วารสารมานุษยวิทยา

Journal of Anthropology, Sirindhorn Anthropology Centre (JASAC)

ปีที่ 5 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม 2565)

Volume 5 Number 2 (July-December 2022)

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

ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

กรุงเทพมหานคร

วารสารมานุษยวิทยา

ปีที่ 5 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม - ธันวาคม 2565)

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

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

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

Journal of Anthropology, Sirindhorn Anthropology Centre (JASAC)

Volume 5 Number 1 (July-December 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

ผู้ช่วยบรรณาธิการและประสานงานทั่วไป

นพพล เมฆมาก	ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร

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

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

Editor:

Narupon Duangwises	Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre

Assistant editor:

Nopphol Mekmak	Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre

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

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

สารบัญ (Contents)

บทบรรณาธิการ 8

บทความวิชาการ

มานุษยวิทยาหลังมนุษยนิยม กับ Science/ Climate Fictions 11
จักรกริช สังขมณี

เซ็กส์ในนคร: การเมืองเรื่องพื้นที่ งานบริการทางเพศ และแรงงานข้ามชาติชาวไทยในเนเธอร์แลนด์ 55
จิราพร เหล่าเจริญวงศ์

มานุษยวิทยากับการศึกษาการท่องเที่ยวเชิงมืดในประเทศไทย 101
ปิยรัตน์ ปั้นลี้

เส้นแบ่งและรอยต่อของพื้นที่และเวลาระหว่างผีและคนไทดำในกะล้อห่อง 131
ฐานิดา บุญวรรโณ

แดนกานพลูของ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย: “น่านสมุทรคาบหมู่เกาะ” ของเอเชียอาคเนย์ในศตวรรษที่ 6 161
ตรงใจ หุตางกูร

บทความปริทัศน์

ความเป็นพลเมืองอาหาร: ปฏิบัติการทางสังคมเพื่อขับเคลื่อนระบบอาหารอย่างยั่งยืน 241
เอกรินทร์ พึ่งประชา

แนวปฏิบัติสำหรับการส่งบทความ 252

บทบรรณาธิการ

นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ

มานุษยวิทยาพ้นมนุษย์ (posthuman anthropology) เป็นเรื่องถกเถียงและจุดเปลี่ยนในการทำความเข้าใจชีวิตทางสังคมของมนุษย์ที่สำคัญในคริสต์ศตวรรษที่ 19 บทความของจักรกริช สังขมณี พยายามนำเราย้อนไปตรวจสอบและพิจารณาว่าการใช้ชีวิตร่วมกันระหว่างมนุษย์และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ที่ถูกอธิบายในนิยายแนววิทยาศาสตร์ช่วยให้เราเห็นความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนที่มนุษย์มีต่อสิ่งอื่น ประเด็นสำคัญคือสภาวะของการเป็นมนุษย์ภายใต้เทคโนโลยีและความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ สิ่งที่เรียกว่า “มนุษย์” อาจมีความแตกต่างไปจากความรู้เดิมที่เรามักเชื่อว่าเนื้อตัวร่างกายตามธรรมชาติคือแก่นแท้ที่บ่งบอกความมีชีวิตของมนุษย์ แต่เมื่อมนุษย์นำเทคโนโลยีและสิ่งที่มิใช่มนุษย์เข้ามารวมเป็นตัวตนใหม่ พรมแดนที่เรียกว่า “ธรรมชาติ” และ “วัฒนธรรม” อาจมิใช่สิ่งที่อยู่ตรงข้ามกันอีกต่อไป ข้อถกเถียงนี้เกิดขึ้นในวงวิชาการตั้งแต่งานเขียนของดอนน่า ฮาราเวย์ และนักวิชาการหลังสมัยใหม่อีกจำนวนมากที่ได้วิพากษ์กระบวนทัศน์แบบเหตุผลนิยมและปฏิฐานนิยมที่ชี้นำการสร้างความจริงกับโลก บทความของจักกริชช่วยขยายความเข้าใจว่ามนุษย์จำเป็นต้องอยู่กับปัจจุบันและสิ่งที่กำลังจะมาถึง ซึ่งสิ่งเหล่านั้นจะทำให้มนุษย์ก้าวข้ามขอบเขตความรู้แบบเดิมไปสู่ความท้าทายใหม่ ๆ ที่มนุษย์จะใช้ชีวิตอยู่กับสิ่งอื่นได้

บทความของจิราพร เหล่าเจริญวงศ์ เสนอมุมมองและตั้งคำถามต่อการใช้พื้นที่เมืองโดยมองผ่านประสบการณ์ชีวิตของหญิงขายบริการทางเพศในประเทศเนเธอร์แลนด์ ประเด็นที่น่าสนใจคือ รัฐมองพื้นที่โคมแดงซึ่งเป็นถิ่นทำมาหากินของผู้ขายบริการทางเพศในฐานะเป็นความไร้ระเบียบ สกปรกและเป็นแหล่งอาชญากรรม จึงพยายามเข้าไปจัดระเบียบควบคุมและปรับเปลี่ยนพื้นที่ให้สะอาด โดยย้ายสถานบริการออกไปอยู่ที่อื่น วิธีคิดและการกระทำของ

รัฐเนเธอร์แลนด์สะท้อนให้เห็นว่าชีวิตของหญิงขายบริการมิได้ถูกรับรองในฐานะเป็นพลเมืองและขาดสิทธิในการใช้ชีวิตทางสังคม การกระทำของรัฐยังมองเรื่องเพศเป็นสิ่งอันตรายและพยายามสร้างเมืองให้มีระเบียบตามโลกทัศน์แบบเหตุผลนิยม ปัญหาที่เกิดขึ้นคือการขีดเส้นแบ่งที่ตายตัวให้กับชีวิตคนที่ดิ้นรนเอาตัวรอดภายใต้ความเหลื่อมล้ำทางเศรษฐกิจ ประเด็นเกี่ยวกับการมีเส้นแบ่งของพื้นที่ยังพบในการศึกษาของฐานิดา บุญวรรโณ เป็นการอธิบายพื้นที่เรือนและที่อยู่อาศัยในมโนทัศน์ของชาวไทดำที่เชื่อมโยงชีวิตคนเป็นเข้ากับชีวิตคนตาย ชาวไทดำมีความเชื่อเรื่องวิญญาณบรรพบุรุษที่ยังคงอยู่กับลูกหลานบริเวณ “กะล้อห่อง” ซึ่งเป็นพื้นที่ที่คนตายเคยใช้ชีวิตอยู่ ลูกหลานไทดำมิได้ทำลายที่อยู่ของคนตาย แต่เก็บรักษาเอาไว้เหมือนเมื่อคนตายยังมีชีวิต การมีพื้นที่ของคนเป็นและคนตายอยู่ในเรือนเดียวกันสะท้อนให้เห็นว่าชาวไทดำสามารถใช้ชีวิตอยู่ร่วมกับวิญญาณในโลกคู่ขนาน

บทความของปิยรัตน์ ปั้นลี้ อธิบายพื้นที่ในอีกลักษณะหนึ่ง โดยชี้ว่าสถานที่ที่เคยมีคนตาย มีความเศร้าโศก และมีความเจ็บปวดทุกข์ทรมานของมนุษย์กลายเป็นแหล่งท่องเที่ยวเชิงมืด (dark tourism) ที่สร้างความหมายและจินตนาการให้กับอุตสาหกรรมท่องเที่ยวสมัยใหม่ ปิยรัตน์ยกตัวอย่างการท่องเที่ยวสถานที่ฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ในประเทศรวันดาและประเทศเขมร สะพานข้ามแม่น้ำแควและทางรถไฟสายมรณะในจังหวัดกาญจนบุรี สถานที่เหล่านี้ถูกโปรโมทเพื่อการท่องเที่ยว ประเด็นสำคัญคือการไปเที่ยวในสถานที่ที่เคยมีคนตายและมีความเศร้าคือการย้อนเวลากลับไปสู่อดีต แต่ภายใต้ธุรกิจท่องเที่ยว นอกเหนือจากผลกำไรและจำนวนเงินที่ได้รับ การเรียนรู้คุณค่าชีวิตและความหมายของความตายจากประสบการณ์ของมนุษย์ในสถานที่ทางประวัติศาสตร์เหล่านั้น สามารถทำให้นักท่องเที่ยวเข้าใจคุณค่าของมนุษย์และเรียนรู้โศกนาฏกรรมที่ผ่านมาได้อย่างไร

บทความของตรงใจ หุตางกูร หยิบงานเขียนของนักเดินทางที่ชื่อ Cosmas Indicopleustes ซึ่งเป็นพ่อค้าและนักเดินทางชาวกรีกที่เขียนบันทึก

การเดินทางในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 6 โดยบอกเล่าเกี่ยวกับดินแดนที่เป็นศรีลังกาในฐานะศูนย์กลางทางการค้าที่เชื่อมโลกตะวันตกกับตะวันออกเข้าด้วยกัน งานเขียน The Christian Topography ของ Cosmas ได้กล่าวถึง “ดินแดนกานพลู” ที่อยู่ระหว่างศรีลังกากับจีน ซึ่งอาจจะเป็นพื้นที่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เนื่องจากกานพลูเป็นพืชท้องถิ่นในบริเวณนี้และมีการกล่าวไว้ในบันทึกทางประวัติศาสตร์ของนักเดินทางและพ่อค้าต่างชาติ ตรงใจพยายามวิเคราะห์ว่าเอกสารจีน เอกสารอินเดีย เอกสารอาหรับ เอกสารภาษาสันสกฤต ต่างกล่าวถึงดินแดนกานพลูที่อยู่ในเขตหมู่เกาะระหว่างศรีลังกาและจีน กานพลูจึงเป็นอัตลักษณ์สำคัญในทางภูมิศาสตร์ที่บ่งบอกว่าเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ปลูกกานพลูเพื่อเป็นสินค้าส่งออกต่างประเทศมายาวนาน บทความของเอกรินทร์ พึ่งประชา อธิบายเรื่องพลเมืองอาหารที่เกิดจากฐานคิดที่ว่าประชาชนในสังคมมีสิทธิที่จะเข้าถึงอาหารที่เป็นปัจจัยในการมีชีวิต รวมทั้งมีสิทธิที่จะผลิตอาหารในสภาพแวดล้อมที่อุดมสมบูรณ์เพื่อประโยชน์ต่อตนเองและส่วนรวมโดยไม่ถูกละเมิดและปิดกั้นจากอำนาจ ทั้งนี้อาหารมิใช่เพียงเรื่องผลผลิตทางเศรษฐกิจ แต่อาหารคือตัวบ่งชี้คุณภาพชีวิต คุณภาพสิ่งแวดล้อม การเคารพสิทธิและความเท่าเทียมทางสังคม

มานุษยวิทยาหลังมนุษยนิยม กับ Science/Climate Fictions[1]

Posthuman Anthropology and Science/Climate Fictions

จักรกริช สังขมณี
ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา
คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Jakkrit Sangkhamanee
Department of Sociology and Anthropology
Faculty of Political Science, Chulalongkorn University
E-mail: Jakkrit.sa@chula.ac.th

วันรับบทความ: 26 สิงหาคม 2565 (Received August 26, 2022)
วันแก้ไขบทความ: 14 กันยายน 2565 (Revised September 14, 2022)
วันตอบรับบทความ: 26 กันยายน 2565 (Accepted September 26, 2022)

บทคัดย่อ

ในช่วงไม่กี่ทศวรรษที่ผ่านมา มานุษยวิทยาหลังมนุษยนิยม (posthuman anthropology) ได้กลายมาเป็นแนวทางของการศึกษาซึ่งมีความสำคัญมากขึ้นในวงการมานุษยวิทยาทั่วโลก ในบทความนี้ ผู้เขียนหยิบยกวรรณกรรมแนววิทยาศาสตร์ (science fiction/ sci-fi) มาอภิปรายผ่านมุมมองมานุษยวิทยาของการมองไปยังอนาคต (speculative anthropology) ในฐานะที่เป็นหนึ่งในแนวทางสำคัญของการทำความเข้าใจการประกอบสร้างโลกแบบหลังมนุษยนิยม ตลอดจนการเชื่อมโยงโลกดังกล่าวกับการศึกษาทางมานุษยวิทยา ผู้เขียนยกผลงานของนักเขียน 3 คน คือ Ursula K. Le Guin, Kurt Vonnegut และ Jeff VanderMeer มาอภิปรายเพื่อชี้ให้เห็นถึงวิธีการสร้างจินตนาการ การถักร้อยความสัมพันธ์ สภาวะย้อนแย้ง และความท้าทายของมนุษยสมัย

(Anthropocence) ผ่านปฏิบัติการของการเขียนและการประกอบสร้างโลกในนวนิยายแนววิทยาศาสตร์ ซึ่งสะท้อนความเป็นไปได้ของสภาวะหลังมนุษยนิยมหลากหลายรูปแบบ

คำสำคัญ: มานุษยวิทยาหลังมนุษยนิยม, มานุษยวิทยาของการมองไปยังอนาคต, นวนิยายแนววิทยาศาสตร์และสภาวะภูมิอากาศ, Ursula K. Le Guin, Kurt Vonnegut, Jeff VanderMeer

Abstract

Over the last few decades, posthuman anthropology has grown in importance as a field of study in anthropology. In this article, I discuss science and climate fiction as one of the key approaches to comprehending the construction and portrayal of the posthumanist worlds and connecting the various posthumanist worldings to anthropological research and writing through the lens of speculative anthropology. I use Ursula K. Le Guin, Kurt Vonnegut, and Jeff VanderMeer's works to show how the absurdity and challenges of Anthropocenic conditions are worlded, depicted, experimented with, and enacted in posthumanist science fiction.

Keywords: Posthuman Anthropology, Speculative Anthropology, Science and Climate Fiction, Ursula K. Le Guin, Kurt Vonnegut, Jeff VanderMeer

“ช่วงเวลาที่ยากลำบากกำลังมาถึง ซึ่งเป็นช่วงเวลาที่เราต้องการเสียง
ของนักเขียนที่มองเห็นทางเลือกที่ต่างไปจากการใช้ชีวิตของเรา
ในตอนนี้ ผู้ซึ่งสามารถมองทะลุสังคมที่ปกคลุมไปด้วยหวาดกลัว
และเทคโนโลยีที่ครอบงำ ไปสู่รูปแบบอื่น ๆ ของการมีอยู่
และรวมไปถึงการจินตนาการถึงความหวังที่สามารถเป็นจริงขึ้นมาได้”

Ursula K. Le Guin
ตอนหนึ่งของสุนทรพจน์ในการรับรางวัล
Medal for Distinguished Contribution to American Letters ปี 2014

บทนำ

ในช่วงไม่กี่ทศวรรษที่ผ่านมา *มานุษยวิทยาหลังมนุษยนิยม* (post-human anthropology) ได้กลายมาเป็นแนวทางของการศึกษาซึ่งมีความสำคัญมากขึ้นในวงการมานุษยวิทยาทั่วโลก มานุษยวิทยามีวิธีการมองหรือทำความเข้าใจโลกหลังมนุษยนิยมในแนวทางที่แตกต่างกันไปหลายแบบทั้งในเชิงประเด็น และในการสร้างข้อถกเถียงเชิงแนวคิดและวิธีการศึกษา ในบทความนี้ ผู้เขียนหยิบยกวรรณกรรมแนววิทยาศาสตร์ (science fiction/ sci-fi) มาอภิปราย ในฐานะที่เป็นหนึ่งในแนวทางสำคัญของการทำความเข้าใจการประกอบสร้างโลกหลังมนุษยนิยม ตลอดจนการเชื่อมโยงโลกดังกล่าวกับการศึกษาทางมานุษยวิทยา ทั้งนี้ เมื่อพูดถึงวรรณกรรมแนว science fictions จะพบว่ามีประเภท (genre) ที่หลากหลายแยกย่อยกันออกไป หนึ่งในประเภทของวรรณกรรมที่ความเหลื่อมซ้อนกันกับวรรณกรรมแนววิทยาศาสตร์ในการทำความเข้าใจสภาวะหลังมนุษยนิยม ก็คือ วรรณกรรมว่าด้วยสภาพภูมิอากาศ (climate fiction/ cli-fi) ซึ่งในที่นี้ผู้เขียนจะนำมาทำความเข้าใจร่วมกันเพื่อชี้ให้เห็นถึงวิธีการสร้างจินตนาการ ปฏิบัติการ ความสัมพันธ์ และความย้อนแย้งระหว่างการดำรงอยู่ในสภาวะมนุษยสมัย (Anthropocence) ซึ่งถูกนำเสนอในสภาวะหลังมนุษยนิยมในนวนิยายแนววิทยาศาสตร์

แต่ก่อนที่จะนำผู้อ่านเข้าสู่โลกแห่งจินตนาการและความเป็นไปได้ที่ถูกนำเสนอในวรรณกรรม ผู้เขียนจะขอยกตัวอย่างโลกของความเป็นจริงของปัจจุบันที่เรากำลังเผชิญอยู่นี้ เพื่อชี้ให้เห็นถึงสภาวะพันทางและความแปลกประหลาด ซึ่งอาจจะเป็นหน้าต่างสำคัญที่จะนำพาให้เราตระหนักถึงโลกอีกแบบที่ไม่จำเป็นต้องมีมนุษย์เป็นศูนย์กลางอีกต่อไป ในความเป็นจริงแล้ว โลกปัจจุบันที่มนุษย์จำนวนมากยังทะนงตนว่าเป็นผู้ครอบครองจัดการอยู่นี้ ยังคงเป็นโลกที่เรายังไม่มีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับการทำงานของมันอย่างสมบูรณ์ ท่ามกลางสภาวะที่ยากต่อการทำความเข้าใจนี้ วรรณกรรมแนววิทยาศาสตร์และภูมิอากาศจะช่วยจรรโลงโลกแบบใหม่ในเชิงความคิด และอาจช่วยไขความเป็นไปได้และจัดความสัมพันธ์แบบใหม่ระหว่างเรากับสรรพสิ่งในอนาคตที่กำลังมาถึง นอกจากนี้แล้ว วรรณกรรมแนววิทยาศาสตร์และภูมิอากาศอาจจะยังช่วยขยายความเข้าใจให้กับการศึกษาทางมานุษยวิทยา ไปสู่อาณาบริเวณของวิธีวิทยาในแบบที่หลากหลายมากขึ้นด้วยก็เป็นได้

“เมื่อหนีไม่พ้น ก็ต้องอยู่ให้ได้ การศึกษาพบจุลินทรีย์ทั่วโลกเริ่มวิวัฒนาการตัวเองให้ย่อยสลายพลาสติกได้” ส่วนหนึ่งจากพาดหัวข่าวของ The MATTER เมื่อช่วงเดือนธันวาคม 2564 ที่ผ่านมา หัวข้อข่าวดังกล่าวนี้เป็นเรื่องราวเกี่ยวกับข้อค้นพบที่น่าตื่นเต้น โดยเฉพาะในแง่ที่สิ่งมีชีวิตในธรรมชาติอย่างจุลินทรีย์มีความพยายามในการจัดการกับผลพวงที่มนุษยชาติได้ก่อไว้ ในขณะที่ดูเหมือนว่ามนุษย์เองก็ยังไร้หนทางในการแก้ไขปัญหาจากผลของการกระทำดังกล่าวนี้ ข้อค้นพบดังกล่าวนี้แม้ว่าจะดูเหมือนเป็นข้อค้นพบที่ใหม่และมีความน่าตื่นเต้นอยู่ไม่น้อย แต่ในวงการวิทยาศาสตร์เองก็เริ่มที่จะมีความเข้าใจเกี่ยวกับการที่สิ่งมีชีวิตต่าง ๆ พยายามปรับตัวเพื่อเอาชีวิตรอดจากสภาวะของการทำลายล้าง หรือจากมลพิษในยุคมนุษยสมัยมากขึ้นเรื่อย ๆ มาระยะหนึ่งแล้ว อีกพาดหัวข่าวที่น่าสนใจไม่แพ้กัน คือ *“นักวิจัยพบไมโครพลาสติกในรกเด็กเกิดใหม่ ตอกย้ำว่ามนุษย์ไม่สามารถหนีสิ่งปนเปื้อนพ้น”* (The MATTER, 2565) ข้อเท็จจริงจากการรายงานคือว่า เด็กที่เกิดใหม่จำนวน

ไม่น้อยจะไม่ได้มีเพียงเซลล์ที่มีชีวิตและสิ่งที่หล่อเลี้ยงชีวิตของมนุษย์อยู่ในตัวเท่านั้น หากแต่ยังมีสิ่งอื่นอย่างไมโครพลาสติกที่เป็นสิ่งแปลกปลอมเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของเด็กทารกด้วยตั้งแต่กำเนิด สองข่าวที่นำเสนอนี้เป็นประเด็นที่น่าตื่นเต้นดีใจ และในขณะเดียวกันก็มีความน่าหวั่นใจไปพร้อม ๆ กัน เพราะแม้ว่าจะค้นพบข่าวดีที่ว่าจุลินทรีย์สามารถหน้าที่ในการย่อยสลายไมโครพลาสติกที่มนุษย์เป็นผู้สร้างขึ้นมาได้ แต่กระนั้น การย่อยสลายดังกล่าวยังไม่สามารถกำจัดไมโครพลาสติกให้หมดสิ้นไปได้อย่างรวดเร็ว ในสภาวะเช่นนี้มนุษย์จึงยังคงต้องเผชิญหน้ากับการถูกย้อนกลับมาทำร้ายหรือถูกโจมตีโดยธรรมชาติและมลภาวะที่มนุษย์เป็นผู้สร้างขึ้นอยู่นั่นเอง



ที่มา: The MATTER (2564, 2565)

ทั้งสองปรากฏการณ์ที่ดูเสมือนว่าเป็นคนละเรื่องและถูกนำเสนออย่างแยกขาดจากกันนี้ เป็นเพียงยอดภูเขาน้ำแข็งของสภาวะความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติในโลกมนุษยสมัยเท่านั้น ในความเป็นจริงแล้ว ความสัมพันธ์ระหว่างไมโครพลาสติกกับจุลินทรีย์หรือกับมนุษย์ รวมถึงสิ่งมีชีวิตและสิ่งไม่มีชีวิตอื่น ๆ ยังมีอีกมากมายที่เรายังไม่รู้ และเป็นความสัมพันธ์ที่อาจจะอยู่นอกเหนือความสามารถในการรับรู้และสนใจของมนุษย์เสียด้วยซ้ำ อนาคตที่จะมาถึงจึงเต็มไปด้วยความไม่รู้และความไม่แน่นอน คำถามก็คือว่ามนุษย์จะดำรงอยู่ท่ามกลางสภาวะแวดล้อมที่เราไม่รู้จัก รวมถึงความท้าทาย

ใหม่ ๆ ที่อาจจะเกิดขึ้นได้ที่ยากต่อการคาดคิดคาดเดาของเราได้อย่างไร? เราจะมีเครื่องมืออะไรที่จะช่วยแสวงหาทางเลือก ความเป็นไปได้ และการเรียนรู้ที่จะจัดวางความสัมพันธ์ระหว่างตัวเรากับสิ่งต่าง ๆ ในสภาวะที่ดำรงอยู่บนพื้นที่ของความวิกฤตและความสัมพันธ์ที่ไม่เสถียรที่ว่านี้ (ดู Latour, 2020)

ที่ผ่านมานักมานุษยวิทยาได้มีความพยายามที่จะศึกษาการอยู่รอดของสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ รอบตัวเรา เพื่อทำความเข้าใจโลกและความสัมพันธ์ใหม่ ๆ ที่พ้นไปจากการศึกษาความสัมพันธ์ที่มีมนุษย์เป็นศูนย์กลาง ทั้งนี้เพื่อทำความเข้าใจการปรับตัวและการตอบสนองต่อความท้าทายของสิ่งต่าง ๆ ในสภาวะแวดล้อมที่แปรปรวน ตัวอย่างงานที่สำคัญเช่น งานของ Stefan Helmreich (2009) ในหนังสือ *Alien Ocean: Anthropological Voyages in Microbial Seas* ซึ่งเป็นการศึกษาร่วมกับนักชีววิทยาและนักสมุทรศาสตร์ในการดำลึกลงไปในมหาสมุทร เพื่อทำความเข้าใจว่าจุลินทรีย์หรือสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ ที่อาศัยอยู่ใต้ท้องทะเลลึกมีชีวิตรอดมาอย่างยาวนานได้อย่างไร ท่ามกลางสภาวะของความมืดมิด อุณหภูมิที่ต่ำ และภายใต้แรงกดดันมหาศาลซึ่งยากต่อการดำรงชีวิตนี้ รวมถึงงานศึกษาของ Anna Tsing (2015) ในหนังสือ *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* ที่ศึกษาเห็ดมัตซึทาเกะในบริบทของระบบนิเวศที่เสื่อมถอยทุนนิยม และการทำลายล้าง

จากตัวอย่างงานเขียนข้างต้น จะเห็นว่านักมานุษยวิทยามีความพยายามที่จะศึกษาร่วมกับนักวิทยาศาสตร์หรือกลุ่มนักวิชาการที่มาจากศาสตร์อื่น ๆ เพื่อทำความเข้าใจการดำรงอยู่และการเป็นไปของโลกใบนี้ การศึกษาในลักษณะนี้เป็นการศึกษาเชิงประจักษ์ผ่านการทำงานภาคสนามแบบชาติพันธุ์วรรณนา ซึ่งมักเป็นที่คุ้นเคยกันดีในการทำงานของนักมานุษยวิทยาอยู่แล้ว การศึกษาเชิงชาติพันธุ์วรรณนาเป็นการศึกษาที่นักมานุษยวิทยาเข้าไปฝังตัวอยู่ในบริบทและความสัมพันธ์ของชุมชนที่ตนศึกษา เพื่อทำความเข้าใจวิถีชีวิต ความสัมพันธ์ และสิ่งที่เกิดขึ้นจากบริบทพื้นที่เหล่านั้น ในภายหลังการศึกษา

เชิงชาติพันธุ์วรรณนาไม่ได้จำกัดอยู่แต่เพียงการศึกษามนุษย์และวัฒนธรรมของมนุษย์เท่านั้น หากแต่ขยายรวมไปถึงการศึกษาความสัมพันธ์ของสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ ที่ไม่ใช่มนุษย์ รวมถึงการศึกษาสิ่งที่ไม่มีชีวิตอย่างวัตถุหรือระบบโครงสร้างพื้นฐานมากขึ้นด้วย นอกจากนี้ บริบทหรือพื้นที่ของการศึกษาเชิงชาติพันธุ์วรรณนาก็ขยับออกจากชุมชนทางวัฒนธรรม และครอบคลุมไปยังชุมชนและโครงข่ายความสัมพันธ์แบบใหม่ ๆ เช่น วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี และพหุสปีชีส์ เพื่อที่จะสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับโลกใบนี้ที่ซับซ้อนมากขึ้น

ในช่วงหลังมานี้ จึงมีงานศึกษาทางมานุษยวิทยาที่มองไปยังความไม่แน่นอนต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในโลกที่เราอาศัยอยู่ อาทิ การมองจากสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ ผ่านมุมมองพหุสายพันธุ์นิยม (Kirksey (Ed.), 2014; Kohn, 2013) รวมไปถึงการศึกษาภววิทยาในรูปแบบใหม่ ๆ ที่เข้ามามีส่วนในการศึกษากับศาสตร์มานุษยวิทยาด้วย (de la Cadena & Blaser (Eds.), 2018) เหล่านี้ล้วนทำให้เรามองเห็นภาพของการประกอบสร้างโลกและการดำรงอยู่ที่หลากหลายมากขึ้น อย่างไรก็ตาม เมื่อเราย้อนกลับมามองที่ตัวเราท่ามกลางความไม่แน่นอน คำถามที่สะท้อนกลับมาก็คือว่ามานุษยวิทยาจะสามารถมองโลกที่เราอาศัยในลักษณะอื่น ๆ ได้อีกหรือไม่ หรือมานุษยวิทยาจะสามารถอนุญาตให้ความสัมพันธ์ของสรรพสิ่งต่าง ๆ และภววิทยาที่หลากหลายมาชวนให้เราพิจารณาตำแหน่งแห่งที่ของเราใหม่ว่าเราดำรงชีวิตอยู่ท่ามกลางสิ่งใดบ้าง รวมถึงว่าเราควรต้องกลับมาตั้งคำถามว่าเรามองตัวเองอย่างไร บนความสัมพันธ์และความผันเปลี่ยนและอนาคตที่ไม่แน่นอนของโลกใบนี้

มานุษยวิทยาของการมองไปยังอนาคต (speculative anthropology)

การจะตอบคำถามข้างต้นได้ การศึกษาเชิงชาติพันธุ์วรรณนาซึ่งเน้นไปที่การทำความเข้าใจสภาวะปัจจุบัน รวมถึงการทำความเข้าใจที่มาเชิงประวัติศาสตร์ของความสัมพันธ์อาจจะไม่เพียงพอ ในหนังสือที่ชื่อว่า *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition* นักมานุษยวิทยาชาวอเมริกัน Arjun

Appadurai (2013) ได้ชวนให้เรามองไปยังอนาคต ซึ่งเชื่อมต่อกับพลวัตของโลกที่สั่งสมมาจากอดีต Appadurai เสนอว่าความสัมพันธ์ของมนุษย์ที่เกิดขึ้นนั้นไม่ได้เป็นผลมาจากการสั่งสมจากอดีตแต่เพียงอย่างเดียว หรือเป็นผลมาจากความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นซึ่งหน้าในชีวิตประจำวันเท่านั้น การคิดคำนึงถึงอนาคตที่ยังมาไม่ถึง รวมถึงการคาดการณ์ ความหวัง และความคาดหวังต่าง ๆ ที่มนุษย์มีก็ล้วนแล้วแต่มีส่วนในการปรับเปลี่ยนจัดวางความสัมพันธ์และปฏิบัติการของเราต่อผู้อื่นและสิ่งต่าง ๆ รอบตัวอยู่เสมอ ในที่นี้ อนาคตจึงเป็นส่วนหนึ่งของข้อเท็จจริงทางวัฒนธรรม (cultural fact) ที่ไม่สามารถตัดทอนออกไปได้ ข้อเท็จจริงทางวัฒนธรรมที่ว่านี้ ส่วนหนึ่งมาจากการที่มนุษย์มองไปข้างหน้าจากตำแหน่งแห่งที่ที่เรายืนอยู่ ซึ่งในที่สุดก็กลับมากำหนดวิธีคิดและปฏิบัติการของเราในปัจจุบันนั่นเอง Appadurai เสนอว่า

> *เราจำเป็นต้องสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับอนาคต ด้วยการตรวจสอบปฏิสัมพันธ์ระหว่างเป้าประสงค์สำคัญ 3 อย่างด้วยกัน อันมีอิทธิพลต่อมุมมองของมนุษย์และทำหน้าที่กำหนดอนาคตให้กลายมาเป็นความจริงทางวัฒนธรรม: ...จินตนาการ การคาดการณ์ และความมุ่งมาดปรารถนา*[2]

ในที่นี้หมายความว่าเราจะต้องสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับอนาคตของการดำรงอยู่ ซึ่งการสร้างความเข้าใจนี้เป็นไปโดยที่เราพยายามที่จะคิด วิเคราะห์หรือสำรวจความสัมพันธ์ที่มันเกิดขึ้นในวิธีการมองโลก และเป้าหมายชีวิตของเรา Appadurai ชวนให้เรามองมิติของอนาคตภาวะ (futurity) นั่นคือ imagination หรือจินตนาการของมนุษย์; anticipation การคาดการณ์ หรือการมองไปข้างหน้าว่าเรามองเห็นหรือยังมองไม่เห็นอะไร และ aspiration ซึ่งก็คือความปรารถนาของเราว่าจะมีชีวิตอยู่อย่างไร หรือต้องการที่จะมีชีวิตร่วมกับสิ่งอื่นอย่างไร ข้อเสนอของ Appadurai นั้นสำคัญในแง่ที่ทำให้เราได้กลับมาคิดถึงจุดยืนและความสัมพันธ์ของมนุษย์ในโลกหลังมนุษยนิยมในรูปแบบใหม่ นั่นคือ มานุษยวิทยา

ของการมองไปยังอนาคต (speculative anthropology) ข้อเสนอดังกล่าวนี้เป็นจุดเปลี่ยนของความสนใจ หรือ “turn” สำคัญหนึ่งในมานุษยวิทยา ที่วิธีการศึกษาจะไม่สามารถจำกัดอยู่แต่เพียงอดีตและปัจจุบันได้อีกต่อไป หากแต่จะต้องมองไปข้างหน้าในรูปแบบของการคาดการณ์ หรือการทำความเข้าใจการคาดหวังในการสร้างโลกที่อยากให้เป็น มิติของอนาคตเหล่านี้ล้วนเป็นส่วนหนึ่งในปัจจัยที่สำคัญในการกำหนดวิธีการมองการอยู่ร่วมกันของมนุษย์กับสิ่งต่าง ๆ ซึ่งเป็นหนึ่งในแนวทางที่สำคัญในการศึกษาทางมานุษยวิทยาแบบหลังมนุษยนิยม

ท่ามกลางความพยายามมองไปยังอนาคตที่ว่านี้ การศึกษาทางมานุษยวิทยาจำเป็นต้องหันกลับมาพิจารณาถึงเครื่องมือและวิธีการศึกษาที่เคยใช้มาแต่เดิมด้วย โดยเฉพาะการศึกษาเชิงชาติพันธุ์วรรณนาว่าจะสามารถนำมาปรับใช้ในการศึกษาแบบใหม่ที่เน้นไปที่อนาคตภาวะได้มากน้อยแค่ไหนและอย่างไร การให้ความสำคัญในเรื่องของวิธีวิทยาจึงเป็นเรื่องสำคัญที่มาพร้อมกับความสนใจในเชิงภววิทยาว่าด้วยโลกที่เราอยู่ที่เปลี่ยนแปลงไป แน่นอนว่ามานุษยวิทยามีเครื่องมือในการทำงานเพื่อทำความเข้าใจในสิ่งที่ Appadurai เรียกว่าเป็นข้อเท็จจริงทางวัฒนธรรมอยู่แล้ว เป็นวิธีวิทยาดั้งเดิมที่นักมานุษยวิทยาใช้ในการทำงานเชิงชาติพันธุ์วรรณนา เช่น *การพรรณนาอย่างลุ่มลึก* (thick description) ซึ่งหมายถึงการเขียนอธิบายอย่างละเอียดลออเพื่อทำให้เห็นถึงบริบทและความสัมพันธ์ของสิ่งที่นักมานุษยวิทยาศึกษา (Geertz, 1973) อย่างไรก็ตาม การพรรณนาอย่างลุ่มลึกเป็นการนำเสนอถึงสิ่งที่เกิดขึ้นในสนามการวิจัยที่นักมานุษยวิทยาได้ไปพบมา มันจึงวางอยู่บนสภาวะเชิงเวลา หรือ temporality แบบปัจจุบัน-อดีตของชุมชนหรือความสัมพันธ์ การหันมาสนใจเรื่องของอนาคตเรียกร้องให้การพรรณนาอย่างลุ่มลึกปรากฏออกมาในรูปแบบที่อาจจะต่างออกไปจากการจดบันทึกและการเขียนรายงานจากภาคสนามข้างต้น ซึ่งอาจจะต้องรวมไปถึงการเขียนในลักษณะใหม่ ๆ ที่เรียกว่า การเล่าเรื่องอย่างลุ่มลึก (thick fabulation) ซึ่งไม่ใช่เพียงการอธิบายถึงสิ่งที่เกิดขึ้นในสนามหรือประจักษ์ต่อสายตาของนักมานุษยวิทยาแล้วเท่านั้น หากแต่รวมไปถึง

การนำเสนอถึงสิ่งหรือสภาวะที่ยังไม่มีตัวตนที่ชัดเจน ดำรงอยู่ในจินตนาการ ความคาดหวัง หรือการคาดการณ์ และไม่จำเป็นต้องมาจากหลักฐานเชิงประจักษ์ที่พบได้จากการสังเกตในบริบทของการทำงานภาคสนามเท่านั้น

พหุภววรรณนา (multi-ontography) ว่าด้วยความเป็นไปได้

เดิมที มานุษยวิทยามักจะสนใจความสัมพันธ์ที่สลับกันไปมาระหว่างการเข้าไปทำงานภาคสนามในพื้นที่หรือความสัมพันธ์ที่ตนเองศึกษา กับการถอยออกมาจากพื้นที่หรือความสัมพันธ์ดังกล่าว เพื่อวิเคราะห์และนำเสนอสิ่งที่พบเจอให้ผู้อื่นได้เข้าใจสภาวะจากมุมมองของคนในสังคมนั้น ๆ งานเขียนเชิงชาติพันธุ์วรรณนาจึงเป็นผลผลิตและกระบวนการที่วางอยู่บนความสัมพันธ์ในลักษณะของ being there กับ being here อันเกี่ยวข้องกับการโยกย้ายตำแหน่งแห่งที่ของนักมานุษยวิทยาเข้าและออกจากวัฒนธรรมหรือสนามของความสัมพันธ์ ข้อถกเถียงว่าด้วยวิธีวิทยา เช่น เมื่อใดที่เราจะเป็น “คนใน” หรือเมื่อใดที่เราจะต้องใช้สายตาแบบ “คนนอก” เพื่อจะสื่อสารสิ่งที่เราไปพบเจอมาให้คนอื่นได้รับรู้เข้าใจ ก็เป็นหนึ่งในคำถามหรือข้อถกเถียงหลักในวงการมานุษยวิทยาต่อวิธีการศึกษาและการทำความเข้าใจโลกทางวัฒนธรรมที่หลากหลายนี้

นอกจากปัจจุบันและอดีตของการดำรงอยู่แล้ว มุมมองแบบ speculative anthropology เสนอว่านักมานุษยวิทยาอาจจะต้องจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของตนเองท่ามกลางโลกที่ยังมาไม่ถึงหรือยังไม่เกิดขึ้น (the world yet to come) ด้วย โลกดังกล่าวซึ่งแม้ว่าจะยังไม่ปรากฏออกมาเป็นรูปธรรม ก็ไม่ได้หมายความว่ามันจะไม่มีทางเกิดขึ้นหรือเป็นไปไม่ได้ เช่นนั้น นอกเหนือจากการคิดคำนึงถึงเรื่อง being there และ being here แล้ว นักมานุษยวิทยาอาจจะต้องคิดถึง being somewhere else หรือการไปอยู่ในโลกอีกที่หนึ่งที่เราอาจจะไม่สามารถไปอยู่ในทางกายภาพได้ หากแต่สามารถจินตนาการว่ามันอาจจะเกิดขึ้น หรือเป็นโลกเชิงอุดมคติที่เราคิดว่ามันควรจะมี ควรจะเป็น

หรือไม่ควรจะมี ไม่ควรจะเป็นด้วย ในที่นี้ เรากำลังพูดถึงโลกยูโทเปียและโลกดิสโทเปียหรือโลกอะไรสักอย่างที่อยู่ระหว่างหรือไปไกลกว่าโลกสองแบบนี้นั่นเอง

ควรกล่าวให้ชัดเจนว่า การมองแบบเดิมของมานุษยวิทยาที่สนใจความจำเพาะของประวัติศาสตร์นั้นก็ยังมีความสำคัญอยู่ แต่กระนั้น หากคิดตามมุมมองของ Appadurai มนุษย์ไม่ได้ยึดโยงอยู่กับอดีตเท่านั้น หากแต่การคิดคำนึงถึงอนาคตที่ยังมาไม่ถึงก็ส่งผล และมีอิทธิพลต่อการกำกับความเป็นไปของปัจจุบันด้วย กล่าวอีกอย่างก็คือว่า แม้ว่าอัตลักษณ์ ตัวตน และความสัมพันธ์ของมนุษย์กับสรรพสิ่งส่วนหนึ่งเป็นสิ่งที่สั่งสมมาจากความจำเพาะเชิงประวัติศาสตร์ (historical particularism) หรือจากประสบการณ์ที่แต่ละกลุ่มทางสังคมนั้นมีอยู่ แต่นั่นก็ไม่ได้หมายความว่า ผู้คนเหล่านั้นจะไม่ได้คาดหวังและหวาดหวั่นต่อวันข้างหน้าที่ยังมาไม่ถึง มนุษย์ล้วนแล้วแต่มีความหวัง ความกังวล เป้าประสงค์ และจินตนาการมากมาย ฉะนั้น การศึกษาทางมานุษยวิทยาจึงต้องมุ่งเน้นที่จะมองในเชิงสำรวจ ว่ามีเรามีประสบการณ์และการคิดคำนึงอะไรบ้างเกี่ยวกับวันข้างหน้า นอกเหนือจากศึกษาผ่านความจำเพาะเชิงประวัติศาสตร์แล้ว มานุษยวิทยาคงจะต้องให้ความสำคัญมากขึ้นกับความเป็นไปได้เชิงอนาคต (futural specularism) ผ่านวิธีการศึกษาที่ไม่ได้จำกัดเพียงการสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม (participatory observation) เท่านั้น หากแต่รวมไปถึงวิธีการใหม่ ๆ เช่น การคาดการณ์เชิงสำรวจร่วม (exploratory anticipation) ประกอบด้วยนั่นเอง

แน่นอนว่าการสำรวจถึงสิ่งที่ยังมาไม่ถึงและความเป็นไปได้ที่กล่าวมานี้ ไม่ใช่การมองหาความสัมพันธ์ที่จำกัดอยู่ระหว่างมนุษย์กับมนุษย์เท่านั้น หากแต่มีตัวแปรและตัวแสดงที่มากไปกว่ามนุษย์ (more-than-human) ที่เข้ามามีปฏิสัมพันธ์กับเราอยู่ตลอดเวลา ข้อเสนอหนึ่งของ Latour (2004a, 2004b) ที่ว่ามนุษย์ต้องก้าวออกจาก matters of fact ไปสู่ matters of concern ชี้ให้เห็นว่า ข้อมูลหรือข้อเท็จจริงเชิงประจักษ์ และการเผชิญกับ

ปัจจุบันขณะแต่เพียงลำพังไม่ได้ทำให้เราอยู่ร่วมกับสิ่งต่าง ๆ ในโลกที่ผันแปรนี้ได้อย่างรอดปลอดภัย หากแต่ในการดำรงอยู่อย่างมีส่วนร่วมและมีพลวัตกับสิ่งอื่น (becoming with) เราพึงต้องสนใจสิ่งที่ก่อให้เกิดความสัมพันธ์ หรือความสนใจที่สามารถตระหนักร่วมกันต่อสิ่งที่ยังมาไม่ถึงด้วย ที่กล่าวมาทั้งหมดนี้จึงมีความจำเป็นที่ต้องขยับขยายการศึกษาแบบชาติพันธุ์วรรณนา มาสู่สิ่งที่ผู้เขียนเรียกว่า “พหุภววรรณนา” (multi-ontography) ซึ่งมีความสอดคล้องกับวิธีการแบบหลากสายพันธุ์วรรณนาอยู่บ้าง ในแง่ที่หมายถึงการนำสิ่งต่าง ๆ เข้ามาเชื่อมร้อยให้เกิดความเข้าใจการดำรงอยู่ของโลก และในโลกที่ไม่ได้มีการประกอบร่วมเพียงแบบเดียว หากแต่เป็นโลกหลากหลายแบบซึ่งข้ามคร่อมภววิทยาเชิงพื้นที่หรือเวลาด้วย ในแง่นี้ มานุษยวิทยาจักต้องคิดถึงวิธีการศึกษา การเขียน และการนำเสนอเพื่อการเข้าไปมีส่วนร่วมกับสิ่งต่าง ๆ ในลักษณะที่เปิดกว้างมากขึ้น

ในแง่ของการเขียน ที่ผ่านมา หากจะกล่าวถึงจุดหักเลี้ยวของความสนใจที่มีต่อการเขียนและการนำเสนอ ในทางมานุษยวิทยาจะพบว่ามีความหลากหลายมาก ทั้งที่เกี่ยวข้องและไม่เกี่ยวข้องกับการเขียนทางมานุษยวิทยาโดยตรง เช่น การหันมาให้ความสำคัญกับการตีความความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นในวัฒนธรรม (interpretive turn) ซึ่งเป็นกระแสที่ได้รับความนิยมอย่างมากในช่วงทศวรรษ 1970 นักมานุษยวิทยาคนสำคัญที่นำเสนอแนวทางของการทำความเข้าใจวัฒนธรรม และการเขียนในฐานะการถ่ายทอดบริบทความสัมพันธ์เชิงวัฒนธรรมที่ว่า ก็คือ Clifford Geertz (1973) ในหนังสือ *Interpretation of Cultures* การเขียนแบบที่เขาเรียกว่า การพรรณนาอย่างลุ่มลึก ซึ่งทำหน้าที่ในการอธิบายอย่างละเอียด เพื่อให้เห็นถึงบริบทความสัมพันธ์และโครงข่ายของความหมายที่เกิดขึ้นในพื้นที่นั้น การพรรณนาอย่างลุ่มลึกเป็นเครื่องมือสำคัญของการศึกษาและการเขียนงานเชิงชาติพันธุ์วรรณนา ที่ไม่เพียงแค่การนำเสนอข้อมูลและเหตุการณ์ของสังคมชุมชนที่ตนศึกษาเท่านั้น หากแต่ต้องสามารถทำให้เห็นถึงการให้ความหมายที่ซ่อนอยู่ของผู้คนในบริบททางสังคมวัฒนธรรมที่จำเพาะนั้น ๆ ด้วย

อย่างไรก็ดี ในช่วงทศวรรษ 1980 มีการตั้งคำถามเกี่ยวกับอำนาจและตำแหน่งแห่งที่ของการเขียนงานเชิงชาติพันธุ์วรรณนามากขึ้น ใน *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* ผลงานชิ้นสำคัญของ Clifford and Marcus (1986) ทั้งสองได้พิจารณาถึงการเมืองของการเขียนงานเชิงชาติพันธุ์วรรณนา และชี้ว่างานเขียนของนักมานุษยวิทยามักจะถูกถ่ายทอดออกมาแบบในแบบที่เปี่ยมไปด้วยเรื่องราวและอรรถรสนั้นมักปิดบังอำพรางอำนาจและตำแหน่งแห่งที่ของนักมานุษยวิทยา และรวมไปถึงความชอบธรรมของนักมานุษยวิทยาและตัวงานเขียนในการสะท้อนเสียงของผู้ที่ถูกศึกษาด้วย การตั้งคำถามต่อการเมืองของงานเขียนเชิงชาติพันธุ์วรรณนานำมาสู่การหันมาให้ความสนใจกับแนวทางและรูปแบบการเขียน (literary turn) อย่างจริงจังมากขึ้น

ต่อมาในช่วงทศวรรษ 1990 ก็มีกระแสของความสนใจที่ไม่เพียงแต่ตั้งคำถามต่อการตีความของผู้คนที่นักมานุษยวิทยาเข้าไปศึกษา หรือคำถามว่าด้วยรูปแบบการนำเสนอของนักมานุษยวิทยาผ่านการเขียนเกี่ยวกับคนอื่นเท่านั้น หากแต่หันมาตั้งคำถามต่อโลกและสภาวะของผู้คนและสรรพสิ่งที่ประกอบขึ้นเป็นความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมที่นักมานุษยวิทยาเข้าไปศึกษาด้วย แนวความคิดดังกล่าวเป็นผลมาจากการหันมาสนใจมิติเชิงภววิทยา (ontological turn) ในการทำงานทางมานุษยวิทยามากขึ้น แน่นอนว่าการศึกษากลุ่มคนพื้นเมืองซึ่งมีวิถีของการดำรงอยู่ที่แตกต่างจากเราไม่ใช่สิ่งใหม่ รวมทั้งการศึกษาความเชื่อ ความสัมพันธ์ของระบบนิเวศ และการมีโลกทัศน์ต่อโลกและธรรมชาติของผู้คนในที่ต่าง ๆ ก็ไม่ใช่สิ่งที่นักมานุษยวิทยาไม่เคยศึกษามาก่อน หากแต่สิ่งที่ต่างออกไปอันเป็นผลมาจากการหันมาสนใจภววิทยาก็คือวิธีการศึกษาโลกของผู้อื่นและสิ่งอื่น ๆ ที่ไม่ใช่มนุษย์อย่างสัมพันธ์และเท่าเทียมกัน การศึกษาที่ว่านี้เป็นความพยายามในการทำความเข้าใจการประกอบสร้างโลก (worldings) ที่หลากหลาย ซึ่งเป็นแนวทางใหม่ที่ต่างไปจากการศึกษาเพียงโลกทัศน์ (worldviews) ที่แตกต่างกันของมนุษย์ต่างวัฒนธรรม การ

ประกอบสร้างโลกที่หลากหลายนี้ทำให้เรามองเห็นความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนหลากหลาย และบ่อยครั้งก็ยากต่อการทำความเข้าใจจากจุดยืนทางภววิทยาของเรา การตระหนักถึงการประกอบสร้างโลกที่คร่อมข้ามภววิทยานี้ส่งผลต่อการขยับมุมมองของการศึกษาและการเขียนจากมุมมองที่เอามนุษย์เป็นศูนย์กลาง มาสู่การทำงานแบบหลังมนุษยนิยมมากขึ้น

ที่ผ่านมา การศึกษาและการเขียนงานว่าด้วยประกอบสร้างโลกซึ่งมีพัฒนาการเชิงประวัติศาสตร์ และการประกอบสร้างโลกที่ดำเนินอยู่ในปัจจุบัน ในฐานะที่เป็นการตอบสนองต่อสภาวการณ์ของมนุษยสมัย ได้รับการสะท้อนออกมามากมาย โดยเฉพาะจากงานของนักมานุษยวิทยาผ่านการศึกษาและนำเสนอแบบชาติพันธุ์วรรณนาดังที่ได้กล่าวไปแล้ว อย่างก็ตาม งานเขียนว่าด้วยการประกอบสร้างโลกในโลกภาวะที่ยังมาไม่ถึงนั้น มานุษยวิทยายังจำเป็นต้องพึ่งพางานเขียนอีกแบบหนึ่ง ซึ่งจะทำให้การคิดคำนึงถึงโลกที่เป็นไปได้ (possible worlds/ worldings) นั้นแจ่มชัดมากขึ้น นี่คือจุดเชื่อมร้อยในเชิงจิตวิญญาณในการทำความเข้าใจการประกอบสร้างโลก และในเชิงวิธีวิทยาของการศึกษาและการนำเสนอ ที่ซึ่งงานชาติพันธุ์วรรณนามีร่วมกับกลุ่มงานเขียนที่เรามักเรียกรวม ๆ ว่า นวนิยาย หรือ เรื่องแต่ง (fiction) นั่นเอง

มานุษยวิทยา กับ เรื่องแต่ง

ที่ผ่านมาการศึกษาที่พยายามเชื่อมโยงงานเขียนเชิงทางมานุษยวิทยาอย่างชาติพันธุ์วรรณนากับงานเขียนวรรณกรรมแบบเรื่องแต่งนั้นมีออกมาให้เห็นอยู่บ้าง โดยเฉพาะความพยายามในการตอกย้ำถึงอำนาจ สุนทรียะ และรูปแบบของการเขียนในการสะท้อนความเป็นมนุษย์ที่แตกต่างกัน นักมานุษยวิทยา Kirin Narayan (1999) มองว่างานเขียนทั้งสองมีรูปแบบที่แตกต่างกันทั้งในแง่ของการเปิดเผยให้เห็นกระบวนการของการได้มาซึ่งเรื่องราวที่ปรากฏในงานเขียน ในแง่ของความพยายามในการเชื่อมโยงเรื่องราวดังกล่าวกับประเด็นหรือข้อเสนอที่กว้างออกไป ในแง่การสร้างภาพตัวแทนของตัวแสดง

ต่าง ๆ ที่ถูกนำเสนอในเรื่องราว และในแง่ของความพยายามในการสร้างความน่าเชื่อถือ อย่างไรก็ดี Narayan เสนอว่าเส้นแบ่งดังกล่าวนี้ไม่ได้ดำรงอยู่อย่างตายตัว หากแต่การตระหนักถึงมันทำให้นักมานุษยวิทยาและนักเขียนวรรณกรรมสามารถทดลองข้ามเส้นแบ่งที่ว่า ซึ่งอาจจะส่งผลให้งานเขียนทั้งสองแบบมีความรุ่มรวยมากขึ้นได้

นอกจากนี้ นักมานุษยวิทยาอย่าง Nancy Schmidt (1984) ก็ยังชี้ให้เห็นว่า ในบางครั้งข้อมูลจากสนามของนักมานุษยวิทยาก็ไม่จำเป็นจะต้องนำเสนอออกมาในรูปแบบของรายงานการศึกษาเชิงชาติพันธุ์วรรณนาที่เคร่งครัดเสมอไป ที่ผ่านมา มีนักมานุษยวิทยาจำนวนไม่น้อยได้นำข้อมูลบางส่วนจากการลงพื้นที่มาเขียนขึ้นเป็นวรรณกรรมเรื่องแต่ง โดยทั้งใช้ชื่อจริงของตนเองในฐานะผู้ประพันธ์หรืออาจจะใช้นามสมมุติก็ได้ อย่างไรก็ตาม Schmidt เสนอว่าการศึกษาเกี่ยวกับเรื่องแต่งเชิงชาติพันธุ์วรรณนา (ethnographic fiction) นั้นยังไม่ค่อยได้รับความสนใจในแง่ของการศึกษาเท่าที่ควร (อย่างน้อยก็ในช่วงทศวรรษ 1980) ซึ่งอาจจะเป็นผลมาจากอิทธิพลของความพยายามในการสร้าง “ศาสตร์” ของความรู้ที่อิงอยู่กับความเป็นวิทยาศาสตร์ การหมกมุ่นกับความน่าเชื่อถือเชิงประจักษ์ และการเคร่งครัดในแนววิธีวิทยาที่มากเกินไป ข้อเสนอดังกล่าวนี้ได้รับการยืนยันในช่วงหลายทศวรรษต่อมา เช่น ในข้อเสนอของนักมานุษยวิทยา Ruth Behar (2007) ที่พยายามเสนอให้ผู้เขียนและผู้อ่านงานเขียนเชิงชาติพันธุ์วรรณนาจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของงานดังกล่าวเสียใหม่ โดยเปิดโอกาสให้ด้าน “ศิลป์” ของชาติพันธุ์วรรณนาได้รับการนำเสนอและมีบทบาทมากขึ้น และมิต้องกังวลหรือหวาดกลัวต่อการสูญเสียอำนาจและเป้าประสงค์ของการศึกษาไป ข้อเสนอของ Behar นี้ตระหนักดีถึงความกังวลของนักมานุษยวิทยาในสถาบันการศึกษา ที่แม้ว่าจะมีความพยายามสะท้อนย้อนคิดถึงตำแหน่งและรูปแบบของงานเชิงชาติพันธุ์วรรณนาที่ค่อนข้างมากก่อนหน้านี้ โดยเฉพาะในงาน *Writing Culture* ของ Clifford and Marcus (1986) แต่ข้อเสนอดังกล่าวก็ยิ่งเป็นการตอกย้ำและย้ำเตือน

นักมานุษยวิทยาว่าไม่ควรจะหลงใหลไปกับสุนทรียะของการเขียนชาติพันธุ์วรรณนามากเกินไป จนลืมการเมืองและเป้าหมายของการเขียนและการทำงานทางมานุษวิทยาที่มีต่อประเด็นทางแนวคิดและสังคมวัฒนธรรมที่กว้างออกไป

จะว่าไปแล้ว การคิดถึงความสำคัญของงานเขียนเชิงชาติพันธุ์วรรณนาที่ผ่านมานั้น มักจะเป็นไปภายใต้ความคิดที่ว่างานชาติพันธุ์วรรณนาที่ดีควรจะมีเป้าประสงค์เพื่อส่งเสริมอุดมการณ์ว่าด้วยมนุษยนิยม (humanism) เป็นสำคัญ Paul Stroller (2007) เสนอว่า ไม่ว่าจะเป็นแนวทางการเขียนและการทำงานแบบไหน จะแตกต่างกันอย่างไร ท้ายที่สุดแล้วเป้าหมายของนักมานุษยวิทยาทั้งหลายก็เป็นไปเพื่อการบอกเล่าเรื่องราวที่เปิดเผยให้เห็นถึงความเป็นมนุษย์อย่างถึงที่สุด ซึ่งไม่ว่าจะเป็นการชี้ให้เห็นถึงความหวาดกลัว ความเจ็บปวด ความรัก โชคชะตา และความขบขัน เป็นต้น อย่างไรก็ตาม การหันมาให้ความสนใจกับแนวคิดหลังมนุษยนิยม และการไม่จำกัดตนเองอยู่เพียงแค่การคิดถึงปัจจุบันขณะของการศึกษาเชิงชาติพันธุ์วรรณนาได้เปิดพื้นที่และความเป็นไปได้ใหม่ ๆ ให้กับการทำงานสนาม การเขียน และการทำงานทางความคิดในวงการมานุษยวิทยามากขึ้น

หนึ่งในคุณูปการสำคัญของมานุษยวิทยาการมองไปยังอนาคตและมุมมองหลังมนุษยนิยม ก็คือการหันมาให้ความสำคัญในการมองความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งต่าง ๆ รอบตัวมนุษย์กับมนุษย์ และการมองไปยังสิ่งที่ยังไม่เกิดขึ้นเพื่อทำความเข้าใจการประกอบสร้างโลกในปัจจุบันและโลกที่เป็นไปได้มากขึ้น ในขณะที่การเขียนงานเชิงชาติพันธุ์วรรณนาเน้นไปที่การสร้างภาพแทนอย่างละเอียดลออว่าด้วยการประกอบสร้างโลกปัจจุบัน การทดลองความคิดและการประกอบสร้างโลกของอนาคตมักถูกนำเสนออย่างลุ่มลึกผ่านงานเขียนประเภทเรื่องแต่งนั่นเอง (Stankiewicz, 2012)

เส้นแบ่งระหว่างงานเขียนเชิงชาติพันธุ์วรรณนากับเรื่องแต่งได้ถูกทำให้พร่าเลือนมากขึ้นในช่วงไม่กี่ทศวรรษที่ผ่านมา ซึ่งไม่เพียงแต่ช่วยในการฉายภาพความซับซ้อนของความเป็นมนุษย์ที่หลากหลายได้มากขึ้นเท่านั้น

หากแต่ยังมีส่วนในการนำเสนอภาพของความสัมพันธ์และการประกอบสร้างโลกได้อย่างน่าสนใจ มีพลัง ตลอดจนสร้างความรู้สึกร่วมของการตระหนักรับรู้ เชื่อมโยงสัมพันธ์กันได้มากขึ้นด้วย ในบทความที่ชื่อว่า *True Life, Real Life: Revisiting the Boundaries Between Ethnography and Fiction* นักมานุษยวิทยา Didier Fassin (2014) เสนอภาพความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนระหว่างชาติพันธุ์วรรณนากับเรื่องแต่ง ซึ่งไม่ได้ดำรงแยกขาดจากกันอย่างชัดเจน หากแต่แนวทางทั้งสองเป็นความพยายามในการนำเสนอมิติของชีวิตที่ซ้อนทับกันอยู่ Fassin เสนอแนวทางการพิจารณามิติของการมีชีวิตออกเป็นสองแบบ นั่นคือ มิติแนวขวางซึ่งเน้นไปที่การฉายภาพความเป็นจริง (reality) ของชีวิต กับมิติแนวตั้งซึ่งมุ่งไปที่การสร้างภาพของความจริงแท้ (truth) ของการมีชีวิตอยู่ ในแง่หนึ่ง งานเขียนเชิงชาติพันธุ์วรรณนามักจะเข้าใจว่าเป็นแนวทางที่สอดคล้องกับการนำเสนอภาพของชีวิตในแบบแรก ซึ่งนำเสนอภาพสภาวะที่เราทั้งหลายกำลังเผชิญอยู่ในโลกความเป็นจริง ในขณะที่งานเขียนแบบเรื่องแต่งพยายามสร้างโลกที่พึงจะเป็นหรือที่ถวิลหา เพื่อเติมเต็มความหมายของชีวิตที่จริงแท้ให้สมบูรณ์อย่างที่มันควรจะเป็น

อย่างไรก็ตาม Fassin ปฏิเสธเส้นแบ่งหน้าที่ที่ตายตัวข้างต้นของงานเขียน สำหรับเขาแล้ว งานเขียนทั้งสองแบบนี้ต่างมีส่วนในการคร่อมข้ามปริมณฑลของการพรรณนาฉายภาพมิติของชีวิตที่เหลื่อมซ้อนกันอยู่เสมอ บ่อยครั้งเรื่องแต่งก็เป็นความพยายามในการสะท้อนโลกของความเป็นจริงออกมาให้เห็น และในทางกลับกันนักมานุษยวิทยาจำนวนไม่น้อยก็ไม่ได้พึงพอใจกับการนำเสนอโลกที่ปรากฏเห็นต่อหน้าเท่านั้น หากแต่พยายามเปิดเผยให้เห็นถึงสัจจะและความหมายของการมีชีวิตอยู่ด้วย งานเขียนทั้งสองแบบล้วนแล้วแต่มีพลังหรืออำนาจในตัวมันเองในการเชื่อมโยงกับชีวิต Fassin ชี้ให้เห็นว่าจินตนาการของเรื่องแต่งมีอำนาจมาจากการที่มันสามารถประดิษฐ์สร้างโลกแบบใหม่ที่โลดแล่นไปด้วยความสัมพันธ์ของตัวแสดงต่าง ๆ ขึ้นมาได้ ในขณะที่จินตภาพของงานเชิงชาติพันธุ์วรรณนาเป็นผลมาจากการที่มันสามารถทำให้

เราเข้าใจโลกที่ตัวแสดงต่าง ๆ ในโลกนั้นสร้างขึ้น และเชื่อมโยงโลกดังกล่าวกับโครงสร้าง แนวคิด หรือ ปรากฏการณ์ต่าง ๆ ได้ ข้อเสนอของ Fassin นี้ปรากฏอย่างชัดเจนในวรรณกรรมเรื่องแต่งหลาย ๆ แบบ โดยเฉพาะในเรื่องแต่งแนววิทยาศาสตร์ดังที่จะได้อภิปรายต่อไป

บทความชิ้นสำคัญที่พยายามอภิปรายให้เห็นถึงความเชื่อมโยงระหว่างมานุษยวิทยากับเรื่องแต่งโดยเฉพาะแนววิทยาศาสตร์และอนาคตคือบทความที่ชื่อว่า *Sail on! Sail on! Anthropology, Science Fiction, and the Enticing Future* ของ Samuel G. Collins (2003) ในบทความดังกล่าว ข้อเสนอประการหนึ่งของ Collins ก็คือว่า มานุษยวิทยานั้นผูกโยงอยู่กับเป้าประสงค์ทั้งหลายที่เราต่างถักทอกันขึ้นมา มุมมองเกี่ยวกับชีวิตของเรานั้นผันแปรอย่างแยกไม่ออกจากความคิดที่ว่าชีวิตของเรานั้นจะเป็นไปอย่างไรในอนาคต ในการมองไปยังอนาคตซึ่งส่งผลอย่างมากต่อการกำหนดวิถีการดำเนินชีวิตของเราในปัจจุบันนี้ งานเขียนของ Collins ชวนให้เรากลับมาพิจารณาเรื่องแต่งแนววิทยาศาสตร์ หรือ science fiction (SF) ในฐานะที่เป็นเครื่องมือที่จะทำให้เรามองไปข้างหน้าได้อย่างชัดเจนมากขึ้น

ทั้งนี้ต้องทำความเข้าใจว่าการอ่านหรือการเขียน SF ไม่ใช่เพื่อการแสวงหาคำตอบว่าโลกอนาคตที่ยังมาไม่ถึงจะเป็นไปอย่างไร หรือจะเกิดอะไรขึ้น ไม่ว่าจะเป็น SF เอง หรือแม้กระทั่งการทำนายของหมอดูดวงชะตา หรือการพยากรณ์ผ่านโมเดลที่ซับซ้อนของนักวิทยาศาสตร์ก็ตาม เครื่องมือของการบ่งชี้อนาคตต่าง ๆ ที่ว่าล้วนแล้วแต่มีศักยภาพและเป้าหมายในการบอกว่าอนาคตจะเป็นอย่างไรในลักษณะที่แตกต่างกันไปทั้งสิ้น การพยากรณ์อากาศโดยผู้เชี่ยวชาญและโดยเครื่องมือและอุปกรณ์ที่ล้ำสมัย ซึ่งเรามักคิดว่ามีความแน่นอนแม่นยำสูง แต่ในความเป็นจริงมันก็ย่อมมีความผิดพลาดอยู่บ่อยครั้ง

อย่างไรก็ตาม เป้าประสงค์ของการเขียนหรืออ่าน SF ไม่ใช่เรื่องของการมองหาความแน่นอนหรือไม่แน่นอน ความเที่ยงตรงหรือไม่เที่ยงตรงในการทำนาย พูดอีกอย่างก็คือว่า SF ไม่ได้ทำหน้าที่ในการบอกเราว่าจะมีอะไรเกิดขึ้นในอนาคตในแบบที่ชัดแจ้งตายตัว SF ไม่ใช่เครื่องมือทำนายอนาคต หากแต่การอ่านหรือการเขียนงานแบบ SF เป็นการทดลองเชิงความคิด การหยั่งเชิงความสัมพันธ์ การสำรวจแง่มุม และการแสวงหาความเป็นไปได้ผ่านการจัดการความสัมพันธ์และสถานการณ์ที่มีวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีเป็นเครื่องช่วยสนับสนุน เช่นนั้นแล้ว การอ่าน SF จึงไม่ใช่การอ่านเพื่อเป็นทำนาย “ความเป็นไป” ของสภาวการณ์ที่อยู่ข้างหน้า หากแต่เป็นการทำให้เราได้กลับมาสำรวจความคิดหรือเครื่องมือที่หลากหลายในการทำความเข้าใจว่ามันมี “ความเป็นไปได้” ในรูปแบบไหนได้บ้าง ถ้ากล่าวในแบบการมองแบบลาตูร์ก็คือ SF ไม่ใช่การสร้างคำอธิบายว่าด้วย matters of fact หรือการถกเถียงบนฐานข้อเท็จจริงที่เที่ยงแท้ว่าอนาคตจะเป็นเช่นไร หากแต่เป็นการพูดถึง matters of concern ว่าเราจะตระหนักถึงความสัมพันธ์และความเป็นไปได้ในแบบไหนมากกว่า

ในงานเขียนเชิงชาติพันธุ์วรรณนา เรามักจะพูดถึงการพรรณนาอย่างลุ่มลึกว่าเป็นลักษณะสำคัญ ที่ทำให้ผู้อ่านสามารถเข้าถึงบริบทและความสัมพันธ์ของสังคมที่ศึกษาได้ แม้ว่าผู้อ่านจะไม่ได้มีโอกาสเข้าไปยังพื้นที่ดังกล่าวด้วยตัวเอง ในที่นี้ สิ่งที่เราเรียกว่า ความเข้มข้น/ ลุ่มลึก (thickness) ของการพรรณนานั้นไม่จำเป็นต้องจำกัดอยู่เพียงการศึกษาสังคมผ่านงานชาติพันธุ์วรรณนาเท่านั้น การพรรณนาอย่างลุ่มลึกยังมักพบเห็นได้ในวรรณกรรมเรื่องแต่งจำนวนมาก เพื่อให้ผู้อ่านสามารถจินตนาการถึงฉากและความสัมพันธ์เสมือนว่าเรื่องราวเหล่านั้นเกิดขึ้นจริง เช่นนั้นแล้ว เราสามารถนำลักษณะของการบรรยายอย่างลุ่มลึกมามองอนาคตผ่าน SF ได้ไม่ต่างจากการที่งานเชิงชาติพันธุ์วรรณนาทำให้เราเห็นสภาวะปัจจุบันและอดีตของชุมชนวัฒนธรรมที่งานเขียนนั้นกำลังกล่าวถึง กล่าวอีกแบบก็คือว่า หาก Geertz ชี้ให้เห็นว่า thick description

สามารถช่วยในการอธิบายความหมายที่ซ่อนเร้นอยู่ในปฏิบัติการทางวัฒนธรรมได้แล้ว ไม่ต่างกัน นวนิยายที่กล่าวถึงอนาคตอย่าง SF ก็มักจะใช้การอธิบายถึงอนาคตได้ อย่างที่ผู้เขียนจะเรียกว่าเป็น thick speculation หรือการพรรณนาเพื่อให้ผู้อ่านเห็นความสัมพันธ์ที่มีความซับซ้อน มีความขัดแย้ง มีเงื่อนไข ท่ามกลางความท้าทายใหม่ ๆ ที่ยังไม่เกิดขึ้นในสภาวะปัจจุบันนั่นเอง thickness of description จึงไม่ได้เพียงช่วยการตีความวัฒนธรรมในงานเขียนเชิงชาติพันธุ์วรรณนาเท่านั้น หากแต่เมื่อนำมาใช้ในวรรณกรรมหรือเรื่องแต่งมันยังช่วยสร้างจินตกรรมในการเสนอภาพของความเป็นไปได้ ตลอดจนญาณวิทยาและภววิทยาใหม่ ๆ ของการประกอบร่วมหรือสร้างโลกในมิติที่เราไม่คุ้นเคยได้ด้วย

นักมานุษยวิทยา Samuel G. Collins (2018) เสนอว่ามานุษยวิทยาต้องการ SF ไม่ใช่เพื่อการสร้างคำตอบหรือคาดการณ์ทำนายอนาคต แต่เพื่อชี้ให้เห็นความสัมพันธ์ที่ข้ามสายพันธุ์ ความสัมพันธ์ที่ล้นเกิน และความสัมพันธ์ที่รุกล้ำกล้ำกลายในรูปแบบต่าง ๆ ความสัมพันธ์ที่ธรรมชาติกลับมาทำร้ายมนุษย์ดังที่ได้ยกตัวอย่างไปในตอนต้นของบทความก็เป็นความสัมพันธ์ที่นับวันมีความเป็นไปได้และมีความซับซ้อนมากขึ้น และเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นในฉากทัศน์และความสัมพันธ์ใน SF อยู่บ่อยครั้ง ในแง่นี้ fiction จึงเป็นการทำงานเชิงชาติพันธุ์วรรณนาหรือแม้กระทั่งเป็นพหุภวพรรณนา “เชิงสำรวจทดลอง” (exploration/ experimental) ซึ่งเต็มไปด้วยบริบท เครื่องมือ พัฒนาการของเรื่อง ที่ทำให้ความสัมพันธ์และการเผชิญหน้าของความเป็นไปได้ได้รับการถ่ายทอดสื่อสารออกมาอย่างละเอียดและลุ่มลึก เช่นนั้นแล้ว เรื่องราวใน SF จึงไม่ใช่การรังสรรค์สิ่งต่าง ๆ ขึ้นใหม่ทั้งหมดและแยกขาดจาก “ความเป็นจริง” ในปัจจุบัน หากแต่เป็นสิ่งที่ Byant and Knight (2019) ใน *The Anthropology of the Future* เรียกว่าเป็น “โลกที่ยังไม่เกิดขึ้น” (worlds-yet-to-come) นั่นเอง

หลากภววิทยาของ SF

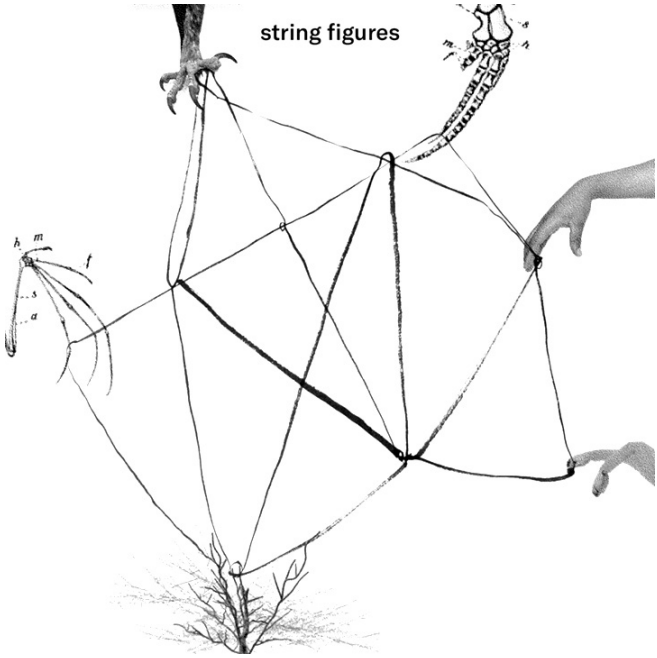
ในหนังสือ *Staying with Trouble: Making Kin in the Chthulucene* นักคิดแนวหลังมนุษยนิยม Donna Haraway (2016) พูดถึงเครื่องมือสำคัญเพื่อการอยู่ร่วมกับปัญหาในโลกของพหุสายพันธุ์และความสัมพันธ์ในมิติที่หลากหลาย หรืออย่างน้อยที่สุดก็สามารถทำให้เราเห็นถึงความซับซ้อนของปัญหาได้มากขึ้น ในการจัดการความสัมพันธ์แบบใหม่ที่ว่านี้ Haraway เสนอภววิทยาของ SF ในรูปแบบที่หลากหลายและเลื่อนไหล โดยที่ SF เป็นคำย่อของพหุภาวะและลักษณะของการแสดงออกต่อความเข้าใจโลกในรูปแบบที่ไม่ตายตัว ซึ่งสามารถหมายถึง scientific fact, science fiction, speculative fabulation, speculative feminism, string figures หรืออาจจะหมายถึง so far ก็ได้

แนวคิดว่าด้วยภววิทยาที่เลื่อนไหลของ SF ดังกล่าวนี้ Haraway ได้รับอิทธิพลมาจากข้อเสนอของนักมานุษยวิทยา Marilyn Strathern ที่เสนอว่า

> *มันสำคัญว่า ... เรื่องราวแบบไหนที่ใช้บอกเล่าเรื่องราว*
> *มันสำคัญว่า ... ความคิดแบบไหนที่ใช้คิดเกี่ยวกับความคิด*
> *มันสำคัญว่า ... ความรู้แบบไหนที่ใช้เรียนรู้ความรู้*
> *มันสำคัญว่า... ความสัมพันธ์แบบไหนที่ใช้สานสัมพันธ์กับความสัมพันธ์*
> *มันสำคัญว่า ... โลกแบบไหนที่ใช้ประกอบสร้างโลกของโลก*[3]

what stories tell stories สำคัญว่าจะใช้เรื่องอะไรเพื่อบอกเรื่องอะไร การเล่าเรื่องขึ้นอยู่กับว่าผู้เล่าใช้การเล่าแบบไหนใช้อะไรเป็นตัวเล่า what thought thinks thought เราใช้ความคิดแบบไหนในการคิดเกี่ยวกับเรื่องนั้น ๆ what worlds world worlds ..... โลกที่ประกอบสร้างขึ้นนั้นมันประกอบขึ้นจากโลกชนิดไหนอย่างไร ข้อเสนอดังกล่าวนี้สำคัญในแง่ของการคิดถึงเครื่องมือและวิธีการในการนำเสนอภววิทยาที่ต่างกันไปของโลกที่เรา

อาศัยอยู่ การคำนึงถึงที่มาและความจำเพาะเชิงบริบทของเรื่องเล่าและความรู้จึงมีความสำคัญ Haraway เรียกเรื่องเล่าหรือข้อเสนอเหล่านี้ว่า situated knowledge นั่นคือ การมองความรู้ ความสัมพันธ์อย่างมีบริบท และให้ความสำคัญกับตำแหน่งแห่งที่ที่ได้กำเนิดขึ้นมา โลกหลังมนุษยนิยมควรเป็นโลกที่ใส่ใจกับความรู้และการประกอบสร้างโลกที่เป็นไปได้หลายแบบ ในการจะทำเช่นนั้นได้ เราต้องอาศัยเรื่องเล่า ความรู้ ความคิด ความสัมพันธ์ ตลอดจนโลกหลาย ๆ แบบมาประกอบกันเข้า เพื่อเปิดโอกาสให้ความหลากหลายที่ว่ามาทำหน้าที่แทนความรู้ครอบจักรวาลแบบหนึ่งเดียวซึ่งมักครองอำนาจนำอยู่ในยุคสมัยแบบมนุษยนิยมนี้



ที่มา: https://www.anthropocene-curriculum.org/case-study/collaborative-mapping-at-westhafen

วิธีการมองและประกอบสร้างโลกผ่าน SF ที่หลากหลายนี้จะช่วยให้เราเข้าใจความสัมพันธ์ของมนุษย์กับสิ่งต่าง ๆ ซึ่ง Haraway เรียกว่า Chthulucene of speculative fabulation ซึ่งเป็นความพยายามเล่าเรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสิ่งต่าง ๆ ที่ไม่ได้แยกขาดออกจากกัน และมนุษย์อาจจะเป็นส่วนหนึ่งของระบบนิเวศนั้น ๆ การเล่าเรื่องในลักษณะนี้ไม่ต่างจากการเล่น string figure อันเป็นการชี้ให้เห็นถึงความพันพัวมากมายไม่จบสิ้นที่อยู่ในรูปแบบโครงข่ายซึ่งไม่มีระบบระเบียบของสถานที่ เวลา สิ่ง ประเด็น และความหมาย (entwined in myriad unfinished configurations of places, times, matters, meanings) ในการอ่านงาน SF ที่มักจะบอกเล่าเรื่องราวเกี่ยวกับอนาคต เราในฐานะผู้อ่านก็มักจะไม่ได้คำนึงว่าเรื่องราวเหล่านั้นจะเกิดขึ้นในช่วงเวลาอีกกี่ปีข้างหน้า รวมไปถึงสถานที่ สถานการณ์ วัตถุ เทคโนโลยีต่าง ๆ ที่อาจจะเป็นทั้งจินตนาการและมีอยู่จริง ก็ถูกจัดวางคร่อมข้ามภววิทยาเชิงเวลา พื้นที่ และวัตถุสภาวะของมัน และเป็นรูปแบบความสัมพันธ์ที่ผันแปรไปตามบริบท ตัวแสดง เครือข่ายของสรรพสิ่งที่เข้ามาเชื่อมดึงเข้าด้วยกันอย่างไม่ตายตัว

ในแง่ของการศึกษา SF ที่เชื่อมโยงกับมานุษยวิทยาโดยตรงนั้น ผู้เขียนขอยกตัวอย่างงานของนักมานุษยวิทยา Matthew J. Wolf-Meyer (2019) ในหนังสือที่ชื่อว่า *Theory for the World to Come: Speculative Fiction and Apocalyptic Anthropology* งานชิ้นนี้เป็นการพูดถึงมานุษยวิทยาในโลกที่ใกล้จุดหายนะ ในขณะที่ชาติพันธุ์วรรณนาเน้นไปที่การพรรณนาและวิเคราะห์บริบทความสัมพันธ์ SF ทำงานเพิ่มเข้าไปการฉายภาพให้เห็นถึงประกอบการสร้างโลกในรูปแบบใหม่ ๆ และในขณะเดียวกันก็วิพากษ์ความเป็น “ธรรมชาติ” หรือสภาวะที่เราสมาทานอยู่ว่าเป็นเช่นนั้นเช่นนี้ (denaturalising practices we take for granted) โดยเฉพาะจากมุมมองของมนุษย์ที่สั่งสมมาแต่อดีต

Wolf-Meyer เสนอว่า SF ซึ่งในแง่นี้หมายถึงเรื่องแต่งเชิงคาดการณ์อนาคต (speculative fictions) มักชี้ให้เห็นถึงสภาวการณ์ของการประกอบสร้างโลกใหม่ ๆ ใน 3 รูปแบบหลักด้วยกัน นั่นคือ การประเมินแนวโน้มว่ามันจะเกิดอะไรขึ้น (extrapolation) ซึ่งหมายความว่าหากเรายังใช้ชีวิตในลักษณะเช่นนี้ ทั้งการบริโภค การใช้ทรัพยากร เป็นต้น โลกข้างหน้าจะเป็นอย่างไร SF เป็นกระบวนการและความพยายามที่จะมองแนวโน้มที่จะเกิดขึ้นได้ในอนาคต ลักษณะอีกประการของงานเขียนเชิง SF ก็คือ การชี้ให้เห็นถึงสภาวะที่เข้มข้นขึ้น (intensification) ของโลก เป็นการสร้างฉากทัศน์ของความสัมพันธ์แบบหนึ่งซึ่งมองสภาวะการณ์ที่ดำรงอยู่ในปัจจุบันแต่ในระดับความเข้มข้นที่เพิ่มมากขึ้น เช่นว่า โลกที่เป็นทุนนิยมแบบสุดขั้วจะเป็นอย่างไร หรือในสังคมที่มีอำนาจนิยมอย่างเบ็ดเสร็จจะเป็นอย่างไร รูปแบบสุดท้ายที่ Wolf-Meyer เสนอคือ การที่ SF ชี้ให้เห็นถึงสภาวะกลายพันธุ์ (mutation) ที่อาจจะเกิดขึ้นได้ นั่นคือว่า เราไม่รู้ว่าในอนาคตจะเกิดอะไรได้บ้าง พาดหัวข่าวของ *The MATTER* ที่กล่าวไว้ตอนต้นของบทความเป็นตัวอย่างที่ดีในเรื่องนี้ที่สะท้อนให้เห็นถึงกระบวนการกลายพันธุ์ของสรรพสิ่งทั้งมีชีวิตและไม่มีชีวิต เช่นนั้นแล้ว SF จึงทำหน้าที่เพื่อจะชี้ให้เห็นว่า อนาคตที่กำลังจะเกิดขึ้นมีความเป็นไปได้ในลักษณะใดบ้าง เมื่อเราอ่านงาน SF จะเห็นการประกอบสร้างโลกแบบใหม่ ซึ่งการประกอบสร้างโลกที่ว่าไม่จำเป็นที่จะต้องเกิดขึ้นอยู่ในโลกใบนี้ (planet Earth) เสมอไป แต่อาจจะเกิดขึ้นในโลกใบอื่น เช่น ในวรรณกรรม *DUNE* ฉะนั้น โลกที่ว่านี้จึงไม่ได้อยู่เพียงแค่ critical zones ดังที่ Latour (2020) เสนอแต่เพียงเท่านั้น หากแต่รวมถึงโลกที่อยู่ในจินตนาการหรือโลกที่เรายังไปไม่ถึงด้วย วิธีการที่เราอ่านงานในลักษณะนี้เป็นการทำให้เราเข้าใจความหลากหลายที่มันกำลังจะเกิดขึ้น ในขณะเดียวกันก็วิพากษ์ความเป็นธรรมชาติหรือสภาวะที่เราสมาทานว่าโลกนั้นมีแบบเดียว (the one-world world) (ดูเพิ่มเติม de la Cadena & Blaser, 2018) ไปด้วยในเวลาเดียวกัน

โลกหลังมนุษยนิยมในวรรณกรรม SF: Ursula K. Le Guin's *The Carrier Bag Theory of Fiction*

ในส่วนท้ายของบทความนี้ ผู้เขียนจะขอยกงานเขียนที่สำคัญซึ่งนำเสนอภาพของโลกหลังมนุษยนิยม งานที่เลือกมาอภิปรายนี้เป็นผลงานของนักเขียน 3 คน และเป็นงานที่เชื่อมร้อยกับมานุษยวิทยาไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง โดยนักเขียนคนแรกที่จะยกมากล่าวถึงคือ Ursula K. Le Guin บุตรสาวของ Alfred Louis Kroeber นักมานุษยวิทยาคนสำคัญ ผู้ซึ่งเป็นลูกศิษย์ของ Franz Boas และมีส่วนสำคัญในการบุกเบิกมานุษยวิทยาที่มหาวิทยาลัยเบิร์กลีย์ Ursula K. Le Guin เป็นนักเขียนวรรณกรรมแนววิทยาศาสตร์ชาวอเมริกันที่มีชื่อเสียง เธอมีผลงานที่เรียกรวม ๆ ว่าเป็น speculative fiction มากมาย โดยเฉพาะผลงานในซีรีส์ *Hainish Universe* และงานเขียนเชิงแฟนตาซีในซีรีส์ *The Earthsea* เธอได้รับรางวัล Hugo ถึง 8 ครั้ง รางวัล Nebulas 6 ครั้ง และ Locus Awards มากถึง 22 ครั้ง รวมทั้งได้รับเหรียญยกย่องในปี 2014 จาก National Book Foundation สำหรับคุณูปการของเธอที่มีต่อวงการวรรณกรรมในสหรัฐอเมริกา

The left Hand of Darkness (1969) นวนิยายเล่มสำคัญของเธอเป็นการเล่าเรื่องของ Genly Ai มนุษย์ผู้ถูกส่งไปยัง Gethen ซึ่งเป็นดาวเคราะห์อีกดวงหนึ่ง (มนุษย์โลกเรียกที่แห่งนี้ว่า Winter) ในฐานะทูตเพื่อชวนให้รัฐบาลและชาว Gethen เข้าร่วมในสมาพันธ์ดาวเคราะห์ Ekumen ทั้งนี้ด้วยวัฒนธรรมของ Gethen ที่มีความแตกต่างไปจากมนุษย์โลก คือไม่มีเพศกำเนิดที่ตายตัว หรือมีลักษณะที่เธอเรียกว่า ambisexuality การแสดงออกของเพศสถานะจึงเปลี่ยนแปลงเสมอโดยไม่สามารถกำหนดเองได้ นวนิยายเรื่องนี้ได้ฉายภาพให้เราเข้าใจกับการประกอบสร้างโลกในอีกแบบหนึ่ง ซึ่งเราอาจจะเข้าใจได้ยากจากวิธีการคิดซึ่งอิงอยู่กับเพศสภาพที่ตายตัว Gethen มีวัฒนธรรมและสภาพแวดล้อมที่ต่างไปจากมนุษย์โลก ประชากรมีรูปลักษณ์เป็นชาย แต่เพศสถานะเปลี่ยนแปลงเสมอโดยไม่สามารถกำหนดเองได้ ขึ้นกับ

บริบทความสัมพันธ์ในช่วง “kemmer” ที่ร่างกายมีความต้องการทางเพศ แม้กระทั่งพระราชาเองก็อาจจะตั้งครรภ์ได้ ดังที่ประโยคสำคัญที่คนมักนึกถึงในงานชิ้นนี้คือ “The King was pregnant” ซึ่งแสดงให้เห็นถึงความลื่นไหลทางเพศสภาพที่เกิดขึ้นกับผู้คนทุกชนชั้น มิติด้านเพศสภาพที่เปลี่ยนแปลงได้นี้เป็นตัวกำหนดสิ่งที่เรียกว่า shifgrethor ซึ่งเป็นคำในภาษา Gethen แปลว่า “เงา” คำนี้ถูกใช้เพื่ออธิบายแบบแผนพฤติกรรมทางสังคมที่ต่างไปจากโลกที่มนุษย์อาศัยอยู่

เรื่องราวใน *The left Hand of Darkness* ได้เผยให้เห็นถึงสภาวะและความสัมพันธ์ที่ค่อนข้างกระอักกระอ่วนระหว่าง Genly Ai กับ Estraven ผู้นำชาว Gethen ในช่วงของการเดินทางที่ต้องต่อสู้กับสภาพภูมิอากาศที่เลวร้ายและการลี้ภัยทางการเมือง การที่ทั้งสองดำรงชีวิตและวิธีคิดอยู่ในโลกสองใบที่มีความแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง ได้ทำให้เกิดกำแพงในการทำความเข้าใจและเรียนรู้ซึ่งกันและกันเป็นอย่างมาก โดยเฉพาะตัวมนุษย์อย่าง Genly Ai เอง ซึ่งมีอคติ และมีมุมมองแบบมนุษย์โลก (ผู้ชาย) เป็นศูนย์กลางอยู่มาก ข้อความตอนหนึ่งของ Genly Ai ในนวนิยายเล่มนี้ชี้ให้เห็นถึงสภาวะดังกล่าวเป็นอย่างดี

> *แม้ว่าฉันจะอยู่ที่ Winter มาเป็นเวลาเกือบสองปีแล้ว แต่มันก็ยังเป็นการยากที่ฉันจะมองผู้คนที่ดาวเคราะห์แห่งนี้ด้วยสายตาอย่างพวกเขา ฉันพยายามแล้วแต่ความพยายามของฉันก็เป็นไปในลักษณะที่ฉันตระหนักอยู่ตลอด ว่าฉันมักมองเห็นชาว Gethen แวบแรกในฐานะผู้ชาย แล้วเมื่อมองอีกครั้งจึงยอมจำนนว่าเขาเป็นผู้หญิง นี่เป็นการบีบให้พวกเขาเหล่านี้จำกัดอยู่ในการจัดแบ่งประเภท ซึ่งไม่ได้สอดคล้องกับธรรมชาติของพวกเขา แต่เป็นไปตามแบบที่ฉันยึดถือ [...] เมื่อใดที่ฉันคิดถึงเขาในฐานะผู้ชายคนหนึ่ง ฉันเองก็รู้สึกได้ถึงความรู้สึกผิดหรือเสแสร้ง: ซึ่งมีอยู่ในตัวเขา หรือทว่าในทัศนคติที่ฉันมีต่อเขากันแน่?*

