิฟอร์เนีย (university of California press) ตีพิมพ์งานมานุษยวิทยาในชุด California Series on Public Anthropology ตั้งแต่ปี 2001 จนถึงสิ้นปี 2020 ออกมาถึง 41 เล่ม โดยเล่มที่น่าสนใจ เช่น หนังสือของพอล ฟาร์เมอร์ (Paul Farmer) นักมานุษยวิทยาที่มีชื่อเสียงระดับสากลนอกแวดวงมานุษยวิทยา เพราะเป็นผู้ก่อตั้งโครงการแพทย์ไร้พรมแดนช่วยเหลือผู้ติดเชื้อ HIV ที่มียอดจำหน่ายถึง 70,000 เล่ม (นับถึงปี 2011) ส่วนเล่มอื่น ๆ ที่ไม่ได้เป็นที่นิยมนักก็ยังมียอดจำหน่ายอยู่ราว 1,500-3,000 เล่ม ซึ่งยอดจำหน่ายระดับนี้ถือว่ายังเป็นหนังสือที่อ่านกันในชั้นเรียนมากกว่าผู้อ่านในวงกว้าง (Vine, 2011)

อย่างไรก็ดี กระแสผลักดันมานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะ มิใช่ว่าจะได้รับการขานรับไปในทิศทางเดียว มีข้อวิพากษ์จากผู้ที่ไม่เห็นด้วยอยู่เช่นกัน อาทิ เมอร์ริลล์ ซิงเกอร์ (Singer, 2000) นักมานุษยวิทยาการแพทย์ที่มีบทบาทในทางมานุษยวิทยาประยุกต์อยู่ก่อนแล้ว เขาโต้แย้งว่า การให้เหตุผลของกลุ่มที่ผลักดันกระแสมานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะ เป็นชุดคำอธิบายราวกับว่าที่ผ่านมานักมานุษยวิทยาไม่เคยมีบทบาทในทางสาธารณะ ซึ่งไม่สอดคล้องกับข้อเท็จจริง ในแวดวงนักมานุษยวิทยาอเมริกัน ฟรานซ์ โบแอส (Franz Boas) ผู้ได้ชื่อว่าเป็นบิดาของมานุษยวิทยาอเมริกัน มีบทบาทอย่างมากในทางสาธารณะด้านต่อต้านการเหยียดเชื้อชาติในช่วงต้นศตวรรษที่ 20 มากาเร็ต มี้ด (Margaret Mead) ก็เป็นนักมานุษยวิทยาอเมริกันอีกคนที่มีชื่อเสียงออกสื่อสาธารณะเสมอ ๆ และยังเป็นผู้บุกเบิกมานุษยวิทยาพันธกิจ ซึ่งมักกล่าวถึงประเด็นปัญหาสังคมอย่างปัญหาที่อยู่อาศัย การพัฒนาเมือง เชื้อชาตินิยม มลพิษ และทำงานร่วมกับผู้อื่นจากหลายแขนง (Low & Merry, 2010: S204-S205; Rylko-Bauer, Singer, & Willigen, 2006) ด้วยเหตุนี้ จึงมีนักมานุษยวิทยาหลายคนไม่เห็นด้วยนักกับการเรียกร้องให้นักมานุษยวิทยาแสดงบทบาททางสาธารณะ เพราะนักมานุษยวิทยาได้แสดงบทบาททางสาธารณะมานานแล้ว เพียงแต่ก่อนหน้านี้ถูกกล่าวถึงในสาขาย่อยมานุษยวิทยาประยุกต์ (Rylko-Bauer, Singer, & Willigen, 2006)

มีชุดคำอธิบายชุดหนึ่งว่า ลักษณะของการทำงานวิจัยเชิงมานุษยวิทยาที่ศึกษาด้วยการใช้ชีวิตร่วม “อยู่ที่นั่น” (being there) (McGranahan, 2006: 255-267) กับคนที่นักมานุษยวิทยาศึกษาอย่างลึกซึ้งเพื่อเข้าใจวิถีชีวิตและโลกทัศน์ของพวกเขา โดยใช้ระยะเวลาในการศึกษายาวนานอย่างน้อยหกถึงเจ็ดเดือน หรือหนึ่งปีขึ้นไป ทำให้นักมานุษยวิทยามีความผูกพันกับกลุ่มคนที่เขาหรือเธอศึกษา อีกทั้งกลุ่มคนที่นักมานุษยวิทยาส่วนใหญ่ศึกษามักเป็นกลุ่มคนชายขอบหรือคนเล็กคนน้อย เมื่อนักมานุษยวิทยาตระหนักถึงการถูกเอารัดเอาเปรียบที่โครงสร้างสังคมกระทำต่อพวกเขา หรือเห็นอคติที่สังคมมีต่อกลุ่มคนที่พวกเขาศึกษา ปัจจัยเหล่านี้จึงประกอบกันเป็นแรงผลักดันให้นักมานุษยวิทยาตระหนักในพันธกิจการผลักดันให้เกิดความเป็นธรรมกับกลุ่มคนที่พวกเขาและเธอศึกษา (Low & Merry, 2010) นอกจากนักมานุษยวิทยาในต่างประเทศที่มีบทบาทในทางสาธารณะดังที่กล่าวไปแล้ว นักมานุษยวิทยาไทยที่ทำการวิจัยเกี่ยวกับวิถีชีวิตของกลุ่มชาติพันธุ์บนพื้นที่สูง เช่น ปกาเกอะญอ อย่าง อานันท์ กาญจนพันธ์ (2536, 2547) ฉลาดชาย รมิตานนท์ (2536) ยศ สันตสมบัติ (2542) จนถึง ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (2539, 2541) ก็มีบทบาทในทางสาธารณะอย่างมากในการเปลี่ยนแปลงอคติที่คนพื้นราบมีต่อชาวปกาเกอะญอ จากอคติที่ว่า “ชาวเขาทำไร่เลื่อนลอยตัดไม้ทำลายป่า” สู่การเข้าใจองค์ความรู้เกี่ยวกับการปลูกพืชหมุนเวียน “ป่าชุมชน” และการอยู่ร่วมกับป่าอย่างยั่งยืน

ในแวดวงมานุษยวิทยาเมือง รศ.ดร. ม.ร.ว. อคิน รพีพัฒน์ เป็นผู้มีบทบาทสำคัญในการทำความเข้าใจเกี่ยวกับ “คนสลัม” แม้หนังสือชีวิตและจุดจบของสลัมกรุงเทพฯ แห่งหนึ่ง จะเป็นเรื่องเกี่ยวกับการจัดโครงสร้างความสัมพันธ์ในสลัมตามตัวแบบระบบอุปถัมภ์ ซึ่งเป็นคุณูปการสำคัญทางวิชาการของงานชิ้นนี้ (อคิน, 2537) แต่อาจารย์อคินก็ยังมีงานในเชิงนโยบาย เช่น การประเมินโครงการแก้ไขปัญหาที่อยู่อาศัยของการเคหะแห่งชาติ (อคิน, 2525) ซึ่งให้คำอธิบายชุดหนึ่งที่ยังคงใช้ได้มาจนถึงปัจจุบัน คือ คำอธิบายที่ว่า ทำไมการย้ายคนสลัมไปอยู่ในอาคารสงเคราะห์จึงล้มเหลวในไทย รูปธรรมของ

ความล้มเหลวก็คือ คนสลัมที่ถูกย้ายไปขึ้นแฟลตมักจะเซ้งสิทธิแล้วกลับมาหาที่รกร้างว่างเปล่าสร้างบ้านเรือนของตนขึ้นใหม่ อาจารย์อคินอธิบายว่าที่เป็นเช่นนี้เพราะหลายเหตุผลประกอบกัน ได้แก่ ห้องในอาคารแฟลตมีขนาดเล็ก เมื่อครอบครัวขยายมีสมาชิกเพิ่มขึ้นจึงไม่เพียงพอต่อการอยู่อาศัย ประกอบกับอาชีพของคนสลัมที่เป็นแรงงานนอกระบบ เช่น ค้าขาย หาบเร่ จึงต้องใช้พื้นที่บ้านเป็นที่เตรียมของขาย แต่ห้องในแฟลตไม่สะดวก รวมถึงอาชีพค้าขายเล็ก ๆ น้อย ๆ หน้าบ้านที่คนในสลัมส่วนใหญ่ทำกัน เมื่อย้ายขึ้นไปอยู่บนแฟลตก็ไม่สามารถทำได้สะดวก ด้วยเหตุนี้ คนในสลัมจึงไม่ประสงค์ที่จะย้ายขึ้นแฟลต ประเด็นการย้ายหรือไม่ย้ายขึ้นแฟลตยังเป็นประเด็นอยู่ในปัจจุบัน ดังเช่นโครงการ Smart community ที่การท่าเรือแห่งประเทศไทยมีแผนจะรื้อย้ายคนสลัมไปอยู่แฟลต แต่ผู้อยู่อาศัยในชุมชนแออัดคลองเตยส่วนใหญ่ไม่เห็นด้วย (ประชาไท, 2562)

จากการที่นักมานุษยวิทยาทั้งไทยและต่างประเทศก็เคยมีบทบาทเพื่อสาธารณะมาก่อน ผู้เขียนจึงเห็นด้วยกับข้อโต้แย้งที่ว่า ที่ผ่านมานักมานุษยวิทยามิใช่ว่าจะไม่มีบทบาทในทางสาธารณะเสียทีเดียว อย่างไรก็ดี นับแต่มีการตรวจสอบความข้องเกี่ยวของนักมานุษยวิทยาอเมริกันในช่วงสงครามเย็นว่า ถูกใช้หรือยินยอมถูกใช้เพื่อเป็นเครื่องมือของรัฐบาลสหรัฐอเมริกาในการแทรกแซงสถานการณ์การเมืองในไทยและเวียดนาม หรือไม่ (Nader, 1997 อ้างใน Low & Merry, 2010: S206) ทำให้นักมานุษยวิทยาระมัดระวังที่จะไปร่วมงานกับภาครัฐ โดยเฉพาะล่าสุดโครงการ Human Terrain Systems (HTS) ของรัฐบาลอเมริกันในช่วงที่เข้าไปรักษาความสงบในอิรักและอัฟกานิสถาน ซึ่งดูเหมือนจะเห็นความสำคัญของความรู้ทางด้านมานุษยวิทยา มีการจ้างนักมานุษยวิทยาเพื่อให้ความรู้ด้านวัฒนธรรมกับทหารอเมริกันที่ไปปฏิบัติการในพื้นที่ โครงการนี้ถูกวิพากษ์วิจารณ์จากแวดวงมานุษยวิทยาว่า จะเป็นอีกครั้งที่มานุษยวิทยาถูกใช้เป็นเครื่องมือทางการทหาร (Low & Merry, 2010: S206) อีกทั้งบทบาทของนักมานุษยวิทยาต่อสาธารณะในช่วง 1980s-2000s ก็ลดน้อยลง กระแสการผลักดันให้เกิดการตื่นตัวในด้านมานุษยวิทยาสาธารณะในช่วงต้นศตวรรษนี้จึงมีน้ำหนักรองรับ

ก่อนที่จะกล่าวเฉพาะเจาะจงถึงมานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะในประเด็นคนไร้บ้าน ฟิลิปเป้ บรูโชส์ (Philippe Bourgois) นักมานุษยวิทยาร่วมสมัยคนสำคัญจากมหาวิทยาลัยเพนซิลวาเนีย (University of Pennsylvania) ก็แสดงความเห็นอยู่หลายครั้งว่า นักมานุษยวิทยาจำนวนมากยังติดกับภาพลักษณ์ของการเดินทางไปในดินแดนอันห่างไกลเพื่อบอกเล่าชีวิตของผู้คนที่ดูน่าทะนุถนอม ส่วนนักมานุษยวิทยารุ่นใหม่ก็พะวงกับข้อวิพากษ์ว่า หากไปศึกษาคนที่ดูเหมือนจะมีอำนาจน้อยแล้ว พวกเขากำลังหาประโยชน์จากความสัมพันธ์อันไม่เท่าเทียม จึงหันมาศึกษาชุมชนหรือผู้คนที่ไม่แตกต่างจากตัวนักมานุษยวิทยา บรูโชส์ชี้ว่า ในโลกนี้ยังมีคนที่ทุกข์ทน ไร้เสียง คนที่อยู่ชายขอบของเมืองและระบบโครงสร้างเศรษฐกิจโลก หากนักมานุษยวิทยาไม่ศึกษาคนกลุ่มนี้ จะมีใครเป็นผู้ศึกษา บรูโชส์ยกย่องงานชาติพันธุ์วรรณาของ ดอนนา เอ็ม โกลด์สตีน (Donna M. Goldstein, 2013) ที่ศึกษาคนสลัมในบราซิลซึ่งใช้ชีวิตท่ามกลางความรุนแรงในชีวิตประจำวัน และแสดงให้เห็นว่าคนเหล่านี้ถูกกดขี่อย่างซับซ้อนภายใต้โครงสร้างสังคมปัจจุบันอย่างไร งานชิ้นนี้เป็นตัวอย่างที่ดีที่แสดงให้เห็นว่านักมานุษยวิทยามีความทุกข์ร้อนร่วมกับคนชายขอบในสังคม (Bourgois 2013: XV-XVI) ผู้เขียนขอเสริมต่อจากบรูโชส์ว่า งานศึกษาเกี่ยวกับคนไร้บ้าน เป็นอีกประเด็นหนึ่งที่การศึกษาแนวทางมานุษยวิทยาไม่เพียงเพื่อทำความเข้าใจวิถีชีวิตของพวกเขา แต่การมีประสบการณ์ร่วมกับคนไร้บ้านทำให้นักมานุษยวิทยาตระหนักว่าจำเป็นต้องสร้างข้อเสนอแนะบนฐานของความเข้าใจชีวิตคนไร้บ้านเพื่อยกระดับคุณภาพชีวิตและสร้างทางเลือกให้กับคนไร้บ้านด้วย

มานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะ : ประเด็นคนไร้บ้านในต่างประเทศ

สำหรับการทบทวนงานศึกษาทางด้านมานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะในประเด็นคนไร้บ้านในต่างประเทศ (ส่วนใหญ่เป็นที่สหรัฐอเมริกา) จะกล่าวเป็นสองบทบาท บทบาทแรก คือ งานมานุษยวิทยาที่มีลักษณะให้การศึกษาทางสาธารณะ (Borofsky & De Lauri, 2019) ได้แก่ งานมานุษยวิทยาที่ช่วย

ลดทอนอคติและสร้างความเข้าใจที่ถูกต้องเกี่ยวกับคนไร้บ้าน บทบาทที่สอง คือการที่นักมานุษยวิทยาให้การสนับสนุน (advocacy) หรือร่วมเคลื่อนไหว (activism) เพื่อส่งเสริมสิทธิและผลักดันนโยบายเพื่อคุณภาพชีวิตที่ดีขึ้นของคนไร้บ้าน ในส่วนขอบเขตของงานทางด้านมานุษยวิทยาในที่นี้จะเน้นงานลักษณะชาติพันธุ์วรรณา

คุณูปการของงานชาติพันธุ์วรรณาเพื่อสาธารณะประเด็นคนไร้บ้าน กลุ่มแรก ได้แก่ งานที่ช่วยลดอคติและทำให้สังคมเข้าใจคนไร้บ้านมากขึ้น ปฏิเสธไม่ได้ว่าความรู้สึกแรกที่คนทั่วไปมีต่อคนไร้บ้าน ไม่ว่าจะเป็นในสหรัฐเมริกา อังกฤษ หรือญี่ปุ่น ไม่ใช่ภาพเชิงบวก น่าเห็นอกเห็นใจทีเดียว แต่มักจะติดภาพจำว่า คนไร้บ้านคือคนติดแอลกอฮอล์ คนใช้ยาเสพติด ทำให้ไม่สามารถทำงานพึ่งตนเองได้ โดยในสหรัฐอเมริกาภาพจำเชิงลบ ของคนไร้บ้านผูกติดกับคำว่า Tramp ที่น่าจะใกล้เคียงกับภาพลักษณ์ที่ติดกับคำว่า คนเร่ร่อน ในภาษาไทย ก่อนที่กลุ่มเคลื่อนไหวเล็ก ๆ นำโดย โรเบิร์ต เฮยส์ (Robert Hayes) และ มิทช์ ซินเดอร์ (Mitch Synder) นักเคลื่อนไหวเพื่อคนไร้บ้านในนิวยอร์คจะสร้างคำใหม่ เพื่อเรียกคนที่ตกงานในช่วงที่มีการปรับเปลี่ยนระบบการจ้างงาน การลดลงของที่อยู่อาศัยราคาถูก และการตัดงบประมาณด้านสวัสดิการสังคม ในยุคประธานาธิบดีโรนัลด์ เรแกน ที่บริหารประเทศตามแนวทางเสรีนิยมใหม่ว่า The Homeless (Jencks, 1994: V)

ช่วงแรกที่ปรากฏการณ์คนไร้บ้านเพิ่มมากขึ้นในสหรัฐอเมริการาวปลายทศวรรษ 1970s งานวิจัยชิ้นแรก ๆ ที่มักถูกอ้างถึงเป็นงานวิจัยเชิงปริมาณของ Peter Rossi (1989) นักสังคมวิทยาที่มหาวิทยาลัยแมสซาชูเซส งานของรอสซี่ใช้ข้อมูลเชิงปริมาณ เพื่อแสดงให้เห็นว่า คนไร้บ้านในช่วงทศวรรษ 1980 มีคุณลักษณะต่างจากคนพเนจรในยุคก่อนหน้านี้ กล่าวคือ เป็นคนหนุ่มอายุราว 20-30 ปี มีชาติพันธุ์หลากหลาย ไม่ใช่มีเฉพาะคนผิวขาวเหมือนในอดีต รวมถึงพบสัดส่วนของคนไร้บ้านที่เป็นผู้หญิงและเด็กด้วย ไม่ใช่ชายโสดเท่านั้น

หากไม่นับงานชาติพันธุ์วรรณาเกี่ยวกับคนพเนจรก่อนทศวรรษ 1980 เช่น The Hobo ของ นีล แอนเดอร์สัน (Anderson, 1923) หรือ

กลุ่ม Skid Row แรงงานโสดที่อาศัยตามห้องเช่าราคาถูก (Spradley, 1970) แล้ว งานชิ้นแรกที่ได้รับยกย่องว่าเป็นงานชาติพันธุ์วรรณาเกี่ยวกับคนไร้บ้าน คือ งานศึกษาคนไร้บ้านในนิวยอร์ค ของ คิม ฮอปเปอร์ และ อัลเลน แบ็กซ์เตอร์ (Kim Hopper and Ellen Baxter) ซึ่งอธิบายตั้งแต่ช่วงต้นที่มีประเด็นเกี่ยวกับคนไร้บ้านว่า สาเหตุที่คนไร้บ้านปฏิเสธที่จะเข้าพักที่ศูนย์ที่พัก (shelter) เพราะขาดความเป็นส่วนตัว มีความรุนแรงแผ่ซ่านอยู่ และการบริหารจัดการที่แย่ คนไร้บ้านจึงเลือกไปอยู่ตามตึกที่ถูกทิ้งร้าง หรือสถานีรถไฟใต้ดินมากกว่า งานชิ้นนี้ยังโต้แย้งภาพที่คนมักเข้าใจว่า คนมาเป็นคนไร้บ้านเพราะปัญหาป่วยทางจิต ทว่าปัญหาทางจิตอาจจะไม่ได้เป็นสาเหตุ แต่เป็นผลมาจากการต้องใช้ชีวิตข้างถนนหรือในศูนย์ที่พัก (Hopper & Baxter, 1981) คิม ฮอปเปอร์เป็นนักมานุษยวิทยาที่ทำงานกับคนไร้บ้านยาวนาน และได้รับยกย่องในฐานะผู้มีส่วนสนับสนุนเชิงนโยบายเกี่ยวกับคนไร้บ้านด้วย (Rylko-Bauer, Singer, & Willigen, 2006: 183) และเคยเป็นประธานเครือข่ายพันธมิตรเพื่อคนไร้บ้าน (National Coalition for the Homeless)

งานชาติพันธุ์วรรณาเกี่ยวกับคนไร้บ้านที่ช่วยสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับคนไร้บ้านว่า พวกเขาไม่ใช่คนที่ชอบแยกตัวอย่างโดดเดี่ยว หากแต่เป็นมนุษย์ที่ต้องการมีปฏิสัมพันธ์ทางสังคมเช่นเดียวกับคนอื่น ๆ งานศึกษาคนไร้บ้านที่ไปรับแจกอาหารในสถานที่แจกอาหารสำหรับคนไร้บ้าน (soup kitchen) โดย อีริน เกลซเซอร์ (Irene Glasser) แสดงให้เห็นว่า ชีวิตและความสัมพันธ์ของคนไร้บ้านที่มารับแจกอาหารมีความหมายมากกว่าแค่การมารับขนมปัง (More than Bread) ซึ่งเป็นชื่อหนังสือ หากแต่สถานที่แจกอาหารเป็นพื้นที่ที่คนไร้บ้านได้มาพบปะ แลกเปลี่ยนข่าวสาร และสร้างความสัมพันธ์ทางสังคม (Glasser, 1988)

หลังจากงานชิ้นนี้แล้ว อิรีน เกลซเซอร์ ยังมีหนังสือเชิงสังเคราะห์อีกชิ้นหนึ่งร่วมกับ ราอิ บริดจแมน (Irene Glasser and Rae Bridgman) ชื่อ Braving the Street: The Anthropology of Homelessness (1999) ในหนังสือเล่มนี้ผู้เขียนทั้งสองได้สังเคราะห์งานด้านมานุษยวิทยาที่เกี่ยวข้องกับคนไร้บ้าน ซึ่งเรียกได้ว่าเป็นงานมานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะ เช่น งานที่

อธิบายว่าคนไร้บ้านเป็นใคร ทำไมจึงเกิดคนไร้บ้าน โดยเกลซเซอร์และบริดจแมน ชี้ให้เห็นว่า งานเชิงมานุษยวิทยาจะเชื่อมโยงให้เห็นว่า การเป็นคนไร้บ้านมิใช่ความบกพร่องส่วนบุคคล หากแต่เป็นผลพวงของการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้าง อาทิ การจ้างงานในอุตสาหกรรมลดน้อยลง (Hopper & Hamberg, 1986) ส่วนปัจจัยด้านที่อยู่อาศัย ได้แก่ การลดลงของห้องเช่าราคาถูกหรือโรงแรมรายวันที่เคยเป็นที่รองรับผู้มีรายได้น้อยซึ่งไม่สามารถเช่าอะพาร์ตเมนต์มาตรฐาน แต่การพัฒนาเมือง การรื้อล้างที่อยู่อาศัยราคาถูก ทำให้คนที่ไม่สามารถเช่าอะพาร์ตเมนต์มาตรฐานต้องมาเป็นคนไร้บ้าน (Wolch & Dear, 1993) การลดจำนวนโรงพยาบาลหรือสถานพยาบาลสำหรับผู้ป่วยทางจิต ภายใต้ถ้อยคำที่สวยหรูว่า “คืนพวกเขาสู่ชุมชน” ครั้นไม่มีชุมชนที่รองรับคนเหล่านี้ จึงกลายมาเป็นคนไร้บ้าน เพราะนโยบายของรัฐ (Redick and Witkin, 1983)

งานสองชิ้นสำคัญต่อมาคือ หนังสือของ โจนาธาน โคโซล (Jonathan Kozol) เรื่อง Rachel and Her Children (1988) เป็นงานทางด้านมานุษยวิทยาที่แสดงให้เห็นว่า ที่มาของการเป็นคนไร้บ้านเป็นปัจจัยเชิงโครงสร้าง งานชิ้นนี้ถูกอ่านอย่างแพร่หลายนอกแวดวงมานุษยวิทยา ตีพิมพ์ครั้งแรกในปี 1988 และได้รับรางวัล The Robert F. Kennedy ความน่าสนใจของงานชิ้นนี้ที่ทำให้ถูกอ่านอย่างแพร่หลายก็คือ การใช้เรื่องเล่าทางด้านมานุษยวิทยาให้ผู้อ่านสามารถเข้าใจเรื่องราวได้ง่าย ทำนองเดียวกับงานชาติพันธุ์วรรณาของ อีเลียต ลีโบว์ (Elliot Liebow) เรื่อง Tell Them Who I am (1993) งานชิ้นนี้ลีโบว์สะท้อนประสบการณ์ของเขาในฐานะนักมานุษยวิทยา ประจำสถาบันสุขภาพจิตแห่งชาติ (National Institute of Mental Health) และตรวจพบว่าตัวเองป่วยเป็นโรคมะเร็ง เขาจึงคิดว่าจะใช้ชีวิตที่มีอยู่ให้มีคุณค่าอย่างไร จึงไปเป็นอาสาสมัครศูนย์ที่พักสำหรับคนไร้บ้านผู้หญิงนอกเมืองวอชิงตัน ดี.ซี. และช่วยเหลือผู้หญิงไร้บ้านที่นี่ หนังสือเล่มนี้สะท้อนประสบการณ์การเป็นอาสาสมัครและเห็นแง่มุมชีวิตในรายละเอียดของคนไร้บ้าน ทั้งการต้องรับมือกับความโดดเดี่ยวในชีวิตประจำวัน การพักผ่อน และความเสี่ยง ชื่อหนังสือเล่มนี้ก็มาจากการแนะนำของคนไร้บ้านที่อยากจะบอกเล่าเรื่องราวของพวกเธอต่อคนภายนอกง่าย ๆ ว่า พวกเธอคือใคร มีความจำเป็นอย่างไรจึงมาใช้ชีวิตข้างถนน งานสองชิ้นนี้เป็นตัวอย่างของการเขียนงานชาติพันธุ์วรรณาที่เล่าเรื่องชีวิตด้วย

ภาษาง่าย ๆ และสามารถจับกลุ่มผู้อ่านได้กว้างกว่าหนังสือที่มีศัพท์เทคนิคทางวิชาการ

งานชาติพันธุ์วรรณาชีวิตคนไร้บ้านที่สำคัญและน่าสนใจมากอีกชิ้นหนึ่ง คืองานของ ฟิลิปเป้ บรูโชส์ และ เจฟฟ์ ชอห์นเบอร์ก (Bourgois & Schonberg, 2009) หนังสือ Righteous Dopefiend เป็นหนึ่งในชุด California Series in Public Anthropology กล่าวถึงวิถีชีวิตของคนไร้บ้านที่ใช้ยาเสพติดในรัฐแคลิฟอร์เนีย สหรัฐอเมริกา แม้ว่าบรูโชส์จะไม่ได้ให้ความสนใจกับมิติ “การไร้บ้าน” เป็นประเด็นหลักของการศึกษา กล่าวคือ ไม่ได้สนใจตอบคำถามเรื่องการเข้าสู่การเป็นคนไร้บ้าน การออกจากการเป็นคนไร้บ้านแต่มุ่งเน้นทำความเข้าใจวิถีชีวิตความสัมพันธ์ของกลุ่มคนใช้ยาเสพติดประเภทโคเคนที่เป็นคนไร้บ้าน ทั้งความสัมพันธ์ในหมู่พวกเขาเองที่มีภูมิหลังทางชาติพันธุ์และสีผิวแตกต่างกัน และความสัมพันธ์ของพวกเขากับระบบการจ้างงาน การสอดส่องตรวจตราของเจ้าหน้าที่รัฐ

ถึงกระนั้น งานชิ้นนี้มีความสำคัญในแง่ที่ไม่หลบเลี่ยงที่จะพูดถึงข้อเท็จจริงว่า มีคนไร้บ้านที่ใช้ยาเสพติด บรูโชส์มีจุดยืนที่น่าสนใจมากว่านักวิชาการไม่ควรพยายามต่อสู้เพื่อปกป้อง “ภาพลักษณ์” ของคนจน จนกลายเป็นสร้างภาพสวยงาม (romanticize) ให้กับคนจนกระทั่งมองข้ามข้อเท็จจริง เขาเสนอว่านักวิชาการควรทำความเข้าใจพฤติกรรมที่แม้จะดูไม่สวยงาม ไม่ว่าจะเป็นการใช้ยาเสพติด การใช้ความรุนแรงในหมู่คนชายขอบ ซึ่งหากกล่าวไปแล้วก็ต่างตกเป็นเหยื่อของความรุนแรงเชิงโครงสร้าง (structural violence) หรือระบบของการกดขี่ขูดรีดเช่นกัน แต่พวกเขาก็กระทำความรุนแรงระหว่างกัน (intimate violence) ข้อโต้แย้งสำคัญที่บรูโชส์เสนอคือ จำเป็นต้องเข้าใจพฤติกรรมที่ไม่ค่อยงดงามนักของคนจน ภายใต้บริบทที่พวกเขาถูกขูดรีดเอาเปรียบ มีทางเลือกที่จำกัดในการหลุดพ้นจากภาวะที่เป็นอยู่ รวมถึงการถูกครอบงำเชิงอุดมการณ์ ซึ่งเป็นความรุนแรงรูปแบบหนึ่งที่บรูโชส์เรียกว่าความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม (cultural violence) (Bourgois & Schonberg, 2009)

ฟิลิปเป้ บรูโซส์ ไม่เพียงแต่เป็นนักมานุษยวิทยาที่มีความแหลมคมในแวดวงทางวิชาการเท่านั้น แต่ยังเกี่ยวข้องกับการถกเถียงในทางสาธารณะด้วย หนังสือ Righteous Dopefiend นอกจากจะเป็นงานชาติพันธุ์วรรณาที่เข้มข้น ถอดเทปบทสนทนาในชีวิตของคนไร้บ้านที่ใช้โคเคนออกมาอย่างตรงไปตรงมา แม้ในเวลาที่พวกเขามีปากเสียงกัน ภาพประกอบของหนังสือก็เป็นที่น่าสนใจ โดยเป็นภาพประกอบคนไร้บ้านในอิริยาบถชีวิตประจำวันในขณะนั่งเล่น สนทนา รวมถึงเวลาที่พวกเขาใช้ยา และเข้าโรงพยาบาล เป็นภาพที่สะเทือนอารมณ์อย่างมาก ภาพเหล่านี้มีส่วนขยายการรับรู้งานของเขานอกแวดวงวิชาการ มีการจัดนิทรรศการภาพถ่ายงานชาติพันธุ์วรรณา (photo-ethnography) ของผู้เขียนทั้งสองในหลายมหาวิทยาลัยและหลายเมือง เช่น Central Washington University, Penn Museum เมืองฟิลาดาเฟีย

บทบาทที่สองของมานุษยสาธารณะเกี่ยวกับคนไร้บ้านในต่างประเทศ คือ บทบาทในการสนับสนุน (advocacy) และมีส่วนร่วมเคลื่อนไหว (activism) เพื่อคนไร้บ้าน แม้ โลว และ เมอร์รี จะกล่าวถึงสองบทบาทนี้แยกกัน แต่ทั้งสองก็บอกเองว่า เป็นบทบาทที่อาจแยกจากกันเด็ดขาดได้ยาก ผู้เขียนจึงขอกล่าวถึงบทบาทสนับสนุนและร่วมเคลื่อนไหวไปพร้อม ๆ กัน ตัวอย่างนักมานุษยวิทยาที่มีบทบาทสนับสนุนคนไร้บ้านที่สำคัญ เช่น แอนนา ลู ดิเฮฟนอน (Anna Lou Dehavenon, 1994, 1995, 1996) ที่วิพากษ์โครงการช่วยเหลือคนไร้บ้านในเมืองนิวยอร์คที่ไม่มีประสิทธิภาพ ทั้งการขาดแคลนที่อยู่อาศัยราคาถูก การให้เงินช่วยเหลือที่ล่าช้า รวมถึงคุณภาพและสภาพความเป็นอยู่ที่ย่ำแย่ของศูนย์ที่พักสำหรับคนไร้บ้าน (shelter) ดิเฮฟนอนยังชี้ถึงคนอีกกลุ่มหนึ่งที่ต้องขอพักอาศัยกับคนอื่น ๆ ชั่วคราว เช่น ตระเวนพักไปตามบ้านญาติหรือบ้านเพื่อน (doubling-up living) ซึ่งยังไม่ถูกนับว่าเป็น “คนไร้บ้าน” ตามนิยามคนไร้บ้านของรัฐบาลสหรัฐอเมริกา ซึ่งครอบคลุมเฉพาะผู้ที่ไม่มีที่อยู่อาศัยที่แน่นอน ต้องอาศัยในที่สาธารณะหรืออยู่ในสถานที่จัดไว้สำหรับผู้ไร้ที่อยู่อาศัย การพูดถึงคนกลุ่มนี้ของดิเฮฟนอนชี้ให้รัฐบาลกลางและมลรัฐต้องให้สำคัญรวมถึงช่วยเหลือคนกลุ่มนี้ก่อนที่พวกเขาจะมาเป็นคนไร้บ้าน (Dehavenon, 1994) เกลซเซอร์และบริดจแมนยกย่องดิเฮฟนอนว่า ไม่เพียงแต่ทำการวิจัย

เท่านั้น ทว่ายังจัดแถลงข่าว สื่อสารกับนักการเมืองทั้งระดับเมืองและมลรัฐ เพื่อผลักดันให้รับข้อเสนอไปดำเนินการ (Grasser & Bridgman, 1999: 13) นอกจากนี้ ดิเฮฟนอนยังเป็นที่ปรึกษาและผู้เชี่ยวชาญให้กับพันธมิตรเพื่อคนไร้บ้าน (Coalition for the Homeless) ซึ่งเป็นเครือข่ายภาคประชาสังคมที่สนับสนุนคนไร้บ้านที่เก่าแก่ที่สุด ก่อตั้งในปี 1981 มีฐานเริ่มต้นที่นิวยอร์ค ก่อนจะขยายเป็นเครือข่ายระดับชาติ และดิเฮฟนอนยังเป็นพยานให้การในศาล คดีที่พันธมิตรคนไร้บ้านฟ้องเมืองนิวยอร์ค เนื่องจากไม่มีการจัดที่พักสำหรับคนไร้บ้านที่เหมาะสมกับความเป็นมนุษย์ซึ่งรัฐธรรมนูญสหรัฐอเมริการับรองไว้ ดิเฮฟนอนเสียชีวิตในปี 2012 พันธมิตรเพื่อคนไร้บ้านได้กล่าวสดุดีเธอว่า ไม่เพียงแต่เป็นผู้ศึกษาวิเคราะห์เกี่ยวกับคนไร้บ้านเท่านั้น แต่ยังเป็นคนสำคัญที่ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างแท้จริงในด้านนโยบายและสิทธิการเข้าถึงที่อยู่อาศัยของคนไร้บ้าน (Markee, 2012)

นักมานุษยวิทยาที่มีผลงานหลายชิ้นและมีบทบาทต่อการวิพากษ์นโยบายและโครงการช่วยเหลือคนไร้บ้านอีกคน คือ วินเซนต์ ลีออง คาลโล (Lyon-Callo, 2003, 2004) ซึ่งเขาเรียกงานของตัวเองว่า งานชาติพันธุ์วรรณาเชิงกิจกรรมเคลื่อนไหว (activist ethnography) และนิยามงานของเขาเองว่า งานชาติพันธุ์พันธกิจ (engaged ethnography) ซึ่งแม้จะมีรายละเอียดต่างจากมานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะ แต่มีจุดเน้นร่วมกันตรงที่สนับสนุนให้นักมานุษยวิทยาสนับสนุนกลุ่มคนที่นักมานุษยวิทยาศึกษา งานชาติพันธุ์วรรณาของ ลีออง คาลโล ประยุกต์แนวคิดจากหนังสือ “วินัยและการลงทัณฑ์” (Disciple and Punish) ของ มิเชล ฟูโกต์ (Michel Foucault, 1979) ที่ว่ารัฐสร้างสถานที่เฉพาะเพื่อใช้ในการลงโทษด้วยการฝึกวินัย โดยทำให้กลุ่มเป้าหมายยอมรับและสร้างระเบียบวินัยในตัวเอง มาวิเคราะห์การขยายตัวของศูนย์ที่พักคนไร้บ้านจนกลายเป็นอุตสาหกรรม (homeless sheltering industry) ว่า สถานที่เหล่านี้เป็นสถานที่พยายามแก้ไขปรับปรุงข้อบกพร่องส่วนบุคคลของคนไร้บ้าน โปรแกรมต่าง ๆ ที่ออกแบบมา เช่น โปรแกรมลดละเลิกแอลกอฮอล์และสารเสพติด การพัฒนาตัวชี้วัดว่าคนไร้บ้านจะได้รับการช่วยเหลือต่อไปหรือไม่ โดยดูจากความพยายามที่จะไปสมัครงาน

บันทึกการไปสมัครงาน การสัมภาษณ์งานที่นำมาแสดงต่อเจ้าหน้าที่ ลีออง คาลโล วิพากษ์กระบวนการเหล่านี้ว่า เป็นการลดทอนสาเหตุของการเป็นคนไร้บ้านให้เป็นเรื่องส่วนบุคคล เป็นการผลิตซ้ำวาทกรรมหลักที่ว่าคนไร้บ้านเป็นคนเบี่ยงเบน ต้องถูกฝึกให้แก้ไขพฤติกรรม ทั้ง ๆ ที่รากเหง้าของปัญหาอยู่ที่การลดลงของการจ้างงาน และการจ้างงานแบบยืดหยุ่นตามชั่วโมงทำงานในยุคเสรีนิยมใหม่ ทำให้คนจำนวนมากไม่มีรายได้พอที่จะไปจ่ายค่าเช่า ขณะเดียวกันที่อยู่อาศัยราคาถูกก็ขาดแคลนด้วย (Lyon-Callo, 2000, 2001; Lyon-Callo & Hyatt 2003)

งานชาติพันธุ์วรรณาอีกชิ้นหนึ่งที่เป็นงานวิพากษ์นโยบายของรัฐเกี่ยวกับการจัดการคนไร้บ้าน แม้ท่าทีในการวิพากษ์จะไม่ชัดเจนเท่ากับงานของ ลีออง คาลโล ก็ตาม คือ งานศึกษาคนไร้บ้านที่ซานฟรานซิสโก ของ เทเรซา โกวัน (Teresa Gowan, 2010) เธอสรุปความคิดรวบยอด (conceptualize) คำอธิบายสาเหตุของการเป็นคนไร้บ้านที่แตกต่างกันและนำไปสู่การจัดการที่แตกต่างกันด้วยคำ 3 คำ อย่างแหลมคม นั่นคือ ว่าด้วยคนบาป (sin-talk) ว่าด้วยระบบ (system-talk) และว่าด้วยคนป่วย (sick-talk) “ว่าด้วยคนบาป” หมายถึง การอธิบายสาเหตุของการเป็นคนไร้บ้านจากเรื่องศีลธรรม พฤติกรรมที่ถูกตัดสินว่าไม่ดี เช่น การดื่มสุรา การมีประสบการณ์ต้องโทษมาก่อน (ex-convicts) ทำให้ชีวิตต้องมาจบลงที่ท้องถนน ส่วน “ว่าด้วยระบบ” อธิบายว่า รากที่มาของการเกิดคนไร้บ้านมาจากปัญหาเชิงโครงสร้าง ได้แก่ การจ้างงานลดลง ขณะที่ที่อยู่อาศัยราคาแพงขึ้น และการตัดลดงบประมาณด้านสวัสดิการสังคม สำหรับ “ว่าด้วยคนป่วย” อธิบายว่า คนไร้บ้านเป็นคนป่วยที่ต้องรักษา เช่น มีความบกพร่องทางจิต มีประสบการณ์เลวร้ายในอดีต ทำให้มีปัญหาเรื่องวุฒิภาวะทางอารมณ์ รวมถึงคนติดสุราที่ควรได้รับการบำบัดรักษา เป็นต้น กระแสนี้อาจจะยอมรับสาเหตุเชิงโครงสร้างว่ามีส่วนต่อการเพิ่มของคนไร้บ้าน แต่การหาทางออกนั้นเน้นเรื่องส่วนบุคคล ในระยะหลังคำอธิบายว่า คนไร้บ้านเป็นคนป่วยที่ต้องถูกบำบัดรักษากลายเป็นชุดคำอธิบายที่ได้รับการยอมรับ

นอกจากนี้ ยังมีนักวิชาการที่มีบทบาทสนับสนุนการเคลื่อนไหว ซึ่งมากกว่าการเขียนงานให้สาธารณะเข้าใจหรือมีข้อเสนอแนะทางนโยบาย แต่มีส่วนร่วมเคลื่อนไหวในประเด็นคนไร้บ้านด้วย นักวิชาการคนสำคัญคือ ดอน มิทเชลล์ (Don Mitchell) นักภูมิศาสตร์วัฒนธรรม (cultural geographer) แต่ทำงานวิจัยแนวชาติพันธุ์วรรณา มีผลงานแนววิพากษ์การจัดการเมืองตามแนวมาร์กซิสม์ (Marxism) งานชิ้นสำคัญของดอน มิทเชลล์ ที่เกี่ยวข้องกับคนไร้บ้านคือ การวิพากษ์ทัศนะและท่าทีที่ชนชั้นกลางรังเกียจคนไร้บ้าน ดังปรากฏการณ์ที่เรียกว่า NIMBY-Not in my backyard เป็นการที่ชุมชนตามละแวกบ้านต่อต้านการจัดตั้งศูนย์ที่พัก (shelter) สำหรับคนไร้บ้าน ซึ่งต่อมาขยายไปจนถึงไม่อนุญาตให้มีการแจกอาหารแก่คนไร้บ้านในพื้นที่สาธารณะ มิทเชลล์มีบทบาทสำคัญในการวิพากษ์และต่อต้านการออกกฎระเบียบที่ทำให้การดำเนินการชีวิตของคนไร้บ้านในพื้นที่สาธารณะกลายเป็นอาชญากรรม (criminalization of homelessness) ไม่ให้คนไร้บ้านใช้พื้นที่สาธารณะ เป็นการจงใจสร้างพื้นที่สาธารณะที่มีลักษณะกีดกันคนไร้บ้าน มิทเชลล์ต่อต้านการจัดการเมืองในแบบดังกล่าว เขาร่วมถกเถียงเกี่ยวกับแนวคิดสิทธิที่จะมีส่วนร่วมในเมือง (the right to the city) ว่า สิทธิดังกล่าวไม่อาจจะอ้างความต้องการของเสียงส่วนใหญ่เท่านั้น แต่ต้องเคารพสิทธิของคนส่วนน้อยด้วย และเสนอว่าสิทธิของคนไร้บ้านวางอยู่บนหลักว่า แม้เขาจะเป็นคนส่วนน้อย เขาก็ควรได้รับการเคารพสิทธิ ดังนั้น จึงเกิดความตึงเครียด (tension) ระหว่างเสียงของคนส่วนใหญ่กับคนส่วนน้อยที่ควรได้รับการเคารพและปกป้อง (Mitchell, 2003)

ทัลมัดจ์ ไรท์ (Talmadge Wright) เป็นนักวิชาการอีกคนหนึ่งที่ไม่เพียงศึกษาวิจัย แต่มีส่วนร่วมสนับสนุนการเคลื่อนไหวของขบวนการคนไร้บ้านด้วย ในหนังสือของเขา Out of Place: Homeless Mobilizations, Subcities, and Contested Landscape (1997) มีความแตกต่างจากงานชาติพันธุ์วรรณาคนไร้บ้านชิ้นอื่น ๆ ที่ศึกษาวิถีชีวิตของคนไร้บ้าน แต่งานชิ้นนี้ไรท์กล่าวถึงการเคลื่อนไหวของคนไร้บ้าน ในเมืองชิคาโก รัฐอิลินอยส์ และซานโฮเซ

รัฐแคลิฟอร์เนีย ที่ชิคาโกเขาศึกษาการตั้งแคมป์ของคนไร้บ้าน (tranquility city) เป็นการต่อสู้ที่สื่อความหมายว่าคนไร้บ้านไม่ต้องการไปอยู่ในศูนย์ที่พักแบบนอนรวม และการนอนเต็นท์ในแคมป์มีความเป็นส่วนตัวมากกว่า ส่วนในซานโฮเซ ไรท์กล่าวถึงการเคลื่อนไหวของพันธมิตรนักศึกษา – คนไร้บ้าน (Student-Homeless Alliance - SHA.) ซึ่งตัวเขาเองเป็นที่ปรึกษาด้วย ในหนังสือเล่มนี้ไรท์ไม่ปิดบังว่าเขาเองมีส่วนร่วมในขบวนการเคลื่อนไหว พร้อมฉายให้เห็นภาพของคนไร้บ้านที่มีศักยภาพเป็นแกนนำ พัฒนาทักษะในการสื่อสาร ยุทธวิธีต่าง ๆ และผลของการเคลื่อนไหวที่บรรลุถึงการเรียกร้องที่อยู่อาศัย ทั้งในช่วงเปลี่ยนผ่านและที่อยู่อาศัยถาวร ในทางวิชาการหนังสือของไรท์ประยุกต์แนวคิดพื้นที่มาวิเคราะห์การกีดกันคนไร้บ้านในพื้นที่สาธารณะอย่างน่าสนใจอีกด้วย

กล่าวโดยสรุป ในต่างประเทศ มีนักมานุษยวิทยาจำนวนไม่น้อยที่มีบทบาทในการผลักดันประเด็นคนไร้บ้านในทางสาธารณะ โดยเฉพาะในสหรัฐอเมริกา ไม่ว่าจะเป็นบทบาทในด้านการให้การศึกษาต่อสาธารณะ เสนอมุมมองใหม่ในการทำความเข้าใจและขจัดอคติที่มีต่อคนไร้บ้าน และบทบาทในการสนับสนุนและร่วมเคลื่อนไหวเพื่อสิทธิของคนไร้บ้าน

จากคนเร่ร่อนถึงคนไร้บ้าน: การก่อเกิด “เสียง” ของคนไร้บ้าน

ในแวดวงวิชาการไทย หลังจากที่ผู้เขียนได้บุกเบิกการศึกษาคนไร้บ้านในสังคมไทยผ่านวิทยานิพนธ์เรื่อง เปิดพรมแดน โลกของคนไร้บ้าน (บุญเลิศ, 2546ก) ด้วยแนวทางการศึกษาแบบชาติพันธุ์วรรณา โดยการใช้ชีวิตร่วมกับคนไร้บ้านเพื่อทำความเข้าใจโลกทัศน์และทัศนคติของคนไร้บ้าน ต่อมาเมื่องานศึกษาของผู้เขียนได้รับการเผยแพร่ในรูปแบบของการนำเสนอวิทยานิพนธ์ที่ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร และจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ก็ได้รับความสนใจจากสื่อมวลชนหลายสำนักนำไปเสนอเป็นรายงานพิเศษ (มติชนรายวัน, 2546; Bangkok Post, 2003) อาจกล่าวได้ว่า ขณะนั้น (ระหว่างปี 2544-2546) สังคมไทยกำลังตระหนักถึงจำนวนคนไร้บ้านที่เพิ่มมากขึ้นและมีข่าวเกี่ยวกับมาตรการของรัฐที่มุ่งเน้นการควบคุมคนไร้บ้านมากกว่าให้

ความช่วยเหลือ งานชาติพันธุ์วรรณาของผู้เขียนจึงตอบสนองความต้องการที่จะเข้าใจที่มาและวิถีชีวิตของคนไร้บ้านในสังคมไทยในขณะนั้นได้เป็นอย่างดี ต่อมาเมื่อศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธรตีพิมพ์งานของผู้เขียนในรูปหนังสือ (บุญเลิศ, 2546ข) อีกทั้งหนังสือยังได้รับรางวัลชูเกียรติ อุทกะพันธุ์ รางวัลหนังสือวิชาการดีเด่นสาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาในปี 2550 โดยคณะกรรมการกล่าวถึงจุดเด่นของหนังสือเล่มนี้ว่าอยู่ที่วิธีการศึกษาแบบชาติพันธุ์วรรณา โดยการใช้ชีวิตอย่างใกล้ชิดกับกลุ่มคนที่ต้องการศึกษา และ “ถ่ายทอดอย่างมีสีสัน มีชีวิตชีวา ส่งผลเป็นอย่างมากต่ออารมณ์ความรู้สึก ทำให้ผู้อ่านเกิดความเข้าใจและเห็นใจในชะตากรรมของเพื่อนมนุษย์ รวมถึงกระตุ้นเตือนสติให้ผู้อ่านต้องทบทวนตนเองด้วยว่า มีส่วนเกี่ยวข้องกับปัญหาคนไร้บ้านหรือไม่” แสดงให้เห็นว่างานชิ้นนี้มีบทบาทกระตุ้นให้ผู้อ่านในวงกว้างนอกแวดวงวิชาการได้ตระหนักถึงประเด็นคนไร้บ้าน นอกจากนี้ หนังสือโลกของคนไร้บ้านฉบับพิมพ์ครั้งแรกจำนวน 2,000 เล่ม ยังเป็นหนังสือวิชาการที่พิมพ์จำหน่ายเล่มแรกของศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธรที่จำหน่ายหมด จนต้องมีการพิมพ์ครั้งที่สองในปี 2552 (บุญเลิศ, 2552) สะท้อนให้เห็นว่า มีกลุ่มผู้อ่านที่สนใจหนังสือเล่มนี้กว้างกว่าผู้อ่านในแวดวงวิชาการเท่านั้น ศาสตราจารย์ ดร.นิธิ เอียวศรีวงศ์ นักวิชาการอาวุโสของสังคมไทย กรุณาใช้ข้อมูลจากวิทยานิพนธ์ของผู้เขียนอธิบายตอบโต้ทัศนะที่มองคนไร้บ้านอย่างลดทอนความเป็นมนุษย์ ในคอลัมน์ของอาจารย์ในหนังสือพิมพ์มติชนสุดสัปดาห์ (นิธิ, 2546)

จากที่ลำดับความเป็นมาโดยย่อ น่าจะกล่าวได้ว่า หนังสือโลกของคนไร้บ้านมีลักษณะเป็นงานมานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะ ในความหมายเบื้องต้นที่สุดก็คือ มีส่วนช่วยลดทอนอคติที่สังคมทั่วไปมีต่อคนไร้บ้าน และหันมามองคนไร้บ้านด้วยความเข้าใจมากขึ้น เช่น เข้าใจความซับซ้อนของเส้นทางการมาเป็นคนไร้บ้านที่มีเงื่อนไขทางเศรษฐกิจ สังคม ครอบครัว ซึ่งอยู่นอกเหนือการควบคุมของคนไร้บ้านเอง อธิบายถึงวิถีชีวิตของคนไร้บ้านที่พยายามพลิกแพลงหาวิธีการใช้ชีวิตรอด แบบที่ไม่จำเป็นต้องเป็นมิจฉาชีพตามที่สังคมหวาดระแวง รวมถึงทำความเข้าใจข้อจำกัดที่ทำให้คนไร้บ้าน

ไม่สามารถหลุดออกจากวงจรการเป็นคนไร้บ้านได้ง่าย โดยเฉพาะเรื่องพื้น ๆ ที่คนทั่วไปคิดว่าเป็นทางแก้ไขปัญหาคนไร้บ้าน “ง่ายๆ” แต่ความจริงแล้วไม่ง่าย ก็คือ การจ่ายค่ารถให้พวกเขากลับบ้านหรือภูมิลำเนาเดิม งานชาติพันธุ์วรรณาที่เข้าถึงความรู้สึกของคนไร้บ้านแจกแจงให้เห็นว่า การทำใจกลับบ้านไม่ใช่เรื่องง่ายสำหรับคนไร้บ้านหลายคน เพราะไม่มีใครอยากลับบ้านในฐานะผู้พ่ายแพ้ นอกจากนี้ยังมีหลายคนไม่มีบ้านให้กลับ ทำให้ระยะหลังแทบไม่เห็นข้อเสนอ “มักง่าย” แบบนี้ถูกกล่าวถึง อีกประเด็นหนึ่งที่สำคัญ คือ การเปลี่ยนความเข้าใจของคนทั่วไปที่ว่า ภาครัฐมีหน่วยงานและแนวทางช่วยเหลือคนไร้บ้านที่เหมาะสมอยู่แล้วนั่นคือ มีกรมประชาสงเคราะห์ (ในขณะนั้น) เป็นผู้รับผิดชอบ และแนวทางหลักที่ใช้กันคือ นำคนไร้บ้านไปพักที่สถานสงเคราะห์คนไร้ที่พึ่ง แต่งานของผู้เขียนและการเคลื่อนไหวของคนไร้บ้านเปลี่ยนความเข้าใจนี้อย่างสำคัญว่า คนไร้บ้านส่วนใหญ่ไม่ชอบการถูกส่งเข้าสถานสงเคราะห์ ผู้เขียนเห็นว่าประเด็นนี้เป็นจุดเริ่มต้นสำคัญของการเปลี่ยนแนวทางการจัดการเกี่ยวกับคนไร้บ้านบนพื้นฐานของความเข้าใจวิถีชีวิตของคนไร้บ้าน

อย่างไรก็ดี ผู้เขียนไม่อาจกล่าวอ้างเกินความเป็นจริงว่า ลำพังงานชาติพันธุ์วรรณาจะสามารถเปลี่ยนอคติที่มีต่อ “คนเร่ร่อน” ไปสู่การเข้าใจ “คนไร้บ้าน” มากขึ้น อีกทั้งลำพังความเข้าใจที่มากขึ้นก็ไม่อาจนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงเชิงนโยบายที่ส่งผลต่อการยกระดับคุณภาพชีวิต หรือสร้างทางเลือกให้กับคนไร้บ้านได้ แต่การเปลี่ยนแปลงสามารถเกิดขึ้นได้ เพราะมีการสนับสนุนให้เกิดการรวมกลุ่มของคนไร้บ้าน ให้พวกเขาเชื่อมั่นในตัวเองและต่อรองกับหน่วยงานรัฐได้ เพื่อขยายความในประเด็นนี้ ผู้เขียนจะทบทวนประสบการณ์และถอดบทเรียนในช่วงปี 2544-2546 ขณะที่ผู้เขียนกำลังศึกษาภาคสนามเพื่อเขียนวิทยานิพนธ์ และอีกสถานะหนึ่งคือ ผู้เขียนทำงานอยู่ที่มูลนิธิพัฒนาที่อยู่อาศัย (มพศ.) ซึ่งเป็นองค์กรพัฒนาเอกชนที่ริเริ่มทำงานกับคนไร้บ้าน โดยผู้เขียนเป็นผู้ปฏิบัติงานหลักในโครงการคนไร้บ้านของ มพศ. ผู้เขียนได้กล่าวถึงบทบาทการเป็นเจ้าหน้าที่องค์กรพัฒนาเอกชนในวิทยานิพนธ์และหนังสือของผู้เขียนแล้ว แต่ไม่ได้ให้รายละเอียดมากนัก การทบทวนประสบการณ์

ในส่วนนี้จะเผยให้เห็นบทบาทของนักมานุษยวิทยาในการสนับสนุนและร่วมเคลื่อนไหวกับคนไร้บ้าน

ก่อนที่จะมีงานศึกษาเชิงลึกของผู้เขียนเกี่ยวกับคนไร้บ้านนั้น สังคมไทยมีความเข้าใจเกี่ยวกับ “คนเร่ร่อน” “คนจรจัด” “คนไร้บ้าน” จำกัดมาก เมื่อภาครัฐโดยสำนักงานเขตพระนคร กรุงเทพมหานคร มีแผนปฏิบัติการหลายครั้งเพื่อควบคุมการใช้พื้นที่สนามหลวง คนไร้บ้านเป็นกลุ่มเป้าหมายหลักที่ถูกกีดกันจากการใช้พื้นที่สนามหลวง และเหตุผลที่ต้องกีดกันคนไร้บ้านก็สะท้อนทัศนคติเชิงลบที่หน่วยราชการมีต่อคนไร้บ้านอย่างชัดเจน

ในช่วงที่ผู้เขียนเริ่มศึกษาและทำความรู้จักคนไร้บ้าน คือ เดือนกุมภาพันธ์ ปี 2544 เป็นช่วงที่สำนักงานเขตพระนคร เริ่มมีมาตรการเข้มงวดการใช้พื้นที่สนามหลวง ผู้อำนวยการเขตพระนคร ในขณะนั้นกล่าวว่าสนามหลวงเปรียบเสมือน “หัวแหวน” ของเกาะ/กรุงรัตนโกสินทร์ จึงจัดเจ้าหน้าที่เทศกิจประจำทุกคืน กวดขันไม่ให้มีแม่ค้า หาบเร่ แผงลอยรอบพื้นที่สนามหลวงและริมคลองหลอด พร้อมป้องกันผู้เตร็ดเตร่ค้าประเวณี สำหรับคนไร้บ้านทางสำนักงานเขตพระนครประสานงานกับกรมประชาสงเคราะห์ให้จัดรถมารับผู้ที่มีลักษณะเป็น “คนเร่ร่อน” นอนอยู่ที่สนามหลวง เป็นประจำในเวลา 03.00 น. (มติชนรายวัน, 2544) ผู้เขียนเคยนอนรอเพื่อสังเกตการณ์นำตัวคนไร้บ้านขึ้นรถ โดยการเช่าเสื่อนอนซึ่งจะไม่ถูกจัดว่าเป็น “คนเร่ร่อน” เมื่อถึงเวลา 03.00 น. เจ้าหน้าที่เทศกิจและเจ้าหน้าที่กรมประชาสงเคราะห์รวมกันนับสิบนายจะมาพร้อมรถคล้ายรถสองแถวขนาดใหญ่ เพื่อนำตัวคนที่ปูพลาสติกนอนซึ่งเป็นสิ่งบ่งชี้ว่าเป็น “คนเร่ร่อน” ขึ้นรถ นำตัวไป “ทำประวัติ” ที่สถานแรกรับปากเกร็ด คนไร้บ้านที่เคยถูกนำตัวขึ้นรถเล่าให้ฟังว่าหลังจากทำประวัติ หากพบว่าเพิ่งเคยถูกนำตัวมาครั้งแรกจะถูกปล่อยตัวกลับโดยเจ้าหน้าที่จะแจ้งว่าไม่ให้นอนที่สนามหลวงอีก หากถูกจับกุมซ้ำหลายครั้งจะไม่ได้รับการปล่อยตัวแล้วจะถูกส่งไปสถานสงเคราะห์ ซึ่งในความรู้สึกของคนไร้บ้านไม่อยากถูกนำส่งสถานสงเคราะห์ อำเภอธัญบุรี จังหวัดปทุมธานี

คนที่เคยถูกส่งเข้าไปอยู่ในสถานสงเคราะห์จะเล่าต่อ ๆ กันว่า ภายในสถานสงเคราะห์ขาดอิสระ ไม่สามารถออกไปไหนมาไหนได้ อีกทั้งยังต้องปะปนกับผู้ที่มีอาการป่วยทางจิต ภาษาคนไร้บ้านสนามหลวงเรียกว่า “คนรั่ว” หรือ “พวกรั่ว” คำนี้ผันมาจากคำว่า “ไม่เต็มบาท” ทำให้กลัวว่าอยู่ปะปนแล้วตัวเองจะ “รั่ว” ตามไปด้วย ด้วยเหตุนี้ จึงทำให้คนไร้บ้านไม่ชอบและหวาดกลัวเจ้าหน้าที่กรมประชาสงเคราะห์ ส่งผลให้ในระยะต้นพวกเขาก็ระแวงผู้เขียนไปด้วยว่าอาจเป็นเจ้าหน้าที่กรมประชาสงเคราะห์มาลงพื้นที่เพื่อสืบดูว่าใครเป็นคนไม่มีบ้าน แล้วมาจับกุมในภายหลัง

ต่อมาผู้อำนวยการเขตพระนครแถลงถึงข้อจำกัดของการใช้เจ้าหน้าที่ตรึงพื้นที่สนามหลวงว่า ไม่สามารถดำเนินการต่อเนื่องในระยะยาวได้ เพราะต้องเสียงบประมาณค่าเบี้ยเลี้ยงเจ้าหน้าที่ทำงานล่วงเวลาในเวลากลางคืน เมื่องบประมาณหมดก็ไม่สามารถจัดเจ้าหน้าที่ตรึงพื้นที่ไว้ได้ จึงขอใช้อำนาจของกรุงเทพมหานครตาม พ.ร.บ. รักษาความสะอาด ห้ามประชาชนเข้าไปใช้พื้นที่ตั้งแต่เวลา 23.00-05.00 น. ของวันรุ่งขึ้น เริ่มตั้งแต่วันที่ 1 สิงหาคม พ.ศ. 2544 กล่าวได้ว่า ประกาศนี้เป็นมาตรการของรัฐมาตรการแรกที่มุ่งควบคุมคนไร้บ้านเป็นการเฉพาะ (ผู้จัดการรายวัน, 2544)

ในช่วงเดือนกรกฎาคม ก่อนที่ประกาศจะมีผลบังคับ ผู้เขียนและเพื่อนจากมูลนิธิพัฒนาที่อยู่อาศัยพยายามพูดคุยกับคนไร้บ้านว่าพวกเขาคิดอย่างไรกับประกาศของกรุงเทพมหานคร ท่าทีของคนไร้บ้านที่ผู้เขียนรู้จักในขณะนั้นซึ่งน่าจะมีจำนวนราว 20-30 คน ต่างตอบไปในทางเดียวกันว่า ต่อให้ไม่ชอบประกาศห้ามของกรุงเทพมหานคร แต่พวกเขาก็ไม่สามารถทำอะไรได้ ซึ่งเป็นเรื่องที่เข้าใจได้ในบริบทขณะนั้น เพราะประสบการณ์ในชีวิตประจำวันของคนไร้บ้านต่างเคยถูกปฏิบัติอย่างเข้มงวดจากเจ้าหน้าที่เทศกิจ กรุงเทพมหานครที่คอยสอดส่อง หากวางเสื้อผ้าข้าวของเครื่องใช้ในที่สาธารณะก็จะถูกยึด ส่วนตำรวจก็คอยตรวจตราด้วยสายตาไม่ไว้วางใจคนไร้บ้านเพราะเกรงว่าจะเป็นมิจฉาชีพ ส่วนปฏิกิริยาจากคนทั่วไปยามเดินสวนกันก็มักมองด้วยสายตา

เชิงรังเกียจ ไม่อยากเข้าใกล้ ประสบการณ์เหล่านี้ทำให้คนไร้บ้านคิดว่าเป็นเรื่องยากมากที่จะคัดง้างกับประกาศของรัฐ

กิจกรรมที่มูลนิธิพัฒนาที่อยู่อาศัย ทำเป็นกิจกรรมแรกเพื่อแสดงให้คนไร้บ้านเห็นว่า ยังมีภาคประชาสังคมที่เห็นใจพวกเขา คือ การเปิดเวทีอภิปรายวิพากษ์ประกาศ “ปิดสนามหลวง” ของกรุงเทพมหานคร โดยมีการจัดอภิปรายในวันที่ 22 กรกฎาคม พ.ศ. 2544 ที่โรงแรมรัตนโกสินทร์ ซึ่งตั้งอยู่หัวมุมของสนามหลวงนั่นเอง นอกจากจะมี คุณสุวิทย์ วัดหนู เลขาธิการมูลนิธิพัฒนาที่อยู่อาศัย และคุณจันวิภา อภิสุข จากมูลนิธิส่งเสริมโอกาสผู้หญิง ยังมีผู้อภิปรายที่เป็นนักมานุษยวิทยาสองท่าน คือ รศ.ศรีศักร วัลลิโภดมและอาจารย์ปฐมฤกษ์ เกตุทัต ซึ่งเป็นที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ของผู้เขียน โดยอาจารย์ปฐมฤกษ์ได้อภิปรายในประเด็นที่ว่า สังคมควรเปลี่ยนมุมมองที่มีต่อคนไร้บ้านไม่ควรมองแต่เพียงรังเกียจเท่านั้น

ในวันนั้นต้องถือว่าเป็นวันแรกของหลาย ๆ ปรากฏการณ์เกี่ยวกับคนไร้บ้าน นอกจากเป็นเวทีแรกที่มีเสียงของภาคประชาสังคมสนับสนุนคนไร้บ้านแล้ว ผู้เขียนพยายามโน้มน้าวคนไร้บ้านให้กล้าแสดงออกเพื่อบอกกับสาธารณะว่าชีวิตของพวกเขาเป็นอย่างไร เพราะการพูดด้วยตัวคนไร้บ้านเองจะมีน้ำหนักกว่าผู้เขียนหรือคนอื่น ๆ พูด กระทั่ง “พี่ศรี” (ชื่อสมมติ) ซึ่งเป็นคนไร้บ้านมาราว 3-4 ปี เคยนอนที่หัวลำโพง ใต้ทางด่วน และสนามหลวง ตัดสินใจที่จะเผยตัวเอง ผู้เขียนยังจำได้ว่า ชั่วขณะที่พี่ศรีตอบรับว่าจะเป็นหนึ่งในผู้ที่มาแสดงตัว และให้ข้อมูลเกี่ยวกับชีวิตของเธอนั้น ประเด็นสุดท้ายที่เธอคำนึงถึงมากที่สุดคือ กลัวว่าจะ “เสียนามสกุล” ความรู้สึกของพี่ศรีซึ่งก็น่าจะตรงกับความรู้สึกของคนไร้บ้านหลายคนในขณะนั้น คือ การเป็นคนไร้บ้านเป็นเรื่องน่าอับอาย เพราะมีนัยถึงความล้มเหลวที่ไม่อาจหาที่ซุกหัวนอน จึงไม่สมควรแสดงตัวเพราะจะเป็นการประจานตัวเอง อีกทั้งยังทำให้ครอบครัวเครือญาติพลอย “เสียนามสกุล” ไปด้วย แต่ท้ายที่สุดพี่ศรีก็ตัดสินใจว่า หากมัวแต่กังวลเช่นนี้ก็ไม่มีอะไรดีขึ้น เพราะไม่มีใครให้ความช่วยเหลือ ดังนั้น สู้บอกเล่าเรื่องราวชีวิตของเธออาจจะมีโอกาสได้รับความเห็นอกเห็นใจและการช่วยเหลือบ้าง

ในเวทีอภิปรายวันนั้น พี่ศรีไม่ได้เป็นวิทยากรหลักบนเวที แต่มีการจัดเตรียมให้เป็นผู้ให้ข้อมูลเพิ่มเติม บอกเล่าชีวิตของเธอก่อนจะมาเป็นคนไร้บ้าน ว่า เธอและสามีมีลูกชายวัย 5 ขวบอีกหนึ่งคน งานสุดท้ายที่เคยทำก่อนมาเป็นคนไร้บ้านก็คืองานก่อสร้างที่จังหวัดปราจีนบุรี แต่ถูกนายจ้างโกงค่าแรง ทำงานเสร็จแล้วได้ค่าแรงไม่ครบตามที่ตกลง ต้องไปร้องเรียน แต่ก็ได้เงินช่วยเหลือมาเล็กน้อย จึงกลับหัวลำโพง ระหว่างนั้นเงินที่มีอยู่ก็ร่อยหรอ การหางานใหม่ก็ยาก เพราะนายจ้างมักเกี่ยงไม่จ้างคนงานที่มีลูกเล็ก สุดท้ายเธอและครอบครัวจึงต้องมาเป็นคนไร้บ้าน สามีเคยเก็บของเก่า ทำงานก่อสร้าง กระทั่งมาลงตัวที่อาชีพขายแผ่นพลาสติกปูนั่งตามงานวัด ก่อนจะลงท้ายการให้ข้อมูลว่า ถ้าเธอเลือกได้ เธอและครอบครัวก็คงไม่อยากมีชีวิตแบบนี้ อยากมีงานทำ มีบ้านอยู่ แต่เธอเลือกไม่ได้จึงต้องอยู่ในสภาพเช่นนี้ น้ำเสียงที่สั่นเครือเพราะความประหม่าของพี่ศรี ทำให้ผู้ฟังในห้องอภิปรายต่างเงียบกริบฟังเรื่องราวชีวิตของเธอด้วยความเห็นอกเห็นใจ สื่อหลายแขนงต่างนำเสนอข่าวการอภิปรายดังกล่าวอย่างกว้างขวาง (ผู้จัดการรายวัน, 2544; มติชนรายวัน, 2544; ไทยโพสต์, 2544)

บรรยากาศของการอภิปรายวันนั้นมีผู้สนใจเข้าฟังจนแน่น สื่อมวลชนหลายแขนงก็ไปร่วมด้วย ช่วยให้คนไร้บ้านซึ่งไปร่วมฟังมีความมั่นใจมากขึ้นว่าการถูกปิดกั้นการใช้ชีวิตในพื้นที่สาธารณะของพวกเขามีสังคมให้ความสนใจรับฟังด้วยความเห็นอกเห็นใจ เย็นวันเดียวกันนั้นเอง เป็นวันแรกที่มีการเปิดประชุมหรือเปิดพื้นที่ให้คนไร้บ้านได้แสดงออกกลางสนามหลวง มีทั้งคนไร้บ้านที่ผู้เขียนรู้จักอยู่ก่อนและไม่เคยรู้จัก พวกเขากล้ามาร่วมประชุมและหยิบไมโครโฟนที่ตั้งไว้แสดงความเห็นและความรู้สึก เช่นว่า คนทั่วไปมักจะมองพวกเขาในแง่ไม่ดี ทั้ง ๆ ที่พวกเขาก็ทำมาหากิน พวกเขาชอบนอนสนามหลวงเพราะเป็นที่โล่ง มีแสงสว่าง มีความปลอดภัยกว่านอนที่มืด ๆ การประชุมในเย็นวันนั้น จึงนำไปสู่ข้อสรุปว่า คนไร้บ้านและคนขายของที่สนามหลวงจะรวมตัวไปยื่นหนังสือถึงกรุงเทพมหานคร โดยมีข้อเสนอว่าหากจะห้ามไม่ให้คนไร้บ้านนอนสนามหลวงก็ต้องมีที่รองรับที่เหมาะสม

วันที่ 27 กรกฎาคม พ.ศ. 2544 เป็นวันที่มีการเดินขบวนของกลุ่มคนไร้บ้านครั้งแรก น่าจะมีคนไร้บ้านเข้าร่วมราว 50 คน และสมาชิกของเครือข่ายสลัม 4 ภาค เข้าร่วมอีกราว 100 คน โดยมีแกนนำเครือข่ายสลัม 4 ภาค ช่วยสนับสนุนเป็นพี่เลี้ยงของการเดินขบวน เนื่องจากมีประสบการณ์ในการเคลื่อนไหวเรียกร้องสิทธิแนวนี้มาก่อน ส่วนองค์กรพัฒนาเอกชนก็ช่วยทำแผ่นป้ายสะท้อนความรู้สึกของคนไร้บ้าน แผ่นป้ายอันหนึ่งซึ่งต่อมาเป็นคำขวัญที่มักได้ยินอยู่เสมอก็คือคำว่า “เราคือคนจนจัด ไม่ใช่คนจรจัด” เป็นคำที่ได้มาจากวันเปิดเวทีให้คนไร้บ้านได้สะท้อนความรู้สึกที่สนามหลวงนั่นเอง ซึ่งเป็นคำที่มีพลังความหมายตอบโต้คำเรียกที่มีความหมายเชิงลบ ลดทอนความเป็นมนุษย์ของคนที่ไร้ที่อยู่อาศัย คือคำเรียกว่า “คนจรจัด” หรือ “คนเร่ร่อนจรจัด” เพราะคำว่าจรจัดเป็นคำที่ใช้กับสุนัข ไม่ควรนำมาใช้กับมนุษย์

ที่ศาลาว่าการกรุงเทพมหานคร ว่าที่ ร.ต.ต. เกรียงศักดิ์ โลหะชาละ ปลัดกรุงเทพมหานครขณะนั้น เป็นตัวแทนของฝ่ายกรุงเทพมหานครเจรจากับตัวแทนกลุ่มคนไร้บ้าน ซึ่งก็คือ พี่ศรี ตัวแทนของกลุ่มแม่ค้าหาบเร่ที่สนามหลวง และผู้เขียนในฐานะเจ้าหน้าที่องค์กรพัฒนาเอกชนที่ทำงานส่งเสริมการรวมกลุ่มของคนไร้บ้าน ผลการเจรจาทางปลัดกรุงเทพมหานครตอบว่า ประกาศที่ออกไปแล้วที่ว่าห้ามใช้พื้นที่สนามหลวงในช่วงเวลา 23.00-05.00 น. ของวันรุ่งขึ้น ซึ่งจะมีผลในวันที่ 1 สิงหาคม 2544 นั้น ไม่อาจจะยกเลิกหรือเลื่อนได้ แต่จะมีการหามาตรการดูแลคนไร้บ้านที่ได้รับผลกระทบ ส่วนการผ่อนปรนการค้าขายพื้นที่รอบสนามหลวงเป็นไปไม่ได้ (กรุงเทพธุรกิจ, 2544; Bangkok Post, 2001)

หากเปรียบเทียบท่าทีของปลัดกรุงเทพมหานครต่อข้อเสนอของคนไร้บ้านกับตัวแทนกลุ่มแม่ค้าหาบเร่ จะพบว่า มีท่าทีผ่อนปรนต่อกลุ่มคนไร้บ้านมากกว่า อาจเพราะการแสดงให้เห็นว่า พวกเขาคือคนยากจนที่สมควรได้รับการช่วย ที่สำคัญเป็นเรื่องนอกเหนือความคาดหมายของเจ้าหน้าที่กรุงเทพมหานครอย่างมากที่มีการรวมตัวของคนไร้บ้านมายื่นข้อเสนอพร้อมมีเครือข่ายสลัม 4 ภาค และองค์กรพัฒนาเอกชนสนับสนุน การพูดคุย

หรือการเจรจาระหว่างปลัดกรุงเทพมหานครกับตัวแทนกลุ่มคนไร้บ้าน ยังเปลี่ยนการจัดความสัมพันธ์ระหว่างคนไร้บ้านกับเจ้าหน้าที่กรุงเทพมหานครอย่างมีนัยสำคัญ ก่อนหน้านี้ เจ้าหน้าที่เทศกิจซึ่งเป็นเจ้าหน้าที่ระดับปฏิบัติงาน บางคนแสดงท่าทีแข็งกร้าววางอำนาจกับคนไร้บ้าน ครั้นเมื่อตัวแทนคนไร้บ้านสามารถพูดคุยในระดับเสมอเท่าเทียมกับผู้บังคับบัญชาของพวกเขาได้ ทำให้การรับรู้หรือการมองคนไร้บ้านในสายตาของเจ้าหน้าที่เทศกิจโดยเฉพาะกับพี่ศรีเปลี่ยนไปอย่างมาก

การที่กลุ่มคนไร้บ้านมีตัวแทนเป็นคนไร้บ้านพูดปัญหาของพวกเขาในที่สาธารณะและเป็นตัวแทนในการพูดคุยยื่นข้อเสนอกับหน่วยราชการนับเป็นก้าวแรกที่สำคัญมากที่ทำให้ “เสียง” ของคนไร้บ้านถูกรับฟังและให้น้ำหนักในทางสาธารณะ พี่ศรีกลายเป็นตัวแทน หรือ Speaker ในช่วงต้นของการเคลื่อนไหวของคนไร้บ้าน เมื่อมีสื่อโทรทัศน์จะสัมภาษณ์คนไร้บ้านก็จะตามหาพี่ศรี ผู้เขียนซึ่งช่วงนั้นนอนที่สนามหลวงเป็นเพื่อนพี่ศรีและครอบครัวเคยเห็นพี่ศรีถูกปลุกกลางดึกจากรายการข่าวทางโทรทัศน์ที่ตระเวนทำข่าวในเวลากลางคืนให้ขึ้นมาสัมภาษณ์ ภาพเช่นนี้เป็นตัวบ่งชี้ว่า สื่อเริ่มให้ความสนใจรับฟังเสียงของคนไร้บ้าน

อย่างไรก็ดี สถานการณ์ขณะนั้นยังมีข้อจำกัดว่า คนไร้บ้านจำนวนไม่มากนักที่พร้อมจะเปิดตัวพูดกับสาธารณะ (ต่างกับปัจจุบันที่มีคนไร้บ้านหลายคนพร้อมแสดงตัวทางสาธารณะ) จากผลการเจรจากับทางกรุงเทพมหานครที่ว่ากรุงเทพมหานครยังคงเดินหน้าปิดสนามหลวงตามประกาศ แต่จะจัดเต็นท์ชั่วคราวให้อยู่ที่ริมคลองหลอดช่วงตรงข้ามกระทรวงมหาดไทย ซึ่งมีอนุสาวรีย์สหชาติ หรืออนุสาวรีย์หมู ทำให้คนไร้บ้านเรียกเต็นท์นี้ว่า “เต็นท์แม่หมู” เต็นท์นี้ตั้งอยู่ราวสามเดือนก่อนจะยุติ เนื่องจากขาดการบริหารจัดการที่ดีและเป็นบทเรียนสำหรับผู้เขียนด้วยเช่นกันว่า การให้คนไร้บ้านซึ่งไม่เคยรู้จักกันมาก่อนมาอยู่ด้วยกัน หรือบางคนรู้จักกันเพียงผิวเผิน ครั้นต้องมาอยู่ในเต็นท์เดียวกัน การกระทบกระทั่งกันเกิดขึ้นได้ง่าย จนทำให้คนที่ไม่อยากมีเรื่องวิวาทหลีกเลี่ยงไม่มาอยู่ที่เต็นท์

ในช่วงที่มีคนไร้บ้านพักอยู่ที่เต็นท์ มูลนิธิพัฒนาที่อยู่อาศัยในฐานะองค์กรสนับสนุนคนไร้บ้าน ได้เชิญ ครูประทีป อึ้งทรงธรรม ฮาตะ เลขาธิการมูลนิธิดวงประทีป ซึ่งขณะนั้นเป็นสมาชิกวุฒิสภาที่มาจากการเลือกตั้ง และอาจารย์จรัล ดิษฐาอภิชัย คณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งชาติ มาเยี่ยมคนไร้บ้านที่เต็นท์ เพื่อให้กำลังใจคนไร้บ้านว่า ผู้ที่มีสถานะทางสังคมและองค์กรอิสระสนับสนุนพวกเขา ซึ่งก็มีสื่อมวลชนตามมาทำข่าวด้วย ผู้เขียนยังจำภาพวันนั้นได้ว่า เมื่อครูประทีปกล่าวให้กำลังใจกับคนไร้บ้านและให้สัมภาษณ์กับสื่อเสร็จ สื่อมวลชนแพนกล้องมาถ่ายภาพคนไร้บ้าน และยื่นไมโครโฟนเพื่อสัมภาษณ์คนไร้บ้านที่นั่งอยู่ภายในเต็นท์ ปรากฏว่าคนไร้บ้านส่วนใหญ่ต่างหันหลังให้กับกล้องของสื่อมวลชน เพราะไม่ต้องการให้ภาพตัวเองออกเป็นข่าว ซึ่งสะท้อนว่า การเป็นคนไร้บ้านนั้นมีความหมายลบ

ประเด็นหนึ่งที่มีความสำคัญมากสำหรับการเคลื่อนไหวของคนไร้บ้านระยะเริ่มต้น คือ การส่งเสริมให้คนไร้บ้านเป็นผู้นำเสนอปัญหาและข้อเรียกร้องด้วยตัวเขาเอง เพราะลำพังนักวิชาการหรือองค์กรพัฒนาเอกชนที่เป็นผู้สนับสนุนต่างก็มีข้อจำกัดในการผลักดัน ข้อจำกัดของนักวิชาการรวมถึงนักมานุษยวิทยาก็คือ ต่อให้มีงานวิชาการเชิงประจักษ์บนฐานของความเข้าใจเกี่ยวกับคนไร้บ้านอย่างลึกซึ้งเพียงใด ไม่ได้หมายความว่าจะนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงเชิงนโยบายได้เสมอไป เพราะการเสนอให้เปลี่ยนนโยบายเป็นการเสนอให้เจ้าหน้าที่ต้องปรับเปลี่ยนวิธีการปฏิบัติที่พวกเขาปฏิบัติจนเคยชิน จึงไม่ง่ายที่จะให้เจ้าหน้าที่ยอมเปลี่ยนแปลงตัวเอง อีกทั้งในฐานะนักวิชาการก็ทำได้เพียงเสนอแนะ หากหน่วยงานรัฐไม่รับข้อเสนอไปปฏิบัติ ข้อเสนอแนะก็เป็นเพียงข้อเสนอแนะต่อไป ไม่อาจกดดันให้เกิดการเปลี่ยนแปลงได้

ในส่วนขององค์กรพัฒนาเอกชน หน่วยราชการมักมีทัศนะพื้นฐานว่าองค์กรพัฒนาเอกชนเป็น “ผู้ยุยง” “อยู่เบื้องหลัง” หากไม่มีองค์กรพัฒนาเอกชน ฝ่ายรัฐน่าจะดำเนินการต่าง ๆ ไปได้อย่างราบรื่น ไม่มีผู้ขัดขวาง กรณีคนไร้บ้านก็เช่นกัน ดังนั้นการมีกลุ่มคนไร้บ้านเป็นตัวแทนบอกปัญหาของพวกเขาเองจึงมีน้ำหนักความชอบธรรม ดังเช่น ผู้อำนวยการเขตพระนครมองผู้เขียนว่ามาจากองค์กรพัฒนาเอกชน (มากกว่าจะเป็นนักศึกษาระดับ

ปริญญาโท) เมื่อผู้เขียนอธิบายเหตุผลที่ได้รับทราบจากคนไร้บ้านว่า ทำไมคนไร้บ้านจำนวนมากจึงไม่อยากเข้าอยู่ที่สถานสงเคราะห์ ตามเหตุผลที่ได้กล่าวไปแล้ว ผู้อำนวยการเขตพระนครแม้จะรับฟังแต่ก็ยังไม่ให้น้ำหนักนัก จึงตอบผู้เขียนว่า อยากจะขอโอกาสให้เจ้าหน้าที่จากกรมประชาสงเคราะห์ได้อธิบายให้คนไร้บ้านฟังโดยตรง ไม่ผ่านคนกลาง และขอให้ผู้เขียนนัดแนะให้คนไร้บ้านมาพบกับเจ้าหน้าที่กรมประชาสงเคราะห์

เมื่อผู้เขียนรับข้อเสนอนี้มาแจ้งกับคนไร้บ้านว่า จะมีเจ้าหน้าที่กรมประชาสงเคราะห์มาสอบถามความต้องการของคนไร้บ้านที่เต็นท์แม่หมู ปฏิกิริยาแรกของคนไร้บ้านส่วนใหญ่ก็คือ บอกว่านี่เป็นอุบายเพื่อให้คนไร้บ้านมารวมกัน แล้วเจ้าหน้าที่กรมประชาสงเคราะห์สามารถจับพวกเขาไปสถานสงเคราะห์ได้โดยง่าย แน่นอนว่าเรื่องดังกล่าวไม่ใช่ข้อเท็จจริง หากแต่สะท้อนทัศนคติได้เป็นอย่างดีว่า ในขณะนั้นคนไร้บ้านมีความไม่ไว้วางใจเจ้าหน้าที่กรมประชาสงเคราะห์สูงมาก ผู้เขียนจึงต้องรับรองว่า คำพูดของข้าราชการระดับสูงอย่างผู้อำนวยการเขตย่อมเชื่อถือได้ว่าจะไม่มีการจับคนไร้บ้าน แต่พวกเขาจำเป็นต้องให้ข้อมูลแก่ข้าราชการด้วยตัวเองจึงจะมีน้ำหนักน่าเชื่อถือกว่าพูดผ่านผู้เขียน

ถึงวันนัดหมาย เจ้าหน้าที่กรมประชาสงเคราะห์ก็เข้ามาพูดคุยด้วยท่าทีที่ดี สอบถามการใช้ชีวิตของคนไร้บ้านที่รอให้ข้อมูลอยู่ราว 20 คน โดยมีเจ้าหน้าที่จากสำนักงานเขตพระนครร่วมสังเกตการณ์ด้วย ถือเป็นโอกาสดีที่คนไร้บ้านได้บอกเล่าเรื่องราวการใช้ชีวิตของพวกเขาที่ข้างถนนด้วยโทนเสียงว่า ชีวิตข้างนอกไม่ได้แย่นัก พวกเขามีอิสระ เดินไปกินอาหารกลางวันที่แจกที่นั่นที่นี่ หารายได้จากงานเล็ก ๆ น้อย ๆ ขณะเดียวกันก็เป็นโอกาสดีที่เจ้าหน้าที่กรมประชาสงเคราะห์ได้รับรู้ชีวิตของคนไร้บ้าน ซึ่งก็เป็นคำใหม่สำหรับพวกเขาที่คุ้นเคยแต่กับคำว่า คนเร่ร่อนขอทาน

อย่างไรก็ดี ในช่วงท้ายของหัวค่ำวันนั้นมีเหตุไม่เข้าใจระหว่างคนไร้บ้าน “หัวร้อน” กับเจ้าหน้าที่กรมประชาสงเคราะห์ท่านหนึ่ง หลังจากการสอบถามข้อมูลการใช้ชีวิตของคนไร้บ้าน และความสมัครใจที่จะไปพักที่สถานสงเคราะห์ผ่านไปพักใหญ่อาจจะเกือบ ๆ หนึ่งชั่วโมง คนไร้บ้านวัยหนุ่มคนหนึ่งรู้สึกเครียด

จึงพูดด้วยน้ำเสียงมีอารมณ์ว่า เขาได้บอกไปแล้วว่าเขาไม่อยากไปอยู่สถานสงเคราะห์ ทำไมเจ้าหน้าที่จึงต้องมากันหลายคน ทำให้เขารู้สึกเครียด เจ้าหน้าที่ก็ตอบกลับว่า การมาสอบถามนี้ไม่ได้กดดัน ขึ้นอยู่กับความสมัครใจ จากนั้นหนุ่มคนไร้บ้านคนนี้ก็พูดพร้อมชี้ไปที่รถปฏิบัติการของกรมประชาสงเคราะห์ ซึ่งเป็นรถกระบะใหญ่ แบบรถสองแถวส่งผู้โดยสารในต่างจังหวัด แต่โดยรอบกระบะรวมถึงด้านท้ายมีลูกกรงแน่นหนา พร้อมพูดว่า เจ้าหน้าที่เห็นพวกเขาเป็นอะไรจึงใช้รถแบบนี้มา และรู้ตัวหรือไม่ว่าคนไร้บ้านมองรถแบบนี้แล้วรู้สึกอย่างไร เจ้าหน้าที่ตอบว่า ต้องเข้าใจการทำงานของเจ้าหน้าที่ เนื่องจากบางครั้งมีประชาชนโทรแจ้งให้ไปรับ “คนเร่ร่อน” ซึ่งบางคนอาจจะเป็นผู้ป่วยทางจิต เพื่อนำตัวพวกเขาไปส่งสถานสงเคราะห์ ในระหว่างทางหากพวกเขาตัดสินใจกระโดดหนีก็จะเกิดอันตรายได้ จึงต้องเป็นรถที่มีลูกกรงแน่นหนา

ต่อมาผู้เขียนได้รับเชิญจากคณะกรรมาธิการพัฒนาสังคมและความมั่นคงของมนุษย์ วุฒิสภา ที่มีคุณพิศาล มูลศาสตร์สาทร อดีตปลัดกระทรวงพัฒนาสังคมและความมั่นคงของมนุษย์คนแรก ให้ไปให้ข้อมูลและข้อเสนอแนะเกี่ยวกับผลกระทบจากการประกาศห้ามใช้พื้นที่สนามหลวง เนื่องจากครูประทีป อึ๊งทรงธรรม ฮาตะ สมาชิกวุฒิสภา เป็นกรรมาธิการอยู่ในคณะกรรมการชุดนี้ด้วย พร้อมทั้งเชิญหน่วยราชการต่าง ๆ มาให้ข้อมูล ผู้เขียนได้หยิบยกเหตุการณ์การโต้แย้งระหว่างคนไร้บ้านหนุ่มหัวร้อนกับเจ้าหน้าที่กรมประชาสงเคราะห์มาเล่าให้คณะกรรมาธิการฟัง รวมถึงแสดงความเข้าใจต่อการทำงานของเจ้าหน้าที่ หากแต่เพิ่มเติมประเด็นสำคัญว่า การปฏิบัติงานของเจ้าหน้าที่กรมประชาสงเคราะห์นั้นวางอยู่บนฐานคิดที่จะปฏิบัติต่อ “คนเร่ร่อน” ซึ่งส่วนใหญ่เป็นผู้ที่มีปัญหาทางจิต หรือตามภาพจำที่สังคมมักนึกถึงคนผมเผ้ายาวรุงรังตามท้องถนน แต่การประยุกต์แนวปฏิบัติเช่นนั้นมาปฏิบัติกับคนอีกกลุ่มหนึ่งซึ่งไม่ใช่คนวิกลจริตเป็นแนวทางที่ไม่เหมาะสม เพราะคนกลุ่มที่ผู้เขียนพบเห็นจำนวนมากที่นอนในที่สาธารณะ ไม่ใช่ผู้มีปัญหาทางจิต จึงควรมองพวกเขาจากมุมมองใหม่ เรียกคนกลุ่มนี้ว่า คนไร้บ้าน กล่าวคือ เป็นผู้ที่ไม่มีที่อยู่อาศัยและต้องอาศัยหลับนอนในที่สาธารณะด้วยสาเหตุต่าง ๆ เช่น ไม่มีงานที่มั่นคง ไม่มีรายได้มากพอที่จะไปเช่าที่อยู่อาศัย ซึ่งเป็นคำอธิบายที่พยายามแสดงให้เจ้าหน้าที่

กรมประชาสงเคราะห์เข้าใจ “คนไร้บ้าน” ในมุมมองใหม่ ต่างจากคนส่วนใหญ่ที่เข้ารับบริการที่สถานสงเคราะห์ ซึ่งเป็นผู้ป่วยทางจิต

มากกว่านั้น ประธานคณะกรรมาธิการซึ่งเป็นอดีตปลัดกระทรวงพัฒนาสังคมฯ ยังสนับสนุนความคิดของผู้เขียน โดยอธิบายในทางหลักสังคมสงเคราะห์ว่า การรับคนเข้าสถานสงเคราะห์ควรจะเป็นวิธีการสุดท้ายสำหรับผู้ที่ไม่สามารถช่วยเหลือตัวเองได้เท่านั้น ถ้าคนไร้บ้านยังหาเลี้ยงชีพด้วยตัวเองได้และไม่ประสงค์เข้าสถานสงเคราะห์ ก็ไม่ควรถูกนำตัวเข้าสถานสงเคราะห์ เวทีที่คณะกรรมาธิการวันนั้นมีส่วนอย่างมากที่ทำให้กรมประชาสงเคราะห์เข้าใจว่าคนไร้บ้านเป็นคนกลุ่มใหม่ที่ไม่ควรใช้แนวทางรับคนเข้าสถานสงเคราะห์มารองรับคนกลุ่มที่ผู้เขียนเรียกว่า “คนไร้บ้าน” ที่ไม่สมัครใจเข้าสถานสงเคราะห์ และปล่อยให้กรุงเทพมหานครจัดแนวทางช่วยเหลือคนไร้บ้านที่ได้รับผลกระทบจากการปิดสนามหลวง

หลังจากนั้น กลุ่มคนไร้บ้านจึงไปติดตามกับทางกรุงเทพมหานคร โดยยื่นข้อเสนอให้กรุงเทพมหานคร จัดศูนย์ที่พักสำหรับคนไร้บ้านเป็นโครงการตัวอย่าง โดยหลักการ คือ ควรมีที่ตั้งที่อยู่ไม่ไกลจากย่านที่มีคนไร้บ้านอยู่จำนวนมาก เพื่อสะดวกในการเข้าถึง ต่างจากสถานสงเคราะห์ของกรมประชาสงเคราะห์ที่อยู่ถึงคลองห้า จังหวัดปทุมธานี และเพื่อให้คนไร้บ้านยังใช้ชีวิตตามที่ตัวเองคุ้นเคยได้ ศูนย์ที่พักนี้ยังจะช่วยให้คนไร้บ้านได้ตั้งหลักปรับตัว บางคนอาจกลับไปทำงานประจำหรือนายจ้างที่อยากจ้างคนทำงานก็อาจจะมาหาคนไร้บ้านที่ศูนย์ที่พักนี้ อย่างไรก็ดี ในขณะนั้นกลุ่มคนไร้บ้าน ซึ่งมีมูลนิธิพัฒนาที่อยู่อาศัยสนับสนุน มีความกังวลว่า หากมีข้อเสนอที่สูงเกินไป ทางกรุงเทพมหานครจะไม่รับ จึงยังไม่ได้เสนอถึงที่อยู่อาศัยระยะยาวสำหรับคนไร้บ้าน ข้อเสนอเบื้องต้นจึงอยู่ที่การจัดตั้งศูนย์ที่พักนี้ในแบบนอนรวม ลักษณะคล้ายกับ shelter ในต่างประเทศ ยังไม่ใช่ห้องพักที่มีความส่วนตัว

นอกจากนี้ กลุ่มคนไร้บ้านยังเสนอพื้นที่รูปธรรมที่มีความเป็นไปได้ก็คือ เช่าที่ดินของการรถไฟแห่งประเทศไทย ย่านบางกอกน้อย เพราะคนไร้บ้านที่อยู่ละแวกสนามหลวงสามารถเดินทางมาพักอาศัยได้สะดวก ซึ่งผู้ว่าราชการกรุงเทพมหานครในขณะนั้น คือ คุณสมัคร สุนทรเวช เห็นด้วยและรับที่จะไป

ขอเช่าที่ดินจากการรถไฟฯ พร้อมทั้งอนุมัติงบประมาณสำหรับการสร้างศูนย์ให้ด้วย อย่างไรก็ดี ต่อมาเมื่อรัฐบาล พ.ต.ท.ทักษิณ ชินวัตร มีนโยบายโครงการบ้านมั่นคง เพื่อส่งเสริมให้ผู้อยู่อาศัยในชุมชนแออัดมีที่อยู่อาศัยที่มั่นคง โดยมีสถาบันพัฒนาองค์กรชุมชน (พอช.) เป็นผู้รับผิดชอบโครงการ พอช. ประสงค์จะสนับสนุนโครงการสร้างศูนย์ที่พักคนไร้บ้านเป็นส่วนหนึ่งของโครงการบ้านมั่นคงด้วย กลุ่มคนไร้บ้านที่เป็นสมาชิกของเครือข่ายสลัม 4 ภาคและมีการประสานงานกับ พอช. อยู่แล้วจึงเห็นด้วย อีกทั้ง พอช. เป็นองค์การมหาชนไม่ได้เป็นหน่วยงานราชการเต็มรูปแบบ และเปิดโอกาสให้ชาวบ้านมีส่วนร่วมในการบริหารจัดการมากกว่า กลุ่มคนไร้บ้านจึงเห็นด้วยที่จะให้ พอช. เป็นผู้สนับสนุนโครงการศูนย์ที่พักสำหรับคนไร้บ้านแทนกรุงเทพมหานคร กระทั่งศูนย์คนไร้บ้านแห่งแรกเปิดให้บริการอย่างเป็นทางการในปี 2551 โดยใช้ชื่อว่า ศูนย์คนไร้บ้านสุวิทย์ วัดหนู เพื่อเป็นเกียรติแก่คุณสุวิทย์ วัดหนู เลขาธิการมูลนิธิพัฒนาที่อยู่อาศัย ที่ผลักดันเรื่องคนไร้บ้านและเสียชีวิตอย่างกะทันหันในปี 2550 คงจะไม่เกินเลยนัก

หากจะกล่าวว่าในช่วง 2544-2546 เป็นช่วงตั้งต้นสำคัญที่ทำให้กลุ่มคนไร้บ้านได้ตั้งหลัก มีตัวตนทางสังคมและ “เสียง” ของพวกเขาเป็นที่รับรู้และได้ยินในสังคม หลังจากช่วงปี 2546 ผู้เขียนออกจากมูลนิธิพัฒนาที่อยู่อาศัย และเปลี่ยนสถานะมาเป็นนักวิชาการเต็มตัว บทบาทของผู้เขียนเป็นเพียงการหนุนเสริม ส่วนกลุ่มคนไร้บ้านก็ยังคงผลักดันแก้ไขปัญหา โดยการสนับสนุนของเครือข่ายสลัม 4 ภาค และมูลนิธิพัฒนาที่อยู่อาศัย กระทั่งมีองค์กรพัฒนาเอกชนทำโครงการสนับสนุนคนไร้บ้านเพิ่มเติม ไม่ว่าจะเป็นมูลนิธิอิสรชน มูลนิธิกระจกเงา อีกทั้งยังมีโครงการที่มีรูปแบบกิจกรรมสร้างสรรค์ใหม่ เช่น การเล่นละครสื่อปัญหาของคนไร้บ้าน การเชิญชวนแบ่งปันอาหารให้กับคนไร้บ้าน หน่วยงานภาครัฐที่ให้งบประมาณสนับสนุนนอกจากสถาบันพัฒนาองค์กรชุมชนแล้ว ยังมีสำนักงานกองทุนสนับสนุนการสร้างเสริมสุขภาพ (สสส.) ที่สนับสนุนงบประมาณของกระบวนการคนไร้บ้านทั้งในกรุงเทพมหานครและปริมณฑล เชียงใหม่ และขอนแก่น มีการกล่าวถึงปัญหาด้านสุขภาพและ

การเข้าถึงสิทธิในการรักษาพยาบาล และกระทรวงพัฒนาสังคมและความมั่นคงของมนุษย์ ได้อนุมัติงบประมาณสนับสนุนการสร้างศูนย์เพื่อคนไร้บ้าน รวมถึง 118 ล้านบาท เพื่อจัดตั้งศูนย์คนไร้บ้านที่บริหารจัดการโดยกลุ่มคนไร้บ้านใน 3 พื้นที่ คือ จังหวัดปทุมธานี เชียงใหม่ และขอนแก่น

สานต่อมานุษยวิทยาเพื่อสนับสนุนคนไร้บ้าน

หากเปรียบสถานะของคนไร้บ้านปัจจุบันกับเมื่อ 20 ปีที่แล้ว จะพบว่าปัจจุบันกลุ่มคนไร้บ้านมีตัวตนและมีเสียงปรากฏในที่สาธารณะและสื่อเพิ่มขึ้นอย่างเห็นได้ชัด องค์กรภาคประชาสังคมก็พยายามสร้างสรรค์คิดค้นกิจกรรมต่าง ๆ เมื่อหันมาพิจารณาภาคส่วนทางวิชาการ จะพบว่า มีงานศึกษาเกี่ยวกับคนไร้บ้านเพิ่มขึ้นเช่นกัน แต่ส่วนใหญ่เป็นงานสำรวจเชิงปริมาณและประเด็นที่นำเสนอยังเน้นไปที่การทำความเข้าใจและลดอคติที่มีต่อคนไร้บ้าน (อนรรฆและคณะ, 2559; รณภูมิ, 2560) งานที่เป็นแนวมานุษยวิทยายังเห็นไม่มากนัก เช่น หนังสือ คนไร้บ้าน การเดินทางสู่ความโดดเดี่ยว ของ อัจฉรา รักยุติธรรม (2559) ที่ผู้เขียนสังเคราะห์จากการติดตามประเมินโครงการคนไร้บ้านที่ได้รับงบประมาณสนับสนุนจาก สสส. จึงมีประเด็นด้านสุขภาพ การเสียเปรียบในการเข้าถึงสิทธิการรักษาพยาบาลของคนไร้บ้านที่ไม่มีบัตรประชาชน ข้อเสนอการปรับปรุงระบบการให้บริการของกรมพัฒนาสังคมและความมั่นคงของมนุษย์ที่ยังไม่สอดคล้องกับความต้องการของคนไร้บ้านทีเดียวนัก นอกจากนี้ยังมีงานวิจัยในกลุ่มที่เรียกว่า นิติสังคมศาสตร์ ที่ประยุกต์แนวทางการเก็บข้อมูลภาคสนาม (แม้จะไม่ใช่งานชาติพันธุ์วรรณาเต็มรูปแบบก็ตาม) เพื่อฉายให้เห็นถึงประสบการณ์การถูกละเมิดสิทธิในชีวิตประจำวันของคนไร้บ้าน งานกลุ่มนี้เพิ่มมิติข้อเสนอแนะทางด้านการคุ้มครองสิทธิ (สรชา, 2562; เขมชาติ, 2562) นอกจากนี้ยังมีงานศึกษาเกี่ยวกับคนไร้บ้านบางชิ้นที่มีข้อเสนอแนะต่าง ๆ พ่วงท้าย อย่างไรก็ดี ข้อเสนอแนะเหล่านี้แทบจะไม่ถูกพูดถึงในทางสาธารณะ จึงยังคงเป็นเพียงข้อเสนอแนะที่ตีพิมพ์ในวารสารวิชาการเท่านั้น

ดังนั้นแม้ว่าในช่วง 20 ปีที่ผ่านมา งานวิชาการเกี่ยวกับคนไร้บ้านมีเพิ่มขึ้นมากมาย แต่ดูเหมือนงานวิชาการไม่ได้ช่วยตอบคำถามต่อยอดจากความรู้เดิม ยังคงย้ำที่มาของการเป็นคนไร้บ้าน วิถีชีวิตของคนไร้บ้านเพื่อลดอคติที่มีต่อคนไร้บ้าน แนวทางการอธิบายก็ไม่ต่างไปจากที่ผู้เขียนริเริ่มไว้ในปี 2546 คือ อธิบายว่าหลายปัจจัยที่ผลักดันให้คนจำนวนหนึ่งมาเป็นคนไร้บ้าน ทั้ง ๆ ที่หลังจากที่ผู้เขียนได้ทบทวนงานของตัวเองเปรียบเทียบกับงานในต่างประเทศ ผู้เขียนพบข้ออ่อนในงานของตัวเอง เช่น ไม่ได้จัดวางประวัติหรือเส้นทางการเข้าสู่การเป็นคนไร้บ้านของแต่ละคนอย่างเชื่อมโยงกับปัจจัยเชิงโครงสร้างเท่าที่ควร หรือการอธิบายว่า ความเปราะบางของครอบครัวเป็นปัจจัยหลักอันหนึ่งของการเป็นคนไร้บ้าน แต่ไม่ได้วิเคราะห์เชื่อมโยงกับระบบสวัสดิการสังคมของรัฐที่อ่อนแอ ครอบครัวจึงต้องทำหน้าที่ด้านตาข่ายทางสังคม ครั้นครอบครัวไม่พร้อมที่จะทำหน้าที่ จึงทำให้คนจำนวนหนึ่งอยู่ในสถานะเปราะบางที่จะเป็นคนไร้บ้าน

ส่วนงานศึกษาประเด็นการช่วยเหลือคนไร้บ้าน มักเป็นการศึกษาคนไร้บ้านที่ใช้บริการในสถานที่ให้บริการที่จัดโดยรัฐหรือองค์กรพัฒนาเอกชน (รุสนี, 2556; ศศิกาญจน์, 2563) เรียกได้ว่า ศูนย์ที่พักคนไร้บ้านได้กลายมาเป็นสนามของการวิจัยเรื่องคนไร้บ้าน แต่ข้อจำกัดของการใช้สถานคุ้มครองคนไร้ที่พึ่งหรือศูนย์คนไร้บ้านเป็นพื้นที่ศึกษาก็คือ คนไร้บ้านที่เข้าพักที่สถานเหล่านี้เป็นคนส่วนน้อย เมื่อเปรียบเทียบกับคนไร้บ้านอีกจำนวนมากที่อาศัยอยู่ในพื้นที่สาธารณะ การศึกษาความต้องการของคนที่เข้าพักอาศัยอยู่กับหน่วยงานที่ให้บริการจึงไม่ได้ตอบคำถามว่า ทำไมคนไร้บ้านอีกจำนวนมากจึงไม่ประสงค์เข้ารับการบริการ

ขณะที่งานวิชาการ รวมถึงงานแนวมานุษยวิทยาที่เกี่ยวกับคนไร้บ้านไม่มีประเด็นที่ก้าวหน้าและมีพลังทางสาธารณะที่ชัดเจน กลับกลายเป็นองค์กรภาคประชาสังคมที่พยายามสังเคราะห์ประสบการณ์จากการทำงานและพัฒนาข้อเสนอต่าง ๆ เช่น กรณีมูลนิธิพัฒนาที่อยู่อาศัย พัฒนาการออกแบบศูนย์ที่พักที่มีความหลากหลายมากขึ้น เพิ่มความเป็นส่วนตัวสำหรับผู้เข้าพัก

อาศัย เพื่อเพิ่มความรู้สึกถึงการมี “บ้าน” ออกแบบพื้นที่ให้สอดคล้องกับคนไร้บ้านที่เป็นผู้สูงอายุ ส่วนมูลนิธิกระจกเงา ริเริ่มโครงการ “จ้าง วาน ข้า” ส่งเสริมคนไร้บ้านในที่สาธารณะในมิติใหม่คือ ด้านการจ้างงานแบบยืดหยุ่น แล้วให้คนไร้บ้านไปหาเช่าที่อยู่อาศัยเอง ซึ่งสามารถตอบสนองความต้องการของคนไร้บ้านที่ต้องการใช้ชีวิตอิสระ ไม่ต้องนอนรวมในศูนย์ที่พัก

ผู้เขียนกล่าวไปแล้วว่า ในช่วงต้นของการผลักดันนโยบายคนไร้บ้าน ลำพังความรู้ของนักวิชาการและการสนับสนุนขององค์กรพัฒนาเอกชนไม่อาจจะผลักดันประเด็นนโยบายได้ หากไม่มีกลุ่มคนไร้บ้านที่เป็นผู้รับผลกระทบร่วมขับเคลื่อนด้วย ปัจจุบันสถานการณ์กลับกัน คือ กลุ่มคนไร้บ้านและองค์กรภาคประชาสังคมเป็นหัวแถวของการขับเคลื่อน แต่กลุ่มคนทำงานภาคประชาสังคมก็มีข้อจำกัด ตรงที่มีภารกิจในการรับมือกับสถานการณ์เฉพาะหน้า เช่น การบริหารจัดการศูนย์คนไร้บ้านที่จำเป็นต้องมีการทุ่มเทบุคลากรและเวลาที่มีจำกัดไปกับงานจัดการ ทำให้การคิดหรือบุกเบิกงานในมุมมองใหม่ทำได้จำกัด ซึ่งนักวิชาการโดยเฉพาะนักมานุษยวิทยาที่ควรจะมีบทบาทสนับสนุน กลับไม่ได้แสดงบทบาทเสริมด้านนี้มากพอ

การศึกษาแนวทางชาติพันธุ์วรรณาพิสูจน์ให้เห็นแล้วว่า สามารถทำความเข้าใจวิถีชีวิตของคนไร้บ้านได้อย่างลึกซึ้ง หากพันธกิจของนักมานุษยวิทยาไม่เพียงแค่เพื่อ “เข้าใจ” คนไร้บ้าน แต่ต้องช่วยยกระดับความยุติธรรมทางสังคมโดยเฉพาะกับคนที่นักมานุษยวิทยาศึกษา ดังนั้น หากจะสานต่อให้งานวิจัยทางด้านมานุษยวิทยาเกี่ยวกับคนไร้บ้านมีพลังและมีคุณูปการในทางสาธารณะ จึงควรเป็นการศึกษาที่ใช้แนวทางชาติพันธุ์วรรณาเพื่อต่อยอดองค์ความรู้เดิม คือ แสวงหาคำตอบเพื่อจัดทำข้อเสนอแนะเชิงนโยบายให้ได้ว่าความต้องการของคนไร้บ้านที่อยู่ในพื้นที่สาธารณะคืออะไร การจัดที่พักสำหรับคนไร้บ้านจำเป็นหรือไม่ ถ้าจำเป็นควรจะเป็นรูปแบบใด จึงจะเหมาะสมสอดคล้องกับความต้องการของคนไร้บ้าน ชุดคำถามที่ควรตอบได้ก็คือ ภาคประชาสังคมจะสนับสนุนและยกระดับคุณภาพชีวิตของคนไร้บ้านได้อย่างสอดคล้องกับความต้องการของพวกเขาอย่างยั่งยืนได้อย่างไร บุคคลทั่วไปมักจะเห็นว่าการให้ความช่วยเหลือในรูปของการแจกอาหารก็เพียงพอแล้ว

แต่อีกด้านหนึ่งการช่วยเหลือแบบนี้ไม่ได้เป็นการช่วยยกระดับคุณภาพชีวิตของคนไร้บ้านอย่างมีนัยสำคัญ คำถามก็คือสิ่งที่คนที่เห็นใจคนไร้บ้านสามารถทำได้ควรเป็นอย่างไร มานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะควรมีคำตอบ

นอกจากนี้การตอบคำถามข้างต้น ก็ไม่ควรเป็นการทำงานวิจัยเชิงวิชาการเท่านั้น หากแต่ควรเป็นการทำงานร่วมกับองค์กรภาคประชาสังคมที่มีอยู่แล้ว ไม่ว่าจะร่วมกับกลุ่มคนไร้บ้าน มูลนิธิ และองค์กรต่าง ๆ จึงจะทำให้องค์ความรู้ที่ได้ถูกนำไปใช้ผลักดันทางนโยบายอย่างมีพลัง ข้อเสนอต่าง ๆ จึงเป็นข้อเสนอที่กลุ่มคนไร้บ้าน และองค์กรภาคประชาสังคมพร้อมจะผลักดันไปพร้อม ๆ กัน เพื่อยกระดับความเป็นธรรมทางสังคม

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กรุงเทพธุรกิจ. (2544, 28 กรกฎาคม). พวกหนูจะอยู่ที่ไหน, (ภาพข่าวพร้อมคำบรรยาย). *กรุงเทพธุรกิจ.*

เขมชาติ ตนบุญ. 2562. ไม่รู้จักฉัน ไม่รู้จักเธอ : คนล่องหนในพื้นที่สาธารณะจังหวัดเชียงใหม่. *นิติสังคมศาสตร์,* 12(1): 80-106.

