วารสารมานุษยวิทยา

Journal of Anthropology, Sirindhorn Anthropology Centre (JASAC)

ปีที่ 6 ฉบับที่ 1 (มกราคม-มิถุนายน 2566)

Volume 6 Number 1 (January-June 2023)

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

ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

กรุงเทพมหานคร

ฌส

วารสารมานุษยวิทยา

ปีที่ 6 ฉบับที่ 1 (มกราคม - มิถุนายน 2566)

วารสารมานุษยวิทยาเป็นวารสารวิชาการของศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) มีเป้าหมายสำคัญ 3 ประการ คือ ประการที่หนึ่งการสนับสนุนยกระดับ และเผยแพร่การศึกษาใหม่ ๆ ทางมานุษยวิทยาที่อธิบายพลวัตทางสังคมและวัฒนธรรมของมนุษย์จากอดีตจนถึงปัจจุบัน ประการที่สองการสนับสนุนให้นักมานุษยวิทยารุ่นต่าง ๆ ได้ผลิตงานวิชาการที่มีคุณภาพสามารถอธิบายสภาพปัญหาสังคมที่ส่งผลกระทบต่อคุณค่าและศักดิ์ศรีของมนุษย์ 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 6 Number 1 (January– June 2023)

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

เมื่อแม่มดพูด: โครงสร้างของความรู้สึกในคติท้องถิ่นในพิธีจำเจียง ของคนไทในเวียดนาม ในบริบทของการแปลงทรัพยากรธรรมชาติ ให้เป็นสินค้า 13

อัจฉริยา ชูวงศ์เลิศ

ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างผ่านเรื่องเล่าของคนยวนพลัดถิ่น 65

ชัยพงษ์ สำเนียง

ความรู้วิทยาศาสตร์ สิ่งเหนือธรรมชาติ และพุทธศาสนา ในนวนิยายวิทยาศาสตร์ไทย 105

ภัทรนิษฐ์ สุรรังสรรค์

จาก “กะเทย” สู่ “ผู้หญิงข้ามเพศ” การเปลี่ยนแปลงเชิงวาทกรรมว่าด้วยอัตลักษณ์ทางเพศในสังคมไทย 143

ชีรา ทองกระจาย

รากฐานและกระบวนทัศน์การวิจัยเพื่อท้องถิ่น กับการเปลี่ยนแปลงทางสังคม 183

อุทิศ ทาหอม

มานุษยวิทยาการแต่งกายและแฟชั่น: แนวคิดและการประยุกต์ใช้ 221

ปิยรัตน์ ปั้นลี้

บทปริทัศน์หนังสือ 261

ธนิก เลิศชาญฤทธ์

แนวปฏิบัติสำหรับส่งบทความ 267

บทบรรณาธิการ

นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ

วารสารมานุษยวิทยาฉบับที่ 1 ปีที่ 6 มีบทความหลากหลายที่วิเคราะห์พิธีกรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไทในเวียดนาม ประวัติศาสตร์บอกเล่าของคนยวนพลัดถิ่น นิยายวิทยาศาสตร์ไทย การเมืองของคำเรียกอัตลักษณ์ของผู้หญิงข้ามเพศ และกระบวนทัศน์ในงานวิจัยเพื่อท้องถิ่น บทความของอัจฉริยา ชูวงศ์เลิศ นำเสนอพิธีกรรมของแม่มด/หมอรักษาโรคของกลุ่มชาติพันธุ์ไทในอำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหวา ประเทศเวียดนาม ซึ่งเป็นเขตภูเขาสูงที่มีทรัพยากรป่าไม้อุดมสมบูรณ์ แต่เมื่อรัฐบาลเวียดนามออกกฎหมายที่ดินในปี ค.ศ.1996 และนโยบายการสร้างชนบทใหม่ที่เน้นการแปรรูปไม้มาใช้ประโยชน์ทางเศรษฐกิจ สิ่งเหล่านี้ส่งผลกระทบต่อความเชื่อ วิถีชีวิต การทำมาหากิน และการใช้ทรัพยากรของคนไทในท้องถิ่น วิธีการรับมือกับปัญหาดังกล่าว กลุ่มแม่มด-หมอชาวบ้านจะมาจัดพิธีกรรมจ๋าเจียง หรือ “บุญเฮ็ดจ๋า” เป็นการบูชาเซ่นไหว้ขอบคุณและตอบแทนแก่แถนและผีมดที่ช่วยคุ้มครองชาวบ้านให้อยู่รอดปลอดภัยจากสิ่งเลวร้ายต่าง ๆ พิธีกรรมนี้จะจัดทุก 3 ปี 5 ปี หรือ 7 ปี ในพิธีนี้จะมีการแสดงบทบาทสมมติเพื่อเล่าเรื่องชีวิตและความสัมพันธ์กับทรัพยากร มีการสวดไล่ผีร้าย และมีการเชิญแถนลงมาจากสวรรค์ เรื่องราวในพิธีกรรมบ่งชี้ให้เห็นว่ามนุษย์ สัตว์ เทพเจ้า และผีต่างเชื่อมโยงถึงกันและมีกฎระเบียบในการอยู่อาศัยร่วมกัน แต่นโยบายของรัฐได้ทำลายความเชื่อมโยงและกฎระเบียบเหล่านี้ลงไป

บทความของชัยพงษ์ สำเนียง อธิบายเรื่องเล่าของคนยวน (โยน) พลัดถิ่นที่ถูกรัฐไทยมองข้ามและไม่นำมาเป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ชาติในสายตาของผู้นำสยามตั้งแต่อดีตมองวัฒนธรรมของคนกลุ่มที่อยู่ในภาคเหนือว่าต่ำกว่าราชสำนักสยาม รวมทั้งยังเรียกคนยวนในล้านนาว่าเป็น “คนลาว” ในบันทึกของเจ้านายสยามมักจะกล่าวถึงคนลาวอย่างดูหมิ่นเหยียดหยาม

ในขณะที่การรับรู้คนยวนในภาคเหนือมิได้นิยามตนเองเป็นลาว รวมทั้งคนยวนพลัดถิ่นที่อพยพมาอยู่ที่สีคิ้ว จังหวัดนครราชสีมา จังหวัดอุตรดิตถ์ จังหวัดสระบุรี และจังหวัดราชบุรี มักจะเล่าประวัติศาสตร์ของตนโยงกับเมืองเชียงแสน เรื่องเล่านี้บอกอัตลักษณ์ที่ต่างไปจาก “คนเมือง” ในภาคเหนือในปัจจุบัน เนื่องจากคนยวนพลัดถิ่นจะรับรู้ว่าตนเองเป็นคนที่ถูกกวาดต้อนในช่วงสงครามระหว่างสยาม พม่า และลาว กรณีคนยวนสีคิ้วจะเล่าประวัติศาสตร์ตนเองจากการอยพมาจากโยนกนคร ผู้นำคนสำคัญคือเจ้าฟ้าแสนคำรามศิริชัยโย ซึ่งคนท้องถิ่นจะมีตำนานเกี่ยวกับผู้นำคนนี้ต่างกันไป และมีความสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ที่เข้ามาอาศัยทำมาหากินในเขตสีคิ้ว

บทความของภัทรนิษฐ์ สุรรังสรรค์ หยิบประเด็นนิยายวิทยาศาสตร์ไทยมาวิเคราะห์และชี้ให้เห็นว่าผู้เขียนนิยายแนวนี้มิได้ละทิ้งความเชื่อทางศาสนาและไสยศาสตร์ มีการนำเรื่องราวของสิ่งเหนือธรรมชาติ ภูตผี วิญญาณ พลังจิต และคำสอนทางศาสนาเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของเรื่อง นิยายวิทยาศาสตร์ไทยช่วงแรกเป็นการแปลจากตะวันตกที่เผยแพร่ใน “เสนาศึกษาและแผ่วิทยาศาสตร์” ต่อมาในช่วงสงครามเย็น มีนิยายเช่น เรื่องปฤษณาลับ ที่สะท้อนว่าความรู้วิทยาศาสตร์ช่วยพัฒนาชาติ การฟื้องฟูของนิยายสิบสตางค์ที่ทำให้จินตนการทางวิทยาศาสตร์แผ่ออกไปในวงกว้าง แนวเรื่องที่เกี่ยวข้องกับสิ่งเหนือธรรมชาติและภูตผีปรากฏในเรื่องลูกสาวนายพราน ความเชื่อเรื่องพลังจิตในเรื่องสู่โลกพระอังคาร เรื่องศีรษะมาร บทละครเรื่องอำนาจจิตต์ วิญญาณในแผ่นภาพเป็นต้น นิยายวิทยาศาสตร์ที่นำเรื่องไสยศาสตร์และวิญญาณเข้ามาใส่สะท้อนให้เห็นการต่อสู้กันระหว่างความเป็นเหตุผลกับความไร้เหตุผล ซึ่งสังคมไทยกำลังเผชิญหน้ากับการเปลี่ยนแปลงเพื่อพัฒนาไปสู่ความทันสมัยซึ่งไม่สามารถละทิ้งความเชื่อเรื่องอำนาจเหนือธรรมชาติได้

บทความของชีรา ทองกระจาย อธิบายให้เห็นว่านิยาม “ผู้หญิงข้ามเพศ” คือวาทกรรมที่คนข้ามเพศจากชายเป็นหญิงพยายามสร้างขึ้นมาใหม่เพื่อแสดงอัตลักษณ์ที่ต่างไปจากคำว่า “กะเทย” และ “สาวประเภทสอง” การเปลี่ยนแปลง

คำเรียกตัวตนดังกล่าวสะท้อนให้เห็นถึงความหลากหลายในกลุ่มที่สังคมคิดว่าเป็นกะเทย ซึ่งสังคมชายหญิงที่ถูกกำหนดด้วยบรรทัดฐานรัฐต่างเพศมักเหมารวมและตีตราว่ากะเทยเป็นคนที่มีความผิดปกติทางจิตและคิดว่ากะเทยทุกคนต้องมีอัตลักษณ์และพฤติกรรมที่เหมือนกัน ภาพด้านลบนี้กลายเป็นเงื่อนไขที่ทำให้คนข้ามเพศรุ่นใหม่พยายามเปลี่ยนร่างกายและคำเรียกของตัวเองต่างไปจาก “กะเทย” เมื่อกลุ่มของนก ยลดา ออกมาสถาปนาคำเรียก “ผู้หญิงข้ามเพศ” ทำให้เกิดอัตลักษณ์ที่ต่างออกไปและตอกย้ำความเป็นหญิงที่เหมือนผู้หญิงตามเพศกำเนิด ซึ่งมีผู้ที่สนับสนุนและคัดค้าน อย่างไรก็ตาม การเมืองของคำเรียกเพศในสังคมไทยอาจสะท้อนปัญหาการขาดสิทธิและการไม่ยอมรับทางกฎหมาย ซึ่งทำให้กลุ่มคนข้ามเพศลุกขึ้นมาต่อสู้ในเชิงสัญลักษณ์

บทความของอุทิศ ทาหอม นำเรื่องการวิจัยเพื่อท้องถิ่นมาตรวจสอบเพื่อทำความเข้าใจว่าสังคมกำลังเปลี่ยนแปลงอย่างไร โดยเฉพาะกระแสการเคลื่อนไหวของกลุ่มคนชายขอบและผู้ที่เสียเปรียบ เช่น กลุ่มชาติพันธุ์ กลุ่มคนจน คนชายขอบ และชนชั้นแรงงาน การเคลื่อนไหวนี้เกิดขึ้นมาตั้งแต่ทศวรรษ 1960 เรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน แนวคิดที่รองรับการส่งเสริมสิทธิและการมีส่วนร่วมของประชาชน เช่น ประชาธิปไตยและความยุติธรรมทางสังคม ถูกนำมาใช้วิเคราะห์ปัญหาความเหลื่อมล้ำ การเอารัดเอาเปรียบ และความไม่เท่าเทียมทางสังคม แนวทางวิจัยเพื่อท้องถิ่นจึงแสวงหาวิธีแก้ปัญหาสังคมและช่วยเหลือคนที่ถูกกดขี่ นอกจากนั้นยังให้ความสำคัญกับการทำงานร่วมกับชาวบ้านเพื่อรับฟังความคิดเห็นและแลกเปลี่ยนประสบการณ์ เป้าหมายเพื่อให้ชุมชนสามารถทำงานวิจัยของตนเอง มีเครือข่ายทำงานและมีความสามารถที่จะเสนอแนวทางพัฒนาที่เป็นประโยชน์ต่อชุมชนโดยมิให้รัฐและองค์กรจากภายนอกเข้ามาครอบงำ

บทความของปิยรัตน์ ปั้นลี้ อธิบายการศึกษาแฟชั่นและการแต่งกายจากข้อถกเถียงของนักมานุษยวิทยาเพื่อทำความเข้าใจบริบท อัตลักษณ์

และการเปลี่ยนแปลงของวัฒนธรรมเสื้อผ้าซึ่งสัมพันธ์กับการกลายเป็นวัตถุและสินค้าที่ตอบสนองรสนิยมและไลฟ์สไตล์ของคนกลุ่มต่างๆ การศึกษาแฟชั่นจึงต้องดูความหมายของเสื้อผ้าที่มนุษย์ใช้ในกิจกรรมและหน้าที่ต่างๆ ในระยะแรกที่นักมานุษยวิทยาศึกษาแฟชั่นจะเกิดขึ้นกับการศึกษาชีวิตของกลุ่มคนพื้นบ้านในดินแดนต่างๆ ซึ่งคนท้องถิ่นจะสวมใส่เสื้อผ้าเพื่อประกอบพิธีกรรมและเทศกาลที่สำคัญ รวมทั้งการใช้เสื้อผ้าบ่งบอกบทบาทและฐานะทางสังคม แต่ปัจจุบันการศึกษาแฟชั่นมีมิติที่หลากหลายทั้งในเรื่องเพศสภาพ การต่อต้านอำนาจและขัดขืนกฎระเบียบทางสังคม การบ่งชี้อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ การสร้างธุรกิจและชี้นำทางสังคม อุตสาหกรรมและเทคโนโลยีแฟชั่น การใช้ทรัพยากรธรรมชาติและรักษาสิ่งแวดล้อม ประเด็นเหล่านี้เป็นเรื่องที่ซับซ้อนและเกี่ยวข้องกันซึ่งนักมานุษยวิทยาจำเป็นต้องพิจารณาถึงการใช้แฟชั่นที่แตกต่างและมีพลวัต

เมื่อแม่มดพูด: โครงสร้างของความรู้สึกในคติท้องถิ่นในพิธีจ๋าเจียงของคนไทในเวียดนาม ในบริบทของการแปลงทรัพยากรธรรมชาติให้เป็นสินค้า

When *Mê Mộts Speak:* The Structure of Feeling in Local Idioms of the Tais in Vietnam's Chả Chiêng Ritual in the Context Commodification of Natural Resources

อัจฉริยา ชูวงศ์เลิศ
ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร
Achariya Choowonglert
Department of Sociology and Anthropology, Faculty of Social Sciences, Naresuan University
Email: achariyach@nu.ac.th

วันรับบทความ: 18 มกราคม 2566 (Received January 18, 2023)
วันแก้ไขบทความ: 10 กุมภาพันธ์ 2566 (Revised February 10, 2023)
วันตอบรับบทความ: 12 มีนาคม 2566 (Accepted March 12, 2023)

บทคัดย่อ

บนความย้อนแย้งระหว่างกฎหมายที่ดินในปี 1996 ที่ให้แต่ละครัวเรือนใช้ประโยชน์ ดูแลป่าเศรษฐกิจ และกฎหมายป่าไม้ในปี 1991 และ 2004 ที่ให้สิทธิแต่ละครัวเรือนและคอมมูนดูแลป่าสงวน ในด้านหนึ่ง กับอีกด้านหนึ่งคือการที่รัฐผลิตวาทกรรมการพัฒนาขอเปลี่ยนพื้นที่ป่าให้เป็นพื้นที่อุตสาหกรรมป่าไม้ ซึ่งได้มอบอำนาจในการจัดการป่าไปไว้ในมือของรัฐและทุน สิ่งนี้เป็นตัวอย่างที่แสดงให้เห็นนโยบายเศรษฐกิจของรัฐในการแปรรูปทรัพยากรไปเป็นสินค้าอย่างไรก็ดีวิถีทางที่ชุมชนท้องถิ่นจัดการกับทรัพยากรธรรมชาติ

กลับมีความแตกต่างกับการพัฒนาอุตสาหกรรมป่าไม้ของรัฐอย่างมีนัยสำคัญ ด้วยการที่สังคมไทเป็นสังคมการเมืองซึ่งมีธรรมเนียม กฎเกณฑ์ทางสังคม และสถาบันท้องถิ่น บทความนี้คือความพยายามที่จะวิเคราะห์บทบาทของปัญญาชนแม่มดในการทำพิธีกรรมจ๋าเจียง ด้วยการทำงานชาติพันธุ์วรรณนาในปี 2017, 2019, 2020 และ 2022 โดยใช้เวลา 2-4 สัปดาห์ในแต่ละครั้ง ณ อำเภอกวานเซิน ที่ตั้งอยู่บนพื้นที่สูงในจังหวัดแทงหวา เมืองชายแดนเวียดนาม-สปป. ลาว บทความชิ้นนี้วิเคราะห์โครงสร้างของความรู้สึกและคติท้องถิ่นในพิธีกรรมจ๋าเจียงในบริบทของการแปลงทรัพยากรธรรมชาติให้เป็นสินค้า ผลการศึกษาพบว่า โครงสร้างของความรู้สึกและคติท้องถิ่นที่ถูกผลิตซ้ำในพิธีกรรมดังกล่าวมีศักยภาพที่จะเป็นความรู้สึกร่วมในฐานะที่เป็นพลังของคนท้องถิ่นในการสร้างเขตแดนของตนจากกฎเกณฑ์ในการจัดการทรัพยากรของรัฐและบริษัทเอกเชน

คำสำคัญ: แม่มด คนไทในเวียดนาม พิธีกรรม โครงสร้างความรู้สึก คติท้องถิ่น

Abstract

The Land Law of 1996 empowered Vietnamese households to manage and affirm their rights and obligations to land (forest) use. Additionally, the 1991 Law on Forest Protection and Development (amended 2004) prescribed the management and use of the land's (forests) resources. Controversially, the Vietnamese state's developmental discourse for territorial transformation of its forest industry zones signifies forest management at the hand of the state and the investors. This posture demonstrates the economic policy to convert natural resources into a commodity. However, the local communities and the state's industry development contradict each other's approach to managing natural resources.

Considering the Tai political society constituted by its customary laws, social rules, and local institutes, this paper attempts to elaborate on the roles of female intellectual shamans, the Mê Mộts, in their practice of the Chả Chiêng ritual. This paper analyzes local idioms and the structure of feelings in the Chả Chiêng rituals in the context of the commodification of natural resources. Ethnographic inquiries conducted around 2 to 4 weeks each year in 2017, 2019, 2020, and 2022 in Quan Sơn district, in the highlands of Thanh Hóa province, a border city close to the Vietnam-Laos border, provided the basis for this study. The results of this inquiry depicted that the structure of feelings in local idioms reproduced in their rituals were potentially the collective feelings and forces of the local people to construct boundaries and regulations for the state's and company's natural resources management.

Keywords: Female shaman, Tai in Vietnam, Ritual, Structure of Feelings, Local Idioms

บทนำ

แม้ว่าการศึกษาพิธีกรรมในแวดวงนักมานุษยวิทยาวัฒนธรรมมักอยู่ที่ประเด็นที่เกี่ยวข้องกับการเมืองของพิธีกรรม (Evans, 1998; อัจฉริยา, 2564) เปลี่ยนผ่านจากโครงสร้างหนึ่งสู่อีกโครงสร้างหนึ่ง (Turner, 2017) การช่วงชิงพื้นที่ (ยศ (บก.), 2559) การสร้างและเปลี่ยนแปลงความหมาย (ฉวีวรรณ และคณะ, 2562) ปฏิบัติการทางสังคม (ทานาเบ, 2555) การสื่อสาร (Rothenbuhler, 1998; กาญจนา, 2553) ความรู้และอำนาจของคนท้องถิ่น (อานันท์, 2555) สัญลักษณ์ (Bacquet, 2019) และภาษา-สัญลักษณ์และจิตวิเคราะห์ (Canestri, 2007) กระนั้นก็ตาม ยังมีงานจำนวนหนึ่งที่ให้ความสำคัญ

กับพิธีกรรมในฐานะกลยุทธ์ในการรับมือกับภาวะสมัยใหม่และวาทกรรมการพัฒนา (Taylor, 2004; Taylor, 2007; Norton, 2009; Gottowik (Ed.), 2010) ซึ่งช่วยให้เราเข้าใจสภาวะการสร้างอัตลักษณ์และการต่อรองของคนที่ถูกกดทับโดยอำนาจรัฐและทุน ตลอดจนความเสี่ยงในชีวิตที่มาพร้อมกับความเป็นสมัยใหม่ แต่กระนั้นก็ตาม ยังมีงานจำนวนไม่มากนักที่ให้ความสำคัญกับการศึกษาในประเด็นที่เชื่อมโยงระหว่างความเสี่ยง วัฒนธรรมที่หลงเหลืออยู่ (residual culture) โครงสร้างของความรู้สึก (structure of feelings) และคติท้องถิ่นในพิธีกรรม ที่เป็นเงื่อนไขของการก่อรูป (emergence) บางสิ่งบางอย่างขึ้นมา เพื่อบรรเทาความทุกข์ของผู้ด้อยอำนาจท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรม

ภายใต้บริบทของการช่วงชิงความหมายของทรัพยากรและอำนาจการจัดการ ที่ซึ่งรัฐเวียดนามให้สิทธิแก่ชาวบ้านในการดูแลและใช้ประโยชน์จากป่าเศรษฐกิจและป่าสงวนได้ ภายใต้การส่งเสริมนโยบายการจัดสรรที่ดินและการจัดสรรป่าไม้ให้แก่ครัวเรือนเพื่อการจัดการและการหาประโยชน์ รูปธรรมที่สำคัญคือกฎหมายที่ดินในปี 1996 ทว่าในความเป็นจริงรัฐยังผลิตวาทกรรมว่าด้วยโครงการต่าง ๆ ที่ทำให้เกิดการการแปลงป่าหรือทรัพยากรเป็นสินค้าด้วยวาทกรรมหลักของรัฐ เพื่อให้ชาวบ้านเข้าถึงได้เพียงบางส่วนภายใต้กฎเกณฑ์ของรัฐ นั่นหมายความว่าในทางปฏิบัติชาวบ้านถูกลดทอนอำนาจในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติลงไปให้กับรัฐและทุน

ด้วยการที่ไม่สามารถเปล่งเสียงผ่านการพูดอย่าง “ตรงไปตรงมา” ต่ออำนาจรัฐและทุนที่ใหญ่กว่า ชาวบ้านโดยแม่มดและเครือข่ายของพวกนางได้ใช้พิธีกรรมต่าง ๆ ในฐานะที่เป็นกลยุทธ์ชาติพันธุ์ เพื่อการส่งเสียงแห่งความรู้สึกผ่านการสื่อสารคติท้องถิ่น (local idioms) ในฐานะที่เป็นภาษาร่วม (ความหมายร่วม) ของคนในท้องถิ่นอันเป็นโครงสร้างของความรู้สึก (structure of feeling) (Williams, 1960; 1997) ของคนในท้องถิ่นว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างผี วิถีชีวิตของคน และทรัพยากรธรรมชาติ ที่ซ่อนอยู่เบื้องหลังปฏิบัติการ

ทางพิธีกรรมต่าง ๆ ในบทความชิ้นนี้จะวิเคราะห์พิธีกรรมจ๋าเจียงซึ่งเป็นพิธีกรรมใหญ่ของแม่มด ที่ซึ่งเมื่อก่อนปี 2020 แม่มดมักประกอบพิธีนี้ทุกๆ 3 ปี, 5 ปี หรือ 7 ปี แล้วแต่เงื่อนไขต่าง ๆ ของแม่มด

แม่มดไทอยู่ในฐานะที่ได้รับการยกย่องจากคนท้องถิ่นว่าเป็น “มด-หมอปัญญาชน” (intellectual shaman) เนื่องจากพวกนางมีสถานภาพและบทบาทความเป็น “คู” (หรือครู ในภาษาไทย) ผู้สั่งสอน “ลูกสิด” (หรือลูกศิษย์ ในภาษาไทย) ผลิตแม่มดรุ่นใหม่ ๆ อีกทั้งยังเป็นมดหมอผู้รักษาโรคและประกอบพิธีกรรมเพื่อขจัดปัดเป่าเภทภัยและสร้างความอุดมสมบูรณ์พูนสุขของเมือง และที่สำคัญคือปฏิบัติการในพิธีกรรมต่าง ๆ แทบจะทุกวันของแม่มด ได้ช่วยผลิตซ้ำความเป็นสังคมการเมือง (political society) ของสังคมไทซึ่งเป็นสังคมที่มีธรรมเนียมและระเบียบทางสังคม ด้วยการเป็นสื่อกลางในการเชื่อมโยงระหว่างความทุกข์และความหวังของมนุษย์กับอำนาจของแถนและผี (อัจฉริยา, 2566) ดังที่ Sandra Waddock (Waddock, 2015) นิยามว่าเหล่าแม่มด-หมอก็คือ “มด-หมอปัญญาชน” (intellectual shaman)” ซึ่งเป็นผู้มีภูมิปัญญาในการบูรณาการ (integration) ความเข้าใจในระดับจินตนาการเชิงศีลธรรมและความรู้สึกในเชิงสุนทรียะในการบริการที่ดียิ่งขึ้นสำหรับการรักษาโรค

อย่างไรก็ดี การฟื้นฟูบทบาทของแม่มดไท ในอำเภอกวานเซินจังหวัดแทงหวา เมืองในพื้นที่สูงที่มีพรมแดนติดกับ สปป. ลาว ในปัจจุบันเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นพร้อมกับนโยบายการผ่อนคลายและการส่งเสริมการปฏิบัติการทางวัฒนธรรมของชาติและชาติพันธุ์ รวมทั้งการใช้ทรัพยากรในพื้นที่สูงเพื่อการพัฒนาอุตสาหกรรมผลิตภัณฑ์จากไม้ไผ่ ไม้อื่น ๆ และการโม่หินตลอดจนการค้าชายแดนเวียดนามกับ สปป. ลาว ที่เข้ามาพร้อมๆ กับการปรับปรุงถนนสาย 217 จากสามแยกด่งเติม (Đông Tâm) อำเภอบ๋าเทื๊อกไปจนถึงด่านชายแดนนาแหม่วที่พาดผ่านอำเภอกวานเซินตลอดทั้งสายจนถึงชายแดนฯ เป็นระยะทาง 88 กิโลเมตร ซึ่งหมายถึงการเชื่อมพื้นที่ราบ

กับพื้นที่สูงของจังหวัดแทงหวา ซึ่งมีแม่น้ำมา (Sông Mã) พาดผ่านเข้าด้วยกัน ด้วยเหตุนี้ วิถีชีวิตทางเศรษฐกิจของคนท้องถิ่นจึงเปลี่ยนไปมาก ทั้งยังกลายเป็นชายขอบของการพัฒนาประเทศ เนื่องจากอุตสาหกรรม/การค้าต่างๆ ต่างก็พยายามใช้ทุน (ทรัพยากรธรรมชาติ และทุนทางกายภาพ) ของกวานเซิน ในการสร้างเศรษฐกิจและสถาบันทางสังคมสมัยใหม่ ด้วยกระบวนการปกครองแบบชีวญาน (Governmentality) และการรวมอำนาจต่างๆ เข้าไว้ที่ส่วนกลาง (Centalization)

ดังนั้น บทบาทของแม่มดในชุมชนท้องถิ่นในบริบทของการทำให้เป็นสมัยใหม่และการแปลงทรัพยากรธรรมชาติให้เป็นสินค้า จึงอยู่ในฐานะผู้นำทางวัฒนธรรมและจิตวิญญาณ พวกนางต่อรองกับอำนาจดังกล่าวด้วยพิธีกรรมต่าง ๆ เพื่อรักษาไว้ซึ่งความเป็น “สังคมการเมือง” ของคนไทในกวานเซิน ที่มีจารีต ธรรมเนียม และกฎเกณฑ์ของชุมชนในการรับมือกับการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว บทความนี้จึงเป็นความพยายามในการวิเคราะห์โครงสร้างของความรู้สึกและเสียงของแม่มดที่เกิดจากพิธีกรรมจ๋าเจียง ซึ่งเป็นพิธีกรรมใหญ่พิธีกรรมหนึ่งที่รวมคนได้จำนวนมาก คราวละหลายสิบจนถึงหลายร้อยคน จากนั้นผู้วิจัยจึงตีความเสียงในโครงสร้างของความรู้สึกดังกล่าวในฐานะที่เป็น “คติท้องถิ่น” (local idioms) อันเป็นทั้งความรู้ท้องถิ่นและพลังทางวัฒนธรรม เสียงดังกล่าวถูกส่งออกมาในบริบทของการสร้างวาทกรรมการพัฒนาในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติของรัฐในนาม “การสร้างชนบทใหม่” ที่ได้นำความรู้สมัยใหม่มาเบียดขับเสียงและความรู้ของท้องถิ่นออกไปทุกทีๆ

ภาษาและเสียงในพิธีกรรมกับโครงสร้างของความรู้สึก

ภายใต้บริบทของการกดทับภาษาและความรู้ของท้องถิ่นภายใต้วาทกรรมการพัฒนาที่มาจากฐานความรู้ทางวิทยาศาสตร์และการสร้างความทันสมัยในแบบอุตสาหกรรมและการบริโภคนิยม ที่ทำให้ความรู้และเสียงของท้องถิ่นถูกทำให้เป็นชายขอบของการพัฒนาสังคม กลายเป็น “เสียงที่ไม่ได้ยิน” ที่ไม่ได้รับความสนใจใยดี (อานันท์, 2564) แต่กระนั้นก็ตาม เมื่อมองจากมุมของคนท้องถิ่น กลับพบว่าพวกเขากลับไม่ได้ให้ความหมายในเรื่องความรู้ ความทันสมัย และการพัฒนาในวาทกรรมการพัฒนาในแบบของรัฐไปเสียทั้งหมด ทว่าเขามีความรู้ “ในแบบของเขา” เอง (Taylor, 2007) ด้วยเหตุนี้ในการทำความเข้าใจในแหล่งความรู้ต่าง ๆ และอำนาจที่ท้องถิ่นมี จึงต้องทำความเข้าใจในความรู้ ความหมาย และความเชื่อที่มีอยู่ในชีวิตของชาวบ้านในบริบทที่เขาเป็นอยู่ (Taylor, 2007; อานันท์, 2555: 21) โดยเฉพาะในบริบทของสังคมการเมือง (political society) ที่ซึ่งประกอบไปด้วยเครือข่ายความสัมพันธ์อันสลับซับซ้อนที่เชื่อมโยงผู้คนเข้ากับสิ่งที่มีอำนาจในลักษณะต่างๆ ซึ่งสร้างผ่านปฏิสัมพันธ์ทางสังคม พิธีกรรม ภาษาและการใช้แรงงานในชีวิตประจำวัน (วอล์คเกอร์, 2559)

ต่อประเด็นข้างต้น อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2555) ได้ศึกษาสังคมของชาวล้านนาในการจัดการความสัมพันธ์ทางสังคมด้วยการผสมผสานความเชื่อหลายอย่าง ซึ่งเป็นที่มาของอำนาจอันหลากหลายของสังคมการเมืองของชาวบ้าน เช่นที่ล้านนามีความเชื่อเรื่องการนับถือผี ความเชื่อทางไสยศาสตร์ ความเชื่อทางโหราศาสตร์ ความเชื่อในพุทธศาสนา ความเชื่อที่เกี่ยวกับการนับถือผี โดยเฉพาะความเชื่อเรื่องการนับถือผี ซึ่งประกอบไปด้วยการผลิตซ้ำความต่อเนื่องทางสังคม ความอาวุโส และภูมิปัญญา อานันท์เห็นว่าสิ่งนี้เป็นแก่นแกนของระบบศีลธรรมในสังคมเกษตรกรรม ซึ่งให้ความสำคัญต่อชีวิตและความสมบูรณ์ของครอบครัวและชุมชน ซึ่งผูกพันอย่างใกล้ชิดเกี่ยวกับอุดมการณ์และอำนาจ ซึ่งประกอบกับระบบศีลธรรมของสังคม อานันท์ได้

จำแนกลักษณะของอุดมการณ์เกี่ยวกับอำนาจได้ 5 ประการคือ (1) ความเชื่อเกี่ยวกับต้นกำเนิดของมนุษยชาติ (2) ความเชื่อเกี่ยวกับอำนาจของความอุดมสมบูรณ์ (3) ความเชื่อเกี่ยวกับขวัญ (4) ความเชื่อเกี่ยวกับอุดมการณ์และการปลดปล่อย (millennialism) (6) ความเชื่อเกี่ยวกับการนับถือผี (อานันท์, 2555: 46-7) อีกทั้งพิธีกรรมก็ได้สะท้อนให้เห็นนัยทางอารมณ์และความรู้สึกของผู้คนในท้องถิ่น

ด้วยเหตุนี้ความเชื่อจึงเป็นที่มาของอำนาจ เพราะความเชื่อสามารถกำหนดกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมของสังคม เนื่องจากสามารถกำหนดพฤติกรรมของปัจเจกบุคคลและทำให้เกิดการจัดการความสัมพันธ์ทางสังคมได้ ความเชื่อดั้งเดิมมักใช้ภาษาในการแสดงคุณค่า อารมณ์ และความรู้สึกต่อการปรับตัวและการเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอในสังคมล้านนา เช่นความรู้ด้านโหราศาสตร์ ไสยศาสตร์ หมอผี และยาสมุนไพรจากถิ่นต่างๆ โดยเฉพาะจากแดนไกล (อานันท์, 2555) และถ้าวิเคราะห์ให้ลึกลงไปแล้ว ความรู้ในแง่นี้ก็คือการปฏิบัติการในด้านการใช้ภาษาและวรรณกรรมในพิธีกรรม ภาษาเป็นผลผลิตจากความสัมพันธ์ทางสังคมและสะท้อนความสัมพันธ์ของผู้คนกลุ่มต่างๆ ดังที่กล่าวไว้ในตอนต้น ภาษาเป็นเรื่องของการผลิตอุดมการณ์ แนวคิดทางศีลธรรมและการเมือง ภาษาจึงไม่ใช่แค่การส่งผ่านค่านิยมและบรรทัดฐาน แต่เต็มไปด้วยอำนาจ อุดมการณ์และการเมืองของการปกครอง ครอบงำ และความไม่เท่าเทียมกันระหว่างคนกลุ่มต่างๆ แม้กระทั่งการสร้างความเป็นอื่นด้วย (BalocKaite, 2014) ในกรอบของการพัฒนารัฐชาติ ภาษาถูกเลือกรักษาและเลือกใช้ภายใต้แนวคิดของความทันสมัยและความก้าวหน้า ในขณะที่ภาษาของชนกลุ่มน้อยถูกมองว่ามากับจารีตและความล้าหลัง (May, 2012: 6) แม้ว่ารัฐชาติมีนโยบายและการปฏิบัติการในการฟื้นฟูภาษาดังที่กล่าวไปแล้วข้างต้น แต่ก็ทำอย่างจำกัดในกรอบของการกำหนดภาษามาตรฐานของกลุ่มชาติพันธุ์ และถูกนำมาใช้ในการปฏิบัติการกับเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่น ทว่าละเลยการใช้ภาษาและวรรณกรรมในชีวิตประจำวันของชาวบ้าน ด้วยเหตุนี้ สำหรับ Stephen May

(2012) เราจึงควรให้ความสำคัญกับความสลับซับซ้อน ความลื่นไหล และความเป็นพหุภาษาของแต่ละคนในบริบทของพื้นที่ในปริมณฑลของสาธารณะและในพื้นที่ (ทางการเมือง) ของเขา โดยเฉพาะอย่างยิ่งกับชาวบ้านที่เสียงของเขามักไม่ได้ยินโดยรัฐ เพราะพวกเขามักไม่ได้พูดด้วยภาษาและสื่อสารอย่างเป็นทางการ

ทว่าภาษาของชาวบ้านอาจแสดงออกผ่านการแสดง (เช่นในพิธีกรรม-ผู้วิจัย) ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของการพูด แม้ว่าจะมองเป็นเพียงแค่คติชาวบ้าน (folklore) แต่ศิลปะทางวาจา (verbal arts) หรือวรรณกรรมทางการพูด (oral literature) แต่นั่นคือวิธีการพูดและเป็นการสื่อสารที่สะท้อนให้เห็นความคิดของผู้แสดง ซึ่งแสดงให้เห็นถึงเรื่องเล่าที่เป็นความเชื่อในตำนาน (myth) และวาทะ (speech) ที่ถูกคาดหวังว่าจะได้ยินจากสมาชิกของกลุ่มสังคมนั้น ซึ่งทำให้พวกเขาได้มีความรู้สึกเป็นพวกเดียวกัน ซึ่งสิ่งนี้ทำให้เขาสามารถแสดงออกได้ ท่ามกลางการครอบงำทางวัฒนธรรมที่ไม่อนุญาตให้ผู้คนพูดหรือแสดงออกอย่างตรงไปตรงมา ที่ซึ่ง Raymond Williams เรียกว่า “วัฒนธรรมที่หลงเหลืออยู่” (residual culture) ซึ่งไม่สามารถเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมที่ครอบงำได้ ในทางกลับกันวัฒนธรรมที่หลงเหลืออยู่ก็อาจถูกมองได้ว่าเป็นวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นใหม่ (emergent culture) ที่ได้ให้ความหมาย คุณค่า ปฏิบัติการ และนัยที่สำคัญแบบใหม่ๆ แก่สังคม สิ่งนี้จะทำให้เกิดการยกระดับเรื่องของคติชนพื้นบ้าน (folkloric) ด้วยการวิเคราะห์เจาะลึกไปยังประสบการณ์ของผู้คนโดยรวมได้ (Bauman, 1975) ต่อเรื่องนี้ อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2564) ได้นำเอาแนวคิดของวัฒนธรรมที่หลงเหลืออยู่มาใช้ในการศึกษา “เสียงที่ไม่ได้ยิน” โดยนำเอาภาษาของความเชื่อหรืออารมณ์ทางวัฒนธรรมมาใช้เป็นกลยุทธ์ทางโลก (secular strategy) ของคนที่ไร้อำนาจหรือคนที่ตกอยู่ภายใต้การครอบงำทางวัฒนธรรมจนไม่อาจส่งเสียงที่มีเหตุผลได้

ดังนั้น แนวทางการวิเคราะห์ภาษาและเสียงในพิธีกรรมคือใจกลางของการเข้าใจความสลับซับซ้อนของผู้คนและสังคม เรย์มอนด์ วิลเลียมส์ กล่าวว่า ความรู้ทางสังคมศาสตร์เป็นความรู้ที่เฉพาะอยู่ใน (situated) วัฒนธรรมนั้น ๆ และสร้างความเข้าใจ (make sense) ให้แก่ผู้คน (Smith, 1998) ดังนั้น ผู้เขียนจึงได้หยิบยืมแนวคิดวัฒนธรรมศึกษา (cultural studies) มาศึกษาวัฒนธรรมในฐานะการปฏิบัติการทางสังคม (culture as social practice) ซึ่งเป็นแนวคิดที่ตอบโต้กับวัฒนธรรมในฐานะที่เป็นอารยธรรมหรือความดีงามของแบบแผนการปฏิบัติ วิลเลียมส์ได้วิพากษ์วัฒนธรรมและอุดมการณ์ครอบงำ และได้สร้างข้อถกเถียงว่าวัฒนธรรมเป็นเรื่องของความธรรมดา (culture is ordinary) เป็นวิถีชีวิตและเป็นของประชาชน ไม่จำเป็นต้องเป็นสิ่งดีงามเท่านั้น ไม่ควรแบ่งแยกวัฒนธรรมด้วยความรู้สึกกีดกัน (exclusive) ว่าเป็นของสูง-ต่ำ (Williams, 1960, 1977)

เสียงในพิธีกรรมเป็นเสียงของอารมณ์และความรู้สึก ซึ่งอารมณ์และความรู้สึกก็เป็นวัฒนธรรม เช่นในการศึกษาเรื่องการชนไก่ของคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ หรือแม้แต่การเข้าทรงไหว้ผีเจ้านาย/ผีปู่ย่าในภาคเหนือก็สะท้อนนัยทางอารมณ์และความรู้สึกของผู้คนในท้องถิ่นเช่นกัน แนวคิดโครงสร้างของความรู้สึก (structure of feeling) ของเรมอนด์ วิลเลียมส์ จึงถูกนำมาศึกษาเสียงที่ไม่ได้ยิน เป็นการก้าวข้ามการวิเคราะห์ปรากฏการณ์อย่างผิวเผินว่าเป็นเพียงปฏิบัติการเชิงอารมณ์ (อานันท์, 2564) โครงสร้างของความรู้สึกไม่ใช่ความคิด ไม่ใช่อุดมการณ์ และก็ไม่ใช่โลกทัศน์ แต่เป็นความรู้สึกอันเป็นผลผลิตจากปฏิสัมพันธ์ระหว่าง “ความเชื่อร่วม” กับ “ประสบการณ์ร่วม” ที่คนกระทำและพิสูจน์แล้ว จึงรู้สึกว่าความเชื่อนั้นสมเหตุสมผล จนก่อรูปเป็น “ความคิด” ในฐานะที่เป็น “ความรู้สึก” และทั้งในความรู้สึกในฐานะความคิด (Williams, 1977: 132) อย่างไรก็ดี มีการนำเอาแนวคิดโครงสร้างของความรู้สึกไปปรับใช้กับการศึกษาวัฒนธรรมและชีวิตผู้คนในด้านต่าง ๆ อีกด้วย

ในแง่นี้ ผู้เขียนจึงได้นำเอาแนวคิดโครงสร้างของความรู้สึกมาทำการวิเคราะห์พิธีกรรมเพื่อค้นหาเสียงในโครงสร้างความรู้สึก นั่นคือ “คติท้องถิ่น (local idioms)” ที่อยู่ในพิธี “จ๋าเจียง” หรือ “กินเจียง” หรือ “บุญเฮ็ดจ๋า” ซึ่งเป็นพิธีกรรมของเหล่าแม่มดไทในเวียดนาม ในบริบทที่อำเภอกวานเซินกำลังเผชิญหน้ากับวาทกรรมและภาคปฏิบัติการของวาทกรรมการพัฒนาของการแปลงทรัพยากร (ป่า) เป็นสินค้าในอุตสาหกรรมการทำไม้ ที่ซึ่งกฎเกณฑ์ในการทำไม้นั้นมีความไม่ลงรอยกับธรรมเนียมปฏิบัติของท้องถิ่น ในหัวข้อถัดไป ผู้เขียนจะชี้ให้เห็นบริบทด้านภูมิศาสตร์และเศรษฐกิจของกวานเซินเพื่อนำไปสู่การเชื่อมโยงและการทำความเข้าใจในระดับความหมายในเรื่อง “เสียงของแม่มด” ในปฏิบัติการพิธีกรรมจ๋าเจียง ที่สะท้อนออกมาในรูปของคติท้องถิ่น ในฐานะที่เป็นรูปธรรมของโครงสร้างของความรู้สึก

บริบททางภูมิศาสตร์และเศรษฐกิจของกวานเซิน: ความย้อนแย้งระหว่างวาทกรรมการพัฒนากับสิทธิในการจัดการป่าของชาวบ้าน

กวานเซินเป็นอำเภอบนพื้นที่สูง (high land) ของจังหวัดแทงหวา ทั้งมีพรมแดนอยู่ติดกับเมืองเวียงไช แขวงหัวพัน สปป. ลาว มีด่าน “นาแหม่ว (Na Mèo)” เป็นด่านตรวจคนเข้าเมืองและการค้าชายแดน ระหว่างเวียดนามและ สปป. ลาว ในอดีต พื้นที่นี้เป็นเส้นทางการค้าที่มาทางแม่น้ำแดง จากจีนตอนใต้ผ่านเข้ามาทางภาคเหนือ ภาคตะวันตกเฉียงเหนือ และภาคกลางตอนเหนือของเวียดนาม เข้าไปยังแขวงหัวพัน สปป. ลาว (อัจฉริยา, 2561 : 126-7) กวานเซินมีพื้นที่ 92,663 เฮกตาร์ (579,139.38 ไร่) ทั้งนี้ ในปี 2015 กวานเซินมีพื้นที่ป่าถึง 87,854.6 เฮกตาร์ (549,091.25 ไร่) ซึ่งคิดเป็นร้อยละ 88 ของพื้นที่ คิดเป็น 14.6 % ของพื้นที่ป่าทั้งหมดของจังหวัดแทงหวา พื้นที่ป่าในปี 2558 ส่วนพื้นที่เกษตรกรรมมีเพียง 2,574.56 เฮกตาร์ (16,091 ไร่) คิดเป็นร้อยละ 2.72 พื้นที่ทำการประมง 72.6 เฮกตาร์ (453.75 ไร่) คิดเป็นร้อยละ 0.08 ที่เหลือเป็นพื้นที่อยู่อาศัยและสวนครัว ในพื้นที่มีแม่น้ำ 3 สายไหลผ่าน

ทั้งยังคงมีลำธารน้อย-ใหญ่ไหลผ่านระหว่างหุบเขาเพื่อให้พวกเขาผันน้ำมาทำนาลุ่ม ปลูกผัก และเลี้ยงสัตว์ ในจำนวนพื้นที่ป่าทั้งหมด จัดเป็นป่าเศรษฐกิจ (rừng sản xuất) ร้อยละ 54.7 ในขณะที่ป่าสงวน (rừng phòng hộ) มีร้อยละ 46.3 คำนวณประชากรต่อพื้นที่ป่าคิดเป็น 1.9 คน/เฮกตาร์ (11.88) (Hải & Sao, 2019) ทั้งนี้ กวานเซินไม่มีป่าอนุรักษ์ อุทยานแห่งชาติ และป่าที่สงวนไว้ใช้ในกรณีพิเศษด้วย

ตามกฎหมายที่ดินของเวียดนาม ปี 1996 ได้แบ่งประเภทของป่าเป็นป่าเศรษฐกิจ ให้แต่ละครัวเรือนใช้ประโยชน์และดูแล โดยที่ชาวบ้านสามารถตัดไม้ไผ่ ปลูกพืช เก็บเกี่ยวได้ แต่ห้ามตัดไม้ยืนต้น ยกเว้นชาวบ้านเป็นผู้ปลูกและขออนุญาตตัดตามเงื่อนไขในกฎหมาย ในปี 1991 และ 2004 รัฐได้ออกกฎหมายให้แต่ละครัวเรือนและคอมมูนดูแล**ป่าสงวน** โดยที่มีการห้ามตัดไม้ยืนต้น แต่ตัดไม้ไผ่ หาของป่า เช่น รังผึ้ง เห็ด ผัก หน่อไม้ได้ นั่นหมายความว่า **โดยกฎหมาย ชาวบ้านสามารถใช้ประโยชน์จากป่าและเป็นผู้อนุรักษ์ป่าได้** นอกจากนี้ยังมีป่าอนุรักษ์ (rừng bảo tồn thiên nhiên) อุทยานแห่งชาติ (rừng vườn quốc gia) และป่าที่สงวนไว้ใช้ในกรณีพิเศษ (rừng đặc dùng) กระนั้นก็ตาม ในปัจจุบันคณะกรรมการประชาชนอำเภอกวานเซินยอมรับว่าป่าไม้คือ “แหล่งรายได้” ที่สำคัญของประเทศ จึงได้มีนโยบายในการทำให้ป่ามีมูลค่าเพิ่มอย่างรวดเร็ว (giá trị lâm nghiệp tăng tăng nhanh) ด้วยการปรับประเภทของป่าเป็น 3 ประเภท โดยใช้เกณฑ์มูลค่าทางเศรษฐกิจสูง-ต่ำ โดยใช้การรับรองในโครงการของ FSC (Forest Stewardship Council) (โครงการ FSC มีลักษณะอย่างไร จะได้กล่าวต่อไป) และด้วยนโยบายการจัดสรรที่ดิน ที่ป่าให้แก่ครัวเรือนจัดการดูแล ปกป้องและใช้ประโยชน์จากที่ดินและป่า ในปี 2022 ได้มีการจัดสรรที่ดินให้ไปแล้วจำนวน 13,434.14 เฮกตาร์ หรือร้อยละ 49 ของพื้นที่ป่าทั้งหมด โดยเฉลี่ยต่อหัวประชากรแล้วคิดเป็น 2.4 เฮกตาร์ นอกจากนี้ยังจัดสรรให้ชุมชนรวมแล้ว 2,904.92 เฮกตาร์ (ร้อยละ 30.5) ของพื้นที่ป่าเศรษฐกิจ

ด้วยเหตุนี้ เศรษฐกิจทั้งในระดับอำเภอและระดับครัวเรือนของกวานเซินจึงไม่ได้ขึ้นอยู่กับผลิตผลจากภาคการเกษตร (ซึ่งมีเพียงร้อยละ 20) และการค้า (ร้อยละ 5) (Ủy Ban Nhân Dân huyện Quan Sơn, 2021) ทว่าขึ้นอยู่กับอุตสาหกรรมการทำไม้เป็นหลัก อาจกล่าวได้ว่ารัฐให้ชาวบ้านดูแลธรรมชาติ แต่รัฐก็พยายามแปลงธรรมชาติให้เป็นสินค้า อย่างไรก็ดี เมื่อเทียบกับอำเภอใกล้เคียงที่เป็นอำเภอในพื้นที่สูงมีภูมิประเทศคล้ายคลึงกัน ไม่ว่าจะเป็นอำเภอกวานหวา อำเภอเมืองล้าด หรืออำเภอลางแจ๋ง เศรษฐกิจของอำเภอเหล่านี้ไม่ได้ขึ้นอยู่กับผลผลิตจากป่า ยิ่งอำเภออื่น ๆ แม้อยู่ในพื้นที่สูงก็ไม่ได้หมายความว่ามีต้นไผ่ที่อุดมสมบูรณ์และคุณภาพดีเฉกเช่นที่กวานเซินมี ชาวบ้านในอำเภออื่น ๆ มักถางป่าเศรษฐกิจเพื่อปลูกพืชเศรษฐกิจ เช่น ทำไร่ข้าวโพด ซึ่งเป็นพืชที่ต้องลงทุนสูงทั้งเมล็ดพันธุ์ ปุ๋ย ยาฆ่าแมลง เป็นต้น เป็นเหตุให้ชาวบ้านเหล่านั้นต้องประสบกับภาวะหนี้สิน

แน่นอนว่าอำเภอกวานเซินมีชื่อเสียงด้านการทำไม้และการส่งออกผลิตภัณฑ์เกี่ยวกับไม้ไผ่ แม้มีไม้อื่นๆ อีกหลากหลายชนิดก็ตาม แต่ในแง่ภูมิศาสตร์เศรษฐกิจ กวานเซินมีชื่อเสียงด้านการผลิตไม้ไผ่คุณภาพดี ยิ่งไปกว่านั้นจากการที่ในปี 2015 รัฐลงทุนปรับปรุงเส้นทางหลวงสาย 217 ระหว่างด่านชายแดนเวียดนาม-สปป. ลาว (ด่านนาแหม่ว) จนถึงสามแยกด่งเติม ที่อำเภอบ่าเท็อกพื้นที่ราบสูง เพื่อให้รองรับน้ำหนักรถบรรทุกไม้ขนาดใหญ่ได้ รวมทั้งการปรับปรุงเส้นทางเข้า-ออกระหว่างหมู่บ้านต่าง ๆ ที่ทำให้เกิดความสะดวกในการชักลากไม้ออกมาโดยหรือมาขึ้นรถบรรทุก 10 ล้อ เหล่านี้คือสิ่งดึงดูดบริษัททำไม้เป็นจำนวนมาก ไม้ไผ่ที่เป็นไม้เศรษฐกิจของกวานเซินส่วนใหญ่คือ ไม้หล่วง (ไผ่ตง) ไม้เฮี้ย (ไผ่เฮี้ย) และไม้กวั๋น (ไผ่ซาง) ส่วนไม้ยืนต้นที่เป็นไม้เศรษฐกิจ ที่ชาวบ้านปลูกและขออนุญาตตัดขาย ได้แก่ กอลงเล็ง กอเฮง กอ(ซ)ยม กอฮัม กอเกอเลิง ลิงเฮือง กอฮาว กอจวง กอกอ กอก๋ำ กอกู๋ (ในภาษาไท)

อย่างไรก็ดี แม้รัฐให้สิทธิครัวเรือนในการใช้ประโยชน์และจัดการป่า ทว่าในทางปฏิบัติภายใต้วาทกรรมการพัฒนาที่ว่า **“การสร้างชนบทใหม่ ซึ่งมีนัยแสดงให้เห็นความทันสมัยและความก้าวหน้าของการพัฒนา”** ด้วย**ป้ายโฆษณาที่ปักอยู่แทบทุกหมู่บ้าน**ในกวานเซิน ที่ซึ่งง่ายต่อการเห็นผ่านตาและเข้าไปในหัวของชาวบ้านที่สัญจรไป-มา ในและระหว่างหมู่บ้านและภายนอก เช่น ป้ายที่เขียนว่า “การสร้างชนบทใหม่เพื่อความสุขและความมั่งคั่งของประชาชน” “การสร้างชนบทใหม่ คือแก่นแกนของระบบสังคมและการเมืองทั้งหมด” “การส่งเสริมการเป็น (สังคม) อุตสาหกรรม ความทันสมัย เกษตรกรรม ชนบทเกี่ยวข้องกับการสร้างชนบทใหม่” “การยกระดับความตระหนักรู้ในการสร้างชนบทใหม่ คือการสร้างตัวตนของคุณ” “เกษตรกรรมพัฒนา ชนบทมีความเป็นอารยะ เกษตรกรมีความร่ำรวย” “ประชาชนทุกคนต่างกระตือรือร้นต่อสู้ ลบล้างความคิด ร่วมกันปฏิบัติการด้านเกษตรกรรม ทิ้งความเคยชินในสิ่งที่ล้าหลัง เพื่อสร้างวิถีชีวิตอารยะและก้าวหน้า” “การแข่งขันคือการรักชาติ การรักชาติคือต้องแข่งขัน” “ทั้งหมดเพื่อเป้าหมายคือความร่ำรวยของประชาชน ความเข้มแข็งของชาติ ความเสมอภาค และความเป็นอารยะ” เป็นต้น ส่วนภาคปฏิบัติการของวาทกรรม (discursive practices) คือโครงการ FSC และส่งเสริมให้มีการตั้งสถานประกอบการ ซึ่งมีถึง 34 แห่ง และโรงงานแปรรูปไม้อีก 109 แห่ง อาจเรียกได้ว่าในขณะที่รัฐให้ชาวบ้านดูแลธรรมชาติ แต่ก็มาเอาสินค้าไป

ในช่วงไม่กี่ปีที่ผ่านมา อัตราของสถานประกอบการแปรรูปและการค้าไม้แปรรูป และไม้ไผ่แปรรูปเพิ่มขึ้นอย่างรวดเร็ว ผลิตภัณฑ์หลักถูกแปรรูป เช่น แผ่นลอกเปลือก ไม้กระดาน และผลิตภัณฑ์หัตถกรรมจากไม้ เรื่องใช้สอยในครัวเรือน มีการบริโภคทั้งตลาดภายในประเทศและต่างประเทศ ส่วนหนึ่งส่งออกไปยังจีนและไต้หวัน สถานประกอบการหลายแห่งได้นำความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีมาใช้กับการผลิต เพิ่มประสิทธิภาพแรงงาน และปรับปรุงคุณภาพผลิตภัณฑ์อย่างจริงจัง สถานประกอบการเหล่านี้มุ่งเน้น

ในด้านการผลิตและการแปรรูปผลิตภัณฑ์จากไม้ไผ่เป็นหลัก การสร้างงานให้กับคนงานเกือบ 1,000 คน โดยมีรายได้ตั้งแต่ 4.5 ล้านด่อง (ประมาณ 6,923 บาท) ถึง 10 ล้านด่อง (ประมาณ 15,385 บาท) ต่อคน/เดือน ซึ่งมีส่วนสำคัญในการปรับโครงสร้างเศรษฐกิจในท้องถิ่น และการลดความยากจน กล่าวคือ ในช่วง 10 เดือนแรกของปี 2020 มูลค่าการผลิตป่าไม้ของอำเภอกวานเซินสูงถึงกว่า 5 แสนล้านดอง เพิ่มขึ้น 11.6% ในช่วงเวลาเดียวกัน บริษัทเหล่านี้มุ่งเน้นการแปรรูปวัตถุดิบจากหน่อไม้และไม้ไผ่ 4 ประเภทหลัก เช่น ไม้ซี่ แผ่นไม้อัด เยื่อกระดาษ เป็นต้น สำหรับวัสดุไม้ไผ่และไม้อัดซึ่งส่งออกโดยตรงไปยังตลาดจีน (คิดเป็นประมาณ 70% ของผลผลิตรวมของวัสดุที่ส่งออก) ผ่านด่านพรมแดนมองก๋าย (Móng Cái) จังหวัดกว่างนิง (Quảng Ninh) โดยที่ตลาดไม่มีข้อกำหนดที่เข้มงวดเกี่ยวกับแหล่งกำเนิดและที่มาของวัตถุดิบ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เศษไม้ไผ่และเยื่อกระดาษที่ขายให้กับโรงงานแปรรูปกระดาษในจังหวัดแทงหวาหรือจังหวัดใกล้เคียง (คิดเป็นประมาณ 30% ของผลผลิตรวมของวัตถุดิบสำหรับขาย) (Uỷ ban nhân dân huyện Quan Sơn, 2021)

จากการสนทนากับฝั่บซวนกื่อ[2] ปัญญาชนท้องถิ่นอำเภอกวานเซินและอดีตผู้อำนวยการสำนักงานป่าสงวน (rừng phòng hộ) จังหวัดแทงหวา ณ อำเภอกวานเซิน การสนทนากับชาวบ้านคนอื่น ๆ ต่างกรรม ต่างวาระ พบว่าแม้ครัวเรือนมีรายได้จากป่าไม้เพียงแหล่งเดียวก็เพียงพอที่จะมีรายได้เลี้ยงครอบครัว รวมทั้งลงทุนด้านการศึกษาของบุตรได้จนถึงระดับมัธยมปลาย โดยมีรายได้ประมาณเดือนละ 4-5 ล้านด่อง (6,135-7,692 บาท) การทำไม้ไผ่ นอกจากแรงงานในครัวเรือนที่ต้องตัดไม้แล้ว แทบไม่ต้องลงทุนด้วยวัสดุอุปกรณ์ในการปลูกมากนัก (อาจมีบางปีที่ต้องใส่ปุ๋ยบ้าง แต่รัฐมักสนับสนุนให้ปุ๋ยแก่ชาวบ้าน) อย่างไรก็ดี ผู้วิจัยพบว่าการที่ครัวเรือนจะมีรายได้จากการทำไม้ไผ่เพียงพอแก่การเลี้ยงชีพและลงทุนด้านการศึกษาของบุตรได้นั้น ยังมีเงื่อนไขอื่น ๆ ประกอบ เช่นจำนวนแรงงานด้านการทำไม้ในครัวเรือนต้องมีมากพอ (ประมาณ 2-3 คน) จำนวนสมาชิกที่เป็นภาระแก่ครัวเรือน

ต้องมีจำนวนน้อย (1-2 คน) สถานที่ตั้งของป่าที่ครัวเรือนได้รับการจัดสรร (อยู่ห่างจากถนนมาก-น้อยเพียงใด) เป็นต้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งกับครัวเรือนที่คอมมูนตามแทง (Tam Thanh) และตามลือ (Tam Lư) ที่เข้าร่วมโครงการ FSC ซึ่งเป็นโครงการที่รัฐร่วมกับบริษัทเอกชน (สำหรับกวานเซินคือบริษัทหง็อกเซิน จำกัด) ให้ทำการผลิตร่วมกับชุมชนในการจัดการป่าด้วยธรรมาภิบาล คือหลักความโปร่งใส ตรวจสอบได้ โดยให้ข้อมูลถึงที่มาของไม้ ผู้ปลูก วิธีการปลูกภายใต้แนวคิดการพัฒนาอย่างยั่งยืน ในการปลูก การแปรรูปและส่งออกผลิตภัณฑ์ไม้ไผ่ไปยังยุโรป เช่น การห้ามเผาป่า ล่าสัตว์ใหญ่-น้อย ใส่ปุ๋ยเคมี การใช้สารเคมีกำจัดวัชพืช การสวมชุดป้องกันเมื่อเข้าป่า เป็นต้น

สำหรับการจัดการป่าในชีวิตประจำวัน (นอกโครงการ FSC) พบว่าชาวบ้านจัดการกันเองได้ด้วยกลไกทางวัฒนธรรม และกลไกเชิงสถาบันทางสังคมของกลุ่มกรรมการป่าของหมู่บ้าน ปฏิบัติการรักษาป่าในชีวิตประจำวันทำให้ชาวบ้านมีรายได้จากป่าอย่างสม่ำเสมอ และไม่มีข้อพิพาทที่รุนแรง แต่ในโครงการ FSC เนื่องจากโครงการนี้เป็นโครงการที่มีค่าใช้จ่ายในการลงทุนและมีกฎระเบียบมากมายตามมาตรฐานธรรมาภิบาลป่าไม้ของยุโรป แม้ว่าโครงการฯ นี้ตอบสนองต่อวาทกรรมการพัฒนาของรัฐได้ดี แต่มีหลายประเด็นที่ไม่สอดคล้องกับวิถีชีวิตและของชาวบ้านในการจัดการป่าอย่างยั่งยืนในความเชื่อ ความรู้ และความรู้สึกของชาวบ้าน เช่น การเผาป่า ล่าสัตว์ใหญ่-น้อย การใส่ปุ๋ยเคมี การใช้สารเคมีกำจัดวัชพืช ซึ่งไม่ได้เป็นสิ่งต้องห้ามในจารีตท้องถิ่นถ้ากระทำในป่า “เอ็ดกิน” ไม่สอดคล้องกับความสมเหตุสมผลทางเศรษฐกิจ (economic rationality) โดยเฉพาะอย่างยิ่งสำหรับชาวบ้านที่มีทุนน้อยไม่สามารถลงทุนในบางสิ่งได้ เช่น ไม่มีเงินเพียงพอที่จะดูแลป่า การสวมชุดป้องกันเมื่อเข้าป่าที่มีราคาแพงและเกินจำเป็น ค่าขนส่งที่สูงสำหรับบางพื้นที่ที่การคมนาคมลำบาก ชาวบ้านต้องการผลิตเร็วจึงต้องใช้ปุ๋ยเคมีผสมปุ๋ยชีวภาพ เป็นต้น นอกจากนี้ยังมีการสร้างข้อผูกมัดระหว่างชาวบ้านกับบริษัทหง็อกเซินฯ มากเกินไป ทำให้บริษัทหง็อกเซินฯ กลายเป็นผู้ผูกขาดการทำไม้ไปโดยปริยาย

ด้วยความที่มีชีวิตที่ขึ้นอยู่กับความอุดมสมบูรณ์และความยั่งยืนจากป่า ปัญญาชนไท ผู้นำทางจิตวิญญาณ และเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นซึ่งส่วนใหญ่เป็นคนไท พยายามอย่างยิ่งในการเข้าไป “มีส่วนร่วม” กับรัฐและทุนในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติและวิถีชีวิตที่พวกเขาควบคุมได้ให้ได้มากที่สุด อย่างไรก็ดี ความพยายามในการรักษาอำนาจในการจัดการทรัพยากรในมโนทัศน์ของคนไทที่คนยังสัมพันธ์กับความเชื่อเรื่องเทพและผีผู้คุ้มครองป่าและธรรมเนียมดั้งเดิมในการจัดการป่า ได้ถูกกระทำควบคู่ไปกับการรักษาองค์กรทางสังคมดั้งเดิมของชุมชน และองค์กร/กลไกสมัยใหม่ในการจัดการป่าของรัฐ หรืออาจกล่าวอีกนัยหนึ่งว่าเป็นการรักษาสังคมการเมือง (political society) ที่มีกฎเกณฑ์และจารีตทางสังคมที่อยู่บนความเชื่อเรื่องแถนและเทพผู้คุ้มครอง (thần thánh) เซินเมือง (อารักษ์ หรือ thành hoàng) และผี ในการควบคุมพฤติกรรมทางสังคมของผู้คน โดยเฉพาะ 1) การใช้พิธีกรรมของแม่มดในการผลิตซ้ำโครงสร้างความรู้สึกและคติท้องถิ่น และ 2) การฟื้นฟูเรื่องเล่าและการนำเรื่องเล่าเทพตือม้าฮายด่าวมาปฏิบัติการอย่างสร้างสรรค์เพื่อสนับสนุนการมีส่วนร่วมของท้องถิ่นในการจัดการป่าของชุมชน (ผู้วิจัยจะไม่กล่าวถึงประเด็นที่สองเนื่องจากอยู่นอกเหนือจากขอบเขตของบทความชิ้นนี้) ในส่วนถัดไป ผู้วิจัยจะให้ข้อมูลพื้นฐานเพื่อให้เห็นที่มาที่ไปของแม่มดในสังคมการเมืองไท ก่อนที่จะวิเคราะห์ถึงพิธีจ๋าเจียง โครงสร้างความรู้สึกและคติท้องถิ่น

ทว่าในทางปฏิบัติ ปฏิบัติการของท้องถิ่นที่พัวพันอยู่กับความเชื่อเรื่องผีในป่า ที่เผยตัวออกมาให้เห็นในโครงสร้างของความรู้สึกและคติท้องถิ่นในพิธีกรรมจ๋าเจียง ตลอดจนประสบการณ์จริงในชีวิตประจำวันของชาวบ้านด้านความเจ็บป่วย ความตาย และภัยพิบัติต่าง ๆ นา ๆ ที่เกี่ยวข้องกับการกระทำสิ่งที่ชาวบ้านเรียกว่า “ถึกผีเฮ็ดฮ้าย (ถูกผีทำร้าย)” บ้าง “ตกจวง (ตกภวังค์)” ซึ่งหมายถึงการถูกผีในป่ากระทำเพราะไปทำบางสิ่งบางอย่างผิดไปจากจารีตและธรรมเนียมปฏิบัติ

แม่มดในสังคมการเมืองไทในเวียดนาม

สังคมไทที่อำเภอกวานเซินเป็นสังคมการเมือง คือสังคมที่มีอำนาจตามกฎ-จารีตของชาวบ้าน อำนาจทางประเพณี ธรรมเนียมปฏิบัติ สถาบันของท้องถิ่น Margaret Gilbert (มากาเร็ต เกริลเบิร์ต) (Gilbert, 2006) กล่าวว่าชุมชนท้องถิ่นที่มีอำนาจเหล่านี้ คือชุมชนที่เป็น “สังคมการเมือง (political society)” หมายความว่าสังคมการเมืองเป็นที่ซึ่งเป็นสถาบันของการปกครอง (institutions of governance) ซึ่งมีกฎสังคมหรือกฎการปกครองสังคมเหล่านี้มักมีอำนาจทางศีลธรรมและอำนาจศักดิ์สิทธิ์ที่ชาวบ้านได้จากเรื่องเล่าที่เกี่ยวข้องกับความศักดิ์สิทธิ์ ดังนั้นสังคมการเมืองจึงเป็นสังคมที่มีกลไกเชิงอุดมการณ์และระบบศีลธรรมเพื่อการดำรงอยู่ เพื่อทำหน้าที่ในการควบคุมพฤติกรรมของปัจเจกและยึดโยงความสัมพันธ์ของคนกลุ่มต่าง ๆ ที่มีความแตกต่างมีความตึงเครียดและมีความขัดแย้งให้ร้อยรัดกันไว้เป็นหนึ่งเดียว สังคมการเมืองของชาวบ้านประกอบไปด้วยเครือข่ายความสัมพันธ์อันสลับซับซ้อนที่เชื่อมโยงผู้คนเข้ากับสิ่งที่มีอำนาจในลักษณะต่างๆ ซึ่งสร้างผ่านปฏิสัมพันธ์ทางสังคม พิธีกรรม ภาษา และการใช้แรงงานในชีวิตประจำวัน (Walker, 2012) สังคมเช่นนี้มักมีพิธีกรรมเพื่อแสดงออกและยึดโยงความสัมพันธ์ทางสังคม จัดระเบียบสังคม และสถาปนาสถาบันทางสังคมของคนในชุมชนนั้นๆ เช่น วิญญาณบรรพบุรุษที่สามารถสั่งให้ลูกหลานที่ทะเลาะกันหันมาคืนดีกันได้ (กาญจนา, 2552: 9)

ความเป็นสังคมการเมืองของคนไทในกวานเซินมีจารีตและกฎเกณฑ์ของชุมชนในการรับมือกับการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว สำหรับสังคมในลักษณะนี้จึงมีการนับถือเทพท้องถิ่น ผู้นำทางจิตวิญญาณ ซึ่งเป็นกลไกในการธำรงไว้ซึ่งพลังของปัจเจก สังคม ความสุข และความสมบูรณ์ของธรรมชาติ มีความเกี่ยวพันกับการผลิตอุดมการณ์และอำนาจทางศีลธรรมของสังคมท้องถิ่น ในการใช้อำนาจผ่านพิธีกรรม Andrew Walker (2012) พบว่าชาวบ้านเรียนรู้ที่จะใช้อำนาจของผีที่อันตรายให้กลายเป็นอำนาจที่รับใช้เป้าหมายที่ดีได้ ด้วยการทำให้อำนาจของผีเชื่องลงและถูกดึงเข้าสู่พื้นที่ภายในและประสานเข้ากับ

พลังท้องถิ่นเพื่อสร้างความมั่นคงมั่งคั่งให้แก่ตนเองได้

ด้วยเหตุที่เศรษฐกิจครัวเรือนของกวานเซินยังขึ้นอยู่กับการที่ต้องเข้าป่า ทำไม้ไผ่เสียเป็นส่วนใหญ่ จึงทำให้ชาวบ้านยังคงพัวพันกับผีและความเชื่อเรื่องผีประเภทต่าง ๆ ที่ทำให้ตนเองเจ็บป่วยอันเนื่องมาจากการเข้าป่าในช่วง “เจ่อฮ้าย” (เวลาที่ฤกษ์-ยามไม่ดี) เช่น การถูกผีฟง ผีปู-ผีป่าทำให้เกิดอาการเจ็บป่วยต่าง ๆ นานา เป็นต้น อีกทั้ง การเป็นแรงงานอพยพทำให้เกิดความเปราะบางภายในครอบครัว กล่าวคือแทนที่บุตรหลานจะได้ทำอาชีพเกี่ยวกับป่าไม้ ซึ่งเป็นที่มาของรายได้ “ของครัวเรือน” (เพราะป่าที่รัฐจัดสรรให้แต่ละครัวเรือน มิใช่ปัจเจก) แต่กลับไปมีรายได้ “ส่วนตัว” อันเกิดจากการเป็นแรงงานอพยพรับจ้าง นั่นหมายความว่าการขาดแรงงานในวัยหนุ่ม-สาวในการทำไม้ของครัวเรือน เหลือเพียงแต่ผู้สูงวัยที่มีข้อจำกัดด้านกำลังกาย การจ้างคนอื่นตัดไม้เป็นต้นทุนที่ค่อนข้างสูง กำไรที่ได้ไม่คุ้มเสียเมื่อราคาไม้ตกต่ำ หลายครอบครัวที่มีเพียงผู้สูงวัยและเด็กเล็กจึงมีความเปราะบางด้านรายได้และความมั่นคงในชีวิต เช่น ครอบครัวหนึ่งที่ผู้เขียนไปพักอาศัยด้วย แม้จะมีข้าวเปลือก ผักในสวน และหน่อไม้ แต่มีความขัดสนในด้านการเงินในการซื้ออาหารอื่น ๆ รับประทาน รวมทั้งการซื้อยาแก้ปวด หรือแม้แต่การไปพบแพทย์ (ในประเทศที่ซึ่งไม่ได้มีสวัสดิการด้านการแพทย์และสาธารณสุขถ้วนหน้า)

อาจกล่าวได้ว่า เพราะมีชีวิตอยู่กับเศรษฐกิจอุตสาหกรรมการทำไม้และใช้ประโยชน์จากป่าถี่ขึ้น จึงยังคงความเชื่อเรื่องผีในป่า ที่ยังเหนียวแน่นกว่าพื้นที่อื่น ๆ ที่มิได้มีเศรษฐกิจที่อาศัยป่าไม้ ทั้งนี้ ไม่ว่าชาวบ้านมองป่าเป็นสินค้าหรือทรัพยากรธรรมชาติก็ตาม แต่การเข้าไปในป่าก็ต้องเผชิญกับการ “ถึกผีเฮ็ดฮ้าย” หรืออาจจะ “ตกจวงผี” อยู่ดี สำหรับสังคมการเมือง การนับถือเทพ ผี แม่มด จามน (พ่อมนต์) ในฐานะผู้นำทางจิตวิญญาณที่ซึ่งทำหน้าที่ดำรงไว้ซึ่งพลังของปัจเจก สังคม ความสุข และความสมบูรณ์ของธรรมชาติมีความเกี่ยวพันกับการผลิตอุดมการณ์และอำนาจทางศีลธรรมของสังคม

ท้องถิ่น ในบริบทที่ท้องถิ่นเผชิญกับปัจจัยภายนอกเช่นนี้ กฎเกณฑ์ทางสังคม ระบบศีลธรรม ที่สัมพันธ์เรื่องเล่าที่เกี่ยวข้องกับความศักดิ์สิทธิ์ของผีและเทพจึงเข้ามามีบทบาท พลังอำนาจของท้องถิ่นจะรับมือกับพลังภายนอกอันเป็นการตอบโจทย์ปัญหาของชาวบ้านที่มีความสลับซับซ้อนได้มากขึ้น อันมีผลต่อการดำรงไว้ซึ่งอำนาจทางศีลธรรมและอำนาจศักดิ์สิทธิ์ในสังคมการเมืองของคนไทในภาคกลางตอนเหนือของเวียดนาม ในบริบทของการที่ท้องถิ่นไปพัวพันกับรัฐ ตลาดเสรี และการเป็นแรงงานย้ายถิ่นที่มีมากขึ้นเรื่อย ๆ

เพื่อการดำรงไว้ซึ่งอำนาจในการทำหน้าที่รักษาคนป่วย ทั้งยังมีบทบาทหน้าที่ที่ต้องทำให้ชุมชนมีสุขภาวะที่ดี ทั้งด้านสุขภาพกายและการทำมาหากิน ผ่านการทำพิธีจ๋าเจียง (ซึ่งจะได้กล่าวต่อไป) และเรื่องราวของแม่มดจึงมีความสำคัญอยู่ที่การประกอบสร้างทางสังคม การประกอบสร้างดังกล่าวอาจจะอยู่ในรูปของเทพปกรณัมทางวัฒนธรรม (cultural mythologies) ซึ่งเป็นเรื่องของขอบเขตเชิงจินตนาการ (imaginal realm) ที่ซึ่งดูคล้ายความจริงที่ถูกพัฒนาจากกลุ่มผู้ปฏิบัติการและนักทฤษฎี ที่ได้ถูกเผยแพร่โดยทั่วไปจนมันกลายเป็นความรู้ที่ดูเป็นธรรมชาติสำหรับปัญญาชนแม่มด (Waddock, 2015: 161)

อย่างไรก็ดี ในยุคสมัยใหม่ของความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และการแพทย์ การมีสถาบันทางสังคมด้านสาธารณสุขแบบสมัยใหม่ เช่น โรงพยาบาล พยาบาลประจำหมู่บ้าน เพื่อจัดการกับสุขภาพของประชาชน ได้ทำให้การรักษาโรคของแม่มดกลายเป็นชายขอบของการดูแลสุขภาพชุมชน แม่มดถูกลดตำแหน่งแห่งที่และความสำคัญลงไปให้อยู่ในปริมณฑลด้านวัฒนธรรมของชนกลุ่มน้อยที่ดูแล้วมีความแปลกตา หรือมิเช่นนั้นก็กลายเป็นสินค้าของความศักดิ์สิทธิ์ (เช่นการให้บริการน้ำมนต์ เครื่องราง-ของขลัง และบริการด้านพิธีกรรม การทำของ ฯลฯ) แต่สิ่งนี้กลับไม่ใช่สิ่งที่เกิดขึ้นกับเครือข่ายแม่มด-จามน (พ่อมนต์) ของบ่าหงว้าน แม่มดเมืองจื่อ (คอมมูนจุงหะ ในปัจจุบัน) และบ่าหลา แม่มดเมืองมอ (คอมมูนตามแทง ในปัจจุบัน) ที่ยังคงรักษาบทบาท

ของแม่มด-จามนในสังคมการเมืองของคนไท คือการเป็นผู้รักษาโรค เป็นครูที่สอนลูกศิษย์ (เหล่าแม่มดใหม่) เป็นผู้นำทางจิตวิญญาณ และเป็นผู้มีส่วนสำคัญในการกำหนดทิศทางด้านวัฒนธรรมไทของอำเภอกวานเซิน

แม่มดคือผู้รักษาโรคที่ยึดความสัมพันธ์ระหว่างจิตใจกับร่างกาย ระหว่างคนป่วยกับสมาชิกในครอบครัว ระหว่างคนป่วย ครอบครัวและวิญญาณบรรพบุรุษและผีประเภทต่างๆ ในการรักษาโรค แม่มดได้ทำให้คนป่วยยอมรับโลกแห่งจินตนาการหรือสิ่งที่นางได้อธิบายว่าจริงหรือเชื่อถือได้ นั่นคือโลกใบนี้เป็นโลกที่ไร้ระเบียบ แต่แม่มด ด้วยการรักษาโรคให้ผู้ป่วยและการทำพิธีจ๋าเจียงที่นำสุขภาวะมาสู่เมือง สามารถนำระเบียบเข้ามาสู่โลกได้ (Waddock, 2015: 162) แม่มดจึงเป็นคนกลางของความจริง (mediator of reality) ผู้เชื่อมโยงและผู้สร้าง “ความรู้สึก” ในส่วนถัดไป ผู้เขียนจะกล่าวถึงลักษณะของพิธีกรรมจ๋าเจียง เพื่อเป็นการปูทางไปสู่การวิเคราะห์คติท้องถิ่นในฐานะที่เป็นรูปธรรมของโครงสร้างของความรู้สึกจากพิธีกรรมนี้

ทำความรู้จักกับพิธีจ๋าเจียงของแม่มดไท

พิธี “จ๋าเจียง (chả chiêng)” หรือ “กินเจียงบ๊อกไหม่” หรือ “บุญเฮ็ดจ๋า” แปลตรงๆ ว่าเป็นพิธีกรรมขอบคุณและตอบแทนแก่แถนและผีมด รวมทั้งการขออำนาจแถนและผีมดมาขจัดปัดเป่าเภทภัยต่าง ๆ ทำให้ครอบครัวแม่มดและชุมชนมีความสุขสงบ ทำมาหากินได้ผลผลิตดี พิธีกรรมนี้เป็นประเพณี “ภาคบังคับ” มีมาแต่โบราณ ผู้ที่เป็นแม่มดต้องกระทำพิธีนี้ “ไม่ทำ ไม่ได้” ใครที่ได้ชื่อว่าเป็นแม่มดแล้วไม่ทำพิธีนี้ จะได้รับการดูถูกดูแคลนจากชาวบ้านว่าไม่ได้เป็นแม่มดที่แท้จริง เช่น แม่มดแต่วที่คอมมูนนาแหม่วที่ไม่เคยจัดพิธีนี้เลย นางกล่าวแก่ผู้เขียนสรุปความได้ว่า[3] นางเป็นคนอำเภอลางแจ๋ง มาแต่งงานและอาศัยอยู่กับสามีซึ่งเป็นคนเมืองเซีย (คอมมูนนาแหม่ว และเซินถูยในปัจจุบัน) ทั้งยังมีลูกศิษย์คนเดียวที่ลางแจ๋ง ไม่เคยรับลูกศิษย์ที่เมืองเซีย นางจึงเป็นแม่มดคนเดียวในเมืองนี้ จึงได้รับการดูแคลนว่าไม่ใช่แม่มดแท้

เมื่อมีพิธีกรรมเซ่นเมืองเชีย ซึ่งปกติแล้วต้องให้แม่มดเป็นผู้ทำพิธีสวดเซ่นหลักของเมือง เมื่อแม่มดผู้ซึ่งสวดเซ่นในปี 2010 เสียชีวิตลง ชาวบ้านก็ไม่ได้ให้แม่มดแต่วมาสวดเซ่นแทน เพราะไม่มั่นใจว่านางเป็นแม่มดแท้

พิธีจ๋าเจียงต้องจัดทุก ๆ 3 ปี หรือ 5 ปี หรือ 7 ปี แล้วแต่เครือข่ายของแม่มดเมืองนั้น ๆ เช่นแม่มดเมืองจื่อ (คอมมูนจุงหะ ในปัจจุบัน) จัดพิธีกรรมนี้ทุก ๆ 3 ปี ในขณะที่แม่มอเมืองมอ (คอมมูนตามแทง ในปัจจุบัน) จัดพิธีกรรมทุก ๆ 7 ปี นอกจากการขอบคุณและขออำนาจจากแถนและผีมดที่ต้องกระทำทุก ๆ 3 ปี 5 ปีหรือ 7 ปีแล้ว สำหรับบ่าหงว้าน แม่มดเมืองจื่อ จ๋าเจียงยังถูกกระทำในเวลาอื่น ๆ ได้อีก ถ้าทำเพื่อไล่ผีร้ายที่มาทำให้ตัวแม่มด ครอบครัว และชาวบ้านในเมืองของแม่มดเจ็บป่วย ซึ่งในอีกด้านหนึ่งคือการทำให้ตัวเอง ครอบครัว และชาวบ้านในเมืองมีสุขภาพดี ทั้งยังทำให้การเกษตรเช่นการปลูกพืช เลี้ยงสัตว์ได้ผลผลิตดี ลูกหลานเรียนเก่งและประสบความสำเร็จ

แม่มดบ่าหงว้านกล่าวแก่ผู้วิจัย ซึ่งแปลเป็นไทยได้ว่า[4] *“จะประกอบพิธีนี้เมื่อแม่มดเจ็บป่วยและพยากรณ์รู้ว่าผีมดมาทำให้แม่มดเจ็บป่วย ถ้าไม่เจ็บป่วยก็ไม่ต้องทำพิธีนี้”* หากไม่ประกอบพิธีนี้ จะทำให้เกิดการเจ็บป่วย (กระเสาะกระแสะ) ตลอดไป ทั้งแม่มดและคนในครอบครัว ตลอดจนปศุสัตว์ ไร่นา และคนในหมู่บ้าน จะได้รับความเสียหายจนถึงขั้นต้องล้มตาย นางกล่าวว่า[5]

> แม่มดก่อนหน้านี้ที่อยู่ที่ (คอมมูน) เซินถูย กวานเซิน ไม่ได้ทำพิธีจ๋าเจียง จึงเป็นเหตุให้เจ็บป่วยต่อเนื่อง บางคนถึงตาย ครอบครัวก็เจ็บป่วยตลอดปี ทำมาหากินไม่ได้ ปศุสัตว์ ไร่นาเสียหาย ปล่อยไว้นานจะต้องเกิดความอดอยากในหมู่บ้าน เมื่อย่า (แม่มดหงว้าน) ดูเสื้อ[6] ย่าก็รู้ว่าผีของย่าต้องการให้ย่าทำพิธีจ๋าเจียง ดังนั้นย่าจึงต้องทำพิธีนี้เพื่อรักษาสุขภาพของตัวเอง คนอื่น และสัตว์เลี้ยง เพื่อให้ทุกคนมีกินมีใช้ ก็รู้นะว่าพิธีนี้มันมีค่าใช้จ่ายสูง แต่ไม่ทำไม่ได้ ถ้าไม่มีเงินก็ต้องไปกู้มาเพื่อจัดพิธี ถ้าไม่ทำ ย่ากับคนอื่นๆ ในครอบครัวก็จะตายอย่างไม่มีเหตุผล

ในขณะที่แม่มดเมืองมอ บ่าหลา (มีชื่อไทว่า “หยีคำ”) นอกเหนือจากการกระทำทุก 7 ปี ไม่เคยทำพิธีนี้ แม้ว่าตนเองและครอบครัวตนเองจะเจ็บป่วย นางกล่าวว่า[7] สรุปความด้วยภาษาไทยได้ว่า “พิธีนี้ต้องทำตาม “học kỳ (ห่อบกี่)” (ระยะเวลาที่กำหนด) สำหรับนาง คือทุก ๆ 7 ปีจะไม่ทำจ๋าเจียงอื่น ๆ” ในการประกอบพิธีนี้ใช้เวลาแต่ครั้งประมาณ 20-24 ชั่วโมงต่อเนื่อง มีการหยุดพักบ้าง เวลาประกอบพิธีกรรมจะสั้นหรือยาว ขึ้นอยู่กับเรี่ยวแรงของแม่มดเป็นสำคัญ แม่มดอาจจะมีการตัดบาง “เตี้ยดหมุก (tiết mục-การแสดง)” ออกไปบ้าง

กระนั้นก็ตาม พิธีกรรมจ๋าเจียงยังแบ่งย่อยได้หลายประเภทตามวัตถุประสงค์ของการประกอบพิธี และประเภทของเครื่องเซ่น ได้แก่

1) พิธีจิ่งกัน (lễ trình căn) มีวัตถุประสงค์เพื่อบอกกล่าวสวรรค์เพื่อขออนุญาตในการเริ่มประกอบพิธีสวดเพื่อความโชคดีในการไล่ผีร้าย ขวัญร้าย เพื่อการรักษาโรคให้แก่ชาวบ้าน ทั้งยังทำให้ชาวบ้านประกอบอาชีพได้ผลคุ้มค่า
2) พิธีที่ใช้ปลาเป็นเครื่องเซ่น เป็นพิธีเล็ก
3) พิธีที่ใช้เป็ดเป็นเครื่องเซ่น เป็นพิธีเล็ก
4) พิธีที่ใช้หมูเป็นเครื่องเซ่น พิธีที่ใช้เครื่องเซ่นนี้เป็นพิธีที่ใหญ่

สำหรับการประกอบพิธีของแม่มดบ่าหงว้าน เมืองจื่อในวันที่ 16 เดือน 9 จันทรคติ (ตรงกับวันที่ 1 พฤศจิกายน 2020 สุริยคติ) เป็นพิธีที่ใหญ่ ซึ่งกระทำหลังจากการจ๋าเจียงครั้งล่าสุด (วันที่ 25-26 พฤศจิกายน 2017) ไปแล้ว 3 ปี ในปี 2020 นี้ ใช้หมูเป็นเครื่องเซ่น เป็นช่วงที่ก่อนหน้านี้บ่าหงว้านป่วยเกือบ 2 เดือน 20 วัน บ่าหงว้านบอกว่าสาเหตุที่ป่วยนานขนาดนี้เพราะมีผีร้าย-ผีหิวมารบกวนนาง ส่วนลูกสาวของบ่าหงว้านก็ป่วยกระเสาะกระแสะตลอดปี ใกล้บ้านบ่าหงว้าน สัตว์ก็ล้มตาย ปลูกพืชก็ไม่ได้ผลเพราะผีร้ายด้วยเหตุนี้ บ่าหงว้านอธิบายว่านางต้องทำพิธีบุญเฮ็ดจ๋าเร็วขึ้นกว่าปกติ เพื่อที่จะทำให้สถานการณ์ที่กล่าวข้างต้นดีขึ้น แต่กระนั้นก็ตาม การจะทำพิธีได้นั้น

บ่าหงว้านจะต้องหายป่วยก่อน นี่คือเหตุผลสำคัญสำหรับการทำพิธีกรรมอันยาวนาน 20-24 ชั่วโมงต่อเนื่อง พิธีนี้มักเริ่มตั้งแต่เที่ยงหรือบ่ายวันของวันแรก จนถึงเที่ยงวันของวันรุ่งขึ้น (โดยประมาณ) ในปี 2020 ก่อนที่จะทำพิธีบ่าหงว้านยังป่วย “กระเสาะกระแสะ” อยู่ นางต้องสวดเซ่นต่อผีมดหลายวันกว่าที่จะมีเงินพอที่จะประกอบพิธี เพราะต้องมีการเตรียมของเซ่นไหว้ต่างๆ โดยเฉพาะต้องฆ่าหมู ไก่ ห่านให้คนที่มาร่วมงานรับประทาน 2 วัน 4 มื้อ ซึ่งมีประมาณกว่า 200-300 คน หมุนเวียนเปลี่ยนกันมาช่วยงานและร่วมงาน

ส่วนในเดือนพฤษภาคม 2022 ที่บ้านคาน คอมมูนจุงเถื่อง และในเดือนมิถุนายน 2022 บ้านไซ คอมมูนจุงหะนั้น เป็นพิธีจ๋าเจียงขนาดเล็ก ใช้ปลาเป็นเครื่องเซ่นผีมด ใน 2 พิธีดังกล่าว ถูกกระทำเพื่อขอบคุณและขออำนาจแถนและผีมดในการปกปักษ์รักษาแม่มด บ่าเก๋ (บ้านคาน) และสามีของแม่มด บ่าเควียน (บ้านไซ) แม่มดลูกศิษย์ของบ่าหงว้าน ที่หายป่วยหนักรักษาด้วยการแพทย์แผนปัจจุบันแล้วไม่หาย การต้องทำพิธีจ๋าเจียงกับแม่มดซึ่งเป็นพิธีใหญ่ แทนที่จะเป็นการสวดรักษาโรคธรรมดานั้น ถูกอธิบายโดยเหล่าแม่มดได้ว่าเพราะแม่มดมีความสำคัญกับเมือง หากแม่มดป่วย จะมีผลกระทบกับสุขภาวะของเมืองนั้น ๆ ด้วย

เครื่องเซ่นไหว้ในพิธีกรรมจ๋าเจียง ที่พบในปี 2020 ได้แก่

1) หมู 1 ตัว (70 กิโลกรัม) แม่มดครูเป็นผู้จัดหามา

2) ห่าน 30 ตัว (ถ้าเป็นพิธีจ๋าเจียงขนาดเล็ก เช่นที่พบในปี 2022 แม่มดใช้ปลาแทน) แม่มดลูกศิษย์ ช่วยกันจัดหามา

3) ไก่ 30 ตัว แม่มดลูกศิษย์ช่วยกันจัดหามา

4) ข้าวสาร 100 กิโลกรัม แม่มดลูกศิษย์และลูกเลี้ยงของแม่มด (ลูกเลี้ยง คือคนที่แม่มดรักษาโรคแล้วหาย พวกเขาต้องรับเอาอำนาจแม่มดมาปกปักษ์คุ้มครองให้รอดพ้นจากผีร้ายด้วยการเป็น “ลูกเลี้ยง” ของเหล่าแม่มด) ช่วยกันจัดหามา

5) เหล้าขาว 40 ลิตร ลูกเลี้ยงของแม่มดเป็นผู้จัดหามา

6) เสื้อ ผ้า และเครื่องบูชาในพิธี แม่มดครูเป็นผู้รับผิดชอบหามาครึ่งหนึ่ง ส่วนอีกครึ่งหนึ่งมาจากแม่มดลูกศิษย์และลูกเลี้ยง

ค่าใช้จ่ายทั้งหมดในการจัดหา คิดเป็นเงินประมาณ 26 ล้านด่อง หรือประมาณ 40,500 บาท อย่างไรก็ดี กลุ่มชาติพันธุ์ อำเภอกวานเซิน (hội dân tộc, huyện Quan Sơn) ช่วยสนับสนุนเป็นเงิน 500,000 ด่อง (ประมาณ 750 บาท) อย่างไรก็ดี การทำพิธีดังกล่าวนี้ไม่ได้รับการสนับสนุนจากรัฐบาล เนื่องจากพิธีกรรมนี้ค่อนข้างมีความ “คลุมเคลือ” ในเชิงนโยบายการส่งเสริมวัฒนธรรมของรัฐชาติ ในแง่ที่ว่าควรเป็นพิธีกรรมที่ได้รับการส่งเสริมฯ หรือไม่ เพราะด้านหนึ่งขัดแย้งกับนโยบายรัฐบาลที่ไม่ต้องการให้ประชาชนงมงาย (mê tín dị doan) แต่อีกนัยหนึ่งคือการส่งเสริมวัฒนธรรมและศาสนาของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ อันเป็นนโยบายใหม่ที่ปฏิบัติการอย่างจริงจังในปี 2004 กระนั้นก็ตาม สำหรับเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นของอำเภอกวานเซิน ที่ซึ่งระดับแกนนำเป็นคนไท พวกเขามองว่าเป็นมรดกทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ และไม่ควรห้ามปฏิบัติการทางวัฒนธรรม (แต่ก็ไม่สามารถส่งเสริมอย่างออกนอกหน้าได้) ตราบเท่าที่การปฏิบัติการดังกล่าวนี้ไม่ได้สร้างปัญหา เช่นแม่มดไปเรียกรับทรัพย์สินจากชาวบ้านจนเกิดการร้องเรียน หรือไปทำพิธีกรรมแล้วชาวบ้านได้รับความเสียหายหนักขึ้น ถ้าไม่มีปัญหาใด ๆ ทางรัฐท้องถิ่นรวมทั้งส่วนกลางก็จะไม่เข้ามายุ่ง แต่ถ้าเมื่อใดมีปัญหา แม่มดและคนที่ประกอบพิธีกรรมดังกล่าวไม่ว่าจะเป็นพิธีใดๆ ก็ตาม ก็จะถูกจับทันที อย่างไรก็ดี ที่กวานเซิน ยังไม่เคยมีเรื่องร้องเรียนเกี่ยวกับแม่มด