ในช่วงปี 1969 ที่ *The Left Hand of Darkness* ตีพิมพ์ออกมานั้น โลกกำลังเผชิญอยู่กับเหตุจลาจลสโตนวอลล์ (Stonewall Riots) ซึ่งถือเป็นการเปลี่ยนผ่านครั้งสำคัญของประวัติศาสตร์การต่อสู้ด้านสิทธิมนุษยชนของชาวเกย์ วรรณกรรมเรื่องนี้ได้ชี้ให้เห็นว่า โลกอีกแบบที่เพศสภาพไม่ได้มีลักษณะตายตัวและสามารถเปลี่ยนแปลงไปเรื่อย ๆ โดยที่ไม่มีใครควบคุมได้ จะส่งผลต่อโครงสร้างความสัมพันธ์ทางสังคมอย่างไร มนุษย์จากดาวเคราะห์ที่มีแนวคิดชายเป็นใหญ่และเหยียดเพศ จะลดอคติและสร้างความไว้วางใจกับคนอื่นที่แตกต่างออกไปได้อย่างไร งานชิ้นนี้ได้ใช้สภาวะอากาศที่เลวร้ายและผิดแปลกไปจากระบบนิเวศที่มนุษย์ดำรงชีวิตอยู่อย่าง Winter มาเป็นปัจจัยสำคัญ ในการทำให้มนุษย์ปรับเปลี่ยนความเข้าใจเกี่ยวกับการประกอบสร้างโลกอีกใบในแบบที่ต่างจากตนเอง ซึ่งท้ายที่สุดนำไปสู่การลดอคติและทำลายกำแพงของความไม่ไว้วางใจลงไปได้ ท่ามกลางการเดินทางต่อสู้เพื่อเอาชีวิตรอดในพื้นที่ที่ปกคลุมไปด้วยหิมะอันขาวโพลนไปทั่วนั้น มนุษย์เริ่มค่อย ๆ ตระหนักว่าไม่ใช่เพียงแค่แสงสว่างเท่านั้นที่จะช่วยนำทางให้กับเราได้ หากแต่ในโลกที่ปกคลุมไปด้วยความจ้าของแสงอย่าง Winter นั้น เงามืดต่างหากที่จะช่วยให้เรามองเห็นและสามารถเดินต่อไปได้ (It's queer that daylights' not enough. We need the shadows, in order to walk)

งานเขียนอีกหนึ่งชิ้นของ Ursula K. Le Guin ที่ผู้เขียนอยากจะหยิบยกมาเป็นตัวอย่างของความเชื่อมโยงระหว่าง SF กับมานุษยวิทยาหลังมนุษยนิยม คือนวนิยายที่ชื่อว่า *The Dispossessed* (Le Guin, 1974) งานชิ้นนี้นำเสนอการประกอบสร้างโลกในอีกแบบหนึ่ง ซึ่งเป็นโลกที่ผู้คนอาศัยอยู่ในสังคมที่ไม่มีระบบกรรมสิทธิ์ ไม่มีสิทธิการถือครองทรัพย์สินส่วนตัว ไม่มีการสะสมทุนของปัจเจก และเป็นโลกที่ทุกคนเชื่อในความเป็นส่วนรวม ทุกคนทำงานตามความสามารถที่มีเพื่อตอบสนองต่อความจำเป็นของสังคมโดยรวม แม้แต่การมีเพศสัมพันธ์ก็ไม่ได้มีเพื่อตอบสนองความต้องการหรือความพึงพอใจของตนเอง หากแต่เพื่อการสืบทอดประชากรเท่านั้น Le Guin เขียนงานชิ้นนี้

ขึ้นมาท่ามกลางการสะท้อนตั้งคำถามต่อโลกในสภาวะที่มีสงครามโดยเฉพาะในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สองเป็นต้นมา พร้อมกับสะท้อนภาพของสังคมอเมริกาที่กำลังมุ่งหน้าสู่สังคมทุนนิยมและรัฐแบบอำนาจนิยมในเวลาเดียวกัน

The Dispossessed ฉายภาพของระบบทางสังคมที่แตกต่างกันระหว่างมนุษย์ที่อาศัยอยู่บนดาวเคราะห์ Urras และดวงจันทร์ที่ชื่อว่า Anarres โลกของ Urras เป็นโลกซึ่งถูกผลักดันด้วยระบบกรรมสิทธิ์ ทุนนิยมและกำไรปัจเจกนิยม และการปกครองโดยรัฐรวมศูนย์ ในขณะที่ Anarres เป็นที่ตั้งรกรากใหม่ของเหล่าผู้นิยมอนาธิปไตย (anarchist) ที่อพยพมาออกมาจาก Urras เพื่อสร้างสังคมอีกแบบที่ไม่มีระบบกรรมสิทธิ์ มีการจัดการแรงงานแบบหมุนเวียน เน้นความเป็นส่วนรวม และไม่มีผู้ปกครอง ความน่าสนใจของงานชิ้นนี้คือ Le Guin ได้ประกอบสร้างโลกทั้งใบขึ้นมาอย่างละเอียดและลุ่มลึก โดยเฉพาะการพรรณนาให้เห็นถึงโลกที่ไม่มีกรรมสิทธิ์ ไม่มีความคิดเรื่องความเป็นส่วนตัวหรือตนเอง สิ่งที่เราจะเจอคือวิธีการจัดการความสัมพันธ์แบบใหม่ระหว่างมนุษย์ วัตถุ อุดมคติ ทรัพยากร และระบบนิเวศ นี่เป็นโลกที่เมื่อมองจากสภาวการณ์ปัจจุบันแทบจะเป็นไปไม่ได้ แต่สำหรับ Le Guin แล้ว การฉายภาพของโลกที่เป็นไปไม่ได้ ก็เป็นการตั้งคำถามกับโลกปัจจุบันที่เรามักคิดว่าเป็นโลกที่มีอยู่ในแบบเดียวเท่านั้น

หนึ่งในตัวละครหลักใน *The Dispossessed* คือ Shevek นักวิทยาศาสตร์ที่พยายามประดิษฐ์ ansible เครื่องมือเพื่อใช้ในการสื่อสารระหว่างดาวเคราะห์ต่าง ๆ และพยายามผลักดันการคิดค้นทางวิทยาศาสตร์เพื่อประโยชน์ต่อมวลมนุษยชาติในจักรวาลโดยรวม อย่างไรก็ตาม Shevek เองใช้ชีวิตอยู่ในพื้นที่และสังคมของ Anarres ซึ่งไม่เอื้อต่อการประดิษฐ์คิดค้นทางวิทยาศาสตร์มากนัก นั่นก็เพราะว่าสังคมของ Anarres ไม่มีระบบกรรมสิทธิ์และการแข่งขัน ไม่มีหน่วยงานสถาบันที่สนับสนุนประดิษฐกรรมที่เกินความจำเป็นของการมีชีวิตอยู่แบบเรียบง่าย รวมถึงการจัดระบบการหมุนเปลี่ยนแรงงานก็ทำให้เขาเองไม่สามารถทุ่มเทเวลาไปกับการทำงานเฉพาะทางที่ว่านี้ได้อย่างเต็มที่

ในความต้องการที่จะพัฒนา ansible ให้สำเร็จ Shevek จึงเลือกที่จะลี้ภัยไปยัง Urras ที่ซึ่งไม่เพียงแต่มีเครื่องมือและวิทยาการขั้นสูง หากแต่ยังมีระบบและสถาบันทางสังคมที่เอื้อต่อการการผลิตคิดค้นเทคโนโลยีขั้นสูงมากกว่า

การลี้ภัยไปยัง Urras ทำให้ Shevek ถูกกล่าวหาว่าทรยศต่อสังคมตนเอง แต่ความต้องการในการพัฒนาเครื่องมือดังกล่าว ทำให้เขาเลือกที่จะถูกประณามจากสังคมที่เขาจากมา ที่ Urras เขาได้ทำงานอย่างใกล้ชิดกับนักฟิสิกส์ที่มีความสนใจที่จะพัฒนาแนวคิดและประดิษฐกรรมนี้ร่วมกับเขา แต่ท่ามกลางกระบวนการดังกล่าว Shevek ต้องเรียนรู้การดำรงอยู่ในโลกสองแบบที่มีกำแพงอวกาศกั้นอยู่ ทั้งโลกที่เขาจากมา มีความคุ้นชินและมักถวิลหา กับโลกใบใหม่ที่สามารถตอบสนองต่อความปรารถนาเชิงอุดมคติของเขาได้ โลกทั้งสองใบนี้ดำรงอยู่ต่างกันทั้งในเชิงอุดมคติ ความสัมพันธ์ วัตถุสภาวะ และเป้าหมายทางสังคม นวนิยาย *The Dispossessed* ใช้การเล่าสลับไปมาระหว่างโลกสองแบบ และทำให้ผู้อ่านค่อย ๆ เรียนรู้สิ่งต่าง ๆ ของสังคมที่แตกต่างกันนี้ไปทีละนิด เหมือนกับการที่เราได้ก้าวเข้าสู่สนามและค่อย ๆ เรียนรู้โลกทางวัฒนธรรมที่เราไม่คุ้นชินนั่นเอง

เรื่องแต่งแนว SF ของ Le Guin ได้ชี้ให้เห็นว่า สภาวะที่ผันผวนยากที่จะคาดการณ์ของสภาวะอากาศและระบบนิเวศนั้นส่งผลอย่างมากต่อความเป็นไปของมนุษย์ สิ่งมีชีวิต และการจัดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ แม้กระทั่งในสังคมอุดมคติอย่าง Anarres ภัยพิบัติจากความแห้งแล้งได้ส่งผลต่อการจัดแรงงานกระจายไปตามที่ต่าง ๆ แบบหมุนเวียน ทรัพยากรที่จำกัดส่งผลต่อสวัสดิการในการอยู่รอดและเติมเต็มความเป็นมนุษย์ ในสภาวะของความยากลำบากและข้อจำกัดมากมายนี้ การกีดกันทางสังคมมีอยู่ทุกที่ โลกอุดมคติแบบสมบูรณ์ หรือโลกที่แบ่งระหว่างความเป็นสังคม utopia กับ dystopia ออกจากกันอย่างสิ้นเชิงไม่มีอยู่จริง การทำความเข้าใจสังคมหนึ่ง ๆ พึงต้องมองให้เห็นพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ ความจำเพาะทางนิเวศของพื้นที่ ตลอดจนการทำความเข้าใจการประกอบสร้างโลกอย่างมี

พลวัต ที่เชื่อมโยงกับความเปลี่ยนแปลงของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสรรพสิ่งอยู่เสมอ

ในการอ่านงานของ Le Guin จะพบว่าเธอได้อิทธิพลมาจาก Franz Boas ในเรื่องของสัมพัทธนิยมทางวัฒนธรรม (cultural relativism) รวมไปถึงแนวคิดที่กำลังแพร่หลายอยู่ในมานุษยวิทยาอเมริกันสมัยนั้น ของนักมานุษยวิทยา Alfred Louis Kroeber พ่อของเธออย่างแนวคิด superorganic และ cultural area อย่างชัดเจน สิ่งที่น่าสนใจในการอ่านงานของ Le Guin ก็คือความพยายามในการเชื่อมแนวคิดและปฏิบัติการการสร้างโลกระหว่างมนุษยศาสตร์และวิทยาศาสตร์เข้าด้วยกัน เหมือนกับการได้ทำให้คำกล่าวคลาสสิคของ Kroeber ที่ว่า *"Anthropology is the most humanistic of the sciences and the most scientific of the humanities."* กลายมาเป็นผลงานที่จับต้องสัมผัสได้

อย่างไรก็ตาม งานเขียนของ Le Guin ไม่ใช่งานนวนิยายแนววิทยาศาสตร์แบบสุดโต่ง (hard SF) ที่มักสะท้อนสังคมและมุมมองแบบชายเป็นใหญ่ และมักให้ความสำคัญกับเรื่องของเทคโนโลยีที่ซับซ้อนและล้ำสมัย หรือการสร้างตัวละครที่มีพระเอกหรือวีรบุรุษเป็นตัวเดินเรื่อง งานส่วนใหญ่ของ Le Guin นั้นมักไม่มีวีรบุรุษหรือยอดมนุษย์ และแม้จะมีเทคโนโลยีจะเป็นส่วนหนึ่งของชีวิต แต่ก็ไม่ได้กำหนดความเป็นไปของสังคมอย่างเบ็ดเสร็จ การดำเนินเรื่องในแบบของ Le Guin เน้นไปที่การให้ความสำคัญกับสิ่งละอันพันละน้อยและความสัมพันธ์ที่ละเอียดอ่อนของสรรพสิ่งที่ประกอบกันเข้าเป็นโลกที่เธอนำเสนอ

Le Guin เรียกงานวิธีการเขียนนวนิยายของเธอว่าเป็น the carrier bag theory of fiction (1986) ซึ่งจะตรงข้ามกับลักษณะงานเขียน SF ที่มีมาก่อนหน้าที่มักจะวางอยู่บนแนวทางซึ่งได้รับอิทธิพลของผู้ชายเป็นใหญ่ เช่น กล่าวถึงสงครามและการแย่งชิง มักเน้นในการแสดงให้เห็นถึงความก้าวหน้าของเทคโนโลยี มีความแข็งกร้าว และมีการต่อสู้ระหว่างกลุ่มของผู้คนเป็นหัวใจหลัก Le Guin เรียกงานในลักษณะนี้ว่า spear หรือ หอกที่พุ่งดิ่งเป็น

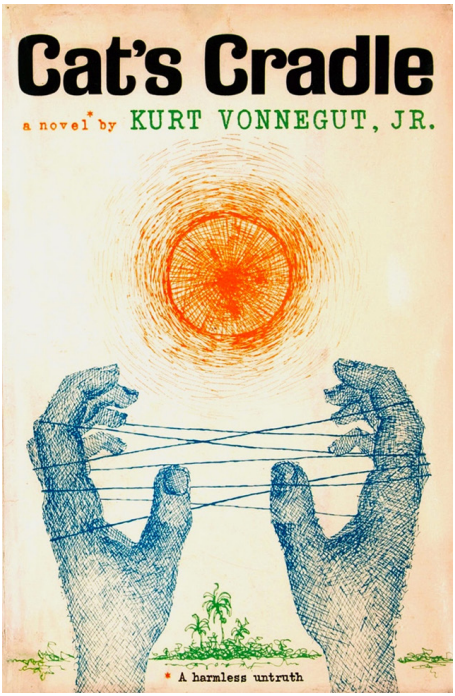
เส้นตรงไปข้างหน้า การเล่าเรื่องแบบหอกเป็นการดำเนินเรื่องที่เน้นไปที่เป้าหมาย ปลายทาง เน้นไปที่ความรุนแรง เช่นการรุกล้ำ การต่อสู้ การทำลาย การจัดการ ควบคุม งานเขียนในลักษณะดังกล่าวเป็นการอธิบายปรากฏการณ์แบบโต้ง ๆ เพื่อพาผู้อ่านเดินทางไปยังเป้าหมายของเรื่องอย่างไม่สนใจบริบทหรือเรื่องราว ปลีกย่อยระหว่างทาง งานเขียนของเธอแตกต่างไปจากเรื่องเล่าแนววิทยาศาสตร์ ส่วนมากที่มีลักษณะดังกล่าว ในแง่ที่มองเรื่องเล่าว่าเสมือนกับเป็นกระเป๋าย่าม (carrier bag) ที่คอยบรรจุเรื่องราวและรายละเอียดเล็ก ๆ น้อย ๆ ระหว่าง การเดินทาง เป้าหมายคือการทำให้รายละเอียดที่ว่าพาเราไปสู่การเข้าใจชีวิต หรือความสัมพันธ์ที่มีความซับซ้อนมากขึ้น ดังที่เธอเสนอไว้ตอนหนึ่งในงาน The carrier bag theory of fiction ว่า

> *นิยายวิทยาศาสตร์ที่ได้รับการแต่งขึ้นอย่างเหมาะสม เป็นวิธีการหนึ่ง ในความพยายามอธิบายสิ่งที่เกิดขึ้นจริง สิ่งที่ผู้คนทำและรู้สึกจริง ๆ รวมถึงว่าผู้คนเกี่ยวข้องกับสิ่งอื่น ๆ อย่างไรภายในถุงบรรจุอันกว้างใหญ่ ในท้องของจักรวาล ในครรภ์ของการให้กำเนิดสรรพสิ่งและในหลุม ฝังศพของสิ่งที่เคยเป็นมา ของเรื่องราวที่ดำเนินไปอย่างไม่สิ้นสุดนี้* [4]

ข้อความข้างต้นของ Le Guin ชี้ให้เห็นว่างาน SF ไม่ต่างจากงานเขียน เชิงชาติพันธุ์วรรณนาที่ดีในการทำงานทางมานุษยวิทยา ในแง่ที่ว่าถ้าหากถูก เขียนขึ้นด้วยแนวทางที่เหมาะสมแล้วนั้น มันก็สามารถอธิบายปรากฏการณ์ หรือการประกอบสร้างโลกจากสิ่งละอันพันละน้อย ที่ถักร้อยเข้ามาด้วยกัน เป็นความสัมพันธ์ในบริบทได้ ไม่ต่างจากงานเขียนเชิงชาติพันธุ์วรรณนาที่ดี นั่นเอง

โลกหลังมนุษยนิยมในวรรณกรรม SF: Odd Technology and Weird Ecology

วรรณกรรมอีกชิ้นหนึ่งที่อยากจะยกมาเป็นตัวอย่างของงาน SF ที่เชื่อมโยงกับมานุษยวิทยาหลังมนุษยนิยม คือ นวนิยายชื่อ *Cat's Cradle* ซึ่งเป็นหนึ่งในผลงาน SF คลาสสิคที่เน้นการเสนอภาพเชิงเสียดสีผ่านวิธีการเล่าเรื่องแบบตลกร้าย (black humor) คำว่า cat's cradle ก็คือเกมส์เชือกที่ผู้เล่นส่งต่อรูปโครงข่ายเชือกจากมือของตนไปยังผู้อื่นกลับไปกลับมา Haraway เรียกสิ่งนี้ว่า string figure ในลักษณะที่เป็นความสัมพันธ์ที่เราไม่ได้ครอบครอง แต่เป็นการสร้างความสัมพันธ์ที่ก่อเกิดร่วมกับ (becoming-with) คนอื่นหรือสิ่งอื่น เมื่อนึกถึง string figure ซึ่งเป็นหนึ่งใน SF ที่ Haraway ได้กล่าวไว้ ก็ทำให้ผู้เขียนนึกถึงเกม cat's cradle และวรรณกรรมเล่มที่ว่านี้ไปโดยปริยาย



ผลงาน *Cat's Cradle* ถูกเขียนขึ้นโดย Kurt Vonnegut (1963) นักเขียนชาวอเมริกัน Vonnegut เคยศึกษาด้านมานุษยวิทยาที่มหาวิทยาลัยชิคาโก และเป็นลูกศิษย์ของ Robert Redfield นักมานุษยวิทยาผู้สนใจศึกษาสังคมของผู้คนในแถบลาตินอเมริกา Vonnegut ทำวิทยานิพนธ์เกี่ยวกับขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมการเมืองของชาวอเมริกันพื้นเมืองผ่านความเชื่อและพิธีกรรมที่เชื่อมโยงกับโลกของผีและผู้นำศักดิ์สิทธิ์ ด้วยเหตุใดไม่เป็นที่ประจักษ์ชัด ผลงานวิทยานิพนธ์ของ Vonnegut ดังกล่าวไม่ผ่านการรับรองจากมหาวิทยาลัย ซึ่งทำให้เขาเลิกล้มความพยายามในการศึกษาและได้ผันตัวเองไปเป็นนักเขียนในที่สุด อย่างไรก็ตาม ในปี 1971 หลังจากที่ Vonnegut เริ่มประสบความสำเร็จจากงานเขียนหลายชิ้น เขาได้ยื่นหนังสือนวนิยาย *Cat's Cradle* ต่อมหาวิทยาลัยชิคาโกเพื่อเป็นผลงานสำหรับการสำเร็จศึกษา ซึ่งทำให้เขาได้รับปริญญาโทด้านมานุษยวิทยาจากมหาวิทยาลัยชิคาโกในท้ายที่สุด

นวนิยายของ Vonnegut มักสะท้อนสังคมของมนุษย์ที่ไร้แก่นสาร วัฒนธรรมไม่ได้เป็นผลผลิตทางสังคมที่เกิดขึ้นจากมนุษย์ที่มีเหตุมีผลเสมอไป และบ่อยครั้งสังคมก็หมกมุ่นกับสิ่งที่เห็นซึ่งหน้า มีสายตาที่แข็งกระด้างและขาดวิสัยทัศน์ มากกว่าที่จะมีจินตนาการหรือความอ่อนไหวต่อความเป็นไปของสรรพสิ่งรอบตัว ท่ามกลางเรื่องราวที่เกิดขึ้นมากมายใน *Cat's Cradle* มีประโยคหนึ่งซึ่งแสดงให้เห็นถึงมิติดังกล่าวของมนุษย์ผู้อหังการและไร้จินตนาการได้เป็นอย่างดี ประโยคที่ว่านี้พูดถึง string figure แต่ในแบบที่ตรงกันข้ามกับที่ Haraway เสนอให้เรามอง

> *ไม่น่าแปลกใจเลยที่เด็กจะโตมาแบบเพี้ยน ๆ ก็เกมเปลแมวที่ว่านี้ไม่มีอะไรเลยนอกจากกากบาทที่ไขว้กันไปมาระหว่างมือคนนั้นทีคนนี้ที แล้วไอ้พวกเด็กก็มองแล้วมองอีก มองแล้วมองอีก มองจ้องอยู่ที่ไอ้กากบาทที่ไขว้กันไปมานั้นแหละ ...*

แล้ว?

มันก็ไม่มีไง ทั้งแมวและทั้งไอ้เปลห่าที่ว่าเนี่ยะ[5]

นวนิยาย *Cat's Cradle* บอกเล่าเรื่องราวตลกร้าย ผ่านสายตาของนักข่าวผู้พยายามรวบรวมข้อมูลเกี่ยวกับ Felix Hoenikker เพื่อนำมาเขียนบทความตีพิมพ์ Hoenikker เป็นนักฟิสิกส์คนสำคัญผู้ร่วมคิดค้นระเบิดปรมาณูซึ่งถูกนำไปใช้ถล่มฮิโรชิมะและนางาซากิ นอกจากระเบิดปรมาณูแล้ว Hoenikker ยังได้พัฒนาสารเคมีชนิดหนึ่งซึ่งส่งผลสำคัญต่อการดำรงอยู่ของมนุษยชาติ นั่นคือ ice-nine ของเหลวซึ่งสามารถดำรงสถานะเป็นของแข็งและมีความเสถียรที่อุณหภูมิห้อง หากแต่เมื่อใดที่อนุภาคของ ice-nine ถูกทิ้งหรือตกลงไปในน้ำ มันจะทำให้น้ำที่อยู่บริเวณนั้นแข็งตัวกลายเป็น ice-nine ไปในที่สุด

ice-nine ถูกคิดค้นขึ้นเพื่อแก้ปัญหาของกองทัพ โดยเฉพาะในสถานการณ์ของการยกพลขึ้นบก ซึ่งมักต้องเผชิญกับความยากลำบากในการเคลื่อนกำลังพลผ่านพื้นที่โคลนตม และปัญหาดินเลนติดตามแข้งขาจนยากที่หน่วยพลของกองทัพจะเคลื่อนไหวได้ Felix Hoenikker ได้พัฒนา ice-nine ขึ้นเพื่อทำให้น้ำแข็งตัว และส่งผลให้เหล่าบรรดาพลทหารสามารถเดินบนพื้นที่ดินเลน หรือทำให้โคลนดินที่ติดอยู่กับส่วนต่าง ๆ ของร่างกายสามารถหลุดออกได้ง่าย ประเด็นสำคัญคือ เราไม่สามารถรู้ได้เลยว่าผลจากการพัฒนา ice-nine ขึ้นมานี้จะนำมาสู่ปัญหาอะไรบ้าง ความคับแคบของการใช้วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีในการแก้ปัญอย่างเดียว (technological fix) โดยไม่สนใจบริบทและความสัมพันธ์อื่น ๆ ที่อยู่รายรอบ สามารถนำไปสู่สถานการณ์ที่พัฒนาไปไกลเกินกว่าที่เราจะคาดคิดเอาไว้ได้ ท้ายที่สุดของเรื่องราวใน *Cat's Cradle* ได้สาวให้เห็นถึงกาลหายนะของโลก ซึ่งหายนะดังกล่าวเป็นผลของการทำงานร่วมกันระหว่างความเย่อหยิ่งของนักวิทยาศาสตร์กับความโง่เขลาของผู้คน รวมไปถึงความเชื่อทางศาสนา การเมือง และอื่น ๆ มากมายที่เข้ามาประกอบกันขึ้น

Vonnegut ได้พยายามชี้ให้เห็นว่า วิทยาศาสตร์หรือความสัมพันธ์เชิงเทคโนของมนุษย์มิใช่สิ่งที่วางอยู่บนหลักเหตุผลและการคิดอย่างรอบด้านเสมอไป นวนิยายเรื่องนี้ได้ทำหน้าที่ในการฉายภาพของมนุษย์ที่เต็มไปด้วยความสัมพันธ์ซึ่งไร้ตรรกะ ขาดวิสัยทัศน์ เต็มไปด้วยความเขลา เห็นแก่ตัว และเชื่อมร้อยกันอยู่บนความสัมพันธ์ที่พัวพันกันอย่างไร้ทิศทางและยากที่จะควบคุมจัดการได้ ซึ่งสุดท้ายแล้ว ก็อาจจะนำไปสู่การทำลายล้างโลกใบนี้อย่างไม่อาจที่จะคาดเดาได้ ผลที่เป็นรูปธรรมของความสัมพันธ์ดังกล่าวคือ ice-nine วัตถุสภาพที่ถูกคิดค้นขึ้นจากการประกอบร่วมของวิทยาศาสตร์ เทคโนโลยี การทหาร ความเชื่อทางศาสนา ชาตินิยม และความเขลาของมนุษย์ เมื่อเราอ่านเรื่องราวที่ถูกแต่งขึ้นนี้ของ Vonnegut คงไม่ยากนักที่เราจะหันกลับมามองโลกภายใต้มนุษยสมัยในปัจจุบัน และตั้งคำถามหรือจินตนาการถึงความเป็นไปได้ว่าหากมนุษย์ยังคงมีความอหังการและดำเนินความสัมพันธ์ไปในลักษณะที่เป็นมา ไม่แน่ว่าเราอาจจะถึงกาลอวสานไปพร้อม ๆ กับสรรพสิ่งซึ่งเกิดจากความคิดแบบสุดโต่งที่ว่ามนุษย์และความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีจะเป็นเครื่องมือสำคัญที่ทำให้เรามีชีวิตที่ดีได้

สุดท้ายผู้เขียนอยากจะกล่าวถึงอีกตัวอย่างหนึ่งของนวนิยาย SF ซึ่งสะท้อนถึงสภาวะและความท้าทายในโลกหลังมนุษยสมัยได้อย่างน่าสนใจ นวนิยายที่ว่านี้เป็นผลงานของ Jeff VanderMeer นักเขียนชาวอเมริกันผู้มีผลงานแนว New Weird และเป็นที่รู้จักกันอย่างกว้างขวางจากผลงานไตรภาค Southern Reach Trilogy ซึ่งประกอบด้วยนวนิยายสามเล่มคือ *Annihilation* (2014a) ซึ่งได้รับรางวัล Nebula และนำมาสร้างเป็นภาพยนตร์ โดย Alex Garland ในชื่อเดียวกับหนังสือ และอีกสองเล่มคือ *Authority* (2014b) และ *Acceptance* (2014c) ผลงานงานไตรภาคของ VanderMeer นี้ ผสมผสานแนวคิด postmodernism, ecofiction และ post-apocalyptic fiction เข้าด้วยกัน ในการนำเสนอภาพการประกอบสร้างโลกที่ซึ่งมนุษย์ต้องเผชิญกับระบบนิเวศแบบใหม่ที่ยากต่อความรู้ความเข้าที่มีมาจะอธิบายและควบคุมจัดการได้

Southern Reach Trilogy กล่าวถึง Area X อาณาบริเวณที่ไม่มีผู้คนอาศัยอยู่และถูกปล่อยทิ้งไว้ อันเกิดจากเหตุการณ์ประหลาดบางอย่างซึ่งยากต่อการทำความเข้าใจ เมื่อเวลาผ่านไป “ระบบนิเวศ” ได้เข้าไปปกคลุมพื้นที่ดังกล่าวและขยายปริมณฑลของพื้นที่กว้างออกไปเรื่อย ๆ ท่ามกลางการขยายตัวของพื้นที่ดังกล่าวนี้ หน่วยงานของรัฐได้จัดตั้งหน่วยงานลับที่ชื่อว่า Southen Reach เพื่อศึกษาข้อมูลของระบบนิเวศในพื้นที่ดังกล่าว ซึ่งเต็มไปด้วยความสัมพันธ์ของสิ่งต่าง ๆ ที่อยู่เหนือความรู้ความเข้าใจของมนุษย์ หน่วยงานที่ว่านี้ได้ส่งทีมสำรวจเข้าไปใน Area X ซึ่งประกอบด้วยผู้เชี่ยวชาญหลายด้าน ทั้งนักชีววิทยา นักจิตวิทยา นักสำรวจ และมีนักมานุษยวิทยาเข้าร่วมเป็นส่วนหนึ่งของภารกิจดังกล่าวด้วย

ระบบนิเวศใน Area X มีความแปลกประหลาด เพราะมีการกลายพันธุ์ของสิ่งมีชีวิตข้ามสายพันธุ์และภววิทยาอยู่ตลอดเวลา มีการเรียนรู้ของสิ่งมีชีวิตในระบบนิเวศที่อธิบายไม่ได้ ตลอดจนมีการทำงานของสิ่งที่ไม่มีชีวิตอย่างคลื่นแม่เหล็ก รังสี โครงสร้างพื้นฐาน และวัตถุสภาพอื่น ๆ ในแบบที่เราไม่คุ้นเคย ยกตัวอย่าง Crawler ซึ่งสิ่งมีชีวิตชั้นต่ำคล้ายเฟิร์นขนาดเล็กที่เลื้อยอยู่ตามผนังของปล่องหอคอยที่ไม่ได้อยู่สูงขึ้นไปหากแต่กลับหัวลงอยู่ใต้ผืนดิน Crawler ที่ว่านี้ สามารถเรียนรู้ภาษาของมนุษย์ได้และสื่อสารผ่านการแปลงรูปตัวเองให้เป็นคำในภาษาใหม่ของตนเองซึ่งมนุษย์ไม่มีความเข้าใจ นอกจากนี้สิ่งมีชีวิตต่าง ๆ มักมีภววิทยาแบบข้ามสายพันธุ์ และสามารถสื่อสารหรือปรับเปลี่ยนกันและกันผ่านรังสีและกลไกต่าง ๆ ไม่สิ้นสุด ทีมสำรวจที่เคยเข้าไปในพื้นที่ดังกล่าวก่อนหน้าและรอดชีวิตกลับมา ก็มีภววิทยาแบบพันธุ์ทางที่แปลกออกไป อันเกิดจากการสัมผัสกับสิ่งต่าง ๆ หรือมีประสบการณ์กับสถานการณ์ในพื้นที่

เมื่อพิจารณาให้ดีแล้วจะพบว่า ความแปลกประหลาดของ Area X ที่ VanderMeer นำเสนอนั้นไม่ได้หมายถึงการล่มสลายของระบบนิเวศ หากแต่เป็นการล่มสลาย การกลายพันธุ์ และสูญเสียอัตลักษณ์ของมนุษย์ ตลอดจนความสามารถของมนุษย์ในการสร้างความรู้และคำอธิบายเพื่อนำไปสู่การ

จัดการครอบครองธรรมชาติอย่างถึงที่สุดได้ หนึ่งในทีมสำรวจได้ชี้ให้เห็นถึงสภาวะหลังมนุษยนิยมเชิงญาณวิทยา โดยเฉพาะข้อจำกัดของความรู้และวิธีวิทยาในการที่มนุษย์ต้องเผชิญกับระบบนิเวศที่กลับมาครอบครองการประกอบสร้างโลกดังกล่าวได้เป็นอย่างดี

> *ฉันรู้แล้วว่าการคาดเดาทั้งหมดนี้ไม่สมบูรณ์ ไม่แน่นอน ไม่ถูกต้อง ไร้ประโยชน์ ถ้าฉันไม่มีคำตอบที่แท้จริง นั่นก็เพราะว่าจริง ๆ แล้ว เรายังไม่รู้ว่าจะถามคำถามอะไรกันแน่ เครื่องมือที่เรามีกลับไร้ประโยชน์ วิธีวิทยาที่เรามีกลับล้มเหลว แรงจูงใจของเราเห็นแก่ตัว*

โลกของ Area X ที่ว่านี้ดำรงท่ามกลางสภาวะที่อยู่เหนือเครื่องมือและศักยภาพของมนุษย์ในการทำความเข้าใจการดำรงอยู่และความเป็นไปของสิ่งต่าง ๆ มันเป็นสภาวะที่ไม่ต่างจากที่นักปรัชญา Timothy Morton เรียกว่า hyperobjects แนวคิดเรื่อง hyperobjects เป็นความพยายามของ Morton ในการอธิบายโลกที่เราอยู่ท่ามกลางความหายนะของระบบนิเวศและการตอบสนองของระบบนิเวศต่อมนุษยสมัยในรูปแบบที่ไกลกว่ามนุษย์จะเข้าใจได้อย่างบริบูรณ์ ในหนังสือของเขาที่ชื่อ *The Ecological Thought* (2010) *และ Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World* (2013) เขาเสนอว่า hyperobjects คือสิ่งซึ่งดำรงอยู่ในลักษณะที่กระจายตัวอย่างกว้างขวาง และครอบคลุมข้ามพ้นพื้นที่และช่วงเวลาที่มนุษย์จะสามารถรับรู้เข้าใจการดำรงอยู่ของมันได้อย่างครอบคลุมสมบูรณ์ แนวคิดดังกล่าวนี้ชี้ให้เห็นถึงวัตถุสภาวะหรือปรากฏการณ์บางอย่างที่เราไม่รู้ว่าจะนำพาไปสู่อะไร กล่าวได้ว่า สิ่งเหล่านี้อยู่เหนือเวลาที่มนุษย์ที่รับรู้ได้หรือข้ามพื้นที่และเวลาที่มนุษย์ยากที่เข้าใจได้ เมื่อเป็นเช่นนั้น ไตรภาคของ VanderMeer ชุดนี้ได้ฉายภาพให้เราเห็นถึงความเป็นไปได้ของความสัมพันธ์ของสรรพสิ่งในโลกอีกแบบหนึ่ง ที่ซึ่งไม่ใช่ยุคสมัยที่มนุษย์เป็นศูนย์กลางและมีอำนาจเหนือธรรมชาติ หากแต่เป็นยุคหลังมนุษยนิยมซึ่งอาจจะมีหน้าตาอย่าง Chthulucene ดังที่ Haraway กล่าวไว้ก็เป็นได้

บทสรุป

ท้ายที่สุดแล้ว มานุษยวิทยาจะสามารถเรียนรู้อะไรได้บ้างจากวรรณกรรมแนว SF เหล่านี้ สิ่งแรกที่ต้องทำความเข้าใจคือ fictions หรือเรื่องแต่งนั้นไม่ใช่สิ่งที่อยู่ตรงข้ามกับ “ความจริง” เสมอไป เรื่องแต่งนำเสนอภาพของการประกอบร่วมในการสร้างโลกแบบใหม่ ๆ ซึ่งเป็นโลกที่มีความหลากหลายและแตกต่างไปจากโลกปัจจุบันที่เราเข้าใจหรือดำรงอาศัยอยู่ แต่กระนั้นแล้ว โลกของเรื่องแต่งก็ไม่ได้อยู่ตรงกันข้ามกับโลกของความเป็นจริง หากแต่ความสัมพันธ์ระหว่างสองสิ่งมีความซับซ้อนมากกว่าที่จะสร้างขั้วตรงข้ามที่แข็งกระด้างและเป็นปฏิปักษ์แบบง่าย ๆ ได้

การพิจารณาเรื่องแต่งทำให้มานุษยวิทยาจะต้องพยายามเข้าใจสิ่งที่ต่างไปจากโลกที่เราเผชิญอยู่และเรียนรู้ถึงวิธีในการศึกษาความเป็นไปได้ในมิติต่าง ๆ ให้มากขึ้น (Pandian, 2019) มานุษยวิทยาไม่ควรพึงพอใจเพียงแค่การทำความเข้าในสิ่งที่ประจักษ์อยู่ “ซึ่งหน้า” หากแต่ต้องสนใจสิ่งที่ “อยู่ข้างหน้า” และมีความเป็นนามธรรมข้ามพ้นตรรกะสามัญที่เราถือครองอยู่ด้วย ในช่วงหลายปีที่ผ่านมา มีการเชื่อมร้อยมานุษยวิทยากับเรื่องแต่งออกมามากมาย หนึ่งในงานที่สำคัญ คือ *Fictionalizing Anthropology: Encounters and Fabulations at the Edges of the Human* ของ Stuart McLean (2017) ซึ่งเสนอว่ามานุษยวิทยาจะได้รับประโยชน์อย่างมากจากการเรียนรู้ผ่านงานศิลปะและวรรณกรรมประเภทต่าง ๆ การทดลองในเชิงวิธีวิทยาของการเขียนและการเล่าเรื่องด้วยภาษาและรูปแบบใหม่ ๆ จะช่วยให้นักมานุษยวิทยาสามารถสำรวจความเป็นไปได้ ตลอดจนแสวงหาทางเลือกของการดำรงอยู่ร่วมกันกับสรรพสิ่งและการนิยามความเป็นมนุษย์ในรูปแบบใหม่ การทำงานเชิงทดลองดังกล่าวนี้จำเป็นอย่างมากต่อการดำรงอยู่และการมีส่วนร่วมของมานุษยวิทยากับโลกร่วมสมัยที่เราอาศัยอยู่นี้

ไม่ว่าจะเป็นในโลกที่เราดำรงอยู่นี้หรือในโลกหลังมนุษยนิยม เราพึงตระหนักให้มากถึงข้อจำกัดของความไม่รู้ ความไร้เหตุผล และความสามารถ

ในการควบคุมจัดการมนุษย์ที่ไม่เคยเบ็ดเสร็จ การอ่านและเขียนวรรณกรรมประเภทต่าง ๆ รวมไปถึง SF ในหลากหลายมิติจะเป็นเหมือนหน้าต่างหรือแบบฝึกหัดให้เราได้ทดลองความคิด ในการมองความสัมพันธ์ของเรากับสิ่งต่าง ๆ ทั้งจากอดีต ปัจจุบัน อนาคต และข้ามภววิทยาของเวลา มานุษยวิทยาต้องทำหน้าที่ในการเปิดพื้นที่ให้กับการประกอบสร้างโลกและความเป็นไปได้หลากหลายรูปแบบ จุดเริ่มต้นที่ว่าคือการเรียนรู้ที่จะถักร้อยเรื่องราวของความหวัง การขยายพรมแดนของจินตนาการ การสร้างทางเลือก และการพูดถึงศักยภาพและความเป็นไปได้ของสรรพสิ่งต่าง ๆ ที่จะสร้างสัมพันธ์ร่วมกันกับเรา ดังที่ Ursula K. Le Guin ได้กล่าวเอาไว้ในสุนทรพจน์ของเธอ ซึ่งผู้เขียนยกมาเสนอไว้ในตอนต้นของบทความนี้นั่นเอง

เชิงอรรถ

[1] บทความนี้ปรับปรุงจากการบรรยายออนไลน์ หัวข้อ “มานุษยวิทยาหลังมนุษยนิยมกับ Science/ Climate Fictions” ใน Posthuman Anthropology Series วันที่ 17 กุมภาพันธ์ 2565 จัดโดย ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร ผู้เขียนขอขอบคุณ ปกรณ์ สุแพง และปิยเทพ ตันมหาสมุทร สำหรับความช่วยเหลือในการจัดเตรียมต้นฉบับบทความชิ้นนี้

[2] “We need to construct an understanding of the future by examining the interactions between three notable human preoccupations that shape the future as a cultural fact: ...imagination, anticipation, and aspiration.”

[3] It matters ... what stories tell stories
It matters ... what thought thinks thought
It matters ... what knowledge knows knowledge
It matters ... what relations relate relations
It matters ... what worlds world worlds

[4] Science fiction, properly conceived, is a way of trying to describe what is in fact going on, what people actually do and feel, how people relate to everything else in this vast sack, this belly of the universe, this womb of things to be and tomb of thing that were, this unending story.

[5] "No wonder kids grow up crazy. A cat's cradle is nothing but a bunch of X's between somebody's hands, and little kids look and look and look at all those X's ..."

"And?"

"No damn cat, and no damn cradle"

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

The MATTER. 2564. *เมื่อหนีไปพ้นก็ต้องอยู่ให้ได้ การศึกษาพบจุลินทรีย์ทั่วโลกเริ่มวิวัฒนาการตัวเองให้ย่อยสลายพลาสติกได้*. สืบค้นจาก https://thematter.co/brief/162893/162893 (15 ธันวาคม 2565).

The MATTER. 2565. *นักวิจัยพบไมโครพลาสติกในรกของเด็กเกิดใหม่ ตอกย้ำว่ามนุษย์ไม่สามารถหนีสิ่งปนเปื้อนพ้น*. สืบค้นจาก https://thematter.co/brief/166983/166983 (24 สิงหาคม 2565).

ภาษาอังกฤษ

Appadurai, A. 2013. *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. London and New York: Verso.

Behar, R. 2007. "Ethnography in a Time of Blurred Genres." *Anthropology and Humanism,* 32(2): 145-155.

Bryant, R. and Knight, D. 2019. *The Anthropology of the Future.* Cambridge: Cambridge University Press.

Clifford, J., and E. Marcus, G. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press.

Collins, S. G. 2003. "Sail on! Sail on!: Anthropology, Science Fiction, and the Enticing Future." *Science Fiction Studies,* 30(2): 180-198.

de la Cadena, M., and Blaser, M. (Eds.). 2018. *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press.

Fassin, D. 2014. "True Life, Real Lives: Revisiting the Boundaries Between Ethnography and Fiction." *American Ethnologist,* 41(1): 40-55.

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

Haraway, D. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene.* Durham: Duke University Press.

Helmreich, S. 2009. *Alien Ocean: Anthropological Voyages in Microbial Seas*. Berkley: University of California Press.

Kirksey, E. (Ed.). 2014. *Multispecies Salon*. Durham: Duke University Press.

Kohn, E. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. London: University of California Press.

Latour, B. 2004a. "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern" *Critical Inquiry*, 30(2): 225-248.

Latour, B . 2004b. *Politics of Nature: How to Bring Science into Democracy*. Cambridge: Harvard University.

Latour, B. 2020. *Critical Zones: The Science and Politics of Landing on Earth.* Massachusetts: MIT Press.

Le Guin, U. K. 1969. *The Left hand of Darkness*. New York: Ace Science Fiction Books.

Le Guin, U. K . 1974. *The Dispossessed*. New York: Harper & Row.

Le Guin, U. K . 1986. *The Carrier Bag Theory of Fiction*. London: Ignota Books.

McLean, S. 2017. *Fictionalizing Anthropology: Encounters and Fabulations at the Edges of the Human*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Morton, T. 2010. *The Ecological Thought.* Cambridge: Harvard University Press.

Morton, T. 2013. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Narayan, K. 1999. "Ethnography and Fiction: Where Is the Border?" *Anthropology and Humanism*, 24(2): 134-147.

Pandian, A. 2019. *A Possible Anthropology: Methods for Uneasy Times*. Durham: Duke University Press.

Tsing, A. L. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Schmidt, N. J. 1984. "Ethnographic Fiction: Anthropology's Hidden Literary Style." *Anthropology and Humanism Quarterly*, 9(4): 11-14.

Stankiewicz, D. 2012. “Anthropology and Fiction: An Interview with Amitav Ghosh.” *Cultural Anthropology*, 27(3): 535-541.

Stoller, P. 2007. “Ethnography/Memoir/Imagination/Story.” *Anthropology and Humanism*, 32(2): 178-191.

VanderMeer, J. 2014a. *Acceptance.* New York: Farrar, Straus and Giroux.

VanderMeer, J. 2014b. *Annihilation*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

VanderMeer, J. 2014c. *Authority*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Vonnegut, K. 1963. *Cat's Cradle*. New York: Delacorte Press.

Wolf-Meyer, M. J. 2019. *Theory for the World to Come: Speculative Fiction and Apocalyptic Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

เซ็กส์ในนคร: การเมืองเรื่องพื้นที่ งานบริการทางเพศ และแรงงานข้ามชาติชาวไทยในเนเธอร์แลนด์

Sex in the City: Spatial politic, sex work and Thai migrant workers in the Netherlands

จิราพร เหล่าเจริญวงศ์
ภาคสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา
คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Jiraporn Laocharoenwong
Department of Sociology and Anthropology
Faculty of Political Sciences, Chulalongkorn University
E-mail: Jiraporn.la@chula.ac.th

วันรับบทความ: 22 เมษายน 2565 (Received April 22, 2022)
วันแก้ไขบทความ: 20 พฤษภาคม 2565 (Revised May 20, 2022)
วันตอบรับบทความ: 6 มิถุนายน 2565 (Accepted June 6, 2022)

บทคัดย่อ

เนเธอร์แลนด์เป็นประเทศแรก ๆ ของโลกที่การขายบริการทางเพศอย่างเสรีนั้นถูกกฎหมาย ย่านโคมแดงหรือที่ทั่วโลกรู้จักในนาม “Red light district” กลายเป็นสัญลักษณ์ของเมืองอัมสเตอร์ดัมและดึงดูดนักท่องเที่ยวให้เดินทางมาเยือน ในปี ค.ศ. 2010 เทศบาลเมืองอัมสเตอร์ดัมอ้างว่าพื้นที่ย่านนี้เต็มไปด้วยเครือข่ายอาชญากรรมและการค้ามนุษย์ เสนอให้มีการจัดระเบียบและนำเอาอาชญากรรมออกไปจากพื้นที่ บทความชิ้นนี้ปริทรรศน์และตรวจสอบนโยบายงานบริการทางเพศ 2 โครงการหลัก คือ โครงการ 1012

และเดอะวอลล์ และเสนอว่าพื้นที่กลายเป็นเครื่องมือสำคัญในการจัดระเบียบงานบริการทางเพศ ผ่านการปรับทัศนียภาพใหม่ของเมือง (gentrification) กระบวนการนี้ลดจำนวนพื้นที่การขายบริการทางเพศลง ผลักคนอาศัยเดิมออกไป ขณะเดียวกันแทนที่ด้วยธุรกิจที่มูลค่าสูงและนักท่องเที่ยว ซึ่งทำให้พื้นที่ถูกเปิดกว้างและถูกมองเห็นมากเกินไป (visible) ตรงกันข้ามกับธรรมชาติของงานบริการทางเพศที่มักจะอยู่ในพื้นที่สีเทา (grey space) และต้องการความเป็นส่วนตัวซึ่งเป็นลักษณะพิเศษของพื้นที่และท่วงท่าที่โดดเด่นของย่านโคมแดง นอกจากนี้การเมืองของการจัดระเบียบพื้นที่และการออกใบอนุญาตบังคับให้แรงงานไทยต้องเลือกระหว่างการเป็นหมอนวดธรรมดา หรือ การเป็นคนทำงานบริการทางเพศ ซึ่งอยู่ใน “กล่อง” ของการจัดประเภท จากแต่เดิมที่สามารถลื่นไหลไปมาได้ (fluidity) กลายเป็นไม่สามารถข้ามไปมาระหว่างสองประเภทนี้ได้อย่างเดิม พื้นที่ได้ถูกจัดการและนิยามโดยรัฐและใช้เป็นเครื่องมือในการควบคุมแรงงานไทย ซึ่งลดทอนความเป็นผู้กระทำการของพวกเธอลง โดยแต่เดิมนั้นถูกนิยามผ่านความเข้าใจของตัวของเธอเอง

คำสำคัญ: การเมืองของพื้นที่, เขตโคมแดง, พื้นที่สีเทา, งานบริการทางเพศ, แรงงานอพยพชาวไทย

Abstract

The Netherlands was the first country to officially legalize sex work. The Red light district (De Wallen in Dutch) became a main destination for tourist attraction. In 2010, the Amsterdam municipality launched a new policy regulatory in order eliminate criminal network and human trafficking. This paper zooms in on two specific spatial regulatory projects– Project 1012 and The Wall–concerning the politics and spaces of sex work in the Netherlands during the 2010s and looks at how these come into

conflict with spatial understandings and mobility of Thai migrants in these spaces. Drawing from fieldwork and documentary analysis, the paper argues that the two government-led projects use urban spatial strategies such as gentrification to govern sex work by changing and shrinking sexual space and making the area visible and open. This contradicts the nature of sex work itself and changes the distinctive character and choreography of the space. Moreover, through the perspective of Thai migrants in massage parlors who were affected by the policy, it argues that the rigid classification and licensing of spaces of sex work conflicts with Thai women's lived experiences of the work, where the distinction between 'masseuse' and 'sex worker' was always fluid, as was moving between work places.

Keyword: Spatial politics, red light district, grey space, sex work, Thai migrants

บทนำ

ประเทศเนเธอร์แลนด์เป็นหนึ่งในประเทศแรก ๆ ที่ทำให้การขายบริการทางเพศนั้นถูกกฎหมายและเสรี กฎหมายฉบับนี้ได้ผ่านสภา และนำมาใช้ในปี ค.ศ. 2000 แต่กระนั้น ในปี ค.ศ. 2010 เทศบาลเมืองอัมสเตอร์ดัมได้อ้างเหตุผลเรื่องตัวเลขการค้ามนุษย์ที่เพิ่มขึ้น การขยายตัวของเครือข่ายอาชญากรรมในย่านโคมแดง จึงได้ออกประกาศนโยบายต่อสู้และกวาดล้างอาชญากรรมในนามโครงการ 1012 (Project 1012) เลข 1012 เป็นหมายเลขรหัสไปรษณีย์ของย่านโคมแดง โดยการสั่ง “ปิดหน้าต่างของผู้ขายบริการ[1]” กว่าร้อยแห่ง และยึดพื้นที่จากเอกชนคืนกลับมาไว้ในการดูแลของรัฐ ส่งผลให้ผู้ขายบริการ

ทางเพศหลายร้อยคนถูกผลักออกจากพื้นที่ทำงานที่ตนเองเคยทำ (displacement) จึงเกิดการเดินขบวนประท้วงคัดค้านโครงการ 1012 และขอพื้นที่ทำงานของพวกเธอคืน นอกจากที่จะไม่ได้ที่ทำงานคืนแล้วเทศบาลอัมสเตอร์ดัมกลับเชิญชวนประชากรกลุ่มใหม่ เช่น นักธุรกิจและศิลปินให้เข้ามาอาศัยอยู่และใช้พื้นที่ย่านนี้ประกอบธุรกิจหรือจัดแสดงศิลปะ โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อปรับทัศนียภาพพื้นที่ใหม่ (gentrification) และล้างภาพจำที่ผู้คนเคยมีต่อเมืองอัมสเตอร์ดัม

ในระดับชาติรัฐบาลเนเธอร์แลนด์ได้ออกโครงการเดอะวอลล์ (The wall) เพื่อปราบปรามการจ้างงานที่ผิดกฎหมายและเครือข่ายการค้ามนุษย์ในหมู่ร้านนวดจีน รวมถึงการขอใบอนุญาตผิดประเภทของร้านนวดไทย โดยมักจะจ้างแรงงานข้ามชาติและมักจะตั้งอยู่ในเมืองใหญ่ เช่น อัมสเตอร์ดัม เฮกรอตเตอร์ดัม อูเทรคต์ และโกรนิงเงิ่น โดยหากพบว่าร้านนวดขอใบอนุญาตที่ผิดประเภท หรือมีการลักลอบการให้บริการทางเพศ จะถูกสั่งปิดและยึดใบอนุญาตทันที ทั้งโครงการ 1012 และเดอะวอลล์ขัดแย้งกับแนวคิดเบื้องหลังของกฎหมายในปี ค.ศ. 2000 คือเสรีภาพในการประกอบอาชีพขายบริการทางเพศ ซึ่งพยายามสนับสนุนให้อาชีพขายบริการทางเพศเป็นอาชีพที่ไม่ต้องหลบ ซ่อน คนมาทำงานด้วยความสมัครใจ เป็นสิทธิส่วนบุคคล มีอิสระและมีศักดิ์ศรี และการขายบริการทางเพศเชิงธุรกิจสามารถทำได้โดยถูกกฎหมายและอยู่ภายใต้การควบคุมของรัฐ

ปรากฏการณ์ข้างต้นสะท้อนความขัดแย้งระหว่างการขายบริการทางเพศ เมือง การใช้พื้นที่ของเมืองรวมถึงการใช้วาทกรรมการค้ามนุษย์เพื่อทำให้นโยบายนั้นชอบธรรมในการผลักให้คนขายบริการออกจากพื้นที่ทำงานของพวกเธอ ซึ่งชวนให้ตั้งคำถามว่านโยบายการขายบริการทางเพศเปลี่ยนจากการอนุญาตให้ทำได้อย่างเสรีไปสู่การควบคุมและจัดการเชิงพื้นที่ได้อย่างไร เพราะเหตุใดพื้นที่จึงกลายเป็นเป้าหมายและเทคโนโลยีในการจัดระเบียบผู้ขายบริการทางเพศในอัมสเตอร์ดัม และพื้นที่ที่ถูกจัดระเบียบ

อย่างเข้มงวดมีบทบาทต่อการทำงานหรือต่อชีวิตประจำวันผู้ทำงานบริการชาวไทยอย่างไร

บทความนี้ใช้มุมมองเรื่องพื้นที่มาวิเคราะห์นโยบายและประสบการณ์ของแรงงานชาวไทยในประเทศเนเธอร์แลนด์ ซึ่งพื้นที่ทางเพศและการขายบริการทางเพศมักตั้งอยู่ในเขตเมือง (Aalbers & Sabat, 2012) และมีความสัมพันธ์อย่างสูงกับเมือง พื้นที่และภาพลักษณ์ของเมือง (ไม่ได้หมายความว่าพื้นที่ชนบทนั้นไม่เซ็กซี่ หรือไม่มี หรือไม่สามารถมีอุตสาหกรรมการบริการทางเพศได้) ซึ่งส่วนใหญ่เรามักจะพบว่าการขายบริการทางเพศกระจุกตัวอยู่ในย่านโคมแดงอันเป็นพื้นที่เปิดและสามารถสังเกตเห็นได้ง่าย ด้วยเหตุผลนี้เองที่ทำให้พื้นที่อันเป็นที่ตั้งของธุรกิจการขายบริการทางเพศมักถูกจัดการโดยเจ้าหน้าที่รัฐ

บทความนี้ชี้ให้เห็นมุมมองในการศึกษาเรื่องการขายบริการทางเพศที่ไม่ได้จำกัดอยู่ที่ประสบการณ์ส่วนบุคคลของตัวผู้ขายบริการแต่เพียงอย่างเดียว แต่เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างพื้นที่ของเมือง การขายบริการทางเพศ และนโยบายของรัฐที่เชื่อมโยงกัน แน่นอนว่ากระบวนการปรับทัศนียภาพของพื้นที่ (gentrification) และเน้นความเข้มงวดในการตรวจสอบ ถูกใช้เพื่อลดพื้นที่ทางเพศ (sexual space) และผลักคนขายบริการทางเพศให้ออกไปจากใจกลางเมือง พื้นที่เป็นทั้งเป้าหมายและเทคโนโลยีในการควบคุมและปกครองประชากรของรัฐ (Foucault, 1980) แทนที่รัฐจะควบคุมที่ตัวประชากรโดยตรง การสั่งปิดหน้าต่างหรือร้านนวดที่ขอใบอนุญาตผิดประเภทส่งผลให้ผู้ทำงานบริการทางเพศขาดพื้นที่ทำงานที่ปลอดภัย และต้องไปทำงานอยู่ในพื้นที่ลับตา เช่น โรงแรม บ้านเช่า หรือต้องเคลื่อนย้ายมากขึ้น เช่น การทำงานแบบเพื่อนเที่ยว (escort) การออกไปหาพื้นที่ทำงานในจังหวัดอื่น ๆ หรือในประเทศเพื่อนบ้าน

นอกจากนี้การมีตำรวจที่เดินผ่านไปมาทุก 10 นาที การแทนที่หน้าต่างที่ถูกปิดไปด้วยงานศิลปะ การเปิดพื้นที่ให้กลุ่มคนอื่น ๆ เข้ามาใช้ ทำให้พื้นที่เปิดกว้างและถูกมองเห็นจนมากเกินไป (too open and visible) สิ่งนี้ขัด

แย้งและไปด้วยกันไม่ได้กับธรรมชาติของงานบริการทางเพศที่ต้องการความเป็นส่วนตัว และไม่ต้องการการถูกมองเห็นมากนัก และมักจะเกิดขึ้นในพื้นที่สีเทา (grey space) ซึ่งเป็นพื้นที่กึ่งทางการ มีการทำงานและเกี่ยวโยงกันอย่างเป็นระบบระหว่างสถาบัน เงื่อนไข และตัวผู้กระทำการต่าง ๆ บนพื้นที่นั้น ๆ (Yiftachel, 2009) นอกจากนี้การเมืองของการจัดระเบียบพื้นที่และการออกใบอนุญาตถูกประเภทกับร้านนวดไทย บังคับให้แรงงานไทยต้องเลือกและอยู่ใน “กล่อง” ของการจัดประเภท จากแต่เดิมที่สามารถไหลไปมาได้ (fluidity) ระหว่างการเป็นหมอนวดธรรมดา หรือ การเป็นคนทำงานบริการทางเพศ ไม่สามารถข้ามไปมาระหว่างสองประเภทนี้ได้อย่างเดิม พื้นที่ได้ถูกจัดการและนิยามโดยรัฐและกลายเป็นเครื่องมือในการควบคุมการไหลไปมาของแรงงานไทย ซึ่งลดทอนความเป็นผู้กระทำการของพวกเธอลง โดยแต่เดิมนั้นนิยามผ่านความเข้าใจของตัวของเธอเอง

บทความได้ใช้ข้อมูลที่มาจาก 1. การวิจัยเชิงเอกสาร การปริทรรศน์นโยบายการจัดการพื้นที่และการขายบริการทางเพศ การวิเคราะห์เนื้อหา (content analysis) จากสารคดีที่เข้าไปสัมภาษณ์ผู้ทำงานบริการ และเจ้าของธุรกิจให้เช่าหน้าต่างเพื่อขายบริการในย่านโคมแดงที่ได้รับผลกระทบจากโครงการ 1012 และ 2. การเก็บข้อมูลภาคสนามด้วยรูปแบบวิธีแบบแฮงกิ้งเอาต์ (hanging-out) ซึ่งก็คือ การเข้าไปนั่งเล่นพูดคุยอยู่ในร้านนวด ซึ่งในช่วงนั้นผู้เขียนได้มีโอกาสเจอแรงงานไทยที่ตกงานเพราะร้านนวดถูกปิด และได้มาทำงานที่ร้านอาหารไทยแห่งหนึ่ง จึงขอตามเธอเข้าไปร้านนวดที่เธอมีคนรู้จักอยู่ วิธีการวิจัยนี้คล้ายกับการสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม แต่ต่างกันที่ผู้วิจัยไม่สามารถเข้าร่วมกิจกรรมในร้านนวดไทยในอัมสเตอร์ดัม 2 แห่ง และการขอติดตามเจ้าหน้าที่จากองค์กรเอกชนที่ดูแลเรื่องสุขภาวะของผู้ที่ทำงานบริการไทยเพื่อเข้าไปสังเกตและนั่งเล่นในร้านนวดแบบอีโรติก 2 แห่ง ในอัมสเตอร์ดัมและกรุงเฮก รวมถึงการสัมภาษณ์เจ้าหน้าที่กลุ่มองค์กรการปกป้องสิทธิของผู้ขายบริการทางเพศและการช่วยเหลือด้านกฎหมาย เช่น RegioPlan, PROUD และ Spot 46 โดยมีช่วงระยะเวลาในการเก็บข้อมูลระหว่างปี ค.ศ.

2015-2017

ผู้เขียนตระหนักดีว่าการทำงานวิจัยในเรื่องนี้เป็นเรื่องละเอียดอ่อนและเสี่ยงต่อการละเมิดผู้ถูกวิจัยในทางจริยธรรม ชื่อที่ปรากฏในบทความชิ้นนี้เป็นนามสมมติไม่ใช่ชื่อจริงและข้อมูลที่อยู่ในบทความนี้ไม่สามารถโยงไปถึงตัวผู้ให้ข้อมูลได้ บทความนี้แบ่งออกเป็น 2 ส่วนหลัก ๆ *ส่วนแรก* เป็นการปริทรรศน์และสำรวจนโยบายที่ส่งผลกระทบต่อสถานะและชีวิตประจำวันของคนทำงานบริการในย่านโคมแดงและร้านนวด และ*ส่วนที่สอง* เป็นประสบการณ์ของคนทำงานบริการ เจ้าของธุรกิจให้เช่าหน้าต่าง และแรงงานข้ามชาติชาวไทยในประเทศเนเธอร์แลนด์

นโยบายงานบริการทางเพศ: จากงานที่ถูกกฎหมายและเอาขึ้นมาบนดิน



Figure1: หน้าต่างที่ผู้ทำงานบริการใช้เป็นสถานที่ทำงานในย่านโคมแดง (De Wallen)
ที่มา: เว็บไซต์ Amsterdam travel guide

สู่การควบคุมพื้นที่กายภาพ และการปราบปรามการค้ามนุษย์

ในส่วนแรกนี้ผู้เขียนได้ปริทรรศน์นโยบายการทำงานบริการทางเพศในประเทศเนเธอร์แลนด์ที่มีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลานับตั้งแต่การทำให้การค้าประเวณีหรืองานบริการทางเพศถูกกฎหมายในปี ค.ศ. 2000 จนมาถึงนโยบายการกำจัดเครือข่ายอาชญากรและการค้ามนุษย์ การปรับทัศนียภาพของเมืองไปจนถึงการเพิ่มความเข้มงวดในการออกใบอนุญาตให้กับร้านนวดไทยและจีน ซึ่งแต่ละนโยบายนั้นสะท้อนเห็นความคิดเบื้องหลังที่มองพื้นที่ทางเพศ (sexual space) ว่าเป็นสิ่งที่ไม่พึงปรารถนาของรัฐและนักวางผังเมือง เป็นเหมือนสิ่งรกตา (eyesore) ที่ควรกำจัดและต้องจัดระเบียบ หรือทำให้แยกขาดจากพื้นที่ปกติทั่วไป

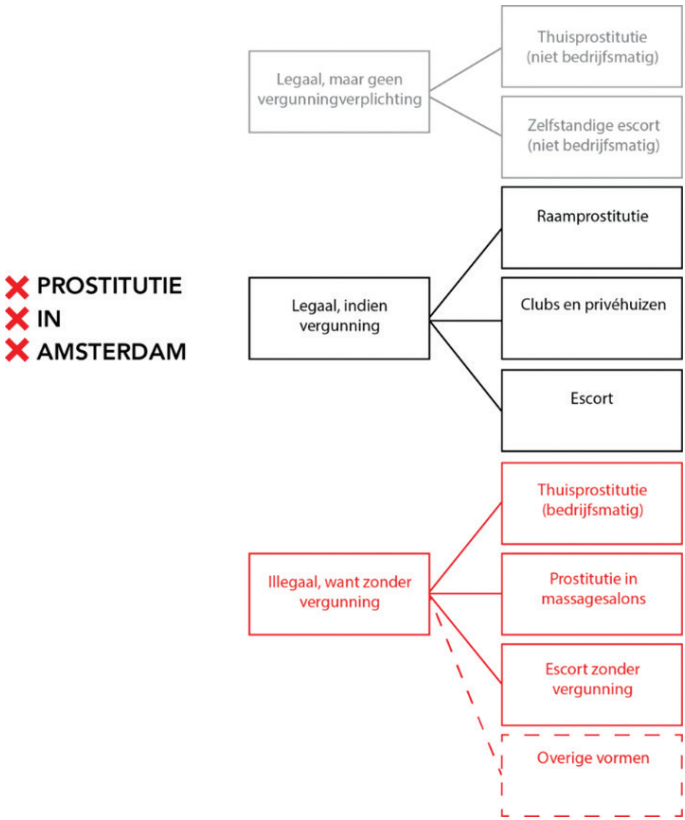
การทำให้ธุรกิจทางเพศถูกกฎหมาย ทำได้อย่างเสรี และออกจากพื้นที่ใต้ดิน

ก่อนมีกฎหมายในปี ค.ศ. 2000 การค้าบริการทางเพศในเชิงธุรกิจและสถานบริการทางเพศ ในประเทศเนเธอร์แลนด์ เช่น ซ่อง เซ็กส์คลับ เป็นธุรกิจที่ผิดกฎหมาย ไม่อนุญาตให้ทำได้ แต่ก็มีอยู่ใต้ดิน หลบซ่อนจากสายตาของตำรวจ แม้ว่าการที่ธุรกิจการขายบริการทางเพศผิดกฎหมาย แต่ไม่ได้หมายความว่าจะไม่มีสถานบริการทางเพศอยู่ในอัมสเตอร์ดัมหรือเมืองอื่น ๆ ในเนเธอร์แลนด์ เพียงแต่อยู่ในรูปแบบที่ไม่แสดงออกอย่างโจ่งแจ้ง หากตำรวจพบว่าเป็นการขายบริการทางเพศเชิงธุรกิจจะสั่งปิดสถานบริการนั้นทันที แต่ในทางกลับกัน การค้าประเวณี/ การขายบริการทางเพศโดยปัจเจกบุคคลหรือการเป็นโสเภณีเป็นเรื่องที่สามารถทำได้และไม่ผิดกฎหมาย แต่ต้องเป็นการซื้อขายโดยสมัครใจ ไม่ถูกบังคับ (Dutch Ministry of Foreign Affairs, 2013; Wagenner, Altink & Amseburger, 2013)

สังคมและประชาชนดัตช์เห็นว่าการมีอยู่ของสถานการขายบริการทางเพศ หรือในสมัยนั้นยังเรียกว่าค้าประเวณี เป็นเรื่องที่สามารถทนได้ (tolerance) ซึ่งส่วนหนึ่งเป็นเพราะบริบททางประวัติศาสตร์และความคิดของคนในสังคม หัวใจของสัญญาประชาคมในการก่อตั้งเมืองอัมสเตอร์ดัมนั้นคือ เมืองที่ทุกคนมีเสรีภาพในการนับถือศาสนาและการค้า และยกย่องความแตกต่างทางวัฒนธรรม ในภาพวาดของเมืองอัมสเตอร์ดัมในพิพิธภัณฑ์เมืองมีรูปและประวัติของผู้ขายบริการทางเพศร่วมอยู่ด้วย อีกนัยหนึ่งการขายบริการทางเพศนั้นได้อยู่คู่กับสังคมดัตช์และชาวอัมสเตอร์ดัมมาอย่างยาวนาน ผู้คนที่ใช้ชีวิตรอบ ๆ ย่านโคมแดงเกิดและเติบโตขึ้นมาก็พบเห็นผู้ทำงานบริการเดินไปเดินมาและอยู่อาศัยในย่านนี้ มีโรงเรียนอนุบาลที่ตั้งอยู่ไม่ไกลจากย่านโคมแดง ผู้ที่อาศัยอยู่แถบนั้นพาลูกของตนเองเดินผ่านหน้าต่างที่เป็นที่ทำงานของผู้ขายบริการไปเรียนในช่วงเช้าและเดินทางกลับในช่วงเย็น และนักเรียนในโรงเรียนนี้จำนวนหนึ่งก็มีผู้ปกครองทำงานเกี่ยวข้องกับธุรกิจการขายบริการทางเพศด้วย แม้ว่าจะเป็นเรื่องที่ผิดจริยธรรมในสังคมยุคก่อน แต่ก็เป็นความจริงทางสังคม (social fact) ที่อยู่กับเมืองอัมสเตอร์ดัมมาอย่างยาวนาน ด้วยความคิดนี้เองจึงทำให้สังคมดัตช์สามารถอดทนต่อการค้าประเวณีและธุรกิจการขายบริการทางเพศได้ (Bleeker, Heute, Timmermans & Homburg, 2014)[2]

การแก้กฎหมายการขายบริการทางเพศนั้นผ่านการถกเถียงมาอย่างยาวนานในสังคมดัชต์ ทั้งเรื่องสถานะของโสเภณี การตั้งธุรกิจการค้าบริการทางเพศในรูปแบบต่าง ๆ การจัดระเบียบสาธารณะ (public order) จริยธรรมทางสังคม ศีลธรรม ความปลอดภัย สาธารณสุข ความรุนแรงทางเพศในผู้หญิง (sexual violence) การค้ามนุษย์ (human trafficking) เครือข่ายแก๊งอาชญากร และกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับเครือข่ายนี้ ในปี ค.ศ. 2000 กฎหมายอนุญาตให้ขายบริการทางเพศแบบธุรกิจ *(Vergunning Stelsel)* ในภาษาอังกฤษ (Permit and License System) ได้รับการอนุมัติผ่านรัฐสภาเนเธอร์แลนด์และยกเลิกกฎหมายเดิมที่ใช้มาตั้งแต่ปี ค.ศ. 1911

กฎหมายใหม่ที่อนุญาตให้ธุรกิจการค้าประเวณี หรือการแสวงหากำไรจากการขายบริการทางเพศ[3] สามารถทำได้อย่างถูกกฎหมาย แต่ต้องอยู่ภายใต้การควบคุมของรัฐบาลท้องถิ่น กล่าวคือ เจ้าของสถานบริการมีหน้าที่ต้องขอใบอนุญาต (license) และจดทะเบียนโดยตรงกับเทศบาลเมือง (geemeente) ที่สถานบริการตั้งอยู่ เมื่อได้ใบอนุญาตแล้วถึงจะสามารถเปิดกิจการได้ โดยตามข้อตกลง เจ้าของธุรกิจสามารถทำสัญญาจ้างงานได้เฉพาะกับผู้ขายบริการทางเพศแบบสมัครใจและเป็นผู้ที่มีอายุ 18 ปีบริบูรณ์ขึ้นไป[4] โดยต้องปฏิบัติตามกฎระเบียบอย่างถูกต้อง เช่น การดูแลเรื่องสุขอนามัยในสถานที่ทำงานและโรคติดต่อ นายจ้างต้องอนุญาตและสนับสนุนให้ผู้ขายบริการทางเพศตรวจโรคติดต่อทุก 3 เดือน และตรวจสุขภาพเป็นประจำทุก 6 เดือน บางกรณีเทศบาลจะส่งเจ้าหน้าที่มาตรวจโรคติดต่อถึงสถานบริการ รวมถึงให้ความรู้และคำปรึกษาเกี่ยวกับสุขภาวะทั้งทางกายภาพและทางจิตใจของผู้ขายบริการทางเพศ ภายใต้กฎหมายนี้อนุญาตให้เทศบาลเป็นผู้ให้ใบอนุญาตในการประกอบธุรกิจทางเพศ และลงทะเบียนผู้ขายบริการทางเพศ ตลอดจนส่งเจ้าหน้าที่สาธารณสุขลงไปตรวจและให้บริการเรื่องโรคติดต่อทางเพศสัมพันธ์ ดังที่แสดงให้เห็นในแผนภาพที่ 1 โดยแบ่งออกเป็น 3 รูปแบบกว้าง ๆ ได้แก่ (เริ่มจากภาพด้านซ้ายมือไปขวามือ)



แผนภาพที่ 1: รูปแบบการขายบริการทางเพศที่ต้องขอใบอนุญาต
จากเทศบาลอัมสเตอร์ดัม
ที่มา: เทศบาลอัมสเตอร์ดัม

รูปแบบที่ 1 การบริการทางเพศที่ถูกกฎหมายแต่ไม่ต้องขอใบอนุญาต (Legaal, maar geen vergunningverplichting) หมายถึง ผู้ขายบริการทางเพศทำงานในลักษณะทำงานที่บ้าน หรือทำแบบเป็นเพื่อนเที่ยว (escort) ที่สามารถบ่งบอกได้ว่าไม่ได้ทำเป็นธุรกิจหลัก ในที่นี้หมายถึงผู้ขายบริการทางเพศใช้บ้านของตนเพียงคนเดียว ไม่มีผู้ขายบริการทางเพศคนอื่นหรือบุคคลที่สามเข้ามาเกี่ยวข้อง และไม่มีลูกค้าประจำที่มาใช้บริการ รูปแบบที่ 2 การขายบริการ

ทางเพศที่ต้องขอใบอนุญาต (Legaal, indien vergunning) หมายถึง ครอบคลุมถึงการขายบริการทางเพศผ่านหน้าต่าง ไพรเวทคลับ รวมถึงการบริการทางเพศแบบเพื่อนเที่ยว ส่วนใหญ่แล้วผู้ขายบริการทางเพศจะจดทะเบียนอยู่ในรูปแบบนี้ ซึ่งจะนำไปสู่การจัดเก็บภาษีและการดูแลสุขภาพที่ชัดเจน รูปแบบที่ 3 การขายบริการทางเพศที่ผิดกฎหมาย (Illegaal, want zonder vergunning) เนื่องจากไม่ได้ขอใบอนุญาต ครอบคลุมถึงการขายบริการทางเพศที่บ้านที่ตรวจสอบพบว่าเป็นการทำเชิงธุรกิจ ผู้ขายบริการทางเพศในร้านนวด การบริการแบบเพื่อนเที่ยวหรือแบบอื่น ๆ ที่ไม่ได้ขึ้นทะเบียน อันที่จริงเกณฑ์การแบ่งแบบนี้มักจะมีความยุ่งยากซับซ้อนเมื่อถึงเวลาใช้จริง ผู้ที่ขายบริการทางเพศเป็นงานประจำมักจะเลือกขึ้นทะเบียนเพราะหากเจ้าหน้าที่รัฐตรวจพบว่าขายบริการทางเพศแบบหลบซ่อน หรือไม่ได้แจ้ง หรือทำแบบผิดรูปแบบที่ได้แจ้งไว้ จะต้องจ่ายค่าปรับและถูกเรียกเก็บภาษีย้อนหลัง

ภายใต้รูปแบบการขายบริการทางเพศในรูปแบบที่ 2 ผู้ทำงานหรือผู้ขายบริการทางเพศจะมีรูปแบบการจ้างงาน 3 ลักษณะใหญ่ คือ 1. แบบลูกจ้าง (Employee) 2. แบบเงื่อนไขเหมารวม (Opting-in) 3. แบบจ้างงานตนเอง (Zelfstandigen zonder personeel) แต่ละรูปแบบการจ้างงานจะมีระบบการเสียภาษีและสวัสดิการที่ต่างกันออกไป ในปัจจุบัน ประเด็นเรื่องสัญญาการจ้างงาน รูปแบบการจ้างงาน และสถานะทางกฎหมายของผู้ขายบริการทางเพศยังเป็นประเด็นหลักในการถกเถียงกัน ว่าผู้ขายบริการทางเพศควรมีสถานะเป็นลูกจ้างที่ควรได้รับผลประโยชน์ตามกฎหมายแรงงาน หรือ ควรมีฐานะเป็นผู้จ้างงานตนเอง ทั้งนี้กฎหมายใหม่ที่จะออกมาในอนาคตจะสนับสนุนให้การขายแรงงานทางเพศเป็นการจ้างงานตนเอง เพราะภาคประชาสังคมของกลุ่มผู้ขายบริการทางเพศเรียกร้องให้อาชีพขายบริการทางเพศเป็นอาชีพที่จ้างงานตนเองได้ ไม่ใช่ลูกจ้างอีกต่อไป ในหมู่คนไทยที่ทำงานบริการ นายจ้างมักจะตั้งข้อตกลงไว้ว่าให้เป็นการจ้างงานตนเอง (ZZP) เป็นส่วนใหญ่ นอกจากนี้หากทำงานขายบริการและเป็นเจ้าของธุรกิจในเวลาเดียวกัน บุคคลนั้นจะ

ต้องดำเนินการทั้งในเรื่องการเป็นเจ้าของและการจ้างงานตนเองเช่นเดียวกันกับคนอื่น ๆ

กล่าวได้ว่ากฎหมายที่ออกมาในปี ค.ศ. 2000 ประสบความสำเร็จในการยกสถานะของการค้าประเวณีและได้เปลี่ยนธุรกิจการค้าประเวณีจากธุรกิจใต้ดินผิดกฎหมายให้กลายเป็นธุรกิจทั่วไป มีการรับรองทางกฎหมายว่าการขายบริการทางเพศเป็นอาชีพสุจริตอาชีพหนึ่ง ยกสถานะของผู้ค้าประเวณี/ผู้ขายบริการทางเพศให้มีความเท่าเทียมและเข้าถึงสวัสดิการของรัฐ ตัวผู้ขายบริการได้รับผลประโยชน์จากเรื่องสุขอนามัยและสามารถทำงานในที่ที่ปลอดภัยกว่าเดิม ดั่งเช่นที่ ตัวกฎหมายได้กล่าวอ้างว่า การทำการค้าประเวณีให้ถูกกฎหมายและทำให้เป็นเรื่องปกติของสังคมนั้นจะช่วยให้รัฐสามารถช่วยเหลือและปกป้องผู้ค้าประเวณีได้ง่ายขึ้นเนื่องจากตัวนโยบายนี้ทำให้การค้าประเวณีไม่ต้องอยู่ใต้ดินอีกต่อไป

อย่างไรก็ดี นโยบายนี้ก็ยังได้รับคำวิพากษ์วิจารณ์จากสังคม นักวิชาการมองว่า การที่รัฐเลือกจะให้ลงทะเบียนหรือบังคับให้มีการออกใบอนุญาตเปิดธุรกิจการค้าประเวณี และรูปแบบการทำงานนั้น แท้ที่จริงแล้วกลับส่งผลดีต่อรัฐมากกว่าตัวผู้ขายบริการ เพราะรัฐสามารถจัดเก็บภาษีจากรายได้ของธุรกิจและผู้ค้าประเวณีเหล่านี้ได้สะดวกยิ่งขึ้น เนื่องจากกฎหมายเดิมนั้นไม่อนุญาตให้รัฐเรียกเก็บภาษีจากกิจการที่ผิดกฎหมายได้ (Harcourt & Donovan, 2005) เจ้าหน้าที่ที่ปรึกษาท้องถิ่นของเมืองอัมสเตอร์ดัมทำการวิจัยการเปลี่ยนแปลงของการค้าบริการทางเพศ พบว่าอันที่จริงแล้วการที่รัฐยกเลิกการควบคุมซ่องหรือสถานประเวณี ทำให้มีการจ้างงานแบบไม่ถูกกฎหมายเพิ่มขึ้นโดยเฉพาะการจ้างงานแรงงานต่างด้าวผู้หญิงที่อาศัยอยู่อย่างผิดกฎหมายในเนเธอร์แลนด์และจ้างงานเด็กที่มีอายุต่ำกว่า 18 ปีบริบูรณ์ สรุปว่าการทำให้ธุรกิจการขายบริการทางเพศถูกกฎหมายนั้นไม่ได้ปรับปรุงเงื่อนไขและสภาวะของตัวผู้ค้าประเวณีมากนัก แต่กลับส่งผลให้ตัวผู้ค้าประเวณีที่ทำแบบผิดกฎหมายมุดลงใต้ดินมากขึ้นกว่าเดิม (Asante & Schaapman, 2005) หลังจากรายงาน

วิจัยของอะซองเต้และสคับมัน (Asante and Schaapman) ได้เผยแพร่ออกไป สร้างความวิตกกังวลให้แก่เทศบาลเมืองต่าง ๆ จึงได้มีการตรวจสอบกระบวนการจ้างงานและการขึ้นทะเบียนผู้ขายบริการในเมืองของตน และในช่วงระยะเวลานี้เอง เทศบาลอัมสเตอร์ดัมได้พยายามกวาดล้างเครือข่ายอาชญากรรมและกิจกรรมต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับอาชญากรรมโดยเฉพาะในเขตโคมแดง โครงการใหม่ได้ตั้งขึ้นมาเพื่ออนุญาตให้เทศบาลเข้าจัดระเบียบพื้นที่ในเขตโคมแดง ภายใต้รหัสไปรษณีย์ของเขตนี้คือ 1012

“โครงการ 1012” การกวาดล้างอาชญากรรมและจัดระเบียบพื้นที่ในกรุงอัมสเตอร์ดัม

โครงการ 1012 (Project 1012) เริ่มต้นขึ้นในวันที่ 5 ธันวาคม ค.ศ. 2008 โดยมีใจความสำคัญแปลเป็นไทยคือ การลดอาชญากรรมในเขตใจกลางเมืองโดยการนำสิ่งเหล่านั้นออกไป หรือการทำลายโครงสร้างอาชญากรรม (Verdringingsstrategie) ที่ผ่านมาทางเทศบาลเมืองอัมสเตอร์ดัมเห็นว่าย่านใจกลางเมืองนั้นเต็มไปด้วยพื้นที่ที่สนับสนุนให้เกิดอาชญากรรมได้ง่าย ด้วยเหตุที่ในพื้นที่นั้นเต็มไปด้วยกิจกรรมทางเศรษฐกิจที่ด้อยค่า (low economic value) ประกอบไปด้วย หน้าต่างขายบริการทางเพศ ร้านนวดแบบพิเศษ บาร์โชว์ ร้านขายอุปกรณ์ทางเพศ (sex shop) ร้านขายกัญชา (coffee shop) ร้านขายเห็ดเมา ร้านโทรศัพท์ทางไกล ร้านรับแลกเงิน ร้านไอศครีม โรงแรม 1-2 ดาว เป็นต้น ซึ่งเป็นพื้นที่ที่เสี่ยงและเป็นโครงสร้างสนับสนุนให้เกิดอาชญากรรม เช่น การลักลอบขนส่งและค้ายาเสพติด การค้าผู้หญิง และเป็นแหล่งฟอกเงิน ศูนย์วิจัยด้านอาชญาวิทยาพบว่ามีผู้ค้ายาบางกลุ่มเป็นเจ้าของตึกที่ปล่อยเช่าหน้าต่างขายบริการทางเพศและร้านขายกัญชา ทางเทศบาลเมืองอัมสเตอร์ดัมเห็นว่าสิ่งเหล่านี้เป็นภัยคุกคามที่ควรจะกำจัด (criminogeen) แปลตรงตัวว่าทำลายล้างอาชญากรรมให้สิ้นซาก แม้ว่าตัวนโยบายนี้ไม่ได้ต่อต้านการขายบริการทางเพศ แต่เห็นว่าบริบททางสังคมและเศรษฐกิจของพื้นที่ที่มีการขายบริการทางเพศนั้นเอื้ออำนวยแก่กิจกรรมที่ผิดกฎหมายหรืออาชญากรรม

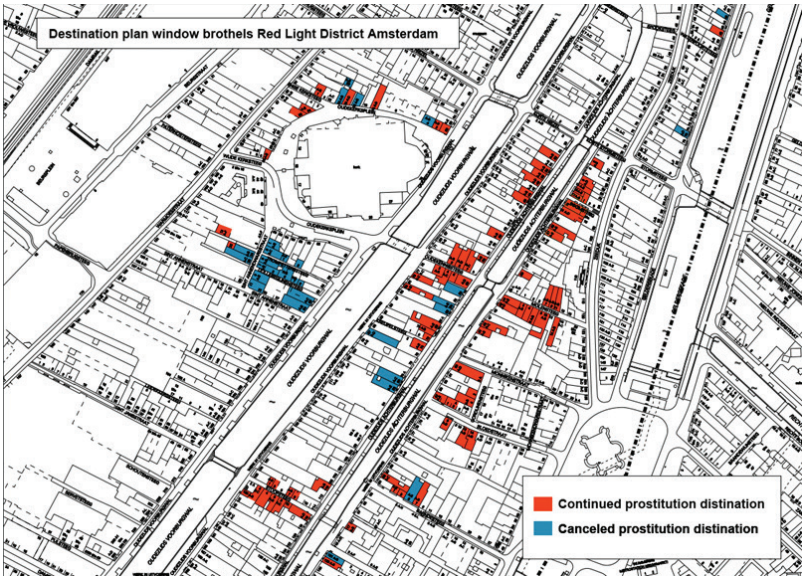


Figure 2: แผนที่หน้าต่างย่านโคมแดงที่ถูกปิดและที่เหลืออยู่
ที่มา:http://behindtheredlightdistrict.blogspot.com/

เหตุผลหรือวาทกรรมสำคัญอีกอย่างหนึ่งที่ถูกหยิบยกขึ้นมาใช้ในการควบคุมและจัดระเบียบพื้นที่ย่านโคมแดงก็คือ การค้ามนุษย์ การบังคับขายบริการทางเพศ โลเดอเวก อัชเชอร์ (Lodewijk Asscher) นักการเมืองท้องถิ่นของอัมสเตอร์ดัมก่อนจะมาเป็นหัวหน้าพรรคแรงงานเป็นบุคคลสำคัญในการผลักดันโปรเจกต์ 1012 เขาคิดว่าการขายบริการทางเพศของผู้หญิงที่อยู่ในย่านนั้นไม่ได้มาจากความสมัครใจ แต่เกี่ยวพันกับปัญหาการค้ามนุษย์และเครือข่ายของกิจการสีเทาซึ่งเขาเห็นว่าการจัดระเบียบพื้นที่ย่านโคมแดงเป็นเรื่องที่จะเป็นต้องทำเพื่อลดปัญหา (Asscher, 2010)

ภายใต้โครงการนี้ เทศบาลได้ยืมอำนาจจากกฎหมายในการอนุมัติออกหรือถอนใบอนุญาตธุรกิจการขายบริการทางเพศ หากเจ้าของธุรกิจไม่สามารถพิสูจน์ได้ถึงแหล่งที่มาของเงินที่ใช้หรือวัตถุประสงค์ในการให้เช่าหน้าต่าง

ทางเทศบาลสามารถยึดคืนหน้าต่างหรือสถานที่ของเจ้าธุรกิจนั้นพร้อมทั้งใบอนุญาต กฎหมายนี้แตกต่างจากกฎหมายอื่นตรงที่ความผิดจะตกกับเจ้าของสถานที่เอง ไม่ใช่ตัวผู้ขายบริการทางเพศที่เช่าสถานที่นั้น

กรณีที่โด่งดังหลังจากที่เทศบาลอัมสเตอร์ดัมได้ประกาศใช้กฎหมายฉบับนี้เพื่อกวาดล้างพื้นที่ที่คาดว่าจะเป็นแหล่งอาชญากรรม ได้แก่ กรณีของราชาแห่งวอลเลน (Koning von de Wollen) ชาร์ลส์ เฌียส (Charles Geerts) เทศบาลอัมสเตอร์ดัมได้ยึดหน้าต่างที่เขามีไว้ให้ผู้ทำงานบริการเช่าเป็นจำนวน 126 หน้าต่างจากหน้าต่างทั้งหมดที่มีอยู่ประมาณ 345 หน้าต่าง[5] ซึ่งทำให้มีผู้ทำงานบริการจำนวนมากไม่มีที่ทำงาน ผลจากโครงการ 1012 นั้นนำไปสู่การลดลงของอาชญากรรมและเครือข่ายอาชญากร การเพิ่มขึ้นของการตรวจตราสอดส่อง ทั้งจากการติดกล้องวงจรปิด (cctv) และการที่เจ้าหน้าที่ตำรวจเดินตรวจตราในย่านนี้ทุก ๆ 10 นาที อย่างไรก็ดีโครงการปรับปรุงพื้นที่ของเทศบาลนั้นกลับไม่ประสบความสำเร็จเท่าที่ควร มีนักธุรกิจที่สนใจอยากทำร้านอาหารแต่พบว่าพื้นที่ใช้สอยเล็กเกินไป มีการปล่อยให้เช่าพื้นที่แก่ธุรกิจเล็ก ๆ ที่ต้องการเข้ามาลงทุนแบบชั่วคราว ไม่ได้มีนักลงทุนเสนอเข้ามาลงทุนทำธุรกิจใหญ่ในพื้นที่บริเวณนี้ ทางเทศบาลพยายามหาทางออกโดยการเสนอพื้นที่ให้แก่ศิลปินใช้เป็นพื้นที่ในการแสดงงานศิลปะโดยหวังว่าการนำศิลปินเข้ามาจะดึงดูดกลุ่มคนใหม่ ๆ ให้เข้ามาอาศัยหรือลงทุนในพื้นที่นี้ได้มากขึ้น และในอนาคตจะทำให้พื้นที่แถบนี้ได้รับการพัฒนาให้ดูดีขึ้น

