วารสารมานุษยวิทยา

Journal of Anthropology, Sirindhorn Anthropology Centre (JASAC)

ปีที่ 5 ฉบับที่ 1 (มกราคม - มิถุนายน 2565)

Volume 5 Number 1 (January - June 2022)

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

ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

กรุงเทพมหานคร

วารสารมานุษยวิทยา

ปีที่ 5 ฉบับที่ 1 (มกราคม - มิถุนายน 2565)

วารสารมานุษยวิทยาเป็นวารสารวิชาการของศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) มีเป้าหมายสำคัญ 3 ประการ คือ ประการที่หนึ่ง การสนับสนุน ยกระดับ 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 5 Number 1 (January – June 2022)

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

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

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

ฉันคือท้องฟ้าอันไร้ขอบเขต": ข้ามให้พ้นการยึดจักษุผัสสะเป็นใหญ่ 13
เก่งกิจ กิติเรียงลาภ

มานุษยวิทยาปรัชญา เพลงโศกาแห่งชนตามิล 41
และการร้อยต่อเชิงผัสสะทางมานุษยวิทยา
ศรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ

จาก "หล่างถายลาน" สู่ไทย: งานศึกษาชาติพันธุ์วรรณนาเครือข่าย นายหน้า 81
และระเบียบทางสังคมของการจัดส่งแรงงานเวียดนามมายังประเทศไทย
อัจฉริยา ชูวงศ์เลิศ และ เล วัน โตน

ต่อรองต่อต้านผ่านวัตถุ: วัฒนธรรมทางวัตถุของการเคลื่อนไหว 131
ทางสังคมหลังรัฐประหาร 2557
ปิยรัตน์ ปั้นลี้

มรดกอาณานิคมในการจัดแสดงวัตถุทางชาติพันธุ์ 175
และการรื้อถอนอำนาจอาณานิคม: กรณีศึกษาจากประเทศอินโดนีเซีย
อุดมลักษณ์ ฮุ่นตระกูล

การรับรู้ความเสี่ยงด้านสุขภาพของคนไร้บ้านในสถานการณ์โควิด-19 209
และความต้องการพื้นฐาน
บุญเลิศ วิเศษปรีชา

บทความปริทัศน์

สนามของ “การผสมโรง” ระหว่างนักสังคมศาสตร์และนักวิทยาศาสตร์ เพื่อเข้าใจ “ความยากจน” 253
กนกวรรณ มะโนรมย์

ว่าด้วยกรอบคิดอำนาจทับซ้อน: ปัญหาและทางออก 264
รวิพล ลี้มิ่งสวัสดิ์

บทปริทัศน์หนังสือ

A Pocket History of Human Evolution 284
ธนิก เลิศชาญฤทธ์

แนวปฏิบัติสำหรับส่งบทความ 292

บทบรรณาธิการ

นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ

วารสารมานุษยวิทยาฉบับนี้มีการเสนอข้อถกเถียงทางสังคมในหลายประเด็น ตั้งแต่การตั้งคำถามเกี่ยวกับการรับรู้ทางผัสสะที่เปลี่ยนจากการมองไปสู่ผัสสะอื่นๆ การทำความเข้าใจชีวิตแรงงานข้ามชาติชาวเวียดนามที่ดิ้นรนผ่านเครือข่ายนายหน้า การใช้วัตถุเป็นเครื่องมือสำหรับเคลื่อนไหวทางการเมืองและแสดงอุดมการณ์ทางสังคม มรดกความคิดของตะวันตกที่ส่งต่อมายังรัฐบาลอินโดนีเซีย ชีวิตของคนไร้บ้านในช่วงที่มีการระบาดของโควิด-19 การทำความเข้าใจความหมายของ “ความยากจน” จากความรู้และแนวคิดที่หลากหลาย และการทำความเข้าใจระบอบอำนาจที่ทับซ้อน

บทความของเก่งกิจ กิติเรียงลาภ เสนอการก้าวข้ามทางผัสสะ ซึ่งมนุษย์คุ้นชินกับการใช้การมอง (ดวงตา) เป็นเครื่องมือที่จะทำความเข้าใจโลกและสรรพสิ่ง หากมนุษย์ใช้ผัสสะประเภทอื่น ความเข้าใจที่มีเกี่ยวกับโลกจะต่างไปจากเดิมอย่างไร ในประเด็นดังกล่าวนี้มาพร้อมกับการถกเถียงเรื่อง “มนุษย์ผู้เป็นศูนย์กลาง” ซึ่งความจริงทางสังคมจะถูกนิยามผ่านประสบการณ์และทัศนคติของมนุษย์เป็นหลัก โดยสิ่งต่าง ๆ ที่อยู่รอบตัวมนุษย์เป็นเพียงผู้ถูกกระทำและไม่มีบทบาทในฐานะผู้กระทำการแต่อย่างใด เก่งกิจอธิบายว่าการทำความเข้าใจโลกผ่านดวงตาทำให้เกิดการแยกส่วนระหว่างมนุษย์กับสิ่งอื่น ซึ่งในสังคมตะวันตกจะให้ความสำคัญกับการเห็นเหนือกว่าผัสสะชนิดอื่น สิ่งที่ตามมาคือ “การเห็น” กลายเป็นเครื่องบ่งชี้ว่ามนุษย์ฉลาดกว่าสิ่งอื่นและตอกย้ำการเป็นผู้ค้นหาความจริงในโลก ในทางกลับกัน หากมองโลกผ่านเสียงอาจทำให้เห็นการดำรงอยู่ร่วมกันของสรรพสิ่ง ตัวอย่างเช่น ผู้พิการทางสายตาใช้เสียงเป็นสื่อเพื่อการรับรู้ถึงสิ่งต่างๆ การได้ยินจึงเป็นวิธีการหนึ่งที่ทำให้ “เห็น” การมีอยู่ของสิ่งอื่น เช่นเดียวกับผัสสะของการได้กลิ่น การสัมผัสและการลิ้มรส การเห็นด้วยผัสสะที่หลากหลายนี้อาจทำให้มนุษย์จัดวางความสัมพันธ์กับสิ่งต่าง ๆ เปลี่ยนไปจากเดิม และทำให้สิ่งอื่นมีค่าเท่ากับตัว

ของมนุษย์ บทความของสรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ อธิบายในประเด็นเดียวกันว่าการรับรู้ทางผัสสะของคนตามิลในประเทศมาเลเซีย โดยยกกรณีเพลงโศกาขึ้นมาวิเคราะห์ในฐานะเป็นประสบการณ์ทางอารมณ์ ความคิด ความทรงจำ และผัสสะที่มีต่อการใช้ชีวิตทางวัฒนธรรมและการต่อสู้ดิ้นรนทางสังคม ในฐานะที่คนตามิลเป็นกลุ่มคนที่เสียเปรียบ ยากจน และถูกเอารัดเอาเปรียบ สรยุทธเสนอว่าวิธีการทำความเข้าใจชีวิตของมนุษย์อาจต้องศึกษาประสบการณ์ทางผัสสะของผู้คนมากกว่าจะจำกัดอยู่เฉพาะเรื่องคำบอกเล่าระหว่างผู้ศึกษาและผู้ให้ข้อมูลเท่านั้น

การทำความเข้าใจชีวิตแรงงานข้ามชาติชาวเวียดนามในบทความของอัจฉริยา ชูวงศ์เลิศ และเล วัน โตน พยายามเสนอแง่มุมของเครือข่ายนายหน้าที่มีบทบาทสำคัญในการนำแรงงานเวียดนามเดินทางข้ามแดนผ่านประเทศลาวมายังประเทศไทย ซึ่งมีคนหลายกลุ่มเข้ามาเกี่ยวข้อง โดยเฉพาะสายสัมพันธ์แบบเครือญาติและเพื่อนฝูงที่มีประสบการณ์ในการหาแรงงานและเข้าใจวิถีทางการทำมาหากินในประเทศไทย งานศึกษานี้นอกจากจะชี้ให้เห็นหน้าที่ของนายหน้าแล้ว ยังเป็นภาพสะท้อนบริบทโลกที่แรงงานข้ามชาติคือกลไกขับเคลื่อนเศรษฐกิจในระบอบเสรีนิยมใหม่ซึ่งสร้างความเหลื่อมล้ำทางชนชั้น ในบทความของปิยรัตน์ ปั้นลี้ อธิบายให้เห็นว่าในการเคลื่อนไหวทางสังคมภายใต้ความขัดแย้งทางการเมืองในประเทศไทยช่วงปี 2549-2563 คนกลุ่มต่าง ๆ มีการนำวัตถุสิ่งของมาเป็นเครื่องมือสำหรับการแสดงสัญลักษณ์การบ่งบอกถึงความคิด อุดมการณ์ และเป้าหมายทางการเมือง เช่น มือตบ ตีนตบ นกหวีด เสื้อยืด ชุดคอสเพลย์ ฯลฯ วัตถุเหล่านี้จะเปลี่ยนแปลงไปตามช่วงเวลาและสัมพันธ์กับบริบททางความคิดและประเด็นข้อโต้แย้งทางการเมือง การทำความเข้าใจวัตถุที่ดำรงอยู่ในการเคลื่อนไหวทางการเมือง คือโจทย์สำคัญสำหรับการมอง “วัตถุ” ในฐานะผู้กระทำการ และเป็นผู้ร่วมสร้างและถ่ายทอดอารมณ์ความรู้สึกทางการเมือง

บทความของอุดมลักษณ์ ฮุ่นตระกูล ศึกษาการจัดแสดงเรื่องราวในพิพิธภัณฑ์ประเทศอินโดนีเซีย ซึ่งสะท้อนความคิดของชาวดัตช์ (เนเธอร์แลนด์) ที่เข้ามาปกครองอินโดนีเซียในยุคอาณานิคม เรื่องราวที่ปรากฏในพิพิธภัณฑ์กลายเป็นบรรทัดฐานของรัฐชาติสมัยใหม่ที่รัฐบาลอินโดนีเซียยุคปัจจุบันยังคงผลิตซ้ำวิธีคิดเกี่ยวกับเชื้อชาตินิยม แนวคิดวิวัฒนาการทางวัฒนธรรม การจัดลำดับความเชื่อทางศาสนาที่เชิดชูพุทธและฮินดูเหนือกว่าการนับถือผี วิธีคิดแบบตะวันตกที่ให้คุณค่ากับเหตุผลวิทยาศาสตร์และความมีอารยะกลายเป็นส่วนประกอบทางสังคม เศรษฐกิจ และการท่องเที่ยวในประเทศอินโดนีเซีย การศึกษาของบุญเลิศ วิเศษปรีชา อธิบายให้เห็นชีวิตของคนไร้บ้านในช่วงการแพร่ระบาดของโควิด-19 โดยชี้ว่าคนไร้บ้านมิได้มองว่าตนเองคือผู้เสี่ยงต่อการติดเชื้อ และสะท้อนความต้องการที่หลากหลายตั้งแต่การไม่ขอความช่วยเหลือ การอยู่เป็นอิสระ ขอความช่วยเหลือบางส่วน ไปจนถึงการต้องการรายได้เพื่อใช้จ่าย ภาพสะท้อนชีวิตของคนไร้บ้านทำให้เกิดข้อถกเถียงสำหรับการทำงานเพื่อส่งเสริมคุณภาพชีวิตของคนกลุ่มนี้ โดยเฉพาะความแตกต่างทางความคิดและเงื่อนไขของการมีชีวิตของคนไร้บ้าน ทำให้การช่วยเหลือจำเป็นต้องพิจารณาตามบริบทที่เกิดขึ้น

บทความของกนกวรรณ มะโนรมย์ อธิบายเกี่ยวกับความยากจนในสังคมที่ซับซ้อน ซึ่งไม่สามารถเข้าใจได้จากศาสตร์ใดศาสตร์หนึ่ง หากแต่ต้องมองจากประสบการณ์และความคิดที่หลากหลายที่ขยายความเข้าใจว่า “ความยากจน” ดำรงอยู่ท่ามกลางประสบการณ์ชีวิตของมนุษย์ที่ต่อสู้ดิ้นรนซึ่งอาจคาดเดาได้ยากว่าจะมีอะไรดีขึ้นหรือแย่ลง ดังนั้น ความยากจนจึงมิอาจประเมินได้จากมิติทางเศรษฐกิจแบบโดดๆ หรือมองจากระดับการศึกษาและรสนิยมการใช้ชีวิต หากแต่สิ่งที่เรียกว่า “ความยากจน” มีทั้งสิ่งที่มองเห็นและมองไม่เห็น รวมทั้งยังถูกตีความจากทฤษฎีที่ต่างกัน บทความของรวิพล ลี้มิ่งสวัสดิ์ อธิบายแนวคิดอำนาจทับซ้อน (intersectionality) ที่ชี้ให้เห็นเงื่อนไขของการกดขี่และเอารัดเอาเปรียบมนุษย์ที่เกิดขึ้นจากหลายปัจจัย ทั้ง

เรื่องชนชั้น เชื้อชาติ ฐานะทางเศรษฐกิจ เพศภาวะ และความเชื่อทางศาสนา ปัจจัยเหล่านี้มาบรรจบกันจนทำให้ระบอบอำนาจมีความซับซ้อน โดยการตั้งคำถามจากทฤษฎีมาร์กซิสต์ที่สนใจความไม่เท่าเทียมทางชนชั้น และคำถามจากเฟมินิสต์ที่มองปัญหาความไม่เท่าเทียมทางเพศ ข้อถกเถียงเกี่ยวกับอำนาจทับซ้อนอาจต้องมองจากหลายมิติร่วมกันเพื่อชี้ให้เห็นกฎระเบียบของทุนนิยมที่ทำงานร่วมกับบรรทัดฐานชายเป็นใหญ่ที่มีพลวัตอย่างต่อเนื่อง

“ฉันคือท้องฟ้าอันไร้ขอบเขต”: ข้ามให้พ้นการยึดจักษุผัสสะเป็นใหญ่[1]

“I am the limitless sky.”: Beyond the Ocularcentrism

เก่งกิจ กิติเรียงลาภ
คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
Kengkij Kitirianglarp
Faculty of Social Science, Chiangmai University
E-mail: kkengkij@gmail.com

วันรับบทความ: 24 มกราคม 2565 (Received January 29, 2022)
วันแก้ไขบทความ: 10 กุมภาพันธ์ 2565 (Revised February 10, 2022)
วันตอบรับบทความ: 15 กุมภาพันธ์ 2565 (Accepted February 15, 2022)

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้มุ่งตอบคำถามว่า เราจะจัดวางความสัมพันธ์ระหว่างตัวเรากับโลกในลักษณะที่ไม่ยึดติดอยู่กับวิธีคิดแบบจักษุผัสสะเป็นศูนย์กลางได้อย่างไร ในการตอบคำถามจะอาศัยตัวบทจำนวนหนึ่งมาช่วยในการอภิปรายโดยเฉพาะอย่างยิ่ง การแยกให้เห็นความแตกต่างระหว่างวิธีคิดแบบตะวันตกที่เน้นการใช้ดวงตาและการมองเห็นกับวิธีคิดแบบที่เน้นวิพากษ์ความคิดแบบตะวันตกซึ่งเน้นการใช้ผัสสะในภาพรวมทั้งหมด แม้ว่านักมานุษยวิทยาจำนวนหนึ่งจะวิพากษ์การยึดจักษุผัสสะ แต่พวกเขายังยึดติดอยู่กับการแยกและแบ่งผัสสะออกเป็นส่วน ๆ บ้างก็ให้ความสำคัญกับผัสสะแบบอื่น ๆ แทนที่ดวงตา แม้ในช่วงปลายศตวรรษที่ 20 จะมีการเสนอแนวคิดเรื่องการคร่อมข้ามผัสสะมาใช้เป็นทางออก แต่จากมุมมองเช่นนี้ การคร่อมข้ามผัสสะก็ยังยึดติดอยู่กับการมองแบบเป็นส่วน ๆ อยู่เช่นเดิม โดยไม่ได้นำไปสู่การแก้ปัญหา ทว่าในความคิดของ Tim Ingold ซึ่งได้รับอิทธิพลจาก Maurice Merleau-Ponty กลับมองว่า ผัสสะของมนุษย์นั้นมีลักษณะเป็นองค์รวม ที่แยกออก

เป็นส่วน ๆ ไม่ได้ รวมถึงงานทฤษฎีสถาปัตยกรรมในกระแสธารที่เรียกว่า “บรรยากาศศึกษา” นั้นก็ขยายความประเด็นดังกล่าวออกไป โดยชี้ว่า การรับรู้โลกของมนุษย์นั้นต้องอาศัยการดำรงอยู่ภายในโลกที่บรรยากาศกับตัวเราไม่ได้แยกออกจากกัน

คำสำคัญ: จักษุผัสสะเป็นใหญ่, คร่อมและข้ามผัสสะ, บรรยากาศ

Abstract

This research paper aims to answer the question: how can we position our relationship with the world in such a way that it is not dependent on an ocularcentric way of thinking? To answer this question, this paper will engage with a number of texts to help in the discussion. There is a sharp distinction between a western approach to thought that emphasizes the use of the eyes and vision and alternative, critical approaches that emphasize the holistic use of all the senses. While a number of anthropologists have criticized ocularcentrism, they nonetheless continue to separate and divide the senses, some focusing on the sense of touch instead of vision; but in Tim Ingold's view, who is influenced by Maurice Merleau-Ponty, the senses of human beings are holistic. Senses can not be separated into parts. This approach includes a contemporary architecture theory known as "atmospheric studies," which points out that human perception of the world requires being-in-the-world in a way that the atmosphere and humans are not separated from each other. In the late 20th century, the idea of synesthesia was proposed as a solution. But from the author’s point of view, the concept

of synesthesia still does not offer a solution to the dilemma of overcoming ocularcentrism.

Keywords: Ocularcentrism, Synesthesia, Atmosphere

บทนำ

คำถามหลักของบทความนี้คือ เราจะจัดความสัมพันธ์ระหว่างผัสสะประเภทต่าง ๆ ได้อย่างไร โดยเฉพาะอย่างยิ่ง มีวิธีการมองความสัมพันธ์ระหว่างผัสสะต่าง ๆ และความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสภาพแวดล้อมที่แตกต่างไปจากวิธีคิดที่เน้นจักษุผัสสะเป็นศูนย์กลาง (Ocularcentrism) ซึ่งครอบงำวิธีคิดแบบตะวันตกหรือไม่ ในการตอบคำถามดังกล่าว ผู้เขียนอาศัยตัวบททางมานุษยวิทยา ปรัชญา สถาปัตยกรรม และงานเขียนเชิงอัตชีวประวัติจำนวนหนึ่งมาช่วยในการชี้ให้เห็นว่า มันมีความเป็นไปได้ที่เราจะหลุดออกจากการเน้นดวงตาและการเห็น โดยบทความนี้มีที่มาจากงานวิจัยเรื่อง “คร่อมและข้ามผัสสะ: ทักษะทางจริยศาสตร์ข้ามสปีชีส์” ซึ่งมุ่งหาแนวทางในการทำความเข้าใจผัสสะหรือวิธีการรับรู้โลกที่แตกต่างออกไปจากวิธีคิดแบบตะวันตกที่เน้นการแยกขาดระหว่างองค์ประธานผู้รู้กับวัตถุที่ถูกรู้ ซึ่งเป็นวิธีคิดที่ยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลาง (anthropocentrism) ที่ผลักไสให้สิ่งอื่น ๆ ที่ไม่ใช่มนุษย์กลายมาเป็นเพียงวัตถุของความรู้ กรอบคิดแบบยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลางยังเป็นฐานให้แก่วิธีคิดที่เน้นจักษุผัสสะเป็นศูนย์กลาง โดยเฉพาะในยุคเรอเนสซองส์เป็นต้นมาที่การเห็นหรือดวงตากลายมาเป็นเครื่องมือสำคัญในการรับรู้โลกและการสร้างภาพแทนเกี่ยวกับโลก

ในขณะที่โลกตะวันตกสมัยใหม่ให้ความสำคัญกับดวงตา แต่โลกอื่น ๆ ที่ไม่ใช่ตะวันตกหรือแม้แต่ความคิดกระแสรองในโลกตะวันตกเองกลับมุ่งท้าทายวิธีคิดดังกล่าว และพยายามชี้ให้เห็นถึงข้อจำกัดของดวงตาและความรู้

ดังที่ Phillipe Descola (2013) ชี้ว่า การสถาปนาอำนาจของการเห็นนั้นเป็นผลิตผลของโลกตะวันตก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การเกิดขึ้นของภาพวาดทิวทัศน์ (landscape painting) ในศตวรรษที่ 17 ซึ่งเป็นประเภทของภาพวาดที่มุ่งสร้างภาพแทนความจริงผ่านการมองเห็นของมนุษย์ โดยทำให้ภาพแทนที่มนุษย์สร้างขึ้นกลายมาเป็น “ความจริง” (Truth) ที่มีเอกภาพและสัมบูรณ์ ผลก็คือ การกลับด้านระหว่างความจริงที่อยู่ในภาพแทนกับตัววัตถุที่ถูกแทน การสถาปนาอำนาจให้แก่ภาพแทนความจริงดังกล่าวก็ทำให้ดวงตาของมนุษย์นั้นกลายเป็นสิ่งที่พิเศษ และดวงตาก็คือเครื่องมือในการเข้าถึงความจริงอันสัมบูรณ์ ซึ่งความจริงดังกล่าว “จริง” ยิ่งกว่าตัววัตถุที่ถูกแทน ผลก็คือ การให้ความสำคัญกับดวงตาก็กลับมาตอกย้ำวิธีคิดที่ยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลางและเป็นองค์ประธานหนึ่งเดียวให้ยิ่งเข้มข้นขึ้นไปอีก

บทความนี้แบ่งการนำเสนอออกเป็น 3 ส่วนคือ หนึ่ง การชี้ให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่างการเห็นกับการได้ยิน ซึ่งเป็นปัญหาใหญ่ทั้งในทางปรัชญาและมานุษยวิทยา ในขณะที่ฝั่งหนึ่งให้ความสำคัญกับดวงตาหรือการเห็น แต่อีกฝั่งกลับให้ความสำคัญกับการได้ยิน สอง ชี้ให้เห็นบทบาทหรือความสำคัญของเสียง การสัมผัส และบรรยากาศ โดยการหยิบยืมความคิดมาจากนักทฤษฎีสถาปัตยกรรมสำนักหนึ่ง ซึ่งให้ความสำคัญกับการศึกษา “บรรยากาศ” ในฐานะที่เป็นเงื่อนไขของการรับรู้โลกและบรรยากาศเองก็เป็นสิ่งที่สะท้อนไปมาระหว่างสิ่งต่าง ๆ พร้อม ๆ กับเชื่อมสิ่งต่าง ๆ เข้ามาหากันภายใต้เงื่อนไขหนึ่ง ๆ และสาม จะวิพากษ์แนวคิดที่เรียกว่า “คร่อมข้ามผัสสะ” หรือ synesthesia ซึ่งกลายมาเป็นแนวคิดสำคัญในทศวรรษ 1970 เป็นต้นมา โดยจะชี้ให้เห็นว่าแนวคิดดังกล่าวมีข้อจำกัดในการทำความเข้าใจผัสสะหรือวิถีทางของการรับรู้โลก ซึ่งในท้ายที่สุดจะนำไปสู่ข้อสรุปว่า เราจะมีวิธีการในการรับรู้โลกที่แตกต่างไปจากวิธีคิดที่เน้นจักษุผัสสะหรือแม้แต่การคร่อมและข้ามผัสสะได้อย่างไร

ความแตกต่างระหว่างการเห็นกับการได้ยิน

ในทศวรรษ 1980 Walter J. Ong (2002) ชี้ว่า สภาวะของการรู้หนังสือ (literacy) รวมถึงการขยายตัวของเทคโนโลยีของการอ่านนั้นได้เปลี่ยนแปลงโลกตะวันตกอย่างมหาศาล โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การหันมาให้ความสำคัญกับตัวหนังสือและการอ่านมากกว่าการฟังและการพูดในแบบของวัฒนธรรมแห่งการพูด (oral culture) แม้ว่ามนุษย์จะยังคงพูดหรืออาศัยเสียงในการสื่อสาร แต่เสียงก็กลายมาเป็นสิ่งที่ขึ้นต่อการเห็นหรือการอ่านและตัวหนังสือ โดยในวัฒนธรรมแห่งการอ่าน ตัวอักษรจะเป็นสิ่งที่กำกับการออกเสียง ดังนั้น เสียงที่อ่านในใจจึงเป็นสิ่งที่ขึ้นต่อการเห็นตัวอักษร อย่างไรก็ดี ในขณะที่ “การแสดงออกผ่านเสียงสามารถดำรงอยู่ได้และดำรงอยู่ตลอดมาโดยปราศจากการเขียน แต่การเขียนเองกลับไม่สามารถดำรงอยู่ได้หากปราศจากเสียงหรือการเล่าเรื่อง (orality)” (Ong, 2002: 8) นั่นก็หมายความว่า แม้ว่าการเขียนหรือการเห็นจะกลายมาเป็นเครื่องมือสำคัญในการสื่อสาร แต่สังคมมนุษย์ก็ไม่สามารถละทิ้งหรือปลดเปลื้องการพูดหรือการใช้เสียงออกไปได้ เสียงยังคงหลอกหลอนและดำรงอยู่ในซอกหลืบของความสัมพันธ์ของมนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ในแบบที่เรามักจะเห็นในภาพยนตร์สยองขวัญที่เสียงของสิ่งที่น่ากลัวที่ไม่ว่าจะเป็นผีหรือสัตว์ร้ายนั้นสร้างความสยองขวัญและทำให้ตระหนกตกใจยิ่งกว่าการเห็นว่าผีหรือสัตว์ร้ายหน้าตาเป็นอย่างไร พิจารณาจากส่วนนี้จะเห็นว่า เสียงได้กลายเป็นสิ่งที่ถูกผลักให้อยู่ชายขอบของการรับรู้ และมีสถานะของการเป็นสิ่งที่คาดเดาไม่ได้ ไม่ชัดเจนและหลอกหลอน ซึ่งแตกต่างจากการเขียนหรือการเห็นที่มุ่งเน้นความชัดเจนและความแน่นอนตายตัว

อาจกล่าวได้ว่า “การได้ยินเสียง” กับ “การเห็น” นั้นมีความแตกต่างอย่างมีนัยสำคัญโดยพื้นฐาน (ดูตารางเปรียบเทียบด้านล่าง) ในขณะที่การเห็นนั้นวางอยู่บนทวิภาวะระหว่างผู้เห็นกับสิ่งที่ถูกเห็นในฐานะที่เป็น

องค์ประธานกับวัตถุกรรมของการเห็น การได้ยินเสียงกลับไม่มีความชัดเจนว่าใครเป็นองค์ประธานกันแน่ เมื่อเราได้ยินเสียง เรากลับได้ยินเสียงที่ก้องอยู่ภายในหูของเราซึ่งกระทบและทะลุทะลวงเข้าไปในโสตประสาททั้งหมดของตัวเรา เสียงจึงมีสถานะเป็นสภาวะที่อยู่ทั้งข้างในและข้างนอกตัวเราไปพร้อม ๆ กัน ส่งผลให้การแยกระหว่างสภาวะภายในกับสภาวะภายนอกหรือตัวเรากับวัตถุที่เราสัมพันธ์ด้วยกลายเป็นสิ่งที่เป็นไปไม่ได้ นอกจากนี้ เสียงยังไม่ใช่สิ่งที่หยุดนิ่งหรือจับให้หยุดนิ่งได้ แต่เสียงนั้นผันแปรและมีพลวัตอยู่เสมอ เสียงมีทั้งความหนัก เบา ผ่อน และเร่งขึ้นกับการกระทบหรือก้องไปมาของเสียงที่ตกกระทบสิ่งต่าง ๆ ดังตัวอย่างในบันทึกที่ชื่อว่า *And There Was Light (1953) และ Against the Pollution of the I* (1956) ของ Jacques Lusseyran ซึ่งเป็นคนที่สูญเสียดวงตาตั้งแต่อายุ 8 ขวบ แต่เขาสามารถรับรู้การดำรงอยู่ของสิ่งต่าง ๆ ได้ผ่านการก้องสะท้อนไปมาของสิ่งต่าง ๆ สำหรับ Lusseyran (2016) แล้ว วัตถุต่าง ๆ ล้วนแล้วแต่มีชีวิต เพราะมันสามารถสร้างเสียงสะท้อนที่ก้องไปมาและตกกระทบกับวัตถุอื่น ๆ ได้อยู่ตลอดเวลา ดังนั้น การรับรู้ถึงการดำรงอยู่ของวัตถุต่าง ๆ จึงไม่ได้เกิดผ่านการที่วัตถุนั้นหยุดนิ่งในพื้นที่ที่ตายตัว แต่กลับเป็นการเคลื่อนที่ของวัตถุนั้น ๆ ท่ามกลางวัตถุอื่น ๆ

ตัวอย่างของ Lusseyran ชี้ให้เห็นว่า เขาไม่สามารถเข้าใจเสียงหรือการดำรงอยู่ของวัตถุผ่านเสียงสะท้อนของวัตถุได้ด้วยความรู้ที่เป็นนามธรรม (abstract knowledge) แต่กลับเป็นการทำความเข้าใจผ่านสภาวะรูปธรรม

ความแตกต่างระหว่างการได้ยินเสียงกับการเห็น

การได้ยินเสียง	การเห็น
การทะลุทะลวงเข้าไปทุกโสตประสาท (penetration)	การแยกขาดจากกัน (isolation)
พลวัตและการผันแปร (dynamic)	ความหยุดนิ่ง (static)
สรรพสิ่งร่วมกัน (participation)	การสังเกตอยู่ห่าง ๆ (observation)
ความใกล้ (nearness)	ระยะห่าง (distance)
ความพยายามเข้าใจสิ่งอื่น (sympathetic)	การเพิกเฉยไม่สนใจ (indifference)
สภาวะรูปธรรม (concrete)	ความเป็นนามธรรม (abstract)
การก่อรูปของความเป็นสังคมร่วมกัน (sociability)	ความเป็นปัจเจกที่แยกขาด (individuality)

(ตารางนี้ปรับปรุงมาจากการอ่านงานของ Ingold, 2000)

ที่วัตถุนั้นต้องดำรงอยู่ท่ามกลางวัตถุอื่น ๆ ร่วมกันในเวลาเดียวกันเสมอ ในแง่นี้ วิธีการสร้างความรับรู้หรือผัสสะของ Lusseyran ก็คล้ายคลึงกับพวกวิญญาณนิยม (animism) ที่มองว่าสิ่งต่าง ๆ มีชีวิตและสามารถสร้างสรรค์สิ่งอื่น ๆ ขึ้นมาได้ร่วมกัน นั่นคือสาเหตุที่บันทึกของ Lusseyran ถูกตีความว่ามีความเป็นเทววิทยาอย่างมาก เนื่องมาจากเขาให้ความสำคัญกับความสามารถในการสร้างของสิ่งอื่น ๆ บนโลกที่กระทำร่วมกันกับสิ่งอื่น ๆ ในเวลาเดียวกัน หากสภาวะของการร่วมกันเป็นสภาวะพื้นฐานของการรับรู้เสียง เราก็ย่อมจะไม่สามารถแยกวัตถุหนึ่งออกจากอีกวัตถุหนึ่ง แต่การดำรงอยู่ของวัตถุหนึ่งเกิดขึ้นท่ามกลางวัตถุอื่น ๆ เสมอ และเสียงที่สะท้อนไปมาของวัตถุต่าง ๆ ก็เป็นดังเสียงของเครื่องดนตรีที่สอดประสานกันและมีผลกระทบซึ่งกันและกันในพื้นที่ระหว่างของวัตถุนั้น ๆ ในแง่นี้ เราจึงไม่สามารถลดทอนวัตถุ

หนึ่ง ๆ ให้อยู่ในรูปของสภาวะแบบปัจเจกที่แยกขาด (individuality) ได้ แต่วัตถุหนึ่ง ๆ เป็นทั้งตัวมันเองและเป็นทั้งส่วนประกอบของวัตถุอื่น ๆ ในโลกด้วยพร้อม ๆ กัน หรือที่เรียกว่า “สภาวะแบบข้ามปัจเจก” (transindividuality) (ดู Balibar, 2020)

สภาวะของการดำรงอยู่ร่วมกันโดยไม่ได้แยกออกจากกันซึ่งเป็นสภาวะแบบข้ามปัจเจกจึงทำให้ญาณวิทยาหรือวิธีวิทยาแห่งความรู้ของการได้ยินเสียงแตกต่างออกไปจากการเห็น ในขณะที่การเห็นมุ่งเน้นไปที่การสังเกตโดยมีระยะห่างจากผู้สังเกตกับสิ่งที่ถูกสังเกต การได้ยินเสียงกลับมุ่งเน้นที่ความใกล้ชิดและการต้องอยู่ใกล้กันมากที่จะได้ยินได้ การได้ยินจึงเป็นการได้ยินของเราที่ตัววัตถุที่ส่งเสียงนั้นอยู่ภายในตัวเราพอ ๆ กับที่มันอยู่ข้างนอกตัวเรา ซึ่งการได้ยินเสียงต้องอาศัยประสบการณ์และการค่อย ๆ เรียนรู้ที่ไม่ได้เกิดขึ้นผ่านหลักการหรือการจัดจำแนกที่เป็นนามธรรม (abstract categorization) ซึ่งแยกแยะสิ่งต่าง ๆ ออกมาให้เป็นคนละสิ่งแล้วค่อยหาความเชื่อมโยงระหว่างสิ่งต่าง ๆ ที่ถูกแยกแยะออกมา แต่เป็นการได้ยินหรือสัมผัสสิ่งทั้งหมดพร้อมกันแบบองค์รวม คล้าย ๆ ที่บทประพันธ์ 4’33 ของ John Cage[2] ที่ผู้ฟังไม่เพียงได้ยินเสียงสะท้อนก้องของสรรพสิ่งรอบตัวเท่านั้น แต่พวกเขาได้ยินเสียงเต้นของหัวใจและเสียงลมหายใจของตัวเองที่เผยิบผยาบไปพร้อม ๆ กันด้วย ในแง่นี้ การได้ยินเสียงจึงเป็นเรื่องของ “ส่วนรวม” หรือ common ที่อยู่ระหว่างสรรพสิ่ง พร้อม ๆ กับที่มันก็ไม่แยกภววิทยาออกจากญาณวิทยา เพราะผู้ได้ยินกับเสียงที่ได้ยินผสานกลายเป็นเสียงเดียวกัน นี่คือสาเหตุที่ Lusseyran กล่าวว่าการได้ยินเสียงของเขาเป็นการเห็นจากภายใน ซึ่งวัตถุแห่งการเห็นผ่านการได้ยินเสียงนั้นปรากฏขึ้นจากภายในที่สนิทแนบกับการดำรงอยู่ของตัวของเขาเอง

การเห็นจากภายในแบบองค์รวมดังกล่าวนี้เองที่ทำให้เราต้องมาตั้งคำถามถึงสถานะของ “แสง” (light) ในทางปรัชญาและปรากฏการณ์วิทยา ในขณะที่การให้ความสำคัญกับดวงตาและการเห็นแบบจักษุผัสสะเป็นใหญ่

นั้นให้ความสำคัญกับแสงในฐานะที่แสงตกกระทบตัววัตถุเพื่อให้เราสามารถใช้ตามองเห็นวัตถุได้ แสงดังกล่าวจึงเป็นแสงที่อยู่ภายนอกจากตัวเราเช่นเดียวกับที่ตัววัตถุอยู่ภายนอกจากตัวเรา แต่สำหรับการเห็นผ่านการได้ยินเสียงนั้นกลับทำให้แสงเป็นสิ่งที่อยู่ภายในตัวเรา โลกของคนตาบอดสำหรับ Lusseyran จึงไม่ใช่โลกที่มืดมิด แต่เป็นโลกที่เต็มไปด้วยความสว่างของแสงที่มาจากภายใน ดังที่เขากล่าวว่า “แสงนั้นอาศัยอยู่ในที่ที่ชีวิตอาศัยอยู่ นั่นคือมันอาศัยอยู่ภายในตัวของพวกเรา” (ดูบทแรกของ Lusseyran, 2016) ซึ่งหากแสงอยู่ภายในตัวเราและเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับตัวเราแล้ว และหากการดำรงอยู่ของตัวเราเป็นสิ่งที่มีอยู่เป็นอยู่ในโลกแล้ว แสงก็ย่อมเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ แต่แสงคือเงื่อนไขพื้นฐานในระดับภววิทยาที่ทำให้เราเห็นหรือรับรู้โลกและตัวเราที่อยู่ในโลก เพื่อที่จะอธิบายสภาวะที่ไม่มีการแยกกันระหว่างการเห็น/ สิ่งที่เห็น/ ฉันในฐานะผู้เห็น Ingold (2011: 129-129) เสนอบทสนทนาสมมติว่า ในบ่ายวันหนึ่งของฤดูร้อน James Gibson ได้บังเอิญพบกับ Maurice Merleau-Ponty (ทั้งที่ในความเป็นจริงแล้วทั้งคู่ไม่เคยพบกัน) ทั้งคู่นั่งคุยกันและมองท้องฟ้าที่สดใสร่วมกัน Gibson ได้เอ่ยถาม Merleau-Ponty ว่า “คุณเห็นอะไร” คำตอบของ Merleau-Ponty ก็คือ “ฉันก็คือท้องฟ้าที่ถูกวาดสรรค์ขึ้นพร้อม ๆ กัน และเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ฉัน [ในฐานะท้องฟ้า] เริ่มที่จะดำรงอยู่เพื่อตัวของฉันเอง สำนึกรู้ของฉันนั้นท่วมท้นไปด้วยสีฟ้าอันไร้ขอบเขต” Gibson ดูจะผิดหวังกับคำตอบและได้แต่ฉงนว่า เพราะเหตุใดชายชาวฝรั่งเศสคนนี้ถึงไม่ยอมบอกว่าเขา*เห็น*อะไร แต่กลับตอบแบบไม่ตรงคำถามว่าเขา*เป็น*อะไร

มากไปกว่านั้น แสงและความสามารถของการเห็นซึ่งเป็นคุณสมบัติที่จำเป็นในระดับภววิทยานั้นก็อยู่ในข้อเสนอของงานเขียนชิ้นสำคัญของ Merleau-Ponty ที่ชื่อว่า Eye and Mind ซึ่ง Merleau-Ponty เน้นย้ำถึงความสามารถในการเห็น (I can see.) ซึ่งเป็นคุณสมบัติพื้นฐานของสัตตะหรือ Being ที่จะสามารถเห็นได้ ในความหมายที่ต่อให้คุณตาบอด คุณก็มี

ความสามารถที่จะเห็น เพราะการเห็นนั้นเป็นสิ่งที่ยืนยันการดำรงอยู่ของตัวเราบนโลก สภาวะของการมีความสามารถในการเห็นในที่นี้จึงไม่ใช่การเห็นวัตถุจากภายนอก แต่เป็นการสลายเส้นแบ่งระหว่างภายในกับภายนอกและผสานสิ่งทั้งหมดนี้เข้ามาหากัน การได้ยิน การสัมผัส การลิ้มรส การได้กลิ่น จึงล้วนแล้วแต่เป็นการเห็น แม้แต่ในยามหลับตาเราก็เห็น โดยเฉพาะในเวลาที่เราฝัน เราเห็นและสัมผัสสิ่งต่าง ๆ ได้แม้ในขณะหลับตา และแน่นอนว่าความฝันใฝ่นั้นย่อมแจ่มชัดที่สุดในเวลาที่เราหลับตา เพราะความฝันใฝ่กับสิ่งที่อยู่ตรงหน้าย่อมเป็นคนละสิ่งกัน (Pallasmaa, 2012: 50) ในแง่นี้ “ความสามารถในการเห็นจึงเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ก่อนตาเนื้อ” (Lusseyran, 2016)

ดังนั้น สำหรับคนตาบอดหรือหูหนวกแล้ว พวกเขาไม่ได้สูญเสียความสามารถในการเห็น ทว่าการหมกมุ่นกับการเห็นด้วยตาเนื้อต่างหากที่ทำให้เราสูญเสียความสามารถในการเห็น การเห็นสำหรับคนตาบอดจึงไม่ใช่การเห็น “มากขึ้น” แต่เป็นการรับรู้ภาพรวมหรือองค์รวมผ่านการใส่ใจ (total attention) ซึ่งหมายถึงการให้ความสำคัญกับภาพรวมทั้งหมด มากกว่าจะเน้นการเพ่งมองด้วยดวงตาเท่านั้น โดยไม่ได้มุ่งไปสู่การแยกระหว่างสิ่งต่าง ๆ และไม่ได้มุ่งไปสู่การแยกตัวเราออกจากสิ่งที่เราเห็นดังที่เกิดขึ้นในโลกที่ดวงตาเป็นใหญ่

การไม่แยกระหว่างสิ่งต่าง ๆ ก็ทำให้ความเป็น “ฉัน” เป็นสิ่งที่เกิดได้ยาก แต่การดำรงอยู่ของตัวเรากลับมีสภาวะของความเป็น “เรา” ที่มีความต่อเนื่องจากสิ่งอื่น ๆ อย่างเป็นองค์รวม ยิ่งไปกว่านั้น ความเป็นเราในแง่นี้ยังสัมพันธ์กับเงื่อนแง่ของเวลาด้วย หากการเห็นจากภายในของ “เรา” เป็นส่วนหนึ่งของสรรพสิ่งแล้ว การเห็นย่อมไม่ใช่เวลาปัจจุบันหรือขณะปัจจุบันที่แยกจากอดีตได้ แต่การเห็นจากภายในของเราพึ่งพาความทรงจำจำนวนมหาศาล ดังที่ Lusseyran เล่าถึงตัวเขาเองว่า เขาสามารถเห็นสิ่งต่าง ๆ ได้เพราะเขารวบรวมและสั่งสมความทรงจำจำนวนมากจากประสบการณ์ ในขณะที่คนตาดีเห็นวัตถุแต่ละสิ่ง พวกเขาสามารถเบือนหน้าหนีวัตถุเหล่านั้นได้เมื่อ

พวกเขาต้องการ แต่สำหรับคนตาบอด พวกเขาต้องเผชิญหน้ากับวัตถุโดยไม่หลบหนี พร้อม ๆ กับจดจำจังหวะ เสียงสะท้อน และการกระทบต่อผัสสะของวัตถุต่าง ๆ รวมถึงการกระทบซึ่งกันและกันของวัตถุต่าง ๆ ที่ปรากฏขึ้นภายในของพวกเขาอย่างแม่นยำ หากปราศจากความทรงจำที่สั่งสมก่อรูปขึ้นมา พวกเขาก็ย่อมจะไม่สามารถดำรงชีวิตอยู่ได้เมื่อเผชิญกับวัตถุต่าง ๆ ที่พวกเขามองไม่เห็นด้วยตาเนื้อ ในแง่นี้ เวลาของผัสสะที่เป็นองค์รวมจึงเป็นเวลาที่ผสานและสลายเส้นแบ่งของเวลาแบบเส้นตรงเข้ามา และเป็นการดำรงอยู่อย่างเป็นปัจจุบันขณะของอดีต ปัจจุบัน และอนาคตไปพร้อม ๆ กันเสมอ

เสียง สัมผัส และบรรยากาศ

ในขณะที่นักคิดจำนวนหนึ่งหันมาให้ความสำคัญกับเสียงหรือการพูดคือฐานคิดสำคัญที่ถูกนำมาใช้เพื่อคัดง้างกับการครอบงำของดวงตาและการเห็น นักคิดในสายสถาปัตยกรรมโดยเฉพาะพวกที่ได้รับอิทธิพลจากปรัชญาแบบปรากฏการณ์วิทยา (Phenomenology) อย่าง Juhani Pallasmaa (2012), Peter Zumthor (2006) และ Gernet Böhme (ดู Borch ed., 2014) กลับให้ความสำคัญกับการสัมผัส (touch) ในฐานะที่เป็นพื้นฐานของผัสสะอื่น ๆ นักทฤษฎีสถาปัตยกรรมเหล่านี้เสนอมโนทัศน์ “บรรยากาศ” (atmosphere) เพื่อคัดง้างกับมโนทัศน์ว่าด้วย “พื้นที่” (space) ซึ่งสอดคล้องกับ Ingold ที่ชี้ให้เห็นว่ามโนทัศน์พื้นที่นั้นสร้างปัญหาใหญ่หลวง โดยเฉพาะการทำให้เรากับสถานที่เป็นสิ่งที่แยกจากกันอย่างเด็ดขาดมากเกินไป (Ingold, 2011: 145-155)

Pallasmaa เริ่มต้นด้วยการชี้ให้เห็นความแตกต่างระหว่างการสัมผัสกับการเห็น ในขณะที่การเห็นใช้ดวงตา แต่การสัมผัสกลับใช้ผิวหนังหรือ skin ซึ่งภายใต้วิธีคิดที่ยกให้ดวงตาเป็นใหญ่ ผิวหนังไม่สามารถเห็นได้ แต่สำหรับ Pallasmaa แล้ว “พวกเราจะเห็นสิ่งต่าง ๆ ได้ผ่านผิวหนังของเรา” (Pallasmaa, 2012: 12) แน่นอนว่าสำหรับเด็กทารกที่ตาเนื้อยังไม่เปิด พวกเขาสัมผัสโลกผ่านการสัมผัสด้วยผิวหนังซึ่งเต็มไปด้วยความร้อน เย็น แข็ง หรืออ่อนนุ่ม

หากปราศจากการสัมผัสของผิวหนังแล้ว ทารกจะไม่มีทางเรียนรู้ที่จะใช้ประสาทสัมผัสอื่น ๆ ของตนเองได้ การสัมผัสซึ่งเชื่อมต่อระหว่างร่างกายของเรากับสิ่งที่อยู่ภายนอกผ่านหน้าจอของผิวหนังก็คือจุดที่ทั้งเชื่อมต่อเรากับโลก พร้อม ๆ กับที่มันก็แยกเราออกจากโลกและคนอื่น ๆ ไปพร้อม ๆ กัน เมื่อทารกเติบโตขึ้นผ่านการเปิดตาเนื้อ พวกเขาจะเริ่มมองเห็นสิ่งต่าง ๆ และถูกสอนให้ใช้ตามากขึ้นในการสัมผัสกับสิ่งต่าง ๆ ความต่างระหว่างการใช้ตากับการสัมผัสด้วยผิวหนังจึงสามารถถูกเข้าใจได้ในฐานะตัวตน 2 ระดับ นั่นคือ ตัวตนในระดับจิตไร้สำนึก (unconsciousness) กับตัวตนที่เราสำนึกรู้ (consciousness) ซึ่งในระดับของการสำนึกรู้ได้ก่อรูปร่างของตัวตนและอัตตาของตัวเราให้แยกขาดออกจากผัสสะอื่น ๆ และการสัมผัสด้วยผิวหนัง ส่งผลให้การสัมผัสด้วยผิวหนังถูกผลักให้ถอยห่างออกจากสถานะอันเป็นพื้นฐานจุดตั้งต้นของผัสสะอื่น ๆ ที่ตามมาภายหลัง ซึ่ง Pallasmaa ชี้ว่า การสถาปนาอำนาจของดวงตาและความเป็นตัวเป็นตนของจิตสำนึกได้ทำให้การสัมผัสด้วยผิวหนังอยู่ในสถานะของ “ชายขอบ” (periphery) ส่วนดวงตากลับกลายมามีสถานะเป็นศูนย์กลาง (center)

อย่างไรก็ดี ความสัมพันธ์ระหว่างการสัมผัสกับการเห็นก็มิได้มีความเป็นสากล ในสังคมอื่น ๆ ที่ไม่ใช่ตะวันตกนั้นกลับมิได้ผลักไสการสัมผัสด้วยผิวหนังออกไปให้เป็นชายขอบ มีเพียงสังคมตะวันตกเท่านั้นที่ก่อรูปความรู้ของตนเองขึ้นมาผ่านการสถาปนาอำนาจของดวงตาให้เป็นศูนย์กลางเพียงหนึ่งเดียว (ดู Lloyd, 2007; Jullien, 2018) ดังที่ Peter Sloterdijk (1987: 145) ชี้ว่า “ดวงตาหรือการเห็นก็คืออวัยวะต้นแบบของวิชาปรัชญา ความลึกลับของดวงตานั้นไม่ได้เกิดขึ้นจากที่มันสามารถมองเห็นได้เท่านั้น ทว่ามันยังสามารถมองเห็นว่าตัวมันเองกำลังมองเห็นได้ด้วย นี่คือสาเหตุที่ดวงตามีความพิเศษเหนืออวัยวะรับรู้อื่น ๆ ของร่างกาย ส่วนประกอบสำคัญของการคิดเชิงปรัชญาก็คือ ภาพที่สะท้อนในดวงตา การมองกลับไปกลับมากับตัววัตถุที่ถูกมอง และการมองเห็นว่าตัวเองกำลังเห็น... การเห็นว่าตัวเองเห็นก็ทำให้

สิ่งต่าง ๆ ปรากฏได้" ในแง่นี้ "การเห็นว่าตัวเองเห็น" (seeing-oneself see) ก็คือคุณสมบัติสำคัญของวิธีคิดแบบตะวันตกที่สถาปนาดวงตาขึ้นมาในฐานะเครื่องมืออันประเสริฐสูงสุดของการเห็นเหนือผัสสะอื่น ๆ พร้อม ๆ กับที่การเห็นว่าตัวเองเห็นก็มิได้ไม่เพียงแค่การเห็นตัววัตถุภายนอกที่ตาเห็นเท่านั้น แต่กลับเป็นการเห็นตัวเอง "การเห็นตัวเอง" จึงเป็นเป้าหมายสูงสุดของการเห็น เพราะการเห็นวัตถุภายนอกก็ย่อมมีเป้าหมายเพื่อทำให้ตัวเราเห็นว่าตัวเราเองเป็นใครผ่านการเห็นสิ่งอื่น ๆ ในแง่นี้วัตถุภายนอกที่ถูกเห็นจึงไม่ได้สำคัญไปกว่าการยืนยันหรือการตอกย้ำความพิเศษและเฉพาะตัวของตัวเองที่เป็นผู้เห็น

การเห็นตัวเองในแง่นี้จึงเป็นสภาวะที่อยู่เหนือกาลเวลา เพราะตัวเองย่อมดำรงอยู่ก่อนที่จะเห็นวัตถุภายนอก การเห็นตัวเองดังกล่าวนี้เองที่ทำให้สถานะของตัวเองหรือ "ฉัน" เป็นสิ่งที่สามารถถูกเข้าใจอย่างแยกขาดจากสิ่งที่ถูกเห็นได้ประหนึ่งว่าเราไม่จำเป็นต้องพึ่งพาวัตถุที่ถูกเห็นก็ได้ ความหมกมุ่นกับดวงตาหรือการเห็นก็พุ่งมาสู่จุดสูงสุดเมื่อโลกตะวันตกทำให้การสูญเสียดวงตาหรือตาเนื้อกลายเป็นการสูญเสียการเห็น เพราะคุณไม่มีทางจะเห็นได้หากปราศจากตาเนื้อที่เป็นผู้เห็น การสูญเสียดวงตาจึงไม่ได้เป็นเพียงการสูญเสียการเห็น แต่กลับหมายถึงการสูญเสียตัวตนของ "ตัวเอง" ไปอย่างถาวร หรืออย่างน้อยตัวตนของเราก็มีสถานะที่พิการ/ ขาด/ แหว่งวิ่นไปจากความสมบูรณ์ที่ผูกโยงกับดวงตาหรือตาเนื้อ กล่าวอย่างถึงที่สุดแล้วสำหรับ Pallasmaa (2012: 23) ในขณะที่อำนาจของดวงตาหรือการเห็นหมกมุ่นกับการจัดวางสิ่งต่าง ๆ ที่ถูกเห็นลงบนพื้นที่ แต่ในอีกระดับหนึ่ง การทำให้วัตถุดำรงอยู่อย่างแน่นอนบนพื้นที่หนึ่ง ๆ ที่ถูกเห็นได้ก็กลับกลายมาเป็นฐานรองรับให้จิตสำนึกหรือตัวตนของมนุษย์กลายเป็นสิ่งที่ไม่ขึ้นกับพื้นที่และเวลา นั่นคือ ตัวตนของมนุษย์กลายมาเป็นสิ่งที่มีสถานะของความเป็นนิรันดร์ที่ข้ามพ้นกาละและเทศะทั้งปวง เวลาของมนุษย์ที่โยงยึดกับการเห็นจึงกลายเป็นเวลาปัจจุบันเสมอ (perpetual present) ซึ่งเป็นปัจจุบัน (present)

ในความหมายที่มันระบุถึงความเป็นปัจจุบัน พร้อม ๆ กับที่มันก็หมายถึงการปรากฏ (presence) ด้วยในเวลาเดียวกัน (Derrida, 1994) เพราะสิ่งที่ปรากฏย่อมเป็นสิ่งที่เป็นปัจจุบัน และสิ่งที่เป็นปัจจุบันย่อมเป็นสิ่งที่ปรากฏ นี่คือสาเหตุที่สำหรับคนตาดีแล้ว คนตาบอดก็คือคนที่ไม่อยู่กับปัจจุบัน พวกเขาอยู่กับอดีตและความทรงจำ ส่วนคนตาดีเท่านั้นที่สามารถบอกได้ว่าพวกเขาอยู่กับปัจจุบันและพวกเขาปรากฏอยู่ในปัจจุบัน

กลับมาที่ประเด็นของการสัมผัสของผิวหนัง Pallasmaa อาศัยความคิดของ Merleau-Ponty ที่ให้ความสำคัญกับ “ร่างกาย” (body) ว่าเป็นปริมณฑลของผัสสะและประสบการณ์ ดังที่เขาชี้ว่า “ฉันมีประสบการณ์เกี่ยวกับตัวฉันผ่านการอยู่ในเมือง และเมืองก็เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ผ่านประสบการณ์ที่แนบสนิทกับตัวของฉัน เมืองและร่างกายของฉันต่างก็เสริมเติมและนิยามซึ่งกันและกัน ฉันอาศัยอยู่ในเมืองและเมืองก็อาศัยอยู่ในตัวฉัน” (Pallasmaa, 2012: 43) ในแง่นี้ ร่างกายจึงเป็นองค์รวมและผูกผัสสะต่าง ๆ เข้ามาหากัน ซึ่งสลายเส้นแบ่งระหว่างการปรากฏกับการไม่ปรากฏ ความใกล้กับระยะห่าง และผัสสะกับจินตนาการ (Pallasmaa, 2012: 41) ซึ่งการสลายเส้นแบ่งดังกล่าวนี้ก็ทำให้ผัสสะของมนุษย์สามารถยืดขยายออกไปได้อย่างเป็นอนันต์มากกว่าจะถูกจำกัดอยู่เพียงเส้นกั้นระหว่างตัวเรากับสิ่งที่ถูกเห็นหรือถูกจำกัดอยู่ในกล่องและกรอบของการจัดจำแนกแยกแยะอันเป็นนามธรรมเท่านั้น

สัมผัสอันเป็นอนันต์ของร่างกายจึงมีมิติในแง่ของความลึกในตัวมันเองมากกว่าแค่การมองภาพสองหรือสามมิติ แต่สัมผัสสามารถเกิดโดยปราศจากแสงหรือเกิดในความมืดได้ เช่นเดียวกับที่เราไม่รู้ว่ามีอะไรซ่อนอยู่ในเงาหรือความมืดแบบที่สิ่งที่ปรากฏค่อย ๆ ปรากฏจากจุดที่ลางสู่การค่อย ๆ เริ่มชัดเจนมากขึ้น (chiaroscuro) ซึ่งทำให้ความมืดเป็นผู้ให้กำเนิดแก่รูปร่างและวัตถุมากกว่าจะเป็นในทางกลับกัน ในขณะที่ความสว่างหรือแสงที่ถูกยกย่องอย่างมากจากวิธีคิดที่ทำให้ดวงตาเป็นใหญ่นั้นมุ่งไปสู่ความเจนจัด

และชัดเจน ความมืดของการสัมผัสของร่างกายกลับเป็นความคลุมเครือและเปิดให้เกิดการจินตนาการ พร้อม ๆ กับที่มันก็เปิดให้เกิดความสมานฉันท์อยู่ร่วมกันระหว่างสรรพสิ่งที่ดูไม่ควรจะอยู่ร่วมกันได้ด้วย (Pallasmaa, 2012: 51) ในขณะที่การเห็นมุ่งไปสู่การแยกแยะ การสัมผัสก็มุ่งไปสู่การรวมและร่วมกัน ในขณะที่การเห็นต้องมีทิศทาง แต่สัมผัสกลับเป็นไปได้รอบทิศทางหรือไม่มีทิศทาง

การสัมผัสในที่นี้จึงไม่ใช่การใช้ผิวหนังแต่เพียงอย่างเดียวในแบบที่เรามักจะแยกผัสสะต่าง ๆ ออกจากกัน แต่การสัมผัสหมายถึงการผูกหรือบูรณาการทุกผัสสะเข้ามาหากันและขึ้นต่อกันและกัน เพราะเมื่อเราสัมผัสเราก็อาจจะได้ยินเสียงหรือรู้สึกถึงรส เพราะเมื่อเราเห็น เราก็อาจจะได้กลิ่นหรือรับรู้ถึงสัมผัสของสิ่ง ๆ นั้นได้ด้วยในเวลาเดียวกัน ข้อเสนอของ Pallasmaa จึงไม่ได้นำไปสู่การแยกระหว่างร่างกายกับจิต หรือการแยกระหว่างตัวฉันกับคนอื่นแบบแยกขาด แต่วางอยู่บนสภาวะที่คลุมเครือและทมึนมัวอยู่ตลอดเวลา เพราะสภาวะทมึนมัวดังกล่าวก็ทำให้ผัสสะทุกส่วนสามารถเปิดขึ้นต่อโลกได้อย่างไม่มีที่สิ้นสุด และเราจะเห็นข้อเสนอแบบเดียวกันนี้ในงานของ François Jullien (2012) ที่ชี้ให้เห็นว่าในภูมิปัญญาจีนโบราณนั้น การแยกระหว่างองค์ประธานกับวัตถุมิได้ดำรงอยู่ ต่างจากโลกตะวันตก จีนให้ความสำคัญกับความไม่ชัดเจน การไม่ปรากฏ ความพร่ามัว รวมถึงการให้ความสำคัญกับการหาความรู้แบบที่เรียกว่า “การหยีตา” คือไม่ใช่การเปิดตาให้โพลงเมื่อมองสิ่งต่าง ๆ แต่ใช้การหยีตาเพื่อลดความชัดเจนของภาพตรงหน้า และเมื่อความชัดเจนของภาพตรงหน้าลดลง ผัสสะอื่นจะถูกเปิดให้ทำงานได้มากขึ้น

กล่าวดังนี้แล้ว ความว่างเปล่า (emptiness) จึงมิได้เป็นสิ่งที่ปราศจากสิ่งอื่น ๆ แต่ความว่างเปล่ากลับสามารถบรรจุสรรพสิ่งเข้ามาได้อย่างไม่จำกัดมากกว่าสภาวะของความเต็ม (fullness) (Jullien, 2012: 75-90) ดังงานศึกษาเรื่องอากาศ (air) ของ David Abram (2018: 133-196) ที่เขาชี้ว่า

สำหรับอารยธรรมที่ไม่ใช่ตะวันตกทั้งหลาย อากาศคือองค์ประกอบสำคัญที่บรรจุสรรพชีวิตอยู่ภายใน โดยที่อากาศเองไหลเวียนและซึมแทรกอยู่ในทุกอณูของสรรพสิ่งมากกว่าที่อากาศจะเป็นเพียงความว่างเปล่า ดังเช่น การหายใจซึ่งเป็นกิจกรรมที่จำเป็นสำหรับการมีชีวิตของสิ่งต่าง ๆ แต่ลมหายใจหรืออากาศที่หายใจเข้าและออกกลับเป็นสิ่งที่ไม่ปรากฏ (absence) ในตัวมันเอง การไม่ปรากฏของอากาศปรากฏหรือทำงานผ่านสิ่งอื่น ๆ ทั้งในฐานะสิ่งที่ไหลเวียนอยู่ในช่องว่างและสิ่งที่มีสารัตถะของตัวมันเอง สำหรับชนเผ่าที่มีความเป็น animism ทั้งหลาย อากาศยังมีสถานะเป็นสิ่งที่มีชีวิตด้วย อากาศบรรจุลมหายใจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ซึ่งทะลุผ่านและแทรกซึมเข้ามาในชีวิตทั้งหมดของสิ่งต่าง ๆ ดังที่ Abram (2018: 133-196) ชี้ว่า

> *ความน่ายำเกรงของอากาศมาจากลักษณะของมันที่มีตัวตนอยู่ทุกหนแห่งแต่มองไม่เห็น ความสามารถที่ทำให้เกิดการเคลื่อนไหวและชีวิตต่อธรรมชาติที่เรามองเห็น และในขณะเดียวกันตัวมันเองกลับเป็นสิ่งที่มองไม่เห็นและจับต้องไม่ได้*[3]

การรับรู้ไม่ได้หรือสภาวะของการไม่ปรากฏก็ไม่เท่ากับการไม่มีอยู่หรือไม่ดำรงอยู่ เช่นเดียวกันกับการดำรงอยู่/ มีอยู่ก็ไม่ได้แปลว่ามันต้องปรากฏหรือต้องถูกรับรู้ได้ หากปราศจากการดำรงอยู่ของอากาศ สิ่งต่าง ๆ ก็ย่อมจะตั้งอยู่หรือดำรงอยู่ไม่ได้ในตัวมันเอง อากาศจึงเป็นเสมือนความว่างเปล่าที่ดำรงอยู่และจำเป็น อากาศเป็นพื้นที่ระหว่าง (in-betweenness) ระหว่างสิ่งต่าง ๆ หากปราศจากพื้นที่ระหว่างหรือช่องว่างระหว่างสิ่งต่าง ๆ สรรพสิ่งก็ย่อมจะสัมพันธ์กันไม่ได้ในตัวมันเอง เช่นเดียวกับที่ Maurice Blanchot (1995) พยายามชักชวนให้เรากลับมาให้ความสำคัญกับพื้นที่ระหว่างตัวอักษรและพื้นที่ระหว่างบรรทัดในฐานะที่เป็นเงื่อนไขอันว่างเปล่าแต่จำเป็นที่ทำให้ตัวอักษรแต่ละตัวสามารถประกอบรวมและสร้างความหมายได้ มันเป็นไปไม่ได้เลยที่เราจะอ่านตัวอักษรเข้าใจหากปราศจากช่องว่าง/ การเว้นระหว่างตัวอักษรและบรรทัดต่าง ๆ ในงานเขียน แง่นี้ ช่องว่างระหว่างบรรทัดก็คือ

ผู้ให้กำเนิดตัวอักษรมากกว่าที่จะเป็นไปในทางกลับกัน เฉกเช่นเดียวกับที่ความมืดเป็นสิ่งที่ให้กำเนิดแสงสว่าง และเช่นเดียวกับที่การไม่ปรากฏก็คือบรรพชนของสิ่งที่ปรากฏ

นักทฤษฎีสถาปัตยกรรมอย่าง Peter Zumthor และนักคิดที่มาจากฟากสถาปัตยกรรมอย่าง Gernet Böhme หันมาให้ความสำคัญกับมโนทัศน์ “บรรยากาศ” ในฐานะที่เป็นเงื่อนไขของการทำความเข้าใจสิ่งต่าง ๆ โดยเฉพาะการทำความเข้าใจตัวเราที่อาศัยอยู่ในโลก สำหรับ Böhme (2014; 2017) บรรยากาศหรือ atmosphere หมายถึง “การรับรู้ในเชิงพื้นที่ที่มีต่อสภาพแวดล้อมรายรอบ” บรรยากาศจึงเป็นเรื่องของความรู้สึกหรือเป็น “พื้นที่ที่รู้สึก” (felt space) บรรยากาศจึงเป็นพื้นที่ระหว่างองค์ประธานกับวัตถุ ซึ่งตัวของบรรยากาศเองไม่ใช่ทั้งองค์ประธานและไม่ใช่ทั้งวัตถุ แต่มีสถานะแบบที่ Tonino Griffero (2017) เรียกว่า “กึ่งเป็นสิ่ง” (quasi-things) หรือที่ Böhme เรียกว่า “กึ่งวัตถุ” (quasi-object) ซึ่งไม่สามารถลดทอนหรือผลักให้อยู่ในฝั่งใดฝั่งหนึ่งระหว่างองค์ประธานหรือวัตถุ/ กรรม ซึ่งสภาวะกึ่งวัตถุดังกล่าวนี้ก็ทำให้สิ่งต่าง ๆ สื่อสารและสัมพันธ์กันได้บนความว่าง/ อากาศ/ การไม่ปรากฏ ดังนั้น บรรยากาศจึงต้องประกอบขึ้นจากทั้งแง่มุมของตัวตนผู้รู้สึกและวัตถุที่รู้สึกพร้อม ๆ กัน (Böhme, 2014: 48-50) ซึ่งการประกอบกันเข้าของทั้งสองส่วนก็ทำให้เกิด “ความรู้สึก” ขึ้นมาได้ ทว่าความรู้สึกดังกล่าวกลับไม่ได้มีสถานะเป็น “ความรู้” แต่กลับรักษาตัวมันเองไว้ให้เป็นเพียงความรู้สึก ในขณะที่ความรู้คือสิ่งที่ก่อรูปขึ้นจากตัวผู้รู้และชุดเครื่องมือของความรู้ แต่ความรู้สึกกลับเป็นสิ่งที่ไม่มีความแน่นอน คลุมเครือ และผันแปรได้ตามบรรยากาศหรือสภาพแวดล้อมที่เปลี่ยนแปลงไป ไม่ว่าจะเป็นความเปลี่ยนแปลงของสี แสง หรืออุณหภูมิ ความรู้สึกจึงไม่ใช่วัตถุของความรู้หรือผู้รู้ในแบบที่เราพูดถึงวัตถุในโลกของความรู้แต่อย่างใด

ผัสสะแบบภาพรวมที่ไม่แยกส่วน

ผู้เขียนเห็นว่าข้อเสนอของ Tim Ingold (2011: 145-146) ที่ชักชวนให้เรากลับมาพิจารณาความหมายของสภาพแวดล้อม (environment) หรือระบบนิเวศ (ecological system) เสียใหม่นั้นมีความสำคัญ สำหรับ Ingold แล้ว สภาพแวดล้อมไม่ใช่พื้นที่ (space) ที่มนุษย์และสิ่งมีชีวิตอาศัยอยู่ แต่สภาพแวดล้อมเป็น “สถานที่” (place) เนื่องมาจากมโนทัศน์เรื่องพื้นที่มีความเป็นนามธรรม มันมักจะถูกมองว่าเป็น “โลกที่เราอาศัยอยู่ ซึ่งนามธรรมอย่างถึงที่สุด ว่างเปล่า และแยกขาดออกจากความเป็นจริงของชีวิตและประสบการณ์” ทว่าสภาพแวดล้อมกลับขึ้นต่อประสบการณ์และชีวิตมากกว่าจะเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ก่อนการใช้ชีวิตของเรา เพราะสำหรับมนุษย์และสรรพชีวิตซึ่งดำรงอยู่ในสภาพแวดล้อมแล้ว สรรพชีวิตล้วนแล้วแต่เกาะเกี่ยวกันเสมือนเส้นที่ทาบทับและร้อยโยงกันอย่างไม่สิ้นสุด มากกว่าที่แต่ละชีวิตจะมีสถานะเป็นจุดที่แยกขาดออกจากจุดอื่น ๆ สภาพแวดล้อมจึงไม่ใช่เรื่องของกำเนิดและการตั้งต้น พร้อม ๆ กับที่มันก็ไม่ใช่ปลายทางหรือจุดจบ แต่เป็นเพียงจุดตัดของเส้นจำนวนมหาศาลเท่านั้นในกาละและเทศะหนึ่ง ๆ ซึ่งเส้นต่าง ๆ ก็เคลื่อนที่ไปอยู่ตลอดเวลาและก็สามารถบรรจบหรือร้อยโยงกับเส้นอื่น ๆ ได้ต่อ

ด้วยวิธีการมองเช่นนี้เอง ผู้เขียนเห็นว่าเราจำเป็นต้องข้ามพ้นการมองสภาพแวดล้อมแบบแยกขาดจากตัวเราดังที่ปรากฏในวิธีคิดแบบมนุษย์เป็นศูนย์กลาง ที่แยกคู่ตรงข้ามระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ และยกให้ฝั่งใดฝั่งหนึ่งเหนือกว่า ยิ่งไปกว่านั้น เราต้องข้ามพ้นการยกย่องเทิดทูนความรู้ในฐานะที่เป็นเครื่องมือของมนุษย์ในการควบคุม จับจ้อง และจัดการกับสภาพแวดล้อมและสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ แต่มนุษย์ในฐานะชีวิตที่ดำรงอยู่ภายในสภาพแวดล้อมนั้น เราจึงไม่เพียงมีและใช้ชีวิตอยู่ “ใน” (แบบ being-in) สภาพแวดล้อม แต่เรา “อยู่ร่วมกับ” (being-with) สภาพแวดล้อมอยู่เสมอ การอยู่ร่วมกันกับสภาพแวดล้อมจึงไม่สามารถลดทอนให้เป็นคู่ตรงข้ามหรือการแยกขาดระหว่างภายในกับภายนอกได้ แต่สรรพสิ่งต่างก็กำหนดนิยาม

และซึมแทรกอยู่ภายในซึ่งกันและกันแบบที่ Jason W. Moore (2015) เรียกว่า “สภาวะที่สิ่งหนึ่งอยู่ภายในอีกสิ่งหนึ่ง” (double internality) หรือที่ Donna Haraway (2016: 91-198) พูดถึง “การกำลังกลายเป็นร่วมกับ” (becoming-with) ด้วยลักษณะเช่นนี้เอง เงื่อนไขพื้นฐานในเชิงจริยศาสตร์ของการอยู่ร่วมกันจึงไม่ใช่การลดทอนหรือกล่าวโทษไปที่ขั้วใดขั้วหนึ่งแบบความคิดสีเขียว (Green Thought) ซึ่งแยกการวิเคราะห์ระหว่างมนุษย์ออกจากธรรมชาติ โดยทำให้ธรรมชาติต้องถูกคุ้มครองอย่างแยกขาดจากการแทรกแซงของมนุษย์ แต่เป็นการสร้างสะพานเชื่อมสิ่งต่าง ๆ เข้ามาหากันมากกว่า ซึ่งต้องอาศัยการเปลี่ยนฐานคิดใหม่ที่ข้ามพ้นการแยกคู่ตรงข้ามระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ รวมถึงความคิดเกี่ยวกับสภาพแวดล้อมในฐานะพื้นที่ซึ่งต้องถูกแทนที่ด้วยวิธีคิดเรื่องบรรยากาศในฐานะสถานที่ รวมถึงต้องอาศัยวิธีคิดเกี่ยวกับผัสสะและการรับรู้แบบใหม่ ๆ ที่ข้ามพ้นวิธีคิดที่ยกให้จักษุผัสสะเป็นใหญ่แบบ Ocularcentrism

เราจะเห็นว่า ในทางการแพทย์ มโนทัศน์ “การคร่อมข้ามผัสสะ” หรือ synesthesia ซึ่งแพร่หลายในประชานศาสตร์ (cognitive science) และสุนทรียศาสตร์พยายามจะอธิบายการข้ามไปมาของผัสสะต่าง ๆ ที่เสนอว่า การข้ามผัสสะนั้นเป็นลักษณะของผู้ป่วยที่เมื่อพวกเขาใช้สายตา พวกเขากลับได้กลิ่นหรือได้ยินเสียง หรือเมื่อพวกเขาได้ยินเสียง พวกเขากลับเห็นเป็นภาพ ฯลฯ ซึ่งก็หมายความว่า การรับรู้ผัสสะกับช่องของผัสสะนั้นไม่ตรงกัน ซึ่งในทางการแพทย์มองว่าอาการเหล่านี้เป็นอาการของความป่วย แต่เมื่อพิจารณาจากฐานคิดแบบทวิภาวะและการยึดมนุษย์เป็นศูนย์กลางไปสู่วิธีคิดที่นำเสนอข้างต้น ผู้เขียนจึงเห็นว่ามโนทัศน์การคร่อมข้ามผัสสะกลับเป็นมโนทัศน์ที่มีปัญหาในตัวเองในฐานะที่มันยังวางอยู่บนการแยกระหว่างผัสสะต่าง ๆ ตามจารีตของวิธีคิดแบบตะวันตก (ตั้งแต่ Aristotle เป็นต้นมา) โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การทำให้การคร่อมและข้ามของผัสสะ เช่น เมื่อได้ยินเสียงแล้วเรารับรู้ภาพหรือกลิ่น หรือเมื่อได้กลิ่น เรากลับได้ยินเสียงและรับรู้ภาพ

กลายเป็นสิ่งที่ผิดปกติหรือเป็นโรคชนิดหนึ่ง พัฒนาการของประชานศาสตร์และจิตวิทยาที่หันมาสนใจปรากฏการณ์การคร่อมข้ามผัสสะในคริสต์ทศวรรษ 1980 (Cytowic, 2002; Rogowska, 2015) ได้ทำให้การคร่อมข้ามผัสสะหรือการหลอมรวมผัสสะต่าง ๆ เข้าหากันกลายเป็นเรื่องผิดธรรมชาติและกลายเป็นเรื่องทางการแพทย์มากกว่าที่จะชี้ให้เห็นว่านี่เป็นปรากฏการณ์ทั่วไปที่สามารถเรียนรู้และฝึกฝนได้ ทั้ง ๆ ที่การคร่อมข้ามผัสสะหรือการรับรู้แบบผสมผสานหรือร่วมกันแบบที่เรียกว่า *sensus communis* หรือ *common sense* (ที่มิได้หมายถึงสามัญสำนึก แต่หมายถึงการรับรู้หรือผัสสะร่วมกัน) ก็เป็นสิ่งที่ปรากฏอยู่ในโลกตะวันตกโบราณและในคริสต์ศาสนามาอย่างยาวนานก่อนที่จะมีวิชาสุนทรียศาสตร์ในต้นศตวรรษที่ 18 (Butler and Purves eds., 2013; van Campen, 2007; และดูงานที่ศึกษาประเด็นว่าด้วย *sensus communis* ในคริสต์ศาสนาใน McLuhan, 2015)

ในชิ้นนี้ ผู้เขียนเห็นว่ามโนทัศน์ที่ว่าด้วย “การเห็นที่ไม่เจาะจง” (unfocused vision) และ “การใส่ใจต่อสิ่งทั้งหมด” (total attention) ก็คือทางออกจากปัญหาดังกล่าว *การเห็นที่ไม่เจาะจง* หมายถึง การลดการพุ่งการรับรู้ด้วยสายตาที่มุ่งเน้นที่ความชัดเจนของภาพที่เห็นไปสู่การเปิดให้ประสาทสัมผัสอื่น ๆ ทำงาน ซึ่งการรับรู้ของเราอาจจะไม่แจ่มชัดผ่านภาพของวัตถุ แต่เป็นความรับรู้รวม ๆ ทั้งหมดที่มีหลากหลายผัสสะเข้ามาประกอบกัน ซึ่งการเห็นที่ไม่เจาะจงดังกล่าวจะทำให้เราต้องใช้ประสาทสัมผัสหลาย ๆ อย่างพร้อมกัน พร้อมทั้งคร่อมและข้ามผัสสะจากหูไปสู่ตา จากผิวสัมผัสไปสู่หู ฯลฯ เพื่อให้สามารถรับรู้สิ่งต่าง ๆ ได้อย่างเป็นภาพรวม ซึ่งภาพรวมดังกล่าวก็มิใช่ “องค์รวม” (totality) หากแต่เป็นการรับรู้ “บรรยากาศ” (atmosphere) ที่กระจัดกระจายแต่ก็เป็นความกระจัดกระจายที่บูรณาการ (integration) ด้วยกันในบรรยากาศ บรรยากาศจึงแตกต่างจากองค์รวมแบบกลไก (mechanical totality) ในขณะที่องค์รวมแบบกลไกนั้นเป็นการประกอบกันเข้าของส่วนย่อยต่าง ๆ ที่แนบสนิทชิดกันพอดีจนก่อร่างเป็นองค์รวมขนาดใหญ่ แต่การเห็น

ที่ไม่เจาะจงกลับมุ่งไปที่การรับรู้บรรยากาศที่บูรณาการแบบคลุมเครือในความหมายที่ไม่มีอะไรต่อสนิทแนบกันพอดี แต่ก็แจ่มชัดในระดับของความรู้สึกมากกว่าที่จะเป็นความแจ่มชัดในระดับของความรู้

อย่างไรก็ดี การเห็นที่ไม่เจาะจงไม่ใช่การเป็นฝ่ายตั้งรับ แต่กลับเป็นการกระทำในเชิงรุกแบบหนึ่งในฐานะที่เป็น “การเปิดรับ” ที่ใช่เรื่องของการ “ถูก” เปิด แต่เป็นการกระทำเพื่อเปิดไปสู่การรับรู้แบบอื่น ๆ ที่ไม่อิงกับองค์ประธานของความเป็นฉันในฐานะผู้รู้ ซึ่งเราจะเห็นความคิดแบบนี้อย่างชัดเจนในปรัชญาตะวันออก ไม่ใช่ในปรัชญาตะวันตกแบบสมัยใหม่ที่หมกมุ่นกับสถานะของการเป็นองค์ประธาน ความเป็นฉัน และการมองเห็นด้วยดวงตา François Jullien นักปรัชญาจีนโบราณชาวฝรั่งเศสได้พัฒนามโนทัศน์ว่าด้วย “การเปิดรับ” (receptivity) ในฐานะที่เป็นจริยศาสตร์ของการอยู่ร่วมกันขึ้นมาจากการศึกษาปรัชญาจีนโบราณ (Jullien, 2020: 13-20) เขาชี้ว่า การเปิดรับนั้นไม่ใช่การขอบเขตหรือข้อจำกัด แต่เป็นการคิดผ่านศักยภาพมากกว่าการคิดผ่านข้อจำกัด การเปิดรับ...

> *ไม่ใช่การกำหนดขอบเขตพื้นที่ ไม่ใช่การระบุความเฉพาะ และไม่ใช่การอ้างอิงสารัตถะ แต่มันคือทั้งหมดทั้งมวลของการขยับและปรับตัวอย่างต่อเนื่องซึ่งไร้จุดมุ่งหมาย การเปิดรับจึงไม่มีวันผิดหวังหรือถูกพรากไป และมันก็ไม่ใช่การหาเส้นทางใหม่และก็ไม่ใช่สิ่งที่แตกกระจาย การเปิดรับจึงห่างไกลจาก ‘การฉวยจับ’ อันเสร็จสมบูรณ์ หรือชัดกว่านั้นก็คือ มันหาใช่การตระหนักรับรู้ต่อข้อจำกัดหรือขอบด้วยเหตุที่ว่ามันไม่มีเส้นทางที่แน่นอนให้ดำเนินไป ไม่มีเป้าหมายให้บรรลุ ไม่มีข้อเรียกร้องให้ต้องเติมเต็ม หรือไม่มีวัตถุให้ยึดครอง การฉวยจับต่อสิ่งที่เกิดขึ้นผ่านการปล่อยให้สิ่งต่าง ๆ เป็นไปจึงไม่ใช่สิ่งที่ชี้นำโดยเป้าหมาย มันหาได้กำหนดสิ่งใด ... ทว่ามันคือการเดินทางไปแบบเปิดกว้างที่สุดเพราะมันไม่ได้มุ่งหวังที่จะควบคุมกำหนดสิ่งอื่นใด* (Jullien, 2020: 14)

ในแง่นี้ การเปิดรับจึงเป็นสภาวะเปิด และเป็นสภาวะที่พยายามถอนตัวจากการครอบลงไปในสิ่งต่าง ๆ ด้วยการจัดประเภทที่ตายตัวและเจาะจง แต่มันกลับเลื่อนไหลไปตามการเคลื่อนที่ไปของสิ่งต่าง ๆ รายรอบ Jullien ชี้ว่า การเปิดรับจึงเป็นเรื่องของ “ยุทธศาสตร์” (strategy) มากกว่าที่จะเป็นเรื่องของการระบุคุณสมบัติให้แก่สิ่งต่าง ๆ แบบมีขอบเขต[4] ในแง่นี้ การเปิดรับจึงไม่ใช่การกีดกันสิ่งใดออกไปหรือแม้แต่ความสูญขาด ในขณะที่ความคิดแบบปรัชญาตะวันตกนั้นกลับมุ่งไปที่การจัดประเภท การลากเส้นขอบเขต และการกำหนดเป้าหมายของสิ่งต่าง ๆ อย่างมีสารัตถะ แต่ปรัชญาจีนกลับเป็นปรัชญาที่มุ่งไปที่การเปิดรับและการกำหนดยุทธศาสตร์เท่าที่จะเป็นไปได้ท่ามกลางการเผชิญหน้าอันเกิดจากการเปิดรับนั้น ๆ

ในบันทึกเกี่ยวกับการเดินทางไปฝึกฝนการเป็นหมอผีที่บาหลีและเนปาลของ David Abram (1997) เขาเล่าถึง “การเปิดรับ” ในฐานะที่เป็นจริยศาสตร์พื้นฐานที่จำเป็นต่อการอยู่ร่วมกับธรรมชาติและในฐานะที่เป็นฐานให้แก่ปรัชญานิเวศ (ecological philosophy) Abram ได้กลับมาทบทวนถึงมโนทัศน์ว่าด้วย “การคร่อมและข้ามผัสสะ” หรือ synesthesia ใหม่ โดยชี้ให้เห็นว่า การคร่อมข้ามผัสสะก็คือทักษะพื้นฐานทางจริยศาสตร์ของชนพื้นเมืองในหลายแห่งในโลก ซึ่งไม่ใช่เป็นเรื่องของอาการผิดปกติทางสมองหรือการรับรู้แบบที่ Richard E. Cytowic ซึ่งเป็นนักประสาทวิทยาเข้าใจ (เช่นเดียวกับในโลกตะวันตกโบราณที่ให้ความสำคัญกับการคร่อมข้ามผัสสะมากกว่าจะให้ความสำคัญกับผัสสะแบบเดียว) ทว่าการคร่อมข้ามผัสสะในแง่นี้เป็นสิ่งที่ฝึกฝนและเรียนรู้ได้ Abram เล่าถึงทักษะเหล่านี้ในโลกของชนพื้นเมืองในบาหลีและเนปาลที่ทุกคนถูกฝึกฝนตั้งแต่เกิดให้สังเกตสังกาและฝึกใช้ประสาทสัมผัสหลาย ๆ อย่างพร้อมกันแบบคร่อมข้ามไปมาจนเป็นปกติ

Abram ชี้ว่า การล่าสัตว์ของพรานพื้นเมืองนั้นต้องอาศัยการแกะรอย (tracking) ซึ่งในการแกะรอยนั้นไม่ได้เป็นเพียงการมุ่งไปที่ผล คือ การล่า

เท่านั้น แต่ส่วนสำคัญของการแกะรอยกลับอยู่ที่ “กระบวนการ” ระหว่างทาง ซึ่งกำกับความสัมพันธ์ระหว่างคน สัตว์ และป่า การกลายร่างหรือการเลียนแบบสัตว์ หรือแม้แต่การคิดแบบสัตว์และการคิดแบบป่าจึงเป็นทักษะสำคัญ นั่นก็หมายความว่า พรานจะต้องเลิกคิดแบบมนุษย์ แต่ต้องคิดให้ได้แบบที่สัตว์หรือผีคิด การเข้าป่าจึงไม่ใช่การแสวงหาความบันเทิงในฐานะมนุษย์ที่มองป่าเป็นที่พักผ่อนหย่อนใจ แต่การเข้าป่ากลับเป็นเรื่องของการเผชิญหน้าและสวมมุมมองที่แตกต่างออกไปจากที่เราคุ้นเคย ดังที่ Eduardo Viveiros de Castro (2015) ชี้ว่า ชนเผ่าในแอมะซอนให้ความสำคัญกับการสวมมุมมองของสิ่งอื่น ๆ อยู่ตลอดเวลา หากปราศจากการสลายเส้นแบ่งระหว่างตัวเรากับสิ่งอื่น ๆ เราจะไม่มีวันอยู่ร่วมกับสิ่งอื่น ๆ ในโลกได้ การเปิดรับการซึมแทรก (penetrations) ของสัตตะแบบอื่น ๆ จึงเป็นเงื่อนไขพื้นฐานที่สำคัญที่สุดของการฝึกฝนทักษะในการอยู่ร่วมกับสิ่งอื่น ๆ ในโลก

บทสรุป

บทความนี้ชี้ให้เห็นว่าวิธีคิดแบบตะวันตกซึ่งเน้นจักษุผัสสะนั้นได้สร้างข้อจำกัดแก่การอยู่ร่วมกันกับสิ่งอื่น ๆ โดยเฉพาะการอยู่ร่วมกันกับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ ดังที่กล่าวไปแล้วว่า วิธีคิดที่เน้นจักษุผัสสะเป็นศูนย์กลางนั้นเป็นผลิตผลของโลกตะวันตก โดยเฉพาะโลกตะวันตกสมัยใหม่ ซึ่งวางอยู่บนการแยกระหว่างผู้เห็นกับสิ่งที่ถูกเห็น และวางอยู่บนการยกให้การเห็นหรือจักษุเป็นศูนย์กลางสำคัญของการรับรู้ ทว่าในสังคมอื่น ๆ ที่ไม่ใช่ตะวันตกนั้นกลับให้ความสำคัญกับผัสสะที่หลากหลาย ซึ่งไม่ได้เป็นเพียงการข้ามไปมาระหว่างผัสสะตามกรอบของการคร่อมข้ามผัสสะแบบ synesthesia เท่านั้น แม้ว่าการแพทย์ในปลายศตวรรษที่ 20 จะเริ่มให้ความสำคัญกับการคร่อมข้ามผัสสะ แต่การคร่อมข้ามผัสสะกลับถูกเข้าใจว่าเป็นอาการของความป่วยไข้ที่ผู้ป่วยรับรู้แบบข้ามไปมา ซึ่งไม่ใช่การรับรู้ผ่านช่องผัสสะแบบ “ปกติ” อย่างไรก็ดี เมื่อเราพิจารณารูปแบบของการรับรู้นับตั้งแต่กรีกโบราณเป็นต้นมา รวมถึง

ในสังคมอื่น ๆ ที่ไม่ใช่ตะวันตกนั้น การรับรู้ไม่ใช่การรับรู้แบบแยกประสาทผัสสะออกเป็นส่วน ๆ แบบแยกส่วน แต่กลับมีลักษณะเชื่อมโยงกันเป็นองค์รวมในตัวเอง ผัสสะแบบเป็นองค์รวมดังกล่าวจึงไม่ได้ “คร่อม” หรือ “ข้าม” แต่กลับอยู่ร่วมกันตั้งแต่ต้น เราจะเห็นการรื้อฟื้นความคิดเช่นนี้ในงานมานุษยวิทยาและงานทฤษฎีสถาปัตยกรรมร่วมสมัยที่พยายามตั้งคำถามกับวิธีคิดแบบยึดจักษุผัสสะเป็นศูนย์กลาง และชี้ให้เห็นว่า เมื่อเราพูดถึงผัสสะนั้น ผัสสะเป็นเรื่องที่เชื่อมโยงกันผ่านร่างกายทั้งหมด เช่น เมื่อเราได้ยินเสียง เราก็ได้กลิ่นและรู้สึกถึงผิวสัมผัสด้วยไปพร้อม ๆ กัน การทำความเข้าใจผัสสะจึงไม่ใช่เรื่องของการแยกหรือการแบ่งแยก แต่เป็นเรื่องของการ “ร่วม” และ “รวม” เข้ามาหากันโดยที่มีร่างกายเป็นตัวยึดโยงผัสสะและการรับรู้ต่าง ๆ ซึ่งก็เป็นดังคำตอบของ Merleau-Ponty ที่ว่า “ฉันคือท้องฟ้าอันไร้ขอบเขต” ที่หมายถึงการไม่แยกระหว่างการรับรู้ วัตถุที่ถูกรับรู้ กับตัวผู้รับรู้ออกจากกัน แต่เป็นการรับรู้ทั้งหมดรวมกันในคราเดียว

เชิงอรรถ

[1] บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัย “คร่อมและข้ามผัสสะ: ทักษะทางจริยศาสตร์ข้ามสปีชีส์” โดยได้รับทุนสนับสนุนจากหน่วยบริหารและจัดการทุนด้านพัฒนากำลังคน และทุนด้านการพัฒนาสถาบันอุดมศึกษา การวิจัย และการสร้างนวัตกรรม (บพค.) ประจำปี 2563

[2] 4’33 คือ การแสดงของ John Cage ซึ่งเขาใช้ความเงียบตลอด 4 นาที 33 วินาที โดยที่ในช่วงเวลาดังกล่าวไม่ได้มีโน้ตดนตรี แต่เป็นการบรรเลงบนความเงียบ เพื่อให้ผู้ฟังสามารถได้ยินเสียงอื่น ๆ ที่เดิมเคยถูกกลบไว้ด้วยเสียงดนตรี

[3] สำนวนแปลของ วีระ แสงสิทธิ์

[4] ยุทธศาสตร์หรือ strategia จึงต่างจากทฤษฎีหรือ theoria ในขณะที่ทฤษฎีหมายถึงการคิดแบบเป็นนามธรรมที่ประยุกต์ใช้ได้แบบทั่วไป แต่ยุทธศาสตร์กลับหมายถึงการคิดบนสถานการณ์ที่เฉพาะเป็นรูปธรรม ดู Mathews (2011)

บรรณานุกรม

Abram, D. 1997. T*he Spell of the Sensuous: Perception and Language in More-Than-Human World.* New York: Vintage Books.

Abram, D. 2018. "The Forgetting and Remembering of the Air." in Judha Su and Mi You eds., *Storytellers Before the Dawn: An Anthology.* (pp. 133-196). Bangkok: Ghost Foundation and OPEN FIELD.

Balibar, E. 2020. *Spinoza, The Transindividual.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Blanchot, M. 1995. *The Writing of the Disaster.* Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Böhme, G. 2014. "Urban Atmosphere: Charting New Directions for Architecture and Urban Planning." in Christian Borch ed., *Architectural Atmospheres: On Experience and the Politics of Architecture.* (pp. 42-59). Basel: Birkhauser.

Böhme, G. 2017. A*tmospheric Architectures: The Aesthetics of Felt Spaces.* London and New York: Bloomsbury.

Borch, C. ed. 2014. *Architectural Atmospheres: On Experience and the Politics of Architecture.* Basel: Birkhauser.

Butler, S. and Purves, A. eds. 2013. S*ynaesthesia and the Ancient Senses*. Durham: Acumen.

Cytowic, R. E. 2002. *Synesthesia: A Union of the Senses.* Cambridge and London: The MIT Press.

Derrida, J. 1994. *Of Grammatology*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Descola, P. 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Griffero, T. 2017. *Quasi-Things: The Paradigm of Atmospheres.* New York: SUNY Press.

Haraway, D. 2016. “The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness.” in *Manifestly Haraway*. (pp. 91-198). Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Ingold, T. 2000. “Stop, look and listen!: Vision, hearing and human movement.” In T*he Perception of Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill.* (pp. 243-287). New York and London: Routledge.

Ingold, T. 2011. “Against space: place, movement and knowledge.” in *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. (pp. 145-155). London and New York: Routledge.

Ingold, T. 2011. “Landscape or Weather-World?.” in *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. pp. 126-135. London and New York: Routledge.

Jullien, F. 2012. *The Great Image Has No Form, or On the Nonobject Through Painting.* Chicago and London: The University of Chicago Press.

Jullien, F. 2018. *Living Off Landscape: or the Unthought-of in Reason.* London and New York: Rowman & Littlefield International.

Jullien, F. 2020. *From Being to Living: a Euro-Chinese Lexicon of Thought.* London and Los Angeles: SAGE.

Lloyd, G. E. R. 2007. C*ognitive Variations: Reflections on the Unity & Diversity of the Human Mind*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Lusseyran, J. 2016. A*gainst the Pollution of the I: On the Gifts of Blindness, the Power of Poetry, and the Urgency of Awareness*. Novato, California: New York World Library.

Mathews, F. 2011. “Toward a Deeper Philosophy of Biomimicry.” *Organization & Environment*, 24(4), 364-387.

McLuhan, E. 2015. *The Sensus Communis, Synesthesia, and the Soul: An Odyssey.* Toronto and New York: BPS Books.

Moore, J. W. 2015. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and Accumulation of Capital.* London and New York: Verso.

Ong, W. J. 2002. *Orality and Literacy: The Technologizing of the World.* London and New York: Routledge.

Pallasmaa, J. 2012. *The Eye of the Skin: Architecture and the Senses.* West Sussex: John Wiley & Sons.

Rogowska, A. M. 2015. *Synaesthesia and Individual Differences*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sloterdijk, P. 1987. *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

van Campen, C. 2007. *The Hidden Sense: Synesthesia in Art and Science.* Cambridge and London: The MIT Press.

Viveiros de Castro, E. 2015. T*he Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds.* Chicago: HAU Books.

Zumthor, P. 2006. *Atmospheres*. Basel: Birkhauser.