ส่วน**เครื่องดนตรีในพิธีกรรม** ได้แก่ 1) *แคน* เป็นเครื่องดนตรีเชิงสัญลักษณ์ของแม่มด หากไม่มีเครื่องดนตรีชนิดนี้แล้ว ก็ไม่สามารถประกอบพิธีบุณเฮ็ดจ๋าได้ เพราะแถนและเทพองค์อื่นๆ จะไม่ยอมรับว่าคนที่ทำพิธีนี้คือแม่มด ทำให้พิธีนี้ได้ผลเพราะไล่ผีร้ายได้ 2) *กลองใหญ่และฆ้อง* เป็นสัญลักษณ์ที่แสดงถึงพยานของแม่มดในการได้รับใบอนุญาตและสิทธิจากแถนในการขับไล่ผีร้าย

และ 3) *หว่องวู้และไม้หมู* คือกระบอกไม้ไผ่ (หว่องหวู) เคาะบนไม้กระดาน (ไม้หมู) เพื่อสร้างเสียงให้ดังไกลขึ้น



ภาพที่ 1 แม่มดในพิธีกรรมจำเจียงที่บ้านไซ คอมมูนจุงหะ
อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหวา เวียดนาม
ภาพถ่ายวันที่ 13 มิถุนายน 2565
โดย อัจฉริยา ชูวงศ์เลิศ

สำหรับ**ผู้เข้าร่วมพิธีกรรม** ดังที่ได้กล่าวแล้วว่าผู้ที่จัดงานนี้ได้คือแม่มดใหญ่ของเมือง หรือแม่มดผู้เป็นอาจารย์ใหญ่ของเมือง ดังนั้น ผู้ที่มาร่วมในการประกอบพิธีกรรม ได้แก่

1) แม่มดและจามน (พ่อมนต์) ที่เป็นลูกศิษย์ของพวกนาง ซึ่งทำหน้าที่สวดเซ่น และแสดงเตี้ยดหมุก จากการสังเกตการณ์ของผู้เขียน ในเมืองจื่อเครือข่ายของแม่มดบ่าหงว้าน ในปี 2017 (ก่อนเริ่มโครงการวิจัยฯ) และปี 2020 มี 8 คน (แม่มด 7 จามน 1) เดือนพฤษาคม 2022 ที่บ้านคาน มี 6 คน

เดือนมิถุนายน ที่บ้านไช มี 9 คน ส่วนที่เมืองมอ เครือข่ายของแม่มดบ่าหลา ในเดือนกรกฎาคม 2022 มี 12 คน (แม่มด 8 คน จามน 4 คน)

2) ผู้ที่เป่าแคนในการสวดของแม่มด 1 คน

3) ผู้ตีกลอง ฆ้อง หว่องหวู (ไผ่เล็ก) และไม้หมู ประมาณ 7-8 คน มักเป็นคนในครอบครัวเพื่อนบ้านของแม่มด หรือแม้แต่ตัวแม่มดเอง

4) ลูกเลี้ยงของแม่มด ที่นำเอาอาหารและเหล้ามาร่วมงาน รวมทั้งช่วยคนในครอบครัวแม่มดจัดเตรียมอาหาร มีประมาณหลายสิบคนจนถึง 200-300 คน

5) ชาวบ้านที่เข้ามาดูพิธีกรรม มักมีประมาณหลายสิบคนในแต่ละช่วงเวลาของการประกอบพิธีกรรม

เตี๊ยดหมุก (tiết mục) ในพิธีจ๋าเจียง

เตี๊ยดหมุก คือการสวดกล่าว สวดเซ่น การแสดงบทบาทสมมติ และบทบาทกึ่งสมมติกึ่งจริง ทั้งหมด 41 เตี๊ยดหมุก แม่มดนิยามเตี๊ยดหมุกเหล่านี้ว่าเป็นการ “ก๋อขึ้นตันบ้านตันเมืองมุงฮอดเมืองเปียงบั๊ดโด่ว” (จากบ้านเมืองบนโลกขอขึ้นไปยังเมืองบน (ฟ้า) ณ บัดนี้) เตี๊ยดหมุกที่เป็นบทบาทสมมติและบทบาทกึ่งสมมติกึ่งจริงมักสะท้อนวิถีชีวิตของชาวบ้านที่สัมพันธ์กันเอง สัมพันธ์กับแถน-ผี กับทรัพยากรและกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น อย่างไรก็ดี เมื่อผู้เขียนสังเกตการณ์พิธีจ๋าเจียง 4 ครั้ง พบว่าแม่มดมีปฏิบัติการเตี๊ยดหมุกประมาณ 20-22 เตี๊ยดหมุก จากการสนทนากับแม่มดบ่าหงว้าน[8] นางกล่าวถึงการลดจำนวนเตี๊ยดหมุก โดยแปลไทยได้ว่า

> เตี๊ยนมุก ต้องทำเพื่อให้มันหายจากโรค หากไม่ทำก็ไม่หาย และต้องออกมาทำ 15 ครั้ง ตามจำนวน 15 ประเภทผี เช่น ปั๊ดเฮือน กำเฮือน ผีตื๊น ผีปึ๊ก ผีเฮ็ดโก่นแคว ผีเฮ็ดแบ็คล้าป ผีเลยซ่อกขวัญ เป็นต้น

กระนั้นก็ตาม แม่มด “ต้อง” กระทำให้ครบอย่างน้อย 22 เตี้ยดหมุก แม่มด บ่าหงว้านกล่าว แปลเป็นไทยได้ว่า[9]

> หากทำผิดไปจากนี้แถนจะลงโทษจะทำให้เกิดการเจ็บป่วยเป็นเวลาหลายเดือน แม่มดในยุคนี้บางคนที่อยู่หมู่บ้านข้างๆ ทำผิดประเพณี ทำผิดไปจากในอดีตที่บ่าหงว้านเคยเห็นมา เช่น การตั้งเครื่องเซ่นไม่ครบ เครื่องดนตรีไม่ครบ แต่บ่าหงว้านทำตามประเพณี เพื่อล้างบาปแม่มดคนอื่น ทำให้แม่มดที่ป่วยก่อนหน้านี้หายป่วย

อย่างไรก็ดี ในการประกอบพิธีบุญเฮ็ดจำในปี 2020 ที่ผ่านมานี้ บ่าหงว้าน ด้วยเหตุผลที่เพิ่งหายป่วยไม่สามารถจัดหาอุปกรณ์ได้ครบ จึงได้ตัดกิจกรรมออกไป 4 จาก 22 เหลือ 18 เตี้ยดหมุก

เมื่อปฏิบัติการแต่ละเตี้ยดหมุกจบ เหล่าแม่มดจะทำการ **“ออกสายแปน”** (หรือ “ออกสายแนน”) คั่นแต่ละเตี้ยดหมุก กล่าวคือเมื่อออกสายแปนจบแล้วจึงเริ่มเตี้ยดหมุกใหม่ การออกสายแปน คือเป็นการขึ้นเมืองฟ้าไปบอกกล่าวและเชิญเทพลงมาร่วมเป็นพยานในพิธีกรรมนี้ ปฏิบัติการออกสายแปน คือการที่แม่มดออกเต้นรำตามเสียงดนตรี โดยมีเครื่องดนตรีคือฆ้อง กลอง หว่องหวู และไม้หมูเคาะให้จังหวะ ในการเต้นแม่มดแต่ละคนยังคล้องผ้าคล้องคอยาวแล้วจับผ้าคล้องคอแกว่งไป-มา คล้ายกับการสายคอม้าเพื่อขี่ม้าขึ้นไปบนเมืองฟ้า ปลายผ้าพันคอจะมีปลอกไม้ไผ่เล็ก ๆ หลาย ๆ อัน สะบัดไปมา ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของข้าวสาลีซึ่งเป็นอาหารของม้าในการเดินทางไปเมืองฟ้า และในขณะที่มีการเต้นรำ ก็จะมีคนกวาดบ้านเพื่อต้อนรับแถนที่กำลังลงมาอันเป็นการแสดงความรู้สึกดีใจและยินดีที่แถนลงมา อย่างไรก็ดี ใครก็ตามที่เข้ามาดูพิธีกรรมนี้สามารถร่วมเต้นออกสายแปนกับแม่มดได้ ผู้เขียนเองก็ได้เต้นออกสายแปนหลายครั้ง รวมทั้งไปร่วมเคาะจังหวะด้วยหว่องหวูหลายครั้งเช่นกัน

แต่ละเตี้ยดหมุกมีลักษณะและความหมายต่าง ๆ กัน ไป แต่เนื่องจากข้อจำกัดของพื้นที่ในบทความ ผู้เขียนมิอาจบรรยายลักษณะเตี้ยดหมุกอย่างละเอียดได้ทั้งหมด ทั้งนี้โดยจะเลือกบรรยายบางเตี้ยดหมุกที่เก็บข้อมูลในปี 2020

เป็นหลัก เพราะเป็นพิธีกรรมจ๋าเจี๋ยงใหญ่ โดยมีการให้ภาพพิธีจ๋าเจียงในปี 2022 ประกอบการเปรียบเทียบความแตกต่างของเตี้ยดหมุกที่แม่มดเลือกมาแสดง ทั้งนี้ โดยเน้นไปที่พิธีฯ ในเครือข่ายแม่มดบ่าหงว้าน เมืองจื่อ ซึ่งผู้เขียนจะให้ภาพสังเขปพอที่จะยกระดับการวิเคราะห์ให้เห็นคติท้องถิ่นอันเป็นสิ่งสะท้อนโครงสร้างของความรู้สึกและเสียงของแม่มดที่เกี่ยวข้องกับการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ ที่ซึ่งชาวบ้านในอำเภอกวานเซินกำลังรุกคืบเข้าไปมีส่วนร่วมในการจัดการกับรัฐและทุน

เตี้ยดหมุก เก็บกวาดถาด (Dọn mâm) การประกอบพิธีจ๋าเจียงเริ่มต้นจากการบอกแถนว่าเราคือแม่มด เพื่อให้แถนที่อยู่เมืองฟ้าลงมาที่พื้นโลกเพื่อช่วยเหลือชาวบ้าน และไล่ผีร้าย ผีหิว ขวัญร้าย ทำให้ชาวบ้านในหมู่บ้านมีสุขภาพดีและมีความมั่งคั่ง ในพิธีเซ่นไหว้ผีมดโดยแม่มดทั้งหมด แม่มดเริ่มด้วยการสวดเซ่นให้แถน ผีมด และผีต่างๆ มาทานอาหารในถาด ซึ่งประกอบด้วยไข่ 10 ฟอง ข้าวสาร 10 ถ้วย นอกจากจะมาเพื่อรับประทานเครื่องเซ่นแล้วยังมาเป็นพยานในการที่แม่มดทำพิธีจ๋าเจียง เรียกว่า “ดีต่านบ้านตานเมือง” หมายถึงการเชิญเทพและผีจากฟ้ามาเพื่อร่วมพิธีกรรม เพื่อช่วยชาวบ้านให้มีความเป็นอยู่ดีและมีสุขภาพแข็งแรง บทบาทของแม่มดบ่าหงว้าน คือการเตรียมพิธีกรรมและเป็นผู้นำแม่มดในการเชิญแถนบนฟ้ามาร่วมในพิธีกรรมนี้ ส่วนแม่มดคนอื่นๆ ก็กล่าวตามบ่าหงว้าน เมื่อสวดเสร็จก็เก็บกวาดถาดอาหารต่างๆ

เตี้ยดหมุก การใช้น้ำมนต์เทที่เสาค้ำบ้านเพื่อสร้างความแข็งแรง-มั่นคงขึ้น (Chuẩn bị nước sạch và dùng cột chống lại nhà cửa cho chắc chắn hơn) นัยของกิจกรรมนี้คือ เนื่องจากในการทำพิธีกรรมดังกล่าวมีทั้งคนและแถนลงมาจากฟ้าเพื่อร่วมงานเป็นจำนวนมาก เพื่อทำให้บ้านมีความแข็งแรง มั่นคง จึงต้องใช้น้ำมนต์ที่นำมาจากลำธารที่ใสเย็นรดลงไปที่เสาบ้าน

เตี้ยดหมุก ใช้เก้าอี้เมฆ (เก้าอี้หวาย) เป็นม้าควบ ม้าบิน (Dùng ghế mây làm ngựa phi, ngựa bay) แม่มดใช้เก้าอี้เมฆ (เก้าอี้หวาย) และ“กอซังบ๊อก” หรือ “กอบ๊อกไหม่” (ต้นไม้ที่มีสายแนนเชื่อมโลกกับเมืองฟ้า) ในการทำพิธี โดยทำท่านั่งเก้าอี้ที่แทนว่านั่งบนหลังม้า และใช้พัดลมวางด้านข้าง 2 ตัว เพื่อแสดงว่าม้าบินเพื่อไป-มา ตลอดเวลาที่ประกอบพิธีกรรม สำหรับกอซังบ๊อก เป็นต้นไม้ที่จำลองเพื่อการขึ้นไปสู่สวรรค์ เพื่อไปบอกแถนว่า “เราคือแม่มด” เพื่อขออนุญาตแถนหลวงในการทำพิธีกรรมให้กับชาวบ้าน และขออนุญาตเมืองฟ้าให้ส่งบรรดาแถนต่างๆ ลงมาจากเมืองฟ้าทางกอซังบ๊อกมายังโลกนี้เพื่อมาเป็นพยานในพิธีจ๋าเจียง ได้ยินเสียงแม่มดกล่าวและสวดไล่ผีร้ายที่ทำร้ายวิถีชีวิตของคนในชุมชนหมู่บ้าน เมื่อทำพิธีนี้เสร็จแล้ว เหล่าแถนก็จะกลับเมืองฟ้าด้วยการขึ้นกอซังบ๊อกกลับเพื่อบอกแก่แถนตนอื่น ๆ ที่อยู่บนสวรรค์ว่าแม่มดได้ทำพิธีจ๋าเจียงแล้ว

ต่อมาแม่มดสวดไล่ผีร้าย-ขวัญร้ายที่ทำให้แม่มดและสมาชิกในครอบครัวและชาวบ้านได้รับความเจ็บป่วย บ่าหงว้านและเหล่าแม่มดซึ่งเป็นลูกศิษย์ของบ่าหงว้านจะต้องเต้นรำรอบๆ กอซังบ๊อกเพื่อมองหาผีร้าย ขวัญร้ายที่ทำให้เราเจ็บป่วยที่ซ่อนตัวอยู่ในกอซังบ๊อก เพื่อเรียกผี-ขวัญร้ายนั้นออกมาหรือไม่ก็ใช้ดาบฆ่าผีนั้นเสีย ในขั้นตอนนี้เป็นขั้นตอนที่สำคัญมาก ถ้าพลาดผีร้ายหรือขวัญร้ายได้ขึ้นไปบนเมืองฟ้า แม่มดและครอบครัวจะประสบเภทภัยต่างๆ นานาตลอดชีวิต ดังที่บ่าหงว้านเล่าให้ฟังว่า[10] *“มีแม่มดคนหนึ่งไม่ระมัดระวังในการประกอบพิธีกรรมในขั้นตอนนี้ ผีร้ายเข้าไปในกอซังบ๊อกและหนีขึ้นไปบนเมืองฟ้าได้ แม่มดคนนั้นก็เจ็บป่วยเป็นเวลานานมาและค่อยๆ ตายลงไป”* อย่างไรก็ดี กอซังบ๊อกยังใช้ในการประกอบพิธีกรรมอื่นอีก เช่น พิธีสังขาร เป็นต้น



ภาพที่ 2 แม่มด บ่าหงว้านกับ*กอซังบ๊อก (กอบ๊อกไหม่)* ของนาง
ภาพถ่ายวันที่ 9 มีนาคม 2560
โดย อัจฉริยา ชูวงศ์เลิศ



ภาพที่ 3 แม่มดเต้นรำรอบๆ กอซังบ๊อกเพื่อมองหาผีร้ายในพิธีจ๋าเจียง
ที่บ้านคาน คอมมูนจุงเถื่อง อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหวา เวียดนาม
ภาพถ่ายวันที่ 27 พฤษภาคม 2565
โดย อัจฉริยา ชูวงศ์เลิศ

เตี้ยดหมุก รวมคนอ่อนแอ คนแข็งแรง คนดี คนไม่ดีในหมู่บ้านมาที่พิธีนี้ (Tập hợp người què, người lành, người tốt, người xấu trong bản về Chả Chiêng) รวมคนที่อ่อนแอ คนแข็งแรง คนดี คนไม่ดีไว้ด้วยกันที่นี่ แล้วก็หุงข้าว ทำรองเท้า ทำรองเท้าแตะให้พวกเขา เพื่อทำให้พวกเขามีสุขภาพแข็งแรง และสามัคคีกัน กิจกรรมนี้มีนัยในแง่ที่ขออนุญาตไล่และฆ่าผีร้าย ผีหิวทำให้พวกเขามีสุขภาพดี มีความซื่อสัตย์

เตี้ยดหมุก ใช้ต้น “หว่องหวู” (ไผ่เล็ก) ทำเป็นดนตรีเล่นสด (Dùng cây “Vòng Vu” làm nhạc sống) เตี้ยดหมุกนี้ แม่มดใช้ต้น “หว่องหวู” ทำเป็นดนตรีเพื่อเล่นสด เพื่อปลอมตัวเป็นขอทานและขโมยเพื่อให้ผีร้าย ผีหิวปรากฏตัวขึ้น นัยของพิธีนี้คือการปลอมตัวค้นหาและฆ่าผีร้าย ผีหิวขวัญร้ายที่มาทำร้ายชาวบ้าน และเมื่อแม่มดค้นหาจนพบผีร้าย ผีหิวก็จะไม่สามารถหนีไปได้

เตี้ยดหมุก ฆ่าและขับไล่ผีร้าย (giết và đuổi ma xấu) จากเตี้ยดหมุกที่แล้ว เมื่อพบผีร้าย ผีหิว ขวัญร้าย แม่มดจะชักดาบออกมาเพื่อฆ่าและขับไล่ผีร้าย ผีหิวเหล่านั้นให้ออกไปจากบ้าน เพื่อปกป้องชาวบ้านให้มีชีวิตความเป็นอยู่ที่ดีและมีความสุข

เตี้ยดหมุก ปิดหน้าผู้หญิงสวยเพื่อไปค้นหาคนรัก (Đóng cô gái xinh đi đường tìm bạn tình) เตี้ยดหมุกนี้ แม่มดใช้ผ้าพันคอมาปิดหน้าผู้หญิงสวย เพื่อให้สาวสวยนั้นดูมีเสน่ห์ได้รับความสนใจจากเพื่อนชาย

เตี้ยดหมุก “ตั้มเหงื่อย” จุดเทียนตามหาผีร้าย ผีหิวเพื่อช่วยเหลือชาวบ้าน (Thắp nến tìm ma xấu, ma rách giúp người dân) เตี้ยดหมุกนี้เป็นการใช้เทียนเพื่อค้นหาผีร้าย ผีหิว ขวัญร้ายที่กำลังเข้าร่างของชาวบ้าน ทำให้ชาวบ้านได้รับความเดือดร้อน โดยการค้นหาแต่ละคนแต่ละตนผี ถ้าพบว่าถูกผีเข้าทำร้ายเรา ให้บอกแม่มด แม่มดจะจัดการฆ่าหรือไล่ออกไป และทำให้ชีวิตของชาวบ้านเป็นปกติสุข

เตี้ยดหมุก เป่าแคน ชายหญิงค้นหากัน (Thổi khèn, trai gái tìm nhau) โดยวัฒนธรรมไท แคนคือเครื่องดนตรีที่เป่าเพื่อใช้จีบสาว และช่วยให้ผู้ชายและหญิงได้พบกัน ได้มีโอกาสพบเจอคนรัก สร้างครอบครัว มีเรือใช้เพื่อให้คู่รักมีพื้นที่นั่งคุยกันอย่างโรแมนติก สารภาพรักในแม่น้ำอย่างโรแมนติก

เตี้ยดหมุก ใช้ตอกไม้ไผ่มัดผ้าถุงที่ขาด (Dùng giây lạt buộc lại váy rách) ในกิจกรรมนี้ เมื่อมีการเต้นรำแล้ว (สมมติ) ผ้าถุงขาด แต่ไม่เย็บไม่ปะจุดที่ขาด พวกนางจะเอาตอกไม้ไผ่มามัดไว้ แล้วเสาะหาคนรัก เพื่อให้ช่วยเย็บผ้าถุงให้ กิจกรรมนี้มีนัยที่สื่อถึงผู้หญิงที่ไม่มีความรู้ในการเย็บผ้า ปะผ้า ต้องหาผู้ชายที่มีความสามารถในการเย็บผ้าเพื่อเป็นคู่ชีวิต ช่วยเหลือซึ่งกันและกันตลอดชีวิต

เตี้ยดหมุก ไตเอ็ดผู้ส่า (Ết Xá du pu thón thấy Xá dú hấy pế lớp lai) เป็นการจำลองการแสดงให้เห็นว่าคนไทชวนคนส่า (ข่า) ที่อาศัยอยู่บนภูมารับประทานอาหารร่วมกัน อาหารที่ทานร่วมกันได้แก่ ผักต่าง ๆ จิ้มกับตะไคร้ผสมกับขิงปรุงรสด้วยผงมาม่า (ขิงเจ่อ ในภาษาไท) และข้าวหลาม แม่มดในพิธีกรรมอธิบายว่าเหตุที่คนไทนั่งรับประทานอาหารกับคนส่า เพราะว่ามี “จิตวิญญาณ”(linh hồn) ร่วมกัน เตี้ยดหมุกนี้ไม่ได้กระทำในปี 2020

เตี้ยดหมุก ดูแลม้า (Chăn ngựa) เป็นการแสดงที่แม่มดใช้เวลาในการดูแลม้า ให้อาหารม้า เพื่อดูแลให้ม้าในฐานะที่เป็นพาหนะ เชือกผ้าที่แม่มดใช้เป็นสัญลักษณ์ของบังเหียนในการควบม้า

เตี้ยดหมุก รำแตรเขาควาย (múa sừng trâu) วัฒนธรรมของคนไทที่กวานเซิน แตรเขาควายเป็นสัญลักษณ์ของความแข็งแกร่ง แสดงถึงความมีสติปัญญาที่ไม่กลัวผีร้าย ผีหิว ที่ขณะนี้อาจจะอยู่กับคนและที่ต่างๆ เช่น อาจจะอยู่ตามวิถีชีวิตของม้ง คือการกินอาหารตามป่า เช่น กินหัวเผือก หัวมัน

กินใบมะละกอ เป็นต้น อย่างไรก็ดี ในคราวนี้แม่มดไม่ได้ทำกิจกรรมนี้ บ่าหงว้าน ให้คำอธิบายว่า เพราะเสาะหาแตรเขาควายไม่ได้

เตี้ยดหมุก ยิง (ล่า) สัตว์ป่า (đi săn bắn thú rừng) เป็นการแสดงยิง (ล่า) สัตว์ป่า ได้แก่ ลูกหมูป่า กวาง เป็นวัฒนธรรมไทแต่โบราณ เพื่อต้อนรับแขก ผึ้งก็ถือว่าเป็นสัตว์ป่าที่อยู่ในพิธีนี้เช่นกัน ในการเชิญแถนใหญ่ที่สุดมาร่วมพิธีนี้ ความหมายของพิธีนี้คือเมื่อแถนที่อยู่บนเมืองฟ้าลงมาร่วมพิธีก็เหมือนมีคนจำนวนมากในหมู่บ้านเข้ามาร่วมพิธีนี้ การล่าสัตว์ก็แสดงให้เห็นว่ามีผู้มาร่วมงานเป็นจำนวนมาก สัตว์ที่ล่าได้จำนวนมากก็จะนำมาใช้ประกอบอาหารพิเศษให้แก่แถนและคนที่เป็นแขกมาร่วมรับประทาน

เตี้ยดหมุก ผู้หญิงไปหาสาหร่ายที่ลำธาร (phụ nữ đi lấy rêu ở suối) กิจกรรมนี้คือผู้หญิงจะคาดตระกร้าไว้ที่หลัง เดินไปตามลำธารเพื่อที่จะหาสาหร่าย ด้วยการขับร้องไปพร้อมกับการเก็บสาหร่าย เป็นนัยว่าต้องการหาแฟน ถ้าได้พบชายหนุ่มที่ถูกใจ พวกเขาจะให้เวลาการสารภาพรักกัน เป็นสามีภรรยากัน

เตี้ยดหมุก หักล้างถางพงขยายที่ดินทำการเกษตร (đi phát rẫy, mỡ rông đất canh tác) การหักล้างถางพงขยายที่ดินทำการเกษตรเพื่อปลูกฝ้ายเพื่อเอาฝ้ายมาทอผ้า ทอผ้าห่ม ทอมุ้ง เตรียมสิ่งของต่างๆ เพื่อแต่งงาน การหักล้างถางพงนี้ทำโดยคู่รักชาย-หญิง เป็นกิจกรรมของการใช้เวลาศึกษาดูใจกัน การหักล้างถางพงกระทำโดยการใช้มีดคมฟัน เพื่อป้องกันตนเองจากสัตว์ป่าและผีร้าย

เตี้ยดหมุก ทำนา ขุดบ่อน้ำ (làm ruộng, làm ao) เป็นกิจกรรมทำนาปลูกข้าว แล้วปล่อยปลาลงบ่อ เหล่าแม่มดและชาวบ้านในหมู่บ้านมาประชุมกันเพื่อวางแผนการใช้ที่ดินและน้ำเพื่อการทำนาและเลี้ยงปลา โดยที่บ่าหงว้าน แม่มดเป็นผู้นำในการประชุมจัดสรรที่ดิน ทุกคนฟังและเชื่อฟังบ่าหงว้าน เหล่าแม่มดขอให้เหล่าแถนที่อยู่บนสวรรค์ มาเป็นพยานและช่วย

เหลือให้พวกเขาได้ทำมาหากินได้ผล อิ่มท้อง และมีสุขภาพดี ในพิธีนี้ แม่มดใช้ไก่ตัวผู้ที่ตัวใหญ่และแข็งแรงในการบูชายันต์ พวกเขาบอกให้ไก่ เมื่อขึ้นสวรรค์แล้วให้ขันเสียงดังและขันให้ถูกเวลา

เตี้ยดหมุก ดูดอุ (เหล้าส่า) ร่วมกัน (lau láu ao mương) เป็นกิจกรรมท้ายๆ ของพิธีกรรมแล้ว แม่มดจะทานเหล้าพื้นบ้าน (อุ) หรือเหล้าส่าร่วมกัน การทานต้องใช้ไม้ไผ่ยาวดูดออกจากไห แม่มดจะเชิญแถนหลวงบนเมืองฟ้าลงมาดูดอุด้วยกัน นอกจากนี้ยังเชิญ “ตัวเงือก” (สัตว์ในตำนานของไท ที่มีลักษณะคล้ายพญานาค) มาดูดอุด้วยกัน ทั้งยังเป็นพยานว่าแม่มดได้ประกอบพิธีกรรมนี้อย่างถูกต้องตามธรรมเนียมแต่โบราณมา ตัวเงือกมีความสำคัญในฐานะพยานว่าแม่มดได้ทำพิธีแล้ว และทำพิธีอย่างถูกต้องด้วย

เตี้ยดหมุก สร้างอาณาเขต ทำโรงเลี้ยงสัตว์หน้าบ้าน (đóng cọc làm chuồng trước nhà) กิจกรรมนี้คือแม่มดใช้ไม้จากต้นมะกอกทำโรงเลี้ยงสัตว์ไว้หน้าบ้าน เป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นว่าพวกเขายืนยันสิทธิในที่ดินของตนเอง ไม่อนุญาตให้ผีร้ายเข้ามาในบริเวณนี้ที่มีต้นมะกอก โรงเลี้ยงสัตว์และม้าและนกที่มีที่จับที่อาศัย ดังนั้น ผีร้ายก็จะไม่สามารถมาทำร้ายแม่มดและสมาชิกในบ้านของแม่มดได้

เตี้ยดหมุก เชิญลูกเลี้ยงรับประทานอาหาร (mời cơm con khỏi, con nhang) กิจกรรมนี้เป็นกิจกรรมสุดท้าย คือการเชิญทั้งผีบรรพบุรุษและลูกเลี้ยงที่มาร่วมงานทานอาหาร บ่าหงว้าน แม่มด ได้เตรียมอาหารทั้งหมด 20 ถาด ซึ่งในนั้นจะมีข้าวเหนียว เนื้อไก่ เนื้อเป็ด เนื้อหมู เหล้าขาว ให้แก่เหล่าบรรดาแม่มดและลูกเลี้ยงของแม่มดที่มาร่วมงาน เพื่อแสดงความขอบคุณแถน ผีบรรพบุรุษ และแขก (ลูกเลี้ยง) ที่มาช่วยงานและร่วมงาน

การสร้างชนบทใหม่กับโครงสร้างของความรู้สึกในคติท้องถิ่นในพิธีกรรมจ๋าเจียง

ในหัวข้อนี้ผู้เขียนจะชี้ให้เห็นถึงความเกี่ยวพันระหว่างคติท้องถิ่น (ความเชื่อ) ทรัพยกรธรรมชาติ และวาทกรรมที่เกี่ยวข้องกับการสร้างชนบทใหม่ของรัฐ ซึ่งแสดงออกผ่านพิธีจ๋าเจียง ในแง่ของการเมืองวัฒนธรรม พิธีจ๋าเจียงมีนัยสำคัญอย่างน้อย 3 ประการ คือ **ประการแรก** เป็นการสอนบทบาทหน้าที่ของแม่มดที่เป็นลูกศิษย์ สอนลูกศิษย์ผ่านพิธีกรรมนี้ใน 3 ด้านด้วยกัน ได้แก่ 1) หน้าที่และความรับผิดชอบต่างๆ ของแม่มดที่มีต่อชุมชน หน้าที่และความรับผิดชอบดังกล่าวนั้นได้ถูกจำลองมาไว้ใน “เตี้ยดหมุก” หรือบทบาทสมมติ ซึ่งมีอยู่ด้วยกัน 41 เตี้ยดหมุก (แต่ในทางปฏิบัติแสดงได้เพียง 20-22 เตี้ยดหมุก) 2) การสอนด้านการสวดและเนื้อหาของบทสวดในพิธีกรรมในการไล่ผีร้าย ขวัญร้าย ผีหิวเพื่อป้องกันตัวของแม่มด ครอบครัวและชาวบ้าน และ 3) เรียนรู้การใช้เครื่องเซ่น การแต่งกาย การเต้นรำ และอื่นๆ ที่เกี่ยวข้อง เป็นการสืบทอดมรดกแม่มดของคนไท ในแง่ความเชื่อที่มีต่อแถนและผี

ประการที่สอง ในพิธีกรรมนี้คือปฏิบัติการของการสร้างอำนาจของท้องถิ่น ผ่านการสถาปนาภาษาของแม่มดผ่านการพูดและภาษาของแม่มดในพิธีกรรม (Rothenbuhler, 1998) การสร้างบรรทัดฐานทางวัฒนธรรมและการตอกย้ำการเป็นสังคมการเมืองของคนไทในเวียดนามที่มีกฎเกณฑ์และระเบียบทางสังคมของตนเอง (Walker, 2012; Gilbert, 2016) อันเป็นประเด็นที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างคน ผี และทรัพยากร ในปฏิบัติการและการสื่อสารในพิธีกรรมที่ได้ผลิตซ้ำโครงสร้างของความรู้สึก (structure of feeling) (Williams, 1960; 1977) อีกทั้ง **ประการที่สาม** พิธีกรรมมิได้เป็นเพียงแค่การเชื่อมโยงระหว่างแม่มดกับอำนาจของแถนในการขับไล่ผีร้ายที่มาทำให้มนุษย์และแสดงให้เห็นความแตกต่างทางวัฒนธรรม (cultural difference) ของคนไทกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ เท่านั้น ทว่าพิธีกรรมจ๋าเจียง

เป็นพื้นที่ที่อยู่ตรงกลาง (in-between space) ของการปะทะประสาน (articulation) ของความหมายของทรัพยากร แถน/ผี และผู้คน

ในโครงสร้างของความรู้สึก ซึ่งเป็นสิ่งที่อยู่ระหว่าง “ความเชื่อร่วม” และ “ประสบการณ์ร่วม” ที่คนรู้สึกว่าการกระทำนั้นสมเหตุสมผล จนก่อรูปเป็นความคิด ในฐานะที่เป็นความรู้สึก และในความรู้สึกในฐานะที่เป็นความคิด จากการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม การสนทนากับแม่มดหลายคนในพิธีกรรมจ๋าเจียง 3 ครั้ง (ดังที่กล่าวไปแล้ว) รวมทั้งการสนทนากับปัญญาชนท้องถิ่นฝั่งบ๋าเถือก[11] ผู้เขียนตีความว่าพิธีจ๋าเจียงสะท้อนโครงสร้างของความรู้สึกของบรรดาแม่มดที่สัมพันธ์กับการสร้างชนบทใหม่ได้ดังนี้

วาทกรรมการพัฒนาของรัฐ (การสร้างชนบทใหม่)	**ความสอดคล้องของเตี้ยดหมุกต่อวาทกรรมของรัฐ**	**ความไม่ลงรอยของเตี้ยดหมุกกับวาทกรรมของรัฐ**
1) การสร้างชนบทใหม่ คือ แก่นแกนของระบบสังคมและการเมืองทั้งหมด	• **เตี้ยดหมุก ดูดอุ่ร่วมกัน** - ความเป็นสังคมของคน แถน และผีสามัคคีกัน แม้กับผีที่ร้ายที่สุดคือเงือกก็สามัคคีได้ ในแง่นี้ ถ้ามองอีกมุมหนึ่ง หากรัฐและทุนคืออำนาจภายนอกที่ควบคุมไม่ได้ ร้ายเหมือนผีเงือก ในแง่นี้ก็ประนีประนอมได้ด้วยการเชิญมาสังสรรค์ร่วมกับแถนและชาวบ้าน	• **เตี้ยดหมุก เก็บกวาดถาด** การเชิญแถนและผีจากฟ้าผู้ซึ่งมีอำนาจในสังคมการเมืองมามีส่วนร่วม • **เตี้ยดหมุก ใช้เก้าอี้เมฆ (เก้าอี้หวาย) เป็นม้าควบม้าบิน** -เราคือแม่มด ผู้ขออนุญาตแถนมาผู้ปกป้องประชาชน สังคมเราคือสังคมแถน-แม่มด-ประชาชน เราจะฆ่าผีร้าย (ผู้ที่มาทำลายประชาชน)

วาทกรรมการพัฒนาของรัฐ (การสร้างชนบทใหม่)	ความสอดคล้องของเตี้ยดหมุกต่อวาทกรรมของรัฐ	ความไม่ลงรอยของเตี้ยดหมุกกับวาทกรรมของรัฐ
		• **เตี้ยดหมุก ยิง (ล่า) สัตว์ป่า** - การมีส่วนร่วมของคนจำนวนมากกับแถน • **เตี้ยดหมุก ทำนาขุดบ่อน้ำ** - แม่มดคือผู้จัดสรรการใช้ทรัพยากร ทุกคนต้องเชื่อฟังแม่มด • **เตี้ยดหมุก ดูดอุร่วมกัน** - ความเป็นสังคมของคนแถน และผีสามัคคีกัน แม้กับผีที่ร้ายที่สุดคือเงือก ก็สามัคคีได้ • **เตี้ยดหมุก เชิญลูกเลี้ยงรับประทานอาหาร** - ทุกกลุ่มในสังคมมาร่วมงานเลี้ยง ไม่ว่าจะเป็นแถน ผีบรรพบุรุษ บริวาร และแขกที่มาช่วยงาน ในแง่นี้อาจตีความได้ว่าระบบสังคมไทคือสังคมการเมือง ที่เน้นความสัมพันธ์ระหว่างแถนคนและผี โดยมีแม่มดเป็น

วาทกรรมการพัฒนาของรัฐ (การสร้างชนบทใหม่)	ความสอดคล้องของเตี้ยดหมุกต่อวาทกรรมของรัฐ	ความไม่ลงรอยของเตี้ยดหมุกกับวาทกรรมของรัฐ
		ผู้เชื่อมโยงความสัมพันธ์ดังกล่าว ทั้งยังมีอำนาจในการจัดการทรัพยากรสังคมและการเมืองของคนไทจึงไม่อาจอยู่ได้หากไม่มีแถน ผี และแม่มด
2) การส่งเสริมการเป็น (สังคม) อุตสาหกรรม ความทันสมัย เกษตรกรรม ชนบท เกี่ยวข้องกับการสร้างชนบทใหม่		• **เตี้ยดหมุก ใช้ต้น “หว่องหวู” (ไผ่เล็ก) ทำเป็นดนตรีเล่นสด** - การปลอมตัวค้นหาผีร้ายที่มาทำร้ายชาวบ้าน • **เตี้ยดหมุก ฆ่าและขับไล่ผีร้าย** - ฆ่าผีร้าย เพื่อปกป้องชาวบ้านให้อยู่ดีมีความสงบสุข ในแง่นี้อาจตีความได้ว่าผีร้ายอาจจะเป็นอำนาจที่มองไม่เห็นคืออุตสาหกรรมและความทันสมัยที่นำมาซึ่งความเสี่ยงและความทุกข์ต่าง ๆ ในชีวิต

วาทกรรมการพัฒนาของรัฐ (การสร้างชนบทใหม่)	**ความสอดคล้องของเตี้ยดหมุกต่อวาทกรรมของรัฐ**	**ความไม่ลงรอยของเตี้ยดหมุกกับวาทกรรมของรัฐ**
3) การยกระดับความตระหนักรู้ในการสร้างชนบทใหม่ คือการสร้างตัวตนของคุณ		• **เตี้ยดหมุก รวมคนอ่อนแอ คนแข็งแรง คนดี คนไม่ดี ในหมู่บ้านมาที่พิธีนี้**- การเป็นกลุ่มก้อนที่มีคนอ่อนแอ -เข้มแข็งช่วยเหลือกันสามัคคีกัน • **เตี้ยดหมุก ปิดหน้าผู้หญิงสวยเพื่อไปค้นหาคนรัก**- การไม่เปิดเผยตัวตนในตอนเริ่มต้น ในแง่นี้อาจตีความได้ว่าตัวตนของคุณคือความสามัคคี และการไม่เปิดเผยตัวตน (ผู้หญิง) ในเบื้องต้นเมื่อต้องเผชิญกับผู้มีอำนาจมากกว่า (ผู้ชาย)
4) เกษตรกรรมพัฒนาชนบทมีความเป็นอารยะเกษตรกรมีความร่ำรวย		• **เตี้ยดหมุก ดูแลม้า**-ดูแลสัตว์สำคัญ/พิเศษ อาจตีความได้ว่า การเลี้ยงม้าคือสิ่งที่แสดงถึงความร่ำรวยและมีอารยะ

วาทกรรมการพัฒนาของรัฐ (การสร้างชนบทใหม่)	ความสอดคล้องของเตี้ยดหมุกต่อวาทกรรมของรัฐ	ความไม่ลงรอยของเตี้ยดหมุกกับวาทกรรมของรัฐ
5) การสร้างชนบทใหม่เพื่อความสุขและความมั่งคั่งของประชาชน	• **เตี้ยดหมุก เก็บกวาดถาด** การให้แถนและผีจากฟ้ามาร่วมคือการบันดาลให้ชาวบ้านมีความเป็นอยู่ที่ดี สุขภาพแข็งแรง ในแง่นี้อาจตีความได้ว่าชาวบ้านมีเป้าหมายเพื่อความสุข	• **เตี้ยดหมุก การใช้น้ำมนต์เทที่เสาค้ำบ้านเพื่อสร้างความแข็งแรง-มั่นคงขึ้น** เน้นความมั่นคงของบ้าน ในแง่นี้อาจะตีความได้ว่าแทนที่จะเน้นความมั่งคั่งชาวบ้านกลับให้ความสำคัญกับความมั่นคง
6) ประชาชนทุกคนต่างกระตือรือร้นต่อสู้ ลบล้างความคิด ร่วมกันปฏิบัติการด้านเกษตรกรรม ทิ้งความเคยชินในสิ่งที่ล้าหลัง เพื่อสร้างวิถีชีวิตอารยะและก้าวหน้า	• **เตี้ยดหมุก รำแตรเขาควาย** - ความแข็งแกร่งไม่กลัวผีร้าย ความมีสติปัญญาเฉลียวฉลาด ในแง่นี้อาจตีความได้ว่าชาวบ้านเองต้องการเครื่องมือที่สะท้อนถึงสติปัญญาเฉลียวฉลาดแข็งแกร่ง ไม่กลัวอำนาจที่มองไม่เห็น	• **เตี้ยดหมุก “ตั้มเหงื่อย” จุดเทียนตามหาผีร้ายผีหิวเพื่อช่วยเหลือชาวบ้าน** - อำนาจที่มองไม่เห็น (ผีร้าย) กำลังเข้าร่างชาวบ้าน ต้องให้แม่มดค้นหาและขับไล่ ในแง่นี้อาจตีความได้ว่าชีวิตใหม่ที่ก้าวหน้าและมีอารยะนั้นอาจจะเป็นสิ่งไม่ดีก็ได้ ขณะนี้มันกำลังเข้ามาถึงตัวเราและแม่มดต้องขับไล่ออกไป

วาทกรรมการพัฒนาของรัฐ (การสร้างชนบทใหม่)	ความสอดคล้องของเตี้ยดหมุกต่อวาทกรรมของรัฐ	ความไม่ลงรอยของเตี้ยดหมุกกับวาทกรรมของรัฐ
7) การแข่งขันคือการรักชาติ การรักชาติคือต้องแข่งขัน		• **เตี้ยดหมุก เป่าแคน ชายหญิงค้นหากัน** - ให้ความสำคัญกับครอบครัว • **เตี้ยดหมุก ใช้ตอกไม้ไผ่มัดผ้าถุงที่ขาด** - การหาคนที่มีความสามารถมาสร้างครอบครัว • **เตี้ยดหมุก ผู้หญิงไปหาสาหร่ายที่ลำธาร** - ความรักและการสร้างครอบครัว • **เตี้ยดหมุก หักล้างถางพงขยายที่ดินทำการเกษตร** -ชายหญิงเตรียมการเพื่อการแต่งงาน ในแง่นี้ตีความได้ว่า ชาวบ้านให้ความสำคัญกับการสร้างครอบครัว (โดยไม่มีชาติอยู่ในเตี้ยดหมุกใดเลย)
8) เพื่อเป้าหมายคือความร่ำรวยของประชาชน ความเข้มแข็งของชาติ ความเสมอภาค และความเป็นอารยะ		• **เตี้ยดหมุก ไตเอ็ดผู้ส่า** -การอยู่ร่วมกันของคนต่างชาติพันธุ์ สิ่งนี้ตีความได้ว่า ชาวบ้านไม่ได้คิดถึงชาติ แต่คิดถึงชาติพันธุ์อื่นที่อยู่ร่วมกันกับไท

วาทกรรมการพัฒนาของรัฐ (การสร้างชนบทใหม่)	ความสอดคล้องของเตี้ยดหมุกต่อวาทกรรมของรัฐ	ความไม่ลงรอยของเตี้ยดหมุกกับวาทกรรมของรัฐ
9) โครงการ FSC การพัฒนาป่าอย่างยั่งยืน - การห้ามเผาป่า ล่าสัตว์ใหญ่-น้อย ใส่ปุ๋ยเคมี การใช้สารเคมีกำจัดวัชพืช การสวมชุดป้องกันเมื่อเข้าป่า ค่าใช้จ่ายสูง ผูกมัดชาวบ้านกับกฎเกณฑ์ของบริษัทมากเกินไป		• **เตี้ยดหมุก หักล้างถางพงขยายที่ดินทำการเกษตร** - ชายหญิง เตรียมการเพื่อการแต่งงาน (หักล้างถางพงสำหรับรัฐถือเป็นการทำเกษตรที่ผิดวิธี) • **เตี้ยดหมุก สร้างอาณาเขตทำโรงเลี้ยงสัตว์หน้าบ้าน** -การยืนยันสิทธิในที่ดิน ไม่อนุญาตให้ผีร้าย (อำนาจมืด) กร้ำกราย ในแง่นี้แสดงให้เห็นว่าชาวบ้านเห็นว่าการหักล้างถางพงคือวิถีชีวิต ขณะเดียวกันก็มีการยืนยันสิทธิในที่ดินด้วยการสร้างอาณาเขต และการที่มีแม่มดคอยคุ้มครองการละเมิดจากอำนาจนอกอาณาเขต

ทั้งนี้ โดยสรุปเป็นประเด็นต่าง ๆ ได้ 7 ประเด็น **ประการแรก** เตี้ยดหมุกหรือทุกบทบาทสมมติที่กระทำลงไปที่เกี่ยวข้องกับวิถีชีวิต การกิน การเย็บผ้า ทำรองเท้า ดูแลม้า ร้องเพลง ค้ำเสาบ้าน ล่าสัตว์ เก็บสาหร่าย ทำนา ขุดบ่อน้ำ หักล้างถางพงปลูกฝ้าย การปราบผีร้ายช่วยเหลือชาวบ้าน หนุมสาวจีบกัน สร้างอาณาเขตทำโรงเลี้ยงสัตว์ หรือแม้แต่การดูดอุ รับประทานอาหารร่วมกัน ต้องบอกกล่าวให้แถนรับรู้ทุกครั้ง ของการเริ่มและจบเตี้ยดหมุกด้วยการ “ออกสายแปน” (หรือออกสายแนน ในสำนวนของคนไทบางกลุ่ม) นั่นคือแม่มดรู้และรู้สึกว่าปฏิบัติการในวิถีชีวิตของมนุษย์ แม้แต่การถางป่า ล่าสัตว์ **ต้องได้รับความเห็นชอบจากแถนผู้ซึ่งควบคุมระเบียบของโลกใบนี้** (ถ้าแถนเห็นชอบ แม้แต่การถางป่า ล่าสัตว์จำนวนมาก ก็ไม่ถือว่าทำลายทรัพยากร) **ประการที่สอง** ผี ในเตี้ยดหมุก คือผีร้าย มักจะอยู่ที่ต้นไม้ (กอซังบ๊อก) และอยู่สิงอยู่ในคนใดคนหนึ่งที่อยู่ในกลุ่ม แปลว่าทุกที่ที่มีต้นไม้ (ป่า) ต้องมีผีร้าย และเพราะวิถีชีวิตชาวบ้านหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่ต้องเข้าป่า ถ้าบังเอิญโชคร้าย “ถือผีเอ็ดฮ้าย” หรือ “ตกจวง” จะทำให้คน ๆ นั้นเจ็บป่วย ดังนั้น แม่มดรู้และรู้สึกว่ามีความจำเป็นที่แม่มดจะต้องใช้อำนาจของผีมด ซึ่งเหนือกว่าผีทั้งปวงในการสอดส่องและปราบผีร้ายเพื่อปกป้องชาวบ้าน

ประการที่สาม การทำมาหากิน คือการล่าสัตว์ เก็บ/หาอาหาร และการทำการเกษตร ในการทำการเกษตรจำเป็นต้องมีการเซ่นด้วยไก่ เพื่อให้แถนอวยพรให้พวกเขาทำเกษตรได้ผลผลิตดี เพราะไก่ (ขัน) คือสัญลักษณ์ของ “รุ่งอรุณ” ตามความเชื่อในปรัมปราของการสร้างโลก (ดูอัจฉริยา, 2561 ในรายละเอียด) **ประการที่สี่** เชิญแถนและเงือก (ผีน้ำที่ดุร้าย รูปร่างคล้ายพญานาค เป็นบริวารของแถน) มาดูดอุร่วมกัน เป็นสัญลักษณ์การปรองดองกับแถนและผีที่ร้ายที่สุด ถ้าสิ่งนั้นคืออำนาจรัฐและทุน ก็เป็นสิ่งที่ปรองดองกับชาวบ้านได้ ถ้าผีตัวนั้นรับคำเชิญของแม่มด **ประการที่ห้า** การรับประทานอาหารร่วมกับคนส่า (ข่า) สะท้อนความรู้สึก/ความคิดเรื่องการขอคืนดี และขอความเป็นหนึ่งเดียวของไทกับส่า ที่ซึ่งในปรัมปรา คนไทมาเบียดขับไล่ที่

คนส่าจนต้องขึ้นไปอยู่บนภูสูง (ดูอัจฉริยา, 2561 ในรายละเอียด) **ประการที่หก** การล่าสัตว์ได้จำนวนมาก รวมทั้งการได้น้ำผึ้ง และนำมาทำเลี้ยงอาหารแก่ลูกเลี้ยง โดยเชิญแถนมาร่วมพิธี แสดงความรู้สึกว่าการมาของแถน จำเป็นต้องมีชาวบ้านชาวเมืองมาร่วมต้อนรับจำนวนมาก แม่มดคือคนกลางในการรวบรวมผู้คนผู้เชื่อฟังแถน และ**ประการสุดท้าย** การสร้างอาณาเขต สัตว์-คน สะท้อนความรู้สึกว่าผีร้าย หรืออาจจะเป็นอำนาจมืดใด ๆ มิอาจเข้ามากล้ำกรายได้

จากการสังเกตพิธีกรรมจ่าเจียง 4 ครั้ง โครงสร้างของความรู้สึกในพิธีกรรมจ่าเจียง ซึ่งผสมผสานระหว่างความเชื่อกับประสบการณ์ (ทั้งจากการแสดงบทบาทสมมติและชีวิตจริง) และการเงี่ยหูฟังคำที่พบบ่อย กรอปกับการสังเกตปฏิบัติการซ้ำๆ ในพิธีกรรมเหล่านี้ รวมทั้งการสนทนากับเหล่าแม่มด พบว่า สิ่งที่เป็นโครงสร้างของความรู้สึกที่สะท้อนผ่านคติท้องถิ่น (local idioms) มี 3 คำที่สำคัญดังนี้

1) ออกสายแปน สะท้อนความรู้สึกที่ต้องขึ้นไปบอกกล่าวแถนทุกครั้งในการทำใด ๆ ในชีวิตมนุษย์ (ที่อย่างน้อยเป็นกิจกรรมที่แสดงออกผ่านเตี้ยดหมุก)

2) หอมผีปาย/ฆ่าผีฮ่าย (ไล่ผีไป/ฆ่าผีร้าย) เป็นความรู้สึกต่อการที่ต้องจัดการกับผี (หรืออำนาจ/สิ่งชั่วร้ายใด ๆ)

3) เบิ่งจำฝูกวน (ปกป้องชาวบ้าน) เป็นความรู้สึกโดยหน้าที่ของแม่มดที่ปกป้องชาวบ้านในชุมชนจากผีร้าย ให้มีสุขภาพที่ดี จะได้มีวิถีทางทำมาหากินต่าง ๆ (ล่าสัตว์ เก็บสาหร่าย ปลูกฝ้าย ทำนา ขุดบ่อเลี้ยงปลา ฯลฯ ตามกิจกรรมในเตี้ยดหมุก) สิ่งเหล่านี้ที่สอดคล้องกับโครงสร้างของความรู้สึกของคนต่อวิถีชีวิตที่สัมพันธ์กับทรัพยากร

ในแง่นี้ จะเห็นได้ว่าคติท้องถิ่นได้สะท้อนความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อท้องถิ่นกับทรัพยากรธรรมชาติซึ่งรวมทั้งแถนและผี ในขณะที่ทุกกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับวิถีชีวิต ไม่ว่าจะเป็นการผลิต การสร้างครอบครัว การกิน-ดื่ม

การสร้างอาณาเขต ฯลฯ ล้วนต้องเกี่ยวข้องกับแถนและบอกกล่าวแถนผ่านการ “ออกสายแปน” หรือสายแนน ที่เชื่อมโยงเมืองฟ้ากับเมืองลุ่ม (โลกมนุษย์) ผ่าน “กอบ๊อกไม่” ของแม่มด

นอกจากนี้ แม่มดยังมีหน้าที่ปกป้องผู้คนจากผีร้าย ให้ผู้คนทำมาหากินได้ดี มีสุขภาพดี ผีร้ายในที่นี้ คือผีจริงๆ หรืออาจจะตีความได้ว่าเป็นความเสี่ยงและภยันตรายในชีวิตอันมาจากอำนาจภายนอก หรืออาจจะเป็นการพัฒนาชนบทใหม่ที่สร้างความเสี่ยงและความทุกข์ให้ชาวบ้านก็ได้ ท่ามกลางการนำชาวบ้านเข้ามาในกรอบของการแปลงทรัพยากรธรรมชาติให้เป็นสินค้า ซึ่งกีดกันให้ชาวบ้านออกห่างจากแถนและกฎเกณฑ์ของแถนที่กำหนดวิถีชีวิตของชาวบ้าน การนำความเชื่อในรูปของคติท้องถิ่นเข้ามาผ่านพิธีกรรม จึงเป็นการโต้แย้งกับรัฐที่มองทรัพยากรเป็นสินค้า และเป็นการนำเอาโครงสร้างของความรู้สึกมาระบายความอึดอัดดังกล่าว

สรุปและอภิปรายผล

แม้ว่าโดยกฎหมายที่ดินปี 1996 รัฐให้สิทธิแก่ชาวบ้านในการจัดการและใช้ประโยชน์จากป่าเศรษฐกิจ และกฎหมายว่าด้วยป่าไม้ในปี 1991 แก้ไขเพิ่มเติม 2004 ให้สิทธิแก่ชาวบ้านในการจัดการและใช้ประโยชน์จากป่าสงวน แต่โดยการสร้างวาทกรรมการพัฒนา รัฐได้ทำให้ป่าซึ่งเป็นธรรมชาติกลายเป็นสินค้า (commodification of nature) เพื่อเปิดโอกาสให้กลุ่มทุนโดยเฉพาะภายใต้โครงการ FSC ที่บริษัทฯ แทบจะผูกขาดระเบียบการทำไม้เลยด้วยซ้ำ ทำให้ชาวบ้านไม่สามารถนำความเชื่อ ความรู้และประสบการณ์ของตัวเองมาจัดการทำไม้ได้ ท่ามกลางความอัดอั้นต่อการใช้ทรัพยากรธรรมชาติแต่ไม่สามารถสื่อสารหรือพูดอย่างตรงไปตรงมาได้ แม่มดเหล่านี้จึงพูดผ่านพิธีกรรมอันเป็นวัฒนธรรมที่ยังหลงเหลืออยู่ (residual culture) จากความเชื่อและประสบการณ์การเจ็บป่วยจากการถูกผีร้ายและต้องรักษาโดยพิธีกรรม

ของแม่มด รวมทั้งชาวเมืองต้องได้รับการปกป้องโดยภาพรวมจากผีร้ายในพิธีกรรมจ่ำเจียง

เสียงของแม่มดในที่นี้คือเสียงที่สะท้อนจากโครงสร้างของความรู้สึกผ่านคติท้องถิ่นว่าด้วยการจัดการทรัพยากรที่ไม่ลงรอยกับรัฐ เช่น การต้องบอกกล่าวแถน คือการใช้กฎเกณฑ์การใช้ทรัพยากรของแถน ไม่ใช่ของบริษัทฯ ซึ่งมีความขัดแย้งกัน เช่นแถนให้ล่าสัตว์ใหญ่-น้อยบางประเภท และถางพงปลูกฝ้ายได้ แต่ในป่าที่อยู่ในกฎเกณฑ์ของรัฐและทุนกลับทำไม่ได้ เป็นต้น เหล่านี้ เป็นสิ่งที่วาทกรรมการพัฒนาของรัฐไม่อาจครอบงำได้ เมื่อภัยในป่าที่คุกคามการทำมาหากินของชาวบ้านกลับไม่ใช่ผี ทว่าเป็นบริษัทฯ ที่รัฐอนุญาตให้จัดการทำไม้ คติท้องถิ่นที่ว่าแม่มดปกป้องชาวบ้าน อาจหมายถึงปกป้องจากภัยคุกคามแบบใหม่ ๆ ที่ร้ายกาจพอ ๆ กับผี ก็ได้ ซึ่งลำพังโครงสร้างของความรู้สึกในเตี้ยดหมุก “แม่มดฆ่าและขับผีร้าย” ด้วยการหาผีในป่าและในกลุ่มคนอาจจะไม่พอ อาจจะต้องใช้เตี้ยดหมุก 2 ชุดสุดท้ายคือ “การสร้างอาณาเขต ดูดอุ และการรับประทานอาหารร่วมกัน” อันสะท้อนเห็น “พลังร่วม” ที่ยังคงมีความเชื่อมต่อระเบียบทางสังคมของแถน และเสียงของแม่มดคือเสียงของการปลุกพลังร่วมของชาวบ้านต่อความเชื่อมั่นดังกล่าว ซึ่งอาจจะมากพอที่จะสร้างอาณาเขตมิให้โครงการฯ ดังว่าขยายตัวไปกีดกันชาวบ้านออกจากทรัพยากรมากกว่านี้

เชิงอรรถ

[1] บทความชิ้นนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยเรื่อง “การเมืองวัฒนธรรมในการใช้ภาษาในพิธีกรรมของกลุ่มและเครือข่ายแม่มดในสังคมไท ภาคกลางตอนเหนือของเวียดนาม” ทุนสนับสนุนจากสำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัย และนวัตกรรม (สกสว.)

[2] สนทนากับฝั่บซวนกื่อ ปัญญาชนท้องถิ่น ณ บ้านนายิ้ว คอมมูนเซินเดี่ยน อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหวา เมื่อวันที่ 30 เมษายน 2022

[3] สนทนากับบ่าแต่ว แม่มดเมืองเซีย ณ บ้านปอก คอมมูนนาแหม่ว อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหวา เมื่อวันที่ 25 เมษายน 2022

[4] สนทนากับบ่าหงว้าน แม่มดเมืองจื่อ ณ บ้านบ่าหงว้าน บ้านไซ คอมมูนจุงหะ อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหวา เมื่อวันที่ 15 ตุลาคม 2019

[5] สนทนากับบ่าหงว้าน แม่มดเมืองจื่อ โดย เลวันโตน ณ บ้านบ่าหงว้าน บ้านไซ คอมมูนจุงหะ อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหวา เมื่อวันที่ 1 พฤศจิกายน 2020

[6] ดูเสื้อ เป็นวิธีหนึ่งในการค้นหาสมุหฐานของโรคว่ามีผีมาทำให้เกิดเจ็บป่วยหรือไม่ ถ้ามี เป็นผีประเภทใด เมื่อทราบแล้ว ในการรักษาโรคก็จะต้องประกอบพิธีกรรมตามธรรมเนียมปฏิบัติที่เหมาะสมกับผีประเภทนั้น ๆ

[7] สนทนากับบ่าหลา แม่มดเมืองมอ ณ บ้านโฮ่ว คอมมูนตามแทง อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหวา เมื่อวันที่ 18 มิถุนายน 2022

[8] สนทนากับบ่าหงว้าน แม่มดเมืองจื่อ ณ บ้านคาน คอมมูนจุงเถื่อง อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหวา เมื่อวันที่ 16 มิถุนายน 2022

[9] สนทนากับบ่าหงว้าน แม่มดเมืองจื่อ อ้างแล้ว

[10] สนทนากับบ่าหงว้าน แม่มดเมืองจื่อ ณ บ้านของนาง บ้านไซ คอมมูนจุงหะ อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหวา เมื่อวันที่ 2 พฤศจิกายน 2020 โดย Lê Văn Tôn

[11] สนทนากับปัญญาชนท้องถิ่น ฝั่บบ๊าเถือก เมื่อวันที่ 28 เมษายน 2022 ณ บ้านลกเลา คอมมูนเมืองมีน อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหวา

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กาญจนา แก้วเทพ. 2552. *การสังเคราะห์องค์ความรู้เรื่องการใช้และการเสริมความเข้มแข็งแก่การสื่อสารเพื่อการพัฒนาชุมชน.* กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม.

กาญจนา แก้วเทพ. 2553. การสื่อสารในพิธีกรรม พิธีกรรมในการสื่อสาร. *วารสารวิทยาการจัดการ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงราย* 5(1), 1-26.

ชิเกฮารุ ทานาเบ. 2555. การพรากความทรงจำในพิธีกรรม: กระบวนการรับรู้ในพิธีเข้าทรงในภาคเหนือของประเทศไทย (อภิญญา เฟื่องฟูสกุล, ผู้แปล). ใน ขวัญชีวัน บัวแดง และอภิญญา เฟื่องฟูสกุล (บก.), *พิธีกรรมและปฏิบัติการในสังคมชาวนาภาคเหนือของประเทศไทย* (น. 113-139). เชียงใหม่: ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา (ศูนย์ความเป็นเลิศ).

ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ, สิริพร สมบูรณ์บูรณะ และ พิเชฐ สายพันธ์. 2562. *พิธีสวดภาณยักษ์ ความหมายและการเปลี่ยนแปลง*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).

ยศ สันตสมบัติ. 2559. ชายแดนกับความหลากหลายของระบบความเชื่อ: การช่วงชิงพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ และการครอบงำเชิงสัญลักษณ์. ใน ยศ สันตสมบัติ (บก.), *ชายแดนกับความหลากหลายของระบบความเชื่อ: การช่วงชิงพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ และการครอบงำเชิงสัญลักษณ์* (น. 1-67). เชียงใหม่: ศูนย์ศึกษาความหลายหลายทางชีวภาพ และภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อการพัฒนาอย่างยั่งยืน คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

อัจฉริยา ชูวงศ์เลิศ. 2561. *การสร้างพื้นที่ทางวัฒนธรรม สถานที่ และอัตลักษณ์ในการพัฒนาสังคมของคนไทภาคกลางตอนเหนือของเวียดนาม ในยุค*

ก่อนระบบเศรษฐกิจการตลาด. พิษณุโลก: กองส่งเสริมศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยนเรศวร.

อัจฉริยา ชูวงศ์เลิศ. 2564. *การเมืองของการเซ่น (ผี) เมืองไทในเวียดนาม.* กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).

อัจฉริยา ชูวงศ์เลิศ. 2566. การสื่อสารในพิธีกรรมและอำนาจศีลธรรมของแม่มดในสังคมการเมืองไทในเวียดนาม. *วารสารศาสตร์*, 16(1), 249-289.

อานันท์ กาญจนพันธุ์. 2555. *เจ้าที่และผีปู่ย่า: พลวัตของความรู้ชาวบ้าน อำนาจ และตัวตนของคนท้องถิ่น.* เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

อานันท์ กาญจนพันธุ์. 2564. บทนำ. ใน อานันท์ กาญจนพันธุ์ (บก.), *เสียงที่ไม่ได้ยิน: อารมณ์และความหวังในพื้นที่ความรู้* (น. 1-34). เชียงใหม่: โครงการการสร้างพื้นที่ความรู้ในสังคมพหุวัฒนธรรมของกลุ่มคนที่กำลังก่อตัวขึ้นใหม่ในกระบวนการเปลี่ยนผ่านเข้าสู่สังคมสมัยใหม่ และภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

แอนดรู วอล์คเกอร์. 2559. *ชาวนาการเมือง: อำนาจในเศรษฐกิจชนบทสมัยใหม่ของไทย* (จักรกริช สังขมณี, ผู้แปล). นนทบุรี: ฟ้าเดียวกัน.

ภาษาอังกฤษ

Bacquet, S. 2019. *Religious Symbols and the Intervention of the Law: Symbolic Functionality in Pluralist States.* London and New York: Routledge.

BalocKaite, S. 2014. On Ideology, Language, and Identity: Language Politics in the Soviet and Post-Soviet Lihuania. *Lang Policy*, 13, 41-61.

Bauman, R. 1975. Verbal Art as Performance. American Anthropologist, 77(2), 290-311.

Canestri, J. 2007. Language, Symbolization, and Psychosis: An Introduction. In G. Ambrosio, S. Argentieri, & J. Canestri (Eds.), *Language, Symbolization, and Psychosis* (pp. 1-17). London and New York: Routledge.

Evans, G. 1998. *The Politics of Ritual and Remembrance: Laos Since 1975.* Hawaii: University of Hawaii Press.

Gilbert, M. 2006. *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society.* Oxford: Clarendon Press.

Gottowik, V. (Ed.) 2010. Introduction. In V. Gottowik (Ed.), *Dynamics of Religion in Southeast Asia* (pp. 9-29). Amsterdam: Amsterdam University Press.

No, D. 1962. The Ethnography of Speaking. *Anthropology and Human Behavior,* 13(53), 11-74.

May, S. 2012. *Language and Minority Rights: Ethnicity, Nationalism and the Politics of Language* (Second ed.). New York: Routledge.

Norton, B. 2009. *Songs for the Spirits: Music and Mediums in Modern Vietnam*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Rothenbuhler, E. W. 1998. *Ritual Communication: From Everyday Conversation to Mediated Ceremony*. Thousand Oaks, London and New Delhi: Sage Publications.

Smith, M. J. 1998. *Social Science in Question*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publication in Association with the Open University.

Taylor, P. 2004. *Goddess on the Rise: Pligrimage and Popular Rreligion in Vietnam Honolulu*: University of Hawaii Press.

Taylor, P. 2007. Modernity and Re-enchantment in Post-revolutionary Vietnam. In P. Taylor (Ed.), *Modernity and Re-enchantment: Religion in Post-revolutionary Vietnam.* (pp. 1 - 56). Singapore: Institute of Southeast Asian Studies Publishing.

Turner, V. 2017. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure.* London & New York: Routledge.

Waddock, S. 2015. *Intellectual Shamans*. Cambridge: Cambridge University Press.

Walker, A. 2012. *Thailand's Political Peasants: Power in the Modern Ural Economy*: University of Wisconsin Press.

Williams, R. 1960. *Culture and Society*, 1780-1950. New York: Anchor Books, Doubleday & Company, Inc.

Williams, R. 1977. *Marxism and lLiterature* (Vol. 1). Oxford and New York: Oxford University Press.

ภาษาเวียดนาม

Mai Thị Hồng Hải, & Ngô Xuân Sao. 2019. *Dư Đại Chí huyện Quan Son.* Thanh Hóa: Huyện Ủy-Hội Đồng Nhân Dân-Ủy Ban Nhân Dân, Huyền Quan Sơn, Tỉnh Thanh Hóa

Ủy Ban Nhân Dân huyện Quan Sơn. 2021. *Diện tích rừng và diện tích chưa thành rừng phân theo chủ rừng và tổ chức được giao quản lý rừng năm 2021* (พื้นที่ป่าและพื้นที่ที่ยังไม่ได้เป็นป่าไม้จำแนกตามเจ้าของป่าและหน่วยงานที่ได้รับมอบหมายให้ดูแลป่า พ.ศ. 2564). Retrieved from Thanh Hóa:

ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างผ่านเรื่องเล่าของคนยวนพลัดถิ่น[1]
The History from Below Through Narratives of the Diasporic Yuan People

ชัยพงษ์ สำเนียง
ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร
Chaipong Samnieng
Faculty of Social Science, Naresuan University
E-mail: chaipong08@gmail.com

วันรับบทความ: 17 มกราคม 2566 (Received January 17, 2023)
วันแก้ไขบทความ: 15 กุมภาพันธ์ 2566 (Revised February 15, 2023)
วันตอบรับบทความ: 10 มีนาคม 2566 (Accepted March 10, 2023)

บทคัดย่อ

การศึกษาประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างผ่านเรื่องเล่าของคนยวนพลัดถิ่น จากการรับรู้ประวัติศาสตร์ (perception of history) เป็นกระบวนการที่สัมพันธ์เชื่อมโยงกับการสร้างประวัติศาสตร์ที่มี “โครงเรื่อง” ที่หลากหลายขึ้นอยู่กับบริบท ภูมิหลัง ความเชื่อ และอคติ คน ๆ หนึ่งอาจมีชุดการรับรู้ทางประวัติศาสตร์หลากหลายชุด และพวกเขาเลือกที่จะรับรู้เพื่อแสดงตำแหน่งแห่งที่ของตนในแต่ละช่วงเวลาแตกต่างกันไป ประวัติศาสตร์จึงเป็นกระบวนการที่เลื่อนไหลภายใต้บริบทไม่แน่นอนตายตัว แนวทางนี้จึงท้าทายการศึกษาประวัติศาสตร์ที่ให้ความสำคัญกับ “รัฐไทย” ในช่วงหลายปีที่ผ่านมา นอกจากจะละเลยบริบทการเปลี่ยนแปลงของคนกลุ่มต่าง ๆ แล้ว ยังเลือกที่จะสร้างประวัติศาสตร์และการรับรู้ในมุมที่ “รัฐเลือกสรร” โดยเสนอบางประเด็นเพื่อตอบสนองเงื่อนไขทางการเมือง โดยเรื่องเล่าของคนยวนพลัดถิ่นภายใต้

บริบท “รัฐไทย” กลับถูกละเลย แต่คนยวนพลัดถิ่นกลับผลิตสร้างโครงเรื่องทางประวัติศาสตร์ของตนเองในหลายรูปแบบ เพื่อปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์กับคนรอบข้างและรัฐไทยเอง ดังนั้น บทความนี้จึงมุ่งเสนอให้เห็นพลวัตของประวัติศาสตร์ในสังคมไทยที่มีความผันแปรภายใต้เรื่องเล่าจากเบื้องล่างที่สะท้อนการเมืองของความทรงจำของคนยวนพลัดถิ่นภายนอก (ใน) รัฐไทย

คำสำคัญ : ประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง โครงเรื่อง เรื่องเล่า

Abstract

This article examines history from outside of the dominant understanding, using the narratives of Yuan diasporas and their perception of history. It demonstrates a dynamic process in relation to the construction of history, informed by various plots, contexts, backgrounds, beliefs and biases of people. The Yuan hold a varying account of history and have chosen to perceive and articulate the positioning of themselves in different ways at different points in time. History, therefore, can be seen as a fluid process within unfixed and unstatic contexts. However, this conradicts the school of hisotry that has been focused on by the Thai State in more recent years. The State has carefully selected and presented a very static version of history in order to support and further its political ambitions. Meanwhile, the narratives of Yuan diasporas under the Thai State are not acknowledged or invited to form part of this State selected history. However, the Yuan independently plot their own histories in multiple forms, in order to shape their relationships with other people and the Thai State. This article aims to present the dynamic nature of history, of an evolving

Thai society, within which the narratives of Yuan diasporas (and others) continue to contrast and challenge the politics of memories within the Thai State.

Keyword : History From Below, Plots, Narratives

บทนำ

การอพยพโยกย้ายของผู้คนในอุษาคเนย์มีทั้งถูกบังคับและสมัครใจ ซึ่งคนยวนหรือคนเมืองเป็นคนกลุ่มหนึ่งที่ถูกบังคับให้ย้ายถิ่น ส่งผลต่อความทรงจำ ตัวตนของคนพลัดถิ่นเหล่านี้ (Thongchai, 2004) ภายใต้บริบทของการขยายอำนาจของรัฐไทยกลับเป็นการสร้างกลไกของรัฐเหนือพื้นที่เป็นการสถาปนาอำนาจในรูปแบบของอาณานิคมภายใน (internal colonialism) (สุเทพ, 2548) แม้ว่ารัฐส่วนกลางจะสถาปนาอำนาจเข้ามาสู่พื้นที่ต่าง ๆ ผ่านกลไกระบบราชการที่ซับซ้อน เพื่อสร้างเอกภาพของ “รัฐ” ทำให้เกิดการปะทะกันระหว่างอำนาจของท้องถิ่นกับอำนาจรัฐสมัยใหม่ที่พยายามสถาปนาอำนาจเหนือพื้นที่ นำมาสู่การต่อต้านในหลายรูปแบบ ทั้งในรูปของการกบฏ การประท้วงผ่านพิธีกรรมความเชื่อ (ทานาเบ, 2555) โดยอาศัยรากฐานจากวัฒนธรรมท้องถิ่นในการสร้างอำนาจในการต่อต้านขัดขืน ซึ่งการต่อต้านเกิดภายใต้เงื่อนไขความไม่ปกติของชุมชน สังคม เงื่อนไขเหล่านั้นทำให้เกิดพลังในการสร้างขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อเปลี่ยนแปลงสังคมใหม่ ที่ฝังอยู่ในท้องถิ่นนั้น ๆ ภายใต้บริบทขับเคลื่อนที่แตกต่างกัน แสดงให้เห็นว่าอำนาจแนวดิ่งที่มาจากรัฐส่วนกลางไม่ได้มีพลังครอบงำอย่างมีประสิทธิภาพเสมอไป แต่มีอำนาจอื่นผ่านความคิดความเชื่อในสังคมที่เป็นพลังคัดง้างอยู่ (Turton, 1976)

การศึกษาเรื่องเล่าของคนยวนพลัดถิ่นเป็นการศึกษาประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง (History From Below) เพื่ออธิบายประวัติศาสตร์แบบใหม่ ๆ ที่ให้ที่ทางแก่สามัญชน ซึ่งประวัติศาสตร์ในที่นี้จะเห็นความเปลี่ยนแปรของ

สำนึกทางประวัติศาสตร์ของผู้คน ภายใต้บริบทหรือมิติของเวลาที่เปลี่ยนแปรในแห่งที่ใหม่ ๆ ของความไม่ลงตัวของประวัติศาสตร์ ทำให้เขาสร้างประวัติศาสตร์ผ่านเรื่องเล่าอย่างหลากหลาย ส่งผลให้ความหมายของประวัติศาสตร์ไม่มีหมุดหมายที่แน่ชัด มีความเลื่อนไหล เปลี่ยนแปรได้ตลอดเวลา พร้อมที่จะเปลี่ยนแปรภายใต้เงื่อนไขใหม่ ๆ ที่เกิดขึ้นอยู่ต่อไป ไม่มีใครครอบงำผู้คนอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด (Tanabe, 2002) และนำมาสู่การสร้างอัตลักษณ์และตัวตนใหม่ ๆ ของคนยวนพลัดถิ่นเพื่อต่อรองกับผู้คนรายรอบผ่านความสัมพันธ์ถักทอขึ้นภายใต้พื้นที่ใหม่ ๆ ได้เสมอ ซึ่งน่าสนใจว่าประวัติศาสตร์แบบนี้ทำงานอย่างไร ภายใต้บริบทแบบไหน (สุริยา และพัฒนา, 2544) บทความนี้ใช้วิธีวิจัยเชิงคุณภาพ ในการเข้าถึงข้อมูลและวิเคราะห์ข้อมูลจากการสำรวจเอกสาร โดยแบ่งประเภทเอกสารเป็นเอกสารชั้นต้น ได้แก่เอกสารที่เขียนขึ้นโดยผู้ที่มีประสบการณ์โดยตรงกับเหตุการณ์หรือปรากฏการณ์ และได้จัดทำขึ้นเพื่อเผยแพร่ในรูปแบบต่าง ๆ การใช้เอกสารชั้นต้น-ชั้นรอง (documentary research) ข้อมูลสัมภาษณ์ชาติพันธุ์วรรณา (ethnography) ความทรงจำ (memory)

ภายใต้บริบทโครงเรื่องประวัติศาสตร์ชุดต่าง ๆ มิใช่การสร้างอย่างลอย ๆ แต่มีเปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่อง ภายใต้บริบทที่ต่างกัน มีการเลือกสรรและเน้นย้ำ แต่กระนั้นผู้สร้างความหมายก็มิอาจควบคุมสิ่งที่สร้างได้อย่างสัมบูรณ์ ในทางตรงกันข้ามผู้สร้างต้องการสื่อความหมายอย่างหนึ่ง แต่ผู้รับสารอาจกลับเข้าใจอีกอย่างหนึ่ง ฉะนั้น การรับรู้แบบหนึ่งแบบใดจึงไม่สัมบูรณ์ (นิธิ, 2538ค) ไม่สามารถผูกขาด มีการตั้งคำถามต่อโครงเรื่องประวัติศาสตร์นั้นอยู่เสมอ นอกจากนี้ โครงเรื่องประวัติศาสตร์ที่เกิดขึ้นยังเพื่อวัตถุประสงค์อื่นอีก เช่น เปลี่ยนการรับรู้เดิมและสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจใหม่ รวมถึงจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของตนใน “รัฐไทย”[2]

การศึกษาประวัติศาสตร์ หรือปรากฏการณ์ทางสังคม เป็น “การอธิบาย” เงื่อนไขว่าเกิดอะไรขึ้น แล้วนำไปสู่อะไร ทำไมจึงเกิดปรากฏการณ์นั้น เพื่อเข้าใจปรากฏการณ์ที่เห็นภายใต้ยอดภูเขาน้ำแข็งว่าข้างใต้เกิดอะไรขึ้น ถ้ามัวแต่หมกมุ่นเพียงปรากฏการณ์ ก็ไม่มีทางจัดความสัมพันธ์ของปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นได้ ด้วยเหตุผลที่ปรากฏการณ์หนึ่งอาจเป็นเงื่อนไขก่อให้เกิดอีกปรากฏการณ์หนึ่ง ประวัติศาสตร์จึงพยายามหาความเชื่อมโยง ฉีกขาดแล้วอธิบายปรากฏการณ์นั้น กล่าวได้ว่า นักเรียนประวัติศาสตร์ ชอบ “เล่น” กับ “เวลา” และมักมองเวลาอย่างพลวัต “ต่อเนื่อง” หรือมีพัฒนาการ ทั้งที่เวลาหนึ่ง ๆ มีลักษณะเฉพาะ และมีลักษณะร่วมกัน แต่แท้จริงเวลาไม่ได้เป็น “เส้นตรง” หรือมีพัฒนาการเสมอไป มี “พลิกไพล่” (ย้อนแย้ง/irony) เปลี่ยนแปร ไม่รู้ที่ไปที่มา นักเรียนประวัติศาสตร์จึงจัดหมวดหมู่เพื่อสร้างคำอธิบายเหตุการณ์ ภายใต้เงื่อนไขเวลานั้น ๆ ฉะนั้น “เวลา” จึงเป็นทั้ง “ตัวบท” และ “บริบท” ของประวัติศาสตร์อยู่ในตัว (ไชยันต์, 2557; อาโนลด์, 2549)

บทความนี้ใช้ความคิดประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง (History From Below) จากงานของ อัมพร จิรัฐติกร (2558) *ประวัติศาสตร์นอกกรอบรัฐชาติ 55 ปี ขบวนการกู้ชาติไทใหญ่* ผู้เขียนจะพยายามเสนอให้เห็นถึงพลวัตของขบวนการกู้ชาติไทใหญ่ที่มีทั้งแตกแยก รวมตัว ก่อตัวขึ้นใหม่ ภายใต้เงื่อนไขของการเมืองภายในกลุ่ม การเมืองในภูมิภาค และการเมืองโลกอันซับซ้อน งานชิ้นนี้ได้ทำให้เห็นชีวิตของผู้คนทั้งคนเล็กคนน้อย ชนชั้นนำ ที่เข้าไปอยู่ในห้วง “สงคราม” ที่ต่างต้องต่อสู้ดิ้นรนภายใต้เงื่อนไขต่าง ๆ โดยเฉพาะคนเล็กคนน้อยที่เข้าไปเป็นทหารของกองกำลังติดอาวุธ ที่วาดหวังถึง “เอกราช” และความเป็น “อิสระของชาติ”[3] หนังสือเล่มนี้ทำให้เห็น “ผู้คน” ที่ไม่มีที่ทางในงานประวัติศาสตร์ทั่วไป ได้เห็นชีวิตของสามัญชนที่มีทุกข์ สุข เศร้า ท่ามกลางเงื่อนไขของสงคราม ที่พรากและนำอะไร ๆ ต่อมิอะไรมาสู่ชีวิตเขาเหล่านั้น หนังสือเล่มนี้เป็นการเขียนประวัติศาสตร์จากคำบอกเล่า ทำให้ผู้คน

ตัวเล็กตัวน้อยมีชีวิตโลดแล่นในหน้าประวัติศาสตร์ และต่างจากประวัติศาสตร์กระแสหลักโดยทั่วไป

นอกจากนี้การเขียนประวัติศาสตร์นอกกรอบรัฐชาติ ยังวางอยู่บนฐานของการถกเถียงทางประวัติศาสตร์ที่ชี้ให้เห็นถึงอิทธิพลของประวัติศาสตร์ท้องถิ่น และประวัติศาสตร์ชาติที่ต่อสู้ขับเคี่ยวกัน เพื่อสร้างตำแหน่งแห่งที่ของคนกลุ่มต่าง ๆ เห็นการปะทะกันของความคิดประวัติศาสตร์กระแสต่าง ๆ ดังประเด็นศึกษาที่มีการถกเถียงกันอย่างกว้างขวาง เช่น การศึกษาครูบา การศึกษาเกี่ยวกับครูบาโดยมากมองว่าครูบาเป็นโพธิสัตย์ ตนบุญเพื่อมาโปรดนัยสัตว์ (Kwanchewan, 1998) เป็นการศึกษาครูบาในฐานะวีรบุรุษของท้องถิ่น (Cohen, 2001) นำมาสู่ขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อต่อต้านรัฐและฟื้นฟูพุทธศาสนาแบบจารีต แม้ว่าการศึกษาในทำนองนี้ทำให้เข้าใจปฏิบัติการของกลุ่มครูบาและสานุศิษย์ โดยเฉพาะครูบาศรีวิชัย รวมถึงการศึกษาถึงพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ ความศักดิ์สิทธิ์ของกลุ่มครูบาอันเป็นบ่อเกิดของอำนาจในทางศีลธรรมและทางโลก นำมาสู่การสร้างขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อสร้างโลกแห่งศีลธรรมใหม่ (Tambiah, 1984) แต่งานในยุคนี้ยังไม่อาจเข้าใจประวัติศาสตร์สังคมโดยรวมที่เกิดการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างของชนบทขนาดใหญ่ที่นำมาสู่ความขัดแย้ง และการเข้ามาของรัฐและทุนซึ่งเป็นความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นโดยทั่วไปในภาคเหนือ (Anan, 1989)

ส่วนการศึกษาผู้คนในปัจจุบันมุ่งไปที่ลีลาชีวิตทางวัฒนธรรม ซึ่งตรงกับแนวความคิด วัฒนธรรมพันธุ์ทาง (Cultural Hybridity) (Burke, 2009) แตกต่างจากแนวคิดไทยแท้หรือไทยรัฐเดียวก็เพิ่งถูกสถาปนาขึ้นมาในสมัยรัชกาลที่ 5 ทั้งที่ในความจริงแล้ววัฒนธรรมพันธุ์แท้เป็นเพียงอุดมการณ์แบบแก่นสารนิยม หรือความคิดเชิงเดี่ยวที่อาจเป็นไปไม่ได้ในชีวิตจริง เพราะในชีวิตจริงคนไทยล้วนมีวัฒนธรรมพันธุ์ทาง คนเราสามารถใช้ชีวิตเชิงซ้อนอยู่ได้ในสองวัฒนธรรมพร้อม ๆ กัน ซึ่งเป็นลักษณะทั่วไปของสังคมพหุวัฒนธรรม (Multicultural Society) (Amporn, 2007; อานันท์, 2555; สุเทพ, 2548)

ดังนั้นเรื่องเล่า ความทรงจำ และประวัติศาสตร์ในงานวิจัยชิ้นนี้ ต้องการเสนอให้เห็นความผันแปรของโครงเรื่องทางประวัติศาสตร์ที่เปลี่ยนแปลงอย่างไม่หยุดยั้ง ทำให้พรมแดนของประวัติศาสตร์มีการปักและถอนอยู่ตลอดเวลาภายใต้เรื่องเล่าใหม่ ๆ ที่ถูกผลิตสร้างขึ้น รวมถึง “ประวัติศาสตร์ไม่เคยตาย” ประวัติศาสตร์ ชาติ และความทรงจำ ได้ทำหน้าที่ร่วมกันในการสร้างความทรงจำแห่งชาติขึ้นมา ความทรงจำแห่งชาติจึงเป็นส่วนสุดท้ายของการรวมตัวกันระหว่างความทรงจำและประวัติศาสตร์ (Nora, 1989) แต่รับใช้ผู้คนอย่างไม่หยุดยั้ง ดังที่ปิแอร์ นอร่าเสนอไว้ (Nora, 1995)

การปรากฏขึ้นของเรื่องเล่าและความทรงจำของคนท้องถิ่นในโครงเรื่องที่หลากหลาย นำไปสู่การให้ความหมาย และการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของผู้คนในทศวรรษ 2540 ใหม่ เรื่องเล่าเหล่านี้เป็นหน่ออ่อนของความคิดท้องถิ่นนิยมที่มีอิทธิพลต่อการผลิตสร้างประวัติศาสตร์ในหัวเมืองในภูมิภาค ส่วนเรื่องเล่าในโครงเรื่อง “ท้องถิ่นราชาชาตินิยม”[4] มาจากการผสมผสานโครงเรื่องต่าง ๆ เข้าด้วยกัน โดยอาศัยเรื่องเล่าจากหลายแบบ ท่ามกลางความไม่ลงตัวของเรื่องเล่าหลัก เรื่องเล่าในลักษณะนี้เกิดภายใต้บริบทของ “ความเป็นท้องถิ่นนิยม” แต่ด้วยเรื่องเล่าจากจุดยืนและผลประโยชน์ของคนในท้องถิ่นเอง ไม่สามารถสถาปนาตำแหน่งแห่งที่ สร้างการรับรู้ และยอมรับได้ในวงกว้าง เนื่องด้วยพลานุภาพของ “ประวัติศาสตร์ชาติกระแสหลัก” ยังคงมีอิทธิพลอย่างมากในสังคมไทย จึงทำให้มีการผลิตโครงเรื่องที่ประสานระหว่าง “ชาติ” และ “ท้องถิ่น” ถูกสถาปนาขึ้นภายใต้โครงเรื่อง “ท้องถิ่นชาตินิยม” เพื่อจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของเรื่องเล่าใหม่ ด้วยเงื่อนไขที่นำเรื่องราวของชาติเข้ามาเกี่ยวข้องด้วย ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในปัจจุบันจึงต้องอิงแอบกับ “ประวัติศาสตร์ชาติไทย” ท่ามกลางกระแสประวัติศาสตร์ชาตินิยม คนกลุ่มต่าง ๆ ก็ยังวนเวียนอยู่ในกระแสนี้

อย่างไรก็ตามเรื่องเล่ายังแสดงถึงโลกทัศน์ อัตวิสัย และบริบทของผู้มีส่วนในการเล่า ปรากฏในการเขียนประวัติศาสตร์ท้องถิ่นอย่างแพร่หลาย

อย่างกว้างขวางและมีชีวิตชีวา การศึกษาเรื่องเล่า ความทรงจำและประวัติศาสตร์จะเห็นอิทธิพลของคนกลุ่มต่าง ๆ โดยวางอยู่บนสมมติฐานว่า เรื่องเล่าต่างแฝงเร้นด้วยความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่ากันของคนกลุ่มต่าง ๆ บริบทในแต่ละช่วงเวลาเป็นตัวกำกับเรื่องเล่านั้น ๆ อีกทั้ง เรื่องเล่ายังสัมพันธ์กับความทรงจำที่ถูก “สร้าง” ขึ้น มิได้เกิดอย่างลอย ๆ การศึกษาความทรงจำของคนยวนพลัดถิ่นในครั้งนี้ มีสมมติฐานว่าคนที่แยกขาดจากกลุ่มชาติพันธุ์หลักและมาเป็นชนกลุ่มน้อยจะเล่าเรื่องบ้าน ชาติพันธุ์ และชาติที่ต่างออกไปจากเรื่องเล่าของคนไทยอย่างไร ซึ่งจะทำให้เราเข้าใจความเป็นไทย และกระบวนการสร้างความเป็นไทยอย่างซับซ้อนขึ้น

ยวน/โยน/ลาวสถานะเมืองต่างชาติต่างภาษาในสมัยอยุธยา

อาณาจักรล้านนาในโลกทัศน์ของกรุงศรีอยุธยาปรากฏอยู่ใน 2 สถานะ คือ ประการแรกในฐานะชาติพันธุ์ คือ เป็น “ยวน/โยน” หรือเป็น “ลาว” ดังปรากฏใน “ลิลิตยวนพ่าย” วรรณกรรมชิ้นเอกของอยุธยา ส่วนประการที่สองเป็นเมืองต่างชาติต่างภาษา ยวนในที่นี้หมายถึงคนในแถบภาคเหนือของประเทศไทยในปัจจุบันเหนือเมืองสุโขทัย และเมืองพิชัยขึ้นมา โดยที่มาของคำว่ายวนมาจากอาณาจักรโยนก จึงเป็นที่มาของชื่อชนชาติ (ดูเพิ่มใน ชัยพงษ์, 2564; 2565) ปรากฏในเนื้อเรื่องลิลิตยวนพ่ายหลายแห่ง (เน้นโดยผู้เขียน) เช่น

พระเจ้าจอมโลก เลอยวน ยิ่งแฮ
แคคลี่แสนยูร ยาตรผ้าย...
(ลิลิตยวนพ่ายกับลิลิตเพชรมงกุฎ, 2509: 44)

หรือ

หมื่นลาวลเพื่อนเว้ วางไป
ทังครอกครัวครยวดล ปิ่นเกล้า
ถึงแกล่คดีไตร ตรยมอาทิ
ถวายแด่พระเจ้าเจ้า แผ่นผจงฯ

(เรื่องเดียวกัน, หน้า 31)

แสดงให้เห็นว่าอยุธยารับรู้ถึงสถานะ “อาณาจักรยวน” “ชาวยวน” ที่มีอาณาจักรอยู่ทางทิศเหนือ โดยผ่านปฏิสัมพันธ์ทางด้านการค้า และการสงคราม

นอกจากอยุธยารับรู้กลุ่มคนในภาคเหนือในสถานะ “ยวน” แล้ว อยุธยายังรับรู้กลุ่มคนเหล่านี้ว่าเป็น “ลาว” ความเป็น “ลาว” น่าจะมีการรับรู้ที่กว้างขวางกว่าคำว่า “ยวน” เพราะจากเอกสารต่าง ๆ เช่น ลิลิตยวนพ่าย พงศาวดาร เป็นต้น แสดงให้เห็นว่า “ลาว” เป็นที่รับรู้อย่างกว้างขวางมากกว่าคำว่า “ยวน” โดย “ลาว” ปรากฏอยู่ทั่วไปในลิลิตเรื่องนี้ เช่น

พลลาวลุโทษร้อน รววรวว
โจนบหลยวโกรยเกรง ท่านข้า
กรุงลาวกลักกลวว เอาเงื่อน งามแฮ
บ้างรอดยงงครั้นหน้า ไข่ขาวฯ
สรรเพชญกรูเกลื่อนพ้อง พลพฤนทร
โจมจ่ายลาวเรืองฤทธิ ร่อนแกล้ว... และ
จำนยรท้าวใช้ทาส ชาญชย
คุมสำแสนยากร คลี่คล้อย
เอาศรีสุโขทย ดยวดีด มือแฮ
ฦาล่งลาวลักศร้อย สน่นหววฯ
กรุงลาวภูวภิตเศร้า โศกา
เกอดกล่าวลักกลัวเกรง ท่านไท้...

(เรื่องเดียวกัน, หน้า 24)

ในวรรณกรรมขุนช้างขุนแผนก็เรียกหัวเมืองลาว และเมืองไทย รวมถึงเป็นคนกลุ่มอื่น ที่ห่างไกลจากอยุธยา อาทิ ตอนที่ 13 และตอนที่ 32 ที่ว่า

...ด้วยเชียงใหม่ยกทัพมานับหมื่น ดาษดื่นล้วนลาวห้าวหาญ
แม่ทัพฟ้าลั่นสันบาดาล ก็หนังเหนี่ยวเชี่ยวชาญชาตรี
พอทัพไทยไปถึงเข้าวันนั้น จึงรีบรัดนัดกันไม่อึงมี่
พอวุ่นวายเข้าด้วยกันไม่ทันไหว้ ข้าเป็นลาวชาวไพรประสาซื่อ
ไม่หยั่งรู้ตื้นลึกกรึกรื้อ ชื่อเสียงหม่อมเมียนั้นชื่อใด...

...พินิจทรงสร้อยทองละอองพักตร์ นรลักษณ์งามเลิศเฉิดฉัน
ละมุนละม่อมพร้อมพริ้งทุกสิ่งอัน สมเป็นขวัญของประเทศเขตลาวกาว
ดูสงบเสงี่ยมงามทรามสวาท มารยาทสนิทสนมสมเป็นสาว
กระนี้ฤาจะมิลือในแดนลาว จนเชียงใหม่ได้ข่าวเข้าช่วงชิง...