ในทิศทางเดียวกัน ในระดับชาติ รัฐบาลเนเธอร์แลนด์ได้ออกนโยบายที่เรียกว่าโปรเจกต์เดอะวอลล์ (the Wall) โครงการนี้ส่งผลกระทบโดยตรงต่อผู้ทำงานชาวไทย เนื่องจากตัวนโยบายมุ่งแก้ปัญหาการค้ามนุษย์ การบังคับขายแรงงาน และเพื่อจัดการกับร้านนวดที่เปิดบริการทางเพศแต่ไม่ได้ขอใบอนุญาตอย่างถูกต้อง ซึ่งกล่าวได้ว่าจับจ้องที่แรงงานย้ายถิ่นมากกว่าแรงงานชาวดัตช์ หรือแรงงานจากยุโรปตะวันออก

“เดอะวอลล์ (The Wall)”: การทำลายแก๊งค้ามนุษย์และร้านนวดผิดประเภท

การเติบโตขึ้นของธุรกิจร้านนวดซึ่งมีเจ้าของเป็นกลุ่มชาวจีนนั้นเติบโตขึ้นอย่างรวดเร็วและผุดขึ้นราวดอกเห็ดในเมืองใหญ่ ๆ เช่น อัมสเตอร์ดัม กรุงเฮก และรอตเตอร์ดัม ถูกจับตามองมาอย่างยาวนานจากรัฐบาลเนเธอร์แลนด์ ซึ่งพบว่าธุรกิจร้านนวดจีนยังเกี่ยวข้องกับปัญหาการค้ามนุษย์ การละเมิดสิทธิมนุษยชน แรงงานต่างด้าวที่อยู่อาศัยแบบผิดกฎหมาย การจ้างงานที่ผิดกฎหมาย การขูดรีดแรงงาน การบังคับให้ทำงานที่มีชั่วโมงงานนานกว่าปกติ รวมถึงการบังคับให้ขายบริการทางเพศ การฟอกเงินและกิจกรรมอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับอาชญากรรม นโยบายเดอะวอลล์ (the wall) เกิดขึ้นเพื่อแก้ปัญหาดังกล่าว และทำสืบเนื่องจากโปรเจกต์ 1012 ที่ไม่ได้ครอบคลุมถึงร้านนวดที่ตั้งนอกเขตโคมแดงแต่มีการให้บริการทางเพศ[6] มีการลงไปตรวจสอบร้านนวดจีนและไทยในเมืองใหญ่ ๆ ทุกเมือง โดยทางเทศบาลอัมสเตอร์ดัมได้นำนโยบายนี้ไปใช้ต่อในปีถัด ๆ มาจนถึงปัจจุบัน

ร้านนวดเหล่านี้เป็นที่นิยมและเป็นที่รู้จักมากในหมู่ชาวดัตช์รวมถึงนักท่องเที่ยวด้วยวิธีการนวดแบบพิเศษที่เรียกว่าแฮปปี้เอนดิ้ง (happy ending) หรือ แอคซิเดนท์ มาสสาจ (accident massage) ก็คือการผสมระหว่างการนวดเพื่อผ่อนคลายและสุดท้ายจะมีบริการเสริมพิเศษ เช่น การช่วยสำเร็จความใคร่ให้กับลูกค้าจากการทำด้วยปาก มือ หรือลูกค้าอาจขอทำกิจกรรมทางเพศอย่างอื่นร่วมด้วย ดูจากภายนอกร้านนวดเหล่านี้ก็เป็นร้านนวดธรรมดาทั่วไปที่มักจะติดป้ายว่าร้านนวดจีนหรือร้านนวดไทย (Massage parlors) ที่ผ่านมาเจ้าของร้านนวดได้อาศัยความยืดหยุ่นของเทศบาลท้องถิ่นในการให้บริการทางเพศแต่ไม่ได้ขอใบอนุญาต เพราะการขอใบอนุญาตตั้งร้านนวดแผนโบราณนั้นสามารถขอได้ง่ายกว่าการขอใบอนุญาตแบบมีการขายบริการทางเพศร่วมด้วย

การเข้าไปตรวจสอบทำโดยการส่งเจ้าหน้าที่นอกเครื่องแบบปลอมเป็นลูกค้าไปใช้บริการตามร้านนวดที่ขอใบอนุญาตเปิดเป็นร้านนวดปกติแต่สงสัยว่าอาจมีการให้บริการทางเพศแอบแฝง หากตรวจพบว่าร้านนวดได้ให้บริการผิดประเภทจากที่ขอใบอนุญาตไว้ ร้านนั้นอาจถูกตักเตือนในครั้งแรกหรือถูกปิดโดยทันทีถ้าพบว่ามีแรงงานที่ถูกบังคับให้มาทำงาน ตำรวจและทีมสืบสวนมีการใช้รูปแบบที่หลากหลายในการตรวจนอกเหนือจากการส่งเจ้าหน้าที่ไปใช้บริการ เพราะบางร้านเจ้าของร้านจะบอกหมอนวดให้ระมัดระวังหรือห้ามเสนอการนวดแบบพิเศษให้ลูกค้า แต่จะรอให้ลูกค้าเป็นคนถามมาเองหรือรับนวดแบบพิเศษโดยผ่านการนัดหมายทางโทรศัพท์เท่านั้น ทำให้ตำรวจไม่สามารถหาหลักฐานมาพิสูจน์ได้ วิธีหนึ่งที่ได้ผลดีคือ ทีมสืบสวนจะใช้เทคโนโลยี UV light ส่องหาคราบอสุจิ โดยจะเข้าไปขอตรวจที่ร้านแบบกะทันหัน ไม่มีการนัดหมายก่อน หากพบว่ามีร่องรอยของคราบอสุจิและการให้บริการทางเพศทางร้านจะถูกถอนใบอนุญาตทันที

ตั้งแต่ปี ค.ศ. 2012 เป็นต้นมา เทศบาลอัมสเตอร์ดัมได้ดำเนินการต่อเนื่องทุกปี ข้อมูลจากทางเทศบาลอัมสเตอร์ดัมรายงานว่าปี ค.ศ. 2017 เมืองอัมสเตอร์ดัมมีร้านนวดแบบปกติอยู่ทั้งหมด 120 ร้าน และเป็นร้านนวดแบบพิเศษที่มีบริการทางเพศเสริมเข้ามา 40 ร้าน คลับส่วนตัวที่ให้บริการทางเพศ 14 ร้านจากจำนวนโควตาทั้งหมด 17 ร้าน และมีธุรกิจแบบเพื่อนเที่ยวอยู่ 13 แห่ง[7] มีร้านนวดจีนและไทยที่ถูกปิดไปเนื่องจากเปิดดำเนินการผิดประเภทอยู่ 14 แห่ง โดยเฉพาะในย่านอัมสเตอร์ดัมตะวันตกและอัมสเตอร์ดัมใต้ การกลับมาเปิดใหม่นั้นถูกตรวจสอบอย่างเคร่งครัดจากเจ้าหน้าที่รัฐ ตำรวจและต้องได้รับความเห็นชอบจากเพื่อนบ้าน ในการออกใบอนุญาตเปิดร้านนวดแบบพิเศษ เทศบาลเข้มงวดและมีกฎระเบียบที่ชัดเจนและยุ่งยากกับเจ้าของที่ต้องการดำเนินการในธุรกิจนี้กล่าวได้ว่าโครงการเดอะวอลล์นั้นถูกใช้ในการจัด แทรกแซงและควบคุมธุรกิจร้านนวดไทยและจีนอย่างชัดเจน

การค้ามนุษย์และการกีดกันแรงงานย้ายถิ่น

ประเด็นเรื่องการค้ามนุษย์ในประเทศเนเธอร์แลนด์เกี่ยวข้องโดยตรงกับการย้ายถิ่นและแรงงานข้ามชาติ ในส่วนนี้จะขออธิบายแบบรวบรัดถึงความเชื่อมโยงกันกับปรากฏการณ์การย้ายถิ่นในประเทศเนเธอร์แลนด์ซึ่งเป็นองค์ประกอบสำคัญที่ทำให้เราได้เห็นถึงการไหลเวียนของแรงงานข้ามชาติที่เข้ามาทำงานในธุรกิจการขายบริการทางเพศซึ่งไม่ใช่เฉพาะแรงงานไทยในช่วงทศวรรษ 1990s ซึ่งเป็นยุคหลังการล่มสลายของกำแพงเบอร์ลิน และเกิดการรวมตัวกันในด้านเศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรมของยุโรป (European Union) ส่งผลให้เกิดการไหลเข้าของแรงงานจากกลุ่มประเทศยุโรปตะวันออก เช่น โรมาเนีย บัลแกเรีย ลิธัวเนีย ที่มีฐานะทางเศรษฐกิจต่ำกว่ากลุ่มประเทศยุโรปตะวันตก ซึ่งกลายเป็นกลุ่มแรงงานย้ายถิ่นกลุ่มหลักในการขายบริการทางเพศ เกือบทุกหน้าต่างในย่านโคมแดงของอัมสเตอร์ดัมถูกจับจองโดยหญิงชาวโรมาเนีย ตามด้วยกลุ่มประชากรดัตช์ ส่วนกลุ่มประชากรจากจีน และเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มีสัดส่วนที่รองลงมาแต่อยู่ในธุรกิจร้านนวดแทน

งานวิจัยของ Bovenkerk and Van San (2011) พบว่าผู้หญิงที่มาขายบริการทางเพศโดยเฉพาะหญิงชาวต่างชาติถูกหลอกลวงหรือบังคับให้ขายบริการทางเพศโดยแฟนหรือคนรักของตน (loverboys) รายงานการค้ามนุษย์แห่งชาติสรุปว่าในช่วงปี ค.ศ. 2012-2016 มีจำนวนผู้เกี่ยวข้องกับการค้ามนุษย์มากถึง 6,500 ราย ในจำนวนนั้นมีผู้เกี่ยวข้องกับการขายบริการทางเพศอยู่ถึง 4,230 ราย และเกือบครึ่งหนึ่งถูกบังคับทำงานขายบริการทางเพศในบ้านพักส่วนตัวหรือเป็นเพื่อนเที่ยว ซึ่งการขายบริการทางเพศในรูปแบบนี้อยู่ในพื้นที่ส่วนตัวและไม่สามารถสังเกตเห็นได้เมื่อเทียบกับการขายบริการทางเพศในย่านโคมแดง หรือในสถานบริการโดยตรง (Nationaal Rapporteur, 2016) ตัวเลขของการค้ามนุษย์ที่ถูกเปิดเผยสู่สาธารณะได้กลายเป็นหัวข้อข่าวใหญ่และสร้างความสนใจจากคนเนเธอร์แลนด์ รัฐบาลดัชต์ได้ดำเนินนโยบายการปราบปรามการค้ามนุษย์อย่างเอาจริงเอาจังรวมถึงการเปลี่ยนแปลงการ

ขอวีซ่าที่ทำให้การขอวีซ่าเพื่อเข้ามาท่องเที่ยวยากขึ้น ยกเลิกการออกวีซ่าเพื่อเข้ามาทำงานจึงทำให้ การย้ายถิ่นเพื่อมาทำงานที่เนเธอร์แลนด์โดยเฉพาะในแรงงานข้ามชาติจากเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ไม่สามารถทำได้โดยง่าย

อย่างไรก็ดีตัวเลขที่รัฐบาลมีตรงข้ามกับรายงานของโคเมนชา (CoMensha) ซึ่งแสดงถึงจำนวนการค้ามนุษย์ที่ลดลงอย่างต่อเนื่องทุกปี เช่น ในปลายปี ค.ศ. 2016 มีราว 486 คน และลดเหลือ 410 คนในต้นปี ค.ศ. 2017 โดยเทศบาลเห็นว่าจำนวนตัวเลขที่ลดลงอาจไม่บอกได้ร้อยเปอร์เซ็นต์ว่าการค้ามนุษย์นั้นลดลงด้วยเพราะตัวเลขส่วนนี้ได้มาจากการขายบริการทางเพศที่อยู่บนดิน การปราบปรามอย่างเข้มงวดทำให้นักธุรกิจและคนขายบริการทางเพศมุดลงใต้ดินเพื่อหาช่องทางอื่นในการทำงาน ดังนั้น ประเด็นเรื่องการค้ามนุษย์กลายเป็นเรื่องที่สร้างสถานการณ์ตึงเครียดระหว่างตัวผู้ขายบริการทางเพศ ผู้ออกนโยบาย และองค์กรที่ทำงานเกี่ยวข้อง รวมถึงการกีดกันแรงงานย้ายถิ่น

โครงการ 1012 และเดอะวอลล์นั้น ได้เปลี่ยนนิยามธุรกิจทางเพศจากที่กฎหมายในปีค.ศ. 2000 ได้นิยามไว้ ไปสู่การมองว่าเป็นสิ่งหยาบช้าผิดศีลธรรมและเกี่ยวโยงกับอาชญากรรม เมื่อเราพิจารณาไปที่ตัวนโยบายเห็นได้ว่าแนวคิดเบื้องหลังของโครงการ 1012 ที่ทางเทศบาลอัมสเตอร์ดัมนำมาใช้ในการปราบปรามเครือข่ายอาชญากรรม ซึ่งตั้งสมมติฐานเอาไว้ว่าเกือบทุกกิจกรรมและธุรกิจในย่านนี้ล้วนเกี่ยวข้องหรืออยู่ในเครือข่ายอาชญากรรม หรือการค้ามนุษย์ (Nijman, 1999) ปฏิเสธไม่ได้ว่าในเขตโคมแดงไม่มีเครือข่ายอาชญากร หรือผู้อพยพที่เข้ามาทำงานอาจถูกล่อลวงมา แต่การเหมาว่าธุรกิจการขายบริการในย่านโคมแดงนั้นล้วนแต่เป็นการตั้งสมมติฐานที่เหมารวม นอกจากนี้ การใช้ประเด็นเรื่องการค้ามนุษย์นั้นมีพลังมากพอที่จะไม่ถูกคัดค้านจากภาคประชาสังคมหรือคนในสังคม เพราะสังคมเนเธอร์แลนด์ได้ให้ค่ากับสิทธิมนุษยชน ความเท่าเทียม และการไม่ถูกเอารัดเอาเปรียบ

เซ็กส์ในนครและการเมืองเรื่องพื้นที่



Figure1: การประท้วงของผู้ขายบริการทางเพศประมาณ 200 คน
ที่เดินขบวนต่อต้านการปิดสถานที่ทำงานของพวกเธอ
ที่มา: ภาพจากเว็บไซต์ Redlight district Amsterdam tour[8]

จากรูปที่แสดงให้เห็นใน figure1 การไล่ปิดหน้าต่างในย่านโคมแดงของเทศบาลอัมสเตอร์ดัมส่งผลให้เกิดการประท้วงของผู้ทำงานบริการรวมถึงเจ้าของธุรกิจให้เช่าหน้าต่างประมาณ 200 คนออกมาเดินขบวนในกรุงอัมสเตอร์ดัมเพื่อเรียกร้องเรื่องสิทธิ (rights) ที่จะได้ทำงานบนพื้นที่ที่เคยเป็นที่ทำงานของพวกเธอ การขอค่าเช่าที่เป็นธรรม การมีสิทธิกู้ยืมเงินเท่าเทียมกับอาชีพอื่น และขอคืนพื้นที่ในการประกอบอาชีพคืน ขณะที่เทศบาลเชื่อว่าโปรเจกต์ 1012 มีประสิทธิภาพในการกวาดล้างแหล่งและเครือข่ายขบวนการอาชญากรรมและการค้ามนุษย์ ทางผู้ขายบริการทางเพศและองค์กรเอกชนที่สนับสนุนเรื่องสิทธิของผู้ขายบริการเห็นต่างออกไป เห็นว่าที่จริงแล้วเทศบาลต้องการผลักพวกเธอออกไปจากพื้นที่ที่เคยใช้ประกอบอาชีพมากกว่าจะเป็นการกวาดล้างอาชญากรรมอย่างที่เทศบาลกล่าวอ้าง ที่จริงนโยบายของเทศบาล

ออกมาเพื่อเอื้อให้ธุรกิจที่มีมูลค่าทางเศรษฐกิจสูงเข้ามาใช้พื้นที่ใจกลางเมือง และการจัดระเบียบทางสังคมมากกว่าจะเป็นการกวาดล้างอาชญากรรมโดยการกีดกันผู้ขายบริการทางเพศออกจากพื้นที่ของเมือง

> *ฉันคิดว่าคงต้องออกไปเช่าโรงแรมและรับลูกค้าในแบบนั้น ผ่านอินเทอร์เน็ต ผ่านโทรศัพท์ หรือนายหน้า แต่มันก็ไม่ปลอดภัยสำหรับตัวผู้หญิง การทำงานที่หน้าต่าง เราต่างปกป้องกันและกัน เราช่วยกันสอดส่อง เราสามารถกดปุ่มฉุกเฉินหากมีเรื่องไม่ดีเกิดขึ้นกับเราขณะที่เราทำงาน....เทศบาลเอาศิลปินเข้าไปอยู่แทนที่ผู้ขายบริการทางเพศเพราะต้องการทำให้พื้นที่แถวนี้ดูดีขึ้น พวกเขาเอาตุ๊กตาประหลาด ๆ พวกนั้นมาตั้งแสดงแทนคนจริง ๆ ฮ่า ๆ ฉันว่ามันเสียสติ ฉันรู้สึกเจ็บปวด ฉันเจ็บปวดมากเมื่อฉันเห็นที่ที่ฉันเคยทำงานกลับมากลายเป็นพื้นที่แสดงศิลปะห่วย ๆ ที่ข้างในตู้มีตุ๊กตาโง่ ๆ แต่งตัวเหมือนพวกเราตั้งอยู่ (ผู้ทำงานบริการทางเพศที่ได้รับผลกระทบ[2])*

บทสัมภาษณ์ที่ยกมาสะท้อนให้เห็นถึงเสียงของผู้ขายบริการทางเพศที่ได้รับผลกระทบจากการปิดหน้าต่างที่เคยเป็นที่ทำงานของเธอและเอาศิลปะมาตั้งแสดงแทนที่บนพื้นที่นั้น การปิดหน้าต่างไม่ได้ทำให้การขายบริการทางเพศนั้นลดลงอย่างแท้จริง เพราะเมื่อพื้นที่ลดลง ผู้ขายบริการทางเพศจึงหันไปสู่ทางเลือกอื่นในการทำธุรกิจแทน เช่น การรับลูกค้าผ่านแอปพลิเคชั่น เว็บไซต์อินเทอร์เน็ต หรือการไปเป็นเพื่อนเที่ยว ในกรณีของผู้ขายบริการทางเพศคนนี้เธอจะย้ายไปทำงานที่โรงแรม ซึ่งเสี่ยงทำงานในที่ที่ไม่ปลอดภัยเนื่องจากโรงแรมนั้นเป็นที่ปิด เป็นพื้นที่ส่วนตัว ไม่ได้อยู่ในพื้นที่เปิดหรือพื้นที่สาธารณะอย่างในย่านโคมแดง ทำให้ขาดการดูแลกันทางสังคมอย่างที่กลุ่มเครือข่ายผู้ขายบริการทางเพศเคยได้ดูแลกันเอง ผู้ขายบริการทางเพศส่วนใหญ่เลือกที่จะทำงานในย่านโคมแดงเพราะเป็นพื้นที่เปิด ในแต่ละหน้าต่างจะมีปุ่มให้กดเพื่อขอ

ความช่วยเหลือได้ นอกจากจะเป็นพื้นที่ทำงานที่ปลอดภัยสำหรับพวกเธอ ยังทำให้พวกเธอรู้สึกว่าเป็นผู้ตัดสินใจ (agency) ที่จะรับหรือไม่รับแขกที่เขามาเคาะหน้าต่างของเธอได้ สามารถปฏิเสธลูกค้าได้และไม่ต้องกังวลเรื่องความปลอดภัย ความไม่ตรงไปตรงมาของลูกค้า หรือการใช้ความรุนแรง พื้นที่ในมุมมองของผู้ขายบริการการทำงานในหน้าต่างย่านโคมแดงนั้นคือพื้นที่ที่เพิ่มอำนาจให้กับพวกเธอ[10] (empowerment) การย้ายไปทำงานที่อื่นนอกจากจะไม่ปลอดภัย ยังผลักให้การขายบริการทางเพศที่มาอยู่บนดินกลับลงสู่ใต้ดินอีกครั้ง

ขณะที่เจ้าของธุรกิจให้เช่าหน้าต่างเห็นว่านโยบายการจัดระเบียบพื้นที่นั้นเป็นการเหมารวม ขาดการตรวจสอบ และคัดกรองว่าเจ้าของธุรกิจนั้นเกี่ยวข้องกับเครือข่ายอาชญากรรมหรือไม่ เจ้าของหน้าต่างย่านซิงเกลที่ถูกสั่งปิดโดยเทศบาลพานักถ่ายทำสารคดีเข้าไปถ่ายทำหน้าต่างของเธอเพื่อเสนอให้เห็นความจริงที่ว่าไม่ควรเหมารวมว่าทุกคนที่ทำธุรกิจนี้เป็นอาชญากร *“คนที่ทำธุรกิจแถวนี้ไม่ได้เกี่ยวข้องกับธุรกิจสีเทาทุกคน ฉันรู้สึกว่าฉันถูกเหมารวม มันไม่ยุติธรรมกับทั้งตัวฉันและธุรกิจของฉัน”* (Willy Van der Sloot เจ้าของหน้าต่างในเขตโคมแดง) หลังจากที่เธอได้ทำเรื่องร้องเรียนไปยังเทศบาล เทศบาลได้เข้ามาศึกษาพื้นที่รอบ ๆ หน้าต่างของเธอ และอนุญาตให้เธอเปิดดำเนินการต่อไปได้โดยให้เหตุผลว่า หน้าต่างที่เธอให้เช่านั้นไม่ได้ให้เช่ากับผู้ขายบริการทางเพศที่ถูกบังคับมาหรืออยู่ภายใต้เครือข่ายการค้ามนุษย์

อย่างที่ได้กล่าวไปแล้วข้างต้น ประเด็นเรื่องการค้ามนุษย์กลายเป็นวาทกรรมหลักและเป็นสิ่งที่ดูชอบธรรมที่สุดที่เทศบาลอัมเสตอร์ดัมและรัฐบาลเนเธอร์แลนด์สามารถอ้างได้ในการกวาดล้างเครือข่ายอาชญากรรมออกจากพื้นที่ย่านโคมแดงเพราะที่จริงการขายบริการทางเพศก็ยังถูกกฎหมายอยู่ ประเด็นนี้ได้รับการต่อต้านอย่างหนักจากผู้ขายบริการทางเพศ โดยพวกเธอได้ออกมาเขียนบันทึกเพื่อคัดค้านวาทกรรมที่รัฐได้สร้างความชอบธรรมในเรื่องนี้ขึ้นมา

ปัญหาใหญ่ที่สุดที่เราเผชิญอยู่ในสังคมที่ผู้ชายเป็นใหญ่ก็คือพวกเขาไม่สามารถยอมรับความจริงได้ว่าผู้หญิง (ที่อยู่ในย่านโคมแดง) เลือกที่จะมาทำอาชีพนี้ด้วยความคิดอันเสรีของเธอ เธอเป็นคนเลือกอาชีพนี้เอง ไม่ได้มีคนมาบังคับ พวกเขาไม่สามารถยอมรับความจริงข้อนี้ได้ว่าผู้หญิงมีเสรีภาพในการเลือกทำอาชีพนี้เอง ไม่ได้ถูกบังคับจากผู้ชาย นอกจากนี้คนทั่วไปก็ยังรู้สึกว่ามันยากมากถึงมากที่สุดที่จะยอมรับได้ว่าผู้หญิงโอเคกับการมีเพศสัมพันธ์ในเชิงธุรกิจการค้า ผู้หญิงสามารถควบคุมตนเองและสถานการณ์ได้โดยไม่จำเป็นต้องพึ่งพิงผู้ชาย มันยากมากสำหรับผู้ชายที่จะเชื่อเรื่องพวกนี้ และเมื่อพบว่าที่จริงแล้วสถิติของผู้หญิงที่ถูกบังคับขายบริการทางเพศนั้นมีอยู่น้อยไม่ได้ตรงกับความคิดในสมองของเขา พวกเขาคิดว่าอะไรสักอย่างได้หล่นหายไป มันทำให้เขาสูญเสียการควบคุม เขาจึงได้ติ๊ต่างข้อมูลทางสถิติขึ้นมาเพื่อกลบเกลื่อนสิ่งที่เขาเรียกว่า ยอดของภูเขาน้ำแข็ง ซึ่งมันไม่ได้มีอยู่จริง (ผู้ขายบริการทางเพศไม่ทราบชื่อผู้เขียน[11])

พื้นที่เป็นทั้งเป้าหมายและเครื่องมือในการควบคุมและปกครองของรัฐ (Foucault, 1980) แน่นอนว่าโครงการ 1012 และ เดอะวอลล์คือการพยายามลดพื้นที่ และกีดกันประชากรที่รัฐไม่พึงปรารถนาให้ออกจากพื้นที่ใจกลางเมืองด้วยการทำให้เขาพลัดออกไปจากถิ่นฐานที่ทำงานเดิม กระนั้นการประท้วงของผู้ทำงานบริการเจ้าของธุรกิจให้เช่าหน้าต่าง รวมถึงการเขียนเพื่อต่อต้านวาทกรรมการค้ามนุษย์ของรัฐผ่านประสบการณ์ของผู้ขายบริการทางเพศเองนั้นสะท้อนให้เห็นว่างานบริการทางเพศนั้นแยกไม่ขาดจากการเมืองเรื่องพื้นที่ (ในเมือง) และการต่อสู้แย่งชิงความหมายบนพื้นที่ในหลายรูปแบบ เช่น ระหว่างการมองว่าพื้นที่นี้เป็นแหล่งรวมอาชญากรรมและศีลธรรมอันตกต่ำสมควรถูกกำจัดเพื่อสร้างภาพลักษณ์อันดีให้แก่เมือง การมองและสร้างความเป็นอื่นให้กับคนทำงานบริการและผลักให้พวกเธอออกจากพื้นที่เดิม หรือพื้นที่ที่เต็มไปด้วยความหลากหลายทางอัตลักษณ์ พื้นที่ที่สามารถอดทนได้ต่อความแตกต่างหลากหลาย และให้สิทธิเสรีภาพในการประกอบอาชีพ

แน่นอนว่าประเด็นในเรื่องการค้ามนุษย์เป็นสิ่งที่รัฐต้องการแสดงให้เห็นถึงการรักษาไว้ซึ่งศีลธรรมอันสูงส่งดีงาม และอ้างว่าตนเป็นผู้ปกป้องผู้ขายบริการทางเพศที่เปราะบางและตกเป็นเหยื่อในกระบวนการค้ามนุษย์ นักวิชาการวิจารณ์ว่านโยบายที่ออกมาสะท้อนให้เห็นถึงชุดความคิดของนักการเมืองท้องถิ่นที่อาจได้แรงบันดาลใจอย่างแรงกล้าจากแนวคิดเรื่องศีลธรรมที่เชื่อว่าศีลธรรมของตนสูงส่งกว่าศีลธรรมของคนอื่น มากกว่าที่จะเชื่อในเรื่องศีลธรรมพหุนิยม และอดทนต่อความแตกต่างหลากหลาย (Uitermark & Duyvendak, 2008; Aalbers, 2011) การปิดหน้าต่างลดพื้นที่การขายบริการทางเพศยังสะท้อนให้เห็นว่ารัฐต้องการจะปกป้องประชาชนจากสิ่งที่ไม่ดีโดยการนำเอาเรื่องเพศไปซ่อนไว้จากสายตาของสาธารณะและส่งเสริมการพัฒนาเมืองเข้ามาแทนที่ (Hubbard, 2004; Löw & Ruhne, 2009) นอกจากนี้ยังแสดงให้เห็นว่าพื้นที่ในเมืองนั้นถูกสร้างโดยผู้ชาย (man-made city) หรือการเคลมพื้นที่ด้วยมุมมองแบบชายเป็นใหญ่ ซึ่งเป็นการทำให้ผู้หญิงคนรักเพศเดียวกันหรือคนข้ามเพศตกไปอยู่ชายขอบของกระบวนการนี้มากกว่าจะเน้นความเท่าเทียมกันทางเพศที่อยู่ในเมือง (Hubbard, 2016)

การกลายเป็นเมืองอีกครั้งและการปรับทัศนียภาพโดยรัฐ

แต่เดิมย่านใจกลางเมืองมักจะเป็นพื้นที่ทิ้งขยะที่แสนสะดวกสำหรับการโยนองค์ประกอบที่ไม่ต้องการของสังคมมาไว้ที่นี่ เช่น โสเภณี หรือคนจน จนกระทั่งถึงช่วงทศวรรษ 1980s โลกาภิวัตน์ได้ทำให้เมืองกลายเป็นเมืองอีกครั้ง (re-urbanization) และได้ขยายสเกลที่ใหญ่ขึ้นในปัจจุบัน เช่น จำนวนนักท่องเที่ยวที่เดินทางเข้ามาเที่ยวในเมืองที่เพิ่มจำนวนขึ้นหลายเท่าตัว การเกิดขึ้นของโรงแรม Airbnb หรือธุรกิจที่รองรับการท่องเที่ยว ย่านใจกลางเมืองกลายเป็นพื้นที่มีมูลค่าทางเศรษฐกิจสูงมากเกินกว่าจะเป็นแค่พื้นที่สำหรับสิ่งที่ไม่เป็นที่ต้องการของสังคม (Hubbard, 2016) การที่เทศบาลยึดคืนหน้าต่างในย่านนี้กว่าร้อยแห่งและแทนที่ด้วยการชักชวนกลุ่ม

ทางสังคมกลุ่มใหม่ เช่นนักธุรกิจ เจ้าของร้านอาหารและศิลปินเข้ามาใช้พื้นที่นั้นก็เพราะต้องการให้คนกลุ่มนี้เข้ามาปรับทัศนียภาพของบริเวณนี้ให้ดูดีและสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจที่สูงขึ้น เพราะเทศบาลมองเห็นถึงมูลค่าเชิงเศรษฐกิจของพื้นที่ย่านโคมแดงโดยเฉพาะในย่านโคมแดง ซึ่งตั้งอยู่ใกล้กับสถานีรถไฟอัมสเตอร์ดัมเซ็นทรัล ห้างสรรพสินค้า ถนนช็อปปิ้งและตลาดหุ้นที่เก่าแก่ที่สุดของโลก

นอกจากนี้เทศบาลยังพยายามล้างภาพลักษณ์เดิมของอัมสเตอร์ดัมโดยการโปรโมตศิลปะและวัฒนธรรม โดยเฉพาะโครงการ “I Amsterdam” ที่นำเอาตัวอักษรไปตั้งไว้ตามสถานที่ท่องเที่ยวสำคัญ ๆ เช่น ไรส์มิวเซียม (Rijksmuseum) อายฟิล์มมิวเซียม (Eye Filmmuseum) หรือ ที่สถานีวอเตอร์ลูแปลน (Waterlooplein) เพื่อให้นักท่องเที่ยวได้มาถ่ายภาพลงพื้นที่โซเชียลมีเดีย เทศบาลได้ใช้ภาษีที่จัดเก็บได้ในการโปรโมตด้านวัฒนธรรมของเมืองอัมสเตอร์ดัมออกสู่สายตาชาวโลก และเป็นการโปรโมตอัมสเตอร์ดัมในมุมมองใหม่ที่มีอะไรมากกว่าเมืองแห่งเสรีภาพในการซื้อและเสพกัญชาและท่องราตรีไปกับโสเภณีในย่านโคมแดงแบบที่เคยเป็นภาพจำด้านลบในหมู่นักท่องเที่ยว

สิ่งเหล่านี้ได้สะท้อนความคิดเรื่องการปรับเปลี่ยนพื้นที่และการปรับทัศนียภาพที่นำโดยรัฐ (state-led gentrification) เพื่อสร้างมูลค่าเพิ่มให้กับเมืองโดยกำจัดสิ่งที่เทศบาลมองว่าเป็นสิ่งรบกวนสายตา (eyesore) ในที่นี้ก็คือการนำคนและสิ่งที่ไม่เป็นที่ต้องการออกไป และแทนที่ด้วยกลุ่มคนทางสังคมใหม่ที่เป็นที่ต้องการของรัฐ การเอาคนกลุ่มใหม่ เช่นศิลปิน ที่ไม่ได้อยู่ในพื้นที่เดิมเข้ามาอาศัยอยู่ในย่านนี้แทนคนกลุ่มเดิมแสดงให้เห็นความต้องการและช่องทางในการกระตุ้นเศรษฐกิจให้กลับมามีชีวิตชีวา ผ่านการจ้างงานใหม่ ๆ และการเพิ่มราคาที่ดิน

แน่นอนว่าการพยายามปรับพื้นที่ของรัฐไม่ได้ประสบความสำเร็จสถานที่ทำงานเดิมของผู้ขายบริการทางเพศมีเพียงบางแห่งที่มีศิลปินมาเช่า

แสดงศิลปะหรือแฟชั่นโชว์ ไม่ได้เป็นไปตามที่เทศบาลคิดไว้ว่าจะเพิ่มมูลค่าทางเศรษฐกิจให้สูงขึ้นได้ ศิลปินหรือผู้จัดแสดงแฟชั่นไม่ได้จ่ายค่าเช่าตามจริงอย่างที่ควรจะเป็นตามกลไกของตลาด เทศบาลไม่สามารถหาผู้เช่าพื้นที่ใหม่ที่สามารถจ่ายค่าเช่าที่ในราคาสูงหรือผู้ที่จะทำให้พื้นที่เกิดมูลค่าทางเศรษฐกิจสูงขึ้นมาเช่าย่านนี้ได้ ในขณะเดียวกันเทศบาลก็แก้ปัญหาโดยการออกใบอนุญาตให้แก่ร้านขายของที่ระลึก ร้านขายวัฟเฟิล หรือ ร้านขายขนมหวานแทน (Dutchnews, 2017[12])

กระนั้นการขับไล่คนที่อยู่เก่า เช่น กลุ่มเจ้าของธุรกิจให้เช่าหน้าต่าง ร้านขายกัญชา หรือโรงแรง 2 ดาวออกไปกลับสร้างความไม่พึงพอใจอย่างมากอย่างที่กล่าวไปแล้วข้างต้นว่าเจ้าของธุรกิจหลายคนไม่ได้ยุ่งเกี่ยวกับเครือข่ายอาชญากรรม อัลเบอร์และไดนีมาวิเคราะห์ถึงความไม่ลงรอยกันในการสร้างความร่วมมือระหว่างรัฐและผู้ได้รับผลกระทบว่า รัฐไม่ได้สร้างความร่วมมือที่ดีในการพัฒนาพื้นที่ร่วมกันระหว่างเจ้าของธุรกิจและตัวรัฐ สิ่งที่ขาดหายไปที่ทำให้รัฐถูกต่อต้านก็คือ การสนับสนุนและยื่นเงื่อนไขที่ถูกต้องให้แก่เจ้าของกิจการและผู้ขายบริการทางเพศ ทำให้พวกเขาสามารถดำเนินธุรกิจของเขาต่อไปได้และมีกำไร (Albers & Deinema, 2012)

ฮับบาร์ดได้วิจารณ์เรื่องการเอาผู้หญิงที่ขายบริการทางเพศออกจากพื้นที่สาธารณะว่า คือการส่งสัญญาณบอกว่าพื้นที่แห่งนี้พร้อมแล้วที่จะต้อนรับการลงทุนใหม่ ๆ เขาเน้นว่านี่ไม่ใช่แค่ประเด็นการให้ความสำคัญด้านเศรษฐกิจหรือสนับสนุนกลุ่มนายทุนแต่ยังเป็นการรักษาไว้ซึ่งความไม่เท่าเทียมกันทางเพศในเชิงโครงสร้าง และข้ออ้างที่รัฐใช้ในการกระทำก็คือการทำนโยบายให้เป็นที่ถูกใจของกลุ่มชนชั้นกลางในเมืองและพยายามโยงการปรับภูมิทัศน์ไปเป็นการสร้างความปลอดภัยในย่านที่อยู่อาศัย (Hubbard, 2004)

การหายไปของพื้นที่สีเทา ท่วงท่าที่โดดเด่น และการถูกมองเห็นมากเกินไป

นักท่องเที่ยวที่เดินทางมายังอัมสเตอร์ดัมยังอยากที่จะมาดูย่านโคมแดงที่เป็นย่านเก่าแก่และโด่งดังที่สุดแห่งหนึ่งของโลก ในช่วงคืนวันศุกร์ เสาร์ อาทิตย์ มีนักท่องเที่ยวจำนวนมากเดินขวักไขว่เบียดเสียดกันตลอดสองข้างทาง บาร์โชว์เต็มไปด้วยผู้คนที่ยืนต่อคิวรอเพื่อเข้าชม ถนนหลังโบสถ์ที่เป็นซอยเล็ก ๆ ที่ขึ้นชื่อว่าเป็นซอยที่มีผู้หญิงสวยที่สุดในย่านนี้อัดแน่นไปด้วยผู้คนที่ต้องการไปเดินชมสาวงาม เพราะในยามค่ำคืนของอัมสเตอร์ดัมมีเพียงย่านโคมแดงย่านเดียวที่มีสีสัน สนุกสนาน และมีชีวิตชีวา การมีนักท่องเที่ยวที่เดินเบียดกันหนาแน่น ทำให้พื้นที่ในเขตโคมแดงนี้ถูกมองเห็นอยู่ตลอดเวลาจนอาจเรียกได้ว่าถูกทำให้มองเห็นมากเกินไป (too visible) เปรียบเทียบกับพื้นที่ย่านโคมแดงในประเทศอื่น ๆ ที่สถานบริการทางเพศมักจะซ่อนตัวอยู่หรือถูกผลักให้ไปอยู่นอกตัวเมือง เช่นในสวีเดน เขตโคมแดงแห่งนี้สามารถเข้าถึงและถูกค้นพบได้อย่างง่ายดาย

การที่พื้นที่นี้สามารถเข้าถึงได้ง่ายและสามารมองเห็นได้อย่างชัดเจนนั้น สวนทางกับลักษณะทางธรรมชาติของการขายบริการทางเพศ ซึ่งจำเป็นต้องอาศัยบรรยากาศสลัว ๆ ความวับ ๆ แวม ๆ และความเป็นส่วนตัว ลูกค้าที่ต้องการมาใช้บริการรู้สึกขาดความเป็นส่วนตัวเพราะถูกจ้องมองโดยเหล่านักท่องเที่ยวที่แออัดอยู่บนถนน แม้ว่าในห้องที่ลูกค้าเข้าไปใช้บริการจะถูกปิดด้วยม่าน แต่บรรยากาศที่มีนักท่องเที่ยวส่งเสียงดังข้างนอกก็อาจรบกวนลูกค้าหลายคนโดยเฉพาะลูกค้าประจำ นักท่องเที่ยวส่วนใหญ่มักจะชอบถ่ายรูปตนเองในย่านโคมแดงเพื่อจะบันทึกไว้ว่าได้เดินทางมาถึงแล้ว ส่งผลให้ลูกค้าของย่านโคมแดงยิ่งรู้สึกอึดอัดใจเพิ่มมากขึ้น ผู้หญิงที่ขายบริการทางเพศบางรายรู้สึกว่าลูกค้าประจำและรายได้ของตนหายไป การมาทำงานกลายเป็นเหมือนการมายืนโชว์นักท่องเที่ยว[13] การมีอยู่ของหน้าต่างและผู้หญิงในย่านโคมแดงกลับกลายเป็นเพียงพื้นที่ที่นักท่องเที่ยวต้องการเดินทางมาเพื่อชมพิพิธภัณฑ์

ที่มีชีวิตเท่านั้น (van Liempt & Chimienti, 2017) ซึ่งการเปลี่ยนแปลงนี้ทำให้ย่านโคมแดงสูญเสียลักษณะพิเศษในตัวและท่วงท่าที่โดดเด่นไป

นอกจากนี้ การที่ตำรวจได้เดินผ่านหน้าหน้าต่างทุก ๆ 10 นาที นั้นไม่ใช่แค่เรื่องของการสร้างความปลอดภัยให้พื้นที่ แต่เป็นการเข้าไปตรวจตราสอดส่องพื้นที่นี้อยู่ตลอดเวลา นอกจากพื้นที่ย่านโคมแดงแล้ว การตรวจตราสอดส่องจากตำรวจก็พบได้ในร้านนวดในเมืองใหญ่ ๆ ร้านนวดไทย 2 ร้านในอัมสเตอร์ดัมถูกปิดและกลายเป็นที่เลื่องลือ ในภาพข่าวเจ้าหน้าที่ตำรวจได้นำกองกำลังเข้าไปตรวจค้นและจับกุมเจ้าของร้านที่ได้เปิดร้านนวดผิดประเภทซึ่งไม่ใช่แค่ร้านนวดไทยธรรมดาแต่มีการให้บริการทางเพศร่วมด้วย อย่างที่กล่าวไปแล้วข้างต้นในโครงการเดอะวอลล์ว่า ได้มีการสุ่มตรวจร้านนวดโดยตำรวจนอกเครื่องแบบทั้งการตรวจแบบ uv light และการขอดูใบอนุญาต การใช้เทคโนโลยีในการตรวจตราสอดส่องนอกจากจะสร้างความหวาดกลัวแล้วยังส่งผลต่อความเข้าใจในตำแหน่งแห่งที่ของผู้ขายบริการทางเพศและเจ้าของสถานบริการโดยตรง หญิงไทยที่ทำงานในร้านเล่าว่าเธอรู้สึกกังวลใจทุกครั้งที่มาทำงานเพราะไม่รู้ว่าลูกค้าที่เธอนวดให้นั้นเป็นตำรวจหรือไม่ เพราะเป็นเรื่องที่ไม่สามารถสังเกตได้ เจ้าหน้าที่มักจะทำตัวเหมือนลูกค้าคนอื่น ๆ และพยายามขอให้เธอให้บริการการนวดแบบแฮปปี้เอนดิ้ง ซึ่งเธอก็ปฏิเสธไป ภายใต้การสอดส่องนี้นอกจากตำรวจแล้วยังมีเจ้าหน้าที่สาธารณสุขเข้ามาตรวจสุขลักษณะในร้านและเพื่อนบ้านที่คอยสอดส่องทำให้รู้สึกเหมือนถูกจับตามองอยู่ตลอดเวลา[14]

กรณีร้านนวดไทยที่ถูกปิดไป แสดงให้เห็นถึงนาฏกรรมของรัฐบาลท้องถิ่นที่จงใจแสดงอำนาจและการเอาจริงเอาจังของรัฐในการควบคุมตรวจสอบความเป็นไปและธุรกิจของร้านนวดไทยและจีน รวมถึงบทลงโทษ ตัวนโยบายเองถูกวิจารณ์จากนักวิชาการว่าเป็นการอ้างถึงการปกป้องและคุ้มครองผู้ขายบริการทางเพศนั้นดูจะเกินจริง ไม่ได้ช่วยให้ผู้ขายบริการทางเพศมีอิสระและเสรีภาพในการทำงานอย่างแท้จริง และยังไม่สามารถรับประกันว่าเธอเหล่านั้น

จะได้รับสิทธิที่ควรมีอย่างแท้จริงได้เพราะในทางปฏิบัติพวกเธอมักจะถูกตรวจค้นจากตำรวจ และตำรวจเหล่านั้นก็มักจะวางตัวในลักษณะที่สูงกว่าพวกเธอ (Breuil & Siegel, 2011)

การจัดประเภท และความชัดเจนภายใต้งานที่มีขอบเขตเลือนราง

นโยบายต่อเนื่องที่ตามมาจากโครงการเดอะวอลล์ คือเทศบาลอัมสเตอร์ดัมจะเป็นผู้กำหนดโควตาว่าจะเพิ่มหรือลดจำนวนร้านนวดแบบพิเศษ แบบเพื่อนเที่ยว และคลับส่วนตัว (private club) ที่ผ่านมาเทศบาลไม่เพิ่มจำนวนโควตาร้านนวดแบบพิเศษแต่เลือกที่คงไว้เท่าเดิม การจำกัดโควตาและการไม่ออกใบอนุญาตส่งผลกระทบต่อเจ้าของธุรกิจที่ต้องการย้ายไปเปิดร้านในพื้นที่อื่นเพราะสัญญาเช่าตึกได้หมดลง แต่พบปัญหาว่าเทศบาลไม่อนุญาตให้มีการเปิดร้านใหม่หรือย้ายใบอนุญาตออกจากพื้นที่เดิมทั้งสิ้น เพราะใบอนุญาตได้ถูกผูกติดไว้กับบ้านเลขที่/ สถานที่และพื้นที่ที่ขอ เช่น หากร้านได้รับใบอนุญาตในอัมสเตอร์ดัมใต้ แต่ต้องการย้ายไปอยู่อัมสเตอร์ดัมตะวันออกเฉียงใต้ที่ห่างกันไม่ถึง 10 กิโลเมตรไม่สามารถเปิดร้านใหม่โดยไม่ขอใบอนุญาตได้

ในทางกลับกัน ร้านที่ถูกสั่งปิด หากเจ้าของร้านทำเรื่องขอใบอนุญาตที่ถูกต้องตามประเภทสามารถทำได้แต่อย่างที่กล่าวไปการขอใบอนุญาตร้านนวดอีโรติกเป็นไปได้ยากมาก ซึ่งร้านส่วนใหญ่เลือกที่จะกลับมาเปิดในฐานะร้านนวดธรรมดา ซึ่งทางร้านต้องหาหลักฐาน/ ข้อมูลจากเว็บไซต์ และรีวิวของลูกค้ามาเสนอให้ทางเทศบาลได้ว่าไม่ได้มีการขายบริการทางเพศจริง ตอนที่ผู้เขียนเข้าไปสัมภาษณ์เจ้าของร้านนวดไทยธรรมดา เจ้าของร้านบอกกับผู้เขียนและลูกค้าที่เข้ามานวดว่าให้ช่วยเขียนรีวิวให้ร้านเธอว่าร้านเธอเป็นร้านนวดไทยเพื่อสุขภาพจริงๆ และบ่นถึงความยากลำบากที่ต้องพิสูจน์ว่าร้านของเธอไม่ได้ให้บริการนวดแบบพิเศษ[15] นอกจากคำรีวิวจากลูกค้า และคำยืนยันจากเพื่อนบ้านแล้ว ตำรวจจะเข้าไปตรวจสอบว่าทางร้านไม่ได้สนับสนุน

การขายบริการทางเพศ การตรวจสอบของตำรวจและทีมสอบสวนจะเข้าไปตรวจร้านนวดเหล่านี้อย่างน้อย 6 ครั้งต่อปี และใช้ข้อมูลจากหลาย ๆ แหล่งประกอบกัน อาทิ การสอบถามชาวบ้านที่อาศัยอยู่บริเวณรอบ ๆ ขอข้อมูลจากตำรวจท้องถิ่นประจำพื้นที่ที่คอยดูแลตรวจตรา รวมถึงข้อมูลจากการลงโฆษณาตามอินเทอร์เน็ต จากนั้นทางเทศบาลจะอนุญาตให้ร้านสามารถเปิดทำการได้ใหม่อีกครั้ง ทั้งนี้หากพบว่ามีสิ่งใดสิ่งหนึ่งขาดไปร้านจะไม่สามารถกลับมาเปิดใหม่ได้

เห็นได้ว่านโยบายที่ออกมานั้นพยายามทำให้งานบริการที่แต่เดิมนั้นมีเส้นแบ่งที่เลือนราง ถูกแบ่งประเภทและทำให้ชัดเจนขึ้นผ่านกฎระเบียบของการให้ใบอนุญาต และความเข้มงวดของเจ้าหน้าที่ของรัฐ

ในทางเดียวกัน ร้านนวดที่เป็นร้านอีโรติก ก็ประสบปัญหาการถูกตรวจสอบจากเจ้าหน้าที่รัฐไม่ต่างกัน ผู้เขียนได้ลงภาคสนามเพื่อไปสัมภาษณ์เจ้าของร้านนวดอีโรติกที่มีเจ้าของและพนักงานเป็นคนไทยแห่งหนึ่ง เจ้าหน้าที่ตำรวจนอกเครื่องแบบเป็นผู้หญิง 1 คน ชาย 1 คน มาที่ร้านที่ผู้เขียนกำลังสัมภาษณ์อยู่เพื่อขอเข้ามาตรวจใบอนุญาตการเปิดร้านนวดอีโรติกจากเจ้าของกิจการและใบอนุญาตการลงทะเบียนและทำงานของผู้ขายบริการ ตามกฎระเบียบแล้ว เจ้าของร้านเท่านั้นที่จะต้องเปิดประตูให้ลูกค้าหรือเจ้าหน้าที่ไม่ใช่คนทำงาน แต่ ณ จังหวะนั้น ทางเจ้าของร้านซึ่งรับแขกที่เป็นลูกค้าประจำของเธอ ต้องรีบวิ่งมาจากห้องที่เธอทำงาน เพื่อมาเปิดประตูให้เจ้าหน้าที่ได้เข้ามา เจ้าหน้าที่แสดงท่าทีไม่พอใจที่เจ้าของร้านเปิดประตูช้า นอกจากนี้ยังขอดูเอกสารการลงชั่วโมงการทำงานของร้าน และจำนวนผู้หญิงที่ทำงานวันนั้น ขอตรวจพาสปอร์ตของเจ้าของร้านว่าเป็นเจ้าของร้านจริง รวมถึงถามกับผู้เขียนว่ามาทำอะไรที่สถานที่แห่งนี้ เพราะในกฎระเบียบนั้น ไม่อนุญาตให้คนที่ไม่เกี่ยวข้องเข้ามานั่งเล่นในร้าน ห้ามมิให้จ้างงานแรงงานต่างชาติที่ไม่มีใบอนุญาตทำงาน (work permit) หรือมาด้วยวีซ่าท่องเที่ยว ผู้เขียนแจ้งว่ามาทำงานวิจัยจากมหาวิทยาลัย หลังจากที่ตำรวจออกไปแล้ว ทางเจ้าของร้าน

บอกกับผู้เขียนว่าคราวนี้ตำรวจยังตรวจไม่มาก บางครั้งเรียกดูเอกสารทุกอย่างอย่างละเอียด ขอดูพาสปอร์ตของคนทำงานทุกคน หรือ แม้กระทั่งเดินเข้าไปดูตามห้อง แต่ละครั้งตำรวจจะมาโดยไม่นัดหมาย หลายครั้งถามวนไปวนมาเพราะต้องการอยู่ที่ร้านนาน ๆ เพื่อสังเกตว่าทางร้านได้ซ่อนใครเอาไว้หรือไม่ เจ้าของร้านบอกกับผู้เขียนว่าตั้งแต่มีกฎระเบียบใหม่ขึ้นมาได้สร้างความยุ่งยากมากกว่าแต่ก่อนมาก ในทางกลับกันก็มีส่วนดีหลายอย่าง เช่น เรื่องความชัดเจนในสัญญาจ้างงานระหว่างนายจ้างและลูกจ้าง หรือเรื่องการปรับปรุงสุขอนามัยในที่ทำงาน[16]

เทศบาลได้เพิ่มกฎระเบียบสำคัญหลายอย่างให้เจ้าของร้านนวดแบบพิเศษต้องปฏิบัติตาม โดยเน้นเรื่องกฎหมายการจ้างงานแรงงานในร้าน โดยเฉพาะแรงงานต่างชาติ และการจ้างงานบุคคลอายุต่ำกว่า 21 ปีบริบูรณ์ สัญญาจ้างต้องระบุไว้ให้ชัดเจนถึงเงื่อนไขในการทำงานและสิทธิที่พึงมีของผู้ขายบริการ เรื่องความสะอาด รวมถึงเปลี่ยนแปลงเงื่อนไขการทำงานของเจ้าของร้านจากเดิมที่เจ้าของร้านสามารถเป็นนายจ้างตนเอง และสามารถทำงานได้ แต่นโยบายใหม่ไม่อนุญาตให้เจ้าของร้านทำงาน และต้องนั่งประจำที่โต๊ะทำงาน ดูแลการบริหารการจัดการภายในร้านเท่านั้น เห็นได้ชัดว่า นโยบายได้โยนความรับผิดชอบให้เจ้าของร้านหรือคนทำงานเพื่อพิสูจน์ว่าพวกเขา/เธอไม่ได้เกี่ยวข้องกับกิจกรรมการค้ามนุษย์หรือผิดกฎหมายใด ๆ ซึ่งหันหลังให้กับข้อสันนิษฐานของความบริสุทธิ์

การตรวจสอบเรื่องการจ้างงานบุคคลที่อายุต่ำกว่า 21 ปีเชื่อมโยงกับประเด็นเรื่องการค้ามนุษย์ที่ได้นำเสนอไปข้างต้น ในเรื่องนี้ผู้เขียนได้พูดคุยกับคนทำงานชาวไทยซึ่งกลุ่มผู้ทำงานนั้นมีความคิดเห็นที่แตกต่างออกไปจากรัฐ สิ่งที่เรามักเข้าใจผิดเกี่ยวกับการขายบริการทางเพศก็คือแรงจูงใจในการเข้ามาทำอาชีพนี้ ที่ผ่านมาเรามักจะได้ยินเหตุผลอยู่ 2 แบบ คือ (1) พวกเขาเข้ามาทำอาชีพนี้เพราะถูกล่อลวงหรือถูกบังคับมา และ (2) คนที่เข้ามาทำอาชีพนี้เพราะรักสบาย กลัวความลำบาก อยากได้รายได้ดีโดยไม่ต้องทำอะไร ทั้งสองเหตุผลนี้อาจมีบางส่วนที่ถูกแต่ไม่ใช่ทั้งหมด

ของพี่ก็ไม่เชิงถูกบังคับ แต่เพราะสถานการณ์มันบังคับต่างหาก พวกพี่มีลูกที่ต้องส่งเสียให้เรียน มีพ่อแม่ที่ต้องเลี้ยงดู ผัวพี่ก็พึ่งไม่ได้ เขาเป็นชาวดัตช์เขาไม่เข้าใจว่าทำไมเราต้องส่งเสียเลี้ยงดูทางบ้าน ถ้าพี่ไม่ทำงานนี้แล้วจะทำงานอะไรถึงจะพอกับค่าใช้จ่ายในบ้าน ที่นักวิจัยและนักสังคมสงเคราะห์ชอบถามว่ามีคนบังคับมาทำงานหรือเปล่า มีใครได้ประโยชน์จากการทำงานของคุณบ้าง พี่จะตอบว่าอะไรดี คนที่ได้รับผลประโยชน์จากพี่ก็พ่อแม่พี่ แล้วพวกเขาจะถูกกล่าวหาว่าเป็นแมงดาเกาะพี่ไหม? (คุณปุ้ม[17])

คุณภาและคุณม่อนที่ได้ยินอยู่พยักหน้าเห็นด้วย คุณภาแสดงความคิดเห็นเพิ่มเติมว่า

ตอนนี้นโยบายเข้มงวดมากโดยเฉพาะกับคนที่เป็นแรงงานต่างชาติแบบเราในเรื่องการออกวีซ่า ห้ามไม่ให้คนที่เข้ามาด้วยวีซ่าท่องเที่ยวมาทำงาน สมัยพี่มาเมื่อสิบกว่าปีก่อนไม่ได้ยุ่งยากซับซ้อนเท่านี้ ตอนนี้วีซ่าทำงานปีต่อปีเท่านั้น มันไม่ง่ายหรอกที่จะทำงานแบบหลบซ่อน แต่การตรวจสอบที่เข้มงวดของรัฐก็สร้างความยุ่งยากซับซ้อนเกินไป (คุณภา[18])

คุณม่อน เล่าว่าก่อนหน้าที่จะมาทำงานบ้านนวด เธอได้ทำงานในรูปแบบอื่น ๆ มาก่อน เช่นเป็นแม่บ้านทำความสะอาดในโรงแรม เป็นผู้ช่วยในครัวในร้านอาหารไทย ทำงานแผนกต้อนรับในโรงแรม แต่งานเหล่านั้นมีชั่วโมงการทำงานที่ยาวนานและรายได้ไม่พอกับค่าใช้จ่ายและเงินส่งกลับที่เธอต้องรับผิดชอบ เช่น งานครัวได้ค่าจ้างวันละ 100 ยูโร แต่ต้องยืนล้างจานตลอด 6 ชั่วโมง ซึ่งการขายบริการทางเพศนั้นให้ค่าตอบแทนสูงกว่าการทำงานเป็นแรงงานไร้ทักษะ 10 เท่า หลายคนที่เข้ามาทำงานอาชีพนี้เพราะเป็นอาชีพที่รายได้ดี สามารถเลี้ยงดูตนเองได้ และก่อให้เกิดความภูมิใจที่สามารถเลี้ยงดูพ่อแม่หรือครอบครัวที่เมืองไทยได้เช่นกัน

การทำงานร้านนวดไทย หากเป็นร้านนวดทั่วไปที่ไม่ใช่ร้านอีโรติกได้ประมาณ 15 ยูโรต่อชั่วโมงไม่รวมทิปที่ลูกค้าให้ ส่วนการทำงานบ้านนวดแบบอีโรติกทางผู้ทำงานจะได้ราว 30-40% จากค่าบริการทั้งหมดขึ้นอยู่กับว่าลูกค้าต้องการรูปแบบการนวดแบบไหน ซึ่งแต่ละแบบจะมีราคาแตกต่างกันออกไป เช่น การนวดน้ำมันแนบเนื้อจะเริ่มต้นที่ชั่วโมงละ 120-150 ยูโร ผู้ทำงานก็จะได้ราว 40-45 ยูโรต่อชั่วโมงไม่รวมทิป ซึ่งมากกว่าการนวดแบบธรรมดาถึง 3 เท่า คุณม่อนบอกกับผู้เขียนว่าตัวเธอเองส่งเงินกลับเมืองไทยอย่างต่ำ 1,000 ยูโรต่อเดือนและยังสามารถเลี้ยงดูลูกสามคนที่เธอพามาอยู่ด้วยกันที่ประเทศนี้ได้ด้วย คุณเจที่ทำงานในร้านเดียวกันเสริมขึ้นมาว่า การทำงานบ้านนวดแบบนี้ช่วยปลดหนี้ให้พ่อแม่ของเธอได้สำเร็จ จะเห็นได้ว่าการทำงานขายบริการทางเพศเป็นอาชีพที่ได้รายได้มากกว่าอาชีพแรงงานไร้ทักษะทั่วไป ซึ่งทำให้ตัวคนทำงานนั้นรู้สึกว่าตนเองมีอิสระทางการเงิน และมีความภาคภูมิใจในตนเองเมื่อเงินที่ได้มานั้นสามารถเลี้ยงดูคนที่อยู่เมืองไทยให้ไม่ต้องเดือดร้อน

หากเราพิจารณาให้กว้างขึ้นเราจะเห็นว่าผู้หญิงไทยที่อพยพมาอยู่ที่เนเธอร์แลนด์ไม่สามารถเข้าถึงตลาดแรงงานของที่นี่ได้ ด้วยข้อจำกัดด้านภาษาและความรู้ รวมถึงนโยบายการจ้างงานที่เลือกปฏิบัติโดยให้ความสำคัญกับแรงงานชั้นสูง (expat) มากกว่าแรงงานไร้ทักษะ งานที่ต้องการแรงงานอพยพชาวไทยมักจะเป็นงานที่ได้ค่าจ้างต่ำ หรือเป็นงานที่อาศัยการใช้แรงงานอย่างหนักหน่วง ข้อมูลจากคนทำงานชาวไทยที่ทำงานร้านนวดสะท้อนว่า การขายบริการทางเพศอาจมาด้วยแรงจูงใจทางเศรษฐกิจในตอนแรกเพราะเป็นอาชีพที่รายได้ดี ทำให้ตัวผู้ทำงานมีความมั่นคงทางเศรษฐกิจ ทั้งยังเป็นอาชีพที่ทำให้คนทำงานรู้สึกมีความเป็นอิสระในการทำงานและการดำรงชีวิต หลายคนรู้สึกว่าเป็นไอดอลให้กับคนที่อยู่ในบ้านเกิดของตนได้เห็นว่าเธอสามารถทำงานเก็บเงินส่งเงินไปให้ที่บ้านได้

แต่แน่นอนว่าการทำงานเป็นผู้ขายบริการทางเพศนั้นจะมีขั้นตอนและระบบที่ซับซ้อนกว่า และแม้ว่าในประเทศเนเธอร์แลนด์การขายบริการทางเพศเป็นเรื่องที่ถูกกฎหมาย แต่ก็ขัดกับสถานะทางสังคม ที่คนขายบริการมักจะถูกดูแคลน หรือไม่ได้รับการปฏิบัติที่เท่าเทียมในเชิงโครงสร้าง เช่น ธนาคารไม่ออกสินเชื่อให้หากทราบว่าผู้ขอสินเชื่อทำงานเป็นพนักงานบริการทางเพศ นอกจากนี้ประเด็นทางวัฒนธรรมโดยเฉพาะในหมู่แรงงานชาวไทยก็เป็นสิ่งที่สร้างความลำบากใจและขัดแย้งในใจกับผู้ทำงานเอง

> *แม้ว่าตัวเราจะเคยทำงานที่พัทยามาก่อน แต่การที่เราได้มาอยู่ที่นี่ เราก็ไม่ได้อยากพาอดีตของเรามาด้วย แต่ว่าภาระส่วนตัวเราก็เยอะ เราก็อยากมีเงินไว้ใช้จ่าย ซื้อของ มีไว้ไปเฮฮา หรือไปเที่ยวกับเพื่อนได้บ้าง อยากมีเงินไว้ส่งพ่อแม่ อยากสร้างบ้านให้พวกเขา แน่นอนว่าอาชีพที่เราทำถึงพาเรามาที่นี่ได้ เราก็ไม่ได้อยากจะทำอาชีพนี้ต่อไปแต่งานอื่น ๆ มันก็ไม่พอกับค่าใช้จ่าย อย่างที่มาทำงานที่เฮก เพราะว่ามันไกลจากบ้าน เพราะไม่อยากให้คนแถวบ้านรู้ กลัวว่าหากเขามาใช้บริการแล้วเจอเราเขาจะเอาไปบอกแฟน ไม่อยากให้แฟนรู้ เราก็บอกแฟนว่ามาทำงานร้านอาหารไทยที่เฮก ทำงานเสร็จเราก็กลับบ้านตรงเวลาไปดูแลเขา (คุณเจ[19])*

อย่างที่กล่าวไปข้างต้นว่าผลสืบเนื่องจากนโยบายที่เข้มงวดทำให้ผู้ที่ทำงานร้านนวดต้องเลือกว่าตนเองจะทำงานร้านนวดไทยในฐานะแรงงานทั่วไป หรือ จะเป็นผู้ทำงานบริการทางเพศ ผู้ทำงานชาวไทยที่ทำงานบ้านนวดจำนวนไม่น้อยตกอยู่ในที่นั่งลำบากที่จะต้องเลือกระหว่างการทำงานแบบปกติ หรือ ทำงานบริการทางเพศ เดิมทีคนทำงานในร้านนวดไทยที่ขอเปิดเป็นร้านนวดแผนไทยโบราณมีการให้บริการทางเพศเป็นบริการเสริมหากลูกค้าต้องการ เช่น การช่วยลูกค้าสำเร็จความใคร่ด้วยมือ บริการเสริมนี้จะขึ้นอยู่กับตัวหมอนวดแต่ละคนว่าต้องการให้บริการเสริมหรือไม่ ตัวหมอนวดแต่ละคนจะรู้ข้อจำกัดของตนเองว่าจะเลือกให้บริการในรูปแบบใดได้บ้าง ซึ่งบริการเสริมแต่ละแบบ

สามารถเรียกทิปจากลูกค้าได้ในราคาที่แตกต่างกัน โดยตัวหมอนวดจะได้ค่าทิปจากลูกค้าโดยตรงไม่ถูกหักจากเจ้าของร้าน

การตัดสินใจเลือกให้บริการแบบพิเศษหรือไม่นั้นขึ้นอยู่กับตัวผู้ทำงานเป็นหลัก เพราะผู้ทำงานเป็นผู้ตัดสินใจเอง และขอบเขตของการแบ่งนั้นค่อนข้างคลุมเครือ ผู้ที่ทำงานร้านนวดหลายคนที่ผู้เขียนได้รู้จักและพูดคุยให้ความหมายจากสายตาของคนทำงานเองว่าเป็นงานปกติทั่วไป คือ เป็นหมอนวด เพราะที่จริงก็ทำงานเป็นหมอนวดเป็นหลัก และรู้สึกว่าตนเองไม่ได้ทำงานขายบริการทางเพศ เพราะไม่ได้มีเพศสัมพันธ์กับลูกค้าผ่านการสอดใส่แต่ช่วยลูกค้าสำเร็จความใคร่ผ่านการใช้มือหรือปาก สำหรับพวกเธอจึงไม่ถือว่าเป็นการขายบริการทางเพศ

แต่สำหรับรัฐแล้ว การสำเร็จความใคร่ด้วยมือหรือปากนั้นตกอยู่ในกล่องของการทำงานบริการทางเพศและคนที่ทำงานรูปแบบนี้ต้องขึ้นทะเบียนว่าเป็นผู้ขายบริการไม่ใช่หมอนวดหรือคนทำงานปกติ ผลกระทบในทางกลับกันคือ พวกเธอรู้สึกเหมือนถูกบีบบังคับให้เลือกว่าจะทำงานอะไรระหว่างงานบริการทางเพศหรืองานหมอนวด ดังนั้นความสามารถและอำนาจที่พวกเธอเคยมีนั้นถูกท้าทายโดยอำนาจของรัฐที่มองเห็นงานบริการและงานนวดแยกขาดจากกันและไม่เหมือนกันอย่างชัดเจน เช่น สีขาวและสีดำ แต่สำหรับแรงงานคนไทยพื้นที่ตรงนี้เป็นพื้นที่สีเทา (grey area/ liminal space) ที่พวกเธอเคยสามารถนิยามเองได้

ผู้ทำงานร้านนวดไทยที่ผู้เขียนได้พูดคุยเล่าว่า ตัวเธอเองเลือกที่จะเป็นหมอนวดแบบปกติ เพราะรับไม่ได้หากถูกลงทะเบียนว่าเป็นผู้ทำงานบริการทางเพศ ซึ่งนั่นอาจส่งผลต่อชีวิตครอบครัวของเธอแม้ว่ารายได้ที่เธอเคยได้จะลดลงมากกว่าแต่ก่อนก็ต้องยอมรับ เธอเลือกที่จะอยู่ในกล่องสีขาว แรงงานไทยอีกคนคิดว่านโยบายนี้ดี เพราะทำให้เธอไม่ถูกเข้าใจผิดหรือต้องพยายามดิ้นรนหาร้านนวดที่ไม่ได้มีบริการพิเศษ เพราะคนส่วนใหญ่เข้าใจว่าคนที่ทำงานร้านนวดไทยคือทำงานบริการ โดยเฉพาะเวลาที่มีตำรวจเข้ามาสุ่มตรวจร้าน เพื่อนบ้านและ

คนที่อยู่รอบ ๆ มักจะให้ความสนใจ ซึ่งตัวเธอเองรู้สึกลำบากใจ การแบ่งแยกให้ชัดเจนนั้นดีกว่า

ในทางตรงกันข้าม ถ้าเลือกทำงานที่มีบริการทางเพศเป็นบริการเสริม ตัวคนทำงานจะต้องไปลงทะเบียนกับหอการค้าในฐานะผู้ให้บริการทางเพศ มีการเปลี่ยนสถานที่ทำงานและรูปแบบการทำงานที่ต่างออกไปจากเดิม ที่สำคัญคือการทำงานบริการทางเพศนั้นต้องเตรียมสภาวะจิตใจให้พร้อมก่อนจะทำ เพราะเรื่องของสถานะทางสังคมและการเลือกปฏิบัตินั้นยังคงมีอยู่

เห็นได้ว่าการตัดสินใจภายใต้กรอบหรือประเภทที่รัฐกำหนดมาไม่สามารถทำได้โดยง่ายเพราะในชีวิตจริงการตัดสินใจของคนคนหนึ่งไม่ได้มีแต่เหตุผลในเชิงกฎหมายหรือทางเศรษฐกิจ แต่เป็นเรื่องของหน้าที่และศีลธรรมที่ซับซ้อนและไม่สามารถแบ่งแยกได้อย่างเด็ดขาด ซึ่งมีความเกี่ยวโยงกันหลายระดับ เป็นเรื่องละเอียดอ่อน และมักถูกละเลยในการศึกษาและทำความเข้าใจในกรณีแรงงานและคนทำงานชาวไทย อัตลักษณ์ของตัวเธอ เช่นการเป็นผู้ขายบริการทางเพศไม่ได้แยกขาดจากการเป็นภรรยา เป็นแม่ หรือ เป็นลูกสาว แต่ต่างร้อยเรียงเกี่ยวพันธ์กัน และบทบาทเหล่านั้นต่างก็เรียกร้องให้เธอต้องแสดงหรือเล่นไปตามบทที่สังคมกำหนดมา (performativity) (Butler, 1999) แม้ว่าจะย้ายข้ามสังคมและวัฒนธรรมมาแล้วแต่ก็ปฏิเสธไม่ได้ถึงบทบาทดังกล่าว

การจัดประเภทให้อยู่ในกล่องของรัฐละเลยความซับซ้อนของชีวิตและลดทอนลงให้เหลือเพียงขาวและดำ ซึ่งทำให้งานบริการทางเพศที่แต่เดิมสามารถไหลไปมาได้ (fluidity) ระหว่างการเป็นหมอนวดธรรมดา หรือ การเป็นคนทำงานบริการทางเพศ ไม่สามารถข้ามไปมาระหว่างสองประเภทนี้อย่างเดิมได้ ลดทอนความเป็นผู้กระทำการไทย ซึ่งลดทอนความเป็นผู้กระทำการของพวกเธอลง โดยแต่เดิมนั้นนิยามผ่านความเข้าใจของตัวของเธอเอง

นอกจากพื้นที่ในทางนามธรรมแล้ว พื้นที่ในเชิงกายภาพได้ถูกจัดการและนิยามโดยรัฐด้วยเช่นกัน อย่างที่ยกตัวอย่างไปเรื่องการผูกใบอนุญาตกับ

สถานที่ทางกายภาพและการไม่อนุญาตให้เคลื่อนย้ายไปตั้งร้านนวดในสถานที่ใหม่ ดังนั้นพื้นที่ได้กลายเป็นเครื่องมือในการควบคุมการเคลื่อนย้ายที่เป็นธรรมชาติของงานบริการ (ทางเพศ) และการเคลื่อนย้ายทางกายภาพของตัวแรงงาน

บทสรุป

บทความนี้วิเคราะห์นโยบายหลักของประเทศเนเธอร์แลนด์คือ โครงการ 1012 และเดอะวอลล์ และแสดงให้เห็นว่าการขายบริการทางเพศ (หน้าต่างในย่านโคมแดงและร้านนวด) ได้รับผลกระทบจากกระบวนการกลายเป็นเมืองอีก (อีกครั้ง) และการพัฒนาย่านใจกลางเมืองใหม่เพื่อปรับทัศนียภาพสำหรับการท่องเที่ยว การจัดระเบียบพื้นที่ได้กลายเป็นเครื่องมือในการควบคุมของรัฐและเทศบาล การปรับทัศนียภาพโดยรัฐได้ทำให้ราคาที่ดินในย่านใจกลางเมืองสูงโดยการดึงนักลงทุนหรือกลุ่มประชากรชนชั้นกลาง เช่นศิลปินมาอาศัยในพื้นที่เพื่อเพิ่มมูลค่าของพื้นที่ นโยบายของรัฐที่เน้นไปที่การกำจัดเครือข่ายอาชญากรรมหรืออีกนัยหนึ่งคือการทำพื้นที่ให้สะอาดขึ้น ซึ่งมักจะอ้างถึงความสัมพันธ์ระหว่างการค้ามนุษย์ อาชญากรรม และงานบริการทางเพศ ให้เป็นพื้นที่ที่เหมาะสำหรับครอบครัวและเด็ก (ตามมุมมองทางศีลธรรม) ขณะเดียวกันก็ผลักดันให้ผู้ที่อยู่อาศัยเดิมออกจากย่านใจกลางเมืองออกไป แม้ว่าการบริการทางเพศจะยังถูกกฎหมายในประเทศเนเธอร์แลนด์ แต่กลับไม่มีพื้นที่หรือไม่ถูกนับรวมในแผนพัฒนาเมืองของรัฐและเทศบาล ซึ่งเห็นได้ชัดว่ารัฐและเทศบาลไม่รู้สึกว่าการมีอยู่ของย่านโคมแดงและการขายบริการทางเพศทางหน้าต่างนั้นแสดงให้เห็นถึงความแตกต่างหลากหลายเป็นสิ่งที่อดทนได้และเป็นส่วนหนึ่งในชีวิตประจำวันของคนในพื้นที่นี้

นอกจากนี้ยังเห็นได้ชัดว่ารัฐและเทศบาลเน้นเรื่องความสวยงาม การปรับทัศนียภาพ หรือการดำเนินนโยบายที่เข้มงวด แต่มองข้ามการดิ้นรนและการต่อต้านของผู้ให้บริการทางเพศที่จะรักษาพื้นที่ทำงานที่ถูกกฎหมายเอาไว้ และมีแนวโน้มที่จะไม่สนใจผู้มีส่วนได้ส่วนเสียอื่น ๆ เช่น เจ้าของหน้าต่าง

หรือเจ้าของร้านนวดไทยซึ่งต้องทำธุรกิจภายใต้การตรวจสอบที่เข้มงวด โยนความรับผิดชอบให้อยู่กับพวกเขา/ เธอเพื่อพิสูจน์ว่าพวกเขา/ เธอไม่ได้เกี่ยวข้องกับการสนับสนุนกิจกรรมค้ามนุษย์หรือผิดอาญาใด ๆ และหันหลังให้กับข้อสันนิษฐานของความบริสุทธิ์

บทความยังชี้ให้เห็นว่าการเข้าไปตรวจตรา สอดส่องของรัฐโดย 'การจ้องมอง' บนพื้นที่กายภาพหรือผ่านเทคโนโลยี (กล้อง cctv และตำรวจที่เดินตรวจทุก ๆ 10 นาที) ซึ่งมาพร้อมกับนโยบายเกี่ยวกับงานบริการทางเพศที่มีการควบคุมอย่างเข้มงวด ทำให้พื้นที่นี้ถูกมองเห็นมากเกินไป ขัดแย้งกับธรรมชาติของงานบริการทางเพศที่ต้องการความเป็นส่วนตัว ในแง่นี้การมองเห็นมากเกินไปเป็นการทำให้พื้นที่นี้ดูโดดเดี่ยวจากพื้นที่อื่น ๆ เพราะแต่เดิมย่านโคมแดงนั้นก็เหมือนเป็นย่านหนึ่งในหลาย ๆ ย่านของอัมสเตอร์ดัม เป็นส่วนหนึ่งของสังคมดัชต์ และคนดัชต์ไม่ได้มองเห็นว่าเป็นเรื่องแปลกประหลาดคนที่อาศัยอยู่ในย่านนี้ได้ใช้ชีวิตประจำวันทั่วไปของเขาบนพื้นที่นี้ เพียงแต่มีลักษณะพิเศษคือการมีอยู่ของหน้าต่างและสถานที่สำหรับบริการทางเพศ การเข้ามาของนักท่องเที่ยวและการจัดระเบียบพื้นที่ได้เปลี่ยนแปลงหรือทำให้ลักษณะพิเศษหรือท่วงท่าที่โดดเด่นของย่านโคมแดงหายไป

ประเด็นท้ายสุดซึ่งเป็นประเด็นที่ส่งผลกระทบต่อประสบการณ์ชีวิตของแรงงานข้ามชาติชาวไทยที่ทำงานในร้านนวด (ไม่ทั้งหมด) คือความลื่นไหลไปมาของพื้นที่ทางเพศ และความเกี่ยวโยงกันระหว่างศีลธรรม อัตลักษณ์และบทบาท ซึ่งแต่เดิมนั้นสามารถกำหนดได้โดยตัวของพวกเธอเอง กฎระเบียบที่รัฐและเทศบาลสร้างขึ้นมาและบังคับใช้อย่างเข้มงวดทำให้พวกเธอต้องเลือก การเลือกนั้นจะกำหนดบทบาทและตำแหน่งแห่งที่พร้อมทั้งความเข้าใจของผู้ทำงาน และยิ่งกว่านั้นกฎระเบียบได้ "ล็อก" พวกเธอ/ เขาไว้กับพื้นที่และสถานที่ทำงานเฉพาะที่ลงทะเบียนเท่านั้น ซึ่งขัดขวางการเคลื่อนย้ายไปมาระหว่างพื้นที่ทำงานที่แรงงานข้ามชาติชาวไทยเคยมี

กิตติกรรมประกาศ

บทความวิจัยชิ้นนี้ได้รับทุนสนับสนุนจากศูนย์ยุโรปศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ขอบคุณผู้ทรง (reviewers) ที่อ่านงานและให้คอมเมนต์ที่มีประโยชน์ในการแก้ไขบทความ

เชิงอรรถ

[1] หน้าต่าง (window brothel) ในภาษาดัตช์ได้เรียกพื้นที่ที่ผู้หญิงขายบริการว่า “raam bordeel” ซึ่งมีที่มาที่ไปทางประวัติศาสตร์ แต่เดิมผู้หญิงที่ขายบริการทางเพศได้อาศัยอยู่ในบ้านในย่านเดอวอลเลน (de Wallen) หรือที่เป็นย่านโคมแดงในปัจจุบัน พื้นที่ย่านนี้เป็นย่านของคนจนและเป็นแหล่งรวมอาชญากรรม ผู้หญิงที่เลือกทำอาชีพขายบริการทางเพศได้ใช้บ้านของตนเองเป็นพื้นที่ขายบริการ เช่น ออกมายืนหน้าประตูบ้านเพื่อรับแขก หรือแต่งตัวสวยและนั่งเรียกแขกอยู่ริมหน้าต่าง ซึ่งหน้าต่างบ้านของชาวดัตช์นั้นจะเป็นกระจกใส กว้าง ทำให้มองเห็นภายในบ้านได้อย่างชัดเจน จึงเป็นที่มาของคำนี้ ในปัจจุบันก็ยังเห็นว่าการขายบริการทางเพศอยู่ในพื้นที่ที่มีลักษณะเป็นบ้านแบบนี้ ซึ่งมีลักษณะแตกต่างไปจากตู้บริการในสถานอาบอบนวดของไทยที่เป็นตู้โชว์ และมีคนทำงานนั่งอยู่ข้างใน

[2] ตัดมาจากบทสัมภาษณ์เจ้าหน้าที่จากองค์กร RegioPlan ในเดือนกันยายน ค.ศ. 2015 RegioPlan เป็นองค์กรเอกชนที่ได้ทุนจากหน่วยงานยุติธรรมและศาลของเนเธอร์แลนด์เพื่อเก็บข้อมูลสถิติและสัมภาษณ์ผู้ขายบริการทางเพศในอัมสเตอร์ดัม เรื่องการค้ามนุษย์ และการเข้าถึงสวัสดิการของรัฐ

[3] ในกฎหมายฉบับดังกล่าว รัฐบาลเนเธอร์แลนด์ได้ให้คำจำกัดความถึงธุรกิจการค้าและการบริการทางเพศครอบคลุมถึง การค้า/ ขายบริการทางเพศในตู้โชว์ (window brothel) ในคลับ บ้านพักส่วนตัว ในโรงแรม ท้องถนน หรือบนโลกอินเทอร์เน็ต และรวมถึงกลุ่มคนที่เป็นเพื่อนเที่ยว (escort) ที่เป็นนายจ้างตนเอง (Wagener, Altink & Amseburger, 2013)

[4] เรื่องอายุขั้นต่ำของผู้ขายบริการทางเพศยังคงเป็นที่ถกเถียงกันมาถึงปัจจุบัน โดยรัฐบาลต้องการเพิ่มอายุผู้ค้าบริการทางเพศจาก 18 ปีบริบูรณ์เป็น 21 ปีบริบูรณ์ ในปี ค.ศ. 2010 ทางสมาชิกสภาได้ขอแก้ไขตัวกฎหมายในส่วนเกณฑ์อายุของผู้ขายบริการทางเพศ และเรื่องการจดทะเบียนผู้ขายบริการทางเพศในระดับประเทศ

เพราะแต่เดิมเทศบาลเมืองต่าง ๆ จะเป็นผู้รับผิดชอบการจดทะเบียน แต่พบว่าแต่ละเทศบาลมีเกณฑ์การจดทะเบียนแตกต่างกัน มีปัญหาความคลาดเคลื่อนของข้อมูล และมีความยุ่งยาก ดังนั้นจึงเห็นว่าควรจะกำหนดรูปแบบการลงทะเบียนให้เหมือนกันทั่วประเทศ แต่ทางฝ่ายสภาสูงเห็นว่าการจดทะเบียนละเมิดสิทธิความเป็นส่วนตัวของผู้ขายบริการทางเพศ เพราะการลงทะเบียนอาจสร้างผลเสียแก่ตัวผู้ขายบริการ อาทิ ธนาคารไม่ปล่อยเงินกู้ในการซื้อบ้านหากรู้ว่าผู้กู้เป็นผู้ขายบริการทางเพศ เป็นต้น ทั้งสองประเด็นยังเป็นที่ถกเถียงอยู่ในสภามามากกว่า 4 ปีแล้ว ตัวกฎหมายใหม่นี้ยังอยู่ในกระบวนการร่างกฎหมาย ยังไม่ผ่านรัฐสภา และมีการโต้เถียงกันถึงความเหมาะสม

[5] Herman Stil. 2014. 'Crimineel' Charles Geerts ontfermt zich over hotelproject op de OvertoomHet Parool สืบค้นจาก https://www.parool.nl/amsterdam/-crimineel-charles-geerts-ontfermt-zich-over-hotelproject-op-de-overtoom~a3718327/ (2 มีนาคม 2018)

[6] สรุปใจความจาก Bottenberg, Marieke and Marie-Louise Janssen, "Onderzoeksrapport fenomeenonderzoek mensenhandel en mensensmokkel in de Chinese beautybranche", Dienst Nationale Recherche / Universiteit van Amsterdam

[7] Gemeente Amsterdam. 2016. Bestuurlijke Monitor Programma Prostitutie 2016, bijlage 1: Jaarmonitor Programma Prostitutie

[8] Redlight district Amsterdam tour สืบค้นจาก https://redlightdistrictamsterdamtours.com/en/history-of-the-red-light-district.php (28 พฤษภาคม 2022)

[9] ที่มา บทสัมภาษณ์ผู้ทำงานบริการทางเพศที่ได้รับผลกระทบจากการยึดคืนพื้นที่ ใน Bromet, Frans. "de Bezem door de Wallen", documentary in 3 parts, NCRV Dokument.

[10] Djanlissa Pringels. Waarom het een gevaarlijk plan is om prostitutie te verbannen van de Wallen สืบค้นจาก https://www.vice.com/nl/article/jgqkw4/prostitutie-verbannen-van-de-wallen-naar-erotisch-centrum (28 พฤษภาคม 2022)

[11] Author Unknown. (2016). Amsterdam polices say no prostitute work voluntarilys สืบค้นจาก http://behindtheredlightdistrict.blogspot.com/2016/10/amsterdam-police-says-no-prostitute.html (28 พฤษภาคม 2022)

[12] Unknown author. 2017. From sex to smoothies: reforming Amsterdam's red light district สืบค้นจาก https://www.dutchnews.nl/features/2017/04/from-sex-to-smoothies-reforming-amsterdams-red-light-district/ (28 พฤษภาคม 2022)
[13] สัมภาษณ์เจ้าหน้าที่องค์กร PROUD 12 กันยายน 2016
[14] สัมภาษณ์พนักงานร้านนวดชาวไทยแห่งหนึ่งในอัมสเตอร์ดัม 6 กันยายน 2016
[15] สัมภาษณ์เจ้าของร้านนวดไทยแห่งหนึ่งในอัมสเตอร์ดัม 20 กันยายน 2016
[16] สัมภาษณ์เจ้าของร้านนวดอิโรติกในกรุงเฮก 10 ตุลาคม 2016
[17] สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 10 ตุลาคม 2016
[18] สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 10 ตุลาคม 2016
[19] สัมภาษณ์เมื่อวันที่ 10 ตุลาคม 2016

บรรณานุกรม

ภาษาอังกฤษ

Aalbers, M. B. 2011. The Revanchist Renewal of Yesterday's City of Tomorrow. *Antipode*, 43(5): 1695-1724.

Aalbers, M. B., & Deinema, M. 2012. Placing Prostitution: The Spatial-Sexual Order of Amsterdam and Its Growth Coalition. *City*, 16(1-2): 129-145.

Aalbers, M., & Sabat, M. 2012. Re-making a Landscape of Prostitution: Introduction to the Special Feature of Amsterdam Redlight District. *City*, 16(1-2): 112-128.

Bekker, S., & Porthmus, M. A. 2010. Self-Employment in the Netherlands. *European Employment Observatory Review*, 1-7.

Bovenkerk, F., & van San, M. 2011. Loverboys in the Amsterdam Red Light District: A Realist Approach to the Study of a Moral Panic. *Crime, Media, Culture*, 7(2), 185-199. Retrieved from https://doi.org/10.1177/1741659011412124

Breuil, B. C., & Siegel, D. 2011. Human Trafficking Revisited: Legal, Enforcement and Ethnographic Narratives on Sex Trafficking to Western Europe. *Springer*, 14(1): 30-46.

Butler, J. 1999. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Dutch Ministry of Foreign Affairs. 2012. *Dutch Policy on Prostitution: Questions and Answer.* Retrieved from http://www.minbuza.nl/binaries/content/assets/minbuza/en/import/en/you_and_the_netherlands/about_the_netherlands/ethical_issues/faq-prostitutie-pdf--engels.pdf-2012.pdf

Foucault, M. 1980 'Body/Power'. In Colin Gordon (Ed.) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, 1972-1977. (pp. 55-62). New York: Pantheon Books.

Harcourt, C., & Donovan, B. 2005. The Many Faces of Sex Work. *Sexually Transmitted Infections*, 81(3), 201-206

Hubbard, P. 2004. Cleansing the Metropolis: Sex Work and the Politics of Zero-Tolerance. *Urban Studies*, 41(9): 129-140.

Hubbard, P. 2016. Sex work, Urban Governance and the Gendering of Cities. In Brown, G. & Browne, K. *The Routledge Research Companion to Geographies of Sex and Sexualities*, (pp. 337-344). London: Routledge.

Hubbard, P. 2016. *The Battle for the High Street. Retail Gentrification, Class and Disgust*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Laing, M., & Ian, C. 2014. Governing Sex Work in the City. *Geographic Compass*, 8(8): 505-515.

Liempt, I., & Milena, C. 2017. The Gentrification of Progressive Red Light District and Moral Geographies: The Case of Amsterdam and Zurich. *A Journal of Feminist Geography*, 24(11): 1569-1586.

Löw, M., & Ruhne, R. 2009. Domesticating Prostitution: Study of an Interactional Web of Space and Gender. *Space and Culture*, 12(2), 232-249. Retrieved from https://doi.org/10.1177/1206331209331599

Nijman, J. 1999. Cultural Globalization and the Identity of Place: the Reconstruction of Amsterdam. *Cultural Geographies*, 6(2): 146-164.

Uitemark, J., & Duyvendak, J. W. 2008. Civilising the City: Populism and Revanchsit Urbanism In Rotterdam. *Urban Studies*, 45(7): 1485-1503.

Wagner, H., Atkin, S., & Amseburger, H. 2013. *Final Report of the International Comparative Study of Prostitution Policy: Austria and the Netherlands*. Den Haag: Platform 31.