มานุษยวิทยาปรัชญา เพลงโศกาแห่งชนตามิล[1] และการร้อยต่อเชิงผัสสะทางมานุษยวิทยา
Philosophical Anthropology, Crying Song of Tamils and the anthropological sensory montage

ศรยุทธ เอี่ยมเอื้อยุทธ
ภาควิชาสื่อศิลปะและการออกแบบสื่อ
คณะวิจิตรศิลป์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
Sorayut Aiemueayut
Department of Media Arts and Design
Faculty of Fine Arts, Chiang Mai University
E-mail: sorayut27@gmail.com

วันรับบทความ: 7 ธันวาคม 2564 (Received December 7, 2021)
วันแก้ไขบทความ: 21 มกราคม 2565 (Revised January 21, 2022)
วันตอบรับบทความ: 31 มกราคม 2565 (Accepted January 31, 2022)

บทคัดย่อ

แรงบันดาลใจในการเขียนบทความนี้คือการสำรวจแรงดึงดูดในระยะห่างของสัมพันธภาพระหว่างมานุษยวิทยาและปรัชญา โดยมีคำถามสำคัญคือตัวแบบในการค้นหาความรู้ทางมานุษยวิทยาจะมีคุณูปการต่อการตั้งคำถามเชิงปรัชญาได้อย่างไร การศึกษาวางอยู่บนสมมติฐานที่ว่า งานศึกษาเชิงชาติพันธุ์นิพนธ์มีความสำคัญต่อการทำความเข้าใจมนุษย์สภาวะและการก่อรูปความเป็นมนุษย์ ดังนั้น บทความนี้จึงดำเนินการศึกษาผ่านการศึกษาเชิงชาติพันธุ์นิพนธ์จากประสบการณ์ทางมานุษยวิทยาท่ามกลางคนตามิลในประเทศมาเลเซีย การทำงานภาคสนามอย่างเข้มข้นพาผู้เขียนได้รู้จักกับ

aluvuhira pattu หรือเพลงโศกา (crying song) ซึ่งเป็นรูปแบบเฉพาะของการแสดงออกและทำให้เข้าใจว่าคนตามิลอาศัยอยู่ในโลกนี้ได้อย่างไร ตลอดจนวิถีแห่งการรับรู้ถึงสัตตะ (being) ของพวกเขาผ่านกระบวนการร้อยต่อเชิงผัสสะทางมานุษยวิทยา

สิ่งหนึ่งที่พบในการอภิปรายของบทความคือการปลุกปล้ำทางความคิดระหว่างประสบการณ์เชิงมานุษยวิทยากับข้อถกเถียงเชิงปรัชญา ซึ่งแสดงให้เห็นว่าไม่มีหนทางสายเดียวในขนบคิดทางปรัชญาหรือตามประเพณีที่ถูกบัญญัติเอาไว้ หนทางในการทำความเข้าใจมนุษย์สภาวะนั้นประกอบไปด้วยการบรรจบกันของเส้นทางอันหลากหลายที่ปรับโฉมไปสู่การอยู่ร่วมกันในโลกภายใต้ปริมณฑลแห่งปฏิบัติการ

คำสำคัญ: มานุษยวิทยาปรัชญา, เพลงโศกาแห่งชนตามิล, มนุษย์สภาวะ, การร้อยต่อเชิงผัสสะ

Abstract

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

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

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

> *สิ่งหนึ่งที่แน่นอนคือจิตสำนึกของมนุษย์แทบไม่มีความคงที่ ด้านหนึ่ง ความคิดของเรามักล่องลอย ทำตามอำเภอใจ วอกแวก และฟุ้งซ่าน ขณะที่ ในอีกทางหนึ่ง เราจะมีลักษณะของการครุ่นคิด ตรึงติด หมกมุ่น ในเชิงนามธรรม และมีใจอันมุ่งมั่น เราอาจหลงทางไปทั่วโลกได้ครู่หนึ่งและต่อมาก็สามารถกลับมามีส่วนร่วมกับงานได้อย่างเต็มที่*
>
> ไมเคิล แจ็คสัน (Michael Jackson 2015: 294)

บทนำ

ในปี 2017 บทนำที่ชื่อว่า *Experiments between Anthropology and Philosophy: Affinities and Antagonisms* คณะบรรณาธิการได้จุดประกายและเปิดประเด็นว่าด้วยสัมพันธภาพระหว่างมานุษยวิทยากับปรัชญาเอาไว้ในสภาวะอันย้อนแย้งระหว่างการดึงดูดกันและกันและเป็นปรปักษ์ต่อกัน ปรัชญาจะมีความเชื่อว่าสังคมมนุษย์และความหลากหลายของสังคมที่ดำเนินอยู่จะถูกผูกมัดเอาไว้ด้วยหลักการซึ่งข้อมูลเชิงประจักษ์ไม่สามารถนำมารองรับคำถามในเชิงแนวคิดได้ทั้งหมด แม้ว่าการสถาปนาความคิดทางปรัชญาจะเกิดขึ้นผ่านมิติทางประวัติศาสตร์และเงื่อนไขรายรอบก็ตามที ขณะที่มานุษยวิทยาซึ่งมีสาขาวิชาย่อยและรูปแบบการคิดที่ต่างออกไปและยึดมั่นกับการทำงานผ่านข้อมูลเชิงประจักษ์ (Das, Jackson, Kleinman & Singh, 2017) ทีมบรรณาธิการได้ยกตัวอย่างน่าสนใจว่า คงไม่มีนักมานุษยวิทยา

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

บทความนี้มีวัตถุประสงค์ในการทำความเข้าใจความเชื่อมโยงระหว่างการศึกษาทางมานุษยวิทยาที่สนใจตั้งคำถามในเชิงปรัชญากับการศึกษาทางชาติพันธุ์นิพนธ์ (ethnography) ซึ่งมีจุดเด่นอยู่ที่การอธิบายชีวิตและความเป็นมนุษย์ผ่านแง่มุมเชิงประจักษ์ โดยมีสมมติฐานว่าความเชื่อมโยงดังกล่าวสามารถยกระดับไปสู่คำถามในการก่อรูปความเป็นมนุษย์ได้ นอกจากนี้ บทความยังต้องการนำเสนอว่าการสร้างความถามในเชิงปรัชญาสามารถดำเนินการผ่านกระบวนการศึกษาทางมานุษยวิทยาได้ ทั้งยังมีส่วนในการทำความเข้าใจมนุษย์สภาวะ (human condition) ในฐานะการบรรจบกันของเส้นทางอันหลากหลาย ทั้งมิติทางประวัติศาสตร์ การก่อรูปของความเป็น

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

เนื้อหาของบทความประกอบไปด้วยสามส่วนสำคัญดังต่อไปนี้

หนึ่ง *มานุษยวิทยาปรัชญาและปฏิบัติการทางมานุษยวิทยา* คือ การแสดงให้เห็นถึงความหมายและความสำคัญของมานุษยวิทยาปรัชญา ไม่ว่าจะเป็นความคิดทางมานุษยวิทยาของอิมมานูเอล คานท์ และข้อถกเถียงว่าด้วยวิธีวิทยาทางมานุษยวิทยาภายใต้อิทธิของจุดเปลี่ยนทางภววิทยา (ontological turn) ผ่านกระบวนการศึกษาในเชิงชาติพันธุ์นิพนธ์ซึ่งเรียกร้องให้มานุษยวิทยามีการขบคิดเชิงปรัชญามากยิ่งขึ้น

สอง *ท่องไปในโลก-เพลงโศกาแห่งชนตามิล* คือ การแสดงให้เห็นถึงการก่อรูปของมนุษย์สภาวะผ่านกรณีศึกษาเชิงชาติพันธุ์นิพนธ์ของผู้เขียน ในส่วนนี้จะเป็นการพรรณนาถึงชีวิตและการรับรู้โลกของคนตามิลซึ่งถูกบังคับให้อพยพจากอินเดียใต้มาสู่คาบสมุทรมาเลย์ ซึ่งไม่เพียงสะท้อนถึงมิติทางประวัติศาสตร์แบบหลังอาณานิคม โครงสร้างสังคม และการรับรู้ความหมายทางวัฒนธรรมของชนตามิลเท่านั้น เนื้อหายังอุทิศให้กับการทำความรู้จักและเข้าใจเพลงโศกา (crying song) บทเพลงที่มีเนื้อหาสั้น ๆ ทว่า บรรจุไว้ซึ่งโลกของพวกเขาและเธอในมาเลเซียควบคู่กับการส่งผ่านโลกที่ถูกรับรู้จากประสบการณ์ของชนตามิลสู่กลุ่มของตนเองและคนอื่น ๆ

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

อื่นผ่านวิธีวิทยาซึ่งทำงานประสานร่วมกับเทคโนโลยี โดยเฉพาะการให้ความสนใจกับการบันทึกเสียงต่าง ๆ ในสนามด้วยวิธีการต่าง ๆ เพื่อเข้าใจถึงสัมพันธ์ภาพระหว่างจินตภาพที่เกิดจากกับรับฟังและภาพที่เกิดจากการมองเห็น กระบวนเหล่านี้นอกจากจะสะท้อนความพยายามในการทำงานสนามผ่านการตั้งคำถามเชิงภววิทยาแล้ว ยังมีนัยต่อการเปลี่ยนโฉมการรับรู้โลกของคนตามิลจากการดำรงอยู่ในโลกอันคุ้นเคยไปสู่การเรียนรู้และปรับให้เป็นส่วนหนึ่งในชุดของประสบการณ์เพื่อตั้งคำถามกับสภาวการณ์ในปัจจุบันที่กำลังดำเนินอยู่ การร้อยต่อเชิงผัสสะที่เกิดขึ้นระหว่างภาพ เสียง และผัสสะอื่น ๆ จึงมีส่วนสำคัญในการเผยถึงศักยภาพของคนตามิลในการเปลี่ยนแปลงตนเอง ทั้งยังมีส่วนสำคัญต่อการกลับไปสนทนากับคำถามเชิงปรัชญาอีกครั้งในบทส่งท้าย

มานุษยวิทยาปรัชญาและปฏิบัติการทางมานุษยวิทยา

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

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

การกำเนิดของความเชื่อที่ว่าการศึกษามนุษยชาติที่เหมาะสมคือการศึกษามนุษย์ไม่ใช่ศึกษาพระเจ้าเพื่อเข้าใจมนุษย์ มุมมองในลักษณะนี้กลายเป็นฐานสำคัญต่อการทำงานทางมานุษยวิทยาที่เราคุ้นเคยกันในปัจจุบัน โดยเฉพาะการให้ความสำคัญกับกิจวัตรและชีวิตประจำวันของมนุษย์และการสังเกตการณ์กิจกรรมและชีวิตทางสังคมของกลุ่มคนที่ต้องการศึกษา ทั้งนี้ เราต้องพึงระมัดระวังว่าพันธะความสนใจทางมานุษยวิทยาของคานท์คือความมุ่งมาดปรารถนาต่อการสร้างความรู้แห่งโลก *(Weltkenntnis)* ซึ่งวางอยู่บนพื้นฐานของการมีส่วนร่วม *(mitgespielt)* อันเป็นส่วนหนึ่งของการแสวงหาความรู้ คานท์เห็นว่าการมีส่วนร่วมจะเกิดขึ้นได้ผ่านประสบการณ์เชิงปฏิบัติการหรือปฏิสัมพันธ์ระหว่าง “ตัวฉัน” กับ “คนอื่น” อันเป็นการกระทำเพื่อที่จะมีโลก *(Welt haben)*

นัยของการกระทำนี้ สำคัญอย่างยิ่งต่อการประกอบสร้างความเข้าใจว่าด้วยเรื่องปฏิบัติการ สำหรับคานท์ความรู้สึกถึงการมีอยู่ของตนเอง หรือ “ฉัน” (I) คือ ส่วนหนึ่งของการรับรู้และภาพแทนตนที่ถูกสร้าง ผสม และสังเคราะห์ขึ้นจนกลายเป็นสภาวะการดำรงอยู่ผ่านคำพูด ภาษา และการกระทำ พิจารณาผ่านแง่มุมนี้ สำนึกในตัวตนของบุคคลจึงเกิดจากการนิยามในห้วงจังหวะผ่านกิจกรรมในเชิงปฏิบัติการ ความสัมพันธ์ทางสังคมและวัฒนธรรม และความสัมพันธ์ที่รายรอบบุคคลนั้น ๆ แม้สำนึกในตัวตนจะถูกแบ่งแยกออกในขั้นตอนการดำเนินการไปสู่กิจกรรมต่าง ๆ แต่ความเป็นเอกภาพก็ยังเกิดในระดับของบุคคลตราบที่ “ข้อเท็จจริงที่ว่ามนุษย์สภาวะสามารถมี ‘ฉัน’ ในการเป็นตัวแทน” และทำให้กลายเป็นบุคคลซึ่งผ่านการเปลี่ยนแปลงทั้งหมดที่เกิดขึ้นเสมือนเป็นคน ๆ เดียวกัน (Kant, [1798] 2006: 15)

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

ความหมาย?" (Foucault 1994: 139) ชุดคำถามเหล่านี้เน้นย้ำให้เห็นถึงนัยสำคัญของห้วงแห่งปฏิบัติการในปฏิสัมพันธ์ระหว่างตัวเรากับผู้อื่นซึ่งเกิดขึ้นในปัจจุบัน และมีลักษณะที่ดำเนินไปตามการเคลื่อนไหลของเวลา

นักมานุษยวิทยาในยุคหลังอย่าง คีธ ฮาร์ท (Keith Hart 2008-9, 2010) และไมเคิล ฟิชเชอร์ (Michael Fischer 2009) มีความเห็นว่าคานท์ไม่เพียงแต่พยายามออกแบบให้มุมมองเชิงปฏิบัติการมีความสำคัญต่อการศึกษามนุษย์ท่ามกลางยุคสมัยแห่งการเปลี่ยนแปลงและมีผลต่อการศึกษาทางมานุษยวิทยาในรูปแบบที่ถูกรับรู้กันทั่วไป อย่างไรก็ตาม มานุษยวิทยาได้รับอิทธิพลจากคานท์มาเพียงการวางรากฐานสำคัญว่าด้วยการสังเกตการณ์และรับรู้ข้อเท็จจริงทางสังคมในเชิงประจักษ์ ทั้งที่การทำความเข้าใจธรรมชาติในมนุษย์ของคานท์วางอยู่บนพื้นฐานของการมีส่วนร่วมซึ่งมีนัยของการกระทำมากกว่าการสังเกตการณ์ ด้วยเหตุนี้จึงเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้กระบวนการค้นหาและรับรู้ความจริงทางมานุษยวิทยามีลักษณะจำเพาะและแยกตัวออกจากบทสนทนาเชิงปรัชญาที่มีลักษณะเป็นนามธรรม สภาวะเช่นนี้ มีผลสำคัญอย่างยิ่งที่ทำให้นักมานุษยวิทยามิอาจก้าวไปสู่คำถามเชิงภววิทยา (ontology) และมิอาจสร้างความตระหนักในการเชื่อมโยงระหว่างมานุษยวิทยากับโครงการทางปรัชญา ทั้งที่การพยายามทำความเข้าใจประสบการณ์ชุดต่าง ๆ ของมนุษย์ของคานท์นั้น สามารถเกิดขึ้นได้ทั้งในระดับชีวิตประจำวันและการพินิจถึงชีวิตทางสังคมและวัฒนธรรม ควบคู่ไปกับองค์ความรู้เกี่ยวมนุษย์สภาวะซึ่งได้รับมาจากความรู้ต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็น วรรณคดี ประวัติศาสตร์ การละเล่น บทกวี รวมไปถึงการเดินทางท่องเที่ยวไปยังวัฒนธรรมอื่น (Kant, [1798] 2006)

ทิม อิงโกลด์ (Tim Ingold) นักมานุษยวิทยาคนสำคัญที่มีส่วนในการเรียกร้องให้นักมานุษยวิทยาทำงานในเชิงปรัชญามากยิ่งขึ้น แม้อิงโกลด์จะไม่ได้อยู่ในกระแสธารของมานุษยวิทยาปรัชญาโดยตรงแต่เขาให้คำจำกัดความไว้อย่างกระชับและน่าสนใจว่า "มานุษยวิทยาคือปรัชญาที่มีผู้คนอยู่

ภายใน" (Ingold, 1992: 696) โดยเฉพาะการตั้งคำถามว่าด้วยการดำรงอยู่ของมนุษย์ผ่านมิติความสัมพันธ์กับความรู้ ภาษา ศาสนา ศิลปะ จริยศาสตร์ ชีวิต และความตาย ทั้งหมดนี้ล้วนวางอยู่บนฐานของประสบการณ์ชีวิตและปฏิบัติการของผู้คนในสังคมอันแตกต่างและวัฒนธรรมที่มีอยู่ทั่วโลก สำหรับอิงโกลด์ มานุษยวิทยาให้ความสำคัญกับการรับรู้ (perception) ความจริงทางสังคมซึ่งใส่ใจกับการวิจัยเชิงปฏิบัติการในสนาม มุมมองเช่นนี้มีส่วนสำคัญต่อการก่อรูปขององค์ความรู้เกี่ยวกับชีวิตทางสังคมและวัฒนธรรมและถ่ายทอดออกมาเป็นลายลักษณ์อักษร ภาพ วัตถุ และการบันทึกแบบต่าง ๆ เพื่อสื่อสารกับแนวคิดทฤษฎี และข้อค้นพบในการวิจัยอื่น ๆ (Davis, 2000) อิงโกล์ดเข้ามาถกเถียงในประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างมานุษยวิทยากับปรัชญาในแง่มุมของภววิทยาผ่านบทความ "นั่นหน่ะพอได้แล้วเกี่ยวกับชาติพันธุ์นิพนธ์!" (That's enough about ethnography!) เขาเห็นว่างานชาติพันธุ์นิพนธ์เป็นถ้อยคำที่ถูกใช้บ่อยในทางมานุษยวิทยาและในสาขาอื่นที่เกี่ยวข้อง ขณะเดียวกันคุณลักษณะของความเป็นงานชาติพันธุ์นิพนธ์ (ethnographicness) ซึ่งนักมานุษยวิทยาใช้ทำงานโดยเฉพาะงานสนามกลับมีลักษณะที่กัดกร่อนพันธะในการทำงานเชิงภววิทยาและเป้าหมายของการศึกษามานุษยวิทยาในฐานะสาขาวิชาเอง

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

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

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

นักมานุษยวิทยาจะกลายเป็นสิ่งใดเมื่อเขาและเธอจุ่มตนเองลงไปในชุดประสบการณ์ของผู้อื่นมากกว่าการสังเกตการณ์ในเชิงเทคนิควิธี ปฏิบัติการทางมานุษยวิทยาจากจุดยืนของอิงโกลด์มีนัยของการเรียกร้องให้นักมานุษยวิทยาก้าวข้ามภววิทยาของตนเองผ่านปฏิบัติการวิจัยและเรียนรู้จากภววิทยาของคนอื่นในฐานะสิ่งมีชีวิตที่อยู่ในโลกร่วมกัน แม้ว่าจะถูกกางกั้นด้วยเขตแดนเชิงกายภาพและพรมแดนความแตกต่างทางสังคมและวัฒนธรรม พันธะผูกพันเชิงภววิทยาเช่นนี้คือส่วนสำคัญต่อการยืนยันในคุณค่าทางมานุษยวิทยาในฐานะสาขาวิชาซึ่งขยับก้าวไปข้างหน้าอย่างอุทิศตนเพื่อเยียวยารอยปริแยกระหว่างความเป็นจริงและจินตนาการ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือระหว่างข้อมูลและแนวคิดทฤษฎี

การทำงานในลักษณะนี้อาจสร้างความกระอักกระอ่วนไม่น้อยสำหรับนักมานุษยวิทยาซึ่งคุ้นเคยกับการจัดวางตนเองในฐานะผู้สังเกตการณ์และแยกตนเองจากโลกทางสังคมและวัฒนธรรมที่ตนเองศึกษามากกว่าจะจัดวางตนเองในฐานะผู้กระทำการจากภายใน โลกของนักมานุษยวิทยาจึงไม่มีวันซ้อนทับกับโลกของคนอื่นเพื่อให้มีระยะในการจับจ้องและสังเกตการณ์ อย่างไรก็ตาม โลกประเภทนี้มีส่วนกักขังนักมานุษยวิทยาให้ไม่สามารถก้าวข้ามภววิทยาของตนเองไปสู่การเปลี่ยนแปลงเพื่อเป็นส่วนหนึ่งในโลกร่วมกับผู้อื่นได้ การตั้งคำถามของอิงโกลด์ต่อวิธีการทำงานทางมานุษยวิทยาจึงเป็นเสมือนการรื้อถอนเชิงภววิทยาว่าด้วยการรับรู้ความจริงทางสังคมและวัฒนธรรมของนักมานุษยวิทยาเอง ขณะเดียวกัน การรื้อถอนดังกล่าวยังเชื่อมโยงไปสู่คำถามสำคัญสองประการที่นำไปสู่ศักยภาพในการอยู่ร่วมกับความเป็นมนุษย์ซึ่งมีลักษณะแปรเปลี่ยนตลอดเวลา ประการแรก การรับรู้และความเข้าใจที่มีต่อโลกซึ่งถูกสถาปนาขึ้นในห้วงขณะของกระบวนการและการกระทำของนักมานุษยวิทยาและคนในสนามนั้นเกิดขึ้นได้อย่างไร ประการที่สององค์ประกอบของปัจจุบันในห้วงปฏิบัติการได้ถูกระลึกรู้และแปลความหมายอย่างไร คำถามสองข้อนี้ มีนัยนำทางเราไปสู่ประเด็นที่ฟูโกต์แนะนำถึงการ

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

เพื่อที่จะตอบข้อท้าทายเชิงภววิทยาในการทำงานของทางมานุษยวิทยาทั้งสองข้อในข้างต้น ผู้เขียนซึ่งมีความเชื่อเป็นพื้นฐานว่าการทำงานสนามและการสร้างงานชาติพันธุ์นิพนธ์ยังเป็นเงื่อนไขสำคัญในการทำงานทางมานุษยวิทยา แม้ว่าในเชิงนิรุกนิศาสตร์ งานชาติพันธุ์นิพนธ์หมายถึงการเขียนเกี่ยวกับผู้คน (writing about people) แต่แท้จริงแล้ว เราสามารถสร้างความเข้าใจได้กว้างขึ้นในฐานะวิถีอันหลากหลายในการทำงานกับผู้คนผ่านการสร้างองค์ความรู้เกี่ยวชีวิตทางสังคม กิจกรรม ตลอดจนความพยายามสร้างทฤษฎี การวิเคราะห์ และเก็บรวบรวมผ่านทางงานเขียน ควบคู่ไปกับทางเลือกอื่น ๆ (Irving, 2017: 26) ดังนั้น การพินิจนัยเชิงปรัชญาผ่านกระบวนการทำงานทางมานุษยวิทยาจึงมิใช่สิ่งที่เป็นไปไม่ได้ และเห็นได้ชัดเจนว่าการทำงานด้านชาติพันธุ์นิพนธ์กำลังมุ่งไปสู่ความเปลี่ยนแปลงและแตกหน่อการทำงานทั้งจากภายในมานุษยวิทยาและข้ามพ้นความเป็นสาขามากขึ้นเรื่อย ๆ งานสนามในฐานะปฏิบัติการทางมานุษยวิทยาจึงกลับมีความสำคัญอีกครั้งต่อการสำรวจและทำความเข้าใจมิติของการรับรู้ชุดของประสบการณ์ที่นักมานุษยวิทยาข้ามผ่านภววิทยาของตนเองไปสู่การท่องไปในโลกซึ่งทั้งนักมานุษยวิทยาและคนอื่นมีส่วนร่วมและดำรงอยู่ร่วมกัน โดยผู้เขียนจะทำการย้อนกลับไปพินิจงานวิจัยสนามในระดับปริญญาเอกว่าด้วยผัสสะและการรับรู้ของคนตามิล (Tamils)[2] ในกรุงกัวลาลัมเปอร์ ประเทศมาเลเซีย ระหว่างปี ค.ศ. 2018 ถึงกลาง ค.ศ. 2019 ผ่านการปูพื้นทางประวัติศาสตร์ นัยสำคัญของเรื่องราว และการสร้างวิธีการทำงานสนามบนฐานของการตระหนักในเชิงภววิทยา

ท่องไปในโลก-เพลงโศกาแห่งชนตามิล

การตั้งถิ่นฐานและความเป็นมาของคนตามิลในประเทศมาเลเซียอาจย้อนไปได้ไกลถึงการค้าขายแลกเปลี่ยนทางเรือระหว่างอนุทวีปกับคาบสมุทรมาเลย์ ทว่า การตั้งถิ่นฐานครั้งใหญ่เกิดขึ้นในช่วงปลายปี 1890 ด้วยอำนาจของอาณานิคมอังกฤษ คนตามิลจำนวนมากทั้งวัยรุ่นหนุ่มสาวและวัยแรงงานถูกบังคับให้ย้ายถิ่นจากรัฐตามิลนาฑู (Tamil Nadu) และบางส่วนจากเขตเทือกเขาสูงในบริเวณรอยต่อกับรัฐเกรละ (Kerala) เพื่อมาเป็นแรงงานในสวนปาล์มและยางพารา พืชเศรษฐกิจที่กำลังรุ่งเรืองและงอกเงยในเขตบริติชมาลายา (British Malaya) จากเรื่องเล่าว่าด้วยการอพยพ ผู้เขียนได้ทราบว่า ในช่วงเวลานั้นท่าเรือมัทราส (Madras) เมืองหลวงของแคว้นตามิลนาฑู[3] คราคร่ำไปด้วยผู้คนที่ถูกเกณฑ์ไปเป็นแรงงานในดินแดนที่ไกลห่างออกไป แรงงานจำนวนมากมาจากเขตชนบทและไม่คุ้นเคยกับการเดินทางที่ยาวนาน แทบทุกคนมีความเชื่อในศาสนาฮินดูที่เข้มข้นและจัดอยู่ในวรรณะระดับล่าง บางส่วนมีภูมิหลังเป็นชนชาติพันธุ์ที่ใช้ภาษาแยกย่อยและมีขนบประเพณีที่แตกต่างออกไปจากศาสนาฮินดูทั่วไป อย่างไรก็ตาม ความแตกต่างเหล่านี้มิได้มีนัยสำคัญนัก ในสายตาของเจ้าอาณานิคม พวกเขาและเธอคือแรงงานที่จะต้องไปหักล้างถางพง เปลี่ยนป่าให้กลายเป็นที่ดินและสร้างความมั่งคั่งแก่ประเทศแม่ (อังกฤษ) งานเขียนทางวิชาการอธิบายรูปแบบของการจัดหาและจัดจ้างแรงงานในสมัยนั้นผ่าน “ระบบกางานี” (kangani system) ซึ่งเป็นระบบที่ถูกใช้อย่างแพร่หลายในเอเชียใต้และเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภายใต้การปกครองของอาณานิคมอังกฤษ โดยเฉพาะในพม่า มาเลเซีย และศรีลังกา กางานีมาจากภาษาตามิลซึ่งแปลตรงตัวว่าหัวหน้าคนงาน (foreman) เนื่องจากระบบการเกณฑ์และจัดหาแรงงานจะดำเนินการผ่านหัวหน้าแรงงานในเขตนิคมทางเศรษฐกิจของเจ้าอาณานิคมในอินเดียใต้ แรงงานชาวตามิลส่วนใหญ่ที่อพยพมาในมาเลเซียจึงมีภูมิหลังเป็นแรงงานขัดหนี้และถูกผูกมัด (indentured labor) ที่ถูกเกณฑ์จากนิคมเดิมไปยังนิคมแห่งใหม่ มีส่วนน้อย

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

งานศึกษาทางมานุษยวิทยาและประวัติศาสตร์เกี่ยวกับคนตามิลในคาบสมุทรมาเลย์มีความเห็นร่วมกันว่า หลังจากที่มาเลเซียเป็นอิสระในปี ค.ศ. 1957 กลไกและเครื่องมือในการปกครองของอังกฤษมิได้ถูกทำให้สูญสลายไปด้วย แต่ยังคงทำงานอยู่ภายใต้ระบบบริหารรัฐกิจและกฎหมายของรัฐบาลมาเลเซีย มรดกอาณานิคมนี้ยังปรากฏในรูปแบบของแรงตึงแย้งทางเชื้อชาติ (racial tension) ระหว่างกลุ่มคนมาเลย์ จีน และอินเดีย รวมไปถึงกลุ่มอื่น ๆ บ่อยครั้งที่ความขัดแย้งนำไปสู่ความรุนแรงทั้งอคติทางเชื้อชาติและความรุนแรงทางตรง กระทั่งลุกลามไปสู่ทัศนคติที่มีต่อศาสนาและชนชั้นทางสังคม (Chandra, 1987; Vickers, 2004; Goh, 2008) ปัญหามูลฐานคือ การจัดจำแนกความแตกต่างทางเชื้อชาติในมาเลเซียยังคงวางบนพื้นฐานของรูปแบบการจัดประเภทแรงงานของอาณานิคม (colonial division of labor) การจัดประเภทแรงงานนี้วางบนฐานอคติที่ว่าความแตกต่างทางเชื้อชาติมีความสัมพันธ์โดยตรงกับทักษะในการทำงานและความเชี่ยวชาญทางเศรษฐกิจ อาทิ คนมาเลย์มีลักษณะที่ล้าหลังทางเศรษฐกิจ สังคม และการเมือง แต่ยังพอมีความสามารถที่จะฝึกฝนได้ คนจีนมีความสามารถทางการค้าและความช่ำชองในกระบวนการสร้างความทันสมัย ขณะที่คนอินเดียมีความเหมาะสมกับการเป็นแรงงาน เนื่องจากมีความแข็งแรงและว่านอนสอนง่าย พิจารณาในแง่นี้ ลักษณะสังคมพหุเชื้อชาติของมาเลเซียจึงเป็นผลพวงแห่งมรดกทางประวัติศาสตร์ของกระบวนการจำแนกแยกแยะทางเชื้อชาติของเจ้าอาณานิคม (Goh, 2008) ซึ่งนำไปสู่สภาวะย้อนแย้งของการสร้างชาติมาเลเซียมาโดยตลอด (Willford, 2006, 2014)

คนตามิลซึ่งถูกอพยพมาในนิคมแห่งใหม่ที่กระจายตัวอยู่ในบริเวณรัฐต่าง ๆ ด้านคาบสมุทรตะวันตกของมาเลเซียล้วนมีวิถีชีวิตท่ามกลางแรงตึงแย้ง

ทางเชื้อชาติและจินตนาการว่าด้วยชาติเช่นกัน อนึ่ง ต้องเป็นที่เข้าใจเบื้องต้นว่า เมื่อคนตามิลเข้ามาตั้งถิ่นฐานในแถบคาบสมุทรมาเลย์นั้น พวกเขาและเธอมิได้มีสิทธิที่จะเลือกและออกแบบบ้านหรือชุมชนให้กับตนเอง การจัดการนิคมของอาณานิคมอังกฤษมีลักษณะที่เบ็ดเสร็จในตนเอง จากการสัมภาษณ์ผู้ที่เคยมีชีวิตอยู่ในนิคมทำให้ทราบว่า ภายในนั้นมีสิ่งอำนวยความสะดวกขั้นพื้นฐาน การจัดการศึกษา โรงพยาบาล และตลาด ภาษาอังกฤษกับตามิลเป็นภาษาสำหรับการสื่อสาร คนตามิลในนิคมจึงแทบไม่ได้สัมพันธ์กับโลกภายนอกหรือคนกลุ่มอื่นเท่าไหร่นัก รายละเอียดเหล่านี้สอดคล้องกับงานศึกษาของ แอนดริว วิลฝอร์ด (Andrew Willford) ซึ่งยืนยันว่า กระทั่งหลังจากที่มาเลเซียเป็นเอกราช ระบบต่าง ๆ ในนิคมยังคงดำเนินการต่อและแทบไม่มีใครกล้าจากอาณาบริเวณนั้นไปสู่โลกข้างนอก กระทั่งรัฐบาลมาเลเซียเข้าไปจัดการนิคมเพื่อให้กลายเป็นสินทรัพย์ทางธุรกิจสวนปาล์มและยางพาราสำหรับนายทุน ไม่นานนัก นิคมจึงค่อย ๆ ล่มสลาย คนตามิลบางส่วนได้ตัดสินใจเป็นแรงงานในสวนต่อไป บางส่วนก็บ่ายหน้าเข้าเมืองและทำงานในฐานะแรงงาน ทั้งอาชีพก่อสร้าง พนักงานทำความสะอาด รวมไปถึงอาชีพภาคบริการระดับล่างอื่น ๆ (Willford, 2014) วิลฝอร์ดจึงมีความเห็นว่าการพิจารณาคนตามิลในมาเลเซียผ่านความเป็นฮินดู มิติทางเชื้อชาติและระบบวรรณะอาจมีความสำคัญบ้างแต่สดมภ์หลักคือตราประทับที่แนบติดมากับคนตามิลนั่นคือ สถานะของความยากจนและการดำรงอยู่ในชนชั้นแรงงาน (Willford, 2006)

ผู้เขียนเริ่มต้นเก็บข้อมูลในมาเลเซียผ่านการทำความรู้จักกับคนตามิลในย่านลิตเติ้ลอินเดียของกัวลาลัมเปอร์ รวมไปถึงการได้มีโอกาสไปเรียนภาษาตามิลขั้นพื้นฐานที่มหาวิทยาลัยมลายา (University of Malaya) ทำให้มีโอกาสพบปะและสร้างความคุ้นเคยมากยิ่งขึ้น หลังจากพำนักในมาเลเซียได้ประมาณ 4 เดือน ผู้เขียนได้รับการแนะนำจากเพื่อนให้ไปช่วยงานในร้านอาหารอินเดียแห่งหนึ่งซึ่งรองรับลูกค้าผู้เป็นแรงงานชาวตามิลโดยเฉพาะ เจ้าของร้านและพนักงานทุกคนล้วนทราบดีว่าผู้เขียนเป็นนักศึกษาปริญญาเอก

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

ดังนั้น ร้านอาหารอินเดียใจกลางชุมชนแห่งนี้จึงเปรียบเสมือนพื้นที่สาธารณะและพื้นที่ปลอดภัยสำหรับแรงงานตามิล รวมไปถึงแรงงานอินเดียเชื้อชาติอื่น กิจกรรมต่าง ๆ อาทิ การพักผ่อน ดื่มกิน เลี้ยงดูบุตรหลาน และการพบปะสังสรรค์ระหว่างญาติสนิทมิตรสหายล้วนเกิดขึ้นที่นี่ เพื่อนชาวตามิลของผู้เขียนบอกว่าร้านอาหารเล็ก ๆ ในลักษณะนี้เหมือนกับการย่นย่อโลกของคนตามิลในมาเลเซียเอาไว้ทั้งหมด ทั้งยังบรรจุซึ่งความสุข ความทุกข์ ความขำขัน และอารมณ์ที่หลากหลาย

“มันคือโลกของเรา มันคือสถานที่ที่เราเป็น” เขากล่าว

เย็นวันหนึ่ง ขณะที่ทุกคนในครัวกำลังวุ่นอยู่กับการเตรียมเครื่องแกงและเนื้อสำหรับปรุงอาหารรองรับแรงงานที่จะมาทานข้าวเย็นประมาณทุ่มครึ่งหลังเลิกงาน เสียงร้องด้วยความตกใจของลูกค้าที่อยู่ด้านนอกดังขึ้นจนทำให้พวกเราต้องวิ่งออกมาเพื่อหาสาเหตุของเสียงดังกล่าว ภาพที่เห็นคือชายอายุราวห้าสิบปีเศษคนหนึ่งล้มตัวลงอยู่ตรงบริเวณตู้แช่เครื่องดื่ม บริเวณปากของเขาเต็มไปด้วยฟองน้ำลายสีอมเหลือง มือทั้งสองข้างชักเกร็ง คนในร้านสองคนเข้าไปช่วยประคองเขาให้ศีรษะอยู่เหนือพื้น แต่เพียงครู่เดียว ชาย

คนนั้นก็สิ้นสติและไม่สามารถปลุกให้ฟื้นขึ้นมาได้อีกเลย เจ้าของร้านแนะนำให้ช่วยกันหามเขาขึ้นรถเพื่อนำไปส่งที่โรงพยาบาล โดยมีผู้เขียนติดตามไปด้วย ชายคนนี้เป็นลูกค้าประจำ เขามักมานั่งดื่มชานมร้อนที่ร้านหลังเลิกงาน แม้จะไม่สนิทสนมกันมากนักแต่ผู้เขียนก็เคยพูดคุยและนั่งทานอาหารร่วมโต๊ะกันหลายครั้ง พวกเราพาเขาไปยังโรงพยาบาลใกล้เคียงถึงสองแห่งแต่ไม่มีที่ไหนรับชายคนนี้เข้าเป็นผู้ป่วยฉุกเฉิน เนื่องจากเขาไม่มีบัตรประจำตัวประชาชนรวมไปถึงเอกสารอื่น ๆ ที่จะพอยืนยันสถานะ สุดท้าย คนขับรถซึ่งคุ้นเคยพื้นที่เป็นอย่างดีก็พาชายคนนี้ไปยังคลินิกแห่งหนึ่งที่อยู่ไกลออกไปและใช้เวลาไม่ต่ำกว่าสามสิบนาทีในการเดินทาง คลินิกแห่งนี้ดำเนินการภายใต้ความร่วมมือระหว่างองค์กรพัฒนาเอกชนที่รับผิดชอบเกี่ยวกับแรงงานและหมอซึ่งมีเชื้อสายอินเดีย เป็นเรื่องที่น่าเศร้า ชายคนนี้ได้รับการรักษาที่ช้าเกินไปหลังจากที่ถูกส่งตัวเข้าไปในคลินิกไม่นาน พวกเราก็ได้รับข่าวร้ายจากหมอว่าเขาเสียชีวิต ร่างกายของเขามีสารเคมีตกค้างและสะสมมาเป็นระยะเวลาที่ยาวนาน หมอคาดว่าวันนี้เขาน่าจะได้รับในปริมาณที่มากและไม่มีการป้องกันโดยเฉพาะทางเดินหายใจ หมอยังเล่าให้ฟังอีกว่า ร่างกายของแรงงานชาวตามิลจำนวนมากมักได้รับสารพิษและสิ่งสกปรกจากงานที่พวกเขาทำ บางครั้งมือและขามีบาดแผลแต่ไม่ได้รับการดูแลที่ดีก็กลายเป็นช่องทางให้สารเคมีและเชื้อโรคต่าง ๆ เข้าสู่ร่างกายได้ง่ายขึ้น โดยเฉพาะกลุ่มคนที่ทำความสะอาดท่อน้ำและงานระดับล่างในโรงงานที่ไม่มีการป้องกันเพียงพอทำให้พวกเขาต้องสูดไอระเหยของสารเคมีทุกวัน

ด้วยข้อจำกัดในสถานะทางกฎหมาย ศพของชายคนนี้ถูกนำไปฝังในสุสานของมุสลิมแห่งหนึ่งในเขตชานเมืองของรัฐสลังงอร์ ผ่านการเจรจาต่อรองและจ่ายเงินให้กับคนดูแลสุสาน ร่างของเขาไม่ได้ถูกจัดการตามหลักฮินดูบนหลุมศพยังปรากฏป้ายในภาษาอาหรับ นอกจากนี้ การจัดการศพตามหลักฮินดูมีค่าใช้จ่ายค่อนข้างสูง ใช้เวลาหลายวัน และต้องการบรรดาญาติมิตรเข้ามาร่วมจัดพิธี ทว่า สำหรับแรงงานชาวตามิล ชีวิตของพวกเขาถูกกำหนดและ

ควบคุมโดยตารางกิจกรรมและการทำงานจากผู้ว่าจ้าง ไม่มีใครสามารถแบ่งเวลาและเงินมาช่วยเหลือได้ เพื่อนชาวตามิลของผู้เขียนหลายคนบอกว่าในสุสานอิสลามหลายแห่งรอบเมืองมีร่างของคนตามิลฝังอยู่มากมาย ไม่มีใครได้กลับบ้าน ทั้งบ้านที่เคยเป็นนิคมและบ้านในฐานะแผ่นดินแม่ซึ่งก็คือตามิลนาฑู

หลังจากการเสียชีวิต ร้านอาหารนำเทียนมาจุดไว้อาลัยพร้อมด้วยดอกไม้สีเหลืองส้มและสีขาวในบริเวณใต้ต้นไม้หน้าร้าน ควบคู่ไปกับการทำบุญที่วัดฮินดูใกล้เคียง ไม่นาน เรื่องราวที่เกิดขึ้นก็ค่อย ๆ เลือนหายไปตามจังหวะชีวิตของแรงงานที่พวกเขาและเธอไม่สามารถควบคุมหรือสร้างทางเลือกได้ เว้นแต่ชายหนุ่มวัยสามสิบต้น ๆ คนหนึ่งซึ่งเข้ามานั่งในร้านต่อเนื่องเป็นเวลาเจ็ดวัน วันแรกเขามานั่งที่โต๊ะอาหาร สองวันต่อมานั่งในบริเวณใต้ต้นไม้ จุดเดียวกับที่วางเทียนและดอกไม้ไว้อาลัย สี่วันสุดท้ายเขานั่งกับพื้นในบริเวณจุดเกิดเหตุ ชายคนนี้มักมาในเวลาเย็นและใช้เวลาประมาณครึ่งชั่วโมง สีหน้าของเขาหม่นหมองและดวงตาเหือดแห้งไร้ประกาย ทุกครั้งที่เข้ามา เขามักจะสั่งชานมร้อนและก้มหน้าพึมพำทำนองบางอย่างตลอดเวลา

ผู้เขียนสังเกตว่าเขามีความคุ้นเคยกับร้านอาหารระดับหนึ่งจึงได้สอบถามเจ้าของร้าน เรื่องที่ทราบทำให้จิตใจร่วงหล่นไปพร้อมกับคำถามมากมาย ชายคนนี้คือลูกชายของผู้เสียชีวิต พ่อพาเขาออกจากบ้านที่เคยอยู่ในสวนปาล์ม (อดีตนิคม) เพื่ออนาคตที่ดีกว่าทั้งการศึกษาและโอกาสในการหางาน แต่สุดท้าย เขาก็เรียนหนังสือได้ไม่สูงเพราะทั้งเขาและพ่อไม่มีบัตรประจำตัวประชาชน ชายหนุ่มต้องทำงานเช่นเดียวกับพ่อตั้งแต่อายุสิบสี่ปีเพื่อเก็บเงินและมีชีวิตรอดในเมืองใหญ่ เขาเปลี่ยนงานหลายครั้ง สุดท้ายได้เป็นพนักงานในร้านอาหารแห่งหนึ่งในตำแหน่งพนักงานทำความสะอาดและสามารถเก็บออมเงินจำนวนหนึ่งซึ่งสามารถทำให้เข้าถึงกระบวนการได้มาซึ่งบัตรประจำตัวประชาชนได้ในช่วงรัฐบาลในการบริหารของนาจิบ ราซัก[4] รัฐบาลซึ่งเต็มไปด้วยกลไกฉ้อฉลทางการเมืองและการทุจริต พ่อของเขานำเงินมาช่วยอีกจำนวนหนึ่ง ทั้งที่พ่อของเขาสามารถใช้มันเพื่อให้ได้มาซึ่งบัตรประชาชน

ได้ พ่อให้เหตุผลว่าชีวิตของลูกหลานมีความสำคัญกว่า ชายหนุ่มจึงรู้สึกผิดที่ไม่ได้อยู่ดูใจจนวาระสุดท้าย ไม่ได้รับรู้แม้กระทั่งความเจ็บปวดของพ่อก่อนสิ้นใจ รวมไปถึงการนำร่างไปฝังตามหน้าที่ของลูก ทุกอย่างเกิดขึ้นและจบอย่างรวดเร็วในขณะที่เขากำลังทำความสะอาดอยู่ในร้านอาหารแห่งหนึ่งที่ไกลออกไป ทั้งยังไม่สามารถรับโทรศัพท์ได้เนื่องจากมือถือจะถูกเก็บไว้โดยเจ้านายซึ่งไม่ต้องการให้พนักงานเล่นในระหว่างงาน

ผู้เขียนทราบในเวลาต่อมาว่า ชายหนุ่มต่อรองกับหัวหน้าและยอมถูกหักเงินเดือนเพื่อมายังสถานที่ตายของผู้เป็นพ่อเป็นระยะเวลาเจ็ดวันและเพื่อไว้อาลัยให้กับการจากไป เสียงพึมพำเป็นท่วงทำนองที่เขาเปล่งเบา ๆ ยามนั่งลงกับพื้นคือการขับขานซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของการไว้อาลัยให้กับผู้เป็นพ่อ ในโลกของคนตามิล พวกเขาเรียกการกระทำนี้ว่า *pankita tukkatai* คำนี้สามารถแปลเป็นภาษาไทยได้อย่างเรียบง่ายว่า “ปันโศก”[5] อิซาเบล คลาร์ก-เดเซส (Isabelle Clark-Decès) นักมานุษยวิทยาอเมริกันผู้มีชื่อเสียงด้านอินเดียศึกษาอธิบายการขับขานในลักษณะนี้เอาไว้ในงานศึกษาคนตามิลในรัฐตามิลนาฑูของเธอว่า การร่ำไห้ต่อการจากไปของผู้เป็นที่รักมีหลายแง่มุมให้พินิจ การปันโศกคือการแสดงออกผ่านการร้องเพลงโศกา (crying songs) ซึ่งเน้นย้ำมิติของอารมณ์ความรู้สึกจากส่วนลึกของความเศร้าสลด ทั้งยังเป็นส่วนหนึ่งของการกระตุ้นเร้าให้ความรู้สึกนานับประการปรากฏออกมาจากสภาวะการเก็บกด อีกด้านคือ ปันโศกเป็นการแสดงออกซึ่งความโศกโทมนัสในพื้นที่สาธารณะเพื่อให้สังคมได้รับรู้ การหลั่งน้ำตาจึงไม่ใช่แค่เพียงการกระทำของปัจเจกบุคคล แต่วางบนฐานของการถูกทำให้รับรู้และยอมรับร่วมกันในสังคม (institutionalized weeping) ความหมายอย่างหลังนี้ คลาร์ก-เดเซสอธิบายว่ามีการแสดงออกที่แตกต่างกันในกลุ่มชนตามิลด้วยกันเอง ตามิลในวรรณะสูง (Brahmin, Ācāri, Chettiar, Singh) จะมีกิจกรรมแสดงความเห็นอกเห็นใจผ่านการร่วมกันร้องไห้เป็นกลุ่มคณะ โดยเฉพาะในบรรดาสตรีที่เป็นเพื่อนบ้านและกลุ่มคนที่คุ้นเคยสนิทสนม การร้องและหลั่งน้ำตาจะเกิดขึ้นอย่างเรียบง่าย

และปล่อยให้บรรยากาศดำเนินไปในความเงียบที่ถูกแทรกแซงด้วยเสียงสะอื้นเป็นระยะ ขณะที่วรรณะระดับล่างและกลุ่มดาลิต (untouchable caste) กลับกระทำในสิ่งตรงกันข้าม กลุ่มของพวกเธอจะร้องและหลั่งน้ำตาประหนึ่งถ้อยแถลงแห่งชีวิตในโครงสร้างสังคมที่กดทับการมีชีวิตของพวกเธอ โทนเสียงอันไพเราะซึ่งดำเนินควบคู่ไปกับการตีอกชกตัว ทึ้งเส้นผม และอาการที่คล้ายวิงเวียนสิ้นสติ เหล่านี้ล้วนเรียกในภาษาตามิลว่า *aluvuhira pattu* หรือเพลงโศกา คลาร์ก-เดเซส อธิบายเพิ่มเติมว่าหากมีชายชาวตามิลแสดงออกซึ่งความเศร้าโศกเสียใจในลักษณะนั้น พวกเค้าจะถูกเยาะเย้ยถากถางว่าทำตัวเป็นผู้หญิง (Clark-Decès, 2005: 4-5)

แม้จะมีความแตกต่างในการแสดงออกระหว่างวรรณะ แต่จุดร่วมอันสำคัญคือ คนที่ยังมีชีวิตอยู่จะเป็นผู้ขับขานเพลงโศกา ไม่ว่าจะเป็นลูกร้องให้พ่อแม่ ภรรยาร้องให้สามี สามีร้องให้ภรรยา รวมไปถึงการร้องให้บุคคลอันเป็นที่รักยิ่งแม้จะไม่มีความเกี่ยวพันทางสายเลือด รวมไปถึงการร่วมร้องไห้ไปกับคนที่กำลังโศกเศร้า หยาดน้ำตาและการร่ำไห้จึงไม่ใช่การแสดงออกซึ่งสภาวะทางอารมณ์ของปัจเจกบุคคลเพียงอย่างเดียว ปันโศก หรือ *pankita tukkatai* คือการเปิดให้สังคมมาร่วมแบ่งปันความรู้สึกและแสดงออกซึ่งความเห็นใจ ทั้งยังทำให้ผู้สูญเสียตระหนักว่าตนไม่ได้อยู่โดดเดี่ยวแยกขาดจากผู้อื่น

กลางชุมชนอินเดียในกรุงกัวลาลัมเปอร์และห่างไกลจากรัฐตามิลนาฑู ชายหนุ่มขับขานเพลงโศกาเพียงลำพัง ไม่มีใครมาร่วมปันโศกกับเขา เช่นนี้แล้วที่ทางของน้ำตาและความโศกเศร้าของคนตามิลจะอยู่แห่งหนใดในเมื่อไม่มีใครมาร่วมแบ่งปันความรู้สึก เนื้อหาของบทเพลงที่เขาร้องมีดังนี้

Tiṇṭivaṉattiliruntu, eṉ aṉpāṉa appā,
จากตินทิวานาม คุณพ่อที่รัก
eṉakku paḻutta iñci kiṭaikkum
ฉันจะได้ขิงสุก
marṟum ēlakkāy,
และกระวาน

iṉṟu eṉakku iñci kiṭaikkātu
วันนี้ไม่มีขิง
allatu ēlakkāy,
หรือกระวานอีกแล้ว
tiṇṭivaṉattiliruntu, eṉ aṉpāṉa appā,
จากตินทิวานาม คุณพ่อที่รัก
nāṉ katai peṟuvēṉ
ฉันจะได้ฟังนิทาน
maṟṟum ceyti,
และข่าวสาร
iṉṟu nāṉ kataiyaip peṟavillai.
วันนี้ฉันไม่มีนิทาน
allatu ceyti.
หรือข่าวสารอีกต่อไป

โครงสร้างของเพลงโศกามีความน่าสนใจตรงที่สามารถแต่งเนื้อร้องได้ใหม่โดยอาศัยท่วงทำนองเดิม การเพิ่มเติมเนื้อหาหรือดัดแปลงบางส่วนจากเพลงโศกาอื่น ๆ ที่เคยได้ยินมาย่อมสามารถกระทำได้ ลักษณะเช่นนี้อาจเป็นจุดสำคัญที่ส่งผลให้ชนตามิลที่คุ้นเคยหรือได้ยินเพลงเหล่านี้อยู่บ้างสามารถร่วมร้องคลอไปด้วยกันได้ผ่านโครงสร้างของทำนองการขับร้องที่มีร่วมกัน บทเพลงในข้างต้นนี้มีความคล้ายคลึงกับเพลงโศกาที่คราร์ก-เดเซส รวบรวมมา แต่เมื่อพิจารณาในรายละเอียดพบว่าเนื้อหามีความแตกต่างกัน โดยเฉพาะในหมวดหมู่ของเครื่องเทศและนิทานข่าวสาร ตินทิวานาม (Tintivanam) คือเมืองแห่งหนึ่งอยู่ทางตอนใต้ของมัสราส ในรัฐตามิลนาฑู ทั้งยังเป็นบ้านเกิดเมืองนอนที่ปู่ของชายหนุ่มเดินทางจากมาเพื่อทำงานในฐานะแรงงานขัดหนี้ของอาณานิคมอังกฤษ เขาและพ่อเกิดและเติบโตในนิคมไม่เคยไปตินทิวานามแม้แต่ครั้งเดียว บทเพลงโศกาที่เขาร้อง พ่อก็ร้องให้ปู่ของเขาฟัง การรับรู้ว่าตินทิวานามเป็นสถานกำเนิดหรือต้นธาร (place of origin)

ถูกส่งผ่านมาด้วยบทเพลง ขิงและกระวานคือเครื่องเทศสำคัญในชานมร้อนที่พวกเขาดื่ม ผู้เป็นพ่อมักเล่านิทานหรือข่าวสารต่าง ๆ ให้ลูกฟังขณะล้อมวงดื่มชา

เพลงโศกาจึงเป็นเสมือนการบันทึกและส่งผ่านความทรงจำทางสังคมจากรุ่นสู่รุ่นและจากผู้ร้องสู่ผู้ร่วมร้อง โดยแท้จริงแล้ว เนื้อหาของเพลงยังบอกให้ผู้คนรับรู้อีกด้วยว่า “บ้าน” ของพวกเขามิได้อยู่เพียงแค่ในกรุงกัวลาลัมเปอร์แต่ยังมีอีกหลังหนึ่งที่ไกลห่างออกไป แม้จะไม่เคยไปแต่พวกเขายังสัมผัสถึงมันได้จากรสชาติของเครื่องเทศในชานมร้อนที่พวกเขาดื่มเป็นกิจวัตรและเรื่องเล่าต่าง ๆ ซึ่งสร้างความรู้สึกเป็นส่วนหนึ่ง (sense of belonging) กับดินแดนที่ไม่เคยเห็นและไม่มีโอกาสไปเยี่ยมเยือน ข้อสังเกตของผู้เขียนมิได้เกินจริงนัก งานศึกษาเพลงโศกาของคราร์ก-เดเซสเองก็พูดถึงการเชื่อมโยงเนื้อหาบางส่วนของบทเพลงไปสู่ประสบการณ์ทางสังคม เธอได้หยิบยกบรรดาข้าวเดือยและข้าวฟ่าง (millet) ที่ปรากฏในเนื้อหาเพื่อระบุถึงสถานะและอารมณ์ของผู้ร้อง เนื่องจากธัญพืชนี้เป็นอาหารของคนตามิลที่ยากจน (Clark-Decès, 2005: 33)

อยู่-ใน-โลก: การร้อยต่อเชิงผัสสะทางมานุษยวิทยา

การขับขานเพลงโศกาของชนตามิลเป็นเรื่องชวนให้คิดคำถึงถึงสภาวะการดำรงอยู่ของพวกเขาและเธอเป็นอย่างมาก บทเพลงสั้น ๆ ที่มีเนื้อหาไม่กี่ท่อนได้บรรจุโลกของคนตามิลในมาเลเซียเอาไว้ควบคู่กับการส่งผ่านโลกที่ถูกรับรู้จากประสบการณ์ของพวกเขาและเธอสู่คนตามิลในรุ่นต่อไป ด้านหนึ่งเพลงโศกาสะท้อนให้เห็นถึงสภาวะความเป็นมนุษย์อันเกิดจากเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์อาณานิคมและบริบททางวัฒนธรรมในสังคมหลังอาณานิคม อีกด้านหนึ่ง เราสามารถตั้งคำถามเชิงปรัชญาได้เช่นกันว่า รูปแบบการใช้ชีวิตดังกล่าวสะท้อนถึงความเป็นมนุษย์สภาวะในรูปแบบใดและกำลังใช้ชีวิตในฐานะมนุษย์ร่วมกับการไหลเวียนของเวลาไปอย่างไร (contemporary

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

งานสนามสำหรับผู้เขียนคือส่วนหนึ่งในการตอบคำถามว่าด้วยมนุษย์สภาวะของคนตามิล ควบคู่ไปกับการก้าวข้ามภววิทยาของตนเองในฐานะนักมานุษยวิทยาและชุดของประสบการณ์ต่าง ๆ ที่ตกตะกอนก่อรูปจนมาเป็นตัวตนของผู้เขียน การเรียนรู้ภววิทยาของคนตามิลเพื่อที่จะอยู่-ใน-โลกของพวกเขา แม้ว่าจะสามารถเกิดขึ้นเพียงชั่วครั้งชั่วคราวและสามารถเข้าใจได้เพียงบางส่วนเสี้ยวแต่ก็ใช่ว่าจะไม่สามารถกระทำได้หรือเป็นการกระทำที่ปราศจากนัยสำคัญ นักมานุษยวิทยาที่ตระหนักถึงปัญหาเชิงภววิทยาในลักษณะนี้ได้พัฒนาแนวทางการทำงานสนามออกมาหลายรูปแบบ โดยเฉพาะการผสมผสานไอเดียว่าด้วยการเชื่อมโยงอย่างเสรี (free association) กับความคิดและเทคนิคในการใช้เทคโนโลยีและงานศิลปะในการ “เข้าใจ” และ “เข้าไป” สู่ภววิทยาของคนอื่น (Cox, Irving & Wright, 2016; Elliott & Culhane, 2016) ปฏิบัติการในภาคสนามเหล่านี้ได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของกิจกรรมการเรียนรู้และแสดงออก (performative activity) ซึ่งเข้ามาเป็นขยายศักยภาพของนักมานุษยวิทยาให้พ้นไปจากข้อจำกัดของการรับรู้ซึ่งเคยชินกับการสังเกตการณ์ด้วยสายตา กระทั่งกลายเป็นส่วนหนึ่งในการล้อมกรอบและกักขังนักมานุษยวิทยาเสียเองในการทำความเข้าใจบริบทของการรับรู้ ประสบการณ์และความรู้สึกของผู้คนในชีวิตประจำวัน

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

ในบริเวณชุมชนที่คุ้นเคยพร้อมกับการบอกเล่าเรื่องราวผ่านกระแสสำนึกความคิด และความทรงจำที่ผูกพันต่อสภาพแวดล้อมโดยรอบ ความรู้สึกที่ผุดพรายขึ้นในภาวะปัจจุบันเหล่านั้นถูกถ่ายทอดและบันทึกเอาไว้ในรูปแบบของเสียงและภาพ ตลอดการเดินย้อนทวนความทรงจำจะมีอีกบุคคลหนึ่งซึ่งผู้ป่วยไม่เคยรู้จักกันมาก่อนทำหน้าที่สอดแทรกและสอบถาม ไปพร้อมกับการถ่ายภาพเพื่อดึงเรื่องราวและทำความเข้าใจกับความคิดและความทรงจำซึ่งโผล่ผุดขึ้นมาอย่างวูบไหวของผู้ป่วย

การทำงานที่ดูเรียบง่ายเหล่านี้กลับทำให้เข้าใจถึงโลกแห่งชีวิตของผู้ป่วย ปฏิกิริยาของร่างกายที่มีต่อเรื่องเล่าและความทรงจำ ทั้งแรงสั่นเทิ้ม การกระตุกของกล้ามเนื้อ แววตา ล้วนเป็นส่วนหนึ่งของการรับรู้โลกแห่งชีวิตที่ผู้ป่วยแสดงออกมา ปฏิกิริยาเหล่านี้ถูกบันทึกโดยเทคโนโลยีซึ่งทำหน้าที่ประดุจตาและหูของมนุษย์ในการรับรู้ประสบการณ์ของผู้ป่วยอีกคำรบหนึ่ง ทั้งยังมีส่วนในการทำหน้าที่ขยายศักยภาพการรับรู้ในบางแง่มุมอันเป็นข้อจำกัดของร่างกายมนุษย์ นอกจากนี้ กระบวนการทำงานดังกล่าวยังสามารถนำไปสู่การผลิตงานศิลปะเชิงสร้างสรรค์เพื่อสื่อสารกับสาธารณะต่อไปได้อีกด้วย (Irving, 2007, 2017)

ผู้เขียนได้เลือกและคิดค้นวิถีแห่งการ “เข้าใจ” และ “เข้าไป” สู่ภววิทยาของคนตามิลผ่านการแนะนำของเพื่อนและการทำงานร่วมกับคนตามิลที่ให้ความสนใจกับความใคร่รู้ของผู้เขียน พวกเขาอธิบายว่า โดยพื้นฐานแล้วประสบการณ์และการรับรู้ถึงการดำรงอยู่ของคนตามิลอยู่ในโลกซึ่งซ้อนทับกันระหว่างชีวิตทางโลกย์และชีวิตทางศาสนา แม้ว่าดวงตาและการมองเห็นจะถูกงานเป็นหลักในการดำเนินชีวิตทั่วไปและการทำงาน ทว่า เสียงและการได้ยินคือสิ่งสำคัญในการรับรู้ถึงการดำรงอยู่ของตนเองในโลกทางความเชื่อตามคติของฮินดู การได้ยินท่วงทำนองของบทเพลงไม่ว่าจะในเพลงโศกาและบทเพลงอื่น ๆ เหล่านี้ล้วนมีความสำคัญในการยืนยันถึงการปรากฏตัวขึ้นมาของโลก (lōkam) ที่พวกเขามีชีวิตอยู่ เสียง (ทั้งการทำให้เกิดเสียงและรับรู้

เสียง) ยังเป็นเงื่อนไข (murai)[6] ซึ่งบ่งบอกถึงการมีชีวิตอยู่ในโลกอีกด้วย

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

นอกเหนือไปจากการมองเห็นแล้วผัสสะอื่น ๆ ในโลกของคนตามิลก็มีความน่าสนใจเช่นกัน การสัมผัส (uttru) เป็นสิ่งยึดแน่นอยู่กับระบบวรรณะและคติทางฮินดูค่อนข้างมาก ในอินเดียใต้ คนที่อยู่ในลำดับชั้นต่ำสุด (vettiyars) มักจะถูกเรียกอย่างกว้าง ๆ ว่า ดาลิต (dalit) หรือ untouchable คนในกลุ่มนี้จะต้องทำหน้าที่ให้บริการ ชะล้างสิ่งสกปรก และมิอาจใช้ข้าวของหรืออุปกรณ์ร่วมกับคนในกลุ่มอื่นได้ หลุยส์ ดูมงต์ (Louis Dumont) นักสังคมวิทยาชาวฝรั่งเศสให้ความเห็นอย่างน่าสนใจว่าแม้วรรณะในอินเดียจะเป็นระบบคิดว่าด้วยการแบ่งช่วงชั้นผู้คนในสังคมและมีที่มาหลากหลาย แต่วรรณะทำงานผ่านความคิดว่าด้วยความบริสุทธิ์และมลทิน (purity and impurity) เป็นสำคัญ ทั้งยังคอยกำหนดรูปแบบความสัมพันธ์ของแต่ละวรรณะด้วยเช่นกัน (Dumont, 1980)

ในโลกคาบสมุทรมาเลย์ แม้ระบบวรรณะในสังคมตามิลจะเจือจางลงจากกระบวนการทางประวัติศาสตร์และการจำแนกทางสังคมในยุคอาณานิคมที่ได้เปลี่ยนผ่านระบบวรรณะมาสู่ชนชั้นทางสังคม คนตามิลในมาเลเซียจำนวนไม่น้อยซึ่งเดิมมาจากวรรณะปารัยยาร์ (paraiyars) อันเป็นวรรณะระดับล่างสุดในอินเดียใต้ได้กลายสภาพมาเป็นชนชั้นแรงงาน (working class) แน่นอนว่ามโนทัศน์เรื่อง ความไม่สะอาด (tinttakāta) คือสิ่งที่แนบติดมาด้วยในการกลายสภาวะมาเป็นชนชั้นแรงงาน การสัมผัสในชีวิตประจำวันของคนตามิลจึงเป็นผัสสะที่ซ่อนมิติของความเหลื่อมล้ำเอาไว้เช่นเดียวกันจากการสัมภาษณ์ทำให้ทราบอีกว่า การรับรู้กลิ่น (mugarnthu) และการรับรู้รส (undu) นับว่าเป็นผัสสะที่น่าสนใจเช่นกัน เนื่องจากไม่ได้สัมพันธ์กับความระบบวรรณะหรือความเหลื่อมล้ำโดยตรง แต่สะท้อนให้เห็นถึงรูปแบบการดำเนินชีวิตและมีชีวิตอยู่ของแต่ละคนหรือกลุ่มมากกว่า

ในวงคุยและปรึกษาหารือ ผู้เขียนได้รับคำแนะนำจากเพื่อน ๆ ให้ไปฝึกฝนการฟังเสียงในฐานะช่องทางสำคัญในการรับรู้และเข้าใจในชีวิตของพวกเขา การฟังคือผัสสะประเภทเดียวที่คนนอกสามารถเข้าใกล้โลกของคนตามิลได้โดยไม่จำเป็นต้องมีเชื้อชาติและศาสนาเดียวกัน นอกไปจากนี้การฟังยังเป็นสิ่งที่สามารถขัดเกลาและฝึกฝนได้ ผู้เขียนเริ่มต้นการจดบันทึกรายละเอียดของเสียงต่าง ๆ รอบตัว พร้อมกับจัดทำตารางเวลาของการเกิดขึ้นของเสียงซึ่งสอดคล้องกับกิจวัตรประจำวันของคนตามิล รวมไปถึงการพยายามทำความเข้าใจเสียงในบริบททางวัฒนธรรมและภาษา ลำดับต่อมา คือการใช้อุปกรณ์ทางเทคโนโลยี อาทิ เครื่องบันทึกเสียง ไมโครโฟน และหูฟัง ทำการบันทึกเสียงสภาวะแวดล้อมและกิจกรรมต่าง ๆ ในย่านลิตเติ้ลอินเดียเป็นเวลาหนึ่งเดือนกระทั่ง สามารถทำแผนที่ของเสียงซึ่งเคลื่อนไหวตามจังหวะของชีวิตทางการค้าการเคลื่อนย้ายของกลุ่มคน ตลอดจนกิจกรรมทางศาสนา ปฏิบัติการณ์เหล่านี้คือส่วนหนึ่งของการสร้างทัศนียภาพของเสียง (soundscape) เพื่อบอกเล่าโลกในชีวิตและกิจกรรมของผู้คน ทั้งยังเป็นส่วนหนึ่งของการพยายามข้ามพ้น

ข้อจำกัดของการรับรู้โลกที่ถูกผูกขาดด้วยการมองเห็นไปสู่การรับรู้ผ่านเสียง ในฐานะสิ่งที่ดำรงอยู่อย่างคุ้นเคยแต่ไม่ปรากฏและถูกประเมินคุณค่าให้ต่ำกว่าการปรากฏจนสามารถเห็นได้อย่างเป็นรูปธรรม ทั้งนี้ ด้วยความเชื่อมั่นว่าการบอกเล่าชีวิตของคนตามิลผ่านทัศนียภาพของเสียงจะเป็นส่วนสำคัญในการพลิกโฉมการรับรู้โลกและดำรงอยู่ในโลกได้

ผู้เขียนได้สร้างแบบจำลองของเสียงในแต่ละจุดของลิตเติ้ลอินเดียขึ้นมาโดยนำพื้นฐานมาจากผังเมืองซึ่งถูกออกแบบโดยเจ้าอาณานิคม ผังเมืองของลิตเติ้ลอินเดียกัวลาลัมเปอร์มีลักษณะทอดยาวไปตามริมน้ำกลัง (klang) ที่ตัดผ่านใจกลางเมือง การเลือกอาณาบริเวณนี้มีที่มาจากความพยายามในการจัดวางชีวิตของคนตามิลให้สอดคล้องกับกิจกรรมทางเศรษฐกิจและการจัดประเภทของแรงงาน ตลอดจนการเคลื่อนย้ายและใช้พื้นที่ของแรงงานทั้งสามภาคส่วน แรงงานกลุ่มแรกสามารถใช้ดินเหนียวจากริมแม่น้ำมาปั้นอิฐและใช้ลานกว้างในบริเวณนั้นสำหรับการตากและเผาอิฐ โดยเหตุนี้ลิตเติ้ลอินเดียจึงมีชื่อที่เรียกที่นิยมกันในท้องถิ่นว่า ลานอิฐ (brickfields) แรงงานในกลุ่มที่สองคือกลุ่มที่ไปก่อสร้างสถานีรถไฟกลางของกัวลาลัมเปอร์ซึ่งตั้งอยู่ไม่ไกล สถานีดังกล่าวถูกสร้างขึ้นมาในปี 1910 โดยใช้อิฐที่คนตามิลเป็นผู้ปั้นขึ้นมา และแรงงานในกลุ่มสุดท้าย คือกลุ่มที่สามารถข้ามสะพานไปทำงานยังสวนปาล์มของเจ้าอาณานิคมที่อยู่ฝั่งตรงข้ามได้สะดวก ผังเมืองของลิตเติ้ลอินเดียจึงเป็นมรดกอาณานิคมที่สะท้อนให้เห็นถึงร่องรอยของการจัดการชีวิตของผู้คนผ่านลำดับขั้นตอนและยักย้ายถ่ายเทกิจกรรมต่าง ๆ ในชีวิต เสมือนเป็นการวาดโลกใบย่อของคนตามิลให้สามารถมองเห็นได้อย่างเป็นรูปธรรมและไม่แตกต่างไปจากการออกแบบนิคมในสวนปาล์มและยางพาราสักเท่าไหร่นักในแง่นี้ การใช้แผนที่หรือผังเมืองเพื่อเป็นตัวแบบในการทำความเข้าใจกิจกรรมต่าง ๆ ของคนโดยปราศจากความตระหนักในอำนาจของการออกแบบจึงมีส่วนสำคัญต่อการผลิตซ้ำความสัมพันธ์อันเหลื่อมล้ำที่เจ้าอาณานิคมมีต่อคนตามิล แบบจำลองของเสียงในชีวิตและกิจกรรมของตนตามิลผ่านเสียงประเภท

ต่าง ๆ จะมีส่วนสำคัญต่อการสร้างความหมายให้กับพื้นที่ซึ่งถูกบรรจุไว้ในผังเมืองในฐานะที่เป็นโลกแห่งการดำเนินชีวิต

ตัวอย่างที่สามารถบอกเล่าได้ อาทิ ในยามหัวค่ำราวหนึ่งทุ่มเศษ ท่วงทำนองหนึ่งจากเสียงของเครื่องดนตรีทางศาสนาจะดังออกในบริเวณหลังตึกใหญ่ คนตามิลในละแวกนั้นจะทราบทันทีว่าเป็นเสียงบูชาแม่กาลี (Kali) โดยไม่จำเป็นต้องเห็นหรือไปดูด้วยสายตา เสียงสุนัขเห่ามักถี่และดังขึ้นสองช่วงในแต่ละวันสอดคล้องกับเวลาเข้างานและเลิกงานของแรงงานซึ่งถูกกำหนดโดยสายพานการทำงานในระบบทุนนิยม และจุดที่มีเสียงสุนัขมากที่สุดก็คือในบริเวณร้านอาหารของคนตามิลนั่นเอง เสียงแตรลมของรถเครื่องส่งนมที่ซอกซอนไปตามตรอกเล็กและถนนสายต่าง ๆ ทั่วลิตเติ้ลอินเดียเพื่อส่งนมตามร้านอาหารและนมสำหรับบูชาศิวะ (shiva) ตามวัดเล็ก ๆ ในห้องแถวจนไปถึงวัดฮินดูขนาดใหญ่ รวมไปถึงเสียงของคนจากอินเดียใต้หลากหลายเชื้อชาติและภาษาในอาณาบริเวณที่แตกต่างกัน ภาษาฮินดีจะถูกใช้ในบริเวณย่านที่พักและร้านค้าสำหรับนักท่องเที่ยว ภาษามาลายาลัม (มลยาฬัม) ซึ่งมีความใกล้เคียงกับภาษาตามิลจะพบในอาณาบริเวณวัดฮินดูขนาดเล็กและเขตชุมชน ภาษาตามิลจะพบได้ทั่วอาณาบริเวณและหนาแน่นสูงในบริเวณร้านอาหาร สุดท้ายเป็นภาษาอื่น ๆ เช่น ในร้านข้าวหมกไก่ซึ่งเจ้าของร้านมักจะใช้ภาษาเตลูกู (นิยมใช้ในเมืองไฮเดอราบัต ประเทศอินเดีย) แต่ในร้านมักจะได้ยินภาษาเบงกอลเนื่องจากเจ้าของร้านนิยมจ้างแรงงานจากบังคลาเทศ

ทัศนียภาพของเสียงเหล่านี้เมื่อนำมาวางบรรจบร่วมกันบนแผนที่เสียงทำให้เกิดการร้อยต่อเชิงผัสสะ (a montage of the senses) ทางด้านการฟังไปสู่จินตนาการเชิงภาพ และสร้างความเปลี่ยนแปลงในวิถีการรับรู้ความจริงของโลกที่ชนตามิลผ่านการรับรู้ทางการมองเห็นเพียงอย่างเดียว การใช้เครื่องมือทางเทคโนโลยีในฐานะวิธีวิทยาในการเข้าหาความจริงในกรณีนี้คือการขยายศักยภาพของการรับรู้ทั้งการฟังเสียงที่ปกติไม่ค่อยได้ยิน และการจดจำเสียงและรายละเอียดของเสียงต่าง ๆ ผ่านการบันทึกซึ่งสามารถย้อนกลับมาฟังอีก

ได้ทุกเมื่อ เพื่อนชาวตามิลของผู้เขียนมีโอกาสในการแสดงความคิดเห็น การร่วมบันทึกเสียง วางแผนเส้นทางการเดิน และตีความเสียง ตลอดกระบวนการทำงาน พวกเขาและเธอค้นพบว่าทัศนียภาพของเสียงที่ปรากฏบนแผนที่มีความสอดคล้องกับชีวิตและโลกของชาวตามิลในมาเลเซียที่พวกเขาและเธอคุ้นเคยเป็นอย่างมาก เสียงที่ดังออกมาและถูกบันทึกได้คือส่วนสำคัญในการแสดงให้เห็นถึงภาพปฏิบัติการในชีวิตประจำวันของคนตามิลซึ่งพยายามปรับเปลี่ยนตำแหน่งแห่งที่ของตนเองให้พ้นไปจากตัวตนอันเป็นผลผลิตทางประวัติศาสตร์อาณานิคม การก่อรูปความเป็นมนุษย์ของชาวตามิลซึ่งเดิมทีตกอยู่ในเงื่อนไขของความทุกข์ทน ความยากจน และชนชั้นแรงงานได้ถูกแทนที่ด้วยความหลากหลายของเสียงซึ่งบรรจุซึ่งการรับรู้ถึงโลกในมิติที่แตกต่างออกไป เสียงหัวเราะในร้านอาหาร เสียงพิธีกรรมทางศาสนา เสียงตะโกนขายขนมหวานริมทาง และเสียงเพลงที่ถูกเปิดริมถนนเพื่อเรียกลูกค้า เหล่านี้เป็นเสมือนโลกอีกใบซึ่งดำรงอยู่และซ้อนทับในมิติการดำเนินชีวิตที่เจ้าอาณานิคมเป็นผู้ผลิตสร้างและสวมทับลงในตัวตนของพวกเขา

อย่างไรก็ตาม เสียงบางเสียงที่ถูกบันทึกได้กลับมีส่วนทำให้ชนตามิลมีโอกาสทบทวนถึงสถานะและตำแหน่งแห่งที่ของตัวเองในโลกที่อยู่ร่วมกับผู้อื่น เสียงนั้นคือ *อะษาน* (adhan) หรือเสียงเรียกละหมาดของมุสลิม เสียงอะษานจะดังชัดเจนในบริเวณลิตเติ้ลอินเดียในช่วงก่อนสว่างและช่วงค่ำ ซึ่งเป็นเวลาที่ในย่านลิตเติ้ลอินเดียค่อนข้างเงียบ ขณะที่เสียงอะษานอีกสามเวลาในแต่ละช่วงวันจะถูกกลบด้วยเสียงของกิจกรรมต่าง ๆ เพื่อนชาวตามิลตีความอย่างน่าสนใจว่า แม้พวกเขาจะไม่ใช่มุสลิมแต่เสียงอะษานคือการย้ำเตือนถึงสถานะความเป็นคนต่างถิ่นในดินแดนที่ตนเองถือกำเนิดและผูกพันมาอย่างน้อยสองชั่วคน ประเทศมาเลเซียมีคนมาเลย์มุสลิมเป็นประชากรส่วนมากและมีส่วนสำคัญในการออกแบบนโยบายทางเศรษฐกิจและสังคมนับตั้งแต่ประเทศมาเลเซียเป็นเอกราช *อะษาน* เป็นภาษาอาหรับซึ่งมีรากทางภาษามาจากคำว่า *อะษินะ* ซึ่งแปลว่า การฟัง ได้ยิน และรับทราบ รวมไปถึงคำว่า *อุษุน* ซึ่งแปลว่า

หู การฟังและเสียงมีความสำคัญในโลกของมาเลย์มุสลิมเช่นเดียวกัน โดยเฉพาะเสียงทางศาสนาซึ่งมีสถานะสูงสุดในบรรดาเสียงทั้งหมด ดังนั้น ไม่ว่าจะมีระดับเสียงที่ดังหรือเบาเพียงไรแต่เราสามารถได้ยินเสียง*อะษาน*ได้ทุกที่ทั่วเมือง เสียง*อะษาน*ยังเป็นเสียงทางศาสนาเพียงเสียงเดียวที่สามารถขยายผ่านลำโพงไปสู่พื้นที่สาธารณะอื่น ๆ นอกปริมณฑลทางศาสนาได้ อย่างไรก็ตาม ในกัวลาลัมเปอร์ไม่ได้มีให้มุสลิมเพียงอย่างเดียว แต่การเดินทางของ *อะษาน* สู่หูของคนตามิลและคนกลุ่มอื่นกลับมีส่วนสำคัญต่อการรับรู้ถึงการกางขอบเขตของความเป็นเจ้าของพื้นที่ การได้ยินเสียงอะษานในลิตเติ้ลอินเดียจึงเป็นภาพแทนการรับรู้ในความสัมพันธ์เชิงอำนาจ

จากการอภิปรายในข้างต้น เราเห็นได้ว่าการร้อยต่อเชิงผัสสะด้วยวิธีการทำงานทางมานุษยวิทยาผ่านการใช้เทคโนโลยีนั้น ด้านหนึ่ง วางบนพื้นฐานของการตีความการรับรู้ผ่านกระบวนการทางวัฒนธรรมและโลกซึ่งเคลื่อนไหวอย่างยึดโยงกับความเป็นจริงในชีวิตประจำวันของคนตามิล อีกด้านหนึ่ง คือ การเลื่อนศูนย์กลางในการรับรู้จากประสาทการมองเห็น (ดวงตา) ไปสู่ประสาทการรับฟัง (หู) มีผลอย่างยิ่งต่อการสร้างกระบวนการสังเกตการณ์จากภายใน (observing from the inside) ตามทัศนะของอิงโกลด์ เป็นส่วนหนึ่งของการปลดปล่อยให้ชนตามิลได้ออกไปจากโลกอันคุ้นเคยของตัวเอง และรับรู้ถึงประสบการณ์ชีวิตชุดใหม่ที่ดำรงอยู่กับเข้าโลกของพวกเขามาโดยตลอด พรมแดนชีวิตของคนตามิลที่ถูกวาดขึ้นใหม่ผ่านเสียงนี้ไม่ได้เป็นสิ่งที่แยกขาดจากการรับรู้ด้านภาพ แต่ได้สร้างการรับรู้เชิงจินตภาพต่อโลกที่พวกเขาและเธออาศัยอยู่ขึ้นมาใหม่ผ่านการได้ยิน การร้อยต่อเชิงผัสสะในลักษณะนี้เป็นการเน้นย้ำถึงการรับรู้ว่าด้วยมนุษย์สภาวะซึ่งถูกเติมเต็มให้สมบูรณ์มากยิ่งขึ้น การที่คนตามิลในลิตเติลอินเดียได้ยินเสียง*อะษาน*ระหว่างที่พวกเขาและเธอกำลังจดจ่อกับการบูชาศิวะ หรือคนในชุมชนใช้หูฟังเสียงสุนัขเห่าถี่ ๆ แทนสัญญาณการเข้างานและเลิกงานของแรงงานมากกว่าการดูนาฬิกา เหล่านี้ล้วนสะท้อนให้เห็นว่า การร้อยต่อเชิงผัสสะระหว่างภาพและเสียงอย่างไม่เข้า

คู่กันกลับเป็นส่วนสำคัญต่อการทำความเข้าใจโลกที่คนตามิลกำลังดำเนินชีวิตอยู่มากกว่าการแยกผัสสะการรับรู้ออกเป็นส่วนเสี้ยวหรือรับรู้อย่างสอดคล้องลงตัวระหว่างภาพและเสียง

ชีลส์ เดอเลิซ (Gilles Deleuze) อภิปรายในประเด็นที่คล้ายคลึงกันนี้ผ่านการพินิจภาพวาดของฟรานซิส เบคอน (Francis Bacon) ว่าประสาทความรู้สึกและผัสสะนั้นมีลักษณะที่เป็นตัวแปรอิสระในตัวของมันเอง ทั้งยังสามารถอ้างอิงไปยังอวัยวะการรับรู้ส่วนต่าง ๆ ของร่างกายในแต่ละระดับอย่างแม่นยำ แต่ละตัวแปรจะมีวิธีการเชื่อมโยงถึงส่วนอื่น ๆ โดยไม่ขึ้นตรงกับวัตถุแสดงที่มีร่วมกัน สี รส การสัมผัส กลิ่น เสียง และน้ำหนักจะมีการสื่อสารที่เผยโฉมตนเอง ประกอบรวม และบรรจบกันจนเป็นห้วงจังหวะที่ไม่สามารถแยกเอาประสาทสัมผัสชุดใดชุดหนึ่งมาเป็นตัวแทนได้ เดอเลิซยกตัวอย่างว่าภาพการสู้วัวกระทิงของเบคอนแม้จะเห็นด้วยดวงตา แต่เราก็ได้ยินเสียงของสัตว์ร้าย (Deleuze, 2005: 30) จินตภาพที่เกิดจากการได้ยินกลับมีส่วนต่อเติมการรับรู้ความจริงที่ดำเนินร่วมทางควบคู่ไปกับการมองเห็น พิจารณาในแง่นี้โลกที่เราดำรงอยู่จึงเปรียบเสมือนสภาวะการบรรจบกันของการรับรู้ถึงโลกอย่างเป็นอิสระออกจากกันของประสาทสัมผัสและผัสสะประเภทต่าง ๆ แม้การมองเห็น/ สังเกตการณ์จะเป็นช่องทางหลักในการรับรู้ความเป็นจริงแต่ก็เป็นการอำพรางโลกเอาไว้ภายใต้ดวงตา การเปิดรับประสบการณ์ผ่านประสาทสัมผัสอื่น ๆ จึงมีส่วนช่วยให้เกิดการบรรจบและร้อยต่อโลกแห่งการรับรู้แต่ละชุดขึ้นมาใหม่อย่างสอดรับกับความจริงซึ่งมักเป็นสิ่งที่แปรเปลี่ยนและเคลื่อนไหวตลอดเวลา

ส่งท้าย

บทความนี้เริ่มต้นจากการวัตถุประสงค์ในการทำความเข้าใจในความเชื่อมโยงระหว่างกันของการศึกษาทางมานุษยวิทยากับการตั้งคำถามในเชิงปรัชญา ผ่านการทำงานสนามและการศึกษาทางชาติพันธุ์นิพนธ์ (ethnography) ควบคู่ไปกับ “การทดลอง”ดำเนินการทางมานุษยวิทยาให้ประหนึ่งเป็นวิถีการดำเนินการทางปรัชญาเพื่อพยายามทำความเข้าใจกับมนุษย์สภาวะและตอบคำถามสำคัญที่ว่ามนุษย์ (ถูกทำให้) กลายเป็นมนุษย์ได้อย่างไร บทความได้เริ่มต้นด้วยการอภิปรายถึงความคิดมานุษยวิทยาของคานท์ซึ่งให้ความสำคัญกับมุมมองในเชิงปฏิบัติการและความมุ่งมาดปรารถนาต่อการสร้างความรู้ที่วางอยู่บนพื้นฐานของการมีส่วนร่วมอันก่อให้เกิดชุดประสบการณ์ระหว่างตัวฉันกับผู้อื่น อิทธิพลทางความคิดนี้ส่งผลต่อการทำงานและข้อถกเถียงทางมานุษยวิทยาโดยเฉพาะประเด็นการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมในฐานะของการทำงานและตั้งคำถามเชิงภววิทยามากกว่าเทคนิควิธีในการเก็บรวบรวมข้อมูล รวมไปถึงการเรียกร้องสถานะของนักมานุษยวิทยาให้เป็นผู้กระทำการจากภายในและเป็นส่วนหนึ่งในโลกที่เขาและเธอต้องการศึกษามากกว่าการใช้ดวงตาในการสำรวจ สังเกตการณ์ และรับรู้ความจริงเพียงช่องทางเดียว

ระหว่างการเขียนบทความชิ้นนี้ ผู้เขียนตระหนักถึงรูปแบบต่าง ๆ ในการงานเขียนทางวิชาการเพื่อถ่ายทอดเรื่องราวและอธิบายปรากฏการณ์ในสนาม หลายครั้งของงานเขียนทางวิชาการมุ่งอธิบายโลกและทำให้โลกกลายเป็นวัตถุสภาวะเพื่อให้ง่ายต่อการจัดจำแนกและสร้างตัวแบบจำลองการอธิบาย แต่ก็มักสวนทางกับรูปแบบกับการรับรู้ความจริงของสามัญชนทั่วไป กระบวนการทำงานชาติพันธุ์นิพนธ์ผ่านเพลงโศกาของชนตามิลและการเข้าไปในโลกของคนตามิลผ่านการร้อยต่อเชิงผัสสะวางอยู่บนฐานความเชื่อและการทำงานทางมานุษยวิทยาที่สนใจคำถามเชิงปรัชญา ภาพรวมของการศึกษาครั้งนี้คือการพินิจวิถีที่โลกดำรงอยู่ผ่านแง่มุมของการรับรู้ถึงประสบการณ์

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

การใช้เทคโนโลยีสอดประสานกับการทำงานทางมานุษยวิทยาในฐานะการตั้งคำถามเชิงภววิทยามียังส่วนสำคัญในการเปิดเผยการดำรงอยู่ของโลกผ่านการเปรียบเทียบการรับรู้เชิงผัสสะแต่ละประเภทและการสร้างจินตภาพขึ้นมาใหม่ผ่านการสดับรับฟังเสียง กระบวนการเหล่านี้ไม่เพียงทำให้ชนตามิลรับรู้ถึงความเหลื่อมล้ำเชิงผัสสะภายในสังคมของตนเองแต่ยังเกิดการตระหนักถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างกลุ่มที่ตนอาศัยอยู่ร่วมกับผู้อื่น ร่างกายและประสาทการรับรู้ของชนตามิลจึงกลายเป็นจุดบรรจบของการอยู่-ใน-โลกผ่านในมิติประวัตศาสตร์และเงื่อนไขทางสังคมวัฒนธรรมที่แสดงออกมาผ่านผัสสะประเภทต่าง ๆ นำไปสู่การตั้งคำถามและสะท้อนย้อนคิดต่อเงื่อนไขในการเป็นมนุษย์มากขึ้น กระบวนการทำงานในลักษณะนี้จึงเป็นส่วนหนึ่งของการต่อต้านเชิงภววิทยา (ontological protest) ซึ่งเรียกร้องให้นักมานุษยวิทยาหันกลับมาตระหนักถึงการดำรงอยู่ของโลกและขอบเขตแห่งความเป็นมนุษย์ที่ถูกอำพรางด้วยเทคนิควิธีที่เน้นการรวบรวมข้อมูลเชิงประจักษ์และขาดการเชื่อมโยงกับคำถามในมิติทางปรัชญา ขณะเดียวกัน

การทำงานทางมานุษยวิทยาด้วยวิถีการดำเนินการทางปรัชญากลับช่วยให้นักมานุษยวิทยามีส่วนร่วมในการนิยามความหมายและสถานะของปรัชญาได้อย่างหลากหลายมากยิ่งขึ้น (Fisher, 2017; Puett, 2017) โดยเฉพาะการพัฒนาคำถามว่าด้วยธรรมชาติของมนุษย์

เชิงอรรถ

[1] บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยว่าด้วยมานุษยวิทยา ปรัชญา และผัสสะในปฏิบัติการณ์ทางสื่อและชาติพันธุ์นิพนธ์ โดยได้รับการสนับสนุนจากเงินรายได้คณะวิจิตรศิลป์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ประจำปีงบประมาณ 2565 โดยพัฒนาต่อยอดจากร่างวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกของผู้เขียนที่จะเสนอต่อมหาวิทยาลัยเสรีแห่งเบอร์ลินในเทอมฤดูหนาวปี 2022

[2] การแปลคำว่า Tamils ผู้เขียนหลีกเลี่ยงที่จะใช้คำว่า “ทมิฬ” ซึ่งมีความหมาย (คำวิเศษณ์) เชิงลบและซ่อนมายาคติเอาไว้ในภาษาภาษาไทย โดยพยายามบ่งชี้ถึงความดุร้าย เหี้ยมโหด และคุณลักษณะเชิงเชื้อชาติผ่านลักษณะทางกายภาพ เช่น ใจทมิฬหินชาติ โจรทมิฬ และดำทมิฬ เป็นต้น บทความนี้จึงเลือกที่ใช้คำว่า “ตามิล” ซึ่งถ่ายเสียงตามการเรียกขานตนเองของคนตามิลเองและการออกเสียงของคนส่วนใหญ่ในคาบสมุทรมาเลย์

[3] มัทราสในฐานชื่อของเมืองหลวงประจำรัฐได้ถูกเปลี่ยนชื่อมาเป็นเจนไน (Chennai) ในปี 1996 แต่สำหรับชื่อมหาวิทยาลัย โรงพยาบาล ชื่อถนน ยังคงคำว่ามัทราสไว้เหมือนเดิม

[4] นาจิบ ราซัค คือนักการเมืองสังกัดพรรคอุมโน ดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรีในช่วงปี พ.ศ. 2552-2561 ช่วงเวลาที่เรืองอำนาจ เขามีส่วนพัวพันและถูกกล่าวหาในการทุจริตมากมาย โดยเฉพาะการจัดตั้งกองทุนความมั่นคงแห่งชาติ หรือ 1 Malaysia Development Berhad หรือ 1MDB การบริหารงานในช่วงสมัยของเขามีผลอย่างยิ่งต่อนโยบายแรงงานภายในประเทศและการจัดสรรแรงงานข้ามชาติ โดยเฉพาะในกลุ่มประเทศเอเชียใต้ ในช่วงเวลาดังกล่าวมีคนตามิลจำนวนมากเปรียบเปรยการนำเข้าแรงงานว่าเป็นดังระบบกางานีซึ่งถูกใช้ในสมัยอาณานิคม เพียงแต่คราวนี้รัฐบาลมาเลเซียที่มีชนส่วนมากเป็นมุสลิมเข้ามาแทนที่เจ้าอาณานิคม

[5] ผู้เขียนแปล pankita tukkatai ว่า ปันโศก ผ่านร่องรอยของภาษาสันสฤต pankita มีรากความเชื่อมโยงกับ “ปันหรือแบ่งปัน” (sharing) ในขณะที่ tukkatai มีความเชื่อมโยงกับ “ทุกข์” (suffering) ในภาษาไทย แต่ครอบคลุมความหมายไปจนถึงคำว่า “โศก” (grief) ได้ด้วยเช่นกัน การศึกษาในครั้งนี้เลือกที่แปลว่า “ปันโศก” มากกว่าเพราะมุ่งเน้นไปที่สภาวะอารมณ์และการแสดงออกซึ่งความเห็นอกเห็นใจของผู้อื่นที่มีต่อบุคคลซึ่งกำลังเป็นทุกข์และเศร้าโศก

[6] Murai ในภาษาตามิลสามารถแปลได้ว่ากฎ, กฎหมาย และเงื่อนไข ในบริบทนี้การแปลว่าเงื่อนไข

บรรณานุกรม

Basu, Raj Sekhar. 2011. *Nandanar’s Children: The Paraiyans’ Tryst with Destiny, Tamil Nadu 1850-1956.* New Delhi, India: SAGE.

Biehl, João and Peter Locke, (Eds.). 2017. *Unfinished: The Anthropology of Becoming*. Durham and London: Duke University Press.

Biehl, João and Peter Locke. 2010. Deleuze and the Anthropology of Becoming. *Current Anthropology*. *51*(3): 317-351.

Chandra Muzaffar. 1987. *Islamic Resurgence in Malaysia*. Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti.

Clark-Decès. Isabelle. 2005. *No one Cries for the Dead: Tamil Dirges, Rowdy Song, and Graveyard Petitions.* Berkeley: University of California Press.

Cox, Rupert, Andrew Irving, and Christopher Wright, (Eds.). 2016. *Beyond Text: Critical Practices and Sensory Anthropology.* Manchester: Manchester Univer- sity Press.

Das, Veena, Michael Jackson, Arthur Kleinman and Bhrigupati Singh. 2017. “Experiments between Anthropology and Philosophy: Affinities and Antagonisms.” In *The Ground Between: Anthropologists Engage Philosophy.* Edited by, Veena Das, Michael Jackson,

Arthur Kleinman, and Bhrigupati Singh. Durham and London. Duke University Press.

Davis, Christopher. 2000. *Death in abeyance*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Deleuze, G. 2005. *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. London: Continuum.

Dumont, Louis. [1966] 1980. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications.* Reprint. Chicago. University of Chicago Press.

Dupré, John. 2003. *Human Nature and the Limits of Science*. Oxford: Clarendon Press.

Elliott, Denielle, and Dara Culhane, (Eds.). 2016. *A different kind of ethnography: Imaginative practices and creative methodologies*. Toronto: University of Toronto Press.

Fischer, Michael. 2009. *Anthropological Futures*. Durham. NC: Duke University Press.

Fischer, Michael. 2017. "Philosophia and Anthropologia: Reading alongside Bemjamin in Yazd, Derrida in Qum, Arendt in Tehran." In *The Ground Between: Anthropologists Engage Philosophy*. Edited by, Veena Das, Michael Jackson, Arthur Kleinman, and Bhrigupati Singh. Durham and London. Duke University Press.

Foucault, Michel. 1994. "The art of telling the truth." In *Critique and power: Recasting the Foucault/Habermas debate*. Edited by Michael Kelly. Cambridge. MA: MIT Press. pp. 139-148.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.

Goh, Danial P.S. 2008 "From Colonial Pluralism to Postcolonial Multi culturalism: Race, State Formation and the Question of Cultural Diversity in Malaysia and Singapore." *Sociology Compass 2/1*(2008): 232-252.

Hart, Keith. 2008-9. “Towards a new human universal: Rethinking anthropology in ours time.” *Radical Anthropology Journal* no. 2: 4-10.

Hart, Keith. 2010. “Kant, anthropology and the new human universal.” *Social Anthropology* 18: 441-447.

Husserl, Edmund. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology an Introduction to Phenomenological Philosophy.* Evanston, Illinois: Northwestern University Press. p. 16.

Ingold, Tim. 1992. “Editorial.” *Man, n.s., 27* (4): 693-96.

Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essay on Livelihood, Dwelling and Skill.* London and New York: Routledge.

Ingold, Tim. 2014. “That’s Enough About Ethnography!” Hau: *Journal of Ethnographic Theory 4*(1):383-95.

Ingold, Tim. 2017. “Anthropology Contra Ethnography.” Hau: *Journal of Ethnographic Theory 7* (1): 21-26.

Irving, Andrew. 2017. *The Art of Life and Death: Radical Aesthetics and Ethnographic Practice*. Chicago: HAU Book.

Irving, Andrew. 2007. Ethnography, Art, Death. *Journal of the Royal Anthropological Institute. 13* (1): 185-208.

Jackson, michael. 1989. *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington. IN: Indiana university Press.

Jackson, Michael. 2015. “Afterword.” In *Phenomenology in Anthropology: A Sense of Perspective,* Edited by Kalpana Ram and Christopher Houston, (pp. 293-305). Bloom- ington: Indiana University Press.

Kahn, Joel. 2006. Other Malays: *Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World*. Singapore: Singapore University Press and NIAS Press.

Kant, Immanuel. [1800] 1963. I*ntroduction to logic.* New York: Philosophy Press.

Kant, Immanuel. [1798] 2006. *Anthropology from a Pragmatic Point of View.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kelly, Julia. 2008. The Anthropology of Assemblage. *Art Journal*. 67 (1): 24-30.

Kesavapany, K., Mani, A., Ramasamy, P. 2008. *Rising India and Indian Communities in East Asia.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Kuehn, M. 2006. "Introduction." In *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, by Immanuel Kant, Edited by Robert Louden, vii–xxxi. Cambridge: University of Cambridge Press.

Miller, Daniel. 2017. "Anthropology is the Discipline But the Goal is Ethnography." Hau: *Journal of Ethnographic Theory 7* (1): 27–31.

Puett, Michael. 2017. "Ritual Disjunctions: Ghosts, Philosophy, and Anthropology." In *The Ground Between: Anthropologists Engage Philosophy*. Edited by, Veena Das, Michael Jackson, Arthur Kleinman, and Bhrigupati Singh. Durham and London. Duke University Press.

Vickers, Adrian. 2004. "Malay Identity": Modernity, Invented Tradition and Forms of Knowledge." In *Contesting Malayness: Malay Identity Across Boundaries.* Timothy P. Barnard (ed.). Singapore: NUS Press.

Willford, Andrew. 2006. *Cage of Freedom: Tamil Identity and the Ethnic Fetish in Malaysia.* Singapore: NUS Press.

Willford, Andrew. 2014. *Tamils and the Haunting of Justice*. Singapore: NUS Press.

ภาษาเยอรมัน

Landmann, Michael. 1955. *Philosophische Anthropologie*. Berlin: De Gruyter.

Landsberg, P. L. 1949. *Einleitung in die Philosophische Anthropologie*. Frankfurt: Aufl.

จาก *“หล่างถายลาน”* สู่ไทย: งานศึกษาชาติพันธุ์วรรณนาเครือข่าย นายหน้าและระเบียบทางสังคมของการจัดส่งแรงงานเวียดนามมายังประเทศไทย[1]

From *“Làng Thái Lan”* to Thailand: Ethnographic Inquiry in Networks, Brokers and Social Orders of Sending Vietnamese Migrant Workers to Thailand

อัจฉริยา ชูวงศ์เลิศ

ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร

Achariya Choowonglert

Department of Sociology and Anthropology, Faculty of Social Sciences, Naresuan University

Email: achariyach@nu.ac.th

เล วัน โตน

สถานประชาคมอาเซียนศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร

Lê Văn Tôn

Center of ASEAN Communities Studies, Faculty of Social Sciences, Naresuan University

Email: leton1985@gmail.com

วันรับบทความ: 22 มกราคม 2565 (Received January 22, 2022)

วันแก้ไขบทความ: 10 กุมภาพันธ์ 2565 (Revised February 10, 2022)

วันตอบรับบทความ: 1 มีนาคม 2565 (Accepted March 1, 2022)

บทคัดย่อ

บทความชิ้นนี้วิเคราะห์ปฏิบัติการของการสร้างสรรค์ระเบียบทางสังคมของนายหน้าในเครือข่ายข้ามชาติของการส่งแรงงานนอกระบบชาวเวียดนามมายังประเทศไทยในช่วงเวลากว่าสามทศวรรษ ศึกษาเชิงชาติพันธุ์วรรณนาข้ามชาติ เก็บข้อมูลในเชิงพหุพื้นที่ในย่าน “หล่างถายลาน” (*Làng Thái Lan*-หมู่บ้านไทยแลนด์) ในเวียดนาม และในอำเภอสว่าง จังหวัดสันติ (นามสมมติ) ในไทย ตลอดจนการเดินทางข้ามแดนด้วยรถประจำทางร่วมกับนายหน้าและแรงงานชาวเวียดนามจากจังหวัดวันหวา (นามสมมติ) เวียดนามสู่ด่านชายแดนลาว-ไทย ในช่วงเดือนมีนาคม 2019 ถึงเมษายน 2020 ผลการศึกษาพบว่าเครือข่ายและระเบียบทางสังคมดังกล่าวถูกสร้างและยึดโยงกับความเป็นญาติข้ามชาติและความเป็นย่านที่ทำให้เกิดการสะสมทุน พลังและอำนาจของนายหน้าผู้ส่งออกแรงงานในการเป็นผู้แสดงทางเศรษฐกิจที่สามารถสร้างสรรค์ระเบียบทางสังคมของตนเองในการส่งแรงงานนอกระบบมายังประเทศไทย

คำสำคัญ: แรงงานย้ายถิ่นข้ามชาติ, แรงงานย้ายถิ่นชาวเวียดนาม, แรงงานนอกระบบ, ระเบียบทางสังคมในเครือข่ายข้ามชาติ

Abstract

This article examines practices of creative social order in transnational social networks of sending Vietnamese migrant workers to the informal sector in Thailand over the course of three decades. The research on which this article is based involved transnational multi-sited ethnographic fieldwork in a neighborhood called *Làng Thái Lan* (Thailand Village) in Vietnam and Sawang district (alias name) in Thailand, as well as a two-day journey of Vietnamese migrants and brokers from Thanh Hóa province to the Lao-Thailand border. The fieldwork was undertaken intermittently

from March 2019 to April 2020. The research found that transnational networks which have been constructed are embedded in kinship and neighborhood relations. The research explores the roles of ordinary people as economic and politics actors creating their own social orders of sending Vietnamese migrant workers to the informal sectors in Thailand, and how they have resulted in capital accumulation.