(เสภาเรื่องขุนช้างขุนแผน ฉบับหอพระสมุดวชิรญาณ, 2460)

ใน “ขุนช้างขุนแผน” นางวันทองได้ด่านางลาวทอง ซึ่งเป็นคนเชียงใหม่ในทำนองเหยียดหยามชาติกำเนิดว่า “ชิชะถ้อยคำอีลาวดอนแง่งอนไม่น้อยร้อยภาษา” หรือ “ทุดอีลาวชาวป่าขึ้นหน้าลอยแม่จะต่อยเอาเลือดลงล้างตีน” และ “นี่อีลาวชาวดอนค่อนเจรจา อีกินกิ้งก่ากบจะตบมัน” อาจกล่าวได้ว่า ไท กับลาว ยวน เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่ต่างกัน และมีโลกทัศน์ที่มองลาวอยู่ห่างไกลและต่ำต้อยกว่า

ในพงศาวดารอยุธยานิยมเรียกหัวเมืองทางฝ่ายเหนือว่าลาวมากกว่ายวน การสงครามระหว่างอาณาจักรอยุธยากับอาณาจักรล้านนาไม่มีความประสงค์ในการยึดครองเมือง แต่เป็นการ “ปล้นเมือง” (ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จกรมพระยา, 2549) เพื่อกวาดต้อนไพร่พลและทรัพย์สมบัติ ในสมัยอยุธยาหัวเมืองล้านจึงอยู่ในฐานะเมืองต่างชาติต่างภาษาเป็นยวนหรือลาว โดยความหมายของความเป็นยวนหรือลาว สมัยอยุธยาอยู่ในฐานะกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งที่แตกต่างจากไทอยุธยามีอาณาจักรอยู่ทางทิศเหนือของอยุธยา เป็นการรับรู้ผ่านปฏิสัมพันธ์ทางด้าน

การค้าและการสงคราม มิได้แสดงถึงความด้อยกว่าเหมือนสมัยรัตนโกสินทร์ในเวลาต่อมา

การสร้างความหมายในทางเชื้อชาติไทย/ลาว: ภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่แตกต่าง

เมืองประเทศราชในภาคเหนือถูกมองว่าเป็นเมืองต่างชาติต่างภาษา เป็นเมือง “ลาว” ที่มีวัฒนธรรม วิถีชีวิต การเมืองการปกครองที่ต่ำกว่าสยามที่เป็น “ไทย” ในโลกทัศน์ชนชั้นนำสยามเมืองทางภาคเหนือเป็นเมืองของ “ลาวพุงดำ” (คณะกรรมการอำนวยการจัดงานเฉลิมพระเกียรติ พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2508: 96) โดยมีการจำแนกแยกแยะ “ลาว” ออกเป็นลาวพุงขาว คือ ลาวในหลวงพระบาง เวียงจันทน์ จำปาศักดิ์ และภาคอีสานของไทย โดยลาวในกลุ่มนี้จะไม่มีการสักตามร่างกาย ส่วนลาวพุงดำ คือ ลาวในภาคเหนือของประเทศไทยในปัจจุบัน เหตุที่เรียกลาวพุงดำเพราะนิยมสักร่างกายเป็นลายต่าง ๆ ตั้งแต่สะดือจนถึงหัวเข่า ปาลกัวซ์กล่าวว่า *“...การสักมีอยู่ทั่วไปในหมู่ลาวพุงดำ ส่วนลาวพุงขาวจะไม่นิยมสัก การสัก คือ การจารึกลงบนเนื้อให้เป็นรูป หมี เสือ ช้าง...”* (ปาเลกัวซ์, 2506: 29)

นอกจากการสัก และทำเลที่ตั้งทางภูมิศาสตร์ที่แบ่งแยกระหว่างไทยกับลาวแล้ว ภาษาพูดก็เป็นสิ่งจำแนกแยกแยะระหว่างความเป็นไทยและความเป็นลาว โดยคนลาวในภาคเหนือจะใช้ภาษา “คำเมือง” ในการติดต่อสื่อสาร ที่มีสำเนียงและคำศัพท์แตกต่างจากภาษาไทย (ภาษากลางในปัจจุบัน) รวมถึงการมีตัวอักษรเป็นของตนเอง ที่เรียกว่า อักษรธรรม หรือตัวเมือง ทำให้การติดต่อสื่อสารระหว่างไทยกับลาว เป็นคนละภาษา สยามในยุคต้นรัตนโกสินทร์จึงรับรู้ว่าเมืองประเทศราชทางเหนือเป็นเมืองลาว เป็นเมืองต่างชาติต่างภาษา และเรียกเจ้าเมือง ผู้ปกครองว่า “...แสนทาวพญ่าลาว...” (จดหมายเหตุเมืองเชียงใหม่, 2459: 29) หรือ “เจ้าลาว” (คณะกรรมการจัดพิมพ์เอกสารทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม โบราณคดี สำนักนายกรัฐมนตรี,

2508: 136) หรือพระราชพงศาวดารกรุงธนบุรี ฉบับพันจันทนุมาศ (เจิม) กล่าวถึงเจ้าเมืองเชียงใหม่หลังฟื้นม่านว่า “...วันพฤหัสบดี เดือนยี่ แรม 3 ค่ำ เสด็จอยู่ ณ พระตำหนักริมน้ำ เมืองเชียงใหม่ ทรงตรัสว่า *พระยาลาว* (เน้นโดยผู้เขียน) มีชื่อสวามิภักดิ์เข้ามาพึ่งพระบรมโพธิสมภาร ได้ทำราชการช่วยรบพม่ามีความชอบ ทรงพระราชทานพระแสงปืนยาว ปืนสั้น หอก เสื้อผ้า แก่พระยาจ่าบ้านให้ถือพระราชอาชญาสิทธิ์เป็นพระยาวิเชียรปราการครองเมืองเชียงใหม่...” (พระราชพงศาวดารกรุงธนบุรีและจดหมายเหตุรายวันทัพสมัยกรุงธนบุรี ประชุมพงศาวดาร เล่ม 40, 2512: 67-68)

ลาวในที่นี้เป็นลาวที่มีวัฒนธรรมที่ด้อยกว่าสยาม หรือไทยโดยสยามรับรู้ว่าลาวด้อยกว่า และมีนิสัยที่ไม่ดี ขี้เกียจ ขี้ขลาด อยากได้ของของผู้อื่นและไม่อยากเสียของของตน ความเป็นลาวจึงไม่ได้เกิดขึ้นอย่างลอย ๆ แต่เกิดภายใต้เงื่อนไขของพัฒนาการทางเศรษฐกิจ สังคมของสยาม ที่มีพัฒนาการทางเศรษฐกิจเข้าสู่การค้าในระบบตลาดตั้งแต่ช่วงต้นกรุงรัตนโกสินทร์ (นิธิ, 2538ข) ทำให้เกิดความเปลี่ยนแปลงด้านโลกทัศน์ของคนชั้นนำในสยาม จนทำให้เกิดมุมมองต่อความเป็นลาวด้อยกว่าไทย เพราะความเป็นลาว หรือหัวเมืองทางฝ่ายเหนือยังอยู่ในระบบการผลิตเพื่อยังชีพอยู่ มิใช่การผลิตเพื่อขายอย่างสยาม ทำให้โลกทัศน์และระบบคิดยังอยู่ใน “ระบบจารีต” จึงถูกรับรู้ว่าด้อยกว่าสยาม ดังปรากฏในหนังสือกราบบังคมทูลรัชกาลที่ 4 ของกรมหลวงวงศาธิราชสนิท แม่ทัพใหญ่คราวสงครามเชียงตุงในสมัยรัชกาลที่ 4 ว่า

> ...พวกลาวนายหนึ่งคุมไพร่ร้อยหนึ่งสองร้อยก็จริง ก็แต่ว่าขี้ขลาดนักได้ยินเสียงปืนหนาไม่ได้ หลีกเลี่ยงหลบเหลี่ยมไป...” (จดหมายเหตุทัพเมืองเชียงตุง, 2459: 107-108) หรือ “...นิสัยลาวมากไปด้วยความเกียจคร้านโดยธรรมดาประเพณีบ้านเมือง ถึงจะทำไร่นาสิ่งใดถ้าแดดร้อนเข้าต้องหยุดก่อน ต่อเย็นจึงจะทำ เดินทางสายน่อยหนึ่งก็ต้องหยุด เย็น ๆ จึงจะไป ไม่ได้รับความลำบากยากเลย ...ครั้น

> พระยาราชสุภาวดี...ขึ้นไปอยู่เมืองน่านครั้งก่อน ลาวก็บ่นแทบทุกคน ว่าต้องเสียเงินเสียทองเป็นเบี้ยเลี้ยงแทบจะหมดบ้านหมดเมือง... ด้วยนิไสยสันดานลาวนั้นมีอยู่ ๓ อย่าง เปนแต่อยากได้ของเขา ไม่อยากเสียของให้แก่ใคร กับเกียจคร้านเท่านั้น เหมือนกันตั้งแต่เมืองเชียงใหม่ตลอดไปทุกบ้านทุกเมือง...
> (เรื่องเดียวกัน, 2459: 110, 113-114)

นอกจาก “ลาว” จะมีนิสัยสันดานที่ไม่ดีตามการรับรู้ของสยามแล้ว ชนชาติลาวยังเป็นชนชาติที่ต่ำช้า ไม่มีการรักชาติรักสกุล เป็นกลุ่มชนที่เห็นแก่เงิน ไม่มีสติปัญญาในการคิดการต่าง ๆ ดังกรมหลวงวงศาธิราชสนิท ว่า

> ...(ลาว: ผู้เขียน) ไม่เหมือนชาติภาษาอื่น ๆ ที่จะต่ำช้าเหมือนภาษาลาวไม่มี ไม่รักชาติรักสกุล ถ้าใครมีเงินสักสองชั่งสามชั่งขอบุตรเจ้าเมืองอุปราชราชวงษ์เปนภรรยาก็ได้ ไม่ว่าไพร่ว่าผู้ดี ไม่ถือว่าจีนว่าไทย เอาแต่มีเงิน ถ้าใครได้บุตรเจ้าเปนภรรยาก็ยกย่องคนนั้นขึ้นเปนเจ้าด้วย ลาวไม่มีสติปัญญาตรึกตรองระวังหลังหามิได้...
> (เรื่องเดียวกัน, 2459: 114)

ลาวในโลกทัศน์ของสยามมิใช่เพียงในแง่ของชนชาติ หรือภาษาที่แตกต่างเท่านั้น แต่หมายถึงกลุ่มคนที่มีวัฒนธรรมที่ด้อยกว่า เป็นกลุ่มชนที่โง่เขลา หยาบช้า ไม่มีสติปัญญา ขี้ขลาดและเกียจคร้าน เป็นชนชาติที่อ่อนด้อยกว่าสยามในทุกด้าน สยาม หรือไทย จึงมองลาวอย่างรังเกียจ (เนื้ออ่อน และจุฬิศพงษ์, 2557) สืบเนื่องมาจนถึงสมัยรัชกาลที่ 5 ที่มองว่า “พวกเจ้านายลาวประพฤติตัวเลวทรามยิ่งกว่ากรมราชศักดิ์ (กรมหมื่นราชศักดิ์สโมสร, พระเจ้าน้องยาเธอ) นอนกับธรรมปาละ” (คณะกรรมการจัดพิมพ์เอกสารทางประวัติศาสตร์วัฒนธรรม โบราณคดี 2508: 136) หรือ “...เจ้า (ลาว: ผู้เขียน) เหล่านี้ได้ทั้งผู้หญิงผู้ชาย ดูไม่มีความคิดฤาสง่าราษีที่สมควรปกครองบ้านเมืองอย่างหนึ่งอย่างใด” (เรื่องเดียวกัน, 2508: 136) หรือ ลาว เป็น *“พวกนุ่งผ้าซิ่น กินกิ้งกือ”* (จิตร, 2544: 369) หรือ “...อีกินกิ้งก่ากบ..” (เรื่องเดียวกัน, 2544: 369)

ลาวจึงเป็นกลุ่มคนที่ต่ำต้อยกว่าไทย ที่เป็นกลุ่มชนที่มีวัฒนธรรมที่สูงกว่า หรือในกรณีเกิดกบฏเมืองแพร่ รัชกาลที่ 5 ตรัสว่า "...เจ้าลาวพวกนี้คลุกลีตีมงคบค้าสำมเลกันกับพวกเงี้ยว จะพูดอะไรก็พูดกันได้ไปมาหาสู่กันถึงไหนถึงไรได้ กินนอนกันได้ไม่มีจังหวะจะโคนอย่างไรเลย การอะไร ๆ คงรู้กันทั้งสิ้น..." (คณะกรรมการจัดพิมพ์เอกสารทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรมโบราณคดี สำนักนายกรัฐมนตรี, 2508: 136)

ลาวในโลกทัศน์สยามจึงเป็นชนชาติป่าเถื่อน เป็นคนป่าคนดอย นำมาสู่การตอบโต้ โดยผลิตชุดการรับรู้ใหม่ว่าเป็นคน "เมือง" ในช่วงที่ตกเป็นประเทศราชของสยาม เพื่อให้ความหมายแก่ตนเองว่าเป็นคนที่อยู่ในเมือง มีวัฒนธรรม และมีความเป็นมาที่ยาวนาน โดยคำว่าเมืองเป็นคำที่ผูกโยงกับหน่วยการปกครองของคนกลุ่มไทและลาว เมืองเป็นศูนย์กลางทางด้านการเมือง เศรษฐกิจ และวัฒนธรรม เมื่อกลุ่มชาติพันธุ์ใดสามารถจัดตั้งหน่วยทางสังคมการปกครองที่เรียกว่าเมืองได้ จึงถือว่าเป็นความหมายอันภาคภูมิใจของคนสมัยนั้น และตอบโต้การถูกเหยียดหยามว่าเป็นคนป่าได้ตรงที่สุด (จิตร, 2544: 368; ชยันต์, 2549) ดังนั้นคำว่าเมืองจึงเป็นสัญลักษณ์ของความเจริญความมีวัฒนธรรม เพื่อตอบโต้กับการดูถูกของคนไทย ที่มองว่าเป็นกลุ่มคนที่ไม่มีวัฒนธรรม

การเข้ามาปรับปรุงการปกครอง หรือเข้ามาครอบงำเมืองที่เป็นประเทศราชเดิมมีการให้ความหมายว่าเป็นการสร้าง "อาณานิคมภายใน"[5] (สุเทพ, 2548: 232-237) คือ การเข้ามาแย่งยึดเมืองที่เดิมเคยเป็นอิสระในระดับหนึ่งให้เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของรัฐประชาชาติ ท่ามกลางกระบวนการทำให้เป็นสมัยใหม่ เช่น โดยการสถาปนาระบบราชการสมัยใหม่ ระบบการเก็บภาษี สร้างกองทัพสมัยใหม่เพื่อปราบปรามการต่อต้านจากภายใน ฯลฯ กระบวนการต่าง ๆ เป็นความพยายามของรัชกาลที่ 5 ที่จะดึงอำนาจจากท้องถิ่นทั้งจากหัวเมืองฝ่ายทางเหนือ อีสาน และใต้ เข้าสู่ศูนย์กลางเพื่อสร้างความเป็นเอกภาพเหนืออาณาเขต โดยการสถาปนารัฐที่มีศูนย์กลางเดียวที่

สถาบันกษัตริย์ จากเดิมที่รัฐสยามเป็น “รัฐแบบราชาธิราช” ที่มีหลายศูนย์อำนาจ และ “เจ้า” ท้องถิ่นมีอิทธิพล สิทธิอำนาจในเมืองของตน การเข้ามาปรับปรุงการปกครองของสยามกระทำภายใต้การเปลี่ยนแปลงความคิดในเรื่องเขตแดน อำนาจอธิปไตย ท่ามกลางการคุกคามจากชาติมหาอำนาจตะวันตกทั้งจากอังกฤษทางทิศตะวันตกและใต้ ฝรั่งเศสทางทิศตะวันออก จึงเป็นแรงขับเคลื่อนให้รัชกาลที่ 5 ทำการปรับปรุงการปกครอง เพื่อให้รอดพ้นจากการตกเป็นอาณานิคมของชาติตะวันตก สยามได้เข้ามาปรับปรุงการปกครองหัวเมืองทางเหนือที่เคยเป็นเมืองประเทศราชเดิม ทั้งทางด้านการเมือง เศรษฐกิจ ป่าไม้ มีการลิดรอนอำนาจของกลุ่มเจ้านายเดิม โดยการส่งข้าราชการจากส่วนกลางเข้ามาร่วมปกครอง และในท้ายที่สุดทำให้เมืองกลุ่มเจ้านายเดิมหมดอำนาจในการปกครอง ทั้งทางการเมือง และเศรษฐกิจ และจากฐานะ “เมืองประเทศราช” ก็กลายมาเป็นเพียง “หัวเมือง” หรือ “ภูมิภาค” หนึ่งของสยาม

‘คนเมือง’ ความหมายที่แปรเปลี่ยน

การที่คนที่ถูกรับรู้ว่าเป็นลาวที่มีวัฒนธรรมที่ด้อยกว่าสยามเรียกตนเองว่าคนเมือง จึงเป็นสัญญะที่สร้างขึ้นมาเพื่อตอบโต้กับชุดการรับรู้ที่สยามสร้างขึ้น และในท้ายที่สุดทำให้คำว่าลาวเลือนหายจากการรับรู้ของผู้คนไปในสมัยหลัง ทั้งที่ก่อนหน้านั้นคำว่าลาว นอกจากเป็นชื่อชนชาติแล้วยังแสดงถึงความเป็นใหญ่ เช่น ราชวงศ์ที่ปกครองก่อนราชวงศ์มังราย กษัตริย์มักมีคำนำหน้าว่าลาว เช่น ลาวจง ลาวจก ลาวเครือ (ประชากิจกรจักร, พระยา, 2007) แต่ภายหลังคำว่าลาวมีความหมายในทางลบ การดูถูก ความต่ำต้อย ทำให้คำนี้ไม่เป็นที่รับรู้ไป คล้ายกับคำว่าโยนหรือยวนก็เป็นที่รับรู้น้อยลง แม้ว่าคำนี้จะเป็นคำที่ชาติพันธุ์อื่นใช้เรียกคนภาคเหนืออยู่ เช่น ไทใหญ่ก็ยังเรียกคนภาคเหนือว่าโยน (นิติ, 2558) คำว่าโยน หรือยวน เป็นคำที่คนเมืองใช้เรียกตนเองมาก่อนคำอื่น ๆ แล้วมีความสืบเนื่องมา เพราะคนไทยวน/โยน ในพื้นที่อื่น ๆ ที่ถูกกวาดต้อนไปใน พ.ศ. 2347 เช่น ที่เสาไห้ สีคิ้ว ราชบุรี ก็ยังเรียก

ตนเองว่ายวน (สุริยา และพัฒนา, 2544) ไม่เรียกตนเองว่า คนเมือง ซึ่งแสดงให้เห็นว่าคำว่าคนเมืองเกิดและมีพลวัตในภาคเหนือ ซึ่งคำนี้จากการศึกษาของสรัสวดี อ๋องสกุล พบว่าปรากฏครั้งแรกใน พ.ศ. 2427 (สรัสวดี, 2539)

อย่างไรก็ตามคำว่าคนเมือง[6] ก็มิใช่คำที่ใช้เรียกกลุ่มคนในภาคเหนือทั้งหมด แต่คนในภาคเหนือต่างรับรู้ความเป็นคนเมืองที่ผูกโยงกับตำแหน่งแห่งที่ตามชื่อเมืองที่ตนสังกัดเมือง ในความหมายของคนภาคเหนือจึงเป็นเมืองที่มีความเชื่อมโยงกับทำเลที่ตั้ง ฉะนั้นความเป็นคนเมืองในการรับรู้ของคนท้องถิ่นจึงเป็น คนเมืองแพร่ คนเมืองน่าน คนเมืองงาย คนเมืองฝาง ฯลฯ มิใช่คนเมืองแบบเหมารวมอย่างที่คนทั่วไปเข้าใจ

นอกจากนี้เมืองในสำนึกของชาวบ้านยังเป็นเมืองที่มีชีวิต ตัวตน และประวัติศาสตร์ทำให้สำนึกในเรื่อง เมือง ระหว่างราชการ (กรุงเทพฯ) ที่เข้ามาจัดระบบการปกครอง กับสำนึกในความเป็นเมืองของคนในท้องถิ่นมีความแตกต่างกัน โดยเมืองตามสำนึกของคนในท้องถิ่นมิใช่แต่เพียงแต่หน่วยการปกครองเท่านั้น แต่ยังแสดงถึงการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของตนในโลกว่าอยู่ในที่ใด เป็นใครอีกด้วย

เมือง[7] ในการรับรู้ของคนในท้องถิ่น มิใช่เมืองในรูปการปกครองอย่างที่ทางการสร้าง เมืองในสำนึกของคนเมืองจึงมีความเชื่อที่เชื่อมโยง “พื้นที่” (space) กับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ สิ่งที่มองไม่เห็น (ชยันต์, 2546) หรือที่ สรัสวดี อ๋องสกุล (สรัสวดี, 2542: 105-116) เรียกว่า “ทักษาเมือง” โดยกำหนดให้การใช้พื้นที่สัมพันธ์กับทิศทั้ง 8 โดยทิศทั้ง 8 มีความเป็นมงคล และอวมงคล เช่น ทิศเหนือ (อุดร) หรือทิศตะวันออกเป็นเดชเมือง เป็นทิศมงคลที่แสดงถึงอำนาจ ทำให้เวลามีการสถาปนาเจ้าเมือง เจ้าเมืองต้องเข้าประตูทางด้านทิศเหนือ ส่วนทิศตะวันตกเฉียงใต้ (หรดี) เป็นกาลกิณีเมือง จึงเป็นทิศที่ไม่เป็นมงคล จึงไม่สมควรทำกาลมงคลในทิศนี้

ความเชื่อเกี่ยวกับการจัดวางพื้นที่ในเมือง แสดงให้เห็นถึงความความเชื่อในเรื่องเมืองที่มีชีวิตมีตัวตน มีจิตวิญญาณ ที่สัมพันธ์กับสิ่งศักสิทธิ์ต่าง ๆ ซึ่งความเป็นเมืองในทำนองนี้แสดงถึงความศิวิไลซ์ ที่ต่อมาได้เป็นชื่อที่ใช้เรียกกลุ่มชนตนเพื่อตอบโต้กับความไร้อารยะธรรมที่ถูกมองจากสยาม (ชยันต์, 2549) กล่าวถึงที่สุด คำว่าลาว หรือคำว่าเมืองในที่นี้มิใช่เกิดขึ้นลอย ๆ แต่เกิดขึ้นภายใต้ความเปลี่ยนแปรของบริบทที่กำหนดความหมายของสิ่งใดสิ่งหนึ่งท่ามกลางการต่อสู้เพื่อนิยามความหมาย และแย่งชิงการกำหนดการรับรู้ของแต่ละฝ่าย ฝ่ายใดสามารถยึดกุมความหมายได้กลุ่มนั้นก็สามารถกำหนดการรับรู้ได้ท่ามกลางความสัมพันธ์เชิงอำนาจ และการต่อรองของแต่ละฝ่าย (ชยันต์, 2549: 33-63)

อย่างไรก็ตามภายใต้ความแปรเปลี่ยนของระบบเศรษฐกิจ การเมือง ทำให้สำนึกในความเป็น “เมือง” แบบจารีตได้เลือนหายไปตามกาลเวลา ความเชื่อเรื่องทิศ การใช้พื้นที่ในเมือง ได้ลดทอนความสำคัญลงไป ภายใต้ความเปลี่ยนแปลงที่เรียกว่า “การพัฒนาสมัยใหม่” (ชัยพงษ์ และพิสิษฏ์, 2557) ความหมายของเมืองมิใช่เมืองที่อยู่ในกำแพง มีคูน้ำคันดินล้อมรอบที่ถือว่าเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์อีกต่อไป เมืองในความหมายใหม่ คือ “เมืองที่มีความทันสมัย หรือมีความเจริญแบบใหม่ ถูกสร้างขึ้นซ้อน หรือแทนที่เมืองเก่า รูปลักษณ์เมืองแบบใหม่คือเป็นศูนย์กลางราชการ... เป็นศูนย์กลางทางเศรษฐกิจและการค้า ศูนย์กลางการคมนาคม และเป็นแหล่งรวมความเจริญ หรือความทันสมัย ความสะดวกสบาย แหล่งบันเทิง ตลอดจนการรับรู้ข่าวสาร และเทคโนโลยี” (สรัสวดี, 2539: 388) รวมถึงมีตึกรามบ้านช่อง มีถนนหนทางมีความสะดวกสบายต่าง ๆ เช่น ไฟฟ้า ประปา ที่เอื้อต่อการใช้ชีวิตแบบใหม่ นอกจากนี้เมืองแบบใหม่ยังเป็นแหล่งรวมของผู้คนที่มีสถานภาพ อาชีพแตกต่างกัน ทำให้เมืองสมัยใหม่มีสถานะเป็นศูนย์กลางของ “ความเจริญ” ทุก ๆ ด้าน

นอกจากนี้ความเป็นคนเมืองยังแฝงไปด้วยความสัมพันธ์เชิงอำนาจและผลประโยชน์ อาทิเช่นกรณีการสร้างประวัติศาสตร์ภายหลังกบฏของเงี้ยว แทนที่จะสร้างการรับรู้ว่าเป็นการก่อกบฏของคนเมือง ที่เป็นคนส่วนใหญ่ของมณฑลพายัพ (ภาคเหนือในปัจจุบัน) เพราะถ้าเป็นการกบฏของคนเมืองย่อมสร้างความกระทบกระเทือนต่อการปกครอง และส่งผลกระทบต่อการรวมมณฑลพายัพที่แต่เดิมเป็นเมืองประเทศราชมาเป็นส่วนหนึ่งของสยาม ดังนโยบายของรัชกาลที่ 5 มีความต้องการที่จะผนวกหัวเมืองประเทศราชต่าง ๆ ให้เป็นสยาม หรือไทย ดังพระราชโองการในปี พ.ศ. 2442 เพื่อให้เป็นแนวทางปฏิบัติของข้าราชการในการสถาปนา “ความเป็นไทย” รวมถึงจำแนกแยกแยะ “คนไทย” และ “คนอื่น” ว่า

> แต่นี้สืบไปให้เจ้าหน้าที่แต่ละแผนกทุกหัวเมืองใหญ่น้อยในมณฑลตะวันออกเฉียงเหนือ เมื่อจะมีการสำรวจสำมะโนครัว หรือหากว่ามีราษฎรมาติดต่อ ที่จะต้องใช้พิมพ์ของทางราชการ ให้ปฏิบัติใหม่โดยลงในช่องสัญชาตินั้นว่า ชาติไทยบังคับสยาม (เน้นโดยผู้เขียน) ทั้งหมด ห้ามมิให้ลงหรือเขียนในช่องสัญชาติว่า ชาติลาว ชาติเขมรส่วย ผู้ไทย ฯลฯ ดังที่ได้ปฏิบัติมาแต่ก่อนเป็นอันขาด (ชูศักดิ์, 2550: 160)

แสดงให้เห็นว่าสยามโดยการนำของรัชกาลที่ 5 มีแนวนโยบายที่จะผนวกเมืองประเทศราชให้เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของสยาม เพื่อสร้างรัฐสมัยใหม่ที่ส่งผลต่อการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของคนกลุ่มต่าง ๆ ในชาติด้วยเช่นกัน

ตัวตนคนโยน ยวน (เมือง) ย้ายถิ่น: ชีวิต เรื่องเล่า และการเดินทาง

ในขณะเดียวกัน คนยวนพลัดถิ่นกลุ่มอื่น ๆ ที่ได้ถูกกวาดต้อนไปอยู่ในพื้นที่อื่น กลับมีเรื่องเล่าและการสร้างอัตลักษณ์ที่หลากหลาย ภายใต้บริบทของการเป็นชนกลุ่มน้อยในพื้นที่ที่คนกลุ่มใหญ่เป็นชาติพันธุ์อื่น ดังเรื่องเล่าของคนยวนพลัดถิ่นสีคิ้ว จังหวัดนครราชสีมา มักจะเริ่มต้นจากการเล่าถึง

การอพยพจากเมืองโยนกเชียงแสน ที่ถูกเผาเมืองกวาดต้อนเพื่อขับไล่พม่าออกจากเมืองเชียงแสนเมื่อ พ.ศ. 2347 เป็นกลุ่มที่เรียกตนเองว่า ไทยวน คนยวนที่ถูกกวาดต้อนส่วนใหญ่ก็เป็นคนเชียงแสน ปัจจุบันแยกย้ายไปอยู่บ้านเสาไห้ เมืองสระบุรี บ้านคูบัว จังหวัดราชบุรีและอำเภอสีคิ้ว จังหวัดนครราชสีมา พวกเขาจะเชื่อมตนเองกับคนเชียงแสน ซึ่งสัมพันธ์กับเรื่องเล่าของการอพยพที่ส่งผลให้บรรพบุรุษของพวกเขาเป็นคนพลัดบ้านพลัดเมือง และต้องมาหักร้างถางพงสร้างบ้านแปงเมืองใหม่ รวมถึงต้องเผชิญกับความทุกข์ยากต่าง ๆ โดยพวกเขาเสนอตัวตนเป็นคนไทยวน ซึ่งจะแตกต่างจากคนภาคเหนือปัจจุบันที่นิยามตนเองว่าคนเมือง (ชยันต์, 2549: 33-63)

ปลายสมัยที่ล้านนาถูกปกครองโดยพม่าชาวล้านนาได้รับความเดือดร้อนจากการเก็บภาษีอากร และการถูกเกณฑ์แรงงาน นำไปสู่การ “ฟื้นม่าน” หมายถึงการต่อต้านการปกครองจากพม่าในดินแดนล้านนา เมื่อพระยาจ่าบ้านเมืองเชียงใหม่และพระยากาวิละเมืองลำปางได้หันไปร่วมมือกับพระเจ้ากรุงธนบุรีเพื่อขับไล่พม่าออกไปจากเมืองเชียงใหม่และดินแดนใกล้เคียง ทำให้เกิดเป็นการช่วงชิงอำนาจระหว่างไทยกับพม่า แม้จะสามารถขับไล่พม่าออกจากล้านนาได้สำเร็จ แต่สยามก็ไม่ต้องการให้เชียงแสนเป็นฐานที่มั่นของพม่าจึงเผาบ้านเมืองสิ้งปลูกสร้าง และอพยพเชลยมาไว้ตามหัวเมืองต่าง ๆ ตำนานสิบห้าราชวงศ์ที่กล่าวว่า “ยามนั้นเมืองเชียงใหม่หมดสิ้น เป็นป่ารุกอุกหน้าต้นด้วยคุ่มไม้เครือเขาเถาวัลย์ เป็นที่อยู่แรด ช้าง เสือ หมี ผู้คนก็หลายซ้อนกันอยู่เท่าพอหมด ร่มชายคาแลทางเที่ยวไปมาหากันเหตุว่าบ่มีโอกาสจักได้” (นราธิป และชินศักดิ์, 2560: 14)

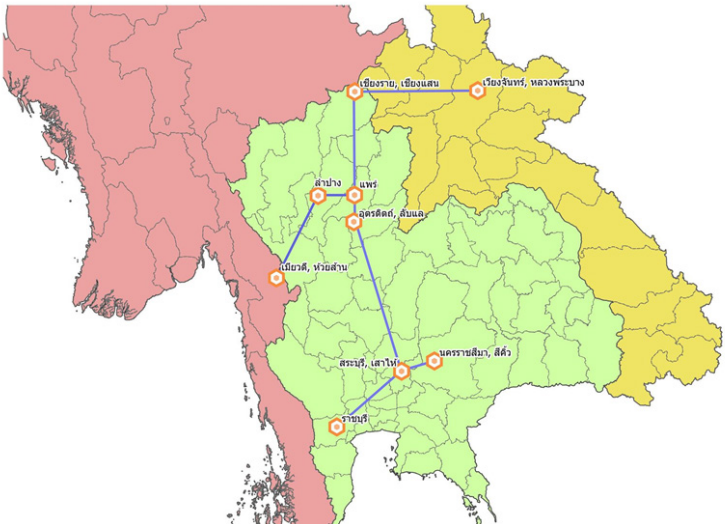
ใน พ.ศ. 2347 รัชสมัยรัชกาลที่ 1 พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช กรุงรัตนโกสินทร์ ทราบข่าวจึงยึดครองเมืองเชียงแสนยกทัพไปตีเมืองเชียงใหม่ ทรงมีพระบัญชาให้กองทัพหลวง กรมหลวงเทพบริรักษ์เป็นแม่ทัพ กองทัพล้านนา (เชียงใหม่ ลำปาง และน่าน) กองทัพเวียงจันทร์ร่วมกันยกทัพไปตีและขับไล่พม่าให้ออกไปจากราชอาณาจักร จากนั้นรื้อ

กำแพงเมือง ทำลายสิ่งก่อสร้างเพื่อมิให้พม่าใช้เป็นที่ตั้งทัพ และได้อพยพชาวเมืองเชียงแสนจำนวน 23,000 คนลงมาทางใต้ โดยแบ่งออกเป็นห้าส่วน คือ 1) ติดตราไปกับกองทัพเชียงใหม่ 2) ติดตามไปกับกองทัพลำปาง 3) ติดตามไปกับกองทัพน่าน 4) ติดตามไปกับกองทัพเวียงจันทร์ และ 5) ติดตามกองทัพหลวงมายังพระนคร ซึ่งชาวไทยวนส่วนหนึ่งได้ลงหลักปักฐานที่อำเภอเสาไห้ จังหวัดสระบุรี อีกส่วนหนึ่งมาถึงนครได้ลงหลักปักฐานที่เมืองราชบุรี และชาวไทยวนอำเภอเสาไห้ส่วนหนึ่งได้ย้ายครอบครัวไปยังอำเภอสีคิ้ว จังหวัดนครราชสีมา (ภิรพรรษ, 2561: 53; พิเนตร, 2540) ดังพระราชพงศาวดารรัชกาลที่ 1 บรรยายไว้ว่า

> ...พวกลาวในเมืองเชียงแสนอดเสบียงอาหารฆ่าโคกระบือช้างม้ากินจนสิ้น พวกลาวชาวเมืองก็ยอมออกสวามิภักดิ์แก่กองทัพเมืองลาว เมื่อกองทัพกรมหลวงเทพหริรักษ์เลือกถอยแล้ว โปมะยุง่วนแม่ทัพพะม่าเห็นพลเมืองออกหาแม่ทัพลาว เหลือที่จะกดขี่ห้ามปรามไว้ได้ ก็ยกทัพหนีไปบ้าง กองทัพลาวก็ไล่ตีพวกพะม่าแตกหนีไป โปมะยุง่วนแม่ทัพถูกปืนตายในที่รบ นาขวาที่พะม่าตั้งให้เป็นเจ้าเมืองเชียงแสนก็พาครอบครัวข้ามแม่น้ำโขงเข้าแดนพะม่าไป กองทัพได้ครอบครัว 23,000 เศษ ก็รื้อกำแพงเผาบ้านเมืองเสียแล้วแบ่งปันครอบครัวกันเป็น 5 ส่วน ให้ไปเมืองเชียงใหม่ส่วน 1 เมืองนครลำปาง ส่วน 1 เมืองน่านส่วน 1 เมืองเวียงจันท์ส่วน 1 อีกส่วน 1 ถวายลงมา ณ กรุงเทพฯ โปรดให้ตั้งบ้านเรือนอยู่เมืองสระบุรีบ้าง แบ่งไปอยู่เมืองราชบุรีบ้าง...
> (ทิพากรวงศมหาโกษาธิบดี (ขำ บุนนาค), เจ้าพระยา, 2478: 274-275)

การบุกยึดเมืองเชียงแสนนอกจากเป็นการขจัดอิทธิพลของพม่าในหัวเมืองล้านนาแล้ว ยังเป็นการกวาดต้อนไพร่พล เพื่อเป็นแรงงานอีกด้วย ดังที่มีการแบ่งไพร่พลไปในที่ต่าง ๆ ตามกองกำลังที่ส่งขึ้นไป แต่การสงครามครั้งนั้นกองทัพกรุงเทพฯ ไม่ได้ประโยชน์เท่าที่ควร พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 1 จึงลงโทษกรมหลวงเทพหริรักษ์ ผู้นำทัพ ดังความที่ว่า “...แต่ทัพกรุงนั้นกลับลงมาเปล่าไม่ได้ราชการสิ่งใด ก็ทรงขัดเคืองเป็นอันมาก ดำรัสว่าไม่รู้

เท่าลาวให้ลงพระราชอาชญาจำกรมหลวงเทพหริรักษ์ พระยายมราช ไว้ที่ทิมดาบชั้นนอกตรงหลังศาลาลูกขุนในฝ่ายซ้ายไว้ 4 วัน 5 วันก็โปรดให้พ้นโทษ...” (ทิพากรวงศมหาโกษาธิบดี (ขำ บุนนาค), เจ้าพระยา, 2478: 275) ชี้ให้เห็นว่าการสงครามในอดีต มุ่งกวาดต้อนผู้คนเพื่อมาเป็นกำลังแรงงานมากกว่าการยึดครองพื้นที่ การที่คนยวนอพยพไปในพื้นที่ต่าง ๆ ก็เกิดจากความต้องการแรงงานด้วยเช่นกัน



รูปที่ 1 เส้นทางการเดินทางของคนไทยวน (รูป: ผู้วิจัย)

การกวาดต้อนอพยพของคนยวนพลัดถิ่นเริ่มจากเรื่องเล่า การแย่งชิงอำนาจระหว่างสยาม พม่า และลาว จบด้วยการถูกกวาดต้อนเป็นเชลยศึกไปตั้งถิ่นฐานในดินแดนอื่น (พิเนตร, 2544) คนไทยวนที่อพยพไปกรุงเทพฯ ถูกส่งให้ไปตั้งบ้านเรือนตามที่ต่าง ๆ หนึ่งในนั้นคือ ที่สีคิ้ว จังหวัดนครราชสีมา คนยวนพลัดถิ่นกลุ่มนี้ได้ไปอยู่แวดล้อมคนกลุ่มอื่น จึงมีการสร้างเรื่องเล่าและตัวตนในหลายรูปแบบ เพื่อที่จะแสดงตำแหน่งแห่งที่ของตน ดังเรื่องเล่าของ

คนยวนสีคิ้ว ที่ถูกกวาดต้อนมาจากเชียงแสนในสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ สมัยรัชกาลที่ 1 แรกเริ่มถูกให้ตั้งบ้านเรือนอยู่เสาไห้ เมืองสระบุรี ต่อมาเจ้าเมืองสระบุรีต้องการตั้งกองเลี้ยงโคจึงแบ่งคนไทยวนเสาไห้ไปอยู่เมืองนครจันทึก (สีคิ้ว)[8] เมื่ออพยพตั้งกองโคเห็นความอุดมสมบูรณ์ของลำตะคองไหลผ่านเหมาะแก่การทำมาหากิน หลังทำงานเสร็จจึงไม่ยอมกลับถิ่นฐานเดิม ต่างพากันจับจองที่ดินสร้างบ้านลงหลักปักฐานอย่างถาวร ในสมัยราชกาลที่ 3 พระบาทสมเด็จพระนั่งเจ้าอยู่หัวในศึกเจ้าอนุวงศ์กองทัพไทยตีเมืองเวียงจันทน์กวาดต้อนผู้คนกลับคืนมา ส่วนหนึ่งเป็นคนยวนที่ถูกกวาดต้อนไปครั้งเชียงแสนแตกอพยพไปอยู่เวียงจันทน์ ขณะเดินทางมายังนครจันทึกพบกลุ่มคนยวนจากเชียงแสนเช่นกันจึงขออนุญาตลงหลักปักฐานทำมาหากิน ภายหลังมีผู้อพยพมาเป็นจำนวนมาก ในเวลาต่อมากองโคแออัดชาวไทยวนจึงได้ไปตั้งบ้านเรือนใหม่ที่บ้านโนนกุ่ม บ้านถนนคด บ้านน้ำเมา บ้านโนนทอง บ้านโนนแต้และบ้านไก่เซา เป็นอันสรุปว่าการอพยพของคนยวนมาจากอำเภอเสาไห้เพื่อตั้งกองโคและการกวาดต้อนคนยวนจากการทำสงครามกับเวียงจันทน์ (สุดาพร, 2539: 20-21; สุริยา และพัฒนา, 2544: 55; ภิรพรรษ, 2561: 54)

คนยวนสีคิ้วมีบรรพบุรุษแบ่งออกเป็น 3 กลุ่ม รุ่นแรกถูกกวาดต้อนมาจากเชียงแสนในสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ส่วนใหญ่มาจากเสาไห้ สระบุรี และราชบุรี จากการจัดตั้งกองโคส่งส่วย มาตั้งถิ่นฐานบริเวณริมฝั่งตะคองที่อุดมสมบูรณ์ เช่น บ้านจันทึก ลาดบัวขาว คลองไผ่ นอกจากนี้ยังมีตระกูล “คัมภิรานนท์” เป็นตระกูลคนยวนที่เก่าแก่ของสีคิ้ว สืบเชื้อสายมาจากคนยวนรุ่นแรกที่มาตั้งถิ่นฐานที่อำเภอเสาไห้ จังหวัดสระบุรี กลุ่มที่สองรุ่นปัจจุบันชาวบ้านเรียกว่า “หมู่เหนือ” หรือ “ลาวเหนือ”คนกลุ่มนี้มีที่มาจากเชียงใหม่ เชียงราย ลำพูน ลำปาง แพร่ น่าน ส่วนใหญ่แล้วเป็นคนอพยพหาที่ทำมาหากินในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 คนกลุ่มนี้ยังรวมถึงกลุ่มคนที่มาจากประเทศพม่าด้วย กลุ่มที่สาม เป็นกลุ่มคนที่มาจาก ลำพูน แพร่ น่าน ฯลฯ อันเนื่องมาจากเจ้าของโรงงานทอกระสอบที่ชาวบ้านเรียกว่า “พ่อเลี้ยงพงษ์สวัสดิ์” ต้องการ

แรงงานที่มีถิ่นฐานจากภาคเหนือมาทำงานที่โรงงานทอกระสอบสีคิ้ว (สุริยา และพัฒนา, 2544)

การย้ายถิ่นฐานอพยพของคนยวนมายังสีคิ้วตามตำนานที่ชาวบ้านได้เล่าสืบต่อกันมา โครงเรื่องแรกมักเริ่มต้นว่า คนยวนแต่เดิมถิ่นฐานอาณาจักรโยนกนครถูกน้ำท่วม เจ้าฟ้าแสนคำรามศิริชัยโยจึงได้พาไพล่พลล่องเรือมายังเมืองทับสะแกคือบริเวณอำเภอสีคิ้วในปัจจุบัน เมื่อสร้างบ้านเมืองสำเร็จท่านได้นิมิตเห็นพระอินทร์ตรัสให้พระองค์ไปปฏิบัติธรรม ถือศีลจะบันดาลให้เจ้าฟ้าแสนคำรามศิริชัยโยได้ดีทั้งปวง ทำให้ท่านไปปฏิบัติธรรมเป็นนักบวชพอถือศีลได้ประมาณครึ่งเดือนจึงเกิดความอยากเนื้อสัตว์ จึงลาสิกขาในขณะที่กลับมายังเมืองทับสะแกไม่สามารถอดทนต่อความอยากได้ จึงสั่งให้ทหารลวงฆ่าคน เมื่อเจ้าฟ้าแสนคำรามศิริชัยโยเสวยเนื้อมนุษย์ทันใดนั้น เขี้ยวก็งอกออกมาและกลายร่างเป็นยักษ์ จนได้รับฉายาว่าพญาสี่เขี้ยว ชาวบ้านหวาดกลัวจะโดนจับกิน จึงขอให้ทหารมาปราบ ทหารจึงได้ยิงธนูเข้าที่หัวใจและอีกลูกปักกลางหน้าผาก ร่างยักษ์ของเจ้าฟ้าแสนคำรามศิริชัยโยจึงกลายเป็นมนุษย์สร้างความโศกเศร้าแก่ชาวบ้านจึงได้สร้างศาลเพียงตาพ่อพญาสี่เขี้ยว

ส่วนพญาสี่เขี้ยวตามคำบอกเล่าของชาวบ้านใกล้เคียงในอำเภอสูงเนิน โครงเรื่องที่สองเล่าว่า มียักษ์ร้ายจับคนกินเป็นอาหาร พญาสี่เขี้ยวสั่งให้ทหารไปล่าสัตว์มากินแต่ไม่มีสัตว์ป่า ทหารจึงเอาเนื้อคนตายมาให้กิน ต่อมาพระยาสี่เขี้ยวติดใจ จึงสั่งให้ทหารหามาให้อีก เมื่อไม่มีก็ฆ่าคนเอาเนื้อ จนพญาหลวงรู้เรื่องจึงสั่งให้ไล่ฆ่าพญาสี่เขี้ยว เมื่อจับตัวได้พญาสี่เขี้ยวจึงอ่อนน้อมยอมรับผิดและขอพญาหลวงไปอยู่เมืองสีคิ้ว (สุริยา และพัฒนา, 2544: 123-130) นอกจากนี้ยังมีประเพณีพิธีกรรมการเข้าทรงพ่อพญาสี่เขี้ยวของชาวไทยวนบ้านสีคิ้ว ตำบลสีคิ้ว จังหวัดนครราชสีมา เล่าว่าพญาสี่เขี้ยว คือเจ้าฟ้าทัตตาเทวัญ เมื่อเชียงแสนถูกรุกรานจากฝรั่งเศส เจ้าเมืองจึงอพยพไพล่พลมายังเมืองทับสะแกสืบมา จนกระทั่งเกิดเหตุการณ์ทหารมาปราบและ

ได้ยิงธนูปลิดชีพยักษ์ กลายเป็นเรื่องเล่าของพญาสี่เขี้ยว (สุดาพร, 2539) แต่ในทางประวัติศาสตร์การรุกรานของฝรั่งเศสนั้นไม่เป็นความจริง การรุกรานของมหาอำนาจตะวันตกในดินแดนอุษาอาคเนย์จนถึงการยึดดินแดนเกิดขึ้นในสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ ในส่วนการอพยพมายังเมืองทับสะแก (เมืองสีคิ้ว) ในปัจจุบัน ทั้งงานของทางราชการและของสุดาพรต่างมาจากการบอกเล่าสืบต่อกันมาและการเข้าทรงของพ่อพญาสี่เคี้ยวเพื่อถามถึงข้อสงสัย ไม่มีข้อเท็จจริงในทางประวัติศาสตร์ ถือเป็นนิทานปรัมปราเสียมากกว่าหากมองในแง่เค้าโครงประวัติศาสตร์ (สุริยา และพัฒนา, 2544)

บางตำนาน กล่าวว่าพญาสี่เขี้ยวเป็นกษัตริย์ในอาณาจักรโยนก (เมืองล้านนาน้อย) ต่อมาเกิดน้ำท่วมใหญ่ จึงเดินทางมาสร้างเมืองใหม่พบบริเวณสีคิ้วปัจจุบันได้สร้างเมืองขึ้นเพราะทำเลดีเหมาะสม เมื่อสร้างเมืองได้ฝันว่ามีพระอินทร์มาแนะนำให้ไปถือศีลภาวนาที่ยอดเขาพระวิหาร แล้วจะได้เป็นกษัตริย์ที่ยิ่งใหญ่เหนือผู้ใด จึงไปปฏิบัติธรรมประมาณครึ่งเดือน จึงนึกอยากกินอาหารประเภทเนื้อสัตว์ จึงลาสิกขาเดินทางกลับ ขณะเดินทางกลับเหล่าทหารไม่สามารถหาอาหารเนื้อสัตว์มาบริโภคได้ จนกระทั่งมีชายหญิง 2 คน เดินผ่านมาจึงจับมากินและกลายร่างเป็นยักษ์ มีเขี้ยวงอกออกมา 4 เขี้ยว ชาวบ้านพากันหวาดกลัวจึงให้ทหารเอกของพญาสี่เขี้ยวยิงธนูจนตาย ชาวบ้านต่างเสียใจจึงได้สร้างศาลเล็ก ๆ ไว้ให้สถิต ต่อมาสีคิ้วมีคนจีนจำนวนมากมาอยู่อาศัยมีการสร้างศาลเป็นสถาปัตยกรรมใหญ่โต สร้างรูปปั้นเป็นหุ่นจีนและตั้งชื่อเป็นภาษาจีนแทนใน พ.ศ. 2516 คนยวนสีคิ้วจึงได้แยกไปสร้างศาลพ่อพญาขึ้นอีกแห่ง ตามเรื่องเล่าที่สืบมาบริเวณที่พญาสีเขี้ยวได้ตายลง มีการสร้างศาลแบบไทย และทำพิธีอัญเชิญดวงวิญญาณให้มาสถิตโดยเฉพาะบ้านหมู่ที่ 2 และหมู่ที่ 4 จะทำพิธีบนบานและบวงสรวงเป็นประจำทุกปีในเดือน 6 ขึ้น 6 ค่ำ เรียกว่า “งานเลี้ยงพ่อพญา” (ภิรพรรษ, 2561: 55)

จากโครงเรื่องที่สาม คนยวนพลัดถิ่นมาตั้งถิ่นฐานในพื้นที่ของคนกลุ่มใหญ่ที่ไม่ใช่ชาติพันธุ์ยวน ก่อให้เกิดความสัมพันธ์ของคนไทยวนสีคิ้ว

คนลาว กับคนจีน โดยเฉพาะที่คนยวนเรียกคนจีนว่า “เจ๊กสีคิ้ว” เป็นคนไทยเชื้อสายจีน เดินทางมาโดยรถไฟสายอีสานกรุงเทพ-นครราชสีมา มาด้วยเสื่อผืนหมอนใบ มาทำงานรับจ้างทั่วไปที่สีคิ้ว ปากกัดตีนถีบ ขยัน ทำงานหนัก อดทน และช่วยเหลือพวกพ้อง พอเก็บเงินจากการทำงานได้ก็สร้างโรงสีข้าวโรงเลื่อยโดยจ้างคนยวนมาเป็นแรงงาน คนเจ๊กสีคิ้วมีอิทธิพลในด้านเศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรม เนื่องจากเป็นพวกขยัน ทำมาค้าขายธุรกิจรุ่งเรืองถือว่าเป็นเส้นเลือดของระบบเศรษฐกิจ คนยวนในพื้นที่มักอิจฉาเนื่องจากเจ๊กมีความขยันขันแข็ง เก็บหอมรอมริบ แต่คนยวนเองฟุ่มเฟือยมีมาใช้หมด จนเจ๊กมีเงินพอสร้างตัวซื้อที่ดินจากคนยวนมาทำสวนทำไร่ ดังเรื่องเล่าอภิสิทธิ์ของคนจีน (เจ๊ก) ในการติดต่อกับราชการต่าง ๆ “...คนไทย (ยวน) ไปทำที่ดิน 3 วัน ยังไม่เสร็จแต่พอเจ๊กไปยื่นซองให้พรุ่งนี้ได้เลย...” แสดงให้เห็นถึงอภิสิทธิ์ของเจ๊กที่แสดงให้เห็นถึงอำนาจเงินที่มีต่อระบบราชการไทย

ทางด้านวัฒนธรรมเจ๊กแต่งงานกับยวนลูกก็ออกมาเป็นเจ๊ก ทำให้เจ๊กสีคิ้วรักษาความเป็นเจ๊กไว้ได้ในทุกวันนี้เจ๊กก็เป็นเจ้าของกิจการดำเนินธุรกิจมาอย่างช้านานและยังสืบเชื้อสายของตนมาจนถึงปัจจุบัน (สุริยา และพัฒนา, 2544) นอกจากนี้ความสัมพันธ์ของเจ๊กและยวนก็มีในทางลบ เนื่องด้วยการขูดรีดของเจ๊กในมุมมองของยวน ความสัมพันธ์ที่ไม่ลงรอยของยวนสีคิ้วกับเจ๊กสีคิ้วนำมาสู่เรื่องเล่า และการแย่งชิงความหมายของพญาสี่เขี้ยวที่แตกต่างกัน แม้ทั้งสองกลุ่มจะให้ความศรัทธาต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์องค์เดียวกัน แต่ก็มีเรื่องเล่ากันคนละแนว คนยวนจะมองว่าพญาสี่เขี้ยวเป็นบรรพบุรุษ วิญญาณศักดิ์สิทธิ์ที่ระลึกถึง “บ้าน” “พี่น้อง” จากเชียงแสนที่จากมาบุกเบิกตั้งบ้านแปงเมือง เป็นบุคลาธิษฐานของการหวนคำนึงถึงเรื่องราวในอดีต รวมถึงเรื่องเล่าของยวนมองพญาสี่เขี้ยวว่าเป็น “บรรพชน ที่ย้ายที่ฐานมาก่อนเป็นเจ้าของผืนดินแผ่นน้ำ...เป็นคนมีฤทธิ์ศักดิ์สิทธิ์ พญาสี่เขี้ยวเป็นยวน ไม่ใช่เจ๊กเจ๊กมาทีหลัง”[9] ดังจะเห็นได้จากการเข้าทรงจะมีการถามเรื่องราว ปัดเป่าเคราะห์ภัยให้ลูกหลาน ส่วนเจ๊ก หรือคนจีนมีเรื่องเล่าพญาสี่คิ้วในฐานะผู้คุ้มครองและให้โชคลาภ ไม่ได้มองในฐานะบรรพบุรุษหรือสัมพันธ์กับประวัติศาสตร์การอพยพ

ทั้งนี้ทั้งนั้น คนจีนมองว่าพญาสี่คิ้วเป็นเจ้าถิ่นที่ยอมรับการมาอยู่ของคนจีน เรื่องเล่าพญาสี่คิ้วและการนับถือจึงแตกต่างจากคนยวน ในส่วนราชการเองก็ช่วงชิงความหมายของพญาสี่คิ้วในฐานะข้าราชการผู้ภักดีต่อสยามทำประโยชน์ให้ประเทศชาติ จะเห็นได้ว่าพญาสี่คิ้วกลายเป็นพื้นที่ช่วงชิงความหมายของคนกลุ่มต่าง ๆ ที่เข้าไปสร้างนิยามเพื่อปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์กันในหลายระดับ ทั้ง บ้าน ญาติ บรรพบุรุษ ผู้บันดาลความมั่งคั่ง และผู้จงรักภักดี ฯลฯ

โครงเรื่องพญาสี่เขี้ยวทั้งสามที่มีการรับรู้อย่างแพร่หลายในพื้นที่ล้วนแต่เป็นนิทานปรัมปราอันไกลโพ้น และยากจะยืนยันด้วยข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ แต่ด้วยเรื่องเล่าดังกล่าว ตัวของพญาสี่เขี้ยวได้กลายมาเป็นชื่ออำเภอ และ “ผีศักดิ์สิทธิ์” ของคนสีคิ้ว พญาสี่เขี้ยวได้กลายเป็น “บุคลาธิษฐาน” ในเชิงอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของไทยวน และชาวอำเภอสีคิ้ว โครงเรื่องของพญาสี่เขี้ยวหรือตำนานมีหลายโครงเรื่อง รวมถึงพิธีกรรมและความเชื่อไม่ได้มีแบบเดียว ในอดีตคนยวนสีคิ้วเชื่อว่าผีอารักษ์ตนประจำกลุ่มชาติพันธุ์

ในปัจจุบันพญาสี่เขี้ยวได้แตกออกเป็นผีหลายร่างและเจ้าหลายศาล อาทิ (1) พ่อพญาสี่เขี้ยวผีเสื้อบ้านดั้งเดิมหรือผีอารักษ์ประจำชุมชนของชาวบ้านไทยยวน (2) พญาสี่เขี้ยวแบบรัฐไทยที่ทางราชการไทยเป็นผู้ประดิษฐ์ขึ้น (3) เจ้าเจ๊กในศาลเจ้าของชุมชนคนไทยเชื้อสายจีนในตลาดสีคิ้ว ซึ่งเรื่องเล่าในโครงเรื่องที่สามเกิดภายใต้ความสัมพันธ์ของชาติพันธุ์ที่แตกต่างที่คนกลุ่มหนึ่งมีสถานะทางเศรษฐกิจที่ดีกว่าและได้รับอภิสิทธิ์ทางสังคม จึงนำมาสู่การต่อสู้แย่งชิงความหมายในเรื่องเล่าของพระยาสี่เขี้ยว เพื่อสร้างพื้นที่ทางวัฒนธรรมของคนกลุ่มต่าง ๆ เรื่องการเดินทางอันไกลโพ้นของคนยวน เทพศักดิ์สิทธิ์ผู้ดลบันดาลโชคลาภของคนจีน และผู้พิทักษ์ชาติของคนไทยสยาม นำมาสู่พิธีกรรมและการสร้างความทรงจำของพญาสี่เขี้ยวที่แตกต่างกัน ทั้งที่มีความซ้อนทับ และแตกต่าง พญาสี่เขี้ยวจึงเป็นเรื่องเล่าที่มีความหมายหลากหลายในฐานะชาติพันธุ์และเส้นเวลา (สุริยา และพัฒนา, 2544: 55)

เรื่องเล่าทำนองนี้มักพบทั่วไปที่คนยวนพลัดถิ่นได้อพยพไปตั้งรกราก ทั้งในเสาไห้ จังหวัดสระบุรี (ชิดพล, 2558; ดวงหทัย, 2554) และสีคิ้ว จังหวัดนครราชสีมา เป็นเรื่องเล่าที่ผสมข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์บางส่วน เช่น อพยพหลังเชียงแสนแตก แต่น่าสนใจว่าเรื่องเล่าเหล่านั้น พยายามที่จะไม่พูดถึงการบังคับอพยพ และมักบอกว่าเป็นการอพยพโดยสมัครใจ หรือเพื่อมาหาที่ทำกินที่อุดมสมบูรณ์ เป็นการพึ่งพระบรมโพธิสมภารของพระมหากษัตริย์จากรุงเทพฯ (นราธิป และชินศักดิ์, 2560ก; 2560ข) ความเข้าใจต่อประวัติศาสตร์ทำนองนี้เกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไขของประวัติศาสตร์ชาตินิยมที่กล่อมเกลาให้ทุกคนเป็นส่วนหนึ่งของชาติภายใต้ “ชุมชนจินตกรรม” (Anderson, 1991) ที่รัฐสร้างขึ้นผ่านแบบเรียน แม้ว่าคนยวนพลัดถิ่นจะสร้างเรื่องเล่าแบบอื่น ๆ เพื่อยืนยันตำแหน่งแห่งที่ในประวัติศาสตร์ แต่ภายใต้กรอบประวัติศาสตร์ชาติที่แน่นหนา อัตลักษณ์ความเป็นยวนจึงมีข้อจำกัด และสร้างตำแหน่งแห่งที่ในปริมณฑลของท้องถิ่นเป็นด้านหลัก

สรุป

การศึกษาประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างผ่านเรื่องเล่าของคนยวนพลัดถิ่นในที่นี้ ค้นพบว่า *ประการแรก* “ยวน” เป็นคำเดียวกับคำว่า “โยนก” เป็นคำเรียกกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ใน เชียงใหม่ ลำปาง ลำพูน เชียงราย เป็นคำเรียกอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ใช้เรียกขานกลุ่มประชากรหลักของแคว้นโยนกและอาณาจักรล้านนาในอดีต คำว่ายวนเป็นชื่อสามัญที่รับรู้กันทั่วไปในกลุ่มชนใกล้เคียงกัน แต่ปัจจุบันคำว่า ยวนเป็นการแสงดออกทางสังคมที่เป็นอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ เป็นผลจากการรวมตัวขอกลุ่มชนพัฒนาการทางสังคมที่เกิดขึ้นในสมัยอาณาจักรล้านนาภายใต้เครือข่ายทางวัฒนธรรมที่คล้ายคลึงกันในดินแดนภาคเหนือของไทย (นราธิป และชินศักดิ์, 2560ก: 12) และในฐานะของ “รัฐ” หรือเมือง ต่างชาติต่างภาษา แตกต่างจากคนไทย หรือคนอาณาจักรอยุธยา

มีศักยภาพที่เท่าเทียม เช่น รัฐยวน หรือลาว ในสมัยพระเจ้าติโลกราช เป็นต้น ไม่มีนัยของความต่ำต้อย หรือด้อยกว่า แต่ภายใต้ความเปลี่ยนแปรของเวลา ทำให้รัฐในที่ราบลุ่มภาคกลางมีพัฒนาการเป็นรัฐขนาดใหญ่ และสามารถขยายอำนาจเข้าครอบครองหัวเมืองล้านนาได้ในต้นพุทธศตวรรษที่ 24 หัวเมืองเหนือจึงถูกรับรู้ในสถานะเมืองประเทศราชของสยาม และความเป็นลาว ความเป็นยวน แม้จะเป็นคนต่างชาติต่างภาษา แต่ก็แฝงได้ด้วยความต่ำต้อยทางด้านวัฒนธรรม เศรษฐกิจ และการเมือง แม้ว่าต่อมาคนในภาคเหนือจะปฏิเสธความเป็นลาว แล้วสร้างสำนึกความเป็นคนเมือง เพื่อตอบโต้กับวาทกรรมที่สยามสร้างขึ้น เพื่อเปลี่ยนความหมายความด้อยกว่า และแสดงให้เห็นถึงความศิวิไลซ์ ไม่ด้อยกว่าสยาม อาจกล่าวได้ว่าความหมายของชื่อชนชาติสัมพันธ์กับความสัมพันธ์เชิงอำนาจในเวลานั้น ๆ

ประการที่สอง การสร้างคำคนเมือง เกิดภายใต้บริบทภาคเหนือภายใต้บริบทเฉพาะ ไม่ได้รับรู้ในคนยวนกลุ่มอื่น ๆ มีข้อสันนิษฐานว่า “คนเมือง” ใช้เพื่อแบ่งแยกให้ต่างกับพวกพม่าเรียกว่า “คนม่าน” และเพื่อให้คนพม่าและคนภาคกลางของไทยได้รู้ถึง ชนชาติยวนมีความเจริญรุ่งเรืองทางวัฒนธรรมและมีประวัติศาสตร์ความเป็นมายาวนานเช่นกัน (สุริยา และพัฒนา, 2561; สงวน, 2561) ส่วนคนเมืองหมายถึงคนที่มีบ้านเมืองเป็นถิ่นฐานมีที่ทำกินเป็นหลักแหล่ง ในอดีตเมื่อ 200 ปีก่อนล้านนาถูกยึดครองโดยพม่า พม่าต้องส่งทหารและพลเรือนเข้ามาปกครองล้านนาเพื่อไม่ให้เกิดการลุกฮือกอบกู้อิสรภาพ ด้วยเหตุนี้จำนวนคนพม่าจึงมากกว่าคนเมืองเดิมเสียอีก เนื่องจากคนเมืองเดิมหนีเข้าไปอยู่ในป่า เขาไม่ยอมอยู่ภายใต้การปกครองของพม่า ประกอบกับมีคนเข้าออกเมืองมากหลาย ทำให้คนเมืองเดิมเรียกพวกตนเองว่า “คนเมือง” และเรียกพวกพม่าว่า “พวกม่าน” (สงวน, 2561: 150-151)

จากกรณี "ยวนพลัดถิ่น" ผ่านชาติพันธุ์นิพนธ์ ผ่านเรื่องเล่า (narrative) ความทรงจำ (memories) และปฏิบัติการของคนยวนในโลกสมัยใหม่ ชี้ให้เห็นว่า การอพยพโยกย้าย และกลายเป็นคนส่วนน้อยในกลุ่มไทย/ลาว

นำมาสู่การปรับตัว ต่อรองกับชาติพันธุ์รายรอบที่เป็นคนกลุ่มใหญ่กว่า ภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่ากัน ซึ่งนำมาสู่การเข้าถึงทรัพยากร การถูกกวาดต้อน/อพยพมาในฐานะแรงงาน ทำให้คนยวนกลายเป็นคนพลัดที่นาคาที่อยู่ ส่งผลต่อเรื่องเล่าและความทรงจำ นำมาสู่การจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของคนยวนเสาไห้ สีคิ้ว ลับแล และเมียวดีในโลกสมัยใหม่ ที่ไม่ได้วางอยู่บนฐานวัฒนธรรมประเพณีแบบดั้งเดิมแต่เป็นการเมืองของความทรงจำ ที่เลือกจะสร้างอัตลักษณ์ตัวตนใหม่ ภายใต้การสร้างอัตลักษณ์และนิยามใหม่ ก็มิได้ถูกผูกขาดโดยคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง แต่เป็นการช่วงชิง ต่อรองของคนกลุ่มต่าง ๆ การเลือกรับปรับใช้วัฒนธรรมเดิมเพื่อเชื่อมโยงตัวเองกับ “บ้าน” “บรรพบุรุษ” ที่ตนเองจากมา รวมถึงการสร้างเครือข่ายสายสัมพันธ์ในฐานะคนยวนจึงมีความหมายกับคนกลุ่มต่าง ๆ แม้จะไม่สามารถเชื่อมโยงกับบ้านและบรรพบุรุษที่จากมา แต่บ้านและบรรพบุรุษเกิดขึ้นจากการประกอบสร้างเรื่องเล่าที่กระจัดกระจาย ภายใต้บริบทของการสร้างอัตลักษณ์ของคนยวนสีคิ้ว ได้นำมาสู่ปฏิบัติการต่าง ๆ ที่ยืนยันตำแหน่งแห่งที่ของตน อาทิเช่น การสร้าง/รื้อฟื้นวัฒนธรรมประเพณี การสร้างศูนย์กลางทางศาสนา การสร้างเรื่องเล่าที่เชื่อมคนยวนสีคิ้วกับยวนเชียงแสน (ภาคเหนือ) ที่ตนเองจากมา อัตลักษณ์ยวนสีคิ้ว หรือยวนพลัดถิ่นอื่น ๆ เป็นการผสมหยิบยืม กับวัฒนธรรมรายรอบ ทั้งลาว ไทย คนเมือง ฯลฯ

ภายใต้บริบทของโลกสมัยใหม่ที่ผู้คนมีอัตลักษณ์ที่หลากหลายทับซ้อนกัน เพื่อจัดตำหน่งแห่งที่ของตนกับคนอื่น บริบทอื่นสังคมอื่น จึงนำมาสู่การสร้างนิยาม/ตัวตนใหม่ และภายใต้เงื่อนไขของโลกสมัยใหม่ที่เปิดให้คนกลุ่มต่าง ๆ เข้ามามีส่วนแบ่งของการสร้างนิยาม ทั้งที่บางนิยามกลายเป็นอัตลักษณ์หลัก อัตลักษณ์รอง อัตลักษณ์ชายขอบ ซึ่งทำให้เราเห็นการต่อสู้ต่อรองที่ไม่สิ้นสุด อีกทั้งแสดงให้เห็นว่าคำว่า “คนเมือง” ที่คนภาคเหนือเรียกตนเอง เป็นสิ่งประดิษฐ์ที่เกิดหลัง พ.ศ. 2347 (เชียงแสนแตก) เพราะคนยวนในที่อื่นไม่เรียกตัวเองว่าคนเมือง[10]

การสร้างตำแหน่งแห่งที่และอัตลักษณ์ภายใต้ความเป็นคนกลุ่มน้อยและสาธารณชนต่อการมีอยู่ของไทยวนพลัดถิ่น ตลอดจนยุทธวิธีการรับมือของรัฐและการต่อสู้ดิ้นรนของคนชายขอบในรูปแบบต่าง ๆ ผ่านความสัมพันธ์เชิงอำนาจในฐานะชนกลุ่มน้อย และเรื่องเล่า ความทรงจำของเขาเหล่านั้นจะทำให้เราเข้าใจกระบวนการสร้างความเป็นไทย อีกทั้งนำมาสู่การใช้ความคิดประวัติศาสตร์จากเบื้องล่าง (History From Below) ที่ทำให้คนสามัญโลดแล่นในประวัติศาสตร์

ประการที่สาม ในแง่ความคิดเรื่องความทรงจำ การอพยพของคนยวน ทำให้เรื่องเล่าเรื่องบ้าน ญาติ และนิยามความเป็น “ไท/ไทย/ไต/ยวน” จึงถูกสร้างผ่านเรื่องเล่าในลักษณะต่าง ๆ อาจกล่าวได้ว่า การเมืองจากเบื้องล่างเป็นการเมืองของของความทรงจำผ่านความทรงจำทางสังคม เป็นการเรียกคืนอดีตในช่วงเวลาปัจจุบัน เพื่อวัตถุประสงค์ต่าง ๆ จนเกิดเป็นความทรงจำร่วมทางสังคม อย่างไรก็ดี กรอบทางสังคมของกลุ่มต่าง ๆ ล้วนมีความแตกต่างกันและมีสภาวะการเหลื่อมซ้อนกัน ท่ามกลางการสร้างรัฐชาติในสมัยใหม่ ขอบเขตของรัฐกลับไม่ได้แนบสนิทกันเสียทีเดียว ไม่ว่าจะเป็นความเป็นท้องถิ่นนิยมสังคมของคนข้ามพรมแดน แม้ว่ารัฐจะพยายามสร้างความทรงจำแห่งชาติขึ้นมาด้วย ความทรงจำแห่งชาติได้มีการใช้ร่วมกันระหว่างผู้คนที่ไม่เคยเห็นหน้าหรือรู้จักชื่อกันมาก่อน แต่ถือว่าตัวเองมีประวัติความเป็นมาเหมือนกัน (Gillis, 1994) ดังนั้น เรื่องเล่าของคนยวนพลัดถิ่นต่อประวัติศาสตร์ในที่นี้จะเห็นความเปลี่ยนแปรของสำนึกทางประวัติศาสตร์ ภายใต้บริบทหรือมิติของเวลาที่เปลี่ยนแปร ในแห่งที่ใหม่ ๆ ของความไม่ลงตัวของประวัติศาสตร์ ทำให้คนยวนพลัดถิ่นในพื้นที่ต่าง ๆ สร้างประวัติศาสตร์ผ่านเรื่องเล่าอย่างหลากหลาย ส่งผลให้ความหมายของประวัติศาสตร์ไม่มีหมุดหมายที่แน่ชัด มีความเลื่อนไหลภายใต้เงื่อนไขใหม่ ๆ ที่เกิดขึ้นอยู่ต่อไป ไม่มีใครครอบงำผู้คนอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด และนำมาสู่การสร้างอัตลักษณ์และตัวตนใหม่ ๆ ของคนยวนพลัดถิ่นเพื่อต่อรองกับผู้คนรายรอบผ่านความสัมพันธ์ใหม่ ๆ ที่ทักถอขึ้น ฉะนั้น เรื่องเล่า

ความทรงจำ และประวัติศาสตร์ของคนยวนพลัดถิ่นจึงฉายสะท้อนพลวัตของประวัติศาสตร์ที่มีความผันแปร และฉายให้เห็นอีกด้านของประวัติศาสตร์ชาติไทย ซึ่งไม่อาจทำให้เราเข้าใจสิ่งต่าง ๆ ได้ เพราะแท้จริงแล้วไม่มีอะไรที่หยุดนิ่งตายตัว

เชิงอรรถ

[1] บทความวิจัยนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการ “บ้าน ญาติ ชาติ: ไตยวน (คนเมือง) พลัดถิ่นกับเรื่องเล่าความเป็นไทยนอกขนบประวัติศาสตร์” ทุนสนับสนุนการวิจัยโดย สำนักงานการวิจัยแห่งชาติ (วช.) พ.ศ. 2564

[2] รัฐไทย คือ ผู้เขียนประวัติศาสตร์กระแสหลักผ่านความคิดของรัฐชาตินิยม

[3] แต่หลังผ่านไปกว่า 5 ทศวรรษกลับพบว่าสิ่งที่เขาหวังเป็นเพียงฝันลม ๆ แล้ง ๆ เขาเหล่านั้นได้ให้ “ปากคำ” (เรื่องเล่า) ต่ออดีตต่าง ๆ นานา ซึ่งทำให้เห็นว่าความหมายของ "ชาติ" ของคนที่มี “รัฐชาติ” กับคนสิ้นชาติ เราให้ความหมายต่อ "ชาติ" ที่ต่างกัน น่าสนใจว่าการอธิบาย “รัฐชาติ” แบบที่เราเข้าใจจะอธิบายคนกลุ่มนี้ได้อย่างไร หนังสือเล่มนี้ยังทำให้เราเห็นกระบวนการค้า (ของเถื่อน) ชายแดน ที่เป็นการค้าที่ลอดรัฐเลี่ยงกฎหมาย แต่มีความสำคัญที่ทำให้เมืองชายแดนเติบโต การขายของเถื่อน ยาเสพติดที่นำมาสู่การสร้างกองทัพ ทั้งที่มีผลประโยชน์ของ “ชาติ” และผลประโยชน์ส่วนตนเคลือบแฝงอยู่ รวมถึงคนชายแดนที่มองเรื่องเส้นเขตแดนที่แตกต่างจากมโนทัศน์ที่รับรู้กันทั่วไป อีกทั้ง ยังสะท้อนให้เห็น “นาฏกรรมชีวิต” ของ “ทหารกู้ชาติ” ภายหลังจากที่ปลดอาวุธแล้ว หรือขณะที่ “เข้าเถื่อน” (เข้าป่า/เข้าสู่สมรภูมิ) ใช้ชีวิตภายใต้การแก่งแย่ง ล่มสลาย ชนะและพ่ายแพ้ ท้ายสุดคือการอธิบายว่ารับใช้ชาติมาอย่างเต็มที่แล้ว แม้จะเสียดายเวลาในช่วงนั้นไปบ้างก็ตามที่ หลังจากยุติการเป็นทหารแล้วบางคนถูกปล่อยทิ้งเป็นแรงงานอพยพ คนไร้สัญชาติ พลัดบ้านพลัดเมือง คนเหล่านั้นได้ประเมินการต่อสู้ของตนผ่านเรื่องราวต่าง ๆ ที่ต่างแสดงให้เห็นสีสันของชีวิตท่ามกลางบริบทที่เปลี่ยนไป แน่ละชีวิตของเขาเหล่านี้น่าสนใจในฐานะ “คน” ที่ต่อสู้ดิ้นรนภายใต้เงื่อนไขของสงคราม ไม่เพียงแต่คนที่เข้าไปเป็นทหาร แต่ชาวไทใหญ่และกลุ่มชาติพันธุ์ในรัฐฉานต่างก็ตกอยู่ภายใต้เงื่อนไขของสงคราม ต้องกลายเป็นลูกหาบ ถูกเก็บภาษีจากกองกำลังต่าง ๆ ซึ่งหนังสือเล่มนี้ได้เล่าเรื่องราวของผู้คนเหล่านั้นอย่างน่าสนใจ (แม้ไม่ใช่จุดเน้นของหนังสือก็ตาม)

[4] แม้จะมองผ่านกรอบคิดในกระแสประวัติศาสตร์ชาตินิยม ผ่านการเสียสละและยินยอมเพื่อบ้านเมือง เพื่อพระมหากษัตริย์

[5] อาณานิคมภายใน คือ การแย่งยึด เมืองที่มีอิสระแต่เดิมเข้ามารวมไว้เป็นส่วนหนึ่งของสยาม ที่เสนอโดย, สุเทพ สุนทรเภสัช. 2548. *มานุษยวิทยากับประวัติศาสตร์.* กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, หน้า 232-237.

[6] อย่างไรก็ตามภายหลังคำว่าคนเมืองมีพลวัตและความหมายที่แปรผันไปมากกว่างานชิ้นนี้ต้องการแสดงให้เห็นเพราะมีเงื่อนไข/บริบทและการศึกษาที่ลงลึกถึงเรื่องคนเมืองโดยเฉพาะในหลายมิติ ดูรายละเอียดในงานของ ชยันต์ วรรธนะภูติ (อ้างแล้ว), ธเนศวร์ เจริญเมือง. 2552. *คนเมือง ประวัติศาสตร์ล้านนาสมัยใหม่ พ.ศ. 2317-2552*. กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ธเนศวร์ เจริญเมือง และวสันต์ ปัญญาแก้ว, (บก). 2543. *คนเมืองท่ามกลางบริบทการเปลี่ยนแปลง:* เอกสารจากการเสวนาทางวิชาการ; ศุกร์ที่ 25 สิงหาคม 2543 ห้องประชุมชั้น 4 อาคารปฏิบัติการ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่. เชียงใหม่: ภาควิชารัฐศาสตร์ และภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, วสันต์ ปัญญาแก้ว, (บก). 2555. *ตัวตนคนเมือง 100 ปี ชาตกาล ไกรศรี นิมมานเหมินท์.* เชียงใหม่: ศูนย์วิจัยและบริการวิชาการ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, งานข้างต้นเป็นการศึกษาคนเมืองในมิติต่าง ๆ

[7] ในส่วนนี้ได้รับแนวความคิดจาก, ชยันต์ วรรธนภูติ. 2546. “คนเมือง”: ตัวตน การผลิตซ้ำสร้างใหม่และพื้นที่ทางสังคมของคนเมือง”. *ศึกษาศาสตร์สาร*. เชียงใหม่: นันทพันธ์, หน้า 12-29.

[8] เมืองสีคิ้วมีชื่อเดิมว่านครจันทึก โดย “สีคิ้ว” เพี้ยนมาจากคำว่า “สี่เขี้ยว” ซึ่งเป็นชื่อเดิมของหมู่บ้านและเป็นชื่อของพญาสี่เขี้ยวผู้เป็นผีเสื้อบ้านเสื้อเมืองบรรพบุรุษเป็นเมืองด่านแห่งหนึ่งในดินแดนภาคตะวันออกเฉียงเหนือตอนใต้ เป็นเมืองอิสระขึ้นตรงกับพระนคร ต่อมาได้ถูกแต่งตั้งเป็นเมืองขึ้นของเมืองนครราชสีมา ทางการเห็นเมืองอยู่ในป่าดงมีไข้ป่าชุกชุม ไม่สะดวกต่อการติดต่อกับพระนครจึงเปลี่ยนเป็นเมืองหน้าด่านเรียกว่าด่านจันทึก ตั้งอยู่บ้านจันทึก หมู่ที่ 3 ตำบลจันทึก ปัจจุบันเป็นที่ตั้งสถานีรถไฟ นายด่านคนแรกชื่อ หลวงพล นายด่านคนที่ 2 ชื่อหมื่นด่าน (จัน) เมื่อเลิกด่านแล้วเปลี่ยนชื่อเป็น “อำเภอจันทึก” ต่อมาได้ย้ายที่ว่าการอำเภอจันทึกไปตั้งที่ บ้านหนองบัวหมู่ที่ 1 ตำบลลาดบัวขาวใน พ.ศ. 2449 ย้ายที่ว่าการอำเภอมาตั้งบ้านสีคิ้ว หมู่ที่ 2 ตำบลสีคิ้วเพราะบ้านจันทึกและบ้านหนองบัวตั้งอยู่

เขตดงพญาเย็นมีไข้ป่า ต่อมาพ.ศ. 2482 ได้เปลี่ยนชื่ออำเภอจันทึกเป็นอำเภอสีคิ้ว ในสมัยนายชำนาญ กระบวน ดำรงตำแหน่งนายอำเภอเพื่อตรงกับชื่อสถานีรถไฟ ชื่อหมู่บ้าน ซึ่งเป็นที่ตั้งของที่ว่าการอำเภอในปัจจุบัน

[9] สัมภาษณ์นายน้อย อายุ 71 ปี วันที่ 28 พฤศจิกายน 2564

[10] ดูข้อถกเถียงใน, ธงชัย วินิจจะกูล. 2560. *คนไทย/คนอื่น.* นนทบุรี: ฟ้าเดียวกัน.

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กัญจณอรัญวาสี, ครูบา. *อาชญาเจ้าเมืองแพร่.* พระมนตรี ธัมมเมธี (คัดลอก) พระครูสมุห์วาร ปัญญาวุโธ (ปริวรรค). (อัดสำเนา).

กุมารบันฉบับวัดดอนแท่น (คัมภีร์ใบลาน) ตำบลดอนมูล อำเภอสูงเม่น จังหวัดแพร่.

คณะกรรมการจัดพิมพ์เอกสารทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม โบราณคดี สำนักนายกรัฐมนตรี. 2508. *ประชุมพระราชหัตถเลขา พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ที่ทรงบริหารราชการแผ่นดิน ภาคที่ 4 ฯ.* พระนคร: สำนักนายกรัฐมนตรี.

คณะกรรมการอำนวยการจัดงานเฉลิมพระเกียรติ พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. 2549. *ประชุมหมายรับสั่ง ภาค 5 ตอนที่ 1 สมัยกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว จ.ศ. 1213.* หมายรับสั่ง เรื่อง ให้พระยาลำพูน กับพระยาลาวหัวเมืองตะวันออกถือน้ำพระพิพัฒน์สัจจา. จัดพิมพ์เป็นที่ระลึกเนื่องในวโรกาสที่วันพระราชสมภพ 200 ปี วันที่ 18 ตุลาคม พุทธศักราช 2549.

จดหมายเหตุทัพเมืองเชียงตุง. ภาค 2. 2459. *การเตรียมทัพไปตีเมืองเชียงตุง.* พระเจ้าน้องยาเธอ กรมหมื่นไชยนาทนเรนทร โปรดให้พิมพ์เป็นครั้งแรก

เป็นของแจกในงานศพ นายพลเรือตรี พระยานาวาพลพยุหรักษ์ (ม.ร.ว.พิณ สนิทวงศ์ ณ กรุงเทพ) ปีมโรงอัฐศก พ.ศ. 2459.

จดหมายเหตุเมืองเชียงใหม่. 2459. “ร่างพระบรมราชโองการ เรื่องตั้งเจ้าพระยาเชียงใหม่ จ.ศ. 1164 (พ.ศ. 2345),” ใน *จดหมายเหตุนครเชียงใหม่.* พิมพ์เผยแพร่ในงานฉลองสิริราชสมบัติครบ 50 ปี และสมโภชนครเชียงใหม่ครบ 700 ปี.

จิตร ภูมิศักดิ์. 2544. *ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ.* กรุงเทพฯ: ศยาม.

ชยันต์ วรรธนภูติ. 2546. *คนเมือง: ตัวตน การผลิตซ้ำสร้างใหม่และพื้นที่ทางสังคมของคนเมือง.* เชียงใหม่: นันทพันธ์.

ชยันต์ วรรธนะภูติ. 2549. “คนเมือง”: ตัวตน การผลิตซ้ำสร้างใหม่ และพื้นที่ทางสังคมของคนเมือง. ใน อานันท์ กาญจนพันธุ์. *อยู่ชายขอบมองลอดความรู้ รวมบทความเนื่องในวาระครบรอบ 60 ปี ฉลาดชาย รมิตานนท์* (หน้า 33-63). กรุงทพฯ: มติชน.

ชัยพงษ์ สำเนียง. 2564. “*กบฏเงี้ยว*” *การเมืองของความทรงจำ: ประวัติศาสตร์ขบวนการเคลื่อนไหวของ “คนล้านนา”.* กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิริธร (องค์การมหาชน).

ชัยพงษ์ สำเนียง. 2565. *ประวัติศาสตร์เมืองแพร่: รัฐจารีตสู่การสร้างอาณานิคมภายใน ภายใต้วาทกรรม “รัฐชาติ”.* กรุงเทพฯ: แสงดาว.

ชัยพงษ์ สำเนียง และพิสิษฏ์ นาสี. 2557. ประวัติศาสตร์การพัฒนาภาคเหนือ: จากทางรถไฟสู่การแย่งชิงทรัพยากร. *ศิลปวัฒนธรรม ปีที่ 35 ฉบับที่ 7*, 146-169.

ชิเกฮารุ ทานาเบ. 2555. *พิธีกรรมและปฏิบัติการ ในสังคมชาวนาภาคเหนือของประเทศไทย.* กรุงเทพฯ: ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ชิดพล ยชุรเวชคุณากร. 2558. *การอนุรักษ์และฟื้นฟูวัฒนธรรมไทยวนในบริบทของการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม: กรณีศึกษา ชุมชนบ้านต้นตาล อำเภอเสาไห้ จังหวัดสระบุรี.* เชียงใหม่ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิชย์. 2550. ความหลากหลายทางวัฒนธรรมจากหลอมรวมเป็นหนึ่ง สู่ผสมผสานพันทาง. *ฟ้าเดียวกัน ฉบับ 75*, 160.

ไชยันต์ รัชชกูล. 2557. *ปั้นอดีตเป็นตัว*. กรุงเทพฯ: อ่าน.

ดวงหทัย ลือดัง. 2554. *การสืบทอดประเพณีเทศน์กาเผือกในชุมชนไทยยวน อำเภอเสาไห้ จังหวัดสระบุรี.* วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาภาษาไทย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ดวงกมล เวชวงค์. 2553. *กระบวนการนำเสนออัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ยวนในบริบทของการท่องเที่ยวผ่านหอวัฒนธรรมพื้นบ้านและตลาดท่าน้ำ: ศึกษากรณีชุมชนยวน ตำบลต้นตาล อำเภอเสาไห้ จังหวัดสระบุรี* วิทยานิพนธ์ปริญญามานุษยวิทยามหาบัณฑิต สาขาวิชามานุษยวิทยา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จกรมพระยา. 2549. *ไทยรบพม่า*. กรุงเทพฯ: อักษรเจริญทัศน์.

ทิพากรวงศมหาโกษาธิบดี (ขำ บุนนาค), เจ้าพระยา. 2478. *พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 1.* ทรงพระกรุณาโปรดให้พิมพ์แจกในงานพระราชทานเพลิงศพพระเจ้าวรวงศเธอ กรมหมื่นอนุวัตนจาตุรนต์ที่พระเมรุวัดเทพศิรินทราวาส. พระนคร: โรงพิมพ์พระจันทร์ ท่าพระจันทร์.

ธงชัย วินิจจะกูล. 2530. “ประวัติศาสตร์การสร้าง ‘ตัวตน’,” ใน *อยู่เมืองไทย*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ธงชัย วินิจจะกูล. 2556. *กำเนิดสยามจากแผนที่: ประวัติศาสตร์ภูมิกายาของชาติ.* (พวงทอง ภวัครพันธุ์, ไอดาอรุณวงศ์ และ พงษ์เลิศ พงษ์วนานต์, ผู้แปล). กรุงเทพฯ: อ่าน.

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

ธเนศวร์ เจริญเมือง และวสันต์ ปัญญาแก้ว, (บก.). 2543. *คนเมืองท่ามกลางบริบทการเปลี่ยนแปลง: เอกสารจากการเสวนาทางวิชาการ.* เชียงใหม่: ภาควิชารัฐศาสตร์ และภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ธเนศวร์ เจริญเมือง. 2552. *คนเมือง ประวัติศาสตร์ล้านนาสมัยใหม่ พ.ศ. 2317-2552*. กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

นราธิป ทับทัน และชินศักดิ์ ตัณฑิกุล. 2560ก. ภูมิหลังการเคลื่อนย้ายประชากรชาวยวนเชียงแสนและการตั้งถิ่นฐานในบริเวณตอนกลางของประเทศ. *วารสารมนุษยศาสตร์ และสังคมศาสตร์*, 8 (ฉบับพิเศษธันวาคม).

นราธิป ทับทัน และชินศักดิ์ ตัณฑิกุล. 2560ข. ปริทัศน์การศึกษาว่าด้วยชาติพันธุ์ไทยวน. *มนุษยศาสตร์ สังคมศาสตร์* 34 2 (พฤษภาคม-สิงหาคม).

นิติ ภวัครพันธุ์. 2558. *เรื่องเล่าเมืองไต: พลวัตของเมืองชายแดนไทย-พม่า.* เชียงใหม่: ศูนย์อาเซียนศึกษามหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2538ก. *ชาติไทย, เมืองไทย, แบบเรียนและอนุสาวรีย์ ว่าด้วยวัฒนธรรม รัฐ และรูปการจิตสำนึก*. กรุงเทพฯ: มติชน.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2538ข. *ปากไก่และใบเรือ ว่าด้วยการศึกษาประวัติศาสตร์-วรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์ ฉบับพิมพ์ครั้งที่ 2.* กรุงเทพฯ: อมรินทร์.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2538ค. สงครามอนุสาวรีย์กับรัฐไทย. ใน *ชาติไทย, เมืองไทย, แบบเรียนและอนุสาวรีย์ ว่าด้วยวัฒนธรรม รัฐ และรูปการจิตสำนึก.* (หน้า 89-124). กรุงเทพฯ: มติชน.

เนื้ออ่อน ขรัวทองเขียว และจุฬิศพงษ์ จุฬารัตน์. 2557. รัฐสยามกับล้านนา พ.ศ.2417-2476. *วารสารศรีนครินทรวิโรฒวิจัยและพัฒนา (สาขามนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์)* 6 11 (มกราคม-มิถุนายน).

ประชากิจกรจักร, พระยา. 2507. *พงศาวดารโยนก.* กรุงเทพฯ: คลังวิทยา.

ปรีชา อุยตระกูล. 2530. *กลุ่มชาติพันธุ์ในจังหวัดนครราชสีมา. ใน วัฒนธรรมพื้นบ้านนครราชสีมา*. (หน้า 29-36). นครราชสีมา: ศูนย์ข้อมูลท้องถิ่น, คณะวิชามนุษย์ศาสตร์และสังคมศาสตร์, วิทยาลัยครูนครราชสีมา.

ปาเลกัวซ์. 2506. *เล่าเรื่องเมืองสยาม.* (สัน ท. โกมลบุตร, ผู้แปล). กรุงเทพฯ: ก้าวหน้า.

พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. 2549. *หมายรับสั่ง เรื่อง ให้พระยาลำพูนกับพระยาลาวหัวเมืองตะวันออกถือน้ำพระพิพัฒน์สัจจา. จัดพิมพ์เป็นที่ระลึกเนื่องในวโรกาสที่วันพระราชสมภพ 200 ปี วันที่ 18 ตุลาคม พุทธศักราช 2549*. กรุงเทพฯ: ม.ป.พ.

พระราชพงศาวดารกรุงธนบุรีและจดหมายเหตุรายวันทัพสมัยกรุงธนบุรี ใน *ประชุมพงศาวดาร เล่ม 40*. 2512. กรุงเทพฯ: องค์การค้าคุรุสภา.

พิเนตร น้อยพุทธา. 2540. *ไทยวนสระบุรี.* กรุงเทพมหานคร: รำไทยเพรส.

ภิรพรรษ ปลิวจันทึก. 2561. *การศึกษาอัตลักษณ์วิถีชุมชนไท-ยวนสีคิ้วเพื่อออกแบบสื่อส่งเสริมการท่องเที่ยว.* วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาวิชาศิลปะการออกแบบ มหาวิทยาลัยศิลปากร.

ยงยุทธ ชูแว่น. 2562. *ครึ่งศตวรรษแห่งการค้นหา และเส้นทางสู่อนาคต: ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นไทย.* กรุงเทพฯ: ยิปซี กรุ๊ป.

ลัดดา ปานุทัย, ลออทอง อัมรินทร์รัตน์ และสนอง โกศัย. 2526. *วัฒนธรรมพื้นบ้านยวนสีคิ้ว* จังหวัดนครราชสีมา. นครราชสีมา: วิทยาลัยครูนครราชสีมา.

ลิลิตยวนพ่ายกับลิลิตเพชรมงกุฎ. 2509. พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานฌาปนกิจศพนางราชวรานุรักษ์ (ยานี ชิตานนท์) ณ สุสานหลวงวัดเทพศิรินทราวาส วันที่ 2 ตุลาคม 2509. พระนคร: พระจันทร์.

วสันต์ ปัญญาแก้ว, (บก.). 2555. *ตัวตนคนเมือง 100 ปี ชาตกาล ไกรศรี นิมมานเหมินท์.* เชียงใหม่: ศูนย์วิจัยและบริการวิชาการ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

สงวน โชติสุขรัตน์ . 2561. *ไทยยวน-คนเมือง* พิมพ์ครั้งที่ 3. นนทบุรี: ศรีปัญญา.

สรัสวดี อ๋องสกุล. 2539. *ประวัติศาสตร์ล้านนา.* กรุงเทพฯ: อมรินทร์.

สรัสวดี อ๋องสกุล. 2542. *วัดเจ็ดยอดในฐานะอายุเมืองเชียงใหม่.* วัฒนธรรมและการเมืองล้านนา. กรุงเทพฯ: ต้นอ้อ.

สุดาพร หงษ์นคร. 2539. *ประเพณีพิธีกรรมการเข้าทรงพ่อพญาสี่เขี้ยวของชาวไทยยวนสีคิ้ว ตำบลสีคิ้ว อำเภอสีคิ้ว จังหวัดนครราชสีมา.* มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

สุเทพ สุนทรเภสัช. 2548. *มานุษยวิทยากับประวัติศาสตร์: รวมความเรียงว่าด้วยการประยุกต์ใช้แนวความคิดและทฤษฎีทางมานุษยวิทยาในการศึกษาข้อมูลทางประวัติศาสตร์.* กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ.

สุริยา สมุทคุปติ์และพัฒนา กิติอาษา. 2544. *"ยวนสีคิ้ว" ในชุมทางชาติพันธุ์: เรื่องเล่า ความทรงจำ และอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ไทยวนในจังหวัดนครราชสีมา.* นครราชสีมา: สาขาวิชาศึกษาทั่วไป สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี.

เสภาเรื่องขุนช้างขุนแผน ฉบับหอพระสมุดวชิรญาณ. 2460. พระนคร: โรงพิมพ์ไทย.

อัจนา สมทรง และคณะ. 2548. *เรื่องเล่าไทยวน.* สระบุรี: องค์การบริหารส่วนตำบลต้นตาลพระยาทด.

อัมพร จิรัฐติกร. 2558. *ประวัติศาสตร์นอกกรอบรัฐชาติ 55 ปี ขบวนการกู้ชาติไทใหญ่.* เชียงใหม่: ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

อานันท์ กาญจนพันธุ์. 2555. *พหุวัฒนธรรมในสังคมเปลี่ยนผ่าน.* ใน, *จินตนาการทางมานุษยวิทยาแล้วย้อนมองสังคมไทย.* (หน้า 79-134). เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

อาโนลด์, จอห์น เอช. 2549. *ประวัติศาสตร์ของประวัติศาสตร์.* (ไชยันต์ รัชชกูล, ผู้แปล). กรุงเทพฯ: โอ. เอส. พริ้นติ้งเฮ้าส์.

ภาษาอังกฤษ

Amporn Jirattikorn. 2007. *Living on Both Sides of the Borders: Transnational Migrants, Pop Music and Nation of the Shan in Thailand*. Working Paper Series No. 7, Regional Center for Social Science and Sustainable Development, Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University.