Yiftachel, O. 2009. Critical theory and 'gray space': Mobilization of the colonized, *City*, 13:2-3, 246-263. Retrieved from DOI: 10.1080/13604810902982227

ภาษาต่างประเทศอื่น ๆ

Asante, A. & Schaapman, K. 2005. Het onzichtbare zichtbaar gemaakt: prostitutie in Amsterdam anno 2005, http://www.amsterdam.pvda.nl/upload/docs/050520_notitie_prostitutie_def.doc

Asscher, L. 2010. *de Ontsluierde stad*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.

Bleeker, Y., Heute, L., Timmermans, M., & Homburg, H. 2014. Sekswerkers aan het woord: De sociale positie van sekswerkers in Nederland in 2014 (Sex workers speaking: The social position of sex workers in the Netherlands in 2014). Regioplan. HYPERLINK "https://repository.wodc.nl/bitstream/handle/20.500.12832/2081/2389a-volledige-%20%09tekst_tcm28-73274.pdf?sequence=2&isAllowed=y"https://repository.wodc.nl/bitstream/handle/20.500.12832/2081/2389a-volledige-tekst_tcm28-73274.pdf?sequence=2&isAllowed=y

Bolhaar, H.S. 2016. *Slachtoffermonitor Seksueel Geweld tegen Kinderen 2012-2016*. Den Haag: Nationaal Rapporteur Mensenhandel en Seksueel Geweld tegen Kinderen https://www.nationaalrapporteur.nl/binaries/nationaalrapporteur/documenten/rapporten/2018/06/26/slachtoffermonitor-seksueel-geweld-tegen-kinderen-2016/Nationaal+Rapporteur+-+Slachtoffermonitor+seksueel+geweld+tegen+kinderen+2016_tcm23-335177.pdf

Bottenberg, M. and Janssen, ML. 2012. *Onderzoeksrapport Fenomeenonderzoek Mensenhandel en Mensensmokkel in de Chinese Beautybranche*. Dienst Nationale Recherche: Universiteit van Amsterdam.

Bureau of the National Rapporteur. 2016. Monitor mensenhandel. Cijfers vervolging en berechting 2011-201. (Human trafficking monitor. Data on prosecution and trial 2011-2015). The Hague.

Gemeente Amsterdam. 2016. *Bestuurlijke Monitor Programma Prostitutie 2016*. bijlage 1: Jaarmonitor Programma Prostitutie.

มานุษยวิทยากับการศึกษาการท่องเที่ยวเชิงมืดในประเทศไทย[1]

Anthropology and Dark Tourism in Thailand: A Preview

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

วันรับบทความ: 6 พฤษภาคม 2565 (Received May 6, 2022)
วันแก้ไขบทความ: 31 พฤษภาคม 2565 (Revised May 31, 2022)
วันตอบรับบทความ: 15 มิถุนายน 2565 (Accepted June 6, 2022)

บทคัดย่อ

การท่องเที่ยว (Tourism) เป็นแหล่งรายได้หลักที่มีบทบาทสำคัญต่อภาคเศรษฐกิจระดับโลก ขณะเดียวกันการท่องเที่ยวยังเป็นบทบาทสำคัญต่อการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรม ทั้งจากการกลายเป็นแหล่งท่องเที่ยว ที่พัก เส้นทางผ่าน การจัดกิจกรรม การเกิดขึ้นของร้านค้าร้านอาหารและการสร้างสิ่งที่ถูกเรียกว่าการอำนวยความสะดวกในพื้นที่เพื่อรองรับการท่องเที่ยว ดังนั้น เมื่อการเดินทางท่องเที่ยวของนักท่องเที่ยวไม่เพียงแต่เพิ่มมากขึ้น แต่ยังมีการเปลี่ยนแปลงรูปแบบหรือเกิดการท่องเที่ยวในรูปแบบใหม่ ๆ ขึ้น ย่อมส่งผลกระทบต่อสังคมและชีวิตผู้คนไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง สำหรับบทความนี้ได้ศึกษาการเกิดขึ้นของการท่องเที่ยวเชิงมืด (Dark tourism) หรือการท่องเที่ยวไปยังสถานที่ที่เต็มไปด้วยความเศร้าโศก อันเนื่องมาจากการเกิดโศกนาฏกรรมหรือหายนะของมนุษย์ ไม่ว่าจะเป็นเหตุที่เกิดจากภัยธรรมชาติ หรือจากการ

กระทำของมนุษย์ จัดเป็นการท่องเที่ยวตามความสนใจพิเศษ (Special interest tourism) ที่ยังไม่ได้รับความสนใจจากแวดวงการศึกษาทางมานุษยวิทยา (Anthropology) มากนัก โดยสำรวจการวิวัฒน์ของแนวคิดและการศึกษาการท่องเที่ยวเชิงมืด ตัวอย่างการท่องเที่ยวเชิงมืดในต่างประเทศ มานุษยวิทยากับการท่องเที่ยวเชิงมืด และการศึกษาการท่องเที่ยวเชิงมืดในประเทศไทย ทั้งการศึกษามานุษยวิทยาของไทยและการศึกษาในสาขาวิชาอื่นที่เกี่ยวข้องในประเด็นการตายและความตาย

คำสำคัญ: การท่องเที่ยว, การท่องเที่ยวเชิงมืด, มานุษยวิทยาการท่องเที่ยวเชิงมืด, มานุษยวิทยาการท่องเที่ยว, มานุษยวิทยาการตายและความตาย

Abstract

Tourism is a major source of income and plays an important role in the global economy. At the same time, tourism also plays an important role in social and cultural change, from becoming a tourist attraction, accommodation, travel route, organizing activities to emergence of shops, restaurants and the creation of what is now known as the tourism facilitation area. Therefore, when tourist travel is increasing there is still a change in the form or the emergence of new forms of tourism. This affects society and people's lives in one way or another such as the emergence of Dark Tourism. Dark Tourism is when tourists go to a place full of melancholy due to human tragedy or disaster whether caused naturally or by human action. It is classified as special interest tourism but does not receive enough interest from the field of anthropology. This paper aims to explore the relationship between anthropological studies and dark tourism. It also aims to review

the existing literature of the anthropology of tourism and the anthropology of death by asking two questions: (a) How do anthropologists understand this field from an interdisciplinary point of view across boundaries; and (b) what might the methodology be?

Key words: Tourism, Dark Tourism, Anthropology of Dark Tourism, Anthropology of tourism, Anthropology of death

บทนำ

การท่องเที่ยว (Tourism) เป็นแหล่งรายได้หลักที่มีบทบาทสำคัญต่อภาคเศรษฐกิจระดับโลก ดังจะเห็นได้จากการมีส่วนร่วมทางเศรษฐกิจของการท่องเที่ยวในปี 2564 อยู่ที่ประมาณ 1.9 ล้านล้านเหรียญสหรัฐ (UNWTO, 2022) ขณะเดียวกันการท่องเที่ยวยังเป็นบทบาทสำคัญต่อการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรม ทั้งจากการกลายเป็นแหล่งท่องเที่ยว ที่พัก เส้นทางผ่าน การจัดกิจกรรม การเกิดขึ้นของร้านค้า ร้านอาหารและการสร้างสิ่งที่ถูกเรียกว่าการอำนวยความสะดวกในพื้นที่เพื่อรองรับการท่องเที่ยว ดังนั้น เมื่อการเดินทางท่องเที่ยวของนักท่องเที่ยวไม่เพียงแต่เพิ่มมากขึ้น แต่ยังมีการเปลี่ยนแปลงรูปแบบหรือเกิดการท่องเที่ยวในรูปแบบใหม่ ๆ ขึ้น ย่อมส่งผลกระทบต่อสังคมและชีวิตผู้คนไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง ดังเช่นการเกิดขึ้นของการท่องเที่ยวเชิงมืด (Dark tourism) หรือการท่องเที่ยวไปยังสถานที่ที่เต็มไปด้วยความเศร้าโศกอันเนื่องมาจากการเกิดโศกนาฏกรรมหรือหายนะของมนุษย์ ไม่ว่าจะเป็นเหตุที่เกิดจากภัยธรรมชาติ หรือจากการกระทำของมนุษย์ จัดได้ว่าเป็นการท่องเที่ยวตามความสนใจพิเศษ (Special interest tourism) ที่ยังไม่ได้รับความสนใจจากแวดวงการศึกษาทางมานุษยวิทยา (Anthropology) มากนัก มีเพียงการกล่าวถึงในฐานะการท่องเที่ยวรูปแบบหนึ่งที่อาจเผยให้เห็นความตึงเครียดในความทรงจำทางวัฒนธรรม[2]

ตัวอย่างสถานที่ท่องเที่ยวเชิงมืด เช่น ค่ายกักกันเอาชวิทซ์-เบียร์เคเนา (Auschwitz-Birkenau) บ้านของแอน แฟรงค์ (Anne Frank House) ทุ่งสังหาร (Killing field) และพิพิธภัณฑ์สังหารหมู่ตวลเสลง (Tuol Sleng Genocide Museum) อนุสรณ์สันติภาพฮิโรชิมะ (Hiroshima Peace Memorial) อนุสรณ์สถานและพิพิธภัณฑ์รำลึกเหตุการณ์ 9/11 (National September 11 Memorial and Museum) โรงไฟฟ้านิวเคลียร์เชอร์โนบิล (Chernobyl nuclear power plant) ไปจนถึงสถานที่ที่แทบไม่น่าเชื่อว่าจะกลายเป็นแหล่งท่องเที่ยวได้อย่าง ปงต์ เดอ ลัลมา (Pont de l' Alma) อุโมงค์ในปารีสที่เจ้าหญิงแห่งเวลส์ได้รับอุบัติเหตุ ล้วนแล้วแต่เป็นสถานที่ที่มีนักท่องเที่ยวเข้าเยี่ยมชมนับล้านทั้งสิ้น นักท่องเที่ยวที่ชื่นชอบการท่องเที่ยวแบบนี้เป็นใคร ทำไมคนเราถึงอยากไปดูสถานที่ที่มีคนเจ็บจริงตายจริง เพราะอะไรพวกเขาถึงเดินทางท่องเที่ยวไปยังที่ ‘ดาร์ค ๆ’ หรือมีเหตุผลอะไรอยู่เบื้องหลังการเดินทางนั้น แนวทางการตอบคำถามดังกล่าวจึงนำมาสู่การตั้งคำถามถึงกรอบแนวคิดและวิธีการศึกษาทางมานุษยวิทยาที่เกี่ยวข้องกับการท่องเที่ยวและมานุษยวิทยาที่เกี่ยวข้องกับการตาย (Dying) และความตาย (Death) ทั้งที่มีอยู่และที่ควรจะมี

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างมานุษยวิทยากับการท่องเที่ยวเชิงมืด และทบทวนการศึกษามานุษยวิทยาว่าด้วยการท่องเที่ยวและมานุษยวิทยาว่าด้วยการตายและความตายที่ผ่านมา โดยมีข้อเสนอว่าทฤษฎีหรือวิธีวิทยาโดยเฉพาะอย่างยิ่งการทำวิจัยภาคสนามที่ถือเป็นหัวใจหลักของนักมานุษยวิทยาจะเป็นประโยชน์ต่อการทำความเข้าใจปรากฏการณ์การท่องเที่ยวนี้ได้อย่างลึกซึ้ง โดยบทความนี้ได้แบ่งออกเป็นสามส่วน *ส่วนแรก* เป็นการศึกษาแนวคิดเกี่ยวกับการท่องเที่ยวเชิงมืด กรอบการแบ่งหรือจัดประเภทการท่องเที่ยวเชิงมืด รวมถึงตัวอย่างการศึกษาการท่องเที่ยวเชิงมืดในต่างประเทศ ซึ่งแม้ว่าการท่องเที่ยวเชิงมืดจะมีหลายลักษณะ แต่บทความนี้จะเน้นการท่องเที่ยวเชิงมืดที่เกี่ยวข้องกับความตาย เนื่องจากเป็นหัวใจหลัก

ของการศึกษา (Stone, 2018) *ส่วนที่สอง*เป็นการศึกษามานุษยวิทยากับการท่องเที่ยวเชิงมืด โดยการสำรวจและทบทวนแนวคิดมานุษยวิทยาในสองขอบเขตสาขาคือ มานุษยวิทยาว่าด้วยการท่องเที่ยว (Anthropology of tourism) และมานุษยวิทยาว่าด้วยการตายและความตาย (Anthropology of death) และ*ส่วนที่สาม*เป็นการสำรวจการศึกษาการท่องเที่ยวเชิงมืดในประเทศไทย รวมทั้งการศึกษามานุษยวิทยาของไทยในประเด็นการตาย ความตาย ความทรงจำสถานที่ และการศึกษาในสาขาวิชาอื่น เช่น การจัดการการท่องเที่ยว เป็นต้น โดยหวังว่า การขยายพรมแดนความรู้ด้านการท่องเที่ยวเชิงมืด จะช่วยสร้างความรู้ความเข้าใจในอดีตที่น่าเศร้า ส่งเสริมการอนุรักษ์วัฒนธรรมและมรดกทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม และเสริมสร้างความตระหนักในเรื่องความรับผิดชอบต่อสังคมต่อไป

การท่องเที่ยวเชิงมืด (Dark tourism) คืออะไร

คำว่า การท่องเที่ยวเชิงมืด หรือ “Dark Tourism” ถูกใช้ครั้งแรกโดย John Lennon และ Malcom Foley ในปี 1996 ว่าหมายถึง “ปรากฏการณ์ที่ห้อมล้อมด้วยการนำเสนอและการบริโภคจากผู้มาชม ในที่ที่มีคนตายและเกิดหายนะขึ้นจริงและถูกทำให้เป็นสินค้า” (Foley & Lennon, 1996: 198) และในหนังสือของพวกเขาชื่อ *Dark Tourism: The Attraction of Death and Disaster* (2000) ซึ่งเป็นผลงานชิ้นสำคัญที่ได้รับการยกย่องให้เป็นหนังสือเล่มแรกที่ศึกษาการท่องเที่ยวซึ่งเกี่ยวข้องกับความตายอย่างเป็นระบบ Lennon and Foley (2000: 3) เสนอว่า การท่องเที่ยวเชิงมืดเป็นมากกว่าการไปเยี่ยมชมสถานที่ที่เกี่ยวข้องกับหายนะ ความตายและโศกนาฏกรรม รวมถึงกิจกรรมการท่องเที่ยวอื่น ๆ ที่เกิดขึ้นยังสถานที่แห่งนั้น แต่ “เป็นทั้งผลผลิตของสถานการณ์ของโลกสมัยใหม่ตอนปลายและเป็นปัจจัยสำคัญต่อสถานการณ์เหล่านั้น”

ในช่วงเดียวกันนั้น บทความของ A.V. Seaton “Guided by the Dark: form thanatopsis to thanatourism” (1996: 235-239) เห็นแย้งกับ Lennon และ Foley โดยเสนอว่า การท่องเที่ยวเชิงมืดนั้นมีประวัติศาสตร์อันยาวนานเชื่อมโยงกับสิ่งที่เขาเรียกว่า ธรรมเนียมมรณะ (thanatopic tradition) เช่น การใคร่ครวญถึงความตายที่สามารถย้อนกลับไปได้ถึงยุคกลาง แต่ทวีความเข้มข้นขึ้นในยุคโรแมนติกของช่วงปลายศตวรรษที่สิบแปดและต้นศตวรรษที่สิบเก้า โดยกล่าวถึงสถานที่ท่องเที่ยวหลายแห่ง เช่น เรือนจำ หลุมศพ การประหารชีวิตในที่สาธารณะ และโดยเฉพาะสมรภูมิสงครามแห่งวอเตอร์ลู (Waterloo) ที่กลายเป็นสถานที่ที่ดึงดูดนักท่องเที่ยวตั้งแต่ปี ค.ศ. 1816 และเมืองปอมเปอี (Pompeii) ที่ Seaton เรียกว่า “สถานที่ท่องเที่ยวแห่งความตายที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในยุคโรแมนติก”

อย่างไรก็ตาม การศึกษาที่เน้นความสัมพันธ์ระหว่างสถานที่ท่องเที่ยวและความสนใจในความตายเป็นชิ้นแรก คืองานของ Chris Rojek *Ways of Escape: Modern Transformations in Leisure and Travel* (1993: 136) ที่พูดถึง “Black spot tourism” หรือ “การพัฒนาเชิงพาณิชย์ของหลุมฝังศพและสถานที่ซึ่งคนดังหรือผู้คนจำนวนมากได้พบกับความตายอย่างกะทันหันและรุนแรง” ในฐานะสถานที่ท่องเที่ยว โดย Rojek ได้ยกตัวอย่างกลุ่มนักท่องเที่ยว (sightseer) ที่แห่กันไปที่สถานที่เกิดภัยพิบัติ เช่น เหตุการณ์เที่ยวบินแพนแอมที่ 103 เกิดระเบิดเหนือเมือง ล็อกเกอร์บี (Lokerbie) ประเทศสก็อตแลนด์ ในวันที่ 21 ธันวาคม ค.ศ. 1988[3] ที่ภายหลังจากหนังสือพิมพ์ลงข่าวเกี่ยวกับโศกนาฏกรรมนี้ ก็ทำให้ถนนหลักที่มุ่งสู่สถานที่เกิดเหตุรถติดยาวถึง 6-7 ไมล์ หรือการรายงานข่าวในช่วงเดือนมีนาคม 1987 ที่ผู้คนแห่ไปยังเซบรูกา (Zeebrugge) [หมู่บ้านบนชายฝั่งของประเทศเบลเยี่ยม] พร้อมแซนด์วิช เพื่อดูเรือเฟอร์รี่อังกฤษ MS Herald of Free Enterprise ที่เกิดอุบัติเหตุพลิกคว่ำหลังออกจากท่าเรือ ปลายทางโดเวอร์ (Dover) ประเทศอังกฤษ โดยมีผู้เสียชีวิต 193 ราย (Rojek, 1993: 136-138) นอกจาก

โศกนาฏกรรมดังกล่าว Rojek ยังได้ยกตัวอย่างอีก 3 กรณีคนดัง เช่น กรณีแฟนคลับของ James Dean ที่จะไปรวมตัวกันทุกปี ณ สถานที่และช่วงเวลาเดียวกันกับที่ดาราดังเสียชีวิตจากอุบัติเหตุทางรถยนต์ในปี ค.ศ. 1955 เช่นเดียวกันกับการจัดงานในวันครบรอบการลอบสังหาร John F. Kennedy ที่ Dallas รัฐเท็กซัส ที่มีการฉายสารคดีสดในช่วงเวลาเดียวกันกับที่เขาเคยถูกยิง และการจุดเทียนเพื่อรำลึกถึงราชาเพลงร็อคแอนด์โรล Elvis Presley ที่ Graceland รัฐเทนเนสซี (Rojek, 1993: 142-144)

การท่องเที่ยวเชิงมืดสร้างความสนใจให้กับสังคมโดยกว้างและวงการวิชาการโดยเฉพาะอย่างยิ่งการศึกษาด้านการท่องเที่ยว อย่างไรก็ตาม คำว่า “dark” ในวงการการศึกษาเรื่องนี้ ถือว่าเป็นคำที่สร้างข้อถกเถียงอย่างมากคำหนึ่งในแง่ของการจัดประเภทของสถานที่หรือประสบการณ์การท่องเที่ยว นักวิชาการบางคนเห็นว่า การตัดสินว่าสถานที่หรือประสบการณ์การท่องเที่ยวนั้น “มืดดำ” หรือไม่นั้น เป็นกระบวนการสร้างทางสังคมมากกว่าจะเป็นข้อเท็จจริงตามวัตถุประสงค์ที่สร้างโดยนักวิชาการด้านการท่องเที่ยว ในขณะที่คำถามเช่น ต้อง “ดาร์ค” แค่ไหนและอย่างไร ถึงจะจัดเป็นการท่องเที่ยวเชิงมืด หรือการท่องเที่ยวเชิงมืดแต่ละประเภทตอบสนองความคาดหวังและความปรารถนาที่แตกต่างกันของนักเดินทางอย่างไร ถูกนำมาใช้เพื่อจัดแบ่งประเภทของการท่องเที่ยวเชิงมืด ตัวอย่างเช่น ความพยายามของ Richard Shapley (2005) ที่ใช้รูปแบบของการบริโภคประสบการณ์การท่องเที่ยว จัดประเภทการท่องเที่ยวเชิงมืดออกเป็น 4 เฉดตั้งแต่ “ซีดสุด” จนถึง “ดำสุด” ดังนี้ ประเภทแรก การท่องเที่ยวแบบหม่นหมอง (Pale tourism) คือ การท่องเที่ยวแบบที่นักท่องเที่ยวให้ความสนใจน้อยหรือความสนใจจำกัดเมื่อท่องเที่ยวไปยังสถานที่ที่เกี่ยวข้องกับความตายที่ไม่ได้ตั้งใจจะเป็นจุดดึงดูดนักท่องเที่ยว ประเภทที่สอง อุปสงค์การท่องเที่ยวสีเทา (Grey tourism demand) คือ นักท่องเที่ยวที่มีความหลงใหลในความตายไปเยี่ยมชมสถานที่ที่เกี่ยวข้องกับความตายที่ไม่ได้ตั้งใจจะเป็นจุดดึงดูดนักท่องเที่ยว ประเภท

ที่สาม อุปทานการท่องเที่ยวสีเทา (Grey tourism supply) คือ สถานที่ที่ตั้งขึ้นโดยมีเจตนาเพื่อแสวงหาประโยชน์จากความตาย แต่ดึงดูดผู้มาเยี่ยมได้บ้างที่ไม่ได้มีความสนใจในความตายเป็นหลัก และประเภทสุดท้าย การท่องเที่ยวสีดำ (Black tourism) คือ สถานที่ท่องเที่ยวที่ซึ่งความหลงใหลในความตายได้รับการเติมเต็มด้วยประสบการณ์ที่ตั้งใจไว้เพื่อตอบสนองความหลงใหลนี้ โดยเขาเสนอว่า เมื่อแบ่งการท่องเที่ยวเชิงมืดออกเป็นเฉด จะทำให้สามารถกำหนดประสบการณ์หรือจุดดึงดูดเฉพาะได้

กล่าวได้ว่า ความหมายโดยกว้างของการท่องเที่ยวเชิงมืด หมายถึงกระบวนการไปท่องเที่ยวยังสถานที่ที่มีความเกี่ยวข้องกับการตาย ความตาย การทนทุกข์หรือโศกนาฏกรรม หรือการสังหารโหด เป็นการท่องเที่ยวที่เกี่ยวข้องกับการตายและความตายทั้งในแบบที่เกิดจากธรรมชาติและแบบที่เกิดจากมนุษย์ ในวงการวิชาการการศึกษาด้านการท่องเที่ยว นอกจากคำว่า Dark tourism แล้วนั้น ยังมีการใช้คำอื่นอีกเช่น Black Spot tourism (Rojek, 1993) Thanatourism (Seaton, 1996) Morbid tourism (Blom, 2000) Fright tourism (Bristow & Newman, 2005) Trauma tourism (Clark, 2006) หรือ Grief tourism (Lewis, 2008) รวมถึงยังมีการแบ่งหมวดหมู่ย่อยตามประเภทของสถานที่ เช่น การท่องเที่ยวสถานที่หายนะ (Post-Disaster tourism) (Pottorff & Neal, 1994) การท่องเที่ยวสถานที่ฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ (Genocide tourism) (Tunbridge & Ashworth, 1996) หรือ Holocaust tourism (Beech, 2000) การท่องเที่ยวสนามรบ (Battlefield tourism) (Smith, 1998) การท่องเที่ยวเชิงสงคราม (War tourism) (Endy, 2004) การท่องเที่ยวเกี่ยวกับการฆ่าตัวตาย (Suicide tourism) (Sperling, 2019) ซึ่งแตกต่างกันไปตามมุมมอง การนิยาม กรอบการอธิบายของการท่องเที่ยวแบบนั้น ๆ

การศึกษาการท่องเที่ยวเชิงมืดมีการแบ่งหมวดหมู่ย่อยประเภทต่าง ๆ ในช่วงต้น เป็นความพยายามในการนิยามการท่องเที่ยวรูปแบบนั้น การศึกษา

ในช่วงถัดมาเป็นการนำแนวคิดด้านการท่องเที่ยวไปทำความเข้าใจองค์ประกอบต่าง ๆ ของการท่องเที่ยว เช่น ประสบการณ์การท่องเที่ยวของนักท่องเที่ยว การศึกษารูปแบบการจัดการสถานที่ท่องเที่ยว การจัดการของรัฐ ผู้มีส่วนได้ส่วนเสีย รวมถึงประเด็นที่ถกเถียงกันอย่างเข้มข้นอย่างประเด็นจริยธรรม อย่างเช่น การท่องเที่ยวที่เรียกว่า การท่องเที่ยวสถานที่ฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ อันเป็นรูปแบบการท่องเที่ยวที่เป็นการไปเยือนสถานที่ที่มีหรือเกี่ยวข้องกับการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ (Tunbridge & Ashworth, 1996; Beech 2000) ที่ถือว่าเป็นรูปแบบการท่องเที่ยวที่ได้รับความสนใจมากที่สุดแห่งหนึ่งทั้งจากนักท่องเที่ยวและจากนักวิชาการด้านการท่องเที่ยวเชิงมืด อันจะเห็นได้จากจำนวนนักท่องเที่ยวที่ไปยังสถานที่ท่องเที่ยว เช่น the Kigali Genocide Memorial ประเทศรวันดา The Tuol Sleng Genocide Museum และ the Choeung Ek Memorial (The Killing Fields) ประเทศกัมพูชา หรือโดยเฉพาะ Auschwitz-Birkenau State Museum ประเทศโปแลนด์ที่เฉพาะปี 2019 มีผู้มาเยี่ยมชมถึง 2.32 ล้านคน (Auschwitz-Birkenau State Museum, 2020) ตัวอย่างงานวิจัย เช่น “Tourist Experiences of Genocide Sites: The case of Rwanda” ของ Sharpley and Gahigana (2014) ที่ศึกษาว่าการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ที่รวันดาถูกนำเสนอและจดจำอย่างไร แรงจูงใจที่ทำให้นักท่องเที่ยวตัดสินใจไปเที่ยว ประสบการณ์ของนักท่องเที่ยวในการไปท่องเที่ยวยังพื้นที่นั้น โดยใช้แบบสอบถามเป็นเครื่องมือในการวิจัย หรือ “Visit Rwanda: a well primed public relations campaign or a genuine attempt at improving the country's image abroad?” ของ Voets (2021) ที่เห็นว่านโยบายการท่องเที่ยวของประเทศและแนวคิดการสร้างแบรนด์ประเทศหรือการพัฒนาภาพลักษณ์ของชาติ (national branding) ที่มุ่งเน้นแต่การสร้างภาพลักษณ์ด้านบวก ไม่มีการกล่าวถึงการละเมิดสิทธิมนุษยชนในประเทศที่ถูกมองข้ามไป

จะเห็นได้ว่า ในช่วงเวลากว่า 20 ปีภายหลังจากที่ “Dark Tourism” ถูกใช้เป็นครั้งแรก นักวิชาการด้านการท่องเที่ยวเชิงมืด ได้ตีพิมพ์ผลงานที่เกี่ยวข้องกับการท่องเที่ยวเชิงมืดในมุมมองที่หลากหลาย การท่องเที่ยวเชิงมืดได้รับความนิยมมากขึ้น จนกระทั่งมีการก่อตั้งองค์กรเพื่อเป็นศูนย์กลางในการให้ข้อมูลสำหรับการท่องเที่ยวเชิงมืดโดยเฉพาะ รวมถึงมีการเรียนการสอนและการวิจัยอย่างเป็นระบบเป็นครั้งแรกที่ Institute for Dark Tourism Research (iDRT) ณ มหาวิทยาลัยเซ็นทรัล แลงคาเชียร์ (University of Central Lancashire) อย่างไรก็ตาม อาจกล่าวได้ว่า ยังมีพื้นที่ว่างอีกมากสำหรับการสำรวจตรวจสอบกิจกรรมเชิงมืดด้วยแนวคิดทางมานุษยวิทยา ไม่ว่าจะเป็นในเชิงทฤษฎีหรือวิธีวิทยาโดยเฉพาะอย่างยิ่งการทำวิจัยภาคสนามที่ถือเป็นหัวใจหลักของนักมานุษยวิทยาที่ยังไม่ได้ถูกนำมาถกเถียงอย่างมากพอ

มานุษยวิทยากับการศึกษาการท่องเที่ยวเชิงมืด

ความสัมพันธ์ระหว่างมานุษยวิทยากับการท่องเที่ยว อาจเรียกได้ว่าเป็นการเริ่มต้นแบบรักษาระยะห่าง ดังจะเห็นได้จากเมื่อแรกเริ่มที่มีศาสตร์การท่องเที่ยวเกิดขึ้น นักมานุษยวิทยาเลี่ยงที่จะศึกษาเกี่ยวกับการท่องเที่ยวด้วยเหตุผลหลายประการ อาทิ นักมานุษยวิทยามองว่าประสบการณ์ของนักท่องเที่ยวเทียบอะไรไม่ได้เลยกับสิ่งที่นักมานุษยวิทยาเผชิญ (Burns, 2004; Graburn, 1983) และนักมานุษยวิทยาเห็นว่า การท่องเที่ยวเป็นเรื่องที่ไม่จริงจังมากพอ ไม่คุ้มค่าต่อการแสวงหาความเป็นวิชาการ (Nash et al., 1981) งานชิ้นแรกที่ถือว่าเป็นการศึกษาการท่องเที่ยวในแนวทางมานุษยวิทยาคืองานของ Theron Nuñez (1963) ที่ศึกษาการใช้เวลาช่วงวันหยุดสุดสัปดาห์ในวิลล่าที่สร้างในย่านชุมชนยากจนในเขตทะเลสาปชาปาลา (Chapala) ของนักท่องเที่ยวที่มีฐานะร่ำรวยในเมืองกวาดาลาฮารา (Guadalajara) ประเทศเม็กซิโก

อย่างไรก็ตาม การเดินทางและการท่องเที่ยวเริ่มกลายเป็นหัวข้อที่คุ้มค่าต่อการศึกษาทางมานุษยวิทยาในยุโรปช่วงทศวรรษที่ 1930 และในสหรัฐอเมริกาช่วงทศวรรษที่ 1960 (Montero, 2012) และมีการพัฒนาต่อเนื่องอย่างช้า ๆ ช่วงแรกเป็นการสนใจศึกษาที่มาของการท่องเที่ยว การนิยามการท่องเที่ยว นักท่องเที่ยวและการใช้เวลาว่าง รวมถึงผลกระทบของการท่องเที่ยว (Burns, 2004; Nash et al., 1981; Smith, 1989) งานที่ถือว่าเป็นหนึ่งในการศึกษาการท่องเที่ยวระหว่างประเทศชิ้นแรก ๆ และมีอิทธิพลอย่างมากต่อชุมชนนักมานุษยวิทยาที่ศึกษาการท่องเที่ยว ได้แก่หนังสือรวมบทความที่ชื่อ *Hosts and Guests* (Smith, 1989) เป็นการศึกษาการท่องเที่ยวที่ใช้ทฤษฎีและระเบียบวิธีทางมานุษยวิทยา ซึ่งทำให้เกิดการพัฒนาการศึกษาการท่องเที่ยวด้วยกรอบมานุษยวิทยาอย่างเป็นระบบ

การศึกษามานุษยวิทยาว่าด้วยการท่องเที่ยวในปัจจุบัน ครอบคลุมการศึกษาการท่องเที่ยวที่สัมพันธ์กับมิติต่าง ๆ เช่น มิติด้านชุมชน ผลกระทบทั้งด้านบวกและลบที่มีต่อธรรมชาติและวัฒนธรรม ผลกระทบที่มีต่อท้องถิ่น การต่อสู้ อำนาจและการควบคุมทรัพยากรและย่านที่อยู่อาศัย ประวัติศาสตร์ มิติด้านชนชั้น รูปแบบการใช้ชีวิต อัตลักษณ์ ความเป็นเพศ อารมณ์ รวมไปถึงมิติด้านจริยธรรม สิ่งแวดล้อมและการเมืองของการเป็นนักท่องเที่ยว เป็นต้น[4] อย่างไรก็ตาม บทความนี้ได้นำเสนอ การทำความเข้าใจการท่องเที่ยวเชิงมืดอันเป็นรูปแบบการท่องเที่ยวที่ด้านหลักด้านหนึ่งนั้นสัมพันธ์กับความคิดเรื่องความรุนแรง การทนทุกข์ การตาย ความตาย ความเศร้าโศกอาดูร การไว้ทุกข์ นอกจากกรอบการอธิบายด้วยมานุษยวิทยาด้านการท่องเที่ยวดังที่ได้กล่าวไว้ข้างต้นแล้วยังสามารถทำความเข้าใจด้วยกรอบแนวคิดของมานุษยวิทยาว่าด้วยการตายและความตายได้เช่นกัน

การศึกษาเกี่ยวกับการตายและความตายในมานุษยวิทยา เป็นหนึ่งในประเด็นที่มีความสำคัญและมีรากฐานมาอย่างยาวนาน การศึกษาวัฒนธรรมต่าง ๆ ในเชิงชาติพันธุ์วรรณาในหลายบริบทนำไปสู่การสำรวจวิธีการที่สังคม

จัดการหรือรับมือกับความตาย (Robben, 2004; Rosaldo, 2004) คำถามกว้าง ๆ ที่มักพบในการเริ่มต้นการศึกษาคือ ความตายเป็นลักษณะสากลของมนุษย์หรือเป็นวิธีคิดที่สัมพันธ์กันกับวัฒนธรรม (Goodwin & Bronfen, 1993) การก่อสร้างทางวัฒนธรรมเกี่ยวกับความตายอย่างไร ผลกระทบของความตายที่มีต่อสายใยทางสังคมมีอะไรบ้าง (Hertz, 1960) คำถามอื่น ๆ อาทิ ความสัมพันธ์ของคนเป็นกับความตายเป็นอย่างไร คนตายประคองสังคมที่เหลือให้อยู่ร่วมกันได้อย่างไร อะไรคือนิยามทางด้านชีววิทยาของคำว่าตาย (Kaufman, 2000; Kaufman & Morgan, 2005) เป็นต้น

การสำรวจมุมมองทางมานุษยวิทยาทางด้านวัฒนธรรม สังคมและชีววิทยาเกี่ยวกับการตาย ความตายและภาวะใกล้ตาย (death and dying) ของมนุษย์จากมุมมองข้ามวัฒนธรรมในช่วงต่อมา นำไปสู่วิวาทะที่กว้างขึ้นเกี่ยวกับการตายและความตาย หัวข้อของการศึกษามานุษยวิทยาว่าด้วยการตายและความตายจึงกว้างขวางครอบคลุมเริ่มตั้งแต่ปฏิบัติการที่สัมพันธ์กับศพ พิธีกรรมปลงศพ แบบแผนการฝังศพ การจัดงานศพ เรื่องการแพทย์ ความเป็นปัจเจกบุคคล เชื้อชาติ การฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ เพศภาวะ ความศรัทธา ความทันสมัยและโลกฆราวาส วัฏจักรของชีวิตและความตาย ความเป็นวัตถุของศพมนุษย์ อารมณ์และความรู้สึก (Huntington & Metcalf, 1979; Robben, 2018)

หากย้อนกลับไปทบทวนที่มาที่ไปของการสนใจศึกษาและข้อถกเถียงเกี่ยวกับการตายและความตาย พบว่า การอธิบายเกี่ยวกับการตายและความตายเติบโตไปพร้อมกับการพัฒนาทฤษฎีทางสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งช่วงครึ่งหลังของศตวรรษที่ 19 เช่นจาก *Primitive Culture* (1970 [1873]) ของนักมานุษยวิทยาชาวอังกฤษอย่าง Edward Tylor ผู้ที่ถือได้ว่าเป็นบิดาของวิชามานุษยวิทยาวัฒนธรรม (Cultural Anthropology) และงานทั้ง 3 ชิ้นของ James Frazer คือ *The Golden Bough* (1936 [1890]) ผลงานที่สร้างชื่อ *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*

(1913) และชุด *The Fear of the Dead in Primitive Religion* (1966 [1933-1936]) ที่แม้งานของทั้งสองโดยหลักแล้วจะมุ่งเน้นอธิบายวิวัฒนาการทางสังคม (Social evolutionism) แต่ทั้งคู่ก็ได้ใช้ข้อมูลเกี่ยวกับการตาย ความตายและปฏิบัติการเกี่ยวกับความตายมาสร้างคำอธิบายในมุมมองที่สัมพันธ์กันกับทฤษฎีที่ตนเสนอ และเห็นว่าสภาวะเข้าสู่ความตายและสภาวะที่ใกล้เคียงกับความตาย เช่น การนอนหลับ หรือความฝันเป็นจุดกำเนิดของแนวคิดเรื่องจิตวิญญาณ (Soul) ซึ่งถือเป็นจุดกำเนิดของศาสนาทั้งปวง (Huntington & Metcalf, 1979: 6)

หลังจากนั้นก็ปรากฏความพยายามในการทำความเข้าใจการตายและความตายในแนวทางอื่น ซึ่งมานุษยวิทยารวมถึงศาสตร์พี่น้องอย่างสังคมวิทยาในช่วงต้นศตวรรษที่ 20 นั้น เรียกว่าได้รับอิทธิพลอย่างมากจากแนวคิดของ Emile Durkheim จากผลงาน *Suicide: A Study in Sociology* (1952) และ *The Elementary Forms of the Religious Life* (1976) ที่พูดถึงการฆ่าตัวตายและศาสนา โดยการศึกษาในช่วงนั้นมักเป็นการศึกษาในด้านพิธีกรรม เช่น “A contribution to the collective representation of death” (1991 [1907]) ของ Robert Hertz ที่ศึกษาชาวไดยัก (Dayak) บนเกาะบอร์เนียว อินโดนีเซีย พูดถึงความตายโดยตรงโดยเฉพาะอย่างยิ่งผลกระทบทางอารมณ์ที่เกิดขึ้นจากความตาย ในขณะที่ *Rites of Passage* (1960) ของ Arnold Van Gennep[5] มองว่าความตายเป็นหนึ่งในวิกฤติของวัฏจักรชีวิตที่จำต้องมีปฏิบัติพิธีกรรมมารองรับ

นักวิชาการในยุคต่อมาได้นำคำอธิบายแนวคิดการหน้าที่ (Functionalism) ไปขยายความต่อ เช่น Bronislaw Malinowski บิดาแห่งงานภาคสนามที่เริ่มเกริ่นเกี่ยวกับหน้าที่ทางใจของความเชื่อในหนังสือชื่อ *Argonauts of the Western Pacific* (1960 [1922]) และขยายความเพิ่มใน *Magic, Science and Religion and Other Essays* (1954) ว่า ความตายทำให้เกิดความโกลาหลทางอารมณ์และพิธีกรรมเกี่ยวกับความตายมีหน้าที่ในการระงับความวิตก

กังวลนั้น เช่นเดียวกันกับ Radcliffe-Brown (1954[1922]) ที่มองว่าความตายเป็นส่วนหนึ่งในการรื้อถอนความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของสังคม (Social cohesion) ส่วนพิธีกรรมนั้นก็เป็นการแสดงออกซึ่งอารมณ์และความรู้สึกที่ตอบสนองต่อเหตุการณ์ทางสังคมที่เกิดขึ้น[6] และในอีกทางหนึ่งการทำความเข้าใจความตายก็พัฒนาไปพร้อมกับความสนใจนักมานุษยวิทยาในแนวคิดเชิงสัญลักษณ์ (Symbolism) อย่างเช่นการศึกษาของ Mary Douglas (1966:116, และกรุณาดู 1970) ในแง่ของความตาย ผู้ที่อยู่ต่ำสุดในระบบวรรณะหรือผู้ที่อยู่ต่ำที่สุดในโครงสร้างทางสังคมนั้น ต้องดูแลร่างกายที่ก่อมลพิษของผู้ตาย จึงเป็นการยืนยันและตอกย้ำสถานะที่ต่ำต้อยของพวกเขา เพราะ “โครงสร้างทางสังคมถูกผลิตซ้ำด้วยขนาดที่เล็กลงไปยังในร่างกายมนุษย์” หรืองานของ Bloch's (1971) ที่วิเคราะห์การย่อยสลายของศพที่ถูกฝังและสัญลักษณ์ของหลุมฝังศพที่ผู้ตายสืบทอดอัตลักษณ์ของบรรพบุรุษของพวกเขา

จากที่กล่าวมาข้างต้น ด้วยวิธีวิทยาหลัก คือ ชาติพันธุ์วรรณาและการศึกษาเชิงเปรียบเทียบ นักมานุษยวิทยาได้เปิดพื้นที่การศึกษาและพัฒนาแนวคิดในการศึกษาความตายอย่างกว้างขวาง เก็บข้อมูลจากหลายวัฒนธรรมมานำเสนอในลักษณะชาติพันธุ์วรรณาเกี่ยวกับความตายจำนวนมากที่ไม่อาจระบุได้ทั้งหมดในที่นี้ อย่างไรก็ตาม ควรระบุถึงงาน Geertz (1957) Fabian (1991 [1973]) Bloch and Parry (1982) และ Rosaldo (2004 [1984]) ที่ถือว่ามีความสำคัญด้วย ถึงแม้อาจกล่าวได้ว่า การศึกษาในยุคที่ผ่านมาล้วนได้รับอิทธิพลจากกรอบการมองแบบหลังอาณานิคม (Postcolonialism) วิทยาศาสตร์ชีวภาพ (Bioscience) และการจ้องมองแบบผู้ชาย (Male gaze) จนเมื่อมีการเติบโตของแนวคิดสตรีนิยม (Feminism) รวมถึงอิทธิพลทางความคิดของ Michel Foucault (2008) เรื่องชีวการเมือง (Biopolitic) และชีวอำนาจ (Biopower) ได้ทำให้การศึกษาความตายในทางมานุษยวิทยาไปไกลขึ้นกว่าเดิมที่อยู่เพียงแต่ในมิติศาสนา พิธีกรรมและสัญลักษณ์[7] มีการตั้งคำถามถึงประสบการณ์ความตายและการไว้ทุกข์ว่าเปลี่ยนแปลงไปอย่างไรภายใต้

เงื่อนไขของโลกาภิวัตน์ การที่ศาสนาและและกระบวนการทำให้เป็นทางโลก หรือฆราวาส (Secularisation) เพิ่มขึ้น รวมทั้งแง่มุมเทคโนโลยี อันนำไปสู่การศึกษาภาวะใกล้ตาย การจบชีวิต สิทธิการตาย การเปลี่ยนแปลงรูปแบบความสัมพันธ์ทางสังคม ความทรงจำ ชีวิตหลังความตาย รวมถึงแนวคิดและแนวทางปฏิบัติเกี่ยวกับความตายที่สร้างสรรค์และยั่งยืนอันสัมพันธ์กับประเด็นสิ่งแวดล้อม จากที่กล่าวมาทั้งหมด จะเห็นได้ว่า ความรู้ความเข้าใจจากมานุษยวิทยาการท่องเที่ยวกับมานุษยวิทยาการตายและความตาย น่าจะเป็นประโยชน์อย่างยิ่งต่อผู้สนใจศึกษาการท่องเที่ยวเชิงมืดด้วยแนวคิดและวิธีวิทยาทางมานุษยวิทยา

การศึกษาการท่องเที่ยวเชิงมืดในประเทศไทยที่ยังไปไม่ถึง

แง่มุมการตายและความตายในมิติการท่องเที่ยวโดยเฉพาะอย่างยิ่งการท่องเที่ยวเชิงมืดในประเทศไทย เริ่มได้รับความสนใจทั้งในระดับผู้ที่เกี่ยวข้องกับอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว ในแวดวงวิชาการและสาธารณะไม่นานมานี้ อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาการให้ความสนใจจะมีมิติที่สอดคล้องกันกับสิ่งที่เคยเกิดขึ้นในโลกตะวันตก ตัวอย่างเช่น ในการนำเสนอจากสื่อ แรกเริ่มนั้นมักเป็นในแง่มุมของการเป็นการท่องเที่ยวที่ “แปลก” ในขณะที่องค์การภาครัฐที่เกี่ยวข้องโดยตรงอย่างการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย (ททท.) มองว่าเป็นการท่องเที่ยวรูปแบบใหม่ที่น่าจับตามองในการสร้างโอกาสทางธุรกิจ และในส่วนของการศึกษาการท่องเที่ยวเชิงมืดในประเทศไทยนั้น มักเป็นไปในเชิงเน้นการบริหารจัดการการท่องเที่ยวเพื่อนักท่องเที่ยวเป็นหลัก

การศึกษาของมนัสสินี บุญมีศรีสง่า (2558: 582) ใช้คำว่า “แหล่งท่องเที่ยวที่มีบทเรียนจากความสูญเสีย อุบัติภัย และมรณภัย” แทนคำว่าการท่องเที่ยงเชิงมืด ในการศึกษา “การให้ความหมายรูปแบบและกลยุทธ์การตลาดการท่องเที่ยวแบบดาร์กทัวร์รีซึ่มในพื้นที่จังหวัดกาญจนบุรี” ซึ่งมีสถานที่ท่องเที่ยวที่เข้ากับนิยามดังกล่าวหลายแห่ง อาทิ ทางรถไฟสายมรณะ

สะพานข้ามแม่น้ำแคว ช่องเขาขาด สุสานทหารสัมพันธมิตรดอนรัก สุสานทหารสัมพันธมิตรเขาปูน หรือสุสานเขาช่องไก่ วัดไชยชุมพลชนะสงคราม ถ้ำกระแซ เป็นต้น และเสนอว่า การจัดรูปแบบการท่องเที่ยว ควรนำเสนอในรูปแบบของการสะท้อนให้เห็นถึงบทเรียนและผลเสียจากสงคราม *ไม่ควรแสดงถึงความโหดร้าย ให้มันเป็นแค่ประวัติศาสตร์* แต่ไม่ควรกล่าวโทษใคร [เน้นความโดยผู้เขียน]

คำศัพท์และกรอบการศึกษานี้ได้ถูกนำไปใช้ในงานวิจัยของกุลทิกา วิบูลย์ปิ่นและพิทักษ์ ศิริวงศ์ (2560: 101) จากที่ศึกษา “พฤติกรรมและทัศนะของนักท่องเที่ยวที่มีต่อการจัดบริการในแหล่งท่องเที่ยว กรณีพิพิธภัณฑ์การแพทย์ศิริราช” จำนวน 6 แห่ง ตัวอย่างสิ่งที่ถูกนำมาจัดแสดง เช่น ชิ้นส่วนอวัยวะของมนุษย์ที่เสียชีวิตตามธรรมชาติและผิดธรรมชาติ เครื่องมือที่ใช้ในการชันสูตรพระบรมศพพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 8 เสื้อผ้าในวันเกิดเหตุของคดีนวลฉวี เป็นต้น โดยเสนอว่านักท่องเที่ยวมาเยี่ยมชมพิพิธภัณฑ์เหล่านี้ “เพราะต้องการได้รับความรู้เกี่ยวกับโรคภัยไข้เจ็บและ*ชมสิ่งแสดงทางการแพทย์ที่น่ากลัว* [เน้นความโดยผู้เขียน] ที่ไม่สามารถหาชมได้จากพิพิธภัณฑ์ทั่ว ๆ ไป” อย่างไรก็ตาม งานวิจัยระบุว่า นักท่องเที่ยวต่างไม่ได้มีความรู้สึกว่าอยากกลับมาเยี่ยมชมพิพิธภัณฑ์ซ้ำ

การศึกษาทางด้านมานุษยวิทยาของไทยเกี่ยวกับการตายและความตายนั้น จากการสำรวจเบื้องต้นพบว่า มักสัมพันธ์กับฐานคิดของการกำหนดนิยามความหมายของคำว่าตาย เช่น ความตายในทางศาสนา ความตายในทางการแพทย์ ความตายทางกฎหมาย เป็นต้น โดยการศึกษาทางด้านมานุษยวิทยาในไทยที่ศึกษาการตายและความตายในทางศาสนา มีจุดเริ่มต้นที่สอดคล้องกับการศึกษาในต่างประเทศ กล่าวคือ การตายเป็นเรื่องการจบสิ้นของชีวิต และมองศาสนาว่าเป็นกลไกสำคัญที่ช่วยให้บุคคลผ่านกระบวนการเผชิญหน้ากับความเป็นจริงที่เกิดขึ้น ตัวอย่างการศึกษาทางด้านมานุษยวิทยามักเป็นการศึกษาความเชื่อ โลกหลังความตายที่สัมพันธ์กันกับความคิด ความเชื่อและศาสนาของกลุ่มคนต่าง ๆ ในสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งการศึกษากลุ่ม

ชาติพันธุ์ เช่น *พิธีกรรมเกี่ยวกับความตายในประเทศไทย* ของปราณี วงษ์เทศ (2534) *“ผีผู้ไท”: ความหมายในความตายและตัวตน* ของพิเชฐ สายพันธ์ และคณะ (2544) *วัฒนธรรม ความตายกับความหลากหลายทางชาติพันธุ์: มอญ-โซ่ง-กะเหรี่ยง-ม้ง-เย้า* ของสมรักษ์ ชัยสิงห์กานานนท์และคณะ (2550) *วัฒนธรรมโลงไม้ไทยในบริบทอาเซียน* ของรัศมี ชูทรงเดช (2559) เป็นต้น

ส่วนความตายในทางการแพทย์ มักเป็นเรื่องที่สัมพันธ์กับการแพทย์สมัยใหม่ที่นิยามความตายจากการที่ระบบร่างกายหยุดทำงาน โดยพิจารณาการทำงานของ หัวใจ ปอดและสมอง โดยแต่เดิมเคยถือว่า ความตายหมายถึงภาวะสิ้นสุดของสัญญาณชีพ เมื่อหัวใจหยุดเต้นและหยุดหายใจ แต่ต่อมาถือการทำงานของสมองเป็นสำคัญ กล่าวคือ การที่สมองตายถือเป็นการตายทางการแพทย์ (อวิการัตน์, 2556) การศึกษาในแง่มุมนี้ เริ่มแรกมักเป็นการศึกษาทางด้านสังคมศาสตร์การแพทย์ที่มองการตายเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมสุขภาพ ต่อมาจึงเป็นขยายความเข้าใจและตั้งคำถามกับอำนาจทางการแพทย์ หรือเป็นการผสานแนวคิดทางศาสนาเข้ากับการจัดการความตายทางการแพทย์ เช่น *พหุลักษณ์ทางการแพทย์กับสุขภาพในมิติสังคมวัฒนธรรม* ของ โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์ (บก.) (2548) *การศึกษาเชิงชาติพันธุ์วรรณาในมิติทางวัฒนธรรมของความตายในโรงพยาบาลสมัยใหม่* ของ เอกภพ สิทธิวรรณธนะ (2556) *การเตรียมตัวและยอมรับความตายในโครงการเผชิญความตายอย่างสงบของเครือข่ายพุทธิกา* ของ สุธินี ศิวะพฤกษ์พงศ์ (2560) ตามลำดับ รวมถึงการศึกษาการปรับตัวพร้อมรับความตายจากมุมมองของศาสตร์ใกล้เคียงอย่างสังคมวิทยาจาก จากงาน *“บ้าน” สุดท้ายของชีวิต: มุมมองเชิงสังคมวิทยาต่อการบริบาลคุณภาพชีวิตระยะท้าย* ของภาวิกา ศรีรัตนบัลล์ (2560)

ในด้านความตายทางกฎหมายนั้น อาจกล่าวได้ว่า ขึ้นอยู่กับนิยามในสองรูปแบบ แบบแรกคือ การตายตามธรรมชาติ (Death) เป็นการอิงกับนิยามทางการแพทย์ดังที่ได้กล่าวข้างต้น ส่วนอีกแบบเป็นการตายโดยผลของกฎหมาย (Disappearance) หรือการตายโดยการสาบสูญ หมายถึงว่า การที่

ศาลสันนิษฐานว่าบุคคลผู้ใดผู้หนึ่งถึงแก่ความตายและสั่งว่าเป็นคนสาบสูญ บุคคลผู้นั้นย่อมถือว่าตายในทางกฎหมาย แต่ในความเป็นจริงบุคคลนั้นอาจจะตายหรือยังมีชีวิตอยู่ก็ได้ โดยการที่ศาลจะมีคำสั่งให้คนสาบสูญหรือถึงแก่ความตายทางกฎหมายนั้น นับตั้งแต่เมื่อครบกำหนดระยะเวลาแบบธรรมดา 5 ปี หรือแบบพิเศษ 2 ปี (วาโย, 2560) ตัวอย่างการศึกษามักคาบเกี่ยวระหว่างนิยามทางการแพทย์และกฎหมาย ในบางกรณีก็คาบเกี่ยวกับศาสนาด้วย เช่น การศึกษาเกี่ยวกับการทำแท้งของผู้หญิง (กนกวรรณ, 2545; วิลาสินี, 2554)

ขณะเดียวกัน เมื่อพิจารณาการศึกษาทางด้านมานุษยวิทยาของไทยเกี่ยวกับมานุษยวิทยาท่องเที่ยว แม้ว่าจะมีความพยายามเกริ่นถึงการท่องเที่ยวด้านมืดที่สัมพันธ์กันกับการทำความเข้าใจอดีต ผ่านการศึกษามรดกความทรงจำของสงครามโลกครั้งที่ 2 ในประเทศไทยในการศึกษางานพิพิธภัณฑ์ (อุดมลักษณ์, 2556) อย่างไรก็ตาม การท่องเที่ยวเป็นประเด็นที่ได้รับความสนใจอย่างมากจากทั้งนักมานุษยวิทยาและศาสตร์อื่นที่เกี่ยวข้องในการศึกษาที่ผ่านมา มีทั้งในลักษณะที่เป็นกังวลกับการคืบคลานของสิ่งที่เรียกว่าอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว และทั้งในลักษณะของการชี้ให้เห็นถึงแนวโน้มที่ดี ตัวอย่างการศึกษา เช่น ผลกระทบที่เกิดจากการท่องเที่ยวที่มีต่อชุมชน (ดวงกมล, 2554; สมหมาย, 2541) การท่องเที่ยวกับการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ (ทวิช, 2548; พรรณปพร, 2552) และกระทั่งการสร้างคู่มือและแนวทางปฏิบัติสำหรับการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ (สุดแดน, 2558) เป็นต้น

อาจกล่าวได้ว่า ที่ผ่านมานั้นการศึกษาว่าด้วยการตายและความตายในสังคมไทย ถูกผูกขาดอย่างเบ็ดเสร็จจากมุมมองและคำอธิบายของแนวคิดเรื่องความเชื่อและศาสนา รวมถึงแนวคิดการแพทย์สมัยใหม่เป็นหลัก แม้ว่าจะมีการศึกษาทางด้านมานุษยวิทยาที่เปิดพื้นที่ในการทำความเข้าใจในปริมณฑลหรือสร้างพื้นที่แห่งการสนทนากับสหสาขาอื่น แต่โดยมากยังคงให้น้ำหนักกับการถกเถียงอยู่ในปริมณฑลของศาสนาและการแพทย์อยู่ ในขณะที่การศึกษาเรื่องการตายและความตายที่สัมพันธ์กับสถานที่ในแง่ของการ

มองเป็นสถานที่ท่องเที่ยวไม่ใช่ประเด็นสาธารณะที่มีพื้นที่กว้างขวางนัก หรืออาจเรียกได้ว่ายังมี สิ่งต้องห้าม หรือ “taboo” ในการพูดถึงเรื่องนี้อยู่ จึงถือเป็นความท้าทายสำหรับนักมานุษยวิทยาในการขยายพื้นที่ในประเด็นสาธารณะนี้

บทสรุป

สำหรับสรรพสัตว์แล้ว ความตายอาจเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ แต่เมื่อพิจารณาจากการบริบทการศึกษาชาติพันธุ์วรรณา การศึกษามานุษยวิทยาทำให้เห็นว่า ในแต่ละสังคมวัฒนธรรมนั้น เราต่างตายในแบบของเรา เป้าหมายของบทความนี้คือการสำรวจการวิวัฒน์ของแนวคิดและการศึกษาการท่องเที่ยวเชิงมืด รวมถึงตัวอย่างการศึกษาการท่องเที่ยวเชิงมืดในต่างประเทศมานุษยวิทยากับการท่องเที่ยวเชิงมืด และสำรวจการศึกษาการท่องเที่ยวเชิงมืดในประเทศไทย ทั้งการศึกษามานุษยวิทยาของไทยและการศึกษาในสาขาวิชาอื่นที่เกี่ยวข้องในประเด็นการตายและความตาย โดยนำเสนอภาพรวมเบื้องต้นในด้านต่าง ๆ เช่น วัฒนธรรม การแพทย์ ศาสนา การเมือง และการท่องเที่ยวผ่านประเด็นที่เกี่ยวข้องกับชีวิตและความตาย ที่ทำให้เห็นว่า ความตายเป็นประสบการณ์สากลที่ซับซ้อน ที่ทำให้การท่องเที่ยวที่สัมพันธ์กับความตายย่อมเป็นเรื่องที่ซับซ้อนเช่นกัน

จากมานุษยวิทยาการท่องเที่ยวกับมานุษยวิทยาการตายและความตายมาสู่การศึกษามานุษยวิทยาการท่องเที่ยวเชิงมืดนั้นมีทั้งเหตุผลและความสำคัญ อย่างที่เห็นได้ว่าการท่องเที่ยวและสถานที่ท่องเที่ยวเชิงมืด ที่ปรากฏอยู่ในสถานที่ต่าง ๆ นั้น ยังมีความแตกต่างกันอย่างมากอีกด้วย ไม่ว่าจะเป็นหลุมศพหรือสถานที่เสียชีวิตของเหล่าคนดัง บ้านสยองขวัญ สถานที่แสวงบุญไปจนถึงค่ายกักกันหรือสถานที่เกิดเหตุภัยพิบัติครั้งใหญ่ อย่างไรก็ตาม สถานที่ดังกล่าวทั้งหมดล้วนต้องการการพัฒนา การจัดการ การตีความและการส่งเสริมที่มีประสิทธิภาพและเหมาะสม ดังนั้น มานุษยวิทยาในฐานะศาสตร์ที่พยายามเข้าใจคน เข้าใจวัฒนธรรมควรเข้าสู่พื้นที่แห่งการสนทนากับสหสาขาอื่นให้

มากขึ้น และทฤษฎีหรือวิธีวิทยาโดยเฉพาะอย่างยิ่งการทำวิจัยภาคสนามที่ถือเป็นหัวใจหลักของนักมานุษยวิทยาจะเป็นประโยชน์ต่อการทำความเข้าใจปรากฏการณ์การท่องเที่ยวนี้ได้อย่างลึกซึ้ง เพื่อก่อให้เกิดความเข้าใจที่สมบูรณ์ยิ่งขึ้นต่อปรากฏการณ์การท่องเที่ยวเชิงมืดในบริบทสังคม วัฒนธรรม ประวัติศาสตร์ และการเมืองต่อไป

เชิงอรรถ

[1] ปรับปรุงจากการบรรยายวิชาการออนไลน์สาธารณะ หัวข้อ "สะพานข้ามแม่น้ำแคว, Dark Tourism และแฟนตาซีของความเจ็บปวด" จัดโดย ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) วันที่ 15 ธันวาคม 2564 ผู้เขียนขอขอบคุณ ผศ.ดร. ปุรินทร์ นาคสิงห์ ดร.นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ และเจ้าหน้าที่ของศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธรผู้เกี่ยวข้องทุกท่านอีกครั้ง

[2] โปรดดูเพิ่มเติมในชนัญ วงษ์วิภาค. 2015. การท่องเที่ยววัฒนธรรมยุคหลังสมัยใหม่ (Postmodern Tourism). ใน วัฒนธรรมกับการท่องเที่ยว. ม.ป.ท.: มหาวิทยาลัยศิลปากร. สืบค้นจาก http://www.sure.su.ac.th/xmlui/handle/123456789/333

[3] ทำให้เกิดผู้เสียชีวิต 270 คน จาก 21 ประเทศ เหตุการณ์ครั้งนี้ถูกบันทึกเป็นเหตุการณ์ก่อการร้ายครั้งใหญ่ที่สุดของสก็อตแลนด์

[4] ตัวอย่างเช่น มิติชุมชนจาก *Siege of the Spirits: Community and Polity in Bangkok* (2016) ของ Michael Herzfeld ที่เสนอแนวคิดการอยู่ร่วมกันของพื้นที่ประวัติศาสตร์และชุมชน เป็นศึกษาการต่อสู้ของชุมชนป้อมมหากาฬในเขตกรุงเทพฯ มิติเชื้อชาติจากงาน *Cuban Color in Tourism and La Lucha: an Ethnography of Racial Meanings* (2011) ของ L. Kaifa Roland ที่ใช้การท่องเที่ยวในฐานะเลนส์ที่จะทำให้เข้าใจวัฒนธรรมคิวบาได้ดีขึ้น และพบว่าเชื้อชาติ เพศภาวะและชนชั้นเป็นประเด็นที่ท้าทายในการสร้างอัตลักษณ์ของคนคิวบาจากอดีตจนถึงปัจจุบัน

[5] แม้ว่าจะมีข้อถกเถียงเกี่ยวกับประเด็นเรื่อง ‘การได้รับอิทธิพลทางความคิด’ รวมถึงเรื่องความสัมพันธ์ระหว่าง Durkheim, Van Gennep, Hertz และ Marcel Mauss ในแวดวงวิชาการในช่วงนั้น อย่างไรก็ตาม เนื่องจากพ้นกรอบวัตถุประสงค์ของบทความ

ในที่นี้จึงเป็นเพียงการนำเสนอในลักษณะไทม์ไลน์ของการเกิดขึ้นของชุดคำอธิบายนั้น ๆ

[6] โดยได้ยกตัวอย่างถึงพิธีการคร่ำครวญ (Ceremonial weeping) ว่า เป็นการกระทำเพื่อยืนยันการดำรงอยู่ของความเหนียวแน่นทางสังคมและความผูกพันทางอารมณ์ระหว่างบุคคลตั้งแต่สองคนขึ้นไป (Radcliffe-Brown, 1954)

[7] ตัวอย่างเช่น บทความเรื่อง “Death and Hospital Culture” (2005) ของ Kaufmans ในหนังสือ And a Time To Die: How American Hospitals Shape the End of Life. แสดงให้เห็นว่าแนวคิดเรื่องความตายภายหลังการที่เทคโนโลยีทางการแพทย์ได้เปลี่ยนแปลงความตายในสังคมอเมริกันไปตลอดกาลสร้างความตายที่ไม่เป็นที่ปรารถนาอย่างไร หรือ บทความเรื่อง “Plastination for display: A new way to dispose of the dead” (2004) ของ Tony Walter ที่พูดถึงการเก็บรักษาเนื้อเยื่อทางชีวภาพโดยวิธีกำซาบด้วยสารพลาสติก (Plastination) ที่ถูกใช้เป็นวิธีการใหม่ในการรักษาสภาพร่างกายหรือชิ้นส่วนอวัยวะของคนที่เสียชีวิตไปแล้ว รวมถึงการนำออกแสดงในฐานะวัตถุของพิพิธภัณฑ์

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กนกวรรณ ธราวรรณ. 2545. *รายงานผลการวิจัยบันทึกประสบการณ์ของผู้หญิงที่ตั้งท้องเมื่อไม่พร้อม*. กรุงเทพฯ: โครงการรณรงค์เพื่อสิทธิอนามัยเจริญพันธุ์ สภาประชากร.

กุลทิกา วิบูลย์ปิ่น และ พิทักษ์ ศิริวงศ์. 2560. พฤติกรรมและทัศนะของนักท่องเที่ยวที่มีต่อการจัดบริการในแหล่งท่องเที่ยวที่มีบทเรียนจากความสูญเสีย อุบัติภัย และมรณภัย: กรณีศึกษาพิพิธภัณฑ์การแพทย์ศิริราช. *วารสารวิทยาลัยดุสิตธานี*, 11(2): 91-105.

โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์. (บก.). 2548. *พหุลักษณ์ทางการแพทย์กับสุขภาพในมิติสังคมวัฒนธรรม*. กรุงเทพ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินทร (องค์กรมหาชน).

ชนัญ วงษ์วิภาค. 2015. การท่องเที่ยววัฒนธรรมยุคหลังสมัยใหม่ (Postmodern Tourism). ใน *วัฒนธรรมกับการท่องเที่ยว.* ม.ป.ท.: มหาวิทยาลัยศิลปากร. สืบค้นจาก http://www.sure.su.ac.th/xmlui/handle/123456789/333

ดวงกมล เวชวงค์. 2554. กระบวนการนำเสนออัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ยวนในบริบทของการท่องเที่ยวผ่านหอวัฒนธรรมพื้นบ้านและตลาดท่าน้ำ: ศึกษากรณีชุมชนยวน ตำบลต้นตาล อำเภอเสาไห้ จังหวัดสระบุรี. *วารสารวิทยบริการ*, 22(3): 130-149.

ทวิช จตุวรพฤกษ์. 2548. *พรมแดน อัตลักษณ์และกระบวนการกลายเป็นสินค้า: การเมืองและวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ในบริบทการท่องเที่ยว, รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์.* กรุงเทพฯ สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

ปราณี วงษ์เทศ. 2534. *พิธีกรรมเกี่ยวกบความตายในประเทศไทย*. พิมพ์เนื่องในการจัดนิทรรศการเรื่อง “ประเพณีเกี่ยวกับชีวิต” ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร มหาวิทยาลัยศิลปากร วันที่ 17 ตุลาคม-6 พฤศจิกายน 2534. กรุงเทพฯ: อัมรินทร์พริ้นติ้ง.

พรรณปพร ภิรมย์วงษ์. 2552. *อัตลักษณ์และการท่องเที่ยว: ศึกษากรณี ผู้ไทบ้านภู ตำบลบ้านเป้า อำเภอหนองสูง จังหวัดมุกดาหาร*. กรุงเทพฯ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

พิเชฐ สายพันธ์ และคณะ. 2544. *“ผีผู้ไท”: ความหมายในความตายและตัวตน.* กรุงเทพฯ: คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ภาวิกา ศรีรัตนบัลล์. 2560. *“บ้าน” สุดท้ายของชีวิต: มุมมองเชิงสังคมวิทยาต่อการบริบาลคุณภาพชีวิตระยะท้าย* (พิมพ์ครั้งที่ 2). นนทบุรี: สำนักงานคณะกรรมการสุขภาพแห่งชาติ.

มนัสสินี บุญมีศรีสง่า. 2558. การให้ความหมายรูปแบบและกลยุทธ์การตลาดการท่องเที่ยวแบบดาร์กทัวร์รีซึ่ม พื้นที่จังหวัดกาญจนบุรี. *วารสารวิชาการ Veridian E-Journal, Silpakorn University* ฉบับภาษาไทย มนุษยศาสตร์ สังคมศาสตร์ และศิลปะ, 8(2): 571-592.

รัศมี ชูทรงเดช. 2559. *วัฒนธรรมโลงไม้ไทยในบริบทอาเซียน*. กรุงเทพฯ: คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร.

วาโย อัศวรุ่งเรือง. 2560. *ปัญหาทางกฎหมายเกี่ยวกับการตายโดยภาวะสมองตายในประเทศไทย*. วิทยานิพนธ์นิติศาสตร์มหาบัณฑิต สาขาวิชานิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธุรกิจบัณฑิต. สืบค้นจาก http://libdoc.dpu.ac.th/thesis/Wayo.Ass.pdf

วิลาสินี พนานครทรัพย์. 2554. การทำแท้ง: มุมมองที่ต่าง. *วารสารสังคมวิทยามานุษยวิทยา*, 30(1): 91-116.

สมรักษ์ ชัยสิงห์กานานนท์ สรินยา คำเมือง และ อธิตา สุนทโรทก. 2550. *วัฒนธรรม ความตายกับความหลากหลายทางชาติพันธุ์ :มอญ-โซ่ง-กะเหรี่ยง-ม้ง-เย้า*. นนทบุรี: สำนักวิจัยสังคมและสุขภาพ.

สมหมาย ชินนาค. 2541. *อุตสาหกรรมการท่องเที่ยวกับปัญหาและผลกระทบต่อชุมชนด้านการผลิตซ้ำอุดมการณ์ชายเป็นใหญ่ผ่านพิธีกรรมความเชื่อ กรณีศึกษา: พิธีกรรมความเชื่อเรื่องผีปะกำของชาวไทย-กวย (ส่วย) เลี้ยงช้าง จังหวัดสุรินทร์*. เชียงใหม่: ศูนย์สตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

สุดแดน วิสุทธิลักษณ์. 2558. *องค์ความรู้ว่าด้วยการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์: คู่มือและแนวทางปฏิบัติ*. กรุงเทพฯ: คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

สุธินี ศิวะพฤกษ์พงศ์. 2560. *การเตรียมตัวและยอมรับความตายในโครงการเผชิญความตายอย่างสงบของเครือข่ายพุทธิกา*. กรุงเทพฯ: คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร.

อวิการัตน์ นิยมไทย. 2556. การตายทางการแพทย์หรือสมองตาย (Brain Death) กับข้อควรพิจารณาทางกฎหมาย. *จุลนิติ* (กรกฎาคม-สิงหาคม 2556), 103-109.

อุดมลักษณ์ ฮุ่นตระกูล. 2556. บรรณาธิการแถลง. *วารสารสังคมวิทยามานุษยวิทยา*, 32(1): 1-8.

เอกภพ สิทธิวรรณธนะ. 2556. *มิติทางวัฒนธรรมของความตายในโรงพยาบาลสมัยใหม่: การศึกษาเชิงชาติพันธุ์วรรณาในโรงพยาบาลแห่งหนึ่งในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ.* วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตร์มหาบัณฑิต สาขาสังคมศาสตร์การแพทย์และสาธารณสุข มหาวิทยาลัยมหิดล.

ภาษาอังกฤษ

Auschwitz-Birkenau State Museum. 2020. Retrieved from http://www.auschwitz.org/en/

Beech, J. 2000. The Enigma of Holocaust Sites as Tourist Attractions-the Case of Buchenwald. *Managing Leisure*, 5(1): 29-41.

Bloch, M. 1971. *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*. London: Seminar Press Ltd.

Bloch, M., & Parry, J. P. 1982. *Death and the Regeneration of Life.* Cambridge: Cambridge University Press.

Blom, T. 2000. Morbid Tourism-a Postmodern Market Niche with an Example from Althorp. *Norsk Geografisk Tidsskrif*t, 54(1): 29-36.

Bristow, R., & Newman, M. 2005. Myth vs. Fact: An Exploration of Fright Tourism. *Proceedings of the 2004 Northeastern Recreation Research Symposium,* pp. 215-221.

Burns, G. L. 2004. Anthropology and Tourism: Past Contributions and Future Theoretical Challenges. *Anthropological Forum*, 14(1): 5-22. Retrieved from doi: 10.1080/00664670420001899 08

Clark, L. B. 2006. Placed and Displaced: Trauma Memorials. In L. Hill & H. Paris (Eds.), *Performance and Place* (pp. 129-138). London: Palgrave Macmillan UK.

Douglas, M. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.

Douglas, M. 1970. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology.* London: Barrie & Rockliff the Cresset P.

Durkheim, E. 1952. *Suicide: A Study in Sociology*. London: Routledge and K. Paul.

Durkheim, E., & Nisbet, R. A. 1976. *The Elementary Forms of The Religious Life* (2 ed.). London: Allen & Unwin.

Endy, C. 2004. *Cold War Holidays: American Tourism in France*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Fabian, J. 1991. How Others Die-Reflections on The Anthropology of Death. *Social Research*, 39(3): 543-567.

Foley, M., & Lennon, J. J. 1996. JFK and Dark Tourism: A fascination with Assassination. *International Journal of Heritage Studies*, 2(4): 198-211.

Foucault, M. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979.* London: Palgrave Macmillan.

Frazer, J. G. 1913. *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*. London: Macmillan.

Frazer, J. G. 1936. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (3 ed.). London: Macmillan.

Frazer, J. G. 1966. *The Fear of the Dead in Primitive Religion*. New York, NY: Biblio &Tannen Publishers.

Fukushima, M. 2015. 'Corpus Mysticum Digitale (Mystical Body Digital)?: On the Concept of Two Bodies in the Era of Digital Technology'. *Morality* 20(4): 303-318.

Geertz, C. 1957. Ritual and Social Change: A Javanese Example. *American Anthropologist*, 59(1): 32-54.

Gennep, A. V. 1960. *The Rites of Passage*. London: Routledge & Paul.

Goodwin, S. M. W., & Bronfen, E. 1993. *Death and Representation*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.

Graburn, N. H. H. 1983. The Anthropology of Tourism. *Annals of Tourism Research*, 10(1): 9-33.

Hertz, R. 1960. *Death and the Right Hand*. London: Cohen and West.

Hertz, R. 1991. A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death. In A. C. Robben (Ed.), *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader* (pp. 19-33). Oxford: John Wiley and Sons.

Herzfeld, M. 2016. *Siege of the Spirits: Community and Polity In Bangkok.* Chicago: University of Chicago Press.

Huntington, R., & Metcalf, P. 1979. *Celebration of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kaufman, S. R. 2000. In the Shadow of "Death with Dignity": Medicine and Cultural Quandaries of the Vegetative State. *American Anthropologist*, 102(1): 69-83.

Kaufman, S. R. 2006. *And a Time to Die: How American Hospitals Shape the End of Life*. Chicago & London: University of Chicago Press.

Kaufman, S. R., & Morgan, L. M. 2005. The Anthropology of the Beginnings and Ends of Life. *Annual Review of Anthropology*, 34(2005): 317-315.

L. Kaifa Roland. 2011. *Cuban Color in Tourism and La Lucha: An Ethnography of Racial Meanings.* New York: Oxford University Press.

Lennon, J. J., & Foley, M. 2000. *Dark Tourism: The Attraction of Death and Disaster.* London: Cengage.

Lewis, C. 2008. Deconstructing Grief Toursim. *International Journal of the Humanities: Annual Review*, 6(6): 165-170.

Malinowski, B. 1960. *Argonauts of the Western Pacific: an Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea.* London: Routledge & Kegan Paul.

Malinowski, B. 1954. *Magic, Science and Religion and ther Essays.* Garden City, NY: Doubleday.

Montero, C. G. 2012. *Tourism*. Retrieved from https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0025.xml

Nash, D., Akeroyd, A. V., Bodine, J. J., Cohen, E., Dann, G., Nelson, H. H. G., et al. 1981. Tourism as an Anthropological Subject [and Comments and Reply]. *Current Anthropology,* 22(5): 461-481.

Nunez, T. A. 1963. Tourism, Tradition, and Acculturation: Weekendismo in a Mexican Village. *Ethnology*, 2(3): 347-352. doi: 10.2307/3772866

Pottorff, S. M., & Neal, D. D. M. 1994. Marketing Implications for Post-Disaster Tourism Destinations. *Journal of Travel & Tourism Marketing*, 3(1): 115-122. doi: 10.1300/J073v03n01_08

Radcliffe-Brown, A. R. 1954. *The Andaman Islanders*. New York, NY: Glencoe Free Press.

Robben, A. C. G. M. 2004. *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. Malden, MA: Blackwell.

Robben, A. C. G. M. 2018. *A Companion to the Anthropology of Death.* Hoboken, NJ: Wiley.

Rojek, C. 1993. *Ways of Escape: Modern Transformations in Leisure and Travel*. London: Palgrave Malmillan.

Rosaldo, R. 2004. Grief and a Headhunter's Rage. In A. C. G. M. Robben (Ed.), *Death, Mourning and Burial: A Cross Cultural Reader* (pp. 167-178). Malden, MA: Blackwell.

Seaton, A. V. 1996. Guided by the Dark: From Thanatopsis to Thanatourism. *International Journal of Heritage Studies*, 2(4): 234-244. Retrieved from doi: 10.1080/13527259608722178

Sharpley, R. 2005. Chapter 20-Travels to the Edge of Darkness: Towards a Typology of "Dark Tourism". In C. Ryan, S. J. Page & M. Aicken (Eds.), *Taking Tourism to the Limits* (pp. 215-226). Oxford: Elsevier.

Sharpley, R., & Gahigana, I. 2014. Tourist Experiences of Genocide Sites: The Case of Rwanda. *Turisticko Poslovanje, 2014*, 61-78. Retrieved from doi: 10.5937/TurPos1413061S

Smith, V. L. 1989. *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism* (2 ed.). Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Smith, V. L. 1998. War and tourism: An American Ethnography. *Annals of Tourism Research,* 25(1): 202-227. Retrieved from doi: https://doi.org/10.1016/S0160-7383(97)00086-8

Sperling, D. 2019. *Suicide Tourism: Understanding the Legal, Philosophical, and Socio-Political dimensions*. Oxford: Oxford University Press.

Tunbridge, J. E., & Ashworth, G. J. 1996. *Dissonant Heritage. The Management of the Past as a Resource in Conflict.* London: Belhaven Press.

Tylor, E. B. 1970. *Religion in Primitive Culture.* Gloucester, MA: Peter Smith.

UNWTO. 2022. Tourism Grows 4% in 2021 but Remains Far Below Pre-Pandemic Levels. Retrieved from https://www.unwto.org/news/tourism-grows-4-in-2021-but-remains-far-below-pre-pandemic-levels

Voets, T. Y. 2021. "Visit Rwanda": A Well Primed Public Relations Campaign or a Genuine Attempt at Improving the Country's Image Abroad? *Place Branding and Public Diplomacy*, 1-12. Retrieved from doi: 10.1057/s41254-021-00206-6

Ston, P.R. 2018. Dark Tourism Themes, Issues and Consequences: A Preface. In Stone, P. R., Hartmann, R., Seaton, A. V., Sharpley, R., & White, L. (Eds.). 2018. *The Palgrave Handbook of Dark Tourism Studies* (pp. 335-354). London: Palgrave Macmillan.

Walter, T. 2004. Plastination for Display: A New Way to Dispose of the Dead. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10: 603-627. Retrieved from https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2004.00204.x

เส้นแบ่งและรอยต่อของพื้นที่และเวลาระหว่างผีและคนไทดำในกะล้อห่อง
Boundary line and sharing space and time between the ghost and the Tai Dam people in Kalohong

ฐานิดา บุญวรรโณ
คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร
Thanida Boonwanno
Faculty of Social Science, Naresuan University
E-mail: thanida1307@gmail.com

วันรับบทความ: 13 กันยายน 2565 (Received September 13, 2022)
วันแก้ไขบทความ: 30 กันยายน 2565 (Revised September 30, 2022)
วันตอบรับบทความ: 10 ตุลาคม 2565 (Accepted October 10, 2022)

บทคัดย่อ

บทความนี้มีเป้าหมายในการนำเสนอสิ่งที่ค้นพบจากการศึกษาภาคสนามขั้นต้น (preliminary fieldwork) ต่อการใช้พื้นที่ร่วมกันในบ้านเดียวกันระหว่างคนที่ยังมีชีวิตอยู่และผีบรรพบุรุษที่สิงสถิตอยู่ในกะล้อห่อง ทั้งในช่วงเวลาปกติในชีวิตประจำวันและในช่วงเวลาของพิธีกรรมอันศักดิ์สิทธิ์อย่างพิธีเสนเรือนและป๊าดตง โดยศึกษาภาคสนามขั้นต้นใน 10 เรือนของชาวไทดำในหมู่บ้านคุยยาง ตำบลบางระกำ อำเภอบางระกำ จังหวัดพิษณุโลก เพื่อค้นหาคำตอบให้กับคำถามในสามประเด็น *หนึ่ง* เส้นแบ่งเขตแดนระหว่างพื้นที่ของคนและพื้นที่ของผีเป็นเช่นไรเมื่อศึกษาผ่านพื้นที่กะล้อห่อง *สอง* ปรากฏโครงสร้างอะไรบ้างเบื้องหลังการใช้พื้นที่ร่วมกันในบ้านเดียวกันระหว่างคนกับผี *สาม* ความสัมพันธ์ทางสังคมและทางสัญลักษณ์ของการใช้พื้นที่ร่วมกันระหว่างคนและผีเป็นเช่นไร ทั้งนี้ ผู้เขียนใช้กรอบแนวคิดจากการปริทัศน์งานของ Eliade (1961), Smith (1987) และ Segaud, M. (2012) ซึ่งนอกจากบทความ

ชิ้นนี้จะอธิบายว่าพื้นที่ธรรมดาพื้นที่หนึ่งกลายมาเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์อย่างกะล้อห่องได้อย่างไรแล้ว บทความชิ้นนี้ยังนำเสนอข้อค้นพบเบื้องต้นและคำอธิบายต่อเรื่องโครงสร้างและความสัมพันธ์ทางสังคมและเวลาที่อยู่เบื้องหลังกะล้อห่องอีกด้วย

คำสำคัญ: กะล้อห่อง, พื้นที่และเวลา, ผีและคน, โครงสร้างและความสัมพันธ์, ไทดำ

Abstract

The objective of the article is presenting its preliminary field study about sharing space in the same house between the dwellers and the ancestral ghosts haunted in Kalohong (a sacred ancestral ghost space in Tai Dam's house) during the profane time of everyday life and the sacred time of ghost offering rites. The author conducted a preliminary fieldwork in 10 kalohongs in Khui Yang village of Bang Rakam district in Phitsanulok province for finding out three main questions. Firstly, what is the demarcation line between human space and ghost space through the study of kalohong? Secondly, what are the structures behind the sharing space in the same house between human and ghost? Thirdly, what is the social and symbolic relationship of sharing space in the same house between human and ghost? This study was designed under reviewing and constructing a conceptual framework through the works of Eliade (1961), Smith (1987) and Segaud (2012). The primary findings will explain why some ordinary or profane space became sacred space like kalohong. Besides, it will propose some preliminary findings about socio-temporal structure and relations behind kalohong.

