

นุส

อารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน



ISSN 1906-7682 (Print)
ISSN 2651-2114 (Online)

Mekong-Salween Civilization Studies Journal

ปีที่ 10 ฉบับที่ 2 ประจำเดือนกรกฎาคม - ธันวาคม 2562



- ▶ พัฒนาการทางประวัติศาสตร์กับรูปแบบและเส้นทางการอพยพของชนจีนสู่อีสานและอนุภูมิภาค ลุ่มน้ำโขงในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 20 และต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21
- ▶ ด้านประเพณี: กลไก/เครือข่ายและระบบความสัมพันธ์ในการจัดการแรงงานข้ามชาติของชุมชน ท้องถิ่น
- ▶ พุทธ: ตากจากมหาไซดิงโนนหอม : การศึกษาพลวัตทางสังคมและวัฒนธรรม
- ▶ สรรสาระอารยธรรมทวารวดีในนครปฐม : แนวทางสู่การสร้างสรรคเพลงชุด พุทธเจดีย์ทวารวดีศรีนครปฐม
- ▶ ระเบียบวิธีการร้องเพลงโคราช กรณีศึกษาครูกำนัน ช้อยนอก (คน:กำนัน บ้าน:แก่น) : แนวคิดการสร้างสรรคบทเพลงชุด วิวัฒนาการเพลงโคราช
- ▶ ท่องเที่ยวเทศกาลพิทักษ์ : การเดินทางของพิชชียุบสู่โลกกว้างและการสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวด่านซ้ายในบริบทของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว
- ▶ การช่วงชิงบทบาทผู้ค้าระหว่างพื้กับรัฐสยามในลุ่มแม่น้ำโขง พุทธศักราช 2420 - 2560
- ▶ พหุชุมชนกับบทบาทของเรื่องเล่าต่อการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ในจังหวัดศรีสะเกษ

วารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน
Mekong-Salween Civilization Studies Journal
ปีที่ 10 ฉบับที่ 2 กรกฎาคม-ธันวาคม 2562
Volume 10, No.2 July-December, 2019
ISSN 1906-7682 (Print)
ISSN 2651-2114 (Online)

มหาวิทยาลัยนเรศวร จ.พิษณุโลก
พ.ศ.2562

วารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน
Mekong-Salween Civilization Studies Journal
ปีที่ 10 ฉบับที่ 2 กรกฎาคม-ธันวาคม 2562
Volume 10, No.2 July-December, 2019
ISSN 1906-7682 (Print)
ISSN 2651-2114 (Online)

หลักการและเหตุผล

มหาวิทยาลัยนเรศวรได้จัดตั้งกองส่งเสริมศิลปวัฒนธรรมขึ้น เพื่อเป็นหน่วยงานหลักในการดำเนินงานตามนโยบายและแผนยุทธศาสตร์ด้านการทำนุบำรุงศิลปวัฒนธรรมของมหาวิทยาลัยนเรศวร โดยทำหน้าที่ศึกษาสืบค้น รวบรวม วิจัย พัฒนา อนุรักษ์ บ่มเพาะ และสร้างสรรค์ ตลอดจนการเผยแพร่ ข้อมูลองค์ความรู้ที่เกี่ยวข้องกับภูมิปัญญา ศิลปวัฒนธรรม เพื่อเสริมสร้างวิถีชีวิต ที่มีคุณค่าเพื่อการอยู่ร่วมกันในสังคมที่หลากหลายทางวัฒนธรรม หล่อหลอม และ สร้างวัฒนธรรมองค์กรที่เข้มแข็งร่วมกัน ดังนั้น เพื่อเป็นการแลกเปลี่ยนเรียนรู้ ผสมผสาน และต่อยอดภูมิปัญญาดังกล่าว มหาวิทยาลัยจึงได้มีนโยบายที่จะจัดทำ วารสารทางวิชาการขึ้น ซึ่งใช้ชื่อว่า “วารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน” ซึ่งได้ดำเนินมาอย่างต่อเนื่องตั้งแต่ปี 2553 จนกระทั่งถึงปัจจุบัน โดยมีวัตถุประสงค์ เพื่อเป็นสื่อกลางในการเผยแพร่องค์ความรู้ใหม่ในมิติของศิลปวัฒนธรรม และ อารยธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ในภูมิภาคลุ่มน้ำโขง-สาละวิน และเป็นแหล่งรวบรวม องค์ความรู้ที่เกิดขึ้นอย่างเป็นระบบ เป็นกลไกในการรังสรรค์ศิลปวัฒนธรรมให้มีความสอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลง เหมาะสมกับยุคสมัย สามารถนำไปใช้ประโยชน์ และสร้างเสริมวิถีชีวิตที่มีคุณค่ามากยิ่งขึ้น

วัตถุประสงค์

1. เพื่อเป็นสื่อกลางในการแลกเปลี่ยนความรู้ ความคิดด้านศิลปวัฒนธรรม และอารยธรรมศึกษาในมิติต่าง ของคนในภูมิภาคลุ่มน้ำโขง-สาละวิน

2. เพื่อเป็นแหล่งรวบรวมองค์ความรู้ เผยแพร่ผลงานวิจัยและผลงานวิชาการด้านศิลปวัฒนธรรม และด้านอารยธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ในภูมิภาคลุ่มน้ำโขง-สาละวิน