Anan Ganjanapan. 1989. "Conflicts over the Deployment and Control of Labor in a Northern Thai Village," in Gillian Hart, Andrew Turton and Benjamin White (Eds.), *Agrarian Transformations: Local Processesand the State in Southeast Asia.* (pp. 98-124). Berkeley: University of California Press.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso.

Burke, Peter. 2009. Cultural Hybridity. Cambridge: Polity.

Cohen, P. 2001. "Buddhism Unshackled: The Yuan "Holy Man" Tradition and the Nation-State in the Tai World.". *Journal of Southeast Asian Studies* 32(2), 176-203.

Gillis, 1994. J. Introdruction. Memory and Identity: The History of a Relationship. in *Commemorations: The Politics of National Identity.* (pp. 3-24). New Jersey: Princeton University Press.

Kwanchewan Srisawat. 1998. *The Karen and the Khruba Khao Pi Movement: A Historical Study of the Response to the Transformation of Northern Thailand.* MA Thesis, Antoneo de Manila University.

Nora, P. 1989. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. Memory and Counter-Memory. *Spring*, 26, 7-24.

Nora, P. 1995. *General Introduction: Between Memory and History.* New York: Columbia University Press.

Srisawat, K. 1998.*The Karen and the Khruba Khao Pi Movement: A Historical Study of the Response to the Transformation of Northern Thailand.* Manila: Antoneo de Manila University.

Tambiah, S.J. 1984. *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of mulets: a Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*. New York: Cambridge University Press.

Tanabe, Shigeharu and Keyes, Charles F. 2002. *Cultural Crisis and Social Memory: Modernity and Identity in Thailand and Laos.* Hawaii: Honolulu: University of Hawaii Press.

Turton, A. 1976. Northern Thai Peasant Society: Twentieth Century Transformations in Political and Jural Structures. *The Journal of Peasant Studies.*

Thongchai Winichakul. 2004. *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of the Nation.* Chiang Mai: Silkworm Books.

ความรู้วิทยาศาสตร์ สิ่งเหนือธรรมชาติ และพุทธศาสนาในนวนิยายวิทยาศาสตร์ไทย[1]

Scientific Knowledge, Supernatural Beings, and Buddhism in Thai Science Fiction

ภัทรนิษฐ์ สุรรังสรรค์
นิสิตปริญญาเอก สาขาวิชาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา คณะสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยนเรศวร
Bhadranishtha Surarungsun
Ph.D. Student, Southeast Asia Studies, Faculty of Social Sciences,
Naresuan University
E-mail: bhadranishtha@gmail.com

วันรับบทความ: 4 มกราคม 2566 (Received January 4, 2023)
วันแก้ไขบทความ: 1 กุมภาพันธ์ 2566 (Revised February 1, 2023)
วันตอบรับบทความ: 24 กุมภาพันธ์ 2566 (Accepted Febraury 24, 2023)

บทคัดย่อ

บทความชิ้นนี้ต้องการสำรวจนวนิยายวิทยาศาสตร์ของนักประพันธ์ไทยที่ตีพิมพ์ในช่วงทศวรรษ 2470-2520 ทั้งเรื่องการเกิดขึ้นและการขยายตัวของนวนิยายวิทยาศาสตร์ในสังคมไทย ในบริบทของการเปลี่ยนแปลงทางสังคม-การเมือง และความนึกคิดของผู้คน โดยพยายามชี้ให้เห็นว่า ลักษณะสำคัญประการหนึ่งของนวนิยายวิทยาศาสตร์ไทย คือ การปรากฏตัวของสิ่งที่เป็นปรากฏการณ์เหนือธรรมชาติที่มีลักษณะเป็นคู่ตรงข้ามกับองค์ความรู้วิทยาศาสตร์ กระนั้น ปรากฏการณ์เหนือธรรมชาติดังกล่าวได้ถูกอธิบายด้วยองค์ความรู้ด้านพุทธศาสนา ซึ่งทำให้เรื่องเหนือธรรมชาติสามารถดำรงอยู่

ร่วมกันกับวิทยาศาสตร์ได้อย่างไม่ขัดแย้ง จึงกล่าวได้ว่า นวนิยายวิทยาศาสตร์ไทยมีลักษณะของความประสานกันอย่างลงตัวระหว่างความรู้วิทยาศาสตร์และพุทธศาสนา

คำสำคัญ: นวนิยายวิทยาศาสตร์ พุทธศาสนา จิตตานุภาพ วิม อิทธิกุล

Abstract

This article aims to investigate Thai science fictions published between the 1930s and 1980s, especially its emergence and expansion in Thai society in relations with the socio-political context and the mentalities of Thai people. Ultimately, it exposes an important characteristic of Thai science fictions, i.e. the apparition of supernatural phenomena which are opposite to scientific knowledge. Moreover, the supernatural phenomena are clarified with Buddhist insight that make supernatural phenomena and science can coexist without conflict. Therefore, it can be said that the unique character of Thai science fictions is the harmonious combination of scientific knowledge and Buddhism.

Keywords: Science Fiction, Buddhism, Will Power, Wim Itthikul

บทนำ

> ที่สำคัญ เร็ว ๆ นี้ไทยจะเป็นชาติที่ 5 ของเอเชียที่จะสามารถผลิตยานอวกาศและส่งไปโคจรรอบดวงจันทร์ได้ โดยคาดว่าจะใช้ระยะเวลาดำเนินการไม่เกิน 7 ปี และอาจมีการขอความร่วมมือและสนับสนุนจากประชาชนในการระดมทุน ตนเชื่อว่าสิ่งที่เกิดขึ้นเหล่านี้จะเปลี่ยนวิธีคิดของคนไทย ว่าไทยไม่ใช่ประเทศที่ด้อยพัฒนาอีกแล้ว เราเป็นประเทศที่มีอนาคต มีโอกาส และมีความหวัง (PPTV Online, 2565)

ไม่ว่าจะเห็นด้วยหรือไม่ก็ตาม แต่วาทะอันน่าตื่นตาตื่นใจของอเนกเหล่าธรรมทัศน์ รัฐมนตรีว่าการกระทรวงการอุดมศึกษา วิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรมในรัฐบาลของพลเอกประยุทธ์ จันทร์โอชา ซึ่งได้กล่าวไว้เมื่อครั้งที่เข้าร่วมการเปิดโครงการ “วัคซีนเพื่อคนไทย” เมื่อวันที่ 14 ธันวาคม 2563 ณ หอประชุมจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย คือ สิ่งที่แสดงให้เห็นถึงความใฝ่ฝันต่อสังคมอนาคตของหนึ่งในผู้ที่เป็นตัวแทนของรัฐไทย ว่าอยากจะให้ไทยมีความเจริญก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีมากเสียยิ่งกว่าปัจจุบัน โดยเราอาจกล่าวได้ว่า ความคาดหวังในพันธกิจทางด้านเทคโนโลยีอวกาศของตัวแทนของรัฐไทยนั้น เกิดขึ้นจากความเชื่อมั่นในศักยภาพของนักวิทยาศาสตร์และนักดาราศาสตร์ไทย พร้อมทั้งความคาดหวังให้ประเทศไทยหลุดพ้นออกจากกับดักรายได้ปานกลางด้วยเศรษฐกิจอวกาศ พร้อมไปกับบรรยากาศการแข่งขันด้านอวกาศในประเทศใกล้เคียง อย่างเช่น ประเทศจีนที่สามารถสร้างประวัติศาสตร์หน้าใหม่ด้วยการส่งยาน “ฉางเอ๋อ 5” ขึ้นไปเหยียบพื้นผิวดวงจันทร์ ประเทศญี่ปุ่นที่สามารถปล่อยยานอวกาศสำรวจดวงจันทร์ลำแรกของประเทศได้ การสำรวจดวงจันทร์ของอินเดีย หรือแม้แต่การที่เกาหลีใต้ประกาศเข้าร่วมการแข่งขันทางอวกาศในเอเชีย เป็นต้น (Thai PBS, 2565)

กระนั้น ผู้วิจัยยังเชื่อโดยบริสุทธิ์ใจว่า สิ่งสำคัญอีกอย่างหนึ่งที่เป็นแรงผลักดัน คอยเติมเต็ม และเพิ่มแรงปรารถนาให้รัฐไทยอยากจะมุ่งทะยาน

สู่ความเวิ้งว้างอันไกลโพ้น คือ นวนิยายวิทยาศาสตร์ เพราะนวนิยายวิทยาศาสตร์คือสิ่งที่คอยเพิ่มแรงปรารถนาของผู้คนเกี่ยวกับสังคมอนาคต และยังแสดงให้เห็นถึงจินตนาการร่วมของสังคมอันเป็นการฝันใฝ่ถึงสังคมที่มีแต่ความเจริญก้าวหน้า ซึ่งเป็นกระบวนการที่เดินไปข้างหน้ามากกว่าปัจจุบันและผู้ใดก็ไม่อาจควบคุมได้

ทั้งนี้ ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิชย์ได้นิยามความหมายของนวนิยายวิทยาศาสตร์เอาไว้ว่า เป็นวรรณกรรมที่นำเสนอภาพสังคมในอนาคตโดยอาศัยการประเมินแนวโน้ม (extrapolation) ที่อิงอยู่กับพื้นฐานความรู้ทางวิทยาศาสตร์ ซึ่งมักนำเสนอภาพสังคมในอนาคตที่มีความเป็นไปได้ว่าจะเกิดขึ้นสูง (high probability) หรืออาจเป็นวรรณกรรมที่นำเสนอภาพสังคมในอนาคตโดยอาศัยการคาดการณ์ (speculation) ที่อิงอยู่กับจินตนาการทางวิทยาศาสตร์ ซึ่งมักจะนำเสนอภาพสังคมในอนาคตที่มีความน่าจะเป็นว่าอาจจะเกิดขึ้น (high possibility) ภาพของสังคมในอนาคตมักถูกนำเสนอออกมาสองรูปแบบ คือ สังคมอนาคตแบบอุดมคติ (utopia) ที่วิทยาศาสตร์ได้นำพามนุษยชาติไปสู่ชีวิตอันมั่งคั่งอุดมสมบูรณ์ โดยที่ภัยร้ายของมนุษย์ในสังคมนี้จะไม่ใช่มนุษย์ด้วยกันเอง หากแต่เป็นสิ่งมีชีวิตนอกโลกและสังคมอนาคตแบบอธรมรัฐ (dystopia) ที่วิทยาศาสตร์ได้นำพาไปสู่สังคมแบบเผด็จการและมนุษย์ได้กลายเป็นเหยื่อของระบบสังคมที่ชั่วร้าย (ชูศักดิ์, 2558: 391)

ในการสำรวจวรรณกรรมที่ศึกษาวิจัยเรื่องนวนิยายวิทยาศาสตร์นั้น ผู้วิจัยค้นพบว่าในแวดวงวิชาการโลกตะวันตกนั้นได้มีการศึกษาค้นคว้าเรื่องนวนิยายวิทยาศาสตร์อยู่เสมอมา ดังจะเห็นได้จากวารสาร Science Fiction Studies อันเป็นวารสารของ DePauw University ได้ตีพิมพ์งานวิจัยเกี่ยวกับบันเทิงคดีวิทยาศาสตร์ออกมาอย่างหลากหลายประเด็นตั้งแต่ ค.ศ. 1973 จนถึงปัจจุบัน ดังเช่น การศึกษาข้อวิจารณ์วรรณกรรมวิทยาศาสตร์ในโลกฝรั่งเศส (Fitting, 1974: 173-181) การศึกษาเนื้อเรื่องเกี่ยวกับการเดินทางข้ามเวลาว่ามีความเกี่ยวพันกับนวนิยายวิทยาศาสตร์ (Lem, Hoisington,

& Suvin, 1974: 143-154) นวนิยายวิทยาศาสตร์ที่แสดงให้เห็นถึงความลึกลับทางวิทยาศาสตร์และความข้องเกี่ยวกับความเชื่อของนาซี (Nagl, 1974: 185-197) นวนิยายวิทยาศาสตร์ที่ปรากฏออกมาผ่านตำราเรียนจิตวิทยา (Katz, 1975: 93) การศึกษานวนิยายวิทยาศาสตร์ในมุมมองด้านเศรษฐศาสตร์สังคม (Berger, 1977: 232-246) และการศึกษานวนิยายวิทยาศาสตร์อเมริกันในฐานะของวัฒนธรรมรอง (Fleming, 1977: 263-271) เป็นต้น หรือแม้กระทั่งงานวิจัยในแถบเอเชียตะวันออก อย่างเช่น งานของ Robert Matthew เรื่อง *Japanese Science Fiction: A View of a Changing Society* ได้แสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างนวนิยายวิทยาศาสตร์ญี่ปุ่นกับความเปลี่ยนแปลงของสังคมในแต่ละยุคสมัย ทั้งยังปรากฏเรื่องของความนึกคิดและจิตวิญญาณของโลกญี่ปุ่นที่เกี่ยวพันกับระบบคุณค่า ศีลธรรม และความเชื่อทางศาสนา การศึกษาในมิติของจิตวิทยาสังคม เช่น แรงกดดัน ความปรารถนา อารมณ์ที่แสดงออกมาผ่านนวนิยาย รวมถึงผลที่ตามมาภายหลังการเปลี่ยนแปลงของสังคม ดังเช่น ความหวาดกลัวภายหลังสงครามและเหตุการณ์ระเบิดปรมาณู เป็นต้น (Matthew, 2015)

ในส่วนของแวดวงวิชาการไทยมีงานวิจัยและวิทยานิพนธ์ที่ศึกษานวนิยายวิทยาศาสตร์และนวนิยายวิทยาศาสตร์ในสังคมไทยอยู่เพียงน้อยนิดเท่านั้น ซึ่งโดยส่วนใหญ่จะเน้นการศึกษางานของนักประพันธ์คนใดคนหนึ่ง อย่างเช่น งานของบุญสม พลเมืองดี เรื่อง *การศึกษาเรื่องสั้นวิทยาศาสตร์ของจันตรี ศิริบุญรอด* ทำให้ผู้เขียนเห็นภาพของประวัตินวนิยายวิทยาศาสตร์ที่เรียงตามระยะเวลา รวมทั้งเห็นเรื่องราวงานเขียนและลักษณะโดยคร่าว ๆ ของความรู้แบบวิทยาศาสตร์ในงานเขียนได้ชัดมากขึ้น (บุญสม, 2536) เช่นเดียวกันกับวิทยานิพนธ์ของวลัยลักษณ์ ตรงจิตติปัญญา เรื่อง *ประวัติศาสตร์ในนิยายวิทยาศาสตร์ชุด สถาบันสถาปนา ของ ไอแซค อาซิมอฟ* ที่แสดงให้เห็นถึงผลงานและกระบวนทัศน์ทางวิทยาศาสตร์ของไอแซค อาซิมอฟ นักเขียนนวนิยายวิทยาศาสตร์คนสำคัญในยุคบุกเบิกของนวนิยายวิทยาศาสตร์ในโลกตะวันตก

ทั้งเป็นผู้ที่ได้รับความสนใจเป็นอย่างมากในแวดวงวรรณกรรมของไทย จนกระทั่งมีการตีพิมพ์หนังสือแปลของไอแซค อาซิมอฟ ออกมาอย่างล้นหลาม (วลัยลักษณ์, 2544) รวมถึงวิทยานิพนธ์ของศนิชา แก้วเสถียร เรื่อง *การใช้วิทยาศาสตร์ในนวนิยายของแก้วเก้า* ที่จุดประกายให้ผู้เขียนตระหนักถึงโลกของวิทยาศาสตร์ที่ถูกเชื่อมโยงเข้ากับสิ่งที่เป็นคู่ตรงข้ามกับวิทยาศาสตร์อย่างเช่น ภูติ ผี และปีศาจได้อย่างน่าฉงนใจ (ศนิชา, 2546) และวิทยานิพนธ์ของอรรถพล ปะมะโข เรื่อง *ปัญญาประดิษฐ์ในบันเทิงคดีแนววิทยาศาสตร์กับจิตวิญญาณของทศวรรษ 1960* ที่บอกเล่าเรื่องราวและบริบทการก่อตัวขึ้นของนวนิยายวิทยาศาสตร์ที่มาพร้อมกับจิตวิญญาณของบุปผาชนในตะวันตก (อรรถพล, 2556) กระนั้นงานวิจัยข้างต้นก็มิได้ทำให้เรามองเห็นภาพรวมและพัฒนาการของนวนิยายวิทยาศาสตร์ไทย ทั้งยังขาดการเชื่อมโยงกับมิติทางสังคมไทย โดยเฉพาะการทำความเข้าใจถึงองค์ความรู้วิทยาศาสตร์ในนวนิยายวิทยาศาสตร์ไทยที่มีความเกี่ยวพันอย่างลึกซึ้งต่อบริบทการเปลี่ยนแปลงของสังคมไทย

ทั้งนี้ หากพิจารณาการศึกษานวนิยายวิทยาศาสตร์ในแวดวงมานุษยวิทยาจะพบว่า งานของ Matthew Wolf-Meyer เรื่อง *The Necessary Tension between Science Fiction and Anthropology* ได้แสดงให้เห็นว่า ในแวดวงวรรณกรรมนั้นนวนิยายวิทยาศาสตร์อาจมีความสำคัญในลักษณะที่ว่าเป็นเพียงวรรณกรรมประเภทหนึ่ง ทว่าในมุมมองของนักมานุษยวิทยา นวนิยายวิทยาศาสตร์คือสนามทดลองของโครงการชาติพันธุ์วิทยาข้ามวัฒนธรรม กล่าวคือ นวนิยายวิทยาศาสตร์มักจะบอกเล่าเรื่องราวที่มีลักษณะสำคัญ 3 ประการด้วยกัน คือ การคาดการณ์ถึงสิ่งที่อาจจะเกิดขึ้นในอนาคต การประเมินถึงปัญหาสถานการณ์ปัจจุบันที่อาจทวีความรุนแรงมากยิ่งขึ้นและผลกระทบที่จะเกิดขึ้นกับสังคม และการเปลี่ยนรูปหรือกลายพันธุ์ไปสู่สภาวะที่เลวร้าย (Wolf-Meyer, 2018)

รวมถึงงานของจักรกริช สังขมณี เรื่อง มา*นุษยวิทยาหลังมนุษยนิยม กับ Science/Climate Fictions* ได้ใช้มุมมองด้านมานุษยวิทยาของการมองไปยังอนาคต (speculative anthropology) ในการศึกษานวนิยายวิทยาศาสตร์ว่าด้วยสภาพภูมิอากาศ (climate fiction/cli-fi) เพื่อทำความเข้าใจการประกอบสร้างโลกหลังมานุษยนิยม โดยท้ายที่สุดแล้ว จักรกริชมองว่าวรรณกรรมหรือเรื่องแต่งไม่ใช่สิ่งที่อยู่ตรงข้ามกับความจริงเสมอไป แต่วรรณกรรมเป็นสิ่งที่นำเสนอภาพการประกอบร่วมในการสร้างโลกแบบใหม่ที่มีความหลากหลายและแตกต่างจากโลกปัจจุบันที่เราอาศัยอยู่ อีกทั้งโลกในวรรณกรรมและโลกความเป็นจริงยังมีความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนมากกว่าจะตั้งอยู่บนขั้วตรงข้ามและเป็นปฏิปักษ์กัน (จักรกริช, 2565) งานวิจัยเชิงมานุษยวิทยาดังกล่าว ก็เป็นงานที่กระตุ้นให้เกิดความพยายามทำความเข้าใจถึงการดำรงอยู่ของภววิทยาที่หลากหลาย การประกอบสร้างโลกและความเป็นไปได้อันหลากหลายมากกว่าการพินิจพิเคราะห์ที่ตั้งอยู่บนฐานของทวิภาวะ

อย่างไรก็ตาม แม้ว่านวนิยายวิทยาศาสตร์มักนำเสนอภาพสังคมที่ได้รับผลกระทบจากการนำความรู้วิทยาศาสตร์มาใช้ แต่ในขณะเดียวกันนวนิยายวิทยาศาสตร์ไทยจำนวนหนึ่งก็ได้นำเสนอเรื่องราวเกี่ยวกับปรากฏการณ์เหนือธรรมชาติที่มีความเกี่ยวพันกับพลังจิต ดังเช่น การพูดถึงพลังจิตว่าเป็นจุดเริ่มต้นของปมปัญหาว่าเป็นเพราะพลังจิต และการนำพลังจิตไปใช้ในทางที่เกิดประโยชน์หรือโทษ เป็นต้น ที่ผ่านมามีงานวิจัยจำนวนหนึ่งที่พยายามศึกษาการดำรงอยู่ของสิ่งที่มีลักษณะเหนือธรรมชาติ และอธิบายว่าปรากฏการณ์หรือสิ่งเหนือธรรมชาติดังกล่าวเป็นสิ่งที่ปรากฏอยู่จริง เป็นที่ประจักษ์และสามารถพิสูจน์ได้ ดังเช่น งานเรื่อง *Nimitta and visual methods in Siamese and Lao meditation traditions from the 17thcentury to the present day* นั้น พิบูลย์ ชุมพลไพศาลได้ศึกษาเรื่องการทำสมาธิแบบนิมิต (the sight form) ของคณะสงฆ์ในสยามและลาวตั้งแต่ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 17 จนถึงปัจจุบัน ซึ่งพบว่านิมิตไม่ได้เป็นเพียงการกำหนดและ

ควบคุมนิมิตเพื่อที่จะควบคุมจิตใจของตนเอง ตามที่มนุษย์ในยุคสมัยปัจจุบันเข้าใจเท่านั้น ทว่านิมิตยังเป็นสิ่งที่ปรากฏขึ้นจริงในการทำสมาธิ โดยในยุคสมัยก่อนนั้น ผู้คนใช้การทำสมาธิเพื่อประโยชน์ที่หลากหลาย ไม่ว่าจะเป็นเรื่องการรักษาโรค การทำสงคราม การป้องกันตัว และการเชื่อมโยงร่างกายและจิตใจ เป็นต้น รวมทั้งการปฏิบัติกรรมฐานก็ได้เกิดความเปลี่ยนแปลงไปโดยถูกตีความและอิงอยู่กับบทบัญญัติทางศาสนา ซึ่งกล่าวได้ว่าการทำสมาธิในยุคสมัยปัจจุบันแทบจะมิได้อ้างอิงและเชื่อมโยงกับวิธีการวิปัสสนากัมมัฏฐานแบบโบราณเลย (Choompolpaisal, 2019)

ในทำนองเดียวกันนั้น งานของ Kate Crosby เรื่อง *Esoteric Theravada: The Story of the Forgotten Meditation Tradition of Southeast Asia* ได้แสดงให้เห็นถึงการปรับตัวของพุทธศาสนานิกายเถรวาทในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ว่ามีความพยายามในการปรับเปลี่ยนหลักปฏิบัติให้สอดรับกับแนวคิดเรื่องความเป็นสมัยใหม่ทั้งในเรื่องวิทยาศาสตร์ จิตใจ และความเป็นเหตุผลนิยมมากขึ้น วิถีปฏิบัติที่ไม่มีความสมเหตุสมผลได้ถูกลดทอนความสำคัญลงโดยอิงอยู่กับความเป็นเหตุและผลมากขึ้น ยกตัวอย่างเช่น การทำสมาธิวิปัสสนา จะมุ่งเน้นไปที่การหยั่งรู้และการพัฒนาจิตใจของตนมากกว่าการมุ่งไปที่การเปลี่ยนแปลงทางกายภาพ ซึ่งอาจกล่าวได้ว่า เป็นการผสมผสานวิทยาศาสตร์หลายแขนงเข้าไว้ด้วยกัน ทั้งในเรื่องวิทยาศาสตร์การรับรู้ จิตวิทยา และการบำบัดรักษา (Crosby, 2020)

นอกจากนี้ งานเรื่อง *The Human Default Consciousness and Its Disruption: Insights From an EEG Study of Buddhist Jhana Meditation* ของ Paul Dennison นั้น เป็นงานที่ศึกษาคลื่นสมองของกลุ่มคนที่ทำสมาธิ โดยจะมีทั้งผู้ที่มีประสบการณ์การทำสมาธิมาเป็นระยะเวลาตั้งแต่ 4-40 ปีขึ้นไป ที่นั่งสมาธิทุกวัน ๆ ละ 30-60 นาที ทั้งนี้ หากอิงตามคำอธิบายทางพุทธศาสนาแล้ว การทำสมาธิเข้าญาณจะทำให้เราตระหนักได้ถึงประสบการณ์ส่วนตัวที่ผ่านมา สมองและร่างกายจะเกิดการบูรณาการร่วมกัน

และทำให้พลังงานที่กระจัดกระจายรวมกลับมาอยู่ที่จุดเดียวกัน ภาพคลื่นสมองของคนนั่งสมาธิได้ปรากฏภาพที่ดูคลับคล้ายกับกลุ่มก้อนพลังงาน ซึ่งสอดคล้องกับคำอธิบายการเข้าญาณของพุทธศาสนาเช่นกัน (Dennison, 2019) กล่าวได้ว่างานวิจัยเหล่านี้เป็นความพยายามในการพิสูจน์ถึงการมีอยู่จริงของสิ่งที่ถูกมองว่าเป็นเรื่องนามธรรมที่จับต้องไม่ได้ ดังเช่น นิมิต และการเข้าญาณที่ส่งผลถึงการทำงานของสมอง เป็นต้น

กระนั้น ที่ผ่านมายังไม่มีงานวิจัยที่อธิบายถึงการดำรงอยู่ของสิ่งเหนือธรรมชาติและพลังจิตในนวนิยายวิทยาศาสตร์ ซึ่งผู้วิจัยมองว่าประเด็นดังกล่าวเป็นสิ่งที่น่าทำการศึกษาค้นคว้า บทความชิ้นนี้นอกจากจะเป็นการสำรวจนวนิยายวิทยาศาสตร์ไทยตั้งแต่ยุคเริ่มแรกช่วงทศวรรษ 2460 จนถึงยุคสงครามเย็นในทศวรรษ 2520 แล้ว ยังต้องการนำเสนอถึงการดำรงอยู่ของสิ่งที่ไม่เป็นวิทยาศาสตร์ที่ไม่สามารถพิสูจน์และจับต้องได้อย่างปรากฏการณ์เหนือธรรมชาติ ว่าสิ่งนี้ถูกอธิบายและมีที่ทางอย่างไรในนวนิยายวิทยาศาสตร์ ซึ่งจะนำไปสู่ความเข้าใจว่า แท้จริงแล้วนวนิยายวิทยาศาสตร์ไทย หรือ “สยามไซไฟ” มีลักษณะเป็นอย่างไร? และทำให้สิ่งที่มีลักษณะตรงข้ามกันอย่างสิ้นเชิงดังกล่าวดำรงอยู่คู่กันได้อย่างไร?

วัตุประสงค์

1. เพื่อศึกษาลักษณะเฉพาะสำคัญของนวนิยายวิทยาศาสตร์ไทยในช่วงทศวรรษ 2460-2520

2. เพื่อศึกษาว่าสิ่งที่มีลักษณะเป็นคู่ตรงข้ามกันอย่างสิ้นอย่างวิทยาศาสตร์และสิ่งเหนือธรรมชาติสามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างไรในนวนิยายวิทยาศาสตร์ไทย

บันเทิงคดีวิทยาศาสตร์ในสังคมไทยในยุคแรกเริ่ม-สงครามเย็น

บันเทิงคดีวิทยาศาสตร์ปรากฏสู่สังคมไทยเป็นครั้งแรกในทศวรรษ 2460 ผ่านวารสาร *เสนาศึกษาและแผ่วิทยาศาสตร์ ของกรมยุทธศึกษาทหารบก* ซึ่งเป็นวารสารที่นำเสนอข่าวสารและความรู้ทางการทหาร ทั้งนี้ในยุคเริ่มแรกนั้น *เสนาศึกษาและแผ่วิทยาศาสตร์* ได้ตีพิมพ์บันเทิงคดีโดยมีหลวงศัลยวิธานนิเทศเป็นบรรณาธิการ ซึ่งโดยส่วนใหญ่แล้วนักประพันธ์และนักแปลจะเป็นเจ้าพนักงานในกรมยุทธศึกษาทหารบกและข้าราชการในกระทรวงกลาโหม ดังเช่น แม่สะอาด (หลวงสารานุประพันธ์) เสถียรโกเศศ (พระยาอนุมานราชธน) น.ม.ส. (กรมหมื่นพิทยาลงกรณ์) แสงทอง (หลวงบุญยมานพพาณิชย์) เซ็ง ศิวะศริยานนท์ (พระวรเวทย์พิสิฐ) ศรีสุวรรณ (หลวงนัยวิจารณ์) พ. พรปรีชา (รองอำมาตย์ตรี พล้อย พรปรีชา) ร.ท. สุทธิ จุลพุกกะณะ วงศ์ กระแสสินธ์ และจรัญ วุธาทิตย์ เป็นต้น

เสนาศึกษาและแผ่วิทยาศาสตร์ มักจะตีพิมพ์บันเทิงคดีที่แปลมาจากวรรณกรรมตะวันตก ดังเช่น แม่สะอาดได้แปลเรื่อง เชอร์ลอก โฮมส์ (Sherlock Holmes) ของอาร์เธอร์ โคนัน ดอยล์ (Arthur Conan Doyle) นักเรียนนายร้อยมีเดช แปลเรื่อง สมบัติไอยคุปต์ ของวิลเลียม เลอ เคอซ์ (William Le Queux) ร้อยเอกนวล ปราจิณพยัคฆ์ (หลวงสารานุประพันธ์) แปลเรื่อง ราสปูติ นทูตกาลี (Rasputin) ของวิลเลียม เลอ เคอซ์ เป็นต้น บันเทิงคดีส่วนใหญ่ที่ปรากฏมักจะมีลักษณะของความเป็น “รหัสคดี” กล่าวคือ เป็นบันเทิงคดีที่เนื้อเรื่องจะมีความลึกลับซับซ้อนและปมข้อยัดแย้งทั้งหมดจะสามารถคลี่คลายลงได้ด้วยวิธีการสืบสวนสอบสวน ซึ่งเป็นบันเทิงคดีที่ผู้อ่านในยุคสมัยปัจจุบันเรียกว่า “อาชญนิยาย” กระนั้น อาชญนิยายของสยามก็มีความแตกต่างจากของตะวันตก กล่าวคือ อาชญนิยายสยามไม่ได้นำเสนอความสำคัญของความยุติธรรมอย่างเท่าเทียมตามที่มนุษย์จะสามารถพิสูจน์ความถูกต้องในกระบวนการศาลได้อย่างเป็นประชาธิปไตย แต่กลับแสดงให้เห็นถึงการรวมศูนย์อำนาจของรัฐสยามภายใต้อุดมการณ์ทางการเมืองที่ให้ความสำคัญกับกลุ่มคน

หรือปัจเจกบุคคลที่เหมาะสมด้วยความรู้และศีลธรรม (สถาปนา, 2564) โดยอาชญนิยายของสยามที่มีชื่อเสียงนั้น คือ เรื่อง *แพรดำ* และ *หน้าผี* ที่ประพันธ์โดยหลวงสารานุประพันธ์ใน พ.ศ. 2465 การที่บันเทิงคดีทั้งสองเรื่องนี้ได้รับความนิยมจากผู้อ่านเป็นอย่างสูงจึงส่งผลให้ *เสนาศึกษาและแผ่วิทยาศาสตร์* เป็นที่รู้จักอย่างกว้างขวางในบรรดานักอ่านที่มิใช่บรรดาข้าราชการทหารด้วย (วิภา, 2540: 161)

เมื่อพิจารณาถึงลักษณะของบันเทิงคดีวิทยาศาสตร์ที่ปรากฏใน *เสนาศึกษาและแผ่วิทยาศาสตร์* แล้วจะเห็นได้ว่า ความเป็นวิทยาศาสตร์ในบันเทิงคดีที่ได้รับการตีพิมพ์นั้นมีทั้งเรื่องของความรู้วิทยาศาสตร์เบื้องต้นในชีวิตประจำวัน ความพยายามใช้เหตุและผลทางวิทยาศาสตร์เพื่อค้นหาและยืนหยัดกับความจริงเชิงประจักษ์ การต่อสู้ระหว่างองค์ความรู้วิทยาศาสตร์สมัยใหม่และความเชื่อที่เป็นปรปักษ์ตรงข้าม และจินตนาการเกี่ยวกับเทคโนโลยีและประดิษฐกรรมทางวิทยาศาสตร์ที่จะทำให้ชีวิตของผู้คนมีความสะดวกสบายมากยิ่งขึ้น หรือหากมากไปกว่านั้นก็คือการเลื่อนสถานะทางสังคมและเศรษฐกิจของตนให้ดีขึ้น

กระนั้น ลักษณะสำคัญประการหนึ่งที่ปรากฏอย่างชัดเจนในนวนิยายวิทยาศาสตร์ของ *เสนาศึกษาและแผ่วิทยาศาสตร์* คือ จินตนาการของรัฐไทย (หรืออาจกล่าวได้ว่า เป็นจินตนาการของผู้ประพันธ์ที่โดยส่วนมากแล้วเป็นข้าราชการนายทหาร) ที่มีต่อความก้าวหน้าของสังคมในเวลานี้ว่า รัฐไทยให้ความสำคัญกับวิชาวิทยาศาสตร์โดยคาดหวังว่า หากราษฎรสนใจใฝ่ศึกษาในวิทยาศาสตร์ก็จะทำให้ประเทศชาติมีความเจริญก้าวหน้าเทียบเท่ากับมหาอำนาจตะวันตกและญี่ปุ่นได้ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของการนำหลักความรู้ทางวิทยาศาสตร์ที่ไปร่ำเรียนจากเมืองนอกมารับใช้รัฐบาล การทำให้ประเทศมีความเจริญก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และวิทยาการจนสามารถผลิตอาวุธเองได้เพื่อเอาไว้ใช้ในยามสงคราม ดังเรื่อง *ปฤษณาลับ* ที่กล่าวถึงตัวละครผู้ได้ไปร่ำเรียนวิชาวิทยาศาสตร์จากต่างประเทศเพื่อมารับใช้ประเทศชาติ

ทั้งยังใช้ความรู้วิทยาศาสตร์ในการไขคดีปริศนา และประดิษฐ์อาวุธที่ล้ำสมัยเพื่อต่อกรกับโจรผู้ร้าย (พิทยานุศาสน์, นายร้อยเอก ขุน และทองสุก นุตสถิต, นายร้อยตรี, 2468-2469)

การนำความรู้วิทยาศาสตร์ไปประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน ดังในเรื่อง *ระวางเลือก* ที่เล่าถึงความขัดแย้งทางความคิดระหว่างสามีและภรรยาคู่หนึ่ง โดยสามีจะเป็นผู้ที่สมาทานในความรู้วิทยาศาสตร์สมัยใหม่ ในขณะที่ภรรยาจะหลงใหลในนวนิยายเรื่องเหนือจินตนาการและดูแคลนผู้ที่หลงใหลในความรู้วิทยาศาสตร์ ความขัดแย้งดังกล่าวมักปรากฏออกมาผ่านบทสนทนาในชีวิตประจำวัน ไม่ว่าจะเป็นเรื่องการจัดแจงดูแลบ้านเรือน การใช้ชีวิตประจำวันนอกบ้าน กิจกรรมออกกำลังกายในยามว่าง หรือแม้กระทั่งการสรรหาคัดเลือกคู่ครองให้แก่บุตรสาวของตน (พิทยานุศาสน์, นายร้อยเอก ขุน, 2471)

การปลูกฝังให้ราษฎรเปิดใจยอมรับการรักษาแบบแพทย์สมัยใหม่ที่ไม่งมงายในไสยศาสตร์ ดังในเรื่อง หมอวิเศษ ซึ่งเป็นเรื่องราวเกี่ยวกับการลงไปปฏิบัติหน้าที่ของแพทย์โรงพยาบาลจุฬาลงกรณ์ที่ต้องเจอกับ “หมอวิเศษ” ผู้รักษาคนเจ็บป่วยด้วยการพรมน้ำมนต์ จุดธูป และสวดคาถาตามพิธีกรรม แต่ไม่ได้รักษาอาการเจ็บป่วยด้วยวิธีทางการแพทย์สมัยใหม่แต่เพียงอย่างใด การพบกันระหว่างหมอจากโรงพยาบาลและหมอวิเศษพื้นบ้านได้ก่อให้เกิดแรงปะทะระหว่างความรู้แพทย์สมัยใหม่และความรู้ทางไสยศาสตร์ (ลูกจันทร์, 2470) รวมถึงการฝึกให้ตั้งข้อสังเกต พิจารณาตามหลักเหตุและผลที่สมจริงมากกว่าเชื่อในปรากฏการณ์เหนือธรรมชาติที่แม้จะมองเห็นได้ด้วยตาเปล่าก็ตาม

กล่าวได้ว่า การอ่านนวนิยายได้รับความนิยมและแพร่หลายในสังคมไทยมากขึ้นตั้งแต่ช่วงทศวรรษ 2470 เป็นต้นมา โดยมิได้จำกัดเฉพาะแต่ในแวดวงสังคมชนชั้นนำเท่านั้น ทว่ายังขยายไปถึงบรรดาข้าราชการ นักเรียน นักศึกษา ราษฎร รวมทั้งผู้คนในแวดวงหนังสือพิมพ์ ซึ่งเป็นบุคคลที่สำเร็จการศึกษาจากสถาบันการศึกษาสมัยใหม่และผู้ที่อาศัยอยู่ในตัวเมือง (วิภา, 2540: 413)

ทั้งนี้ การขยายตัวของวัฒนธรรมการอ่านได้นำมาสู่การเติบโตของคณะผู้จัดทำหนังสือจำนวนมาก เช่น คณะเพลินจิตต์ คณะนายอุเทน คณะวัฒนานุกูล และคณะ ล. เภตรารัตน์ เป็นต้น วัฒนธรรมการอ่านที่ขยายเป็นวงกว้างเช่นนี้จึงสร้างเม็ดเงินจำนวนมหาศาลให้แก่บรรดาสำนักพิมพ์ ดังจะเห็นได้จากสถิติการตีพิมพ์นวนิยายบางเรื่องที่มียอดตีพิมพ์ซ้ำสูงสุดถึง 30,000 เล่ม (เริงไชย, 2541: 73-4) ยุคนี้จึงเป็นยุคที่ผู้คนต่างเรียกขานกันว่ายุคของ “นิยายสิบสตางค์” หรือ “หนังสืออ่านเล่มละสิบสตางค์” จนกล่าวได้ว่าเป็นยุคทองและยุคเฟื่องฟูของนวนิยาย

อย่างไรก็ตาม นวนิยายเล่มละสิบสตางค์สามารถโลดแล่นในสังคมและสร้างเม็ดเงินให้แก่บรรดาสำนักพิมพ์ได้เพียงแค่ 10 ปี เท่านั้นก็ต้องประสบกับวิกฤตการณ์ครั้งสำคัญ เมื่อประเทศไทยประสบกับกรณีพิพาทอินโดจีนใน พ.ศ. 2482 จึงส่งผลให้ธุรกิจการพิมพ์ต้องหยุดชะงักลง ต่อมาเมื่อสงครามอินโดจีนยุติลงและตามมาด้วยการเข้าสู่ภาวะสงครามโลกครั้งที่ 2 นั้น ธุรกิจการพิมพ์ยังได้ซบเซาลงอย่างร้ายแรง เพราะในยุคที่ข้าวยากหมากแพง ผู้คนต่างไร้กำลังทรัพย์ในการบริโภคสิ่งของอื่นนอกจากปัจจัยสี่และบรรดาโรงพิมพ์ก็ไม่สามารถสรรหากระดาษในราคาถูกมาผลิตหนังสือได้ (เริงไชย, 2541: 134) จนเมื่อสงครามโลกยุติลงใน พ.ศ. 2488 แวดวงสื่อสิ่งพิมพ์และบรรดาสำนักพิมพ์ทั้งหลายจึงได้ฟื้นคืนชีพกลับมาอีกครั้ง (เริงไชย, 2541: 151)

ทั้งนี้ นวนิยายและเรื่องสั้นวิทยาศาสตร์ที่เผยแพร่ในสังคมไทยในช่วงทศวรรษ 2480 จนถึงราวทศวรรษ 2490 นั้น โดยส่วนมากแล้วจะเป็นงานของนักเขียนที่โดดเด่นในยุคสมัยนั้น คือ ป. อินทรปาลิต และสันต์ เทวรักษ์ โดย ป. อินทรปาลิตได้สอดแทรกจินตนาการเกี่ยวกับวิทยาศาสตร์ของตนเอาไว้อย่างเห็นได้ชัด โดยกล่าวถึงการนำความรู้ทางวิทยาศาสตร์มาพัฒนาให้เกิดความก้าวหน้าทางเทคโนโลยี และสร้างประดิษฐกรรมสมัยใหม่ที่มักจะเป็นอาวุธทางทหารเพื่อใช้ในการสงครามเพื่อทำให้มนุษย์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งคนไทยมีความเจริญก้าวหน้าเทียบเท่ากับมหาอำนาจชาติอื่น รวมถึงได้รับ

การยอมรับจากมหาอำนาจที่อาจเป็นผู้คนที่มีอารยธรรมจากดาวเคราะห์ดวงอื่น

เราอาจอนุมานได้ว่า การเกิดขึ้นและเฟื่องฟูของหัสนิยายชุด *สามเกลอพล นิกร กิมหงวน* และจินตนาการด้านวิทยาศาสตร์ของ ป. อินทรปาลิต ที่ต้องการให้ไทยมีความเจริญก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีจนมหาอำนาจชนชาติอื่นต้องยอมรับนั้น สอดคล้องเป็นอย่างดีกับสภาวะที่สังคมไทยประสบปัญหาจากภาวะสงครามกับประเทศอื่น โดยประเทศไทยอยู่ในสถานะที่ตกเป็นรองและได้รับความเสียหายจากสงครามมากกว่าประโยชน์ ดังนั้น ภาพกลับของจินตนาการถึงความเจริญก้าวหน้าและการเป็นผู้นำของชนชาติไทยใน *สามเกลอ* จึงเป็นความต้องการของผู้ประพันธ์ที่ต้องการเห็นภาพประเทศไทยในอุดมคติของตน ส่วนงานของสันต์ เทวรักษ์นั้นก็ได้จินตนาการถึงสังคมไทยในอุดมคติเอาไว้ในอีกลักษณะหนึ่ง ดังเช่นในนวนิยายเรื่อง *ประลัยกัลป์* ซึ่งตีพิมพ์เป็นเล่มครั้งแรกโดยสำนักพิมพ์โอเดียนสโตร์ (สันต์, 2491) ได้พาผู้อ่านข้ามเวลาไปยังอนาคตที่สังคมเป็นระบบระเบียบผู้คนต่างเคารพ เทิดทูน และบูชาองค์ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ที่มีความเหตุและผล ทั้งยังเป็นสังคมโลกอนาคตทั้งในแบบอุดมคติอันสวยงามและในแบบเลวร้ายไปพร้อม ๆ กัน

ต่อมาในช่วงทศวรรษ 2490 จนถึงราวทศวรรษ 2530 นั้นเป็นช่วงเวลาที่ประเทศไทยเผชิญหน้ากับภาวะสงครามเย็นที่กินระยะเวลาตั้งแต่ภายหลังการสิ้นสุดของสงครามโลกครั้งที่ 2 ในปลาย พ.ศ. 2488 และจบลงใน พ.ศ. 2532 นักประพันธ์ที่โดดเด่นในยุคสมัยนี้ คือ จันตรี ศิริบุญรอด บิดาของนวนิยายวิทยาศาสตร์ไทยที่ได้ประพันธ์บันเทิงคดีวิทยาศาสตร์ออกมาตั้งแต่ พ.ศ. 2498 จนกระทั่งถึงแก่กรรมใน พ.ศ. 2511 (สุชาติ, 2522: 79-80) และจินตนา ภักดีชายแดน หรือ “จินตวีร์ วิวัธน์” ราชินีแห่งเรื่องสยองขวัญของเมืองไทย เกิดเมื่อวันที่ 6 เมษายน พ.ศ. 2485 และถึงแก่กรรมใน พ.ศ. 2531 โดยกล่าวได้ว่า งานประพันธ์ของจันตรีทั้งหมดล้วนอยู่ในยุคสมัยที่จอมพลสฤษดิ์

ธนะรัชต์ ครองอำนาจ และในส่วนของจินตวีร์เอง เธอได้เติบโต ประพันธ์ นวนิยาย และถึงแก่กรรมลงภายใต้ยุคของสงครามเย็น

ทั้งนี้ บันเทิงคดีวิทยาศาสตร์ของจันตรีมักจะแสดงให้เห็นถึงความเลวร้ายของการพัฒนาที่เจริญอย่างรุดหน้า โดยการนำความรู้ทางวิทยาศาสตร์ไปใช้ในทางที่ผิดจนนำมาสู่ผลเสียแก่ประเทศชาติ การพัฒนาดังกล่าวจึงเปิดโอกาสให้ “สัตว์ประหลาด” หรือสิ่งมีชีวิตที่มิใช่สายพันธุ์เดียวกันกับมนุษย์หรือ “ชาวไทย” มาคุกคามชีวิตของประชาชน รวมถึงทรัพยากรต่าง ๆ ภายในประเทศ ดังที่ปรากฏในงานเรื่อง *มนุษย์มหัศจรรย์* ที่นักวิทยาศาสตร์ได้พัฒนาน้ำยาเพื่อทำให้ผักผลไม้เจริญเติบโตไวและมีขนาดใหญ่มหึมา โดยหวังให้ได้ดอกผลทางเศรษฐกิจ ทว่ากลับมีผู้ที่ฉกฉวยเอาความก้าวหน้าดังกล่าวไปใช้ในทางที่ไม่ดี เพื่อหวังจะครอบครองทรัพยากร และอำนาจอธิปไตยสูงสุดของประเทศไทยเอาไว้ (จันตรี, 2501ข) ทำนองเดียวกันนั้น ในเรื่อง *มากับอุกกาบาต* ก็แสดงให้เห็นถึงภัยคุกคามจาก “ภายนอก” ที่หวังเข้ามากัดกินทรัพยากรและทำร้ายชีวิตของผู้คนเช่นกัน (จันตรี, 2502ข)

นอกจากนี้ จันตรียังฉายภาพจินตนาการถึงโลกอนาคต อันเป็นสังคมที่ไม่พึงประสงค์และน่าหวาดกลัว (Dystopia) ที่ปกครองด้วยระบบรวบอำนาจเบ็ดเสร็จ หรือมีภัยพิบัติทางธรรมชาติเอาไว้เช่นกัน ดังเช่น ในเรื่อง *สู่อากาศ (จันตรี, 2502จ)*, *สู่อวกาศ* (จันตรี, 2502ง) และ *โลกเร้นลับ* (จันตรี, 2502ค-2503) ที่พูดถึงการที่โลกมนุษย์กำลังจะดับสูญลง มนุษย์จึงต้องออกเดินทางสำรวจอาณานิคมบนดาวดวงอื่น เพื่อแสวงหาแผ่นดินใหม่อาศัยอยู่ รวมถึงเรื่อง *ผู้เป็นอมตะ* ซึ่งกล่าวถึงโลกมนุษย์ที่กำลังจะดับสูญอันเนื่องมาจากการพัฒนาอาวุธทางการทหาร และการทำสงครามกับมนุษย์ที่มาจากดาวเคราะห์ดวงอื่น (จันตรี, 2502ก) หรือในเรื่อง *กงล้อมรณะ* จันตรีได้เล่าถึงการล่มสลายของอารยธรรมมนุษย์ที่เป็นผลมาจากการพัฒนาเทคโนโลยีเพื่อสร้างความเจริญก้าวหน้าให้แก่สังคม ทว่าในสังคมที่เจริญจนถึงขีดสูงสุดของอารยธรรมนั้น มนุษย์ใช้ก่อสงครามทำร้ายกันเองจนนำมาสู่การล่มสลายของสังคม (จันตรี, 2501ก)

เช่นเดียวกันนั้น จินตวีร์มักจะฉายภาพให้เห็นถึงมหันตภัยจากการนำเอาความรู้ทางวิทยาศาสตร์ไปใช้ในทางที่ผิด ซึ่งความผิดพลาดที่เกิดจากการทดลองทางวิทยาศาสตร์ได้นำภัยตรายมาสู่ชีวิตผู้คนได้ ทว่าลักษณะอีกประการในนวนิยายวิทยาศาสตร์ของจินตวีร์ คือ การกล่าวถึงการรุกรานจาก “คนนอก” ที่มักจะมาด้วยความประสงค์ร้ายมากกว่าการสร้างมิตรภาพ เช่น ในเรื่อง *กึ่งหล้าบาดาล* (จินตวีร์, 2556ก), *จุมพิตเพชฌฆาต* (จินตีวีร์, 2524ก) *พลังหลอน* (จินตวีร์, 2524ข) และ*มิติเร้น* (จินตวีร์, 2556ข) ซึ่งเป็นเรื่องเกี่ยวกับสิ่งมีชีวิตจากต่างดาวที่มาก่อกวนและสร้างภัยอันตรายบนโลกมนุษย์เป็นต้น

เราอาจกล่าวได้ว่า ความเลวร้ายของ “การพัฒนา” ที่ต้องการให้ประเทศชาติเจริญอย่างรุดหน้านั้น มีความคล้ายคลึงกับยุคสมัยของจอมพลสฤษดิ์ที่เน้นนโยบายการพัฒนาเมืองและชนบท และมหันตภัยจากการนำเอาความรู้ทางวิทยาศาสตร์ไปใช้ในการพัฒนา ส่วนภัยรุกรานจาก “คนนอก” ที่มิใช่พวกเดียวกันกับตนนั้น อาจหมายถึงเงามืดของพญาอินทรีย์ที่ปกคลุมประเทศไทยในยุคอเมริกันสร้างสยาม ดังนั้น งานของนักประพันธ์ทั้งสองท่านที่ผลิดอกและเติบโตในยุคสมัยที่ประเทศไทยอยู่ภายใต้เงาของระบอบเผด็จการเบ็ดเสร็จจึงเปรียบเสมือนกระจกสะท้อนภาพความเลวร้ายของประเทศในสงครามเย็นได้เป็นอย่างดี

กลิ่นอายเรื่องเหนือธรรมชาติในนวนิยายวิทยาศาสตร์ไทยในช่วงทศวรรษ 2460-2520

แม้ว่านวนิยายวิทยาศาสตร์ไทยโดยส่วนมากตั้งแต่ยุคแรกเริ่มในช่วงทศวรรษ 2460 จนถึงยุคสงครามเย็นในทศวรรษ 2520 จะเป็นเรื่องของการนำองค์ความรู้วิทยาศาสตร์มาสร้างประดิษฐกรรมและเทคโนโลยีเพื่อทำให้ไทยมีความเจริญก้าวหน้ามากยิ่งขึ้น แต่นวนิยายวิทยาศาสตร์ไทยจำนวนหนึ่งได้กล่าวถึงปรากฏการณ์เหนือธรรมชาติ และความพยายามที่จะค้นหาความจริง

โดยอาศัยเหตุและผลแบบวิทยาศาสตร์อันเป็นที่ประจักษ์และสามารถพิสูจน์ได้ ดังในนวนิยายเรื่อง *ลูกสาวนายพราน* (พิทยานุศาสน์, ขุน, 2470;2471) ซึ่งเป็นเรื่องราวการผจญภัยในหมู่บ้านในป่าและเรื่องราวความรักระหว่างชาย-หญิงสองตระกูลที่เป็นคู่อริกัน ตัวละครหลายคนในเรื่องจะเห็นสิ่งที่เรียกได้ว่าเป็นปรากฏการณ์เหนือธรรมชาติ ไม่ว่าจะเป็นสัตว์ที่หายไปต่อหน้าต่อตาหรือเปลี่ยนรูปร่าง ซึ่งแม้ลักษณะดังกล่าวจะมีความเป็นไสยศาสตร์และไม่สามารถอธิบายได้ชัดเจนทันที ทว่าตัวละครกลับพยายามอธิบายว่า สิ่งเหล่านั้นคือเล่ห์ลวงสายตา อันเป็นวิทยาศาสตร์รูปแบบหนึ่ง หาใช่ไสยศาสตร์แต่อย่างใด ซึ่งยังมีความพยายามอธิบายถึง “ผี” หรือ “พราย” ให้มีความเป็นเหตุผลทางวิทยาศาสตร์มากกว่าเรื่องงมงาย ดังความว่า

> พราย ตามภาษาของฝรั่งนั้นเป็นอำนาจชนิดหนึ่งที่เกิดขึ้นในวัตถุและสามารถวิ่งไปมาตามเนื้อของวัตถุบางชนิดได้ หากพรายมีแรงมากพอก็อาจจะทำให้ประสาทของมนุษย์ผิดแปลกไปจากเดิม หรือทำให้ถึงแก่ชีวิตได้ รวมถึงเปลี่ยนแปลงกลายเป็นกระแสไฟฟ้าก็จะมีอำนาจทำให้คนถึงกับเจ็บไข้ได้พยาธิทีเดียว พรายในความคิดของชาวบ้านนี้ มองไม่เห็นตัวและมองไม่เห็นอานุภาพแต่อย่างใด เป็นแต่เพียงลงหัวเชื่อถือบูชาอย่างเดียวเท่านั้น ไม่มีเครื่องพิสูจน์ให้เห็นฤทธิ์เดชหรืออำนาจความเชื่อชนิดนี้เป็นความเชื่อที่ไร้มูลแห่งความจริง ไม่มีพยานหลักฐาน และเป็นสิ่งที่ไม่ควรเชื่อ (พิทยานุศาสน์, ขุน, 2471)

กระนั้น *ลูกสาวนายพราน* ยังคงมีเรื่องของปรากฏการณ์เหนือธรรมชาติอยู่บ้าง เช่น การที่โจรใช้อำนาจ “กระแสร์แห่งจิตตานุภาพ” มองนัยน์ตาหญิงสาวจนทำให้หญิงสาวกลายเป็นคนเผลอสติ ดวงตาเหลือกลอย พลันล้มพับเหมือนเป็นลมล้มลง หรือแม้กระทั่งเรื่องราวการเดินป่าที่ตัวละครสองหนุ่มสาวเดินเข้ามาในเขตต์ป่าทึบ ที่แม้กระทั่งแสงจันทร์ก็ไม่สามารถลอดส่องลงมายังพื้นดิน แต่ในขณะนั้นก็พลันปรากฏลำแสงเป็นพวยพุ่งไปยังเบื้องหน้าของหนุ่มสาว

เสมือนกับว่าจะช่วยเป็นประทีปนำทางให้เดินไปโดยสะดวก ลำแสงนั้นเคลื่อนที่นำทางเรื่อยมาไม่มีหยุด จนกระทั่งตอนเช้าตรู่หนุ่มสาวทั้งคู่ก็สามารถออกจากป่าละเมาะเดินมาถึงลานหน้าบ้านพอดี โดยที่พวกเขาแปลกใจมากที่มาถึงจุดมุ่งหมายโดยไม่รู้สึกตัวและไม่ต้องหาทางเอง

ดังนั้น จึงเป็นสิ่งที่น่าสนใจว่า แม้ผู้ประพันธ์ใน *เสนาศึกษาและแผ่วิทยาศาสตร์* จะเชิดชูความรู้ทางวิทยาศาสตร์ พยายามหาคำอธิบายที่เป็นเหตุและผลให้กับปรากฏการณ์ต่าง ๆ ในชีวิตประจำวัน ทั้งปรากฏการณ์ธรรมชาติและปรากฏการณ์เหนือธรรมชาติ กระทั่งหากพิจารณาเพียงผิวเผินแล้วจะดูเหมือนว่า ความพยายามในการอธิบายด้วยองค์ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ดังกล่าวนั้นเป็นการกำราบหรือจัดการกับองค์ความรู้อื่น ๆ ของชาวบ้านดังเช่นความเชื่อเรื่องไสยศาสตร์แล้ว ทว่านวนิยายกลับปรากฏกลิ่นอายของสิ่งที่มีลักษณะเหนือธรรมชาติอยู่เช่นกัน โดยจะเห็นได้จากการกล่าวถึง “กระแสร์แห่งจิตตานุภาพ” หรือพลังจิต

ในขณะเดียวกันนั้น งานเขียนที่กล่าวถึงพลังจิตของนักประพันธ์ท่านอื่นก็ปรากฏให้เห็นอยู่เช่นกัน ดังเช่น ป. อินทรปาลิตได้อธิบายเรื่องจิตศาสตร์หรืออำนาจจิตว่าเป็นสิ่งที่ล้ำค่าที่สุดของชาวโลกพระอังคาร เช่นในเรื่อง *มิตรต่างภพ* นั้น การรักษาพยาบาลบนโลกพระอังคารล้วนถูก “รักษาด้วยกระแสจิต” (ป. อินทรปาลิต, ม.ป.ป.: 56) และเมื่อชาวโลกพระอังคารที่เดินทางมายังโลกเสียชีวิตลงแล้ว อำนาจของกระแสแห่งจิตที่เชื่อมอยู่กับยานอวกาศจึงทำให้ยานอวกาศมอดไหม้สลายไป “ด้วยอำนาจกระแสจิตแห่งเราที่มีความสัมพันธ์กับมัน” (ป. อินทรปาลิต, ม.ป.ป.: 62) หรืองานประพันธ์ของสันต์ เทวรักษ์ เรื่อง *สู่โลกพระอังคาร* ที่อธิบายว่าตัวละครใช้คลื่นพลังจิตเพื่อส่งจรวดไปยังโลกพระอังคาร รวมทั้งงานของจินตวีร์ วิวัธน์ เรื่อง *ศีรษะมาร* ที่อธิบายถึงการที่ตัวละครประสบอุบัติเหตุแล้วศีรษะหลุดออกจากร่าง แต่ยังคงไม่ตายและมีอิทธิฤทธิ์เหนือมนุษย์มากขึ้นไปทุกวันนั้น ว่ามีสาเหตุมาจากอำนาจพลังจิตที่แก่กล้า เป็นต้น (จินตวีร์, 2536)

กล่าวได้ว่า นวนิยายวิทยาศาสตร์ไทยดังที่กล่าวมาข้างต้นได้แสดงให้เห็นถึงความขัดแย้งระหว่างจินตนาการว่าด้วยวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีที่วางอยู่บนฐานองค์ความรู้วิทยาศาสตร์ กับสิ่งที่มีลักษณะเหนือธรรมชาติ อย่างเช่น ความเชื่อไสยศาสตร์ ที่ไม่ได้วางอยู่บนฐานความเป็นเหตุ-ผลและเป็นสิ่งที่ไม่สามารถพิสูจน์ในเชิงประจักษ์ได้ ทั้งนี้ งานประพันธ์ที่แสดงให้เห็นความขัดแย้งระหว่างวิทยาศาสตร์และสิ่งเหนือธรรมชาติได้ชัดเจนที่สุด คือ บทละครวิทยุและโทรทัศน์ที่ประพันธ์โดยวิม อิทธิกุล ซึ่งวิมเขียนบทละครวิทยุให้กับคณะละครในช่วง พ.ศ. 2492-2502 และเขียนบทละครโทรทัศน์ให้กับคณะละครหลากหลายคณะ (สจช. สบ.13.1, 2523)

วิมได้ประพันธ์บทละครวิทยุและโทรทัศน์ที่มีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับองค์ความรู้วิทยาศาสตร์อยู่ด้วยเช่นกัน ดังเช่นในบทละครเรื่อง *ควันมฤตยู* ซึ่งออกอากาศในปี พ.ศ. 2493 นั้น (สจช. สบ.13.1/25, 2493) วิมได้เล่าเรื่องของชายแก่ผู้หนึ่งที่มีสมบัติมากมายมหาศาล แต่มักอาภัพด้วยความรัก เพราะไม่ว่าจะมีภรรยากี่คน ทุกคนก็ล้วนป่วยตายจากชายแก่ไปเสมอ ต่อมาเมื่อชายแก่ได้แต่งงานใหม่กับหญิงสาวอายุรุ่นหลานและหญิงสาวก็ได้ตั้งครรภ์ ซึ่งทำให้ชายแก่มีความปีติเป็นอย่างมาก อย่างไรก็ตาม ได้เกิดเหตุการณ์ไม่คาดฝันขึ้น คือ หญิงสาวเกิดอุบัติเหตุพลัดตกบันไดจนทำให้เด็กในครรภ์เสียชีวิต ชายแก่จึงวางแผนฆาตกรรมภรรยาสาวเฉกเช่นเดียวกันกับที่เคยกระทำมากับภรรยาคนก่อน ๆ โดยการ “เล่นแร่แปรธาตุ” ใช้สารเคมีผลิตธูปที่มีส่วนผสมของไซยาไนด์แล้วให้หญิงสาวจุดธูปนั้นเพื่อไหว้พระทุกวัน จึงเห็นได้ว่า ในเรื่อง *ควันมฤตยู* นี้ มีการกล่าวถึงการนำความรู้ทางวิทยาศาสตร์เรื่องเคมีมาใช้ในทางที่ผิดที่ก่อให้เกิดโทษได้

นอกจากบทละครที่มีการนำองค์ความรู้ทางวิทยาศาสตร์มาใช้แล้ว วิมยังเผยให้เห็นถึงการใช้เหตุและผลที่วางอยู่สมมติฐานแบบวิทยาศาสตร์อีกด้วย ทว่าเป็นที่น่าแปลกประหลาดใจว่า บทละครที่มีลักษณะเป็นบันเทิงคดีวิทยาศาสตร์ของวิมนั้น กลับเต็มไปด้วยสิ่งที่เป็นปรากฏการณ์เหนือธรรมชาติที่ไม่มีความเป็นวิทยาศาสตร์เอาเสียเลย

สิ่งเหนือธรรมชาติในบทละครวิทยุของวิม อิทธิกุล

โดยส่วนใหญ่แล้ว สิ่งที่มีลักษณะเหนือธรรมชาติที่ปรากฏในบทละครของวิมนั้น มักจะเป็นวิญญาณหรือดวงจิตของผู้ที่ตายไปแล้ว ดังในเรื่อง *ทรงวิญญาณ* ที่ออกอากาศใน พ.ศ. 2492 (สจช. สบ.13.1/89, 2492) เป็นเรื่องราวของหลวงอรรถการที่ได้เชิญคุณหญิงชุ่ม นักทรงวิญญาณให้มาทดลองทำพิธีอัญเชิญวิญญาณของบุญสม ภรรยาเก่าของตนที่เสียชีวิตไปแล้ว โดยมีคุณโสภาภรรยาคนปัจจุบันของหลวงอรรถการมาร่วมทำพิธีด้วย เช่นเดียวกันนั้น ในบทละครเรื่อง *วิญญาณรักของมาลิน* ก็เป็นเรื่องราวของ จิต จิตรกร มากฝีมือที่กำลังประสบกับปัญหาด้านการเงิน ในค่ำคืนหนึ่งได้เกิดเหตุการณ์แปลกประหลาดขึ้นในห้องทำงานของเขา กล่าวคือ ไฟในห้องทำงานได้ดับและเปิดเองด้วยพลังอำนาจของบางสิ่งบางอย่าง โดยสิ่งที่ปรากฏขึ้นมาในห้องทำงานของเขานั้น คือ หญิงสาวผู้หนึ่ง ดังความว่า

> จิตมองดูภาพลาง ๆ นั้นอยู่สักครู่ แล้วพยายามเดินเข้าไปใกล้ แต่ภาพหญิงสาวสวยนั้นได้หายลับไป ไฟฟ้าในห้องก็สว่างขึ้นอย่างเดิม (สจช. สบ.13.2.5/81, ม.ป.ป.: 1)

หญิงสาวที่ปรากฏกายต่อหน้าจิตนั้น คือ มาลิน ซึ่งเสียชีวิตไปนานแล้ว โดยมาลินอธิบายถึงตัวตนของเธอว่า ตนมิใช่ผี ปีศาจ หรืออสุรกายแต่อย่างใด แต่เป็น “โอปาปาติกะ” ผู้ไม่ใช่มนุษย์ แต่เป็นเพียงวิญญาณของร่างที่ดับสูญไปแล้ว ยังคงมิได้ไปเกิดใหม่ และยังคงวนเวียนอยู่ภายในภพภูมินี้

นอกจากนี้ สิ่งเหนือธรรมชาติของวิมยังปรากฏออกมาในรูปแบบของเสียงที่คอยหลอกหลอนผู้คนผ่านผัสสะการได้ยิน ดังในบทละครเรื่อง *ภาพหลอน* ที่ออกอากาศเมื่อ พ.ศ. 2499 นั้น (สจช. สบ.13.1/158, 2499) เป็นเรื่องราวของรูปภาพสีน้ำมันของเจ้าของเดิมที่เสียชีวิตไปแล้วยังคอยส่งเสียงหลอกหลอนเรียกชื่อคนที่รับฝากรูปเอาไว้ กระทั่งพจน์คือเจ้าของรูปภาพสีน้ำมันคนปัจจุบันต้องพบกับเสียงที่คอยหลอกหลอนเขา โดยพจน์เชื่อว่าต้นตอของ

เสียงนั้นน่าจะมาจากวิญญาณของคนตายที่สถิตอยู่ในรูปภาพดังกล่าว พจน์จึงไปปรึกษาจิตแพทย์เพื่อหาทางรักษา

สิ่งที่น่าสนใจก็คือ วิมได้พูดถึงเรื่องของการมี “อำนาจจิตต์” หรือพลังจิตเอาไว้อีกด้วย ดังในบทละครเรื่อง *อำนาจจิตต์* ที่ออกอากาศใน พ.ศ. 2499 โดยเรื่องราวเริ่มต้นขึ้นเมื่อสารวัตรได้สอบสวนจรัสถึงสาเหตุการเสียชีวิตของพูล เพื่อนสนิทของจรัส ทั้งนี้แม้พูลเป็นคนที่มีร่างกายอ่อนแอแต่มีพลังจิตอันแรงกล้า ทั้งยังเป็นผู้ที่สนใจฝักใฝ่ในการศึกษาตำราอำนาจจิตต์ ดังความที่จรัสบรรยายถึงลักษณะของพูลว่า

> พูลเป็นคนแปลก เงียบ ขรึม พูดน้อย และดูเป็นคนลึกลับอยู่ตลอดเวลา เมื่อเด็ก ๆ เขาเป็นคนขี้โรค เล่นกีฬาก็สู้เพื่อนฝูงไม่ได้ ทำอะไรก็ไม่เทียมม้าเทียมตาเขาทั้งหลายเพราะร่างกายและสุขภาพไม่ให้ เขาเลยกลายเป็นคนมุมานะทางกำลังจิตต์ใจมากขึ้น เขาหันมาสนใจทางจิตต์และค้นพบว่า มีอำนาจประหลาดอย่างหนึ่งที่ทรงมหิธทานุภาพอันซ่อนอยู่ภายใน และเชื่อว่าอำนาจจิตต์เท่านั้นที่สามารถเอาชนะสิ่งต่าง ๆ ได้ ไม่ว่าจะเป็นการเรียน ทำงาน หรือการผจญชีวิตอะไรก็ตาม เขาดูเป็นคนที่ฝักใฝ่และเชื่อถือทฤษฎีทางจิตต์อยู่มาก เขาได้สะสมตำราทั้งไทยและเทศเกี่ยวกับจิตต์และความอัศจรรย์ของจิตต์อยู่มาก เขาเคยคุยและอธิบายในเรื่องนี้ให้ผมฟังเสมอ
>
> บางครั้งก็อวดอ้างเอาว่า เขามีอำนาจที่สามารถบังคับหรือบรรดาลให้เกิดอะไรบางอย่างซึ่งคนธรรมดาทำไม่ได้ เขาเล่าถึงการเพ่งลูกแก้ว การนั่งเทียน ตลอดจนวิธีการส่งกระแสร์จิตต์ ซึ่งผมฟังแล้วไม่ค่อยเข้าใจ แต่เพราะไม่ขัดคอเขาเราจึงคบกันได้ เขาเคยพิสูจน์ให้ผมเห็นความจริงบางอย่างเหมือนกัน เป็นต้นว่า เขาจะทำให้ผมฝันถึงเขาคืนนั้น คืนนี้ แล้วผมก็ฝันถึงเขาจริง ๆ แต่ผมก็ไม่เชื่อว่าเป็นเพราะเขาบรรดาล เพราะผมเชื่อว่า เขาปลูกความคิดของผมให้เกิดอุปาทานขึ้นต่างหาก เลยทำให้พะวงนึกถึงเขาจึงได้ฝันไป (สจช. สบ.13.1/232, 2499: 2)

เมื่อคราที่พูลยังมีชีวิตอยู่นั้น พูลได้พยายามอธิบายและโน้มน้าวให้จรัสเชื่อและมั่นใจเรื่องอำนาจทางจิตต์เฉกเช่นเดียวกันกับเขาอยู่เสมอมา ทั้งนี้ เหตุการณ์สยองขวัญทั้งหมดเริ่มต้นขึ้นเมื่อพูลได้ฟังแผ่นบันทึกเสียงเพลง “คิดถึง” และเกิดมีใจปฏิพัทธ์ต่อนักร้องผู้ร้องเพลงดังกล่าวที่มีชื่อว่า “เฉิดโฉม” ทว่าสิ่งหนึ่งที่จรัสรู้แต่พูลไม่รู้ ก็คือ เฉิดโฉมได้เสียชีวิตไปนานแล้วอันเนื่องมาจากโรคปอดบวม โดยพูลมั่นใจว่าตนสามารถทำให้เฉิดโฉมหลงรักได้ด้วยอำนาจทางจิตต์ ดังที่เขาได้กล่าวกับจรัสว่า

> แกไม่เชื่อหรือว่า อำนาจจิตต์สามารถจะบันดาลให้เกิดผลได้... กันขอรับว่าอำนาจจิตต์นั้นกันมีอยู่ แต่ไม่เคยนำมาใช้ในทางนี้เลย สำหรับผู้หญิงกันชอบใจอยู่แล้วเป็นมูลฐาน จิตต์กันตั้งมั่นอยู่ในทางที่จะผูกสัมพันธ์เท่านั้น เชื่อว่าคงทำให้เกิดสำเร็จผลได้ไม่ยาก (สจช. สบ.13.1/232, 2499: 5)

จากนั้น พูลก็ได้ลงมือปฏิบัติพิธีอำนาจทางจิตต์ตามทฤษฎีในตำราที่เขาได้ร่ำเรียนศึกษามาด้วยตนเอง กล่าวคือ

> พูลลงมือตามทฤษฎีที่เขาเรียนรู้มาจริง ๆ ...ใช้ปฏิบัติทางจิตต์ซึ่งกระทำในเวลากลางคืน อาศัยที่เรือนพักของเขาอยู่โดดเดี่ยวภายในรั้วบ้าน พอเริ่มพิธีก็สลัดความคิดต่าง ๆ ออกให้หมด แล้วก็เข้านั่งในท่าขัดสมาธิอย่างสบาย เขาจดจำหน้าของเฉิดโฉมจากรูปถ่ายที่ตั้งไว้ข้างหน้า แล้วก็หลับตาบังคับร่างกายให้สงบไม่เคลื่อนไหว เมื่อเขารู้สึกว่าดวงจิตต์ของเขาผ่องใสบริสุทธิ์แล้ว ก็พยายามเรียกเอาภาพใบหน้าของเฉิดโฉมเข้ามาอยู่ในความนึกคิด จนภาพนั้นชัดเจนเด่นชัดกระทั่งเห็นลอยอยู่ตรงหน้าทีเดียว ที่เรียกว่าเป็นขั้นอุคคหนิมิตต์อยู่ได้โดยไม่หวั่นไหว เขาปฏิบัติอย่างนี้เป็นการสอบความแน่วแน่ทางจิตต์ของเขาราว ๆ คืนละ 5 นาที พอพ้นสามวันเขาก็นึกและเริ่มเรียกชื่อเฉิดโฉมเป็นการส่งคลื่นกระแสร์จิตต์ แบบส่งคลื่นวิทยุไปพร้อมกันได้ประมาณ 4 วัน เรื่องราวก็พลันปรากฏขึ้นอย่างน่าตื่นเต้น (สจช. สบ.13.1/232, 2499: 6)

ทั้งนี้ วิญญาณของเฉิดโฉมได้ปรากฏตัวและมาหาพูล โดยพูลผู้ไม่ทราบความจริงว่าเฉิดโฉมได้เสียชีวิตไปแล้วได้ใช้ช่วงเวลาอยู่กินกับเฉิดโฉม ทว่าผลของการใช้อำนาจจิตต์เข้าไปผูกมัดกับดวงวิญญาณของคนที่เสียชีวิตไปแล้วทำให้พูลอ่อนแอลง เนื่องจากอำนาจจิตต์ของผีนั้นแข็งแกร่งกว่าอำนาจจิตต์ของคนเป็น เฉิดโฉมจึงเปรียบเสมือนกับนกกลางคืนที่คอยจับเหยื่อ เหมือนดั่งค้างคาวที่คอยดื่มเลือด ทั้งยังมีอำนาจเหนือมนุษย์ธรรมดา ส่วนพูลก็อ่อนแอลงทั้งพละกำลังทางกายและพลังทางจิตต์ที่แต่เดิมเคยแข็งกล้า ดังความที่พูลระบายแก่จรัสว่า

> กันก็สงสัยอยู่ว่า ตัวกันเป็นอะไรไปไม่รู้ ดูทรุดโทรมลงไป และยิ่งกว่านั้นรู้สึกว่าเฉิดโฉมกลับมีอำนาจจิตต์รุนแรง เหนือกันเสียอีก... อำนาจจิตต์ของกันใช้ไม่ได้สำหรับเฉิดโฉม เธอมีอำนาจเกือบจะเรียกว่าเหนือมนุษย์ธรรมดา กันชักสงสัยว่าเธอเอาอะไรมาเป็นคน (สจช. สบ.13.1/232, 2499: 9)

นอกเหนือจาก ดวงวิญญาณ ดวงจิตของคนตาย และอำนาจจิตต์แล้ว ในบทละครเรื่อง *วิญญาณในแผ่นภาพ* ที่ออกอากาศในปี พ.ศ. 2494 นั้นยังแสดงให้เห็นถึงความเชื่อเรื่องอดีตชาติและการกลับชาติมาเกิดใหม่ โดยบทละครนี้เป็นเรื่องราวของกฤชที่หลงรักวีณา เพื่อนสมัยเด็กซึ่งเป็นหญิงงามที่ครองตัวเป็นโสด ไม่เคยคิดสนใจปฏิพัทธ์ในตัวชายใด แม้กระทั่งพ่อและแม่ของวีณาเองก็มิได้สนใจหาคู่ครองให้แก่บุตรสาว มุ่งสนใจแต่การปฏิบัติธรรม จนทำให้เรือนหลังนี้เงียบเชียบราวกับบ้านที่ไร้ชีวิตก็มิปาน ทั้งนี้ วีณามักจะปฏิเสธความรักจากกฤชอยู่ตลอดเวลา ทั้งยังครองตัวประหนึ่งว่าตนมีคู่ครองแล้ว โดยลุงอิ่มคนรับใช้ในบ้านของวีณาได้อธิบายถึงสาเหตุที่ครอบครัวของวีณามีลักษณะแปลกประหลาด ดังความว่า

> มีอยู่ครั้งหนึ่งท่านเจ้าคุณและคุณหญิงซึ่งเป็นผู้บังเกิดเกล้าของวีณาได้นิมนต์พระธุดงส์องค์หนึ่งมาที่บ้านนี้ พระธุดงส์องค์นี้เป็นผู้เชี่ยวชาญทางวิปัสนา และเมื่อนิมนต์ขอร้องท่านให้พิจารณาด้วยถึงเรื่องอดีตชาติ

> ซึ่งท่านเจ้าคุณและคุณหญิงมีความเชื่อมั่นและสนใจอยู่มาก พระองค์นั้นได้เล็งดูทางญาณแล้วพูดว่า ครอบครัวนี้เป็นครอบครัวประหลาด วิญญาณของคนในครอบครัวนี้ที่ตายไปแล้วไม่ไปไหน มักวนเวียนมาผุดเกิดเป็นคนในครอบครัวนี้ต่อไปอีก (สจช. สบ.13.1/185, 2494: 5)

ทั้งนี้ พระธุดงส์ยังพูดถึงอดีตชาติของวีณาว่า วีณาเคยเป็นบรรพบุรุษของตระกูลนี้ ทั้งยังเคยมีสามีซึ่งก็คือบุรุษที่อยู่ในภาพวาดประจำตระกูล เมื่อวีณาพิจารณาภาพของชายผู้นั้นแล้วเธอจึงเกิดใจปฏิพัทธ์และเชื่อสนิทในว่าเธอและบุรุษในภาพคือสามี-ภริยากัน เธอจึงครองตัวประหนึ่งว่าแต่งงานแล้วและมิเคยชายตามองชายใดอีกเลย หลังจากนั้นวีณาจึงใช้เวลาทั้งวันหลังจากเลิกงานในการขลุกอยู่แต่ในห้องนอนกับรูปภาพนั้น จนกระทั่งเวลาผ่านไปราว 10 ปี เมื่อกฤชและวีณาอายุย่างเข้า 40 แล้ว กฤชมีรูปร่างหน้าตาที่เหี่ยวเฉาและอ่อนแรงลงตามธรรมชาติของชายวัยกลางคนที่ร่วงโรยจากวัยหนุ่ม ทว่าวีณากลับมีรูปร่างหน้าตาที่สวยสดงดงามเหมือนดั่งหญิงสาววัยแรกแย้มเช่นเดิม เมื่อกฤชได้ถามวีณาว่า “เธอรับประทานยาอายุวัฒนะอะไรหรือ ซึ่งทำให้เธอสวยไม่สร่าง เมื่อ 10 ปีก่อนเป็นยังไงเดี๋ยวนี้ก็เป็นอย่างนั้น” วีณาก็ตอบกฤชกลับไปเพียงแค่ว่า “ไม่ใช่ยาอายุวัฒนะอะไรหรอก จิตต์ใจคนเราสบายไม่มีทุกข์อะไรก็ไม่แก่ ดูแต่กฤชซิกลับแก่ลงเพราะจิตต์วิตกกังวลเป็นทุกข์ร่ำไป” (สจช. สบ.13.1/185, 2494: 10)

วีณามองว่าคนเราเมื่อตายร่างกายสลายหายไปแล้วแต่จิตต์จะยังคงวนเวียนอยู่ ไม่ว่าตัวเธอจะนอนหลับหรือตื่น เธอก็มักจะมองเห็นชายคนในภาพอยู่ตลอดเวลา และยังรู้สึกได้ว่าได้ใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันฉันสามี-ภรรยา วีณาเชื่อว่าความรักแบบดวงจิตต์นี้เป็นความรักชนิดอมตะที่ไม่มีวันสูญไปจากร่าง ในขณะที่กฤชเองก็ยังคงโต้แย้งว่า ความสัมพันธ์ของจิตต์ดวงหนึ่งที่มีต่อดวงจิตต์อีกดวงย่อมต้องอาศัยสังขารเป็นสื่อกลาง ทั้งยังมองว่าวีณาอุปทานไปเองทั้งหมด ดังนั้น วันหนึ่งกฤชจึงลักลอบเข้าไปในห้องของวีณา เมื่อเขาจ้องมองรูปภาพนั้นเขาก็รู้สึกได้ว่าภายในรูปนั้นมีวิญญาณสิงสถิตอยู่

> ข้าพเจ้าไม่กล้าเดินต่อไปอีก และหันมาหยุดจ้องมองประจันหน้ากับรูปภาพเขียนนั้นทันที ตอนนี้เหตุการณ์ได้เข้าคั่นสำคัญของเรื่อง ประสาทของข้าพเจ้าเริ่มปลุกตัวทุกขุมขน แปลกแท้ ๆ ไม่น่าเป็นไปได้ ข้าพเจ้าจะมีอุปาทานหรืออย่างไรจนมองเห็นไปได้ว่า คนในภาพนั้นกำลังจ้องข้าพเจ้าอย่างดุเดือด ใบหน้าที่ยิ้มเก่เปลี่ยนเป็นบึ้งตึง ทำให้ข้าพเจ้ารู้สึกและเชื่อทันทีว่า มันไม่ใช่ภาพธรรมดาเสียแล้ว มันคงเป็นภาพที่มีวิญญาณสิงอยู่ (สจช. สบ.13.1/185, 2494: 13)

กฤชจึงได้ทำลายรูปภาพนั้นทิ้ง ทันใดนั้นวิณาที่กลับมาทันเห็นเหตุการณ์ทันทีก็ได้กรีดร้อง จากนั้นก็กลายสภาพมีรูปร่างหน้าตาเป็นหญิงชรา มีอาการพร่ำเพ้อ พูดจาไม่ได้สติ ร้องเรียกหาแต่รูปภาพนั้น หลังจากนั้นเป็นต้นมาวิณาจึงอาการทรุดหนักลงจนกระทั่งสิ้นใจไป

การกำราบสิ่งเหนือธรรมชาติด้วยเหตุและผลแบบวิทยาศาสตร์

กระนั้น แม้ว่าวิมจะเขียนบทละครโดยที่เนื้อเรื่องและตัวละครจะมีลักษณะลึกลับเหนือธรรมชาติ ไม่เป็นวิทยาศาสตร์ และไม่เป็นความจริงแล้ว แต่วิมยังได้พยายามกำราบสิ่งเหนือธรรมชาติดังกล่าวด้วยเหตุและผลแบบวิทยาศาสตร์ที่เป็นเชิงประจักษ์ ดังในเรื่อง *ทรงวิญญาณ* ที่วิมอธิบายถึงลักษณะของโสภา ภรรยาของหลวงอรรถการว่ามีความเป็นหัวสมัยใหม่นิยม ผู้ที่ไม่เชื่อในเรื่องที่ไม่สามารถพิสูจน์ได้ ดังความว่า “เธอเห็นว่าเป็นสิ่งที่เป็นไปไม่ได้ด้วยซ้ำ แต่ความเป็นหัวสมัยนิยมของเธอไม่ช่วยให้จิตต์กล้าแข็งพ้นจากความขลาดกลัวไปได้” (สจช. สบ.13.1/89, 2492: 5) เช่นเดียวกันนั้นในเรื่อง *ภาพหลอน* วิมได้ใช้คำอธิบายทางวิทยาศาสตร์การแพทย์มากำราบสิ่งที่คอยหลอกหลอนผู้คนผ่านการได้ยิน ซึ่งในเรื่องจะมีจิตแพทย์อันเป็นตัวแทนของความรู้ทางวิทยาศาสตร์ได้อธิบายถึงสิ่งเหนือธรรมชาตินี้ว่าเป็นเพียงอาการหลอนทางประสาทเท่านั้น โดยจิตแพทย์ได้รักษาอาการหลอนทางประสาทที่คนไข้เชื่อว่าเป็นปรากฏการณ์เหนือธรรมชาติด้วยการใช้อำนาจจิตต์บังคับให้พจน์หลับใหล และไม่ให้จิตต์ของพจน์นึกถึงเรื่องอื่น

ผลก็คือเมื่อพจน์ตื่นมาจึงพบว่า เสียงที่คอยหลอกหลอนเขานั้นได้อันตรธานหายไป โดยแพทย์ได้อธิบายว่า

> จิตต์ใจถูกชักนำให้ห่วงอยู่กับรูปนี้ เพราะคุณ [พจน์] รับฝากจากผู้ตายมา...คุณ [พจน์] ไม่พยายามบังคับจิตใจคุณเอง...ภาพหลอนเหล่านั้น เกิดจากประสาทและจิตต์ใจของคุณอ่อนลง เช่นเดียวกับนักดื่มสุราที่เป็นโรคพิษสุรา แล้วเกิดโรคประสาทหลอนขึ้น เลยมองเห็นภาพความหวาดเสียวต่าง ๆ
>
> จากผลของการพิสูจน์ในเรื่องนี้ แสดงให้เห็นว่า ไม่มีพลังอำนาจใดที่จะมาเหนืออำนาจจิตต์ใจคนเรา จิตต์ใจคุณเองถ้าฝึกให้มีอำนาจมากขึ้น ก็สามารถจะต่อต้านกับสิ่งเหล่านี้ได้ ผมขอให้คุณเชื่อผมว่าภาพเหล่านี้ไม่มีอะไรเลย จิตต์ใจคุณต่างหากเป็นผู้หลอกหลอนตัวคุณเอง (สจช. สบ.13.1/158, 2499: 8)

นอกจากนี้ ตัวละครที่เป็นตัวแทนของความรู้ทางวิทยาศาสตร์ยังปรากฏออกมาในบทละครเรื่อง วิญญาณในแผ่นภาพ ผ่าน กฤช ชายหนุ่มนักรักที่สำเร็จการศึกษาจากต่างประเทศ โดยในคราที่กฤชมีความสงสัยถึงความแปลกประหลาดในตัววีณานั้น กฤชได้ถามลุงอิ่ม คนรับใช้ในบ้านของวีณาถึงสาเหตุที่วีณาครองตัวประหนึ่งว่าแต่งงานแล้ว ความสงสัยของกฤชสร้างความฉงนให้กับลุงอิ่ม ดังความว่า “โอ้โฮ...จะปรึกษากับลุงทีเดียวหรือพ่อกฤชไปร่ำเรียนมาจากต่างประเทศ ความรู้เยอะแยะยังจนปัญญาอีกหรือ” (สจช. สบ.13.1/185, 2494: 4)

เมื่อกฤชได้รับฟังเรื่องความเชื่อเกี่ยวกับอดีตชาติของวีณา เขากลับคิดว่าเป็นเรื่องเหลวไหลและตอบกลับลุงอิ่มว่า “เหลวไหล แต่เอาเถอะพรุ่งนี้ฉันจะลองสอบสวนวีณาเอง...มันไม่มีอะไรที่เป็นความลับหรอก ถ้าเรารู้มันแล้ว” ตัวกฤชจึงเป็นคนหนุ่มที่ได้รับการศึกษาจากต่างประเทศ และยึดมั่นแต่สิ่งที่สามารถพิสูจน์ได้เท่านั้น

> ขณะนั้นข้าพเจ้ายังอยู่ในวัยหนุ่ม พึ่งได้กลิ่นไออารยะธรรมจากต่างประเทศมาใหม่ ๆ ข้าพเจ้าไม่ค่อยมีความเชื่อถือในเรื่องกรรมในอดีตและไม่มีความเข้าใจในเรื่องจิตต์กับสังขารเพียงพอ เพราะสิ่งที่เป็นความจริงเหล่านี้พิสูจน์ไม่ได้ด้วยตา แต่ต้องพิสูจน์ได้ด้วยปัญญาอันเกิดจากสมาธิแน่วแน่ทางจิตต์ ข้าพเจ้าไม่มีความเชื่อมั่นในสิ่งมหัศจรรย์ต่าง ๆ ทางจิตต์ นอกจากความมหัศจรรย์อันพิสูจน์ได้ทางวิทยาศาสตร์ ข้าพเจ้าเลยมองกลับไปเห็นว่า ลุงอิ่มพูดจาเหลวไหลและเป็นการฟังคนแก่เล่านิทานมากกว่า แต่ข้าพเจ้าก็ยังไม่ทิ้งความสนใจที่เกี่ยวกับความลึกลับในตัววีณา (สจช. สบ.13.1/185, 2494: 6)

กฤชได้พยายามนำเอาความรู้วิทยาศาสตร์ที่ตนมีนั้นมาอธิบายให้วีณายอมรับว่า สิ่งที่วีณาคิดเกี่ยวกับรูปภาพของบรรพบุรุษนั้น แท้จริงแล้วเป็นเพียงแค่การยึดติดกับ “อุปาทาน” ที่ตัววีณาคิดและสร้างขึ้นมาเองว่า

> ฉันอยากจะบอกเธอว่า อุปาทานต่างหากที่ทำให้คนเราคิดเช่นนั้น... ความสัมพันธ์ของจิตต์ที่ดวงหนึ่งมีต่อจิตต์อีกดวงหนึ่ง ย่อมอาศัยสังขารเป็นสื่อ ย่อมใช้เป็นสื่อของทางจิตต์ที่ติดต่อกันได้ (สจช. สบ. 13.1/185, 2494: 10)

ทั้งนี้ การพยายามลดทอนลักษณะของสิ่งเหนือธรรมชาติว่าเป็นเพียงแค่การอุปทานไปเองนั้น ยังปรากฏออกมาในบทละครของวิมเรื่อง *ทรงวิญญาณ* โดยในคราที่บุญสม ภรรยาเก่าของหลวงอรรถการปรากฏตัวในพิธีอัญเชิญวิญญาณนั้น เธอได้อธิบายถึงสภาวะทางวิญญาณที่ตนเองเป็นอยู่ ดังความ

> ร่างน้องขณะนี้เป็นอากาศธาตุ ไม่เป็นสังขารตัวตนอย่างเมื่อมีชีวิตอยู่...จิตต์ของพี่หลวงและน้องยังยึดมั่นอยู่ในรูปกายอันเดียวกัน เกิดเป็นอุปาทานให้เห็นเป็นภาพอย่างที่นึกคิด...ภาพอุปาทานเป็นผลที่เกิดจากกระแสร์จิตต์อันรุนแรงของเราทั้งสอง...ฉะนั้นเมื่อกระแสร์จิตต์ของ

> เราตรงกัน สัมพันธ์กันอยู่เช่นนี้ จึงเกิดสมมติภาพขึ้น (สจช. สบ. 13.1/89, 2492: 7)

แม้ว่าการมองเห็นภาพของวิญญาณจะเป็นเพราะอุปาทาน ทว่าอุปาทานดังกล่าวจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อกระแสร์จิตต์หรือจิตของบุคคลทั้ง 2 คนเชื่อมตรงกันอย่างรุนแรงเท่านั้น ในส่วนของโสภา ภรรยาคนปัจจุบันของหลวงอรรถการที่มองไม่เห็นบุญสมนั้น เป็นเพราะ “จิตต์ของโสภาเขาไม่มีความสัมพันธ์อะไรกับน้อง [บุญสม] เลย เหมือนไฟฟ้าชนิดเดียวกัน ย่อมผลักดันกันตลอดเวลา” ดังนั้น หลวงอรรถการที่ต้องการพิสูจน์และยืนยันในที่สิ่งตนเองประสบ ต้องการให้โสภามองเห็นภาพวิญญาณเฉกเช่นเดียวกันกับตน จึงช่วยเหลือโสภาให้มองเห็นวิญญาณของบุญสมด้วยการตั้งจิตต์นึกถึงผู้ที่จากไปประมาณ 5 นาที โดยหลวงอรรถการต้อง “ช่วยกำลังจิตต์เขา [โสภา] คือช่วยนึกถึงด้วยอีกแรงเป็นการเพิ่มกระแสร์จิตต์ให้แรงขึ้น”

อย่างไรก็ตาม แทนที่โสภาจะมองเห็นวิญญาณของบุญสมเป็นภาพสวยงามในเรือนร่างของหญิงสาวเฉกเช่นเดียวกันกับที่หลวงอรรถการมองเห็น เธอกลับเห็นเป็นภาพเลือนรางของบุญสมอยู่แต่วงหน้า ตามตัวมีแต่โครงกระดูก อันเนื่องมาจากความนึกคิดในทางจิตต์ได้ชักนำให้โสภาคิดว่า คนที่ตายไปแล้วต้องเป็นผีเท่านั้น “จึงเป็นภาพเกิดจากอุปาทานของเธอ [โสภา] ได้หลอกหลอนตัวเธอ” โสภาที่มองเห็นภาพหลอนเช่นนั้น จึงเป็นลมล้มพับไป

นอกจากนี้ ในบทละครเรื่อง อำนาจจิตต์ นั้น จรัสยังเป็นตัวแทนของผู้ที่ไม่เชื่อถือในเรื่องลี้ลับเหนือธรรมชาติ ดังความที่จรัสพูดกับพูลในคราที่พูลต้องการฝึกจิตเพื่อพบกับเฉิดโฉมที่ตายไปแล้ว ดังความว่า “มันจะดีแต่ทฤษฎีละมั้ง” (สจช. สบ.13.1/232, 2499: 5) โดยวิมยังให้คำอธิบายถึงการฝึกพลังจิตของพูล ดังความที่สารวัตรสรุปสาเหตุการตายของพูลว่า

> พูลผู้ตายของคุณพระเดินทางผิด การฝึกใฝ่ในทางวิชานี้ ที่เรียกกันว่า “ทางกสิณ” นั้น เป็นทางเดินของจิตต์ที่ผิดทาง เพราะมุ่งไปใน

> ทางอิทธิฤทธิ์ และยึดเหนี่ยวอยู่ในอุปาทาน วิธีการเช่นนี้ย่อมไม่ตรงต่อหลักการของทางวิปัสนากัมมัฏฐาน ที่มุ่งหาความสงบในทางจิตต์ เพราะทางวิปัสสนาธุระ ถือว่า ภาพมายาต่าง ๆ ที่สร้างมัน ย่อมเป็นกิเลศของทางวิปัสสนา ด้วยเหตุที่ทางของวิปัสนาเป็นทางใช้สำหรับชำระจิตต์ให้บริสุทธิ์เท่านั้น (สจช. สบ.13.1/232, 2499: 12)

กล่าวได้ว่า สาเหตุที่พูลเสียชีวิตเป็นเพราะการดำเนินวิธีฝึกจิตที่ผิดทางและยึดเหนี่ยวอยู่กับภาพสมมติที่เกิดขึ้น ศาสตร์และทฤษฎีของพูลล้วนแต่เป็นสิ่งที่ขัดต่อหลักการทางวิปัสนากัมมัฏฐานของพุทธศาสนา และเมื่ออำนาจจิตต์ของพูลไม่แข็งแกร่งพอก็ย่อมเกิดความสะดุ้งหวาดกลัว หรือหลงเพลินไปกับภาพสมมติที่อาจเป็นอันตรายแก่ชีวิตได้ จึงนำไปสู่ข้อสรุปว่าจิตต์ของคนเราต่างหากที่หลอกหลอนตนเอง

จิตตานุภาพ: จุดประสานระหว่างสิ่งเหนือธรรมชาติ วิทยาศาสตร์ และพุทธศาสนา

แม้ว่าบทละครวิทยุและโทรทัศน์ของวิมจะมีการปะทะกันระหว่างสิ่งลี้ลับเหนือธรรมชาติอย่างวิญญาณ ดวงจิตของคนตาย เสียงที่คอยหลอกหลอน รวมถึงความคิดที่ไม่เป็นวิทยาศาสตร์อย่างเรื่องอดีตชาติและการกลับชาติมาเกิด รวมถึงการฝึกอำนาจจิตต์หรือพลังจิต และความพยายามกำราบสิ่งลี้ลับเหนือธรรมชาติด้วยเหตุและผลทางวิทยาศาสตร์ ไม่ว่าจะเป็นในรูปแบบของตัวละครที่มีความรู้ความสามารถทางวิทยาศาสตร์และเชื่อถือความจริงเชิงประจักษ์ หรือการให้คำอธิบายว่าสิ่งเหนือธรรมชาติล้วนเกิดขึ้นมาเพราะการปรุงแต่งหรือจินตนาการ เป็นเพียงอุปาทานเท่านั้น จนกระทั่งมองว่าเป็นเพียงการหลอนทางประสาทเท่านั้น ทว่าวิมยังได้ประสานสิ่งที่มีลักษณะตรงข้ามกันทั้ง 2 อย่างนี้เข้าไว้ด้วยกัน ดังเช่น การอธิบายถึงพิธีการอัญเชิญดวงวิญญาณของคนที่ตายไปแล้วในเรื่อง *ทรงวิญญาณ* ว่ามิได้เป็นเรื่องงมงาย แต่เป็นศาสตร์เกี่ยวกับ “จิตตศาสตร์” และ “วิญญาณศาสตร์”

นอกจากนี้ เมื่อถึงคราที่วิญญาณบุญสมจะต้องจากไปนั้น หล่อนยังได้อธิบายถึงความเสื่อมสลายในร่างกายของตนโดยอิงกับหลักพุทธศาสนาเอาไว้ ดังความว่า

> บัดนี้พี่หลวงต้องเข้าใจว่า จิตต์กับรูปกายน้องได้แยกออกจากกันแล้ว ในส่วนรูปกายนั้นเป็นส่วนประกอบที่ปรุงแต่งขึ้นจากขันธ์ทั้ง 5 มัน ไม่มีความเที่ยงอะไร เปลี่ยนแปลงเสื่อมโทรมสลายไปตามกฎธรรมดา จนหมดสิ้นแล้ว รูปกายน้องที่พี่หลวงเห็นอยู่นี้ความจริงไม่มีอะไรเลย พี่หลวงกำลังพยายามมองในสิ่งว่างเปล่า แต่ความที่จิตต์พี่หลวงมีความยึดมั่นอยู่ในรูปกายเดิมของน้อง อุปทานอันเกิดจากจิตต์แน่วแน่ของพี่หลวงที่ทำให้พี่หลวงเห็นเป็นภาพไปเอง...ถ้าจิตต์เพ่งดูในแง่ร้าย พี่หลวงอาจเป็นอย่างที่โสภาที่เห็นกายน้องเป็นภูติผีปีศาจไปเสียด้วยซ้ำ ความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ของสังขารจนไม่แน่นอนว่าเป็นอะไรนั้น อย่างที่เราเรียกว่า อนัตตา น้องคิดว่าพี่หลวงคงเข้าใจคำนี้ดี (สจช. สบ.13.1/89, 2492: 10)

เมื่อครั้นวิญญาณของบุญสมจากไปแล้ว หลวงอรรถการจึงได้ใช้ความคิดจนเกิดสารัตถะแก่ตนเอง และสามารถอธิบายได้ถึงปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นโดยอิงกับความเป็นเหตุและผลได้ ดังความว่า

> คุณหลวงเกิดรู้สึกได้สติจากคำเตือนของบุญสม ก็นึกคิดออกทันทีว่า เนื่องด้วยจิตต์ใจตนยังผูกพันอาลัยรักอยู่มาก จึงทำให้บังเกิดความสังเวชชวนให้เห็นเป็นภาพต่าง ๆ ความจริงในโลกนี้ไม่มีอะไรทั้งสิ้นที่แน่นอน ภาพทุกอย่างที่นัยน์ตามองเห็นนั้นเกิดจากทางเดินของแสงสะท้อนกลับ เมื่อบังเกิดภาพประสาทตาก็รายงานให้ทราบว่าเป็นภาพอะไร แต่สิ่งเหล่านั้นก็แปรปรวนวิบัติเปลี่ยนแปลงไปได้ตลอดเวลา ยิ่งภาพที่สมมติขึ้นด้วยทางจิตต์ย่อมไม่มีความหมายเลย เพราะเกิดจากอุปาทานทั้งสิ้น เมื่อคิดได้เช่นนี้ก็เกิดความสว่างในปัญญา ภาพข้างหน้าก็ปราศนาการสิ้นไป ทุกสิ่งก็กลับเข้าสู่ภาวะเดิม

(สจช. สบ.13.1/89, 2492: 11)

และเมื่อโสภาได้สติพื้นคืนกลับมาพร้อมกับความฉงนและหวาดกลัวถึงภาพหลอนที่ตนได้ประสบพบเจอ หลวงอรรถการจึงได้อธิบายแก่โสภาว่าทุกสิ่งที่โสภาประสบพบเจอล้วนเป็นเพราะจิตของโสภาที่อุปาทานไปเองว่า “สิ่งต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นเมื่อครู่นั้น [การทรงวิญญาณ] ความจริงไม่มีอะไรเลย เป็นความว่างเปล่าทั้งสิ้น จิตต์ของเธอเป็นผู้หลอกหลอนตัวเธอเองต่างหาก” (สจช. สบ.13.1/89, 2492: 11)

เช่นเดียวกันนั้น ในบทละครเรื่อง *วิญญาณรักของมาลิน* *วิม*ได้อธิบายถึงสาเหตุที่จิตสามารถมองเห็น มาลิน ผู้เป็นโอปปาติกะของคนที่เสียชีวิตไปแล้ว ดังความว่า

> งานของคุณ [จิต] ทำให้คุณเกิดมีสมาธิทางใจและนำให้เกิดอิทธิอันสามารถโดยคุณไม่รู้ตัว อย่างที่เขาเรียกกันว่า ตาทิพย์ หูทิพย์ ฉันบังเอิญโชคดีที่ผ่านเข้ามาในวงจรกระแสร์จิตอันเข้มข้นของคุณ ฉันสามารถรับรู้ทันทีว่า คุณกำลังยุ่งใจและคิดจะเลิกอาชีพนี้ ฉันจึงมาปรากฏร่างให้คุณเห็นเพื่อจะมาช่วยเหลือคุณ (สจช. สบ.13.2.5/81, ม.ป.ป.: 2)

ทั้งนี้ มาลินยังอธิบายเพิ่มเติมว่า การที่จิตมี “สมาธิทางใจ” นั้น ทำให้เขามีความสามารถพิเศษอีกอย่างหนึ่งเพิ่มเติมขึ้นมา กล่าวคือ

นอกจากคุณ ที่ได้ทั้งตาทิพย์และหูทิพย์ด้วย ต่อไปนี้คุณจะมีความสามารถในการติดต่อกับวิญญาณทั้งหลาย และเป็นสื่อกลางที่สามารถติดต่อกับมนุษย์ในโลกได้ (สจช. สบ.13.2.5/81, ม.ป.ป.: 2)

ทั้งนี้ การที่มาลินมาปรากฏกายต่อหน้าจิตนั้นเป็นเพราะว่า มาลินต้องการให้จิตวาดรูปของเธออย่างสุดฝีมือ เพื่อทำให้ชลิต คนรักของเธอมาพบเห็น หากชลิตเห็นภาพวาดของมาลินแล้ว ความรู้สึกที่รุนแรงของชลิตจะกลายเป็นสมาธิจิตที่มีความปรารถนาแรงกล้าในตัวมาลิน ด้วยเหตุนี้ มาลินจึงจะสามารถปรากฏกายให้ชลิตมองเห็นตนได้ โดยอาศัยอานุภาพแห่งแรงจิต

ที่ชลิตเป็นสื่อกลาง

นอกเหนือไปจากการให้คำอธิบายที่อิงอยู่กับความเป็นศาสตร์วิชาและพุทธศาสนาแล้ว วิมยังได้สั่นคลอนตัวละครที่เป็นตัวแทนของผู้ที่มีความรู้ทางวิทยาศาสตร์อย่างจิตแพทย์ ในเรื่อง ภาพหลอน โดยบทสรุปของเรื่องนั้น แม้ว่าจิตแพทย์จะสามารถใช้อำนาจจิตต์ของตนรักษาคนไข้อาการประสาทหลอนจนอาการผิดปกติหายขาด พร้อมทั้งอธิบายอาการดังกล่าวด้วยความรู้ทางการแพทย์แล้ว ทว่าในความเป็นจริงแล้ว จิตแพทย์เองก็ไม่สามารถอธิบายได้อย่างชัดเจนว่า สิ่งที่หลอกหลอนคนไข้นั้นเป็นเพียงอาการประสาทหลอนหรือเป็นสิ่งเหนือธรรมชาติจริง ๆ เพราะว่าภาพสีน้ำมันที่กล่าวกันว่ามีวิญญาณของคนตายสิงสถิตอยู่ ได้ถูกส่งต่อมอบให้กับเจ้าของคนใหม่ที่เป็นคนหูหนวก เจ้าของคนใหม่จึงไม่สามารถรับรู้ถึงเสียงเรียกของภาพนั้นได้ อันเป็นสิ่งที่จิตแพทย์ผู้ชำนาญการที่เต็มเปี่ยมไปด้วยความรู้ทางวิทยาศาสตร์ก็มิอาจล่วงรู้และพิสูจน์ได้

บทสรุป

นวนิยายวิทยาศาสตร์ไทยที่ตีพิมพ์ตั้งแต่ช่วงทศวรรษ 2460 เป็นต้นมา มักนำเสนอบรรยากาศของสังคมที่มีความเจริญก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ แต่ในขณะเดียวกันนั้น นวนิยายวิทยาศาสตร์ไทยจำนวนหนึ่งกลับปรากฏภาพของสิ่งเหนือธรรมชาติที่ไม่มีความเป็นวิทยาศาสตร์ ดังเช่น ภูติผี วิญญาณ ไสยศาสตร์ เป็นต้น ซึ่งมักจะเป็นสิ่งที่ไม่สามารถอธิบายได้ด้วยเหตุและผลอันเป็นที่ประจักษ์แน่ชัดได้ รวมถึงเรื่องของพลังจิตและจิตตานุภาพที่ปรากฏออกมาอย่างเข้มข้นในยุคสงครามเย็น อย่างไรก็ตาม ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ที่เรียกได้ว่าเป็นองค์ความรู้สมัยใหม่นั้น มิได้ทำให้ความรู้แบบชาวบ้านหรือคำอธิบายแบบดั้งเดิมของไทยและปรากฏการณ์เหนือธรรมชาติเลือนหายไป ทว่าความรู้วิทยาศาสตร์กลับถูกนำมาใช้อธิบายเพื่อส่งเสริมเหตุและผลของปรากฏการณ์เหนือธรรมชาติ ดังที่ปรากฏการอธิบายเรื่องของ “อำนาจจิตต์”

หรือพลังทางจิต ว่าเป็นศาสตร์ชนิดหนึ่งที่มีคำอธิบายอย่างมีหลักการ มีเหตุและผล และการอิงกับคำอธิบายทางพุทธศาสนา ซึ่งคำอธิบายเหล่านี้เป็นสิ่งที่เชื่อมและประสานองค์ความรู้แบบเก่าและองค์ความรู้แบบใหม่เข้าไว้ด้วยกัน มิใช่การหักล้างกันอย่างสิ้นเชิง ดังนั้น ความรู้แบบวิทยาศาสตร์สมัยใหม่และปรากฏการณ์เหนือธรรมชาติจึงสามารถดำรงอยู่ร่วมกันได้ในสังคมไทยอย่างไม่ขัดแย้งกัน อันเป็นลักษณะเฉพาะบางอย่างของสิ่งที่เรียกว่า “สยามไซไฟ”

เชิงอรรถ

[1] บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัย “ท่องไปบนดวงดาว ก้าวลงบนดวงจันทร์: ประวัติศาสตร์วิทยาศาสตร์ในสังคมไทย” ซึ่งได้รับงบประมาณสนับสนุนจากกองทุนส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม โดยหน่วยบริหารและจัดการทุนด้านการพัฒนากำลังคน และทุนด้านการพัฒนาสถาบันอุดมศึกษา การวิจัยและการสร้างนวัตกรรม (สัญญาเลขที่ B05F640225).