Keywords: Kalohong (ancestral ghost space), space and time, ghost and human, structure and relations, Tai Dam

เข้าสู่กะล้อห่องของชาวไทดำที่บ้านคุยยาง

บทความนี้มิใช่งานศึกษาพิธีกรรมของชาวไทดำโดยตรง หากแต่เป็นงานศึกษาภาคสนามที่ทดลองประยุกต์ใช้งานของ Mircea Eliade ชื่อ *The Sacred and the profane: the nature of religion (1961), Jonathan Z. Smith ชื่อ To take place: Toward theory in ritual (1987)* และ Marion Segaud ชื่อ *Anthropologie de l'espace: Habiter, Fonder, Distribuer, Transformer* (2012) เป็นกรอบในการวิเคราะห์และอธิบายการสร้างพื้นที่ การแบ่งเขตแดนพื้นที่ การให้ความหมายต่อพื้นที่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งพื้นที่ที่มีความเกี่ยวโยงกับความเชื่อและพิธีกรรมอันศักดิ์สิทธิ์ โดยเลือกศึกษาพื้นที่ผีบรรพบุรุษที่เป็นผีเรือนของชาวไทดำ หรือที่เรียกว่า กะล้อห่อง[1] ซึ่งหมายถึง มุมห้องที่ผีเรือนอาศัย สำหรับทำพิธีเซ่นไหว้ผี โดยจะทำร่องที่พื้นหรือช่องเล็ก ๆ ที่ฝาไว้ให้หมอทำพิธีคีบเครื่องเซ่นไหว้และหย่อนผ่านลงไปให้ผีเรือนกิน (อัญชลี, 2559: 151) การศึกษาภาคสนามขั้นต้นนี้เก็บรวบรวมข้อมูลจากกะล้อห่องใน 10 หลังคาเรือนของชาวไทดำในหมู่บ้านคุยยาง ตำบลบางระกำ อำเภอบางระกำ จังหวัดพิษณุโลก ด้วยเทคนิคการเก็บรวบรวมข้อมูลแบบสัมภาษณ์เชิงลึกและการสังเกตการณ์

ชาวไทดำในหมู่บ้านคุยยางคือกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำที่อพยพมาจากนอกพื้นที่จังหวัดพิษณุโลก ชาวไทดำที่อพยพเข้ามาตั้งรกรากอยู่ในพื้นที่อำเภอบางระกำเข้ามา 2 ช่วงเวลาใหญ่ ๆ คือ ก่อนปี พ.ศ. 2500 และหลังปี พ.ศ. 2500 ชาวไทดำรุ่นที่อพยพเข้าพื้นที่บางระกำก่อนปี พ.ศ 2500 จะเป็นการอพยพเพื่อหาพื้นที่ทำมาหากิน ในขณะที่รุ่นที่อพยพมาทีหลังจะเป็นการอพยพตามมาจากการชักชวนในกลุ่มเครือญาติ พบว่าชาวไทดำในบ้านคุยยางเป็นผู้มีต้นทางการอพยพจากหลายพื้นที่ไม่ว่าจะเป็นจากอำเภอบางเลน จังหวัด

นครปฐม, อำเภอกำแพงแสน จังหวัดนครปฐม, อำเภอพนมทวน จังหวัดกาญจนบุรี, อำเภอบางแพ จังหวัดราชบุรี, อำเภอปากท่อ จังหวัดราชบุรี, อำเภอดำเนินสะดวก จังหวัดราชบุรี, อำเภอโพธิ์ประทับช้าง จังหวัดพิจิตร, อำเภอสามง่าม จังหวัดพิจิตร, อำเภอเขาย้อย จังหวัดเพชรบุรี และอำเภออู่ทอง จังหวัดสุพรรณบุรี

เมื่ออพยพจากพื้นที่ต้นทางมาถึงจังหวัดพิษณุโลก ชาวไทดำอาจไม่ได้ตั้งถิ่นฐานแรกเริ่มที่บ้านคุยยาง แต่อาจเคยอาศัยอยู่ในบางพื้นที่ที่ไม่ไกลจากบ้านคุยยางมากนัก เช่น บ้านยางซ้าย บ้านน้ำเรื่อง หรือ บ้านกง อำเภอกงไกรลาศ จังหวัดสุโขทัย ก่อนที่จะค่อย ๆ ทยอยอพยพมาตั้งบ้านเรือนอาศัยอยู่ที่หมู่บ้านคุยยาง เมื่อสอบถามชาวไทดำที่บ้านคุยยางพบว่าพวกเขามีเครือญาติที่อาศัยอยู่ใกล้เคียงในหลายพื้นที่ ในพื้นที่จังหวัดพิษณุโลกพบเครือญาติของชาวไทดำบ้านคุยยางที่หมู่บ้านและตำบลต่าง ๆ ในอำเภอบางระกำ ได้แก่ บ้านแหลมมะค่า ตำบลพันเสา อำเภอบางระกำ, บ้านหล่ายขานาง ตำบลพันเสา อำเภอบางระกำ, บ้านหนองบัว ตำบลบ่อทอง อำเภอบางระกำ, บ้านหนองตาเขียว ตำบลบ่อทอง อำเภอบางระกำ, บ้านดอนอภัย ตำบลบ่อทอง อำเภอบางระกำ, วัดกลางสุริยวงศ์ ตำบลวังอิทก อำเภอบางระกำ, บ้านหนองเต่าดำ ตำบลวังอิทก อำเภอบางระกำ, บ้านหัวบึง ตำบลบางระกำ อำเภอบางระกำ, บ้านหนองเขาควาย ตำบลบางระกำ อำเภอบางระกำ, บ้านยางแขวนอู่ ตำบลบางระกำ อำเภอบางระกำ, บ้านตลุกแรด ตำบลบางระกำ อำเภอบางระกำ, บ้านหนองแพงพวย ตำบลชุมแสงสงคราม อำเภอบางระกำ, บ้านห้วงกระได ตำบลชุมแสงสงคราม อำเภอบางระกำ, บ้านคุยขวาง ตำบลคุยม่วง อำเภอบางระกำ, บ้านใหม่เจริญธรรม ตำบลคุยม่วง อำเภอบางระกำ, บ้านหนองขานาง ตำบลคุยม่วง อำเภอบางระกำ, บ้านหนองไผ่ ตำบลหนองกุลา อำเภอบางระกำ, บ้านมณเทียรทอง ตำบลหนองกุลา อำเภอบางระกำ[2]

ชาวไทดำบ้านคุยยางส่วนใหญ่ประกอบอาชีพเกษตรกรรม (ทำนาข้าว) รองลงมาคือรับจ้างทั่วไป การธำรงความเป็นชาติพันธุ์ไทดำจะปฏิบัติผ่าน

พิธีเสนเรือน การหน่องก้อ มื้อเวนตง เฉกเช่นเดียวกับชาวไทดำในพื้นที่อื่น ๆ ชาวไทดำบ้านคุยยางบางครัวเรือนประกอบพิธีกรรมที่เชื่อมโยงความเชื่อทางชาติพันธุ์เข้ากับอาชีพเกษตรกรรม เช่น ประกอบพิธีกรรมป๊าดตงข้าวใหม่ แต่ไม่พบว่าชาวไทดำบ้านคุยยางนับถืออย่างเคร่งครัดต่อผีนา ผีไร่ ผีประจำเมล็ดข้าว หรือผีลานนวดข้าว หากแต่ผีที่ศักดิ์สิทธิ์และเป็นที่เคารพบูชากันในทุกครัวเรือน คือ ผีเรือน หรือ ผีด้ำ หรือ ผีบรรพบุรุษของตระกูลฝ่ายชาย ซึ่งชาวไทดำจะเลี้ยงหรือบูชาไว้ในพื้นที่เฉพาะของบ้านที่เรียกว่ากะล้อห่อง

เมื่อสำรวจงานศึกษาเกี่ยวกับวัฒนธรรมชาวไทดำซึ่งมีจำนวนมาก มักจะพบรายละเอียดเกี่ยวกับกะล้อห่องเป็นข้อมูลพื้นฐาน ทั้งในหัวข้อเฉพาะเกี่ยวกับ “ลักษณะบ้านเรือนของชาวไทดำ” และการกล่าวถึงกะสิงล้อห่องเมื่อต้องอธิบายถึงความเชื่อเรื่องผีเรือนและการประกอบพิธีเซ่นผีในเรือนของชาวไทดำ ซึ่งปรากฏทั้งในงานศึกษาทางมานุษยวิทยา ภาษาศาสตร์ ประวัติศาสตร์ และสถาปัตยกรรมศาสตร์ โดยทั่วไปแล้ว ในงานศึกษาทางมานุษยวิทยา ภาษาศาสตร์ ประวัติศาสตร์มักจะเชื่อมโยงพื้นที่กะล้อห่องกับความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษและพิธีกรรมเซ่นผีเสมอ กล่าวคือ ความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษซึ่งถูกอัญเชิญขึ้นเรือนและการประกอบพิธีกรรมเซ่นผีของชาวไทดำจะถูกอธิบายมิได้เลยหากปราศจากการกล่าวถึงพื้นที่ของผีเรือนอย่างกะล้อห่อง อย่างไรก็ดี งานศึกษาส่วนใหญ่มักจะมิได้แสดงการวางผังและโครงสร้างของบ้านชาวไทดำอันเป็นลักษณะโดดเด่นของงานศึกษาทางสถาปัตยกรรมศาสตร์ ยกเว้นงานของกาญจนา สุวรรณศิลป์และคณะ (2546: 28-33) ที่นำแสดงการวางผังและลักษณะบ้านของชาวไทดำดั้งเดิม พร้อมทั้งอธิบายว่าห้องเล็ก ๆ ที่ถูกกั้นไว้สำหรับเซ่นไหว้ผีเรือนนี้จะถูกสร้างไว้ที่หัวสกัดของตัวบ้านด้านหนึ่ง และจะต้องไม่ถูกส่วนของครัวไฟบังเพราะห้องครัวถือว่าเป็นพื้นที่ที่ไม่สะอาด งานศึกษาทางสถาปัตยกรรมศาสตร์ที่เกี่ยวกับการวางผังเรือนยาว (long house) โครงสร้างเรือนกระดองเต่า และการจัดวางพื้นที่ (spatial organization) ในเรือนของชาวไทดำที่น่าสนใจพบในงานของภูมิชาย พันธุ์ไพโรจน์ (2554); ฐาปนีย์ เครือระยา (2560); Chaturawong (2017); ติ๊ก แสนบุญ (2564) ซึ่งพบ

จุดร่วมกันในการอธิบายว่าบ้านเรือนของชาวไทดำจะมีการแบ่งสัดส่วนของพื้นที่อย่างเห็นได้ชัด

งานของ Chaturawong (2017) ชี้ว่าพื้นที่ของบ้านไทดำแบ่งออกเป็นสามส่วน คือ 1) ด้านหน้าซึ่งมีหลังคาปกคลุม 2) พื้นที่ส่วนที่อยู่อาศัย (living space) และ 3) ด้านหลังซึ่งมีหลังคาปกคลุมรวมถึงส่วนของระเบียงเปิด กะล้อห่องของผีบรรพบุรุษเป็นองค์ประกอบหนึ่งของพื้นที่ส่วนที่อยู่อาศัยที่ถูกจัดวางและใช้ร่วมกับคนเป็น เช่น พื้นที่ผีบรรพบุรุษอยู่ติดกับพื้นที่นอนของคนเป็น ในขณะที่พื้นที่ทำครัวและพื้นที่รับประทานอาหารจะอยู่อีกฟากหนึ่งของพื้นที่ส่วนที่อยู่อาศัย การวางผังกะล้อห่องของผีบรรพบุรุษติดกับห้องนอนของคนเป็นนี้ยังปรากฏในงานศึกษาของฐาปนีย์ เครือระยา (2560) ที่ระบุว่ากะลอหอง (สะกดตามต้นฉบับ) จะวางอยู่เป็นห้องแรกของบ้าน ส่วนห้องนอนของผู้อาวุโสหรือพ่อแม่จะอยู่ถัดมา จากนั้นจะเป็นห้องนอนของลูกคนโตไล่ตามแนวยาวของตัวบ้านไปเรื่อย ๆ จะเป็นห้องนอนของลูกคนเล็กจนกระทั่งถึงส่วนสุดท้ายของเรือนที่เป็นชาน การวางผังให้พื้นที่ของผีและพื้นที่ของคนอยู่บนรอยต่อเดียวกันนี้ยังพบในงานอัตลักษณ์ในที่พักของชาวไทดำในเมืองแถง ประเทศเวียดนามของติ๊ก แสนบุญ (2564) ที่อธิบายว่าเรือนไทดำมักวางผังเป็นรูปสี่เหลี่ยมผืนผ้า มีบันไดขึ้นลงสองทาง คือ ด้านหน้าบ้านที่เรียกว่า “กว้าน” ซึ่งจะให้เฉพาะผู้ชายใช้บันไดนี้เท่านั้น และด้านหลังบ้านที่เป็นบริเวณครัวไฟเรียกว่า “ชาน” ซึ่งผู้หญิงจะใช้บันไดนี้ในการขึ้นและลงเรือน หิ้งของผีจะอยู่ในพื้นที่พักอาศัย ส่วนห้องนอนลูกชายจะอยู่ติดกับกว้าน ซึ่งทั้งหิ้งของผีและห้องนอนของคนนี้จะอยู่ในผังเดียวกัน

กะล้อห่องในแต่ละหลังคาเรือนในหมู่บ้านคุยยางนั้นมีรูปแบบที่แตกต่างหลากหลาย กะล้อห่องไม่ถูกลดทอนรูปแบบหรือขนาดของพื้นที่ให้อยู่ในลักษณะบ้านจำลอง (เหมือนตี่จู้เอี๊ยะ) จากการสำรวจพบกะล้อห่องมีขนาดเท่ากับห้องหนึ่งห้องซึ่งเป็นพื้นที่ใช้สอยอื่น ๆ ในบ้าน เช่น ขนาด 3*3 หรือ 3*5 หรือ 4*4 ตารางเมตร บ้างก็มีขนาดเล็กกว่าพื้นที่ใช้สอยอื่น ๆ ใน

บ้านเล็กน้อย บ้างก็มีการกั้นขอบเขตอย่างมิดชิดในลักษณะห้องที่เป็นสัดส่วน หรืออาจไม่มีการกั้นห้องด้วยวัสดุใด ๆ หากแต่เป็นที่รับรู้กันภายในสมาชิกครอบครัวว่าพื้นที่รอบ ๆ จุดที่วางเครื่องเซ่น ซึ่งส่วนมากมักจะเข้ามุมเสาเรือนนั้นเป็นอาณาเขตของพื้นที่ผีเรือน ทั้งนี้ ไม่ว่ากะล้อห่องจะมีรูปแบบลักษณะในทางกายภาพอย่างไร หน้าที่ของพื้นที่ดังกล่าวก็เหมือนกันคือ เป็นพื้นที่สถิตของผีด้ำ หรือ ผีบรรพบุรุษฝ่ายชายที่ตายดี กล่าวคือ ตายจากความเจ็บป่วยหรือตายเมื่อถึงวัยอันควร หลังจากเสร็จสิ้นพิธีกรรมงานศพตามธรรมเนียมแล้ว ลูกหลานจะจ้างหมอเสนมาทำพิธีเชิญผีขึ้นเรือน เป็นผีเรือนประจำบ้านและเป็นธรรมเนียมปฏิบัติต่อจากนั้นว่าลูกหลานจะต้องเซ่นไหว้เลี้ยงผีต่อไป (กานต์ทิตา, 2558: 88)

ทำไมผีจึงต้องมีพื้นที่ในเรือน? แม้ว่าขวัญของพ่อแม่หรือบรรพบุรุษของชาวไทดำที่เสียชีวิตไปแล้วจะได้เดินทางกลับดินแดนปิตุภูมิเพื่อขึ้นเมืองฟ้าตามจักรวาลทัศน์เมืองฟ้า-เมืองลุ่ม และแม้ว่าร่างกายที่ดับสิ้นสังขารจะได้รับการฌาปนกิจแล้ว แต่ขวัญของผีก็มิได้เดินทางกลับสู่เมืองฟ้าอย่างนิจนิรันดร์ หากแต่ยังคงวนเวียนอยู่ในเมืองลุ่มหรือโลกมนุษย์ ทั้งนี้เพราะชาวไทดำเชื่อว่าเมื่อพ่อแม่หรือปู่ย่าตายายได้เสียชีวิตลงแล้ว วิญญาณจะยังคงวนเวียนอยู่ภายในหมู่บ้านเพื่อคอยดูแลปกป้องลูกหลานให้อยู่อย่างปลอดภัยมีความสุข ด้วยเหตุนี้ ลูกหลานชาวไทดำจึงต้องเชิญวิญญาณของผีบรรพบุรุษขึ้นไปไว้บนเรือน (เชาวน์มนัส, 2558: 150) จากจุดนี้จะเห็นได้ว่า กะล้อห่องหรือห้องผีกลายเป็นองค์ประกอบหนึ่งที่สำคัญของบ้านเพราะผูกโยงกับความเชื่อเรื่องผีเรือน พื้นที่ธรรมดา ๆ ในบ้านเรือนที่อยู่อาศัยของคนนั้นได้ถูกทำให้กลายเป็นพื้นที่ของผี ซึ่งมิได้มีฐานะเสมอเทียบเท่ากับคนธรรมดาทั่วไปและมิใช่พื้นที่ที่คนอยู่อาศัยจะสามารถใช้สอยได้ตามปกติเหมือนพื้นที่อื่นๆ ในบ้าน ด้วยเหตุนี้ บทความชิ้นนี้จึงตั้งคำถามเบื้องต้นในสามประเด็นหลัก คือ *หนึ่ง* เส้นแบ่งเขตพื้นที่ระหว่างผีกับคนในบ้านของชาวไทดำเป็นอย่างไร *สอง* โครงสร้างเบื้องหลังของพื้นที่ผีและพื้นที่คนเป็นอย่างไร และ*สาม* ความสัมพันธ์ทาง

สังคมและทางสัญลักษณ์ของการใช้พื้นที่ร่วมกันระหว่างคนและผีในบ้านเดียวกันนั้นเป็นเช่นไร ทั้งนี้ ก่อนที่จะค้นหาคำตอบเบื้องต้นให้กับคำถามทั้งสามประการดังกล่าว มีความจำเป็นที่จะต้องเข้าใจก่อนว่าพื้นที่ธรรมดาพื้นที่หนึ่งนั้นกลายเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ที่ไม่ใช่พื้นที่ของคนอีกต่อไปแล้วได้อย่างไรผ่านการปริทัศน์วรรณกรรม

พื้นที่หนึ่งกลายเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ได้อย่างไร?: ปริทัศน์ความคิดต่อเรื่องพื้นที่ เวลา ความศักดิ์สิทธิ์ และพิธีกรรม

งานศึกษาเรื่องการก่อรูปของพื้นที่ การจัดวางตำแหน่งสิ่งปลูกสร้างองค์ประกอบภายในบ้าน โดยเชื่อมโยงกับวิธีคิด โลกทัศน์และวัฒนธรรมของผู้อยู่อาศัยมีลักษณะของการผสมผสานแนวคิดทางสถาปัตยกรรมเข้ากับมานุษยวิทยาดังที่ปรากฏในงานของ Turton (1978) หรืองานของ Chiranthanut and Funo (2008) ช่วยสร้างกรอบความคิดให้กับการทำงานภาคสนามขั้นต้นต่อความเป็น “พื้นที่ (space)” โดยเฉพาะอย่างยิ่งพื้นที่ของบ้าน ซึ่ง “บ้าน” คือหน่วยหนึ่งของพื้นที่ทางรัฐศาสตร์และเป็นพื้นที่เชิงสัญลักษณ์ทางสถาปัตยกรรมที่ไม่เพียงสะท้อนถึงระบบของการจัดแบ่งประเภทเท่านั้น แต่ยังเป็นส่วนหนึ่งของอุดมการณ์บางอย่างอีกด้วย (Turton, 1978: 112) ในการก่อรูปก่อร่างของพื้นที่นั้น สิ่งที่สำคัญที่สุดคือ ความเชื่อหรือความโน้มเอียง (orientation) ที่เป็นตัวกำหนดองค์ประกอบและการจัดวางตำแหน่งของที่พักอาศัย แปลนของบ้านจึงสะท้อนรูปแบบของการจัดลำดับชั้นทางสังคม (social hierarchy) (Chiranthanut & Funo, 2008: 2289) อย่างไรก็ดี เมื่อตั้งคำถามต่อไปว่า แล้วพื้นที่พื้นที่หนึ่งถูกก่อรูปให้กลายเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ได้อย่างไร?

บทความชิ้นนี้จึงกลับไปทบทวนงานศึกษาหลักสามชิ้น ชิ้นแรก คือ *To take place* (1987) ของโจนาธาน สมิธ (Jonathan Z. Smith) ชิ้นที่สองคือ *Anthropologie de l’espace* หรือ *anthropology of space*

(2007) ของมาริยง เซโกด์ (Marion Segaud) งานทั้งสองชิ้นนี้ได้รับอิทธิพลทางความคิดจากงานเรื่อง *The sacred and the profane: the nature of religion* (1957) ของนักประวัติศาสตร์ศาสนาชาวโรมาเนียที่ชื่อว่ามีร์ซะ เอลิอาเด (Mircea Eliade) ซึ่งแน่ชัดว่างานชิ้นนี้สร้างข้อถกเถียงเรื่องความศักดิ์สิทธิ์และความเป็นธรรมดาสามัญอยู่บนฐานงานเรื่อง *The Elementary forms of the religious life* (1912) ของเอมิล ดูร์ไกม์ (Emile Durkheim)

งานเรื่อง *To take place* ของสมิธ ทำให้เราเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างความเป็นสถานที่กับพิธีกรรมของเผ่า Arunta ในประเทศออสเตรเลีย ซึ่งใช้ต้นยางเป็นดั่งเสาอันศักดิ์สิทธิ์ (sacred pole) เป็นส่วนหนึ่งของการสร้างพื้นที่อันศักดิ์สิทธิ์ผ่านการประกอบพิธีกรรม สมิธอ้างถึงงานของเอลิอาเดว่าการสร้างศูนย์กลางที่ศักดิ์สิทธิ์ (sacred centre) นี้ทำให้เกิดการสร้างจักรวาลทัศน์ (cosmicize) ต่อตัวพื้นที่ และทำให้เกิดการสื่อสารกับโลกมนุษย์ที่เปลี่ยนผ่านของสวรรค์ (transhuman world of heaven) สิ่งหนึ่งที่ช่วยประกอบสร้างความศักดิ์สิทธิ์ต่อพื้นที่คือ มายาคติ หรือ myth โดยทำให้อาณาบริเวณนั้น ๆ เป็นพื้นที่ที่อยู่ได้โดยรักษาความสัมพันธ์กับท้องฟ้าและเหล่าผู้ข้ามมนุษย์ (transhuman) ดังนั้น เสาอันศักดิ์สิทธิ์ ก็ทำหน้าที่ประหนึ่งว่าเป็นศูนย์กลางที่ศักดิ์สิทธิ์ อันเป็นจุดแห่งการติดต่อสื่อสาร (point of contact or communication) ระหว่างสวรรค์และโลกมนุษย์

นอกจากมายาคติจะเป็นส่วนประกอบสร้างความศักดิ์สิทธิ์ในพื้นที่แล้ว อีกสิ่งหนึ่งที่สำคัญคือ พิธีกรรม (ritual) เสาอันศักดิ์สิทธิ์ หรือ ศูนย์กลางที่ศักดิ์สิทธิ์ต้องอาศัยการสร้างอะไรบางอย่างจากสิ่งธรรมดา ๆ ให้กลายเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ เช่น เผ่า Arunta แปลงต้นยาง ทาด้วยเลือดเป็นเครื่องหมายหรือสัญลักษณ์ ซึ่งนั่นก็ยังไม่ศักดิ์สิทธิ์หากไม่มีอารักษ์หรือผีหรือเทพยดาประจำเสาอันศักดิ์สิทธิ์นั้น ๆ ด้วยเหตุนี้บรรพบุรุษที่ตายไปแล้วจึงถูกกระบวนการเปลี่ยนผ่าน (transformation) จากคนที่ตายไปแล้วให้กลายเป็นวิญญาณบรรพบุรุษ และถูกกระบวนการทำให้กลายเป็นวัตถุ (objectification) จากวิญญาณไปสู่ต้นไม้ศักดิ์สิทธิ์ หรือ เสาอันศักดิ์สิทธิ์

คำสามคำที่สำคัญในการอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างบรรพบุรุษและชีวิตในโลกปัจจุบันและผืนแผ่นดินของสมิธจึงคือคำว่า ที่ระลึกถึง/ สิ่งเตือนความทรงจำ (memorial), กระบวนการเปลี่ยนผ่าน (transformation) and กระบวนการทำให้กลายเป็นวัตถุ (objectification) ทั้งนี้ เพราะพิธีกรรมที่เชื่อมต่อบรรพบุรุษกับพื้นที่ และที่เชื่อมต่อบรรพบุรุษกับคนเป็นนั้นไม่ใช่การปฏิบัติพิธีกรรมในเชิงของการกระทำหรือการแสดง (dramatization) แต่มันคือความทรงจำ/ การระลึกถึง (recollection) เพราะฉะนั้นแล้วความต่อเนื่อง (continuity) ของความศักดิ์สิทธิ์นั้นจึงสำคัญมาก การขาดตอน (rupture) ในความศักดิ์สิทธิ์จึงจะเกิดจากการที่คนเป็นลืมหรือไม่ระลึกถึงอีกต่อไปหรือจำไม่ได้แล้ว (forgetfulness) (Smith, 1987: 11-13)

ดังนั้น เมื่อกลับไปทำความเข้าใจที่ตัวของพิธีกรรม พิธีกรรมจึงคือรูปแบบหนึ่งของการให้ความใส่ใจ เป็นกระบวนการของการขีดเครื่องหมายชี้ชัดว่าผลประโยชน์จากพิธีกรรมคืออะไร พื้นที่สถานที่ก็เป็นองค์ประกอบหนึ่งของพิธีกรรม หากคนเป็นใส่ใจปฏิบัติพิธีกรรมอย่างต่อเนื่อง ตัวพื้นที่สถานที่ที่เป็นองค์ประกอบหนึ่งของพิธีกรรมก็จะถูกระลึกถึงหรือจดจำไว้ตลอดเวลา ประเด็นที่ตามมาหลังจากความสัมพันธ์ระหว่างพื้นที่กับพิธีกรรม ก็คือพิธีกรรมและความศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งสมิธให้คำอธิบายว่า ตัวพิธีกรรมเองนั้นมิใช่การแสดงออก หรือ การตอบสนองต่อความศักดิ์สิทธิ์ ในทางกลับกัน บางสิ่งบางอย่าง หรือ คนบางคนถูกสร้างขึ้นมาให้ศักดิ์สิทธิ์โดยพิธีกรรมนั่นเอง (Smith, 1987: 105)

ในขณะที่งานของสมิธทำให้เข้าใจมากยิ่งขึ้นว่ากะล้อห่องได้เปลี่ยนจากพื้นที่ธรรมดาพื้นที่หนึ่งเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ได้อย่างไร งานของเซโกด์ (Segaud, 2012) ช่วยตั้งคำถามสำคัญต่อเส้นแบ่งเขตแดนของพื้นที่ ซึ่งเส้นแบ่งเขตนี้มีทั้งเชิงกายภาพและเชิงสัญลักษณ์ เป็นทั้งเส้นแบ่งเขตที่เข้มงวดและลื่นไหลได้ เส้นแบ่งนี้แบ่งได้ทั้งพื้นที่ของพวกเราพื้นที่ของพวกเขา พื้นที่ปลอดภัยพื้นที่อันตราย พื้นที่ของมนุษย์และไม่ใช่มนุษย์ เส้นแบ่งเขตแดนไม่ว่าจะเป็นแบบใด

ก็ตามล้วนแล้วแต่มีความสำคัญ เพราะมันไปกำหนดคุณสมบัติให้กับตัวของพื้นที่ สิ่งหนึ่งที่ทำให้ความเป็นเส้นแบ่งเขตแดนชัดเจนขึ้น คือ การข้ามแดน ความเข้มงวดหรือความผ่อนปรนในเส้นเขตแดนดูจากการข้ามแดนว่าเป็นการฝ่าฝืนหรือละเมิดรุนแรงแค่ไหน เช่น ต้องขออนุญาต หรือ ต้องถูกกีดกันควบคุมการข้ามเส้นแดน ซึ่งโดยปกติแล้วการจะข้ามเส้นแดนไปได้นั้นก็ต้องผ่านพิธีกรรมอะไรบางอย่าง งานของเซโกด์จึงให้ความสำคัญกับการอธิบายการสถาปนาพื้นที่ผ่านเส้นเขตแดนเป็นอย่างมาก คุณสมบัติของพื้นที่ โดยเฉพาะพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์นั้นชัดเจนมากขึ้นก็ด้วยเส้นเขตแดน นอกจากนี้เซโกด์ยังให้ความสำคัญกับประตู หรือ ด่าน หรือทางเข้าออก และความคิดเรื่องการข้ามผ่านเส้นแดน อย่างไรก็ดี เส้นแดนไม่จำเป็นต้องเป็นเส้นแดนทางกายภาพเสมอไป เส้นแดนอาจเป็นเชิงสัญลักษณ์ในทางปฏิบัติก็ได้

ทั้งงานของสมิธและเซโกด์ต่างก็ได้อิทธิพลจากงานของมีร์ซะ เอลิอาเด เรื่อง *The sacred and the profane: the nature of religion* (1961) สำหรับเอลิอาเด พื้นที่นั้นไม่มีความต่อเนื่อง (Eliade, 1961: 20) เฉกเช่นเดียวกับเวลาที่ไม่มีทั้งความเหมือนกันและไม่มีความต่อเนื่องกัน (Eliade, 1961: 68) เอลิอาเดกล่าวถึงพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ (sacred space) ว่าคือพื้นที่ที่แตกต่างจากพื้นที่ธรรมดาสามัญหรือ profane space ตัวของความเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์นั้นสร้างจุดแตกหักกับความเหมือนกัน (homogeniety) ของพื้นที่เชิงกายภาพอยู่แล้ว กล่าวคือ สร้างเส้นแบ่งขอบเขตระหว่างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ออกจากพื้นที่ธรรมดาสามัญ แต่แม้จะมีเส้นแบ่งแดน ความเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ก็มีความคลุมเครือ ว่าพื้นที่ดังกล่าวเป็นพื้นที่ที่ตั้งอยู่ ณ ตรงนี้ ขณะนี้ แต่ในขณะเดียวกันก็เป็นพื้นที่ที่ทำหน้าที่เหมือนกับประตู หรือ ด่าน หรือ ทางเข้าสู่อีกโลกหนึ่งซึ่งเป็นโลกของผี ของพระเจ้า หรือจักรวาลที่ใหญ่โพ้นขึ้นไป

ด้วยเหตุนี้ กิจกรรมทางศาสนาจึงเป็นสิ่งที่ปักปันเส้นแดนแก่พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งทำให้คนเป็นและคนตาย (หรืออำนาจของผี เทพยดา) ต้องใช้พื้นที่ตรงนี้ร่วมกัน พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์จึงถูกบ่งชี้และถูกสร้างขึ้นด้วยการติดต่อ

สื่อสารที่ซับซ้อนระหว่าง human and non-human agents (เช่น หมอผี) พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ได้รับการบำรุงรักษาและเชิดชูไว้ก็ด้วยการปฏิบัติพิธีกรรม ไม่ว่าจะเป็นพิธีกรรมรายสัปดาห์ ตามฤดูกาล หรือตามวงรอบของพิธีกรรมเอง พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์จึงมักเกี่ยวข้องกับเวลาอันศักดิ์สิทธิ์แบบวัฏจักร (cyclical sacred time)

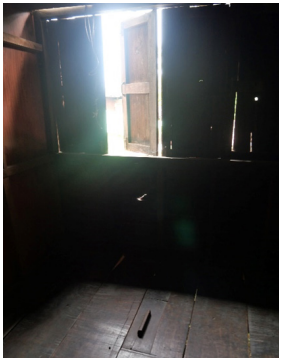
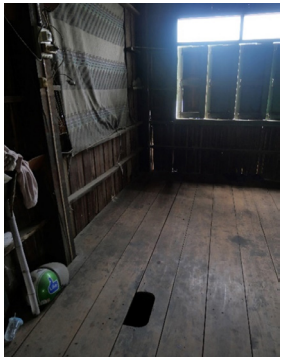
กะล้อห่องซึ่งเป็นพื้นที่หนึ่งในบ้านหลังหนึ่งจึงกลายมาเป็นพื้นที่อันศักดิ์สิทธิ์ได้ด้วยการเป็นพื้นที่ของผีด้ำหรือผีเรือน ซึ่งแท้จริงแล้วก็คือขวัญผีพ่อแม่ (หรือปู่ย่าตายาย) ที่ถูกกระบวนการเปลี่ยนผ่านให้กลายเป็นผีด้ำหรือผีเรือน ซึ่งมิใช่ผีที่ตายไม่ดีหรือตายโหง แต่เป็นผีที่ตายดีที่สามารถปกปักษ์รักษาคุ้มภัยลูกหลานในโลกมนุษย์ได้ ประกอบกับพิธีกรรมเลี้ยงผี พิธีกรรมบอกกล่าวผีทั้งหลายล้วนช่วยทำให้กะล้อห่องมิใช่พื้นที่ธรรมดาสามัญในบ้าน แม้จะเป็นพื้นที่ประกอบสร้างที่เป็นส่วนหนึ่งของบ้านของชาวไทดำก็ตาม

เส้นแบ่งเขตแดนระหว่างพื้นที่ของคนและพื้นที่ของผี

กะล้อห่อง คือ พื้นที่ที่เป็นองค์ประกอบหนึ่งของบ้านชาวไทดำ เป็นพื้นที่ของผีด้ำ หรือ ผีเรือนซึ่งเป็นผีบรรพบุรุษของเจ้าบ้านผู้สืบเชื้อสายฝั่งผู้ชาย บ้านใดไม่มีกะล้อห่องก็คือบ้านที่พ่อแม่ของเจ้าของบ้านยังไม่เสียชีวิต หรือ ไม่เช่นนั้นก็คือบ้านที่สร้างใหม่ในพื้นที่เดิม หรือต่อเติมจากบ้านหลังเดิม ซึ่งกะล้อห่องจะถูกจัดกั้นไว้ที่บ้านหลังเดิมไม่ได้ถูกโยกย้ายออกมาไว้ที่บ้านหลังใหม่ เมื่อสำรวจกะล้อห่องใน 10 หลังคาเรือนของหมู่บ้านคุยยาง พบวิธีการเลือกพื้นที่ที่จะเป็นกะล้อห่อง การจัดแบ่งพื้นที่และการสร้างเขตแดนระหว่างพื้นที่ของคนและพื้นที่ของผีในหลายรูปแบบ ดังต่อไปนี้

เส้นแบ่งเขตแดนโดยใช้พื้นที่เดิมของผี

โดยปกติแล้วกะล้อห่องจะถูกจัดไว้ในเรือนเดิมของผู้เสียชีวิต และจากการศึกษาพบว่า ในหลายหลังคาเรือนจะเลือกใช้ห้องนอนเดิมของผีเรือนเป็นกะล้อห่อง ซึ่งก็หมายความว่า พื้นที่ของผีก็คือพื้นที่เดิมเมื่อครั้งที่เขายังมีชีวิตอยู่นั่นเอง บางเรือนจะยังคงเห็นหลักฐานของการวางตำแหน่งกะล้อห่องไว้ที่ห้องเดิมก่อนเสียชีวิต นั่นคือ ร่องไม้ที่เคยถูกใช้แทนส้วมสำหรับขับถ่าย

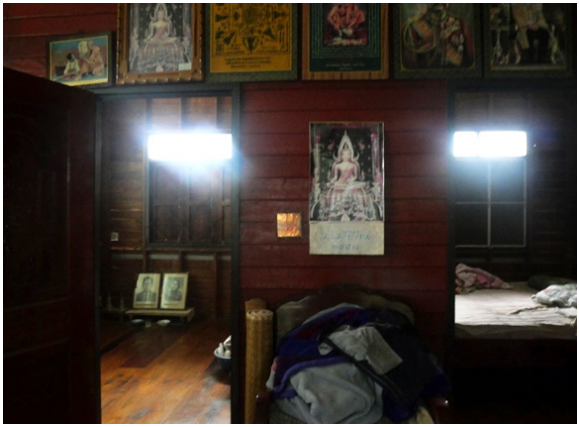
ภาพ: ร่องไม้มีฝาปิด (ซ้ายมือ) และ ร่องไม้ไม่มีฝาปิด (ขวามือ) สำหรับขับถ่าย
ที่มา: ภาพถ่ายโดยผู้วิจัย (2565)

ด้านล่างของร่องไม้จะมีการต่อท่อตรงลงไปสู่ดิน ก่อนจะเสียชีวิตพ่อหรือแม่ของเจ้าของบ้านในวัยชราและเจ็บป่วยจะไม่สามารถเดินไปเข้าห้องน้ำได้อย่างสะดวก จึงต้องออกแบบการเจาะร่องไม้สำหรับขับถ่ายไว้ในห้องนอน หลังจากเสียชีวิตไปแล้ว ลูกหลานจึงเลือกห้องเดิมครั้งเมื่อยังมีชีวิตอยู่ไว้เป็นกะล้อห่องสำหรับผีด้ำหรือผีเรือน

การสร้างเส้นแบ่งทางกายภาพอย่างชัดเจน

นอกจากการเลือกตำแหน่งของกะล้อห่องจากพื้นที่เดิมครั้งเมื่อยังไม่ได้กลายเป็นผีแล้ว การจัดวางกะล้อห่องไว้บนพื้นที่ใดพื้นที่หนึ่งในบ้านเรือน

ยังต้องมีการกำหนดเส้นแบ่งและขอบเขตของกะล้อห่องด้วยการกั้นห้องอย่างเป็นสัดส่วน ซึ่งลักษณะของการกั้นห้องนี้มีหลากหลายรูปแบบ ทั้งการกั้นห้องเป็นขนาดเท่า ๆ กับห้องนอนของคนเป็น หรือการกั้นห้องเฉพาะขึ้นมาในมุมใดมุมหนึ่งของเรือน



ภาพ: กะล้อห่องของผีอยู่ติดกับห้องนอนของคน
ที่มา: ภาพถ่ายโดยผู้วิจัย (2565)

จากภาพจะเห็นว่าบางบ้านกั้นพื้นที่กะล้อห่องในลักษณะที่ไม่แตกต่างจากห้องของคนเป็น รวมทั้งขนาดของห้องผีและห้องคนก็เท่ากัน และไม่ได้เป็นพื้นที่ที่แยกต่างหากจากพื้นที่ของคนเป็นเลย

ในขณะที่บางบ้านก็ใช้วัสดุประเภทไม้ในการกั้นกะล้อห่องที่มุมใดมุมหนึ่งของบ้าน ใส่บานประตูปิดไว้ เพราะไม่ใช่ห้องที่คนเป็นจะต้องมีกิจธุระเข้าไปใช้สอย

ผู้เขียนพบว่าการจะเลือกกั้นพื้นที่ของกะล้อห่องโดยเฉพาะ เพื่อแยกเป็นสัดเป็นส่วนจากพื้นที่คนเป็นหรือไม่และอย่างไรนั้นขึ้นอยู่กับปัจจัยหลายประการ ไม่ว่าจะเป็นการออกแบบพื้นที่ใช้สอยของบ้านที่มีมาตั้งแต่แรก โดยส่วนมากแล้วผู้อยู่อาศัยไม่จำเป็นต้องกั้นกะล้อห่องเพิ่มเติม หากมีจำนวน

ห้องของบ้านเหลือมากพอ นอกจากนี้ ขนาดพื้นที่ใช้สอยของบ้านก็มีส่วนในการกำหนดการกั้นกะล้อห่อง หากบ้านหลังนั้นมีขนาดเล็ก ซึ่งมาจากปัจจัยด้านเศรษฐกิจก็อาจจะไม่มีการกั้นกะล้อห่อง แม้ว่าจะไม่มีการใช้วัสดุกั้นกะล้อห่องเป็นสัดเป็นส่วนในบางบ้าน แต่ไม่ได้หมายความว่าไม่มีอาณาบริเวณของกะล้อห่องหรือพื้นที่ของผีเรือนที่แยกต่างหากจากพื้นที่ใช้สอยทั่วไปของคนเป็น

ไร้เส้นแบ่งแต่มีพื้นที่อันศักดิ์สิทธิ์

ในบางบ้านที่ไม่มีการใช้วัสดุกั้นกะล้อห่อง จะมีการจัดโต๊ะเครื่องเซ่นหรือวางเครื่องเซ่นไว้ที่เสามุมใดมุมหนึ่งของบ้าน แม้จะไม่มีการกั้นห้องสำหรับผีเรือนอย่างเป็นสัดเป็นส่วน แต่กลับมีการเว้นระยะห่างระหว่างพื้นที่ของผีและพื้นที่ใช้สอยของคนอย่างเห็นได้ชัด



ภาพ: กะล้อห่องที่ไม่มีวัสดุกั้นแบ่งเขตกับพื้นที่ของคน
ที่มา: ภาพถ่ายโดยผู้วิจัย (2565)

จากภาพจะเห็นได้ว่า ผู้อยู่อาศัยใช้มุ้งกางนอนในบริเวณที่ไม่ไกลจากโต๊ะเครื่องเซ่นผี หรือ กะล้อห่อง (แบบไม่มีวัสดุกั้น) แม้ว่าคนเป็นจะใช้สอยพื้นที่ร่วมไม้กระดานและชายคาเดียวกับผีเรือน แต่ก็เว้นระยะห่างของพื้นที่กะล้อห่องไว้เพื่อคงความศักดิ์สิทธิ์ของพื้นที่ผีเรือน ไม่แตกต่างไปจากบ้านเรือนที่กั้นกะล้อห่องด้วยวัสดุอย่างเป็นสัดเป็นส่วน

การกั้นหรือการไม่กั้นกะล้อห่องแยกต่างหากจากพื้นที่คนเป็นอาจขึ้นอยู่เศรษฐฐานะของแต่ละบ้านหรือขนาดของบ้านแต่ละหลัง แต่ไม่ว่าพื้นที่ของผีเรือนจะถูกกั้นหรือไม่กั้นเป็นสัดส่วน ก็มิได้มีผลต่อการเคารพพื้นที่อันศักดิ์สิทธิ์ของผีเรือนและการประกอบพิธีกรรมเสนเรือนหรือป๊าดตง



ภาพ: กะล้อห่องที่ไม่มีวัสดุกั้นแบ่งเขตกับพื้นที่ของคน
ที่มา: ภาพถ่ายโดยผู้วิจัย (2565)

โครงสร้างเบื้องหลังการใช้พื้นที่ร่วมกันระหว่างผีและคน

การจัดวางตำแหน่งพื้นที่ของกะล้อห่องในบ้านหลังหนึ่งมีวิธีคิดและเหตุผลอยู่เบื้องหลังเสมอ โดยส่วนมากแล้วคนไทดำที่บ้านคุยยางจะเลือกพื้นที่ด้านทิศเหนือในการกำหนดตำแหน่งกะล้อห่อง แต่หากทิศที่ตั้งของตัวบ้านหรือลักษณะของตัวบ้านไม่เอื้ออำนวยประกอบกับพื้นที่ใช้สอยของบ้านคับแคบจนไม่สามารถเลือกทิศที่ตั้งของกะล้อห่องได้ ก็ต้องอาศัยพื้นที่ของมุมเสาต้นใดต้นหนึ่งของบ้านในการกำหนดตำแหน่งพื้นที่ของผีเรือน ทั้งนี้ นอกเหนือไปจากการใช้ห้องนอนก่อนเสียชีวิตของผีเรือน และความเชื่อเฉพาะกลุ่มชาติพันธุ์แล้ว กะล้อห่องของผีเรือนและพื้นที่ใช้สอยอื่น ๆ ของคนเป็นในบ้านหนึ่งหลังสามารถวิเคราะห์โครงสร้างทางสังคมที่อยู่เบื้องหลังการใช้พื้นที่ร่วมกันระหว่างผีและคนได้ดังนี้

โครงสร้างการสืบเชื้อสายทางฝั่งพ่อ (Patrilineal) กับการเลี้ยงผีเรือน

เป็นที่ทราบกันดีอยู่แล้วว่าระบบสายตระกูลของชาวไทดำนั้นเป็นการสืบด้ำปู่และเลี้ยงผีสายพ่อเป็นหลัก (พิเชฐ, 2562: 72) กล่าวอย่างง่ายก็คือ ผีที่ถูกเชิญขึ้นเป็นผีเรือนประจำกะล้อห่องนั้นคือพ่อแม่หรือปู่ย่าตายายของสายเครือญาติฝั่งของผู้ชายหรือฝั่งของสามี กะล้อห่องจึงเป็นพื้นที่ของผีฝั่งผู้ชายอย่างชัดเจน ในกรณีที่ผีเรือนมีลูกชายสืบสกุลหลายคน จะมีลูกชายเพียงคนเดียวเท่านั้นที่รับเลี้ยงผีพ่อแม่เป็นบ้านหลัก ซึ่งลูกชายคนนั้นไม่จำเป็นต้องเป็นลูกชายคนโต อาจจะเป็นลูกชายคนสุดท้องของบ้านก็ได้ ข้อสังเกตต่อวัตถุที่ปรากฏในกะล้อห่องที่จะบ่งบอกว่าบ้านใดคือบ้านหลักที่รับเลี้ยงผีพ่อแม่คือ ภายในกะล้อห่องนั้นจะมีโกศใส่กระดูกของพ่อแม่วางไว้ตรงจุดเครื่องเซ่น อย่างไรก็ดี มิได้หมายความว่าลูกชายคนอื่น ๆ ที่ไม่ได้รับเลี้ยงผีพ่อแม่เป็นบ้านหลักจะไม่มีกะล้อห่องและไม่มีการเชิญผีพ่อแม่ขึ้นไปไว้ในบ้านของตน ลูกชายทุกคนจะมีกะล้อห่องและเลี้ยงผีพ่อแม่ของตัวเองในบ้าน เพียงแต่ลูกชายที่เป็นบ้านหลักในการรับเลี้ยงผีพ่อแม่จะมีภาระหน้าที่ที่เพิ่มขึ้นมามากกว่าบ้านของพี่น้องคนอื่น ๆ เมื่อต้องเป็นบ้านหลักในการประกอบพิธีกรรมเสนเรือน เป็นต้น



ภาพ: โกศพ่อแม่ในกะล้อห่องสัญลักษณ์ของบ้านหลักที่เลี้ยงผี
ที่มา: ภาพถ่ายโดยผู้วิจัย (2565)

แล้วถ้าครอบครัวนั้น ๆ มีแต่ลูกสาว หรือ เหลือแต่ลูกสาวเพราะลูกชายเสียชีวิตไปหมดแล้ว ผีพ่อแม่จะอยู่ที่ไหน? ในหมู่บ้านคุยยาง ผู้หญิงที่รับเลี้ยงผีพ่อแม่เป็นเพราะพี่น้องผู้ชายของตนได้เสียชีวิตไปหมดแล้ว ถึงแม้ว่าตนเองจะแต่งงานเข้าบ้านสามีและเลี้ยงผีเรือนฝั่งสามีเป็นหลัก แต่ก็ไม่อาจละทิ้งหน้าที่เลี้ยงผีพ่อ

แม่ของตัวเองได้ อย่างไรก็ดี การเลี้ยงผีพ่อแม่ของผู้หญิงไม่สามารถเชิญผีขึ้นกะล้อห่องที่อยู่บนบ้านของสามีและเลี้ยงผีพ่อแม่ตัวเองร่วมกับผีพ่อแม่ของสามีได้ ฝ่ายหญิงต้องสร้างกะล้อห่องน้อยเป็นเรือนแยกต่างหากออกมาจากบ้านที่คนเป็นใช้อยู่อาศัย เรียกว่า การเลี้ยงผีตานาย



ภาพ: เรือนกะล้อห่องเลี้ยงผีพ่อแม่ฝ่ายหญิง (ซ้าย) ภายในเรือนกะล้อห่อง (ขวา)
ที่มา: ภาพถ่ายโดยผู้วิจัย (2565)

ภายในเรือนกะล้อห่องที่ถูกสร้างแยกออกมานี้จะมีเครื่องเซ่นไม่ต่างไปจากกะล้อห่องที่อยู่บนบ้าน มีภาพของผีเรือน มีกระดูกคางหมู ฯลฯ ประหนึ่งว่าคือกะล้อห่องที่เลี้ยงผีพ่อแม่ของฝ่ายชาย จะแตกต่างก็เพียงแต่ว่าฝ่ายหญิงไม่สามารถเชิญผีพ่อแม่ของตัวเองขึ้นบ้านของสามีและเลี้ยงผีพ่อแม่ของตัวเองร่วมกับผีพ่อแม่ของสามีได้ หากกระทำเช่นนั้น ชาวไทดำมีความเชื่อว่าผีเรือนอาจจะบันดาลให้เจ็บไข้ได้ป่วยได้ ส่วนการประกอบพิธีกรรมเสนเรือนของผีตานายนั้นปฏิบัติตามปกติ แต่เป็นการประกอบพิธีกรรมที่แยกต่างหากจากการเสนเรือนผีด้ำของฝ่ายสามี

โครงสร้างทางสังคมระหว่างผีผู้ท้าวและผีผู้น้อย

นอกจากโครงสร้างการสืบเชื้อสายฝั่งพ่อและฝั่งแม่ที่มีผลต่อการจัดวางตำแหน่งกะล้อห่องและลำดับชั้นของการเลี้ยงผีเรือนแล้ว เบื้องหลังพื้นที่

กะล้อห่องยังสะท้อนโครงสร้างสังคมของชาวไทดำอีกว่า ความเป็นหว้าสิงสกุล ผู้ท้าวและผู้น้อยนั้นมิได้กำหนดและจำแนกแค่คนเป็นเท่านั้น ต่อเมื่อตายเป็นผีไปแล้ว ความเป็นผู้ท้าวและความเป็นผู้น้อยก็ยังคงอยู่ติดตามไปยังโลกหน้า สิ่งสะท้อนความเป็นผู้ท้าวและผู้น้อยที่ยังคงอยู่แม้ตายกลายเป็นผีไปแล้วก็คือ กะล้อห่อง นั่นเอง



ภาพ: กะล้อห่องผู้ท้าวต่อเติมแยกออกมาจากบ้าน (ซ้าย)
ประตูที่ปราศจากบันได (ขวา)
ที่มา: ภาพถ่ายโดยผู้วิจัย (2565)

ผีเรือนที่เป็นผีผู้ท้าวมิได้สิงสถิตอยู่ในกะล้อห่องที่ร่วมชายคาเดียวกันกับคนเป็น หากแต่กะล้อห่องของผีผู้ท้าวจะต้องต่อเติมขยายพื้นที่ออกจากบ้านของผู้อาศัย ภายในกะล้อห่องของผีผู้ท้าวมีหน้าต่าง เครื่องเซ่น รูปภาพผีเรือน และอื่น ๆ ไม่แตกต่างจากกะล้อห่องของผีผู้น้อย สิ่งที่แตกต่างคือบานประตูออกสู่ภายนอกที่ปราศจากบันได การปราศจากบันไดลงนี้คือสิ่งสะท้อนว่า ประตูบานนี้มิใช่ทางออกของคนเป็น หากแต่เป็นประตูของผีผู้ท้าว ดังนั้นกะล้อห่องเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ที่บ่งบอกชนชั้นทางสังคมของชาวไทดำ การกำหนดลักษณะของกะล้อห่องตามสิงสกุลที่แตกต่างกันนี้ นำมาซึ่งรายละเอียดในการประกอบพิธีกรรมเสนเรือนที่แตกต่างกันระหว่างการเซ่นผีผู้ท้าวและผีผู้น้อย ยกตัวอย่างเช่น การเลือกหมอเสน ซึ่งหมอเสนที่สามารถประกอบ

พิธีกรรมให้ผีผู้ท้าวได้ มิใช่หมอเสนของผีผู้น้อยทั่วไป แต่ต้องเป็นหมอเสนที่สืบสกุลมาจากตระกูลผู้ท้าวเท่านั้น อย่างกรณีของบ้านคุยยางนั้นไม่มีหมอเสนประจำหมู่บ้าน ส่วนใหญ่แล้วจะว่าจ้างหมอเสนจากหมู่บ้านอื่น ๆ เช่น หมอนงค์โกสีย์จากหมู่บ้านบึงคัด หรือ หมออำไพ สระทองเมืองจากหมู่บ้านหนองเขาควายเป็นต้น นอกจากความแตกต่างระหว่างหมอเสนผีผู้ท้าวและหมอเสนผีผู้น้อยแล้ว อีกสิ่งหนึ่งที่บ่งบอกชนชั้นทางสังคมระหว่างผีผู้ท้าวและผีผู้น้อยผ่านการประกอบพิธีกรรมอย่างเห็นได้ชัดก็คือ ราคาว่าจ้างหมอเสน ซึ่งแน่ชัดว่าราคาว่าจ้างหมอเสนผีผู้ท้าวนั้นมีราคาสูงกว่าการว่าจ้างหมอเสนผีผู้น้อย

โครงสร้างเวลาระหว่างคนและผีแบบจักรวาลคู่ขนาน

แม้ชาวไทดำจะมีความเชื่อว่าหลังจากที่บรรพบุรุษเสียชีวิตไปแล้วนั้นขวัญผีจะมีโอกาสได้เดินทางกลับไปยังเมืองฟ้าเมืองแถนเพื่อไปอยู่รวมกับบรรพบุรุษอื่น ๆ ที่ล่วงลับไปก่อนหน้าแล้ว และจะทำให้เปลี่ยนสถานะจากขวัญผีเป็นผีด้ำเพื่อทำหน้าที่คุ้มครองดูแลลูกหลานที่มียังอยู่ในโลกมนุษย์ (พิเชฐ, 2562: 62) หรือเมืองลุ่ม แต่การเดินทางสู่เมืองฟ้าเมืองแถน[3] นี้มิใช่การเดินทางแบบลาแล้วลาลับ แม้ว่าขวัญผีจะกลายเป็นผีด้ำในเมืองฟ้า แต่ผีด้ำยังสามารถกำกับความเป็นไปของลูกหลานที่ยังมีชีวิตอยู่ในเมืองลุ่ม ความสัมพันธ์ระหว่างผีด้ำหรือผีเรือนและลูกหลานที่ยังอาศัยอยู่ในบ้านจึงเป็นความสัมพันธ์แบบข้ามภพ หรือ จักรวาลคู่ขนานระหว่างเมืองฟ้าและเมืองลุ่ม ซึ่งตำราบอกทางในบทสวดศพของชาวไทดำเป็นสิ่งยืนยันโครงสร้างจักรวาลแบบคู่ขนานระหว่างเมืองฟ้าและเมืองลุ่มที่ต้องมีความสัมพันธ์กันอยู่เสมอ (พิเชฐ, 2562: 63)

จากการทำงานภาคสนามขั้นต้น พบว่า นอกจากความสัมพันธ์ระหว่างผีและคนไทดำจะสะท้อนโครงสร้างจักรวาลแบบคู่ขนานระหว่างเมืองฟ้าและเมืองลุ่มแล้ว ยังพบโครงสร้างเวลาแบบจักรวาลคู่ขนานที่ลูกหลานดำเนินกิจวัตรไปบนเส้นเวลาเดียวกันกับเวลาของผีด้ำ กล่าวอย่างง่ายคือ แม้ว่าผีและคนเป็น

จะอยู่กันคนละภพ (ปรโลก-โลกมนุษย์) และคนละเมือง (เมืองฟ้า-เมืองลุ่ม) แต่กลับอยู่บนเส้นเวลาเดียวกัน ความเชื่อของชาวไทดำที่สะท้อนข้อค้นพบนี้ คือ การที่ชาวไทดำเชื่อว่า ในทุก ๆ กิจกรรมของผู้อยู่อาศัยที่เกิดขึ้นสามารถทำความรบกวนแก่ผีเรือนในกะล้อห่องได้ ราวกับกิจกรรมของคนเป็นนั้นกำลังรบกวนปู่ย่าตายายที่อยู่ในห้องนอน ยกตัวอย่างเช่น เชื่อว่าการวิ่งเล่นซนและทำเสียงดังของเด็กเล็กในบ้านจะรบกวนผีเรือนในกะล้อห่อง หรือ การเชิญคนแปลกหน้าเข้าบ้านเพื่อสังสรรค์นั้นอาจรบกวนผีเรือนในกะล้อห่อง กิจกรรมใดก็ตามที่จะเป็นการรบกวนผีเรือน หรือ มิได้บอกกล่าวผีเรือนล่วงหน้าจะทำให้ผู้อยู่อาศัยเจ็บไข้ได้ป่วย ด้วยเหตุนี้ ผู้อยู่อาศัยจำต้องหน่องก้อ (บอกกล่าวผีเรือนเมื่อมีวาระพิเศษ) เสียก่อน ความเชื่อว่ากิจกรรมของคนเป็นที่เกิดขึ้น “ณ ขณะนั้น” จะรบกวนต่อผีเรือนในกะล้อห่อง “ณ เวลานั้น” นี่เองที่สะท้อนว่าการดำรงอยู่ของผีเรือนในกะล้อห่องนั้นอยู่ในเส้นเวลาเดียวกับผู้อยู่อาศัยในบ้านและอาจจะอยู่ในกะล้อห่องของบ้านตลอดเวลา มิใช่ว่าจะมารับเครื่องเซ่นเมื่อถึงรอบพิธีป๊าดตงหรือเสนเรือนเท่านั้น

โครงสร้างเวลาฐาน 10 วัน และความแตกต่างในเวลาประกอบพิธีเซ่นไหว้ผีของแต่ละหว้าสิงสกุล

ในงานของอัญชลี สิงห์น้อย วงศ์วัฒนา (2559: 149-150) การประกอบพิธีเลี้ยงผีของชาวไทดำอาจแบ่งได้เป็น การบอกผี การเซ่นไหว้ผี และการช่วยเหลือผี ผู้เขียนพบว่าการเลี้ยงผีทั้งสามแบบนั้นมีวาระแห่งเวลาที่แตกต่างกัน การบอกผีนั้นจะเป็นพิธีกรรมที่ต้องบอกให้ผีเรือนรับรู้บางครั้งบางคราว นับว่าเป็นพิธีกรรมแบบวาระพิเศษ เช่น กินเหล้าสังสรรค์กันบนเรือน มีแขกมาค้างที่บ้าน ย้ายบ้าน ไปจับใบดำใบแดง ไปทำงานต่างประเทศ หรือกิจกรรมอื่น ๆ ที่เกิดขึ้นบนเรือน ซึ่งเรียกพิธีการบอกผีแบบนี้ว่า การหน่องก้อ อันหมายถึง การบอกผีเรือนให้รับรู้ด้วยการเซ่นเหล้า ต่อมาคือพิธีการช่วยเหลือผี ซึ่งเป็นพิธีเลี้ยงผีเฉพาะกิจเพื่อช่วยผีเรือนที่ทำผิดต่อผีแถนและถูกลงโทษโดยการจับใส่ขื่อไว้ ประกอบด้วยพิธีเซนเต็ง ซึ่งเป็นพิธีเซ่นไหว้เมื่อผีเรือนนิสัยไม่ดี

ไปติดขื่อที่เมืองฟ้า ในขณะที่พิธีเซ่นไหว้ผีที่จะเกิดขึ้นอย่างมีวาระสม่ำเสมอประกอบด้วย การป๊าดตง ซึ่งคือ พิธีเซ่นไหว้ผีเรือนที่ทำเป็นประจำ (ในกรณีเป็นผีผู้ท้าวจะทำป๊าดตงทุก ๆ 5 วัน แต่ถ้าเป็นผีผู้น้อยจะทำป๊าดตงทุก ๆ 10 วัน) ต่อมาคือ พิธีป๊าดตงข้าวใหม่ที่จะทำทุก ๆ ปี และพิธีเลี้ยงผีที่สำคัญที่มีวาระสม่ำเสมออีกพิธีคือ พิธีเสนเรือน ซึ่งจะทำทุก ๆ 3 ปี

นอกจากการประกอบพิธีกรรมเลี้ยงผีจะมีวาระที่แน่นอนตามที่กล่าวมาข้างต้นนี้ ยังมีกรอบของเวลาที่แน่ชัดในการเริ่มนับวันและเวลาในการประกอบพิธีกรรม ระบบปฏิทินของชาวไทดำประกอบไปด้วย วัน (เรียกว่า เว้น) สัปดาห์ (มี 10 วัน เรียกว่า มื่อ) เดือน (มี 30-31 วัน เรียกว่า เบื๋อน) และ ปี (มี 12 เดือน เรียกว่า ปี๋) ซึ่งระบบปฏิทินของชาวไทดำนี้มีลักษณะเฉพาะตัวที่แตกต่างจากระบบปฏิทินสากลตรงที่ว่า ในหนึ่งเดือนของชาวไทดำนั้นจะมีราว 3 สัปดาห์ แต่ละสัปดาห์จะมี 10 วัน ซึ่งในแต่ละวันจะเป็นวันของแต่ละหว้าสิงสกุล อันประกอบไปด้วย มื่อฮ่วง มื่อเต๊า มื่อก๋า มื่อกาบ มื่อฮับ มื่อฮาย มื่อเมิง มื่อเปิก มื่อกัด มื่อขด

การเชื่อมโยงการนับวันเวลาในระบบปฏิทินกับสิงสกุลของตนเอง



ภาพ: ปฏิทินชาวไทดำ
ที่มา: ภาพถ่ายโดยผู้วิจัย (2565)

และการประกอบพิธีกรรมเลี้ยงผี หมายความว่า ชาวไทดำที่มาจากสิงสกุลที่แตกต่างกันจะเริ่มนับวันแรก (นับวันที่หนึ่ง) ไปจนครบ 10 วันหรือ 1 ปี หรือ 3 ปี แตกต่างกัน นั่นหมายความว่า การกำหนดวันประกอบพิธีกรรมป๊าดตง ป๊าดตงข้าวใหม่ หรือเสนเรือนของชาวไทดำในแต่ละครัวเรือนจะแตกต่างกัน และไม่สามารถระบุให้ตรงกันได้ ทั้งนี้เพราะการจะนับวันใดเป็นวันที่หนึ่งนั้นต้องตรงกับวันของสิงสกุล ซึ่งก็จะไปตรงกับสิงสกุลของผีเรือนในกะล้อห่องนั้นด้วยเช่นกัน ยกตัวอย่างเช่น ผู้ใหญ่บ้านคุยยางอยู่ในสกุลสิงเรือง มีมื่อฮายเป็นวันที่หนึ่งก็จะต้องนับไปอีก 10 วันเพื่อกำหนดวันป๊าดตง ดังนี้

เดือนกันยายน

มื่อฮ่วง	มื่อเต๊า	มื่อก๋า	มื่อกาบ	มื่อฮับ	มื่อฮาย	มื่อเมิง	มื่อเปิก	มื่อกัด	มื่อขด
1	2	3	4	5	6/	7/	8/	9/	10/
11/	12/	13/	14/	15/	16 ป๊าดตง	17	18	19	20
21	22	23	24	25	26	27	28	29	30

ภาพ: การนับเวลาฐาน 10 วันเพื่อกำหนดพิธีเลี้ยงผีเรือน
ที่มา: โดยผู้วิจัย (2565)

จากปฏิทินสมมติด้านบน ผู้ใหญ่บ้านคุยยางมีสกุลสิงเรืองเริ่มนับวันที่หนึ่งที่มื่อฮาย คือ วันที่ 6 กันยายน เมื่อนับไปจนครบ 10 วันจะต้องทำพิธีป๊าดตงในวันที่ 16 กันยายน จะเห็นชัดเจนว่า สิงสกุลของชาวไทดำมิได้กำหนดแค่โครงสร้างสังคมความเป็นผู้ท้าวและผู้น้อย และไม่ได้กำหนดแค่ความเป็นผีผู้ท้าวและผีผู้น้อยเท่านั้น แต่สิงสกุลยังสัมพันธ์กับโครงสร้างเวลาแบบไทดำที่กำหนดวันเวลาของการประกอบพิธีกรรมอีกด้วย

ความสัมพันธ์ทางสังคมและทางสัญลักษณ์ของการใช้พื้นที่ร่วมกันระหว่างคนและผี

ผีเรือนและลูกหลานผู้อยู่อาศัยร่วมชายคาบ้านเดียวกันสะท้อนความสัมพันธ์แบบจักรวาลคู่ขนานระหว่างผีและคน รวมทั้งสะท้อนคติความเชื่อจักรวาลทัศน์แบบเมืองฟ้า-เมืองลุ่มของชาวไทดำที่เชื่อว่าขวัญของผีที่ตายดีนั้นยังคงวนเวียนอยู่ไม่ไกลจากลูกหลาน และเพื่อเป็นการผสานความผูกพันในหมู่เครือญาติไทดำให้ยังคงสถิตไว้แม้สังขารจะดับสิ้นไปแล้ว การเชิญวิญญาณของผีมาอยู่ในบ้านเดียวกับคนเป็นต่อในช่วงเวลาหลังความตายไม่ใช่เพียงแค่การทำหน้าที่ปกปักษ์รักษาและเป็นที่ยึดเหนี่ยวจิตใจเท่านั้น แต่ยังเป็นการสานเสริมความสัมพันธ์ในเครือญาติที่มีหว้าสิงสกุลเดียวกันให้คงอยู่อย่างเหนียวแน่น มากไปกว่านั้น การประกอบพิธีกรรมที่ต้องปฏิบัติเป็นประจำสม่ำเสมออย่าง พิธีหน่องก้อ (พิธีบอกกล่าวเมื่อมีวาระพิเศษ บอกกล่าวเมื่อมีแขกมาเยี่ยมเยียนบ้าน หรือมีการสังสรรค์ในบ้าน) พิธีป๊าดตง (เป็นประจำทุกปี) และพิธีเสนเรือน (เป็นประจำทุกสามปี) ยิ่งเสริมพลังอำนาจต่อความศักดิ์สิทธิ์ของพื้นที่กะล้อห่องและต่อผีเรือน ทั้งยังทำให้คนเป็นไม่สามารถลืมเลือนพ่อแม่ที่จากไปและบรรพบุรุษที่ลาลับโลกนี้ไปได้ และยังจำต้องระลึกถึงการดำรงอยู่ของผีบรรพบุรุษตลอดเวลา รวมทั้งการระลึกถึงอยู่เป็นประจำผ่านการประกอบพิธีกรรมนี้ยังช่วยกระชับความสัมพันธ์ในหมู่เครือญาติให้แน่นแฟ้นไม่จืดจาง ดังที่อภิญวัฒน์ โพธิ์สาน (2553: 152) อธิบายว่าสารัตถะความคิดในพิธีเสนเรือนนั้นมีหลายประการแต่หนึ่งในนั้นเปรียบพิธีเสนเรือนเสมือน *“คอกที่ล้อมญาติพี่น้องและคนรู้จักมักคุ้นในสังคมลาวโซ่งเอาไว้เพื่อให้เข้ามารวมกันเป็นหมู่เป็นพวก ไม่ให้กระจัดกระจาย เป็นต่างคนต่างทำกิจกรรมไปคนละทิศคนละทาง ทำให้รวมกันเข้าเป็นปึกแผ่นสามัคคีกันได้”*

บทสรุป: เส้นแบ่งและรอยต่อของพื้นที่ เวลาระหว่างผีและคนไทดำในกะล้อห่อง

การศึกษากะล้อห่องใน 10 หลังคาเรือนของชาวไทดำในหมู่คุยยาง อำเภอบางระกำ จังหวัดพิษณุโลก พบข้อค้นพบเบื้องต้นที่สามารถวิเคราะห์ภายใต้กรอบความคิดของ Eliade (1961), Smith (1987) และ Segaud (2012) ดังนี้

กะล้อห่องบนมิติของพื้นที่

หนึ่ง กะล้อห่องเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของผีเรือน เพราะพ่อแม่ที่ตายไปแล้วได้ถูกแปรภาค (transform) จากขวัญผีมาเป็นผีเรือน กะล้อห่องถูกแบ่งเขตจากพื้นที่ใช้สอยอื่น ๆ ในบ้านทั้งด้วยวัสดุที่มองเห็นเชิงกายภาพ เช่น กั้นเป็นห้อง และด้วยการเว้นระยะห่างกับพื้นที่ของคนเป็นโดยไม่มีวัสดุใด ๆ กั้น เขตแดนเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อแสดงพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ นอกจากเขตแดนแล้ว มายาคติในตำนานและพิธีกรรมล้วนแต่เป็นองค์ประกอบในการสร้างความศักดิ์สิทธิ์ให้กับพื้นที่

สอง หากรับเอาความคิดและคำอธิบายของเอลิอาเดและสมิธ มาประยุกต์ใช้อธิบายกะล้อห่องก็จะพบว่า พื้นที่กะล้อห่องก็คือ พื้นที่ที่เป็นจุดติดต่อสื่อสาร หรือ point of contact or communication ระหว่างคนที่ยังมีชีวิตอยู่กับคนที่เสียชีวิตไปแล้ว แต่กะล้อห่องก็ไม่ใช่พื้นที่ที่เป็นจุดกำเนิดของจักรวาลแบบแนวคิด cosmogony และอาจจะยังไม่ถึงขั้นเป็น axis mundi หรือ แกนของโลกที่เชื่อมต่อมนุษย์ ผี ผีแถนบนสวรรค์ กะล้อห่องเป็นเพียงพื้นที่อันศักดิ์สิทธิ์ที่คนเป็นในเมืองลุ่มสามารถสื่อสารบอกกล่าวขอพรกับผีด้ำของตัวเองในเมืองฟ้า แต่กะล้อห่องก็ไม่ใช่จุดสุดท้ายที่เป็นเส้นเขตแดนระหว่างเมืองลุ่มและเมืองฟ้าอย่างน้ำตกตาดผีไฟที่ผีขวัญจะอาบน้ำตรงนั้นก่อนเดินทางขึ้นไปยังเมืองแถน (โปรดดูงานของพิเชฐ, 2562)

สาม การดำรงอยู่ของผีเรือนในกะล้อห่องกับการอาศัยอยู่ของคนเป็นในบ้านเดียวกัน มีลักษณะแบบโลกคู่ขนาน อยู่กันคนละภพ หากแต่อยู่ในเวลาเดียวกัน หรือมีลักษณะที่เรียกว่า simultaniety ความจริงแล้วคนในบ้านสามารถบอกกล่าวหรือระลึกถึงผีเรือนได้ตลอดเวลาโดยไม่จำเป็นต้องเข้าไปในกะล้อห่อง แต่จะมีเพียงการบอกกล่าวในเรื่องใหญ่ ๆ ขอพรในเรื่องใหญ่ ๆ และการทำพิธีกรรมเท่านั้น เช่น พิธีกรรมเสนเรือนที่ต้องทำทุก 3 ปี พิธีป๊าดตงที่ทำทุกปี และการเวรตงที่ทำทุก ๆ 10 วัน ที่คนเป็นจะต้องเข้าไปติดต่อสื่อสารในพื้นที่กะล้อห่อง

สี่ กะล้อห่องมีโครงสร้างของพื้นที่ ความแตกต่างในชนชั้นทางสังคมผ่านหว้าสิงสกุล ซึ่งเห็นได้จากกะล้อห่องของผู้ท้าวและผู้น้อยที่แตกต่างกัน นอกจากความแตกต่างในชนชั้นทางสังคมแล้ว กะล้อห่องคือพื้นที่อันศักดิ์สิทธิ์ที่สะท้อนการเลี้ยงผีด้ำตามสายพ่ออย่างชัดเจน แม้ว่าลูกสาวจะเลี้ยงผีพ่อแม่ได้ แต่ก็ไม่สามารถเอาไว้ร่วมชายคาเดียวกับผีเรือนของสามีได้ ความเป็นพื้นที่ของกะล้อห่องจึงสะท้อนโครงสร้างการสืบเชื้อสายเครือญาติทางฝั่งผู้ชาย (patrilineal) และระบบสังคมแบบผู้ชายมีอำนาจนำ (patriarchy)

ห้า พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของกะล้อห่องมีผลกำกับชีวิตประจำวันและกิจกรรมในชีวิตของคนเป็นบนพื้นที่ธรรมดา เช่นกัน เช่น ไม่ให้ทำเสียงดังรบกวน ไม่ใช่พื้นที่ใช้สอยทั่วไป เวลามีงานเลี้ยงพาแขกมาบ้านควรไปบอกกล่าวรินเหล้าให้ ฯลฯ ดังนั้น พื้นที่ของผีและพื้นที่ของคนเป็นที่อยู่ร่วมกันในชายคาเดียวกัน แม้จะมีเส้นแบ่งเขตพื้นที่ แต่พื้นที่ของผีก็จะมีผลกำกับกิจกรรมในชีวิตประจำวันของคนเป็น

กะล้อห่องบนมิติของเวลา

หนึ่ง พื้นที่กะล้อห่องที่ผีเรือนอยู่ และพื้นที่ธรรมดาสามัญทั่ว ๆ ไปที่คนเป็นอาศัยนั้นอยู่บนเส้นเวลาเดียวกัน แต่คนละภพภูมิ กล่าวคือมีลักษณะของ “อยู่ในเวลาเดียวกัน แต่อยู่กันคนละพื้นที่ หรือ simultaneity in tempo, but not in topo”

สอง โครงสร้างชนชั้นทางสังคมในกลุ่มชาติพันธุ์นอกจากจะก่อรูปผ่านหว้าสิงสกุลแล้ว ยังก่อร่างลงไปในโครงสร้างของเวลา การนับวันฐาน 10 วันและกำหนดวันประจำแต่ละหว้าสิง ไม่ใช่แค่เครื่องหมายบ่งบอกวันเวลาที่คนเป็นในแต่ละหว้าสิงจะเริ่มนับวันเพื่อประกอบพิธีกรรม แต่มันยังเป็นเครื่องหมายขีดเส้นความแตกต่างระหว่างหว้าสิง และความเป็นผู้ท้าวและผู้น้อย โครงสร้างเวลานี้เสริมพลังให้แก่โครงสร้างชนชั้นทางสังคมของชาติพันธุ์ไทดำ

สาม กำหนดการของพิธีกรรมต่าง ๆ ที่ต้องกระทำ ทั้งรายวัน รายสัปดาห์ รายหนึ่งปี รายสามปี เป็นไปเพื่อทำให้ชาวไทดำยังคงระลึกรู้ถึงกันและกันเสมอ (memorialize) ทั้งระลึกถึงพ่อแม่ที่จากไป ระลึกถึงญาติพี่น้องคนอื่น ๆ ที่จากไป และระลึกถึงพวกเดียวกันที่กระจัดกระจายไปทำงานที่อื่นให้ต้องกลับมาเจอกันทุกพิธีกรรมสำคัญ การปฏิบัติพิธีกรรมที่เวียนมาบรรจบทุก 10 วัน ทุกหนึ่งปี หรือ ทุกสามปี ก็เป็นไปเพื่อสร้างความต่อเนื่อง (continuity) ให้แก่ความศักดิ์สิทธิ์ ทั้งความศักดิ์สิทธิ์ของพื้นที่ ของพิธีกรรม ของผีแถน ผีด้ำ ของสรรพสิ่ง ฯลฯ สิ่งเหล่านี้ทำให้ความเป็นชาติพันธุ์ไทดำในประเทศไทยยังคงเหนียวแน่นและธำรงอัตลักษณ์ได้ดี

ห้า เวลาแห่งความศักดิ์สิทธิ์ถูกย้ำเตือนอยู่เสมอว่าจะคงอยู่เช่นนั้นต่อเนื่องไปผ่านสัญลักษณ์แห่งเวลา (temporal symbolism) อย่างปฏิทินชาวไทดำ และกระดูกคางหมูที่แขวนไว้ประจำแต่ละกะล้อห่อง

เชิงอรรถ

[1] บางงานถอดเสียงอ่านว่า กะล่อห่อง (สมคิด, 2521; อภิญวัฒน์, 2552; เชาวน์มนัส, 2558) หรือ กะล่อหอง (เรณู, 2558: 94) หรือ กาล่อห่อง/ กาล้อห่อง (อัญชลี, 2559) แต่ในบทความนี้จะใช้คำว่า กะล้อห่อง ซึ่งถอดเสียงมาจากชาวไทดำบ้านคุยยาง

[2] รายชื่อหมู่บ้านของชาวไทดำในภาคเหนือตอนล่าง โปรดดูงานของ อัญชลี สิงห์น้อย วงศ์วัฒนา (2559: 64-66)

[3] โปรดดูเพิ่มเติม ยุกติ มุกดาวิจิตร (2557)

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กานต์ทิตา สีหมากสุก. 2558. *วิเคราะห์ปัจจัยการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงความเชื่อในพิธีกรรมของไทยทรงดำ: กรณีศึกษาเขตตำบลหนองปรง อำเภอเขาย้อย จังหวัดเพชรบุรี.* ปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาไทยศึกษา มหาวิทยาลัยบูรพา.

กาญจนา สุวรรณศิลป์ และคณะ. 2546. ความดำรงอยู่ของอัตลักษณ์ชาวไทยทรงดำ (ลาวโซ่ง): *กรณีศึกษาบ้านสระพัฒนา อำเภอกำแพงแสน จังหวัดเชียงใหม่.* การศึกษาค้นคว้าด้วยตนเอง ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาสังคมศึกษา มหาวิทยาลัยนเรศวร.

เชาวน์มนัส ประภักดี. 2558. *ผีในโลกทัศน์ของคนไทดำและมอญในชุมชนท้องถิ่นภาคกลาง: บทสังเคราะห์โครงการยุววิจัยประวัติศาสตร์ท้องถิ่นพื้นที่ภาคกลาง.* ใน รายงานสืบเนื่องการประชุมวิชาการระดับชาติ สถาบันวิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยราชภัฏกำแพงเพชร ครั้งที่ 2 (หน้า 144-164). กำแพงเพชร: มหาวิทยาลัยราชภัฏกำแพงเพชร.

ฐาปนีย์ เครือระยา. 2560. การสร้างถิ่นฐาน บ้าน และเรือนคนไทดำไทขาวในเวียดนาม. *วารสารข่วงผญา*, 12: 122-156.

ติ๊ก แสนบุญ. *เอกลักษณ์ในที่พักของชาวไทดำ “เฮือนไทดำ” เมืองแถง (เดียนเบียนฟู) เวียดนาม*. สืบค้นจาก https://www.silpa-mag.com/culture/article_600#https://www.silpa-mag.com/culture/article_6000#:~:text, (3 ตุลาคม 2565).

ธัญณ์ณภัทร์ เจริญพานิช. 2559. ผีและอำนาจ ผ่านความเชื่อเรื่องผีของชาวไทยทรงดำตำบลพันเสา อำเภอบางระกำ จังหวัดพิษณุโลก. *วารสารราชพฤกษ์*, 14(2): 67-74.

พิเชฐ สายพันธ์. 2562. พลวัตจักรวาลทัศน์และโลกทัศน์สำนึกประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์กับถิ่นฐานต้นกำเนิดของลาวโซ่ง/ ไทดำจากพิธีกรรมความตาย. *วารสารมานุษยวิทยา*, 2(2): 49-80.

พระมหาอานนท์ เหลือบแล. 2552. *กว๊านขับ: การวิเคราะห์วิถีชีวิตไทยทรงดำในเขตอำเภอวังทอง จังหวัดพิษณุโลก*. การศึกษาค้นคว้าด้วยตนเอง ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยนเรศวร.

ภูมิชาย พันธุ์ไพโรจน์. 2554. ไทดำรำพันถึงเรือนกระดองเต่า: จากขุนเขาเมืองแถงสู่ลุ่มน้ำภาคกลางของไทย. *วารสารวิจัยและสาระสถาปัตยกรรม/การผังเมือง,* 8(1): 21-34.

ยุกติ มุกดาวิจิตร. 2557. *ประวัติศาสตร์ไทดำ: รากเหง้าวัฒนธรรม-สังคมไทยและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้.* กรุงเทพ: สำนักศิลปวัฒนธรรมร่วมสมัย กระทรวงวัฒนธรรม.

เรณู เหมือนจันทร์เชย. 2558. หน้าที่ทางสังคมของความเชื่อผีบรรพบุรุษไทยโซ่ง บ้านเกาะแรต จังหวัดนครปฐม. *วารสารภาษาและวัฒนธรรม*, 34(1): 85-103.

เรณู เหมือนจันทร์เชย. 2561. การจัดการความรู้ในพิธีเสนเรือนของไทยทรงดำ. *วารสารมหาวิทยาลัยศิลปากร*, 38(1): 1-24.

สมคิด ศรีสิงห์. 2521. *รายงานการวิจัยเรื่อง วัฒนธรรมไทยโซ่งดำ (ลาวโซ่ง) ในจังหวัดพิษณุโลกและพิจิตร.* พิษณุโลก: มหาวิทยาลัยนเรศวร.

อภิญวัฒน์ โพธิ์สาน. 2553. สารัตถะ คติความเชื่อ และพิธีกรรมลาวโซ่ง. *วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม,* 29(2): 136-154.

อัญชลี สิงห์น้อย วงศ์วัฒนา. 2559. *อัตลักษณ์ ภูมิปัญญา และการสืบสานภาษาชาติพันธุ์ไทดำภาคเหนือตอนล่าง*. พิษณุโลก: มหาวิทยาลัยนเรศวร.

ภาษาอังกฤษ

Chaturawong, C. 2017. Ancestral Beliefs and Spatial Organization of Tai Dam Houses. Proceeding in *13th International Conference on Thai Studies "Globalized Thailand? Connectivity, Conflict and Conundrums of Thai Studies"*, 15-18 July 2017, Chiang Mai, Thailand.

Chiranthanut, C. and Funo, S. 2008. Considerations on Spatial Formation and Transformation of Kaloeng House in Mukdahan province, Thailand. *Journal of Architecture Planning*, 73(633): 2285-2292.

Eliade, M. 1961. The Sacred and the Profane: *The Nature of Religion*. New York: Harper & Brothers.

Hauser-Schäublin, B. 2004. The Politics of Sacred Space: Using Conceptual Models of Space for Socio-Political Transformation in Bali. *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, 160(2/3): 283-314.

Rao, U. 2018. Sacred Space. In H. Callan (Ed.). *The International Encyclopedia of Anthropology* (pp. 1-7). New Jersey: John Wiley & Sons.

Smith, J. Z. 1987. *To take place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: University of Chicago Press.

Segaud, M. 2012. *Anthropologie de l'espace: Habiter, Fonder, Distribuer, Transformer*. Paris: Armand Colin.

Turton, A. 1978. Architectural and Political Space in Thailand. In G.B. Milner (Ed.). *Natural Symbols in South East Asia.* (pp.111-128). London: School of Oriental and African Studies.

Weinberg, J. 2013. Surfing the Shifting Boundary between Sacred and Profane: Confluence, Dwelling, and Crossing. *Journal for the Study of Religion*, 26(1): 45-60.

แดนกานพลูของ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย: “น่านสมุทรคาบหมู่เกาะ” ของเอเชียอาคเนย์ในศตวรรษที่ 6

The Clove Country of Cosmas Indicopleustes: The “Inter-island Sea” of Southeast Asia in the Sixth Century CE

ตรงใจ หุตางกูร
ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
Trongjai Hutangkura
Sirindhorn Anthropology Centre
Email: trongjai.h@sac.or.th

วันรับบทความ: 3 ตุลาคม 2565 (Received October 3, 2022)
วันแก้ไขบทความ: 20 ตุลาคม 2565 (Revised October 20, 2022)
วันตอบรับบทความ: 3 พฤศจิกายน 2565 (Accepted November 3, 2022)

บทคัดย่อ

หนังสือคริสต์ศาสนิกเทศวรรณนาของ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย แสดงโลกทัศน์โลกแบน ตามความเชื่อชาวคริสต์ช่วงศตวรรษที่ 6 และให้ข้อมูลว่าศรีลังกาเป็นศูนย์กลางแลกเปลี่ยนสินค้าระหว่างโลกตะวันออก-ตะวันตก โดยมี “แดนกานพลู” เป็นจุดผ่านระหว่างศรีลังกาไปยังจีน จึงน่าสนใจว่า “แดนกานพลู” นี้ ตั้งอยู่ในน่านสมุทรเอเชียอาคเนย์หรือไม่? วัตถุประสงค์วิจัยคือ แปลเนื้อหาเกี่ยวข้องเป็นภาษาไทย และตีความตำแหน่ง “แดนกานพลู” โดยนำข้อมูลแปลไปเปรียบเทียบและตีความร่วมกับข้อมูลในเอกสารโบราณอื่น ผลการศึกษาพบว่า (1) “แดนกานพลู” อาจตรงกับ “ทวีปานตระ” ในเอกสารอินเดียโบราณ ซึ่งได้รับการสืบทอดและแปลสู่โลกทัศน์ชวาโบราณด้วยชื่อ “นูษานตระ” และ (2) “แดนกานพลู” อาจตั้งอยู่ในพื้นที่ “น่านสมุทรคาบหมู่เกาะ” ของทะเลจีนใต้ตอนล่างกับทะเลชวา ตามร่องรอยที่พบในเอกสาร

โบราณของอาหรับและจีน การปรากฏชื่อแดนกานพลูในศตวรรษที่ 6 เป็นหลักฐานของการเปลี่ยนโลกทัศน์ภายในเครือข่ายการค้าโพ้นทะเล จากโลกทัศน์ “ภูมิศาสตร์ทอง” ของสมุทรวานิชย์อินโดโรมัน ที่จางหายไปในศตวรรษที่ 3 มาสู่โลกทัศน์ “ทะเลเครื่องเทศ” ของสมุทรวานิชย์อาหรับเปอร์เซียที่เริ่มปรากฏในศตวรรษที่ 6 เป็นอย่างน้อย

คำสำคัญ: คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย, แดนกานพลู, ทวีปานตระ, น่านสมุทรคาบหมู่เกาะ, ทะเลเครื่องเทศ

Abstract

The Christian Topography written by Cosmas Indicopleustes demonstrates a worldview of the Flat Earth believed by Christians of the sixth century CE, and informs that Sri Lanka was a trading center between the East and the West, with the “Clove Country” as a transit point between Sri Lanka and China. Could the “Clove Country” be in maritime areas of Southeast Asia? The objective of this research was to translate the relevant content into Thai; and to interpret the location of the “Clove Country” by comparing and interpreting the translated data with the data in other ancient documents. The results showed that (1) the “Clove Country” may correspond to “Dvīpāntara” of ancient Indian documents, which has been inherited and translated into ancient Javanese worldview as the name “Nūṣāntara”, and (2) the “Clove Country” may be located in “inter-island seas” of the Lower South China Sea and the Java Sea, which is supported by traces found in ancient Arab and Chinese documents. Appearance of the “Clove Country” in the 6th century CE is evidence of a worldview change within

the network of maritime trade, from the “Golden Geography” of the Indo-Roman maritime trade, which has been faded since the 3rd century CE, into the “Sea of Spices” of Arabo-Persian maritime trade, which began to appear in at least the 6th century CE.

Keywords: Cosmas Indicopleustes, The Clove Country, Dvipantara, The Inter-island Sea, The Sea of Spices.