Keywords: Transnational Migrant Worker, Vietnamese Migrant Worker, Informal Workers, Social Orders in Transnational Network

บทนำ

กว่า 3 ทศวรรษที่ผ่านมา การไปทำงานในประเทศไทยเป็นที่นิยมของชาวบ้านหล่างถายลาน (Làng Thái Lan) (หมู่บ้านไทยแลนด์)[2] อำเภอกวิ่งจาง ตลอดจนอำเภอใกล้เคียงในจังหวัดวันหวาเป็นอย่างมาก โดยเฉพาะเมื่อชาวเวียดนามได้รับการยกเว้นการตรวจลงตราวีซ่าเข้าประเทศไทยตั้งแต่ปี 2008 ได้เป็น ระยะเวลา 30 วัน อีกทั้งภูมิศาสตร์ที่ตั้งที่ไม่ห่างไกลกันมากนักเดินทางด้วยรถประจำทางได้ ทำให้สามารถข้ามกลับไป-มา ระหว่างเวียดนาม-ไทยได้สะดวก ที่สำคัญยิ่งไปกว่านั้นคือการมีระเบียบทางสังคมที่ถูกสร้างในเครือข่ายของการส่งแรงงานนอกระบบ ที่เริ่มต้นมาจากชาวหล่างถายลานคือเงื่อนไขที่สำคัญที่ทำให้การไปเป็นแรงงานนอกระบบข้ามชาติมีความปลอดภัยอย่างมาก

ด้วยข้อจำกัดของการเป็นแรงงานในระบบที่มีอยู่อย่างมากมาย แม้ประเทศเวียดนามเข้าสู่การเป็นสมาชิกประชาคมอาเซียนที่มีแนวคิดของการพึ่งพิงอิงกันทางเศรษฐกิจ ตั้งแต่ปี 1995 แล้ว ทั้งยังมีบันทึกข้อตกลงด้านแรงงานระหว่างประเทศไทยกับเวียดนาม (Memorandum Of Under standing-MOU) ในปี 2015 แก้ไขเพิ่มเติมในปี 2018 ก็ตาม แต่ในทางปฏิบัติพบว่ามีแรงงานเพียง 94 คน หรือคิดเป็นร้อยละ 0.16 เท่านั้นที่จดทะเบียน

(ฝ่ายสารสนเทศ กลุ่มงานพัฒนาระบบควบคุมการทำงานของคนงานต่างด้าว สำนักบริหารแรงงานต่างด้าว กรมการจัดหางาน, 2563) จำนวนดังกล่าวจึงสะท้อนให้เห็นถึงมาตรการของรัฐในการควบคุมแรงงานชาวเวียดนามผ่านระบบทะเบียนของรัฐไทยที่ไม่ประสบความสำเร็จเป็นอย่างมาก ดังนั้น การ “ไม่เข้า” สู่ระบบของแรงงานชาวเวียดนามสะท้อนให้เห็นว่าเงื่อนไขใน MOU หลายประการไม่สอดคล้องกับแนวจริต (habitus) ในการทำงานของชาวเวียดนาม ทั้งยังไม่เหมาะกับลักษณะและการแข่งขันในอุตสาหกรรมผลิตเครื่องนุ่งห่ม (ที่ซึ่งเป็นอุตสาหกรรมหลักที่ชาวกวิ่งจางมาทำงานในประเทศไทย) ตลอดจนไม่สอดคล้องกับลักษณะการจ้างงานในโลกสมัยใหม่ ที่ผู้ประกอบการมีแนวโน้มที่จะจ้างงานนอกระบบมากขึ้น ถึงแม้ผู้ประกอบการเหล่านั้นเป็นบริษัทที่จดทะเบียนในระบบก็ตาม รูปแบบการจ้างงานนอกระบบ เช่นการผลิตแบบรับเหมาช่วง (sub-contract production) การกระจายการผลิตไปตามบ้านเรือน (industrial outworkers or homeworkers) เป็นต้น การจ้างงานนอกระบบมักเกิดขึ้นกับอุตสาหกรรมการผลิตเสื้อผ้าและเครื่องนุ่งห่มเพื่อการส่งออกของไทย ซึ่งเกือบทั้งหมดเป็นผู้ประกอบการขนาดกลางและขนาดเล็ก (Small and medium enterprise-SME) (ร้อยละ 99.8) (สำนักงานส่งเสริมวิสาหกิจขนาดกลางและขนาดย่อม, ม.ป.ป.)[3] ซึ่งเกือบทั้งหมดมีการจ้างแรงงานข้ามชาติโดยใช้การรับเหมาและรับเหมาช่วง[4]

นอกจากนี้ รูปแบบการจ้างงานใน MOU ทำให้แรงงานผูกติดอยู่กับนายจ้างและกฎหมายค่าแรงขั้นต่ำ (วันละ 300 กว่าบาท) ไม่ได้สะท้อนความเป็นจริงของค่าครองชีพในปัจจุบัน ไม่เอื้อต่อการสะสมทุนของแรงงานข้ามชาติ ทว่าเอื้อประโยชน์ต่อนายทุนที่ลดต้นทุนด้วยการจ่ายค่าแรงในอัตราที่ต่ำที่สำคัญ ไม่สอดคล้องกับลักษณะงานที่ต้องการความยืดหยุ่นด้านเวลา ดังนั้น การจ้างงานนอกระบบจึงเป็นทางเลือกที่สำคัญของแรงงานชาวเวียดนามที่ซึ่งเครือข่ายทางสังคมข้ามชาติและการจัดระเบียบทางสังคมภายในกลายเป็นปัจจัยสำคัญในการเคลื่อนย้ายแรงงานกลุ่มนี้เข้าสู่เศรษฐกิจนอกระบบในประเทศไทย

การย้ายถิ่นของแรงงานข้ามชาติที่กระทำนอกระบบกฎหมายของรัฐที่ถูกยึดโยง (embedded) ไว้กับเครือข่ายข้ามชาติดังกล่าวมีความเกี่ยวพันกับประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ของคนในสองแผ่นดิน ทุนทางสังคมและเงื่อนไขอื่น ๆ ด้วยเหตุนี้ บทความชิ้นนี้จึงให้ความสำคัญกับแนวคิดเรื่องเครือข่ายสังคมข้ามชาติของการส่งออกแรงงานนอกระบบชาวเวียดนามมายังประเทศไทย ที่ทำให้เราเห็นพลังของคนธรรมดา แม้พวกเขามีทรัพยากรทางเศรษฐกิจไม่มากนัก แต่เมื่อพวกเขาเข้ามาอยู่ในเครือข่ายสังคมข้ามชาติแล้ว เขากลับมีพลังในการสร้างสรรค์ระเบียบชีวิตข้ามชาติ สะสมทุน และแปลงเปลี่ยนทุนประเภทต่าง ๆ (ทุนทางสังคม ทุนทางวัฒนธรรม และทุนมนุษย์ เป็นต้น) เพื่อการพัฒนาเศรษฐกิจและยกระดับสถานะทางสังคมของพวกเขาในประเทศบ้านเกิดได้

ด้วยการใช้วิธีวิทยาชาติพันธุ์วรรณนาข้ามชาติ เก็บข้อมูลเชิงพหุพื้นที่ (multi-sited ethnography) ในย่าน “หล่างถายลาน (Làng Thái Lan-หมู่บ้านไทยแลนด์) ในเวียดนาม และในอำเภอสว่าง จังหวัดสันติ (นามสมมติ) ในประเทศไทย ตลอดจนการเดินทางข้ามแดนด้วยรถประจำทางร่วมกับนายหน้าและแรงงานชาวเวียดนามจากจังหวัดวันหวา (นามสมมติ) ที่กระทำในเดือนมีนาคม 2019 ถึงเดือนเมษายน 2020 บทความนี้พยายามทำความเข้าใจในกระบวนการสร้างเครือข่ายการอพยพของแรงงานชาวเวียดนามที่มีจุดเริ่มต้นมาจากหล่างถายลาน (หมู่บ้านไทยแลนด์) ประวัติศาสตร์ของหมู่บ้าน การเกิดขึ้นของนายหน้าในการพาแรงงานข้ามแดนและการหางานให้ทำ ปฏิบัติการอันสร้างสรรค์ของนายหน้าในการสร้างระเบียบทางสังคมของการส่งแรงงานข้ามชาติมายังประเทศไทย การเชื่อมโยงกันของกลุ่มต่าง ๆ และการจัดการความสัมพันธ์ทางสังคมในเครือข่ายที่เป็นแนวระนาบ (horizontal) ที่ซึ่งยึดโยง (embedded) ระเบียบทางสังคมดังกล่าวไว้กับความเป็นญาติและความเป็น (คนใน) ย่าน (เดียวกัน)

เครือข่ายสังคมข้ามชาติ การเป็นแรงงานนอกระบบ และระเบียบในเศรษฐกิจนอกระบบ

การศึกษาแรงงานข้ามชาติด้วยแนวคิดของการศึกษาเครือข่าย (network approach) เป็นทางเลือกที่สำคัญ ที่ทำให้นักวิจัยไม่ติดกรอบแนวคิดเสรีนิยมใหม่ (neoliberalism approach) ที่มองสังคมของผู้อพยพข้ามชาติในระนาบเดียว (single level neoliberalism) รวมทั้งไม่ติดกรอบแนวคิดระบบเศรษฐกิจโลก (world economic system approach) ที่ให้ความสนใจแรงงานอพยพในแง่ปัจจัยด้านเศรษฐกิจและความแตกต่างทางภูมิศาสตร์ ทั้งแนวคิดเสรีนิยมใหม่และแนวคิดระบบเศรษฐกิจโลกต่างก็มองความแตกต่างด้านค่าแรงระหว่างประเทศที่มีฐานะทางเศรษฐกิจดีกว่ากับประเทศที่มีฐานะทางเศรษฐกิจด้อยกว่า มองความต้องการด้านแรงงานของประเทศที่มีเศรษฐกิจที่ใหญ่กว่า รวมทั้งการมองว่าการที่มีทุนน้อย ฐานะยากจน คือปัจจัยที่ทำให้เกิดแรงงานอพยพจากประเทศที่พัฒนามากกว่าไปสู่ประเทศที่พัฒนาน้อยกว่า ทั้งนี้เพื่อหวังที่จะได้ค่าแรงที่สูงกว่าประเทศบ้านเกิด ภายใต้โครงสร้างการพัฒนาที่เหลื่อมล้ำ ส่วนในระดับจุลภาค แนวคิดเสรีนิยมใหม่อธิบายว่าการย้ายถิ่นเป็นทางเลือกที่สมเหตุสมผลของปัจเจก ในการสร้างฐานะความเป็นอยู่ของตนเองด้วยการขายแรงงาน (Gold, 2005; Nguyen & Walsh, 2014) แต่แนวคิดนี้ก็มีจุดอ่อนเพราะเป็นการวิเคราะห์แรงงานอพยพแค่ระดับเดียว (single level of analysis) (Gold, 2005: 257)

ส่วนทฤษฎีเครือข่ายข้ามชาติ (transnational network theory) ให้ความสำคัญกับการเชื่อมโยงและการสื่อสาร ข้อผูกมัดทางสังคมและการส่งเงินกลับ (remittance) (Nguyen & Walsh, 2014) ทฤษฎีนี้วิเคราะห์มิติอันหลากหลายในหลายระนาบของการวิเคราะห์ (multi-level analysis) ในทางสังคม ที่เกี่ยวข้องกับทั้งทางเศรษฐกิจ การเมือง ศาสนา และวัฒนธรรมของผู้มีชีวิตสองแผ่นดิน (dual lives) ที่เชื่อมโยงกันระหว่างประเทศบ้านเกิดกับประเทศที่ทำงาน อาจกล่าวได้ว่า ในขณะที่ทฤษฎีเสรีนิยมใหม่และทฤษฎี

ระบบโลกให้ความสำคัญกับการวิเคราะห์มิติด้านเศรษฐกิจ ทฤษฎีเครือข่ายกลับสนใจประเด็นทางสังคมของแรงงานอพยพ เช่นการจัดการองค์กรทางสังคม และการเคลื่อนย้ายของทรัพยากรต่าง ๆ โอกาสการมีงานทำ ข้อมูลข่าวสาร การเงิน ที่อยู่อาศัย เงินส่งกลับ การปกป้องทางสังคมจากภาวะความเสี่ยงต่าง ๆ และการลดต้นทุนต่าง ๆ ในการอยู่และการทำงานในประเทศปลายทาง นอกจากนี้ แนวคิดเรื่องเครือข่ายทางสังคมยังเกี่ยวข้องกับประเด็นด้านชนชั้น ชาติพันธุ์ เพศ อายุ ศาสนา สถานภาพทางกฎหมาย และประเด็นด้านอัตลักษณ์ ทั้งในระดับจุลภาคและมหภาคด้วย (Gold, 2005: 257-9) ทั้งนี้ แนวคิดเครือข่ายสังคมมองว่าการอพยพได้ถูกยึดโยงไว้กับการเมือง ชาติพันธุ์ ครอบครัวและเครือญาติ ความสัมพันธ์ในระดับชุมชน สิ่งแวดล้อม และประเด็นด้านการข้ามแดน ทั้งก่อนอพยพและขณะที่เป็นแรงงานอพยพข้ามชาติ ไม่เพียงเท่านั้น เครือข่ายยังช่วยสนับสนุนเศรษฐกิจของการส่งเงินกลับและการพัฒนาประเทศบ้านเกิด

การมองผ่านเครือข่ายของแรงงานจึงทำให้เรามองเห็นการอพยพในฐานะที่เป็นกระบวนการร่วม (collective process) ที่ถูกสร้างและปั้นแต่งโดยทั้งโครงสร้างและผู้กระทำการทางสังคม รวมทั้งมองถึงการข้ามรัฐ (bypassing the state) ด้วย ทั้งนี้เพราะกิจกรรมต่าง ๆ ของผู้อพยพได้ถูกยึดโยงไว้กับเครือข่ายแล้วนั่นเอง (Bartram, Poros & Monforte, 2014: 98) ดังนั้น ในเศรษฐกิจนอกระบบที่แรงงานข้ามชาติและกิจกรรมทางเศรษฐกิจของพวกเขาไม่ได้รับความคุ้มครองตามกฎหมายจากสถาบันของรัฐ เครือข่ายทางสังคมจะช่วยทำให้เรามองเห็นการสร้างและสะสมพลังของคนธรรมดาในโครงสร้างระดับรัฐที่ไม่เอื้ออำนวยต่อการสร้างการดำรงชีพของพวกเขา หรือคือสิ่งที่ Ron Burt (1992) (อ้างถึงใน Gold, 2005: 266) เรียกว่า “การเชื่อมต่อช่องโหว่เชิงโครงสร้าง (bridge the structural hole)” แม้ว่าพวกเขาจะมีทรัพยากรไม่มากนัก แต่การเข้ามาอยู่ในเครือข่าย อาจทำให้แรงงานข้ามชาติเหล่านั้นกลายเป็นคนหรือกลุ่มที่มีอำนาจมากขึ้น (Gold, 2005: 266) ไม่ว่า

จะเป็นด้วย ประการแรก วิธีการสร้างจุดเชื่อมต่อ (nodes) และการเชื่อมโยง (connection) ในมิติของการข้ามชาติ ประการที่สอง การสร้างกลไกเชิงสถาบันทางสังคมในการสนับสนุนชีวิตข้ามชาติให้อยู่รอดและอยู่ดี การควบคุมพฤติกรรมผ่านการสร้างบรรทัดฐานและธรรมเนียมปฏิบัติในกลุ่มแรงงานข้ามชาติ และทำให้เกิดการกระทำรวมหมู่ (collective actions) ของแรงงานข้ามชาติ และประการที่สาม การแปลงเครือข่ายให้เป็นทุนทางสังคม (social capital)

ในการศึกษาแรงงานข้ามชาติในงานวิจัยชิ้นนี้ ผู้เขียนยังได้ใช้แนวคิดเรื่องทุนทางสังคมข้ามแดน (transborder social capital) เพื่อศึกษาทรัพยากรต่าง ๆ และการเชื่อมโยงทางเศรษฐกิจข้ามพรมแดน ตลอดจนการเมืองของรัฐชาติ เมื่อวิเคราะห์ความสัมพันธ์ของผู้คนข้ามพรมแดนรัฐชาติ เราจะพบว่าทุนทางสังคมอาศัยอยู่ในเครือข่ายข้ามชาติที่ผูกมัดด้วยวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ ผ่านการมีประวัติศาสตร์ร่วมกัน ภาษาร่วมกัน เครือข่ายของเครือญาติและการมีบรรพบุรุษร่วมกัน ทั้งหมดนี้ถูกสร้างและรักษาไว้โดยวงจรของการอพยพตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันซึ่งได้ทำให้ทุนทางสังคมของแรงงานข้ามชาติเพิ่มพูนขึ้น (Chen, 2005: 51) การอยู่ในเครือข่ายทางสังคมเท่ากับการมีสิ่งที่ปกป้องและพัฒนากิจกรรมของแรงงาน มีการช่วยเหลือกันภายในกลุ่ม โดยเฉพาะกลุ่มที่ไม่ได้รับการช่วยเหลือหรือมือข้อจำกัดในการได้รับช่วยเหลือจากภายนอกเช่นกลุ่มแรงงานนอกระบบ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการสร้างชุมชนข้ามแดนในประเทศปลายทาง ที่ยังคงเชื่อมต่อกับสถาบันทางสังคมของประเทศต้นทาง ทำให้เกิดความรู้สึกของการมีอัตลักษณ์ในที่ใหม่ทั้งที่ต่างคนต่างมาจากภูมิภาคและมีภูมิหลังทางสังคมที่แตกต่างกัน (Gold, 2005: 265-6) ทุนทางสังคมของพวกเขาส่วนมากประกอบไปได้วยอัตลักษณ์ของสถานที่ดั้งเดิม (native-place identity) ที่อยู่บนความผูกพันธ์ในเชิงภูมิศาสตร์ สิ่งเหล่านี้มีแนวโน้มที่จะบำรุงรักษา (nurture) ความสนิทชิดเชื้อของลักษณะและการปฏิบัติการของเศรษฐกิจและการเมืองของทั้งถิ่นและภูมิภาคย่อย (Chen, 2005: 54)

อย่างไรก็ดี บทบาทของเครือข่ายทางสังคมของแรงงานข้ามชาติไม่ได้มีเฉพาะด้านบวกเท่านั้น บทบาทในเชิงลบของเครือข่ายและข้อจำกัดของเครือข่ายของแรงงานก็มีเช่นกัน ในบางเงื่อนไขเงินก็มีความสำคัญกว่าความเป็นญาติ เช่นในเครือข่ายแรงงานที่หลอกลวงแรงงานไปในธุรกิจค้ามนุษย์ ในบางกรณีคำแนะนำของญาติเป็นทุนทางสังคมที่มาพร้อมกับเครือข่ายส่วนตัว (personal network) ซึ่งเป็นสิ่งที่อันตราย ชีวิตข้ามชาติ สำหรับบางคนจึงสับสนวุ่นวาย (complicated) และถูกสะกัดกั้น (interrupted) ได้ในทุก ๆ ก้าว เนื่องจากแท้ที่จริงแล้วเครือข่ายทางสังคมถูกยึดโยงไว้ในความสัมพันธ์ทางการตลาด (embedded in market relations) ซึ่งมีลักษณะกลับหัวกลับหาง แทนที่ความสัมพันธ์ทางการตลาดจะยึดโยงอยู่ในสังคม ดังนั้นบางครั้งในเครือข่ายจึงมีการใช้อำนาจในการทำร้ายและคดโกงกัน (abused power) ด้วยซ้ำไป (Belanger & Wang, 2013)

กระนั้นก็ตาม การวิเคราะห์เครือข่ายข้ามชาติของการส่งแรงงานนอกระบบ ไม่เพียงศึกษาเรื่องทุนทางสังคมและวัฒนธรรมเท่านั้น ทว่าในเครือข่ายดังกล่าวยังมีปฏิบัติการในการนำเอาทุนต่างๆ มาสร้างระเบียบทางสังคมในความเป็นเศรษฐกิจ “นอกระบบ” ด้วย ทั้งนี้ ไม่มีใครปฏิเสธว่าเศรษฐกิจในและนอกระบบต่างมีความสัมพันธ์กันอย่างแนบแน่น เช่นเศรษฐกิจในระบบจ้างแรงงานนอกระบบในลักษณะที่เป็นแรงงานไม่เต็มเวลา (part-time) เป็นลูกจ้างชั่วคราว เป็นผู้รับเหมางานไปทำด้วยสัญญาจ้างหรือสัญญาจ้างช่วง เป็นต้น (Chen, 2007: 2)

อย่างไรก็ดี ข้อถกเถียงในเรื่องเศรษฐกิจนอกระบบในแง่ที่มีความเชื่อมโยงกับเศรษฐกิจในระบบ ในรอบหลายปีที่ผ่านมามักอยู่ในกลุ่มสำนักคิด 3 สำนักที่เกี่ยวข้อง คือการมองเศรษฐกิจแบบทวิลักษณ์นิยม (dualism) การมองแบบโครงสร้างนิยม (structuralism) และการยึดถือกฎ (legalism) (Chen, 2007) **แนวคิดเศรษฐกิจแบบทวิลักษณ์นิยม** เป็นการมองว่าภาคเศรษฐกิจที่ไม่เป็นทางการ อยู่นอกระบบไม่มีการเชื่อมโยงกิจกรรม (หรือ

มีแต่ก็น้อยมาก) กับภาคที่อยู่ในระบบ เศรษฐกิจทั้งสองส่วนนี้แยกกันอยู่ สำหรับแรงงานที่ไม่อยู่ในระบบก็จะอยู่ในฐานะที่เสียเปรียบ ส่วน**แนวคิดโครงสร้างนิยม** แตกต่างจากทวิลักษณ์นิยม โครงสร้างนิยมมองว่าเศรษฐกิจในและนอกระบบมีความเชื่อมโยงกันอย่างแยกไม่ออก เนื่องจากเศรษฐกิจในระบบต้องแข่งขันและต้องการลดค่าใช้จ่ายต่าง ๆ ที่มากับการอยู่ในระบบ ดังนั้นผู้ประกอบการจึงต้องลดค่าใช้จ่ายดังกล่าวด้วยการใช้การผลิตและการจ้างงานนอกระบบ

ส่วน**แนวคิดกฎนิยม** ให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์ระหว่างกิจการ/ผู้ประกอบการที่อยู่นอกระบบ กับสภาพแวดล้อมในการกำกับดูแลกิจการอย่างเป็นทางการ (formal regulatory environment) ซึ่งประกอบด้วยนโยบายรัฐบาล กฎหมาย และกฎระเบียบ (ซึ่งเป็นไปได้ว่าผู้ประกอบการธุรกิจกับรัฐบาลอาจจะสมรู้ร่วมคิดในการออกมาตรการเชิงนโยบายและกฎหมาย) แต่กระนั้นก็ตาม เฮอร์นันโด เดอร์ โซโต (Hernando der Soto) (อ้างอิงในตะวัน, 2557: 142) ให้ความเห็นว่าเศรษฐกิจนอกระบบไม่ใช่เศรษฐกิจที่ไร้ระเบียบ ทว่ามีการจัดระเบียบของตนเองที่แตกต่างไปจากระเบียบทางเศรษฐกิจที่อยู่ในระบบ และอาจจะแตกต่างไปจากระเบียบและกฎเกณฑ์ของรัฐ

อย่างไรก็ดี มาร์ธา อัลเธอร์ เชน (Martha Alter Chen, 2007) ให้ความเห็นว่า แนวคิดทั้ง 3 มีความเป็นไปได้ทั้งหมด เพราะเศรษฐกิจนอกระบบมีความหลากหลายมาก และความจริงเศรษฐกิจนอกระบบมีความสลับซับซ้อนกว่าแนวคิดที่กล่าวมาทั้งหมด โดยไม่ติดกับการมองโครงสร้าง โดยเฉพาะกับแนวคิดทวิลักษณ์นิยม การทำความเข้าใจเศรษฐกิจนอกระบบจำเป็นต้องศึกษาปฏิบัติการอันหลากหลาย ด้วยวิธีการเชิงสหวิทยาการ เพราะเศรษฐกิจนอกระบบมีลักษณะที่หลากหลายและซับซ้อน (Horodnic et al., 2017) แต่ที่แน่นอนที่สุดคือกิจการและแรงงานนอกระบบมีความเชื่อมโยงกับบริษัทในระบบในหลายกรณีนายจ้างมักอำพราง (disguised) ความสัมพันธ์ด้านการจ้างงานที่ไม่เป็นทางการ โดยใช้กฎหมายเป็นกลไก เช่น การให้เป็นผู้ประกอบการในการผลิตแบบรับเหมาช่วง (Chen, 2007: 9, Horodnic et al., 2017: 2) เพื่อ

หลีกเลี่ยงการขึ้นค่าจ้างและค่าใช้จ่ายอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับการจ้างงาน โดยภาพรวม บริษัทที่อยู่ในระบบมักจ้างงานนอกระบบ และตรงนี้เองที่มีแนวคิดเกี่ยวกับเศรษฐกิจอีกแนวคิดหนึ่งคือ**แนวคิดเรื่องความสมัครใจ** (voluntarism) ของแรงงานที่จะอยู่นอกระบบ (Chen, 2007: 9) ซึ่งถือเป็นทางเลือกทางหนึ่งของปัจเจก

เมื่อมองเศรษฐกิจนอกระบบในกรอบของเศรษฐศาสตร์การเมืองของแรงงานข้ามชาติ (political economy of transnational migration หรือ migrant and international political economy) ก็พบว่ามีความสอดคล้องกัน เนื่องจากแนวคิดนี้ให้ความสำคัญกับพลังและอำนาจของคนธรรมดา กล่าวคือ แรงงานอพยพมีความสามารถที่จะเป็นผู้แสดงทางเศรษฐกิจและการเมืองที่สำคัญ (significant economic and political actors) เพราะว่าพวกเขาไม่ได้อยู่ในกฎเกณฑ์ของรัฐ แต่ก็ยังสามารถเอาตัวรอดและสร้างสรรค์เศรษฐกิจนอกระบบได้ แนวคิดเศรษฐศาสตร์การเมืองข้ามชาติในแง่นี้จึงแตกต่างจากเศรษฐศาสตร์การเมืองของมาร์กซิสม์ คือไม่ได้มองแรงงานในฐานะที่เป็นผู้ถูกกดขี่ (exploited) จากนายจ้าง ด้วยเหตุนี้ แนวคิดนี้จึงมีประโยชน์ในการวิเคราะห์บทบาทของการย้ายถิ่นต่อการพัฒนาเศรษฐกิจจุลภาคที่เชื่อมโยงและข้ามพรมแดนระหว่างสองประเทศ ตลอดจนผลกระทบของการย้ายถิ่นต่อเศรษฐกิจมหภาคของทั้งสองประเทศ ความสัมพันธ์ระหว่างเศรษฐกิจจุลภาคและผลลัพธ์ของเศรษฐกิจมหภาคต่อการมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างรัฐ เช่น เงินส่งกลับกับการลงทุนโดยตรงจากแรงงานอพยพมีผลกระทบต่อเศรษฐกิจของประเทศบ้านเกิด ทุนของผู้อพยพเป็นสิ่งทดแทนในเชิงการเมืองโดยเฉพาะการเมืองของการเลือกตั้ง รูปแบบของเศรษฐกิจโลกาภิวัตน์ (economic globalization) นี้จึงทำงานเหมือนจักรยานสองล้อ คือทำงานร่วมกับโลกาภิวัตน์ของการเมืองภายในประเทศด้วย (Koslowski, 2005: 18-9)

หล่างถายลาน (หมู่บ้านไทยแลนด์)...ต้นทางของการส่งออกแรงงานนอกระบบชาวเวียดนามสู่ประเทศไทย

ในการทำความเข้าใจกับเครือข่ายข้ามชาติที่ส่งแรงงานเวียดนามนอกระบบเข้ามาในประเทศไทย จะเป็นไปไม่ได้เลย หากไม่เข้าใจเรื่องความสัมพันธ์ระหว่าง “เวียดเกี่ยว (Việt Kiều)” หรือชาวเวียดนามอพยพไปอาศัยในต่างประเทศ กับ “เวียดเกี่ยวโห่ยเฮือง (Việt Kiều Hội Hương)” หรือชาวเวียดนามอพยพที่กลับปิตุภูมิ เพราะเวียดเกี่ยวคือผู้ที่ประสาน/ เชื่อมโยงกับสถานประกอบการในการหางานนอกระบบให้เวียดเกี่ยวโห่ยเฮืองทำในประเทศไทย จนกระทั่งต่อมา เวียดเกี่ยวโห่ยเฮืองกลายเป็นนายหน้านำแรงงานนอกระบบจากเวียดนามเข้าสู่ประเทศไทย พวกเขาจึงมีบทบาทสำคัญในการเปิดตลาดแรงงานเวียดนามนอกระบบในประเทศไทยมาตั้งแต่ต้นทศวรรษที่ 1990 จนถึงปัจจุบัน การเป็นนายหน้าในการพาแรงงานข้ามพรมแดนกระทำด้วยการติดต่อหางาน หาที่พัก และแก้ปัญหาเมื่อแรงงานถูกตำรวจตรวจคนเข้าเมือง และตำรวจภายในประเทศจับกุม

หล่างถายลาน เป็นสถานที่ (place) ของชาวเวียดเกี่ยวโห่ยเฮือง เป็นจุดเริ่มต้นของการส่งออกแรงงานจากอำเภอกวิ่งจางและอำเภอใกล้เคียงในจังหวัดวันหวามายังประเทศไทย ทั้งยังเป็นพื้นที่ที่มีความโดดเด่นด้านวัฒนธรรม หล่างถายลานมีชื่ออย่างเป็นทางการอีกชื่อหนึ่ง แต่เพื่อปกปิดอัตลักษณ์ผู้เขียนขอใช้ชื่อว่าหมู่บ้านโมริ (Làng Mô Rí)) หมู่บ้านนี้ตั้งอยู่ในพื้นที่สูงที่อยู่ทางภาคตะวันตกของจังหวัดวันหวา ห่างจากตัวจังหวัดวันหวาประมาณ 40 กิโลเมตร เดิมเป็นพื้นที่ป่า ในช่วงปี 1963-4 พื้นที่นี้ถูกจัดสรรให้บรรดาเวียดเกี่ยวโห่ยเฮืองที่มาจากจังหวัดต่าง ๆ ในประเทศไทย ผู้ซึ่งต่างก็มีบรรพบุรุษในเวียดนามที่มีรากเหง้ามาจากต่างที่ต่างถิ่น พวกเขาทยอยกลับเวียดนามมาเรื่อย ๆ จนถึงปี 1964 จึงได้มีจำนวน 62 ครอบครัว ประมาณ 300 คนมาอยู่รวมกัน ก่อนการสร้างบ้านพวกเขาต้องอาศัยอยู่กับกลุ่มชาติพันธุ์ไท ที่หมู่บ้านวิงวิง (นามสมมติ) ที่อยู่ติดกัน พร้อม ๆ กันไปกับการสร้างบ้านของ

ตนเองและหักล้างถางพงเพื่อทำการเกษตรและผลิตสินค้าต่าง ๆ ในรูปของคอมมูนในระบบเศรษฐกิจแบบวางแผน ชีวิตของพวกเขาในช่วงเวลานั้นได้รับความยากลำบากมาก

พวกเขายังถูกจับตามองโดยนโยบายของรัฐ บนความไม่ไว้วางใจว่าจะรักและภักดีต่อชาติเวียดนามจริงหรือไม่ เนื่องจากพวกเขาไปอยู่ประเทศไทยหลายสิบปี หลายคนเกิดในประเทศไทยด้วยซ้ำไป พวกเขาเคยถูกนับว่าเป็นคน “ต่างชาติ” มาก่อน ความพยายามในการให้มาอยู่รวมกันเป็นหมู่บ้านเดียวก็ทำให้ง่ายต่อการจับตา ตรวจสอบ/ ควบคุมโดยรัฐบาลสังคมนิยม อย่างไรก็ดี ในปี 1996 เป็นจุดเปลี่ยนที่สำคัญของหมู่บ้านแห่งนี้ เนื่องจากมีการตั้งอำเภอใหม่ที่แยกออกมาจากอำเภอโจวซวนมาเป็นอำเภอกวิ่งจาง ซึ่งศูนย์กลางของอำเภอกวิ่งจางอยู่ที่หล่างถายลานพอดี พื้นที่นี้จึงมีทั้งเจ้าหน้าที่รัฐ พ่อค้า นักธุรกิจ เข้ามาซื้อที่ดินเพื่อสร้างที่อยู่อาศัยและทำธุรกิจ หล่างถายลานจึงกลายเป็นพื้นที่ที่เป็นศูนย์กลางทางเศรษฐกิจและการศึกษาท้องถิ่นแห่งใหม่ ทั้งยังมีความหลากหลายทางวัฒนธรรม ที่สำคัญคือเป็นพื้นที่ที่มีความโดดเด่นกว่าที่อื่น ๆ เพราะที่นี่มีการผสมผสานระหว่างวัฒนธรรมไทยและวัฒนธรรมเวียดนาม

ตั้งแต่หล่างถายลานกลายเป็นศูนย์กลางของอำเภอกวิ่งจางจนถึงต้นทศวรรษที่ 2010 ได้มีความพยายามกดดันให้เวียดเกี่ยวโห่ยเฮืองที่หล่างถายลานขายที่ดินเพื่อให้เจ้าหน้าที่รัฐและนักธุรกิจคนนอกเข้ามาอยู่ปะปน นัยหนึ่งคือการซื้อที่ดินที่มีศักยภาพในฐานะศูนย์กลางความเจริญของท้องถิ่น แต่อีกนัยหนึ่งคือวิธีการใหม่ที่รัฐบาลท้องถิ่นควบคุมพื้นที่และเวียดเกี่ยวโห่ยเฮืองด้วยการมาอยู่ใกล้เพื่อการจับตาอย่างใกล้ชิด เนื่องจากตั้งแต่ต้นทศวรรษ 1990 เป็นต้นมา พื้นที่นี้เป็น 1) ศูนย์กลางของการส่งแรงงานข้ามชาตินอกระบบในจังหวัดวันหวา 2) การเป็นจุดกระจายของสินค้าหนีภาษีจากประเทศไทย และ 3) เป็นพื้นที่ที่มีการลักลอบค้าสัตว์และผลิตภัณฑ์จากป่าข้ามชาติ จนปัจจุบัน สำหรับเหตุผลในข้อ 1 ผู้เขียนจะได้ขยายความต่อไป ส่วนเหตุผลข้อ 2 และ 3 ผู้เขียนไม่ขอกล่าวถึงเพราะอยู่นอกเหนือขอบเขตของบทความชิ้นนี้

แม้ปัจจุบันมีคนนอกเข้ามาอยู่ปะปนราว 1 ใน 3 ของประชากรหล่างถายลาน กระนั้นก็ตาม เนื่องจากเป็นพื้นที่รัฐบาลจับตาในทางการเมืองมาตั้งแต่อดีต หล่างถายลานจึงเป็นพื้นที่ที่มีความอ่อนไหวทางการเมืองสูง แม้ในปัจจุบัน การข้ามแดนไป-มาเกือบจะเสรีของแรงงานนอกระบบและสินค้าหนีภาษีจากประเทศไทยก็เป็นสิ่งรัฐบาลเวียดนามไม่ค่อยสบายใจนัก เพราะไม่สามารถควบคุมการเคลื่อนย้ายของประชากรและสินค้าให้มาอยู่ในระบบได้ทั้งหมด แต่ก็ไม่สามารถห้ามปรามได้ เพราะปัญหาการว่างงานสูงยังเป็นปัญหาหนักหนาในสังคมเวียดนามอยู่ การเข้ามาพักอาศัยและสนทนากับชาวบ้านของคนแปลกหน้าอย่างผู้เขียน (ชาวไทย) จึงเป็นสิ่งที่อ่อนไหวเช่นกัน ไม่ว่าจะสัมพันธ์กับกลุ่มเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่น หรือนายหน้าผู้ส่งออกแรงงาน-ขนสินค้าข้ามแดน ผู้เขียน (ชาวเวียดนาม) กล่าวแก่ข้าพเจ้าว่าเขากับผู้อำนวยการสำนักวิจัยสังคมและการพัฒนา มหาวิทยาลัยห่งดึ๊ก ซึ่งเป็นสถาบันที่ดูแลงานวิจัย (host institute) ต้องใช้ตำแหน่งและของกำนัลในการเจรจากับเจ้าหน้าที่ท้องถิ่นหลายคน หลายระดับ เพื่อให้ข้าพเจ้าเข้าพักอาศัยที่หล่างถายลานและเก็บข้อมูลงานวิจัยในพื้นที่นี้ได้ หากเป็นหมู่บ้านอื่น การเข้าไปเก็บข้อมูลก็จะง่ายกว่านี้ ข้าพเจ้าเคยผ่านงานภาคสนามที่เวียดนามมาประมาณ 15 ปี ก็พบว่าเป็นจริง ดังนั้น ในการเก็บข้อมูล ข้าพเจ้าจึงต้องระวังในการตั้งคำถามและไม่รีบร้อนในการหาข้อมูลจนเกินไป รวมทั้งหลีกเลี่ยงประเด็นที่เปราะบางและประเด็นที่เป็นความขัดแย้งกับรัฐบาลเวียดนามด้วย

กำเนิด พัฒนาการ และการสะสมทุนของนายหน้าผู้พาแรงงานเวียดนามนอกระบบมายังประเทศไทย

เป็นที่น่าสนใจว่าผู้ที่เป็นนายหน้านำแรงงานนอกระบบส่งมายังประเทศไทย โดยเฉพาะก่อนทศวรรษที่ 2010 (เท่าที่ผู้เขียนพบในเวลานี้) ทั้งหมดเป็น “ผู้หญิง” (ต่อมาในช่วงไม่ถึง 10 ปีมานี้จึงเริ่มมีนายหน้าที่เป็นผู้ชาย) และที่น่าสนใจกว่านั้นคือนายหน้ารุ่นบุกเบิกกลับไม่ใช่คนเชื้อสายเวียดนามทว่าเป็น “หญิงไทย” หรือ “หญิงลูกครึ่งไทย” ที่ได้สามีเป็นเวียดเกี่ยวโห่ยเฮือง

นายหน้าคนต่อ ๆ มาจึงเป็นเวียดเกี่ยวโห่ยเฮืองหรือลูกหลานของเขา ประมาณสามทศวรรษต่อมาจึงมีนายหน้าที่เป็นผู้ชาย (แม้เป็นส่วนน้อย) ที่เป็นคนเวียดนาม นอกจากนี้ นายหน้ายังมีหน้าที่ความรับผิดชอบที่เปลี่ยนไป ปัจจุบันนายหน้าที่อำเภอกวิ่งจางมีประมาณ 10 กว่าคน แต่ถ้าทั้งจังหวัดวันหวามีประมาณ 30-40 คน ส่วนใหญ่เป็นผู้หญิง

เพื่อการทำความเข้าใจการกลายมาเป็นนายหน้าส่งแรงงานข้ามชาติ บทบาทและความสำคัญของนายหน้าต่อตลาดแรงงานนอกระบบข้ามชาติ ตลอนจนการสะสมทุนต่าง ๆ เพื่อเป็นนายหน้า บทความนี้จึงแบ่งนายหน้าเป็น 2 รุ่น คือนายหน้ารุ่นบุกเบิกหรือรุ่นแรก (ต้นทศวรรษ 1990-ประมาณปี 2010) และนายหน้ารุ่นหลังหรือรุ่นใหม่ (หลังจากปี 2010 โดยประมาณจนถึงปัจจุบัน) ทั้งสองรุ่นมีลักษณะที่แตกต่างกัน กระนั้นก็ตาม สิ่งที่เหมือนกันของนายหน้าสองรุ่นในการส่งแรงงานข้ามชาติไปยังประเทศไทย คือมีลักษณะของการพาแรงงาน “ร่วมหัวจมท้าย” ข้ามด่านชายแดนเวียดนาม-ลาว ลาว-ไทย ไปด้วยกันด้วยรถบัสจนถึงจังหวัดสันติ ทั้งนี้โดยมีรายละเอียดดังนี้

นายหน้ารุ่นบุกเบิก (ต้นทศวรรษ 1990-ประมาณปี 2010)

นายหน้ารุ่นบุกเบิก คือนายหน้าที่เคยเป็นแรงงานข้ามชาติเมื่อต้นทศวรรษที่ 1990 พวกเธอมีความสามารถ (ทุนมนุษย์) ทุนทางสังคมและทุนทางวัฒนธรรมที่ซึ่งเป็นเงื่อนไขที่สำคัญในการเป็นนายหน้าคือ **ประการแรก** ความสามารถในการพูดภาษาไทยที่ชัดและคล่องแคล่วจนแยกไม่ออกว่าพวกเธอเป็นคนต่างชาติ ไม่ว่าจะเพราะพวกเธอเป็นคนไทยแต่มาได้สามีเวียดนามหรือเป็นลูกครึ่งไทย-เวียดนาม หรือเพราะโตเป็นสาวที่เมืองไทยก็ตาม สิ่งนี้เป็นทั้งทุนมนุษย์และทุนทางวัฒนธรรม **ประการที่สอง** พวกเธอเป็นผู้หญิง นายหน้ายุคบุกเบิกนี้มีประมาณ 12 คน ทั้งหมดเป็นหญิงวัยกลางคน ในการบุกเบิกที่ยังไม่มีระเบียบทางสังคมของการส่งแรงงานนอกระบบไปยังประเทศไทยจึงต้องการความไว้ใจ ดังนั้น ความเป็นหญิงจึงเป็นสิ่งที่ครอบครัวของแรงงานไว้ใจมากกว่าการให้เดินทางกับผู้ชาย นอกจากนี้ การติดต่อ

ประสานงานต่าง ๆ เป็นงานที่มีลักษณะ “จุกจิก” และ “ไม่เป็นระบบ” หรือเป็น “เหวี่ยกหลัดหวัด (việc lặt vặt)” (ในภาษาเวียดนาม) ได้กำไรไม่มาก จึงเป็นงานที่ผู้ชายในยุคสมัยนั้นมักไม่ค่อยทำ ถือได้ว่าความเป็นหญิงคือทุนทางวัฒนธรรมหนึ่งที่สำคัญต่อการบุกเบิกภารกิจนี้ **ประการที่สาม** เพราะเคยเป็นแรงงานข้ามชาติมาก่อน พวกเธอจึงมีความสามารถในการสร้างเครือข่ายทั้งกับนายจ้างชาวไทยหลายคน กับนายหน้าที่ด่านชายแดน และกับเจ้าหน้าที่รัฐ อันเป็นการสะสมทุนทางสังคมที่สำคัญยิ่ง

พวกเธอทำหน้าที่พาแรงงานข้ามแดนจากหล่างถายลานและหมู่บ้านอื่น ๆ ในอำเภอกวิ่งจางไปทำงานที่ประเทศไทยด้วยทางรถยนตร์ ทั้งจัดหายานพาหนะ ดำเนินการกับด่านชายแดนของทั้ง 3 ประเทศ เมื่อไปถึงจังหวัดสันติแล้ว พวกเธอต้องจัดหาที่พัก อาหาร และจัดหาพาหนะเพื่อพาแรงงานไปพบนายจ้าง ด้วยเหตุนี้ นายหน้าจึงไม่สามารถนำแรงงานไปทำงานที่เมืองไทยได้คราวละมาก ๆ แต่ถ้าแรงงานข้ามแดนไปในจำนวนน้อย พวกเธอก็จะได้ไม่คุ้มเสีย โดยเฉลี่ยพวกเธอจะนำแรงงานไปได้ประมาณครั้งละ 6-12 คน อย่างไรก็ดี โดยส่วนใหญ่ นายหน้าคนหนึ่งพาคนไปทำงานเพียง 5-10 คน/ครั้ง การพาคนไปได้คราวละไม่มากนักเพราะต้องรับผิดชอบดูแลคนเดียวตั้งแต่ต้นทางจนถึงปลายทาง คือพาขึ้นรถจากหล่างถายลานและส่งจนถึงสถานประกอบการของนายจ้าง

อย่างไรก็ดี เนื่องจากข้อจำกัดในการเก็บข้อมูลจากนายหน้ายุคแรก เพราะส่วนใหญ่เสียชีวิตหรือชราภาพมากแล้ว บางคนก็ไม่ได้อยู่ที่หล่างถายลานแต่ไปอยู่ที่ภาคอีสาน ประเทศไทย และเลิกอาชีพนายหน้าไปนานแล้ว ผู้เขียนไม่สามารถหาที่อยู่ได้ รวมทั้งบางคนยากที่ผู้เขียนจะเข้าถึง เพราะตัวเขาหรือครอบครัวเขามีอาชีพค้าขายผลิตภัณฑ์จากป่าซึ่งผิดกฎหมาย จึงระมัดระวังอย่างยิ่งในการพูดคุยกับผู้เขียน ดังนั้น ในที่นี้ผู้เขียนจะกล่าวถึงชีวิตและกระบวนการเป็นนายหน้าของ 1) บ่าส่าและบ่าแตง (บ่าส่า เสียชีวิตแล้ว ส่วนบ่าแตงไปอยู่ชัยภูมิ ทั้งสองเป็นนายหน้าที่ผู้เขียนเก็บข้อมูลจากชาวบ้าน

หล่างถายลาน ซึ่งเป็นนายหน้าร่วมสมัยกัน และบางคนเป็นแรงงานที่ทั้งสองคนพาไปหางานทำที่ประเทศไทย) 2) บ่าตู๋เอวียน และ 3) โกติ่ง

1) บ่าส่าและบ่าแตง

"บ่าส่า" (ปัจจุบันเสียชีวิตแล้ว) และ "บ่าแตง" คือคนไทยและลูกครึ่งไทย (ตามลำดับ) เป็นสองคนมีสัญชาติไทย พวกเธอเป็นคนแรกของหล่างถายลานที่กลับไปเมืองไทย[5] ทั้งสองคนมีสามีเป็นเวียดเกี่ยวโห่ยเฮือง บ่าส่าเป็นคนไทยอีสานอพยพตามสามีมายังเวียดนาม ในปี 1963 ส่วนบ่าแตงอพยพตามบิดา (ชาวเวียดนาม) และมารดา (ชาวไทย) มาที่เวียดนาม (บ่าแตงได้รับสัญชาติไทยตามมารดาทั้งยังเกิดในประเทศไทย) ต่อมาเธอได้แต่งงานกับเวียดเกี่ยวโห่ยเฮืองที่หล่างถายลานนี้ เมื่อเวียดนามเปลี่ยนระบอบเศรษฐกิจจากเศรษฐกิจแบบวางแผนจากส่วนกลางเป็นเศรษฐกิจตลาดเสรีในเดือนธันวาคม 1986 ซึ่งเป็นโอกาสที่เปิดกว้างให้มีการเคลื่อนที่ของคน เงินตรา และสินค้า ดังนั้น ในปี 1987 บ่าส่าและบ่าแตงจึงชวนกันไปพบเจ้าหน้าที่ฑูตไทยที่กรุงฮานอย แสดงตัวเป็นคนไทยและขอความช่วยเหลือให้พาพวกเธอกลับไปเยือนเมืองไทย เพราะพวกเธอทนต่อความลำบากที่เวียดนามไม่ได้[6] ซึ่งก็ประสบความสำเร็จ พวกเธอสามารถกลับไปเยือนประเทศไทยได้ในปี 1988

หลังจากนั้น พวกเธอเดินทางไป ๆ มา ๆ ระหว่างประเทศไทยและเวียดนามหลายครั้ง ต่อมาบ่าส่าจึงได้เลิกร้างกับสามีชาวเวียดนาม กลับมาตั้งรกรากใหม่อีกครั้งที่ประเทศไทย ไม่นานเธอก็ได้พาตัวลูกสาวกลับไปอยู่ในประเทศไทย และขอสัญชาติไทยให้ลูกสาวด้วย อย่างไรก็ดี องซุย ผู้ใหญ่บ้านหล่างถายลาน กล่าวแก่ผู้เขียน[7] ว่าหญิงไทยในหมู่บ้านนี้ (คือคนที่มีสามีเป็นเวียดนามแล้วติดตามสามีมาเวียดนาม) เมื่อมีการเปิดประเทศหรือมีโอกาสกลับเมืองไทย พวกเขาทั้งหมดทิ้งสามีและกลับไปประเทศไทย ใช้สัญชาติไทย รวมทั้งนำเอาบุตรไปอยู่ในประเทศไทยและขอสัญชาติไทยให้บุตรด้วย ต่อมาพวกเธอก็ได้สามีใหม่ที่ประเทศไทย

ในปี 1989 เมื่ออยู่ประเทศไทย บ่าส่าได้ไปเป็นแรงงานรับจ้างในโรงงานเย็บผ้าแห่งหนึ่งที่ตำบลบ้านส้มเปรี้ยว (นามสมมติ) อำเภอและจังหวัดแห่งหนึ่งในภาคกลางของประเทศไทย ด้วยการแนะนำงานโดยบ่ากิมทู ซึ่งเป็นเพื่อนของบ่าส่าเมื่อครั้งพวกเธอยังเป็นสาววัยรุ่นอยู่ที่อีสาน (ก่อนอพยพกลับมาที่เวียดนาม) เมื่อทำงานไปได้ระยะหนึ่งเธอพบว่าโรงงานเย็บผ้าที่นั่นต้องการแรงงานเพิ่ม เธอจึงพาคนจากหล่างถายลานข้ามมาทำงานเย็บผ้าที่บ้านส้มเปรี้ยว อันเป็นจุดเริ่มต้นของเครือข่ายข้ามแดนที่มาจากปฏิบัติการจากเบื้องล่าง (from below) นอกจากนี้ เธอยังจัดหาแรงงานไปทำงานเป็นคนรับใช้ในบ้านของคนไทยด้วย เมื่อบ่อยครั้งเข้า การเป็นนายหน้าจึงกลายเป็นอาชีพของบ่าส่า บ่าส่าทำอาชีพนี้ได้ไม่นานก็เลิกทำ เพราะผลตอบแทนไม่คุ้มค่า โกติ่ง นายหน้ารุ่นต่อมาวิจารณ์การเป็นนายหน้าของบ่าส่าว่า “บ่าส่างูบ่าเคิมโซ่วโดว บ่าบิเหลื่อเหยี่ยว” (บ่าส่าไม่ฉลาด บ่าส่าเลยไม่รวย โดน (แรงงาน) โกงเยอะ) ต่อมาบ่าส่าจึงเลิกเป็นนายหน้า เธอทิ้งสามีชาวเวียดนามและได้สามีใหม่เป็นคนไทย แต่ไม่มีลูกกับสามีใหม่ เธออยู่ที่ประเทศไทยจนเสียชีวิตที่นั่นเมื่ออายุ 70 กว่า (หรือประมาณ 10 ปีที่ผ่านมา) ส่วนลูกที่เกิดจากสามีชาวเวียดเกี่ยวโห่ยเฮืองก็ยังอาศัยอยู่ที่หล่างถายลาน แต่ไม่มีใครยึดอาชีพนายหน้าส่งออกแรงงานเหมือนบ่าส่า ส่วนบ่าแตง ซึ่งเป็นคนไทยที่กลับไปเยือนประเทศไทยพร้อมบ่าส่าก็ไม่ได้ทำอาชีพนายหน้าอย่างจริงจัง (อาจจะมีบ้างบางครั้งที่พาแรงงานที่นี่ไปหางานทำที่ประเทศไทย) ปัจจุบันบ่าแตงอาศัยอยู่ที่ภาคอีสานในประเทศไทย เธอได้หย่าขาดจากสามีชาวเวียดนามและแต่งงานใหม่กับคนไทย ส่วนสามีชาวเวียดนามก็มีภรรยาใหม่เป็นคนเวียดนาม

2) บ่าตู๋เอวียน

บ่าตู๋เอวียน เป็นนายหน้าที่มีชื่อเสียงเป็นรู้จักกันอย่างกว้างขวางในย่านนี้ เธอเป็นคนที่พาชาวกวิ่งจางไปทำงานที่เมืองไทยมากที่สุด ทั้งยังเป็นคนที่ยึดอาชีพนายหน้าที่นานที่สุดในกวิ่งจาง (ปี 1996-2013 หรือ 17 ปี) เธอเป็นคนเวียดเกี่ยวโห่ยเฮือง ปัจจุบัน (ปี 2022) อายุ 80 ปี เกิดที่จังหวัด

แห่งหนึ่งในภาคอีสาน ประเทศไทย เธอเป็นคนเดียวในครอบครัวฝ่ายบิดา-มารดาของตนเองที่อพยพกลับมายังเวียดนาม เนื่องจากติดตามสามีที่เป็นชาวเวียดเกี่ยว พี่น้องของเธอทุกคนยังอยู่ที่ประเทศไทยและได้สัญชาติไทยแล้ว ตอนที่เธอมาเวียดนาม เธออายุได้ 22 ปี และมีบุตรแล้ว 2 คน เธอมามีบุตรเพิ่มที่หล่างถายลานอีก 7 คน รวมมีบุตร 9 คน (เสียชีวิต 1 คน) ในปี 1987 บ่าตู๋เอวียนกลับไปเยี่ยมบ้านที่ประเทศไทยแต่ยังไม่ได้ทำงานเพราะในเวลานั้นเธอยังมีกิจการค้าขายสัตว์ป่าและผลิตภัณฑ์หายากจากป่า ซึ่งเป็นกิจการในครอบครัวอยู่

หลังจากสามีเสียชีวิตในปี 1994 ในปีถัดมารัฐบาลเวียดนามห้ามทำการค้าขายสัตว์ป่าและผลิตภัณฑ์หายากจากป่า บ่าตู๋เอวียน ซึ่งจริง ๆ แล้วควรจะร่ำรวยมากจากการค้าขายสิ่งเหล่านี้มากว่า 15 ปี กลับไม่ได้รวย เพราะมักเล่นการพนัน (ไพ่) จนเกือบหมดตัว จึงได้ไปเป็นแรงงานรับจ้างที่จังหวัดในภาคกลาง ในปี 1996 บ่าตู๋เอวียนในวัย 54 ปี ทำงานได้ไม่กี่เดือน จึงย้ายไปทำงานร้านอาหารที่จังหวัดทางภาคใต้ได้ 3 ปี ด้วยความช่วยเหลือจากพี่น้องร่วมอุทรที่อยู่เมืองไทย ด้วยเหตุที่มีเครือข่ายญาติพี่น้องที่ประเทศไทยอย่างกว้างขวาง กอรปกับการเดินทางไป ๆ มา ๆ หลายสถานที่ โดยเฉพาะการทำงานในประเทศไทยซึ่งไม่ได้จำกัดอยู่เพียงจังหวัดในภาคใต้และภาคกลาง ทำให้บ่าตู๋เอวียนรู้จักผู้คนหลากหลาย ทั้งยังพูดภาษาไทยสำเนียงกรุงเทพฯ ได้ชัดมาก (แม้แต่การสนทนากับข้าพเจ้า บางครั้งก็ใช้ภาษาไทยในการสนทนา) นับเป็นทุนทางสังคมและวัฒนธรรมที่บ่าตู๋เอวียนได้สะสมไว้

ดังนั้น ในปี 2001 บ่าตู๋เอวียนเริ่มพาคนหล่างถายลานไปทำงานที่เมืองไทย จากนั้นเธอจึงได้พัฒนาตัวเองไปเป็นนายหน้าเต็มขั้น ต่อมาเธอจึงกลายเป็นผู้ที่มีลูกค้าและผู้รู้จักมากที่สุดในยุคนั้น การพาคนไปเมืองไทยของบ่าตู๋เอวียนไปได้เพียงคราวละ 5-6 คน เดือนละ 2-3 ครั้งเท่านั้น เพราะแต่ละครั้งใช้เวลาเกือบ 10 วัน เนื่องจากต้องพาแรงงานไปส่งถึงสถานประกอบการแต่ละแห่ง ไปได้วันละ 2-3 คน ดังนั้น บ่าตู๋เอวียนก็จัดที่พักและอาหารแก่

แรงงานก่อนที่จะนำไปส่งยังสถานประกอบการ หากแรงงานพบปัญหาไม่สามารถทำงานในสถานประกอบการแห่งนั้นได้ ไม่ว่าจะด้วยเหตุผลใดก็ตาม รวมทั้งการถูกตำรวจจับ บ่าตู๋เอวียนก็ต้องไปนำตัวออกมาแล้วหางานให้ใหม่ หากถูกตำรวจจับก็ต้องติดต่อคนไทย (เวียดเกี่ยวที่ได้สัญชาติไทย) มาประกันตัว เมื่อเสร็จสิ้นภารกิจของการส่งแรงงานไปยังสถานประกอบการแล้ว เธอมักซื้อของ (หนีภาษี) จากประเทศไทยกลับมาขายที่เวียดนาม อันเป็นรายได้เสริมอีกทางหนึ่ง เพราะลำพังเพียงแค่ค่าบริการนายหน้าที่น้อยนิด ไม่สามารถทำกำไรได้คุ้มค่า บ่าตู๋เอวียนนับว่าเป็นนายหน้าบุกเบิกคนหนึ่งที่มีชื่อเสียงในการดูแลแรงงานข้ามแดน เธอเป็นผู้มีบทบาทสำคัญในการสร้างระเบียบทางสังคมของการส่งออกแรงงานข้ามชาติก็ว่าได้

บ่าตู๋เอวียนเลิกเป็นนายหน้าเมื่อปี 2018 เพราะสุขภาพร่างกายที่ไม่เอื้ออำนวย เธอมักเป็นโรคปวดเมื่อยตามร่างกายโดยเฉพาะที่หลังและขา เพราะต้องเดินทางทางรถยนต์ในแต่ละครั้งประมาณ 30 ชั่วโมง ไป-กลับก็ 60 ชั่วโมง รวมเวลาที่เป็นนายหน้า 17 ปี เธอกล่าวว่านายหน้าในหล่างถายลานรุ่นบุกเบิกรุ่นเดียวกับเธอซึ่งมีประมาณ 5-6 คนนั้น ตอนนี้มีอายุมากแล้วเลิกทำอาชีพนี้ไปหมดแล้ว ปัจจุบันบ่าตู๋เอวียนอยู่กับบุตรชายและสะใภ้ ซึ่งมีธุรกิจร้านขายสินค้าไทยและเวียดนามขนาดใหญ่ในหล่างถายลาน ป้ายร้านค้าที่เป็นรูปหญิงไทยห่มสไบ และข้อความที่บ่งบอกว่าร้านนี้ขายของจากประเทศไทย ลูกหลานของเธอเป็นผู้ดูแลกิจการ ส่วนเธอนั้นเพียงกำกับและใช้ชีวิตบั้นปลายอย่างสงบบนเตียงนวดไฟฟ้า หรือไม่ก็ไปเล่นไพ่ที่บ้านลูกสาวอีกคนที่อยู่ในหล่างถายลานแทบทุกวัน

3) โกติ่ง

“โกติ่ง” เป็นผู้ที่ข้าพเจ้าไปอาศัยพักอยู่ด้วยในช่วงเวลาที่ไปเก็บข้อมูลในหล่างถายลานทุกครั้ง โกติ่งพูดภาษาไทยคล่องมาก มีสำเนียงคล้ายคนไทยภาคอีสานที่พูดสำเนียงกรุงเทพฯ โกติ่ง เกิดที่เมืองไทยในครอบครัวของชาวเวียดเกี่ยวเมื่อ ค.ศ. 1955 เธอมีชื่อไทยทั้งชื่อเล่นและชื่อจริงด้วย ปัจจุบัน

อายุ 69 ปี เธอเรียนหนังสือไทยถึงชั้นประถม 2 โกติ่งกล่าวว่าในเวลานั้นเธออ่านหนังสือได้ทั้งภาษาไทยและภาษาเวียดนาม (ด้วยการเรียนภาษาเวียดนามในครอบครัว) เมื่อปี 1964 ในวัย 9 ขวบ เธอเดินทางติดตามบิดา-มารดาซึ่งเป็นเวียดเกี่ยวกลับมาเวียดนาม ด้วยเรือหมายเลข 72 (จากเรือทั้งหมด 74 ลำ) โกติ่งอาศัยอยู่ที่อำเภอกวิ่งจางคนเดียวมานานหลายปี หลังจากที่ลูกชาย 2 คน ลูกสาว 1 คน ไปทำงานที่อื่น ลูกชายคนที่สองไปทำงานที่ไต้หวันได้ประมาณ 5 ปี และก็กลับมาอยู่ที่กวิ่งจางอย่างถาวรเมื่อต้นปี 2020 ที่ผ่านมา ลูกชายคนโตทำงานเป็นทหารที่จังหวัดด่งนาย (Đồng Nai) ภาคใต้ของประเทศ ส่วนลูกสาวคนโตได้สามีเป็นคนไทย ซึ่งทำงานและอาศัยที่ตำบลบ้านส้มเปรี้ยว อำเภอและจังหวัดแห่งหนึ่งในภาคกลางของประเทศไทย (สถานที่ที่บ่าส่าเคยมาทำงาน) ส่วนสามีโกติ่งนั้นเสียชีวิตไปแล้วตั้งแต่ปี 1974 ในเวลานั้นเธออายุเพียง 39 ปี

ด้วยความที่เป็นแม่เลี้ยงเดี่ยวที่ต้องเลี้ยงดูลูก 3 คน หลังสามีเสียชีวิต โกติ่งจึงต้องมาหางานทำในประเทศไทย โดยอาศัยบ่าส่าพาไปทำงานในปี 1997 ครั้งแรกที่ไป เธอทำงานเป็นคนรับใช้ในบ้านที่จังหวัดแห่งหนึ่งในภาคอีสาน พร้อมบุตรสาว ได้เงินเดือน ๆ ละ 2,000 บาท/ คน ซึ่งถือว่าเป็นเงินเดือนที่น้อยมาก (ในปีนั้นค่าแรงขั้นต่ำอยู่ที่ 157 บาท) แต่โกติ่งกล่าวว่า *"ยังดีกว่าการรับค่าแรงเดือนละ 300,000 ด่อง ที่เวียดนาม"* ต่อมามีผู้แนะนำให้ไปทำงานเป็นคนรับใช้ในบ้านที่จังหวัดสันติ ในภาคกลาง ซึ่งมีรายได้ดีกว่า คือได้เงินเดือน ๆ ละ 4,000 บาท แต่บุตรสาวไม่ไปด้วยเพราะทางเจ้าของบ้านขึ้นเงินเดือนให้ 3,000 บาท บุตรสาวจึงอยู่ที่บ้านเดิม เมื่อโกติ่งไปทำงานที่จังหวัดสันติเพียงลำพังก็รู้สึกเหงามาก ทำงานได้เพียงครึ่งเดือนก็ขอกลับไปเยี่ยมบุตรสาว เจ้าของบ้านให้เงินเดือนเพียงแค่ครึ่งเดือน เพราะกลัวโกติ่งไม่กลับมาทำงาน สุดท้ายโกติ่งก็ไม่ได้กลับมาทำงานจริง ๆ เธอไปหางานทำที่โรงงานแทนที่จะกลับไปที่บ้านหลังนั้น

โกติ่งไปทำงานที่ประเทศไทยได้ประมาณ 11 ปีก็เริ่มทำอาชีพนายหน้า เธอทำอาชีพนี้ในระหว่างปี 2008-2010 โกติ่งทำอาชีพนายได้เพียง 3 ปีก็เลิก เพราะในเวลานั้นมีคนทำอาชีพนี้จำนวนไม่น้อย ยิ่งไปกว่านั้นเธอถูกแรงงานที่ตนเองพาไปทำงานโกงค่านายหน้าหลายครั้ง โกติ่งกล่าวแก่ผู้เขียน (แปลเป็นไทย) ว่า[8]

> *เวลาเราส่งเขา (แรงงานข้ามชาติ) ไป (ทำงานในเมืองไทย) เขาไม่มีเงิน (ค่าใช้จ่ายในการหางาน รวมทั้งค่าบริการของนายหน้า) เราก็ให้เขาติดเงิน (เมื่อเขา) อยู่ไปสักพัก เขาเจอเพื่อน รู้ช่องทาง พูดภาษาไทยได้ เขาเปลี่ยนนายจ้าง เปลี่ยนซิม (โทรศัพท์) หนีไปเลย ตามตัวไม่ได้ เพราะไม่ใช่คนที่หล่างถายลาน*

สำหรับที่อื่น เป็นที่รู้กันโดยทั่วไปว่า แรงงานมักถูกนายหน้าคดโกง (Belanger & Wang, 2013) แต่สำหรับที่นี่กลับตรงกันข้ามนายหน้ามีความเสี่ยงต่อการถูกโกง ทั้งยังได้ไม่คุ้มเสีย หลายคนจึงเลิกอาชีพนี้ไป เช่นโกติ่งเป็นต้น นายหน้าจึงต้องมีแนวทางปฏิบัติใหม่ (อันเป็นระเบียบทางสังคมใหม่ ซึ่งจะได้ขยายความต่อไป) ในการเลือกคนที่ตนจะให้เดินทางไปด้วย ว่าต้องเป็นญาติหรือคนในย่านเดียวกัน หากไม่เช่นนั้นก็ต้องรู้จักบ้าน หรืออย่างน้อยที่สุดก็ต้องจ่ายค่าบริการนายหน้าอย่างเต็มจำนวนจึงจะพาข้ามไปประเทศไทย ในเวลาต่อมา โกติ่งก็เรียนรู้ว่าเพื่อป้องกันไม่ให้ถูกโกงจากแรงงานข้ามชาติ คือการบอกให้นายจ้างหักเงินเดือนของแรงงานเหล่านั้นมาให้นายหน้า ไว้เป็นค่าบริการนายหน้าและค่าใช้จ่ายเพื่อการหางานทำ (ที่นายหน้าสำรองจ่ายออกไปก่อน) สิ่งนี้ก็เป็นระเบียบทางสังคมใหม่ที่ป้องกันการถูกแรงงานโกง

4) นายหน้าคนอื่น ๆ

นอกจากบ่าส่า บ่าตู๋เอวียน และโกติ่งแล้ว ที่หล่างถายลานยังมีนายหน้าอีกหลายเช่น บ่ากิมทู บ่าหย๋อ บ่าทวา บ่าเจือง และบ่าเหล้ง บ่าเหล้งเหมือนบ่าแตง เธอเป็นลูกครึ่ง มีบิดาเป็นชาวเวียดนาม มารดาเป็นคนไทย เธอมีสัญชาติไทยตามมารดาและโดยการเกิด บ่าเหล้งตามบิดาและมารดาที่อพยพ

กลับมาอยู่ที่หล่างถายลาน ต่อมาได้แต่งงานกับเวียดเกี่ยวโห่ยเฮือง ณ ที่แห่งนี้ บ่าเหล้งมีโอกาสไป-กลับเมืองไทยและเวียดนามบ่อยครั้ง และมีประสบการณ์เช่นเดียวกับบ่าส่า เส้นทางการพาแรงงานข้ามชาติชาวเวียดนามจึงไม่ค่อยแตกต่างจากบ่าส่านัก

นอกจากนี้ ที่กวิ่งจางยังมีนายหน้ามือสมัครเล่นที่ไม่ได้ทำเป็นอาชีพ เช่นบ่าฮวาและจิลิวลี เป็นต้น พวกเขาพาญาติและเพื่อนบ้านไปทำงานด้วยกัน ตามคำขอของนายจ้างของตน โดยคิดเงินเป็นเงินลงขันรวม ๆ กันเป็นค่าใช้จ่ายในการเดินทาง อาหาร ค่าที่พัก และที่สำคัญคือต้องมีค่าใช้จ่ายในการติดต่อกับนายหน้าที่พาข้ามแดน บางครั้งนายหน้าสมัครเล่นก็ต้องออกเงินให้ไปก่อน แต่มีหลายครั้งที่เมื่อแรงงานซึ่งเป็นญาติ/ คนคุ้นเคยกันไม่คืนเงินให้เมื่อตนเองมีรายได้ ก็ไม่กล้าทวงถาม เพราะโดยวัฒนธรรมเวียดนามเหนือ[9] หากเงินไม่มากนัก บนความสัมพันธ์ฉันท์ญาติพี่น้องและคนสนิท เขามักไม่ทวงถามเงินกัน เพราะมันจะหมดเสียซึ่ง “tình cảm (tình cảm)” (ความรู้สึกที่ดีต่อกัน) และสะท้อนว่าคนที่ให้ยืมเงิน/ ออกเงินให้ไปก่อนนั้นเป็นคนใจไม่กว้าง หรือไม่มี “đức” (ดึ๊ก-ศีลธรรม) มากพอ

โดยสรุป จากการปฏิบัติการทางสังคมของนายหน้ารุ่นบุกเบิกในการส่งแรงงานเข้ามาทำงานในประเทศไทยได้กลายเป็นบรรทัดฐาน ระบบและกฎเกณฑ์บางอย่าง อันเป็นแบบแผนของพฤติกรรม ซึ่งก็คือ “ระเบียบทางสังคม (social orders)” ของการส่งออกแรงงานข้ามแดน นั่นเอง ระเบียบทางสังคมดังกล่าว มีลักษณะดังนี้

1) นายหน้าพาแรงงานเพียงประมาณ 5-6 คน หรือมากที่สุด คือ 10 คน ข้ามแดนไปทำงานที่ประเทศไทย การพาไปในจำนวนน้อย ก็เพื่อที่นายหน้าเพียงคนเดียวสามารถดูแลด้านการข้ามแดนและการไปส่งยังสถานประกอบการได้อย่างทั่วถึง

2) ค่าบริการทั้งหมด (ในช่วงทศวรรษ 1990) ประมาณ 7,000 บาท การจ่ายเงินค่าบริการดังกล่าว สามารถจ่ายล่วงหน้าหรือผ่อนจ่ายเมื่อได้รับเงินเดือนแล้วก็ได้

3) นายหน้าเป็นธุระด้านการเดินทาง อาหารทุกมื้อ และที่พักจนกว่าจะนำแรงงานไปส่งให้นายจ้าง

4) นายหน้าเป็นธุระติดต่อหางานให้แรงงานทำ

5) เมื่อเข้าทำงานกับนายจ้างแล้ว ในช่วงเริ่มต้นของการทำงาน (โดยประมาณคือไม่เกิน 2-3 สัปดาห์) หากมีปัญหาเกี่ยวกับสถานที่ทำงาน/ นายจ้าง หรือกับเจ้าหน้าที่รัฐ เช่นโดนจับกุม นายหน้าจะต้องเข้าไปจัดการแก้ไขปัญหาดังกล่าว

6) กรณีที่มีปัญหากับนายจ้าง นายหน้าต้องพาแรงงานออกจากสถานประกอบการและหางานใหม่ให้ ส่วนปัญหากับเจ้าหน้าที่รัฐ เมื่อแรงงานถูกจับ นายหน้าต้องหาคนมาประกันตัว

จากระเบียบทางสังคมของการชำระค่าบริการนายหน้าที่สามารถผ่อนชำระได้ดังกล่าว นายหน้าหลายคนมักถูกโกงค่าบริการ เพราะแรงงานเหล่านั้น เมื่อเงินเดือนออกแล้ว ก็เปลี่ยนนายจ้าง และเปลี่ยนเบอร์โทรศัพท์หนีไป ที่พวกเขากล้าทำเช่นนี้ได้เพราะความสัมพันธ์ดั้งเดิมพวกเขาห่างไกลจากนายหน้า คือไม่ใช่ญาติพี่น้องและคนหมู่บ้านเดียวกัน/ ใกล้เคียงกับนายหน้าด้วยเหตุนี้ นายหน้ารุ่นนี้จึงต้องมีการสร้างระเบียบทางสังคมใหม่ของการส่งแรงงานฯ คือการเลือกแรงงานที่ต้องมีการยึดโยงอยู่กับความสัมพันธ์ของการเป็นญาติ ความเป็นเพื่อนบ้าน และความเป็นย่าน (คนกวิ่งจางด้วยกัน) นอกจากนี้ ผู้เขียนยังพบว่านายหน้ารุ่นแรก ไม่มีใครสร้างความร่ำรวยจากรายได้จากค่าบริการนายหน้า ทว่าการเป็นนายหน้าได้สร้างโอกาสในการหาเงินช่องทางอื่น ๆ เช่นการนำสินค้า (หนีภาษี) จากประเทศไทยมาขายที่หล่างถายลาน (ซึ่งจะได้กล่าวต่อไป) และถึงแม้ไม่ถูกคดโกง แต่เพราะค่าบริการที่ต่ำเมื่อเทียบกับการบริการที่มีให้แก่แรงงาน การเป็นนายหน้าพาแรงงานข้ามแดนจึงไม่สามารถเป็นอาชีพเดียวเพื่อการดำรงชีพของเหล่านายหน้าได้

นายหน้ารุ่นใหม่ (ต้นทศวรรษ 2010 ถึงปัจจุบัน)

คล้ายกับนายหน้ารุ่นก่อน นายหน้ารุ่นใหม่พัฒนามาจากการเคยเป็นแรงงานข้ามชาติมาก่อน แต่ก็มีความแตกต่างกว่าสมัยก่อนคือ **ประการแรก** สมัยนี้เริ่มมีผู้ชายเข้ามาเป็นนายหน้า ทั้งนี้โดยมีสาเหตุจาก 1) นายหน้าคือผู้ที่เป็นแรงงานข้ามชาติมาก่อน เมื่อผู้ชายในหล่างถายลานและชุมชนข้างเคียงเริ่มไปเป็นแรงงาน จึงมีโอกาสพัฒนาตนเองไปเป็นนายหน้า 2) โดยแนวจริต (habitus) ผู้ชายเวียดนามมีความอึดอัดต่อการรับคำสั่งของผู้หญิง พวกเขาสบายใจมากกว่าหากนายหน้าเป็นผู้ชาย 3) ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2010 งานของนายหน้ามีความจุกจิกน้อยลงไปมาก คือไม่ต้องทำหน้าที่ตามระเบียบฯ ในข้อ 4-6 คือหางานให้แรงงานทำอีกแล้ว เพราะแรงงานมักมีงานทำอยู่แล้วหรือมิเช่นนั้นก็มีเพื่อนแรงงานแนะนำงานให้ทำแล้ว ดังนั้น บทบาทของนายหน้าจึงคล้ายเป็นทัวร์ไกด์ที่พาแรงงานข้ามแดน เช่นแอมฮวีดาด นายหน้าผู้ชาย กล่าวแก่ผู้เขียนทั้งสองคน โดยสรุปว่า[10] *"บทบาทเราเหมือนทัวร์ไกด์มากกว่านายหน้า เพราะเราสิ้นสุดภารกิจแค่การส่งแรงงานไปถึงยังสถานีขนส่งที่จังหวัดสันติเท่านั้น"*

ประการที่สอง มีการสร้างระเบียบทางสังคมของการส่งออกแรงงานในฐานะที่เป็นแนวปฏิบัติดังข้อสอบสรุปข้างต้นแล้ว และ**ประการที่สาม** ต่อเนื่องจากประการที่สอง คือนายหน้ารุ่นใหม่ไม่ต้องทำหน้าที่และความรับผิดชอบมากเท่ากับนายหน้ารุ่นแรก กล่าวคือทำเฉพาะระเบียบฯ ข้อ 1-3 ด้วยเหตุนี้ ค่าตอบแทนที่เรียกเก็บจากแรงงานจึงต่ำกว่านายหน้ารุ่นก่อน เนื่องจากแรงงานสามารถไปหางานทำได้เองจึงต้องคิดค่าบริการลดลง คือเก็บเงินคนละประมาณ 3,500-4,000 บาท อย่างไรก็ดี ราคาที่แตกต่างขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์ ว่าเป็นญาติกับนายหน้าหรือไม่ มีความใกล้ชิดหรือห่าง มีความสัมพันธ์ต่างตอบแทนมาก/ น้อยอย่างไร หากเป็นญาติทางสายโลหิตเดียวกัน เช่น แองลิง (แรงงานย้ายถิ่น) กับ แอมฮวีดาด (นายหน้า) ซึ่งเป็นอาและหลานกัน นายหน้าซึ่งเป็นหลานจะไม่หากำไรจากค่าบริการเลย เขา

จะคิดเฉพาะค่าใช้จ่าย นายหน้าคนหนึ่ง ๆ เมื่อหักค่าใช้จ่ายแล้ว ซึ่งได้แก่ค่าโดยสารยานพาหนะ ค่าอาหาร 3 มื้อ จะเหลือส่วนที่เป็นกำไร 1,000 บาท/ คน

แอมฮวีดาด ซึ่งเป็นนายหน้าชายบอกกล่าวแก่ผู้เขียน (ชาวไทย)[11] สรุปใจความได้ว่า *"จำนวนคนที่ไปทำงานที่เมืองไทยลดลงไปจากเมื่อเก้าปีก่อนมาก ตอนนั้นเรานำคนไปเมืองไทยประมาณ 30 คน/ เดือน แต่ตอนนี้เหลือประมาณ 15 คน/ เดือนเท่านั้น"* ทั้ง ๆ ที่แอมฮวีดาดเป็นนายหน้าที่มีชื่อเสียงและมีลูกค้ามากที่สุดในกวิ่งจางในเวลานี้ ในช่วงเวลาที่ผู้เขียนเดินทางข้ามแดนจากอำเภอกวิ่งจาง จังหวัดวันหวาไปยังด่านชายแดน สปป. ลาว-ประเทศไทย พร้อมกับกลุ่มของแอมฮวีดาด[12] พบว่ามีนายหน้าอีก 2 คน (รวมแอมฮวีดาดเป็น 3 คน) พากลุ่มแรงงานข้ามพรมแดนมากลุ่มละ 5 คน ส่วนของแอมฮวีดาดมี 6 คน (ไม่รวมผู้เขียน 2 คน) ถือได้ว่าค่อนข้างน้อย ทั้งนี้เนื่องจากกลางทศวรรษที่ 2010 ที่ผ่านมา แรงงานชาววันหวานิยมไปทำงานที่ประเทศญี่ปุ่น เกาหลีใต้ และไต้หวันมากขึ้น โดยเฉพาะวัยรุ่นและคนรุ่นหนุ่ม-สาว คนที่ไปทำงานในประเทศไทย มักเป็นคนที่มีครอบครัวแล้วและอยู่ในวัยกลางคน เนื่องจากเป็นงานนอกระบบ สามารถทำได้ทั้งสามีและภรรยา และง่ายต่อการเดินทางไป ๆ มา ๆ ระหว่างเวียดนามประเทศไทย เพื่อไปเยี่ยมครอบครัวในโอกาสต่าง ๆ และกลับมาทำงานต่อได้อย่างง่ายดาย

ด้วยเหตุนี้ นายหน้าเหล่านี้จึงต้องมีรายได้เสริมที่เกี่ยวเนื่องกับการพาแรงงานไปประเทศไทย นั่นคือการบริการส่งเงินกลับเวียดนาม และการนำสินค้าจากประเทศไทยมาขายที่กวิ่งจาง แอมฮวีดาดกล่าวแก่ผู้เขียน สรุปความได้ว่า[13] ลำพังกำไรจากค่าบริการพาแรงงานข้ามชาติไปประเทศไทยนั้นได้น้อยมาก ทุกครั้งที่เขาพาแรงงานไปประเทศไทยจึงต้องนำสินค้าติดมือกลับมาขายด้วย เช่น บางคราต้องเอาแชมพูสระผม 10 ขวดมาให้กับร้านเสริมสวยที่อยู่เยื้องบ้านเขา เช่นเดียวกับที่ผู้เขียนพบว่าโกเซืองเซือง นายหน้าหญิงคนหนึ่งกลับจากการพาแรงงานไปประเทศไทยพร้อมด้วยสินค้าอีก 30 ลัง ซึ่งซื้อมาจากห้างบิ๊กซีในจังหวัดภาคอีสาน เช่นเดียวกันกับแอมฮวีดาดที่มักไป

ซื้อของจากบิ๊กซีมาขายที่เวียดนาม ในส่วนถัดไป ผู้เขียนจะกล่าวถึงโกเซืองเซือง และแอมฮวีดาด เพื่อให้เห็นปฏิบัติการทางสังคมและการรักษาระเบียบทางสังคมในเศรษฐกิจนอกระบบของการส่งแรงงานข้ามชาติของนายหน้ารุ่นใหม่พอสังเขป

1) โกเซืองเซือง

โกเซืองเซืองเป็นนายหน้าที่มีชื่อเสียงคนหนึ่งในยุคปัจจุบัน เมื่อผู้เขียนถามชาวบ้านหล่างถายลานถึงนายหน้าผู้มีบทบาทสำคัญในปัจจุบัน ทุกคนก็จะกล่าวถึงโกเซืองเซือง โกเซืองเซืองเป็นหญิงหม้ายวัย 50 ตอนต้น เป็นน้องสามีของโกติ่ง บ้านอยู่ที่หล่างถายลานห่างจากบ้านโกติ่งไม่ไกลนัก โกเซืองเซืองมีรูปร่างค่อนข้างผอม แต่เสียงดัง มีลักษณะเป็นคนระแวดระวังภัย และมักหลบเลี่ยงในการพบหน้าข้าพเจ้า ในช่วงแรก ๆ ของการลงภาคสนามของผู้วิจัย แองสึ เจ้าของร้านขายของชำที่อยู่เยื้องบ้านโกเซืองเซือง ค่อนข้างสนิทกับโกเซืองเซือง และมีลักษณะเป็นกันเองกับข้าพเจ้า มักเชิญให้ข้าพเจ้านั่งดื่มน้ำชาที่ร้านของเขาประจำ ได้เล่าให้ข้าพเจ้าฟัง[15] ว่าโกเซืองเซืองคิดว่าข้าพเจ้าเป็นนักข่าวข้ามชาติ ที่มาทำข่าวนายหน้าผู้ลักลอบส่งออกแรงงานชาวเวียดนามอย่างผิดกฎหมาย แต่กระนั้นก็ตาม ข้าพเจ้าก็ยังได้หาโอกาสพบหน้าและพูดคุยกับโกเซืองเซือง รวมทั้งยังได้สังเกตพฤติกรรมการส่งแรงงานฯ ขึ้นรถเพื่อข้ามไปยังประเทศลาวและไทยของเธอในกลางคืนวันที่ 26 พฤษภาคม 2019 แม้โกเซืองเซืองจะระแวดระวังข้าพเจ้าอย่างมาก โดยเดินออกห่างจากข้าพเจ้า เมื่อข้าพเจ้าเดินเข้ามาใกล้ก็ตาม อย่างไรก็ดี ต่อมาเมื่อวันที่ 4 พฤศจิกายน 2019 ข้าพเจ้าได้พบโกเซืองเซืองอีกครั้ง โกเซืองเซืองกล่าวเชิงเปรียบเปรยกับข้าพเจ้า สรุปความเป็นภาษาไทยได้ว่า *“สมัยนี้แตกต่างจากสมัยก่อนมากหากต้องทำมาหากินร่วมกัน ก็ไว้ใจใครไม่ได้สักคน”* จากการตีความโดยข้าพเจ้า คำพูดนี้คือความพยายามสื่อสารกับข้าพเจ้าว่าโกเซืองเซืองไม่ค่อยไว้ใจข้าพเจ้า

อีกประมาณ 10 วันต่อมา เมื่อผู้เขียนทั้งสองคนได้มีโอกาสเดินทางข้ามชาติจากอำเภอกวิ่งจางถึงด่านชายแดน สปป. ลาวและไทยกับกลุ่มแรงงานของแอมฮวีดาด โดยเดินทางร่วมรถบัสคันเดียวกับโกเซืองเซือง เมื่อเธอพบผู้เขียนที่ด่านชายแดนต๋ามก๊ก ฝั่งเวียดนาม ระหว่างรอประทับตราลงวีซ่าข้ามแดนไปยัง สปป. ลาว โดยผู้เขียนเข้าไปทักทายโกเซืองเซืองก่อน เธอทำท่าประหลาดใจเมื่อพบผู้เขียนที่นี่ เมื่อโกเซืองเซืองกลับจากเมืองไทยแล้ว ผู้เขียนและเธอได้มีโอกาสนั่งทานอาหารว่าง และนั่งเชียร์ฟุตบอลทีมชาติเวียดนามแข่งกับทีมชาติไทยด้วยกันที่บ้านของแองสี ผู้เขียนสังเกตว่าหลังจากกลับจากการเดินทางไปเมืองไทยร่วมกันแล้ว โกเซืองเซืองก็เริ่มไว้ใจและสนิทใจกับผู้เขียน (ชาวไทย) มากขึ้น

เช่นเดียวกับวิถีชีวิตของนายหน้าที่หล่างถายลานทุกคน โกเซืองเซืองผ่านชีวิตการเป็นแรงงานข้ามชาติ รวมทั้งเคยทำงานที่หลากหลายมาก่อนที่จะ “ขึ้นแท่น” ยืนในตำแหน่งนายหน้าแถวหน้า ผู้เป็นที่รู้จักโดยทั่วไปของคนอำเภอกวิ่งจาง เธอเคยทำงานที่เมืองไทยเป็นเวลา 8 ปี ทั้งเป็นคนรับใช้ในบ้าน เสิร์ฟอาหาร คนงานในโรงงานตัดเย็บเสื้อผ้า โกเซืองเซืองเป็นคนฉลาดมีไหวพริบหรือใคร ๆ เรียกว่าเป็นคน “Khôn (โคน)” ทั้งเป็นคนขยัน โกเซืองเซืองมักหาโอกาสใหม่ ๆ ทางการเงิน เช่นเมื่อเวลาทำงาน ก็จะหาข้อมูลว่าบ้านใดให้เงินเดือนดีกว่า ก็พร้อมจะย้ายไปบ้านหลังนั้น หรือแม้กระทั่งเมื่อตอนที่เธอทำงานโรงงานในจังหวัดแห่งหนึ่งในภาคกลาง คนงานไม่ค่อยมียอดสั่งทำของ (ออร์เดอร์) จึงต้องให้คนงานหยุดทุกวันพุธและวันอาทิตย์ เธอจึงไปหางานอื่นทำในวันหยุด ไม่พักผ่อนเหมือนแรงงานไทยและแรงงานชาติอื่น ๆ สิ่งนี้เป็นการสะสมทุนมนุษย์และทุนทางสังคม ทำให้โกเซืองเซืองรู้จักผู้ประกอบการหลายแห่ง รู้อุปสงค์ของแรงงาน รู้เส้นทาง รู้วิธีการไปหางาน รู้จักการเช่าบ้านให้แรงงานพักก่อนพาไปพบนายจ้าง รู้ลู่ทางการนำแรงงานออกจากคุกเมื่อถูกตำรวจจับ และที่สำคัญคือการรู้ภาษาไทยในระดับดีมาก แม้พูดไทยไม่ค่อยชัดเท่านายหน้ารุ่นบุกเบิก แต่นั่นก็ไม่ใช่ปัญหา ผู้เขียนคาดเดาว่าเพราะคนไทยอาจคิดว่าเธอเป็นคนต่างจังหวัดที่พูดสำเนียงกรุงเทพฯ ไม่ชัด

อย่างไรก็ดี การเริ่มต้นชีวิตนายหน้าของโกเซืองเซืองไม่ได้เริ่มจากการวางแผนว่าจะเป็นนายหน้า เธอเริ่มเป็นนายหน้าเมื่อมีนายจ้างคนไทยมาขอร้องให้หาแรงงานเวียดนามมาช่วย เธอจึงพาคนที่หล่างถายลานมาทำงานที่เมืองไทย ต่อมาเมื่อ 7-8 ปีก่อน โกเซืองเซืองได้พัฒนาตัวเองจากนายหน้ามือสมัครเล่น และมาเป็นนายหน้าอย่างเต็มตัว ด้วยระเบียบทางสังคมเดียวกับการพาแรงงานไปเมืองไทยของนายหน้ารุ่นบุกเบิกอย่างบ่าตู๋เอวียน โกเซืองเซืองพาคนไปทำงานที่เมืองไทยเดือนละ 2 ครั้งโดยประมาณ ครั้งหนึ่งประมาณ 7-10 คน เธอต้องรับผิดชอบตั้งแต่การออกเดินทางจากกวิ่งจางจนถึงการไปส่งถึงที่ทำงานในเมืองไทย แม้กระทั่งเมื่อพบปัญหาระหว่างการทำงานในเมืองไทย ตั้งแต่แรงงานมีปัญหากับนายจ้าง หรือการถูกตำรวจจับ นายหน้าต้องรับผิดชอบทั้งสิ้น ดังได้กล่าวแล้ว และแน่นอนว่าเมื่อกลับมาเวียดนามนั้น เธอได้ขนสินค้ามาขายด้วย ครั้งที่เดินทางไปพร้อมผู้เขียน โกเซืองเซืองได้ขนสินค้ากลับมาขายด้วยตนเองถึง 30 ลัง เพราะลำพังรายได้จากการส่งแรงงานไปทำงานในประเทศไทยนั้นไม่คุ้มค่า

2) แอมฮวีดาด

แอมฮวีดาด เป็นนายหน้าวัย 30 ตอนต้น เขาเป็นเพียงนายหน้าไม่กี่คนที่เป็นผู้ชายในขณะที่นายหน้าส่วนใหญ่ในย่านนี้ยังเป็นผู้หญิง ผู้เขียนทั้งสองรู้จักแอมฮวีดาดเมื่อได้มาร่วมงานกินเลี้ยงที่เรียกว่า “liên hoan câu lộc-เลียนฮวานโกวโหล่ก) อันเป็นพิธีกรรมหนึ่งของการส่งแรงงานไปทำงานไกลบ้าน ที่จัดโดยครอบครัวของแองลิงและแอมวีลาน สามี-ภรรยาก่อนที่จะออกเดินทางไปประเทศไทยด้วยรถบัสเพื่อไปทำงานต่อที่อำเภอสว่างจังหวัดสันติ (นัยสำคัญทางสังคมและวัฒนธรรมของการกินเลี้ยง ผู้เขียนจะไม่ขอกล่าวเพราะเกินขอบเขตของบทความนี้) เมื่อทานเลี้ยงได้สักพัก แอมฮวีดาดก็ได้รับมาร่วมงานด้วย เขามีศักดิ์เป็นหลาน ส่วนแองลิงเป็นอา (แต่อายุมากกว่ากันแค่ 1-2 ปี) เขามาร่วมงานนี้เพราะแองลิงสั่งให้มา โดยวัฒนธรรม เขาซึ่งมีศักดิ์เป็นหลานจึงต้องเคารพและเชื่อฟังอา ทั้ง ๆ ที่เขาไม่ต้องการมาร่วมงานเลี้ยงและพบกับผู้เขียนทั้งสองก่อนออกเดินทางเท่าใดนัก

ในวงกินเลี้ยง ผู้เขียน (ชาวไทย) ได้มีโอกาสสนทนากับแอมฮวีดาด สักพักหนึ่ง รู้สึกว่าเข้ากันได้ดี แอมฮวีดาดเป็นคนสุภาพ มีทัศนคติและมองโลกในทางดี ทั้งใจกว้าง อันเป็นทุนมนุษย์ที่สำคัญของการเป็นนายหน้า ระหว่างสนทนากับแอมฮวีดาดในวงกินเลี้ยง ผู้เขียน (ชาวไทย) ได้ขอถ่ายรูปคู่กับแอมฮวีดาด ซึ่งเขาก็เต็มใจให้ถ่าย ต่อมาแอมฮวีดาดจึงชวนผู้เขียนขึ้นรถจักรยานยนต์ไปรู้จักภรรยาและบุตรที่บ้านของเขา เราดื่มกาแฟสนทนากันพักใหญ่ที่บ้านของเขา สภาพบ้านของแอมฮวีดาดเป็นบ้านเก่า หลังเล็ก (ปี 2021 เขาสร้างบ้านหลังใหม่ที่ใหญ่โตมาก) ครอบครัวนี้มี 5 คน คือแอมฮวีดาด ภรรยา และบุตร 3 คน แอมฮวีดาดทำงานเป็นนายหน้าตั้งแต่ปี 2010 หรือเมื่อ 10 ปีก่อน เขายังลงทุนให้ลูกสาววัย 10 ขวบไปเรียนพิเศษภาษาอังกฤษทุกเย็น วันละ 3 ชั่วโมง ที่ตัวเทศบาล ซึ่งอยู่ห่างจากบ้านเขาประมาณ 10 กิโลเมตร ค่าใช้จ่ายในการเล่าเรียนชั่วโมงละ 40,000 ด่อง (60 บาท)

ก่อนที่แอมฮวีดาดทำงานเป็นนายหน้า เขาเคยเป็นแรงงานเย็บผ้าอยู่ย่านวัดแก้ว อำเภอแป้ง จังหวัดสันติ ประมาณ 4 ปี จากนั้น ด้วยความสำเร็จในการสะสมทุนทางวัฒนธรรม คือการพูดภาษาไทยได้ การมีบุคลิกการพูดจาที่สุภาพ มีคำพูดที่เชื่อถือได้ (ทุนมนุษย์) และการมีเครือข่ายที่กว้างขวางกับคนไทยและคนเวียดนาม โดยเฉพาะเมื่อพี่สาวของแอมฮวีดาดแต่งงานกับชายไทยที่มีอาชีพค้าขายเสื้อผ้า ทำให้เครือข่ายทางสังคมของแอมฮวีดาดยิ่งเข้มแข็ง นอกจากนี้ การมีเครือข่ายกับนายหน้าที่ด่านชายแดน นายหน้าที่พาลักลอบข้ามแดนที่พรมแดนธรรมชาติ จึงทำให้เขาเป็นนายหน้าที่มีความกว้างขวาง ไม่เพียงแต่ในอำเภอกวิ่งจาง แต่ในจังหวัดวันหวาด้วยซ้ำไป

แอมฮวีดาด ไม่เพียงแต่รู้จักคนเป็นจำนวนมากในเครือข่ายแรงงานข้ามชาติอันเป็นทุนทางสังคมในระดับบุคคลอย่างหนึ่งของเขา เขายังทำงานนี้ด้วยการสะสมทุนมนุษย์และทุนทางวัฒนธรรมอีกทางหนึ่ง กล่าวคือเขาเป็นคนที่พูดจาเชื่อถือได้ ไม่โลภ คิดถึงคนอื่น และให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์ทางสังคมที่ดี เขาจึงมีบารมี คนที่เกี่ยวข้องมักเกรงใจเขา ผู้เขียนทั้งสองรับรู้ผ่าน

ประสบการณ์ในการเดินทางข้ามแดนร่วมกับเขา เขาเกรงว่าผู้เขียนทั้งสองจะไม่มีที่นอนในรถบัสนอน เนื่องจากวันที่เดินทางเข้าประเทศไทยนั้น น่าจะมีคนแน่นและที่นอน (นั่ง) คงเต็ม เขาโทรบอกให้รถบัสที่มาจากฮานอย (ที่จะพาคนข้ามแดนไปยัง สปป. ลาว) มารับเขาที่บ้านของแอมลิง-แอมวีลานคอมมูนซวนก่อน จึงย้อนไปที่หล่างถายลาน (โดยปกติ รถบัสจะผ่านหล่างถายลานแล้วไปที่คอมมูนซวน) จากนั้นจะย้อนกลับไปที่หล่างถายลาน เพื่อออกถนนใหญ่ โดยมีจุดหมายที่ด่านชายแดนเวียดนาม-สปป. ลาว (ด่านฯ ต๋ามก๊ก-ละเมียด) คนขับรถบัสเชื่อเขา คือมารับกลุ่มของแอมฮวีดาดก่อน โดยวิ่งผ่านกลุ่มของโกเซืองเซืองที่ยืนอยู่ข้างทางและโบกให้รถบัสหยุดที่หล่างถายลาน เมื่อรถบัสรับกลุ่มของแอมฮวีดาดที่มีผู้เขียนทั้งสองอยู่ด้วยแล้ว จึงย้อนกลับมาหล่างถายลานเพื่อรับกลุ่มของโกเซืองเซือง โกเซืองเซืองเมื่อขึ้นมาที่รถบัสได้ ก็แสดงอาการเกรี้ยวกราด โวยวาย ต่อว่าคนขับรถ ว่าเหตุใดไม่จอดรับกลุ่มของเธอเหมือนเช่นปกติ เหตุใดจึงไปรับกลุ่มที่คอมมูนซวนก่อน (หมายถึงกลุ่มแอมฮวีดาด) แต่คนขับรถไม่ตอบ ไม่มีใครตอบโต้โกเซืองเซือง โกเซืองเซืองไม่มีเก้าอี้นอน เธอต้องนั่งข้าง ๆ เก้าอี้นอน ด้วยเหตุนี้ แองลิงจึงเสียสละที่นั่งนอนของตนเองให้โกเซืองเซือง เสียงโวยวายจึงแผ่วลงเล็กน้อย แต่ก็มีเสียงบ่นเป็นระยะ ๆ ผู้เขียน (ชาวไทย) ในเวลานั้น ต้องเอาหมวกปิดหน้านอน เพื่อไม่ให้โกเซืองเซืองจำได้ว่าอยู่รถคันเดียวกัน เพราะในเวลานั้น โกเซืองเซืองยังไม่ไว้ใจผู้เขียน เพราะคิดว่าเป็นนักข่าวข้ามชาติมาสืบเรื่องราวของเธอที่กวิ่งจาง ต่อมารุ่งเช้าที่ด่านต๋ามก๊ก-ละเมียด ข้าพเจ้าจึงได้แสดงตัว ทักทายโกเซืองเซือง และแนะนำให้โกเซืองเซืองรู้จักผู้เขียน (ชาวเวียดนาม) โกเซืองเซืองค่อนข้างแปลกใจที่พบผู้เขียนทั้งสองที่นี่ ผู้เขียน (ชาวไทย) จึงถือโอกาสนี้ เข้าไปตีสนิทกับโกเซืองเซืองเป็นระยะ ๆ

ครั้งที่ 2 ที่ได้เห็นบารมีของแอมฮวีดาด คือตอนที่เขาไม่คิดค่าบริการข้ามแดนจากผู้เขียนทั้งสอง เขารับเฉพาะค่าใช้จ่ายในการข้ามแดน เช่น ค่ารถบัสและค่าอาหารเท่านั้น แต่สุดท้ายผู้เขียนทั้งสองก็ให้ค่าบริการเขาเท่า ๆ

กับคนที่เดินทางไปด้วยกัน ครั้งที่ 3 คือครั้งที่ผู้เขียนทั้งสองขึ้นรถบัสนอนจาก สปป. ลาว กลับมายังจังหวัดวันหวา เวียดนาม โดยลำพัง ผู้เขียนทั้งสองได้มีโอกาสร่วมวงรับประทานอาหารกับครอบครัวของเจ้าของรถบัส พวกเขาเล่าให้ฟัง[16] สรุปได้ว่าแอมฮวีดาดเป็นคนที่คนในวงการรถบัสที่วิ่งข้ามชาติระหว่างฮานอยและไซยะยอมรับความน่าเชื่อถือ-เชื่อใจได้ สำหรับรถบัสคันนี้ (และรถบัสคันอื่น ๆ) ปกติจะไม่วิ่งผ่านอำเภอกวิ่งจาง แต่ถ้าแอมฮวีดาดเรียกให้แวะมารับที่กวิ่งจาง แม้มีผู้โดยสารเพียงคนเดียวที่ร่วมเดินทางกับแอมฮวีดาด (พวกเขาก็จะเสียเวลาอ้อมกว่า 50 กิโลเมตรเพื่อมารับ) ส่วนนายหน้าคนอื่น ๆ ที่กวิ่งจาง ถึงจะผู้โดยสารหลายคน พวกเขาก็จะไม่มารับเลย แต่สำหรับเจ้าของรถบัสคันอื่น ๆ อาจจะมารับถ้ามีผู้โดยสารมากพอ

ระเบียบทางสังคมของการข้ามแดนมายังประเทศไทยในประเทศไทย

ก่อนการเข้าสู่การเป็นแรงงานนอกระบบในประเทศไทยของชาวเวียดนาม โดยภาพรวมแรงงานเหล่านี้มักจะมีปฏิบัติการประมาณ 11 ขั้นตอน ในการนี้ ระหว่างวันที่ 16-18 พฤศจิกายน 2019 ผู้เขียนทั้งสองได้เดินทางร่วมกับนายหน้าและแรงงานข้ามชาติตั้งแต่กวิ่งจางไปจนถึงด่านชายแดน สปป. ลาว-ไทย และกลับมาตามลำพังโดยรถบัสคันดังกล่าว ที่แอมฮวีดาดแนะนำ จึงสามารถสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมของการข้ามแดนได้อย่างใกล้ชิดตั้งแต่ขั้นตอนที่หกเป็นต้นไป เมื่อได้สนทนากับนายหน้าในอดีต-ปัจจุบันต่างกรรมต่างวาระ จึงวิเคราะห์ออกมาเป็นขั้นตอน ๆ เหล่านี้ถือได้ว่าเป็นระเบียบทางสังคมของการข้ามแดนของแรงงานนอกระบบ ที่เกี่ยวข้องกับประเด็นในด้าน 1) การสะสมประสบการณ์และการรับรู้ 2) วัฒนธรรมของความไว้เนื้อเชื่อใจ 3) เครือข่ายความสัมพันธ์ทางสังคมที่ยึดโยงกับความเป็นญาติและความเป็น (คนใน) ย่าน (เดียวกัน) 4) การคอร์รัปชัน และ 5) กลวิธีบางอย่าง (tactics)

ขั้นแรก เกิดจากการที่แรงงานมีประสบการณ์พบเห็นและความคุ้นชินได้ยินเรื่องเล่าเรื่องญาติ/ เพื่อนบ้านที่อำเภอกวิ่งจางไปทำงานที่เมืองไทยได้

ไม่ยากและประสบความสำเร็จในการพัฒนาการดำรงชีพ อาจเรียกได้ว่าการไปหางานทำในต่างประเทศ เป็นประสบการณ์และการรับรู้ของคนที่กว้างจางเป็นทั้งความฝันและวิถีทางของวัยรุ่นที่เรียนจบและหางานทำ **ขั้นที่สอง** ไปพบกับนายหน้าที่มีความคุ้นชิน นั่นคือมีความไว้เนื้อเชื่อใจกัน (ไม่ว่าจะเป็นญาติ เพื่อนบ้าน คนสนิทแนะนำ หรือคนที่มีชื่อเสียงเป็นที่รู้จักในอำเภอนี้) **ขั้นที่สาม** ไปทำพาสปอร์ตด้วยตนเองที่ตัวจังหวัดวันหวา เนื่องจากการข้ามแดนทุกครั้งต้องใช้พาสปอร์ต **ขั้นที่สี่** เป็นกรณีไม่มีเงินจ่ายค่านายหน้า แรงงานจะยืมเงินคนอื่นมาให้ค่านายหน้า หรือผ่อนจ่ายค่านายหน้าเมื่อได้รับเงินเดือนงวดแรก (ส่วนใหญ่จะผ่อนจ่ายฯ) แสดงให้เห็นความไว้เนื้อเชื่อใจที่ยึดโยงอยู่กับความเป็นญาติและความเป็นคนย่านเดียวกัน (แต่ปัจจุบันแทบจะมีแล้วที่ไม่มีเงินจ่ายค่านายหน้า)

ขั้นที่ห้า เดินทางมาประเทศไทยร่วมกับนายหน้าในฐานะนักท่องเที่ยว โดยใช้พาสปอร์ตเวียดนามที่ได้รับการยกเว้นการตรวจลงตราวีซ่า 30 วัน (เริ่มใช้ตั้งแต่ปี 2008) โดยการไปทางรถยนต์ หรือที่เรียนกันในภาษาเวียดนามว่า “đi đường bộ (ดีเดื่องโบ่ะ)” ด้วยรถบัสนอน 2 ชั้น หรือที่ภาษาเวียดนามเรียกว่า “xẽ dường nằm (แซเสื่องหน่ำ)” แต่เมื่อกลับไปเวียดนาม ส่วนใหญ่หากไม่มีของหลายชิ้นและหนัก พวกเขามักกลับทางเครื่องบิน เพราะง่ายแก่การเข้าประเทศ

ที่น่าสนใจในขั้นตอนนี้คือ เหตุใดการส่งออกแรงงานข้ามชาติต้อง “ดีเดื่องโบ่ะ” แทนที่จะไปทางเครื่องบินทั้ง ๆ ที่แรงงานทุกคนก็มีพาสปอร์ต เป็นคำถามที่ผู้เขียนสงสัย เพราะการดีเดื่องโบ่ะเสียเวลามาก และมีค่าใช้จ่ายพอ ๆ กันกับหรือมากกว่าค่าเครื่องบินสายการบินต้นทุนต่ำ (low cost airline) ด้วยซ้ำไป จากข้อมูลภาคสนามที่ดำเนินการต่างกรรม ต่างวาระ ทำให้ทราบว่าเหตุที่ต้อง “ดีเดื่องโบ่ะ” นั้น เพราะทางการเวียดนามมักไม่ให้ชาวเวียดนามออกนอกประเทศโดยไม่มีวีซ่าเข้าประเทศอื่น ส่วนการที่ได้รับการยกเว้นการตรวจลงตราวีซ่าหมายถึงการไปท่องเที่ยว ซึ่งต้องไปกับบริษัททัวร์ หรือ

หากต้องไปทำธุระที่ประเทศนั้น ๆ ก็ต้องมีเอกสารอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับประเทศปลายทาง ไม่ใช่มีเฉพาะพาสปอร์ตเป็นเอกสารเพียงชิ้นเดียว หากไม่มีเอกสารอื่น ทางศุลกากรประเทศเวียดนามมักขอดูบัตรโดยสารเครื่องบินขากลับ รวมทั้งเงินที่นำติดตัวไปท่องเที่ยว เมื่อไม่มีอย่างใดอย่างหนึ่งในหลายอย่างที่กล่าวมานี้ ทางศุลกากรของประเทศเวียดนามมักคาดเดาว่าคน ๆ นั้นจะไปเป็นแรงงานนอกระบบ และจะไม่อนุญาตให้ออกนอกประเทศ

สำหรับประเทศไทยก็เช่นกัน จากประสบการณ์ของแรงงานชาวเวียดนามที่ได้รับการยกเว้นการตรวจลงตราวีซ่า หากไม่ได้มากับบริษัททัวร์ ไม่มีตั๋วเครื่องบินขากลับ หรือไม่มีเอกสารใด ๆ ที่แสดงว่าต้องมาทำธุระที่ประเทศไทย และไม่มีเงินติดตัวมาจำนวนประมาณ 15,000 บาท ก็ยากที่รับอนุญาตให้เข้าประเทศได้ เพราะทางการไทยคาดว่าอาจจะมาทำงานโดยไม่ได้รับอนุญาตที่ถูกต้องตามกฎหมาย ดังนั้น การเดินทางโดย “เดื่องโบ่ะ” ที่ใช้บริการนายหน้าเป็นผู้พาข้ามด่านทางรถยนต์นั้น จึงเป็นทางที่สะดวกที่สุด แม้แต่ผู้เดินทางคนเดียวโดยไม่ผ่านนายหน้าที่หล่างถายลาน หรือแม้แต่พาสปอร์ตใช้งานได้ตามปกติ (หรือที่ภาษาเวียดนามเรียกว่า “โห่ะเจี๋ยวสง (hộ chiếu sống)”) หรือแม้กระทั่งพาสปอร์ตถูกขึ้นบัญชีดำเนื่องจากถูกจับและห้ามเข้าประเทศไทยในช่วงระยะเวลาหนึ่งหรือตลอดไป (ซึ่งกลุ่มแรงงานเวียดนามมักเรียกว่า “โห่ะเจี๋ยวเจ๊ด (hộ chiếu chết)”) ก็ตาม ก็ต้องใช้บริการนายหน้าพาข้ามแดนเท่านั้น

ขั้นที่หก นายหน้าเป็นคนเรียกรถบัสนอน 2 ชั้น ซึ่งปกติจะไม่ผ่านอำเภอนี้ แต่นายหน้าให้แวะที่อำเภอนี้ เพื่อรับนายหน้าและแรงงาน รถบัสจะเลือกรับนายหน้าโดยคำนึงถึงความเกรงใจหรือไม่ก็จากจำนวนแรงงานที่จะร่วมเดินทางดังได้กล่าวแล้ว แต่อย่างไรก็ดี นายหน้าที่อำเภอกวิ่งจางจะสื่อสารถึงกันว่าในค่ำคืนนี้มีกลุ่มใดจะร่วมเดินทางบ้าง จากนั้นจะมีนายหน้าคนหนึ่งติดต่อรถบัสให้แวะเข้ามารับที่อำเภอฯ เมื่อรับผู้โดยสารที่อำเภอฯ แล้ว รถจะวิ่งผ่านด่านต๋ามก๊ก ไปยังด่านละเมียดใน สปป. ลาว

ขั้นที่เจ็ด เมื่อรถมาถึงด่านต๋ามก๊ก ประมาณ 5.30 น. รถจะจอดพักและรอให้ด่านชายแดนเปิด ระหว่างนี้ผู้โดยสารมักลงไปทำธุระส่วนตัว จากนั้นนายหน้าจะจัดหาอาหารเช้าให้แรงงานได้รับประทานที่แผงลอยริมถนน ส่วนการทำเรื่องผ่านแดนนั้น นายหน้าไม่ว่าจะเป็นคนใดก็ตาม เป็นผู้ประสานเจ้าของรถบัสมาดำเนินการให้ผู้โดยสารทุกคนในรถบัสนั้น (รวมทั้งของผู้เขียนทั้งสองคนก็ใช้บริการนี้) โดยทางพนักงานของรถบัสเป็นผู้รวบรวมพาสปอร์ตของผู้โดยสารตั้งแต่เพิ่งขึ้นโดยสารรถ เมื่อเสร็จสิ้นกระบวนการทำบัตรผ่านแดนแล้ว เจ้าหน้าที่ที่ด่านต๋ามก๊กจะขานชื่อทีละคนเพื่อมารับพาสปอร์ต แล้วต้องเดินข้ามไปด่านละเมียด ประมาณ 400 เมตร ส่วนรถบัสนั้น ขับตามไปภายหลังเมื่อเสร็จสิ้นพิธีการทางศุลกากรแล้ว ผู้โดยสารก็ขึ้นรถแล้วเดินทางต่อ โดยมีจุดหมายที่ด่านชายแดน สปป. ลาว-ไทย

ขั้นที่แปด เดินทางเข้าประเทศลาวผ่านเมืองหลักซาว และพักรับประทานอาหารกลางวันที่ร้านอาหารแห่งหนึ่งที่ “ทางแบ่ง” (ทางแยกไปจังหวัดพระธาตุและจังหวัดเพชรวีรา ในภาคอีสานของไทย) ณ แขวงบอลีคำไซ ร้านอาหารที่จอดพักฯ นี้ เมื่อครั้งที่ผู้เขียนทั้งสองเดินทางไปด้วยนั้นเป็นร้านอาหารของคนเวียดนาม ขายอาหารเวียดนาม นายหน้าได้จัดอาหารไว้สำหรับกลุ่มแรงงานของพวกเขาทานด้วยกัน

ขั้นที่เก้า เป็นขั้นตอนสำคัญ คือต้องข้ามแดนจาก สปป. ลาว ไปยังประเทศไทย ดังนั้น เมื่อรถบัสมาถึงชานเมืองไชยะของ สปป. ลาว ในเวลาประมาณ 16.00-16.30 น. แรงงานข้ามชาติจะต้องลงข้างทางเพื่อรอรถของนายหน้าผู้พาข้ามแดนมารับ เธอชื่อว่า “โกซาวมาย” เป็นผู้หญิงอายุประมาณ 60 ปี เป็นคนเวียดนามซึ่งมีสามีเป็นคนลาว อาศัยอยู่ที่ไชยะ เมื่อโกซาวมายขับรถตู้มาถึงจุดนัดพบ (รถตู้ของเธอเป็นรถเล็ก ๆ เก่า ๆ ที่ถูกดัดแปลงด้วยการรื้อเก้าอี้ด้านหลังคนขับออกหมด) เธอก็จะเก็บพาสปอร์ตของทุกคน ในวันนั้นมีทั้งหมด 17 คน (รวมนายหน้า 3 คน) จากกลุ่มนายหน้า 3 กลุ่ม จากนั้นทุกคนก็จะต้องขึ้นรถของเธอไปด่านฯ ผู้เขียนพบว่าที่จริงแล้วคนที่พาแรงงาน

เวียดนามข้ามแดนมีมากกว่าโกซาวมาย แต่เพราะโกซาวมายได้รับความไว้เนื้อเชื่อใจโดยเหล่านายหน้าชาวกวิ่งจาง พวกเขาจึงใช้บริการโกซาวมาย ส่วนคนจังหวัดอื่น ๆ มักใช้บริการนายหน้าคนอื่นที่ไว้เนื้อเชื่อใจกัน

ในช่วงเวลาที่รอโกซาวมายมารับนั้น ทั้งแอมฮวีดาดและผู้เขียนทั้งสองคนซึ่งตบตาโกซาวมายว่าเป็นแรงงานข้ามชาติ เกรงว่าโกซาวมายจะจับได้ว่าเป็นคนอื่นที่ไม่ใช่แรงงานข้ามชาติ และจะไม่ยอมให้ขึ้นรถของเธอ (แต่นายหน้าทั้ง 3 คน และแรงงานที่ร่วมเดินทางทั้งหมด 16 คนทราบว่าผู้เขียนทั้งสองไม่ใช่แรงงานข้ามชาติ) แอมฮวีดาดจึงบอกผู้เขียน (ชาวเวียดนาม) ให้มาบอกแก่ข้าพเจ้าว่าห้ามข้าพเจ้า พูดคำใด ๆ ออกมา แม้โกซาวมายจะถามก็ตาม เพราะเธอจะจับสำเนียงของข้าพเจ้าได้ว่าไม่ใช่คนเวียดนาม แต่เกือบโชคร้ายเมื่อโกเซืองเซืองบอกให้ข้าพเจ้านำพาสปอร์ตมาให้โกซาวมาย แอมฮวีดาดต้องรีบเข้าไปขัดจังหวะ บอกว่าในกลุ่มของเขามี 3 คนที่จะลงที่ด่านชายแดน สปป. ลาว ไม่ข้ามไปประเทศไทย แต่ขอติดรถไปด้วย จึงไม่ต้องนำพาสปอร์ตมาให้โกซาวมาย โกซาวมายตกลง เพราะเห็นแก่แอมฮวีดาด ผู้เขียนทั้งสองจึงไม่ได้ข้ามแดนไปที่ประเทศไทยโดยปริยาย ซึ่งก็เป็นสิ่งที่น่าเสียดายที่ไม่เป็นไปตามแผนที่วางไว้ สำหรับผู้เขียน การได้พบและเห็นหน้าโกซาวมายทำงานในฐานะนายหน้าที่ด่านชายแดนก็คุ้มค่ามากแล้วสำหรับภารกิจเสี่ยงภัยที่ได้ร่วมเดินทางกับแอมฮวีดาดและแรงงานข้ามชาติในครั้งนี้