บรรณานุกรม

เอกสารจากหอจดหมายเหตุแห่งชาติของนายวิม อิทธิกุล

สจช. *สบ.13.1 อนุสรณ์งานพระราชเพลิงศพ นายวิม อิทธิกุล (27 พ.ค. 2523).*

สจช. *สบ.13.1/158 ภาพหลอน (1 พ.ย. 2499).*

สจช. *สบ.13.1/185 วิญญาณในแผ่นภาพ (ต.ค. 2494).*

สจช. *สบ.13.1/232 อำนาจจิตต์ (23 มี.ค. 2499).*

สจช. *สบ.13.1/25 ควันมฤตยู (19 ก.พ. 2493).*

สจช. *สบ.13.1/89 ทรงวิญญาณ (6 พ.ย. 2492).*

สจช. *สบ.13.2.5/81 วิญญาณรักของมาลิน (ม.ป.ป.).*

วารสารและนิตยสาร

จักรกริช สังขมณี. 2565. “มานุษยวิทยาหลังมนุษยนิยม กับ Science/Climate Fictions”, *วารสารมานุษยวิทยา*, 5(2).

จันตรี ศิริบุญรอด. 2501ก. “กงล้อมรณะ”, *วิทยาศาสตร์-มหัศจรรย์*, 4(56): 127-143; 4(57); 132-151.

จันตรี ศิริบุญรอด. 2501ข. “มนุษย์มหัศจรรย์”, *วิทยาศาสตร์-มหัศจรรย์,* 4(49): 119-136; 4(50): 132-144; 4(52): 133-147; 4(55): 121-129; 4(56): 144-153; 4(57): 120-131; 4(58): 123-136.

จันตรี ศิริบุญรอด. 2502ก. “ผู้เป็นอมตะ”, *วิทยาศาสตร์-มหัศจรรย์*, 5(65): 122-142.

จันตรี ศิริบุญรอด. 2502ข. “ผู้มากับอุกกาบาต”, *วิทยาศาสตร์-มหัศจรรย์*, 5(66): 118-140.

จันตรี ศิริบุญรอด. 2502ค. “โลกเร้นลับ”, *วิทยาศาสตร์-อัศจรรย์*, 8: 139-156; 9:151-156.

จันตรี ศิริบุญรอด. 2502ง. “สู่อวกาศ”, *วิทยาศาสตร์-มหัศจรรย์*, 5(72): 129-156; 5(73): 131-159; 5(75): 148-158.

จันตรี ศิริบุญรอด. 2502จ. “สู่อากาศ”, *วิทยาศาสตร์-อัศจรรย์*, 2: 130-152; 3: 136-153.

จันตรี ศิริบุญรอด. 2503. “โลกเร้นลับ”, *วิทยาศาสตร์-อัศจรรย์*, 10: 145-151.

พิทยานุศาสน์, ขุน. 2470. “ลูกสาวนายพราน”, *เสนาศึกษาและแผ่วิทยาศาสตร์,* 12(1), 12(2), 12(3).

พิทยานุศาสน์, ขุน. 2471. “ลูกสาวนายพราน”, *เสนาศึกษาและแผ่วิทยาศาสตร์,* 12(4), 12(5), 12(6), 12(7).

พิทยานุศาสน์, นายร้อยเอก ขุน, และนายร้อยตรี ทองสุก นุตสถิตย์. 2467. “ปฤษณาลับ”, *เสนาศึกษาและแผ่วิทยาศาสตร์*, 9(3).

พิทยานุศาสน์, นายร้อยเอก ขุน, และนายร้อยตรี ทองสุก นุตสถิตย์. 2468. "ปฤษณาลับ", *เสนาศึกษาและแผ่วิทยาศาสตร์*, 9(4), 9(5), 9(6), 9(7), 9(8), 9(9), 9(10), 9(11), 9(12), 10(1), 10(2), 10(3).

พิทยานุศาสน์, นายร้อยเอก ขุน, และนายร้อยตรี ทองสุก นุตสถิตย์. 2469. "ปฤษณาลับ", *เสนาศึกษาและแผ่วิทยาศาสตร์,* 10(4).

พิทยานุศาสน์, นายร้อยเอก ขุน. 2471. "ระวางเลือก", *เสนาศึกษาและแผ่วิทยาศาสตร์*, 12(11), 12(12).

ลูกจันทร์ ลิ้มไพบูลย์. 2470. "หมอวิเศษ", *เสนาศึกษาและแผ่วิทยาศาสตร์,* 12(1), 12(2).

สุชาติ สวัสดิ์ศรี. 2522. "จันตรี ศิริบุณรอด บิดาแห่ง 'นิยายวิทยาศาสตร์' ของไทย", *โลกหนังสือฉบับ "นิยายวิทยาศาสตร์"*, 2(10): 78-83.

หนังสือ

จินตวีร์ วิวัธน์. 2524ก. *จุมพิตเพชฌฆาต.* กรุงเทพฯ: โชคชัยเทเวศร์.

จินตวีร์ วิวัธน์. 2524ข. *พลังหลอน*. กรุงเทพฯ: โชคชัยเทเวศร์.

จินตวีร์ วิวัธน์. 2536. *ศีรษะมาร*. กรุงเทพฯ: รวมสาส์น.

จินตวีร์ วิวัธน์. 2556ก. *กึ่งหล้าบาดาล*. กรุงเทพฯ: กรูฟ พับลิเคชั่น.

จินตวีร์ วิวัธน์. 2556ข. *มิติเร้น*. กรุงเทพฯ: กรูฟ พับลิเคชั่น.

ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิชย์. 2558. อ่าน(ไม่)เอาเรื่อง. กรุงเทพฯ: อ่าน.

ป. อินทรปาลิต (นามแฝง-ปรีชา อินทรปาลิต). (ม.ป.ป.). *มิตรต่างภพ*. ม.ป.ท.: ม.ป.พ.

เริงไชย พุทธาโร. 2541. *ป.อินทรปาลิตชีวิตของคนขายฝัน* (พิมพ์ครั้งที่ 4). กรุงเทพฯ: แสงดาว.

วิภา กงกะนันทน์. 2540. กำเนิดนวนิยายในประเทศไทย. กรุงเทพฯ: ดอกหญ้า.

สันต์ เทวรักษ์. 2491. *ประลัยกัลป์*. พระนคร: โอเดียนสโตร์.

สันต์ เทวรักษ์. 2502. *สู่โลกพระอังคาร*. พระนคร: คลังวิทยา.

วิทยานิพนธ์

บุญสม พลเมืองดี. 2536. *การศึกษาเรื่องสั้นวิทยาศาสตร์ของ จันตรี ศิริบุญรอด.* วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยนเรศวร.

วลัยลักษณ์ ตรงจิตติปัญญา. 2544. *ประวัติศาสตร์ ในนิยายวิทยาศาสตร์ชุดสถาบันสถาปนา ของ ไอแซค อาซิมอฟ.* วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวรรณคดีเปรียบเทียบ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ศนิชา แก้วเสถียร. 2546. *การใช้วิทยาศาสตร์ในนวนิยายของแก้วเก้า*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

สถาปนา เชิงจอหอ. 2564. *อาชญนิยายไทยและการถ่ายทอดอุดมการณ์ทางการเมืองในประเทศไทยในทศวรรษ 2430-2500.* วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยนเรศวร.

อรรถพล ปะมะโข. 2556. *ปัญญาประดิษฐ์ในบันเทิงคดีแนววิทยาศาสตร์กับจิตวิญญาณของทศวรรษ 1960*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวรรณคดีเปรียบเทียบ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สื่ออิเล็กทรอนิกส์

PPTV Online. 2565. “เอนก” ลั่น ไทยจะเป็นชาติที่ 5 ของเอเชีย ผลิตยานอวกาศส่งไปโคจรรอบดวงจันทร์. สืบค้นจาก https://www.pptvhd36.com/news/สังคม/138315 (7 ธันวาคม 2565).

Thai PBS. 2565. อีก 7 ปี! ไทยตั้งเป้าสร้างยานอวกาศบินโคจรรอบดวงจันทร์. สืบค้นจาก https://www.thaipbs.or.th/news/content/299186 (7 ธันวาคม 2565).

เอกสารภาษาอังกฤษ

Berger, A. I. 1977. “Science-Fiction Fans in Socio-Economic Perspective: Factors in the Social Consciousness of a Genre.” *Science Fiction Studies*, 4(3): 232-246.

Choompolpaisal, P. 2019. “Nimitta and Visual Methods in Siamese and Lao Meditation Traditions from the 17th Century to the Present Day.” *Contemporary Buddhism*, 20(1-2): 152-183.

Crosby, K. 2020. *Esoteric Theravada: The Story of the Forgotten Meditation Tradition of Southeast Asia.* Boulder. Colorado: Shambhala Publication.

Dennison, P. 2019. “The Human Default Consciousness and Its Disruption: Insights From an EEG Study of Buddhist Jhana Meditation.” *Frontiers in Human Neuroscience*, 13: 178.

Fitting, P. 1947. “SF Criticism in France.” *Science Fiction Studies*, 1(3): 173-181.

Fleming, L. 1977. “The American SF Subculture.” S*cience Fiction tudies*, 4(3): 263-271.

Katz, H. A. 1975. “SF in Psychology Textbooks.” *Science Fiction Studies*, 2(1): 93.

Lem, S., Hoisington, T. H., and Suvin, D. 1974. “The Time-Travel Story and Related Matters of SF Structuring.” *Science Fiction Studies*, 1(3): 143-154.

Matthew, R. 2005. *Japanese Science Fiction: A View of a Changing*

Society. New York: Routledge (Nissan Institute/Routledge apanese Studies).

Nagl, M. 1947. “SF, Occult Sciences, and Nazi Myths.” *Science Fiction Studies*, 1(3): 185-197.

Wolf-Meyer, M. 2018. “The Necessary Tension between Science Fiction and Anthropology.” Theorizing the Contemporary, *Fieldsights*, December 18.

จาก “กะเทย” สู่ “ผู้หญิงข้ามเพศ” การเปลี่ยนแปลงเชิงวาทกรรมว่าด้วยอัตลักษณ์ทางเพศในสังคมไทย

From “Kathoey” to “Phuying-kham-phet” Discursive Transformation of Gender Identity in Thailand

ชีรา ทองกระจาย
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น
Cheera Thongkrajai
Faculty of Humanities and Social Sciences, Khon Kaen University
E-mail: cheera@kku.ac.th

วันรับบทความ: 12 มกราคม 2566 (Received January 12, 2023)
วันแก้ไขบทความ: 1 กุมภาพันธ์ 2566 (Revised February 1, 2023)
วันตอบรับบทความ: 20 กุมภาพันธ์ 2566 (Accepted Febraury 20, 2023)

บทคัดย่อ

คำว่า “ผู้หญิงข้ามเพศ” ปรากฏต่อสาธารณชนครั้งแรกในปี พ.ศ. 2553 ในรายการโทรทัศน์ นก ยลลดา ได้อธิบายความหมายของผู้หญิงข้ามเพศว่าเป็นผู้หญิงที่เกิดมาในร่างกายผู้ชาย และเป็นความผิดปกติหรืออาการป่วยอย่างหนึ่งที่ต้องได้รับการรักษา การปรากฏของคำว่า “ผู้หญิงข้ามเพศ” ทำให้เกิดการวิพากษ์วิจารณ์กันอย่างกว้างขวาง และเกิดกระแสการต่อต้านไม่เห็นด้วยจากสังคมวงกว้าง โดยส่วนใหญ่มองว่าคำว่าผู้หญิงข้ามเพศว่าก่อให้เกิดความสับสนต่อสังคมและไม่มีความจำเป็น เพราะผู้หญิงข้ามเพศก็คือกะเทยตามความเข้าใจของสังคม บทความนี้มุ่งทำความเข้าใจการเปลี่ยนแปลงความหมายจากคำว่า “กะเทย” สู่ “ผู้หญิงข้ามเพศ” ผ่านการศึกษาเอกสารวิชาการ สิ่งพิมพ์ และสื่อดิจิตัล และสะท้อนให้เห็นการเปลี่ยนแปลงแนวคิด

และความเข้าใจเรื่องอัตลักษณ์ทางเพศในสังคมไทยที่ได้รับอิทธิพลจากหลักการการกำหนดนิยามเพศด้วยตนเอง (Gender self-determination) บทความนี้นำเสนอว่าการเกิดขึ้นของ “ผู้หญิงข้ามเพศ” เป็นความพยายามในการช่วงชิงความหมายของความเป็นผู้หญิงและต่อสู้เพื่อให้หลุดจากความเป็น “กะเทย”

คำสำคัญ: กะเทย สาวประเภทสอง ผู้หญิงข้ามเพศ การกำหนดนิยามเพศด้วยตนเอง

Abstract

“Phuying-kham-phet” appeared to the Thai public for the first time in 2010 in a TV show. Nok Yollada explained that she was a phuying-kham-phet, a woman trapped in a male body. Her condition was to be considered as a pathology having be cured. After this public appearance, there were a lot of debates, negatively criticizing the category “phuying-kham-phet”. Most of these reactions disapproved her female identity because “kathoey” is always a kathoey. This article aims to understand the meaning transformation from “Kathoey” to “Phuying-kham-phet” by examining academic texts, printed and digital media, in order to capture the transformations of gender identity conception which had been influenced by Gender self-determination concept. This article argues that the emergence of “phuying-kham-phet” was an attempt to conquer women identity and be free from the sphere of “Kathoey”.

Keyword: Kathoey, second type of women, Thai transfemale, Gender Self – determination.

บทนำ

สังคมไทยได้ชื่อว่าเป็น “สวรรค์ของความหลากหลายทางเพศ” ในสายตาคนภายนอก เพราะนอกจากจะมีท่าทียอมรับกลุ่มคนผู้มีความหลากหลายทางเพศแล้ว (Jackson, 1999) ยังเป็นสังคมที่เคลือบแฝงไปด้วยความยืดหยุ่นและพลวัตที่ปรากฏอัตลักษณ์ความหลากหลายทางเพศขึ้นมาอย่างมากมาย ตั้งแต่ช่วงครึ่งหลังของศตวรรษที่ 20 เป็นต้นมา หลังจากสังคมไทยเปิดรับความเป็นสมัยใหม่และอิทธิพลทางความคิดจากด้านเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมจากตะวันตก ได้เกิดการแบ่งแยกตัวตนทางเพศใหม่ ๆ ออกมาจากคำว่า “กะเทย” ซึ่งเป็นคำดั้งเดิมที่มีมาอย่างยาวนาน ไม่ว่าจะเป็น เกย์ ทอม ดี้ เลสเบี้ยน สาวประเภทสอง ในอัตลักษณ์คนรักเพศเดียวกันก็มีการแบ่ง เกย์คิง เกย์ควีน ทอมคิง ทอมควีน เป็นต้น (Jackson, 2011) อัตลักษณ์เหล่านี้ไม่อาจจะสรุปได้ว่าเป็นผลผลิตจากการรับแนวคิดตะวันตกโดยตรงเพียงอย่างเดียว แต่เป็นการ “หยิบยืม” วาทกรรมและมโนทัศน์ว่าด้วยอัตลักษณ์ เพศภาวะ และเพศวิถีจากตะวันตก หรือแม้แต่หลักการสิทธิมนุษยชนในกระแสโลก และนำมา “เล่าใหม่” เพื่อผสมผสานแนวความคิดความเชื่อในท้องถิ่นที่มีอยู่เดิม และเพื่อเปิดพื้นที่ทางการเมืองของกลุ่มความหลากหลายทางเพศ (Jackson, 2011: 10)

สังคมไทยในวงกว้าง ได้รู้จักคำว่า “ผู้หญิงข้ามเพศ” ครั้งแรกในรายการวู้ดดี้ที่ถ่ายทอดผ่านโทรทัศน์ช่อง 9 ในเดือนกุมภาพันธ์ พ.ศ. 2553[1] ในรายการนี้ นก ยลดา เกริกก้อง สวนยศ นายกสมาคมสตรีข้ามเพศแห่งประเทศไทย ได้รับเชิญมาพูดเรื่อง “ผู้หญิงข้ามเพศ” ซึ่งเธอแปลมาจากคำว่า Transsexual female/Transfemale ในภาษาอังกฤษ เธอได้อธิบายความหมายของผู้หญิงข้ามเพศว่า เป็นผู้หญิงที่เกิดมาพร้อมอวัยวะเพศชายอยู่ในร่างกายผู้ชาย ซึ่งถือเป็นความผิดปกติหรือความป่วยไข้อย่างหนึ่งที่ต้องได้รับการรักษาบำบัดแก้ไขโดยผ่านการแปลงเพศ

การปรากฏของคำว่า “ผู้หญิงข้ามเพศ” ผ่านสื่อโทรทัศน์ที่ประชาชนได้รับชมเป็นวงกว้าง ทำให้เกิดการวิพากษ์วิจารณ์กันอย่างกว้างขวาง เกิดกระแสการต่อต้านไม่เห็นด้วยทั้งจากประชาชนคนทั่วไป และจากชุมชนกะเทยสาวประเภทสอง และกลุ่มความหลากหลายทางเพศเช่นเดียวกัน โดยส่วนใหญ่วิพากษ์วิจารณ์คำว่าผู้หญิงข้ามเพศว่า ไม่เหมาะสม และก่อให้เกิดความสับสนต่อสังคมโดยรวม ท่ามกลางความหลากหลายของ “เพศที่สาม” ที่กำเนิดเกิดขึ้นและเปิดเผยตัวอย่างมากมาย และความสวยเนียนของ “สาวประเภทสอง” ยิ่งกว่า “หญิงโดยธรรมชาติ” ผู้หญิงข้ามเพศกลายเป็นภัยคุกคามต่ออุดมการณ์ทางเพศของสังคมที่ลงหลักปักฐานบนหลักคิดแบบทวิลักษณ์ หญิง-ชาย และการกำหนดเพศจากเพศโดยกำเนิด คำวิจารณ์บนโลกสื่อสังคมออนไลน์ตีตราและประณามผู้หญิงข้ามเพศว่าเป็น “กะเทย” และไม่สามาถเป็นผู้หญิงจริง ๆ ได้ กระแสตอบกลับในเชิงลบทำให้นก ยลลดาถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างหนักทั้งจากคู่สนทนาในรายการวู้ดดี้ และจากสังคมในวงกว้างภายหลังจบรายการ ดูเหมือนว่าสังคมไทยขณะนั้นได้ปฏิเสธการมีอยู่ของผู้หญิงข้ามเพศ เพราะอย่างไร *“กะเทยก็คือกะเทย”* (Manager Online วันที่ 1 มีนาคม 2554 อ้างใน Thongkrajai, 2014) ผู้หญิงข้ามเพศก็คือผู้หญิงประเภทที่สองที่ไม่ใช่ “ผู้หญิงแท้”

บทความนี้วัตถุประสงค์ที่จะสืบค้นไปถึงการเปลี่ยนแปลงนัยยะความหมายและพัฒนาการจากคำว่า “กะเทย” สู่ “สาวประเภทสอง” และการปรากฏขึ้นของ “ผู้หญิงข้ามเพศ” จากเอกสารหลักฐานไม่ว่าจะเป็นหนังสือ บทความวิชาการ และเอกสารจากสื่อดิจิทัล และสื่อสังคมออนไลน์ ได้แก่ คลิปวิดีโอยูทูป หนังสือพิมพ์ออนไลน์ เว็บไซต์ เพจเฟซบุ๊ก[2] ที่เกี่ยวข้องกับการปรากฏขึ้นของ “ผู้หญิงข้ามเพศ” และที่ทำให้เห็นว่า การเกิดขึ้นของ “ผู้หญิงข้ามเพศ” ไม่ได้ทำให้ “กะเทย” หายไป แต่ทั้งสองคำยังธำรงอยู่อย่างคู่ขนาน บทความนี้มุ่งทำความเข้าใจการเปลี่ยนแปลงเชิงวาทกรรมของอัตลักษณ์ทางเพศเหล่านี้ โดยใช้การวิเคราะห์ทางวาทกรรมในแบบ Foucault เพื่อให้เห็นที่มาที่ไป และกระบวนการสร้างความคิดความเชื่อเกี่ยวกับเพศที่

ยังต่อสู้ช่วงชิงกันทางความคิดและพื้นที่ในสังคมอยู่ตลอดเวลา (กฤตยา และกนกวรรณ, 2550: หน้า 12) และภายใต้การต่อสู้ทางวาทกรรมนี้ ได้สะท้อนอุดมการณ์และวิธีคิดเรื่องเพศของคนในสังคมอย่างไรบ้าง บทความนี้แบ่งห้วงเวลาในการนำเสนอเป็น ตั้งแต่ก่อนสมัยใหม่ (ก่อน 1960) ซึ่งมีเพียงคำว่า “กะเทย” สู่ห้วงของการเข้าสู่ความเป็นสมัยใหม่ที่มีการเกิดขึ้นของ เกย์ ทอม ดี้ (1960-1980) และสืบเนื่องถึงการเปลี่ยนแปลงความหมายคำว่ากะเทยไปสู่นัยยะ “สาวประเภทสอง” ตั้งแต่ 1970 และที่ยังปรากฏถึงปัจจุบัน และสุดท้ายในห้วงเวลาปี 2010 ที่มีการปรากฏคำว่า “ผู้หญิงข้ามเพศ” และ “ผู้ชายข้ามเพศ”

บทความนี้พยายามสะท้อนให้เห็นการเปลี่ยนแปลงแนวคิดและความเข้าใจเรื่องเพศและอัตลักษณ์ทางเพศในสังคมไทยที่มีมากไปกว่าการกำหนดเพศด้วยเพศกำเนิดตามแนวคิดแบบสารัตถนิยม หรือการกำหนดเพศด้วยบทบาททางเพศภาวะหรือเพศวิถีมาเป็นพื้นฐานของการนิยามตัวตน (erotized gender) แต่เกิดการอธิบาย “เพศ” ด้วยหลักการการกำหนดนิยามเพศด้วยตนเองหรือ Gender Self-determination เข้ามาด้วย ผู้เขียนตั้งสมมติฐานว่า ปรากฏการณ์การเกิดขึ้นของ “ผู้หญิงข้ามเพศ” สะท้อนห้วงเวลาแห่งการเปลี่ยนแปลงที่ชัดเจนของความพยายามต่อสู้เพื่อให้หลุดออกจากการกำหนดเพศโดยเพศกำเนิดที่ลงหลักปักฐานในวิธีคิดของสังคมมาอย่างยาวนาน ในขณะเดียวกันก็เป็นความพยายามที่จะหลุดออกจากพลวัตของความเป็น “กะเทย” ที่ทรงอิทธิพลต่อในวิธีคิดเรื่องความหลากหลายทางเพศของสังคมเช่นเดียวกัน

จาก “กะเทย” สู่ “สาวสอง”: เพศกำเนิด เพศกำหนด

กะเทยไม่ใช่เรื่องใหม่ในสังคมไทย ที่ผ่านมามีการศึกษาและสืบค้นร่องรอยของกะเทยในประวัติศาสตร์จากแวดวงวิชาการด้านประวัติศาสตร์และมานุษยวิทยา หลักฐานที่สำคัญที่บ่งบอกการมีตัวตนของกลุ่มคนที่ถูกเรียกว่า “กะเทย” คือกฎหมายตราสามดวงที่ระบุในพระอัยการลักษณภญานว่า

กะเทยและบัณเฑาะก์ เป็นหนึ่งในบุคคล 33 จำพวกที่เอามาเป็นพยานมิได้ (วัชรวุฒิ, พัชรินทร์ และฐานิดา, 2565: 184) อย่างไรก็ตาม กฎหมายตราสามดวงยังกำหนดข้อยกเว้นว่า ถ้าหากคู่ความยินยอมก็สามารถนำมาเป็นพยานได้ การมีอยู่ของคำว่า “กะเทย” และการกำหนดสิทธิ บทบาทหน้าที่ในกฎหมายนี้แสดงให้เห็นว่ามีการยอมรับซึ่งการมีตัวตนของบุคคลเหล่านี้อยู่ในสังคมในอดีต (ชีรา, 2563) เทอดศักดิ์ (2545) ได้ตั้งข้อสังเกตถึงความแตกต่างระหว่าง “กะเทย” และ “บัณเฑาะก์” ในกฎหมายตราสามดวงว่ากลุ่มคนสองประเภทนี้น่ามีความแตกต่างกัน โดยบัณเฑาะก์น่าจะหมายถึงคนที่ไม่ปรากฏเพศหญิงหรือเพศชาย หรือคนที่มีอวัยวะเพศกำกวมไม่สามารถบอกเพศได้แน่ชัด (Intersex, hermaphrodite) ส่วนคำว่า “กะเทย” น่าจะหมายถึงบุคคลที่มีกิริยาท่าทางตรงข้ามกับเพศของตน หรือก็คือคนข้ามเพศนั่นเอง นฤพนธ์ (2556) ให้ความเห็นถึงนัยยะความหมายของ “กะเทย” ไว้ว่า

> ในดินแดนสยามภาคกลางมีคำว่า “กะเทย” ที่ใช้เรียกคนที่เกิดมามีสองเพศ และเรียกชายที่มีราคะกล้าที่เสพกามกับชายอื่น สันนิษฐานว่าคำเรียกเพศที่ไม่ใช่ชายไม่ใช่หญิงนี้ได้กลายเป็นคำเรียกของอัตลักษณ์ทางเพศของบุคคลที่แสดงพฤติกรรมข้ามเพศ เช่น ผู้ชายที่มีจริตแบบหญิง ผู้หญิงที่มีจริตชาย เพศสรีระแบบกำกวมไม่ใช่ชายไม่ใช่หญิงนี้มักจะถูกอธิบายว่าเป็นพวก “ครึ่ง ๆ กลาง ๆ” ไม่สามารถจัดให้อยู่ในหมวดหมู่ผู้หญิงหรือผู้ชาย ลักษณะกำกวมนี้ในทางพุทธศาสนาถือว่าไม่สมบูรณ์และขาดตกบกพร่อง หรือเรียกว่า “อภัพบุคคล” คำว่า “กะเทย” จึงเป็นคำที่สังคมสร้างขึ้น เพื่อใช้เรียกบุคคลที่มีเพศไม่สมบูรณ์ และคนที่เสพกามกับคนเพศเดียวกัน แต่คนที่มีลักษณะเช่นนี้ จะเรียกตัวเองว่าอะไร เราไม่ค่อยมีความรู้เท่าใดนัก จึงมักเชื่อกันว่าคนเหล่านั้น จะเรียกตัวเองว่า “กะเทย” ด้วย ไม่ว่าจะเป็นคำเรียกที่คนอื่นหยิบยื่นให้ หรือ เจ้าตัวยินดีที่จะถูกเรียกแบบนั้น คำว่า “กะเทย” ก็กลายเป็นคำที่แพร่หลาย และเป็นที่มาของการรับรู้โดยทั่วไปว่า “กะเทย” คือคนที่ไม่ใช่ชายไม่ใช่หญิงและมีความเสน่หาในเพศเดียวกัน “กะเทย” จึงเป็นคำที่มีพรมแดนของการข้ามเพศ (นฤพนธ์, 2556: 149-150)

จากความหมายนี้ทำให้เราเห็นถึงพรมแดนของ “กะเทย” ที่นอกจากจะเป็นรากแนวคิดดั้งเดิมที่อยู่ในความเข้าใจของสังคมไทยมาอย่างยาวนาน และยังเป็นพรมแดนแห่งพลวัตที่รวบรวมความหมาย นัยยะ พฤติกรรม หรือการแสดงออกทางเพศที่แตกต่างหลากหลายเอาไว้ เช่น ลักษณะการข้ามเพศหรือการที่มีพฤติกรรมรักเพศเดียวกัน Totman (2003) ตั้งข้อสันนิษฐานว่ากลุ่มบุคคลที่เรียกว่า “กะเทย” ในอดีตอาจจะรับบทบาทหน้าที่เป็นนักแสดงในคณะละครนอกซึ่งใช้ผู้แสดงเป็นเพศชายทั้งหมด กะเทยอาจจะเป็นผู้ที่รับบทบาทเป็นตัวละครผู้หญิง และแสดงออกความเป็นหญิงในชีวิตประจำวันด้วย จากการศึกษาวิจัยที่ผ่านมาอาจอนุมานได้ว่า คำว่า “กะเทย” นั้นมีความหมายรวมไปถึง คนที่เกิดเป็นเพศชายแต่แสดงออกเป็นหญิง และคนที่เกิดเป็นเพศหญิงแต่แสดงออกเป็นชายด้วย (Sinnott, 2000; 2004) ในสมัยรัชกาลที่ 5 มีบันทึกว่าครูละครคนหนึ่งชื่อ ชุ่ม เป็นบุตรสาวของพระยาศรีพิพัฒน์ ได้ถูกลงโทษด้วยการแห่ประจานไปรอบวัง ด้วยโทษฐานเล่นเพื่อนกับนางในที่มีบรรดาศักดิ์ และมีการระบุว่าครูชุ่มผู้นี้นิยมแต่งกายแบบผู้ชาย สูบบุหรี่ อีกทั้งยังมีชื่อเสียงในการแสดงเป็นตัวพระในละครต่าง ๆ ซึ่งเป็นที่ถูกอกถูกใจของเหล่านางในเป็นอย่างมาก (สุไลพร, 2562) ตัวอย่างนี้แสดงให้เห็นว่าพฤติกรรมการข้ามเพศมีปรากฏมาตั้งแต่อดีต และกลุ่มคนเหล่านี้น่าจะเป็นที่รับรู้ของคนในสังคมโดยทั่วไป

เมื่อสังคมไทยเข้าสู่ยุคสมัยใหม่ นิยามความหมายของคำว่ากะเทยก็ได้เปลี่ยนแปลงไป Jackson (2003) ได้แสดงให้เห็นว่าการเข้าสู่ยุคสมัยใหม่ได้เปลี่ยนแปลงวิธีคิดเรื่องเพศ และการนิยามความเป็นหญิงเป็นชายให้ชัดเจนตายตัว และถูกแบ่งเป็นขั้วตรงข้ามอย่างสิ้นเชิงมากขึ้น โดยไม่ว่าจะเป็นจากอิทธิพล จากการเปลี่ยนแปลงกฎหมายและนโยบาย เช่น กฎหมายคำนำหน้าชื่อบุคคลที่เกิดขึ้นในรัชกาลที่ 6 ซึ่งกำหนดว่าเพศของบุคคลคือเพศตามกำเนิดเท่านั้น หรือนโยบายของรัฐที่สถาปนาแนวคิดเรื่องเพศแบบขั้วตรงข้ามหญิง-ชาย ให้เป็นอุดมการณ์ของรัฐและเป็นบรรทัดฐานของสังคม (กนกวรรณ,

2555; นฤพนธ์, 2556) เช่น นโยบายรัฐนิยมในสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม ที่กำหนดวิธีการแต่งกายของหญิงและชาย หญิงต้องสวมกระโปรงและชายสวมกางเกง หรือนโยบายสนับสนุนการแต่งงานแบบรักต่างเพศเพื่อส่งเสริมการเพิ่มจำนวนประชากร ยุคสมัยของจอมพล ป. พิบูลสงคราม เป็นยุคสมัยที่อุดมการณ์หลายอย่างที่เกี่ยวกับเพศภาวะ และเพศวิถีได้ถูกหลอมรวมเป็นส่วนหนึ่งของอุดมการณ์ของรัฐ แนวคิดเพศแบบสองขั้วที่แบ่งแยกบทบาทของหญิงและชายตามอุดมคติได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของการผลิตและควบคุมพลเมืองที่เป็นกลไกขับเคลื่อนประเทศ การสร้างชาติและรักษาวัฒนธรรมความเป็นไทย (ชลิดาภรณ์, 2551) เพศของบุคคลหรือของพลเมืองเป็นเรื่องที่รัฐต้องเข้าไปกำกับดูแลให้เป็นไปตามบรรทัดฐานที่เหมาะสม เพื่อให้พลเมืองแสดงออกบทบาททางเพศที่เหมาะสม เช่น เกิดเป็นชาย ได้รับคำนำหน้าจากรัฐว่า เด็กชาย/นาย ก็ต้องปฏิบัติตัวให้สมกับเป็นชาย แต่งกายแบบชาย และมีบทบาททางสังคมสมกับความเป็นชาย เช่น ต้องเป็นทหารรับใช้ชาติ มีความเป็นสุภาพบุรุษ ในขณะเดียวกันผู้ที่เกิดเป็นหญิงต้องเป็น “ดอกไม้ของชาติ” มีความเป็นแม่ศรีเรือน ดูแลสามี เป็นต้น การสมาทานระบบคิดแบบเพศทวิลักษณ์ทำให้เกิด การกำกับเพศทั้งในมิติอัตลักษณ์และบทบาทหน้าที่ที่ถูกกำหนดให้ยึดโยงและเป็นไปตามเพศกำเนิด

ผลลัพธ์หนึ่งของการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองเรื่องเพศดังกล่าว คือ การทำให้บุคคลที่ไม่สอดคล้องตามนิยามความเป็นหญิงเป็นชายของรัฐและบรรทัดฐานของสังคมแบบสองเพศถูกทำให้กลายเป็นอื่น เป็นบุคคลที่แปลกแยกไม่สอดคล้องกับวัฒนธรรมอันดีงาม และไม่ถูกยอมรับและรับรองภายใต้บรรทัดฐานแบบรักต่างเพศ และแนวคิดเพศแบบสองขั้ว (ชีรา, 2563) นฤพนธ์ (2556) ตั้งข้อสังเกตว่าในช่วงยุครัฐนิยมและเผด็จการทหารชายเป็นใหญ่ระหว่างทศวรรษที่ 2480-2520 (หรือระหว่างประมาณ 1930-1970) นี้เองที่การแสดงออกซึ่งอคติทางเพศ การตีตรา และเลือกปฏิบัติต่อกลุ่มข้ามเพศและคนรักเพศเดียวได้ปรากฏอย่างชัดเจนขึ้นในสังคมและสื่อต่าง ๆ Jackson

(2003) ได้ให้ความเห็นเป็นไปในทางเดียวกันว่า การวิพากษ์วิจารณ์คนที่เป็นกะเทยนั้นเพิ่งจะเริ่มปรากฏให้เห็นครั้งแรกในช่วงคริสต์ทศวรรษ 1920 ยกตัวอย่างเช่น บทความเรื่อง “ชายหรือหญิง” ของนายเลิศ ตีพิมพ์ในปี พ.ศ. 2467 หรือ ค.ศ. 1924 ที่กล่าวถึงกลุ่มชายแต่งหญิงในกรุงเทพมหานครที่มีลักษณะ “กระตุ้งกระติ้ง” และแต่งกายคล้ายผู้หญิงโสเภณี ในขณะที่ในช่วงก่อนหน้านั้น ไม่ปรากฏบทความที่แสดงอคติต่อกะเทยเลย สิ่งเหล่านี้แสดงให้เห็นว่า กะเทย ได้กลายเป็นบุคคลที่แปลกแยกแตกต่างของสังคม และกลายเป็นหัวข้อถกเถียงของสาธารณะในวงกว้าง ในยุคที่เข้าสู่ความเป็นสมัยใหม่นี้เองและคำว่ากะเทยก็มีแนวโน้มเปลี่ยนแปลงไปสู่นิยามที่หมายถึงชายที่ข้ามไปเป็นหญิงมากขึ้น

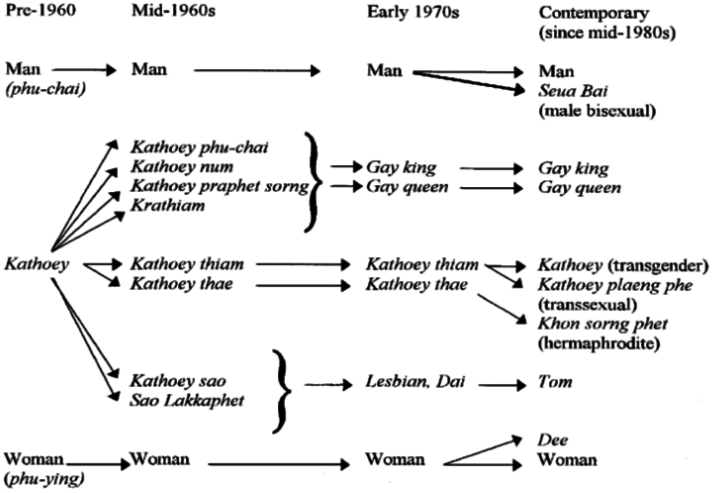
เศรษฐกิจแบบทุนนิยมก็มีส่วนทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงต่ออัตลักษณ์ความหลากหลายทางเพศในสังคม สินค้าอุปโภคบริโภคของตลาดเสรีได้เข้ามาเปลี่ยนแปลงบรรทัดฐานความเป็นหญิงเป็นชาย ยกตัวอย่างเช่น แฟชั่นเครื่องแต่งกายที่แบ่งแยกหญิง-ชายและสินค้าต่าง ๆ ที่เต็มไปด้วยนัยยะทางอัตลักษณ์ทางเพศที่แตกต่าง (นฤพนธ์, 2556) ได้เข้ามาทำให้อัตลักษณ์ความเป็นหญิงเป็นชายกลายเป็นอัตลักษณ์ที่มีความแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง และตอกย้ำที่แนวคิดแบบสองเพศ Jackson (2003) ได้สรุปว่าการเข้าสู่ความเป็นสมัยใหม่และการปรับตัวทางเศรษฐกิจเพื่อเข้าสู่ตลาดเสรี ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงของบทบาททางเพศและมุมมองต่อความเป็นเพศ โดยเฉพาะความเป็นหญิงที่ตกเป็นเป้าหมายของการควบคุมและปกครองของรัฐ ผู้หญิงไทยสมัยใหม่เรียนรู้ที่จะตบแต่งเนื้อตัวและนำเสนอตนเองตามสไตล์ความงามอย่างตะวันตกเพื่อแสดงออกถึงความเป็นผู้หญิงสมัยใหม่และความศิวิไลซ์ การนำเสนอตัวตนของตนเองให้ถูกต้องเหมาะสมตามเพศ เช่น ด้วยการแต่งกายตามแฟชั่นสมัยนิยม ได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของการแสดงอัตลักษณ์ทางเพศ และบรรทัดฐานทางสังคม ดังนั้นเมื่อบุคคลข้ามเพศแสดงออกและนำเสนอตนเองแตกต่างจากเพศโดยกำเนิดผ่านการแต่งกายด้วยแล้วนั้น (เช่น ชายที่แต่งกาย

เป็นหญิง) ย่อมกลายเป็นจุดเด่นที่ปรากฏแก่สายตาของผู้คน (Visible) และจุดสนใจของสังคมไปโดยปริยาย (ชีรา, 2563) ในขณะเดียวกัน การเกิดขึ้นของสื่อสมัยใหม่ไม่ว่าจะเป็นสิ่งพิมพ์ วิทยุ โทรทัศน์ ทำให้เกิดการรวมกลุ่มและสร้างชุมชนเครือข่ายหลากหลายทางเพศที่ไม่ถูกยอมรับและไม่สามารถเปิดเผยตัวตนได้ เช่น นิตยสารเกย์ มิถุนา นีออน (เทอดศักดิ์, 2545; Jackson, 2009) รวมไปถึงนิตยสารหญิงรักหญิงอย่างอัญจารีสาร และ Tom Act (Sinnott, 2014)

การแพร่กระจายของข้อมูลข่าวสารและการรวมตัวของกลุ่มความหลากหลายทางเพศนี้ เป็นส่วนหนึ่งของอิทธิพลจากกระแสโลก ที่ทำให้อัตลักษณ์ทางเพศที่แตกต่างหลากหลายแพร่ขยายไปในสังคมวัฒนธรรมต่าง ๆ (Altman, 1996) และระบบคิดเรื่องเพศแบบดั้งเดิมปรับตัวหรือเปลี่ยนแปลงเกิดเป็นอัตลักษณ์ทางเพศและคำเรียกเพศของอัตลักษณ์ทางเพศของบุคคลรูปแบบใหม่ เช่น เกย์ ทอม ดี้ เลสเบี้ยน ซึ่งล้วนแต่เป็นคำที่ยืมมาจากภาษาอังกฤษในช่วงคริสต์ทศวรรษ 1970-80 (พ.ศ. 2510-2520) อัตลักษณ์ทางเพศของกลุ่มคนรักเพศเดียวกันที่หยิบยืมมาจากภาษาอังกฤษนั้น ได้เปลี่ยนแปลงความเข้าใจของคำว่ากะเทยในสังคมใหม่ โดยมีนัยยะหมายถึงชายที่มีลักษณะเป็นหญิง แสดงออกเป็นหญิง หรือเปลี่ยนแปลงเพศเป็นหญิง ส่วนหญิงที่แสดงออกเป็นชายถูกเรียกแทนด้วยคำว่า ทอม ที่มาจาก Tomboy ในภาษาอังกฤษ (Jackson, 2000) การเปลี่ยนแปลงความหมายของคำว่า “กะเทย” ไปสู่ “ชายที่เปลี่ยนแปลงเพศไปเป็นหญิง” นั้นยังเกิดขึ้นในช่วงเวลาเดียวกันกับการพัฒนาเทคโนโลยีทางการแพทย์ในการผ่าตัดแปลงเพศที่สามารถเปลี่ยนอวัยวะเพศชายให้กลายเป็นอวัยวะเพศหญิงในช่วงคริสต์ทศวรรษ 1970 (Jackson, 2000)

ดังนั้นเป็นไปได้ว่านัยยะความหมายที่เปลี่ยนแปลงไปได้รับอิทธิพลมาจากพฤติกรรม บทบาทการแสดงออก และประสบการณ์การข้ามเพศที่เปลี่ยนแปลงไปด้วยเทคโนโลยีทางการแพทย์ที่ทำให้กะเทยสามารถเปลี่ยนแปลง

สรีระให้เป็นหญิงมากขึ้น สวยขึ้น และมีความคล้ายคลึงผู้หญิงโดยกำเนิดมากขึ้น “กะเทย” ภายใต้การเปลี่ยนแปลงในตลาดบริโภคนิยมและการเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของกระแสโลกาภิวัตน์ ได้เปลี่ยนแปลงความหมายดั้งเดิม-ไม่ใช่ชาย ไม่ใช่หญิง-ไปสู่นิยามที่ซับซ้อนและสะท้อนความเป็นหญิงของ “สาวประเภทสอง” ซึ่งปรากฏให้เห็นอย่างกว้างขวางมากขึ้น ผ่านเวทีนางงามสาวประเภทสองที่พบได้ในทุกระดับ และภาพลักษณ์ของกะเทยคาบาเร่ต์ที่เป็นภาพแทนของความเป็นหญิงยิ่งกว่า (hyper-femininity) (เปรมปรีดา, 2546)



Note: Hypothesized transitions are marked by arrows. Categories are arranged according to the Thai gender continuum from the most masculine (*chai*) to the most feminine (*ying*).

Figure 1. Hypothesized transitions in *phet* categories.

ภาพที่ 1 แผนภูมิแสดงความเปลี่ยนแปลงของอัตลักษณ์ทางเพศ
ในสังคมไทยที่เปลี่ยนแปลงไปตั้งแต่ยุคก่อนสมัยใหม่
จนถึงประมาณกลางทศวรรษที่ 1980
(ที่มา: Jackson, 2000: 412)

อย่างไรก็ตาม “สาวประเภทสอง” ก็ไม่ใช่ผู้หญิง แต่เป็นคำเรียกที่แสดงถึงชนชั้นทางเพศระหว่าง “หญิงแท้” คือผู้หญิงโดยกำเนิด และ “ผู้หญิงไม่แท้” ซึ่งมีร่างกายเป็นหญิงจากการเปลี่ยนแปลงเพศ Jackson (1997) สันนิษฐานว่าคำว่า “สาวประเภทสอง” สะท้อนความเป็น “ตัวเลือกที่สอง” ของกะเทยในฐานะคู่นอนที่ผู้ชายหรือเด็กหนุ่มสามารถมีความสัมพันธ์ทางเพศด้วย (alternative sexual outlet) โดยที่ไม่ต้องกังวลเรื่องการตั้งครรภ์ หรือการแต่งงาน เด็กหนุ่มสามารถหาประสบการณ์ทางเพศเหล่านี้จากกะเทย โดยที่ไม่กระทบกระเทือนอัตลักษณ์ความเป็นชายของตนเอง ด้วยบทบาทความเป็น “ผัว” (active role) ในบริบทของสัมพันธ์ทางเพศ ที่กะเทย/สาวประเภทสองนั้นรับบทเป็น “เมีย” หรือเป็นผู้หญิงนั่นเอง ความสัมพันธ์ของผู้ชายกับกะเทยถูกมองว่าเป็นความสัมพันธ์ที่ไม่ยั่งยืนเพราะในท้ายที่สุด ตามอุดมคติของสังคม ผู้ชายย่อมต้องกลับไปหาผู้หญิง “มือหนึ่ง” (ผู้หญิงแท้ที่ยังผ่านการแต่งงาน) เพื่อที่จะแต่งงานและสร้างครอบครัว “สาวประเภทสอง” จึงเป็นเพียงทางเลือกชั่วครั้งชั่วคราว (Jackson, 1997: 173) ข้อค้นพบในงานวิจัยของผู้เขียนเกี่ยวกับหญิงข้ามเพศไทยในต่างแดนก็ได้สะท้อนถึงภาพเหมารวมเหล่านี้ที่ตีตราสาวประเภทสองในสังคมว่า ไม่สามารถเทียบเคียงผู้หญิงแท้โดยกำเนิดได้ พวกเธอจึงตัดสินใจอพยพย้ายถิ่น ไม่ว่าจะด้วยวิธีการลักลอบเข้าเมือง การขายบริการทางเพศหรือการแต่งงานก็ตาม เพื่อให้ได้ไปสู่ดินแดนที่พวกเธอคิดว่าพวกเธอสามารถเป็นผู้หญิงได้อย่างเต็มตัว ได้รับการปฏิบัติในสังคมแบบผู้หญิง และได้รับการรับรองเพศภาวะในฐานะผู้หญิงตามกฎหมาย (ชีรา, 2557: Thongkrajai, 2022)

การมีคำเรียกที่แบ่งเพศด้วยความแท้หรือไม่แท้นั้นก็สะท้อนอุดมการณ์ทางเพศสองชุด นั้นคือ แนวคิดที่เหมารวมว่าบุคคลต้องมีอัตลักษณ์และแสดงออกตรงกันกับเพศกำเนิดที่ได้ถูกกำหนดมา (cis-normativity) และบรรทัดฐานรักต่างเพศ (heteronormativity) ที่สร้างชายให้คู่กับหญิงเท่านั้น โดยเป็นการสร้างวาทกรรมให้เกิดความแตกต่างระหว่างความเป็น

เพศแท้ และเพศไม่แท้ ที่สวมทับอยู่บนวาทกรรมคู่ตรงข้ามอีกชุดหนึ่งที่แบ่งแยกความเป็นปกติ และความไม่ปกติ วาทกรรมทางการแพทย์สมัยใหม่ที่ประเทศไทยได้รับอิทธิพลมาจากตะวันตกตั้งแต่ช่วงหลังปี 2500 เป็นต้นมา ได้เข้ามาตอกย้ำว่า เกย์ กะเทย ทอม ดี้ สาวประเภทสอง ให้เป็นความ “เบี่ยงเบน” ไปจากเพศที่แท้จริงหรือความเป็นหญิงแท้ชายแท้ และเป็น “โรค” หรือความผิดปกติที่ต้องแก้ไข (Jackson, 1999) แม้แต่คำเรียกว่า “เพศที่สาม” ที่มีความหมายครอบคลุม เกย์ กะเทย สาวประเภทสอง ทอม ดี้ และอื่น ๆ ก็ยังสร้างลำดับชั้นทางเพศ และสะท้อนความเป็นอื่นที่ไม่ใช่ “ชายจริงหญิงแท้” และความไม่เป็นปกติตามที่บรรทัดฐานของสังคม

การเปลี่ยนแปลงทางการเมือง เศรษฐกิจ การแพทย์ และสังคมในประเทศไทย ได้ทำให้เกิดการปรากฏตัวของคำนิยามอัตลักษณ์ทางเพศรูปแบบต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็น เกย์ ทอม ดี้ และการเปลี่ยนแปลงนิยามความหมายจาก “กะเทย” ไปสู่นัยยะของ “สาวประเภทสอง” เหล่านี้ล้วนเป็นผลผลิตจากกระบวนการเป็นสมัยใหม่ การเข้าสู่ระบบเศรษฐกิจเสรี และการเปิดรับการหลั่งไหลของกระแสวัฒนธรรมโลกาภิวัตน์ แต่ขณะเดียวกันก็สร้างการกดทับ เบียดขับ และอคติทางเพศที่ทำให้ความหลากหลายทางเพศนี้กลายเป็นอื่น (นฤพนธ์, 2556) โดยเฉพาะจากมุมมองของรัฐผู้ปกครองที่กำหนดนิยามความเป็นพลเมือง บทฐานคิดและตัวบทกฎหมายที่ตั้งอยู่บนมุมมองแบบทวิลักษณ์ “ชาย-หญิง” เหล่า”ชายไม่จริงหญิงไม่แท้” จึงอยู่ในฐานะไร้ตัวตน ไม่ถูกมองเห็น และปราศจากการรับรองสถานภาพ และสิทธิต่าง ๆ ในฐานะพลเมือง (ชีรา, 2563) เป็นเพียง “เพศชายขอบ” หรือ “เพศนอกขนบ” เท่านั้น (กนกวรรณ, 2555)

จาก “สาวสอง” สู่ “ผู้หญิงข้ามเพศ”: ฉันก็เป็นผู้หญิงคนหนึ่ง

การหยิบยืมคำภาษาอังกฤษมาสร้างเป็นคำนิยามอัตลักษณ์ทางเพศในภาษาไทย ล้วนแต่เป็นคำศัพท์ที่เกี่ยวโยงกับเพศวิถีแบบรักเพศเดียวกัน เช่น เกย์ หมายถึงชายที่รักชาย ทอม และ ดี้หมายถึงหญิงรักหญิง แต่อย่างไร

ก็ตาม คำนิยามอัตลักษณ์ทางเพศเหล่านี้ก็สะท้อนถึงอัตลักษณ์ทางเพศภาวะ (Gender Identity) ของบุคคลด้วย เช่น เกย์คือผู้ชายที่รักเพศชายด้วยกัน และยังแสดงบทบาทตัวตนในสังคมเป็นผู้ชาย ทอม คือผู้หญิงที่แสดงบทบาทเป็นชาย เช่น แต่งกายเป็นชาย และรักผู้หญิงด้วยกัน (หรือ ดี้ นั้นเอง) และ ดี้ คือผู้หญิงที่แสดงออกเป็นหญิงและรักผู้หญิงด้วยกัน Jackson (2000) ได้พยายามอธิบายมโนทัศน์ว่าด้วยเพศในบริบทไทยว่า เราควรจะต้องเข้าใจ “เพศ” ในฐานะที่เป็น eroticized gender หรือ อัตลักษณ์ทางเพศที่แสดงออกซึ่งตัวตนบทบาททางสังคม และแนบแฝงไปกับตัวตนบทบาททางในเชิงกามารมณ์ ยกตัวอย่าง การที่คน ๆ หนึ่ง เรียกตัวเองว่า “ทอม” หรือการที่เราเรียกใครคนหนึ่งว่า “ทอม” มีนัยยะที่แสดงให้เห็นบทบาททางเพศภาวะของเขา (ที่แตกต่างไปจากเพศกำเนิด) และเพศวิถีของเขาได้ ในมโนทัศน์ความเข้าใจเพศในบริบทไทย การแบ่งแยกอัตลักษณ์ทางเพศเป็นแบบต่าง ๆ มุ่งที่จะแยกแยะแต่ก็เชื่อมโยงตัวตนบทบาทในมิติของเพศภาวะกับมิติทางเพศวิถีไว้ด้วยกัน เพื่อที่จะสามารถระบุเพศของคนคนนั้นว่าเป็นเพศอะไรได้ เพศในมโนทัศน์ของไทยจึงไม่ใช่เป็นอัตลักษณ์ทางเพศที่บ่งบอกเพศวิถีเพียงอย่างเดียว การใช้ทฤษฎีเรื่องเพศวิถีแบบตะวันตกที่มุ่งอธิบายตัวตนทางเพศวิถีอย่างเดียวนั้น ไม่สามารถทำให้เราเข้าใจความซับซ้อนของเพศในมโนทัศน์ของไทยได้ ด้วยเพราะ “เพศ” ในมโนทัศน์ไทยได้หลอมรวมและเชื่อมโยงมิติทางเพศสรีระ เพศภาวะ และเพศวิถีไว้ด้วยกัน (Jackson, 2000)

แม้ว่าสังคมไทยจะรับอิทธิพลความคิดเรื่องอัตลักษณ์ทางเพศวิถีจากตะวันตก และทำให้คำเรียกตัวตนทางเพศที่แตกต่างหลากหลาย แต่อย่างไรก็ตามเป็นที่น่าสังเกตว่าคำภาษาอังกฤษที่เกี่ยวกับคนข้ามเพศ เช่น Transgender, Transsexual, Tranny ในภาษาอังกฤษกลับไม่ได้ถูกหยิบยืมมาใช้มาเป็นส่วนหนึ่งของการนิยาม อัตลักษณ์ทางเพศในภาษาไทย (Jackson, 2000) แม้ว่าในช่วงระหว่างปี 1970-2000 จะปรากฏคำเรียกต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับการข้ามเพศมากขึ้น เช่น คำว่า Ladyboy[3] ซึ่งมักถูกใช้ในบริบทของ

การปฏิสัมพันธ์กับชาวต่างชาติ โดยเฉพาะในบริบทของการท่องเที่ยวและการค้าบริการทางเพศ (Totman, 2003) หรือคำว่า “สาวเสียบ” ซึ่งสะท้อนบทบาททางเพศวิถีของกะเทยหรือสาวประเภทสอง หรือ “เกย์สาว” ที่สามารถเป็น “รุก” ในกิจกรรมทางเพศได้ อย่างไรก็ตามคำเหล่านี้ไม่ได้เป็นอัตลักษณ์ทางเพศที่บุคคลใช้นิยามตนเองอย่างชัดจน (Duangwises & Jackson, 2021) และก็ยังอยู่ในร่มของความเป็นกะเทย อีกทั้ง ยังอยู่ในฐานะที่เป็น eroticized gender ที่สะท้อนตัวตนบทบาททางสังคม และ/หรือบทบาททางในเชิงกามารมณ์ แม้จะปรับเปลี่ยนนัยยะให้หมายถึง “สาวประเภทสอง” และสะท้อนการข้ามเพศจากชายเป็นหญิงมากขึ้น แต่คำว่า “กะเทย” ยังทรงอิทธิพลอยู่ และยังสามารถหลอมรวมและมีความหมายถึงอัตลักษณ์ทางเพศภาวะที่แตกต่างอื่น ๆ ไว้ได้ ซึ่งขึ้นอยู่กับบริบทในการใช้คำ เช่น Matzner ระบุว่า กะเทยสามารถหมายถึงบุคคลเพศชายที่มีลักษณะเหมือนหญิง (effeminate male) และชอบผู้ชาย บุคคลเพศชายที่แต่งกายข้ามเพศเป็นหญิงในบางกรณี หรือแต่งเป็นประจำ หรือบุคคลเพศชายที่รับฮอร์โมนเพื่อข้ามเพศเป็นหญิงที่อาจจะไม่ได้ต้องการผ่าตัดเปลี่ยนเพศ หรือ บุคคลเพศชายที่ผ่าตัดเป็นหญิงแล้ว (Matzner, 2001) คำว่า “กะเทย” หรือเพศกะเทยดูเหมือนเป็นอัตลักษณ์ทางเพศที่มีพลวัตและเข้มแข็งที่สามารถดูดกลืน และหลอมรวมความแตกต่างทางเพศหลากหลายรูปแบบที่ไม่ใช่เพศภาวะเพศวิถีแบบไม่ใช่ “ชายจริงหญิงแท้”

จวบจนกระทั่งปี 2010 (พ.ศ. 2553) ในรายการวู้ดดี้ ทอล์ก ที่เผยแพร่ทางโทรทัศน์ช่อง 9 ได้มีการเชิญผู้เข้าร่วมรายการ 4 คนมาพูดคุยเรื่อง “ผู้หญิงข้ามเพศ” คนแรกคือ **นก ยลลดา** ผู้ที่เปิดเผยว่าเธอคือผู้หญิงข้ามเพศเป็นผู้หญิงเหมือนผู้หญิงทั่วไป เพียงแต่เกิดมาในร่างกายที่มีความป่วยไข้และต้องการการรักษาเพื่อให้ร่างกายตรงกับจิตใจที่เป็นหญิง **จิ๋ม ซาร่า** ผู้ที่ได้รับการผ่าตัดเปลี่ยนเพศแล้วและได้รับการรับรองความเป็นเพศหญิงจากรัฐบาลนิวซีแลนด์ดินแดนที่เธออพยพไปอาศัยอยู่ เธอไม่เห็นด้วยกับการใช้คำว่า “ผู้หญิงข้ามเพศ” ของนก ยลลดา แต่ควรใช้ว่า “ผู้ชายข้ามเพศ

(ไปเป็นผู้หญิง)" มากกว่า **มัม ลาโคนิค** นักร้องที่มีชื่อเสียงตั้งแต่ยุค 1980-1990 ซึ่งไม่ได้ปรารถนาจะเปลี่ยนแปลงตัวเองเป็นผู้หญิง และนิยามตนเองว่าเป็น "กะเทย" และคนสุดท้ายคือ หมอพัฒน์ ซึ่งมาร่วมรายการในฐานะผู้เชี่ยวชาญด้านการแพทย์

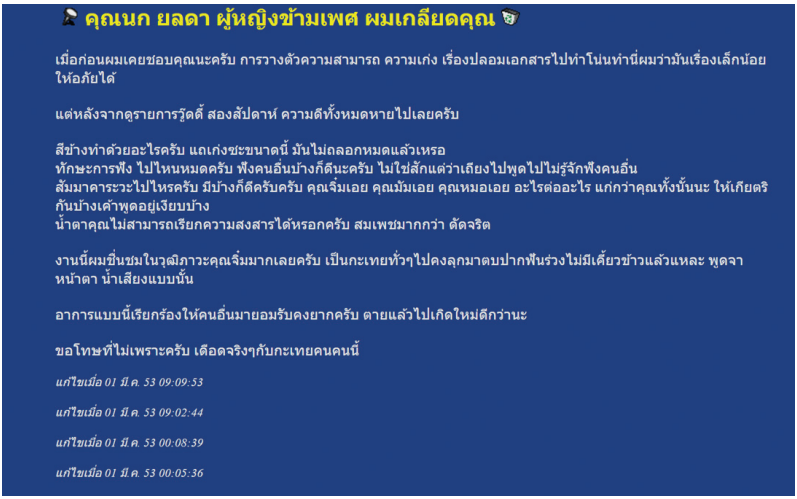
รายการเปิดตัวขึ้นด้วยการอธิบายคำศัพท์ของนก ยลลดา และที่มาที่ไปในการนิยามตัวตนของเธอ เธออ้างว่าเธอแปลคำว่าผู้หญิงข้ามเพศมาจาก Transsexual female หรือ Transfemale เธออ้างถึงการวินิจฉัยโรคขององค์การอนามัยโลกหรือ World Health Organization (WHO) โดยอ้างถึงบัญชีจำแนกระหว่างประเทศของโรคและปัญหาสุขภาพที่เกี่ยวข้อง ฉบับที่ 10 (ซึ่งขณะนี้เลิกใช้ไปแล้ว) ที่ระบุใน Category F64 ว่าการข้ามเพศ (transsexualism) เป็นความผิดปกติทางอัตลักษณ์ทางเพศ (gender identity disorder) นก ยลลดา กล่าวว่าเธอเป็นผู้หญิงที่ป่วยและต้องได้รับการดูแลทางการแพทย์เพื่อรักษาอาการเจ็บป่วยนี้ เพื่อให้ร่างกายของเธอสอดคล้องกับจิตใจและมีชีวิตได้อย่างปกติ จุดยืนของเธอนั้นคล้ายกับนิยามความหมายของ transsexual ในภาษาอังกฤษ ที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นโดยองค์ความรู้ทางการแพทย์เพื่อนิยามกลุ่มอาการคนที่ต้องการเป็นเพศที่ตรงข้ามกับร่างกายที่เกิดมา โดยประวัติศาสตร์แล้ววาทกรรมทางการแพทย์นั้นมีส่วนอย่างมากในการเข้ามากำหนดนิยามและครอบงำวิถีชีวิตของคนข้ามเพศมาอย่างยาวนาน[4] เพราะ transsexual เป็นอัตลักษณ์ทางเพศที่เกิดขึ้นจากกระบวนการการลองผิดลองถูกทางการแพทย์เพื่อวางรากฐานกระบวนการรักษา "โรคสลับเพศ" มาตั้งแต่คริสตศตวรรษที่ 19

ในตะวันตกมีการวิพากษ์วิจารณ์และรื้อถอนวาทกรรมทางการแพทย์เหล่านี้ในช่วง 1980-1990 จุดเปลี่ยนทางความคิดที่สำคัญ ได้แก่ นักคิดข้ามเพศ Sandy Stone (1987) ได้วิพากษ์การสถาปนาวาทกรรมอำนาจทางการแพทย์ที่ควบคุมคนข้ามเพศในบทความชื่อ "The Empire Strikes Back: A Post-transsexual Manifesto" ว่า วาทกรรมการแพทย์ทำให้เกิดความเข้าใจว่า

คนข้ามเพศคือคนที่เกิดมาในร่างกายที่ผิดแผกและไม่พึงปรารถนา (wrong body) และตัวตนของคนข้ามเพศจะสามารถผ่านการรับรองและมีตัวตนได้จริง ๆ ได้ก็ต่อเมื่อเป็นไปตามครรลองของการนิยามและปฏิบัติการทางการแพทย์ที่ตั้งอยู่บนฐานะคิดแบบทวิลักษณ์ทางเพศ (gender binary) การแสดงออกตรงเพศ (cisnormativity) และอุดมการณ์รักต่างเพศ (heterosexuality) เพียงเท่านั้น วาทกรรมทางการแพทย์ว่าด้วยคนข้ามเพศได้เบียดขับผู้ที่มีความแตกต่างจากเพศตามขนบ (non-normative gender, gender-nonconforming) และทำให้พวกเขากลายเป็นกลุ่มชายขอบ ไม่ได้รับการปกป้องคุ้มครองทั้งจากสถาบันการแพทย์และในทางกฎหมาย ดูเหมือนว่าจุดยืนของนก ยลลดา จะมองข้ามข้อวิพากษ์วิจารณ์ในเรื่องนี้ไป โดยอาจจะตั้งใจหรือไม่ก็ตาม อย่างไรก็ตาม จุดยืนของเธอแสดงให้เห็นความพยายามสมาทานวาทกรรมทางการแพทย์แบบตะวันตกมาอย่างเต็มที่ เพื่อยืนยันความน่าเชื่อถือ (เนื่องจากเธออ้างอิงหลักฐานจากองค์การอนามัยโลก)[5] และเพื่อสร้างวาทกรรมใหม่และพื้นที่ใหม่ให้กับตัวตนคนข้ามเพศ[6] ภายหลังจากการออกรายการโทรทัศน์ของ นก ยลลดา คำว่า “ผู้หญิงข้ามเพศ” ได้สร้างกระแสตอบกลับในเชิงลบอย่างมาก ทั้งจากสาธารณชนและจากกลุ่มเคลื่อนไหวทางการเมืองชุมชนความหลากหลายทางเพศเช่นกัน ยกตัวอย่างเช่น ปฏิกิริยาทางเว็บไซต์ pantip.com และ sanook.com

> อ้างแต่ Who องค์การอนามัยโลกเขาไม่ได้ระบุ ว่า ผู้หญิงข้ามเพศ ซักหน่อย เวรแท้ เขาระบุ เพียงแต่ว่าป่วยทางจิต ซึ่งมันก็ถูกต้องแล้ว โดยส่วนใหญ่เกิดจากฮอร์โมนเพศหญิงในตัวซึ่งมีมากกว่าฮอร์โมนเพศชายก็แค่นั้น ส่วนภายนอกหรือภายในก็คือเพศชาย เพียงแต่มาผ่าตัดเสริมแต่งภายหลัง แต่ก็ได้เฉพาะภายนอกเท่านั้น **จะหา มดลูก หรือรังไข่ก็มิได้ เช่นนี้เหรอ เรียกผู้หญิงข้ามเพศ ถุย นกไม่รู้จริง ยังสะเอ่อมาพูดแถมเอาสีข้างถู ช่างน่าอดสู บัดสี นี่กะไร** (Sanook.com., 2553)

น่าเห็นใจคุณนกนะคะ แต่ดิฉันเห็นใจตัวเอง และผู้หญิงแท้ๆ มากกว่า ธรรมชาติก็ไม่ยุติธรรมกับเราอยู่แล้ว เราเกิดมาต้องมีร่างกายที่อ่อนแอกว่าเพศชาย นั่นหมายถึงเราต้องพ่ายแพ้ทางด้านการใช้กำลังทั้งในทางการต่อสู้ และ**ในด้านทำกิจกรรมที่จะต้องใช้แรงกำลังมากๆ เราก็สู้เพศชายไม่ได้ เราต้องมีประจำเดือน เราต้องอุ้มท้อง เราต้องคลอดลูก และจึงเป็นภาวะจำยอมที่เราจะต้องเลี้ยงลูกเองตามกฎของธรรมชาติ ขอได้โปรดเหลือพื้นที่สำหรับผู้หญิงแท้ๆ บ้าง โปรดอย่ามาเบียดเบียนพวกเราเลย”** (Sanook.com., 2553)



ที่มา: พันทิปดอทคอม (2553)

จะเห็นได้ว่าข้อวิพากษ์วิจารณ์จากสาธาณะนั้นตั้งอยู่บนฐานคิดเรื่องเพศแบบสารัตถนิยม (essentialism) กล่าวคือ ความเข้าใจในเรื่องเพศว่าเพศนั้นเป็นความจริงตามธรรมชาติ ที่ยึดโยงกับลักษณะบางอย่าง เช่น ลักษณะทางกายภาพ ขน เต้านม อวัยวะเพศ อวัยวะสืบพันธุ์ หรือลักษณะทางชีวภาพ

เช่น โครโมโซม ฮอร์โมน ฯลฯ หรือยึดโยงการแบ่งตามบทบาทหน้าที่ โดยถือว่าบทบาทนี้เป็นจริงตามธรรมชาติของเพศนั้น ๆ เช่น ผู้หญิงต้องมีความเป็นแม่ ต้องมีลูก และมีสัญชาตญาณความเป็นแม่โดยธรรมชาติ แนวคิดแบบสารัตถนิยมนี้มักแบ่งแยกเพศตามลักษณะต่าง ๆ เหล่านี้ โดยมองว่าเพศเปลี่ยนแปลงไม่ได้ และต้องเป็นไปตามเพศกำเนิดหรือเพศสรีระที่เป็นตามกำเนิดนั่นเอง ข้อวิพากษ์วิจารณ์เหล่านี้จึงสะท้อนความเข้าใจเรื่องเพศของคนในสังคมที่มีรูปแบบไปตามแนวทางของสารัตถนิยม ดังนั้น นก ยลลดา จึงไม่สามารถเป็นผู้หญิงได้ในสายตาของสาธารณะ *“กะเทย ก็คือกะเทย”*, *“อ่านข่าวตั้งนาน กะเทยนี่เอง... หญิงข้ามเพศ ตั้งมาได้ยังไงให้เข้าใจยาก”* (Manager Online, 2011, อ้างใน Thongkrajai, 2014) หากเกิดมาไม่ได้มีมดลูก มีหน้าอกตามธรรมชาติ มีอวัยวะเพศหญิง ไม่มีมดลูกรังไข่ก็ย่อมไม่ใช่ “ผู้หญิงแท้” แนวคิดดังกล่าวยิ่งสะท้อนและตอกย้ำความเป็น “กะเทย” หรือ “สาวประเภทสอง” ที่สังคมหยิบยื่นให้ (Thongkrajai, 2014)

กระแสการไม่เห็นด้วยกับการบัญญัติคำว่า “ผู้หญิงข้ามเพศ” เกิดขึ้นในหมู่ชุมชนความหลากหลายทางเพศเช่นเดียวกัน เครือข่ายเพื่อนกะเทยไทยได้จัดเวทีเสวนาเรื่อง *“ฉันไม่ได้ป่วย...จากกะเทยถึงผู้หญิงข้ามเพศ”* ในปีเดียวกัน โดยเครือข่ายเพื่อนกะเทยไทยได้ตอบโต้วาทกรรมผู้หญิงข้ามเพศของ นก ยลลดา ว่า ละเลยการมองความหลากหลายทางเพศอย่างครอบคลุม โดยเฉพาะคนที่เลือกจะข้ามเพศแต่อาจจะไม่ต้องการข้ามจนถึงขั้นตอนการผ่าตัดแปลงเพศ หรือไม่สามารถมีศักยภาพทางเศรษฐกิจที่เข้าถึงการบริการทางการแพทย์เหล่านี้ ซึ่งมีราคาสูงมาก การตีกรอบว่าผู้หญิงข้ามเพศต้องเข้ารับการรักษาเท่านั้น นอกจากจะเป็นการผลิตซ้ำวาทกรรมการป่วยไข้และความผิดปกติผิดธรรมชาติแล้ว ยังเป็นการผลิตซ้ำแนวความคิดแบบเพศคู่ตรงข้ามหรือเพศทวิลักษณ์ ชาย-หญิงอีกด้วย (Thongkrajai, 2014; ชนาธิป, 2563) งานเสวนาดังกล่าวสะท้อนให้เห็นถึงความแตกต่างของจุดมุ่งหมายและจุดยืนทางการเมืองเชิงอัตลักษณ์ในหมู่นักเคลื่อนไหวเพื่อสิทธิความหลากหลายทางเพศระหว่างกลุ่มที่นิยามตนเองว่ากะเทยและกลุ่มผู้หญิงข้ามเพศ

นักวิชาการหลายท่านได้ให้ความสนใจปรากฏการณ์การเกิดขึ้นของผู้หญิงข้ามเพศ Kang (2012) ได้วิพากษ์การเกิดขึ้นของผู้หญิงข้ามเพศโดยการผลักดันของ นก ยลลดา ว่าเป็นความพยายามที่จะเอาผู้หญิงข้ามเพศออกจากปริมณฑลของความเป็นกะเทยเพื่อไปสู่ความเป็นผู้หญิง แต่การกระทำดังกล่าวอาจเป็นความพยายามที่ส่งผลในเชิงลบ และเป็นการย้ายข้ามจากการครอบงำและกดขี่ทางศีลธรรมรูปแบบหนึ่งไปสู่การกดทับอีกรูปแบบหนึ่ง โดยวาทกรรมทางการแพทย์ ซึ่งจะยิ่งส่งผลต่อการธำรงไว้ซึ่งระบบเพศแบบทวิลักษณ์ และอุดมการณ์รักต่างเพศ ชนาธิป (2563) ค้นพบข้อคิดเห็นที่แตกต่างในการศึกษาหนังสืออัตชีวประวัติของ นก ยลลดา ซึ่งเธอได้กล่าวว่าไม่มีเจตนาในการแบ่งแยกผู้หญิงข้ามเพศ และกะเทย *“ผู้หญิงข้ามเพศไม่ใช่ขั้นกว่าของกะเทยและกะเทยก็ไม่ได้พัฒนามาเป็นผู้หญิงข้ามเพศ”* (ยลลดา, 2554 อ้างใน ชนาธิป, 2563: 205) อย่างไรก็ตาม ชนาธิปเห็นว่าวาทกรรมของนก ยลลดาให้ความสำคัญกับวาทกรรมทางการแพทย์มากเกินไป เพราะการจะเป็นผู้หญิงข้ามเพศได้ดูเหมือนจะต้องผ่านการข้ามเพศทางการแพทย์ด้วยการรับยาฮอร์โมน หรือผ่าตัดเปลี่ยนแปลงเพศสรีระของตนเองเพียงเท่านั้น (ชนาธิป, 2563; 205)

ในที่นี้ดูเหมือนการเมืองอัตลักษณ์ระหว่างผู้หญิงข้ามเพศ และกะเทยจะมีเค้าลางคล้ายคลึงกับการแบ่งแยกระหว่าง transsexual และ transgender ในสังคมตะวันตกที่อัตลักษณ์ของ Transsexual ถูกครอบงำด้วยวาทกรรมทางการแพทย์ที่การเป็นคนข้ามเพศจำต้องเข้ารับกระบวนการรักษาตามกระบวนการทางการแพทย์เท่านั้น เพื่อได้การรับรองว่าเป็นคนข้ามเพศจริง ๆ (คนข้ามเพศแท้ ๆ) กระบวนการนี้จึงกลายเป็นการขีดทางเลือกเพียงน้อยนิดและทำให้เกิดการกดทับและเบียดขับความหลากหลายในหมู่คนข้ามเพศอื่น ๆ ที่มีลักษณะ “ข้ามเพศยังไม่เพียงพอ” (not trans enough) (Zimmen, 2019) หรืออีกนัยยะหนึ่งคือ ยังอยู่ครึ่ง ๆ กลาง ๆ หรือผสมผสานทั้งความเป็นหญิงเป็นชาย ให้เข้าไม่ถึงกระบวนการทางการแพทย์และการรับรองทางกฎหมายได้

เช่น กลุ่มคนที่นิยามตนเองว่าเป็น transgender หรือคนที่นิยามตนเองแตกต่างไปจากอัตลักษณ์ทางเพศตามเพศกำเนิดที่อาจจะไม่ต้องการเข้ารับการเปลี่ยนเพศสรีระ หรืออวัยวะเพศแบบครบสมบูรณ์ทั้งหมด หรือที่อาจพึงพอใจเพียงแต่การรับฮอร์โมนเพื่อเปลี่ยนแปลงรูปลักษณ์ภายนอกและเพื่อที่จะสามารถใช้ชีวิตตามเพศภาวะที่ต้องการ

> นฤพนธ์ (2556) กล่าวว่า ความแตกต่างระหว่างผู้หญิงข้ามเพศและกลุ่มเครือข่ายกะเทยไทยสะท้อนความแตกต่างทางอัตลักษณ์ทางเพศและเป้าหมายทางการเมือง โดยกลุ่มผู้หญิงข้ามเพศ นิยามตนเองว่าเป็นผู้หญิง และต้องการให้เกิดการรับรองเพศภาวะในฐานะผู้หญิง นฤพนธ์กล่าวถึงสมาคมสตรีข้ามเพศแห่งประเทศไทยของ นก ยลลดา ว่า
>
> การทำงานของสมาคมฯ นี้จึงให้ความสำคัญกับการคุ้มครองทางกฎหมายแก่ผู้หญิงข้ามเพศในด้านสุขภาพ การรับฮอร์โมนการผ่าตัดแปลงเพศ การประกอบอาชีพ และการส่งเสริมคุณภาพชีวิต โดยมุ่งหวังว่าผู้หญิงข้ามเพศจะได้รับความเท่าเทียมเหมือนกับผู้หญิงและผู้ชาย และไม่ถูกดูหมิ่นเหยียดหยามจากสังคม จากนิยามคำว่า “ผู้หญิงข้ามเพศ” ทำให้เห็นว่า สมาคมฯ นี้ปฏิเสธเพศแบบกะเทยและต้องการสร้างอัตลักษณ์ใหม่ภายใต้กฎเกณฑ์แบบผู้หญิงผู้ชาย (รักต่างเพศ) เพื่อทำให้ตนเองเป็น “ผู้หญิง” และสังคมปฏิบัติต่อพวกเขาแบบผู้หญิงคนหนึ่ง (นฤพนธ์, 2556; 151-152)

จะเห็นได้ว่าการเกิดขึ้นของ “ผู้หญิงข้ามเพศ” ต้องการสร้างความแตกต่างทางเชิงอัตลักษณ์ และสร้างความหมายใหม่ที่ออกห่างจากตัวตนความเป็นกะเทยตามที่สังคมกำหนดนิยามมา นก ยลลดาเอง เคยเขียนหนังสืออัตชีวประวัติที่ชื่อว่า *“กะเทีย กะเทย”* ในปี 2550 เพื่อบอกเล่าเรื่องราวประวัติชีวิตของตนเอง แต่ต่อมาในปี 2554 เธอได้ตัดสินใจออกหนังสือเล่มใหม่ใช้ชื่อว่า *“ผู้หญิ๊ง ผู้หญิง ใคร ๆ ก็หาว่าเธอบ้า”* โดยเธอได้อธิบายประสบการณ์การที่

เธอได้ขบคิดและนิยามตนเองใหม่ผ่านปฏิสัมพันธ์ระหว่างเธอและสมาชิกในครอบครัวที่ถามเธอว่าเธออยากเป็นกะเทยหรืออยากเป็นผู้หญิง เธอกล่าวว่า

> ถามใจตัวเองให้ดี ๆ สิ ว่าอยากเป็นกะเทยหรืออยากเป็นผู้หญิง แล้วที่คนอื่นว่าเราเป็นกะเทย ก็เลยยอมเป็นกะเทยหรือว่าเราอยากเป็นกะเทยจริง ๆ สิ่งที่เราได้คำตอบในใจเรานะว่า เออจริง ๆ เราอยากเป็นผู้หญิง เราไม่ได้อยากเป็นกะเทย (ยลลดา, 2554: 175)

> หลังจากนั้นความคิดเปลี่ยนเลย มันเปลี่ยนจนกลายเป็นอีกโลกนึงเลย ไม่ใช่โลกที่ยอมเป็นกะเทยแล้วประชดว่าถึงจะเป็นกะเทยแต่ก็ภูมิใจในความเป็นกะเทย ไม่ใช่โลกที่ยอมเป็นกะเทยแต่ใจอยากเป็นผู้หญิง ไม่ใช่โลกที่พยายามปลอมตัวเป็นผู้หญิง ไม่ใช่โลกที่เป็นผู้หญิงปลอม ๆ แต่มันกลายเป็นโลกที่ฉันเป็นผู้หญิงจริง ๆ รู้สึกเลยว่าโลกใบนี้สวยงามที่สุดและสวยงามกว่าโลกใบไหน ๆ ที่เคยอยู่มา กรุณาใช้จินตนาการในการรับสารด้วยนะคะ นี่ถ้าเป็นศัพท์วิชาการ เค้าคงเรียกสิ่งนี้ว่า ‘การเข้าใจในตนเอง’ ล่ะมั้งนะ (ยลลดา, 2554: 182)

ในแง่นี้ การที่ นก ยลลดา คิดและนิยามตนเองว่าเป็นผู้หญิง และต้องการยืนยันประกาศตนเองว่าควรได้รับการปฏิบัติในฐานะผู้หญิงนั้นอาจจะสะท้อนแนวคิดเรื่องการกำหนดเพศหรืออัตลักษณ์ทางเพศด้วยตนเอง (gender self-determination) และยังแสดงถึงความสามารถลื่นไหลของอัตลักษณ์ทางเพศที่บุคคลมีความชอบธรรมที่จะกำหนด นิยามหรือเปลี่ยนแปลงได้เองตามช่วงเวลาและประสบการณ์ การสร้างความหมายใหม่เพื่อให้หลุดจากปริมณฑลความหมายของกะเทยนั้นไม่ใช่เรื่องใหม่ ที่ผ่านมาอัตลักษณ์เกย์เองก็ได้มีความพยายามสร้างตัวตนใหม่เพื่อออกห่างจากอัตลักษณ์กะเทย นับตั้งแต่การเกิดขึ้นของอัตลักษณ์เกย์ตั้งแต่ปี 1960 ที่ต้องการธำรงความเป็นชายในตัวตนของเกย์ และนิยามเกย์ว่าคือผู้ชายที่รักใคร่ชอบพอผู้ชายด้วยกัน ไม่ใช่หนึ่งในซับเซตของปริมณฑลของกะเทยที่ผสมปนเปทั้งความเป็นหญิงเป็นชาย (Jackson, 1997: 181) เนื่องจากในวัฒนธรรมเกย์ “ความเป็นสาว”

ไม่ได้ถูกให้คุณค่า (นฤพนธ์, 2556) การแบ่งแยกระหว่างชุมชนเกย์ และกะเทย-สาวประเภทสองนั้นสะท้อนได้จาก เกย์ นที หรือ นที ธีระโรจนพงษ์ ประธานกลุ่มเกย์การเมืองไทย ได้ออกมาโจมตีและแสดงความไม่เห็นด้วยต่อการเคลื่อนไหวเพื่อการออกกฎหมายการเปลี่ยนคำนำหน้าเพื่อผู้หญิงข้ามเพศที่นำโดยสมาคมสตรีข้ามเพศแห่งประเทศไทยผ่านโครงการแปลงเพศฟรีพี่ช่วยน้อง ในปี 2011 (พ.ศ. 2554) หนึ่งในเหตุผลที่นทีไม่เห็นด้วยคือ การที่โครงการนี้อาจจะทำให้เด็กและเยาวชนสับสนและตัดสินใจผ่าตัดแปลงเพศเร็วเกินไป ทั้งที่อาจจะยังไม่ได้ค้นพบอัตลักษณ์ทางเพศ หรือวิถีทางเพศของตนเองอย่างเพียงพอ หรือยังไม่มั่นใจในอัตลักษณ์ตัวตนของตนเองอย่างแท้จริง

> มันเป็นโครงการที่มันจะเป็นการปลุกกระตุ้นคนทั้งประเทศให้รู้เรื่องเหล่านี้โดยการโฆษณา เป็นการกระตุ้นคนในวงกว้าง ทำให้เด็กๆ บางคนอาจจะเข้าใจผิด คล้ายๆ กับว่าถูกโปรโมชันล่อ ซึ่งมันอาจจะทำให้เกิด**กะเทยเทียม**ขึ้น คือบางคนอาจจะยังสับสนอยู่ แต่พอมาเจอนี้ก็อาจจะปรู๊ดไปเลย แล้วพอมารู้ตัวทีหลัง อ้าวทำไงล่ะ ผ่าไปแล้ว (ผู้จัดการออนไลน์, 1 มีนาคม 2554)[7]

> “กะเทยเทียม” ในความหมายของนที ก็คือ คนที่ไม่ได้เป็นหรือต้องการเป็นผู้หญิงจริง ๆ ซึ่งอาจจะเป็นเด็ก หรือเยาวชนที่มีแนวโน้มจะเติบโตเป็นชายรักชายมากกว่า นทีกลัวว่า เด็กและเยาวชนเหล่านี้จะถูกชักจูงไปสู่การข้ามเพศและเปลี่ยนแปลงร่างกายโดยรู้เท่าไม่ถึงการณ์ อีกนัยยะหนึ่ง เราอาจตีความได้ว่า นทีกำลังพยายามปกป้องชุมชนของเกย์รุ่นใหม่และอัตลักษณ์เกย์ เพื่อไม่ให้คนรุ่นใหม่และสังคมเกิดความสับสนระหว่าง “เกย์” และ “กะเทย-สาวประเภทสอง-ผู้หญิงข้ามเพศ” (Thongkrajai, 2014)

แรงต้านทางสังคมต่ออัตลักษณ์ผู้หญิงข้ามเพศดูจะรุนแรง และตอกย้ำการไม่ยอมรับ “ผู้หญิงข้ามเพศ” เมื่อร่างกฎหมายคำนำหน้าดังกล่าวไม่ผ่านการพิจารณาจากสภานิติบัญญัติแห่งชาติ หรือ สนช. และคณะรัฐมนตรีในขณะนั้น โดยมีการให้ความเห็นว่า

> ...การแก้ไขคำนำหน้าที่ตนได้แปลงไปแล้วนั้น...นำมาซึ่งความสับสนในสังคมไทย เพราะไม่อาจแยกแยะได้ว่าเป็นชายหรือหญิงจริงแท้หรือเปล่า ซึ่งอาจส่งผลกระทบต่อสิทธิของ**ชายจริงหญิงแท้** ในความเข้าใจผิดได้ อันนำไปสู่ปัญหาทางสังคม... นอกจากนี้ ยังมีผลกระทบกับความหมายที่กำหนดไว้ในพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตสถาน พ.ศ. 2542 ซึ่งใช้**มดลูกเป็นลักษณะทางกายภาพเป็นตัวกำหนดระหว่างชายและหญิง และกระทบกับจารีตประเพณีที่ปฏิบัติมาช้านานเกี่ยวกับ "ชาย" และ "หญิง" ที่สังคมมีความเข้าใจตรงกันว่าหมายความถึงชายและหญิงตามตามกำเนิด** (สำนักเลขาธิการรัฐมนตรี, 2550 อ้างใน ยลลดา, 2554: 166-167)

ทศวรรษปี 2010 ความเข้าใจเรื่องเพศในสังคมไทยยังยึดโยงกับความคิดแบบสารัตถนิยมและอุดมการณ์ทางเพศแบบทวิลักษณ์ "ชาย-หญิง" ที่แบ่งแยกความเป็น "เพศแท้" และ "เพศไม่แท้" พรมแดนของกะเทย-สาวประเภทสอง ยังเป็นพรมแดนที่มีพลวัตที่รวบรวมความหมายนัยยะ อัตลักษณ์ พฤติกรรม และการแสดงออกทางเพศที่แตกต่างหลากหลายเอาไว้ และรวมถึงดูดกลืนเอา "ผู้หญิงข้ามเพศ" เข้าไปเป็นส่วนหนึ่ง การนำเสนอตัวตนต่อสังคมสาธารณะว่าตนเองเป็นผู้หญิงของนก ยลลดา นั้น จึงกลายเป็นเรื่องที่ยอมรับได้ยาก หรือแทบไม่มีทางเป็นไปได้ (unconceivable) ในระบบคิดเรื่องเพศกำเนิด-เพศกำหนด ในสังคมไทย

อย่างไรก็ตาม ความล้มเหลวในการผลักดันเรื่องสิทธิของผู้หญิงข้ามเพศในฐานะปัจเจกของนก ยลลดา อาจจะไม่ใช่ความล้มเหลวของกระบวนการเคลื่อนไหวความหลากหลายทางเพศไทยไปทั้งหมด เพราะจากการเคลื่อนไหวของเธอก็ทำให้เกิดแรงกระเพื่อมต่อสังคมในการถกเถียงประเด็นเพศเป็นวงกว้าง และการเกิดขึ้นของคำว่าผู้หญิงข้ามเพศก็ได้ปรับเปลี่ยนภูมิทัศน์ของความหลากหลายทางอัตลักษณ์ทางเพศ และเกิดความหลากหลายทางภาษาที่ใช้เรียกอัตลักษณ์ตัวตนเพิ่มขึ้น ในปี 2013 (พ.ศ. 2556) ได้เกิดการปรากฏ

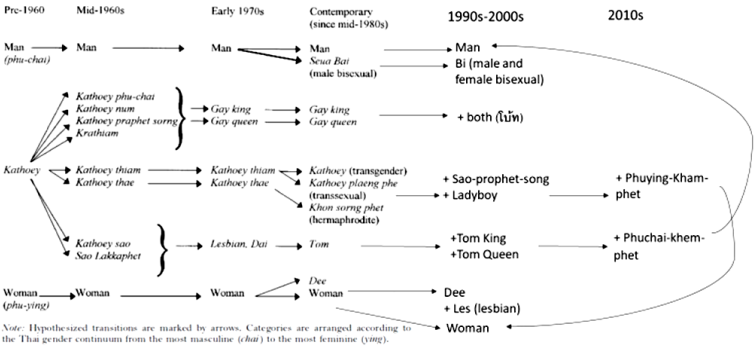
ตัวของ “ผู้ชายข้ามเพศ” ในสื่อโทรทัศน์เช่นเดียวกันในรายการตื่นมาคุย โดยวู้ดดี้ **จิมมี่ ผู้ชายข้ามเพศ** กล่าวในรายการว่า*“จริง ๆ ผมไม่เคยรู้สึกอยากเป็นผู้ชาย ตั้งแต่เด็กผมรู้สึกว่าตัวเองคือผู้ชายมาตลอดเลย”* จิมมี่อธิบายในรายการว่าเขาคือผู้ชายในร่างกายผู้หญิง การเกิดขึ้นของผู้ชายข้ามเพศนั้น ผู้เขียนเห็นว่าอาจจะถือเป็นความพยายามสร้างที่ทางใหม่ เพื่อหลุดพ้นจากอัตลักษณ์ “ทอม” ในความเข้าใจของสังคมเช่นเดียวกัน

เราปฏิเสธไม่ได้ว่า ในปัจจุบันทั้งในสื่อโทรทัศน์ สื่อออนไลน์ ในภาษาราชการและแนวนโยบายของภาคเอกชน หรือการเคลื่อนไหวภาคประชาสังคม คำว่า “ผู้หญิงข้ามเพศ” “ผู้ชายข้ามเพศ” ถูกใช้กันอย่างแพร่หลายเคียงคู่ไปกับ กะเทย สาวประเภทสอง ทอม ทรานส์ ดี้ LGBTIQ+ คำว่า “ผู้หญิงข้ามเพศ” “ผู้ชายข้ามเพศ” ดูเหมือนจะได้รับการยอมรับมากขึ้นในระยะเวลาหลายปีที่ผ่านมา “ผู้หญิงข้ามเพศพันล้าน” อย่าง แอน จักรพงษ์ จักราจุฑาธิบดิ์ ผู้ที่เป็นเจ้าแม่วงการสื่อในระดับโลกก็ใช้สื่อสังคมออนไลน์ในการถ่ายทอดและแสดงออกอัตลักษณ์ตัวตนความเป็นผู้หญิงของเธอ ไม่ว่าจะเป็นบทบาทความเป็นแม่ผู้ให้กำเนิด (จากการผสมน้ำเชื้อของเธอเองกับไข่ของผู้หญิงที่บริจาคให้) บทบาทเป็นภรรยาที่มีสามีที่สมบูรณ์แบบ และการเป็นนักธุรกิจหญิงที่ประสบความสำเร็จ โดยผ่านการผลิตคอนเทนต์ในรูปแบบต่าง ๆ และการใช้ภาษาในการสื่อสารและตอกย้ำความเป็นหญิงของเธอ (พรหมมินทร์, 2564)

วาทกรรมว่าด้วยตัวตนคนข้ามเพศที่ปรากฏในสื่อสาธารณะ และสื่อออนไลน์เหล่านี้ ทำให้อัตลักษณ์คนข้ามเพศนั้นปรากฏเป็นรูปเป็นร่าง และแทรกซึมเข้าไปมโนทัศน์ของความเข้าใจเรื่องเพศของสังคม ในปัจจุบันปฏิเสธไม่ได้เลยว่าสื่อเหล่านี้มีอิทธิพลอย่างมากต่อการค้นหาและประกอบสร้างตัวตนของกลุ่มความหลากหลายทางเพศรุ่นใหม่ (Rodat, 2014) จากการศึกษาของ Ojanen (2014) ที่ศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างการใช้เทคโนโลยีการสื่อสารและความเปลี่ยนแปลงทางด้านเพศภาวะและเพศวิถีในสังคมไทยในช่วงปี 1980-2010 โดยเป็นการเก็บข้อมูลจากผู้เชี่ยวชาญด้านเพศภาวะและ

เพศวิถีจำนวน 40 คน พบว่า ผู้เชี่ยวชาญเหล่านี้เห็นพ้องต้องกันว่า การแพร่หลายของสื่อ เช่น อินเทอร์เนต โทรศัพท์มือถือในสังคมไทย มีบทบาททำให้มีพื้นที่ความเป็นส่วนตัวมากขึ้น และผู้คนมีอิสระมากขึ้นในการกำหนดนิยามเพศภาวะและเพศวิถีของตนเอง และบทบาทของจารีตประเพณีถูกให้คุณค่าน้อยลงในการเข้ามากำกับความรู้สึกนึกคิดที่เกี่ยวกับเพศของตนเอง (Ojanen, 2014: 71-72)

ดังนั้น หากวาทกรรมทางการแพทย์นั้นมีบทบาทอย่างมากในการทำให้กลุ่มชนกลุ่มน้อยทางเพศปรากฏขึ้นมาในศตวรรษที่ 20 และสถาปนาการดำรงอยู่ในสังคมตะวันตกตามที่ Foucault ได้อธิบายไว้ในหนังสือเรื่อง History of Sexuality 1 (Foucault, 1976) นั้น ดูเหมือนว่าในสังคมไทย ณ คริสต์ศตวรรษที่ 21 การผลิตซ้ำทางวาทกรรมจากสื่อเหล่านี้ก็กำลังทำให้เกิดผลลัพธ์เช่นเดียวกัน Jackson อภิปรายว่าหนึ่งในปัจจัยที่มีผลที่ทำให้วัฒนธรรมว่าด้วยความหลากหลายทางเพศแพร่กระจายอย่างรวดเร็ว คือการมีผู้คนเข้าถึงอินเทอร์เนตมากขึ้นซึ่งพื้นที่ไซเบอร์นำไปสู่โอกาสที่หลากหลายในการแสดงออกทางเพศ และการกำหนดนิยามอัตลักษณ์ทางเพศในรูปแบบใหม่ (Jackson, 2011: 28-29) สอดคล้องกับ Ojanen ที่สรุปว่า การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นจากการใช้เทคโนโลยีการสื่อสารและอินเทอร์เนตนั้น ทำให้ผู้คนเข้าถึงข้อมูลใหม่ ๆ และสามารถกำหนดวิถีทางเพศด้วยตนเองได้ (self- determination of sexual life) (Ojanen, 2014: 152) ตัวตนผู้หญิงข้ามเพศจะหลุดของจากปริมณฑลของอัตลักษณ์กะเทย และกลายเป็นอัตลักษณ์ตัวตนที่มีความแตกต่างหรือไม่ “หญิงข้ามเพศ” และ “ชายข้ามเพศ” จะสามารถเทียบเคียบและถูกยอมรับจากสังคมว่าอยู่ในสถานะเดียวกับ “หญิงแท้” หรือ “ชายแท้” ได้หรือไม่ อย่างไร เป็นคำถามที่เราต้องติดตามกันต่อไป



Note: Hypothesized transitions are marked by arrows. Categories are arranged according to the Thai gender continuum from the most masculine (*chai*) to the most feminine (*ying*).