ฉลาดชาย รมิตานนท์. 2526. *ประเพณีการทรงผีเจ้านาย และบทบาททางสังคม: กรณีศึกษาในจังหวัดเชียงใหม่.* เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ไทยโพสต์. (2544, 23 กรกฎาคม). นักวิชาการต้านปิดสนามหลวง ชี้ละเมิดใช้พื้นที่สาธารณะ. *ไทยโพสต์.*

นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2546, 10-16 ตุลาคม). คนไร้บ้าน. *มติชนสุดสัปดาห์.*

บุญเลิศ วิเศษปรีชา. 2546ก. *เปิดพรมแดน โลกของคนไร้บ้าน*. วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษวิทยามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

บุญเลิศ วิเศษปรีชา. 2546ข. *โลกของคนไร้บ้าน* (พิมพ์ครั้งที่ 1). กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.

บุญเลิศ วิเศษปรีชา. 2552. *โลกของคนไร้บ้าน* (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.

ประชาไท. (2562, 25 กุมภาพันธ์). 'ชุมชนคลองเตย' แจง 4 ประเด็นหลังการท่าเรือผุดโครงการพัฒนาพื้นที่เตรียมจัดถกใหญ่ 27 ก.พ.นี้. *ประชาไท*. สืบค้นจาก https://prachatai.com/journal/2019/02/81207.

ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี. 2539. *ภูมิปัญญานิเวศวิทยาชนพื้นเมือง: ศึกษากรณีชุมชนกะเหรี่ยงในป่าทุ่งใหญ่นเรศวร*. กรุงเทพฯ: โครงการฟื้นฟูชีวิตและธรรมชาติ.

ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี. 2541. วาทกรรมว่าด้วย “ชาวเขา”. *สังคมศาสตร์*, 11(1): 92-135.

ผู้จัดการรายวัน. (2544, 10 กรกฎาคม). ดีเดย์ 1 ส.ค. นอนสนามหลวงปรับ 500 บาท พร้อมตรึงกำลังใช้มาตรการเด็ดขาดไล่ผีขนุน. *ผู้จัดการรายวัน*.

ผู้จัดการรายวัน. (2544, 23 กรกฎาคม). ‘ปิดสนามหลวง’ แก้ผิดจุด-ไม่เห็นหัวคนจน. *ผู้จัดการรายวัน.*

มติชนรายวัน. (2544, 23 กรกฎาคม). ‘จุฬา-มธ.’ จวก กทม. ปิดสนามหลวง ไม่เหลียวแล คนเร่ร่อน. *มติชนรายวัน*.

มติชนรายวัน. (2544, 28 มิถุนายน). เขตพระนครรับปราบผีขนุนไม่ได้ผล. *มติชนรายวัน*.

มติชนรายวัน. (2546, 7 ตุลาคม). “คนเร่ร่อน –จรจัด” ต้นหญ้าในป่าคอนกรีต ชำแหละคนไร้บ้าน วิทยานิพนธ์ ชีวิต บุญเลิศ วิเศษปรีชา. *มติชนรายวัน*.

ยศ สันติสมบัติ. 2542. *ความหลากหลายทางชีวภาพและภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อการพัฒนาอย่างยั่งยืน (รายงานผลการวิจัย)*. เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

รณภูมิ สามัคคีคารมย์. 2560. นิยาม และมายาคติกับความเป็นจริงของคนไร้บ้านผ่านการสำรวจในพื้นที่กรุงเทพมหานคร. *วารสารวิจัยสังคม*, 40(2): 155-188.

รุสนี โซ๊ะสะอิ, 2556. *แนวทางการประเมินที่อยู่อาศัยของคนไร้บ้าน: กรณีศึกษาศูนย์คนไร้บ้านตลิ่งชันและบางกอกน้อย*. วิทยานิพนธ์สถาปัตยกรรมศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ศศิกาญจน์ ศรีโสภณ. 2563. บ้าน ทางผ่าน คนไร้บ้าน. *วารสารสถาปัตกรรม การออกแบบและการก่อสร้าง*, 2(1): 25-35.

สรชา สุมเธมานิชย์. 2562. คนไร้บ้าน ตำรวจ คนแปลกหน้าของกันและกันในระบบกฎหมาย. *นิติสังคมศาสตร์*, 12(1): 107-34.

อคิน รพีพัฒน์ และคณะ. 2525. *รายงานการประเมินผลการปรับปรุงชุมชนแออัดของการเคหะแห่งชาติระยะที่ 2-3 (รายงานการวิจัย)*. กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

อคิน รพีพัฒน์. 2537. *ชีวิตและจุดจบของสลัมกรุงเทพฯ แห่งหนึ่ง* (พิมพ์ครั้งที่ 3). กรุงเทพฯ: มูลนิธิภูมิปัญญา.

อนรรฆ พิทักษ์ธานิน, มนทกานต์ ฉิมมามี, รณภูมิ สามัคคีคารมย์, ธนานนท์ บัวทอง, ญานิกา อักษรนำ, และมธุรมาส ทาวรมย์. 2559. *การสำรวจข้อมูลทางประชากรเชิงลึกของคนไร้บ้านในเขตกรุงเทพมหานครและพื้นที่เกี่ยวเนื่อง (รายงานการวิจัย)*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการสร้างเสริมสุขภาพ (สสส.).

อัจฉรา รักยุติธรรม. 2559. *คนไร้บ้าน: การเดินทางสู่ความโดดเดี่ยว*. นนทบุรี: ภาพพิมพ์.

อานันท์ กาญจนพันธุ์, ฉลาดชาย รมิตานนท์, และสัณฐิตา กาญจนพันธุ์. (2536). *ศักยภาพขององค์กรชาวบ้านในการจัดการป่าชุมชนในภาคเหนือ (รายงานการวิจัย)*. กรุงเทพฯ: สถาบันชุมชนท้องถิ่นพัฒนา.

อานันท์ กาญจนพันธุ์. 2547. *ระบบการเกษตรแบบไร่หมุนเวียน: สถานภาพและความเปลี่ยนแปลง (รายงานการวิจัย)*. เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ภาษาอังกฤษ

Anderson, N. 1923. *The hobo: The sociology of the homeless man.* Chicago: University of Chicago Press.

Bahr, H. M. 1968. *Homelessness and disaffiliation*. New York: Bureau of Applied Social Research, Columbia University.

Bangkok Post. (2003, July 12). No place like home. *Bangkok Post*.

Bangkok Post. (2001, July 28). Homeless protest against Sanam Luang closure plan. *Bangkok Post*.

Beck, S. 2009. Introduction: Public anthropology. *Anthropology in Action*, 16(3): 1-14.

Besteman, C. 2013. Three reflections on public anthropology. *Anthropology Today*, 29(6): 3-6

Borofsky, R. 2000. Commentary: Public anthropology. Where to? What next?. *Anthropology News*, 41(5): 9-10.

Borofsky, R. 2010. *Why a public anthropology?*. Kaneohe, Hawaii: Center for a Public Anthropology, Hawaii Pacific University.

Borofsky, R., & De Lauri, A. 2019. Public anthropology in changing times. *Public Anthropologist*, 1(1), 3-19.

Bourgois, P. 2013. Forward. In G. M. Goldstein (Ed.). *Laughter out of place: Race, class, violence, and sexuality in Rio shantytown*. Berkeley: University of California.

Bourgois, P., & Schonberg, J. 2009. *Righteous dopefiend* (vol 21). (California series in public anthropology). Berkeley: University of California Press.

Dehavenon, A. 1994. Monitoring emergency shelter for homeless families in New York city. *Practicing Anthropology*, 16(4), 12-16.

Dehavenon, A. L. 1995. *Out in the cold: The social exclusion of New York city's homeless families in 1995*. New York: Action Research Project on Hunger, Homelessness, and Family Health.

Dehavenon, A. L. (Ed.). 1996. *There's no place like home: Anthropological perspective on housing and homelessness in the United States*. Santa Barbara: Praeger

Foucault, M. 1979. *Discipline and punish: The birth of the prison*. New York: Vintage Books.

Glasser, I. 1988. *More than bread: Ethnography of a soup kitchen*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Glasser, I., & Bridgman, R. 1999. *Braving the street: The anthropology of homelessness (vol 1)*. New York: Berghahn Books.

Goldstein, D. M. 2013. *Laughter out of place: Race, class, violence, and sexuality in a Rio shantytown*. Berkeley: University of California Press.

Goode, J. G., & Maskovsky, J. (Eds.). 2001. *New poverty studies: The ethnography of power, politics, and impoverished people in the United States*. New York: New York University Press.

Gowan, T. 2010. *Hobos, hustlers, and backsliders: Homeless in San Francisco*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Herzfeld, M. 2016. *Siege of the spirits: Community and polity in Bangkok.* Chicago: University of Chicago.

Hopper, K., & Baxter, E. 1981. *Private lives/public space: Homeless adults on the street of New York City*. New York: Institute for social Welfare Research, Community services Society.

Hopper, K., & Hamberg, J. 1986. *The making of the new homeless: from skid row to new poor, 1945–1984*. In R. G. Bratt, C. Hartman, & A. Meyerson (Eds.), Critical perspectives on housing (pp. 12-40). Philadelphia: Temple University Press.

Jencks, C. 1995. *The homeless*. Cambridge: Harvard University Press.

Kozol, J. 2011. *Rachel and her children: Homeless families in America*. New York: Three River Press.

Liebow, E. 1993. *Tell them who I am: The lives of homeless women*. New York: Penguin Books.

Low, S. 2011. Claiming Space for an Engaged Anthropology: Spatial inequality and social exclusion. *American Anthropologist*, 113(3): 389-407.

Low, S. M., & Merry, S. E. 2010. Engaged anthropology: Diversity and dilemmas an introduction to supplement 2. *Current anthropology*, 51(S2): S203- S226.

Lyon-Callo, V. 2000. Medicalizing homelessness: The production of self-blame and self-governing within homeless shelters. *Medical Anthropology Quarterly*, 14(3): 328-345.

Lyon-Callo, V. 2001. *Homelessness, employment, and structural violence. Exploring constraints on collective mobilizations against systemic inequality*. In J. Goode, & J. Maskovsky (Eds.), New poverty studies: The ethnography of power, politics, and impoverished people in the United States. New York: New York University Press.

Lyon-Callo, V. 2004. *Inequality, poverty, and neoliberal governance: Activist ethnography in the homeless sheltering industry*. Peterborough: Broadview Press.

Lyon-Callo, V., & Hyatt, S. B. 2003. The neoliberal state and the depoliticization of poverty: Activist anthropology and ethnography from below. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, 32(2): 175-204.

Markee, P. 2012. *State of the homeless 2012*. New York: Coalition for the Homeless.

McGranahan, C. 2006. Introduction: public anthropology. *India Review*, 5(3-4), 255-267.

Mitchell, D. 2003. *The right to the city: Social justice and the fight for public space*. New York: Guilford Press.

Nader, L. 1997. *The phantom factor: Impact of the Cold War on anthropology*. In N. Chomsky, R. S. Lowen, R. Robin, & C. Simpson (Eds.), The Cold War and the university: Toward an intellectual history of the postwar years (pp. 107-146). New York: The New Press.

Redick, R. W., & Witkin, M. J. 1983. State and county mental hospitals, United States, 1979-80 and 1980-81. *Mental health statistical note*, (165): 1-39.

Rossi, P. H. 1991. *Down and out in America: The origins of homelessness*. Chicago: University of Chicago Press.

Rylko-Bauer, B., Singer, M., & Willigen, J. V. 2006. Reclaiming applied anthropology: Its past, present, and future. *American Anthropologist*, 108(1): 178-190.

Scheper-Hughes, N. 2003. Keeping an eye on the global traffic in human organs. *The Lancet*, 361(9369): 1645-1648.

Scheper-Hughes, N. 2009. The ethics of engaged ethnography: Applying a militant anthropology in organs-trafficking research. *Anthropology News*, 50(6): 13-14.

Singer, M. 2000. Why I am not a public anthropologist. *Anthropology News*, 4(6): 6-7.

Spradley, J. 1970. *You owe yourself a drunk: An ethnography of urban nomads*. New York: Harper & Row.

Susser, I. 2010. The anthropologist as social critic: Working toward a more engaged Anthropology. *Current Anthropology*, 51(S2): S227-S233.

Vine, D. 2011. "Public anthropology" in its second decade: Robert Borofsky's center for a public anthropology. *American Anthropologist*, 113(2): 336-339.

Wolch, J. R., & Dear, M. J. 1993. *Malign neglect: Homelessness in an American city*. San Francisco: Jossey-Bass.

Wright, T. 1997. *Out of place: Homeless mobilizations, subcities, and contested Landscapes*. New York: SUNY Press.

ชาวโอรังอัสลี กลุ่มจาไฮ จังหวัดยะลา-นราธิวาส: การวิจัยสำรวจภาคสนามเบื้องต้น[1]

The Orang Asli (Jahai) in Yala and Narathiwat Province: A Preliminary Field Survey

บัณฑิต ไกรวิจิตร
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี
Bundit Grivijitr
Faculty of Humanities and Social Sciences, Prince of Songkla University, Pattani Campus
E-mail: bunditg@gmail.com

ณายิบ อาแวบือซา
นักวิจัยอิสระ
Najib Arwaebuesa
Independent Researcher
E-mail: najib87@gmail.com

วันรับบทความ: 7 มีนาคม 2563 (Received March 7, 2020)
วันแก้ไขบทความ: 15 สิงหาคม 2564 (Revised August 15, 2021)
วันตอบรับบทความ: 13 กันยายน 2564 (Accepted September 13, 2021)

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้นำเสนอกลุ่มชนโอรังอัสลี กลุ่มย่อยจาไฮ (the Jahai) เกี่ยวกับข้อมูลพื้นฐานที่สำคัญได้แก่จำนวนประชากร มีทั้งหมด 439 คน มีภูมิศาสตร์ถิ่นที่อยู่อาศัยที่จังหวัดยะลาและนราธิวาส ในเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าฮาลา-บาลา และอุทยานแห่งชาติบางลางซึ่งเชื่อมต่อกับป่าเบอลม (Belum) ประเทศมาเลเซีย มีการจัดกลุ่มองค์กรทางสังคม (social organization) เป็นแบบกลุ่มเครือญาติ (band) ชาวจาไฮไม่มีภาษาเขียนแต่มีศิลปะลวดลายอยู่ในอาวุธและของขวัญ (gift) ที่ผู้ชายทำให้แก่ภรรยา โครงสร้างองค์กรประกอบด้วยครอบครัวและเครือญาติ ผู้ชายเป็นหัวหน้าครอบครัว ผู้หญิง

คือผู้จัดการ ผู้สูงอายุทั้งชายและหญิงเป็นผู้มีอำนาจสูงสุดสามารถติดต่อกับบรรพบุรุษที่อยู่ในโลกต่างมิติได้ ให้คำปรึกษาและข้อแนะนำแก่ผู้นำกลุ่ม สังคมจาไฮไม่มีชนชั้น จัดช่วงชั้นตามวัยของสมาชิก ชาวจาไฮมีความสัมพันธ์กับคนภายนอกที่อยู่ในที่ราบ คือ ชาวมลายูมุสลิมและชาวไทยพุทธ ในลักษณะต่างพึ่งพากันและกัน แต่โดยส่วนใหญ่ไม่มีบัตรประชาชน ไม่มีความรู้ทางด้านกฎหมายแต่มีความจำเป็นในเรื่องอาหาร เช่น ข้าว ซึ่งนำมาทดแทนหัวมันในป่าที่กำลังขาดแคลน จึงกลายเป็นเบี้ยล่างทางเศรษฐกิจถูกกดขี่ค่าจ้างแรงงาน จากปัญหาการทำลายพื้นที่ป่าบริเวณกว้างจากเขื่อนบางลางทำให้พวกเขาต้องปรับโครงสร้างขององค์กร มีการรวมเป็นกลุ่มใหญ่อยู่บนที่สูงประมาณ 800 เมตรจากระดับน้ำทะเล และแตกเป็นกลุ่มย่อย 7-15 คนเพื่อรับจ้างและนำข้าวกลับไปสนับสนุนการยังชีพในกลุ่มใหญ่หลายกลุ่ม ชาวจาไฮมีศาสนานับถือบรรพบุรุษที่คล้ายพระเจ้าผู้ให้กำเนิด และมีความเชื่อหลังความตายว่าผู้ตายจะพลิกไปอยู่มิติคู่ขนาน ซึ่งเหมือนกันกับโลกปัจจุบันแต่มีความอุดมสมบูรณ์ไม่เสื่อมตามโลกปัจจุบัน และบรรพบุรุษสามารถพลิกเอาความสมบูรณ์ของธรรมชาติโลกจากคู่ขนานมาฟื้นสภาพป่าโลกปัจจุบันได้ สถานการณ์ชาวจาไฮอยู่ในระดับวิกฤติถูกฉวยใช้ประโยชน์จากบางคนและบางกลุ่ม และวิกฤติจากปัญหาโภชนาการ แต่อย่างไรก็ตามชาวจาไฮยังคงต้องการอาศัยอยู่ในที่แห่งนี้และในประเทศไทย เพราะต้องการความอิสระในการดำรงวิถีชีวิตแบบเร่ร่อน (nomadic) เพื่อล่าและเก็บหาของป่า (hunter and gatherers) ได้เช่นเดิม ซึ่งแตกต่างจากประเทศมาเลเซียที่ต้องปรับตัวอยู่อาศัยในหมู่บ้านในพื้นที่ราบ

คำสำคัญ นิกริโต กลุ่มจาไฮ, กลุ่มชาติพันธุ์ จังหวัดยะลา-นราธิวาส, ผู้ล่าและเก็บหาของป่าแห่งประเทศไทย

Abstract

This article presents findings from research about the Orang Asli people (also known as the Jahai group)—an ethnic group of 439 people living in Yala and Narathiwat provinces, in the Hala-Bala Wildlife Sanctuary and Bang Lang National Park, which are connected to the Belum forest in Malaysia. The Jahai ethnic group are organized socially into kinship groups. The Jahai people do not have a written language, but they have designs for their weaponry and gifts that men give to their wives. Their organizational structure consists of families and relatives. Men are heads of families, while women are managers. Elderly men and women are the most powerful, able to communicate with their ancestors in different dimensions and provide consultation and advice to group leaders. Jahai society is classless and organized according to the age of the members. Jahai people have mutually dependent relations with outsiders in the plains, namely Malay Muslims and Thai Buddhists. However, today the Jahai are facing economic hardship and wage exploitation due to various factors, including to their lack of official Thai identification and knowledge of the law, and their need for food, such as rice, which replaces their staple of cassava from the forest. Moreover, due to the destruction of the forest resulting from the Bang Lang Dam, they have had to adjust the structure of their organization. There is a large group living at 800 meters above sea level who have split into 7-15 sub-groups to work as wage employees in order to bring rice back to support the subsistence of the larger group. The Jahai people venerate their ancestors and believe that the dead inhabit a parallel dimension which is the same as

the present world but it is abundant. Furthermore they believe that the ancestors can restore the abundance of the current natural world by drawing upon the wealth of nature in the parallel dimension. The health and economic situation of the Jahai is critical. Nevertheless, the Jahai people still want to live as hunter gatherers in Thailand rather than in neighboring Malaysia, as it is in Thailand that they can maintain their independent and nomadic livelihood.

Keyword: Negrito ethnic group (Jahai), ethnic group in Yala and Narathiwat Province, hunter and gatherers of Thailand

บทนำ กรอบแนวคิดทฤษฎี วิธีการศึกษา

บทความนี้มาจากการศึกษาข้อมูลภาคสนามเบื้องต้นทางชาติพันธุ์ประเทศไทยในพื้นที่ตอนล่าง กลุ่มชน ชาวโอรังอัสลี-จาไฮ จังหวัดยะลาและนราธิวาส โดยมีวัตถุประสงค์ที่จะรวบรวมข้อมูลเพื่อวิเคราะห์ทางมานุษยวิทยาสังคมและวัฒนธรรม (social and cultural anthropology) โดยทั่วไป เช่น ศาสนาและระบบวิธีคิดทางความเชื่อเบื้องต้น ประชากร การกระจายตัวในพื้นที่ทางภูมิศาสตร์ ระบบโครงสร้างทางสังคม ความสัมพันธ์ทางสังคมกับกลุ่มชนอื่นโดยรอบ การดำรงชีพ เช่น ที่พักอาศัย ที่ตั้ง เศรษฐกิจ สถานภาพและสถานการณ์ด้านสิทธิความเป็นมนุษย์ ความเป็นพลเมือง และเข้าใจปัญหาโดยรวมของชาวจาไฮว่าเป็นอย่างไร ผู้วิจัยได้ทำการศึกษาตั้งแต่เดือนตุลาคม พ.ศ.2561 ถึงเดือนสิงหาคม พ.ศ.2562 จากการค้นคว้าจากเอกสารเบื้องต้นและการทำงานภาคสนาม โดยการสัมภาษณ์และการสังเกตการณ์ชาวโอรังอัสลี-จาไฮ และผู้ที่อยู่อาศัยใกล้กับพวกเขา ได้แก่ชาวมุสลิมมลายู ชาวจีนและชาวไทยพุทธ ด้วยเวลาการทำงานนอกเหนือจากการค้นคว้าจากเอกสาร ผู้วิจัยมีเวลาเพียง 6 เดือน จึงเป็นเพียงการวิจัยแบบสำรวจเบื้องต้น นอกจากนี้ข้อมูลการวิจัยทางมานุษยวิทยาสังคมและวัฒนธรรมในระยะเวลาอันใกล้ก่อนหน้าที่ผู้วิจัยนั้น ไม่เคยมีมาก่อน จึงมีอุปสรรคค่อนข้างมาก

ชาวโอรังอัสลี-จาไฮ อยู่อาศัยกระจายตัวในพื้นที่ป่าบริเวณกว้างในทางภูมิศาสตร์ อุทยานแห่งชาติบางลางและเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่า ฮาลา-บาลา โดยเกือบทั้งหมดตั้งที่พักอาศัยแบบเร่ร่อน (nomadic)[2] อย่างมียุทธศาสตร์ และยังคงวิถีชีวิตส่วนใหญ่แบบ ผู้ล่า-เก็บหาของป่า-ค้าขายแลกเปลี่ยนของป่ากับสิ่งยังชีพ (hunter–gatherers-traders) องค์กรทางสังคมเป็นลักษณะครอบครัวขยายขนาดใหญ่ ประมาณ 50 – 150 คน และรักษาความสัมพันธ์ในหมู่เครือญาติอื่น ในลักษณะเครือข่ายทางสังคม เพื่อการแต่งงาน การแลกเปลี่ยนข้อมูลข่าวสาร การช่วยเหลือทางวัฒนธรรม สุขภาพและสังคม ชาวจาไฮมีระบบเศรษฐกิจแบบยังชีพ (subsistence economy) และแบ่งปันทุกสิ่งที่หาได้กับส่วนรวม (commune) มีการแบ่งปันในกลุ่มที่อยู่อาศัยด้วยกัน มีการใช้แรงงานส่วนรวม ทุกเพศและทุกช่วงวัย ผู้หญิงโอรังอัสลีมีอำนาจ มีเรื่องเล่าปรัมปราที่แสดงถึงสถานะที่สูงส่งของผู้หญิงในครอบครัว ดังนั้นจึงไม่ใช่สังคมชายเป็นใหญ่ (patriarchal society) (Baer, et al. 2006: 13-42) การแบ่งแรงงานทางสังคม แบบร่วมมือโดยที่ไม่มีกฎที่มาจากหลักความเชื่อหรืออุดมการณ์แต่อย่างใด โดยส่วนใหญ่ทั้งสามีและภรรยาทำงานด้วยกัน แต่ผู้หญิงเมื่ออยู่ในที่พักก็จะทำงานในที่พักมากกว่า ส่วนผู้ชายก็จะออกไปล่าสัตว์ในป่า

การวิจัยนี้ถือว่าเป็นการวิจัยทางมานุษยวิทยากลุ่มชนชาวจาไฮเป็นครั้งแรกในประเทศไทย แต่ก็เป็นการสำรวจในเบื้องต้น ในอนาคตควรที่จะมีการศึกษาภาคสนามประมาณ 2 ปี เพื่อที่จะได้ข้อมูลมากกว่านี้และสามารถนำมาวิเคราะห์ที่ลึกซึ้งมากยิ่งขึ้นต่อไป อุปสรรคสำคัญที่สุดก็คือ พื้นที่ทางกายภาพยากแก่การเข้าถึง มีความเสี่ยงทั้งทางน้ำและทางบกที่ต้องเดินขึ้นเขา รวมถึงทีมงานมีความกังวลเรื่องปัญหาความรุนแรงในสามจังหวัดภาคใต้ เช่น ผู้แนะนำท้องถิ่นเป็นชาวมลายูในพื้นที่ซึ่งถูกเพ่งเล็งโดยเจ้าหน้าที่รัฐ และชาวจาไฮก็ไม่เชื่อถือบุคคลอื่นที่มาจากภายนอก ดังนั้นผู้แนะนำพื้นที่จึงมีความสำคัญมาก เมื่อประสบกับปัญหาผู้วิจัยได้วางแผนงานในการเข้าไปอธิบายกับหน่วยงานรัฐในพื้นที่ อุปสรรคทั้งหมดจึงหมดลง

การจำแนกเชิงชาติพันธุ์และปัญหาทางวิถีมานุษยวิทยา ว่าด้วยการนิยามตนเอง

ผู้สำหรับกลุ่มชนที่ไม่เคยมีวิธีคิดในการจำแนกชาติพันธุ์ พวกเขาไม่เข้าใจคำถาม การเรียกชื่อกลุ่มตนเอง หากนักวิจัยต้องการจำแนกทางชาติพันธุ์ (ethnic classification) การเรียกชื่อที่ถูกต้องและมาจากคำเรียกของพวกเขาเอง นั้นเป็นไปไม่ได้ ผู้วิจัยขอเสนอเป็นข้อถกเถียงว่า การจำแนกเชิงชาติพันธุ์เป็นวิธีคิดของนักมานุษยวิทยา ที่ในที่สุดแล้วก็ยังถูกกำหนดโดยคนภายนอก ผู้วิจัยค้นพบประเด็นอื่นมากกว่า คือ พวกเขาแน่ชัดว่าตนเองไม่ใช่ “ซาไก” (the Sakai) ชาวซาไกอาจจะมีอยู่เพียงกลุ่มเดียวในโลกคือชาวโอรังอัสลี - กันซิว กลุ่มชนที่ครั้งหนึ่งหน่วยงานรัฐได้นำมาอาศัยอยู่ใน “หมู่บ้านซาไก” ที่อำเภอธารโต จัดโชว์เพื่อดึงดูดการท่องเที่ยว ชาวจาไฮรู้และเข้าใจดีว่า *ซาไก แปลว่าทาส คนรับใช้ ไม่มีอิสระ* เหมือนกลุ่มคนที่อยู่ในหมู่บ้านซาไก ซึ่งปัจจุบันไม่มีชาวซาไกอีกแล้วพวกเขาย้ายไปเป็นพลเมืองในประเทศมาเลเซีย

ชาวจาไฮในพื้นที่วิจัยไม่มีวิธีคิดการจำแนกในเชิงชาติพันธุ์หรือจำแนกในเชิงเชื้อชาติก็ตาม แต่ก็มีการจำแนกความแตกต่างระหว่างพวกเขาซึ่งเป็นคนอยู่ในป่าเร่ร่อน กับคนอื่นที่อยู่นอกป่า เขารักษาระยะห่างและแลกเปลี่ยนผลประโยชน์กับคนนอกป่ามาอย่างช้านาน ส่วนคำที่ถูกเรียกว่า นิกริโต (the Nigritos) เซมัง (the Semang) สำหรับชาวจาไฮที่ยะลาและนราธิวาสทั้งหมดไม่เข้าใจ ไม่เคยได้ยินมาก่อน และไม่ชอบคำว่า เงาะป่า-ซาไก ที่คนอื่นใช้เรียกพวกเขาเลย พวกเขามีบรรพบุรุษร่วมกันซึ่งถ่ายทอดมาจากกลุ่มที่อพยพมาจากทวีปอัฟริกา ในช่วงยุคน้ำแข็งสุดท้ายหรือ สมัยไพลสโตซีน (Pleistocene) สอดคล้องกับข้อเสนอของ Charles Higham (2013) อธิบายว่า ชาวนิกริโตอพยพมาจากอัฟริกาเมื่อประมาณ 50,000 ปีมาแล้ว (Higham, 2013: 21; เยาวลักษณ์, 2538) แต่ไม่ได้หมายถึงองค์กรทางชาติพันธุ์ที่เป็นกลุ่มก้อนเดียวกัน แบ่งออกเป็น สามกลุ่มใหญ่ คือ ชาวนิกริโต (the Negritos) ชาวซีนอย (the Senoi) และโปรโตมาเลย์หรือมาเลเซียดั้งเดิม (the Proto-

Malays) การเรียกชื่อกลุ่มชาติพันธุ์โอรังอัสลีในประเทศไทยและมาเลเซียค่อนข้างสับสนมาก (Nagata, 2006: 45)

นักวิชาการรุ่นอาณานิคมเรียกชาวโอรังอัสลีหลาย ๆ กลุ่ม ว่า ชาวนิกริโต แต่ในความเป็นจริงแล้วในหมู่ชาวมาเลย์เรียกชื่อพวกเขารวม ๆ ว่า “เซมัง” (the Semang) ในกลุ่มเหล่านี้นอกจากจะมีชาวจาไฮอยู่ด้วยแล้วยังมีกลุ่มชนอื่น เช่น the Batèk De', the Batèk Nòng, the Kensiu, the Kintak, the Lanòh, the Mendriq, the Mintil คำเรียกชาวเซมัง น่าจะน่าจะมาจากคำเดิมในภาษากลางของภาษาอัสเลียน (Central Aslian) คือ คำว่า “sema'” มีความหมายว่า มนุษย์ (human being) ซึ่งมีบันทึกในช่วงเวลาราว ๆ ศตวรรษที่ 19 พรรณนาถึงลักษณะคนที่ผิวเข้มดำ ผมหยิก อาศัยอยู่ในป่าที่คาบสมุทรมาเลย์ทางด้านตะวันออก นอกจากนั้น การใช้คำศัพท์เรียกกลุ่มชนไม่ชัดเจน ปนกันระหว่าง วัฒนธรรม เชื้อชาติ ภาษา ไม่ได้แยกความแตกต่างชัดเจน จนจัดเป็นกลุ่มเดียวกันโดยเรียกว่า “เซมัง” แต่โดยทั่วไปชาวมาเลเซียเรียกว่า “ซาไก” และชาวไทยเรียกว่า “เงาะป่า” การเรียกพวกเขาว่าเป็น ซาไก เกิดขึ้นทั่วไป เช่น ประเทศไทย มาเลเซีย[3] และที่อินโดนีเซีย เรียกว่า โอรังซาไก หรือ ชาวซาไก (Porath, 2010: 267)

นักวิชาการบางคนเรียกชาวจาไฮ-เซมัง (the Jahai-Semang) เซมัง หรือ ซาไก ชาวนิกริโต (The the Negrito) หรือ นิกริตอยด์ (the Negritoid) แห่งเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (Evan, [1937] 2012; Rahmann, 1955: 204; Schebesta, 1939: 30) มีบันทึกเก่าแก่เล่าว่าที่ยะลา (ซึ่งเมื่อก่อนนี้อยู่ในรัฐปาตานี แห่งอาณาจักรสยาม คือ Jalor หรือ Jala และ ยะลา) นักสำรวจสมัยนั้นเรียกพวกเขาว่า “ฮามิ” (the Hami) และแปลคำนี้ว่า “คน” (homines) แต่จริง ๆ แล้วหมายถึงคนนอกป่า (Evan, [1937] 2012: 28) บันทึกนี้ทำให้ทราบได้ว่า มีชาวมันนิ (the Maniq) ที่จังหวัดยะลามาก่อน แต่ในปัจจุบันนี้พวกเขาอพยพไปหมดแล้วโดยไม่ทราบสาเหตุ แต่ยังเหลืออยู่ที่จังหวัดพัทลุง สตูล ตรัง และสงขลา Father Paul J. Schebesta[4] นักมานุษยวิทยาวัฒนธรรมภาษาศาสตร์ได้สัมภาษณ์ในภาคสนาม ท่านได้อธิบายว่า แทบจะไม่มีใครบอกว่าตนเองเป็นชาวเซมังเลย ยกเว้นมีสองคนที่บอกว่าตนเองเป็นเซมัง เพราะ

เขากลายเป็นชาวมาเลเซียแล้วและเลิกเร่ร่อนแบบพวกนิกริโตแล้ว ในศตวรรษที่ 20 นี้เองที่มีการศึกษาและเข้าใจว่า เซมัง หรือเซมา (Sema) มีความหมายว่าอย่างไร บาทหลวง Scebesta พบคำแปล เซมัง ว่า “คนท้องถิ่นไม่ใช่คนต่างแดน” (Schebesta & Blagden, 1926)[5] หากเป็นเช่นนั้นจริง เซมังก็ไม่ใช่การจัดประเภททางเชื้อชาติแต่อย่างใดเพราะมีความหมายทางวัฒนธรรมมากกว่า ที่ใช้สำหรับจัดประเภทตนเอง อย่างน้อยกำเนิดของคำนี้ก็มาจากความหมายการแบ่งแยกระหว่าง “คนนอกและคนใน” เมื่อเร็ว ๆ นี้ในคริสต์ศตวรรษที่ 21 ได้มีโครงการสร้างโปรแกรมเครื่องมือสำหรับการแปลภาษาพูดชาวจาไฮเป็นภาษาอังกฤษและภาษาบาฮาซา มลายู (Bshasa Melayu) (Mohtar et al., & Nor, 2021) ในอนาคตอันใกล้การศึกษาภาษาจาไฮอาจจะกลายเป็นเรื่องที่เข้าถึงได้ เกิดการสื่อสารระหว่างชาวจาไฮกับคนอื่นได้ไม่ยาก

จากการศึกษาทางกรรมพันธุ์เพื่อหาสายพันธุ์บริสุทธิ์ของชนพื้นเมืองในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ในหมู่เกาะทวีปออสเตรเลียและแผนดินใหญ่คาบสมุทรมาลายาโดย John M. Cooper (1940) โดยการเปรียบเทียบสรีระร่างกาย (somatological) เขาพบว่า ประการแรกไม่มีเชื้อสายที่บริสุทธิ์ที่จะเปรียบเทียบได้ ทุกกลุ่มมีคนอื่นเข้ามาผสม ประการที่สองวัฒนธรรมก็เช่นกัน มีวัฒนธรรมจากแหล่งวัฒนธรรมอื่นเข้ามาผสม แต่ทั้งสามกลุ่มนี้มีวัฒนธรรมร่วมกันในอดีตอย่างแน่นอนซึ่งถ่ายทอดมาจากบรรพบุรุษ (Cooper, 1940: 29-30)

การศึกษาทางด้านพันธุกรรมเป็นข้อตัดสินที่ว่าใครคือผู้ที่เข้ามาอยู่อาศัยในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ก่อนชนกลุ่มอื่น จากการศึกษาเปรียบเทียบกลุ่มยีนไมโตรคอนเดรีย (mitochondrial (mt) DNA) ของ ชาวมันนิ (the Maniq) และมลาบรี (the Mlabri) ซึ่งทั้งสองเป็นกลุ่มชนเร่ร่อน ล่าและเก็บหาของป่า (nomadic hunter-gatherer) ในประเทศไทย ว่าใครคือชนดั้งเดิม (indigenous) ที่เก่าแก่ที่สุดของภูมิภาคนี้ ผลการศึกษาพบว่า ชาวมันนิเก่าแก่กว่าและมีความใกล้ชิดเป็นเครือญาติกับชนพื้นเมืองอื่น ๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (Kutanan et al., 2018: 1) และทำให้ทราบว่ามีการกระจายตัวกลุ่มโอรังอัสลีในหลายประเทศของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (Scholes et al., 2011) จาก

การศึกษาที่อำเภอปะเหลียน จังหวัดตรัง พบว่ามีความใกล้ชิดทางกรรมพันธุ์กับคนไทยภาคใต้อีกด้วย อันเนื่องมาจากการอพยพยีน (gene migration) เพราะมีการแต่งงานข้ามกลุ่ม (เยาวลักษณ์, 2538) ทั้งนิกริโตหรือนิกริตอยด์ก็ตามเป็นการจัดประเภทโดยใช้เชื้อชาติโดยผู้ปกครองอาณานิคมทั้งสิ้น (Müller, 2017) ที่ยังคงตกค้างมาจนถึงปัจจุบัน นักมานุษยวิทยาที่ใช้แนวคิดนี้มีเป็นจำนวนมากสำหรับการศึกษาชาวโอรังอัสลีนี้ ได้แก่ Walter William Skeat and Charles Otto Blagden ผลงานชื่อ *"Pagan Races of the Malay Peninsula"* (1906) ซึ่งชาวสยามและมาเลย์ในอดีตก็ใช้ความรู้ตามลัทธิอาณานิคม ยิ่งเป็นการเสริมตอกย้ำว่าตนเองฝักใฝ่ในความรู้แบบลัทธิอาณานิคมและเสริมการกดขี่ชนพื้นเมืองดั้งเดิมจริง ๆ (Manickam, 2016; Müller, 2017; Schebesta & Chanbers, 1973) จึงอธิบายได้ว่าเป็นการกดขี่เยี่ยงอาณานิคมภายใน

สำหรับประเทศไทยในปัจจุบันก็เช่นกันที่กดขี่ให้ชนพื้นเมืองตัวจริงกลายเป็นผู้รับใช้หรือเป็นทาส ซึ่งตีตราไว้ด้วยความรู้ในการเรียกว่าเป็นซาไก ส่วนชาวมาเลเซียใช้คำว่า โอรังอัสลีเพื่อจัดความสำคัญระหว่างชนกลุ่มที่มีอำนาจและเป็นกลุ่มหลักของประเทศ (Manickam, 2014: 81) เบียดขับชาวโอรังอัสลีให้เป็นชนชายขอบ และยอมรับการเรียกชาวเซมังด้วยความรู้อาณานิคม ทำให้ชาวเซมังซึ่งหมายถึง 'คนนอกกลุ่ม' กลายเป็น "ชาวนิกริโต"

คำว่า "นิโกร" (the Nigro) ถูกใช้ทั่วไปตั้งแต่ศตวรรษที่ 15 โดยนักปกครองอาณานิคมใช้เรียกชนกลุ่มหนึ่งที่อัฟริกา และสร้างความรู้มานุษยวิทยากายภาพในการจำแนกชาวนิกริโตออกจากชนกลุ่มอื่น ถึงแม้ปัจจุบันหลังได้รับเอกราชของประเทศมาเลเซีย ก็มีลักษณะบ่ายเบี่ยงที่จะใช้คำนี้อย่างเป็นทางการ แต่ก็สังเกตได้จากการค้นเอกสารที่เป็นทางการก็ยังมีให้เห็น ส่วนนักวิชาการในประเทศไทยก็ใช้โดยไม่มีการวิจารณ์ซึ่งนิโกรเป็นคำอ้างอิงทั่วไปถึงทาสผู้มีสีผิวเข้มกว่าชาวยุโรป อยู่ที่อัฟริกาตอนใต้แถวทะเลทรายซาฮารา คำเรียกนิโกรมาจากคำเดิมในภาษาลาติน คือ "niger" หมายความว่า "ดำ" ชาวเสปนและโปรตุเกสได้ออกเสียงเพี้ยนมาเป็นคำว่า เนโกรหรือเนกรา (Negro/Negra) ต่อเนื่องมาจนถึงปี 1440 ชาวโปรตุเกสได้นำชาวอัฟริกามาใช้เป็นแรงงานทาส

คำว่า เนโกรหรือเนกรา ก็เปลี่ยนความหมายไป จากความดำของสีผิวกลายหมายถึง คนที่เป็น “ทาส” จากนั้นก็มีการส่งแรงงานทาสไปขายทั่วโลกเมื่อคริสต์ศตวรรษที่ 16 และชาวสเปนได้ใช้คำว่า “นิกริโต” หมายถึงชาวอัฟริกันตัวเล็กเป็นการทั่วไปเพื่อเจาะจงให้แตกต่างจากนิโกรร่างกายทั่วไป (Manickam, 2014; Manickam, 2015, 2016)

คำว่านิโกร หรือ นิกริโต จึงเป็นคำหยาบคายเช่นเดียวกับคำว่า เงาะ ป่า-ซาไก แขก เจ๊ก ไอ้มืด อีเผือก นังมังคุด ที่นำคำเหล่านี้มาใช้ลดทอนความเป็นมนุษย์ของบุคคลที่เรามีอคติ การเขียนงานวิชาการจึงไม่ควรใช้เชื้อชาติตามรอยอาณานิคมผู้ซึ่งรุกรานคนอื่น และใช้ทัศนคติของตนเองเหยียดชนชาติอื่นแบบ “บูรพาทัศน์” (Orientalism) ดังที่ Edward W. Said (1979) รื้อโครงสร้างวาทกรรมสิ่งสร้างตะวันออกโดยนักอาณานิคมตะวันตก การใช้คำว่านิกริโตในทางวิชาการไม่มีความเป็นกลางทางวิชาการหรือทางทฤษฎีเชื้อชาติแต่อย่างใดเลย ไม่ใช่คำที่ไม่มีทัศนคติเหยียดเชื้อชาติอื่นอยู่เบื้องหลัง ไม่ไร้ความหมาย ไม่ใช่เป็นคำจากภาษาที่ตายแล้วและยังแอคทีฟอยู่ในปัจจุบัน ผู้คนที่ถูกเรียกด้วยถ้อยคำเหล่านี้เมื่อได้ยินก็ยังรู้สึกแสลงหู ดังนั้นนักวิชาการควรที่จะต้องระมัดระวังว่าจะไม่เป็นการตอกย้ำการกดขี่ความเป็นมนุษย์ในปัจจุบัน

เอกสารทางวิชาการเก่าแก่ในศตวรรษที่ 19-20 อธิบายอย่างสับสนสลับไปมาอยู่ตลอด ว่าจะเป็นคำเรียกชื่อหรือภาษากันแน่หรือเรียกในเชิงจัดประเภทเชื้อชาติกันแน่ เช่น เรียกภาษาสำเนียงซาไก ภาษาสำเนียงนิกริโต เช่นเรียกนิกริโตในเชิง ภาษาเชิงชาติพันธุ์ (ethnolinguistic) บางครั้งก็เรียกในเชิงวัฒนธรรมอีกด้วย (Evan, [1937] 2012: 26; Headland, 1996: 210-211) และบางครั้งก็สับสนกับการเรียกนิกริโตและซาไก ตกลงว่าจะใช้ชื่อไหนกันแน่ นอกจากนี้ก็มีภาษาถิ่นอีกสำหรับเรียกชื่อ เช่น ที่เมืองกริก (Grik) มาเลเซีย คนที่นั่นเรียกจาไฮว่า ชาวสาบูบ (the Sabubn) แปลว่า “คนดำ” ดังนั้นคำเรียกชื่อที่มาจากคนอื่นเรียกพวกเขาจึงมีความหลากหลายมาก

ครั้งแรกที่ผู้วิจัยลงพื้นที่ภาคสนามก็ได้รับรู้ว่าในเชิงประจักษ์ว่า ชาวยะลาและนราธิวาสที่ใกล้ชิดกับพวกเขาเรียกพวกเขาในเชิงแนะนำว่าโอรังอัสลี แต่สำหรับชาวมาเลเซียคำนี้ดูจะหมายถึง ล้าหลัง ด้อยพัฒนา โบราณดั้งเดิม (primitiveness) เพราะเป็นคำที่จำแนกแยกชนกลุ่มหนึ่งออกไปจากกลุ่มชนหลักในประเทศ ทั้งที่จริง ๆ แล้ว ถึงแม้ความหมายตามภาษาแล้วจะดีมากก็ตาม การเขียนถึงกลุ่มชนที่มีมีความแตกต่างและหลากหลายนั้น การเขียนถึงก็สมควรวางกรอบแนวคิดให้พวกเขาพัฒนาอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ที่พวกเขาจะมีความสัมพันธ์กับวาทกรรมการพัฒนาของรัฐได้ (Carey, 1976; Porath, 2010: 267) ทำให้เขามีที่ยืนในสังคมและโดยไม่ถูกเหมารวมว่าเป็น โอรังอัสลีเหมือนกับคนอื่น เช่นเดียวกันกับประเทศไทยที่ไม่ควรเรียกทุกชาติพันธุ์ว่า “ชาวเขา”[6] กรมโอรังอัสลีมาเลเซียแบ่งชื่อเรียกของตนเองไว้ทั้งหมด 6 กลุ่ม ที่มีภาษาและวัฒนธรรมแตกต่างกัน เช่น “the Meni” อยู่ทิศตะวันตกของมาเลเซีย the Batèk อยู่ทางตะวันออกเฉียงใต้ของมาเลเซีย ทั้งสองกลุ่มชนนี้ เคิรค เอ็นดิคอดท์ Kirk Endicott (1996) แปลว่า “พวกเราเป็นพวกมนุษย์” ทิศตะวันออกของรัฐเคดาห์ และภาคใต้ของประเทศไทยจังหวัดยะลา คือ กลุ่ม the Kensiu กลุ่ม the Kintak ทิศตะวันตกเฉียงเหนือของรัฐเปรัก ทางทิศตะวันออกเฉียงเหนือของรัฐ และตะวันตกเฉียงเหนือของรัฐกลันตัน กลุ่ม the Lanòh อยู่ตะวันตกเฉียงเหนือ ของรัฐเปรัก พื้นที่อยู่อาศัยเกือบทั้งหมดอยู่อาศัยในป่าที่ราบและเชิงเขา มีเพียงจาไฮเท่านั้นที่อยู่อาศัยในป่าที่สูง ที่ตั้งทางภูมิศาสตร์ คือ 3°55′ และ 7°30′ N and between 99°50′ and 102°45′ E. (Endicott, 1996: 233)

ผู้ปกครองอาณานิคมได้บันทึกไว้ในเอกสาร เรียกพวกเขาว่าซาไก นอกจากจะมีความหมายว่า ทาส สำหรับบางคนที่เป็นชาวมลายูมุสลิมในมาเลเซียและบางส่วนของประเทศไทย ทั้งไทยยังนิยามว่าพวกเขาเป็นคนไม่มีศาสนาและนับถือผี (the Pagan) ถึงแม้ภายหลังจะเรียกว่าคนดั้งเดิมหรือโอรังอัสลี แต่คนมาเลเซียเข้าใจไปแล้วว่าโอรังอัสลีคือคนที่นับถือผี เป็นเชื้อชาติที่นับถือผี (pagan races) มาจากความเชื่อพื้นฐานว่าคนไม่มีศาสนา

นับถือผีคือคนล้าหลังแตกต่างจากคนมลายูและคนอื่นที่รวยกว่า เจริญกว่า และฉลาดกว่า (Carey, 1974: 3-4)

ผู้ปกครองอาณานิคมอังกฤษได้ยกเลิกการค้านำชาวเซมังมาบังคับเป็นทาสตั้งแต่ปลายศตวรรษที่ 19 โดยออกนโยบายปกป้องโอรังอัสลี และจัดตั้งกรมชนพื้นเมืองดั้งเดิมขึ้นในปี 1954 โอรังอัสลีในประเทศมาเลเซียมีสิทธิในการเลือกตั้งและได้รับสถานะให้เป็น “ภูมิบุตรา” หรือ บุตรแห่งแผ่นดิน (Bumiputras or sons of soil) การที่พวกเขามีสถานะที่ถูกกดขี่จึงเปิดทางให้พรรคคอมมิวนิสต์มาลายาเข้าไปสร้างความหวังและดึงเข้าร่วมลุกขึ้นสู้ ในระหว่างปี 1948-1960 (Carey, 1976: 3; Endicott, 1996: 234; Ibrahim, 2000: 100; Nicholas, 2002: 120) ในภายหลังจากที่รัฐบาลมาเลเซียแยกโอรังอัสลีออกจากการนำของพรรคคอมมิวนิสต์มาลายาได้สำเร็จ จึงได้มีนโยบายพัฒนาสนับสนุนชาวโอรังอัสลี แต่ก็มีความตึงเครียดเพราะรัฐบาลเองก็กดดันพวกเขามาโดยตลอด (Endicott, 1996: 234) ต่อมาในปี 1977 ได้มีการสร้างเขื่อนจึงมีการอพยพคนจำนวนมากจัดตั้งหมู่บ้านใหม่ แต่รัฐบาลมาเลเซียก็สนับสนุนการใช้ความรู้สมัยใหม่และใช้ความรู้ของชาวโอรังอัสลีในการจัดการป่า เช่น สนับสนุนชาวโอรังอัสลีที่ยังคงเลือกดำรงอยู่แบบเร่ร่อน และสนับสนุนให้เปลี่ยนมาทำการเกษตรอุตสาหกรรม รัฐบาลสร้างความรู้สึกให้โอรังอัสลีเป็นส่วนหนึ่งกับป่าเบอลุม สนใจการอนุรักษ์ความหลากหลายทางชีวภาพ สนับสนุนการพัฒนาที่ยั่งยืน และการสนใจศึกษาชีวิตป่า อีกด้วย (Zen et al., 2021)

ชาวโอรังอัสลีในประเทศไทยและมาเลเซียมีความสัมพันธ์กับคนที่อยู่นอกป่า คือมีการติดต่อกันเพื่อแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ทางการค้าของป่าและต่างฝ่ายต่างก็รักษาระยะห่างระหว่างกันมาอย่างยาวนาน ที่ประเทศมาเลเซียมีทั้งชาวมลายูและพ่อค้าชาวจีนที่ติดต่อทำการค้ากับชาวโอรังอัสลี (Andaya, 2008: 202-203) และประสบการณ์จากการถูกกระทำโดยโครงการขนาดใหญ่ของรัฐ ก็เป็นประสบการณ์ร่วมระหว่างชาวโอรังอัสลีมาเลเซียและชาวจาไฮในประเทศไทย (Endicott, 1996: 234)

นักวิชาการจำนวนมากได้รับอิทธิพลนักมานุษยวิทยากายภาพ ที่รับเอาทฤษฎีวิวัฒนาการและตีความลัทธิดาวินมาใช้เป็นความเชื่อฝังหัวว่าเชื้อชาติล้าหลังจะสูญพันธุ์[7] (Manickam, 2016: 81; Turnbull, 2008) ท่ามกลางความไม่ใส่ใจและขาดแคลนการเข้าใจประเด็นการเรียกชื่อชาติพันธุ์ที่ให้เกียรติ ก็มีบ้างที่เข้าใจปัญหาอย่างลึกซึ้ง เช่น Helmut Lukas (Kricheff & Lukas, 2015; Lukas, 2001) สำหรับประเทศไทย การนำเชื้อชาติมาใช้อธิบายทางวิชาการ คือ ความล้าหลังทางวิชาการและยังเป็นการตอกย้ำเสริมความเชื่อฝังหัวว่าตนเองเหนือกว่านั่นเอง ธงชัย วินิจจะกูล (2560) ให้ความเข้าใจย้อนกลับไปสู่อดีตการสร้างชาติแปลงไทย ซึ่งในขณะนั้น คือ สยาม ใช้ความรู้ที่รับมาจากตะวันตกแปลงบูรพาทัศน์ หรือทัศนะของชาวตะวันตกที่นิยามว่าสยามป่าเถื่อนมากลายเป็นเป้าหมายสำหรับชำระล้างความป่าเถื่อนให้กลายเป็นศิวิไลซ์ ทำให้ประเทศไทยวันนี้ได้เห็นสยามชัดเจนขึ้นมาจากมรดกทางปัญญาที่ทำตัวเองให้สูงขึ้นโดยเบียดขับ “คนอื่นซึ่งคนป่าเถื่อน” แล้วคนอื่นซึ่งป่าเถื่อนนั้นได้กลับมาสร้างความเป็นสยามให้แก่ประเทศไทยในวันนี้ (ธงชัย, 2560: 16) ส่วน Mary Louise Pratt (1992) อธิบายว่าการใช้ทฤษฎีวาทกรรมนั้นมีความซับซ้อนมาก เพราะมีการหลอมรวมกันระหว่างสื่อ เช่น หนังสือ และอำนาจอาณานิคม วรรณกรรมเป็นพื้นที่เขตติดต่อทางสังคมที่นำมาบรรจบกันโดยมีการปะทะและต่อสู้ มีการครอบงำและการถูกครอบงำ แต่ชัยชนะเกิดขึ้นในฝ่ายที่มีอำนาจเหนือกว่า (Pratt, 1992: 4)

ธงชัย วินิจจะกูล ใช้ตัวอย่างคลี่คลายข้อเสนอจากกรณีการชุบเลี้ยงคนัง คนป่า หรือ มันนิ ที่คนไทยภาคกลางเรียกพวกเขาว่า “เงาะป่า” เพื่อสร้างความชอบธรรมให้อำนาจปกครองต่อประชาชนทุกที่และที่ห่างไกล (ธงชัย, 2560: 9) ทัศนบูพาทัศน์ถูกถ่ายทอดเข้าสู่ระบบการศึกษาทั้งประเทศโดยหารู้ไม่ว่า ความรู้และทัศนคตินี้ ทำให้ชาวสยามและประเทศไทยตกเป็นอาณานิคมทางปัญญาเป็นที่เรียบร้อยแล้ว และยังมีคนจำนวนมากที่ไม่รู้ตัวว่ามีวิธีคิดแบบอาณานิคมภายใน

เห็นได้ชัดในวันนี้ได้คลี่คลายแล้ว ก่อนหน้าปี 1960 ไม่มี “ชาวโอรังอัสลี” อยู่เลย โอรังอัสลีคือคำที่ถูกบัญญัติขึ้นมาใหม่ ในขณะนั้นมีประชากร

0.7 % ของประเทศ และที่มากกว่านั้นยังไม่มีใครตระหนักในชื่อคำเรียกสามัญแทนชาติพันธุ์ของตนเองว่าควรเรียกว่าพวกเขาคือใคร ชาติพันธุ์อะไร แตกต่างจากคนอื่นอย่างไร โดยนัยนี้ หากผู้เขียนจะนำมาใช้ในการอธิบายชาวจาไฮที่ยะลาและนราธิวาส ก็คือ พวกเขายังไม่ได้รับความคิดชาติพันธุ์เข้ามาสู่สำนึกในเชิงกลุ่มว่าตนเองมีความแตกต่างจากกลุ่มอื่นอย่างไร สำนึกที่พวกเขาก่อตัวขึ้นมาเป็นระบบน่าจะเป็นเรื่องเครือญาติและการใช้ภาษาร่วมกัน สำหรับประเทศมาเลเซียชนพื้นเมืองนั้นตอบรับการมีชื่อเรียกชาติพันธุ์เฉพาะ อันเนื่องด้วยพวกเขาต้องการสร้างความสำคัญในการต่อรองทางการเมือง (Means, 1985: 637; Nicholas, 2002: 119) แตกต่างจากประเทศไทย ที่โอรังอัสลีถูกกดอยู่ในป้ายชื่อ “ซาไก” และไม่มีอำนาจทางการเมืองที่จะต่อรองโดยใช้อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์เพื่อสร้างความเท่าเทียมในประเทศไทยได้ ผู้วิจัยจะใช้การเรียกชื่อโอรังอัสลี กลุ่มย่อย จาไฮ ในเขตจังหวัดยะลาและนราธิวาส เป็นไปตามการเรียกชื่อทางการของประเทศมาเลเซีย ซึ่งมีกลุ่มชนผู้ใช้ศาสนาและมีวัฒนธรรมเดียวกัน

John H. Brandt ได้เขียนบทความ ชื่อ “The Negrito of Peninsular Thailand” (Brandt, 1961) จากบันทึกพ่อค้าจีนและอินเดีย[8] พบว่าชาวจาไฮเคยมีกองกำลังและเข้าร่วมรบกับพระราชินีของอาณาจักรปัตตานี ในการทำสงครามกับรัฐทางมาเลเซีย ในบันทึกเขียนถึงความน่ากลัวน่าเกรงขามในการใช้อาวุธ คือ การเป่าลูกดอกอาบยาพิษด้วยไม้ซาง และการค้าทาสน่าจะเก่าแก่นานกว่า 600 ปี Brandt เชื่อว่าพวกเขาเหล่านั้นได้กระจายตัวอยู่ จีน กัมพูชา แต่ได้ผสมกลมกลืนกลายเป็นชนพื้นเมืองของแต่ละที่ไปแล้ว

จากที่ผู้เขียนได้ลำดับเรื่องราวมาถึงตรงนี้เพื่อเปรียบเทียบระหว่างวรรณกรรมชาติพันธุ์นิพนธ์ประเทศมาเลเซีย ประเทศไทย และนำมาปรับอีกครั้งจากข้อมูลภาคสนามของผู้วิจัย ทำให้เกิดการถ่ายทอดความรู้และประเมินสถานการณ์ในปัจจุบันต่อโอรังอัสลีภาคใต้ของประเทศไทยได้ พบว่าอยู่ในสภาวะกดดันมาก ด้วยจำนวนประชากรที่มีอยู่น้อยมาก มีความเปราะบางและเหมือนเป็นคนนอกคนต่างถิ่นในบ้านเกิดตนเองริมป่า ในประเทศไทย

พวกเขาถูกเรียกว่าซาไกกระจายอยู่ใน 5 จังหวัด สำหรับกลุ่มที่อยู่ใกล้กับมาเลเซียพวกเขายังคงมีการเชื่อมต่อกันทางเครือญาติ วัฒนธรรมและภาษา แต่จากการที่ทั้งสองประเทศมีนโยบายต่อชาวโอรังอัสลีที่แตกต่างกันมาก Hamilton ได้อธิบายและแสดงให้เห็นว่า ถึงแม้จะมีการเปลี่ยนแปลงในประเทศมาเลเซียจะหลุดสภาพจากการเป็นประเทศในอาณานิคมแล้วก็ตาม กลับไม่มีผลอย่างใด ส่วนประเทศไทยก็ขาดความตระหนักในเรื่องชนพื้นเมืองดั้งเดิม นั่นเป็นเพราะประเทศไทยเป็นผู้ปกครองประเทศตนเองให้เป็นอาณานิคมนั่นเอง (Hamilton, 2002: 78-79)

การเปลี่ยนแปลงคือการอยู่รอดของ ผู้ล่า-ผู้เก็บหาของป่า-นักแลกเปลี่ยน

Charles Higham (2013) อธิบายว่าผู้ล่า-เก็บหาของป่า (Hunter-gatherers) สมัยใหม่ถ่ายทอดมาจากบรรพบุรุษที่ย้ายมาจากทวีปอัฟริกาอย่างน้อยก็ประมาณ 50,000 ปี เมื่อมีพัฒนาการสังคมเกษตกรรมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ได้เกิดการผสมกลมกลืนจนกระทั่งชุมชนในที่ราบได้สูญเสียอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมเดิมไป ซึ่งวิถีชีวิตที่ยังคงเป็นผู้ล่าและเก็บหาของป่ายังคงเหลืออยู่ที่ คาบสมุทรฟิลิปปินส์ คาบสมุทรมาเลเซียและไทย และหมู่เกาะอันดามัน สำหรับบทความวิจัยนี้ศึกษาชาวจาไฮซึ่งเป็นกลุ่มชนเร่ร่อนล่าสัตว์และเก็บหาของป่าและทำการค้าโดยการแลกเปลี่ยนของป่า (Hunter-gatherers-trader) (Andaya, 2008: 202-203; Nagata, 2006b; Stearman, 2000: 234) สาขามานุษยวิทยาวัฒนธรรมมีวิธีการศึกษารูปแบบวิถีชีวิต การตั้งสถานที่พัก ที่อยู่อาศัยในหมู่ผู้ล่าและเก็บหาของป่ามาอย่างยาวนาน รวมถึงการเร่ร่อนในพื้นที่ป่าที่มีคุณภาพต่ำอาหารน้อย (Bigelow, 1972; Cunninghama, Worthington, Venkataramana, & Wrangham, 2019; Lee et al., 1968; Marlowe, 2005; Porter & Marlowe, 2007: 59) การอยู่รอดมาได้เพราะมีการปรับตัว (adaptation) แก้ไขปัญหาและตอบสนองต่อธรรมชาติได้อย่างเหมาะสมต่อข้อจำกัดทางสภาพแวดล้อม มีการจัดแบ่งการใช้แรงงานทางสังคมกับทุกเพศ ช่วงวัย การเร่ร่อนเป็นไปตามเงื่อนไขที่หลากหลาย เช่น

การย้ายตามความชุกชุมของแหล่งอาหาร การย้ายตามฤดูกาล การย้ายตามแหล่งที่รับจ้างเป็นแรงงาน และการย้ายเพื่อปลีกตัวจากการรุกรานของคนที่ราบ (Kutanan et al., 2018: 1)

วิธีคิดในเชิงเศรษฐกิจของผู้ล่าและเก็บหาของป่าแตกต่างจากคนในโลกภายนอกอย่างมาก คนภายนอกคิดเกี่ยวกับเศรษฐกิจจากพื้นฐานเหตุผลว่าปัจเจกจะต้องแสวงหาผลประโยชน์สู่ตนให้มากที่สุด แนวทางการวิเคราะห์โดยใช้แนวคิดมานุษยวิทยานิเวศน์โดยการสังเกตพฤติกรรมของผู้ล่าและเก็บหาของป่า ว่าพวกเขาจะไม่ได้คิดในเชิงเศรษฐกิจที่มีรูปแบบทางการ ซึ่ง Tim Ingold (1996) อธิบายว่ามีการปรับกิจกรรมที่สามารถปรับความเหมาะสมซึ่งกันและกัน ระหว่างความต้องการของตนเองและสิ่งแวดล้อม เมื่อเขาใช้ธรรมชาติแล้วและต้องการให้ธรรมชาติกลับมาสมบูรณ์เหมือนเดิมและพวกเขาก็จะกลับมาล่าและเก็บหาของป่าได้ต่อไป ดังนั้นยุทธศาสตร์ของพวกเขาจึงวางอยู่ที่เงื่อนไขของนิเวศน์ ซึ่งนิเวศน์ก็เป็นสิ่งที่เข้ามาจำกัดและกระตุ้นให้พวกเขามีกระบวนการวิวัฒน์ตนเองต่อสถานการณ์ หรือเวลา และนิเวศน์ที่เปลี่ยนแปลงไป (Ingold, 1996: 26-28; Winterhalder, 1981, 2001)

การสร้างเขื่อนในมาเลเซียปี 1977 ชาวโอรังอัสลีปรับตัวล่าสัตว์และเก็บหาของป่าลดลงพึ่งพาภายนอกมากขึ้น บางกลุ่มก็ยังอยู่อาศัยแบบเร่ร่อนผสมกับอยู่ในหมู่บ้านริมป่าที่รัฐจัดตั้งเพื่อทำงานในช่วงเวลาสั้น ๆ เจ้าหน้าที่อนุรักษ์ให้การยอมรับความรู้ชาวจาไฮเพื่อให้พวกเขามีความรู้สึกเป็นส่วนหนึ่งกับอุทยานฯ (Endicott, 1996: 234; Zen et al., 2021) สำหรับประเทศไทย เขื่อนบางลางสร้างเสร็จและเริ่มกักน้ำเมื่อปี 2524 (ค.ศ. 1981)[9] พบว่าถึงแม้ชาวจาไฮจะปรับตัวอย่างมากกับการเปลี่ยนแปลงของระบบนิเวศน์ แต่ก็ยังมีเพียงกลุ่มเดียวที่เปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตจากการเร่ร่อนตลอดเวลามาสนใจปลูกพืชเชิงเดี่ยวและเร่ร่อนบางเวลา และก็เป็นเพียงระยะเริ่มต้นเท่านั้น ยังคงต้องติดตามในอนาคตว่าจะเกิดการปรับตัวอย่างไร การเร่ร่อนสลับกับการรับจ้างทำงานสวนและนำของป่ามาแลกกับอาหาร

นักมานุษยวิทยาได้ศึกษาการเลือกที่ตั้งเร่ร่อนในพื้นที่ขาดแคลนอาหารมานานแล้ว ความขาดแคลนถึงแม้จะเป็นสถานการณ์ที่ยากสำหรับ

การใช้ชีวิต แต่มนุษย์สมัยโบราณล้วนผ่านประสบการณ์และเอาตัวรอดมาได้ การปรับตัวและสร้างการดำรงอยู่ในปัจจุบันสะท้อนให้เห็นถึง ความพอเพียงของอาหารที่จำเป็นสำหรับพลังงานที่แต่ละคนต้องการในแต่ละวัน รวมถึงพวกเขาสร้างเส้นทางสัญจรในแต่ละฤดูกาลอย่างไร ซึ่งหากศึกษาเส้นทางและที่ตั้งการเร่ร่อน ก็จะเข้าใจได้ว่าที่ไหนเป็นแหล่งหาอาหาร การมีที่พักแบบเร่ร่อนเป็นทั้งกลยุทธ์เพื่อความอยู่รอดและเป็นยุทธศาสตร์ในการดำรงชีพซึ่งต้องพึ่งพาพื้นที่ที่มีความอุดมสมบูรณ์และสามารถสร้างผลผลิตได้ดี (Cunninghama et al., 2019: 584-585) แต่จากการสร้างเขื่อนได้สร้างผลกระทบต่อทรัพยากรป่าไม้ในท้องถิ่น และเนื่องจากพวกเขามีความขาดแคลนอาหารจึงทำให้ชาวโอรังอัสลีถูกฉกฉวยใช้ประโยชน์จากคนภายนอก (Gomes, 2007: 115) ทั้งประเทศมาเลเซียและประเทศไทย ชาวจาไฮถูกฉกฉวยประโยชน์จากรัฐและคนในที่ราบ เช่น การช่วงชิงพื้นที่ป่าที่พวกเขาอยู่อาศัยมาผลิตแรงงานและน้ำเพื่อชลประทานสำหรับเมือง การฉวยใช้ประโยชน์จากการแปลงมนุษย์ให้กลายเป็นสินค้าเพื่อการท่องเที่ยว การใช้แรงงานราคาถูกกว่ามาตรฐานแรงงานของประเทศ สิ่งเหล่านี้พอจะบอกได้ว่าทั้งสองประเทศประสบเหมือนกัน

Amos Rapoport (2002) เชื่อว่าที่อยู่อาศัยของชนเร่ร่อนจะต้องเป็นพื้นที่ในสภาพแวดล้อมที่มีอาหาร งานวิจัยก็ตรวจพบในข้อเสนอนี้เช่นกัน ชาวจาไฮอาศัยอยู่ในพื้นที่สูงที่มีอาหาร ในพื้นที่คล้ายเกาะที่มีน้ำท่วม และในที่ที่มีการจ้างงานและชิดริมป่าเพื่อหาอาหารง่าย แต่ทั้งหมดยังมีการเร่ร่อน เช่น หมุนเวียนเร่ร่อนทางเรือ (boat nomads) เร่ร่อนตามแหล่งอาหาร (wandering by food sources) เร่ร่อนตามแหล่งที่มีงานทำ (nomads by job) การที่จะดำรงอยู่ได้ผู้เร่ร่อนก็จะต้องดัดแปลงธรรมชาติให้เหมาะสมสำหรับสร้างที่อยู่อาศัย การปรับธรรมชาติเพื่อที่จะอยู่รอดได้กระตุ้นให้เกิดการปรับเปลี่ยนรูปแบบวิถีชีวิต จนเกิดลักษณะเฉพาะทางวัฒนธรรมอีกครั้งหนึ่ง การสร้างสิ่งแวดล้อมเพื่ออยู่อาศัยก็เป็นการจัดระบบในทางพฤติกรรม เช่นจัดระบบการใช้พื้นที่ว่างในที่อยู่อาศัย (space) และที่ว่างที่เกิดเป็นระบบก็เข้ามาปรับบุคลิกพฤติกรรม จนเกิดการจัดเป็นระบบองค์กรสังคม และสังคมก็เข้ามาควบคุมสมาชิกอีกทอดหนึ่ง ปัจเจกและกลุ่มถูกระบบที่อยู่อาศัยควบคุม

เพราะทุกคนต้องมีกิจกรรมในที่พักในสภาพแวดล้อมที่อยู่อาศัย หากพิจารณาจากภูมิทัศน์ทางวัฒนธรรม ที่อยู่อาศัยของพวกเขาเป็นเพียงประตูที่พวกเขากำลังจะออกไปมีกิจกรรม ดังนั้นเมื่อพวกเขาเร่ร่อนไปที่อื่น สถานที่เดิมก็ไม่ใช่สิ่งสำคัญในการขัดเกลาความเป็นอัตตวิสัยที่สำคัญอีกต่อไป สถานที่เร่ร่อนใหม่ก็จะเข้ามาสู่ระบบการจัดการและถูกจัดการต่อไป (Rapoport, 2002: 461-462) โดยองค์กรทางสังคมซึ่งก็คือครอบครัวขยายขนาดใหญ่ ผู้วิจัยคิดว่ากรอบแนวคิดทฤษฎีที่นำมาใช้นี้มีความสอดคล้องกับการวิจัยภาคสนามมาก เห็นความสอดคล้องที่จะนำมาเปรียบเทียบเพื่ออธิบายสร้างความเข้าใจทางวิชาการได้เป็นอย่างดี

นอกจากนี้ผู้วิจัยสนใจเรื่องเพศและการแบ่งหน้าที่การทำงานในสังคมของกลุ่มขนาดเล็ก มีลักษณะบ่งชี้ 4 ประการ คือ หนึ่ง พวกเขาไม่ค่อยผลิตอาหารจากการเพาะปลูกหรือเลี้ยงสัตว์ปศุสัตว์ พวกเขาหาอาหารจากสิ่งที่หาได้และใช้เครื่องมือที่ไม่มากแต่ใช้ประโยชน์ได้ดี สอง พวกเขาแบ่งอาหารกันในชีวิตประจำวัน สาม การมีช่วงชั้นทางสังคมต่ำมีความเท่าเทียมกันทางสังคมสูง ข้อสุดท้ายมีการแบ่งแรงงานทางสังคม โดยส่วนใหญ่ผู้ชายล่าสัตว์ ผู้หญิงเก็บหาของป่า โดยเฉพาะสังคมผู้ล่าและเก็บหาของป่า สังคมผู้หาอาหารภายนอกบ้าน (foragers) จะเป็นสังคมที่มีความเท่าเทียมกันค่อนข้างสูง (egalitarian society) ในทางทฤษฎีด้านพฤติกรรมมนุษย์โดยทั่วไป นอกจากนี้สังคมที่มีความเท่าเทียมกันจะมีลักษณะหนุนเสริมซึ่งกันและกันในการแสดงบทบาททางสังคม ไม่ใช่การแข่งขันกันระหว่างเพศชายหรือเพศหญิง (Hayden et al., 1986; Sutton & Anderson, 2010: 134; von Rueden et al, 2018; Winterhalder, 2001: 13) สังคมที่มีความเรียบง่ายมีความเท่าเทียมกันสามารถปรับตัวได้ง่ายเมื่อได้รับแรงกดดันจากโลกภายนอก พวกเขาสามารถดำรงชีพด้วยการล่าสัตว์และเก็บหาของป่าได้

การเท่าเทียมกันอาจจะเกิดขึ้นในสถานการณ์ที่มีปฏิสัมพันธ์กันระหว่างนิเวศน์และมาตรฐานทางสังคม ซึ่งจะทำให้ผู้หญิงเปลี่ยนแปลงบทบาทได้ เช่น การตัดสินใจในทางเศรษฐกิจมีความสัมพันธ์กับการเรียกร้องของผู้หญิง

ซึ่งเป็นผู้บริหารจัดการในชุมชน ดูแลเด็ก ผู้ป่วยและผู้สูงอายุ ซึ่งผู้ชายเป็นผู้ตอบสนองต่อการเรียกร้องในกลุ่มผู้หาอาหารนอกบ้านซึ่งเป็นระบบการแบ่งปันทางเศรษฐกิจในทุกด้าน

การวิจัยครั้งนี้มีอุปสรรคมาก เนื่องจากยังไม่มีการวิจัยทางมานุษยวิทยาวัฒนธรรมเกี่ยวกับชาวจาไฮในพื้นที่วิจัยก่อนหน้านี้เลย แต่มีงานวิจัยจากมาเลเซียที่เกี่ยวกับประเทศไทยอยู่บ้าง ดังที่อธิบายไปแล้ว สำหรับนักวิชาการคนอื่นนอกสาขามานุษยวิทยามีปัญหาเรื่องการอ้างอิงแต่ข้อมูลเก่า และมีความล้าสมัยในทางกรอบคิดและทฤษฎี จนงานเขียนหลายชิ้นกลายเป็น การเขียนโดยใช้ทัศนะเอายุโรปเป็นศูนย์กลาง แฝงทัศนคติยึดตนเองเป็นศูนย์กลาง ขาดความระมัดระวัง เอกสารที่นอกเหนือจากงานวิชาการ เช่น สารคดี หนังสือพิมพ์และวารสาร มักจะสร้างความประทับใจผิด ๆ เกี่ยวกับชาวจาไฮ และชอบสร้างคู่ตรงข้ามเทียม เช่น สังคมทันสมัยและสังคมบุพกาล โดยคิดเอาว่าชาวจาไฮที่ยังคงอยู่ป่าและยังไม่สวมเสื้อผ้าทันสมัยคือโอรังอัสลีที่ยังมีความบริสุทธิ์ ส่วนโอลังอัสลีที่สวมใส่เสื้อผ้าทันสมัยคือคนที่ลืมตน ซึ่งน่าประหลาดใจว่าสถานที่ท่องเที่ยวที่พวกเขาพบเห็นว่าชาวจาไฮยังแต่งกายแบบดั้งเดิมก็ล้วนมาจากการจัดตั้ง รวมถึงที่อยู่อาศัยแบบถาวรล้วนแต่มาจากการจัดเตรียมเพื่อแสดง ทำอย่างไรที่การอธิบายกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ จะไม่สร้างคู่ตรงข้ามความบริสุทธิ์/ความเสื่อมคลาย ความก้าวหน้า/ความล้าหลังเช่นเดิม แต่มุ่งเน้นให้เห็นถึงการปรับตัวและการใช้ประโยชน์จากความรู้ของตนเองของชาวจาไฮมานำเสนอ บนพื้นฐานของความเข้าใจว่าการปฏิบัติของพวกเขานั้น ไม่ใช่การทำให้ดูดีแต่มาจากความพยายามเพื่อการยังชีพ (Hamilton & Placas, 2011: 109-110; Woodburn, 1988)

นอกจากนี้ผู้วิจัยได้ศึกษาเปรียบเทียบกับการศึกษาอื่น ๆ เพื่อนำมาสู่การอภิปรายโต้แย้งแก้ไขปัญหาแนวคิดที่จำกัดคับแคบขาดความยืดหยุ่นในการทำความเข้าใจชาวจาไฮในปัจจุบัน เช่น ประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างผู้ล่า-เก็บหาของป่ากับชุมชนใกล้เคียง การเลี้ยงสัตว์เพื่อการยังชีพ และชุมชนการเกษตร นักวิชาการบางคนศึกษาถึงความสัมพันธ์ระหว่างรัฐ ระบบราชการ

และภาวะกลืนไม่เข้าคายไม่ออกทางวัฒนธรรมที่มีการเปลี่ยนแปลงไปของการยังชีพของคนพื้นเมือง และการดำรงตนเป็นชนพื้นเมือง (indigenous) ตามนโยบาย และชนพื้นเมืองจำนวนมากไม่มีที่ดินเป็นของตนเองถึงแม้จะอยู่อาศัยในพื้นที่มาอย่างยาวนาน พวกเขาพ่ายแพ้ต่อนโยบายการพัฒนาประเทศ การหาอาหารนอกบ้านและล่าสัตว์เป็นอาหารยังคงเป็นทางออกที่สำคัญและยังต้องการความเมตตาในเชิงนโยบายที่จะตระหนักถึงเรื่องเหล่านี้เป็นการพิเศษต่อไป (Suzman, 2000) ซึ่งประเทศไทยผู้วิจัยยังไม่เห็นมิติในด้านนี้

ศาสนาและจักรวาลวิทยา

วัฒนธรรมของกลุ่มชนเร่ร่อนในภาคใต้ของประเทศไทยมีจักรวาลวิทยาแตกต่างจากประชาชนที่อยู่อาศัยใกล้เคียงที่มีจักรวาลวิทยาแบบพุทธและอิสลาม อาจจะเรียกว่าระบบวิธีคิดของชาวจาไฮถ่ายทอดมาจากสิ่งที่นักมานุษยวิทยาอธิบายว่า เป็นการเปรียบเทียบถึงการเปลี่ยนสถานะของบุคคลไปสู่ความตาย Edward Burnett Tylor (1873) เรียกจักรวาลวิทยาของชนพื้นเมืองออสเตรเลีย ชนพื้นเมืองที่มีแหล่งที่อยู่อาศัยใกล้เคียงกับชาวจาไฮว่า “ระบบปรัชญาชนพื้นเมือง” (primitive philosophy) หรือ “จักรวาลวิทยาชนดั้งเดิม” (barbaric cosmology) ระบบการนับถือการอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างคนเป็นและคนตาย และผู้ที่อยู่เหนือกฎการเป็นและตายเหล่านี้ Tylor อธิบายว่าเป็นศาสนาประเภทหนึ่งที่เรียกว่า “อนิมิสซึ่ม” (animism) ซึ่งก็คือระบบศาสนาที่ยึดโยงกับธรรมชาติ มักจะมีคนเข้าใจผิดเกี่ยวกับศาสนาของชนพื้นเมือง เพราะอนิมิสซึ่มคือ ระยะเริ่มต้นของสิ่งที่เรียกว่าศาสนา (religion) ที่เป็นลัทธิหนึ่งของความเชื่อที่มีต่อการดำรงอยู่ของ จิตสภาวะ หรือจิตวิญญาณ หรือ สิ่งที่คล้ายกับ ผี (spiritual beings) ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งกับศาสนาธรรมชาติ (natural religion) สามารถแยกออกเป็นสองส่วน คือ “วิญญาณในเชิงปรัชญา” (the philosophy of souls) และจิตวิญญาณของชีวิตอื่น (ความเป็นอื่นต่างสายพันธุ์ ประเภทของชีวิต ชีวิตศักดิ์สิทธิ์: ผู้วิจัย) และเป็นลัทธิในการอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และวิญญาณของกลุ่มชนทั่วไป ซึ่งก็คือ

นิยามที่มีต่อ ผี ของชาวตะวันตกนั่นเอง (apparitional soul or ghost-soul) ซึ่งต่อมา Émile Durkheim (2008[1915]) อธิบายว่าศาสนากำหนดการเห็นการดำรงอยู่ของมนุษย์ในจักรวาล มนุษย์จึงใช้จักรวาลวิทยา (cosmology) เป็นดั่งตัวแทนสำหรับการไขว่คว้าหาความศักดิ์สิทธิ์ให้แก่ตนเอง จักรวาลวิทยามีรากความหมายจากภาษากรีก คือ 'kosmos' หมายถึงสิ่งกำหนดโลกหรือจักรวาลให้เป็นไปตามวัตถุประสงค์ มีความสอดคล้องสอดประสานกัน คล้ายเป็นเครื่องมือทางทฤษฎี สำหรับชนพื้นเมืองที่จะใช้มาคุมความเป็นสากลทั้งหมดของกลุ่มชน Edmund Leach อธิบายว่า "ระบบของความเชื่อและการปฏิบัติเมื่อเราจะกล่าวถึงศาสนาของคนดั้งเดิมก็ได้ (primitive religion)" (Howell, 2010)

มนุษย์ทุกกลุ่มชนมีการอธิบายปรัชญาว่าด้วยการดำรงอยู่ที่มีความสัมพันธ์กับความเป็นอื่นไว้แตกต่างกัน เช่นเดียวกับชาวจาไฮ ที่กำหนดโลกออกมาเป็นมิติที่แตกต่างกัน สอดคล้องกับจักรวาลวิทยา โดยมีการประกอบพิธีกรรม เช่น พิธีกรรมการตาย ที่ถอดความหมายจากจักรวาลวิทยา เหมือนกับการสร้างรหัสที่จะนำเข้าสู่การใช้ชีวิตของทุกคนอยู่เสมอในชีวิตประจำวัน ทำให้การอธิบายความตายเป็นตัวแทนของความหมายที่ต้องการสื่อสาร ว่าชาวจาไฮจะดำรงอยู่กับสังคมกลุ่มชนตนเอง ธรรมชาติ และคนภายนอกอย่างไร จากการเข้าใจความหมายนำมาสู่การปฏิบัติโดยไม่แปลกแยก หรือหากเกิดสิ่งแตกต่างก็จะนำความคิดใหม่เข้ามาอธิบายภายใต้วิธีคิดที่มีความสัมพันธ์กับการสื่อความหมายเดิม ซึ่งผู้วิจัยจะอธิบายกรณีนี้กับพิธีกรรมการตายของชาวจาไฮ ซึ่งจะทำให้เห็นว่าเกี่ยวข้องกับทุกสิ่งที่เป็นการดำรงอยู่แบบเร่ร่อน การมีความสัมพันธ์กับธรรมชาติและคนอื่นนอกป่า ความเป็นองค์กร ฯลฯ Tim Ingold (2007[1994]) เสนอว่าเราสามารถวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างจักรวาลวิทยาจากกิจกรรมพิธีกรรมที่ประกอบขึ้นมาในเชิงสัญศาสตร์ได้ ดูการทำงานระหว่างโครงการสื่อความหมาย คือ การประกอบการสื่อสารรูปสัญญะและความหมายของสัญญะ (signifier and signified) ในขณะประกอบพิธีกรรมทำให้เกิดการกระตุ้นการสร้างความหมายเฉพาะขึ้นมา (Howell, 2010: 664-665; Ingold, 2007[1994]) ชาวจาไฮอธิบายโลกโดยแบ่งแยก

โลกออกเป็นสามลักษณะ คือ โลกปัจจุบัน โลกหลังความตาย และโลกในช่วงขณะเปลี่ยนผ่าน คือ ระหว่างการประกอบพิธีกรรม (อ่านหัวข้อจักรวาลวิทยา)

เรื่องความตายนั้นนักมานุษยวิทยาศึกษามานานแล้วจากการอ่านผลงานของ Maurich Bloch and Jonathan Parry (Bloch & Parry, 1999[1982]: 1-2) เขาได้อธิบายว่า นักมานุษยวิทยาเริ่มค้นคว้ามาตั้งแต่ปี 1912 โดย Jane Harrison (1912) หรือ James George Frazer (1890) และ Johann Jakob Bachofen (1967) สาขามานุษยวิทยา อธิบายพิธีกรรมความตายว่ามีความหมายในเชิงสัญลักษณ์ (symbolism) สัญลักษณ์ของกลุ่มชนที่แตกต่างกันนั้นมีหน้าที่ในการเชื่อมโยงกฎระเบียบทางสังคมเข้ากับกฎของธรรมชาติ (natural order) ข้อเสนอการเชื่อมโยงระหว่างโลกทางสัญลักษณ์และโลกธรรมชาติ ทำให้พิจารณาความตายในฐานะที่เป็นความจริงทางสังคมประเภทหนึ่ง ดังนั้นความตายจึงเป็นผลผลิตของสังคมหรือถูกสร้างจากสังคม (socially-constructed) ซึ่งบุคคลในสังคมมีอารมณ์ความรู้สึกและความเชื่อต่าง ๆ และจึงได้สร้างรูปแบบการสื่อความหมายให้แก่ความตาย การจากไปของบุคคลซึ่งดำรงอยู่ในสังคม เพราะความตายทำให้คนในกลุ่มลดลง และสังคมต้องการสร้างที่อยู่อาศัยใหม่ให้แก่คนตาย (Bloch & Parry, 1999[1982]: 3-4)

วิธีวิเคราะห์จักรวาลวิทยามีประโยชน์อย่างมากต่อผู้วิจัยหากไม่เพิ่มวิธีคิดนี้เข้ามาผู้วิจัยจะเหมือนคนตาบอดในทันที จะไม่สามารถเชื่อมโยงรูปแบบวิถีชีวิต ไม่สามารถสร้างคำอธิบายที่มีเหตุผลต่อการทำศพ การเร่ร่อน การอนุรักษ์ธรรมชาติในวิถีชีวิต การล่า การเก็บหาของป่า และรูปแบบการเกาะเกี่ยวแน่นแฟ้นในกลุ่มครอบครัวขนาดใหญ่แทนที่จะแตกกลุ่มครอบครัวย่อย เช่น สังคมชนบทในประเทศ

ภูมิศาสตร์ที่อยู่อาศัยและจำนวนประชากร

ภูมิศาสตร์ที่อยู่อาศัย

ถิ่นที่อยู่อาศัยโดยรวมของ ชาวจาไฮ กระจายตัวอยู่ในจังหวัดยะลา

และนราธิวาส[10] ชาวจาไฮทั้งหมดอาศัยอยู่ในพื้นที่ป่าสองผืนซึ่งมีพื้นที่ต่อเนื่องกัน ได้แก่ อุทยานแห่งชาติบางลาง มีพื้นที่ 163,125 ไร่ หรือ 261 ตร.กม. และเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่า ฮาลา-บาลา มีพื้นที่ทั้งหมด 391,689 ไร่ หรือ 626.70 ตารางกิโลเมตร สภาพป่าส่วนใหญ่เป็นป่าดิบชื้นสลับกับที่ราบทุ่งหญ้า ป่าทั้งสองมีระบบนิเวศของป่าดิบชื้นเขตร้อน (tropical rain forest) มีความหลากหลายทางชีวภาพสูงมากและกำลังถูกคุกคามจากคนที่ราบเพื่อนำไม้มาทำบ้านที่อยู่อาศัยและการหาไม้หอม เขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่า ฮาลา-บาลา ซึ่งมีพื้นที่ติดกับป่าเบอลม ประเทศมาเลเซีย ในประเทศไทยกระจายอยู่ในหน่วยการปกครองของอำเภอธารโต อำเภอบันนังสตาและอำเภอเบตง จังหวัดยะลา อำเภอศรีสาครและอำเภอจะแนะ จังหวัดนราธิวาส

ชาวจาไฮมีพื้นที่สำหรับการใช้ชีวิตค่อนข้างกว้างขวางก่อนการสร้างเขื่อนบางลาง มีสัตว์ป่าชุกชุมมาก เป็นแหล่งกำเนิดสำคัญของแม่น้ำ 3 สาย คือ แม่น้ำปัตตานี แม่น้ำสายบุรี แม่น้ำสุไหงโก-ลก (กรมอุทยานแห่งชาติสัตว์ป่าและพันธุ์พืช, 2549; กิติยา, พงษ์พันธ์ และนฤมล, 2560; วิกิพีเดีย, 2561; สำนักอุทยานแห่งชาติ, 2562) พื้นที่ที่สูงที่สุดที่ผู้วิจัยเดินทางเข้าไปพักค้างแรมกับชาวจาไฮ สูงประมาณ 800 เมตรจากระดับน้ำทะเลที่พิกัด 06° 09' 38" N, 101° 22' 34" E พื้นที่ต่ำที่สุดประมาณ 150 เมตร พิกัด 06° 03 48 N, 101° 14' 46" E มีฝนตกเกือบตลอดปีระหว่างเดือนพฤษภาคมถึงเดือนธันวาคม จะมีฝนตกหนักในเดือนกันยายน - พฤศจิกายน มีปริมาณน้ำฝนเฉลี่ย 2,000-2,200 มิลลิเมตรต่อปี

จากการสร้างเขื่อนได้สร้างผลกระทบต่อทรัพยากรป่าไม้ในท้องถิ่น ทำให้เกิดความขาดแคลนอาหารทั้งสำหรับชาวจาไฮและสัตว์ป่า ยกตัวอย่างช้างป่าที่ป่าแม่ลานก็ได้รับผลกระทบเรื่องแหล่งแร่ธาตุและอาหารที่เหลือแต่บนที่สูงชัน ทำให้ช้างจำนวนหนึ่งต้องมาอาศัยอยู่ใกล้ชุมชนถาวรจนเกิดความขัดแย้ง ชาวบ้านเองก็เกิดการเรียกร้องให้นำช้างป่าออกไปจากป่าหรือไม่ก็ให้หน่วยงานรัฐซื้อที่ดินชาวบ้านทั้งหมู่บ้านให้เป็นที่เลี้ยงช้างป่า บางปีก็มีประชาชนถูกช้างป่าฆ่าตาย (กรุงเทพธุรกิจ, 2561; ไทยรัฐ, 2561; โพสต์ทูเดย์, 2561) และหลังจากนั้นประชาชนก็เริ่มฆ่าช้าง (ผู้จัดการ, 2563) ทำให้พื้นที่ป่าแต่เดิม

ซึ่งกว้างขวางแต่พื้นที่ซึ่งสามารถตั้งที่พักในรูปแบบเร่ร่อนเหลือเพียง 2.04 % (สำนักอุทยานแห่งชาติ, 2562) ที่เหลือก็มีการตั้งหมู่บ้านใหม่เพื่อรองรับผู้อพยพจากน้ำท่วมทำให้มีการตัดถนนและขาดการควบคุมการบุกรุกทำลายป่า พื้นที่จึงลดความอุดมสมบูรณ์ลง เหลือจากนั้นก็เป็นพื้นที่ลาดชันประเภทต่าง ๆ และพื้นที่ร่องเขาลึก จึงทำให้พืชประเภทแป้งซึ่งมีสารอาหารประเภทคาร์โบไฮเดรตอันเป็นแหล่งพลังงานที่สำคัญของชาวจาไฮมีน้อยลง การมีพื้นที่จำกัดทำให้ชาวจาไฮเองก็พยายามใช้กลยุทธ์รักษาความยั่งยืนของความหลากหลายของพันธุ์พืชและสัตว์ป่าเพื่อความยั่งยืน ดังนั้นจึงเกิดการเร่ร่อนย้ายที่อยู่อาศัยถี่คือ 7 วัน น้อยครั้งมากที่จะอยู่อาศัยที่เดิมถึง 15 วัน จำนวนวันในการอาศัยขึ้นอยู่กับพื้นที่หาอาหารว่ามีความสมบูรณ์หรือไม่ หากจำนวนวันไม่เหมาะสมอยู่นานกว่าธรรมชาติจะมีให้กินได้ใช้จะทำให้ป่าเสื่อมโทรม และบรรพบุรุษของชาวจาไฮซึ่งอยู่อีกมิติก็จะไม่พอใจ การย้ายที่พักถี่ทำให้ป่าได้พักฟื้นตัวได้เร็วกว่าจากนั้นพวกเขาก็จะสามารถกลับมาใช้ที่ราบแห่งนั้นอีกครั้ง ดังนั้นจากการที่ชาวจาไฮต้องเคลื่อนที่อยู่อาศัยไปในพื้นที่สูงมากยิ่งขึ้นเพื่อรักษาเสถียรภาพทางอาหาร ทำให้ผู้สูงอายุจำนวนมากไม่สามารถเคลื่อนย้ายลงมาจากภูเขาสู่ที่ราบด้านล่างตีนเขาได้ จึงส่งผลต่อรูปแบบการเคลื่อนย้ายที่อยู่อาศัยของกลุ่มชนเร่ร่อนและเศรษฐกิจของชาวจาไฮ คือเกิดการแตกตัวเป็นกลุ่มย่อยและรักษากลุ่มใหญ่ไว้ในที่สูงนับตั้งแต่ภายหลังการสร้างเขื่อนบางลางเป็นต้นมาจนถึงปัจจุบัน

จำนวนประชากรจาไฮ

ชาวจาไฮอาศัยอยู่ในป่าฮาลา-บาลา และอุทยานแห่งชาติบางลาง ป่าทั้งสองเชื่อมต่อเป็นผืนเดียวกันและต่อเนื่องกับป่าเบลุมของประเทศมาเลเซีย ดังนั้นประชากรจึงสามารถเคลื่อนย้ายไปมาระหว่างประเทศได้และต่อเนื่องเรื่อยมา[11] ถึงแม้จะสามารถเดินทางไปถึงได้ครบทุกกลุ่มตามเขตพื้นที่จังหวัดและอำเภอต่าง ๆ แต่ก็ไม่สามารถเก็บข้อมูลได้ครบ เนื่องจากทุกพื้นที่ในวันที่ผู้วิจัยเดินทางไปถึงบริเวณที่พักในป่า ชาวจาไฮจำนวนหนึ่งไปหาอาหารในป่าบางคนก็หลบหน้าหนี นอกจากนี้เมื่อสัมภาษณ์คนที่เหลืออยู่พวกเขา

ไม่มีความรู้ในเรื่องการนับจำนวน ต้องใช้เวลามากในการพูดคุยจึงจะทราบได้ว่าในวันที่เราพบมีจำนวนเท่าใด ผู้วิจัยพบว่าพื้นที่จังหวัดยะลาและนราธิวาสในปัจจุบัน (พ.ศ.2562) ชาวจาไฮกระจายเป็นกลุ่มเล็กบ้างใหญ่บ้างหลายกลุ่ม ประมาณการประชากรทั้งหมดที่อาศัยอยู่ในจังหวัดยะลาและนราธิวาสมีประมาณ 439 คน

การจัดกลุ่มองค์กรทางสังคม

สภาพแวดล้อมที่อยู่อาศัยของชาวจาไฮเปลี่ยนแปลงไปหลังจากการทำลายธรรมชาติเป็นพื้นที่ขนาดใหญ่จากการสร้างเขื่อน ทำให้พวกเขาต้องปรับตัว ขนาดและปริมาณการหาอาหารโดยการล่าสัตว์และการเก็บหาของป่าจึงลดลง และเสริมด้วยการพึ่งพาอาหารจากภายนอกมากยิ่งขึ้นโดยการรับจ้างในช่วงเวลาสั้น ๆ และบางกลุ่มยังเพิ่มการใช้ชีวิตภายนอก การอยู่ขอบชายป่ากึ่งป่ากึ่งชุมชนเข้ามาเป็นยุทธศาสตร์การดำรงชีพ และเข้าไปอยู่อาศัยในป่าแบบเร่ร่อนหาอาหารในช่วงชุกชุม[12] เจ้าหน้าที่ป่าไม้เข้ามาพูดคุยติดต่อกับชาวจาไฮอยู่เสมอประชาสัมพันธ์ว่าพวกเขาไม่ควรล่าสัตว์หายาก เช่น นกเงือกหลาย ๆ ชนิดที่อยู่อาศัยในป่าฮาลา-บาลาและป่าบางลาน ชาวจาไฮเข้าใจเรื่องนี้เป็นอย่างดี สัตว์บางชนิดจะเว้นไว้ไม่ล่ายกเว้นเพื่อนำมาเป็นพิธีกรรมของขวัญแต่งงานเท่านั้น ผู้วิจัยไม่พบความขัดแย้งที่ชาวจาไฮรายงานเกี่ยวกับเจ้าหน้าที่ป่าไม้แต่อย่างใด พวกเขาสามารถล่าสัตว์ขนาดเล็กได้แต่สัตว์ป่าขนาดใหญ่ที่เจริญพันธุ์สูง เช่น หมูป่า ก็ล่ายากและอันตราย เมื่อปล่อยไว้มากก็เป็นปัญหาเพราะหมูป่าแข่งกับชาวจาไฮกินมันป่าทำให้พวกเขาหาอาหารยากมากยิ่งขึ้น

ผู้วิจัยพบว่าวิถีที่ไม่เปลี่ยนแปลงเลยก็คือพวกเขายังคงแบ่งปันอาหารและของใช้กันทั้งกลุ่ม และการจัดช่วงวงจรเวลาในแต่ละรอบปี สำหรับเร่ร่อนหาอาหารในป่าลึกไกลจากหมู่บ้าน เส้นทางเร่ร่อนหาแหล่งหาอาหารมีหลายแหล่ง นายจำปาดะใช้ภาษาเรียกว่า “ไปกินปลา” รวมความหมายถึงกิจกรรมและคำนาม ช่วงเวลา และเกมส์การล่า ไปกินปลาไม่ได้หมายถึงแค่การจับปลาแค่นั้น จำปาดะบอกว่า มีทั้งการล่าสัตว์และการเก็บผลไม้ป่าริมน้ำที่ได้ช่วงเวลา

สุก สัตว์หลายชนิดทั้งสัตว์บก สัตวน้ำ และนกต่างอพยพเพื่อมากินผลไม้ การได้ฟังเรื่อง “ไปกินปลา” ทำให้เข้าใจรูปแบบวิถีชีวิตแบบเร่ร่อนว่าเกิดขึ้นมาภายใต้วิธีคิดเดียวกับสัตว์ในธรรมชาติ คือแสวงหาพื้นที่อุดมสมบูรณ์เป็นแหล่งที่พักมากกว่าการอยู่ติดที่เพาะปลูกพืชหรืออาหารเลี้ยงสัตว์ ซึ่งต้องคอยระวังป้องกันสัตว์ป่ามาแย่งผลผลิต เช่น ชาวกะเหรี่ยงโผล่วจังหวัดกาญจนบุรีมีวิถีชีวิตอยู่ในป่าและตั้งหมู่บ้านถาวรและกึ่งถาวรพวกเขาเป็นกลุ่มชน ล่าสัตว์-เก็บหาของป่า-ปลูกพืชในพื้นที่สูง ชาวโผล่วเพิ่มกลยุทธ์การปลูกพืชเพื่อให้ได้ผลผลิตพอกินโดยการปลูกเผื่อมาก ๆ และกินเหลือจากที่สัตว์กิน มีวิธีคิดว่า “แบ่งกันกิน” สำหรับชาวจาไฮแตกต่างจากชาวโผล่วตรงที่พวกเขาไม่มีหมู่บ้านถาวร และนิยมย้ายที่อยู่ตามแหล่งอาหาร และเว้นระยะให้พื้นที่เดิมฟื้นตัวอย่างสมบูรณ์แล้วจึงอพยพกลับมาอาศัยในป่าแห่งเดิม ความขาดแคลนกระตุ้นให้ชาวจาไฮใช้ทั้งกลยุทธ์ในการดำรงชีพ การหาพื้นที่ที่มีความอุดมสมบูรณ์และสามารถเพิ่มผลผลิตและพึ่งพาสังคมหมู่บ้านนอกป่า แต่ในขณะเดียวกันก็เป็นการเปิดให้คนจากภายนอกเข้ามาฉกฉวยใช้ประโยชน์จากชาวจาไฮมากยิ่งขึ้น เช่น การจ้างแรงงานราคาถูก การท่องเที่ยว เป็นต้น

จากการที่ชาวจาไฮได้ปรับตัวกับความขาดแคลนของทรัพยากรธรรมชาติ องค์กรทางสังคมก็ปรับเปลี่ยนตามเพื่อสร้างความเหมาะสมทั้งสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมทางสังคมภายนอก แต่ยังคงรักษาวิธีการในการยังชีพแบบเดิม องค์กร/กลุ่ม ซึ่งมีพื้นฐานจากครอบครัวได้แตกเป็นกลุ่มทางสังคมย่อย ๆ เพื่อความอยู่รอดโดยเร่ร่อนในอาณาบริเวณป่าใหญ่ซึ่งมีพื้นที่ราบจำกัด และยังสามารถเคลื่อนที่ได้รวดเร็วเพื่อลงมารับจ้างและค้าขายของป่าในที่ราบ

ชาวจาไฮกลุ่มหนึ่ง ๆ จะแตกออกเป็นกลุ่มเล็กประมาณ 7- 15 คน กลุ่มขนาดกลางประมาณ 50 คนและกลุ่มขนาดใหญ่ไม่เกิน 150 คน การขาดแคลนความสมบูรณ์ของอาหารบนที่สูงและสถานที่ทำงาน เป็นตัวกำหนดการเร่ร่อนหาที่พักกลุ่มใหญ่และการหาที่พักสำหรับกลุ่มย่อยใกล้ที่ทำงาน ที่พักของพวกเขาเรียกว่า “ฮายะห์ หรือ ฮาแยะอ์ (Ha-yaí or Ha-yeí) แต่ละที่พวกเขาจะอยู่อาศัยไม่นาน คือประมาณ 1-2 สัปดาห์ นอกจากการย้าย

ที่พักตามแหล่งอาหารและที่ทำงานแล้ว หากมีคนในกลุ่มเสียชีวิตพวกเขาก็จะย้ายที่พักในทันที และหากเกิดโรคระบาด ผู้อาวุโสเป็นที่ปรึกษาสำหรับกลุ่ม เป็นผู้ตัดสินเรื่องการย้ายและตำแหน่งแห่งที่ที่มีความเหมาะสม

ขนาดของกลุ่มถูกกำหนดจากเครือญาติใกล้ชิด เช่น ปู่ และ ย่า เดียวกัน หรือ ตาและยายเดียวกัน เป็นหัวเครือญาติที่เป็นศูนย์กลางการรวมตัวเป็นกลุ่ม แต่นอกจากนั้นแล้วในกลุ่มใหญ่ได้แบ่งเป็นกลุ่มย่อย เพื่อให้มีความยืดหยุ่นในการหาอาหารมาสนับสนุนกลุ่มใหญ่ เนื่องจากอาหารประเภทแป้ง หัวมัน หาได้ยากมาก การแตกเป็นกลุ่มย่อยที่อยู่ใกล้พื้นที่รับจ้างก็จะสามารถนำข้าว ซึ่งทดแทนหัวมันมาส่งให้กับกลุ่มใหญ่ได้

มะแซบอกกับผู้วิจัยว่า ผู้ชายเป็นผู้นำ หัวหน้ากลุ่มคือคนที่มีความสามารถมากกว่าคนอื่น ๆ เช่น เรื่องการรู้แหล่งอาหาร การล่าสัตว์เก่ง การพูดได้หลายภาษา การต่อรองเรื่องค่าจ้าง การมีวาทะศิลป์ และเป็นผู้ไกล่เกลี่ยหากเกิดความขัดแย้งขึ้นได้ แต่จากการสังเกตการณ์ในกลุ่มผู้ชายมีบทบาทในกลุ่มไม่มาก ผู้หญิงมีบทบาทมากที่สุด เป็นผู้จัดระบบความสัมพันธ์ การควบคุมการใช้แรงงาน การปลูกสร้างที่พัก การแบ่งพื้นที่ให้แก่สมาชิกอย่างเท่าเทียม การทำอาหาร ทั้งหมดถูกควบคุมโดยผู้หญิงทั้งสิ้น การเร่ร่อนเป็นกลุ่มยังเกี่ยวข้องกับเกมส์การล่าสัตว์ของกลุ่มด้วย หรือช่วงเวลาผลไม้และอาหารป่าให้ผลผลิตสูง ในช่วงเวลาประมาณ สองถึงสามครั้งในหนึ่งรอบปีพวกเขาจะหายไปจากการติดต่อชาวบ้านทุกกลุ่มเพื่อมีความสุขสนุกสนานในการล่าและเก็บหาของป่า ที่ทุกคนมีส่วนร่วมในป่าลึก นอกจากนั้นแล้วหน่วยงานราชการยังจ้างให้พวกเขาเก็บพันธุ์ไม้เพื่อนำมาขยายพันธุ์ในสถานเพาะพันธุ์พืชอีกด้วย ซึ่งก็มีงานประเภทนี้ทุกปี จึงขอแยกลักษณะของการปรับตัวและองค์กรของชาวจาไฮตามการเปลี่ยนแปลงของสภาพแวดล้อมออกเป็น สี่ประเภท ดังนี้

ประเภทแรก เร่ร่อนโดยส่วนใหญ่รับจ้างเก็บผลไม้เล็กน้อย กลุ่มนี้ยังรักษาการอยู่อาศัยเร่ร่อนในป่าเช่นเดิม และลงมาหารายได้น้อยมาก

ประเภทที่สอง ยังรักษาวิถีชีวิตของกลุ่มใหญ่ในลักษณะเร่ร่อน แต่แบ่งการทำงานออกเป็นสามลักษณะย่อย คือ กลุ่มย่อยกลุ่มแรก รับจ้างเก็บ