อีกคนหนึ่งที่แอมฮวีดาดโกหกโกซาวมายว่าจะไม่ข้ามแดนคือ “แอมหง่อกเซิน” ซึ่งเป็นคนที่ “โห่ะเจี๋ยวเจ๊ด” (พาสปอร์ตถูกระงับการใช้เข้าประเทศไทยไม่ได้ ถูกขึ้นบัญชีห้ามเข้าประเทศไทยตลอดชีวิต เนื่องจากเคยถูกตำรวจไทยจับกุมเมื่อกลางปี 2018 ข้อหาลักลอบทำงาน) ถ้าต้องข้ามแดนคนที่โห่ะเจี๋ยวเจ๊ดจะจึงต้องจ่ายค่าบริการของโกซาวมายมากเป็นพิเศษ (น่าจะเพิ่มกว่าคนที่โห่ะเจี๋ยวสง (พาสปอร์ตยังใช้งานได้) ประมาณ 6,000-7,000 บาท คือรวมแล้วประมาณ 10,000 บาท) แต่เขาไม่สามารถจ่ายได้แอมฮวีดาดจึงช่วยเขาไว้ โดยไม่เอาพาสปอร์ตเขาให้โกซาวมาย สิ่งนี้คือกลวิธีหนึ่งของ

การข้ามแดนของนายหน้าท้องถิ่นในการช่วยเหลือแรงงานฯ ที่ไม่ต้องจ่ายเต็มจำนวนแก่นายหน้าที่พาข้ามแดนและเจ้าหน้าที่ด่านชายแดน

เนื่องจากรถตู้ของโกซาวมายถูกดัดแปลงโดยนำเก้าอี้นั่งออกหมดเหลือไว้เฉพาะ 3 ที่นั่งด้านหน้า ผู้โดยสารทั้งหมดจึงต้องนั่งบนสัมภาระของตนเอง หรือนั่งบนพื้นรถ หรือไม่ก็ยืนบนรถ โกซาวมายขับรถไปประมาณ 30 นาที เมื่อถึงด่านชายแดนฯ แล้ว จะมีเจ้าหน้าที่มานับคนบนรถเพื่อให้จำนวนตรงกับจำนวนพาสปอร์ตที่โกซาวมายเอาลงไปดำเนินการผ่านแดน แอมฮวีดาดจึงให้นักวิจัยทั้งสองคนลงจากรถพร้อมกับแองลิง ซึ่งลงจากรถแทนแอมหง่อกเซิน เพราะแองลิงมีความชำนาญในการหลบหลีกกว่าแอมหง่อกเซิน (ซึ่งมีสภาพจิตใจไม่ปกติเนื่องจากอกหักจากคนรัก) และลักลอบกลับขึ้นรถตู้ได้ใหม่ โดยที่โกซาวมายผู้ซึ่งขับรถตู้และเจ้าหน้าที่ด่านชายแดนไม่น่าจะเห็น) พวกเขาผ่านด่านชายแดนโดยได้รับการยกเว้นไม่ต้องลงเดินผ่าน ส่วนการผ่านด่านชายแดนฝั่งไทย ผู้โดยสารต้องลงจากรถและเดินข้ามด่านฯ ทุกคน (ด้วยเหตุที่ผู้เขียนต้องลงรถที่ด่านฝั่ง สปป. ลาว จึงไม่ทราบว่าในการข้ามด่านในฝั่งไทย แอมหง่อกเซินผ่านพ้นปัญหานี้ไปได้อย่างไร ทราบจากแอมฮวีดาดเพียงแค่ว่าผ่านไปด้วยดี)

โกซาวมายคิดค่าบริการข้ามแดนสำหรับคนที่ “โห่ะเจี๋ยวสง” (พาสปอร์ตใช้งานได้) คนละ 1,200 บาท ซึ่งโกซาวมายจะนำไปจ่ายเป็นสินบนให้เจ้าหน้าที่ตรวจคนเข้าเมือง ประเทศไทยประมาณ 1,000 บาท/ แรงงาน 1 คน ส่วนคนที่ “โห่ะเจี๋ยวเจ๊ด” (พาสปอร์ตใช้งานไม่ได้) คิดค่าบริการคนละประมาณ 10,000 บาท อย่างไรก็ดี การข้ามจากเวียดนามผ่านมายัง สปป. ลาวตามกฎหมายมีค่าใช้จ่ายเพียง 50 บาท เป็นค่าเหยียบแผ่นดิน เท่านั้น แสดงว่าแต่ละครั้งของการบริการพาแรงงานข้ามแดน โกซาวมายได้รับเงิน 150 บาท/ คน เที่ยวนี้มา 11 คน เธอก็ได้ค่าเหนื่อยประมาณ 1,650 บาท อย่างไรก็ดี แต่ละวันเธอให้บริการแรงงานหลายกลุ่ม

ขั้นที่สิบ รถโกซาวมายก็นำพวกเขามาถึงสถานีขนส่งจังหวัดแห่งหนึ่งในภาคอีสาน ส่วนขั้นที่สิบเอ็ด เมื่อถึงสถานีขนส่งเพชรวีรา แรงงานข้ามชาติ

จะทานอาหารเย็นที่ร้านอาหารแห่งหนึ่งในสถานีขนส่งของจังหวัดนั้น และขึ้นรถเที่ยว 19.30 น.ไปยังจังหวัดสันติ (แอมฮวีดาดโทรศัพท์ประสานงานเรื่องอาหารเย็น และการซื้อบัตรโดยสารรถทัวร์ไปจังหวัดสันติไว้แล้วกับผู้หญิงไทยคนหนึ่ง) ต่อมาผู้เขียน (ชาวเวียดนาม) หลังจากลงจากรถตู้ขอโกซาวมายแล้ว ได้ส่งข้อความ “แชทออนไลน์” ไปถามว่าทุกคน รวมทั้งแอมหง่อกเซินข้ามด่านฯ เข้าประเทศไทยได้หรือไม่ ได้รับคำตอบว่า “ได้” และเมื่อขึ้นรถทัวร์ออกเดินทางแล้ว ผู้เขียน (ชาวเวียดนาม) ก็ยังส่งข้อความถามไปอีก จนทราบว่าทุกคนผ่านด่านตรวจของรัฐ ที่มักตั้งสกัดไว้ก่อนออกจากตัวจังหวัด และในวันรุ่งขึ้นผู้เขียนทั้งสองก็ทราบว่าพวกเขาถึงจังหวัดสันติ โดยสวัสดิภาพ

อย่างไรก็ดี ในกรณีที่ “โห่ะเจี๋ยวเจ๊ด” ตั้งแต่ตอนเข้าประเทศไทย เมื่อต้องการกลับประเทศเวียดนาม แน่นอนว่า แรงงานไม่สามารถกลับทางเครื่องบินเหมือนแรงงานฯ ที่มี “โห่ะเจี๋ยวสง” ได้ จึงต้องใช้บริการข้ามไปฝั่งลาวทางช่องทางธรรมชาติ คือล่องเรือข้ามแม่น้ำโขง เสียค่าบริการประมาณ 5,000 บาท/ คน สามีของแอมซี (น้องสาวแองลิง) “โห่ะเจี๋ยวเจ๊ด” ต้องการกลับเวียดนาม ก็ให้แอมฮวีดาดติดต่อนายหน้าผ่านทางช่องทางนี้เช่นกัน สามีของแอมซีและลูกอีก 2 คน ใช้บริการนายหน้าที่จังหวัดเพชรวีราพาข้ามเรือ แต่ผู้เขียนก็ไม่ทราบว่าแอมฮวีดาดใช้บริการนายหน้าคนใด ส่วนแอมซีข้ามด่านฯ ได้ปกติ

อย่างไรก็ตาม หากไม่ต้องการใช้บริการเรือข้ามแม่น้ำโขง ก็ต้องใช้บริการของของนายหน้าฝั่งไทย ซึ่งเป็นเครือข่ายกับโกซาวมาย ที่ชื่อว่า “อาเจ๊ก” ซึ่งมีค่าใช้จ่ายมากกว่า 5,000 บาท (ประมาณ 7,000-8,000 บาท) แต่ก็ปลอดภัยจากอุบัติเหตุทางน้ำและการถูกตำรวจจับมากกว่า (เพราะนายหน้าได้ประสานกับเจ้าหน้าที่ด่านชายแดนแล้ว) เมื่อแรงงานเดินทางมาถึงจังหวัดแห่งหนึ่งก่อนถึงจังหวัดเพชรวีราแล้ว มักจะโทรหาอาเจ๊ก ๆ ก็จะมารับแรงงานที่จังหวัดนั้น และพานั่งรถยนต์ส่วนตัวหรือรถประจำทางท้องถิ่นไปยังด่านฯ เหตุผลที่ต้องขึ้นรถส่วนตัวหรือรถประจำทางท้องถิ่น โดยไม่ให้แรงงานนั่ง

รถทัวร์ไปลงที่จังหวัดเพชรวีราในคราวเดียวเพราะจะได้ไม่เสี่ยงต่อการถูกตำรวจตรวจที่จุดตรวจ ณ บ้านแพงศรี ซึ่งอยู่ก่อนเข้าเมืองเพชรวีราเพียง 10 กิโลเมตร จากนั้น เมื่อข้ามด่านชายแดนไทยได้แล้ว โกซาวมายก็จะมารับแรงงานฯ ต่อเพื่อพาข้ามด่านชายแดนฝั่งลาว เรียกได้ว่าทั้งโกซาวมายและอาเจ๊กเป็นเครือข่ายกันในเรื่องนี้ (สำหรับอาเจ๊ก ผู้เขียนไม่สามารถไปพบเจอตัวได้ จึงได้ยินเฉพาะเรื่องเล่ามาจากแรงงานข้ามชาติเวียดนามเท่านั้น)

นอกเหนือไปจากกระบวนการข้ามแดนแล้ว สิ่งที่น่าสนใจไม่แพ้กัน คือ “การถ้อยที ถ้อยอาศัย” ของนายหน้า 3 กลุ่มที่เดินทางร่วมกัน ซึ่งอาจมองในลักษณะเครือข่ายได้เช่นกัน แม้นายหน้ามีการแข่งขันกันโดยลักษณะงาน แต่ก็มีความสามัคคีช่วยเหลือกัน แบ่งงานกันทำ เช่นแอมฮวีดาดเป็นคนติดต่อซื้อตั๋วรถทัวร์ที่จังหวัดเพชรวีราให้กับทุกคน โกเซืองเซืองติดต่อโกซาวมายมารับทุกคน แอมหง่อกเซินที่โห่ะเจี๋ยวเจ๊ด เหล่านายหน้าก็ช่วยกันปิดบังโกซาวมาย เพื่อช่วยเหลือมิให้แอมหง่อกเซินเสียเงินเพิ่มอีก 9,000-10,000 บาท พวกเขารู้จักและสงสารแอมหง่อกเซิน ไม่ใช่เพียงเพราะว่าไม่น่าจะมีเงินจ่ายค่าน้ำร้อนน้ำชาเพิ่มเติม แต่เพราะแอมหง่อกเซินกลับเวียดนามไปเพื่อแต่งงาน แต่ไม่ได้แต่งงาน เพราะว่าที่เจ้าสาวเข้าโรงพยาบาลเนื่องจากมีอาการทางประสาท เขาพยายามรักษาตัวเธออยู่หลายเดือน สุดท้ายรักษาไม่หาย เขาจึงต้องแยกทางจากเธอและกลับมาทำงานเย็บผ้าที่อำเภอสว่าง จังหวัดสันติด้วยหัวใจอันปวดร้าว ตลอดการเดินทางแอมหง่อกเซินมีอาการซึมเศร้า นิ่งเงียบไม่พูดไม่จา ผู้เขียนทั้งสองคนและเพื่อนร่วมทางต่างก็ช่วยปลอบใจแอมหง่อกเซิน ประสบการณ์นี้ยังประทับใจข้าพเจ้าจนถึงวันนี้

ระเบียบทางสังคมและความรับผิดชอบของนายหน้าในการหางานให้แรงงานทำ (ก่อนกลางทศวรรษ 2010)

ดังได้เกริ่นถึงปฏิบัติการและระเบียบสังคมของนายหน้า (ก่อนกลางทศวรรษที่ 2010) แล้ว เมื่อนายหน้าพาแรงงานข้ามแดนมาจึงจังหวัดสันติ

แล้ว เขา/ เธอต้องพาไปพักที่บ้านพัก รับผิดชอบด้านอาหารการกิน และพาออกไปพบนายจ้าง บางรายยังไม่มีนายจ้าง ต้องพาออกไปหางานทำ จึงเป็นภารกิจที่เหนื่อยและมีความเสี่ยงพอสมควร ค่าใช้จ่ายในการใช้บริการนายหน้าอยู่ที่ 7,000 บาท ซึ่งถูกมาก เพราะให้บริการตั้งแต่ออกเดินทางจากกวิ่งจางจนได้งานทำที่เมืองไทย ค่าบริการดังกล่าวรวม 1) ค่าโดยสารแซเสื่องหน่ำจากกวิ่งจางถึง สปป. ลาว 2) ค่ารถทัวร์จากจังหวัดเพชรวีราไปถึงจังหวัดสันติ 3) ค่าอาหารเมื่อถึงประเทศไทย 4) ค่าใช้จ่ายในการข้ามแดน 5) ค่าที่พักที่เมืองไทยในช่วงที่รอส่งไปยังสถานที่ทำงาน และ 6) ค่าแท็กซี่เพื่อไปยังสถานที่จ้างงานด้วย

โกเซืองเซือง หนึ่งในนายหน้าจึงต้องมีบ้านพักซึ่งเช่าไว้ระยะยาวเพื่อให้ตนเองและแรงงานที่เพิ่งมาถึงจังหวัดสันติ และจังหวัดใกล้เคียงพักอาศัยเพื่อรอให้โกเซืองเซืองพาไปพบนายจ้าง โกเซืองเซืองเคยมีห้องเช่าที่ตำบลบ้านส้มเปรี้ยว จังหวัดแห่งหนึ่งในภาคกลาง ต่อมาเมื่อกิจการเย็บผ้าที่บ้านส้มเปรี้ยวซบเซา แรงงานเวียดนามหันมาทำงานขายของย่านการค้าในจังหวัดใกล้เคียง โกเซืองเซืองจึงย้ายมาเช่าห้องที่นี่ ทั้งนี้ นายหน้าจะพาแรงงานแต่ละคน/ กลุ่มไปพบนายจ้างตามบ้าน/ สถานประกอบการต่าง ๆ ด้วยรถแท็กซี่ แรงงานบางคนมาถึงเมืองไทยแล้วแต่ยังไม่มีนายจ้างรับเข้าทำงาน โกเซืองเซืองก็จะต้องไปติดต่อหานายจ้างให้ และนำแรงงานที่พักรอที่บ้านเช่าของตัวเองนั้นไปส่งให้ การหานายจ้างได้เร็วที่สุดเท่าที่จะเร็วได้ เป็นสิ่งที่นายหน้าต้องทำเพื่อไม่ได้เสียค่าใช้จ่ายในการเลี้ยงดู และเสียเวลาในการเลือกซื้อของจากเมืองไทยไปขายที่เวียดนาม

ต่อประเด็นภารกิจและความรับผิดชอบของนายหน้า บ่าตู๋เอวียน นายหน้ายุคแรกกล่าวกับผู้เขียนทั้งสองคนเป็นภาษาเวียดนามว่า[17] *“การเป็นนายหน้าต้องรับผิดชอบทั้งหมด จนเขากลับมา (ที่เวียดนาม) หากมีปัญหาในการทำงาน เราต้องเข้าไปแก้ไข หรือไปพาเขากลับ”* บ่าตู๋เอวียนยังเล่าอีกว่า[18]

การพาคนไปทำงาน 4-5 คน ใช้เวลาหางานถึง 2-3 วัน จึงจะได้นายจ้างครบ กว่าจะได้เงิน บางครั้งก็ขาดทุน เพราะค่าใช้จ่ายในการพาไปหางานก็สูง บางครั้งก็โดนโกง เพราะกว่าจะได้เงินก็ต้องให้แรงงานได้รับเงินเดือนก่อน เมื่อได้รับเงินเดือนแล้ว ก็เปลี่ยนนายจ้าง และหายหน้าไปก็มี

เมื่อแรงงานได้งานแล้ว แต่อยู่กับนายจ้างไม่ได้ ไม่ว่าจะด้วยเหตุผลใดก็ตาม นายหน้าก็ต้องพาออกมาจากสถานประกอบการนั้นแล้วหางานให้ใหม่ แต่นั่นต้องไม่ใช่อยู่เป็นเวลานานนับเดือนถึงจะมาบอกให้นายหน้าหางานให้ใหม่ บ่าตู๋เอวียนกล่าวต่อ โดยจับใจความเป็นภาษาไทยได้ว่า[19] *"พาคนไปทำงาน ต้องดูแลหมด หากเขาอยู่ไม่ได้ 2-3 วัน เราก็ต้องพาเขาออกมา แล้วหางานให้ใหม่ แต่ถ้าเขาอยู่นานแล้ว เป็นเดือน ๆ อยู่ไม่ได้ มันก็เรื่องของเขา"* หมายความว่าการอยู่นานขนาดนั้น ไม่ใช่ปัญหาของนายหน้าในการจัดหานายจ้างและงานที่เหมาะสมแล้ว แต่เป็นปัญหาของตัวลูกจ้างกับงานและนายจ้างเอง

ความรับผิดชอบของนายหน้ายุคแรกอย่างบ่าตู๋เอวียนเป็นระเบียบทางสังคมของนายหน้าแห่งอำเภอกวิ่งจาง นายหน้ารุ่นต่อ ๆ มาก็ต้องมีความรับผิดชอบสูง สิ่งนี้แสดงให้เห็นความสัมพันธ์ทางสังคมของนายหน้ากับแรงงานข้ามชาติที่ลึกซึ้ง ซึ่งยึดโยงด้วยความเป็นญาติและความเป็น (คนใน) ย่าน (เดียวกัน) ซึ่งแน่นอนว่าด้วยค่าตอบแทนอันน้อยนิด **นายหน้านอกระบบต้องแบกภาระและความรับผิดชอบเกินกว่าการเป็นนายหน้าอย่างเป็นทางการ/ ในระบบที่มีสัญญาเป็นลายลักษณ์อักษร** แต่มีความรับผิดชอบน้อยกว่านายหน้านอกระบบ กล่าวคือเมื่อส่งแรงงานไปถึงสถานที่/ ตัวของนายจ้างตามสัญญาแล้วก็ไม่ต้องรับผิดชอบรับกลับเพื่อเปลี่ยนนายจ้างเพราะแรงงานอยู่ไม่ได้อีก

นอกจากนี้ บนความสัมพันธ์ในระบบมีข่าวให้ได้ยินอยู่บ่อยครั้งว่าบริษัทจัดหางาน (นายหน้า) ฉ้อโกงแรงงาน ในขณะที่การเป็นนายหน้านอกระบบ

ในกรณีของชาวกวิ่งจางนั้นแตกต่างกันอย่างหน้ามือเป็นหลังมือ คนที่ถูกฉ้อโกงมักเป็นนายหน้า แทนที่จะเป็นแรงงาน อย่างไรก็ดี นายหน้าจึงมีการเรียนรู้ที่จะ “เลือกคน” ที่จะพาไปเป็นแรงงานในเมืองไทย ด้วยเหตุนี้ ในระยะหลัง ๆ นายหน้าจะเลือกคนที่คุ้นเคยหรือเป็นคนที่มีที่มาที่ไป ไม่ว่าจะเป็นญาติ เพื่อนบ้าน หรือคนในย่านเดียวกัน สิ่งนี้ช่วยแก้ปัญหาการที่นายหน้าถูกแรงงานโกงดังที่ได้กล่าวข้างต้นแล้ว กระนั้นก็ตาม ตั้งแต่ช่วงต้นทศวรรษที่ 2010 หน้าที่ของนายหน้าในการหางานให้แรงงานทำเริ่มลดลงไป เพราะพวกเขามีงานประจำทำ และมีเครือข่ายในประเทศไทยแล้ว จึงไม่จำเป็นต้องใช้บริการหางานทำของนายหน้าอีกต่อไป นายหน้าจึงทำหน้าที่เพียงแค่พาข้ามแดนจากกวิ่งจางไปจนถึงสถานีขนส่งของจังหวัดสันติเท่านั้น

แม้ชาวเวียดนามได้งานนอกระบบทำในเมืองไทยแล้ว เพื่อความอยู่รอดและอยู่ดีในการเป็นแรงงานนอกระบบ นอกเหนือจากการสร้างเครือข่ายกับบริษัทผลิตและจัดจำหน่ายเครื่องนุ่งห่มแล้ว พวกเขายังต้องสร้างเครือข่ายกับเจ้าหน้าที่รัฐด้านความมั่นคง รวมทั้งกับบริษัทผู้พาแรงงานข้ามแดนไปต่ออายุการได้รับการยกเว้นการตรวจลงตราวีซ่า (ประทับตราพาสปอร์ตเพื่ออยู่อาศัยต่อในประเทศไทย หรือ “ดีต่อ” ซึ่งเป็นคำที่แรงงานชาวกวิ่งจางใช้) อีกด้วย แต่เนื่องจากสิ่งเหล่านี้อยู่นอกเหนือจากขอบเขตของบทความนี้ผู้เขียนจึงไม่ขอกล่าวถึง

สรุปและอภิปรายผล

บทความนี้มีข้อค้นพบที่สำคัญ 5 ประเด็นคือ **ประเด็นแรก** จากการปฏิบัติการทางการค้าภายใต้ลัทธิเสรีนิยมใหม่ (neoliberalism) ด้วยนโยบายโด๋ยเม้ย ของประเทศเวียดนามและการเปลี่ยนสนามรบเป็นสนามการค้าของประเทศไทย คือเงื่อนไขที่สำคัญในการทำให้เกิดการเชื่อมโยงกัน (connectivity) ทางเศรษฐกิจและสังคม การเคลื่อนที่ (mobility) ของผู้คน สิ่งของ และเงินตรานอกระบบเศรษฐกิจข้ามชาติ กระนั้นก็ตาม เสรีนิยมใหม่ก็ไม่ใช่เงื่อนไขเดียวที่

ทำให้เกิดการเคลื่อนที่ดังกล่าว ทว่ากิจกรรมทางเศรษฐกิจของการเคลื่อนย้ายแรงงาน สิ่งของ และเงินตรายังถูกยึดโยง (embedded) ไว้กับเครือข่ายทางสังคมข้ามชาติที่ “ลอดรัฐ” (creeping state) ที่ซึ่งระเบียบของการข้ามแดนถูกสร้างขึ้นภายใต้การจัดการของชาวเวียดนามในประเทศไทย เวียดเกี่ยวโห่ยเฮืองในประเทศเวียดนาม นายหน้าชาวเวียดนาม เจ้าหน้าที่รัฐ และเจ้าของธุรกิจขนาดกลางและขนาดย่อมที่รับแรงงานเข้ามาทำงาน คนเหล่านี้ที่ไม่ได้มีสถานภาพทางเศรษฐกิจและสังคมที่สูงส่งแต่ประการใด เรียกได้ว่าเป็นเครือข่ายและปฏิบัติการของคนธรรมดาที่มาจากเบื้องล่าง (from below)

ประเด็นที่สอง เกี่ยวข้องกับนายหน้าผู้มีปฏิบัติการสำคัญต่อการส่งออกแรงงานข้ามชาติ กระบวนการกลายเป็นนายหน้าคือกระบวนการสะสมและแปลงทุนต่าง ๆ นายหน้ารุ่นเก่าเน้นทุนทางวัฒนธรรมที่สัมพันธ์กับความเป็นไทย ทุนทางสังคมในรูปของเครือข่ายข้ามชาติในประเทศไทยที่อยู่บนความสัมพันธ์ฉันท์ญาติ เช่นบ่าส่าและบ่าตู๋เอวียน เป็นต้น ส่วนเครือข่ายของนายหน้ารุ่นหลัง ๆ ไม่ได้อยู่บนความสัมพันธ์ฉันท์ญาติ แต่ขยายเป็นความสัมพันธ์กับคนในย่าน (อำเภอกวิ่งจางและอำเภอใกล้เคียง) พวกเขาจึงต้องใช้ทุนอย่างอื่นในการสร้างเครือข่าย เช่น โกเซืองเซืองใช้ทุนมนุษย์ (ความมีไหวพริบ) ทุนทางสังคม (เครือข่ายนายจ้างไทยที่หลากหลาย) ในขณะที่แอมฮวีดาด ใช้ทุนมนุษย์และทุนทางวัฒนธรรมเป็นหลัก (มีคำพูดน่าเชื่อถือ ใจกว้าง และช่วยเหลือคนอื่น ไม่โลภ) เขาเป็นนายหน้าที่มีบารมี เขาให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์ทางสังคมมากกว่าผลประโยชน์ระยะสั้น นอกจากนี้เขายังมีทุนทางสังคมในรูปของเครือข่ายที่กว้างขวางและสามารถสร้างเครือข่ายสายญาติในเมืองไทยได้ด้วย เพราะเขามีพี่เขยเป็นคนไทย

ประเด็นที่สาม ความเป็นผู้หญิงของนายหน้าในยุคแรก ไม่เพียงแต่เฉพาะงานที่เป็น “เหวี่ยกหลักหวัด” (งานจุกจิก) ที่โดยแนวจริต (habitus) ผู้ชายเวียดนามมักไม่ทำ แต่เพราะงานประเภทนี้วางอยู่บนความไว้เนื้อเชื่อใจว่าจะไม่มีการนำแรงงานไปขาย การล่วงละเมิดทางเพศ อีกทั้งแรงงานกวิ่งจาง

ในช่วงทศวรรษ 1990 ส่วนใหญ่เป็นผู้หญิง การเดินทางร่วมกับนายหน้าผู้หญิงเป็นเรื่องที่ครอบครัวไว้วางใจมากกว่าการให้เดินทางกับผู้ชาย นอกจากนี้ แม้มีแรงงานผู้ชายเพิ่มมากขึ้นในสัดส่วนพอ ๆ กับผู้หญิง แต่การเดินทางไปกับนายหน้าผู้หญิงสำหรับแรงงานที่เพิ่งไปทำงานในประเทศ ก็ยังรู้สึกอุ่นใจกว่า อย่างไรก็ดี ยังมีเงื่อนไขด้านวัฒนธรรมที่เกี่ยวข้องกับ “ความเป็นผู้หญิงเวียดนาม” ซึ่งโดยอุดมคติขงจื้อ ผู้หญิงมีบทบาทสำคัญต่อการสร้างความมั่นคงและความเจริญในเศรษฐกิจของครอบครัวเทียบเท่าผู้ชาย เงื่อนไขดังกล่าวเป็นสิ่งสำคัญในการขับเคลื่อนกิจกรรมทางเศรษฐกิจนอกระบบข้ามชาติของแรงงานชาวเวียดนาม ด้วยเหตุนี้ เราจึงพบว่าแรงงานที่เคลื่อนที่ไป-มาระหว่างไทย-เวียดนามในช่วงสองทศวรรษ 1990 ถึง 2000 แทบทั้งหมดเป็นผู้หญิง นอกเหนือไปจากเงื่อนไขด้านอุดมคติขงจื้อแล้ว การย้ายถิ่นดังกล่าวอาจตีความได้ว่าเป็นลักษณะการย้ายถิ่นด้วยบทบาททางเพศ (gendered migration) แต่กระนั้นก็ตาม ตั้งแต่กลางทศวรรษ 2000 มีทั้งผู้หญิงและชายย้ายถิ่นมาประเทศไทยในสัดส่วนพอ ๆ กัน เนื่องจากการเป็นแรงงานนอกระบบเป็นเงื่อนไขที่ทำให้สามี-ภรรยา ญาติพี่น้อง และคนสนิท สามารถไปทำงานในที่เดียวกันได้ ผู้ชายเริ่มเป็นแรงงานข้ามชาติและฝึกฝนทำงานเย็บผ้า ที่เดิมเป็นงานของผู้หญิง (อย่างไรก็ดี ผู้เขียนจะไม่ขยายความในประเด็นนี้ เนื่องจากอยู่นอกขอบเขตของบทความนี้)

นอกจากแรงงานมีที่เป็นผู้ชายแล้ว ตั้งแต่ต้นทศวรรษที่ 2010 เป็นต้นมา ก็เริ่มมีนายหน้าที่เป็นผู้ชาย ทั้งนี้โดยมีสาเหตุจาก 1) การเกิดขึ้นของแรงงานผู้ชาย ต่อมาแรงงานผู้ชายได้พัฒนาตนเองไปเป็นนายหน้า 2) โดยแนวจริต (habitus) ผู้ชายเวียดนามมีความอึดอัดต่อการรับคำสั่งของผู้หญิง พวกเขาสบายใจมากกว่าหากนายหน้าเป็นผู้ชาย การมีนายหน้าผู้ชายจึงมาเติมเต็มช่องว่างทางวัฒนธรรมที่ในบางเงื่อนไขผู้หญิงไม่สามารถทำได้ดีนัก 3) งานของนายหน้ามีความจุกจิกน้อยลง กล่าวคือหางานให้แรงงานทำและประกันตัวแรงงานเมื่อถูกเจ้าหน้าที่รัฐจับกุมไม่ได้มีอีกแล้ว นายหน้าเพียงแต่ทำหน้าที่พาแรงงานข้ามแดนให้ถึงจังหวัดสินติเท่านั้น

ประเด็นที่สี่ เกี่ยวข้องกับระเบียบทางสังคมของการเป็นนายหน้านอกระบบ ซึ่งแน่นอนว่าไม่มีสัญญาเป็นลายลักษณ์อักษร ทว่าทุนทางสังคมและวัฒนธรรมของนายหน้าที่ถูกยึดโยงไว้กับเครือข่ายทางสังคมบนฐานความเป็นญาติ เพื่อนบ้าน และความเป็นย่าน เป็นหลักประกันที่ดีกว่าสัญญาลายลักษณ์อักษรในการนำแรงงานข้ามแดนไปยังสถานประกอบการด้วยความปลอดภัยจากการจับกุมโดยเจ้าหน้าที่รัฐ ประเด็นที่น่าสนใจคือ ทั้ง ๆ ที่นายหน้ามีบทบาทสำคัญในการสร้างสรรค์ระเบียบทางสังคม แต่ระเบียบที่ยึดโยงกับสังคมและวัฒนธรรมดังกล่าวนั้นกลับไม่เปิดช่องให้นายหน้าเอาเปรียบและ/ หรือคดโกงแรงงานได้ ยิ่งไปกว่านั้น นายหน้ากลับมีภาระหนักและมีความรับผิดชอบมาก เป็นการทำงานที่ทั้งเสี่ยงต่อการถูกจับกุมและทั้งขูดรีดแรงงานตนเอง ไม่คุ้มค่า หากไม่นับว่าการเดินทางคือโอกาสในการหิ้วสินค้าไทยมาขายที่เวียดนาม ซ้ำร้ายนายหน้านั่นเองที่ถูกแรงงานโกงค่าบริการ จนบางรายต้องเลิกอาชีพนี้ไปเลยก็มี

สิ่งเหล่านี้สะท้อนให้เห็นว่า บางครั้งในเครือข่ายก็มีด้านลบคือมีการคดโกงกัน ในบางเงื่อนไขเรื่องเงินมีความสำคัญกว่ามิติด้านสังคมและวัฒนธรรม เนื่องจากเครือข่ายทางสังคมของนายหน้าในยุคแรก ยังมีลักษณะเปิดให้คนที่ไม่ใช่ญาติ เพื่อนบ้าน และคนในย่านเดียวกันข้ามมาได้ ทำให้นายหน้าถูกคดโกงจากแรงงาน ดังนั้น การนำเครือข่ายดังกล่าวไปยึดโยงอยู่กับความเป็นญาติ เพื่อนบ้าน และความเป็นย่าน ก็แก้ปัญหาการถูกคดโกงได้มาก แต่กระนั้นก็ตาม เพราะเป็นเครือข่ายของกลุ่มที่มีความใกล้ชิดกัน นายหน้าจึงไม่สามารถคิดค่าบริการได้สูงนัก เมื่อเปรียบเทียบกับการบริการที่ให้แก่แรงงานแล้ว ดูไม่ค่อยมีความสมเหตุสมผล (irrationality) หากไม่นับว่าได้มีโอกาสนำสินค้าหนีภาษีจากประเทศไทยมาขายที่หล่างถายลานพร้อมๆ กับการเป็นนายหน้าส่งออกแรงงาน นายหน้าไม่ว่ารุ่นใดจึงทำงานบนการขูดรีดตัวเอง (self exploitation) ด้วยการใช้ตรรกะทางวัฒนธรรม (cultural logic) ที่ยึดโยงอยู่กับความเป็นญาติ เพื่อนบ้าน และความเป็นย่าน

ชิงอรรถ

[1] บทความชิ้นนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยเรื่อง “เศรษฐกิจนอกระบบของเครือข่ายสังคมข้ามชาติของแรงงานชาวเวียดนามในประเทศไทย” ทุนสนับสนุนจากสำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัติกรรม (สกสว.) ด้วยจริยธรรมการวิจัย ผู้เขียนจำเป็นต้องปกปิดชื่อ หน่วยงาน และสถานที่ที่เกี่ยวข้องกับการกระทำผิดกฎหมาย และต้องใช้นามสมมติกับแรงงานข้ามชาติ นายหน้า ชื่อด่านชายแดนของไทยที่เกี่ยวข้องกับการอนุญาตให้แรงงานเวียดนามเข้าประเทศ หน่วยงานราชการที่รับสินบน รวมทั้งชื่อสถานที่ตำบล อำเภอ และจังหวัดที่แรงงานเวียดนามนอกระบบในประเทศไทยอาศัยอยู่ รวมทั้งชื่อจริงหมู่บ้านและอำเภอในเวียดนาม อันเป็นสถานที่ต้นทางของแรงงานชาวเวียดนาม

[2] หล่างถายลาน (Làng Thái Lan-หมู่บ้านไทยแลนด์) ไม่ใช่ชื่อที่เป็นทางการของหมู่บ้าน แต่เป็นชื่อที่เป็นฉายาที่คนในละแวกนั้นเรียก “ติดปาก” หมู่บ้านไทยแลนด์เป็นหมู่บ้านที่มีอยู่หลายสิบแห่งกระจายอยู่ในจังหวัดต่าง ๆ ในภาคเหนือและภาคกลางตอนเหนือของประเทศเวียดนาม หมู่บ้านเหล่านี้ถูกตั้งมาเพื่อนำกลุ่ม “เวียดเกี่ยวโห่ยเฮือง” (ชาวเวียดนามที่อยู่นอกประเทศที่อพยพกลับปิตุภูมิ) จากประเทศไทยมาไว้รวมกัน เพื่อความสะดวกในการบริหารจัดการผู้อพยพกลับปิตุภูมิโดยรัฐบาลเวียดนาม หมู่บ้านไทยแลนด์ทุกแห่งมีชื่ออย่างเป็นทางการแต่คนมักไม่เรียกกันอย่างไรก็ดี ยังมีหมู่บ้านไทยแลนบางแห่งก็มีชื่อที่ถูกเรียกแตกต่างกันไป ได้แก่ “หล่างเวียดเกี่ยวเอ๋อถายลาน (Làng Việt Kiều ở Thái Lan)” “หล่างถาย” (Làng Thái-หมู่บ้านไทย)” หรือ “ฝ่อถาย (Phó Thái-เมืองไทย)”

[3] คาดว่าน่าจะจัดพิมพ์ประมาณปี 2555-2556 เพราะมีการใช้สถิติอ้างอิงในปี 2554 เป็นส่วนมาก

[4] ข้อมูลจากการทำงานภาคสนามในย่านการผลิตเครื่องนุ่มห่ม ในจังหวัดสันติ ที่มีผู้ประกอบการอุตสาหกรรมผลิตเครื่องนุ่มห่มขนาดกลางและขนาดย่อมนับร้อยราย

[5] โดยข้อเท็จจริงจากงานวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณนาของผู้เขียน คนที่กลับไปเยือนเมืองไทยคนแรกของหล่างถายลาน คือ “บ๊ากเฮิน” (ผู้ชาย) แต่เป็นการลักลอบเข้าเมืองอย่างผิดกฎหมาย และไม่ได้มีบทบาทในการเป็นนายหน้าพาแรงงานเวียดนามไปทำงานในประเทศไทย

[6] แม้ว่าเวียดนามจะเปลี่ยนระบบเศรษฐกิจจากวางแผนเป็นตลาดเสรี ภายใต้นโยบายที่เรียกว่า “โด๋ยเม้ย” (Đổi Mới) ในเดือนธันวาคม 1986 ก็ตาม แต่สภาพความเป็นอยู่ของประชาชนโดยทั่วไป โดยเฉพาะในชนบทยังไม่พัฒนาแบบทันทีทันใด จากประสบการณ์ภาคสนามตั้งแต่ปี 2007 ที่มีการสนทนากับผู้คนจำนวนมากของนักวิจัย (ชาวไทย) พบว่ากว่าที่ชาวบ้านเวียดนามจะมีความเป็นอยู่ดีขึ้น คือกว่าพี่พวกเขาจะมีข้าวและอาหารกินอิ่มในแต่ละมื้อ ก็อยู่ในช่วงปลายทศวรรษ 1990 แล้ว

[7] สนทนากับองซุย ผู้ใหญ่บ้านหวิงลอง (หล่างถายลาน) เมื่อวันที่ 29 มกราคม 2020 ณ บ้านองสาง หล่างถายลาน อำเภอกวิ่งจาง จังหวัดเวียดนาม

[8] สนทนากับโกติ่งเมื่อวันที่ 19 พฤษภาคม 2562 ที่บ้านของเธอ ณ หล่างถายลาน อำเภอกวิ่งจาง จังหวัดวันหวา เวียดนาม

[9] หากแบ่งภาคตามลักษณะทางวัฒนธรรมแบบกว้าง ๆ เวียดนามมักถูกแบ่งเป็นภาคเหนือกับภาคใต้ วันหวา ถือว่าอยู่ในเขตวัฒนธรรมภาคเหนือ

[10] สนทนากับแอมฮวีดาด ณ วันที่ 15 พฤศจิกายน 2562 ที่บ้านของเขา ณ คอมมูนซวนคาง อำเภอกวิ่งจาง จังหวัดวันหวา ประเทศเวียดนาม

[11] อ้างแล้ว

[12] เดินทางร่วมกับแอมฮวีดาด (นายหน้า) และแรงงานนอกระบบข้ามชาติ ข้ามแดนจากอำเภอกวิ่งจาง จังหวัดวันหวา ไปจนถึงด่านชายแดนสปป.ลาว-ไทย และกลับมาจนถึงอำเภอกวิ่งจาง ในระหว่างวันที่ 15-18 พฤศจิกายน 2562

[13] อ้างแล้ว

[14] สังเกตการณ์และสนทนากับโกเซืองเซือง เมื่อวันที่ 19 พฤศจิกายน 2019 [2562] ณ หล่างถายลาน อำเภอกวิ่งจาง จังหวัดวันหวา ประเทศเวียดนาม

[15] สนทนากับแองสี เมื่อวันที่ 27 พฤษภาคม 2019 [2562] ณ ร้านขายของชำของแองสี หล่างถายลาน อำเภอกวิ่งจาง จังหวัดวันหวา ประเทศเวียดนาม

[16] สนทนากับครอบครัวเจ้าของรถบัสนอน จากจังหวัดไชยะ (นามสมมติ) สปป. ลาว ถึงวันหวา เวียดนาม เมื่อวันที่ 18 พฤศจิกายน 2019 [2562]

[17] สนทนากับบ่าตู๋เอวียนเมื่อวันที่ 23 พฤษภาคม 2019 ที่บ้านของเธอ ณ หล่างถายลาน อำเภอกวิ่งจาง จังหวัดวันหวา ประเทศเวียดนาม

[18] สนทนากับบ่าตู๋เอวียนเมื่อวันที่ 4 พฤศจิกายน 2019 ที่บ้านของเธอ ณ หล่างถายลาน อำเภอกวิ่งจาง จังหวัดวันหวา ประเทศเวียดนาม

[19] อ้างแล้ว

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

ตะวัน วรรณรัตน์. 2014. การศึกษาเศรษฐกิจนอกภาคทางการในประเทศไทย. *วารสารมหาวิทยาลัยศิลปากร, 34*(1), 137-160.

ฝ่ายสารสนเทศ กลุ่มงานพัฒนาระบบควบคุมการทำงานของคนงานต่างด้าว สำนักบริหารแรงงานต่างด้าว กรมการจัดหางาน. 2563. *สถิติจำนวนคนต่างด้าวที่ได้รับอนุญาตทำงาน คงเหลือทั่วราชอาณาจักร ประจำเดือนมีนาคม 2563*. สืบค้นจาก https://www.doe.go.th/prd/assets/upload/files/alien_th/cfd5266a7529106b9fdd751603d77d31.pdf, (27 พฤษภาคม 2563).

สำนักงานส่งเสริมวิสาหกิจขนาดกลางและขนาดย่อม. (ม.ป.ป.). *แผนปฏิบัติการส่งเสริมวิสาหกิจขนาดกลางและขนาดย่อมรายสาขา: อุตสาหกรรมสิ่งทอและเครื่องนุ่งห่ม.* กรุงเทพมหานคร: สำนักส่งเสริมวิสาหกิจขนาดกลางและขนาดย่อม.

ภาษาอังกฤษ

Bartram, D., Poros, M. V., & Monforte, P. 2014. *Key Concepts in Migratio*n. London, Thousand Oakes, New Delhi and Singapore: SAGE Publications Ltd.

Belanger, D., & Wang, H.-z. 2013. Becoming a Migrant: Vietnamese Emigration to East Asia. *Pacific Affairs, 89*(1), 31-50.

Chen, M. 2005. Rethinking the Informal Economy: From Enterprise Characteristics to Employment Relations. In N. Kudva & L. Beneria (Eds.), *Rethinking Informalization: Poverty, Precarious Jobs and Social Protection.* (pp. 28-43): Cornell University Open Access Repository.

Chen, M. A. 2007. *Rethinking the Informal Economy: Linkages with the Formal Economy and the Formal Regulatory Environment,* WIDER Research Paper.

Chen, X. 2005. *Magic Or Myth?: Social Capital and Its Consequences in the Asian, Chinese, and Vietnamese Contexts*. Chicago: University of Illinois at Chicago.

Horodnic, I., Rodgers, P., Williams, C., & Momtazian, L. (2017). Introduction. In I. Horodnic, P. Rodgers, C. Williams & L. Momtazian (Eds.), *The Informal Economy: Exploring Drivers and Practices*. New York: Routledge.

Koslowski, R. 2005. International Migration and the Globalization of Domestic Politics: A Conceptual Framework. In R. Koslowski (Ed.), *International Migration and Globalization of Domestic Politics.* (pp. 5-32). London and New York: Routledge.

Nguyen, N. H., & Walsh, J. (2014). Vietnamese Migrant Workers in Thailand-Implications for Leveraging Migration for Development. *Journal of Identity and Migration Studies, 8*(1), 68-94.

Steven J. Gold. 2005. Migrant Networks: A Summary and Critique of Relational Approaches to International Migration. In M. Remeo & E. Margolis (Eds.), *The Blackwell Companion to Social Inequalities.* (pp. 257-285). Malden, Oxford and Carlton: Blackwell Publishing Ltd.

ต่อรองต่อต้านผ่านวัตถุ: วัฒนธรรมทางวัตถุของการเคลื่อนไหวทางสังคมหลังรัฐประหาร 2557[1]

Daring to Resist: Material Culture of Social movement in Thailand after the 2014 Coup d'etat

ปิยรัตน์ ปั้นลี้
ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์
Piyarat Panlee
Department of Sociology and Anthropology,
Faculty of Social Sciences, Kasetsart University
E-mail: piyarat.pan@ku.th

วันรับบทความ: 25 มกราคม 2565 (Received January 25, 2022)
วันแก้ไขบทความ: 8 กุมภาพันธ์ 2565 (Revised February 8, 2022)
วันตอบรับบทความ: 7 มีนาคม 2565 (Accepted March 7, 2022)

บทคัดย่อ

กว่าทศวรรษที่ผ่านมา ความขัดแย้งทางการเมืองไทยที่มักถูกมองว่าแบ่งแยกร้าวลึก และก่อให้เกิดการประท้วงบนถนน (street protest) รวมถึงการแสดงออกซึ่งความไม่เห็นด้วยผ่านการกระทำที่เรียกว่าการแสดงออกเชิงสัญลักษณ์จำนวนนับครั้งไม่ถ้วนนั้น มักมีวัตถุเพื่อการประท้วงเป็นส่วนสำคัญเสมอ ไม่ว่าจะเป็น มือตบ ตีบตบ นกหวีด หรือเสื้อสีต่าง ๆ เช่นเดียวกันกับการประท้วงและการแสดงออกซึ่งความไม่เห็นด้วยภายหลังจากการที่ พล.อ. ประยุทธ์ จันทร์โอชาและคณะ ได้ทำการรัฐประหาร ในนามของคณะรักษาความสงบแห่งชาติ (คสช.) ในวันที่ 22 พฤกษาคม พ.ศ. 2557 บทความนี้มุ่งสำรวจวัตถุที่ใช้ในการประท้วงและต่อต้านทางการเมืองในสังคมไทย บทความแบ่งออก

เป็นสามส่วน ส่วนแรก จะสำรวจแนวคิดเรื่องวัตถุที่เกี่ยวข้องกับการประท้วง (protest) การไม่เชื่อฟัง (disobedience) และการต่อต้าน (resistance) ส่วนที่สอง จะสำรวจตรวจสอบวัตถุเพื่อการประท้วงช่วง 2549 จนถึงก่อนรัฐประหาร 2557 ส่วนที่สาม จะสำรวจตรวจสอบวัตถุเพื่อการต่อต้านหลังรัฐประหาร 2557 จนถึงปี พ.ศ. 2563 ซึ่งแสดงให้เห็นว่า ภูมิทัศน์ของการเคลื่อนไหวทางสังคมได้เปลี่ยนแปลงไปอย่างแท้จริง โดยเฉพาะอย่างยิ่งการต่อต้านขัดขืนซึ่งแสดงออกผ่านฐานของวัฒนธรรมทัศนา (visual culture) ทั้งในพื้นที่โลกดิจิทัล และพื้นที่ทางวัตถุ

คำสำคัญ: การประท้วง, การต่อต้าน, วัตถุ, วัฒนธรรมทางวัตถุ, วัฒนธรรมการประท้วง

Abstract

For over a decade, political conflicts have deeply divided Thai society, often culminating in street protests. These divisions and political disagreements have also manifested themselves in countless acts of symbolic expression and material objects of protest, such as hand slappers, whistles, and color-coded clothing. Ever since General Prayut Chan-ocha staged a coup on 22 August 2014 under the name of the National Council for Peace and Order (NCPO), material objects have continued to play an important role in protests and expressions of dissent. This paper aims to explore objects used in protests and political resistance in Thai society. It is divided into three parts. The first part explores object concepts related to protest resistance and disobedience. The second part examines objects of protest from 2006 to the 2014 coup. The third part examines objects of resistance after the

2014 coup up to 2020. The paper reveals that the landscape of Thai social movements has truly changed. Thus, resistance is expressed through the base of visual culture, both in the digital world and material space.

Keywords: Protest, Resistance, Object, Material culture, Protest culture

> *I think we still have hope. I truly do believe that this pro-democratic protest will make some change in the society.*
>
> Panusaya "Rung" Sithijirawattanakul

บทนำ

กว่าทศวรรษที่ผ่านมา ความขัดแย้งทางการเมืองไทยถูกมองว่าแบ่งแยกร้าวลึก และก่อให้เกิดการประท้วงบนถนน (street protest) รวมถึงการแสดงออกซึ่งความไม่เห็นด้วยผ่านการกระทำที่เรียกว่าการแสดงออกเชิงสัญลักษณ์นับครั้งไม่ถ้วนนั้น โดยมีวัตถุเพื่อการประท้วงเป็นส่วนสำคัญเสมอ ไม่ว่าจะเป็น มือตบ ตีนตบ นกหวีด หรือเสื้อสีต่าง ๆ ฯลฯ เช่นเดียวกันกับการประท้วงและการแสดงออกซึ่งความไม่เห็นด้วยภายหลังจากที่ พล.อ. ประยุทธ์ จันทร์โอชาและคณะ ได้ทำรัฐประหาร ในนามของคณะรักษาความสงบแห่งชาติ (คสช.) ในวันที่ 22 พฤกษาคม พ.ศ. 2557 และออกคำสั่งให้รัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พ.ศ. 2550 สิ้นสุดลง พร้อมกับใช้อำนาจในการแต่งตั้งตนเองในฐานะหัวหน้าคณะฯ เป็นนายกรัฐมนตรี ขณะที่การแสดงออกซึ่งการยืนกรานต่อความไม่เห็นด้วย เช่น การเดินขบวน การยึดพื้นที่สาธารณะจะเป็นที่คุ้นชินในการศึกษาการเคลื่อนไหวทางสังคม แต่ภูมิทัศน์ของการเคลื่อนไหวทางสังคมได้เปลี่ยนแปลงไปอย่างมากโดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อผสานรวมกับการพัฒนา

อย่างก้าวกระโดดของเทคโนโลยีดิจิทัลและการสื่อสาร การที่ผู้ประท้วงให้ความสำคัญและใช้วัฒนธรรมทัศนา (visual culture) รวมถึงเมื่อการต่อต้านขัดขืนแสดงออกผ่านพื้นที่ทางวัตถุและพื้นที่โลกดิจิทัล

บทความนี้เป็นการศึกษาวัฒนธรรมทางวัตถุของการเคลื่อนไหวทางสังคม (material culture of social movements) ผ่านการสำรวจวัตถุที่ใช้ในการประท้วงและต่อต้านทางการเมืองในสังคมไทย บทความแบ่งออกเป็นสามส่วน ส่วนแรก ศึกษาแนวคิดเรื่องวัตถุที่เกี่ยวข้องกับการประท้วง (protest) การไม่เชื่อฟัง (disobedience) และการต่อต้าน (resistance) ส่วนที่สอง ศึกษาวัตถุเพื่อการประท้วงตั้งแต่รัฐประหาร พ.ศ. 2549 จนถึงก่อนรัฐประหาร พ.ศ. 2557 ส่วนที่สาม ศึกษาวัตถุเพื่อการต่อต้านหลังรัฐประหาร พ.ศ. 2557 จนถึงปี พ.ศ. 2563 โดยมีข้อเสนอว่า วัฒนธรรมทางวัตถุ (material culture) เป็นส่วนหนึ่งที่สำคัญต่อการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมการประท้วง (protest culture) ในสังคมไทย

วัตถุแห่งการต่อต้านขัดขืน

ความท้าทายอย่างหนึ่งในการพูดถึงการประท้วง คือ การนิยามคำว่า ‘การประท้วง’ กล่าวโดยกว้าง การประท้วง หมายถึง การแสดงออกทางการเมืองที่ไม่เป็นทางการแบบแผนหนึ่ง หรือการที่ผู้คนรวมกันแสดงออกซึ่งความโกรธ ความไม่เห็นด้วยเกี่ยวกับบางสิ่งบางอย่าง และต้องการทำให้คนอื่นตระหนักถึงปัญหาผ่านการประท้วง ซึ่งพวกเขาสามารถจะแบ่งปันความรู้สึกและรวมกันทำให้ปัญหาได้รับการแก้ไขและสภาพที่ไม่เป็นที่พึงใจดีขึ้น ซึ่งตามกฎหมายและโดยหลักการตามรัฐธรรมนูญแล้ว เป็นสิทธิ์ที่พลเมืองพึงกระทำได้ การประท้วงจึงเป็นคำใหญ่ที่รวมเอารูปแบบของการแสดงออกซึ่งการคัดค้าน เป็นไปได้ทั้งการชูป้ายประท้วง การแจกใบปลิว การชุมนุมหน้าสถานที่ทำงานหรือบริเวณใกล้เคียง และหรือกีดกันไม่ให้คนเข้าไปทำงาน (picketing) การนั่งกีดขวางหรือการเข้าไปนั่งในสถานที่หนึ่ง ๆ และส่งผลให้สถานที่นั้น ๆ ไม่สามารถ

ดำเนินการได้ตามปกติ (sit-in) คำร้อง (petition) การยึดครองพื้นที่ (occupation) การนัดหยุดงาน (strike) การคว่ำบาตร (boycott) การเดินขบวน (demonstration) เป็นต้น (Taylor & van Dyke, 2004; Della Porta & Diani, 2006; Diani, 2016) อย่างไรก็ตาม หากกล่าวถึงการประท้วงในสังคมไทย มักถูกทำให้มีภาพลักษณ์เหมารวมว่า การประท้วงคือกิจกรรมทางการเมืองที่มักมากับความรุนแรง ไม่เป็นที่ต้องการของสังคม เป็นตัวบ่อนทำลายและเป็นอันตรายต่อความมั่นคง ซึ่งภาพลักษณ์ดังกล่าวล้วนสร้างทัศนคติที่อนุญาตและส่งเสริมการใช้อำนาจรัฐในการ ‘จัดการ’ กับผู้ประท้วงในทุกรูปแบบ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการใช้ความรุนแรงเพื่อให้การประท้วงนั้นยุติลง

แนวคิดเรื่องการต่อต้านขัดขืนมีพัฒนาการทางทฤษฎีควบคู่กับพัฒนาการของการเคลื่อนไหวทางสังคมมาโดยลำดับและได้รับความสนใจจากหลายศาสตร์ (Ortner, 1995) ทำให้นิยามคำว่า ‘ต่อต้านขัดขืน’ (resistance) ถูกอธิบายในลักษณะของการกระทำและพฤติกรรมทางสังคมของมนุษย์ในทุกระดับตั้งแต่ระดับปัจเจกบุคคล การรวมหมู่และสถาบัน (Hollander & Einwohner, 2004) แนวโน้มการศึกษาการต่อต้านขัดขืน (Resistance Studies) จึงเป็นการวิเคราะห์และการสนับสนุนการเคลื่อนไหวทางสังคมที่รวมถึงปฏิบัติการท้าทายซึ่งหน้า (direct action) (Graeber, 2009) การแสดงอารยะขัดขืน (civil disobedience) (Lang, 1970) การชุมนุมประท้วงใหญ่ (mass protest) (Jasper, 1997) การต่อต้านขัดขืนที่กระทำในชีวิตประจำวัน (everyday resistance) (Scott, 1985) การเคลื่อนไหวทางดิจิทัล (digital activism) (Kaun & Uldam, 2018) และรูปแบบการต่อต้านขัดขืนที่ไม่รุนแรงอื่น

กล่าวโดยกว้าง การต่อต้านขัดขืนมักถูกมองว่าเป็นบุคลิกลักษณะหรือกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับการระเบิดทางอารมณ์ พฤติกรรมต่อต้านสังคม อุดมการณ์การณ์ปฏิวัติ การทำลายล้าง ความไม่ปกติและการปะทุขึ้นของ

ความรุนแรง (Duncombe, 2002) และมักเกี่ยวข้องกันกับคำหลัก เช่น การใช้ร่างกายหรือวัตถุ การเคลื่อนไหวทางสังคม การประท้วง ความขัดแย้งทางการเมือง (Goldstone, 1991; Hebdige, 1979) เป็นต้น การนิยามการต่อต้านขัดขืนจึงขึ้นอยู่กับบริบทและความสามารถในการท้าทายการเมือง กฎหมาย เศรษฐกิจ โครงสร้างทางสังคมและวัฒนธรรม ในการบรรลุถึงการเปลี่ยนแปลงทางสังคมอันเป็นเป้าหมาย (Baaz, Lilja, & Vinthagen, 2017)

การเคลื่อนไหวทางสังคมอย่างการประท้วงหรือการต่อต้านนั้นประกอบด้วย มนุษย์ องค์กร ความรู้ อุดมการณ์ทางการเมือง ดังนั้น จึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่การศึกษาการเคลื่อนไหวทางสังคม (social movement studies) จะได้รับความสนใจจากนักวิชาการในหลายสาขา ที่ผ่านมามีการศึกษาการประท้วงในหลายมิติ หลายพื้นที่ หลายช่วงเวลา ด้วยระเบียบวิธีการวิจัยที่แตกต่างกันไป สิ่งที่บทความนี้นำเสนอก็คือ *การศึกษาวัฒนธรรมทางวัตถุของการเคลื่อนไหวทางสังคม* (material culture of social movements) ซึ่งในทางมานุษยวิทยานิยามวัฒนธรรมทางวัตถุว่าคือ เหตุการณ์หรือผลกระทบที่เกิดจากการแสดงหรือพฤติกรรมของสิ่งของ ร่างกายหรือพื้นที่ (Hicks, 2010) โดยการศึกษาที่ผ่านมาทำให้เห็นว่า วัตถุที่ใช้ในการประท้วงมีบทบาทสำคัญในการผลิตวัฒนธรรมการประท้วง (protest culture) ผ่านการใช้วัตถุเหล่านั้นเพื่อการแสดงออก (Reed, 2005)

วัตถุที่ผู้เขียนใช้ในบทความนี้เรียกว่า “วัตถุแห่งการต่อต้านขัดขืน” (resistant object) จึงหมายถึง วัตถุที่เกี่ยวข้องกับการเคลื่อนไหวทางสังคม การชุมนุม การประท้วง (protest) การไม่เชื่อฟัง (disobedience) การต่อต้านขัดขืน (resistance) เพื่อแสดงออกซึ่งการไม่เห็นด้วย การไม่ยินยอม หรือการปฏิเสธต่อการใช้อำนาจที่ไม่ชอบธรรม ความอยุติธรรม ความไม่เท่าเทียมที่เกิดขึ้นทั้งในรูปแบบปัจเจก กลุ่มคน หรือสถาบัน สามารถเป็นทั้งวัตถุที่เกิดขึ้นหรือสร้างขึ้น ‘ใน’ การประท้วงหรือสร้างขึ้น ‘เพื่อ’ การประท้วง หรือวัตถุที่ถูกสร้างโดยมีเป้าหมายเพื่อหน้าที่อื่นแต่ถูกใช้เพื่อการประท้วงก็ได้ โดย

มีเป้าหมายเพื่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจ สังคมวัฒนธรรม และการเมืองที่เป็นรูปธรรม (Panlee, 2020)

Mark Traugott (2010) ได้ศึกษาสัญลักษณ์ของการปฏิวัติที่สำคัญ อันหนึ่งนั่นคือ “เครื่องกีดขวาง” (barricade) ผ่านการรวมแนวคิดทางประวัติศาสตร์และแนวคิดทางสังคมวิทยา โดยศึกษาประวัติศาสตร์ของเครื่องกีดขวาง บทบาทของเครื่องกีดขวางในการประท้วง และความหมายของมันในสายตาของนักปฏิวัติ ผู้เห็นเหตุการณ์และกองทหาร รวมถึงผลที่ตามมาต่อการจลาจลในยุโรป Traugott ศึกษา 155 เหตุการณ์ในช่วงปี ค.ศ. 1569-1900 ที่มีการใช้เครื่องกีดขวางในยุโรปกลางและตะวันตก เช่น เนเธอร์แลนด์ ออสเตรีย สเปน โปแลนด์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในฝรั่งเศส[2] ประเทศที่เป็นต้นกำเนิดของเครื่องกีดขวาง เขาเสนอว่า เครื่องกีดขวางถูกออกแบบมาเพื่อปกป้องย่านที่อยู่อาศัย เป็นสิ่งที่ชุมชนร่วมมือกันสร้างขึ้น ซึ่งความสำเร็จหรือความล้มเหลวของการจลาจลบนพื้นฐานของเครื่องกีดขวางนั้นเกี่ยวข้องกับโครงสร้างทางกายภาพน้อยกว่า ‘หน้าที่ทางสังคม’ ของมัน อาทิ การสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของคนในชุมชน และทำให้เกิดวัฒนธรรมเครื่องกีดขวาง (barricade culture) และเครื่องกีดขวางได้กลายเป็นสัญลักษณ์ขององค์ประกอบของการก่อกบฏในเวลาต่อมา (Traugott, 2010)

David Graeber (2007) ศึกษาขบวนการเคลื่อนไหวที่ถูกเรียกว่ากลุ่มต่อต้านโลกาภิวัตน์ (anti-globalisation movement) ในสหรัฐอเมริกาที่มักใส่ชุดหรือเสื้อดำและมีการใช้หุ่นกระบอกยักษ์เป็นองค์ประกอบหลักในการประท้วง โดยใช้ระเบียบวิธีวิจัยทางมานุษยวิทยา โดยเฉพาะอย่างยิ่งการสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม เขาเสนอว่า การที่ตำรวจเกลียดหุ่นกระบอกที่ใช้ในการประท้วงอย่างมากและเดือดดาลที่เห็นหุ่นกระบอกยักษ์ในการเคลื่อนไหว ก็เพราะการที่ผู้ชุมนุมใช้หุ่นกระบอกยักษ์นั้นลดความเสี่ยงต่อการเกิดความขัดแย้งด้วยการนิยามสถานการณ์เสียใหม่ ซึ่งต่างจากการระดมพลประท้วงที่ตำรวจชินและชอบในการอ้างสิทธิ์เพื่อ ‘จัดการ’ ได้ง่ายกว่า ดังนั้น

การทำความเข้าใจปัญหาในระดับโครงสร้างทางหนึ่ง คือ ต้องเข้าใจบทบาทของตำรวจในวัฒนธรรมอเมริกาที่ Graeber เห็นว่าเป็นการก่อรูปแบบที่ได้รับการยกเว้นโทษอย่างถูกต้องตามกฎหมายเป็นพิเศษ (extra-legal impunity)

Catherine Flood and Gavin Grindon (2014) นำแสดงวัตถุที่พวกเขาเรียกว่า วัตถุแห่งการดื้อแพ่ง (disobedience object) ในรูปแบบนิทรรศการ[3] โดยเป็นวัตถุที่ใช้ในการเคลื่อนไหวทางสังคมตั้งแต่ปี ค.ศ. 1970 จนถึงปีที่จัดแสดง ที่พวกเขาเรียกว่าเป็นช่วงแห่งการปรากฏตัวขึ้นของนโยบายเศรษฐกิจแบบเสรีนิยมใหม่ (neoliberal economic policies) โดยมีคำถามว่า วัตถุในชีวิตประจำวันถูกใช้และประยุกต์ในการประท้วงอย่างไรโดยเฉพาะในพื้นที่เมืองระหว่างการชุมนุมเคลื่อนไหวทางการเมือง พวกเขาเห็นว่าวัตถุมีบทบาทสำคัญในการเปลี่ยนแปลงสังคมควบคู่ไปกับการแสดง ดนตรีและทัศนศิลป์ อย่างไรก็ดี Flood and Grindon (2014: 15) เสนอว่า วัตถุเหล่านี้ไม่ได้เคลื่อนย้ายจากผู้ผลิตสู่ตลาดในการหมุนเวียนสินค้า (circulation of commodities) ตามแผนผังของมาร์กซ์ (Karl Marx) ในแบบ เงิน-สินค้า-เงิน แต่เป็นการหมุนเวียนของการต่อสู้ (circulation of struggles) ในแบบ *การเคลื่อนไหว-วัตถุ-การเคลื่อนไหว*

การศึกษาแนวคิดเรื่องวัตถุที่เกี่ยวข้องกับการประท้วง การต่อต้านและการศึกษาวัฒนธรรมทางวัตถุของการเคลื่อนไหวทางสังคม (material culture of social movements) ที่ได้กล่าวถึงข้างต้น ต่างก็ให้ภาพของการเคลื่อนไหวทางสังคมที่มีฐานของการใช้วัฒนธรรมทางวัตถุและการใช้สายตา (visuality) ในฐานะเครื่องมือของการเชื่อมต่อการสื่อสารสารทางการเมืองที่นอกเหนือจากการใช้ถ้อยคำเพียงอย่างเดียว โดยเฉพาะอย่างยิ่งการให้ความสนใจกับบทบาทของวัตถุในฐานะผู้กระทำกิจกรรมทางการเมืองมากกว่าจะเป็นแค่เครื่องมือสื่อสาร ดังนั้น สิ่งของที่เราใช้ในการบอกว่า ‘ไม่’ จึงเป็นสิ่งที่คุ้มค่าต่อการให้ความสนใจ อย่างไรก็ตาม เมื่อการประท้วงอาจมีที่มาแตกต่างกัน มีวัตถุประสงค์ทางการเมืองที่แตกต่างกัน จึงเป็นเรื่องที่น่าสนใจว่า วัตถุที่

เราใช้ในการประท้วง ต่อต้านหรือการบอกว่า ‘ไม่’ นั้น มีความแตกต่างกันอย่างไรในการประท้วงที่เกิดขึ้นในสังคมไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเกือบสองทศวรรษที่ผ่านมา

การปรากฏของวัตถุเพื่อการประท้วง

ส่วนที่สอง จากการศึกษาการปรากฏของวัตถุเพื่อการประท้วง ในช่วงตั้งแต่ พ.ศ. 2549 จนถึงก่อนรัฐประหาร พ.ศ. 2557 พบว่าในระยะกว่าทศวรรษนั้นมีการเคลื่อนไหวทางสังคมในหลากหลายประเด็นแต่ในที่นี้มุ่งเน้นกลุ่มการเมืองที่ส่งผลต่อเสถียรภาพทางการเมืองไทย และเปิดเผยให้เห็นถึงความขัดแย้งร้าวลึกของสังคมอย่างชัดเจน 3 กลุ่มหลัก คือ กลุ่มแรกพันธมิตรประชาชนเพื่อประชาธิปไตย (People's Alliance for Democracy, PAD) กลุ่มที่สอง แนวร่วมประชาธิปไตยต่อต้านเผด็จการแห่งชาติ (United Front of Democracy Against Dictatorship, UDD) และกลุ่มสุดท้ายคือ คณะกรรมการประชาชนเพื่อการเปลี่ยนแปลงปฏิรูปประเทศไทยให้เป็นประชาธิปไตยที่สมบูรณ์แบบอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข (People's Democratic Reform Committee, PDRC)

เสื้อเหลือง

คำจำกัดความที่มักถูกหยิบยกมาใช้อย่างรวบรัดของ ‘เสื้อเหลือง’ ว่าคือกลุ่มคนเกลียดทักษิณ (ฟ้ารุ่ง, 2552) โดยการชุมนุมของผู้ที่ไม่พอใจในการบริหารประเทศของอดีตนายกรัฐมนตรี พ.ต.ท. ทักษิณ ชินวัตรในขณะนั้น สามารถนับย้อนไปในช่วงกลางปี พ.ศ. 2547 ที่มีการชุมนุมภายใต้ชื่อ “กลุ่มประชาชนเพื่อชาติและราชบัลลังก์” ซึ่งต่อมามีการขยายเครือข่ายและรวมตัวกันเป็น “พันธมิตรประชาชนเพื่อประชาธิปไตย” (People's Alliance for Democracy, PAD) หรือที่เรียกกันว่า พันธมิตรกู้ชาติหรือเสื้อเหลือง โดยมีสนธิ ลิ้มทองกุลเป็นแกนนำ กล่าวได้ว่า การเคลื่อนไหวของพันธมิตรฯ สามารถแบ่งออกเป็น 2 ช่วงได้แก่ ช่วงก่อนและหลังรัฐประหาร 19 กันยายน พ.ศ.

2549 โดยช่วงแรกเป็นการต่อต้าน ‘ระบอบทักษิณ’ และกดดันให้ทักษิณลาออกจากตำแหน่งนายกรัฐมนตรี ส่วนช่วงที่สองนั้นเพื่อกดดันให้สมัคร สุนทรเวช และสมชาย วงศ์สวัสดิ์ ออกจากตำแหน่งนายกรัฐมนตรี เพื่อ “ขับไล่รัฐบาลหุ่นเชิด” และ “ล้างระบอบทักษิณให้สิ้นจากการเมืองไทย” (อภิชาตและอนุสรณ์, 2560) ต่อมาพันธมิตรฯ กลายเป็นที่รู้จักไปทั่วโลกจากกรณีบุกเข้ายึดท่าอากาศยานดอนเมืองและท่าอากาศยานสุวรรณภูมิในปี พ.ศ. 2551[4] อย่างไรก็ตาม ภายหลังจากที่สนธิถูกลอบยิงในวันที่ 17 เมษายน พ.ศ. 2552 ผนวกกับความขัดแย้งภายใน ทำให้การเคลื่อนไหวซบเซาลง (กนกรัตน์, 2560) และประกาศยุติบทบาทตัวเองในวันที่ 23 สิงหาคมพ.ศ. 2556 (ไทยรัฐออนไลน์, 2556)

เมื่อกล่าวถึงวัตถุที่ใช้ในการประท้วง เสื้อสีเหลือง ถูกนำมาใช้ในการเคลื่อนไหวของกลุ่มพันธมิตรฯ โดยผู้ชุมนุมได้ใส่เสื้อเหลืองเฉลิมพระเกียรติ[5] รวมถึงเสื้อยืดที่มีการสกรีนคำต่าง ๆ ที่เป็นประเด็นเคลื่อนไหว เช่น คำว่า “กู้ชาติ” “โกงกันจนชิน กินกันเป็นกิจวัตร” นอกจากนี้ในการชุมนุมยังมีการจัดทำสติ๊กเกอร์ เข็มกลัด หมวก ผ้าโพกหัว ผ้าพันคอ ปลอกแขน สายรัดข้อมือสีเหลือง จำหน่ายจ่ายแจกแก่ผู้มาชุมนุม วัตถุที่สำคัญอีกชิ้นหนึ่งก็คือ “มือตบ” ที่กลายเป็นวัตถุประจำม็อบพันธมิตรฯ ภายหลังจากที่พลตรีจำลอง ศรีเมือง นำมือตบขึ้นไปใช้ประกอบการปราศรัยบนเวที ซึ่งมีช่วงหนึ่งได้ตอบโต้นายสมัคร สุนทรเวช นายกรัฐมนตรีในขณะนั้นที่กล่าวหาว่า มี “มือที่มองไม่เห็น” อยู่เบื้องหลังการชุมนุมของพันธมิตรฯ โดย พล.ต.จำลอง ตอบโต้ว่า “ถ้าจะมีมือที่สนับสนุนการชุมนุมของพันธมิตรฯ ก็คงมีแต่เพียง ‘มือตบ’ ที่พี่น้องพันธมิตรฯ ถืออยู่เท่านั้น” พร้อมกับชูมือตบขึ้นมา (ผู้จัดการออนไลน์, 2551) นับจากนั้น ‘มือตบ’ จึงกลายเป็นวัตถุเพื่อการประท้วงที่สำคัญในการชุมนุมของกลุ่มพันธมิตรฯ ที่ได้รับความนิยมสูง จนเคลื่อนจากวัตถุที่ใช้ในการประท้วงสู่การเป็นของที่ระลึก ของฝาก ของเล่น และของสะสม

วัตถุอีกอย่างหนึ่งที่ถูกให้ความสำคัญคือ ผ้าพันคอสีฟ้า สีฟ้าอันเป็นสีวันพระราชสมภพของสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ พระบรมราชชนนีพันปีหลวง ซึ่งก่อนการรัฐประหาร 19 กันยายน พ.ศ. 2549 นั้น สนธิเคยผูกผ้าคอสีฟ้าในการแถลงข่าวและนำกลับมาผูกอีกครั้งในช่วงม็อบขับไล่รัฐบาลสมัคร เขาพยายามอย่างยิ่งที่จะแสดงให้เห็นว่าผ้าพันคอ ‘สีฟ้า’ นี้มีความหมายและสำคัญมาก ในช่วงเวลาดังกล่าว ผ้าพันคอสีฟ้าจึงกลายเป็นประเด็นให้อภิปรายอย่างกว้างขวางในเชิงสัญลักษณ์ ทั้งในแง่การอธิบายที่มา ความหมายของผ้าพันคอสีฟ้านี้และผลต่อขบวนการเคลื่อนไหวและสังคมไทย ทั้งจากฝั่งพันธมิตรฯ เอง อาทิ หนังสือ ปรากฏการณ์สนธิ จากเสื้อสีเหลืองถึงผ้าพันคอสีฟ้า ของคำนูณ สิทธิสมาน (2549) และนักวิชาการด้านประวัติศาสตร์ที่มีชื่อเสียงอย่างสมศักดิ์ เจียมธีรสกุล (2551) อย่างไรก็ดี ภายหลังการอภิปรายในกรณีดังกล่าวถูกทำให้เป็นเรื่องที่สุ่มเสี่ยงต่อความผิดฐานหมิ่นประมาท ดูหมิ่น หรือแสดงความอาฆาตมาดร้ายพระมหากษัตริย์ พระราชินี รัชทายาท หรือผู้สำเร็จราชการแทนพระองค์ ตามประมวลกฎหมายอาญา (ป.อาญา) มาตรา 112 และอาจต้องระวางโทษจำคุกตั้งแต่ 3 ปีถึง 15 ปี

เสื้อแดง

แนวร่วมประชาธิปไตยต่อต้านเผด็จการแห่งชาติ-นปช. (United Front of Democracy Against Dictatorship, UDD) มีชื่อเดิมว่า แนวร่วมประชาธิปไตยขับไล่เผด็จการ-นปก. (Democratic Alliance Against Dictatorship, DAAD) สัญลักษณ์หลักของ นปช. คือ สีแดงและเสื้อสีแดงจนทำให้กลายเป็นชื่อเรียกกลุ่มเคลื่อนไหว สมาชิกหรือผู้สนับสนุนกลุ่มว่า “คนเสื้อแดง” กลุ่มคนเสื้อแดงมีแนวร่วมหลายเครือข่าย ไม่ได้เป็นเนื้อเดียวกัน (นิธิ, 2553) และสมาชิกในขบวนการมีลักษณะ “ข้ามชนชั้น” (ปิ่นแก้ว, 2555) โดย นปช. ถือเป็นเครือข่ายหลักที่มีกลุ่มเคลื่อนไหวในระดับท้องถิ่น

หรือกลุ่มเคลื่อนไหวย่อยที่มีความเห็นร่วมบ้างต่างบ้างดำเนินกิจกรรมไปด้วยกัน[6]

คำถามที่ว่าเสื้อแดงเป็นใครนั้น จากการศึกษาที่ผ่านมามีคำอธิบายที่หลากหลาย อย่างไรก็ดี ข้อสังเกตร่วมของการศึกษาเหล่านี้คือ เสื้อแดงไม่ใช่คนจน (นิธิ, 2553) เป็นผู้ที่มาจากทั้งภาคเกษตรและภาคอื่น ๆ เช่น รับจ้างทั่วไป ประกอบอาชีพอิสระ ข้าราชการระดับล่าง มีการศึกษาไม่เกินระดับอนุปริญญาตรี มีรายได้ผันผวนสูง มีเงินออมและสินทรัพย์ไม่เพียงพอต่อการรองรับความไม่แน่นอนของชีวิต มีความเชื่อมประสานกับระบบตลาดอย่างแนบแน่น เป็น “พลเมืองใหม่” (อภิชาต, ยุกติ และนิติ, 2556) เป็น “ชาวบ้านที่กลายเป็นชาวเมือง” (Urbanised villagers) (Thabchumpon & McCargo, 2011) จัดเป็นชนชั้นกลางระดับล่างรุ่นใหม่ (emerging new middle class) ที่เติบโตจากการพัฒนาทางเศรษฐกิจในทศวรรษที่ 2530 เป็นต้นมา (ยุกติ และอุเชนทร์, 2555)

เป้าหมายการชุมนุมและเคลื่อนไหวของ นปช. มีความหลากหลายไปตามเครือข่ายองค์กรต่าง ๆ ที่เข้าร่วมและสถานการณ์ทางการเมืองในช่วงนั้น ๆ ช่วงแรกคือ การต่อต้านรัฐประหารในปี พ.ศ. 2549 และขับไล่คณะมนตรีความมั่นคงแห่งชาติ (คมช.)[7] รวมทั้ง พล.อ. สุรยุทธ์ จุลานนท์ ให้พ้นจากการเป็นนายกรัฐมนตรีที่มาจากการรัฐประหาร หลังจากที่พรรคพลังประชาชนได้รับเลือกตั้งเป็นเสียงข้างมากในสภาผู้แทนราษฎรในวันที่ 23 ธันวาคม พ.ศ. 2550 และสมัคร สุนทรเวช ได้ดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรี การชุมนุมก็ยุติไป ต่อมาเมื่อสมัครถูกศาลรัฐธรรมนูญตัดสินว่ากระทำการที่ขัดต่อรัฐธรรมนูญ 2550 ทำให้ความเป็นนายกรัฐมนตรีสิ้นสุดลง และพรรคพลังประชาชนได้เลือกสมชาย วงศ์สวัสดิ์ดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรี ทำให้ พธม. ออกมาเคลื่อนไหว นปช. จึงได้กลับมารวมกันอีกครั้งในเดือนพฤษภาคม พ.ศ. 2551 จนเกิดการปะทะที่ทำให้มีผู้เสียชีวิตและบาดเจ็บ (จักรกฤษ, 2560: 101; อุกฤษณ์, 2562: 207-209) อย่างไรก็ตาม ภายหลังพรรคพลังประชาชน

ถูกศาลวินิจฉัยยุบพรรคเป็นเหตุให้ความเป็นนายกรัฐมนตรีของนายสมชาย วงศ์สวัสดิ์ สิ้นสุดลง ต่อมาในปี พ.ศ. 2552 เมื่ออภิสิทธิ์ เวชชาชีวะ ได้ดำรงตำแหน่งนายกรัฐมนตรี นปช. จึงกลับมาเคลื่อนไหวโดยมีเป้าหมายเพื่อกดดันให้อภิสิทธิ์ยุบสภาและจัดการเลือกตั้งใหม่

ในด้านสัญลักษณ์หลักนั้น สีแดงถูกใช้เป็นครั้งแรกในการรณรงค์ให้ประชาชนลงประชามติไม่รับร่างรัฐธรรมนูญ พ.ศ. 2550 ซึ่งมี หนูหริ่ง สมบัติ บุญงามอนงค์ หรือ บก. ลายจุด ผู้ประสานงานกลุ่มพลเมืองภิวัฒน์ และแกนนำ นปก. ในขณะนั้น เป็นผู้ริเริ่มใช้โดยเชิญชวนให้คนสวมเสื้อแดงเพื่อแสดงจุดยืนไม่รับรัฐธรรมนูญ (no) ซึ่งเขาเห็นว่าสีแดงเป็นสีตรงข้ามกับสีเขียวที่เป็นสัญลักษณ์ของการรับร่างรัฐธรรมนูญหรือการตอบตกลง (yes) (ประชาไท, 2550; ฟ้ารุ่ง, 2552) ทำให้เสื้อสีแดงกลายเป็นวัตถุที่ผู้มาร่วมชุมนุมหรือทำกิจกรรมการเมืองในการต่อต้านรัฐประหารเลือกใส่ และดำเนินต่อมาจนถึงปัจจุบัน ซึ่งเสื้อยืดสีแดงที่พวกเขาสวมใส่นั้นมักมีข้อความสะท้อนความรู้สึกที่พวกเขาถูกเลือกปฏิบัติ เช่น “สองมาตรฐาน” “ไพร่-อำมาตย์” ขณะเดียวกันหากเสื้อเหลืองมีมือตบ ตีนตบของเสื้อแดงก็เป็นวัตถุเพื่อการประท้วงที่เท่าเทียมกันได้อย่างแหลมคม ทั้งในแง่ของคำและความหมายที่ล้อไปกับการถูกเลือกปฏิบัติ ความเชื่อเรื่องความสูง-ต่ำของมือและ ‘ตีน’

อย่างไรก็ตาม หนึ่งในวัตถุเพื่อการประท้วงที่ทรงพลังมากที่สุดอย่างหนึ่ง คือ เลือด โดยในการประท้วงของ นปช. ในช่วง 16-17 มีนาคม พ.ศ. 2553 แกนนำขอให้ผู้ชุมนุม “สละเลือดเพื่อชาติ” โดยขอรับบริจาคเลือดจากผู้ชุมนุมคนละ 10 ซีซี รวมได้ 300,000 ซีซีและนำไปเทในหลายสถานที่ เช่น บริเวณหน้าบ้านอภิสิทธิ์ เวชชาชีวะ หน้าพรรคประชาธิปัตย์ หน้าประตูทำเนียบรัฐบาล ซึ่งการเทเลือดที่หน้าประตูทำเนียบนั้นกระทำโดยพราหมณ์ พร้อมกับทำ “พิธีกรรมสาปแช่งระบอบการปกครองที่กดขี่คนข้างล่าง” จากการแสดงออกดังกล่าวได้นำมาซึ่งการต่อสู้ระหว่างวาทกรรมสัญลักษณ์และวาทกรรมทางการแพทย์ (Cohen, 2012) ที่เสื้อแดงถูกปฏิบัติเสมือนเป็นเชื้อโรค

(Winichakul, 2010) อันขัดกับความเป็นเมืองอันสะอาดอนามัย (Viernes, 2015) สร้างความชอบธรรมต่อการกำจัดเลือดของคนเสื้อแดงและหรือแม้กระทั่งคนเสื้อแดงเองในเวลาต่อมา หากเปรียบเป็นสนามการต่อสู้ อาจกล่าวได้ว่าวัตถุแห่งการประท้วงอย่าง ‘เลือดไพร่’ ถูกทำให้พ่ายแพ้ไปในสนามการต่อสู้วาทกรรมไปในยกนี้

การชุมนุมดำเนินมาต่อเนื่อง กระทั่งถูกรัฐบาลสั่งสลายการชุมนุมอย่างรุนแรงในวันที่ 10 เมษายน และ 19 พฤษภาคม พ.ศ. 2553 และทำให้มีผู้บาดเจ็บมากกว่า 2,100 คน เสียชีวิต 91 คน รวมทั้งมีผู้ถูกจับกุมและดำเนินคดีจำนวนมาก นับแต่นั้นก็ (ยัง) ไม่มีการชุมนุมใหญ่ของเสื้อแดงอีก อย่างไรก็ตาม การต่อสู้ทางความหมายของวัตถุเพื่อการประท้วงจากคนเสื้อแดงไม่เคยจบสิ้น ดังจะเห็นได้จากการทำหน้าที่ของป้าย “ที่นี่มีคนตาย” โดยวันที่ 19 พฤษภาคมของทุกปี คนเสื้อแดงจะไปรวมตัวกันบริเวณแยกราชประสงค์พร้อมชูป้ายนี้เพื่อทวงความยุติธรรมให้กับผู้ที่ได้รับผลกระทบจากเหตุการณ์นี้ เพราะจากที่ผ่านมากว่าทศวรรษจวบจนถึงปัจจุบัน ผู้ที่เกี่ยวข้องกับอาชญากรรมจากรัฐในการใช้ความรุนแรงสลายการชุมนุมครั้งใหญ่ที่สุดครั้งหนึ่งในประวัติศาสตร์ไทย ก็ยังคงไม่ได้รับการระบุว่าเป็นใครและไม่ได้รับโทษทางกฎหมายแต่อย่างใด

กปปส.

คณะกรรมการประชาชนเพื่อการเปลี่ยนแปลงปฏิรูปประเทศไทยให้เป็นประชาธิปไตยที่สมบูรณ์แบบอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข (People's Democratic Reform Committee, PDRC) หรือ กปปส. เกิดขึ้นภายหลังจากการชุมนุมคัดค้านการที่รัฐบาลยิ่งลักษณ์ ชินวัตรได้เสนอร่างพระราชบัญญัติ (พ.ร.บ.) นิรโทษกรรมเข้าสู่การประชุมผู้แทนราษฎร[8] เสียงนกหวีดแรกที่ดังขึ้นในวันที่ 31 ตุลาคม พ.ศ. 2556 ณ สถานีรถไฟสามเสน (ไทยพีบีเอส, 2556) จากผู้ที่เรียกตัวเองว่า กปปส. ได้กลายเป็นจุดเริ่มต้นของความเปลี่ยนแปลงความหมายของคำว่า ‘นกหวีด’ ในประวัติศาสตร์

การเมืองไทยไปตลอดกาล นกหวีดได้กลายเป็นวัตถุสำคัญในการชุมนุมของ กปปส. จนทำให้ภายหลังถูกกลุ่มเคลื่อนไหวทางการเมืองอื่นและผู้เห็นต่างทางเมืองใช้คำว่า “พวกนกหวีด” เรียกชื่อกลุ่มหรือคนที่ (เคย) เข้าร่วมการเป่านกหวีดในห้วงเวลาก่อนการยึดอำนาจของ คสช.

การศึกษาการใช้นกหวีดในการชุมนุมของ กปปส. ที่ผ่านมา บ่อยครั้งเป็นไปในลักษณะของการตีความของการให้ความหมายเชิงสัญลักษณ์ อย่างไรก็ตาม การนำนกหวีดมาใช้ในการชุมนุมเป็นแนวคิดของสุเทพ เทือกสุบรรณ แกนนำหลัก เบื้องต้นนั้นเนื่องจากหน้าที่การใช้งาน (function) ที่สามารถสร้างเสียงได้ ต่อมามีการขยายเรื่องราวและความหมายของการเป่านกหวีดว่าเป็นการเป่านกหวีดขับไล่ "ระบอบทักษิณ" โดยได้รับแรงบันดาลใจจากแนวคิด “whistleblower” หรือผู้เป่านกหวีด อย่างนายราล์ฟ เนเดอร์ (Ralph Nadar) นักกฎหมาย นักเขียน และนักต่อสู้เพื่อสังคมชาวอเมริกัน (หทัยกาญจน์, 2560) นกหวีดถูกทำการตลาดและกระตุ้นการขายผ่านสถานีบลูสกาย ชาแนล (Bluesky channel) สถานีโทรทัศน์ผ่านดาวเทียมของพรรคประชาธิปัตย์ ซึ่งผลิตนกหวีดรุ่นต่าง ๆ เป็นต้นว่า นกหวีดสายล่อฟ้า นกหวีดทองคำให้ผู้สนับสนุนได้ซื้อหาและเป็นกระแสจนมีผู้ค้านำนกหวีดมาจำหน่ายภายในบริเวณพื้นที่ชุมนุมและถูกทีมผู้จัดการชุมนุมสั่งยึด ‘ของปลอม’ เหล่านั้น (ประชาไท, 2557ง)

สัญลักษณ์ที่สำคัญอีกอย่างของ กปปส. คือธงชาติ นกหวีดที่มีสายคล้องคอลายธงชาติกลายเป็นพร็อบ (prop) ที่ขาดไม่ได้ในรูปถ่ายของผู้ไปม็อบที่โพสต์บนเครือข่ายสังคมออนไลน์ นอกจากธงชาติที่ถูกขายในลักษณะเดิมแล้ว ยังพบว่า แถบสีน้ำเงิน ขาว แดงของธงชาติยังปรากฏในวัตถุที่ถูกทำให้กลายเป็นสินค้าในรูปแบบอื่นอีก ไม่ว่าจะเป็นสติ๊กเกอร์ เสื้อยืด กระโปรง ริบบิ้น สายรัดข้อมือ ผ้าโพกหัว หมวก ถุงมือ นาฬิกา ปลอกมือถือ หรือสินค้าแฟชั่นอย่างที่คาดผม แหวน ต่างหู กำไล (โพสิชั่นนิ่ง, 2557) หรือของกินอย่างไอศกรีม ข้าวเหนียวมูน นอกจากสินค้าที่ถูกผลิตมาขายในพื้นที่การชุมนุมแล้ว

ผู้จัดการชุมนุมหรือแกนนำยังได้มีการจัดทำและจำหน่ายสินค้า ‘พิเศษที่มีจำนวนจำกัด’ (Limited Edition) เช่น ตุ๊กตาลุงกำนัน (สุเทพ เทือกสุบรรณ) ตุ๊กตาและพวงกุญแจตั๊น จิตภัสร์ กฤดากร แกนนำ กปปส. เช่นเดียวกันกับสื่อสิ่งพิมพ์ ศิลปิน ที่ผลิตสินค้าพิเศษที่มีจำนวนจำกัดที่มักมีภาพของธงชาติเป็นส่วนหนึ่ง เพื่อหารายได้สนับสนุนการชุมนุม เช่น หนังสือ ผลงานศิลปะ เสื้อยืด เป็นต้น (วิศิษฏ์ และศักรินทร์, 2557)

การแปลงรูปวัตถุเพื่อการประท้วงสู่วัตถุเพื่อการต่อต้าน

การปรากฏของวัตถุเพื่อการต่อต้านหลังรัฐประหาร พ.ศ. 2557 จนถึงปี พ.ศ. 2563 เมื่อพิจารณาบนพื้นฐานของปฏิกิริยาทางความรู้สึกและอารมณ์ (sensory and emotional interaction) (Ahmed, 2004) ของผู้คนในสังคมแล้ว อาจแบ่งการอธิบายออกเป็น 3 ช่วง คือ หลังการเกิดรัฐประหารทันทีและ 100 วันแรก ช่วงรัฐบาลประยุทธ์ 1 และ ช่วงรัฐบาลประยุทธ์ 2 โดยมีข้อเสนอว่า มีปัจจัยหลายประการ อาทิ การสั่งห้ามชุมนุมทางการเมือง เกินห้าคน ที่ทำให้การประท้วงบนท้องถนนเปลี่ยนรูปเป็นการต่อต้านในชีวิตประจำวัน ซึ่งก่อให้เกิดการแปลงรูปวัตถุเพื่อการประท้วงที่อยู่ในสนามการประท้วงสู่วัตถุเพื่อการต่อต้านที่มีอยู่ทั่วไปในชีวิตประจำวัน โดยมีอารมณ์และความรู้สึกในสังคมเป็นตัวขับเคลื่อน

การประท้วงและการต่อต้านนั้นสัมพันธ์อย่างยิ่งกับบรรยากาศและอารมณ์ของคนในสังคม (Jasper, 1998; Werbner, Webb & Spellman-Poots, 2014) กล่าวได้ว่า ตลอดระยะเวลา 6 ปี ภายหลังจากรัฐประหารในปี 2014 อารมณ์ของสังคมไทยมีการแกว่งเป็นระยะ อารมณ์ที่ถูกระบุถึงในการศึกษาที่เกี่ยวข้องกับการรัฐประหารอย่างมากคือ ความกลัว ภายหลังจากการทำรัฐประหาร คสช. ได้ใช้มาตรการต่าง ๆ ในการควบคุมปราบปรามผู้ต่อต้าน หนึ่งในนั้นคือ การออกคำสั่งเรียกตัว หรือใช้กำลังควบคุมตัวผู้ชุมนุมต่อต้านไว้ในค่ายทหาร และสามารถควบคุมตัวได้ถึง 7 วันอย่างชอบด้วย

กฎหมายผ่านกฎอัยการศึกและคำสั่งหัวหน้า คสช. ภายใต้ชื่อ “การปรับทัศนคติ” (Attitude Adjustment) (ชนกนันท์ และรุจน์, 2561) มีคนที่ถูกนำเข้าสู่กระบวนการปรับทัศนคติ จำนวน 929 คน มีคนที่ถูกข่มขู่ คุกคามและติดตามตัวที่บ้าน จำนวน 572 คน มีคนที่ถูกดำเนินคดีอันเนื่องมาจากการใช้เสรีภาพในการชุมนุมด้วยการแจ้งข้อกล่าวหาตามประกาศและคำสั่ง คสช. พ.ร.บ. ชุมนุมสาธารณะ จำนวน 773 คน (ศูนย์ทนายความเพื่อสิทธิมนุษยชน, 2562)

ในด้านเสรีภาพสื่อและเสรีภาพด้านข้อมูลข่าวสารภายหลังจากการรัฐประหาร พบว่า คสช. ได้ทำการ “เชิญ” บรรณาธิการข่าวจากทั้งหนังสือพิมพ์รายวันภาษาไทยและหนังสือพิมพ์ภาษาอังกฤษ จำนวน 18 แห่ง เพื่อ “การพูดคุย” โดยมีเป้าหมายเพื่อข่มขู่ไม่ให้ตีพิมพ์ข้อเขียนที่วิพากษ์วิจารณ์ตน (Ismail, 2015) กล่าวได้ว่า เป็นการปรับทัศนคติ ที่ไม่เพียงแต่ส่งผลต่อเสรีภาพในการแสดงออกทางการเมืองของปัจเจกบุคคล หากยังสร้างบรรยากาศแห่งความหวาดกลัวขึ้นในสังคม อันเป็นสิ่งที่รัฐไทยนิยมกระทำมาโดยตลอดและก่อให้เกิดสิ่งที่เรียกว่า “วัฒนธรรมเชือดไก่ให้ลิงดู” (ปรีดี, 2557: 58-59) ที่ทำให้ความกลัวเข้าไปอยู่ในระดับชีวิตประจำวัน

อีกมาตรการหนึ่งที่ คสช. นำมาใช้ในการจัดการผู้ต่อต้านและเห็นต่าง คือ การห้ามการชุมนุม โดยในช่วงหลังการก่อรัฐประหารและประกาศกฎอัยการศึกได้มีประกาศห้ามชุมนุมตั้งแต่ 5 คน ขึ้นไป (ธนบรรณ, 2560) ซึ่งต่อมาได้กลายร่างเป็น พ.ร.บ. การชุมนุมสาธารณะที่มีผลบังคับใช้เมื่อ 13 สิงหาคม พ.ศ. 2558 และได้ถูกนำมาบังคับใช้อย่างต่อเนื่อง อย่างไรก็ตาม แม้ คสช. ทั้งข่มขู่คุกคามและสร้างบรรยากาศแห่งความหวาดกลัว รวมถึงห้ามการชุมนุม แต่การแสดงออกถึงการต่อต้านรัฐประหารที่เรียกกันว่า “การแสดงออกเชิงสัญลักษณ์” ก็ยังคงปรากฏให้เห็นในช่วงแรกหลังการรัฐประหาร ที่การแสดงออกเหล่านั้นจำนวนมากล้วนมีวัตถุแห่งการต่อต้านเป็นส่วนสำคัญ เช่น การที่นักข่าวใช้เทปกาวปิดปากตัวเอง (กองบรรณาธิการ, 2557: 8) การจุด

เทียนต้านและชูป้ายต้านรัฐประหาร (ผู้จัดการออนไลน์, 2557ข) การเรียงกระดาษเปล่าเป็นข้อความ[9] (ประชาไท, 2557ก, 2557ข) การยืนอ่านหนังสือประท้วง[10] (ประชาไท, 2557จ) การสวมหน้ากากกระดาษต้านรัฐประหาร (ประชาไท, 2557ช) การสวมหน้ากากกายฟอว์กส์ต้านการนิรโทษกรรม คสช. (ประชาไท, 2557ค) การกินแมคโดนัลด์ (ผู้จัดการออนไลน์, 2557ก) และการกินแซนด์วิชต้านรัฐประหาร และการเปิดเพลงชาติฝรั่งเศส (เดลินิวส์, 2557ข)

การแสดงออกเชิงสัญลักษณ์อีกอย่างที่ทรงพลัง คือ “สดุดีสามนิ้ว[11]” (3-finger salute) หรือการชูนิ้วชี้-กลาง-นาง ซึ่งเริ่มมีการใช้สัญลักษณ์นี้ครั้งแรกในกิจกรรมต่อต้านรัฐประหารที่จัดขึ้นบริเวณสกายวอล์คระฟ้าอโศก หน้าห้างสรรพสินค้าเทอร์มินอล 21 ในวันที่ 1 มิถุนายน พ.ศ. 2557 (เดลินิวส์, 2557ค; ไทยรัฐออนไลน์, 2557) สดุดีสามนิ้วนี้มีที่มาจากภาพยนตร์ไตรภาคชื่อดังเรื่อง เกมล่าชีวิต (the Hunger Games)[12] เบื้องต้นของภาพยนตร์นั้น การชูสามนิ้วแทนความหมายว่า “ขอบคุณ-ชื่นชม-ลาก่อน” ต่อมาสดุดีสามนิ้วสื่อถึงการอารยะขัดขืนต่อการกดขี่ข่มเหงจากผู้ปกครอง จึงน่าจะเป็นที่มาของการถูกนำมาใช้เป็นสัญลักษณ์ต่อต้านการปกครองระบอบเผด็จการในไทย อย่างไรก็ตาม ควรระบุด้วยว่า ในช่วงต้น การแทนความหมายของสดุดีสามนิ้วในความเห็นของผู้ประท้วงยังไม่คงที่ แต่ต่อมาภายหลังมักถูกนำเสนอในความหมายของเสรีภาพ ความเสมอภาคและภราดรภาพ อันเป็นอุดมการณ์ที่อยู่เบื้องหลังการปฏิวัติฝรั่งเศสในปี ค.ศ. 1789 การชูสามนิ้วจึงเป็นการใช้อวัยวะส่วนหนึ่งของร่างกายให้กลายมาเป็นวัตถุในการต่อต้านในชีวิตประจำวันที่สามารถนำมาใช้สร้างบริบทการต่อต้านในทุกที่และทุกเวลาตามที่ประชาชนต้องการจะใช้นั่นเอง

หากมองย้อนไปในการต่อรองต่อต้านผ่านวัตถุในช่วงระยะ 5 ปีหลังการรัฐประหารเมื่อวันที่ 22 พฤษภาคม พ.ศ. 2557 ภายใต้การบริหารประเทศของคสช. และคณะรัฐมนตรีคณะที่ 61 หรือประยุทธ์ 1 ในระหว่าง 30

สิงหาคม พ.ศ. 2557-16 กรกฎาคม พ.ศ. 2562 (สำนักเลขาธิการคณะรัฐมนตรี, 2561) กิจกรรมการต่อรองต่อต้านในช่วง 2 ปีแรก มักดำเนินไปในลักษณะที่คล้ายกับในช่วงระยะ 100 วันแรก กล่าวคือ มีการจุดเทียน แจกสื่อประชาสัมพันธ์ (ใบปลิว สติ๊กเกอร์ หนังสือพิมพ์ฉบับพิเศษ) ชูป้าย ชูสามนิ้วประท้วง สวมเสื้อยืดขาว หรือเสื้อที่มีข้อความหรือสัญลักษณ์แสดงการต่อต้าน ขณะเดียวกันก็มีกิจกรรมการต่อรองต่อต้านในลักษณะอื่นผ่านการใช้ร่างกาย เช่น การเดินไปรายงานตัวที่ศาลทหาร (ไทยรัฐ, 2558) การกด F5 ต้านชิงเกิ้ลเกตเวย์ (ไทยรัฐออนไลน์, 2558ข) การนั่งรถไฟไปอุทยานราชภักดิ์ (ไทยรัฐออนไลน์, 2558ก) รวมถึงกิจกรรมที่มีการใช้วัตถุเป็นส่วนหนึ่งของการต่อรองต่อต้าน เช่น ซักเสื้อทหาร (เดลินิวส์, 2557ก) ตัดเค้กวันเกิดพยาบาลอาสาที่ถูกยิงเสียชีวิตในวัดปทุมวนาราม (ประชาไท, 2557ซ) เขียนจดหมายน้อยหรือโพสต์อิสรภาพเรียกร้องให้ปล่อยกลุ่มประชาธิปไตยใหม่ (โพสต์ทูเดย์, 2558; กรุงเทพธุรกิจ, 2558ข) นอนในกรงจำลอง (ประชาไท, 2558) บายศรีสู่ขวัญ (ผู้จัดการออนไลน์, 2558) ศพปลอมและดอกไม้จันทน์ (เดลินิวส์, 2558) และคว่ำขันเขียวต้านรัฐธรรมนูญ (มติชนออนไลน์, 2559)

ข้อสังเกตประการหนึ่งคือ วัตถุที่ถูก คสช. และรัฐบาลประยุทธ์มองว่าเป็น ‘ภัยต่อความมั่นคง’ นอกจากเกี่ยวข้องกับการต่อต้านรัฐประหารและเรียกร้องประชาธิปไตยแล้ว วัตถุที่เกี่ยวข้องกับกลุ่ม นปช. และพรรคเพื่อไทย โดยเฉพาะวัตถุสีแดงและวัตถุที่มีภาพของทักษิณ ชินวัตรและหรือยิ่งลักษณ์ ชินวัตร จะถูกจัดการอย่างเด็ดขาด เช่น การแจ้งข้อหาเป็นภัยต่อความมั่นคง มาตรา 116[13] กับหญิงเสื้อแดงที่โพสต์ภาพขันแดงและภาพพร้อมคำอวยพรที่สองพี่น้องอดีตนายกรัฐมนตรีมอบให้ผู้สนับสนุนในช่วงสงกรานต์ ปี พ.ศ. 2559 (ศูนย์ทนายความเพื่อสิทธิมนุษยชน, 2559) หรือที่ทหารและตำรวจบุกยึดปฏิทินที่มีภาพของทักษิณและยิ่งลักษณ์ ชินวัตร โดยอ้างว่า ‘เพื่อยับยั้งการเผยแพร่เอกสารที่เป็นภัยต่อความสงบเรียบร้อย’ (ไทยพีบีเอส, 2561) เช่นเดียวกับที่ประยุทธ์ จันทร์โอชา อ้างว่า เป็นการ

กระทำที่ผิดกฎหมาย เนื่องจากคนที่มีคดีติดตัวไม่สมควรแจกปฏิทิน (ไทยรัฐออนไลน์, 2559ข)

นอกจากนี้หนึ่งในวัตถุเพื่อการต่อต้านที่เรียกได้ว่าเป็น 'วัตถุทางการเมือง' ของการถกเถียงที่สำคัญคือ ข้าว ต้นปี พ.ศ. 2558 สมบัติ บุญงามอนงค์ หรือที่มักถูกเรียกว่า บก. ลายจุด ทำโครงการขายข้าวสารยี่ห้อ "ลายจุด" ในราคาเดียวกับราคารับจำนำข้าวของรัฐบาลยิ่งลักษณ์ ชินวัตร โดยให้เหตุผลว่าเพื่อช่วยเหลือชาวนาเนื่องจากรัฐบาลประยุทธ์ไม่มีโครงการจำนำข้าว (กลุ่มศึกษาข้อตกลงการค้าเสรีภาคประชาชน, 2558) อย่างไรก็ตาม โครงการดังกล่าวถูก 'เตือน' โดยพลตรีสรรเสริญ แก้วกำเนิด รองโฆษกประจำสำนักนายกรัฐมนตรีในขณะนั้นว่าเป็นการแสดงออกเชิงสัญลักษณ์ทางการเมืองและให้หยุดเคลื่อนไหว (กรุงเทพธุรกิจ, 2558ก)