1. บทนำ

1.1 ความสำคัญของเอกสารและปัญหาวิจัย

ช่วงเวลา “แรกเริ่มประวัติศาสตร์ของเอเชียอาคเนย์” (Southeast Asian Protohistory) มีความสำคัญมากทั้งในงานด้านประวัติศาสตร์และโบราณคดีของเอเชียอาคเนย์ เพราะเป็นช่วงเวลาแห่งการเปลี่ยนผ่านทางวัฒนธรรมครั้งใหญ่ อันเป็นผลมาจากกระบวนการทางวัฒนธรรม ที่ผู้คนพื้นถิ่นเอเชียอาคเนย์ร่วมกันมุ่งนำพาวัฒนธรรมของตนไปสู่ “ภารตวิวัฒน์”[1] ด้วยพลังขับเคลื่อนทางเศรษฐกิจจากสองฟากฝั่งโลกยุคโบราณ จากอาณาจักรโรมันทางตะวันตกผ่านแดนอินเดียสู่อาณาจักรจีนทางตะวันออก ก่อให้เกิดรัฐแรกเริ่มตามภูมิภาคต่าง ๆ ของเอเชียอาคเนย์ในเวลาต่อมา อย่างไรก็ตาม ด้วยความเป็นช่วงเวลาแรกเริ่มประวัติศาสตร์ นั่นย่อมหมายความว่า ข้อมูลเกี่ยวกับเอเชียอาคเนย์ที่ถูกบันทึกไว้เป็นลายลักษณ์อักษรนั้น มีความคลุมเครือ ทั้งข้อมูลที่ “อารยชนนอกเอเชียอาคเนย์” นั่นคือ อินเดีย ยุโรป และจีน ได้บันทึกอ้างถึงไว้ และทั้งจากจารึกที่คนพื้นถิ่นเอเชียอาคเนย์เริ่มทำขึ้นเป็นรุ่นแรก

ที่ผ่านมามีการค้นคว้าและรวบรวมเนื้อหาที่อ้างถึงเอเชียอาคเนย์จากบรรดาเอกสารของเหล่าอารยชนนอกเอเชียอาคเนย์ เพื่อสังเคราะห์เรื่องราวยุคแรกเริ่มประวัติศาสตร์ของเอเชียอาคเนย์ ผ่านความเป็น “ภูมิศาสตร์ทอง” (Golden Geography) นั่นคือ “สุวรรณภูมิ-สุวรรณทวีป” งานที่ควรกล่าวถึงในจำนวนนี้ มีงานค้นคว้ารวบรวมเอกสารอินเดียโบราณของ รเมศ-

จันทร์ มชุมทาร[2] (Ramesh Chandra Majumdar) เรื่อง “อาณานิคมอินเดียโบราณในตะวันออกไกล เล่ม 2: สุวรรณทวีป” (Majumdar, 1937) และของ สุกุมาร เสนคุปต์ (Sukumar Sengupta) เรื่อง “พุทธศาสนาในเอเชียอาคเนย์” (Sengupta, 1994) งานค้นคว้ารวบรวมเอกสารโรมันทั้งภาษากรีกและละติน ที่อ้างถึงดินแดนปลายตะวันออกของ ยอร์ช เซเดส์[3] (George Coedès) เรื่อง “บทบันทึกของนักเขียนกรีกและละตินที่เกี่ยวกับปลายบูรพา” (Coedès (Tr.), 1977) และงานค้นคว้ารวบรวมเอกสารจีนโบราณที่อ้างถึงเอเชียอาคเนย์ของ ปอล เปลลิโญต์ (Paul Pelliot) เรื่อง “ฝูหนาน” (Pelliot, 1903) และของ พอล วิทลีย์ เรื่อง “คาบสมุทรทอง” (Wheatley, 1973)

หากกล่าวถึงเฉพาะข้อมูลที่เอกสารโบราณของยุโรปอ้างถึงเอเชียอาคเนย์นั้น ตรงใจ และคณะ (2564) ได้ศึกษาเนื้อหาแปลของหนังสือ “บทบันทึกของนักเขียนกรีกและละตินที่เกี่ยวกับปลายบูรพา” ของ ยอร์ช เซเดส์ และตีความเนื้อหาว่า ตั้งแต่ช่วงศตวรรษที่ 1-7 มีเอกสารที่อ้างถึงเอเชียอาคเนย์จำนวน 21 เรื่อง ที่มีเนื้อหาอ้างถึงเอเชียอาคเนย์ผ่านโลกทัศน์ “ภูมิศาสตร์ทอง” ที่อยู่ปลายสุดตะวันออก ซึ่งมีทั้งลักษณะที่เป็น “แหลมทอง” “เกาะทอง” และ “คาบสมุทรทอง” อย่างไรก็ตาม มีเฉพาะเอกสารที่เรียบเรียงในช่วงศตวรรษที่ 1-2 ที่อาจเป็นข้อมูลร่วมสมัย หรือเก่ากว่านั้นเล็กน้อย ได้แก่ (1) “ธรณีวรรณนา” ของ พอมพอเนียส เมลา (2) “เรื่องราวของธรรมชาติ” ของ พลีนี ผู้อาวุโส (3) “ปูมเรือท่องทะเลเอฤทรา” ของนักเขียนนิรนาม และ (4) “ตำนานชาวยิว” ของ ฟลาเวียส โยเซฟัส และงานเขียนในศตวรรษที่ 2 ได้แก่ “หลักแนวทางแห่งภูมิวรรณนา” ของ เคลาเดียส ปโตเลมี งานเขียนที่เรียบเรียงขึ้นหลังจากนี้ คือช่วงศตวรรษที่ 3-13 เกือบทั้งหมดเป็นการคัดลอกข้อมูลสืบต่อจากงานของ พอมพอเนียส เมลา พลีนี ผู้อาวุโส และ เคลาเดียส ปโตเลมี

อย่างไรก็ตาม “คริสต์ศาสนิกเทศวรรณนา” (Christian Topography) ของ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย ซึ่งแต่งในศตวรรษที่ 6 นั้น เล่าเรื่องต่างออกไป โดยให้ข้อมูลว่า สิงหลทวีป (คือ ศรีลังกา) เป็นศูนย์กลางแลกเปลี่ยนสินค้าระหว่างโลกตะวันออกกับโลกตะวันตก และมีการพรรณนาถึงเมืองท่าสำคัญของทั้งสองฟาก โดยเฉพาะทางตะวันออกนั้นบรรยายว่า เมื่อออกจากสิงหลทวีป จะถึงชุมชนตลาดบนแผ่นดินใหญ่ (คืออินเดีย) ชื่อ มารัลลอ ถัดไปคือกาเบร จากนั้นถึงดินแดนที่เรียกว่า “ประเทศกานพลู” หรือ “แดนกานพลู” (the Clove Country) ถัดไปอีกถึงประเทศจีน ซึ่งจะเห็นได้ว่าโลกทัศน์ “ภูมิศาสตร์ทอง” ดังกล่าว ได้หายไปแล้วจากโลกทัศน์ทางการค้าโพ้นทะเลที่ร่วมสมัยกับ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย

จากการสำรวจเอกสารเบื้องต้น เพื่อสร้างโจทย์วิจัยนี้พบว่า งานแปลเป็นภาษาอังกฤษ และเป็นภาษาฝรั่งเศส แม้แปลชื่อสถานที่แห่งนี้ตรงกันว่า “แดนกานพลู” แต่ผู้แปลทุกคน ไม่ได้ให้ความเห็นว่า “แดนกานพลู” ที่อยู่ระหว่างสิงหลทวีปกับจีน หมายถึงที่ใด ด้วยเหตุนี้ ผู้วิจัยจึงต้องการหาข้อพิสูจน์โดยทั้งจากตำแหน่งตามคำบรรยาย และการเป็นแหล่งกานพลูนั้นสามารถใช้เป็นเครื่องบ่งชี้ได้หรือไม่ว่า “แดนกานพลู” ตั้งอยู่ในเอเชียอาคเนย์ และถ้าตั้งอยู่ในเอเชียอาคเนย์แล้ว “แดนกานพลู” ควรตั้งอยู่บริเวณใดที่เหมาะสมและสอดคล้องกับบริบทเส้นทางการค้าโพ้นทะเล

1.2 วัตถุประสงค์

(1) แปลเนื้อหาตอนที่อ้างถึงเอเชียอาคเนย์ของหนังสือ “คริสต์ศาสนิกเทศวรรณนา” เป็นภาษาไทย

(2) ตีความตำแหน่งที่ตั้งของ “แดนกานพลู” ที่ปรากฏในหนังสือคริสต์ศาสนิกเทศวรรณนา

1.3 ระเบียบวิธีวิจัย

การวิจัยนี้เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ โดยใช้วิธีการสำรวจข้อมูลจาก

เอกสารโบราณในการตั้งโจทย์วิจัยที่ยังมีปัญหาในการตีความ เพื่อสร้างข้อสมมุติฐานที่เป็นไปได้มากที่สุด เกี่ยวกับบริบทการค้าโพ้นทะเลของเอเชียอาคเนย์ในช่วงแรกเริ่มประวัติศาสตร์ กระบวนการเริ่มด้วยการคัดเลือกข้อมูลที่เกี่ยวข้องของ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย จากฉบับแปลภาษาอังกฤษและภาษาฝรั่งเศส แล้วนำมาแปลเป็นภาษาไทย ร่วมกับการตรวจสอบการสะกดคำวิสามัญนามจากต้นฉบับภาษากรีกโบราณ เมื่อได้ข้อมูลแปลแล้ว ผู้วิจัยได้ตีความและวิเคราะห์ข้อมูล โดยใช้ข้อมูลจากเอกสารโบราณของอินเดีย อาหรับ และจีนที่เกี่ยวข้อง เพื่อสนับสนุนข้อสมมุติฐานว่า “แดนกานพลู” ตั้งอยู่ในเอเชียอาคเนย์

1.4 ข้อตกลงเบื้องต้น

(1) ต้นฉบับที่ใช้วิจัย: (1.1) ต้นฉบับภาษากรีกโบราณที่ใช้สอบทานศัพท์คือ ฉบับชำระเนื้อหาทั้งฉบับ โดย เอริก อ็อตโต วินสเต็ดต์ (Eric Otto Winstedt) (Winstedt (Ed.), 1909); **(1.2)** ฉบับแปลเนื้อหาทั้งหมดเป็นภาษาอังกฤษของ จอห์น วัตสัน แม็กครินเดิล (John Watson McCrindle) (McCrindle (Tr.), 1897); **(1.3)** ฉบับแปลเนื้อหาทั้งหมดเป็นภาษาฝรั่งเศสของ วันดา ว็อลสกา-โกนุส (Wanda Wolska-Conus) (Wolska-Conus (Tr.), 1973); **(1.4)** ฉบับคัดเลือกแปลเนื้อหาเฉพาะเกาะสิงหลเป็นภาษาฝรั่งเศสของ เอดูวารด์ ชารตง (Édouard Charton) (Charton (Tr. & Ed.), 1855); **(1.5)** ฉบับคัดเลือกแปลเนื้อหาเฉพาะเกาะสิงหลเป็นภาษาอังกฤษของ เฮนรี ยูล (Henry Yule) (Yule (Tr. & Ed.), 1866); และ **(1.6)** ฉบับคัดเลือกเฉพาะเนื้อหาที่อ้างถึงจีนเป็นภาษาฝรั่งเศสของ ยอร์ช เซเดส์ (George Coedès) (Coedès (Tr.), 1977)

(2) การปริวรรตคำวิสามานยนามกรีกโบราณ: ด้วยเหตุว่า สำเนียงภาษากรีกโบราณมีหลายสำเนียง และแต่ละสำเนียงหลักก็มีความนิยมใช้แตกต่างกันตามยุคสมัยที่เปลี่ยนแปลงทางการเมือง และแม้ว่างานเขียนของคอสมัส ผู้ล่องอินเดีย ถูกเรียบเรียงขึ้นด้วยภาษากรีกโบราณสมัยไบแซนไทน์

ตอนต้น ซึ่งเป็นสำเนียงสามัญ หรือ “คอยนี” (koine[4]) แต่บทแปลของบทความวิจัยนี้ จะปริวรรตคำวิสามานยนาม (ชื่อเฉพาะ) ภาษากรีกโบราณด้วยสำเนียงสมัยคลาสสิก[5] ซึ่งสันนิษฐานว่าเป็นสำเนียงถิ่นแคว้นแอ็ตติก[6] เพราะสำเนียงสมัยคลาสสิก ได้รับการสืบสร้างเสียงอ่านโดยนักวิชาการยุคปัจจุบัน (เช่น Blass, 1890; Sidney Allen, 1968; Daitz, 1984; Ranieri, 2021) ให้มีเสียงอ่านใกล้เคียงกับการสะกดคำตามตัวอักษรที่เขียน โดยเฉพาะเสียงสระคู่ (dipphthong) ในการนี้ ผู้วิจัยได้จัดทำแนวทางสำหรับการปริวรรตอักษรกรีกตามสำเนียงสมัยคลาสสิกด้วยอักษรไทยสำหรับการเขียนงานวิชาการ *(ดู ภาคผนวก)* ทั้งนี้เพื่อเป็นประโยชน์ในการสืบสร้างเสียงของวิสามานยนามกรีกที่คงรูปเขียนมาตั้งแต่สมัยคลาสสิก โดยอิงกับหลักการปริวรรตอักษรกรีกไปสู่อักษรละติน ตามแนวทางการปริวรรตอักษรกรีกโบราณเป็นอักษรละติน สำหรับงานห้องสมุดของสมาคมห้องสมุดอเมริกัน (the American Library Association) และห้องสมุดสภาคองเกรส (the Library of Congress) ตาม “ตารางการแปลงเป็นอักษรโรมันของ เอแลเอ-แอลซี” (The ALA-LC Romanization Tables) (ALA-LC, 2010) สำหรับการตรวจสอบความหมายคำกรีกโบราณนั้น ผู้วิจัยใช้พจนานุกรมออนไลน์ Biblissima (2022), Lexilogos (2022) และ Wiktionary (2022) ซึ่งเป็นเว็บไซต์ที่รวบรวมและปรับปรุงคำศัพท์จาก “หนังสืออภิธานศัพท์ภาษากรีก-อังกฤษ” (A Greek-English Lexicon) ของ เฮนรี จอร์จ ลิดเดลล์ (Henry George Liddell) และ โรเบิร์ต สก็อตต์ (Robert Scott) ฉบับแก้ไขโดย เฮนรี สจวร์ต โจนส์ (Henry Stuart Jones) (Liddell & Scott, 1940) และ “พจนานุกรมภาษากรีก-ฝรั่งเศส” ของ อนาโตล ไบญี (Anatole Bailly) (Bailly, 1919)

2. ทบทวนวรรณกรรม

2.1 เอเชียอาคเนย์ในโลกทัศน์กรีก-โรมัน

ประเด็นปัญหาสำคัญของการศึกษาประวัติศาสตร์และโบราณคดีของเอเชียอาคเนย์คือ การขาดแคลนข้อมูลจากการบันทึกของคนท้องถิ่น

ในช่วงรอยต่อระหว่าง “ยุคก่อนประวัติศาสตร์” ไปสู่ “ยุคประวัติศาสตร์” โดยทั่วไปถือกันว่า ยุคประวัติศาสตร์ของเอเชียอาคเนย์ เริ่มตั้งแต่ศตวรรษที่ 7 (พุทธศตวรรษที่ 12) เป็นต้นมา เนื่องจากผู้คนในดินแดนนี้ รู้จักบันทึกเรื่องราวของตนเองอย่างแพร่หลาย ด้วยตัวอักษรที่รับมาจากอินเดียแบบที่เรียกว่า “อักษรปัลลวะ” ซึ่งมีทั้งกลุ่มที่ใช้เขียนด้วยภาษาถิ่นของตน เช่น ภาษาเขมรโบราณ ภาษาจามโบราณ หรือภาษามอญโบราณ และภาษาทางศาสนานั่นคือ ภาษาสันสกฤต และภาษาบาลี ดังเริ่มปรากฏ**กลุ่มจารึกก่อนเมืองพระนคร** (Pre-Angkorian Inscriptions) ในช่วงศตวรรษที่ 7-8 ในพื้นที่ประเทศกัมพูชา (ดู Jenner, 1980) และแพร่หลายไปทั่วในศตวรรษต่อมา จนสามารถนำเนื้อหาของจารึกหลายหลักมาปะติดปะต่อเรื่องราวของอาณาจักรกัมพูชาได้ (เช่นงานสังเคราะห์ประวัติศาสตร์เอเชียอาคเนย์ของ Coedès, 1968 และ Briggs, 1999) หรือในกรณีดินแดนประเทศไทยเอง แม้มีจารึกจำนวนมากที่ได้รับการกำหนดอายุให้อยู่ในช่วงศตวรรษที่ 6 (พุทธศตวรรษที่ 11) แต่จารึกเหล่านั้น ไม่มีศักราชกำกับ จึงเป็นเพียงการประมาณอายุจากรูปอักษรเท่านั้น ส่วนจารึกที่มีศักราชกำกับก็แสดงอายุเก่าสุดเพียงช่วงครึ่งแรกของศตวรรษที่ 7 (ครึ่งหลังของพุทธศตวรรษที่ 12) นั่นคือ จารึกเขาน้อย (ค.ศ. 637/ พ.ศ. 1180) และ จารึกเขารัง (ค.ศ. 639/ พ.ศ. 1182) ซึ่งทั้งคู่พบในพื้นที่จังหวัดสระแก้ว (ดู หอสมุดแห่งชาติ, 2559) การที่ผู้คนในดินแดนเอเชียอาคเนย์ เริ่มใช้จารึกบันทึกเรื่องราวของตนกันอย่างแพร่หลายนั้น จึงถือได้ว่าเป็นการนำพาเอเชียอาคเนย์ก้าวเข้าสู่ยุคประวัติศาสตร์ (Historical Period)

แต่ในทางกลับกัน เรื่องราวทางประวัติศาสตร์ของเอเชียอาคเนย์ก่อนศตวรรษที่ 7 (พุทธศตวรรษที่ 12) นั้น ยังคลุมเครืออยู่มาก เพราะแม้คนท้องถิ่นเอเชียอาคเนย์เริ่มสร้างจารึกกันแล้วตั้งแต่ราวศตวรรษที่ 4-6 (พุทธศตวรรษที่ 9-11) แต่ก็ยังไม่แพร่หลาย และเป็นการเล่าเรื่องราวเฉพาะกลุ่ม กล่าวคือ หลักฐานประเภทจารึกภาษาสันสกฤตรุ่นแรกที่พบในดินแดน

เอเชียอาคเนย์ (ดู Griffiths, 2014) อาจมีอายุเก่าที่สุดได้ไม่เกินครึ่งหลังของศตวรรษที่ 4 (ครึ่งแรกของพุทธศตวรรษที่ 9) ดังปรากฏหลักฐานสำคัญเช่น (1) **กลุ่มจารึกเสายูปะ (ยูปสตัมภ์)** ของพระเจ้ามูลวรมัน จำนวน 7 หลัก ที่ตำบลกุไต (Kutai) จังหวัดกะลิมันตันตะวันออก ประเทศอินโดนีเซีย กำหนดอายุได้ในช่วงครึ่งหลังของศตวรรษที่ 4 - ศตวรรษที่ 5 (ค่ากลาง ค.ศ. 400) (ดู Vogel, 1918: 231-232; Majumdar, 1937: 126-127; Supomo, 2004: 310) (2) **จารึกหวอกั๋ญ** (Võ Cạnh) ของพระเจ้าศรีมาระ พบเมืองญาจาง ประเทศเวียดนาม กำหนดอายุได้ราวครึ่งหลังของศตวรรษที่ 4 ถึงศตวรรษที่ 5[7] (Sircar, 1939: 53-55; Zakharov, 2010: 19) (3) **กลุ่มจารึกทั้งเจ็ดของพระเจ้าปูรณวรมัน** (ศตวรรษที่ 5-6/ พุทธศตวรรษที่ 10-11) พบบนเกาะชวาด้านตะวันตก ประเทศอินโดนีเซีย (ดู Majumdar, 1937: 105-110) และ (4) **จารึกมหานาวิกพุทธคุปต์** (ศตวรรษที่ 5/ พุทธศตวรรษที่ 10) รัฐเคดาห์ ประเทศมาเลเซีย (ดู Chhabra, 1965: 20-26; Jacq-Hergoualc'h, 2002: 214-220; จิรพัฒน์ และพระมหากวีศักดิ์, 2564: 283-293) อย่างไรก็ตาม ค่าอายุเหล่านี้เป็นการประมาณจากรูปอักษรและองค์ประกอบอื่นเท่านั้น มิได้มาจากตัวเลขศักราชที่กำกับจารึกโดยตรง ดังนั้น จึงยังมีความไม่แน่นอน และอาจมีอายุอ่อนกว่านี้อีกก็ได้เช่นกัน

อนึ่ง แม้ว่าการศึกษาด้านโบราณคดีสมัยก่อนประวัติศาสตร์ของเอเชียอาคเนย์ ได้กำหนดอายุชุมชนเกษตรกรรมที่ใช้เครื่องมือเหล็ก หรือที่เรียกกันว่า “สมัยเหล็ก” ให้อยู่ในช่วงศตวรรษที่ 5 ก่อนคริสตกาล ถึงศตวรรษที่ 5 (พุทธศตวรรษที่ 1 - 11) (เช่น สุรพล, 2550: 99; Higham & Kijngam (Eds.), 2010: 4) แต่ในแวดวงการศึกษาประวัติศาสตร์เอเชียอาคเนย์นั้น แดเนียล จอร์จ เอ็ดเวิร์ด ฮอลล์ (Daniel George Edward Hall) ได้กำหนดให้ระยะเวลาช่วงครึ่งหลังของสมัยเหล็กนี้ คือราวศตวรรษที่ 1-5 เป็น “ยุคแรกเริ่มประวัติศาสตร์เอเชียอาคเนย์” (Southeast Asian Protohistory) โดยพิจารณาคุณลักษณะของข้อมูลประเภทเอกสารโบราณที่มี แล้วพบว่า

ดินแดนเอเชียอาคเนย์ในช่วงเวลานี้ ได้ถูกอ้างถึงในงานเขียนของ “อารยชนนอกเอเชียอาคเนย์” อันได้แก่ ชาวแว่นแคว้นอินเดีย ชาวจักรวรรดิโรมัน และชาวอาณาจักรจีน โดยข้อมูลช่วงแรกคือ ก่อนคริสตกาลนั้น มาจากชาวอินเดีย ถัดมาเป็นข้อมูลช่วงศตวรรษที่ 1-2 มาจากชาวกรีก-โรมัน[8] และข้อมูลช่วงศตวรรษที่ 3-5 มาจากชาวจีน โดยในช่วงศตวรรษที่ 4-5 นั้น คนท้องถิ่นเอเชียอาคเนย์ในบางพื้นที่ เริ่มรู้จักทำจารึกที่เกี่ยวข้องกับพิธีกรรมทางศาสนาพราหมณ์แล้ว

เหตุนี้ ฮอลล์ จึงแบ่งยุคแรกเริ่มประวัติศาสตร์เอเชียอาคเนย์ ออกได้เป็น 3 สมัย ตามคุณลักษณะของหลักฐานที่พบ ได้แก่ **(1) สมัยการแพร่กระจายของอิทธิพลอินเดีย** ช่วงเวลานี้ปรากฏหลักฐานเพียงการอ้างอิงถึงดินแดนเอเชียอาคเนย์ผ่านชื่อ “สุวรรณภูมิ” (ดินแดนทอง) หรือ “สุวรรณทวีป” (เกาะทอง) ในงานกวีนิพนธ์อินเดียโบราณ ซึ่งไม่สามารถกำหนดอายุข้อมูลที่อ้างได้ หรือชื่อที่ถูกแปลเป็นภาษากรีก-ละตินว่า คฤแส/ ฆฤเส (ทอง) ในงานของนักเขียนในปกครองของอาณาจักรโรมัน ซึ่งกำหนดอายุข้อมูลที่อ้างได้ในช่วงศตวรรษที่ 1-2 **(2) สมัยรัฐแรกเริ่ม** ช่วงเวลานี้ เป็นเรื่องราวของอาณาจักร “ฝูหนาน” กับ “หลินอี้” ถูกอ้างถึงในเอกสารจีนที่มีอายุข้อมูลช่วงศตวรรษที่ 3 และ **(3) สมัยแรกเริ่มจารึก** ช่วงเวลานี้ เอกสารจีนอ้างถึงดินแดนนี้มากขึ้น ร่วมกันกับการเกิดขึ้นของจารึกภาษาสันสกฤตรุ่นศตวรรษที่ 4-5 ในพื้นที่บางแห่งของเอเชียอาคเนย์ ทั้งภาคพื้นทวีปในเขตเวียดนามกลาง และภาคพื้นสมุทรที่เกาะชวาและบอร์เนียว (ดู Hall, 1964: 12-40)

อนึ่ง กรณีเอกสารของชาวกรีก-โรมัน ที่อ้างถึงเอเชียอาคเนย์ในช่วงเวลานี้ มีนักวิชาการหลายคนได้ค้นคว้า คัดเลือกแปล และตีความเนื้อหากันมาบ้างแล้ว มากน้อยต่างกันตามประเด็นที่ตนศึกษา (เช่น Coedès (Tr.), 1977; Majumdar, 1937; Wheatley, 1973; Sengupta, 1994; ตรงใจ และ สุนิติ, 2561) เพื่อชี้ให้เห็น “ความมีอยู่ของเอเชียอาคเนย์” ในโลกทัศน์กรีก-โรมัน ซึ่งได้รับผ่านมาจากคำบอกเล่าของพ่อค้าอินเดีย เป็นหมุดหมายสำคัญ

ของเวลาที่บ่งชี้ว่า “สุวรรณภูมิ-สุวรรณทวีป” อยู่ในความรับรู้ของเครือข่ายการค้าโพ้นทะเลระหว่างโรมันกับจีนแล้ว อย่างน้อยที่สุดตั้งแต่ศตวรรษที่ 1 เป็นต้นมา นอกจากนี้ ตรงใจ และคณะ (2564: 50-51) ได้รวบรวมรายชื่องานเขียนภาษากรีก-ละติน ซึ่งอิงตามการคัดเลือกของ เซเดส์ (Coedès (Tr.), 1977) เพื่อจัดทำข้อมูลในลักษณะ “กาลานุกรมเอกสารโบราณ” เอกสารที่ตรงใจ และคณะ (2564: 50-51) วิเคราะห์ว่ามีการอ้างถึงเอเชียอาคเนย์ในช่วงศตวรรษที่ 1-10 นั้น มี 21 เรื่อง แต่เมื่อผู้วิจัยตรวจสอบข้อมูลอีกครั้งแล้วพบว่ามี 23 เรื่อง[9] โดยมีเพียง 7 เรื่องเท่านั้น ที่เป็นข้อมูลใหม่ของศตวรรษนั้น ด้วยเหตุนี้ ผู้วิจัยจึงปรับปรุงงานของ ตรงใจ และคณะ (2564: 50-51) และลำดับเอกสารตามอายุข้อมูลใหม่ได้ดังนี้

ศตวรรษที่ 1

(1) พอมโพเนียส เมลา: Chorographia (= ธรณีวรรณนา), มีผู้คัดลอกข้อมูลซ้ำนี้ คือ *ศตวรรษที่ 5:* **(1.1)** ออรอเชียส: Historiae Adversus Paganos (= ประวัติอันมีต่อชนนอกรีต)[10] ; *ศตวรรษที่ 7*: **(1.2)** เอทีคัส อิสเทอร์: Cosmographia (= จักรวาลวรรณนา)[11].

(2) พลีนี ผู้อาวุโส: Naturalis Historia (= เรื่องราวของธรรมชาติ), มีผู้คัดลอกข้อมูลนี้ซ้ำ 9 คน 10 เรื่อง (รวมผู้คัดลอกต่อจากไดโอไนเซียส) คือ *ศตวรรษที่ 2:* **(2.1)** ไดโอไนเซียส นักเดินทาง: Periēgētés (= การท่องเที่ยว) [มีผู้คัดลอกข้อมูลนี้ซ้ำ 4 คน: *ศตวรรษที่ 4:* **(2.1.1)** รูฟัส เฟสตัส เอเวียเนียส: Descriptio orbis terrae (= พรรณนาโลกพิภพ); *ศตวรรษที่ 6:* **(2.1.2)** พรีสเชียน: Dionysii Periegetae Periegesis (= การท่องเที่ยวของไดโอไนเซียสนักเดินทาง); *ศตวรรษที่ 12:* **(2.1.3)** ยูสตาเธียส แห่งเธสซาโลนิกา: Paratēréseis gia ton Dionýsio ton Periēgētḗ (= วิพากษ์เรื่องไดโอไนเซียสนักเดินทาง); *ศตวรรษที่ 12:* **(2.1.4)** ยูสตาเธียส แห่งเธสซาโลนิกา: Paráphrasis (= วิวรณ์); *ศตวรรษที่ 13:* **(2.1.5)** นิเกโฟรอส เบล็มมีเดส: Geōgraphía Synoptikḗ

(= ใจความแห่งภูมิวรรณนา)], *ศตวรรษที่ 3:* **(2.2)** ซอไลนัส: Polyhistor (= พหูสูต), *ศตวรรษที่ 5*: **(2.3)** มาร์เทียนัส คัพเพลลา: De nuptiis Philologiae et Mercurii (= ว่าด้วยการวิวาห์ของความรักเรียนรู้กับเทพเมอร์คิวรี), ศตวรรษที่ 7: **(2.4)** อิสิดอร์แห่งเซวิลล์: Etymologiae (= นิรวจนะ), *ศตวรรษที่ 8*: **(2.5)** เธโอดัลฟ์ แห่งออร์เลียนส์: Carmina (= กาพย์).

(3) นักเขียนนิรนาม: Períplous tês Erythrâs Thalássēs (= ปูมเรือท่องทะเลเอฤทรา).

(4) ฟลาเวียส โยเซฟัส: Ioudaikē arkhaiología (= ตำนานชาวยิว).

ศตวรรษที่ 2

(5) เคลาเดียส ปโตเลมี: Geōgraphikè Hyphḗgēsis (= หลักแนวทางแห่งภูมิวรรณนา), มีผู้คัดลอกข้อมูลนี้ซ้ำ 4 คน คือ ศตวรรษที่ 5: **(5.1) มาร์เชียนแห่งเฮราเคลีย:** Periplus Maris Exteri (= ปูมเรือท่องทะเลนอก); ศตวรรษที่ 6: **(5.2) สเตฟานัส ไบแซนตินัส:** Ethnica (= ชนชาติพันธุ์); ศตวรรษที่ 12: **(5.3) ยูสตาเธียส แห่งเธสซาโลนิกา**: Schólia sto Dionýsio Periēgētḗ (= อรรถาธิบายเรื่องไดโอไนเซียสนักเดินทาง); ศตวรรษที่ 13: **(5.4) นักเขียนนิรนาม:** Anonymi Geographiae Expositio Compendiaria (= อธิบายโดยสังเขปเกี่ยวกับภูมิวรรณนาของนิรนาม).

ศตวรรษที่ 6

(6) คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย: Khristianikè Topographià (= คริสต์ศาสนิกเทศวรรณนา)

ศตวรรษที่ 7

(**7) นักเขียนนิรนาม:** Ravennatis Anonymi Cosmographia (= จักรวาลวรรณนา โดยนิรนามแห่งราเวนนา)

2.2 “คริสต์ศาสนิกเทศวรรณนา” ของ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย

(1) เกี่ยวกับ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย นามว่า “คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย” นี้ ผู้วิจัยแปลมาจากนามกรีกว่า “โกสมัส อินดิโกเปลญูสแตส”[12] โดยชื่อแรกว่า “โกสมัส” (Kosmâs) นั้น ถอดสำเนียงตามภาษาอังกฤษเป็น “คอสมัส” เพื่อความเป็นสากลในการนำเสนอผลงานวิชาการ ส่วนนามหลังคือ “อินดิโกเปลญูสแตส” นั้น เป็นสมญานามภาษากรีก อ่านตามสำเนียงอังกฤษว่า “อินดิโกพลูสทีส” ซึ่งผู้วิจัยขอแปลเป็นภาษาไทยว่า “ผู้ล่องอินเดีย”[13] ทั้งแม็กคริน เดิล (McCrindle (Tr.), 1897: iv) และวินสเท็ดต์ (Winstedt (Ed.), 1909: 3) กล่าวว่า เรื่องราวส่วนตัวของ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย นั้น มีปรากฏแทรกอยู่ในงานเขียนเล่มนี้ ซึ่งเก็บความได้ว่า ชื่อตัว “คอสมัส” เป็นชื่อสามัญของชาวอียิปต์ จึงเป็นไปได้ว่า คอสมัสเป็นชาวอียิปต์ และอาจเป็นชาวเมืองอเล็กซานเดรีย ในช่วงต้นชีวิตประกอบอาชีพเป็นพ่อค้า จึงเป็นเหตุให้ คอสมัส มีโอกาสท่องเที่ยวได้กว้างไกลไปถึงศรีลังกา คาบสมุทรซีนาย และเอธิโอเปีย ต่อมา คอสมัส ได้กลับมาพำนักที่เมืองอเล็กซานเดรีย และมีอาการเจ็บป่วยต่าง ๆ กระทั่งจึงได้บวชเป็นพระในนิกายคริสตจักรตะวันออก อย่างไรก็ตาม ประเด็นเรื่องนิกายที่คอสมัส นับถือนั้น ยังคงไม่แน่ชัด เนื่องจากภาพรวมทั่วไปบ่งชี้ว่า คอสมัส สังกัดลัทธิเนสตอเรียน (Nestorian) เพราะเป็นศิษย์และมีสหายเป็นนักบวชในกลุ่มลัทธินี้ รวมถึงการใช้สำนวนการเขียนอันเป็นที่นิยมในลัทธิ ยกเว้นเพียงประเด็นเดียว ที่แม็กคริน เดิล ตั้งข้อสงสัยว่า โดยทั่วไปลัทธินี้ ไม่นับถือพระแม่มารีเป็นใหญ่ แต่มีข้อความของ คอสมัส กล่าวถึงพระแม่มารีว่า ทรงเป็นพระมารดาของพระเจ้า ซึ่งเป็นคำกล่าวต้องห้ามของเหล่าผู้นับถือลัทธิเนสตอเรียน (McCrindle (Tr.), 1897: viii-x; Winstedt (Ed.), 1909: 4)

(2) ต้นฉบับ “คริสต์ศาสนิกเทศวรรณนา” ประวัติและพัฒนาการของต้นฉบับนั้น วินสเท็ดต์ ได้ค้นคว้าและเรียบเรียงไว้ในบทนำแล้วอย่างละเอียด (ดู Winstedt (Ed.), 1909: 15-32) “คริสต์ศาสนิกเทศวรรณนา” เป็นหนังสือชุดจำนวน 12 เล่ม และมีหลายต้นฉบับ ซึ่งล้วนเขียนด้วยภาษา

กรีกโบราณ ทว่าฉบับสมบูรณ์ 12 เล่มนั้น มีเพียง 2 ต้นฉบับ คือ **ฉบับห้องสมุดลอเรนเชียน: Laurentian Plut. IX. 28** เมืองฟลอเรนซ์ อิตาลี และ **ฉบับวิหารนักบุญแคเทอรีน: no.1186** เมืองเซนต์แคเทอรีน เขตปกครองซีนายใต้ อียิปต์ ทั้งสองฉบับนี้ คัดลอกด้วยอักขรวิธีศตวรรษที่ 11 อย่างไรก็ตาม มีอีกหนึ่งฉบับมีเพียง 10 เล่ม คือ **ฉบับห้องสมุดวาติกัน: Vat. Gr. 699** นครวาติกัน แต่ดัชนีเรื่องที่อยู่หน้าต้นระบุว่ามีเพียง 10 เล่ม มาแต่เดิม ไม่มีร่องรอยขาดหายไปของเล่มที่ 11 และ 12 และยังคัดลอกด้วยอักขรวิธีศตวรรษที่ 8-9 ด้วยเหตุนี้ วินสเท็ดต์จึงสันนิษฐานว่า ต้นฉบับดั้งเดิม ซึ่งเรียบเรียงขึ้นในช่วงศตวรรษที่ 6 อาจมีการเผยแพร่ 2 ครั้ง คือ ฉบับเผยแพร่ครั้งแรก กับฉบับปรับปรุงโดยคอสมัสเองในช่วงที่เขายังมีชีวิต ฉบับเผยแพร่ครั้งแรกเป็นการเขียนเนื้อหา 10 เล่มจบ ซึ่งได้ถูกคัดลอกต่อกันมาสู่ “ฉบับห้องสมุดวาติกันฯ” ในศตวรรษที่ 8-9 ส่วนฉบับปรับปรุงนั้น คอสมัสได้เพิ่มเนื้อหาเข้าไปอีก 2 เล่ม กลายเป็นฉบับปรับปรุงเนื้อหา 12 เล่มจบ ซึ่งได้ถูกคัดลอกต่อกันมาสู่ “ฉบับวิหารนักบุญแคเทอรีนฯ” กับ “ฉบับห้องสมุดลอเรนเชียนฯ” ในศตวรรษที่ 11

(3) ชื่อหนังสือ หนังสือนี้ได้ชื่อตามภาษากรีกที่ปรากฏบนหน้าดัชนีของ “ฉบับลอเรนเชียน” ซึ่งแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า “This book named by us Christian Topography comprehensive of the whole world” (McCrindle (Tr.), 1897: ii) (= หนังสือเล่มนี้ เราตั้งชื่อว่า คริสต์ศาสนิกเทศวรรณนา ครอบคลุม (เรื่องราว) ของโลกทั้งหมด) ฉบับตรวจชำระเนื้อหาภาษากรีกโบราณจึงใช้ว่า ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΤΟΠΟΓΡΑΦΙΑ (KHRISTIANIKĒ TOPOGRAPHIA/ *คริสเตียนิแก โตโปกราเฟีย*) และเมื่อมีการแปลไปสู่ภาษาละตินโดยแบร์นารด์ เดอ ม็องต์โฟกง (Bernard de Montfaucon) จึงแปลเทียบว่า **CHRISTIANA TOPOGRAPHIA** (*ฆริสเตียนา โตโปกราเฟีย*) เหตุนี้การแปลเป็นภาษาอังกฤษและฝรั่งเศสจึงแปลเทียบเป็น “The Christian Topography” และ “La Topographie Chrétienne” ตามลำดับ

(4) ชื่อภาษาไทย ผู้วิจัยได้แปลชื่อหนังสือนี้เป็นภาษาไทย โดยรักษาความหมายของภาษากรีกโบราณ จึงไม่แปลตามชื่อเรื่องที่ภาษาอังกฤษใช้ ซึ่งแปลอย่างที่เข้าใจกันโดยทั่วไปได้ว่า “ภูมิลักษณ์คริสเตียน” หรือ “คริสต์ชนภูมิลักษณ์” เพราะคำว่า **TOPOGRAPHY** ในภาษาอังกฤษแปลว่า ภูมิลักษณ์ หรือลักษณะภูมิประเทศ ซึ่งไม่ตรงกับความหมายกรีกโบราณว่า ΤΟΠΟΓΡΑΦΙΑ (*โตโปกราเฟีย*) กล่าวคือ ศัพท์คำนี้ประกอบจากคำว่า ΤΟΠΟ (= เกี่ยวกับสถานที่) + ΓΡΑΦΙΑ (= การพรรณนา) ดังนั้นจึงแปลตามรูปศัพท์ได้ว่า “การพรรณนาเกี่ยวกับสถานที่”[15] อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยได้ค้นหาคำสันสกฤตที่มีใช้ในภาษาไทยแล้วพบว่า มี 2 คำที่เหมาะสมกับคำแปลตามภาษากรีก นั่นคือ ΤΟΠΟ มีความหมายตรงกับ deśa (= *เทศ*) และ ΓΡΑΦΙΑ มีความหมายตรงกับ varṇanā (*วรฺณนา*) ดังนั้น *โตโปกราเฟีย* จึงควรแปลเป็นภาษาไทยว่า “เทศวรรณนา” หมายถึง การพรรณนาเกี่ยวกับดินแดนประเทศต่าง ๆ อนึ่ง ศัพท์ว่า **“เทศวรรณนา”** ไม่ใช่คำประดิษฐ์ใหม่โดยผู้วิจัย แต่เคยมีใช้แล้วในบทกวีภาษาชวาโบราณที่รู้จักกันในนาม “นาครกฤตาคม” กระนั้น ผู้แต่งคือ อึมปู ปราปันจะ (Mpu Prapanca) ระบุไว้ในบทกวี (94.2) ด้วยปรารถนาเรียกผลงานของตนว่า **“เทศวรรณนา”**[16] (deśavarṇanā) (ดูบทกวีใน Damaika Saktiani et al. (Tr.), 2018: 304)

(5) การกำหนดอายุเนื้อหา มีข้อมูลอันเป็นประโยชน์อยู่ในหนังสือเล่ม 2 ซึ่งเป็นตอนที่คอสมัส เล่าย้อนความหลังกลับไปประมาณ 25 ปีว่า ขณะนั้นตัวคอสมัสเอง อยู่ที่เมืองอาดูลิส ในช่วงต้นรัชกาลพระเจ้าจัสตินที่ 1 แห่งอาณาจักรโรมันตะวันออก (ครองราชย์ ค.ศ. 518-527)[17] และขณะนั้นเป็นช่วงเวลาที่พระเจ้าเอลละ-อัษเบหา ('Ella 'Aṣbehā) แห่งอาณาจักรอักษุม (Axum)[18] กำลังเตรียมทัพโจมตีแว่นแคว้นของชาวฮิมยัร (Himyar) ตอนใต้ของคาบสมุทรอาราเบีย แม็กครินเดิล พิจารณาว่า การเตรียมทัพดังกล่าวอาจอยู่ใน ค.ศ. 522 หากใช้ปีนี้เป็นหมุดหมาย ย่อมแสดงว่า คอสมัส ผู้ล่องอินเดียเรียบเรียงหนังสือนี้ราว ค.ศ. 547 หรือหากจะตีความอย่างปลอดภัยที่สุด

ก็อาจกล่าวได้ว่า หนังสือนี้ถูกเรียบเรียงขึ้นในกลางศตวรรษที่ 6 นอกจากนี้ ยังมีการสืบค้นข้อมูลจากเล่ม 6 และเล่ม 10 เพื่อหาเงื่อนงำของเวลาที่อาจนำมาใช้กำหนดอายุเพิ่มเติมได้ แต่อายุที่ได้ ยังไม่ใหม่กว่า ค.ศ. 550 (ดู McCrindle (Tr.), 1897: vii, x-xi & 55; Winstedt (Ed.), 1909: 5-6: n.2)

(6) เนื้อหาเล่ม 11 ตอนที่ 2 จุดเด่นของ “คริสต์ศาสนิกเทศวรรณนา” คือ การแสดงทัศนะว่า “โลกแบน” โดยใช้เนื้อหาของพระคัมภีร์ไบเบิล มาอธิบายสนับสนุนให้เข้ากับความเชื่อนั้น ถือได้ว่าทัศนะนี้ เป็นร่องรอยความเชื่อเรื่องโลกแบนของชาวคริสต์ที่เก่าที่สุด สำหรับหนังสือเล่ม 11 เนื้อหาตอนที่ 2 นั้น ให้ข้อมูลว่า สิงหลทวีป (ศรีลังกา) เป็นศูนย์กลางการแลกเปลี่ยนสินค้าระหว่างโลกตะวันตก-ตะวันออก ซึ่งอยู่บนเครือข่ายการค้าโพ้นทะเลเชื่อมจากเมืองอาดูลิสในทะเลแดง ไปยังปลายทางที่ประเทศจีน ผู้วิจัยได้สำรวจเนื้อหาส่วนนี้แล้วพบว่า สามารถจำแนกเป็นหัวเรื่องย่อยได้ดังนี้ (1) ภูมิศาสตร์ทั่วไป; (2) ชาวคริสต์เนสตอเรียนบนสิงหลทวีป; (3) มณีหีญากินโทส; (4) สิงหลทวีปคือศูนย์กลางแลกเปลี่ยนสินค้าของโลกยุคโบราณ; (5) ชุมชนตลาดสำคัญของโลกตะวันตก-ตะวันออก; (6) เรื่องของสอปาโตรส; (7) โกลลัส ราชาชาวอูนอยขาว (= หุญขาว) ผู้ครองตอนเหนือของอินเดีย; (8) ความสำคัญของช้างในอินเดีย; (9) พระคัมภีร์เรียกอินเดียว่า เอววีลัต ในการนี้ เนื้อหาที่ผู้วิจัยนำมาแปลและวิจัยคือ หัวเรื่องย่อยที่ **(4)** สิงหลทวีปคือศูนย์กลางแลกเปลี่ยนสินค้าของโลกยุคโบราณ และ **(5)** ชุมชนตลาดสำคัญของโลกตะวันตก-ตะวันออก

2.3 กานพลู กับ เอเชียอาคเนย์

(1) ความสำคัญของกานพลู: กานพลู (clove) คือ ดอกตูมของต้นกานพลู (*Syzygium aromaticum* (L.) Merr. & L.M.Perry)[19] วงศ์ชมพู่ (Myrtaceae) จัดเป็น “พฤกษวัตถุ” ใช้ประโยชน์ได้ทั้งเป็นเครื่องยาและเครื่องเทศ คุณสมบัติเด่นทางกายภาพคือ “รสเผ็ดร้อนปร่า กลิ่นหอมจัด” คุณสมบัติเด่นทางเภสัชคือ น้ำต้มกานพลู มีฤทธิ์ขับลม แก้ท้องอืดท้องเฟ้อ

แก้จุกเสียดแน่นท้อง หากอม น้ำมันหอมระเหยในดอกมีฤทธิ์กระจายเสมหะ แก้เสมหะเหนียว และเลือดออกตามไรฟัน หากสกัด จะได้น้ำมันหอมระเหย ซึ่งมีสารยูจีนอล (eugenol) นำมาใช้ประโยชน์ทางทันตกรรมได้ เช่น แก้ปวดฟัน แก้รำมะนาด (วุฒิ, 2540: 102; ชยันต์ และคณะ, 2542: 210-211) ในทางพฤกษศาสตร์ยอมรับกันว่า ถิ่นกำเนิดกานพลูอยู่ที่หมู่เกาะมาลูกู (เดิมเรียกโมลุกกะ) ทางตะวันออกของประเทศอินโดนีเซีย ดังนั้น กานพลูจึงขึ้นได้ดีบนพื้นที่เชิงเขาของภูมิประเทศเกาะภูเขาไฟ ที่มีภูมิอากาศเขตศูนย์สูตร เนื่องจากเป็นพฤกษวัตถุอันเป็นที่ต้องการของตลาดโลก จึงมีการแพร่กระจายพันธุ์ไปปลูกกันโดยทั่วไปในเขตเส้นสูตร ทั้งในหมู่เกาะอินโดนีเซีย เกาะซานซิบาร์ (ประเทศแทนซาเนีย) เกาะมาดากัสการ์ เกาะศรีลังกา และเกาะต่าง ๆ ในทะเลแคริเบียน แม้แต่ในรัฐบาเญีย (Bahia) ซึ่งเป็นรัฐติดทะเลในเขตศูนย์สูตรของประเทศบราซิล ก็เริ่มปลูกด้วยเช่นกัน (ชัยฤกษ์, 2520: 14-15; POWO, 2022: *Syzygium aromaticum*) ดังนั้น กานพลูจึงปลูกได้ดีในประเทศไทยแถบภาคใต้และภาคตะวันออก

สำหรับชื่อเรียก “กานพลู” ในภาษาไทยนั้น พบว่าในเอกสารโบราณมีการสะกดหลายแบบ ซึ่งเพี้ยนไปตามเสียงพูดที่ได้ยิน เช่น กรานพูล กรามพูล กรามพลู กานพูล และกานพลู (ชยันต์ และคณะ, 2542: 210) ซึ่งผู้วิจัยวิเคราะห์ว่ามีการเพี้ยนเสียง 3 จุด คือ (1) การสูญเสียเสียงควบกล้ำ: จาก “กฺร-” เป็น “ก-” (กฺราน -> กาน) (2) การเปลี่ยนเสียงมาตราตัวสะกด: ระหว่าง “แม่กม: -ม” กับ “แม่กน: -น” (กราม -> กราน) และ (3) การดึงเสียงสะกดไปเป็นเสียงควบกล้ำ: จาก “แม่กน: -ล” ไปเป็น “-ลฺ-” (พูล -> พฺลู) นอกจากนี้ ยังพบว่าในภาษาเขมรมีเรียก 2 แบบคือ ក្រាំព្ (*กรำพู* อ่าน กรำปู) และ ក្លាំព្ (*กลำพู* อ่าน กลำปู) (Headley et al., 1977: 82 & 84) ซึ่งเป็นการเพี้ยนเสียงเพียงแห่งเดียวคือ การเปลี่ยนเสียงควบกล้ำ: จาก “-ร-” เป็น “-ล-” (กฺรำ -> กฺลำ) และมีข้อสังเกตด้วยว่าคำเขมรใช้เสียงมาตราตัวสะกดแม่กม

อนึ่ง ภาษามาเลย์และอินโดนีเซีย ซึ่งภาษาของแหล่งผลิตและส่งออกกานพลูนั้น เรียกกานพลูว่า “เจิงกีห์” (chengkih) และ “เจิงเกห์” (chengkeh) ตามลำดับ ซึ่งไม่ใกล้เคียงกับคำไทย-เขมร แต่คำที่ใกล้กับคำไทย-เขมรกลับเป็นกลุ่มอินเดียใต้คือ คำทมิฬว่า “กรามปุ” (கராம்பு/ karāmpu) หรือ “กิรามปุ” (கிராம்பு / kirāmpu) (Fabricius, 1972: 199 & 244) และคำมลยาฬัมว่า “กะรัปปุ” (കറപ്പു/ kaṟappu) (Gundert, 1872: 216) หรือ “กะระยามปู” (കരയാമ്പൂ/ karayāmpū) (Wikipedia (malayalam), 2022) รวมไปถึงคำสิงหลว่า “กะราบุ” (කරාබු / karābu) หรือ “กฺราบุ” (ක්‍රාබු/ krābu) (Carter, 1924: 155) หากสืบคำไปทางตะวันตกจะพบว่ามีสำเนียงคล้ายคำกลุ่มอินเดียใต้เช่นกันคือ กรีกโบราณเรียกกานพลูว่า “การีโวพืลโลน” (καρυόφυλλον/ karyóphyllon) (Biblissma, 2022; Wiktionary, 2022) ซึ่งได้ตกทอดสู่ภาษาละตินคือ “คารีโญพืลลุส” (caryophyllus) และเพี้ยนไปสู่ภาษาอิตาลีคือ “กาโรฟาโน” (garofano) และฝรั่งเศสคือ “ฌิรอเฟลอะ” (girofle) ตามลำดับ (Wiktionary, 2022) ที่น่าสนใจคือภาษาอาหรับเรียกว่า กอร์อนฟุล (قرنفل/ qaranful) (Wiktionary, 2022) หากพิจารณาภาพรวมจากการเปรียบเทียบรูปคำ จึงสันนิษฐานได้ว่า (1) คำเขมร “*กฺรำพู*” อาจรับมาจากภาษาอินเดียใต้กลุ่มทมิฬคือ “กรามปุ” (2) คำกรีกโบราณ “การีโวพืล (โลน)” กับคำอาหรับ “กอร์อนฟุล” อาจพัฒนามาจากคำร่วมเดียวกัน ซึ่งอาจเป็นคำภาษาฟีนีเชียนโบราณ เพราะชาวฟีนีเชียนเป็นผู้เดินทางไปค้าขายระหว่างทะเลเมดิเตอร์เรเนียนกับอินเดียมาตั้งแต่ก่อนคริสตกาล ซึ่งอาจรับมาจากสำเนียงมลายาฬัมที่ว่า “กะระยามปู” เนื่องจากคำกรีกโบราณยังมีร่องรอยของการแยกเสียง “กะ-ระ-ยา (ม)-” เป็น 3 พยางค์เช่นกันคือ “กา-รี-โว” ในขณะที่ภาษาอาหรับได้รวบเสียงเหลือเป็น 2 พยางค์คือ “กอ-ร์อน” และ (3) คำไทย “กานพลู” อาจรับมาจากคำอาหรับ “กอร์อนฟุล” ซึ่งมีคำไทยโบราณที่ใกล้ที่สุดคือ “กรานพูล” และการสะกดว่า “-พูล” นี้ เป็นร่องรอยที่ชัดเจนว่าเป็นคำยืมมาจากคำอาหรับ เพราะเป็นการเลื่อนเสียงพยัญชนะจาก “ฟ-” เป็น “พ-” (ฟุล -> พูล) และการเก็บแม่กนที่สะกด

ด้วย “-ล” ไว้ การมีตัวสะกด "-ล” นี้ ไม่พบทั้งในภาษาเขมร และกลุ่มภาษาอินเดียใต้

(2) กานพลูแห่งเอเชียอาคเนย์ในเอกสารโบราณของอินเดีย: ภาษาสันสกฤตเรียกกานพลูว่า “ลวังคะ” (लवंग / Lavaṅga) นีลกานต์[20] ศาสตรี (Nilakanta Sastri) พบว่า วรรณกรรมสันสกฤตเรื่อง “รฆุวงศ์” ของกาลิทาส (ศตวรรษที่ 5) สรรค์ที่ 6 โศลกที่ 57 ใช้คำนี้ร่วมกับชื่อสถานที่ “ทวีปานตระ” (อ่าน ทะ-วี-ปาน-ตะ-ระ) ในตอนนางสุนันทะ แนะนำให้เจ้าหญิงอินทุมตีเลือกสยุมพรกับเจ้าชายเหมางคทะแห่งแคว้นกลิงคะ โดยมีบทพรรณนาเชิงเปรียบเปรยถึงสายลมทะเลที่พัดพานำกลิ่นหอมของดอกกานพลูจากทวีปานตระมายังหาดทราย ตามบทสันสกฤตดังนี้ (Nilakanta Sastri, 1942: 3; Sanskrit Documents, 2022: chp. 6-57)

> anena sārdhaṃ viharāmburāśestīreṣu tālīvanamarmareṣu/
> [อเนน สารฺธ์ วิหารามฺพุราเศสฺตีเรษุ ตาลีวนมรฺมเรษุ/]
> dvīpāntarānītalavaṅgapuṣpairapākṛtasvedalavā marudbhiḥ// 6-57
> [ทฺวีปานฺตรานีตลวงฺคปุษไปรปากฺฤตเสฺวทลวา มรุทฺภิะ// 6-57]

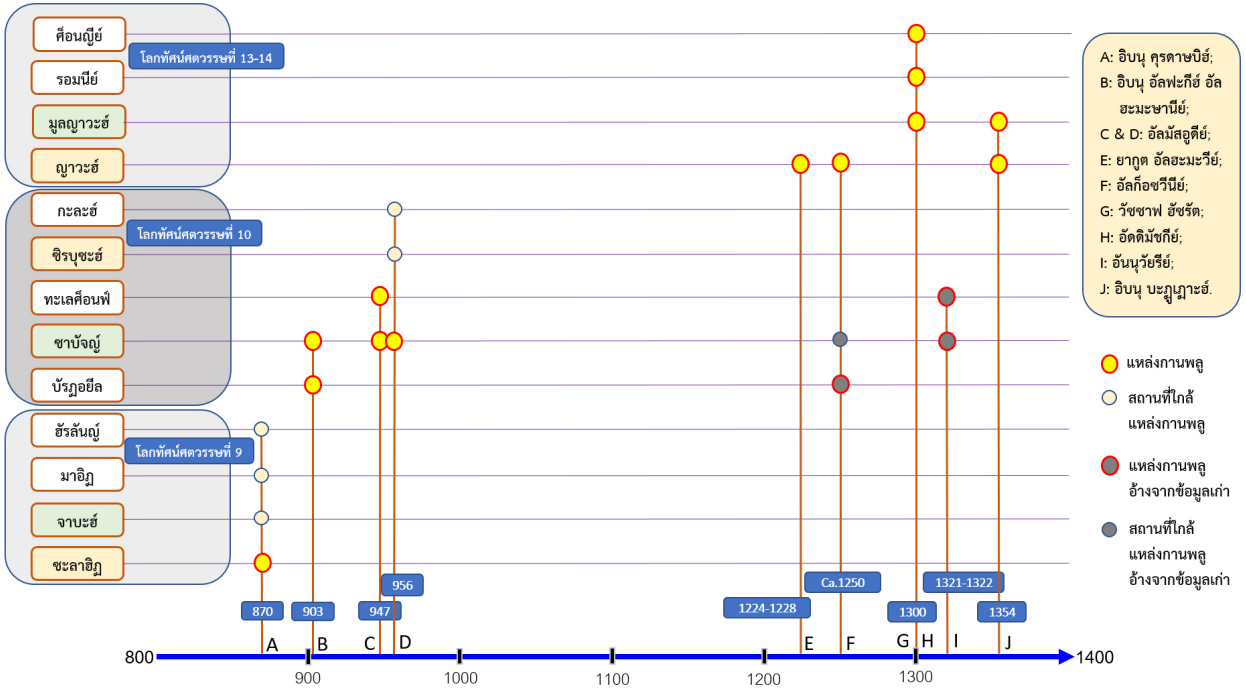
สำหรับคำแปลภาษาอังกฤษนั้น มีเผยแพร่อย่างน้อย 4 สำนวน ซึ่งผู้วิจัยแปลเป็นภาษาไทยดังนี้

สำนวนที่ 1 โดย โมเรศวร รามจันทร์ กาเล (Moreshwar Ramachandra Kale) (Kale (Tr.), 1922: 49): (พระองค์ควร) เริงรื่นเล่นสนุกกับเจ้าชายบนชายหาด ที่มากด้วยเสียงเสียดแทรกจากตาลีวนะ (= ดงตาล ป่าตาล); ขณะที่หยาดพระเสโท (= หยาดเหงื่อ) (บนเรือนกายของพระองค์ทั้งสอง) เหือดหายไปด้วยสายลม อันพัดโชย (กลิ่นกานพลู) มาจากบรรดาเกาะอื่น ๆ (= other islands; ทวีปานตระ). **สำนวนที่ 2** โดย เพียซ เดอ เลซี จอห์นสโตน (Peirce de Lacy Johnstone) (Lacy Johnstone (Tr.), 1902: 53-54): โปรดเลือกเจ้าชาย (ผู้นั้น) เถิด เจ้าหญิงของข้า! แลย่ำเดินร่วมกันบนหาดทราย

แห่งมหาสมุทร, อันที่ซึ่งแมกหมู่ตาลส่งเสียงกระซิบ, อันที่ซึ่งลมอ่อนโชยชื่นโบกพัดมาจากหมู่เกาะอันห่างไกล (= distant; ทวีปานตระ). เชยกลิ่นเลิศสุคนธ์แห่งกานพลู. **สำนวนที่ 3** โดย ผู้แปลนิรนาม (Anonymous (Tr.), 1901: 65): หยาดพระเสโท เหือดหายจากพระวรกายด้วยสายลม อันนำพามาซึ่งดอกลวังคะ (= ดอกกานพลู) จากเกาะแดนอื่น (= other islands; ทวีปานตระ), จงเริงรื่นเล่นสนุกร่วมกับองค์ราชาบนชายหาด อันเพรียบด้วยเสียงแห่งดงป่าตาล. **สำนวนที่ 4** โดย เว็บไซต์ “เอกสารสันสกฤต” (Sanskrit Documents, 2022) “. . . ด้วยกันกับเจ้าชาย (เหมางคทะแห่งอาณาจักรกลิงคะ), องค์หญิงอาจรื่นรมย์กับการเดินเล่นท่ามกลางดงป่าตาล อันเพรียบไปด้วยเสียงแทรกเสียดของใบตาล, บนชายหาดที่ซึ่งสายลมจะพัดโชยกลิ่นหอมของดอกกานพลู มาจากหมู่เกาะอันกระจัดกระจาย (= interspersed islands; ทวีปานตระ) แห่งมหาสมุทรนั้น ถ้าองค์หญิงยอมรับพระหัตถ์ของเจ้าชายเพื่อการสยุมพร...” นางสุนันทะ กล่าวดังนี้แก่เจ้าหญิง.

เห็นได้ชัดเจนว่า สำนวนของนักแปลวรรณกรรมเหล่านี้ มุ่งแปลให้ “ทวีปานตระ” เป็นนามทั่วไป (common name) โดยแปลเป็น “บรรดาเกาะห่างไกล” หรือ “บรรดาเกาะอื่น” แต่ในมุมมองของนักประวัติศาสตร์ เช่น ซิลแว็ง เลอวี (Sylvain Levi) ประโพธ จันทร์ พาคจี (Prabodh Chandra Bagchi) และ นีลกานต์ ศาสตรี เสนอว่า “ทวีปานตระ” เป็นชื่อเฉพาะ (proper name) ที่อาจหมายถึงหมู่เกาะในทะเลจีนใต้ (Levi, 1931: 627) หมู่เกาะของประเทศอินโดนีเซีย (Bagchi, 1937: 349) หรือ คาบสมุทรมาเลย์ (Nilakanta Sastri, 1942: 4) ตามลำดับ กระนั้น อย่างน้อยที่สุด ข้อมูลของ “รฆุวงศ์” ทำให้ทราบว่า โลกทัศน์ทางภูมิศาสตร์ของอินเดียโบราณช่วงศตวรรษที่ 5 มีความเข้าใจว่า ทวีปานตระ เป็นต้นทางของกานพลู

(3) กานพลูแห่งเอเชียอาคเนย์ในเอกสารโบราณของอาหรับ: ผู้วิจัยได้รับความอนุเคราะห์จาก สุนิติ จุฑามาศ[21] สำรวจและคัดเลือกแปลเนื้อหาของอาหรับอายุช่วงศตวรรษที่ 9-14 (พุทธศตวรรษที่ 15-19) ที่อ้างถึงกานพลูในเอเชียอาคเนย์ ผลการสำรวจและแปลพบว่า มีเอกสาร 10 เรื่อง ที่อ้างถึงกานพลูว่า มีแหล่งผลิตอยู่ในหมู่เกาะของเอเชียอาคเนย์ ซึ่งแต่ละเรื่องให้ข้อมูลเหมือนกันหรือแตกต่างกันบ้างตามยุคสมัยใน 3 ลักษณะคือ (1) ข้อมูลโดยตรงจากการสัมภาษณ์เหล่านาวิก (2) ข้อมูลร่วมสมัยไม่ทราบแหล่งที่มา และ (3) ข้อมูลโดยตรงจากการพบเห็นด้วยตัวเอง (สุนิติ, 2565: สนทนาส่วนตัว) ในจำนวนนี้ สังเกตได้ว่า กลุ่มข้อมูลช่วงปลายศตวรรษที่ 9 ถึงกลางศตวรรษที่ 10 เป็นข้อมูลใหม่ ทั้งที่ได้จากการสัมภาษณ์เหล่านาวิก และไม่ทราบแหล่งที่มา ซึ่งมีการอ้างถึงกานพลูในบริบทเอเชียอาคเนย์ภาคพื้นสมุทร อย่างไรก็ตาม การอ้างถึงเอเชียอาคเนย์หายไปในช่วงปลายศตวรรษที่ 10 ถึงต้นศตวรรษที่ 12 กระทั่งเริ่มมีการอ้างถึงกานพลูและเอเชียอาคเนย์อีกครั้งในศตวรรษที่ 13-14 โดยมีทั้งข้อมูลใหม่ร่วมสมัยที่ไม่ทราบที่มา และข้อมูลเก่าที่ประมวลมาจากงานเขียนศตวรรษที่ 9-10 แต่ในจำนวนนี้ มีงานเพียง 1 ชิ้น ที่เป็นบันทึกจากการพบเห็นด้วยตนเอง คืองานของ อิบนุ บะฏูเฏาะฮ์ ผู้วิจัยได้ศึกษาคำแปลแล้วสามารถสรุปเบื้องต้นได้ว่า หากถือเอากานพลูเป็นหลักแล้วอาจจำแนกเอกสารออกได้ 3 กลุ่มโลกทัศน์ แผนภาพสรุปช่วงเวลาและสถานที่ที่ถูกอ้างว่าเป็นแหล่งกานพลู ดู **ภาพที่ 1** ตามรายละเอียดดังนี้



ภาพที่ 1 แผนภาพและแหล่งกานพลูกับสถานที่ในเอกสารอาหรับช่วงศตวรรษที่ 9-14

(3.1) กลุ่มโลกทัศน์ศตวรรษที่ 9 เป็นงานเขียนของ **(A)** อิบนุคุรดาษบิฮ์ ซึ่งเป็นข้อมูลใหม่ที่ได้จากการสัมภาษณ์เหล่านาวิกที่ท่าเรือ ข้อมูลที่ได้นี้ทำให้ทราบว่า แหล่งกานพลูอยู่ที่เกาะซะลาฮิฏ ใกล้เกาะจาบะฮ์ เกาะซะลาฮิฏนี้ ยังไม่ทราบกันแน่ชัดว่าหมายถึงเกาะใด แต่คำว่า ซะลาฮิฏ อาจมาจากคำมาเลย์ “เซอหลัด” (selat) แปลว่า ช่องแคบ และเกาะที่อยู่ใกล้ช่องแคบนั้น ถ้าไม่เป็นเกาะที่ใหญ่ที่สุดคือ เกาะสุมาตราแล้ว ก็อาจเป็นเกาะขนาดย่อมกว่าเกาะใดเกาะหนึ่งที่อยู่บริเวณปากช่องแคบ กระนั้นเกาะนี้ก็ต้องไม่ไกลจากเกาะจาบะฮ์ ซึ่งหมายถึงเกาะชวา อย่างน้อยที่สุดเราทราบว่า ในช่วงศตวรรษที่ 9 นี้ ชาวอาหรับได้ข้อมูลว่า บริเวณใกล้เกาะชวา เป็นแหล่งกานพลู นอกจากนี้ยังมีเกาะอยู่ในละแวกเดียวกันคือ มาอิฏ และฮัรลันญ์

(3.2) กลุ่มโลกทัศน์ศตวรรษที่ 10 มีงานเขียน 3 เรื่อง ที่อ้างถึงแหล่งกานพลู คืองานเขียนของ **(B)** อัล ฮะมะษานีย์ 1 เรื่อง ซึ่งเป็นข้อมูลร่วมสมัยที่ไม่ทราบที่มา และงานของ **(C & D)** อัลมัสอูดีย์ 2 เรื่อง ที่มีทั้งข้อมูลเก่า และข้อมูลร่วมสมัย ทั้งที่ไม่ทราบที่มา และมาจากสัมภาษณ์เหล่านาวิก ทั้งสามงานกล่าวตรงว่า แหล่งกานพลูอยู่ที่ซาบัจญ์ ผู้วิจัยตีความว่า ซาบัจญ์ (Zābaj) เพี้ยนจากคำว่า “ชวกะ” (Javaka = ชาวชวา เผ่าชวา) และอาจหมายถึง “เกาะชวา” หรือ “เกาะสุมาตรา” อันเป็นที่ตั้งของศรีวิชัย นอกจากนี้ อัล ฮะมะษานีย์ ยังกล่าวถึงเกาะบัรฏอยีล ว่าเป็นแหล่งกานพลูด้วยเช่นกัน แต่ยังไม่ทราบว่าตรงกับเกาะใดในปัจจุบัน ดังนั้น โลกทัศน์ของชาวอาหรับช่วงศตวรรษที่ 10 จึงมองว่า ซาบัจญ์ หรือ ชวา/ สุมาตรา คือแหล่งกานพลู ในขณะที่ อัลมัสอูดีย์ กล่าวเพิ่มเติมว่า กานพลูพบได้ในเขตทะเลศ็อนฟ์ (= ทะเลจามปา อาจตรงกับทะเลคุนหลุน ของเอกสารจีน) และยังอ้างถึงดินแดนในละแวกนั้นที่ชื่อ ซิรบุซะฮ์ (= ศรีวิชัย) และกะละฮ์ (= เคดาห์)

(3.3) กลุ่มโลกทัศน์ศตวรรษที่ 13-14 ไม่มีข้อมูลเกี่ยวกับกานพลูเอเชียอาคเนย์ในเอกสารอาหรับ ในกลางศตวรรษที่ 10 ถึงต้นศตวรรษที่ 13 กลุ่มข้อมูลถัดมาจึงเริ่มต้นในศตวรรษที่ 13 ถึงกลางศตวรรษที่ 14 ซึ่งข้อมูล

ร่วมสมัยที่ไม่ทราบแหล่งที่มา ได้แก่งานของ **(E)** อัลฮะมะวีย์, **(F)** อัลก็อซวีนีย์, **(G)** วัซซาฟ อัซรัต, **(H)** อัดดิมัชกีย์, **(I)** อันนุวัยรีย์, และข้อมูลที่มาจากการสำรวจด้วยตนเองคือ **(J)** อิบนุ บะฏูเฏาะฮ์ นักเขียนเหล่านี้ให้ข้อมูลไปในทิศทางเดียวกันว่า แหล่งการพลูอยู่ที่เกาะญาวะฮ์ (= ชวา) และเกาะมูลญาวะฮ์ (= ชวาน้อย) ผู้วิจัยสันนิษฐานว่า อาจหมายถึงเกาะสุมาตรา และเกาะชวาตามลำดับ นอกจากนี้ อัดดิมัชกีย์ยังกล่าวด้วยว่า กานพลูนั้นพบได้บนเกาะรอมนีย์ และเกาะศ็อนญีย์ อีกด้วย แต่ยังไม่ทราบว่าหมายถึงเกาะใด

หากพิจารณาโลกทัศน์ทั้งสามช่วงร่วมกันแล้ว เห็นได้ชัดเจนว่า โลกทัศน์ทางการค้าของชาวอาหรับที่สืบเนื่องและมีจุดร่วมกันคือ “ดินแดนชวากะ” หมายถึงดินแดนทั้งสุมาตราและชวา และเป็นแหล่งกานพลูที่สำคัญของภูมิภาคเอเชียอาคเนย์ อีกมุมหนึ่งนั้น อาจกล่าวได้ว่า กานพลู เป็นภาพแทนของดินแดน “ชวากะ”

(4) กานพลูแห่งเอเชียอาคเนย์ในเอกสารโบราณของจีน ผู้วิจัยขอคัดเลือกเอกสารสารจีนมานำเสนอ 2 เรื่อง เรื่องแรกคือ “อี้อิ้วจื้อ” (= หมายเหตุเรื่องต่างด้าว) ซึ่งอ้างข้อมูลจาก “ถังสื่อ” (= ประวัติวงศ์ถัง) ที่ระบุชื่อดินแดนหนึ่งชื่อว่า “ประเทศกานพลู” และอีกเรื่องคือ “จูฟานจื้อ” (= หมายเหตุนานาบรเทศ) ซึ่งอ้างถึงแหล่งกานพลูในแถบหมู่เกาะอินโดนีเซีย โดยเฉพาะที่เกาะสุมาตราและชวา ดังนี้

(4.1) เรื่องอี้อิ้วจื้อ (异域志 / Yìyù Zhì = หมายเหตุเรื่องต่างด้าว): แต่งโดย โจว จื้อจ้ง (周致中/ Zhōu Zhìzhòng) ในศตวรรษที่ 14 เนื้อหาตอนหนึ่ง นำมาจากหนังสือ “ถังสื่อ” (= ประวัติวงศ์ถัง)[22] อายุข้อมูลจึงควรอยู่ในช่วงศตวรรษที่ 7-9 อ้างถึงบรรดาบรเทศ 24 แคว้น (แต่นับแล้วได้ 28) ซึ่งมีพรมแดนสุดที่ “หลังหยาเจ”[23] (= ลังกาสุกะ) ในจำนวนนี้ มีเกาะ หรือ เมืองท่าฝั่งทะเล ที่พอทราบชื่อเช่น ปั๋วหนี (浡泥/ Bóní = บรูไน) เป็นถัวหลั้ง

(奔沱浪/ bēn tuó làng = ปาฑุรังค์/ ฟานซาง) หรือ หลานหวูหลี่ (蘭無裡/ lán wú lǐ = ลามบรี/ อาเจะห์) และสำคัญคือ ปรากฏชื่อ “ประเทศติงเซียง” (丁香國/ Dīngxiāng-Guó) ซึ่งแปลว่า “ประเทศกานพลู” หรือ “แดนกานพลู” น่าสังเกตว่า ชื่อดินแดนนี้ ได้รับการแปลเป็นภาษาจีน ซึ่งอาจแปลมาจากการเป็นแหล่งผลิตกานพลู หรือแหล่งค้าส่งกานพลูที่สำคัญของภูมิภาค

(4.2) เรื่องจูฟานจื้อ (諸蕃志/ Zhūfān Zhì = หมายเหตุนานาบรเทศ): เมื่อ ค.ศ. 1225 (พ.ศ. 1768) จ้าว หรู่ขั้ว (趙汝适/ Zhào Rǔkuò) เรียบเรียงหนังสือว่าด้วยข้อมูลภูมิศาสตร์เศรษฐกิจของดินแดนโพ้นทะเลในมหาสมุทรอินเดีย ชื่อว่า “จูฟานจื้อ” เนื้อหาตอนหนึ่ง ซึ่งเกี่ยวกับประเทศศรีวิชัย กล่าวถึงสินค้าเด่นของศรีวิชัยคือ กระดองเต่า การบูร ไม้กฤษณา **กานพลู** ไม้จันทน์ และกระวาน เป็นต้น (Hirth & Rockhill, 1911: 61) นอกจากนี้ ประเทศชวาก็มีสินค้ามากมาย อาทิ งาช้าง นอแรด ไข่มุก กำยาน กระดองเต่า ไม้จันทน์ **กานพลู** กระวาน ไม้กฤษณา (Hirth & Rockhill, 1911: 77) และถัดไปทางตะวันออกของประเทศชวา มีหมู่เกาะจำนวนมาก ซึ่งล้วนเป็นประเทศราชของชวา อาทิ บาหลี และตัญชุงปุระ (= พื้นที่ตะวันตกเฉียงใต้ของเกาะบอร์เนียว) หรือ ติมอร์[25] ก็มีสินค้าพื้นเมืองจำพวกไม้จันทน์ **กานพลู** กระวาน ด้วยเช่นกัน แต่ชนพื้นเมืองเช่น ชาวตัญชงปุระ ก็มิชื่นชอบทำการค้า แต่ชอบที่จะแต่งเรือออกปล้นสะดมเสียมากกว่า เหตุนี้จึงมิค่อยมีเรือต่างชาติเข้ามาเยือน (Hirth & Rockhill, 1911: 83-85) ข้อมูลนี้แสดงว่า ต้นศตวรรษที่ 13 ดินแดนหมู่เกาะอินโดนีเซีย อาทิ สุมาตรา ชวา บอร์เนียว บาหลี ติมอร์ ล้วนเป็นแหล่งกานพลูสำคัญในสายตาของจีน แต่โดยการค้าแล้ว จุดค้าขายกานพลูหลักอยู่ที่เกาะสุมาตรากับชวา

3. ผลการศึกษา

3.1 บทแปลภาษาไทย “คริสต์ศาสนิกเทศวรรณนา” ของ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย เล่ม 11 ข้อที่ 15-16 *[ว่าด้วยเครือข่ายการค้าโลก ซึ่งมีสีหพทีปเป็นศูนย์กลาง]*[26]

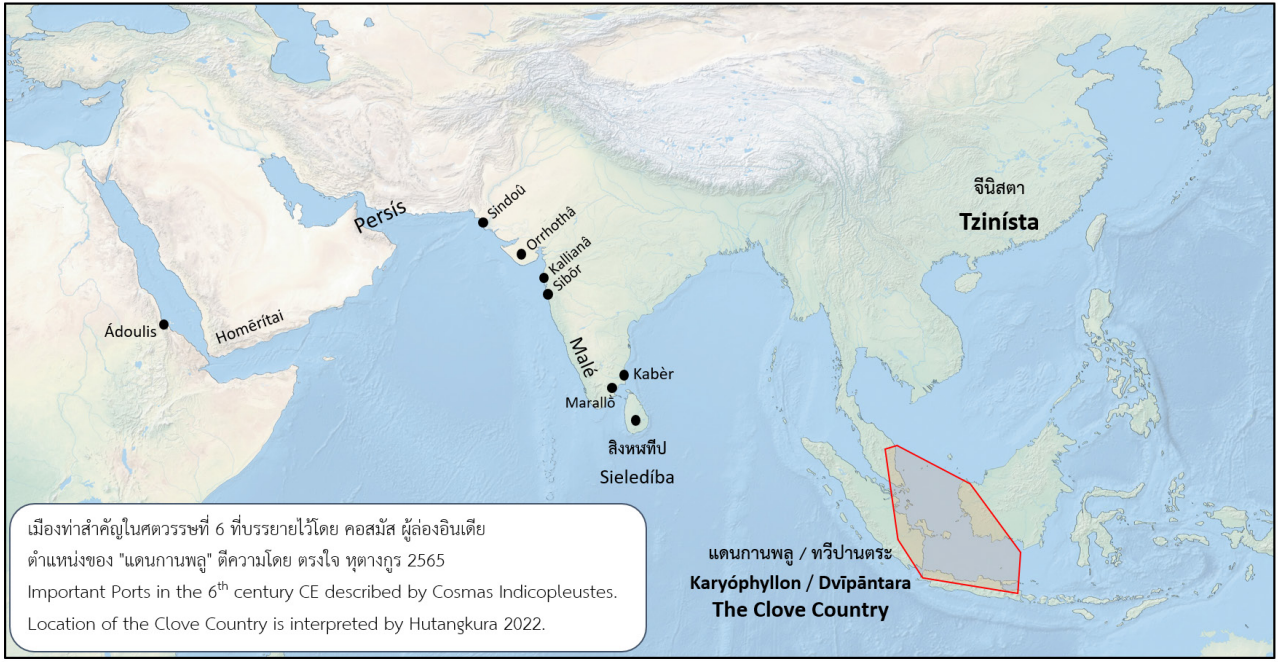
[15] ดั่งที่ทำเลของเกาะนี้อยู่ระหว่างกลาง ทำให้มีเหล่านาวาจากทุกส่วนของอินเดีย แวะเวียนมาอยู่เสมอ อีกทั้งมาจากเปรชิส (= *เปอร์เซีย*) แลไอเทียวเปีย (= *เอธิโอเปีย*), ทำนองเดียวกัน ที่นี่ก็ส่งนาวาจำนวนมากของตนออกไปเช่นกัน. แลจาก “เขตภายใน”, ซึ่งข้าพเจ้าหมายถึงจากจีนิสตา (= *จีนิสถาน; ประเทศจีน*) กับชุมชนตลาดอื่น, เกาะนี้นำเข้าใยไหม ไม้กฤษณา กานพลู ต้นกานพลู ไม้จันทน์, อีกทั้งสินค้าพื้นเมืองชนิดอื่น, แลสินค้าเหล่านี้จะถูกส่งต่อไปยังชุมชนตลาดของ “เขตภายนอก”, กล่าวคือ [ส่งให้] แก่ มาเล (= *ชายฝั่งมาลาบาร์*) ที่ซึ่งผลิตพริกไทย, แล [ส่งให้] แก่ กัลเลียนา ซึ่งผลิตทองแดง กับท่อนไม้ประดู่แขก, อีกทั้งแพรภัณฑ์หลากหลาย, ด้วยเหตุนี้แล [กัลเลียนา] จึงเป็นชุมชนตลาดใหญ่ด้วยเช่นกัน. แลดุจเดียวกันนี้, [สินค้าถูกส่งให้] แก่ สินดู (= *สินธุ*) ที่ซึ่งผลิตชะมดเชียง โกฐกระดูก แลโกฐชฎามังสี, แล [ส่งให้] แก่เปรชิส [แดน] ชาวโฮแมรีแตส (= *ชาวฮิมยัร; เยเมนโบราณ*) แลอาดูลิส. แลในทางกลับกัน, เกาะนี้รับ [สินค้า] จากชุมชนตลาดแต่ละแห่ง [ของเขตภายนอก] ที่กล่าวถึงไปแล้ว แลเปลี่ยนไปส่งต่อให้แก่ “เขตภายใน”, แลขณะเดียวกัน ก็ส่งออก [สินค้า] ตนเอง ให้แก่ชุมชนตลาดทุกแห่ง.

[16] สินดู (= *แดนสินธุ*) คือจุดเริ่มต้นของ [แดน] อินเดีย. เหตุว่าแม่น้ำอินโดส (= *แม่น้ำสินธุ*), ซึ่งก็คือ แม่น้ำเพญีสอนนั้น, ไหลออกสู่อ่าวเปรชิส (= *อ่าวเปอร์เซีย*) แยก [แดน] เปรชิสกับอินเดียออกจากกัน. ดังนั้น [จึงมี] ชุมชนตลาดของอินเดียที่รุ่งเรืองที่นี่คือ สินดู โอร์รโฮทา กัลเลียนา สิบอร [แล] มาเล ซึ่ง [แดนนี้] มีชุมชนตลาดห้าแห่งที่ส่งออกพริกไทย, ได้แก่ ปารติ มังการูท สาโลปะตะนะ นาโลปะตะนะ และปูดาปะตะนะ. [เขตแดน] ที่เหลือนั้น เมื่อ

ออกจากแผ่นดินสู่มหาสมุทร [ล่องไป] ห้าวันห้าคืน [ก็จะถึง] สิเญเลดีบะ นั่นคือ ตะโปรบาแน. ที่เหลือถัดไป [คือ] “เขตภายใน” [ให้ล่องต่อไป] สู่ชุมชนตลาดบนแผ่นดิน คือ มารัลลอ ซึ่งส่งออก [เปลือก] หอยฝาเดียว, [แล] กาเบร ซึ่งส่งออกมณีอลาบันแดโนน (= *อัลมันดีน*), จากนั้นถัดไป [ดินแดนของเขตภายใน] ที่เหลือคือ [แดน] กานพลู, แล [แดน] ที่เหลือ [สุดท้ายนั้น] คือ จีนิสตา ซึ่งส่งออกใยไหม, เมื่อพ้น “เขตภายใน” ก็ไม่มีแดนอื่นใดอีก ด้วยเหตุว่า ตรงนั้นมีมหาสมุทรโอบล้อมอยู่ทางตะวันออก. ดังนั้น ไม่ว่าจะอย่างไร สิเญเลดีบะแห่งนี้ได้กลายเป็นศูนย์กลางของอินเดีย, แล [ที่นี่ยัง] มีมณีหีญากินโทส, [อีกทั้งยัง] นำเข้า [สินค้า] จากชุมชนตลาดทั้งมวล แลส่งออกกลับไปยัง [ตลาด] เหล่านั้น, แล [จนกระทั่ง] กลายเป็นชุมชนตลาดใหญ่ (...*สิ้นสุดคำแปล*...; สังเคราะห์คำแปลจาก: (1) Charton E. (Tr. & Ed.), 1855: 28; (2) Yule H. (Tr. & Ed.), 1866: clxxvii-clxxix; (3) McCrindle (Tr.), 1897: 365-368; (4) Wolska-Conus (Tr.), 1973: 344-34)

3.2 คำอธิบายวิสามานยนามจาก “ตะโปรบาแน” ถึง “จีนิสตา”

คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย ระบุชื่อสถานที่จำนวน 25 แห่ง ตามเส้นทางเดินเรือจากแดนไอเทียวเปีย (= เอธิโอเปีย) ที่อาฟริกา มายังจีนซึ่งถือเป็นเขตแดนปลายสุดของตะวันออก โดยให้เกาะสิงหลเป็นจุดแบ่ง ดังนั้น จึงอาจแบ่งพื้นที่ออกได้เป็น 3 เขตคือ “เขตภายนอก” “ศูนย์กลาง” และ “เขตภายใน” **(ภาพที่ 2)** ดังนี้



ภาพที่ 2 แผนที่แสดงตำแหน่งสถานที่ต่าง ๆ ที่ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย อ้างถึงในบทแปล

(1) ดินแดน “เขตภายนอก” (*เอ็กษอเตรอ/* ἐξωτέρω/ exōtérō) คือ เส้นทางเดินเรือจากแดนไอเทียวเปีย ไปยังเมืองปูดาปะตะนะ ในชายฝั่งมาลาบาร์ของอินเดียใต้ มีสถานที่ทั้งสิ้น 16 แห่ง ได้แก่ **(1.1) ไอเทียวเปีย** (Αἰθιοπία/ Aithiopía) คือ เอธิโอเปีย; **(1.2) อาดูลิส** (Ἄδουλις / Ádoulis) เป็นเมืองท่าสำคัญของอาณาจักรอักษุม อยู่ในอ่าวซูลา (Gulf of Zula) ของทะเลแดง (Red Sea) ปัจจุบันเป็นเมืองโบราณอยู่ในประเทศเอรีเทรีย (Eritrea); **(1.3) โฮแมรีไต** (Ὁμηρίται/ Homērítai) คือ ฮิมยัร เป็นชื่อชนชาติและอาณาจักรโบราณทางตอนใต้ของประเทศเยเมน เมืองสำคัญคือเมืองเอเดน (Aden); **(1.4) เปรซิส** (Περσίς/ Persís) คือ อาณาจักรเปอร์เซีย ช่วงเวลาร่วมสมัยกับคอสมัส คือครึ่งแรกของศตวรรษที่ 6 ตรงกับสมัยจักรวรรดิซาซาเนียน (Sasanian Empire; ค.ศ. 224-651) และเป็นคู่แข่งทางอำนาจกับอาณาจักรโรมันตะวันออก; **(1.5) สินดู** (Σινδοῦ/ Sindoû) คือแคว้นสินธ์ (Sindh) ซึ่งครอบคลุมพื้นที่ชายฝั่งทะเลตั้งแต่ปากแม่น้ำน้ำสินธุเข้าไปตามพื้นที่ลุ่มน้ำ ปัจจุบันคือจังหวัดสินธ์ (سندھ/ Sindḥ) ของประเทศปากีสถาน และเป็นชื่อแม่น้ำสายหลักของภูมิภาคที่ชื่อว่า “สินธุ” (Sindhu); **(1.6) แม่น้ำอินโดส** (Ἰνδός/ Indós) กับ แม่น้ำเพญีสอน (Φεισών/ Pheisón) คือ แม่น้ำสินธุ; **(1.7) อินเดีย** (Ἰνδία / Indía) ตามโลกทัศน์กรีกโบราณ ดังปรากฏในแผนที่โลกของปโตเลมีนั้น หมายถึงดินแดนปัจจุบันของภูมิภาคอินเดีย รวมกับภูมิภาคเอเชียอาคเนย์ ทั้งนี้มีแม่น้ำคงคา ซึ่งไหลจากทิศเหนือลงทิศใต้เป็นจุดกึ่งกลางแบ่งเป็นดินแดนย่อย 2 ฝั่ง อนึ่ง ตามโลกทัศน์เกี่ยวกับอินเดียของ คอสมัส ไม่ได้ชี้ชัดว่าภูมิภาคเอเชียอาคเนย์เป็นอินเดียหรือไม่; **(1.8) โอร์รโฮทา** (Ὁρῥοθᾶ/ Orrhothâ) ตรงกับพื้นที่คาบสมุทรที่ปัจจุบันเรียกว่า เสาราษฎระ (Saurashtra) ของรัฐคุชราต ประเทศอินเดีย ซึ่งตั้งอยู่ระหว่างอ่าวกัจฉ์ (Kutch) กับอ่าวขัมภัต (Khambhat); **(1.9) กัลเลียนา** (Καλλιανᾶ/ Kallianâ) ปัจจุบันคือ เมืองกัลยาณ ตั้งอยู่บนฝั่งแม่น้ำอุลหาส ใกล้เมืองมุมไบ ในอำเภอฐาเณ รัฐมหาราษฎระ ประเทศอินเดีย; **(1.10) สิบอร** (Σιβώρ/ Sibōr) ยังไม่สามารถระบุ

ตำแหน่งเมืองนี้ได้ แต่โดยทั่วไปถือว่าคือเมืองท่าโบราณชื่อ “ศูรปารกะ” ซึ่งปัจจุบันตรงกับบริเวณเมืองนาลา-โสปารา (*Nālā Sopārā*) ในเขตมหานครมุมไบ จังหวัดปาลฆร (*Pālaghara*) รัฐมหาราษฏระ; **(1.11) มาเล** (Μαλέ/ Malé) คือเขตชายฝั่งมาลาบาร์ (Malabar Coast) ตั้งอยู่ทางตะวันตกเฉียงใต้ของอินเดีย เป็นที่ราบแคบริมทะเลทอดตัวยาวตามทิศเหนือ-ใต้ ตามแนวเทือกเขาฆาฏตะวันตก (Western Ghats) ซึ่งอยู่ทางตะวันออกของที่ราบ พื้นที่มาลาบาร์ ครอบคลุมดินแดน 2 รัฐคือ รัฐกรรนาฏกะ (Karnāṭaka) กับรัฐเกรละ (Kerala) เริ่มจากบริเวณทางใต้ของเมืองโควา (Govā; หรือ กัว) มาถึงแหลมกันยากุมารี (Kanyākumārī; เดิมเรียก โคโมริน) คอสมัส ผู้ล่องอินเดียระบุเรียกเขตแดนนี้ว่า “แดนพริกไทย” (the Pepper Country); **(1.12) ปารติ** (Πάρτι/ Párti) ยังไม่สามารถระบุตำแหน่งได้; **(1.13) มังการูท** (Μαγγαρούθ/ Mangaroúth) คือ เมืองมังกาลอร์ (Mangalore) เมืองท่าสำคัญของรัฐกรรนาฏกะ; **(1.14) สาโลปะตะนะ** (Σαλοπάτανα/ Salopátana) ยังไม่สามารถระบุตำแหน่งได้; **(1.15) นาโลปะตะนะ** (Ναλοπάτανα/ Nalopátana) ยังไม่สามารถระบุตำแหน่งได้; **(1.16) ปูดาปะตะนะ** (Πουδαπάτανα/ Poudapátana) อาจตรงกับพื้นที่หมู่บ้านปัฏฏณัม บนฝั่งใต้ของแม่น้ำเปริยาร อำเภอเอรณากุฬัม รัฐเกรละ

(2) ดินแดน “ศูนย์กลาง” (*เมสีแตส/* μεσίτης/ mesítēs) (รับส่งสินค้า) มีสถานที่ 1 แห่ง คือ สิงหลทวีป ซึ่งในต้นฉบับปรากฏเรียก 2 ชื่อคือ **(2.1) ตะโปรบาแน** (Ταπροβάνη/ Taprobánē) เพี้ยนมาจากชื่อ ตัมพปัณณี หรือ ตามรปรรณี ซึ่งเป็นชื่อเดิมที่เรียกเกาะศรีลังกา และ **(2.2) สิเญเลดีบะ** (Σιελεδίβα/ Sieledíba) เพี้ยนมาจากชื่อ สิงหฬทีป หรือ สิงหลทวีป แปลว่าเกาะแห่งชาวสิงหล

(3) “เขตภายใน” (เอ็นโดเตรอ/ ἐνδοτέρω/ endotérō) คือเส้นทางเดินเรือจากเมืองมารัลลอ ไปยังจีนิสตา (= ประเทศจีน) มีสถานที่ 4 แห่ง

ได้แก่ **(3.1) มารัลลอ** (Μαραλλὼ/ Marallò) ยังไม่สามารถระบุตำแหน่งได้ แต่ทราบว่าอยู่ทางฝั่งอินเดีย; **(3.2) กาเบร** (Καβὲρ/ Kabèr) คือ เมืองท่าโบราณชื่อ กาเวริปัฏฏิณัม ในรัฐทมิฬนาฑุ ประเทศอินเดีย; **(3.3) แดนกานพลู** (การีโวพีลโลน/ καρυόφυλλον/ karyóphyllon) เป็นพื้นที่ตั้งอยู่ระหว่างอินเดียกับจีน; **(3.4) จีนิสตา** (Τζινίστα/ Tzinísta) หมายถึง ประเทศจีน

ในการนี้ ผู้วิจัยขออธิบายสถานที่ 5 แห่ง ที่เกี่ยวข้องกับเส้นทางการค้าจากสิงหลทวีปไปจีน อันได้แก่ ตะโปรบาแน มารัลลอ กาเบร แดนกานพลู และ จีนิสตา ดังนี้

ตะโปรบาแน (Ταπροβάνη/ Taprobánē)/ **สิเญเลดีบะ** (Σιελεδίβα/ Sieledíba)

คือ สิงหลทวีป ปัจจุบันคือ ประเทศศรีลังกา ตามโลกทัศน์ทางการค้าร่วมสมัยกับ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย มองว่า สิงหลทวีปเป็น “ศูนย์กลางรับส่งสินค้า” เพราะตั้งอยู่กึ่งกลางระหว่างเส้นทางการค้าจากโลกตะวันตก-ตะวันออก สิงหลทวีปจึงมีฐานะเป็นศูนย์รับส่งสินค้าที่มาจาก 2 ซีกโลก และเป็น “ประตู” รับสินค้าจาก “เขตภายนอก” เข้ามาสู่ “เขตภายใน” คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย เรียกสิงหลทวีปว่า ตะโปรบาแน และกล่าวว่าคนพื้นถิ่นเรียกเกาะนี้ว่า สิเญเลดีบะ ดังนั้น ผู้วิจัยจึงขออธิบายเกี่ยวกับชื่อทั้งสองดังนี้

ตะโปรบาแน คือ ชื่อที่ชาวกรีกเรียกสิงหลทวีปมาตั้งแต่ก่อนคริสตกาล แน่ชัดว่าชื่อ “ตะโปรบาแน”[27] เพี้ยนมาจาก “ตัมพปัณณี” ซึ่งเป็นชื่อในตำนานของเกาะนี้ ดังปรากฏใน “คัมภีร์มหาวงศ์” ปริเฉทที่ 7 เรื่องการอภิเษกของเจ้าชายวิชัย ความว่า กษัตริย์องค์แรกของชาวสิงหล คือเจ้าชายวิชัยนั้นเมื่อแรกขึ้นฝั่งเกาะสิงหล พระหัตถ์ของพระองค์ทาบลงบนพื้นดินของเกาะซึ่งมีสีแดง แต่นั้นมาจึงเรียกเกาะนี้ว่า ตัมพปัณณี ซึ่งแปลว่า ฝ่ามือแดง (ดู กรมศิลปากร 2534: 149) อนึ่ง ปโตเลมี (กลางศตวรรษที่ 2) เรียกเกาะนี้ว่า ตะโปรบาแน เช่นเดียวกัน และให้ข้อมูลเพิ่มว่า ในอดีตเรียก “สิมูนดู” (Σιμούνδου;

Simoúndou) แต่เดี๋ยวนี้เรียก “สาลิแก” (Σαλίκη; Salíkē) และเรียกชาวเกาะนี้ว่า ชาวสาไล (Σάλαι; Sálai)[28] นอกจากนี้ บนเกาะนี้มีแหลมแห่งหนึ่งชื่อ “อันดรีสิมูนดู” (Ἀνδρισιμούνδου; Andrisimoúndou) ซึ่งมีชื่อ “สิมูนดู” ติดอยู่ (ดู Renou (Tr.), 1925: 66-67)

สิเญเลดีบะ เพี้ยนมาจากชื่อเกาะสิงหลตามบาลีว่า สีหฬทีป[29] แปลว่า เกาะแห่งชาวสิงหล หรือหากแปลตามศัพท์คือ “เกาะแห่ง (ลูกหลาน) ผู้สังหารราชสีห์”[30] เป็นไปตามตำนานที่ว่า พระเจ้าสิงหพาหุ ผู้เป็นต้นราชวงศ์ และเป็นพระราชบิดาของเจ้าชายวิชัยนั้น ทรงเป็นผู้สังหารพญาราชสีห์ เหตุนี้ลูกหลานของพระองค์ที่นำโดยเจ้าชายวิชัย จึงได้ชื่อว่าชาวสิงหล (Carter, 1924: 678) อนึ่ง ตามคัมภีร์มหาวงศ์ ปริเฉทที่ 6 วิชยาคมน เล่าว่า พระเจ้าสิงหพาหุทรงเป็นลูกครึ่งระหว่างพญาราชสีห์กับเจ้าหญิงสุปะแห่งแคว้นวังคะ และเป็นเรื่องปิตุฆาต เหตุเพราะพญาราชสีห์ทำร้ายราษฎร (ดู กรมศิลปากร, 2534: 139-144) เหตุนี้ พระเจ้าสิงหพาหุจึงได้ชื่อว่าเป็น “พระผู้เชือดราชสีห์” นั่นคือ สิงหล คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย ให้ความสำคัญกับเกาะนี้มาก ด้วยโลกทัศน์ที่มองว่าสิงหลทวีปคือประตูสู่โลกตะวันออก และให้ข้อมูลทางการเมืองเศรษฐกิจของเกาะนี้ในช่วงครึ่งแรกของศตวรรษที่ 6 ด้วยว่า เกาะนี้มีราชาปกครอง 2 พระองค์ พระองค์หนึ่งปกครองเขตท่าเรือ อีกพระองค์หนึ่งปกครองเขตภูเขา อันมีอัญมณีเด่นของเกาะที่เรียกกันว่า หิญากินโทส[31] และเนื่องด้วยทำเลที่ตั้งเป็นกึ่งกลาง ทำให้เกาะสิงหลทำหน้าที่รับและส่งสินค้าไปยังแดนอื่น (Yule (Tr. & Ed.), 1866: clxxvii; McCrindle (Tr.), 1885: 364)