ผลไม้ ดายหญ้า ผูกกิ่งทุเรียน เก็บหาของป่ามาแลกเปลี่ยน เช่น สมุนไพร กล่อมย่อยกลุ่มที่สอง พวกเขาไม่ชอบรับจ้างไม่ชอบเจอผู้คน แต่ชอบล่าสัตว์ เก็บหาของป่า แต่เมื่อมีการจ้างผ่านกลุ่มย่อยกลุ่มแรกให้เก็บหาของป่าพวกเขาก็จะเป็นผู้หาสินค้าในป่าให้กลุ่มแรกเอาไปขายหรือแลกเปลี่ยนเป็นข้าวสารและอาหาร กลุ่มย่อยกลุ่มที่สามส่วนใหญ่เป็นผู้สูงอายุ ผู้ป่วยเดินทางไกลไม่ได้ และหญิงตั้งครรภ์ กลุ่มนี้จะอยู่ที่พักเป็นหลัก ดูแลเด็กเล็ก ประเภทที่สาม รับจ้างเจ้าของสวนเป็นงานประจำและเดินทางกลับเยี่ยมกลุ่มใหญ่นาน ๆ ครั้ง กลุ่มประเภทที่สามนี้อาศัยอยู่ในพื้นที่ในป่าที่เป็นเกาะแก่งเดินทางโดยทางเรือและอยู่ไม่ไกลจากสวน เช่น สวนยางพารา ลักษณะกลุ่มมีสมาชิกที่เป็นพี่น้องกัน หรือภรรยาและลูก ซึ่งก็เกาะกลุ่มเล็ก ๆ อยู่ไม่ห่างจากกันไปมาหาสู่กันได้

ประเภทที่สาม รับจ้างและพักอาศัยในบ้านพักที่เจ้าของปลูกไว้ให้ทำงานเป็นลูกจ้างในสวนในลักษณะแบ่งรายได้กับเจ้าของ กลุ่มที่ผู้วิจัยพบมีความรู้และความสามารถสูง พูดคุยเก่ง มีลักษณะบุคลิกที่มีความเป็นผู้นำสูง สามารถมีรายได้ร้อยละห้าสิบจากค่าน้ำยางพาราในราคาตลาดได้

ประเภทที่สี่ ปลูกที่พักถาวรอยู่ใกล้ชุมชน ปลูกพืชอาหารไว้กิน รับจ้างในหมู่บ้าน กลุ่มนี้ได้รับการสนับสนุนจากเจ้าหน้าที่ปกครองท้องถิ่น และบางครั้งมีการนำนักท่องเที่ยวมาเยี่ยมชมหมู่บ้าน

ชาวจาไฮมีการแบ่งแรงงานทางสังคม ผู้ชายและผู้หญิงมีความสมดุลมาก อาจจะไม่มีการแบ่งแรงงานกันอย่างถาวรแต่มาจากความถนัดในการใช้ทักษะที่แตกต่างกัน เช่น ผู้ชายจะล่าสัตว์ที่เสี่ยงมากกว่า ส่วนผู้หญิงก็จะล่าสัตว์ที่ใกล้หมู่บ้าน สัตว์เล็ก และเน้นในเรื่องการเก็บหาของป่ากลับมาเป็นอาหาร นอกจากนี้ก็แบ่งตามความสามารถ เช่น ผู้หญิงแม่ลูกอ่อน ผู้หญิงตั้งครรภ์ คนชรา และเด็กเล็กจำนวนมาก จะทำงานอยู่ในที่พัก ส่วนเด็กที่เดินทางได้ก็ต้องหาอาหารรอบที่พัก ผู้วิจัยพบว่าเด็ก คือ แรงงานที่สำคัญที่สุดในการเก็บหาของป่าและล่าสัตว์ขนาดเล็ก ชาวจาไฮเคยถูกขอให้เด็กไปเรียนหนังสือในหมู่บ้านแต่พวกเขาปฏิเสธ และมีประสบการณ์ว่าเด็กในโรงเรียนเคยล้อเลียนลูกจึงทำให้เขาไม่นำเด็กไปเข้าโรงเรียนอีกเลย และการส่งลูกไป

เรียนอาจจะเป็นการทำลายโครงสร้างชุมชนทั้งหมดอย่างแท้จริงเพราะหากขาดแรงงานเด็ก นอกจากขาดอาหารแล้ว คนรุ่นใหม่ก็อาจจะเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตและทำให้วงจรชีวิตเร่ร่อนล่มสลาย การไม่เข้าเรียนหนังสือทำให้เกิดการจำกัดการศึกษา ไม่มีความรู้พอที่จะปรับตัวกับโลกภายนอก ไม่สามารถอยู่อาศัยร่วมกับคนภายนอกได้ และก็จะมีความสัมพันธ์กับชุมชนที่เข้มแข็งกว่า หากมีชุมชนพวกเขาก็จะมีความเป็นจาไฮที่เข้มแข็งมากกว่าคนเมือง ผู้หญิงชาวจาไฮได้เคยทำงานถาวรกับคนในที่ราบแต่ในที่สุดเธอไม่สามารถปรับตัวและได้ย้ายกลับเข้ามาอยู่กับกลุ่มเช่นเดิม การดำรงอยู่ในปัจจุบันมาจากการปรับตัวขององค์กร ครอบครัวและเป็นการปรับตัวจากการสร้างเครือข่ายทางสังคมเพื่อเพิ่มโอกาส การได้ประโยชน์จากเครือข่ายการจ้างแรงงานทั้งจากรัฐและเอกชน เพื่อกลับมาหนุนเสริมการดำรงชีพที่ดีขึ้นจากการขาดแคลนอาหารในป่าที่อยู่อาศัย ดังนั้นองค์กรทางสังคมของชาวจาไฮถูกกำหนดจากนิเวศน์ซึ่งเป็นธรรมชาติและสถานการณ์ขาดแคลน และชาวจาไฮก็เป็นผู้เข้าไปปรับธรรมชาติให้เหมาะสมแก่การอยู่อาศัย โดยใช้พื้นฐานจากความสัมพันธ์ทางสังคมเครือญาติประเพณีเดิมและเครือข่ายภายนอกพยุงองค์กรและชีวิตให้ดำรงสืบต่อไป

การสร้างเครือข่ายทางเศรษฐกิจ สังคม และสิทธิมนุษยชนในสภาวะวิกฤติ

ชาวจาไฮมีความสัมพันธ์กับชาวบ้านในพื้นที่ราบ ในลักษณะพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน แต่บางครั้งก็ทำให้พวกเขาถูกฉวยใช้ประโยชน์ด้านแรงงานราคาถูก หากสังเกตชื่อเรียกสถานที่ แม่น้ำ ลำคลองจำนวนมากมีชื่อเรียกเป็นภาษาจาไฮ นั่นเป็นเพราะการทำแผนที่ทหารพวกเขาใช้ชื่อเรียกที่คนในท้องถิ่นและคนนำทางเรียก ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่าชาวบ้านในที่ราบปรับตัวเองในท้องถิ่นที่ชาวจาไฮอาศัยมาก่อนหน้านี้[13] การบุกเบิกป่าเพื่อปรับมาเป็นพื้นที่การเกษตรเพื่ออุตสาหกรรมของประเทศ ก็อาศัยแรงงานของชาวจาไฮ นายหะยีอิบรอฮีม บิน ยะห์ยา เคยเป็นผู้ดูแลและว่าจ้างชาวจาไฮในการบุกเบิกถางป่าและปลูกยางพาราที่บ้านไอร์แตแต[14] ชาวมลายูตั้งชื่อสถานที่โดยใช้คำดั้งเดิมตามชาวจาไฮจนถึงปัจจุบัน เช่น ไอร์แตแต ไอร์บาลิง ไอร์เจ๊ยะ ไอร์ตุย

เป็นต้น เมื่อครั้งเตรียมการจัดตั้งนิคมพึ่งตนเองศรีสาคร ในปี พ.ศ.2511 ทางการได้ทำการสำรวจพื้นที่เดิม คือ ตำบลซากอ อำเภอรือเสาะ จังหวัดนราธิวาส และขอให้นายหะยีอาหะมะ เป็นผู้ดำเนินการโดยให้ชาวจาไฮเป็นผู้นำทางการสำรวจทั้งหมดและมีการทำแผนที่โดยละเอียด มีการบันทึกชื่อสถานที่ ดังนั้นลำน้ำสายต่าง ๆ กลายเป็นชื่อสถานที่ซึ่งคงการใช้สองภาษาไว้เช่นนั้น ชื่อที่ชาวจาไฮเรียกจึงปรากฏเป็นหลักฐานในแผนที่ทหารจนถึงทุกวันนี้

ชาวจาไฮดำรงความสัมพันธ์ระยะใกล้กับคนในที่ราบกับหน่วยงานราชการหลากหลาย เช่น ฝ่ายปกครอง ตำรวจ ป่าไม้ เป็นต้น และยังติดต่อกับชาวจาไฮที่ประเทศมาเลเซียมีการแต่งงานข้ามกลุ่มและยังคงไปมาหาสู่นาน ๆ ครั้ง

ชาวมลายูและชาวไทยที่อยู่ใกล้ชาวจาไฮจะให้ความเคารพในเกียรติยศของพวกเขาโดยไม่เรียกว่าพวกเขาคือ “ซาไก” และยังคอยเตือนคนอื่นอยู่ตลอดเวลาให้ทราบถึงความหมายในเชิงลบและให้ความคิดเห็นว่าชาวจาไฮจะรู้สึกไม่ดีหากคนหนึ่งคนใดเรียกพวกเขาอย่างดูถูก ชาวมลายูและชาวไทยพูดตรงกันในเรื่องความซื่อสัตย์ ทำงานหนักและเสี่ยงได้ มาทำงานตรงฤดูกาลและถูกช่วงเวลา เป็นแรงงานรับจ้างที่มีความมั่นคง สม่ำเสมอและคนที่มีความสัมพันธ์กับชาวจาไฮไม่เคยกังวลเลยว่าจะไม่มีแรงงานรับจ้างในทุกปี

ผู้นำกลุ่มมีความสามารถในการใช้ภาษา เก่งในเรื่องของการต่อรองผลประโยชน์ พวกเขาอธิบายว่า “ผู้นำคือคนที่ทำให้คนในกลุ่มทุกคนมีกินไม่อดอยาก” ผู้นำต้องสร้างความสัมพันธ์กับชาวบ้าน ค้นหาคนที่เขาไว้ใจเพื่อให้เป็นตัวกลางในการซื้อขายและการรับจ้าง การพาเข้าเมืองเพื่อจับจ่ายรวมถึงการพึ่งพาด้านอาหาร เช่น ข้าวสารและยาสูบในยามที่ขาดแคลนหรือยังไม่ได้รับสินจ้าง ในทางกลับกัน ชาวบ้านที่ช่วยจัดการเรื่องราวต่าง ๆ ให้กับชาวจาไฮก็สามารถที่จะใช้งานพวกเขาต่าง ๆ ได้ตามที่ตนเองต้องการ

จากประวัติศาสตร์ที่มีร่วมกันทำให้คนในที่ราบไม่ถึงกับคิดว่าชาวจาไฮเป็นคนอื่น แต่จัดให้พวกเขาคือคนอื่นที่คุ้นเคยและเป็นแรงงานทางเศรษฐกิจที่สำคัญตั้งแต่โบราณจนปัจจุบัน ชาวจาไฮมีความตื่นตัวในการมีส่วนร่วมกับ

กิจกรรมของชาวบ้านและงานราชการจึงได้ความไว้เนื้อเชื่อใจกลับมาและกลายเป็นความมั่นคงในการอยู่รอดในสถานการณ์วิกฤติของปัจจุบันได้ นอกจากนี้พวกเขาได้เริ่มฝึกทักษะชาวสวนและมีหลายคนที่ประสบความสำเร็จในการมีอาชีพเป็นผู้กรีดยาง คนเก็บทุเรียน และอื่น ๆ ในอนาคตหากมีการปรับความสัมพันธ์ในเชิงอำนาจให้มีความเท่าเทียมมากยิ่งขึ้นคุณภาพชีวิตของชาวจาไฮอาจจะดีกว่าปัจจุบัน เพราะยังถูกเอารัดเอาเปรียบจากคนที่ราบ และไม่สามารถปฏิเสธการเอาเปรียบได้เนื่องจากสภาวะพึ่งพาอันมาจากความขาดแคลนทางธรรมชาตินั่นเอง และการขาดความรู้ความเข้าใจในกฎหมายและสิทธิความเป็นมนุษย์

จากการที่ชาวจาไฮใช้แหล่งที่อยู่อาศัยหมุนเวียนในอาณาบริเวณกว้าง จึงได้ประโยชน์ในการสำรวจความอุดมสมบูรณ์ของทรัพยากรที่สามารถนำมาแลกเปลี่ยนได้ เช่น เมล็ดพันธุ์พืช ยาสมุนไพร อาหารที่เป็นที่ต้องการบางชนิดก็มีราคามาก เช่น ลูกเนียงนก ชาวจาไฮฉลาดในเรื่องการประเมินคนอื่น เขาไม่เคยไว้ใจคนที่ราบในเรื่องความโลภ และดูเหมือนว่าเป็นข้อตกลงกันในกลุ่มชาวจาไฮว่าจะไม่เปิดเผยแหล่งหาอาหารทุกชนิดว่าอยู่ที่ไหน นั่นรวมถึงยาพิษที่พวกเขานำเอามาทำลูกดอกสำหรับเป่าด้วยลำไม้ไผ่เวลาล่าสัตว์

พวกเขาไม่ชอบเปิดเผยตัวและกลัวคนภายนอกที่เข้ามาติดต่อกระทันหัน เขาไว้ใจเพื่อนในที่ราบที่พวกเขาสร้างเครือข่ายไว้เท่านั้น บางคนถึงกับมีความสัมพันธ์จนรับเป็นบุตรบุญธรรม เขาคบเฉพาะกับคนที่เขารู้สึกไว้ใจ และปรับตัว เผยตัว ในกลุ่มใกล้ชิดเท่านั้น รวมถึงการศึกษาการใช้เครื่องมือสมัยใหม่เช่น โทรศัพท์ วิทยุ การชมซีรีส์ การสวมใส่เสื้อผ้า เป็นต้น นอกจากนี้ก็ยังมีการทำอาชีพใหม่ ๆ เช่น การเป็นผู้นำท่องเที่ยวท้องถิ่น การเที่ยวป่า การพาสังเกตการณ์วิจัยและชมนกเงือก การเป็นลูกหาบเดินป่า เป็นต้น

บางครั้งพวกเขาก็อดอยาก เพราะไม่สามารถวางแผนจัดการกับงานรับจ้างภายนอกและการหาอาหารในชีวิตประจำวันของครอบครัวได้ ชาวจาไฮบางกลุ่มคาดหวังการมีงานทำที่ถาวร แต่เขาก็บ่นกับผู้วิจัยว่าเขารู้ว่าเขาถูกเอาเปรียบ การไม่รักษาสัญญา และการกดค่าแรงจนรู้สึกว่าไม่พอที่จะซื้อข้าวสารกิน เขาหวังว่าการรับจ้างประจำจะทำให้มีความมั่นคงทางด้านอาหารให้สูงขึ้น

แต่ก็ไม่เป็นเช่นนั้น ผู้วิจัยพบว่ากลุ่มที่ยังรักษาการอยู่อาศัยเร่ร่อนในป่าแบบเดิม และลงมารับจ้างหรือใช้แรงงานแลกอาหารข้าวสารได้ผลประโยชน์มากกว่าแก่กลุ่ม รวมถึงอาจจะเก็บเงินไว้เป็นการส่วนตัวเพื่อสู่ขอผู้หญิงแต่งงานได้ หรือซื้อสิ่งของฟุ่มเฟือยบางอย่าง เช่น โทรศัพท์และวิทยุที่เอาไว้ฟังหรือชมซีรีส์ มีครั้งหนึ่งพวกเขาได้พาผู้วิจัยไปเยี่ยมฮายะห์บนสันเขา สูงประมาณ 700 เมตร จากระดับน้ำทะเล พวกเขาบอกว่าไม่มีข้าวกินมาแล้ว 20 วัน เด็ก ๆ ต้องออกไปหาหัวมันตั้งแต่เช้าจนบ่ายแก่ และอาจจะไม่ได้หัวมันมาเป็นอาหารเลยก็ได้ หากมีใครเดินทางมาเยี่ยมชาวจาไฮโดยไม่ให้ค่าตอบแทน เป็นเงินหรือข้าว พวกเขาจะต้องเสียเวลาในการหาอาหารทั้งวัน การได้รับค่าตอบแทนเป็นข้าวเป็นสิ่งสำคัญมากกว่าการจ่ายเงินเพราะหากได้เงินมาพวกเขาต้องนำเงินไปซื้อน้ำมันหรืออาจจะยืมเรือจากนายจ้างไม่ได้ก็จะไม่สามารถซื้อข้าวได้ เพราะข้าวสามารถนำมาเป็นอาหารได้ทันทีต่างจากเงิน ผู้วิจัยพบว่าพวกเขามีความกังวลตลอดเวลาในการติดต่อกับคนอื่นว่าตนเองกำลังจะถูกเอาเปรียบ ผู้วิจัยต้องเข้าไปหาหลายครั้งและแสดงความเข้าใจว่าการขอพบพวกเขาผู้วิจัยจะต้องนำข้าวมาเป็นค่าพูดคุย เพราะวันไหนที่เขาไม่หาอาหารในวันนั้นทุกคนก็จะไม่มีอาหารกิน ซึ่งพวกเขาเป็นนักสังเกตที่ดีและผ่อนปรนกับคนที่เขาไว้ใจจริง ๆ ในที่สุดก็ยอมให้เดินทางไปเยี่ยมที่พัก ได้พบกับภรรยา ญาติ ลูก คนอื่น ๆ ที่ยังไม่เคยพบมาก่อน

ไม่ใช่นายจ้างทุกคนเอาเปรียบ มีหลายคนที่ให้เงินตรงเวลาตรงงาน และยังรับการต่อรองเพิ่มเติมอีก เช่น พาคนไปส่งสถานพยาบาล พาไปซื้อข้าวสารที่ราคาถูกกว่าในหมู่บ้าน เช่น อำเภอ ชาวบ้านบอกว่าพวกเขารู้ว่าข้าวชนิดไหนเป็นข้าวที่กินอร่อยถึงแม้พวกเขาจะใช้แรงงานที่ทำให้รู้สึกเหนื่อยมาก แต่พวกเขาก็รักคนในกลุ่มและพยายามหาโอกาสหาข้าวอร่อย ๆ เช่นข้าวหอมมะลิไปฝากกลุ่มที่อยู่บนเขาสูงเท่าที่มีโอกาส นายจ้างหลายคนที่บอกว่าพวกเขาจ้างชาวจาไฮตั้งแต่รุ่นพ่อและแม่ เห็นพวกนี้มาตั้งแต่เด็ก กรณีนายจ้างอย่างป้าแดงกำหนดราคาค่าแรงในการถางหญ้าในสวนประมาณ 1,000 บาทต่อไร่ บางครั้งพวกเขาก็จะรับเงินไปก่อนล่วงหน้าเพื่อไปซื้อข้าวสารกิน เวลามาทำงานเธอก็จะหุงข้าวและนำน้ำดื่มไปให้พวกเขาถึงในไร่ หรือบางครั้ง

ก็ยกคนทั้งหมดมากินข้าวที่บ้าน พบว่าชาวบ้านทั้งไทยและมลายูมีการกำหนดค่าแรงร่วมกันเพื่อไม่ให้ชาวจาไฮต่อรองขึ้นราคาค่าแรง ดังนั้นชาวจาไฮจึงเลือกต่อรองเพื่อเพิ่มความสัมพันธ์และการตอบแทนความสัมพันธ์ในเชิงมิตรภาพ ซึ่งเป็นเรื่องที่เขาฉลาดมากในการควบคุมแหล่งทำงานให้ต้องเอาใจเพื่อเพิ่มผลประโยชน์ตอบแทน

หากเปรียบเทียบกับประเทศมาเลเซียก็จะพบว่าชาวจาไฮได้รับความกดดันที่แตกต่างกัน ที่มาเลเซียมีความกดดันน้อยกว่า มีนโยบายที่กดดันให้ประชาชนที่ยังชีพด้วยการหาอาหารนอกบ้านในป่าเข้ามาสู่วงจรของการผลิตสินค้าเกษตรและการเลี้ยงสัตว์ในเชิงพาณิชย์ ทำให้ชาวจาไฮโดยรวมหลาย ๆ กลุ่ม เดินทางเข้าสู่สังคมกระแสหลัก รวมถึงการเปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลาม เป็นต้น การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวส่งผลให้พวกเขาเกิดการพึ่งพาสังคมและก็ต้องการสินค้าตลาดในชีวิตประจำวันมากยิ่งขึ้นตามมาอีกด้วย จึงส่งผลกระทบต่อทรัพยากรป่าไม้ในท้องถิ่น ถูกฉกฉวยใช้ประโยชน์จากคนภายนอก (Dentan & Charles, 1997: 115) ผู้วิจัยได้เดินทางไปยังที่เมืองเจอลี (Jeli) ประเทศมาเลเซียพบว่าหน่วยงานของประเทศมาเลเซีย ได้ให้บริษัทเอกชนรับสัมปทานจากรัฐบาลมาเลเซีย และมีข้อตกลงให้บริษัทจ้างชาวจาไฮกลุ่มต่าง ๆ เป็นคนงานสวน ให้ทำที่พักอาศัยเป็นนิคม และให้ชาวจาไฮถือหุ้นลมทุกครอบครัว หากใครรับจ้างเป็นคนงานสวนก็จะได้รับเงินเดือนเพิ่มเติมจากหุ้นลม จึงเกิดการจัดตั้งหมู่บ้านที่สร้างใหม่หลายหมู่บ้านในเขตป่าสงวนและพื้นที่สาธารณะประโยชน์

จากการดำรงอยู่ในป่าและมีวิถีเร่ร่อน จึงไม่มีหน่วยงานรัฐบาลเข้ามารับผิดชอบการพัฒนาคุณภาพชีวิตและพิทักษ์สิทธิ์ทางกฎหมายโดยตรง ชาวจาไฮขาดความเข้าใจในเรื่องสิทธิความเป็นมนุษย์ สิทธิการเป็นพลเมือง ไม่มีบัตรประชาชน ไม่มีหน่วยงานทางการที่เข้ามาสร้างความเข้าใจ มีแต่การเข้าไปให้ข้อมูลและการช่วยเหลือแบบส่วนบุคคลซึ่งเป็นความสัมพันธ์เชิงเพื่อนและเครือข่าย ซึ่งผู้วิจัยยังกังวลหากจะมีการยอมรับให้พวกเขาเป็นพลเมืองแต่การเป็นพลเมืองตามกฎหมายประเทศไทยมีการบังคับให้ประชาชนมีหน้าที่มากมาย หากพวกเขายอมรับการเป็นพลเมืองพวกเขาจะรักษาความเป็นจาไฮ

ความเป็นครอบครัวขยาย การแบ่งแรงงานทางสังคมไว้ได้อย่างไร การเป็นพลเมืองจะทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างชุมชนหรือไม่ เห็นได้ชัดว่าสำหรับประเทศไทยแล้วการดำเนินการตามระบบราชการนั้นไม่ง่ายเลย แตกต่างจากมาเลเซียซึ่งมีความยืดหยุ่นมากกว่า ด้วยเหตุนี้ชาวจาไฮในประเทศไทยจำนวนหนึ่งที่ต้องการพัฒนาชีวิตตนเองแบบสมัยใหม่จึงเลือกที่จะย้ายไปอยู่ในประเทศมาเลเซีย ส่วนชาวจาไฮที่เหลือในประเทศไทยเกือบทั้งหมดไม่ต้องการเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตการเร่ร่อนแบบเดิม ซึ่งในประเทศไทยไม่มีนโยบายการให้สิทธิความเป็นพลเมืองพวกเขาจึงยังคงอยู่ในประเทศไทยตลอดมา

ชาวจาไฮยังคงรักษาการดำรงชีวิตแบบเร่ร่อน เป็นผู้ล่าและเก็บหาของป่า รับจ้างและเก็บของป่าเพื่อแลกเปลี่ยนหรือขาย ถึงแม้เขื่อนบางลางทำให้ระบบนิเวศป่าและสังคมเปลี่ยนแปลง แต่พวกเขาก็สามารถหารายได้จากสวนในพื้นที่จัดสรร ถึงแม้จะต้องถอยร่นขึ้นไปเร่ร่อนอยู่ในที่สูงริมขอบอ่างเก็บน้ำ เป็นเบี้ยล่างแก่หมู่บ้านเชิงเขา แต่ก็ยังพอหาอาหารจากแรงงานได้บ้าง และพัฒนาตนเองเป็นคนงานติดสวนราคาถูกคล้ายแรงงานทาสในที่ดินของคนมีเงิน

นิเวศน์เปลี่ยนวิถีชีวิตเปลี่ยน

การเปลี่ยนแปลงของระบบนิเวศส่งผลให้ชาวจาไฮต้องเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตเพราะการดิ้นรนที่จะมีชีวิตรอด จึงต้องปรับตัวกับสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติ ทำให้ความสัมพันธ์ทางสังคมและองค์กรทางสังคมเปลี่ยนไปจากเดิม การแตกเป็นกลุ่มย่อยอย่างกึ่งถาวรทำให้สามารถแก้ไขความขัดสนอาหารได้เพราะลดจำนวนคนที่จะกินอาหารจากที่เดียวกัน และยังสามารถรับจ้างเพื่อนำข้าวมาลดปัญหาความขาดแคลนอาหารของกลุ่มใหญ่ได้ ชาวจาไฮปรับตัวอย่างแตกต่างกันขึ้นอยู่กับระบบนิเวศน์ป่าและสภาพแวดล้อมที่ครอบงำหลัก เช่น พื้นที่สูงและพื้นที่น้ำท่วม และยังมีเงินรับจ้างซื้อข้าวแบกไปให้กลุ่มใหญ่ที่อยู่ในพื้นที่ป่าลึกได้

การควบคุมการล่าสัตว์ก็กระทบกับการหาอาหารแต่ก็เป็นเรื่องจำเป็นที่ชาวจาไฮทุกคนเข้าใจว่า สัตว์ป่ากำลังจะสูญพันธุ์หายไปจากป่าที่พวกเขาอยู่อาศัย อันเนื่องมาจากเขื่อนที่ทำลายระบบนิเวศน์ขนาดใหญ่ แนวคิดเรื่องการดูแลรักษาสัตว์ป่าได้กลายมาเป็นวิธีคิดหลักมากกว่าการล่าเพื่ออาหารเท่านั้น พวกเขาคิดว่าสัตว์ในป่าและพืชทั้งหมดพวกเขาเป็นเจ้าของเป็นมรดกที่พ่อแม่ปลูกไว้แต่ก็เข้าใจหรือยอมรับการจัดการป่าไม้โดยรัฐ เช่น การไม่อยู่อาศัยในที่เดิมเพราะพวกเขาเหลือสัตว์เอาไว้ให้พวกมันผสมพันธุ์กันและขยายพันธุ์ใหม่ได้ จำปาดะอธิบายว่า “จะไม่ล่าสัตว์คุ้มครอง ล่าไม่ได้เด็ดขาด จะไปล่าเขาทำไม เราจะเลี้ยงเขา ให้จนถึงรุ่นลูกรุ่นหลานได้ดู” สัตว์บางชนิดไม่ล่าเพราะพวกเขารู้สึกว่ามันเป็นเพื่อน “ถ้าหากเราล่ามันเราก็จะไม่มีใครมาร้องเพลงให้ฟัง วันนี้สัตว์หลายชนิดเริ่มจะเห็นได้ยากมากยิ่งขึ้น โดยเฉพาะสัตว์ปีกเป็นสัตว์ชนิดที่จับง่ายที่สุด” พวกเขาเล่าว่ามีคนภายนอกเข้ามาหาจับนกไปขายเป็นจำนวนมากทั้งลูกนกและพ่อแม่นก การที่เขาเข้าร่วมการอนุรักษ์นกและมีคนมาเดินป่าเพื่อวิจัยนกกับพวกเขา เป็นวิธีที่ดีที่ทำให้คนภายนอกระมัดระวังมากยิ่งขึ้นและลดการล่าลง

พวกเขามีเครื่องมือล่าสัตว์ที่มีประสิทธิภาพและต้องฝึกจนเป็นวิชาชีพ ผู้เรียนจะต้องมีอาจารย์ที่ปรึกษา (ทำหน้าที่คล้ายกับ professer) อาวุธมีชื่อเรียกว่า “เบอเลา” “บอเลา” หรือ “บลาว” ทำมาจากไม้ไผ่ชนิดหนึ่งยาวประมาณ 2.5 เมตร ใส่ลูกดอกอาบยาพิษเรียกว่า “บีลา” ยาพิษนำมาจากยางไม้เรียก “อีโป๊ะ” หรือที่คนไทยเรียก “ยางน่อง” พวกเขาจะปิดสถานที่ต้นไม้ที่ให้ยางพิษกับคนภายนอก เพราะกลัวว่าจะเกิดผลกระทบในวงกว้าง หากมีใครนำลูกดอกไปใช้กับการล่าสัตว์ที่ไม่ระวัง หรือเอาไปใช้แทนปืนเมื่อยามขัดแย้งกันเองในหมู่ผู้ชาย บีลามีพิษแรงมาก อันตรายกับผู้ใช้หากไม่ระมัดระวังจะถูกพิษถึงตาย เขาจะเลือกยิงที่หัวสัตว์เท่านั้น เพราะเนื้อในส่วนร่างกายจะเก็บไว้เป็นอาหาร บีลาถูกเก็บไว้อย่างดีปลอดภัยในกระบอกไม้ไผ่ ซึ่งเรียกว่า “มาเนอะ” หรือ “มานึ” หากใครถูกพิษบีลาไม่ว่าจะมาจากอุบัติเหตุหรือความไม่เชี่ยวชาญ หรือความเลินเล่อ บุคคลนั้นจะตายในเวลา 15 นาที ไม่สามารถพาไปหาแพทย์ได้ทัน

บางครั้งก็มีคนภายนอกจ้างให้พวกเขาจับกบทูต กบชนิดนี้เป็นสัตว์ป่าคุ้มครอง ตำรวจตระเวนชายแดนเคยจับและข่มขู่โดยใช้ปืนเล็งเหมือนว่าจะยิงพวกเขาจริง ๆ ทำให้รู้สึกหวาดกลัวและไม่กล้าเร่ร่อนเข้าไปในเขตที่ ตชด. ลาดตระเวนอีกเลย พวกเขาไม่เคยชินกับการใช้ความรุนแรง[15] เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นทำให้เขารู้สึกโกรธและเสียใจ คนภายนอกอาจจะไม่เข้าใจว่าพวกเขาแทบจะไม่เคยใช้ความรุนแรงในการแก้ไขปัญหา การตักเตือนด้วยคำพูดพวกเขาก็เชื่อฟังแล้ว การที่มีคนภายนอกมาจ้างหรือซื้อสัตว์บางประเภท ซึ่งก็เป็นสิ่งที่เขากินอยู่แล้ว ในช่วงเวลาที่มีการเจริญพันธุ์สูง หากจะห้ามก็ห้ามพวกเขาได้โดยใช้คำพูด เจ้าหน้าที่คนหนึ่งเล่าให้ฟังว่า เมื่อมีข้าราชการคนใหม่ ๆ ย้ายเข้ามาทำงานและพอรู้จักพวกเขาก็มักจะเรียกมาใช้ทำงาน พวกเขาไม่เข้าใจว่าชาวจาไฮทำงานหรือหาอาหารทั้งวันเพื่อที่จะมีอาหารกินในหนึ่งวันเพียงมื้อเดียว เมื่อเขาสูญเสียเวลาในการหาอาหารไปแล้ว ก็จะเรียกร้องเอาจากคนที่ใช้งาน แต่ข้าราชการบางคนก็ดุด่าด้วยวาจาหยาบคายและไม่ให้ข้าวสวยหรือข้าวสารเป็นอาหาร พวกเขาแค่ขอข้าวโดยตรงเป็นแรงงานสำหรับการเรียกมาคุย ในแต่ละครั้งที่เสียเวลา พวกเขาก็ฟังคำด่าออก เพียงแต่พวกเขาใช้คำด่าหยาบคายต่อคนอื่นไม่เป็น

ชาวจาไฮปรับตัวกับธรรมชาติจึงส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคม และถูกกดขี่มากยิ่งขึ้นทั้งจากรัฐและผู้ฉวยใช้ประโยชน์กดขี่ค่าจ้างแรงงาน และพวกเขายังต้องแสดงตัวตนเป็นนักอนุรักษ์อีกด้วย จึงมีความกดดันตนเองและกลุ่มอย่างมากในการเลือกอาหารที่จะไม่ถูกนำมาเป็นข้ออ้างสำหรับไล่พวกเขาออกจากที่อยู่อาศัย

ฮายะห์ บ้าน/ที่พัก เร่ร่อน

การสร้าง “ฮายะห์” หรือที่พักของชาวจาไฮคือเรื่องที่น่าสนใจมากอีกเรื่องหนึ่ง พบว่าพวกเขามีความสามารถในการจัดการพื้นที่อันจำกัดให้มีความยืดหยุ่นสำหรับรองรับคนทุกคนได้อย่างเหมาะสม มีการแบ่งส่วนพื้นที่ทั้งพื้นที่ส่วนรวมและพื้นที่ส่วนครอบครัวหรือส่วนตัว ที่น่าสนใจที่สุดได้แก่การจัดการกับความชื้นอย่างชาญฉลาด แสดงให้เห็นถึงความรู้เข้าใจเรื่อง ลม

ช่องอากาศ การถ่ายเทระบายอากาศเข้าและออกรวมถึงวัสดุที่นำมาใช้เป็นกำแพงของฮายะห์และกลุ่มที่พักทั้งหมด มีการใช้ไฟเพื่อขับไล่ความชื้นกระจายทั่วทั้งพื้นที่ และใช้ช่องระบายอากาศด้านบน ไฟเกิดความร้อนจึงดึงอากาศจากภายนอกลอดมาจากกำแพงฝาผนังตามช่องรูเล็ก ๆ ของใบหวาย หรือใบของไม้ประเภทต้นปาล์ม ขับไล่ควันจนไม่รู้สึกสำลักควันแต่อย่างใด และมีความอบอุ่นสบายตลอดที่พักอาศัยอยู่ในกลุ่มฮายะห์

ผู้หญิงเป็นผู้เลือกวัสดุที่มีอยู่ใกล้กับสถานที่สร้างฮายะห์ ผู้หญิงสูงอายุในกลุ่มจะเป็นผู้แบ่งพื้นที่ให้แก่ทุกครอบครัวย่อยอย่างยุติธรรม ผู้ชายแข็งแรงเป็นผู้ออกไปล่าสัตว์และเก็บหาของป่าระยะไกล ส่วนเด็กจะเป็นผู้ล่าและเก็บหาของป่ารอบ ๆ ฮายะห์ ในแต่ละฮายะห์พวกผู้หญิงจะสร้างแคร่ไม้ไผ่ขนาดพอเหมาะกับพื้นที่โดยเหลือพื้นที่รอบแคร่ไว้สำหรับจุดไฟเป็นกอง ทั้งซ้ายขวาและปลูกแคร่ไม้ไผ่ขนาดใหญ่สำหรับเป็นที่ประชุมสังสรรค์กันในพื้นที่ทางสังคม ซึ่งมักจะอยู่ใกล้กับฮายะห์ของผู้นำสูงวัยผู้ชาย ฮายะห์ใช้วัสดุส่วนใหญ่ที่หาได้ตามธรรมชาติในละแวกนั้น เช่น ไม้ไผ่ ไม้ง่าม ใบปาล์มบังสูรย์ ใบกระวานและใบจูโจ๊ะห์ (พืชในตระกูลหวาย) โดยที่วิธีการใช้ใบปาล์มบังสูรย์และใบกระวานใช้ทำผนังโดยการปักซ้อนกันเป็นแถว ส่วนการใช้ใบพืชตระกูลหวายก็จะใช้การสานถักให้เป็นผืนก่อนที่จะนำไปทำผนัง การปักก้านของใบปาล์มบังสูรย์ลงบนดินต่อเรียงกัน มีการใช้ใบกระวานและใบหวายมาแซมสลับกันบ้างสร้างเป็นฝาผนัง 3 ด้าน ใช้ไม้รวกขนาดเล็กประมาณนิ้วมือหรือใช้ลำไม้ไผ่มาทาบบนใบปาล์มบังสูรย์และใบอื่น ๆ เพื่อหนีบให้อยู่ในรูปทรงที่ต้องการ โดยผูกมัดกับเส้นเถาวัลย์ในการสร้างฮายะห์แต่ละหลัง ส่วนหลังคาจะใช้ใบไม้ประเภทใบปาล์มหรือหวายมาสานซ้อนทับเป็นหลังคา บางหลังอาจใช้ผ้าใบหรือแผ่นพลาสติกที่ได้จากในเมืองมาเป็นหลังคา

หากเห็นแคร่ไม้ไผ่หลายเตียง แสดงถึงว่าเป็นฮายะห์ของครอบครัวที่มีอยู่หลายคน ไม่มีการกำหนดทิศเพื่อแบ่งลำดับชนชั้น ให้ความสำคัญแก่ขนาดครอบครัวมากที่สุด คนโสดและครอบครัวที่ยังไม่มีลูก ครอบครัวไหนมีสมาชิกน้อยก็จะสร้างฮายะห์ขนาดเล็กและเลือกพื้นที่ราบระหว่างต้นไม้ที่ไม่กว้างนัก ส่วนครอบครัวที่มีสมาชิกจำนวนมากก็จะจัดพื้นที่กว้างและสร้าง

ฮายะห์ขนาดใหญ่ การสร้างฮายะห์ไม่มีการกำหนดตำแหน่งว่าครอบครัวของผู้นำกลุ่มหรือผู้อาวุโสจะอยู่ในตำแหน่งใด แต่จะเลือกตำแหน่งพื้นที่ตามความเหมาะสม ฮายะห์ของทุกครอบครัวจะสร้างใกล้ ๆ กัน เว้นระยะห่างไม่มากนัก กลุ่มที่มีสมาชิกมากฮายะห์จะล้อมเป็นวงกลมขนาดใหญ่โดยให้ด้านหลังซึ่งใช้ใบไม้ปิดมิดชิดหันออกไปสู่ด้านนอก เว้นช่องเล็ก ๆ เป็นทางเข้าไปสู่ด้านใน และมีลานกลางกลุ่มฮายะห์สำหรับก่อไฟ

สถานที่เลือกสำหรับสร้างฮายะห์ไม่ห่างจากลำธารน้ำไหล แต่ก็ไม่ถึงกับตั้งอยู่ที่ริมน้ำเพราะต้องระวังเรื่องน้ำท่วมฉับพลันเมื่อมีฝนตก พวกเขาหลีกเลี่ยงการสร้างที่พักใต้ต้นไม้ใหญ่ โดยเลือกป่าที่มีต้นไม้ขนาดเล็กหรือขนาดกลาง ป้องกันอันตรายจากการที่กิ่งไม้จะหักโค่นลงใส่ที่พัก ไม่สร้างที่พักบริเวณเชิงเขาหรือทางด่านเพราะเป็นเส้นทางเดินของสัตว์ป่า ไม่มีการกำหนดตายตัวว่าหัวหน้ากลุ่ม ผู้อาวุโส ผู้นำ หรือสมาชิกธรรมดาจะต้องอยู่ในตำแหน่งไหน แต่จะเลือกจากความสะดวกและความเหมาะสมว่าครอบครัวที่มีสมาชิกมากก็จะเลือกพื้นที่ว่างที่กว้างกว่า ส่วนครอบครัวขนาดเล็กก็จะเลือกพื้นที่ที่เหลือที่พักของกลุ่มที่อยู่อาศัยเร่ร่อนในป่าที่ริมทะเลสาบ จะสร้างฮายะห์ในที่ดินที่ไม่ห่างจากท่าจอดเรือ เพราะกลุ่มนี้เดินทางย้ายถิ่นโดยการใช้เรือหางยาวที่หน่วยงานท้องถิ่นมอบให้ การสร้างฮายะห์เป็นแบบเรียบง่ายเป็นซุ้มบังไพรใช้วัสดุเท่าที่หาได้ง่ายในบริเวณนั้น ไม่ได้พิถีพิถันมากนักเพราะเคลื่อนย้ายบ่อยกว่าและพื้นที่มักจะแคบและชันมากกว่าคนที่อยู่ในป่าใหญ่ และพื้นที่มักจะเอียงลาดมากกว่ากลุ่มอื่นเพราะที่ราบเหมาะสมสำหรับปลูกฮายะห์ถูกน้ำท่วมไปทั้งหมด ผู้วิจัยติดตามกลุ่มที่อาศัยริมขอบอ่างเก็บน้ำหลายครั้งพบว่าเขาสร้างฮายะห์ คร่อมทางเดินบนสันเขา เพราะทางเดินมักจะถูกทำไว้บนพื้นที่ที่ความชันน้อยกว่าบริเวณอื่นอยู่แล้วช่วงเวลามรสุมฝนตกหนักบางกลุ่มก็ย้ายเข้าไปอยู่อาศัยในถ้ำ การก่อสร้างที่พักไม่ยากเพียงแต่ทำบังไพรปิดหน้าประตูและทำแคร่ไม้ไผ่

เมื่อชาวจาไฮเดินทางไปรับจ้างทำงานในหมู่บ้านเขาจะสร้างกลุ่มฮายะห์ในป่าที่ใกล้กับหมู่บ้านก็จะมีลักษณะชั่วคราวมากกว่า แต่ก็มีโครงสร้างเหมือนเดิมคือพยายามทำให้เป็นวงกลมและมีรั้วกำแพงที่ทำจากใบไม้ มีเตา

หลายเตาข้างแคร่ไม้ไผ่ ที่อยู่อาศัยแบบเร่ร่อนทั้งกลุ่มใหญ่ (ฮายะห์บือซาร์) หรือ กลุ่มย่อย คือเป็นที่รวมสมาชิกที่เร่ร่อนหาที่อยู่ อาหารและทำงานในหมู่บ้าน ทั้งกลุ่มใหญ่และเล็กไม่ได้แยกออกจากกันถาวรและพวกเขายังคงคิดว่าเป็นกลุ่มเดียวกันเช่นเดิม เหตุผลเพราะพ่อ แม่ ปู่ ย่า ตา ยาย บุตรหลาน ภรรยา ยังอยู่อาศัยที่กลุ่มใหญ่ ซึ่งยังมีความสัมพันธ์ในการช่วยเหลือซึ่งกันและกัน และมีการรวมตัวกันเมื่องานในหมู่บ้านน้อยลง

ขนาดของฮายะห์แต่ละหลังมีขนาดไม่เท่ากันตามความจำเป็นของแต่ละครอบครัว ครอบครัวขนาดเล็กก็จะสร้างฮายะห์เล็ก ส่วนครอบครัวใหญ่ที่มีสมาชิกมากก็จะสร้างฮายะห์ขนาดใหญ่เพื่อให้สมาชิกครอบครัวทุกคนมีพื้นที่ใช้สอยส่วนตัวอย่างพอเพียง รูปทรงของฮายะห์แต่ละหลังมีลักษณะคล้ายทรงเพิงหมาแหงน เพียงแต่หลังคาที่ใช้ใบไม้คลุมจะมีลักษณะที่โค้งมนกว่า ด้านหน้าเปิดเป็นช่องว่าง ไม่มีการปิดกั้นผนัง ภายในฮายะห์จะเป็นพื้นดินที่ถูกถางหรือกวาดจนเตียนโล่ง มีแคร่ที่สร้างจากลำไม้ไผ่สำหรับนอนและนั่งเล่น มีกองไฟกองเล็กอยู่ข้างแคร่ไม้ไผ่ ข้าวของเครื่องใช้ส่วนตัวของแต่ละคนจะถูกใส่ในห่อผ้าหรือถุง แขวนไว้ตามง่ามไม้ที่มีอยู่ในฮายะห์ของแต่ละครอบครัว ตรงกลางบริเวณด้านหน้าของฮายะห์ทุกหลังจะเว้นที่ว่างเป็นลานกว้างสำหรับกิจกรรมส่วนรวม มีการก่อกองไฟกองใหญ่กลางลาน ฮายะห์ทุกหลังสร้างติดกันเรียงในรูปแบบวงกลม โดยหันด้านหลังออกไปสู่ป่าภายนอก เว้นช่องขนาดเล็กประมาณคนรอดเข้าได้เพื่อเป็นประตูทางเข้า

มีเพียงบางกลุ่มเท่านั้นที่สร้างที่พักแบบถาวร อาคารมีลักษณะยกพื้นสูงจากพื้นดิน มีใต้ถุนสูงประมาณ 1-1.50 เมตร สร้างโดยใช้ไม้ไผ่ทั้งในรูปแบบที่ทำเป็นฟากไม้ไผ่และการขัดแตะ อาจใช้ไม้กระดานหรือวัสดุอื่นที่หามาได้มาเสริม ใช้ตะปูหรือการมัดหนีบด้วยเถาวัลย์ รูปทรงหลังคามักเป็นหลังคาจั่วมุงด้วยตับจากหรือหญ้าคา บางหลังอาจใช้สังกะสี บางหลังทำพื้นชั้นล่าง เพื่อเพิ่มพื้นที่และใช้สำหรับหลบร้อน สิ่งหนึ่งที่พบคือทุกหลังนิยมปิดพื้นที่ภายในมิดชิด คล้ายกับฮายะห์ในป่า กันพื้นที่ส่วนตัวไม่ให้ใครเห็นหากพวกเขาไม่ต้องการ ที่พักถาวรมีลักษณะคล้ายกระท่อม ยกพื้นสูงประมาณ 1 เมตร บางหลังไม่ยกพื้น บางหลังสร้างติดต่อกันยาวสำหรับอาศัยหลายครอบครัว

ใช้หลังคาร่วมกันแต่กั้นผนังแยกครอบครัว วัสดุที่ส่วนใหญ่เป็นวัสดุจากไม้ไผ่ โดยใช้ผนังเป็นฟากหรือฝาขัดแตะ พื้นใช้ลำไม้ไผ่ หลังคามุงด้วยตับจากหรือหญ้าคา บางที่เริ่มมีการใช้ไม้กระดานแต่ฝาบ้านยังคงเป็นฟากไม้ไผ่ เทคนิคการก่อสร้างส่วนใหญ่ใช้ตามลักษณะที่เคยชินเหมือนครั้งอยู่ในป่าคือ พวกเขายังคงรักษาองค์ประกอบและหน้าที่ต่าง ๆ ของฮายะห์ถึงแม้จะมีการปรับตัวให้สามารถอยู่ได้ในระบบนิเวศน์ที่เปลี่ยนแปลงและสอดคล้องกับความสัมพันธ์กับสังคมในที่ราบ โดยมีการใช้วัสดุภายนอกที่ตนเองหาได้มาประกอบกับโครงสร้างเดิมได้เป็นอย่างดี

จักรวาลวิทยา ศาสนา และมิติคู่ขนาน (parallel)

การศึกษาชาวจาไฮเรื่องเล่าความเชื่อวิธีการการจัดการกับคนตาย การอธิบายการย้ายถิ่นของจิตวิญญาณผู้ตายให้มีสถานะใหม่ซึ่งสะท้อนออกมาจากจักรวาลวิทยาของชาวจาไฮ ในเรื่องการแยกโลกออกเป็นสองโลกที่เป็นคู่ขนานกัน คือ โลกของคนที่มีชีวิตและโลกคนตายที่มีชีวิตหลังความตายในพื้นที่ภูมิศาสตร์เชิงซ้อน ชาวจาไฮทุกกลุ่มนับถือผู้มีอำนาจศักดิ์สิทธิ์สูงสุดคนเดียวกัน เรียกว่า “อลึจ (the Aluj)” การประกอบพิธีกรรมขอพร การรักษาโรค การปัดเป่าโชคร้าย ทำพิธีกรรมไม่ซับซ้อน แค่พวกเขาคิดหรือนึกถึงอลึจก็ถือว่าเสร็จพิธีกรรม อลึจคล้ายกับพ่อซึ่งเป็นต้นเชื้อ ของชาวจาไฮทั้งผอง เมื่อพวกเขาตายไปก็จะไปอยู่ในมิติเชิงซ้อนที่อลึจอยู่อาศัย พวกเขาเชื่อว่าเมื่อตายแล้วจิตวิญญาณก็จะละทิ้งเรือนร่าง ร่างกายจึงหมดความสำคัญและไม่ต้องการได้รับการปกป้องแต่อย่างใด ถูกปล่อยให้เน่าเปื่อยกลายเป็นอาหารของสัตว์ ปุ๋ยแก่พืช ผู้วิจัยสงสัยต่อเรื่องนี้มากเมื่อเริ่มศึกษาแต่เมื่อเข้าใจจักรวาลวิทยาของชาวจาไฮแล้ว จึงไขเรื่องราวทั้งหมดออกมาได้ พวกเขาไม่ใช่ไม่มีพิธีกรรมเกี่ยวกับการจัดการศพ ผู้วิจัยเข้าใจว่าการปล่อยให้ศพกลายเป็นอาหารของสัตว์และพืชเป็นพิธีกรรมหนึ่งของชาวจาไฮ

พิธีกรรมปลงศพโดยปล่อยให้ศพกลายเป็นอาหารของธรรมชาติเป็นประเด็นคำถามที่สำคัญมาก ช่วยไขความเข้าใจ ทำให้ผู้วิจัยเสาะหาคำอธิบายของชาวจาไฮ พบว่าเขาอธิบายว่าโลกเราประกอบด้วยโลกสามโลก ซึ่งซ้อน

อยู่ในโลกกายภาพเดียวกัน โลกแรกคือโลกที่มนุษย์ทุกคนอาศัยอยู่ โลกที่สองคือโลกที่คนกำลังจะตาย/โลกที่คนตายกลับมาติดต่อกับคนเป็น และโลกที่สามคือโลกของคนที่ตายไปแล้ว ในโลกนี้อลีจซึ่งเป็นพระเจ้าอยู่ร่วมกับพวกเขา โดยทั่วไปแล้วโลกทั้งสามแยกออกจากกัน แต่ว่าคนแก่สามารถติดต่อกับบรรพบุรุษอีกมิติได้ หากต้องทำกิจกรรมอะไรนอกจากขอกับอลีจแล้วพวกเขายังขอให้คนแก่คุยกับบรรพบุรุษต่างมิติได้ ดังนั้นพวกเขาจึงรู้สึกว่าป่าที่ตนเองอยู่เป็นบ้านเป็นอาณาจักรที่กว้างใหญ่ และมีญาติพี่น้องมากมายอยู่อาศัยด้วยกันถึงแม้เขาจะมองไม่เห็น และได้รับความช่วยเหลือโดยผ่านคนแก่ในกลุ่ม

องค์กรทางสังคมของโลกเชิงซ้อนก็เป็นเช่นเดียวกับโลกทั้งสองโลก เพียงแต่ว่าโลกของคนที่ตายไปแล้วเป็นโลกตลอดกาลไม่มีเวลา หากใครตายไปในช่วงวัยเด็กเขาก็จะเป็นเด็กตลอดไป หากใครตายไปในวัยที่เจริญเติบโตเป็นผู้ใหญ่แล้วเขาก็จะมีรูปร่างเช่นนั้น เพียงแต่แข็งแรงสมบูรณ์กว่าในปัจจุบัน เมื่อจาไฮคนหนึ่งตายเขาจะต้องค้นหากลุ่มที่เร่ร่อนในป่าเชิงซ้อนใหม่ เขาอาจจะเจอกับญาติ พ่อและแม่ที่เสียชีวิตไปแล้วและขอเข้าไปอยู่อาศัยเป็นสมาชิกคนหนึ่ง มีวิถีชีวิตแบบเร่ร่อนตามแหล่งอาหาร เป็นผู้ล่าและเก็บหาของป่าต่อไป ในโลกต่างมิติออกไปจากโลกคนเป็น ก็ต้องหาผู้นำกลุ่มเช่นกัน หากผู้นำกลุ่มที่มีอยู่เป็นจำนวนมากก็จะมีการเลือกผู้นำที่ยิ่งใหญ่ที่สุดเป็นผู้ปกครอง โลกมิติคู่ขนานจึงเป็นโลกที่กดมิติเวลาให้หยุดการแยกในระดับคู่ขนาน ทำให้เกิดลักษณะของการอยู่ร่วมเวลาเดียวกัน และทำให้ความผูกพันทางสังคมก่อตัวอย่างสมบูรณ์แบบมากกว่าการอยู่โดดเดี่ยวเพียงแต่ในโลกปัจจุบัน ดังนั้นพวกเขาที่อยู่ในโลกวันนี้จึงยึดถือ “คุณค่าร่วม” คือ มีหน้าที่ซึ่งต่างตอบแทนซึ่งกันและกัน ในหมู่เครือญาติ เพื่อน ซึ่งถูกรักษาไว้สำหรับอนาคต

ผู้วิจัยจึงเข้าใจว่าองค์กรทางสังคมปัจจุบันถูกรักษาและลอกแบบออกมาจากจินตนาการถึงโลกเชิงซ้อนร่วมเวลา เขาพยายามทำให้โลกปัจจุบันกับโลกอีกโลกหนึ่งมีความคล้ายคลึงกันมากที่สุด รูปธรรม วัตถุวิสัยอีกประการหนึ่งก็คือ การอนุรักษธรรมชาติยังเกี่ยวข้องกับโลกเชิงซ้อน พวกเขาเชื่อว่าโลกเชิงซ้อนก็มีต้นไม้ สัตว์ แม่น้ำ เหมือนกันกับโลกที่พวกเขาเห็น หากต้นไม้ลดความสมบูรณ์ลง โลกเชิงซ้อนซึ่งเป็นโลกกายภาพศักดิ์สิทธิ์จะพับกลับมา

โลกนี้ ฟื้นฟูให้โลกนี้กลับมาอุดมสมบูรณ์อีกครั้ง นับกันหน่วยต่อหน่วย หาก แต่ว่าถ้าพวกเขาทำลายธรรมชาติมากเกินไปการฟื้นฟูก็จะต้องใช้เวลามาก อาหารก็จะลดลง แต่ไม่ว่าอย่างไรก็ตามบรรพบุรุษกำหนดวิธีคิดไว้แล้วว่าธรรมชาติจะกลับฟื้นฟูได้อย่างแน่นอน ชาวจาไฮจึงมีวิถีชีวิตในป่าแบบใช้ประโยชน์แค่นั้น พวกเขาไม่ปลูกต้นไม้ ไม่เลี้ยงสัตว์ ไม่ปลูกผัก การทำเช่นนั้นกลายเป็นเรื่องน่าขันชวนหัว เขาบอกว่าคนภายนอกต้องปลูกเพราะในธรรมชาติไม่มีอาหารแล้ว พวกเขาจะปลูกไปทำไมในเมื่อในป่ามีอาหารมากมาย จักรวาลวิทยาได้เข้ามากำหนดการรับรู้และวางแบบแผนคร่าว ๆ ให้ และรักษาการดำรงชีพแบบเร่ร่อนและการหาอาหารให้คงเดิม

ผู้วิจัยจึงสามารถอธิบายได้ว่ามิติหรือพื้นที่พิเศษทางความคิดเป็นมิติที่มีระดับความจริงต่อชาวจาไฮและทำหน้าที่กระตุ้นการปฏิบัติ การมีหน้าที่ต่างผูกพัน การเรียนรู้คุณค่า และการเป็นคนที่สมบูรณ์ ที่เหมาะสมสำหรับมิติหลังชีวิตนี้ การปฏิบัติในชีวิตประจำวันของพวกเขาจึงสะท้อนออกมาจากความจริงเหล่านี้ เช่น การจัดการศพ ที่มีความแตกต่างหลากหลายมากยิ่งขึ้น ในบางกรณีก็จัดการเพื่อแก้ไขปัญหาข้อผิดพลาดอันเนื่องมาจากการเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตแบบเร่ร่อนมาอยู่ติดที่มากยิ่งขึ้น ซึ่งจะอธิบายต่อไปข้างหน้า

ชาวจาไฮในยะลาและนราธิวาสมีความเปลี่ยนแปลงการจัดการศพไปบ้าง หากเปรียบเทียบจากการเก็บข้อมูลภาคสนามทั้งหมดในสองจังหวัด ผู้วิจัยพบว่ามีเพียงกลุ่มที่อยู่อาศัยใน อ.จะแนะ จ.นราธิวาส เท่านั้นที่จัดการศพแบบดั้งเดิม เช่น กลุ่มบ้านไอร์ลาตาจัดการศพโดยไม่มีการฝังศพ พวกเขาใช้เสื่อห่อหุ้มศพวางไว้บนแคร่ไม้ไผ่ปล่อยให้สัตว์ป่ากินเรือนร่างศพเป็นอาหาร กลุ่มมะแซ/ผัดพริก ก็เคยปฏิบัติเช่นเดียวกัน หรือในบางครั้งผู้ป่วยหนักยังไม่ทันเสียชีวิต กลุ่มผัดพริกทั้งกลุ่มก็ทำแคร่ไม้ไผ่และยกผู้ป่วยให้ไปนอนรอความตาย แล้วย้ายหนีไปในทันที ต่อมาเมื่อมีการติดต่อกับชาวมลายูมุสลิมมากขึ้นได้มีการเปลี่ยนแปลงพิธีการจัดการศพ โดยการขุดหลุมฝังศพ มีการอาบน้ำศพ แต่งตัวด้วยเสื้อผ้าของผู้ตายแล้วห่อศพด้วยผ้าสีดำ หลังจากนั้นก็ประกอบพิธีกรรมโดยผู้เฒ่าเป็นผู้นำพิธีการ แสดงท่าทางในการอ่านบทสวด มีการสวดคาถาเป็นเวลา 3 วัน ต่อหน้าศพ บริเวณพิธีกรรมได้มีการตั้งผลไม้

หรือของกินต่าง ๆ ไว้ให้ตลอดเวลา เมื่อครบ 3 วัน ทั้งหมดก็ช่วยกันนำศพไปฝังในหลุมที่เตรียมไว้ ซึ่งส่วนใหญ่ก็เป็นบริเวณฮายะห์นั้นเอง พวกเขาย้ายที่พักหนีจากศพในวันที่ 4 แต่เมื่อมีโอกาสพวกเขาก็จะแวะเวียนมาที่หลุมฝังศพเสมอ พวกเขาอธิบายวิธีการทำศพแบบใหม่ว่าเพื่อไม่ให้จิตวิญญาณของผู้ตายเหงา และเป็นการปลอบประโลมญาติของผู้ตายไม่ให้เสียใจมากเกินไปจากการสูญเสีย การเปลี่ยนแปลงประเพณี ศาสนา และวัฒนธรรมในกลุ่มต่าง ๆ โดยทั่วไปจะมีคำอธิบายเชื่อมโยงระหว่างสิ่งใหม่และสิ่งเก่า แต่สำหรับกลุ่มจาไฮนั้นขาดคำอธิบายไปผู้วิจัยต้องการศึกษาเพิ่มเติม ดูเหมือนว่าวิธีคิดใหม่ที่เพิ่มเข้ามาในจักรวาลเดิมยังขาดการอธิบายที่นำมาเชื่อมโยงระหว่างเก่าและใหม่ได้

การจัดการศพชาวจาไฮทั้งสองรูปแบบข้างต้นคล้ายกันในเรื่องการย้ายฮายะห์หนีศพ แต่มีกลุ่มหนึ่งที่แตกต่างออกไป กลุ่มโต๊ะโม๊ะฝังศพในหมู่บ้านที่ตนเองอยู่อาศัย กลุ่มนี้ได้มีการตั้งหมู่บ้านถาวรจากการสนับสนุนโดยองค์การบริหารส่วนตำบลไอยเยอร์เวง อ.เบตง จ.ยะลา ในวันหนึ่งเด็กในกลุ่มบ้านเสียชีวิต พวกเขาไม่สามารถย้ายบ้านหนีได้ จึงจัดการกับการปฏิบัติในโลกปัจจุบันแตกต่างออกไป เขาอธิบายเหตุผลว่า จิตวิญญาณผู้ตายไม่สามารถค้นหาชุมชนเร่ร่อนต่างมิติได้ เพราะติดอยู่กับโลกก่อนตาย เพราะพวกเขาไม่ย้ายบ้านหนีลูกจึงเกาะติดพวกเขา และเขาเองก็ไม่สามารถพาจิตวิญญาณของลูกไปหาบรรพบุรุษในป่าได้ จึงต้องสร้างบ้านหลังเล็ก ๆ ให้จิตวิญญาณของลูกอาศัยอยู่ เขาสร้างบ้านครอบหลุมฝังศพลูก จากนั้นก็นำข้าวของเครื่องใช้ เสื้อผ้า ของเล่นเด็กไว้ในบ้าน ทำเตาและก่อไฟให้ด้วยในบางครั้ง

โลกคู่ขนานคือจักรวาลวิทยาที่สำคัญของชาวจาไฮเมื่อเกิดการเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตซึ่งขัดขืนกับวิถีที่ตนเองควรปฏิบัติพวกเขาก็ปรับเปลี่ยนวิธีการและดำรงอยู่อย่างขัดแย้งกันเอง เช่น การทำหลุมฝังศพ การปลูกบ้านให้คนตายอยู่ในหมู่บ้าน และการเวียนไปสู่หา ซึ่งมาจากการซึมซับแบบปฏิบัติทางวัฒนธรรมใกล้ตัวเข้ามาและการสร้างแนวทางการปฏิบัติใหม่เพื่อที่จะสามารถดำรงอยู่ได้ในปัจจุบันถึงแม้จะขัดแย้งกันเองก็ตาม แต่การเปลี่ยนแปลงหรือการเคลื่อนตัวทางประเพณีและวัฒนธรรมทั้งหมดนี้ ชาวจาไฮยังไม่ได้

ละทิ้งจักรวาลวิทยาบรรพบุรุษ เขายังเชื่อว่ามี “อลึจ” และบรรพบุรุษที่อยู่ในโลกเชิงซ้อน ซึ่งเฝ้ามองพวกเขาและมีความหวังดีอำนวยโอกาสและโชค ปัดเป่าภัยร้าย รวมถึงจะช่วยฟื้นคืนระบบนิเวศน์ป่าในโลกปัจจุบันให้สมบูรณ์ เช่นเดียวกันกับโลกเชิงซ้อน ซึ่งไม่มีวันเสื่อมทรามลง ดังนั้นโลกคู่ขนานคือโลกสมมุติจินตนาการที่ถูกนำมาเปรียบเทียบกับโลกจริง การเชื่อถือว่ามีความอุดมสมบูรณ์ไม่เปลี่ยนแปลงคือการกำกับควบคุมและกระตุ้นให้ชาวจาไฮมีความหวังกับโลกปัจจุบันว่าบรรพบุรุษจะช่วยให้เกิดฟื้นตัวของนิเวศน์โดยการลอกตัวแบบจากโลกอุดมคติได้เมื่อถึงเวลาวิกฤติ การตายจึงมีความสำคัญสำหรับคนที่ยังอยู่ Marshall Sahlins (2017) อธิบายไว้ในหัวข้อ การเมืองของการเปลี่ยนกลาย (The politics of alterity) ว่าการตายก็คือการเมืองประเภทหนึ่งที่ทำให้เกิดความเป็นท้องถิ่นขึ้น แต่มันขัดแย้งกันเองที่ทรัพยากรของอำนาจทางการเมืองในสังคมของออสโตรนีเซียนและคนอื่นอีกเป็นจำนวนมาก ถ้าหากมนุษย์ไม่ตายหรือไม่สามารถที่จะตายได้สังคมมนุษย์น่าจะสับสนกับระบบวิธีคิดจักรวาลวิทยา หากการตายยังคงดำรงอยู่ ก็จะทำให้สังคมยังเชื่อมต่อกับสิ่งที่อยู่ภายนอกสังคม (Sahlins, 2017: 47-48; Viveiros de Castro, 1992: 190-191; Viveiros de Castro, 1992: 190-191)

สรุปและข้อเสนอแนะ

จากการศึกษาวิจัยชาวจาไฮ พวกเขาไม่เคยรับรู้วิธีคิดการจำแนกแยกแยะทางชาติพันธุ์มาก่อน ไม่เคยรู้ว่าคนที่แตกต่างกันนั้น จากลักษณะภายนอกทางกายภาพถูกนำมาเป็นสิ่งบ่งชี้ที่แตกต่างกัน และเรียกว่า เชื้อชาติ และต่อมาก็เปลี่ยนแปลงมาเป็นการจัดประเภทโดยชาติพันธุ์ ควรเลิกใช้คำว่า “ซาไก” เป็นชื่อเรียกชาติพันธุ์ และเลิกใช้การจัดกลุ่มทางเชื้อชาติ เช่น เรียกพวกเขาว่า “นิกริโต” เพราะปัจจุบันโดยสากลได้ยกเลิกการใช้เชื้อชาติมาจำแนกกลุ่มชนมนุษย์เพราะเคยเป็นเหตุให้นำมาใช้กดขี่จนเกิดการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์มนุษย์มาแล้ว คำถามก็คือ นักวิชาการจะตระหนักถึงศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์หรือไม่หรือจะยังตอกย้ำการกดขี่มนุษย์จากความรู้ลัทธิอาณานิคม สำหรับการเรียกแบบไม่ทางการในภาคใต้ประเทศไทยเรา อาจจะใช้คำเรียก

ชาวโอรังอัสลีก็ได้ คำนี้สื่อความหมายในภาษาท้องถิ่นหมายถึงคนดั้งเดิม และในเอกสารวิชาการควรเรียกตามการจัดกลุ่มชาติพันธุ์ที่เป็นทางการของประเทศมาเลเซีย ว่า “ชาวจาไฮ” ภาษาอังกฤษ “the Jahai” แต่ควรตระหนักว่าการเรียกชื่อชาติพันธุ์ที่เป็นสากลและให้เกียรตินั้นก็ยังเป็นการยัดเยียดการเรียกชื่อให้แก่ “พวกเขา” ซึ่งยังไม่เข้าใจวิธีคิดการจำแนกกลุ่มชนด้วยชาติพันธุ์ และงานวิชาการควรย้ำให้ความสำคัญกับการเคารพสิทธิชนพื้นเมืองและสิทธิในความเป็นมนุษย์

ผู้วิจัยยังคิดว่าควรที่จะแสวงหาทางออกที่ยังรับรองการดำรงอยู่แบบเร่ร่อน การล่าและเก็บหาของป่า แต่จะทำอย่างไรที่จะทำให้โครงสร้างขององค์กรรัฐฯ เช่น ป่าไม้ สาธารณสุข การปกครองส่วนท้องถิ่นบูรณาการให้ชาวจาไฮ 439 คน สามารถเป็นพลเมืองได้โดยไม่บังคับให้พวกเขาสูญเสียรูปแบบวิถีชีวิตของตนเอง และยังคงให้พวกเขาสามารถติดต่อข้ามพรมแดนประเทศเพื่อสืบเนื่องความเป็นธรรมชาติ/วัฒนธรรมของชาวจาไฮระหว่างประเทศไทยและมาเลเซีย อาจจะมีหน่วยงานที่เข้ามาประสานความร่วมมือทั้งในประเทศไทยและประเทศมาเลเซียในการทำงานฟื้นฟูและปกป้องสิทธิให้แก่ชาวจาไฮ ปัญหาด้านอาหาร ด้านสาธารณสุขเป็นปัญหาที่สำคัญที่สุดและยังต่อเนื่องไปสู่ปัญหาการละเมิดสิทธิมนุษยชนอื่น ๆ เพราะมีผู้ฉวยใช้ประโยชน์ชาวจาไฮในลักษณะของการใช้แรงงานกดขี่ค่าแรง และการกดขี่จากการท่องเที่ยว เช่นการกั้นวิกเก็บเงินเข้าชมความแปลก ซึ่งควรมีการรณรงค์ให้แก่ท้องถิ่นเรื่องศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ที่เท่าเทียมกัน ปัจจุบันอำเภอเบตง จังหวัดยะลา ได้เริ่มทำบัตรประชาชนให้แก่ชาวจาไฮ แต่จะทำอย่างไรที่จะไม่ทำให้การเป็นพลเมืองกลับเป็นการเข้าไปละเมิดสิทธิทางชาติพันธุ์ของชนพื้นเมืองดั้งเดิม เช่น ไม่ใช้เป็นเหตุในการอพยพออกมาจากป่า ไม่บังคับเด็กเข้าโรงเรียนประจำ ไม่เกณฑ์ทหารเพราะจะเป็นการพรากพวกเขาจากการทำหน้าที่การหาอาหารในชีวิตประจำวันแก่กลุ่มเครือญาติ

เชิงอรรถ

[1] บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยชาวโอรังอัสลี ภาคใต้ตอนล่างของประเทศไทย ได้รับทุนสนับสนุนการวิจัยจากศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร ปี 2562

[2] เวลานักมานุษยวิทยาอธิบายการเร่ร่อน (nomad) โดยทั่วไปหมายถึง การทำการเกษตรแบบเร่ร่อน การเลี้ยงสัตว์แบบเร่ร่อน และหมายถึงการเป็นผู้ล่าและเก็บหาของป่าด้วย ในกรณีศึกษาของผู้วิจัยหมายถึง การล่าสัตว์และเก็บหาของป่า (Krader, 1959: 499; Sutton & Anderson, 2010: 135)

[3] ประชากรชาวโอรังอัสลีประเทศมาเลเซีย ปี 2006 มีทั้งหมด 149,723 คน (Abdullah et al., 2016)

[4] Father Paul J. Schebesta (1887-1967) ชาวเวียนนา ประเทศออสเตรีย เขาจบการศึกษา Ph.D. มานุษยวิทยาวัฒนธรรม เชี่ยวชาญเรื่อง Egyptology ที่มหาวิทยาลัยเวียนนา ปี 1926 แต่ชีวิตทางวิชาการกลับพลิกผันเปลี่ยนมาวิจัยจนได้รับการยอมรับว่าเป็นนักมานุษยวิทยาวัฒนธรรมภาษาศาสตร์ ศึกษาเกี่ยวกับกลุ่มชนชาติพันธุ์ Nigritos ที่มาเลเซีย และ African Pygmies และได้เป็น ศาสตราจารย์ทางด้าน “Cultural Anthropology, History of Religion, and Linguistics” (Dupré, 1968, 1969) นอกจากนี้ก็มีงานของ Niclas Burenhult (2001) “Jahai Phonology: A Preliminary Survey”, Nicolas Burenhult (2001) “Loanword phonology in Jahai” Nicolas Burenhult (2002) “A grammar of Jahai”

[5] มีผลงานที่นักวิชาการภาษาศาสตร์ชนพื้นเมืองน่าจะศึกษาต่อไป เกี่ยวกับภาษาของชาวจาไฮ “Grammatical Sketch of the Jahai Dialect, Spoken by A Negrito Tribe of Ulu Perak and Ulu Kelantan, Malay Peninsula.” (Schebesta, 1928)

[6] ประเทศไทยใช้ “วาทกรรมชาวเขา” สำหรับจัดความสัมพันธ์ระหว่างรัฐ ประชาชนที่ไกล้รัฐและกลุ่มคนที่อยู่ชายขอบจากมุมมองของรัฐ (ปิ่นแก้ว, 2541)

[7] การยกเลิกการเรียกชื่อที่เหยียดคนอื่นถูกยกเลิกอย่างเป็นทางการในมาเลเซีย แต่สำหรับประเทศไทยแล้วนักวิชาการจำนวนมากกลับยังขาดความตระหนักถึง ซึ่งมีหลายชิ้นงานที่มีปัญหา (Porath, 2010; เกศริน, 2544; เกศริน & พวงเพ็ญ, 2546; ทยา, 2533; บุญเสริม, 2523; บุญเสริม และสมฤทัย, 2548, 2557; มธุรส, 2538; สิริพร, 2558; สุนิตดา, 2553; สุวัฒน์, 2538; อัมพร และคณะ, 2551; อาภาภิรัตน์, 2539) หรือแม้แต่ผลงานที่เขียนถึงปัญหาของการดูหมิ่นดูแคลนทางชาติพันธุ์

ในทางภาษาและภาพตัวแทน ก็ขาดความอ่อนไหวในทางภาษา ทั้งการตั้งชื่อบทความและการให้ความเห็นที่แสดงจุดยืนอันชัดเจนสำหรับการเรียกชื่อ คลุมเครือ และซ่อนความเห็นให้ตีความเอง เช่น อภิชญา แก้วอุทัย (2563) “มันนิ “ซาไก”: ภาพตัวแทน ชาติพันธุ์ และความเป็นชายขอบ”

[8] พบว่ามีการจับชาวโอรังอัสลี-เซมัง มาเป็นทาสใช้แรงงาน :ซึ่งในเวลานั้นชาวต่างชาติเรียกว่านิกริโต

[9] เวปไซต์ประชาสัมพันธ์ของการไฟฟ้าฝ่ายผลิตระบุว่า มีประชาชนที่ได้รับผลกระทบเพียง 1,100 ครอบครัว ไม่มีการรายงานผลกระทบต่อกลุ่มชาติพันธุ์จาไฮหรือชาวโอรังอัสลีในโครงการ เพียงแต่บอกว่ามีหมู่บ้านซาไกอยู่ใกล้กับโครงการเขื่อนและเป็นสถานที่ท่องเที่ยว (การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทย, 2561)

[10] มีแต่ชาวเก็นซิวหรือโอรังอัสลีผู้ใช้ภาษาเก็นซิว (Kensiu language) ที่เหลือตกค้างที่หมู่บ้านซาไกอันมาจากความล้มเหลวของหน่วยงานรัฐที่เมื่อนำพวกเขาจัดตั้งเพื่อเป็นหมู่บ้านการท่องเที่ยวและก็จัดการได้ไม่ดีจนชาวกันซิวส่วนใหญ่ย้ายไปประเทศมาเลเซีย

[11] บุญเสริม ฤทธาภิรมย์ และ สมฤทัย ณ น่าน (2548, 2557) ได้ประเมินจำนวนประชากรว่ามีชาวมันนิทิวเขาบรรทัดจำนวน 200 คน และทิวเขาสันกาลาคีรี จำนวน 100 คน รวมแล้วประมาณ 300 คน (บุญเสริม & สมฤทัย, 2557: 72-73) ซึ่งเป็นที่แน่ชัดแล้วจากงานวิจัยนี้ว่าประเมินน้อยกว่าความเป็นจริง

[12] หากเปรียบเทียบกับประเทศมาเลเซียในงานมานุษยวิทยา “Semang: East and Southeast Asia.” (Endicott, 1996: 234) พบว่ามีความแตกต่างกันที่ ชาวจาไฮไม่เลี้ยงสัตว์ ไม่ปลูกพืชเพื่อเป็นอาหาร เพราะคิดว่าในป่ายังมีอาหารสมบูรณ์ ทั้งพืชและสัตว์

[13] ชื่อเรียกภาษาจาไฮเป็นชื่อเรียกดั้งเดิมในปัจจุบันก็อาจจะไม่สามารถเข้าใจความหมายเดิมได้ (Blench, 2006: 3)

[14] “แตแต” คือภาษาจาไฮ ส่วนคำว่า “ไอร์” ภาษามลายูแปลว่าลำห้วยหรือลำคลอง

[15] V. A. Shnirelman (1994) เสนอว่า จากข้อมูลในประวัติศาสตร์ชาวจาไฮแห่งคาบสมุทรมาลัคคาเป็นตัวอย่างหนึ่งที่แสดงให้เห็นว่ามีวัฒนธรรมในการสร้างสันติภาพ ใช้กลอุบายเป็นเครื่องมือ เช่น เวทมนตร์ และศาสนา เป็นเครื่องมือในการพัฒนาเหตุการณ์จากความขัดแย้งสู่สันติภาพเช่นเดียวกันกับ ชาวอข่า ปิกมีส์ (the Aka Pygmies) จากอัฟริกากลาง (Shnirelman, 1994: 300)

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กรมอุทยานแห่งชาติสัตว์ป่าและพันธุ์พืช สำนักงานอนุรักษ์สัตว์ป่า. 2549. *สถานีวิจัยสัตว์ป่าป่าพรุ ป่าฮาลา-บาลา*. Retrieved from http://web3.dnp.go.th/wildlifenew/animConserveDepView.aspx?depId=59

กรุงเทพธุรกิจ. (2561, 13 กุมภาพันธ์). ช้างป่าเหยียบชาวบ้านอ.บันนังสตา เสียชีวิต 1 ราย. *กรุงเทพธุรกิจ*. Retrieved from https://www.bangkokbiznews.com/news/detail/792316, (9 สิงหาคม 2564).

การไฟฟ้าฝ่ายผลิตแห่งประเทศไทย. 2561. *เขื่อนบางลาง*. Retrieved from https://www.egat.co.th/index.php?option=com_content&view=article&id=2566&Itemid=117 (7 สิงหาคม 2564).

กิติยา ถาวโรฤทธิ์, พงษ์พันธ์ สุขสุพันธ์, และ นฤมล แสงประดับ. 2560. ความหลากหลายของแมลงชีปะขาว แมลงสโตนฟลาย และแมลงหนอนปลอกน้ำ ในเขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าฮาลา-บาลา จังหวัดนราธิวาส. *วารสารมหาวิทยาลัยนราธิวาสราชนครินทร์*, 9(3), 149-161.

เกศริน มณีนูน. 2544. *พฤกษศาสตร์พื้นบ้านของชนเผ่าซาไกในจังหวัดตรัง พัทลุง และยะลา*. วิทยานิพนธ์วิทยาศาสตรมหาบัณฑิต สาขาพฤกษศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์.

เกศริน มณีนูน และ ศิริรักษ์ พวงเพ็ญ. 2546. *ซาไก: ชนกลุ่มน้อยภาคใต้ของไทย*. สงขลา: คณะวิทยาศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์.

ทยา เตชะเสน์. 2553. ดนตรีซาไก กรณีศึกษาตำบลนาทอน อำเภอทุ่งหว้า จังหวัดสตูล. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาดนตรีชาติพันธุ์วิทยา มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.

ไทยรัฐ. (2561, 4 มิถุนายน). เบตง โขลงช้างป่าอาละวาด! บุกทำลายบ้านเรือน เล็งผลักดันคืนป่า. *ไทยรัฐออนไลน์*. Retrieved from https://www.thairath.co.th/news/local/south/1299254, (9 สิงหาคม 2564).

ธงชัย วินิจจะกูล. 2560. *คนไทย/ คนอื่น: ว่าด้วยคนอื่นของความเป็นไทย*. นนทบุรี: ฟ้าเดียวกัน.

บุญเสริม ฤทธาภิรมย์. 2523. *ซาไกเจ้าแห่งขุนเขา และสมุนไพร*. กรุงเทพฯ: อนงค์ศิลป์.

บุญเสริม ฤทธาภิรมย์, และ สมฤทัย ณ น่าน. 2548. *ไม่มีเงาะซาไกในประเทศไทย*. กรุงเทพฯ: ภาพพิมพ์.

บุญเสริม ฤทธาภิรมย์, และ สมฤทัย ณ น่าน. 2557. เราควรเรียกเงาะป่าในภาคใต้ของไทยว่าเงาะซาไกหรือ. *วารสารรามคำแหง ฉบับมนุษยศาสตร์,* 33(1), 71-88.

ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี. 2541. วาทกรรมว่าด้วย “ชาวเขา”. *วารสารสังคมศาสตร์,* 11(1), 92-135.

ผู้จัดการ. (2563, 26 ธันวาคม). เรื่องสลด! พบซากลูกช้างป่าติดบ่วงแร้วลวดสลิงตายอนาถกลางป่าใน อ.กาบัง จ.ยะลา. *ผู้จัดการออนไลน์*. Retrieved from https://mgronline.com/south/detail/9630000131952, (9 สิงหาคม 2564).

โพสต์ทูเดย์. (2561, 13 กุมภาพันธ์). การเมืองช้างป่าเหยียบชาวบ้านในอำเภอบันนังสตา ขณะกรีดยางเสียชีวิต 1 ราย เล็งสร้างโป่งตามแนวชายป่าแก้ปัญหาระยะยาว. *โพสต์ทูเดย์*. Retrieved from https://www.posttoday.com/social/local/540195, (9 สิงหาคม 2564).

มธุรส คุ้มประสิทธิ์. 2562. *การศึกษาเปรียบเทียบวิธีการบอกเวลาในภาษาไทยกรุงเทพฯ กับภาษาซาไกแต็นแอ็น ที่อำเภอป่าบอน จังหวัดพัทลุง*. นครปฐม: มหาวิทยาลัยศิลปากร.

เยาวลักษณ์ วิลัย. (2538). *ลักษณะแฮปโพลไทป์ของยีนบีตาอี-โกลบินในชนเผ่าซาไกและชาวชอง*. วิทยานิพนธ์ วิทยาศาสตรมหาบัณฑิต สาขาพันธุ์ศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, กรุงเทพฯ.

วิกิพีเดีย. 2561. *เขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าฮาลา-บาลา.* Retrieved from https://th.wikipedia.org/wiki/เขตรักษาพันธุ์สัตว์ป่าฮาลา-บาลา.

สำนักอุทยานแห่งชาติ กรมอุทยานแห่งชาติสัตว์ป่าและพันธุ์พืช. (2562). *บางลาง (Bang Lang)*. Retrieved from http://park.dnp.go.th/visitor/nationparkshow.php?PTA_CODE=1089.

สิริพร สมบูรณ์บูรณะ. 2558. *รายงานการวิจัยเรื่องกลุ่มชาติพันธุ์ กรณีกลุ่มซาไกและเซมังหรือมานิในภาคใต้ : จังหวัดพัทลุง สตูลและตรัง*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).

สุนิตดา ชูสวัสดิ์. 2553. *ซาไก: การสร้างความเป็นอื่นในบริบทการพัฒนาของรัฐไทย.* วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาพัฒนามนุษย์และสังคม มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์.

สุวัฒน์ ทองหอม. 2538. *เงาะชนผู้อยู่ป่า: ชาติพันธุ์มนุษย์ดึกดำบรรพ์ที่ยังเหลืออยู่.* กรุงเทพฯ: บริษัท ทันเวลา.

อภิชญา แก้วอุทัย. 2563. มันนิ “ซาไก”: ภาพตัวแทน ชาติพันธุ์ และความเป็นชายขอบ. *วารสารไทยคดีศึกษา*, 17(2), 145-191.

อัมพร ศรประสิทธิ์, จุรีรัตน์ บัวแก้ว, สุภาพร วุกถ้อง, และ จิตรา สายสิงห์. (2551). *โครงการวิจัยภูมิไทยในชุดไทย: ภาคใต้ฝั่งอ่าวไทย*. สงขลา: มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์.

อาภาภิรัตน์ วัลลิโภดม. 2539. จากชายเขตขันธ์ พัทลุงพารา สู่กรุงเทพมหานคร. *จุลสารไทยคดีศึกษา*, *13*(1), 54-59.

ภาษาอังกฤษ

Abdullah, J., Sayuti, N. M., Arshad, A. A. M., & Embong, M. R. 2016. Living Conditions in Orang Asli Resettlement Project (PROSDET) of Pantos, Pahang, Malaysia, Procedia. *Social and Behavioral Sciences, 222,* 143-150.

Andaya, L. Y. 2008. *Leaves of the Same Tree : Trade and Ethnicity in the Straits of Melaka*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Bachofen, J. J. 1967. *Myth, Religion, and Mother Right: Selected Writings of J. J. Bachofen*. London: Routledge & K. Paul.

Baer, A., Endicott, K., Gianno, R., Howell, S., Nowak, B. S., & Sluys, C. v. d. 2006. *Orang Asli women of Malaysia : perceptions, situations & aspirations*. Subang Jaya (Malaysia): Center for Orang Asli Concerns.

Bigelow, R. 1972. The evolution of cooperation, aggression, and self-control. *Nebraska Symposium on Motivation*, 20, 1-57.

Blench, R. 2006. *Why are Aslian-speakers Austronesian in culture?* Paper presented at the EFEO, SIEM REAP, 28-29th JUNE 2006, Siem Reap.

Bloch, M., & Parry, J. 1999[1982]. Introduction: Death & the regeneration of life. In M. Bloch & J. Parry (Eds.), *Death & the regeneration of life.* Cambridge: Cambridge University Press.

Brandt, J. H. 1961. The Negritos of Peninsular Thailand. *Journal of the Siam Society, 49*(2), 123–160.

Burenhult, N. 2001. Jahai Phonology: A Preliminary Survey. *The Mon-Khmer Studies Journal*, 31, 29-45.

Burenhult, N. 2001. Loanword phonology in Jahai. In *Lund University Working papers* (Vol. 48, pp. 5–14). Lund, Sweden: Department of Linguistics.

Burenhult, N. 2002. *A grammar of Jahai*. (PhD. Thesis). Department of Linguistics and Phonetics, Lund University, Lund, Sweden.

Carey, I. 1976. *Orang Asli: the aboriginal tribes of Peninsular Malaysia.* Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Cooper, J. M. 1940. Andamanese-Semang-Eta Cultural Relations. *Primitive Man, 13(2)*, 29-47. doi:10.2307/3316490.

Cunninghama, A. J., Worthington, S., Venkataramana, V. V., & Wrangham, R. W. 2019. Do modern hunter-gatherers live in marginal habitats? *Journal of Archaeological Science, 25*, 584-599. doi:10.1016/j.jasrep. 2019.05.028

Dentan, R. K., & Charles, I. 1997. Telling the Truth in Difficult Times: Malaysian Anthropologists and Orang Asli. *American Anthropologist, 99*(4), 836-838.

Dupré, W. 1968. 0bituaries: PAUL JOACHIM SCHEBESTA 1887-1967. *American Anthropologist*, 70, 537-545.

Dupré, W. 1969. Paul Joachim Schebesta (1887-1967). *History of Religions*, *8*(3), 260-266.

Durkheim, E. m. 2008[1915]. *The Elementary Forms of the Religious Life.* New York: Dover Publications, Inc.

Endicott, K. 1996. Semang: East and Southeast Asia. In D. Levinson (Ed.), *Encyclopedia of World Cultures* (Vol. 5: 233-236). New York: Macmillan Reference USA.

Evan, I. H. N. 2012 [1937]. *Negritos of Malaya*. London and New York: Routledge.

Frazer, J. G. 1890. *The Golden Bough*. London: MacMillan.

Gomes, A. G. 2007. *Modernity and Malaysia: Settling the Menraq forest nomads*. London and New York: Routledge.

Hamilton, A. 2002. Tribal People on the Southern Thai Border: Internal Colonialism, Minorities, and the State. In G. Benjamin & C. Chou (Eds.), *Tribal Communities in the Malay World: Historical, Cultural and Social Perspectives* (pp. 77-96). Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute.

Hamilton, J. A., & Placas, A. J. 2011. Anthropology Becoming ...? The 2010 Sociocultural Anthropology Year in Review. *113*(2), 246-261.

Harrison, J. 1912. *Themis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hayden, B., Deal, M., Cannon, A., & Casey, J. 1986. Ecological determinants of women's status among hunter/gatherers. *Human Evolution*, 1, 449-473.

Headland, T. N. 1996. *Philippine Negritos*. In D. Levinson (Ed.), East and Southeast Asia, 210-211. Vol. 5 of Encyclopedia of World Cultures. New York: Macmillan Reference USA.

Higham, C. 2013. *Hunter-Gatherers in Southeast Asia: From Prehistory to the Present*. HUMAN BIOLOGY, 85(1-3), 21-43. Retrieved from http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&b=edswsc&AN=000327554500002&site=eds-live&authtype=ip,uid

Howell, S. 2010. Cosmology. In A. Barnard & J. Spencer (Eds.), *Routledge encyclopedia of social and cultural anthropology* (pp. 196-199). London and New York: Routledge.

Ibrahim, Z. 2000. Regional Development in Rural Malaysia and the 'Tribal Question'. *Modern Asian Studies, 34(1), January 2000*, pp. 99 – 137 doi:10.1017/S0026749X00003541

Ingold, T. 1996. The optimal forager and economic man. In P. Descola & G. Pálsson (Eds.), *Nature and Society: Anthropological perspectives* (pp. 25-44). London and New York: Routledge.

Ingold, T. 2007[1994]. *Companion Encyclopedia of Anthropology: Routledge Reference.* London and New York: Routledge.

Krader, L. 1959. *The Ecology of Nomadic Pastoralism. International Social Science Journal, 11(4)*, 499-510.

Kricheff, D. A., & Lukas, H. 2015. Being Maniq: Practice and identity in the forests of Southern Thailand. *Hunter Gatherer Research*. doi:10.3828/hgr.2015.9

Kutanan, W., Kampuansai, J., Changmai, P., Flegontov, P., Schröder, R., Macholdt, E., . . . Stoneking, M. 2018. Contrasting maternal and paternal genetic variation of hunter-gatherer groups in Thailand. *Scientific Reports, 8*(1), 1536. doi:10.1038/s41598-018- 20020-0

Lee, R. B., DeVore, I., Nash, J., & Tax, S. 1968. *Man the Hunter*. Chicago: Aldine Publishers.

Lukas, H. 2001. Can *"They" save "Us", the Foragers? Indonesian and Thai Hunter-Gatherer Cultures under Threat from Outside*. Wien: Office of the National Education Commission (ONEC).

Manickam, S. 2014. Bridging the Race Barrier: Between "Sakai" and "Malay" in the Census Categorisations of British Malaya. *Asian Studies Review, 38*(3), 367-384. doi:10.1080/10357823.2014.928666

Manickam, S. K. 2015. *Taming the wild : aborigines and racial knowledge in colonial Malaya*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Manickam, S. K. 2016. Not Just Skin Deep: Idea of Racial Difference in Genetic Studies on Orang Asli from the 1950s. In K. Endicott (Ed.), *Malaysia's Original People: Past, Present & Future of the Orang Asli*. Singapore: NUS Press.

Marlowe, F. W. 2005. Hunter-gatherers and human evolution. Evol. *Anthropol*, 14, 54–67. doi:10.1002/evan.20046

Means, G. P. 1985. The Orang Asli: Aboriginal Policies in Malaysia. *Pacific Affairs, 58*(4), 637–652.

Mohtar, I. A., Mohamad, M., Azzuri, P. N., Rahman, N. A., & Nor, S. A. M. 2021. *Development of a Web-based Jahai – Malay Language Repository*. Paper presented at the Fifth International Conference on Information Retrieval and Knowledge Management (CAMP), Kuala Lumpur, Malaysia.

Müller, D. M. 2017. Taming the Wild: Aborigines and Racial Knowledge in Colonial Malaya. T*he Asia Pacific Journal of Anthropology, 18*(1), 93-95.

Nagata, S. 2006. Subgroup 'names' of the Sakai (Thailand) and the Semang (Malaysia): a literature survey. *Anthropological Science, 114*(1), 45-57. doi:10.1537/ase.00082

Nicholas, C. 2002. Organizing Orang Asli Identity. In G. Benjamin & C. Chou (Eds.), *Tribal Communities in the Malay World: Historical, Cultural and Social Perspectives* (pp. 119-136). Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute.

Porath, N. 2010. They have not progressed enough: Development's negated identities among two indigenous peoples (orang asli) in Indonesia and Thailand. *Journal of Southeast Asian Studies, 41*(2),, *41*(2), 267-289. doi:10.1017/S0022463410000056

Porter, C. C., & Marlowe, F. W. 2007. How marginal are forager habitats? *Journal Archaeology Science, 34, 59–68*. doi:10.1016/j.jas.2006.03.014

Pratt, M. L. 1992. Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. London and New York: Routledge.

Rahmann, R. 1955. Quarrels and Enmity between the Sun and the Moon. A Contribution to the Mythologies of the Philippines, India, and the Malay Peninsula. *Folklore Studies, 14*, 202-214. doi:10.2307/1177341

Rapoport, A. 2002. Spatial Organization and the built environment. In T. Ingold (Ed.), *Companion encyclopaedia of Anthropology* (pp. 460-502). New York: Routledge.

Sahlins, M. (2017). Alterity and Autochthony: Austronesian Cosmographies of the Marvellous. In E. GNECCHI-RUSCONE & A. PAINI (Eds.), *Tides of Innovation in Oceania: Value, materiality and place* (pp. 37–76). ANU Press. http://www.jstor.org/stable/j.ctt1rfsrtb.8

Said, E. W. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Schebesta, P. (1939). The Negritos of Malaya. *Man*, 39, 30-31.

Schebesta, P., & Chanbers, A. t. 1973. *Among The Forest Dwarfs Of Malaya*. London: Hutchinson & Co.

Schebesta, P. P. 1928. Grammatical Sketch of the Jahai Dialect, Spoken by A Negrito Tribe of Ulu Perak and Ulu Kelantan, Malay Peninsula. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 4*(4), 803–826. doi:10.1017/S0041977X00123729

Schebesta, P. P., & Blagden, C. O. 1926. The Jungle Tribes of the Malay Peninsula. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 4*(2), 269–278. doi:10.1017/S0041977X00089187

Scholes, C., Siddle, K., Ducourneau, A., Crivellaro, F., Järve, M., Rootsi, S., ...Migliano, A. B. 2011. Genetic diversity and evidence for population admixture in Batak Negritos from Palawan. *American Journal of Physical Anthropology*, 146(1), 62-72. doi:10.1002/ajpa.21544

Shnirelman, V. A. 1994. Hunters and Gatherers in the Modern Context. *Current Anthropology, 35*(3), 298-301.

Skeat, W. W., & Blagden, C. O. 1906. *Pagan Races of the Malay Peninsula*. London: Macmillan.

Stearman, A. M. 2000. A Pound of Flesh: Social Change and Modernization as Factors in Hunting Sustainability Among Neotropical Indigenous Societies. In J. G. Robinson & E. L. Bennett (Eds.), *Hunting for Sustainability in Tropical Forests* (pp. 232-250). New York: Columbia University Press.

Sutton, M. Q., & Anderson, E. N. 2010. *Introduction to Cultural Ecology* (Vol. 2). Lanham, New York, Toronto, Plymouth, UK: AltaMira Press.

Suzman, J. 2000. *Things from the Bush: A Contemporary History of the Omaheke Bushmen*. Basel: Schlettwein Publishing.

Turnbull, P. 2008. British Anthropological Thought in Colonial Practice: the appropriation of Indigenous Australian bodies, 1860-1880. In B. Douglas & C. Ballard (Eds.), F*oreign Bodies: Oceania and the Science of Race 1750-1940* (pp. 205-228). Canberra: ANU Press.

Tylor, E. B. 1873. *Primitive Culture* (Vol. 1). New York: Dover Publications Inc.

Viveiros de Castro, E. 1992. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago and London: University of Chicago Press.

von Rueden, C., Alami, S., Kaplan, H., & Gurven, M. 2018. Sex differences in political leadership in an egalitarian society. *Evolution and human behavior, 39*(4), 402-411.

Winterhalder, B. 1981. Foraging Strategies in the Boreal Forest: an Analysis of Cree Hunting and Gathering. In B. Winterhalder & E. A. Smith (Eds.), *Hunter- Gatherer Foraging Strategies: Ethnographic and Archeological Analyses.* Chicago: University of Chicago Press.

Winterhalder, B. 2001. The Behavioural Ecology of Hunter-Gatherers. In C. Panter-Brick, R. H. Layton, & P. Rowley-Conwy (Eds.), *Hunter-Gatherers: An Interdisciplinary Perspective* (pp. 12-38). Cambridge: Cambridge University Press.

Woodburn, J. 1988. African Hunter-Gatherer Social Organization: Is It Best Understood as a Product of Encapsulation? In T. Ingold, J. Woodburn, & D. Riches (Eds.), *Hunters and Gatherers 2: Property, Power and Ideology*. Oxford: Berg.

Zen, I. S., Saleh, M. N., Afrizal, T., Yaumidin, U. K., Titisari, P. W., & Hendrayani, Y. 2021. Quovadis development: assessing the livelihood of indigenous people's communities in Malaysia and the potential for community-based conservation effort. *Environment, Development and Sustainability, 23*(4), 6502-6523. doi:10.1007/s10668-020-00813-y

ชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัล: ความท้าทายและแนวปฏิบัติด้านจริยธรรมการวิจัยในมนุษย์

Digital Ethnography: Ethical Challenges and Guidelines

จักรพันธ์ ขัดชุ่มแสง
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น
Jaggapan Cadchumsang
Faculty of Humanities and Social Sciences, Khon Kaen University
E-mail: jagcad@gmail.com

วันรับบทความ: 22 กรกฎาคม 2564 (Received July 22, 2021)
วันแก้ไขบทความ: 23 กันยายน 2564 (Revised September 23, 2021)
วันตอบรับบทความ: 27 กันยายน 2564 (Accepted September 27, 2021)

บทคัดย่อ

พัฒนาการอย่างก้าวกระโดดของอินเทอร์เน็ตและเทคโนโลยีดิจิทัลที่เกี่ยวข้องกับชีวิตประจำวันที่ยึดโยงอย่างแนบแน่นกับพื้นที่ออนไลน์จนกลายเป็นความธรรมดาสามัญ และการปรับมุมมองเกี่ยวกับความหมายของ “สนาม” ตั้งแต่ช่วงครึ่งหลังของทศวรรษ 1980 ได้กระตุ้นให้นักมานุษยวิทยาจำนวนไม่น้อยได้นำวิธีวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาแบบขนบมาใช้ศึกษาวิถีชีวิตอันหลากหลายและซับซ้อนในโลกดิจิทัลมากขึ้น ลักษณะเฉพาะของชุมชนออนไลน์ซึ่งในหลายสถานการณ์ไม่เอื้อให้นักมานุษยวิทยาเปิดเผยตัวตนหรือใช้วิธีสังเกตอย่างมีส่วนร่วมอย่างเต็มที่ในพื้นที่ดังกล่าว ได้นำไปสู่การถูกตั้งคำถามเกี่ยวกับวิธีวิทยาและถูกท้าทายจากจริยธรรมการวิจัยในมนุษย์อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ดังนั้น นักมานุษยวิทยาซึ่งเคลื่อนย้ายจากการทำงานภาคสนามในพื้นที่กายภาพไปยังปริมณฑลดิจิทัลหรือผสมผสานทั้งสองวิธีเข้าด้วยกัน จึงจำเป็นต้องออกแบบและดำเนินการวิจัยที่ไม่เพียงเป็นการรักษาขนบของสาขาวิชาเท่านั้นแต่ยังต้องสอดคล้องกับบริบทของการวิจัยในพื้นที่ออนไลน์ด้วย นอกจากนี้ พวกเขาควรตระหนักถึงความท้าทายทางจริยธรรมการวิจัยฯ ซึ่ง

เกิดจากชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลให้มากขึ้น และยึดแนวปฏิบัติด้านจริยธรรมการวิจัยฯ ในทุกขั้นตอนของการวิจัย

คำสำคัญ: ชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัล, จริยธรรมการวิจัยในมนุษย์, แนวปฏิบัติด้านจริยธรรม

Abstract

The rapid development of the internet and related digital technologies and the linkage between everyday lives and online spaces has redefined the anthropological meaning of the "field site," and has led anthropologists to apply novel ethnographic research methods for examining complex social interactions as well as the construction, presentation, and negotiation of different forms of the identity in the virtual world. The specific nature of online communities, which does not allow anthropologists to immerse themselves in a field site or to employ a participant observation with people, has raised debates over the methodology and challenges regarding human research ethics. Therefore, anthropologists who have switched from doing fieldwork in a physical space to the digital sphere must design and conduct research that not only maintains the discipline, but also considers the human research ethical challenges and guidelines.