3. เพื่อส่งเสริมให้อาจารย์ นิสิต นักศึกษา และผู้สนใจทั่วไป ได้มีโอกาสเผยแพร่ผลงานวิจัย และวิชาการ นำไปสู่การสร้างสรรค์ ผสมผสาน และต่อยอดภูมิปัญญาให้เกิดคุณค่าแก่วิถีชีวิต และสังคมต่อไป

นโยบายการจัดพิมพ์

วารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน จัดทำโดยงานวิจัย สร้างสรรค์ และเผยแพร่ศิลปวัฒนธรรม กองส่งเสริมศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยนเรศวร เปิดรับบทความจากผู้เขียนทั้งภายในและภายนอกมหาวิทยาลัย บทความที่เสนอขอรับการพิจารณาอาจเขียนเป็นภาษาไทยหรือภาษาอังกฤษก็ได้ แต่บทความต้องมีความสองภาษา จัดพิมพ์เผยแพร่ปีละ 2 ฉบับ (มกราคม-มิถุนายน และ กรกฎาคม-ธันวาคม)

นโยบายการจัดพิมพ์ของวารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน เพื่อเป็นสื่อกลางในการแลกเปลี่ยนความรู้ และเผยแพร่ผลงานวิจัยในสหสาขาวิชาทางด้านมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ในมิติที่เกี่ยวข้องกับอารยธรรมในภูมิภาคลุ่มน้ำโขง-สาละวิน ได้แก่ ด้านสังคมวิทยา/ประวัติศาสตร์-ชาติพันธุ์-โบราณคดี ด้านศิลปศาสตร์/ปรัชญา-ศาสนา ด้านอักษรศาสตร์/ภาษา-วรรณกรรม ด้านศิลปกรรม-สถาปัตยกรรม ด้านศึกษาศาสตร์/เศรษฐกิจ-สังคม-วัฒนธรรม ด้านนิเทศศาสตร์/สารสนเทศ-การสื่อสาร ด้านมนุษยศาสตร์/มานุษยวิทยา-จิตวิทยา ด้านรัฐศาสตร์/รัฐศาสนศาสตร์

วารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน รับผิดชอบบทความวิจัย (Research Article) และบทความวิชาการ (Academic Article) โดยบทความดังกล่าวจะต้องไม่เคยได้รับการตีพิมพ์ หรืออยู่ระหว่างการพิจารณาเพื่อขอรับการตีพิมพ์ในวารสารวิชาการอื่น บทความทุกบทความจะต้องผ่านการประเมินโดยผู้ทรงคุณวุฒิ (Peer review) ในสาขาวิชาที่เกี่ยวข้องอย่างน้อย 2 ท่าน โดยผู้ทรงคุณวุฒิไม่รู้ว่า

ผู้เขียนเป็นใคร และผู้เขียนไม่รู้ว่าคุณผู้ทรงคุณวุฒิเป็นใคร (Double-blinded Review) หนึ่ง การพิจารณาแบบทวิภาคเพื่อลงตีพิมพ์หรือไม่ตีพิมพ์ อยู่ที่ดุลยพินิจของบรรณาธิการถือเป็นอันสิ้นสุด

การเผยแพร่

วารสารฯ จะจัดส่งเล่มให้แก่ห้องสมุดในสถาบันอุดมศึกษา และหน่วยงานต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้อง และเผยแพร่ผ่านทางเว็บไซต์ของวารสารฯ <http://www.nuac.ac.th> และวารสารออนไลน์ (ThaiJO)

กำหนดออก ปีละ 2 ฉบับ ฉบับที่ 1 (มกราคม-มิถุนายน)
ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม)

ที่ปรึกษา	ศาสตราจารย์พิเศษ ดร.กาญจนา	เงารังษี
	รองศาสตราจารย์ ดร.ศุภชัย	สิงห์ยะบุศย์
	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.พีรธร	บุญยรัตพันธุ์
	นางนิพัทธ์	เกษภาพร

บรรณาธิการ	ศาสตราจารย์ ดร.จิรวัดน์	พิระสันต์
	มหาวิทยาลัยนเรศวร	

ผู้ช่วยบรรณาธิการ	นางสาวจรินทร์	เสโตบล
	มหาวิทยาลัยนเรศวร	

กองบรรณาธิการ	รองศาสตราจารย์ ดร.เทียมจันทร์	พานิชย์ผลินไชย
	มหาวิทยาลัยนเรศวร	
	รองศาสตราจารย์ ดร.นิรัช	สุดสังข์
	มหาวิทยาลัยนเรศวร	
	รองศาสตราจารย์ ดร.ข้าคม	พรประสิทธิ์
	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย	

รองศาสตราจารย์ ดร.ผณิตรา มหาวิทยาลัยพะเยา	ธีรานนท์
รองศาสตราจารย์ ดร.โสภนา มหาวิทยาลัยมหิดล	ศรีจำปา
รองศาสตราจารย์ ดร.ศิริพร มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ	ดาบเพชร
รองศาสตราจารย์สมหมาย มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี	ชินนาค
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ระวีวรรณ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ	วรรณวิไชย
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มนวิภา มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมาธิราช	วงรุจิระ
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.พลวัฒน์ มหาวิทยาลัยแม่ฟ้าหลวง	ประพัฒน์ทอง
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อภิรักษ์ มหาวิทยาลัยมหิดล	เกษมผลกุล
ดร.สมยศ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่	โอ่งเคลือบ
ดร.ฉัตรทิพย์ มหาวิทยาลัยพะเยา	ชัยฉกรรจ์
ดร.พันธุ์รักษ์ มหาวิทยาลัยสวนดุสิต	ผูกพัน
ดร.รักษนก มหาวิทยาลัยขอนแก่น	ชำนาญมาก
ดร.ศศิธร มหาวิทยาลัยนเรศวร	ดิณะมาศ