ข้าวยังเป็นประเด็นต่อเนื่องในปี พ.ศ. 2559 เมื่อยิ่งลักษณ์ ชินวัตร ที่หลีกเลี่ยงการเป็นข่าวตั้งแต่สภานิติบัญญัติแห่งชาติลงมติถอดถอนออกจากตำแหน่งนายกฯ ในช่วงต้นปี พ.ศ. 2558 (ไทยรัฐออนไลน์, 2560) ได้นำข้าวสารที่รับซื้อจากชาวนาในพื้นที่ภาคอีสานมาแบ่งถุงจัดจำหน่ายบริเวณหน้าห้างสรรพสินค้า ครั้งละ 1 ตันและขายหมดภายในหนึ่งชั่วโมงทั้งสองรอบ (ไทยรัฐออนไลน์, 2559ก; ข่าวสดออนไลน์, 2559) อย่างไรก็ตาม ต่อมาในปี พ.ศ. 2560 ยิ่งลักษณ์ถูกศาลฎีกาแผนกคดีอาญาของผู้ดำรงตำแหน่งทางการเมืองตัดสินให้มีความผิดฐาน 'ปล่อยปละละเลยให้เกิดการทุจริต' คดีโครงการรับจำนำข้าวเปลือก ซึ่งเป็นนโยบายหาเสียงสำคัญระหว่างการเลือกตั้งและถูกนำมาปฏิบัติหลังจากเข้าบริหารประเทศ โดยสั่งจำคุก 5 ปี โดยไม่รอลงอาญา และถูกทำให้กลายเป็น 'นักโทษหนีคดี' มานับแต่นั้น (บีบีซีไทย, 2561, 2560)

ส่วนภาพรวมของสถานการณ์การแสดงออกของประชาชนในช่วงปี พ.ศ. 2560 นับว่ายังไม่ต่างจากปีก่อน ๆ การวิพากษ์วิจารณ์รัฐบาลหรือแสดงออกอยู่บนความเสี่ยงในการถูกดำเนินคดี ถูกเรียกตัวไปปรับทัศนคติในค่ายทหาร

ไปจนถึงการถูกทหารตามไปเยี่ยมบ้าน การจัดรณรงค์ประเด็นทางสังคมหรือกิจกรรมทางวิชาการถูกแทรกแซง (ไอลอว์, 2561ข) ส่วนในปี พ.ศ. 2561 นั้นเป็นปีที่เรียกได้ว่า การแข็งขืนต่อ คสช. เริ่มมีความหวัง โดยเฉพาะประเด็นที่เกี่ยวข้องกับการเลือกตั้ง (ไอลอว์, 2561ก) ซึ่งในการรณรงค์ของ ‘กลุ่มคนอยากเลือกตั้ง’ มีการใช้วัตถุเป็นส่วนหนึ่งของการรณรงค์และการแสดงออกเชิงสัญลักษณ์ เช่น การสวมหน้ากาก ‘ยุทธ์น็อกคิโอ’ (ไทยรัฐออนไลน์, 2561) การเผารัฐธรรมนูญลายพราง (กรณ์วิภา, 2561) นอกจากนี้ยังเป็นปีที่การต่อต้านในรูปแบบการใช้ศิลปะ ดนตรีและการ์ตูน ปรากฏตัวขึ้นและได้รับเสียงตอบรับอย่างกว้างขวางโดยเฉพาะในโลกออนไลน์เช่น ผลงานกราฟฟิตี้ของ Headache Stencil เพลงแร็ปที่วิพากษ์การเมืองอย่างตรงไปตรงมาโดยเฉพาะเพลงประเทศกูมีของ Rap Against Dictatorship[14] ดนตรีพังค์ของกลุ่ม “จะสี่ปีแล้วนะไอ้สัตว์” และเพจการ์ตูนไข่แมว เพจการ์ตูนล้อการเมืองที่โด่งดังจนภายหลังมีการนำตัวการ์ตูนหลักไปผลิตสินค้าเช่น เสื้อยืด เคสโทรศัพท์มือถือ พวงกุญแจ ฯลฯ

นอกจากนี้ การเกิดขึ้นของพรรคอนาคตใหม่มีนัยยะสำคัญต่อการทำให้เกิดการผลิตสินค้าทางการเมืองจำนวนมากอีกช่วงหนึ่งในประวัติศาสตร์การเมืองไทย พรรคอนาคตใหม่เป็นพรรคการเมืองฝ่ายประชาธิปไตยที่ประกาศว่า ตนมีจุดยืนในการต่อต้านระบอบรัฐประหารและได้รับเสียงตอบรับจาก ‘คนรุ่นใหม่’ รวมทั้งผู้สนับสนุนแนวทางของพรรคอย่างดี (Arguelles et al., 2019) ตั้งแต่การก่อตั้งพรรคและมีสถานะเป็นพรรคการเมืองอย่างเป็นทางการในวันที่ 3 ตุลาคม พ.ศ. 2561 (บีบีซีไทย, 2563ข) ดังดูได้จากจำนวนสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร (สส.) ในการเลือกตั้งปี พ.ศ. 2562 ที่ผ่านมาโดยได้ที่นั่งในสภา 81 ที่นั่งจากการเลือกตั้งในครั้งแรก

วัตถุทางการเมืองมีทั้งจากที่พรรคผลิตและจัดจำหน่ายเอง สื่อหรือสำนักพิมพ์อื่น ๆ รวมถึงผลิตภัณฑ์ที่สมาชิกพรรคและหรือแฟน (fans) ผลิตขึ้นเพื่อจำหน่ายหรือแจกจ่ายกันเอง อาทิ เสื้อยืด กระเป๋า แก้วน้ำ หนังสือ

ภาพถ่าย เป็นทั้งวัตถุเกี่ยวข้องกับพรรคโดยตรงและบุคลากรภายในพรรค อาทิ ธนาธร จึงรุ่งเรืองกิจ หัวหน้าพรรค ปิยบุตร แสงกนกกุล เลขาธิการพรรค พรรณิการ์ วานิช โฆษกพรรค วัตถุทางการเมืองและผลิตภัณฑ์เหล่านี้ได้กลายเป็นสัญลักษณ์ของการแสดงจุดยืนประชาธิปไตย จึงไม่ใช่เรื่องที่น่าแปลกใจที่ภายหลังผลิตภัณฑ์/ สินค้า/ วัตถุเหล่านี้จะถูกควบคุมจากรัฐบาลประยุทธ์ทั้งในแง่การจำหน่ายจ่ายแจก การจัดแสดง (display) ในพื้นที่สาธารณะ หรือแม้กระทั่งการใช้หรือสวมใส่ ทั้งช่วงการรณรงค์หาเสียง ไปจนกระทั่งภายหลังจากที่พรรคถูกศาลรัฐธรรมนูญมีคำวินิจฉัยให้ยุบพรรคอนาคตใหม่ ในวันที่ 21 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2563 แล้วก็ตาม (บีบีซีไทย, 2563ข)

การปรากฏตัวของเฟซบุ๊กเพจที่ชื่อว่า พิพิธภัณฑ์สามัญชน (The commoners museum - ปัจจุบันได้เปลี่ยนชื่อเป็น Museum of Popular History) เป็นอีกหนึ่งเหตุการณ์ที่ควรระบุความสำคัญเช่นเดียวกัน เนื่องจากเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นถึงความตระหนักในวัตถุเพื่อการต่อต้าน พิพิธภัณฑ์ที่ก่อตั้งโดย อานนท์ ชวาลาวัณย์ ซึ่งได้รวบรวมจัดเก็บวัตถุที่ประชาชนใช้ในการรณรงค์ในกิจกรรมทางการเมืองในประเด็นต่าง ๆ ในรูปแบบพิพิธภัณฑ์ออนไลน์ มีเป้าหมายเพื่อเก็บประวัติศาสตร์และเรื่องเล่าที่นำเสนอมุมมองการเคลื่อนไหวของภาคประชาชน ผลกระทบที่มีต่อนักกิจกรรมและประชาชนในการเคลื่อนไหวเรื่องนั้น ๆ รวมถึงเป็นหลักฐานชั้นต้นเพื่อการศึกษาวิจัยในอนาคต (เยี่ยมยุทธ, 2562) ตัวอย่างวัตถุที่จัดแสดง อาทิ เสื้อผ้า เหรียญที่ระลึก ภาพถ่าย จดหมาย อุปกรณ์การร่วมม็อบ สื่อประชาสัมพันธ์โครงการ (สติ๊กเกอร์ ป้ายผ้า ใบปลิว)

ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่า ภายใต้การเข้ามายึดอำนาจของ คสช. และการบริหารประเทศของรัฐบาลประยุทธ์นั้น อารมณ์ของสังคมมีการแกว่งเป็นระยะ และ 5 ปีที่ผ่านไป ความกลัวที่ถูกสร้างขึ้นได้ค่อย ๆ ถูกแทนที่ด้วยความคับข้องใจและความโกรธ โดยสัมพันธ์กันอย่างยิ่งกับผลของการเลือกตั้ง โดยภายหลังการเลือกตั้งในวันที่ 24 มีนาคม พ.ศ. 2562 รัฐบาลทหารและ

พันธมิตรพลเรือนได้กลับมาบริหารประเทศอีกครั้ง ภายใต้ภาพคณะรัฐมนตรีคณะที่ 62 หรือประยุทธ์ 2 ตั้งแต่วันที่ 10 กรกฎาคม พ.ศ. 2562 จนถึงปัจจุบัน (สำนักเลขาธิการคณะรัฐมนตรี, 2561) ซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่เหนือไปจากการคาดการณ์ เนื่องจากทุกขั้นตอนของกระบวนการเลือกตั้งตั้งแต่เริ่มต้นไปจนถึงการประกาศผลและหลังจากนั้นล้วนถูกออกแบบมาให้เอื้อประโยชน์ต่อพวกเขามากที่สุด (Arguelles et al., 2019)

แม้ว่าจำเป็นต้องมีการยกเลิกคำสั่งหัวหน้า คสช. ฉบับที่ 3/2558 ข้อ 12 ที่สั่งห้ามชุมนุมทางการเมืองตั้งแต่ 5 คนขึ้นไปเพื่อให้พรรคการเมืองสามารถทำกิจกรรมหาเสียงเลือกตั้งได้ (ไอลอว์, 2562ข) แต่กลับพบว่า มีการใช้ พ.ร.บ. การชุมนุมสาธารณะ พ.ศ. 2558 หรือ พ.ร.บ. ชุมนุมมากขึ้นเพื่อปิดกั้นการชุมนุม ทำให้สถานการณ์การเคลื่อนไหวต่อต้านในปี พ.ศ. 2562 นั้น ถูกมองว่ายังเป็นไปด้วยความลำบากเช่นเดิม (ไอลอว์, 2562ก) อย่างไรก็ตาม ในช่วง 2 เดือนแรกของปี นอกจากกิจกรรมชูป้ายแล้ว ยังสามารถพบเห็นกิจกรรมทางการเมืองที่มีวัตถุเพื่อการต่อต้านได้ เช่น การนำลำโพงไปเปิดเพลงประเทศกูมีและทำกิจกรรมจำลองเหตุการณ์ 6 ตุลา พ.ศ. 2519 โดยมีเก้าอี้พับเป็นสัญลักษณ์สำคัญบริเวณหน้ากองทัพบก (ข่าวสดออนไลน์, 2562ก) การนำพริกและกระเทียมไปแขวนที่รั้วของทำเนียบรัฐบาล (ข่าวสดออนไลน์, 2562ค) เป็นต้น รวมถึงการจัดกิจกรรมวิ่งไล่ลุงที่มีการมอบเหรียญปราบกบฏแก่ผู้ที่นำนกหวีดที่ใช้ในช่วงการชุมนุม กปปส. มาแลกด้วย (ข่าวสดออนไลน์, 2562ข)

หมุดหมายในเรื่องการประท้วงที่สำคัญอันหนึ่งเกิดขึ้นภายหลังจากศาลรัฐธรรมนูญมีคำวินิจฉัยให้ยุบพรรคอนาคตใหม่ ในวันที่ 21 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2563 เป็นห้วงเวลาที่น่าสนใจเนื่องจากกิจกรรมทางการเมืองนั้นเป็นการเคลื่อนไหวจากภายในสถานศึกษา โดยเริ่มจากระดับมหาวิทยาลัย จากกิจกรรมแฟลชม็อบ (Flash Mob) จุดเทียนทวงคืนความยุติธรรมที่มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ท่าพระจันทร์ในวันที่ 22 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2563 (ผู้จัดการ

ออนไลน์, 2563) จากนั้นการจัดกิจกรรมทางการเมืองในลักษณะแฟลชม็อบที่ใช้พลังแฮชแท็ก (hashtag) ของโลกออนไลน์ (online sphere) เพื่อเคลื่อนโลกแห่งความเป็นจริง (offline sphere) นี้ก็ 'จุดติด' มีสถาบันการศึกษาหลายแห่งรวมตัวกันจัดกิจกรรมในลักษณะนี้เช่นเดียวกันอย่างต่อเนื่อง รวมถึงสถานศึกษาระดับโรงเรียน (ผู้จัดการออนไลน์, 2563; โพสต์ทูเดย์, 2563) โดยประเด็นของการออกมาแสดงจุดยืนได้ก้าวไปไกลกว่าเรื่องแสดงความไม่พอใจกับความอยุติธรรมที่เกิดกับพรรคการเมือง แต่ 'ยกระดับ' วิพากษ์วิจารณ์การบริหารประเทศของรัฐบาล โดยวัตถุที่เป็นส่วนหนึ่งในการประท้วงเช่น ป้ายผ้า กระดาษ ไอแพดสำหรับแสดงข้อความ โทรศัพท์มือถือใช้แทนการจุดเทียนแทนในตอนท้ายของการชุมนุม

การประท้วงแบบแฟลชม็อบดำเนินมาอย่างต่อเนื่องเกือบเดือน แต่มีเหตุให้หยุดชะงักในสถานการณ์การระบาดของโรคติดเชื้อไวรัสโคโรนา 2019 (COVID-19) เมื่อรัฐบาลอ้างเหตุ 'ที่ต้องต่อสู้โรคระบาดร้ายแรง' ประกาศใช้ พ.ร.ก. การบริหารราชการในสถานการณ์ฉุกเฉินตั้งแต่ 26 มีนาคม พ.ศ. 2563 (กลุ่มประชาสัมพันธ์และเผยแพร่ สำนักโฆษก, 2563) และได้ประกาศห้ามประชาชนออกนอกเคหสถานในยามวิกาล (เคอร์ฟิว) ทั่วประเทศตั้งแต่คืนวันที่ 3 เมษายน พ.ศ. 2563 (มติชนออนไลน์, 2563ข) ควรระบุด้วยว่าท่ามกลางปัญหาขาดแคลนหน้ากากอนามัย เจลแอลกอฮอล์ล้างมือในช่วงโควิด-19 'แอลกอฮอล์ 75 % บรรจุในขวดใส' ได้กลายเป็นวัตถุทางการเมือง เมื่อสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร พรรคเพื่อไทย ได้นำแอลกอฮอล์เจลสำหรับล้างมือออกแจกจ่ายประชาชน โดยล็อตแรกมีภาพทักษิณ ชินวัตร พร้อมข้อความ "เป็นห่วงพี่น้องชาวไทย จากใจ ทักษิณ ชินวัตร นายกฯ คนที่ 23" อยู่ข้างขวด (วอยซ์ออนไลน์, 2563) ส่วนล็อตที่สองเป็นรูปคู่ ทักษิณ ชินวัตร และยิ่งลักษณ์ ชินวัตร พร้อมข้อความ "คนแดนไกลห่วงใยประชาชน" (ไทยรัฐออนไลน์, 2563ก)

ต่อมาแม้ว่าในช่วงเดือนพฤษภาคม-มิถุนายนจะมีการใช้มาตรการผ่อนปรนเป็นระยะ ๆ และยกเลิกเคอร์ฟิวมาเป็นลำดับ รัฐบาลยังก็ไม่ยกเลิกการใช้ พ.ร.ก. ฉุกเฉิน (ไทยรัฐออนไลน์, 2563ข) รวมถึงการประท้วงแบบออฟไลน์ถูกควบคุมและจัดการด้วยการอ้างเหตุแห่งโรคระบาด แต่การประท้วงแบบออนไลน์ยังคงดำเนินไป ผ่าน #MobFromHome อย่างเข้มข้น โดยเฉพาะบนแพลตฟอร์ม (platform) สื่อสังคมอย่างทวิตเตอร์ (Twitter) (ข่าวสดออนไลน์, 2563) อย่างไรก็ตาม แม้ว่ารัฐบาลจะยังคงยืนยันในคำสั่งห้ามชุมนุม หากเริ่มมีความเคลื่อนไหวอีกครั้งในเดือนกรกฎาคม โดยผลกระทบทางเศรษฐกิจจากสถานการณ์โควิด-19 และการบริหารของรัฐบาลเป็นอีกหนึ่งประเด็นหลักที่นำพาผู้คนเข้าร่วมสู่การเคลื่อนไหว ควรระบุด้วยว่า “ประชาธิปไตยกินได้” เช่น คุกกี้สัญลักษณ์หมุดคณะราษฎร์ ที่ผลิตโดยกลุ่มประชาธิปไตยกินได้ ซึ่งมีเนติวิทย์ โชติภัทร์ไพศาล[15] และเพื่อนจัดทำออกขายในราคา 24.75 บาท (เดอะ แมทเทอร์, 2563) ก็เป็นหนึ่งในวัตถุทางการเมืองที่ปรากฏขึ้นในช่วงนี้เช่นกัน

จุดเริ่มต้นของการประท้วงอย่างต่อเนื่องเริ่มต้นขึ้นในวันที่ 18 กรกฎาคม พ.ศ. 2563 มีการชุมนุมที่อนุสาวรีย์ประชาธิปไตยนำโดยเยาวชนปลดแอก (Free YOUTH)[16] เป็นการชุมนุมที่มีผู้เข้าร่วมมากที่สุดนับแต่รัฐประหารในปี พ.ศ. 2557 เป็นต้นมา (บีบีซีไทย, 2563ก) และเป็นอีกครั้งที่มีการให้ความหมายสดุดีสามนิ้วแตกต่างไป โดยครั้งนี้การชู 3 นิ้ว หมายถึงข้อเรียกร้อง 3 ข้อของผู้ชุมนุมต่อรัฐบาล คือ ยุบสภา หยุดคุกคามประชาชน และร่างรัฐธรรมนูญใหม่ (เวิร์คพอยท์ ทูเดย์, 2563) พบว่า ผู้ชุมนุมส่วนใหญ่สวมใส่เสื้อยืดสีดำที่มีข้อความหรือสัญลักษณ์ทางการเมืองในการเข้าร่วมชุมนุม ใช้ป้ายกระดาษ ใช้ไอแพดในการแสดงข้อความ ภายหลังมีรายงานว่า ตั้งแต่วันที่ 18-31 กรกฎาคม พ.ศ. 2563 มีการชุมนุมกระจายไปทั่วประเทศเพื่อสนับสนุนข้อเรียกร้องของนักเรียนนักศึกษารวมทั้งสิ้น 75 กิจกรรม ใน 44 จังหวัด (ศูนย์ทนายความเพื่อสิทธิมนุษยชน, 2563)

ข้อสังเกตสำคัญคือ หากในช่วงก่อนรัฐประหาร พ.ศ. 2557 ‘สี’ คือสัญลักษณ์ทางการเมืองที่สำคัญที่เชื่อมโยงกับวัตถุแห่งการต่อรองต่อต้าน อาจกล่าวได้ว่า องค์ประกอบการเคลื่อนไหวทางการเมืองที่สำคัญของการชุมนุมตั้งแต่หลังวันที่ 18 กรกฎาคม พ.ศ. 2563 คือ วัฒนธรรมป็อป (pop culture) อารมณ์ขันและความหลากหลายของประเด็นในการชุมนุม ซึ่งล้วนแสดงออกผ่านวัตถุแห่งการต่อรองต่อต้านในหลายรูปแบบ อาทิ ประการแรก วัฒนธรรมป็อปที่มีลูกเล่น (gimmick) เช่น การแจกบทจากภาพยนต์ชุดชื่อดัง “หอแต๋วแตก แหกกระเจิง (2009)” ให้ผู้ร่วมชุมนุมร่วมกิจกรรมต่อบท (มติชนออนไลน์, 2563ก) อย่าง “หนูด่าตุ๊กตา” โดยเฉพาะไดอะล็อกแสบสันที่มีนัยยะแหลมคมอย่าง “เจ๊คะ ที่เจ๊ตบหน้าหนู หนูไม่ว่าอะไร แต่ที่เจ๊ไล่หนูออกจากบ้าน-นี่บ้านมึงเหรอ” การแจกเนื้อร้องประยุกต์ของเพลงวิ่งกันนะแฮมทาโร่ที่มีท่อนฮุกอย่าง “ของอร่อยที่สุดก็คือภาษีประชาชน” (วัชชิรานนท์, 2563) หรือการนัดชุมนุมในธีม (theme) แฮร์รี่ พอตเตอร์ (Harry Potter) ที่ผู้ร่วมชุมนุมสามารถแต่งชุด นำอุปกรณ์เช่น ไม้กายสิทธิ์มาร่วมชุมนุมได้ (ไพศาล, 2563) ประการที่สอง อารมณ์ขัน ความตลกที่ลดทอนอำนาจของเผด็จการ (จันจิรา, 2558) อาทิ การสร้างมีม (meme) บุคคลในรัฐบาล เช่น ประยุทธ์ จันทร์โอชาหรือประวิตร วงษ์สุวรรณ และประการสุดท้าย การเปิดกว้างในประเด็นที่หลากหลาย เช่น สมรสเท่าเทียม สิทธิการทำแท้งที่ปลอดภัย สนับสนุนให้การขายบริการทางเพศ (sex work) เป็นอาชีพถูกกฎหมาย โดยการเปิดกว้างนี้เองที่ทำให้อาจเป็นครั้งแรกที่ธงสีรุ้งผืนใหญ่ สัญลักษณ์ของความหลากหลายทางเพศถูกนำเสนอในการชุมนุมทางการเมืองบนถนนราชดำเนินเป็นครั้งแรก กล่าวโดยสรุปคือ รูปแบบของการประท้วงในช่วงที่สามนั้นไม่ใช่สิ่งที่หยุดนิ่งตายตัว หากแต่มีความหลากหลาย ขึ้นอยู่กับประเด็นการประท้วง ความสร้างสรรค์ของผู้ชุมนุมและเงื่อนไขอื่น ๆ ขณะเดียวกันรูปแบบการประท้วงมีการปรับเปลี่ยนไปตามยุคสมัยและการสร้างสรรค์บนฐานของทุนทางวัฒนธรรมของคนรุ่นใหม่

บทสรุป

จากการศึกษาวัฒนธรรมทางวัตถุในการเคลื่อนไหวทางสังคม พบว่า ของเล่นพลาสติกรูปมือตบและตีนตบ นกหวีด ข้าวของไปสู่เสื้อยืด ป้ายไฟ คุกกี้ ที่บรรจุความหมายเชิงนัย ซึ่งเป็นวัตถุที่ใช้ในการประท้วงและต่อต้านทางการเมืองในสังคมไทย แสดงให้เห็นถึงวัตถุที่ใช้ในการประท้วงและต่อต้านในประวัติศาสตร์การเมืองไทยเกือบสองทศวรรษที่ผ่านมา ที่นอกจากจะเกิดจากการใช้ความคิดสร้างสรรค์อันสอดคล้องกับสถานการณ์การเคลื่อนไหวแล้ว ยังแสดงให้เห็นว่า การเคลื่อนไหวในทางการเมืองได้มีการเรียนรู้ซึ่งกันและกันจากการเคลื่อนไหวทั่วโลก วัตถุที่เรียบง่ายที่ผู้คนจับถือในมือหรือแม้แต่มือของพวกเขาเองได้กลายมาเป็นสัญลักษณ์ของการแสดงความคิดเห็นที่คัดค้านซึ่งมีศักยภาพสูงในการสื่อความที่จะบอกกับผู้มีอำนาจว่า การต่อต้านนั้นสามารถทำได้ในหลายรูปแบบ และไม่ได้จำนนตามเงื่อนไขที่รัฐพยายามจำกัดและกำจัด ขณะเดียวกันก็ตอกย้ำว่า การเคลื่อนไหวทางสังคมได้เปลี่ยนแปลงไปด้วยการขับเคลื่อนผ่านวัตถุแห่งการต่อต้านที่มีรูปแบบหลากหลายผ่านการสร้างความหมายและกรอบบริบททางการเมืองได้อย่างสร้างสรรค์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการต่อต้านขัดขืนซึ่งแสดงออกผ่านฐานของวัฒนธรรมทัศนา (visual culture) ทั้งในพื้นที่โลกดิจิทัล และพื้นที่ทางวัตถุ

*วัตถุ*จึงเป็นประโยชน์ในการสร้างความทรงจำและแสดงออกถึงอารมณ์ในขณะนั้นของคนในชาติได้ การให้ความสนใจกับวัตถุที่ใช้ในการประท้วงหรือต่อต้าน จึงเป็นการบันทึกเจตนารมณ์ด้านประชาธิปไตยและกระบวนการทางการเมือง รวมถึงบันทึกว่าผู้คนแสดงออกซึ่งความเห็นของพวกเขาผ่านการเดินขบวน ขณะเดียวกัน การเรียกร้อง การประท้วง และการต่อต้านขัดขืนนั้น มีความหลากหลายและลื่นไหล สามารถนำมาซึ่งประสิทธิผลในการเคลื่อนไหว รวมถึงผสานรวมเข้ากับชีวิตประจำวันทางสังคมได้ โดยมีปัจจัยหลายประการ อาทิ การสั่งห้ามชุมนุมทางการเมืองเกินห้าคน ที่ทำให้การประท้วงบนท้องถนนเปลี่ยนรูปเป็นการต่อต้านในชีวิตประจำวัน และ

ทำให้เกิดการแปลงรูปวัตถุเพื่อการประท้วงที่อยู่ในสนามการประท้วงสู่วัตถุเพื่อการต่อต้านที่มีอยู่ทั่วไปในชีวิตประจำวัน ข้อสรุปของบทความนี้คือ การแบ่งแยกทางการเมืองนั้นฝังรากลึกและกลายเป็นส่วนหนึ่งในชีวิตประจำวันของผู้คนไปแล้ว การต่อรองต่อต้านสามารถกระทำผ่านการบริโภคและอุปโภคและวัฒนธรรมทางวัตถุ (material culture) ที่ได้กลายมาเป็นส่วนหนึ่งที่สำคัญต่อการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมการประท้วง (protest culture) ในสังคม ดังนั้น วัตถุที่ถูกสร้าง ‘จากข้างล่าง’ และอำนาจที่อยู่ในการรวมหมู่ความสร้างสรรค์และความกล้าหาญเหล่านั้นจึงควรถูกให้ความสำคัญมากขึ้นในการพัฒนากรอบการอธิบายและเพิ่มความเข้าใจในปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นให้รอบด้านมากขึ้น แค่เพียงเราชำเลืองเห็นวัตถุดังกล่าวก็สะท้อนให้รู้ว่ามีอุดมการณ์ทางการเมืองโอบล้อมวัตถุเหล่านั้นเอาไว้ในชีวิตประจำวันของเรานั่นเอง

เชิงอรรถ

[1] บทความนี้ปรับปรุงจากการนำเสนอเรื่อง “ต่อรองต่อต้านผ่านวัตถุ: จากวัตถุเพื่อการประท้วงสู่วัตถุเพื่อการต่อต้านหลังรัฐประหาร 2557” ในการประชุมวิชาการประจำปี ด้านมานุษยวิทยาและสังคมวิทยา ครั้งที่ 2 ในวันที่ 20-21 พฤศจิกายน 2563 ณ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี ภายใต้หัวข้อ “คลี่-คลาย-ญ่าย-เคลื่อน” (Dynamism, Deconstruction, De-territorialization, Destabilization)

[2] เกิดขึ้นในช่วง 12-13 พฤษภาคม ค.ศ. 1588 ชาวแคทอลิกปารีสสร้างเครื่องกีดขวางโดยการบรรจุหินและโคลนลงในถังไม้ในช่วงการปฏิวัติกษัตริย์ออองรีที่ 3

[3] นิทรรศการชื่อ “Disobedient Objects” จัดแสดงที่พิพิธภัณฑ์วิกตอเรียแอนด์อัลเบิร์ต (Victoria and Albert Museum-V&A) กรุงลอนดอน ประเทศอังกฤษ ระหว่างวันที่ 26 กรกฎาคม 2014-1 กุมภาพันธ์ 2015 ตัวอย่างวัตถุที่ถูกนำมาจัดแสดง เช่น หน้ากากกันแก๊สที่ทำจากขวดน้ำพลาสติก graffiti-writing robots ธนบัตร แบนเนอร์ จานเซรามิกส์

[4] โดยทำการชุมนุมปิดสนามบินในระหว่างวันที่ 24 พฤศจิกายน-3 ธันวาคม พ.ศ. 2551 และประกาศยุติการชุมนุมในวันที่ 3 ธันวาคม พ.ศ. 2551 ภายหลังจากที่ศาลรัฐธรรมนูญได้อ่านคำวินิจฉัยให้ยุบพรรคพลังประชาชน และตัดสิทธิทางการเมืองหัวหน้าพรรค และกรรมการบริหารพรรค 5 ปี ทำให้นายสมชาย วงศ์สวัสดิ์ ในฐานะรักษาการหัวหน้าพรรคพลังประชาชนต้องพ้นจากตำแหน่งนายกรัฐมนตรีโดยปริยาย ในวันที่ 2 ธันวาคม พ.ศ. 2551

[5] ในระหว่างวันที่ 8-13 มิถุนายน พ.ศ. 2549 ประชาชนได้ใส่เสื้อสีเหลืองเพื่อร่วมเฉลิมพระเกียรติในช่วงพระราชพิธีฉลองสิริราชสมบัติ ครบ 60 ปี ของพระบาทสมเด็จพระบรมชนกาธิเบศร มหาภูมิพลอดุลยเดชมหาราช บรมนาถบพิตรที่จัดขึ้น เนื่องจากวันพระราชสมภพของในหลวงรัชกาลที่ 9 คือวันจันทร์ สีเหลืองจึงกลายเป็นสีสัญลักษณ์

[6] ยุกติ มุกดาวิจิตรและอุเชนทร์ เชียงเสน (2555) เสนอว่า ขบวนการเคลื่อนไหวของคนเสื้อแดงนั้นมีที่มาจากกลุ่มผู้สนับสนุนทักษิณ และรัฐบาลไทยรักไทยตั้งแต่ก่อนรัฐประหาร 19 กันยายน พ.ศ. 2549

[7] การเกิดรัฐประหารยึดอำนาจในวันที่ 19 กันยายน พ.ศ. 2549 โดยคณะปฏิรูปการปกครองในระบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข (คปค.)

[8] ประจักษ์ ก้องกีรติ (2560) แบ่งการเคลื่อนไหวของ กปปส. เป็นสามช่วง คือ ช่วงแรกเป็นการต่อต้านกฎหมายนิรโทษกรรม ช่วงที่สอง เป็นการขัดขวางการเลือกตั้ง และช่วงที่สาม เป็นช่วงขับไล่รัฐบาลยิ่งลักษณ์

[9] โดยในวันที่ 25 พฤษภาคม ค.ศ. 2015 มีการเรียงกระดาษเป็นข้อความว่า 4> 200 หมายถึง หลังจากรัฐประหารเพียง 4 วัน มีผู้ถูกจับกุมกว่า 200 คน ส่วนในวันที่ 1 มิถุนายน ค.ศ. 2014 ประชาชนยืนเรียงแถวถือกระดาษที่พิมพ์ข้อความต่อกันว่า “รัฐประหารกลัวกระดาษ A4 ตอนนี้ กระดาษ A4 หน้ากระดานเรียงหนึ่ง มาหาแล้วจ้า”

[10] หนังสือที่ถูกนำมาอ่าน ได้แก่ 1984 ของจอร์จ ออร์เวล, 1968 เชิงอรรถการปฏิวัติ ของ ธเนศ วงศ์ยานนาวา และ Why civil resistance works ของ Erica Chenoweth และ Maria Stephan โดยผู้จัดกิจกรรมระบุว่า ได้แรงบันดาลใจจากการยืนอ่านหนังสือประท้วงรัฐบาลในตุรกี

[11] และถูกนำมาใช้เป็นหลักอย่างแพร่หลายอีกครั้งในช่วงปี พ.ศ. 2563

[12]ที่ดัดแปลงมาจากนิยายแนววิทยาศาสตร์ขายดีของ ซูซาน คอลลินส์ (Suzanne Collins) ว่าด้วยเรื่องราวของแคตนิส เอฟเวอร์ดีน (Katniss Everdeen) เด็กสาววัย 16 ปี ในสังคมดิสโทเปีย (dystopia) อย่างประเทศพาเน็ม ภายใต้การปกครองแบบรวบอำนาจเบ็ดเสร็จของประธานาธิบดีสโนว์ ผู้ปกครองประเทศมายาวนานถึง 25 ปี โดยมีแคปปิตอลเป็นเมืองหลวง

[13]ประมวลกฎหมายอาญามาตรา 116 หรือข้อหา “ยุยงปลุกปั่น” เป็นความผิดฐานกระทำให้ปรากฏแก่ประชาชนด้วยวิธีใด ๆ อันมิใช่เป็นการกระทำภายในความมุ่งหมายแห่งรัฐธรรมนูญ หรือไม่ใช่เพื่อแสดงความคิดเห็นโดยสุจริต เพื่อให้เกิดความปั่นป่วนหรือกระด้างกระเดื่องในหมู่ประชาชน ถึงขนาดที่จะก่อความไม่สงบขึ้นในราชอาณาจักร ตามประมวลกฎหมายอาญามาตรา 116 ซึ่งระบุโทษจำคุกไว้ไม่เกิน 7 ปี (ไอลอว์ 2015, ศูนย์ทนายความเพื่อสิทธิมนุษยชน, 2559)

[14]เพลงของพวกเขาได้รับความสนใจจากทั่วโลกและต่อมาได้รับรางวัล Václav Havel Prize for Creative Dissent ในงาน Oslo Freedom Forum ที่กรุงออสโล ประเทศนอร์เวย์ จาก Human Rights Foundation (มูลนิธิสิทธิมนุษยชน) ซึ่งมอบให้กับผู้กล้าหาญ มีความคิดสร้างสรรค์ในการคัดค้านความไม่ยุติธรรม (ประชาไท, 2019)

[15]นิสิตจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย นักเคลื่อนไหวและนักกิจกรรมการเมืองรุ่นใหม่ ที่เคยได้รับเลือกให้เป็นหนึ่งใน 50 Asians to Watch สาขาบุคคลสาธารณะ ผู้เคลื่อนไหวสังคมจากสำนักข่าวสเตรทไทมส์ เมื่อปี 2561 และเคยได้รับเชิญให้กล่าวปาฐกถางาน Oslo Freedom Forum โดยมูลนิธิ Human Rights Foundation เวทีระดับโลกที่พูดถึงประเด็นสิทธิมนุษยชนในปีเดียวกัน

[16]ควรระบุด้วยว่า นอกจากการชุมนุมออฟไลน์ที่ถือว่าเป็นการชุมนุมที่มีผู้เข้าร่วมมากที่สุดนับแต่รัฐประหารในปี พ.ศ. 2557 เป็นต้นมาแล้ว การชุมนุมออนไลน์ก็คึกคักไม่แพ้กัน โดย #เยาวชนปลดแอก ขึ้นสู่อันดับ 1 เทรนด์ทวิตเตอร์ไทย โดยมีผู้ทวีตถึง 3 ล้านครั้งภายใน 24 ชั่วโมง ขณะที่ #ให้มันจบที่รุ่นเรา ตามมาเป็นอันดับ 2 (บีบีซีไทย, 2020ข)

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กนกรัตน์ เลิศชูสกุล. 2560. *พัฒนาการและพลวัตของขบวนการต่อต้านทักษิณ: จากขบวนการเสรีนิยมอันหลากหลายสู่ขบวนการอนุรักษ์นิยมเข้มข้น รายงานวิจัยเสนอสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว).* กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัย และนวัตกรรม.

กรณ์วิภา. 2561. *กลุ่มคนอยากเลือกตั้งแสดงออกเชิงสัญลักษณ์ เย้ย คสช. "เผารัฐธรรมนูญลายพราง"*. สืบค้นจากhttps://news.mthai.com/politics-news/646748.html.

กองบรรณาธิการ. 2557. *เกียรติภูมิสื่อมวลชนอันฝันใฝ่?*. สืบค้นจาก http://www.presscouncil.or.th/wp-content/uploads/2014/12/rajdam-28-2557.pdf.

กรุงเทพธุรกิจ. 2558ก. *เตือน'บก. ลายจุด' ขายข้าวเชิงสัญลักษณ์อย่าล้ำเส้น.* สืบค้นจากhttps://www.bangkokbiznews.com/news/detail/643294.

กรุงเทพธุรกิจ. 2558ข. *คนแห่ทยอยร่วมกิจกรรมให้กำลังใจนศ.ที่ถูกจับ.* สืบค้นจากhttps://www.bangkokbiznews.com/news/654837.

กลุ่มประชาสัมพันธ์และเผยแพร่ สำนักโฆษก. (2563). *ข่าวทันสถานการณ์โควิด-19*. สืบค้นจากhttps://www.thaigov.go.th/news/contents/details/27854.

กลุ่มศึกษาข้อตกลงการค้าเสรีภาคประชาชน. 2558. *โชว์ขายข้าวถุง ยี่ห้อ "ลายจุด" รับซื้อชาวนา เกวียนหมื่น 5*. สืบค้นจาก http://ftawatch.org/node/46039.

ข่าวสดออนไลน์. 2559. *“ยิ่งลักษณ์” ขายข้าวชม.เดียวเกลี้ยง 10 ตัน-ไม่หวั่น ดราม่าสร้างภาพขอเวลาเป็นเครื่องพิสูจน์.* สืบค้นจาก https://www.khaosod.co.th/breaking-news/news_85647.

ข่าวสดออนไลน์. 2562ก. *แชร์ว่อนนาทีชีวิต คู่หู 'เอกชัย' วิ่งขาขวิดหนีตำรวจ หลังถูกจับหน้ากองทัพบก.* สืบค้นจาก https://www.khaosod.co.th/special-stories/news_2231297.

ข่าวสดออนไลน์. 2562ข. *วิ่งไล่ลุง ชวน กปปส. กลับใจ เอานกหวีด แลกเหรียญ ปราบกบฏ แสบเชิญ ตู่-ป้อม ร่วมวิ่ง*. สืบค้นจาก https://www.khaosod.co.th/politics/news_3197454.

ข่าวสดออนไลน์. 2562ค. *สั่งปรับ 2,000 สอง น.ศ. แขวนพริก-กระเทียม ไล่ประยุทธ์ หลังถูกท้า “มึงมาไล่ดูสิ”*. สืบค้นจากhttps://www.khaosod.co.th/breaking-news/news_2821301.

ข่าวสดออนไลน์. 2563. *#MobFromHome แชร์ข้อความแสบ! ต้านรัฐบาล จี้เยียวยาโควิดเท่าเทียม.* สืบค้นจาก https://www.khaosod.co.th/politics/news_4016569.

คำนูณ สิทธิสมาน. 2549. *ปรากฏการณ์สนธิ จากเสื้อสีเหลืองถึงผ้าพันคอสีฟ้า.* กรุงเทพฯ: บ้านพระอาทิตย์.

จักรกฤษ กมุทมาส. 2560. *การก่อตัวและพัฒนาการของกลุ่มคนเสื้อแดง จังหวัดขอนแก่น.* (รัฐศาสตร์มหาบัณฑิต), มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์. สืบค้นจาก http://ethesisarchive.library.tu.ac.th/thesis/2017/TU_2017_5403030033_8582_9244.pdf.

จันจิรา สมบัติพูนศิริ. 2558. *หัวร่อต่ออำนาจ อารมณ์ขันและการประท้วง ด้วยสันติวิธี.* กรุงเทพฯ: มติชน.

ชนกนันท์ เสรีธรรมาชน และรุจน์ โกมลบุตร. 2561. การปรับทัศนคติ: เครื่องมือจำกัดเสรีภาพในการแสดงออกของคณะรักษาความสงบแห่งชาติ. *วารสารนิเทศศาสตร์และนวัตกรรม นิด้า, 5*(1), 62.

เดลินิวส์. 2557ก. *แม่น้องเกดทำกิจกรรมรำลึกถึงลูกสาว.* สืบค้นจาก https://www.dailynews.co.th/crime/286531.

เดลินิวส์. 2557ข. นศ.-ปชช. *รวมตัวกินแซนวิชต้านรัฐประหารหน้ามธ.* สืบค้นจาก https://www.dailynews.co.th/crime/243469.

เดลินิวส์. 2557ค. *ม็อบต้านชูสัญลักษณ์ 3 นิ้วเลียนแบบหนังดัง "The Hunger Games".* สืบค้นจาก https://www.dailynews.co.th/crime/241759.

เดลินิวส์. 2558. นศ. *วางศพปลอมหน้าสภาฯ ต้าน 21อรหันต์ -สปท.* สืบค้นจากhttps://www.dailynews.co.th/politics/352659.

เดอะ แมทเทอร์. 2563. *ประชาธิปไตยที่กินได้มีอยู่จริง คุยกับทีมงานผู้จัดทำ 'คุกกี้ประชาธิปไตย' และ 'คุกกี้หมุดคณะราษฎร'.* สืบค้นจาก https://thematter.co/brief/brief-1589353200/111430.

ไทยพีบีเอส. 2561. *บุกยึดปฏิทินรูป "ทักษิณ-ยิ่งลักษณ์" ตร.เร่งตรวจสอบที่มา.* สืบค้นจาก https://news.thaipbs.or.th/content/275529.

ไทยรัฐ. 2558, 15 มีนาคม. อุ้มพันธ์ศักดิ์ขึ้นรถ ห้ามป่วน งด 'พลเมืองรุกเดิน'. *ไทยรัฐ,* น. 1, 8, 9, 14.

ไทยรัฐออนไลน์. 2556. *แกนนำ พธม. รุ่น 1-2 ออกแถลงการณ์ยุติบทบาท.* สืบค้นจาก https://www.thairath.co.th/content/365416.

ไทยรัฐออนไลน์. 2557. *ชู 3 นิ้วสู้.* สืบค้นจาก https://www.thairath.co.th/content/426687.

ไทยรัฐออนไลน์. 2558ก. *จ่านิวนั่งรถไฟไปอุทยานราชภักดิ์.* สืบค้นจาก https://www.thairath.co.th/gallery/12144.

ไทยรัฐออนไลน์. 2558ข. *ปฏิบัติการ DDoS ถล่มเว็บกระทรวงไอซีที ต้านซิงเกิลเกตเวย์.* สืบค้นจาก https://www.thairath.co.th/news/tech/529056.

ไทยรัฐออนไลน์. 2559ก. *แน่นขนัด! ห้างสำโรง ปชช.แห่ซื้อข้าว 'ปู' ช่วยชาวนา 1 ชม. หมดเกลี้ยง.* สืบค้นจาก https://www.thairath.co.th/content/780551.

ไทยรัฐออนไลน์. 2559ข. *'บิ๊กตู่' ถามสื่อฯ เหมาะสมไหม แจกปฏิทิน 'ทักษิณ-ยิ่งลักษณ์'*. สืบค้นจากhttps://www.thairath.co.th/content/558401.

ไทยรัฐออนไลน์. 2560. *ย้อนเส้นทางการเมือง 'ยิ่งลักษณ์' จากนายกฯ สู่วันถูกออกหมายจับ*. สืบค้นจาก https://www.thairath.co.th/news/politic/1041260.

ไทยรัฐออนไลน์. 2561. *กลุ่ม DRG จี้ให้ รบ.เลือกตั้งตามโรดแม็ป แขวะบิ๊กตู่เป็นพินอคคิโอ.* สืบค้นจากhttps://www.thairath.co.th/news/politic/1212850.

ไทยรัฐออนไลน์. 2563ก. *"ทักษิณ-ยิ่งลักษณ์" ส่งสเปรย์แอลกอฮอล์ แจกประชาชน แฟนคลับทั่วประเทศ*. สืบค้นจาก https://www.thairath.co.th/news/politic/1830941.

ไทยรัฐออนไลน์. 2563ข. *มติ ศบค.ชุดใหญ่ ต่ออายุ พ.ร.ก. ฉุกเฉิน ไปอีก 1 เดือน ถึง 30 ก.ย. 63.* สืบค้นจาก https://www.thairath.co.th/news/politic/1915000.

ธนบรรณ อู่ทองมาก. 2560. *รัฐราชการไทยภายหลังการรัฐประหาร พ.ศ. 2557.* (รัฐศาสตรมหาบัณฑิต), จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. สืบค้นจาก http://cuir.car.chula.ac.th/dspace/bitstream/123456789/59563/1/5780614524.pdf.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2553. การเมืองของเสื้อแดง. *ประชาไท.* สืบค้นจาก https://prachatai.com/journal/2010/05/29237.

บีบีซีไทย. 2560. *สั่งจำคุก 5 ปี ยิ่งลักษณ์ ไม่รอลงอาญา คดีจำนำข้าว.* สืบค้นจาก https://www.bbc.com/thai/thailand-41409927.

บีบีซีไทย. 2561. *51 ปียิ่งลักษณ์ กับสถานะ “นารีพเนจร”.* สืบค้นจาก https://www.bbc.com/thai/thailand-44546740.

บีบีซีไทย. 2563ก. *เยาวชนปลดแอก: กลุ่ม FreeYOUTH ลั่น “มันจะไม่จบแค่นี้” แกนนำพร้อมถูกดำเนินคดีหากมีหมายเรียก.* สืบค้นจาก https://www.bbc.com/thai/thailand-53459200.

บีบีซีไทย. 2563ข. *อนาคตใหม่ : มติศาลรัฐธรรมนูญสั่งยุบพรรคอนาคตใหม่ ตัดสิทธิ กก.บห. 10 ปี.* สืบค้นจาก https://www.bbc.com/thai/thailand-51582581.

ประชาไท. 2550. *“บก.ลายจุด” นัดเที่ยงเสาร์นี้! ชูแคมเปญ “แดงไม่รับ” สามจังหวัดทั่วประเทศ!.* สืบค้นจาก https://prachatai.com/journal/2007/08/13716.

ประชาไท. 2558. ‘LLTD’ *จัดนอนกรงวอนปล่อย 14 ประชาธิปไตยใหม่ เจอ ‘เทศกิจ’ เชิญไปจ่ายค่าปรับ.* สืบค้นจากhttps://prachatai.com/journal/2015/07/60107.

ประชาไท. 2557ก. *เรียงกระดาษ A4 แถวยาวมอบ คสช. ที่พารากอน-รวมตัวที่ลานโพขอเลือกตั้ง.* สืบค้นจาก https://prachatai.com/journal/2014/06/53708.

ประชาไท. 2557ข. *กลุ่มพอกันทีแอคชั่น ปิดปาก-ชูกระดาษเปล่า ส่งสาร ‘ปล่อยเพื่อนเรา’ ชี้ รปห. 4 วัน คนถูกจับกว่า 200.* สืบค้นจาก https://prachatai.com/journal/2014/05/53522.

ประชาไท. 2557ค. *‘กายฟอว์กส์’ โผล่แฟลชม็อบต้านนิรโทษ คสช. ที่ BTS ช่องนนทรี.*สืบค้นจากhttps://prachatai.com/journal/2014/07/54839.

ประชาไท. 2557ง. *บลูสกาย’ เอาจริงสั่งการ์ดยึด ‘นกหวีดปลอม’.* สืบค้นจาก https://prachatai.com/journal/2014/01/51188.

ประชาไท. 2557จ. *ประท้วงรัฐประหารด้วยการยืนอ่านหนังสือ.* สืบค้นจาก https://prachatai.com/journal/2014/05/53587.

ประชาไท. 2557ฉ. *ภาพบรรยากาศ 'ตัดเค้กวันเกิดกมนเกด' ที่อนุสาวรีย์ประชาธิปไตย.* สืบค้นจากhttps://prachatai.com/journal/2014/12/56942.

ประชาไท. 2557ช. *หญิงสูงวัยลุยเดี่ยวสวมหน้ากาก "People" ถูกจับกุมหน้าแยกราชประสงค์.* สืบค้นจาก https://prachatai.com/journal/2014/06/53701.

ปรีดี หงษ์ต้น. 2557. เชือดไก่ให้ลิงดู: รัฐไทยกับการทำลายศัตรูด้วยนาฏกรรม. *วารสารประวัติศาสตร์ ธรรมศาสตร์,* 1(2), 53-99.

ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี. 2555. *พัฒนาการจิตสำนึกและปฏิบัติการทางการเมืองของขบวนการคนเสื้อแดงในเชียงใหม่.* กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการส่งเสริมสุขภาพ.

ผู้จัดการออนไลน์. 2551. *แกะรอย "มือตบ" จากขอบสนามสู่ปรากฏการณ์กู้ชาติ.* สืบค้นจาก https://mgronline.com/live/detail/9510000112073.

ผู้จัดการออนไลน์. 2557ก. *คุมตัวเสื้อแดงเพิ่มอีก 3 ฝืนคำเตือนใช้ร้าน "แมคโดนัลด์" ต้านรัฐประหารซ้ำ.* สืบค้นจาก https://mgronline.com/local/detail/9570000058329.

ผู้จัดการออนไลน์. 2557ข. *กลุ่มจุดเทียนต้านรัฐประหารรุมด่าทหาร แต่บางส่วนกลับยินดี-พาลูกหลานถ่ายรูปด้วย.* สืบค้นจาก https://mgronline.com/local/detail/9570000057253.

ผู้จัดการออนไลน์. 2558. *อาจารย์ มธ. ทำพิธีรับขวัญ 14 นักศึกษา.* สืบค้นจาก https://mgronline.com/onlinesection/detail/9580000078288.

ผู้จัดการออนไลน์. 2563. *แฟลชม็อบ"อนาคตใหม่ จุดเทียนทวงคืนความยุติธรรม.* สืบค้นจาก https://mgronline.com/onlinesection/detail/9630000018061.

ไพศาล ฮาแว. 2563. *ม็อบแฮร์รี่ พอตเตอร์ เสกคาถาฯ ปกป้องประชาธิปไตย.* สืบค้นจาก https://thestandard.co/harry-potter-themed-protest-at-democracy-monument./

โพสต์ทูเดย์. 2558. *เครือข่ายนศ.จัดกิจกรรมให้กำลังใจ14นศ.ประชาธิปไตยใหม่.* สืบค้นจาก https://www.posttoday.com/politic/news/373173.

โพสต์ทูเดย์. 2563. *น.ศ. ออกมาแล้ว!จัดแฟลชม็อบคึก'มหิดล'พรึบทวงคืนอนาคต.* สืบค้นจากhttps://www.posttoday.com/politic/news/615883.

โพสิชั่นนิ่ง. 2557. *เศรษฐกิจข้างม็อบเฟื่องฟู อู้ฟู่กันถ้วนหน้า.* สืบค้นจาก https://positioningmag.com/57511.

ฟ้ารุ่ง ศรีขาว. 2552. *รายงาน: "ความหมายหลากสี" ในเวทีการเมืองไทย.* สืบค้นจากhttps://prachatai.com/journal/2009/01/19718.

มติชนออนไลน์. 2559. 'จ่านิว' โผล่ สงกรานต์ธรรมศาสตร์ คว่ำขันเขียว-ร่าง รธน. มีชัย. *มติชนออนไลน์.* สืบค้นจาก https://www.matichon.co.th/politics/news_105049.

มติชนออนไลน์. 2563ก. 'เสรีเทยพลัส' แถลงสู้เพื่ออนาคต จี้แก้ ปพพ.1448 ดันสมรสเท่าเทียม. *มติชนออนไลน์.* สืบค้นจาก https://www.matichon.co.th/politics/news_2280941.

มติชนออนไลน์. 2563ข. นายกฯ สั่งชะลอเข้าประเทศ เตรียมประกาศเคอร์ฟิว 4 ทุ่มถึงตี 4 เริ่ม 3 เมษายนนี้. *มติชนออนไลน์.* สืบค้นจาก https://www.matichon.co.th/politics/news_2115621.

เยี่ยมยุทธ สุทธิฉายา. 2562. *คุยไปดูไป 'พิพิธภัณฑ์สามัญชน' บันทึกหลักฐานภาคประชาชนก่อนจะถูกลืม.* สืบค้นจาก https://prachatai.com/journal/2019/10/84952.

ยุกติ มุกดาวิจิตร และอุเชนทร์ เชียงเสน. (2555). กำเนิดและพลวัต ‘เสื้อแดง’. ใน ชาญวิทย์ เกษตรศิริ (บรรณาธิการ), *ความจริงเพื่อความยุติธรรม: เหตุการณ์และผลกระทบจากการสลายการชุมนุมเมษา-พฤษภา 53.* กรุงเทพฯ: โครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

วอยซ์ ออนไลน์. 2563. *‘ทักษิณ’ ห่วงคนอีสานแจกเจลแอลกอฮอล์-‘สมคิด’ แนะนายกฯ เคาะยอดโอนงบฯ เอง.* สืบค้นจาก http://www.voicetv.co.th/read/fzCBt0-dm.

วัชชิรานนท์ ทองเทพ. 2563. *วิ่งกันนะแฮมทาโร่: เมื่อการ์ตูน-เพลงกลายเป็นตัวเชื่อมโยงเยาวชนกับการเมือง.* สืบค้นจาก https://www. bbc.com/thai/thailand-53555953.

วิศิษฏ์ ชวนพิพัฒน์พงศ์ และศักรินทร์ เข็มทอง. 2557. *เมื่อ"สีธงชาติ" คือสัญลักษณ์ ไล่รัฐบาล: หนึ่งเดียวในโลกที่การประท้วงมีมูลค่า.* สืบค้นจาก https://www.prthailand.com/images/articles/140122-news.pdf.

เวิร์คพอยท์ทูเดย์. 2563. *สรุป ‘เยาวชนปลดแอก’ เรียกร้องรัฐบาลยุบสภา หยุดคุกคามประชาชน ร่างรัฐธรรมนูญใหม่ รอฟังคำตอบใน 2 สัปดาห์.* สืบค้นจาก https://workpointtoday.com/free-youth/.

ศูนย์ทนายความเพื่อสิทธิมนุษยชน. 2563. *2 อาทิตย์หลังเยาวชนเริ่มปลดแอก: เสนอหยุดคุกคาม กลับถูกคุกคามกว้างขวาง.* สืบค้นจาก https://www.tlhr2014.com/?p=20110.

ศูนย์ทนายความเพื่อสิทธิมนุษยชน. 2562. *5 ปี คสช. พอได้หรือยัง?: ข้อเสนอว่าด้วยการจัดการผลพวงรัฐประหาร.* สืบค้นจาก https://www.tlhr2014.com/?p=12492.

ศูนย์ทนายความเพื่อสิทธิมนุษยชน. 2559. *แจ้งข้อหา ม.116 หญิงถ่ายภาพคู่ขันน้ำสีแดง ก่อนศาลทหารให้ประกันตัว 1 แสนบาท.* สืบค้นจาก https://tlhr2014.wordpress.com/2016/03/29/redbowl_sedition/.

สมศักดิ์ เจียมธีรสกุล. 2551. *พระบารมีปกเกล้า: พระสุรเสียงราชินีบนเวทีพันธมิตร.* สืบค้นจาก https://prachatai.com/journal/2008/08/17688.

สำนักเลขาธิการคณะรัฐมนตรี. 2561. ข้อมูลเกี่ยวกับคณะรัฐมนตรี คณะที่ 62. สืบค้นจาก https://www2.soc.go.th/?page_id=182.

หทัยกาญจน์ ตรีสุวรรณ. 2560. “ม็อบนกหวีด” กับ 4 เรื่องหลังฉาก กปปส. สืบค้นจากhttps://www.bbc.com/thai/thailand-41804763.

อภิชาต สถิตนิรามัย, ยุกติ มุกดาวิจิตร, และ นิติ ภวัครพันธุ์. 2556. *ทบทวนภูมิทัศน์ทางการเมืองไทย*. เชียงใหม่: สถาบันนโยบายสาธารณะ.

อภิชาต สถิตนิรามัย, และ อนุสรณ์ อุณโณ. 2560. *การเมืองคนดี: ความคิดปฏิบัติการและอัตลักษณ์ทางการเมืองของผู้สนับสนุนขบวนการเปลี่ยนแปลงประเทศไทย*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

อุกฤษฎ์ ปัทมานนท์. 2557. เครือข่ายทักษิณ: โครงสร้าง บทบาทและพลวัต. ใน ผาสุก พงษ์ไพจิตร (บรรณาธิการ), *สู่สังคมไทยเสมอหน้า* (พิมพ์ครั้งที่ 2). (น. 192-230). กรุงเทพฯ: มติชน

ไอลอว์. 2561ก. *2561 ปีที่การแข็งขืนต่อ คสช. เริ่มมีความหวัง*. สืบค้นจาก https://freedom.ilaw.or.th/node/627

ไอลอว์. 2561ข. *สรุปสถานการณ์ปี 2560: ปีที่ 4 ของคสช.เราอยากพาสังคมไทยไปทางไหน?.* สืบค้นจาก https://freedom.ilaw.or.th/FOEreport2017.

ไอลอว์. 2562ก. *Thailand Post Election Report: ชาวบ้าน-นศ.-อนาคตใหม่หืดขึ้นคอ ถูกปิดกั้น-กิจกรรมลดความแหลมคม*. สืบค้นจาก https://freedom.ilaw.or.th/node/766.

ไอลอว์. 2562ข. *Thailand Post Election Report: พ.ร.บ.ชุมนุม เครื่องมือปิดกั้นการชุมนุมหลังยกเลิกคำสั่งหัวหน้าคสช*. สืบค้นจาก https://freedom.ilaw.or.th/node/763.

Arguelles, C., Aththage, J. D., Galang, K. J., Salam, B., & Vier, A. 2019. *การเลือกตั้งทั่วไปของประเทศไทย พ.ศ. 2562 โอกาสที่หลุดลอยไปสำหรับการกลับสู่ประชาธิปไตย.* (เบญจรัตน์ แซ่ฉั่ว และพงษ์เลิศ พงษ์วนานต์, ผู้แปล). สืบค้นจาก https://anfrel.org/wp-content/uploads/2019/06/Final-Mission-Report-Thai-1.pdf.

Ismail, B. 2015. *ประเทศไทย: ผลกระทบของรัฐประหารปี 2557 ต่อสื่อมวลชน. Reporters without borders for freedom of information.* สืบค้นจาก https://rsf.org/sites/default/files/rapport_thailande_th-2.pdf.

ภาษาอังกฤษ

Ahmed, S. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. New York, NY: Routledge.

Baaz, M., Lilja, M., & Vinthagen, S. 2017. Resistance Studies as an Academic Pursuit. *Journal of Resistance Studies, 1*(3), 10-28.

Barnes, S., Kaase, M., & Allerbeck, K. 1979. *Political Action: Mass Participation in Five Western Democracies.* Beverly Hills, CA: Sage

Cohen, E. 2012. Contesting Discourses of Blood in the 'Red Shirts' Protests in Bangkok. Journal of Southeast Asian Studies, 43(2), 216-233. doi: doi:10.1017/S0022463412000033.

Della Porta, D. & Diani, M. 2006 *Social Movements: An Introduction*. United Kingdom: Blackwell.

Diani, Mario. 2016. Protest, Political. *The International Encyclopedia of Political Communication*, 3, 1272-1280.

Duncombe. S. 2002. *Cultural Resistance Reader*. Brooklyn, NY: Verso.

Flood, C., & Grindon, G. 2014. Introduction. In C. Flood & G. Grindon (Eds.), *Disobedient Objects* (pp. 1-25 (26-29)). London: V&A Publishing.

Goldstone, J. A. 1991. *Revolution and Rebellion in the Early Modern World.* Berkeley, CA: University of California Press.
Graeber, D. 2009. Direct action: An ethnography. Oakland, CA: AK press.

Graeber, D. 2007. On the Phenomenology of Giant Puppets: Broken Windows, Imaginary Jars of Urine, and the Cosmological Role of the Police in American Culture *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire* (pp. 375-418). Oakland, CA: AK Press.

Hebdige, D. 1979. *Subculture: The Meaning of Style*. London: Methuen & Co.

Hicks, D. 2010. The Material-Cultural Turn: Event and Effect. In D. Hicks & M. C. Beaudry (Eds.), *Oxford Handbook of Material Culture Studies* (pp. 26-98). Oxford: Oxford University Press.

Hollander, J. A., & Einwohner, R. L. 2004. Conceptualizing Resistance. *Sociological Forum*, 19, 533-554.

Jasper, J. M. 1997. *The Art of Moral Protest. Chicago*, IL: University of Chicahgo Press.

Jasper, J. M. 1998. The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions In and Around Social Movements. *Sociological Forum, 13*(3), 397-424. doi: 10.1023/A:1022175308081.

Kaun, A., & Uldam, J. 2018. Digital Activism: After the Hype. *New Media & Society, 20*(6), 2099-2106.

Lang, B. 1970. Civil Disobedience and Nonviolence: A Distinction with a Difference. *Ethics, 80*(2), 156-159.

Ortner, S. B. 1995. Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History, 37*(1), 173-193. doi: 10.1017/S0010417500019587.

Panlee,P. 2020. *Objects of Protest: The Material Culture of Political Movements in Thailand*. Doctoral thesis (PhD), University of Sussex.

Reed, T. V. 2005. *Art of Protest: Culture and Activism from the Civil Rights Movement to the Streets of Seattle*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. .

Scott, J. C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, CT: Yale University Press.

Taylor, V. & Van Dyke, N. 2004. Get up, Stand up: Tactical Repertoires of Social Movements. In D. A. Snow, S. A. Soule, & H. Kriesi (Eds.), *The Blackwell Companion to Social Movements* (pp. 262-293). Oxford, UK: Blackwell Publising Ltd.

Thabchumpon, N., & McCargo, D. 2011. Urbanized Villagers in the 2010 Thai Redshirt Protests: Not Just Poor Farmers?. *Asian Survey, 51*(6), 993-1018.

Traugott, M. 2010. *The Insurgent Barricade.* Retrieved from http://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctt1pph1b, (September 13, 2020)

Viernes, N. 2015. The Aesthetics of Protest: Street Politics and Urban Physiology in Bangkok. *New Political Science, 37*(1), 118-140. doi: 10.1080/07393148.2014.995395.

Werbner, P., Webb, M., & Spellman-Poots, K. 2014. Introduction. In P. Werbner, M. Webb & K. Spellman-Poots (Eds.), *The political aesthetics of global protest: The Arab Spring and beyond.* London: Institute for the Study of Muslim Civilisations, The Aka Khan University.

Winichakul, T. 2010. *The 'Germs': The Reds' Infection of the Thai Political Body*. Retrived from https://www.newmandala.org/thongchai-winichakul-on-the-red-germs/.

มรดกอาณานิคมในการจัดแสดงวัตถุทางชาติพันธุ์ และการรื้อถอนอำนาจอาณานิคม: กรณีศึกษาจากประเทศอินโดนีเซีย

Colonial Legacies in Exhibiting Ethnographic Collections and Decolonising Practices: A Case Study from Indonesia

อุดมลักษณ์ ฮุ่นตระกูล
คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
Udomluck Hoontrakul
Faculty of Sociology and Anthropology, Thammasat University
E-mail: udomluck_h@yahoo.com

วันรับบทความ: 29 ธันวาคม 2564 (Received December 29, 2021)
วันแก้ไขบทความ: 26 มกราคม 2565 (Revised January 26, 2022)
วันตอบรับบทความ: 1 กุมภาพันธ์ 2565 (Accepted February 1, 2022)

บทคัดย่อ

บทความชิ้นนี้ให้ความสนใจประเด็นมรดกอาณานิคมของดัตช์ในการจัดแสดงภาพแทนทางวัฒนธรรมของอินโดนีเซีย ภาพแทนความจริงของอินโดนีเซียถูกสร้างขึ้นผ่านชุดสะสมทางชาติพันธุ์ และการจัดแสดงในพิพิธภัณฑ์ในช่วงการปกครองโดยเจ้าอาณานิคมดัตช์ หลังจากนั้นภาพแทนทางวัฒนธรรมและชุดสะสมทางชาติพันธุ์ ยังถูกส่งต่อมาสู่ช่วงหลังอาณานิคม บทความชิ้นนี้เสนอว่าภาพแทนทางวัฒนธรรมในฐานะมรดกของอาณานิคมถูกผลิตซ้ำโดยรัฐบาลของอินโดนีเซียเพื่อวาระซ่อนเร้นทางการเมือง และเศรษฐกิจ อย่างไรก็ตามปฏิบัติการเพื่อรื้อถอนอำนาจอาณานิคมนี้ปรากฏอยู่ในพื้นที่สาธารณะโดยชุมชนท้องถิ่น ในพิพิธภัณฑ์บางในแห่งเนเธอร์แลนด์ บทความนี้ใช้การทบทวนเอกสารเป็นวิธีวิทยาหลักของบทความ

คำสำคัญ: อินโดนีเซีย มรดกอาณานิคม วัตถุสะสมทางชาติพันธุ์ การรื้อถอนอำนาจอาณานิคม

Abstract

This article focuses on the legacies of the Dutch colonial empire expressed in exhibiting cultural representations of Indonesia. Representations of Indonesian culture were first created through ethnographic collections and museum exhibitions during Dutch colonisation. Then, representations and museum collections were transferred and adapted in the postcolonial era. The article argues that cultural representations, as colonial legacies, were reproduced by the central government of Indonesia to serve political and economic agendas. However, decolonising practices occurred in public spaces, due to the efforts of local communities and some museums in Netherlands. Literature review is a major methodology of this article.

Keywords: Indonesia, Colonial legacies, Ethnographic collections, Decolonisation

เกริ่นนำ

บทความชิ้นนี้ให้ความสนใจเป็นพิเศษในอิทธิพลของอาณานิคมที่มีต่อแนวคิดและแนวทางการจัดแสดงวัตถุทางด้านชาติพันธุ์ในพิพิธภัณฑ์และนิทรรศการ เมื่อกล่าวถึงคำว่า “อาณานิคม” ในที่นี้ ผู้เขียนมีข้อพิจารณาพิเศษใน 3 แง่มุม คือ 1) ช่วงเวลาของการล่าอาณานิคมโดยเฉพาะตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 17-20 2) นโยบายของเจ้าอาณานิคมที่มีต่อดินแดนอาณานิคม และ 3) องค์ความรู้และภาพแทนทางวัฒนธรรมที่ถูกผลิตขึ้นต่อดินแดนใน

อาณานิคม โดยเฉพาะในประเด็นวัฒนธรรม ประวัติศาสตร์ โบราณคดี และมรดกทางวัฒนธรรม เหตุผลสำคัญที่ผู้เขียนหยิบยกบริบทและแนวคิดในช่วงอาณานิคมมาทบทวนไปพร้อม ๆ กับการมองนิทรรศการด้านชาติพันธุ์ เพราะการศึกษา จัดแสดง และสร้างภาพแทนเกี่ยวกับวัฒนธรรมอื่นที่ถูกจัดว่าเป็นวัฒนธรรมนอกวัฒนธรรมตะวันตก (Non-Western cultures) นั้น กำเนิดและเติบโตสูงมากในช่วงเวลานี้ ตัวอย่างเช่น การเปิดพิพิธภัณฑ์ในหมู่เกาะอินเดียตะวันออกของดัตช์ (Dutch East Indies) คือ Batavia Museum (ปัจจุบันคือ National Museum, Jakarta) (1868) เมืองปัตตาเวีย หรือการเปิดพิพิธภัณฑ์ในดินแดนอินโดจีนโดยสำนักฝรั่งเศสแห่งปลายบูรพทิศ (EFEO) จำนวนถึง 5 แห่ง คือ 1) Albert Sarraut Museum (1919) ในพนมเปญ 2) Khai-Dinh Museum (ปัจจุบันคือ Hue Royal Antiquities Museum) (1919) ในเว้ 3) Henri Pamentier Museum (1919) ในดานัง 4) Blanchard de la Brosse Museum (1929) ในไซง่อน (โฮจิมินห์ซิตี้) และ 5) Louis Finot Museum (1932) ในฮานอย อีกทั้งแนวทางและแนวคิดเบื้องหลังการศึกษารวมถึงการจัดแสดงของนักบริหารอาณานิคมดังกล่าวก็ยังคงเหลือทิ้งร่องรอยและเป็นมรดกสืบทอดอยู่ในนิทรรศการหลาย ๆ แห่งในยุคปัจจุบัน

การล่าอาณานิคมของตะวันตกในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 15 มีเป้าประสงค์หนึ่งเพื่อการเผยแผ่ศาสนาคริสต์ และการขยายอำนาจเพื่อปกครองดินแดนและแสวงหาทรัพยากรนอกดินแดนยุโรป อย่างไรก็ตามการล่าอาณานิคมในยุคสมัยต่อมาโดยเฉพาะหลังคริสต์ศตวรรษที่ 18 เป็นต้นมา ไม่ได้จำกัดอยู่ที่ทรัพยากรธรรมชาติเพียงอย่างเดียวแต่ยังให้ความสนใจต่อการปกครองดินแดนในอาณานิคมด้วย โดยเฉพาะการครอบงำทางวัฒนธรรมและอุดมการณ์ (Diaz-Andreu, 2007) ในขณะเดียวกันสมาคมของเหล่าปัญญาชน (intellectual societies) ก็ได้เริ่มก่อตั้งขึ้นในดินแดนอาณานิคมโพ้นทะเลโดยนักปกครองอาณานิคมเอง เพื่อการศึกษาวิจัยด้านภาษา ศิลปะ วัฒนธรรม และประวัติศาสตร์

ของดินแดนอาณานิคม สมาคมเหล่านี้เองได้เริ่มก่อตั้งพิพิธภัณฑ์ขึ้นด้วยเจตนาแรกเริ่มให้เป็นพื้นที่จัดแสดงงานศึกษาวิจัยที่ดำเนินงานโดยสมาคมมากกว่าจะด้วยเหตุผลทางด้านเศรษฐกิจ (MacKenzie, 2009) ดังจะเห็นได้จากกรณีการกำเนิดขึ้นของสมาคม Batavia Society for Arts and Sciences ในปี 1778 ในหมู่เกาะอินเดียตะวันออกของดัตช์ (Dutch East Indies) ที่มีจุดประสงค์แรกเริ่มเพื่อการสนับสนุนงานวิจัยทางด้านศิลปะ วิทยาศาสตร์ โดยเฉพาะชีววิทยา ฟิสิกส์ โบราณคดี ภาษาศาสตร์ ชาติพันธุ์ และประวัติศาสตร์ และตีพิมพ์เผยแพร่ข้อค้นพบดังกล่าว

พัฒนาการของพิพิธภัณฑ์ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ยังได้รับแรงผลักดันมาจากการเติบโตของแนวคิดเรื่องพลเมือง (citizenship) และเสรีภาพ (liberty) ในหมู่พลเมืองของรัฐชาติสมัยใหม่ ด้วยการส่งเสริมอิสรภาพในการเข้าถึงความรู้ต่าง ๆ ดังนั้น พิพิธภัณฑ์จึงค่อย ๆ เปลี่ยนตัวเองจากห้องแห่งความกระหายใคร่รู้ (Cabinet of curiosities) และชุดวัตถุสะสมส่วนบุคคลเข้าสู่สถาบันทางวิชาการ และชุดสะสมสาธารณะ และเปิดกว้างต่อการเข้าถึงของสาธารณะชนซึ่งก็คือพลเมืองชาติ มากกว่าจะจำกัดเพียงชนชั้นใดชนชั้นหนึ่งดังเช่นในอดีต (Ames, 1992; Bennett, 1994) ดังนั้น จึงอาจจะกล่าวได้ว่าในบริบทของยุคสมัยนี้พิพิธภัณฑ์ในดินแดนอาณานิคมมีจุดประสงค์เพื่อการสื่อสารและให้ความรู้กับผู้ชม 2 กลุ่ม คือ *ผู้คนในประเทศเจ้าอาณานิคม* ในฐานะนักวิชาการที่ผลิตงานศึกษา วิจัย และเผยแพร่งาน ให้ความรู้กับพลเมืองในประเทศเจ้าอาณานิคมเองเพื่อเข้าใจดินแดนในอาณานิคมโพ้นทะเล และ*ผู้คนในดินแดนอาณานิคม* (คนในบังคับ) นิทรรศการยังเป็นการยกระดับให้คนเหล่านี้มีอารยะ พร้อม ๆ กับการสร้างอุดมการณ์เพื่อกำหนดกรอบความเป็นพลเมืองให้คนเหล่านี้

เนื้อหาหลักของบทความชิ้นนี้แบ่งออกเป็น 3 ส่วน คือ 1) *อาณานิคมกับความคิดเบื้องหลังการสะสม และการจัดแสดงพิพิธภัณฑ์โดยประเทศเจ้าอาณานิคม* เนื่องจากดินแดนอาณานิคมนั้นกระจายอยู่ทั่วโลก และบริบท

ของอิทธิพลก็มีรูปแบบและประเด็นที่แตกต่างกันออกไป ในบทความนี้ผู้เขียนเลือกที่จะกล่าวถึงอิทธิพลของเนเธอร์แลนด์ (ดัตช์) ที่ปรากฏในดินแดนในประเทศอินโดนีเซียปัจจุบัน ด้วยเหตุผลที่ว่าพิพิธภัณฑ์แห่งนี้เป็นพิพิธภัณฑ์ที่จัดการโดยเจ้าอาณานิคมเป็นแห่งแรก ๆ และดูเหมือนจะส่งอิทธิพลสำคัญต่อแนวทางการจัดตั้งพิพิธภัณฑ์แห่งชาติในประเทศไทยในเวลาต่อมา เนื้อหาในส่วนนี้เป็นการอภิปรายกระบวนทัศน์และกรอบคิดที่มีอิทธิพลในการสะสมและจัดแสดงวัตถุทางชาติพันธุ์ของอินโดนีเซียในยุคสมัยอาณานิคม รวมถึงวิเคราะห์การสร้างภาพแทนทางวัฒนธรรมที่เจ้าอาณานิคมชาวดัตช์ได้สร้างไว้ในการจัดแสดงทางวัฒนธรรม ผ่านชุดสะสมทางชาติพันธุ์ และวัตถุทางด้านศิลปะและโบราณคดีในพิพิธภัณฑ์

2) *มรดกของอาณานิคมในพิพิธภัณฑ์ปัตตาเวียภายใต้บริบทรัฐชาติสมัยใหม่* ส่วนนี้จะทบทวนประเด็นความขัดกันของการเคลื่อนไหวเพื่อทวงคืนสมบัติชาติอันเปรียบได้กับความพยายามรื้อถอนอำนาจของอาณานิคมในยุคสร้างชาติ แต่ในขณะเดียวกันรัฐบาลในยุคหลังอาณานิคมกลับผลิตซ้ำภาพแทนทางวัฒนธรรมที่ส่งต่อมาจากยุคอาณานิคมดังกล่าวผ่านสวนสนุกทางวัฒนธรรม ที่เป็นเครื่องมือสำคัญในการประกอบร่างความเป็น “รัฐชาติสมัยใหม่” ของอินโดนีเซีย และ 3) *การผลิตใหม่ของภาพแทนทางวัฒนธรรม แรงสะท้อนกลับจากชุมชนในยุคหลังอาณานิคม* เนื้อหาหลักส่วนสุดท้ายเป็นการสำรวจกรณีศึกษาจากชุมชนท้องถิ่นที่พยายามรื้อถอนภาพแทนทางวัฒนธรรมของตนเองซึ่งถูกสร้างโดยเจ้าอาณานิคม และผลิตซ้ำโดยรัฐส่วนกลางในพิพิธภัณฑ์ประจำจังหวัด โดยการเคลื่อนไหวของชุมชนที่อยู่นอกห้องจัดแสดง และพยายามนำเสนอภาพแทนทางวัฒนธรรมของตนเองที่เป็นวิถีชีวิตร่วมสมัย และเป็นส่วนหนึ่งของพลเมืองโลก อีกทั้งจะทบทวนกรณีศึกษาจากพิพิธภัณฑ์ตะวันตกในดินแดนเจ้าอาณานิคม (เนเธอร์แลนด์) อันเป็นผลจากแรงขับเคลื่อนของกระแสความคิดหลังอาณานิคม ซึ่งมีส่วนสนับสนุนต่อการขยับเคลื่อนของภาพแทนทางวัฒนธรรมไปพร้อม ๆ กับชุมชนท้องถิ่น

ด้วยข้อจำกัดของการเดินทางในช่วงการแพร่ระบาดของโรคระบาดโควิด-19 ทำให้การเดินทางเพื่อไปสำรวจพิพิธภัณฑ์ที่เนเธอร์แลนด์และอินโดนีเซียเป็นไปได้ยาก ทำให้วิธีวิทยาหลักของบทความชิ้นนี้วางอยู่บนการวิจัยเอกสาร การทบทวนวรรณกรรม ที่ผู้เขียนทำการเรียบเรียง วิเคราะห์ และสังเคราะห์กรณีศึกษาของพิพิธภัณฑ์ทั้งในอินโดนีเซียและเนเธอร์แลนด์เป็นหลัก

1. อาณานิคมกับความคิดเบื้องหลังการสะสม และการจัดแสดงพิพิธภัณฑ์โดยประเทศเจ้าอาณานิคม

งานเขียนในส่วนนี้มีจุดประสงค์เพื่อวิเคราะห์อิทธิพลของแนวคิดอาณานิคม (colonialism) ในพิพิธภัณฑ์ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ โดยจะยกตัวอย่างจากอินโดนีเซียเป็นหลัก โดยมีเหตุผลในการเลือกอยู่ 2 ประการ คือ *ประการแรก* เนเธอร์แลนด์เป็นเจ้าอาณานิคมที่มีบทบาทสำคัญในการสะสมและจัดแสดงวัตถุจากดินแดนในอาณานิคม รวมไปถึงชุดสะสมทางชาติพันธุ์จำนวนมากจากดินแดนอาณานิคมก็ยังคงถูกนำไปจัดแสดงอยู่ในเนเธอร์แลนด์และมีการตีความหรือจัดแสดงใหม่เพื่อปรับให้เข้ากับข้อวิพากษ์อยู่เป็นระยะ ทำให้สามารถมองเห็นการปรับตัวของนักวิชาการตะวันตกในยุคหลังอาณานิคมได้ *ประการที่สอง* พิพิธภัณฑ์ปัตตาเวียที่จะนำมากล่าวในบทความนี้เป็นพิพิธภัณฑ์แห่งแรกในดินแดนอาณานิคมหมู่เกาะอินเดียตะวันออกของดัตช์ (Dutch East Indies หรือปัจจุบันคืออินโดนีเซีย) ที่ก่อตั้งขึ้นในช่วงอาณานิคมเปิดให้เข้าชมในปี 1868 และอาจจะเรียกได้ว่าเป็นพิพิธภัณฑ์ที่ส่งอิทธิพลให้กับการจัดตั้งพิพิธภัณฑ์ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในช่วงเวลาเดียวกัน โดยเฉพาะประเทศไทยที่มีการจัดตั้งพิพิธภัณฑ์ที่เป็นแนวคิดพิพิธภัณฑ์สาธารณะขึ้นหลังการเสด็จประพาสชวาของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 5 ในปี 1870 และภายหลังการเสด็จประพาสครั้งนั้นก็ทรงโปรดเกล้าฯ ให้ก่อตั้งพิพิธภัณฑ์ขึ้นครั้งแรกที่ศาลาสหทัยสมาคมหรือหอคองคอเดียในปี 1874 เนื้อหาในส่วนนี้จะแบ่งออกเป็นสองส่วน 1) การอภิปรายเกี่ยวกับแนวคิดที่ถูกใช้โดยประเทศเจ้าอาณานิคมในพิพิธภัณฑ์ และ 2) อิทธิพลของ

อาณานิคมในพิพิธภัณฑ์ โดยจะวิเคราะห์วิถีที่ประเทศเจ้าอาณานิคมใช้แนวคิดและทฤษฎีอันเป็นทฤษฎีที่ทรงอิทธิพลในโลกตะวันตกช่วงอาณานิคมในการจัดการอดีตและวัฒนธรรมท้องถิ่น และวิถีที่พิพิธภัณฑ์ถูกใช้เพื่อสนับสนุนเป้าประสงค์ของอาณานิคม

กระบวนทัศน์ทางวิทยาศาสตร์มักถูกนำมาอ้างถึงเสมอในฐานะที่เป็นแนวทางพื้นฐานในการแสวงหาสิ่งที่เรียกว่า “ความรู้และความจริง” ในพิพิธภัณฑ์ในคริสต์ศตวรรษที่ 19 อาทิ ความรู้ด้านประวัติศาสตร์ธรรมชาติ (Natural history) งานศึกษาชาติพันธุ์วิทยา (Ethnology) และโบราณคดี (Archaeology) อเล็กซองดร้า โซวาจ (Alexandra Sauvage) เสนอว่าทฤษฎีวิวัฒนาการทางสังคมกลุ่มดาร์วิน (Social Darwinism) ที่จัดระดับของมนุษย์ตามลำดับขั้นวิวัฒนาการจากรูปแบบที่เรียบง่ายไปสู่รูปแบบที่ซับซ้อนขึ้น ได้ถูกนำมาใช้ในการจัดจำแนกวัตถุสะสมในพิพิธภัณฑ์ อาทิ วัตถุสะสม เช่น พืช สัตว์ หรือแม้กระทั่งโครงกระดูกมนุษย์ ฟอสซิล ก็มักถูกจำแนกผ่านการแสดงให้เห็นลำดับขั้นทางวิวัฒนาการทางธรรมชาติของสิ่งมีชีวิตรวมไปถึงมนุษยชาติ (Sauvage, 2010) อย่างไรก็ตาม เนื้อหาในส่วนนี้มีจุดประสงค์ที่จะเสนอว่าการประกอบสร้างของความรู้ในพิพิธภัณฑ์อาณานิคมนั้นไม่ได้มีเพียงต้นกำเนิดจากสาขาวิชาวิทยาศาสตร์เพียงอย่างเดียว แต่ยังถูกแทรกแซงด้วยจุดมุ่งหมายทางศาสนา การเมือง และเศรษฐกิจ

การขยายตัวของอาณานิคมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ไม่เพียงให้ความสำคัญกับผลประโยชน์ทางการค้า แต่ยังอ้างถึงพันธกิจของชาวตะวันตกในฐานะ “เชื้อชาติที่เหนือกว่า” (superiority race) ที่ต้องบ่มเพาะความมีอารยะให้กับกลุ่มคนท้องถิ่นซึ่งยังคงล้าหลังและเป็น “เชื้อชาติที่ด้อยกว่า” (inferior race) (Ferry in Colonna 1997 อ้างใน Diaz-Andreu, 2007: 212) อย่างไรก็ตามแนวคิดการบ่มเพาะความมีอารยะนี้แท้ที่จริงมิได้เกิดขึ้นจากทฤษฎีวิวัฒนาการทางสังคม หากแต่เป็นพันธกิจที่เกิดจากโครงการเพื่อการเผยแผ่ศาสนาคริสต์ และแม้ว่าเศษซากอารยธรรม

โบราณที่ปรากฏในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้จะแสดงให้เห็นว่าชนพื้นเมืองนั้น “เคย” มีอารยะมาก่อน แต่การล่มสลายของอาณาจักรโบราณคดีเหล่านั้นก็ถูกอธิบายโดยนักปกครองเจ้าอาณานิคมว่าชาวพื้นเมืองเหล่านี้เองได้ “ละทิ้ง” อารยธรรมของตนและถอยหลังเข้าสู่ลำดับขั้นทางวิวัฒนาการที่ต่ำกว่าเดิม ดังนั้น ชาวตะวันตกจึงควรถือเอาพันธกิจในการนำชนพื้นเมืองล้าหลังกลับมาสู่ความมีอารยะเป็นความรับผิดชอบ และชาวตะวันตกเองก็นับได้ว่าเป็น “ผู้ปกปักรักษาเศษซากทางประวัติศาสตร์” ของชนพื้นเมือง (Wright, 1996: 137)

ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้หมู่เกาะอินโดนีเซียเป็นพื้นที่ที่ถูกรุกคืบเข้าครอบครองโดยประเทศตะวันตกเป็นดินแดนแรก ๆ ตั้งแต่ คริสต์ศตวรรษที่ 16 โดยโปรตุเกส สเปน และดัตช์ ด้วยเหตุผลของความต้องการเครื่องเทศ ภายในคริสต์ศตวรรษที่ 19 อาณานิคมดัตช์จึงถูกก่อตั้งขึ้นในพื้นที่หลักของดินแดนหมู่เกาะอินโดนีเซีย[1] (Furnivall, 1941; Diaz-Andreu, 2007) หมุดหมายอันสำคัญที่ทำให้อำนาจของอาณานิคมดัตช์หยั่งรากอย่างมั่นคงในดินแดนแถบนี้คือเมื่อบริษัท Vereeniging Ven Oost Indische Compagnie หรือรู้จักกันในชื่อ VOC ซึ่งเป็นการรวมตัวของบริษัทพ่อค้าชาวดัตช์ที่มีอำนาจทางการทหารเป็นของตนเองได้เคลื่อนเข้ายึดครองเมืองปัตตาเวียอย่างสมบูรณ์ ในปี 1619 ในช่วงเวลาหลังจากนั้น VOC ก็เข้าเป็นขั้วอำนาจสำคัญหนึ่งที่ร่วมอยู่ในความขัดแย้งทางการเมืองระหว่างสุลต่านในท้องถิ่น และเข้าร่วมต่อรองผลประโยชน์จากการค้าในดินแดนแถบนี้

อย่างไรก็ตามบริษัท VOC ถูกยุบไปในปี 1795 ทำให้หมู่เกาะอินโดนีเซียนี้ถูกถ่ายโอนการปกครองมาสู่รัฐบาลจักรวรรดิเนเธอร์แลนด์อย่างสมบูรณ์ในปี 1800 และนับตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 19 นี้เองรัฐบาลเนเธอร์แลนด์ได้นำเทคโนโลยีรวมถึงการพัฒนาใหม่ ๆ เช่น วางระบบการคมนาคม (เส้นทางรถไฟในแผ่นดิน, เส้นทางเดินเรือกลไฟระหว่างเกาะ) การกำหนดให้มีภาษากลาง (Lingua Franca) ที่เป็นภาษามลายูให้คนในหมู่เกาะ

ทั้งหมดใช้สื่อสารกัน นำเข้าเทคโนโลยีการพิมพ์เพื่อการสื่อสารกับคนท้องถิ่นและระหว่างคนท้องถิ่นด้วยกันเอง และเมื่อถึงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 การพัฒนาอันเป็นผลมาจากการดำเนินนโยบายทางจริยธรรม (Ethical Policy) และความมุ่งหมายทางเศรษฐกิจต่อการพัฒนาระบบทุนนิยมก็ส่งผลให้การพัฒนาขยายไปในมิติและพื้นที่อื่น ๆ เช่น การชลประทาน (เอื้อต่อระบบการผลิตที่เป็นพืชเชิงเดี่ยว และพืชเศรษฐกิจ เช่น ยางพารา กาแฟ น้ำตาล ข้าว ฯลฯ) การป่าไม้ (ระบบควบคุมการทำสัมปทานไม้ เช่น ไม้สัก ไม้เนื้อแข็ง) ไปรษณีย์โทรเลข การแพทย์และสาธารณสุข และการศึกษา (ตามนโยบายจริยธรรมที่ดูแลสวัสดิภาพให้คนท้องถิ่น) เป็นต้น (ทวีศักดิ์, 2547: 31-79)

เหตุนี้เองทำให้ในช่วงเวลาดังกล่าวหมู่เกาะอินโดนีเซีย โดยเฉพาะเกาะชวาที่เป็นศูนย์กลางบริหารอาณานิคมของดัตช์ กลายมาเป็นศูนย์กลางทางเศรษฐกิจที่รุ่งเรือง รวมไปถึงศูนย์กลางที่รวบรวมเทคโนโลยีใหม่ ๆ ของภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่สำคัญ ในขณะเดียวกันความพยายามของรัฐบาลอาณานิคมในการหลอมรวมความแตกต่างของกลุ่มชาติพันธุ์ วัฒนธรรม และศาสนา ของหมู่เกาะให้อยู่ภายใต้การปกครองอย่างราบรื่นนั้นปรากฏอยู่ภายใต้การสร้างคำอธิบายความสัมพันธ์ของกลุ่มคนต่าง ๆ ผ่านการศึกษาทางประวัติ-ศาสตร์ โบราณคดี ชาติพันธุ์วิทยา และภาษาและวรรณกรรม และคำอธิบายความสัมพันธ์ของผู้คนเหล่านี้ก็แทรกซึมฝังลึกอยู่ในระบบการศึกษา และนิทรรศการของพิพิธภัณฑ์ในอาณานิคม ซึ่งผู้เขียนจะนำไปขยายความในเนื้อหาดังต่อไปนี้

ทฤษฎีวิวัฒนาการ และคำอธิบายวัตถุสะสมในพิพิธภัณฑ์ปัตตาเวีย ยุคอาณานิคม: จากมนุษย์ชวา (Java Man) ถึงการล่มสลายของอารยธรรมโบราณ

มรดกของยุคอาณานิคมที่ตกค้างอยู่ในการสะสมและจัดแสดงวัตถุทางชาติพันธุ์ที่สำคัญคือแนวคิดวิวัฒนาการทางสังคมของดาร์วิน ส่งผลให้

รูปแบบการนำเสนอในห้องจัดแสดงยังคงปรากฏร่องรอยของการจัดลำดับช่วงชั้นทางสังคมระหว่างเจ้าของวัตถุทางวัฒนธรรมกับผู้จัดแสดง รวมไปถึงชี้นำความเข้าใจให้กับผู้เข้าชม เนื้อหาส่วนนี้ได้ยกตัวอย่างพิพิธภัณฑ์ปัตตาเวียในอินโดนีเซีย (ภาพที่ 1) ซึ่งก่อตั้งโดยเจ้าอาณานิคมชาวดัตช์และในภายหลังที่ได้รับเอกราชพิพิธภัณฑ์แห่งนี้ก็ได้ถ่ายโอนมาเป็นพิพิธภัณฑ์แห่งชาติอินโดนีเซีย (Museum Nasional) สิ่งที่น่าสนใจคือภาพแทนความจริงเกี่ยวกับวัฒนธรรมต่าง ๆ และการจัดลำดับช่วงชั้นทางวัฒนธรรมของกลุ่มคนที่เคยถูกแสดงผ่านวัตถุสะสมของพิพิธภัณฑ์ได้ถ่ายโอนมายังห้องจัดแสดงในยุคหลังอาณานิคมด้วย แต่ด้วยเหตุผลเพื่อรับใช้อุดมการณ์ชาตินิยมของรัฐบาล (ในประเด็นนี้จะนำมาอภิปรายในหัวข้อถัดไป)

สมาคมปัตตาเวียเพื่อศิลปะและวิทยาศาสตร์ (Batavia Society for Arts and Sciences) ถูกก่อตั้งขึ้นในปี 1778 เพื่อรับผิดชอบและสนับสนุนนโยบายทางการเมืองและวัฒนธรรมในดินแดนอาณานิคมของดัตช์ เมื่อแรกเริ่มสาขาวิชาด้านวิทยาศาสตร์และศิลปะถูกนำมาใช้สนับสนุนการเผยแผ่คริสต์ศาสนาในหมู่เกาะ (Diaz-Andreu, 2007) ในแง่ของการช่วยส่งเสริมบทบาทของมิชชันนารีในการให้การศึกษากับชนพื้นเมือง (Neill, 1966; Hoop, 1948) อย่างไรก็ตามในภายหลังพันธกิจของสมาคมได้แยกตัวออกจากงานของมิชชันนารี และให้ความสนใจหลักไปกับงานวิจัยทางศิลปะและวิทยาศาสตร์โดยเฉพาะชีววิทยา ฟิสิกส์ โบราณคดี ภาษาศาสตร์ ชาติพันธุ์ และประวัติศาสตร์ (Diaz-Andreu, 2007; McGregor, 2004) โดยสมาคมได้แสดงออกอย่างชัดเจนในการดำรงตนเป็นผู้ปกปักรักษาวัฒนธรรม และพันธกิจด้านการศึกษาวิจัยอันเกี่ยวเนื่องกับการศึกษาสังคมของชนพื้นเมือง เพื่อให้คำแนะนำกับนักบริหารอาณานิคมในแง่ของการปกครอง (Ellen, 1976 อ้างใน McGregor, 2004)



ภาพที่ 1 พิพิธภัณฑ์แห่งชาติอินโดนีเซีย (ปัตตาเวียมิวเซียม)
ภาพถ่ายวันที่ 12 กุมภาพันธ์ 2565
โดย Panggah Ardiyansyah [CC BY-NC 4.0]

ด้วยขอบเขตงานวิจัยดังที่กล่าวมาข้างต้นทำให้สมาคมปัตตาเวียมีชุดวัตถุสะสมหลักอยู่ 3 ประเภท คือ วัตถุสมัยก่อนประวัติศาสตร์ วัตถุในศาสนาฮินดู-พุทธ และวัตถุทางชาติพันธุ์ ดังนั้น เมื่อพิพิธภัณฑ์ปัตตาเวีย (Batavia Museum) ซึ่งตั้งอยู่ใจกลางเมืองหลวงจาการ์ตา (เกาะชวา) เปิดขึ้นในปี 1868 ก็นำชุดสะสมเหล่านี้มาจัดแสดงเพื่อแนะนำประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมท้องถิ่นของหมู่เกาะอินโดนีเซีย ให้กับผู้ชมท้องถิ่น และนักท่องเที่ยวชาวตะวันตก แนวทางการจำแนกตามลำดับวิวัฒนาการถูกนำมาใช้ในพิพิธภัณฑ์ปัตตาเวียอย่างเด่นชัด (ภาพที่ 2) วัตถุสะสมสมัยก่อนประวัติศาสตร์อันประกอบด้วย ชิ้นส่วนกระดูกมนุษย์ เครื่องมือหิน เครื่องมือโลหะ และเศษภาชนะดินเผาเนื้อดิน ถูกจัดแบ่งออกเป็น 4 ยุคสมัย คือ ยุคหินเก่า (Old Stone Age) ยุคหินกลาง (Middle Stone Age) ยุคหินใหม่ (New Stone Age) และยุคโลหะ (Metal Age)

สิ่งที่น่าสนใจยิ่งไปกว่านั้นคือชุดสะสมเหล่านี้ถูกจัดแสดงในฐานะส่วนหนึ่งของส่วนจัดแสดง “ความหลากหลายทางชาติพันธุ์” (ethnic diversity) (ภาพที่ 3) และได้รับการอธิบายว่าหลักฐานสมัยก่อนประวัติศาสตร์เหล่า

นี้ โดยเฉพาะหลักฐานเกี่ยวกับ ‘มนุษย์ชวา’ (Java Man)[3] นั้นเป็นภาพแทนของลักษณะทางกายภาพยุคแรกเริ่มของมนุษยชาติรวมไปถึงกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในนิวกินี (New Guinea) และพื้นที่ที่ปัจจุบันเรียกว่าปาปัวตะวันตก (West Papua) ก็เป็นพื้นที่หนึ่งที่เป็นที่อยู่อาศัยของมนุษย์ดั้งเดิมที่ยังมีชีวิต (living primitive people) (Hoop, 1948; Gouda, 1995) ในหนังสือนำชมพิพิธภัณฑ์ถึงกับอธิบายอย่างชัดเจนว่า “...ที่ตอนกลางของเกาะมีชนเผ่าอันหลากหลายที่ยังมีชีวิตอยู่ในระดับของสังคมในยุคหินใหม่...” ด้วยเหตุผลที่ว่าในยุคสมัยอาณานิคมชนเผ่าหลายเผ่ายังคงใช้เครื่องมือหินในการตัดต้นไม้อยู่ซึ่งก็สอดคล้องกับการดำรงชีพของมนุษย์ชวา (McGregor, 2004: 22) สิ่งที่ตามมาคือเจ้าอาณานิคมชาวดัตช์ใช้คำอธิบายนี้เพื่อชี้ให้เห็นว่าเหตุใดกลุ่มคนท้องถิ่น (ที่ถูกนิยามว่าเป็นมนุษย์ดั้งเดิมที่ยังมีชีวิต) จำเป็นต้องได้รับการพัฒนายกระดับให้เข้าสู่ขั้นวิวัฒนาการที่สูงขึ้นโดยชาวตะวันตก



ภาพที่ 2 ส่วนจัดแสดงมนุษย์สมัยก่อนประวัติศาสตร์
ในพิพิธภัณฑ์แห่งชาติอินโดนีเซียในปัจจุบัน
ภาพถ่ายวันที่ 12 กุมภาพันธ์ 2565
โดย Panggah Ardiyansyah [CC BY-NC 4.0]

การสานต่อคำอธิบายภายใต้โมเดลวิวัฒนาการมนุษย์ในห้องจัดแสดงแรกปรากฏสืบต่อในสมัยต่อมาคืออาณาจักรฮินดู-พุทธ (Hindu-Buddhist kingdom) ซึ่งถูกเน้นให้เป็นอดีตในช่วงเวลาประวัติศาสตร์ยุคทองของอินโดนีเซีย โดยนักวิชาการชาวดัตช์ ความรุ่งเรืองของอาณาจักรเหล่านี้จัดแสดงผ่านวัตถุสะสมอันเลอค่าของราชสำนัก เช่น เครื่องประดับเงิน-ทอง จากบาหลี กริชศักดิ์สิทธิ์ และโบราณสถานที่ยิ่งใหญ่ เช่น ปรัมบานัน และบุโรพุทโธ (ภาพที่ 5)



ภาพที่ 3 ส่วนจัดแสดงความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในพิพิธภัณฑ์แห่งชาติอินโดนีเซียปัจจุบัน ได้แยกออกจากส่วนจัดแสดงมนุษย์ก่อนประวัติศาสตร์แล้ว
ภาพถ่ายวันที่ 12 กุมภาพันธ์ 2565
โดย Panggah Ardiyansyah [CC BY-NC 4.0]

กรอบคิดที่จัดความสัมพันธ์ของวัตถุผ่านทฤษฎีวิวัฒนาการทางสังคมนี้ยังปรากฏล้อกันไปอยู่ในพิพิธภัณฑ์ Rijksmueum Volkenkunde (RMV-National Museum of Ethnology หรือ พิพิธภัณฑ์ชาติพันธุ์แห่งชาติ) ในเนเธอร์แลนด์ ที่เปิดให้ชมในช่วงเวลาหลังจากพิพิธภัณฑ์ปัตตาเวียไม่กี่สิบปี วิสเกอ ซาปาร์ดัน (Wieske Sapardan) ชี้ให้เห็นว่าห้องจัดแสดงของพิพิธภัณฑ์ที่เปิดใหม่ในปี ค.ศ. 1937 นั้นประกอบด้วยวัตถุสะสมจำนวนมากจากหมู่เกาะ

อินเดียตะวันออก (อินโดนีเซีย) รูปแบบการจัดแสดงใช้โบราณวัตถุในอาณาจักรฮินดู-พุทธ จัดวางอยู่ตรงกลางและแวดล้อมไปด้วยวัตถุทางชาติพันธุ์ ดูจะเป็นการสื่อที่ค่อนข้างชัดเจนว่าดินแดนหมู่เกาะอินโดนีเซียนั้นมีศูนย์กลางของอารยธรรมโบราณ (และการปกครอง) อยู่ในอาณาจักรฮินดู-พุทธ ในขณะที่กลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ที่กระจัดกระจายอยู่โดยรอบนั้นยังอยู่ในลำดับชั้นที่เป็น “วัฒนธรรมดั้งเดิม” ที่มีความด้อยกว่า (primitive culture) (Sapardan, 2021: 217)

นอกจากนี้ในงาน*นิทรรศการอาณานิคม*ที่ปารีส (Paris Colonial Exposition) ในปี 1931 ก็ยังนำชุดเครื่องประดับของราชสำนักและการแสดง เช่น ระบำบาหลี ไปแสดงโชว์ในงานครั้งนั้นภายใต้แนวคิด “ความหลากหลายทางวัฒนธรรมของอินโดนีเซีย” อารยธรรมของหมู่เกาะอินโดนีเซียที่ถูกอธิบายผ่านแผ่นพับในงานนิทรรศการในฐานะของยุคที่เรียกว่าเป็น “ยุคฟื้นฟูศิลปะวิทยาการ (Renaissance) ของวัฒนธรรมโบราณ (Exposition Coloniale à Paris 1931 อ้างใน Gouda, 1995: 218) อย่างไรก็ตามสิ่งที่นิทรรศการต้องการนำเสนอก็คือองค์ความรู้เกี่ยวกับอดีตทั้งมวลที่กล่าวมาข้างต้นนี้ได้รับการศึกษา สงวนรักษา และสนับสนุนภายใต้พันธกิจอันดีงามของเหล่านักบริหารอาณานิคมนั่นเอง

การท่องเที่ยวก็เป็นหนึ่งในผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจที่เป็นแรงจูงใจของนักบริหารอาณานิคมชาวดัตช์ รวมไปถึงการจัดแสดงในพิพิธภัณฑ์ปัตตาเวีย โดยเฉพาะชุดวัตถุที่ถูกนิยามว่าเป็น “ศิลปะดั้งเดิมหรือบรรพศิลป์” (Primitive art) และถูกนำเสนอต่อนักเดินทางชาวตะวันตกทั้งหลาย ตัวอย่าง เช่น วัตถุทางวัฒนธรรมจากนิวกีนีที่ถูกแนะนำให้กับนักสะสมชาวตะวันตกในฐานะศิลปะแบบดั้งเดิม และการเดินทางท่องเที่ยวมายังดินแดนอาณานิคมหมู่เกาะเองก็ถูกนำไปเสนอขายให้กับเหล่านักเดินทางสำหรับผู้ที่ต้องการจะมีประสบการณ์อันน่าตื่นตาตื่นใจกับเหล่าชนเผ่าดั้งเดิม (และล้าหลัง) เช่นเดียวกับที่ปรากฏในบันทึกนักสำรวจชาวอาณานิคมในยุคต้น ๆ ขณะเดียวกันเหล่า

นักท่องเที่ยวก็จะมีประสบการณ์ที่สุดแสนประทับใจจากแหล่งโบราณสถานของอารยธรรมโบราณที่เกาะชวาและบาหลี ดังนั้น ในแง่ของผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจและการท่องเที่ยว ภาพแทนทั้ง 2 ชุดของอินโดนีเซีย (ความดิบเถื่อนและล้าหลังของชนเผ่า และอารยธรรมโบราณที่สาบสูญอันเย้ายวนของชวา-บาหลี) จึงเอื้อประโยชน์ให้กับเจ้าอาณานิคมทั้งในแง่ของการปกครองซึ่งก็คือการจัดลำดับความสัมพันธ์เชิงอำนาจภายในหมู่เกาะ (ชนชั้นปกครองและถูกปกครอง) และผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจผ่านการท่องเที่ยว