Figure 1. Hypothesized transitions in *phet* categories.

ภาพที่ 2 แผนภาพแสดงการเปลี่ยนแปลงทางอัตลักษณ์ทางเพศในสังคมไทย ต่อเนื่องจากช่วงก่อน 1960s-1980s โดย Jackson (2000: 412) มาจนถึงช่วง 1990s-2000s และ 2010s โดยผู้เขียน โดยเครื่องหมายบวก (+) แสดงการเพิ่มขึ้นของคำที่เพิ่มขึ้นจากคำที่มีอยู่ และเครื่องหมายลูกศร (⟶) แสดงการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงจากรากฐานของคำเดิม จะเห็นได้ว่า “ผู้หญิงข้ามเพศ” พยายามที่จะหลุดออกจากความเป็นกะเทยเพื่อไปสู่ความเป็นผู้หญิง และ”ผู้ชายข้ามเพศ” พยายามหลุดออกจากความเป็นทอมไปสู่ความเป็นผู้ชาย

บทสรุป: เพศ ในฐานะ สิทธิการกำหนดนิยามตัวเอง

การเคลื่อนไหวด้านสิทธิคนข้ามเพศ ในตะวันตกมักมีคำพูดที่ว่า “Transwomen are women” และ“Transwomen rights are human rights.” คำพูดทั้งสองสะท้อนหลักการเรื่องสิทธิในการกำหนดนิยามเพศของตนเองหรือหลักการ Gender Self-Determination ที่ปรากฏอยู่ในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน (Universal Declaration of Human Rights หรือ UDHR) ข้อ 22 ที่ว่า *“ทุกคนมีสิทธิในฐานะสมาชิกของสังคม และต้องได้รับสิทธิทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรม (...) ซึ่งเป็นส่วนประกอบสำคัญ*

ของการธำรงศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ และการพัฒนาตนเองอย่างอิสระ” (FELGTBI+, ม.ป.ป.)

นักคิดด้านข้ามเพศศึกษา Eric A. Stanley ให้ความหมายของหลักการ Gender Self-determination ว่าเป็นปฏิบัติการส่วนรวมของชุมชนคนข้ามเพศ เพื่อให้มาซึ่งเสรีภาพ ผ่านการเมืองอัตลักษณ์ข้ามเพศแบบสุดโต่ง (a radical trans politic) (Stanley, 2014: 89) สิทธิในการกำหนดนิยามเพศของตนเองจึงเป็นเหมือนเครื่องมือทางการเมืองของคนข้ามเพศในการต่อสู้กับบรรทัดฐานทางสังคมในการกำหนดเพศผ่านอวัยวะเพศ (genital-based gender assignment) Zimman (2019) อธิบายอัตลักษณ์คนข้ามเพศในนัยยะนี้ว่า อัตลักษณ์คนข้ามเพศนั้นไม่ได้สำคัญที่ว่า ข้ามไปเป็นอะไร แต่อยู่บนพื้นฐานหลักที่ปฏิเสธอัตลักษณ์ตัวตนที่ถูกหยิบยื่นให้แต่กำเนิด เพราะเพศนั้นต้องถูกกำหนดโดยบุคคลคนนั้นเอง

ดังนั้นแล้วการกำหนดนิยามเพศของตนเองด้วยตนเองคือปฏิบัติการที่ต่อต้านความกดดันของสังคม และเป็นมโนทัศน์ที่ท้าทายและนำเสนอหนทางใหม่ของการนิยาม และสร้างความชอบธรรมต่ออัตลักษณ์ทางเพศ การเมืองของอัตลักษณ์ข้ามเพศไม่ได้ต้องการทำลายระบบเพศภาวะที่เป็นอยู่ แต่ต้องการปลดแอกจากความคิดที่ว่า ลักษณะทางเพศสรีระของบุคคลนั้นต้องเป็นตัวกำหนดหนึ่งเดียวต่อการที่ผู้อื่นและสังคมจะปฏิบัติหรือมีปฏิสัมพันธ์ต่อบุคคลนั้นอย่างไร เมื่อใดที่ไม่มีการครอบงำขององค์ความรู้เกี่ยวกับร่างกายที่คอยกำหนดความเป็นอัตวิสัยของเพศภาวะ เมื่อนั้นก็จะสามารถประกอบสร้างการจัดหมวดหมู่ประเภทของเพศภาวะ โดยมีความเป็นผู้กระทำการของปัจเจกเป็นศูนย์กลาง (Zimman, 2019: 148-151)

บทความนี้พยายามแสดงให้เห็นความเปลี่ยนแปลงความเข้าใจของสังคมในเรื่องเพศในสังคมไทย นอกจากการกำหนดเพศโดยเพศกำเนิดตามแนวทางของสารัตถนิยมที่มีอยู่เดิมแล้ว ยังมีการเกิดขึ้นของการตระหนักรู้ถึงการกำหนดนิยามเพศของตนเองด้วยตนเองในฐานะส่วนหนึ่งของสิทธิของ

บุคคล สะท้อนผ่านการปรับตัวเปลี่ยนแปลง ลดทอน หรือขยับขยายของวาทกรรมการข้ามเพศ ตั้งแต่ “กะเทย” จนมาสู่ “ผู้หญิงข้ามเพศ” ซึ่งล้วนแต่แสดงให้เห็นถึงการเมืองเชิงอัตลักษณ์ที่ไม่ได้เป็นอันหนึ่งอันเดียว แต่ขับเคลื่อนไปอย่างกระจัดกระจายแตกต่างหลากหลายบนการเมืองและโครงสร้างเชิงอำนาจ (นฤพนธ์, 2556) การออกมาประกาศตัวเองว่าเป็นผู้หญิงของ นก ยลลดา สะท้อนจุดเปลี่ยนในแนวคิดการนิยามเพศในสังคมไทยอะไรบางอย่าง นั่นคือผู้คนตระหนักรู้ถึงสิทธิในการกำหนดนิยามตนเอง สิทธิในการเลือกวิถีชีวิตทางเพศ และการที่จะไม่ปฏิบัติต่อธรรมเนียมเดิมที่เป็นมาหรือต่อกรอบคิดที่สังคมกำหนด ดูเหมือนว่าขณะนี้ แนวคิดที่ว่าด้วย “เพศ” ในฐานะสิทธิในการกำหนดนิยามตนเองกำลังแผ่ขยายไปในสังคม และช่วงชิงพื้นที่จากวาทกรรมทางเพศแบบสารัตถนิยมที่ยังพยายามยึดโยงเพศกับแก่นแกนต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นเพศกำเนิด บทบาททางสังคมหรือบทบาทในวิถีทางเพศ

เราเห็นปรากฏการณ์การเกิดขึ้นของชุมชนอัตลักษณ์ใหม่ ๆ เช่น อัตลักษณ์เควียร์ หรือนอนไบนารี (Non-binary) ซึ่งส่วนใหญ่นั้นเป็นชุมชนที่อยู่ในพื้นที่ไซเบอร์ คณาสิต พ่วงอำไพ หนึ่งในสมาชิกสภากลุ่มนอนไบนารีแห่งประเทศไทย กล่าวว่า คำว่า “นอนไบนารี” ถูกเผยแพร่ในสังคมไทยมาไม่ต่ำกว่า 5 ปีแล้ว และการเคลื่อนไหวของกลุ่มนอนไบนารีแห่งประเทศไทยเริ่มต้นมาตั้งแต่ปี 2015 ในยุคที่เริ่มมีสื่อสังคมออนไลน์เข้ามา ซึ่งเป็นส่วนสำคัญที่ทำให้ความรู้ความเข้าใจในความเป็น “นอนไบนารี” แพร่กระจายอย่างรวดเร็ว (ประชาไท, 2564)[8] ตัวตนเหล่านี้ ไม่ว่าจะเป็น เควียร์ หรือ นอนไบนารี แตกต่างไปจากเกย์ ทอม ดี้ ตรงที่ว่า เควียร์หรือนอนไบนารี่ ไม่ได้เป็น erotized gender อย่างที่ Jackson เคยอธิบายไว้ กล่าวคือไม่ได้สะท้อนหรือสื่อสารให้สังคมหรือผู้ที่มีปฏิสัมพันธ์ด้วยเข้าใจและรับรู้ถึงเพศกำเนิด บทบาททางเพศ ภาวะหรือบทบาททางเพศวิถี บุคคลที่นิยามตนเองว่าเป็นเควียร์ หรือนอนไบนารี่อาจจะมีเพศสรีระโดยกำเนิดอย่างไรก็ได้ มีเพศภาวะและมีเพศวิถีได้แตกต่างหลากหลาย โดยไม่มีความคงที่และตายตัวที่จุดใดจุดหนึ่ง ตัวตนทางเพศ

นอนไบนารี หรือ เควียร์ เองก็มีพื้นฐานจากแนวคิดการกำหนดนิยามเพศด้วยตนเอง นับเป็นความพยายามในการทลายและหลุดจาก “กล่องเพศ” ตามรูปแบบที่เคยมีมา เพศของบุคคลกลายเป็น “เรื่องที่มองไม่เห็น” (ชิษณุพงศ์, 2563: 48) ผ่านสรีระร่างกายหรือบทบาทเพศภาวะและการแสดงออกต่อสังคม ปฏิบัติการของ “เพศ” ไม่ได้จำกัดอยู่ในกรอบทวิลักษณ์ แต่แทรกซึมอยู่ในบริบทที่แตกต่างหลากหลาย ไม่ว่าจะเป็นในเชิงเพศภาวะ เพศวิถี ความเข้าใจการนิยามตัวตน รสนิยม วิถีชีวิตการแสดงออก ปฏิสัมพันธ์ที่แตกต่าง (ชิษณุพงศ์, 2563: 54) และแน่นอนว่าเพศที่ “มองไม่เห็น” เหล่านี้ย่อมขัดแย้งกับอุดมการณ์ทางเพศแบบทวิลักษณ์ของรัฐและบรรทัดฐานทางสังคมที่ต้องการสอดส่องจดจ้อง แบ่งแยก และควบคุมเพศของพลเมือง การช่วงชิงวาทกรรมดังกล่าวสะท้อนความลื่นไหลเปลี่ยนแปลง ไม่เฉพาะในคำเรียกอัตลักษณ์ทางเพศเท่านั้น แต่สะท้อนถึงความลื่นไหลของวิธีคิดเรื่องเพศของสังคมหลากหลายกระแสที่ทับซ้อนกันอยู่

การช่วงชิงพื้นที่และการทับซ้อนกันของวาทกรรมและวิธีคิดเรื่องเพศนี้สะท้อนได้ชัดเจนจากปรากฏการณ์การประนามการ Misgender หรือ “การใช้คำสรรพนามหรือคำบ่งชี้เพศภาวะแบบผิด ๆ เมื่อกล่าวถึงหรือพูดคุยกับบุคคลอื่นโดยเฉพาะบุคคลข้ามเพศ” ซึ่งสะท้อนถึง “การไม่ยอมรับเพศภาวะของบุคคลอื่น ผ่านการใช้สรรพนามหรือคำอื่นที่ไม่เป็นตามเพศที่บุคคลนั้นต้องการ” (สถาบันภาษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2563)[9] เช่น กรณีการ misgender อัตลักษณ์ทางเพศของนักกิจกรรมทางการเมืองที่ถูกจับกุม ในการรายงานข่าวในสื่อสังคมออนไลน์ ในเดือนมีนาคม 2564 เนื่องจากนักกิจกรรมคนนี้มีลักษณะภายนอกเป็นหญิง จึงถูกรายงานไปว่าเป็นผู้หญิง ซึ่งแท้จริงแล้วบุคคลนี้นิยามตนเองว่าเป็นนอนไบนารี (The Spectrum, 2564) ทำให้เกิดกระแสเรียกร้องต่อการเคารพตัวตนอัตลักษณ์ทางเพศที่บุคคลนั้นกำหนด และเกิดข้อถกเถียงมากมายในสังคมวงกว้าง ไม่ว่าจะเป็น จำเป็นหรือไม่ในการรายงานข่าวจะต้องระบุอัตลักษณ์ทางเพศของบุคคลเสมอไป

การระบุอัตลักษณ์ทางเพศส่งผลต่อการรับรู้ข่าวสารของคนในสังคมอย่างไร เป็นการผลิตซ้ำอคติทางเพศให้ดำรงอยู่หรือไม่ และคำถามสำคัญคือ อะไรกันแน่ที่เป็นปัจจัยในการระบุอัตลักษณ์ทางเพศของบุคคล (The Spectrum, 2564) เพศสรีระที่มองเห็นด้วยตา? อวัยวะเพศ? โครโมโซม? บทบาทการแสดงออกในปฏิสัมพันธ์ทางสังคม? หรือการกำหนดนิยามของบุคคลเอง? ดูเหมือนว่าการต่อสู้ช่วงชิงเชิงวาทกรรมเหล่านี้ยังเป็นข้อถกเถียงของสังคมต่อไปว่า สุดท้ายแล้วเพศนี้ใครกำหนด

เชิงอรรถ

[1] สามารถรับชมย้อนหลังได้ทาง https://www.sanook.com/video/clip/409245/

[2] การศึกษาในครั้งนี้เป็นการสำรวจวรรณกรรมเบื้องต้น (Preliminary research) ภายใต้โครงการวิจัยเรื่อง โครงการวิจัยอัตลักษณ์ “คนข้ามเพศ” และการเปลี่ยนแปลงของความหลากหลายทางเพศในสังคมไทย ที่ผู้เขียนกำลังดำเนินการอยู่ ได้รับทุนสนับสนุนจากศูนย์เพศภาวะศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น ประจำปี 2565 การสำรวจวรรณกรรมนี้ผู้เขียนได้รวบรวมเอกสารหลักฐานทั้งสื่อสิ่งพิมพ์และสื่อออนไลน์ที่เกี่ยวข้องกับการเกิดขึ้นของ “ผู้หญิงข้ามเพศ” และที่กล่าวถึงการปะทะทางความหมายระหว่าง “กะเทย” และ “ผู้หญิงข้ามเพศ” โดยมีเอกสารวิชาการ 18 ชิ้น หนังสือพิมพ์ออนไลน์ 2 ชิ้น หนังสืออัตชีวประวัติ 2 ชิ้น เว็บไซต์ 10 ชิ้น เพจเฟซบุ๊ก 2 ชิ้น และวิดีโอยูทูป 2 ชิ้น

[3] คำว่า Ladyboy ปรากฏใน Oxford English Dictionary ในปี 2006 และได้รับการนิยามความหมายว่า “ใช้โดยเฉพาะในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ หมายถึงผู้หญิงข้ามเพศ เกย์ที่แต่งตัวเป็นสาว หรือบุคคลที่มีเพศกำกวม (“a word used especially in South-East Asia to refer to a trans woman, a gay man who dresses in a feminine way, or an intersex person”) ที่มา: https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/ladyboy?q=ladyboy.

[4] คำว่า transsexual ถูกคิดค้นขึ้นมาโดยวาทกรรมทางการแพทย์ โดย Dr. Harry Benjamin นักเพศวิทยา และผู้เชี่ยวชาญด้านฮอร์โมน ชาวเยอรมัน-อเมริกัน ในปี 1966 Benjamin ได้ตีพิมพ์หนังสือเรื่อง The Transsexual Phenomenon ซึ่งได้

บันทึกการศึกษาวิจัยกระบวนทางการแพทย์เพื่อรักษาการข้ามเพศเป็นครั้งแรก หนังสือเล่มนี้ถือเป็นหมุดหมายที่สำคัญต่อวงการการแพทย์ และเพศวิทยาต่อมาซึ่งได้ช่วยเปลี่ยนแนวคิดและทัศนคติในวงการวิชาการแพทย์ และในทางกฎหมายที่มีต่อคนข้ามเพศ คุณูปการที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือทำให้คำว่า Transsexual และปรากฏการณ์การข้ามเพศเป็นเรื่องที่แพร่หลายออกไปในสังคม คำนิยามคำว่า Transsexual ของ Benjamin นี้เองที่ทำให้ความหมายเดิมของคำว่า Transvestites ของ Hirschfeld ที่นิยามขึ้นมาก่อนหน้านี้เปลี่ยนแปลงไป และเกิดการนิยามที่แบ่งแยกระหว่างคนข้ามเพศที่ต้องการเปลี่ยนแปลงเพศสรีระ และอัตลักษณ์ทางเพศ (Transsexual) กับกลุ่มคนที่นิยมและพอใจกับการแต่งกายข้ามเพศ แต่อาจจะไม่ได้อยากเปลี่ยนแปลงเพศสรีระหรือเพศภาวะทั้งหมด (Transvestite) ในปี 1979 ชื่อของ Harry Benjamin ได้ถูกนำมาตั้งชื่อ สมาคม Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association (HBIGDA) ซึ่งเป็นการรวมตัวของผู้เชี่ยวชาญและนักจิตวิทยาด้านการข้ามเพศ และได้จัดทำมาตรฐานในการให้บริการ (Standard of Care-SOC) ต่อคนข้ามเพศขึ้นมา

[5] ในปัจจุบันองค์การอนามัยโลกได้ลงมติถอด “ภาวะการข้ามเพศ” ออกจากกลุ่มบัญชีโรคความผิดปกติทางจิต ในเดือนพฤษภาคม 2562 เป็นต้นมา และได้กำหนดคำนิยมใหม่ คือ “สภาวะความไม่สอดคล้องทางเพศ”(Gender Incongruence) ซึ่งถูกจัดให้อยู่ในกลุ่มสภาวะที่เกี่ยวข้องกับสุขภาพทางเพศแทน (conditions related to sexual health) นับว่าเป็นความก้าวหน้าทางการแพทย์ ที่ทำให้กลุ่มคนข้ามเพศไม่ถูกจัดให้อยู่ในกลุ่มคนที่มีปัญหาทางจิตและทางพฤติกรรม (disorder) อีกต่อไป การปรับปรุงกลุ่มบัญชีโรคความผิดปกติทางจิตดังกล่าวซึ่งเป็นฉบับที่ 11 เป็นการปรับปรุงครั้งแรกในรอบ 29 ปีขององค์การอนามัยโลก ซึ่งจะสามารถบังคับใช้ได้ตั้งแต่วันที่ 1 มกราคม 2565

[6] คำว่า “ข้ามเพศ” ไม่ได้ถูกแปลโดย นก ยลลดา เป็นครั้งแรก จากการบันทึกของ Jackson ในหนังสือ Queer Bangkok: 21st Century Markets, Media and Rights (2011) ได้ระบุว่า คนแรกที่แปลคำว่า ข้ามเพศ คือ เปรมปรีดา ปราโมช ณ อยุธยา นักวิชาการและนักกิจกรรมข้ามเพศ โดยเธอแปลมาจากคำว่า Queer ในภาษาอังกฤษ เพื่อต้องการสะท้อนความหมายของความลื่นไหลทางเพศในแนวคิดทฤษฎีเควียร์ออกมา แต่อย่างไรก็ตาม “ข้ามเพศ” ในความหมายของเปรมปรีดาไม่เป็นที่นิยม และเกิดการตีความว่าคำว่า ข้ามเพศ นี้หมายถึง transgender และ transsexual

ในภาษาอังกฤษ เนื่องจากเป็นการแปลที่ตรงตัวมากกว่า ดังนั้น นัยยะของคำว่าข้ามเพศที่หมายถึง transgender และ transsexual จึงแพร่หลายออกไปสู่สังคมและเป็นที่มาของคำว่า ผู้หญิงข้ามเพศ ผู้ชายข้ามเพศต่อมา (Jackson, 2011: 5)

[7] ที่มา ผู้จัดการออนไลน์ (2554)

[8] ที่มา ประชาไท (2565)

[9] ที่มา สถาบันภาษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (2563)

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กนกวรรณ ธราวรรณ. 2555. “รัฐไทยกับชีวิตคู่แบบเพศวิถีนอกขนบ”. ใน กุลภา วจนสาระ และกฤตยา อาชวนิจกุล, (บก.). *ประชากรและสังคม 2555: ประชากรชายขอบและความเป็นธรรมในสังคมไทย.* นครปฐม: สถาบันวิจัยประชากรและสังคม มหาวิทยาลัยมหิดล.

กฤตยา อาชวนิจกุล และกนกวรรณ ธราวรรณ. 2550. *วิเคราะห์วิธีคิดวิทยาในงานวิจัยเรื่องเพศภาวะและเพศวิถีกับเอดส์ศึกษา*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสร้างความเข้าใจเรื่องสุขภาพผู้หญิง.

ชนาธิป สุวรรณานนท์. 2563. *กะเทยบันทึก: “รื้อ” ความหมายและตัวตนจากจดหมายเหตุส่วนบุคคลและเรื่องเล่า*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สตรี เพศสถานะ และเพศวิถีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ชิษณุพงศ์ นิธิวนา. 2563. กะเทย: การศึกษาความหลากหลายที่มองไม่เห็นด้วยตาเปล่า ใน วิจิตร ประพงษ์ (บก.), *ความ (ไม่) เป็นหญิง ความ (ไม่) เป็นชาย ความ (ไม่) เป็นคน.* (หน้า 31-59). เชียงใหม่: คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ชีรา ทองกระจาย 2557. เพศ “ยุทธศาสตร์”: พลวัตการดิ้นรนต่อรองทางเพศของกะเทยไทยพลัดถิ่นในยุโรป (Gender and Sexual Strategies:

Struggle and Negotiation for Life of Thai Kathoey Migrants in Europe). *วารสารเพศวิถีศึกษา*. 3(1). 77-96.

ชีรา ทองกระจาย 2563. *ความหลากหลายทางเพศในองค์กรรัฐ*. สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย และกรมกิจการสตรีและสถาบันครอบครัว.

ชลิดาภรณ์ ส่งสัมพันธ์. 2551. *ประวัติศาสตร์ของเพศวิถี: ประวัติศาสตร์เรื่องเพศ/เรื่องเพศใน ประวัติศาสตร์ไทย.* กรุงเทพฯ: มูลนิธิสร้างความเข้าใจเรื่องสุขภาพผู้หญิง (สคส.).

เทิดศักดิ์ ร่มจำปา. 2545. *วาทกรรมเกี่ยวกับ "เกย์" ในสังคมไทย พ.ศ.2508-2542*. วิทยานิพนท์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ. 2556. เพศหลากหลายในสังคมไทยกับการเมืองของอัตลักษณ์. *วารสารสังคมศาสตร์*. 25(2). 137-168.

ประชาไท. 2565. *เสวนาเนื่องใน "วันนอนไบนารีสากล" นักวิจัยแนะต้องมองถึงการแก้ กม. ที่ยังอยู่ในกรอบ 2 เพศ*. สืบค้นจาก https://prachatai.com/journal/2022/07/99545

เปรมปรีดา ปราโมช ณ อยุธยา. 2546. *การช่วงชิงอัตลักษณ์ กระเทย ในงานคาบาเรต์โชว์.* วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ผู้จัดการออนไลน์. 2554. *เกย์นทีค้านโครงการ "จิ๋มเอื้ออาทร"*. สืบค้นจาก https://mgronline.com/entertainment/detail/9540000026775

พรหมมินทร์ ประไพพงษ์. 2564. "ผู้หญิงข้ามเพศที่สมบูรณ์แบบ": ความสัมพันธ์ระหว่างกลวิธีทางภาษากับอัตลักษณ์ของ แอน จักรพงษ์ จักราจุฑาธิบดิ์. *วรรณวิทัศน์.* 21(2). 90-120.

พันทิปดอทคอม. (2553). *"คุณนก ยลดา ผู้หญิงข้ามเพศ ผมเกลียดคุณ."* สืบค้นจากhttp://topicstock.pantip.com/chalermthai/topicstock/2010/03/8933214/A8933214.html

ยลลดา เกริกก้อง สวนยศ. 2554. *ผู้หญิ๊ง ผู้หญิง ใคร ๆ ก็หาว่าเธอบ้า.* กรุงเทพฯ: บริษัท ส.เอเชียเพรส จำกัด

วัชรวุฒิ ซื่อสัตย์, พัชรินทร์ สิรสุนทร และฐานิดา บุญวรรโณ. 2565. การปรากฏอัตลักษณ์ กายา และอาณาบริเวณทางสังคมของกะเทยในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (พ.ศ. 2470-2516). *วารสารดำรงวิชาการ*. 21(1). 165-204.

สถาบันภาษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (2563). (ไม่มีหัวข้อเรื่อง). สืบค้นจาก https://www.facebook.com/CULIChula/photos/a.164671 9355407158/3564519250293816/?type=3

สุไลพร ชลวิไล. 2562. *เพศแห่งสยาม ประวัติศาสตร์ความหลากหลายทางเพศ.* กรุงเทพฯ: สถาบันพิพิธภัณฑ์การเรียนรู้แห่งชาติ.

Sanook.com. 2553. *วู้ดดี้เกิดมาคุย: ผู้หญิงข้ามเพศ.* สืบค้นจาก https:// www.sanook.com/video/clip/409245/

Spectrum. 2564. *Misgendering on Media: การเรียกเพศผิดในสื่อไทย.* สืบค้นจาก https://www.facebook.com/showyourspectrum/ photos/a.276495186375492/736521670372839

ภาษาอังกฤษ

Altman, D. 1996. Rupture or Continuity? The Internationalization of Gay Identities. *Social Text*, 48, 77-94. Retrieved from https://doi.org/10.2307/466787

Duangwises N. and Jackson P. 2021. Effeminacy and Masculinity in Thai Gay Culture: Language, Contextuality and the Enactment of Gender Plurality. *Walailak Journal of Social Science*. 4 (5), 1-23. https://so06.tci-thaijo.org/index.php/wjss.

FELGTBI+. (n.d.). *Right to Self-Determination of Gender: Comparative Law Study on Five Questions Related to Gender Identity.* Retrieved from https://www.dentons.com/en/about-dentons/an-entrepreneurial-approach-to-pro-bono-and-social-responsibility/-/media/281f3d002b2348699ed89f371b9ed14c.ashx

Foucault, M. 1976. *La volonté de savoir, vol. 1. Histoire de la sexualité.* Paris: Gallimard.

Jackson, P. 1997. "Kathoey>< Gay ><Man": The Historical Emergence of Gay Identity in Thailand. In Manderson L. & Jolly M. (Eds.), *Sites of Desire, Economies of Pleasure: Sexualities in Asia and the Pacific.* (pp. 166-190). The University of Chicago Press.

Jackson, P. 1999. Tolerant but Unaccepting: The Myth of a Thai 'Gay Paradise. In Jackson P.& Cook N. (Eds.), *Genders and Sexualities in Modern Thailand. (*pp. 226-260). Chiang Mai: Silkworm Books

Jackson, P. 2000. An Explosion of Thai Identities: Global Queering and Re-imagining Queer Theory. *Culture, Health & Sexuality,* 2(4), 405-424. Retrieved from https://doi.org/10.1080/13691050050174422

Jackson, P. 2003. Performative Genders, Perverse Desires: A Bio-History of Thailand's Same-Sex and Transgender Cultures. *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific*. 9, 1-52. Retrieved from http://intersections.anu.edu.au/issue9/jackson.html

Jackson, P. 2009. Capitalism and Global Queering: National Markets, Parallels among Sexual Cultures, and Multiple Queer Modernities. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 15(3), 357-395. Retrieved from https://doi.org/10.1215/10642684-2008-029

Jackson, P. 2011. *Queer Bangkok: 21st Century Markets, Media, and Rights*. Hong Kong University Press. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/j.ctt1xwdfx

Jackson P. & J Dunagwises N. 2020. *Review of Studies of Gender and Sexual Diversity in Thailand in Thai and International Academic Publications.* The 13th International Conference of Thai Studies, Chiang Mai, 15-18 July 2017. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/344665651 _ Review_of_Studies_of_Gender_and_Sexual_Diversity_in_ Thailand_in_Thai_and_International_Academic_Publications_1

Käng, D. B. 2012. Kathoey"In Trend": Emergent Genderscapes, National Anxieties and the Re-Signification of Male-Bodied Effeminacy in Thailand. *Asian Studies Review*, 36(4), 475-494. Retrieved from https://doi.org/10.1080/10357823.2012.741043

Käng, D.B. 2014. Conceptualizing Thai Genderscapes: Transformation and Continuity in the Thai Sex/Gender System. In: Liamputtong, P. (Eds.) *Contemporary Socio-Cultural and Political Perspectives in Thailand*. Springer, Dordrecht. Retrieved from https://doi.org/10.1007/978-94-007-7244-1_26

Matzner, A. 2001. The Complexities of Acceptance: Thai Student Attitudes towards Kathoey. *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, 15(2), 71-93

Ojanen, T. 2014. The Thai Delphi Panel: Impact of Structural Factors on Gender and Sexuality in Thailand in 1980-2010. In Boonmongkon P. and Ojanen T. (Eds.), *Mobile sexualities: Transformations of gender and sexuality in Southeast Asia. The Southeast Asian Consortium on Gender, Sexuality, and Health*. (pp. 55-166). Nakhon Pathom: Mahidol University.

Rodat, S. 2014. Cyberqueer-Major Topics and Issues in Current Research. Retrieved from https://www.revistadesociologie.ro/pdf-uri/nr.5-6-2014/03-SimonaR.pdf

Stanley, E.A. 2014. Gender Self-Determination. *TSQ: Transgender Studies Quarterly.* 1(1-2). 89-91.

Stone, S. 1992. The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto. *Camera Obscura: Feminism, Culture, and Media Studies*, 10(2), 150-176. Retrieved from https://doi.org/10.1215/02705346-10-2_29-150

Sinnott, M. 2000. The Semiotics of Transgendered Sexual Identity in the Thai Print Media: Imagery and Discourse of the Sexual Other. *Culture, Health & Sexuality*, 2(4), 425-440. Retrieved from https://doi.org/10.1080/13691050050174431

Sinnott, M. 2004. *Toms and Dees: Transgender Identity and Female Same-Sex Relationships in Thailand*. Silkworm Books.

Thongkrajai, C. 2014. Note de recherche : “Phu-ying-kham-phet vs. kathoey” : l’évolution du (trans)genre et l’émergence de l’identité de transfemale en Thaïande contemporaine. *Anthropologica*, 56(1), 69-82. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/24469642

Thongkrajai, C. 2022. Femininity in Transition: Sex, Gender, and Sexuality Experiences of Thai Transgender Migrants in Europe. *Advances in Southeast Asian Studies,* 15(2), 177-194. Retrieved from https://doi.org/10.14764/10.ASEAS-0077

Totman, R. 2003. *The Third Sex: Kathoey-Thailand’s Ladyboys*. London: Souvenir Press.

Zimman, Lal. 2019. Trans Self-Identification and the Language of Neoliberal Selfhood: Agency, Power, and the Limits of Monologic Discourse. *International Journal of the Sociology of Language.* Retrieved from 147-175. 10.1515/ijsl-2018-2016

รากฐานและกระบวนทัศน์การวิจัยเพื่อท้องถิ่น กับการเปลี่ยนแปลงทางสังคม
Roots and Paradigm of community-based Research with Social Change

อุทิศ ทาหอม
มนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏบุรีรัมย์
Utis Tahom
Faculty of Humanities and Social Sciences, Buriram Rajabhat University
E-mail: arm.utit.tahom@gmail.com

วันรับบทความ: 19 กันยายน 2565 (Received September 19, 2022)
วันแก้ไขบทความ: 1 พฤศจิกายน 2565 (Revised November 1, 2022)
วันตอบรับบทความ: 21 พฤศจิกายน 2565 (Accepted November 21, 2022)

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้นำเสนอรากฐานและกระบวนทัศน์การวิจัยเพื่อท้องถิ่นกับการเปลี่ยนแปลงทางสังคม ซึ่งการวิจัยเพื่อท้องถิ่นถูกจัดอยู่ในกระบวนทัศน์วิพากษ์ ให้ความสำคัญกับวิภาษวิธีและการเสวนา มีเป้าหมายเพื่อแสวงหาความรู้เพื่อการปลดปล่อย มนุษย์มีอิสระจากการครอบงำ สร้างความเท่าเทียม เพื่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคม การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ได้รับอิทธิพลจากการเคลื่อนไหวทางสังคมในทศวรรษ 1960 และ 1970 ที่ค้นหาสังคมที่ยุติธรรมและปลดปล่อยผู้ถูกกดขี่ในแอฟริกา เอเชีย และละตินอเมริกา สำหรับการวิจัยเพื่อท้องถิ่น นั้นมุ่งเน้นการทำงานกับผู้ด้อยโอกาส ผู้ถูกกดขี่ในด้านต่าง ๆ เช่น ทางเพศ สีผิว เชื้อชาติ ชนเผ่าพื้นเมือง ประชาชนพื้นที่ชนบท เป็นต้น มีหลักการ 4 ประการ คือ 1) โจทย์วิจัยมาจากชุมชน 2) ชุมชนเป็นนักวิจัย 3) ปฏิบัติการแก้ไขปัญหาร่วมกัน และ 4) สร้างเครือข่าย

ความร่วมมือสู่ผลลัพธ์ การวัดผลในเชิงการเปลี่ยนแปลงทางสังคมของการวิจัยเพื่อท้องถิ่นนั้น แบ่งออกได้ 3 ประการ คือ ระดับเล็ก (Micro) ระดับกลาง และระดับมหภาค โดยมุ่งเน้นการเพิ่มขีดความสามารถ เพิ่มประสิทธิภาพ และการเสริมพลังให้กับชุมชน สังคม สู่เป้าหมายที่ต้องการการเปลี่ยนสังคม

คำสำคัญ: กระบวนทัศน์การวิจัย รากฐานการวิจัย การวิจัยเพื่อท้องถิ่น การเปลี่ยนแปลงสังคม

Abstract

This paper presents the foundations and research paradigms for local and social change found in the community-based research's philosophical principles. General effects of the social justice movement are classified in the critical paradigm, which emphasis on dialectics and dialogue. The goal is to seek knowledge for liberation. Humans are free from domination, but create equality to bring about social change. Community-based research was influenced by social movements in the 1960s and 1970s that sought to justify and liberate the oppressed in Africa, Asia, and Latin America. For Community-based Research (CBR), focuses on working with the underprivileged, people who are oppressed in various fields such as gender, color of skin, ethnicity, indigenous peoples, and people in rural areas, etc. This type of research has 4 principles: 1) The research problems are from the community, 2) The villagers are researchers, 3) People help each other to solve the problems, and 4) Building a network of cooperation towards expected results. The assessment of social change for this kind of research can be divided into three categories: micro,

medium, and macro with a focus on capacity building, effectiveness enhancing, and empowering communities and society towards goals that require social change.

Keywords: Research of paradigm, community-based research, participatory action research, social change

บทนำ

การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (Community-Based Research: CBR) มีรากฐานที่มาจากนักสังคมวิทยาสตรีนิยมและนักเคลื่อนไหว Jane Addams (1860-1953) มีส่วนร่วมในการสร้างงานวิจัยเพื่อท้องถิ่น (Community-Based Research: CBR) กับสตรีผู้อพยพในชิคาโก ในช่วงทศวรรษที่ 1800 นักทฤษฎีวิพากษ์วิจารณ์ Karl Marx และ Friedrich Engels ได้แสดงให้เห็นถึงหลักการของการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ในความพยายามที่จะปลุกจิตสำนึกของคนงานที่ถูกเอารัดเอาเปรียบภายใต้ระบบทุนนิยม ทฤษฎีสตรีนิยม (Feminist) และทฤษฎีวิพากษ์ (Critical Theories) เป็นกรอบทฤษฎีสำหรับโครงการ CBPR หรือ CBR หลายโครงการในปัจจุบัน นักปฏิรูปการศึกษา John Dewey (1859-1952) และ Paulo Freire (1921-1997) ก็มีอิทธิพลโดยตรงต่อปรัชญาของ CBPR Freire ก่อตั้งการสอนแบบวิพากษ์วิจารณ์ ซึ่งเป็นรากฐานที่สำคัญของ CBPR ซึ่งระบุว่าการศึกษาจะต้องถูกนำมาใช้เพื่อปลดปล่อยคนยากจนจากการกดขี่ ซึ่งเป็นผู้นำที่แข็งขันในการปลดปล่อยของตนเอง ในทศวรรษที่ 1940 Kurt Lewin ท้าทายขอบเขตระหว่างการวิจัย ทฤษฎี และการกระทำในด้านจิตวิทยาและได้รับการยกย่องอย่างกว้างขวางว่าเป็นจุดเริ่มต้น “การวิจัยเชิงปฏิบัติการ” ในสหรัฐอเมริกา ขบวนการความยุติธรรมทางสังคม (The Social Justice Movements) ขบวนการสิทธิสตรี สิทธิพลเมือง แรงงาน และเกย์ (The Women’s, Civil Rights, Labor, And Gay Rights Movements) ล้วนมีอิทธิพลต่อการพัฒนาหลักการทางปรัชญาของ CBR ผลกระทบทั่วไป

จากขบวนการความยุติธรรมทางสังคม คือ การตรวจสอบพลวัตของอำนาจอย่างละเอียดถี่ถ้วนในการวิจัยทางสังคม ซึ่งนำไปสู่การแบ่งปันอำนาจ (Power Sharing) ผ่านการดำเนินการแบบ CBR นอกจากนี้ การเคลื่อนไหวเหล่านี้กระตุ้นให้เกิดการเจรจาใหม่ว่า ทำไมเราจึงทำการวิจัย (Why We Undertake Research) สิ่งที่พวกเราเชื่อเกี่ยวข้องกับใครอยู่ในการวิจัย (What We Believe About Who Should Be Included In Research) หัวข้อใดบ้างที่มีคุณค่าต่อการศึกษา (What Topics Are Valuable To Study) และการใช้การวิจัยทางสังคมที่อาจนำไปใช้กับสตรีนิยม (Feminism) เชื้อชาติ ชนพื้นเมือง กลุ่มคนเปราะบางอย่างไร (Leavy, 2017: 223)

การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ถูกมองว่าเป็นเครื่องมือที่เหมาะสมกับการเปลี่ยนแปลงทางสังคม เศรษฐกิจ สุขภาพ และสิ่งแวดล้อมที่ซับซ้อน ต้องอาศัยการมีส่วนร่วมของทุกภาคส่วน ได้แก่ ภาครัฐ ภาคเอกชน ภาควิชาการ ภาคประชาสังคม เป็นต้น เพื่อช่วยแก้ไขปัญหาชุมชนท้องถิ่น เนื่องจากภาคีสาธารณะมีองค์ความรู้ ประสบการณ์ ตลอดจนความเชี่ยวชาญทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี เพื่อประยุกต์ใช้ในการแก้ไขปัญหาและสร้างการเปลี่ยนแปลง โดยให้ชุมชนได้มีบทบาทในการทำวิจัย เพื่อเพิ่มศักยภาพในการพัฒนาตนเอง ซึ่งเป็นหลักการสำคัญของการเสริมประชาธิปไตย “Knowledge Democracy” ที่ให้ชุมชนเป็นหุ้นส่วนกับการพัฒนาคุณภาพชีวิตตนเอง (Taylor & Ochocka, 2017: 184-185) การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ได้ขยายตัวอย่างรวดเร็ว เนื่องจากเป็นเครื่องมือในการทำวิจัยร่วมกันกับภาคีสาธารณะ กระบวนการวิจัยมุ่งเน้นความเท่าเทียม และตระหนักถึงจุดแข็งที่เป็นเอกลักษณ์ของภาคีที่เข้าร่วมการวิจัย การวิจัยเพื่อท้องถิ่น เริ่มต้นปัญหาที่ชุมชนสนใจ มีวัตถุประสงค์รวบรวมความรู้และดำเนินการเพื่อสร้างการเปลี่ยนแปลงทางสังคม เพื่อปรับปรุงสุขภาพและขจัดความไม่เท่าเทียม (Wallerstein & Duran, 2006: 312)

จะเห็นได้ว่ารากฐานที่มาของการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) นั้นมุ่งเน้นการแก้ไขปัญหาความไม่เท่าเทียม การกดขี่ของสังคม เป็นเครื่องมือให้ประชาชน

กลุ่มผู้ด้อยโอกาส กลุ่มคนเปราะบางได้เข้าถึงสิทธิเสรีภาพในการแสดงความควบคุมทางสังคมคิดเห็น? เสนอแนะมุมมองผ่านการวิจัย โดยเฉพาะในศตวรรษที่ 21 สหประชาชาติ (UN) ได้เสนอการแก้ไขปัญหาความเหลื่อมล้ำทางสังคม ต้องการบรรลุในปี ค.ศ. 2030 การวิจัยเพื่อท้องถิ่นเข้าทิศทางการเปลี่ยนแปลงของโลก? ที่ให้ความสำคัญกับการสร้างความเท่าเทียมให้กับมนุษยชาติ

ในบทความวิชาการนี้นำเสนอเนื้อหาเกี่ยวกับรากฐานและกระบวนทัศน์การวิจัยเพื่อท้องถิ่นกับการเปลี่ยนแปลงทางสังคม โดยมีเนื้อหา 5 ประการ คือ 1) กระบวนทัศน์การวิจัยเพื่อท้องถิ่น 2) รากฐานทางประวัติศาสตร์การวิจัยเพื่อท้องถิ่น 3) หลักการและประโยชน์ของการวิจัยเพื่อท้องถิ่น 4) ความเหมือนและความต่างระหว่าง CBR กับ PAR และ 5) การวิจัยเพื่อท้องถิ่นกับการเปลี่ยนแปลงสังคม เพื่อเป็นข้อมูลองค์ความรู้สำหรับการนำไปประยุกต์ใช้ในการแก้ไขปัญหาสังคม ชุมชน ท้องถิ่นในปัจจุบันและอนาคต

1. กระบวนทัศน์การวิจัยเพื่อท้องถิ่น
(Paradigms of Community-Based Research: CBR)

กระบวนทัศน์ คือ โลกทัศน์ หรือ กรอบการทำงานที่กลั่นกรองความรู้เป็นมุมมองพื้นฐานที่มีชุดสมมติฐานเป็นแนวทางสำหรับการวิจัย กระบวนทัศน์เป็นแว่นส่องที่ใช้ในการค้นคว้า เพื่อสร้างการยอมรับต่อความคิดและการกระทำของนักวิจัย เชื่อมโยงระบบความเชื่อเกี่ยวกับอภิปรัชญาและญาณวิทยาซึ่งถูกจัดอยู่ในกระบวนทัศน์ด้วย (Leavy, 2017: 13) การวิจัยนับเป็นสิ่งที่โดดเด่นในสังคมตะวันตก “วิธีการทางวิทยาศาสตร์” เป็นศาสตร์สมัยใหม่ที่ได้รับการยอมรับเป็นอย่างมาก อย่างไรก็ตามทศวรรษที่ผ่านมาได้เห็นการเปลี่ยนแปลงไปจากเดิม ซึ่งก่อเกิดเป็นลัทธิสมัยใหม่ เน้นการตีความหมายจากปรากฏการณ์สังคม

ในช่วงทศวรรษ 1980 นักวิชาการสตรีนิยม (Feminism) ได้โต้เถียงว่าการวิจัยไม่ใช่การยึดถือความเป็นกลาง มีทัศนคติในมุมบวกและสร้างข้อมูล

เชิงประจักษ์เท่านั้น แม้ว่างานด้านสังคมศาสตร์ได้รับอิทธิพลจากวิธีการทางวิทยาศาสตร์ ซึ่งเป็นการทดลองเชิงประจักษ์ มุ่งมั่นเพื่อความเที่ยงตรง มีกฎเกณฑ์ขั้นตอน และเทคนิค เพื่อการแสวงหาความรู้ การวิจัยทางสังคมต้องมีการตรวจสอบความเชื่อของนักวิจัยอย่างมีวิจารณญาณ จึงควรนำกระบวนทัศน์เชิงบวก (Interpretivism Paradigm) หรือกระบวนทัศน์ตีความใช้เป็นแนวทางในการศึกษา เพื่อช่วยอธิบายความเชื่อ ความคิดของมนุษย์ ต้องอาศัยการขัดเกลาทางสังคม (Wallerstein, Duran, & Minkler, 2017: 12) ในปลายศตวรรษที่ 20 การก่อเกิดทฤษฎีหลังอาณานิคม ลัทธิหลังสมัยใหม่และหลังโครงสร้างปรัชญานี้ถูกพัฒนาขึ้นในบริบทของสหวิทยาการ รวมถึงการศึกษาในพื้นที่และสาขาอื่น ๆ ที่มีการวิพากษ์วิจารณ์ เช่น การศึกษาของผู้หญิง การศึกษาของชาวแอฟริกันอเมริกัน เพื่อเรียกร้องความยุติธรรมทางสังคม ตลอด 40 ปีที่ผ่านมาสตรีนิยมได้เปลี่ยนจากการศึกษาสตรีให้เข้าใจเรื่องเพศในวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ โดยเปลี่ยนอัตลักษณ์ของชนชั้น เชื้อชาติและชาติพันธุ์ รสนิยมทางเพศ และด้านอื่น ๆ เพศถูกมองว่าเป็นศูนย์กลางในความสัมพันธ์เชิงอำนาจ มีกลไกต่าง ๆ ที่ปิดปากผู้หญิงได้ เช่น การเซ็นเซอร์ การข่มขู่ การดูถูกคนชายขอบ หรือการดูถูกเหยียดหยาม (Minkler & Wallerstein (Eds.), 2011: 36)

การวิจัยจึงถูกมองว่าเป็นเครื่องมือที่เสริมพลังและสร้างการปลดปล่อย นักวิจัย ต้องการสร้างประสบการณ์เรียนรู้ให้ผู้ถูกกระทำจากการกดขี่ให้หลุดพ้นด้วยตนเอง กลุ่มนักคิดนี้ปฏิเสธทฤษฎีหลัก (Grand Theory) ชี้ให้เห็นว่าการสร้างการปลดปล่อยต้องทำงานร่วมกันและการมีส่วนร่วม (Collaborative And Participatory Approaches) ของผู้ถูกกระทำจากอำนาจทางการเมือง เช่น แนวทางที่ผู้เข้าร่วม ต้องมีส่วนร่วมในการพัฒนาโครงการ เป็นกลุ่มนักคิดนี้คำนึงถึงความหลากหลาย รวมถึงเสรีนิยม เชื้อชาติ ชนพื้นเมือง กลุ่มนักคิดสมัยใหม่ (Postmodernist) และทฤษฎีหลังโครงสร้างนิยม (Poststructuralist Theory) (Leavy, 2017: 14) เน้นการปฏิบัติการเพื่อแก้ไขปัญหา

กระบวนทัศน์ของการแสวงหาความรู้ (Paradigm) นั้นแบ่งออกเป็น 3 กระบวนทัศน์ คือ 1) กระบวนทัศน์ธรรมชาตินิยม (Naturalism Paradigm) มุ่งเน้นการเรียนรู้การอธิบายทำนายปรากฏการณ์สังคม ควบคุมปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในเชิงสาเหตุ 2) กระบวนทัศน์การตีความ (Interpretivism Paradigm) มีความเชื่อว่าความจริงมีอยู่หลากหลาย มีการเปลี่ยนแปลงตามกาลเวลา ต้องใช้ความคิดและสติปัญญาในการทำความเข้าใจปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น 3) กระบวนทัศน์วิพากษ์ (Critical Paradigm) ให้ความสำคัญกับวิภาษวิธีและการเสวนา (Dialectics And Dialogue) มีจุดหมายเพื่อการเปลี่ยนแปลงในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่ง มีเป้าหมายเพื่อแสวงหาความรู้เพื่อการปลดปล่อย (Emancipation) มนุษย์มีอิสระจากการครอบงำ (พิชาย, 2559: 36-38) ทั้ง 3 กระบวนทัศน์มีความสำคัญอย่างยิ่งสำหรับนักวิจัยต้องทำความเข้าใจรากฐาน วิธีการ และผลลัพธ์ในการศึกษาแตกต่างกัน มีรายละเอียดดังนี้

ประการแรก คือ กระบวนทัศน์ธรรมชาตินิยม (Naturalism) คือ มองว่าความจริงเป็นเพียงหนึ่งเดียว ต้องพิสูจน์ยืนยันจับต้องได้ ใช้วิธีการแปลงข้อมูลเป็นตัวเลข หรือ เชิงปริมาณ หัวใจของการแสวงหาความรู้แบบปฏิฐานนิยม คือ การค้นหาความสัมพันธ์เชิงสาเหตุผ่านการศึกษาทฤษฎีหลัก (Grand Theory) นำข้อมูลเป็นกรอบการศึกษาในภาพกว้าง ซึ่งเป็นวิธีการแบบนิรนัย (Deductive) ไปสู่การศึกษาแบบอุปนัย (Inductive) กระบวนทัศน์นี้จึงเป็นการศึกษาของการวิจัยเชิงปริมาณ การวิจัยเชิงทดลอง การวิจัยเชิงกึ่งทดลอง ถูกจัดอยู่ในกระบวนทัศน์ธรรมชาตินิยม (Naturalism) โดยผลลัพธ์มุ่งเน้นการอธิบาย ทำนาย การควบคุมสังคม จะเห็นได้จากการวิเคราะห์ข้อมูลเกี่ยวกับสถิติเชิงอนุมาณ สถิติเชิงพรรณนา

ประการที่สอง กระบวนทัศน์ตีความนิยม (Interpretivism) เชื่อว่าความรู้ ความจริงมีหลากหลาย เพราะเชื่อว่ามนุษย์มีสติปัญญาสามารถเรียนรู้จากทุกสิ่งต่าง ๆ ได้ และความรู้นั้นมีการเปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลาขึ้นอยู่กับความคิด ความเชื่อและโลกทัศน์ของแต่ละกลุ่ม ซึ่งให้ความสำคัญกับ

การศึกษาแบบอุปนัย (Inductive) จากส่วนล่างของสังคม กระบวนทัศน์นี้จึงเป็นการศึกษาการวิจัยเชิงคุณภาพ อรรถปริวัติและวิภาษวิธี (Hermeneutic and Dialectic) โครงสร้างภาษา ชาติพรรณวรรณนา ปรากฏการณ์นิยม ทฤษฎีฐานราก เชิงคุณภาพแนวอัตชีวประวัติ ถูกจัดอยู่ในกระบวนทัศน์ตีความนิยม โดยผลลัพธ์มุ่งเน้นการตีความ (Interpretivism) เพื่อทำความเข้าใจปรากฏการณ์สังคมที่เกิดขึ้น

ประการที่สาม กระบวนทัศน์วิพากษ์นิยม (Critical) เป็นการผสมผสานทั้งสองรูปแบบ กลุ่มนี้บางสำนักเรียกว่า “กลุ่มปฏิบัตินิยม” ซึ่งเป็นกระบวนทัศน์ทางเลือกที่เห็นว่าการแสวงหาความรู้ของกลุ่มกระบวนทัศน์กระแสหลักดำเนินการไป เพื่อนำไปสู่การรักษาสถานภาพเดิม (Status Quo) ขณะที่นักวิจัยกลุ่มกระบวนทัศน์ทางเลือกเห็นว่านักวิจัยเข้าถึงความจริงที่ลุ่มลึก เห็นถึงความไม่ยุติธรรมจะต้องนำทางไปสู่สิ่งที่ดีกว่า ด้วยบทบาทนี้นักวิจัยจึงยากที่จะเป็นกลาง (Non Value Free) ไปจนถึงเอาตัวไปผูกกับคุณค่า (Value Laden) ด้วยบทบาทเป็นตัวกระตุ้นให้เกิดการเปลี่ยนแปลง (Catalyzer) สำหรับนักวิจัยกลุ่มปฏิบัตินิยมจึงไม่ได้ปฏิเสธวิธีการศึกษากระแสหลัก หรือ เชิงปริมาณ ขณะเดียวกันก็ไม่ได้ปฏิเสธการศึกษาแบบเชิงคุณภาพที่ให้ความสำคัญกับทฤษฎีฐานราก (Grounded Theory) แต่กลับให้ความสำคัญทั้งเชิงปริมาณและคุณภาพไปพร้อม ๆ กัน โดยใช้ทฤษฎีหลักเปิดทางในการสำรวจและทำความเข้าใจความจริง เพื่อนำไปสู่การสร้างการเปลี่ยนแปลง (วรรณดี, 2560: 13) กระบวนทัศน์นี้จึงเป็นการศึกษาแบบการวิจัยเชิงปฏิบัติการ (Action Research: AR) การวิจัยแบบมีส่วนร่วม (Participatory Research: PR) การวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (Participatory Action Research: PAR) และการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ถูกจัดอยู่ในกระบวนทัศน์วิพากษ์นิยม (Critical) โดยผลลัพธ์มุ่งเน้นการอธิบาย ทำความเข้าใจ เรียนรู้ สร้างการปลดปล่อย ไม่ครอบงำ เพื่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคม

2. รากฐานทางประวัติศาสตร์การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (Historical Roots of Community-based research: CBR)

จุดเริ่มต้นการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) มาจาก Kurt Lewin ในทศวรรษที่ 1940 ที่ท้าทายช่องว่างระหว่างทฤษฎีและการปฏิบัติและพยายามแก้ปัญหาในทางปฏิบัติผ่านการวิจัยที่มีการวางแผน และควรให้ประชาชนมีส่วนร่วมในการแสวงหาวิธีการแก้ไขปัญหา เพื่อสร้างผลลัพธ์สู่การเปลี่ยนแปลง Lewin เป็นนักจิตวิทยาสังคม (Social Psychologist) คนแรกที่ได้กล่าวถึงการวิจัยเชิงปฏิบัติการ (Action Research) สนับสนุนการใช้ข้อมูลทางวิทยาศาสตร์มาใช้กับการแก้ปัญหาชุมชน Lewin หวังว่านักวิจัยของมหาวิทยาลัยและสถาบันการศึกษาส่งเสริมให้เกิดความสัมพันธ์ระหว่างนักวิจัยและผู้มีส่วนร่วมการวิจัย และกลุ่มผู้มีส่วนได้ส่วนเสีย (Stakeholders) ได้ใช้ประโยชน์จากการวิจัย เพื่อสร้างการเปลี่ยนแปลงทางสังคม (Thompson & Hood, 2017: 5)

ในช่วง 2-3 ทศวรรษที่ผ่านมากระบวนทัศน์ใหม่ของการวิจัยแบบมีส่วนร่วม (Participatory Research: PR) ได้เกิดขึ้น ทำให้เกิดความท้าทายต่อมุมมองเชิงบวกของวิทยาศาสตร์ ในช่วงทศวรรษที่ 1960 วิกฤตการณ์ที่เกิดขึ้นพร้อมกันภายในกลุ่มนักวิชาการและการเคลื่อนไหวทางสังคมการเมือง ได้ท้าทายความสัมพันธ์ระหว่างมหาวิทยาลัยกับการแก้ปัญหาสังคม จึงทำให้เกิดการค้นหาทั่วโลกสำหรับทฤษฎีและแนวทางปฏิบัติใหม่ ๆ เพื่อสร้างความเป็นธรรมในประเด็นต่าง ๆ เช่น ผู้ถูกวิจัยต้องมีส่วนร่วมในความรู้ บทบาทของนักวิจัยกับการมีส่วนร่วมของสังคม บทบาทการมีส่วนร่วมของชุมชนและชุมชนควรมีส่วนร่วมในการแก้ปัญหาตนเอง เพื่อสร้างความเท่าเทียมมากขึ้น จึงทำให้กระบวนทัศน์การวิจัยแบบมีส่วนร่วม (Participatory Action Research: PAR) เชื่อมโยงวิทยาศาสตร์และนำมาประยุกต์ใช้กับการเคลื่อนไหวทางสังคม (Stoecker, 2003 : 10) โดยใช้เป็นเครื่องมือการศึกษาชุมชน เช่น ขั้นตอนการประเมินอย่างรวดเร็ว (Rapid Assessment Procedures) การประเมินชนบทอย่างรวดเร็ว (Rapid Rural Appraisal) และการประเมิน

ชนบทแบบมีส่วนร่วม (Participatory Rural Appraisal) และถูกนำไปใช้กับประเทศกำลังพัฒนาเป็นหลัก ขณะเดียวกันบางวิชาชีพก็ได้นำมาใช้กับสาขาตนเอง เช่น การวิจัยปฏิบัติการในห้องเรียน วิทยาศาสตร์เชิงปฏิบัติ (Action Science) การวิจัยเชิงปฏิบัติการด้านอุตสาหกรรมในด้านจิตวิทยาองค์กรและการพัฒนาองค์กร การสอบถามผู้ประกอบวิชาชีพแบบร่วมมือร่วมกัน หรือการวิจัยแบบจิตวิทยาความสัมพันธ์ของมนุษย์และวิจัยเกี่ยวกับระบาดวิทยา เป็นต้น (Wallerstein & Duran, 2017: 27-29)

จะเห็นได้ว่าทางการศึกษา สาธารณสุข การพยาบาล สังคมวิทยา งานสังคมสงเคราะห์ และจิตวิทยา ล้วนมาจากรากฐานแนวคิดการพัฒนาชุมชนและวรรณกรรมการดำเนินการทางสังคม รวมถึงการวิจัยแบบมีส่วนร่วม (Participatory Research) การวิจัยแบบปลดปล่อยหรือปลดปล่อยแบบเสรี (Emancipatory Or Liberatory Research) สนทนาเชิงวิภาษวิธี (Dialectical Inquiry) แม้กระทั่งการวิจัยที่ถูกบัญญัติขึ้นมาใหม่ คือ การวิจัยแบบมีส่วนร่วมโดยชุมชน ให้ความสำคัญกับการเป็นหุ้นส่วนของกลุ่มเป้าหมายเข้ามามีส่วนร่วมในการแก้ปัญหาตนเอง ซึ่งทั้งหมดเป็นการวิจัยที่เน้นการปฏิบัติ (Practice) และสร้างผลลัพธ์ตามบริบทของสังคมนั้น ๆ (Israel, Schulz, & Parker, 2005: 5)

ในปี 1970 Paulo Freire ได้ตีพิมพ์ผลงานเรื่อง Pedagogy Of The Oppressed Paulo Freire แนวคิดการปลดปล่อยจากการกดขี่ ได้สร้างอิทธิพลต่อบทบาทของการวิจัยแบบเดิมเป็นอย่างมาก ที่มุ่งหวังสร้างรูปแบบการเปลี่ยนแปลง บรรยากาศของความไม่สงบทางการเมืองและความเหลื่อมล้ำทางสังคมในอเมริกาใต้ทำให้ Freire สนับสนุนด้วยความห่วงใย ความไว้วางใจและความสัมพันธ์ที่เป็นศูนย์กลางของกระบวนการมนุษยธรรมและการศึกษาต่อการเปลี่ยนแปลง ความเชื่อของ Freire ในมนุษยชาติและบทบาทของผู้คนกับการเปลี่ยนแปลงได้รับแรงผลักดันจากวาระความยุติธรรมทางสังคม ทำให้ Freire เชื่อว่าเมื่อได้รับการสนับสนุนจากปัญญาชน ผู้ไม่มีอำนาจ

สามารถดำเนินการเพื่อปลดปล่อยตนเองผ่านการปลุกจิตสำนึก แนวคิดของ Freire เป็นการเชื่อมโยงทางสังคมศาสตร์ประยุกต์และการเคลื่อนไหวทางสังคม พัฒนาไปสู่กระบวนทัศน์ใหม่ของการวิจัยแบบมีส่วน (Wilson, 2019: 288) เป็นเครื่องมือสำหรับกลุ่มคนที่ต้องการความยุติธรรม (Justice) และหลุดพ้นจากการกดขี่ครอบงำจากอำนาจสังคม วัฒนธรรม เศรษฐกิจ การเมือง และความตื่นตัวในการต่อต้านมโนทัศน์เชื้อชาตินิยม (anti-racism) และข้อเรียกร้องเพื่อความยุติธรรมทางสังคม (Social Justice) จนกลายเป็นจุดเริ่มต้นของทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติ (พิเชฐ, 2564: 256)

นับตั้งแต่การตีพิมพ์ฉบับพิมพ์ครั้งแรกในปี ค.ศ. 2003 (Since The Publication Of The First Edition Of This Volume In 2003) คำว่า Community based Participatory Research ได้รับความนิยมเพิ่มขึ้นโดยเฉพาะในสหรัฐอเมริกา อย่างไรก็ตามมีคำเรียกที่หลากหลายสำหรับการวิจัยเชิงปฏิบัติการ การวิจัยแบบมีส่วนร่วมของชุมชน (CBPR) ในสหรัฐอเมริกา ได้ส่งผลต่องานวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ในแคนาดา สหราชอาณาจักร ออสเตรเลีย นิวซีแลนด์ รากฐานทางประวัติศาสตร์ของการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) จึงพบในทางสังคมศาสตร์และวิชาชีพต่าง ๆ ทั้งในระบบการศึกษาและนอกระบบการศึกษา สำหรับนักวิจัยกลุ่มนี้ได้รับแนวคิดทางประวัติศาสตร์และผสมผสานกับศาสตร์สมัยใหม่ ในศตวรรษที่ 20 บนหลักการ 3 ประการ ประการแรก เน้นการมีส่วนร่วมในการเรียนรู้เพื่อการเปลี่ยนแปลงทางสังคม ประการที่สอง รูปแบบการวิจัยเชิงปฏิบัติการที่เน้นนักวิชาการและสถาบันทางสังคม หรือภาคีเครือข่ายเข้าร่วมปฏิบัติการ ประการสุดท้าย รูปแบบการวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR) เน้นการให้คน หรือ กลุ่มเป้าหมายเข้าร่วมทำวิจัย หรือ ดำเนินการวิจัย เพื่อสร้างการเปลี่ยนแปลงสังคม (Strand, 2000: 85)

จะเห็นได้ว่าการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) จึงมีรากฐานมาจากการวิจัยเชิงปฏิบัติการ วิธีการมีส่วนร่วม (Participatory Methodologies) และการพัฒนาชุมชนนั่นเอง (Roche, 2008: 2) ดังนั้นการวิจัยแบบมีส่วนร่วมของ

ชุมชน (CBPR) หรือ การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) เป็นสิ่งเดียวกัน แต่ถูกเรียกในแต่ละประเทศแตกต่างกัน เช่น สหราชอาณาจักร ออสเตรเลีย นิวซีแลนด์ ใช้คำว่า CBPR ส่วน สหรัฐอเมริกา แคนาดา อิสราเอล และประเทศไทย ใช้คำว่า CBR เป็นต้น

การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ได้รับอิทธิพลจากทฤษฎีวิพากษ์อยู่บนการแก้ปัญหาสังคมของกลุ่มนิยมฮาเบอร์มาส (Habermasian) ให้ความสำคัญกับค่านิยมทางสังคม (Normative Social) และวัฒนธรรมเชิงบรรทัดฐาน (Cultural Values) และการปลดปล่อย (Emancipation) ได้รับอิทธิพลจากทฤษฎีสตรีนิยม (Theories Of Feminism) ลัทธิหลังโครงสร้างนิยม (Post-structuralism) และลัทธิหลังอาณานิคม (Post-Colonialism) ดังนั้นจุดเน้นวิธีการและเป้าหมายการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ได้รับอิทธิพลจากการเคลื่อนไหวทางสังคมในทศวรรษ 1960 และ 1970 ที่ค้นหาสังคมที่ยุติธรรมและปลดปล่อยผู้ถูกกดขี่ในแอฟริกา เอเชีย และละตินอเมริกา (Wilson, 2019: 288)

ในช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมา การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) เติบโตอย่างรวดเร็วและถูกนำมาประยุกต์ใช้ในหลาย ๆ ด้าน แต่เห็นได้ชัดเจนที่สุดในด้านสุขภาพ (But Most Noticeably In The Health Field) ขณะเดียวกันก็มีการนำการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ไปใช้ในสาขาวิชาต่าง ๆ เช่น วิจัยสร้างความร่วมมือกับชุมชน การวิจัยแบบมีส่วนร่วม (Participatory Research) และการประเมินชนบทอย่างรวดเร็ว (Rapid Rural Appraisal) ซึ่งคำว่า CBPR ยังถูกใช้โดยเน้นเฉพาะ เช่น การวิจัยแบบมีส่วนร่วมของชนเผ่า (Tribal Participatory Research) มุ่งเน้นไปที่กลุ่มเปราะบางทางสังคมให้ได้เข้าถึงสิทธิเสรีภาพ พร้อมทั้งให้ได้รับโอกาสอย่างเท่าเทียมของสังคม (Wilson, 2019: 289) การวิจัยลักษณะนี้ส่วนใหญ่นำมาใช้กับการเคลื่อนไหวของภาคประชาสังคม (Civil Society) ขณะเดียวกันเป็นการทะลายกำแพงผูกขาดความรู้ของมหาวิทยาลัยให้ชุมชนได้มีโอกาสเข้าถึงความรู้ เกิดสัมพันธภาพระหว่างมหาวิทยาลัยกับชุมชน (Minkler & Wallerstein (Eds.), 2011: 10-11)

สำหรับเครื่องมือที่ใช้ในการทำวิจัยเพื่อท้องถิ่นมักใช้ทั้งเชิงปริมาณ ได้แก่ แบบสอบถาม แบบทดสอบ แบบสังเกต สำหรับเครื่องมือเชิงคุณภาพ ได้แก่ การสัมภาษณ์เจาะลึก การสนทนากลุ่ม การจัดเวทีชุมชน การสังเกต การเดินสำรวจ การศึกษาข้อมูลจากเอกสารที่เกี่ยวข้อง เป็นต้น นอกจากนี้ยังใช้เทคนิคการทำงานที่หลากหลาย ได้แก่ 1) การวิเคราะห์ SWOT 2) การวางแผนโครงการโดยเน้นวัตถุประสงค์ ZOPP 3) เทคนิคกระบวนการวางแผนแบบมีส่วนร่วม (AIC) 4) เทคนิคการประเมินชนบทเร่งด่วน (RRA) 5) เทคนิคการประเมินแบบมีส่วนร่วม PRA เป็นต้น ดังนั้น การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) จึงเป็นการวิจัยที่สอดคล้องกับหลักการประชาธิปไตยที่มุ่งเน้นการสร้างพลเมืองให้กลายเป็นบุคคลแห่งการตื่นรู้ของประชาชน โดยเฉพาะกลุ่มคนเปราะบางกลุ่มผู้ด้อยโอกาสทางสังคม ได้สะท้อนปัญหาและความต้องการผ่านการวิจัยเพื่อท้องถิ่น

สำหรับประเทศไทยได้นำการวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วมมาใช้ใน ปี พ.ศ. 2541 โดยก่อตั้งเป็นฝ่ายหนึ่งในสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย ต่อมาได้ก่อตั้งเป็นฝ่ายวิจัยเพื่อท้องถิ่น และใช้ชื่อว่า Community Based Research: CBR เพื่อให้สอดคล้องกับการวิจัยที่จะนำไปสู่การแก้ไขปัญหาท้องถิ่น โดยการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (Community Based Research: CBR) ได้ตั้งคำถามว่า *“ทำอย่างไรจะให้ชาวบ้านได้ใช้ประโยชน์จากงานวิจัย”* การตอบคำถามแบบนี้ต้องมองย้อนกลับไปที่ชุมชนท้องถิ่น โดยให้คนในท้องถิ่นเป็นผู้กำหนดโจทย์วิจัยเพื่อตอบคำถามของตัวเอง ถึงแม้ว่าประเด็นเร่งด่วนบางประเด็นจะสามารถจัดกระบวนการ จัดงบประมาณ เพื่อนำไปสู่งานหรือโครงการพัฒนาได้ แต่มีความจำเป็นที่จะต้องให้คนในชุมชนเข้ามาศึกษา รวมเก็บร่วมค้นคว้าหาข้อมูล (สินธุ์, 2552: 48) วางแผนการทำงานร่วมกัน วิเคราะห์และสรุปบทเรียน เพื่อไปตอบประเด็นปัญหาของท้องถิ่น โดยมีพี่เลี้ยงเป็นที่ปรึกษาและมีเครือข่ายในชุมชนท้องถิ่นมาร่วมกันทำงานวิจัย ซึ่งฐานคิดของงานวิจัยเพื่อท้องถิ่น หรือ หัวใจของของงานวิจัยเพื่อท้องถิ่น มุ่งเน้นที่ชุมชน

ท้องถิ่นให้รู้จักตนเอง เข้าใจปัญหาตนเอง ทดลอง และแก้ไขด้วยตนเอง บนหลักการ 3 ประการ (กาญจนา, 2548)

1) โจทย์วิจัยมาจากชุมชน ชุมชนเป็นผู้กำหนดปัญหาผ่านการมีส่วนร่วมของชุมชน ค้นหาโจทย์ว่าชุมชนมีปัญหาอะไร เกิดขึ้นจากไหน แล้วจะมีวิธีการแก้ไขอย่างไร

2) ชุมชนเป็นนักวิจัย ให้ชุมชนเป็นคนแสวงหาคำตอบจากการวิจัย เก็บข้อมูล วิเคราะห์ข้อมูล โดยมีพี่เลี้ยงคอยทำหน้าที่ให้ความรู้ เสริมทักษะ ติดตาม ประเมินผล ทั้งนี้พี่เลี้ยงอาจจะอยู่ในรูปแบบขององค์กรพัฒนาเอกชน (NGO) หรือมหาวิทยาลัย หน่วยงานระดับท้องถิ่น เป็นต้น ภายหลังได้มีการสังเคราะห์งานว่า “การจะสร้างพลังการเปลี่ยนแปลงให้มากขึ้นจำเป็นต้องมีนักวิชาการเข้ามาร่วม” จึงสร้างภาคีจากภายนอก เช่น เจ้าหน้าที่รัฐ อาจารย์มหาวิทยาลัย ให้ทำงานวิจัยเพื่อท้องถิ่น โดยมีเงื่อนไขว่า “ชุมชนต้องเป็นนักวิจัยและเป็นหัวหน้าโครงการร่วมกับบุคคลภายนอก”

3) ปฏิบัติการแก้ไขปัญหาร่วมกัน นำข้อมูลที่ได้มาออกแบบปฏิบัติการแก้ไขปัญหาร่วมกันของชุมชน พร้อมทั้งเชิญบุคคลภายนอกร่วมดำเนินการ เช่น องค์การบริหารส่วนตำบล เทศบาล สำนักงานพัฒนาชุมชน สำนักงานเกษตรอำเภอ ท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย เป็นต้น

ผลงานวิจัยกระแสหลักในอดีตที่ผ่านมาว่าได้ทำให้เราเข้าใจได้ถึงรากเหง้าของปัญหาการพัฒนาสังคมไทยที่มีลักษณะเชื่อมโยงสัมพันธ์กันเป็นอย่างมาก กล่าวคือ **ประการแรก** การพัฒนาสังคมที่ผ่านมาทำให้เกิดความเหลื่อมล้ำทางสังคมโดยเน้นเมืองมากกว่าชนบท ประการที่สอง การพัฒนาสังคมในอดีตที่ผ่านมาได้เน้นการพึ่งพาภายนอกในหลากหลายรูปแบบ **ประการที่สาม** การพัฒนาสังคมที่ผ่านมาสร้างสังคมให้เกิดการไร้ศีลธรรมและจิตใจโดยเป็นการทำลายต้นทุนทางสังคมอย่างประเมินค่ามิได้ **ประการที่สี่** การพัฒนาสังคมของไทยไม่เน้นการมีส่วนร่วม จึงทำให้ชุมชนท้องถิ่นอ่อนแอไม่มีส่วนร่วม

ในการควบคุมและจัดการทรัพยากรของตนเอง **ประการที่ห้า** การพัฒนาสังคมที่ผ่านมาได้ทำลายสภาวะสิ่งแวดล้อมเพื่อพัฒนาเข้าสู่ระบบการตลาดของสังคม **ประการสุดท้าย** การพัฒนาที่ผ่านมาได้เน้นทิศทางเดียวให้เป็นมาตรฐานเดียวทั่วประเทศโดยไม่สนใจทางเลือกของท้องถิ่น (อานันท์, 2544)

การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ถือได้ว่าเป็นกระบวนทัศน์ที่แตกต่างจากเดิมอันเป็นกระบวนทัศน์เชิงบูรณาการ โดยใช้ปัญหาหรือปรากฏการณ์ในชุมชนท้องถิ่นเป็นตัวตั้ง ทุกคนมีส่วนร่วม การวิจัยลักษณะนี้ เน้นที่กระบวนการพัฒนาคนและเชื่อมโยงในหลาย ๆ ส่วนเข้าด้วยกัน โดยอาศัยเวทีการเรียนรู้เป็นเครื่องมือนำทางสู่ผลลัพธ์ การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) เน้นให้เชื่อมโยงถักทอ และร้อยเรียงกันระหว่างงานวิจัยกับงานพัฒนา ระหว่างวิจัยกับการจัดการความรู้และภูมิปัญญาของท้องถิ่น ระหว่างงานวิจัยกับความเคลื่อนไหวทางสังคม รวมทั้งการผสมกลมกลืนเอื้ออาทรต่อกันระหว่างนักวิจัยที่เป็นชาวบ้านกับข้าราชการ นักพัฒนา และนักวิชาการ อย่างไรก็ตามการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) จึงถูกเสนอเป็นอีกทางเลือกหนึ่งในงานพัฒนาชุมชนท้องถิ่น เพื่อปรับเปลี่ยนกระบวนทัศน์การวิจัยแบบเดิม มาสู่กระบวนทัศน์วิจัยเพื่อท้องถิ่น (สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สำนักงานภาค, 2548: 22) ให้ชุมชนได้มีส่วนร่วม ค้นหาศักยภาพ เสนอแนวทางแก้ไขต่อหน่วยงานที่เกี่ยวข้อง ซึ่งเป็นหลักการของประชาธิปไตย คือ อำนาจเป็นของประชาชน การวิจัยเพื่อท้องถิ่นนับเป็นเครื่องมือที่ให้ประชาชน กลุ่มผู้ด้อยโอกาส กลุ่มชาติพันธุ์ได้สะท้อนทำการวิจัย เพื่อแก้ไขปัญหาตนเอง พร้อมทั้งขับเคลื่อนนโยบายจากล่างขึ้นบน (Bottom-Up Policy) ดังนั้นการวิจัยเพื่อท้องถิ่นจึงสร้างการเรียนรู้ทบทวนตนเอง เพื่อปลดปล่อยชุมชนจากผลของการพัฒนา ให้มีโอกาส มีส่วนร่วมต่อการแก้ไขปัญหาชุมชน

ดังนั้น เป้าหมายของงานวิจัยเพื่อท้องถิ่น จึงเปรียบเสมือนการสร้างสะพานเพื่อเชื่อมต่อระหว่างองค์ความรู้ใหม่และองค์ความรู้เดิม โดยมุ่งสร้างนักวิจัยในท้องถิ่น สืบสานองค์ความรู้สู่คนรุ่นใหม่ และสร้างเครือข่ายการทำงาน

ในชุมชน ท้องถิ่น พร้อมทั้งไปสู่การการปรับเปลี่ยนกระบวนทัศน์ในระดับนโยบาย และมาตรการทางสังคมที่หลากหลาย ๆ ระดับ ตั้งแต่ระดับชุมชน ตำบล อำเภอ จังหวัด และระดับประเทศ จากเป้าหมายดังกล่าวการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) โดยใช้กระบวนการมีส่วนร่วมของชุมชน ตั้งแต่การกำหนดปัญหา การเก็บข้อมูล การวิเคราะห์ข้อมูล วางแผนดำเนินการ วิเคราะห์และทดลองปฏิบัติ ล้วนแล้วเน้นการมีส่วนร่วมของชุมชนแทบทั้งสิ้น นักวิชาการ นักพัฒนา เป็นแค่ผู้ให้คำปรึกษาแนะนำ เป็นคนคอยกระตุ้นให้ความคิดและเสนอแนะเพิ่มเติม เพื่อทำให้เกิดความสมบูรณ์มากยิ่งขึ้น

3. หลักการและประโยชน์ของการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (Principles And Benefit Community-Based Research: CBR)

การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) เป็นแนวทางที่รวมวิธีการวิจัยและกลยุทธ์สร้างขีดความสามารถของชุมชน (Community Capacity-Building) เป็นการเชื่อมช่องว่างระหว่างความรู้ที่เกิดจากการวิจัยและการนำผลการวิจัยไปใช้ประโยชน์ในระดับนโยบาย ความแตกต่างของการวิจัยเพื่อท้องถิ่น ซึ่งมองว่า “ชุมชน (Community)” เป็นสถานที่ตั้งของหน่วยงานทางสังคมที่มีอัตลักษณ์และมีกลุ่มคนที่เผชิญกับปัญหาในลักษณะเดียวกัน การวิจัยเพื่อท้องถิ่น มุ่งเน้นการเสริมสร้างความสามารถการแก้ปัญหาชุมชนผ่านการวิจัย การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ได้ถูกนิยามว่า เป็นการวิจัยที่สร้างความเท่าเทียมและมุ่งเน้นการทำงานร่วมกันของสมาชิกในชุมชน (Community Members) ตัวแทนองค์กร (Organizational Representatives) และนักวิจัย (Researchers) ทุกขั้นตอน มีเครือข่ายร่วมสนับสนุน พร้อมทั้งมีความรับผิดชอบร่วมกัน เพื่อเพิ่มความเข้าใจในปรากฏการณ์ (Understanding of a Given Phenomenon) พลวัตทางสังคมและวัฒนธรรมชุมชน บูรณาการความรู้ที่ได้รับการดำเนินการเพื่อปรับปรุงคุณภาพชีวิตที่ดีขึ้นของสมาชิกในชุมชน แนวทางการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ได้ให้ความสำคัญกับประเด็นดังต่อไปนี้

1) ตระหนักถึงความสำคัญของระบบสังคม การเมือง วัฒนธรรม และเศรษฐกิจต่อพฤติกรรมและผลลัพธ์

2) มีส่วนร่วมกับสมาชิกในชุมชนในการเลือกหัวข้อการวิจัย พัฒนาโครงการ รวบรวมข้อมูล และตีความผลลัพธ์

3) เน้นทั้งวิธีการวิจัยเชิงคุณภาพและเชิงปริมาณ

4) ให้ความสำคัญกับการแปลผลการวิจัยขั้นพื้นฐาน แทรกเข้าสู่การประยุกต์ใช้ เพื่อการเปลี่ยนแปลงในการปฏิบัติและนโยบาย (Viswanathan et al., 2004: 2) จะเห็นได้ว่าการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) นับเป็นการวิจัยที่มุ่งเน้นการทำงานกับกลุ่มเปราะบางทางสังคมและคนในชุมชนที่ขาดโอกาสการเข้าถึงบริการของรัฐ

ผู้เขียนขอจำแนกหลักการและประโยชน์ของการวิจัยเพื่อท้องถิ่น ดังนี้

1. หลักการของการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) การวิจัยเพื่อท้องถิ่นเป็นเครื่องมือในการสร้างพลังอำนาจให้กับกลุ่มเป้าหมาย ได้เรียนรู้ สะท้อนมุมมองปัญหา เพื่อสร้างพลังสู่การปลดปล่อยจากการครอบงำ ความพิเศษของการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) นั้นมุ่งเน้นการทำงานกับผู้ด้อยโอกาส ผู้ถูกกดขี่ในด้านต่าง ๆ เช่น ทางเพศ สีผิว เชื้อชาติ ชนเผ่าพื้นเมือง ประชาชนพื้นที่ชนบท เป็นต้น Israel et al. (2017: 32-35) ได้นำเสนอหลักการ หรือ คุณลักษณะวิจัยเพื่อท้องถิ่น 9 ประการ

(1) ตระหนักถึงชุมชนเป็นหน่วยของเอกลักษณ์

(2) เริ่มต้นด้วยและสร้างจุดแข็งและทรัพยากรภายในชุมชน

(3) อำนวยความสะดวกในการทำงานร่วมกันและความเป็นหุ้นส่วนที่เท่าเทียมในทุกขั้นตอนของการวิจัย เกี่ยวข้องกับกระบวนการเสริมอำนาจและการแบ่งปันอำนาจ

(4) ส่งเสริมการเรียนรู้ร่วมและการสร้างขีดความสามารถระหว่างพันธมิตรทั้งหมดที่เกี่ยวข้อง

(5) บูรณาการและสร้างสมดุลระหว่างการสร้างองค์ความรู้และการดำเนินการเพื่อประโยชน์ร่วมกันของพันธมิตรทั้งหมด