ฝ่ายจัดการวารสาร : นางสาวธัญญธร จันทะวัง
นางสุกมาศ อ่ำทอง
ว่าที่ ร.ต.พิเชษฐ สิงห์เดช
นางสาวจารุวรรณ แสงประทุม

ภาพจากปก : นายวชิรพงษ์ วงศ์ประสิทธิ์

ที่อยู่ : กองส่งเสริมศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยนเรศวร
อาคารวิสุทธิกษัตริย์ ชั้น 3 เลขที่ 99 หมู่ 9
ตำบลท่าโพธิ์
อำเภอเมือง
จังหวัดพิษณุโลก 65000
โทรศัพท์ : 0 5596 1205 โทรสาร : 0 5596 1148

เว็บไซต์ : <http://www.nuac.nu.ac.th>

อีเมลล์ : mekong_salween@nu.ac.th

จำนวนที่พิมพ์ : 500 เล่ม

เจ้าของ : กองส่งเสริมศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยนเรศวร

พิมพ์ที่ : รัตนสุวรรณการพิมพ์ 30-31 ถนนพญาลีไท อำเภอเมือง
จังหวัดพิษณุโลก 65000 โทร. 055 258101



พระราโชวาท
พระบาทสมเด็จพระปรเมนทรรามาธิบดีศรีสินทรมหาวชิราลงกรณ พระวชิรเกล้าเจ้าอยู่หัว
รัชกาลที่ ๑๐



"ข้าราชการมีสิ่งสำคัญที่ควรยึดมั่นอยู่ 2 อย่าง. อย่างหนึ่งคือผลประโยชน์ของแผ่นดิน อีกอย่างหนึ่งคือความถูกต้องเป็นธรรม. ผลประโยชน์ของแผ่นดินเป็นเป้าหมายสูงสุดของการปฏิบัติราชการ ส่วนความถูกต้องเป็นธรรมเป็นทั้งรากฐานและแนวทางปฏิบัติเพื่อให้บรรลุถึงเป้าหมายนั้น."

พระราชทานพระราโชวาทแก่ข้าราชการพลเรือน เนื่องในวันข้าราชการพลเรือน
ณ พระที่นั่งอัมพรสถาน พระราชวังดุสิตวันที่ 29 มีนาคม 2562
ขอบคุณข้อมูลและภาพจาก 1. <https://bit.ly/2FyG7fc>
2. <https://bit.ly/2J2a2x8>



อัญพจน์ (Quotations)



Don't take other people's criticism to heart.
Instead, Listen to what they are saying
And learn from it.

อย่าเก็บคำวิจารณ์ของคนอื่นมาใส่ใจ
แต่จงรับฟังและใช้มันพัฒนาตัวเองดีกว่า

ขอบคุณข้อมูลจาก: <https://hilight.kapook.com/view/71053>

วารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน ปีที่ ๑๐ ฉบับที่ ๒ ประจำปี พ.ศ. ๒๕๖๒ นี้ เนื้อหาสาระของบทความในฉบับยังคงเป็นผลงานในมิติที่เกี่ยวข้องกับอารยธรรมศึกษากลุ่มแม่น้ำโขง-สาละวิน บทความที่ตีพิมพ์ทุกบทความจะได้รับการพิจารณาถ้อยแถลงจากผู้ทรงคุณวุฒิ (Peer review) ในการตรวจสอบ ทั้งนี้ เพื่อดำรงรักษาคุณภาพมาตรฐานของวารสารฯ ให้เกิดการยอมรับอย่างกว้างขวางยิ่งขึ้นต่อไป สำหรับวารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน ฉบับนี้ได้ปรับรูปแบบการอ้างอิงให้เป็นสากลขึ้น เพื่อพัฒนาวารสารฯ ให้ก้าวเข้าสู่ฐานข้อมูลอาเซียน (ACI) และฐานข้อมูลระดับนานาชาติ (SCOPUS) ตามมาตรฐานสากลต่อไป

วารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน ฉบับนี้เป็นบทความจากผู้เขียนภายนอกมหาวิทยาลัยนเรศวรทั้งหมด รวมทั้งสิ้น ๘ บทความ ได้แก่ บทความวิจัย จำนวน ๕ บทความ และบทความวิชาการ จำนวน ๓ บทความ สำหรับบทความวิจัย ประกอบด้วย ๑) พัฒนาการทางประวัติศาสตร์กับรูปแบบและเส้นทางการอพยพของชนจีนสู่อีสานและอนุภูมิภาคกลุ่มน้ำโขงในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ ๒๐ และต้นคริสต์ศตวรรษที่ ๒๑ ๒) ด้านประเพณี: กลไก/เครือข่ายและระบบความสัมพันธ์ ในการจัดการแรงงานข้ามชาติของชุมชน ท้องถิ่น ๓) ผู้ไทกะตากจากมหาไซถึงโนนหอม: การศึกษาพลวัตทางสังคมและวัฒนธรรม ๔) สรรสาระอารยธรรมทวารวดีในนครปฐม: แนวทางสู่การสร้างสรรค์เพลงชุด พุทธเจดีย์ทวารวดีศรีนครปฐม ๕) ระเบียบวิธีการร้องเพลงโคราช กรณีศึกษาครูกำปั่น ข่อยนอก (คณะกำปั่น บ้านแท่น) : แนวคิดการสร้างสรรค์เพลงชุด วิวัฒน์เพลงโคราช และบทความวิชาการ จำนวน ๓ บทความ ประกอบด้วย ๑) ท้องเที่ยวผิตาโชน: การเดินทางของผีชายขอบสู่โลกกว้างและการสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวด่านชายในบริบทของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว ๒) การช่วงชิงบทบาทผู้ค้าหูกหว่างผีกับรัฐสยามในกลุ่มแม่น้ำโขง พุทธศักราช ๒๔๒๐ – ๒๕๖๐ ๓) ผีชุมชนกับบทบาทของเรื่องเล่าต่อการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ในจังหวัดศรีสะเกษ

วารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน ขอเชิญชวนอาจารย์ นิสิต นักศึกษา นักวิชาการ และผู้สนใจส่งบทความวิจัย และบทความวิชาการ ทั้งจากบุคลากร ภายในและภายนอกมหาวิทยาลัยนเรศวรมาเพื่อลงตีพิมพ์ ซึ่งปัจจุบันวารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน ได้ถูกจัดให้เป็นวารสารกลุ่มที่ ๑ ในฐานข้อมูลของศูนย์ดัชนีการอ้างอิงวารสารไทย (TCI) เรียบร้อยแล้ว

กองบรรณาธิการขอขอบพระคุณผู้เขียนบทความทุกท่านที่ส่งบทความมาลงตีพิมพ์ รวมถึงผู้ทรงคุณวุฒิในการพิจารณาบทความและให้ข้อคิดเห็นในการแก้ไขปรับปรุงบทความให้มีความถูกต้องตามหลักวิชาการ และขอขอบคุณผู้เกี่ยวข้องทุกฝ่ายที่สนับสนุนการจัดทำวารสารฉบับนี้ให้เสร็จสมบูรณ์ด้วยดี และหวังเป็นอย่างยิ่งว่าผู้อ่านทุกท่านจะได้รับประโยชน์อย่างเต็มที่ในเนื้อหาสาระของวารสารฉบับนี้



(ศาสตราจารย์ ดร.จิรวุฒิ พิระสันต์)

บรรณาธิการวารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน

	หน้า
พระบรมราโชวาทพระบาทสมเด็จพระปรเมนทรรามาธิบดีศรีสินทรมหาวชิราลงกรณ พระวชิรเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ ๑๐	7
อัญพนั	8
บทบรรณาธิการ	9

บทความวิจัย (Research Article)

พัฒนาการทางประวัติศาสตร์กับรูปแบบและเส้นทางการอพยพของ คนจีนสู่อีสานและอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 20 และต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21	14
---	----

The Historical Development of Chinese Migration Pattern and Routes in Mekong Sub-Region of Northeastern Thailand during the Late 20th- Early 21st Centuries

อภิราตี จันทรแสง Apiradee Jansaeng

ด้านประเพณี: กลไก/เครือข่ายและระบบความสัมพันธ์ ในการจัดการ แรงงานข้ามชาติของชุมชน ท้องถิ่น	35
---	----

Traditional Customs: Mechanism/Network and Relationship System in Managing Transnational Workers of Local Communities

กนกพร รัตนสุธีระกุล Kanokporn Rattanasuteerakul

ผู้ไทกะตากจากมหาไชถึงโนนหอม : การศึกษาพลวัตทางสังคม และวัฒนธรรม	59
--	----

Phu Tai Katak from Mahaxay to Non Hom : A study of the social and cultural dynamics.

ปกกสิณ ขาทิพฮอด Pokkasin Chatiphod

สรรสาระอารยธรรมทวารวดีในนครปฐม : แนวทางสู่การสร้างสรรค์ 86

เพลงชุด พุทธเจดีย์ทวารวดีศรีนครปฐม

Selected Essence of the Dvarvati Civilization in Nakhon

Pathom: A Guide to the Creation of the Buddha Chedi

Dvaravati Sri Nakhon Pathom Suite

สรายุทธ์ โชติรัตน์ Sarayut Chotirat

ภัทระ คมขำ Pattara Komkhum

ระเบียบวิธีการร้องเพลงโคราช กรณีศึกษาครูกำปั่น ช่อยนอก 126

(คณะกำปั่น บ้านแท่น) : แนวคิดการสร้างสรรค์บทเพลงชุด

วิวัฒน์เพลงโคราช

The Singing Methods of Pleng Korat, A Case Study of Khru

Gamphan Khoiнок (Gamphan Bantaen Band): Concepts for

the Creation of the Wiwat Pleng Korat (Evolution of Pleng

Korat) Suite

ณัฐพงศ์ แก้วสุวรรณ Natthaphong Kaewsuwan

ขำคม พรประสิทธิ์ Kumkom Pornprasit

บทความวิชาการ (Academic Article)