ถัดจากสิงหลทวีปคือ ดินแดน “เขตภายใน” คือเขตแดนตั้งแต่ชายฝั่งทะเลด้านตะวันออกของอินเดียไปถึงดินแดนจีน ช่วงเวลาของคอสมัส ผู้ล่องอินเดีย อยู่ในครึ่งแรกศตวรรษที่ 6 ดังนั้น ข้อมูลนี้จึงตรงกับสมัยราชวงศ์เหลียงใต้ (Southern Liang Dynasty; ค.ศ. 502-557) อย่างไรก็ตาม คอสมัสเองก็มิได้ให้รายละเอียดเกี่ยวกับ “เขตภายใน” มากนัก แต่อย่างน้อย ก็ทำให้ทราบว่า ระหว่างเกาะสิงหลกับจีนนั้น มีชุมชนตลาดสำคัญ 3 แห่ง ซึ่งผู้วิจัย

ตีความว่า มารัลลอ กับ กาเบร เป็นสถานที่บนชายฝั่งตะวันออกของอินเดีย (นับจากปลายแหลมกันยากุมารี) และแดนกานพลู คือดินแดนเอเชียอาคเนย์ภาคพื้นสมุทร ดังข้อมูลต่อไปนี้

มารัลลอ (Μαραλλὼ/ Maralló)

ยังไม่สามารถระบุตำแหน่งได้ แต่ทราบว่าอยู่ทางฝั่งอินเดีย เพราะในบทบรรยายระบุว่า มารัลลอเป็นชุมชนตลาดบนแผ่นดิน ยูล ตีความว่าคำนี้อาจตรงกับชื่อตำบลแห่งหนึ่งของอินเดียใต้ ที่ตั้งบนฝั่งตรงข้ามกับสิงหลทวีป เรียกกันว่า “มะระวัร”[32] (Yule (Tr. & Ed.), 1866: clxxviii) ปัจจุบันเป็นชื่อเรียกชุมชนชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่ในรัฐทมิฬนาฑู[33] ประเทศอินเดีย คอสมัสผู้ล่องอินเดีย ระบุว่าที่นี้เป็นตลาดค้า “(เปลือก) หอยฝาเดียว”[34] อย่างไรก็ตาม ร่องรอยความเป็นชุมชนตลาดบนชายฝั่งด้านตรงข้ามสิงหลทวีปนี้ มีปรากฏในปูมเรือท่องทะเลเอฤทรา (ครึ่งแรกศตวรรษที่ 1) และภูมิวรรณนาของปโตเลมี (กลางศตวรรษที่ 2) ที่กล่าวตรงกันว่า เลยพ้นแหลมโกมาเรีย (= กันยากุมารี) มาทางตะวันออก เป็นเขตแดนของชาวโกลคอย (Kólkhoi) และที่นั่นมีอ่าวชื่อโกลคิโกส (Kolchikós) เป็นแหล่งทำประมงหอยมุก ปัจจุบันอ่าวนี้ตรงกับอ่าวมัณณาร์[35] รัฐทมิฬนาฑู (ดู McCrindle (Tr.), 1879: 140; Schoff (Tr.), 1912: 46; McCrindle (Tr.), 1885: 57; Renou (Tr.), 1925: 6) ดังนั้น ชุมชนตลาดมารัลลอ อาจอยู่ในเขตอ่าวมัณณาร์ หรืออ่าวถัดไปทางตะวันออกคือ อ่าวปากกุ[36] รัฐทมิฬนาฑู โดยมี “รามเสตุ” หรือ “สะพานพระราม” กั้นแบ่งสองอ่าวนี้

กาเบร (Καβὲρ/ Kabèr)

ชื่อของชุมชนตลาดนี้ เป็นชื่อเดียวกับเมืองท่าโบราณและแม่น้ำบริเวณนั้น ที่ชื่อ กาเวริ[37] (McCrindle (Tr.), 1885: 65) ตรงกับเมืองท่าโบราณบริเวณปากแม่น้ำกาเวริที่ชื่อ กาเวริปัฏฏิณัม[38] ซึ่งในสมัยราชวงศ์โจฬะเรียกว่า กาวิริปปูมปัฏฏิณัม[39] ปัจจุบันตรงกับเมืองปูมปุฬาร [40](Nagaswamy, 1973: 1)

สภาพปัจจุบันของเมืองโบราณคือ จมทะเลอยู่บริเวณพื้นที่ตอนเหนือของปากแม่น้ำกาเวริ เมืองปูมปุฆาร เขตมยิลาฏุตุไร อำเภอมยิลาฏุตุไร[41] รัฐทมิฬนาฑุ ประเทศอินเดีย ตำแหน่งเมืองนี้ ได้รับการยืนยันด้วยการขุดค้นทางโบราณคดี (ดู Soundara Rajan & Raman, 1994) คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย กล่าวถึงชุมชนตลาดนี้แต่เพียงว่า เป็นตลาดค้าอัญมณีอลาบันแดโนน[42] หรือพลอยอลาบันด์ ซึ่งก็คือ พลอยแอลมันดีน[43] นอกจากนี้ ยังพบชื่อคล้ายกันกับ “กาเบร” ในหนังสือภูมิวรรณนาของปโตเลมี ซึ่งใช้เรียกชื่อแม่น้ำว่า คาแบโรส (Khabéros) และชื่อชุมชนตลาดว่า คาแบริส (Khabērìs) (Renou (Tr.), 1925: 7-8) เมื่อตัดคำปัจจัยกรีกออกจะได้ชื่อ คาแบร (Khabér) จึงชัดเจนว่าเป็นชื่อเดียวกัน สำหรับประเด็นความเป็นตลาดค้าพลอยแอลมันดีนในศตวรรษที่ 6 นั้น อัลแบร์ต กิลก์ และคณะ (Gilg et al., 2018: 152) ได้ศึกษาเปรียบเทียบองค์ประกอบทางเคมีด้วยวิธีการเรืองแสงรังสีเอ็กซ์แบบพกพา (portable X-ray fluorescence หรือ p-XRF) และวิธีวิเคราะห์จุลวิสูจน์[44] ด้วยอิเล็กตรอน (Electron Microprobe Analysis หรือ EMA) ของแอลมันดีนจาก 3 แหล่งคือ (1) อินแทลโญ (intaglio) แกะสลักสมัยต้นอาณาจักรไบแซนไทน์ (2) ก้อนแร่ดิบจากเหมืองพลอยคะรีพเปฏ[45] รัฐเตลังคานะ[46] ประเทศอินเดีย และ (3) เครื่องประดับสมัยต้นราชวงศ์เมโรวิงเจียน (Merovingian) ผลการศึกษาพบว่า องค์ประกอบทางเคมีของอินแทลโญ คล้ายคลึงอย่างมีนัยยะกับก้อนแร่ดิบจากเหมืองคะรีพเปฏ และแตกต่างกับเครื่องประดับเมโรวิงเจียน

อีกประการหนึ่ง ผลการศึกษาอายุทางประวัติศาสตร์ศิลปะพบว่า รูปแกะสลักไม้กางเขนบนอินแทลโญ มีร่องรอยทางศิลปะที่นิยมทำช่วงศตวรรษที่ 6-8 อีกทั้ง ชเมตเซอร์ และคณะ (ดู Schmetzer et al., 2017) รายงานว่า จากการขุดค้นทางโบราณคดีพบว่า เมืองอริกกะเมฏุ[47] เป็นแหล่งผลิตและกระจายอินแทลโญ ไปยังเมืองท่าในแถบชายฝั่งโคโรมันเดล ทำให้อัลแบร์ต กิลก์ และคณะ สรุปว่า เมืองกาเวริปัฏฏณัม เป็นเมืองหนึ่งที่เป็นตลาดรับอินแทลโญจากอริกกะเมฏุ แล้วส่งต่อไปยังอาณาจักรไบแซนไทน์ ด้วยเครือข่าย

การค้าโพ้นทะเลอินโดโรมัน ซึ่งมีข้อมูลของ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย (ครึ่งแรกของศตวรรษที่ 6) เป็นหลักฐานสนับสนุนอีกทางหนึ่ง ที่ระบุว่า ชุมชนตลาดกาเบรแห่งนี้ ส่งออกพลอยอลาบันด์ (Gilg et al., 2018: 163)

แดนกานพลู (καρυόφυλλον/ karyóphyllon)

เป็นพื้นที่ตั้งอยู่ระหว่างอินเดียกับจีน ซึ่งอิงจากการตีความว่า ชุมชนตลาดกาเบร คือเมืองกาเวริปัฏฏิณัม บนชายฝั่งโคโรมันเดล ซึ่งเป็นชายฝั่งทะเลด้านตะวันออกเฉียงใต้ของอินเดีย และจีนิสตา คืออาณาจักรจีน คำแปลทั้งภาษาอังกฤษและภาษาฝรั่งเศสของพื้นที่นี้ แปลเป็นภาษาไทยได้ว่า “แดนกานพลู” หรือ “ประเทศกานพลู” กล่าวคือ ภาษาอังกฤษใช้ “the Clove Country” (Yule (Tr. & Ed.), 1866: clxxviii; McCrindle (Tr.), 1897: 367) และภาษาฝรั่งเศสใช้ “le pays du girofle” (Charton (Tr. & Ed.), 1855: 28; Wolska-Conus (Tr.), 1973: 348) ซึ่งแต่ละงานแปลมิได้อธิบายหรือตีความว่า “แดนกานพลู” ดังกล่าวหมายถึงสถานที่ใด อนึ่ง ข้อความภาษากรีกโบราณตอนนี้ ไม่ปรากฏคำว่า คอระ (χώρα ; khōra) ซึ่งแปลว่า แดน หรือ ประเทศ มีแต่เพียงคำว่า *โต การีโวพีลโลน* (τὸ καρυόφυλλον ; tò karuóphyllon) ซึ่งแปลว่า กานพลู แต่เข้าใจได้ตามบริบทว่า เป็นแดนกานพลู เหตุนี้บทแปลทั้งภาษาอังกฤษและฝรั่งเศส จึงเสริมความบทแปลด้วย country และ pays กล่าวคือ เนื้อหาช่วงนี้เป็นการไล่ชื่อเมืองกับผลิตภัณฑ์ (มารัลลอกับเปลือกหอยฝาเดียว กาเบรกับแอลมันดีน) ดังนั้น เมื่อเนื้อหากล่าวมาถึงส่วนถัดไป จึงเข้าใจตามบริบทต่อเนื่องว่า กำลังจะกล่าวถึงดินแดนที่มีผลิตภัณฑ์ จึงบอกแต่ผลิตภัณฑ์คือ “กานพลู” และเมื่อจะกล่าวถึงดินแดนส่วนถัดอีก ดินแดนนั้นเป็นที่ที่รู้จักกันดี จึงระบุชื่อว่าคือ “จีนิสตา” (จีน) ซึ่งมีใยไหมเป็นผลิตภัณฑ์ การที่ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย ระบุเพียงแต่ผลิตภัณฑ์กานพลู แต่ไม่ระบุชื่อเรียกดินแดนนั้น อาจแสดงให้เห็นว่า คอสมัส ได้รับข้อมูลมาอย่างกว้าง ๆ จากผู้ให้ข้อมูล เขาจึงทราบเพียงเส้นทางที่ผ่านดินแดน

อย่างไรก็ตาม เนื่องจากเนื้อหาทำให้ทราบว่าดินแดนนี้ มีสินค้าเด่น คือ “กานพลู” ลาสเซน จึงตีความว่า แดนกานพลู คือ หมู่เกาะมาลูกู[48] (Lassen, 1861: 897) เพราะเป็นที่รู้กันในยุโรปตั้งแต่ศตวรรษที่ 16 แล้วว่า หมู่เกาะมาลูกูเป็นแหล่งกำเนิดกานพลู ประเด็นนี้ จาง ซิ้วซาน (Zhāng Xù-shān) ก็ตีความไว้ทำนองเดียวกันเพียงแต่ระบุตำแหน่งของแดนกานพลูให้เป็น หมู่เกาะของอินโดนีเซียที่อยู่ทางตะวันออก (the eastern Indonesian islands) ซึ่งรวมทั้งหมู่เกาะมาลูกูและหมู่เกาะใกล้เคียง (Zhang, 2004: 461)

กระนั้น ผู้วิจัยวิเคราะห์ว่า ตำแหน่งที่ตั้งของหมู่เกาะมาลูกู ซึ่งตั้งอยู่ปลายสุดตะวันออกของประเทศอินโดนีเซียปัจจุบันนั้น **อยู่นอกเส้นทางเดินเรือ** ระหว่างเมืองท่ากาเวริปัฏฏิณัมไปยังประเทศจีน ซึ่งอาจมีปลายทางอยู่ที่เมืองกวางตุ้ง แดนกานพลูของคอสมัส จึงไม่ควรตรงกับหมู่เกาะมาลูกู ดังนั้น หากจะระบุตำแหน่งของ “แดนกานพลู” ตามเส้นทางเดินเรือสินค้าของคอสมัสแล้ว ก็ควรตรงกับพื้นที่ **“น่านสมุทรคาบหมู่เกาะ”** (inter-island sea) ในส่วนล่างของทะเลจีนใต้ต่อเนื่องถึงทะเลชวา นั่นคือ พื้นที่น่านสมุทรที่คาบเกี่ยวเข้าไปในดินแดนติดทะเลของคาบสมุทรมาเลย์ เกาะบอร์เนียว เกาะชวา และเกาะสุมาตรา ซึ่งแน่นอนว่าพื้นที่บริเวณนี้ มีชุมชนตลาดให้แวะซื้อเครื่องเทศ โดยเฉพาะกานพลู เนื่องจากช่วงเวลาของเส้นทางนี้อยู่ในครึ่งแรกของศตวรรษที่ 6 (ครึ่งหลังของพุทธศตวรรษที่ 11) จึงเป็นช่วงเวลาก่อนการขยายอำนาจของอาณาจักรศรีวิชัย นอกจากนี้ ด้วยความเป็น “น่านสมุทรคาบหมู่เกาะ” จึงมีความหมายตรงกับ “ทวีปานตระ” ที่เอกสารอินเดียโบราณใช้เรียกหมู่เกาะที่อยู่ทางตะวันออก ในบริบทเดียวกับที่เรียกดินแดนโพ้นทะเลทางตะวันออกของอินเดียว่า สุวรรณภูมิ สุวรรณทวีป และกฏาหะ

จีนิสตา (Τζινίστα/ Tzinísta)

คือ ประเทศจีน หรืออาณาจักรจีน ในอดีตนั้น ชาวกรีกโบราณก่อนคริสตกาลเรียกจีนว่า “แซเรส”[49] และชาวโรมันก็เรียกตามชาวกรีกด้วย สำเนียงละตินว่า “เซเรส” (ดู Coedès (Tr.), 1977) อย่างไรก็ตาม ช่วงปลาย

ศตวรรษที่ 1 หนังสือปูมเรือท่องทะเลเอฤทรา[50] เรียกดินแดนปลายทางตะวันออกไกลว่า “ทีน”[51] และเรียกเมืองหลวงของแดนนี้ว่า “ทีไน”[52] (McCrindle (Tr.), 1879: 147-148) ถัดมาช่วงกลางศตวรรษที่ 2 ปโตเลมีเรียกประเทศจีนว่า “ซีน” และเรียกเมืองหลวงของแดนนี้ “ทีไน” เช่นเดียวกัน (Renou (Tr.), 1925: 62-65) ความคล้ายคลึงกันระหว่างข้อมูลทั้งสองชุดนี้ทำให้ตีความได้ว่า ก่อนหน้าศตวรรษที่ 1 อารยธรรมกรีกโบราณติดต่อกับจีนทางบกเป็นหลักตามเส้นทางสายไหม จึงรู้จักจีนในนามสินค้าที่เรียกว่า “แซร” ซึ่งถือว่าเป็น “จีนบก” ต่อมา เมื่อการค้าท่องทะเลของยุโรปเปิดสู่โลกตะวันออกโดยชาวฟีนีเซียนในช่วงศตวรรษที่ 1 หรือก่อนหน้า ทำให้ข้อมูลเกี่ยวกับ “จีนทะเล” ถูกถ่ายทอดมาสู่องค์ความรู้ของกรีก-โรมันในชื่อว่า “ทีน” หรือ “ซีน” ในช่วงศตวรรษที่ 1-2 แต่หลังจากนี้ ดูเหมือนว่าไม่มีข้อมูลใหม่เกี่ยวกับจีนอีกเลย จนกระทั่ง คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย ได้กล่าวถึงจีนในชื่อ “จีนิสตา” อนึ่ง แม้เซเดส์ ตีความอย่างกว้างว่าตรงกับคำสันสกฤต *“จีนสฺถาน”* แต่ จาง ชิ้วซาน เสนอว่า หากพิจารณาจากบริบทเนื้อหาและเส้นทางการค้าที่ คอสมัส คุ้นเคยแล้ว เป็นไปได้ว่า คอสมัส รับคำนี้มาจากพ่อค้าเปอร์เซีย ดังนั้น “จีนิสตา” จึงควรเพี้ยนมาจากคำเปอร์เซียสมัยราชวงศ์ปาห์เลวี (Persian Pahlevi) คือ *ศินิสตาน* (Činistan) หรือ *ศินสตาน* (Činastan) (Zhang, 2004: 453-454) อนึ่ง อาณาจักรจีนร่วมสมัยกับคอสมัส (ต้นศตวรรษที่ 6) อยู่ในยุคราชวงศ์เหนือใต้ (ค.ศ. 386-589) ทั้งนี้ดินแดนครึ่งทางใต้ และเมืองท่าชายทะเลทางตะวันออกและตะวันออกเฉียงใต้ อยู่ในปกครองของราชวงศ์เหลียง มีราชธานีอยู่ที่กรุงเจี้ยนคัง (Jiàn kāng) ปัจจุบันอยู่ในเขตเมืองหนานจิง (Nánjīng) มณฑลเจียงซู (Jiāngsū) ประเทศสาธารณรัฐประชาชนจีน ส่วนดินแดนจีนทางเหนือเป็นเขตอิทธิพลของราชวงศ์เว่ยตะวันออกกับราชวงศ์เว่ยตะวันตก

4. อภิปราย

ผลการศึกษานัยยะแฝงที่คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย อ้างถึง “แดนกานพลู” (ศตวรรษที่ 6) มีข้อบ่งชี้ 3 ประการ คือ (1) ควรอยู่ในเอเชียอาคเนย์ (2) ควรอยู่บนเส้นทางเดินเรือสินค้าจากช่องแคบมะละกา ไปสู่เมืองกวางตุ้ง และ (3) ควรเป็นชุมชนตลาดค้าขายกานพลูที่มีระบุในเอกสารโบราณรุ่นหลัง เช่น เอกสารอาหรับและเอกสารจีน ด้วยข้อบ่งชี้ทั้งสามนี้ ผู้วิจัยจึงมีประเด็นอภิปราย 2 เรื่อง คือ (1) แดนกานพลู คือทวีปานตระ/ นูษานตระ และ (2) จุดเปลี่ยนโลกทัศน์จาก “ทอง” สู่ “เครื่องเทศ” ซึ่งมีรายละเอียดดังนี้

4.1 แดนกานพลู คือ ทวีปานตระ/ นูษานตระ

ทวีปานตระ เป็นชื่อดินแดนหนึ่ง ในโลกทัศน์ของชาวอินเดีย หมายถึงดินแดนหมู่เกาะที่ห่างไกลไปทางตะวันออก และอยู่ในกลุ่มเดียวกับดินแดนโพ้นทะเลอื่นที่เรียกว่า สุวรรณภูมิ สุวรรณทวีป และกฏาหะ กล่าวคือ ทวีปานตระถูกอ้างถึงในนิทานเรื่อง “ศักติเทวะ” จากหนังสือชุดคถาสาริตสาคร นอกจากนี้ยังมีการกล่าวถึงการเดินทางโพ้นทะเลไปทำการค้าที่สุวรรณภูมิ พร้อมกันกับที่ทวีปานตระ อีกด้วย คือเรื่อง “ไมตรายัชญ์” ในคัมภีร์มหากรรมวิภังค์ และยังมีเรื่องอื่นอีกที่เน้นว่า ทวีปานตระเป็นแดนคู่ค้าทางทะเลของอินเดียใต้ที่อยู่ห่างไกล (ดู ตรงใจ และคณะ, 2564: 11-13) ข้อมูลเหล่านี้ แสดงทิศทางที่ตั้งของทวีปานตระว่า เป็นชุดข้อมูลภูมินามกลุ่มเดียวกันกับสุวรรณภูมิ สุวรรณทวีป และกฏาหะ/ กิฑารัม ซึ่งเป็นแดนโพ้นทะเลอยู่ทางตะวันออกของอินเดีย ข้อมูลอื่นทั้งจากเอกสารภาษากรีก-โรมันในช่วงศตวรรษที่ 1[53] และจากจารึกรุ่นหลัง[54] [55] บ่งชี้ว่า ทั้งสุวรรณภูมิ สุวรรณทวีป และกฏาหะ/ กิฑารัม เป็นภูมินามของดินแดนในภูมิภาคเอเชียอาคเนย์ ดังนั้น ทวีปานตระก็ควรอยู่ในภูมิภาคเอเชียอาคเนย์ด้วยเช่นกัน

คำว่า ทวีปานตระ เป็นคำสันสกฤต มาจากการสนธิศัพท์ระหว่าง *ทฺวีป* กับ *อนฺตร* ดังนั้น จึงแปลตามรูปคำได้ว่า “ระหว่างเกาะ” ผู้วิจัยจึง

ตีความว่า หากใช้เรียกเขตแดนแล้ว จึงควรแปลโดยอรรถว่า **“น่านสมุทรคาบหมู่เกาะ”** กล่าวคือ **เป็นพื้นที่รวมทั้งน่านน้ำของท้องทะเลและหมู่เกาะในละแวกนั้น** ดังนั้น ผู้ใดได้ปกครองเขตแดนนี้ ย่อมได้ชื่อว่า “เจ้าสมุทร” อันแสดงให้เห็นภาพของ **“สมุทราธิปัตย์”** (thalassocracy) คือ **ความมีอำนาจในการปกครองท้องทะเลกว้างและหมู่เกาะ** ภาพที่ชัดเจนของอำนาจปกครองแดนทวีปาตระปรากฏในช่วงศตวรรษที่ 8 ดังที่รู้จักกันในนาม “ศรีวิชัย” ตามคำบรรยายในเอกสารอาหรับที่เรียกผู้ปกครองแดนนี้ว่า “มหาราชแห่งซาบัจญ์” ลำดับข้อมูลสำคัญตามช่วงเวลาสำหรับไขความอภิปรายมีดังนี้

ศตวรรษที่ 5 กาลิทาส ได้มอบกุญแจไขเปิดความสัมพันธ์ระหว่าง**กานพลู** กับชื่อแดน**ทวีปานตระ** ด้วยบทกวีจากเรื่อง “รฆุวงศ์” อันพรรณนาซึ่งกลิ่นหอมของกานพลู ที่สายลมหอบพัดพามาจากทวีปานตระ ซึ่งบ่งชี้ตามตรรกะว่า ทวีปานตระเป็นถิ่นกานพลู ดังนั้น ลมที่พัดมาจากถิ่นนั้น จึงหอบเอากลิ่นหอมของกานพลูมาด้วย อนึ่ง นิลกานต์ ศาสตรี เสนอว่า ทวีปานตระทั้งในบทกวี “รฆุวงศ์” และในวรรณกรรมอินเดียใต้อีกหลายเรื่องนั้น อาจหมายถึงดินแดนหมู่เกาะอินโดนีเซีย (Nilakanta Sastri, 1942: 1-4)

ศตวรรษที่ 5 สมณะฝาเสี่ยน (Fǎxiǎn) แต่งหนังสือเรื่อง “ฝูกั๋วจี้” (= บันทึกพุทธรัฐ) ซึ่งมีเนื้อหาระบุว่า ราว ค.ศ. 413-414 (ต้นศตวรรษที่ 5) เมื่อขากลับจากอินเดียไปเมืองกวางตุ้งนั้น ท่านต้องฝ่าคลื่นลมพายุทั้งในอ่าวเบงกอลและทะเลจีนใต้ ในระยะทางนี้ ท่านระบุจุดแวะพัก ณ เกาะเหยผั่วถี (Yépótí) เป็นเวลา 5 เดือน (Wheatley, 1973: 37-39) ผู้วิจัยตีความว่า เกาะดังกล่าวนี้คือ **เกาะชวา**[57] ซึ่งเป็นจุดแวะแห่งหนึ่งในทวีปานตระ เพื่อเดินทางต่อไปยังเมืองกวางตุ้ง

ศตวรรษที่ 6 คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย บอกใบ้ตำแหน่งของแดนกานพลูให้ตีความได้ว่า ควรอยู่ในเอเชียอาคเนย์ บริเวณเส้นทางเดินเรือจากอินเดียไปจีน ซึ่งควรเป็นพื้นที่ส่วนล่างของทะเลจีนใต้ ต่อเนื่องทะเลชวา

ศตวรรษที่ 7 สมณะอี้จิ้ง (Yijing) แต่งหนังสือเรื่อง “ต้าถัง-ซีอิ้ว-ฉิวฝ่า-เกาเซิง-จ้วน”[58] (= ตำนานพระอริยสงฆ์ผู้แสวงธรรมในแดนตะวันตกสมัยวงศ์ถังหลวง) ซึ่งให้ข้อมูลการเดินทางจากเมืองกวางตุ้งไปยังเมืองตามรลิปติของท่านเมื่อ ค.ศ. 671 ซึ่งสรุปความได้ว่า ระหว่างทางนั้น มีช่วงเส้นทางผ่านช่องแคบมะละกา ก่อนผ่านช่องแคบ ท่านแวะพำนัก ณ ประเทศฝัวสื้อ[59] (= วิชัย/ บางเล็มบัง) และอยู่ที่นั่น 6 เดือน เพื่อเรียนไวยากรณ์สันสกฤต จากนั้นท่านเดินทางไปประเทศหม้อหลัวอิ๋ว[60] (= มลายู/ จัมบิ) แล้วผ่านช่องแคบไปแวะที่ เจ๋ฉา (= กฏาหะ/ เคดาห์)[61] จากนั้นมุ่งไปเกาะคนเปลือย (= เกาะนิโคบาร์) และถึงปลายทางที่เมืองตานหมอหลี้ตี่ (= ตามรลิปติ/ ตัมลุก)[62] (Wheatley, 1973: 41-42) ข้อมูลนี้ทำให้ทราบว่า จุดแวะระหว่างทางของเส้นทางเดินเรือนี้อยู่บนเกาะสุมาตรา 2 แห่ง คือ เมืองปาเล็มบัง กับเมืองจัมบิ และอยู่ชายฝั่งตะวันตกของคาบสมุทรมาเลย์ 1 แห่งคือเมืองเคดาห์

ศตวรรษที่ 7-9 โจว จื้อจ้ง (คนในศตวรรษที่ 14) คัดข้อมูลจากช่วงราชวงศ์ถังอายุราวศตวรรษที่ 7-9 ปรากฏชื่อ “ประเทศกานพลู” ข้อมูลนี้ย่อมแสดงให้เห็นว่า โลกทัศน์ว่าด้วยดินแดนแห่งกานพลูนี้ มีร่องรอยสืบเนื่องกันมาในช่วงศตวรรษที่ 6-9 จาก “แดนกานพลู” ของ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย ถึง “ประเทศกานพลู” หรือ “ดินแดนกานพลู” สมัยราชวงศ์ถัง

ศตวรรษที่ 7-12 มีหลักฐานทางโบราณคดีและจารึก ที่แสดงถึงความมีอยู่ของอาณาจักรศรีวิชัย อันเป็นอาณาจักรแห่งเจ้าสมุทรผู้ทรงสมุทราธิปัตย์ (thalassocracy) ในพื้นที่หมู่เกาะอินโดนีเซียและคาบสมุทรมาเลย์ อีกทั้งมีเอกสารอาหรับร่วมสมัยเป็นเครื่องยืนยัน ด้วยคำเรียกผู้ปกครองดินแดนนี้ว่า “มหาราชแห่งซาบัจญ์”

ศตวรรษที่ 9-14 ทั้งเอกสารอาหรับของนักเขียนหลายคน (ศตวรรษที่ 9-14) และเอกสารจีนของ จ้าว หรู่ขั้ว (ศตวรรษที่ 13) บ่งชี้ว่า กานพลูเป็นสินค้าท้องถิ่นของหมู่เกาะในเอเชียอาคเนย์ โดยมีศูนย์กลางขายส่งกานพลูสู่ตลาดโลกอยู่ที่สุมาตราและชวา ผู้วิจัยสันนิษฐานว่า การค้าเครื่องเทศรวมทั้ง

กานพลูนี้ อาจเป็นสิทธิผูกขาดทางการค้าของศรีวิชัย เหตุเพราะว่า แม้ว่าหมู่เกาะทางตะวันออกก็มีกานพลูมาก แต่น้อยคนเข้าถึงได้ เพราะมากมีด้วยโจรเรือดักปล้น ตลาดค้าเครื่องเทศที่สุมาตราและชวา จึงทำหน้าที่เป็นตลาดกลางของอาณาจักรที่รับสินค้าของเครือข่ายท้องถิ่นจากหมู่เกาะเครื่องเทศทางตะวันออก เช่น บาหลี บอร์เนียว ติมอร์ และมาลูกู

ศตวรรษที่ 14-15 จากวรรณกรรมชวาโบราณเรื่อง “นาครกฤตาคม” และ “ปาราราตอน” ทำให้ทราบว่า ราชวงศ์สิงหส่าหรีและมัชปาหิต แสดงโลกทัศน์เจ้าสมุทร ย้อนรอยความรุ่งเรืองในอดีตของศรีวิชัย ด้วยการเรียกชื่อเขตแดนในปกครองอันกว้างขวางของตนเองว่า “นูษานตระ” (Nūṣāntara) ซึ่งเป็นคำที่แปลงมาจาก “ทวีปานตระ” กล่าวคือ *ทฺวีป* (Dvīpa) ถูกแปลเป็นภาษาชวาโบราณว่า *นูษ* (Nūṣa) คือ “เกาะ” แล้วจึงนำมาสนธิกับคำสันสกฤต *อนฺตร* เป็น *นูษานฺตร* จึงยังคงความหมายว่า “น่านสมุทรคาบหมู่เกาะ”

ด้วยข้อมูลตามลำดับเวลานี้ ย่อมชี้ชัดว่า (1) แดนกานพลู คือทวีปานตระ (2) ทวีปานตระ คือ “น่านสมุทรคาบหมู่เกาะ” ในเอเชียอาคเนย์ (3) เอเชียอาคเนย์ เป็นแหล่งค้าขายกานพลู และ (4) แหล่งค้าขายกานพลูที่สำคัญ อยู่ฟากตะวันออกของช่องแคบมะละกา คือที่พื้นที่ชายฝั่งตะวันออกเฉียงเหนือของเกาะสุมาตรา (อาจเป็นปาเล็มบัง) และที่เกาะชวา ดังนั้น จึงสรุปประเด็นอภิปรายได้ว่า “แดนกานพลู” ในช่วงศตวรรษที่ 6 ก็คือ “กลุ่มชุมชนตลาดค้าเครื่องเทศ” ทางฟากตะวันออกของช่องแคบมะละกา บริเวณท้องทะเลระหว่างคาบสมุทรมลายู เกาะบอร์เนียว เกาะชวา และเกาะสุมาตรา จึงทำให้มีอิทธิพลควบคุมเส้นทางผ่านระหว่างอินเดียกับจีน และด้วยทำเลเช่นนี้จึงเป็นไปได้สูงว่า ระยะเวลานี้เป็นพัฒนาการก้าวแรกอันนำไปสู่ความเป็น “สมุทราธิปัตย์แห่งศรีวิชัย” ในอีกราว 100 ปีต่อมา

อนึ่ง ผู้วิจัยสืบค้นข้อมูลร่วมสมัยครึ่งแรกศตวรรษที่ 6 จากเอกสารจีน “เหลียงซู” (= หนังสือวงศ์เหลียง) เล่มที่ 54 บทว่าด้วย “บรรดาพวกอี๋

แห่งนานาประเทศทะเลใต้ พวกอี๋ตะวันออก และพวกหรงตะวันตกเฉียงเหนือ” แล้วพบว่า ในช่วงเวลาดังกล่าวยังไม่ปรากฏ “สมุทราธิปัตย์แห่งศรีวิชัย” แต่ปรากฏรัฐโบราณที่ทราบแน่ชัดว่าอยู่ในเขตแดนเอเชียอาคเนย์จำนวน 7 รัฐ แต่บางรัฐยังไม่ทราบว่าตั้งอยู่ที่ใด รัฐทั้งเจ็ดได้แก่ (1) รัฐหลินอี้ (林邑國/ Línyì-Guó = จามปา), (2) รัฐฝูหนาน (扶南國/ Fúnán-Guó), (3) รัฐผานผาน (盤盤國 / Pánpán-Guó = พุนพิน), (4) รัฐตานตาน (丹丹國/ Dāndān-Guó), (5) รัฐเฉียนถัวหลี้ (乾陀利國/ Qiántuólì-Guó), (6) รัฐหลังหยาซิว (狼牙脩國 / Lángyáxiū-Guó = รัฐลังกาสุกะ/ เมืองโบราณยะรัง) และ (7) รัฐผัวหลี้ (婆利國/ Pólì-Guó = บรูไน) (Ctext, 2022b: 梁書)

4.2 จุดเปลี่ยนโลกทัศน์จาก “ทอง” สู่ “เครื่องเทศ”

ต้นทางของโลกทัศน์ที่ว่า ภูมิภาคเอเชียอาคเนย์อุดมไปด้วยทองคำ จนเป็นที่มาของการเรียกชื่อภูมิภาคนี้ว่า สุวรรณภูมิ และ สุวรรณทวีป นั้น มาจากเหล่าพ่อค้าอินเดียที่มีโอกาสฝ่าอันตรายจากลมพายุในมหาสมุทร กลายเป็นโลกทัศน์แห่งการเสี่ยงภัยเพื่อความร่ำรวย ที่เล่าขานกันว่า เมื่อได้ออกเดินทางไปสุวรรณภูมิ ถ้ารอดตายกลับมาได้ ก็จะกลายเป็นเศรษฐีร่ำรวย ดังปรากฏเป็นนิทานและเรื่องเล่าในเอกสารโบราณของอินเดียหลายเรื่อง ทั้งในนิทานชาดก และนิทานสันสกฤตอย่างกถาสาริตสาคร เป็นต้น และมีความเป็นไปได้อย่างยิ่งว่า โลกทัศน์ของพ่อค้าอินเดียที่มีต่อภูมิภาคเอเชียอาคเนย์เช่นนี้มีมาตั้งแต่ก่อนคริสตกาลแล้ว และอาจเก่าแก่ไม่น้อยกว่าศตวรรษที่ 3 ก่อนคริสตกาล ดังปรากฏการอ้างถึงสุวรรณภูมิใน “คัมภีร์อรรถศาสตร์” ของเกาฏิลยะ หรือเอกสารที่มีท้องเรื่องช่วงศตวรรษที่ 2 ก่อนคริสตกาล คือ “คัมภีร์มิลินทปัญหา” ก็กล่าวถึงสุวรรณภูมิเช่นเดียวกัน ผู้วิจัยขอเรียกโลกทัศน์ที่มองภูมิภาคเอเชียอาคเนย์เป็นแดนทอง ไม่ว่าจะเป็นแผ่นดินหรือเกาะ รวมกันว่า “โลกทัศน์ภูมิศาสตร์ทอง”

ความเป็นภูมิศาสตร์ทองของเอเชียอาคเนย์ ชัดเจนขึ้นอีก เมื่อโลกทัศน์นี้ถูกส่งต่อกันภายในเครือข่าย “สมุทรวานิชย์อินโดโรมัน” (Indo-Roman Maritime Trade) ซึ่งเป็นการเชื่อมต่อโลกเมดิเตอร์เรเนียนกับดินแดนทะเลตะวันออกไกล โดยมีเหล่านาวิกชาวฟีนีเชียนเป็นตัวกลางเชื่อมต่อการเดินเรือถึงดินแดนจีน ทำให้เกิดการรับรู้ข้อมูลใหม่เกี่ยวกับชาวจีน ซึ่งแต่เดิมนั้นอารยธรรมกรีกโบราณรู้จักชาวจีนในนาม “ชาวแซร” หรือ “ชาวแซเรส” ผ่านการเส้นทางสายไหมทางบก เราจึงอาจเรียกชาวจีนที่ชาวกรีกรู้จักกันมาแต่เดิมว่า “จีนทางบก” ดังนั้น ชาวฟีนีเชียนจึงนำข้อมูลใหม่เกี่ยวกับ “จีนทางทะเล” สู่โลกอารยธรรมกรีก-โรมัน โดยเรียกชาวจีนทางทะเลนี้ว่า “ทีน” ซึ่งมีปรากฏในหนังสือ “ปูมเรือท่องทะเลเอฤทรา” ในช่วงครึ่งหลังศตวรรษที่ 1 และ “ซีน” ในหนังสือ “หลักแนวทางแห่งภูมิวรรณนา” ของปโตเลมี ในช่วงครึ่งหลังศตวรรษที่ 2 อย่างไรก็ตาม ดูเหมือนว่า โลกทัศนภูมิศาสตร์ทองได้ถูกส่งผ่านมาก่อนชื่อของจีนทางทะเล นั่นเพราะงานเขียนภาษาละตินที่ถือได้ว่าเป็นงานเขียนแรกสุด ณ ขณะนี้ ที่อ้างถึงภูมิศาสตร์ทอง นั่นคือหนังสือ “ธรณีวรรณนา” ของ พอมพอเนียส เมลา (ครึ่งแรกของศตวรรษที่ 1) ที่อ้างถึง *“อินสุลา ฆฤเส”* (Insula Chryse) หรือ เกาะฆฤเส โดยคำว่า ฆฤเส เป็นชื่อสะกดแบบละติน ที่ยืมมาจากคำกรีกโบราณว่า *“คฤแส”* (Χρύση/ Khrýsē) แปลว่า ทอง ดังนั้น เกาะฆฤเสในภาษาละติน จึงแปลโดยนัยว่า “เกาะทอง” นอกจากนี้ โดยทางอ้อมก็ทำให้ทราบว่า พอมพอเนียส เมลา ได้รับข้อมูลนี้มาจากเอกสารกรีกโบราณ เพราะเรียกชื่อเกาะนี้ทับศัพท์ และทำให้ตีความได้ด้วยว่า ชาวฟีนีเชียนนำชื่อนี้เข้ามายังในองค์ความรู้ทางภูมิศาสตร์กรีกแล้วอย่างน้อยในช่วงศตวรรษที่ 1 ก่อนคริสตกาล จึงทำให้องค์ความรู้ตกมาสู่งานเขียนของ พอมพอเนียส เมลา ในช่วงครึ่งแรกของศตวรรษที่ 1

โลกทัศน์ภูมิศาสตร์ทองได้ถูกส่งต่อมาสู่งานเขียนของ พลีนี ผู้อาวุโส ในช่วงครึ่งหลังของศตวรรษที่ 1 ด้วยชื่อละตินว่า *“โปรมุนตุริฺยม ฆฤเส”* (promunturium Chryse) แปลว่า “แหลมฆฤเส” นั่นก็คือ แหลมทอง นั่นเอง อนึ่ง

ข้อมูลของทั้งสองทำให้เกิดข้อสังเกตว่า หากแปลทั้ง เกาะทอง กับ แหลมทอง เป็นรูปคำสันสกฤตแล้ว จะได้รูปคำเดียวคือ “สุวรรณทวีป” นั่นก็เพราะคำว่า ทวีป ในภาษาสันสกฤต แปลได้ 2 ความหมาย อาจแปลเป็น “เกาะ” หรือ “คาบสมุทร/ แหลม” ก็ได้ นั่นแสดงว่า การรับรู้เกี่ยวกับ “สุวรรณภูมิ” ยังไม่ปรากฏในงานเขียนภาษาละตินทั้งสองชิ้นนี้

อย่างไรก็ตาม หนังสือภาษากรีกโบราณเรื่อง “ปูมเรือท่องทะเลเอฤทรา” ซึ่งกำหนดอายุได้ราวครึ่งหลังศตวรรษที่ 1 นั้น เรียกภูมิศาสตร์ทองทั้งสองแบบคือ “แดนทอง” กับ “เกาะทอง” และทำนองเดียวกัน หนังสือภาษากรีกโบราณเรื่อง “หลักแนวทางแห่งภูมิวรรณนา” ของปโตเลมี ซึ่งกำหนดอายุได้ราวกลางศตวรรษที่ 2 ก็เรียกภูมิศาสตร์ทองทั้งสองแบบด้วยเช่นกัน เพียงแต่ปโตเลมีเรียกว่า “แดนทอง” กับ “คาบสมุทรทอง” และดูเหมือนว่าโลกทัศน์ภูมิศาสตร์ทองในเครือข่ายสมุทรวานิชย์อินโดโรมัน จะหยุดอยู่เพียงศตวรรษที่ 2 ในงานเขียนของปโตเลมีเท่านั้น เพราะหลังจากนี้ไปถึงศตวรรษที่ 5 ก็ไม่มีข้อมูลใหม่เกี่ยวกับภูมิภาคเอเชียอาคเนย์อีกเลย มีแต่การผลิตซ้ำข้อมูลเก่าของเกาะทอง จนกลายเป็นสถานที่ในตำนานที่อยู่ปลายสุดตะวันออกของโลก ความเชื่อเรื่องเกาะทองนี้ คงอยู่ด้วยการถูกคัดลอกต่อกันมา ตลอดระยะเวลาของอาณาจักรโรมันตะวันออก หรือไบแซนไทน์ แต่องค์รู้ความเกี่ยวกับโลกตะวันออกกลับไปเฟื่องฟูในโลกอิสลาม ด้วยการเดินทางโพ้นทะเลของชาวอาหรับ ในช่วงศตวรรษที่ 9-10 กระทั่ง ยุโรปได้รู้จักเอเชียอาคเนย์อีกครั้ง แม้จะไม่ชัดเจนแต่ก็ถือว่าเป็นข้อมูลใหม่ที่ถูกนำมาบอกเล่าโดย มาร์โก โปโล ในช่วงต้นศตวรรษที่ 14

กระนั้น ช่วงครึ่งแรกศตวรรษที่ 6 คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย ผู้แต่งหนังสือ “คริสต์ศาสนิกเทศวรรณนา” ได้นำเสนอมุมมองเกี่ยวกับเครือข่ายสมุทรวานิชย์ (maritime trade network) ร่วมสมัยว่า สิงหลทวีป คือศูนย์แลกเปลี่ยนสินค้าระหว่างโลกตะวันตกกับโลกตะวันออก โดยสื่อเป็นนัยยะว่าสิงหลทวีปคือ “ประตูการค้าสู่โลกตะวันออก” กล่าวคือ เป็นทางเข้าไปสู่ดินแดน

ที่อยู่เลยแหลมกันยากุมารีไปทางตะวันออก โดยไปสุดที่ประเทศจีน เพราะเลยออกไปอีกก็เป็นมหาสมุทร เหตุนี้ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย จึงเรียกเขตแดนส่วนนี้ว่า “เขตภายใน” ตรงข้ามกับเขตแดนก่อนเข้าประตู ที่ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย เรียกว่า “เขตภายนอก” ประเด็นสำคัญที่สุดคือ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย กล่าวถึง “แดนกานพลู” ซึ่งผู้วิจัยวินิจฉัยแล้วว่าตรงกับบริเวณ “น่านสมุทรคาบหมู่เกาะ” ของชายฝั่งทิศตะวันออกของคาบสมุทรมาเลย์ ชายฝั่งทิศตะวันตกถึงฝั่งทิศใต้ของเกาะบอร์เนียว ชายฝั่งทิศเหนือของเกาะชวา และชายฝั่งทิศตะวันออกเฉียงเหนือตอนล่างของเกาะสุมาตรา ครอบคลุมพื้นที่ตอนล่างของทะเลจีนใต้ต่อเนื่องถึงทะเลชวา

แม้ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย ให้ข้อมูลเพียงชื่อเรียก กานพลู แต่ถือได้ว่าเป็นข้อมูลสำคัญ เพราะด้วยความสำคัญของกานพลูเอง ก็สามารถระบุภูมิศาสตร์ตามถิ่นกำเนิด หรือจุดส่งออกได้ว่า อยู่ในเขตหมู่เกาะต่าง ๆ ของประเทศอินโดนีเซียในปัจจุบัน และเป็นการตอกย้ำด้วยว่า “ภูมิศาสตร์ทอง” ซึ่งเป็นตัวแทนเอเชียอาคเนย์ในเชิงนามธรรมตั้งแต่ก่อนคริสตกาล ได้ถูกลืมเลือนไปจากโลกทัศน์การค้าใหม่ไปเสียแล้ว แต่ “ทะเลเครื่องเทศ” ที่โดดเด่นด้วยกานพลูนั้น ได้ขึ้นมาเป็นตัวแทนภูมิภาคเอเชียอาคเนย์อย่างเป็นรูปธรรมมากขึ้น เหตุนี้ การที่ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย กล่าวถึง “แดนกานพลู” ทำให้ผู้วิจัยตีความได้ว่า นี่คือ “จุดเปลี่ยนโลกทัศน์” จาก “ทอง” สู่ “เครื่องเทศ” เพราะหลังจากนี้ คือตั้งแต่ศตวรรษที่ 9 เป็นต้นมา ข้อมูลเกี่ยวกับเอเชียอาคเนย์ได้ไปปรากฏในเอกสารอาหรับโบราณ ซึ่งไม่ได้เป็นโลกทัศน์ที่มองเอเชียอาคเนย์เป็นภูมิศาสตร์ทองตามคำบอกเล่าปรัมปรา แต่เป็นโลกทัศน์ที่ได้จากการพบเจอตลาดการค้าเครื่องเทศด้วยตนเอง

ข้อมูลเด่นในเอกสารอาหรับประเภทหนึ่งคือ การบอกเล่าแหล่งผลิตและส่งออกเครื่องเทศนานาชนิด ที่มีอยู่ในดินแดนเอเชียอาคเนย์ โดยเฉพาะในเขตหมู่เกาะ ซึ่งมีแหล่งส่งออกสำคัญอยู่ที่ศรีวิชัย (บนเกาะสุมาตรา) และเกาะชวา แม้แต่เอกสารจีน “จูฟานจื้อ” (= หมายเหตุนานาบรเทศ) ก็ให้

ข้อมูลสำคัญที่สรุปได้ว่า นอกจากศรีวิชัยกับชวามีเครื่องเทศแล้ว หมู่เกาะอื่นก็มีเครื่องเทศเช่นกัน แต่ทว่ารัฐตัญชุงปุระ (อยู่ทางตะวันตกเฉียงใต้ของเกาะบอร์เนียว) ไม่ชอบค้าขาย แต่ชอบดักปล้นเรือสินค้า เหตุนี้จึงไม่ค่อยมีพ่อค้าต่างชาติเข้าไปถึง ข้อมูลนี้ ย่อมแสดงว่า เกาะอื่น ๆ ที่อยู่ไกลออกไปอีกทางตะวันออก ก็คงมากมีด้วยโจรเรือเช่นกัน หากพ่อค้าต่างชาติล่องเรือเข้าไปหาแหล่งซื้อเครื่องเทศเอง ย่อมเสี่ยงอันตรายมากกว่าอยู่ซื้อขายที่ศรีวิชัย หรือชวา ด้วยข้อมูลนี้ ทำให้อธิบายได้ว่า ท้องทะเลบริเวณชายฝั่งทิศตะวันออกเฉียงเหนือตอนล่างของเกาะสุมาตรากับฝั่งทิศเหนือของเกาะชวา เป็นตลาดใหญ่ในการส่งออกเครื่องเทศโดยปริยาย เพราะมีความปลอดภัยให้แก่เหล่าพ่อค้าต่างชาติที่เดินเรือเข้ามา โดยความคุ้มครองจาก “มหาราชแห่งซาบัจญ์” จึงเป็นไปได้ด้วยว่า ตลาดค้าเครื่องเทศที่สุมาตราและชวานี้ รับสินค้ามาจากเครือข่ายภายในที่อยู่ไกลออกไป ย่านทะเลนี้ จึงสมควรเรียกได้ว่า “น่านสมุทรทะเลเครื่องเทศ” ความสำคัญของเครื่องเทศที่ปรากฏขึ้นในบริบททางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมเอเชียอาคเนย์ โดยผ่านสมุทราธิปัตย์แห่งศรีวิชัย ซึ่งอาจเริ่มมาตั้งแต่ศตวรรษที่ 7 นั้น ถือได้ว่าเป็นภาพชัดเจนของการเปลี่ยนโลกทัศน์ทางการค้าของเอเชียอาคเนย์ที่ให้แก่พ่อค้าต่างชาติในเครือข่าย ให้กลายเป็น “โลกทัศน์ทะเลเครื่องเทศ” ตามความเป็นจริงของแหล่งผลิต แทนที่โลกทัศน์ภูมิศาสตร์ทอง ตามจินตนาการเพื่อความกล้าหาญในการแสวงโชค

5. สรุปและข้อเสนอแนะ

“แดนกานพลู” ของ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย คือตัวแทนของเอเชียอาคเนย์ในครึ่งแรกศตวรรษที่ 6 ซึ่งเป็นช่วงเวลาก่อนการกำเนิดอาณาจักรศรีวิชัย และตรงกับเขตแดนที่เอกสารอินเดียโบราณเรียกว่า “ทวีปานตระ” โดยมีวรรณกรรมเรื่อง “รฆุวงศ์” เป็นตัวเชื่อมระหว่าง ทวีปานตระ กับ กานพลู นอกจากนี้ ข้อมูลแหล่งเครื่องเทศจากเอกสารอาหรับและเอกสารจีน ก็บ่งชี้ว่า

กานพลู เป็นผลิตภัณฑ์ส่งออกของดินแดนหมู่เกาะในเอเชียอาคเนย์โดยมีศรีวิชัย (บนเกาะสุมาตร) กับชวา เป็นแหล่งค้าขายสำคัญ ซึ่งมีอำนาจปกครองเขตแดนในลักษณะ “น่านสมุทรคาบหมู่เกาะ” ซึ่งส่งเสริมโลกทัศน์ที่เรียกได้ว่า “ทะเลเครื่องเทศ” การเกิดขึ้นของ “แดนกานพลู” ในความรับรู้ของเครือข่ายการค้าโพ้นทะเล ย่อมแสดงให้เห็นการเปลี่ยนโลกทัศน์ของเหล่าพ่อค้าในเครือข่ายที่มีต่อเอเชียอาคเนย์ จากแต่เดิมคือ “โลกทัศน์ภูมิศาสตร์ทอง” มาสู่ “โลกทัศน์ทะเลเครื่องเทศ” และถือได้ว่า ข้อมูลของ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย คือการแสดง “จุดเปลี่ยน” (turning point) ของโลกทัศน์ดังกล่าว

ผู้วิจัยมีข้อเสนอแนะ 2 ประเด็นที่ควรมีการศึกษาวิจัยเพิ่มเติมคือ **ประเด็นที่ 1** ในแง่ประวัติศาสตร์โลกนั้น มีปรากฏการณ์หรือปัจจัยใดในช่วงศตวรรษที่ 3-5 ที่อาจเป็นบ่อเกิดให้โลกการค้าโบราณหันมาสนใจกานพลู ในระดับที่ถูกนำมาใช้เรียกเป็นชื่อภูมิภาค กระทั่งเปลี่ยนโลกทัศน์ของเครือข่ายการค้าโลกจาก “ภูมิศาสตร์ทอง” ไปสู่ “ทะเลเครื่องเทศ” **ประเด็นที่ 2** ในแง่การแปลความรู้ต่างชาติสู่สังคมวิชาการของไทยนั้น ควรมีการแปลและศึกษาหนังสือ “คริสต์ศาสนิกเทศวรรณนา” ทั้งฉบับ หรือเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับอินเดีย และศรีลังกา เพื่อขยายพรมแดนความรู้ในแวดวงวิชาการไทยไปสู่องค์ความรู้สถานการณ์โลก และโลกทัศน์ชาวคริสต์เกี่ยวกับโลกมนุษย์ในช่วงศตวรรษที่ 6 (พุทธศตวรรษที่ 11) รวมไปถึงควรมีการศึกษาตีความข้อมูลภูมิศาสตร์เอเชียอาคเนย์ช่วงศตวรรษที่ 6 ของเอกสารจีนโบราณโดยละเอียดเพื่อทำความเข้าใจเกี่ยวกับสภาพทางเมืองของเอเชียอาคเนย์ในช่วงเวลานี้ให้กว้างขวางยิ่งขึ้น

6. กิติกรรมประกาศ

ผู้วิจัยขอขอบคุณ คุณสุนิติ จุฑามาศ นักวิจัยด้านประวัติศาสตร์และโบราณคดีศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) ที่ให้ความอนุเคราะห์แปลเอกสารอาหรับโบราณที่มีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับกานพลู และอธิบายชื่อสถานที่ในเอกสารอาหรับดังกล่าว อีกทั้งขอขอบคุณ คุณนัทกฤษ ยอดราช นักศึกษาสาขาการวิจัยทางสังคม คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ที่ช่วยเตรียมภาพโครงร่างแผนที่ และคุณวรรณภรณ์ ด่านศิริ นิสิตสาขาวิชาความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยที่ช่วยเหลือสืบค้นข้อมูล

ภาคผนวก

การปริวรรตอักษรกรีก ตามคำอ่านภาษากรีกสมัยคลาสสิก เป็นอักษรไทย

อักษรกรีกปัจจุบันพัฒนามาจากอักษรกรีกรุ่นแรก ซึ่งพัฒนาแยกสายวิวัฒนาการออกจากอักษรฟินีเชียน (Phoenician script) อย่างสมบูรณ์มาตั้งแต่ราวปลายศตวรรษที่ 9 ก่อนคริสตกาล และใช้แพร่หลายในตอนกลางของดินแดนกรีก คาบสมุทรเพลอพอนนีส (Peloponnese) และหมู่เกาะในทะเลเอเจียน (Aegean) ตั้งแต่ 650 ปีก่อนคริสตกาล (McCarter, 1975: 65, 89, & 101) ปัจจุบัน อักษรกรีกมี 24 ตัว แต่ละตัวมีรูปอักษร 2 แบบ คือ “ตัวใหญ่” กับ “ตัวเล็ก” ซึ่งมีโครงสร้างคล้ายกัน โดยอักษรตัวเล็กคือลายเส้นหวัดของอักษรตัวใหญ่ ในจำนวนนี้ เป็นพยัญชนะ 18 ตัว และเป็นสระ 7 ตัว

การทับศัพท์วิสามานยนามกรีกโบราณสำหรับการแปลเนื้อหาที่เกี่ยวข้องนี้ ผู้วิจัยปริวรรตอักษรกรีกเป็นอักษรไทยตามสำเนียงสืบสร้างภาษากรีกโบราณแบบคลาสสิก ตามการศึกษาของ ฟรีดริค บลาสส์ (Friedrich

Blass) (Blass, 1890) วิลเลียม ซิดนีย์ อัลเลน (William Sidney Allen) (Sidney Allen, 1968) สตีเฟน จี ไดทซ์ (Stephen G. Daitz) (Daitz, 1984) และ ลุก อาแมเดียส รานิเอรี (Luke Amadeus Ranieri) (Ranieri, 2021) ประกอบกัน เหตุที่ผู้วิจัยไม่เลือกใช้สำเนียงกรีกปัจจุบันเพราะว่า สำเนียงภาษากรีกปัจจุบันแตกต่างจากสำเนียงโบราณพอสมควร (ดู Ranieri, 2021: 4-6) เป็นต้นว่า “B” (แบตา) ของกรีกโบราณเทียบได้กับ “บ” แต่ “B” (วีตา) ของกรีกปัจจุบันเทียบได้กับ “ว” หรือ “**Φ**” (เพญี) ของกรีกโบราณเทียบได้กับ “พ” แต่ “**Φ**” (ฟี) ของกรีกปัจจุบันเทียบได้กับ “ฟ” หรือ “H” (แอตา) ของกรีกโบราณเทียบได้กับสระ “แอ” แต่ “H” (อีตา) ของกรีกปัจจุบันเทียบได้กับสระ “อี”

อักขรวิธีของอักษรกรีกโบราณใช้เครื่องหมายเสริมสัทอักษร (diacritics) โดยหลัก 5 ตัว สำหรับกำกับการออกเสียงใน 2 ลักษณะ คือ เครื่องหมายกำกับระดับเสียง กับ เครื่องหมายกำกับระดับการหายใจ ซึ่งมีดังนี้

กลุ่มที่ 1 เครื่องหมายกำกับระดับเสียง มี 3 ตัว คือ

(1) เครื่องหมาย ´ (ὀξεῖα; โอกเษเญีย = acute accent) กำกับเสียงสูง

(2) เครื่องหมาย ` (βαρεῖα; บาเรเญีย = grave accent) กำกับเสียงต่ำ

(3) เครื่องหมาย ~ (περισπωμένη; เปริสปอเมแน = acute accent) กำกับเสียงสูงแล้วตก

กลุ่มที่ 2 เครื่องหมายกำกับระดับการหายใจ มี 2 ตัว คือ

(4) เครื่องหมาย ` (δασὺ πνεῦμα; ดาซีญู ปเนวมา = rough breathing) กำกับให้พ่นลมหายใจหนัก เพื่อสร้างเสียง “ฮ” ดังนั้น เมื่อออกเสียงสระ อา เอ แอ อี โอ อีญู ออ ด้วยการพ่นลมหายใจหนัก จึงได้เสียง ฮา เฮ แฮ ฮี โฮ ฮีญู (ฮิว) และ ฮอ นอกจากนี้ ยังใช้กับเสียง “ร” (r) ให้ออกเป็น “ฮร” ซึ่งในการนี้ขอปริวรรตเป็น “รฺฮ” (rh)

(5) เครื่องหมาย ᾽ (ψιλὸν πνεῦμα; ปสิโลน ปเนวมา = smooth breathing) กำกับให้พ่นลมหายใจเบา เพื่อคงเสียง “อ” ไว้เมื่อออกเสียงสระ อา เอ แอ อี โอ อียู (อิว) ออ

อย่างไรก็ตาม การวิจัยครั้งนี้ ไม่ได้ปริวรรตอักษรที่ใช้เครื่องหมายเสริมสัทอักษรกลุ่มที่ 1 (การกำกับระดับเสียง) แต่ปริวรรตเฉพาะอักษรที่ใช้เครื่องหมายเสริมอักษรกลุ่มที่ 2 (การกำกับระดับการหายใจ) โดยปรากฏในรูปคู่เสียงอักษรนำ “ฮ” กับ “อ” ของสระต่าง ๆ และคู่อักษร “รฺฮ” กับ “ร” นอกจากนี้ แม้ว่าภาษากรีกโบราณจะมีสระเสียงสั้น-เสียงยาว (เช่น อะ-อา หรือ อิ-อี) แต่รูปเขียนนั้น มักไม่ได้ระบุสัญลักษณ์ใด ดังนั้น เพื่อความสะดวกในการอ่าน การปริวรรตนี้ จึงใช้เป็นรูปสระเสียงสั้นและเสียงยาว ตามความเหมาะสมของการอ่านด้วยอักษรไทย ส่วนการปริวรรตเป็นอักษรโรมันนั้น ผู้วิจัยอิงตามมาตรฐานของสมาคมห้องสมุดอเมริกันและห้องสมุดสภาคองเกรส (ALA-LC, 2010) และหมายเหตุเสียงสืบสร้างตามระบบสัทอักษรสากล IPA (International Phonetic Alphabet) ตามการศึกษาของ บลาสส์ (Blass, 1890) ซิดนีย์ อัลเลน (Sidney Allen, 1968) ไดทซ์ (Daitz, 1984) และ รานิเอรี (Ranieri, 2021) ผลการปริวรรตอักษรกรีก(ตามเสียงโบราณ) เป็นอักษรไทยเพื่อการแปลวิสามานยนามกรีกโบราณ แสดงตามตารางที่ 1 ดังนี้

ตารางที่ 1 การปริวรรตอักษรกรีก ตามภาษากรีกสมัยคลาสสิก เป็นอักษรละติน และอักษรไทย เทียบระบบเสียง IPA

ชื่ออักษร (อ่านตามกรีกโบราณ)	ตัวใหญ่	ตัวเล็ก	อักษรปริวรรต		หมายเหตุ
			ละติน	ไทย	
Ἄλφα / ’Álpha / อัลพา	Α Ἀ	α ἀ	A a	**อา**	IPA: [a]
	Ἁ	ἁ	Ha ha	**ฮา**	IPA: [ha]
Βῆτα / Bêta / แบตา	Β	β	B b	บ	IPA: [b]
Γάμμα / Gámma / กัมมา	Γ	γ	G g	ก	IPA: [g]; ก เสียงก้อง ไทยไม่มี
Δέλτα / Délta / เดลตา	Δ	δ	D d	ด	IPA: [d]
Ἒ ψιλόν / È psilón / เอ็ปสิโลน	Ε Ἐ	ε ἐ	E e	**เอ**	IPA: [e]
	Ἑ	ἑ	He he	**เฮ**	IPA: [he]
Ζῆτα / Zêta / แศตา	Ζ	ζ	Z z	ศ	IPA: [ts] [tz] [zd] etc.
Ἦτα / Êta / แอตา	Η Ἠ	η ἠ	Ē ē	**แอ**	IPA: [ɛː]
	Ἡ	ἡ	Hē hē	**แฮ**	IPA: [hɛː]
θῆτα / Thêta / แทตา	Θ	θ	TH th	ท	IPA: [tʰ]
Ἰώτα / Ióta / อีญอตา	Ι Ἰ	ι ἰ	I i	**อี**	IPA: [i]
	Ἱ	ἱ	Hi hi	**ฮี**	IPA: [hi]
Κάππα / káppa / กัปปา	Κ	κ	K k	ก	IPA: [k]
Λάμβδα / Lámbda / ลัมบ์ดา	Λ	λ	L l	ล	IPA: [l]
Μῦ / Mû / มีญ (มิว)	Μ	μ	M m	ม	IPA: [m]
Νῦ / Nû / นีญ (นิว)	Ν	ν	N n	น	IPA: [n]
Ξεῖ / Xeî / กเษญี	Ξ	ξ	KS ks	กษ	IPA: [ks]
Ὂ μικρόν / Ò mikrón / โอ มีโกรน	Ο Ὀ	ο ὀ	O o	**โอ**	IPA: [o]
	Ὁ	ὁ	Ho ho	**โฮ**	IPA: [ho]
Πεῖ / Peî / เปญี	Π	π	P p	ป	IPA: [p]
Ῥῶ / Rhô / รฺฮอ	Ρ	ρ	R r	ร	IPA: [r]
	Ῥ	ῥ	Rh rh	รฺฮ	IPA: [r̥]
Σίγμα / Sígma / ซีกมา	Σ	σ ς	S s	ซ ส	IPA: [s]
Ταῦ / Taû / เตา	Τ	τ	T t	ต	IPA: [t]
Ὗ ψιλόν / Û psilón / อีปสิโลน	Υ Ὑ	υ ὐ	Y y	**อีญ (อิว)**	IPA: [y]
	Ὑ	ὑ	Hy hy	อีญ (อิว)	IPA: [hy]
Φεῖ / Pheî / เพญี	Φ	φ	PH ph	พ	IPA: [pʰ]
Χεῖ / Kheî / เคญี	Χ	χ	KH kh	ค	IPA: [kʰ]
Ψεῖ / Pseî / ปเสญี	Ψ	ψ	PS ps	ปฺส	IPA: [ps]
Ὦ μέγα / Ô mega / ออ เมกา	Ω Ὠ	ω ὠ	Ō ō	**ออ**	IPA: [ɔː]
	Ὡ	ὡ	Hō hō	**ฮอ**	IPA: [hɔː]

<u>เพิ่มเติม:</u>

(1) อักษร Z (แศตา) เป็นอักษรที่มีปัญหาการสืบสร้างเสียงกรีกโบราณมากที่สุด มีการศึกษาและสันนิษฐานไว้หลายเสียง เช่น [zz] [ds] [dz] [sd] [zd] [ts] (ดู Blass, 1890: 115-125) อย่างไรก็ตาม สเวน-ทอเก ทีโอดอร์ซอน (Sven-Gage Teodorsson) เสนอว่า เป็นไปได้ที่กลุ่มเสียง *[dj] *[gj] *[j] และ *[zd] เป็นเสียงสืบสร้างช่วงกรีกไอโอเนียน-อัตติกะของอักษรนี้ และพัฒนาเสียงไปสู่ [d:] [dz] และ [zd] แตกต่างกันไปตามภูมิภาค แต่ในช่วงกรีกอัตติกะนั้น เป็นไปไม่ได้ที่อักษรนี้ จะออกเสียงว่า [zd] (Teodorsson, 1979); เพื่อให้เป็นไปตามระบบการปริวรรตเดียวกันของชุดอักษรกรีก ผู้วิจัยพิจารณาว่า ในชุดอักษรกรีกนั้น มีอักษรที่กักเสียงไว้ที่ฐานเสียงก่อนระเบิดเสียงแทรก “ซ” [s] อยู่ 2 ตัว คือ

(1.1) **Ξ** [ks] เป็นการกักเสียง [k] ที่คอ แล้วระเบิดเสียง [s] ตามทันที ผู้วิจัยจึงเลือกปริวรรตด้วย “กฺษ”

(1.2) **Ψ** [ps] เป็นการกักเสียง [p] ไว้ที่ริมฝีปาก แล้วระเบิดเสียง [s] ตามทันที ผู้วิจัยจึงเลือกปริวรรตด้วย “ปฺส”

ดังนั้น เสียงอักษร **Z** จึงควรเป็นเสียงที่เกิดจากการกักเสียง [t] ไว้ที่ฟัน โดยใช้ปลายลิ้นแตะบริเวณโคนฟันหน้า เหมือนกำลังจะออกเสียง “ต” [t] แล้วระเบิดเสียงแทรก “ซ” [s] ตามทันที ผู้วิจัยจึงมีความเห็นว่า **Z** มีเสียงสืบสร้างตรงกับ [ts] จึงควรปริวรรตเป็น “ตฺศ” เพราะสามารถเข้าชุดอักษรที่กักเสียงก่อนระเบิดเสียงแทรก “ซ” [s] คือ

Z [ts] = ตฺศ **Ξ** [ks] = กฺษ **Ψ** [ps] = ปฺส

อนึ่ง การเขียนศัพท์ด้วย “ตฺศ” อาจทำให้ออกเสียงด้วยรูปคำไทยยาก เช่นชื่ออักษรว่า **Zῆτα** (Zêta) หากปริวรรตตามหลักการข้างต้นจะได้รูปคำ “ตแศตา” ดังนั้น ผู้วิจัยจึงขอปริวรรตโดยอนุโลมให้อ่านง่ายด้วย “ศ” จะได้รูปคำ “**แศตา**”

(2) **อักษร TZ τζ** = ปริวรรตอักษรโรมัน: TZ tz; ปริวรรตอักษรไทย: จ; IPA: สันนิษฐาน [ç]; การศึกษาครั้งนี้ ได้พบการสะกดชื่อประเทศจีน ด้วยอักษร TZ นั่นคือ Tzinsta ในกรณีนี้ หากปริวรรตอักษรตามแนวทางข้างต้น ต้องถ่ายถอดรูปอักษรเป็น *ตศีนสถา* อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยพิจารณาว่าการที่ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย เติมอักษร T ไว้หน้า Zinsta (*ศีนสตา*) นั้น ต้องมีวัตถุประสงค์ให้มีเสียงอ่านที่ต่างออกไปจาก Z *[ts] ซึ่งเป็นไปได้ที่พยายามจะเลียนเสียงให้ใกล้ต้นคำจากภาษาเปอร์เซียคือ *ศินิสตาน* (Činistan) ซึ่งอาจพยายามให้เป็นการออกเสียงใกล้ “จ-ช” (เทียบ **[c] [ç] [ʃ]**) เหตุนี้ ผู้วิจัยจึงเลือกปริวรรตรูปอักษร TZ ด้วยอักษรไทยตัว “จ” Tzinsta ถึงถ่ายถอดรูปอักษรได้เป็น *จีนิสตา*

(3) **เสียงสระ Y υ** (อีญู หรือ อิว) สืบสร้างกันว่า อาจตรงกับเสียงสระ u ของภาษาฝรั่งเศส (IPA: [y]) ซึ่งออกเสียงคล้ายการออกเสียงสระคู่ (diphthongs) [i] กับ [u] สองตัวตามกันอย่างรวดเร็วในลักษณะ เสียงสระ + เสียงกึ่งสระ (อัฒสระ) จาก i-u (อียุ-อู) จึงเป็น i-ju (อี-ญู) นั่นคือ อักษรนำของสระตัวถัดเป็นเป็นเสียงอัฒสระ [j] โดยธรรมชาติ ซึ่งเสียงอัฒสระนี้ปริวรรตด้วยอักษร “ญ” เช่นคำฝรั่งเศสว่า Dieu (ดีญุ-เออ = พระเจ้า) ออกเสียงว่า “ดิ-เญอ” เป็นต้น ดังนั้น การปริวรรตนี้ จึงปริวรรตรูปอักษร **Y υ** เป็น “อีญู” หรือ “อิว”.

นอกจากนี้ ภาษากรีกโบราณยังมีเสียงสระอีกกลุ่มที่เรียกว่า “สระเสียงคู่” (diphthong ดิฟธอง) ซึ่งเป็นการผสมเสียงสระเดี่ยว (monophthongs: **Α Ε Η Ι Ο Υ Ω**) ในหลายลักษณะ Diphthong มาจากคำกรีกว่า **δίφθογγος** (díphthongos/ ดีพโทงโกส) แปลว่า เสียงคู่, จาก **δίς** (dís/ ดีส = คู่) + **φθόγγος** (phthóngos/ พโทงโกส= เสียง) คือเสียงที่เกิดจากการออกเสียงสระสองตัวตามกันอย่างรวดเร็ว ทำให้สระตัวที่สองเป็นเสียงกึ่งสระ เช่น Mai ออกเสียงแยกปกติว่า มา-อี แต่หากออกเสียงเร็วแบบมีอัฒสระจะเป็น “มาญี” ซึ่งเกือบจะเป็นเสียงเดียวกับ “ไม” ในภาษาไทย แต่บางเสียงได้แค่ใกล้เคียง

กับภาษาไทย เช่น Mei ออกเสียงแยกปกติว่า เม-อี ออกเสียงเร็วเป็น “เมญี” คล้ายกับเสียง “เม” ในภาษาไทย ซึ่งจะซ้ำกับ Me ที่ปริวรรตเป็น “เม” ดังนั้น จึงขอคงรูป “เมญี” ไว้

เนื่องจากการออกเสียงเชื่อมสระนั้น จะเป็นการออกเสียงแบบมีอัฒสระ การปริวรรต จึงเติมเสียง “ญ” และ “ว” เป็นพยัญชนะอัฒสระเชื่อมเสียงให้เป็นอักษรนำของสระสองตัว เช่น Karyopyllon (= กานพลู) พยางค์ Kar-yo ปริวรรตแยกเป็น “กา-ริว-โอ” ให้เติมอัฒสระ “ว” แทรกหน้า “โอ” เป็น “กา-ริว-โว” ปรับรูปคำโดยแปลง “ริว” เป็น “รึ” (อิว เป็น อึ) ได้รูปคำว่า “การึโว” นอกจากนี้ เพื่อให้อ่านคำปริวรรตด้วยอักษรไทยได้ง่ายขึ้น ผู้วิจัยขอปรับรูปคำให้เป็นเสียงสระเดี่ยวตามความเหมาะสม เช่น India ปริวรรตแยกเป็น “อิน-ดี-อา” ปริวรรตโดยเติมอัฒสระ “ญ” แทรกหน้า “อา” เป็น อินดียา และขอปรับเพื่อให้อ่านง่ายเป็น “อินเดีย” หรือชื่อกรีกของ ปโตเลมี ว่า Ptolemaios หากปริวรรตคงรูปสระเสียงคู่ไว้จะได้ “ปฺโตเลมาญีญอส” แต่เพื่อความสะดวกในการอ่าน จึงขอปรับรูปเป็น “ปฺโตเลไมญอส” สำหรับการปริวรรตด้วยอักษรไทย อนึ่ง โดยทั่วไป หากไม่นับเสียงสระสั้น-ยาวแล้ว มีสระเสียงคู่ที่ใช้บ่อยอยู่ 6 คู่ โดยสระต้นมี 3 ตัว คือ a e o และสระท้ายมี 2 ตัว คือ o u ดังนั้น จึงแบ่งกลุ่มเป็น 2 กลุ่ม ได้แก่

<u>กลุ่มที่ 1</u> ลง i เป็นสระท้าย คือ
ai (อาญี / **ไอ**) **ei** (**เอญี**) **oi** (โอญี / **โอย**)
(แทรกอัฒสระ [j] = ญ)

<u>กลุ่มที่ 2</u> ลง o เป็นสระท้าย คือ
au (อาวู / **เอา**) **eu** (เอวู / **เอว**) **ou** (โอวู / **อู**)
(แทรกอัฒสระ [w] = ว)

อย่างไรก็ตาม หากจับคู่ความเป็นไปได้ทั้งหมดของการประสมสระทั้ง 7 ตัว จะได้รูปปริวรรตดังนี้

ตารางที่ 2 การปริวรรตสระเสียงคู่ของกรีกเป็นอักษรละติน และอักษรไทย ตามความเป็นไปได้ทั้งหมด

	α	ε	η	ι	ο	υ	ω
α		αε ae / อาเญ	αη aē / อาแญ	αι / ᾳ ai / อาญี **ไอ**	αο ao / อาโว	αυ au / อาวู **เอา**	αω aō / อาวอ
ε	εα ea / เอญา		εη eē / เอแญ	ει ei / เอญี	εο eo / เอโญ	ευ eu / เอวู **เอว**	εω eō / เอญอ
η	ηα ēa / แอญา	ηε ēe / แอเญ		ηι / ῃ ēi / แอญี	ηο ēo / แอโญ	ηυ ēu / แอวู **แอว**	ηω ēō / แอญอ
ι	ια ia / อีญา **เอีย**	ιε ie / อีเญ	ιη iē / อีแญ		ιο io / อีโญ **เอียว**	ιυ iu / อีวู **อิว**	ιω iō / อีญอ
ο	οα oa / โอวา **อัว**	οε oe / โอเว **อวย**	οη oē / โอแว	οι oi / โอญี **โอย**		ου ou / โอวู **อู**	οω oō / โอวอ
υ	υα ua / อีวา	υε ue / อีเว	υη uē / อีแว	υι ui / อีญี **อือ**	υο uo / อีโว		υω uō / อีวอ
ω	ωα ōa / ออวา	ωε ōe / ออเว	ωη ōē / ออแว	ωι / ῳ ōi / ออญี **ออย**	ωο ōo / ออโว	ωυ ōu / ออวู	

เชิงอรรถ

[1] ภารตวิวัฒน์ (Indianization) แปลว่า ความเจริญตามแบบอย่างอินเดีย; จาก ภารต (= อินเดีย) + วิวัฒน์ (= ความคลี่คลายไปในทางเจริญ); ผูกคำตาม บาลี: ภารตวิวฑฒน; เทียบ สันสกฤต: *ภารตวิวฺรฺธน*

[2] ปริวรรตอักษรตามอักขรเบงกาลี: **রমেশচন্দ্র মজুমদার** = Ramēśacandra majumadāra; ตามอังกฤษอ่าน: มาจุมดาร์.

[3] ถ่ายเสียงตามไทยนิยม; หากถ่ายเสียงตามภาษาฝรั่งเศสต้องสะกดว่า ฌอร์ฌ เซแดส; อักษร G [ʒ] ปริวรรตด้วย ฌ

[4] Κοινή (Koiné; กรีกปัจจุบัน อ่าน กีนี; กรีกคลาสสิก อ่าน กอยแน; อังกฤษ อ่าน คอยนี); ภาษากรีกสำเนียงคอยนี ถือเป็น “ภาษากลางของภูมิภาค” (lingua franca) ที่ผู้คนต่างถิ่นใช้พูดสื่อสารกันโดยทั่วไปในดินแดนกรีก ดินแดนอียิปต์ ดินแดนฝั่งตะวันออกของทะเลเมดิเตอร์เรเนียน จนถึงดินแดนตะวันออกกลาง โดยเริ่มแพร่หลายตั้งแต่รัชกาลพระเจ้าอเล็กซานเดอร์มหาราช (ศตวรรษที่ 4 ก่อนคริสตกาล) และได้ปรับสำเนียงเรื่อยมาจนเข้าสู่สมัยจักรวรรดิโรมัน กระทั่งเข้าสู่สมัยอาณาจักรโรมันตะวันออก หรือ ไบแซนไทน์ ก็ได้ปรับสำเนียงเป็นภาษาราชการของอาณาจักร ซึ่งเรียกกันว่า “ภาษากรีกสำเนียงยุคกลาง” (Medieval Greek) หรือ “ภาษากรีกสำเนียงไบแซนไทน์” (Byzantine Greek) ก็เรียก

[5] Classical Greek; สำเนียงสืบสร้างตามการสะกดคำในงานเขียนกรีกสมัยคลาสสิก ช่วงศตวรรษที่ 5 ก่อนคริสตกาล

[6] สะกดตามอังกฤษ: Attic, จาก αττικός (attikós; กรีกปัจจุบัน-กรีกคลาสสิก อ่าน อัตติโกส)

[7] แต่เดิม นักประวัติศาสตร์และนักจารึกศึกษาประมาณอายุของจารึกหวอกั่ญไว้ในช่วงศตวรรษที่ 3 และถือกันว่าเป็นจารึกที่เก่าที่สุดของเอเชียอาคเนย์ แต่จากการศึกษาของ ทีเนศจันทร์ สรการ (เบงกาลี: **দীনেশচন্দ্র সরকার** ; อังกฤษ: D.C. Sircar) ได้อธิบายว่า จารึกในอินเดียช่วงก่อนศตวรรษที่ 4 นิยมใช้ภาษาปรากิต การใช้ภาษาสันสกฤตเขียนจารึกนั้น เริ่มแพร่หลายสมัยราชวงศ์คุปตะในช่วงศตวรรษที่ 4 เป็นต้นมา อีกทั้งการใช้คำประพันธ์แบบ “วสันตดิลก” เริ่มขึ้นในราชวงศ์คุปตะเช่นกัน เมื่อพิจารณาประเด็นนี้ร่วมกับจารึกหวอกั่ญแล้ว จึงพบว่า จารึกนี้ ใช้ภาษาสันสกฤตและใช้คำประพันธ์แบบ “วสันตดิลก” สรการ จึงสรุปว่า เป็นไปไม่ได้ที่จารึกหวอกั่ญจะเก่ากว่าศตวรรษที่ 4 (ดู Sircar, 1939) นอกจากนี้ อันตอน ซาคารอฟ (Anton

O. Zakharov) เสนอด้วยว่า จารึกนี้ใช้คำศัพท์ที่พบได้น้อยคือคำว่า “ภฺฤตฺย” (bhrtya) คำนี้ มีใช้ในจารึกพระเจ้าสกันทคุปตะแห่งราชคุปตะ ซึ่งระบุศักราชช่วงศตวรรษที่ 5 ดังนั้นจารึก จึงควรมีอายุช่วงศตวรรษที่ 4-5 ไม่เก่ากว่านี้ (ดู Zakharov, 2010)

[8] ในช่วงเวลาตั้งแต่ศตวรรษที่ 1 เป็นต้นมา อาณาจักรโรมันได้ขยายอิทธิพลทางการเมืองจากคาบสมุทรอิตาลี ครอบคลุมไปรอบทะเลเมดิเตอร์เรเนียน ซึ่งผู้วิจัยเรียกช่วงเวลานี้ว่า จักรวรรดิโรมัน และแม้ว่าภาษาราชการของจักรวรรดิคือภาษาละติน แต่ภาษากรีกโบราณก็ยังได้รับความนิยมใช้เขียนงานวิชาการต่าง ๆ โดยเฉพาะในเขตอิทธิพลอาณาจักรกรีกเดิมเช่นอาณาจักรอียิปต์ ดังนั้น งานเขียนตำราต่าง ๆ ตั้งแต่ศตวรรษที่ 1 ต่อเนื่องไปถึงสมัยอาณาจักรโรมันตะวันออก หรือไบแซนไทน์นั้น พื้นที่ตะวันออกของทะเลเมดิเตอร์เรเนียนจึงยังคงนิยมใช้ภาษากรีกโบราณ ดังนั้น งานเขียนในช่วงศตวรรษที่ 1-2 ของจักรวรรดิโรมัน จึงมีทั้งที่เขียนด้วยภาษากรีกโดยชนเชื้อสายกรีกและมิใช่กรีก ที่อาศัยอยู่ในแถบพื้นที่ตะวันออกของทะเลเมดิเตอร์เรเนียน ซึ่งใช้ภาษากรีกโบราณเป็นภาษากลาง ขณะที่ภาษาละตินถูกใช้เขียนหนังสือโดยชนเชื้อสายโรมันและมิใช่โรมัน ที่อาศัยอยู่ในแถบพื้นที่ตอนกลางและตะวันตกของทะเลเมดิเตอร์เรเนียน ซึ่งใช้ภาษาละตินเป็นภาษากลาง ดังนั้น บทความวิจัยนี้จึงขอใช้คำเรียกรวม เมื่อกล่าวถึงชนชาติและภาษาของจักรวรรดิโรมันตามบริบทนี้ว่า “ชาวกรีก-โรมัน” และ “ภาษากรีก-ละติน”

[9] ผู้วิจัยพบว่างานเขียนช่วงศตวรรษที่ 5 ของ มาร์เซลลัส เอ็มพิริคัส (Marcellus Empiricus) เรื่อง “ว่าด้วยนานาโอสถ” (De Medicamentis) ไม่ได้อ้างถึงเอเชียอาคเนย์ ทั้งนี้ ตรงใจ และคณะ (2564) ตีความผิดพลาดจากชื่อ ซาไบญุส/ Sabaeus (ซาไบญ-/ Sabae-; เทียบ *ซาบะ *ซาวะ) ว่าอาจตรงกับ “ชวา” จากบทแปลที่ว่า “ที่สุดแล้ว (ในหนังสือนี้) ท่านจะได้พบสิ่งที่ชาวอินเดีย ชาวอาหรับ ชาวเซเรส (= จีน) ชาวเปอร์เซีย และชาวซาบะผู้ร่ำรวย เก็บรวบรวมในแดนตะวันออกภายใต้ดวงตะวันซึ่งพวกเขาเข้าใกล้.” (แปลจากบทแปลภาษาฝรั่งเศสของ Coedès (Tr.), 1977: 115) ทั้งนี้ผู้วิจัยสืบค้นเพิ่มเติมได้ว่า Sabaeus (= ชาวซาบะ) เป็นคำละติน มาจากชื่ออาณาจักรโบราณในประเทศเยเมน ซึ่งมีชื่อเรียกตามภาษากรีกโบราณว่า ซาบะ (Σάβα/ Sába) (Gaffiot, 1934: 1377)

[10] ผู้วิจัยตีความเพิ่มเติมจาก ตรงใจ และคณะ (2564) ซึ่งจัดให้งานของ ออรอเชียส เป็นงานข้อมูลใหม่ในศตวรรษที่ 5 แต่ผู้วิจัยได้พิจารณาใหม่พบว่า ส่วนที่อ้างถึงเอเชียอาคเนย์คล้ายกับงานของ พอมพอเนียส เมลา มีเพียงชื่อสะกดต่างกัน

[11] ผู้วิจัยตีความเพิ่มเติมจาก ตรงใจ และคณะ (2564) ซึ่งไม่ได้รวมงานของ เอทีคัส อิสเตอร์ ไว้ในกลุ่มงานที่อ้างถึงเอเชียอาคเนย์; เซเดส์ กำหนดอายุของเอทีคัส อิสเตอร์ ให้อยู่ในศตวรรษที่ 4 (Coedès (Tr.), 1977: 109) แต่งานศึกษาล่าสุดโดย ไมเคิล แฮร์เรน (Michael Herren) กำหนดอายุให้อยู่ในช่วงศตวรรษที่ 7 (Herren, 1994: 288); อย่างไรก็ตาม การศึกษาครั้งนี้ ผู้วิจัยตีความว่าคู่ภูมิศาสตร์ **แหลมโคลิส** (Colis) กับ **แหลมตามุส** (Tamus) ของพอมพอเนียส เมลา ตรงกับ คู่ภูมิศาสตร์ปัจจุบันคือ แหลมกันยากุมารี (หรือ โคโมริน) กับ แหลมเมาติน (หรือ เนเกรส; Cape Mautin or Negrais) ของพม่า ร่องรอยการคัดลอกข้อมูลคือ ออรอเซียส คัดลอกข้อมูลเป็นคู่ภูมิศาสตร์ **แหลมคาลิกัรดามะนะ** (Caligardamana) กับ **แหลมซามาระ** (Samara) (Coedès (Tr.), 1977: 112) และ เอทีคัส อิสเทอร์ คัดลอกเป็นคู่ภูมิศาสตร์ **แหลมคาลิกัรดาม** (Caligardam) กับ **แหลมซามาระ** (Samara) (Coedès (Tr.), 1977: 109-110)

[12] อักษรกรีก: Κοσμᾶς Ἰνδικοπλεύστης / อักษรละติน: Kosmâs Indikopleústēs / อ่าน โกสฺ-มัสฺ อิน-ดิ-โก-เปฺล-ญูสฺ-แตสฺ; สำเนียงอังกฤษ: คอสฺ-มัสฺ อิน-ดิ-โก-พลูสฺ-ทีสฺ; ในงานวิชาการนิยมสะกดคำตามภาษาละตินว่า Cosmas Indicopleustes นั่นคือ นิยมเปลี่ยนอักษร K ในคำกรีก เป็น C ในคำละติน

[13] สนธิคำจาก **Indiko** (*อินดิโก* = ยังอินเดีย สู่อินเดีย เกี่ยวกับอินเดีย; จาก *Indikós*) + **pleús** (เปฺลอึส = ล่องเรือ ล่องทะเล; จาก Pléō เปฺลโญ) +-**tēs** (แตส = การ-, ความ- ; คำปัจจัย (suffix) แสดงความมีอยู่ (state of being); เทียบ คำปัจจัยภาษาละติน: -tas, ภาษาฝรั่งเศส: -ite, ภาษาอังกฤษ: -ity) (ดู Biblissima, 2022: Ἰνδικός, πλέω; Wiktionary, 2022: Ἰνδικός, πλέω,-της) แปลตามศัพท์จึงได้ว่า **(ผู้ทำ)การล่อง(เรือ)ไปสู่อินเดีย** ดังนั้น ผู้วิจัยจึงขอแปลอย่างกระชับว่า **"ผู้ล่องอินเดีย"**

[14] Αὕτη ἡ βίβλος Χριστιανικὴ Τοπογραφία περιεκτικὴ παντὸς τοῦ κόσμου παρ᾽ ἡμῖν ὠνομασμένη/ Ahýtē hē bíblos Khristianikè Topographià periektikè pantòs toû kósmou par hēmîn ōnomasménē; เหตุนี้ชื่อหนังสือคือ **hē bíblos Khristianikè Topographià** อ่านว่า *แฮ บีโบฺลส คฺริสฺเตียนิแก โตโปกฺราเพีย*

[15] ΤΟΠΟ *(โตโป)* = เกี่ยวกับสถานที่ เกี่ยวกับดินแดน, รูปคำสำหรับสนธิ; จาก τόπος (*โตโปส* = สถานที่ ดินแดน เทศะ); ΓΡΑΦΙΑ *(กราเพีย)* = การเขียน การพรรณนา; จาก γράφω (*กราพอ* = ฉันเขียน) + - ία (*-อิญา* = คำปัจจัย เติมท้ายคำ เพื่อแปลง

เป็นคำนาม) (Biblissima, 2022: τόπος, γράφω; Wiktionary, 2022: τοπογραφία, τόπος, γράφω &-ία).