อาจจะกล่าวโดยสรุปได้ว่าอิทธิพลของเจ้าอาณานิคมดัตช์ที่มีต่อพิพิธภัณฑ์ปัตตาเวียของหมู่เกาะอินโดนีเซียเริ่มจากมุมมองเชิงศาสนาแบบคริสเตียนที่ส่งผลต่อการจัดจำแนกทางวัฒนธรรมของกลุ่มคนพื้นเมือง โดยที่การจำแนกเชิงวิวัฒนาการดูจะเป็นกรอบแนวคิดสำคัญในพิพิธภัณฑ์ และการจำแนกนี้ไม่ใช่เพียงแค่จำกัดเฉพาะวัตถุสะสมและวัตถุจัดแสดง แต่ได้กลายมาเป็นการจำแนกช่วงชั้นของกลุ่มคนต่าง ๆ ตามลำดับวิวัฒนาการ ที่ยังมีชีวิตอยู่ในดินแดนหมู่เกาะด้วยเช่นกัน กล่าวคือ การลำดับของเนื้อหาจัดแสดงจากชุดวัตถุของมนุษย์ก่อนโฮโมซาเปี้ยน (Pre-Homo Sapiens ในที่นี้คือมนุษย์ชวาในสมัยก่อนประวัติศาสตร์) ที่เป็นภาพจำลองของสิ่งมีชีวิตก่อนมนุษย์ปัจจุบัน มีนัยของการเปรียบเทียบโดยการที่วัตถุสมัยก่อนประวัติศาสตร์นี้เป็นส่วนหนึ่งในส่วนจัดแสดงวัตถุทางวัฒนธรรม (ethnographic collections) ของผู้คนในนิวกีนีในฐานะกลุ่มชนดั้งเดิมที่ยังมีชีวิต (ภาพที่ 4) และการที่เรื่องเล่าในห้องจัดแสดงขยับตามเส้นของเวลา (Timeline) ไปสิ้นสุดที่การล่มสลายของอาณาจักรฮินดู-พุทธอัน “เคย” เป็นอารยธรรมรุ่งเรือง (ภาพที่ 5) ก็มีนัยของการแสดงวิวัฒนาการทางวัฒนธรรมที่เจริญถึงขีดสุดอยู่ที่ผู้คนในเขตชวาและบาหลี อันมีร่องรอยของอารยธรรมโบราณ ก่อนที่จะล่มสลายกลับไปสู่สังคมไร้อารยะดังเช่นที่เจ้าอาณานิคมพบเจอเมื่อแรกเริ่มปฏิสัมพันธ์



ภาพที่ 4 รูปสลัก Adu ตัวแทนบรรพบุรุษของกลุ่มชาติพันธุ์ Nias ปัจจุบันถูกจัดแสดงอยู่ในส่วนความหลากหลายทางชาติพันธุ์ พิพิธภัณฑ์แห่งชาติอินโดนีเซีย
ภาพถ่ายวันที่ 12 กุมภาพันธ์ 2565
โดย Panggah Ardiyansyah [CC BY-NC 4.0]

เนื้อหาที่จัดแสดงเหล่านี้เป็นการนำเสนอภาพของความหลากหลายทางวัฒนธรรมอันแสนมีชีวิตชีวาในหมู่เกาะอินโดนีเซียต่อผู้ชมชาวตะวันตก พร้อม ๆ กับการสนับสนุนเพื่อผลประโยชน์ทางการท่องเที่ยวที่เริ่มทวีสูงขึ้นในคริสต์ศตวรรษที่ 20 ดังนั้น จึงเห็นได้ว่าการจัดแสดงเรื่องเล่าของชนพื้นเมืองโดยเจ้าอาณานิคมนั้นไม่ได้ดำเนินการโดยหลักวิชาการอย่างบริสุทธิ์ ทว่าถูกแทรกแซงด้วยวาระซ่อนเร้นทั้งโดยทางศาสนา และผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ โดยเฉพาะในประการหลังเมื่อธุรกิจท่องเที่ยวเติบโตสูงขึ้นกลุ่มวัตถุที่ถูกนิยามว่าเป็นศิลปะแบบดั้งเดิม (Primitive Art) ก็เริ่มกลายเป็น “ศิลปะวัตถุ” (art object) ชนิดใหม่ที่ขายได้ในตลาดค้าศิลปะวัตถุในหมู่ชาวตะวันตก



ภาพที่ 5 วัตถุในวัฒนธรรมฮินดู-พุทธ ปัจจุบันยังคงอยู่ในส่วนจัดแสดง วิวัฒนาการทางวัฒนธรรม ที่ลำดับจากวัฒนธรรมสมัยก่อนประวัติศาสตร์ มาสู่วัฒนธรรมฮินดู-พุทธ อันรุ่งเรือง ในพิพิธภัณฑ์แห่งชาติ อินโดนีเซีย
ภาพถ่ายวันที่ 12 กุมภาพันธ์ 2565
โดย Panggah Ardiyansyah [CC BY-NC 4.0]

2. มรดกอาณานิคมในพิพิธภัณฑ์ปัตตาเวียภายใต้บริบทการสร้างชาติของรัฐ-ชาติสมัยใหม่ และกระแสชาตินิยม

แมคเกรเกอร์ (McGregor, 2004) ได้สำรวจต่อไปถึงการส่งต่อชุดวัตถุสะสมของพิพิธภัณฑ์ปัตตาเวียจากนักบริหารอาณานิคมไปสู่รัฐบาลอินโดนีเซียในยุคหลังประกาศอิสรภาพในปี 1949 การปลดปล่อยตนเองจากอาณานิคมและกระแสชาตินิยม ความเปลี่ยนแปลงที่เห็นชัดเจนประการแรกคือพิพิธภัณฑ์ถูกเปลี่ยนชื่อมาเป็นพิพิธภัณฑ์แห่งชาติ (National Museum) แน่นอนว่ากระแสเคลื่อนไหวของชาวอินโดนีเซียที่ตระหนักรู้ต่อบทบาทหน้าที่ของพิพิธภัณฑ์ในฐานะ “สถาบัน” ที่ผลิตองค์ความรู้ เผยแพร่ รวมถึงสร้างภาพแทนทางวัฒนธรรม ก็ได้ตั้งคำถามกับพิพิธภัณฑ์เช่นเดียวกันว่าในเมื่อชุดสะสมและพิพิธภัณฑ์เป็นมรดกของเจ้าอาณานิคม แล้วบทบาทใดกันที่พิพิธภัณฑ์ปัตตาเวียและชุดสะสมควรดำเนินต่อไปเพื่อรับใช้ชุมชนเจ้าของ

วัฒนธรรม - ชาวอินโดนีเซีย? การเคลื่อนไหวสำคัญที่มีนัยต่อการรื้อถอนอำนาจของเจ้าอาณานิคม (Decolonisation) ออกจากวัตถุทางวัฒนธรรมของอินโดนีเซียเกิดขึ้นในช่วงทศวรรษที่ 1970s เมื่อเนเธอร์แลนด์ยินยอมคืนวัตถุหลายชุดรวมไปถึงชุดสะสมสำคัญที่ดัตช์เคยนำออกไปส่วนหนึ่งกลับคืนสู่พิพิธภัณฑ์แห่งชาติตามคำเรียกร้องของชาวอินโดนีเซีย (ดูรายละเอียดการทวงคืนเพิ่มเติมได้ใน Van Beurden, 2021; Sapardan, 2021)

อย่างไรก็ตามปัญหาที่แมคเกรเกอร์ (McGregor) ชี้ให้เห็นต่อมาคือความพยายามรื้อถอนความเป็นอาณานิคมนี้ยังขยับไปได้เพียงระดับที่เรียกร้องทวงคืนวัตถุตามสิทธิเจ้าของวัฒนธรรมเดิม แต่ยังไปไม่ถึงความพยายามที่จะนำเสนอการตีความใหม่โดยเจ้าของวัฒนธรรมเอง ยิ่งไปกว่านั้น มรดกภาพแทนทางวัฒนธรรมบางอย่างยังถูกนำกลับมาผลิตซ้ำเพื่อส่งเสริมอุดมการณ์ชาตินิยมอย่างไม่รู้ตัว โดยเฉพาะภาพแทนของวัฒนธรรมที่ถูกแช่แข็งและนำเสนอภาพมนุษย์ดึกดำบรรพ์ (primitive man) ของเหล่าชนเผ่าในปาปัวนิวกินีและกลุ่มชนที่สูงส่งกว่าในแง่อารยธรรมของอาณาจักรฮินดู-พุทธอันมีศูนย์กลางอยู่บนเกาะชวา (ซึ่งก็เป็นที่ตั้งของเมืองหลวงปัจจุบันของอินโดนีเซียด้วยเช่นกัน) ดังนั้น อาจจะกล่าวได้ว่าแม้จะมีความพยายามรื้อถอนอำนาจอาณานิคมผ่านการเรียกร้องทวงคืน “สมบัติชาติ” กลับคืนมา แต่แนวคิดอาณานิคมนั้นยังคงถูกผลิตซ้ำโดยรัฐบาลอินโดนีเซียในยุคชาตินิยม เพียงแต่ตัวละครหลักของความสัมพันธ์เชิงอำนาจนี้เคลื่อนจากเจ้าอาณานิคมตะวันตก (ดัตช์) มาสู่รัฐบาลกลางอินโดนีเซีย (ที่ศูนย์กลางในเมืองหลวง) นั่นเอง

ในยุคของการสร้างชาตินี้คำขวัญ (motto) สำคัญของรัฐบาลที่พยายามสร้างสำนึกให้กับพลเมืองชาติคือการรวมเป็นหนึ่งของชาติภายใต้ความหลากหลายทางวัฒนธรรม แต่โดยนัยของการจัดแสดงแล้วก็คือผู้ปกครอง (ที่เหนือกว่า และมีศูนย์กลางของรัฐบาลอยู่ที่เกาะชวา) มีภาระหน้าที่ในการช่วยเหลือและยกระดับความเป็นอยู่ให้กับผู้น้อย (ที่มีสถานะด้อยกว่าทั้งในแง่อำนาจทางการเมือง เศรษฐกิจ และระดับทางสังคม) ซึ่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์

กลุ่มน้อยอื่น ๆ ตามหมู่เกาะรอบนอกนั่นเอง นโยบายที่ว่านี้ผู้เขียนขอนำไปขยายความต่อในส่วนถัดไปเกี่ยวกับการก่อตั้งและจัดแสดงสวนสนุกทางวัฒนธรรมแห่งแรกของอินโดนีเซียในยุคสร้างชาติ ซึ่งอาจจะเรียกว่าเป็นการขยายความอุดมการณ์ที่นำเสนออยู่ในพิพิธภัณฑ์แห่งชาติไปสู่พื้นที่ทางวัฒนธรรมประเภทอื่น

การจัดแสดงวัฒนธรรม การผลิตซ้ำมรดกอาณานิคมในสวนสนุกทางวัฒนธรรมทาร์แมน มินิ (Taman Mini) อินโดนีเซีย

การจัดแสดงวัฒนธรรมที่เป็นเครื่องมือหนึ่งของรัฐ-ชาติสมัยใหม่ในการจัดการความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ภายในชาตินั้นมีตัวอย่างที่น่าสนใจในกรณีของอินโดนีเซีย นั่นคือการสร้างสวนสนุกทางวัฒนธรรมและเปิดให้ผู้คนทั้งในประเทศและต่างชาติเข้าเที่ยวชมได้ตั้งแต่ปี 1977 หรือเพียง 28 ปี หลังประกาศเอกราชจากดัตช์ (ในปี 1949) สวนสนุกสร้างขึ้นในสมัยประธานาธิบดีคนที่ 2 ของอินโดนีเซีย คือ นายซูฮาร์โต (Suharto) อันที่จริงแล้วสวนสนุกแห่งนี้ควรพิจารณาในสถานะของการเป็นพิพิธภัณฑ์รูปแบบหนึ่งมากกว่าจะเป็นสวนสนุกเพื่อความบันเทิงเพียงอย่างเดียว

หากกวาดตามองอย่างผิวเผิน สวนสนุกทางวัฒนธรรมแห่งนี้อาจดูเป็นเพียงสถานที่รวบรวมและจัดแสดงบ้านจำลองของวัฒนธรรมต่าง ๆ ในประเทศอินโดนีเซีย เช่นเดียวกับที่เมืองไทยมีเมืองโบราณสมุทรปราการเป็นสวนสนุกทางวัฒนธรรมในยุคร่วมสมัยเดียวกัน (เมืองโบราณฯ เปิดในปี 1963) สิ่งที่อาจจะต่างออกไปคือแม้จะเรียกว่าบ้านจำลอง และชื่อเรียกของสถานที่แห่งนี้มีคำว่าขนาดเล็ก (mini) แต่บ้านกลับมีขนาดเท่าจริง เออร์ริงตัน (Errington, 1998) ชี้ให้เห็นว่าคำว่า mini ที่ปรากฏนั้นไม่ได้หมายถึงการจำลององค์ประกอบเล็ก ๆ อย่างบ้าน แต่หมายถึงการจำลองความเป็นอินโดนีเซียที่อยู่ภายใต้การจัดการของรัฐบาลอย่างสมบูรณ์ การจัดการและควบคุมที่ว่าคือการนำเสนอภาพบ้านแบบทั่วไปของกลุ่มชาติพันธุ์แต่ละกลุ่มที่ล้วนแล้วแต่

มีการกลั่นกรองผ่านรัฐบาลที่เลือกแล้วว่ากลุ่มชาติพันธุ์ใดควรจะได้ปรากฏ (หรือก็คือผ่านกระบวนการสำรวจและรับรองสถานภาพพลเมืองมาแล้ว) และที่สำคัญคือวัฒนธรรมเหล่านี้อยู่ภายใต้กรอบ (frame) เชิงสัญญะที่สื่อถึงการอยู่ใต้วัฒนธรรมบาหลีและชวา (เหตุที่ต้องเป็นสองวัฒนธรรมนี้ควรต้องย้อนกลับไปอ่านเนื้อหาก่อนหน้านี้ที่ผู้เขียนได้อธิบายไปแล้วถึงวัฒนธรรม “ศูนย์กลาง หรือ อารยะ” ที่อยู่ในห้องจัดแสดงที่พิพิธภัณฑ์ปัตตาเวียซึ่งก็คือสองวัฒนธรรมนี้นั่นเอง)

การจงใจใช้วัฒนธรรมชวา-บาหลีเพื่อเป็นวัฒนธรรมที่ปกครอง (หรือครอบงำ) วัฒนธรรมอื่น ๆ นี้ไม่ใช่การตีความที่เกินเลย เพราะวัฒนธรรมทั้งสองปรากฏอยู่ในหลาย ๆ พื้นที่ของสวนสนุก ตัวอย่างเช่น รูปแบบของศิลปะบาหลีที่ปรากฏอยู่ในจัตุรัสปัญจศีล (มาจาก Alun-alun Pancasila หรือหลักของชาติ 5 ประการ) และอีกด้านหนึ่งของจัตุรัสก็เป็นศาลาโถงขนาดใหญ่สำหรับผู้ชม (Audience Hall) ที่ตั้งอยู่ด้านหน้าสำหรับต้อนรับผู้คนในขณะเดียวกันก็เป็นหมุดหมายสำคัญในเชิงสัญลักษณ์ที่สร้างความประทับใจและความรับรู้แรกเริ่มให้กับผู้ชม ตกแต่งในรูปแบบของบ้านชนชั้นสูงในวัฒนธรรมชวา โดยเฉพาะส่วนหลังคาที่มีความโดดเด่นในแบบเฉพาะของชวา ที่ใจกลางของสวนสนุกแห่งนี้เป็นที่ตั้งของทะเลสาบที่สร้างขึ้นโดยจำลองรูปร่างของหมู่เกาะต่าง ๆ อันประกอบขึ้นเป็นหมู่เกาะอินโดนีเซีย (Indonesia Archipelago) หมู่เกาะจำลองในทะเลสาบนี้เองกลายเป็นพื้นที่จัดแสดงบ้านจำลองตามรูปแบบวัฒนธรรมที่ประจำอยู่ในถิ่นหรือจังหวัดนั้น ๆ (Pemberton, 1994; Hitchcock, 1997; Errington, 1998)

เออร์ริงตัน อภิปรายไว้ว่าถ้าหากแผนที่และรายนามชาติพันธุ์ที่สำรวจและจัดแสดงอยู่นั้นเป็นอย่างที่ เบเนดิกต์ แอนเดอร์สัน (Benedict Anderson) ได้กล่าวไว้ว่าเป็นดั่งภาพแทนของรัฐ-ชาติ และเป็นจินตนาการที่ชาติต้องการจะเป็น ดังนั้น ทาร์แมน มินิ (Taman Mini) ก็กำลังแสดงรูปทรงอันกระจ่างชัดของชาติ ผ่านแผนที่ขนาดย่อส่วนและตำแหน่งแห่งที่ของวัฒนธรรมที่หลากหลาย

ของชาตินั้นก็เป็นรูปทรงและเขตแดนทางวัฒนธรรมที่รัฐ-ชาติอินโดนีเซียจินตนาการ (self-imagining) ไว้นั่นเอง (Errington 1998: 196) ความแยบยลอีกประการหนึ่งในการจัดการอัตลักษณ์ความเป็นชาติพันธุ์ของรัฐบาลผ่านสวนสนุกแห่งนี้คือการนิยามความเป็นชาติพันธุ์ (ethnicity) และระบบการจำแนกชาติพันธุ์ผ่านการสำรวจสำมะโนประชากร (census) ด้วยสิ่งที่เรียกว่า “ความรู้” (knowledge) ซึ่งแน่นอนว่าเป็นมรดกอันสำคัญที่ตกทอดมาจากอาณานิคม ดังนั้น ชาติพันธุ์ต่าง ๆ จึงมีความกระจ่างชัดทั้งอัตลักษณ์ (ภาษา เครื่องแต่งกาย บ้านเรือน) และถิ่นที่อยู่ การประกาศขอบเขตทางวัฒนธรรมของแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์สามารถทำได้ชัดเจนผ่านแผนที่และทะเลสาบจำลองหมู่เกาะอินโดนีเซีย ทั้งที่ในโลกความเป็นจริงเขตวัฒนธรรมเหล่านี้ไม่สามารถแบ่งได้อย่างชัดเจน ในที่สุดแล้วการนิยามวัฒนธรรมของสวนสนุก (รวมถึงรัฐบาลเอง) ก็เป็นเพียงการเหมารวมรวบยอด (generalize) เอาวัฒนธรรมเล็ก ๆ กลุ่มอื่น มาทำให้กลายเป็นเพียงกลุ่มชาติพันธุ์เดียว

คำถามลำดับถัดมาคือรูปแบบบ้านและชาติพันธุ์ที่จัดแสดงอยู่นั้นดูจะไม่มีข้อบ่งชี้ว่ากำลังเป็นภาพแทนของช่วงเวลาใดเวลาหนึ่งในประวัติศาสตร์ (timeless) แต่ที่ชัดเจนคือบ้านแบบประเพณี (tradition) ของแต่ละวัฒนธรรมนี้ในภายหลังก็กลับกลายมาเป็นเครื่องหมายและสัญญะทางวัฒนธรรม ที่กลุ่มชาติพันธุ์นำมาใช้ในพื้นที่สาธารณะเพื่อแสดงอัตลักษณ์ตนเอง เช่น อาคาร การตกแต่งร้านอาหาร และของที่ระลึก เป็นต้น ตัวอย่างเช่น หลังคาแบบวัฒนธรรมโทราจา (Toraja) ที่ปรากฏในทุกหนแห่งและง่ายต่อการจดจำของทั้งคนท้องถิ่นและนักท่องเที่ยว แม้ว่าจะกล่าวไปเบื้องต้นว่ารูปแบบของบ้านมีลักษณะที่ไร้กาลเวลาแต่หากพิจารณาภาพรวมของการจัดการความสัมพันธ์เชิงสัญลักษณ์ระหว่างวัฒนธรรมที่นำมาจัดแสดงแล้วจะเห็นว่ามีนัยของเวลาที่ถูกเลือกมาแสดงอยู่ ความคิดเบื้องหลังของเกณฑ์การเลือกช่วงเวลาใดเวลาหนึ่งมาจัดแสดงนี้เป็นสิ่งที่ควรได้รับการพิจารณาเพื่อทำความเข้าใจจิตนาการพลเมือง (และชาติพันธุ์) ของชาติที่รัฐบาลอินโดนีเซียในช่วง

เวลาดังกล่าวต้องการขับเคลื่อนให้เป็น (แม้ในโลกความจริงภายนอกจะไม่ได้เป็นเช่นนั้น)

เออร์ริงตัน เสนอว่าทาร์แมน มินิ คือจักรวาลขนาดย่อส่วนที่จำลองแบบมาจากแนวคิดจักรวาลวิทยาแบบพุทธ (อินเดีย) โบราณที่รุ่งเรืองบนเกาะชวาในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 8-12 ลักษณะสำคัญในแง่ระบอบการปกครองคืออำนาจจะกระจุกรวมอยู่ที่ศูนย์กลางของรัฐแล้วกระจายออกไปเป็นรัศมีครอบคลุมพื้นที่รอบนอก (หรือที่รู้จักในระบบมณฑล) และแน่นอนว่าพื้นที่ศูนย์กลางของรัฐโบราณนี้ถูกนำเสนอผ่านวัฒนธรรมแบบชวาชั้นสูงล้อไปกับตำแหน่งเมืองหลวงปัจจุบันที่กรุงจากาตาร์บนเกาะชวา โมเดลและนัยของอำนาจในสวนสนุกแห่งนี้จึงเปรียบเสมือนภาพแทนที่รัฐบาลมุ่งหมายให้โลกภายนอกเป็น โดยที่หวังให้พลเมืองที่มาเที่ยวชมรับรู้และยอมรับไว้ในสำนึก

นโยบายสำคัญอีกประการในการสร้างชาติซึ่งปรากฏอยู่ภายใต้การจัดแสดงคือ Unity in Diversity ซึ่งพยายามชวนให้ผู้คนเชื่อว่าความหลากหลายนั้นเป็นเพียงความแตกต่างภายนอกเท่านั้นเพราะท้ายที่สุดแล้วอินโดนีเซียก็สามารถรวมกันเป็นหนึ่ง หรือคิดในอีกทางคือความหลากหลายนั้นถูกครอบไว้ภายใต้กรอบของความเป็นหนึ่งเดียว (ปกครอง) (Hitchcock, 1997) แนวคิดและคำขวัญสำคัญที่รัฐบาลนำมาใช้คือคำว่า “หมู่เกาะ” หรือ Nusantara (archipelago) อันมีนัยทางวัฒนธรรมสื่อให้เห็นว่าการเปรียบเทียบผ่านอัตลักษณ์และการแสดงออกทางวัฒนธรรมที่หลากหลาย หรือขนบธรรมเนียม (custom) ที่หลากหลายนั้นก็เป็นเพียงสิ่งภายนอก เช่น ผ่านเครื่องแต่งกาย และภาษาที่แตกต่าง แต่ทุกวัฒนธรรม ทุกชาติพันธุ์ต่างก็อาศัยอยู่ร่วมภายในหมู่เกาะ (Nusantara) ที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน

3. การผลิตใหม่ของภาพแทนทางวัฒนธรรม: แรงสะท้อนกลับจากท้องถิ่นในยุคหลังอาณานิคม

เนื้อหาในส่วนนี้อาจจะเปรียบได้ว่าเป็นการต่อบทสนทนา และส่งไม้ต่อมาจากพิพิธภัณฑ์ปัตตาเวียและสวนสนุกทางวัฒนธรรม ทาร์แมน มินิ ในสองหัวข้อข้างต้น แต่คู่สนทนานี้คือฝ่ายของกลุ่มชาติพันธุ์จากหมู่เกาะที่อยู่ทางฝั่งตะวันตกของเกาะสุมาตราตอนเหนือ หรืออาจจะเรียกได้ว่าเป็นดินแดนชายขอบของประเทศอินโดนีเซีย (หลังประกาศเอกราช) บทความหลักที่นำมาทบทวนในส่วนนี้มาจากบทความของ ลอเรน บาคเกอร์ (Laurens Bakker) ชื่อ *At Nias or from Nias?: Museum displays, national images and local reality in a West Indonesian island (2004)* เนื้อหาในบทความเป็นการวิพากษ์การจัดแสดงวัตถุทางวัฒนธรรม โดยมองว่าแนวโน้มของการจัดแสดงพิพิธภัณฑ์ส่วนใหญ่คือการแช่แข็งวัฒนธรรม หรือการที่ทำให้วัฒนธรรมนั้นไร้ซึ่งประวัติศาสตร์ โดยที่ไม่ค่อยได้กล่าวถึงสถานการณ์ที่เป็นจริงหรือร่วมสมัยของวัฒนธรรมที่อยู่นอกห้องจัดแสดงเลย นอกจากนี้ บาคเกอร์ยังตั้งคำถามกับ “ความไม่ลงรอย” ระหว่างภาพแทนความจริงของวัฒนธรรมเดียวกันที่ถูกจัดแสดงอยู่ในห้องจัดแสดงหรือพิพิธภัณฑ์ กับสังคมวัฒนธรรมร่วมสมัยที่อาจต้องการนำเสนอภาพแทนของตนที่ต่างไปจากพิพิธภัณฑ์

กรณีศึกษาที่จะนำมากล่าวถึงในบทความคือวัตถุทางชาติพันธุ์และภาพแทนทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์นิอาส (Nias) ซึ่งเป็นกลุ่มวัฒนธรรมที่อาศัยอยู่บนเกาะขนาดเล็กทางตะวันตกของเกาะสุมาตราตอนเหนือ มีเมืองสำคัญบนเกาะ 2 เมือง คือ Gunnung Sitoli อันเป็นที่ตั้งของการปกครองส่วนท้องถิ่นอยู่ทางตอนเหนือของเกาะ และเมืองท่าทางตอนใต้ชื่อ Teluk Dalam ซึ่งประกอบด้วยหมู่บ้านเล็ก ๆ ที่อยู่ทางตอนในของเกาะ ประชากรที่รัฐบาลประมาณการณ์ทั้งหมดมีประมาณ 700,000 คน (แต่ชาวบ้านเชื่อว่าจำนวนจริง ๆ น่าจะมากกว่านี้) ปัจจุบันเกาะนิอาสถูกจัดให้เป็นส่วนหนึ่งของจังหวัดสุมาตราตะวันตก การดำรงชีพส่วนใหญ่เป็นการทำประมงและ

เกษตรกรรม ประชากรสูงอายุจำนวนมากพูดภาษาอินโดนีเซียได้น้อยและไม่มีปฏิสัมพันธ์กับโลกภายนอก ส่วนคนที่อายุน้อยก็มีแนวโน้มที่อยากออกไปหาโอกาสใช้ชีวิตในเมืองใหญ่ใกล้สุมาตรา อย่างไรก็ตามเมืองทางตอนใต้นั้นเป็นแหล่งดึงดูดการท่องเที่ยว ด้วยเป็นแหล่งจุดหมายปลายทางของเหล่านักเล่นเซิร์ฟ และ นักเดินทางพเนจร (backpacker) ทั้งหลาย

หากย้อนไปพิจารณาประวัติศาสตร์ ก่อนปี 1857 เกาะนิอาส ไม่เคยเป็นส่วนหนึ่งของรัฐใหญ่ใด ๆ ในทางกลับกันรูปแบบการปกครองภายในมีลักษณะที่เป็นหมู่บ้านที่เป็นอิสระ มีสงครามเพื่อแย่งชิงทรัพยากร (ทาส) ภายใน มีการค้าขายทาสกันภายในและส่งต่อไปยังเกาะสุมาตรา แต่ละหมู่บ้านจะตั้งอยู่บนยอดเขามีลักษณะเป็นป้อมปราการ ในช่วงครึ่งหลังของคริสต์ศตวรรษที่ 19 การเมืองและระบบโครงสร้างทางสังคมพัฒนาสูงสุดพร้อมกับตลาดการค้าทาสที่เติบโตสูงสุดเช่นกัน มีการแบ่งระบบชนชั้นที่เข้มงวดในแต่ละชนชั้นเองก็มีวัตถุทางวัฒนธรรมเป็นสัญลักษณ์ที่ชัดเจน การเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้นในปี 1865 เมื่อมิชชันนารีในนิกายโปรแตสแตนท์ เริ่มเข้ามาเผยแผ่ศาสนาและได้รับแรงสนับสนุนจากรัฐบาลอาณานิคมของดัตช์เพื่อการกล่อมเกลาและทำให้กลายเป็นสมัยใหม่ และการใช้กำลังทหารเพื่อเข้าปกครองก็ทำให้ระบอบรัฐ-หมู่บ้านขนาดเล็กที่เป็นระบอบการปกครองแบบดั้งเดิมสิ้นสุดลง การล่าหัวมนุษย์ สงคราม และการจับทาส ก็ถูกยกเลิก ผลที่ตามมาคือระบบสังคมล่มสลาย ไร้แรงยึดเหนี่ยวของโครงสร้างทางสังคม (เนื่องจากระบบชนชั้น สามัญชน และทาส อันเคยเป็นองค์ประกอบสำคัญของโครงสร้างแต่เดิมล่มสลาย) การเปลี่ยนแปลงอีกระลอกเกิดจากการเข้ามาของศาสนาคริสต์นิกายโรมันแคทอลิกในช่วงหลังการประกาศอิสรภาพจากดัตช์ของรัฐบาลอินโดนีเซีย (Bakker, 2004: 49-51)

คำถามและข้อวิพากษ์ของ บาคเกอร์ คือ ภาพแทนทางวัฒนธรรมของนิอาสอันโด่งดังนี้ถูกนำเสนอในแนวทางเดียวกันในทุก ๆ ที่เลยเช่นนั้นหรือ? ดังนั้น บทความของเขาจึงสำรวจภาพแทนของนิอาสที่ถูกนำเสนอจากใน

มุมมองที่ต่างกัน ในพื้นที่ทั้งพิพิธภัณฑ์และพื้นที่สาธารณะ โดยผู้สร้างต่างกันคือ 1) รัฐบาลกลางอินโดนีเซีย 2) พิพิธภัณฑ์ในเนเธอร์แลนด์ 3) คนท้องถิ่น

สำหรับรัฐส่วนกลาง นิอาส (Nias) เป็นหนึ่งในวัฒนธรรมที่ถูกนำไปจัดแสดงไว้ในทาร์แมน มินิ อีกทั้งยังเป็นวัฒนธรรมหนึ่งที่รัฐใช้ในการดึงดูดนักท่องเที่ยว ในทาร์แมน มินิ ภาพแทนของชาวนิอาสเป็นบ้านแบบทางใต้เป็นตัวแทน ที่ด้านหน้าสร้างแท่งหินทรงปิรามิดสูงประมาณ 2 เมตร ซึ่งแต่เดิมเหล่านักรบชาวนิอาสใช้ในการฝึกซ้อมกระโดดข้ามแทนรั้วของหมู่บ้านศัตรู และในหมู่บ้านนิอาสเพื่อการท่องเที่ยวหลายแห่งก็ยังมีการแสดงโดยชาวบ้านที่แต่งตัวเป็นนักรบและกระโดดข้ามกำแพงนี้โชว์นักท่องเที่ยว ภาพแทนของวัฒนธรรมนิอาสยังปรากฏอยู่ในธนบัตรจำนวน 1,000 รูปี และที่สนามบินในจาการ์ตา (Sukarno-Hatta airport) มีสัญลักษณ์แทนคือรูปสลักที่เรียกว่า adu zatua อันเป็นตัวแทนของบรรพบุรุษ (ancestor figure) (ดูภาพที่ 4) ซึ่งมักจะสร้างในพิธีกรรมศพเพื่อให้เป็นสื่อกลางในการสื่อสารระหว่างคนเป็นและคนตาย และมีการสร้างทั้งในชนชั้นสูงและชนชั้นสามัญในสังคมนิอาส

สถานที่ที่ภาพแทนของนิอาสถูกขับเน้นมากแห่งหนึ่งคือพิพิธภัณฑ์ประจำจังหวัด อันเป็นนโยบายทางวัฒนธรรมของอินโดนีเซียที่เกือบทุกจังหวัดต้องมี ในพิพิธภัณฑ์เหล่านี้มักจะมีห้องสำคัญชื่อ Nusantara หรือห้องหมู่เกาะ (ตามนโยบายวัฒนธรรมชาติที่กล่าวถึงไว้ในเนื้อหาส่วนที่ว่าด้วยทาร์แมน มินิ) ซึ่งประกอบด้วยเรื่องดาราศาสตร์-ภูมิศาสตร์ (โดยเฉพาะของอินโดนีเซีย) ขณะเดียวกันก็เปรียบเทียบวัตถุทางวัฒนธรรมจากแต่ละจังหวัด (ที่บ่อยครั้งเป็นชุดแต่งงานตามประเพณีของแต่ละวัฒนธรรม) พิพิธภัณฑ์ของจังหวัดสุมาตราตะวันตกนี้นับว่าเป็นพิพิธภัณฑ์ที่มีชื่อเสียงแห่งหนึ่งของอินโดนีเซียจากการเผยแพร่ทางโทรทัศน์ ในพิพิธภัณฑ์แห่งนี้ วัฒนธรรมนิอาสจัดว่าเป็นส่วนจัดแสดงที่สำคัญและดึงดูดผู้คน โดยมีวัตถุชุดสำคัญที่เป็นตัวชูโรง คือ รูปสลัก adu zatua อาจจะกล่าวได้ว่าภาพแทนของชาวนิอาสที่คนอินโดนีเซีย

และนักท่องเที่ยวทั่วไปคุ้นเคยดีคือ วัฒนธรรมที่น่าตื่นตาตื่นใจ (การล่าหัวมนุษย์ การรบพุ่งระหว่างรัฐ-หมู่บ้าน ความโหดร้าย) ซึ่งมักแสดงผ่านรูปสลัก adu zatua ลักษณะบ้านแบบนิอาสตอนใต้ และแท่งหินหรือกำแพงหินของเหล่านักรบ (Bakker, 2004: 52)

สำหรับพิพิธภัณฑ์ที่จัดแสดงวัตถุทางวัฒนธรรมนิอาสในเนเธอร์แลนด์นั้นบาคเกอร์ทำการสำรวจห้องจัดแสดงจากพิพิธภัณฑ์ 3 แห่งด้วยกัน คือ 1) Tropenmuseum ในอัมสเตอร์ดัม 2) Rijksmuseum voor Volkenkunde ในอัมสเตอร์ดัม และ 3) Nusantara Museum ในเมืองเดลฟท์ (Delft)[2] แม้ว่าพิพิธภัณฑ์ 2 แห่งแรกนั้นจะมีรูปแบบในการจัดแสดงแตกต่างกันแต่วัตถุหลักในการจัดแสดงและภาพแทนที่นำเสนอนั้นมีความคล้ายคลึงกัน กล่าวคือ เป็นวัตถุสะสมชุดที่โดดเด่นและมักอยู่ในคลังสะสมของพิพิธภัณฑ์ตะวันตกหลาย ๆ แห่ง ได้แก่ รูปสลักที่ทำจากหิน และไม้ในรูปร่างของมนุษย์ (anthropomorphic figure) ที่มีขนาดหลากหลาย ตั้งแต่ 10 เซนติเมตร จนถึงหลายเมตร รูปสลักส่วนใหญ่จะอยู่ในท่าย่อเข่า ในมือถือภาชนะคล้ายถ้วย และส่วนหัวสวมหมวกครอบ (headgear) รูปสลักเหล่านี้มีชื่อเรียกที่หลากหลาย มีหน้าที่หรือสัญลักษณ์ที่แตกต่างกันไป (ส่วนใหญ่จะเกี่ยวเนื่องกับบรรพบุรุษและหน้าที่ในเชิงปกปักษ์รักษาจากความชั่วร้าย หรือวิญญาณร้ายที่จะมาทำอันตรายผู้คน และมีตำแหน่งที่ปรากฏในพื้นที่หมู่บ้านหรือบ้านที่ต่างกัน แต่โดยรวมจะเรียกว่า adu พิพิธภัณฑ์ทั้ง 2 แห่งนี้ ก็มีแนวทางจัดแสดงเช่นเดียวกัน วัตถุที่จัดแสดงเน้นรูปสลัก adu และมีวัตถุอื่น เช่น อาวุธโบราณ (หอก, ดาบ) เสื้อผ้าแบบดั้งเดิม ตะกร้าหวาย และเครื่องประดับแบบดั้งเดิม

ภาพแทนโดยภาพรวมคือนำเสนอว่า วัฒนธรรมนิอาสเป็นวัฒนธรรมที่นับถือบรรพบุรุษ (ancestor worship) และรูปสลักเป็นตัวแทนบรรพบุรุษ นี้มีความสำคัญอย่างยิ่งยวดในกิจกรรมสำคัญของสังคมโดยเฉพาะเพื่อการอ้อนวอนขอการปกป้องคุ้มครองจากความเจ็บป่วยและโชคร้าย คำถามที่น่าสนใจของบาคเกอร์นั้นอยู่ที่การใช้ภาษาและกิริยาแสดงกาล (tense) ใน

การบรรยายภายในห้องจัดแสดง กล่าวคือ ภัณฑารักษ์อธิบายความหมายและหน้าที่ของวัตถุทางวัฒนธรรมนิอาสด้วยกาลปัจจุบัน (present tense) อันมีนัยบ่งบอกว่าวัฒนธรรมยังเป็นเช่นนั้นในปัจจุบัน ทำให้เกิดคำถามว่ารูปเคารพของบรรพบุรุษ และวัตถุหลายประเภทที่จัดแสดงอยู่นั้นยังคงมีความหมายดั้งเดิม หรือถูกเปลี่ยนความหมายไปแล้วในช่วงเวลาที่นิทรรศการกำลังอธิบาย เพราะเป็นที่รู้กันอยู่ว่าในปัจจุบันศาสนาหลักของชาวนิอาสคือศาสนาคริสต์ และวิถีชีวิตส่วนใหญ่ก็เริ่มเข้าสู่สังคมสมัยใหม่ขึ้นทุกที (Bakker, 2004: 54-55)

ในส่วนของพิพิธภัณฑ์แห่งที่ 3 Nusantara Museum มีแนวทางการจัดแสดงที่ต่างกันออกไป พิพิธภัณฑ์แห่งนี้จัดแสดงเฉพาะข้าวของจากอินโดนีเซียเพียงอย่างเดียว และเรียกได้ว่าวัตถุสะสมเป็นมรดกที่ตกทอดโดยตรงจากยุคอาณานิคม ดังจะเห็นได้จากชื่อ Nusantara ที่แปลว่าหมู่เกาะ มีความหมายเฉพาะถึงดินแดนอินโดนีเซีย การจัดแสดงนั้นเน้นไปที่วัฒนธรรมที่หลากหลายในอาณานิคม Dutch East Indies อันได้แก่ กลุ่ม Kenyah Dyak, กลุ่ม Batak, กลุ่ม Torajan, กลุ่ม Sumbanese, กลุ่ม Papuan, และ Nias ความต่างที่สำคัญคือ พิพิธภัณฑ์ไม่ได้พยายาม “โดดเดี่ยว” (isolate) วัตถุทางชาติพันธุ์เหล่านี้ในลักษณะที่เป็นวัฒนธรรมแบบไร้กาลเวลา/ ไร้ประวัติศาสตร์ หากแต่จัดวางความสัมพันธ์กับโลกภายนอก เช่น ดัตช์ในฐานะเจ้าอาณานิคมและโลกสมัยใหม่ ที่มีข้าวของเครื่องใช้ประเภท มอเตอร์ไซค์ โทรทัศน์ จัดแสดงร่วมอยู่ด้วย บาคเกอร์ได้อภิปรายการใช้ภาษาในแผ่นพับที่แจกให้กับผู้ชมว่า วัตถุต่าง ๆ ประเภท adu กลองดาบ เครื่องสวมศีรษะ และเครื่องประดับร่างกาย นั้นถูกอธิบายด้วยกิริยาอดีตกาล (past tense) อย่างสม่ำเสมอ และนี่เป็นนัยหนึ่งที่แสดงให้เห็นว่าภัณฑารักษ์เองตระหนักถึงการสร้างภาพแทนที่พยายามแช่แข็งวัฒนธรรม ในขณะเดียวกันก็มีความระมัดระวังที่จะชี้ให้ผู้ชมเห็นว่าสังคมและวัฒนธรรมนั้นมีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาและสังคมวัฒนธรรมของชาวนิอาสก็ไม่ได้แตกต่างจากผู้คนร่วมสมัยแห่งอื่น ๆ ในโลก (Bakker, 2004: 55-56)

เมื่อพิจารณาภาพแทนที่ปรากฏในพื้นที่ของชาวนิอาสซึ่งเป็นที่ตั้งของส่วนราชการท้องถิ่น ความเป็นท้องถิ่นปรากฏอยู่ทุกหนทุกแห่งผ่านอาคารสถาปัตยกรรมของราชการ ที่เมืองศูนย์กลางของเกาะในเมือง Gunung Sitoli ไม่ปรากฏรูปสลัก adu zatua แบบที่เห็นทั่วไปในพิพิธภัณฑ์ที่จัดโดยคนนอก (ทั้ง ดัตช์ และรัฐบาลกลาง) เจ้าหน้าที่ส่วนท้องถิ่นอธิบายเหตุผลว่า คนในท้องถิ่นเองไม่ต้องการให้มีการนำเสนอภาพแทนโดยใช้ภาพอดีตมาแทนวัฒนธรรมในปัจจุบัน และคนท้องถิ่นเองต้องการจะมีภาพของการเป็น “พลเมืองสมัยใหม่” (modern citizen) มากกว่าจะเป็นภาพที่รัฐบาลพยายามเอาภาพของอดีตมาเสนอให้กับธุรกิจการท่องเที่ยวที่รัฐสนับสนุน ซึ่งก็คือภาพลักษณ์ของชาวนิอาสในฐานะคนเถื่อนที่ดุร้าย (ล่าหัวมนุษย์) ที่มักถูกนำมาเสนอผ่านการแสดง การเต้นรำ และวัฒนธรรมแบบหินตั้งโบราณ (megalith) (Bakker, 2004: 52)

ชาวนิอาสสมัยใหม่นั้นต้องการแบ่งแยกให้ชัดเจนว่า รูปแบบของสังคมที่แสดงผ่านพิพิธภัณฑ์เป็นอดีตที่ผ่านเลยมาแล้ว ระบบเศรษฐกิจที่พึ่งพาการค้าทาส โครงสร้างทางสังคมอันเป็นระบบชนชั้น (ชนชั้นสูง สามัญ และทาส) ที่มีพื้นฐานอยู่บนระบบสัญลักษณ์ที่แสดงออกผ่านอนุสรณ์สถาน (สิ่งก่อสร้างในรูปแบบหินตั้ง บ้านเรือน) และวัตถุแห่งการเฉลิมฉลอง (แสดงออกถึงความร่ำรวย และเกียรติยศของผู้จัดงานฉลองที่ส่วนใหญ่คือชนชั้นสูง) ได้ล่มสลายลงไปนับตั้งแต่การเข้ามาของอาณานิคมดัตช์ แม้ว่าระบบชนชั้นจะยังหลงเหลืออยู่บ้างในเมืองทางตอนใต้ และวัตถุทางวัฒนธรรมในแบบดั้งเดิมก็ยังคงถูกใช้มาต่อเนื่อง แต่วัตถุบางอย่างก็แทบหมดหน้าที่เชิงสัญลักษณ์ และความหมายไปจากสังคมสมัยใหม่แล้ว ตัวอย่างเช่น รูปสลัก adu ที่กล่าวไปก่อนหน้านี้ว่าไม่ปรากฏอยู่ในพื้นที่จัดแสดงภาพแทนทางวัฒนธรรมใด ๆ บนเกาะที่เป็นศูนย์กลางวัฒนธรรมนิอาสปัจจุบันเลย

บาคเกอร์ได้ทำการสืบค้นการหายไปของ adu และพบว่าการสูญหายนั้นเริ่มมาตั้งแต่ราวปี 1920 เพราะถูกทำลาย บางส่วนเริ่มถูกสะสมโดยแพทย์

มิชชันนารี พิพิธภัณฑ์ และข้าราชการในท้องถิ่น เมื่อรูปแบบดั้งเดิมหายไป พัฒนาการแบบใหม่ที่เริ่มพบและขายให้กับชาวต่างชาติ และในตลาดการท่องเที่ยวคือรูปสลักที่มีลักษณะเหมือนจริงมากกว่าตามรูปแบบประเพณีดั้งเดิม กล่าวคือ มีการขัดจนขึ้นเงา สวมหมวกทรงสูง และทำจากไม้มีค่าของท้องถิ่น ซึ่งเป็นรูปแบบที่ไม่เคยปรากฏในการทำ adu มาก่อน และรูปแบบที่สองที่พบคือรูปสลักที่สลักขึ้นโดยใช้ไม้เนื้ออ่อนที่มีน้ำหนักเบาและพบมากในตลาดเพื่อการท่องเที่ยว และเริ่มปรากฏในช่วง 1970s (Feldman, 1994 อ้างใน Bakker, 2004: 56-57) ไม่เพียงเท่านั้นช่างผู้ผลิตรูปสลักแบบใหม่นี้ส่วนใหญ่เป็นเด็กหนุ่มที่อาศัยอยู่ทางตอนใต้ (ศูนย์กลางของการท่องเที่ยว) ที่มีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับวัฒนธรรมดั้งเดิมของตนน้อยมาก เด็กหนุ่มเหล่านี้จึงมองว่ารูปสลักที่ตนสร้างขึ้นนี้มีความเป็นงานศิลปะ มากกว่าจะมีหน้าที่หรือความหมายใดเกี่ยวเนื่องกับวัฒนธรรมในอดีตของชาวนิอาส ในขณะเดียวกันรูปสลักเหล่านี้ก็กลายมาเป็นภาพแทนของวัฒนธรรมนิอาสที่รับรู้ในหมู่นักท่องเที่ยว และกลายเป็นของที่ระลึกที่เป็นที่นิยมในธุรกิจการท่องเที่ยวท้องถิ่นไป (Yamamoto, 1986 อ้างใน Bakker, 2004: 57)

ในท้ายที่สุดสิ่งที่ บาคเกอร์ ชวนให้ขบคิดจากกรณีวัตถุทางวัฒนธรรมของชาวนิอาสคือ วัตถุสะสมที่กระจายไปอยู่ในพิพิธภัณฑ์ใหญ่ในชาติตะวันตกนั้น ส่วนใหญ่เป็นการสะสมมาตั้งแต่ยุคอาณานิคมและอาจจะเป็นภาพแทนของวัฒนธรรมที่ “เคย” ดำรงอยู่ในช่วงก่อนการเข้ามาของชาวตะวันตก ในขณะที่โลกเป็นจริงภายนอก วัฒนธรรมมีการเปลี่ยนแปลงไปตามปฏิสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นกับกลุ่มคนแต่ละกลุ่มผ่านช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ทั้งอาณานิคมชาวผิวขาว และรัฐบาลกลางอินโดนีเซียที่มีศูนย์กลางที่เกาะชวา ทำให้ภาพแทนที่ปรากฏในพิพิธภัณฑ์นั้นคือตัวแทนของวัฒนธรรมเมื่อร้อยกว่าปีก่อน วัตถุทางวัฒนธรรมบางอย่างในห้องจัดแสดงก็แทบจะไม่มีความหมาย หรือหน้าที่ที่ผู้คนเจ้าของวัฒนธรรมรู้จักอีกต่อไป หรือความหมายนั้นก็อาจเปลี่ยนแปลงไปแล้ว ดังเช่นรูปสลัก adu ที่เปลี่ยนจากตัวแทนของบรรพบุรุษ และผู้ปกปัก

รักษา กลายมาเป็นเพียงของที่ระลึกเพื่อการท่องเที่ยว หรืองานศิลปะ ในมุมของชาวนิอาสรุ่นใหม่ คู่สนทนาไม่เพียงแต่เป็นเรื่องระดับนานาชาติ-ท้องถิ่น แต่ยังมีรัฐบาลกลางของอินโดนีเซียที่มีส่วนร่วมในการเป็นผู้สนทนาและผลิตซ้ำภาพแทนในแบบที่อาณานิคมสร้าง

บทสรุป

มรดกของอาณานิคมที่ดำรงอยู่ในชุดสะสมทางด้านชาติพันธุ์ของอินโดนีเซียที่อภิปรายในบทความชิ้นนี้คือ 1) การจัดความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มคนในอินโดนีเซียผ่านทฤษฎีวิวัฒนาการทางสังคม โดยเริ่มจากยุคก่อนประวัติศาสตร์ที่มีตัวแทนคือโครงกระดูกมนุษย์ชวาซึ่งนับเป็นสายพันธุ์มนุษย์ยุคดั้งเดิม และถูกนำเสนอว่าเป็นบรรพบุรุษของชนเผ่าล้าหลังจำนวนมากที่ยังมีชีวิตอาศัยกระจัดกระจายตามหมู่เกาะห่างไกลในปัจจุบัน โดยมีหลักฐานสำคัญลำดับขั้นวิวัฒนาการทางสังคมที่มีรูปแบบคล้ายคลึงกัน ซึ่งนี่ก็ทำให้ชนเผ่าที่ว่าถูกจัดอยู่ในลำดับขั้นทางวัฒนธรรมที่ต่ำกว่ากลุ่มคนที่เป็นทายาทของอาณาจักรฮินดู-พุทธ (ปัจจุบันคือกลุ่มวัฒนธรรมชวา-บาหลี) ซึ่งในเชิงพื้นที่ก็คือศูนย์กลางการปกครองที่อยู่บนเกาะชวาในปัจจุบัน

และ 2) บทความยกตัวอย่างกรณีศึกษาภาพแทนวัฒนธรรมของชาวนิอาสอันเป็นกลุ่มที่ถูกจัดลำดับในวิวัฒนาการว่าเป็นกลุ่มชนล้าหลัง ซึ่งปรากฏภาพแทน 2 ชุดที่ดำเนินไปควบคู่กัน คือ ภาพหนึ่งเป็นภาพแทนของวัฒนธรรมเมื่อหลายร้อยปีก่อนและเป็นภาพที่ยังถูกนำเสนออยู่ในดินแดนเจ้าอาณานิคม (เนเธอร์แลนด์) ที่ลึก ๆ แล้วก็อาจเป็นการบอกเล่าประวัติศาสตร์ส่วนหนึ่งของการเป็นเจ้าอาณานิคม และเพื่อเล่าเรื่องคนอื่น และภาพแทนแบบเดียวกันนี้เองก็ยังถูกเล่าเพื่อจุดประสงค์ของผลประโยชน์ทางการปกครองและการท่องเที่ยวโดยรัฐบาลกลาง ภาพดังกล่าวก็ยังคงถูกผลิตซ้ำผ่านพิพิธภัณฑ์ของรัฐบาล สวนสนุกทางวัฒนธรรม ธุรกิจการท่องเที่ยวต่าง ๆ

อย่างไรก็ตามการเคลื่อนไหวทางสังคมอันเป็นผลมาจากการตระหนักรู้ของนักวิชาการชาวตะวันตก (ในกรณีของพิพิธภัณฑ์ Nusantara Museum ในเนเธอร์แลนด์) และสำนึกของชาวนิอาสเอง (ในกรณีพื้นที่สาธารณะของชุมชนนิอาสบนเกาะนิอาสปัจจุบัน) ส่งผลให้เกิดภาพแทนชุดที่สองคือภาพความเป็นนิอาสร่วมสมัยกับสังคมโลกปัจจุบัน ที่แม้ว่าจะไม่ได้ปรากฏอยู่ในพิพิธภัณฑ์แต่เป็นวัตถุทางวัฒนธรรมในชีวิตประจำวันที่อยู่ในพื้นที่สาธารณะของชุมชนชาวนิอาสร่วมสมัย ซึ่งเรียกได้ว่าเป็นปฏิบัติการทางวัฒนธรรมนอกห้องจัดแสดงที่ผู้คนเจ้าของวัฒนธรรมต้องการขัดขืนจากการถูกจัดการของรัฐ และก้าวพ้นจากภาพแทนทางวัฒนธรรมอันเป็นมรดกของเจ้าอาณานิคม

เชิงอรรถ

[1] พื้นที่เหล่านี้ประกอบด้วย ชวา และพื้นที่รอบนอกของชวา พื้นที่ทางด้านใต้ของเกาะสุมาตรา และนิวกีนีตะวันตก

[2] มนุษย์ชวา ได้รับการอธิบายโดยนักมานุษยวิทยาดึกดำบรรพ์ในปี 1891 ว่าเป็นมนุษย์ยุคก่อนโฮโมซาเปี้ยนส์ (pre-Homo Sapiens)

[3] พิพิธภัณฑ์แห่งนี้ปิดไปเมื่อปี 2013 หลังจากนั้นชุดสะสมบางส่วนของพิพิธภัณฑ์ถูกนำไปไว้ที่ Rijksmuseum และ Museum Prinsenhof Delft ในส่วนห้องจัดแสดง Nusantara งานชิ้นนี้เขียนเมื่อปี 2004 จึงยังมีพิพิธภัณฑ์แห่งนี้อยู่

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

ทวีศักดิ์ เผือกสม. 2547. *อินโดนีเซีย รายา: รัฐจารีต สู่ "ชาติ" ในจินตนาการ*. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ.

ภาษาอังกฤษ

Ames, Michael M. 1992. *Cannibal Tours and Glass Boxes: The Anthropology of Museums.* Toronto: UBC Press.

Bakker, Laurens. 2004. "At Nias or from Nias?: Museum Displays, National Images and Local Reality in a West Indonesian Island." In Fiona Kerlogue (Ed.), *Performing Objects: Museums, Material Culture and Performance in Southeast Asia,* (pp. 47-65). London: Horniman Museum.

Bennett, Tony. 1994. *The Birth of the Museum: History, Theory, Politics.* London: Routledge.

Diaz-Andreu, Margarita. 2007. *A World History of Nineteenth-Century Archaeology: Nationalism, Colonialism, and the Past*. Oxford: Oxford University Press.

Errington, Shelly. 1998. *The Death of Authentic Primitive Art and Other Tales of Progress.* Berkeley: University of California Press.

Furnivall, J.S. 1941. *Progress and Welfare in Southeast Asia: A Comparison of Colonial Policy and Practice*. New York: Institute of Pacific Relations.

Gouda, Frances. 1995. *Dutch Culture Overseas: Colonial Practice in the Netherlands Indies 1900-1942*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Hitchcock, Michael. 1997. “Indonesia in Miniature.” In Michael Hitchcock and Victor T. King (eds.), *Images of Malay-Indonesian Identity*, (pp. 227-35). Oxford: Oxford University Press.

Hoop, Van der, A.N.J. TH. a Th. 1948. *Short Guide to the Museum*. Jakarta: Royal Batavia Society of Arts and Sciences.

MacKenzie, John M. 2009. *Museum and Empire: Natural History, Human Cultures and Colonial Identities*. Manchester: Manchester University Press.

McGregor, Katharine E. 2004. “Museums and the Transformation from Colonial to Post-Colonial Institutions in Indonesia.” In *Performing Objects: Museums, Material Culture and Performance in Southeast Asia,* edited by Fiona Kerlogue, 15-29. Contributions in Critical Museology and Material Culture. London: Horniman Museum.

Neill, Stephen. 1966. *Colonialism and Christian Missions*. London: Lutterworth Press.

Pemberton, John. 1994. “Recollections from ‘Beautiful Indonesia’ (Somewhere Beyond the Postmodern).” *Public Culture* 6: 241–62.

Sapardan, Wieske. 2021. “The Return of Cultural Property and National Identity in Postcolonial Indonesia.” In Louise Tythacott and Panggah Ardiyansyah (eds), *Returning Southeast Asia’s Past: Objects, Museums and Restitution*, pp. 213-34. Singapore: NUS Press.

Sauvage, Alexandra. 2010. “To Be or Not to Be Colonial: Museums Facing Their Exhibitions.” *Culturales* VI (12): 97–116.

Van Beurden, Jos. 2021. “Returns by the Netherlands to Indonesia in the 2010s and the 1970s.” In Louise Tythacott and Panggah Ardiyansyah (eds.), *Returning Southeast Asia’s Past: Objects, Museums and Restitution*, (pp. 187-208). Singapore: NUS Press.

Wright, Gwendolyn. 1996. *The Formation of National Collections of Art and Archaeology.* Washington, D.C.: National Gallery of Art.

การรับรู้ความเสี่ยงด้านสุขภาพของคนไร้บ้านในสถานการณ์โควิด-19 และความต้องการพื้นฐาน[1]

Health Risk Perception of Homeless People During COVID-19 Pandemic and Their Basic Needs

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

วันรับบทความ: 1 มีนาคม 2564 (Received March 1, 2021)
วันแก้ไขบทความ: 14 มีนาคม 2565 (Revised March 14, 2022)
วันตอบรับบทความ: 28 มีนาคม 2565 (Accepted March 28, 2022)

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้นำเสนอความซับซ้อนของชีวิตและความต้องการคนไร้บ้านในสถานการณ์การแพร่ระบาดของโรคโควิด-19 ระลอกแรก ตั้งแต่เดือนมีนาคม 2563 และศึกษาต่อเนื่องจนถึงเดือนสิงหาคม 2563 ผู้วิจัยผสานระเบียบวิธีการศึกษาสองวิธี คือ วิธีการศึกษาเชิงคุณภาพโดยการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมและการศึกษาเชิงปริมาณผ่านการสำรวจ โดยใช้แนวคิดการรับรู้ความเสี่ยงด้านสุขภาพเป็นกรอบแนวคิดของการศึกษา ผลการศึกษามีสองประเด็น หนึ่ง คนไร้บ้านประเมินความเสี่ยงด้านสุขภาพจากโรคโควิด-19 ของตัวเองในระดับต่ำ อีกทั้งมีทัศนะว่า พวกเขามีภูมิต้านทานสูง และไม่ได้มีปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่นที่ไม่ใช่คนไร้บ้านมากนัก จึงมองว่าโอกาสที่จะได้รับเชื้อมีน้อย สอง คนไร้บ้านมีความต้องการหลากหลาย ตั้งแต่คนที่มีความเคยชินกับ

ชีวิตข้างถนน ไม่คาดหวังการช่วยเหลือใด ๆ หรือคาดหวังแค่ว่ามีสิ่งอำนวยความสะดวก เช่น ห้องน้ำ และที่อาบน้ำ โดยไม่จำเป็นต้องหาที่พักอาศัย ถัดมาคือกลุ่มที่ยังคงต้องการใช้ชีวิตอิสระ และต้องการมีรายได้มากขึ้นจากการทำงานแบบไม่ประจำ แล้วนำรายได้นั้นไปใช้จ่ายตามความต้องการของตัวเอง คนไร้บ้านส่วนใหญ่เห็นว่า ที่อยู่อาศัยไม่ใช่ความจำเป็นเร่งด่วน ซึ่งต่างจากในต่างประเทศที่การช่วยเหลือคนไร้บ้านเริ่มต้นด้วยความช่วยเหลือด้านที่อยู่อาศัยก่อนและเสริมด้วยการสนับสนุนด้านอื่น ๆ

คำสำคัญ คนไร้บ้าน, โควิด-19, การรับรู้ความเสี่ยงด้านสุขภาพ, ความต้องการพื้นฐาน, มานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะ

Abstract

This research article proposes homeless people's complex lives and their basic needs during the COVID-19 Pandemic since March 2020 and studied until August 2020. The researcher employed two research methods for this study, namely a qualitative method by conducting participant observation and a quantitative method by doing surveys. The conceptual framework for this research is the health risk perception. The result demonstrates two issues. First, homeless people in Bangkok assessed that their health risk of COVID-19 was low. They held that they had a strong immune system and rarely interacted with others who were not homeless, therefore they had a low possibility to receive the virus. Second, homeless people had different needs. Some who already got used to the street life did not expect any assistance. Others expected trivial assistance, such as providing

them a toilet and a bathroom, and did not require housing assistance. Several homeless people still preferred the street life, which they could be free, and needed only having income from irregular work. Then they could expense their income for what they want. Majorities of homeless people thought that housing was not an emergency need. It is different from the experiences of supporting homeless people abroad that emphasizes supporting housing for homeless people is the first priority and then provide other supportive services.

Keywords: homeless people, COVID-19, health risk perception, basic needs, public anthropology

บทนำ

"ไม่ต้องหนีครับ ไม่ต้องหนีครับ ผมมาสอบถามความเป็นอยู่เฉย ๆ ครับ ไม่ได้มาจับ มาทำอะไรครับ ไม่ต้องกลัวครับ" (บันทึกภาคสนามวันที่ 5 เมษายน 2563 ที่ริมคลองผดุงกรุงเกษม ข้างสถานีรถไฟหัวลำโพง)

นายจุติ ไกรฤกษ์ รัฐมนตรีว่าการกระทรวงพัฒนาสังคมและความมั่นคงของมนุษย์ (พม.) รีบบอกกับกลุ่มคนไร้บ้านที่เมื่อครู่ยืนมุงอยู่ห่าง ๆ ขณะเขาพูดคุยกับครอบครัวคนไร้บ้านครอบครัวหนึ่ง ครั้นเมื่อเขากำลังบ่ายหน้าเดินเข้าไปเพื่อพูดคุยกับคนไร้บ้านคนอื่น ๆ ผู้คนที่อยู่ในทิศทางที่รัฐมนตรีกำลังเดินไปหาต่างแตกฮือ เดินหนีไปคนละทิศละทาง เหตุการณ์ดังกล่าวเกิดขึ้นเมื่อ รมว. พม. มาลงพื้นที่ข้างสถานีรถไฟหัวลำโพงเพื่อหวังจะมาประชาสัมพันธ์ว่า พม. มีการจัดเตรียมบ้านมิตรไมตรีเพื่อให้คนไร้บ้านได้พักอาศัยและปลอดภัยจากการติดเชื้อโควิด-19 แต่คนไร้บ้านกลับไม่ประสงค์แม้แต่จะพูดคุยด้วย

คล้อยหลังจากที่รัฐมนตรีเดินทางกลับไปแล้ว ผู้วิจัยที่กำลังลงพื้นที่ปะปนอยู่ในกลุ่มคนไร้บ้าน จึงอธิบายให้คนไร้บ้านเข้าใจว่า ชายที่นำคณะลงพื้นที่นั้น เป็นรัฐมนตรีว่าการกระทรวงที่เกี่ยวข้องกับการดูแลคนไร้บ้าน และมาเพื่อบอกว่า มีการจัดที่พักรองรับคนไร้บ้านในช่วงโควิด-19 ก็ได้รับคำตอบจากคนรอบข้างทำนองว่า ไม่สนใจที่จะไปอยู่เพราะอยู่ข้างนอกแบบนี้เป็นอิสระกว่า

เรื่องราวและคำบอกเล่าข้างต้น สะท้อนให้เห็นถึงช่องว่างระหว่างแนวทางความช่วยเหลือที่รัฐจัดเตรียมไว้กับความต้องการของกลุ่มเป้าหมายผู้รับบริการ ภาพที่คนไร้บ้านเดินหนีรัฐมนตรี ยังสะท้อนให้เห็นถึงช่องว่างของความไม่ไว้วางใจระหว่างคนไร้บ้านกับเจ้าหน้าที่ในสังกัดของกระทรวงพัฒนาสังคมและความมั่นคงของมนุษย์ที่ยังคงมีอยู่ แม้ความสัมพันธ์ระหว่างคนไร้บ้านกับเจ้าหน้าที่ พม. จะดีขึ้นกว่าเมื่อครั้งที่ผู้วิจัยบุกเบิกการศึกษาเรื่องคนไร้บ้านในช่วงปี 2544-2546 ก็ตาม (บุญเลิศ, 2546)

บทความวิจัยนี้นำเสนอประสบการณ์ของคนไร้บ้านในช่วงการแพร่ระบาดของโรคโควิด-19 ในระลอกแรก คือระหว่างเดือนมีนาคม 2563 ถึงเดือนสิงหาคม 2563 ผู้วิจัยผสานระเบียบวิธีการศึกษาสองวิธี คือ วิธีการศึกษาเชิงคุณภาพโดยการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมและการศึกษาเชิงปริมาณผ่านการสำรวจ เพื่อตอบคำถามการวิจัยในสองประเด็นสำคัญคือ *หนึ่ง* คนไร้บ้านรับรู้ความเสี่ยงด้านสุขภาพต่อโรคโควิด-19 อย่างไร *สอง* แนวทางการช่วยเหลือคนไร้บ้านที่สอดคล้องกับความต้องการของคนไร้บ้านเป็นอย่างไร งานวิจัยชิ้นนี้ใช้แนวคิดการรับรู้ความเสี่ยง (risk perception) (Brown, 1992; Trostle, 2005) เพื่อทำความเข้าใจว่าคนไร้บ้านมีการรับรู้ต่อการระบาดของโรคโควิด-19 อย่างไร โดยมีจุดยืนสนับสนุนแนวทางมานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะที่สนับสนุนให้นำองค์ความรู้ทางด้านมานุษยวิทยาไปใช้เพื่อประโยชน์ต่อสังคมและกลุ่มคนที่นักมานุษยวิทยาศึกษา (public anthropology) (Borofsky, 2010) โดยงานชิ้นนี้เป็นการนำความรู้และความเข้าใจเกี่ยวกับชีวิตของ

คนไร้บ้านไปพัฒนาข้อเสนอแนวทางการสนับสนุนคนไร้บ้านที่สอดคล้องกับความต้องการของคนไร้บ้านที่มีความหลากหลาย

ความต้องการของคนไร้บ้าน: องค์ความรู้ที่ยังขาดแคลนในสังคมไทย

ในแวดวงวิชาการไทย หลังจาก บุญเลิศ วิเศษปรีชา (2546) ได้บุกเบิกการศึกษาคนไร้บ้านในสังคมไทย ผ่านวิทยานิพนธ์เรื่อง *เปิดพรมแดนโลกของคนไร้บ้าน* ด้วยวิธีการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมโดยการใช้ชีวิตร่วมกับคนไร้บ้าน เพื่อทำความเข้าใจวิถีชีวิตและโลกทัศน์ของคนไร้บ้าน งานศึกษาเกี่ยวกับคนไร้บ้านก็มีตามมามากมาย อาทิ การศึกษาภาพรวมและปัญหาการทำงานของหน่วยงานที่ทำงานกับผู้ใช้ชีวิตในที่สาธารณะ ทั้งเด็กเร่ร่อน ผู้ป่วยข้างถนน และคนไร้บ้าน เพื่อสังเคราะห์เป็นข้อเสนอในการทำงานกับคนไร้บ้าน (อัจฉรา และคณะ, 2557) การสำรวจประชากรของคนไร้บ้านในเขตกรุงเทพฯ (อนรรฆ และคณะ, 2559) การวิเคราะห์และโต้แย้งมายาคติเกี่ยวกับผู้ไร้บ้านในสังคมไทย (รณภูมิ, 2560) การศึกษาสาเหตุ การปรับตัว และการเห็นคุณค่าตัวเองของคนไร้บ้านที่เข้าร่วมโครงการ Food For Friend ของมูลนิธิกระจกเงา (กุลธิดา และพนมพร, 2559) อย่างไรก็ดี งานเหล่านี้ยังคงมีจุดเน้นที่ไม่ต่างไปจากที่บุญเลิศเคยศึกษาไว้ คือ เน้นศึกษาวิถีชีวิตของคนไร้บ้าน เพื่อทำความเข้าใจและลดอคติที่คนในสังคมมีต่อคนไร้บ้าน แต่ยังไม่ได้กล่าวถึงแนวทางการช่วยเหลือคนไร้บ้านที่ควรจะเป็นมากนัก

ต่อมา คืองานกลุ่มที่เริ่มขยับขอบเขตไปสู่การศึกษาความต้องการของคนไร้บ้าน แต่ยังคงให้ความสำคัญกับวิถีชีวิตของคนไร้บ้านเป็นหลัก เช่น ศึกษาการตัดสินใจออกจากครอบครัวของคนไร้บ้านที่จังหวัดพิษณุโลก และนำเสนอข้อเสนอเชิงนโยบายว่าต้องให้ความสำคัญกับปัญหาครอบครัวก่อนที่ผู้คนจะทอดทิ้งครอบครัว (พงศธร, 2560) ทว่างานศึกษาชิ้นนี้ยังมีข้อจำกัด คือ ให้ความสำคัญกับสถาบันครอบครัวที่คนไร้บ้านจากมาเท่านั้น แต่ไม่ได้กล่าวถึงความต้องการความช่วยเหลือด้านอื่น ๆ เช่นกรณีที่คนไร้บ้านไม่ประสงค์

จะกลับไปอยู่กับครอบครัว ทำนองเดียวกับงานศึกษาวิถีชีวิตของคนไร้บ้านในเมืองขอนแก่น (คณิน และคณะ, 2561)

นอกจากนี้มีงานศึกษาคนไร้บ้านในประเด็นเฉพาะจากมุมมองของสาขาวิชานั้น ๆ เช่น สาขาจิตวิทยา ถิรนันท์ ช่วยมิ่ง (2562) ศึกษาปัจจัยทางด้านจิตสังคมของกลุ่มคนไร้บ้านที่เป็นผู้ป่วยจิตเวช โดยพยายามเชื่อมโยงให้เห็นทั้งการป้องกันและการช่วยเหลือผู้ป่วยจิตเวชข้างถนน สาขานิติศาสตร์เน้นความเหลื่อมล้ำด้านสิทธิและวิเคราะห์การเข้าถึงสิทธิที่ควรจะได้รับตามกฎหมายและการไม่ถูกเลือกปฏิบัติจากเจ้าหน้าที่รัฐ (ไพสิฐ และคณะ, 2560) ทัศนคติของคนไร้บ้านและตำรวจที่มีต่อกันและกัน อันส่งผลต่อการบังคับใช้กฎหมายในทางปฏิบัติของตำรวจต่อคนไร้บ้าน (สรชา, 2562) การคุ้มครองสิทธิและการเข้าถึงความยุติธรรมของคนไร้ที่พึ่ง (ภีมกร, 2562) งานชุดนี้มีข้อเสนอแนะด้านกฎหมาย รวมถึงข้อควรปฏิบัติของหน่วยงานต่าง ๆ ต่อคนไร้บ้าน

งานศึกษาเกี่ยวกับสื่อและภาพลักษณ์ของคนไร้บ้านก็มีหลายชิ้น เช่น วิเคราะห์รูปแบบและการนำเสนอเนื้อหาในเฟซบุ๊กแฟนเพจมูลนิธิอิสรชนที่พยายามต่อรองอัตลักษณ์ของผู้ใช้ชีวิตในพื้นที่สาธารณะ (รำไพพรรณ และพรรษาสิริ, 2557) การประกอบสร้างภาพจำของคนไร้บ้านบนหน้าหนังสือพิมพ์และการรับรู้ของคนทั่วไปที่มีต่อคนไร้บ้าน (ปัณวัฒน์ และวิไลวรรณ, 2558) การสร้างสรรค์งานศิลปะผ่านการศึกษาและทำความเข้าใจเรื่องราวของคนไร้บ้านบริเวณสนามหลวง (อรอนงค์, 2561) งานกลุ่มนี้เน้นการต่อรองภาพลักษณ์ของคนไร้บ้านมากกว่าศึกษาความต้องการของคนไร้บ้าน

ส่วนงานศึกษาแนวทางการช่วยเหลือคนไร้บ้าน เช่น การศึกษาภูมิหลังของขอทานและคนเร่ร่อนที่เข้ามารับการช่วยเหลือในสถานสงเคราะห์แรกรับคนไร้ที่พึ่งสันมหาพน เชียงใหม่ รวมถึงเหตุผลที่ทำให้กลับมาใช้ชีวิตในพื้นที่สาธารณะอีกครั้ง (วสันต์, 2549) ความต้องการของคนไร้บ้านแต่ละคนที่เข้ามาพักอาศัยในศูนย์สุวิทย์ วัดหนู ซึ่งเป็นศูนย์พักอาศัยสำหรับคนไร้บ้าน

ที่บริหารจัดการโดยกลุ่มคนไร้บ้านและมูลนิธิพัฒนาที่อยู่อาศัย (นภัสภรณ์, 2558) บทบาทของทีมสหวิชาชีพในการคุ้มครองผู้ไร้ที่พึ่งตามแผนฟื้นฟูรายบุคคลสำหรับผู้ที่เข้ามารับบริการที่ศูนย์คุ้มครองคนไร้ที่พึ่ง กรมสวัสดิการสังคม (ปวรวรรณ, 2561) งานกลุ่มนี้มีข้อจำกัดสำคัญคือกลุ่มเป้าหมายเป็นผู้ที่พักอยู่ในสถานที่ที่จัดสำหรับคนไร้บ้านหรือคนไร้ที่พึ่ง ไม่ว่าจะโดยรัฐหรือองค์กรพัฒนาเอกชนก็ตาม แต่คนกลุ่มนี้มีจำนวนน้อยกว่าคนไร้บ้านอีกจำนวนมากที่อาศัยอยู่ในพื้นที่สาธารณะ การศึกษาความต้องการผู้ที่เข้าพักอาศัยในสถานที่เหล่านี้ จึงไม่ได้ตอบคำถามว่า เหตุใดผู้ไร้ที่อยู่อาศัยอีกจำนวนมากจึงไม่ประสงค์เข้าพักหรือใช้บริการในสถานที่เหล่านี้

ทำนองเดียวกัน การศึกษาในสาขาสถาปัตยกรรมศาสตร์ ที่มุ่งใช้ความรู้ในสาขาสถาปัตยกรรมศาสตร์มาออกแบบศูนย์ที่พักอาศัยหรือศูนย์ช่วยเหลือคนไร้บ้านให้สอดคล้องกับการพัฒนาอาชีพของคนไร้บ้าน (วราลี, 2551) สอดคล้องกับการจัดสรรพื้นที่ในการทำกิจกรรมตามการใช้งาน (ชัชวาล, 2556) การประเมินที่อยู่อาศัยของคนไร้บ้าน (รุสนี, 2558) เป็นต้น งานกลุ่มนี้มีข้อจำกัดที่ไม่ได้ตอบโจทย์ความต้องการของคนไร้บ้านที่ยังอยู่ในพื้นที่สาธารณะ

จากการทบทวนงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับคนไร้บ้านจะพบว่า นับแต่งานบุกเบิกเรื่องคนไร้บ้านของ บุญเลิศ วิเศษปรีชา (2546) ประเด็นหลักของการศึกษายังเป็นเรื่องวิถีชีวิตของคนไร้บ้าน และการลดอคติที่มีต่อคนไร้บ้าน แต่งานที่มุ่งตอบคำถามถึงแนวทางการช่วยเหลือที่สอดคล้องกับความต้องการของคนไร้บ้านที่อยู่ในที่สาธารณะยังมีจำกัด ส่วนงานที่ศึกษาเพื่อสนับสนุนคนไร้บ้านที่อยู่ในสถานที่พักซึ่งจัดไว้ให้คนไร้บ้าน ก็ไม่ได้ตอบคำถามว่า ความต้องการของคนไร้บ้านในพื้นที่สาธารณะคืออะไร เหตุใดพวกเขาจึงไม่ไปเข้ารับบริการ การขาดแคลนความรู้เกี่ยวกับแนวทางการช่วยเหลือที่สอดคล้องกับความต้องการของคนไร้บ้าน สะท้อนให้เห็นอย่างชัดเจนในช่วงสถานการณ์โควิด-19 ที่ความช่วยเหลือซึ่งภาครัฐเตรียมไว้กลับไม่เป็นที่ต้องการของคนไร้บ้าน ถึงขนาดที่รัฐมนตรีลงไปพบปะคนไร้บ้าน ก็ยังมีคนไร้บ้านเดินหนี

เมื่อเปรียบเทียบกับต่างประเทศที่ภาครัฐและภาคประชาสังคมมีการดำเนินการมากมายในช่วงการแพร่ระบาดของโรคโควิด-19 เพื่อช่วยป้องกันการติดเชื้อของคนไร้บ้าน อาทิ ในประเทศแคนาดามีการขอความร่วมมือจากภาคเอกชนเปิดโรงแรมให้คนไร้บ้านได้พักอาศัย ขณะที่ประเทศฝรั่งเศสมีการปรับเปลี่ยนศูนย์ประชุมปาเลส์เดเฟสติวัลเดอคานส์ (Palais des Festivals) สถานที่จัดงานเทศกาลภาพยนตร์เมืองคานส์ (Cannes Film Festival) เป็นที่พักของคนไร้บ้าน (Thai PBS, 2563) ส่วนในสหรัฐอเมริกา บางรัฐแม้จะไม่ได้เตรียมการที่ดี แต่ก็มีการปรับเปลี่ยนลานจอดรถให้เป็นที่พักของคนไร้บ้าน โดยมีการตีตารางพื้นที่เพื่อให้คนไร้บ้านไม่อยู่ใกล้ชิดกัน (โพสต์ทูเดย์, 2563) ประเทศฟิลิปปินส์ที่พื้นฐานทางด้านเศรษฐกิจและระบบสวัสดิการสังคมด้อยกว่าประเทศไทย ก็ยังมีการเตรียมที่พักให้คนไร้บ้าน เช่น ใช้สนามบาสเกตบอลท้องถิ่น โดยมีผนังชั่วคราวกั้นเพื่อให้เกิดการเว้นระยะห่าง (TCIJ, 2563)

มากกว่านั้นเมื่อผ่านสถานการณ์เฉพาะหน้าไปแล้ว ก็มีงานวิชาการในต่างประเทศจำนวนมากศึกษาผลกระทบของการแพร่ระบาดของโรคโควิด-19 ต่อคนไร้บ้าน อย่างคนไร้บ้านที่เป็นเยาวชนที่รู้สึกสูญเสียซ้ำซ้อน เช่น ตกงาน บางคนหันกลับไปใช้ยาเสพติด (Rew et al., 2021) งานบางชิ้นสะท้อนชีวิตของคนไร้บ้านในช่วงโควิด-19 ที่ต้องอยู่กับการรอคอย แต่ผลด้านบวกที่เกิดขึ้นตามมาคือ การที่คนไร้บ้านซึ่งเคยอยู่แต่ในที่สาธารณะ แต่ในช่วงโควิด-19 กลับเป็นโอกาสให้พวกเขาได้มาพักในโรงแรมที่จัดไว้สำหรับคนไร้บ้าน ทำให้เกิดความรู้สึกถึงชีวิตที่ดีขึ้น มีเพื่อน และมีแรงจูงใจที่จะกลับมาทำงานและหาเช่าอะพาร์ตเมนต์เป็นของตัวเอง (Feldman & Perez, 2020)

นอกจากนี้ก็มีงานวิจัยที่ทบทวนการให้บริการคนไร้บ้านในช่วงสถานการณ์โควิด-19 และมองหาจุดอ่อนที่ควรปรับปรุงให้ดีขึ้นหากเกิดวิกฤติอีกครั้ง ไม่ว่าจะเป็นการขาดแคลนอาสาสมัครในช่วงโควิด-19 เพราะอาสาสมัครไม่สามารถเดินทางมาที่ศูนย์บริการได้ ส่วนการจัดสรรทรัพยากรหรือ

งบประมาณจากรัฐบาลกลางก็ไม่ได้ประสานงานกับองค์กรเอกชน ทำให้ทรัพยากรไม่ถูกแจกจ่ายอย่างทั่วถึง แต่แง่มุมบวกคือ มีภาคประชาสังคมบริจาคอุปกรณ์ต่าง ๆ มากขึ้น (Pixley et al., 2021) ในด้านการพักอาศัยในช่วงกักตัว ก็พบว่า การเว้นระยะห่างไม่อาจทำได้โดยเคร่งครัดในศูนย์บริการ แม้อาสาสมัครจะคอยบอกก็ตาม เพราะในช่วงรับประทาน หรือการนั่งรอคอย คนมักจะมีปฏิสัมพันธ์ใกล้ชิดกัน (Rodriguez et al., 2021)

นอกจากนี้ งานวิจัยในสาขามานุษยวิทยาการแพทย์ หลายชิ้นต่างเน้นย้ำในประเด็นสำคัญว่าการระบาดของโรคโควิด-19 เผยให้เห็นความเหลื่อมล้ำด้านสุขภาพ (Higgins et al., 2020; Team & Manderson, 2020) โดยใช้แนวคิดความรุนแรงเชิงโครงสร้างมาอธิบายว่า แม้เชื้อไวรัสจะแพร่สู่ทุกคนได้โดยไม่แบ่งแยกสถานะชนชั้นและเชื้อชาติ หากแต่เมื่อสถานการณ์แพร่ระบาดดำเนินไป คนที่มีสถานะแตกต่างกันมีความสามารถในการป้องกันการติดเชื้อแตกต่างกัน กรณีของคนชายขอบ ไม่ว่าจะเป็นคนจนที่เข้าไม่ถึงระบบสวัสดิการ คนไร้บ้าน แรงงานข้ามพรมแดน จึงได้รับผลกระทบมากกว่าคนกลุ่มอื่น (Singer & Rylko-Bauer, 2021) จากมุมมองที่พิจารณาปัญหาเชิงโครงสร้างเมื่อเชื่อมโยงมาสู่ประเด็นคนไร้บ้าน งานวิจัยในรัฐแอตแลนต้าจึงเน้นย้ำความสำคัญของการแก้ไขปัญหาที่ต้นเหตุ คือ ให้ผู้ไร้ที่อยู่อาศัยได้เข้าถึงที่อยู่อาศัย ซึ่งจะเป็นทั้งการแก้ไขปัญหาการไร้ที่อยู่อาศัยและการป้องกันการติดเชื้อโควิด-19 อย่างยั่งยืน (Montgomery et al., 2021: 2448-2450)

แนวคิดและระเบียบวิธีวิจัย

งานวิจัยชิ้นนี้ ใช้แนวคิดการรับรู้ความเสี่ยง (risk perception) เป็นแนวทางในการทำความเข้าใจว่าคนไร้บ้านรับรู้ความเสี่ยงของโรคโควิด-19 อย่างไร แนวคิดดังกล่าวเป็นหนึ่งในแนวคิดมานุษยวิทยาการแพทย์ซึ่งเป็นสาขาย่อยของมานุษยวิทยาที่ศึกษาแนวคิดทางด้านวัฒนธรรมเกี่ยวกับร่างกาย สุขภาพ และการเจ็บป่วย มานุษยวิทยาการแพทย์ตระหนักว่า สุขภาพและ

การเจ็บป่วยเป็นส่วนหนึ่งของการจัดประเภททางวัฒนธรรม อีกทั้งแต่ละวัฒนธรรมก็มีตรรกะในตัวเองในการอธิบายความเจ็บป่วย นักมานุษยวิทยาใช้การศึกษาเชิงชาติพันธุ์วรรณนาเพื่อทำความเข้าใจสุขภาพและการรักษาการเจ็บป่วยของสังคมแต่ละวัฒนธรรม (Baer et al., 1977; Bhasin, 2007) Arthur Kleinman นักมานุษยวิทยาการแพทย์คนสำคัญ แยกให้เห็นความแตกต่างระหว่าง การเจ็บป่วย (illness) ว่าเป็นคำที่มีความหมายในเชิงวัฒนธรรม หมายถึงการให้ความหมายต่อการเจ็บป่วยโดยคนในสังคม ส่วนโรค (disease) เป็นการให้ความหมายจากมุมมองด้านการแพทย์สมัยใหม่ (Kleinman, 1988)

จากแนวคิดพื้นฐานในทางมานุษยวิทยาการแพทย์ข้างต้น หนังสือ *Epidemiology and Culture* โดย James A. Trostle (2005) เน้นย้ำว่าความรู้ด้านระบาดวิทยาไม่อาจจำกัดเฉพาะองค์ความรู้ด้านโรคระบาดจากมุมมองของแพทย์สมัยใหม่เท่านั้น หากแต่ต้องคำนึงถึงมิติทางวัฒนธรรมเนื่องด้วยคนธรรมดา (laypersons) ก็สร้างความรู้และความเข้าใจเกี่ยวกับการระบาดของโรคจากมุมมองของพวกเขาเช่นกัน อีกทั้งความรู้ของพวกเขาต่างจากความรู้ของผู้เชี่ยวชาญ (professional) เกิดเป็นความรู้ด้านระบาดวิทยาของคนธรรมดา (lay epidemic) ซึ่งต่างจากระบาดวิทยาของผู้เชี่ยวชาญ (professional epidemic) (Trostle, 2005: 150-151)

คนธรรมดาและผู้เชี่ยวชาญไม่เพียงมองโรคระบาดต่างกัน แต่ยังมีการรับรู้เกี่ยวกับความเสี่ยงต่างกันด้วย แนวคิดการรับรู้เกี่ยวกับความเสี่ยง (risk perception) พัฒนาขึ้น โดย Paul Slovic ที่มีพื้นฐานทางด้านจิตวิทยา เขาเสนอว่า อันตราย (danger) เป็นของจริง (real) แต่ความเสี่ยงเป็นสิ่งสร้างทางสังคม การประเมินเป็นเรื่องแต่ละบุคคลที่ผสมผสานข้อมูลทั้งด้านวิทยาศาสตร์และการพิจารณาปัจจัยด้านการเมือง วัฒนธรรม สังคม และจิตวิทยา (Slovic, 1997: 95) การประเมินความเสี่ยงของผู้คนจึงได้อิทธิพลจากคุณสมบัติทางสังคมของคนนั้น ๆ รวมถึงความรู้ด้านพฤติกรรมหรือการเปรียบเทียบกับพฤติกรรมที่แตกต่างออกไป (Trostle, 2005: 152) หรือ

กล่าวให้ชัดเจนขึ้น ระบาดวิทยาของคนธรรมดา เป็นการตีความความเสี่ยงด้านสุขภาพผ่านการสังเกตและการถกเถียงเกี่ยวกับการเจ็บป่วยและการเสียชีวิตในกรณีต่าง ๆ ภายในเครือข่ายส่วนตัวและในพื้นที่สาธารณะ เป็นการตีความจากหลักฐานทั้งที่เป็นทางการและไม่เป็นทางการจากแหล่งต่าง ๆ เช่น โทรทัศน์และวารสาร (Trostle, 2005: 155) ในช่วงการแพร่ระบาดของโรคโควิด-19 มีการศึกษาการรับรู้ด้านความเสี่ยงของคนไร้บ้านต่อการแพร่ระบาดของโรคโควิด-19 เช่น บทความของ Andy Guise และคณะ (2022) เสนอประเด็นที่น่าสนใจว่า คนไร้บ้านในอังกฤษมีอัตราการติดเชื้อต่ำกว่าที่คนทั่วไปคาดการณ์ และคนไร้บ้านเองก็คิดว่า พวกเขามีความเสี่ยงต่อการติดเชื้อโควิด-19 ต่ำ งานวิจัยชิ้นนี้ประยุกต์แนวคิดการรับรู้ความเสี่ยง เพื่อวิเคราะห์ทำความเข้าใจว่า คนไร้บ้านรับรู้ความเสี่ยงของตัวเองต่อโรคโควิด-19 อย่างไร

ส่วนการศึกษาเพื่อค้นหาแนวทางการยกระดับคุณภาพชีวิตของคนไร้บ้านที่สอดคล้องกับความต้องการของคนไร้บ้านเอง เป็นการศึกษาตามแนวทางมานุษยวิทยาเพื่อสาธารณะ (public anthropology) (Borofsky, 2010) เพื่อทำให้ความรู้ทางด้านมานุษยวิทยาไม่ถูกจำกัดรับรู้เฉพาะในแวดวงวิชาการ หากแต่เชื่อมโยงความรู้ที่ได้ไปสู่การสร้างประโยชน์ในทางสาธารณะ ไม่ว่าจะเป็นการทำความเข้าใจประเด็นปัญหาสังคมในเชิงลึก หรือการจัดทำข้อเสนอแนะเชิงนโยบายเพื่อปกป้องสิทธิหรือส่งเสริมคุณภาพชีวิตของกลุ่มคนที่นักมานุษยวิทยาศึกษา (Borofsky & De Lauri, 2019) ในส่วนของประเด็นคนไร้บ้าน นักมานุษยวิทยาในสหรัฐอเมริกา อังกฤษ แคนาดา ต่างมีบทบาทในการสร้างความเข้าใจและลดอคติที่มีต่อคนไร้บ้าน ตลอดจนปกป้องและเรียกร้องสิทธิในที่อยู่อาศัยและสวัสดิการอื่น ๆ ของคนไร้บ้าน (Dehavenon, 1994; Glasser & Bridgman, 1999; บุญเลิศ, 2564)

ด้านระเบียบวิธีวิจัยในงานชิ้นนี้ ผู้วิจัยใช้สองระเบียบวิธีการวิจัยร่วมกัน **วิธีการแรก**เป็นการศึกษาเชิงคุณภาพด้วยการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม (participant observation) ตามแนวทางของสาขามานุษยวิทยาและวิธีการ

เชิงปริมาณด้วยการสำรวจ เพื่อใช้จุดแข็งของทั้งสองวิธีในการได้มาซึ่งข้อมูลเพื่อตอบคำถามของการวิจัย วิธีการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมทำให้ผู้วิจัยสามารถสังเกตชีวิตคนไร้บ้านในชีวิตประจำวันได้อย่างเป็นธรรมชาติ และค่อย ๆ สร้างความไว้วางใจระหว่างผู้วิจัยกับคนไร้บ้าน อย่างไรก็ดี วิธีการนี้ใช้เวลานานและเข้าถึงผู้ให้ข้อมูลเชิงลึก (key informants) ได้จำนวนน้อย ซึ่งอาจไม่สะท้อนทัศนะของคนไร้บ้านที่มีความหลากหลาย นักวิจัยจึงนำข้อมูลเชิงลึกที่ได้จากผู้ให้ข้อมูลหลัก มาทำเป็นแบบสอบถามสำหรับสัมภาษณ์คนไร้บ้านเพื่อให้ได้ทัศนะจากคนไร้บ้านจำนวนมากขึ้นกว่าผู้ให้ข้อมูลเชิงลึก

ผู้วิจัยเริ่มต้นเข้าสนามของการศึกษาชิ้นนี้ในวันที่ 22 มีนาคม 2563 ซึ่งเป็นช่วงที่ผู้คนทั่วไปกำลังตื่นตัวกับการแพร่ระบาดของโรคโควิด-19 ระลอกแรก นับแต่ช่วงกลางเดือนมีนาคม 2563 ที่มีการแพร่ระบาดของคลัสเตอร์กลุ่มสนามมวยและรัฐบาลออกคำสั่งแต่งตั้งศูนย์บริหารสถานการณ์การแพร่ระบาดของโรคติดเชื้อไวรัสโคโรนา 2019 (โควิด-19) (ศบค.) ในวันที่ 12 มีนาคม 2563 และประกาศมาตรการล็อคดาวน์ในวันที่ 26 มีนาคม 2563 ก่อนที่จำนวนผู้ติดเชื้อจะลดจำนวนลงในเดือนพฤษภาคม 2563 และรัฐบาลผ่อนคลายมาตรการล็อคดาวน์ตามลำดับ (ธัญวรัตน์ และสุละดา 2564) ช่วงเดือนมีนาคมที่คนทั่วไปต่างตื่นตัวกับการป้องกันโรคโควิด-19 นั้นภาครัฐและสื่อมวลชนเองก็ยังไม่ได้สนใจคนไร้บ้านในสถานการณ์โควิด-19 มากนัก ผู้วิจัยเองก็ห่างจากสนามคนไร้บ้านไปนาน ด้วยความเป็นห่วงว่าหากมีคนไร้บ้านติดเชื้อแล้วจะแพร่ระบาดติดต่อกันเป็นจำนวนมาก จึงหาทางที่จะทำให้ภาครัฐและสังคมตระหนักถึงคนไร้บ้านในช่วงสถานการณ์โควิด-19 จึงชวนผู้สื่อข่าวจาก WAY Magazine ซึ่งเป็นสื่อออนไลน์ไปทำข่าวคนไร้บ้านที่รอรับแจกอาหารที่ข้างสถานีรถไฟหัวลำโพง ทั้งในรูปแบบบทความและวิดีโอ ทำให้มีผู้สนใจจำนวนมาก (วีรพงษ์, 2563) สิ่งที่ผู้วิจัยสังเกตเห็นในวันแรกของการไปพื้นที่ก็คือ ขณะนั้นคนไร้บ้านรับรู้และตื่นตัวต่อการป้องกันโรคโควิด-19 น้อยมาก ผู้มารับแจกอาหารมากกว่าครึ่งหนึ่งไม่ได้ใส่หน้ากากอนามัย

ต่อมาผู้วิจัยได้รับการสนับสนุนจากสำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์วิจัยและนวัตกรรม (สกสว.) เพื่อทำโครงการวิจัยเร่งด่วนสำหรับการรับมือกับสถานการณ์โควิด-19 และหลังโควิด-19 ผู้วิจัยจึงเริ่มต้นการทำวิจัยอย่างเป็นระบบด้วยการไปภาคสนามที่ข้างสถานีรถไฟหัวลำโพง ตั้งแต่วันที่ 5 เมษายน 2563 แม้ผู้วิจัยจะเคยคลุกคลีกับคนไร้บ้านมาก่อนในช่วงปี 2544-2546 แต่ระยะหลังผู้วิจัยไม่ได้ไปภาคสนามบ่อย เว้นแต่ไปร่วมกิจกรรมกับคนไร้บ้านที่องค์กรพัฒนาเอกชนจัดขึ้น ดังนั้นการกลับมาลงพื้นที่ของผู้วิจัยจึงเหมือนเป็นคนหน้าใหม่ที่เข้าสนาม นาน ๆ จึงจะพบคนไร้บ้านที่ผู้วิจัยเคยรู้จักเมื่อราวยี่สิบปีก่อน ในการศึกษาชิ้นนี้แม้ผู้วิจัยจะไม่ได้ลงคลุกคลีในระดับ ‘อยู่ที่นั่น’ (being there) (McGranahan, 2014: 27; บุญเลิศ, 2560) แบบที่นักชาติพันธุ์วรรณนาพึงเข้าถึงกลุ่มคนที่ตัวเองต้องการศึกษาให้มากที่สุด เพราะผู้วิจัยไม่ได้ใช้ชีวิตกินนอนข้างถนนแบบคนไร้บ้าน แต่ผู้วิจัยก็พยายามกลมกลืนกับคนไร้บ้านด้วยการเข้าคิวปะปนกับผู้ที่มารอรับแจกอาหารที่ข้างสถานีรถไฟหัวลำโพง พยายามแต่งกายธรรมดาสวมเสื้อยืด กางเกงขายาว รองเท้ารัดส้น ซึ่งอาจไม่เหมือนคนไร้บ้านที่ใช้ชีวิตอยู่ข้างถนนทีเดียวนัก อย่างไรก็ดี เนื่องจากช่วงดังกล่าวมีคนตกงานจำนวนมากจากมาตรการล็อคดาวน์ของรัฐบาล ผู้วิจัยจึงมักถูกมองว่าเป็นคนตกงานมารับแจกข้าว ไม่ได้แปลกแยกจากคนไร้บ้านทีเดียวนัก

นอกจากที่ข้างสถานีรถไฟหัวลำโพงแล้ว ผู้วิจัยยังไปรอรับแจกข้าวอีกหลายจุด เช่น หน้าสวนลุมพินี แต่หลังจากนั้นเพียงไม่กี่วัน กรุงเทพมหานครก็ออกประกาศห้ามแจกอาหารนอกจากจุดที่กรุงเทพมหานครกำหนด ซึ่งสวนลุมพินีเป็นหนึ่งในพื้นที่ที่ถูกห้ามด้วย กรุงเทพมหานครให้เหตุผลว่า การมีผู้รับแจกอาหารแออัดเกรงว่าจะเป็นแหล่งแพร่ระบาดของโรค จึงจัดสถานที่แจกอาหารไว้ที่ลานใต้ทางด่วนถนนพระราม 5 อย่างไรก็ดี จากการไปสังเกตและไปรับแจกอาหารที่นี่พบว่า ผู้มารับแจกอาหารเป็นคนในชุมชนละแวกใกล้เคียงมากกว่าคนไร้บ้าน อีกสถานที่หนึ่งที่ถูกจัดไว้แจกอาหารอย่างต่อเนื่อง

คือ วงเวียน 12 ห้าง บางลำพู ซึ่งสำนักงานเขตพระนครกำหนดให้ผู้ประสงค์แจกอาหารต้องมาติดต่อประสานงานที่นี่ ไม่อนุญาตให้จอดรถแจกอาหารที่ริมถนนราชดำเนินและลานแม่ธรณีบีบมวยผม ทั้งนี้ แม้ข้างสถานีรถไฟหัวลำโพงและหน้าสวนลุมพินีจะถูกห้ามไม่ให้แจกอาหาร ทว่าก็ยังมีประชาชนจอดรถและแจกจ่ายอาหาร เพราะสะดวกกว่าที่วงเวียนบางลำพู

ในช่วงวันที่ 5 เมษายน-27 พฤษภาคม 2563 ผู้วิจัยไปรับแจกข้าวกับกลุ่มคนไร้บ้านแทบทุกวัน บางวันก็ไปหลายจุดคือไปรอรับแจกอาหารที่บางลำพูตอนบ่ายถึงเย็น จากนั้นตอนเย็นก็ไปที่หัวลำโพงจนถึงค่ำ ทำให้ผู้วิจัยได้สนิทสนมคุ้นเคยกับผู้ที่เรียกได้ว่าเป็นผู้ให้ข้อมูลหลัก รวม 9 คน ได้แก่ พี่เล็ก (นามสมมติ) ซึ่งเริ่มจากการรู้จักเห็นหน้ากันที่ข้างหัวลำโพง มักจะนั่งรอแจกอาหารใกล้ ๆ กัน และนั่งพูดคุยกันระหว่างรอรับแจกอาหารที่วงเวียนบางลำพู หลังจากนั้นก็คุ้นเคยกันมากขึ้น ด้วยวิธีการเช่นนี้ผู้วิจัยจึงคุ้นเคยกับพี่เล็กและเพื่อนคนอื่นในกลุ่ม คือ พี่ใหญ่ ซึ่งใช้ชีวิตแทบจะเหมือนกับคนไร้บ้าน คือ นั่งรอรับแจกอาหารกับคนไร้บ้าน หากแต่ในตอนค่ำพี่ใหญ่บอกว่ายังมีบ้านแม่อยู่แถวเยาวราช ถ้าได้ของแห้งก็จะเอาไปฝากแม่ ไม่ได้ขายแลกเงินสดเหมือนคนไร้บ้านทั่วไป อีกคนคือ ‘เซียนพระ’ ซึ่งไม่ใช่คนไร้บ้าน แต่มารับแจกอาหารในช่วงโควิด-19 เพราะช่วงโควิด-19 ตลาดพระปิด ทำให้ไม่มีรายได้ ในช่วงแรกพี่กลุ่มนี้เข้าใจว่าผู้วิจัยเป็นคนตกงานมารับแจกข้าวและยังมีบ้านที่จะกลับที่รังสิต ส่วนคนไร้บ้านคนอื่นที่ผู้วิจัยรู้จักผ่านวิธีการนี้ เช่น พี่โย่ง คนไร้บ้านประเภทคนชอบเที่ยว หลังจากนั้นเมื่อคุ้นเคยกันมากขึ้น ผู้วิจัยจึงบอกพี่เล็กและคนอื่น ๆ ว่า ผู้วิจัยไม่ใช่คนตกงาน แต่เป็นอาจารย์มหาวิทยาลัยที่สนใจจะศึกษาความต้องการของคนไร้บ้าน พี่ ๆ กลุ่มนี้ไม่ได้แสดงท่าทางประหลาดใจนัก อาจจะสังเกตเห็นผู้วิจัยมีบุคลิกต่างกับผู้มารับแจกอาหารทั่วไปก็ได้

นอกจากสี่คนข้างต้น ผู้ให้ข้อมูลหลักคนอื่น ๆ ได้แก่ เพชร คนไร้บ้านวัยหนุ่มที่ผู้วิจัยรู้จักตั้งแต่ทำวิจัยเรื่องคนไร้บ้านในช่วงปี 2544-2546 พี่นี

คนไร้บ้านหญิงที่จำผู้วิจัยได้ตั้งแต่วันแรกที่นักวิจัยไปภาคสนามกับผู้สื่อข่าวของ Way Magazine โอ๋ คนไร้บ้านที่นอนประจำแถวอนุสาวรีย์ชัยสมรภูมิ และรู้จักคนไร้บ้านหลายคนที่เป็นกลุ่มรับจ้างต่อคิวให้เช่าพระ โอ๋จึงช่วยแนะนำคนไร้บ้านคนอื่น ๆ ให้ผู้วิจัยได้พูดคุยสอบถามความเห็น ลุงขาว คนไร้บ้านสูงวัยสุภาพ ที่นอนประจำที่อนุสาวรีย์ชัยสมรภูมิ น้าเขียว คนไร้บ้านที่ผู้วิจัยพบและพุดคุยในช่วงมารับแจกอาหารที่หัวมุมสนามหลวง

การนั่งเตร็ดเตร่กับคนไร้บ้าน ทำให้ผู้วิจัยสามารถสังเกตกิจกรรมและรับฟังบทสนทนาที่เป็นธรรมชาติซึ่งสะท้อนความคิดความสนใจของคนไร้บ้าน เช่น ที่ไหนจะมีการแจกข้าวสารอาหารแห้ง ซึ่งจะขายเป็นเงินได้ ส่วนหัวข้อเกี่ยวกับความช่วยเหลือที่พวกเขาต้องการ ไม่ใช่บทสนทนาที่จะเกิดขึ้นเองในหมู่คนไร้บ้าน การจะสอบถามความคิดเห็นในประเด็นนี้ผู้วิจัยต้องแนะนำตัวว่า เป็นอาจารย์ต้องการมาศึกษาเพื่อทำความเข้าใจชีวิตและความต้องการของคนไร้บ้าน เพื่อนำไปจัดทำข้อเสนอแนะที่ตรงกับความต้องการของคนไร้บ้าน

วิธีการที่สองคือ การศึกษาเชิงสำรวจ ผู้วิจัยพัฒนาคำถามและสร้างตัวเลือกของคำตอบจากข้อมูลที่ได้จากการสนทนาอย่างไม่เป็นทางการกับคนไร้บ้าน และประชุมร่วมกับเจ้าหน้าที่มูลนิธิพัฒนาที่อยู่อาศัยและมูลนิธิกระจกเงา ซึ่งมีโครงการทำงานกับผู้ไร้ที่อยู่อาศัย เพื่อออกแบบแบบสอบถาม ส่วนใหญ่เป็นคำถามที่มีตัวเลือกให้ผู้ตอบเลือกคำตอบ เว้นแต่ผู้ให้ข้อมูลอาจบันทึกข้อมูลเพิ่มเติมจากการพูดคุย เนื้อหาในแบบสอบถาม มีทั้งหมด 5 ส่วน *ส่วนแรก* ข้อมูลคุณลักษณะเบื้องต้นของผู้ให้ข้อมูล *ส่วนที่สอง* การมาเป็นคนไร้บ้านและการใช้ชีวิตเป็นคนไร้บ้าน *ส่วนที่สาม* การดูแลสุขภาพช่วงโควิด-19 *ส่วนที่สี่* การเข้าถึงสวัสดิการและความช่วยเหลือ และ*ส่วนที่ห้า* ความช่วยเหลือที่สอดคล้องกับความต้องการ