ท่องเที่ยวเทศกาลผีตาโขน : การเดินทางของผีชายขอบสู่โลกกว้าง 169

และการสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวด่านซ้ายในบริบทของ

อุตสาหกรรมการท่องเที่ยว

Tourism of Phi Ta Khon Festival: Voyage of Marginal Spirit to

Public World and Social Space of Dan Sai People in Context of

Tourism Industry

นพพล แก่งจำปา Nopphon Kaengjampa

การช่วงชิงบทบาทผู้ค้าระหว่างฝักกับรัฐสยามในลุ่มแม่น้ำโขง พุทธศักราช 2420 - 2560	194
The Contestation of Patronage Role between Ghosts and the Siam State in the Mekong River Basin 1877 – 2017	
<i>ปริญ รสจันทร์ Parin Rosjan</i>	
ผีชุมชนกับบทบาทของเรื่องเล่าต่อการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ ในจังหวัดศรีสะเกษ	219
The Community Spirits and Its Roles on Constructing Sacred Space in Sisaket Province	
<i>ชานนท์ ไชยทองดี Chanont Chaithongdee</i>	
ระเบียบการเสนอบทความเพื่อตีพิมพ์วารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน	256
ใบสมัครขอส่งบทความเพื่อตีพิมพ์ในวารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน	272
ตัวอย่างแบบฟอร์มบทความวิจัย	275
ตัวอย่างแบบฟอร์มบทความวิชาการ	278



ขอบคุณภาพจาก: <https://bit.ly/2KC48G5>

พัฒนาการทางประวัติศาสตร์กับรูปแบบและเส้นทางการ
อพยพของคนจีนสู่อีสานและอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงในช่วง
ปลายคริสต์ศตวรรษที่ 20 และต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21

The Historical Development of Chinese Migration Pattern
and Routes in Mekong Sub-Region of Northeastern Thailand
during the Late 20th - Early 21st Centuries¹

อภิราดี จันทรแสง²

Apiradee Jansaeng

E-mail: jansaeng@yahoo.com

Received: January 12, 2018

Revised: May 23, 2019

Accepted: May 28, 2019

¹ This Research was supported from The Thailand Research Fund.

² Lecturer, Department of History, Faculty of Humanities and Social Sciences, Mahasarakham University.

บทคัดย่อ

งานวิจัยฉบับนี้มีวัตถุประสงค์ คือ 1) เพื่อศึกษาพัฒนาการการอพยพเคลื่อนย้ายของคนจีนในพื้นที่ลุ่มน้ำโขงในภาคอีสานของประเทศไทย 2) เพื่อศึกษาปัจจัยและรูปแบบของการอพยพของคนจีนในช่วงประวัติศาสตร์ร่วมสมัย โดยใช้วิธีการศึกษาทางประวัติศาสตร์และบูรณาการแนวคิดสังคมวิทยา เพื่อทำความเข้าใจในปรากฏการณ์เหล่านี้ ผลการศึกษาพบว่า 1) พัฒนาการการอพยพของคนจีนสู่พื้นที่อนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงในอีสานมีปัจจัยจากนโยบายการเปิดประเทศของจีนและนโยบายทางเศรษฐกิจของรัฐบาลจีนและไทยในแต่ละสมัยที่สนับสนุนให้คนจีนรุ่นใหม่มีการลงทุนประกอบธุรกิจในกลุ่มประเทศสมาชิกอาเซียนมากขึ้น 2) รูปแบบการเคลื่อนย้ายเข้าสู่ชายแดนพื้นที่อนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง มีการอพยพจากภาคตะวันออกเฉียงใต้ ภาคกลางและภาคใต้ และเปลี่ยนรูปแบบจากการเดินทางทางทะเลเป็นเส้นทางบก ทางเรือ และทางอากาศมากขึ้น ส่วนกลุ่มที่อพยพมามากที่สุดคือจากพื้นที่จีนตอนใต้ เช่น มณฑลเขตการปกครองพิเศษกว่างซี ข้อค้นพบใหม่ในด้านปัจจัยการอพยพของคนจีนในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 20 และต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21 ที่เข้ามาในพื้นที่ภาคอีสานของไทยนั้นมีลักษณะแตกต่างจากเดิมคือเพื่อการประกอบธุรกิจค้าขายไม่ใช่เพื่ออพยพมาอาศัยถาวรและมีการเดินทางติดต่อกับจีนแผ่นดินใหญ่อย่างต่อเนื่อง ด้วยระบบการคมนาคมที่ทันสมัยที่เอื้อการเดินทางและขนส่งสินค้าจากจีนทางอากาศและทางเรือทำให้คนจีนมีการขยายจำนวนการอพยพข้ามแดนได้สะดวกมากขึ้น และปัจจัยสุดท้ายที่ค้นพบคือกลุ่มคนจีนกลุ่มใหม่ได้ใช้เหตุผลปัจจัยในการอพยพมาสู่อีสานคือจุดร่วมทางภาษาและวัฒนธรรมที่มีลักษณะคล้ายคลึงกันของชาวจ้วงในจีนตอนใต้ รวมถึงภาษาอีสานและชาวจ้วงมีความใกล้เคียงกันเนื่องด้วยอยู่ตระกูลภาษาไท-กะได เช่นกัน

คำสำคัญ : พัฒนาการทางประวัติศาสตร์, การอพยพคนจีน, รูปแบบและเส้นทาง, อนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง, ภาคอีสาน

Abstract

This research aims to 1) study about the new patterns of new group of Chinese migrants and the development of contemporary history in the borderland of Northeastern Thailand during the contemporary period of late 20th- early 21st centuries. 2) study about factors and patterns that impact the expansion of this new Chinese migrant group. This research provided mixed methods between historical and sociological concepts to understand this phenomenon.