[16] deśavarṇanā *(เทศวรฺณนา)* สมาสจาก deśa *(เทศ)* = สถานที่ ดินแดน แว่นแคว้น (Monier-Williams, 2003: 496) กับ varṇanā (วรฺณนา) = การแต่งแต้มสี การวาดเขียน การเขียน การพรรณนา การอธิบาย (Monier-Williams, 2003: 925).

[17] เอลละ-อัษเบหา ('Ella 'Aṣbehā) เป็นชื่อตามภาษาเกเอ็ส (Ge'ez) ซึ่งเป็นภาษาถิ่นของอาณาจักรอักษุม พระนามนี้เพี้ยนตามสำเนียงกรีกหลายแบบ คือ เอ็ลลัจบะอัส (Ellatzbaas) เอเล็สบะอัน (Elesbaan) และ เอเล็สโบวัส (Elesboas) อีกทั้งพระนามว่า กาเล็บ (Kaleb) ก็เรียก (McCrindle (Tr.), 1897: vii; Winstedt (Ed.), 1909: 3; Budge, 1928: 261).

[18] ในรัชกาลพระเจ้าเอลละ-อัษเบหา อาณาจักรอักษุม มีเขตแดนกว้างไกลครอบคลุมพื้นที่ปัจจุบันคือตอนเหนือของเอธิโอเปีย ประเทศเอรีเทรีย ตอนเหนือของจิบูติ ฟากตะวันออกของซูดาน และพื้นที่ตอนใต้ของคาบสมุทรอาราเบีย

[19] ตรวจสอบมาตรฐานชื่อทางวิทยาศาสตร์ของพืชจาก "ดัชนีนามพืชนานาชาติ" (IPNI, 2022: *Syzygium aromaticum*) ซึ่งเป็นชื่อที่ยอมรับอย่างเป็นทางการในงานอนุกรมวิธานพฤษศาสตร์ปัจจุบัน; อนึ่ง "กานพลู" มีชื่อทางวิทยาศาสตร์พ้องกันกับชื่อ Syzygium aromaticum (L.) Merr. & L.M.Perry (1939) จำนวน 8 ชื่อ ตามรายการของ "พืชพรรณของโลกออนไลน์" (POWO, 2022: *Syzygium aromaticum*) ได้แก่ ชื่อพ้องแบบร่วม (Homotypic Synonyms): (1) *Caryophyllus aromaticus L.* (1753); (2) *Eugenia aromatica* (L.) Baill. (1876); (3) *Eugenia caryophyllus* (Spreng.) Bullock & S.G.Harrison (1958); (4) *Myrtus caryophyllus Spreng* (1825) และ ชื่อพ้องแบบต่าง (Heterotypic Synonyms): (5) *Caryophyllus hortensis* Noronha (1790); (6) *Caryophyllus silvestris* Teijsm. ex Hassk. (1866); (7) *Eugenia caryophyllata* Thunb. (1788); (8) *Jambosa caryophyllus* (Thunb.) Nied. (1893)

[20] ถอดชื่อตามอักษรเทวนาครี: नीलकांत (Nīlakānta/ นีลกาำต); ชื่อตามภาษาเตลุกุตามชาติกำเนิดของ นีลกานต์ คือ "นีลกัณฐ์" (నీలకంఠ / Nīlakaṇṭha/ นีลกณฐ) (ดู Wikipedia 2022: K. A. Nilakanta Sastri)

[21] นักวิจัยด้านประวัติศาสตร์และโบราณคดี ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

[22]《卷下· 般番國》按《唐史：「其國有二十四州，與狼牙接界，交州海行四十日可到。」= “บทปลาย · กลุ่มแดนบรเทศ” อิงตาม “ถังสื่อ”: ดินแดนนี้มียี่สิบสี่แคว้น, แล (มี) หลังหยาเจเป็นเขตแดน, (จาก) ทะเลเจียวโจว ไปสี่สิบวัน ก็ถึงได้ (แปลโดยผู้วิจัย; Ctext 2022a: 异域志); “ถังสื่อ” (唐史 Táng-Shǐ = ประวัติวงศ์ถัง) เป็นเอกสารคนละชิ้นกับ “จิ้วถังซู” (舊唐書 Jiù Táng-Shū = หนังสือวงศ์ถังฉบับเก่า) และ “ซินถังซู” (新唐書 Xīn Táng-Shū = หนังสือวงศ์ถังฉบับใหม่) ซึ่งเป็นที่รู้จักมากกว่า

[23] Lángyájiē (狼牙接); กวางตุ้ง: หล่ง-หง่า-จิบ (Long^{4} ngaa^{4} zip^{3}), เทียบเสียง *ลัง-งา-ฉึบ/ *ลัง-กา-สึก = ลังกาสุก (ะ)

[24] จ้าว หรู่ขั้ว ให้ข้อมูลว่า **ศรีวิชัย** (三佛齊; จีนกลาง: ซานฝัวฉี; กวางตุ้ง: ซัมฟัดไฉ่) ตั้งอยู่ระหว่าง **กัมพูชา** (眞臘; จีนกลาง: เจินหล้า; กวางตุ้ง: จั๊นลาบ) กับ **ชวา** (闍婆; จีนกลาง: เสอผัว; กวางตุ้ง: เซผ่อ) หากเดินทางในฤดูหนาว (จากกวางโจว?) ใช้เวลากว่าเดือนก็จะถึง “หลิงหยาเหมิน” (凌牙門= ปากช่องแคบมะละกา ตรงสิงคโปร์) ที่ซึ่งพ่อค้าหนึ่งในสามที่ผ่านมา(ย่อมต้องแวะ) ก่อนที่จะเข้าสู่ประเทศศรีวิชัย (Hirth & Rockhill, 1911: 60) อนึ่ง อาณาเขตของกัมพูชาตามคำบรรยายของ จ้าว หรูขั้ว มีเขตแดนประชิดเมืองครหิ (加羅希; จีนกลาง: เจียหลัวซี; กวางตุ้ง: ก๊าหล่อเฮ้ย) ซึ่งเป็นประเทศราชของศรีวิชัย (ปัจจุบันคือเมืองไชยา) ดังนั้น ทั้งการปรากฏชื่อเมืองครหิว่าเป็นประเทศราชของศรีวิชัย และตำแหน่งของศรีวิชัยต้องอยู่ลงไปทางทิศใต้จากช่องแคบมะละกาฝั่งเกาะสิงคโปร์ จึงเป็นข้อมูลที่ยืนยันว่า ศูนย์กลางศรีวิชัยไม่เคยอยู่ที่อำเภอไชยา สุราษฎร์ธานี แต่อยู่ที่เมืองปาเล็งบัง บนเกาะสุมาตราประเทศอินโดนีเซีย

[25] **บาหลี** (麻蓠； จีนกลาง: หมาหลี; กวางตุ้ง: หม่าเหล่ย) **ตัญชุงปุระ** (丹戎武囉; จีนกลาง: ตานหรงหวู่ลัว; กวางตุ้ง: ต๊าน-หยุ่ง-โหมว-ล้อ) และ **ติมอร์** (氏勿; จีนกลาง: ตีหวู้; กวางตุ้ง: ไต๊มัด); ในบทกวี “นาครกฤตาคม” ให้ชื่อสันสกฤตว่า **พาลิ** (Bāli) **ตญฺชุงปุร** (Tañjuṅpura) และ **ติมูร** (Timūr) ตามลำดับ (Damaika Saktiani et al. (Tr.), 2018: 57-59)

[26] หัวข้อในวงเล็บเหลี่ยม คือหัวข้อสรุปประเด็นโดยผู้วิจัย; ข้อความในวงเล็บเหลี่ยมในเนื้อหาแปล คือคำเติมเสริมความหมายโดยผู้วิจัย; ข้อความในวงเล็บในเนื้อหาคือการให้ความหมายศัพท์โดยผู้วิจัย

[27] ภาษาสิงหล: තම්බපණ්ණි Tambapaṇṇi; สันสกฤต: Tāmraparṇī *ตามฺรปรฺณี*; บาลี: ตมฺพปณฺณิ (Carter, 1924: 252 & 256); หากพิจารณาตามความหมายของภาษาสันสกฤต/ บาลีแล้ว พบว่า *ตามฺร/ตมฺพ* คือ ทองแดง และ *ปรฺณี/ ปณฺณิ* (จาก *ปรฺณ/ ปณฺณ*) คือ ใบไม้ (Monier-Williams, 2003: 443 & 606; Pali Text Society, 1921-1925: 297 & 405) จึงแปลตามศัพท์ได้ว่า ใบไม้ทองแดง อย่างไรก็ตาม มีศัพท์สันสกฤต/ บาลีอีกคำคือ *ปาณิ/ ปาณิ* (Monier-Williams, 2003: 615; Pali Text Society, 1921-1925: 451) แปลว่า มือ ซึ่งถ้าผูกศัพท์เป็น *ตามฺรปาณิ/ ตมฺพปาณิ* ก็จะแปลตามศัพท์ได้ว่า “มือทองแดง” นัยคือ มือที่เปื้อนฝุ่นดินสีทองแดง ตามที่ตำนานเล่าไว้; อนึ่ง ผู้วิจัยมีข้อสังเกตว่า เป็นไปได้ที่ชื่อกรีก Taprobánē เพี้ยนมาจากคำสันสกฤต หรือปรากิต ที่ยังออกเสียงควบกล้ำ “ร” ในพยางค์ที่สอง นั่นคือ จาก สันสกฤต: TĀM**R**A- ไปสู่กรีก: TAP**R**O-

[28] **สาลิแก** หรือถอดคำปัจจัยกรีกแล้วเป็น **สาลิก-** ตรงกับคำสันสกฤตว่า “สิงหลกะ” (Siṃhalaka) แปลว่า เกี่ยวกับสิงหล เกี่ยวกับศรีลังกา (Monier-Williams, 2003: 1213) โดยนัยคือ ดินแดนสิงหล หรือ ชาวสิงหล; **ชาวสาไล** หรือถอดคำปัจจัยกรีกแล้วเป็น สาล- ตรงกับคำสันสกฤตว่า “สิงหล” (Siṃhala) หมายถึง เกาะศรีลังกา (Monier-Williams, 2003: 1213)

[29] บาลี: **Sīhaḷadīpa** (*สีหฬทีป*; Pali Text Society, 1921-1925: : 714); สันสกฤต: **Siṃhaladvīpa** (*สึหลทฺวีป*; Monier-Williams, 2003 : 1213); สิงหล: **Heḷadiva** (හෙළදිව *เหฬทีว*; Carter, 1924: 729); สำเนียง Sīhaḷadīpa ได้ไปสู่ภาษาเปอร์เซีย: **Sarāndīb** (سراندیب *สะราณดีบ*; Steingass, 1892: 669) และไปสู่ภาษาอาหรับ: **Sarandīb** (سَرَنْدِيب ซอร็อนดีบ; Mackintosh-Smith (Ed. & Tr.), 2014: 156)

[30] จาก สันสกฤต: siṃha (*สึห* = สิงห์) + la (*ล* = การตัด การเชือด) (Monier-Williams, 2003 : 1213 & 891)

[31] หีญากินโทส (ὑάκινθος; hyákinthos) เป็นคำที่มีปัญหาในการตีความ เพราะความหมายทางอัญมณีของภาษากรีกโบราณหมายถึง พลอยสีน้ำเงิน หรือ พลอยสีม่วงเฉดน้ำเงิน (Biblissima, 2022: ὑάκινθος) ซึ่งก็คือพลอยที่มีสีเหมือนดอกไฮยาซินท์ (hyacinth) จึงมักอธิบายกันว่า มณีหีญากินโทสของเกาะสิงหลนี้อาจเป็น ไพลิน (blue sapphire) หรือพลอยสีดอกตะแบก (amethyst) (McCrindle (Tr.), 1885: 364) อย่างไรก็ตาม แต่ในบทบรรยายตอนหนึ่ง คอสมัส ผู้ล่องอินเดียเล่าว่า มีวิหารแห่งหนึ่งของเกาะนี้ ประดับยอดด้วยมณีหีญากินโทสเม็ดเขื่อง มีสีแดงสด

สว่าง เห็นได้แต่ระยะไกล แสดงว่า มณีหีญากินโทส ของคอสมัส มีสีแดงสด ด้วยความเป็นอัญมณีสีแดงนี้ ทำให้นึกถึงอัญมณีสีแดงที่พบมากและมีชื่อเสียงของศรีลังกาคือ “ทับทิมสิงหล” (Ceylon ruby) แต่สีนั้น ก็มักเป็นสีแดงเฉดชมพู ต่างจาก “ทับทิมพม่า”(Burmese ruby) ที่มีสีแดงสด (Zwaan, 1982: 66) ความเป็นไปได้สุดท้าย คือ ความหมายปัจจุบันของอัญมณีไฮยาซินท์ (hyacinth) หรือ จาซินท์ (jacinth) คือ กลุ่มพลอยที่มีเฉดสีน้ำตาล และส้มแดง ซึ่งเป็นกลุ่มย่อยของอัญมณีเพทาย (Zircon) (ราชบัณฑิตยสถาน, 2548: 116)

[32] สะกดตามทมิฬ: மறவர் (Maṟavar); ยูล สะกดว่า มาราวา (Marava) หรือ มาราวาร (Marawar)

[33] แปลงรูปให้อิงกับการสะกดของทมิฬและออกเสียงแบบไทยนิยม โดยแผลง “ต” เป็น “ท” และแผลง “ฏ” เป็น “ฎ” จากคำทมิฬว่า *தமிழ்நாடு* ทมิฬนาฎุ จึงเป็น ทมิฬนาฎุ (รูปคำทมิฬ: தமிழ்நாடு tamiḻnāṭu; ภาษาอังกฤษ: Tamil Nadu)

[34] ผู้วิจัยแปลตามคำกรีกโบราณในบทว่า kochlíous (κοχλίους โกคลีญูส) ซึ่งหมายถึงหอยที่มีเปลือกเกลียว นั่นคือหอยประเภทหอยฝาเดียว (หอยกาบเดียว ก็เรียก) เช่น หอยโข่ง หอยขม หรือ หอยเบี้ย (อันที่จริงภาษาไทยควรเรียก “หอยเปลือกโข่ง” เพราะโข่ง แปลว่า โพรง กลวงเป็นรู) หรือเรียกตามชื่ออันดับ (order) ว่าพวกแกสโทรพอดส์ (Gastropods) อนึ่ง ผู้วิจัยค้นไม่พบศัพท์ kochlíous ในพจนานุกรมภาษากรีกโบราณทั้งของ Biblissima, (2022) และ Wiktionary, (2022) แต่พบคำกรีก โบราณ kochlías (κοχλίας *โกคลีญัส*) กับ kochlíos (κοχλιός *โกคลีโญส*) ซึ่งใช้เรียก “หอยฝาเดียว” เห็นได้ชัดเจนว่า ทั้งสามคำมีรากคำเดียวกันคือ kochl- ต่างกันที่คำเติมท้าย คือ -ious, -ias, และ -ios ผู้วิจัยจึงได้ตรวจสอบกับพจนานุกรมภาษาละตินยุคกลางออนไลน์ของ Wörterbuchnetz (2021: cochlios) แล้ว พบว่ามีการแปลงคำกรีก kochlíos (*โกคลีโญส*) เป็นรูปคำละตินว่า coclius (*โคคลีญูส*) และจากรูปคำละตินนี้ก็ถูกแปลงกลับเป็นคำกรีกว่า kochlíous (โกคลีญูส) ดังนั้นคำทั้งหมดนี้จึงมีความหมายเดียวกันคือ “หอยฝาเดียว”; อย่างไรก็ตาม ที่ผ่านมามีการแปล kochlíous ไว้ต่างกันดังนี้ ว็อลสกา-โกนุส แปลว่า “les coquillages” (= เปลือกหอย), ชารตง แปลว่า “les perles” (= ไข่มุก), ลาสเซน แปลว่า “Muscheln (= หอยฝาคู่ หรือ หอยทะเล), วินสเทดต์ แปลว่า “chank shells” (= หอยสังข์), และยูล แปลว่า “conch shells” (= หอยสังข์), จากคำแปลเหล่านี้ เห็นได้ชัดเจนว่ามีความสับสนในการระบุชนิดว่าเป็นหอยแบบโข่งเกลียว ไข่มุก หรือหอยสังข์ ประเด็นนี้

ปีแอร์ ชไนเดอร์ (Pierre Schneider) ได้รวบรวมข้อมูลแล้วพบว่า มีความสับสนที่เรียกกันมาตั้งแต่ในเอกสารกรีก-โรมัน นั่นคือคำละตินว่า Cochlea (*โคเฆลีย*) หมายถึง หอยฝาเดียว หรือ หอยทะเลเปลือกโข่งเกลียว (des coquillages spiralés) และตรงกับ kochlíous ของคอสมัส ผู้ล่องอินเดีย ในขณะที่ Concha (*โคงฆะ*) หมายถึงหอยฝาคู่ และบางครั้งใช้หมายถึงหอยมุกในแถบคาบสมุทรอาหรับและอินเดีย ซึ่งพบได้ในงานของพลีนี ผู้อาวุโส (Schneider, 2013: 29-30)

[35] สะกดตามทมิฬ: Maṉṉār (**மன்னார்**; อังกฤษ: Mannar) (Wikipedia, 2022)

[36] สะกดตามทมิฬ: Pākku (**பாக்கு**; อังกฤษ: Palk) (Wikipedia, 2022)

[37] สะกดตามทมิฬ: Kāvēri (**காவேரி** *กาเวริ*) หรือ Kāviri (**காவிரி** *กาวิริ*) ก็เรียก (Fabricius, 1972: 236-237)

[38] สะกดตามทมิฬ: Kāvēripaṭṭiṉam (**காவேரிபட்டிணம்** *กาเวริปฏฏิณม*; อังกฤษ: Kaveripattinam), คำว่า paṭṭiṉam (*ปฏฏิณม* = ปัฏฏิณัม) ในภาษาทมิฬแปลว่า เมืองท่าชายฝั่งทะเล (Fabricius, 1972: 653)

[39] สะกดตามทมิฬ: Kāvirippūmpaṭṭiṉam (**காவிரிப்பூம்பட்டணம்** *กาวิริปปูมปฏฏณม;* อังกฤษ: Kaveri Poompattinam) (Fabricius, 1972: 236-237; Wikipedia (Tamil), 2022)

[40] สะกดตามทมิฬ: pūmpukār (**பூம்புகார்** *ปูมปุฆาร*; อังกฤษ: Poompuhar) (Wikipedia, 2022); อักษรทมิฬ **க்** ปกติเทียบอักษรไทยคือ “ก” แต่อักษรทมิฬตัวนี้มีเสียงหน่วยย่อย (allophone) คือ สามารถเปลี่ยนเสียงได้ ขึ้นอยู่กับตัวอักษรนี้อยู่ตำแหน่งใด และเสียงก่อนหน้าอักษรนี้ใช้มาตราตัวสะกดหรือไม่อย่างไร แอไลนอร์ คีน (Elinor Keane) ได้จัดทำเสียงหน่วยย่อย (allophone) ของอักษรนี้ไว้ 5 เสียง คือ k [g] (g) k: [ɣ] (Keane, 2004: 113) ซึ่งในกรณีชื่อเมือง pūmpu**k**ār นี้ อักษร **k** (**க்**) มีลักษณะเป็น “intervocalic” จึงต้องเปลี่ยนเสียงเป็น [ɣ] เพราะต้องเปล่งเสียงตามพยางค์หน้าที่ไม่มีตัวสะกด โดยออกเสียงคล้ายเสียง “ค” [kʰ] ที่พ่นลมออกมาเหมือนขณะออกเสียง “ฮ” [h] เหตุนี้เอง ชื่อภาษาอังกฤษของเมืองนี้จึงใช้ตัว H สะกดเป็น Poompuhar (*พูมพุหาร*) อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเลือกใช้อักษรไทยตัว “ฆ” แทนเป็น ปูมปุฆาร (Pumpughar) เพราะแม้เสียง [ɣ] เป็นเสียงแทรกเสียดแทรก (fricative) เหมือนกับ [h] แต่เสียง [ɣ] มาจากฐานกรณ์เพดานอ่อน (velar) ซึ่งเป็นฐานกรณ์เดียวกับ [g] ทำให้เสียงคล้าย ค ที่พ่นลมหนัก (ดู IPA Chart, 2022: online) เสียงนี้ มักเทียบเสียงไทยโบราณคือ “ฅ”

[41] สะกดตามทมิฬ: Mayilāṭuturai (மயிலாடுதுறை *มยิลาฏุตุไร*; อังกฤษ: Mayiladuthurai) (Wikipedia, 2022)

[42] alabandēnón (άλαβανδηνόν; ละติน: alabandinum) แปลตามรูปคำได้ว่า สิ่งที่มาจากเมืองอลาบันดา (Ἀλάβανδα Alábanda) จึงเป็นชื่อเรียกพลอยที่มาจากเมืองอลาบันดา (Lewis & Short, 1879: 79) หรือ พลอยอลาบันด์; เมืองอลาบันดาเป็นเมืองอารยธรรมกรีกโบราณของแคว้นกาเรีย (Καρία Karía) ในเอเชียน้อย (Asia Minor) ปัจจุบันอยู่ในจังหวัดอายดีน (Aydın) ประเทศตุรกี; พลีนี ผู้อาวุโส เรียกพลอยนี้ว่า lapis alabandicus (*ลาปิส อลาบันดิคุส* = ศิลาแห่งอลาบันด์) (CNRTL, 2022: alabandine) ต่อมาจึงมีใช้ทั้ง alaband**icus/ -icum** และ alaband**inus/ -inum;** เมื่อภาษาฝรั่งเศสโบราณยืมคำละติน alabandinus (หรือ alabandinum) ไปใช้ จึงเปลี่ยนปัจจัยลงท้าย -us/-um เป็น -e ทำให้ฝรั่งเศสโบราณ เรียกพลอยอลาบันด์ว่า alabandine (*อลาบ็องดีน*) (CNRTL, 2022: alabandine) และเป็นต้นคำให้แก่ชื่อภาษาอังกฤษว่า “แอลมันดีน” (almandine) ขณะที่ภาษาฝรั่งเศสปัจจุบันได้เพี้ยนเป็น almandin (อัลม็องแด็ง)

[43] แอลมันดีน (almandine) เป็นพลอยชนิดหนึ่งในตระกูลโกเมน (garnet) มีสีส้มแดง ถึงแดง แดงม่วงเล็กน้อยถึงม่วงแดง และมักจะเข้มในโทนสีแดง (BGL, 2563: Garnet)

[44] จุลวิสูจน์ = Microprobe; เนื่องจากงานวิจัยเกี่ยวกับ Microprobe ที่เป็นภาษาไทยนิยมเขียนทับศัพท์โดยไม่แปล ผู้วิจัยจึงขอแปลศัพท์นี้เป็นคำไทย โดยการพิจารณาดังนี้ Micro = จุล เล็ก ละเอียด, Probe = ตรวจสอบ พิสูจน์ ทำให้รู้, ผู้วิจัยแผลงพิสูจน์ เป็น วิสูจน์ ซึ่งเป็นรูปคำเดิมตามภาษาสันสกฤต visūcana (*วิสูจน* = ทำให้รู้ (Monier-Williams, 2003: 1000)) เพื่อทำให้เสียงกลมกลืนมากกว่า จุลพิสูจน์

[45] สะกดตามเตลุกุ: Garībpēṭa (గరీబ్‌పేట *คริพฺเปฏ*; อังกฤษ: Garibpet)

[46] สะกดตามเตลุกุ: Telaṅgāṇa (తెలంగాణ *เตลงฺคาน*; อังกฤษ: Telangana)

[47] สะกดตามทมิฬ: Arikkamēṭu (அரிக்கமேடு *อริกฺกเมฏุ*; อังกฤษ: Arikamedu, เข้าใจว่าปริวรรตคำตามฮินดี)

[48] สะกดตามอินโดนีเซีย: Maluku (อังกฤษ: the Maluku Islands, เดิมใช้ the Moluccas) ตรงกับชวาโบราณว่า Maloko (*มาโลโก*) ซึ่งปรากฏใน นาครกฤตาคม (Damaika Saktiani et al. (Tr.), 2018: 59)

[49] Sêres (Σῆρες; ละติน: Seres) เมื่อถอดคำปัจจัยออกแล้วได้คำว่า sêr (σήρ ; *แซร*) ซึ่งเป็นคำที่ชาวกรีกโบราณใช้เรียก “หนอนไหม” หรือ “ใยไหม” ด้วยเช่นกัน (Biblissma,

2022: Σῆρ) ดังนั้น ความหมายโดยนัยของ Sêres คือ ชาว(แดน)ไหม หรือ เหล่าชน (ผู้ค้า)ไหม เพราะ Sêres เป็นรูปพหูพจน์ของ Sêr ตามหลักการแจกวิภัตติคำนามกรีกโบราณกลุ่มที่ 3 (ดู Wiktionary, 2022: Σῆρ); เนื่องด้วยคำว่า Sêr แปลว่า ไหม จึงสันนิษฐานกันว่า ชื่อชนชาวแซร หรือชาวไหมนี้ มาจากคำเรียก ไหม ในภาษาจีนโบราณ เทียบสำเนียงกวางตุ้ง: ซี้ (絲 si[1]; จีนกลาง: sī ซือ) (Wiktionary, 2022: 絲; MDBG, 2022: 絲)

[50] แปลตามภาษากรีกโบราณ *เปรีปลูส แตส เอฤทรัส ทาลัสแซส* (Περίπλους της Ερυθράς Θαλάσσης; อังกฤษ: Periplus of the Erythraean Sea) ซึ่งถอดคำปัจจัยกรีกโบราณออกเพื่อแปลตามเสียงตามรูปคำนามการกแล้วดังนี้;

(1) *เปรีปลูส* (นามเพศชาย, นามการก ทำหน้าที่ประธานประโยค) = ปูมเรือ ท่องทะเล;

(2) *แตส เอฤทรัส ทาลัสแซส* (นามเพศหญิง, สัมพันธการก ทำหน้าที่แสดงความเป็นเจ้าของ) = แห่งทะเลเอฤทรา;

(2.1) แตส (คำนำหน้านาม) แปลงเป็นนามการก เพศหญิง เอกพจน์ คือ แฮ (ἡ);

(2.2) *เอฤทรัส* (คุณศัพท์) แปลงเป็นนามการก เพศหญิง เอกพจน์ คือ เอฤทรา (ἐρυθρά) (แผลง รึ เป็น ฤ);

(2.3) *ทาลัสแซส* (นาม) แปลงเป็นนามการก เพศหญิง เอกพจน์ คือ *ทาลัสซา* (θάλασσα).

ดังนั้นรูปนามการก *แฮ เอฤทรา ทาลัสซา* จึงแปลตามชื่อทะเลว่า “ทะเลเอฤทรา” ซึ่งมีความหมายว่า “ทะเลแดง”

[51] ทีน (Θίν ; Thín); ในเนื้อหาของ คอสมัส ผู้ล่องอินเดีย ไม่ปรากฏรูปคำนามการก (nominative case) ของ *แฮ-ทีน* (ἡ Θίν) หรือ *แฮ-ทีส* (ἡ Θίς) แต่ปรากฏเฉพาะรูปคำสัมพันธ์การก (genitive case) ว่า *แตส-ทีโนส* (τῆς Θινὸς = แห่งทีน ของทีน; ลงปัจจัย โอส) และรูปกรรมการก (accusative case) ว่า *แตน-ทีนะ* (τὴν Θῖνα = ซึ่งทีน สู่ทีน; ลงปัจจัย -อะ) (รูปคำกรีกโบราณดู Mullerus, 1855: 303-304) อนึ่ง การที่คำนามนี้ ใช้คำนำหน้านามว่า *แตน* และ *แตส* ย่อมบ่งชี้ว่า คำนามนี้เป็นเพศหญิง และการเข้ารูปศัพท์ดังกล่าว เป็นการแจกวิภัตติคำนามกรีกโบราณกลุ่มที่ 3 เหมือนกับคำว่า แซร (Σῆρ) เพียงแต่ แซร เป็นนามเพศชาย; (เทียบการแจกวิภัตติ ดู Wiktionary, 2022: Σῆρ) ที่สำคัญ การปรากฏศัพท์ว่า ***ทีโนส*** และ ***ทีะนะ*** มี

อักษรบ่งชี้ตัวสะกดของธาตุคำคือ “-น” ก็ย่อมแสดงว่า ธาตุคำ (stem) ก่อนแจกวิภัติคือ ***ทีน*** นอกจากนี้ ตามหลักการทั่วไปของการแจกวิภัติคำนามกรีกโบราณกลุ่มที่ 3 มีว่าหากธาตุคำลงท้ายด้วย -น (-ν) ให้แผลงเป็น -น (-ν) เป็น -ส (-ς) จึงได้รูปคำนามการกว่า ***ทีส*** เหตุนี้ ฉบับแปลของชอฟฟ์ จึงกล่าวถึงจีนด้วยชื่อ “ทีส” (This) (Schoff (Tr.), 1912: 48) กระนั้น ผู้วิจัยพิจารณาว่า ทีน เป็นนามเฉพาะจากภาษาต่างชาติ หากแปลโดยใส่วิภัติตามมา ย่อมทำให้ไม่เห็นชื่อเดิม ผู้วิจัยจึงพิจารณาแปลโดยใช้ตามธาตุคำคือ “ทีน” ซึ่งเห็นได้อย่างชัดเจนว่าเพี้ยนเสียงมาจาก “จีน” หรือ “จีนะ” ในภาษาสันสกฤต; อนึ่ง ฉบับแปลของแม็กครินเดิล ถอดคำเป็น ทีนะ (Thîna) (McCrindle (Tr.), 1879: 147)

[52] ทีไน (Θῖναι ; Thînai) ผู้วิจัยสันนิษฐานว่า อาจมาจาก ทีนะ (Θῖνα) หมายถึง คนจีน (เอกพจน์) แปลงเป็นรูปพหูพจน์ โดยลงปัจจัย อิ เป็น ทีนาญี หรือ ทีไน (Θῖναι) คือ ชาวจีน, ดังนั้น ความหมายโดยนัยของชื่อเมืองนี้คือ “เมืองของชาวจีน”

[53] งานเขียนของ พอมพอเนียส เมลา, พลีนีผู้อาวุโส, นักเขียนนิรนามเรื่อง “ปูมเรือท่องทะเลเอริทรา” และ ปโตเลมี ซึ่งยืนยันความมีอยู่ของ “ภูมิศาสตร์ทอง” คือ สุวรรณภูมิ-สุวรรณทวีป ในภูมิภาคเอเชียอาคเนย์

[54] ได้แก่ (1) จารึกพระเจ้าศรีอีศานวรมันที่ 1 วัดคีรีเสด็จคง ค.ศ. 634 (พ.ศ. 1177 ไทยสากล) ปรากฏนาม “สุวรรณภูมิ” (2) จารึกพระเจ้าเทวปาลเทวะ นาลันทา ค.ศ. 860 (พ.ศ. 1403 ไทยสากล) ปรากฏนาม “สุวรรณทวีป”, (3) จารึกปาดังโรโก เกาะสุมาตรา ค.ศ. 1286 (พ.ศ. 1829) ปรากฏนาม “สุวรรณภูมิ” และ (4) จารึกตัญจาวูร ค.ศ. 1025 (พ.ศ. 1568 ไทยสากล) ปรากฏนาม กิฑารัม (กฎาหะ) (ชื่อตัญจาวูร สะกดตามคำทมิฬ: **தஞ்சாவூர்** Tañcāvūr)

[55] อนึ่ง ศักราชของจารึกพระเจ้าศรีอีศานวรมันที่ 1 วัดคีรีเสด็จคง ได้รับการปรับแก้ให้เป็นปฏิทินสากลแล้วโดยผู้วิจัย ทั้งนี้แม้ว่าจารึกระบุมหาศักราช 555 เมื่อต้องการเปลี่ยนเป็นพุทธศักราช ตามหลักเกณฑ์ทั่วไปให้บวกด้วย 621 จะได้ พ.ศ. 1176 (ดู สมบัติ (บก.), 2564: 65) ซึ่งถือเป็นพุทธศักราชไทยประเพณี เพราะวันขึ้นปีใหม่ของมหาศักราชช่วงนั้นอยู่ในเดือนมีนาคม จารึกระบุวันเดือนปีทำจารึกคือ ขึ้น 1 ค่ำ เดือนไจตระ (เดือนห้า) มหาศักราช 555 (= 5 ปีก่อนจุลศักราช) ผู้วิจัยได้คำนวณวันขึ้นปีใหม่โดยอิงวันเถลิงศกของ ทองเจือ อ่างแก้ว (2516: 116) พบว่าวันเถลิงศกปีนั้นตรงกับ วันจันทร์ ขึ้น 7 ค่ำ เดือนห้า ม.ศ. 555 ตรงกับ วันจันทร์ที่ 25 มีนาคม ค.ศ. 633 เกรกอเรียนแบบสืบย้อน/ พ.ศ. 1176 ไทยสากล แสดงว่า วันเดือนปีทำ

จารึกต้องเกิดขึ้นในปีถัดไป เพราะวันขึ้นปีใหม่คือ “ขึ้น 7 ค่ำ เดือนห้า ม.ศ. 555" นั้น อยู่ใน ค.ศ. 633 แต่วันทำจารึกคือ “ขึ้น 1 ค่ำ เดือนห้า ม.ศ. 555" อยู่ใน ค.ศ. 634 แสดงว่าวันทำจารึก และต้องเป็นช่วงที่เลยวันที่ 1 มกราคม ค.ศ. 634 เกรกอเรียนแบบสืบย้อน/ พ.ศ. 1177 ไทยสากลมาแล้ว เพราะวันเถลิงศกของมหาศักราช 556 (= 4 ปีก่อนจุลศักราช) คือวันที่ใช้เลขมหาศักราชนี้วันแรกคือ วันอังคาร แรม 2 ค่ำ เดือนห้า ม.ศ. 556 โดยจะเห็นได้ว่า วันทำจารึก คือ “ขึ้น 1 ค่ำ” ซึ่งยังมาไม่ถึง “แรม 2 ค่ำ” เราทราบว่า วันเถลิงศกนี้ตรงกับ วันอังคาร ที่ 25 มีนาคม ค.ศ. 634 เกรกอเรียนแบบสืบย้อน/ พ.ศ. 1177 ไทยสากล ดังนั้น หากนับย้อนไปถึงวันทำจารึกคือ “ขึ้น 1 ค่ำ” ก็จะได้วันทำจารึกนี้ตรงกับ **วันจันทร์ ที่ 10 มีนาคม ค.ศ. 634 เกรกอเรียนแบบสืบย้อน / พ.ศ. 1177 ไทยสากล** (วันเดือนปีตามปฏิทินจูเลียนได้รับการปรับเป็นเกรกอเรียนแบบสืบย้อนโดยโปรแกรมของ Walker, 2015)

[56] 佛國記 (Fúguó-Jì)

[57] เหยผั่วถี (耶婆提 อ่าน เหฺย-ผั่ว-ถี พยางค์ที่สองปรับเสียงต่ำ) ออกเสียงตามสำเนียงกว่าตุ้งว่า เหย่-ผ่อ-ไถ่ (Je^{4} po^{4} tai^{4}) แต่เดิมสันนิษฐานว่า คือพื้นที่ทางตะวันตกเฉียงเหนือของเกาะบอร์เนียว (Braddell, 1941: 46, อ้างใน Wheatley, 1973: 19 n.4) อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยสืบสร้างเสียงแล้วพบว่า เสียงตามสำเนียงกวางตุ้ง *Je-po-tai อาจตรงกับการสังเคราะห์เสียงของผู้วิจัยว่า *[Ja-ba-dui] กล่าวคือ จากต้นคำว่า Java เพี้ยนเป็น *Jaba / *Japa (แผลง v- เป็น b- หรือ p-) ผู้เรียบเรียงเนื้อหาจึงเลือกถ่ายเสียงตามเสียงอักษรจีนเป็น *Je-po (เช่นตามสำเนียงกวางตุ้ง) ส่วนคำว่า *dui มาจากต้นคำว่า dvipa หรือ dvip แต่เป็นไปได้ที่ผู้เรียบเรียงเนื้อหา ละเสียงมาตราตัวสะกด “-p” ถึงถ่ายถอดเสียง dvi เป็น *dui / *thui / *tui และเลือกถ่ายเสียงตามเสียงอักษรจีนเป็น *tai (เช่นตามสำเนียงกวางตุ้ง) ดังนั้น ชื่อเกาะนี้จึงควรตรงกับ Javadvi(pa) ซึ่งสอดคล้องกับการถ่ายเสียงไปสู่ภาษากรีกโบราณที่ปรากฏชื่อเกาะชวาในงานของปโตเลมีว่า labadiou (*เญียบาดีญู*) (Renou (Tr.), 1925: 59) ซึ่งก็ละเสียงมาตราตัวสะกด “-p” เช่นเดียวกัน ดังนั้น Yépótí (耶婆提) ของจีนและ labadíou (Ἰαβαδίου) ของกรีกโบราณ จึงตรงกับคำสันสกฤต Javādvīpa (*ชวาทฺวีป*) ซึ่งก็คือ เกาะชวา

[58] 大唐西域求法高僧傳 (Dàtáng Xīyù Qiúfǎ Gāosēng Zhuán)

[59] Fóshì (佛逝) สำเนียงกวางตุ้งว่า “ฟัด-ไซ,” (Fat1 sai^{6}) ตรงกับชื่อ “วิชัย” (Vijaya) ซึ่งเรียกย่อจากชื่อ ศรีวิชัย

[60] Mòluóyú (末羅瑜國) สำเนียงกวางตุ้งว่า “มุด,-หล่อ-หยื่” (mut^{6} lo^{4} jyu^{4}) ตรงกับชื่อ “เมอลายู” (Melayu)

[61] Jiéchá (羯茶) สำเนียงกวางตุ้งว่า “คิด-ฉ่า” (Kit^{3} caa^{4}) ตรงกับชื่อ เกดาห์ (Kedah)

[62] Dānmólìdǐ (耽摩立底) สำเนียงกวางตุ้งว่า “ต๊าม-ม้อ-ลาบ,-ไต๋” (Daam^{1} mo^{1} laap^{6} dai^{2})

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กรมศิลปากร. 2534. *วรรกรรมสมัยรัตนโกสินทร์ (หมวดศาสนจักร) เล่ม 1 คัมภีร์มหาวงศ์*. กรุงเทพฯ: กองวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร.

จิรพัฒน์ ประพันธ์วิทยา และพระมหากวีศักดิ์ วาปีกุลเศรษฐ์. 2564. “จารึกมหานาวิกพุทธคุปต์.” ใน สมบัติ มั่งมีสุขศิริ (บก.). *จารึกสันสกฤตที่สำคัญในอินเดียและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เล่ม 1*. กรุงเทพฯ: ศูนย์สันสกฤตศึกษา, ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร, และกระทรวงวัฒนธรรมแห่งประเทศอินเดีย; หนังสือที่ระลึกเนื่องในวาระอายุวัฒนมงคลครบ 80 ปี ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.จิรพัฒน์ ประพัฒน์วิทยา, หน้า 283-293.

ชยันต์ พิเชียรสุนทร แม้นมาส ชวลิต และวิเชียร จีรวงศ์. 2544. *คำอธิบายตำราพระโอสถพระนารายณ์ ฉบับเฉลิมพระเกียรติ 72 พรรษามหาราชา 5 ธันวาคม พุทธศักราช 2542*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์ และมูลนิธิภูมิปัญญา.

ชัยฤกษ์ สงวนทรัพยากร, 2520. “กานพลู,” *วารสารพืชสวน*, 12(2): 13-19.

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

ตรงใจ หุตางกูร และสุนิติ จุฑามาศ. 2561. “3.1 เอเชียอาคเนย์ในเอกสารกรีก-โรมัน และแผนที่โบราณของชาวยุโรป.” ใน ตรงใจ หุตางกูร (หัวหน้าโครงการ). *รายงานฉบับสมบูรณ์ โครงการสร้างองค์ความรู้ “ระเบียงเศรษฐกิจยุคโบราณในเอเชียอาคเนย์” เพื่อพื้นฐานความเข้าใจระเบียงเศรษฐกิจประเทศไทย 4.0.* กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), หน้า 20-85. (เอกสารอัดสำเนา)

ตรงใจ หุตางกูร สุนิติ จุฑามาศ และนัทกฤษ ยอดราช. 2564. *รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์ เรื่อง กาลานุกรมเอกสารโบราณเกี่ยวกับเอเชียอาคเนย์จากเอกสารอินเดีย ยุโรป อาหรับ-เปอร์เซีย และจีน ก่อนศตวรรษที่ 16.* กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน). (เอกสารอัดสำเนา)

ราชบัณฑิตยสถาน. 2548. *พจนานุกรมแร่และอัญมณี.* กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน.

วุฒิ วุฒิธรรมเวช. 2540. *สารานุกรมสมุนไพร: รวมหลักเภสัชกรรมไทย.* กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.

สมบัติ มั่งมีสุขศิริ (บก). 2564. *จารึกสันสกฤตที่สำคัญในอินเดียและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เล่ม 1.* กรุงเทพฯ: ศูนย์สันสกฤตศึกษา, ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร, และกระทรวงวัฒนธรรมแห่งประเทศอินเดีย; หนังสือที่ระลึกเนื่องในวาระอายุวัฒนมงคลครบ 80 ปี ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.จิรพัฒน์ ประพัฒน์วิทยา, หน้า 283-293.

สุนิติ จุฑามาศ. 2565. *สนทนาส่วนตัว*: ข้อมูลแปลเอกสารอาหรับโบราณเป็นภาษาไทย เพื่อการจัดทำหนังสือ “ล่องนาวาเจ็ดสมุทร: สำรวจภูมิทัศน์เอเชียอาคเนย์ในเอกสารอาหรับศตวรรษที่ 9-14.”

สุรพล นาถะพินธุ. 2550. *รากเหง้าบรรพชนคนไทย: พัฒนาการทางวัฒนธรรมก่อนประวัติศาสตร์.* กรุงเทพฯ: มติชน.

หอสมุดแห่งชาติ. 2559. *จารึกในประเทศไทย เล่ม 1 อักษรปัลลวะ อักษรหลังปัลลวะ พุทธศตวรรษที่ 11-14*. พิมพ์ครั้งที่ 2 แก้ไขเพิ่มเติม. กรุงเทพฯ: หอสมุดแห่งชาติ กรมศิลปากร.

ภาษาอังกฤษและอื่นๆ

ALA-LC. 2010. Internet: *The ALA-LC Romanization Tables: Greek. Library of Congress*. The American Library Association & The Library of Congress. Retrieved from https://www.loc.gov/catdir/cpso/romanization/greek.pdf (September 1st, 2022).

Anonymous (Tr.). 1901. "5. Raghu-Vamsha." In: SRIL (Ed.). *Works of Kalidasa [translated from original Sanskrit into English]*. Calcutta: The Society for the Resuscitation of Indian Literature.

Bagchi, P.C. 1937. *Deux lexiques sanskrit-chinois, Tome II*. Paris: Paul Geuthner.

Bailly, A. 1919. *Abrégé du Dictionnaire Grec-français*. 6e édition. Paris: Librairie Hachette.

BGL. 2563. "Garnet." ใน: *ข้อมูลอัญมณี*. ห้องปฏิบัติการอัญมณี คณะอัญมณี มหาวิทยาลัยบูรพา วิทยาเขตจันทบุรี (Burapha Gemological Laboratory). สืบค้นจาก http://bgl.chanthaburi.buu.ac.th/2018/gallery.php. (17 กันยายน 2565).

Biblissima. 2022. *Eulexis-web: Lemmatiseur de grec ancien (version en ligne)*. Consulté de https://outils.biblissima.fr/fr/eulexis-web/ (le 1er Septembre 2022).

Blass, F. 1890. *Pronunciation of Ancient Greek.* Purton W.J. (Tr. German). Cambridge: The University Press.

Brandell, R. 1941. "An Introduction to the study of Ancient Times in the Malay Peninsula and the Straits of Malacca," *JMBRAS*, xix (pt. 1): 21-74.

Briggs, L.P. 1999. *The Ancient Khmer Empire*. Bangkok: White Lotus Press.

Budge, E.A.W. 1928. *A History of Ethiopia: Nubia and Abyssinia (Volume 1)*. London: Methuen & Co. Ltd.

Carter, C. 1924. *A Sinhalese-English dictionary*. London: Probsthain & Co. Retrieved from https://dsal.uchicago.edu/dictionaries/carter/

Charton, E. (Tr. & Ed.). 1855. « Cosmas Indicopleustès, voyageur égyptien (sixième siècle après Jésus-Christ). » Dans : *Voyageurs Anciens et Modernes, Tome Deuxième : Voyageurs du Moyen Age depuis le sixième siècle de l'ère chrétienne jusqu'au quatorzième*. Paris: Aux Bureaux du Magasin Pittoresque, pp. 1-30.

Chhabra, B.C. 1965. *Expansion of Indo-Aryan Culture during Pallava Rule (as evidenced by inscriptions)*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

CNRTL. 2022. Etymologie: alabandine. *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*. Consulté de https://www.cnrtl.fr/etymologie/alabandine (le 10e Septembre 2022).

Coedès, G. (Tr.). 1977. *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient*. Hildesheim · New York : Georg Olms Verglag.

Coedès, G. 1968. *The Indianized States of South-East Asia*. Vella W.F. (Ed.) and Cowing S.B. (Tr.). Honolulu: University of Hawaii Press. University of Hawaii Press.

Ctext. 2022a.《异域志》:般番國. Retrieved from https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=148705&remap=gb (September 12th, 2022).

Ctext. 2022b .《梁書》: 卷第五十四列傳第四十八 諸夷海南諸國東夷 西北諸戎. Retrieved from https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=26343 (September 18th, 2022).

Daitz, S.G. 1984. *The Pronunciation and Reading of Ancient Greek: A Practical Guide*. 2nd Revised Edition. New York-London: Jeffrey Norton Publishers, Inc.

Damaika Saktiani et al. (Tr.). 2018. *Mpu Prapanca Kakawin Nagarakertagama, Teks Asli dan Terjemahan.* Edisi Revisi. Yogyakarta: Narasi. [in Indonesian & Old Javanese]. Retrieved from https://doi.org/10.1163/22134379-90001650

Fabricius, J.P. 1972. *Fabricius's Tamil and English dictionary*. 4th ed., rev. and enl. Tranquebar: Evangelical Lutheran Mission Pub. House. Retrieved from https://dsal.uchicago.edu/dictionaries/fabricius/Gaffiot, F. 1934. *Dictionnaire Latin-Français*. Paris: Hachette.

Gilg, H.A., Schmetzer, K., and Schüssler, U. 2018. "An Early Byzantine engraved Almandine Originating from the Garibpet Deposit, Telangana State, India: Evidence for Garnet Trade along the Ancient Maritime Silk Road," *Gems and Gemology*, 54(2): 149-165.

Griffiths, A. 2014. "Early Indic Inscriptions of Southeast Asia," In Guy J. *Lost Kingdoms: Hindu-Buddhist Sculpture of Early Southeast Asia*. (pp. 53-57). New York: The Metropolitan Museum of Art.

Gundert, H. 1872. *A Malayalam and English dictionary*. London: Trübner & Co.. Retrieved from https://dsal.uchicago.edu/dictionaries/gundert/

Hall, D.G.E. 1964. *A History of South-east Asia*. 2nd Edition. London: MacMillan & Co Ltd.

Headley, R.K.(Jr), Chhor K., Lam Kheng Lim, Lim Hak Keang, & Chen Chen. 1977. *Cambodian-English Dictionary Volume I*. Washington D.C.: Bureau of Special Research in Modern Language, The Catholic Universtiy of America Press.

Herren, M.W. 1994. "Aethicus and Virgil the Grammarian," In: *Mélanges François Kerlouégan*. (pp. 283-288). Besançon: Université de Franche-Comté.

Higham, C.F., & Kijngam, A. (Eds.). 2010. *The Origins of the Civilization of Angkor, Volume VI: The Excavation of Ban Non Wat: The Iron Age, Summary and Conclusions*. Bangkok: The Thai Fine Arts Department.

Hirth, F. & Rockhill, W.W. 1911. *Chau Ju-kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the twelfth and thirteenth Centuries, entitled Chu-fan-chï.* St. Petersburg: Printing Office of the Imperial Academy of Sciences.

IPA Chart. 2022. *Interactive IPA Chart: Pulmonic consonants: **ɣ g h.*** Retrieved from https://www.ipachart.com/ (September 17th, 2022).

IPNI. 2022. *International Plant Name Index (IPNI).* Retrieved from https://www.ipni.org/ (September 7th, 2022).

Jacq-Hergoualc'h, M. 2002. *The Malay Peninsula: Crossroads of the Maritime Silk-Road (100 BC - 1300 AD*). Hobson V. (Tr.). Leiden: Brill.

Jenner, P.N. 1980. *Dated Inscriptions from the seventh and Eighth Centuries (A.D. 611 – 781)*. Hawaii: Southeast Asia Paper No. 20, Part I Southeast Asian Studies, Asian Studies Program, University of Hawaii.

Kale, M.R. (Tr. & Ed.). 1922. The Raghuvamśa of Kālidāsa, with the Commentary (the Sanjîvinî) of Mallinātha, Cantos I-X. 3rd Revised Edition. Bombay: Gopal Narayen & Co. Retrieved from https://archive.org/details/raghuvamsaofkali00kliduoft

Keane, E. 2004. “Illustration of the IPA: Tamil.” *Journal of the International Phonetic Association* 34(1): 111-116. Retrieved from doi: 10.1017/S0025100304001549

Lacy Johnstone, P. de (Tr.). 1902. *The Raghuvança: The Story of Raghu's Line by Kâlidâsa*. London: Aldine House. Retrieved from https://archive.org/details/raghuvanastory00kalirich

Lassen, C. 1861. *Indische Alterthumskunde, Vierter Band*. Leipzig: Vergag von L. A. Kittler. Retrieved from https://archive.org/details/indischealterthu04lass_0

Lévi, S. 1931. “Kouen Louen et Dvîpântara,” *BKI*, 88: 621-627.

Lewis, C.T., and Short, C. 1879. *A Latin Dictionary: Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary*. Oxford. Clarendon Press. Retrieved from https://archive.org/details/latindictionaryf00andr/

Lexilogos. 2022. *Dictionnaire grec ancien. Consulté de* https://www.lexilogos.com/grec_ancien_dictionnaire.htm *(*le 1er Septembre 2022).

Liddell, H.G., Scott R. 1940. *A Greek-English Lexicon*. Jones H.S. & McKenzie R. (revised and augmented). Oxford: Clarendon Press.

Mackintosh-Smith, T. (Ed. & Tr.). 2014. “Accounts of China and India, Abu Zayd al-Sirafi,” In: Kennedy P.F., & Toorawa S.M. (Eds.). *Two Arabic Travel Books: Accounts of China and India and Mission to the Volga.* (pp. 1-161). New York: New York University Press.

Majumdar, R.C. 1937. *Ancient Indian Colonies in the Far East, Vol. II Suvarnadvipa.* Dacca: Asoke Kumar Majumdar.

McCarter, P.K. (Jr.). 1975. *The Antiquity of the Greek Alphabet and the Early Phoenician Scripts.* Montana: Scholars Press for Harvard Semitic Museum.

McCrindle, J.W. (Tr.). 1879. *The Commerce and Navigation of the Erythræan Sea; Being a Translation of the Periplus Maris Erythræi, by an Anonymous Writher, and of Arrian's Account of the Voyage of Nearkhos from the Mouth of the Indus to the Head Persian Gulf*. London: Thuübner & Co.

McCrindle, J.W. (Tr.). 1885. *Ancient India as Described by Ptolemy*. Calcutta: Thacker, Spink & Co.

McCrindle, J.W. (Tr.). 1897. *The Christian Topography of Cosmas, An Egyptian Monk, translated from the Greek, and Edited with Notes and Introductio*n. London: The Hakluyt Society.

MDBG. 2022. *The MDBG free online English to Chinese dictionary*. Retrieved from https://www.mdbg.net/chinese/dictionary (September 13th, 2022).

Monier-Williams, M. 2003. *A Sanskrit-English Dictionary : Etymologically and Philologically arranged with Special Reference to cognate Indo-European languages*. 3rd reprint by AES. New Delhi: Asian Educational Services.

Mullerus, C. (Ed.). 1855. "Anonymi (Arriani ut ferur) Periplus Maris Erythræi." In: *Geographi Graeci Minores, Volumen Primum*. Parisiis: Istituti Francieae Typographi, pp. 257-305. Retrieved from https://archive.org/details/geographigraeci00philgoog

Nagaswamy, R. 1973. *Kaveripoompattinam, A Guide*. Tamilnadu: The State Department of Archaeology, Government of Tamilnadu.

Nilakanta Sastri, K.A. 1942. "Dvīpāntara," *The Journal of the Greater India Society*, IX (1): 1-4.

Pali Text Society. 1921-1925. *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. London: Chipstead. Retrieved from https://dsal.uchicago.edu/dictionaries/pali/

Pelliot, P. 1903. « Le Fou-Nan, » *BEFEO*, 3: 248-303.

POWO. 2022. *Plants of the World Online (POWO)*. The Royal Botanic Gardens, Kew. Retrieved from https://powo.science.kew.org/ (September 7th, 2022).

Ranieri, L.A. 2021. *Ancient Greek Pronunciation Guide and Discourse on the Inherent Challenges of Establishing a Single Ancient Greek Pronunciation System*. Retrieved from https://lukeranieri.com/wp-content/uploads/2021/01/ancient_greek_ pronunciation_guide_ranieri_2021.pdf (September 10th, 2022).

Renou, L. (Tr.). 1925. *La Géographie de Ptolémée L'Inde (VII, 1-4)*. Paris: Librairie Ancienne Édouard Champion.

Sanskrit Documents. 2022. *Sanskrit Documents: Dynasty of Emperor Raghu: Chapter 6 verse 57*. Retrieved from https://sanskrit-documents.org/sites/giirvaani/giirvaani/rv/sargas/06_rv.htm (September 8th, 2022).

Schmetzer, K., Gilg, H.A., Schüssler, U., Panjikar, J., Calligaro, T., and Périn, P. 2017. "The Linkage Between Garnets Found in India at the Arikamedu Archaeological Site and Their Source at the Garibpet Deposit," *The Journal of Gemmology*, 35(7): 598-627.

Schneider, P. 2013. *Margarita. Une histoire culturelle, économique et sociale de la perle de l'océan Indien dans l'Antiquité gréco-romaine*. Lyon : Mémoire de recherche inédit présenté pour l'habilitation à diriger des recherches, Université de

Lyon II - Maison de l'Orient et de la Méditerranée. Consulté de https://halshs.archives-ouvertes.fr/tel-01811818

Schoff, W.H. (Tr.). 1912. *The Periplus of the Erythræan sea; travel and trade in the Indian Ocean*. New York: Longmans, Green, and Co.

Schoff, W.H. 1915. *The Eastern Iron Trade of the Roman Empire.* Journal of the American Oriental Society 35: 224-239.

Sengupta, S. 1994. *Buddhism in South-East Asia*. Calcutta: Atisha Memorial Publishing Society.

Sidney Allen, W. 1968. *Vox Graeca: A Guide to The Pronunciation of Classical Greek.* Cambridge: The University Press.

Sircar, D.C. 1939. "Date of the Earliest Sanskrit Inscription of Campa," *The Journal of the Greater India Society*, 6(1): 53-55.

Soundara Rajan, K.V., and Raman, K.V., 1994. *Kaveripattinam Excavations 1963-73* (A Port City on the Tamilnadu Coast). New Delhi: Memoirs of the Archaeological Survey of India no. 90, Archaeological Survey of India, Government of India.

Steingass, F.J. 1892. *A Comprehensive Persian-English dictionary, including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature*. London: Routledge & K. Paul. Retrieved from https://dsal.uchicago.edu/dictionaries/steingass/

Supomo, S. 2004. "Chapter 15. Indic Transformation: The Sanskritization of Jawa and the Javanization of the Bharata," In: Bellwood P., (Ed.). *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives.* 1st ed., (pp. 309-332). Canberra: ANU ePress.

Teodorsson, S.-T. 1979. "On the pronunciation of ancient greek zeta," *Lingua*, 47(4): 323-332.

Vogel, D.J. 1918. “The Yupa Inscriptions of King Mulavarman, From Koetei (East Borneo),” Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia, 74(1): 167-232.

Walker, J. 2015. *Fourmilab Switzerland: Calendar Converter*. Retrieved from http://www.fourmilab.ch/documents/calendar (September 12th, 2022).

Wheatley, P. 1973. *The Golden Khersonese*. Reprint. Connecticut: Greenwood Press.

Wikipedia (Malayalam). 2022. *Malayalam Wikipedia*: കരയാമ്പൂ. Retrieved from https://ml.wiktionary.org/ (September 7th, 2022) .

Wikipedia (Tamil). 2022. *Tamil Wikipedia:* காவேரிபூம்பட்டணம். Retrieved from https://ta.wiktionary.org/ (September 15th, 2022).

Wiktionary. 2022. *Wiktionary, the free dictionary*. Retrieved from https://en.wiktionary.org/ (September 1st, 2022).

Winstedt, E.O. (Ed.). 1909. *Christian Topography of Cosmas Indicopleustes edited with Geographical Notes*. Cambridge: The University Press.

Wolska-Conus, W. (Tr.). 1973. *Cosmas Indicopleustès: Topographie Chrétienne, Tome III (Livres VI-XII. Index)*. Paris: Les Editions du Cerf.

Wörterbuchnetz. 2021. *Mittellateinisches Wörterbuch*. Kompetenz-zentrum-Trier Center for Digital Humanities. Abruf am https://woerterbuchnetz.de/?sigle=MLW&lemid=C05328#0 (13 September 2022).

Yule, H. (Tr. & Ed.). 1866. "Supplementary Notes: Note IX. Extracts from the Topographia Christiana of Cosmas the Monk. (circa 545.)," In: *Cathay and the Way Thither; Being A Collection of Medieval Notices of China, Volume I.* (pp. clxvii - clxxxi). London: The Hakluyt Society.

Zakharov, A.O. 2010. "A Note on the Date of the Vo-Canh Stele," *The South East Asian Review*, 35(1-2): 17-21.

Zhang Xu-shan. 2004. "The Name of China and Its Geography in Cosmas Indicopleustes," *Byzantion*, 74(2): 452-462.

Zwaan, P.C. 1982. "Sri Lanka: The Gem Island," G*ems & Gemology*, 18(2): 62-71.

ความเป็นพลเมืองอาหาร: ปฏิบัติการทางสังคมเพื่อขับเคลื่อนระบบอาหารอย่างยั่งยืน

เอกรินทร์ พึ่งประชา
ภาควิชามานุษยวิทยา คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร
Ekarin Phungpracha
Faculty of Archaeology, Silpakorn University
E-Mail: thachinriver@gmail.com

บทนำ

อาหารนอกจากเป็นหนึ่งในปัจจัยพื้นฐานการดำรงชีวิต หากยังสัมพันธ์กับมิติเศรษฐกิจ สังคมและสิ่งแวดล้อม โดยมนุษย์ใช้ฐานทรัพยากรอาหาร (ดิน น้ำและป่า) ประกอบกิจกรรมทางการเกษตรต่าง ๆ ในระบบอาหาร (Food system) ประกอบด้วยกิจกรรมหลัก คือ การผลิต (production) กระบวนการแปรรูปและบรรจุภัณฑ์อาหาร (processing and packaging) และการกระจายอาหาร (distribution) ตลอดจนการบริโภค (consumer) (Renting, Schermer & Rossi, 2012) กิจกรรมเหล่านี้ล้วนสัมพันธ์กับการเปลี่ยนแปลงของสิ่งเศรษฐกิจ สังคมและสิ่งแวดล้อมอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ (Erickson, 2008)

อาหารจึงเป็น “พื้นที่” (sphere) หนึ่งทางสังคมทำให้เกิดการหมุนเวียนเรื่องราวต่าง ๆ ของผู้ผลิต (โดยเฉพาะเกษตรกรรายย่อย) และผู้บริโภคที่สัมพันธ์กับฐานทรัพยากรอาหาร ซึ่งปรากฏมานับแต่อดีตและมีความซับซ้อนมากขึ้นในเวลาต่อมา กระทั่งเมื่อโลกก้าวสู่ยุคโลกาภิวัฒน์ทำให้เกิดการค้าเสรี การเร่งการผลิตในปริมาณมาก การแย่งชิงฐานทรัพยากรอาหาร ความไม่เท่าเทียมและความเหลื่อมล้ำในการเข้าถึงแหล่งอาหาร การสูญเสียอัตลักษณ์การทำกินของท้องถิ่นและความเสื่อมโทรมด้านสิ่งแวดล้อม เป็นต้น จนก่อให้เกิดภาวะเปราะบางของระบบอาหาร (Tavernier, 2011)

จากปัญหาดังกล่าว ความเป็นพลเมืองอาหาร (Food citizenship) จึงเป็นหนึ่งแนวทางที่ถูกหยิบยกมาเป็นแนวทางแก้ไขภาวะเปราะบางของระบบอาหาร โดยเฉพาะสิทธิและหน้าที่ของความเป็นพลเมืองของผู้คนต่อการจัดการระบบอาหารของตนเองให้เกิดความยั่งยืน ทั้งในแง่การนิยามใหม่ของผู้ผลิตและ/ หรือผู้บริโภคอาหารและในฐานะการแสดงออกของพลเมือง

บทความนี้เป็นความพยายามที่จะอธิบายว่าแนวคิดพลเมืองอาหารว่ามีลักษณะเป็นอย่างไร และหากมองในฐานะปฏิบัติการทางสังคม ความเป็นพลเมืองอาหารจะที่มีส่วนสำคัญในการคลี่คลายปัญหาดังที่กล่าวข้างต้นได้อย่างไร ผ่านการทบทวนวรรณกรรมเชิงสังเคราะห์ที่สัมพันธ์กับอาหาร ไม่ว่าจะเป็นแนวคิดเรื่องความเป็นพลเมือง (Citizenship) ความเป็นพลเมืองของผู้บริโภค (consumer citizenship) ตลอดจนความมั่นคงทางอาหาร (Food security) และอธิปไตยทางอาหาร (Food sovereignty) เพื่อขับเคลื่อนระบบอาหารอย่างยั่งยืน

ความเป็นพลเมือง: การเป็นส่วนหนึ่ง การมีสิทธิและการมีส่วนร่วม

ความเป็นพลเมือง เป็นปรากฏการณ์ทางสังคมที่เกิดมาตั้งแต่อดีตก่อนพัฒนาเป็นแนวคิดในภายหลังในสังคมการเมืองและเศรษฐกิจสมัยใหม่ ความเป็นพลเมืองไม่ได้มุ่งพิจารณาเพียงบทบาทของรัฐในการจัดการและควบคุมสมาชิกในสังคม แต่สนใจในความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับประชาชนในมิติสำคัญ 3 ประการ คือ การเป็นส่วนหนึ่ง การมีสิทธิและการมีส่วนร่วม (Welsh & MacRae, 1998) ซึ่งทำให้เห็นว่าการที่ปัจเจกบุคคลจะมีความคิดว่าตนเองเป็นพลเมืองอาหารของสังคมนั้น ๆ จำเป็นต้องเริ่มต้นจากการมองว่าตนเองเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของสังคม ก่อนพัฒนาสู่การเรียนรู้เรื่องสิทธิที่ตนเองจะได้รับ ซึ่งจะนำมาสู่การมีส่วนร่วมในการขับเคลื่อนเรื่องต่างๆ จนนำสู่ความเป็นนิยามพลเมือง (Hilton, 2005)

ความเป็นพลเมืองจึงเป็นการอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองและผู้ถูกปกครอง ที่มีข้อตกลงบางประการร่วมกันหรือที่เรียกว่าสิทธิและหน้าที่ของถูกปกครองที่จะได้รับและต้องปฏิบัติ ดังนั้น ความเป็นพลเมืองนอกจากพิจารณาสถานะทางกฎหมายแล้ว หากแต่สิ่งสำคัญคือ การต่อสู้เรียกร้อง ผลักดันให้เกิดการยอมรับทางการเมืองและสังคม รวมทั้งให้เกิดการกระจายความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจแก่พลเมืองภายในรัฐ ความเสมอภาคและเป็นธรรม ตลอดจนความเสมอภาคและหลากหลายทางวัฒนธรรม (Wilkins, 2005)

กล่าวโดยสรุป ความเป็นพลเมืองหมายถึงการที่ปัจเจกบุคคลเป็นสมาชิกของชุมชนหรือสังคมหนึ่ง ที่มีสิทธิหน้าที่อันพึงได้ มีความเท่าเทียมกันกับผู้อื่น มีความรับผิดชอบต่อหน้าที่และสังคมโดยเข้าไปมีส่วนร่วมในกิจกรรมสาธารณะ มีความรู้ทางการเมืองและการปกครองเพื่อร่วมตัดสินใจในการประกอบกิจกรรมต่าง ๆ

ความเป็นพลเมืองอาหาร: แนวคิดโดยสังเขป

ความเป็นพลเมืองอาหารเป็นแนวคิดที่ถูกสถาปนาเพื่อสื่อให้เห็นการสร้าง “การเมือง” ในความสัมพันธ์จนนำมาสู่ “พื้นที่” ใหม่ในการขับเคลื่อนความเป็นพลเมืองอาหาร ซึ่งต้องคำนึงแกนหลักสำคัญ คือ 1) อาหารคือสิทธิขั้นพื้นฐาน เพราะเป็นสิ่งจำเป็นต่อสุขภาพและการอยู่รอดของปัจเจก 2) อาหารมีคุณค่าทางเศรษฐกิจและมักนำมาสู่ความขัดแย้งในผลประโยชน์ที่สัมพันธ์กับวงจรการผลิตอาหารขั้นตอนต่าง ๆ และยังทำให้เห็นอำนาจของภาคมหภาคที่มีต่อการผลิตอาหาร 3) อาหารคือปัจจัยที่นำสู่ความเป็นพลเมืองอาหารที่สัมพันธ์กับนโยบายอาหาร 4) อาหารสัมพันธ์กับระบบตลาด โดยเฉพาะตลาดสากลและเสรีที่อยู่เหนือการจัดการของรัฐนั้น ๆ 5) ระบบการผลิตอาหารเป็นปฏิสัมพันธ์โต้ตอบกับสิ่งแวดล้อมอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงใด หากส่วนใดส่วนนี้เกิดการเปลี่ยนแปลงย่อมกระทบกับการทำงานของอีกระบบหนึ่ง และ 6) อาหารยังสัมพันธ์โดยตรงกับสุขภาวะ (Dobson, 2003)

คำนิยามดังกล่าวสื่อให้เห็นว่า พื้นที่ของอาหารหาใช่เพียงพื้นที่ของปัจเจก หากแต่เป็นพื้นที่การเมืองในความสัมพันธ์ของผู้คนที่สัมพันธ์กับอาหารในมิติต่าง ๆ ความเป็นพลเมืองอาหารจึงเป็นพื้นที่ปฏิบัติการทางสังคม (social practice) ที่นำมาสู่การรวมกันของผู้คน (Tavernier, 2011)

ดังนั้น คำจำกัดความพลเมืองอาหารจึงคล้ายกับความเป็นนิเวศพลเมือง (ecological citizenship) คือมองอย่างเป็นระบบ ทุกส่วนล้วนสัมพันธ์ต่อกัน และจะมีคุณค่าก็ต่อเมื่อได้รับการสนับสนุนจากผู้คนในสังคมนั้น ๆ เพื่อสร้างสุขภาพ ความเพียงพอ และคุณภาพของอาหารที่นำมาสู่ความยั่งยืนในระบบอาหาร (Dubuisson-Quellier & Lamine, 2011) ดังนั้น หากไร้ซึ่งความเป็นพลเมืองอาหาร ความยั่งยืนของระบบอาหารก็ไม่อาจเกิดขึ้น

ความเป็นพลเมืองอาหาร: ปฏิบัติการทางสังคม

จาก “บริโภคนิยม” สู่ “ความเป็นพลเมืองผู้บริโภค”

ปัจจุบัน โลกกำลังเผชิญปัญหาสิ่งแวดล้อมทวีความรุนแรงขึ้นทุกวัน ซึ่งเกิดจากหลายสาเหตุ ทั้งจากกิจกรรมของมนุษย์ที่บริโภคและใช้เกินขอบเขต และการเปลี่ยนแปลงทางธรรมชาติ เช่น การตัดไม้ทำลายป่าเพื่อขยายพื้นที่ทำกิน การปล่อยของเสียและการเผาผลาญพลังเชื้อเพลิงที่มากขึ้น การเปลี่ยนแปลงชั้นบรรยากาศ เกิดสภาวะเรือนกระจกและสภาวะโลกร้อน นำมาสู่ภัยพิบัติธรรมชาติต่าง ๆ ทั้งสภาวะแล้งและวิฤกตอุทกภัย เป็นต้น (Dobson, 2003) ปรากฏการณ์ดังกล่าวส่งผลทั้งทางตรงและอ้อมต่อมนุษย์ และระบบอาหาร ทำให้มนุษย์เริ่มตระหนักถึงปัญหา หันมาสนใจและดูแลสิ่งแวดล้อมในมิติต่าง ๆ

ตัวอย่างหนึ่งที่เห็นชัดคือ การใช้แนวทางควบคุมภาคธุรกิจไม่ให้ทำลายทรัพยากรธรรมชาติโดยขาดจิตสำนึก ส่วนเอกชนโดยเฉพาะผู้ผลิตและผู้จำหน่ายสินค้าโดยเฉพาะสินค้าอาหาร มีการแนะนำเรื่องสิ่งแวดล้อมเข้ามาเป็นนโยบาย

ในการดำเนินการ เกิดกลยุทธ์การตลาดเพื่อสิ่งแวดล้อม (Green marketing) (Wilkins, 2005) ขณะเดียวกัน ผู้บริโภคก็มีการปรับเปลี่ยนพฤติกรรมการบริโภคสินค้าที่เป็นมิตรกับสิ่งแวดล้อมจนนำสู่ “ความเป็นพลเมืองผู้บริโภค” (consumer citizenship) หันมาสนใจเรื่องสิทธิและหน้าที่ในการเข้าถึงแหล่งอาหารและการเยียวยาสิ่งแวดล้อมไปพร้อมกัน (Dubuisson-Quellier & Lamine, 2011)

ความมั่นคงทางอาหารและอธิปไตยทางอาหาร

ความมั่นคงทางอาหารเป็นแนวคิดและกระแสที่มีผู้คนสนใจอย่างจริงจังในราวทศวรรษที่ 1960-1970 เนื่องมาจากเหตุการณ์ภาวะความอดอยากที่เกิดขึ้นหลายประเทศ โดยเฉพาะกับประเทศกำลังพัฒนาในทวีปแอฟริกา ขณะนั้น กระแสความมั่นคงทางอาหารจะให้ความสำคัญกับเรื่องกายภาพและเศรษฐกิจเป็นหลัก เช่น ผลกระทบของภัยแล้งที่ส่งผลต่อผลผลิตทางการเกษตร ความยากจนและวิกฤตราคาอาหารและน้ำมันที่ขยับตัวสูงขึ้นทำให้คนยากจนยากต่อการเข้าถึงอาหาร หลังจากนั้น ความมั่นคงทางอาหารจึงเป็นปรากฏการณ์ที่ได้รับความสนใจและศึกษาตลอดมา และมีผู้นิยามความมั่นคงทางอาหารอย่างมากมาย แต่ที่เป็นที่รู้จักกว้างขวางคือนิยามในการประชุมสุดยอดอาหารโลก (The World Food Summit) ปี ค.ศ. 1996 (FAO, 1996) ที่กล่าวไว้ว่า

> *...คนทุกคนมีความสามารถเข้าถึงอาหารที่เพียงพอ ปลอดภัยและมีโภชนาการ ทั้งในทางกายภาพและเศรษฐกิจ ในการตอบสนองความต้องการและความพึงพอใจทางอาหารของพวกเขา เพื่อให้เกิดชีวิตที่ประกอบด้วยความกระตือรือร้นและสุขภาวะ*

ขณะที่ องค์การอาหารและเกษตรแห่งสหประชาชาติ (FAO, 1996) เสนอแนวคิดความมั่นคงทางอาหารออกเป็น 4 มิติ คือ 1) ความพอเพียง (Availability) ของปริมาณอาหารที่มีคุณภาพอย่างเหมาะสม 2) การเข้าถึง (Accessibility) ทรัพยากรที่เพียงพอของบุคคลเพื่อให้ได้อาหารในปริมาณที่เหมาะสมและมีคุณค่าทางโภชนาการ 3) การใช้ประโยชน์ (Utilization) ของอาหาร และ 4) เสถียรภาพ (Stability) ทางอาหาร

จากนิยามความมั่นคงทางอาหารเบื้องต้นจะพบว่า เป็นแนวคิดที่สัมพันธ์กับมิติโภชนาการ ความยากจน การพัฒนาและนโยบายเชิงสังคม ขณะที่มุมมองที่เกิดจากคนท้องถิ่นกลับไม่เผยให้เห็น ประเด็นดังกล่าว Pottier (2007) มองว่า ความมั่นคงทางอาหารในบริบทท้องถิ่นพิจารณาได้จากสภาวะ “ความไม่แน่นอน” (Uncertainty) และ “ความเสี่ยง” (Risk) ของคนท้องถิ่นที่สัมพันธ์กับการเปลี่ยนแปลงทางสิ่งแวดล้อมและแรงกดดันทางเศรษฐกิจและสังคมที่ส่งผลกระทบต่อระบบการผลิตอาหารและความมั่นคงทางอาหารของชุมชน ไม่ว่าจะเป็นการจัดการดิน น้ำ สภาพอากาศ อาหารธรรมชาติ การเกษตร ฯลฯ (Berkes, 2008)

กล่าวได้ว่า ฉากทัศน์แนวคิดความมั่นคงอาหารได้เปลี่ยนจากการมองระดับมหภาคที่เน้นการผลิตระดับประเทศไปสู่ระดับจุลภาคทั้งการผลิตของเกษตรกรรายย่อยและการบริโภคของผู้บริโภค อีกทั้งยังเปลี่ยนจากมุมมองอาหารเป็นตัวนำ (ปริมาณ ประเภท คุณภาพ คุณค่าโภชนาการ ความปลอดภัย การจัดการ ฯลฯ) มาเป็นการดำรงชีพที่ให้ความสำคัญกับบทบาทของประชาชนในการรับมือปัญหาจัดการปัญหา และเปลี่ยนจากตัวชี้วัดที่เป็นวัตถุ เช่น ปริมาณ สัดส่วนการบริโภคพืชผัก วัสดุปรุงแต่ง สารอาหารพลังงาน มาเป็นมุมมองเชิงนามธรรม เช่น การยอมรับทางวัฒนธรรม ศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ การพึ่งตนเอง เป็นต้น (Maxwell, 1994, อ้างในสินิ, 2562: 21) นัยยะดังกล่าวคือเรื่องสิทธิและหน้าที่ของความเป็นพลเมืองที่มีต่ออาหารนั่นเอง

อธิปไตยทางอาหารเป็นแนวคิดที่ถูกพัฒนาขึ้นในช่วงทศวรรษ 1980 เพื่อเรียกร้องถึงสิทธิของผู้คนในอเมริกากลางและใต้ในการดำรงฐานะการเป็นผู้ผลิตและตอบโต้กับผลของการค้าเสรีและแผนการปรับโครงสร้างทางเศรษฐกิจและสังคมที่ได้รับการสนับสนุนโดยกองทุนการเงินระหว่างประเทศและธนาคารโลก (สิรินทิพย์, 2561; Hassanein, 2003) กระทั่งปี ค.ศ. 1996 มีการให้คำนิยามอธิปไตยทางอาหารเป็นครั้งแรกว่า *"อธิปไตยทางอาหารคือสิทธิของแต่ละชาติที่จะรักษาและพัฒนาความสามารถของตัวเองในการผลิตอาหารพื้นฐานที่เคารพต่อความหลากหลายทางการผลิตและวัฒนธรรม"* ซึ่งให้ความสำคัญกับเรื่องสิทธิมนุษยชนพื้นฐานทางด้านอาหาร การปฏิรูปทางการเกษตร การปกป้องทรัพยากรธรรมชาติ การจัดระบบการค้าอาหารใหม่ การขจัดโลกาภิวัฒน์ของผู้หิวโหย สันติภาพทางสังคม และการควบคุมอย่างเป็นประชาธิปไตย (Patel, 2009)

ปี ค.ศ. 2002 มีการปรับคำนิยามอธิปไตยทางอาหารว่า *"อธิปไตยทางอาหารคือสิทธิของประชาชน ชุมชน และประเทศ ที่จะกำหนดนโยบายทางการเกษตร นโยบายทางด้านแรงงาน นโยบายทางการประมง นโยบายเกี่ยวกับที่ดิน ซึ่งเหมาะสมกับระบบนิเวศ สังคม เศรษฐกิจ และวัฒนธรรมตลอดจนมีเอกลักษณ์เฉพาะ ทั้งยังรวมถึงสิทธิการเข้าถึงอาหารและสิทธิในการผลิตอาหาร ซึ่งหมายความว่าประชาชนทุกคนจะต้องมีสิทธิในอาหารที่ปลอดภัย มีโภชนาการ และมีความเหมาะสมทางวัฒนธรรม และทรัพยากรการผลิต และความสามารถที่จะรักษาพวกเขาและสังคมของพวกเขาอย่างยั่งยืน"* ที่ให้ความสำคัญกับการเข้าถึงทรัพยากร รูปแบบการผลิต การเปลี่ยนผ่านและกระบวนการทำให้เป็นการค้า การบริโภคอาหารและสิทธิทางอาหาร และนโยบายทางการเกษตรและภาคประชาสังคม (Beuchelt & Virchow, 2012) ต่อมาจึงมีการขยายความว่า *"อธิปไตยทางอาหารคือสิทธิของประชาชนที่จะผลิตอาหารที่ดีต่อสุขภาพและมีความสอดคล้องกับวัฒนธรรม ด้วยวิธีการที่ดำรงรักษาระบบนิเวศ และสิทธิในการกำหนดระบบอาหารและเกษตรของพวกเขาเอง"* (Edelman et al., 2014)

การนิยามอธิปไตยทางอาหารข้างต้นจะให้ความสำคัญกับ “สิทธิ” ในการตัดสินใจประกอบกิจกรรมต่าง ๆ ในระบบอาหารที่เกษตรกรรายย่อยทั่วโลกกำลังเผชิญปัญหาการผลิตที่ถูกควบคุมทั้งจากรัฐและบรรษัทข้ามชาติ เพียงแต่การเปลี่ยนแปลงคำนิยามแต่ละครั้งได้ส่งผลให้ “อธิปไตยทางอาหาร” เป็นคำที่คลุมเครือ ไม่ชัดเจนและยังคงเป็นที่ถกเถียง (สิรินทิพย์, 2561; กฤษฎา, 2563) เช่น ไม่มีข้อสรุปว่าเป้าหมายของอธิปไตยทางอาหาร คือ สิทธิของใครสิทธิของปัจเจกบุคคลหรือเป็นสิทธิร่วมหรือ ให้ความสำคัญกับการพึ่งพาตนเองทางอาหารของชาติหรือเป็นสิทธิของชุมชนที่เน้นให้ความสำคัญกับการพึ่งพาตนเองทางอาหารของท้องถิ่นหรือเป็นสิทธิของประชาชน เป็นต้น (Agarwal, 2014; Edelman et al., 2014)

กล่าวโดยสรุป อธิปไตยทางอาหารเกิดจากฐานคิดเรื่องปัญหาทางเศรษฐกิจและการเมืองของเกษตรกรรายย่อยที่ได้รับผลกระทบจากนโยบายการพัฒนาการค้าเสรี ส่งผลทำให้เกิดกระบวนการเคลื่อนไหวเรื่องสิทธิที่จะกำหนดนโยบายเกษตรและอาหารในการจัดสรรและใช้ฐานทรัพยากรของตนเองเพื่อปกป้องและควบคุมระบบอาหารและการค้าทางการเกษตรภายในประเทศตนเองจนนำสู่การพัฒนาระบบอาหารที่ยั่งยืน

ในมุมดังกล่าว อธิปไตยทางอาหารจึงมีบทบาทสำคัญในหลากหลายมิติ ทั้งการแสดงออกถึงสิทธิพื้นฐานของมนุษย์ทุกคนต้องเข้าถึงอาหารอย่างมีสุขภาวะ สิทธิในที่ดินทำกิน การปกป้องฐานทรัพยากรอาหาร (ดิน น้ำและป่า) การให้ความสำคัญการการผลิตที่เพียงพอ รวมถึงการหาแนวทางจัดการของผลกระทบจากการค้าเสรีและการผูกขาดของบรรษัทข้ามชาติ ประการสำคัญยังส่งเสริมสันติภาพทางสังคม โดยไม่ใช้อาหารเป็นเครื่องมือของความรุนแรงและการควบคุมประชาธิปไตยของเกษตรกรรายย่อย ซึ่งประเด็นเหล่านี้ล้วนเชื่อมต่อกับพลเมืองในชุมชน สังคมและประเทศนั้น ๆ เป็นปฏิบัติการทางสังคมขับเคลื่อนเรื่องระบบอาหาร

สรุป

ความเป็นพลเมืองอาหารเติบโตมาบนฐานแนวคิดเรื่องพลเมืองที่ให้ความสำคัญต่อเรื่องสิทธิและหน้าที่ของตนเองและการเคารพต่อปฏิสัมพันธ์กับคนและบริบทรอบข้างที่เชื่อมโยงกับระบบอาหาร โดยมีผลกระทบจากการบริโภคและใช้ฐานทรัพยากรอาหารเกินขอบเขต การเร่งการผลิตและการค้าเสรีและการเปลี่ยนแปลงด้านสิ่งแวดล้อมเป็นแรงกระตุ้นสำคัญ ความเป็นพลเมืองอาหารยังทับซ้อนกับแนวคิดความมั่นคงทางอาหารและอธิปไตยทางอาหาร และใช้แนวคิดดังกล่าวเป็นปฏิบัติการทางสังคมขับเคลื่อนทำให้เกิดความรู้จนนำมาสู่ความตระหนักในสิทธิและหน้าที่ในความสัมพันธ์ต่าง ๆ ของระบบอาหาร

กล่าวได้ว่า ความเป็นพลเมืองอาหารจึงให้ความสำคัญการมีส่วนร่วมของผู้คนในการปรับ เปลี่ยน ต่อรองและ/ หรือต่อสู้กับกิจกรรมที่ทำให้เกิดภาวะเปราะบางในระบบอาหาร มากกว่าการยอมจำนนต่อระบบดังกล่าวในฐานะผู้ถูกกระทำ ความเป็นพลเมืองอาหารจึงมอง “ผู้คน” มากกว่าการเป็น “ผู้ผลิต” และ/ หรือ “ผู้บริโภค” และมอง “อาหาร” มากกว่าการเป็น “สินค้า” ผู้คนคือผู้มีบทบาทสำคัญในการจัดการระบบอาหารเพื่อความมั่นคงทางอาหารในบริบทที่เหมาะของตนเองหรือมีความเป็นอธิปไตยทางอาหาร (กฤษฎา, 2563) นัยดังกล่าว ความเป็นพลเมืองอาหารจึงเป็นปฏิบัติการทางสังคมว่าด้วยสิทธิและหน้าที่และ/ หรือความรับผิดชอบต่อระบบอาหาร ทั้งในปฏิบัติการระดับส่วนบุคคลและสาธารณะ เพื่อที่จะสนับสนุนการพัฒนาสังคม เศรษฐกิจและสิ่งแวดล้อมต่อระบบอาหารให้เกิดความยั่งยืน (Wilkins, 2005)

เหตุผลดังกล่าว พลเมืองอาหารในฐานะปฏิบัติการทางสังคมจำเป็นต้องผ่านการสร้างความรู้ สร้างคุณค่าและสร้างทัศนคติต่อระบบอาหาร ในพื้นที่ระดับปัจเจกซึ่งเห็นได้จากการเลือกและนิสัยใจคอ เกิดการเรียกร้องสิทธิด้านอาหารที่พึงมีของตนเอง ส่วนพื้นที่สาธารณะจะเป็นการป้องกันเรื่องสิทธิอาหารและผลกระทบระดับสาธารณะ (Hassanein, 2003; Johnston, 2008) ที่ตนเองเป็นส่วนหนึ่งของผู้กระทำและถูกกระทำทางสังคม โดยร่วมกันปกป้องฐานทรัพยากรอาหารและนำไปสู่ความยั่งยืนของระบบอาหาร

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กฤษฎา บุญชัย. 2563. *รายงานสังเคราะห์ปฏิบัติการพลเมืองขับเคลื่อนระบบอาหารเพื่อสุขภาวะเพื่อความมั่นคงอาหาร.* กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการสร้างเสริมสุขภาพ (สสส.).

สินี โชติบริบูรณ์. 2562. *กระบวนการสร้างความมั่นคงด้านอาหารของเครือข่ายชุมชนในคาบสมุทรสทิงพระ.* วิทยานิพนธ์ปรัชญาดุษฎีบัณฑิต ภาควิชาศึกษาศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล.

สิรินทิพย์ นรินทร์ศิลป์. 2561. “แนวคิดอธิปไตยทางอาหาร: ข้อถกเถียงเชิงวิพากษ์กับแนวคิดทางด้านอาหารอื่น ๆ,” *วารสารการเมือง การบริหารและกฎหมาย 10*, 3: 217-246.

ภาษาอังกฤษ

Agarwal, B. 2014. Food Sovereignty, Food Security and Democratic Choice: Critical Contradictions, Difficult Conciliations. *The Journal of Peasant Studies*, 41, 6: 1247-1268.

Beuchelt, T.D., Virchow D. 2012, Food Sovereignty or the Human Right to Adequate Food: which Concept Serves Better as International Development Policy for Global Hunger and Poverty Reduction?, *Agriculture and Human Values*. 29, 2: 259-273.

Berkes, F. 2008. Community Conserved Areas: Policy Issues in Historic and Contemporary Context. *Conservation Letters*, NY: 1-6.

Dobson, A. 2003. *Citizenship and the Environment*. New York: Oxford University Press

Dubuisson-Quellier S., Lamine C. 2011. Citizenship and Consumption: Mobilisation in Alternative Food Systems in France, *Sociologia Ruralis*, 51, 3: 304–323.

Edelman, M. et al. 2014. Introduction: Critical Perspectives on Food Sovereignty. *The Journal of Peasant Studies*, 41,6: 911-931.

Erickson, P. J. 2008. "Conceptualizing Food Systems for Global Environment Change Research," *Global Environmental Change*. 18, 234-245.

FAO. 1996. *Rome Declaration on World Food Security and World Food Summit Plan of Action*. World Food Summit, 13-17 November 1996, Rome, Food and Agriculture Organization of the United Nations.

Hassanein, N. 2003. Practicing Food Democracy: a Pragmatic Politics of Transformation, *Journal of Rural Studies*, 19, 1: 77-86.

Hilton, M. 2005. The duties of citizens, the rights of consumers, *Consumer Policy Review,* 15, 1: 6-12.

Patel, R. 2009. What does Food Sovereignty Look Like? *The Journal of Peasant Studies,* 36, 3: 663-773.

Pottier, J. 1999. Anthropology of Food: *The Soial Dynamics of Food security.* NY: John Wiley and Sons.

Renting, H., Schermer, M., and Rossi, A. 2012. Building Food Democracy: Exploring Civic Food Networks and Newly Emerging Forms of Food Citizenship, *International Journal of Sociology of Agriculture and Food*, vol. 19, 3: 289-307.

Tavernier, J. 2011. Food Citizenship: Is There a Duty for Responsible Coonsumption?, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 25, 6: 895-907.

Welsh, J., MacRae R. 1998. Food Citizenship and Community Food Security: Lessons from Toronto, Canada, *Canadian Journal of Development Studies*, 19, 5: 237-255.

Wilkins, J.L. 2005. Eating Right Here: Moving from Consumer to Food Citizen, *Agriculture and Human Values*, 22, 6: 269-273.

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.