หลังจากได้แบบสอบถามชุดแรก นักวิจัยและอาสาสมัครนำแบบสอบถามไปทดลองสอบถามกับคนไร้บ้านจำนวน 10 ชุด จากนั้นนำแบบสอบถาม

กลับมาปรับแก้เพื่อให้สื่อสารกับคนไร้บ้านได้ตรงกับความหมายมากที่สุด ต่อมาจึงไปเก็บข้อมูลด้วยการสำรวจโดยนักวิจัยและอาสาสมัครจากสองมูลนิธิ แบบสอบถามอยู่ในรูปแบบของ Google Form อาสาสมัครจะเป็นผู้สัมภาษณ์คนไร้บ้านและบันทึกลงในโทรศัพท์หรือกระดาษ มิได้แจกแบบสอบถามให้คนไร้บ้านทำเอง หรือใช้วิธีกระจายแบบสอบถามเพื่อให้คนไร้บ้านตอบกลับเองแต่อย่างใด

การสำรวจใช้เวลา 40 วัน (12 กรกฎาคม-22 สิงหาคม 2563) เก็บแบบสอบถามได้ทั้งหมด 137 ชุด โดยแบบสอบถามกระจายอยู่ในพื้นที่กรุงเทพฯ นนทบุรี ปทุมธานี และเชียงใหม่ ซึ่งเป็นจังหวัดที่มีจำนวนคนไร้บ้านมากเป็นอันดับสองรองจากกรุงเทพมหานคร ตัวอย่างพื้นที่ในกรุงเทพมหานครที่นักวิจัยและอาสาสมัครเก็บข้อมูลด้วยการสัมภาษณ์ เช่น ริมถนนราชดำเนิน บางลำพู อนุสาวรีย์ชัยสมรภูมิ ใต้สะพานพระราม 8 ท่าน้ำจังหวัดนนทบุรี ส่วนที่จังหวัดเชียงใหม่ อาทิ อนุสาวรีย์สามกษัตริย์ ตลาดวโรรส ฯลฯ ซึ่งเป็นพื้นที่ที่หน่วยงานทำงานกับคนไร้บ้านทราบว่าจะพบกับคนไร้บ้านได้เป็นจำนวนมาก โดยการเก็บข้อมูลด้วยการสำรวจทั้งนักวิจัยและผู้ช่วยเก็บข้อมูล ต่างแนะนำตัวและแจ้งวัตถุประสงค์กับคนไร้บ้านอย่างชัดเจนว่าเป็นการเก็บข้อมูลเพื่อการวิจัยเกี่ยวกับชีวิตและความต้องการของคนไร้บ้านในสถานการณ์แพร่ระบาดของโรคโควิด-19 และถือความสมัครใจของผู้ให้ข้อมูลที่จะตอบคำถามหรือไม่ก็ได้ตามหลักจริยธรรมการวิจัย

ผลการศึกษา

กลัวอดมากกว่ากลัวโควิด

ผลการศึกษาแบ่งเป็นสองประเด็นหลัก ประเด็นแรกคือ การรับรู้ความเสี่ยงของการติดเชื้อโควิด-19 ในทัศนะของคนไร้บ้าน ประโยคที่ผู้วิจัยได้ยินอยู่เสมอระหว่างพูดคุยกับคนไร้บ้านอย่างไม่เป็นทางการคือ ประโยคที่ว่า “โควิดไม่กลัว กลัวอดมากกว่า” สะท้อนให้เห็นว่า คนไร้บ้าน ประเมินความเสี่ยงของการติดเชื้อและอันตรายจากเชื้อโควิด-19 ในระดับต่ำ วันแรกที่ผู้วิจัยไปที่ข้างสถานีรถไฟหัวลำโพง คือวันที่ 22 มีนาคม 2563 ซึ่งเป็นช่วงที่รัฐบาลประกาศมาตรการล็อคดาวน์อย่างเข้มงวด ในขณะที่คนทั่วไปต่างหวาดระแวงกับโรคโควิด-19 แต่คนไร้บ้านส่วนใหญ่ยังไม่มีความตื่นตัวเรื่องนี้ มากกว่าครึ่งหนึ่งในหมู่พวกเขาไม่ได้ใส่หน้ากากอนามัย แม้จะเข้าใจได้ว่าช่วงเวลานั้นหน้ากากอนามัยหาได้ยาก ครั้นเมื่อผู้วิจัยและกลุ่มคนไร้บ้านที่ไปกับผู้วิจัย นำหน้ากากอนามัยที่เตรียมไว้มาแจกให้กับคนไร้บ้าน คนไร้บ้านก็ใส่หน้ากากอย่างเสียไม่ได้เพื่อให้เกียรติคนที่มาแจกอาหาร ไม่ได้สวมหน้ากากด้วยความรู้สึกว่า จำเป็นต้องใส่เพื่อป้องกันการติดเชื้อแต่อย่างใด

ในวันนั้นผู้วิจัยได้คุยกับ ‘เพชร’ (ชื่อสมมติ) คนไร้บ้านที่ผู้วิจัยรู้จักตั้งแต่เมื่อคราวทำการศึกษาเรื่องโลกของคนไร้บ้านช่วงปี 2544-2546 เกี่ยวกับความกังวลเรื่องการป้องกันการติดเชื้อโควิด-19 แต่เพชรกลับไม่ได้รู้สึกว่าการติดโควิดเป็นเรื่องใกล้ตัวที่ต้องระวัง เขากล่าวว่า “ใกล้ตัวเหรอ ไม่น่านะ เพราะมันอยู่ที่ความแออัดมากกว่า ถ้ามีคนหนึ่งเป็น โอกาสแพร่เชื้อมากกว่า อันนี้เชื่ออยู่ แต่เราอยู่แบบนี้ อากาศเปิดแบบนี้ มันไม่น่าเป็นไปได้” ความหมายของเพชรคือ เชื้อโควิด-19 น่าจะแพร่ระบาดในหมู่คนที่ทำงานในสำนักงานซึ่งอากาศปิด ส่วนคนไร้บ้านใช้ชีวิตในพื้นที่เปิด จึงไม่ได้ติดเชื้อจากใครได้ง่าย

เพชร ยังแสดงความเห็นต่อไปว่า สังคมที่คนไร้บ้านใช้ชีวิตอยู่เป็นสังคมที่แตกต่างจากสังคมของคนที่ติดเชื้อโควิด-19 ซึ่งเป็นข่าวอยู่ขณะนั้น

เพราะจากการรับรู้ของเขา เชื้อไวรัสโควิด-19 มาจากต่างประเทศ คนไร้บ้านไม่ได้มีเพื่อนเป็นชาวต่างประเทศ หรือได้ไปเที่ยวต่างประเทศ จึงไม่น่ามีโอกาสติดเชื้อ “คนที่เขาพูดว่าติดเชื้อ มันพูดแบบอวดไปในตัวไงว่า เราไปเมืองนอกมานะเลยติด หรือมีเพื่อนกลับมาจากเมืองนอกก็เลยติด แต่พวกเราอยู่อย่างนี้จะไปรู้จักคนที่กลับมาจากเมืองนอกได้ยังไง มันไม่มี อีกอย่างเราไม่ได้ทำงานในห้องแอร์ด้วย มันจะไปติดง่ายได้ไง”

เพชร จึงมองว่า โรคโควิด-19 ไม่ใช่เรื่องที่ต้องกังวลมากมาย มีเรื่องอื่นที่ต้องกังวลมากกว่า “เราไม่กลัว [โรคโควิด-19] เรากลัวแค่ว่าแต่ละวันจะได้กินข้าวกินน้ำที่ไหน ที่นอนก็นอนแบบที่นอนได้ เราไม่ห่วงอะไร ในแต่ละวันต่างคนก็สู้ชีวิตของแต่ละคนกันไป หาเงิน มีงานบ้าง หน้ากากเขาไม่ใส่แน่นอนก็ไม่มีใครเป็นหวัดนะ” อย่างตัวเขาเองแม้จะมีหน้ากากอนามัยแต่ไม่ได้ใส่ประจำใส่เฉพาะตอนอยู่ในที่แออัด

ต่อมาในเย็นวันที่ 6 เมษายน 2563 ซึ่งผู้วิจัยเริ่มเก็บข้อมูลภาคสนามด้วยการไปรับแจกข้าวที่หัวลำโพงอย่างต่อเนื่อง ช่วงนั้นกระแสความวิตกกับการแพร่ระบาดของโรคโควิด-19 ในสังคมสูงมาก ในระหว่างนั่งคุยถึงการแพร่ระบาดของโรค พี่นีหญิงคนไร้บ้าน ที่มักทักทายกับผู้วิจัยและจำได้ตั้งแต่วันแรกที่ผู้วิจัยคุยด้วยและแนะนำตัวเองว่าเป็นอาจารย์ ก็แสดงความเห็นว่า “เราอยู่บนถนนมาสิบยี่สิบปี มีภูมิคุ้มกัน ไม่ติดหรอก พวกที่ติดเป็นพวกทำงานในออฟฟิศนู่น พวกที่ตายก็มักเป็นโรคประจำด้วย หรือพวกคนแก่ อย่างพวกเราไม่ติดหรอก”

สองวันต่อมา ซึ่งยังเป็นช่วงที่ความกังวลเกี่ยวกับโรคโควิด-19 ยังมีอยู่สูง หลังจากคนส่วนใหญ่กินอาหารกันเสร็จแล้ว ผู้วิจัยจึงถามคนไร้บ้านสามสี่คนที่อยู่ใกล้เคียงเกี่ยวกับโรคโควิด-19 ก็ได้คำตอบจากคนไร้บ้านคนหนึ่งว่า “อยู่นี่ไม่เห็นใครจะเป็นสักคน ถ้าใครเป็นก็เห็นแหละ” คนไร้บ้านคนที่สองก็บอกว่า “พวกเราตากแดดทั้งวัน มีภูมิต้านทานเยอะ พวกที่ป่วยเป็นพวกไม่ได้ตากแดด” พี่นีซึ่งอยู่ในวงด้วยก็ทำท่าวิ่งจ๊อกกิ้งพร้อมบอกว่า “เราออกกำลังกาย

ทุกวัน มีภูมิต้านทานเยอะ” เพราะชีวิตของคนไร้บ้าน นอกจากจะต้องเดินเท้าเพราะไม่มีที่อยู่ประจำ จากตื่นนอนก็ต้องเดินไปหาที่เข้าห้องน้ำ ไปรอที่รับแจกอาหาร ในเวลารับแจกอาหารในที่กลางแจ้งก็ต้องรีบวิ่งไปต่อคิว เช่น ที่ข้างสถานีรถไฟหัวลำโพง ผู้นำอาหารมาแจกจอดรถเพื่อแจกอาหาร บางครั้งจอดที่หัวถนนบ้าง บางครั้งจอดที่ปลายถนนบ้าง คนไร้บ้านก็ต้องรีบวิ่งไปต่อคิวเพื่อรับแจกอาหาร พี่นีจึงบอกว่า การวิ่งไปต่อคิวรับอาหารเป็นการออกกำลังกายไปในตัวอยู่แล้ว ร่างกายจึงแข็งแรง

อย่างไรก็ดี เพื่อตรวจสอบว่าคำกล่าวที่ได้ยินจากคนไร้บ้านไม่กี่คน แต่เป็นทัศนะที่แสดงออกมาอย่างเป็นธรรมชาตินั้น คนไร้บ้านคนอื่น ๆ เห็นด้วยหรือไม่ ผู้วิจัยจึงนำคำถามดังกล่าวมาเป็นคำถามในแบบสอบถามเชิงปริมาณที่จะขอยกมาอภิปราย 3 คำถาม ได้แก่

1) คนไร้บ้านเดินออกกำลังกายมากจึงไม่ติดเชื้อ

2) คนไร้บ้านมีภูมิคุ้มกันดีจึงไม่ติดเชื้อ

3) คนไร้บ้านอยู่กลางแดดมากจึงไม่ติดเชื้อ

สัดส่วนของคนไร้บ้านที่เห็นด้วยกับข้อความทั้งสามใกล้เคียงกัน คือ ราว ๆ กึ่งหนึ่งที่เห็นด้วย อีกกึ่งหนึ่งไม่เห็นด้วยหรือไม่แน่ใจ ข้อความที่คนไร้บ้านเห็นด้วยมากที่สุด (ร้อยละ 53.28) คือข้อความที่ว่า ‘คนไร้บ้านเดินออกกำลังกายมากจึงไม่ติดเชื้อ’ ซึ่งเป็นความเข้าใจที่ไม่สอดคล้องกับข้อเท็จจริงทางการแพทย์ เพราะมีรายงานหลายชิ้นที่แม้แต่นักกีฬาอาชีพก็สามารถติดเชื้อถึงขั้นเป็นอันตรายได้ (เมธา, 2563)

ข้อความที่กลุ่มคนไร้บ้านเห็นด้วยรองลงมา คือ ข้อความว่า ‘คนไร้บ้านมีภูมิคุ้มกันดีจึงไม่ติดเชื้อ’ (ร้อยละ 49.64) คำอธิบายเพิ่มเติมจากการให้สัมภาษณ์จะเป็นลักษณะว่า คนที่ใช้ชีวิตเป็นคนไร้บ้านไม่ค่อยมีการเจ็บป่วยเป็นไข้ ร่างกายแข็งแรงน่าจะเป็นเพราะคนไร้บ้านใช้ชีวิตในสภาพที่ไม่ค่อยสะอาดและมีเชื้อโรค ร่างกายจึงสร้างภูมิคุ้มป้องกันโรค ดังนั้นจึงเป็นไปได้ที่คนไร้บ้านมีภูมิคุ้มกันดีจึงไม่ติดเชื้อโควิด-19

ข้อความที่กลุ่มคนไร้บ้านเห็นด้วยน้อยที่สุด คือข้อความที่ว่า ‘คนไร้บ้านอยู่กลางแดดมากจึงไม่ติดเชื้อ’ (ร้อยละ 43.80) ผู้ที่เห็นด้วยจะให้คำอธิบายในลักษณะที่ว่า ตามข่าวว่าเชื้อโรคจะตายถ้าโดนแดด ดังนั้นคนไร้บ้านที่ใช้ชีวิตอยู่กลางแจ้งจึงไม่น่าจะติดเชื้อ ข้อความนี้มีกลุ่มตัวอย่างไม่เห็นด้วยมากเป็นอันดับสอง คือ ร้อยละ 40.15 ผู้ที่ไม่เห็นด้วยจะบอกว่า การติดเชื้อโควิดเป็นการติดเข้าไปในตัว ไม่เกี่ยวข้องกับการใช้ชีวิตกลางแดด ส่วนอีกข้อความคือ ‘คนไร้บ้านมีภูมิคุ้มกันดีจึงไม่ติดเชื้อ’ มีผู้ไม่เห็นด้วยเท่ากัน คือ ร้อยละ 33.09

ข้อที่น่าสังเกตก็คือ มีคนไร้บ้านในกลุ่มตัวอย่างร้อยละ 33.09-41.61 ไม่เห็นด้วยกับข้อความสามข้อความข้างต้น ชี้ให้เห็นว่าจำนวนคนไร้บ้านที่มีความเข้าใจที่ถูกต้องและเห็นความสำคัญของการป้องกันตนเองมีไม่ถึงครึ่งหนึ่งของกลุ่มตัวอย่าง บทความของ Andy Guise และ คณะ (Guise et al., 2022) วิเคราะห์การที่คนไร้บ้านในกรุงลอนดอน ประเทศอังกฤษ คิดว่าพวกเขามีความเสี่ยงต่อการติดเชื้อต่ำ และสังเคราะห์เชิงแนวคิดเป็นสองประเด็นที่สามารถประยุกต์มาอธิบายทัศนะของคนไร้บ้านในไทยในงานศึกษานี้ได้เช่นกันคือ แนวคิดการกีดกันทางสังคม (social exclusion) Guise และคณะชี้ว่า คนไร้บ้านในลอนดอนมีปฏิสัมพันธ์กับคนกลุ่มอื่น ๆ น้อย ทำให้พวกเขาไม่ได้รับเชื้อจากคนกลุ่มอื่น ๆ ที่มีเชื้อโควิด-19 หรือเรียกว่าพวกเขาทำตามคำแนะนำให้สร้างระยะห่างทางสังคม (social distancing) โดยไม่ตั้งใจ แต่เป็นเพราะพวกเขาถูกกีดกันทั้งด้านพื้นที่ ด้านเศรษฐกิจและสังคมเป็นพื้นฐานอยู่แล้ว ทำให้การรับเชื้อจากคนนอกกลุ่มมีน้อย (Guise et al., 2022: 100038)

จากการที่ผู้วิจัยคลุกคลีกับคนไร้บ้านก็เห็นแง่มุมนี้เช่นกัน กล่าวคือ คนไร้บ้านที่ไม่มีงานประจำและใช้ชีวิตอยู่กับการรับแจกข้าวเป็นหลักจะมีปฏิสัมพันธ์กับคนนอกกลุ่มน้อยมาก ในช่วงของการรับแจกข้าวที่จะสัมผัสกับผู้มาแจกอาหารก็พบว่า ผู้มาแจกอาหารมักป้องกันตนเองอย่างดีด้วยการใส่หน้ากากอนามัย บ้างใส่เฟซชิลด์ป้องกันใบหน้าอีกชั้น บ้างสวมถุงมือที่ถอด

ทิ้งทันทีหลังแจกอาหาร บางครั้งมีการพ่นแอลกอฮอล์ใส่มือของผู้มารอรับแจกอาหารก่อนจะรับแจก ทำให้การแพร่กระจายของเชื้อโควิด-19 ในช่วงการแจกอาหารเป็นไปได้น้อย ตรงกันข้ามหากเปรียบเทียบกับคนจนเมืองที่อาศัยอยู่ในชุมชนแออัดจะพบว่า คนที่ยังทำงานบริการในร้านอาหารมีโอกาสปฏิสัมพันธ์กับคนนอกกลุ่มมากกว่า

ประเด็นที่สองที่ Guise และคณะ วิเคราะห์คือ ภูมิต้านทานข้างถนน (street immunity) (Guise et al., 2022: 100038) คือคนไร้บ้านคิดว่าพวกเขาอยู่ข้างถนนเผชิญกับเชื้อโรคต่าง ๆ จนชินและเกิดเป็นภูมิคุ้มกัน น่าสนใจว่าคนไร้บ้านหลายพื้นที่กล่าวถึงเรื่องนี้ตรงกัน ไม่เพียงแต่คนไร้บ้านในลอนดอนเท่านั้น คนไร้บ้านในไทยก็มีทัศนะทำนองเดียวกันว่า พวกเขามีภูมิคุ้มกันดี ต่างจากคนที่อยู่ห้องแอร์ทั้งวัน มากกว่านั้นครั้งที่ผู้วิจัยคลุกคลีอยู่กับคนไร้บ้านในมะนิลา คนไร้บ้านที่นั่นก็พูดเช่นกันว่า พวกเขาไม่ค่อยเจ็บป่วยเพราะมีคุ้มกันดี คนไร้บ้านบางคนถึงกับพูดว่า ในตัวพวกเขาเองมีเชื้อโรคแล้วเยอะแยะ เชื้อโรคตัวอื่น ๆ จึงไม่อาจทำอันตรายได้

อย่างไรก็ดี Guise และคณะ เสนอแง่มุมที่น่าสนใจว่า เราไม่ควรยินดีไปกับทัศนะที่ว่า คนไร้บ้านไม่เจ็บป่วย หรือติดเชื้อโควิด-19 น้อย เพราะมีภูมิต้านทานข้างถนน เนื่องจากการยินดีดังกล่าวเท่ากับการทำให้การเจ็บป่วยเป็นเรื่องปกติ (normalization of pain) ทั้ง ๆ ที่ปัจจัยระยะยาวซึ่งก่อให้เกิดการไร้บ้าน การกีดกันทางสังคม การขาดแคลนที่อยู่อาศัยราคาถูก ถือเป็นความรุนแรงเชิงโครงสร้างรูปแบบหนึ่งที่ควรจะถูกแก้ไข (Guise et al., 2022: 100038)

ประเด็นสุดท้ายที่ผู้วิจัยถามคนไร้บ้านเพื่อสะท้อนการรับรู้ความเสี่ยงก็คือ ความเห็นต่อคำกล่าวที่ว่า “กลัวอดมากกว่ากลัวโควิด-19” เนื่องจากมีข้อความดังกล่าวแพร่หลายในสื่อมวลชน เช่น เมื่อมีการแจก ข้าวสาร อาหารแห้ง ก็พบว่า มีผู้คนไปต่อแถวกันอย่างเนืองแน่น ไม่มีการเว้นระยะห่าง เมื่อพูดคุยกับผู้คนที่มาเข้าคิวก็มักจะบอกในทำนองเดียวกันว่า จำเป็นต้องออกมารับ

อาหารเพราะไม่มีรายได้และอาหารยังชีพ อาหารจึงเป็นปัญหาเฉพาะหน้าที่สำคัญมากกว่ากลัวติดเชื้อโควิด-19 หรือสรุปเป็นข้อความสั้น ๆ ว่า “กลัวอดมากกว่ากลัวโควิด”

เมื่อนำข้อความดังกล่าวมาถามกลุ่มตัวอย่าง 137 คน พบว่า ร้อยละ 79.56 เห็นด้วยกับข้อความดังกล่าว โดยมีเหตุผลประกอบ อาทิ โควิด-19 เป็นโรคที่มองไม่เห็น และก็ไม่เคยเห็นคนใกล้ตัวป่วยเป็นโรคนี้ จึงไม่รู้สึกว่าอันตราย[2] แต่ความหิวจากการไม่ได้กินอาหารเป็นปัญหาที่ต้องเผชิญทันทีในชีวิตประจำวัน ประกอบกับไม่มีทางเลือกในการหารายได้จึงจำเป็นต้องออกมารับแจกอาหาร ส่วนผู้ที่ไม่เห็นด้วยมีร้อยละ 16.00

การให้น้ำหนักความเสี่ยงจากการติดเชื้อโควิด-19 ในระดับต่ำในสายตาของคนไร้บ้านนั้น เป็นเรื่องที่เข้าใจได้ เพราะประสบการณ์ตรงของพวกเขาไม่เคยพบคนที่ป่วยจากการติดเชื้อโควิด-19 มาก่อน อย่างน้อยในช่วงของการระบาดรอบแรก ส่วนข่าวสารที่ว่ามีผู้ติดเชื้อเสียชีวิต ก็เป็นคนละกลุ่มกับพวกเขา เมื่อเปรียบเทียบกับปัญหาที่ต้องเผชิญในชีวิตประจำวัน เช่น การหาอาหารกินวันต่อวัน การมีเงินไว้ใช้ติดตัว แล้วความเสี่ยงจากการติดเชื้อจึงไม่อันตราย การรับรู้ความเสี่ยงเช่นนี้ James A. Trostle (2005: 156) อธิบายว่าผู้คนจะให้น้ำหนักน้อยกับความเสี่ยงที่จะเกิดผลเสียในระยะยาว นั่นเป็นเหตุผลที่คนไม่ควบคุมภาวะโรคอ้วนเพราะการเจ็บป่วยจากโรคหัวใจเป็นสิ่งที่จะเกิดขึ้นในระยะยาว ทำนองเดียวกัน งานศึกษาของ D.A. Lawlor และคณะ ที่ศึกษาระบาดวิทยาในหมู่คนธรรมดา และทำความเข้าใจว่า เหตุที่ผู้คนยังไม่หยุดสูบบุหรี่ เพราะผลเสียจากการสูบบุหรี่จะเกิดขึ้นในระยะยาว เมื่อเทียบกับการได้ผ่อนคลายความตึงเครียดจากการทำงานด้วยการสูบบุหรี่ ซึ่งเป็นผลบวกที่เกิดขึ้นกับพวกเขาทันทีทันใด (Lawlor et al., 2003)

ที่อยู่อาศัยไม่ใช่ความต้องการแรกของ ‘ผู้ไร้ที่อยู่อาศัย’

ประเด็นที่สองที่บทความวิจัยนี้ต้องการนำเสนอคือ ความต้องการของคนไร้บ้านเพื่อการมีคุณภาพชีวิตที่ดีขึ้นคืออะไร แต่ก่อนที่จะตอบคำถามดังกล่าว จะนำเสนอถึงข้อจำกัดที่ทำให้คนไร้บ้านเข้าถึงสิทธิและความช่วยเหลือต่าง ๆ ได้ยาก เช่น โครงการคนไทยไม่ทิ้งกันของรัฐบาลเพื่อช่วยเหลือประชาชนที่ได้รับผลกระทบจากมาตรการล็อคดาวน์ด้วยการให้ลงทะเบียนผ่านระบบออนไลน์ เพื่อรับเงินช่วยเหลือเดือนละ 5,000 บาท เป็นเวลา 3 เดือน เมื่อสอบถามกลุ่มตัวอย่างคนไร้บ้านพบว่า คนไร้บ้านไม่ถึงหนึ่งในห้า (ร้อยละ 19.71) ที่สามารถลงทะเบียนสำเร็จและได้รับสิทธิ บ่งชี้ว่า คนไร้บ้านซึ่งเป็นกลุ่มที่มีรายได้น้อยกว่าประชากรทั่วไป และในยามวิกฤติพวกเขาก็เข้าถึงความช่วยเหลือน้อยกว่าคนทั่วไปอีก เพราะการช่วยเหลือของรัฐที่ใช้ระบบออนไลน์เป็นหลัก ทำให้ผู้ที่เข้าไม่ถึงเทคโนโลยีกลายเป็นผู้ที่ถูกทิ้งไว้ข้างหลัง

มากกว่านั้นเฉพาะกลุ่มคนที่สามารถลงทะเบียนโครงการคนไทยไม่ทิ้งกันได้สำเร็จ มีราวหนึ่งในสี่ (ร้อยละ 25.93) เท่านั้น ที่ลงทะเบียนด้วยโทรศัพท์ของตัวเอง ส่วนที่เหลือลงทะเบียนได้เพราะมีคนอื่น ๆ ช่วยจัดการ ที่สำคัญคือมีคนเกือบหนึ่งในห้าของคนที่ลงทะเบียนสำเร็จ (ร้อยละ 18.52) ต้องให้ค่าสินน้ำใจกับผู้ที่ช่วยเหลือในการลงทะเบียน ผู้วิจัยได้ทราบจากคำบอกเล่าของคนไร้บ้านมีตั้งแต่ให้สินน้ำใจครั้งเดียว 500 บาท จนถึงต้องจ่ายค่าสินน้ำใจเดือนละ 1,000 บาท รวม 3 เดือน เป็นเงิน 3,000 บาท น้าว้าเหว่ คนไร้บ้านที่คุ้นเคยกับผู้วิจัยตั้งแต่ปี 2545 บอกกับผู้วิจัยว่า บางคนต้องแบ่ง ‘คนละครึ่ง’ กับคนที่ช่วยลงทะเบียนให้ ซึ่งถือเป็นเงินจำนวนไม่น้อย ทำให้คนที่อยู่ในสถานะเสียเปรียบอยู่แล้วต้องเสียค่าจ้างเพื่อจะได้รับการช่วยเหลือ เพราะระบบไม่เอื้อให้พวกเขาสามารถเข้าถึงได้ง่าย

แม้ต่อมากระทรวงพัฒนาสังคมและความมั่นคงของมนุษย์ จะมีมาตรการช่วยเหลือครอบครัวผู้ยากไร้ที่ตกหล่น เดือนละ 3,000 บาทเป็นเวลา 3 เดือน (กรุงเทพธุรกิจ, 2563) คนไร้บ้านก็ยังไม่ถูกนับเป็น ‘ผู้ตกหล่น’ เพราะ

มาตรการที่ออกมาเป็นการให้ความช่วยเหลือคนเปราะบางตามช่วงชีวิต ได้แก่ ผู้สูงอายุที่ถือบัตรผู้สูงอายุ ผู้พิการที่ถือบัตรประจำตัวคนพิการ คนไร้บ้านที่ไม่มีบัตรเหล่านี้จึงไม่ได้รับการช่วยเหลือ ทั้ง ๆ ที่มีคนไร้บ้านที่เป็นผู้สูงอายุ แต่ไม่ได้ถือบัตรผู้สูงอายุก็มี รวมถึงคนไร้บ้านวัยหนุ่ม แต่ตกงาน ไม่ได้รับความช่วยเหลือ และมีชีวิตยากลำบากกว่าผู้สูงอายุที่มีที่อยู่อาศัยก็มี

ความช่วยเหลือต่อมาที่ภาครัฐตั้งใจออกแบบมาให้สอดคล้องกับผู้ไร้ที่อยู่อาศัยในสถานการณ์โควิด-19 ก็คือบ้านพัก ‘เราไม่ทิ้งกัน’ เพื่อให้ผู้ไร้ที่อยู่อาศัยได้พักอาศัยเป็นการชั่วคราว โดยใช้บ้านมิตรไมตรี และศูนย์คุ้มครองคนไร้ที่พึ่งที่ พม. มีอยู่แล้วให้พักอาศัย โดยในกรุงเทพมหานครและปริมณฑลมีทั้งหมด 5 แห่ง ได้แก่ 1) บ้านมิตรไมตรี อ่อนนุช 2) บ้านมิตรไมตรี ดินแดง 3) บ้านมิตรไมตรี ธนบุรี 4) บ้านสร้างโอกาส ปทุมธานี และ 5) บ้านสร้างโอกาส นนทบุรี ผลการสำรวจพบว่า กลุ่มตัวอย่างคนไร้บ้านไม่ถึงครึ่งหนึ่ง (ร้อยละ 44.53) ที่ทราบว่า พม. จัดเตรียมที่พักอาศัยชั่วคราวสำหรับผู้ไร้ที่อยู่อาศัยหรือคนไร้ที่พึ่ง เพราะปรากฏเป็นข่าวใหญ่ในหลายสื่อเฉพาะในวันที่รัฐมนตรีว่าการกระทรวงพัฒนาสังคมและความมั่นคงของมนุษย์ ลงเยี่ยมคนไร้บ้านที่หน้าสวนลุมพินีและข้างสถานีรถไฟหัวลำโพงดังที่กล่าวในตอนต้น และในวันนั้นคณะเจ้าหน้าที่ พม. ก็ไม่ได้แจกจ่ายแผ่นพับ เบอร์โทรศัพท์ หรือแจ้งให้คนไร้บ้านที่ประสงค์จะเข้าไปพักในช่วงโควิด-19 ได้ทราบว่า หากสนใจเข้าไปพักจะต้องทำอย่างไร โดยเฉพาะกลุ่มคนไร้บ้านหน้าใหม่ที่เพิ่งตกงาน ซึ่งเป็นกลุ่มคนที่ต้องการมีที่อยู่ระหว่างการตั้งหลักรอโอกาสใหม่ ดังที่ผู้วิจัยถามคนไร้บ้านที่เพิ่งตกงานได้หนึ่งสัปดาห์และนอนที่ลานทางลงรถสถานีรถไฟฟ้าใต้ดินว่าทราบหรือไม่ว่า พม. มีการจัดที่พักให้ ชายที่เพิ่งตกงานก็แสดงท่าทีสนใจแต่แล้วก็ตอบว่า “น่าสนใจ แต่ไม่เห็นมีรถมารับแล้วจะไปถูกได้ยังไง”

มากกว่านั้น มีกลุ่มตัวอย่างคนไร้บ้านเพียงร้อยละ 14.60 ที่ตอบว่าประสงค์จะเข้าพักที่สถานที่กระทรวง พม. จัดไว้รองรับ ที่เหลืออีกมากกว่าครึ่งหนึ่ง (ร้อยละ 62.77) ไม่ประสงค์จะเข้าพัก และอีกประมาณหนึ่งในห้า

(ร้อยละ 21.17) ตอบว่า ไม่แน่ใจ ช่วงระหว่างการเก็บข้อมูลเชิงคุณภาพ ผู้วิจัยได้พูดคุยอย่างไม่เป็นทางการกับพี่โย่งและพี่เล็ก ถึงเหตุผลที่ไม่อยากเข้าพักในที่พักที่ พม. จัดให้ พี่โย่งใช้ชีวิตข้างถนนมากว่ายี่สิบปี ส่วนพี่เล็กเป็นคนไร้บ้านราวปีเศษ ทั้งสองค่อนข้างคุ้นเคยกับผู้วิจัยแล้วในขณะนั้น พี่โย่งทราบว่ามีการเปิดบ้านมิตรไมตรีให้คนเข้าไปอยู่ แต่ “ไม่มีใครอยากเข้าไปมันไม่อิสระ คนที่เขาอยู่อย่างนี้ เขาชอบอิสระ” ส่วนพี่เล็กเสริมว่า “คนที่อยู่แบบนี้ เขาอยู่มาจนอิ่มตัวแล้ว ชอบอิสระแบบนี้”

อีกครั้งหนึ่ง ผู้วิจัยสนทนากับคนไร้บ้านวัยหนุ่มอายุราว 25-30 ปี เกี่ยวกับการเข้าพักที่พัก ซึ่ง พม. จัดให้ว่าน่าสนใจหรือไม่ หนุ่มคนไร้บ้านก็ให้คำแนะนำเชิงผู้วิจัยเชิงเป็นห่วงว่า “ไม่รู้ว่าเข้าไปแล้วจะออกมาง่ายไหมนะ อาจจะเข้าไปแล้วถ้าจะออกต้องมีญาติมารับ พี่ก็ลองดูให้ดี ถามคนที่เขาอยู่มานาน ๆ ก่อนว่าข้างในเป็นยังไง” ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึง ความไม่ไว้วางใจที่คนไร้บ้านมีต่อการเข้าพักในบ้านพักของ พม. แม้ความหวาดระแวงว่าการเข้าไปอยู่ในสถานคุ้มครองคนไร้ที่พึ่ง แล้วจะไม่สามารถออกมาได้ หากไม่มีญาติมารับ เป็นความหวาดระแวงที่ไม่สอดคล้องกับข้อเท็จจริง แต่ก็สะท้อนถึงความไม่ไว้วางใจระหว่างคนไร้บ้านกับหน่วยงานรัฐ

เพื่อทราบความคิดเห็นของคนไร้บ้านในวงกว้าง ผู้วิจัยจึงนำคำถามมาสอบถามในการวิจัยเชิงสำรวจและพบว่า มากกว่าสามในสี่ของผู้ที่ไม่ประสงค์เข้าพักในที่พักของ พม. (ร้อยละ 77.91) ด้วยเหตุผลว่า ขาดความเป็นอิสระอึดอัด ต่างกับการใช้ชีวิตที่อยู่ข้างนอก เป็นการยืนยันเหตุผลที่ผู้วิจัยได้รับจากวิธีการพูดคุยอย่างไม่เป็นทางการ เหตุผลอันดับที่สองคือ เกรงว่าเข้าไปแล้วไม่แน่ใจว่าจะออกมาได้เมื่อไร มีเงื่อนไขต้องมีญาติไปรับตัวจึงจะได้ออกหรือไม่ (ร้อยละ 62.79) เหตุผลทั้งสองข้อนี้ชี้ว่า คนไร้บ้านยังคงไม่ต้องการเข้าพักในที่พักที่บริหารจัดการโดยรัฐ เพราะรู้สึกไม่มีอิสระ และไม่มั่นใจว่าจะเข้าและออกได้อย่างอิสระหรือไม่ ซึ่งเป็นเหตุผลที่ไม่ต่างไปจากที่ผู้วิจัยค้นพบตั้งแต่เมื่อราว 20 ปีที่แล้ว (บุญเลิศ, 2546) สะท้อนให้เห็นว่า แม้บริบท

ความเข้าใจและความเห็นอกเห็นใจที่สังคมมีต่อคนไร้บ้านจะมากขึ้น แต่นโยบายหรือโครงการที่จัดสรรให้กับคนไร้บ้านหรือคนไร้ที่พึ่งตามคำเรียกของ พม. ยังเปลี่ยนไปจากเดิมไม่มาก ภาพจำที่คนไร้บ้านมีต่อสถานที่พักที่ พม. จัดให้จึงยังเป็นภาพจำว่า มีกฎระเบียบมาก หากเข้าไปแล้วอาจออกมาได้ไม่ง่าย

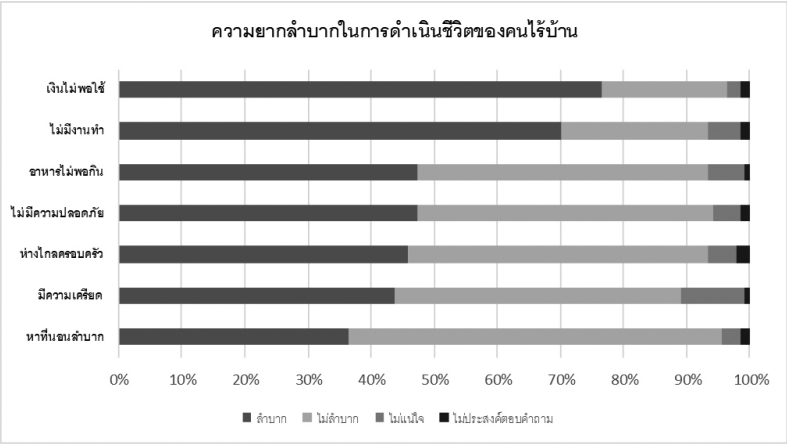
ท้ายที่สุด เพื่อจะตอบคำถามว่า คนไร้บ้านที่ยังใช้ชีวิตในที่สาธารณะต้องการความช่วยเหลือหรือไม่ อย่างไร สิ่งแรกที่จำเป็นต้องทราบคือ คนไร้บ้านสนใจที่จะลงทะเบียนแจ้งความประสงค์เพื่อรับความช่วยเหลือหรือไม่ กลุ่มตัวอย่างคนไร้บ้านไม่ถึงครึ่งหนึ่ง (ร้อยละ 45.99) ที่ตอบว่า ประสงค์จะลงทะเบียน อีกเกือบหนึ่งในสี่ (ร้อยละ 23.36) ตอบว่า สนใจที่จะลงทะเบียนแต่ขอดูเงื่อนไขและวิธีการที่จะลงทะเบียน และมีอีกประมาณหนึ่งในห้า (ร้อยละ 21.90) ที่ตอบชัดเจนว่า ไม่สนใจที่จะลงทะเบียน ทำให้จำเป็นต้องตระหนักอยู่เสมอว่า มีคนไร้บ้านจำนวนหนึ่งที่เคยชินกับการใช้ชีวิตข้างถนน การจะพาพวกเขาออกจากข้างถนนจึงไม่ใช่เรื่องง่าย

ตัวอย่างเช่น น้าเขียว (ชื่อสมมติ) อายุ 52 ปี ที่ผู้วิจัยพบระหว่างรอรับแจกข้าวสารที่หน้ากองกษาปณ์และลานแม่ธรณีบีบมวยผม บ้านเดิมเป็นคนจังหวัดขอนแก่น งานที่เคยทำแต่เดิมและยังคงทำอยู่คือ รับจ้างขนของขึ้น-ลง ระหว่างรถบรรทุกกับร้านค้าที่ตลาดท่าเตียน หรือระหว่างร้านค้าไปขึ้นรถ ได้ค่าจ้างเหมาคันละ 300 บาท เฉลี่ยกันกับเพื่อนในกลุ่มอยู่ 4-5 คนที่ช่วยกันขนของ รายได้ต่อวันขึ้นอยู่กับว่าวันนั้นจะได้ขนกี่เที่ยว ถ้าเป็นช่วงเศรษฐกิจดี ก็มีขนวันละ 5-6 เที่ยว แต่ช่วงโควิด-19 ลดลงเหลือวันละ 1-2 เที่ยว บางวันไม่มีเลย เดิมน้าเขียวเช่าห้องอยู่ที่ตลาดเดือนละ 600 บาท เป็นห้องเปล่าไม่มีห้องน้ำ ถ้าจะเข้าห้องน้ำต้องเสียค่าเข้าครั้งละ 3 บาท แต่เมื่อตลาดไม่ได้รับการต่อสัญญาเช่าจากสำนักงานทรัพย์สินส่วนพระมหากษัตริย์ซึ่งต้องการปรับปรุงพื้นที่ ทำให้น้าเขียวไม่มีห้องอยู่ ทุกวันนี้จึงอาศัยนอนใต้รถสิบล้อ เป็นการเฝ้ารถให้กับเจ้าของรถไปในตัว หรือไม่ก็นอนที่โป๊ะท่าน้ำท่าเตียน น้าเขียวบอกว่า ไม่คิดว่าชีวิตที่เป็นอยู่จะเป็นปัญหาอะไร “ชินแล้ว

ไม่เครียด ข้าวไม่ลำบาก ขอข้าววัดได้ แถววัดโพธิ์ก็ได้ ตอนเช้าในตรอกก็มีคนเอาข้าวมาแจก นั่งอยู่ป้ายรถเมล์ ซึม ๆ เดี๋ยวก็มีรถเก๋งผ่านเอาข้าวมาแจก บางคนก็ใจดี มีคุย ถามว่าทำงานอะไร มีงานไหม บางคนก็ยิ้มเฉย ๆ " ดังนั้น น้าเขียวจึงไม่สนใจที่จะมาขอรับการช่วยเหลือจากรัฐแต่อย่างใด

ประเด็นต่อมา เมื่อถามคนไร้บ้านว่า การดำเนินชีวิตด้านใดของคนไร้บ้านที่พวกเขาพบว่าเป็นความยากลำบาก คำตอบที่คนไร้บ้านให้เป็นอันดับแรก คือ รายได้ไม่พอใช้ (ร้อยละ 76.64) รองลงมาซึ่งสัมพันธ์กับอันดับแรกก็คือ ไม่มีงานทำ (ร้อยละ 70.07) สองประเด็นต่อมาที่คำตอบของกลุ่มตัวอย่างมีสัดส่วนเท่ากันคือร้อยละ 48.20 เห็นว่าเป็นปัญหา คือ อาหารไม่พอกินและความไม่ปลอดภัย คนไร้บ้านเกือบกึ่งหนึ่ง (ร้อยละ 45.99) ตอบว่า การหาอาหารยังชีพไม่ได้เป็นปัญหา ส่วนความรู้สึกถึงปัญหาเรื่องความไม่ปลอดภัย เนื่องจากชีวิตของคนไร้บ้านอยู่ข้างถนนมีความเสี่ยงที่จะเกิดอุบัติเหตุได้ง่าย หรือปัญหาความไม่ปลอดภัยจากเหตุทะเลาะวิวาทที่มีอยู่บ้าง

ข้อที่น่าสนใจก็คือ มีกลุ่มตัวอย่างคนไร้บ้านเพียงร้อยละ 36.50 ที่เห็นว่า ที่หลับนอนเป็นปัญหาในการดำเนินชีวิตของคนไร้บ้าน และมีคนไร้บ้านมากกว่ากึ่งหนึ่งของกลุ่มตัวอย่าง คือ ร้อยละ 58.27 ที่คิดว่าที่หลับนอนไม่ได้เป็นปัญหา เรียกได้ว่าการดำเนินชีวิตเป็นคนไร้บ้านค่อนข้างเคยชินกับการนอนในที่สาธารณะ จึงไม่รู้สึกว่าเป็นปัญหา ทั้งที่ในทางวิชาการเรียกผู้ที่อาศัยในที่สาธารณะว่า คนไร้บ้าน (homeless people) หรือ ผู้ไร้ที่อยู่อาศัย (houseless people) โดยเน้นเรื่องการไร้ที่อยู่อาศัย แต่ผู้ไร้ที่อยู่อาศัยกลับไม่รู้สึกว่าการขาดที่อยู่อาศัยเป็นปัญหายากลำบากในชีวิตของพวกเขา ดังนั้นจำเป็นต้องทบทวนการช่วยเหลือคนไร้บ้านที่ให้น้ำหนักกับการจัดหาที่พักสำหรับคนไร้บ้าน ไปสู่การสนับสนุนในประเด็นอื่น ๆ (ดูแผนภูมิข้างล่าง)



เพื่อที่จะเข้าใจว่าคนไร้บ้านประสงค์จะมีที่อยู่อาศัยหรือไม่ อย่างไร ในรูปแบบใด งานวิจัยนี้จึงสอบถามความเห็นของคนไร้บ้านเกี่ยวกับรูปแบบที่อยู่อาศัยแบบต่าง ๆ ว่า ที่พักรูปแบบใดสอดคล้องกับความต้องการของคนไร้บ้าน โดยแบ่งเป็น 3 ทางเลือก คือ 1) การนอนในที่สาธารณะอิสระเหมือนปัจจุบัน โดยเพิ่มเงื่อนไขว่า ไม่มีการถูกจับกุม 2) นอนในลักษณะที่พักนอนรวม เช่น ที่หน่วยราชการ อย่างบ้านมิตรไมตรีของ พม. จัดให้ หรือบ้านอิ่มใจที่ทางกรุงเทพมหานครเคยจัดให้ 3) การนอนในลักษณะแยกนอนเดี่ยว เพื่อความเป็นส่วนตัว แต่มีเงื่อนไขว่าจะต้องจ่ายเงินสมทบคืนละ 10 บาท

การสร้างตัวเลือกของคำตอบทั้งสาม มาจากนักวิจัยพูดคุยกับคนไร้บ้านอย่างไม่เป็นทางการ แล้วนำรูปภาพที่มลรัฐแคลิฟอร์เนียร์ซึ่งมีการตีเส้นลานจอดรถให้คนไร้บ้านนอนอย่างมีการเว้นระยะห่าง และพี่เล็กบอกว่า เห็นด้วยว่าควรมีที่นอนแบบนี้ อย่างน้อยให้รู้ว่า สถานที่นี้นอนได้ ไม่มีการจับกุม ก็รู้สึกว่าชีวิตของพวกเขาดีขึ้นแล้ว ส่วนทางเลือกที่สอง คือแบบนอนรวม ซึ่งคนไร้บ้านหลายคนนึกภาพออกจากรูปแบบบ้านอิ่มใจที่กรุงเทพมหานครเคยจัดให้นอนที่การประปานครหลวง สาขาแม้นศรีเดิม แต่ปัจจุบันยกเลิกไปแล้ว

โอ๋ หนึ่งในผู้ให้ข้อมูลหลักและแนะนำผู้วิจัยให้ได้คุยกับคนไร้บ้านหลายคนในการสำรวจความเห็น มักบอกกับนักวิจัยระหว่างเดินเท้าด้วยกันว่า “สำหรับผมนะ ไม่ต้องอะไรมาก เอาแบบบ้านอิ่มใจ กลางคืนเข้าไปนอน ตอนเช้าออกมา แล้วต่างคนต่างหากินเอง อย่างผมก็ชวนคนไปเช่าพระ สามสี่วันกลับมาที ก็มานอนได้แค่นี้ ไม่วุ่นวาย” รูปแบบที่สาม นักวิจัย ให้คนไร้บ้านดูภาพ ที่พักสำหรับคนไร้บ้านในต่างประเทศ ที่มีเตียงนอน และมีผนังกั้นเป็นสัดส่วนสำหรับแต่ละคน และมีม่านปิด คนไร้บ้านบางคนแสดงท่าทีสนใจว่าถ้าได้แบบนี้ก็ดี แต่ก็มีความไม่มั่นใจว่าหน่วยงานราชการจะจัดที่อยู่ดี ๆ ให้พวกเขาหรือไม่ เพราะอาจคิดว่าหากจัดให้ดีเกินไปจะกลายเป็นที่ดึงดูดคนไร้บ้าน รวมทั้งใช้งบประมาณจำนวนมาก นักวิจัยจึงถามว่า หากต้องสมทบ เช่น เสียค่าใช้จ่ายคืนละ 10 บาท ได้หรือไม่ บางคนก็บอกว่า ถ้าเป็นส่วนตัวและเข้าถึงได้ง่าย ต่อให้จ่ายมากกว่าสิบบาทก็ยินดีจ่าย

เมื่อนำความเห็นเบื้องต้นมาถามด้วยแบบสอบถาม พบว่า ทางเลือกที่กลุ่มตัวอย่างตอบว่า ชอบในสัดส่วนมากที่สุดคือ ให้นอนอิสระเหมือนปัจจุบันโดยไม่ต้องกังวลว่าจะถูกจับกุม (ร้อยละ 64.23) รองลงมาคือให้นอนแบบมีความเป็นส่วนตัวแต่เสียค่าใช้จ่ายคืนละ 10 บาท (ร้อยละ 47.45) ส่วนทางเลือกให้นอนในลักษณะห้องโถงแบบนอนรวม มีกลุ่มตัวอย่างคนไร้บ้านตอบว่าชอบในสัดส่วนที่น้อยที่สุดเพียงร้อยละ 40.88 คำตอบข้อนี้เป็นคำอธิบายได้อย่างดีว่า การจัดศูนย์ที่พักสำหรับคนไร้บ้านโดยให้นอนรวม ไม่ค่อยสอดคล้องกับความต้องการของคนไร้บ้าน แม้แต่ข้อที่ให้นอนแบบเดิมเพิ่มเงื่อนไขว่าไม่ถูกจับ ยังมีผู้เลือกข้อนี้มากกว่า

นอกเหนือจากการสอบถามด้านที่อยู่อาศัย ผู้วิจัยได้สอบถามความเห็นคนไร้บ้านเกี่ยวกับการช่วยเหลือด้านอื่น ๆ จึงประมวลทางเลือกและเงื่อนไขต่าง ๆ เพื่อสอบถามความคิดเห็นของคนไร้บ้าน ได้แก่ 1) ให้รัฐบาลอุดหนุนให้มีงานทำเป็นเวลาสามเดือน 2) ได้รับเงินช่วยเหลือแบบให้เปล่า 3,000 บาท เป็นเวลาสามเดือน แต่มีเงื่อนไขว่าจะต้องนำไปเช่าห้องอยู่ และ 3) ให้อยู่

แบบปัจจุบัน แต่มีความสะดวกมากขึ้น เช่น ไม่ถูกจับ นอนในที่สว่าง มีห้องน้ำ ห้องอาบน้ำ ทางเลือกเหล่านี้ประมวลจากการช่วยเหลือคนไร้บ้านในต่างประเทศ แต่ปรับเพื่อให้มีความเป็นไปได้ในการผลักดันเชิงนโยบาย เช่น ในญี่ปุ่น มีนโยบายจ้างงานคนไร้บ้านเป็นเวลา 6 เดือน และยังอุดหนุนค่าเช่าอะพาร์ตเมนต์ให้กับคนไร้บ้านที่ย้ายจากสวนสาธารณะ (Visetpricha, 2012) ในฟิลิปปินส์ เทศบาลเมืองมะนิลามีนโยบายจ้างงานคนไร้บ้าน เป็นเวลา 1 ปี แต่มีเงื่อนไขว่า ต้องนำรายได้ไปเช่าที่อยู่อาศัย (Visetpricha, 2015)

ทางเลือกที่คนไร้บ้านให้น้ำหนักในทางเห็นด้วยมากที่สุด ก็คือ รัฐบาลจัดหางานให้ทำเป็นเวลาสามเดือน โดยมีกลุ่มตัวอย่างคนไร้บ้านคือ ‘เห็นด้วยมาก’ และ ‘เห็นด้วย’ รวมกันร้อยละ 65.47 ทางเลือกให้คนไร้บ้านได้ทำงานและมีรายได้ หลังจากนั้นให้เขาเป็นผู้ตัดสินใจเองว่าจะนำเงินไปใช้จ่ายอย่างไร ดูจะเป็นทางเลือกที่คนไร้บ้านพอใจ บางคนอาจนำเงินไปเช่าที่อยู่อาศัย บางคนอาจไม่นำเงินไปเช่าที่อยู่อาศัยแต่เลือกไปใช้จ่ายซื้ออาหารที่ตนเองอยากกินแทนที่จะรอรับแจกอาหารอย่างเดียวก็เป็นไปได้ หรือได้เงินสดแล้วนำไปใช้จ่ายช่วยเหลือครอบครัวที่เขาละทิ้งมาก็มี

น่าสนใจว่า ทางเลือกที่ดูเหมือนรัฐไม่ต้องทำอะไรมาก คือ ให้คนไร้บ้านได้นอนในที่สาธารณะ เพียงแต่ให้อำนวยความสะดวกที่ทำให้การใช้ชีวิตสะดวก เช่น มีแสงสว่างเพื่อป้องกันอันตราย หรือมีห้องอาบน้ำเพื่อให้คนไร้บ้านได้ทำความสะอาดร่างกาย รวมถึงมีห้องน้ำเพื่อให้ใช้ได้สะดวก กลับกลายเป็นทางเลือกที่คนไร้บ้านเห็นด้วยมากกว่าการได้รับเงินช่วยเหลือแล้วไปเช่าที่อยู่อาศัยเสียอีก โดยกลุ่มตัวอย่างคนไร้บ้านเห็นด้วยกับทางเลือกนี้รวมร้อยละ 61.87 ของผู้ให้ข้อมูล ในจำนวนนี้เป็นผู้ที่ ‘เห็นด้วยมาก’ ร้อยละ 42.45

ส่วนทางเลือกที่ว่า การได้รับเงินช่วยเหลือเดือนละ 3,000 บาท เป็นเวลาสามเดือน โดยมีเงื่อนไขว่า จะต้องนำเงินส่วนหนึ่งหรือทั้งหมดไปเช่าที่อยู่อาศัย กลุ่มตัวอย่างคนไร้บ้าน ‘เห็นด้วยมาก’ และ ‘เห็นด้วย’ รวมกันร้อยละ 54.02 คือเกินกึ่งหนึ่งมาเพียงเล็กน้อย จึงไม่อาจกล่าวได้ว่าเป็นทางเลือกที่

คนไร้บ้านส่วนใหญ่พอใจ นอกจากนี้ยังมีสัดส่วนของผู้ไม่เห็นด้วยกับแนวทางนี้มากที่สุดเมื่อเปรียบเทียบกับทางเลือกอื่นๆ คือมีผู้ 'ไม่เห็นด้วย' ร้อยละ 27.74 ของกลุ่มตัวอย่าง (ทางเลือกอื่นๆ จะมีผู้ไม่เห็นด้วยประมาณร้อยละ 20 ของกลุ่มตัวอย่าง) ผู้ที่ไม่เห็นด้วยกับการได้รับเงินและกำหนดให้นำเงินไปเช่าที่อยู่อาศัย ด้วยเหตุผลหลายข้อต่างกัน เช่น เงิน 3,000 บาท เป็นเงินจำนวนไม่มาก หากจะนำไปเช่าก็คงได้ที่อยู่อาศัยที่มีคุณภาพไม่ดีนัก ระยะเวลาสามเดือนน้อยเกินไป หากพ้นสามเดือนไม่มีเงินช่วยเหลือจากรัฐบาลก็ต้องมาเป็นคนไร้บ้านอีก

จากที่กล่าวมาจะพบว่า ความพยายามที่จะช่วยเหลือคนไร้บ้านออกจากข้างถนนไม่ใช่เรื่องง่าย เนื่องจากคนไร้บ้านมีความต้องการหลากหลาย เริ่มตั้งแต่คนไร้บ้านจำนวนหนึ่งราวร้อยละ 20 ที่ไม่ประสงค์แม้แต่จะแสดงตัวลงทะเบียนเพื่อรับการช่วยเหลือจากรัฐ คนกลุ่มนี้เป็นกลุ่มที่ปรับตัวเข้ากับชีวิตที่ไร้ที่อยู่อาศัยได้แล้ว เช่น น้าเขียว มีรายได้จากการทำงานขนของ แต่ยังคงมีความอิสระระดับหนึ่งโดยไม่ต้องมีนายจ้างประจำ ไม่ต้องทำงานตามเวลาที่กำหนด

ส่วนความช่วยเหลือด้านที่อยู่อาศัยไม่ถูกจัดให้ความสำคัญเป็นอันดับแรกในทัศนะของคนไร้บ้านผู้ตอบแบบสำรวจ มีความแตกต่างอย่างสำคัญกับแนวทางการสนับสนุนคนไร้บ้านในต่างประเทศ ที่มีการเปลี่ยนกระบวนทัศน์อย่างสำคัญจากเดิม Treatment First หรือการบำบัดคนไร้บ้านก่อน ซึ่งเป็นแนวทางที่ให้คนไร้บ้านต้องแสดงถึงความพร้อมที่จะมีที่อยู่อาศัย หรือพร้อมปฏิบัติตามเงื่อนไขเพื่อรับการช่วยเหลือ ไปสู่กระบวนทัศน์ Housing First หรือ ช่วยเหลือด้านที่อยู่อาศัยก่อน เพราะการมีที่อยู่อาศัยจะช่วยให้คนไร้บ้านบูรณาการเข้ากับชุมชนและสังคมได้เร็ว และใช้ที่อยู่อาศัยเป็นพื้นฐานในการเชื่อมโยงกับการช่วยเหลือด้านอื่น ๆ แนวทาง Housing First ถูกใช้ในหลายประเทศ เช่น สหรัฐอเมริกา แคนาดา ออสเตรเลีย อังกฤษ สก็อตแลนด์ เดนมาร์ก ฟินแลนด์ ฝรั่งเศส ฯลฯ (Padgett et al., 2015; Fowler et al.,

2019) ผู้วิจัยจึงวิเคราะห์ต่อไปว่า ทัศนะของคนไร้บ้านในไทยที่ว่า ที่อยู่อาศัยไม่ใช่ความจำเป็นเร่งด่วนนั้น มิใช่การปฏิเสธความสำคัญของที่อยู่อาศัยเสียทีเดียว แต่มาจากการประเมินจากประสบการณ์ข้อเท็จจริงที่ว่า ที่อยู่อาศัยที่หน่วยราชการจัดให้โดยเฉพาะศูนย์คุ้มครองคนไร้ที่พึ่ง เป็นสถานที่ที่ไม่มีความเป็นอิสระ ไม่น่าอยู่ อีกทั้งที่ตั้งก็อยู่ไกลจากย่านที่คนไร้บ้านอยู่อาศัย เมื่อเปรียบเทียบระหว่างการอยู่ที่สาธารณะแบบเดิมกับการไปรับการช่วยเหลือจาก พม. คนไร้บ้านที่คุ้นชินกับชีวิตข้างถนนแล้ว จึงเลือกที่จะอยู่ข้างถนนมากกว่า

ส่วนความคาดหวังที่ว่า หน่วยราชการจะจัดหาที่อยู่อาศัยที่สอดคล้องกับความต้องการของพวกเขา คือ ไม่มีกฎระเบียบบังคับมาก มีความเป็นส่วนตัว ไม่จำเป็นต้องนอนร่วมกับผู้อื่น และอยู่ในทำเลที่สามารถเดินทางได้สะดวก ก็ดูจะเป็นความหวังที่เป็นไปได้น้อย ดังนั้นหนทางที่คนไร้บ้านจะมีที่อยู่อาศัยที่มีความเป็นส่วนตัวก็ด้วยการหาห้องเช่าราคาถูกเป็นของตัวเอง ดังที่ผู้วิจัยคุยกับคนไร้บ้านที่มาเช่าห้องอยู่ที่ชุมชนวัดดวงแข ใกล้สถานีรถไฟหัวลำโพง ซึ่งมีห้องเช่ารายวันราคาถูก คืนละ 70 บาท และลดราคาช่วงโควิด-19 ให้ 3 คืน 200 บาท คนไร้บ้านผู้หญิงตอบว่า เธอรู้ว่า พม. มีที่พักให้อยู่ และมีศูนย์คนไร้บ้านที่ไม่ใช่ของหน่วยงานรัฐให้อยู่ แต่เธอไม่ชอบเพราะไม่อิสระ ถ้าจะหาที่อยู่ก็หาห้องเช่าเองดีกว่าเพราะเป็นอิสระ เป็นส่วนตัว ไม่ต้องปะปนกับใคร

ส่วนคนที่ไม่มีเงินจ่ายค่าเช่ารายวัน และเห็นความจำเป็นของการมีที่อยู่อาศัย หากการจัดที่อยู่อาศัยมีเงื่อนไขที่พอจะรับได้ก็จะเข้าไปอยู่ ดังเช่น โอ๋ พอใจกับการเคยนอนพักที่บ้านอิ่มใจ ของกรุงเทพมหานคร ที่ไม่มีกฎระเบียบมาก แค่ให้เข้าไปนอนตอนกลางคืน แล้วออกมาในตอนเช้า อีกทั้งบ้านอิ่มใจตั้งอยู่ที่แม้นศรี ซึ่งเป็นทำเลที่คนไร้บ้านสามารถเดินเท้าจากละแวกสนามหลวงไปนอนพักได้จึงได้รับความนิยมจากคนไร้บ้าน แต่ปัจจุบันกรุงเทพมหานครยุติโครงการนี้ไปแล้ว อีกลักษณะหนึ่งที่เทียบเคียงกันได้คือ ศูนย์ที่พักคนไร้บ้านที่บริหารจัดการโดยกลุ่มคนไร้บ้านและมูลนิธิพัฒนาที่อยู่อาศัย ตั้งอยู่ที่ริม

ทางรถไฟใกล้ป้ายหยุดรถไฟบางกอกน้อย หรือเป็นที่รู้จักในชื่อศูนย์สุวิทย์ วัดหนู มีทั้งที่พักแบบนอนรวมและห้องเดี่ยว สามารถรองรับผู้พักอาศัยได้ 58 คน สมพร หาญพรม เจ้าหน้าที่มูลนิธิพัฒนาที่อยู่อาศัย ให้ข้อมูลว่า ศูนย์สุวิทย์ วัดหนู มีผู้พักเต็มตลอดเวลา เพราะแม้จะนอนรวมแต่ที่ตั้งสามารถเดินทางสะดวก และสามารถเข้าออกได้อย่างอิสระ คนไร้บ้านจำนวนหนึ่งจึงเห็นประโยชน์ของการพักที่นี่ ตรงกันข้าม บ้านพูนสุข หรือศูนย์คนไร้บ้านอีกแห่งที่บริหารโดยกลุ่มคนไร้บ้านและมูลนิธิพัฒนาที่อยู่อาศัยเช่นกัน หากแต่ตั้งอยู่ที่วัดรังสิต ซึ่งการเดินทางไม่สะดวก ทำให้มีผู้พักอาศัยอยู่ประจำเพียง 10 คน จากที่รองรับได้ 60 คน ดังนั้นการพิจารณาการจัดที่อยู่อาศัยให้คนไร้บ้านจำเป็นต้องคำนึงถึงปัจจัยด้านที่ตั้ง เงื่อนไข และลักษณะการอยู่อาศัยควบคู่กันด้วย

ข้อสังเกตประการสุดท้ายคือ ความลำบากในชีวิตที่คนไร้บ้านสะท้อนตรงกันคือรายได้น้อย ดังนั้นการช่วยเหลือด้วยการจ้างงานเพื่อให้มีรายได้จึงสอดคล้องกับความต้องการของคนไร้บ้าน แต่เจ้าหน้าที่องค์กรพัฒนาเอกชนที่ทำงานกับคนไร้บ้าน ไม่ว่าจะเป็นมูลนิธิพัฒนาที่อยู่อาศัยและมูลนิธิกระจกเงาต่างแสดงความเห็นสอดคล้องกันว่า คนไร้บ้านที่ใช้ชีวิตอยู่ข้างถนนมานานแล้วจะไม่ชอบทำงานเป็นลูกจ้างในลักษณะงานประจำ ดังนั้น งานรับจ้างที่สอดคล้องกับวิถีของคนไร้บ้านคือ รับจ้างอย่างไม่ประจำ เช่น รับจ้างไปเช่าพระ ที่มีคนตามไปรอคิวเพื่อได้โควตาแล้วนำโควตานั้นให้ผู้จ้างไปเช่าพระ งานแบบนี้จะมีมาเรียกสัปดาห์ละหนึ่งครั้ง ได้ค่าจ้าง 500-1,000 บาท ก็นับว่าเพียงพอ หรือโครงการจ้างวานข้าของมูลนิธิกระจกเงาที่จ้างคนไร้บ้านทำงานสัปดาห์ละ 1-2 วัน จึงเหมาะสมกว่า โดยให้คนไร้บ้านที่ประสงค์จะทำงานมาแสดงความต้องการ แล้วทีมงานมูลนิธิฯ จะนัดหมายไปทำงาน งานที่ทำช่วงแรกจะเป็นงานในที่สาธารณะ เช่น ขัดสะพานลอย ซึ่งบริษัทห้างร้านที่อยู่ในละแวกใกล้เคียงสถานที่นั้นบริจาคเงินให้มูลนิธิฯ นำมาจ้างคนไร้บ้านทำงาน โดยโครงการจ่ายค่าแรงให้ครั้งละ 400 บาท สำหรับการทำงานต่อครั้ง บางคน

อาจจะสะดวกพอใจทำงานสัปดาห์ละ 1-2 วัน บางคนอยากทำงานหลายวัน ทางโครงการก็ป้อนงานให้มากขึ้นสัปดาห์ละ 4-6 วัน ซึ่งทำให้มีรายได้มากพอที่จะไปหาห้องเช่าเองได้

ข้อที่น่าสนใจก็คือ คนไร้บ้านบางคนที่พักอยู่ที่ศูนย์บางกอกน้อย และทำงานที่โครงการจ้างวานข้า คนกลุ่มนี้เป็นกลุ่มคนที่ได้รับการสนับสนุนทั้งด้านที่อยู่อาศัยและด้านการจ้างงาน กล่าวคือ พักอยู่ที่ศูนย์โดยร่วมสมทบจ่ายค่าน้ำค่าไฟให้กับศูนย์ และได้ทำงานมีรายได้สม่ำเสมอระดับหนึ่ง โดยเฉพาะคนที่ทำงานโครงการจ้างวานข้า 6 วันต่อสัปดาห์ ซึ่งเกือบจะเหมือนกับทำงานประจำ ทำให้มีเงินออมมากพอ และเตรียมตัวที่จะออกไปหาเช่าที่อยู่อาศัยอยู่อย่างอิสระด้วยตนเอง

ดังนั้นการสนับสนุนคนไร้บ้าน ไม่จำเป็นต้องเลือกด้านใดด้านหนึ่งระหว่างที่อยู่อาศัยหรือการจ้างงาน แต่การสนับสนุนทั้งสองด้านพร้อม ๆ กันจะช่วยให้ข้ามพ้นจากภาวะไร้บ้านและสามารถอยู่อาศัยอย่างอิสระด้วยตนเองในระยะยาวมากกว่า ซึ่งหากพิจารณาจากแนวคิดการช่วยด้านที่อยู่อาศัยก่อน การให้คนไร้บ้านได้มีที่อยู่ที่แน่นอนเดินทางสะดวก จะเป็นพื้นฐานให้การช่วยเหลือด้านอื่น ๆ ทำได้โดยสะดวกและต่อเนื่องมากขึ้น แต่ดังที่ได้กล่าวแล้วว่าคนไร้บ้านมีความต้องการที่หลากหลาย การสนับสนุนจึงต้องดำเนินการในหลายรูปแบบ บางส่วนอาจเคยชินและประกอบอาชีพที่เข้ากับชีวิตข้างถนน จึงไม่ประสงค์ที่จะรับการช่วยเหลือแบบมาอยู่ที่ในที่พักแบบนอนรวม ขณะที่ผู้สูงอายุ ผู้ที่สุขภาพไม่แข็งแรง จะมีแนวโน้มต้องการที่พักอาศัยมากกว่าคนกลุ่มอื่น แต่หลักสำคัญคือที่อยู่อาศัยที่จัดเตรียมต้องเป็นที่พักอาศัยที่เดินทางสะดวก รวมถึงการสนับสนุนในรูปแบบอื่น ๆ สมทบ เช่น การจ้างงาน เป็นต้น ประเด็นการช่วยเหลือคนไร้บ้าน จึงยังเป็นประเด็นที่งานวิจัยชิ้นอื่น ๆ ควรให้ความสนใจมากขึ้น

บทสรุป

บทความวิจัยนี้นำเสนอความซับซ้อนของชีวิตและความต้องการคนไร้บ้านในสถานการณ์การแพร่ระบาดของโรคโควิด-19 ระลอกแรก ตั้งแต่เดือนมีนาคม 2563 ที่มาตรการปิดเมืองเป็นไปอย่างเข้มงวด จนถึงเดือนพฤษภาคม 2563 ที่จำนวนผู้ติดเชื้อลดน้อยลง และรัฐบาลผ่อนคลายมาตรการควบคุมโรค ผู้วิจัยผสานระเบียบวิธีการศึกษาสองวิธี คือ วิธีการศึกษาเชิงคุณภาพโดยการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมและการศึกษาเชิงปริมาณผ่านการสำรวจโดยใช้แนวคิดการรับรู้ความเสี่ยงเป็นกรอบแนวคิดของการศึกษา

ผลการศึกษามีสองประเด็น หนึ่ง คนไร้บ้านประเมินความเสี่ยงด้านสุขภาพจากโรคโควิด-19 ของตัวเองในระดับต่ำ อีกทั้งมีทัศนะว่า พวกเขามีภูมิต้านทานสูง และไม่ได้มีปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่นที่ไม่ใช่คนไร้บ้านมากนัก จึงมองว่าโอกาสที่จะได้รับเชื้อมีน้อย สอง คนไร้บ้านมีความต้องการหลากหลาย ตั้งแต่คนที่มีความเคยชินกับชีวิตข้างถนน ไม่คาดหวังการช่วยเหลือใด ๆ หรือคาดหวังแค่ว่ามีสิ่งอำนวยความสะดวก เช่น ห้องน้ำ และที่อาบน้ำ โดยไม่จำเป็นต้องหาที่พักอาศัย ถัดมาคือกลุ่มที่ยังคงต้องการใช้ชีวิตอิสระ และต้องการมีรายได้มากขึ้นจากการทำงานแบบไม่ประจำ แล้วนำรายได้นั้นไปใช้จ่ายตามความต้องการของตัวเอง คนไร้บ้านส่วนใหญ่เห็นว่า ที่อยู่อาศัยไม่ใช่ความจำเป็นเร่งด่วน ซึ่งต่างจากในต่างประเทศที่การช่วยเหลือคนไร้บ้านเริ่มต้นด้วยความช่วยเหลือด้านที่อยู่อาศัยก่อน และเสริมด้วยการสนับสนุนด้านอื่น ๆ ทั้งนี้อาจเป็นเพราะคนไร้บ้านส่วนใหญ่มีภาพจำเกี่ยวกับสถานที่ที่รัฐจัดให้ในทางลบว่าไม่เป็นอิสระและที่ตั้งที่อยู่ไกล จึงเลือกที่จะอยู่ข้างถนนมากกว่า หากจะประยุกต์แนวทางในต่างประเทศมาใช้ ความช่วยเหลือด้านที่อยู่อาศัยจะต้องมีเงื่อนไขที่ดีพอจึงจะจูงใจให้คนไร้บ้านเต็มใจรับบริการ ซึ่งจะทำให้การช่วยเหลือด้านอื่น ๆ เช่น สนับสนุนการจ้างงาน ทำได้อย่างมีประสิทธิภาพมากขึ้น

เชิงอรรถ

[1] รายงานนี้สรุปมาจากส่วนหนึ่งของรายงานวิจัยเรื่อง ‘โครงการผลกระทบของโควิด-19 ต่อชีวิตของกลุ่มคนไร้บ้านและคนจนเมือง’ ที่ได้รับการสนับสนุนจากสำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัย และนวัตกรรม (สกสว.) ในส่วนของงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับคนไร้บ้าน ผู้วิจัยขอขอบคุณมูลนิธิพัฒนาที่อยู่อาศัย (มพศ.) และมูลนิธิกระจกเงา ที่ช่วยเหลือในการเก็บข้อมูลแบบสำรวจ รวมถึงขอขอบคุณคุณนันทิกร วิทูรสุนทร ผู้ช่วยวิจัยที่ทำงานอย่างแข็งขัน อย่างไรก็ดี หากงานชิ้นนี้มีข้อบกพร่องย่อมเป็นความรับผิดชอบของผู้วิจัย มิได้เกี่ยวข้องกับแหล่งทุนและผู้สนับสนุนแต่อย่างใด ชื่อของคนไร้บ้านทั้งหมดในบทความวิจัยนี้เป็นชื่อสมมติทั้งสิ้น หากพ้องกับชื่อของท่านใด ถือเป็นความบังเอิญเท่านั้น

[2] แม้ต่อมาหลังจากงานวิจัยนี้เสร็จสิ้น และมีผู้เสียชีวิตข้างถนนปรากฏเป็นข่าวในช่วงเดือนกรกฎาคม 2564 จากการแพร่ระบาดของเชื้อโควิด-19 สายพันธุ์เดลต้า ผู้วิจัยไปสอบถามข้อมูลเพิ่มเติมจากคนไร้บ้านที่อยู่ในละแวกถนนราชดำเนิน บางคนบอกว่า ทราบเรื่องที่เกิดขึ้นแต่ไม่ได้ตื่นตระหนกมากนัก สงสัยว่า ชายผู้นั้นสูงอายุหรืออาจเป็นโรคประจำตัวจึงอ่อนแอติดเชื้อและเสียชีวิต

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กรุงเทพธุรกิจ. 2563, 17 มิถุนายน. เช็คเลย! ‘กลุ่มตกหล่น’ รัฐบาลเยียวยาเพิ่ม 4 โครงการ ใครได้บ้าง. *กรุงเทพธุรกิจ*. สืบค้นจาก https://www.bangkokbiznews.com/politics/885404.

กุลธิดา พวงมาลัย และพนมพร พุ่มจันทร์. 2559. การปรับตัวด้านร่างกายของคนไร้บ้าน: กรณีศึกษาโครงการ Food For Friend ในมูลนิธิกระจกเงา บริเวณเสาชิงช้า. ใน *การประชุมวิชาการระดับชาติ คณะวิทยาการจัดการ มหาวิทยาลัยศิลปากร ครั้งที่ 4 ประจำปี 2559*. เพชรบุรี: คณะวิทยาการจัดการ มหาวิทยาลัยศิลปากร.

คณิน เชื้อดวงผุย, อนุวัฒน์ พลทิพย์, วิบูลย์ วัฒนนามกุล, และสุภานัย ประเสริฐสุช. 2561. วิถีชีวิตของคนไร้ บ้านในเขตเทศบาลนครขอนแก่น จังหวัดขอนแก่น. *วารสารฉบับภาษาไทย สาขามนุษยศาสตร์ สังคมศาสตร์และศิลปะ*, *11*(2): 1341-1362.

ชัชวาล มณฑาทิพย์กุล. 2556. *โครงการศูนย์ช่วยเหลือคนไร้บ้าน*. วิทยานิพนธ์สถาปัตยกรรมศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.

ถิรนันท์ ช่วยมิ่ง. 2562. โรคจิตเวชของกลุ่มประชากรคนไร้บ้านในเขตกรุงเทพมหานคร. *วารสารวิจัยสังคม, 42*(2): 107-152.

นภัสภรณ์ ใจทา. 2558. *ความต้องการของคนไร้บ้านในศูนย์สุวิทย์ วัดหนู*. วิทยานิพนธ์พัฒนาแรงงานและสวัสดิการมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ธัญวรัตน์ แจ่มใส และ สุละดา บุตรอินทร์. 2564. กลไกขับเคลื่อนการจัดการภาวะวิกฤติของการบริหารราชการไทย“กรณีสถานการณ์การแพร่ระบาดโควิด 19”. *วารสารการบริหารการปกครองและนวัตกรรมท้องถิ่น, 5*(3): 45-60.

บุญเลิศ วิเศษปรีชา. 2546. *เปิดพรมแดน โลกของคนไร้บ้าน*. วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

บุญเลิศ วิเศษปรีชา. 2560. การกวนกลับมาของงานชาติพันธุ์วรรณนา: “อยู่ที่นั่น” กับคนไร้บ้านในมะนิลา ประเทศฟิลิปปินส์. *วารสารธรรมศาสตร์, 36*(2): 1-32.

บุญเลิศ วิเศษปรีชา. 2564. บทสะท้อนงานมานุษยวิทยาสาธารณะกรณีคนไร้บ้าน. *วารสารมานุษยวิทยา, 4*(2): 12-52.

ปวรวรรณ เผือกผาสุข. 2561. *บทบาทของทีมสหวิชาชีพในการคุ้มครองคนไร้ที่พึ่งตามแผนฟื้นฟูรายบุคคล (individual rehabilitation plans: IRP): กรณีศึกษาโครงการสร้างชีวิตใหม่ให้คนขอทาน คนเร่ร่อน คนไร้ที่พึ่ง (บ้านน้อยในนิคม) ในนิคมสร้างตนเองนำร่อง 5 แห่ง.*

วิทยานิพนธ์สังคมสงเคราะห์ศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ปัณวัฒน์ ผ่องจิต และวิไลวรรณ จงวิไลเกษม. 2558. การสร้างภาพการรับรู้ใหม่ของคนไร้บ้านบนพื้นที่สื่อหนังสือพิมพ์. *วารสารสหวิทยาการ, 12*(1): 7-32.

พงศธร สรรคพงษ์. 2560. คนไร้บ้านที่ทอดทิ้งครอบครัว ศึกษาเฉพาะกรณีคนไร้บ้านในพื้นที่เขตเทศบาลนครพิษณุโลก. *วารสารสังคมศาสตร์*, *29*(2): 39-70.

โพสต์ทูเดย์. 2563, 1 เมษายน. ชีวิตคนไร้บ้านในสหรัฐ ต้องมานอนบนลานจอดรถกลางแจ้ง. *โพสต์ทูเดย์.* สืบค้นจาก https://www.posttoday.com/world/619532.

ไพสิฐ พาณิชย์กุล, ทศพล ทรรศนกุลพันธ์, เขมชาติ ตนบุญ, สรชา สันตติรัตน์, ชัชวิน วรปัญญาภา, บงกช ดารารัตน์, ปารณ บุญช่วย, วรรณา แต้มทอง, และวัชลาวลี คำบุญเรือง. 2560. *โครงการศึกษาและวิเคราะห์สภาพปัญหาและสนับสนุนองค์ความรู้ทางกฎหมายเพื่อการพัฒนาคุณภาพชีวิตคนไร้บ้าน* (รายงานฉบับสมบูรณ์). กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการสร้างเสริมสุขภาพ.

ภีมกร โดมมงคล. 2562. การคุ้มครองสิทธิและการเข้าถึงความยุติธรรมของคนไร้ที่พึ่งในสถานคุ้มครองคนไร้ที่พึ่ง. วารสารสังคมสงเคราะห์ศาสตร์, *27*(1): 158-191.

เมธา พันธุ์วรากร. 2563, 14 พฤษภาคม. *นักซูโม่วัย 28 ปี เป็นนักกีฬารายแรกของโลกที่เสียชีวิตจากโควิด-19.* สืบค้นจาก https://thestandard.co/shobushi-kiyotaka-suetake-sumo-wrestler-dies-covid-19-coronavirus-japan/ (15 พฤษภาคม 2564).

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

รำไพพรรณ บุญพงษ์ และพรรษาสิริ กุหลาบ. 2557. การสื่อสารผ่านเฟซบุ๊กของมูลนิธิอิสรชนเพื่อต่อรองอัตลักษณ์ของ “ผู้ใช้ชีวิตในที่สาธารณะ. *วารสารศาสตร์*, *10*(1): 201-227.

รุสนี โซ๊ะสะอิ. 2558. แน*วทางการประเมินที่อยู่อาศัยของคนไร้บ้าน: กรณีศึกษาศูนย์คนไร้บ้านตลิ่งชัน และบางกอกน้อย.* วิทยานิพนธ์สถาปัตยกรรมศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

วราลี ธัมวิสุทธิวรากร. 2551. *ศูนย์พัฒนาอาชีพสำหรับคนไร้บ้าน.* วิทยานิพนธ์สถาปัตยกรรมศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.

วสันต์ ณ ถลาง. 2549. *สาเหตุของการกลับมาเป็นคนเร่ร่อน ขอทานในสถานแรกรับคนไร้ที่พึ่งสันมหาพน อำเภอแม่แตง จังหวัดเชียงใหม่.* วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยแม่โจ้.

วีรพงษ์ สุนทรฉัตราวัฒน์. 2563, 23 มีนาคม. *คนละโลกเดียวกัน: บันทึกการต่อแถวรับข้าวกับคนไร้บ้านในวันที่ COVID-19 ระบาด.* สืบค้นจาก https://waymagazine.org/homeless-and-covid-19/, (4 พฤษภาคม 2564).

สรชา สุเมธวานิชย์. 2562. คนไร้บ้าน ตำรวจ คนแปลกหน้าของกันและกันในระบบกฎหมาย. *วารสารนิติ สังคมศาสตร์, 12*(1): 107-134.

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

อรอนงค์ กลิ่นศิริ. 2561. *ดั่งสวรรค์ปานอเวจี: การสร้างโลกแฟนตาซีของคนสนามหลวง.* วิทยานิพนธ์ปรัชญา ดุษฎีบัณฑิต มหาวิทยาลัยศิลปากร.

อัจฉรา รักยุติธรรม, พุฒิพงศ์ นวกิจบำรุง, และวรางคณาง อุ้ยนอก. 2557. *การวิเคราะห์ช่องว่างการดำเนินงานและองค์ความรู้เกี่ยวกับคนในพื้นที่สาธารณะ: คนไร้บ้าน เด็กเร่ร่อน แลผู้ป่วยข้างถนน เพื่อพัฒนายุทธศาสตร์* (รายงานการวิจัย). กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการสร้างเสริมสุขภาพ สสส.).

TCIJ. (Thailand Information Center For Civil Rights And Investigative Journalism [TCIJ]). 2563, 24 มีนาคม. ฟิลิปปินส์จัดเต็นท์ให้คนไร้บ้านเพื่อลดการระบาดของ COVID-19. *TCIJ*. สืบค้นจาก https://www.tcijthai.com/news/2020/24/asean/10043.

Thai PBS. 2563, 26 มีนาคม. เปลี่ยนฮอลล์เทศกาลหนังเมืองคานส์ เป็นที่พักชั่วคราว "คนไร้บ้าน". *Thai PBS.* สืบค้นจาก https://news.thaipbs.or.th/content/290285.

ภาษาอังกฤษ

Baer H. A., M. Singer & Susser, I. 1977. *Medical anthropology and the world system. A Critical Perspective.* Westport, London: Bergin and Garvey.

Bhasin, V. 2007. Medical Anthropology: A Review. *Studies on Ethno-Medicine, 1*(1), 1-20.

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.

Brown, P. 1992. Popular Epidemiology and Toxic Waste Contamination: Lay and Professional Ways of Knowing. *Journal of health and social behavior*, 33, 267-281.

Dehavenon, A. 1994. Monitoring Emergency Shelter for Homeless Families in New York City. *Practicing Anthropology, 16*(4), 12-16.

Feldman, L. R., & Vicente Pérez, M. 2020. Living at The LUX: Homelessness and Improvisational Waiting under COVID-19. *Visual Anthropology Review*, 36(2), 379-400.

Fowler, P. J., Hovmand, P. S., Marcal, K. E., & Das, S. 2019. Solving Homelessness from a Complex Systems Perspective: Insights for Prevention Responses. *Annual review of public health,* 40, 465-486.

Glasser, I., & Bridgman, R. 1999. *Braving the Street: The Anthropology of Homelessness (vol 1).* New York: Berghahn Books.

Guise, A., Burridge, S., Annand, P. J., Burows, M., Platt, L., Rathod, S. D., Hosseini, P. & Cornes, M. 2022. Why were COVID-19 Infections Lower than Expected amongst People Who are Homeless in London, UK in 2020? Exploring Community Perspectives and the Multiple Pathways of Health Inequalities in Pandemics. *SSM-Qualitative Research in Health*, 2, 1-9.

Higgins, R., Martin, E., & Vesperi, M. D. 2020. An Anthropology of the COVID-19 Pandemic. *Anthropology Now*, 12(1), 2-6.

Kleinman, A. 1988. *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and The Human Condition*. New York: Basic Books.

Lawlor, D. A., Frankel, S., Shaw, M., Ebrahim, S., & Smith, G. D. 2003. Smoking and Ill Health: Does Lay Epidemiology Explain the

Failure of Smoking Cessation Programs among Deprived Populations?. A*merican Journal of Public Health, 93*(2), 266-270.

McGranahan, C. 2014. What is Ethnography? Teaching Ethnographic Sensibilities without Fieldwork. *Teaching Anthropology,* 4(1), 23-36.

Montgomery, M. P., Carry, M. G., Garcia-Williams, A. G., Marshall, B., Besrat, B., Bejarano, F., ... & Mosites, E. 2021. Hand Hygiene During the COVID-19 Pandemic among People Experiencing Homelessness-Atlanta, Georgia, 2020. Journal of community psychology, *49*(7), 2441-2453.

Padgett, D., Henwood, B. F., & Tsemberis, S. J. 2016. Housing First: Ending Homelessness, Transforming Systems, and Changing Lives. New York: Oxford University Press.

Pixley, C. L., Henry, F. A., DeYoung, S. E., & Settembrino, M. R. 2021. The Role of Homelessness Community Based Organizations during COVID-19. *Journal of Community Psychology.*

Rew, L., Yeargain, O., Peretz, C., & Croce, E. 2021. "I'm Losing Everything All Over Again".: Responses from Youth Experiencing Homelessness during the COVID-19 Pandemic. *Archives of psychiatric nursing, 35*(6), 653-657.

Rodriguez, N. M., Lahey, A. M., MacNeill, J. J., Martinez, R. G., Teo, N. E., & Ruiz, Y. 2021. Homelessness during COVID-19: Challenges, Responses, and Lessons Learned from Homeless Service Providers in Tippecanoe County, Indiana. *BMC Public Health, 21*(1), 1-10.

Singer, M., & Rylko-Bauer, B. 2021. The Syndemics and Structural Violence of the COVID Pandemic: Anthropological Insights

on a Crisis. *Open Anthropological Research, 1*(1), 7-32.

Slovic, P. 1997. Trust, Emotion, Sex, Politics and Science: Surveying the Risk-Assessment Battlefield. *The University of Chicago Legal Forum,* 1997(1), 59-99.

Team, V., & Manderson, L. 2020. How COVID-19 Reveals Structures of Vulnerability. *Medical Anthropology, 39*(8), 671-674.

Trostle, J. A. 2005. *Epidemiology and Culture.* Cambridge: Cambridge University Press.

Visetpricha, B. 2012. The Insecure Lives of Japanese Homeless in The Age of Globalization. In Banpasirichote, C., Doneys, P., Hayes, M., Sengupta, *C. Mainstreaming Human Security: Asian Perspectives.* (pp. 121-135). Bangkok. Chula Global Network. And International Development Studies Program, Chulalongkorn University.

Visetpricha. B. 2015. *Structural Violence and Homelessness: Searching for Happiness on the Streets of Manila, the Philippines*. Dissertation in Anthropology. University of Wisconsin-Madison.

สนามของ “การผสมโรง” ระหว่างนักสังคมศาสตร์และนักวิทยาศาสตร์เพื่อเข้าใจ “ความยากจน”

Field of amalgamation between social scientists and scientists for understanding “poverty”

กนกวรรณ มะโนรมย์
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี
Kanokwan Manorom
Faculty of Liberal Arts, Ubon Ratchathani University
E-Mail: kanokwan.m@ubu.ac.th

โหมโรง

การทำความเข้าใจ “การเป็น (being) ความยากจน” ไม่สามารถทำได้โดยศาสตร์ใดศาสตร์หนึ่งอีกต่อไปเพราะความยากจนมีความซับซ้อนทางการเมือง สังคม วัฒนธรรม เศรษฐกิจ และระบบนิเวศ ทำให้ความยากจนฝังรากหยั่งลึกในสังคมจนยากจะแก้ไขได้ ปัจจุบันนี้คนในสังคมไทยพูดกันถึง “คนจนข้ามรุ่น”อย่างหนาหู จนรัฐต้องบรรจุเรื่องนี้ในแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติฉบับที่ 13 ซึ่งจะประกาศใช้ในปี 2566

นอกจากนี้ การทำความเข้าใจ “ความยากจน” ควรไปให้พ้นการคิดแบบยึดเอาศาสตร์ใดศาสตร์หนึ่งเป็นตัวตั้งเพราะตกอยู่ในหลุมพรางของมายาคติฐานคิดแบบคู่ตรงข้าม (binary thinking) เนื่องจากการคิดเช่นนี้รังแต่จะกักขังหน่วงเหนี่ยวความรู้และศาสตร์วิชาของตัวในพื้นที่แคบ ๆ ภายในพื้นที่ปลอดภัยของตัวเอง (comfort zone) ซึ่งมิอาจทำความเข้าใจปัญหาความยากจนที่มาจากโครงสร้างการพัฒนาและมิพักต้องหยุดนิ่งหรือแช่แข็งการนิยามความยากจนแบบเดิมเอาไว้ เช่น ยากจนเพราะขี้เกียจ รายได้ไม่พอ

การศึกษาต่ำ ติดเหล้า หรือ ติดยาเป็นต้น ทั้งที่การนิยามความยากจนว่าคืออะไรหรือเป็นอะไรนั้นมันควรถูกรื้อสร้างถกเถียงอยู่ตลอดเวลาตามเงื่อนไขและบริบทการเปลี่ยนแปลงของสังคม การเมือง และเศรษฐกิจ

ประสบการณ์ของผู้เขียนในการทำความเข้าใจว่า “ความยากจน” ว่าเป็นอะไรและมีที่มาที่ไปอย่างไร อีกทั้งการหาแนวทางลดความยากจนบนฐานข้อมูลทั้งระดับขนาดใหญ่ (big data) และข้อมูลเชิงลึก (deep data) นั้นมิได้เกิดมาจากการทำงานของผู้เขียนโดยลำพัง ผู้เขียนทำความเข้าใจ “ความยากจน” จากภาคสนาม (field) ร่วมกับนักวิชาการศาสตร์เดียวกันและศาสตร์อื่น ๆ ได้แก่ นักสังคมวิทยา นักสังคมสงเคราะห์ที่ผันตัวเองมาทำงานด้านการบูรณาการข้ามศาสตร์ นักรัฐศาสตร์ นักการตลาด และแพทยศาสตร์ ซึ่งแม้ว่าบูรพาจารย์สาขาดังกล่าวจะชี้ว่าการประยุกต์รวมทั้งศาสตร์และศิลป์คือสิ่งที่ต้องกระทำ แต่ว่าวิทยาศาสตร์ยังคงเป็นองค์ประกอบหลักอย่างปฏิเสธมิได้

ผู้เขียนเห็นอีกว่าการทำงานข้ามศาสตร์ในประเด็นเดียวกันคือ “ความยากจน” เกิดจากการถกเถียงแลกเปลี่ยนกันเชิงแนวคิดกับนักวิชาการที่มาจากหลายศาสตร์เพื่อแสวงหาแนวทางการทำงานกับภาคส่วนที่เกี่ยวข้องทั้งนักวางแผน นักสังคมสังเคราะห์ นักพัฒนา และนักวิชาการด้านสาธารณสุข ได้แก่ หมอ พยาบาล และเภสัชศาสตร์ในระดับจังหวัดและภาคประชาชนในพื้นที่ที่ทำงานกับภาคประชาสังคมอันยาวนานเพื่อแก้ไขความยากจน

การที่ผู้เขียนทำงานวิชาการเรื่องความยากจนที่ผ่านมา[1] ผู้เขียนมองว่า “ความยากจน” มีอย่างน้อยสองระดับ ได้แก่ ระดับที่มองเห็นได้ด้วยตาเปล่าและรู้สึกได้จากการได้ยิน ได้ฟัง และได้เห็น ซึ่งผู้เขียนขอเรียกว่า การทำความเข้าใจ “ความยากจน” ในระดับ “ภาพจำและภาพติดตา” เช่น การเห็นบ้านที่อยู่อาศัยอันซอมซ่อ ผุพัง ไม่มีฝาบ้านครบทุกด้าน หลังคารั่วเต็มไปหมด มุงหลังคาด้วยสังกะสีเก่า ๆ ผุพังพร้อมจะพังครืนลงมา พื้นบ้านเป็นดินหรือปูนซีเมนต์เก่า ๆ ฝาและหลังคาบ้านไม่เป็นกระดาษก็พลาสติกโฆษณาที่เหลือ

ทิ้ง วัสดุอุปกรณ์ในบ้านที่เก่าแก่ บ้านตั้งอยู่ท้ายหมู่บ้านที่หาทางเข้าลำบาก และน้ำไหลเข้าบ้านในหน้าฝน เป็นต้น รวมทั้งเห็นการใช้รถเข็นเก่า ๆ เพื่อเก็บของเก่าริมถนนหรือฟุตบาท นอนริมทางเดินเมื่อเหนื่อยล้าจากการเดินหาของเก่าทั้งวัน ๆ ละหลายชั่วโมงหรือใช้จักรยานหรือมอเตอร์ไซค์เก่า ๆ เพื่อสร้างอาชีพ การหาบเร่ขายอาหารและขนม หรือ การออกไปขุดปูหรือหากบเขียดปลาตามทุ่งนาในยามกลางคืนที่ผู้คนอื่น ๆ หลับนอนภายใต้ผ้าห่มอันอบอุ่น เป็นต้น

นอกจากนี้ผู้เขียนยังได้รับรู้และได้ยินได้ฟังว่ากลุ่มคนจนคือกลุ่มคนที่มักมีรายได้ต่ำเตี้ย เช่น จากเก็บผักบุ้งในห้วยข้างบ้าน เก็บกระถินหรือใบขี้เหล็กตามถนนหนทาง เร่ขายของในตลาดหรือชุมชนได้วันละราว ๆ 20 บาท หรือไม่ได้เลยก็มี อาศัยข้าวก้นบาตรจากวัด ต้องดูแลผู้ป่วยหรือคนชราหรือลูกหลานที่ติดยาเสพติดที่มักอาละวาดอยู่เสมอ ๆ ลูกหลานไม่ได้เรียนหนังสือ ไม่กล้ายืมเงินกองทุนต่าง ๆ ที่มีในชุมชนเพราะไม่รู้หรือนึกไม่ออกว่าจะหาเงินที่ไหนไปคืน จำต้องอาศัยยืมเงินนอกระบบที่มีดอกเบี้ยสูง เป็นต้น ผู้เขียนเห็นว่าความยากจนที่เห็นและรู้สึกได้นี้เป็นเพียง “ภาพจำและภาพติดตา” ของผู้เขียนในฐานะนักสังคมวิทยาที่ทำงานในประเด็นความยากจนในพื้นที่

ส่วนระดับการทำความเข้าใจความยากจนระดับที่สองคือการทำความเข้าใจความยากจนที่อยู่เบื้องหลังฉากของ “ภาพจำภาพและภาพติดตา” นั่นเอง หมายความว่าเป็นการทำความเข้าใจการเป็นความยากจนระดับที่ “ระดับนามธรรมหรือระดับภววิทยา (ontology) ของความยากจน” เช่น การตั้งคำถามว่า “การเป็น (being) ความยากจน” ว่ามันเป็นแบบไหนหรือมันคืออะไร? เงื่อนไข (conditions) หรือบริบท (contexts) ความซับซ้อนอะไรที่ทำให้เกิดความยากจนนั้น การทำความเข้าใจความยากจนระดับนี้จำต้องอาศัยการวิเคราะห์และตีความหมายอย่างลึกซึ้งโดยอาศัยฐานคิดมาจากศาสตร์ที่ร่ำเรียนมาหรือหากมีข้อมูลที่หนักแน่นลึกซึ้งพอเพียงรอบด้านผ่านกระบวนการวิจัยเชิงคุณภาพอย่างเป็นระบบก็จะสามารถสร้างข้อสรุปเชิงนามธรรม หรือพัฒนาเป็นแนวคิดหรือทฤษฎีฐานราก (grounded theory) เกี่ยวกับ “ความยากจน” จากข้อมูลภาคสนามได้

การผสมโรงระหว่างศาสตร์เต็มไปด้วยความท้าทาย

การเข้าใจความซับซ้อนของโลกและปัญหาทางสังคมการเมืองและเศรษฐกิจในปัจจุบันจำต้องอาศัยการทำงานร่วมกันของหลายศาสตร์ (Multi-disciplinary) (O'Rourke & Crowley, 2012; Eaglesham & Hardy, 2009; Hanson et al., 2006) การเชื่อมโยงของศาสตร์เข้าด้วยกันคือการนำความรู้ที่แยกตามระบอบสาขาต่าง ๆ (disparate knowledge) มาทำงานด้วยกัน (O'Rourke & Crowley, 2012) และต้องการระดับของการบูรณาการความรู้ข้ามศาสตร์ (Wagner et al., 2011) โดยเฉพาะอย่างยิ่งการกำหนดนโยบายเพื่อการพัฒนาหรือลดปัญหาต่าง ๆ ในสังคมที่สลับซับซ้อนยิ่งต้องอาศัยองค์ความรู้เป็นฐาน ต้องอาศัยข้อมูลที่มาจากหลายศาสตร์ประกอบกันโดยการผสมผสานหรือเชื่อมร้อยระหว่างศาสตร์ละมุน (soft) เช่น สังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์และศาสตร์กระด้าง (hard) เช่นชีววิทยา หรือ กายภาพวิทยา (Porter et al., 2007) หรือบูรณาการบางส่วนจากหลายสาขาวิชาผ่านการเบนเข้าหากันการสังเคราะห์หรือปะติดปะต่อความรู้เข้าด้วยกัน แต่การหลอมรวมหรือการควบรวม (Wagner et al., 2011; Pedersen, 2015) นั้นหลาย ๆ ครั้งเต็มไปด้วยการช่วงชิง (contested) ทั้งนี้เพราะศาสตร์แต่ละแขนงใช้ศัพท์หรือสำนวนภาษาเชิงแนวคิดทฤษฎีที่แตกต่างกันอันมีฐานมาจากการตั้งคำถามต่อสรรพสิ่งและวิธีการเข้าถึงความรู้แตกต่างกันเพื่อหาคำตอบและอธิบายสิ่งที่ค้นพบและมีระดับการตีความหมายเชิงนามธรรมไม่เหมือนกัน (Faye, 2007)

ผู้เขียนเห็นว่าการแบ่งปันหรือแชร์ (sharing) อารมณ์ความรู้สึกและรสชาติของความยากจนในหมู่เพื่อนนักวิชาการกันเองที่มาจากหลายศาสตร์เกี่ยวกับเป้าหมายและทิศทางการทำงานกับภาคส่วนต่าง ๆ เพื่อให้ได้โครงการลดความยากจน ผ่านกระบวนการทำงานและการปฏิบัติการในพื้นที่ เช่น ประชุมหารือ เสวนา การทบทวนหลังการทำงาน การถอดบทเรียนจากการวิจัยเพื่อนำข้อมูลหรือข้อสรุปจากการวิจัยมาพัฒนาโครงการแก้ไขความ

ยากจนในรูปแบบต่าง ๆ ประเด็นที่น่าสนใจมากที่สุดที่โผล่หรือปรากฏขึ้นมาระหว่างการผสมโรงของการทำงานข้ามศาสตร์เพื่อการทำความเข้าใจความยากจนและการสร้างโครงการลดความยากจนนั้นเป็นเรื่องท้าทายระดับปรัชญา เพราะเป็นการบูรณการข้ามภววิทยาและญาณวิทยาของศาสตร์แต่ละศาสตร์เลยทีเดียว เพราะการบูรณาการนี้มันเกิดขึ้นท่ามกลางการยึดจุดยืนในแก่นแกนศาสตร์ของตนและนักวิชาการแต่ละศาสตร์ก็ใช้แก่นความรู้ของตนในการแลกเปลี่ยน นำเสนอแนวคิดผ่านการร่วมกันคิดวิเคราะห์เพื่อประกอบสร้างแนวทางการลด “ความยากจน”

สิ่งที่น่าสนใจคือเมื่อแต่ละศาสตร์มีแก่นแกนของตัวเองที่เกาะเอาไว้จนเหนียวแน่นเช่นนี้ การทำงานจะบรรลุเป้าได้อย่างไร ทำไมจึงไม่มีใครตีตัวจากออกจากทีม ทำไมยังทำงานกันอยู่อย่างขมีขมันด้วยท่วงท่าอันครึกครื้นหรือเคร่งเครียดอยู่บ่อย ๆ จนสามารถสร้างอัตลักษณ์การทำงานร่วมกันได้ (a collaborative identity) ผู้เขียนเห็นว่าปรากฏการณ์ที่เห็นจากการทำงานข้ามศาสตร์ดังกล่าวท่ามกลางการดำรงไว้ซึ่งแก่นแกนของศาสตร์อย่างเสมอต้นเสมอปลายนั้นคือการสร้างพื้นที่ของการสื่อสารด้วยการฟังอย่างตั้งใจเข้าใจและการใส่ใจ (empathize) จนรู้สึกได้ (feel) ระหว่างคนที่มาจากศาสตร์ที่แตกต่างกันนั่นเอง

ยึดแก่นของศาสตร์ตัวเองแต่พร้อมจะเข้าใจศาสตร์อื่น

ประสบการณ์การทำงานภาคสนามในงานวิจัยเพื่อแก้ปัญหาความยากจนจังหวัดอำนาจเจริญระหว่างนักสังคมวิทยา นักการตลาด และหมอเผยให้เห็นว่านักวิชาการแต่ละศาสตร์ยึดเอาศาสตร์ของตนไว้แต่ก็พร้อมรับฟังนักวิชาการนอกศาสตร์ เมื่อบทสนทนาเริ่มจากการคุยในประเด็นที่ว่าการทำงานระหว่างแพทย์และนักสังคมวิทยาเป็นอย่างไร มีความคิดเห็นอย่างไร ใช้เวลานานหรือไม่ในการทำความเข้าใจซึ่งกันและกัน นี่คือบทสนทนาระหว่างผู้เขียนกับแพทย์หญิงเกี่ยวกับการทำความเข้าใจระหว่างหมอกับนักสังคมวิทยา

นักสังคมวิทยา: *“แล้วกว่าที่หมอจะเข้าใจนักสังคมศาสตร์ยากหรือไม่ ใช้เวลานานไหม หรือรู้สึกว่าปรับตัวหรือยัง และลดตัวตนของศาสตร์ตัวเองลงเยอะหรือไม่”*

หมอ: *“ไม่ได้ลดลงแค่เก็บเอาไว้ เพราะยังเชื่อว่าในหลาย ๆ สถานการณ์ยังจำเป็นต้องใช้”*

หมอผู้เชี่ยวชาญด้านพยาธิแพทย์ ผู้ที่ถูกหล่อหลอมจากกระบวนการหาความรู้และความจริงแบบวิทยาศาสตร์ที่ตั้งบนเหตุผลและความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งต่าง ๆ ที่ต้องชัดเจนเพื่อมิให้เกิดความผิดพลาดและเชื่อว่าในระบบของสรรพสิ่งที่มีอยู่ชัดเจน เธอบอกด้วยน้ำเสียงหนักแน่นจากคำถามข้างต้นว่า

> *หน้าที่หนูก็คือกรองข้อมูลทั้งหมด และข้อมูลทุกชุดต้องถูกตรวจสอบเรียบเรียง และหาความสัมพันธ์ เมื่อเห็นภาพทั้งหมดจึงจะสรุปว่า ‘นี่คืออะไร’*
>
> *นักวิทยาศาสตร์มักจะบอกคำตอบไว้ก่อนเสมอ และจะมีความกังวลมาก ถ้าการประชุมครั้งไหนที่ไม่รู้ว่า การประชุมในครั้งนี้ต้องการเห็นอะไร ปลายทางอยากได้อะไร เลยทำให้รู้สึกไม่ดี เพราะไม่แน่ใจว่ามันจะเกิดอะไรขึ้น เนื่องจากการถูกหล่อหลอมให้ ‘ไม่กล้าทำพลาด’ หรือ ‘พลาดไม่ได้’*

เธอพูดต่อว่า นักสังคมศาสตร์อย่างผู้เขียนมีความอดทนต่อความไม่ชัดเจนของสรรพสิ่งมากกว่าตัวเธอ ดังที่หมอท่านนี้พูดว่า

> *มีความรู้สึกว่าอาจารย์ (ผู้เขียน) มีความอดทนต่อสิ่งที่ไม่ชัดเจนมากกว่ามาก (หมอ) เพราะว่าในการเจอกันแต่ละครั้ง เรื่องราวของเขา (คนจน) จะรอให้เขา (คนจน) ค่อย ๆ คลี่เรื่องราวออกมา ไม่ได้มีความรีบร้อน ทางฝั่งหมอก็มีคำถามมากมายว่า หลาย ๆ สิ่งเกี่ยวข้องกันอย่างไร สัมพันธ์กันอย่างไร และความจริงคืออะไร ซึ่งการรอคอยมีระยะเวลาของมัน (ศาสตร์การทำความเข้าใจบริบทและให้เวลา*

กับคนจนในความถนัดของอาจารย์) ทำให้กลุ่มเป้าหมายไม่เกิดการวิตกกังวล ไม่รู้สึกว่าไม่ปลอดภัย และก้าวเดินออกมาเป็นเจ้าของเรื่องราว

ผู้เขียนในฐานะผู้ที่ถูกให้ทำความเข้าใจความพร่าเลือน ความลักลั่น ความย้อนแย้ง และความไม่ลงตัวของปรากฏการณ์ในสังคม จึงไม่รู้สึกว่าตัวเองต้องอดทนเมื่อต้องศึกษาสิ่งที่ไม่มีความชัดเจน เพราะผู้เขียนในฐานะนักสังคมวิทยาที่ผสมความเป็นนักมานุษยวิทยาด้วย มีความเชื่อว่าไม่มีความจริงรอให้ศึกษา ปรากฏการณ์ทางสังคม เช่น “ความยากจน” และ “คนจน” ต้องถูกตีความหมายและถูกอธิบายภายใต้แนวคิดเพราะผู้เขียนเชื่อว่าความจริงต่อเรื่องใดเรื่องหนึ่งมีหลายชุดและคนที่ผู้เขียนศึกษาต่างก็มีความจริงอีกชุดในการอธิบายความยากจนของตัวเองเช่นกัน ดังนั้นการไม่มีข้อสรุปที่ชัดเจนเอาไว้ก่อนจึงเป็นการเปิดโอกาสให้นักสังคมศาสตร์เข้าไปค้นหาข้อมูลเพื่อทำความเข้าใจบริบทแวดล้อมของปรากฏการณ์ที่ศึกษา

นอกจากนี้ แม้ถึงที่สุดแล้วการวิจัยข้ามศาสตร์ก็ยังต้องอาศัยความเชี่ยวชาญเฉพาะแต่ละสาขา เพียงแต่ในกระบวนการวิจัยนั้น ทีมวิจัยจะต้องร่วมกันปรับมุมมองและกระบวนการทำงานระหว่างปฏิบัติการวิจัยในสนามให้เหมาะสมสอดคล้อง มีจังหวะสอดรับกับพื้นที่ บุคคล และบริบท อีกทั้งการมองผู้ให้สัมภาษณ์ที่เป็นกลุ่มเป้าหมายเป็นมนุษย์ มิใช่มองเห็นแต่เพียงร่างกายมนุษย์ โดยเฉพาะมุมมองแพทย์ที่ได้ถูกสอนมาว่าแพทย์เจ้าของไข้มีหน้าที่รับผิดชอบต่อสุขภาพกายและความเจ็บป่วยของมนุษย์ บ่อยครั้งผ่านกระบวนการของการรักษาภาวะเจ็บป่วย แพทย์มีอำนาจกระทำต่อร่างกายมนุษย์ในบางกรณี เช่น ในภาวะวิกฤติอำนาจตัดสินใจของแพทย์อยู่เหนือตัวผู้ป่วยที่เป็นเจ้าของร่างเองเสียด้วยซ้ำ ในขณะที่นักสังคมศาสตร์ที่ได้เรียนรู้มาว่าไม่มีใครเป็นเจ้าของใคร คน ๆ นั้นต่างหากเป็นเจ้าของตัวเขา เขามีจิตวิญญาณศักดิ์ศรี และตัวตนเหนือร่างกายของเขาเอง

ทั้งสองศาสตร์เห็นประโยชน์ซึ่งกันและกัน

กลยุทธ์การถอยออกมาเป็นผู้สังเกตการณ์เพื่อทำความเข้าใจกระบวนการศึกษาในภาคสนามและที่ประชุมเพื่อทำความเข้าใจความยากจนถือเป็นการโค้งเข้าหานักสังคมศาสตร์ของหมอ ดังที่เธอกล่าวว่า

> *ถอยตัวเองออกมาเป็นผู้สังเกตการณ์ อยู่วงนอกและคอยดูเพื่อที่จะทำความเข้าใจว่า สิ่งที่เพื่อน (นักสังคมวิทยา) กำลังทำอยู่ทำให้เกิดการเชิญชวนกลุ่มเป้าหมาย (คนจน) เข้ามาในวงสนทนา และ (คนจน) ลุกขึ้นแสดงความต้องการ*

เมื่อถามว่าหมอได้มองเห็นประโยชน์ของนักวิทยาศาสตร์และนักสังคมศาสตร์ที่ทำงานด้วยกันอย่างไรบ้าง หมอตอบว่า

> *ในจังหวะที่ต้อง "ชู้ต (Shoot)" นักวิทยาศาสตร์จะทำได้แม่นยำกว่า เข้าเป้ามากกว่า แต่นักสังคมศาสตร์ทำให้เราเห็นภาพและบริบททั้งหมด นักวิทยาศาสตร์ เชื่อว่าถ้าไม่ได้เข้าใจทั้งหมด อาจจะมองครอบหน้ากากเหมือน "ม้าลำปาง" ซึ่งจริง ๆ อาจจะมีเรื่องสำคัญที่อยู่ตรงนี้ แต่เราไม่ได้มอง*

เหตุที่นักวิทยาศาสตร์สรุปข้างต้นเพราะนักวิทยาศาสตร์ให้ความสนใจข้อเท็จจริงและมุ่งใช้ข้อเท็จจริงเพื่อลงมือปฏิบัติทันทีทันใดในขณะที่นักสังคมวิทยามักใช้เวลาทำความเข้าใจบริบทและสนใจนำเอาข้อคิดเห็นและความรู้สึกของคนจนมาประกอบสร้างแนวทางการแก้ไขความยากจน ดังที่หมอพูดว่า *"มันต้องแยกให้ชัด (ข้อเท็จจริงและความรู้สึก) ว่าข้อเท็จจริงคือปรากฏการณ์จริง ๆ ที่เห็นและจับต้องได้ ส่วนความคิดเห็นมันอาจจะไม่มีต้นตอของตัวเอง แต่ต้องอาศัยข้อเท็จจริง ซึ่งเราต้องแยกมันให้ได้"*

เยิ่นเย้อและเชื่องช้า: ส่วนที่น่ารำคาญของนักสังคมศาสตร์

การทำงานข้ามศาสตร์เพื่อวิเคราะห์ความยากจนนั้นแต่ละศาสตร์มีเงื่อนไขด้านเวลาต่างกับนักวิทยาศาสตร์ เช่น หมอเห็นว่านักสังคมศาสตร์เชื่องช้าไปในหลาย ๆ ครั้งจนดูเหมือนงานไม่ก้าวหน้าย่ำเท้าอยู่กับที่แต่เมื่อเปิดใจฟังด้วยความกลายเป็นผู้สังเกตการณ์ทำให้หมอพบว่าคนจนที่เป็นกลุ่มเป้าหมายมีพื้นที่ของการแสดงอารมณ์ความรู้สึกและตัวตนได้ดีมาก ดังที่เธอกล่าวว่า

> *ส่วนที่รำคาญก็คือ เมื่อไหร่จะไปถึงขั้นตอนถัดไปสักที ย่ำอยู่กับที่มานานแล้ว ซึ่งทางนักวิทยาศาสตร์มองว่ามันเกิดการอิ่มตัวแล้ว พอตัวเราเองรำคาญ ก็เกิดความกังวลว่ากลุ่มเป้าหมายก็จะเริ่มรำคาญและเกรงใจในเวลาของกลุ่มเป้าหมาย แต่จากการสังเกตก็เห็นได้ว่ากลุ่มเป้าหมายเกิดความสนุกสนาน และมีความยินดีที่จะเข้าร่วมกิจกรรม*
>
> นักสังคมวิทยา:
>
> *วิธีคิดของผมกับหมอ มันถูกกระทำการให้มีส่วนผสมของกันและกัน ซึ่งพี่ (ผู้เขียน) ต้องเอาคู่ของนักสังคมศาสตร์ที่เป็นนักการตลาดกับนักสังคมวิทยาด้วย เพราะจะได้เห็นถึงความเป็นดั้งเดิม (original) ซึ่งเวลาที่ผม (นักสังคมวิทยา) มองนักสังคมวิทยา ผมก็จะเห็นเลยว่านี่เป็นจุดอ่อนของนักสังคมศาสตร์ ที่เราไม่ตั้งแกนอะไรบางอย่างและบางทีแกนไม่แข็งแรง เพราะว่าข้อมูลอยู่ตรงนั้น แต่ของเราข้อมูลไม่ได้ถูกดึงออกมา แต่ทั้งหมดคือข้อมูล หรือความเชื่อมโยง*

อย่างไรก็ตาม หมอและนักวิจัยด้านการตลาดต่างยอมรับว่าการรอคอยให้นักสังคมวิทยานำการสนทนากลุ่มย่อยอาจดูน่าหงุดหงิดในสายตาของนักวิทยาศาสตร์ แต่เมื่อถึงที่สุดแล้ว ทั้งหมอและนักการตลาดต่างก็ยอมรับว่าการประชุมที่เปิดพื้นที่ให้คนจนได้เล่าเรื่องของเขาเป็นการสร้างการมี

ส่วนร่วมได้จริงเพราะเปิดให้ทุกคนทั้งคนจัดการสนทนากลุ่มย่อยและคนจนกลุ่มเป้าหมาย รู้สึกได้ว่าทุกคนมีเป้าหมายร่วมกันและเป็นเจ้าของความรู้ร่วมกันได้ ดังนั้นการผลีผลามและด่วนหาข้อสรุปจนเกินไปอาจทำให้คนทำงานและนักวิจัยไม่มีเป้าหมายที่ชัดเจนร่วมกันและอาจนำมาสู่การแยกย้ายออกจากทีมได้

บทสรุป

การทำความเข้าใจความยากจนจำเป็นต้องอาศัยการทำงานร่วมกันของนักสังคมศาสตร์และนักวิทยาศาสตร์เพราะประเด็นความยากจนมีความซับซ้อนเป็นปัญหาเชิงโครงสร้างที่เรื้อรังในสังคมเข้าทำนองโครงสร้างที่ไม่เป็นธรรมที่ข้ามรุ่นกันมายาวนาน การทำความเข้าใจความยากจนจากมุมมองศาสตร์ใดศาสตร์หนึ่งจึงไม่เพียงพอต่อการอธิบายว่าความสลับซับซ้อนของความยากจน บทความนี้มิได้มุ่งตอบว่าความยากจนเป็นอะไรหรือคืออะไร แต่บทความขนาดสั้นนี้มุ่งนำเสนอการมองกันและกันและการสังเกตการทำงานของกันและกันระหว่างนักสังคมศาสตร์และนักวิทยาศาสตร์ บทความนี้มีความข้อสรุปว่า การผสมโรงหรือการประสานกำลังกัน (synergy) ระหว่างนักวิชาการข้ามศาสตร์ช่างเต็มไปด้วยความท้าทายในความพยายามใช้จุดแข็งของตนเองเพื่อหนุนเสริมกันและกัน อีกทั้งการฟังอีกฝ่ายอย่างตั้งอกตั้งใจและพร้อมจะกระโดดเข้ามาช่วยระหว่างทางด้วยจังหวะจะโคนที่เหมาะสม เนื่องจากมีเป้าหมายร่วมกัน ถือเป็นแนวทางสำคัญของการทำงานข้ามศาสตร์

บรรณานุกรม

Faye, J. 2007. "The Pragmatic-Rhetorical Theory of Explanation." *Boston Studies in the Philosophy of Science*. 252: 43-68.