The outcome of this research found that 1) the development of new Chinese migrants to the Mekong sub-region and Northeastern Thailand during this contemporary period involved with the factor of the open policy of China to increase an encouragement Chinese to start up business in ASEAN countries. 2) The route and pattern of Chinese migration along the Mekong delta countries have created more towns from Southeastern, Southern and Central China. The main group of traders migrated from Guangxi and the route pattern has turned from sea route to land and air routes instead and this last factor has cultivated a new strategy to connect with Northeastern Thailand by using brotherhood tide strategy to connect the space of brotherhood towns in Isan communities of Thailand and relate the common and similarities in linguistic ethnicities between Zhuang and Isan language and culture.

Keywords: Historical Development, Chinese Immigration, Pattern and Routes, Mekong Sub-Region, Northeastern Thailand

บทนำ

พัฒนาการรูปแบบการอพยพของชนจีนในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงเกิดการเปลี่ยนแปลงชัดเจน เมื่อจีนเริ่มปฏิรูปและเปิดประเทศ (ไ่่เก๋อไ่่ฟาง) ในช่วงปลายทศวรรษ 1970 (Lin, 2017,17) และปฏิบัติการเปิดศักราชใหม่ของความสัมพันธ์ไทย – จีน ด้านเศรษฐกิจที่ชัดเจนเริ่มขึ้นเมื่ออดีตนายกรัฐมนตรีไทย คือ ท่าน ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช ได้พบปะกับผู้นำจีน เหมา เจ๋อ ตุง ในวันที่ 1 กรกฎาคม ค.ศ. 1975 เศรษฐกิจของชาวจีนในประเทศไทยเติบโตในอัตราที่สูงขึ้นและมีการขยายรูปแบบเศรษฐกิจทางด้านสถาบันการเงิน อุตสาหกรรมปิโตรเคมี เหล็กกล้า การพัฒนาอสังหาริมทรัพย์ ห้างสรรพสินค้า แม้กระทั่งการสื่อสาร การพลังงาน และการคมนาคม เป็นต้น เครือข่ายธุรกิจข้ามชาติของจีนที่มีทุนมหาศาลมีส่วนช่วยให้เศรษฐกิจไทยพัฒนาและเปลี่ยนเป็นประเทศอุตสาหกรรม รัฐบาลไทยจึงมีนโยบายส่งเสริมให้ชาวไทยโดยเฉพาะผู้มีเชื้อสายจีนและชาวจีนร่วมลงทุนระหว่างกัน ประกอบกับการปฏิรูปและเปิดประเทศของจีนประสบความสำเร็จ

การปฏิบัติการจากสนธิสัญญาร่วมกันในการเปิดพรมแดนเพื่อการติดต่อค้าขายตามด้านต่างๆจากทางภาคเหนือ มายังชายแดนภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ดังเช่น การสร้างความร่วมมือและลงนามตกลงความร่วมมือทางการค้าและการแลกเปลี่ยนวัฒนธรรมระหว่างตัวแทนส่วนท้องถิ่นจังหวัดอุดรธานี การเปิดการค้าระหว่างจีนและไทย ทำให้ภูมิรัฐศาสตร์เกี่ยวกับการเมือง วัฒนธรรมและเศรษฐกิจการค้าในเขตลุ่มแม่น้ำโขงเปลี่ยนไป การเข้ามาของพ่อค้านายทุนจีนในเขตชายแดนไทย บริเวณจังหวัดอุดรธานีและจังหวัดหนองคาย มีการขยายตัวอย่างรวดเร็ว องค์กรส่วนท้องถิ่นขยายความร่วมมือและความสัมพันธ์กับจีนอย่างเป็นทางการ รูปแบบการค้าของชาวจีนอพยพ จะต่างกับลาวอพยพ เวียดนามอพยพและเขมรอพยพ ด้วยปัจจัยของการสนับสนุนของนโยบายระหว่างประเทศและภาพพจน์ของการสร้างธุรกิจอย่างเป็นทางการ หรือถึงไม่เป็นทางการ จีนก็ยังได้รับเอกสิทธิ์เหนือจากการค้าระหว่างประเทศเพื่อนบ้านอินโดจีน

ในส่วนพัฒนาการเส้นทางการอพยพของชาวจีนมาสู่ประเทศ ผู้อพยพชาวจีนได้เห็นความสำคัญของเส้นทางการแลกเปลี่ยนทางการค้าและวัฒนธรรม

ทางเรือและทางบกเพิ่มขึ้น หันมาใช้เส้นทางการติดต่อค้าขายกับประเทศจีน โดยผ่านแม่น้ำโขง หากแต่ปริมาณการเดินทางเข้ามานั้นได้เพิ่มทวีคูณเพิ่มมากขึ้น โดยเหตุปัจจัยในการพัฒนาเทคโนโลยีการเดินทางเรือและขนาดของเรือ ทำให้การเดินทางเรือเลียบชายฝั่งเมืองท่าต่างๆในภาคตะวันออกเฉียงเหนือและประเทศจีน ได้รับความนิยมนมากขึ้น ซึ่งต่างจากการอพยพในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18-19 ที่อพยพโดยเส้นทางทางทะเลเป็นส่วนใหญ่ (Wu, 2003; Skinner, 1975) ซึ่งปรากฏการณ์การเคลื่อนไหของของกลุ่มผู้อพยพจีนสมัยใหม่โดยเฉพาะทางสังคม และวัฒนธรรมนั้นยังมีจำกัดในพื้นที่ชายแดนอาณานิคมลุ่มน้ำโขงในช่วง 20 ปี ย้อนหลังนี้ โดย Laurence J.C. Ma (2003, 2-3) ได้ชี้ประเด็นความซับซ้อน ในการเคลื่อนย้ายของคนจีนที่เกิดในช่วงสมัยใหม่ ว่ามีสาเหตุการอพยพมาจากความไม่สมดุลของโอกาสในการทำงาน ความต่างในเรื่องค่าจ้าง ช่องว่างของรายได้ระหว่างชนชั้น และโครงสร้างการเปลี่ยนแปลงทางระบบเศรษฐกิจ