(6) เน้นความเกี่ยวข้องในท้องถิ่นของการสาธารณสุขและปัญหาสังคมและแนวทางนิเวศวิทยาที่จัดการกับปัจจัยหลายประการของโรคและความเป็นอยู่ที่ดี

(7) เกี่ยวข้องกับการพัฒนาระบบผ่านกระบวนการแบบวงเกลียวและวนซ้ำ

(8) เผยแพร่ข้อค้นพบให้กับพันธมิตรทั้งหมดและเกี่ยวข้องกับพันธมิตรทั้งหมดในกระบวนการเผยแพร่

(9) มุ่งเน้นกับกระบวนการและความผูกพันในระยะยาว (Involves a long-term process and commitment)

จากการสังเคราะห์การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ในทศวรรษที่ 3 ของประเทศไทยมองว่าสังคมมีการเปลี่ยนแปลงไปจากเดิมมีความซับซ้อนเชิงโครงสร้างและเชิงพื้นที่ มีปัญหาความเหลื่อมล้ำทางสังคมสูงขึ้น เช่น ด้านเศรษฐกิจ ด้านการศึกษา ด้านทรัพยากร ด้านการเกษตร ด้านการจัดการที่ดิน ด้านวัฒนธรรม เป็นต้น เป็นโจทย์ท้าทายของนักวิจัยเพื่อท้องถิ่น เนื่องจากปัญหาบางอย่างชุมชนไม่สามารถแก้ไขเพียงลำพัง การเชื่อมภาคีช่วยหนุนเสริมเป็นการเพิ่มพลังในการแก้ไขปัญหา

กาญจนา แก้วเทพ (2564: 34-35) ได้กล่าวว่า “ส่วนใหญ่ชาว CBR มักจะมองแบบ Inside-out มาก คือ การมองมาจากปัญหาของชุมชนเพียงมุมเดียว แต่เมื่อต้องการทำงานกับภาคี CBR ควรจะมองแบบ Outside-in คือมองทะลุเข้าไปในภาคีว่า ภาคีมีปัญหาอะไรบ้าง วิธีคิดและวิธีการทำงานที่เคยใช้กับชุมชนนั้น จะสามารถนำไปใช้ในกับภาคีได้หรือไม่ เป็นต้น ซึ่งเป็นเหตุผลที่ต้องทำงานร่วมกับภาคี เพื่อเพิ่มขีดความสามารถของชุมชน ได้แก่ 1) กิจกรรมนั้นชุมชนดำเนินการเอง แต่มีภาคีมาช่วยก็ดี 2) กิจกรรมนั้นเกินความสามารถของชุมชน จำเป็นต้องขอความร่วมมือจากภาคี 3) กิจกรรมนั้น

ชุมชนไม่มีความชอบธรรมที่จะทำ ภาคียิ่งจำเป็น 4) กิจกรรมนั้นเป็นหน้าที่ของภาคี แต่ภาคีไม่ได้ทำ หรือ ทำไม่ได้ดี 5) ภาคีเองเป็นสาเหตุของปัญหา จะทำกิจกรรมอะไรกับภาคีเพื่อเปลี่ยนแปลงภาคี ดังนั้นบทบาทของภาคีจะเกิดขึ้น 4 ประการ คือ ภาคีเป็นผู้ช่วย ภาคีเป็นเจ้าภาพ ภาคีเป็นผู้ร่วมมือ ภาคีเป็นเป้าหมาย" จากข้อมูลดังกล่าวชี้ให้เห็นว่า ทศวรรษที่ 3 ของการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ในประเทศไทย จึงได้นำเสนอการทำความร่วมมือภาคีเพื่อสร้างผลลัพธ์สู่การเปลี่ยนแปลง จึงเป็นหลักการทำงานข้อที่ 4 ของการวิจัยเพื่อท้องถิ่น ได้แก่ 1) โจทย์วิจัยมาจากชุมชน 2) ชุมชนเป็นนักวิจัย 3) ปฏิบัติการแก้ไขปัญหาร่วมกัน และ 4) สร้างเครือข่ายความร่วมมือสู่ผลลัพธ์

2. ประโยชน์ของการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (Benefits of Community-Based Research: CBR) ด้วยความเชื่อที่ว่าสังคมมีความอยุติธรรมในเชิงโครงสร้าง ทำให้ความสัมพันธ์ของผู้คนอยู่ในภาวะได้เปรียบเสียเปรียบ มีการเอารัดเอาเปรียบไปจนถึงการขดขี่ขูดรีด ทั้งที่รู้ตัวและไม่รู้ตัว ทำให้นักวิจัยสายปฏิบัติการ แสวงหาความยุติธรรมในเชิงความสัมพันธ์ทางสังคมและความยุติธรรมในเชิงโครงสร้าง เกิดขึ้นได้เมื่อมนุษย์มีเสรีภาพ หนทางของการก้าวสู่เสรีภาพ คือ การสร้างวงจรเล็ก ๆ ให้เกิดขึ้นในครอบครัว ในกลุ่มเพื่อน ในองค์กรการทำงาน เป็นต้น (วรรณดี, 2560) เมื่อเชื่อมโยงเข้าหากันจะเกิดขึ้นนี้ เรียกว่า "ชุมชน" ที่บุคคลร่วมกันสร้างการเรียนรู้ มีการพูดคุย แลกเปลี่ยนเรียนรู้ แสวงหาความรู้ร่วมกัน และนำความรู้มาประยุกต์ใช้ให้เกิดประโยชน์ (อุทิศ, 2561: 273) ซึ่งการเปลี่ยนแปลง เพื่อก้าวไปสู่เสรีภาพและอิสรภาพ จึงเป็นเป้าหมายของวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ซึ่งในกระบวนการเปลี่ยนแปลงเริ่มจากชุมชนเล็ก ๆ ที่ร่วมกันเข้าถึงความรู้จากความจริง สร้างความรู้ใหม่ที่เหมาะสมกับการสร้างความยุติธรรม มีเสรีภาพและสันติภาพ การวิจัยนี้จึงเป็นการสร้างพื้นที่ที่เป็นประชาธิปไตย บุคคลในชุมชนมีความเสมอภาคและเท่าเทียมกัน รวมทั้งการเปลี่ยนแปลงเริ่มต้นที่ระดับปัจเจกชนหรือบุคคล ไปพร้อม ๆ กับการเปลี่ยนแปลงในระดับกลุ่ม ชุมชน หรือสังคม (กาญจนา, 2563: 23-24)

จากกรณีชุมชนบ้านห้วยหวายพัฒนา อำเภอลำปลายมาศ จังหวัดบุรีรัมย์ คนในชุมชนได้ร่วมกันรื้อฟื้นภูมิปัญญาตำน้ำกิน พัฒนาชุมชนให้กลายเป็นพื้นที่ “กินได้ เที่ยวได้ ขายได้” เน้นการปลูกผักปลอดสาร อาหารปลอดภัย การวิจัยเพื่อท้องถิ่นสร้างความตระหนักให้ชุมชนปฏิบัติการแก้ไขปัญหาด้วยตนเอง (Social Action) ขณะเดียวกันได้ส่งเสริม สนับสนุนให้ชุมชนร่วมคิด ร่วมทำ ร่วมตัดสินใจ ร่วมดำเนินการ ร่วมรับผลประโยชน์ด้วยกันจนนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงของสังคม (Social Change) สุดท้ายชุมชนบ้านห้วยหวายพัฒนา อำเภอลำปลายมาศ จังหวัดบุรีรัมย์ ได้ร่วมกันสร้างพื้นที่ทางวัฒนธรรม ทำให้เกิดความตระหนักเห็นคุณค่าภูมิปัญญา วัฒนธรรมและทรัพยากรชุมชน ก่อให้เกิดเป็นรายได้จากการขายสินค้า หน่วยงานทั้งภาครัฐและภาคเอกชนเข้ามาสนับสนุนงบประมาณ สนับสนุนอุปกรณ์แก่ชุมชน จึงเรียกได้ว่าเกิดความยุติธรรมสำคัญชุมชน (Social Justice) ดังนั้นงานวิจัยเพื่อท้องถิ่นจึงเป็นการวิจัยที่สร้างพลังการเปลี่ยน (Social Change) ร่วมปฏิบัติการ (Social Action) เพื่อให้เกิดความเป็นธรรมทางสังคม (Social Justice) (อุทิศ และคณะ, 2562: 254)

ดังนั้นการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) นอกจากจะเป็นการวิจัยที่ใช้วิธีการวิจัยเก็บข้อมูลทั้งเชิงปริมาณและเชิงคุณภาพ สิ่งที่แตกต่างจนเห็นได้ชัดเจน ก็คือ ทางการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) เป็นการผสมผสานความรู้ทางทฤษฎีกับความรู้ทางปฏิบัติการ เพื่อนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่เป็นรูปธรรม เพราะความรู้ทางทฤษฎีเป็นระบบวิธีคิด ทำหน้าที่เหมือน “ไฟฉาย” ที่ส่องดูความเป็นจริงในสังคม เพื่อให้เกิดความรู้ความเข้าใจที่เป็นจริง หลังจากเข้าใจสภาพความเป็นจริงแล้วก็ทำการวิเคราะห์ สังเคราะห์ข้อมูล และออกแบบแนวทางปฏิบัติการแก้ไขปัญหาสังคม Zimmerman, Cohen & Love (2009: 18) ได้นำเสนอประโยชน์ของการวิจัยเพื่อท้องถิ่นต่อสมาชิกในชุมชนและนักวิจัย ดังนี้

ตารางที่ 1 ประโยชน์ของการวิจัยเพื่อท้องถิ่นต่อสมาชิกในชุมชนและนักวิจัย

องค์ประกอบของ CBR (Component CBR)	**ประโยชน์ของชุมชน (Community Benefit)**	**ประโยชน์ของการวิจัย (Research Benefit)**
มีโครงสร้างการทำงานร่วมกันเพื่อเป็นแนวทางในการตัดสินใจ	จุดเริ่มต้นของการสร้างความไว้วางใจและความเป็นไปได้ให้ความคุ้มครองผู้เข้าร่วมวิจัย พร้อมทั้งสร้างการยอมรับจากชุมชน	โอกาสในการทำความเข้าใจประเด็นการทำงานร่วมกัน เพื่อให้เกิดความเข้าใจในปัญหา และหาแนวทางการจัดการร่วมกัน
คำถามวิจัย	ปัญหามาจากผู้เข้าร่วมวิจัย และสมาชิกในชุมชน	นักวิจัยรับรู้สถานการณ์ปัญหาที่มีความซับซ้อน ซึ่งเป็นรากฐานของปัญหา และจะได้ร่วมกันออกแบบวิธีการแก้ปัญหาผ่านกระบวนการวิจัย
ข้อเสนอและเงินทุน	ข้อเสนอแนะ มีแนวโน้มที่จะได้รับการแก้ไขและสมาชิกในชุมชนยอมรับได้	โอกาสในการระดมทุนเพิ่มขึ้นหากผลการมีส่วนร่วมของชุมชน และเห็นผลในเชิงรูปธรรมและกลไกตอบสนองความยั่งยืน
การออกแบบวิจัย	ผู้เข้าร่วมการวิจัยรู้สึกถึงการมีส่วนร่วม ได้รับความรู้มากกว่าเป็นเพียงผู้ให้ข้อมูลจากการวิจัย และได้รับประโยชน์จากการวิจัยด้วย	ชุมชนมีโอกาสเข้าร่วมการวิจัยเพิ่มขึ้น และลดปัญหาความไม่เข้าใจของชุมชนต่อการวิจัย

องค์ประกอบของ CBR (Component CBR)	ประโยชน์ของชุมชน (Community Benefit)	ประโยชน์ของการวิจัย (Research Benefit)
มาตรการ การออกแบบเครื่องมือ และการรวบรวมข้อมูล	การใช้กระบวนการวิจัยจะทำให้ชุมชนยอมรับและเกิดประโยชน์ต่อชุมชนในระดับที่กว้างขึ้น	คุณภาพของข้อมูลน่ามีความน่าเชื่อถือและมีความถูกต้อง
การออกแบบและการดำเนินการวิจัย	ผู้เข้าร่วมรู้สึกว่าการวิจัยถูกออกแบบมาเพื่อตอบสนองความต้องการและเกิดประโยชน์ต่อชุมชนมากที่สุด	การออกแบบการวิจัยมีความเหมาะสมสำหรับกลุ่มเป้าหมายที่ศึกษาจึงเกิดโอกาสที่จะประสบความสำเร็จ
การวิเคราะห์และตีความข้อมูล	ชุมชนยอมรับผลการวิจัยและรู้สึกว่าผลการวิจัยถูกต้องตามความคาดหวัง	นักวิจัยไม่ถูกวิพากษ์วิจารณ์จากความเข้าใจที่คาดเคลื่อน หรือ ไม่เข้าใจของความอ่อนไหวทางวัฒนธรรม
การแปลผลการวิจัย	ผลการวิจัยมีแนวโน้มจะมีการขยายผลต่อชุมชนในระดับที่กว้างขึ้นและเพิ่มศักยภาพในการดำเนินการในระดับสูงขึ้น	เพิ่มการกระจายผลลัพธ์

ที่มา: Zimmerman, Cohen & Love (2009: 18)

4. ความเหมือนและความต่างระหว่าง CBR กับ PAR

การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) กับการวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR) มีรากฐานที่มาจากการวิจัยเชิงปฏิบัติการ (AR) แต่ทั้ง 2 มีความเหมือนและความต่างกันในวิธีการ หรือ กระบวนการวิจัย มีรายละเอียดดังนี้

1. ความเหมือนระหว่างการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) กับการวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR) การวิจัยแบบมีส่วนร่วมโดยชุมชน (CBPR) หรือที่เรียกกันทั่วไปว่าการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR), การวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR) การวิจัยการดำเนินการแบบมีส่วนร่วมโดยชุมชน (CBPAR) การวิจัยการดำเนินการทางสังคม (Social Action Research) รวมถึงเงื่อนไขอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับการก่อตัวการวิจัย ความร่วมมือกับผู้มีส่วนได้ส่วนเสีย (Stakeholders) ที่ไม่ใช่นักวิชาการเพียงอย่างเดียว ขาดการมีส่วนร่วมของชุมชน ตัด (Leavy, 2017: 224) สำหรับในแวดวงการวิจัยของประเทศไทยเรียกงานวิจัยลักษณะนี้ว่า “งานวิจัยรับใช้สังคม หรือ งานวิจัยเชิงพื้นที่” ดังนั้น การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) กับวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR) มีต้นกำเนิดมาจาก Lewin ที่ได้เสนอความคิดเกี่ยวกับการวิจัยเชิงปฏิบัติการและให้สังคมเข้ามามีส่วนร่วม โดยใช้พหุกระบวนทัศน์ (Multi-Paradigmatic) และพหุนิยมที่มีอยู่ในทางปฏิบัติ หรือเรียกว่า กระบวนทัศน์วิพากษ์นิยมนั่นเอง การวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR) เป็นตัวแทนของสังคมที่ไม่เห็นด้วยกับการวิจัยกระแสหลัก การวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR) จึงเกิดขึ้นในศตวรรษที่ 20 ให้ความสำคัญกับการปฏิบัติ เพื่อการเปลี่ยนแปลงและการปลดปล่อย เพื่อให้เกิดประโยชน์ร่วมกัน (Chevalier & Buckles, 2019: 38)

การวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR) ประเด็นโจทย์มักจะมาจากผู้ที่สนใจศึกษา แล้วนำไปสร้างการมีส่วนร่วมในพื้นที่ เช่น การจัดเวทีระดมสมอง ออกแบบกิจกรรมปฏิบัติการ การรับผลลัพธ์จากการวิจัย เป็นต้น การวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR) มักจะพบในสายการศึกษา หรือ

สายสังคมศาสตร์ ซึ่งการวิจัยกระแสหลัก อาจจะใช้วิธีการมีส่วนร่วมกับกลุ่มเป้าหมาย เช่น การระดมสมองแก้ปัญหานักเรียนอ่านหนังสือไม่ได้ เขียนไม่ออก นักวิจัยจัดเวทีร่วมกับผู้มีส่วนได้ส่วนเสีย (Stakeholders) เพื่อรับฟังปัญหาและค้นหาแนวทางแก้ไขปัญหาร่วมกัน ดังนั้นการวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR) ถูกกำหนดโดยนักวิชาการ ตั้งแต่โจทย์การวิจัย การออกแบบเครื่องมือ การเก็บข้อมูล การวิเคราะห์ข้อมูล ก็จะมาจากคนภายนอก แล้วนำมาสร้างการมีส่วนร่วมกับกลุ่มเป้าหมายในขั้นตอนใดขั้นตอนหนึ่ง แต่ไม่ได้ครอบคลุมทุกขั้นตอนการมีส่วนร่วม แต่ผลลัพธ์เน้นการเรียนรู้ ปลดปล่อย ไม่ครอบงำ และมุ่งสร้างการเปลี่ยนแปลงของสังคม

2. ความแตกต่างระหว่างการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) กับการวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR) การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) มีความเหมาะสมอย่างยิ่งกับสิ่งที่มีโครงสร้างไม่สมบูรณ์ (Ill Structured) ซึ่งเป็นการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ที่ได้รับความสนใจทั่วโลก แม้ว่าการวิจัยแบบมีส่วนร่วม (Participatory Action) จะเป็นที่รู้จักและคุ้นเคยในสาขาจิตวิทยาชุมชน (Psychology) แต่สาขาวิชาอื่น ๆ ก็ใช้เพื่อเน้นที่ความไม่เท่าเทียมกันด้านสุขภาพ (Health Disparities) และความยุติธรรมทางสังคม (Social Justice) รวมถึงการสาธารณสุข (Public Health) งานสังคมสงเคราะห์ (Social Work) การพยาบาล (Nursing) และการแพทย์ (Medicine) แต่การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ซึ่งมีความแตกต่างจากงานวิจัยที่รู้จัก เพราะการเข้าร่วมในการวิจัยไม่ใช่เพียงการยินยอมเท่านั้น แต่เป็นการยินยอมเข้าร่วมดำเนินการวิจัยอย่างลึกซึ้ง นั่นหมายความถึงการเป็นหุ้นส่วน (Partnering) ของการวิจัยร่วมกับชุมชน (Community) องค์กร (Organization) หรือ กลุ่ม (Group) (Jason & Glenwick (Eds.), 2016: 45) การเป็นหุ้นส่วนของการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) นั้นได้แก่ ร่วมคิด การร่วมทำ การร่วมแรง ร่วมเงิน ร่วมวัสดุอุปกรณ์ และร่วมบุคลากร เป็นต้น การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ให้ความสำคัญกับการพัฒนาคนตั้งแต่เริ่มต้นจนถึงสิ้นสุดโครงการ (Leavy, 2017: 224)

Holkup et al. (2004: 163) ได้กล่าวว่า CBR มีความคล้ายคลึงกันมากกับ PAR ในทางทฤษฎีและในทางปฏิบัติ ส่วนใหญ่เกิดจากผลงานของนักวิชาการด้านจิตวิทยาและสุขภาพในอเมริกาเหนือ เช่น Karen Hacker, Barbara Israel, Michelle Fine และ Nina Wallerstein และองค์กรต่าง ๆ เช่น Center for Participatory Research และ Wellsley Institute การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) เป็นการขับเคลื่อนโดยชุมชน โครงการมักเริ่มต้นจากประชาชนกำลังเผชิญกับปัญหาที่ซับซ้อน เช่น ผลลัพธ์ด้านสุขภาพที่ไม่ดี แต่ขาดความสามารถ ความรู้ หรือ เครือข่ายที่จะเข้าใจอย่างชัดเจน นักวิจัยเพื่อท้องถิ่นต้องดำเนินการตามหลักการ คือ การวิจัยเพื่อท้องถิ่นริเริ่มเพื่อตอบสนองความต้องการของชุมชน มากกว่านักวิจัย หรือ หน่วยงานของรัฐ บางคนวิพากษ์วิจารณ์แนวทางการวิจัย เช่น PAR โต้แย้งว่าแหล่งที่มาของปัญหานั้นถูกกำหนดไว้ล่วงหน้าในเชิงอุดมคติแล้ว เช่นเดียวกับแนวทางอื่น ๆ

การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) จะพัฒนาขีดความสามารถในชุมชนตลอดจนความสนใจในปัญหาที่กำลังเผชิญ คนในชุมชนจะได้รับ “พลัง (Empowered)” เมื่อเข้ามามีส่วนร่วม โดยจะได้รับความรู้จากการดำเนินการวิจัย เปลี่ยนมุมมองในอดีตที่ “ผู้เชี่ยวชาญ (Expert)” ครอบงำ เช่น กระทรวงสาธารณสุข รัฐบาล ด้วยข้อเสนอแนะเชิงลึกเกี่ยวกับข้อมูลชุมชนที่ดำเนินการ การเปลี่ยนแปลงมีความสำคัญต่อนักวิจัยเพื่อท้องถิ่น ซึ่งทำงานร่วมกับหน่วยงานด้านวิชาการ หรือ หน่วยงานของรัฐ ทำให้เกิดการตอบสนองต่อชุมชน ดังนั้นการวิจัยเพื่อท้องถิ่นจึงเป็นการเปิดและยืดหยุ่น ตอบสนองต่อเงื่อนไขทางสังคมที่มีลักษณะเฉพาะ ดังนั้นการวิจัยเพื่อท้องถิ่นไม่มี “พิมพ์เขียว (Blueprint)” หรือ “แบบจำลอง (Model)” สำหรับชุมชน นักวิจัย หรือ เจ้าหน้าที่ของรัฐ การวิจัยเพื่อท้องถิ่นเป็นแนวทางใหม่ในการวิจัยเชิงปฏิบัติการ (New Approaches To Action Research) ได้มุ่งเน้นที่รากของโครงสร้างของความไม่เท่าเทียมกันอย่างชัดเจนมากขึ้นกลายเป็นของชุมชน อย่างไรก็ตาม PAR และ CBR อยู่ภายใต้กฎเกณฑ์ (Rubric) ของการวิจัยเชิงปฏิบัติการ (Action Research)

ถือว่าอยู่ใน “ประเภท (Genre)” เดียวกัน (Tobias, Richmond & Luginaah, 2013: 132) ดังนั้นการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ได้พัฒนามาจากการวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR) แต่มีความลึกซึ้งในเชิงการมีส่วนร่วมของคนในชุมชนตลอดกระบวนการวิจัย

จากการสัมภาษณ์ รศ. ดร.กาญจนา แก้วเทพ เมธีวิจัยอาวุโส สกว. และนักวิชาการการวิจัยเพื่อท้องถิ่น ได้ให้ข้อมูลว่า

> คำว่า CBR กับ PAR มันเป็นคำคนละมิติ เอามาเทียบกันไม่ได้ CBR เป็นชื่อสายพันธุ์วิจัยประเภทหนึ่ง ส่วนคำว่า PAR มันเป็น “วิธีการ” งานวิจัยที่ไม่ใช่ CBR เขาอาจจะใช้ PAR ก็ได้ แต่งาน CBR ต้องใช้ PAR และเป็น PAR แบบชนิดพิเศษ (สูงสุด ครบวงจร ของแท้) หากมองรากฐานที่มาจากก็อาจจะมีความเหมือนกัน คือมาจากทฤษฎีวิพากษ์ แต่สำนักวิพากษ์ก็มีหลากหลายสำนักแตกต่างกันไป ซึ่งทฤษฎีวิพากษ์ (Critical theory) ของตะวันตก มักจะเน้นการวิพากษ์ในระดับ macro วิพากษ์โครงสร้าง วิพากษ์คนอื่น แต่ CBR เริ่มจากระดับ micro และมีลักษณะวิพากษ์ตนเอง เน้นการปลดปล่อยตนเองจากความไม่รู้ (อวิชา) หรือโลภ โกรธ หลงของตนเองก่อน เป็นแบบตะวันออก พุทธศาสนาแล้วจึงค่อยขยายกว้างออกไป

นอกจากนี้ Minkler & Wallerstein (Eds.) (2011: 10) ได้ยืนยันว่า การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) เป็นการวิจัยที่พลิกโฉมกระบวนทัศน์การวิจัยประยุกต์แบบดั้งเดิม ซึ่งผู้วิจัยภายนอกส่วนใหญ่จะกำหนดคำถามที่ถาม เครื่องมือที่ใช้แล้วนำไปใช้ ส่วนผลลัพธ์ก็มีเป้าหมายที่ต้องการชัดเจน คำกล่าวของ Budd Hall (1992 : 22) ได้กล่าวว่า “พื้นฐานการวิจัยแบบมีส่วนร่วมนั้นเกี่ยวกับว่าใครมีสิทธิที่จะพูด วิเคราะห์ และลงมือทำ (Participatory Research Fundamentally Is About Who Has The Right To Speak, To Analyze And To Act)” แต่วิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) เป็นการวิจัยที่ชี้ให้เห็นความโดดเด่นทางวิธีการ “ไม่ใช่เพียงวิธีการ แต่เป็นบริบทวิธีของการประยุกต์ใช้” สิ่งที่

แตกต่าง คือ “ทัศนคติของนักวิจัย ซึ่งจะกำหนดวิธีคิดและดำเนินการวิจัยโดยใครและเพื่อใคร" หัวใจของการวิจัยเพื่อท้องถิ่น คือ มุ่งเน้นในการประชาชนได้ตัดสินใจว่าจะศึกษาอะไร ขณะเดียวกันยังเพิ่มความตระหนักรู้ของชุมชนเกี่ยวกับองค์ความรู้ที่จะนำมาใช้ในฐานะนักวิจัยที่เป็นตัวแทนจะสร้างการเปลี่ยนแปลง

การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ถึงแม้มีที่มาจากกลุ่มวิพากษ์นิยมเช่นเดียวกับการวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR) แต่มีความแตกต่างในลักษณะวิธีการ คือ 1) โจทย์มาจากชุมชนเป็นคิดว่าจะทำอะไร 2) เครื่องมือวิจัยชุมชนร่วมสร้าง ซึ่งวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR) นักวิจัยเป็นคนสร้างเครื่องขึ้นเอง 3) เก็บข้อมูลแบบมีส่วนร่วม ชุมชนร่วมเก็บข้อมูลกับนักวิจัย เพื่อเป็นการทบทวนองค์ความรู้ ศักยภาพตนเอง เกิดการเรียนรู้ผ่านการวิจัย 4) วิเคราะห์ข้อมูลแบบมีส่วนร่วม ชุมชนร่วมวิเคราะห์ เพื่อจะได้นำข้อมูลที่ค้นพบนำไปสู่การวางแผนปฏิบัติการแก้ไขปัญหา ภายใต้การดำเนินการวิจัยจะมีพี่เลี้ยง หรือ โหนด (NODE) ทำหน้าที่คอยให้คำปรึกษา แนะนำอย่างใกล้ชิด

จากข้อมูลที่ได้กล่าวมาข้างต้นผู้เขียนจึงขอจำแนกความแตกต่างระหว่าง การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) การวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR) ดังนี้

ตารางที่ 2 ความเหมือนและความแตกต่างระหว่างการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) กับการวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR)

ความเหมือนและความต่าง CBR กับ PAR	**การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR)**	**การวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR)**
ความแตกต่าง CBR กับ PAR	1. โจทย์วิจัยมาจากชุมชน ชุมชนเป็นคนสะท้อนในสิ่งที่ตนเองต้องการแก้ไขปัญหา	1. โจทย์วิจัยมาจากวิชาการ (ประเด็นการวิจัย ประเด็นแหล่งทุนวิจัย)
	2. สร้างเครื่องมือการวิจัยแบบมีส่วนร่วม (การวิจัยเพื่อท้องถิ่นจะมีกิจกรรมการออกแบบเครื่องมือวิจัยร่วมกับชุมชน)	2. เครื่องมือวิจัย (ผู้วิจัยเป็นคนสร้างและนำไปเก็บข้อมูลกับชุมชน)
	3. เก็บข้อมูลแบบมีส่วนร่วม (ชุมชนร่วมเป็นคนเก็บข้อมูล บันทึกข้อมูลด้วยตนเอง หรือ ร่วมกับนักวิจัยภายนอก)	3. เก็บข้อมูลโดยนักวิจัย เช่น การสนทนากลุ่ม การสัมภาษณ์เชิงลึก การจัดเวทีชุมชน
	4. วิเคราะห์ข้อมูลแบบมีส่วนร่วม (จัดเวทีชุมชนร่วมกันวิเคราะห์ข้อมูลเพื่อเป็นการทำความเข้าใจร่วมกัน) มักจะไม่มีการจัดเวทีคืนข้อมูลชุมชน เนื่องจากชุมชนได้เรียนรู้ทุกขั้นตอนจากการวิจัย	4. การวิเคราะห์ข้อมูลโดยนักวิจัย และนำข้อมูลมาจัดเวทีในภายหลัง หรือเรียกว่า เวทีคืนข้อมูลชุมชน

ความเหมือนและความต่าง CBR กับ PAR	การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR)	การวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR)
ความเหมือน CBR กับ PAR	5. วางแผนปฏิบัติการร่วมกันทั้งชุมชน นักวิจัย และหน่วยงานที่เกี่ยวข้อง	5. วางแผนปฏิบัติการร่วมกันทั้งชุมชน นักวิจัย และหน่วยงานที่เกี่ยวข้อง
	6. ปฏิบัติการแก้ไขปัญหาร่วมกัน	6. ปฏิบัติการแก้ไขปัญหาร่วมกัน
	7. ประโยชน์จากการวิจัยสร้างพลังการเรียนรู้ปลดปล่อยจากการครอบงำเกิดการเปลี่ยนแปลงชุมชน	7. ประโยชน์จากการวิจัยสร้างพลังการเรียนรู้ปลดปล่อยจากการครอบงำเกิดการเปลี่ยนแปลงชุมชน
	8. ประเมินผลการวิจัยแบบมีส่วนร่วม	8. ประเมินผลการวิจัยแบบมีส่วนร่วม

5. การวิจัยเพื่อท้องถิ่นกับการเปลี่ยนแปลงสังคม

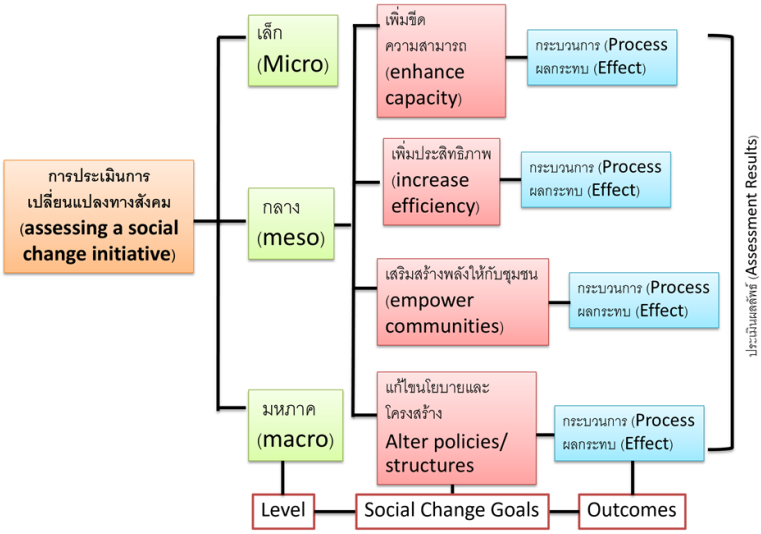
การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ไม่ได้เป็นเพียงเครื่องมือการแสวงหาความรู้ เพื่อการปลดปล่อยเท่านั้น แต่เป็นยังสร้างขีดความสามารถให้ชุมชนได้มีโอกาสสะท้อนปัญหาและความต้องการให้กับผู้มีอำนาจทุกระดับได้มองศักยภาพของชุมชน หากจะประเมินการเปลี่ยนแปลงทางสังคมของการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) สามารถจำแนกได้ 3 ประการ คือ ระดับเล็ก (Micro) ระดับกลาง (Meso) และ ระดับมหภาค (Macro) ซึ่งมุ่งเน้นการเพิ่มขีดความสามารถ (Enhance Capacity) เพิ่มประสิทธิภาพ (Increase Efficiency) และการเสริมพลังให้กับชุมชน สังคม (Empower Communities) ซึ่งเป้าหมาย

ที่ต้องการการเปลี่ยนสังคม (Social Change Goals) จากการกดขี่ ครอบงำ และสร้างอิสระทางความคิดให้กับประชาชน มีรายละเอียดดังนี้

1) ระดับเล็ก (Micro) คือ เกิดผลการเปลี่ยนแปลงระดับบุคคล และชุมชน เช่น คนในชุมชนได้เข้าใจการแก้ปัญหาป่าชุมชน การสร้างกติการ่วมเพื่อสร้างแหล่งอาหารของชุมชน นอกจากนี้ชุมชนประกาศเป็นวาระชุมชนว่า “ทุกวันเข้าพรรษาของทุกปีจะจัดกิจกรรมการปลูกป่า บวชป่าของชุมชน” จนทำให้หน่วยงานที่เกี่ยวข้องมองเห็นคุณค่าต่อชุมชน โดยกิจกรรมของชุมชนไปบรรจุไว้ในแผนงบประมาณประจำปีของเทศบาล ศูนย์ประสานงานป่าไม้จังหวัด เป็นต้น การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) เป็นการทำให้ชุมชนได้เรียนรู้การเก็บรวบรวมข้อมูลป่าชุมชน ปัญหาการบุกรุก และการใช้ประโยชน์จากป่าชุมชน จนได้เกิดแนวทางแก้ไขปัญหาร่วมกันของชุมชน สิ่งเหล่านี้เป็นการสะท้อนให้เห็นการเสริมพลังชุมชนผ่านการวิจัย เพื่อการปลดปล่อยจากการครอบงำจากรัฐ คือ ชุมชนออกแบบวิธีการแก้ไขปัญหาที่เหมาะสมกับบริบทชุมชนของตนเอง

2) ระดับกลาง (Meso) เป็นการเปลี่ยนแปลงระดับการยกความรู้ชุมชนระดับที่สูงขึ้น เช่น การนำไปบรรจุไว้ในแผนงบประมาณระดับอำเภอและระดับจังหวัด เช่น การวิจัยของโครงการ อุทิศ ทาหอม และคณะ (2564) ได้ใช้กระบวนการวิจัยเพื่อท้องถิ่นยกระดับประเพณีเก็บน้ำผึ้งเดือน 5 ให้กลายเป็นแหล่งท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม จนนำไปสู่การบรรจุในแผนงบประมาณของเทศบาลตำบลบึงเจริญ และสำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดได้ประกาศให้ “ประเพณีเก็บน้ำผึ้งเดือน 5 เป็นประเพณีท้องถิ่นจังหวัดบุรีรัมย์” นอกจากนี้ยังได้รับงบประมาณจากท่องเที่ยวแห่งประเทศไทยบุรีรัมย์ สนับสนุนงบประมาณปรับปรุงพื้นที่ท่องเที่ยว จำนวน 2,500,000 บาท ไปบรรจุไว้ในแผนของอำเภอบ้านกรวด และประกาศให้เป็นประเพณีท้องถิ่นระดับจังหวัดบุรีรัมย์ เป็นต้น จะเห็นได้ว่าการวิจัยเพื่อท้องถิ่นได้เพิ่มขีดความสามารถให้กับชุมชน พร้อมทั้งให้หน่วยงานที่เกี่ยวข้องได้มองเห็นคุณค่าและความสำคัญจนนำไปสู่ผลการเปลี่ยนแปลงในระดับนโยบาย

3) ระดับมหภาค (Macro) เป็นการเปลี่ยนแปลงในระดับประเทศ หรือเป็นฐานข้อมูลประกอบการตัดสินใจของรัฐที่จะออกเป็นกฎหมาย พระราชบัญญัติ และนโยบายที่ตอบสนองความต้องการของประชาชน เช่น กรณีการวิจัยเพื่อท้องถิ่นในต่างประเทศที่แก้ปัญหาการเหยียดสีผิว จนทำให้เกิดเป็นกฎหมายในการต่อต้านการเหยียดสีผิวในเวลาต่อมา ส่วนประเทศไทยอาจจะมีให้เห็นบ้าง เช่น การส่งเสริมให้อาจารย์มหาวิทยาลัยทำงานวิจัยรับใช้สังคม และนำผลการวิจัยไปขอตำแหน่งทางวิชาการ การใช้งานวิจัยเพื่อท้องถิ่นเป็นเครื่องมือแก้ไขปัญหาความเหลื่อมล้ำในสังคมไทย เป็นต้น จะเห็นได้ว่าฐานคิด จุดยืนของการวิจัยเพื่อท้องถิ่น นอกจากจะวิพากษ์ปัญหาเชิงโครงสร้างของรัฐแล้ว ยังทำหน้าที่ส่งเสริมให้ชุมชนแสวงหาความรู้ เพื่อปลดปล่อยจากการครอบงำจากรัฐ เพื่อสร้างการเปลี่ยนแปลงตั้งแต่ระดับบุคคล ชุมชน ตำบล อำเภอ จังหวัด และระดับประเทศ



ภาพที่ 1 การเปลี่ยนแปลงทางสังคมของการวิจัยเพื่อท้องถิ่น

ดังนั้นตัวชี้วัดผลการเปลี่ยนแปลงของการวิจัยเพื่อท้องถิ่นสามารถจำแนกได้ 5 ประการ

1. ด้านวิชาการ เกิดความรู้ในทางวิชาการ เช่น การตีพิมพ์บทความวิจัยระดับชาติ นานาชาติ การเขียนเป็นหนังสือ ตำรา และพัฒนาหลักสูตรเพื่อเป็นการขยายผลองค์ความรู้สู่สาธารณะ

2. ด้านสังคม ชุมชน การวิจัยเกิดประโยชน์ต่อชุมชน สังคม เช่น เกิดความสัมพันธ์ เกิดคุณภาพชีวิต เกิดแหล่งอาหาร เกิดรายได้เพิ่มของชุมชน

3. ด้านสิ่งแวดล้อม การวิจัยทำให้เกิดผลดีต่อสิ่งแวดล้อม เกิดการฟื้นฟูระบบนิเวศ ชุมชนเกิดการลด ละ เลิกการใช้สารเคมี การทำเกษตรที่เหมาะสมกับการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ (Climate Change) เป็นต้น

4. ด้านพาณิชย์ ผลการวิจัยสามารถสร้างรายได้ให้กับประชาชน ตำบล อำเภอ จังหวัด เกิดการแก้ไขปัญหาความเหลื่อมล้ำทางรายได้ ชุมชนสามารถนำผลิตภัณฑ์ไปขายทั้งในและต่างประเทศ

5. ด้านนโยบาย ผลการวิจัยถูกบรรจุไว้ในแผนงบประมาณประจำปีหน่วยงานภาคีทั้งภาครัฐ เอกชน ประชาสังคม หรือ เกิดการเปลี่ยนแปลงงบประมาณ เกิดเปลี่ยนแปลงทางกฎหมาย เป็นต้น

สรุป

การวิจัยเพื่อท้องถิ่นมีที่มาจากทศวรรษ 1940 Kurt Lewin ท้าทายขอบเขตระหว่างการวิจัย ทฤษฎี และการกระทำในด้านจิตวิทยาและได้รับการยกย่องอย่างกว้างขวางว่าเป็นจุดเริ่มต้น “การวิจัยเชิงปฏิบัติการ” ในสหรัฐอเมริกา ขบวนการความยุติธรรมทางสังคม (The Social Justice Movements) ขบวนการสิทธิสตรี สิทธิพลเมือง แรงงาน และเกย์ (The Women’s, Civil Rights, Labor, And Gay Rights Movements) ล้วนมีอิทธิพลต่อการพัฒนาหลักการทางปรัชญาของ CBR ผลกระทบทั่วไปจาก

ขบวนการความยุติธรรมทางสังคม ซึ่งการวิจัยเพื่อท้องถิ่น ถูกจัดอยู่ในกระบวนทัศน์วิพากษ์ให้ความสำคัญกับวิภาษวิธีและการเสวนา มีจุดหมายเพื่อการเปลี่ยนแปลงในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่ง มีเป้าหมายเพื่อแสวงหาความรู้เพื่อการปลดปล่อย (Emancipation) มนุษย์มีอิสระจากการครอบงำ สร้างความเท่าเทียม เพื่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคม

การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) มีรากฐานมาจากการวิจัยเชิงปฏิบัติการ วิธีการมีส่วนร่วมและการพัฒนาชุมชนนั่นเอง ดังนั้นการวิจัยแบบมีส่วนร่วมของชุมชน หรือ การวิจัยเพื่อท้องถิ่น เป็นสิ่งเดียวกัน แต่ถูกเรียกในแต่ละประเทศแตกต่างกัน เช่น สหราชอาณาจักร ออสเตรเลีย นิวซีแลนด์ ใช้คำว่า CBPR ส่วน สหรัฐอเมริกา แคนาดา อิสราเอล และประเทศไทย ใช้คำว่า CBR เป็นต้น ซึ่งการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ได้รับอิทธิพลจากทฤษฎีวิพากษ์ Paulo Freire และ Jürgen Habermas ที่ให้ความสำคัญกับการปลดปล่อยจากการกดขี่ และให้ความสำคัญกับค่านิยมทางสังคม (Normative Social) วัฒนธรรมเชิงบรรทัดฐาน (Cultural Values) ได้รับแนวคิดจากทฤษฎีสตรีนิยม (Theories Of Feminism) ลัทธิหลังโครงสร้างนิยม (Post-structuralism) และลัทธิหลังอาณานิคม (Post Colonialism) ดังนั้นจุดเน้นวิธีการและเป้าหมายการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ได้รับอิทธิพลจากการเคลื่อนไหวทางสังคมในทศวรรษ 1960 และ 1970 ที่ค้นหาสังคมที่ยุติธรรมและปลดปล่อยผู้ถูกกดขี่ในแอฟริกา เอเชีย และละตินอเมริกา สำหรับการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) นั้นมุ่งเน้นการทำงานกับผู้ด้อยโอกาส ผู้ถูกกดขี่ในด้านต่าง ๆ เช่น ทางเพศ สีผิว เชื้อชาติ ชนเผ่าพื้นเมือง ประชาชนพื้นที่ชนบท เป็นต้น มีหลักการ 4 ประการ คือ 1) โจทย์วิจัยมาจากชุมชน 2) ชุมชนเป็นนักวิจัย 3) ปฏิบัติการแก้ไขปัญหาร่วมกัน และ 4) สร้างเครือข่ายความร่วมมือสู่ผลลัพธ์

สำหรับความเหมือนและความต่างระหว่างการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) กับการวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR) มีรากฐานที่มาจากการวิจัยเชิงปฏิบัติการ (AR) แต่ทั้ง 2 มีความเหมือนและความต่างกันในวิธีการ

หรือ กระบวนการวิจัยนั่นเอง อย่างไรก็ตาม PAR และ CBR อยู่ภายใต้กฎเกณฑ์ของการวิจัยเชิงปฏิบัติการ (Action Research) ถือว่าอยู่ในประเภทเดียวกัน การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ได้พัฒนามากจากการวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR) แต่มีความลึกซึ้งในเชิงการมีส่วนร่วมของการวิจัย การวัดผลในเชิงการเปลี่ยนแปลงทางสังคมของการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) นั้น สามารถจำแนกได้ 3 ประการ คือ ระดับเล็ก (Micro) ระดับกลาง (Meso) และ ระดับมหภาค (Macro) ซึ่งมุ่งเน้นการเพิ่มขีดความสามารถ (Enhance Capacity) เพิ่มประสิทธิภาพ และการเสริมพลังให้กับชุมชน สังคม (Empower Communities) ซึ่งเป้าหมายที่ต้องการการเปลี่ยนสังคมจากการกดขี่ ครอบงำ และสร้างอิสระทางความคิดให้กับประชาชน

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กาญจนา แก้วเทพ. 2548. *การวิจัยจากจุดเริ่มต้นจนถึงจุดสุดท้าย*. สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย. กรุงเทพฯ: ซีโน ดีไซน์.

กาญจนา แก้วเทพ. 2563. *การวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) กับความเหลื่อมล้ำในสังคม*. กรุงเทพฯ: สำนักงานการวิจัยแห่งชาติ.

กาญจนา แก้วเทพ. 2564. *ขี่ม้าเลียบค่าย บทเรียนการทำงานกับภาคีของงานวิจัยเพื่อท้องถิ่น*. เชียงใหม่: วนิดาการพิมพ์.

กาญจนา แก้วเทพ. นักวิชาการวิจัยเพื่อท้องถิ่นและเมธีวิจัยอาวุโส สกว. *สัมภาษณ์*. 1 กันยายน 2565.

พิชาย รัตนดิลก ณ ภูเก็ต. 2559. *ปรัชญาสังคมศาสตร์: การอธิบายทางสังคมรากฐานสำหรับการวิจัยทางสังคมศาสตร์* พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: บางกอกบล็อก.

พิเชฐ สายพันธ์. 2564. ทฤษฎีวิพากษ์เชื้อชาติ (Critical Race Theory) และการกลับมาของปัญหาอคติการเหยียดเชื้อชาติ. *วารสารมานุษยวิทยา*, 4(2), 252-260

วรรณดี สุทธินธากร. 2560. *การเรียนรู้เพื่อการเปลี่ยนแปลงและการวิจัยเชิงปฏิบัติการ*. กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.

สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สำนักงานภาค. 2548. *กระบวนทัศน์วิจัยเพื่อท้องถิ่นจุดเปลี่ยนการพัฒนา, การประชุมงานวิจัยเพื่อท้องถิ่น*. เชียงใหม่: วนิดาการพิมพ์.

สินธุ์ สโรบล. 2552. *วิธีวิทยาวิจัยเพื่อการเปลี่ยนแปลงและพัฒนาชุมชน: บทสังเคราะห์ งานวิจัยเพื่อท้องถิ่นในประเทศไทยและประสบการณ์จากต่างประเทศ.* สำนักงานกองทุน สนับสนุนการวิจัย (สกว.) ฝ่ายวิจัยเพื่อท้องถิ่น. กรุงเทพฯ: วนิดาการพิมพ์.

อานันท์ กาญจนพันธุ์. 2544. *มิติชุมชน: วิธีคิดท้องถิ่นว่าด้วยสิทธิ อำนาจและการจัดการทรัพยากร.* กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).

อุทิศ ทาหอม. 2561. *การพัฒนาแบบยั่งยืน.* บุรีรัมย์: มหาวิทยาลัยราชภัฏบุรีรัมย์.

อุทิศ ทาหอม สันติภาพ ชารัมย์ สุจิตรา ยางนอก และเขมิกา อารมณ์. 2562. *รูปแบบการพัฒนาศักยภาพทุนทางวัฒนธรรม เพื่อรองรับการท่องเที่ยวชุมชนอย่างยั่งยืนบ้านห้วยหวายพัฒนา ตำบลโคกสะอาด อำเภอลำปลายมาศ จังหวัดบุรีรัมย์.* ได้รับงบประมาณสนับสนุนจากสำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม (สกสว.).

อุทิศ ทาหอม และคณะ. 2564. *รูปแบบการพัฒนาขีดความสามารถด้านการท่องเที่ยวชุมชน เพื่อลดความเหลื่อมล้ำทางสังคมตำบลบึงเจริญ อำเภอบ้านกรวด จังหวัดบุรีรัมย์: กรณีศึกษา ชุมชมสายตรีพัฒนา 3 และชุมชนสายตรี 7*. ได้รับงบประมาณสนับสนุนจากสำนักงานการวิจัยแห่งชาติ (วช.)

ภาษาอังกฤษ

Chevalier, J. M., & Buckles, D. J. 2019. *Participatory Action Research: Theory and Methods for Engaged Inquiry*. London: Routledge.

Hall, B. L. 1992. From Margins to Center? The Development and Purpose of Participatory Research. *The American Sociologist*, 23(4), 15-28.

Holkup, P. A., Tripp-Reimer, T., Salois, E. M., & Weinert, C. 2004. Community-Based Participatory Research: an Approach to Intervention Research with a Native American Community. *ANS. Advances in nursing science*, 27(3), 162.

Israel, B. A., Eng, E., Schulz, A. J., & Parker, E. A. 2005. *Introduction to Methods in Community-Based Participatory Research for Health.* Methods in Community-Based Participatory Research for Health, 3, 26.

Israel, B. A., Schulz, A. J., Parker, E. A., Becker, A. B., Allen, A. J., Guzman, J. R., & Lichtenstein, R. 2017. Critical Issues in Developing and Following CBPR Principles. Community-Based Participatory Research for Health. *Advancing social and health equity*, 3, 32-35.

Jason, L., & Glenwick, D. (Eds.). 2016. *Handbook of Methodological Approaches to Community-Based Research: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods*. New York, NY: Oxford university press.

Leavy, P. 2017. *Research Design: Quantitative, Qualitative, Mixed Methods, Arts-Based, and Community-Based Participatory Research Approaches.* New York, NY: Guilford Publications.

Minkler, M., & Wallerstein, N. (Eds.). 2011. *Community-Based Participatory Research for Health: From process to outcomes.* John Wiley & Sons.

Roche, B. 2008. *New Directions in Community-Based Research.* Wellesley Institute.

Thompson, V. S., & Hood, S. 2017. *Community-Based Participatory Research*. In Public Health Research Methods for Partnerships and Practice (pp. 1-22). London: Routledge.

Taylor, S. M., & Ochocka, J. 2017. Advancing Community-Based Research in Canada. *International Journal of Knowledge-Based Development*, 8(2), 183-200.

Tobias, J. K., Richmond, C. A., & Luginaah, I. 2013. Community-Based Participatory Research (CBPR) with Indigenous Communities: Producing Respectful and Reciprocal Research. *Journal of Empirical Research on Human Research Ethics*, 8(2), 129-140.

Strand, K. J. 2000. Community-Based Research as Pedagogy. *Michigan Journal of Community Service Learning,* 7(1). 85-96

Stoecker, R. 2003. Community-Based research: From Practice to Theory and Back Again. *Michigan Journal of Community Service Learning*, 9(2). 35-46.

Viswanathan, M., Ammerman, A., Eng, E., Garlehner, G., Lohr, K. N., Griffith, D., & Whitener, L. 2004. *Community-Based Participatory Research: Assessing the Evidence: Summary*. AHRQ Evidence Report Summaries.

Wallerstein, N. B., & Duran, B. 2006. Using Community-Based Participatory Research to Address *Health Disparities. Health Promotion Practice*, 7(3), 312-323.

Wallerstein, N., Duran, B., Oetzel, J. G., & Minkler, M. 2017. On Community-Based Participatory Research. *Community-Based Participatory Research for Health: Advancing Social and Health Equity,* 3, 3-16.

Wallerstein, N., & Duran, B. 2017. The Theoretical, Historical and Practice Roots of CBPR. *Community-Based Participatory Research for Health: Advancing Social and Health Equity*, 7-29.

Wilson, E. 2019. Community-Based Participatory Action Research. *Handbook of Research Methods in Health Social Sciences*. (pp. 285-298). Springer Singapore.

Zimmerman, S., Tilly, J., Cohen, L., & Love, K. 2009. *A manual for Community-Based Participatory Research: Using Research to Improve Practice and Inform Policy in Assisted Living*. CEAL-UNC Collaborative. Chapel Hill, NC: University of North Carolina, 1-112.

กิตติกรรมประกาศ

ขอขอบคุณ รศ. ดร.กาญจนา แก้วเทพ เมธีวิจัยอาวุโส สกว. ที่ให้คำปรึกษาแนะนำการเขียนบทความวิชาการนี้ทุกขั้นตอน จนทำให้บทความนี้ได้รับการเผยแพร่สู่สาธารณะ ผู้เขียนขอขอบคุณ ผู้ช่วยศาสตราจารย์สนิท พาราษฎร์ ที่ช่วยสืบค้นตำรา คู่มือ หนังสือเกี่ยวกับการวิจัยเพื่อท้องถิ่น (CBR) ในต่างประเทศ จนได้มีข้อมูลในการเขียนบทความในครั้งนี้เป็นอย่างดี

มานุษยวิทยาการแต่งกายและแฟชั่น: แนวคิดและการประยุกต์ใช้[1]

Anthropology of Clothing and Fashion: Concepts and Applications

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: 13 มีนาคม 2566 (Received March 13, 2023)

วันแก้ไขบทความ: 3 เมษายน 2566 (Revised April 3, 2023)

วันตอบรับบทความ: 18 เมษายน 2566 (Accepted April 18, 2023)

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างการแต่งกาย แฟชั่น และวัฒนธรรม โดยได้ทบทวนแนวคิดด้วยมุมมองทางมานุษยวิทยาที่เกี่ยวข้องกับการแต่งกาย แฟชั่น และวัฒนธรรม บทความแบ่งออกเป็นสี่ส่วน *ส่วนแรก* กล่าวถึงการศึกษาการแต่งกายและแฟชั่นในทางมานุษยวิทยา *ส่วนที่สอง* เป็นการสำรวจแนวคิดที่ได้นำมาใช้ในการศึกษาการแต่งกายและแฟชั่น *ส่วนที่สาม* เป็นการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างอุตสาหกรรมแฟชั่นและแนวคิดเรื่องจริยธรรม และ*ส่วนที่สี่* เป็นการสำรวจการศึกษาการแต่งกายและแฟชั่นในประเด็นร่วมสมัย ตามลำดับ ความสำคัญของบทความนี้ คือ การเสนอว่า มานุษยวิทยาการแต่งกายและแฟชั่น คือ ความพยายามครั้งใหม่ของมานุษยวิทยาในการเชื่อมต่อและขยายวิธีการทางมานุษยวิทยาไปสู่การศึกษาประเด็นเกี่ยวกับการแต่งกายและเสื้อผ้าที่เคยถูกกล่าวถึงไว้ก่อนหน้านี้

ในสาขาย่อยและศาสตร์อื่น แม้มานุษยวิทยาการแต่งกายและแฟชั่นจะได้รับการยอมรับและชื่นชมมากขึ้นในฐานะของการศึกษาแบบสหวิทยาการ หากยังจำเป็นที่จะต้องมีการอภิปรายเพิ่มเติม เพื่อผลักดันขีดจำกัดของความรู้และสร้างข้อถกเถียงเกี่ยวกับแนวคิดและการประยุกต์ใช้ นอกจากนี้ บทความนี้ยังชี้ให้เห็นว่า นักวิจัยและผู้มีส่วนได้ส่วนเสียจำเป็นต้องแบ่งปันแนวทางปฏิบัติที่ดีและปรับปรุงการแลกเปลี่ยนความรู้ เพื่อพัฒนาระเบียบวิธีวิจัยของตนเองที่เหมาะสมกับความซับซ้อนของสาขาตนเอง

คำสำคัญ: มานุษยวิทยาการแต่งกายและแฟชั่น แฟชั่น แฟชั่นแบบด่วน แฟชั่นที่มีจริยธรรม การฉกฉวยทางวัฒนธรรม ความเป็นกลางทางเพศ

Abstract

This article examines the relationships between clothing, fashion, and culture from an anthropological perspective. Divided into four sections, the article begins by focusing on the anthropological study of clothing and fashion. The second section describes concepts used in the study of clothing and fashion, while the third explores the connection between the fashion industry and ethical ideas. In the fourth section, the study of clothing and fashion in relation to current challenges is covered. The significance of this paper is to suggests that the anthropology of clothing and fashion is a dynamic field, allowing anthropologists to connect and broaden their approach to these topics. It offers a unique perspective on clothing and fashion-related concerns that have previously been examined in other sub-disciplines and fields. In the spite of the growing recognition and appreciation of anthropology of clothing and fashion as an interdisciplinary approach, further discussion is

required to push the limits of knowledge and contribute to the debate on concepts and applications. Furthermore, this paper suggests that researchers and stakeholders are required to share best practices and enhance knowledge exchange to develop their own methodologies that are particularly suited to their own complex subject matter.

Keywords: Anthropology of clothing and fashion, Fashion, Fast fashion, Ethical fashion, Cultural appropriation, Gender-neutral

บทนำ

หากจะกล่าวว่าอุตสาหกรรมแฟชั่นเป็นอุตสาหกรรมแห่งอุตสาหกรรมก็คงจะไม่เกินไปนัก เนื่องจากมูลค่าทางการตลาดของอุตสาหกรรมนี้มีมูลค่าสูงถึง 1.7-2.5 ล้านล้านเหรียญสหรัฐ และข้อมูลขององค์การแรงงานระหว่างประเทศระบุว่า อุตสาหกรรมสิ่งทอ เสื้อผ้า เครื่องหนัง และรองเท้ามีการจ้างแรงงานมากกว่า 60 ล้านคนทั่วโลก (Fashion United) อุตสาหกรรมเหล่านี้ก่อให้เกิดห่วงโซ่มูลค่า (Value chain) ที่ซับซ้อนและเชื่อมโยงกันตั้งแต่การออกแบบและการผลิตสินค้าแฟชั่น เช่น สิ่งทอ เสื้อผ้า รองเท้า เครื่องหนัง ผลิตภัณฑ์ที่ทำจากขนสัตว์ และเครื่องประดับ ไปจนถึงการจัดจำหน่ายและการค้าปลีก (European Commission, n.d.) จริงอยู่ที่แม้ว่าแต่ละบุคคลจะรับรู้แฟชั่นในรูปแบบที่แตกต่างกัน แต่สิ่งที่ยากจะปฏิเสธได้คือ แฟชั่นและการแต่งกายนั้น ล้วนแสดงให้เห็นถึงวัฒนธรรมและรูปแบบวิถีชีวิตของสังคมนั้น ๆ นั่นเอง

เครื่องแต่งกายและแฟชั่นจึงแสดงให้เห็นถึงวัฒนธรรมของมนุษย์ที่มีการปรับปรุง ปรับเปลี่ยนไปตามยุคสมัยที่เปลี่ยนแปลงไป ทั้งในเรื่องวัสดุที่ใช้ในการห่อหุ้มร่างกายที่ทำมาจากวัสดุตามธรรมชาติอย่างมอสส์ (Moss) ใบไม้ หนังสัตว์ ฝ้าย ไหม ไปจนถึงวัสดุสังเคราะห์อย่างไนลอน (Nylon) โพลีเอสเตอร์

(Polyester) หรือสแปนเด็กซ์ (Spandex) ตลอดจนวิธีในการห่อหุ้มร่างกายที่ต้องคำนึงถึงขนาด รูปร่าง เพศ วัย เชื้อชาติ ความเชื่อของผู้สวมใส่ และบริบททางสังคมและวัฒนธรรมที่แวดล้อม ขณะเดียวกัน เสื้อผ้ามีความหมายทั้งที่ชัดเจนและโดยนัยที่หลากหลาย เสื้อผ้าและเครื่องแต่งกายจึงเป็นมากกว่าผืนผ้าหรือผืนหนังที่ห่อหุ้มร่างกาย หากแต่สะท้อนหรือนำเสนอมุมมองของเราที่มีต่อโลกและมุมมองของโลกที่ส่งผลต่อเรา

ดังนั้น การศึกษาความหมายของเสื้อผ้าและเครื่องแต่งกายจึงเป็นการศึกษารูปแบบของการเลียนแบบร่างกายทางสังคม (Social body) ที่สามารถอธิบายโครงสร้างชีวิตทางสังคม อุดมการณ์ ประวัติศาสตร์ ชนชั้น ชุมชน และอัตลักษณ์ได้ (Simmel, 1957; Crossley, 2001) สำหรับคำถามประเภทที่ว่า มนุษย์เริ่มใส่เสื้อผ้าตั้งแต่เมื่อไหร่ อะไรเป็นสาเหตุที่ทำให้มนุษย์ปกปิดร่างกาย ทำไมมนุษย์ต้องใส่เสื้อผ้า และเสื้อผ้ากลายเป็นความจำเป็นขั้นพื้นฐาน (Basic needs) ของมนุษย์ได้อย่างไร ยิ่งไปกว่านั้น เสื้อผ้าได้กลายเป็นมากกว่าความจำเป็นขั้นพื้นฐานได้อย่างไร จึงเป็นคำถามที่นักมานุษยวิทยาพยายามสร้างคำอธิบายมานานแล้ว (Cordwell & Schwarz, 2011) หากแต่ว่าจะเป็นการนำเสนอถึง การที่มนุษย์สวมใส่เสื้อผ้าปกปิดร่างกายเพื่อป้องกันภัยอันทำให้ดำรงชีวิตได้อย่างปลอดภัยจากสภาพอากาศและสภาพแวดล้อมได้ เพื่อความสะดวกสบาย หรือเพื่อเสริมสร้างบุคลิกภาพให้สอดคล้องกับรสนิยมส่วนบุคคล หรือเพื่อการแสดงฐานะทางสังคมของตน (Langner, 1959)

มานุษยวิทยาให้ความสนใจการแต่งกายและแฟชั่น (Clothing and fashion) ในฐานะศาสตร์ที่เป็นสาขาย่อยขนาดเล็กทางมานุษยวิทยาที่เติบโตอย่างรวดเร็วในช่วงสามทศวรรษที่ผ่านมา หลังการฟื้นคืนชีพจากข้อกล่าวหาที่ว่า เป็นสาขาที่ไม่จริงจัง ไม่สำคัญ และไม่ใช่สาขาวิชาการ (Kondo, 1997) ซึ่งสถานการณ์ดังกล่าวเปลี่ยนแปลงไปในช่วงทศวรรษที่ 2000 จากการมีวารสาร รายวิชา บทความวิชาการ บทความปริทัศน์ และหนังสือปรากฏมากขึ้น อย่างไรก็ตาม แม้ว่านักมานุษยวิทยาจำนวนมากจะตระหนักรับรู้ถึงการเกิดขึ้น

ของสาขาย่อยนี้ แต่ก็มีความชัดเจนไม่มากนักว่าการศึกษาอะไรที่จะนับได้ว่าเป็นศาสตร์นี้ที่แม้ว่าจะเป็นสาขาที่เป็นการศึกษาเปรียบเทียบเช่นเดียวกันกับสาขาย่อยอื่น ๆ แต่การวิจัยการแต่งกายซึ่งมักเป็นภาพลักษณ์ของการศึกษาเกี่ยวกับเครื่องแต่งกายและแฟชั่น ก็ยังไม่ได้มีเครื่องมือและวิธีการทางทฤษฎีของตนเองที่ชัดเจนนัก แต่จะเป็นการนำแนวคิดทั่วไปของมานุษยวิทยาสาขาวิชาอื่น รวมถึงกรอบและแนวคิดมากมายจากศาสตร์อื่น ๆ มาประกอบกันเพื่อทำความเข้าใจปรากฏการณ์ทางสังคมและวัฒนธรรมที่เกิดขึ้น

การศึกษาการแต่งกายและแฟชั่นในทางมานุษยวิทยา

โดยทั่วไปแล้ว เราต่างก็มีเสื้อผ้าที่เราชอบใส่ หรือชอบใส่ในบางโอกาส เช่น สิ่งที่เราจะสวมใส่ยามพักผ่อนอยู่ในบ้าน อาจไม่เหมือนกับสิ่งที่เราเลือกสวมใส่ยามออกไปเที่ยวกลางคืน ปัจจัยที่มีอิทธิพลต่อการแต่งกายของเรามีหลายปัจจัย ไม่ว่าจะเป็นความต้องการพื้นฐาน กิจกรรมต่าง ๆ ที่ทำ ความชอบส่วนบุคคล อิทธิพลของครอบครัว เพื่อน สื่อ สังคมและชุมชน รวมถึงตลาดของแฟชั่นและเงินในกระเป๋า[2] กล่าวได้ว่า การแต่งกายของเรา เกิดขึ้นและพัฒนาจากการลองผิดลองถูก ปฏิเสธ ต่อรอง หรือยอมรับในการเป็นส่วนหนึ่งของแนวคิดหรือค่านิยมของสังคมและวัฒนธรรมที่เราเป็นสมาชิก ทำให้การแต่งกายเป็นส่วนสะท้อนค่านิยม (Values) ของเรา[3]

ในแง่หนึ่ง การที่เราให้ความสำคัญกับสิ่งที่ผู้คนสวมใส่ เพราะเป็นสิ่งแตกต่างจากเนื้อตัวร่างกายของเรา นั่นคือ เสื้อผ้าเป็นสิ่งที่เลือกได้ (Choice) และเป็นการเลือก/ไม่เลือก/เลือกไม่ได้ของเราเอง ขณะเดียวกัน เสื้อผ้าและสิ่งที่เราสวมใส่เป็นสิ่งสำคัญสำหรับบุคคลในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งที่แสดงให้โลกรู้ว่าเราเป็นใคร บางคนใช้เสื้อผ้าเป็นเครื่องมือในการเชื่อมต่อกับผู้อื่น สำหรับคนกลุ่มนี้ เสื้อผ้าคือทางลัดที่ช่วยเผยให้เห็นข้อเท็จจริงเกี่ยวกับบุคคลและส่งผลต่อการที่พวกเขาจะปฏิบัติต่อผู้อื่นตามสิ่งที่บุคคลนั้นสวมใส่ ขณะที่บางคนเห็นตรงข้ามว่า เสื้อผ้าทำให้เกิดความเข้าใจผิดต่อกันได้เช่นเดียวกัน

สิ่งสำคัญก็คือ ผู้สวมใส่ควรเข้าใจข้อความที่เสื้อผ้าสื่อสาร เพื่อที่จะได้รู้ว่าคนอื่นจะมีปฏิกิริยาต่อสิ่งที่เราสวมใส่ไปในทางใด ความเข้าใจนี้ จะช่วยให้มั่นใจได้ว่าข้อความหรือสารที่เราส่งเกี่ยวกับตัวเองผ่านการแต่งกายนั้น เป็นข้อความสื่อสารที่ต้องการส่งออกไปอย่างแท้จริง

แม้ว่าในวงการการศึกษาเรื่องเสื้อผ้า การแต่งกายและแฟชั่น คำว่าการสวมใส่เสื้อผ้า (Clothing) การแต่งกาย (Dress) และแฟชั่น (Fashion) มักจะถูกใช้แทนกัน เช่นเดียวกันกับในบทความนี้ที่คำศัพท์เหล่านี้ล้วนมีความหมายโดยกว้างหมายรวมถึงแนวคิดพื้นฐานเรื่องการแต่งกาย การสวมใส่เสื้อผ้าหรือการตกแต่งร่างกาย (Clothing or adorning the body) เหมือนกัน อย่างไรก็ตาม คำเหล่านี้ก็มีความแตกต่างกันในรายละเอียด จึงเป็นสิ่งสำคัญที่เราต้องเข้าใจนิยามความหมายโดยทั่วไปของคำเหล่านี้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งคำว่า “แฟชั่น” จากมุมมองทางด้านสังคมศาสตร์ ซึ่งหนึ่งในนิยามที่มักถูกกล่าวถึงเสมอในการศึกษาสังคมและแฟชั่น คือ นิยามที่ Georg Simmel นักสังคมวิทยาชาวเยอรมันได้เสนอไว้ตั้งแต่ปี 1957 ในบทความที่ชื่อ “Fashion” (1957) ว่า “แฟชั่นเป็นรูปแบบหนึ่งของการลอกเลียนแบบและการทำให้เท่าเทียมกันทางสังคม แต่ในการเปลี่ยนแปลงอย่างไม่หยุดหย่อนนั้นกลับขัดแย้งกัน แฟชั่นจำแนกสิ่งต่าง ๆ ออกจากกัน และชั้นทางสังคมหนึ่งออกจากอีกชั้นทางสังคมหนึ่ง มันรวมคนในชนชั้นทางสังคมเดียวกันไว้และแยกพวกเขาออกจากผู้อื่น” (Simmel, 1957: 541)

นอกจากนี้ แม้ว่าคำว่า “แฟชั่น” มักจะเกี่ยวข้องกับเสื้อผ้า เครื่องประดับและการแต่งกาย แต่แฟชั่นอาจเกี่ยวข้องกับวัตถุหรือปรากฏการณ์ใด ๆ ที่เปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา ตามความชอบโดยรวมของบุคคล เช่น รถยนต์ บ้าน การดูแลสุขภาพ และแม้แต่ทฤษฎีทางสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาก็ล้วนแล้วแต่มีความเป็น “แฟชั่น” อยู่ในนั้นได้ แฟชั่นจึงมักถูกศึกษาจากสองมุมมอง: (1) เป็นวัตถุ (Object) หรือความคิด (Idea) และ (2) เป็นกระบวนการของการเปลี่ยนแปลง (Process of change) เราสามารถศึกษาวัตถุทาง

แฟชั่น (Fashion objects) หรือผลิตภัณฑ์เฉพาะหรือความคิดที่เปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลาเนื่องจากความชอบของแต่ละบุคคล หรือศึกษากระบวนการแฟชั่น (Fashion process) หรือขั้นตอนหรือกระบวนการในการแนะนำหรือทำให้วัตถุทางแฟชั่นเป็นที่ยอมรับ (Sproles, 1974)

ในประเด็น วัฒนธรรมทางวัตถุ (Material culture) มีบทบาทสำคัญต่อการกระทำและความคิดของมนุษย์ วัฒนธรรมไม่สามารถเกิดขึ้นได้หากปราศจากการมีส่วนร่วมของ “สิ่งต่าง ๆ” (Things) ผู้คนสร้างมโนทัศน์เกี่ยวกับโลกรอบตัวผ่านการทำให้เป็นวัตถุ (Materialised) โดยเฉพาะอย่างยิ่งในปฏิบัติการของชีวิตประจำวัน เช่น เวลา ความพอใจ การบริโภคในฐานะที่เป็นกระบวนการทางวัฒนธรรมซึ่งก่อร่างอัตลักษณ์ เมื่อเชื่อมโยงกับการผลิต (Production) ทำให้เห็นว่า แฟชั่นไม่ได้เป็นเรื่องเฉพาะ “ตะวันตก” อีกต่อไป ยิ่งไปกว่านั้น แฟชั่นคือ การหยิบยืม ช่วงชิง แลกเปลี่ยน และผสมผสานระหว่างวัฒนธรรมต่าง ๆ (Schneider, 1987; Schneider, 2006; Hansen, 2004) แฟชั่นจึงมีการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ถูกแบ่งปัน เรียนรู้ มีประวัติการลองผิดลองถูกมาอย่างยาวนาน สิ่งที่ถือว่าเป็นแฟชั่นในยุคสมัยหนึ่งอาจเป็นสิ่งชวนสงสัยในต่างยุคสมัย[4] เช่นเดียวกันกับความแตกต่างของภูมิภาค ผู้คนนำเทรนด์ (Trend) การแต่งกายมาใช้ก็ต่อเมื่อสอดคล้องกับวัฒนธรรมของพื้นที่นั้น ขณะที่แฟชั่นกับวัฒนธรรมในภูมิภาคใดภูมิภาคหนึ่ง ก็เปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลาเช่นกัน ดังนั้น วัฒนธรรมจึงมีบทบาทอย่างมากในการกำหนดแฟชั่น เทรนด์แฟชั่นในสังคมเป็นเพียงกระจกสะท้อนของวัฒนธรรม เมื่อวัฒนธรรมเปลี่ยน แฟชั่นก็เปลี่ยน

อย่างไรก็ตาม การแต่งกายและแฟชั่นไม่ได้รับความสนใจจากนักมานุษยวิทยามากนักในยุคแรก จนกระทั่งทศวรรษที่ 1980 สถานการณ์ก็เปลี่ยนไป โดยอิทธิพลจากสหสาขาวิชาที่ศึกษาผ้าและการแต่งกาย อาทิ ประวัติศาสตร์ศิลป์และการออกแบบ การวิจัยที่มีฐานคิดจากพิพิธภัณฑ์ การศึกษาสิ่งทอในฐานะวัฒนธรรมทางวัตถุจากมุมมองของมานุษยวิทยาทัศนา

(Visual anthropology) โดยงานที่มีอิทธิพลสำคัญอย่าง *The anthropology of cloth* (Schneider, 1987), *Cloth and human experience* (Weiner 1991), *The anthropology of dress* (Eicher, 2000) และเปลี่ยนจากกระบวนทัศน์การมองแบบโครงสร้างสังคม (Social structure) สู่การมองแบบการกระทำ (Agency) และปฏิบัติการ (Practice) (Hansen, 2004)

Joanne Eicher หนึ่งในนักมานุษยวิทยาที่มีผลงานโดดเด่นทางด้านผ้าทอ เสื้อผ้า การแต่งกายและแฟชั่นเสนอว่า การศึกษาทางด้านมานุษยวิทยาโดยเฉพาะแนวคิดองค์รวม (Holism) แนวคิดเรื่องวัฒนธรรม การทำงานภาคสนาม (Fieldwork) และการมีส่วนร่วมของผู้หญิงนั้น มีคุณูปการต่อการศึกษาการแต่งกายอย่างมาก ในบทความของเธอที่ชื่อ *"The anthropology of dress"* (2000) นั้น เธอได้สำรวจบรรณานุกรมของนักมานุษยวิทยาที่เขียนเกี่ยวกับการแต่งกาย [ซึ่งในที่นี้เธอใช้คำว่า Dress] เป็นภาษาอังกฤษ และพบว่า การตีพิมพ์ครั้งแรกเกี่ยวกับหัวข้อเรื่องการแต่งกายนั้น ปรากฏขึ้นครั้งแรกในศตวรรษที่ 19 ช่วงเวลาที่มานุษยวิทยามักกำหนดให้เป็นช่วงยุค "ตู้เก็บวัตถุโบราณ" (Curio cabinet) ซึ่งเป็นช่วงเวลาที่ทั้งความจริงและวัตถุซึ่งเกี่ยวกับ "บุคคลอื่นในโลก" มักถูกเก็บรวบรวมจากนักเดินทางและศึกษาโดยนักมานุษยวิทยาผู้ที่แทบจะไม่เคยทำการวิจัยภาคสนาม โดยเธอได้กล่าวถึง "Dress" (1912) งานของ Ernest Crawley ที่ปรากฏครั้งแรกใน Encyclopedia of Religion และภายหลังพิมพ์ซ้ำภายใต้ชื่อ Dress, Drinks, And Drums: further studies of savages and sex (1931) ว่า แสดงให้เห็นถึงการรับรู้ความสำคัญของการแต่งกายที่มีต่อมนุษย์

การศึกษาเกี่ยวกับวัฒนธรรม และการแต่งกายที่ผ่านมานั้น มักเป็นส่วนหนึ่งขององค์ประกอบของการศึกษาชุมชนหรือกลุ่มสังคม โดยแทรกอยู่ในความสนใจในมิติอื่น ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการแต่งกายและพิธีกรรม ที่มักปรากฏในการศึกษาของมานุษยวิทยาศาสนา (Anthropology of Religion) ที่เริ่มต้นจากข้อถกเถียงที่มีมาอย่างยาวนานเกี่ยวกับจุดกำเนิดของศาสนา

อันนำมาสู่แนวทางการตีความที่หลากหลาย ไม่ว่าจะเป็นเชิงวิวัฒนาการเชิงสังคม หรือเชิงจิตวิทยา (Bell, 2009) ความสนใจพิธีกรรมนั้น มีทั้งในแง่องค์กร การดำเนินการ และการเปลี่ยนรูป เป็นภาพแทนของการจัดระเบียบทางสังคมและวัฒนธรรม (Handelman, 2005) การศึกษาพิธีกรรมที่เป็นที่นิยมอย่างมากรูปแบบหนึ่งคือ การศึกษาพิธีกรรมเปลี่ยนผ่าน (Rite of passages) (Stausberg, 2003) หรือพิธีกรรมที่เป็นกรอบสำหรับการเปลี่ยนแปลงสถานะของบุคคลหรือกลุ่มบุคคล

การศึกษาจำนวนมากที่ผ่านมาชี้ให้เห็นว่า เสื้อผ้าเครื่องแต่งกายมีบทบาทความสำคัญในปฏิบัติการของพิธีกรรม เช่น การศึกษาของ Robyn Maxwell (1990; ชนัญ, 2540) *Textiles of Southeast Asia: Tradition, Trade, and Transformation* เป็นการศึกษาเปรียบเทียบสิ่งทอที่ทรงพลังและสวยงามในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เสนอว่า การแบ่งแยกทางสังคม เช่น เพศ อายุ สถานภาพสมรส ความเป็นญาติพี่น้อง สะท้อนอยู่ในโครงสร้าง ลวดลาย สี และวิธีนุ่งห่มเครื่องนุ่งห่มหรือเสื้อผ้า เช่นเดียวกับ ภูษา อาภรณ์ ฟ้อนฝี ของ มานพ มานะแซม (2554) ที่ศึกษารูปแบบเครื่องแต่งกายในพิธีกรรมการฟ้อนผีของชาวล้านนา แสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ มีรูปแบบความเชื่อ และขั้นตอนพิธีกรรมต่าง ๆ รองรับอย่างมีแบบแผน ทั้งการจัดเตรียมสถานที่ วงดนตรีปี่พาทย์ อาหารคาวหวาน เครื่องเซ่นไหว้ และการแสดงออกด้วยเสื้อผ้าเครื่องแต่งกาย เครื่องประดับ เช่น ผ้าประดับ ผ้าสไบ ผ้ามัดเอวหรือคาดเอว ผ้าโพกศีรษะ ดอกไม้ประดับบูชา สามารถเชื่อมโยงไปถึงภูมิหลัง ที่มา ระดับชั้นของสายผีในแต่ละตระกูล กล่าวได้ว่า การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่าง ผ้า ผี และคน รวมถึงงานวิจัยในลักษณะนี้ที่ตามมาจำนวนมาก ทำให้เห็นความสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงผสาน พึ่งพาอาศัยกันระหว่าง มนุษย์ ธรรมชาติ และสิ่งเหนือธรรมชาติ เป็นการจัดการธรรมชาติและวิถีชีวิตของคนในสังคมให้อยู่ร่วมกันได้อย่างเคารพซึ่งกันและกัน ขณะที่บทความเรื่อง “การอนุรักษ์ผ้าพื้นบ้าน: ประสบการณ์ของห้องปฏิบัติ

การทางมานุษยวิทยาของอีสาน” ของสุริยา สมุทคุปต์และพัฒนา กิติอาษา (2536) ที่เสนอว่า ผ้าพื้นบ้านเป็นผลผลิตของสังคมและวัฒนธรรมที่การผลิตเกิดขึ้น การอนุรักษ์ผ้าจึงต้องคำนึงถึงผู้หญิงผู้เป็นเจ้าของผ้า กระบวนการทอผ้าและบริบทแวดล้อม เนื่องจากว่า “แทบทุกขั้นตอนของการผลิต ... ผู้ชายเข้ามามีส่วนร่วมน้อยมาก” (สุริยา และพัฒนา, 2536: 63) ก็เป็นการนำแนวคิดเรื่องพิธีกรรมเปลี่ยนผ่านและความเป็นผู้หญิง (Womanhood) มาใช้เป็นกรอบในการอธิบายได้อย่างดี

จากที่ได้กล่าวมานั้น จะเห็นได้ว่า มานุษยวิทยาการแต่งกายและแฟชั่น หมายถึง การศึกษา การแต่งกายและแฟชั่น ในฐานะที่เป็นกิจกรรมทางสังคมที่ทำให้เกิดความท้าทายทางการเมือง ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม เทคโนโลยี และอื่น ๆ โดยมุ่งเน้นการสำรวจ ตรวจสอบว่า การแต่งกายของบุคคลมีปฏิสัมพันธ์หรือได้รับผลกระทบจากลักษณะทางสังคม เช่น เพศ ชาติพันธุ์ อายุ และสถานะทางเศรษฐกิจและสังคมอย่างไร ในทางด้านหนึ่งนั้น มานุษยวิทยาการแต่งกายและแฟชั่น จึงเป็นการศึกษาเกี่ยวกับทางเลือก การตัดสินใจของแต่ละบุคคล ผ่านการศึกษาข้ามวัฒนธรรมเกี่ยวกับเสื้อผ้าและการแต่งกาย (Hansen, 2004) รวมถึงสัญญะและความหมายทางวัฒนธรรม (Kaiser et al., 1991) ด้วยแนวคิดแบบองค์รวมและบริบท ศึกษาวิธีการผลิต การแสดง และการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมของมนุษย์ผ่านรูปลักษณ์ การแต่งกาย และระบบแฟชั่น (Miller, 2005)

แนวคิดที่ได้นำมาใช้ในการศึกษาการแต่งกายและแฟชั่น

การศึกษาการแต่งกายและแฟชั่น ไม่ต่างจากการศึกษาสังคมและวัฒนธรรมผ่านกรอบของสาขาย่อยอื่น ๆ ของมานุษยวิทยาที่มีการนำแนวคิด (Concept) มาใช้ในการอธิบาย ในบทความนี้ได้เลือกแนวคิดที่ดูเหมือนจะยึดพื้นที่ของการเป็นเครื่องมือในการอธิบายการแต่งกาย แฟชั่น และวัฒนธรรมในการศึกษาทางด้านมานุษยวิทยา (some of the most central concepts)

มานำเสนอสามแนวคิด ประกอบไปด้วย แนวคิดเรื่องอัตลักษณ์ (Identity)[6] โดยเฉพาะอัตลักษณ์ทางเพศ (Gender identity) แนวคิดเรื่องอำนาจและการต่อต้าน (Power and resistance) และแนวคิดเรื่องการฉกฉวยทางวัฒนธรรม (Cultural appropriation) ดังนี้

อัตลักษณ์ทางเพศ (Gender Identity)

เมื่อสังคมวิวัฒน์ ความคิดเกี่ยวกับปัจเจกบุคคลในสังคมเหล่านั้นก็วิวัฒน์เช่นกัน แนวคิดหนึ่งที่กำลังเปลี่ยนแปลงคือแนวคิดเรื่องอัตลักษณ์ทางเพศ (Gender identity) กล่าวโดยกว้าง เพศสรีระ (Biological sex) หมายถึง ลักษณะทางชีวภาพ พันธุกรรม กายวิภาคศาสตร์ และสรีรวิทยาของบุคคลที่กำหนดมนุษย์ว่าเป็นหญิงหรือชาย[7] ส่วนเพศสภาพ (Gender) หมายถึง ภาวะทางเพศที่ถูกประกอบสร้างทางสังคม กำหนดโดยบรรทัดฐานทางสังคม วัฒนธรรม ทัศนคติ ค่านิยม ประเพณี ความเชื่อและการปฏิบัติ รวมถึงบทบาท ความรับผิดชอบ อัตลักษณ์ หรือคุณสมบัติอื่น ๆ จากการเป็นผู้ชายหรือผู้หญิง และเพศวิถี (Sexuality) หมายถึง วิธีคิด วิธีปฏิบัติเกี่ยวกับความปรารถนาและการแสดงออกทางเพศของบุคคล ทั้งการด้านแต่งกาย ความรักใคร่ชอบพอ ความพึงพอใจทางเพศทางกามารมณ์ และพฤติกรรมทางเพศ เป็นต้น (ปิยรัตน์, 2565)

เมื่อเพศสภาพเป็นสิ่งที่ถูกสร้างทางสังคมและวัฒนธรรม การแต่งกายจึงถูกใช้เพื่อจัดหมวดหมู่ และระบุ อัตลักษณ์ของบุคคลในฐานะ “ผู้หญิง” หรือ “ผู้ชาย” เสื้อผ้าไม่ว่าจะสำหรับผู้หญิงหรือผู้ชายล้วนถูกกำหนดจากบรรทัดฐานและความคาดหวังทางวัฒนธรรมเกี่ยวข้องกับความหมายของการเป็นผู้หญิงหรือผู้ชาย และเชื่อมโยงกับรูปลักษณ์อย่างแนบแน่น (Laing & Willson 2022: 58)[8] อย่างไรก็ตาม ในปัจจุบัน เพศสภาพมีความเลื่อนไหล (Gender fluid) แนวคิดเรื่องการแบ่งเพศแบบคู่ขั้วตรงข้าม (Traditional gender binary) ที่ได้รับอิทธิพลจากแนวคิดตะวันตกถูกท้าทายและแทนที่

ด้วยแนวคิดเรื่องความหลากหลายทางเพศสภาพ (Gender diversity) อันเห็นว่า อัตลักษณ์ทางเพศเหมือนเฉดสี ไม่ใช่สิ่งที่ตายตัว หากแต่สามารถเปลี่ยนแปลงได้ เช่น ด้วยการใช้ผลิตภัณฑ์แฟชั่นในชีวิตประจำวันภายใต้วัฒนธรรมประชานิยม (Popular culture) โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสังคมและวัฒนธรรมบริโภคที่การสร้างอัตลักษณ์กลายเป็นส่วนหนึ่งของอุตสาหกรรมที่ทำเงินมหาศาล อย่างอุตสาหกรรมแฟชั่น

ใน *Sex and Unisex: Fashion, Feminism, and the Sexual Revolution* (2015) ของ Jo B. Paoletti เสนอว่า เสื้อผ้าที่ทั้งชายและหญิงสามารถใส่ด้วยกันได้ เช่น กางเกงยีนส์และเสื้อยืด ถูกผลิตโดยบริษัทเสื้อผ้าและแฟชั่นเพียงเพื่อที่จะ “แสดง” ให้เห็นว่า พวกเขาทำเสื้อผ้าที่ “ทุกคน” สามารถสวมใส่ได้ การผลิตเสื้อผ้าในลักษณะดังกล่าวเป็นความพยายามของเบบี้บูมเมอร์ (Baby boomer)[9] ในการแก้ไขการเหมารวมทางเพศแบบตายตัว (Gender stereotype) ที่กำหนดให้ผู้ชายและผู้หญิงเหมือนกันในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 อย่างไรก็ตาม เสื้อผ้าแบบยูนิเซ็กส์ในยุคนั้นถูกวิจารณ์ว่าเสื้อผ้าเหล่านั้น ไม่ได้เหมาะสำหรับทุกคน แต่เหมาะสำหรับนางแบบ ผู้หญิงที่หุ่นเพรียวมาก หรือผู้หญิงที่มีรูปร่างเป็นผู้ชายเท่านั้น

ประเด็นที่สัมพันธ์กับเพศสภาพและแฟชั่นนั้นเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว โดยเฉพาะในสถานการณ์ปัจจุบันที่ความตระหนักเรื่องสิทธิของผู้หลากหลายทางเพศ (LGBTQIA+)[10] ได้รับความสนใจผสานกับอิทธิพลของสื่อสังคม การเกิดขึ้นของเสื้อผ้าแนวที่เรียกว่า ไร้เพศ (Genderless) เป็นกลางทางเพศ (Gender-neutral) หรือ รวมทุกเพศ (Gender-inclusive) นั้น กลายเป็นกระแสที่นักออกแบบ (Designer) และแบรนด์ (Brand) ต่างก็พยายามปรับให้เข้ากับทิศทางการเปลี่ยนแปลงของสังคมและวัฒนธรรมปัจจุบันที่มีการโอบรับความหลากหลายทางเพศ (Sexual and gender diversity) มากขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การผนวกกับเสื้อผ้าแนวสตรีท สไตล์ (Street style) และพลังของกลุ่มคนที่เรียกว่า Gen Z[11] อย่างไรก็ตาม เสื้อผ้าแนวไร้เพศหรือ

เป็นกลางทางเพศไม่ใช่สิ่งใหม่เสียทีเดียว ปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมนี้ นักวิชาการบางกลุ่มมองว่าเป็นช่วงขบถของวัยรุ่น เหมือนที่เคยเกิดขึ้นในยุคทศวรรษที่ 60 และทศวรรษที่ 70 (Paoletti, 2015) คนดังที่แต่งตัวด้วยสไตล์นี้ เช่น David Bowie Prince Billy Porter และ Harry Style

แม้ความคิดที่ว่าเสื้อผ้ามีความเฉพาะเจาะจงกับเพศใดเพศหนึ่งนั้นดูเหมือนเป็นแนวคิดที่ล้าสมัย และแนวคิดเรื่องผลิตภัณฑ์ที่เป็นกลางทางเพศจะเป็นแนวทางที่ช่วยให้ผู้คนสำรวจแฟชั่นได้อย่างอิสระ อย่างไรก็ตาม พบว่าเสื้อผ้าสไตล์ผู้ชายสำหรับผู้หญิง ดูเป็นที่ยอมรับมากกว่าและดูเหมือนจะมี “ความเป็นกลางทางเพศ” มากกว่า เช่น คำว่า “Boyfriend” หรือ “Oversized” เมื่อนำมาใช้อธิบายกางเกง ยีนส์ เสื้อยืด หรือเบลเซอร์ (Blazer) สำหรับผู้หญิงก็ดูจะไม่ใช่เรื่องแปลก ที่จริงหลายกรณี คำเหล่านี้ถูกใช้เป็นเครื่องมือทางการตลาดเสียด้วยซ้ำ ในทางกลับกัน ผู้ชายมักไม่นิยมใส่กางเกงยีนส์ที่มีสีฉูดฉาดหรือกางเกงทรงของผู้หญิง ไม่ต้องพูดถึงการใส่สินค้าแฟชั่นที่ดูเป็นหญิงจัด ๆ แบบกระโปรง ซึ่งยิ่งน่าจะเป็นเรื่องท้าทายในการสวมใส่อย่างมาก[12] อย่างไรก็ตาม เส้นทางแฟชั่นที่ไม่ใช่คู่ขั้วตรงข้าม (Non-binary) นี้ ยังมีหนทางอีกยาวไกล โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อคน Gen Z เติบโตขึ้นและจะมีอิทธิพลต่อแฟชั่นทั้งในโลกแห่งความเป็นจริงและโลกออนไลน์ จะเห็นได้ว่า เพศสภาพเป็นกระบวนการสร้างทางสังคมที่ถือว่ามีพลวัต แต่การกำหนดกฎเกณฑ์ในการสวมใส่เสื้อผ้าและแฟชั่นยังคงไม่เปลี่ยนแปลงอย่างน่าประหลาดใจ ดังนั้น การสำรวจวัฒนธรรมการแต่งกายและแฟชั่น จะสามารถทำให้เข้าใจได้ว่าเสื้อผ้าเครื่องแต่งกายจำกัดและปลดปล่อยการแสดงออกทางเพศได้อย่างไร

อำนาจและการต่อต้าน (Power and Resistance)

นอกจากสิ่งที่เราสวมใส่จะเป็นวิธีหนึ่งในการบอกเล่าตัวตนทางเพศของเราต่อผู้อื่นแบบ “ไม่ตะโกน” มาโดยตลอดแล้ว การแต่งกายและแฟชั่นยังถูกใช้เพื่อแสดงความรักชาติ ชาตินิยม และการโฆษณาชวนเชื่อตลอดจน

ปัญหาที่ซับซ้อนที่เกี่ยวข้องกับเชื้อชาติ ชาติพันธุ์ และชนชั้น โดยย้อนไปในยุคกลาง ยุโรปได้ออกกฎที่เรียกว่า “กฎหมายป้องกันความฟุ่มเฟือย” (Sumptuary Laws) เป็นกฎที่ออกมาควบคุมการแต่งกายของบุคคล มีการกำหนดประเภท คุณภาพและปริมาณของสิ่งของแต่ละอย่างที่คนแต่ละกลุ่มสังคมได้รับอนุญาตให้สวมใส่ได้ อาทิ กำมะหยี่ ผ้าไหม สายมุก หมวกหรือถุงมือ เป็นต้น เป้าหมายหลักคือการห้ามมิให้สามัญชนแต่งกายเหนือสถานภาพทางสังคมของตนเอง (Freudenberger, 1963; Desierto & Koyama, 2020) ประวัติศาสตร์ทางการเมืองจำนวนมาก ก็มีเรื่องของการแต่งกายมาเกี่ยวข้อง ไม่ว่าจะเป็นหมวก “Liberty” สีแดงที่สวมใส่โดย *Sans-culottes*[13] ในการปฏิวัติฝรั่งเศส (Harris, 1981) สไตล์การแต่งตัวของวัยรุ่นอังกฤษในช่วงปลายทศวรรษ 1940 ที่เรียกว่า British Teddy Boy[14] หรือ Teds (Ross, 2018) ไปจนถึงหมวกสีชมพู (Pink pussy hat) ของ Women's March ในปี 2017 (Coghlan, 2019) การแต่งกาย แฟชั่น และการเมือง จึงเป็นเรื่องที่ไม่เคยแยกจากกันเลย

เช่นเดียวกันกับการสวมใส่ การไม่สวมใส่เสื้อผ้าหรือการเปลือย (Nakedness) ก็สามารถส่งสารทางการเมืองได้เช่นเดียวกัน การเปลือยกายบางส่วนหรือทั้งหมดถูกใช้เป็นส่วนหนึ่งของการประท้วงมากว่าร้อยปี ความเปลือยเปล่ามีความหมายทางเพศที่ฝังอยู่ในประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของสังคมต่าง ๆ และเชื่อมโยงกับอุดมการณ์ของการเหยียดเชื้อชาติ การกีดกันทางเพศ การแบ่งแยกเชื้อชาติ ลัทธิล่าอาณานิคม ความหวาดกลัวและระบบการกดขี่อื่น ๆ (Lunceford, 2012) เช่นนี้ ร่างกายที่เปลือยเปล่าจึงควรถูกตรวจสอบในฐานะวัตถุของการต่อต้านทางการเมือง (Political resistance) และวัตถุของการปราบปราม (Object of repression) เพื่อที่จะเข้าใจว่า ความหมายของการเปลือยกายถูกกำกับโดยเพศสภาพและเชื่อมโยงกับความไม่เท่าเทียมกันทางสังคมอย่างไร (Sutton, 2007) การเปลือยกายจึงเป็นทั้งเครื่องมือของการประท้วงและสัญลักษณ์ที่ผู้ประท้วงใช้สิ่งที่ธรรมชาติมอบให้ ยิ่งไปกว่านั้น ควรกล่าวด้วยว่า การเปลือยกายประท้วงของ