Keywords: digital ethnography, human research ethics, ethical guidelines

บทนำ

ชาติพันธุ์วรรณา (ethnography) หรือที่นักวิชาการไทยจำนวนหนึ่งเรียกว่า “ชาติพันธุ์นิพนธ์” เป็นวิธีการศึกษาที่ถูกพัฒนาขึ้นโดยนักมานุษยวิทยา[1] ในสังคมตะวันตกเพื่อศึกษาวัฒนธรรมของของผู้คนในสังคมที่ไม่มีตัวหนังสือใช้ ชาติพันธุ์วรรณาเป็นเสมือนสิ่งที่อยู่คู่กับมานุษยวิทยา ต่อมาจึงได้ขยายไปยังสาขาวิชาอื่น ๆ บางศาสตร์ได้นำไปปรับใช้ให้สอดคล้องกับศาสตร์ของตนเอง เช่น ชาติพันธุ์วรรณาแห่งการสื่อสาร (ethnography of communication) ชาติพันธุ์วรรณาแบบเร็ว (rapid ethnography) ชาติพันธุ์วรรณาการแพทย์ (medical ethnography) ชาติพันธุ์วรรณาคลินิก (clinical ethnography) ชาติพันธุ์วรรณาเชิงวิพากษ์ (critical ethnography) เป็นต้น อย่างไรก็ดี ถึงแม้ว่านักวิชาการในศาสตร์แขนงอื่นได้นำเอาวิธีการที่กล่าวไปใช้ก็ตาม แต่นักมานุษยวิทยาชี้ว่าในการเก็บข้อมูลด้วยวิธีสังเกตแบบมีส่วนร่วมนั้นทำให้พวกเขาเข้าใจวิถีชีวิตของผู้คนในมุมมองที่ต่างออกไปและมีลักษณะที่เป็นองค์รวมนิยมและลึกซึ้งมากกว่า (Howell, 2018)

ในอุดมคติแล้วนักมานุษยวิทยาที่ใช้วิธีการศึกษาศึกษาเชิงชาติพันธุ์วรรณาถูกคาดหวังให้ฝังตัวอยู่ในพื้นที่เพื่อทำงานภาคสนาม (fieldwork) ด้วยเหตุนี้ ในอดีตนักมานุษยวิทยามักเลือก “สนาม” ในพื้นที่ห่างไกลเพื่อศึกษาผู้คนที่ถูกมองว่าเป็น “ชนบุพกาล” (primitive people) ต่อมาจึงได้หันมาศึกษาวิถีชีวิตของผู้คนในสังคมเมืองหรือแม้แต่สังคมที่นักมานุษยวิทยาคุ้นเคยมากขึ้น แต่ไม่ว่าจะศึกษาอยู่ในพื้นที่ใด หัวใจสำคัญของวิธีการเชิงชาติพันธุ์วรรณาได้แก่การเก็บข้อมูลด้วยวิธีการสังเกตแบบมีส่วนร่วม (participant observation) ตลอดจนการสัมภาษณ์ทั้งแบบเป็นทางการและไม่เป็นทางการในลักษณะของการสนทนาในชีวิตประจำวันบนพื้นฐานของความสัมพันธ์ที่ดีและความไว้วางใจ โดยผู้ศึกษาอาศัยอยู่ในพื้นที่วิจัยอย่างต่อเนื่องและยาวนานจนเกิด “ทัศนะคนใน” ที่ช่วยให้เข้าใจวิถีชีวิตของกลุ่มคนที่ศึกษาแบบองค์รวมซึ่งสัมพันธ์กับบริบทที่แวดล้อมอย่างถ่องแท้และลุ่มลึก จนสามารถถ่ายทอดออกมาเป็นงานเขียนที่มีลักษณะของ “การพรรณนาอย่างละเอียด” (thick description) (Geertz, 1973)

เนื่องจากวิธีการเชิงชาติพันธุ์วรรณาแบบขนบ (traditional ethnography) ดังที่ได้กล่าวไปข้างต้นให้ความสำคัญกับแนวคิดว่าด้วยตำแหน่งแห่งที่ (locality) ซึ่งสะท้อนผ่านการที่นักมานุษยวิทยาหลงใหลกับการทำงานภาคสนามในพื้นที่ใดพื้นที่หนึ่งซึ่งมีขอบเขตทางภูมิศาสตร์ที่ชัดเจนโดยเชื่อว่า “วัฒนธรรมอยู่ที่นั่น” (a culture out there) (Geertz, 1973) อย่างไรก็ดี รูปแบบการวิจัยที่นักมานุษยวิทยาต้องฝังตัวอยู่ในสนามซึ่งเป็นพื้นที่กายภาพเริ่มถูกตั้งคำถามต่อการทำความเข้าใจปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในช่วงหลายทศวรรษที่ผ่านมาซึ่งพบว่าสังคมต่าง ๆ มีความทันสมัยและแตกต่างกันมากขึ้น นอกจากนี้โลกาภิวัตน์และภาวะข้ามชาติ (transnationalization) ทางการเมือง เศรษฐกิจ ตลอดจนสังคมและวัฒนธรรมได้ส่งผลให้ผู้คนในสังคมและวัฒนธรรมต่าง ๆ มีปฏิสัมพันธ์กันมากขึ้นผ่านสื่อรูปแบบต่าง ๆ และมีการเคลื่อนย้ายอย่างเข้มข้นทั้งในประเทศและระหว่างประเทศ

George E. Marcus และ Michael F. Fischer เป็นหนึ่งในนักวิชาการที่ได้วิพากษ์มุมมองเกี่ยวกับชาติพันธุ์วรรณาแบบขนบ โดยชี้ว่างานวิจัยทางมานุษยวิทยาที่ทำในภูมิภาคหรือท้องถิ่นไม่ค่อยให้ความสำคัญกับพลังทางการเมือง เศรษฐกิจ และวัฒนธรรมซึ่งมีลักษณะข้ามชาติเท่าที่ควร ทั้ง ๆ ที่สิ่งเหล่านี้เป็นเงื่อนไขสำคัญต่อบริบทของท้องถิ่น ด้วยเหตุนี้ เพื่อให้คำอธิบายต่อพลังดังกล่าว เราจึงควรมองชาติพันธุ์วรรณาใหม่ในฐานะของหลายพื้นที่หรือหลายสนามเนื่องจากผู้คนและวัตถุมีลักษณะที่เคลื่อนไหวมากขึ้น (Marcus & Fischer, 1986) และ Marcus ก็ได้ตอกย้ำมุมมองของเขาอีกครั้งด้วยการเสนอให้มีการทำวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาแบบหลายสนาม (multi-sited ethnography) (Marcus, 1995) Akhil Gupta และ James Ferguson มีทัศนะที่สอดคล้องกับการวิพากษ์ข้างต้นโดยเสนอว่าแทนที่เราจะให้ความหมายกับ “สนาม” ในฐานะของตำแหน่งที่ตั้งของสถานที่ เราควรมองสนามในฐานะของตำแหน่งทางการเมือง (political location) ซึ่งมีพื้นที่และตำแหน่งที่ตั้งทางสังคมที่หลากหลายและถูกยึดโยงเข้าด้วยกัน (Gupta & Ferguson, 1997)

การปรากฏตัวของระบบเครือข่ายคอมพิวเตอร์ที่เรียกกันติดปากว่า “อินเทอร์เน็ต” ในช่วงต้นถึงกลางทศวรรษที่ 1990 ได้ทำให้ผู้คนรับรู้ถึงการ

มีอยู่ของพื้นที่ไซเบอร์ (cyberspace) และเริ่มมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันผ่านการแลกเปลี่ยนข้อความในพื้นที่ดังกล่าว จนเข้าสู่ช่วงต้นทศวรรษที่ 2000 ที่เทคโนโลยีเว็บ 2.0 (Web 2.0) และโปรแกรมประยุกต์บนเว็บไซต์ได้ส่งเสริมให้เกิดการแบ่งปันข้อมูลระหว่างผู้ใช้งานจนเกิดปฏิสัมพันธ์และความร่วมมือกันผ่านเครือข่ายสังคมออนไลน์ จากนั้นในช่วงกลางถึงปลายทศวรรษที่ 2000 เครือข่ายสังคมออนไลน์อย่าง Myspace Facebook YouTube Twitter Instagram หรือ Sina Weibo ซึ่งเป็นหนึ่งในแพลตฟอร์มสื่อสังคมที่ใหญ่ที่สุดของจีน ได้ถูกทำให้มีลักษณะของแพลตฟอร์ม (platformization) ซึ่งผู้ใช้งานสามารถแสดงความคิดเห็น มีปฏิสัมพันธ์ สร้างเครือข่าย และแบ่งปันข้อมูลด้วยบริการออนไลน์เพียงแห่งเดียว และเป็นยุคที่ให้กำเนิดนักข่าวพลเมือง (citizen journalism) เมื่อถึงช่วงต้นทศวรรษที่ 2010 ท่ามกลางของการมีข้อมูลมากมายมหาศาลที่เรียกว่า “บิ๊กดาต้า” (big data) เราได้เห็นพลังของสื่อสังคมออนไลน์ที่ถูกใช้เพื่อขับเคลื่อนกิจกรรมของขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบต่าง ๆ ผ่านการใช้โทรศัพท์เคลื่อนที่และเครือข่ายไร้สาย และล่าสุดตั้งแต่กลางทศวรรษที่ 2010 จนถึงปัจจุบัน ทุกอย่างในโลกดิจิทัลถูกควบคุมด้วยชุดคำสั่งอัลกอริทึม (algorithms) ที่ควบคุมการรับรู้และการใช้งานได้ (Markham, 2020)

การเปลี่ยนแปลงของเทคโนโลยีในช่วงสามทศวรรษที่ผ่านมาดังที่ได้กล่าวไปข้างต้นส่งผลต่อชีวิตประจำวันของคนทั่วทุกมุมโลกอย่างมหาศาล พวกเขาถูกยึดโยงเข้าสู่พื้นที่ออนไลน์ทั้งโดยตรงและโดยอ้อมอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ผู้ใช้งานอินเทอร์เน็ตไม่เพียงใช้ประโยชน์ในแง่ของการติดต่อสื่อสาร สร้าง/แบ่งปัน/สืบค้นข้อมูล สร้างและแสวงหาความสัมพันธ์ ดำเนินธุรกรรมซื้อสินค้าและบริการ สร้างและนำเสนอคอนเทนท์ (content) หรือหารายได้เท่านั้น แต่พวกเขายังเข้าร่วมกิจกรรมในเครือข่ายสังคมออนไลน์ซึ่งมีอยู่มากมายและหลากหลายในแง่ของความสนใจเฉพาะกลุ่มด้วย การมีปฏิสัมพันธ์ในพื้นที่เสมือน (virtual space) ดังกล่าวได้นำไปสู่สำนึกร่วมของการอยู่ในชุมชนเดียวกัน ความรับผิดชอบต่อสังคม และโดยเฉพาะอย่างยิ่งการสร้างอัตลักษณ์และการนำเสนอตัวตนของผู้คนในรูปแบบต่าง ๆ ในพื้นที่ออนไลน์ที่ได้รับความนิยม

สูงอย่าง Facebook YouTube Instagram Twitter และ หรือล่าสุด Tik Tok อย่างไรก็ดี ท่ามกลางวิถีชีวิตออนไลน์ที่สะดวก สบาย รวดเร็ว รับรู้ และเชื่อมโยงถึงกันได้ชั่วพริบตา กลับมีแง่มุมในเชิงลบที่เกิดในโลกเสมือนแห่งนี้เกิดขึ้นแทบจะทุกวินาที อาทิ การกลั่นแกล้งกันผ่านโลกไซเบอร์ (cyberbullying) อาชญากรรมทางไซเบอร์ (cybercrime) ข่าวปลอม (fake news) การหลอกลวงให้ทำธุรกรรมทางอินเทอร์เน็ต ความเจ็บป่วยทางสังคมที่เกิดจากการเสพหรือบริโภคสื่อสังคมออนไลน์มากจนเกินไปจนไม่สามารถแยกโลกจริงและโลกเสมือนออกจากกันได้ และถึงแม้จะมีความพยายามแก้ไขและจัดการกับการใช้อินเทอร์เน็ตในทางที่ผิดจากหน่วยงานต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้อง แต่เทคโนโลยีการสื่อสารที่ก้าวหน้าอย่างรวดเร็วกลับสวนทางกับการรู้ดิจิทัล (digital literacy) และสำนึกของการเป็นพลเมืองดิจิทัล (digital citizen) ของคนในสังคม

ปรากฏการณ์ที่กล่าวมาข้างต้นได้รับความสนใจจากนักวิชาการในสาขาวิชาต่าง ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งนักมานุษยวิทยามาโดยตลอด โดยนักมานุษยวิทยาได้พยายามประยุกต์หลักการ มุมมอง และวิธีการชาติพันธุ์วรรณาแบบขนบมาใช้ในการศึกษาผู้คนในโลกเสมือน (Hart, 2017) และเรียกวิธีการนี้ว่า “ชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัล” ซึ่งถูกเรียกในชื่อที่ต่างกันไปตามจุดเน้นของผู้ศึกษา เช่น ชาติพันธุ์วรรณาออนไลน์ ชาติพันธุ์วรรณาไซเบอร์ ชาติพันธุ์วรรณาอินเทอร์เน็ต ชาติพันธุ์วรรณาสื่อสังคม ชาติพันธุ์วรรณาเสมือน (virtual ethnography) ชาติพันธุ์วรรณาเคลื่อนที่ (mobile ethnography) ชาติพันธุ์วรรณาสื่อใหม่ (ethnography of new media) หรือแม้แต่มีการประดิษฐ์คำใหม่อย่าง netnography เป็นต้น ชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลเป็นการเอาชนะแนวคิดเดิมเกี่ยวกับงานภาคสนาม กล่าวคือ เป็นการเปลี่ยนจากพื้นที่ในเชิงวัตถุ (material spaces) ไปยังพื้นที่ไซเบอร์ (cyberspace) (Wittel, 2000) ทำให้นักมานุษยวิทยาไม่จำเป็นต้องเดินทางไปยังสนาม เพียงแค่นั่งอยู่ที่หน้าจอคอมพิวเตอร์หรืออุปกรณ์การสื่อสารไร้สายอย่างโทรศัพท์เคลื่อนที่หรือแท็บเล็ตที่บ้านหรือที่ทำงาน (Haverinen, 2015; Kaur-Gill & Dutta, 2017) เพื่อเฝ้ามองดูความเป็นไปหรือพฤติกรรมของผู้คนที่ปรากฏในชุมชนออนไลน์ในประเด็นที่ตนสนใจซึ่งอยู่ในรูปของข้อความที่โพสต์และมีการโต้ตอบกันใน

เว็บบอร์ด (webboard) หรือบางทีก็เรียกว่า กระดานข่าว กระดานสนทนา กระดานสนทนาออนไลน์ ฟอรัม (forum) หรือ “บอร์ด” เป็นต้น ภาพนิ่ง หรือภาพเคลื่อนไหวซึ่งโพสต์ในสื่อสังคมออนไลน์ยอดนิยมอย่าง YouTube Twitter Instagram หรือ Facebook นักวิจัยหลายคนใช้วิธีการเฝ้ามองอย่างเดียวโดยไม่มีปฏิสัมพันธ์กับสมาชิกในชุมชนออนไลน์เหล่านั้น ในขณะที่บางคนตัดสินใจเปิดเผยตัวตนและแจ้งวัตถุประสงค์ตั้งแต่ต้น แสดงความคิดเห็นในฐานะของสมาชิก รวมทั้งมีส่วนร่วมในกิจกรรมอื่น ๆ อย่างเต็มที่ จนสนิทสนมคุ้นเคย ได้รับความไว้วางใจก่อนที่จะนัดหมายเพื่อขอพูดคุยหรือสัมภาษณ์เพิ่มเติมภายหลังทั้งแบบออนไลน์และออฟไลน์ ตลอดจนเข้าร่วมกิจกรรมที่สมาชิกของชุมชนออนไลน์จัดขึ้นเพื่อสังเกตแบบมีส่วนร่วมด้วยเช่นกัน

ในขณะที่งานวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาที่ศึกษาการสื่อสารและปฏิสัมพันธ์ในพื้นที่ออนไลน์เพิ่มขึ้นอย่างรวดเร็ว (Wittel, 2000) พบว่ามีข้อถกเถียงและการวิพากษ์เกี่ยวกับชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลอย่างแพร่หลาย เนื่องจากนักวิจัยไม่ได้ใช้วิธีการสังเกตแบบมีส่วนร่วมโดยมีปฏิสัมพันธ์โดยตรงกับคนในสนาม แต่ใช้เพียงวิธีการสังเกตโดยไม่รุกล้ำหรือที่ถูกเรียกว่า “การซุ่มมอง” (lurking) (Hart, 2017; Kaur-Gill & Dutta, 2017) หรือ “พฤติการณ์ลับทางไซเบอร์” (cyberstealth) (Ebo, 1998 อ้างถึงใน Kaur-Gill & Dutta, 2017: 6) เพื่อเฝ้ามองพฤติกรรมของคนหรือกลุ่มคนโดยไม่เปิดตัวตนหรือสถานะที่แท้จริงของตัวเอง นอกจากนี้งานวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลหลายเรื่องยังขาดการเชื่อมโยงสนามออนไลน์เข้ากับบริบทออฟไลน์ จึงทำให้ไม่สามารถตีความและนำเสนอความซับซ้อนของปรากฏการณ์ที่ศึกษาได้ นักวิชาการจำนวนหนึ่งจึงลังเลที่จะเรียกวิธีการแบบนี้ว่า ชาติพันธุ์วรรณา (Wittel, 2000) หรือแม้แต่มองว่าการทำวิจัยในพื้นที่ออนไลน์ไม่ใช่ “ชาติพันธุ์วรรณาที่แท้จริง” (Pritzker, 2020)

ท่ามกลางการวิพากษ์ดังกล่าว นักวิชาการจำนวนหนึ่งได้พยายามสร้างความชอบธรรมให้กับชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลด้วยการชี้ว่า แท้จริงแล้วการวิจัยในลักษณะดังกล่าวสัมพันธ์กับบริบทค่อนข้างมาก (highly contextualized) เป็นการพรรณนาอย่างละเอียด และใช้วิธีการตีความ จึงเหมาะสม

ที่จะใช้ศึกษาวัฒนธรรมในพื้นที่ออนไลน์ซึ่งมีอยู่อย่างมากมายในปัจจุบัน นอกจากนี้ยังช่วยนักวิจัยในการวิเคราะห์วิถีชีวิตที่มีความซับซ้อนในโลกเสมือน และใช้ในการศึกษาการเชื่อมต่อระหว่างวัฒนธรรมและเทคโนโลยีกับบริบทอื่น ๆ ทั้งออนไลน์และออฟไลน์ (Hart, 2017) รวมทั้งมีการเสนอให้นักวิจัยชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลผสมผสานวิธีการเก็บข้อมูลทั้งแบบออนไลน์และออฟไลน์ (Przybylski, 2021; de Seta 2020; Hart, 2017; Sade-Beck, 2004) ได้แก่ การสังเกตออนไลน์ การสัมภาษณ์ และการวิเคราะห์เอกสารที่เกี่ยวข้องในเชิงเนื้อหา ซึ่งเป็นการศึกษาที่เชื่อมโลกเสมือนกับโลกจริงเข้าด้วยกัน (Sade-Beck, 2004) มุมมองดังกล่าวสอดคล้องกับการใช้เทคนิค “การอยู่ร่วมกันอย่างดื่มด่ำ” (immersive cohabitation) ซึ่งสนามทั้งออนไลน์และออฟไลน์เป็นส่วนหนึ่งของสนามแบบผสม (blended field) นอกจากนี้ยังมีการเสนอว่า “นักวิจัยควรมีปฏิสัมพันธ์ประจำวันในช่วงเวลาที่สำคัญเพื่อหล่อหลอมความสัมพันธ์ทางสังคมกับผู้ให้ข้อมูลและแสดงตัวตนในสนาม” (Bluteau, 2019: 14)

ชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลไม่เพียงถูกตั้งคำถามในแง่วิธีวิทยาเท่านั้น แต่ยังถูกจับตามองและวิพากษ์ในด้านจริยธรรมการวิจัยในมนุษย์อย่างเข้มข้นด้วย ไม่ว่าจะเป็นประเด็นการไม่เปิดเผยตัวตนของนักวิจัย การไม่ขอความยินยอมโดยได้รับการบอกกล่าว (informed consent) จากผู้ที่เข้าร่วมการวิจัย (โดยไม่รู้ตัว) หรือการเคารพความเป็นส่วนตัว (privacy) ของผู้ที่เป็นเจ้าของข้อมูลในพื้นที่ออนไลน์ (Sade-Beck, 2004; Haverinen, 2015; Ugoretz, 2017) ประเด็นทางจริยธรรมฯ ดังกล่าวเกิดจากลักษณะของวิธีการศึกษาของนักชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลที่เน้นการสังเกตแบบไม่รุกล้ำ (unobtrusive observation) และบริบทของพื้นที่ออนไลน์ซึ่งมีลักษณะ “เปิด” ที่ใคร ๆ ก็เข้าถึงได้ รวมทั้งการขาดแนวปฏิบัติทางจริยธรรมฯ ที่ทันต่อความก้าวหน้าของเทคโนโลยีดิจิทัลและเอื้อต่อการทำวิจัยในรูปแบบใหม่นี้

ถึงแม้ว่าแนวโน้มของการทำวิจัยในเชิงชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลที่น่าจะเพิ่มมากขึ้นในอนาคตอันใกล้ซึ่งเป็นผลจากความก้าวหน้าอย่างรวดเร็วของเทคโนโลยีดิจิทัล วิถีชีวิตที่หลากหลายและซับซ้อนของชาวดิจิทัลโดยกำเนิด (digital natives) และผู้อพยพสู่โลกดิจิทัล (ผู้ที่เกิดก่อนยุคดิจิทัล) (digital

migrants) ตลอดจนสถานการณ์ของโรคระบาดที่ทำให้นักวิชาการไม่สามารถไปเก็บข้อมูลในพื้นที่กายภาพได้ (Pritzker, 2020) นักมานุษยวิทยาและนักวิชาการสาขาวิชาอื่น ๆ ที่ศึกษาชุมชนออนไลน์หรือวางแผนว่าจะเปลี่ยนจากการทำวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาแบบขนบมาเป็นชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัล หรือจะใช้วิธีชาติพันธุ์วรรณาที่ผสมผสานแบบขนบกับแบบดิจิทัลเข้าด้วยกัน ยังกังวลกับประเด็นทางจริยธรรมฯ ที่เกิดจากการทำวิจัยในพื้นที่ออนไลน์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งนักวิชาการไทยซึ่งไม่เพียงต้องเผชิญกับ “วัฒนธรรมการตรวจสอบ” (audit culture) ที่กำหนดโดยสถาบันการศึกษาผ่านคณะกรรมการจริยธรรมฯ วารสารวิชาการ ระบบการพิจารณาตำแหน่งทางวิชาการ และหน่วยงานให้ทุนวิจัยเท่านั้น แต่ต้องรู้สึกอิหลักอิเหลื่อกับหลักจริยธรรมฯ และวิธีดำเนินการมาตรฐาน (Standard Operating Procedures) ของคณะกรรมการจริยธรรมฯ ซึ่งส่วนใหญ่ยังไม่ได้ให้ความสำคัญกับการทำวิจัยในพื้นที่ออนไลน์เท่าที่ควร และยังไม่มีแนวปฏิบัติที่ชัดเจนเกี่ยวกับการทำวิจัยในพื้นที่ออนไลน์โดยเฉพาะ

ในแวดวงวิชาการไทย มีงานวิชาการที่นำเสนอพัฒนาการของความสัมพันธ์ระหว่างมานุษยวิทยากับหลักจริยธรรมพื้นฐานที่สำคัญของมานุษยวิทยาซึ่งเชื่อมโยงกับหลักจริยธรรมฯ สากลที่ครอบคลุมงานวิจัยของศาสตร์แขนงต่าง ๆ และข้อควรพิจารณาเกี่ยวกับจริยธรรมฯ ในมานุษยวิทยา (จักรพันธ์, 2561) และแนวปฏิบัติด้าน จริยธรรมฯ สำหรับงานวิจัยที่ใช้วิธีการสังเกตแบบมีส่วนร่วม (จักรพันธ์, 2563) ส่วนงานที่กล่าวถึงชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลโดยเฉพาะนั้นที่สำคัญมีสองเรื่อง บทความแรก “วิธีการวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาในชุมชนออนไลน์” นำเสนอการประยุกต์ใช้วิธีการวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาในการศึกษาชีวิตของคนในชุมชนออนไลน์ โดยชี้ให้เห็นถึงกระบวนการสามขั้นตอนที่สำคัญของวิธีการดังกล่าว อันได้แก่ การเลือกประเด็นและหัวข้อการวิจัย การเข้าสู่สนามและการกำหนดบทบาทของนักวิจัย และการเก็บรวบรวมข้อมูล (วิลาสินี, 2560) อีกเรื่องหนึ่ง “วิธีวิทยาแบบชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัล : วิธีการในการศึกษาพื้นที่เสมือน” ชี้ให้เห็นถึงความหมายและลักษณะเฉพาะของวิธีวิทยาชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัล (เบญจรงค์, 2563)

โดยในส่วนท้ายของบทความสองเรื่องข้างต้น ถึงแม้ว่าผู้เขียนได้ชี้ให้เห็นถึงประเด็นจริยธรรมฯ ที่เกิดจากงานชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลไว้ก็ตาม แต่ยังไม่ได้เสนอแนวปฏิบัติด้านจริยธรรมฯ ที่เป็นรูปธรรม ดังนั้น ผู้ขียนจึงมุ่งเขียนบทความนี้เพื่อให้นักวิจัยได้ตระหนักถึงความท้าทายทางจริยธรรมที่เกิดจากการทำวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัล และสามารถนำแนวปฏิบัติด้านจริยธรรมสำหรับการทำวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลไปประยุกต์เพื่อเตรียมเอกสารโครงการวิจัยก่อนยื่นขอการรับรองจากคณะกรรมการจริยธรรมฯ และเป็นแนวปฏิบัติขณะดำเนินการวิจัยในพื้นที่ออนไลน์ และเพื่อให้กรรมการจริยธรรมฯ ได้แนวทางในการพิจารณาโครงการวิจัยซึ่งใช้วิธีการเชิงชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลหรือโครงการวิจัยอื่น ๆ ที่มีวิธีการศึกษาที่ใกล้เคียง

ความท้าทายทางจริยธรรมที่เกิดจากการทำวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัล

เมื่อต้องทำวิจัยในสนามในพื้นที่ออนไลน์ซึ่งแตกต่างจากสนามในการทำวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาแบบขนบ นักวิจัยมักพบว่ากำลังเผชิญกับ “จริยธรรมจากระยะไกล” (ethics from a distance) เนื่องจากความจริงที่ว่านักวิจัยและผู้เข้าร่วมการวิจัยไม่ได้เผชิญหน้าหรือมีปฏิสัมพันธ์กันโดยตรงในพื้นที่กายภาพ ด้วยเหตุนี้ การทำวิจัยในโลกดิจิทัลให้เป็นไปตามหลักจริยธรรมจึงเป็นเรื่องที่ท้าทายอย่างมากเนื่องจากนักวิจัยต้องพิจารณาว่าจะปฏิบัติต่อผู้เข้าร่วมการวิจัยอย่างไรในเมื่อ “พวกเขาไม่ได้อยู่ต่อหน้าเรา” (Christensen & Larsen, 2020: 2) มีความพยายามของนักวิชาการทั้งในแวดวงมานุษยวิทยาและสาขาวิชาอื่น ๆ ซึ่งใช้วิธีการชาติพันธุ์วรรณาในการศึกษาวิถีชีวิตในพื้นที่ออนไลน์ได้หยิบยกประเด็นความท้าทายจริยธรรมไว้หลายประการ ประเด็นเหล่านี้ ได้แก่ การเป็นสาธารณะหรือส่วนตัว การเปิดเผยตัวตนของนักวิจัย การขอความยินยอมโดยได้รับการบอกกล่าว และการปกป้องความเป็นส่วนตัวและการรักษาความลับ

การเป็น “สาธารณะ” (public) หรือ “ส่วนตัว” (private)

คำถามสำคัญหนึ่งที่นักชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลหรือนักวิจัยสาขาวิชาอื่น ๆ ซึ่งทำวิจัยโดยเก็บข้อมูลจากอินเทอร์เน็ตทั้งที่เป็นข้อความ เสียง ภาพถ่าย

หรือภาพเคลื่อนไหว หรือรูปแบบอื่น ๆ มักถามตัวเองหรือถูกถามจากผู้อื่นอยู่บ่อยครั้ง คือ “สิ่งที่ถูกโพสต์หรือถูกแชร์ในพื้นที่ออนไลน์มีความเป็นสาธารณะหรือส่วนตัว” สำหรับชุมชนออนไลน์ซึ่งมีเงื่อนไขว่าผู้ใช้ต้องลงทะเบียนหรือสมัครเป็นสมาชิกก่อน จากนั้นจึงจะสามารถลงชื่อเข้าใช้ด้วยการใส่ชื่อผู้ใช้ (username) และรหัสผ่าน (password) เพื่อเข้าสู่ระบบและเข้าร่วมในกิจกรรมของชุมชนดังกล่าวได้ หรือเครือข่ายสังคมอย่าง Facebook ทั้งที่เป็นบัญชีของบุคคลและกลุ่มซึ่งต้องขอเป็นเพื่อนก่อน นักวิจัยก็พอจะประเมินได้ว่าผู้ที่อยู่ในชุมชนเสมือนดังกล่าวมีความคาดหวังในความเป็นส่วนตัวเกี่ยวกับเนื้อหา (content) ที่พวกเขาโพสต์ในระดับหนึ่ง ในขณะที่พื้นที่ออนไลน์ซึ่งใคร ๆ ก็เข้าถึงได้อย่างอิสระ เพียงแค่กด “Like” “Follow” หรือ “Subscribe” หรือไม่ต้องทำอะไรเลยก็สามารถเข้าถึงพื้นที่นั้นได้โดยไม่ต้องได้รับอนุญาต การประเมินความคาดหวังในความเป็นส่วนตัวเป็นสิ่งที่นักวิจัยต้องพิจารณาอย่างถี่ถ้วนและมีวิธีการที่เหมาะสม รวมทั้งทำความเข้าใจเงื่อนไขการใช้ (terms of use) เกี่ยวกับความเป็นส่วนตัวของชุมชนออนไลน์ซึ่งอาจเหมือนหรือแตกต่างกัน เมื่อใดก็ตามที่นักวิจัยสามารถเข้าถึงข้อมูลในพื้นที่ดิจิทัลที่ระบุตัวตนของบุคคลได้ เช่น กลุ่มออนไลน์ซึ่งจำกัดการเป็นสมาชิก ความคาดหวังในความเป็นส่วนตัวของผู้ที่มีส่วนเกี่ยวข้องในชุมแห่งนั้นก็ย่อมสูงตามไปด้วย ดังนั้น นักวิจัยควรยื่นโครงการวิจัยในชุมชนออนไลน์ที่มีลักษณะดังกล่าวให้คณะกรรมการจริยธรรมฯ พิจารณาประเด็นทางจริยธรรมฯ ก่อนดำเนินการวิจัย (Canadian Institutes of Health Research, Natural Sciences and Engineering Research Council of Canada, and Social Sciences and Humanities Research Council, 2018)

โดยทั่วไป คนส่วนใหญ่มีแนวโน้มที่จะทึกทักว่าทุกอย่างที่ปรากฏอยู่ในโลกดิจิทัลซึ่งคนเข้าถึงได้โดยไม่มีเงื่อนไขถือว่ามีความเป็นสาธารณะ จึงไม่จำเป็นต้องแจ้งหรือขอความยินยอมฯ เพื่อนำสิ่งที่ปรากฏในพื้นที่ออนไลน์ไปทำวิจัย การด่วนสรุปดังกล่าวยังไม่ถูกต้องนักในแง่ของจริยธรรมการวิจัยฯ เพราะแท้จริงแล้ว พื้นที่ออนไลน์อาจถูกมองว่าเป็นพื้นที่ส่วนตัว การที่นักวิจัยเข้าร่วมในกลุ่มสนทนาแบบนิรนามก็ไม่ต่างไปจากการฟังหรือการบันทึกเสียงบทสนทนา

ส่วนตัวที่เกิดขึ้นในพื้นที่สาธารณะ เช่น การฟังบทสนทนาของคนแปลกหน้าในร้านอาหารหรือร้านกาแฟ ซึ่งไม่ว่าจะเป็นหลักจริยธรรมหรือมารยาททางสังคมถือเป็นละเมิดความเป็นส่วนตัวทั้งสิ้น ด้วยเหตุนี้ นักวิจัยจึงต้องเคารพและปกป้องความเป็นส่วนตัว ตลอดจนไม่ทำให้สมาชิกของชุมชนออนไลน์ซึ่งเป็นพื้นที่วิจัยได้รับผลเสียจากการปกปกปิดตัวตนของนักวิจัย (Nicola Döring อ้างถึงใน Kaur-Gill & Dutta, 2017)

นอกจากนี้ ถึงแม้ว่าจะไม่ต้องใส่รหัสผ่านเพื่อเข้าถึงข้อมูลในเว็บไซต์หรือชุมชนออนไลน์ แต่นักวิจัยก็ไม่ควรทึกทักว่าชุมชนดังกล่าวเป็นพื้นที่เปิดหรือบริบทสาธารณะที่นักวิจัยจะไม่เปิดเผยชื่อหรือตัวตนและและเมิดความเป็นส่วนตัวของผู้ที่อยู่ในเว็บไซต์หรือชุมชนดังกล่าวได้ และถึงแม้ว่าใคร ๆ ก็สามารถเข้าถึงชุมชนออนไลน์ได้ แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าผู้ที่อยู่ในชุมชนแห่งนั้นจะต้อนรับการรุกล้ำใด ๆ และไม่ได้หมายความว่าผู้ที่อยู่ในชุมชนดังกล่าวตั้งใจที่ให้จะข้อมูล เช่น บทสนทนาในประเด็นอ่อนไหวระหว่างเขากับนักวิจัยและกับสมาชิกคนอื่น ๆ การแสดงความคิดเห็นหรือทัศนคติส่วนตัว ภาพ หรือเสียงของพวกเขาถูกเผยแพร่ในที่สาธารณะหรือถูกนำไปทำวิจัย ดังจะเห็นได้จากผลการศึกษาของ Casey Fiesler และ Nicholas Profores ที่เสนอไปข้างต้นซึ่งสะท้อนว่าผู้ให้ข้อมูลส่วนใหญ่ไม่เห็นด้วยที่นักวิจัยจะนำเอาเนื้อหาในบัญชี Twitter ของพวกเขาไปทำวิจัย ดังนั้น การเข้าถึงพื้นที่ออนไลน์ได้หรือไม่ได้เป็นเครื่องบ่งชี้ว่าพื้นที่ดังกล่าวมีความเป็นสาธารณะหรือส่วนตัว ด้วยเหตุนี้ นักวิจัยจึงไม่ควรกำหนดว่าพื้นที่ใดควรเป็นส่วนตัวหรือสาธารณะเพื่อให้สอดคล้องกับรูปแบบการวิจัย แต่ควรพิจารณาจากลักษณะของพื้นที่ออนไลน์ที่ศึกษาและจำนวนของผู้ที่เกี่ยวข้องในชุมชนเสมือนดังกล่าวเป็นหลัก (Kaur-Gill & Dutta, 2017)

โดยสรุปแล้ว เราไม่อาจชี้ชัดได้อย่างเบ็ดเสร็จในเรื่องของการเป็นสาธารณะหรือส่วนตัวของสิ่งที่ปรากฏอยู่ในพื้นที่ออนไลน์ เพราะทัศนะต่อเรื่องดังกล่าวมีลักษณะที่เป็นพลวัตและขึ้นอยู่กับการตีความและต่อรองของทั้งผู้ที่อยู่ในชุมชนออนไลน์และนักวิจัย เช่น ถึงแม้ว่ากระดานสนทนาบางแห่งมีข้อกำหนดให้ใช้รหัสผ่านและมีเงื่อนไขในการเข้าไปใช้งาน แต่ข้อมูลที่ปรากฏ

อยู่ในพื้นที่ดังกล่าวไม่ได้มีลักษณะส่วนตัวหรือสาธารณะอย่างชัดเจน สำหรับกลุ่มเฟซบุ๊ก (Facebook groups) ซึ่งมีสมาชิกอยู่เป็นจำนวนมากนั้นอาจถูกมองว่าเป็นพื้นที่สาธารณะได้ ถึงแม้ว่าการตั้งค่าทางเทคนิคจะระบุว่าเป็นกลุ่มส่วนตัวที่ “เฉพาะสมาชิกเท่านั้นที่สามารถดูได้ว่าใครอยู่ในกลุ่มและโพสต์อะไรได้บ้าง” และมีไว้สำหรับผู้ที่เป็นเพื่อนที่ได้รับเชิญให้เข้าร่วมกลุ่มหรือผู้ที่ขอเข้าร่วมกลุ่มและได้รับการตอบรับให้เข้ากลุ่มเท่านั้นก็ตาม กระนั้น ยิ่งกลุ่มใหญ่มากเท่าใด ข้อมูลที่ปรากฏในนั้นก็ยิ่งมีความเป็นสาธารณะมากขึ้นเท่านั้น ส่วนผู้ที่เผยแพร่ข้อมูลในกลุ่มสนทนาที่ไม่มีการตัดต่อ (unedited discussion groups) อาจเข้าใจว่าข้อมูลนั้นเป็นข้อมูลส่วนตัว ถึงแม้ว่าในเชิงเทคนิคมันจะเปิดเผยได้ก็ตาม ในขณะที่คนอื่น ๆ อาจมองว่าข้อมูลในบล็อก (blogs) เป็นข้อมูลสาธารณะ แต่ยังคงคัดค้านการใช้ข้อมูลนี้เพื่อวัตถุประสงค์ในการวิจัยในเว็บไซต์เฉพาะแห่งหนึ่ง ดังนั้น นักวิจัยต้องสร้างสมดุลระหว่างสิ่งที่มีลักษณะสาธารณะในเชิงเทคนิคหรือทางกฎหมายกับสิ่งที่ผู้คนมองว่าเป็นสาธารณะหรือส่วนตัว และถึงแม้ว่าข้อมูลในพื้นที่ออนไลน์จะดูเหมือนเป็นข้อมูลสาธารณะ แต่นักวิจัยอาจยังคงต้องปฏิบัติตามหลักจริยธรรมฯ โดยแจ้งให้ผู้ที่เกี่ยวข้องทราบหรือขอความยินยอมฯ ก่อนนำข้อมูลไปใช้ในงานวิจัย (The Norwegian National Research Ethics Committee, 2019)

การเปิดเผยตัวตนของนักวิจัยและการขอความยินยอมโดยได้รับการบอกกล่าว

โดยทั่วไปการขอความยินยอมฯ จากบุคคลที่นักวิจัยต้องการให้เป็น “อาสาสมัคร”ของงานวิจัยหลังจากที่ได้แจ้งรายละเอียดของงานวิจัยให้บุคคลดังกล่าวรับทราบ เปิดโอกาสให้ซักถามเพิ่มเติม และให้เวลาอย่างเพียงพอในการตัดสินใจเข้าร่วมการวิจัย โดยบุคคลดังกล่าวสามารถตัดสินใจอย่างเป็นอิสระว่าจะเข้าร่วมการวิจัยนั้นหรือไม่ก็ได้ เป็นการแสดงว่านักวิจัยยึดในหลักเคารพบุคคล (Respect for person) ที่กำหนดไว้ในรายงานเบลมองต์ (Belmont Report) อย่างไรก็ดี ลักษณะของการวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลที่นักวิจัยเข้าถึงพื้นที่ออนไลน์เพื่อสังเกตพฤติกรรมหรือความเป็นไปใน

พื้นที่ดังกล่าวอย่างอิสระและคิดว่าบุคคลที่มีปฏิสัมพันธ์ในโลกออนไลน์อยู่บนพื้นที่สาธารณะ (Iphofen, 2013) จึงไม่มีความจำเป็นต้องขอความยินยอมจากพวกเขา อาจส่งผลให้นักวิจัยละเมิดหลักจริยธรรมฯ ในข้อนี้โดยไม่รู้ตัว ดังนั้น การขอความยินยอมโดยการบอกกล่าวจึงเป็นประเด็นปัญหาสำคัญสำหรับนักวิจัยในการเก็บข้อมูลออนไลน์ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง จะขอความยินยอมอย่างไรและเมื่อใดจากผู้ใช้สื่อสังคม (Christensen & Larsen, 2020) นอกจากนี้ กระบวนการขอความยินยอมฯ จากบุคคลที่อยู่ในพื้นที่ออนไลน์ซึ่งยังไม่มีปฏิสัมพันธ์กับนักวิจัย อาจทำให้นักวิจัยไม่ทราบว่าอาสาสมัครเข้าใจรายละเอียดของการวิจัยในเอกสารชี้แจงข้อมูลแก่ผู้เข้าร่วมการวิจัยมากน้อยเพียงใด

ถึงแม้ว่าการสังเกตแบบมีส่วนร่วมอย่างเข้มข้นอาจเป็นไปได้ยากหรือเป็นไปไม่ได้เลย (Hart, 2017) แต่นักชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลบางรายอาจใช้วิธีการสังเกตแบบมีส่วนร่วมในการเก็บข้อมูลเพราะเชื่อว่าวิธีนี้จะช่วยให้ได้มุมมองที่น่าเชื่อถือมากกว่าการสังเกตโดยปราศจากการพรรณนาเรื่องราวที่นักวิจัยได้รับจากการมีส่วนร่วมกับคนหรือกลุ่มคนที่นักวิจัยศึกษา (Bell 2001 อ้างถึงใน Kaur-Gill & Dutta, 2017) กระนั้น นักวิจัยจำนวนไม่น้อยเลือกใช้เฉพาะการสังเกตแบบไม่รุกล้ำ (unobtrusive observation) ซึ่งอาจอยู่ในลักษณะของการซุ่มมอง (lurking) หรือการลอบฟังทางอิเล็กทรอนิกส์ (electronic eavesdropping) วิธีดังกล่าวถูกวิพากษ์ว่าเป็นการแอบสังเกตและเก็บข้อมูลโดยที่นักวิจัยยังไม่ได้แจ้งและขอความยินยอมจากบุคคลที่อยู่ในพื้นที่ไซเบอร์ซึ่งเป็นสนามของการวิจัย การปฏิบัติดังกล่าวขัดกับการขอความยินยอมฯ ซึ่งบุคคลมีสิทธิ์ที่จะรู้ข้อมูลเกี่ยวกับการวิจัยและสามารถตัดสินใจอย่างเป็นอิสระว่าจะเข้าร่วมหรือไม่เข้าร่วมการวิจัยนั้น นอกจากนี้ยังเป็นการกระทำที่ละเมิด ความหวังในความเป็นส่วนตัวของผู้ที่อยู่ในพื้นที่ออนไลน์ด้วย (Winson & Peterson, 2002)

ในทางตรงกันข้าม การเปิดเผยตัวตนของนักวิจัยก็อาจนำมาซึ่งการเปลี่ยนพฤติกรรมของผู้ที่อยู่ในพื้นที่ออนไลน์ที่ควรเกิดขึ้นอย่างเป็นธรรมชาติ เช่น Michael D. Ayers (อ้างถึงใน Kaur-Gill & Dutta, 2017)

พบว่าการเปิดเผยว่าเขาเป็นผู้ชายในขณะที่ศึกษาขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมของนักกิจกรรมกลุ่มสตรีนิยมทำให้คำตอบที่ได้จากการสัมภาษณ์บางครั้งไม่น่าเชื่อถือ ด้วยเหตุนี้ นักชาติพันธุ์วรรณาบางรายได้ชี้ให้เห็นถึงประโยชน์ของการเริ่มต้นทำวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาด้วยการซุ่มมองในพื้นที่ออนไลน์ก่อน (Kozinets, 2002 อ้างถึงใน Kaur-Gill & Dutta, 2017) เนื่องจากมันช่วยให้นักวิจัยสามารถถามคำถามที่เกี่ยวข้องจากผู้เข้าร่วมการวิจัยได้ในภายหลัง นอกจากนี้ บทบาทและการปรากฏตัวของนักวิจัยไม่ว่าจะนิรนามหรือเปิดเผยตัวตนล้วนส่งผลกระทบต่อข้อมูลที่เก็บรวบรวมได้ทั้งสิ้น สิ่งสำคัญที่นักวิจัยต้องพิจารณาในการทำวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลก็คืออัตลักษณ์ของนักวิจัยและการต่อรองกับการไม่เปิดเผยตัวตนในพื้นที่ออนไลน์ (Kaur-Gill & Dutta, 2017)

ดังนั้น นักวิจัยต้องพิจารณาถึงการที่มีตัวเองอยู่ในพื้นที่ออนไลน์ เนื่องจากเป็นบริบทที่นักวิจัยสามารถซ่อนตัวได้ง่ายโดยไม่เปิดเผยตัวเอง และควรพิจารณาอย่างรอบคอบว่าในสถานการณ์ใดที่ควรอยู่ในฐานะผู้สังเกตเท่านั้น ในสถานการณ์ใดที่ควรแสดงอัตลักษณ์ของตัวเอง เช่น งานวิจัยซึ่งผสานวิธีวิทยาในการเก็บข้อมูลทั้งแบบออนไลน์และออฟไลน์ของ Liav Sade-Beck ซึ่งศึกษาชุมชนออนไลน์ของชาวอิสราเอลที่ช่วยสนับสนุนผู้ที่อยู่ในภาวะเศร้าโศกและผู้ที่สูญเสียบุคคลที่รัก ในช่วงแรกของงานวิจัยเขาใช้วิธีการสังเกตออนไลน์เพื่อติดตามชุมชนออนไลน์หลายแห่งที่ช่วยสนับสนุนผู้ที่สูญเสียบุคคลที่รัก โดยเน้นที่คนรุ่นสองของชาวยิวที่ถูกฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ และผู้ที่ตกเป็นเหยื่อของการก่อวินาศกรรมโดยชาวอาหรับ และมีการบันทึกกระบวนการและกิจกรรมต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในพื้นที่เสมือนเหล่านี้เป็นเวลาหนึ่งปี จากนั้นเขาสัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูลโดยเลือกแบบเจาะจงจากบุคคลสำคัญที่มีหน้าที่ดูแลชุมชนออนไลน์เหล่านั้นรวมทั้งสมาชิกของชุมชนที่เผชิญกับความโศกเศร้าและการสูญเสียบุคคลที่รัก เขาเข้าถึงกลุ่มเป้าหมายผ่านจดหมายอิเล็กทรอนิกส์ซึ่งได้จากลิงก์ในเว็บไซต์หลายแห่ง เช่น Contact Us, Write Us, Reactions, Visitors/Guest Book หรือ Forum Manager ในจดหมายอิเล็กทรอกนิกส์

ดังกล่าวมีรายละเอียดเกี่ยวกับงานวิจัยและข้อความขอให้บุคคลเหล่านั้นเข้าร่วมการวิจัย รวมทั้งหมายเลขโทรศัพท์และข้อมูลการติดต่อนักวิจัย (Sade-Beck, 2004)

การขอความยินยอมฯ จากผู้ที่อยู่ในโลกออนไลน์ก่อนเก็บข้อมูลนั้นถือว่ามีความสำคัญมาก ดังที่ Christine Hine (อ้างถึงใน Kaur-Gill & Dutta, 2017) ยืนยันว่านักวิจัยจำเป็นต้องเปิดเผยเจตนาของการทำวิจัยให้คนที่อยู่ในพื้นที่ออนไลน์ทราบก่อนที่จะเก็บรวบรวมข้อมูล ไม่ว่าเราจะปกปิดชื่อจริงหรือใช้อัตลักษณ์สมมุติก็ตาม ถึงแม้ว่าบุคคลเจตนาหรือเต็มใจโพสต์ข้อความ ภาพนิ่ง หรือภาพเคลื่อนไหวในชุมชนออนไลน์ก็ตาม แต่พวกเขาก็ไม่ได้คาดหวังว่าสิ่งที่โพสต์จะถูกนำไปใช้ในงานวิจัย ดังที่สะท้อนผ่านงานวิจัยของ Casey Fiesler และ Nicholas Profores (อ้างถึงใน Christensen & Larsen, 2020: 54) ซึ่งศึกษาว่าผู้ใช้ Twitter คิดอย่างไรกับการที่ tweets ของพวกเขาถูกนำไปใช้ในงานวิจัย ผลการศึกษาชี้ว่าผู้เข้าร่วมการวิจัยส่วนใหญ่รู้สึกว่านักวิจัยไม่ควรใช้ tweets ของพวกเขาโดยที่ยังไม่ได้ขอความยินยอม นอกจากนี้อีกหนึ่งประเด็นสำคัญที่ควรพิจารณาหากนักวิจัยเลือกที่จะเปิดเผยตัวตนและขอความยินยอมฯ จากบุคคลที่อยู่ในชุมชนออนไลน์รูปแบบต่าง ๆ อาทิ เครือข่ายสังคม/สื่อสังคม กระดานสนทนา (internet forum/webboard) และห้องสนทนา (chatrooms) ได้แก่ การตระหนักว่าบุคคลที่อยู่ในชุมชนออนไลน์สามารถเข้าหรือออกจากการเป็นสมาชิกได้ตลอดเวลา ขณะเดียวกันชุมชนเหล่านั้นก็มีสมาชิกใหม่ได้ตลอดเวลาเช่นกัน ดังนั้น การขอความยินยอมฯ จากบุคคลในชุมชนเสมือนซึ่งมีพลวัตค่อนข้างสูงในตอนแรกแค่ครั้งเดียวอาจไม่เหมาะสมและไม่เพียงพอ ในสถานการณ์เช่นนี้ผู้วิจัยอาจขอความยินยอมฯ บนพื้นฐานของ “จริยธรรมในชีวิตประจำวัน” (everyday ethics) (Sylverman, 2003) ซึ่งเป็นการขอความยินยอมฯ จากผู้เข้าร่วมการวิจัยผ่านการมีปฏิสัมพันธ์ในชีวิตประจำวันในโลกออนไลน์ ทั้งนี้ “การขอความยินยอมควรทำอย่างต่อเนื่อง เปิดเผย และให้เกียรติผู้ให้ข้อมูล” (Silverman, 2003: 127)

อย่างไรก็ดี ประเด็นทางจริยธรรมเกี่ยวกับความอ่อนไหวของข้อมูลที่แชร์ในชุมชนออนไลน์และความเปราะบางของสมาชิกในกลุ่มออนไลน์บาง

กลุ่ม รวมทั้งความต้องการให้นักวิจัยรับผิดชอบต่อผู้เข้าร่วมการวิจัย ทำให้นักชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลจำนวนหนึ่งรู้สึกว่าการใช้วิธีการแอบแฝงทั้งการวิจัยที่ไม่รุกล้ำและการหลอกลวง (deception) ในการเก็บข้อมูลนั้นเป็นสิ่งจำเป็น (Ugoretz, 2017) มหาวิทยาลัยและหน่วยงานที่เกี่ยวข้องกับการวิจัยในประเทศสหรัฐอเมริกามีข้อกำหนดว่างานวิจัยที่จะใช้วิธีการเก็บข้อมูลแบบหลอกลวงได้โดยไม่ต้องขอความยินยอมจากผู้เข้าร่วมการวิจัยนั้นต้องมีลักษณะที่เป็นไปตาม The Code of Federal Regulations ซึ่งกำหนดไว้ดังนี้ 1) เป็นงานวิจัยที่ก่อให้เกิดความเสี่ยงต่อผู้เข้าร่วมการวิจัยไม่เกินความเสี่ยงเล็กน้อย 2) การยกเว้นการขอความยินยอมหรือการปลอมแปลงบางส่วนไม่ส่งผลร้ายต่อสิทธิและสวัสดิภาพของผู้เข้าร่วมการวิจัย 3) งานวิจัยจะไม่สามารถดำเนินการได้ถ้าไม่มีการยกเว้นการขอความยินยอมหรือการปลอมแปลงบางส่วน และ 4) เมื่อถึงเวลาที่เหมาะสม ผู้เข้าร่วมการวิจัยจะได้รับข้อมูลเพิ่มเติมหลังจากที่ได้เข้าร่วมโครงการวิจัยแล้ว นอกจากนี้ นักวิจัยยังต้องเคารพในความต้องการของผู้เข้าร่วมการวิจัยไม่ว่าจะถูกร้องขอเมื่อใดก็ตาม ทั้งนี้ คณะกรรมการจริยธรรมฯ จะอนุมัติให้นักวิจัยสามารถทำวิจัยแบบแอบแฝงได้โดยที่ไม่ต้องขอความยินยอมจากผู้เข้าร่วมการวิจัยได้หรือไม่นั้น ขึ้นอยู่กับการพิจารณาว่างานวิจัยดังกล่าวมีประโยชน์มากกว่าความเสี่ยง การหลอกลวงช่วยลดความเสี่ยงและปกป้องความเป็นอยู่ที่ดีของผู้เข้าร่วมการวิจัย และไม่มีวิธีการอื่นที่จะทำวิจัยในประเด็นนั้น และถึงแม้ว่าคณะกรรมการจริยธรรมฯ จะอนุมัติให้ดำเนินการวิจัยโดยวิธีการหลอกลวงและไม่ขอความยินยอมจากผู้เข้าร่วมการวิจัยแล้วก็ตาม นักวิจัยยังคงต้องดำเนินการวิจัยในทุกขั้นตอนด้วยความระมัดระวังที่จะอำพรางข้อมูลเพื่อไม่ให้ข้อมูลถูกเชื่อมโยงไปยังชุมชนหรือบุคคลที่อยู่ในชุมชนนั้นได้ (Ugoretz, 2017)

การปกป้องความเป็นส่วนตัว (privacy) และการรักษาความลับ (confidentiality)

ตามหลักจริยธรรมการวิจัยฯ แล้ว การปกป้องความเป็นส่วนตัวและการรักษาความลับของผู้เข้าร่วมการวิจัย เป็นการแสดงให้เห็นว่านักวิจัยมี

มาตรการที่ดีในการป้องกันความเสี่ยงและอันตรายที่อาจเกิด (risks and potential harms) กับผู้เข้าร่วมการวิจัยซึ่งอาจเป็นการวิจัยที่ศึกษาประเด็นทั่วไปกับกลุ่มตัวอย่างหรือผู้ให้ข้อมูลทั่วไป หรือการวิจัยที่ศึกษาประเด็นอ่อนไหวกับบุคคลเปราะบาง (vulnerable persons) วิธีที่นักวิจัยมักใช้เพื่อปกป้องความเป็นส่วนตัวของผู้ที่ถูกนำเข้าสู่การวิจัย ได้แก่ การปิดบังชื่อ (anonymity) โดยใช้รหัสหรือชื่อสมมุติแทน รวมทั้งการใช้ชื่อสมมุติสำหรับพื้นที่วิจัยหรือสถานที่ต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องในรายงานการวิจัยหรือผลงานวิชาการอื่น ๆ รวมทั้งการไม่บันทึกเสียง ถ่ายภาพ หรือภาพเคลื่อนไหวผู้เข้าร่วมการวิจัย ส่วนวิธีการรักษาความลับนั้นมักเกี่ยวข้องกับการเก็บรักษาข้อมูลที่เก็บรวบรวมได้ไว้ในที่ปลอดภัยเชื่อถือได้ (เช่น ในตู้เอกสารที่มีการใส่กุญแจ คอมพิวเตอร์ที่มีรหัสผ่าน ไฟล์และโฟลเดอร์ที่มีรหัสผ่าน) การส่งข้อมูล การจำกัดจำนวนบุคคลที่เข้าถึงข้อมูล รวมทั้งการทำลายข้อมูลหลังเสร็จสิ้นการวิจัย การปกป้องความเป็นส่วนตัวและการรักษาความลับมีความเกี่ยวข้องกันแต่มีจุดเน้นต่างกัน กล่าวคือ ในขณะที่การปกป้องความเป็นส่วนตัวเน้นการปกปิดชื่อและข้อมูลอื่นใด ที่จะเชื่อมโยงไปยังผู้เข้าร่วมการวิจัย การรักษาความลับจะให้ความสำคัญกับการจัดการและความปลอดของข้อมูลที่จะช่วยไม่ให้อัตลักษณ์ของผู้เข้าร่วมการวิจัยถูกเปิดเผย ในบทความนี้ ผู้เขียนนำเสนอเฉพาะการปิดบังชื่อและการประดิษฐ์ข้อมูลซึ่งเป็นวิธีปกป้องความเป็นส่วนตัวของผู้เข้าร่วมการวิจัย แต่ในทางกลับกันอีกมุมหนึ่งก็นำไปสู่การถกเถียงด้านจริยธรรมฯ อื่น ๆ รวมถึงการถูกตั้งคำถามจากทั้งนักวิชาการและผู้เข้าร่วมการวิจัย

การปิดบังชื่อ

เพื่อแสดงว่านักวิจัยมีมาตรการในการปกป้องความเป็นส่วนตัวของคนในชุมชนออนไลน์ซึ่งเป็นผู้เข้าร่วมการวิจัย หากไม่มีความจำเป็นต้องอ้างชื่อบุคคลเพื่อแสดงความเป็นเจ้าของผลงาน นักวิจัยควรตัดข้อมูลใด ๆ ที่จะเปิดเผยตัวตนหรือเชื่อมโยงไปยังบุคคลในพื้นที่ออนไลน์ออกจากรายงานวิจัย และแม้แต่ในบันทึกภาคสนาม (Ugoretz, 2017) นักวิจัยควรเปลี่ยนชื่อ ไม่ว่าจะชื่อจริง ชื่อเล่น ชื่อสมมุติ หรือชื่ออื่น ๆ ที่ผู้เข้าร่วมการวิจัยใช้แสดงตัวตน

ในชุมชนออนไลน์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งชื่อสมมุติ เนื่องจากผู้ที่อยู่ในชุมชนออนไลน์ส่วนใหญ่มักตั้งชื่อสมมุติที่สอดคล้องหรือเกี่ยวกับชื่อจริง อาชีพ นิสัย ภูมิลำเนาของตัวเอง ดังนั้นนักวิจัยต้องมีมาตรการที่ดีในการปกป้องอัตลักษณ์ของอาสาสมัคร

ดูเหมือนว่าการปิดบังชื่อโดยใช้ชื่อสมมุติแทนดังกล่าวจะช่วยปกป้องความเป็นส่วนตัวที่มีประสิทธิภาพ แต่ปัญหายังไม่จบเท่านั้น การหยิบยกคำพูดหรือข้อความของผู้เข้าร่วมการวิจัยโดยพยายามรักษาคำพูดหรือข้อความเดิมไว้ในรายงานวิจัยหรือผลงานวิชาการรูปแบบอื่น ๆ ถึงแม้ว่านักวิจัยจะได้ปกปิดชื่อและตัดข้อมูลต่าง ๆ ที่จะเชื่อมโยงถึงตัวบุคคลไปแล้ว แต่ “ถ้ามีการหยิบยกข้อความมาทุกตัวอักษร การค้นหาข้อความต้นฉบับก็สามารถทำได้ง่ายโดยการค้นหาทางเว็บ” (Deumert, 2014: 30 อ้างถึงใน Pritzker, 2020: 19) การค้นหาข้อความหรือคำพูดโดยตรงใน Google Search ก็เพียงพอที่จะระบุตัวตนของผู้เข้าร่วมการวิจัยได้ ไม่ว่าใครก็สามารถเข้าถึงผลการค้นหาที่เปิดเผยผู้เขียนและตัวตนของพวกเขาได้ นอกจากนี้ ถ้ามีการใช้ภาพที่ได้จากพื้นที่ออนไลน์ในงานวิจัย ก็สามารถค้นหาเจ้าของภาพดังกล่าวได้โดยการใส่รายละเอียดเพียงเล็กน้อยในการค้นหา และถึงแม้ว่านักวิจัยได้ทำให้ภาพไม่ชัดแล้วก็ตาม ก็ยังสามารถค้นหาได้ (Pritzker, 2020) ดังนั้น การใช้ชื่อสมมุติยังไม่สามารถรับประกันการปกปิดตัวตนของผู้เข้าร่วมการวิจัย เพื่อลดปัญหานี้ นักวิจัยจำนวนหนึ่งจึงเลือกที่จะถอดความแทนที่จะหยิบยกข้อความมาทั้งหมดเพื่อหลีกเลี่ยงการระบุตัวตนของแหล่งข้อมูล

การใช้ชื่อสมมุติแทนชื่อจริงของบุคคลที่ถูกนำเข้าสู่การวิจัยอาจนำไปสู่อีกหนึ่งประเด็นปัญหาที่นักวิจัยควรพิจารณา กล่าวคือ ในบางครั้งการใช้ชื่อสมมุติในรายงานวิจัยก็อาจทำให้บุคคลที่อยู่ในโลกออนไลน์มองว่าความจริงและชื่อเสียงของพวกเขาถูกลดคุณค่าลง นอกจากนี้ เจ้าของ blogs หรือ webpages โดยทั่วไปซึ่งต้องการแสดงตัวตนในพื้นที่ “สาธารณะ” อาจไม่เข้าใจหรือให้ความสำคัญกับการที่นักวิจัยพยายามปกป้องความเป็นส่วนตัวของพวกเขา และพวกเขาอาจมองว่าการไม่อ้างอิงโดยตรงหรือไม่ใช้ชื่อของพวกเขาในงานวิจัยเป็นการละเมิดลิขสิทธิ์ของบุคคล นอกจากนี้ คนบางกลุ่ม

ซึ่งถูกทำให้เป็นชายขอบในพื้นที่ออฟไลน์อาจมองว่าการปิดบังตัวตนของพวกเขาทำให้พวกเขาเป็นคนชายขอบมากยิ่งขึ้น

การประดิษฐ์ข้อมูล (data fabrication)

ในแวดวงวิจัย การประดิษฐ์ข้อมูลเป็นเป็นการบิดเบือนผลการวิจัยโดยเจตนาซึ่งถือเป็นการกระทำที่ไม่ชอบในแง่ของคุณภาพและจริยธรรมการวิจัย อย่างไรก็ดี Annette Markham ศาสตราจารย์ด้านสื่อและการสื่อสารและผู้อำนวยการร่วมศูนย์วิจัยชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัล แห่ง Royal Melbourne Institute of Technology มีทัศนะที่ต่างออกไป ในผลงานเรื่อง “Fabrication as Ethical Practice: Qualitative Inquiry in Ambiguous Internet Contexts” เธอแสดงจุดยืนว่านักชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลควรนำวิธีการประดิษฐ์ข้อมูลมาใช้เพื่อเอาชนะวิธีคิดในการวิจัยเชิงคุณภาพที่โบราณและไม่มีการพัฒนา “วิธีการแบบเดิมในการปกป้องความเป็นส่วนตัวด้วยการปกปิดข้อมูลที่ไม่เปิดเผยชื่อของบุคคลนั้นไม่เพียงพอในสถานการณ์ซึ่งนักวิจัยสังคมจำเป็นต้องออกแบบงานวิจัย จัดการข้อมูล และเขียนรายงานวิจัยในพื้นที่สาธารณะที่จัดเก็บได้ ค้นหาได้ และติดตามได้อีกต่อไป” (Markham, 2012: 336) ข้อถกเถียงของ Annette Markham ข้างต้นดูมีเหตุผล เพราะในความจริงถึงแม้ว่าข้อมูลที่นักชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลเก็บรวบรวมจะมีอยู่เป็นจำนวนมาก แต่งานที่พวกเขาเขียนเกิดจาก “การเลือกสรรข้อมูลซึ่งพบว่าบ่อยครั้งมักถูกแก้ไข แปล ผสม เรียบเรียงใหม่ ปกปิดชื่อ ตัดให้สั้น ทำให้คลุมเครือ และตรวจทาน บนพื้นฐานของการตัดสินใจที่ถูกต้องตามหลักจริยธรรม การอ้างเหตุผล และการเขียนที่มีสุนทรียะ” (de Seta, 2020: 90) ในมุมมองของ Annette Markham การประดิษฐ์ข้อมูลไม่เพียงเป็นการกระทำที่มีจริยธรรม (ethical practice) เท่านั้น “แต่ยังเป็นวิธีการที่ให้ความสำคัญกับการเป็นผู้กระทำการ (agency) ของนักวิจัยในกระบวนประดิษฐ์ข้อมูลทั้งในฐานะของบรรณาธิการ ล่าม และ “ผู้ประดิษฐ์เรื่องราว” (the fabricator of the story)” (Markham, 2012: 345)

Gabriele de Seta ได้เล่าประสบการณ์ในการทำวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาเอกเกี่ยวกับการใช้สื่อดิจิทัลของคนวัยหนุ่มสาวในสังคมเมืองของจีน

งานวิจัยของเขาได้ข้อมูลจากการทำวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาออนไลน์และการทำงานภาคสนามในแปดเมืองของจีนโดยเฉพาะอย่างยิ่งเมืองเซี่ยงไฮ้ เขาเล่าว่าได้ตัดสินใจเลือกบทสนทนาที่อยู่ใน group chat discussion ที่มีความยาวหนึ่งชั่วโมงจากบทสนทนาซึ่งมีความยาวกว่านั้นมาก หลังจากที่แปลส่วนที่เลือกจากภาษาจีนแล้ว เขาแก้ไขรายละเอียดต่าง ๆ ที่สามารถเชื่อมโยงไปยังบุคคล ตัดข้อความที่ซ้ำและที่พิมพ์ผิดออก กำหนดชื่อสมมุติให้กับผู้ร่วมกิจกรรมกลุ่มสนทนาออนไลน์ดังกล่าวทุกคน เน้นคำสำคัญและให้คำอธิบายเพิ่มเติมในวงเล็บ นอกจากนี้ เขายังได้จัดรูปแบบของบทสนทนาให้อ่านง่ายในวิทยานิพนธ์ ขณะเดียวกันเขายังคงให้บทสนทนาของกลุ่มแชทใน QQ (โปรแกรมเมสเซนเจอร์สำหรับวินโดวส์ ผลิตโดยบริษัทเทนเซนต์จากประเทศจีน) ดำเนินไปตามปกติ การนำเสนอบทสนทนาในพื้นที่ออนไลน์ดังกล่าวซึ่งมีความยาวหนึ่งชั่วโมงนี้เป็นข้อมูลที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นจากข้อมูลหลายรูปแบบ ทั้งที่เป็นภาพที่เขา captured ในขณะที่ทำงานภาคสนามและสืบค้นเพิ่มเติมในขณะกำลังเขียนวิทยานิพนธ์ (de Seta, 2020)

ประสบการณ์ของ Gabriele de Seta ข้างต้นเป็นเพียงตัวอย่างหนึ่งที่สะท้อนให้เห็นว่านักวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลประดิษฐ์เรื่องราวบนพื้นฐานความเชี่ยวชาญการเลือกหรือตัดสินใจเกี่ยวกับการเล่าเรื่องของพวกเขาไม่ได้ทำแบบไร้เหตุผลหรือทำตามใจชอบ แต่วางอยู่บนพื้นฐานของความเชี่ยวชาญที่ได้มาจากประสบการณ์ที่ยาวนานและการเรียนรู้ที่ตกผลึกของนักวิจัยเพื่อประดิษฐ์งานชาติพันธุ์วรรณาที่ดีและมีจริยธรรม

ในมุมมองของผู้เขียนบทความซึ่งเป็นทั้งนักมานุษยวิทยาและคณะกรรมการจริยธรรมการวิจัยในมนุษย์ การประดิษฐ์ข้อมูลมิใช่เรื่องใหม่ที่เพิ่งเกิดขึ้นในชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัล แต่เป็นสิ่งที่นักมานุษยวิทยาหรือนักชาติพันธุ์วรรณาแบบขนบได้ทำอยู่แล้วในการเรียบเรียงหรือนำเสนอผลการวิจัยในงานเขียนของพวกเขา ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดเจนที่สุด ได้แก่ การแปลคำศัพท์หรือคำพูดของผู้ให้ข้อมูลจากภาษาถิ่นให้เป็นภาษาที่ผู้อ่านส่วนใหญ่เข้าใจ หรือ การเลือกสรร แก้ไข เรียบเรียง ตัดทอนบทสนทนาระหว่างผู้วิจัยกับผู้ให้ข้อมูลที่ยาวมากให้กระชับแต่ความหมายหรือสาระสำคัญยังคงเดิม ดังนั้น

การประดิษฐ์ข้อมูลในลักษณะดังกล่าวจึงไม่ควรถูกมองว่าเป็นการลดคุณภาพหรือคุณค่าของงานวิจัย และถ้าการประดิษฐ์ข้อมูลในชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลเป็นมาตรการที่นักวิจัยใช้เพื่อไม่ให้ข้อมูลดังกล่าวถูกเชื่อมโยงไปถึงอาสาสมัครของงานวิจัยก็ไม่ควรเป็นประเด็นที่คณะกรรมการจริยธรรม การวิจัยฯ ต้องกังวลหรือไม่เห็นด้วย เพราะหน้าที่ของคณะกรรมการจริยธรรมฯ คือ การปกป้องสิทธิ ศักดิ์ศรี ความปลอดภัย ความเป็นอยู่ที่ดีของอาสาสมัครงานวิจัย

แนวปฏิบัติด้านจริยธรรมสำหรับการทำวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัล

ถึงแม้ว่าวิธีการวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลจะนำมาซึ่งประเด็นทางจริยธรรมที่ต่างออกไปจากชาติพันธุ์วรรณาแบบขนบในบางเรื่อง แต่สมาคมมานุษยวิทยาอเมริกัน (The American Anthropological Association -AAA) กลับไม่ได้ให้คำแนะนำเฉพาะเกี่ยวกับชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลใน AAA Statement on Ethics ฉบับล่าสุดแต่อย่างใด (American Anthropological Association, 2012) ในทางตรงกันข้ามกับสมาคมมานุษยวิทยาสังคมแห่งสหราชอาณาจักร (Association of Social Anthropologists of the UK - ASA) ซึ่งเสนอแนวปฏิบัติด้านจริยธรรมสำหรับการทำวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาไซเบอร์ (cyber ethnography) หรืองานวิจัยรูปแบบอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับการใช้ข้อความอิเล็กทรอนิกส์ การบันทึกภาพและ/หรือเสียงที่มีอยู่แล้วในพื้นที่ออนไลน์สาธารณะและ/หรือเข้าถึงได้ในบล็อก (blogs) ห้องสนทนา (chatrooms) เว็บไซต์สื่อสังคม เป็นต้น โดยระบุอย่างชัดเจนว่านักวิจัยควรมีความระมัดระวังในการนำข้อความอิเล็กทรอนิกส์ ภาพ และเสียง มาใช้ทั้งในแง่ของความรับผิดชอบเชิงจริยธรรมต่อผู้เข้าร่วมการวิจัยและการเคารพในทรัพย์สินทางปัญญาทั้งของผู้เข้าร่วมการวิจัยและผู้ที่เป็นเจ้าของภาพหรือสิ่งที่ถูกบันทึกตั้งแต่แรก (Association of Social Anthropologists of the UK, 2011) กระนั้น แนวปฏิบัติที่ ASA ให้ไว้ก็เป็นเพียงข้อแนะนำแบบกว้าง ๆ ยังขาดรายละเอียดซึ่งนักวิจัยสามารถนำไปประยุกต์ใช้ได้ ในหัวข้อนี้ผู้เขียนจึงจะนำเสนอถึงแนวปฏิบัติด้านจริยธรรมสำหรับการทำวิจัยเชิงชาติพันธุ์

วรรณาดิจิทัลซึ่งปรับปรุงมาจากแนวทางของ Committee for Protection of Human Subjects (2020) แห่งมหาวิทยาลัยแคลิฟอร์เนีย เบิร์กลีย์ เนื่องจากมีรายละเอียดชัดเจนตั้งแต่ขั้นตอนการเชิญชวนบุคคลเข้าร่วมการวิจัย (recruitment) การขอความยินยอมโดยได้รับการบอกกล่าว การเก็บรวบรวมข้อมูล ไปจนถึงความปลอดภัยของข้อมูล

1. การเชิญชวนบุคคลเข้าร่วมการวิจัย

ในการประชาสัมพันธ์และเชิญชวนบุคคลให้เข้าร่วมการวิจัย นักวิจัยต้องระบุวิธีการที่จะใช้ประชาสัมพันธ์หรือเข้าถึงกลุ่มเป้าหมายให้คณะกรรมการจริยธรรมฯ พิจารณา เช่น การติดต่อด้วยจดหมายอิเล็กทรอนิกส์ การประชาสัมพันธ์ออนไลน์ และการโพสต์ข้อความในเว็บบอร์ด เป็นต้น ทั้งนี้นักวิจัยต้องแสดงให้เห็นว่าการเข้าถึงกลุ่มเป้าหมายจะทำด้วยความระมัดระวังและไม่ทำให้บุคคลดังกล่าวรู้สึกว่ากำลังถูกละเมิดความเป็นส่วนตัว ถึงแม้ว่าการระบุว่าใครคือผู้เข้าร่วมการวิจัยและการกำหนดเกณฑ์หรือคุณสมบัติที่ใช้ในการเลือกผู้เข้าร่วมการวิจัยจะเป็นเรื่องที่ทำได้ยากเนื่องจากนักวิจัยไม่มีปฏิสัมพันธ์กับบุคคลในพื้นที่ออนไลน์แบบตัวต่อตัว แต่นักวิจัยควรระบุมาตรการที่จะพิสูจน์หรือรับรองว่าผู้เข้าร่วมการวิจัยเป็นผู้ที่มีคุณสมบัติเหมาะสมหรือไม่ เช่น การกำหนดให้อาสาสมัครระบุ Personal Identification Number (PIN) เพื่อพิสูจน์ตัวตน โดย PIN ดังกล่าวต้องไม่ใช่หมายเลขบัตรประจำตัวประชาชน หมายเลขโทรศัพท์ หรือวันเกิดที่อาจถูกคนอื่นนำไปใช้ได้ หรือมีการคัดผู้เยาว์ออกโดยใช้ internet monitoring software หรือใช้ Adult Check systems มาตรการนี้จำเป็นอย่างยิ่งสำหรับงานวิจัยที่มีความเสี่ยงเกินกว่าความเสี่ยงเล็กน้อย (minimal risk) ต่ออาสาสมัครซึ่งถูกนำเข้าร่วมงานวิจัย หรืองานวิจัยที่มีคำถามอ่อนไหว สำหรับงานวิจัยที่มีความเสี่ยงไม่เกินความเสี่ยงเล็กน้อย การระบุข้อความในเอกสารชี้แจงข้อมูลผู้เข้าร่วมการวิจัยเพื่อให้ยืนยันว่ามีคุณสมบัติเหมาะสมกับโครงการวิจัยก็เพียงพอแล้ว

2. การขอความยินยอมโดยได้รับการบอกกล่าว

หากนักวิจัยจะเก็บข้อมูลจากผู้เยาว์ ต้องขอความพร้อมใจหรือสมัครใจ (assent) จากผู้เยาว์ และความยินยอม (consent) จากผู้ปกครองหรือผู้แทนโดยชอบธรรมก่อน อย่างไรก็ดี นักวิจัยสามารถขอยกเว้นการขอความยินยอมฯ จากผู้ปกครองได้ในกรณีที่ผู้เยาว์บรรลุนิติภาวะโดยการสมรส และในกรณีที่ทำวิจัยในประเด็นที่อ่อนไหว เช่น พฤติกรรมทางเพศ เพศวิถี การกระทำที่ผิดกฎหมาย การใช้สารเสพติด เป็นต้น ในกระบวนการขอความยินยอมฯ หลังจากที่ชี้แจงรายละเอียดเกี่ยวกับงานวิจัย (ชี้แจงด้วยวาจา โพสต์ข้อความในพื้นที่ออนไลน์ หรือส่งเอกสารชี้แจงฯ ไปให้กลุ่มเป้าหมายทางจดหมายอิเล็กทรอนิกส์) เปิดโอกาสให้ซักถาม และให้เวลาไตร่ตรองหรือปรึกษาสมาชิกของครอบครัวก่อนตัดสินใจเข้าร่วมการวิจัยแล้ว หากบุคคลที่เป็นกลุ่มเป้าหมายพร้อมที่จะให้ความยินยอม แทนที่จะให้ลงนามแสดงความยินยอมเนื่องจากจะเป็นการเปิดเผยตัวตนของผู้เข้าร่วมการวิจัย นักวิจัยอาจให้บุคคลดังกล่าวแสดงความยินยอมด้วยการพิมพ์ข้อความในพื้นที่ออนไลน์ แล้วจับภาพหน้าจอ (screen capture) เพื่อเก็บเป็นหลักฐาน

สิ่งที่นักวิจัยพึงตระหนัก คือ กระบวนการขอความยินยอมไม่ควรเป็นการรบกวนกิจกรรมตามปกติของผู้ที่อยู่ในพื้นที่ออนไลน์ เนื่องจากบ่อยครั้งที่กระบวนการขอความยินยอมถูกมองว่าเป็นการรบกวนบุคคลเหล่านั้น นอกจากนี้ ถ้าการขอความยินยอมฯ จะส่งผลเสียต่อความเที่ยงตรงของงานวิจัยหรือทำให้ไม่สามารถดำเนินงานวิจัยได้ นักวิจัยอาจขอยกเว้นการขอความยินยอมฯ โดยต้องชี้แจงเกี่ยวกับการหลอกลวง (deception) หรือการเปิดเผยข้อมูลบางส่วน (incomplete disclosure) ในเอกสารที่ส่งให้คณะกรรมการจริยธรรมฯ พิจารณา

นักวิจัยสามารถใช้ชื่อสมมุติ (ที่ผู้ร่วมการวิจัยใช้ในพื้นที่ออนไลน์) หรือชื่อจริงในรายงานวิจัยและผลงานทางวิชาการอื่น ๆ หากได้รับความยินยอมจากผู้ที่เข้าร่วมกิจกรรมในพื้นที่ออนไลน์ ในกรณีนี้ นักวิจัยต้องระบุข้อความเกี่ยวกับการขออนุญาตเปิดเผยตัวตนของบุคคลไว้ในขั้นตอนของการชี้แจง

ผู้เข้าร่วมการวิจัยและต้องขอความยินยอมจากบุคคลเหล่านั้นก่อน และถึงแม้ว่าบุคคลดังกล่าวยินยอมให้นักวิจัยเปิดเผยตัวตนของเขาได้ ผู้วิจัยยังคงต้องเก็บข้อมูลไว้ในที่ปลอดภัยเพื่อป้องกันการใช้ข้อมูลจากบุคคลภายนอก

การเก็บรวบรวมข้อมูลในอินเทอร์เน็ตสามารถก่อให้เกิดความเสี่ยงต่อความลับของผู้เข้าร่วมการวิจัยได้เนื่องจากมักเกี่ยวข้องกับการใช้พื้นที่เว็บไซต์ของบุคคลที่สาม (third party sites) และความเสี่ยงที่เกิดจากการดักจับข้อมูลของบุคคลภายนอกในขณะที่ส่งข้อมูลผ่านเครือข่ายออนไลน์ ข้อมูลนั้นอาจยังอยู่ในเซิร์ฟเวอร์ของเว็บไซต์ดังกล่าวทั้ง ๆ ที่งานวิจัยนั้นเสร็จสิ้นไปแล้ว นอกจากนี้เว็บไซต์ของบุคคลที่สามอาจมีมาตรการในการรักษาความปลอดภัยของตัวเองซึ่งไม่สอดคล้องกับมาตรการในการรักษาความปลอดภัยของนักวิจัย ดังนั้น เป็นหน้าที่ของนักวิจัยที่ต้องระบุความเสี่ยงดังกล่าวไว้ในเอกสารชี้แจงผู้เข้าร่วมการวิจัย เช่น “ถึงแม้ว่าผู้วิจัยมีมาตรการใน การรักษาความปลอดภัยของข้อมูลอย่างเหมาะสมแล้วก็ตาม แต่ไม่สามารถรับประกันการรักษาความลับระหว่างขั้นตอนการสื่อสารทางอินเทอร์เน็ตที่เกิดขึ้นจริงได้” “ในการรักษาความลับของผู้เข้าร่วมการวิจัย ข้อมูลจะถูกเก็บไว้ตามระดับที่อนุญาตโดยเทคโนโลยีที่ใช้ ผู้วิจัยไม่สามารถรับประกันได้เกี่ยวกับการดักจับข้อมูลที่ส่งผ่านอินเทอร์เน็ตโดยบุคคลที่สาม” และ “ข้อมูลอาจมีอยู่ในการสำรองข้อมูลหรือบันทึกของเซิร์ฟเวอร์ที่อยู่นอกเหนือระยะเวลาของโครงการวิจัยนี้” เป็นต้น

นอกจากนี้ ภาษาหรือข้อความที่ใช้ในเอกสารชี้แจงฯ สำหรับการวิจัยในพื้นที่ออฟไลน์ก็ไม่เหมาะที่จะนำไปใช้ในการทำวิจัยในพื้นที่ออนไลน์ เช่น “ผู้วิจัยเท่านั้นที่จะเข้าถึงข้อมูลจากการวิจัย ผู้ที่ไม่ได้รับอนุญาตจะไม่สามารถเข้าถึงข้อมูลดังกล่าวได้” และ “ผู้วิจัยจะใช้ตัวเลขหรือรหัสแทนชื่อของอาสาสมัครและจะไม่มีข้อมูลอื่นใดที่บ่งชี้ตัวตนของอาสาสมัคร ทั้งนี้ ผู้วิจัยจะบันทึกชื่อและข้อมูลส่วนตัวของอาสาสมัครในแฟ้มข้อมูลที่ใส่รหัสผ่านเพื่อรักษาความลับ” ด้วยเหตุนี้ ในการใช้ภาษาหรือข้อความที่ปรากฏในเอกสารชี้แจงฯ นักวิจัยต้องพิจารณาลักษณะของเฉพาะของการทำวิจัยในพื้นที่ออนไลน์อย่างถี่ถ้วน

3. การเก็บรวบรวมข้อมูล

3.1 การใช้ข้อมูลที่มีอยู่แล้ว

งานวิจัยที่ใช้ข้อมูลที่มีอยู่แล้วและเผยแพร่ในที่สาธารณะไม่ถือเป็นงานวิจัยในมนุษย์และไม่จำเป็นต้องผ่านการพิจารณาโดยคณะกรรมการจริยธรรมฯ ยกเว้นข้อมูลที่ต้องได้รับอนุญาตจึงจะเข้าถึงได้ไม่ถือว่าเป็นข้อมูลในพื้นที่สาธารณะ อย่างไรก็ดี หากมีขั้นตอนก่อนการเข้าถึงข้อมูล (เช่น การลงทะเบียน/การเข้าสู่ระบบ (login) การจ่ายค่าธรรมเนียม ฯลฯ) แต่การเข้าถึงข้อมูลดังกล่าวไม่ถูกจำกัดด้วยขั้นตอนเหล่านี้ (เช่น ใครก็ตามที่สร้างชื่อผู้ใช้และรหัสผ่านสามารถเข้าถึงข้อมูลได้) ข้อมูลดังกล่าวอาจถูกมองว่าอยู่ในพื้นที่สาธารณะ ในการพิจารณาว่าข้อมูลที่จะใช้อยู่ในพื้นที่สาธารณะหรือไม่นั้น นักวิจัยต้องพิจารณาว่าคนในพื้นที่ออนไลน์แห่งนั้นมีความคาดหวังให้ข้อมูลดังกล่าวมีความเป็นส่วนตัวหรือไม่ ถ้าพิจารณาแล้วเห็นว่าข้อมูลในพื้นที่ออนไลน์ไม่ได้ถูกสร้างขึ้นเพื่อให้นำไปเผยแพร่ในที่สาธารณะ ถึงแม้ว่าข้อมูลดังกล่าวถูกนำเสนอในที่สาธารณะก็ตาม นักวิจัยควรพิจารณาว่าข้อมูลเหล่านั้นอยู่ในพื้นที่ส่วนตัว ดังนั้น นักวิจัยที่ต้องการเข้าถึงข้อมูลที่มีรายละเอียดเชื่อมโยงถึงบุคคลได้และเป็นข้อมูลที่ไม่เผยแพร่ทั่วไปต่อสาธารณชน จำเป็นต้องยื่นโครงการวิจัยให้คณะกรรมการจริยธรรมฯ พิจารณาก่อน

3.2 การสังเกต

ในการเก็บข้อมูลในพื้นที่ออนไลน์ นักวิจัยต้องอ่อนไหวกับคำจำกัดความของ “พฤติกรรมสาธารณะ” ถึงแม้จะเข้าไปอยู่ในพื้นที่สาธารณะซึ่งเป็นโลกออนไลน์ก็ตาม แต่ผู้ใช้พื้นที่นั้นก็อาจคาดหวังความเป็นส่วนตัวได้เช่นกัน และนักวิจัยจำเป็นต้องตระหนักต่อความคาดหวังดังกล่าว เช่น นักวิจัยต้องการเก็บข้อมูลจากความคิดเห็นต่าง ๆ ที่ถูกโพสต์ในชุมชนออนไลน์ของกลุ่มที่ให้ความช่วยเหลือผู้ที่ใช้สารเสพติดหรือผู้ที่ถูกกลั่นแกล้งผ่านโลกไซเบอร์ ด้วยเหตุนี้ ในทางเทคนิคแล้ว ชุมชนออนไลน์คือพื้นที่สาธารณะซึ่งใคร ๆ ก็สามารถอ่านความคิดเห็นต่าง ๆ และเข้าร่วมกลุ่มได้ แต่ผู้ที่เข้าร่วมกลุ่มเพื่อบอกเล่าประสบการณ์ส่วนตัวและช่วยเหลือผู้ที่ใช้สารเสพติดหรือผู้ที่ถูกกลั่น

แกล้งบนโลกไซเบอร์อาจคาดหวังว่าการแสดงความคิดเห็นและข้อมูลต่าง ๆ ที่เชื่อมโยงไปถึงพวกเขานั้นควรมีความเป็นส่วนตัว

งานวิจัยในพื้นที่ซึ่งไม่ใช่พื้นที่สาธารณะหรือในพื้นที่ซึ่งถูกคาดหวังให้รักษาความเป็นส่วนตัวถือว่าไม่เข้าข่ายได้รับการพิจารณาแบบยกเว้น (exemption review) เพื่อที่จะสามารถดำเนินการได้อย่างเหมาะสมและเป็นไปตามหลักจริยธรรม นักวิจัยควรมีความคุ้นเคยกับพื้นที่ออนไลน์ที่ต้องการทำวิจัยเพื่อให้มีมุมมองของ “คนใน” ในการพิจารณาว่าผู้เข้าร่วมกิจกรรมในชุมชนออนไลน์คาดหวังความเป็นส่วนตัวหรือไม่ หากคนในชุมชนแห่งนั้นคาดหวังในความเป็นส่วนตัว สมาชิกของชุมชนออนไลน์อาจมองดูการปรากฏตัวของนักวิจัยเป็นการบุกรุก ทั้งนี้ หากนักวิจัยมีประสบการณ์ในชุมชนออนไลน์มาก่อนและเป็นผู้ที่สมาชิกคนอื่น ๆ ของชุมชนดังกล่าวรู้จัก นักวิจัยอาจมีโอกาสมากขึ้นที่จะได้รับการต้อนรับให้เข้าร่วมกิจกรรมในพื้นที่ออนไลน์แห่งนั้น

3.3 ห้องสนทนา

ในการเข้าร่วมกิจกรรมในห้องสนทนา การที่ผู้ที่อยู่ในห้องสนทนาแห่งนั้นสามารถบอกให้นักวิจัยทราบว่าพวกเขาสบายใจกับการเข้าร่วมกิจกรรมของนักวิจัยหรือไม่ และการที่ผู้วิจัยเคารพในความปรารถนาของพวกเขานั้นเป็นเรื่องสำคัญ เนื่องจากการที่นักวิจัยจะเข้าถึงห้องสนทนาได้นั้นเป็นเรื่องยาก และผู้ที่เข้าร่วมห้องสนทนาก็ไม่ได้ต้องการให้มีนักวิจัยมาอยู่ในกลุ่มของพวกเขาเสมอไป ในกรณีเช่นนี้นักวิจัยควรสร้างห้องสนทนาขึ้นเองเพื่อทำวิจัยโดยเฉพาะ โดยนักวิจัยสามารถทักทายผู้ที่เข้าร่วมห้องสนทนาด้วยข้อความที่ให้ข้อมูลเกี่ยวกับงานวิจัยและขอความยินยอมจากพวกเขาตั้งแต่แรก วิธีการนี้มีข้อดีตรงที่นักวิจัยสามารถแน่ใจได้ว่าผู้เข้าร่วมห้องสนทนาทุกคนรับรู้เกี่ยวกับงานวิจัยและแสดงความยินยอมที่จะเข้าร่วม

3.4 การสัมภาษณ์

การสัมภาษณ์อาจทำผ่านเทคโนโลยีการสื่อสารข้ามแพลตฟอร์ม เช่น Zoom Google Chat WhatsApp และ Skype เป็นต้น ในการใช้แอปพลิเคชันดังกล่าวเพื่อเก็บข้อมูล นักวิจัยควรระบุว่าจะใช้วิธีการสื่อสารแบบใดในเอกสารโครงการวิจัยที่ส่งมาให้คณะกรรมการจริยธรรมฯ พิจารณา

เช่น ถ้านักวิจัยจะโทรหาผู้เข้าร่วมการวิจัยโดยใช้เสียง ก็จำเป็นต้องยืนยันว่าจะไม่ใช้การโทรด้วยวิดีโอ หรือเมื่อสัมภาษณ์ผู้เข้าร่วมการวิจัยผ่านการแชท นักวิจัยควรตระหนักว่าจะไม่สามารถเห็นภาพหรือได้ยินเสียงซึ่งอาจทำให้ตีความคำถามและคำตอบผิดได้ โทนเสียงและการแสดงออกทางสีหน้ามักถูกใช้เพื่อสื่อความหมาย ดังนั้น นักวิจัยอาจจำเป็นต้องถามคำถามเพื่อให้ผู้เข้าร่วมการวิจัยอธิบายเพิ่มเติมเพื่อสามารถตีความจากคำตอบได้ถูกต้อง และให้ข้อมูลเพิ่มเติมเพื่อที่จะมั่นใจได้ว่าผู้เข้าร่วมการวิจัยเข้าใจคำถามเหล่านั้น

3.5 ข้อควรพิจารณาอื่น ๆ

เมื่อมีการบันทึกข้อมูลที่จะถูกโพสต์ในพื้นที่ออนไลน์ชั่วคราว นักวิจัยควรพิจารณาว่าการบันทึกข้อมูลดังกล่าวจะก่อให้เกิดความเสี่ยงต่อผู้เข้าร่วมการวิจัยหรือไม่ เช่น ข้อมูลที่บุคคลที่สามโพสต์ในอินเทอร์เน็ตโดยที่ผู้ที่เกี่ยวข้องยังไม่ได้ให้ความยินยอม ถ้าในการเก็บข้อมูลจะมีการบันทึกกิจกรรมผิดกฎหมายหรือกิจกรรมที่สังคมไม่ยอมรับ นักวิจัยควรพิจารณาว่าการบันทึกข้อมูลดังกล่าวจะก่อให้เกิดความเสี่ยงต่อผู้เข้าร่วมการวิจัยหรือไม่ ถ้าจะก่อให้เกิดความเสี่ยงก็ควรไตร่ตรองว่าจะใช้ข้อมูลดังกล่าวหรือไม่ นอกจากนี้นักวิจัยควรพิจารณาเงื่อนไขการให้บริการในพื้นที่ออนไลน์ที่จะเก็บข้อมูลด้วย เพราะเงื่อนไขดังกล่าวคือสิ่งที่ผู้ใช้บริการต้องปฏิบัติตาม ผู้ให้บริการอินเทอร์เน็ตและเว็บไซต์ทุกแห่งที่เก็บข้อมูลส่วนบุคคลของผู้ใช้ไว้นั้นล้วนมีเงื่อนไขการให้บริการทั้งสิ้นโดยเฉพาะอย่างยิ่งเว็บไซต์เครือข่ายสังคมออนไลน์ การประมูลออนไลน์ และธุรกรรมการเงิน

4. ความปลอดภัยของข้อมูล

นักวิจัยต้องมีมาตรการปกป้องอัตลักษณ์ของอาสาสมัครที่อยู่ในพื้นที่ออนไลน์เป็นพิเศษโดยตระหนักว่าชื่อสมมุติที่ใช้ในพื้นที่ดังกล่าวนั้นเหมือนกับชื่อจริง และชื่อสมมุติเหล่านี้สามารถถูกตรวจสอบย้อนกลับไปยังชื่อบุคคลในโลกออฟไลน์ได้ ถึงแม้ว่านักวิจัยไม่มีเจตนาเก็บข้อมูลที่เชื่อมโยงไปยังบุคคลก็ตาม แต่ก็สามารถระบุ internet protocol (IP) address ได้ ดังนั้น ถ้ามีการเก็บข้อมูล IP address นักวิจัยต้องมีมาตรการที่ดีเพื่อปกป้อง

อัตลักษณ์ของผู้เข้าร่วมการวิจัย มาตรการเหล่านี้รวมทั้งการป้องกันด้วยรหัสผ่านและการเข้ารหัส (encryption) สำหรับข้อมูลที่สามารถระบุตัวตนได้หรือข้อมูลที่ใส่รหัสซึ่งถูกส่งทางอินเทอร์เน็ตจะต้องมีการเข้ารหัสก่อน มาตรการนี้จะช่วยให้เชื่อมั่นว่าข้อมูลที่อาจถูกดักจับในขณะรับส่งข้อมูลนั้นจะไม่ถูกถอดรหัสได้ และข้อมูลที่ได้จากผู้เข้าร่วม การวิจัยจะไม่ถูกตรวจสอบย้อนกลับไปยังพวกเขาเหล่านั้นเป็นรายบุคคล นอกจากนี้ ระดับความปลอดภัยของข้อมูลควรเหมาะสมกับความเสี่ยง สำหรับงานวิจัยส่วนใหญ่นั้น ความปลอดภัยที่เป็นมาตรฐาน เช่น การเข้ารหัสข้อมูลแบบ Secure Socket Later (SSL) ถือว่าเพียงพอแล้ว อย่างไรก็ดี งานวิจัยในประเด็นอ่อนไหวอาจต้องการมาตรการการรักษาความปลอดภัยของข้อมูลที่มากกว่านี้ เช่น การเก็บข้อมูลไว้ในเซิร์ฟเวอร์ที่บริหารจัดการโดยมืออาชีพ และภายหลังจากที่ดำเนินการวิจัยเสร็จสิ้น นักวิจัยควรทำลายข้อมูลที่ได้บันทึกหรือเก็บไว้ในคอมพิวเตอร์ เซิร์ฟเวอร์ หรืออุปกรณ์การสื่อสารอื่น ๆ ซึ่งผู้วิจัยใช้เก็บรวบรวมข้อมูลจากชุมชนออนไลน์ รวมทั้งลบประวัติการท่องเว็บจากทุกอุปกรณ์ซึ่งนักวิจัยล็อกอินเข้าไปใช้งานเว็บเบราว์เซอร์ ไฟล์ที่เก็บกิจกรรมการท่องเว็บ (cookies) และไฟล์ภาพและไฟล์อื่น ๆ ที่เก็บเอาไว้จากการท่องเว็บที่ผ่าน ๆ มา (Cached images and files) เป็นระยะ เพื่อแสดงถึงการมีมาตรการในปกป้องความลับของผู้ที่เข้าร่วมการวิจัย

บทสรุป

เทคโนโลยีอินเทอร์เน็ตและเว็บซึ่งเริ่มให้บริการแก่คนทั่วไปในเชิงพาณิชย์มาตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 1980 ตลอดจนการพัฒนาระบบเครือข่ายไร้สาย อุปกรณ์และโปรแกรมคอมพิวเตอร์ เครื่องมือการสื่อสารแบบเคลื่อนที่ตลอดจนโปรแกรมประเภทต่าง ๆ ที่ออกแบบขึ้นเพื่อสนองความต้องการของผู้ใช้ ส่งผลให้ช่วงเวลากว่าสามทศวรรษที่ผ่านมาเกิดการเปลี่ยนผ่านของรูปแบบการมีปฏิสัมพันธ์ทางสังคมจากพื้นที่ออฟไลน์มาสู่พื้นที่ออนไลน์เพิ่มมากขึ้นทุกขณะ ปรากฏการณ์ดังกล่าวได้ดึงดูดความสนใจจากนักวิชาการจากหลากสาขาวิชาโดยเฉพาะอย่างยิ่งนักมานุษยวิทยาซึ่งมีมุมมองเกี่ยวกับพื้นที่วิจัยที่เปลี่ยนไปให้หันมาศึกษาพฤติกรรมของคนในพื้นที่เสมือนโดยใช้วิธีวิทยา

ซึ่งแต่เดิมใช้ศึกษาปรากฏการณ์ทางสังคมและวัฒนธรรมเฉพาะในพื้นที่กายภาพเท่านั้น การวิจัยในพื้นที่ใหม่ซึ่งต่อมาถูกเรียกว่าชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลถูกตั้งคำถามทั้งในแง่วิธีการศึกษาและโดยเฉพาะอย่างยิ่งในแง่จริยธรรมการวิจัยในมนุษย์ซึ่งเป็นวัฒนธรรมการตรวจสอบที่สำคัญในแวดวงวิชาการทั่วโลกในปัจจุบัน

งานวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลซึ่งนักวิจัยไม่ได้เก็บข้อมูลด้วยวิธีการสังเกตแบบส่วนร่วมอย่างเต็มที่กับผู้เข้าร่วมการวิจัยหรือบางคนก็เลือกใช้เฉพาะวิธีการสังเกตแบบแบบไม่รุกล้ำ ตลอดจนลักษณะของพื้นที่ออนไลน์ที่เปิดโอกาสให้คนทั่วไปเข้าถึงและเข้าร่วมกิจกรรมได้ค่อนข้างอิสระต้องเผชิญกับความท้าทายจริยธรรมที่สำคัญในประเด็นการเป็นสาธารณะหรือส่วนตัว การเปิดเผยตัวตนของนักวิจัย การขอความยินยอมโดยได้รับการบอกกล่าวและการปกป้องความเป็นส่วนตัวและการรักษาความลับ ดังนั้น นักวิจัยจึงต้องออกแบบงานวิจัยและดำเนินการวิจัยในพื้นที่ออนไลน์ทุกขั้นตอนด้วยความระมัดระวังตามหลักและแนวปฏิบัติด้านจริยธรรมการวิจัยในมนุษย์ นอกจากนี้นักวิจัยควรพิจารณาประเด็นทางจริยธรรมที่อาจเกิดขึ้นอย่างสม่ำเสมอและปรับวิธีการศึกษาให้เหมาะสมกับสถานการณ์และปัญหาใหม่ซึ่งยังไม่มีแนวปฏิบัติมารองรับ (Ugoretz, 2017) ซึ่งสอดคล้องกับข้อเสนอของ Gabriele de Seta ที่ว่า เราควรพิจารณาจริยธรรมในเชิงสัมพัทธ์และขึ้นอยู่กับสถานการณ์ (relational and situational ethics) ให้มากขึ้น (de Seta, 2020) สิ่งสำคัญที่สุดที่นักวิจัยพึงตระหนัก ได้แก่ การมี “จริยธรรมว่าด้วยความห่วงใย” (ethics of care) ซึ่งหมายถึง การเคารพในผลประโยชน์และคุณค่าของผู้เข้าร่วมการวิจัยเพื่อส่งเสริมความเข้มงวดและความน่าเชื่อถือของงานวิจัยออนไลน์ และเพื่อให้งานวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัลที่กำลังได้รับความนิยมได้รับการพัฒนาอย่างต่อเนื่อง (Capurro & Pingel, 2002)

เชิงอรรถ

[1] ในบทความนี้ผู้เขียนใช้คำว่า “มานุษยวิทยา” โดยหมายถึงเฉพาะมานุษยวิทยาสังคมและวัฒนธรรม (socio-cultural anthropology)

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

จักรพันธ์ ขัดชุ่มแสง. 2563. “ข้อพิจารณาด้านจริยธรรมสำหรับงานวิจัยที่ใช้วิธีการสังเกตแบบมีส่วนร่วม,” *สารชมรมจริยธรรมการวิจัยในคนในประเทศไทย 20*(1): 1-8. สืบค้นจาก https://research.psru.ac.th/files/download/res_718_28-05-2563.pdf (14 พฤษภาคม 2564).

จักรพันธ์ ขัดชุ่มแสง. 2561. “มานุษยวิทยากับจริยธรรมการวิจัยในมนุษย์”, *วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ 35*(2): 1-48.

เบญจรงค์ ถิระผลิกะ. 2563. “วิธีวิทยาแบบชาติพันธุ์วรรณาดิจิทัล : วิธีการศึกษาในพื้นที่เสมือน,” *วารสารวิชาการนวัตกรรมสื่อสารสังคม 8*(1): 76-88.

วิลาสินี พนานครทรัพย์. 2560. “วิธีการวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาในชุมชนออนไลน์,” *วารสารธรรมศาสตร์ 36*(2): 58-76.

ภาษาไทย

American Anthropological Association. 2012. *AAA Statement on Ethics*. Retrieved from https://www.americananthro.org/LearnAndTeach/Content.aspx?ItemNumber=22869&navItemNumber=652 (June 24, 2021).

Association of Social Anthropologists of the UK. 2011. *Ethical Guidelines for Good Research Practice*. Retrieved from https://www.theasa.org/downloads/ASA%20ethics%20guidelines%202011.pdf (June 24, 2021).

Bluteau, Joshua M. 2019. *“Legitimising Digital Anthropology through Immersive Cohabitation: Becoming an Observing Participant in a Blended Digital Landscape,” Ethnography*. https://doi.org/10.1177/1466138119881165.

Canadian Institutes of Health Research, Natural Sciences and Engineering Research Council of Canada, and Social Sciences and Humanities Research Council. 2018. *Tri-Council Policy Statement Ethical Conduct for Research Involving Humans*. Retrieved from https://ethics.gc.ca/eng/documents/tcps2-2018-en-interactive-final.pdf (June 15, 2021).

Capurro, R. & Pingel, C. 2002. *Ethical Issues of Online Communication Research*. Retrieved from http://www.capurro.de/onres.htm (July 1, 2021).

Christensen, Line L. & Larsen, Malene C. 2020. *Ethical Challenges in Digital Research: A Guide to Discuss Ethical Issues in Digital Research.* 2nd edition. Developed by DIGETIK at Aalborg University as part of DIGHUMLAB.

Clifford, J. 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century.* Cambridge, MA : Harvard University Press.

Committee for Protection of Human Subjects. 2020. *CPHS Guidelines – Internet-Based Research*. University of California, Berkeley. Retrieved from https://cphs.berkeley.edu/internet_research.pdf.

de Seta, Gabriele. 2020. "Three Lies of Digital Ethnography," *Journal of Digital Social Research* 2(1): 77-97. https://doi.org/10.33621/jdsr.v2i1.24.

Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

Gupta, A. & Ferguson, J. (Eds.) 1997. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.

Hart, T. 2017. Online Ethnography. Digital Ethnography. In The International Encyclopaedia of Communication Research Methods. John Wiley & Sons, Inc. DOI: 10.1002/9781118901731.iecrm0172

Haverinen, A. 2015. "Internet Ethnography: The Past, the Present and the Future," Ethnologia Fennica 42: 79–90. Retrieved from https://journal.fi/ethnolfenn/article/view/59290.

Howell, S. 2018. *Ethnography.* Retrieved from https://www.anthroencyclopedia.com/entry/ethnography (June 24, 2021).

Iphofen, R. 2013. *Research Ethics in Ethnography/Anthropology, European Commission.* Retrieved from https://ec.europa.eu/research/participants/data/ref/h2020/other/hi/ethics-guide- ethnog-anthrop_en.pdf (June 28, 2021).

Kaur-Gill, S & Dutta, Mohan J. (2017). *Digital Ethnography. In The International Encyclopaedia of Communication Research Methods.* John Wiley & Sons, Inc. https://doi.org/10.1002/9781118901731.iecrm0271

Marcus, George E. 1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography," *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.

Marcus, George E. & Fischer, Michael M. J. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Markham, A. N. 2020. *Doing Digital Ethnography in the Digital Age*. SocArXives. Retrieved from https://doi.org/10.31235/osf.io/hqm4g (June 19, 2021).

Markham, A.N.. 2012. "Fabrication as Ethical Practice: Qualitative Inquiry in Ambiguous Internet Contexts," *Information, Communication & Society* 15(3): 334-353. https://doi.org/10.1080/1369118X.2011.641993

Pritzker, Sonya E. 2020. *Doing Online Ethnography: An Overview of Central Issues and Methodological Strategies*. Retrieved fromhttps://spritzker.people.ua.edu/uploads/6/0/3/8/60383273/pritzker_2020_guide_for_conducting_online_ethnography.pdf (July 1, 2021).

Przybylski, Liz. (2021). *Hybrid Ethnography: Online, Offline, and In Between*. London: SAGE.

Sade-Beck, L. 2004. "Internet Ethnography: Online and Offline," *International Journal of Qualitative Methods* 3(2): 45-51.

Silverman, Marilyn. 2003. *"Everyday Ethics: A Personal Journey in Rural Ireland, 1980-2001"* In Pat Caplan (ed.), The Ethics of Anthropology: Debates and dilemmas, Pp. 115-132. London: Routledge.

The Norwegian National Research Ethics Committee. 2019. *A Guide to Internet Research Ethics*. Retrieved from https://www.forskningsetikk.no/en/guidelines/social-sciences-humanities-law-and-theology/a-guide-to-internet-research-ethics (July 5, 2021).

Ugoretz, K. 2017. A Guide to Unobtrusive Methods in Digital Ethnography. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/331287677_A_Guide_to_Unobtrusive_Methods_in_Digital_Ethnography (July 5, 2021).

Winson, Samuel M. & Peterson, Leighton C. 2002. "The Anthropology of Online Communities," *Annual Review of Anthropology* 31: 449-467.

Wittel, A. 2000. Ethnography on the Move: From Field to Net to Internet. Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: *Qualitative Social Research*, 1(1), Art. 21, http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de: 0114-fqs0001213.

การศึกษาลูกปัดแก้วยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย ถึงยุคประวัติศาสตร์ตอนต้น จากแหล่งโบราณคดีในพื้นที่ภาคกลางของประเทศไทย

The Study of Glass Beads from Late Prehistoric to Early Historic Sites in Central Thailand

ผุสดี รอดเจริญ
คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร
Putsadee Rodcharoen
Faculty of Archaeology, Silpakorn University
E-mail: nuwhan53@hotmail.com

ทนงศักดิ์ เลิศพิพัฒน์วรกุล
ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)
Tanongsak Lerdpipatworakul
Princess Mahachakri Sirindhorn Anthropology Centre
(Public Organization)
E-mail: tanongsak.l@sac.or.th

วันรับบทความ: 29 กรกฎาคม 2564 (Received July 29, 2021)
วันแก้ไขบทความ: 2 กันยายน 2564 (Revised September 2, 2021)
วันตอบรับบทความ: 16 กันยายน 2564 (Accepted September 16, 2021)

บทคัดย่อ

บทความนำเสนอผลการศึกษาโบราณวัตถุประเภทลูกปัดแก้ว จำนวน 254 ตัวอย่าง ที่ได้จากการดำเนินโครงการ “การศึกษาลูกปัดแก้วที่พบจากแหล่งโบราณคดียุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายถึงยุคประวัติศาสตร์ตอนต้น ในพื้นที่ภาคกลางของประเทศไทย” ระหว่างปี 2560-2561 โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาคุณลักษณะของลูกปัดแก้วทั้งทางกายภาพและทาง

เคมี นำข้อมูลที่ได้ไปจัดเก็บในฐานข้อมูล รวมทั้งนำไปศึกษาแปลความอธิบายภาพชีวิตของผู้คนในอดีตที่เกี่ยวข้องกับลูกปัดแก้ว ผลการศึกษาพบว่าความหลากหลายของลูกปัดแก้วเพิ่มสูงขึ้นตามช่วงเวลา คือแหล่งโบราณคดีที่มีอายุน้อยกว่า พบความหลากหลายของลูกปัดแก้วมากกว่า อาจแสดงถึงระดับความนิยมในการใช้ลูกปัดแก้ว และการติดต่อกับชุมชนภายนอกหรือชุมชนโพ้นทะเล ที่เป็นแหล่งผลิตลูกปัดแก้วที่เพิ่มสูงขึ้นเรื่อย ๆ ตามยุคสมัย โดยตัวผลิตภัณฑ์ลูกปัดแก้วและการค้าขายหรือส่งต่อลูกปัดแก้วจากแหล่งผลิตที่อยู่ในต่างแดน เช่น เอเชียใต้ จีน ตะวันออกกลาง เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ มายังพื้นที่ภาคกลางของไทยในปัจจุบันนั้น เป็นส่วนหนึ่งของเส้นทางสายแพรไหมทางทะเล ในช่วงยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายจนถึงยุคประวัติศาสตร์ตอนต้น

คำสำคัญ: ลูกปัดแก้ว, ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย, ยุคประวัติศาสตร์ตอนต้น, สมัยเหล็ก, สมัยทวารวดี, ภาคกลาง, การค้าขายทางไกล, เส้นทางสายแพรไหมทางทะเล, เทคนิคอิเล็กตรอนโพรบไมโครแอนาไลซิส

Abstract

This article presents the findings from a study of 254 glass beads obtained from late prehistoric to early historic sites in central Thailand between 2017-2018. The study aimed to characterize the beads physically and chemically, and the results were used to create a database and to elucidate past lifeways. The study observed that the variation of the beads had increased through time, which may have coincided with the gradual increase of glass bead consumption as well as increasing contact with external glass producers. The glass products found in central Thailand are likely to have been a result of extensive interregional trade networks linking the Indian subcontinent, China, the Middle East,

and Southeast Asia, which were part of the Maritime Silk Road during later prehistory to early history.