กลุ่มที่ที่น่าสนใจและเป็นลักษณะของคนจีนกลุ่มใหม่ในอีสานที่มี ปรากฏการณ์ใกล้เคียงกับแนวคิด New Economics of Migration คือลักษณะ การอพยพข้ามชาติอันมีเหตุและปัจจัยจากการส่งเสริมตลาดในการส่งคนไปทำงาน ต่างประเทศเพื่อแก้ไขปัญหาช่องว่างทางเศรษฐกิจในระดับครัวเรือน โดยจากการที่จะเพิ่มรายได้ให้ครอบครัว แต่ละครัวเรือนจัดการเรื่องการลดความเสี่ยงทางเศรษฐกิจคือ ส่งสมาชิกไปที่ละคนหรือมากกว่าหนึ่ง ที่อยู่ในวัยทำงาน ไปสู่ตลาดแรงงานข้ามชาติ คนจีนที่ออกมาทำงานมีลักษณะที่เป็นทั้งแรงงานที่มีฝีมือและไม่มีฝีมือ รวมถึงผู้ประกอบการรายย่อย ชนกลาง และรายใหญ่ การอพยพเคลื่อนย้ายของชาวจีนรุ่นใหม่ในอีสานนั้นมีความเชื่อมโยงระหว่าง วัฒนธรรมทุนนิยมข้ามชาติ การข้ามพื้นที่พรมแดน ในบริบทของโลกาภิวัตน์ ทำให้ คนจีนกลุ่มใหม่นี้ได้สร้างความสั่นไหวทางอัตลักษณ์และเงื่อนไขใหม่ของบริบท สังคมอีสานเข้ามาเพื่อการปรับตัว โดยมีลักษณะการยอมรับตัวแปรใหม่ของสังคม และวัฒนธรรมใหม่เข้ามามีส่วนร่วมปะทะสังสรรค์ ซึ่งมีแนวคิดสอดคล้องกับงาน Ong (1997, 173-174) เรื่องการให้ความสำคัญในการสร้างจินตนาการเรื่อง modernity and global capitalism เรื่องการกลืนไหลของอัตลักษณ์

และวัฒนธรรมนั้น มีลักษณะสอดคล้องกับแนวคิดของ Appadurai (1996) ในงาน *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* ที่มองคนและวัฒนธรรมในลักษณะที่เคลื่อนไหวและเลื่อนไหลข้ามเส้นแบ่งเขตประเทศ ในงานที่กล่าวถึงกลุ่มคนจีนรุ่นใหม่และรูปแบบการทำงานและอพยพของจีนรุ่นใหม่ในลาวตอนเหนือ นั้น Siliphon (2013, 31-45) ได้สรุปรูปแบบและชนชั้นอาชีวะ 4 กลุ่ม กลุ่มที่ 1 คือกลุ่มนายทุนขนาดใหญ่และขนาดกลาง กลุ่มที่ 2 คือกลุ่มแรงงาน กลุ่มที่ 3 กลุ่มคนจีนที่มาเช่าที่ดินเพื่อการเกษตร และกลุ่มที่ 4 คือกลุ่มผู้ประกอบการรายย่อยและผู้ค้า ซึ่งกลุ่มคนจีนรุ่นใหม่ในอีสานจะมีลักษณะแตกต่างคือ กลุ่มที่มาเช่าที่ดินเพื่อการเกษตร หากแต่มีแนวโน้มว่าจะมีในอนาคต รวมถึงกลุ่มที่เป็นแรงงานกรรมกรก่อสร้าง ยังไม่ปรากฏในพื้นที่ในอีสาน หากอาจจะมีบริบทของการมาช่วยเป็นแรงงานในครอบครัวของตนเองและมาช่วยญาติค้าขาย