นักกิจกรรมหญิง[15] เป็นประเด็นที่สร้างการถกเถียงระหว่างนักสตรีนิยมหลายสำนักเช่นกัน (Channell, 2014)

หนึ่งในเครื่องแต่งกายที่ถือว่ามีพื้นที่ในสนามของการต่อต้านหรือประท้วงมากที่สุดชิ้นหนึ่งคือ เสื้อยืดที่มีข้อความแสดงซึ่งจุดยืนทางการเมืองหรือสังคม (Political/slogan/statement t-shirt) ที่ได้รับความสนใจในฐานะสื่อกลางหรือตัวกลางทางสังคมและวัฒนธรรม การต่อต้านหลายครั้งที่เป็นช่วงเวลาแห่งประวัติศาสตร์ล้วนมีเสื้อยืดเป็นส่วนหนึ่ง เช่น ในปี 1968 นักศึกษามหาวิทยาลัย Harvard สวมเสื้อยืดต่อต้านสงครามระหว่างนั่งเรียน หรือนักออกแบบ Katharine Hamnett สวมเสื้อยืดที่เขียนว่า “58% Don’t Want Pershing” ขณะที่จับมือกับ Margaret Thatcher นายกรัฐมนตรีของสหราชอาณาจักรในขณะนั้น เพื่อแถลงการณ์ต่อต้านสงครามนิวเคลียร์ ในปี 1984 (Bedworth, 2020) ขณะเดียวกัน “ความฮิต” ของเสื้อยืดทางการเมืองก็เป็นสิ่งที่น่าสนใจ เช่น ทำไมเสื้อยืดรูปหน้าของ Che Guevara ถึงกลายเป็นปรากฏการณ์ระดับโลก (Allwood, 2016)

ในมุมมองของอุตสาหกรรมแฟชั่น สิ่งที่ฉายชัดในยุคนี้คือ จิตสำนึกทางสังคมและการมีส่วนร่วมทางการเมือง เป็นสิ่งที่ “ขาย” ได้ (Panlee, 2020) จึงไม่น่าแปลกใจที่นักออกแบบทั่วโลก ไม่ว่าจะเป็นนักออกแบบอิสระหรือสังกัดบริษัทที่มีชื่อเสียงระดับนานาชาติต่างก็กำลังผสมผสานการเมืองในทุกระดับเข้ากับแบรนด์ของตน ในช่วงไม่กี่ปีมานี้ แบรนด์แฟชั่นระดับโลกได้กระโดดสู่กระแสการแต่งกายทางการเมือง ไม่ว่าจะเป็นเสื้อฮู้ด (Hoodie) ของ Valentino ที่แทนที่โลโก้ (Logo) ของตนด้วยคำว่า "Vaccinated" เพื่อเป็นการสนับสนุนองค์การยูนิเซฟ (UNICEF) เสื้อยืดสโลแกนของสตรีนิยมที่กลายเป็นเรื่องปกติบนแคตวอล์กของ Christian Dior หรือความภาคภูมิใจ (Pride) ของกลุ่มผู้มีความหลากหลายทางเพศที่กลายเป็นหนึ่งในคอลเล็กชั่น (Collection) ของแบรนด์ต่าง ๆ ไปเสียแล้ว คำถามคือ นักออกแบบเหล่านี้กำลังสร้างความเปลี่ยนแปลงให้กับสังคมควบคู่ไปกับเหล่านักกิจกรรม (Activists)

หรือพวกเขากำลังทำให้ประเด็นทางสังคมกลายเป็นสินค้า (Commodification of social causes) กันแน่ อย่างไรก็ตาม การหาคำตอบที่ถูกต้องเพียงคำตอบเดียวอาจจะไม่ง่ายนัก โดยฝ่ายคัดค้านเห็นว่า เพียงแค่ซื้อเสื้อยืด ไม่อาจนับได้ว่าเป็นการกระทำทางการเมือง (Political action) ในขณะที่อีกฝั่งก็มองว่าแฟชั่นเสื้อยืดทางการเมืองและแคตวอล์กอาจเป็นเครื่องมือในการประท้วงที่มีประสิทธิภาพได้เช่นเดียวกัน จะเห็นได้ว่า การถกเถียงเกี่ยวกับการเมืองได้เปลี่ยนแปลงไปอย่างมาก โดยเฉพาะการนิยามว่าอะไรคือการเมือง ความสัมพันธ์กับการกลายเป็นสินค้าแฟชั่น และประเด็นทางวัฒนธรรม

การฉกฉวยทางวัฒนธรรม (Cultural appropriation)

การฉกฉวยทางวัฒนธรรม (Cultural appropriation) เป็นแง่มุมหนึ่งของการแลกเปลี่ยนของมนุษย์ ซึ่งหมายถึง การนำวัฒนธรรมของผู้อื่นมาใช้โดยปราศจาก "การอนุญาต" โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การนำไปใช้ด้วยความไม่เข้าใจหรือไม่เคารพวัฒนธรรมนั้น (Jacobs, 2022) วัฒนธรรมที่ถูกนำไปใช้เป็นได้ตั้งแต่ การแสดงออก การแต่งกาย ทรัพย์สินทางปัญญา สิ่งประดิษฐ์ ความรู้ รูปแบบศิลปะ ฯลฯ การฉกฉวยทางวัฒนธรรมเป็นเรื่องยากมากในการระบุ เนื่องจากมีเส้นบาง ๆ ระหว่างการระบุถึง “ความเป็นเจ้าของ” การแสดงความชื่นชม และการเยาะเย้ยหรือล้อเลียนวัฒนธรรมอื่น (Young & Brunk, 2009) ความท้าทายจะมากขึ้นโดยเฉพาะอย่างยิ่งกรณีวัฒนธรรมถูกพรากไปจากชนกลุ่มน้อยหรือกลุ่มที่ถูกทำให้เป็นชายขอบ และการพรากไปนั้นทำให้ผู้ที่รับ ยืม หรือ “เอารัดเอาเปรียบ” วัฒนธรรมเหล่านั้นได้ประโยชน์ในแง่ของทุน อำนาจ ศักดิ์ศรี และความนิยม[16] จึงเกี่ยวข้องกับพลวัตทางอำนาจ (Power dynamic) ที่สมาชิกของกลุ่มที่ครอบงำ (Dominant group) ซึ่งมีอำนาจเหนือกว่า เอาองค์ประกอบทางวัฒนธรรมของกลุ่มที่ถูกครอบงำหรือกดขี่ (Subordinate/oppressed group) ไปใช้

ตรงกันข้ามกับการชื่นชมทางวัฒนธรรม (Cultural Appreciation) ซึ่งเป็นการเรียนรู้เกี่ยวกับขนบธรรมเนียมและการปฏิบัติในวัฒนธรรมในแบบที่เคารพวัฒนธรรมนั้น ๆ หรือการแลกเปลี่ยนทางวัฒนธรรม (Cultural exchange) ที่เกิดขึ้นเมื่อกลุ่มวัฒนธรรมแบ่งปันความรู้เทคโนโลยี ขนบธรรมเนียม[17] ฯลฯ ขณะที่ การกลืนกลายทางวัฒนธรรม (Cultural Assimilation) เกิดขึ้นเมื่อวัฒนธรรมชนกลุ่มน้อย (Minority group) รับเอาองค์ประกอบทางวัฒนธรรม อุดมการณ์ และแนวปฏิบัติทางวัฒนธรรมของกลุ่มที่ครอบงำ (Dominant group) การกลืนกลายเกิดขึ้นเมื่อสมาชิกของกลุ่มชายขอบสูญเสียองค์ประกอบของวัฒนธรรมของตนเอง และถูกกลืนเข้าสู่วัฒนธรรมของกลุ่มที่มีอำนาจเหนือกว่า

ความแตกต่างหลักระหว่างการฉกฉวยและการชื่นชมคือ เรื่องของ “อำนาจ” (Berman, 2004) เช่น หากเราใช้กระดาษที่ประดิษฐ์โดยชาวจีน ใช้หมึกที่ประดิษฐ์โดยชาวอียิปต์ หรือใช้แท่นพิมพ์ที่ประดิษฐ์โดยชาวเยอรมันเพื่อตีพิมพ์หนังสือ กรณีนี้ไม่ใช่เรื่องการฉกฉวยทางวัฒนธรรม เพราะไม่ใช่ผลผลิตจากการกดขี่ทางวัฒนธรรม หรือการที่ผู้ที่ไม่ใช่ชาวอินเดียจะสวมชุดส่าหรีเพื่อร่วมงานแต่งงานตามประเพณีในประเทศอินเดีย ไม่ถือเป็นการฉกฉวยทางวัฒนธรรม แต่การที่ผู้ที่ไม่ใช่ชาวอินเดียจะสวมชุดดังกล่าวไปงานพรอม (Prom หรือ promenade dance) ของนักเรียนมัธยมปลายในสหรัฐอเมริกาถือว่าเป็นการฉกฉวยทางวัฒนธรรม อย่างไรก็ตาม การถกเถียงกันในประเด็นการฉกฉวยทางวัฒนธรรมนี้ อาจจะเรียกว่า อยู่ในระยะยังไม่ตกตะกอนและมีข้อถกเถียงกันอยู่อย่างมาก ทั้งในเรื่องแง่มุมทางกฎหมาย บริบทของการใช้คำนี้[18] ยิ่งไปกว่านั้น การฉกฉวยทางวัฒนธรรมก่อให้เกิดคำถามที่ยากและซับซ้อนมากขึ้นเกี่ยวกับการทับซ้อนกันและพลวัตของเชื้อชาติ การเมือง สังคม และความเป็นปัจเจก ซึ่งองค์ประกอบต่าง ๆ ได้หลอมรวมเป็นพื้นที่สีเทา โดยเฉพาะอย่างยิ่ง แฟชั่นซึ่งเป็นการแสดงออกทางวัฒนธรรมพื้นที่ใหญ่ที่มีความท้าทายและเลื่อนไหลไม่หยุดนิ่ง

อุตสาหกรรมแฟชั่นและแนวคิดเรื่องจริยธรรม

แฟชั่นที่มีจริยธรรม (Ethical fashion) หมายถึง แฟชั่นที่คำนึงถึงศีลธรรมในการผลิต โดยทั่วไปหมายถึง เสื้อผ้าและแฟชั่นที่ผลิตโดยคำนึงถึงสายการผลิตและห่วงโซ่อุปทาน (Supply chain) ทั้งหมด ตั้งแต่คนเก็บฝ้ายไปจนถึงผู้ปิดผนึก บรรจุหีบห่อ และจัดส่ง บนพื้นฐานความเชื่อที่ว่า คนงานทุกคนและผู้ที่ได้รับผลกระทบจากการผลิตเสื้อผ้าควรได้รับการปฏิบัติอย่างเท่าเทียมกันและเป็นธรรม (Joergens, 2006; Norris, 2019) เป็นกระแสนิยมที่สังคม สื่อ และอุตสาหกรรมแฟชั่นที่เกี่ยวข้องต่างขานรับ จนกระทั่งทำให้เกิดการตั้งคำถามว่า “กระแสนิยมที่ว่านี้แสดงให้เห็นถึงแนวโน้มที่ดีที่เพิ่มขึ้นหรือเป็นเพียงสำนวนว่างเปล่าทางการตลาดเท่านั้น”[19] แนวคิดเรื่องแฟชั่นที่มีจริยธรรมมักเกี่ยวข้องกับประเด็นทาสสมัยใหม่ (Modern slavery) และแฟชั่นแบบด่วน (Fast fashion) โดยทาสสมัยใหม่ หมายถึงรูปแบบการกระทำที่มนุษย์ถูกทำให้กลายเป็นสินค้า หรือถูกทำให้กลายเป็นทาสในรูปแบบที่หลากหลายและซับซ้อนมากขึ้น มีการประมาณการว่า มีชาย หญิง และเด็กกว่าล้านคนทั่วโลกที่ตกอยู่ในสถานการณ์ของระบบทาสยุคใหม่ที่ถูกบังคับใช้แรงงานโดยได้รับค่าจ้างเพียงน้อยนิดหรือไม่ได้เลย ถูกลิดรอนเสรีภาพ และทุกข์ทรมานจากสภาพการทำงานหรือการใช้ชีวิต[20] โดยหนึ่งในอุตสาหกรรมที่ถูกประนามมากที่สุดอุตสาหกรรมหนึ่งคือ อุตสาหกรรมแฟชั่น

ส่วนแฟชั่นแบบด่วน หมายถึง แนวทางในการออกแบบ การสร้างและการตลาดของแฟชั่นเสื้อผ้าที่เน้นการสร้างเทรนด์แฟชั่นอย่างรวดเร็วและราคาถูกสำหรับผู้บริโภค โดยมักจะได้ “แรงบันดาลใจ” จากแคทวอล์คหรือวัฒนธรรมคนดัง (Celebrity culture) และเปลี่ยนอย่างรวดเร็วให้เป็นเสื้อผ้าที่วางขายทั่วไปในราคาถูกด้วยการผลิตจำนวนมาก ขนาดตลาดของแฟชั่นแบบด่วนมีมูลค่า 210,190 ล้านเหรียญสหรัฐในปี พ.ศ. 2564 และคาดว่าจะมีมูลค่าถึง 260,930 ล้านเหรียญสหรัฐภายในปี พ.ศ. 2571 (Industry Research, 2022) แฟชั่นแบบด่วนทำให้เกิดการแข่งขันให้มีต้นทุนต่ำสุด

ผลักดันให้บริษัทต่าง ๆ หาแหล่งแรงงานที่ถูกกว่าที่เคย ซึ่งหาได้โดยเสรีในหลายประเทศที่มีการผลิตสิ่งทอและเครื่องนุ่งห่ม ไม่ว่าจะเป็น จีน อินเดีย เมียนมาร์ บังคลาเทศและประเทศอื่น ๆ โดยแบรนด์ดังระดับโลกส่วนใหญ่ อาทิ Shein Topshop Zara H&M ล้วนถูกกล่าวหาว่า แสวงหาผลกำไรจากการบังคับใช้แรงงาน ซึ่งอันที่จริง การที่จะระบุว่า แบรนด์ใดบ้างที่ไม่เคยถูกกล่าวหาในเรื่องนี้เป็นเรื่องที่ยากกว่า กระนั้นข้อเท็จจริงที่ปรากฏคือ ผู้หญิงและเด็กล้วนเป็นเหยื่อหลักในระบบอุตสาหกรรมนี้

คนงานในธุรกิจแฟชั่น โดยเฉพาะผู้หญิง ซึ่งมีสัดส่วนประมาณร้อยละ 80 ของคนงานตัดเย็บเสื้อผ้าทั่วโลกได้รับค่าจ้างต่ำกว่าที่ควร นอกจากนี้ พนักงานตัดเย็บเสื้อผ้าสตรีในบริษัทแฟชั่นแบบด่วนรายใหญ่ของเอเชียต้องเผชิญกับการถูกทารุณกรรมและการปฏิบัติที่ไม่เหมาะสม ซึ่งรวมถึงสภาพการทำงานที่เลวร้าย ค่าแรงต่ำ และไม่ได้รับค่าล่วงเวลา ทั้งหมดนี้ทำให้คนไม่อยากทำงานในอุตสาหกรรมนี้ ส่งผลให้วงจรการค้าทาสสมัยใหม่ในอุตสาหกรรมแฟชั่นเกิดซ้ำ ๆ และทำให้เกิดการมองหาแรงงานจากกลุ่มอื่น เป็นที่มาของการดึงเด็กเข้าสู่อุตสาหกรรมแฟชั่น โดยองค์กรแรงงานระหว่างประเทศ (ILO) ประมาณการว่า แรงงานเด็กกว่า 170 ล้านคนหรือราวร้อยละ 11 ของประชากรเด็กทั่วโลก ทำงานในห่วงโซ่อุปทานที่เกี่ยวข้องกับการผลิตสิ่งทอและเครื่องนุ่งห่มเพื่อตอบสนองความต้องการของผู้บริโภคในยุโรป สหรัฐอเมริกา และที่อื่น ๆ (Moulds, n.d.) ที่เป็นเช่นนั้น เนื่องจากงานในห่วงโซ่อุปทานส่วนใหญ่ต้องการแรงงานที่ทักษะต่ำ และงานบางอย่างก็เหมาะกับเด็กมากกว่าผู้ใหญ่ เช่น การเก็บฝ้าย ที่นายจ้างชอบจ้างเด็ก เพราะนิ้วเล็ก ๆ ของพวกเขาจะไม่ทำลายผลผลิตและต้นพันธุ์ ขณะเดียวกันก็สามารถควบคุมได้ง่าย เพราะไม่มีสหภาพแรงงานที่จะมาต่อรองเพื่อสภาพการทำงานที่ดีขึ้น[21]

เหตุผลหลักที่อุตสาหกรรมแฟชั่นไม่สามารถจัดการกับปัญหาการละเมิดแรงงานและการแสวงประโยชน์นี้ได้อย่างเหมาะสม เพราะเป็นการยากที่จะระบุถึงการละเมิด เนื่องจากแฟชั่นเป็นอุตสาหกรรมที่รับช่วงและส่งต่อ

กับอุตสาหกรรมอื่นจำนวนมาก ไม่ว่าจะเป็นอุตสาหกรรมการเกษตรเพื่อการผลิตวัตถุดิบ เช่น ฝ้าย อุตสาหกรรมเคมีสำหรับสีย้อม อุตสาหกรรมการผลิตเสื้อผ้าสำเร็จรูปในประเทศที่พัฒนาแล้วและกำลังพัฒนา กว่าที่เสื้อผ้าตัวหนึ่งจะมาวางขายที่ร้าน อาจต้องผ่านถึงห้าประเทศ ที่ทั้งหมดต่างก็มีกฎหมายและคำจำกัดความของทาสยุคใหม่ต่างกัน (Goodman et al., 2021) แนวโน้มที่พบมากขึ้นในปัจจุบัน คือ การเรียกร้องให้ผู้บริโภคเข้ามามีส่วนร่วมในการลดและหรือป้องกันปัญหาแรงงานมากขึ้นด้วยแนวคิดแฟชั่นที่มีจริยธรรม หรือการซื้อและแต่งตัวอย่างมีจริยธรรม (shop and dress ethically) เช่น การสนับสนุนแบรนด์หรือบริษัทที่เกี่ยวข้องกับแฟชั่นที่มีนโยบายแรงงานที่ชัดเจน เพื่อให้มั่นใจว่า คนงานในประเทศที่ผลิต รวมทั้งเอาท์ซอส (outsource) หรือซับคอนแทรค (sub-contract)[22] ได้รับค่าจ้างอย่างเหมาะสม ได้รับสิทธิตามกฎหมายและทำงานในสภาพที่ปลอดภัย

นอกจากแฟชั่นที่มีจริยธรรมที่คำนึงถึงศีลธรรมในการผลิต ประเด็นที่ได้รับความสนใจทั้งจากอุตสาหกรรมแฟชั่น นักปฏิบัติการทางสังคม และนักวิชาการก็คือ ความสัมพันธ์ระหว่างแฟชั่น สิ่งแวดล้อม และความยั่งยืน โดยเฉพาะแนวทางที่เรียกว่า แฟชั่นที่ยั่งยืน (Sustainable fashion) หรือบางทีก็เรียกว่า แฟชั่นเชิงอนุรักษ์ (Eco-fashion) หมายถึงผลิตภัณฑ์ กระบวนการ กิจกรรม และผู้มีส่วนได้ส่วนเสีย ตั้งแต่ ผู้กำหนดนโยบาย แบรนด์ และผู้บริโภค ที่มีเป้าหมายในการทำให้อุตสาหกรรมแฟชั่นเป็นอุตสาหกรรมที่มีความสมดุลระหว่างการปล่อยคาร์บอนและการดูดซับคาร์บอนจากชั้นบรรยากาศ (Carbon-neutral industry) ดำเนินไปด้วยความเท่าเทียม ความยุติธรรมทางสังคม สวัสดิภาพสัตว์[23] และความสมบูรณ์ของระบบนิเวศ (Holroyd et al., 2023)

มีการประมาณการว่า “หากประชากรโลกมีจำนวนถึง 9.6 พันล้านในปี 2050 จะต้องมีดาวเคราะห์แบบโลกเกือบสามดวงเพื่อรักษารูปแบบการใช้ชีวิตในปัจจุบัน” ที่เฉพาะสหรัฐอเมริกาประเทศเดียวทิ้งขยะสิ่งทอมากถึง

11.3 ล้านตันต่อปี หรือเสื้อผ้าประมาณ 2,150 ชิ้นต่อวินาที (Dottle & Gu, 2022) ขณะเดียวกัน กางเกงยีนส์หนึ่งตัวอาจเป็นตัวอย่างที่พอจะทำให้เห็นภาพความเชื่อมโยงระหว่างเสื้อผ้า แฟชั่น และสิ่งแวดล้อมได้ สหประชาชาติประมาณการว่า กางเกงยีนส์หนึ่งตัวต้องใช้ผ้าฝ้ายหนึ่งกิโลกรัม และเนื่องจากฝ้ายมีแนวโน้มที่จะปลูกในสภาพแวดล้อมที่แห้ง การผลิตฝ้ายหนึ่งกิโลกรัมนี้จึงต้องใช้น้ำประมาณ 7,500-10,000 ลิตร นั่นคือปริมาณน้ำดื่มประมาณ 10 ปี สำหรับคนหนึ่งคน ขณะที่ผู้ผลิตกางเกงยีนส์ Levi Strauss ประมาณการว่า กางเกงยีนส์รุ่น 501 อันเป็นสัญลักษณ์ของแบรนด์มากว่า 150 ปี จะผลิตก๊าซคาร์บอนไดออกไซด์เทียบเท่า 33.4 กิโลกรัมตลอดอายุการใช้งาน หรือเทียบเท่ากับก๊าซคาร์บอนไดออกไซด์ที่เกิดจากการขับรถ 69 ไมล์ (Wheeler, 2019; European Union, n.d.)

แม้การคำนวนค่าปล่อยมลพิษทั้งหมดที่มาจากการผลิตเสื้อผ้าทั่วไปก็ทำได้ไม่ง่ายนัก เนื่องจากเสื้อผ้ามีห่วงโซ่อุปทานที่ซับซ้อน ตั้งแต่การจัดหาวัสดุ ไปจนถึงการนำส่งสินค้าให้ลูกค้า อย่างไรก็ตาม ตามข้อมูลของสหประชาชาติระบุว่า อุตสาหกรรมแฟชั่นจะต้องรับผิดชอบร้อยละ 8-10 ของการปล่อยคาร์บอนไดออกไซด์ทั่วโลก (Paddison, 2021) แม้ที่ผ่านมาแฟชั่นแบบด่วนจะถูกประณามในฐานะอาชญากรรมต่อสิ่งแวดล้อม แต่ผู้เชี่ยวชาญเห็นว่า รูปแบบการบริโภคแบบใช้แล้วทิ้งที่สนับสนุนโดยแฟชั่นแบบด่วนเพียงแต่ทบต้นปัญหาเท่านั้น จึงมีการนำแนวคิดเศรษฐกิจหมุนเวียน (Circular economy) มาใช้เป็นกรอบในการแก้ไขปัญหา เศรษฐกิจหมุนเวียน หมายถึงระบบเศรษฐกิจที่มีการวางแผนให้ทรัพยากรในระบบการผลิตทั้งหมดสามารถกลับคืนสู่สภาพเดิมและนำกลับมาใช้ใหม่ได้ เพื่อรับมือกับปัญหาการขาดแคลนทรัพยากรในอนาคตที่จะมีความต้องการใช้ทรัพยากรเพื่อการผลิตเพิ่มมากขึ้นจากการขยายตัวทางเศรษฐกิจและความต้องการสินค้าและบริการของผู้บริโภค (สำนักงานเศรษฐกิจอุตสาหกรรม, 2563) ตัวอย่างแนวทางการปฏิบัติที่มีการนำเสนอ อาทิ การใช้เสื้อผ้าซ้ำ การใช้เสื้อผ้ามือสอง[24] รวมถึงการเช่าเสื้อผ้า การรีไซเคิล (Recycle) สิ่งที่สำคัญคือการทำให้การบริโภคมีความยั่งยืนมากขึ้น

การศึกษาการแต่งกายและแฟชั่นในประเด็นร่วมสมัย

สตรีท สไตล์ (Street style)

การแต่งกายในแบบที่เรียกว่าสตรีท สไตล์นั้น มักเชื่อมโยงกับวัฒนธรรมของวัยรุ่น พบเห็นได้ทั่วไปในใจกลางเมืองใหญ่ ๆ มีต้นกำเนิดจากท้องถนน ไม่ใช่จากแคทวอล์ค (Clancy, 2015) เป็นการสำรวจตัวตนผ่านการแต่งกายและหรือการที่บุคคลแสดงให้เห็นถึงตัวตนที่หลากหลาย การต่อรองอัตลักษณ์จากวัฒนธรรมย่อยที่ซ้อนทับกัน รวมถึงรสนิยมทางดนตรี ศิลปะ และแฟชั่น[25] (Woodward, 2009; Taschen et al., 2013) แต่เดิมนั้น สตรีท สไตล์มักเป็นพื้นที่ของผู้ชายและหรือมีรูปลักษณ์ของผู้ชายเป็นภาพแทน (Rocamora & O'Neill, 2008 cited in Luvaas 2016: 43) แต่เนื่องจากทิศทางการเปลี่ยนแปลงของสังคมและวัฒนธรรมปัจจุบันที่มีการโอบรับความหลากหลายทางเพศมากขึ้น ทำให้สตรีท สไตล์มีความหลากหลายด้วยเช่นเดียวกัน (โปรดดูหัวข้ออัตลักษณ์ทางเพศ)

ความสำคัญของสตรีท สไตล์อย่างหนึ่ง คือ การเป็นส่วนสำคัญในการเคลื่อนไหวทางสังคม พบว่า ตลอดช่วงเวลาของประวัติศาสตร์การเคลื่อนไหวทางสังคม ไม่ว่าจะเป็น Suffragette movement ที่เป็นส่วนหนึ่งของขบวนเคลื่อนไหวสิทธิสตรีเพื่อการมีสิทธิเลือกตั้งที่เกิดขึ้นในช่วงศตวรรษที่ 18 มาจนถึง Black Lives Matter ในศตวรรษที่ 21 เสื้อผ้าและสไตล์ล้วนมีบทบาทสำคัญในการเคลื่อนไหวทางสังคม โดยแสดงถึงข้อความทางการเมืองที่ไปไกลกว่าเรื่องความสวยงาม ผ่านวัฒนธรรมทัศนา (Visual culture) ตัวอย่างเช่น ชุดรัดตัวแบบวิกตอเรีย (Victorian) ที่รัดแน่นเป็นพิเศษถูกแทนที่ด้วยรูปแบบหลวม ๆ ซึ่งทำให้เคลื่อนไหวได้อย่างอิสระมากขึ้น หรือความยาวของกระโปรงผู้หญิงในช่วงยุค 1960 เป็นต้น

การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างสตรีท สไตล์กับมิติทางสังคมและวัฒนธรรมที่น่าสนใจ อาทิ สตรีท สไตล์ที่เขยิบขึ้นเป็นแบรนด์ "ลักชู" (Luxury brand) กรณีหนึ่ง คือ แบรนด์ Supreme เป็นหนึ่งในแบรนด์สตรีทแวร์

(Streetwear) ที่เป็นที่รู้จักมากที่สุดมาเกือบสองทศวรรษ และได้ร่วมกับแบรนด์ดังมากมาย อาทิ Nike, Louis Vuitton, Champion, Commes des Garcons โดย Supreme โด่งดังขึ้นในปี 2018 เมื่อได้รับรางวัล The Menswear Designer of the Year จาก CFDA (The Council of Fashion Designers of America) ชนะ Calvin Klein, Off-White, Thom Browne และ Tom Ford พบว่า ทุกวันพฤหัสบดี เวลา 11.00 น. จะมีสินค้าใหม่ ซึ่งทำให้การเข้าชมเว็บไซต์ Supreme เพิ่มขึ้นเกือบ 17,000 เปอร์เซ็นต์ในช่วงเวลาดังกล่าว ณ เดือนกุมภาพันธ์ 2566 Supreme Industries มีมูลค่าตลาดอยู่ที่ 4.15 พันล้านดอลลาร์ (McKinnon, 2022) อย่างไรก็ตาม ควรกล่าวด้วยว่า กระแสดังกล่าวนำมาซึ่งทัศนะที่หลากหลาย ทั้งความเห็นเชิงดูแคลนในแง่ความเป็น “แฟชั่นชั้นสูง” ของเหล่ากูรู และความกังวลใจของนักวิชาการที่เห็นว่าการเข้ามาในตลาดสตรีท สไตล์ ทำให้รากเหง้าของมันถูกกลืนหายไป (van den Broeke, 2018)

ประเด็นเรื่องความเป็นชาติ ก็เป็นหนึ่งในประเด็นที่ได้รับความสนใจในการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างสตรีท สไตล์กับมิติทางสังคมและวัฒนธรรม ตัวอย่างเช่น การศึกษาของ Marcella-Hood, M. (2019) เรื่อง *Scottish style: the construction of national identity and place amongst Scottish fashion influencers on Instagram* ที่สำรวจปรากฏการณ์ของสไตล์ส่วนบุคคลในฐานะการแสดงออกถึงอัตลักษณ์ประจำชาติ โดยศึกษาการสร้างอัตลักษณ์ของชาวสก๊อตในหมู่ผู้มีอิทธิพลทางแฟชั่นบน Instagram ด้วยวิธีการวิจัยเชิงคุณภาพ โดยสัมภาษณ์ด้วยภาพ (Photo-interview) วิเคราะห์ภาพ (Visual analysis) ผู้เข้าร่วมวิจัยถูกขอให้เลือกตัวอย่างโพสต์ Instagram ของตนเองที่พวกเขารู้สึกว่าแสดงถึงตัวตนของพวกเขาในฐานะผู้มีอิทธิพลด้านแฟชั่นชาวสกอตแลนด์ รวมถึงการใช้ฉากประวัติศาสตร์และทิวทัศน์เป็นฉากหลัง อย่างไรก็ตาม ควรกล่าวด้วยว่า ความท้าทายที่ยังคงเป็นที่ถกเถียงสำคัญอย่างหนึ่งของสตรีท สไตล์คือ ความสัมพันธ์กับการใช้แฟชั่นแบบด่วน

เทคโนโลยีที่สวมใส่ได้ (Wearable technology)

The Anthropology of Wearables: The Self, The Social, and the Autobiographical ให้มุมมองต่อผลิตภัณฑ์ดิจิทัลหลากหลายประเภทที่เรียกรวมกันว่า “อุปกรณ์สวมใส่” (Wearable’s) หรือ “เทคโนโลยีที่สวมใส่ได้” (Wearable technology) ทำให้เกิดคำถามพื้นฐานเกี่ยวกับวิธีที่เราคิดเกี่ยวกับร่างกายของเรา และความเป็นมนุษย์สายพันธุ์เซเปียนส์ (Homo Sapiens) (Tamminen & Holmgren, 2016) เทคโนโลยีที่สวมใส่ได้ เป็นคำศัพท์ที่ใช้เรียกอุปกรณ์ที่สวมใส่บนร่างกาย โดยในปัจจุบัน เทคโนโลยีที่สวมใส่ได้ที่ผู้คนคุ้นชินได้แก่ อุปกรณ์ที่ตรวจสอบหรือติดตามด้านสุขภาพและฟิตเนส ซึ่งเป็นหัวหอกในการทำให้อุตสาหกรรมเทคโนโลยีที่สวมใส่ได้ให้เติบโต เมื่อมองเชื่อมกับโลกแฟชั่น จะเห็นได้ว่าภาษาของแฟชั่นเป็นหนึ่งในอัตลักษณ์ส่วนบุคคลและการแสดงออกซึ่งตัวตนเสมอมา ที่ผ่านมาอุตสาหกรรมแฟชั่นเปิดรับนวัตกรรมและเทคโนโลยีมาโดยตลอด ส่วนใหญ่ในอดีตนั้นมักเป็นนวัตกรรมในการผลิตผ้า แต่ในช่วงไม่กี่ปีที่ผ่านมา นักออกแบบได้ทดลองเทคโนโลยีที่สวมใส่ได้ต่าง ๆ เช่น แผงโซลาร์เซลล์ซึ่งรวมอยู่ในเสื้อผ้าที่ทำให้เราสามารถชาร์จสมาร์ทโฟนได้ในขณะเดินทาง (Zhou, 2021) เป็นการรวมกันของสองอุตสาหกรรมขนาดยักษ์อย่างอุตสาหกรรมแฟชั่นและเทคโนโลยีที่สวมใส่ได้ที่มีมูลค่าทางการตลาดนับร้อยล้านล้านบาท โดยเฉพาะอย่างยิ่งความสัมพันธ์ระหว่างแฟชั่นกับอินเทอร์เน็ตของสรรพสิ่ง (Internet of Things: IoT) ที่แบรนด์คลาสสิก เช่น Chanel Christian Dior หรือ Louis Vuitton กำลังพยายามจะพาเทคโนโลยีที่สวมใส่ได้ก้าวข้ามการถูกจำกัดอยู่แต่เฉพาะแว่นตาหรือนาฬิกาอัจฉริยะไปสู่เสื้อผ้าขายปลีกตามความต้องการของลูกค้า (Personalisation) กล่าวได้ว่า การนำเทคโนโลยีที่สวมใส่ได้เข้ามาผสมผสานทำให้แฟชั่นกำลังก้าวไปสู่พื้นที่ใหม่ที่ยังมีความท้าทายในหลายมิติรออยู่

เทคโนโลยีที่สวมใส่ได้โดยเฉพาะอุปกรณ์ติดตามด้านสุขภาพและฟิตเนส ทำให้ผู้ที่หลงใหลการตรวจสอบตนเอง (Self-monitoring) ใน

“เชิงปริมาณ” เพิ่มขึ้นอย่างมาก พวกเขา “บริโภค” ข้อมูลสุขภาพในเชิงปริมาณ เช่น อัตราการเต้นของหัวใจ ระดับความเข้มข้นของออกซิเจนในเลือด จำนวนก้าวที่เดินในแต่ละวัน หรือใช้เวลานานแค่ไหนกว่าจะผล็อยหลับไป ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของแนวคิดที่เรียกว่า Quantified Self (QS) หรือแนวคิดในการติดตามข้อมูลสุขภาพแบบใดแบบหนึ่งเชิงปริมาณด้วยตนเอง เพื่อการตระหนักรู้ในตนเอง แนวคิดนี้เริ่มมาตั้งแต่ปี 1970 แต่ได้ขยายตัวอย่างรวดเร็วในปี 2015 ด้วยเทคโนโลยีที่สวมใส่ได้ที่เข้าถึงและใช้ได้ง่ายในรูปแบบอุปกรณ์ต่าง ๆ (Alkhatib & Boellstorff, 2014: Lupton, 2016) เช่น แอพพลิเคชั่นอย่าง Calories Diary (การนับแคลอรี่) Fitbit (จำนวนก้าว) หรือ Apple Watch (อัตราการเต้นหัวใจ) ซึ่งเป็นวิธีที่ง่ายและรวดเร็วสำหรับผู้ใช้ในการ “ควบคุม” ข้อมูลด้านสุขภาพของตน การที่การนับก้าวกลายเป็นเรื่องธรรมดาเป็นปรากฏการณ์ที่ใหญ่เกินกว่าจะเพิกเฉย และเป็นส่วนหนึ่งของปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมการติดตามทางดิจิทัล (Digital tracking culture) (Adam, 2019) ที่เติบโตจากการพัฒนาการของเทคโนโลยีที่สวมใส่ได้ และการดำรงอยู่ของแนวคิดเสรีนิยมใหม่ที่การ “ควบคุม” ข้อมูลด้านสุขภาพของตนเป็นเรื่องสำคัญ ในขณะที่ผู้เชี่ยวชาญทางการแพทย์และจิตวิทยามองว่า “บริโภค” ข้อมูลสุขภาพในเชิงปริมาณ ก่อให้เกิดการ “เสพติด” หรือ “หมกมุ่น” ในผู้บริโภคได้ (Ducharme, 2019)

ในบริบททางการเมืองและวัฒนธรรมเสรีนิยมใหม่ในปัจจุบัน สุขภาพไม่ได้เป็นเพียงเรื่องของคุณภาพหรือสภาพความเป็นอยู่เท่านั้น แต่ยังเป็นเรื่องของอัตลักษณ์ด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่งสำหรับชนชั้นกลาง (Beck, 1992) แม้การติดตามสุขภาพส่วนบุคคลและข้อมูลด้านสุขภาพไม่ใช่เรื่องใหม่ ไม่ว่าเครื่องชั่งน้ำหนักในห้องน้ำหรือตลับเมตรวัดรอบเอวต่างก็เป็น “มาตรวัด” ร่างกายและแจ้ง (เตือน) สุขภาพ รวมถึงพฤติกรรมที่เกี่ยวข้องกับการออกกำลังกายของเรามาอย่างยาวนาน (Bale, 2004) แต่สิ่งใหม่เกี่ยวกับผลิตภัณฑ์ติดตามสุขภาพส่วนบุคคลในปัจจุบันนั่นก็คือ การเข้าถึงและการเชื่อมต่อกับร่างกาย

อย่างมหาศาลและเป็นเวลานาน รวมถึงฟังก์ชันในการเชื่อมต่อ (Sync) กับอินเทอร์เน็ต ในแง่นี้ ร่างกายและสุขภาพส่วนบุคคลของร่างกาย ถูกทำให้กลายเป็นข้อมูล (Datafication) ผ่านการใช้เทคโนโลยี หรือการใช้เทคโนโลยีในการเปลี่ยนแง่มุมต่าง ๆ ในชีวิตของเราให้กลายเป็นข้อมูลที่สามารถติดตามวัดผล และประมวลผลได้ (Ruckenstein & Schüll, 2017) กล่าวอีกนัยหนึ่ง คือ การมองทุกสิ่งทุกอย่างในชีวิตของเราเป็นข้อมูล และข้อมูลที่ว่านี้ถือเป็น “มูลค่า” (Value) รูปแบบใหม่ ตัวอย่างการนำเทคโนโลยีเข้ามาช่วยจัดการข้อมูลที่นอกเหนือจากการติดตามสุขภาพส่วนบุคคลและข้อมูลด้านสุขภาพ เช่น การเข้าถึงภาพถ่ายในโทรศัพท์ การเข้าถึงตำแหน่งของโทรศัพท์มือถือ เป็นต้น อย่างไรก็ตาม ประเด็นเรื่องความเป็นส่วนตัว (Privacy) ก็ยังเป็นที่ถกเถียง เช่น “ความยินยอม” (Consent) ของผู้ใช้แทบจะไม่มีความหมายเลยในยุคที่ข้อมูลสามารถคัดลอก โอน และวิเคราะห์ได้อย่างไม่มีข้อจำกัด เรื่องของเราจึงไม่เป็นความลับส่วนตัวอีกต่อไป ถึงแม้เจ้าตัวจะไม่เคยเอื้อนเอ่ยออกมาก็ตาม

บทส่งท้าย

มานุษยวิทยาการแต่งกายและแฟชั่นได้นำแนวคิดพื้นฐานที่หลากหลายทางวัฒนธรรมและวิธีการในการศึกษาเพื่อนำไปสู่การทำความเข้าใจปรากฏการณ์ทางสังคมและวัฒนธรรมทางวัตถุที่เกี่ยวข้องกับระหว่างการแต่งกาย แฟชั่น และวัฒนธรรม นักมานุษยวิทยาในสาขานี้ยังคงมุ่งมั่นที่จะใช้ระเบียบวิธีภาคสนามที่เข้มข้น เข้มงวด และสัมพันธ์กันกับการมีส่วนร่วมของชุมชนและบริบทสังคมในการศึกษานั้น ๆ อย่างมาก ผลของการศึกษาส่วนใหญ่จึงอยู่ในรูปแบบของ “ชาติพันธุ์วิทยา” ที่มีบันทึกงานภาคสนามที่มีรายละเอียดมากมายเกี่ยวกับการปฏิบัติและความเชื่อในชีวิตประจำวัน กล่าวได้ว่า เป็นความพยายามจัดหมวดหมู่และข้อสันนิษฐานของการศึกษา เพื่อสร้างภาพที่ถูกต้องชัดเจนยิ่งขึ้นเกี่ยวกับประสบการณ์ชีวิตของผู้ให้ข้อมูล โดยมีพื้นฐาน

การมองและประเด็นการศึกษาแฟชั่นและการแต่งกายที่แสดงให้เห็นถึงวัฒนธรรมและรูปแบบวิถีชีวิตของสังคมผ่านการตระหนักรับรู้ของสังคมนั้น ๆ ท้ายที่สุด แฟชั่นและการแต่งกายจึงเป็นสิ่งที่วัฒนธรรมกำหนดและกำหนดวัฒนธรรมในเวลาเดียวกันนั่นเอง

เชิงอรรถ

ภาษาไทย

[1] บทความนี้ปรับปรุงจากเนื้อหาส่วนหนึ่งของการบรรยายรายวิชา มานุษยวิทยาการแต่งกายและแฟชั่น ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ ผู้เขียนขอขอบคุณนิสิตในรายวิชาดังกล่าวสำหรับความกระตือรือร้น การมีส่วนร่วมและคำถามที่น่าขบคิด

[2] โปรดดู The School of Life. (2017, Mar). Why Clothes matter. [Video].

[3] ตัวอย่างเช่น การสนับสนุนผลิตภัณฑ์ของ The Body Shop เพราะแบรนด์มีจุดยืนในการไม่สนับสนุนการทดลองผลิตภัณฑ์ในสัตว์ #crueltyfree การไม่สนับสนุนผลิตภัณฑ์ของ Victoria's Secret เพราะแบรนด์ไม่แสดงให้เห็นถึงจุดยืนเกี่ยวกับค่าแรงที่เป็นธรรม #PayYourWorkers หรือการไม่สนับสนุนผลิตภัณฑ์ของ Balenciaga เพราะแบรนด์มีความกำกวมในจุดยืนเรื่องการใคร่เด็ก #Balenciagapedos เป็นต้น

[4] ตัวอย่างเช่น ความเชื่อที่ว่า ไม่ว่าจะเพศหรือวัยใด ยีนส์จะเป็นสินค้าแฟชั่น (Fashion item) คลาสสิกที่จะอยู่ในตู้เสื้อผ้าของเราเสมอ ดูจะไม่เป็นจริงเสียแล้ว เมื่อเด็กวัยรุ่นญี่ปุ่นเห็นว่า ยีนส์หรือเดนิมนั้น เป็นสินค้าแฟชั่นของคนแก่ โปรดดู Grape Japan, C. 2020. *Denim is considered old fashioned?! What else are the youngsters in Japan losing interest in?*

[5] โปรดดู Dudley, S. 2011. *Material visions: dress and textiles*. ที่อภิปรายการแต่งกายและสิ่งทอทั้งที่ปรากฏในสื่อทัศนา (In visual media) และในฐานะสื่อทัศนา (As visual media)

[6] โปรดดู Craik J. 2005. *Uniforms exposed: from conformity to transgression.* ที่ชวนตอบคำถามว่า ยูนิฟอร์มเกี่ยวข้องกับการสร้างอัตลักษณ์อย่างไร ทำไมการสวมใส่ยูนิฟอร์มถึงดึงดูดใจใครบางคน ผ่านคำว่าเสน่ห์ วินัย และความเป็นสมัยใหม่

[7] อย่างไรก็ตาม กรณีที่กายวิภาคทางเพศและการเจริญพันธุ์ของบุคคลไม่เข้ากับคำจำกัดความทั่วไปของเพศหญิงหรือชาย พวกเขาอาจถูกอธิบายว่า มีภาวะเพศกำกวม (Intersex)

[8] โปรดดู Laing M. & Willson J. 2022. *Revisiting the gaze: the fashioned body and the politics of looking.* ที่เสนอว่า การจับจ้องเป็นเรื่องของอำนาจที่ทับซ้อน ดังนั้นจึงควรมีการสร้างทฤษฎีใหม่ในการทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างแฟชั่น ร่างกายของผู้หญิง และผู้ชม

[9] เบบี้บูมเมอร์ (Baby Boomer) มักเรียกสั้น ๆ ว่า Boomer หรือ Gen-B หมายถึงคนที่เกิดระหว่างปี พ.ศ. 2489-2507 หรือในยุคสิ้นสุดสงครามโลกครั้งที่ 2 ที่อัตราการเกิดของประชากรมีการเพิ่มขึ้นอย่างมีนัยสำคัญ คือกลุ่มคนที่ปัจจุบันอายุ 60 ปีขึ้นไป

[10] ย่อมาจาก lesbian, gay, bisexual, transgender, intersex, queer/questioning, asexual หมายถึง หญิงรักหญิง ชายรักชาย บุคคลที่รักได้ทั้งสองเพศ คนข้ามเพศ บุคคลที่มีความกำกวมทางเพศ เควียร์ บุคคลผู้ไม่ฝักใฝ่เพศ และอื่น ๆ

[11] ย่อมาจาก Generation Z หมายถึงคนที่เกิดระหว่างปี พ.ศ.2538-2552 หรือกลุ่มคนที่ปัจจุบันอายุระหว่าง 12-26 ปี

[12] ผู้ชายที่ใส่เสื้อผ้าสไตล์ผู้หญิง เช่น อดีตประธานาธิบดีบารัค โอบามาที่ชอบใส่กางเกงยีนส์สไตล์แม่ (Mum jeans) มักถูกวิจารณ์ว่า เขาดูเหมือนจะไม่มีรสนิยมการใส่เดนิมที่ดีเท่าใดนัก (Singer, 2016)

[13] ชนชั้นล่างของฝรั่งเศสในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18 เป็นกลุ่มช่างฝีมือและเจ้าของกิจการขนาดเล็กที่ได้รับผลกระทบจากวิกฤตเศรษฐกิจและการคลังในช่วงนั้น

[14] สไตล์การแต่งตัวที่สวมเบลเซอร์กำมะหยี่และเชิ้ตติดกระดุม คู่กับกางเกงยีนส์หรือกางเกงขายาว เนคไทเส้นเล็ก (Skinny ties) รองเท้าหนัง และทรงผมที่ดูยุ่ง ๆ เริ่มฮิตจากชายหนุ่มที่มีสถานะทางสังคมดีเช่น นักศึกษาของมหาวิทยาลัยอ็อกฟอร์ด (University of Oxford) ต่อมาแพร่หลายมายังชายหนุ่มชนชั้นแรงงาน จนทำให้ภายหลังถูกเรียกว่า ‘Working Class Edwardian’ และในปี 1955 เมื่อดนตรีร็อกแอนด์โรล (Rock and roll) เป็นที่นิยมในสหราชจักร ก็ทำให้ Teds และร็อกแอนด์โรลกลายเป็นภาพจำคู่กันเรื่อยมา

[15] โดยเฉพาะอย่างยิ่ง FEMEN กลุ่มขบวนการเคลื่อนไหวสิทธิสตรีที่เรียกตัวเองว่า “brave topless female activists” โปรดดู Natalle E. J. 2015. *Femen and feminism without boundaries.*

[16]โปรดดู Berman, T. 2004. “Cultural Appropriation.” In *A companion to the anthropology of American Indians*. กรณีอเมริกันอินเดียน ในมิติผลกระทบที่ซับซ้อนและต่อเนื่องของความสัมพันธ์ในยุคอาณานิคม

[17]อย่างไรก็ตาม การใช้แนวคิดนี้ถูกวิจารณ์ว่า ขาดการพิจารณาพลวัตรทางอำนาจ และมองว่า ทุกกลุ่มที่เกี่ยวข้องมีความเท่าเทียมกัน ซึ่งในความเป็นจริงมิได้เป็นเช่นนั้น

[18] โปรดดู กฤดิกร วงศ์สว่างพานิช. 2564. ที่อภิปรายปัญหาของการใช้คำนี้ ที่เขาเรียกว่า เป็นการใช้ “อย่างพร่ำเพรื่อ” ได้อย่างน่าสนใจโดยเฉพาะประเด็นเรื่องอำนาจ

[19]โปรดดู The UNESCO Courier. 14 January 2022. *Ethical fashion: A rising trend or empty rhetoric*?

[20]โปรดดู Moulds, J. (n.d.). *Child labour in the fashion supply chain: Where, why and what can be done*.

[21]ประเด็นนี้ถือเป็นประเด็นที่มีการพูดถึงกันมากขึ้น เมื่อศิลปินกราฟฟิตี้ (Graffiti) ชื่อดังระดับโลก อย่าง Banksy ได้ฉายภาพปัญหานี้ ผ่านผลงานที่ชื่อ Slave Labour (Bunting Boy) ซึ่งเป็นภาพแรงงานเด็กชายกำลังเย็บธงของสหราชอาณาจักร (Union Jack) ในช่วงพระราชพิธีพัชราภิเษกในสมเด็จพระราชินีนาถเอลิซาเบธที่ 2 (Diamond Jubilee of Queen Elizabeth II) บนกำแพงของ Poundland ร้านขายสินค้าราคาถูก สาขาหนึ่งในย่าน Wood Green, London ในช่วงปี 2556 (Batty, 2013)

[22]Outsource คือการโอนถ่ายงานในกระบวนการทำงานบางส่วน หรือทั้งหมด ให้หน่วยงานภายนอก หรือ บริษัทภายนอกทำแทน ส่วน Sub-contract คือ การรับช่วงงานบางส่วนจากผู้รับเหมาหลักไปทำ

[23]โปรดดู Klepp I. G. & Tobiasson Tone Skårdal. 2022. *Local slow and sustainable fashion: wool as a fabric for change.* ที่ชวนตั้งคำถามว่า ความรู้เกี่ยวกับขนสัตว์สามารถนำไปสู่การพัฒนาที่ยั่งยืนได้อย่างไร

[24] โปรดดู ปิยรัตน์ ปั้นลี้. 2552. *รสนิยมเสื้อผ้ามือสอง.*

[25]กรณีที่น่าสนใจคือ การกลับมาเป็นที่นิยมอีกครั้งของสยามสแควร์ ในช่วง 1-2 ปีที่ผ่านมา หลังจากสูญเสียความสำคัญไปให้กับห้างสรรพสินค้า พบว่า การสร้างพื้นที่เชิงกายภาพ เช่น การปรับภูมิทัศน์ที่ออกแบบให้เอื้อต่อการเดิน การจัดเป็นถนนคนเดินในช่วงวันหยุดสุดสัปดาห์ที่มีพื้นที่สำหรับจัดงานและกิจกรรมมากขึ้น เอื้อให้เกิดพื้นที่ในการแสดงออกทางสังคมที่รวมถึงการแต่งกายในสไตล์ สตรีทด้วย

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กฤดิกร วงศ์สว่างพานิช. 2564, 10 กุมภาพันธ์. ปัญหาของการใช้คำว่า ‘ฉกฉวยทางวัฒนธรรม’ (Cultural Appropriation) อย่างพร่ำเพรื่อ. 10 กุมภาพันธ์. *The Matter*. สืบค้นจาก https://thematter.co/thinkers/politics-of-things/politics-of-cultural-appropriation/135291

ชนัญ วงษ์วิภาค. 2540. *เครื่องนุ่งห่มและเอกลักษณ์กลุ่มชาติพันธุ์ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้.* สืบค้นจาก http://www.sure.su.ac.th/xmlui/handle/123456789/461

ปิยรัตน์ ปั้นลี้. 2565. *เพศภาวะและความหลากหลายทางเพศ: การทบทวนสถานภาพการศึกษาและแนวทางเพื่อการเปลี่ยนแปลง. รายงานวิจัย.*

ปิยรัตน์ ปั้นลี้. 2552. “รสนิยมเสื้อผ้ามือสอง.” ใน เกษม เพ็ญภินันท์ (บก.), *ความหลากหลายทางสังคมวัฒนธรรมในมนุษยศาสตร์ รวมบทอภิปราย และบทความวิจัยจากการประชุมวิชาการระดับชาติเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย* ครั้งที่ 3. (หน้า 214-228). กรุงเทพฯ: วิภาษา.

มาณพ มานะแซม. 2554. *ภูษา อาภรณ์ ฟ้อนผี*. เชียงใหม่: ซิลค์เวอร์ม.

สำนักงานเศรษฐกิจอุตสาหกรรม กระทรวงอุตสาหกรรม. 2563. *แนวทางการพัฒนาอุตสาหกรรมไทย ตามแนวคิดเศรษฐกิจหมุนเวียน (Circular Economy) ฉบับเสนอ นายกรัฐมนตรี*. สืบค้นจาก https://www.oie.go.th/assets/portals/1/files/study_report/DevelopThailIndustries_CircularEconomy.pdf

สุริยา สมุทคุปติ์ และพัฒนา กิติอาษา. 2536. การอนุรักษ์ผ้าพื้นบ้าน: ประสบการณ์ของห้องปฏิบัติการทางมานุษยวิทยาของอีสาน. ใน สุริยา สมุทคุปต์ และพัฒนา กิติอาษา (บก.). *ฮีตบ้านคองเมือง: รวมบทความทางมานุษยวิทยาว่าด้วยสังคมและวัฒนธรรมอีสาน.* (หน้า 55-74). สาขาวิชาศึกษาทั่วไป สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี.

ภาษาอังกฤษ

Adams, M. L. 2019. Step-Counting in the “Health-Society”: Phenomenological Reflections on Walking in the Era of the Fitbit. *Social Theory & Health,* 17(1), 109-124. Retrieved from doi: 10.1057/s41285-018-0071-8

Alkhatib, A. and Boellstorff, T. 2014. *Quantified Self: Ethnography of a Digital Culture. (Bachelor of Arts), University of California,* Irvine. Retrieved from https://ali-alkhatib.com/media/papers/quantified_self.pdf

Allwood, E.H. 2016, June 26. *How the Che Guevara t-Shirt became a Global Phenomenon.* Retrieved from https://www.dazeddigital.com/fashion/article/32208/1/how-the-che-guevara-t-shirt-became-a-global-phenomenon

Bale, J. 2004. *Running Cultures: Racing in Time and Space.* London: Routledge.

Batty, D. 2013, May 11. *Banksy Slave Labour Mural Row Re-Erupts over New Sale in London*. Retrieved from https://www.theguardian.com/artanddesign/2013/may/11/banksy-slave-labour-mural-row-sale

Beck, U. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.

Bedworth, C. 2020, November 24. *Wearing the Message: Changing the World One Outfit at a Time. Daily* Art Magazine. Retrieved from https://www.dailyartmagazine.com/protest-t-shirts/

Bell, C. M. 2009. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.

Berman, T. 2004. Cultural Appropriation. In *A Companion to the Anthropology of American Indians.* (pp. 383-397). Malden, MA: Blackwell Pub.

Channell, E. 2014. Is Sextremism the New Feminism? Perspectives from Pussy Riot and Femen. *Nationalities Papers*, 42(4), 611-614.

Clancy Steer D. 2015. *Costume since 1945: Historical Dress from Couture to Street Style.* London: Bloomsbury Publishing.

Coghlan, J. 2019. Dissent Dressing: The Colour and Fabric of Political Rage. *M/C Journal*, 22(1). Retrieved from https://doi.org/10.5204/mcj.1497

Cordwell, J. M., and Schwarz, R. A. (Eds.). 2011. *The Fabrics of Culture: The Anthropology of Clothing and Adornment.* Berlin: Walter de Gruyter.

Craik J. 2005. *Uniforms Exposed: from Conformity to Transgression*. Oxford: Berg.

Crawley E. 1931. *Dress Drinks and Drums: Further Studies of Savages and Sex.* London: Methuen & co., ltd.

Crossley, N. 2001. *The Social Body: Habit Identity and Desire.* London: Sage.

Desierto, D., and Koyama, M. 2020. T*he Political Economy of Status Competition: Sumptuary Laws in Preindustrial Europe*. Retrieved from SSRN 3537889

Dottle, R. and Gu, J. 2022. *The Global Gut of Clothing is an Environmental Crisis*. Retrieved from https://www.bloomberg.com/graphics/2022-fashion-industry-environmental-impact/?leadSource=uverify%20wall

Ducharme, J. 2019, May 30. I*s Our Obsession With Health Data Making Us Crazy?* Retrieved from https://time.com/5066561/health-data-tracking-obsession/

Dudley, S. 2011. Material Visions: Dress and Textiles. *Made to be Seen: Perspectives on the History of Visual Anthropology*, 45-73.

Eicher, J. B. 2000. The Anthropology of Dress. *Dress*, 27(1), 59-70.

European Commission. (n.d.) *Fashion and High-End Industries in the EU.* Retrieved from https://single-market-economy.ec.europa.eu/sectors/fashion/fashion-and-high-end-industries/fashion-and-high-end-industries-eu_en

European Union. (n.d). *Life Cycle Assessment-Levi's Jeans Case.* Retrieved from https://clustercollaboration.eu/content/life-cycle-assessment-levis-jeans-case

FashionUnited. (n.d.). *Global Fashion Industry Statistics.* Retrieved from https://fashionunited.com/global-fashion-industry-statistics

Freudenberger, H. 1963. Fashion, Sumptuary Laws, and Business. *Business History Review*, 37(1-2), 37-48.

Goodman, P., Wang, V. and Paton, E., 2021. *Global Brands Find It Hard to Untangle Themselves From Xinjiang Cotton*. Retrieved from https://www.nytimes.com/2021/04/06/business/xinjiang-china-cotton-brands.html

Grape Japan, C. 2020. *Denim is Considered Old Fashioned?! What Else are the Youngsters in Japan Losing Interest in?*. Retrieved from https://japantoday.com/category/features/lifestyle/denim-is-considered-old-fashioned-!-what-else-are-the-youngsters-in-japan-losing-interest-in

Handelman, D. 2005. *Ritual in Its Own Right: Exploring the Dynamics of Transformation*. New York: Berghahn Books.

Hansen, K. T. 2004. The World in Dress: Anthropological Perspectives on Clothing, Fashion, and Culture. *The Annual Review of Anthropology,* 33(1), 369-392. Retrieved from https://10.1146/annurev.anthro.33.070203.143805

Harris, J. 1981. The Red Cap of Liberty: a Study of Dress Worn by French Revolutionary Partisans 1789-94. *Eighteenth-Century Studies,* 14(3), 283-312. Retrieved from https://doi.org/10.2307/2738492

Holroyd A. T. Farley Gordon J. & Hill C. 2023. *Historical Perspectives on Sustainable Fashion: Inspiration for Change* (2nd ed.). London: Bloomsbury Visual Arts.

Industry Research. 2022. *Global Fast Fashion Market Research Report 2022*. Retrieved from https://www.industryresearch.biz/global-fast-fashion-market-21051213

Jacobs, Bel. 2022, May 16. *What Defines Cultural Appropriation?* Retrieved from https://www.bbc.com/culture/article/20220513-what-defines-cultural-appropriation.

Joergens, C. 2006. Ethical fashion: Myth or Future Trend? *Journal of Fashion Marketing and Management: An International Journal*, 10(3), 360-371. https://doi.org/10.1108/13612020610679321

Kaiser, S. B., Nagasawa, R. H., and Hutton, S. S. 1991. Fashion, Postmodernity and Personal Appearance: A Symbolic Interactionist Formulation. *Symbolic Interaction*, 14(2), 165-185. Retrieved from https://doi.org/https://doi.org/10.1525/si.1991.14.2.165

Klepp I. G. & Tobiasson Tone Skårdal. 2022. *Local Slow and Sustainable Fashion: Wool as a Fabric for Change*. Palgrave Macmillan. Retrieved from https://doi.org/10.1007/978-3-030-88300-3

Kondo, D. 1997. *About Face: Performing Race in Fashion and Theater.* London: Routledge.

Laing M. & Willson J. 2022. *Revisiting the Gaze: the Fashioned Body and the Politics of Looking.* London: Bloomsbury Visual Arts.

Langner, L. 1959. *The Importance of Wearing Clothes*. New York: Hasting House..

Lunceford, B. 2012. *Naked Politics: Nudity, Political Action, and the Rhetoric of the Body*. Lenham, MD: Lexington Books.

Lupton D. 2016. *The Quantified Self: a Sociology of Self-Tracking.* Cambridge: Polity.

Luvaas B. A. 2016. *Street Style: an Ethnography of Fashion Blogging.* London: Bloomsbury Publishing.

Marcella-Hood, M. 2019. *Scottish Style: the Construction of Aational Identity and Place amongst Scottish Fashion Influencers on Instagram.* Retrieved from https://fashioninstitute.mmu.ac.uk/ifftipapers/paper-151/

Maxwell R. 1990. *Textiles of Southeast Asia Tradition Trade and Transformation.* North Clarendonm VT: Tuttle Publishing.

McKinnon, Tricia. 2022. The Brilliant Strategy Behind Supreme's Success. *Indigo9Digital.* Retrieved from https://www.indigo9digital.com/blog/the-brilliant-strategy-behind-supremes-success

Miller. D. 2005. Introduction. In S. Küchler & D. Miller (Eds.), *Clothing as Material Culture.* (pp. 1-20). New York: Bloomsbury Publishing.

Miller. D. 2006. Cloth and Clothing In *Handbook of Material Culture* (pp. 203-220). SAGE Publications Ltd. Retrieved from https://doi.org/10.4135/9781848607972

Moulds, J. (n.d.). *Child Labour in the Fashion Supply Chain: Where, Why and What can be done.* Retrieved from https://labs.theguardian.com/unicef-child-labour/

Natalle E. J. 2015. Femen and Feminism without Boundaries. *Women's Studies in Communication* 380-383.

Norris, L. 2019. Waste, Dirt and Desire: Fashioning Narratives of Material Regeneration. *The Sociological Review*, 67(4), 886-907.Retrievedfromhttps://doi.org/10.1177/0038026119854273

Paddison, L. 2021. How Carbon might go out of Fashion. *BBC.* Retrieved from https://www.bbc.com/future/article/20211105-how-carbon-might-go-out-of-fashion

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

Paoletti, J. B. 2015. *Sex and Unisex: Fashion, Feminism, and the Sexual Revolution.* Indiana University Press. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/j.ctt16gz67d

Ross, S. 2018. *Youth Culture and the Post-War British Novel: From Teddy Boys to Trainspotting.* London: Bloomsbury Publishing.

Ruckenstein, M., and Schüll, N. D. 2017. The Datafication of Health. *Annual Review of Anthropology,* 46, 261-278. Retrieved from https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102116-041244

Schneider, J. 1987. The Anthropology of Cloth. *Annual Review of Anthropology*, 16, 409-448. Retrieved from https://doi.org/10.1146/annurev.an.16.100187.002205

Schneider, J. 2006. Cloth and Clothing In *Handbook of Material Culture* (pp. 203-220). SAGE Publications Ltd. Retrieved from https://doi.org/10.4135/9781848607972

Simmel, G. 1957. Fashion. *American Journal of Sociology*, 62(6), 541-558. Retrieved from Retrieved from http://www.jstor.org/stable/2773129

Singer, M. 2016, December 17. *The genius of Obama's mom jeans.* Retrieved from https://www.vogue.com/article/president-barack-obama-mom-jeans

Sproles, G. B. 1974. Fashion Theory: A Conceptual Framework. In S. Ward and P. Wright (Eds.), *Advances in Consumer Research* (pp. 463-472). Ann Abor, MI: Association for Consumer Research.

Stausberg, M. 2003. Ritual Orders and Ritologiques: A Terminological Quest for Some Neglected Fields of Study. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis,* 18, 221-242. Retrieved from https://doi.org/10.30674/scripta.67295 *Sumptuary laws in preindustrial Europe.* https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3537889

Sutton, B. 2007. Naked Protest: Memories of Bodies and Resistance at the World Social Forum. *Journal of International Women's Studies.*

Tamminen, S. and Holmgren, E. 2016. The Anthropology of Wearables: The Self, The Social, and the Autobiographical. *Ethnographic Praxis in Industry Conference Proceedings, 2016:* 154-174. Retrieved from https://doi.org/10.1111/1559-8918.2016.01083

Taschen A. Heyden A. von Petersen M. & Semburg S. 2013. *Berlin Street Style: a Guide to Urban Chic.* New York, NY: Abrams Image.

The School of Life. 2017, March 29. *Why Clothes matter*. [Video]. YouTube. Retrieved from https://youtu.be/8da1nXckEy4

The UNESCO Courier. (2022, January 14). E*thical fashion: A rising trend or empty rhetoric?* Retrieved from https://courier.unesco.org/en/articles/ethical-fashion-rising-trend-or-empty-rhetoric

van den Broeke, Teo. 2018. What Fashionable People Actually think of Supreme. *GQ*. Retrieved from https://www.gq-magazine.co.uk/article/what-fashion-people-think-of-supreme

Weiner, A. B. (Ed.). 1991. *Cloth and Human Experience*. Washington: Smithsonian Institution

Wheeler, M. 2019. *The Future of Denim, Part #3: Waste not; Water not-Innovation.* Retrieved from https://www.fashionrevolution.org/the-future-of-denim-part-3-waste-not-water-not-innovation/

Woodward, Sophie. 2009. 'The Myth of Street Style'. *Fashion Theory.* 13(1):83-102.

Young J. O. and Brunk C. G. 2009. *The Ethics of Cultural Appropriation.* Chichester: Wiley.

Zhou, V. 2021, September 6. *Scientists Have Made a T-Shirt That Can Charge Your Phone*. Retrieved from https://www.vice.com/en/article/z3x9xy/fiber-battery-wireless-charge

บทปริทัศน์หนังสือ
(Book Review)

Management Planning for Cultural Heritage: Places and Their Significance.

Reference:

Taylor, Ken and Verdini, Giulio. 2022. Management Planning for Cultural Heritage: Places and Their Significance. London: Routledge. 260 pp.

โดย ธนิก เลิศชาญฤทธ์
คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร

ในห้วง 2 ทศวรรษที่ผ่านมา เราได้ยิน ได้เห็น ได้ฟัง และได้รับรู้เรื่องราวเกี่ยวกับมรดกวัฒนธรรม (cultural heritage) ผ่านสื่อต่าง ๆ หลากหลายมากกว่าช่วงเวลาก่อนหน้านั้น อีกทั้งมีบทความ คู่มือ หนังสือ และสื่อสิ่งพิมพ์รูปแบบอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับการอนุรักษ์ สงวนรักษา การบริหารและการจัดการมรดกวัฒนธรรมได้รับการตีพิมพ์ออกสู่สาธารณะมากขึ้นด้วย เป็นที่น่าสังเกตด้วยว่าประเด็นหรือเนื้อหาสาระของผลงานที่ได้รับการตีพิมพ์และนำเสนอนั้นมีแนวโน้มที่ให้ความสำคัญกับมรดกวัฒนธรรมประเภทที่เรียกว่ามรดกภูมิปัญญาหรือมรดกวัฒนธรรมที่จับต้องไม่ได้ (intangible cultural heritage) มากขึ้น หนังสือที่ผู้ปริทัศน์เลือกนำมาปริทัศน์ในครั้งนี้ก็จัดอยู่ในกลุ่มหนังสือมุ่งเน้นเรื่องการจัดการมรดกวัฒนธรรมที่จับต้องไม่ได้หรือมรดกวัฒนธรรมที่เป็นนามธรรม

หนังสือ *Management Planning for Cultural Heritage: Places and Their Significance* เขียนโดยนักวิชาการผู้เชี่ยวชาญและมีประสบการณ์ด้านการอนุรักษ์/สงวนรักษามรดกวัฒนธรรม คือ Dr. Ken Taylor และ Dr. Giulio

Verdini ซึ่งมีพื้นฐานและประสบการณ์ด้านการจัดการมรดกวัฒนธรรมประเภทที่จับต้องได้ (เช่น มรดกสถาปัตยกรรม) แต่ก็ให้ความสนใจด้านภูมิทัศน์วัฒนธรรม (ซึ่งผนวกแนวคิดและมิติด้านภูมิปัญญาหรือมรดกวัฒนธรรมที่จับต้องไม่ได้) ด้วยเช่นกัน ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่าหนังสือเล่มนี้มีจุดเด่นในเรื่องการจัดการมรดกวัฒนธรรมที่ประสานแนวคิดในการสงวนรักษามรดกทางกายภาพและมรดกไร้รูปลักษณ์หรือมรดกที่จับต้องไม่ได้ไว้รวมกัน หนังสือมีเนื้อหาที่ผู้เขียนแบ่งออกเป็น 3 ส่วนหลัก (ไม่นับบทนำและบทปิดท้ายหนังสือ) หรือถ้านับแยกออกเป็นบทก็มี 7 บท และมีภาพประกอบ (ภาพขาว-ดำ) และแผนผังอยู่จำนวนที่เหมาะสมพอสมควร ซึ่งเสริมให้เข้าใจเนื้อหามากขึ้น และแต่ละบทมีอ้างอิงท้ายบท ไม่มีบรรณานุกรมท้ายเล่ม

ในบทที่ 1 ซึ่งเป็นบทนำ ผู้เขียนปูพื้นให้ผู้อ่านเข้าใจความตั้งใจของผู้เขียนในการเขียนหนังสือเล่มนี้ เช่น ความหมายของคำว่ามรดก บริบทการใช้มรดก และความเชื่อมโยงของมรดกจากอดีตถึงปัจจุบัน จากนั้นก็กล่าวถึงวัตถุประสงค์ของหนังสือที่ผู้เขียนบอกว่าต้องการให้หนังสือเล่มนี้นำเสนอตัวอย่างกรณีการจัดการมรดกวัฒนธรรมที่ดีที่สุด (best practices) โดยต้องการส่งเสริมแนวคิดการจัดการมรดกวัฒนธรรมที่เน้น “ประชาชนเป็นศูนย์กลางและการจัดการโดยอยู่บนฐานคุณค่าของมรดก” (people-centered value-based approach) ในตอนท้ายของบทที่ 1 ผู้เขียนยังได้กล่าวถึงแนวคิดภูมิลักษณ์ทางวัฒนธรรม (cultural landscape) ซึ่งเป็นอีกแนวคิดหนึ่งที่ผู้เขียนต้องการนำเสนอเพื่อให้นักจัดการมรดกวัฒนธรรมนำไปปฏิบัติ และปิดท้ายด้วยนิยามศัพท์บางคำที่ผู้เขียนต้องการสื่อให้ผู้อ่านเข้าใจร่วมกัน

บทที่ 2 (บทแรกในภาคที่ 1 ของหนังสือ) เป็นเรื่องเกี่ยวคุณค่าเชิงเศรษฐกิจของมรดกวัฒนธรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่องการใช้มรดก (หรือวัฒนธรรม) เป็นเครื่องมือในการพัฒนาเศรษฐกิจ เช่น การใช้มรดกในเชิงการท่องเที่ยว ผู้เขียนเตือนสติว่าการใช้มรดกวัฒนธรรมในการพัฒนาเศรษฐกิจ

ควรคำนึงถึงคุณค่าเชิงจิตวิญญาณของสถานที่ ไม่ควรเน้นการ “ขาย” สิ่งที่เป็นกายภาพมากเกินไปจนละเลยหรือมองข้ามคุณค่าที่เป็นนามธรรมของแหล่งมรดกวัฒนธรรมและมองข้ามกลุ่มคนที่เรียกว่าเป็นคนชายขอบหรือกลุ่มชาติพันธุ์ที่เป็นเจ้าของมรดกวัฒนธรรมและยังรักษามรดกวัฒนธรรมไว้อย่างยั่งยืนและหลากหลายด้วย การใช้มรดกวัฒนธรรมในเชิงเศรษฐกิจควรคำนึงถึงการรักษาความหลากหลายทางวัฒนธรรมด้วย ผู้เขียนได้ยกตัวอย่างกรณีในพื้นที่ต่าง ๆ ของโลก (เช่น เอเชีย ยุโรป แอฟริกา) ที่มุ่งเน้นการพัฒนาเศรษฐกิจจนนำไปสู่การทำลายแหล่งมรดกวัฒนธรรม (ทั้งทางกายภาพและนามธรรม) โดยเฉพาะอย่างยิ่งมรดกวัฒนธรรมในเมืองใหญ่หรือในมหานครที่ขาดการวางแผนในการสงวนรักษามรดกวัฒนธรรม อีกประเด็นที่ผู้เขียนกล่าวถึงคือการแบ่งปันผลประโยชน์จากการพัฒนาเศรษฐกิจโดยใช้แหล่งมรดกวัฒนธรรม ผู้เขียนย้ำว่าควรสร้างความเป็นธรรมและความเท่าเทียมในการได้รับผลประโยชน์ (เช่น เงินรายได้ที่เกิดจากการท่องเที่ยวมรดก) และการมีส่วนร่วมในการกำหนดและการตัดสินใจว่าแหล่งมรดกใดควรได้รับการพัฒนาและการจัดการอย่างยั่งยืน

บทที่ 3 เป็นบทที่ค่อนยาวและเป็นบทที่กล่าวถึงหลักการและหลักปฏิบัติในการจัดทำแผนกการจัดการ (management plan) ผู้เขียนกล่าวว่าในการจัดทำแผนการจัดการ นักจัดการมรดกวัฒนธรรมต้องมีกระบวนการในการจัดทำแผนการจัดการ ตั้งแต่การเก็บข้อมูล การวิเคราะห์และประเมินข้อมูล การกำหนดนโยบายการจัดการ การเลือกยุทธวิธีในการจัดการ ไปจนถึงการลงมือเขียนแผนการจัดการเพื่อให้นักจัดการนำลงมือปฏิบัติ ทั้งนี้ในทุกขั้นตอนของการจัดทำแผนการจัดการต้องปรึกษาหารือและร่วมมือกับทุกภาคส่วนที่เกี่ยวข้อง ในบทนี้ผู้เขียนยกตัวอย่างการจัดทำแผนการจัดแบบมีส่วนร่วมของผู้มีส่วนเกี่ยวข้องต่าง ๆ และให้แง่คิดในการเลือกคุณค่าของมรดกวัฒนธรรมและพูดถึงประเด็นความเป็นของจริงแท้ (authenticity) ที่นักการจัดการมรดกวัฒนธรรมต้องทำความเข้าใจได้อย่างน่าสนใจ ตามมาด้วยการกล่าวถึง

ประเภทของคุณค่าของมรดกวัฒนธรรม ก่อนจะปิดท้ายบทด้วยเรื่องการจัดทำแผนที่ทางวัฒนธรรม (cultural mapping) ในฐานะที่เป็นเครื่องมืออย่างหนึ่งในแผนการจัดการมรดกวัฒนธรรมแบบมีส่วนร่วมของประชาชน โดยผู้เขียนยังกล่าวด้วยว่าแผนที่ทางวัฒนธรรมนั้นควรบันทึกมรดกวัฒนธรรมเรื่องใดบ้าง

บทที่ 4 บทนี้ผู้เขียนสรุปความประเด็นสำคัญเกี่ยวกับหลักการในการจัดทำแผนการจัดการมรดกวัฒนธรรมที่ปรากฏในอนุสัญญา กฎบัตร และคำประกาศต่าง ๆ ที่องค์กรนานาชาติต่าง ๆ (เช่น UNESCO, ICCROM, ICOMOS) ได้จัดทำขึ้นมาและมักได้รับการอ้างอิงและนำไปปฏิบัติในระดับชาติ ระดับภูมิภาค และระดับนานาชาติ เช่น Venice Charter, Burra Charter, UNESCO World Heritage Convention, UNESCO Recommendation on Historic Urban Landscape, The Nara Document on Authenticity, ICOMOS Principles for the Conservation of Heritage Sites in China, UNESCO's 2003 Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage) ผู้เขียนสรุปสาระสำคัญและแสดงความเห็นต่อเนื้อหาของอนุสัญญา กฎบัตร และคำประกาศต่างๆ ได้อย่างกระชับและสอดคล้องกับวัตถุประสงค์ของหนังสือ

บทที่ 5 (บทแรกในภาคที่ 2 ของหนังสือ) ในมุมมองของผู้ปริทัศน์เห็นว่าเป็นบทที่เป็นหัวใจหรือศูนย์กลางของหนังสือเล่มนี้ กล่าวคือบทนี้กล่าวถึงขั้นตอนการจัดทำแผนการจัดการแหล่งมรดกวัฒนธรรม ซึ่งผู้เขียนแบ่งออกเป็น 4 ขั้นตอน (การเก็บข้อมูลเกี่ยวกับแหล่งมรดกวัฒนธรรม การประเมินและวิเคราะห์ข้อมูลเพื่อกำหนดคุณค่าและความสำคัญของมรดกวัฒนธรรม การประเมินข้อมูลเพื่อให้เข้าใจแหล่งมรดกวัฒนธรรมอย่างครบถ้วนซึ่งจะนำไปสู่การปฏิบัติเพื่อรักษาความสำคัญของมรดกวัฒนธรรม และการนำข้อเสนอแนะไปปฏิบัติและการลงมือจัดการตามแผน ผู้เขียนได้บรรยายเกี่ยวกับขั้นตอนทั้ง 4 ขั้นตอนอย่างชัดเจนว่าแต่ละขั้นตอนควรดำเนินการอย่างไร มีแนวทางและหลักการสำคัญอะไรบ้าง เช่น เกณฑ์ในการกำหนดความเป็นของจริงแท้

เกณฑ์การระบุคุณค่าของมรดกวัฒนธรรม รวมทั้งวิธีการศึกษา ทั้งนี้เพื่อให้สอดคล้องกับแนวคิดการจัดการและการจัดทำแผนการจัดการมรดกวัฒนธรรมที่ผู้เขียนนำเสนอในบทที่ 1

บทที่ 6 เป็นบทตอกย้ำบทที่ 5 ในแง่ที่ว่าถ้านำหลักการ ขั้นตอนและแนวทางการจัดทำแผนการจัดการมรดกวัฒนธรรมที่กล่าวไว้ในบทที่ 5 มาลงปฏิบัติ (implementation) ในแหล่งมรดกวัฒนธรรมที่มีความเป็น urban landscape แล้วจะต้องทำอย่างไร โดยผู้เขียนยกตัวอย่างแนวคิด HUL (Historic Urban Landscape) ที่เสนอโดยยูเนสโกมาเป็นกรอบในการเสนอแนวทางการจัดทำแผนการจัดการมรดกวัฒนธรรมในเมืองใหญ่ โดยเน้นการรักษาความหลากหลาย มีความยั่งยืน ผู้คนมีส่วนร่วม มีการเปิดโอกาสให้มีการสร้างสรรค์และพัฒนาโดยไม่ทำให้มรดกวัฒนธรรมของกลุ่มคนใดกลุ่มหนึ่งหายไปหรือถูกมองข้าม และการนำเทคโนโลยีสมัยใหม่มาประยุกต์ในการจัดการ ทั้งนี้ผู้เขียนได้ยกตัวอย่างกรณีศึกษาในประเทศจีนซึ่งเริ่มมีการนำแนวคิดและหลักการการจัดการมรดกวัฒนธรรมอย่างสร้างสรรค์และยั่งยืนมาใช้และประสบความสำเร็จ

บทที่ 7 เป็นบทปิดท้ายและสั้นที่สุดในหนังสือ บทนี้ผู้เขียนเน้นยำคำกล่าวนักคิดนักวิชาการชื่อดังด้านมรดกวัฒนธรรมอย่าง David Lowenthal ว่ามรดกมีอยู่ทุกแห่งหน มีหลากหลายประเภท และยังคงมีชีวิตชีวาในปัจจุบัน ดังนั้น สิ่งที่ท้าทายนักจัดการมรดกวัฒนธรรมก็คือจะทำอย่างไรให้มรดกวัฒนธรรมได้รับการจัดการในลักษณะที่ไม่หยุดนิ่ง มีความยั่งยืน ไม่ใช่เพียงการจัดการลักษณะทางกายภาพของมรดกวัฒนธรรม แต่ต้องคำนึงถึงส่วนที่เป็นนามธรรมหรือส่วนที่จับต้องไม่ได้ซึ่งแยกออกจากส่วนที่เป็นรูปธรรมไม่ได้ด้วย การจัดการมรดกวัฒนธรรมไม่มีสูตรสำเร็จตายตัวและควรมีการพัฒนาเทคนิควิธีการจัดการอยู่เสมอให้สอดคล้องกับวิวัฒนาการของสังคมทั้งปัจจุบันและในอนาคต

กล่าวโดยสรุป หนังสือเล่มนี้เป็นหนังสือที่เหมาะกับนักวิชาการด้านการจัดการมรดกวัฒนธรรม นักประวัติศาสตร์ นักโบราณคดี รวมถึงนักสังคมศาสตร์

และมนุษยศาสตร์ ไม่เหมาะกับผู้อ่านที่เป็นสาธารณชนทั่วไป เนื่องจากเป็นหนังสือวิชาการและเขียนด้วยภาษาวิชาการ อ่านยากสำหรับคนทั่วไป อย่างไรก็ตาม หนังสือเล่มนี้เป็นหนังสือที่มีกรณีศึกษาที่สามารถนำไปประยุกต์/ปฏิบัติได้จริงภายใต้บริบทที่คล้ายกัน หนังสือมีกรณีศึกษาที่ย้ำเตือนนักจัดการมรดกวัฒนธรรมว่ามรดกวัฒนธรรมมีชีวิต มีจิตวิญญาณ และมีคุณค่าหลากหลายที่แตกต่างกันไปในสังคมบนโลกเรา

แนวปฏิบัติสำหรับการส่งบทความตีพิมพ์
หลักเกณฑ์การเขียนบทความ

วารสารมานุษยวิทยา ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร เป็นวารสารวิชาการที่เน้นองค์ความรู้ทางมานุษยวิทยา และสาขาที่เกี่ยวข้อง โดยเปิดรับทั้งบทความทบทวนแนวคิดทฤษฎี บทความจากงานวิจัย บทความจากงานวิทยานิพนธ์ และบทความทั่วไปในประเด็นที่เกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม โดยมีเกณฑ์ดังนี้

1. ผู้เขียนจะต้องส่งบทความต้นฉบับ โดยพิมพ์เว้นบรรทัดห่างแบบ single spacing ตัวอักษรใช้แบบ TH Sarabun PSK ขนาด 16 พอยต์ กระดาษขนาด A4 ความยาวของบทความระหว่าง 10,000-12,000 คำ (หรือ 17-20 หน้า ไม่รวมบรรณานุกรม) ชื่อบทความใช้ตัวหนาขนาด 19 พอยต์ ชื่อผู้เขียน ขนาด 16 พอยต์ (ใส่ตำแหน่งทางวิชาการนำหน้าชื่อ ใส่ชื่อหน่วยงานที่สังกัดตอนท้ายชื่อ) ระยะห่างระหว่างขอบกระดาษด้านบน ด้านล่าง ด้านซ้าย ด้านขวา 2.54 เซนติเมตร ตัวเลขให้ใช้เลขอารบิก

2. ให้มีบทคัดย่อ (Abstract) ทั้งไทยและอังกฤษอย่างละ 100-150 คำ คำสำคัญ (Keywords) ไม่เกิน 5 คำ

3. บทความที่มีการอ้างอิงถึงเอกสารและข้อเขียนทางวิชาการของผู้อื่น จะต้องรวมเอาการอ้างอิงนั้นเข้าในตัวบท พร้อมระบุแหล่งอ้างอิง ปี พ.ศ. และเลขหน้าที่ชัดเจน

4. เชิงอรรถ ควรกระชับ และให้ปรากฏในท้ายบทความ (Endnote) ก่อนบรรณานุกรม

5. บรรณานุกรมได้กำหนดรูปแบบการอ้างอิงโดยปรับปรุงจากมาตรฐาน APA โดยให้มีการเรียงตามตัวอักษรของชื่อผู้เขียน โดยชื่อภาษาอังกฤษ ให้ขึ้นด้วยนามสกุลตามด้วยชื่อต้น ส่วนภาษาไทย ให้ขึ้นด้วยชื่อ ตามด้วยนามสกุล ปี พ.ศ. ที่พิมพ์ ชื่อหนังสือ และสถานที่จัดพิมพ์

6. บทความจะต้องไม่เคยตีพิมพ์หรือเผยแพร่ในที่ใดมาก่อน และหมายเลขหน้าให้ไว้ตำแหน่งด้านล่างกลางตั้งแต่ต้นจนจบ (บทความที่ผ่านการพิจารณาเพื่อตีพิมพ์ในวารสารมานุษยวิทยาแล้ว ไม่ต้องใส่เลขหน้า)

ระบบการอ้างอิงของบทความ

1. การอ้างอิงในบรรณานุกรม

1.1 รูปแบบการอ้างอิงหนังสือ

เสมอชัย พูลสุวรรณ. 2544. วิทยาศาสตร์กับความจริงในวัฒนธรรมไทย. กรุงเทพฯ: คบไฟ.

1.1.1 หนังสือไม่ปรากฏชื่อผู้แต่ง

หลากความคิดชีวิตคนทำงาน. 2551. กรุงเทพฯ: แผนงานสุขภาวะองค์กรภาคเอกชน สำนักงานกองทุนสนับสนุนการสร้างเสริมสุขภาพ.

1.2 รูปแบบการอ้างอิงบทความในวารสารหรือนิตยสาร

ศรีศักร วัลลิโภดม. 2556. "กรุงเทพฯ ยศล่มแล้ว ลอยนรก ลงฤๅ", *วารสารเมืองโบราณ,* 39(2): 15-32.

1.2.1 วารสารออนไลน์

กนกวรรณ ธราวรรณ. 2562. "ความเป็นเพศในสังคมเมืองกรุงเทพ", *วารสารมานุษยวิทยา*, 2(1): 87-118. สืบค้นจาก https://www.sac.or.th/jasac/uploads/article/50/files/5d63b6a4bc300.pdf

1.3 รูปแบบการอ้างอิงบทความในหนังสือ

พิเชฐ สายพันธ์. 2557. "ชาติพันธุ์สภาวะ: จากเสรีนิยมสู่เสรีนิยมใหม่". ใน นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ (บก.), *ชาติพันธุ์กับเสรีนิยมใหม่.* (หน้า 103-133). กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.

1.4 รูปแบบการอ้างอิงวิทยานิพนธ์หรือการค้นคว้าแบบอิสระ

ก้องสกล กวินรวีกุล. 2545. *การสร้างร่างกายพลเมืองไทยในสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม พ.ศ.2481-2487*. วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

1.5 รูปแบบการอ้างอิงจากเว็บไซต์

นลิน ญาณศิริ, สรจักร เกษมสุวรรณ, และ เปี่ยมศักดิ์ เมนะเศวต. *แหล่งที่มาของมลพิษทางทะเลในอ่าวไทย*. สืบค้นจาก http://www.healthcarethai.com/แหล่งที่มาของมลพิษทางทะเลในอ่าวไทย (13 สิงหาคม 2557).

1.6 รูปแบบการอ้างอิงจากสัมภาษณ์

สุวรรณ จันทิวาสารกิจ. วิศวกรระบบ บริษัท ทู-บี-วัน เทคโนโลยี จำกัด. (28 ตุลาคม 2548). สัมภาษณ์.

1.7 บทความจากรายงานการประชุมวิชาการหรือการนำเสนอในงานสัมมนา

Unno, Anusorn. 2011. "Community Organization Council: Rethinking civic politics in Thai society". *Paper presented at the 11th International Conference On Thai Studies,* Bangkok, July 26-28.

1.8 บทความที่เผยแพร่ในบล็อก

สามารถอ้างอิงบทความจากบล็อกต่าง ๆ ได้ในส่วนเนื้อหาบทความ โดยไม่จำเป็นต้องทำการอ้างอิงซ้ำในตอนท้าย แต่หากผู้เขียนต้องการอ้างอิงในตอนท้ายบทความด้วย ให้ระบุวันที่บทความได้รับการเผยแพร่ สามารถอ้างอิงได้ด้วยรูปแบบนี้

พรชัย ตระกูลวรานนท์. 2554. "แผนบริหารงานวัฒนธรรมของจีน," *บล็อกของชุดโครงการวิจัยจีนศึกษา สกว*. 13 กรกฎาคม. http://chstudy.blogpot.com/2011/07/blog-post_13.html. (สืบค้นเมื่อ 13 สิงหาคม 2557).

1.9 การอ้างอิงเอกสารภาษาต่างประเทศที่ไม่ใช่ภาษาอังกฤษ

ให้ถอดเสียงของชื่อเอกสารด้วยตัวอักษรภาษาอังกฤษ แล้วระบุคำแปล (ไทย/อังกฤษ) ของชื่อเอกสารนั้น ๆ ในวงเล็บ [...]

Xiaotong, Fei. 2006 [1948]. *Xiang Tu Zhong Guo*. [Rural Chaina]. Shanghai: Shanghai People's Publishing House.

2. การอ้างอิงแบบแทรกในเนื้อหา

การอ้างงานของผู้เขียน หากเป็น***ผู้เขียนชาวไทยให้อ้างโดยใช้ชื่อ*** สำหรับ***ผู้เขียนต่างประเทศให้ใช้นามสกุล*** ตามด้วยปี พ.ศ. ที่พิมพ์ และ/หรือเลขหน้าที่อ้างอิง ภายในวงเล็บ ตัวอย่างเช่น

อ้างอิงแบบไม่มีเลขหน้า (เสมอชัย, 2544) หรือ (อานันท์, 2555; Jagose, 2013)

ศักดิ์สิทธิ์ (2552) กล่าวว่า การเปลี่ยนแปลงของสังคมมักเกิดจากความขัดแย้ง

อ้างอิงแบบมีเลขหน้า (อานันท์, 2555: 87) (Jagose, 2013: 104; Unno, 2011: 12)

การอ้างถ้อยความที่มีความยาวไม่เกิน 40 คำ ให้นำถ้อยความใส่ในอัญประกาศ เช่น กนกวรรณ ธราวรรณ (2562: 92) กล่าวว่า "บทความนี้เป็นบทความที่วิเคราะห์ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในเมืองกรุงเทพมหานคร"

หากถ้อยความยาวเกิน 40 คำ ให้แยกออกมาจากตัวเนื้อหา โดยใช้ขนาดที่เล็กลงเป็น 14 พอยต์ และย่อหน้าเข้ามาจากขอบเล็กน้อย ตัวอย่างเช่น

ความรักแบบโรแมนติก จัดได้ว่าเป็นหัวข้อที่มีการศึกษากันน้อยมาก ในหมู่นักสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา สำหรับนักมานุษยวิทยาแล้ว การมองข้ามประเด็นดังกล่าว ส่วนหนึ่งอาจเป็นเพราะความเชื่อที่ว่า โรมานซ์เป็นผลผลิตทางวัฒนธรรมเฉพาะของยุโรปยุคกลาง

3. รูปภาพ/ตาราง/แผนภูมิ (ถ้ามี) ให้ระบุชื่อ คำอธิบาย และหมายเลขกำกับ รวมทั้งแหล่งที่มาในรูปแบบเดียวกับอ้างอิง ขนาดตัวอักษร 14 พอยต์ ไว้ด้านบนของตาราง (จัดกึ่งกลางหน้ากระดาษ)

การใช้อักษรย่อ (Abbreviations)

ม.ป.ท. (N.P.)	แทนคำเต็มว่า ไม่ปรากฏสถานที่พิมพ์ (no Place of publication)
ม.ป.พ. (n.p.)	แทนคำเต็มว่า ไม่ปรากฏสำนักพิมพ์ (no publisher)
ม.ป.ป. (n.d.)	แทนคำเต็มว่า ไม่ปรากฏปีพิมพ์ (no date)
บก. (Ed. และ Eds.)	แทนคำเต็มว่า บรรณาธิการ (Editor และ Editors)

การเขียนชื่อผู้เขียน

1. ผู้เขียน 1 คน: ผู้เขียน1./ปีพิมพ์./ชื่อเรื่อง/(พิมพ์ครั้งที่)./สถานที่พิมพ์:/สำนักพิมพ์.
2. ผู้เขียน 2 คน: ผู้เขียน1,/และผู้เขียน2./ปีพิมพ์./ชื่อเรื่อง/(พิมพ์ครั้งที่)./สถานที่พิมพ์:/สำนักพิมพ์.
3. ผู้เขียน 3 คนหรือมากกว่า 3 คน: ผู้เขียน1,/ผู้เขียน2,/และผู้เขียน3./ปีพิมพ์./ชื่อเรื่อง/(พิมพ์ครั้งที่)./สถานที่พิมพ์:/สำนักพิมพ์. หรือ ผู้เขียน1,/และคณะ./ปีพิมพ์./ชื่อเรื่อง/(พิมพ์ครั้งที่)./สถานที่พิมพ์:/สำนักพิมพ์.

การพิจารณาบทความเพื่อตีพิมพ์

เมื่อกองบรรณาธิการได้รับบทความเพื่อพิจารณาตีพิมพ์ จะจัดให้มีการกลั่นกรองเพื่อคัดเลือกเฉพาะบทความที่อยู่ในขอบข่ายของการตีพิมพ์ของวารสารฯ และมีระดับคุณภาพที่ยอมรับได้ โดยบทความที่ได้รับการยอมรับให้ตีพิมพ์ ต้องผ่านเกณฑ์การประเมินจากผู้ประเมินอย่างน้อย 2 คนจากผู้ประเมินจำนวน 3 คน และ/หรือ ผ่านการพิจารณาจากกองบรรณาธิการเป็นรายกรณี ซึ่งเป็นการประเมินโดยปกปิดชื่อและสถาบันของผู้เขียนหมด เห็นแต่เนื้อหาเท่านั้น (double blind) สำหรับบทความที่ได้รับการตอบรับอย่างมีเงื่อนไข ผู้เขียนบทความนั้นต้องดำเนินการแก้ไขให้เสร็จสมบูรณ์ภายในระยะเวลาที่กองบรรณาธิการระบุ เมื่อบทความได้ถูกตีพิมพ์เผยแพร่

ในวารสารฯ 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. บรรณาธิการต้องคัดเลือกบทความที่จะตีพิมพ์หลังจากผ่านการประเมินบทความ

แล้วโดยพิจารณาจากความสำคัญ 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.