Keywords: Glass Bead, Late Prehistoric Period, Early Historic Period, Iron Age, Dvaravati, Central Thailand, Long Distance Trade, Maritime Silk Road, Electron Probe Microanalysis, EPMA

บทนำ

ข้อมูลจากการศึกษาทางโบราณคดีที่ผ่านมาชี้ให้เห็นอย่างประจักษ์ชัดว่าช่วงปลายสุดของยุคก่อนประวัติศาสตร์หรือสมัยเหล็กนั้น ผู้คนจากชุมชนโบราณในพื้นที่ประเทศไทยปัจจุบันติดต่อไปมาหาสู่และแลกเปลี่ยนสินค้าระหว่างกันอย่างเข้มข้นและสม่ำเสมอ ทั้งชุมชนที่อยู่ในภูมิภาคเดียวกันและต่างภูมิภาคไปจนถึงชุมชนห่างไกลข้ามทวีป การติดต่อระหว่างชุมชนเป็นไปได้ทั้งทางตรงและทางอ้อมคือติดต่อกันโดยตรงระหว่างคนในชุมชนทั้งสองและติดต่อกันผ่านตลาดหรือชุมชนที่เป็นตัวกลาง เส้นทางติดต่อมีทั้งทางบกทางน้ำในแผ่นดิน และทางทะเล

หลักฐานทางโบราณคดีที่ใช้ยืนยันข้อสันนิษฐานข้างต้น มีอยู่หลายประเภทด้วยกัน เช่น กลองมโหระทึก แบบเฮเกอร์ 1 (Heger type 1) ของวัฒนธรรมด่งเซิน (Dongson) ที่มีศูนย์กลางอยู่ในประเทศเวียดนามปัจจุบัน พบกลองดังกล่าวทั้งในจีนตอนใต้ มาเลเซีย หมู่เกาะซุนดาของอินโดนีเซีย และทั่วทุกภาคในประเทศไทย (ญาณทวี, 2554) หรือหลักฐานการแพร่กระจายของต่างหูที่ทำด้วยหินสีเขียว 2 แบบ คือต่างหูรูปสัตว์ 2 หัว และต่างหูรูปวงกลมมีดอกไม้ตูมยื่นออกมา 3 ตุ้ม ที่เรียกว่า ลิง-ลิง-โอ (ling-ling-O) ซึ่งพบมากในวัฒนธรรมซาหวิ่น (Sa Huynh) ของเวียดนาม มีแหล่งวัตถุดิบแห่งหนึ่งอยู่ที่เกาะไต้หวัน (Dussubieux & Bellina, 2018: 25-36) โดยในประเทศไทยพบต่างหูดังกล่าวทั้งในภาคใต้ที่แหล่งโบราณคดีเขาสามแก้ว และแหล่งโบราณคดีเขาเสก จังหวัดชุมพร ภาคกลางพบที่ อำเภออู่ทอง จังหวัด

สุพรรณบุรี และบ้านดอนตาเพชร จังหวัดกาญจนบุรี เป็นต้น (คณะโบราณคดี, 2528: 127-129)

เครื่องประดับที่ทำจากแก้ว เป็นหนึ่งในโบราณวัตถุประเภทเด่น (diagnostic artifact) ที่พบได้ในแหล่งโบราณคดียุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายของไทย หรือตั้งแต่สมัยเหล็ก อายุราว 1,500-2,500 ปีมาแล้ว จนล่วงเข้าสู่ยุคประวัติศาสตร์ เป็นหลักฐานอีกประเภทหนึ่งที่แสดงให้เห็นถึงการติดต่อแลกเปลี่ยนสินค้าระหว่างชุมชนข้ามภูมิภาค เนื่องจากแหล่งผลิตแก้วสมัยโบราณล้วนแล้วแต่อยู่ในต่างประเทศเกือบทั้งหมด เครื่องประดับที่ทำจากแก้วในยุคแรก ๆ ที่พบในประเทศไทย มีทั้งกำไล ต่างหู และโดยเฉพาะลูกปัดที่พบอยู่จำนวนมากเมื่อเทียบกับเครื่องประดับชนิดอื่น ๆ

ในประเทศไทย พบโบราณวัตถุประเภทลูกปัดแก้วในแหล่งโบราณคดีทั่วทุกภาค เช่น แหล่งโบราณคดี เขาสามแก้ว จังหวัดชุมพร แหล่งโบราณคดีภูเขาทอง จังหวัดระนอง แหล่งโบราณคดีคลองท่อม จังหวัดกระบี่ แหล่งโบราณคดีบ้านวังไฮ จังหวัดลำพูน แหล่งโบราณคดีบ้านเชียง จังหวัดอุดรธานี แหล่งโบราณคดีบ้านธารปราสาท จังหวัดนครราชสีมา เป็นต้น (ผุสดี, 2556: 2) โดยพื้นที่ภาคกลาง พบลูกปัดแก้วในแหล่งโบราณคดียุคก่อนประวัติศาสตร์ต่อเนื่องจนถึงยุคประวัติศาสตร์หนาแน่นที่สุด โดยกระจายตัวอยู่ตามลุ่มแม่น้ำต่าง ๆ ทั้ง ลุ่มแม่น้ำแม่กลอง-ท่าจีน ลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา-ลพบุรี-ป่าสัก และลุ่มแม่น้ำบางปะกง-ปราจีนบุรี (ผุสดี, 2556: 235-240)

ลูกปัดแก้วไม่เพียงแสดงให้เห็นการติดต่อสัมพันธ์กันภายในประเทศเท่านั้น แต่แสดงการติดต่อสัมพันธ์กับต่างถิ่นด้วย โดยสอดคล้องกับชุมชนในอดีตที่มีเส้นทางน้ำสายใหญ่เชื่อมต่อออกไปยังชายฝั่งทะเลโบราณได้ ดังที่ตรงใจ หุตางกูร (2557: 11-44) ตีความไว้ว่าเขตแนวชายฝั่งทะเลโบราณในที่ราบภาคกลางตอนล่างสมัยทวารวดีนั้นมีขอบเขตไม่ไกลเกินกว่าพื้นที่กรุงเทพมหานครในปัจจุบัน แต่ปัจจัยที่ส่งผลต่อการค้าขายอยู่ที่การมีเส้นทางน้ำเชื่อมที่ต่อกันได้ เช่น เมืองอู่ทองและเมืองนครปฐมโบราณ ในบริเวณลุ่มแมน้ำแม่กลอง-ท่าจีน บ้านคูเมือง อินทร์บุรี ทางตะวันตกของลุ่มแม่น้ำ

เจ้าพระยา เมืองโบราณดงละคร ในแถบลุ่มแม่น้ำบางปะกง-ปราจีนบุรี ที่มีเส้นทางน้ำเอื้อต่อระบบการค้าทางทะเลสามารถเชื่อมต่อกับชุมชนภายนอก ซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญของการก่อตัวของรัฐทวารวดีในเวลาต่อมา

การศึกษาลูกปัดแก้วทางโบราณคดีที่ผ่านมา ส่วนใหญ่เน้นศึกษาเฉพาะลักษณะทางกายภาพ ที่สามารถวิเคราะห์ได้ด้วยตาเปล่า เช่น รูปทรง สี การตกแต่งผิวลูกปัด ทำให้ได้ข้อสันนิษฐานเรื่องหน้าที่การใช้งาน ความนิยมด้านรูปลักษณ์ลูกปัดแก้วของคนในสมัยก่อน รวมถึงอาจทำให้ได้ข้อสันนิษฐานถึงแหล่งผลิตลูกปัดแก้วได้ในเบื้องต้น อย่างไรก็ดี ยังมีการศึกษาลูกปัดแก้วด้วยวิธีทางวิทยาศาสตร์ ที่ทำให้จัดจำแนกลูกปัดแก้วได้ละเอียดยิ่งขึ้น ทั้งการจำแนกสีและรูปทรง รวมไปถึงการจำแนกธาตุประกอบในลูกปัด ซึ่งจะนำไปสู่การสืบสาวได้ถึงแหล่งผลิตลูกปัดแก้ว เนื่องจากแหล่งผลิตแต่ละแหล่งจะใช้วัตถุดิบและมีวิธีการผลิตลูกปัดแก้วที่แตกต่างกัน ส่งผลให้องค์ประกอบภายในและองค์ประกอบทางเคมีของลูกปัดแก้วแตกต่างกัน

ด้วยเหตุนี้ ในปี 2560-2561 ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) จึงได้สนับสนุนโครงการ “การศึกษาลูกปัดแก้วที่พบจากแหล่งโบราณคดียุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายถึงยุคประวัติศาสตร์ตอนต้น ในพื้นที่ภาคกลางของประเทศไทย” โดยศึกษาทั้งคุณลักษณะทางกายภาพและองค์ประกอบทางเคมี เพื่อนำข้อมูลที่ได้ไปเป็นส่วนหนึ่งของการอธิบายแปลความภาพชีวิตของผู้คนในอดีตที่เกี่ยวข้องกับลูกปัดแก้ว เทคโนโลยีการผลิต แหล่งผลิตลูกปัด ความนิยมในแต่ละชุมชน แต่ละสมัย ไปจนถึงปฏิสัมพันธ์ระหว่างชุมชนทั้งในภูมิภาคเดียวกัน ข้ามภูมิภาค และเส้นทางที่ผู้คนแหล่านั้นใช้ในการเดินทางติดต่อระหว่างกัน บทความนี้จึงขอนำเสนอผลการศึกษาลูกปัดแก้วที่ได้จากการโครงการดังกล่าว

ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับแก้ว

แก้ว คือ ผลิตภัณฑ์จากอนินทรียวัตถุที่ได้จากการหลอมโดยใช้ความร้อน เมื่อเย็นแล้วจะอยู่ในสภาพแข็งไม่เป็นผลึก ปัจจุบันวัตถุดิบที่ใช้ผลิตแก้ว ได้แก่ ทรายแก้ว โซดาแอช หินปูน โซเดียมซัลเฟต หินฟันม้า เติมด้วยออกไซด์ของ

โลหะชนิดต่าง ๆ เพื่อให้เกิดสี ขั้นตอนการผลิตเริ่มจากนำวัตถุดิบข้างต้นผสมเข้าด้วยกัน นำไปหลอมที่อุณหภูมิ 1,500-1,600 องศาเซลเซียส เพื่อให้ได้น้ำแก้ว จากนั้นปรับอุณหภูมิให้เหลือ 800-1,000 องศาเซลเซียส เพื่อให้เนื้อแก้วมีความหนืด เหมาะที่จะนำไปขึ้นรูป เมื่อขึ้นรูปเสร็จตามที่ต้องการจึงปล่อยให้เย็นตามอุณหภูมิห้อง (จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2530: 165)

ในทางโบราณคดี แก้ว จัดเป็นโบราณวัตถุประเภทหนึ่ง ที่มนุษย์ประดิษฐ์ขึ้นและนำมาใช้ประโยชน์ตั้งแต่ยุคก่อนประวัติศาสตร์ในช่วงที่เทคโนโลยีการใช้ความร้อน (Pyrotechnology) สำหรับผลิตเครื่องมือเครื่องใช้ในชีวิตประจำวันได้มีการพัฒนาขึ้นมากแล้ว และเป็นช่วงเวลาที่มีการทำโลหะอย่างแพร่หลายรู้จักการใช้เชื้อเพลิงและควบคุมความแรงของไฟให้เหมาะสมกับการหลอมโลหะชนิดต่าง ๆ ซึ่งมีจุดหลอมเหลวที่อุณหภูมิต่างกัน (ผุสดี, 2556: 17)

ในสมัยโบราณ แก้ว ได้มาจากการหลอมส่วนผสมพื้นฐาน 3 อย่าง คือ ทราย (silicon dioxide) เพื่อการก่อตัวเป็นรูปร่าง อัลลาไลอ๊อกไซด์ (alkali oxide) เช่น โซเดียมไบคาร์บอนเนต (soda ash) หรือเกลือเนตรอน (natron) ช่วยลดอุณหภูมิในการหลอม และ ปูนขาวหรือหินปูน (calcium carbonate) ช่วยให้คงรูปร่าง ส่วนวัตถุดิบอื่น เช่น โซเดียมซัลเฟต (sodium sulfate) โซเดียมไนเตรด (sodium nitrate) ซีลีเนียม (selenium) โคบอลต์ (cobalt) โครเมียม (chromium) ซัลเฟอร์ (sulfur) คาร์บอน (carbon) เหล็ก (iron) ฯลฯ ใช้ในปริมาณเล็กน้อยเพื่อให้เกิดสี ด้วยเหตุนี้ จึงทำให้แก้วไม่มีธาตุประกอบทางเคมีเฉพาะ แต่จะมีธาตุประกอบที่หลากหลาย ทำให้ผลิตภัณฑ์ที่สำเร็จออกมามีลักษณะต่างกัน ทั้งเรื่องขององค์ประกอบทางเคมีและลักษณะทางกายภาพ (Grose, 1989: 30)

องค์ประกอบหลักในการผลิตแก้ว เช่น ทราย ปูนขาว และโซดา ดังกล่าวข้างต้น จะถูกนำมาหลอมในอุณหภูมิ 1,400 องศาเซลเซียส ที่มีโซดาช่วยในการหลอมละลาย และหินปูนช่วยให้แก้วมีความแกร่งมากขึ้น นอกจากนี้ถ้าผสมตะกั่วลงไปด้วยส่งผลให้แก้วมีความใสและแวววาวมากขึ้น เมื่อนำออกจากเตาหลอมจะแข็งตัวอย่างรวดเร็วจนเย็นลงมาที่อุณหภูมิประมาณ 500

องศาเซลเซียส จึงมีลักษณะคล้ายแก้วที่เห็นอยู่ทั่วไป ก้อนแก้วที่ได้นี้อาจนำมาผลิตเป็นผลิตภัณฑ์ต่าง ๆ เพื่อส่งออกค้าขายหรือใช้ภายในท้องถิ่น หรืออาจส่งก้อนแก้วนี้ไปยังแหล่งต่าง ๆ ทั้งในและนอกประเทศ เพื่อนำไปตกแต่งดัดแปลงเป็นรูปทรงตามต้องการ หรืออาจส่งทั้งผลิตภัณฑ์สำเร็จและก้อนแก้วไปพร้อมกันได้ (Frank, 1982: 1-2)

หลักฐานการผลิตแก้วปรากฏขึ้นเมื่อราว 4,500 ปีมาแล้วในดินแดนแถบเมโสโปเตเมีย โดยพบก้อนแก้วสีฟ้าจากโบราณสถานเอริดู (Eridu) ปัจจุบันอยู่ในประเทศอิรัก (Lal, 1952: 17-27) จนเมื่อ 4,000 ปีมาแล้ว พบหลักฐานเกี่ยวกับการผลิตแก้ว เช่น แม่พิมพ์ เบ้าหลอม ที่แหล่งโบราณคดี เทลล์ เอล-อมาร์นา (Tell el-Amarna) ของอียิปต์ (Hughes-Brock, 2003: 10-22) ขณะที่ในเปอร์เซียพบหลักฐานการผลิตแก้วที่เมืองเอลาม (Elam) เมื่อราว 3,000 ปีมาแล้ว เป็นแก้วสีน้ำเงินเข้มที่นำมาใช้ผลิตเป็นเครื่องบูชาในศาสนสถาน แทนหินลาพิสลาซูลี (lapis lazuli) (ณัฏฐภัทร, 2527: 36-54)

พื้นที่ที่เป็นแหล่งผลิตแก้วที่สำคัญอีกแห่งหนึ่งของโลกในอดีตคือ อินเดียและจีน มีข้อคิดเห็นว่าผู้คนจากทั้งสองดินแดนนี้ ได้เรียนรู้การผลิตแก้วมาจากทางตะวันตก (Francis, 1987) โดยเมืองอริกะเมฑุ (Arikamedu) ในอินเดียใต้ เป็นเมืองสำคัญที่กลายมาเป็นศูนย์กลางการผลิตและส่งออกแก้วไปยังดินแดนต่าง ๆ รวมถึงในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ตั้งแต่เมื่อราว 2,300 ปีมาแล้ว (Dubin, 2009: 194-195)

พัฒนาการการผลิตแก้วในจีนเกี่ยวเนื่องกับการผลิตโลหะ โดยปรากฏหลักฐานการผลิตแก้วที่ชัดเจนในช่วงปลายราชวงศ์โจว หลักฐานที่พบส่วนมากเป็นลูกปัดแก้วแบบมีตา โดยมีตะกั่วและแบเรียมเป็นหนึ่งในองค์ประกอบทางเคมีของแก้วที่พบ ทำให้มีความแตกต่างจากแหล่งในภูมิภาคอื่น การผลิตแก้วที่ใช้ตะกั่วและแบเรียมของจีนพัฒนาขึ้นอย่างต่อเนื่องในสมัยราชวงศ์ต่อ ๆ มา กระทั่งในสมัยราชวงศ์ถังจึงแพร่หลายมายังประเทศแถบเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ผ่านเส้นทางสายแพรไหมทางทะเล (An, 1996: 127-138)

ประเทศแถบตะวันออกกลางเป็นอีกพื้นที่หนึ่งที่มีบทบาทสำคัญในเครือข่ายการค้าตามเส้นทางสายแพรไหมทางทะเล แหล่งผลิตลูกปัดแก้วที่

สำคัญปรากฏขึ้นระหว่างพุทธศตวรรษที่ 3-18 เช่นที่เมืองโรเดส (Rhodes) อเล็กซานเดรีย (Alexandria) ฟุสตัท (Fustat) ดามัสกัส (Damascus) เป็นต้น ประมาณพุทธศตวรรษที่ 14-16 พบลูกปัดหลากหลายประเภทแพร่กระจายมายังเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เช่น ลูกปัดแก้วโมเสกแบบมีตา (mosaic eye bead) ลูกปัดแก้วทองคำ (gold-glass bead) ที่แหล่งโบราณคดีมันไต (Mentai) ลูกปัดโมเสก (mosaic bead) ที่อ๊อกแอว (Oc Eo) ลูกปัดหน้าคน (mosaic face bead) ลูกปัดติดกันหลายลูก (segmented beads) ที่ควนลูกปัด อำเภอคลองท่อม จังหวัดกระบี่ ลูกปัดเคลือบใสสีทองหรือสีอำพัน (false gold-glass beads) ที่แหล่งโบราณคดีซูไงมัส (Sungai Mas) แหลมโพธิ์ จังหวัดสุราษฎร์ธานี และตามแหล่งโบราณคดีสมัยทวารวดีหลายแห่ง ที่สำคัญพบว่ามีการผลิตลูกปัดเคลือบใสสีทองขึ้นเองที่แหล่งเหมืองทองเกาะคอเขา อำเภอตะกั่วป่า จังหวัดพังงา (Francis, Jr., 2002: 87-95)

ลูกปัดแก้วในภาพความทรงจำทั่วไปมักถูกมองในฐานะของเครื่องประดับกาย แต่ถ้ามองในแง่วัตถุทางวัฒนธรรมนั้นสามารถมองได้ถึงสัญญะที่แฝงอยู่ เช่น เป็นตัวแทนของสินค้าที่สร้างรายได้ให้กับรัฐ ดังเห็นได้จากอุตสาหกรรมแก้วที่พบในเมืองต่าง ๆ เช่น ตักษิลา (Taxila) พาราณสี (Varanasi) เนวาษะ (Nevasa) โกณฑปุระ (Kondapura) อริกะเมฑุ (Arikamedu) กาไรกาฑุ (Karaikadu) โกลหาปุระ (Kolhapur) ซึ่งพบหลักฐานการผลิตและส่งออกตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 3 เป็นต้นมา โดยเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เป็นหนึ่งในแหล่งนำเข้าลูกปัดจากอินเดียก่อนที่จะเริ่มผลิตเองในเวลาต่อมา (ผาสุข, 2548: 48-50, Kanungo, 2004: 123-150)

นอกจากนี้ ลูกปัดแก้วยังเป็นตัวแทนของพิธีกรรมและสื่อถึงสถานภาพทางสังคมได้ เช่น ลูกปัดแก้วที่พบร่วมกับโครงกระดูกในแหล่งโบราณคดีทั้งในไทยและต่างประเทศช่วงยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย เช่น แหล่งโบราณคดีบ้านดอนตาเพชร จังหวัดกาญจนบุรี แหล่งโบราณคดีบ้านพรหมทินใต้ และแหล่งโบราณคดีบ้านโป่งมะนาว จังหวัดลพบุรี แหล่งโบราณคดีกุ้ยซาน (Guishan) ประเทศไต้หวัน แหล่งโบราณคดีอังกอร์ บอเรย (Angor Borei)

ประเทศกัมพูชา แหล่งโบราณคดีปินเตีย (Pintia) ประเทศสเปน (Wang et al., 2021, Carter et al., 2020: 32-70, Pinto et al., 2021: 170-185) สามารถสื่อถึงเรื่องพิธีกรรมในฐานะเครื่องเซ่นสรวง อีกทั้งจำนวนของลูกปัดแก้วที่พบแตกต่างกันในแต่ละโครงยังอาจสื่อถึงสถานภาพของคนผู้นั้นเมื่อยังมีชีวิต

ทั้งนี้ ลูกปัดแก้วและลูกปัดจากวัสดุอื่น ๆ เช่น หิน ไม้ เมล็ดพืช ยัง สามารถใช้ตกแต่งประดับประดาร่างกายร่วมกับเครื่องประดับจากขนนก ฟันสัตว์ เขาสัตว์ งาช้าง ฯลฯ เพื่อบ่งบอกสถานภาพทางสังคมและพิธีกรรมได้ ดังเช่นในกลุ่มชาติพันธุ์ Angami และ Sema ในรัฐนากาแลนด์ (Nagaland) ที่มีรูปแบบการประดับประดาร่างกายเพื่อสื่อถึงพลังอำนาจของผู้สวมใส่ แสดงการส่งผ่านสถานะทางสังคมจากรุ่นสู่รุ่น และใช้เพื่อแยกความแตกต่าง ของกลุ่มชาติพันธ์ทั้งสองกลุ่ม เช่น กลุ่มชาติพันธุ์ Angami ซึ่งเป็นกลุ่มที่ทำ เกษตรกรรมขั้นบันได ผู้ชายใส่ต่างหู สวมกระโปรงจีบที่ตกแต่งด้วยหอยเบี้ย สวมห่วงขา ส่วนผู้หญิงจะไม่สวมใส่หอยเบี้ย แต่ใส่สร้อยคอลูกปัดจากวัสดุต่าง ๆ ส่วนกลุ่มชาติพันธุ์ Sema ผู้ชายจะสวมสร้อยคอ สวมผ้านุ่งตกแต่งด้วยหอยเบี้ย แต่ไม่สวมเครื่องประดับขา ผู้หญิงที่สถานภาพสูงจะสวมหอยเบี้ย (Jacobs, 2012: 103-129)

ตัวอย่างลูกปัดแก้วที่ใช้ศึกษา

ลูกปัดแก้วที่เลือกนำมาศึกษาในครั้งนี้ มีจำนวนทั้งสิ้น 254 ตัวอย่าง ทั้งหมดได้มาจากการสำรวจและขุดค้นทางโบราณคดีจากแหล่งโบราณคดี 14 แหล่ง ที่อยู่ใกล้ลำน้ำสายสำคัญในพื้นที่ภาคกลางของไทย แหล่งโบราณคดี ทั้งหมดล้วนแล้วแต่มีอายุอยู่ในช่วงยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย ถึงยุค ประวัติศาสตร์ตอนต้นหรือสมัยทวารวดี โดยสามารถจัดกลุ่มแหล่งโบราณคดี ตามยุคสมัยได้เป็น 3 กลุ่ม คือ

กลุ่มที่ 1 แหล่งโบราณคดียุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย หรือ สมัยเหล็ก มีอายุอยู่ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 1-11

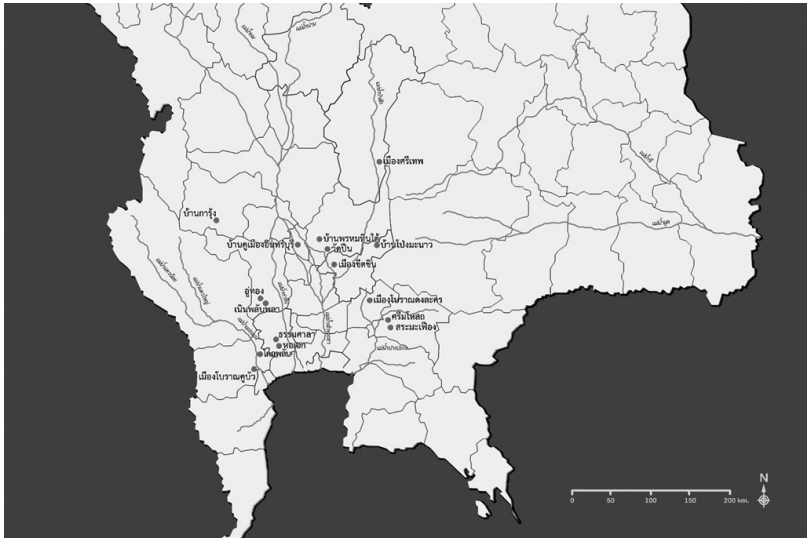
กลุ่มที่ 2 แหล่งโบราณคดีที่มีการใช้งานต่อเนื่องตั้งแต่ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายหรือสมัยเหล็ก (ราวพุทธศตวรรษที่ 1-11) จนถึงยุคประวัติศาสตร์ตอนต้นหรือสมัยทวารวดี

กลุ่มที่ 3 แหล่งโบราณคดียุคประวัติศาสตร์ตอนต้น หรือสมัยทวารวดี มีอายุอยู่ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 11-16

ตารางที่ 1 แสดงกลุ่มแหล่งโบราณคดี รายชื่อแหล่งโบราณคดี และจำนวนลูกปัดแก้วที่ใช้เป็นตัวอย่างในการศึกษา

แหล่งโบราณคดี	**ตำบล**	**อำเภอ**	**จังหวัด**	**ลุ่มแม่น้ำ**	**จำนวนตัวอย่างลูกปัดแก้ว**
กลุ่มที่ 1 แหล่งโบราณคดียุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย 1 แหล่ง จำนวน 10 ตัวอย่าง					
บ้านโป่งมะนาว	ห้วยขุนราม	พัฒนานิคม	ลพบุรี	เจ้าพระยา-ลพบุรี-ป่าสัก	10
กลุ่มที่ 2 แหล่งโบราณคดียุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายต่อเนื่องสมัยทวารวดี 4 แหล่ง จำนวน 40 ตัวอย่าง					
บ้านพรหมทินใต้	หลุมข้าว	โคกสำโรง	ลพบุรี	เจ้าพระยา-ลพบุรี-ป่าสัก	21
โบราณสถานวัดปืน	ท่าหิน	เมืองลพบุรี	ลพบุรี	เจ้าพระยา-ลพบุรี-ป่าสัก	8
เมืองศรีเทพ	ศรีเทพ	ศรีเทพ	เพชรบูรณ์	เจ้าพระยา-ลพบุรี-ป่าสัก	7
โคกพลับ	โพหัก	บางแพ	ราชบุรี	ท่าจีน-แม่กลอง	4
กลุ่มที่ 3 แหล่งโบราณคดีสมัยทวารวดี 9 แหล่ง จำนวน 204 ตัวอย่าง					
บ้านคูเมืองอินทร์บุรี	ห้วยชัน	อินทร์บุรี	สิงห์บุรี	เจ้าพระยา-ลพบุรี-ป่าสัก	13
เมืองขีดขิน	บ้านหมอ	บ้านหมอ	สระบุรี	เจ้าพระยา-ลพบุรี-ป่าสัก	36

แหล่งโบราณคดี	ตำบล	อำเภอ	จังหวัด	ลุ่มแม่น้ำ	จำนวนตัวอย่างลูกปัดแก้ว
เมืองโบราณคูบัว	คูบัว	เมืองราชบุรี	ราชบุรี	ท่าจีน-แม่กลอง	23
บ้านการุ้ง	เมืองการุ้ง	บ้านไร่	อุทัยธานี	ท่าจีน-แม่กลอง	9
หอเอก	พระประโทน	เมืองนครปฐม	นครปฐม	ท่าจีน-แม่กลอง	27
ธรรมศาลา	ธรรมศาลา	เมืองนครปฐม	นครปฐม	ท่าจีน-แม่กลอง	17
เนินพลับพลา	อู่ทอง	อู่ทอง	สุพรรณบุรี	ท่าจีน-แม่กลอง	31
เมืองโบราณดงละคร	ดงละคร	เมืองนครนายก	นครนายก	บางปะกง-ปราจีนบุรี	17
สระมะเฟือง	โคกปีบ	ศรีมโหสถ	ปราจีนบุรี	บางปะกง-ปราจีนบุรี	31



แผนที่ 1 แผนที่แสดงตำแหน่งของแหล่งโบราณคดีที่ศึกษา

ส่วนหลักเกณฑ์ในการคัดเลือกลูกปัดแก้วที่เป็นกลุ่มตัวอย่าง มีดังนี้

1. คัดเลือกลูกปัดแก้วที่พบจากทุกชั้นดินของการขุดค้นในแต่ละแหล่งโบราณคดี
2. ในแต่ละชั้นดินเลือกลูกปัดแก้วให้ครบทุกสี และทุกรูปทรง
3. ในกรณีที่แหล่งโบราณคดีแห่งนั้นพบลูกปัดจำนวนไม่มากนัก จะเลือกทั้งหมดที่พบ

เมื่อคัดเลือกลูกปัดแก้วเรียบร้อยแล้ว จึงดำเนินการศึกษาวิเคราะห์ตามขั้นตอนต่อไป

การวิเคราะห์ลูกปัดแก้ว

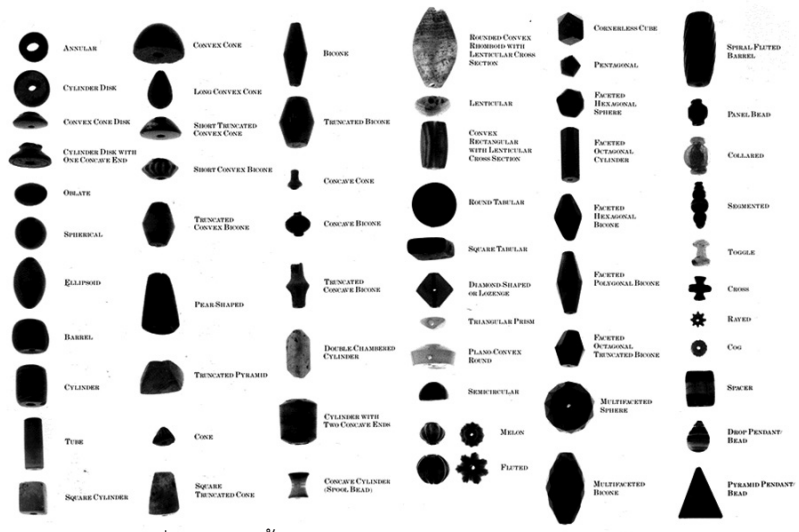
การศึกษาลูกปัดแก้วทำได้หลายวิธีอาจแบ่งออกได้ตามการศึกษาจากคุณลักษณะต่าง ๆ ของวัตถุได้ ดังนี้

1. องค์ประกอบด้านรูปทรง (formal attribute, shape attribute)
2. องค์ประกอบด้านการตกแต่ง หรือผิวนอก (stylistic attribute, surface attribute)
3. องค์ประกอบด้านเทคโนโลยี (technological attribute)

การศึกษาองค์ประกอบด้านรูปทรงและการตกแต่งนั้น เป็นการศึกษาลักษณะทางกายภาพของลูกปัดด้วยตาเปล่า ส่วนการศึกษาองค์ประกอบด้านเทคโนโลยี จำเป็นต้องใช้เครื่องมือวิทยาศาสตร์ในการวิเคราะห์ ซึ่งสามารถทำได้หลายวิธี เช่น การตรวจคุณสมบัติทางสเปกตรัมโดย Spectrograph (โสมสุดา, 2517: 13-44) การใช้เครื่อง Scanning Electron Microscope พร้อมด้วยอุปกรณ์ติดตั้งเอ็กซเรย์ (SEM-EDX) (ผุสดี, 2548: 4) การวิเคราะห์อนุภาคด้วยเทคนิค PIXE (Particle-induced X-ray Emission) (สมาคมนิวเคลียร์แห่งประเทศไทย 2564) การใช้ลำแสงซินโครตรอน (Synchrotron) ด้วยเทคนิควัดการเลี้ยวเบนของรังสีเอ็กซ์ (X-ray diffraction หรือ XRD) (ประพงษ์, 2553: 4-11) หรือการวิเคราะห์ธาตุเชิงปริมาณและเชิงคุณภาพในกลุ่ม Micro analysis และ Surface analysis ด้วยเครื่อง Electron Probe MicroAnalyzer (EPMA)

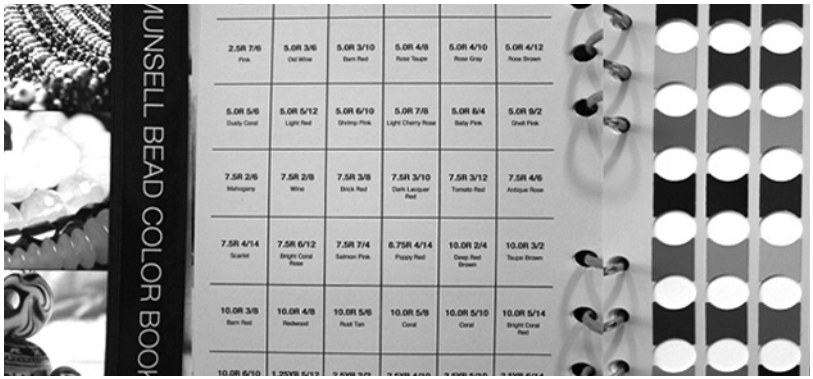
การศึกษาในครั้งนี้ จะใช้การวิเคราะห์คุณลักษณะของลูกปัดแก้วทั้ง 3 องค์ประกอบ โดยมีลำดับขั้นตอน ดังนี้

1. จำแนกรูปทรงภายนอก โดยใช้เกณฑ์ของ Horace C. Beck (Dubin, 1987: 342-343) ที่จัดจำแนกรูปทรงของลูกปัดหินและแก้วไว้ 59 แบบ ดังนี้



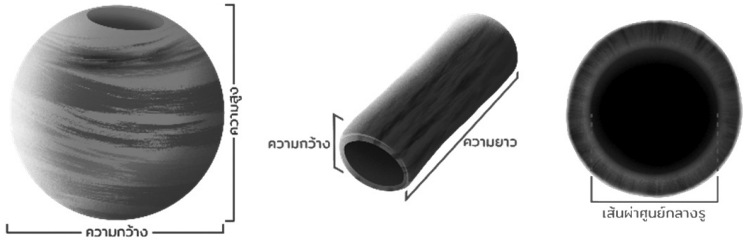
ภาพที่ 1 ลูกปัดทั้ง 59 แบบ จัดจำแนกโดย Horace C. Beck
ที่มา : Lois Sherr Dubin, The history of beads from 30,000 B.C. to the present (New York: Harry N. Abrams, c1987), 342-343.

2. จำแนกสี โดยเทียบสีลูกปัดแก้วกับหนังสือเทียบสีลูกปัดในระบบ Munsell (Munsell Bead Color Book) ซึ่งได้แบ่งสีตาม Hue หรือเฉดสีหลัก และ Intermediate Hues หรือสีผสมของเฉดสีหลัก ทั้งนี้ เพื่อให้การเทียบสีเป็นไปอย่างแม่นยำ ก่อนการเทียบสี จะนำลูกปัดแก้วชุบน้ำให้พอหมาด เพื่อให้สีลูกปัดชัดเจนยิ่งขึ้น ขณะเทียบสี ควรวางลูกปัดไว้บนพื้นหลังสีขาว และต้องใช้แสงสว่างจากธรรมชาติเท่านั้น



ภาพที่ 2 ตัวอย่างสีจากหนังสือเทียบสีลูกปัดแก้วในระบบ Munsell (Munsell Bead Color Book)

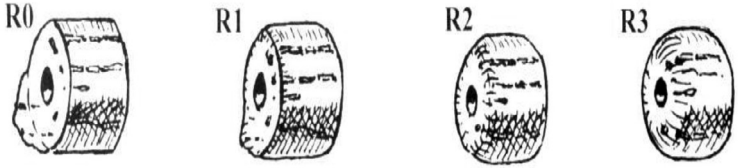
3. วัดขนาดกว้าง ยาว/สูง เส้นผ่านศูนย์กลางรอบนอก และเส้นผ่านศูนย์กลางรูลูกปัด ซึ่งค่าที่วัดได้นั้น จะนำมาศึกษารูปทรงลูกปัด โดยคำนวณจากสัดส่วนระหว่างความกว้างกับความยาว รวมถึงศึกษาเทคนิคการผลิตลูกปัด ลูกปัดที่ผลิตโดยการดึง (drawn bead) รูของลูกปัดทั้ง 2 ฝั่งจะมีขนาดเท่ากัน ขณะที่ลูกปัดที่ผลิตโดยการพัน (wound bead) รูของลูกปัดทั้งสองด้านอาจไม่เท่ากัน เนื่องมาจากขั้นตอนการพันเนื้อแก้วเป็นลูกปัด



ภาพที่ 3 การวัดขนาดลูกปัดรูปทรงต่าง ๆ

4. ชั่งน้ำหนัก โดยใช้เครื่องชั่งน้ำหนักระบบดิจิทัลที่มีค่าทศนิยมสองตำแหน่งขึ้นไป

5. ใช้กล้องขยายส่องดูร่องรอยต่าง ๆ ที่ปรากฏบนผิวลูกปัด เช่น การตกแต่งผิวลูกปัด ฟองอากาศ รอยตัด และรอยตำหนิ ร่องรอยเหล่านี้จะบอกได้ถึงเทคนิคการผลิตและการใช้งาน โดยร่องรอยบนลูกปัดที่บ่งบอกถึงเทคนิคการผลิต ยกตัวอย่างเช่น การผลิตลูกปัดแก้วด้วยวิธีดึง จะปรากฏฟองอากาศที่ผิวหรือเนื้อลูกปัดในลักษณะยาวเรียวและเรียงตัวในแนวยาว ซึ่งเกิดจากการดึงยืดแก้วเป็นแท่งยาว และจะสามารถสังเกตรอยตัดแท่งแก้วเป็นลูกปัดขนาดต่าง ๆ ที่แม้ว่าจะมีการหลอมซ้ำเพื่อลบคมจากการตัดแล้ว แต่บางครั้งก็เหลือร่องรอยไว้ ในขณะที่การผลิตลูกปัดแก้วด้วยวิธีพัน จะปรากฏฟองอากาศและริ้วของแก้วที่เรียงตัวตามแนวขวางของลูกปัดแก้ว และรูของลูกปัดทั้งสองด้านมักมีขนาดไม่เท่ากัน เป็นต้น



ภาพที่ 4 แสดงลูกปัดที่ผลิตด้วยวิธีดึง จะปรากฏฟองอากาศในแนวยาวและมีร่องรอยที่เกิดจากการตัด ซึ่งสามารถแบ่งออกได้หลายระดับ คือ R0: มีร่องรอยเหลือมาก เพราะโดนความร้อนน้อย, R1: ได้รับความร้อนพอประมาณ จึงลบรอยตัดได้บ้าง, R2-3: ได้รับความร้อนเหมาะสม จึงได้ลูกปัดที่มีรอยตัดกลมมน

6. วิเคราะห์องค์ประกอบทางเทคโนโลยีด้วยอุปกรณ์ทางวิทยาศาสตร์ ซึ่งการวิเคราะห์ในครั้งนี้ เลือกใช้การวิเคราะห์หาธาตุประกอบเชิงปริมาณและคุณภาพในกลุ่ม micro analysis และ surface analysis ด้วยเครื่อง Electron Probe MicroAnalyzer (EPMA) เนื่องจากวิธีนี้ สามารถศึกษาองค์ประกอบได้อย่างครอบคลุม คือศึกษาได้ทั้งองค์ประกอบด้านการตกแต่งหรือผิวนอกและองค์ประกอบด้านเทคโนโลยี ทำให้ได้ข้อมูลทั้งเรื่องเทคนิค

การผลิต และธาตุประกอบทางเคมีภายในลูกปัดแก้วแต่ละลูก นอกจากนั้น กระบวนการวิเคราะห์ทำเพียงแค่ขัดพื้นผิวลูกปัดบางส่วนให้เรียบเท่านั้น ไม่จำเป็นต้องบดทำลายตัวอย่างลูกปัด และงบประมาณที่ใช้ก็ไม่สูงมากนัก

การนำลูกปัดแก้วไปวิเคราะห์ด้วยเครื่อง EPMA จำเป็นต้องผ่านกระบวนการเตรียมลูกปัดโดยเริ่มจากนำตัวอย่างลูกปัดที่จะวิเคราะห์แยกบรรจุในภาชนะ กำหนดหมายเลขประจำวัตถุให้เรียบร้อย ล้างลูกปัดด้วยน้ำสะอาด ใช้แปรงอ่อน ๆ ขัดเพื่อล้างดินที่ติดมาจากการขุดค้น จากนั้นจึงเช็ดทำความสะอาดลูกปัดให้เรียบร้อย ก่อนนำไปบรรจุในถุงตามหมายเลขของตัวอย่าง

เมื่อทำความสะอาดเรียบร้อยแล้วจึงนำไปวิเคราะห์หาองค์ประกอบทางเคมีด้วยเครื่อง EPMA การศึกษาในครั้งนี้ ได้ใช้เครื่อง EPMA ของภาควิชาธรณีวิทยา คณะวิทยาศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย โดยใช้กำลังขยาย 40 และ 250 เท่า เพื่อกำหนดพื้นที่บนตัวลูกปัดที่ต้องการวิเคราะห์ การศึกษาในครั้งนี้จะวิเคราะห์ทั้งหมด 3 พื้นที่ แล้วจึงหาค่าเฉลี่ยของผลวิเคราะห์ออกมา

การศึกษาในครั้งนี้ เลือกวิเคราะห์หาปริมาณธาตุที่เป็นองค์ประกอบหลักในลูกปัดแก้ว โดยแยกเป็นกลุ่มธาตุ ดังนี้

6.1 กลุ่มของธาตุที่ช่วยให้ก่อตัวเป็นรูปร่างและช่วยในการคงสภาพ มีดังนี้

(1) ซิลิกา (silica - Si)

(2) แคลเซียม (calcium - Ca หรือlime)

(3) อะลูมินา (alumina - Al)

(4) แมกนีเซียม (magnesium - Mg)

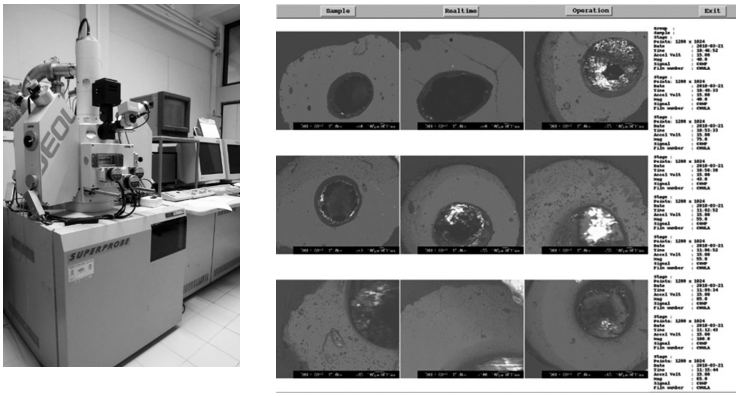
6.2 กลุ่มของธาตุที่ช่วยลดอุณหภูมิในการหลอมละลาย มีดังนี้

(1) โซเดียม (sodium - Na หรือ alkali soda)

(2) โปแตส (potash - K)

6.3 กลุ่มของธาตุอื่น ๆ ที่มีปริมาณน้อย และมีส่วนช่วยให้เกิดสีต่าง ๆ (Koleini, 2019: 2343-2369) เช่น

(1) เหล็ก (iron - Fe) ให้สีแดงและเหลือง
(2) ตะกั่ว (lead - Pb) ให้สีเหลือง
(3) ฟอสฟอรัส (phosphorus - P) ให้สีขาว
(4) ไทเทเนียม (titanium - Ti) ให้สีขาว
(5) ทองแดง (copper - Cu) ให้สีเขียวและแดง
(6) ดีบุก (tin - Sn) ให้สีเหลือง
(7) ซัลเฟอร์ (sulfur - S) ให้สีฟ้า/สีน้ำเงิน
(8) โคบอลต์ (cobalt - Co) ให้สีฟ้า/สีน้ำเงิน

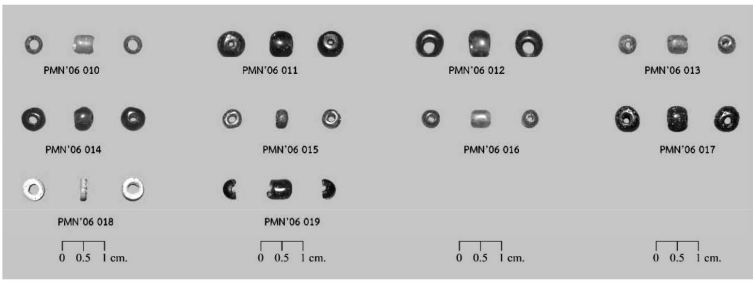


ภาพที่ 5 เครื่อง Electron Probe Micro-Analyzer (EPMA) ของภาควิชาธรณีวิทยา คณะวิทยาศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และตัวอย่างภาพขยายพื้นผิวของลูกปัดแก้วภายในเครื่อง EPMA ระหว่างเลือกพื้นที่เพื่อวิเคราะห์ธาตุประกอบทางเคมี

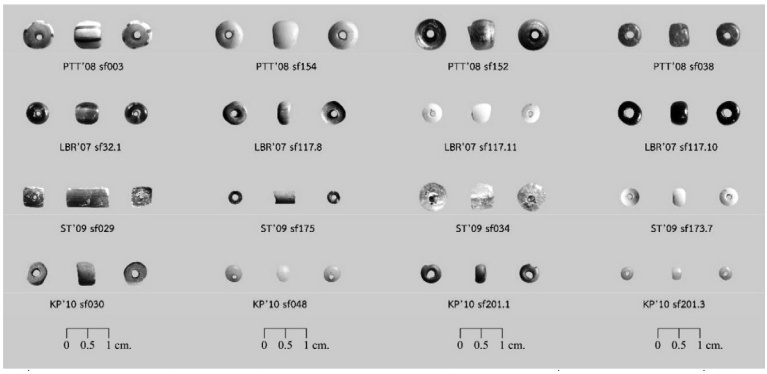
เมื่อได้ผลการวิเคราะห์องค์ประกอบทางเคมีตามกลุ่มธาตุต่าง ๆ ของลูกปัดแก้ว จากแหล่งโบราณคดีทั้ง 14 แหล่งแล้ว จึงนำไปจัดกลุ่มลูกปัดแก้วตามธาตุประกอบ ตามการศึกษาของนักวิจัยหลายท่าน (Dussubieux, 2001; Lankton & Dussubieux, 2006; Dussubieux et al., 2010b; Dussubieux and Gratuze, 2010a; Lankton, n.d.) สามารถจำแนกลูกปัดแก้วออกเป็น 7 กลุ่ม แต่ละกลุ่มสามารถบ่งชี้ได้ถึงแหล่งผลิตลูกปัดแก้ว ดังนี้

ตารางที่ 2 แสดงกลุ่มลูกปัดแก้วจำแนกตามองค์ประกอบทางเคมี สิ่งบ่งชี้สำคัญและแหล่งผลิตสำคัญในสมัยโบราณของลูกปัดแก้วแต่ละกลุ่ม

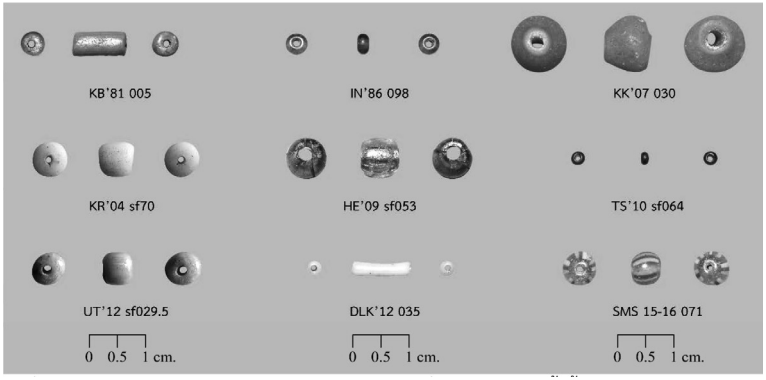
กลุ่มลูกปัดแก้ว	สิ่งบ่งชี้สำคัญ	แหล่งผลิตสำคัญ
กลุ่มที่ 1 ลูกปัดแก้วโปแตสเซียม (K)	มีปริมาณโปแตสเซียม 15% ขึ้นไป	เริ่มผลิตขึ้นที่อินเดียและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ในยุคก่อนประวัติศาสตร์ ราวพุทธศตวรรษที่ 1
กลุ่มที่ 2 ลูกปัดแก้วอะลูมินา (m-Na-Al)	มีปริมาณอะลูมินาสูงตั้งแต่ 5% ขึ้นไป แคลเซียม 2-3% และโซเดียม 10% ขึ้นไป	เริ่มผลิตขึ้นที่อินเดียและศรีลังกา ราวพุทธศตวรรษที่ 2 ต่อมาจึงขยายพื้นที่ไปยังจีน ประเทศแถบเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ และประเทศในทวีปแอฟริกาตะวันออก พบการผลิตต่อเนื่องจนถึงพุทธศตวรรษที่ 24
กลุ่มที่ 3 ลูกปัดแก้วแคลเซียม (m-Na-Ca)	ปริมาณแคลเซียมสูงตั้งแต่ 5% ขึ้นไป อะลูมินา 2-3% และโซเดียม 10% ขึ้นไป	ยังไม่สามารถระบุแหล่งผลิตแรกเริ่มได้ชัดเจน แต่ปรากฏการผลิตขึ้นในแถบเมดิเตอร์เรเนียนตะวันออก ประเทศอินเดียและศรีลังกา เมื่อราวพุทธศตวรรษที่ 2
กลุ่มที่ 4 ลูกปัดแก้วตะกั่ว (Pb)	มีปริมาณของตะกั่ว มากกว่า 20% ขึ้นไป	เริ่มผลิตขึ้นที่จีน ตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 8
กลุ่มที่ 5 ลูกปัดแก้วขี้เถ้าพืชที่มีแคลเซียมสูง (v-Na-Ca)	มีขี้เถ้าของพืชเป็นส่วนผสมการในผลิตแก้ว โดยมีปริมาณของแคลเซียม 5-10% โซเดียม 10% ขึ้นไป และมีปริมาณโปแตสเซียมและแมกนีเซียม มากกว่า 2%	เริ่มผลิตขึ้นในประเทศแถบตะวันออกกลาง ในพุทธศตวรรษที่ 6-16
กลุ่มที่ 6 ลูกปัดแก้วขี้เถ้าพืชที่มีอะลูมินาสูง (v-Na-Al)	มีขี้เถ้าของพืชเป็นส่วนผสมในการผลิตแก้ว มีปริมาณของอะลูมินา 2-6% แคลเซียม 5-10% แมกนีเซียม 2-5% โซเดียม 10-17% โปแตสเซียม 2-5%	ผลิตครั้งแรกในเมืองบาร่า (Bara) ประเทศปากีสถานตอนเหนือของอินเดีย เขตชินเจียงของจีน และบังคลาเทศ ในพุทธศตวรรษที่ 4-7 และในช่วงพุทธศตวรรษที่ 14 เป็นต้นไป ปรากฏการผลิตกลุ่มย่อยของแก้วชนิดนี้ 2 กลุ่มย่อย กลุ่มย่อยที่ 1 ผลิตในบริเวณแอฟริกาทางตอนใต้ของซาฮารา (Sub-Saharan Africa) กลุ่มย่อยที่ 2 พบในหมู่เกาะสุมาตรา และในเคนยา
กลุ่มที่ 7 ลูกปัดแก้วมีโซดาในปริมาณสูง (m-Na-Ca-Al)	เป็นแก้วที่ไม่ใช่กลุ่มอะลูมินาและโพแทส (non alumina, non potash glass) เนื่องจากแก้วกลุ่มนี้มีองค์ประกอบของโซเดียมค่อนข้างสูง และมีความแตกต่างจากแก้วอะลูมินากลุ่มอื่น จึงกำหนดว่าเป็นแก้วที่ไม่ใช่กลุ่มอลูมินาและโพแทส โดยมีโซดาในปริมาณสูง (10 – 15%) มีแมกนีเซียมและโพแทสเซียมต่ำ (ต่ำกว่า 1.5%) มีหินปูนและอะลูมินาไม่เกิน 7%	เนื่องจากมีองค์ประกอบที่หลากหลาย ทั้งยังมีความคล้ายคลึงกับแก้วจากตะวันออกกลางคือ ซีเรีย-ปาเลสไตน์ (Syro-Palestinian glass) หรือคล้ายกับกลุ่มแก้ว m-Na-Al นักวิชาการหลายท่านจึงต้องใช้วิธีการวิเคราะห์ธาตุองค์ประกอบอย่างละเอียด และเมื่อเทียบเคียงความคล้ายคลึงกันของกลุ่มแก้ว m-Na-Ca-Al และแก้วจากอริกะเมตุ (Arika glass) ในอินเดียใต้แล้ว พบแก้วประเภทนี้มากถึง 30% ซึ่งมีอายุราวพุทธศตวรรษที่ 2 เป็นต้นไป ขณะที่พบได้น้อยในประเทศศรีลังกาและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ทั้งนี้ในประเทศไทยพบตัวอย่างลูกปัดประเภทนี้มากที่แหล่งโบราณคดีภูเขาทอง จังหวัดระนอง



ภาพที่ 6 ตัวอย่างลูกปัดแก้วจากแหล่งโบราณคดียุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย ที่ใช้ในการศึกษาครั้งนี้



ภาพที่ 7 ตัวอย่างลูกปัดแก้วจากแหล่งโบราณคดียุคประวัติศาสตร์ตอนปลาย ต่อเนื่องถึงสมัยทวารวดี ที่ใช้ในการศึกษาครั้งนี้



ภาพที่ 8 ตัวอย่างลูกปัดแก้วจากแหล่งโบราณคดีสมัยทวารวดี ที่ใช้ในการศึกษาครั้งนี้

ผลการวิเคราะห์

จากการศึกษาลูกปัดแก้วจำนวน 254 ลูก จากแหล่งโบราณคดีทั้ง 3 กลุ่ม ที่มีอายุในยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย ถึงยุคประวัติศาสตร์ตอนต้นหรือสมัยทวารวดี จำนวน 14 แหล่ง ได้ผลการศึกษาและข้อสังเกต ดังนี้

รูปทรง ขนาด และสี

<u>แหล่งโบราณคดีกลุ่มที่ 1 ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย</u>

ลูกปัดมีความหลากหลายของรูปทรงและสีน้อยที่สุด เมื่อเปรียบเทียบกับแหล่งโบราณคดีอีก 2 กลุ่ม คือพบเพียงจำนวน 3 รูปทรง ได้แก่ ทรงกระบอก (cylinder) ทรงกระบอกสั้น (cylinder disk) และทรงกลมแป้น (spherical) แต่ละรูปทรงมีขนาดของลูกปัด 1-2 ขนาด (ดูตารางที่ 3) ขณะที่สีพบ 7 เฉดสี (Intermediate Hues) ใน 3 กลุ่มเฉดสีหลัก (Hue) ได้แก่ กลุ่มสีฟ้า/น้ำเงิน (B, BG, PB) สีเขียว (G, GY, BG) และ สีส้ม (YR) (ดูตารางที่ 4)

<u>แหล่งโบราณคดีกลุ่มที่ 2 ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายต่อเนื่องสมัยทวารวดี</u>

ลูกปัดมีความหลากหลายของรูปทรงและสีมากขึ้น โดยพบจำนวน 7 รูปทรง ได้แก่ ทรงแท่งสี่เหลี่ยม (square cylinder) ทรงกระบอกป่องกลาง (barrel) ทรงกระบอกสั้น (cylinder disk) ทรงกลมแบน (oblate) ทรงกลมแป้น (spherical) ทรงวงแหวน (annular) และทรงหลอด (tube) แต่ละรูปทรงมีขนาดของลูกปัด 1-2 ขนาด (ดูตารางที่ 3) ขณะที่สีของลูกปัดพบจำนวน 10 เฉดสี (Intermediate Hues) ใน 6 กลุ่มเฉดสีหลัก (Hue) ได้แก่ กลุ่มสีฟ้า/น้ำเงิน (B, BG, PB) สีเขียว (G, GY, BG) สีส้ม (YR) สีแดง (R) สีเหลือง (Y) สีดำ (N1) นอกจากนั้นยังพบลูกปัดเส้นสี (ดูตารางที่ 4)

<u>แหล่งโบราณคดีกลุ่มที่ 3 ยุคประวัติศาสตร์ตอนต้นหรือสมัยทวารวดี</u>

ลูกปัดแก้วที่พบมีความหลากหลายมากที่สุดทั้งด้านรูปทรง ขนาด และสี โดยพบทั้งหมด 8 รูปทรง ได้แก่ ทรงมีคอคอด (collared) ทรงกระบอกป่องกลาง (barrel) ทรงกระบอกสั้น (cylinder disk) ทรงกลมแบน (oblate) ทรงกลมแป้น (spherical) ทรงวงแหวน (annular) ทรงหลอด (tube) และ

ทรงมีคอคอด (collared) ในแต่ละรูปทรงยังสามารถจัดแบ่งขนาดออกได้ 2-5 ขนาดขึ้นไป (ดูตารางที่ 3)

ส่วนความหลากหลายของสี พบจำนวนมากถึง 12 เฉดสี (Intermediate Hues) ใน 8 กลุ่มเฉดสีหลัก (Hue) ได้แก่ กลุ่มสีฟ้า/น้ำเงิน (B, BG, PB) สีเขียว (G, GY, BG) สีส้ม (YR) สีน้ำตาล (YR) สีแดง (R) สีเหลือง (Y) สีดำ (N1) สีขาว (N9.5) นอกจากนั้นยังพบลูกปัดเส้นสี และลูกปัดสองสี (แก้วสีเขียวหุ้มแก้วสีเหลือง) (ดูตารางที่ 4)

ตารางที่ 3 แสดงรูปทรงลูกปัด และค่าเฉลี่ยขนาดลูกปัดแต่ละรูปทรง ที่พบจากการศึกษาในแหล่งโบราณคดีแต่ละยุคสมัย

ยุค/สมัย / รูปทรง	ก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย				ก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย-ทวารวดี				ทวารวดี			
	ขนาดเฉลี่ย (มม.)				ขนาดเฉลี่ย (มม.)				ขนาดเฉลี่ย (มม.)			
	ยาว/สูง	กว้าง	หนา	น.น. (ก.)	ยาว/สูง	กว้าง	หนา	น.น. (ก.)	ยาว/สูง	กว้าง	หนา	น.น. (ก.)
	-	-	-	-	3.70	4.72	1.58	0.15	3.80	4.91	1.64	0.16
	-	-	-	-	-	-	-	-	5.70	6.77	1.66	0.41
	-	-	-	-	-	-	-	-	11.68	14.49	2.86	3.13
2.กระบอกสั้น (cylinder disk)	-	-	-	-	-	-	-	-	1.61	3.02	1.16	0.04
	2.05	4.76	2.11	0.08	2.72	4.09	1.34	0.12	2.69	4.56	1.54	0.10
	4.54	3.94	1.07	0.12	-	-	-	-	4.03	6.15	1.34	0.23
	-	-	-	-	-	-	-	-	6.04	8.96	2.83	0.74
3.กลมแบน (oblate)	-	-	-	-	-	-	-	-	1.66	1.78	0.79	<0.01
	-	-	-	-	3.25	3.45	0.95	0.08	4.03	4.46	1.42	0.14
	-	-	-	-	-	-	-	-	7.15	6.87	1.86	0.50
4.กลมแป้น (spherical)	-	-	-	-	3.95	4.12	1.00	0.11	3.09	3.26	1.21	0.06
	4.87	5.08	1.83	0.19	-	-	-	-	4.71	4.96	1.28	0.19
	-	-	-	-	-	-	-	-	6.19	6.14	2.32	0.35
	-	-	-	-	-	-	-	-	8.33	9.84	1.27	0.77
5.กระบอกป่องกลาง (barrel)	-	-	-	-	5.71	5.69	1.88	0.28	2.08	2.25	0.73	0.03
	-	-	-	-	-	-	-	-	5.48	5.50	1.42	0.31

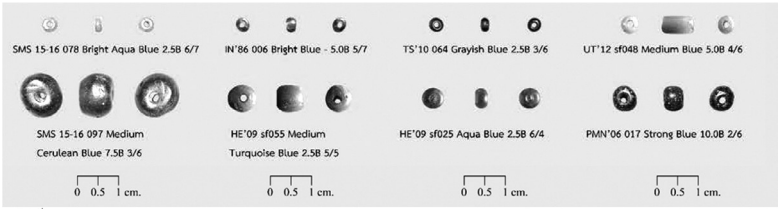
ยุค/สมัย / รูปทรง	ก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย				ก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย-ทวารวดี				ทวารวดี			
	ขนาดเฉลี่ย (มม.)				ขนาดเฉลี่ย (มม.)				ขนาดเฉลี่ย (มม.)			
	ยาว/สูง	กว้าง	รู	น.น. (ก.)	ยาว/สูง	กว้าง	รู	น.น. (ก.)	ยาว/สูง	กว้าง	รู	น.น. (ก.)
6.กระบอก (cylinder)	-	-	-	-	-	-	-	-	3.53	3.47	0.95	0.07
	5.25	5.02	1.80	0.14	-	-	-	-	6.84	5.92	1.71	0.41
7.หลอด (tube)	-	-	-	-	-	-	-	-	2.57	1.97	-	<0.01
	-	-	-	-	-	-	-	-	4.74	2.49	0.84	0.06
	-	-	-	-	-	-	-	-	6.05	2.74	1.11	0.08
	-	-	-	-	8.66	3.29	1.07	0.15	8.72	4.53	1.45	0.26
	-	-	-	-	-	-	-	-	10.56	4.65	1.35	0.46
8.แท่งสี่เหลี่ยม (square cylinder)	-	-	-	-	9.40	4.30	1.00	0.37	-	-	-	-
												
9.มีคอคอด (collared)	-	-	-	-	-	-	-		19.58	8.68	4.06	3.22
												

ตารางที่ 4 แสดงกลุ่มสีของลูกปัดแก้วที่พบจากศึกษาในแหล่งโบราณคดีแต่ละยุคสมัย

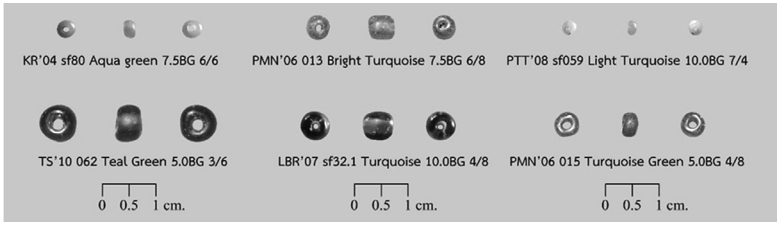
สี	ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย (ลูก)	ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย-ทวารวดี (ลูก)	สมัยทวารวดี (ลูก)
กลุ่มสีฟ้า/น้ำเงิน (B, BG, PB)			
Grayish Blue 2.5B 3/6	-	-	4
Medium Turquoise Blue - 2.5B 5/5	-	-	4
Aqua Blue 2.5B 6/4	-	-	2
Bright Aqua Blue 2.5B 6/7	-	-	5
Medium Blue - 5.0B 4/6	-	-	8
Bright Blue 5.0B 5/7	-	-	1
Medium Cerulean Blue 7.5B 3/6	-	-	2
Strong Blue 10.0B 2/6	1	-	-
Deep Teal Blue 10.0BG 3/6	-	1	3
Light blue spruce 5.0BG 6/3	-	-	1
Ice Blue 5.0BG 8/2	-	1	-
Bright Teal Blue 7.5BG 3/8	-	-	1
Deep Blue 2.5PB 3/8	3	1	4
Dusk Blue 5.0PB 4/8	-	1	-

สี	ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย (ลูก)	ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย-ทวารวดี (ลูก)	สมัยทวารวดี (ลูก)
Ultramarine 6.25PB 3/12	1	3	6
กลุ่มสีเขียว (G, GY, BG)			
Dark Green 2.5G 3/6	-	-	1
Light Almond Green 2.5G 6/4	-	-	3
Surf Green 5.0G 5/4	-	-	2
Jade Green 7.5G 5/6	-	-	1
Foliage 7.5GY 5/8	-	-	1
Dark Jade Green 10.0G 4/5	-	-	1
Emerald Green 10.0G 5/10	-	1	1
Light Jade Green 10.0G 6/6	1	-	3
Leaf Green 7.5GY 6/6	-	-	2
Deep Grass Green 10.0GY 5/8	-	1	6
Grass Green 10.0GY 5/10	-	-	1
Apple Green 10.0GY 6/6	-	2	9
Teal Green 5.0BG 3/6	-	-	2
Turquoise Green 5.0BG 4/8	1	-	3
Aqua Green 7.5BG 6/6	1	-	4
Bright Turquoise 7.5BG 6/8	1	-	-
Turquoise 10.0BG 4/8	-	2	9
Light Turquoise 10.0BG 7/4	-	1	-
Dusty Aqua Green 2.5B 7/2	-	-	1
กลุ่มสีส้ม (YR)			
Bright Orange 1.25YR 5/12	-	-	1
Terra Cotta 2.5YR 4/10	-	1	3
Copper 2.5YR 5/10	1	2	16
Russet Orange - 5.0YR 6/12	-	-	3
Orange 2.5YR 6/14	-	3	2
Sandalwood 7.5YR 5/10	-	-	3
กลุ่มสีน้ำตาล (YR)			
Fawn 5.0YR 2/4	-	-	1
Cocoa Brown 7.5YR 2/4	-	-	1
Taupe Brown 10.0R 3/2	-	-	1
กลุ่มสีแดง (R)			
Dusty Coral 5.0R 5/6	-	-	1
Brick red 7.5R 3/8	-	3	20
Dark Lacquer Red 7.5R 3/10	-	1	-
Antique Rose 7.5R 4/6	-	1	5
Barn Red 10.0R 3/8	-	1	11

สี	ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย (ลูก)	ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย-ทวารวดี (ลูก)	สมัยทวารวดี (ลูก)
Redwood 10.0R 4/8	-	-	2
กลุ่มสีเหลือง (Y)			
Mustard Gold 2.5Y 6/8	-	-	1
Light gold 2.5Y 7/8	-	1	-
Sunlight yellow 5.0Y 8/8	-	2	7
Daffodil 5.0Y 8/10	-	2	4
Butter Cup 5.0Y 8/12	-	1	-
Pearl 5.0Y 9/2	-	1	3
Canary Yellow 7.5Y 9/6	-	1	1
Topaz 10.0YR 5/10	-	1	1
Citron 10.0Y 7/5	-	-	1
สีดำ			
Lamp black N1	-	1	18
สีขาว			
Bright White N9.5	-	-	2
อื่น ๆ			
ลูกปัดเส้นสี	-	4	4
ลูกปัดสองสี แก้วสีเขียวหุ้มแกนสีเหลือง	-	-	1
รวม	10	40	204
รวมทั้งหมด	254		



ภาพที่ 9 ตัวอย่างลูกปัดแก้วกลุ่มสีฟ้า



ภาพที่ 10 ตัวอย่างลูกปัดแก้วกลุ่มสีเขียว

วิธีการผลิต

จากการเก็บข้อมูลร่องรอยที่ปรากฏบนลูกปัด ทำให้ได้ข้อมูลเกี่ยวกับวิธีการผลิตลูกปัดแก้ว ในแต่ละกลุ่มแหล่งโบราณคดี ดังนี้

แหล่งโบราณคดีกลุ่มที่ 1 ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย พบวิธีการผลิตลูกปัดแก้ว 1 วิธี คือ

(1) ผลิตโดยการดึง (drawn bead) จำนวน 10 ลูก

แหล่งโบราณคดีกลุ่มที่ 2 ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายต่อเนื่องสมัยทวารวดี พบวิธีการผลิตลูกปัดแก้ว 2 วิธี คือ

(1) ผลิตโดยการดึง (drawn bead) จำนวน 39 ลูก จากทุกแหล่งโบราณคดี

(2) ผลิตโดยการพัน (wound bead) จำนวน 1 ลูก จากโบราณสถานวัดปืน

แหล่งโบราณคดีกลุ่มที่ 3 ยุคประวัติศาสตร์ตอนต้นหรือสมัยทวารวดี พบวิธีการผลิตลูกปัดแก้ว 4 วิธี คือ

(1) ผลิตโดยการดึง (drawn bead) จำนวน 197 ลูก จากทุกแหล่งโบราณคดี

(2) ผลิตโดยการพัน (wound bead) จำนวน 4 ลูก จากแหล่งโบราณคดีบ้านคูเมือง อินทร์บุรี จำนวน 1 ลูก เมืองขีดขิน จำนวน 2 ลูก และแหล่งโบราณคดีเนินพลับพลา จำนวน 1 ลูก

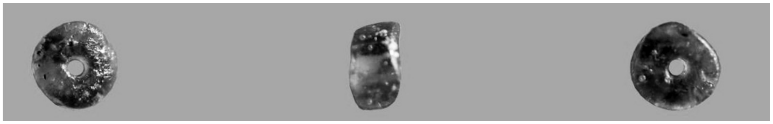
(3) ผลิตโดยการดึงและพัน จำนวน 1 ลูก จากแหล่งโบราณคดีหอเอก เป็นการผลิตลูกปัดแก้วสองสี คือสีเหลืองและเขียว โดยเป็นการดึงแท่งแก้วสีเหลืองเป็นแกนด้านใน จากนั้นนำแผ่นแก้วสีเขียวมาหุ้มพันทับด้านนอก แล้วจึงให้ความร้อนจนเนื้อหลอมติดกัน ก่อนตัดแต่งเป็นเม็ดลูกปัด

(4) ผลิตโดยการดึงและแต่งเป็นรูปทรง จำนวน 2 ลูก ได้แก่ ลูกปัดแก้วทรงคอคอด จากเมืองโบราณคูบัว และทรงกระบอกสี่เหลี่ยม จากเมืองศรีเทพ

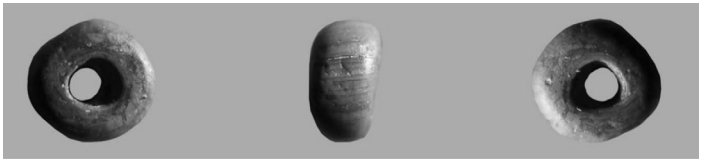
ลูกปัดแก้วทรงคอคอด ผลิตโดยการดึงแท่งแก้วให้เป็นทรงหลอด จากนั้นใช้เครื่องมือบีบปลายทั้งสองด้านให้แคบลง แล้วกดแต่งตรงปลายทั้ง

สองด้านให้เป็นขอบชัด จากนั้นจึงกดตรงกลางลูกปัดให้แบนลง ในขณะที่บางลูกก็ไม่ได้มีการกดให้แบน

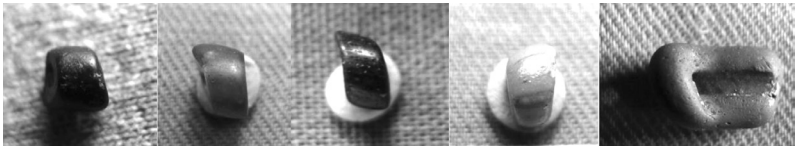
ส่วนลูกปัดแก้วทรงกระบอกสี่เหลี่ยม ผลิตโดยการดึงแท่งแก้วและตัดให้ได้ขนาด จากนั้นจึงให้ความร้อนซ้ำอีกครั้ง ก่อนจัดแต่งรูปทรงให้เป็นสี่เหลี่ยม



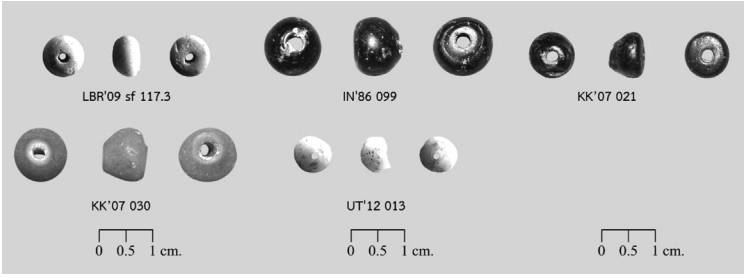
ภาพที่ 11 ลูกปัดแก้วจากแหล่งโบราณคดีเนินพลับพลาที่มีฟองอากาศเรียงตัวตามแนวยาว จากการผลิตด้วยวิธีดึง



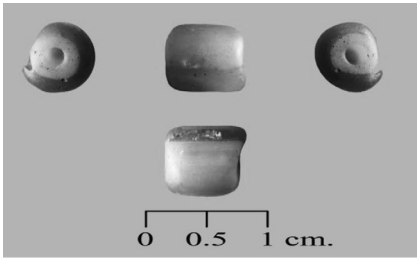
ภาพที่ 12 ลูกปัดแก้วจากโบราณสถานวัดปืนที่มีร่องรอยเป็นริ้วตามแนวยาว จากการผลิตด้วยวิธีดึง



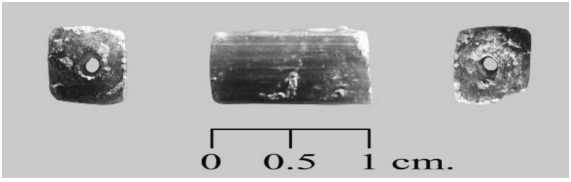
ภาพที่ 13 รอยตัดที่เกิดจากกระบวนการผลิตลูกปัดแก้วด้วยวิธีดึง



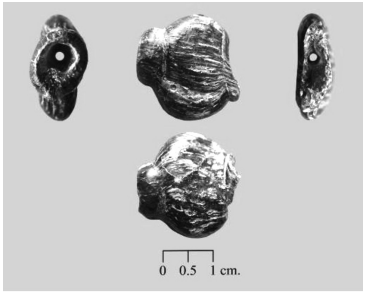
ภาพที่ 14 ร่องรอยที่ปรากฏบนลูกปัดแก้วที่ผลิตด้วยวิธีการพัน



ภาพที่ 15 ลูกปัดแก้วจากแหล่งโบราณคดีหอเอก ที่ผลิตด้วยวิธีการดึงและพัน



ภาพที่ 16 ลูกปัดแก้วทรงกระบอกสี่เหลี่ยมจากเมืองศรีเทพ



ภาพที่ 17 ลูกปัดแก้วทรงมีคอคอดจากเมืองโบราณคูบัว

จากผลวิเคราะห์เรื่องรูปทรง ขนาด สีและเทคนิคการผลิตลูกปัดแก้ว กลุ่มตัวอย่างทั้ง 254 ลูก แสดงให้เห็นถึงความต่อเนื่องของลูกปัดรูปทรงกระบอก ทรงกระบอกสั้น และทรงกลมแป้น ซึ่งถ้ามองเรื่องอายุสมัยของแหล่งโบราณคดีในกลุ่มที่ 1 คือยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย และกลุ่มที่ 2

คือยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายต่อเนื่องสมัยทวารวดี สามารถจัดรวมเป็นกลุ่มเดียวกันได้ เนื่องจากกลุ่มตัวอย่างของลูกปัดแก้วในแหล่งโบราณคดียุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายนั้นมีจำนวนไม่มากนัก ไม่สามารถเป็นตัวแทนของทั้งยุคสมัยได้ ในกรณีนี้แสดงให้เห็นถึงความสอดคล้องทั้งด้านรูปทรง ขนาดและสี ซึ่งอาจเป็นการใช้ต่อเนื่องกันมาเพราะลูกปัดแก้วเป็นวัตถุที่มีความทนทาน

ขณะเดียวกันเมื่อดูผลการวิเคราะห์ทางกายภาพของลูกปัดแก้วจากแหล่งโบราณคดีในกลุ่มที่ 3 คือยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนต้นหรือสมัยทวารวดีนั้น พบทั้งรูปทรง ขนาด และสี ที่สอดคล้องกับ 2 กลุ่มแรก และยังพบลักษณะที่แตกต่างเพิ่มอีกหลายกลุ่มซึ่งสันนิษฐานได้ว่าเป็นผลจากการติดต่อกับดินแดนที่หลากหลายขึ้น สอดคล้องกับหลักฐานทางโบราณคดีอื่น ๆ เช่น ชิ้นส่วนเครื่องถ้วยจีนเคลือบสีเขียว สมัยราชวงศ์ถัง จากแหล่งโบราณคดีเนินพลับพลา ชิ้นส่วนภาชนะเคลือบสีฟ้าแกมเขียว ที่เมืองศรีมโหสถ แผ่นอิฐสลักภาพชาวมุสลิม จากเจดีย์จุลประโทน (สฤษดิ์พงศ์, 2558: 197-210)

ทั้งนี้ การศึกษาเทคนิคการผลิตลูกปัดแก้วกลุ่มตัวอย่าง พบว่าส่วนใหญ่ผลิตโดยวิธีดึง สอดคล้องกับเทคนิคการผลิตลูกปัดแก้วที่ปรากฏขึ้นในอินเดียตั้งแต่ราวพุทธศตวรรษที่ 1 เนื่องจากเทคนิคนี้สามารถผลิตลูกปัดได้คราวละมาก ๆ เหมาะกับการผลิตเป็นสินค้าสำหรับส่งออก (Wang et al., 2021) สำหรับเทคนิคการผลิตลูกปัดแก้วแบบพันเป็นเทคนิคที่ปรากฏขึ้นในระยะเวลาใกล้เคียงกัน และลูกปัดที่ผลิตด้วยวิธีการผสมผสานทั้งสองเทคนิคนั้นพบจำนวนน้อยทั้งยังพบในลูกปัดที่มีรูปทรงหรือลักษณะการตกแต่งที่พิเศษ จึงอาจเป็นลูกปัดแบบพิเศษหรือมีเพื่อใช้งานเฉพาะคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง หรือพิธีกรรมใดพิธีกรรมหนึ่ง นอกจากนี้เมื่อพิจารณาถึงขนาดของลูกปัดแก้วจากทั้ง 3 กลุ่มของแหล่งโบราณคดีพบว่าในยุคสมัยที่ใหม่กว่ามีขนาดที่หลากหลายกว่าและมีขนาดลูกปัดที่เล็กลงมากร่วมอยู่ด้วย ซึ่งนั่นสามารถแสดงให้เห็นถึงทักษะของผู้ผลิตที่มีการพัฒนาขึ้น

เทคนิคการผลิต	ยุค/สมัย			รวม
	ก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย	ก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายต่อเนื่องสมัยทวารวดี	ทวารวดี	
ดึง	10	39	197	**246**
พัน		1	4	**5**
ดึงและพัน			1	**1**
ดึงและแต่งทรง			2	**2**
รวม	**10**	**40**	**204**	**254**

ตารางที่ 5 แสดงจำนวนของลูกปัดแก้วที่ผลิตด้วยเทคนิคต่าง ๆ

จากตารางที่ 5 นี้เห็นได้ชัดเจนว่าเทคนิคการผลิตลูกปัดแก้วแบบดึงเป็นแบบที่นิยมต่อเนื่องตั้งแต่แรกเริ่มจนถึงสมัยทวารวดี ทั้งนี้ลูกปัดบางส่วนไม่เพียงเป็นสินค้าจากต่างแดนเท่านั้น แต่อาจผลิตขึ้นในท้องถิ่นเช่นกัน โดยพิจารณาจากหลักฐานการพบก้อนแก้ววัตถุดิบและแก้วที่ผิดพลาดจากการผลิตในแหล่งโบราณคดีร่วมสมัยในภูมิภาคต่าง ๆ เช่นแหล่งโบราณคดีเขาสามแก้ว (พุทธศตวรรษที่ 5-10) พบหลักฐานประเภทแก้ว ทั้งก้อนแก้ว กำไลแก้ว ชิ้นส่วนแก้ว และลูกปัดแก้ว รวมกว่า 2,500 ชิ้น ซึ่งเมื่อวิเคราะห์ทางวิทยาศาสตร์แล้วพบว่าเป็นแก้วที่ผลิตขึ้นจากทั้งตะวันออกเฉียงเหนือของอินเดีย ตอนใต้ของจีน และผลิตเองในท้องถิ่น (Dussubieux & Bellina, 2017: 547-585) แหล่งโบราณคดีที่แหลมโพธิ์ อำเภอไชยา จังหวัดสุราษฎร์ธานี และทุ่งตึก อำเภอตะกั่วป่า จังหวัดพังงา (พุทธศตวรรษที่ 14-15) พบหลักฐานก้อนแก้วและแก้วที่เกิดจากการผลิตที่ผิดพลาด ทั้งยังพบเครื่องถ้วยจีน เหรียญ สมัยราชวงศ์ถัง เครื่องถ้วยเคลือบสีฟ้าแกมเขียวจากตะวันออกกลาง ที่ช่วยยืนยันถึงความเข้มข้นของการติดต่อค้าขายกับต่างชาติ ซึ่งลักษณะลูกปัดแก้วที่พบติดกันนั้นเป็นกรรมวิธีการผลิตที่มาจากเทคนิคการดึงและตัดเป็นขนาดที่ต้องการก่อนนำมาลบคมด้วยความร้อนจึงอาจเกิดการผิดพลาดทำให้ลูกปัดติดกันได้ แสดงให้เห็นว่าวิธีนี้เป็นวิธีที่มีการเผยแพร่เข้ามาสู่ในภูมิภาคโดยอาจเกิดจากนักเดินทางชาวต่างชาติที่เข้ามาค้าขายและรอลมมรสุมเพื่อเดินทางกลับ โดยพ่อค้าชาวอินเดียได้ตั้งนิคมการค้าต่าง ๆ ในภูมิภาคเอเชีย

ตะวันออกเฉียงใต้ ตั้งแต่ราวพุทธศตวรรษที่ 6 ซึ่งเมืองอู่ทองเป็นหนึ่งในเมืองท่าโบราณที่พบการติดต่อค้าขายของพ่อค้าชาวอินเดียตั้งแต่ก่อนเป็นเมืองทวารวดี ดังพบหลักฐานชิ้นส่วนประติมากรรมดินเผาภาพภิกษุ 3 รูปอุ้มบาตร ซึ่งริ้วจีวรเป็นลักษณะพระพุทธรูปแบบอมราวดี จึงกำหนดอายุในช่วง พุทธศตวรรษที่ 9-10 หรือพระพิมพ์ดินเผาแสดงภาพพระพุทธเจ้าประทับนั่งขัดสมาธิราบ พระหัตถ์แสดงสมาธิมุทรา ลักษณะการครองจีวรคล้ายพระพุทธรูปสมัยปาละ จึงกำหนดอายุในช่วง พุทธศตวรรษที่ 13-14 (ผาสุข, 2548: 109-113)

องค์ประกอบทางเคมี

การศึกษาวิเคราะห์ทางวิทยาศาสตร์ของลูกปัดแก้ว จำนวน 254 ลูก จากแหล่งโบราณคดีทั้ง 3 กลุ่ม จำนวน 14 แหล่ง สามารถจัดแบ่งลูกปัดแก้วเป็นกลุ่มต่าง ๆ ตามธาตุประกอบได้ ดังนี้

<u>แหล่งโบราณคดีกลุ่มที่ 1 ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย</u> พบลูกปัดแก้ว 1 กลุ่ม คือ

(1) ลูกปัดแก้วที่มีโซดาในปริมาณสูง (m-Na-Ca-Al) จำนวน 10 ลูก

<u>แหล่งโบราณคดีกลุ่มที่ 2 ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายต่อเนื่องสมัยทวารวดี</u> พบลูกปัดแก้ว 6 กลุ่ม คือ

(1) ลูกปัดแก้วมีโซดาในปริมาณสูง (m-Na-Ca-Al) จำนวน 18 ลูก

(2) ลูกปัดแก้วอะลูมินา (m-Na-Al) จำนวน 14 ลูก

(3) ลูกปัดแก้วโปแตสเซียม (K) จำนวน 3 ลูก

(4) ลูกปัดแก้วขี้เถ้าพืชที่มีแคลเซียมสูง (v-Na-Ca) จำนวน 3 ลูก

(5) ลูกปัดแก้วตะกั่ว (Pb) จำนวน 1 ลูก

(6) ลูกปัดแก้วแคลเซียม (m-Na-Ca) จำนวน 1 ลูก

<u>แหล่งโบราณคดีกลุ่มที่ 3 ยุคประวัติศาสตร์ตอนต้นหรือสมัยทวารวดี</u> พบลูกปัดแก้ว 7 กลุ่ม คือ

(1) ลูกปัดแก้วอะลูมินา (m-Na-Al) จำนวน 107 ลูก

(2) ลูกปัดแก้วมีโซดาในปริมาณสูง (m-Na-Ca-Al) จำนวน 78 ลูก

(3) ลูกปัดแก้วขี้เถ้าพืชที่มีแคลเซียมสูง (v-Na-Ca) จำนวน 11 ลูก
(4) ลูกปัดแก้วแคลเซียม (m-Na-Ca) จำนวน 3 ลูก
(5) ลูกปัดแก้วตะกั่ว (Pb) จำนวน 3 ลูก
(6) ลูกปัดแก้วโปแตสเซียม (K) จำนวน 1 ลูก
(7) ลูกปัดแก้วขี้เถ้าพืชที่มีอะลูมินาสูง (v-Na-Al) จำนวน 1 ลูก

ยุค/สมัย	แหล่งโบราณคดี	ลุ่มแม่น้ำ	กลุ่มลูกปัดแก้ว							รวม
			K	m-Na-Al	m-Na-Ca	Pb	v-Na-Al	v-Na-Ca	m-Na-Ca-Al	
ก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย – ทวารวดี	บ้านพรหมทินใต้	เจ้าพระยา-ลพบุรี-ป่าสัก	2	6	-	-	-	2	11	*21*
	โบราณสถานวัดปืน	เจ้าพระยา-ลพบุรี-ป่าสัก	-	3	-	1	-	1	3	*8*
	เมืองศรีเทพ	เจ้าพระยา-ลพบุรี-ป่าสัก	1	1	1	-	-	-	4	*7*
	โคกพลับ	แม่กลอง-ท่าจีน	-	4	-	-	-	-	-	*4*
	รวม	**จำนวน (ลูก)**	**3**	**14**	**1**	**1**	**-**	**3**	**18**	*40*
		ร้อยละ	7.5	35	2.5	2.5	-	7.5	45.0	100
ทวารวดี	บ้านคูเมืองอินทร์บุรี	เจ้าพระยา-ลพบุรี-ป่าสัก	-	7	-	-	-	2	4	*13*
	เมืองขีดขิน	เจ้าพระยา-ลพบุรี-ป่าสัก	-	26	2	-	-	1	7	*36*
	เมืองโบราณคูบัว	แม่กลอง-ท่าจีน	-	12	-	-	1	1	9	*23*
	เมืองโบราณบ้านการุ้ง	แม่กลอง-ท่าจีน	-	8	-	-	-	-	1	*9*
	หอเอก	แม่กลอง-ท่าจีน	-	12	-	1	-	1	13	*27*
	ธรรมศาลา	แม่กลอง-ท่าจีน	1	10	-	1	-	-	5	*17*
	เนินพลับพลา	แม่กลอง-ท่าจีน	-	7	-	1	-	1	22	*31*
	ดงละคร	บางปะกง-ปราจีนบุรี	-	7	-	-	-	3	7	*17*
	สระมะเฟือง	บางปะกง-ปราจีนบุรี	-	18	1	-	-	2	10	*31*
	รวม	**จำนวน (ลูก)**	**1**	**107**	**3**	**3**	**1**	**11**	**78**	*204*
		ร้อยละ	0.5	52.5	1.5	1.5	0.5	5.4	38.2	100
รวมทั้งหมด		**จำนวน (ลูก)**	*4*	*121*	*4*	*4*	*1*	*14*	*106*	*254*
		ร้อยละ	*1.6*	*47.6*	*1.6*	*1.6*	*0.4*	*5.5*	*41.7*	*100*

ตารางที่ 6 แสดงผลวิเคราะห์ลูกปัดแก้วจากแหล่งโบราณคดีทั้ง 3 กลุ่ม

จากการศึกษาองค์ประกอบทางเคมีของลูกปัดแก้วในครั้งนี้ พบลูกปัดแก้วในกลุ่มแก้วอะลูมินา (m-Na-Al) และแก้วมีโซดาในปริมาณสูง (m-Na-Ca-Al) มากที่สุด ในขณะที่ลูกปัดแก้วขี้เถ้าพืชที่มีแคลเซียมสูง (v-Na-Ca) ลูกปัดแก้วโปแตสเซียม (K) ลูกปัดแก้วแคลเซียม (m-Na-Ca) ลูกปัดแก้วตะกั่ว (Pb) และลูกปัดแก้วขี้เถ้าพืชที่มีอะลูมินาสูง (v-Na-Al) นั้น พบอยู่น้อย

เมื่อพิจารณาเปรียบเทียบตามยุคสมัยแล้ว พบว่ากลุ่มแหล่งโบราณคดียุคประวัติศาสตร์ตอนต้นหรือสมัยทวารวดี มีความหลากหลายของลูกปัดแก้วตามองค์ประกอบของธาตุประกอบมากที่สุดคือพบทั้งหมด 7 กลุ่ม รองลงมาคือกลุ่มแหล่งโบราณคดียุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายต่อเนื่องสมัยทวารวดี พบ 6 กลุ่ม ขณะที่แหล่งโบราณคดียุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย พบลูกปัดแก้วเพียงกลุ่มเดียว คือแก้วมีโซดาในปริมาณสูงเท่านั้น

เมื่อพิจารณากลุ่มลูกปัดแก้วที่พบ ร่วมกับตำแหน่งของแหล่งโบราณคดีตามลุ่มแม่น้ำ อาจได้ข้อสังเกตเพิ่มเติมดังนี้

- แหล่งโบราณคดีกลุ่มที่ 1 ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายในลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา-ลพบุรี-ป่าสัก พบลูกปัดแก้วมีโซดาในปริมาณสูง (m-Na-Ca-Al) เท่านั้น

- แหล่งโบราณคดีกลุ่มที่ 2 ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายต่อเนื่องสมัยทวารวดี ในลุ่มแม่น้ำแม่กลอง-ท่าจีน พบลูกปัดแก้วกลุ่มอะลูมินา (m-Na-Al) เท่านั้น ไม่พบลูกปัดแก้วในกลุ่มอื่น ๆ ในขณะที่แหล่งโบราณคดีในลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา-ลพบุรี-ป่าสัก พบลูกปัดแก้วที่หลากหลายกว่า คือพบทั้งลูกปัดแก้วมีโซดาในปริมาณสูง (m-Na-Ca-Al) ลูกปัดแก้วกลุ่มอะลูมินา (m-Na-Al) ลูกปัดแก้วโปแตสเซียม (K) ลูกปัดแก้วขี้เถ้าพืชที่มีแคลเซียมสูง (v-Na-Ca) ลูกปัดแก้วแคลเซียม (m-Na-Ca) และลูกปัดแก้วตะกั่ว (Pb)

- แหล่งโบราณคดีกลุ่มที่ 3 ยุคประวัติศาสตร์ตอนต้นหรือสมัยทวารวดี ในลุ่มแม่น้ำแม่กลอง - ท่าจีน พบลูกปัดแก้วที่หลากหลายมากที่สุด คือพบทั้ง 7 กลุ่ม ในขณะที่แหล่งโบราณคดีในลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา-ลพบุรี-ป่าสักและลุ่มแม่น้ำบางปะกง-ปราจีนบุรี นั้น พบเพียง 4 กลุ่ม คือ ลูกปัดแก้วกลุ่มอะลูมินา (m-Na-Al) ลูกปัดแก้วมีโซดาในปริมาณสูง (m-Na-Ca-Al) ลูกปัดแก้วขี้เถ้าพืชที่มีแคลเซียมสูง (v-Na-Ca) และลูกปัดแก้วแคลเซียม (m-Na-Ca)

ทั้งนี้เมื่อนำกลุ่มของลูกปัดแก้วมาวิเคราะห์เพิ่มเติมร่วมกับเทคนิคการผลิต พบข้อสังเกตที่น่าสนใจว่า กลุ่มแก้วที่พบตั้งแต่ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย คือแก้วกลุ่มอะลูมินา (m-Na-Al) แก้วมีโซดาในปริมาณสูง (m-Na-Ca-Al) แก้วโปแตสเซียม (K) และลูกปัดแก้วตะกั่ว (Pb) นั้นมีเทคนิคการผลิตด้วย

วิธีดึงเพื่อขึ้นรูปลูกปัดเป็นจำนวนมากที่สุด ขณะที่เทคนิคการขึ้นรูปลูกปัดแก้วด้วยวิธีพันนั้นพบจากแหล่งโบราณคดียุคประวัติศาสตร์ทั้งในกลุ่มแก้วที่ปรากฏขึ้นตั้งแต่ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย และปรากฏในแก้วกลุ่มแก้วขี้เถ้าพืชที่มีแคลเซียมสูง (v-Na-Ca) ด้วย สิ่งนี้สอดคล้องกับข้อมูลการผลิตลูกปัดแก้วที่ปรากฏขึ้นในอินเดียตั้งแต่ราวพุทธศตวรรษที่ 1 ซึ่งใช้เทคนิคการขึ้นรูปลูกปัดแก้วด้วยวิธีดึงเป็นหลัก ตามที่กล่าวไว้ข้างต้น

อภิปรายผล

จากข้อมูลข้างต้น อาจใช้เป็นหนึ่งในหลักฐานประกอบการสันนิษฐานถึงการติดต่อค้าขายในพื้นที่ชุมชนโบราณบริเวณลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา-ลพบุรี-ป่าสัก ในยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายต่อเนื่องสมัยทวารวดี จากนั้นจึงมีการติดต่อค้าขายที่หนาแน่นขึ้นบริเวณชุมชนโบราณในลุ่มแม่น้ำแม่กลอง-ท่าจีน ในยุคต่อมาคือยุคประวัติศาสตร์ตอนต้นหรือสมัยทวารวดี เนื่องจากพบผลิตภัณฑ์ต่างชาติประเภทลูกปัดแก้วที่หลากหลายมากกว่า อย่างไรก็ดีข้อสันนิษฐานนี้จำเป็นต้องศึกษาร่วมกับหลักฐานอื่น ๆ ต่อไป

การที่พบลูกปัดแก้วในกลุ่มแก้วอะลูมินา (m-Na-Al) และแก้วมีโซดาในปริมาณสูง (m-Na-Ca-Al) มากที่สุดนั้น อาจแสดงให้เห็นถึงความเข้มข้นของการติดต่อสัมพันธ์กันระหว่างชุมชนโบราณในภาคกลาง ตั้งแต่ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายจนถึงยุคประวัติศาสตร์ตอนต้นกับชุมชนโบราณในเอเชียใต้ โดยเฉพาะอินเดียและศรีลังกา รวมถึงชุมชนโบราณในคาบสมุทรมลายู ซึ่งเป็นแหล่งผลิตลูกปัดแก้วเหล่านี้มาตั้งแต่ราวพุทธศตวรรษที่ 2 เช่น แหล่งโบราณคดีโกเปีย (Kopia) ในรัฐอุตตรประเทศ (Uttar Pradesh) แหล่งโบราณคดีอริกะเมฑุ (Arikamedu) รัฐอานธรประเทศ (Andhra Pradesh) แหล่งโบราณคดีโกดูมานาล (Kodumanal) และแหล่งโบราณคดีอลากันคูลัม (Alagankulam) รัฐทมิฬนาฑู (Tamil Nadu) ประเทศอินเดีย แหล่งโบราณคดีกัลณียา (Kelaniya) ประเทศศรีลังกา (Dussubieux et al., 2008: 797-821) ซึ่งลูกปัดแก้วในกลุ่มแก้วอะลูมินา (m-Na-Al) เป็นกลุ่มแก้วที่สามารถจัดกลุ่มย่อยเพิ่มเติมได้อีก 5 กลุ่มย่อย โดยแต่ละกลุ่มย่อยนั้นปรากฏขึ้นใน

พื้นที่และช่วงเวลาที่ต่างกัน (Dussubieux et al., 2010b) คือ

กลุ่มย่อยที่ 1 พบในอินเดียใต้ และศรีลังกา ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 2 ถึง พุทธศตวรรษที่ 10 พบหลักฐานการผลิตแก้วชนิดนี้จำนวนมาก ที่แหล่งโบราณคดีกิริบาวา (Giribawa) ประเทศศรีลังกา

กลุ่มย่อยที่ 2 พบในช่วงพุทธศตวรรษที่ 14-24 บริเวณชายฝั่งตะวันตกของอินเดียและทางชายฝั่งตะวันออกของแอฟริกา ยังไม่มีหลักฐานทางโบราณคดีชี้เฉพาะได้ว่าแหล่งผลิตแรกเริ่มอยู่บริเวณใด แต่สันนิษฐานว่าอยู่ในพื้นที่ใกล้ท่าเรือจอล (Chaul) ในรัฐมหาราษฏระ (Maharashtra) ประเทศอินเดีย ซึ่งเป็นจุดเริ่มต้นของการส่งออกวัตถุดิบไปยังชายฝั่งตะวันออกของแอฟริกา โดยพบลูกปัดแก้วจากแหล่งโบราณคดี Bungule และแหล่งโบราณคดี Ungwana ในประเทศเคนย่า

กลุ่มย่อยที่ 3 พบในแหล่งโบราณคดีเขาสามแก้ว จังหวัดชุมพร อายุราวพุทธศตวรรษที่ 3-4 แก้วกลุ่มนี้ไม่ปรากฏในอินเดียใต้และศรีลังกา แต่พบในไทย กัมพูชา และเวียดนามใต้

กลุ่มย่อยที่ 4 อายุราวพุทธศตวรรษที่ 17-21 พบที่สุมาตรา บังคลาเทศ อินเดียเหนือ ได้แก่ เมืองมังคลโกฏ (Mangalkot) เมืองเทวโปตะ (Deulpota) และเมืองหรินารายณปุระ (Harinarayanpur)

กลุ่มย่อยที่ 5 อายุราวพุทธศตวรรษที่ 17-19 เป็นแก้วกลุ่มย่อยกลุ่มเดียวที่พบอยู่นอกเอเชียใต้และเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ โดยพบในแหล่งโบราณคดีซาร์ดิส (Sardis) ประเทศตุรกี

กลุ่มแก้วอะลูมินา (m-Na-Al) จึงเป็นกลุ่มลูกปัดแก้วที่พบต่อเนื่องยาวนานที่สุด แสดงถึงพัฒนาการการผลิตลูกปัดแก้วกลุ่มนี้ในดินแดนต่าง ๆ และบอกความนิยมในลูกปัดแก้วของคนในชุมชนโบราณในพื้นที่ภาคกลางที่เป็นสินค้าทั้งจากต่างแดน และถ้าวิเคราะห์ลงไปในระดับจุลธาตุ (trace elements) อาจพบว่าบางส่วนรับเข้ามาจากภายในภูมิภาคเอง

ในขณะที่ในช่วงยุคประวัติศาสตร์ตอนต้น พบกลุ่มลูกปัดแก้วที่หลากหลายมากขึ้น ทั้งลูกปัดแก้วขี้เถ้าพืชที่มีแคลเซียมสูง (v-Na-Ca) ลูกปัดแก้วแคลเซียม (m-Na-Ca) ลูกปัดแก้วตะกั่ว (Pb) ลูกปัดแก้วโปแตสเซียม (K)

และลูกปัดแก้วขี้เถ้าพืชที่มีอะลูมินาสูง (v-Na-Al) โดยลูกปัดแก้วในกลุ่มต่าง ๆ นี้ มีเทคนิคการผลิตทั้งที่เป็นแบบที่นิยมคือเทคนิคการดึง และแบบที่พบในจำนวนที่น้อยกว่าคือเทคนิคการพันที่ไม่ปรากฏในลูกปัดยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายเลย จึงอาจสื่อถึงความพิเศษของลูกปัดแก้วในกลุ่มที่ผลิตด้วยวิธีการพันที่นอกจากจะผลิตได้ต่อครั้งไม่มากเท่าเทคนิคการดึงแล้วนั้น หน้าที่การใช้งานอาจมีความพิเศษกว่าคือไม่ได้เป็นลูกปัดที่ใช้ทั่วไป แต่เป็นลูกปัดที่ใช้ในพิธีกรรมที่เฉพาะเจาะจงกว่า อย่างไรก็ตามในแง่มุมของรูปทรงนั้นไม่พบความชัดเจนของลูกปัดที่ผลิตโดยเทคนิคการพันในรูปทรงที่พิเศษกว่าลูกปัดที่ผลิตโดยเทคนิคการดึง

สรุปข้อสังเกตและการแปลความ

1. ความหลากหลายของลูกปัดแก้ว ทั้งด้านรูปทรง ขนาด สี และองค์ประกอบทางเคมีนั้น มีการเปลี่ยนแปลงเพิ่มสูงขึ้นไปตามช่วงเวลา แปรผันไปตามยุคสมัย กล่าวคือ แหล่งโบราณคดีในสมัยหลัง หรือแหล่งโบราณคดีที่มีอายุน้อยกว่า จะพบลูกปัดแก้วที่หลากหลายมากกว่า เมื่อเทียบกับแหล่งโบราณคดีที่มีอายุเก่าแก่กว่า อาจแสดงถึงระดับความเข้มข้นในการใช้ลูกปัดแก้ว ความนิยมในลูกปัดแก้ว ทักษะฝีมือของช่าง เทคนิคการผลิตที่สอดคล้องกันกับกลุ่มของลูกปัดแก้ว รวมถึงความเข้มข้นของการติดต่อกับชุมชนห่างไกลที่เป็นแหล่งผลิตลูกปัดแก้วที่เพิ่มสูงขึ้นเรื่อย ๆ ตามยุคสมัย โดยการติดต่อสัมพันธ์ดังกล่าวอาจเป็นไปได้ทั้งทางตรงและทางอ้อม

2. แม้ในยุคสมัยหลังจะพบลูกปัดแก้วที่มีความหลากหลายทางกายภาพเพิ่มมากขึ้น ทั้งด้านรูปทรง ขนาด และสี แต่ในบรรดาบางรูปทรงที่แหล่งโบราณคดีทั้ง 3 สมัยมีซ้ำกันนั้น ก็มีสัดส่วนของขนาดที่ใกล้เคียงกันด้วย (ดูตารางที่ 2) อาจสันนิษฐานได้ว่า มีการนำลูกปัดเก่าจากสมัยก่อนหน้ามาใช้งานซ้ำ หรือมีการนำมาใช้งานอย่างต่อเนื่อง หรืออาจเป็นลูกปัดในรูปแบบที่ได้รับความนิยมอย่างต่อเนื่อง จนมีการผลิตลูกปัดแก้วในรูปแบบนั้น ๆ ต่อติดต่อกันหลายร้อยปี

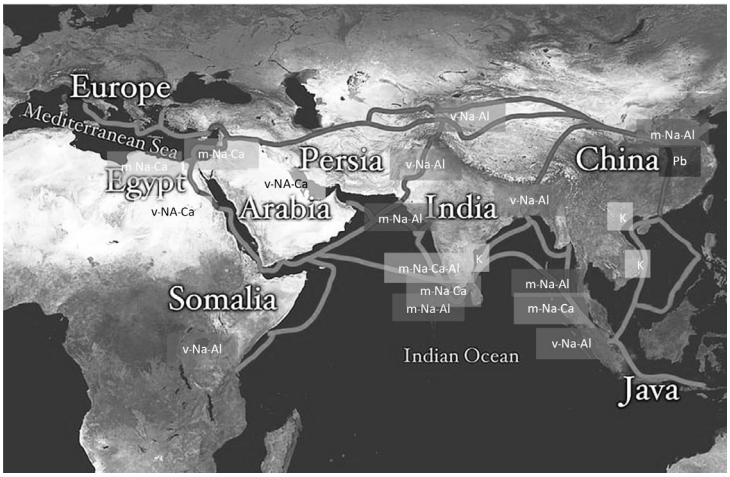
3. เมื่อพิจารณาจากองค์ประกอบทางเคมีพบว่าในยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายต่อเนื่องสมัยทวารวดี ลูกปัดแก้วที่พบในแหล่งโบราณคดีลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา-ลพบุรี-ป่าสัก มีความหลากหลายสูงที่สุด ขณะที่ในยุคประวัติศาสตร์ตอนต้นหรือสมัยทวารวดี พบความหลากหลายสูงสุดในแหล่งโบราณคดีลุ่มแม่น้ำแม่กลอง-ท่าจีน อาจแสดงถึงการเปลี่ยนแปลงของชุมชนศูนย์กลางการติดต่อค้าขายกับชุมชนห่างไกลต่างภูมิภาค (international trade) โดยเปลี่ยนจากชุมชนในลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา-ลพบุรี-ป่าสัก ในยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายต่อเนื่องสมัยทวารวดี เป็นชุมชนในลุ่มแม่น้ำแม่กลอง-ท่าจีน ในสมัยทวารวดี ก่อนที่ชุมชนศูนย์กลางเหล่านี้ จะส่งต่อสินค้าไปยังชุมชนต่าง ๆ ในภูมิภาค จนเกิดเป็นเครือข่ายการค้าในภูมิภาค (domestic trade) อย่างไรก็ดี ควรมีการศึกษาร่วมกับหลักฐานทางโบราณคดีอื่น ๆ ประกอบต่อไป

4. การที่พบลูกปัดแก้วในกลุ่มแก้วอะลูมินา (m-Na-Al) และแก้วมีโซดาในปริมาณสูง (m-Na-Ca-Al) มากที่สุด อาจแสดงให้เห็นถึงความเข้มข้นของการติดต่อสัมพันธ์กันระหว่างชุมชนโบราณในภาคกลาง ตั้งแต่ยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายจนถึงยุคประวัติศาสตร์ตอนต้น กับชุมชนโบราณในเอเชียใต้และในคาบสมุทรมลายู ซึ่งเป็นแหล่งผลิตลูกปัดแก้วเหล่านี้ หรืออาจสะท้อนให้เห็นถึงความนิยมในลูกปัดแก้วจากดินแดนเหล่านั้น ของคนในชุมชนโบราณในพื้นที่ภาคกลาง

5. ความหลากหลายที่เพิ่มมากขึ้นของลูกปัดแก้วตามยุคสมัย โดยเฉพาะความหลากหลายของกลุ่มลูกปัดแก้วจากคุณลักษณะขององค์ประกอบทางเคมี ที่สามารถบ่งชี้ได้ถึงแหล่งผลิตลูกปัดนั้น ชี้ให้เห็นว่าเครือข่ายการติดต่อสัมพันธ์กันระหว่างชุมชนโบราณในพื้นที่ภาคกลางของไทย กับชุมชนโบราณอื่นที่อยู่ห่างไกลข้ามภูมิภาค ได้ขยายกว้างขวางมากขึ้นตามยุคสมัย กล่าวคือ ในยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายที่พบเฉพาะลูกปัดแก้วมีโซดาในปริมาณสูง (m-Na-Ca-Al) ที่มีแหล่งผลิตอยู่ในอินเดียใต้และแหลมมลายู กระทั่งพบลูกปัดแก้วที่หลากหลายกลุ่มมากขึ้นในช่วงสมัยหลัง ทั้งกลุ่มแก้วอะลูมินา (m-Na-Al) ลูกปัดแก้วขี้เถ้าพืชที่มีแคลเซียมสูง (v-Na-Ca) ลูกปัดแก้วแคลเซียม (m-Na-Ca) ลูกปัดแก้วตะกั่ว (Pb) ลูกปัดแก้วโปแตสเซียม (K) และลูกปัดแก้ว

ขี้เถ้าพืชที่มีอะลูมินาสูง (v-Na-Al) การพบกลุ่มลูกปัดแก้วที่หลากหลายมากขึ้นนี้ สะท้อนให้เห็นถึงการติดต่อสัมพันธ์กับชุมชนใหม่ ๆ ในดินแดนห่างไกลมากขึ้น เช่น เกาะสุมาตรา ปากีสถาน บังกลาเทศ อินเดียเหนือ จีน ตะวันออกกลาง ไปจนถึงเมดิเตอร์เรเนียนตะวันออก และแอฟริกา

เส้นทางการค้าลูกปัดแก้ว ตั้งแต่ออกจากแหล่งผลิตแล้วส่งต่อไปยังผู้บริโภคหรือตลาดกลาง สามารถเชื่อมโยงเข้าได้กับเส้นทางการค้าข้ามภูมิภาคระหว่างตะวันออก (จีน) กับตะวันตก (เมดิเตอร์เรเนียน และแอฟริกา) ที่สำคัญในอดีต คือเส้นทางสายแพรไหม โดยเฉพาะเส้นทางสายแพรไหมทางทะเล (The Maritime Silk Road) หรือเส้นทางสายแพรไหมทางทะเลทางทิศใต้ (The Southern (Sea) Silk Road) (Fuxi, 2009: 41-43)



ภาพที่ 18 เส้นทางสายแพรไหมทางบกและทางทะเล
(ดัดแปลงจากแผนที่ของ Joshua J. Mark (2018))

ผลิตภัณฑ์จากแก้วในการศึกษาครั้งนี้ คงเป็นหนึ่งในสินค้าจากหลากหลายประเภทของระบบทางเศรษฐกิจการค้าทางไกล หรือการค้าขายข้ามภูมิภาค (international trade) ผ่านเส้นทางสายแพรไหม ซึ่งการศึกษาองค์ประกอบทางเคมีสามารถให้ข้อสันนิษฐานถึงที่มาของลูกปัดแก้วในไทยได้ว่า

นำเข้ามาจากดินแดนต่าง ๆ มากมาย และถ้ามีการศึกษาถึงระดับจุลภาคของธาตุประกอบในลูกปัดแก้วจะสามารถจำเพาะเจาะจงลงไปได้ชัดเจนมากยิ่งขึ้นว่ามีการผลิตในประเทศดังเช่นแหล่งโบราณคดีเขาสามแก้ว ซึ่งเส้นทางการนำเข้ามานั้นสามารถมาได้ทั้งทางบกและทางทะเล (ภาพที่ 18)

ทั้งนี้ในปัจจุบันการวิเคราะห์ลูกปัดแก้วจากแหล่งโบราณคดีทั้งในและต่างประเทศด้วยวิธีการทางวิทยาศาสตร์มีเพิ่มมากขึ้น สามารถนำมาเป็นตัวอย่างเพื่อศึกษาเครือข่ายการค้าลูกปัดแก้วในภูมิภาคต่าง ๆ กับเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ได้ เช่น Kuan-Wen Wang (Wang et al., 2021) ศึกษาแหล่งโบราณคดีกุ้ยชาน (Guishan) ในประเทศไต้หวัน ซึ่งเป็นแหล่งโบราณคดีในยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายสมัยเหล็กพบลูกปัดแก้วในกลุ่มลูกปัดแก้วอะลูมินา (m-Na-Al) และลูกปัดแก้วขี้เถ้าพืชที่มีแคลเซียมสูง (v-Na-Ca) ผลิตด้วยวิธีดึง ที่เป็นเทคนิคที่พบทั่วไปในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ซึ่งสามารถเชื่อมโยงเครือข่ายการค้าลูกปัดตั้งแต่ช่วงพุทธศตวรรษที่ 6 เป็นต้นมา โดยมีเส้นทางค้าขายผ่านทางทะเลจีนใต้ ทั้งนี้อาจมีการหมุนเวียนวัตถุดิบหรือความรู้เกี่ยวกับการผลิตจากช่างฝีมือทางเอเชียใต้บ้าง แต่จากหลักฐานต่าง ๆ เสนอว่าในช่วงเวลานี้ไต้หวันติดต่อกับชุมชนในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มากกว่า และการศึกษาลูกปัดแก้วในบางสีเช่น สีส้มแดง พบความเชื่อมโยงกับลูกปัดที่พบในแหล่งโบราณคดีภูมิสนาย (Phum Snay) อังกอร์ บอเรย (Angor Borei) ในประเทศกัมพูชา กัวลาเซลินซิง (Kuala Selinsing) ประเทศมาเลเซีย สุมาตรา ประเทศอินโดนีเซีย และแหล่งโบราณคดีบ้านบนเนิน จังหวัดชลบุรี

นอกจากนี้ ผลการศึกษาลูกปัดแก้วจากอังกอร์ บอเรย (พุทธศตวรรษที่ 6-11) (Carter and others, 2020: 32-70) พบลูกปัดแก้วกลุ่มต่าง ๆ ได้แก่ ลูกปัดแก้วอะลูมินา กลุ่มย่อยที่ 1 (m-Na-Al 1) ลูกปัดแก้วขี้เถ้าพืชที่มีแคลเซียมสูง (v-Na-Ca) ลูกปัดแก้วตะกั่ว (Pb) และลูกปัดแก้วที่มีโซดาในปริมาณสูง (m-Na-Ca-Al) แสดงให้เห็นความสำคัญของการค้าทางทะเลในชุมชนบริเวณสามเหลี่ยมปากแม่น้ำโขงกับศรีลังกา/อินเดียใต้ ตะวันออกกลางหรือเมดิเตอร์เรเนียน จีน และเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ตามลำดับ การแลกเปลี่ยน

สินค้าที่แปลกใหม่จากหลากหลายภูมิภาคเช่นนี้เป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่ส่งผลต่อพัฒนาการของชุมชนในบริเวณสามเหลี่ยมปากแม่น้ำโขง

ข้อมูลจากการศึกษาใหม่เหล่านี้ ช่วยเติมช่องว่างเรื่องแหล่งผลิต เส้นทางการค้าการติดต่อระหว่างเอเชียตะวันออกเฉียงใต้กับพื้นที่อื่น ๆ ได้หนักแน่นขึ้น การวิเคราะห์กลุ่มต่าง ๆ ของลูกปัดแก้วนี้สามารถนำมาศึกษาร่วมกันกับหลักฐานยุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายถึงยุคประวัติศาสตร์ตอนต้นในพื้นที่ภาคกลางอีกหลากหลายประเภท ที่แสดงให้เห็นถึงการติดต่อสัมพันธ์กับคนต่างถิ่นในดินแดนที่อยู่ห่างไกล เช่น ด้ามทัพพีสำริดรูปนกยูง ลูกปัดหินคาร์เนเลียนรูปสิงโต ที่บ้านดอนตาเพชร จ.กาญจนบุรี ซึ่งน่าจะเป็นสินค้ามาจากอินเดีย ประติมากรรมทางพระพุทธศาสนาที่แสดงให้เห็นกลุ่มบุคคลที่มีลักษณะเหมือนชาวอินเดียและภาพปูนปั้นชาวต่างชาติจากเมืองอู่ทอง จ.สุพรรณบุรี และเมืองคูบัว จ.ราชบุรี ภาชนะดินเผาที่ได้รับอิทธิพลจากอินเดีย เช่น กุณฑี ภาชนะดินเผาเคลือบสีฟ้าแกมเขียวแบบอาหรับเปอร์เซีย เครื่องถ้วยจีน พระพิมพ์ดินเผาที่มีจารึกอักษรภาษาจีนเป็นชื่อพระภิกษุ จากเมืองศรีเทพ จ.เพชรบูรณ์ เหรียญทองแดงของอาหรับที่มีศักราชตรงกับ พ.ศ. 1310 และเหรียญสมัยกาหลิปอัลมะหะดี (Al-Mahdi) ซึ่งครองตำแหน่งในช่วง พ.ศ. 1318 – 1328 พบที่ อ.อู่ทอง จ.สุพรรณบุรี ตะเกียงโรมันและเหรียญโรมัน ตราประทับที่มีรูปสัญลักษณ์ต่าง ๆ เป็นต้น

ข้อเสนอแนะ

ตัวอย่างลูกปัดแก้วจากแหล่งโบราณคดียุคก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายมีจำนวนน้อยและมาจากแหล่งโบราณคดีเพียง 1 แหล่ง เนื่องจากข้อจำกัดด้านการเข้าถึงตัวอย่างและข้อจำกัดด้านระยะเวลา จึงอาจส่งผลต่อการวิเคราะห์ในเรื่องความหลากหลายได้ ดังนั้นการศึกษาต่อไปจึงควรเพิ่มตัวอย่างลูกปัดแก้วจากแหล่งโบราณคดีกลุ่มนี้ นอกจากนี้ เพื่อให้การแปลความเรื่องราวในอดีตที่สมบูรณ์ยิ่งขึ้น ให้เห็นภาพรวมของเครือข่ายการติดต่อกันทั้งภายในและระหว่างภูมิภาค ผ่านเส้นทางการผลิตและแลกเปลี่ยนสินค้าได้อย่างชัดแจ้งมากยิ่งขึ้น จึงควรศึกษาลูกปัดแก้วที่พบจากแหล่งโบราณคดีภาคอื่น ๆ และควรศึกษาร่วมกับหลักฐานทางโบราณคดีประเภทอื่นต่อไป

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร. 2528. *ปัจจุบันของโบราณคดีไทย*. กรุงเทพฯ: คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร.