Eaglesham, A., & Hardy, R. W. F. (Eds.). 2009. *Adapting Agriculture to Climate Change*. (NABC Report 21). Ithaca, NY: National Agricultural Biotechnology Council.

Hanson, C. E., Palutikof, J. P., Dlugolecki, A., & Giannakopoulos, C. 2006. "Bridging the Gap between Science and the Stakeholder: The Case of Climate Change Research." *Climate Research*. 31: 121-133.

O'Rourke, M and Crowley, S.J. 2012. "Philosophical Intervention and Cross-Disciplinary Science: The Story of the Toolbox Project." *Synthese.* 190 (11): 1937-1954.

Pedersen, D. 2016. "Integrating Social Sciences and Humanities in Interdisciplinary Research." *Palgrave Communications*. 2. 16036. 10.1057/palcomms.2016.36.

Porter A, L, Cohen, A,S, Roessner, D,J and Perreault, M. 2007. "Measuring Researcher Interdisciplinarity." *Scientometrics. 72*(1): 117-147.

Wagner, C. S., Roessner, J. D., Bobb, K., Klein, J. T., Boyack, K. W., Keyton, J., ... & Börner, K. 2011. "Approaches to Understanding and Measuring Interdisciplinary Scientific Research (IDR): A Review of the Literature." *Journal of informetrics.* 5(1): 14-26.

ว่าด้วยกรอบคิดอำนาจทับซ้อน: ปัญหาและทางออก
On The Intersectionality: Problems and Solutions

รวิพล ลี้มิ่งสวัสดิ์
นักศึกษาปริญญาเอก สาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา
คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
Rawipon Leemingsawat
Ph.D. Student, Faculty of Social Science, Chiang Mai University
E-mail: tiw100538@hotmail.com

นับตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 1980 เป็นต้นมา กรอบคิดอำนาจทับซ้อน (intersectionality) กลายเป็นกรอบคิดหลักที่ถูกใช้เพื่อวิเคราะห์และชี้ให้เห็นถึงความอยุติธรรม/ความไม่เท่าเทียมที่เกิดขึ้นอย่างเป็นระบบในสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในแวดวงของสตรีนิยม (feminism) กรอบคิดดังกล่าวพยายามชี้ให้เห็นว่าระบบการกดขี่ทางสังคม (social oppression) ไม่ได้เกิดขึ้นจากเหตุปัจจัยใดเพียงปัจจัยเดียว หากแต่เกิดขึ้นและดำเนินไปในเขตแดนประเภทต่าง ๆ ซึ่งแตกต่างกันไปพร้อม ๆ กัน ไม่ว่าจะเป็นทั้งเพศ (sex) เพศสภาวะ (gender) เชื้อชาติ (race) ชนชั้น (class) ความพิการ หรือตำแหน่งแห่งที่ในสังคมประเภทอื่น ๆ ที่ถูกจัดไว้ยังชายขอบของอำนาจต่างประกอบกันและทับซ้อนลงบนผู้คนในสังคมซึ่งนำไปสู่การถูกกดขี่

โดยทั่วไปการถือกำเนิดของกรอบคิดอำนาจทับซ้อนมักถูกมองว่าเป็นปฏิกิริยาโดยเฉพาะในแวดวงที่เกี่ยวข้องกับการเคลื่อนไหวในประเด็นปัญหาของผู้หญิงจากเหล่าปัญญาชนสตรีนิยมผิวดำ (black feminism) เรื่องราวมาตรฐานดังกล่าวอธิบายว่า ในช่วงทศวรรษที่ 1960-70 คือช่วงกระแสสูงของขบวนการสตรีนิยมที่ถูกเรียกว่า “คลื่นลูกที่สอง” (second-wave

feminism) ขบวนการเหล่านี้ถูกมองว่าเต็มไปด้วยกรอบคิดที่วางรากฐานจากประสบการณ์ของบรรดาผู้หญิงผิวขาวชั้นกลางซึ่งละเลยประเด็นต่าง ๆ โดยเฉพาะเรื่องเชื้อชาติอันเป็นประสบการณ์สำคัญของเหล่าชาว (ผู้หญิง) ผิวดำ จากความบกพร่องดังกล่าว ประเด็นเรื่องเพศสภาวะ เชื้อชาติ และชนชั้น จึงถูกผนวกเข้าด้วยกันและกลายเป็นกรอบคิดหลักในการวิเคราะห์และสร้างขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม พวกมันกลายเป็นเหมือนกับไตรสรณคมน์ที่เมื่อคุณต้องการจะวิเคราะห์/ วิพากษ์การกดขี่จำเป็นต้องคำนึงถึงแกน (axis) ทั้งสามที่ค้ำยันกันอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ภายหลังไตรสรณคมน์ดังกล่าวค่อย ๆ ถูกเพิ่มเติมแกนประเภทอื่นที่แตกแขนงออกมาจากแกนหลักสามอัน เพิ่มเข้าไปในการวิเคราะห์เรื่อย ๆ (Vogel, 2018: 276-278)

Kimberlé Crenshaw (1989) นักกฎหมายและศาสตราจารย์ด้านกฎหมายผิวดำชาวอเมริกันได้เขียนบทความขึ้นมาในปี 1989 ชื่อว่า “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics” บทความชิ้นสำคัญดังกล่าวถูกถือว่าเป็นครั้งแรกที่คำว่าอำนาจทับซ้อนปรากฏและถูกใช้อย่างชัดเจน ในบทความชิ้นนี้ Crenshaw ตั้งประเด็นจากความคับแคบของกรอบคิดสำหรับวิเคราะห์เรื่องการกดขี่ในระบบกฎหมาย (โดยเฉพาะในสหรัฐอเมริกา) ที่มีแกนการวิเคราะห์เพียงหนึ่งแกน (single-axis framework) อันเกิดจากการใช้ประสบการณ์ของชายผิวดำและหญิงผิวขาวมาเป็นฐานในการคิดซึ่งมักชี้ถึงที่มาของปัญหาเพียงแค่แกนเดียว ภายใต้ความคับแคบนี้เองที่การเลือกปฏิบัติ (discrimination) หรือการกดขี่ในมิติต่าง ๆ ถูกจับแยกกันและไม่สามารถดำรงอยู่พร้อม ๆ กันได้ กล่าวคือ หากคุณกำลังประสบกับการเลือกปฏิบัติทางเพศนั่นหมายความว่าคุณไม่สามารถกล่าวได้ว่าสิ่งนั้นคือการเลือกปฏิบัติทางเชื้อชาติ หากคุณเป็นผู้หญิงผิวสีที่กำลังถูกเลือกปฏิบัติทางเพศในเรื่องที่เกี่ยวกับการทำงาน คุณต้องเลือกว่าจะพูดมันในฐานะเรื่องของ เพศสภาวะ เชื้อชาติ หรือชนชั้น

ส่วนผสมของประสบการณ์ที่ถูกเลือกปฏิบัติและกดขี่ของกลุ่มคนที่ถูกเรียกว่าผู้หญิงผิวดำ ไม่สามารถดำรงอยู่ในกรอบคิดเช่นนี้ได้

ในแง่นี้ ประสบการณ์ของการเผชิญหน้ากับสภาวะถูกทับซ้อนของผู้หญิงผิวดำจึงถูกทำให้อยู่ในส่วนชายขอบ (marginalizing) ของทั้งกระบวนการทางกฎหมายและการจัดตั้งขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคม พวกเธอกลายเป็นส่วนที่ไม่ถูกนับในฐานะผู้หญิงผิวดำและจะถูกนับก็ต่อเมื่อประสบการณ์ของเธอตรงกับประสบการณ์ของบรรดาชายผิวดำหรือผู้หญิงผิวขาว สำหรับ Crenshaw การจะทำความเข้าใจประสบการณ์ของหญิงผิวดำนั้นจำเป็นต้องเข้าใจผ่านกรอบคิดอำนาจทับซ้อน การเปรียบเทียบที่จะกลายเป็นคำอธิบายหลักของกรอบคิดอำนาจทับซ้อนคือการพิจารณาถึงการจราจรที่เกิดขึ้นผ่านทางแยก “การเลือกปฏิบัติก็เป็นเหมือนการจราจรผ่านทางแยก... หากอุบัติเหตุเกิดขึ้น ณ สี่แยก สาเหตุของมันอาจมาจากรถที่กำลังแล่นมาจากทิศทางหลายทิศทางหรืออาจมาจากทุกทิศทางก็ได้” (Crenshaw, 1989: 149) ผู้หญิงผิวดำก็เหมือนอยู่ตรงทางแยกดังกล่าว การถูกเลือกปฏิบัติอาจมาจากเรื่องเพศหรือเชื้อชาติหรือทั้งสองก็ได้กล่าวอีกอย่างคือ สำหรับ Crenshaw กรอบคิดที่มีอยู่ไม่อาจทำความเข้าใจสภาวะของการถูกกดทับจากหลากหลายมิติพร้อม ๆ กันได้ ในแง่นี้ การสร้างกรอบคิดเรื่องอำนาจทับซ้อนจึงเป็นความพยายามในการทลายความตายตัวของกรอบคิดเดิมที่มีอยู่และแทนที่ด้วยกรอบคิดที่มีความยืดหยุ่นมากพอที่จะโอบรับความหลากหลายของชุดประสบการณ์และที่มาของการกดขี่ในหลาย ๆ รูปแบบไปพร้อม ๆ กัน

ภายหลังจากการแพร่กระจายของกรอบคิดอำนาจทับซ้อน กรอบคิดดังกล่าวได้ถูกพัฒนาเพื่อผนวกรวมจำนวนประเภทของการกดขี่และอัตลักษณ์ของผู้คนที่โดนกดขี่มากขึ้นไปเรื่อย ๆ และกลายเป็นกรอบคิดที่ทรงอิทธิพลอย่างมากโดยเฉพาะอย่างยิ่งในสหรัฐอเมริกา พร้อมกันนั้น กรอบคิดดังกล่าวก็ถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างต่อเนื่อง กระทั่งในปี ค.ศ. 2018 วารสาร Science & Society ก็ยังมีการจัดสัมมนาหัวข้อกรอบคิดอำนาจทับซ้อนขึ้นมาเป็น

การเฉพาะ ในงานดังกล่าวประกอบไปด้วยบรรดาชาวมาร์กซิสและสตรีนิยมมาร์กซิสจำนวนหนึ่ง หัวข้อการวิจารณ์หลักงานสัมมนาครั้งนี้ คือ ปัญหาเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างแกนของการกดขี่ การขูดรีด หรือการเลือกปฏิบัติประเภทต่าง ๆ นอกจากนี้ แนวทางการวิจารณ์ดังกล่าวยังเป็นจุดร่วมของการวิพากษ์กรอบคิดอำนาจทับซ้อนซึ่งปรากฏในของบรรดามาร์กซิสและสตรีนิยมจำนวนหนึ่งด้วย

Martha Gimenez (2018b: 82-109) ได้ชี้ว่า ไตรสรณคมน์ของเชื้อชาติ เพศสภาวะ และชนชั้น (Race Gender and Class, RGC) ซึ่งต่อมาจะถูกพัฒนาให้หลายเป็นกรอบคิดอำนาจทำซ้อนได้ทำให้แกนต่าง ๆ ของการกดขี่และการขูดรีดกลายเป็นสิ่งที่ไม่มีความแตกต่างกัน ไม่ว่าจะมาจากเพศ เชื้อชาติ หรือชนชั้น สิ่งเหล่านี้ก็ล้วนเป็นแหล่งที่มาของความอยุติธรรมในสังคมไม่ต่างกันนัก หรือกล่าวในอีกนัยหนึ่งคือ RGC ได้ทำให้ความแตกต่างระหว่าง ชนชั้น กับแหล่งที่มาของการกดขี่กลายเป็นสิ่งที่อยู่ในระนาบเดียวกัน สาเหตุของการทำให้ทุกสิ่งกลายเป็นสิ่งที่ไม่แตกต่างกันคือลักษณะที่ไม่มีกรอบทฤษฎีมากำกับความสัมพันธ์ของแต่ละแกน (a-theoretical) ความขาดแคลนดังกล่าวทำให้เกิดสภาวะที่เท่ากัน (equivalent) RGC ทำความเข้าใจแต่ละแกนราวกับว่าแกนแต่ละแกนดำรงอยู่และไม่มีความเปลี่ยนแปลง (invariant) ไม่ว่าจะอยู่ในบริบทใด ๆ ก็ตาม สิ่งนี้นำไปสู่การไล่กวดเพื่อเพิ่มพูนแกนต่าง ๆ ให้มากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ด้วยหวังว่ามันจะทำให้เกิดความครอบคลุมชุดประสบการณ์ชนิดต่าง ๆ ได้ดียิ่งขึ้น จากไตรสรคมน์จึงกลายเป็นจตุ เบญจ และอื่น ๆ ต่อไปเรื่อย ๆ จนกลายเป็นชุดรายชื่อที่ยาวไม่มีที่สิ้นสุด หรือเหมือนที่ Gimenez มองว่า จนถึงที่สุดแล้วมันจะกลายเป็นเครื่องมือที่ว่างเปล่าที่ไม่อาจอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างแกนต่าง ๆ ที่เปลี่ยนไปตามบริบทในแต่ละห้วงเวลา

แม้ว่าสำหรับ Lise Vogel (2019: 275-287) กรอบคิด RGC รวมทั้งกรอบคิดอำนาจทับซ้อนจะเป็นกรอบคิดที่ช่วยในการอธิบาย (descriptive)[2]

ความหลากหลายขั้นต้นและเป็นดั่งจักรกลสำหรับกระตุ้นความรับรู้ (consciousness-raising mechanism) ที่ทำหน้าที่สร้างข้อมูลเชิงประจักษ์ แต่กรอบคิดเหล่านี้ก็สร้างกรอบคิดที่ทำให้ความแตกต่างหลากหลายกลายเป็นสิ่งที่เทียบเคียงกันได้ (comparable) สมมติฐานที่วางบนความเทียบเคียงกันได้นำไปสู่ความต้องการที่จะแสวงหาความคล้ายคลึงที่มีอยู่ในความหลากหลาย และถึงที่สุดมันทำให้เกิดการมองเห็นเพียงความความเฉพาะของแต่ละความหลากหลาย ทุกสิ่งกลายเป็นต้นตอความอยุติธรรมและความไม่เท่าเทียมเหมือน ๆ กัน น้ำหนักของการเป็นสาเหตุเท่ากัน กรอบคิดแบบนี้สำหรับ Vogel ไม่ได้อธิบายอะไร การที่จะก้าวข้ามข้อจำกัดนี้จำเป็นที่จะต้องให้ความสนใจต่อความเฉพาะของแต่ละแกนและพัฒนากรอบคิดเพื่อทำความเข้าใจว่าพวกมันสัมพันธ์หรือไม่สัมพันธ์ต่อกันอย่างไร หรือหากกล่าวตามความเห็นของ Susan Ferguson (2016) ก็สามารถกล่าวว่า กรอบคิดดังกล่าวนำเสนอแต่เพียงประสบการณ์ของการกดขี่อันหลากหลายแต่ไม่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน

เช่นเดียวกับ Barbara Foley (2018) ที่พยายามชี้ว่าการเปรียบเทียบถึงทางแยกที่ถนนเส้นต่าง ๆ ผ่านทับกันของกรอบคิดอำนาจทับซ้อนได้ทิ้งและบดบังคำถามที่สำคัญประการหนึ่งคือ กรอบคิดดังกล่าวไม่พัฒนาคำอธิบายที่จะใช้เพื่ออธิบายการทับซ้อนดังกล่าว ทำไมถนนเส้นหนึ่งจึงต้องพาดมาทับอีกเส้นหนึ่ง ทำไมถนนอีกแยกหนึ่งจึงไม่เกี่ยวข้องกับถนนในแยกแรก (แม้ Foley จะเข้าใจว่าจุดประสงค์ของ Crenshaw คือการพยายามสร้างหมวดหมู่และคำอธิบายเพื่อใช้ในการปรับเปลี่ยนกระบวนการฟ้องร้องในระบบศาลก็ตาม) หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ทำไมระบบที่ก่อให้เกิดสภาวะทับซ้อนนี้จึงเกิดขึ้น

จากข้อวิจารณ์ดังกล่าว เราสามารถสรุปได้ว่า ปมปัญหาใหญ่ที่ทำให้กรอบคิดอำนาจทับซ้อนกลายเป็นกรอบคิดที่นำไปสู่ทางตัน (อย่างน้อยตามความเห็นของชาวมาร์กซิส (marxist) และสตรีนิยมมาร์กซิสจำนวนหนึ่ง) คือ การที่กรอบคิดทำให้แหล่งที่มาของความอยุติธรรมและความไม่เท่าเทียมต่าง ๆ กลายเป็นสิ่งที่สมบูรณ์ในตัวเอง ไม่ว่าจะมีความแตกต่างกันหรือไม่แต่พวกมัน

ก็จะมีความสัมพันธ์ในระนาบเดียวกันและสัมพันธ์ต่อกันแค่เพียงระดับภายนอก (external) เท่านั้น เนื้อหาสาระของความสัมบูรณ์เหล่านั้นมิได้เปลี่ยนแปลงเมื่อมีสัมพันธ์กับสิ่งอื่น ปลายทางของการอธิบายระบบหรือความสัมพันธ์ภาพรวมของความสมบูรณ์เหล่านี้จึงเป็นได้เพียงแค่การเกาะเกี่ยวกัน (interlocking) ไปเรื่อย ๆ ไม่มีจุดสิ้นสุด และไม่สามารถแสวงหาชุดคำอธิบายระบบความสัมพันธ์แบบองค์รวมของความสมบูรณ์แต่ละประเภทได้ David McNally (2017: 94-111) เสนอว่ารากฐานของความคิดแบบนี้คือภวิทยาแบบ atomism สำหรับ McNally จุดเริ่มต้นของกรอบคิดอำนาจทับซ้อน (อย่างน้อยที่ปรากฏในงานของ Crenshaw) คือการใช้การเปรียบเทียบที่แสดงลักษณะพื้นที่ (spatial) เช่น ถนน แกน เส้น คำที่แสดงลักษณะพื้นที่มีนัยที่สื่อถึงตำแหน่งแห่งที่หรืออัตลักษณ์ที่ดำรงอยู่ก่อนหน้าที่จะเกิดการปะทะกับสิ่งอื่น บรรดาแกนแต่ละอันต่างมีลักษณะเป็นเหมือนอะตอมแบบของนิวตัน (newtonism) กล่าวคือ แต่ละอะตอมมีความเป็นอิสระต่อกัน (autonomous) อะตอมแต่ละชนิดไม่อาจถูกลดทอนให้กลายเป็นอะตอมอีกชนิดหนึ่งได้ ดังนั้น พวกมันจึงมีปฏิสัมพันธ์ต่อกันได้แค่เพียงในระดับภายนอกซึ่งนั่นหมายความว่าเนื้อในของอะตอมพวกนั้นมิได้เปลี่ยนแปลงไป

หนึ่งในความพยายามเบื้องต้นเพื่อก้าวข้ามข้อจำกัดของกรอบคิดอำนาจทับซ้อนคือความพยายามในการระบุหรือชี้ว่าแต่ละแกนของแหล่งที่มา ตำแหน่งแห่งที่ หรืออัตลักษณ์ที่นำไปสู่ความอยุติธรรมมีความแตกต่างกัน

Ashley Bohrer (2019a: 185-196) ผู้ที่อธิบายว่าตัวเองคือชาวมาร์กซิสแบบอำนาจทับซ้อน (intersectional marxist) คือหนึ่งในกระแสของความพยายามในการหาทางออกดังกล่าว สำหรับ Bohrer ความพยายามในการคิดถึงความสัมพันธ์ระหว่างการกดขี่และการขูดรีดดำรงอยู่ตลอดและแทบจะกลายเป็นเป้าหมายหลักของกรอบคิดอำนาจทับซ้อน มีกระบวนทัศน์ 3 อย่างที่ถูกใช้เพื่อทำความเข้าใจความสัมพันธ์ดังกล่าว

หนึ่ง การขูดรีดผลิตสร้างการกดขี่ ชนชั้นนายทุนต้องการจึงผลิตสร้างการกดขี่เพื่อสนับสนุนให้กระบวนการขูดรีดเข้มข้นขึ้น กล่าวอีกในแง่หนึ่งคือ การขูดรีดเป็นหัวใจ ส่วนการกดขี่เป็นเพียงลักษณะ (feature) ที่ปรากฏขึ้นมาเท่านั้น ในแง่นี้ การขูดรีดจึงเป็นโครงสร้างและการกดขี่เป็นเชิงประจักษ์

สอง การขูดรีดเป็นรูปแบบหนึ่งของการกดขี่ การขูดรีดไม่ได้มีความเฉพาะของตัวเอง วิธีการอธิบายแบบนี้ถูกสร้างขึ้นเพื่อหลีกเลี่ยงกรอบคิดแบบเศรษฐกิจนิยม การขูดรีดสูญเสียสถานะของการเป็นโครงสร้างที่มีความเฉพาะ

สาม การกดขี่และการขูดรีดเป็นสิ่งที่แตกต่างจากกันโดยสิ้นเชิง ทั้งสองต่างก็เป็นโครงสร้างที่แยกออกจากกันอย่างชัดเจน แม้ทั้งสองโครงสร้างจะสามารถมีปฏิสัมพันธ์ต่อกันได้ แต่ก็ไม่อาจที่จะสถาปนาร่วม (co-constitution) กันได้ การขูดรีดคือปรากฏการณ์ที่เกี่ยวข้องกับการทำงานหรือคือเป็นเรื่องทางเศรษฐกิจซึ่งเป็นตรรกะพื้นฐานของระบบทุนนิยม ส่วนการกดขี่เกี่ยวข้องกับระบบอำนาจทางการเมือง สังคม วัฒนธรรมที่ผู้คนอาศัยอยู่ ในแง่นี้ แม้การขูดรีดจะสัมพันธ์กับการกดขี่ (เช่น การเหยียดเพศ เชื้อชาติ) แต่ตรรกะการทำงานของทั้งสองส่วนไม่ใช่สิ่งเดียวกัน

อย่างไรก็ตาม ในสายตาของ Bohrer กระบวนทัศน์ทั้งสามต่างมีข้อบกพร่อง กระบวนทัศน์ที่หนึ่งนำไปสู่การลดทอนทุกเรื่องให้เป็นการขูดรีด (exploitation reductionism) กระบวนทัศน์ที่สองนำไปสู่การลดทอนทุกอย่างให้กลายเป็นการกดขี่ (oppression reductionism) และกระบวนทัศน์ที่สามนำไปสู่การแบ่งแยกประเภทย่อย ๆ ที่ไม่อาจประกอบกันเข้าเป็นความเข้าใจภาพรวมของระบบได้ Bohrer เสนอกรอบคิดที่เรียกว่า equiprimordial คำดังกล่าวประกอบขึ้นมาจาก ความเท่ากัน (equal) และ primodial โดยที่คำหลังแสดงถึงการดำรงอยู่เป็นพื้นฐาน การเป็นหรือสัมพันธ์กับรากของโครงสร้าง สภาวะ equiprimordial จึงไม่ใช่การบอกว่าทุกอย่างเท่ากันตามความเข้าใจว่าเป็นสิ่งที่เหมือนกัน (sameness) หากแต่เป็นความเท่ากันในฐานะที่เป็นพื้นฐาน (fundamental) ที่สำคัญเท่า ๆ กัน เท่ากันแต่ไม่เหมือนกัน

การอธิบายสภาวะดังกล่าวจึงเป็นความพยายามในการหนีออกจากคำอธิบายที่ลดทอนสิ่งหนึ่งให้กลายเป็นเพียงคุณลักษณะของอีกสิ่งหนึ่ง การไม่ลดทอนให้ทุกสิ่งกลายเป็นสิ่งที่เหมือนกัน การไม่จัดลำดับขั้นความสำคัญเพราะทุกอย่างมีความสำคัญในฐานะของการเป็นพื้นฐานซึ่งกันและกัน แต่ละสิ่งต่างประกอบสร้างกันและกัน (mutual) ไม่ใช่ความสัมพันธ์แบบเหตุไปถึงผล (causal) นี่คือสิ่งที่ Bohrer เรียกว่า การทำความเข้าใจทุนนิยมแบบไม่ลดทอน (a non-reductionist reading of capitalism) (Bohrer, 2019a: 196-205) ระบบที่ถูกเรียกว่าทุนนิยมจึงเป็นการทำงานของกระบวนการสะสมทุนผ่านทั้งการขูดรีดและการกดขี่ไปพร้อม ๆ กัน (Bohrer, 2019a: 225-229) หรืออีกนัยหนึ่ง ทุนนิยมเป็นเพียงแค่การรวมกันของการขูดรีดและการกดขี่ซึ่งทั้งแตกต่างและสัมพันธ์ต่อกันไปพร้อม ๆ กัน (Bohrer, 2018, 2019b)

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าข้อเสนอเรื่องการแยกความแตกต่างระหว่างการขูดรีดและการกดขี่แต่ในขณะเดียวกันก็มีปฏิสัมพันธ์ต่อกันอย่างลึกซึ้งของ Bohrer จะมีคุณปการมหาศาลต่อความพยายามในการก้าวข้ามข้อจำกัดของกรอบคิดอำนาจทับซ้อน แต่ข้อเสนอของ Bohrer ก็ยังไม่ทะเยอทะยานพอที่จะเสนอแนวทางในสร้างกรอบคิดเพื่อทำความเข้าใจระบบทุนนิยมในภาพรวมที่มากไปกว่าการบอกว่าทุนนิยมคือระบบที่ประกอบขึ้นจากการกดขี่และการขูดรีดอันจะนำไปสู่การอธิบายการดำรงและการปฏิสัมพันธ์ระหว่างแกนแต่ละแกน อันก่อให้เกิดความอยุติธรรมของสังคม รวมถึงการอธิบายภาพรวมของระบบที่ทำงานอยู่ด้วย เหตุใดระบบทุนนิยมจึงจำเป็นต้องอาศัยทั้งการขูดรีดและการกดขี่จนกลายมาเป็นระบบทุนนิยม เหตุใดเพศหรือเพศสภาวะจึงกลายมาเป็นส่วนสำคัญต่อการขูดรีดในระบบทุนนิยม (gendered capitalism, sexualized capitalism) หรือในทางกลับกันเหตุใดการขูดรีดจึงเป็นส่วนสำคัญต่อการแบ่งลำดับขั้นของเพศและเพศสภาวะ

งานจำนวนหนึ่งพยายามที่จะคิดในประเด็นดังกล่าวจากฐานความเข้าใจเรื่องความแตกต่างแบบของ Bohrer Barbara Foley เป็นหนึ่งใน

นักวิชาการที่เสนอว่า RGC ไม่ใช่หรือไม่ควรคิดในฐานะของการเป็นอัตลักษณ์ แต่ควรถูกพิจารณาในฐานะของการเป็นชุดของกรอบคิดเพื่อการวิเคราะห์ซึ่งประกอบขึ้นมาจากวิถีทางในการวิเคราะห์ที่แต่ละส่วนมีแตกต่างกัน กล่าวอีกนัยหนึ่ง เชื้อชาติ เพศสภาวะ และชนชั้นมีความแตกต่างในการวิเคราะห์ไม่สามารถลดทอนให้สิ่งหนึ่งกลายมาเป็นอีกสิ่งหนึ่งได้ หรือหากกล่าวในภาษาของ Bohrer ก็คือการกดขี่และการขูดรีดแยกจากกัน รูปแบบเฉพาะต่าง ๆ ของการขูดรีดไม่อาจอธิบายได้ด้วยตัวของมันเอง การเหยียดเชื้อชาติไม่ได้มีสาเหตุมาจากเชื้อชาติด้วยตัวมันเอง เช่นเดียวกับเรื่องเพศ การจะอธิบายความอยุติธรรมเหล่านี้ได้จำเป็นต้องจัดวางสิ่งเหล่านี้ลงบนความเข้าใจโครงสร้างทางสังคมที่มีมิติประวัติศาสตร์

ในแง่นี้ Foley เสนอว่าสิ่งที่บรรดาชาวมาร์กซิสเรียกว่า การวิเคราะห์ทางชนชั้น (class analysis) เป็นสิ่งสำคัญ การวิเคราะห์ทางชนชั้นในที่นี้ไม่ใช่การชี้ตำแหน่งแห่งที่หรืออัตลักษณ์ และไม่ชี้ว่าชนชั้นเป็นเพียงการกดขี่ อคติ หรืออุดมการณ์หนึ่ง ๆ หากแต่เป็นความพยายามในการเข้าใจโครงสร้างที่ปรับรูปเปลี่ยนร่างและจัดการกิจกรรมของมนุษย์เพื่อชี้ถึงรากเหง้าเชิงวัตถุของการกดขี่ที่เกิดขึ้น หรืออีกนัยหนึ่งคือการทำความเข้าใจสังคมที่วางบนฐานของชนชั้น (class-base society) (Bohrer, 2018) ที่วางอยู่บนความขัดแย้งเชิงประวัติศาสตร์ของสังคมระหว่างผู้ที่มีและผู้ที่ไม่มี (Bohrer, 2018b: 18) ข้อเสนอเช่นนี้ของ Foley มีความคล้ายคลึงกับข้อเสนอของ Gimenez (2018a) สำหรับ Gimenez การวิเคราะห์เรื่องชนชั้นเป็นคนละสิ่งกับการวิเคราะห์ถึงแต่ละแกนของความอยุติธรรมที่มาปะทะและพาดทับกัน ชนชั้นเป็นเรื่องของระดับการวิเคราะห์วิถีการผลิตแบบทุนนิยม (capitalist mode of production) ในระดับนี้ ความสัมพันธ์ทางชนชั้นที่สร้างการขูดรีดเพื่อสะสมทุนเป็นสิ่งที่ตัดข้ามบรรดาอัตลักษณ์ต่าง ๆ สำหรับนายทุน สิ่งที่สำคัญคือการตักตวงเอามูลค่าส่วนเกินจากแรงงานไม่ว่าจะเป็นนายทุนผิวดำ เอเชีย หรือชายผิวขาวก็ตาม การวิเคราะห์ถึงวิถีการผลิตจึงเป็นการวิเคราะห์คนละ

ระดับกับการวิเคราะห์การก่อรูปทางสังคม (social formation) ที่บรรดาผู้คนที่อยู่ในความสัมพันธ์ทางชนชั้นแบบเดียวกันถูกแบ่งแยกออกตามกฎเกณฑ์ต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นเพศ เชื้อชาติ สถานะ ศาสนา

หากกล่าวอย่างถึงที่สุดแล้ว สำหรับ Foley และ Gimenez การวิเคราะห์ทางชนชั้นเป็นความพยายามในการสร้างกรอบคิดเพื่อทำความเข้าใจภาพรวมการทำงานของสังคม หรือก็คือกรอบคิดที่จะชี้ถึงตำแหน่งแห่งที่การทำงาน การปรับเปลี่ยนขององค์ประกอบแต่ละส่วนซึ่งสัมพันธ์และเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ข้อเสนอของทั้งสองคือความทะเยอะทะยานขั้นแรกในการแก้ปมปัญหาที่กรอบคิดอำนาจทับซ้อนทิ้งไว้

ความทะเยอะทะยานในลักษณะดังกล่าวเรายังสามารถพบได้จากงานของ McNally McNally ได้หยิบยืมกรอบคิดรูปแบบสำหรับทำความเข้าใจปฏิสัมพันธ์ (model of interaction) มาจาก Georg Wilhelm Friedrich Hegel สำหรับ McNally รูปแบบปฏิสัมพันธ์ที่วางอยู่บนรูปแบบของกลไก (mechanism) และเคมี (chemism) หรือในอีกนัยหนึ่งคือรูปแบบในการคิดเหล่านี้ต่างไม่สามารถสร้าง/ ทำความเข้าใจองค์รวม (whole) ซึ่งส่วน (part) ต่าง ๆ มาปฏิสัมพันธ์ต่อกันและต่อองค์รวมได้ รูปแบบแรก (รูปแบบกลไก) คือปฏิสัมพันธ์ระหว่างส่วนที่สมบูรณ์และแยกออกจากกันที่ทำให้องค์รวมเป็นเพียงผลรวมของส่วนที่ต่าง ๆ ซึ่งถูกลดความสำคัญจนกลายเป็นเพียงสิ่งที่ไม่มีความแตกต่างกันเมื่ออยู่ในองค์รวม ส่วนรูปแบบที่สอง (รูปแบบเคมี) แม้จะพยายามเห็นถึงปฏิสัมพันธ์ของส่วนที่มีความแตกต่างกันแต่องค์รวมที่เกิดจากปฏิสัมพันธ์ก็ยังสามารถถูกทอนลงจนเหลือองค์ประกอบเล็ก ๆ ได้ เหมือนที่น้ำสามารถถูกทอนลงจนเป็นไฮโดรเจนและออกซิเจน

รูปแบบที่สามที่ถูกเสนอในฐานะทางออกของ McNally คือ อันตวิทยา (theology) อันตวิทยาถูกนำเสนอผ่านการเทียบเคียงกับชีวิต ชีวิตเป็นสิ่งที่มีจุดมุ่งหมาย (purposeful) การจะทำความเข้าใจชีวิตต้องเริ่มจากจุดมุ่งหมาย ดังนั้น สำหรับอันตวิทยา ระบบหรือองค์รวมจึงไม่ใช่การประกอบกันเข้าของ

ส่วนที่แยกขาดจากกัน หากแต่เป็นระบบที่จุดมุ่งหมายที่เหนือไปกว่าการรวมกันของส่วนต่าง ๆ องค์รวมจึงมีลักษะที่มีความแตกต่างเชิงคุณภาพจากบรรดาส่วนต่าง ๆ แต่การกล่าวเช่นนี้ไม่ได้หมายความว่าส่วนต่าง ๆ จะไม่สำคัญหรือกลายเป็นสิ่งที่ไม่มีแตกต่างกัน หรือมีลำดับขั้นเหมือนกัน แต่ละส่วนต่างทำงานและมีความสำคัญต่อจุดมุ่งหมายขององค์รวมแตกต่างกันและหน้าที่ดังกล่าวก็มีนัยแบบอันตวิทยาเฉพาะเมื่อคิด/ มองจากจุดมุ่งหมายขององค์รวม ในแง่นี้ ส่วนต่าง ๆ จึงไม่ได้ตั้งอยู่เพื่อทำเพียงหน้าที่ดังกล่าว แต่มันมีความเป็นอิสระเป็นของตัวเองและสัมพันธ์กับส่วนอื่น หน้าที่ที่เห็นเป็นแต่เพียงการคิดจากจุดมุ่งหมายขององค์รวมซึ่งมิใช่ทั้งหมดของแต่ละส่วน เราไม่อาจลดทอนส่วนต่าง ๆ ให้เหลือเพียงหน้าที่ที่พวกเขากระทำต่อองค์รวม ดังนั้น หากพิจารณาในฐานะความทะเยอทะยานเพื่อแก้ปมปัญหา เป้าหมายของอันตวิทยาก็จะกลายเป็นหนทางในการสร้างกรอบคิดขึ้นมาเพื่อทำความเข้าใจปฏิสัมพันธ์ของส่วนต่าง ๆ ที่มีต่อองค์รวม (McNally, 2017: 100-102)

เป้าหมายของอันตวิทยามีความสำคัญต่อการสร้างระบบความรู้ (system of knowledge) เพราะสำหรับ McNally จุดมุ่งหมายของระบบความรู้คือความพยายามในการทำความเข้าใจองค์รวมด้วยการสะสมความเข้าใจในระดับที่มากขึ้นเรื่อย ๆ แต่ละส่วนเสี้ยวของชุดข้อมูลประกอบกันเข้าเพื่ออธิบายการทำงานขององค์รวม ในแง่นี้ ความรู้จึงไม่ใช่สิ่งที่สำเร็จสมบูรณ์อยู่แล้วแต่ถูกฝังไว้ใต้ดินรอวันเราค้นพบ หากแต่ความรู้เป็นกระบวนการของการกลายเป็น (becoming) กระบวนการในการสร้างกรอบคิดที่ดีพอจะอธิบายองค์รวมซึ่งแต่ละส่วนปฏิสัมพันธ์กันแบบวิภาษวิธี (dialectic) อย่างต่อเนื่อง ปฏิสัมพันธ์แบบวิภาษวิธีระหว่างส่วนต่าง ๆ และองค์รวมชี้ให้เห็นว่า ส่วนต่าง ๆ ทั้งเป็นอิสระและขึ้นอยู่ (dependent) กับองค์รวม ส่วนต่าง ๆ ไม่ได้มีภววิทยาที่แยกขาด แม้จะแตกต่างกันแต่ก็เชื่อมต่อและสร้างกันและกันเป็นความสัมพันธ์ในระดับภายใน (internal) ไม่ใช่เพียงแค่ภายนอก ปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวยังส่งผลต่อองค์รวมด้วย ในแง่นี้สิ่งที่การสร้างกรอบคิดสนใจจึงไม่ใช่สิ่ง (thing) หาก

แต่เป็นความสัมพันธ์ (relationship) ที่เคลื่อนไป/ เปลี่ยนร่างซึ่งส่งผลต่อทั้งส่วนและองค์รวมตลอดเวลา (McNally, 2017: 102-105)

อย่างไรก็ตาม การใช้รูปแบบอันตวิทยาก็นำมาสู่ปมปัญหาว่าด้วยการเริ่มต้นกระบวนการสร้างความรู้เพื่อสร้างกรอบคิดอย่างไร เราจะรู้ได้อย่างไรว่าแต่ละส่วนที่ปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันและปฏิสัมพันธ์ต่อองค์รวมมีความสัมพันธ์เช่นใดต่อจุดมุ่งหมายขององค์รวม อะไรคือจุดมุ่งหมายขององค์รวม McNally ชี้ว่าส่วนสำคัญที่จะตอบปัญหานี้คือการคิดแบบการกำหนดย้อนกลับ (retrodetermination) (McNally, 2017: 106) การคิดแบบนี้ปฏิเสธวิธีการคิดแบบการให้เหตุผลแบบเหตุไปถึงผล สิ่งที่มาถึงก่อนคือเหตุ สิ่งที่ตามมาคือผล แต่สำหรับการกำหนดย้อนกลับต่างออกไป สิ่งที่ถูกมองว่าเป็นผลหรือจุดจบกลับกลายเป็นจุดเริ่มต้น หรือกล่าวอีกอย่างคือ สภาพที่เป็นอยู่จะเป็นเครื่องนำทางให้เราเห็นความเปลี่ยนแปลงของปฏิสัมพันธ์ระหว่างส่วนต่าง ๆ และองค์รวม เราไม่อาจเข้าใจได้ว่าการเหยียดเชื้อชาติเป็นส่วนสำคัญของระบบทุนนิยมได้ตราบที่เราไม่เห็น/ รับรู้/ พยายามทำความเข้าใจการทำงานของทุนนิยมที่ถือคุณลักษณะแบบเชื้อชาติเป็นสำคัญ ในแง่นี้ การสร้างกรอบคิดจึงไม่ใช่เพียงแค่การนำแต่ละแกนมาประกอบกันหรือปฏิสัมพันธ์กันแล้วก็จบไป หากแต่เป็นการปรับเปลี่ยนกรอบคิดต่าง ๆ เพื่ออธิบายจากความเข้าใจ ณ จุดจบที่กลายเป็นจุดเริ่มต้นซึ่งจะช่วยให้เราสืบร่องรอยและจัดวางกรอบคิดต่าง ๆ เข้าไปในความเปลี่ยนแปลง รวมทั้งสร้างกรอบคิดขึ้นมาเพื่อเข้าใจองค์รวม/ ส่วนต่าง ๆ ที่เปลี่ยนแปลงไปตลอดเวลา

หนึ่งในรูปแบบของการมองหาจุดมุ่งหมายคือการเริ่มทำความเข้าใจองค์รวมของระบบจากมุมมองของการผลิตซ้ำ (reproduction) (McNally, 2017: 107) Susan Ferguson (2016: 48-52) เสนอไปในทิศทางที่ใกล้เคียงกับ McNally ว่า สตรีนิยมสายการผลิตซ้ำทางสังคม (social-reproduction feminism) ซึ่งทำความเข้าใจแรงงานผ่านกรอบคิดเรื่องการผลิตซ้ำเป็นกรอบคิดที่มอบความเป็นไปได้ดังกล่าวไว้ให้เรา เมื่อมองจากการผลิตซ้ำ แรงงาน

ไม่ได้สร้างเพียงแค่มูลค่าทางเศรษฐกิจ แต่ยังผลิตสร้างสังคมและชีวิตอีกด้วย แรงงานในฐานะกิจกรรมของมนุษย์ที่มีส่วนในการสถาปนาองค์รวมของสังคม (ทั้งในแง่ที่ว่ามันคือการแสดงออกซึ่งองค์รวมและประกอบสร้างองค์รวมขึ้นมาใหม่ไปพร้อม ๆ กัน) ในแง่นี้ กรอบคิดดังกล่าวมิได้เป็นเพียงแค่การหันไปให้ความสนใจ/ รื้อฟื้นความสำคัญของกิจกรรมและพื้นที่ซึ่งถูกละเลย (เช่น พื้นที่ส่วนตัว ในบ้าน ฯลฯ) ผ่านการขยายความเข้าใจต่อแรงงานเท่านั้น แต่ยังเป็นความพยายามที่จะทำความเข้าใจระบบทุนนิยมผ่านพลวัตของปฏิสัมพันธ์ระหว่างสิ่งที่ถูกเรียกว่าแรงงานที่เกี่ยวข้องกับการผลิต (productive labor) และการผลิตซ้ำ (reproductive labor) รูปแบบของความสัมพันธ์ระหว่างแรงงานสองประเภทที่เปลี่ยนไปนี้เป็นหัวใจสำคัญสำหรับการผลิตซ้ำทุนนิยม

การทำความเข้าใจภาพรวมของทุนนิยมจากการผลิตซ้ำในรูปแบบนี้ไม่ใช่มุมมองแบบหน้าที่นิยม (functionalism) ความต้องการของทุนเพื่อผลิตซ้ำทางสังคมไม่ได้บังคับให้ต้องเกิดรูปแบบครอบครัวเดี่ยวและการกดขี่ผู้หญิงในครอบครัว ทุนไม่ได้เป็นจอมวางแผนที่เห็นภาพรวมทั้งหมดและจงใจค่อย ๆ บรรจงสร้างสถาบันดังกล่าวขึ้นมาอย่างตระหนักรู้ทุกขั้นตอน เพียงแต่ว่าความเป็นจริงขององค์รวมเมื่อมองจากการผลิตซ้ำจะเป็นสิ่งที่อธิบายว่าเหตุใดรูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างการผลิตและผลิตซ้ำรูปแบบหนึ่ง (เช่น ครอบครัวเดี่ยว (nuclear family)) จึงถูกให้ความสำคัญ (ผ่านระบบต่าง ๆ เช่น การศึกษา กฎหมาย) เหนือกว่ารูปแบบอื่น นั่นย่อมหมายความว่าบรรดารูปแบบความสัมพันธ์อันอื่นก็ย่อมเปลี่ยนแปลงไปตามพลวัตของระบบ รวมทั้งรูปแบบที่ถูกให้ความสำคัญด้วย หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง การกดขี่ผู้หญิงไม่เคยเป็นสิ่งที่ปราศจากประวัติศาสตร์ มันเป็นสิ่งที่ต้องถูกจัดวางลงบนความเปลี่ยนแปลงของความสัมพันธ์ระหว่างการผลิตและผลิตซ้ำภายใต้ระบบทุนนิยม การกดขี่มีมาก่อนที่ทุนนิยมจะทำงาน แต่ทุนนิยมก็ได้ส่งผลให้เกิดความเปลี่ยนแปลงต่อรูปแบบการกดขี่ดังกล่าวและในทางกลับกันก็เช่นเดียวกัน ในแง่นี้ ตรรกะของระบบทุนนิยม (การขูดรีดและการแย่งยึดครอง

(dispossession)) จึงเชื้อเชิญให้ความสัมพันธ์แบบอื่น ๆ ไม่ว่าจะเป็นเพศสภาวะหรือความสัมพันธ์แบบทาสซึ่งตรรกะและคุณลักษณะของพวกมันเหนือล้นไปกว่าระบบทุนให้เข้ามามีปฏิสัมพันธ์กับระบบทุนได้ ตรรกะและคุณลักษณะในแต่ละส่วนต่างกำหนดซึ่งกันและกันแบบวิภาษวิธี แม้ทุนจะไม่ได้สร้างการกดขี่ผู้หญิงแต่ทุนก็สร้างเงื่อนไขเชิงสังคมและวัตถุที่ทำให้การกดขี่นั้นปรับตัวและดำรงงอกงามต่อไปได้

ความพยายามในการมองย้อนกลับเพื่อวิเคราะห์ระบบทุนนิยมในลักษณะดังกล่าวสามารถพบได้ในงานของบรรดาสตรีนิยมที่ให้ความสนใจกับการผลิตซ้ำอย่าง Silvia Federici มาร์กซิสสตรีนิยมผู้มีชื่อเสียงในฐานะผู้ร่วมก่อตั้งกลุ่มเรียกร้องค่าแรงสำหรับงานบ้าน Wages for Housework (Federici, 2012) ในช่วงทศวรรษที่ 1970 งานของ Federici จะแสดงให้เห็นถึงหนึ่งในรูปแบบของการคิดแบบกำหนดย้อนหลังผ่านการให้ความสำคัญกับการผลิตซ้ำระบบทุนนิยม งานเขียนเชิงประวัติศาสตร์จำนวนมากของ Federici ถูกเขียนเพื่อย้อนกลับไปทำความเข้าใจความเปลี่ยนแปลงของความสัมพันธ์ระหว่างทุนนิยมและความรุนแรงต่อผู้หญิง (ทั้งผิวขาวและผิวสีในประเทศเจ้าอาณานิคมและประเทศอาณานิคม)

สำหรับ Federici ปรากฏการณ์ล่าแม่มด (witch hunt) เป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นภายใต้ปฏิกิริยาที่ทุนนิยมมีต่อความพยายามของชนชั้นนำศักดินาในการปราบปรามการต่อสู้ของชนชั้นล่างตั้งแต่ช่วงศตวรรษที่ 14 เป็นต้นมา ผลของการต่อสู้ที่นำโดยชนชั้นนำศักดินาคือความย่อยยับของอำนาจของพวกเขา ทุนนิยมถือกำเนิดจากกองซากดังกล่าว บรรดานายทุนต้องเผชิญหน้ากับเหล่าคนสามัญ (คนเร่ร่อน ขอทาน แรงงานไร้ที่ดิน) จำนวนมากที่พร้อมจะโค่นล้มพวกเขาเนื่องจากวิกฤติการขาดแคลนอาหารจากสภาพเงินเฟ้อรุนแรงซึ่งเป็นวิกฤติการณ์รุนแรงในช่วงศตวรรษที่ 16-17

ในอีกด้านหนึ่ง วิถีการผลิตแบบใหม่ที่ต้องพึ่งพาการผลิตแบบอุตสาหกรรมระบบการผลิตดังกล่าวต้องการแรงงานที่มีวินัยเพื่อเพิ่มผลิตภาพ

(productivity) อุปสรรคต่อการสร้างแรงงานที่มีวินัยคือความคิดเรื่องความสัมพันธ์ของชีวิตที่ผูกโยงอยู่กับธรรมชาติซึ่งทำให้ร่างกายเป็นเรื่องของเวทมนต์ ลึกลับ และไม่อาจควบคุมได้ ในบริบทเช่นนี้เองที่การล่าแม่มด “หญิง” เกิดขึ้น ผู้หญิงคือผู้ที่ถือครองอำนาจในการผลิตซ้ำ อำนาจลึกลับ และธรรมชาติ อำนาจดังกล่าวคือสิ่งกีดขวางการสร้างแรงงานที่มีวินัยผ่านการทำให้เรือนร่างปราศจากเวทมนต์และควบคุมร่างกายให้ทำงานแบบเป็นเหตุเป็นผล เรื่องเกี่ยวกับเพศที่เคยเป็นแหล่งอำนาจของผู้หญิงก็ถูกเปลี่ยนจากอำนาจที่ไม่อาจควบคุมให้กลายเป็นกิจกรรมเพื่อผลิตมนุษย์ผ่านกลไกทั้งทางสังคมต่าง ๆ เช่น กรอบคิดทางศาสนาถูกปรับเปลี่ยน การผลิตลูกกลายมาเป็นประสงค์ของพระเจ้า เรือนร่างของผู้หญิงกำลังถูกควบคุมไปในอีกทิศทางหนึ่งที่ไม่เหมือนเดิม (Federici, 2018: 24-34)

เช่นเดียวกับก่อนหน้านี้ ในช่วงเปลี่ยนจากศตวรรษที่ 19 ไปสู่ศตวรรษที่ 20 เมื่อแรงกดดันจากชนชั้นแรงงานกระตุ้นให้นายทุนต้องเปลี่ยนรูปแบบการผลิต (โดยเฉพาะในซีกโลกตะวันตก) จากอุตสาหกรรมเบา (เช่น ทอผ้า) ไปสู่อุตสาหกรรมหนัก อุตสาหกรรมประเภทดังกล่าวต้องการแรงงานที่ใช้แรงงานหนักและมีวินัยมากขึ้น กล่าวคือ แรงงานที่สามารถทุ่มเทเวลาเกือบทั้งหมดเพื่อทำงานและพัฒนาทักษะในการทำงาน ดังนั้นทุนกับรัฐจึงออกกฎหมายจำกัดการเข้าสู่ภาคการผลิตของผู้หญิงเพื่อสร้างสัญญาทางสังคม (social contract) ขึ้นมาใหม่ สถาบันครอบครัวเดี่ยวแบบที่เข้าใจในปัจจุบันก็ค่อย ๆ ประกอบร่างขึ้นมาในสภาพเช่นนี้ ภายใต้สถาบันดังกล่าว ผู้หญิงตกอยู่ภายใต้อำนาจของผู้ชายอันเนื่องมาจากการขีดเส้นให้งานที่ไม่ได้รับแรงงานเป็นของผู้หญิง (งานบ้าน) ผู้หญิงถูกทำให้อยู่ภายในบ้าน (domesticate) ผู้หญิงมีหน้าที่ปรนนิบัติและผ่อนคลายความเครียดที่ผู้ชายได้รับจากการทำงาน หรือกล่าวในอีกภาษาหนึ่งคือการงานผลิตซ้ำกำลังแรงงาน นี่คือภาพของครอบครัวแบบที่โดยทั่วไปมักจินตนาการถึง พ่อ แม่ ลูก พ่อออกไปทำงาน แม่อยู่บ้านทำงานบ้าน โครงสร้างดังกล่าวสถาปนาการปกครองผ่าน

ค่าแรง (wage) ที่มีผลต่อทั้งผู้ที่ได้และไม่ได้รับค่าแรง กล่าวคือ การดำรงอยู่ของค่าแรงได้แบ่งแยกหน้าที่และอำนาจในหมู่ชนชั้นแรงงาน Federici เรียกสิ่งนี้ว่า ระบบชายเป็นใหญ่ผ่านค่าแรง (patriarchy of wage) (Federici, 2021b: 96-107)

ผลของการขีดเส้นให้การผลิตซ้ำแรงงานเป็นงานที่ไม่ได้รับค่าแรงได้ผลักให้เกิดความตึงเครียดโดยเฉพาะต่อบรรดาแรงงานที่ถูกให้รับผิดชอบหน้าที่ในส่วนนี้ (โดยมากมักเป็นเพศหญิง) กล่าวคือ ภายใต้ระบบทุนนิยม แรงงานถูกคาดหวังให้ต้องอุทิศชีวิตแก่การผลิตที่สร้าง “ผลกำไร” ในทางเศรษฐกิจแก่ทุน บรรดาผู้หญิงต้องเผชิญกับสภาวะแรงกดดันสองข้างคือต้องทำหน้าที่ผลิตซ้ำ (ที่มักไม่ได้รับค่าแรง) ให้ดี แต่ในขณะเดียวกันก็ต้องทำงานที่สร้างดอกผลทางเศรษฐกิจด้วย ผลคือเกิดการแบ่งงานกันทำในส่วนของการผลิตซ้ำระดับโลก บรรดาผู้หญิงจากประเทศที่ยากจนต่างอพยพตัวเองเข้ามาเป็นแรงงานภาคบริการ เช่น แม่บ้าน หรืองานในภาคบริการอื่น ๆ เพื่อแบ่งเบาภาระเรื่องการผลิตซ้ำของบรรดาผู้หญิงที่มีฐานะดีกว่า นี่เป็นสภาวะที่ผลักภาระในการผลิตซ้ำไปเป็นทอด ๆ ซึ่งโดยมากมักจะเพิ่มพูนความยากลำบากให้กับคนที่ยากไร้ซึ่งไม่มีทางเลือกมากนักไปเรื่อย ๆ (Arruzza, Bhattacharya & Fraser, 2019: 59-85; Glenn, 1985: 86-108; Federici, 2019: 13-74)

ในสายตาของ Federici โครงการระยะยาวที่สร้างความรุนแรงต่อผู้หญิงเหล่านี้คือกระบวนการล่าอาณานิคมต่อมนุษย์เพื่อผลิตซ้ำระบบทุนนิยมอย่างต่อเนื่อง และหากกล่าวว่ามันคือส่วนหนึ่งของกระบวนการสะสมทุนบุพกาล (primitive accumulation) การสะสมทุนบุพกาลก็จะเป็นกระบวนการที่ไม่ได้เกิดแค่ในยามทุนนิยมเพิ่งเกิด หากแต่ดำรงอยู่ในทุก ๆ ช่วงเวลาของทุนเพื่อต่อลมหายใจให้กับระบบ

จากตัวอย่างงานของ Federici เราจะเห็นถึงความพยายามในการทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างส่วนต่าง ๆ ที่มีต่อกันและที่มีต่อองค์รวมผ่านมุมมองเรื่องการผลิตซ้ำของระบบทุนนิยม นี่คือกระบวนการสร้างกรอบคิด

ในรูปแบบการคิดแบบย้อนกลับที่เริ่มจากการมองและสร้างรูปธรรม (concrete) ของระบบทางสังคม (social system) (หรือองค์รวม) ขึ้นมาในกระบวนการคิดบรรดานักวิชาการที่ถูกยกตัวอย่างขึ้นมาข้างต้นต่างเลือกที่จะสร้างกรอบคิดที่เรียกว่าทุนนิยมเป็นตัวตั้ง เหมือนกับที่ Cinzia Arruzza Tithi Bhattacharya และ Nancy Fraser (2019: 63-64) ต่างทำความเข้าใจระบบทางสังคมปัจจุบันในชื่อของทุนนิยม ทุนนิยมคือระเบียบทางสังคมที่สถาปนาขึ้นเป็นสถาบันอันครอบคลุมทั้งกิจกรรมเชิงเศรษฐกิจและไม่ใช่ซึ่งทำหน้าที่รักษาระบบเศรษฐกิจที่ดำรงอยู่ หลังจากนั้น เมื่อมองจากจุดสิ้นสุดหรือระบบทางสังคมผ่านมุมมองเรื่องการผลิตซ้ำ ระบบทุนนิยมก็จะช่วยให้เห็นปฏิสัมพันธ์ของส่วนต่าง ๆ ซึ่งมีความหมาย/ ทำงานแตกต่างกันไปตามความสัมพันธ์ที่มีต่อระบบทางสังคมอันเปลี่ยนแปลงไปตามประวัติศาสตร์ ต่อจากนั้นจึงค่อย ๆ สร้าง/ ปรับปรุงกรอบคิดเพื่ออธิบายว่าแต่ละส่วนที่สัมพันธ์กับองค์รวมอันเป็นจุดตั้งต้น เหมือนที่ Federici ชี้ว่าเรือนร่างของผู้หญิงที่สามารถผลิตทารกได้เปลี่ยนไปในทิศทางต่าง ๆ พร้อมกับความเปลี่ยนแปลงของการผลิตซ้ำระบบทุนนิยมในแต่ละช่วงเวลา ครอบครัวที่หดเล็กลงกลายเป็นครอบครัวเดี่ยวไม่เคยเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่มานับแต่มีมนุษย์ หากแต่มันถือกำเนิดขึ้นมาท่ามกลางการปรับเปลี่ยนของระบบทางสังคม ในแง่นี้แต่ละแกนของการกดขี่ต่างปฏิสัมพันธ์และเปลี่ยนแปลงเนื้อหาสาระภายในซึ่งกันและกันและจะถูกเข้าใจก็ต่อเมื่อมองแบบย้อนหลังกลับไปจากองค์รวมที่ถูกสร้างขึ้น (เพื่อทำความเข้าใจ)

ภายใต้กระบวนการดังกล่าว กรอบคิดต่าง ๆ จึงเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาเพื่อช่วยในการทำความเข้าใจความสัมพันธ์ที่เปลี่ยนแปลงตลอดเวลา โดยตัวของมันเองจึงไม่ใช่ความจริงแท้ที่ตายตัวและข้ามพ้นประวัติศาสตร์ กระบวนการคิดในลักษณะเช่นนี้จะเป็นทางออกสำหรับการสร้างระบบความรู้เพื่อทำความเข้าใจความสลับซับซ้อนของรูปแบบความอยุติธรรมที่เกิดขึ้นในสังคมปัจจุบันโดยไม่ต้องติดอยู่กับวิธีการแบบลดทอนนิยมหรือการไล่กวด

เพื่อเพิ่มแกนของความอยุติธรรมไปเรื่อย ๆ ไม่มีจุดสิ้นสุด (ทำไมไม่มีเรื่อง A หรือเรื่อง Z ในการวิเคราะห์ครั้งนี้) โดยไม่สร้างกรอบคิดสำหรับอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างส่วนต่าง ๆ ผ่านภาพรวมขององค์รวม

เชิงอรรถ

[1] โครงการการวิจัยเพื่อพัฒนาพื้นที่และแก้ไขปัญหาความยากจนแบบเบ็ดเสร็จและแม่นยำจังหวัดอำนาจเจริญ (2562-2564) ผู้เขียนขอขอบคุณทีมวิจัยในโครงการทุกท่านเป็นอย่างสูงในฐานะผู้เอื้อเฟื้อข้อมูลและความรู้ในการเขียนบทความนี้ และแหล่งทุนคือหน่วยบริหารและจัดการทุนการด้านพัฒนาระดับพื้นที่ (บพท.) โครงการพัฒนาระบบสนับสนุนการทำงานเชิงพื้นเพื่อการแก้ไขปัญหาความยากจนแบบเบ็ดเสร็จและแม่นยำ

[2] ข้อวิจารณ์ของ Vogel ในส่วนนี้เหมือนกับข้อวิจารณ์ของ Shana Russell (2018).

[3] งานของ Federici ที่ถกเถียงเรื่องนี้อย่างกว้างขวางคือ Federici (2021a) หรือดูงานที่เขียนถึงกรอบคิดแบบมาร์กซิสออโตโนเมีย (autonomia marxist) ที่ให้ความสนใจกับประเด็นเรื่องการผลิตซ้ำทางสังคมซึ่งเขียนไว้อย่างละเอียดครบถ้วนได้ในเก่งกิจ (2560: 115-162)

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

เก่งกิจ กิติเรียงลาภ. 2560. *Autonomia: ทุนนิยมความรับรู้ แรงงานอวัตถุ และการปฏิวัติของส่วนรวม,* กรุงเทพฯ: Illuminations Editions.

ภาษาอังกฤษ

Arruzza, C., Bhattacharya, T., Fraser, N. 2019. *Feminism for the 99%.* London: Verso.

Bohrer, A. 2018. "Intersectionality and Marxism: A Critical Historiography". *Historical Materialism 26*(2): 46-74.

Bohrer, A. 2019a. *Marxism and Intersectionality Race, Gender, Class and Sexuality under Contemporary Capitalism.* Bielefeld: Transcript Verla.

Bohrer, A. 2019b. "Response to Barbara Foley's "Intersectionality: Marxist Critique." *New Labor Forum 28*(3): 14-17.

Crenshaw, K. 1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics." *University of Chicago Legal Forum,* 1: 139-167.

Federici, S. 2012. *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle.* Oakland: PM.

Federici, S. 2018. *Witches, Witch-Hunting, and Women.* Oakland: PM.

Federici, S. 2019. *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons.* Oakland: PM.

Federici, S. 2021a. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation.* Milton Keynes: Penguin Random House UK.

Federici, S. 2021b. *Patriarchy of the Wage: Note on Marx, Gender, and Feminism*. Oakland: PM.

Ferguson, S. 2016. "Intersectionality and Social-Reproduction Feminisms: Toward an Integrative Ontology." *Historical Materialism 24*(2): 38-60.

Foley B. 2018. "Intersectionality: A Marxist Critique." *Science & Society 85*(2): 269-275.

Gimenez, M. 2018a. "Intersectionality: Marxist Critical Observations." *Science & Society 85*(2): 261-269.

Gimenez, M. 2018b. *Marx, Women, and Capitalist Social Reproduction: Marxist Feminist Essays*. Leiden: Brill.

Glenn, E. 1985. "Racial Ethnic Women's Labor: The Intersection of Race, Gender and Class Oppression." *Review of Radical Political Economics 17*(4): 86-108.

McNally, D. 2017. "Intersections and Dialectics: Critical Reconstructions in Social Reproduction Theory." In T. Bhattacharya., *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression.* (pp. 94-111). London: Pluto Press.

Russell, S. 2018. "Intersectionality: A Young Scholar Responds." *Science & Society 85*(2): 287-291.

Vogel, L. 2018. "Beyond Intersectionality." *Science & Society 85*(2): 275-287.

บทปริทัศน์หนังสือ
(Book Review)

A Pocket History of Human Evolution

Reference:

Condemi, Silvana and Savatier, Francois. (2019). *A Pocket History of Human Evolution.* New York: The Experiment. 153 pp.

โดย ธนิก เลิศชาญฤทธ์
คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร

หนังสือและตำราด้านวิวัฒนาการของมนุษย์ (human evolution) หรือในศาสตร์ที่กว้างขึ้นคือด้านมานุษยวิทยากายภาพ (physical anthropology) หรือมานุษยวิทยาเชิงชีววิทยา (biological anthropology) นั้น มีผู้เขียนขึ้นมาหลายเล่มแล้ว ส่วนมากก็เป็นหนังสือ/ ตำราที่ขายดีและพิมพ์ซ้ำหลายครั้ง นอกจากนี้ยังมีสื่อความรู้ด้านนี้ในรูปแบบอื่น ๆ เช่น หนังสือในเชิงสารคดี การ์ตูน วิดีโอ ฯลฯ ซึ่งก็ได้รับความนิยมเช่นเดียวกัน แต่ผู้ปริทัศน์ยังไม่ค่อยเห็นหนังสือด้านวิวัฒนาการของมนุษย์ในรูปแบบหนังสือพ็อกเก็ตบุ๊คที่พกพาติดตัวไปด้วยอย่างสะดวกและหยิบออกมาอ่านคั่นเวลาหรือระหว่างการเดินทางได้ หนังสือที่นำมาปริทัศน์ในครั้งนี้นับเป็นพ็อกเก็ตบุ๊คด้านวิวัฒนาการของมนุษย์เล่มแรก ๆ หรืออาจจะเป็นในจำนวนไม่กี่เล่มก็ได้ ชื่อพ็อกเก็ตบุ๊คเล่มนี้คือ *A Pocket History of Human Evolution* ซึ่งมีผู้เขียน 2 คน คนหนึ่งเป็นนักวิชาการผู้เชียวชาญด้านวิวัฒนาการของมนุษย์ (Dr. Silvana Condemi) อีกคนหนึ่งเป็นนักสื่อสารมวลชนหรือนักวารสารศาสตร์ (Mr. Francois Savatier) นับว่าเป็นการทำงานร่วมกันระหว่างนักวิชาการกับนักสื่อสารมวลชนที่น่าสนใจและมีส่วนทำให้หนังสือเล่มนี้น่าอ่านมากยิ่งขึ้น

หนังสือเล่มนี้มีทั้งหมด 10 บท (ไม่รวมบทนำ) แต่ละบทไม่ยาวนัก อ่านเพลิดเพลินและมีภาพประกอบช่วยให้เข้าใจเนื้อหาเพิ่มเติมอีกด้วย

เริ่มจากบทนำ (introduction) ที่แม้ว่ามีเพียง 2 หน้า แต่ผู้เขียนก็เลือกประเด็นเปิดหัวได้น่าติดตามว่าส่วนที่เหลือจะเป็นอย่างไร ประเด็นหลักในบทนำที่ผู้เขียนนำมาเปิดเรื่องก็คือมนุษย์ปัจจุบันมีรากเหง้าและผ่านเรื่องราวการเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญมาหลายครั้ง บรรพบุรุษของมนุษย์ใช้สติปัญญาฝ่าฟันอุปสรรคและสร้างสรรค์สิ่งรอบข้างอย่างไม่หยุดหย่อน จนทำให้มนุษย์ปัจจุบันพัฒนามาเป็นสัตว์วัฒนธรรม (cultural animal)

เข้าสู่บทที่ 1 ผู้เขียนปูพื้นให้เราเห็นว่า “ผู้มาก่อน” มนุษย์ปัจจุบัน (prehumen hominins) นั้นเป็นใครและมีลักษณะสำคัญที่ทำให้มนุษย์กลายมาเป็นมนุษย์ปัจจุบันอย่างไร หนังสือปูรากเหง้าย้อนเวลาเก่าแก่ไปเมื่อประมาณ 7 ล้านปีมาแล้วที่มีสิ่งมีชีวิตที่น่าจะเป็นต้นเค้าของสัตว์ที่พัฒนาต่อมาเป็นมนุษย์ในภายหลัง เช่น *Sahelenthropus* และ *Australopithecus* โดยเฉพาะอย่างยิ่ง*ออสตราโลพิเธคัส*ที่ปรากฏอยู่ในแอฟริกาตั้งแต่ประมาณเกือบสี่ล้านปีมาจนถึงเมื่อประมาณหนึ่งล้านปีก่อนจะสูญพันธุ์ไป เป็น “ผู้มาก่อนมนุษย์ปัจจุบัน” ที่เริ่มต้นการเดินสองเท้า (bipedal locomotion) และการเดินสองเท้านี้เองที่เป็นจุดเปลี่ยนสำคัญในวิวัฒนาการของมนุษย์ บนโลกนี้สัตว์ที่มีมือเท้ารวมกันได้สี่ (four limbs หรือมีมือ-เท้า หรือขาหน้า-ขาหลัง) มีแต่มนุษย์ที่เป็นสัตว์ที่เดินตัวตรงบนสองเท้าของตัวเองและร่างกายก็มีวิวัฒนาการตอบสนองการเดินสองเท้ามาได้ตลอดเช่นเดียวกัน (เช่น แขนสั้นกว่าขา บรรพบุรุษดั้งเดิมนั้นมีแขนยาวกว่าขา) บทที่ 1 นี้ปูพื้นเรื่องราวในช่วง 7 ล้านปีมาจนถึงประมาณ 2.8 ล้านปีได้กระชับ ตัดเข้าสู่เนื้อหาสำคัญอย่างเข้าใจง่าย

บทที่ 2 นำผู้อ่านเข้าสู่จุดเปลี่ยนสำคัญอีกประการหนึ่งในประวัติศาสตร์มนุษยชาติ นั่นคือจุดเริ่มต้น “วัฒนธรรม” ที่เป็นรากฐานอันทำให้มนุษย์ต้องพึ่งพาและใช้มาตลอดจนถึงปัจจุบัน “วัฒนธรรม” แรกสุดของมนุษย์

ที่หนังสือเล่มนี้กล่าวถึงก็คือเครื่องมือหิน (stone tools) ซึ่งผู้เขียนหนังสือเชื่อว่าเป็นตัวเร่งวิวัฒนาการมาสู่ความมนุษย์ปัจจุบันอย่างพวกเรา ทั้งผู้เขียนเชื่อมโยงเนื้อหาในบทที่ 1 ว่าการทำเครื่องมือหินนั้นก็เป็นผลพวงของการเดินสองเท้า ทำให้มือเป็นอิสระ จะหยิบจับสิ่งของก็สะดวก หรือใช้มือทำงานหลายอย่างได้อย่างคล่องแคล่ว เช่น การหยิบหินสองชิ้นมากะเทาะกันเพื่อทำเครื่องมือ การทำเครื่องมือหินทำให้มนุษย์รู้จักหาแหล่งอาหารเพิ่มเติม คือใช้เครื่องมือหินตัดชิ้นส่วนของสัตว์ หรือใช้ทุบกระดูกสัตว์เพื่อกินไขกระดูก การกินเนื้อสัตว์หรือไขกระดูกของสัตว์ส่งผลให้มนุษย์ยุคโน้นมีสมองใหญ่ขึ้น และอีกสิ่งหนึ่งที่เกิดขึ้นกับมนุษย์ในยุคนั้นก็คือมนุษย์ยังชอบอยู่รวมกันเพื่อพบปะพูดคุยนินทาตามประสา “สัตว์วัฒนธรรม” ซึ่งก็เป็นวัฒนธรรมถูกส่งต่อมาจนถึงมนุษย์ปัจจุบัน เป็นยุคเวลาที่ผู้เขียนเรียกว่า “การทำให้เป็นมนุษย์” (hominization) หรือการสร้างสรรค์วัฒนธรรมจนทำให้เกิดการเปลี่ยนลักษณะทางชีววิทยาของมนุษย์เอง

บทที่ 3 ให้แง่คิดที่น่าสนใจในเรื่องความพิเศษที่แตกต่างจากสัตว์อื่น ๆ ของมนุษย์ คือเรื่องวิวัฒนาการและการเจริญเติบโตของสมอง สมองของมนุษย์ที่ใหญ่ขึ้นมาพร้อมกับสติปัญญาและนวัตกรรมสำคัญ รวมไปจนถึงภาวะเจริญพันธุ์ที่มนุษย์มีลูกช้าลง แต่ลูกหลานต้องพึ่งพาการเลี้ยงดูยาวนานมากขึ้นกว่าจะยืนด้วยลำแข้งของตัวเองได้ จนเกิดวัฒนธรรมที่ให้ความสำคัญกับคนสูงอายุเนื่องจากปู่ย่าตายายเหล่านี้มีประสบการณ์ชีวิตมายาวนานและมาก จึงช่วยเลี้ยงดูลูกหลานได้ด้วย อีกอย่างหนึ่งที่มีหลักฐานว่ามนุษย์คิดขึ้นมาและได้กลายเป็นสิ่งสำคัญในวิวัฒนาการของมนุษย์ก็คือการทำไฟและการใช้ (fire) ไฟช่วยเปลี่ยนแปลงสังคมและชีวิตมนุษย์หลายอย่าง ไฟที่ใช้การเป็นแหล่งความร้อนการปรุงอาหารทำให้อาหารสุก สะอาด ปลอดภัย อร่อย ย่อยง่ายขึ้น และดึงสารอาหารที่มีคุณค่าทางโภชนาการออกมาจากอาหารได้มากกว่าการกินอาหารดิบ ไฟดึงให้มนุษย์เข้ามานั่งล้อมวงพูดคุยกันรอบกองไฟ มีเรื่องราวพูดคุยแลกเปลี่ยนกัน สิ่งเหล่านี้ยิ่งทำให้มนุษย์มีวิวัฒนาการแตกต่างออกไปจากบรรพบุรุษเดิมมากขึ้น

บทที่ 4 ยังย้ำถึงความสำคัญของการเดินสองเท้าว่ามีบทบาทอย่างไรในวิวัฒนาการของมนุษย์ เช่น การเดินสองเท้าทำให้มือสองข้างของเราเป็นอิสระ สามารถใช้ทำงานต่าง ๆ รวมถึงทำเครื่องมือได้ และเมื่อมนุษย์ถนัดการใช้มือทำกิจกรรมต่าง ๆ ได้มากขึ้น ทั้งงานหนักและงานละเอียดปราณีต (เช่น การฟั่นเชือกหรือเส้นใย การร้อยเส้นด้าย การใช้เข็มในการเย็บปักถักร้อย) และการเดินสองเท้าเองก็ส่งผลให้มือสองข้างและนิ้วของมนุษย์มีวิวัฒนาการเพื่อให้ทำงานได้มากขึ้น มนุษย์ก็พึ่งพาเครื่องมือเครื่องใช้ที่มนุษย์ประดิษฐ์มากขึ้น การเดินสองเท้าและยืนตัวตรงยังอาจจะมีส่วนที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงสีผิวและวิวัฒนาการเรื่องขนตามร่างกายด้วย มนุษย์เริ่มมีขนเล็กลงหรือดูเหมือนไม่มีขนตามร่างกายดก และมีต่อมระบายเหงื่อมากขึ้น ซึ่งแตกต่างจากสัตว์อื่น ๆ

บทที่ 5 กล่าวถึงพัฒนาการสำคัญอันใหม่ที่ทำให้มนุษย์เป็นนักล่าสัตว์ เมื่อมนุษย์ยุคต่อมามีความพร้อมที่เตรียมมาก่อนแล้วในยุคดึกดำบรรพ์ ทั้งการเดินสองเท้า การมีสติปัญญาที่เพิ่มมากขึ้น การใช้มือที่คล่องแคล่ว การมีขนเล็กลง ระบายเหงื่อ/ ความร้อนออกจากร่างกายได้เร็ว ทำให้มนุษย์วิวัฒนาการต่อมาเพื่อเหมาะกับการใช้ชีวิตเป็นนักล่าสัตว์ด้วยเครื่องมือต่าง ๆ รวมทั้งการคิดวางแผนในการล่าสัตว์ จากหลักฐานโบราณคดีและซากสัตว์ที่พบในแหล่งโบราณคดีในแอฟริกา พบว่ามนุษย์ในยุคนี้ (ยุคหินเก่าตอนต้น หรือเมื่อประมาณ 1.5 ล้านปีมาแล้ว) ล่าสัตว์หลายชนิด แสดงว่ามนุษย์หันมาบริโภคเนื้อกันมากขึ้น การอยู่รวมกันเป็นกลุ่มและการล่าสัตว์เป็นทีมยังอาจจะเป็นจุดเริ่มต้นของการเกิดภาษาพูดที่จำเป็นต้องใช้ในการวางแผน การสื่อสารเตรียมงานต่าง ๆ การสื่อสารด้วยภาษามือไม่เพียงพอ จำเป็นต้องมีภาษาพูดเพื่ออธิบายหรือสาธิตและถ่ายทอดความรู้/ ประสบการณ์ให้ลูกหลานรุ่นต่อไปด้วย ในแง่ชีววิทยา ร่างกายของมนุษย์ก็พัฒนาเกิดมียีนส์ทำหน้าที่เรื่องภาษาและการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างช่องปากและกล่องเสียงเพื่อให้มนุษย์สื่อสารด้วยภาษาพูดดีขึ้น

บทที่ 6 เน้นเรื่องการอพยพของมนุษย์ออกจากแอฟริกาซึ่งเป็นถิ่นกำเนิด ผู้เขียนหนังสือกล่าวว่าหลักฐานโบราณคดี โบราณวัตถุ (เครื่องมือหิน) ฟอสซิลของมนุษย์โบราณ และดีเอ็นเอ บ่งชี้ว่ามนุษย์โบราณอพยพออกจากแอฟริกา 5 ระลอก (เมื่อประมาณ 2 ล้านปี, 1.8 ล้านปี, แปดแสนปี, สองแสนปี และล่าสุดเมื่อประมาณเจ็ดหมื่นปีมาแล้วตามลำดับ) การอพยพครั้งแรกเมื่อสองล้านปีมาแล้วนั้นเป็นกลุ่มมนุษย์ที่เรียกว่า *โฮโมเออร์แกสเตอร์ (Homo ergaster)* *โฮโมอิเรกตัส (Homo erectus)* หรืออาจจะเป็นกลุ่ม*โฮโมฮาบิลิส (Homo habilis)* ที่อพยพเดินทางไปไกลเข้าไปถึงดินแดนปัจจุบันของประเทศจอร์เจีย จีน อินโดนีเซีย แต่ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มใดก็แสดงให้เห็นว่ามนุษย์โบราณรุ่นบุกเบิกเหล่านั้นปรับตัวได้ดีในสภาพแวดล้อมใหม่ที่แตกต่างจากแอฟริกา และดำรงเชื้อสายมาได้ยาวนาน ในกรณีของยุโรปก็มีกลุ่มมนุษย์โบราณอพยพเข้าไปเมื่อราวเจ็ดแสนปีมาแล้ว และวิวัฒนาการต่อมาแตกสายออกเป็นมนุษย์อีก 2-3 สายพันธุ์ และมีการสืบพันธุ์ข้ามกลุ่ม เกิดเป็นสายพันธุ์ใหม่ ซึ่งทำให้นักวิชาการต้องติดตามศึกษาหาหลักฐานกันต่อไป

บทที่ 7 เล่าถึงเรื่องราวของมนุษย์ในสายพันธุ์ของเราปัจจุบัน คือ *โฮโมเซเปียนส์ (Homo sapiens)* ว่ามีกำเนิดเกิดขึ้นในแอฟริกาเมื่อประมาณเกือบสองแสนปีมาแล้ว (แม้ว่าอาจจะมีหลักฐานใหม่ที่มีอายุเก่าแก่กว่านี้ แต่ยังไม่มีการยืนยันและศึกษามากนัก) จากนั้นก็มีมนุษย์สายพันธุ์นี้บางกลุ่มอพยพเดินทางออกจากแอฟริกา เข้าไปในพื้นที่ต่าง ๆ ทั้งเอเชีย ยุโรป เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ออสเตรเลีย และอเมริกาตามลำดับ สิ่งสำคัญที่สุดที่มาพร้อมกับ*โฮโมเซเปียนส์* ก็คือการคิดหยั่งรู้หรือความสามารถในการคิดและสร้างสรรค์สิ่งใหม่ ๆ ผู้เขียนหนังสือบอกว่านับเป็นการปฏิวัติด้านความคิดหยั่งรู้ (cognitive revolution) เลยทีเดียว และยิ่งกว่านั้น *โฮโมเซเปียนส์* ยังมีลักษณะทางสังคมวัฒนธรรมที่แตกต่างจากมนุษย์โบราณสายพันธุ์อื่น ๆ ตัวอย่างเช่น *โฮโมเซเปียนส์*ทุ่มเวลาไปกับการเลี้ยงดูลูกมากกว่ามนุษย์สายพันธุ์อื่น *โฮโมเซเปียนส์* มีความรักความเห็นอกเห็นใจผู้อื่น (altruism) *โฮโมเซเปียนส์*ใช้ทรัพยากรที่มีอยู่รอบตัวอย่างไม่ลดละ เช่น ล่าสัตว์บางชนิด

มาเป็นอาหารจนทำให้สัตว์บางชนิดสูญพันธุ์ หลักฐานโบราณคดีบ่งชี้ว่ามนุษย์สายพันธุ์บรรพบุรุษของพวกเราปัจจุบันนี้ประดิษฐ์คิดค้นเครื่องมือเครื่องใช้ สารพัดสารพัน จนทำให้มีวิวัฒนาการทางสังคมและวัฒนธรรมไปอย่างรวดเร็วกว่าวิวัฒนาการทางชีววิทยา มีพัฒนาการด้านระเบียบทางสังคม อยู่กันเป็นกลุ่ม มีการจัดแบ่งแรงงาน มีความร่วมมือร่วมใจในการทำงาน เช่น การออกล่าสัตว์เป็นทีม สิ่งเหล่านี้กลายมาเป็นพื้นฐานสำคัญในการอยู่ร่วมกันของมนุษย์ในทุกสังคมในปัจจุบัน

บทที่ 8 ยังเป็นเรื่องของ*โฮโมเซเปียนส์* บทนี้นำเสนอเรื่องการอพยพของโฮโมเซเปียนส์ไปยังพื้นที่ต่าง ๆ ทั่วโลกเพื่อสนับสนุนแนวคิดว่า*โฮโมเซเปียนส์*นั้นสามารถปรับตัวและใช้คุณสมบัติทางสังคมวัฒนธรรมที่ล้ำหน้ากว่ามนุษย์สายพันธุ์อื่น ๆ ในการอยู่รอดปลอดภัยในสภาพแวดล้อมที่หลากหลาย ทั้งดินแดนที่อากาศหนาวเย็น ร้อนชื้น ร้อนแห้ง สภาพแวดล้อมที่มีทุ่งหญ้า ป่าร้อนชื้น นอกจากนี้ ผู้เขียนก็ย้ำด้วยว่า *โฮโมเซเปียนส์*ในพื้นที่ต่าง ๆ น่าจะมีการสืบพันธุ์ข้ามกลุ่ม (crossbreeding) กับมนุษย์กลุ่มอื่นหรือสายพันธุ์อื่นด้วย ทำให้เกิดวิวัฒนาการสายพันธุ์หลากหลายหรือมีประชากร “ลูกผสม” เกิดขึ้นหลายกลุ่มดังที่เห็นในปัจจุบันอีกด้วย

บทที่ 9 เล่าเรื่องพัฒนาการของสังคมมนุษย์*โฮโมเซเปียนส์*ในยุคถัดมาหรือยุคที่เรียกว่าสมัยหินเก่าตอนปลาย (ยุคระหว่าง 40,000-10,000 ปี) หลังจากที่มนุษย์อพยพเข้าไปในดินแดนต่าง ๆ แล้วก็เริ่มมีการรวมตัวสร้างกลุ่ม สร้างวัฒนธรรม สร้างเผ่าพันธุ์ต่างกันในแต่ละพื้นที่ในลักษณะที่เป็นสังคมกลุ่มเล็ก (band society) และสังคมชนเผ่า (tribal society) ที่ความเท่าเทียมกันในแง่สถานภาพทางสังคม ดำรงชีพด้วยการเก็บของป่า-ล่าสัตว์ พัฒนาการสำคัญของยุคนี้ก็คือการสร้างระบบสัญลักษณ์ผ่านงานที่เรียกว่าศิลปะการตกแต่งร่างกายด้วยเครื่องประดับต่าง ๆ ดังจะเห็นว่ามีการวาดภาพ -ภาพเขียนสีในถ้ำ ภาพแกะสลักบนวัตถุสิ่งของ การทำเครื่องประดับหลายชนิดที่ใช้ประดับตกแต่งร่างกาย อาจจะเพื่อสร้างอัตลักษณ์ทางสังคมหรือเป็นกาวเชื่อมทางสังคมให้มนุษย์อยู่ร่วมกันเป็นกลุ่มอย่างมีนัยสำคัญ รวมถึงการปลูกสร้าง

ตัวตนความเป็นมนุษย์ (self-domestication) ผ่านพฤติกรรมเชิงสัญลักษณ์ (เช่น ประเพณีการฝังศพ) และการคิดประดิษฐ์วัตถุที่ไม่จำเป็นสำหรับในการใช้งานดำรงชีวิตโดยตรง (non-utilitarian objects) ควรกล่าวด้วยว่าเนื้อหาในบทนี้เน้นที่สังคมยุคหินเก่าตอนปลายในยุโรป ผู้อ่านที่ไม่มีพื้นฐานความรู้ด้านโบราณคดีก่อนประวัติศาสตร์สากลอาจจะงงบ้าง แต่ก็ไม่ยากเกินไปในการทำความเข้าใจ

บทที่ 10 นำพาผู้อ่านเข้าสู่พัฒนาการสำคัญอีกอย่างของตัวตนความเป็นมนุษย์ นั่นก็คือเรื่องสงคราม (war) และการสร้างรัฐ (state) โดยวางปูเรื่องความรุนแรงที่เชื่อว่าน่าจะเกิดขึ้นในสังคมชนเผ่าเมื่อมนุษย์แข่งขันกันแสวงหาแหล่งอาหารหรือแหล่งเศรษฐกิจ หรือเมื่อมนุษย์แสดงความแตกต่างด้านสถานภาพ (ดังจะเห็นได้จากความแตกต่างของจำนวนและชนิดของวัตถุอุทิศในหลุมฝังศพ) รวมทั้งร่องรอยบาดแผลบนกระดูก (เช่น ร่องรอยบาดแผลบนกระดูกบริเวณลำคอของบุคคลหนึ่งที่แหล่งโบราณคดี “Sungir” ในรัสเซีย (กำหนดอายุประมาณ 30,000 ปีมาแล้ว) ในสมัยต่อมาหรือช่วงประมาณหลัง 18,000 ปีมาแล้วเป็นต้นมาก็มีหลักฐานว่าน่าจะมีความรุนแรง การต่อสู้กันระหว่างมนุษย์มีมากขึ้นทั้งในยุโรปและอียิปต์ อย่างไรก็ตามการทำสงครามหรือความรุนแรงในสังคมมนุษย์อาจจะเกิดขึ้นเฉพาะกลุ่มเฉพาะพื้นที่ (endemic war) ไม่ได้เป็นสงครามที่ระบาดไปทั่วโลก ต่อมาเมื่อมนุษย์เริ่มตั้งถิ่นฐานติดที่อยู่ถาวร สร้างบ้านเรือนอยู่กันเป็นสังคมหมู่บ้านและมีการเพาะปลูกเลี้ยงสัตว์ ซึ่งเริ่มในสมัยหินใหม่ (Neolithic) เมื่อประมาณหนึ่งหมื่นกว่าปีมาแล้วในตะวันออกใกล้ (Near East) แถบพื้นที่ทางตะวันออกของทะเลเมดิเตอร์เรเนียน หรือพื้นที่ตะวันออกกลาง (Middle East) ในยุคนี้ก็ยังมีสงคราม/ ความรุนแรงระหว่างชนเผ่า ส่วนการเพาะปลูกพืชและเลี้ยงสัตว์ได้ความนิยมและแพร่กระจายไปยังดินแดนอื่นและทำให้ประชากรเพิ่มมากขึ้นอย่างต่อเนื่องเนื่องจากมีอาหารเลี้ยงผู้คนได้จำนวนมาก ดังจะเห็นว่าประชากรโลกเพิ่มขึ้นตลอด จากประมาณ 1 ล้านคนเมื่อประมาณ 40,000 ปีมาแล้ว มาเป็น 10 ล้านคนเมื่อประมาณ 10,000 ปีมาแล้ว 100 ล้านเมื่อ

ประมาณ 5,000 ปีมาแล้ว และคาดกันว่าประชากรโลกจะเพิ่มเป็น 10 พันล้านคนในปี 2050 (พ.ศ. 2593) ซึ่งประชากรที่เพิ่มขึ้นก็คงจะทำให้เกิดการสร้างอาณาจักร สร้างรัฐ สร้างกองกำลังรักษาดินแดนในรูปแบบต่าง ๆ ตามมาเช่นกัน

ต่อจากบทที่ 10 ก็เป็นบทสรุป (conclusion) ที่สั้น มีเพียง 2 หน้าครึ่ง แต่น่าสนใจตรงที่ผู้เขียนกล่าวว่ามนุษย์ได้พัฒนาสังคมและวัฒนธรรมมายาวนานและไปไกลกว่าสัตว์อื่นใดในโลก ทำให้สังคมมนุษย์มีหลายอย่างที่ไม่น่าอยู่ เช่น มีสลัม มีประชากรเพิ่มมากขึ้นจนล้นเหลือและมีการทำลายธรรมชาติแทบย่อยยับ จนเข้าสู่ยุคที่เรียกว่า “ยุคของมนุษย์” (Anthropocene หรือ “Human Era”) และมนุษย์ยังต้องมีวิวัฒนาการต่อไป และเนื่องจากมนุษย์เป็นสัตว์สังคม สิ่งแวดล้อมที่มนุษย์จะวิวัฒน์พัฒนาต่อไปก็อยู่ในสังคมมนุษย์นี้เอง ไม่ใช่ป่าไม้ธรรมชาติ มนุษย์ได้สร้างระบบประสาทระดับโลก (global nervous system) ผ่านเครือข่ายอินเตอร์เนตที่เชื่อมโยงให้มนุษย์หลากหลายกลุ่มกลายเป็นมนุษยชาติอีกแบบหนึ่งที่ไม่เหมือนเดิม แต่มนุษย์ก็คือมนุษย์ ที่มีความชาญฉลาด เราจึงคาดหวังว่ามนุษย์จะช่วยกันสร้างโลกให้น่าอยู่ต่อไป

ถัดมาจากบทสรุปก็เป็นรายการเอกสารอ้างอิง (references) ที่จัดแยกออกตามบทและวางเรียงตามลำดับการอ้างถึง ไม่ได้จัดลำดับตามตัวอักษรของชื่อผู้แต่ง เอกสารอ้างอิงที่ผู้เขียนหนังสือใช้ในการเรียบเรียงพ็อคเก็ตบุ๊คเล่มนี้ก็มีความน่าเชื่อถือ เลือกเอกสารได้น่าสนใจและตรงกับหัวข้อที่เขียนได้เป็นอย่างดี ต่อจากรายการอ้างอิงก็มีดัชนีค้นคำ ซึ่งทำได้ครบถ้วนตามเนื้อหา

กล่าวโดยสรุป หนังสือเล่มนี้คืออ่านง่าย ไม่จำเป็นต้องมีพื้นฐานด้านโบราณมานุษยวิทยา (paleoanthropology) หรือด้านโบราณคดี (archaeology) มากนักก็สามารถอ่านเข้าใจง่าย ในแต่ละบทนั้นผู้เขียนมีหัวข้อย่อยที่ช่วยย้ำประเด็นสำคัญให้ผู้อ่านติดตาม เป็นหนังสือที่ให้ข้อมูลที่ทันสมัย ให้แง่คิด และเป็นมิตรกับนักอ่านทุกกลุ่ม ไม่เฉพาะกลุ่มที่สนใจเรื่องวิวัฒนาการของมนุษย์เท่านั้น

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 ให้ขึ้นด้วยนามสกุล ตามด้วยชื่อต้น 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) สำหรับบทความ

ที่ได้รับการตอบรับอย่างมีเงื่อนไข 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.