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. 2530. *สารานุกรมวิทยาศาสตร์*. กรุงเทพฯ: ศูนย์หนังสือจุฬาฯ.

ญาณทวี เสือสืบพันธุ์. 2554. *ลวดลายบนแม่พิมพ์กลองมโหระทึกที่พบจากแหล่งโบราคดีโนนหนองหอ ตำบลนาอุดม อำเภอนิคมคำสร้อย จังหวัดมุกดาหาร*. การศึกษาเฉพาะบุคคลตามหลักสูตรปริญญาศิลปศาสตรบัณฑิต สาขาโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร.

ณัฏฐภัทร จันทวิช. 2527. "ลูกปัดโบราณ." *วารสารศิลปากร* 28, (4): 36-54.

ตรงใจ หุตางกูร. 2562. "การตีความใหม่เรื่องขอบเขตแนวชายฝั่งทะเลโบราณสมัยทวารวดีบนที่ราบภาคกลางตอนล่าง." *ดำรงวิชาการ* 18, (1): 11-44.

ประพงษ์ คล้ายสุบรรณ์. 2553. "แสงซินโครตรอนกับงานวิจัยทางโบราณคดี" *วารสารฟิสิกส์ไทย Thai Journal of Physics* 27, (2): 4-11.

ผาสุข อินทราวุธ. 2548. *สุวรรณภูมิจากหลักฐานโบราณคดี*. กรุงเทพฯ: ภาควิชาโบราณคดี คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร.

ผุสดี รอดเจริญ. 2548. *การศึกษาแก้วสมัยก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลายที่พบในภาคกลางและภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตร-มหาบัณฑิต สาขาวิชาโบราณคดีสมัยก่อนประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

ผุสดี รอดเจริญ. 2556. *การวิเคราะห์ลูกปัดแก้วจากเมืองโบราณสมัยทวารวดีในภาคกลางของประเทศไทย*. ดุษฎีนิพนธ์ สาขาโบราณคดีสมัยประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

สมาคมนิวเคลียร์แห่งประเทศไทย. *กล้องจุลทรรศน์โปรตอน*. สืบค้นจาก http://www.nst.or.th/article/article5101/article5101a.htm (29 พฤษภาคม 2564)

สฤษดิ์พงศ์ ขุนทรง. 2558. *ทวารวดี: ประตูสู่การค้าบนเส้นทางสายไหมทางทะเล*. กรุงเทพฯ: ภาควิชาโบราณคดี คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร.

โสมสุดา รัตนิน. 2517. *ลูกปัดที่ดงศรีมหาโพธิ์*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรบัณฑิต สาขาโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร.

ภาษาอังกฤษ

An, Jiayao. 1996. "Ancient Glass Trade in Southeast Asia," in Nandana Chutiwongs (eds.), *Ancient trades and cultural contacts in Southeast Asia*. (pp. 127-138). Bangkok: The Office of the National Culture Commission.

Carter, Alison K., et al. 2020 "Angkor Borei and Protohistoric Trade Networks: A View from the Glass and Stone Bead Assemblage" *Asian Perspectives* 60, (1): 32-70.

Dubin, Lois Sherr. 1987. *The history of beads from 30,000 B.C. to the present*. New York: Harry N. Abrams.

Dubin, Lois Sherr. 2009. *The worldwide history of beads: ancient ethnic contemporary*. London: Thames & Hudson.

Dussubieux, Laure. 2001. *Southeast Asian beads, compositional analysis*. PhD dissertation, Université d'Orléans, France.

Dussubieux, Laure, Bernard Gratuze, and Maryse Blet-Lemarquand. 2010a. "Glass in Southeast Asia," in Bérénice Bellina (eds.), *50 years of archaeology in Southeast Asia: essays in Honour of Ian Glover*. (pp. 247-259). Bangkok: River Books.

Dussubieux, Laure, Bernard Gratuze, and Maryse Blet-Lemarquand. 2010b "Mineral soda alumina glass: occurrence and meaning," *Journal of Archaeological Science* 37: 1646-1655.

Dussubieux, Laure and Bérénice Bellina. 2017 "Glass from an Early Southeast Asian Producing and Trading Centre" in Bérénice Bellina (eds.), *Khao Sam Keao: An Early Port City between the Indian Ocean and the South China Sea*. (pp. 547-585). Mémoires Archéologiques 28: Ecole française d'Extrême-Orient.

Dussubieux, Laure and Bérénice Bellina. 2018 "Glass ornament production and trade polities in the Upper-Thai Peninsula during the Early Iron Age" *Archaeological Research in Asia* 13: 25-36.

Dussubieux et al. 2008 "The Trading of Ancient Glass Beads: New Analytical Data from South Asian and East African Soda-Alumina Glass Beads" *Archaeometry* 50, (5): 797-821.

Francis Jr., Peter. 1987. *Bead Emporium: A Guide to the Beads from Arikamedu in the Pondicherry Museum*. Pondicherry: The Pondicherry Museum.

Francis, Jr., Peter. 2002. *Asia's maritime bead trade: 300 B.C. to the present*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Frank, Susan. 1982. *Glass and Archaeology*. London: Academic Press.

Fuxi, Gan. 2009. *Ancient Glass Research Along the Silk Road*. Singapore: World Scientific.

Grose, David Frederick. 1989. *Early ancient glass: core-formed, rod-formed and cast vessels and objects from the late Bronze Age to the early Roman Empire 1600 B.C. to A.D. 50*. New York: Hudson Hills Press.

Hughes-Brock, Helen. 2003 "The Mycenaean Greeks, master bead-makers – major results since the time of Horace Beck." in O*rnaments from The Past: Bead Studies after Beck*. (pp. 10-22). London: The Brad Study Trust.

Jacobs, Julian. 2012. *The Nagas Hill Peoples of Northeast India: Society, Culture and the Colonial Encounter*. Hansjörg Mayer.

Kanungo, Alok Kumar. 2004 "Glass Beads in Ancient India and Furnace-Wound Beads at Purdalpur: An Ethnoarchaeologicak Approach" *Asian Perspective* 43, (1): 123-150.

Koleini, Farahnaz et al. 2019 "Glass Beads, Markers of Ancient Trade in Sub-Saharan Africa: Methodology, State of the Art and Perspectives" *Heritage* 2: 2343-2369.

Lal, B.B. 1952. "Examination of some Ancient Indian Glass Specimens" *Ancient India Bullentin of the Archaeological Survey of India* 8: 17-27.

Lankton James W., n.d. *Scientific Study of Indian Glass: Past, Present and Future*. n.p.

Lankton James W., and Laure Dussubieux. 2006. "Early Glass in Asian Maritime Trade: A Review and an Interpretation of Compositional Analyses" *Journal of Glass Studies* 48: 120-144.

Mark, Joshua J. *Silk Road*. Retrieved from https://www.worldhistory.org/Silk_Road/ (June 29, 2018)

Pinto, J., et al. 2021 "Investigating glass beads and the funerary rituals of ancient Vaccaei culture (S. IV-I BC) by Raman spectroscopy"*Journal of Raman Spectroscopy* 52, (1): 170-185.

Tripati, Sila and L.N. Raut. 2006, 25 March. "Monsoon wind and maritime trade: a case study of historical evidence from Orissa, India," *Current Science* 90, (6): 864-817.

Wang, Kuan-Wen, et al. 2021 "Glass beads from Guishan in Iron Age Taiwan: Inter-regional bead exchange between Taiwan, Southeast Asia and beyond" *Journal of Archaeological Science* 35.

จารึกวัดปู่บัว: คำแปลใหม่ การกำหนดอายุ บริบททางประวัติศาสตร์และตำนาน

The Wat Pu Bua Inscription: A New Translation, Dating, and Historical and Fictional Contexts

ตรงใจ หุตางกูร
ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)
Trongjai Hutangkura
Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public Organisation)
E-mail: trongjai.h@sac.or.th

วันรับบทความ: 23 สิงหาคม 2564 (Received August 23, 2021)
วันแก้ไขบทความ: 9 กันยายน 2564 (Revised September 9, 2021)
วันตอบรับบทความ: 4 ตุลาคม 2564 (Accepted October 4, 2021)

บทคัดย่อ

จารึกวัดปู่บัว จารด้วยอักษรธรรมล้านนา แต่พบที่สุพรรณบุรี เหตุใดการใช้อักษรของภาคเหนือจึงมาปรากฏในภาคกลาง และเกี่ยวข้องกับช่วงเวลาใดในความสัมพันธ์ระหว่างอยุธยากับล้านนา แม้มีการเผยแพร่คำอ่านภาษาบาลีและการแปลศัพท์แล้ว แต่ยังไม่เคยมีการแปลเป็นบทภาษาไทยโดยสมบูรณ์ เพื่อคลี่คลายปัญหาดังกล่าว งานวิจัยนี้ จึงแปลคำอ่านบาลีเป็นบทภาษาไทย และปรับแก้วันทางจันทรคติของจารึกให้เป็นระบบพุทธศักราชไทยสากล เพื่อการเสนอข้อสมมุติฐานทางประวัติศาสตร์ ผลวิจัยพบว่า จารึกนี้เป็นการประกาศบุญสถาปนาพระพุทธรูปไว้แก่เมือง สันนิษฐานว่าผู้สร้างอาจเป็นเจ้าเมืองสุพรรณบุรีกับภรรยาชาวลำพูน จึงมีแรงศรัทธาใช้อักษรธรรมล้านนาตามความเชื่อทางชาติพันธุ์ของภรรยา แม้ว่าเชิงสถิติแล้ว ความเป็นไปได้ของวันเดือนปีสร้างจารึกตามปฏิทินไทยสากลมีจำนวนมากถึง 26 ศักราช แต่ที่เป็นไปได้มากที่สุดคือ วันอาทิตย์ที่ 21 เมษายน พ.ศ. 2089 ไทยสากล ซึ่งห่างจากเหตุการณ์สมเด็จพระไชยราชาธิราชเสด็จตีได้เมืองลำพูนราว 4 เดือน

จึงเป็นไปได้ว่า แม่นางชาวลำพูนผู้นี้ถูกจับเป็นเชลย และต่อมาได้เป็นภรรยาของเจ้าเมืองสุพรรณบุรี อนึ่ง ช่วงเวลานี้ อาจคู่ขนานไปกับตำนานขุนแผน ซึ่งสอดรับกับข้อสมมุติฐานเกี่ยวกับช่วงอายุของขุนแผน การสงครามกับล้านนา และการได้นางลาวทองหญิงแดนล้านนามาเป็นภรรยา เหล่านี้อาจเป็นร่องรอยของข้อเท็จจริงที่เหลืออยู่ในนิทาน

คำสำคัญ: สุพรรณภูมิ หริภุญชัย จารึกอักษรธรรมล้านนา ความสัมพันธ์อยุธยา-ล้านนา ตำนานขุนแผน

Abstract

The Wat Pu Bua Inscription was written in the Tham Lanna script, but it was found in Suphanburi. Why was a script characteristic of the Northern region found in the Central region? And which historical period of relationship between Ayutthaya and Lanna does it reflect? Although the Wat Pu Bua inscription has been translated into Pali some of the terms have been translated into Thai, a full Thai translation had not been done yet. To solve this problem, this research translated the full Pali text into Thai, and calibrated the lunar calendar's date of the inscription into the modern Thai calendar system for interpreting historical context. The result indicates that the purpose of the inscription was to announce the benevolence of the chief of Suphanburi and his wife, who was Lamphun-born, in founding a Buddha's Image for the city. That is why the Tham Lanna script was used as a religious expression of her ethnic beliefs. Although there are twenty-six possible dates corresponding to the inscription, the most likely one is Sunday 21st April 2089 BE (1546 AD, proleptic Gregorian calendar), which followed the day that King Chairachathirat seized Lamphun city around four months later. It is possible that a Lamphun

noblewoman was captured as prisoner of war, and then transferred to become a wife of the chief of Suphanburi. Furthermore, this time interval might be contemporaneous with the Legend of Khun Phaen in which Khun Phaen's estimated age is determined by the Ayutthaya-Lanna war, and his marriage with Nang Lao Thong, a Lanna woman. These might be clues reflecting fact in the fiction.

Keywords: Suphannaphum, Hariphunchai, Tham Lanna Inscription, Ayutthaya-Lanna Relations, Legend of Khun Phaen

จารึกวัดปู่บัว: การเผยแพร่โดยไม่รู้ต้นตอ

จารึกวัดปู่บัวนั้น ไม่ค่อยเป็นที่รู้จักกันมากนัก เพราะยังไม่เคยได้รับการตีพิมพ์เผยแพร่โดยกรมศิลปากร อย่างไรก็ตาม กลับมีสำเนาคำอ่านเผยแพร่ต่อกันมาในหนังสือประเภทรวมความรู้สุพรรณบุรี กล่าวคือ เมื่อ พ.ศ. 2505 มีการเผยแพร่คำอ่าน "จารึกเจดีย์วัดปู่บัว" ในบทความ "ลานทองจากสุพรรณ" โดยผู้เขียนนิรนาม ในหนังสือ "ที่ระลึกเปิดอาคารศาลจังหวัดสุพรรณบุรี ศาลแขวงสุพรรณบุรี" (นิรนาม, 2505: 93-95) ผู้เขียนเล่าว่า ได้ขอให้ผู้เชี่ยวชาญของกรมศิลปากร ซึ่งไม่ประสงค์ออกนาม ช่วยตรวจคำอ่าน "จารึกลานทองวัดพระศรีรัตนมหาธาตุสุพรรณบุรี"[1] ที่มีผู้คัดลอกไว้ แต่ผู้เชี่ยวชาญได้ตอบกลับว่า ตนได้เคยอ่านแปลไว้แล้ว จึงมอบผลงานอ่านแปลดังกล่าวให้ อีกทั้งยังมอบคำอ่าน-คำแปลศัพท์ของ "จารึกลานนาคที่ได้จากวัดปู่บัว" ให้อีกหนึ่งสำเนา (นิรนาม, 2505: 89) ถัดมา พ.ศ. 2506 คำอ่าน-คำแปลศัพท์ดังกล่าวได้ถูกพิมพ์ซ้ำในหนังสือ "การประชุมพุทธศาสนสมาคมแห่งประเทศไทยครั้งที่ 11 ณ จังหวัดสุพรรณบุรี" (พุทธสมาคมจังหวัดสุพรรณบุรี, 2506: 299-300) และซ้ำอีกครั้ง พ.ศ. 2517 ในหนังสือ "สารพัดเรื่องเมืองสุพรรณ" (นิรนาม, 2517: 90-91) นอกจากนี้ มนัส โอภากุล (ม.ป.ป.: 29-31; 2527: 45-46) ได้นำคำแปลศัพท์ของจารึกนี้ ซึ่งได้แก่คำว่า "โสวณฺณภูมิ" (= ซึ่งสุวรรณภูมิ) มาสนับสนุนความสำคัญของพื้นที่ ต.รั้วใหญ่ ต.พิหารแดง และ ต.สนามชัย เพื่อตีความว่า ขอบเขตชุมชนโบราณเมืองสองพันบุรี ควรอยู่บนฝั่งตะวันออก

ของแม่น้ำสุพรรณบุรี เพราะพื้นที่ดังกล่าวมีการกระจายตัวของพระพุทธรูปศิลปะลพบุรีอย่างมีนัยยะ

การไม่รู้ที่มาของข้อมูลและไม่รู้ว่าจารึกอยู่ที่ใด อีกทั้งยังมีการเผยแพร่คำอ่านนั้นต่อกันมาให้เป็นที่รับรู้กันในหมู่ผู้สนใจประวัติศาสตร์ โบราณคดี และพระเครื่อง นานเข้าก็เกิดความคลางแคลงกันว่า “จารึกแผ่นนี้ อาจไม่มีอยู่จริง” (ปัญชลิต, 2564: สัมภาษณ์) “ชมรมนักโบราณคดี (สมัครเล่น) เมืองสุพรรณ” จึงสืบหาที่อยู่ของจารึกจากเอกสารเก่าที่เกี่ยวข้อง โดยได้รับความอนุเคราะห์จากกรมศิลปากรคือ หอจดหมายเหตุแห่งชาติ จังหวัดสุพรรณบุรี พิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ สุพรรณบุรี สำนักหอสมุดแห่งชาติ และพิพิธภัณฑ-สถานแห่งชาติ พระนคร

ปริศนาถูกคลี่คลายเมื่อสำนักหอสมุดแห่งชาติ ได้ให้ความอนุเคราะห์มอบสำเนาทะเบียนจารึกของ “จารึกเจดีย์เก่าวัดปู่บัว” ให้แก่ชมรมฯ จารึกนี้มีเลขทะเบียน “สพ.8” และเป็นลานทองจารด้วยอักษรธรรมล้านนา ภาษาบาลี 4 บรรทัด อ่านโดย ฉ่ำ ทองคำวรรณ (ปัญชลิต, 2564: สัมภาษณ์; ชมรมนักโบราณคดี (สมัครเล่น) เมืองสุพรรณ, 2564ข) ดังนั้น ผู้เชี่ยวชาญที่ไม่ประสงค์ออกนามอาจเป็น “ฉ่ำ ทองคำวรรณ” กระทั่งเดือนมีนาคม พ.ศ. 2564 ชมรมฯ ได้รับความอนุเคราะห์ข้อมูลจากพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ พระนคร จึงทราบว่าจารึกนี้ได้รับการเก็บรักษาไว้ในคลังของพิพิธภัณฑ์ ด้วยชื่อทะเบียน “ลานทอง” เลขวัตถุ 11/6 มีจารึกอักษรธรรมล้านนา 3 บรรทัด (ปัญชลิต, 2564: สัมภาษณ์; ชมรมนักโบราณคดี (สมัครเล่น) เมืองสุพรรณ, 2564ข) แต่ทะเบียนของ 2 แหล่ง ระบุจำนวนบรรทัดไม่ตรงกันว่า 4 หรือ 3 บรรทัด ซึ่งคงต้องตรวจสอบแก้ไขต่อไป ชมรมฯ ได้ตั้งชื่อจารึกนี้ว่า “จารึกลานทองวัดปู่บัว” และเผยแพร่การค้นพบใน “เฟซบุ๊ค” ของชมรมฯ เมื่อวันที่ 5 พฤษภาคม 2564 ด้วยชื่อเรื่อง “คลายปริศนาจารึกลานทองวัดปู่บัว จ.สุพรรณบุรี” (ชมรมนักโบราณคดี (สมัครเล่น) เมืองสุพรรณ, 2564ก) พร้อมแนบคลิปวิดิโอแนะนำไว้ใน “ยูทูป” (ชมรมนักโบราณคดี (สมัครเล่น) เมืองสุพรรณ, 2564ข)

ความสำคัญของวัดปู่บัวและการค้นพบจารึก

วัดปู่บัว ต.สนามชัย อ.เมืองฯ จ.สุพรรณบุรี ตั้งอยู่บนฝั่งน้ำด้านตะวันออกของแม่น้ำสุพรรณบุรี ห่างจากกำแพงเมืองสุพรรณบุรีขึ้นไปทางทิศเหนือราว 2 กิโลเมตร (Google Maps, 2021) เล่ากันว่า เดิมชื่อ “วัดปลูกบัว” ได้ชื่อมาจากเมื่อครั้งสมเด็จพระนเรศวรมหาราชเสร็จศึกยุทธหัตถี ทรงนำศพทหารมาชำระที่หนองน้ำหน้าวัด แล้วทรง “ปลูกบัว” เพื่อขอขมาวิญญาณ วัดนั้นจึงได้ชื่อ “วัดปลูกบัว” ต่อมาเพี้ยนเป็น “วัดปู่บัว” (ปัญชลิต, 2564: สัมภาษณ์; อบต. สนามชัย, 2564) กระนั้น ปัญชลิต โชติกเสถียร (2564: สัมภาษณ์) ได้สืบค้นแผนที่และเอกสารเก่าแล้วพบว่า แผนที่กระทรวงมหาดไทย ช่วง พ.ศ. 2438-2439 ระบุชื่อ “วัดผักบัว” แผนที่ภูมิศาสตร์กรมแผนที่ทหารช่วง พ.ศ. 2459-2460 ระบุชื่อ “วัดปู่บัว” แต่แผนที่เก่ารุ่นถัดมาบางฉบับ มีการใช้ชื่อ “วัดปลูกบัว” แล้ว นอกจากนี้ รายงานทะเบียนวัดในจ.สุพรรณบุรี ของสำนักงานพระพุทธศาสนา จ.สุพรรณบุรี ระบุว่า วัดปู่บัวตั้งเมื่อ พ.ศ. 2476 และได้รับพระราชทานวิสุงคามสีมาเมื่อ พ.ศ. 2489

อนึ่ง ที่วัดปู่บัวนี้ มีการค้นพบหลักฐานทางโบราณคดีที่มีอายุเก่าแก่ไปถึงพุทธศตวรรษที่ 18 และเป็นเหตุให้พบจารึกลานทองนี้ด้วย กล่าวคือ ในเดือนสิงหาคม พ.ศ. 2473 เจดีย์เก่าองค์หนึ่งที่วัดปู่บัวพังทลายลงมา เอกสารแจ้งการพบโบราณวัตถุภายในเจดีย์นั้น มีข้อความระบุว่า *“พระพุทธรูปศิลานาคปรกชนิดหินทราย บรรจุอยู่ในพระเจดีย์ รวมทั้งคงดีและชำรุดราว 30 องค์ กับมีลานทอง จารึกด้วยอักษรขอมลาว เปนภาษามคธบรรจุในโถ”* (ปิยะดา, 2564; ชมรมนักโบราณคดี (สมัครเล่น) เมืองสุพรรณ, 2564ข: นาที 3:22–4:02) ถัดมาเกือบ 5 ปี เมื่อวันที่ 8 มีนาคม 2478 กรมศิลปากรจึงได้ขึ้นทะเบียนวัดปู่บัว (ต.พิหารแดง อ.ท่าพี่เลี้ยง ขณะนั้น) เป็นโบราณสถานแห่งชาติ (ราชกิจจานุเบกษา, 2478) ปัจจุบันพระพุทธรูปนาคปรกดังกล่าว อยู่ในวิหารวัดปู่บัว 1 องค์ (อบต. สนามชัย, 2564) และจัดแสดงอยู่ที่พิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ สุพรรณบุรี 1 องค์ ผลการศึกษาทางประวัติศาสตร์ศิลปะระบุว่าเป็นศิลปะเขมรแบบบายน ผสมผสานฝีมือช่างท้องถิ่นในช่วงพุทธศตวรรษที่ 18 (พิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ สุพรรณบุรี, 2564)

การศึกษาและตีความเนื้อหาที่ผ่านมา

ในคำอ่าน-คำแปลศัพท์ของจารึกนั้น คำว่า โสวณฺณภูมิ (= สุวรรณภูมิ) เป็นคำสำคัญที่ถูกหยิบยกขึ้นมาอภิปราย ดังที่ผู้เขียนนิรนามตั้งข้อสังเกตว่า ทำไม “กลางเมืองสุพรรณภูมิ” จึงมาอยู่ที่วัดปู่บัว (นิรนาม, 2505: 95) หรือปรากฏในงานของ มนัส โอภากุล (ม.ป.ป.: 29-31; 2527: 45-46) ซึ่งเชื่อว่า “กลางเมืองสุวรรณภูมิ” หมายถึงอาณาบริเวณของเมืองสองพันบุรี ในพื้นที่ ต.รั้วใหญ่ ต.พิหารแดง และ ต.สนามชัย หรือ พระมหาวุฒิพงษ์ วุฑฺฒิวโส และคณะ (2560: 23) ก็อ้าง “โสวณฺณภูมิ” เชื่อมโยงคำนี้กับชื่อเมือง “สุวรรณปุระ” ที่ปรากฏในจารึกปราสาทพระขรรค์ที่มีอายุช่วงพุทธศตวรรษที่ 18 และอาจหมายถึงอาณาบริเวณวัดปู่บัวไปจนถึงเตาบ้านบางปูน จ.สุพรรณบุรี แต่งานชิ้นนี้ก็มิได้บอกทั้งที่มาของข้อมูลจารึกนี้กับแนวคิดดังกล่าวว่า อ้างอิงมาจากงานผู้ใด

นอกจากนี้ ฉันทัส เพียรธรรม (2560: 277) ซึ่งศึกษาพัฒนาการของรัฐสุพรรณภูมิ ให้ข้อมูลว่า เจดีย์วัดปู่บัวมีอิทธิพลศิลปะปาละอายุพุทธศตวรรษที่ 18 กรมศิลปากรได้บูรณะและพบอิฐดินเผามีอักษรขอมโบราณ ที่สำคัญคือ ฉันทัส เพียรธรรม ได้ค้นพบเอกสารที่ตนเรียกว่า “เอกสารตกสำรวจ” คือสำเนาจารึกลานทองวัดปู่บัวอยู่ที่สำนักหอสมุดแห่งชาติ มีเนื้อหาว่า *“บุคคลจากเมืองหริภุญชัยได้มาสร้างพระศาสนา (เจดีย์?) ขึ้นที่เมืองสุพรรณภูมิ”* ซึ่งอาจเป็นสำเนาของ ฉ่ำ ทองคำวรรณ แต่ทะเบียนจารึก “สพ.8” ของสำนักหอสมุดแห่งชาติ ระบุว่า *“อ.ชะเอม แก้วคล้าย ลงทะเบียน 17 สิงหาคม 2526 หมายเหตุว่า ทำตามหลักฐานบัญชีเดิม ไม่มีสำเนาจารึก”* (ชมรมนักโบราณคดี (สมัครเล่น) เมืองสุพรรณ, 2564ข: นาที 4:27–4:44) ซึ่งคงต้องตรวจสอบกันต่อไป

ล่าสุด พิชญ์ อุทัยภพ (2561: 29-32) เสนอว่า อาจเป็นจารึกของกษัตริย์ผู้ครองเมืองสุพรรณบุรี ซึ่งพระราชมารดามาจากราชวงศ์เมืองหริภุญชัย และควรเป็นสมัยที่สุพรรณบุรีเป็นเอกเทศจากอยุธยา ซึ่งอาจทำใน พ.ศ. 1825 1885 หรือ 1945 แต่เป็นไปได้มากที่สุดคือ พ.ศ. 1945 ตรงกับรัชกาลสมเด็จ

พระนครอินทร์ แต่ พิชญ์ อุทัยภพ ก็ยังตั้งคำถามกับข้อสันนิษฐานของตนอยู่หลายประการ ซึ่งก็ยังไม่สามารถหาคำอธิบายที่ไม่ติดขัดกันเองได้

จะเห็นได้ว่า ที่ผ่านมา การเข้าถึงข้อมูลของจารึกวัดปู่บัวเป็นไปได้อย่างจำกัด และยังไม่มีการแปลเป็นบทภาษาไทยที่สมบูรณ์ การใช้ประโยชน์จากเนื้อหาของจารึกนี้ จึง "ทำได้ไม่เต็มเม็ดเต็มหน่วย" เป็นเหตุให้การสันนิษฐานที่ผ่านมายังอยู่บนพื้นฐานของ "คำแปลที่ไม่ชัดเจน" ทำให้เกิดข้อจำกัดในการเชื่อมโยงกับบริบททางประวัติศาสตร์ ดังนั้นวัตถุประสงค์ของการวิจัยครั้งนี้คือ (1) การจัดทำบทแปลภาษาไทย เพื่อเผยแพร่สู่สาธารณะ (2) การกำหนดอายุเบื้องต้นสำหรับเนื้อหาจารึก และ (3) การตั้งสมมุติฐานที่เป็นไปได้ทั้งทางประวัติศาสตร์และตำนาน ทั้งนี้เพื่อเปิดโอกาสให้ผู้สนใจในหลากหลายแวดวงได้มีโอกาสรับรู้และศึกษาเรื่องราวของจารึกนี้

การแปลจารึกวัดปู่บัวเป็นภาษาไทย

<u>คำอ่านเดิม</u>: คำอ่านภาษาบาลีซึ่งตีพิมพ์ในบทความ "ลานทองจากสุพรรณ" (นิรนาม, 2505: 93-95) มีดังนี้

> ศรีสวัสติ หริภุญเชยฺย ชาเตน มาตา เสฏฺโฐ อนุตฺตโร ปิตา ตเร อิติ นาเมน อยฺยิก ปิตา ญานเทพ ปิตา (ห..ร..ล) มหิสูโร โสวณฺณภูมึ ตุรคสฺส วสฺเส เอกาทสส รวิทิวเส เวสาขยมาเส สูลปกฺขิเตน สิริโสตฺถิวํส โภชนวํส ชา สํสฐาปิโต ชินวรํ นครสฺส

และคำแปลศัพท์ มีดังนี้ 1) **หริภุญเชยฺย** = เมืองลำพูน 2) **ชาเตน** = ชาตะเกิด 3) **มาตา** = มารดา 4) **เสฏฺโฐ** = เศรษฐี 5) **อยฺยิก** = อัยยากา 6) **ปิตา** = บิดา 7) **ญานเทพ** = ชื่อบุคคล 8) **มหิ** = แผ่นดิน หรือ พระเจ้าแผ่นดิน 9) **สูโร** = ผู้กล้าหาญ 10) **โสวณฺณภูมึ** (แผลง โอ เป็น อุ) = สุวรรณภูมิ หรือ สุพรรณบุรี 11) **ตุรค** (ตุร + คม) = สัตว์ผู้ไปได้รวดเร็ว คือ ดุรงค์ หรือ ม้า 12) **เอกาทสส** = สิบเอ็ด 13) **รวิทิวเส** (รวิทิวา) = วันอาทิตย์ 14) **เวสาขยมาส** (วิสาขยมาส) = เดือนหก 15) **สูลปักขิเตน** (สุกฺก + ปกฺข) = ซีกขาว หรือ ข้างขึ้น 16) **สิริโสตฺถิวํส** = ชื่อพระชั้นเจ้าคุณ 17) **โภชนวํส** = ชื่อพระชั้นเจ้าคุณ 18) **ชา** = เกิด หรือสร้าง 19) **สํสฐาปิโต** (สํ + สํ + ฐา + ณาเป + อิ + ตา)

= ร่วมกันสร้างขึ้นพร้อมกันดีแล้ว 20) **ชินวรํ** = พระพุทธเจ้า ในที่นี้หมายถึงพระพุทธรูป 21) **นครสฺส** (นคร + อิสฺส) = กลางเมือง แต่มีศัพท์ 5 คำ ที่ไม่ได้รับการแปลคือ 1) **อนุตฺนโร** 2) **ตเร** 3) **อิติ** 4) **นาเมน** และ 5) **วสฺเส**

วิจารณ์ศัพท์: ต้องแก้ไขการพิมพ์ ญ ฐ ขย สฐ เป็น ณ ธ ขฺย สฺธ ตามหลักการปริวรรต (จันทบุรีนฤนาถ, 2537) ผู้ประพันธ์ใช้ "คำบาลีประสมสันสกฤต" 5 คำ คือ 1) **ฌาน** (ป. ฌาณ; ส. ชฺญาน) (จันทบุรีนฤนาถ, 2537: 319) 2) **มหิ** (ป. มหี; ส. มหิ, มหี) (จันทบุรีนฤนาถ, 2537: 610; Monier-Williams, 2003: 802) 3) **เวสาขฺย** (ป. เวสาข; ส. ไวศาข) อนึ่ง มีคำสันสกฤตที่ใกล้เคียงคือ "ไวศาขฺย" แต่เป็นนามของมุนีตนหนึ่ง (Monier-Williams, 2003: 1026) 4) **สูล** ในคำว่า สูลปกฺข (ป. สุกฺกปกฺข; ส. ศุกฺลปกฺษ) (จันทบุรีนฤนาถ, 2537: 839) 5) **สฺฐาปิโต** (ป.ฐปิโต; ส. สฺถาปิต) (จันทบุรีนฤนาถ, 2537: 320) สำหรับคำบาลีที่อาจสะกดคลาดเคลื่อนมี 4 คำ คือ 1) **ตเร** ควรเป็น "ตีเร" 2) **เอกาทสส** ควรเป็น "เอกาทสี" 3) **สิริ** ควรเป็น "สิรี" และ 4) **ชา** ควรเป็น "ชาโต"

คำอ่านใหม่: เมื่อปรับรูปศัพท์แล้ว จึงได้คำอ่านภาษาบาลีของจารึกวัดปู่บัว สำหรับการแปลใหม่ในครั้งนี้คือ

> **ศรีสวัสติ หริภุญเชยฺยชาเตน มาตา / เสฏฺโฐ อนุตฺตโร ปิตา [ตี]เร อิติ นาเมน อยฺยิกปิตา / ฌานเทพปิตา (ห . . ร . . ล) มหิสูโร โสวณฺณภูมึ / ตุรคสฺส วสฺเส เอกาท[สี] รวิทิวเส เวสาขฺยมาเส สู[กฺ]ลปกฺขิเตน / สิรีโสตฺถิวสโภชนวสชา[โต] สสฺฐาปิโต ชินวรํ นครสฺส /**

การแปลใหม่ครั้งนี้ ใช้ "ปทานุกรม บาลี ไทย อังกฤษ สันสกฤต" (จันทบุรีนฤนาถ, 2537) "พจนานุกรมภาษาบาลี-อังกฤษของสมาคมบาลีปกรณ์ฉบับออนไลน์" (DDSA, 2021) "ธาตุปฺปทีปิกา" (หลวงเทพดรุณานุศิษฏ์, 2540) และ "พจนานุกรมภาษาสันสกฤต-อังกฤษของโมนิเยร์-วิลเลียมส์" (Monier-Williams, 2003) ได้ผลดังนี้

(1) ศรีสวัสติ (ส. ศฺรีสฺวสฺติ; ป. สิรีโสตฺถิ) = [ขอ]ความสุขยิ่ง[จงมี]; **ศรี** (ส. ศฺรี; ป. สิรี) ดีงาม ประเสริฐ เลิศเลอ; **สวัสติ** (ส. สฺวสฺติ; ป. โสตฺถิ, สุวตฺถิ) ความสุข

ความสบาย; **<u>อธิบาย</u>**: “ศรีสวัสติ” เป็นคำสันสกฤตเพียงคำเดียวในจารึก ซึ่งควรสะกดตามอักขรวิธีว่า “ศฺรีสฺวสฺติ” ถ้าการปริวรรตมาถูกต้อง แสดงว่าผู้จารอักษรตั้งใจใช้อักขรวิธีแบบเขียนคำไทย ดังพบว่าคำประเภทนี้ เช่น ศรีศุภมัสดุ ศรีสิทธิสวัสดิ์ หรือ ศรีสวัสดิ์ เป็นคำมงคลที่ใช้เริ่มต้นการเขียนจารึกล้านนา เฉพาะคำว่า “ศรีสวัสดิ์” มีใช้ในจารึก 6 หลัก เขียนภาษาไทล้านนาด้วยอักษรฝักขาม สะกดตามอักขรวิธีเดิมคือ **1) สฺรีสวสสตี** ในจารึกบ้านหนองน้ำถุ้ง พ.ศ. 2038 (ชม.62) **2) สฺรีสวดัสะดี** ในจารึกวัดแก้วหลาด พ.ศ. 2040 (ชม.4) **3) สรีสวสะดี** ในจารึกวัดกลางพยาว พ.ศ. 2042 (ลพ.33) **4) ศรีสวัสดิ** ในจารึกวัดศรีสุพรรณ พ.ศ. 2052 (ชม.25) **5) สีรสัวดติ** จารึกการสร้างพระมหามณฑป (พะเยา) พ.ศ. 2078 (ลพ.12) **6) สฺรีสฺวสสฺฑี** ในจารึกการสร้างฉัตร พ.ศ. 2375 (ลป.3) และอีก 1 หลักที่ใช้อักษรธรรมล้านนาเขียนภาษาไทล้านนาคือ **7) สฺรีสฺวสสฺฑี** ในจารึกการสร้างปฏิสังขรณ์พระมหาชินธาตุเจ้าลำปาง พ.ศ. 2500 (ลป.16) (กรมศิลปากร, 2551: 16, 25, 62, 206, 245, 289, 354) ข้อมูลนี้แสดงว่าหมายเลข 1) ถึง 5) เป็นจารึกรุ่นใกล้เคียงกัน ซึ่งนิยมใช้คำนี้ในช่วง**กลางพุทธศตวรรษที่ 21 ทั้งที่เชียงใหม่และลำพูน** โดยมีความแปรผันของการใช้ ด/ต แต่หมายเลข 6) กับ 7) เป็นจารึกรุ่นหลัง พบเฉพาะที่เมืองลำปาง ซึ่งใช้ “ฑ” แทนเสียง “ด” ดังนั้น อักขรวิธีของ “ศรีสวัสติ” ในจารึกวัดปู่บัว จึงเทียบได้กับ 4) “ศรีสวัสดิ” ของจารึกวัดศรีสุพรรณ พ.ศ. 2052 มากที่สุด ต่างกันเพียง ติ/ดิ เท่านั้น

(2) หริภุญฺเชยฺยชาเตน มาตา = แม่ [นาง] โดยกำเนิด [เป็น] เหล่ากอหริภุญช์

(2.1) **หริภุญฺเชยฺย** = หริภุญชัย ลำพูน; **หริ** = ทอง เขียวใบไม้ เหลือง พระวิษณุ; **ภุญฺเชยฺย** = บริโภค, แผลงจาก ภุญฺชน (ของกิน การกิน), เทียบคำกริยา ภุญฺชติ (= ใช้ กิน บริโภค); **<u>อธิบาย</u>**: หริภุญชัย เป็นชื่อทางตำนานของเมืองลำพูน เกิดจากการปรับเสียงคำท้องถิ่น เทียบเสียงคำสันสกฤต-บาลี; การสะกดชื่อ “ลำพูน” ที่เก่าที่สุดพบในจารึกวัดช้างล้อม (สท. 18; พ.ศ. 1927) ว่า “รพูญ” (สำนักหอสมุดแห่งชาติ, 2548: 147) และในจารึกพระยาหลวงวชิรปราการ (ชม.19; พ.ศ. 2322) ว่า “ลพุญ” (กรมศิลปากร, 2551:

71) ผู้วิจัยสันนิษฐานว่า ชื่อเดิมของ “ลำพูน” ควรเป็น “รพูญ” และอาจเป็นคำมอญโบราณคือ **ရှိုန်ု (รฺพิุน์)** แปลว่า มั่นคง (Shorto, 1971: 324; Nai Tun Way, 2012: 956) ซึ่งตรงกับคำมอญคือ **ဗိုန်ု** (**พิุน์** อ่าน เปิ้น) แปลว่า แน่น มั่นคง (จำปี, 2551: 411) ในการสร้างศัพท์นั้น “รพูญ” ถูกแยกเป็น 2 พยางค์ คือ “ร” กับ “พูญ” พยางค์ “ร” ถูกแปลงเป็น “หริ” และพยางค์ “พูญ” ถูกแปลงเป็น “ภุญฺช” จากนั้นเติม “ชัย” เป็นสร้อยนาม จึงได้ชื่อ “หริภุญชัย” เนื่องจาก “ภุญฺช” แปลว่า กิน ดังนั้น จึงแต่งตำนานเมืองว่า พระพุทธเจ้าเสด็จมาเสวยพระกระยาหาร ณ ที่แห่งนี้ แล้วมีพุทธทำนาย; ชื่อ “หริภุญชัย” ที่เก่าที่สุด พบมีใช้ตั้งแต่ราวพุทธศตวรรษที่ 17 ในจารึกอาณาจักรปุนไชย (ลพ.5) ว่า “ปุนเชญํน(คร)” (จำปา และคณะ, ม.ป.ป.: 113) หรือ “(ปุ)ญ(ไช) . น . .” (ฮันเตอร์, 2556: 109) กับจารึกวัดแสนข้าวห่อ (ลพ.7) ว่า “. . (ภุ)เชยยมหานคร์” (จำปา และคณะ, ม.ป.ป.: 115) หรือ “(หริภุ) ญฺเชยฺยมฺหานาคร์” (ฮันเตอร์, 2556: 107) ชื่อนี้ยังคงใช้มาถึงสมัยที่ภาษาไทยแพร่หลายแล้ว โดยพบในจารึกวัดพระยืน (ลพ.38; พ.ศ. 1914) ว่า “นครหริปุญไชย”และ “เมืองหรีปุญไช” (สำนักหอสมุดแห่งชาติ, 2548: 131-132) จารึกวัดพระธาตุหริภุญไชยมุมตะวันออกเฉียงเหนือ (ลพ.15; พ.ศ. 2043) (กรมศิลปากร, 2551: 297) หรืออีกชื่อคือ จารึกหริปุญชบุรี (ลพ.15) (จำปา และคณะ, ม.ป.ป.: 45) ว่า “หริบูญชบุรี” และ จารึกพระยาหลวงวชิรปราการ (ชม.19; พ.ศ. 2322) ว่า “หริภุญฺชยฺย” (กรมศิลปากร, 2551: 71); ตำนานเกี่ยวกับที่มาของชื่อ “หริภุญชัย” มีใน “ชินกาลมาลีปกรณ์” ว่า เมื่อฤๅษีวาสุเทพสร้างเมืองแล้ว จึงอัญเชิญนางจามเทวีจากเมืองละโว้มาครองราชย์ ครั้นนางจามเทวีเสด็จมาถึง ฤๅษีวาสุเทพ ฤๅษีสุกกทนต์ และชาวเมือง อัญเชิญให้พระนางขึ้นนั่งบนกองทองคำ แล้วจึงทำพิธีอภิเษก ด้วยเหตุที่นางจามเทวีได้รับอภิเษกให้ครองเมืองบนกองทองคำ เมืองนี้จึงได้ชื่อว่า “หริภุญชัย” (แสง (แปล), 2518: 90) เพราะ ทองคำ ก็คือ “หริ” แต่ก็ไม่ได้ไขความว่า “ภุญชัย” แปลมาอย่างไร; ดู อธิบายศัพท์ (6.2) โภชนวํส

(2.2) **ชาเตน** = โดยกำเนิด; วิภัติที่ 3 เอกพจน์ ของ ชาต = เกิด ถือกำเนิด

(2.3) **มาตา** = แม่; วิภัติที่ 1 เอกพจน์ ของ มาตุ; ตามเนื้อความคือ “แม่นาง” ซึ่งเป็นคำเรียกยกย่อง เช่นภรรยาของเจ้าเมือง; **<u>อธิบาย</u>**: ในจารึกภาษาไทยบนลานโลหะที่พบในภาคกลางนั้น ถ้าผู้ทำบุญเป็นหญิงสูงศักดิ์ เรียก “แม่นาง” แต่เป็นไพร่ทั่วไป ผู้ชาย เรียก “พ่อ” ผู้หญิง เรียก “แม่” ถ้ามีอายุ เรียก ปู่ ย่า ลุง ป้า และถ้าอายุไม่มาก เรียก “ชื่อลำดับตัว” (บุตรชายลำดับที่ 1-12: อ้าย ญี่ สาม ไส งัว ลก เจด แปด เจ้า จ๋ง นิง สอง / บุตรหญิงลำดับที่ 1-10: เอื้อย อี่ อ่าม ไอ อัว อก เอก แอก เอา อัง) (ราชบัณฑิตยสถาน, 2550: 810) เช่น จารึกวัดส่องคบ 1 (พ.ศ. 1951) (หอสมุดแห่งชาติ, 2529: 77) มีชายสูงศักดิ์คือ ขุนเพชญสาร กับ ขุนหลวงพระศรีแก้ว มีหญิงสูงศักดิ์คือ แม่นางสร้อยทอง แม่นางศรีมูล แม่นางพัว แม่นางจกง มีไพร่ชายหญิงคือ พ่อไว และชื่อผู้อายุน้อยคือ อ้ายแก้ว อ้ายเจ้า ยี่กะ ยี่ช้าง ไส งั่ว อีลัง อามน้อย อามเสน หรือ จารึกเจ้าเถรศรีเทพคิริมานนท์ 1 (พ.ศ. 1956) (หอสมุดแห่งชาติ, 2529: 174) มี แม่นางสร้อยทอง แม่อาม แม่น้อย ย่าออกศรี พ่องั่วลูกเขย หรือ จารึกเจ้าเถรศรีเทพคิริมานนท์ 2 (พ.ศ. 1956) (หอสมุดแห่งชาติ, 2529: 177) มี ปู่สิงหนทเจ้าเมือง แม่วัง ปู่ญิ พ่อไสย แม่เพง หรือ จารึกวัดส่องคบ 2 (หอสมุดแห่งชาติ, 2529: 190) มี แม่สันแก้ว พ่อสาม แม่เพ็ญ หรือ จารึกวัดส่องคบ 4 (หอสมุดแห่งชาติ, 2529: 95) มี เจ้าแม่เวง แม่นางอ้ายจัง แม่เอย แม่แจชา แม่ขอ แม่อก แม่เอต

(3) เสฏฺโฐ อนุตฺตโร ปิตา [ตี]เร อิติ นาเมน อยฺยิกปิตา = ย่าแลพ่อ โดยนามว่า [เป็น]ในฝ่ายพ่อ[เมือง] [ผู้]ประเสริฐ [แล]สูงส่ง; อธิบาย: ปัญหาการแปลคือคำว่า “อยฺยิกปิตา” เพราะแปลตามศัพท์ได้ว่า “พ่อของย่า” (อยฺยิกาย ปิตา) หรือ ปู่ทวด ซึ่งไม่น่าเป็นไปได้ แต่ถ้าจะแปลว่า “ย่าแลพ่อ” (อยฺยิกา จ ปิตา จ) จะพบว่าคำนี้ลงวิภัติผิดไปจากหลักการสมาส แต่ถ้าเนื้อหาต้องการสื่อว่าญาติ “ในฝ่ายพ่อเมือง” (ปิตา ตีเร) มีใครบ้าง ก็ควรเป็น ย่า (อยฺยิกา) กับ พ่อ (ปิตา) ของ “พ่อเมืองผู้ประเสริฐแลสูงส่ง” (เสฏฺโฐ อนุตฺตโร ปิตา); ดู อธิบายศัพท์ (3.7) อยฺยิกปิตา

(3.1) **เสฏฺโฐ** = ประเสริฐ; วิภัติที่ 1 เอกพจน์ของคำคุณนาม **เสฏฺฐ** =

ดีที่สุด เลิศ ประเสริฐ; **อธิบาย**: คำแปลเดิมให้ไว้ว่า “เศรษฐี” ซึ่งไม่ใช่ เพราะว่าคำนี้เป็น คุณนาม “เสฏฺฐ” ลงวิภัติที่ 1 เพื่อขยาย “ปิตา” ซึ่งเป็นปุงลิงค์ (นามเพศชาย) จึงเป็น “เสฏฺโฐ” ส่วนคำบาลีที่แปลว่า เศรษฐี คือ “เสฏฺฐี” เป็นปุงลิงค์

(3.2) **อนุตฺตโร** = สูงส่ง; วิภัติที่ 1 เอกพจน์ของคำคุณนาม **อนุตฺตร** = เหนือกว่าอื่นใด ไร้เทียมทาน สูงส่ง; **อธิบาย**: รูปคำมาจาก อนฺ (ไม่) + อุตฺตร (สูง) = ไม่มีสิ่งใดสูงกว่า อยู่เหนืออื่นใด นัยคือ เลิศเลอ ยอดยิ่ง เยี่ยมยอด

(3.3) **ปิตา** = พ่อ; วิภัติที่ 1 เอกพจน์ ของ **ปิตุ**; ตามเนื้อความคือ “พ่อเมือง” หรือ เจ้าเมือง; **อธิบาย**: จากรูปประโยคเป็นการกล่าวถึงบุคคลสองคนคู่กันคือ “มาตา” กับ “ปิตา” หาก “มาตา” ตรงกับ “แม่นาง” “ปิตา” ก็ควรมีฐานะที่เท่าเทียมกันเป็น “พ่อเมือง” ดังในจารึกวัดส่องคบ 1 (พ.ศ. 1951) (หอสมุดแห่งชาติ, 2529: 77) มีคู่ “พ่อ-แม่” ผู้สูงศักดิ์ 2 คู่ คือ ขุนเพชญสาร (เจ้าเมือง) กับ แม่นางสร้อยทอง (ออกศรีมาตาพนิดา) และคู่ของพ่อตาแม่ยายเจ้าเมืองคือ ขุนหลวงพระศรีแก้ว กับ แม่นางจกง ดังนั้น ในบทนี้ ผู้วิจัยจึงขอแปลตามบริบทว่า “พ่อเมือง”

(3.4) **ตเร**; ที่ถูกคือ **ตีเร** = ในฝั่ง ในฝ่าย ในข้าง; วิภัติที่ 7 เอกพจน์ ของ **ตีร** = ฝั่ง ชายฝั่ง ชายหาด ฝั่งน้ำ; **อธิบาย**: คำปริวรรตเดิมคือ “ตเร” ซึ่งมาจากศัพท์ “ตร” แปลว่า แพ คือสิ่งที่ใช้ข้ามฝั่งน้ำ แต่เป็นความหมายที่ไม่เข้ากับบริบท จึงเป็นไปได้ว่า รูปคำอาจตกสระ อี จึงควรเป็น ตีร แปลว่า ฝั่งน้ำ อนึ่ง ผู้ประพันธ์คงมุ่งเอาความหมายว่า “ฝั่ง” เทียบกับความหมายไทยที่แปลว่าฝ่าย เพื่อให้หมายถึง “ในฝ่ายพ่อ” ดังบทว่า “ปิตา ตีเร”

(3.5) **อิติ** = ว่า ดังนี้; อัพพยศัพท์: นิบาต.

(3.6) **นาเมน** = โดยชื่อ; วิภัติที่ 3 เอกพจน์ของ **นาม** = นาม ชื่อ

(3.7) **อยฺยิกปิตา** = ย่าแลพ่อ; เป็นรูปทวันทวสมาส จาก อยฺยิกา จ ปิตา จ, แต่วิภัติที่ถูกควรเป็น **อยฺยิกปิตุ**; **อธิบาย**: คำแปลเดิมของ “อยฺยิก” คือ อัยยากา คือ อัยยิกา ย่า ยาย แต่ศัพท์นี้มิได้ลงวิภัติใดเลย หากต้องการให้หมายถึง ย่า/ยาย ควรลงวิภัติที่ 1 เอกพจน์ เป็น อยฺยิกา/อยฺยกา หรือ ให้

หมายถึง ปู่/ตา ก็ควรเป็น อยฺยโก ผู้วิจัยจึงพิจารณาว่า “อฺยยิก” คือ “อยฺยิกา” ที่ถูกลบวิภัติออกเพื่อการสมาสกับ “ปิตา” เป็น “**อยฺยิกปิตา**” ซึ่งเป็นไปได้ 2 แบบ คือ (1) “ตัปปุริสสมาส ฉัฏฐีตัปปุริสะ” คืนศัพท์ได้เป็น **“อยฺยิกาย ปิตา”** แปลว่า พ่อของย่า ปู่ทวด แม้คำแปลนี้ถูกตามไวยกรณ์ แต่เป็นไปได้ยากที่ปู่ทวดซึ่งอายุมากเกินไป เป็นญาติเพียงผู้เดียวในพิธี (2) “ทวันทวสมาส” คืนศัพท์ได้เป็น **“อยฺยิกา จ ปิตา จ”** แต่ว่าวิภัติของคำที่ได้ ไม่ตรงกับคำจารึก กล่าวคือ หากสมาสแบบสมหาโร ต้องให้รูปคำเป็นเอกพจน์ ที่ลงวิภัติ อำ เป็น **“อยฺยิกปิตำ”** (ย่าแลพ่อ) หรือ สมาสแบบอสมหาโร ต้องให้รูปคำเป็นพหูพจน์ ลงวิภัติตามศัพท์ตัวท้าย เป็น **“อยฺยิกปิตโร”** (ย่าแลพ่อทั้งหลาย) ผู้วิจัยสันนิษฐานว่า ผู้ประพันธ์อาจลืมเปลี่ยนวิภัติ ให้เป็น “นาเมน อยฺยิกปิตำ” (ดูหลักการสมาสใน พระเทพปริยัติโมลี (สุทัศน์), 2560: 168-172) ดังนั้น คำแปลว่า “ย่าแลพ่อ” ของเจ้าเมือง ดูจะเข้ากับบริบทเนื้อหาได้ดีกว่าการแปลว่า “ปู่ทวด” ของเจ้าเมือง

(4) ฌานเทพปิตา (ห . . ร . . ล) มหิสฺโร โสวณฺณภูมึ = [คือ]พ่อญาณเทพ _____ ผู้หาญกล้าแห่งแผ่นดิน ซึ่งสุพรรณภูมิ

(4.1) **ฌานเทพปิตา** = พ่อญาณเทพ (ชื่อบุคคล); **<u>อธิบาย</u>**: จาก ฌาณ (ความรู้) + เทว (เทพ) = เทพแห่งความรู้; ผู้ประพันธ์ติดการสะกดคำแบบสันสกฤต เพราะ “ฌาน” ตามบาลีคือ ฌาณ และสันสกฤตคือ ชฺฌาน ซึ่งชัดเจนว่า –น ใน “ฌาน” มาจากรูปคำสันสกฤต; หากแปลศัพท์นี้ตามรูปคำจะได้ว่า “พ่อของญาณเทพ” ซึ่งหมายถึงพ่อผู้ให้กำเนิดบุคคลชื่อญาณเทพ ซึ่งก็ยังคงกำกวม ผู้วิจัยจึงสันนิษฐานว่า ผู้ประพันธ์บทบาลีนี้ใช้วิธีประพันธ์ภาษาบาลีแบบไทย นั่นคือ ใช้ความเข้าใจโครงสร้างและหน้าที่ของศัพท์แบบไทย เพียงแต่แปลให้เป็นคำบาลี ดังนั้น หากภาษาไทยใช้คำเรียกยกย่องนำหน้าชื่อว่า พ่อ หรือ แม่ เมื่อแปลเป็นบทบาลีจึงใช้ ปิตา และมาตา เช่น “พ่อญาณเทพ” ถูกแปลเป็นบาลีว่า ญาเนเทพปิตา เนื่องจากข้อความช่วงนี้ชำรุดไม่สมบูรณ์ คำแปลจึงยังคงมีความกำกวม ข้อเท็จจริงที่ได้จากคำจารึกจึงมีเพียงว่า บุคคลผู้นี้ อยู่ร่วมเป็นส่วนหนึ่งของการสถาปนาพระพุทธรูป

อย่างไรก็ตาม เพื่อให้การตีความไปต่อได้ จึงจำเป็นต้องตั้งเงื่อนไขเพื่อการสันนิษฐาน คำถามแรกคือ นามนี้เป็นของพระภิกษุ หรือฆารวาส? จากการสืบค้นชื่อ “ญาณเทพ” โดยผู้วิจัย พบว่ามีการใช้นามนี้ในจารึกเมืองพะเยา 2 หลัก คือ จารึกมหาสามีเจ้าญาณเทพคุณวัดบ้านดอน (พย.10; 2046) อักษรฝักขาม ภาษาไทย กับ จารึกสมเด็จมหาสามีญาณเทพ (พย.57; พ.ศ. 2032) อักษรฝักขาม ภาษาไทย (ประเสริฐ และคณะ, 2534: 124 และ 207) ซึ่งเป็นนามพระเถระ ดังนั้น ชื่อ “ญาณเทพ” ในจารึกนี้ จะเป็นนามพระเถระได้หรือไม่? แม้แต่บริบทการตั้งชื่อด้วยคำว่า “ญาณ” ก็ปรากฏเป็นนามพระเถระ เช่น จารึกประวัติการทำสังคายนาและรายนามพระสงฆ์ (พล.3) ในบทภาษาไทยปรากฏชื่อ ญาณมงคล ญาณสาคร ญาณพงศ์ และญาณโฆส (สำนักหอสมุดแห่งชาติ, 2548: 450-454) แต่ผู้วิจัยมีข้อสังเกตว่าชื่อ “ญาณเทพ” ในจารึกวัดปู่บัวนั้น หากผู้ประพันธ์มุ่งให้เป็นนามภิกษุ ก็ควรเขียนเป็นบาลีว่า “ฌานเทพเถโร” แทนที่จะใช้ว่า “ฌานเทพปิตา” และการใช้ “ปิตา” นั้น อาจบ่งชี้ว่าบุคคลผู้นี้เป็นฆราวาส; คำถามถัดมาคือ หากญาณเทพผู้นี้เป็นฆราวาสแล้ว ท่านเป็นใครและสำคัญอย่างไร? การสันนิษฐานเกี่ยวกับชื่อนี้ย่อมเป็นไปได้หลายกรณี ตามแต่เงื่อนไขที่ต่างกัน คือ (1) เป็นเจ้าเมืองสุพรรณภูมิ โดยมีเงื่อนไขว่า ผู้ประพันธ์ใช้คำว่า “ปิตา” แปลจากคำว่า “พ่อ” ซึ่งเป็นคำเรียกยกย่อง ทำนองเดียวกับคำ มาตา ที่แปลจากแม่ดังที่กล่าวมาแล้ว พ่อญาณเทพ จึงมีฐานะคู่กับ แม่นางชาวเมืองลำพูน และเป็นประธานงานสถาปนาพระพุทธรูป ดังนั้น พ่อญาณเทพคือ เจ้าเมืองสุพรรณภูมิ และข้อความชำรุดที่ต่อจากชื่อญาณเทพนั้น เป็นคำยกย่องที่ต่อเนื่องไปถึงข้อความที่ว่า “มหิสูโร โสวณฺณภูมี”; (2) เป็นบุคคลสำคัญฝ่ายเครือญาติเจ้าเมืองสุพรรณภูมิ โดยมีเงื่อนไขว่า ชื่อเจ้าเมืองอยู่ตรงตำแหน่งที่ข้อความชำรุด ซึ่งตามด้วยข้อความยกย่องว่า “มหิสูโร โวณฺณภูมี” ดังนั้น ชื่อ ญาณเทพปิตา อาจเป็นนามเครือญาติฝ่ายเจ้าเมือง เรื่องนี้จึงยังไม่มีข้อสรุป และเป็นคำถามปลายเปิด

(4.2) **(ห . . ร . . ล)** = อักษรชำรุด หากต้นฉบับถ่ายถอดคำถูก แสดงว่าอักษรหายไป 4 ตัว ซึ่งสันนิษฐานได้ 2 กรณีคือ (1) อาจเป็นคำ

ยกย่องพ่อญาณเทพผู้เป็นเจ้าเมือง หรือ (2) คำที่หายนี้ก็อาจเป็นชื่อเจ้าเมือง (4.3) มหิสูโร; ที่ถูกคือ มหีสูโร = ผู้หาญกล้าแห่งแผ่นดิน; วิภัติที่ 1 ของ มหีสูร; **อธิบาย:** จาก มหี (แผ่นดิน) + สูร (ผู้หาญกล้า); ศัพท์นี้เป็น “ตัปปุริสสมาส สัตตมีตัปปุริสะ” คืนศัพท์ได้เป็น “มหิยา สูโร”

(4.4) **โสวณฺณภูมี** = ซึ่งสุพรรณภูมิ (ชื่อเมือง); วิภัติที่ 2 ของ **โสวณฺณภูมิ** = สุพรรณภูมิ สุพรรณบุรี; **อธิบาย:** มีการแผลง อุ เป็น โอ จาก สุวณฺณภูมิ เป็น โสวณฺณภูมิ ซึ่งมีพบในคำบาลี เช่น สุตฺถิ เป็น โสตฺถิ แปลว่า สวัสดี

(5) ตุรคสฺส วสฺเส เอกาท[สี] รวิทิวเส เวสาขฺยมาเส สู[กฺ]ลปกฺขิเตน = ถึงแล้วโดยข้างขึ้น ในเดือนวิสาขะ ในวันอาทิตย์ [ที่]สิบเอ็ด ในปี แห่งม้า

(5.1) **ตุรคสฺส** = แห่งม้า; วิภัติที่ 6 เอกพจน์ของ **ตุรค** = ม้า; ตามเนื้อความคือ นักษัตรมะเมีย

(5.2) **วสฺเส** = ในปี; วิภัติที่ 7 เอกพจน์ของ **วสฺส** = ปี

(5.3) **เอกาท[สี]** = ที่สิบเอ็ด; ปูรณสังขยาของอิตถีลิงค์ หรือ การนับลำดับสำหรับนามเพศหญิง; **อธิบาย**: รูปปริวรรตเดิมคือ “เอกาทสส” มี “-ส” เกิน 1 ตัว ซึ่งไม่มีความหมายทางไวยากรณ์ หากจะให้ถูกต้องตามการลำดับวันทางจันทรคติแล้ว ต้องใช้ว่า เอกาทสี (ดู ปูรณสังขยา ใน พระเทพปริยัติโมลี (สุทัศน์), 2560: 64)

(5.4) **รวิทิวเส** = ในวันอาทิตย์; วิภัติที่ 7 เอกพจน์ของ **รวิทิวส**; รวิ (อาทิตย์) + ทิวส (วัน).

(5.5) **เวสาขฺยมาเส;** ที่ถูกคือ **เวสาขมาเส** = ในเดือนวิสาขะ ในเดือนหก; วิภัติที่ 7 เอกพจน์ของ เวสาขมาส; **อธิบาย**: จาก เวสาข (เดือนหก) + มาส (เดือน); คำนี้มีอักษร “ย” เกิน เป็นไปได้ที่ผู้ประพันธ์ติดการสะกดคำแบบสันสกฤตทั่วไป ที่มักมีรูป “-ขฺย-” เพราะคำสันสกฤตเองก็สะกดชื่อเดือนนี้ว่า “ไวศาข”

(5.6) **สู[กฺ]ลปกฺขิเตน;** ที่ถูกคือ **สุกฺกปกฺขิเตน** = ถึงแล้วโดยข้างขึ้น โดยเมื่อถึงข้างขึ้น; วิภัติที่ 3 เอกพจน์ของ สุกฺกปกฺขิต; **อธิบาย**: จาก สุกฺก (ขาว สกาว) + ปกฺข (ฝ่าย ข้าง) + อิต (ไปแล้ว ถึงแล้ว; จากกริยา เอติ = ออกไป

มาถึง); แม้คำปริวรรตคือ “สูลปกฺข” แต่เนื้อหาบ่งชี้ว่าคำที่ถูกคือ “สุกฺกปกฺข” ซึ่งตรงกับสันสกฤตคือ “ศุกฺลปกฺษ”; อันที่จริง บาลีมีคำว่า สุกฺกปกฺโข แปลว่า ข้างขึ้น ซึ่งสามารถลงวิภัติที่ 3 เป็น สุกฺกปกฺเขน (โดยข้างขึ้น) ได้เลย แต่ผู้ประพันธ์ใช้คำว่า อิต เข้ามาเสริมบทแล้วสนธิเป็น สุกฺกปกฺขิโต (ถึงข้างขึ้นแล้ว) แล้วจึงลงวิภัติที่ 3 เป็น สุกฺกปกฺขิเตน ดังที่ปรากฏ

(6) สิรีโสตฺถิวํสโภชนวํสชา[โต] = [ผู้]เกิดแล้ว [ใน]ตระกูลอันพูนสุข [แล] ตระกูลอันเนื่องด้วยอาหาร

(6.1) **สิรีโสตฺถิวํส** = ศรีสวัสดิ์วงศ์ ตระกูลอันดีงาม หมายถึง ตระกูลฝ่ายพ่อเมือง; **<u>อธิบาย</u>**: **สิรี** = ศรี สิริ เจริญ งดงาม ดีงาม ประเสริฐ เลอเลิศ สูงยิ่ง เพิ่มพูน; **โสตฺถิ** = สวัสดิ์ ความสุข ความสบาย พูนสุข; **วํส** = วงศ์ ตระกูล

(6.2) **โภชนวํส** = โภชนวงศ์ ตระกูลอันเนื่องด้วยอาหาร หมายถึง ตระกูลฝ่ายแม่เมือง; **อธิบาย**: **โภชน** = ของกิน อาหาร; **วํส** = วงศ์ ตระกูล; ผู้ประพันธ์ใช้ชื่อ “โภชนวัส” ตามตำนานว่า พระพุทธเจ้าเคยเสด็จมาเสวยของกินในดินแดนลุ่มแม่น้ำปิง แล้วมีพุทธทำนาย สำนวนที่ 1 มีใน “มูลศาสนา” (พระพุทธญาณ-พระพุทธพุกาม, 2553: 249-251, 311; สุด ศรีสมวงศ์ และ พรหม ขมาลา (แปล), 2557: 121-123, 199) กับ “ชินกาลมาลีปกรณ์” (แสง (แปล), 2540: 96-97) เล่าว่า พระพุทธเจ้าเหาะจากเมืองพาราณสีมาบิณฑบาตที่หมู่บ้านใกล้ที่ตั้งเมืองลำพูน ทรงพักเสวยกระยาหารที่ริมแม่น้ำปิง แล้วมีพุทธทำนายว่าตรงที่เสวยนี้ จะกลายเป็นมหานคร และเป็นที่ตั้งพระบรมธาตุเจดีย์ สำนวนที่ 2 ใน “คัมภีร์ศาสนวงศ์” (แสง (แปล), 2540: 77) เล่าว่า พระพุทธเจ้ากับพระสาวกเสด็จเมือง “ลภุญชะ” (ชื่อคำโยนก) มีพรานผู้หนึ่งถวายลูกสมอ เมื่อเสวยแล้ว ทรงโยนเมล็ดออกไป แต่เมล็ดนั้นลอยค้าง จึงมีพุทธทำนายว่า ตรงที่เสวยนี้ จะเป็นที่ตั้งพระบรมธาตุเจดีย์ ดังนั้น เมืองอันเนื่องด้วยการกินของพระชินวร (ภุญช) คือ “หริภุญชัย” และตระกูลอันเนื่องด้วยอาหารที่พระชินวรเสวย (โภชน) คือ “โภชนวงศ์”

(6.3) **ชา[โต]** = เกิดแล้ว ถือกำเนิด; จาก คำกริยา **ชายติ** = เกิด;

<u>อธิบาย</u>: คำปริวรรตเดิมมีเพียงคำว่า “ชา” ซึ่งดูเหมือนความขาดไป ศัพท์ที่ใกล้เคียงคือ ชายติ (เกิด) กับ ชาโต (เกิดแล้ว) ในการแปลครั้งนี้ จึงเลือก “ชาโต”

(7) สꣳสฺฐาปิโต ชินวรꣳ นครสฺส = ร่วมกันสถาปนาแล้ว ซึ่งพระพุทธเจ้า แก่เมือง

(7.1) **สꣳสฺฐาปิโต**; ที่ถูกคือ **สณฺฐปิโต** = ร่วมกันสถาปนาแล้ว; **<u>อธิบาย</u>**: จาก สꣳ (ร่วมกัน) + สฺฐาปิโต (ตั้งไว้แล้ว); รูปคำ “สฺฐาปิโต” สะกดประสมสันสกฤตเพราะคำสันสกฤตคือ **“สฺถาปิต”** และบาลี **“ฐปิโต”** (จันทบุรีนฤนาถ, 2537: 320); คำสันสกฤตที่ขึ้นต้นด้วย “สฺถ-” ตรงกับคำบาลีที่ขึ้นต้นด้วย “ฐ-”เช่น สฺถาน/ฐาน สฺถิต/ฐิติ สฺถ/ฐ ดังนั้น รูปคำที่ถูกคือ สꣳ + ฐปิโต = สณฺฐปิโต; อนึ่ง หลวงเทพดรุณานุศิษฏ์ (ทวี ธรมธัช) (2540: 160, 177) อธิบายว่าบางคัมภีร์ถือ “ฐา ธาตุ” ไม่มีกรรม จึงใช้ ฐาติ ฐายติ (= ตั้งอยู่) ย่อมไม่ใช้ ฐปิโต แต่ถ้าจะใช้แบบมีกรรม ให้ใช้ “ถป ธาตุ” โดยเปลี่ยน “ฐ” เป็น “ถ” ก็จะได้ ถปิโต (= ตั้งไว้ วางไว้) แต่ก็ไม่เป็นข้อยุติเพราะมีใช้ปะปนกัน

(7.2) **ชินวรꣳ** = ซึ่งพระพุทธเจ้า; วิภัติที่ 2 ของ **ชินวร** = ผู้ชนะเลิศ (เหนือหมู่มาร) คือ พระพุทธเจ้า

(7.3) **นครสฺส** = แก่เมือง; วิภัติที่ 4 เอกพจน์ของ **นคร** = เมือง; **<u>อธิบาย</u>**: นครสฺส เป็นได้ทั้งวิภัติที่ 4 (= แก่เมือง เพื่อเมือง) หรือวิภัติที่ 6 (= ของเมือง แห่งเมือง); คำแปลศัพท์เดิมว่า “นครสฺส (นคร + อิสฺส) = กลางเมือง” นั้นไม่ถูกต้อง เพราะ นครสฺส สำเร็จแล้วด้วยวิภัติ และ “อิสฺส” ที่ถูกแยกศัพท์นั้น แปลว่า หมี ซึ่งไม่เข้าความ

<u>บทภาษาไทยแปลโดยศัพท์</u>: ขอความสุขยิ่งจงมี / แม่[นาง]โดยกำเนิด[เป็น]เหล่ากอหริภุญช์ / ย่าแลพ่อโดยนาม ว่า[เป็น]ในฝ่ายพ่อ[เมือง][ผู้]ประเสริฐ[แล]สูงส่ง / [คือ]พ่อญาณเทพ _____ ผู้หาญกล้าแห่งแผ่นดินซึ่งสุพรรณภูมิ / โดยเมื่อถึงข้างขึ้น ในเดือนวิสาขะ ในวันอาทิตย์ [ที่]สิบเอ็ด ในปีแห่งม้า / [ผู้]ถือกำเนิด[ใน]ตระกูลอันพูนสุข [แล]ตระกูลอันเนื่องด้วยอาหาร / ร่วมกันสถาปนาแล้ว ซึ่งพระพุทธเจ้า แก่เมือง.

<u>บทภาษาไทยแปลโดยอรรถ</u>: ขอความสุขยิ่งจงมี / แม่นาง ผู้เป็นชาวหริภุญชัย โดยกำเนิด / ในฝ่ายพ่อเมืองผู้ประเสริฐแลสูงส่งนามว่า พ่อญาณเทพ _____

ผู้หาญกล้าในแผ่นดินแห่งสุพรรณภูมิ พร้อมด้วยย่าแลพ่อตน / ณ วันอาทิตย์ ขึ้น 11 ค่ำ เดือนหก ปีมะเมีย / ชนผู้ถือกำเนิดในตระกูลอันพูนสุข (คือวงศ์เจ้าเมืองสุพรรณภูมิ) แลตระกูลอันเนื่องด้วยการเสวยภัตตาหาร (ของพระชินวร คือวงศ์หริภุญชัยของแม่นาง) / ได้ร่วมกันประดิษฐานพระพุทธรูปองค์หนึ่งไว้แก่เมืองนี้

การคำนวณศักราช

คำจารึกแสดงวันเดือนทางจันทรคติ และปีนักษัตร แต่ไม่มีศักราช ดังนั้น การกำหนดอายุครั้งนี้ คือการหา ว่าในสมัยอาณาจักรอยุธยานั้น มีศักราชใดบ้างที่ตรงกับคำจารึก โดยเริ่มจากพิจารณาว่า “ปีมะเมีย” ใดบ้าง ที่สอดคล้องกับเกณฑ์วันเถลิงศกตามปฏิทินจันทรคติของ ทองเจือ อ่างแก้ว (2516) โดยเอาวันเถลิงศกของปีเมียนั้น ตั้ง แล้วนับต่อไปถึงวันและเดือน ตามที่จารึกระบุ จากนั้น จึงแปลงวันเดือนปีทางจันทรคติที่หาได้ ให้เป็นปฏิทินสุริยคติ[2] หากเป็นวันเดือนปีตามปฏิทินจูเลียน จะถูกแปลงให้เป็นปฏิทินสากล (หรือ เกรกอเรียน) โดยใช้โปรแกรม Calendar Converter (Walker 2015) ซึ่งมีระบบคำนวณแบบสืบย้อน เรียกว่า ปฏิทินสากลแบบสืบย้อน (Proleptic Gregorian Calendar) จากนั้นจึงแปลงคริสตศักราชที่ได้ ให้เป็น “พุทธศักราชไทยสากล” (= พุทธศักราชตามปฏิทินไทยปัจจุบัน ซึ่งขึ้นปีใหม่วันที่ 1 มกราคม ของทุกปี) โดยการบวก 543

อนึ่ง การวิจัยนี้มีข้อจำกัดคือ การวาง “วันในสัปดาห์” กับ “ข้างขึ้น-ข้างแรม” ระหว่างงานของ ทองเจือ อ่างแก้ว กับบรรดาโหรสมัยอยุธยา มีโอกาสทั้ง “ตรงกัน” และ “คลาดกันได้ 1-2 วัน”[3] ทั้งนี้เพราะเกณฑ์การเพิ่มวันของโหรแต่ละคนสมัยอยุธยา อาจให้ไม่ตรงกัน ดังนั้น การเทียบปฏิทินจันทรคติในเอกสารประวัติศาสตร์ ให้เป็นปฏิทินสุริยคติที่อิงกับวันเถลิงศกของ ทองเจือ อ่างแก้ว จึงควรยึด “วันในสัปดาห์” ที่ข้างขึ้น-ข้างแรมไม่คลาดเคลื่อน หรือ คลาดเคลื่อนกันไม่เกิน 2 วัน ซึ่งอาจมาก่อนหรือหลัง

ข้อความจารึกระบุวันเดือนปีว่า “ตฺรคสฺส วสฺเส เอกาท[สี] รวิทิวเส เวสาขฺยมาเส สู[ก]ลปกฺขิเตน” ตรงกับ **“วันอาทิตย์ ขึ้น 11 ค่ำ เดือนหก ปี**

มะเมีย” ผลศึกษาพบว่าในช่วงที่กรุงศรีอยุธยาเป็นราชธานี (พ.ศ. 1894-2310) มีปีมะเมีย 35 ปี และมีปีมะเมียที่มีวันเดือนปีตรงกับคำจารึกจำนวน 6 ปี มีวันข้างขึ้นคลาดเคลื่อน 1 วันจำนวน 8 ปี และมีวันข้างขึ้นคลาดเคลื่อน 2 วัน จำนวน 12 ปี ดังนั้น จึงพิจารณาได้ว่า ความเป็นไปได้ที่กว้างที่สุดของอายุจารึกมีจำนวน 26 วัน และความเป็นไปได้ที่แคบสุดมีจำนวน 6 วัน (คือวันไม่คลาดเคลื่อน) โดยแบ่งได้ 5 กลุ่ม ตามตารางที่ 1 ดังนี้

ตารางที่ 1 จำนวนของพุทธศักราชที่เป็นไปได้ของจารึกวัดปู่บัวในช่วง พ.ศ. 1894 – 2310

ความคลาดเคลื่อนของ ข้างขึ้น-ข้างแรม	ปีมะเมีย ที่ตรงกับพุทธศักราชที่เป็นไปได้ในแต่ละพุทธศตวรรษ					
	19	20	21	22	23	24
(1) เคลื่อน 2 วัน (11 ค่ำ มาก่อน) มี 7 ศักราช [วันอาทิตย์ ขึ้น 13 ค่ำ เดือนหก]		*15 เม.ษ.* 1981	*20 เม.ย.* 2005	*1 พ.ค.* 2137	*16 พ.ค.* 2209	
				6 พ.ค. 2161	*28 เม.ย.* 2269	
					17 พ.ค. 2293	
(2) เคลื่อน 1 วัน (11 ค่ำ มาก่อน) มี 2 ศักราช [วันอาทิตย์ ขึ้น 12 ค่ำ เดือนหก]	*12 พ.ค.* 1897			*26 เม.ษ.* 2113		
(3) “ตรง” ไม่คลาดเคลื่อน มี 6 ศักราช [วันอาทิตย์ ขึ้น 11 ค่ำ เดือนหก]			***16 เม.ษ.*** **2065**	***21 เม.ษ.*** **2173**	***1 พ.ค.*** **2221**	
			21 เม.ษ. **2089**	***26 เม.ษ.*** **2197**	***1 พ.ค.*** **2245**	
(4) เคลื่อน 1 วัน (11 ค่ำ มาหลัง) มี 6 ศักราช [วันอาทิตย์ ขึ้น 10 ค่ำ เดือนหก]		*27 เม.ษ.* 1909		*16 เม.ษ.* 2149	*27 เม.ษ.* 2281	*2 พ.ค.* 2305
		2 พ.ค. 1933				
		8 พ.ค. 1957				
(5) เคลื่อน 2 วัน (11 ค่ำ มาหลัง) มี 5 ศักราช [วันอาทิตย์ ขึ้น 9 ค่ำ เดือนหก]			*3 พ.ค.* 2017		*16 เม.ย.* 2233	
		28 เม.ษ. 1993	*8 พ.ค.* 2041		*22 เม.ย.* 2257	
รวมจำนวนพุทธศักราชตามพุทธศตวรรษ	1	5	5	6	8	1

วิเคราะห์และอภิปราย

1. บริบททางจารึกศึกษา จารึกวัดปู่บัวถือเป็นจารึกอักษรธรรมล้านนาผลัดถิ่นที่พบในสุพรรณบุรี และเป็นหลักฐานอีกชิ้นที่แสดงประวัติศาสตร์การพลัดถิ่นของชนชั้นสูงล้านนาไปยังสังคมวัฒนธรรมต่างภูมิภาค ดังปรากฏจารึกผลัดถิ่นในทำนองเดียวกันนี้คือ จารึกลานทองสมเด็จพระมหาเถรจุฑามุณิ (สท.52; พ.ศ. 1919) พบที่ วัดมหาธาตุ จ.สุโขทัย แต่เป็นการใช้อักษร 2 ประเภท คือ เขียนภาษาไทยด้วยอักษรไทสุโขทัย และเขียนภาษาบาลีด้วยอักษรธรรมล้านนา ซึ่งเป็นการใช้อักษรธรรมล้านนาที่เก่าที่สุดในขณะนี้ (สำนักหอสมุดแห่งชาติ, 2548: 489) หรือ จารึกวัดตะพาน พบที่ อ.ไชยา จ.สุราษฎร์ธานี (สฎ.5) ใช้อักษรธรรมล้านนาปะปนกับอักษรไท (ศานติ และนวรัตน์, 2560: 284) อย่างไรก็ตาม เรามิอาจทราบได้เลยว่า ผู้ประพันธ์คำจารึกนี้ มีสถานภาพทางสังคมอย่างไร แต่สิ่งหนึ่งที่แสดงให้เห็นเป็นข้อเท็จจริงจากหลักฐานคือ ผู้ประพันธ์มีความรู้ภาษาบาลี และรู้เขียนอักษรธรรมล้านนา หากต้องสันนิษฐานจึงเป็นไปได้ว่า (1) ผู้ประพันธ์เป็นพระภิกษุชาวล้านนา แต่คงมิใช่เชลยศึกพระรูปนี้อาจรับกิจนิมนต์มาเพื่อการนี้ และคงต้องรู้จักกับ “แม่นาง” เป็นอย่างดี และ (2) ผู้ประพันธ์เป็นฆราวาสที่เคยบวชเรียน จึงมีความรู้ดังกล่าว และอาจเป็นเชลยศึกที่ติดตาม “แม่นาง” มาอยู่ ณ เมืองสุพรรณบุรี อนึ่ง แม้อายุกาลของการใช้อักษรธรรมล้านนานั้น กว้างขวางครอบคลุมตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 20-25 (ก่องแก้ว, 2524; สำนักหอสมุดแห่งชาติ, 2548: 489) แต่บริบทการใช้คำขึ้นต้นว่า “ศรีสวัสดิ” ก็พบเฉพาะในจารึกที่ทำขึ้นในเมืองหริภุญชัยและเชียงใหม่ในช่วงกลางพุทธศตวรรษที่ 21 ดังกล่าวถึงแล้วข้างต้น

2. ข้อสมมุติฐานทางประวัติศาสตร์ เนื่องจากมีความเป็นไปได้ว่าการกำหนด “ข้างขึ้น-ข้างแรม” ของโหรอยุธยากับของ ทองเจือ อ่างแก้ว อาจตรงหรือคลาดเคลื่อนกันได้ 1-2 วัน ทำให้มีศักราชที่อาจตรงกับคำจารึกมากถึง 26 ศักราช ซึ่งกระจายตัวอยู่มากในพุทธศตวรรษที่ 20-23 อย่างไรก็ดี เพื่อให้สามารถอภิปรายเชิงประวัติศาสตร์ได้กว้างขวางขึ้น ผู้วิจัยจึงพิจารณาหาเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่มีบริบทสอดคล้องกันในเรื่องการสงครามที่

ทำให้อยุธยา “ได้เมืองลำพูน” โดยตั้งอยู่บนสมมุติฐานว่า “แม่นาง” ชาวลำพูนผู้นี้เป็นเชลยศึก ซึ่งมี 2 ครั้ง คือ ครั้งที่ 1 พ.ศ. 2088 (จ.ศ. 907) สมเด็จพระไชยราชาธิราชได้เมืองลำพูนและเชียงใหม่ โดยสอดคล้องกับกรณีจารึกมีอายุ พ.ศ. 2089 ซึ่งวันไม่คลาดเคลื่อน กับครั้งที่ 2 พ.ศ. 2204 (จ.ศ. 1023) สมเด็จพระนารายณ์มหาราชได้เมืองลำพูนและเชียงใหม่ โดยสอดคล้องกับกรณีจารึกมีอายุ พ.ศ. 2208 ซึ่งวันข้างขึ้นคลาดเคลื่อน 2 วัน ผู้วิจัยจึงขออภิปรายแยกแต่ละกรณีดังนี้

(1) <u>กรณีจารึกอายุ พ.ศ. 2089 (วันไม่คลาดเคลื่อน)</u>: ปีนี้ตรงกับ จ.ศ. 908 ซึ่งมีวันเถลิงศกคือ วันอังคาร แรม 13 ค่ำ เดือนห้า มะเมียอัฐศก (ทองเจือ, 2516: 142) ตรงกับ วันอังคารที่ 29 มีนาคม ค.ศ. 1546 (จูเลียน) (ทองเจือ, 2516: 142) หรือ วันอังคารที่ 9 เมษายน ค.ศ. 1546 (เกรกอเรียนแบบสืบย้อน) (Walker, 2015) / พ.ศ. 2089 ไทยสากล หากนับวันเดือนต่อไปถึง **วันอาทิตย์ ขึ้น 11 ค่ำ เดือนหก มะเมียอัฐศก** ตามคำจารึก จะได้วันอาทิตย์ที่ 11 เมษายน ค.ศ. 1546 (จูเลียน) (ทองเจือ, 2516: 142; Walker, 2015) หรือ **วันอาทิตย์ที่ 21 เมษายน ค.ศ. 1546** (เกรกอเรียนแบบสืบย้อน) (Walker, 2015) / **พ.ศ. 2089 ไทยสากล**[4]

เหตุการณ์สงครามครั้งนี้ เริ่มต้นขึ้นใน พ.ศ. 2088 ไทยสากล เมื่อเมืองเชียงใหม่เกิดเหตุวุ่นวาย เหล่าขุนนางต่างชิงกันยกเอานายตนขึ้นเป็นกษัตริย์ กลุ่มชนะได้เชิญกษัตริย์ล้านช้างมาปกครอง กลุ่มแพ้ได้ไปพึ่งพระบรมโพธิสมภารของสมเด็จพระไชยราชาธิราชแห่งกรุงศรีอยุธยา โดยทูลขอให้ทรงยึดเมืองเชียงใหม่ พระองค์จึงทรงแต่งทัพยกพลขึ้นตีเมืองเชียงใหม่เมื่อเดือนพฤษภาคม พ.ศ. 2088 แต่ท้ายที่สุด เหล่าขุนนางเชียงใหม่ต่างอัญเชิญ “มหาเทวีจิรประภา” ขึ้นครองเมืองเพื่อแก้สถานการณ์ และยอมอ่อนน้อมแด่กษัตริย์กรุงศรีอยุธยา เมื่อพอพระทัยแล้ว สมเด็จพระไชยราชาธิราชจึงเสร็จกลับกรุงศรีอยุธยาในเดือนกรกฎาคม พ.ศ. 2088 แต่ไม่นานนัก เหล่าขุนนางเชียงใหม่ยังคงทูลเชิญให้เชื้อพระวงศ์ล้านช้างคือ พระเชษฐวงศ์ (ต่อมาคือ สมเด็จพระไชยเชษฐาธิราช) มาครองเชียงใหม่ ซึ่งอาจเป็นเหตุให้สมเด็จพระไชยราชาธิราชไม่พอพระทัย จึงแต่งทัพขึ้นมาตีเชียงใหม่อีกเป็นครั้งที่ 2 ในเดือนตุลาคม พ.ศ. 2088 และ

สามารถตีเมืองลำพูนแตกในเดือนธันวาคม พ.ศ. 2088 แต่ไม่ได้เมืองเชียงใหม่ จึงเสด็จกลับกรุงศรีอยุธยาในช่วงปลายเดือนมกราคม พ.ศ. 2089 และเสด็จสวรรคตในช่วงกลางเดือนเมษายน – กลางเดือนพฤษภาคม พ.ศ. 2089 (ตรงใจ, 2561: 94; 96-98)

หากวันเวลาของจารึกวัดปู่บัวตรงกับ **วันอาทิตย์ที่ 21 เมษายน พ.ศ. 2089 ไทยสากล** แล้ว อาจตีความได้ว่า “แม่นาง” เป็นธิดาเจ้าเมืองลำพูน และเป็นเชลยศึก ผู้ซึ่งเจ้าเมืองสุพรรณภูมิ ได้รับพระราชทานเป็นรางวัลในการตีเมืองลำพูนแตก นั่นย่อมแสดงว่า เจ้าเมืองสุพรรณภูมิ เป็นแม่ทัพคนสำคัญในการตีได้เมืองลำพูนครั้งนี้ หากเป็นไปตามนี้ ย่อมแสดงว่า แม่นางได้มาอยู่เมืองสุพรรณภูมิราว 4 เดือน จึงมีการทำจารึกและสร้างพระพุทธรูป

นอกจากนี้ ยังมีร่องรอยเกี่ยวกับความนิยม 2 ประการ ที่สอดคล้องกับการตีความว่าจารึกวัดปู่บัวควรมีอายุอยู่ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 21 คือ (1) ความนิยมในการใช้คำมงคลว่า “ศรีสวัสติ” ขึ้นต้นจารึกของล้านนา ซึ่งนิยมใช้ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 21 ทั้งที่เมืองลำพูนและเชียงใหม่ ดังปรากฏ พุทธศักราช 2038 2040 2042 2052 2078 (กรมศิลปากร, 2551: 16, 25, 62, 206, 245, 289, 354) (2) การใช้ชื่อ “ญาณเทพ” ซึ่งเป็นชื่อพระภิกษุในจารึกพบที่เมืองพะเยา และมีอายุช่วงพุทธศตวรรษที่ 21 ด้วยเช่นกันคือ พุทธศักราช 2032 2046 (ประเสริฐ และคณะ, 2534: 207 และ 124) แม้ว่าชื่อ “ญาณเทพ” ในจารึกวัดปู่บัว อาจเป็นฆราวาสก็ตาม

(2) <u>กรณีจารึกอายุ พ.ศ. 2209 (วันข้างขึ้นคลาดเคลื่อน 2 วัน)</u>: ปีนี้ตรงกับ จ.ศ. 1028 ซึ่งมีวันเถลิงศกคือ วันเสาร์ ขึ้น 6 ค่ำ เดือนห้า จ.ศ. 1028 มะเมียอัฐศก (ทองเจือ, 2516: 145) ตรงกับ วันเสาร์ที่ 31 มีนาคม ค.ศ. 1666 (จูเลียน) (ทองเจือ, 2516: 145) หรือ วันเสาร์ที่ 10 เมษายน ค.ศ. 1666 (เกรกอเรียน) (Walker, 2015) / พ.ศ. 2209 ไทยสากล หากนับวันเดือนต่อไป จะได้วันใกล้เคียงกับ วันอาทิตย์ ขึ้น 11 ค่ำ เดือนหก มะเมียอัฐศก ตามคำจารึก 2 วัน คือ (1) อิงตามวันข้างขึ้น = วันศุกร์ ขึ้น 11 ค่ำ เดือนหก และ (2) อิงตามวันในสัปดาห์ = วันอาทิตย์ ขึ้น 13 ค่ำ เดือนหก การวิจัยนี้อิงตาม “วันในสัปดาห์” ดังนั้น จึงขอตีความว่า จารึกนี้ทำขึ้นในวันอาทิตย์

ขึ้น 13 ค่ำ เดือนหก จ.ศ. 1028 มะเมียอัฐศก ตามปฏิทินจันทรคติของ ทองเจือ อ่างแก้ว ตรงกับ วันอาทิตย์ที่ 6 พฤษภาคม ค.ศ. 1666 (จูเลียน) (ทองเจือ, 2516: 145; Walker, 2015) หรือ **วันอาทิตย์ที่ 16 พฤษภาคม ค.ศ. 1666** (เกรกอเรียน) (Walker, 2015) / **พ.ศ. 2209 ไทยสากล**

เหตุการณ์สมเด็จพระนารายณ์มหาราชได้เมืองเชียงใหม่-เมืองลำพูนครั้งนี้ เริ่มขึ้นเมื่อ พ.ศ. 2203 (จ.ศ. 1022) โดยมีมูลเหตุมาจากการที่พระยาแสนหลวงเจ้าเมืองเชียงใหม่ เกรงว่ากองทัพจีนฮ่อจะยกลงมาล้อมเมือง จึงกราบทูลขอให้สมเด็จพระนารายณ์มหาราช ยกทัพขึ้นมาช่วยป้องกันเมือง ขณะเดินทางขึ้นไปนั้น ทูตเชียงใหม่หลบหนีระหว่างทาง สมเด็จพระนารายณ์มหาราชทรงพระพิโรธ จึงโปรดฯ ให้เหล่าแม่ทัพบุกตียึดเมืองลำปางกับเมืองเถิน และรุกต่อขึ้นไปได้เมืองตังกับเมืองลอง น่าสนใจว่า ในหมู่แม่ทัพนายกองในการศึกนี้มี “พระสุพรรณบุรี” เป็นเกียกกาย คือฝ่ายเสบียง (กองวรรณคดีและประวัติศาสตร์, 2537: 213) แต่การศึกครั้งนี้ ยังไม่ได้เมืองเชียงใหม่ ต่อมาใน พ.ศ. 2204 (จ.ศ. 1023) สมเด็จพระนารายณ์มหาราช เสด็จยกทัพขึ้นไปอีกครั้ง และครั้งนี้ทรงยึดได้เมืองลำปาง ลำพูน และเชียงใหม่ พร้อมทั้งอัญเชิญพระพุทธสิหิงค์มาประดิษฐ์ ณ กรุงศรีอยุธยา พร้อมกับเชลยศึกมากมาย เนื้อหาตอนนี้มีเรื่องน่าสนใจคือ ในบรรดาเชลยศึก มีบุตรีหลายนางของบรรดาพระยาเจ้าเมืองล้านนา ซึ่งสมเด็จพระนารายณ์ทรงพระราชทานเป็นรางวัลให้แก่นายทัพทั้งปวงที่ร่วมรบ (กองวรรณคดีและประวัติศาสตร์, 2537: 237-244) จึงน่าสนใจว่า “แม่นาง” ในจารึกวัดปู่บัว จะเป็นธิดาคนหนึ่งของเจ้าเมืองลำพูนได้หรือไม่? ทั้งนี้ ช่วงปีทำจารึกก็ไม่ห่างกันมากนัก นั่นคือหากแม่นางมาอยู่เมืองสุพรรณภูมิใน พ.ศ. 2204 ถัดมาเพียง 5 ปี จึงได้ทำจารึกนี้ อนึ่ง เหตุการณ์อยุธยาได้เมืองลำพูน-เชียงใหม่ พ.ศ. 2204 กลับไม่ปรากฏใน “พื้นเมืองเชียงใหม่” (อรุณรัตน์ และเดวิด, 2543: 129) แม้ข้อมูลช่วงแรกสอดคล้องกัน ด้วยข้อมูลขนาดสั้นว่า เมื่อ พ.ศ. 2203 อยุธยายกพลขึ้นมาตีเชียงใหม่ แต่ตีไม่ได้ ได้แต่เมืองเชียงแสน (ข้อมูลอยุธยาว่าได้เมืองตังกับเมืองลอง) ถัดมา พ.ศ. 2204 มีข้อความสั้นและกำกวมว่า “จึงออกมาตั้ง

เมือง” แล้วข้าม พ.ศ. 2205 ไปเป็น พ.ศ. 2206 ความว่า “ฟ้าสางกุงมาอยู่เชียงแสน” แล้วก็ข้ามไปกล่าวถึง พ.ศ. 2215

3. ข้อสมมุติฐานทางตำนาน

แม้ว่าเสภาเรื่องขุนช้างขุนแผนมีเนื้อหาแบบนิยายเพื่อความบันเทิง แต่สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาดำรงราชานุภาพ ทรงตั้งข้อสังเกตว่าองค์ประกอบของเรื่องราวหลายตอน สอดคล้องกับเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ในหนังสือ “คำให้การชาวกรุงเก่า” ดังปรากฏเนื้อหาพ้องกันในตอนพระพันวษากับขุนแผน ซึ่งเป็นเหตุการณ์อยุธยายกทัพตีเชียงใหม่ เพื่อชิงเจ้าหญิงล้านช้างคืน จึงทรงวินิจฉัยว่าเรื่องขุนแผนนี้ ควรเกิดขึ้นในรัชกาลสมเด็จพระรามาธิบดีที่ 2 โดยทราบจากการไล่ลำดับความสัมพันธ์ระหว่างพระพันวษากับศรีสุดาจันทร์ในคำให้การชาวกรุงเก่า (ดู “ว่าด้วยเรื่องขุนช้างขุนแผน” ใน กรมศิลปากร, 2538ก: [3]) อย่างไรก็ตาม แม้ทรงวินิจฉัยว่า เลขศักราชในเสภา “ร้อยสี่สิบเจ็ดปี” (147) ตกคำว่า แปด จึงควรเป็น “แปดร้อยสี่สิบเจ็ดปี” (847) ถ้าวางให้เป็นจุลศักราชก็จะได้ปีเกิดของขุนแผนคือ พ.ศ. 2028 แต่ผู้วิจัยเห็นว่าหากมิได้เขียนตกหล่นแล้ว **เป็นไปได้หรือไม่?** ที่ “147” เป็น **“อายุของกรุงศรีอยุธยา”** หรือ **“ศรีอโยธยาศก”** แม้ไม่มีหลักฐานเกี่ยวกับการใช้ศักราชนี้ แต่ผู้วิจัยขอตั้งเป็นข้อสมมุติฐาน เพื่อให้เรื่องราวของขุนแผนเชื่อมโยงได้กับประวัติศาสตร์อยุธยารบกับเชียงใหม่ ดังนั้น หากเป็นไปตามเงื่อนไขนี้ จากข้อความในบทเสภาที่ว่า

> ๏ จะกล่าวถึงเรื่องขุนแผนขุนช้าง ทั้งนวลนางวันทองผ่องศรี
> ศักราชร้อยสี่สิบเจ็ดปี พ่อแม่เขาเหล่านี้คนครั้งนั้น
> เป็นข้าขอบขัณฑสิมา สมเด็จพระพันวษานราสวรรค์
> จะว่าเนื่องตามเรื่องนิยายพลัน ท่านผู้ฟังทั้งนั้นจงเข้าใจ
> (กรมศิลปากร, 2538ก: 1)

เรื่องราวจึงเริ่มขึ้นในศรีอโยธยาศกที่ 147 ตรงกับ พ.ศ. 2041 ไทยสากล (พ.ศ. 1894 ไทยสากล + 147) ในรัชกาลสมเด็จพระรามาธิบดีที่ 2 (พ.ศ. 2034-2072) ซึ่งตีความได้ว่า **“ขุนแผนเกิดใน พ.ศ. 2041 ไทยสากล”**

หากเป็นไปตามเงื่อนไขนี้ ก็จะลำดับเหตุการณ์ประวัติศาสตร์ที่เชื่อมโยงกับอายุของขุนแผนพร้อมสมมุติฐานดังนี้

(1) พ.ศ. 2058 สมเด็จพระรามาธิบดีที่ 2 เสด็จตีเมืองลำปาง ตรงกับ**ขุนแผนอายุ 17 ปี** ซึ่งในบทเสภาว่าถูกพระพันวษาเรียกให้มาเป็นแม่ทัพรบเชียงใหม่ แต่ตามตรรกะทางประวัติศาสตร์การรบนั้น เป็นไปได้ยากที่พระมหากษัตริย์จะฝากฝังกองทัพไว้กับเด็กวัยรุ่นที่ไม่มีประสบการณ์สงคราม นอกจากจะมีในนิทานวีรบุรุษ

(2) พ.ศ. 2072 สมเด็จพระรามาธิบดีที่ 2 เสด็จสวรรคต ตรงกับ**ขุนแผนอายุ 31 ปี** ขุนแผนอาจรับราชการแล้ว และต่อเนื่องถึงเป็นขุนพลในรัชกาลสมเด็จพระไชยราชาธิราช

(3) พ.ศ. 2088 สมเด็จพระไชยราชาธิราช เสด็จตีล้านนา ได้เมืองเชียงใหม่-ลำพูน-ลำปาง ตรงกับขุนแผนอายุ 47 ปี และตรงกับเหตุการณ์ในบทเสภาว่าด้วยพระพันวษารบเชียงใหม่ครั้งที่ 1 กรณีพิพาทเรื่องเมืองเชียงทอง ซึ่งตรัสสั่งให้ขุนแผนเป็นแม่ทัพไปตีได้เมืองเชียงใหม่ การศึกครั้งนี้ขุนแผนได้ “นางลาวทอง” ธิดานายบ้านจอมทองมาเป็นภรรยา (กรมศิลปากร, 2538ก: 171) อนึ่ง วัยนี้เหมาะสมตามตรรกะด้านวัยวุฒิและประสบการณ์ในการครองตำแหน่งแม่ทัพ

(4) พ.ศ. 2107 สมเด็จพระมหาจักรพรรดิส่งสมเด็จพระเจ้าลูกเธอพระเทพกษัตริย์ ไปเป็นชายาแด่สมเด็จพระไชยเชษฐาธิราชแห่งล้านช้าง ตามคำทูลขอ แต่ระหว่างทางถูกพระเจ้าบุเรงนองแห่งอาณาจักรพม่าแย่งชิงตัวไปได้ ตรงกับ**ขุนแผนอายุ 66** ปี และตรงกับเหตุการณ์ในบทเสภาว่าด้วยพระพันวษารบเชียงใหม่ครั้งที่ 2 ตอนพระยาเชียงใหม่ ดักชิงตัวนางสร้อยทอง ผู้เป็นราชธิดาของพระยาล้านช้าง ซึ่งพระราชบิดาถวายให้เป็นชายาแด่พระพันวษา ศึกครั้งนี้ ขุนแผนกับพลายงาม ผู้เป็นลูกชาย สามารถนำทัพตียึดเมืองเชียงใหม่ได้ และได้เชลยศึกมากมาย ขุนแผนจึงได้รับการแต่งตั้งเป็น “พระยาสุรินทร์ฤชัยมไหสูรย์ภักดี” เจ้าเมืองกาญจนบุรี และพลายงามเป็น “จมื่นไวยวรนาถ” หัวหมื่นมหาดเล็กเวรฝ่ายขวา (กรมศิลปากร, 2538ข: 156)

นอกจากนี้ เนื้อเรื่องตอนนี้ยังตรงกับรัชกาลพระพันวษา ใน “คำให้การชาวกรุงเก่า” แต่มีตัวละครขุนแผนเพียงคนเดียว (กรมศิลปากร, 2515: 61-70)

ด้วยวัย 47 ปี ใน พ.ศ. 2088 ขุนแผนเหมาะสมกับการเป็นขุนศึกผู้มากประสบการณ์ เรื่องราวของขุนแผนจึงเป็นเรื่องที่น่าจดจำในฐานะวีรบุรุษของชาวเมืองสุพรรณภูมิ และเป็นขุนพลใหญ่ของกรุงศรีอยุธยา ผู้รบชนะล้านนาในช่วงปลายพุทธศตวรรษที่ 21 – ต้นพุทธศตวรรษที่ 22 แต่การเล่านิทานท้องถิ่น ย่อมมีการดัดแปลงให้เนื้อเรื่องสนุกสนานเกินจริงเพื่อเติมเต็มจินตนาการ อนึ่ง “ศึกชิงนาง” ใน พ.ศ. 2107 ซึ่งถูกนำมาเป็นท้องเรื่องสำคัญของ “ตำนานขุนแผน” นั้น แม้ปรากฏในพระราชพงศาวดารกรุงศรีอยุธยาหลายฉบับว่า เป็นเหตุการณ์ในรัชกาลสมเด็จพระมหาจักรพรรดิ แต่ทว่าข้อมูลในพงศาวดารต่างฝ่ายทั้งไทย พม่า และลาว กลับให้ข้อมูลไม่ตรงกัน โดยข้อมูลฝ่ายพม่าและลาวไม่กล่าวถึง ดังนั้น แท้จริงแล้วเหตุการณ์นี้เกิดขึ้นจริงหรือไม่ หรือเป็นเพียงนิทานอีกเรื่องหนึ่ง ที่ถูกเติมเข้ามาในเอกสารประวัติศาสตร์ของฝ่ายอยุธยา (ดู ตรงใจ, 2561: 125-126)

ดังนั้น หากวิเคราะห์เฉพาะจุดเชื่อมโยงระหว่างตำนานขุนแผนกับเนื้อหาจารึกวัดปู่บัวแล้ว พบว่าข้อมูลจากทั้ง 2 แหล่ง อาจมีจุดเชื่อมโยงเดียวกันคือ **เหตุการณ์กรุงศรีอยุธยาตีได้เมืองลำพูน พ.ศ. 2088 และได้ผลลัพธ์เหมือนกันคือ เหล่าธิดาเชื้อพระวงศ์ที่ถูกจับเป็นเชลย ได้กลายมาเป็นภรรยาของแม่ทัพนายกองที่ร่วมศึก** กรณีนี้คือ “แม่นาง” แห่งเมืองลำพูน ได้มาเป็นภรรยาของเจ้าเมืองสุพรรณภูมิ ในขณะที่ “นางลาวทอง” แห่งบ้านจอมทอง ได้มาเป็นภรรยาของขุนแผน การพระราชทานธิดาของเชลยศึกผู้สูงศักดิ์เป็นรางวัลให้แก่บรรดาแม่ทัพนายกองนั้น มีปรากฏเป็นกรณีศึกษาในการศึกรัชสมัยสมเด็จพระนารายณ์มหาราชเสด็จตีได้เมืองเชียงใหม่ ดังที่กล่าวไปแล้ว ด้วยเหตุนี้ หากตีความด้วยเงื่อนไข 2 ประการคือ (1) จารึกวัดปู่บัว ถูกทำขึ้นใน พ.ศ. 2089 และ (2) ขุนแผนได้ร่วมรบในศึกนี้แล้ว จารึกวัดปู่บัว ก็อาจเป็นจารึกร่วมสมัยกับตำนานขุนแผนได้หรือไม่? โดยมีเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์คือ กรุงศรีอยุธยาตีได้เมืองลำพูน พ.ศ. 2088 เป็นตัวเชื่อม

สรุปผลวิจัยและข้อเสนอแนะ

แม้จารึกวัดปู่บัว (สพ.8) ได้ถูกค้นพบและส่งมาเก็บรักษาไว้ ณ พิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ พระนคร ตั้งแต่ พ.ศ. 2473 แต่ผ่านมาจนถึงปัจจุบันเป็นเวลา 90 ปี ก็ยังไม่เคยมีการแปลเป็นบทภาษาไทยโดยสมบูรณ์ ทำให้ที่ผ่านมา การใช้ข้อมูลจากจารึกนี้ ยังทำกันได้ไม่เต็มที่ ผลการแปลครั้งนี้ทำให้เกิดข้อสมมุติฐานเบื้องต้นว่า จารึกนี้ทำโดยเจ้าเมืองสุพรรณภูมิกับภรรยาชาวลำพูน ร่วมด้วยเครือญาติ เนื่องในโอกาสการประดิษฐานพระพุทธรูปองค์หนึ่งไว้ให้แก่เมืองสุพรรณภูมิใน “วันอาทิตย์ ขึ้น 11 ค่ำ เดือนหก ปีมะเมีย” แต่จารึกไม่ได้ระบุศักราช ระบุไว้แต่เพียงปีมะเมีย จึงทำให้มีความเป็นไปได้ที่วันเดือนปีทางจันทรคติดังกล่าว จะตรงกับวันเดือนปีตามปฏิทินไทยสากลจำนวน 6 ศักราช และหากรวมวันข้างขึ้นที่คลาดเคลื่อน 1-2 วันด้วยแล้ว จะมีจำนวนมากถึง 26 ศักราช

อย่างไรก็ตาม ถ้าพิจารณาวันเดือนปีตามปฏิทินไทยสากลดังกล่าวร่วมกับเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่กรุงศรีอยุธยาสามารถยึดเมืองลำพูนและเมืองเชียงใหม่ได้ ก็จะมี 2 เหตุการณ์คือ 1) ศึกอยุธยา-เชียงใหม่ พ.ศ. 2088 ในรัชกาลสมเด็จพระไชยราชาธิราช สอดคล้องกับวันเดือนปีที่ข้างขึ้นไม่คลาดเคลื่อนคือ **วันอาทิตย์ที่ 21 เมษายน พ.ศ. 2089 ไทยสากล** ซึ่งมีบริบททางจารึกศึกษาสนับสนุนด้วยว่า ปีที่ทำจารึกควรอยู่ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 21 เพราะมีรูปแบบการใช้คำมงคลเหมือนกับกลุ่มจารึกพบที่เชียงใหม่และลำพูนที่นิยมใช้กันในช่วงเวลานี้ รวมไปถึงการปรากฏนาม “ญาณเทพ” ในจารึกพบที่พะเยา ก็อยู่ในช่วงเวลานี้ด้วยเช่นกัน กับ 2) ศึกอยุธยา-เชียงใหม่ พ.ศ. 2204 ในรัชกาลสมเด็จพระนารายณ์มหาราช สอดคล้องกับวันเดือนปีที่ข้างขึ้นคลาดเคลื่อน 2 วัน คือ **วันอาทิตย์ที่ 16 พฤษภาคม พ.ศ. 2209 ไทยสากล**

ผู้วิจัยพิจารณาว่า วันเดือนปีที่เป็นไปได้มากที่สุดในการทำจารึกนี้ควรอยู่ใน พ.ศ. 2089 คือเป็นจารึกที่สืบเนื่องจากการศึกอยุธยา-เชียงใหม่ในรัชกาลสมเด็จพระไชยราชาธิราช และอาจร่วมสมัยกับ “ตำนานขุนแผน” หากพิจารณาความเชื่อมโยงกันโดยอยู่บนข้อสมมุติฐานที่ว่า ปี 147 ในตอนต้นของบทเสภาขุนช้างขุนแผนนั้น คือ อายุของกรุงศรีอยุธยานับจาก

การสถาปนาเมื่อ พ.ศ. 1894 ไทยสากล ดังนั้น หากปีดังกล่าวเป็นปีเกิดของขุนแผน ก็จะกล่าวได้ว่าขุนแผนเกิด พ.ศ. 2041 ไทยสากล เมื่อไล่ลำดับอายุของขุนแผนตามข้อสมมุติฐานนี้ ก็จะพบว่า หากขุนแผนเป็นแม่ทัพร่วมรบในศึกอยุธยา-เชียงใหม่ พ.ศ. 2088 ก็จะมีอายุ 47 ปี และจากการศึกครั้งนี้ขุนแผนได้นางลาวทองธิดานายบ้านจอมทอง มาเป็นภรรยา ซึ่งก็เป็นไปในทำนองเดียวกับ “พ่อญาณเทพ” เจ้าเมืองสุพรรณบุรี ซึ่งอาจร่วมรบด้วย ก็ได้ตัว “แม่นาง” เชื้อพระวงศ์เจ้าเมืองลำพูนที่เป็นเชลย มาเป็นภรรยา จากการพระราชทานเป็นรางวัลการรบชนะศึก ในกรณีขุนแผนนั้น น่าสนใจไปอีกว่าด้วยอายุ 66 ปี ของขุนแผนก็ยังเป็นไปได้ในการทำ “ศึกชิงนาง” อันเป็นเหตุการณ์ใน พ.ศ. 2107 รัชกาลสมเด็จพระมหาจักรพรรดิ

การค้นพบจารึกนี้ นับเป็นเรื่องที่น่ายินดีสำหรับแวดวงผู้ศึกษาประวัติศาสตร์และโบราณคดีไทย เพราะสถานภาพทางวิชาการของจารึกนี้คือ เป็นจารึกที่ยังไม่เป็นที่รู้จักกันกว้างขวางมากนักในวงวิชาการ เหตุเพราะยังไม่เคยรับการเผยแพร่สู่สาธารณะในกระแสหลัก ส่งผลให้ยังไม่เคยมีผู้ใดศึกษาจารึกนี้อย่างจริงจัง เพื่อวิเคราะห์และตีความให้นอกเหนือไปจากบริบทของการแปลภาษาเพียงอย่างเดียว อันจะทำให้สามารถอธิบายความสำคัญของเนื้อหาจารึกที่อาจเกี่ยวข้องกับบริบททางประวัติศาสตร์ไทยได้ ดังนั้น ผู้วิจัยจึงเห็นว่าคำแปลที่เผยแพร่นั้น เพียงพอในการตีความ และสมควรจะรีบศึกษาในเชิงประวัติศาสตร์ เพื่อความงอกเงยทางวิชาการ โดยบทความนี้ อาจช่วยในการขยายองค์ความรู้ที่เกี่ยวข้องกับเมืองสุพรรณบุรีได้ไม่มากก็น้อย หากจะมีการศึกษาจารึกนี้เพิ่มเติมอีกในอนาคต ควรมีการจำลองเส้นอักษรใหม่ และจัดทำคำอ่านใหม่ เพื่อนำมาใช้ตรวจสอบกับคำอ่านที่ตีพิมพ์เผยแพร่ขณะนี้ว่ามีการคัดลอกถูกผิดหรือไม่อย่างไร และเพื่อตรวจสอบข้อความที่ชำรุดอีกครั้งว่าสามารถอ่านเพิ่มเติมได้อีกหรือไม่ ทั้งนี้ เพื่อให้การอ่านแปลครั้งใหม่ในอนาคตมีความถูกต้องมากยิ่งขึ้น

กิตติกรรมประกาศ

ผู้วิจัยขอขอบพระคุณ คุณปัญชลิต โชติกเสถียร และ “ชมรมนักโบราณคดี (สมัครเล่น) สุพรรณ” ที่นำเสนอข้อมูลของจารึกวัดปู่บัวให้เป็นที่รู้จักในสาธารณะ ซึ่งเป็นการเปิดโอกาสให้ผู้วิจัยได้แปลและตีความเนื้อหาของจารึกให้กว้างขวางยิ่งขึ้น ขอบพระคุณ นพ.นิคม มีอินทร์ ที่เอื้อเฟื้อสำเนาภาพเนื้อหาบทความ “ลานทองจากสุพรรณ” ในหนังสือหายากเรื่อง “ที่ระลึกเปิดอาคารศาลจังหวัดสุพรรณบุรี ศาลแขวงสุพรรณบุรี 16 กุมภาพันธ์ 2505” ขอขอบพระคุณ “ผู้เขียนนิรนาม” บทความลานทองเมืองสุพรรณ และ “ผู้เชี่ยวชาญกรมศิลปากร” ซึ่งไม่ประสงค์ออกนาม (คาดว่าคือ ศ.ฉ่ำ ทองคำวรรณ) ที่ร่วมเผยแพร่ข้อมูล ขอขอบพระคุณ อาจารย์ ดร.เชิดศักดิ์ แซ่ลี่ ภาควิชาฟิสิกส์ คณะวิทยาศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และ อาจารย์อรพิน ริยาพร้าว สถาบันวิจัยดาราศาสตร์แห่งชาติ ที่ให้ความอนุเคราะห์ตรวจสอบความถูกต้องตรงกันของวันเดือนปีหลักที่ผู้วิจัยใช้อภิปราย สุดท้าย ผู้วิจัยขอขอบพระคุณ รศ.เสมอ บุญมา ที่กรุณาให้คำปรึกษา แนะนำ และชี้แนะการแปลภาษาบาลีเป็นบทแปลภาษาไทย หากการแปลยังคงขาดตกบกพร่องประการใด ผู้วิจัยขอรับผิดชอบแต่เพียงผู้เดียว และยินดีรับข้อเสนอแนะอันเป็นประโยชน์จากผู้อ่าน มาพิจารณาปรับปรุงต่อไป

เชิงอรรถ

[1] ปัจจุบันคือ (1) จารึกพุทธฎีกาสมเด็จพระคุรุจุฬามุณีศรีสังฆราช (กท.56) (หอสมุดแห่งชาติ 2529: 35-37) หรืออีกชื่อคือ จารึกลานทองวัดพระศรีรัตนมหาธาตุสุพรรณบุรี (ลานที่ 2) (ศานติ ภักดีคำ และนวรัตน์ ภักดีคำ 2561: 226-229) และ (2) จารึกเจ้ารัตนโมลีศรีไตรโลกย์ (กท.55) (หอสมุดแห่งชาติ 2529: 90-92; ศานติ ภักดีคำ และนวรัตน์ ภักดีคำ 2561: 223-225).

[2] ทองเจือ อ่างแก้ว ใช้ปฏิทินสุริยคติของสหราชอาณาจักร ซึ่งเริ่มใช้ปฏิทินสากล เมื่อ ค.ศ. 1753 (พ.ศ. 2296) สำหรับเทียบปฏิทินจันทรคติไทย ดังนั้น วันเดือนปีทางสุริยคติที่ได้ก่อน ค.ศ. 1753 จึงเป็นไปตามปฏิทินจูเลียน อันที่จริงแล้ว ปฏิทินสากล

ใช้ครั้งแรกโดยกลุ่มประเทศที่นับถือนิกายโรมันแคธอลิกตั้งแต่วันศุกร์ที่ 15 ตุลาคม ค.ศ. 1482 (พ.ศ. 2125 ไทยสากล).

[3] จากการทดสอบเทียบวันเดือนปีทางจันทรคติของจารึกที่สุ่มเลือกโดยผู้วิจัย พบว่า จารึกที่มีวันเดือนปีทางจันทรคติ “ตรงกัน” กับเกณฑ์ของ ทองเจือ อ่างแก้ว เช่น (1) จารึกเจ้าเถรศรีเทพคิริมานนท์ พ.ศ. 1955 (2) จารึกสมเด็จพระมหามุนีรัตนโมลี พ.ศ. 1964 (3) จารึกฐานพระอิศวร พ.ศ. 2053; “คลาดเคลื่อน 1 วัน” เช่น (1) จารึกวัดส่องคบ 3 พ.ศ. 1973 (2) จารึกรอยพระยุคลบาทวัดบวรนิเวศวิหาร พ.ศ. 1969 (3) จารึกลานทองวัดพระศรีรัตนมหาธาตุ สุพรรณบุรี ลานที่ 2 พ.ศ. 1990 (3) จารึกวัดตำหนัก 2023; “คลาดเคลื่อน 2 วัน” เช่น (1) จารึกลานทองขุนอินทากร 2031 (2) แม่นางมงคลเทวี 2037 (3) จารึกพระธรรมกาย พ.ศ. 2091

[4] เพื่อตรวจสอบผลการสอบเทียบศักราชของผู้วิจัย ซึ่งวางเกณฑ์ตามอาจารย์ทองเจือ อ่างแก้ว ว่าคลาดเคลื่อนหรือไม่ ผู้วิจัยจึงขอความอนุเคราะห์จาก อาจารย์ ดร.เชิดศักดิ์ แซ่ลี่ ภาควิชาฟิสิกส์ คณะวิทยาศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และ อาจารย์อรพิน ริยาพร้าว สถาบันวิจัยดาราศาสตร์แห่งชาติ ช่วยตรวจสอบวันเดือนปีตามจารึกคือ “วันอาทิตย์ ขึ้น 11 คำ เดือนหก มะเมีย” ว่าสามารถตรงกับปีใดได้บ้าง ซึ่งทั้งสองท่านได้ให้ความอนุเคราะห์ตรวจสอบและแจ้งว่า ในช่วง จ.ศ. 800-950 (พ.ศ. 1981-2131) นั้น มีวันเดือนปีที่เป็นไปได้มากที่สุดอยู่ 2 วันคือ (1) วันอาทิตย์ที่ 16 เมษายน พ.ศ. 2065 (วันเกรกอเรียน) (จ.ศ.884) และ (2) วันอาทิตย์ที่ 21 เมษายน พ.ศ. 2089 (วันเกรกอเรียน) (จ.ศ. 908) ซึ่งทั้งสองวันนี้ ตรงกับผลการสอบเทียบศักราชของผู้วิจัย (ดู ตารางที่ 1) ผู้วิจัยจึงขอขอบพระคุณทั้งสองท่าน มา ณ โอกาสนี้ อนึ่ง เมื่อพิจารณาร่วมกับบริบททางประวัติศาสตร์แล้ว ผู้วิจัยจึงเลือกวันอาทิตย์ที่ 21 เมษายน พ.ศ. 2089 มาอภิปราย.

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กรมศิลปากร. 2515. *คำให้การชาวกรุงเก่า คำให้การขุนหลวงหาวัด และพระราชพงศาวดารกรุงเก่า ฉบับหลวงประเสริฐอักษรนิติ์*. พระนคร: สำนักพิมพ์คลังวิทยา.

กรมศิลปากร. 2518. *คำให้การชาวกรุงเก่า คำให้การขุนหลวงหาวัด และพระราชพงศาวดารกรุงเก่า ฉบับหลวงประเสริฐอักษรนิติ์* (พิมพ์ครั้งที่ 2). นครหลวง: สำนักพิมพ์คลังวิทยา.

กรมศิลปากร. 2538ก. *เสภาเรื่องขุนช้างขุนแผน เล่ม 1* (พิมพ์ครั้งที่ 70). กรุงเทพฯ: องค์การค้าของคุรุสภา.

กรมศิลปากร. 2538ข. *เสภาเรื่องขุนช้างขุนแผน เล่ม 3* (พิมพ์ครั้งที่ 70). กรุงเทพฯ: องค์การค้าของคุรุสภา.

กรมศิลปากร. 2551. *จารึกล้านนา ภาค 2 เล่ม 1 จารึกจังหวัดเชียงใหม่ ลำปาง ลำพูน และแม่ฮ่องสอน*. กรุงเทพฯ: คณะอนุกรรมการพิจารณาจารึกเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ไทย ในคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทย กรมศิลปากร.

กองวรรณคดีและประวัติศาสตร์. 2537. *ประชุมพงศาวดาร ภาคที่ 82 เรื่อง พระราชพงศาวดารกรุงสยาม จากต้นฉบับของบริติชมิวเซียม กรุงลอนดอน* พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.

ก่องแก้ว วีระประจักษ์ และนิยะดา ทาสุคนธ์. 2524. *รายงานวิจัยเรื่องการวิวัฒน์ของรูปอักษรธรรมล้านนา*. กรุงเทพฯ: สภาวิจัยแห่งชาติ.

จันทบุรีนฤนาถ (พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระ-). 2537. *ปทานุกรมบาลี ไทย อังกฤษ สันสกฤต ฉบับ พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระจันทบุรีนฤนาท* (พิมพ์ครั้งที่ 4). กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

จำปา เยื้องเจริญ, เทิม มีเต็ม, และคงเดช ประพัฒน์ทอง. ม.ป.ป. วิเคราะห์ศิลาจารึกในพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ หริภุญไชย. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.

จำปี ซื่อสัตย์. 2551. *พจนานุกรมมอญ-ไทย สำเนียงมอญลพบุรี เล่ม 2*. กรุงเทพฯ: ที่ระลึกการพระราชทานเพลิงศพพระธรรมเมธาภรณ์ (สนิท สุภาจาโร) ณ เมรุวัดจันทน์กะพ้อ อำเภอสามโคก จังหวัดปทุมธานี วันเสาร์ที่ 15 มีนาคม 2551.

ฉันทัส เพียรธรรม. 2560. “การสังเคราะห์องค์ความรู้ประวัติศาสตร์รัฐสุพรรณภูมิจังหวัดสุพรรณบุรี ด้วยกระบวนการการมีส่วนร่วม”, *วารสารวิทยาลัยนครราชสีมา,* 11(1): 272-290.

ชมรมนักโบราณคดี (สมัครเล่น) เมืองสุพรรณ 2564ก. *Facebook (5 พฤษภาคม 2564): คลายปริศนาจารึกลานทองวัดปู่บัว จ.สุพรรณบุรี*. สืบค้นจาก https://www.facebook.com/groups/suphanhistory/ posts/2740107586301255/ (15 กรกฎาคม 2564).

ชมรมนักโบราณคดี (สมัครเล่น) เมืองสุพรรณ 2564ข. Youtube (5 พฤษภาคม 2564): คลายปริศนาจารึกลานทองวัดปู่บัว จ.สุพรรณบุรี. สืบค้นจาก https://www.youtube.com/watch?v=9uhJkYrbdwE (15 กรกฎาคม 2564).

ตรงใจ หุตางกูร. 2561. *การปรับแก้เทียบศักราช และการอธิบายความพระราชพงศาวดารกรุงเก่า ฉบับหลวงประเสริฐ*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).

ทองเจือ อ่างแก้ว. 2516. *เถลิงศก 5285 ปี ตั้งแต่กลียุคศักราช 0 ถึง 5285 ก่อนพุทธศักราช 2558 ถึง พ.ศ. 2727 คำนวณตามสูตร์คัมภีร์สุริยยาตร์*. สระบุรี: ชวนะการพิมพ์.

ประเสริฐ ณ นคร และคณะ. 2534. *จารึกล้านนา ภาค 1 เล่ม 1 จารึกจังหวัด น่าน พะเยา แพร่*. กรุงเทพฯ: โครงการวิจัยการปริวรรตและชำระจารึกล้านนา มูลนิธิเจมส์ เอช ดับเบิ้ลยู ทอมป์สัน จัดพิมพ์ในวโรกาส สมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี พระชนมายุครบ 3 รอบ พุทธศักราช 2534.

ปัญชลิต โชติกเสถียร. ชมรมนักโบราณคดี (สมัครเล่น) เมืองสุพรรณ. (20 กรกฎาคม 2564). สัมภาษณ์.

ปิยะดา อินทร์สงค์. 2564. “(๔) ศธ ๒.๑.๑/๑๒๒ พบพระพุทธรูปในพระเจดีย์พังวัดปู่บัว จังหวัดสุพรรณบุรี” ใน *นานา . . . น่ารู้จากเอกสารจดหมายเหตุ เรื่อง : การค้นพบพระพุทธรูปปางนาคปรก วัดปู่บัว จังหวัดสุพรรณบุรี*. หอจดหมายเหตุแห่งชาติ จังหวัดสุพรรณบุรี. สืบค้นจาก https://www. finearts.go.th/suphanburiarchives/view/23707 (21 กรกฎาคม 2564).

นิรนาม. 2505. *ที่ระลึกเปิดอาคารศาลจังหวัดสุพรรณบุรี ศาลแขวงสุพรรณบุรี 16 กุมภาพันธ์ 2505.* ม.ป.พ.

นิรนาม. 2517. “จารึกเจดีย์วัดปู่บัว.” ใน *สารพัดเรื่องเมืองสุพรรณ*. (หน้า 90-91). ม.ป.ท.: ม.ป.พ., หนังสืออนุสรณ์งานศพ: ประสงค์ บูรณากาญจน์ (ผู้ใหญ่กุ่ยกิม) พ.ศ. 2442-2507.

พระพุทธญาณ-พระพุทธพุกาม. 2553. *มูลสาสนา สำนวนล้านนา*. เชียงใหม่: เนื่องในงานทำบุญอายุวัฒนมงคล พระครูสุวัตถิ์ปัญญาโสภิต (ครูบาปัญญาวชิระ) วัดแสนเมืองมาหลวง (หัวข่วง) จังหวัดเชียงใหม่.

พระเทพปริยัติโมลี (สุทัศน์). 2560. *หลักสูตรบาลีไวยากรณ์และหลักสัมพันธ์* (พิมพ์ครั้งที่ 13). กรุงเทพฯ: สำนักเรียนวัดโมลีโลกยาราม.

พระมหาวุฒิพงษ์ วุฑฺฒิวโส, พระครูโสภณวีรานุวัตร, และปัณณวิชย์ แสงหล้า. 2560. *การพัฒนาศักยภาพแหล่งท่องเที่ยวทางพระพุทธศาสนาของวัดในจังหวัดสุพรรณบุรี.* รายงานการวิจัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาลัยสงฆ์สุพรรณบุรีศรีสุวรรณภูมิ.

พิชญ์ อุทัยภพ. 2561. *งานศิลปกรรมในลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาระหว่างปลายพุทธศตวรรษที่ 18 ถึงก่อนการสถาปนากรุงศรีอยุธยาเป็นราชธานี*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ศิลปะ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

พิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ สุพรรณบุรี. 2564. *โบราณวัตถุที่สำคัญ: พระพุทธรูปนาคปรกพบที่วัดปู่บัว*. พิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ สุพรรณบุรี. สืบค้นจาก https://www.finearts.go.th/ suphanburimuseum/view/11592-โบราณวัตถุที่สำคัญ (22 กรกฎาคม 2564).

พุทธสมาคมจังหวัดสุพรรณบุรี. 2506. "จารึกเจดีย์วัดปู่บัว" ใน *การประชุมพุทธศาสนสมาคมแห่งประเทศไทยครั้งที่ 11 ณ จังหวัดสุพรรณบุรี ระหว่าง วันที่ 14-17 พฤศจิกายน พ.ศ. 2506*. (หน้า 299-300).

มนัส โอภากุล. ม.ป.ป. *ประวัติศาสตร์ และโบราณคดีเมืองสุพรรณ*. กรุงเทพฯ: บริษัทมีเดียเอนเตอร์ไพรส์.

มนัส โอภากุล. 2527. "ชุมชนพันปีกับโบราณวัตถุที่เมืองสุพรรณบุรี", *วารสารเมืองโบราณ*, 10(4): 43-50.

ราชกิจจานุเบกษา. 2478. "24. วัดปู่บัว อำเภอท่าพี่เลี้ยง ตำบลพิหารแดง." ใน *ประกาศกรมศิลปากร กำหนดจำนวนโบราณสถานสำหรับชาติ.* (วันที่ 8 มีนาคม 2478) 52: 3711.

ราชบัณฑิตยสถาน. 2550. "พระไอยการลักภาลูกเมียผู้คน" ใน *กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 1*. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน.

ศานติ ภักดีคำ และนวรัตน์ ภักดีคำ. 2561. *ประวัติศาสตร์อยุธยาจากจารึก: จารึกสมัยอยุธยา.* กรุงเทพฯ: สมาคมประวัติศาสตร์ในพระราชูปถัมภ์ สมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี.

สุด ศรีสมวงศ์, และพรหม ขมาลา (แปล). 2557. *ตำนานมูลศาสนา*. รวี สิริอิสสระนันท์ (บรรณาธิการ). นนทบุรี: ศรีปัญญา.

แสง มนวิทูร (แปล). 2518. *ชินกาลมาลีปกรณ์* (พิมพ์ครั้งที่ 5). กรุงเทพฯ. (พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ นายพงษ์สวัสดิ์ สุริโยทัย ท.ม., ต.ช. ณ เมรุวัดธาตุทอง 15 พฤศจิกายน 2518).

แสง มนวิทูร (แปล). 2540. *ศาสนวงศ์ หรือ ประวัติศาสตร์ ฉบับพระปัญญาสามี* (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, ในงานพระราชทานเพลิงศพพระราชธรรมสุนทร (ฉ่อง ถาวโร) อดีตเจ้าอาวาสวัดพิชยญาติการาม รองเจ้าคณะภาค 16.

สำนักหอสมุดแห่งชาติ. 2548. *ประชุมจารึก ภาคที่ 8 จารึกสุโขทัย*. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, คณะอนุกรรมการพิจารณาจารึกเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ไทย ในคณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทย.

หลวงเทพดรุณานุศิษฏ์ (ทวี ธรมธัช ป.๙). 2540. *ธาตุปฺปทีปิกา (หรือพจนานุกรม บาลี-ไทย)* (พิมพ์ครั้งที่ 7). กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

หอสมุดแห่งชาติ. 2529. *จารึกในประเทศไทย เล่ม 5.* กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.

อบต. สนามชัย. 2564. *วัดปู่บัว* (องค์การบริหารส่วนตำบลสนามชัย สุพรรณบุรี). สืบค้นจาก https://www.sao-sanamchai.go.th/th/index.php/2017-11-13-12-25-35/379-วัดปู่บัว (21 กรกฎาคม 2564).

อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว และเดวิด เค วัยอาจ. 2543. *ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่.* เชียงใหม่: สำนักพิมพ์ตรัสวิน (ซิลค์เวอร์มบุคส์).

ฮันเตอร์ เอียน วัตสัน. 2556. *การศึกษารูปคำภาษามอญโบราณจากจารึกที่พบในประเทศไทย ระหว่างพุทธศตวรรษที่ 12-17*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาจารึกภาษาตะวันออก บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

ภาษาอังกฤษ

DDSA. 2021. *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary (updated in March 2021)*. Retrived from https://dsal.uchicago.edu/dictionaries/pali/ (July 31st, 2021).

Google Maps. 2021. *Suphanburi*. Retrived from https://www.google.co.th/maps (July 10th, 2021)

Monier-Williams, M. 2003. *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically arranged with Special Reference to cognate Indo-European Languages*. (3rd Reprint). New Delhi: Asian Educational Services.

Nai Tun Way. 2012. *A Dictionary of the Mon Inscription from the Sixth to Sixteenth Centuries*. Bangkok: Tech Promotion & Advertising co., Ltd.

Shorto, H. L. 1971. *A Dictionary of the Mon Inscriptions from the Sixth to Sixteenth Centuries*. London: Oxford University Press.

Walker, J. 2015. *Fourmilab Switzerland: Calendar Converter.* Retrieved from https://www.fourmilab.ch/documents/calendar (August 7th, 2021).

พิพิธบางลำพูกับแฟนตาซีชาตินิยม การสร้างการรับรู้และอารมณ์ความรู้สึก

Pipit Banglamphu Museum and Nationalism as A Fantasy: The Construction of the Recollection and Technique of Feeling

ธนวัฒน์ ปัญญานันท์
ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)
Tanawut Panyanant
Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public Organisation)
E-mail: benzkiew@gmail.com
นฤมล ธีรวัฒน์
คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
Naruemol Teerawat
Faculty of Humanities, Chiang Mai University
E-mail: ntnaruemol@gmail.com

วันรับบทความ: 29 กรกฎาคม 2564 (Received July 29, 2021)
วันแก้ไขบทความ: 31 สิงหาคม 2564 (Revised August 31, 2021)
วันตอบรับบทความ: 6 ตุลาคม 2564 (Accepted October 6, 2021)

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาการเลือกสรรข้อมูลที่จะถูกนำเสนอในพิพิธภัณฑ์และการเร้าอารมณ์ความรู้สึกผ่านการจำลองพื้นที่พิพิธภัณฑ์ในรูปแบบแฟนตาซี โดยใช้พิพิธบางลำพูเป็นกรณีศึกษาและใช้แนวคิดเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างพิพิธภัณฑ์ เรื่องเล่าและอารมณ์ความรู้สึกเป็นมุมมองหลักในการศึกษา ผลการศึกษาชี้ให้เห็นว่าการนำเสนอข้อมูลภายในพิพิธบางลำพูมีความย้อนแย้งกับอุดมการณ์ในการก่อตั้ง กล่าวคือ พิพิธภัณฑ์เลือกนำเสนอเฉพาะประวัติศาสตร์วัฒนธรรมอันดีงามของชาติ และละเลยความหลากหลายทางวัฒนธรรมอื่นที่ตรงกันข้ามกัน อาทิ การสูบฝิ่นและการ

ค้าประเวณี เป็นต้น นอกจากนี้ การจัดแสดงข้อมูลภายในพิพิธภัณฑ์ถูกปรุงแต่งด้วยด้วยเทคนิคต่าง ๆ ในรูปแบบของเรื่องเล่าแฟนตาซี กล่าวคือ มีการสร้างเนื้อเรื่อง การลำดับเรื่อง รวมทั้งตัวละคร ทั้งนี้เมื่อผู้ชมเข้าชมพิพิธบางลำพู ผู้ชมจะรู้สึกคล้ายกับหลุดเข้าไปในโลกแฟนตาซีของความสุข เช่นเดียวกับมณีจันทร์ในทวิภพ ผ่านภาพ แสง สี และเสียงอันเป็นบ่อเกิดของความรู้สึกโหยหาอดีตและจินตนาการว่าสิ่งที่ถูกนำเสนอคือรากเหง้าของชาติ ดังนั้นพิพิธบางลำพูจึงมิได้ทำหน้าที่เพียงแต่นำเสนอประวัติชุมชนบางลำพู แต่เป็นส่วนหนึ่งของการร่วมสร้างแฟนตาซีชาตินิยม

คำสำคัญ : บางลำพู, พิพิธภัณฑ์, ชาตินิยม, อารมณ์ความรู้สึก

Abstract

Pipit Banglamphu Museum aims to showcase the various cultures and histories of the Banglamphu Community. However, the museum chose to present only the positive memories among the community. These selected representations tend to build the feeling of nationalism. This article aims to study the museum and nationalism as a fantasy, examining the a case study of Pipit Banglamphu Museum, and focusing on 2 questions. Namely, these are: 1) What elements are selected for exhibit in the museum, and what elements are ignored? 2) How does the museum reinforce the concept of nationalism? The results show that the museum contructed a national imaginary in two configurations. Firstly, the museum presents a selected narrative about Banglamphu's history, for example, Si San Banglamphu (Lively Banglamphu) and Tin Khon Dee Sri Banglamphu (Good People of Banglamphu). Although these exhibitions present an ideal community within the concept of the nation, interviews with the people of Banglamphu revealed many hidden histories that could have been shown in

the museum. Secondly, the museum used techniques of feeling where the information is not presented textually but rather displayed with technologies of exhibition, such as movies, pictures, sounds and light. When people walk into the museum, they will touch a visual and auditory fantasy of Banglamphu's history. Thereby, these exhibitions can instigate an internal feeling of nostalgia of national imagined communities. Pipit Banglamphu Museum is not only the documentation of Banglamphu communities, it is a reconstruction of Nationalism as a Fantasy.

Keywords: Pipit Banglamphu, Museum, Nationalism, Feeling

บทนำ

พิพิธภัณฑ์มีบทบาทหน้าที่หลักในการเผยแพร่และจัดแสดงวัตถุผลงาน หรือแม้กระทั่งสิ่งมีชีวิตในรูปแบบต่าง ๆ เพื่อสร้างการรับรู้และถ่ายทอดองค์ความรู้ ความเข้าใจ ตลอดจนเพื่อความสนุกสนานเพลิดเพลินให้กับกลุ่มเป้าหมายกลุ่มต่าง ๆ ในฐานะผู้ชมพิพิธภัณฑ์จึงมีหลายประเภท ซึ่งพิพิธภัณฑ์แต่ละประเภทมีจุดมุ่งหมายในการนำเสนอที่เฉพาะ อาทิ พิพิธภัณฑ์ประวัติศาสตร์นำเสนอเรื่องเล่าหรือเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ พิพิธภัณฑ์ประเภทนี้ โดยส่วนใหญ่มักนำเสนอช่วงเวลาเฉพาะในประวัติศาสตร์ พิพิธภัณฑ์ศิลปะนำเสนอผลงานศิลปะ พิพิธภัณฑ์โบราณคดีนำเสนอหลักฐานโบราณคดีในบางพื้นที่ เป็นต้น เช่นเดียวกันนี้ กลวิธีการจัดแสดงสำหรับพิพิธภัณฑ์ก็มีพัฒนาการไปสู่ความสามารถในการนำเสนอที่หลากหลายด้วย โดยเฉพาะความพยายามเพื่อให้ผู้ชมเข้าถึงสุนทรียะของการจัดแสดงได้อย่างเต็มอิ่มและสมจริง อาทิ การใช้ภาพพาโนราม่า การจำลองฉากและกิจกรรมเสมือนจริง การใช้เสียงเพื่อสร้างบรรยากาศภายในพิพิธภัณฑ์และเสียงประกอบภาพเหตุการณ์เฉพาะ เป็นต้น คุณลักษณะและนิยามโดยกว้างดังกล่าวนี้หากมองอย่างผิวเผินอาจทำให้เข้าใจเพียงว่า พิพิธภัณฑ์จะถูกรับชมโดยผู้เข้าชมเสมือนว่า

พิพิธภัณฑ์เป็นพื้นที่เชิงรับหรือเป็นวัตถุในการศึกษา (object of study) อันนิ่งเฉย อย่างไรก็ตาม งานศึกษาในช่วงที่ผ่านมา อาทิ ontology และ affect studies ที่ให้ความสนใจเกี่ยวกับการทำงานและความสัมพันธ์ของวัตถุ (objects) หรือสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ (non-human) ในรูปแบบอื่น ๆ เช่น สัตว์ กลิ่น เสียง อารมณ์ความรู้สึก เป็นต้น ได้พยายามชี้ให้เห็นแล้วว่าสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์เหล่านี้สามารถกระทำการได้อย่างลึกซึ้งและสลับซับซ้อนเช่นเดียวกัน อย่างไรก็ดี บทความชิ้นนี้มุ่งศึกษาการเลือกจัดแสดงเนื้อหาของพิพิธภัณฑ์โดยใช้มุมมองแบบวรรณกรรมศึกษาและวัฒนธรรมศึกษา และเลือกพิพิธภัณฑ์บางลำพูเป็นกรณีศึกษา

พิพิธบางลำพูเป็นพิพิธภัณฑ์ที่แบ่งพื้นที่เนื้อหาการจัดแสดงเป็น 2 ส่วน คือ ส่วนแรกนำเสนอบทบาทหน้าที่ของกรมธนารักษ์ในการผลิตเหรียญกษาปณ์ และส่วนที่สองนำเสนอประวัติชุมชนย่านบางลำพู ในส่วนที่สองนี้เองที่เป็นที่มาของชื่อ “พิพิธ” ซึ่งอ้างถึงการนำเสนอความแตกต่างหลากหลายทางประวัติศาสตร์ในชุมชนย่าน “บางลำพู” ภายใต้ชื่อ “พิพิธบางลำพู” อย่างไรก็ดี ความแตกต่างหลากหลายที่ถูกนำเสนอในพิพิธบางลำพูกลับเป็นสิ่งที่ถูกคัดสรรเพื่อนำเสนอส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์อันดีงามของชาติ อาทิ คนดีศรีบางลำพูที่เชิดชูผู้ที่ทำคุณงามความดีในย่านบางลำพู ในขณะเดียวกัน ประวัติที่ถูกให้คุณค่าในด้านลบกลับไม่ปรากฏอยู่ในความแตกต่างหลากหลายที่ได้กล่าวอ้างไว้ และนอกจากนี้ ภายในพิพิธฯ แห่งนี้มีการใช้เทคโนโลยีหลายอย่างประกอบกันในการจัดแสดง อาทิ การสร้างฉากจำลองคลองบางลำพู ฉากจำลองโรงภาพยนตร์ การฉายภาพวิดีโออนิเมชั่นพร้อมเสียงประกอบที่ให้ตัวละครเล่าที่มาของบางลำพู เป็นต้น เทคโนโลยีเหล่านี้เข้ามาเติมเต็มรสสัมผัสของผู้เข้าชมให้เข้าใกล้ความเสมือนจริงของวิถีชีวิตในอดีตได้มากขึ้น

ความขัดแย้งระหว่างจุดประสงค์เพื่อนำเสนอความแตกต่างหลากหลายกับการนำเสนอจริงที่คับแคบเป็นประเด็นหลักที่ชี้ให้เห็นว่ามีการเมืองเรื่องการนำเสนอแอบแฝงอยู่ในพิพิธภัณฑ์ พิพิธบางลำพูจึงมิใช่เพียงพิพิธภัณฑ์เชิงรับหรือวัตถุที่ถูกศึกษาของผู้เข้าชมที่เข้าไปศึกษาความรู้ทางประวัติศาสตร์อย่างตรงไปตรงมาเสียทีเดียว และวัตถุหรือสิ่งที่ถูกจัดแสดงในพิพิธฯ ก็มิได้

ทำหน้าที่ในฐานะผู้กระทำการตั้งแต่ต้นด้วยตัวของมันเอง กล่าวคือ พิพิธบางลำพูมิได้เป็นพิพิธภัณฑ์ที่เน้นการนำเสนอวัตถุสะสมหรือ “ภัณฑ์” ในความหมายของข้าวของเครื่องใช้ แต่เน้นที่การบันทึกภาพและฉายภาพจำลองสถานการณ์ทางประวัติศาสตร์ผ่านการประกอบสร้างฉาก เรื่องเล่า ภาพ และเสียงเพื่อสร้างบรรยากาศของอดีต

ดังนั้นเมื่อเข้าไปในพิพิธบางลำพู ผู้เข้าชมจึงเสมือนได้เข้าไปอยู่ในโลกจำลองของอดีตที่แตกต่างจากโลกปัจจุบัน บทความชิ้นนี้จึงมุ่งศึกษาการเล่าเรื่องชุมชนย่านบางลำพูที่ถูกจัดแสดง และการสร้างบรรยากาศซึ่งจะเผยให้เห็นแนวคิดชาตินิยมที่แฝงอยู่ในเรื่องเล่าของการจัดแสดงดังกล่าว

พิพิธบางลำพูกับประวัติศาสตร์ถูกเลือกและประวัติศาสตร์ที่ไม่ได้ถูกเล่า

พิพิธบางลำพูก่อตั้งโดยกรมธนารักษ์ในปี 2555 การจัดแสดงที่โดดเด่นและมีเนื้อหาเฉพาะของพิพิธภัณฑ์แห่งนี้คือ ส่วนของประวัติศาสตร์ชุมชนย่านบางลำพู พื้นที่จัดแสดงในส่วนนี้เป็นอาคารไม้หลังเก่าติดกับคลองบางลำพู แบ่งห้องจัดแสดงเป็น 4 ส่วน ได้แก่ 1) “สีสันบางลำพู” บอกเล่าประวัติศาสตร์ความเป็นมาของชุมชนย่านบางลำพูตั้งแต่ยุคต้นรัตนโกสินทร์ 2) “พระนครเซนเตอร์” บอกเล่าวิถีชีวิตของคนในย่านบางลำพูในอดีตและจำลองร้านค้าเก่าแก่ในย่านบางลำพู ได้แก่ โรงลิเกหอมหวล โรงภาพยนตร์บุศยพรรณ ห้าง ต.เง็กชวน เป็นต้น 3) “ย่ำตรอกบอกเรื่องเก่า” บอกเล่าของดี 7 ชุมชนในย่านบางลำพู ได้แก่ ศิลปะการแทงหยวกของชุมชนวัดใหม่อมตรส ข้าวต้มน้ำวุ้นของชุมชนสามพระยา การผลิตเครื่องเงินของชุมชนบ้านพานถม การตีทองคำเปลวของชุมชนบวรรังษี การทำชุดโขนของชุมชนเขียนนิวาสน์ (ตรอกไก่แจ้) การใช้ใบลานผลิตข้าวของเครื่องใช้ของชุมชนสังเวชวิศยาราม และการเป็นช่างทองของชุมชนมัสยิดจักรพงษ์ และ ส่วนที่ 4) “คนดีศรีบางลำพู” บอกเล่าคุณงามความดีและเชิดชูคนดีในย่านบางลำพูในอดีต

เนื้อหาที่ถูกจัดแสดงทั้งหมดในพิพิธบางลำพูเป็นเนื้อหาในด้านดี ซึ่งสอดคล้องกับความทรงจำเกี่ยวกับเรื่องเล่าแม่บทของประวัติศาสตร์ชาติ โดยทั่วไปเรื่องเล่าแม่บทของประวัติศาสตร์ชาติมักถูกนำเสนอใน 2 ทาง คือ

ประวัติศาสตร์สงครามที่จะเล่าถึงความทรงจำบาดแผลและความกล้าหาญของบรรพบุรุษผู้นำของชาติ เรื่องเล่านี้ปลุกเร้าความรู้สึกโกรธแค้นและสร้างความภาคภูมิใจในชาติในเวลาเดียวกัน ดังเช่น การเสียกรุงในบางระจันหรือการเสียดินแดนในทวิภพ ส่วนเรื่องเล่าอีกรูปแบบคือเรื่องเล่าของอดีตที่ผาสุกราวกับดินแดนในฝันเป็นสังคมที่เต็มไปด้วยความอุดมสมบูรณ์เรียบง่าย ดังเช่น วลี “ในน้ำมีปลาในนามีข้าว” หรือวาทกรรม “ดินแดนสุวรรณภูมิ” ในมุมมองดังกล่าวนี้พิพิธบางลำพูเลือกนำเสนอประวัติศาสตร์ชุมชนที่มีแต่ความผาสุกความสนุกสนานรื่นเริง (ภาพที่ 1)



ภาพที่ 1 ภาพฝาผนังจำลองวิถีชีวิตในชุมชนย่านบางลำพู
ที่มา: “นิทรรศการชุมชนบางลำพู” (2561) http://banglamphumuseum.treasury.go.th/news_view.php?nid=86

เพื่อให้เห็นภาพชัดเจนมากขึ้น ผู้เขียนจะขยายความโดยพิจารณาส่วนต่าง ๆ ที่ถูกเลือกนำเสนอในพิพิธบางลำพู ดังนี้ ใน “สีสันบางลำพู” ให้ภาพวิถีชีวิตของผู้คนในชุมชนบางลำพูซึ่งย้อนไปในอดีต ในส่วนหนึ่งมีการนำเสนอด้วยการแสดงภาพวีดิทัศน์และภาพยนตร์อนิเมชั่นประกอบเสียงแต่มีความยาวไม่มากนัก ด้วยความยาวที่จำกัดนี้สิ่งที่ถูกเลือกสรรค์เพื่อนำเสนอคือการให้ภาพของชุมชนที่มีคนหลากหลายกลุ่มใช้ชีวิตร่วมกันอย่างผาสุก กล่าวคือ ภายใต้การแสดงภาพเคลื่อนไหวดังกล่าวมีการบรรยายถึงประวัติศาสตร์

ชุมชนที่มีผู้คนหลากเชื้อชาติ อาทิ ไทย มอญ ลาว เขมร แขกตานี และจีน อาศัยอยู่ร่วมกันอย่างปรองดอง และด้วยความหลากนั้นทำให้บางลำพูกลายเป็นย่านที่มีขุมทรัพย์ทางมรดกวัฒนธรรมอันล้ำค่า อาทิ ศิลปะการแทงหยวก ข้าวต้มน้ำวุ้น การทำชุดโขน และการใช้ใบลานผลิตข้าวของเครื่องใช้ต่าง ๆ เป็นต้น ใน “พระนครเซนเตอร์” พิพิธบางลำพูเลือกนำเสนอสีสันของมหรสพ ความบันเทิง อาทิ โรงภาพยนตร์ โรงละคร โรงลิเก เป็นต้น ตลอดจนการนำเสนอความเจริญก้าวหน้าทางการค้าและการตลาดผ่านร้านค้าเก่าแก่ในย่านบางลำพู อาทิ ร้านกาแฟนันทิยาซึ่งเป็นร้านกาแฟที่มีเกสเฮาส์แห่งแรกในพระนคร ร้านรองเท้าแก้วฟ้า ร้านเสื้อนพรัตน์ เป็นต้น ใน “ย่ำตรอกบอกเรื่องเก่า” และ “คนดีศรีบางลำพู” เป็นการเลือกสรรค์อย่างเฉพาะเจาะจงเพื่อนำเสนอสิ่งของหรือคนที่คิดว่าดีและเป็นจุดเด่นของแต่ละชุมชนมานำเสนอ ทั้งสองส่วนนี้จึงแฝงไปด้วยการเมืองเรื่องการเลือกสรรค์และการสร้างผลิตซ้ำแนวคิดความเป็นต้นแบบหรือแม่แบบความดีงามของความเป็นชาติไทย

อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาประวัติศาสตร์ของชุมชนย่านบางลำพูก่อนปี 2500 จะพบว่ามีเหตุการณ์สำคัญทางประวัติศาสตร์ที่ไม่ถูกบันทึกในพิพิธภัณฑ์แห่งนี้ด้วย อาทิ การทำธุรกิจเกี่ยวกับฝิ่นทั้งโรงฝิ่นและมีสถานบริการสำหรับให้นอนดูดฝิ่น การทำธุรกิจซ่องโสเภณีในโรงแรมหลายแห่ง และถึงแม้หลังปี 2500 ในสมัยของรัฐบาลจอมพลสฤษดิ์ธุรกิจเหล่านี้จะถูกปราบปราม แต่ในยุคสงครามเย็นพื้นที่ดังกล่าวก็ยังคงเป็นแหล่งธุรกิจผับบาร์ ซึ่งมีชื่อเสียงโด่งดังในชื่อถนนสิบสามห้าง ในบริเวณนี้เองได้กลายเป็นแหล่งรวมตัวของวัยรุ่นนักเลง ทำให้มีเหตุการณ์วัยรุ่นยกพวกตีกัน รับรู้กันในนาม “ศึกสิบสามห้าง” นักเลงชื่อดังในยุคนี้ ได้แก่ แดง ไบเล่ เป็นต้น เหตุการณ์ครั้งสำคัญในประวัติศาสตร์นี้ถูกใช้เป็นแรงบรรดาลใจในการสร้างภาพยนตร์เรื่อง 2499 อันธพาลครองเมือง อย่างไรก็ดี บันทึกเหล่านี้ไม่ถูกเลือกให้จัดแสดงในพิพิธบางลำพู รวมทั้งแดง ไบเล่ซึ่งเป็นผู้มีชื่อเสียงก็มิได้ปรากฏในพิพิธภัณฑ์ด้วย

เนื่องจากประวัติศาสตร์ที่ไม่ถูกเล่าเหล่านี้ เป็นประวัติศาสตร์ที่ไม่สอดคล้องกับเรื่องเล่าแม่บทของประวัติศาสตร์ชาติ แต่กระนั้นเมื่อพิจารณาวัตถุประสงค์ในการจัดแสดงภาพใต้นิยามของ “พิพิธ” คือ ความต้องการในการอนุรักษ์และนำเสนอความหลากหลายทางวัฒนธรรมของพื้นที่บางลำพู จะพบว่าสิ่งที่ถูกนำเสนอในพิพิธบางลำพูมีความขัดแย้งกับการกล่าวอ้างถึงวัตถุประสงค์ในการจัดตั้ง แม้อาจกล่าวว่าพิพิธบางลำพูสร้างบนเงื่อนไขภายใต้สังกัดหน่วยงานภาครัฐคือกรมธนารักษ์ จึงอาจไม่สามารถนำเสนอภาพด้านลบของชาติได้ อย่างไรก็ตาม หากเปลี่ยนวัตถุประสงค์ในการจัดตั้งเสียใหม่ว่าเพื่อความต้องการในการอนุรักษ์และนำเสนอความดีงามทางวัฒนธรรมต่าง ๆ ของพื้นที่บางลำพูในอดีตจะเป็นการลบความย้อนแย้งในระหว่างการปฏิบัติกับวัตถุประสงค์ได้

การจัดแสดงและเรื่องเล่าแฟนตาซีใน “สีสันบางลำพู”

การจัดแสดงเนื้อหาหรือความรู้ทางประวัติศาสตร์ที่ถูกเลือกสรรแล้วในพิพิธบางลำพู มิได้เป็นเพียงแค่การติดป้ายข้อมูลเพื่อให้ผู้ที่สนใจเข้ามาอ่าน หรือเป็นการจัดวางวัตถุสิ่งของโบราณไว้อย่างนิ่งเฉย พิพิธบางลำพูเป็นพิพิธภัณฑ์ที่มิได้นำเสนอวัตถุโบราณของเก่าแก่ แต่เป็นการสร้างฉากจำลองสถานการณ์ชุมชนในอดีตขึ้นมาใหม่เพื่อให้ผู้เข้าชมได้สัมผัสถึงบรรยากาศของอดีตที่สมจริง การนำเสนอจึงอาศัยการร้อยเรียงเนื้อหาด้วยการเล่าและจำลองเหตุการณ์ราวกับเรื่องเล่าแฟนตาซี รวมทั้งมีการจัดวางลำดับโครงเรื่องเป็นหมวดหมู่ตามลำดับเอาไว้ค่อนข้างเป็นระบบ เพื่อให้เห็นภาพชัดเจนมากขึ้น ผู้เขียนจะขยายความโดยชี้ให้เห็นการลำดับและอภิปรายภาพ ฉาก และเรื่องเล่าของการนำเสนอในพิพิธบางลำพู



ภาพที่ 2 ภาพบรรยากาศในห้องสมุดจำลองของ “สีสันบางลำพู”
ที่มา: itsbiz Channel, 2557. “จากอดีตสู่ปัจจุบัน 'พิพิธบางลำภู' ” https://www.youtube.com/watch?v=5JPLnPsElsA&t=759s

เมื่อเปิดประตูเข้าไปในอาคารไม้หลังเก่าเพื่อเข้าชมประวัติวิถีชีวิตย่านบางลำพู ผู้เข้าชมจะพบกับห้องสมุดจำลองขนาดย่อมที่มีการฉายภาพวีดิทัศน์พร้อมเสียงบนผนังฝั่งหนึ่งเพื่อบอกเล่าภาพรวมของสิ่งที่น่าสนใจในบางลำพู

> *คุณรู้จักบางลำพูมากแค่ไหน สวรรค์ของนักชิมและรวมอาหารขึ้นชื่อ ศิลปะการต่อสู้ไทย ศาสตร์และศิลป์ที่แพร่หลายในระดับสากล พื้นที่สีเขียวกลางกรุงรังสรรค์หลากหลายกิจกรรม สีสันยามค่ำคืนต้อนรับผู้มาเยือนอย่างไม่ขาดสาย แต่จะมีสักกี่คนที่รู้ว่าย่านหลากหลายสีสันแห่งนี้ คือทรัพย์อันล้ำค่าที่ถูกถ่ายทอดมาหลายชั่วอายุคนซ่อนอยู่ ออกตามหาสัญลักษณ์นี้ร่องรอยที่ไปหาขุมทรัพย์ในย่านบางลำพู และจะทำให้มุมมองของคุณนั้นเปลี่ยนแปลง*

เนื้อหาโดยรวมเล่าว่าในย่านบางลำพูที่เห็นอยู่ในปัจจุบันเป็นย่านที่มีสีสัน เป็นแหล่งท่องเที่ยว มีอาหารขึ้นชื่อหลายอย่าง และมีของดีซ่อนอยู่ เรียกได้ว่าเป็นขุมทรัพย์อันล้ำค่าส่วนหนึ่งของชาติเลยก็ว่าได้ และภาพวีดิทัศน์จะจบลงด้วยการฉายภาพนิ่งของชิ้นหนังสือ และมีการบรรยายเพื่อกล่าวเชิญชวนผู้เข้าชมให้หวนกลับไปสู่โลกในอดีตหรือการทะลุมิติ ราวกับการก้าวข้ามกระจกของมณีจันทร์ในทวิภพ แต่การก้าวเข้าไปสู่โลกอดีตในการนำเสนอของพิพิธบางลำพูนี้เป็นการก้าวข้ามผ่านสัญญะของการอ่านหนังสือ กล่าวคือ

ภายในห้องสมุดขนาดย่อมนี้ บนชั้นหนังสือจะมีหนังสือขนาดใหญ่ที่สันหนังสือเขียนว่าพิพิธบางลำพู (ภาพที่ 2) เมื่อผู้เข้าชมเข้าไปหยิบหนังสือเล่มดังกล่าว จะเป็นกลไกให้ผู้เข้าชม “ทะลุมิติ” หรือประตูจะเปิดออกและสามารถเดินเข้าไปสู่ห้อง “เบาะแสจากริมคลอง” ภายในห้องนี้ มีการจำลองฉากริมคลองบางลำพูและมีการฉายภาพยนตร์อนิเมชั่นพร้อมเสียงบนผนังฝั่งตรงข้ามคลองจากฝั่งที่ผู้เข้าชมยืนอยู่ ภาพยนตร์อนิเมชั่นพร้อมเสียงนี้จำลองตัวละครผู้สูงวัยสมมติขึ้นมา เล่าเรื่องราวในอดีตให้ผู้เข้าชมฟัง ลักษณะเช่นเดียวกับการฟังตายายเล่าเรื่อง (ภาพที่ 3) เนื้อหาเล่าถึงการอยู่อาศัยร่วมกันของผู้คนหลากหลายเชื้อชาติที่ในย่านนี้ ได้แก่ ไทย มอญ ลาว เขมร แขกตานี และจีน และที่มาของการเกิดคลองบางลำพู เมื่อจบการฉายภาพยนตร์อนิเมชั่นผู้เข้าชมจะต้องข้ามสะพานและทะลุมิติไปยังอีกยุคสมัยหนึ่ง



ภาพที่ 3 ภาพบรรยากาศในห้อง “เบาะแสจากริมคลอง”
ที่มา: “สีสันบางลำพู” https://sites.google.com/site/pphiphithbanglaphu-su/hna-raek/prawati-phiphith-bang-laphu/sisan-bang-laphu

เทคนิคการนำเสนอและการจัดแสดงโดยการสร้างฉากจำลองสถานการณ์เพื่อให้ผู้เข้าชม (หรืออาจเรียกว่าผู้อ่านสมมติ) ก้าวข้ามมิติผ่านการหยิบหนังสือขึ้นมาอ่าน ราวกับว่าผู้เข้าชมหรือผู้อ่านกำลังท่องอยู่ในโลกของหนังสือหรือหนังสือได้นำพาให้ผู้อ่านทะลุมิติไปยังโลกของอดีตได้ ในมุมมองวรรณกรรมนี้ชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนว่า ประวัติศาสตร์ชุมชนย่านบางลำพูถูกนำเสนอในลักษณะของเรื่องเล่าแฟนตาซี ภายในเรื่องเล่านี้มีการจำลองฉากในหนังสือให้ปรากฏเป็นฉากเสมือนจริงที่สัมผัสได้ ผู้เข้าชมอาจอยู่ในสถานะ

ของผู้อ่านที่มีตัวละครบุรุษที่ 1 คือคุณตาเล่าเรื่องราวในอดีตให้ฟัง อย่างไรก็ดี ในลักษณะเดียวกันนี้ ผู้เข้าชมอาจสมมติตัวเองในฐานะตัวละครบุรุษที่ 1 ที่หลุดเข้าไปเป็นผู้เดินเรื่องในหนังสือร่วมด้วยก็ได้

นอกจากเรื่องเล่าแฟนตาซีจะช่วยสร้างอรรถรสให้กับผู้เข้าชม ให้ได้เพลิดเพลินกับการชมแบบมีส่วนร่วม เรื่องเล่าแฟนตาซีนี้ยังทำงานร่วมกับอารมณ์ความรู้สึกด้วย ชุติมา ประกาศวุฒิสาร (2562ก: 151) กล่าวว่า “หากประวัติศาสตร์เป็นเรื่องเล่าประเภทหนึ่ง เช่นเดียวกับเรื่องแต่งหรือนวนิยาย สิ่งที่เรื่องเล่าเชิงประวัติศาสตร์นำเสนอคือความรู้ควบคู่กับอารมณ์ เรื่องราวของประวัติศาสตร์ก่อให้เกิดอารมณ์อย่างใดอย่างหนึ่งแก่ผู้รับสาร ความรู้สึกดีต่อเรื่องราวที่ประวัติศาสตร์นำเสนอทำให้เรายึดติดกับเรื่องราวเหล่านั้นโดยไม่สนใจข้อเท็จจริงของอดีต” ในทำนองเดียวกันนี้ ความรู้ทางประวัติศาสตร์ที่ถูกนำเสนอผ่านพิพิธภัณฑ์และนำเสนอในรูปแบบของเรื่องเล่าเป็นการนำเสนอเพื่อให้ผู้เข้าร่วมได้มีปฏิสัมพันธ์ไปพร้อมกับการสร้างอารมณ์ความรู้สึกร่วมด้วย อารมณ์ร่วมที่เกิดจากการเข้าชมพิพิธบางลำพูซึ่งเลือกนำเสนอความดีงามของชาติ พิจารณาจากชื่อห้อง “สีสันบางลำพู” และ “คนดีศรีบางลำพู” ช่วยนำพาผู้เข้าร่วมให้เกิดความรู้สึกด้านดี อาทิ ความสนุกสนานเพลิดเพลิน และความสุขจากการได้อยู่ในโลกที่คัดสรรแล้ว ความปิติยินดีเหล่านี้อาจทำให้ผู้รับสารมิได้ตระหนักถึงประวัติศาสตร์ที่ไม่ถูกเลือกอื่น ๆ ที่ปรากฏในอดีตในห้วงเวลาเดียวกันด้วย

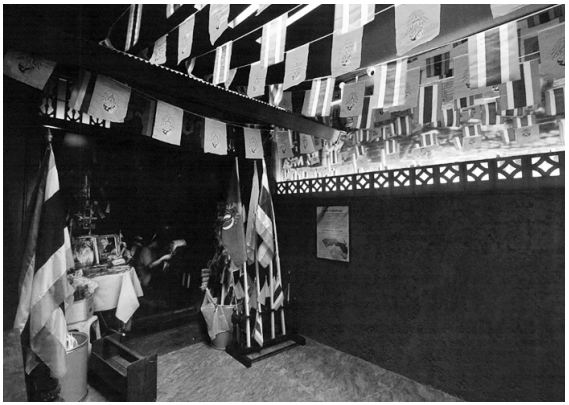


ภาพที่ 4 น้องมอมแมมแอบดูละครร้องแม่บุนนาค
ที่มา: “พิพิธบางลำพู ย้อนอดีตสู่ชุมชนบางลำพูในวันวานผ่านพิพิธภัณฑ์” (2561) https://www.chillpainai.com/scoop/9590/

นอกจากนี้ ชุติมา (2562ก) ยังชี้ให้เห็นว่าภายใต้เรื่องเล่าประวัติศาสตร์จะมีโครงเรื่องแม่บทที่คุ้นชินในการรับรู้ของคนทั่วไปและสามารถกระตุ้นความรู้สึกร่วมให้กับคนในชาติได้ ในด้านหนึ่งความภาคภูมิใจและความสุขเป็นอารมณ์ด้านบวกที่ช่วยอธิบายความสมบูรณ์ของยุคสมัยของราชาชาตินิยมและเอื้อให้ระบบดังกล่าวยังคงความศักดิ์สิทธิ์ เมื่อพิจารณาเรื่องราวประวัติศาสตร์ของพิพิธบางลำพูจะเห็นว่าพิพิธบางลำพูนำเสนอความอุดมสมบูรณ์ของอดีตในช่วงต้นรัตนโกสินทร์เป็นต้นมา ซึ่งประเทศไทยยังคงมีการปกครองในระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ เรื่องเล่าประวัติศาสตร์ถูกเลือกนำเสนอในด้านที่ดีและมีความสนุกสนาน กล่าวคือ เมื่อผู้เข้าชมพิพิธภัณฑ์ข้ามสะพานจากริมฝั่งคลองบางลำพูพวกเขาก็จะเข้าสู่ยุคที่เฟื่องฟูที่สุดด้านมหรสพความบันเทิงของรัตนโกสินทร์ สิ่งแรกที่จะพบในยุคนี้คือ ตัวละครสมมติชื่อ “น้องมอมแมม” (ภาพที่ 4) เป็นรูปปั้นเด็กหญิงสวมชุดนักเรียนครึ่งท่อนกำลังแอบดูละครร้องแม่บุนนาคผ่านรูกำแพงที่ทำจากสังกะสีมีชื่อเรียกพฤตินี้ว่า “ขวัญใจผู้ไร้เบี้ย” นอกจากรูที่น้องมอมแมมกำลังส่องดูอยู่แล้ว ยังมีรูอื่นที่ถูกเจาะไว้ให้ผู้เข้าร่วมได้แอบดูเช่นเดียวกับน้องมอมแมมด้วย นอกจากนี้ ยังมีโรงภาพยนตร์บุศยพรรณและโรงลิเกหอมหวล เป็นต้น ซึ่งทั้ง 2 ส่วนนี้ก็มีการจัดฉากเสมือนจริงเพื่อฉายภาพยนตร์ ซึ่งภาพยนตร์ที่ถูกฉายเป็นภาพยนตร์แนวร้องเต้นตลกขบขัน ส่วนลิเกก็มีการใช้เทคนิคจำลองภาพฉาย AI ให้ผู้เข้าร่วมสวมชุดลิเกในภาพที่ฉายบนผนัง

และเมื่อผู้เข้าชมเดินตามเส้นทางที่ถูกจัดวางไว้แล้วมาเรื่อย ๆ ซึ่งผ่านภาพจำลองของเรื่องเล่าแม่บทในในหัวข้อต่าง ๆ ผู้เข้าชมจะผ่านส่วน “ย่ำตรอกบอกเรื่องเก่า” ซึ่งนำเสนอของดีของแต่ละชุมชนในย่านบางลำพู หนึ่งในชุมชนเหล่านั้น ชุมชนบวรรังษีถูกนำเสนอด้วยอาชีพช่างทำธง โดยได้สร้างเอกลักษณ์ของชุมชนด้วยการประดับธงชาติและธงสัญลักษณ์ประจำราชการตลอดแนวถนน (ภาพที่ 5) ซึ่งตำแหน่งที่ถูกจัดวางอยู่กลางพิพิธภัณฑ์ในส่วนของประวัติศาสตร์ชุมชนย่านบางลำพู การจัดวางดังกล่าวนี้อาจฝากแฝงอุดมการณ์ชาตินิยมและราชาชาตินิยมเพื่อให้ผู้เข้าชมได้ระลึกว่าอดีตอันหอมหวนที่ทะลุมิติเข้ามา

นี้คือประวัติศาสตร์ของชาติเรา ที่มีพระมหากษัตริย์เป็นประมุข และในตอนท้ายของเรื่องเล่าก่อนออกจากมิติแห่งอดีต ผู้เข้าชมจะเดินทางเข้ามายังห้องพระซึ่งประดิษฐานพระพุทธบางลำพูประชานาถ หมายถึง “ที่พึ่งของชาวบางลำพู” เพื่อให้ผู้ที่เข้ามาชมพิพิธภัณฑ์ได้กราบไหว้ และเมื่อออกจากห้องนี้ ผู้เข้าชมก็จะเดินทางมาพบกับห้องสมุดของจริง ราวกับว่าผู้เข้าชมได้ออกมาจากมิติของอดีตที่ผ่านเข้าไปผ่านหนังสือนั่นเอง



ภาพที่ 5 ของดีชุมชนบวรรังษีที่ถูกจัดแสดงในพิพิธบางลำพู
ที่มา: “นิทรรศการชุมชนบางลำพู” (2561) http://banglamphumuseum.treasury.go.th/news_view.php?nid=86

จะเห็นได้ว่าในขณะที่*ทวิภพ*นำเสนอโครงเรื่องแม่บทของการเสียดินแดน และเกี่ยวโยงกับความรู้สึกสูญเสียซึ่งกระตุ้นอารมณ์ด้านลบของคนในชาติ พิพิธบางลำพูนำเสนอโครงเรื่องแม่บทของชาติอันอุดมสมบูรณ์และผาสุกซึ่งปลุกเร้าอารมณ์ความรู้สึกร่วม ดังนั้นการจัดแสดงประวัติศาสตร์ชุมชนของพิพิธบางลำพูเป็นการเล่าเรื่องแฟนตาซีแบบชาตินิยมที่ควบคู่กับอารมณ์ความรู้สึกด้านบวก อารมณ์ความรู้สึกดังกล่าวนี้ช่วยกระตุ้นความรู้สึกความภาคภูมิใจในชาติและความรู้สึกโหยหาอดีตอันสวยงามและเต็มเปี่ยมไปด้วยความบันเทิงเริงใจ ซึ่งฝากแฝงมาด้วยอุดมการณ์ชาตินิยม

พิพิธภัณฑ์และอารมณ์ความรู้สึก

ใน *Museums, Emotion, and Memory Culture* (2020) โกนุล โบสโอก์ลู (Gönül Bozoğlu) ศึกษาบทบาทหน้าที่ทางการเมืองของวัฒนธรรมความทรงจำในตุรกีผ่านพิพิธภัณฑ์ โดยชี้ให้เห็นในส่วนหนึ่งว่าการเมืองดังกล่าวคือการที่อดีตถูกเชื่อมต่อเข้ากับปัจจุบันซึ่งเกี่ยวโยงกับการเลือกและการยกเว้นภาพความทรงจำ ประวัติศาสตร์ถูกใช้เป็นเครื่องมือทางอำนาจในการหนุนเสริมแนวคิดชาตินิยมและนโยบายทางการเมือง ในบันทึกภาคสนามจากการสังเกตผู้เข้าชมพิพิธภัณฑ์ประวัติศาสตร์พาโนรามา 1453 (Panorama 1453 Museum) ในอิสตันบูลที่เล่าถึงเหตุการณ์พิชิตกรุงคอนสแตนติโนเปิล โบสโอก์ลูเล่าว่า มีผู้หญิงวัยกลางคนสองคนกำลังชมภาพแสดงอยู่ ผู้หญิงคนหนึ่งพูดกับอีกคนอย่างเสียงดังว่านี่คือประวัติศาสตร์ของเรา ผู้หญิงอีกคนก็พูดตอบกลับมาว่าพวกเขาพรากบรรพบุรุษไปจากพวกเรา (Bozoğlu, 2020: 1) ข้อมูลบทสนทนาของผู้เข้าชมพิพิธภัณฑ์จากบันทึกนี้ชี้ให้เห็นว่า การเลือกนำเสนอภาพประวัติศาสตร์มีผลต่อปฏิกิริยาตอบสนองทางอารมณ์ความรู้สึกของผู้ชม โบสโอก์ลูกล่าวว่าพิพิธภัณฑ์แต่ละแห่งซึ่งนำเสนอเนื้อหาและมีรูปแบบการนำเสนอที่แตกต่างกันจะสร้างบรรยากาศในพิพิธภัณฑ์ที่แตกต่างกันไปด้วย ดังเช่น อารมณ์ความรู้สึกเจ็บแค้นและระลึกถึงรากเหง้าของตนเองที่เกิดขึ้นกับผู้หญิงวัยกลางคนทั้งสองเมื่อเข้าชมพิพิธภัณฑ์ประวัติศาสตร์พาโนรามา 1453

นอกจากนี้ภาพที่ถูกเลือกนำเสนอในพิพิธภัณฑ์ยังสัมพันธ์กับทิศทางประวัติศาสตร์แบบอนุรักษ์นิยมของชาติและประวัติศาสตร์ที่มักถูกนำเสนอในสื่อสาธารณะของทางการหรือเรื่องเล่าแม่บท ซึ่งมักเป็นสิ่งที่ผู้เข้าชมรับรู้อยู่ก่อนแล้ว ผ่านการบ่มเพาะในสังคมมาอย่างยาวนาน เฉกเช่นเรื่องเล่าแฟนตาซีชาตินิยมที่อุดมไปด้วยความสุข แต่เรื่องเล่าดังกล่าวนี้ดูเหมือนมิใช่จินตนาการหรือเรื่องเล่าเฟ้อฝัน หากแต่เป็นประวัติศาสตร์ที่สามารถหาเศษเสี้ยวของหลักฐานมาปะติดปะต่อให้เป็นรูปเป็นร่างได้ ดังนั้นการนำเสนอดังกล่าวเป็นการช่วยขับเน้นความรู้สึกชาตินิยมผ่านกระบวนการของการผลิตซ้ำภาพจินตนาการในอดีต เมื่อภาพดังกล่าวถูกผลิตซ้ำ ๆ ผู้รับสารก็จะเชื่อว่าสิ่งนั้น

เป็นจริง ในขณะเดียวกัน ความรู้สึกข้องใจสงสัยในความจริงแท้ก็จะถูกลดทอนลงไปด้วย ด้วยบริบทของนิยามพื้นที่จัดแสดง กล่าวคือ บางพื้นที่การสื่อสารสามารถใช้เป็นเครื่องมือทางการเมืองในการกำหนดสร้างความรู้ที่แท้จริงได้ อาทิ พิพิธภัณฑ์ของรัฐทางการ มักมีความน่าเชื่อถือในการนำเสนอข้อมูลที่เป็นจริง เป็นต้น

ภายใต้แนวคิดชาตินิยมนิติ ภวัครพันธุ์ (2558) ชี้ให้เห็นว่า แนวคิด “ชาติ” พาดพิงประวัติศาสตร์ เนื่องจากชาติต้องประกอบสร้างขึ้นมาจากรากเง้าของเรื่องเล่าในประวัติศาสตร์เพื่อสร้างจุดยืนและที่มาที่ไปของตนเอง โดยมิได้พยายามค้นหาข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ว่าประวัติศาสตร์ชาติมีจริงแท้หรือไม่ แต่การหาข้อเท็จจริงส่วนใหญ่เป็นไปเพื่อหาคำตอบว่าชาติมาจากไหน เพราะ “ชาติที่ปราศจากอดีตเป็นเรื่องที่ขัดแย้งในตัวมันเอง” ชาติจึงต้องมีอดีตเช่นเดียวกันนี้ ความเป็นชาติและเรื่องเล่าในอดีตที่ถูกนำเสนอในพิพิธบางลำพูแม้จะเป็นเพียงเศษเสี้ยวข้องประวัติศาสตร์ที่ถูกเลือก ในขณะเดียวกันก็ละทิ้งประวัติศาสตร์ส่วนอื่นไว้ กรณีศึกษาพิพิธบางลำพูนี้ช่วยให้เห็นว่า การประกอบสร้างอดีตของชาติ มิได้เป็นการประกอบสร้างจากแก่นแท้โดยรวมของประวัติศาสตร์ทั้งหมด แต่สะท้อนให้เห็นถึงการเลือกเล่าและสร้างเรื่องเล่าแม่บท แล้วผลิตซ้ำเรื่องเล่าแม่บทดังกล่าวให้กลายเป็นก้านความทรงจำที่เข้มแข็ง และมีตัวตนขึ้นมาได้

นอกจากนี้ ชุติมา ประกาศวุฒิสาร (2562ก) ได้ศึกษาจินตภาพของการสูญเสียในนวนิยายเรื่องทวิภพของทมยันตี ชุติมาอธิบายว่า ทวิภพเป็นนวนิยายที่ตัวละครรับรู้ความเป็นชาติผ่านเรื่องเล่าประวัติศาสตร์บาดแผล ดังนั้นชาติที่ถูกก่อร่างขึ้นด้วยประวัติศาสตร์ในลักษณะนี้ จึงเต็มไปด้วยอุดมการณ์ชาตินิยมเข้มข้น ดังนั้นแม้ตัวละครมณีจันทร์จะเป็นหญิงสาวสมัยใหม่แต่เธอกลับสามารถเดินทางข้ามภพไปในอดีตด้วยพลังความเข้มข้นทางอารมณ์ ในนวนิยายเล่าถึงเหตุการณ์ในช่วงที่สยามถูกคุกคามโดยจักรวรรดินิยมตะวันตกและต้องเสียดินแดนบางส่วนไป อารมณ์ความรู้สึกสำคัญที่เกิดขึ้นคือความสูญเสียของชาติซึ่งเชื่อมโยงมาสู่ตัวเราและคนร่วมชาติ เมื่อพิจารณาน้ำเสียงของการเล่าเรื่องแม่บท ผู้เล่าสามารถเลือกเล่าด้วยน้ำเสียง มุมมอง และทิศทาง

ที่หลากหลายได้ หากแต่ในทวิภพประวัติศาสตร์ ร.ศ. 112 ถูกเล่าผ่านความทรงจำบาดแผลอันขมขื่น อดีตดังกล่าวจึงมิใช่เพียงเนื้อเรื่องของเรื่องเล่าแม่บท แต่เป็นพลังความเข้มข้นที่สื่อสารถึงความโศกเศร้าและความเจ็บปวดที่ล้นเกิน ในขณะที่*ทวิภพ*ปลุกเร้าความเป็นชาติด้วยพลังความเข้มข้นของการสูญเสีย

เมื่อพิจารณาการทะลุมิติเข้าไปในอดีตของการนำเสนอในพิพิธบางลำพูมีลักษณะที่แตกต่างออกไป ผู้ที่เข้าไปย้อนอดีตสู่ประวัติศาสตร์ชุมชนย่านบางลำพูมิได้เข้าไปเพื่อความต้องการในการกอบกู้ชาติ แต่พวกเขาได้พบกับชุมชนแห่งความสุข อดีตในพิพิธบางลำพูจึงมีลักษณะใกล้เคียงกับอดีตที่ถูกนำเสนอในกิจกรรมอุ่นไอรักที่จัดขึ้นในช่วงปี 2561 ชุติมา ประกาศวุฒิสาร (2562ข) อธิบายปฏิบัติการของกิจกรรมนี้ว่า ในขณะที่สภาพสังคมปัจจุบันกำลังเผชิญปัญหาอยู่ รัฐบาลใช้การสร้างภาพ “แฟนตาซีของความสุข” โดยอาศัยเรื่องเล่าแม่บทของประวัติศาสตร์ชุมชนในอดีต เพื่อให้ประชาชนหันกลับไปมองสภาพสังคมในอดีตที่เคยรับรู้มาก่อนอยู่แล้วเพื่อหันไปมองภาพมองไปในอนาคตและเชื่อว่าจะเกิดขึ้นเพื่อให้เกิดอารมณ์ของความหวังที่มีความสุข ความสุขดังกล่าวจะถูกใช้อ้างในฐานะจุดหมายปลายทางร่วม ประวัติศาสตร์ชุมชนย่านบางลำพูและภาพของอดีตในกิจกรรมอุ่นไอรักจึงเป็นภาพในจินตนาการที่ผู้คนโหยหาอยากจะกลับไปรื้อฟื้นเพื่อความหวังและความสุข

ซึ่ง Davis (1979) และ Goulding (1999) ชี้ให้เห็นไปในทิศทางเดียวกันว่า พิพิธภัณฑ์เป็นสถานที่อันทรงพลังที่มีศักยภาพในการกระตุ้นความรู้สึกโหยหาอดีต และนอกจากนี้พิพิธภัณฑ์ในฐานะพื้นที่ทางวัฒนธรรมนี้มีส่วนสำคัญในการก่อร่างสร้างอัตลักษณ์ของปัจเจกด้านอารมณ์ความรู้สึกด้วย เนื่องจากปัจเจกเชื่อมต่อประสบการณ์ที่ตนเองได้รับในพิพิธภัณฑ์กับประสบการณ์อื่นที่เกี่ยวข้องกับความรู้ในอดีตในชีวิตประจำวัน ดังนั้นกิจกรรมที่เปิดโอกาสในผู้เข้าชมมีส่วนร่วมในการจัดแสดงจึงมิใช่เพียงกิจกรรมเพื่อความสนุกสนานทั่วไป หากแต่เป็นกิจกรรมเชิงปฏิบัติการในการค้นหาอัตลักษณ์ของปัจเจกบุคคลด้วย Davis (1979) อธิบายว่า การโหยหาอดีตคือการแสดงออกทางความรู้สึกซึ่งสะท้อนมุมมองที่เชื่อว่า วันวานในอดีตมันดีเยี่ยม แต่เมื่อเวลา

ผ่านไปนานแค่ไหนจนถึงปัจจุบันก็ยังไม่มีช่วงไหนที่ได้พบเจอกับวันเวลาเฉกเช่นวันวานนั้นอีกเลย

ใน Nostalgia, reflexivity, and the narratives of self: reflections on Devine's "Removing the rough edges?" Jafari & Taheri (2014) กล่าวว่า เรื่องเล่า (storytelling) เป็นองค์ประกอบสำคัญอย่างหนึ่งของพิพิธภัณฑ์ การจัดแสดงในพิพิธภัณฑ์ถูกจัดแสดงผ่านเรื่องเล่า ซึ่งอย่างน้อยที่สุดเรื่องเล่าแฝงอยู่ในชิ้นส่วนต่าง ๆ ของสิ่งที่ถูกจัดแสดง อาทิ ตัวบท สัญลักษณ์ วัตถุ เป็นต้น ผู้เข้าชมสามารถเสพสิ่งที่ถูกจัดแสดงและสามารถสร้างเรื่องเล่าของตนเองผ่านการเชื่อมต่อชิ้นส่วนที่ถูกจัดแสดงโดยอาศัยเรื่องเล่าแม่บทจากความรู้ในอดีต แล้วเชื่อมต่อจินตภาพดังกล่าวกับอัตลักษณ์ของตนเอง เช่นเดียวกันนี้ เมื่อพิจารณาการจัดแสดงในพิพิธบางลำพู แน่นอนว่าภายใต้พื้นที่อันจำกัด เรื่องเล่าที่ถูกจัดแสดงอาจมิใช่เรื่องเล่าโดยสมบูรณ์ กล่าวคือ ผู้เข้าชมจะได้สัมผัสกับประสบการณ์ในอดีตผ่านการจัดฉากซึ่งเรียงต่อ ๆ กัน ฉากเหล่านี้ถูกคัดสรรมาแล้วด้วยมุมมองและหมวดหมู่เดียวกันคือความหลากหลายของความดีงามในชุมชนบางลำพู แต่ในบางพื้นที่เป็นเพียงการจัดวางเป็นส่วน ๆ เมื่อเทียบกับบางส่วน เช่น เทียบส่วนสีสันบางลำพูที่มีการฉายภาพวีดิทัศน์เล่าเรื่องประกอบและมีรูปแบบกำหนดของกิจกรรมที่ตายตัว ราวกับผู้เข้าชมเป็นผู้อ่านหนังสือที่ต้องอ่านเรียงหน้าในเนื้อหาที่มีให้แล้ว หรือดูชมภาพยนตร์กำลังนั่งชมภาพยนตร์ที่เล่นไปตามเวลาของมัน ในขณะที่ห้องคนดีศรีบางลำพูเป็นเพียงการให้ข้อมูลภาพและอักษรบรรยายเท่านั้น การจัดแสดงในรูปแบบที่สองนี้ผู้เข้าชมจึงมีส่วนสำคัญในการสร้างเรื่องเล่าและเชื่อมต่อชิ้นส่วนต่าง ๆ ของเรื่องเล่าที่ถูกจัดวางเอาไว้

ดังนั้น พิพิธบางลำพูจึงเป็นพิพิธภัณฑ์ที่ช่วยก่อร่างสร้างจินตนาการชาตินิยมให้เห็นภาพที่ชัดเจนมากขึ้น ด้วยความพยายามในการสอดแทรกท้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ ภายใต้การจัดแสดงผู้เข้าชมจะได้รับอารมณ์แห่งความสุขที่ได้ย้อนกลับไปในอดีต อย่างไรก็ตาม อดีตที่ถูกนำเสนอนี้ได้สร้างความเข้าใจคลาดเคลื่อนให้กับจินตนาการชาติ เช่นเดียวกันนี้ เราจะสังเกตเห็นได้ว่า ไม่ว่าจะทำอย่างไรรัฐบาลก็ไม่สามารถสร้างชุมชนแห่งความสุข

เช่นเดียวกับเรื่องเล่าแม่บทอันผ่าสุขนี้ได้ เพราะอย่างน้อยที่สุดสังคมจะเผชิญหน้ากับปัญหาต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นร่วมสมัยซึ่งไม่ปรากฏในเรื่องเล่าแม่บท ดังนั้น จินตนาการความหวังซึ่งถูกใช้เป็นเครื่องมือทางการเมืองนี้จะเป็นจินตนาการที่ไม่มีวันไปถึง หากแต่ต้องปรับเปลี่ยนโครงเรื่องเล่าแม่บทให้สอดคล้องกับความเป็นที่ทางประวัติศาสตร์ และสร้างการรับรู้ใหม่เพื่อเผชิญหน้ากับปัญหาและแก้ไขปัญหา มิใช่การแก้ไขปัญหาด้วยการหันกลับไปมองเศษเสี้ยวทางประวัติศาสตร์ที่ถูกนำเสนอเท่านั้น

บทสรุป

วัตถุประสงค์หลักในการจัดตั้งพิพิธบางลำพูคือการมองถึงปัญหาเรื่องการสูญหายของรากเหง้าในอดีตและการเข้ามาของโลกาภิวัตน์ทำให้สิ่งต่าง ๆ ที่เคยดำรงอยู่ในอดีตสูญสลายไป พิพิธภัณฑ์จึงต้องการบันทึกภาพความทรงจำในอดีตเหล่านี้เอาไว้ให้คนรุ่นหลังได้รับรู้ จากมุมมองดังกล่าวนี้พิพิธภัณฑ์จึงเป็นพื้นที่ในการสร้างการรับรู้ในสังคมโดยเฉพาะพิพิธภัณฑ์ทางประวัติศาสตร์ที่สร้างการรับรู้รากเหง้าความเป็นชาติภายใต้อุดมการณ์ชาตินิยม อย่างไรก็ตาม พิพิธบางลำพูกล่าวอ้างไปไกลเกินสิ่งที่ปรากฏในพิพิธภัณฑ์กล่าวคือ พิพิธบางลำพูพยายามชี้จุดเด่นของชื่อพิพิธภัณฑ์ระหว่างคำว่า “พิพิธ” ซึ่งอ้างถึงความแตกต่างหลากหลายกับ “บางลำพู” ซึ่งเป็นพื้นที่ทางวัฒนธรรมภายใต้นิยาม “พิพิธบางลำพู” อ้างว่าเป็นพิพิธภัณฑ์ที่จัดแสดงความหลากหลายทางวัฒนธรรมในชุมชนย่านบางลำพู แต่สิ่งที่ถูกนำเสนอกับย้อนแย้งกับความหลากหลายที่แท้จริง เนื่องจากสิ่งที่ปรากฏเป็นความหลากหลายที่ดีงามเท่านั้นความหลากหลายอื่นที่ตรงกันข้ามนี้กลับถูกละเลยไม่กล่าวถึง ความขัดแย้งดังกล่าวนี้จึงชี้ให้เห็นว่าพิพิธภัณฑ์ชาติมีบทบาทสำคัญในการสร้างการรับรู้เกี่ยวกับชาติ ความรู้ทางประวัติศาสตร์ที่ถูกนำเสนอเหล่านี้สอดคล้องกับเรื่องเล่าแม่บทของประวัติศาสตร์ชาติ เรื่องเล่าแม่บทนี้เล่าถึงชีวิตในอดีตของชาติที่ดีงาม ซึ่งจะนำไปสู่ความรู้สึกโหยหาอดีต

พิพิธบางลำพูจัดแสดงประวัติศาสตร์ที่ถูกเลือกสรรผ่านการสร้างเรื่องเล่า และพยายามจำลองเหตุการณ์ให้ผู้เข้าชมพิพิธภัณฑ์ทะลุมิติเข้าไป

ยังโลกในอดีตเพื่อเข้าไปสัมผัสกับชีวิตในอดีตที่น่ารื่นรมย์ เนื่องจากสิ่งที่ถูกคัดสรรเหล่านี้เต็มไปด้วยความสนุกสนาน ความหวัง และอุดมคุณค่าทางวัฒนธรรม การประกอบสร้างภาพของอดีตเพียงแต่ด้านดีเหล่านี้ ในทางหนึ่งอาจช่วยให้เกิดความรู้สึกหวงแหนอดีตของชาติและเกิดความภาคภูมิใจในชาติซึ่งแน่นอนว่ามีแนวคิดทางการเมืองแฝงอยู่ แต่ในอีกทางหนึ่งแฟนตาซีชาตินิยมอุดมสุขเป็นเพียงการมองโลกด้านเดียว เรื่องเล่าแม่บทนี้สามารถถูกใช้เพื่อจุดประสงค์ทางการเมืองอื่นได้ เช่น ความพยายามให้ประชาชนหันกลับไปมองอดีตที่สวยงามและพยายามสร้างอนาคตเฉกเช่นวันเดิม การเมืองในลักษณะดังกล่าวเป็นการเมืองของความหวังหรือความฝันที่มิอาจมาสู่ความเป็นจริงได้ กล่าวคือแม้หากอดีตที่สวยงามดังกล่าวอาจมีอยู่จริง แต่ก็มิได้มีเพียงความจริงด้านเดียว

กิตติกรรมประกาศ

บทความชิ้นนี้ต่อยอดองค์ความรู้จากบทความเรื่อง “พิพิธภัณฑ์กับแฟนตาซีแบบชาตินิยม: การสร้างการรับรู้ ชุดความรู้และอารมณ์ความรู้สึก กรณีศึกษา พิพิธบางลำพู” โดยขับเน้นที่ประเด็นเรื่องเล่าแฟนตาซีของการสร้างการรับรู้และการเร้าอารมณ์ความรู้สึกแบบชาตินิยม ผู้เขียนขอขอบพระคุณมิตรสหายผู้ร่วมสร้างแรงบันดาลใจในการศึกษาพิพิธบางลำพูจนได้รับการเผยแพร่สู่วงวิชาการ

ข้อเสนอแนะ

เนื่องจากสถานการณ์โรคระบาดทำให้งานเขียนชิ้นนี้ยังมีช่องว่างในการศึกษาข้อมูลภาคสนามในส่วนของการสังเกตการณ์ผู้เข้าชมพิพิธภัณฑ์ ซึ่งสนใจท่าทีในการตอบสนองของผู้เข้าชมต่อการนำเสนอในส่วนต่าง ๆ ภายในพิพิธภัณฑ์ ปฏิกิริยาตอบสนองจะช่วยเติมเต็มและอธิบายข้อเสนอของบทความรวมทั้งสามารถจุดประกายไปสู่คำถามวิจัยใหม่ ๆ อาทิ ผู้ชมมีปฏิกิริยาตอบสนองต่อการนำเสนอในจุดใดอย่างไร และมีจุดใดที่มีผู้ให้ความสนใจเป็นพิเศษ รวมไปถึงปฏิกิริยาตอบสนองของผู้ชมระหว่างพิพิธบางลำพูกับพิพิธภัณฑ์ชาตินิยมอื่นมีความแตกต่างกันหรือไม่ อย่างไร เป็นต้น

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

ชุติมา ประกาศวุฒิสาร. 2562ก. “จินตภาพของการสูญเสียกับการสร้างชุมชนแบบแอฟเฟ็คท์ กรณีศึกษา*ทวิภพ*ของทมยันตีและกลุ่มพันธมิตรฯ กู้ชาติ”, ใน ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร (บก.), หน้า 3-56, *การสร้างการรับรู้ในสังคมไทยเล่ม 1 อารมณ์ความรู้สึกนึกคิด แอฟเฟ็คท์*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนงานวิจัย (สกว).

ชุติมา ประกาศวุฒิสาร. 2562ข. “การเมืองกับการสร้างโลกแฟนตาซีของความสุขในสังคมไทย”, ใน ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร (บก.), หน้า 3-56, *การสร้างการรับรู้ในสังคมไทยเล่ม 2 อารมณ์ ความรู้สึกนึกคิด แอฟเฟ็คท์*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนงานวิจัย (สกว).

นิติ ภวัตรพันธุ์. 2558. *ชวนถกชาติและชาติพันธุ์ ข้อถกเถียงว่าด้วย ‘ชาติ’ และ ‘ชาติพันธุ์’*. กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.

สุธาทิพย์ เตชะวรรณเศรษฐ์ ภัทรกร กองแก้ว และธนวัฒน์ ปัญญานันท์. 2562. “พิพิธภัณฑ์กับแฟนตาซีแบบชาตินิยม: การสร้างการรับรู้ ชุดความรู้และอารมณ์ความรู้สึก กรณีศึกษา พิพิธบางลาพู”, หน้า 593-617, *รายงานการประชุมวิชาการระดับปริญญาตรีด้านมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ระดับชาติ ครั้งที่ 2* มหาวิทยาลัยมหาสารคาม วันที่ 30 กันยายน 2562.

ภาษาอังกฤษ

Bozoğlu, G. 2020. *Museums, Emotion, and Memory Culture: The Politics of the Past in Turkey*. New York: Routledge.

Davis, F. 1979. *A yearning for yesterday: A sociology of nostalgia*. London: Collyer MacMillan.

Goulding, C. 1999b. “Heritage, nostalgia, and the “grey” consumer”, *Journal of Marketing Practice: Applied Marketing Science* 5(6/7/8): 177-99.

Jafari, A. and Taheri, B. 2014. “Nostalgia, reflexivity, and the narratives of self: reflections on Devine’s Removing the rough edges?”. *Consumption Markets & Culture*, 17(2): 215-230.

จากปรัชญาหลังมนุษย์ สู่มานุษยวิทยาไซบอร์ก (Cyborg Anthropology)

วสันต์ ปัญญาแก้ว
ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
Wasan Panyakaew
Department of Sociology and Anthropology, Faculty of Social Sciences,
Chiang Mai University
E-mail: wasan.p@cmu.ac.th

บทนำ

การแพร่กระจายของเทคโนโลยี การปฏิวัติทางการสื่อสาร ความก้าวหน้าของคอมพิวเตอร์สมองกล หรือ “ปัญญาประดิษฐ์” (Artificial Intelligence) ตลอดจนปัญหาสิ่งแวดล้อม หายนะของธรรมชาติอันเป็นผลมาจากน้ำมือของมนุษย์ได้นำพาโลกเข้าสู่ยุคที่นักวิทยาศาสตร์ธรณีวิทยาเรียกว่า Anthropocene อันเป็นยุคสมัยที่มนุษย์คือ ต้นเหตุของการทำลายล้างโลก ไม่ใช่เรื่องประหลาดอีกต่อไปที่บรรดาผู้ใช้เครือข่ายอินเตอร์เน็ตด้วยอุปกรณ์ดิจิทัล มักจะถูกระบบให้พิสูจน์ยืนยันความเป็นมนุษย์ เช่น ก่อนที่เราจะได้รับอนุญาตให้ทำการใดบนอุปกรณ์ หรือเวลาเราต้องใส่รหัส เพื่อพิสูจน์ความถูกต้องว่าเราคือเจ้าของบัญชีอุปกรณ์นั้น ๆ ระบบสมองกลจะบังคับให้เราต้อง กดยืนยัน หรือ “เล่นเกม” ตามที่ระบบร้องขอเพื่อที่จะบอกว่า “เราคือมนุษย์” (I am not a robot) ปรากฏการณ์ธรรมดาสามัญนี้คือตัวอย่างที่เด่นชัด ที่พิสูจน์ยืนยันว่า ชีวิตประจำวันของมนุษย์ในปัจจุบันต้องปฏิสัมพันธ์กับปัญญาประดิษฐ์เกือบตลอดเวลา ในอีกด้านหนึ่ง กิจกรรมระหว่างมนุษย์กับเครื่องจักรสมองกลเหล่านี้คือข้อท้าทายอันเป็นคำถามสำคัญต่อสิ่งที่เรียกว่า มนุษย์ ความเป็นมนุษย์คืออะไร กล่าวอีกอย่างหนึ่ง การจะทำความเข้าใจเรื่องราวเกี่ยวกับมนุษย์ อันเป็นประเด็นปัญหาพื้นฐานของสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ จำต้องปรับฐานคิดต้องทำความเข้าใจใหม่ ภายใต้เงื่อนไขที่เชื่อมโยงมนุษย์เข้ากับธรรมชาติ และเทคโนโลยี จักร131-140กลที่ควบคุมด้วยปัญญาประดิษฐ์ สิ่งที่รวมแล้วอาจเรียกว่า “อมนุษย์” (non-Human) นี่คือ “สภาวะหลังมนุษย์” (The Posthuman

Time) อันเป็นทั้ง จุดเปลี่ยนในประวัติศาสตร์ของมนุษยชาติ และวิธีคิดเกี่ยวกับการทำความเข้าใจมนุษย์ในโลกยุคปัจจุบัน แนวคิดหลังมนุษย์ที่นักสังคมศาสตร์แนวใหม่เสนอขึ้นมานี้ ไม่ได้เป็นมองอนาคตในแง่ร้าย แต่เป็นวิธีคิดในการทำความเข้าใจมนุษย์ในโลกยุคปัจจุบัน อันเป็นชีวิตที่แวดล้อมไปด้วยเครือข่ายการสื่อสารและเทคโนโลยีดิจิทัล และขณะเดียวกันก็เป็นโลกที่เต็มไปด้วยหายนะจากภัยพิบัติและความผิดเพี้ยนของธรรมชาติ โรคระบาด อันมีมนุษย์เองเป็นตัวการสำคัญ

Rosi Braidotti (2013) ได้พยายามให้นิยามความหมายของ “สภาวะหลังมนุษย์” ว่าเป็นจุดตัดหรือ “พื้นที่เชื่อมประสาน” ระหว่างกระแสความคิด Post-humanism และ Post-anthropocentrism ในเงื่อนไขของเศรษฐกิจยุคทุนนิยมก้าวหน้า กล่าวคือขณะที่ Post-humanism คือกระแสความคิดที่มุ่งวิพากษ์วิจารณ์ทรรศนะการมองมนุษย์จากอุดมคติแบบมนุษย์นิยม ซึ่งเป็นผลมาจากกระแสความคิดในยุคแห่งแสงสว่างทางปัญญา (Enlightenment) Post anthropocentrism คือกลุ่มแนวคิดที่มุ่งวิพากษ์วิจารณ์การแบ่งแยกมนุษย์ออกจากสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ และการยกให้มนุษย์อยู่เหนือสิ่งอื่น (ในระบบนิเวศวิทยา) ในแง่นี้ แนวคิดหลังมนุษย์จึงเป็นเครื่องมือทางความคิด ซึ่งจะช่วยนำพาเราสำรวจสืบสวนตรวจสอบปรากฏการณ์ทางวัตถุและวาทกรรมต่าง ๆ ที่แสดงตน เวียนว่าย อยู่ในสภาวะปัจจุบัน ซึ่งมนุษย์และสิ่งมีชีวิตกำลังจะสูญพันธุ์ หรือถูกทำลายล้าง ด้วยน้ำมือของมนุษย์เองและการพัฒนาเทคโนโลยีที่ก้าวหน้าซับซ้อน เช่น เครื่องจักรกล และปัญญาประดิษฐ์ รวมไปจนถึงปัญหาการเปลี่ยนแปลงของบรรยากาศโลก (มนุษย์จะอยู่รอดได้ไหม) และปัญหาทุนนิยมครองโลก ซึ่งนำไปสู่ความไม่เท่าเทียม (มนุษย์จะอดอยาก หรือมีชีวิตอย่างมีความสุขได้ไหม)

กระแสแนวคิดหลังมนุษย์ กำลังกลายเป็นแนวการศึกษาที่ตั้งคำถามสำคัญเกี่ยวกับ “สิ่งที่กำลังจะกลายเป็น” ในโลกที่กำลังจะเปลี่ยนไป สำหรับนักคิดกลุ่มนี้ มนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ ซึ่งอาศัยอยู่บนโลกใบนี้กำลังอยู่ในจุดตัด ที่อาจจะเรียกว่าอยู่ตรงกึ่งกลางระหว่าง การปฏิวัติอุตสาหกรรมครั้งที่ 4 ซึ่งกำลังสถาปนาให้ “ปัญญาประดิษฐ์” กลายเป็นสิ่งที่ควบคุมบงการชีวิต

มนุษย์ และการสูญพันธุ์ครั้งที่ 6 อันเป็นการสูญพันธุ์ของสิ่งมีชีวิตหลายสปีชี่ส์ในเวลาอันสั้น สำหรับนักวิทยาศาสตร์ “การปฏิวัติอุตสาหกรรมครั้งที่ 4” นั้นเกี่ยวพันไปกับการผสมผสานระหว่างเทคโนโลยีที่ก้าวหน้า ไม่ว่าจะเป็นหุ่นยนต์ปัญญาประดิษญ์ นาโนเทคโนโลยี ไบโอเทคโนโลยี และอินเตอร์เน็ตของสรรพสิ่ง หมายความว่า ในโลกยุคนี้สิ่งทีเรียกว่า เขตแดนของโลก ดิจิทัล กายภาพ และชีววิทยานั้น ไม่มีเส้นแบ่งที่ชัดเจนอีกต่อไป ส่วน “การสูญพันธุ์ครั้งที่ 6” นั้นหมายถึงยุคสมัยที่การล้มหายตายจากของสปีชี่ส์ของสิ่งมีชีวิต นั้นล้วนเป็นผลมาจากกิจกรรมของมนุษย์ นั่นหมายความว่า ในโลกยุคปัจจุบันมนุษย์กำลังมีชีวิตอยู่ท่ามกลางระหว่าง ระบบแห่งการเร่งเร้าของทุนนิยมก้าวหน้าและการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วเข้มข้นของบรรยากาศของโลก ทั้งสองกระบวนการนี้กำลังท้าทายสภาวะที่เราเรียกว่า “โลกหลังมนุษย์”

ปฏิเสธไม่ได้ว่า ปัจจุบันโลกกำลังปั่นป่วนจากการแทรกแซงของเทคโนโลยีและการที่ชีวิตมนุษย์กลายเป็นส่วนหนึ่งของเทคโนโลยีที่ถูกสร้างขึ้น อันเป็นยุคสมัยที่ผู้คนต้องเผชิญกับการเปลี่ยนผ่านอย่างรวดเร็วและความเลื่อมล้ำไม่เท่าเทียมที่เกิดขึ้นในระดับที่กว้างใหญ่ไพศาล ซึ่งนำไปสู่หายนะในระบบนิเวศวิทยาของสิ่งแวดล้อมและชีวิตทางสังคม จนไปถึงการเปลี่ยนแปลงในระดับอารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์ สิ่งที่สำคัญและท้าทายสำหรับนักสังคมศาสตร์ คือการพยายามทำความเข้าใจเงื่อนไขสภาวะที่ขัดกันอยู่นี้ ทั้งในเชิงทฤษฎีวิชาการและในฐานะที่เป็นมนุษย์ที่มีความรู้สึกผิดชอบชั่วดี ในแง่นี้จึงเป็นเรื่องใหญ่และสำคัญอย่างยิ่งที่ศาสตร์ความรู้ เช่น สังคมวิทยา มานุษยวิทยา จำเป็นที่ต้องคิดและปฏิบัติการแบบ “ข้ามศาสตร์” รวมไปถึงการมีจินตนาการ วิพากษ์วิจารณ์อย่างสร้างสรรค์ และต้อง “ปฏิบัติการ” ควบคู่ไปในโลกของความจริง

ปรัชญาหลังมนุษย์

กลุ่มนักคิดนักปรัชญาหลังมนุษย์ (Posthumanist) เสนอข้อวิพากษ์วิจารณ์เชิงปรัชญาต่อแนวคิดมนุษย์นิยมที่เชื่อในความเป็นสากลของมนุษย์ โดยปฏิเสธการยกย่องให้มนุษย์มีวิวัฒนาการเหนือสิ่งมีชีวิตอื่น (ผ่านข้ออ้างเรื่องความเป็นเหตุเป็นผลของมนุษย์) ความสำคัญของแนวคิดหลังมนุษย์ ที่ด้านหนึ่งเสมือนเป็นทางออกจากเงื่อนไขสภาวะหลังมนุษย์ดังกล่าว และอีก

ด้านหนึ่งก็คือเป็นแนวคิดที่เปี่ยมด้วยความหวังที่จะทำความเข้าใจเงื่อนไขที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน กลายเป็นกระแสที่ได้รับความสำคัญมากขึ้น เนื่องมาจากเงื่อนไขการเปลี่ยนแปลงในโลกปัจจุบันอันเต็มไปด้วยปัญหาสิ่งแวดล้อม การเปลี่ยนแปลงของชั้นบรรยากาศโลก การสูญพันธุ์ของสิ่งมีชีวิต และโรคระบาดที่อาจนำไปสู่การสูญพันธ์ของมนุษย์เอง เช่น โรคโควิด 19 ที่เอาเข้าจริงมนุษย์ยังไม่รู้ว่าเกิดจากอะไร และจะรักษาหรือแก้ไขได้หรือไม่ มันอาจจะเกิดจากน้ำมือของมนุษย์เอง หรือการเปลี่ยนแปลงตามธรรมชาติ และไม่มีทางอื่นที่จะรักษาควบคุม นอกจากปล่อยให้เป็นไปตามกฎของธรรมชาติ ที่ไม่ได้มีมนุษย์อยู่บนห่วงโซ่ของระบบนิเวศวิทยา

ใน The Three Ecologies, Felix Guattari (2000) เสนอแนวคิดที่ชี้ให้เราทำความเข้าใจ “เงื่อนไขของหายนะทั้งสาม” ที่มาบรรจบกัน คือ สิ่งแวดล้อม เศรษฐกิจสังคม และอารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์ เพื่อที่สร้างข้อเสนออธิบายสภาวะที่เกิดการเชื่อมต่อพัวพันระหว่างความก้าวหน้าทางเทคโนโลยีที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว การขยายตัวทางเศรษฐกิจ และความไม่เท่าเทียมทางสังคมที่ขยายถ่างอย่างสูง อันนำไปสู่สิ่งที่เรียกว่า “ภูมิทัศน์แห่งความขัดแย้ง” ซึ่งก่อตัวขึ้นมาจากความรุนแรงและความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ ข้อเสนอดังกล่าวนี้ตั้งอยู่บนฐานคิด ข้อถกเถียงเชิงปรัชญาของการสร้างความรู้ 3 ประการคือ

1. การยอมรับว่าสภาวะอัตวิสัย (Subjectivity) นั้นไม่ใช่สิ่งสำคัญที่สุดของความเป็นมนุษย์ นี่หมายความว่าสภาวะอัตวิสัยอาจจะไม่ได้เชื่อมโยงกับสิ่งที่เรียกว่า การมีความคิดในระดับที่ก้าวข้ามความจริงเชิงประสบการณ์ (transcendental reason) หรือการมีเหตุผลที่ก้าวข้ามได้

2. ข้อเสนอที่มุ่งให้นักสังคมศาตร์ มนุษยศาสตร์ พัฒนาความคิดที่มีพลวัตและยั่งยืนต่อสิ่งที่อาจจะเรียกว่าเป็นวัตถุนิยมทั้งหลาย ซึ่งรวมเอาสิ่งอื่นที่ไม่ใช่มนุษย์ไม่ว่าจะเป็น พืช ต้นไม้ สัตว์ จนไปถึง สมองกล หุ่นยนต์ สิ่งประดิษฐ์ทางเทคโนโลยี มาเป็นส่วนหนึ่งของกรอบคิดวิธีคิดของเรา

3. แนวคิดหลังมนุษย์เสนอว่า เราต้องขยายขอบข่ายและขอบเขตของประเด็นปัญหาในเชิงจริยธรรมที่สัมพันธ์ไปกับเรื่องของสิ่งแวดล้อมและ

ยุคหลังหายนะ กล่าวคือเราต้องสร้างโครงข่ายหรือความสัมพันธ์ระหว่าง “ตัวตน” ที่เป็นมนุษย์และอมนุษย์ ขึ้นมา

กล่าวได้ว่า หัวใจสำคัญของแนวคิดหลังมนุษย์ที่กล่าวมาข้างต้นคือ ความคิดที่ว่าสิ่งสำคัญที่สุดนั้นมีสิ่งเดียว (Monism) คือปัญญาและการมีตัวตนที่จัดการตนเองได้ กระนั้น “องค์ประธาน” ในทรรศนะของแนวคิดหลังมนุษย์นั้นไม่ได้มี “ความเป็นแบบเดียว” ทว่าเคลื่อนย้าย “อยู่ในระหว่าง” (Nomadic) สภาวะอัตวิสัยนั้น รวมไปถึงความสัมพันธ์ที่มนุษย์มีต่อสิ่งอื่นที่ไม่ใช่มนุษย์ ในแง่นี้สิ่งที่เรียกว่า “ชีวิต” จึงไม่ได้หมายถึงแค่มนุษย์ หรืออะไรที่มีลักษณะทางชีวะเท่านั้น แต่หมายรวมถึงกระบวนการอื่น ๆ ที่ไม่ใช่มนุษย์ด้วย (เช่น เครื่องจักร สิ่งของ สมองกล เป็นต้น) มนุษย์ไม่ได้เป็นศูนย์กลางอีกต่อไป ในทางตรงกันข้าม แนวคิดหลังมนุษย์ เสนอและเชิดชูความหลากหลายของชีวิต ทั้งที่แตกต่างและไม่มีลำดับขั้นและมีลำดับขั้น กล่าวคือยอมรับระดับที่แตกต่างของปัญญาและความสร้างสรรค์ของสิ่งต่าง ๆ เช่น หมาก็คิดได้ แม้ไม่ใช่แบบเดียวกับที่คนคิด (ตัวอย่างที่ชัดเจน เช่น ความสัมพันธ์ระหว่างคนกับหมา (คือ โจเอลกับบอย) ในภาพยนตร์เรื่อง Love and Monsters (2020) ซึ่งเสนอเรื่องราวของการใช้ชีวิตหลังจากที่โลกทั้งใบกลายเป็นที่อยู่อาศัยของสัตว์กลายพันธุ์ที่หลายสปีชีส์จ้องที่จะจับกินมนุษย์เป็นอาหาร กล่าวอีกอย่างหนึ่งแนวคิดหลังมนุษย์เสนอว่า ความสามารถในการคิดนั้นไม่ใช่มีเพียงมนุษย์เท่านั้นที่คิดได้ แต่สิ่งอื่น ๆ ก็สามารถคิดได้เหมือนกัน มากไปกว่านั้นมนุษย์ไม่ได้เป็นสิ่งมีชีวิตเดียวที่สร้างโลกใบนี้ขึ้นมา ทว่าสิ่งมีชีวิตและสรรพสิ่งอื่น ๆ หรือแม้แต่รวมถึง เทคโนโลยี ปัญญาประดิษฐ์ ทั้งหลายต่างหาก ที่ร่วมกันสร้างสรรค์สิ่งที่เรียกว่าโลกและชีวิต “ความเป็นมนุษย์” ขึ้นมา

ในแง่นี้ แม้แต่การพักผ่อนหย่อนใจในปัจจุบันที่เรามักเข้าใจว่าเป็นเรื่องของมนุษย์กับธรรมชาติ หรือแม้แต่วัฒนธรรมความบันเทิงทั้งหลาย การเล่นเกม (วสันต์ และรวิพล, 2563:76-83) จนไปถึง แฟนคลับวัฒนธรรมป๊อบจากเกาหลีใต้ วัฒนธรรมแฟนฟุตบอลพรีเมียร์ลีกอังกฤษในไทย หรือแฟนบอลไทยลีก (วสันต์ บก., 2559 ;วสันต์, 2562: 181-211) เอาเข้าจริงก็แทบที่จะไม่มีทางเป็นไปได้หากมนุษย์ ปราศจากอุปกรณ์ ตลอดจนความสามารถที่จะเข้าถึง เทคโนโลยี เครือข่ายการสื่อสารต่าง ๆ ของโลกดิจิทัล

ในระดับญาณวิทยา แนวคิดหลังมนุษย์ จึงปฏิเสธแนวคิดโรแมนติกแบบมนุษย์นิยมทุกรูปแบบ ที่มองว่ามนุษย์เป็นสัตว์ที่มีเหตุผล (ตามกรอบคิดแบบยุคแห่งแสงสว่างทางปัญญา) วิธีวิทยาแบบหลังมนุษย์ปฏิเสธมุมมองแบบโหยหาความเป็นเหตุผลของมนุษย์ แต่มุ่งเน้นวิธีคิดที่สร้างความแตกต่างและการวิเคราะห์ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ให้ความสำคัญกับการเรียนรู้ที่จะคิดอย่างแตกต่างเกี่ยวกับสิ่งที่เราเป็น มองมนุษย์และสรรพสิ่งในกระบวนการของ “การกลายเป็น” (process of becoming) วิธีวิทยาดังกล่าวนี้วางอยู่บนฐานคิด 4 ประการสำคัญด้วยกัน คือ

1. การเน้นปฏิบัติการ หรือการยึดเอาปัญหาเกี่ยวกับการคิดในเชิงปรัชญาเป็นตัวตั้ง ซึ่งเปิดโอกาสให้ตัวผู้กระทำการ แบบ non-human หรือ “อมนุษย์” รวมจนไปถึงเครือข่ายการเชื่อมโยงเชิงเทคโนโลยี มีบทบาทสำคัญ

2. ความจำเป็นที่ต้องคิดแบบ nomadic ซึ่งต้องอาศัยศักยภาพสร้างสรรค์ เพื่อพัฒนาวิธีคิดแบบแตกต่าง ลดความคุ้นเคย เพื่อสร้างความสามารถที่จินตนาการ สร้างความแตกต่างในระดับญาณวิทยา

3. เน้นการข้ามศาสตร์ข้ามวิชาในการประดิษฐ์สร้างความรู้ ซึ่งเป็นวิธีการแบบ nomadic ในการเชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจเชิงระเบียบวินัยและการอุทิศตนต่อแนวคิด หรือวิธีการเชิงทดลอง

4. ให้ความสำคัญกับปฏิบัติการและการตรวจสอบเชิงศีลธรรม โดยเฉพาะการผสมผสานระหว่างการวิพากษ์วิจารณ์กับความคิดสร้างสรรค์ การยอมรับและเปิดพื้นที่ให้กับปฏิบัติการของศิลปะและสุนทรียศาสตร์

จากโลกหลังมนุษย์สู่มานุษยวิทยาไซบอร์ก (Cyborg Anthropology)

ในบทสัมภาษณ์ “When We Have Never Benn Human, What is to Be Done?” (2006) Donna Haraway (2006) ชี้ให้เห็นว่า ทุนนิยมก้าวหน้า และเทคโนโลยีไบโอเจนเนติก นอกจากจะท้าทายการดำรงอยู่ของความเป็นมนุษย์แบบเดิม ทุนนิยมก้าวหน้ายังเป็น ตัวการที่ปั่นป่วนและสร้างหายนะ ก่อกวนความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสัตว์ สิ่งมีชีวิตทุกสปีชี่ย์ ที่ถูกกักขังอยู่ในจักรกลที่หมุนวนอยู่ตลอดเวลาของประวัติศาสตร์เศรษฐกิจระดับโลก ในแง่นี้ รหัสพันธุกรรมของสสารมีชีวิต หรือ “ชีวิต” ในตัวของมันเองคือทุนที่

สำคัญที่สุด การเคลื่อนตัวของทุนนิยมระดับโลกคือกระบวนการทำให้โลกที่มนุษย์และสัตว์อาศัยอยู่นั้นกลายเป็นสินค้าพาณิชย์ทุกรูปแบบ กระบวนการเหล่านี้คือกลไกการแพร่กระจายของความขัดแย้งระดับจุลภาค ที่มีกองกำลังเทคโนโลยีเป็นตัวนำ อันดำเนินไปในสเกลระดับโลก โลกาภิวัตน์คือการสะสมความมั่งคั่งแบบทุนนิยมอภิมหา ซึ่งคือการเปลี่ยนระบบนิเวศให้กลายเป็นกลไกระดับโลกของการผลิตทางเศรษฐกิจและอุตสาหกรรมความรู้ ที่สร้างสิ่งแวดล้อมของมัลติมีเดียแบบใหม่ขึ้นมา

วิกฤตของมนุษย์และลักษณะอมนุษย์ ที่มนุษย์ผลิตขึ้น ส่งผลกระทบต่อวงวิชาการทางด้านมนุษยศาสตร์อย่างมาก ในสังคมเสรีนิยมใหม่ของประเทศประชาธิปไตยแบบก้าวหน้า การศึกษาทางด้านมนุษยศาสตร์ได้ถูกลดทอนให้กลายเป็นเพียงสาขาวิชาที่ชนชั้นกระฎุมพีผู้มีอันจะกินส่งลูกหลานตนไปร่ำเรียนให้จบเพื่อใบปริญญาประดับบ้าน การศึกษาทางด้านมนุษยศาสตร์ถูกมองว่าเป็นเพียงงานอดิเรกส่วนบุคคล ด้วยเหตุนี้ มนุษย์ศาสตร์แบบหลังมนุษย์จึงจำเป็นต้องคำนึงถึงสิ่งที่เรียกว่าความรับผิดชอบต่อสาธารณะและบทบาทของวิชาการในโลกของความเป็นจริง ความรู้แบบหลังมนุษย์ของมนุษย์-ศาสตร์และสังคมศาสตร์ต้องเป็นสิ่งที่มีบทบาทอย่างสำคัญ บนหลักการของการยึดเหนี่ยวสร้างความเป็นชุมชนแบบยั่งยืน ทว่าก็ต้องหลีกเลี่ยงที่จะไม่ตกหลุมพรางของอารมณ์โหยหาแบบอนุรักษ์นิยม และหลงตื่นตาตื่นใจไปกับเสรีนิยมใหม่

ท่ามกลางกระแสความเคลื่อนไหวของแวดวงวิชาการดังกล่าวและการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในโลกมาตั้งแต่ปลายศตวรรษที่ 20 เป็นต้นมา นักสังคมศาสตร์จำนวนไม่น้อยได้หันเหความสนใจทางวิชาการมาสู่การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับเครื่องจักรและเทคโนโลยี (Human and Machine) มนุษย์กับสิ่งแวดล้อมและสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ (Human, Environment and other Species) ซึ่งงานศึกษาเหล่านั้น เกิดขึ้น ดำเนินไป ภายใต้ชื่อเรียกแตกต่างกัน ไม่ว่าจะเป็น Posthuman studies, Sciences and Technology Studies และ Cyborg Anthropology

Gary Lee Downey, Joseph Dumit and Sarah Williams (1992) ได้สรุปไว้ (ในบทความซึ่งเสนอต่อการประชุมสัมมนาประจำปีของสมาคมมานุษยวิทยาอเมริกัน the 1992 annual Meeting of the American Anthropological Association) ว่า **มานุษยวิทยาไซบอร์ก** (Cyborg Anthropology) นั้นถือเป็นทั้งกิจกรรมทางปัญญาซึ่งมุ่งสร้างทฤษฎีและอุปกรณ์ยานยนต์ที่มุ่งส่งเสริมศักยภาพของนักมานุษยวิทยาวัฒนธรรมที่จะเข้าร่วมติดตามทำความเข้าใจการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในสังคมร่วมสมัย โดยเฉพาะการที่กลุ่มนักมานุษยวิทยา Cyborg Anthropology นำเอาความรู้ความเข้าใจจากการศึกษาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีจากมุมมองของมานุษยวิทยาวัฒนธรรม “สนทนา” กับข้อเสนอเชิงทฤษฎีและกิจกรรมวิชาการของกลุ่มนักปรัชญานักคิดในสาย Sciences and Technology Studies (จักรกริช, 2561)

กล่าวได้ว่า มานุษยวิทยาไซบอร์ก นั้นมุ่งศึกษาและวิพากษ์วิจารณ์ประเด็นปัญหาทางวิชาการในแวดวงมานุษยวิทยาร่วมสมัย ซึ่งเกี่ยวพันอยู่ 3 ส่วนด้วยกัน

1. คือการที่นักมานุษวิทยาเสนอให้พิจารณาการศึกษาเทคโนโลยีและวิทยาศาสตร์ร่วมสมัยในฐานะที่เป็นกิจกรรมทางวัฒนธรรม กล่าวคือที่ผ่านมานักสังคมศาสตร์ นักสังคมวิทยา และนักมานุษยวิทยาเอง มักทำงานวิจัยบนฐานคิดทฤษฎีที่เชื่อว่า การแบ่งแยกระหว่างกิจกรรมทางสังคมและพัฒนาการของวิทยาศาสตร์เทคโนโลยีนั้นคือสิ่งที่เป็นไปได้ ในทางกลับกันนักมานุษยวิทยา Cyborg Anthropology เสนอและมุ่งสนใจศึกษา กระบวนการประกอบสร้างความรู้ของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีในฐานะที่เป็นปรากฏการณ์วัฒนธรรม การศึกษาของนักมานุษยวิทยาไซบอร์กแนวนี้ มุ่งสำรวจศึกษากลไก และกลยุทธ์ที่หลากหลายที่กลุ่มนักคิด นักวิทยาศาสตร์ในชุมชนของวิทยาศาสตร์ วิทยาการและเทคโนโลยี มุ่งเบียดขับทำให้มิติทางวัฒนธรรมของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี แปลกแยกถอยห่างออกจากชีวิตทางสังคมของมนุษย์ เช่น ความเข้าใจที่กลายเป็นสามัญสำนึกที่เชื่อว่า ความรู้ทางวิทยาศาสตร์นั้นเป็นเรื่องวัตถุวิสัย และเป็นเพียงผลผลิตของการศึกษาวิจัย

ผ่านการสังเกตการณ์ในโลกเชิงประจักษ์ และการอธิบายให้เหตุผลตามหลักตรรกศาสตร์ ยกตัวอย่างเช่น นโยบายของรัฐบาลไทยและกระทรวงสาธารณสุขที่ทำให้ความเข้าใจต่อการแพร่ระบาดของไวรัสโคโรน่า 2019 หรือ Covid 19 เป็นเพียงเรื่องของโรคระบาดที่ปราศจากมิติทางวัฒนธรรม

นักมานุษยวิทยา Cyborg สนใจศึกษากระบวนการที่ผู้คนประกอบสร้างวาทกรรมว่าด้วยวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี เพื่อที่จะทำให้สิ่งนี้มีความหมายในชีวิตของพวกเขา กล่าวอีกอย่างหนึ่ง เราทุกคนแท้ที่จริงแล้วเป็นนักวิทยาศาสตร์ (จันทนี บก., 2559) กล่าวคือโดยการประกอบสร้างความรู้วิทยาศาสตร์ขึ้นใหม่ในบริบทใหม่ และใช้มันในชีวิตประจำวัน สิ่งเหล่านี้คือกระบวนการที่กล่าวได้ว่าคือ “วิทยาศาสตร์” ความสำคัญและความท้าทายของการศึกษาในเชิง Cyborg Anthropology จึงเป็นเรื่องของการสำรวจตรวจสอบกระบวนการที่วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี “ทำงาน” ในสังคม ไม่ว่าจะเป็น กลไกของการควบคุมอำนาจนำ (เช่น การที่โทรศัพท์มือถืออุปกรณ์ดิจิทัล เช่น นาฬิกา smart watch กลายเป็นสิ่งสำคัญในชีวิตประจำวันมนุษย์ขาดมันไม่ได้) หรือในฐานะระบบกลไกของการต่อต้าน หรือในฐานะที่เป็นผู้สนับสนุนระบบการเงินและการแลกเปลี่ยนระหว่างประเทศ

2. มานุษยวิทยาไซบอร์ก คือแนวการศึกษาที่มุ่งวิพากษ์ความคงอยู่หรือ “พอเพียง” ของสิ่งที่เรียกว่ามนุษย์ ทั้งในฐานะที่เป็นองค์ประธานและเป็น “วัตถุที่ศึกษา” ของวิชามานุษยวิทยา ในแง่นี้ Cyborg Anthropology จึงสร้างข้อเสนอที่ท้าทายอย่างหนักหน่วงต่อวาทกรรมมานุษยวิทยาแบบเดิมที่วางอยู่บนรากฐานของการมองมนุษย์เป็นศูนย์กลาง ชื่อ Cyborg Anthropology หรือ “มานุษยวิทยาไซบอร์ก” ในตัวของมันเองจึงหมายถึงการท้าทายต่อการไม่ตั้งคำถามกับ “วาทกรรมมานุษยวิทยา” ที่ยึดเอามนุษย์เป็นศูนย์กลางของการศึกษา ลักษณะที่มีอิสระและดำรงอยู่ได้ด้วยตนเองและความเป็นปัจเจกนั้นได้ถูกตั้งคำถามมาก่อนแล้วโดยแนวคิดของสำนักหลังโครงสร้างนิยม (Poststructuralism) และหลังมนุษย์อื่น ๆ กระนั้นนักมานุษยวิทยา Cyborg Anthropology เสนองานศึกษาแนวใหม่ที่แตกต่างออกไป โดยการมุ่งสืบสวนตรวจสอบข้อเสนอที่ว่า มนุษย์ในฐานะที่เป็นองค์ประธานและลักษณะอัตวิสัย

นั้นสำคัญพอ ๆ กันกับการทำงานของเครื่องจักร หรือ สมองกล ความสัมพันธ์ระหว่างเครื่องจักรและการส่งผ่านข้อมูลในฐานะที่เป็นผู้ผลิตเครื่องจักร และผู้ปฏิบัติการใช้เครื่องจักรนั้น ในแง่นี้ วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี จึงมีผลกระทบต่อสังคมผ่านเรื่องของการแสดงตัวตนของมนุษย์มากกว่าที่จะมาจากแรงผลักภายนอก ยกตัวอย่างเช่น การสถาปนาวัตถุที่ศึกษาของนักมานุษยวิทยาและลักษณะอัตวิสัยต่าง ๆ แท้ที่จริงแล้วต้องพึ่งพา หรือขึ้นอยู่กับโครงสร้างพื้นฐาน เทคโนโลยี “ตัวช่วย” ต่าง ๆ อาทิ เรือ รถไฟ เครื่องบิน พิมพ์ดีด กล้องถ่ายรูป โทรเลข และอื่น ๆ การมีอยู่ของเทคโนโลยีที่กำหนดขอบเขตของพื้นที่ของการศึกษา ชุมชนวิชาการมานุษยวิทยา และบทบาทของนักมานุษยวิทยานั้นมักถูกมองข้ามไปในกระบวนการของ “การเขียน” ผลงานทางชาติพันธุ์วรรณา (จักรกริช, 2560) เป็นที่เข้าใจกันมากขึ้นว่า บทบาทของมนุษย์ในโลกปัจจุบันนั้นคือผู้ที่กระตุ้นให้เกิดการขยายตัวของกิจกรรมต่าง ๆ ที่ซับซ้อนหลากหลาย และเชื่อมโยงกัน การขยายขอบเขตของความเชื่อมโยงดังกล่าวนั้นเป็นผลมาจาก ทั้งการท้าทายและเสื่อมถอยของอำนาจนำของทุนนิยม และการเพิ่มอำนาจศักยภาพให้กับเทคโนโลยีสารสนเทศ ซึ่งเกิดขึ้นผ่านตัวแทนที่เชื่อมต่อกันระหว่างคอมพิวเตอร์กับเทคโนโลยีการสื่อสาร ดังนั้นหากเราจะกล่าวว่า กิจกรรมของโลกนั้นไม่ได้เป็นระบบ แต่ว่าหลากหลาย เราก็อาจจะกล่าวได้ว่า ไม่มีใครคนใดคนหนึ่ง หรือกรอบคิดอันใดอันหนึ่งที่จะสามารถเข้าใจมันได้ ในทางกลับกัน มานุษยวิทยาไซบอร์ก เสนอว่าการสร้างความรู้ความเข้าใจ อาจกลายเป็นเรื่องที่แยกส่วนเป็นชิ้น ๆ โดยการมุ่งศึกษาการประกอบสร้างความรู้เหล่านั้น ด้วยวิธีการที่หลากหลายในสิ่งแวดล้อมที่หลากหลายด้วย ดังนั้นหากนักมานุษยวิทยาต้องการสร้างข้อเสนอและความเข้าใจเชิงวิเคราะห์กับความหลากหลายซับซ้อนในโลกปัจจุบัน อันเป็นโลกที่เรามีชีวิตอยู่กับเครื่องจักร สมองกลและความปั่นป่วนจากภัยพิบัติ หายนะทั้งทางธรรมชาติและเศรษฐกิจการเมืองที่มนุษย์เองนั้นเป็นต้นเหตุมานุษยวิทยาจึงจำเป็นต้องสลายเส้นแบ่งระหว่างสิ่งที่เรียกว่า มนุษย์และเครื่องจักรออกจากกัน

3. การศึกษาแบบมานุษยวิทยาไซบอร์ก มุ่งเปิดพื้นที่การศึกษาแบบใหม่ ๆ หรือพื้นที่วิจัยใหม่ เพื่อที่จะศึกษาทำความเข้าใจกระบวนการที่เทคโนโลยี

เข้ามามีส่วนเป็น “ตัวกระทำการ” สำคัญในการผลิตและผลิตซ้ำลักษณะที่หลากหลายของชีวิตทางสังคม รวมจนไปถึงวิธีคิดของมนุษย์ในยุคปัจจุบัน ดังตัวอย่างจากงานศึกษา ของ รวิพล มิ่งสวัสดิ์ (2563) เกี่ยวกับสตรีมเมอร์บนแพลตฟอร์ม Twitch TV ในฐานะแรงงานของระบบธุรกิจทุนดิจิทัลที่ชี้ให้เห็นว่า ระบบการผลิตและการบริโภคบนเครือข่ายการสื่อสารของโลกดิจิทัลได้สร้าง “แรงงานแบบใหม่” (คือสตรีมเมอร์และผู้บริโภคสื่อที่กลายเป็นแรงงานที่ไม่ได้รับค่าจ้าง) ขึ้นมา จนอาจกล่าวได้ว่าข้อเสนอที่มาร์กซิสม์เก่าเคยพร่ำเพรียกหาถึง “โลกยูโทเปีย” ที่ว่าเครื่องจักรเทคโนโลยีจะเข้ามาทำหน้าที่ หรือเป็น “แรงงาน” แทนคนในกระบวนการของการผลิต และมนุษย์จะใช้ชีวิตอย่างมีความสุขและเท่าเทียมนั้น เป็นเพียงสิ่งเพ้อฝัน ยังไม่มีทางที่จะเกิดขึ้นจริงอย่างน้อยก็ในมิติทางสังคมวัฒนธรรมที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน

อาจกล่าวได้ว่า มานุษวิทยาไซบอร์ก เชื่อและเสนอว่า เครื่องจักรและเทคโนโลยีอื่น ๆ นั้นคือผู้กระทำการสำคัญที่มีส่วนในการประกอบสร้างลักษณะอัตวิสัยและความรู้ของเรา คำถามสำคัญที่อาจไม่เคยถามกันมาก่อนคือ ตัวเครื่องจักร (และสมองกล) ทำหน้าที่สร้าง หรือสนับสนุนแรงปรารถนาความเป็นเหตุเป็นผล ชาตินิยม ระบบทหาร เชื้อชาติ เพศสภาพ เพศสภาวะของมนุษย์ หรือไม่ มากน้อยเพียงใด และในทางกลับกันมิติทางวัฒนธรรมเหล่านี้มีผลต่อการพัฒนา การใช้ ตลอดจน “การมีชีวิต” ของเทคโนโลยีเครื่องจักรเหล่านั้นอย่างไร กล่าวอีกอย่างหนึ่ง ไม่ว่าจะเป็น คอมพิวเตอร์ โปรแกรมการเงิน เกมอีสปอร์ต จนมาถึงบ้านรถเคลื่อนที่ โทรศัพท์มือถือ ตะเกียบ ช้อนส้อม คือสิ่งสะท้อนและยืนยันการที่ “เทคโนโลยี” นั้นได้มีส่วนอย่างสำคัญต่อพลวัตรและการสร้าง “พื้นที่ความรู้” ที่นักมานุษยวิทยาสนใจศึกษา

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

จันทนี เจริญศรี (บรรณาธิการ). 2559. *ศาสตร์ อศาสตร์*. กรุงเทพฯ. พารากราฟ.

จักรกริช สังขมณี. 2560. “ชาติพันธุ์วรรณนาว่าด้วยโครงสร้างพื้นฐาน”. *วารสารธรรมศาสตร์*, 36(2): 33-57.

จักรกริช สังขมณี. 2561. “ชีวิตทางสังคมของเทคโนโลยีที่เคลื่อนย้าย: เขื่อนเจ้าพระยาในฐานะวัตถุเชิงขอบเขต.”. ใน *ชีวิตทางสังคมในการเคลื่อนย้าย*. ประเสริฐ แรงกล้า (บรรณาธิการ). กรุงเทพฯ: คณะสังคม วิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

รวิพล ลี้มิ่งสวัสดิ์. 2563. “การถ่ายทอดสด พื้นที่ กระบวนการใช้แรงงาน และทุนนิยม” *วารสารมานุษยวิทยา*, 3(2): 152-185.

วสันต์ ปัญญาแก้ว (บรรณาธิการ). 2559. ฟุตบอลไทยพรีเมียร์ลีก. กรุงเทพฯ. ศูนย์ศึกษาปัญหาการพนัน คณะเศรษฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

วสันต์ ปัญญาแก้ว. 2562. *“ฟุตบอลสมัยใหม่ จากเกมของชาวนา สู่กีฬาแห่งชนชั้นและชุมชนของแรงปรารถนา” ร่าง แรง อารมณ์ ความรู้สึกในสังคมร่วมสมัย.* ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

วสันต์ ปัญญาแก้ว และรวิพล มิ่งสวัสดิ์. 2563. *“กีฬาออนไลน์และเกมกีฬา สายพันพันธุ์ใหม่ในสังคมไทย”. รายงานศูนย์ศึกษาปัญหาการพนัน ปี 2563.* ศูนย์ศึกษาปัญหาการพนัน คณะเศรษฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ภาษาอังกฤษ

Baidotti, Rosi 2013. *The Posthuman*. Polity Press.

Beck, Urich. 1992. *Risk Society*. Sage Publication.

Downey, Gary Lee, Joseph Dumit and Sarah Williams. 1992. Cyborg Anthro pology. *Cultural Anthropology*, 10(2): 264-269.

Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford University Press.

Guattari, Felix. 2000. T*he Three Ecologies*. London; New Brunswick, NJ: Athlone Press.

Haraway, Donna. 2006. “When We Have Never Benn Human, What is to Be Done? Interview with Donna Haraway”. *Theory, Culture and Society*, 23: 135-158.

ทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติ (Critical Race Theory) และการกลับมาของปัญหาอคติการเหยียดเชื้อชาติ

พิเชฐ สายพันธ์
คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
Pichet Saiphan
Faculty of Sociology and Anthropology, Thammasat University
E-mail: phanpichet@gmail.com

ช่วงปีที่ผ่านมาสถานการณ์ความรุนแรงการเหยียดเชื้อชาติได้ปรากฏมากขึ้นทั้งในสหรัฐอเมริกาและประเทศต่าง ๆ ในโลก นอกจากความเคลื่อนไหวในการรณรงค์ต่อต้านและการสร้างแรงปะทะกันระหว่างกลุ่มเชื้อชาตินิยม ยังมีการหยิบยกทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติ (Critical Race Theory - CRT) ซึ่งมีบทบาทอย่างมากในสหรัฐอเมริกามาทำการวิพากษ์วิจารณ์อีกครั้ง บทความนี้จึงได้นำเอา CRT ขึ้นมาทบทวนและพิจารณาถึงความสำคัญและทำความเข้าใจต่อสถานการณ์ที่เกิดขึ้นร่วมในปัจจุบัน

ทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติ (Critical Race Theory) หรือที่มักเรียกกันทั่วไปว่า CRT เกิดขึ้นมาในบรรยากาศทางวิชาการและบริบทของสังคมอเมริกาตั้งแต่คริสต์ทศวรรษที่ 1970 โดยมีแกนความคิดที่เป็นข้อเสนอของ CRT ที่สำคัญคือการวิพากษ์มโนทัศน์เชื้อชาตินิยม (racism) ว่าเป็นสิ่งประกอบสร้างทางสังคม (social construct) หาใช่คำอธิบายที่วางอยู่บนพื้นฐานของคุณสมบัติทางพันธุกรรมและชีวภาพอย่างเดียวไม่ แม้ว่าคุณสมบัติทางพันธุกรรมจะเป็นส่วนสำคัญในการถ่ายทอดลักษณะทางกายภาพอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ แต่สังคมก็ได้พยายามกำหนดชุดคุณค่าทางสังคมและวัฒนธรรมให้กับวิธีคิดเรื่องเชื้อชาติและชาตินิยมอย่างปฏิเสธข้อเท็จจริงด้านนี้ไม่ได้เช่นกัน ทั้งยังยืนยันว่ามโนทัศน์เชื้อชาตินิยมเป็นปมความขัดแย้งทางสังคมของอเมริกามาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน CRT จึงมีเป้าหมายต่อต้านมโนทัศน์เชื้อชาตินิยมเพื่อขจัดทัศนะการเหยียดเชื้อชาติและสร้างความเท่าเทียมในกลุ่มชนอเมริกัน เพราะ

อภิสิทธิ์ชนอเมริกันมีพื้นฐานมาจากการแบ่งแยกทางเชื้อชาติมาก่อน เห็นได้ชัดในกรณีของสังคมอเมริกาที่สร้างมโนทัศน์เชื้อชาตินิยมให้เกิดความแตกต่างแตกแยกระหว่างคนผิวขาวและคนผิวสีกลุ่มอื่น ๆ ขยายวงไปสู่กลุ่มคนที่เรียกว่าเป็นชนพื้นเมืองชาวอเมริกันที่เคยรู้จักกันมาก่อนในนามของชาวอินเดียนแดง รวมทั้งบรรดากลุ่มผู้อพยพจากดินแดนต่าง ๆ ทั่วโลกที่เข้าไปเป็นพลเมืองสหรัฐอเมริกา มโนทัศน์เชื้อชาตินิยมนี้ไม่เพียงแต่ทำให้เกิดอคติระหว่างคนกลุ่มต่าง ๆ ยิ่งไปกว่านั้นยังเป็นฐานความคิดส่วนหนึ่งที่มีอคติต่อการวางนโยบายและกฎหมายที่ทำให้เกิดการแบ่งแยก กีดกันผู้คน อันได้ดำเนินมาภายใต้อิทธิพลของมโนทัศน์ชุดนี้ในประวัติศาสตร์ของอเมริกามาอย่างต่อเนื่องทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาตินิยมจึงเกิดขึ้นมาเพื่อวิพากษ์วิจารณ์มโนทัศน์หลักว่าด้วยเชื้อชาติ เชื้อชาตินิยม และเป็นทั้งความเคลื่อนไหวต่อการเปลี่ยนแปลงทางสังคมในมิติการเมืองว่าด้วยอำนาจของกลุ่มคนด้วย (Crenshaw et al., 1996; Delgado and Stefantic, 2001; Sawchuk, 2021)

มโนทัศน์เชื้อชาตินิยม (racism) ได้ส่งผลกระทบต่อปัญหาทางสังคมอย่างกว้างขวางมากขึ้น เนื่องจากทำให้เกิดการเหยียดกลุ่มทางสังคม กลุ่มวัฒนธรรมต่าง ๆ โดยไม่ได้เกิดขึ้นเพียงแค่กรณีคู่ขัดแย้งระหว่างคนผิวขาวกับคนผิวสีอย่างที่เป็นปัญหาพื้นฐานในอเมริกาอย่างที่เคยเป็นมา แต่ได้ทำให้เกิดทั้งอคติและปฏิบัติการต่อการเหยียดกลุ่มเชื้อชาติ กลุ่มผิวสี กลุ่มเพศสภาพ กลุ่มชาติพันธุ์ กลุ่มผู้ใช้แรงงาน กลุ่มผู้ด้อยโอกาส ฯ อย่างเป็นวงกว้างในปัจจุบัน และยังทำให้เกิดกระบวนการของการทำให้กลายไปเป็นเชื้อชาติ (racialization) จัดแยกคนภายใต้นิยามเชื้อชาติต่าง ๆ เพื่อผลประโยชน์ทางการเมือง เศรษฐกิจ แรงงาน อุตสาหกรรมบันเทิง อุตสาหกรรมวัฒนธรรม แฟชั่น ดนตรี ฯลฯ อันกระทบต่อการดำเนินแบบแผนทางสังคมในชีวิตประจำวัน ซึ่งไม่ได้เป็นปัญหาเฉพาะในสหรัฐอเมริกาเพียงเท่านั้น หากยังเป็นปัญหาที่ส่งผลกระทบคนกลุ่มต่าง ๆ ทั่วโลกที่ได้รับอิทธิพลภายใต้มายาคติเชื้อชาติมาจนถึงทุกวันนี้ ดังนั้นการเกิดขึ้นของทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาตินิยมจึงมาจากการตั้งคำถามพื้นฐานต่อระเบียบแห่งเสรีนิยม ความเท่าเทียม เหตุผลและหลักการทางกฎหมาย

สิทธิพลเมือง ความเข้าใจในมิติทางชาติพันธุ์ ความหลากหลายของกลุ่มสังคมและกลุ่มวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในบริบทต่าง ๆ ทั้งทางประวัติศาสตร์ เศรษฐกิจ สังคม จนถึงประสบการณ์ที่บุคคลต้องเผชิญทั้งในทางกายภาพและความรู้สึก เพื่อต่อต้านปมขัดแย้งพื้นฐานที่มาจากมโนทัศน์เชื้อชาตินิยมที่ฝังตัวอยู่ในสังคม และขยายผลเป็นอคติและการเหยียด กีดกัน การสร้างความรุนแรง การทำลายล้างระหว่างกลุ่มสังคมต่าง ๆ เพื่อเป็นหนการแห่งการแสวงหาการยอมรับและความเท่าเทียม

ทั้งนี้หากจะกล่าวอย่างไม่เกินเลยไปจากข้อเท็จจริง นักมานุษยวิทยา เช่น Ashley Montagu ได้เคยวิพากษ์วิจารณ์ต่อความเข้าใจเรื่องเชื้อชาติ (race) และมโนทัศน์เชื้อชาตินิยม (racism) มาตั้งแต่ปี ค.ศ. 1942 แล้ว ถึงกับได้ตีพิมพ์ออกมาในหนังสือชื่อ Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race โดยมีข้อเสนอสำคัญว่า คำว่าเชื้อชาติที่มนุษย์เข้าใจกันมานั้นเป็นมายาคติ (Myth) ประเภทหนึ่งที่เชื่อว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่จริงและหลงใหลจนถึงขั้นทำให้เกิดมโนทัศน์เชื้อชาตินิยมอันเป็นอคติต่อมนุษย์กลุ่มอื่น ๆ และนำพามนุษยชาตินำไปสู่หายนะ ดังเป็นที่ปรากฏว่าความคิดเชื้อชาตินิยมมีบทบาทสำคัญต่อการสร้างความขัดแย้งและความรุนแรงในการทำลายล้างกลุ่มคน กลุ่มสังคม กลุ่มประเทศชาติ ที่มีความเห็นต่างทางการเมืองการปกครองจนเกิดการสู้รบกันเป็นวงกว้างในสงครามโลกครั้งที่ 2 ที่กำลังดำเนินอยู่ในช่วงเวลานั้น (Montagu, 1942) หากแต่เวลานั้นข้อวิพากษ์วิจารณ์ต่อเชื้อชาติและชาตินิยมของ Montagu ยังไม่ได้พัฒนาขึ้นจนถึงกับจะเรียกได้ว่าเป็นทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติ แต่ก็ได้ทำให้เกิดข้อเสนอและมุมมองใหม่ต่อเชื้อชาติและชาตินิยมในฐานะที่เป็นมายาคติ ซึ่งได้กลายเป็นฐานคิดร่วมกันกับกลุ่มทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติที่ได้เติบโตขึ้นในเวลาต่อมา เพื่อที่จะเสนอคำอธิบายที่เป็นแกนความคิดสำคัญในการวิพากษ์และต่อต้านมโนทัศน์เชื้อชาตินิยมว่าเป็นสิ่งประกอบสร้างทางสังคมและควรที่จะเกิดการเปลี่ยนแปลงต่อมโนทัศน์ชุดนี้

ความเคลื่อนไหวทางสังคมที่บ่มเพาะความคิดต่อต้านความขัดแย้งและปัญหาอคติเชื้อชาติที่เริ่มเกิดขึ้นในสังคมอเมริกาโดยขบวนการ Black Power movement ของกลุ่มคนผิวสี และขบวนการ Chicano movement

ของชาวเม็กซิกัน-อเมริกัน ที่มีมาก่อนตั้งแต่ทศวรรษ 1940 ตลอดจนความเคลื่อนไหวทางด้านสิทธิพลเมือง (civil rights) ในทศวรรษ 1960 ซึ่งได้ทำให้เกิดคู่ขัดแย้งกับฝ่ายของขบวนการปลดปล่อยเพื่อคนขาว (White liberal) ที่ดำเนินขึ้นมาต่อต้านอีกทางหนึ่งในทศวรรษนี้ด้วย รวมถึงข้อถกเถียงทางวิชาการจากกลุ่มการศึกษานิติศึกษาแนววิพากษ์ (Critical Legal Studies) และสตรีนิยมแนวถอนรากถอนโคน (radical feminism) (Crenshaw et al., 1996; Steinberg, 2010: 355-357; Matsuda et al., 2018) นับได้ว่าเป็นแรงผลักดันสำคัญต่อการเติบโตและการรวมตัวของกลุ่มทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาตินิยมในสหรัฐอเมริกาได้เริ่มมีบทบาทต่อวงวิชาการและการขับเคลื่อนสังคมอย่างเป็นรูปธรรมในทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา

บรรยากาศทางวิชาการและความเคลื่อนไหวทางสังคมที่เติบโตขึ้นมาในทศวรรษ 1970 ซึ่งกลายเป็นกระแสร่วมกับการเติบโตของทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติด้วยก็คือมโนทัศน์พหุวัฒนธรรมนิยม (multiculturalism) และความเคลื่อนไหวด้านพหุวัฒนธรรม (multicultural movement) ที่เกิดขึ้นในแคนาดา ออสเตรเลีย อังกฤษ เยอรมัน รวมถึงพื้นที่อื่น ๆ ในโลก ได้เข้ามามีอิทธิพลร่วมกับกระแสคิดและความเคลื่อนไหวดังกล่าวในสหรัฐอเมริกาด้วยเช่นกัน กระแสคิดและความเคลื่อนไหวชุดนี้ให้ความสำคัญต่อวัฒนธรรมที่แตกต่างหลากหลายของแต่ละสังคมซึ่งมีผลต่อวิธีคิดและการแสดงออกของคนในสังกัดวัฒนธรรมนั้น ในขณะเดียวกันวัฒนธรรมแต่ละแห่งก็มีการติดต่อสัมพันธ์กันและสร้างความหมายใหม่ไปจนถึงการก่อรูปอัตลักษณ์ใหม่อันเกิดจากการแลกเปลี่ยนระหว่างวัฒนธรรมและมีลักษณะที่ปฏิเสธสารัตถะนิยม (anti-essentialism) ดังนั้นข้อเรียกร้องที่สำคัญของพหุวัฒนธรรมนิยมก็คือความพยายามทำความเข้าใจความหลากหลายทางวัฒนธรรมเหล่านี้ เปิดโอกาสยอมรับวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ที่แตกต่างเลื่อนไหลไม่ยึดติดตายตัว ภายใต้พื้นฐานร่วมที่มองว่าวัฒนธรรมแต่ละแห่งต่างก็มีฐานะเสมอภาคกันและอยู่ร่วมกันด้วยความสัมพันธ์ระหว่างกันที่เกิดขึ้นอยู่ตลอดเวลา (Parekh, 2010: 238-239) วัฒนธรรมและอัตลักษณ์ได้กลายมาเป็นชุดคุณค่าที่จำเป็นต้องตระหนักและให้ความสำคัญร่วมกันในความเคลื่อนไหวทางความคิดและ

ความเคลื่อนไหวทางสังคม และเป็นส่วนหนึ่งร่วมไปกับเป้าหมายการต่อต้านการเหยียดเชื้อชาติ การเรียกร้องความยุติธรรมทางกฎหมายและนโยบายการเมืองในการขับเคลื่อนพื้นฐานของกลุ่มทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติด้วยแนวทางและเป้าหมายร่วมกัน

ความตื่นตัวในการต่อต้านมโนทัศน์เชื้อชาตินิยม (anti-racism) และข้อเรียกร้องเพื่อความยุติธรรมทางสังคม (social justice) จนกลายเป็นจุดเริ่มต้นของทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติ หรือ CRT มาจากการรณรงค์เคลื่อนไหวทางสังคมในช่วงกลางทศวรรษ 1970 โดยนักวิชาการทางกฎหมายคนสำคัญ ได้แก่ Derrick Bell, Kimberlé Crenshaw, Alan Freeman และ Richard Delgado จากนั้นได้มีการรวมตัวจัดประชุมทางวิชาการโดยนักวิชาการสาขาต่าง ๆ ในประเด็นนี้เป็นครั้งแรกในปี ค.ศ. 1989 ที่เมดิสัน วิสคอนซิน และดำเนินต่อเนื่องอย่างสม่ำเสมอ (Delgado & Stefantic, 2001; Karimi, 2021; Sawchuk, 2021) เนื่องจากอคติที่เกิดจากมโนทัศน์เชื้อชาตินิยมได้ขยายตัวกระทบกลุ่มสังคมต่าง ๆ เป็นวงกว้าง การกีดกัน การเหยียดหยาม การทำร้ายร่างกาย ความรุนแรงทางสังคมที่เกินกว่าเหตุ ได้เกิดขึ้นกับกลุ่มสังคมหลายกลุ่ม ทำให้ทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติอยู่ในความสนใจของนักวิชาการทางสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์โดยทั่วไป ดังนั้นแม้จะเห็นได้ว่า ความเคลื่อนไหวของจุดเริ่มต้นทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติจะมาจากนักวิชาการทางกฎหมายและนิติศาสตร์ แต่ก็ได้ขยายออกไปสู่สาขาวิชาต่าง ๆ เช่น รัฐศาสตร์ ชาติพันธุ์ศึกษา อเมริกันศึกษาล้วนบรรจุทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งในการทำความเข้าใจ (ต่อสังคมอเมริกา) และสร้างข้อถกเถียงในสาขาวิชาของตน ความโดดเด่นอีกประการหนึ่งนอกเหนือจากการสร้างความก้าวหน้าทางวิชาการของกลุ่มทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติก็คือ การทำงานในฐานะนักกิจกรรมสร้างความเคลื่อนไหวทางสังคม เพื่อต้องการให้เกิดความเปลี่ยนแปลงทางความคิดและโครงสร้างสังคมไปสู่เป้าหมายที่คาดหวังว่าจะเปลี่ยนไปในทางที่ดีขึ้น กล่าวได้ว่า CRT จึงเป็นทั้งข้อเสนอทางวิชาการในทางความคิดทฤษฎีและเป็นกลุ่มขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมร่วมกันไปในตัว

คู่ขัดแย้งในปัญหาการเหยียดเชื้อชาติระหว่างคนขาวกับคนกลุ่มต่าง ๆ ได้ขยายตัวเพิ่มมากขึ้นจากการเคลื่อนย้ายผู้คนในบริบทโลกาภิวัตน์ตั้งแต่ทศวรรษ 1990 เป็นต้นมา ทำให้อเมริกากลายเป็นเป้าหมายหนึ่งที่ผู้คนจากทั่วโลกพากันอพยพโยกย้ายเข้าไปตั้งถิ่นฐานเป็นจำนวนมาก และได้ทำให้เกิดกลุ่มวัฒนธรรมและสังคมต่าง ๆ ที่ซับซ้อนมากขึ้นในสังคมอเมริกา โดยเฉพาะการย้ายถิ่นของชาวเอเชียจากหลายประเทศเข้าไปสมทบกับชาวเอเชียรุ่นก่อนหน้าที่อพยพเข้าไปตั้งแต่สมัยสงครามโลกครั้งที่ 2 และสมัยสงครามเย็น คำเรียกเหยียดเชื้อชาติที่เรียกคนญี่ปุ่นในอเมริกาว่า “Jap” หรือ “yellow monkey” ได้กลายมาเป็นคำที่ใช้เรียกเหยียดชาวเอเชียกลุ่มอื่น ๆ ตามมา

สถานการณ์ของการเหยียดเชื้อชาติด้วยมโนทัศน์เชื้อชาตินิยม มีความรุนแรงมากขึ้นภายหลังจากเหตุการณ์ 9/11 ในปี ค.ศ. 2001 เห็นได้จากอคติที่มีต่อกลุ่มชาวอาหรับ ตะวันออกกลาง หรือชาวมุสลิมได้ขยายตัวเพิ่มมากขึ้น นอกจากนี้ยังมีผลต่อเนื่องถึงอคติเชื้อชาตินิยมที่มีต่อกลุ่มชาวแอฟริกัน-อเมริกัน เม็กซิกัน-อเมริกัน และเอเชียน-อเมริกันในฐานะที่ถูกเหมารวมว่าเป็นกลุ่มเชื้อชาติที่แตกต่างจากพวกคนขาวก็ได้ทวีความรุนแรงขึ้นด้วยเช่นกัน (Yang, 2017) สถานการณ์ของโลกในต้นศตวรรษที่ผ่านมาบ่งชี้ให้เห็นว่าปรากฏการณ์การเหยียดเชื้อชาติได้ขยายตัวเป็นวงกว้างไม่เพียงแต่ในสหรัฐอเมริกาซึ่งทวีความซับซ้อนขึ้นมากกว่าเรื่องการแบ่งขั้วกลุ่มคนผิวสีกับคนผิวขาวอันเป็นสถานการณ์ความขัดแย้งพื้นฐานในประวัติศาสตร์ของอเมริกา มาสู่ความหลากหลายของการอพยพเคลื่อนย้ายผู้คนจากทั่วโลกที่ทวีจำนวนเพิ่มขึ้นเพื่อโยกย้ายเข้าสู่อเมริกาตั้งแต่หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมาจนถึงช่วงโลกาภิวัตน์ ทั้งยังมีเหตุการณ์ 9/11 ที่ทำให้ชาวมุสลิมทั่วโลกกลายเป็นส่วนหนึ่งคู่ความขัดแย้งในอคติเชื้อชาติที่เกิดขึ้นในอเมริกาและทั่วทุกมุมโลก

จากเหตุการณ์ที่มีคนผิวดำเสียชีวิตอย่างไม่เป็นธรรมจากความรุนแรงเกินกว่าเหตุในการถูกจับกุมโดยตำรวจผิวขาวในสหรัฐอเมริกาในหลายกรณี เช่น กรณีของ George Floyd และ Breonna Taylor ในปีที่ผ่านมา

ทำให้เกิดความเคลื่อนไหวรณรงค์และประท้วงเรื่อง Black Lives Matter ในปี ค.ศ. 2020 (Karimi, 2021) ข้อถกเถียงได้แพร่หลายเป็นวงกว้างไม่เพียงแค่ประเด็นการตายจากความรุนแรงเกินกว่าเหตุและความยุติธรรมที่ควรเกิดขึ้นกับเหยื่อความรุนแรงเหล่านี้ รวมถึงภาพลักษณ์ของโรคระบาดโควิด-19 ที่ถูกมองจากสายตาคนขาวว่าโรคนี้กำเนิดขึ้นที่ประเทศจีน ทำให้ชาวจีนและชาวเอเชียกลายเป็นเหยื่อของความรุนแรงด้วยการทำร้ายร่างกายจากอคติการเหยียดเชื้อชาติที่ซ้อนทับเข้าไปกับปัญหาอคติเชื้อชาติที่สะสมมาในอดีตอีกมากขึ้น ทำให้ประเด็นอคติและการกีดกันคนผิวสีโดยคนขาวอันเป็นปมปัญหาความขัดแย้งทางเชื้อชาตินิยมที่มีอยู่แล้วในประวัติศาสตร์ของสหรัฐอเมริกาได้ถูกหยิบยกมาวิพากษ์วิจารณ์อย่างกว้างขวางในปัจจุบัน เพื่อเรียกร้องความเป็นธรรมและความเท่าเทียมให้กับผู้ที่ถูกกระทำจากความคิดอคติทางเชื้อชาติเหล่านี้ที่ได้ส่งผลต่อเนื่องสู่การต่อต้าน เกลียดชัง และการทำร้ายคนกลุ่มอื่น เช่น ชาวเอเชีย ชาวมุสลิม ตลอดจนกลุ่มวัฒนธรรมที่ถูกมองว่าแตกต่างและยังถูกกีดกันอยู่

บทบาทของทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติ ได้นำไปสู่ข้อถกเถียงที่บ่งชี้ถึงผลกระทบของการสร้างวาทกรรมด้านลบต่อประเด็นการมุ่งเน้นความเป็นอัตลักษณ์กลุ่ม และแบ่งแยกผู้คนให้ออกห่างจากกันมากขึ้น รวมถึงสร้างภาวะการกดขี่ระหว่างกลุ่มให้เด่นชัดขึ้นอีกในปัจจุบัน ผลของความเคลื่อนไหวมีการเปลี่ยนแปลงอย่างเป็นรูปธรรมในเชิงกฎหมาย สิทธิพลเมือง และการศึกษาของอเมริกา ซึ่งได้สร้างความไม่พอใจต่อคนขาวบางกลุ่มที่คิดว่าสิทธิคนขาวของพวกตนได้ถูกช่วงชิงไป อีกทั้งสถานการณ์ทางสังคมของอเมริกาภายใต้นโยบายของประธานาธิบดีโดนัลด์ ทรัมป์ ที่ผ่านมาได้ขับเน้นอคติทางเชื้อชาติให้รุนแรงขึ้นด้วยนโยบายสนับสนุนคนผิวขาว (Ujifusa, 2021) ปรากฏว่าทำให้ขบวนการปลดปล่อยเพื่อคนขาวที่เคยเคลื่อนไหวมาก่อนในทศวรรษ 1960 กลับมามีบทบาทอีกครั้งในปัจจุบัน เป็นผลให้แรงปะทะต่อกลุ่มทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติได้กลับมาเป็นที่ถกเถียงมากขึ้นอีกครั้งในอเมริกา ซึ่งชี้ให้เห็นว่ามโนทัศน์เชื้อชาตินิยมเป็นปัญหารากเหง้าทางสังคมที่ดำเนินมาตลอดประวัติศาสตร์ของการ

สร้างประเทศสหรัฐอเมริกา และยังไม่สามารถขจัดอคติทางเชื้อชาติของคนแต่ละกลุ่มที่มารวมกันอยู่ในประเทศนี้อย่างแตกต่างหลากหลาย อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาในอีกมุมหนึ่งของปรากฏการณ์ ด้วยพื้นฐานของทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติที่ตั้งอยู่บนคู่ตรงข้ามระหว่างคนขาวหรือชาวยุโรปกับกลุ่มเชื้อชาติต่าง ๆ ทำให้ทฤษฎีนี้ก็ถูกวิพากษ์กลับในอีกด้านหนึ่งว่าเป็นเครื่องมือของการต่อต้านความคิดเชิงเสรีนิยมของคนขาว ซึ่งได้ทำให้ขบวนการปลดปล่อยเพื่อคนขาวหรือ White liberal ได้กลับมามีบทบาทใหม่เป็นขั้วตรงข้ามและเคลื่อนไหวต่อต้านกลุ่มวิพากษ์เชื้อชาติและได้ทำให้เกิดสถานการณ์ความรุนแรงต่ออคติเชื้อชาติให้กลับมาสู่สังคมอเมริกาอย่างเห็นได้ชัดในปัจจุบัน

ภายใต้ปมความขัดแย้งของอคติเชื้อชาติและมโนทัศน์เชื้อชาตินิยมในอเมริกาที่ดำเนินมายาวนานจนถึงปัจจุบันนี้ สถาบันทางการเมือง กฎหมาย และการศึกษา ของอเมริกาต่างก็ได้ทำงานอย่างหนักหน่วงร่วมกับการเติบโตของกลุ่มขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมภายใต้แนวทางและกระแสความคิดในแบบต่าง ๆ อีกทั้งสถานการณ์เหล่านี้ก็ได้ช่วยให้เกิดการพัฒนาข้อโต้แย้งทางวิชาการจนเกิดเป็นฐานคิดที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือกลุ่มทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติในการต่อต้านความคิดเรื่องเชื้อชาตินิยมในสังคมอเมริกา โดยที่กลไกเหล่านี้ต่างก็ทำงานกันอย่างเป็นระบบและแข็งขัน เป็นตัวอย่างให้เห็นอย่างดีว่าประเด็นปัญหาสังคม ความเคลื่อนไหวทางสังคม และการเติบโตของทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติได้เกิดขึ้นและดำเนินไปร่วมกัน จึงน่าจะได้มีการศึกษาเปรียบเทียบในสังคมอื่น ๆ ด้วยว่าหากนำทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติและความเคลื่อนไหวทางสังคมที่เกิดขึ้นในสหรัฐอเมริกานี้มาใช้ประยุกต์วิเคราะห์กับสังคมหลายแห่งทั่วโลกที่ยังมีปมความขัดแย้งในเรื่องอคติทางเชื้อชาติอยู่ จะทำให้เห็นแนวทางการศึกษาและทิศทางความเข้าใจในสังคมเหล่านั้นได้อย่างไร

บรรณานุกรม

ภาษาอังกฤษ

Crenshaw, K., Gotanda, N., Peller, G., and Thomas, K. (eds.), 1996. *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement*. New York: The New Press.

Delgado, R. and Stefantic J. 2001. *Critical Race Theory: An Introduction*. New York and London: New York University Press.

Karimi, F. 2021. *"What critical theory is and isn't it"*. CNN, May 10, 2021 Available at https://edition.cnn.com/2020/10/01/us/critical-race-theory-explainer-trnd/index.html (สืบค้นเมื่อ 30 พฤษภาคม 2564).

Matsuda, M.J., Lawrence III, C.R., Delgado R., and Krenshaw, K.W. (eds.) 2018. (1st published 1993). *Words That Wound, Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*. New York: Routledge.

Montagu, M.F.A. 1942. *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*. New York: Harper.

Parekh, B. 2010. (1st Published 1997). What is Multiculturalism? In Guibernau, M. and Rex, J. (eds.), *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*. 238-243. Cambridge: Polity Press.

Sawchuk, S. 2021. *"What Is Critical Race Theory, and Why Is It Under Attack?"*. EducationWeek, May 18, 2021 Available at https://www.edweek.org/leadership/what-is-critical-race-theory-and-why-is-it-under-attack/2021/05 (สืบค้นเมื่อ 30 พฤษภาคม 2564).

Steinberg, S. 2010.The Liberal Retreat from Race since the Civil Rights Act. In Guibernau, M. and Rex, J. (eds.), T*he Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*. 355-357. Cambridge: Polity Press.

Ujifusa A. 2021. *"Critical Race Theory Puts Educators at Center of Frustrating Cultural Fight Once Again"*. EducationWeek, May 26, 2021 Available at https://www.edweek.org/leadership/critical-race-theory-puts-educators-at-center-of-a-frustrating-cultural-fight-once-again/2021/05 (สืบค้นเมื่อ 30 พฤษภาคม 2564).

Yang, G. 2017. "Racism Today versus Racism after 9/11". Berkley Political Review, October 30, 2017 Available at https://bpr.berkeley.edu/2017/10/30/racism-today-versus-racism-after-911/ (สืบค้นเมื่อ 30 พฤษภาคม 2564).

บทปริทัศน์หนังสือ
(Book Review)

Ban Chiang, Northeastern Thailand Volume 2 (2A, 2B, 2C)

Reference:

White, Joyce C. and Elizabeth G. Hamilton (editors). 2018. *Ban Chiang, Northeastern Thailand, Volume 2A: Background to the Study of the Metal Remains*. University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia. 265 pages.

White, Joyce C. and Elizabeth G. Hamilton (editors). 2018. *Ban Chiang, Northeastern Thailand, Volume 2B: Metals and Related Evidence from Ban Chiang, Ban Tong, Ban Phak Tob, and Don Klang*. University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia. 264 pages.

White, Joyce C. and Elizabeth G. Hamilton (editors). 2019. *Ban Chiang, Northeastern Thailand, Volume 2C: The Metal Remains in Regional Context*. University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia. 218 pages.

โดย ธนิก เลิศชาญฤทธ์
คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร

แหล่งโบราณคดีบ้านเชียง ซึ่งตั้งอยู่ในเขตตำบลบ้านเชียง อำเภอหนองหาน จังหวัดอุดรธานีในปัจจุบันนั้น นับเป็นแหล่งโบราณคดีที่มีความสำคัญและมีชื่อเสียงระดับท้องถิ่น ระดับจังหวัด ระดับภูมิภาค ระดับชาติ และระดับนานาชาติจนได้รับการประกาศให้เป็นแหล่งมรดกโลกด้านวัฒนธรรมโดยองค์การยูเนสโก (UNESCO) เมื่อ พ.ศ.2535 การศึกษาวิจัยทางโบราณคดีที่แหล่งโบราณคดีแห่งเริ่มต้นเมื่อกว่าสามทศวรรษมาแล้ว โดยมีการสำรวจและขุดค้นทั้งในพื้นที่แหล่งโบราณคดีบ้านเชียงและแหล่งโบราณคดีที่อยู่ใกล้เคียงที่มีอายุร่วมสมัยและมีวัฒนธรรมทางวัตถุที่ถูกจัดอยู่ในกลุ่มเดียวกันและเรียกกันว่า “วัฒนธรรมบ้านเชียง” (White, 1982) การศึกษา

ครั้งสำคัญครั้งหนึ่งคือโครงการที่เรียกกันสั้น ๆ เข้าใจกันในคณะทำงานว่า “โครงการบ้านเชียง” (Ban Chiang Project) ซึ่งเป็นความร่วมมือกันระหว่างกรมศิลปากรกับพิพิธภัณฑ์โบราณคดีและมานุษยวิทยาแห่งมหาวิทยาลัยเพนซิลเวเนีย (University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology) ประเทสสหรัฐอเมริกา จากการขุดค้นของโครงการดังกล่าวเป็นเวลาหลายปีทำให้ได้ค้นพบหลักฐานโบราณคดีจำนวนมากและหลากหลาย ทั้งโครงกระดูกมนุษย์และโบราณวัตถุประเภทต่าง ๆ หลังจากการขุดค้นแล้วก็เข้าสู่การวิเคราะห์หลักฐานเป็นเวลานานนับทศวรรษเช่นกัน จากนั้นก็มีการจัดพิมพ์เป็นชุดเอกสารวิชาการเฉพาะเรื่อง (monograph) โดยเอกสารวิชาการเรื่องแรกที่ “โครงการบ้านเชียง” จัดพิมพ์คือเรื่อง *“Ban Chiang, A Prehistoric Village Site in Northeast Thailand I: The Human Skeletal Remains* เขียนโดย Dr. Michael Pietrusewsky and Dr. Michele Toomay Douglas พิมพ์ออกมาใน ค.ศ. 2002 เป็นเรื่องราวเกี่ยวกับผลการวิเคราะห์โครงกระดูกมนุษย์ เช่น เพศ อายุ สุขภาพอนามัย

เอกสารวิชาการชุดลำดับถัดมาของ “โครงการบ้านเชียง” ซึ่งผู้ปริทัศน์จะกล่าวถึงต่อไปนี้เป็นชุดที่ 2 และเป็นเรื่องราวเกี่ยวหลักฐานโบราณคดีประเภทโลหะ (ทองแดง สำริด เหล็ก) โดยเอกสารในชุดนี้ที่พิมพ์ออกมาแล้วมี 3 เรื่อง (2A, 2B, และ 2C) ตามชื่อที่อ้างถึงข้างต้น ผู้ปริทัศน์ยังทราบมาว่าทีม “โครงการบ้านเชียง” กำลังจัดพิมพ์เอกสารวิชาการในชุดนี้อีก 1 เรื่อง (2D) โดยจะเป็นเล่มในรูป catalogue ที่นำเสนอภาพและคำบรรยายโบราณโลหะวัตถุที่พบที่แหล่งโบราณคดีบ้านเชียงและแหล่งโบราณคดีใกล้เคียง คาดว่าจะพิมพ์เสร็จในเดือนพฤศจิกายน 2564 (White, personal communication, 2021)

เริ่มที่เล่มแรก (Volume 2A) เรื่อง *Ban Chiang, Northeastern Thailand, Volume 2A: Background to the Study of the Metal Remains* เป็นเล่มปูพื้นฐานความรู้ ทฤษฎี แนวคิด วิธีวิทยาหรือแนวทางการศึกษา และข้อถกเถียงเกี่ยวกับโบราณโลหะวิทยาในภาพกว้าง เป็นเล่มที่เหมาะสำหรับนักโบราณคดีและผู้ที่สนใจเรื่องประวัติความเป็นมา บทบาท

และความสำคัญของโลหะ โดยเฉพาะอย่างยิ่งโลหะสำริด (bronze) ในเล่มนี้แบ่งออกเป็น 7 บท บทแรกว่าด้วยเรื่องโบราณโลหะวิทยาที่บ้านเชียงในบริบทการศึกษาพัฒนาการและลำดับอายุสมัยของสำริดโบราณในโลก เช่น สำริดมีความสำคัญอย่างไรในการศึกษาพัฒนาการทางเทคโลยีในสังคมมนุษย์ การกำหนดยุคสมัยที่เรียกว่าสมัยสำริดนั้นถูกต้องเหมาะสมหรือไม่ อย่างไร โบราณวัตถุสำริดรุ่นแรก ๆ ที่พบในประเทศไทยเก่าแก่เพียงใด รวมทั้งข้อถกเถียงเรื่องการกำหนดอายุสำริดในภาคตะวันออกเฉียงเหนือว่าเก่าแก่ไม่แพ้ในพื้นที่อื่นของโลกจริงหรือไม่

บทที่ 2 ของเล่มนี้เน้นไปที่การอภิปรายและถกเถียงเกี่ยวกับลำดับอายุสมัยของโบราณวัตถุโลหะ (โดยเฉพาะอย่างยิ่งโลหะสำริด) เพื่อจัดวางบริบทด้านลำดับความเก่าแก่ของวัฒนธรรมโบราณยุคก่อนประวัติศาสตร์ในภาคตะวันออกเฉียงเหนือจากหลักฐานที่พบจากการขุดค้นแหล่งโบราณคดีบางแหล่ง มีการวิพากษ์วิจารณ์ถึงวิธีการกำหนดอายุโดยใช้วิธีต่าง ๆ (เช่น ชั้นดินหรือลำดับการทับถมของชั้นดิน รูปแบบภาชนะดินเผา การกำหนดโดยใช้ตัวอย่างที่เป็นหอย กระดูกสัตว์ ถ่าน) ว่ามีข้อจำกัด รวมถึงโอกาสผิดพลาดเรื่องการบอกอายุอย่างไร ต่อมาในบทที่ 3 และ 4 นำเสนอกระบวนทัศน์ แนวคิด ทฤษฎี ตลอดจนแบบจำลอง (model) การศึกษาโลหะ ทั้งทฤษฎีหลัก แนวคิดเดิม กระบวนทัศน์ใหม่ในการ “มอง” วัตถุโลหะว่ามีความเชื่อมโยงและมีบทบาทอย่างมีนัยสำคัญต่อพัฒนาการด้านต่าง ๆ ของสังคมมนุษย์อย่างไร บทที่ 5 เป็นเสมือนตัวอย่างช่วยขยายความให้เห็นความสำคัญของโลหะในสังคมมนุษย์โบราณ โดยยกเรื่องโลหะในบริบทเชิงเศรษฐกิจมานำเสนอ บทนี้การผลิตชิ้นงานโลหะนั้นมีขั้นตอนและเชื่อมโยงกับวิถีชีวิต การเกิดช่าง ผู้ชำนาญการเฉพาะทาง (ช่างโลหะ) ความเป็นอยู่ของช่างผู้ผลิตชิ้น ตลอดจนระบบเศรษฐกิจที่พัฒนาทอดยอดต่อจากงานโลหะกรรม เช่น การแสวงแหล่งวัตถุดิบหรือแร่โลหะ เครือข่ายการติดต่อแลกเปลี่ยน/ค้าขายวัตถุโลหะดีมานด์-ซัพพลายชิ้นงานโลหะ (ที่ใช้โลหะทองแดงเป็นฐานหลักในการผลิต) ซึ่งสัมพันธ์กับพัฒนาการทางสังคมและความมั่งคั่งของผู้คนบางกลุ่มที่มีสถานภาพทางสังคมสูงกว่าคนอื่น ๆ ต่อมาในบทที่ 6 มีประโยชน์มากในฐานะ

ที่ให้ข้อมูลพื้นฐานว่าแหล่งทรัพยากรแร่โลหะในประเทศไทยและเอเชียตะวันออกเฉียงมีอยู่ในพื้นที่ใดบ้าง และข้อมูลเกี่ยวกับการก่อเกิดแร่ซึ่งเกี่ยวข้องกับกระบวนการเปลี่ยนแปลงเปลือกโลกตั้งแต่ครั้งบรรพกาล ประเด็นสำคัญอย่างหนึ่งที่เกี่ยวกับแหล่งโบราณคดีบ้านเชียงก็คือชุมชนโบราณแห่งนี้ตั้งอยู่ในภูมิภาคที่ล้อมรอบด้วยแหล่งแร่โลหะ ทั้งแร่ทองแดงและแร่ดีบุกอันเป็นแร่โลหะสำคัญในการผลิตชิ้นงานโลหะสำริด เอกสารวิชาการเล่มนี้ปิดท้ายด้วยบทที่ 7 อันน่าสนใจในแง่ของแนวทางวิธีการศึกษาโลหะที่เรียกว่า “ลำดับการผลิต” (chaine operatoire) ซึ่งเป็นแนวคิดแนวทางการศึกษาวัตถุในมุมมองเทคโนโลยีเชิงสังคม ที่ช่วยให้เราเข้าใจว่าวัตถุต่าง ๆ ที่มนุษย์ผลิตขึ้นนั้นสัมพันธ์กับสังคมแต่ละแห่ง และมีกระบวนการและลำดับการผลิตต่อเนื่องตั้งแต่การหาวัตถุดิบ การผลิต การกระจาย การใช้ ตลอดจนการทิ้งเมื่อไม่ใช้งาน ในบทนี้เน้นเรื่องกระบวนการผลิตชิ้นงานโลหะ ตั้งแต่การหาแร่ การถลุงแร่การหลอมโลหะ การจัดระเบียบการผลิต ชี้ให้เห็นบริบทเชิงสังคมของเทคโนโลยีโลหะ

หลังจากปูพื้นฐานในประเด็นต่าง ๆ เกี่ยวกับโลหะกรรมในเล่มที่หนึ่งแล้ว เล่มที่สอง (Volume 2B) เรื่อง *Ban Chiang, Northeastern Thailand, Volume 2B: Metals and Related Evidence from Ban Chiang, Ban Tong, Ban Phak Tob, and Don Klang* ก็เน้นผลการวิเคราะห์โบราณโลหะวัตถุที่พบจากการขุดค้นแหล่งโบราณคดี 4 แหล่ง (แหล่งโบราณคดีบ้านเชียง แหล่งโบราณคดีบ้านต้อง แหล่งโบราณคดีบ้านผักตบ และแหล่งโบราณคดีดอนกลาง) มีทั้งหมด 7 บทเช่นเดียวกับเล่มแรก และจำนวนหน้าก็เกือบเท่ากัน (เล่มแรกยาว 265 หน้า เล่มที่สองมี 264 หน้า) เป็นเล่มที่อุดมสมบูรณ์ด้วยข้อมูลจากผลการวิเคราะห์และมีประโยชน์ในเชิงเทคนิควิทยาของการวิเคราะห์โบราณวัตถุที่เป็นโลหะ มีทั้งการวิเคราะห์ด้วยวิธีการที่นักโบราณคดีและนักวิชาการทั่วไปใช้มายาวนาน (เช่น การจัดจำแนกรูปแบบ) วิธีการเชิงมนุษยศาสตร์ (เช่น การศึกษาประวัติชีวิตของวัตถุ) วิธีการและเทคนิคทางวิทยาศาสตร์ (เช่น วัสดุศาสตร์ โลหะวิทยา) นับเป็นตัวอย่างงานวิจัยที่ดีในแง่การใช้แนวทางการวิเคราะห์แบบหลากหลายวิธี (multi-method

research) เพื่อศึกษาตรวจสอบและทวนสอบข้อมูลและทฤษฎีที่นำเสนอในเล่มแรก บทที่ 6 และ 7 ของเล่มนี้มีความน่าสนใจเป็นพิเศษสำหรับผู้ปริทัศน์ เนื่องจากเป็นการนำเสนอบริบทของโลหะวัตถุที่เชื่อมโยงให้เห็นบทบาทของวัตถุโลหะกับมนุษย์ เช่น วัตถุโลหะในฐานะที่เป็นวัตถุอุทิศ ว่ามีความสำคัญเชิงสังคมและสัญลักษณ์อย่างไร ผู้ปริทัศน์รู้สึกเสียดายที่ไม่ได้เห็นการอภิปรายหรือแม้แต่กล่าวถึงประเพณีปฏิบัติเรื่องหนึ่งซึ่งค่อนข้างเด่นชัดในยุคสมัยที่มีการใช้โลหะ (ทั้งสำริดและเหล็ก) นั่นคือการ “ฆ่า” หรือทำลาย ทำให้วัตถุเสียหาย (ritual killing) ทั้ง ๆ ที่โลหะวัตถุบางชิ้นถูกทำให้พิการ หรือหักงออย่างตั้งใจก่อนจะถูกใส่ลงในหลุมฝังศพ (เช่น Figure 3.30 ในเอกสารเล่มที่สองนี้ ที่เป็นใบหอกสำริด ตรงปลายของใบหอกถูกดัดหรือตีให้งอคล้ายตะขอ รูปใบหอกสำริดชิ้นนี้ปรากฏในหนังสือ บทความ นิทรรศการ และสื่ออื่น ๆ อีกหลายแห่ง นับเป็นโบราณวัตถุจากแหล่งโบราณคดีบ้านเชียงที่ถูกนำเสนอหรือถูกกล่าวถึงมากที่สุดชิ้นหนึ่ง) พฤติกรรม/ประเพณีการปฏิบัติเช่นนี้พบในหลายพื้นที่ของโลก (Driessen, 2013; Knight, 2017) และผู้ปริทัศน์เองก็เคยขุดค้นพบหลักฐานการปฏิบัติดังกล่าว (เช่น การบิดและหักงอเครื่องมือเหล็ก) ที่แหล่งโบราณคดีบางแห่งในภาคกลาง ผู้ปริทัศน์มีความเห็นว่า ritual killing อาจจะทำให้เราเข้าใจพฤติกรรมทางสังคมและสัญลักษณ์ของผู้คนโบราณในดินแดนประเทศไทยปัจจุบันได้ชัดเจนและลึกซึ้งยิ่งขึ้น

เมื่อนำเสนอวิธีวิทยาและเทคนิคการวิเคราะห์ ผลการวิเคราะห์ และบริบทที่ค้นพบหลักฐานต่าง ๆ เกี่ยวกับโลหะวัตถุและโลหกรรมในเล่มที่สองแล้ว ทีม “โครงการบ้านเชียง” ก็ปิดงานวิชาการชุด “ซากโลหะ” แห่งบ้านเชียงอย่างสวยงามด้วยเล่มที่สาม (Volume 2C) เรื่อง *Ban Chiang, Northeastern Thailand, Volume 2C: The Metal Remains in Regional Context* ซึ่งเป็นการมองและจัดวางหลักฐานเกี่ยวกับโลหะและโลหกรรมจากแหล่งโบราณคดีบ้านเชียงและแหล่งโบราณคดีใกล้เคียงที่มีอายุร่วมสมัยกันให้เห็นภาพและ “ความเคลื่อนไหว” ในวงกว้างระดับภูมิภาคของประเทศไทยและภูมิภาคใหญ่ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ สรุปสาระสำคัญของเอกสารวิชาการชุด “ซากโลหะ” แห่งบ้านเชียงเล่มที่สามนี้ (มี 6 บท) มีอยู่ในเล่มอยู่แล้ว คือ

บทที่ 1 (หน้า 1-2) ที่หนึ่งในสองบรรณาธิการ (Joyce White) กล่าวไว้แล้ว นั่นก็คือเทคโนโลยีโลหะที่ผู้คนในสมัยโบราณประดิษฐ์คิดค้นและปฏิบัติสืบทอดต่อกันมานับพันปีนั้นเป็นกิจกรรมทางสังคม ดังนั้น เล่มที่สามนี้จึงพยายามชี้ให้เห็นว่าโลหะ กระบวนการผลิตโลหะ และการใช้โลหะนั้นเชื่อมโยงสัมพันธ์และมีบทบาททางสังคมอย่างมีนัยสำคัญและเป็นวงกว้าง ดังเช่นบทที่ 2 (เขียนโดย Vincent C. Pigott) ที่ชี้ให้เห็นว่าการทำเหมืองทองแดงและการถลุงทองแดงยุคก่อนประวัติศาสตร์ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลักฐานที่พบในภาคกลางและภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย และหลักฐานล่าสุดที่พบในเขตภาคตะวันตกของประเทศไทย —ผู้ปริทัศน์) มีความเกี่ยวสัมพันธ์กันทั้งวิธีการ รูปแบบและอุปกรณ์ในการถลุง และการใช้โลหะสำริด ซึ่งแสดงถึงการติดต่อ ไปมาหาสู่ พบปะแลกเปลี่ยน และอาจจะรวมถึงการอพยพและอยู่อาศัยร่วมกันของผู้คนระหว่างภูมิภาค หรือในบทที่ 3 (เขียนโดย T. O. Pryce) ที่นำเสนอผลการวิเคราะห์ไอโซโทปธาตุตะกั่วในโลหะวัตถุที่มีส่วนผสมของทองแดงเป็นหลักจากการขุดค้นที่แหล่งโบราณคดีบ้านเชียงและดอนกลาง ก็ชี้แนะว่ามีการใช้มวลโลหะทองแดงที่ถลุงจากแหล่งผลิตในพื้นที่ตอนกลางของประเทศลาว คือแหล่งเซโปน (Sepon) ซึ่งแสดงถึงการติดต่อทางไกลข้ามภูมิภาค หรือความสัมพันธ์ทางสังคมของผู้คนในลุ่มน้ำโขง ส่วนบทอื่น ๆ ของเล่มที่สามนี้ (บทที่ 4-6 ซึ่งเขียนโดยบรรณาธิการ Joyce C. White และ Elizabeth G. Hamilton) ก็เป็นการทบทวนหลักฐานและข้อมูลเกี่ยวกับมิติต่าง ๆ ที่กว้างขึ้นเกี่ยวกับโลหะในสังคมโบราณ เช่น ชนิดและรูปโลหะวัตถุ วิธีการผลิต บริบทที่พบ ความสำคัญเชิงพิธีกรรม และอัตลักษณ์ตัวตนของช่างโลหกรรม ผู้เขียนทั้งสองพยายามช่วยย้ำว่าหากมีการศึกษา “ซากโลหะ” อย่างเป็นระบบ มีกรอบแนวคิด และมอง “ซากโลหะ” ว่าเป็นผลผลิตจากกิจกรรมทางสังคม เราก็จะเข้าใจ “คน” จาก “โลหะ” มากยิ่งขึ้น ผู้ปริทัศน์มองว่าเล่มที่สามเป็นการสนับสนุนและสรุปรวบยอดสาระสำคัญของเล่มแรกและเล่มที่สองได้อย่างเหมาะสมและครบถ้วน

กล่าวโดยสรุป ผู้ปริทัศน์มีความเห็นว่าเอกสารวิชาการชุดนี้ทั้ง 3 เรื่อง มีความโดดเด่นมากใน 3 ประเด็น ประเด็นที่หนึ่งคือเอกสารวิชาการชุดนี้มีการจัดระเบียบเนื้อหาที่เป็นระบบ (เชื่อมโยงสัมพันธ์กันจากเล่มหนึ่งถึงเล่มสาม) ครบถ้วน มีการสรุปท้ายบท ติดตามง่าย ทำให้นักวิชาการหรือผู้สนใจทั่วไปก็ “เข้าถึง” เนื้อหางานวิชาการได้ หรือกล่าวได้ว่าเป็นงานวิชาการที่เปิดพื้นที่ให้คนหลายกลุ่มได้เสพ ประเด็นที่สองคือเอกสารวิชาการชุดนี้เป็นงานวิชาการที่มีวิธีวิทยาน่าติดตามและสมควรนำไปใช้ในงานวิจัย โดยเฉพาะอย่างยิ่งงานวิจัยด้านโบราณคดี เป็นงานวิชาการที่มีเนื้อหาเชิญชวนให้ผู้อ่าน ไม่ว่าจะเป็นนักวิชาการหรือผู้สนใจทั่วไป ได้ถกเถียงและค้นคว้าต่อยอดและตรวจสอบพร้อมเปิดกว้างไว้รอให้มีการศึกษามากขึ้น หรือมีการค้นพบหลักฐานมากขึ้น และประเด็นที่สามคือเอกสารวิชาการชุดนี้นำเสนอข้อมูลพื้นฐานใช้เป็นแหล่งข้อมูลเปรียบเทียบ (comparative data) กับข้อมูลจากแหล่งโบราณคดีแหล่งอื่น ๆ ในภูมิภาคเดียวกันและภูมิภาคอื่นได้เป็นอย่างดี และยังวางกรอบลำดับอายุสมัย รูปแบบ และบริบทของหลักฐานที่เกี่ยวข้องกับโบราณโลหะวิทยาให้ง่ายต่อการเปรียบเทียบ ถกเถียงอภิปราย และตีความอีกด้วย ตัวอย่าง เช่น รูปแบบเบ้าหลอมโลหะ (crucible) ซึ่งข้อมูลที่ผ่านมาพบว่ามีการใช้เบ้าหลอมแบบเดียวกันนี้ในพื้นที่ภาคตะวันออกเฉียงเหนือเป็นหลัก และมีพบในเขตภาคกลางทางตะวันออกในเขตจังหวัดลพบุรีเท่านั้น เมื่อเร็ว ๆ นี้ นักโบราณคดีของกรมศิลปากรได้ขุดค้นพบเบ้าหลอมโลหะรูปแบบคล้ายกันที่แหล่งโบราณดีบ้านท่าโป๊ะ ตำบลบ้านเก่า อำเภอเมือง จังหวัดกาญจนบุรี ซึ่งอยู่ในเขตภูมิภาคตะวันตกของประเทศไทย การค้นพบเบ้าหลอมโลหะดังกล่าวในภูมิภาคตะวันตกอาจแสดงถึงเครือข่ายการติดต่อแลกเปลี่ยนความสัมพันธ์ของผู้คน หรือการอพยพข้ามภูมิภาคก็เป็นได้

ถ้าหากสรุปภาพรวมในส่วนของเนื้อหาและการจัดทำภาพประกอบ ผู้ปริทัศน์เห็นว่าเอกสารวิชาการชุดนี้ทั้ง 3 เล่มมีเนื้อหาสาะที่มีคุณูปการมหาศาลต่อการศึกษาด้านโบราณคดี มานุษยวิทยา ประวัติศาสตร์ และสังคมศาสตร์โดยรวม มีการจัดทำภาพประกอบที่หลากหลาย ประกอบด้วยแผนที่ ภาพประกอบทั้งภาพถ่าย (มีทั้งภาพสีและภาพขาวดำหาดูยาก) ภาพวาด ภาพลายเส้น

และเสริมด้วยการสรุปข้อมูลในรูปแบบของตาราง กราฟ แผนที่ และแผนผัง นับเป็นงานวิชาการที่เป็นตัวอย่างที่ดีและมีประโยชน์สำหรับการศึกษาวิจัย แน่นอนว่าเอกสารวิชาการชุดนี้ทั้งสามเล่มเป็นเพียงตัวอย่างหนึ่งและใช้ชุดข้อมูลกลุ่มหนึ่งเท่านั้นในการศึกษา “ซากโบราณโลหะ” ที่พบในประเทศไทย ผู้ปริทัศน์เชื่อว่าหากมีการศึกษาตัวอย่างหลักฐานประเภทเดียวกันที่พบที่แหล่งโบราณคดีอื่น ๆ ทั้งในประเทศไทยและในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มากขึ้น เราคงจะมองเห็นผู้คนในอดีตและเข้าใจมนุษย์ปัจจุบันได้ดียิ่งขึ้น

บรรณานุกรม

ภาษาอังกฤษ

Driessen, J. (editor). 2013. D*estruction: Archaeological, Philosophical, and Historical Perspectives*. Louvain-la-Neuve: UCL, Presses universitaires de Louvain.

Knight, M. 2017. Deliberate Destruction of Late Bronze Age Socketed Axeheads in *Cornwall. Cornish Archaeology* 56: 203-224.

White, Joyce C. 1982. *Ban Chiang: Discovery of a Lost Bronze Age.* Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.

แนวปฏิบัติสำหรับการส่งบทความตีพิมพ์
หลักเกณฑ์การเขียนบทความ

วารสารมานุษยวิทยา ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร เป็นวารสารวิชาการที่เน้นองค์ความรู้ทางมานุษยวิทยา และสาขาที่เกี่ยวข้อง โดยเปิดรับทั้งบทความทบทวนแนวคิดทฤษฎี บทความจากงานวิจัย บทความจากงานวิทยานิพนธ์ และบทความทั่วไปในประเด็นที่เกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม โดยมีเกณฑ์ดังนี้

1. ผู้เขียนจะต้องส่งบทความต้นฉบับ โดยพิมพ์เว้นบรรทัดห่างแบบ single spacing ตัวอักษรใช้แบบ TH Sarabun PSK ขนาด 16 พอยต์ กระดาษขนาด A4 ความยาวของบทความระหว่าง 10,000-12,000 คำ (หรือ 17-20 หน้า ไม่รวมบรรณานุกรม) ชื่อบทความใช้ตัวหนาขนาด 19 พอยต์ ชื่อผู้เขียน ขนาด 16 พอยต์ (ใส่ตำแหน่งทางวิชาการนำหน้าชื่อ ใส่ชื่อหน่วยงานที่สังกัดตอนท้ายชื่อ) ระยะห่างระหว่างขอบกระดาษด้านบน ด้านล่าง ด้านซ้าย ด้านขวา 2.54 เซนติเมตร ตัวเลขให้ใช้เลขอารบิก

2. ให้มีบทคัดย่อ (Abstract) ทั้งไทยและอังกฤษอย่างละ 100-150 คำ คำสำคัญ (Keywords) ไม่เกิน 5 คำ

3. บทความที่มีการอ้างอิงถึงเอกสารและข้อเขียนทางวิชาการของผู้อื่น จะต้องรวมเอาการอ้างอิงนั้นเข้าในตัวบท พร้อมระบุแหล่งอ้างอิง ปี พ.ศ. และเลขหน้าที่ชัดเจน

4. เชิงอรรถ ควรกระชับ และให้ปรากฏในท้ายบทความ (Endnote) ก่อนบรรณานุกรม

5. บรรณานุกรมได้กำหนดรูปแบบการอ้างอิงโดยปรับปรุงจากมาตรฐาน APA โดยให้มีการเรียงตามตัวอักษรของชื่อผู้เขียน โดยชื่อภาษาอังกฤษ ให้ขึ้นด้วยนามสกุลตามด้วยชื่อต้น ส่วนภาษาไทย ให้ขึ้นด้วยชื่อ ตามด้วยนามสกุล ปี พ.ศ. ที่พิมพ์ ชื่อหนังสือ และสถานที่จัดพิมพ์

6. บทความจะต้องไม่เคยตีพิมพ์หรือเผยแพร่ในที่ใดมาก่อน และหมายเลขหน้าให้ไว้ตำแหน่งด้านล่างกลางตั้งแต่ต้นจนจบ (บทความที่ผ่านการพิจารณาเพื่อตีพิมพ์ในวารสารมานุษยวิทยาแล้ว ไม่ต้องใส่เลขหน้า)

ระบบการอ้างอิงของบทความ

1. การอ้างอิงในบรรณานุกรม

1.1 รูปแบบการอ้างอิงหนังสือ

เสมอชัย พูลสุวรรณ. 2544. วิทยาศาสตร์กับความจริงในวัฒนธรรมไทย. กรุงเทพฯ: คบไฟ.

1.1.1 หนังสือไม่ปรากฏชื่อผู้แต่ง

หลากความคิดชีวิตคนทำงาน. 2551. กรุงเทพฯ: แผนงานสุขภาวะองค์กรภาคเอกชน สำนักงานกองทุนสนับสนุนการสร้างเสริมสุขภาพ.

1.2 รูปแบบการอ้างอิงบทความในวารสารหรือนิตยสาร

ศรีศักร วัลลิโภดม. 2556. "กรุงเทพฯ ยศล่มแล้ว ลอยนรก ลงฤๅ", *วารสารเมืองโบราณ,* 39(2): 15-32.

1.2.1 วารสารออนไลน์

กนกวรรณ ธราวรรณ. 2562. "ความเป็นเพศในสังคมเมืองกรุงเทพ", *วารสารมานุษยวิทยา*, 2(1): 87-118. สืบค้นจาก https://www.sac.or.th/jasac/uploads/article/50/files/5d63b6a4bc300.pdf

1.3 รูปแบบการอ้างอิงบทความในหนังสือ

พิเชฐ สายพันธ์. 2557. "ชาติพันธุ์สภาวะ: จากเสรีนิยมสู่เสรีนิยมใหม่". ใน นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ (บก.), *ชาติพันธุ์กับเสรีนิยมใหม่.* (หน้า 103-133). กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.

1.4 รูปแบบการอ้างอิงวิทยานิพนธ์หรือการค้นคว้าแบบอิสระ

ก้องสกล กวินรวีกุล. 2545. *การสร้างร่างกายพลเมืองไทยในสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม พ.ศ.2481-2487*. วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

1.5 รูปแบบการอ้างอิงจากเว็บไซต์

นลิน ญาณศิริ, สรจักร เกษมสุวรรณ, และ เปี่ยมศักดิ์ เมนะเศวต. *แหล่งที่มาของมลพิษทางทะเลในอ่าวไทย*. สืบค้นจาก http://www.healthcarethai.com/แหล่งที่มาของมลพิษทางทะเลในอ่าวไทย (13 สิงหาคม 2557).

1.6 รูปแบบการอ้างอิงจากสัมภาษณ์

สุวรรณ จันทิวาสารกิจ. วิศวกรระบบ บริษัท ทู-บี-วัน เทคโนโลยี จำกัด. (28 ตุลาคม 2548). สัมภาษณ์.

1.7 บทความจากรายงานการประชุมวิชาการหรือการนำเสนอในงานสัมมนา

Unno, Anusorn. 2011. "Community Organization Council: Rethinking civic politics in Thai society". *Paper presented at the 11th International Conference On Thai Studies,* Bangkok, July 26-28.

1.8 บทความที่เผยแพร่ในบล็อก

สามารถอ้างอิงบทความจากบล็อกต่าง ๆ ได้ในส่วนเนื้อหาบทความ โดยไม่จำเป็นต้องทำการอ้างอิงซ้ำในตอนท้าย แต่หากผู้เขียนต้องการอ้างอิงในตอนท้ายบทความด้วย ให้ระบุวันที่บทความได้รับการเผยแพร่ สามารถอ้างอิงได้ด้วยรูปแบบนี้

พรชัย ตระกูลวรานนท์. 2554. "แผนบริหารงานวัฒนธรรมของจีน," *บล็อกของชุดโครงการวิจัยจีนศึกษา สกว*. 13 กรกฎาคม. http://chstudy.blogpot.com/2011/07/blog-post_13.html. (สืบค้นเมื่อ 13 สิงหาคม 2557).

1.9 การอ้างอิงเอกสารภาษาต่างประเทศที่ไม่ใช่ภาษาอังกฤษ

ให้ถอดเสียงของชื่อเอกสารด้วยตัวอักษรภาษาอังกฤษ แล้วระบุคำแปล (ไทย/อังกฤษ) ของชื่อเอกสารนั้น ๆ ในวงเล็บ [...]

Xiaotong, Fei. 2006 [1948]. *Xiang Tu Zhong Guo*. [Rural Chaina]. Shanghai: Shanghai People's Publishing House.

2. การอ้างอิงแบบแทรกในเนื้อหา

การอ้างงานของผู้เขียน หากเป็น***ผู้เขียนชาวไทยให้อ้างโดยใช้ชื่อ*** สำหรับ***ผู้เขียนต่างประเทศให้ใช้นามสกุล*** ตามด้วยปี พ.ศ. ที่พิมพ์ และ/หรือเลขหน้าที่อ้างอิง ภายในวงเล็บ ตัวอย่างเช่น

อ้างอิงแบบไม่มีเลขหน้า (เสมอชัย, 2544) หรือ (อานันท์, 2555; Jagose, 2013) ศักดิ์สิทธิ์ (2552) กล่าวว่า การเปลี่ยนแปลงของสังคมมักเกิดจากความขัดแย้ง

อ้างอิงแบบมีเลขหน้า (อานันท์, 2555: 87) (Jagose, 2013: 104; Unno, 2011: 12)

การอ้างถ้อยความที่มีความยาวไม่เกิน 40 คำ ให้นำถ้อยความใส่ในอัญประกาศ เช่น กนกวรรณ ธราวรรณ (2562: 92) กล่าวว่า "บทความนี้เป็นบทความที่วิเคราะห์ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในเมืองกรุงเทพมหานคร"

หากถ้อยความยาวเกิน 40 คำ ให้แยกออกมาจากตัวเนื้อหา โดยใช้ขนาดที่เล็กลงเป็น 14 พอยต์ และย่อหน้าเข้ามาจากขอบเล็กน้อย ตัวอย่างเช่น

> ความรักแบบโรแมนติก จัดได้ว่าเป็นหัวข้อที่มีการศึกษากันน้อยมาก ในหมู่นักสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา สำหรับนักมานุษยวิทยาแล้ว การมองข้ามประเด็นดังกล่าว ส่วนหนึ่งอาจเป็นเพราะความเชื่อที่ว่า โรมานซ์เป็นผลผลิตทางวัฒนธรรมเฉพาะของยุโรปยุคกลาง

3. รูปภาพ/ตาราง/แผนภูมิ (ถ้ามี) ให้ระบุชื่อ คำอธิบาย และหมายเลขกำกับ รวมทั้งแหล่งที่มาในรูปแบบเดียวกับอ้างอิง ขนาดตัวอักษร 14 พอยต์ ไว้ด้านบนของตาราง (จัดกึ่งกลางหน้ากระดาษ)

การใช้อักษรย่อ (Abbreviations)

ม.ป.ท. (N.P.)	แทนคำเต็มว่า ไม่ปรากฏสถานที่พิมพ์ (no Place of publication)
ม.ป.พ. (n.p.)	แทนคำเต็มว่า ไม่ปรากฏสำนักพิมพ์ (no publisher)
ม.ป.ป. (n.d.)	แทนคำเต็มว่า ไม่ปรากฏปีพิมพ์ (no date)
บก. (Ed. และ Eds.)	แทนคำเต็มว่า บรรณาธิการ (Editor และ Editors)

การเขียนชื่อผู้เขียน

1. ผู้เขียน 1 คน: ผู้เขียน1./ปีพิมพ์./ชื่อเรื่อง/(พิมพ์ครั้งที่)./สถานที่พิมพ์:/สำนักพิมพ์.
2. ผู้เขียน 2 คน: ผู้เขียน1,/และผู้เขียน2./ปีพิมพ์./ชื่อเรื่อง/(พิมพ์ครั้งที่)./สถานที่พิมพ์:/สำนักพิมพ์.

3. ผู้เขียน 3 คนหรือมากกว่า 3 คน: ผู้เขียน1,/ผู้เขียน2,/และผู้เขียน3./ปีพิมพ์./ชื่อเรื่อง/(พิมพ์ครั้งที่)./สถานที่พิมพ์:/สำนักพิมพ์. หรือ ผู้เขียน1,/และคณะ./ปีพิมพ์./ชื่อเรื่อง/(พิมพ์ครั้งที่)./สถานที่พิมพ์:/สำนักพิมพ์.

การพิจารณาบทความเพื่อตีพิมพ์

เมื่อกองบรรณาธิการได้รับบทความเพื่อพิจารณาตีพิมพ์ จะจัดให้มีการกลั่นกรองเพื่อคัดเลือกเฉพาะบทความที่อยู่ในขอบข่ายของการตีพิมพ์ของวารสารฯ และมีระดับคุณภาพที่ยอมรับได้ โดยบทความที่ได้รับการยอมรับให้ตีพิมพ์ ต้องผ่านเกณฑ์การประเมินจากผู้ประเมินอย่างน้อย 2 คนจากผู้ประเมินจำนวน 3 คน และ/หรือ ผ่านการพิจารณาจากกองบรรณาธิการเป็นรายกรณี ซึ่งเป็นการประเมินโดยปกปิดชื่อและสถาบันของผู้เขียนหมด เห็นแต่เนื้อหาเท่านั้น (double blind) สำหรับบทความที่ได้รับการตอบรับอย่างมีเงื่อนไข ผู้เขียนบทความนั้นต้องดำเนินการแก้ไขให้เสร็จสมบูรณ์ภายในระยะเวลาที่กองบรรณาธิการระบุ เมื่อบทความได้ถูกตีพิมพ์เผยแพร่ในวารสารฯ แล้ว บทความดังกล่าวจะถูกนำไปเผยแพร่บนเว็บไซต์ของวารสารฯ ด้วย ผู้เขียนแต่ละคนจะได้รับเล่มวารสารที่มีบทความของตนอยู่ จำนวนคนละ 3 เล่ม บทความที่ไม่ผ่านการพิจารณาจากผู้ประเมิน ทางกองบรรณาธิการจะแจ้งให้ผู้เขียนทราบ แต่จะไม่ส่งต้นฉบับคืนแก่ผู้เขียน

ข้อตกลงและจริยธรรมในการเผยแพร่บทความในวารสารมานุษยวิทยา (Publication Ethics)

สำหรับผู้เขียน (Duties of Authors)

1. ผู้เขียนต้องรับรองว่าผลงานที่ส่งมานั้นไม่เคยตีพิมพ์ที่ใดมาก่อน และ/หรือต้องระบุอย่างชัดเจนว่าเป็นผลงานที่ได้ปรับปรุงแก้ไขมาจากผลงานใด
2. ผู้เขียนต้องรายงานรายละเอียดของการวิจัยโดยปราศจากการบิดเบือนข้อมูลหรือให้ข้อมูลที่เป็นเท็จ
3. ผู้เขียนต้องอ้างอิงผลงานของผู้อื่น หากงานเหล่านั้นถูกนำมาใช้ในผลงานตัวเอง รวมทั้งจัดทำรายการอ้างอิงท้ายบทความ
4. ผู้เขียนต้องเขียนบทความวิจัยให้ถูกต้องตามรูปแบบที่กำหนดไว้ใน “แนวปฏิบัติสำหรับการส่งบทความตีพิมพ์” ของวารสารมานุษยวิทยา
5. ผู้เขียนที่มีชื่อในบทความทุกคนต้องเป็นผู้ที่มีส่วนร่วมในการดำเนินการวิจัยจริง
6. ผู้เขียนต้องระบุแหล่งทุนที่สนับสนุนในการทำวิจัยนี้ (ถ้ามี)
7. ผู้เขียนต้องระบุผลประโยชน์ทับซ้อน (ถ้ามี)
8. ผู้วิจัยที่ทำวิจัยในประเด็นที่ละเอียดอ่อนต่อความเป็นมนุษย์ กฎหมาย และความถูกผิดของมนุษย์(หรือสิ่งอื่น) ต้องทำการขอจริยธรรมการวิจัยในคนก่อน โดยผู้เขียนต้องแนบสำเนาเอกสารรับรองจริยธรรมการวิจัยในคน (ถ้ามี)

สำหรับบรรณาธิการวารสาร (Duties of Editors)

1. บรรณาธิการวารสารควรพิจารณาคุณภาพของบทความ เพื่อตีพิมพ์เผยแพร่ในวารสารที่ตนรับผิดชอบ

2. บรรณาธิการต้องไม่เปิดเผยข้อมูลของผู้เขียนและผู้ประเมินบทความแก่บุคคลอื่นที่ไม่เกี่ยวข้องในช่วงระยะเวลาของการประเมินบทความ

3. บรรณาธิการต้องคัดเลือกบทความที่จะตีพิมพ์หลังจากผ่านการประเมินบทความแล้วโดยพิจารณาจากความสำคัญ ความใหม่ ความเฉพาะ ความชัดเจน และความสอดคล้องของเนื้อหากับนโยบายของวารสารเป็นสำคัญ

4. บรรณาธิการต้องตรวจสอบบทความก่อนการตีพิมพ์และไม่ตีพิมพ์บทความที่เคยตีพิมพ์ที่อื่นมาแล้ว

5. บรรณาธิการต้องไม่ปฏิเสธการตีพิมพ์บทความเพราะความสงสัยและ/หรือไม่แน่ใจ โดยต้องหาหลักฐานมาพิสูจน์ข้อสงสัยนั้นก่อน

6. บรรณาธิการต้องไม่มีผลประโยชน์ทับซ้อนกับผู้เขียนและผู้ประเมิน

7. หากตรวจสอบพบการคัดลอกผลงานของผู้อื่น (plagiarism) บรรณาธิการต้องหยุดกระบวนการประเมิน และติดต่อผู้นิพนธ์เพื่อขอคำชี้แจงประกอบการตัดสินใจในการประเมินผลบทความ

8. บรรณาธิการต้องมีการตรวจสอบการคัดลอกผลงานของผู้อื่น (plagiarism) เพื่อให้แน่ใจว่าบทความที่ลงตีพิมพ์ในวารสารไม่มีการคัดลอกผลงานผู้อื่น

9. บรรณาธิการต้องไม่มีส่วนในการพิจารณาคัดเลือกบทความที่ตนเป็นผู้เขียน

สำหรับผู้ประเมินบทความ (Duties of Reviewers)

1. ผู้ประเมินบทความต้องรักษาความลับและไม่เปิดเผยข้อมูลของบทความที่ส่งมาเพื่อพิจารณาแก่บุคคลอื่นที่ไม่เกี่ยวข้อง ในช่วงระยะเวลาของการประเมินบทความ

2. ผู้ประเมินบทความต้องพิจารณาว่าตนเองมีผลประโยชน์ทับซ้อนกับผู้นิพนธ์หรือไม่ เช่น เป็นผู้ร่วมโครงการหรือรู้จักผู้นิพนธ์เป็นการส่วนตัว หรือเหตุผลอื่น โดยผู้ประเมินบทความควรแจ้งให้บรรณาธิการวารสารทราบและปฏิเสธการประเมินบทความ

3. ผู้ประเมินบทความควรประเมินบทความในสาขาวิชาที่ตนมีความเชี่ยวชาญ โดยพิจารณาจากความสำคัญและความเข้มข้นของเนื้อหา และคุณภาพของการวิเคราะห์งาน ผู้ประเมินบทความไม่ควรใช้ความคิดเห็นส่วนตัวที่ไม่มีข้อมูลรองรับมาเป็นเกณฑ์ในการตัดสินบทความ

4. ผู้ประเมินต้องระบุผลงานวิจัยที่สำคัญและสอดคล้องกับบทความที่ผู้เขียนไม่ได้อ้างถึง เข้าไปในการประเมินบทความด้วย

5. หากผู้ประเมินพบว่ามีส่วนใดของบทความที่มีความเหมือนหรือซ้ำซ้อนกับผลงานชิ้นอื่น ผู้ประเมินบทความต้องแจ้งให้บรรณาธิการทราบด้วย

การส่งต้นฉบับบทความ

ผู้เขียนบทความสามารถส่งบทความในระบบออนไลน์ โดยการลงทะเบียนที่เว็บไซต์ https://www.tci-thaijo.org/ และเข้าสู่หน้าเพจวารสารมานุษยวิทยา (https://so06.tci-thaijo.org/index.php/jasac/) หลังจากนั้น ขอให้ท่านเลือกเมนูส่งบทความ (submissions) ระบบจะบอกขั้นตอนส่งบทความให้ท่านทราบ ทั้งนี้ขอให้ผู้เขียนบทความอ่านเงื่อนไข การส่งบทความและปฏิบัติตามให้ถูกต้อง เมื่อท่านส่งบทความแล้ว กองบรรณาธิการจะติดต่อและแจ้งให้ท่านทราบทางอีเมล์

หมายเหตุ: ผู้ส่งบทความไม่ต้องระบุชื่อผู้แต่งไว้ในต้นฉบับบทความ แต่ให้กรอกข้อมูลผู้แต่งบทความไว้ในแบบฟอร์มการขอเสนอบทความเพื่อพิจารณาตีพิมพ์ฯ

Guidelines for submitting Articles for Publication

Criteria

The SAC Anthropological Journal is an academic journal that emphasizes anthropological knowledge and related fields. Accepting various articles, such as, reviewing theories, research articles, thesis articles, and general articles about socio-cultural change. The criteria for the preferred articles are the following;

1. The author must submit the original copy. With the preferred editing of 'single spacing', using the 'TH SarabunPSK' font with the letter size of 16 on A4 paper with 10,000-12,000 words (or 17-20 pages, not including the bibliography), article title set to 'bold' letters and the letter size must be at 19, author's name with the letter size of 16 (enter academic position at the prefix and affiliated department at the suffix), 2.54 cm. spacing between the top, bottom, left and right of paper's edge, and must use Arabic numerals.

2. Abstract must be included, both Thai and English, 100-150 words each and including no more than 5 keywords.

3. Articles with references and academic writings of others must be included in the article with details of its source, year and page(s).

4. The footnote must be concise and must be located at the End-Note before the bibliography.

5. The bibliography reference style has been revised according to the standard of the APA. The names of authors in the bibliography must be in alphabetical order. For the English section, start with the surname, follow by th e given name. For the Thai section, start with the name, followed by the surname, published year, book title and publisher.

6. The article must have never been published.

The page numbers are to be positioned at the bottom-centre of the pages. (Articles that are approved for publication in the Anthropological Journal will not need page numbers).

Reference of the Article

1. Reference in the bibliography

1.1. Book reference format

Katz, J. N. 1995. The Invention of Heterosexuality. New York: Dutton Books.

1.2. Journal or magazine article reference format

Janes, C. R. and Corbett, K. K. 2009. "Anthropology and global health", *Annual Review of Anthropology*, 38: 167–183.

1.3. Book article reference format

Povinelli, E. A. 2011. "Disturbing Sexuality". in Halley, J. and Parker, A. (eds.), *After Sex? On Writing Since Queer Theory*. (pp. 257-269). Durham and London: Duke University Press.

1.4. Thesis or independent research reference format

Kasai, A. 2008. *Images of pain, images of pain relief: Multimodal expressive arts therapy and pain management*. MA thesis, California Institute of Integral Studies.

1.5. Website reference format

Borth, D. E. Telephone. Retrieved from https: //www.britannica.com/technology/telephone (March 22, 2018).

1.6. Interview reference format

J. Doe. personal communication. (July 28, 2014). Interview.

1.7. Articles or presentations from academic seminars

Unno, A. 2011. "Community Organization Council: Rethinking civic politics in Thai society". *Paper presented at the 11th International Conference On Thai Studies*, Bangkok, July 26-28.

1.8. Articles from blogs

Freakonomics. 2010. *E-ZPass is a life-saver* (literally) [Blog post]. October 29. Retrieved from http://freakonomics. blogs.nytimes.com/2010/10/29/e-zpass-is-a-life-saver-literally/ (Retrieved December 27, 2017).

1.9. Referring foreign language articles that are not in English

Produce a transcript of the document in English and specify translation of the document in brackets [...] (in Thai or English)

Xiaotong, Fei. 2006 [1948]. *Xiang Tu Zhong Guo*. [Rural Chaina]. Shanghai: Shanghai People's Publishing House.

2. Insert References in Content

Referring to authors, if the author is Thai, only use the author's name. If the author is foreign, use the surname, followed by year of publication, and/or referred page(s) in brackets. For example;

Without referring to the page (Jagose, 2013)

Referring the page (Jagose, 2013: 104)
(Jagose, 2013) ...

To refer a quote, the quote must not exceed 40 words and the quote must be in quotation marks and must use the 'Italic' text style. Exmaple; "The concept is firmly endorsed in the modern world."

If the quote exceeds 40 words, separate the quote from the content and use the font size of 14 and slightly margin the paragraphs. Example;

> The majority spent at least half their household income on rent. One third devoted at least 80 percent to it. Of the tenants who did come to court and were evicted, only 1 in 6 had another place lined up: shelters or the apartments of friends or family. A few resigned themselves to the streets. Most simply did not know where they would go. (Desmond, 2016: 97)

3. Pictures/grids/charts (if applicable) must have names, details and assigned number. Including the source as same as the format for the article. Font size of 14, on top of the chart (middle of the page).

Consideration for the Article Before Publishing

When the editor receives the article for consideration for publication, the editor will edit the necessary and quality of the content that meets the journal's requirements. The article must be approved for publication by at least 2 out of 3 assessors, by the double-blinded review system, and/or approved by the editorial staff. For articles that are accepted on condition, the author must revise the article within a period of time given by the editorial. When the article is published in the journal, the article will also be posted on the journal's website. The authors will receive 3 copies of the journal that their article was published in. For articles that did not meet the requirements, the editorial will notify the author, but will not return the manuscript of the article.

Publication Ethics

Duties of Authors

1. The author assures that the work is contemporary and has never been published in any publication before and/or is stated clearly that the work is an improvement of a previous work.

2. The author must report the details of the research without distorting or falsifying the information.

3. The author must refer to the works of other authors, if those works are being used in the author's work, including the reference at the conclusion of the article.

4. The author must write the article accordingly to the "Guidelines for Article Submission for Publication" standard of JASAC.

5. All authors mentioned in the article must have had actual participation in the research.

6. The author must state the source of funding for the research (if applicable).

7. The author must state the conflict of interest (if applicable).

8. The author must have Human Research Ethics in the case that relates with the rules for distinguishing between right and wrong, acceptable and unacceptable behavior (if applicable).

Duties of Reviewers

1. The reviewer must keep the contents of the submitted article confidential from nonaffiliated persons during the duration of the confidentiality process.

2. After the reviewer has received the article from the editor and realizes that the reviewer has a conflict of interest with the author, such as, is a project member or personally knows the author or other reasons that the reviewer could not comment or give advice on the article independently, the reviewer must notify the editor and decline the assessment of the article.

3. The reviewer must assess the article in the field of study that he/she is specialized in, by assessing the significance of the contents of the article to his/her related field, quality of analyzation and the concentration of work, and the reviewer must not use personal conclusions that do not have data to support the criteria for assessing the article.

4. The reviewer must specify notable and related research studies that the author did not included in the article that is being assessed.

5. If there are segments of the article that are similar or duplicate to other works, the reviewer must notify the editor.

Duties of Editors

1. The editor has the responsibility to consider the quality of the article to be published in the journal that they are responsible for.

2. The editor must not disclose the information of the author and reviewer to nonaffiliated persons during the duration of assessment of the article.

3. The editor must determine the article for publication after the assessment process, by determining the significance, uniqueness, clarity and consistency of the article to the journal's policies.

4. The editor must not publish the article that has been published by other publications.

5. The editor must not decline the publication of the article based on doubt and/or uncertainty, the editor must find confirmation to clarify the skepticism first.

6. The editor must not have a conflict of interest with the authors and the reviewers.

7. If the assessment process discovers that the work is suspected of plagiarism, the editor must halt the process and contact the main author immediately for clarification, whether to accept or decline the publication of the article.

8. The editor must assess the work for plagiarism with a reliable program, ensuring that the article published in the journal is not suspected for plagiarism.

9. The editor must not determine the own article for publication.

Article Submission

Authors can submit article by registering at the website www.tci-thaijo.org and enter the page of the journal of anthropology (https://so06.tci-thaijo.org/index.php/jasac/). When you enter the page, you choose the submission menu. The system will automatically tell you the steps to submit the article. In this regard, the author must read the terms of the article submission and act accordingly. After that, the editorial team will contact you back and notify you via email.