ในส่วนรูปแบบพัฒนาการของชาวจีนอพยพที่เดินทางมาสู่ภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้นั้น นักประวัติศาสตร์ด้านจีนศึกษา Wang Gung Wu (2003, 5-9) ได้สรุปเกี่ยวกับประเภทการอพยพเกี่ยวกับการอพยพของชาวจีนสมัยใหม่ว่าเริ่มนับจาก ค.ศ. 1800 เป็นต้นมานั้น มีพัฒนาการจากประวัติศาสตร์ที่สามารถแบ่งเป็น 4 กลุ่มด้วยกัน โดย การอพยพชุดแรก เรียกว่า Huashang Pattern หมายถึง พ่อค้า ในที่นี้ ได้กล่าวครอบคลุมถึงเหล่านายช่างศิลป์ ช่างฝีมือต่างๆ เช่น กลุ่มคนทำเหมืองแร่ ชาวจีนอพยพชุดแรกนี้เรียกได้ว่าเป็นการอพยพแบบคลาสสิก ซึ่งเกิดขึ้นก่อนและยังมีให้เห็นจนถึงปัจจุบัน ส่วนชุดที่สองคือ The Coolie Pattern ที่ภาษาจีนเรียกว่า หัวกง (Huagong) คือกลุ่มแรงงาน กรรมกร ที่ภาษาไทยใช้คำเรียกกลุ่มนี้ว่า พวกกุลีจีน ซึ่งอพยพเข้ามาเป็นจำนวนมากในช่วงปี ค.ศ. 1920 แต่มีพัฒนาการเริ่มต้นจากยุคชุดทอง (Gold rushes) ที่สหรัฐอเมริกาและออสเตรเลีย ปรากฏการณ์นี้เด่นชัดขึ้นเมื่อยุคอุตสาหกรรมและเศรษฐกิจโลกต้องการแรงงานสนับสนุนในการขยายการปลูกพืชเศรษฐกิจเพื่อการส่งออก ส่วนหนึ่งก็เป็นทั้งแรงงานและพ่อค้าในการปลูกพืชเศรษฐกิจเหล่านี้ เช่น พริกไทย อ้อย กาแฟ และยางพารา แรงงานอีกส่วนหนึ่งถูกจัดส่งในการตอบสนองการสร้าง

ระบบสาธารณูปโภคในแต่ละประเทศ เช่น เส้นทางคมนาคม และการก่อสร้าง
ตัวอย่างของการจ้างแรงงานจีนในประเทศไทยเพื่อมาสร้างทางรถไฟ ถนน
การต่อเรือ และ ชุดคลองต่างๆ เป็นต้น พัฒนาการรูปแบบการอพยพของ
ชาวจีนชุดที่สาม คือ The Sojourner Pattern หรือที่เรียกเป็นภาษาจีนว่า
หัวเฉียว หมายถึงผู้ที่มาอยู่พักชั่วคราว แต่ความเป็นจริงแล้วคำว่า หัวเฉียว นั้น
มีเจตนาหมายรวมถึง คนจีนโพ้นทะเลทั่วไป จึงมีความขัดแย้งในด้านที่มาของ
คำนิยามและการเรียกชื่ออยู่ พัฒนาการในการเรียกชาวจีนอพยพแบบหัวเฉียว นั้น
ได้มีบริบทเพิ่มขึ้นตรงที่ว่ามีการสอดแทรกอุดมคติทางการเมืองและสังคม
ความเป็นชาตินิยม เพิ่มเติมเข้ามา นอกเหนือจากการเป็นแค่พ่อค้าหรือแรงงาน
รับจ้าง อันรวมถึงกลุ่มผู้อพยพที่เป็น ครู นักหนังสือพิมพ์ และสายอาชีพอื่นๆ ที่มี
การสร้างการตระหนักในความยิ่งใหญ่ของวัฒนธรรมจีนแก่ผู้ที่มาอยู่ต่างแดนจาก
แผ่นดินแม่ หากมองปรากฏการณ์ให้เห็นรูปธรรมที่เกิดขึ้นในเมืองไทย ก็คือ
ช่วงเกิดจากพรรคกมินตั๋งและพรรคคอมมิวนิสต์ และการปฏิวัติของซุน ยัต เชน
ที่เข้ามาหากกลุ่มสนับสนุนร่วมกับชาวจีนในไทยให้มีการเข้าร่วมอุดมการณ์รักชาติ
หรือชาตินิยมขึ้นในไทย และรูปแบบสุดท้าย คือ The Descent of Re-migrant
Pattern หรือที่เรียกเป็นภาษาจีนว่า Huayi หัวอี้ ซึ่งถือว่าเป็นพัฒนาการแบบใหม่
ที่เกิดขึ้นในกลุ่มคนที่อพยพไปสู่โลกที่สาม หรือคนที่เกิดต่างแดน พูดภาษาจีนไม่ได้
แต่หววนหาความเป็นจีน เช่น ชาวจีนที่อยู่ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้แล้วอพยพ
ไปอยู่ที่อเมริกาเหนือ หรือ กลุ่มประเทศออสเตรเลีย อันประกอบไปด้วย
ประเทศออสเตรเลีย นิวซีแลนด์และประเทศในหมู่เกาะแปซิฟิก

ในส่วนลักษณะรูปแบบคนจีนกลุ่มใหม่ในอีสานนั้นจะแตกต่างจาก
ลักษณะอื่นคือไม่ได้มีการแฝงอุดมการณ์ทางการเมืองเหมือนรุ่นเก่า และไม่มีความ
ปรารถนาที่จะตั้งถิ่นฐานหรืออพยพมาอยู่แบบถาวร หากเป็นกลุ่มที่ได้รับการ
สนับสนุนและเอื้ออำนวยจากนโยบายทางเศรษฐกิจของรัฐบาลจีนและนโยบาย
การค้าในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงในการอพยพเข้ามาทำธุรกิจ โดยเฉพาะในช่วงปลาย
คริสต์ศตวรรษที่ 20 และต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21 บทความนี้จึงต้องการอธิบาย
ปรากฏการณ์คนจีนกลุ่มใหม่ที่อพยพเข้ามาทำงานและอาศัยอยู่ในภาคอีสานตาม

ชายแดนลุ่มแม่น้ำโขง อันมีลักษณะการอพยพและรูปแบบที่แตกต่างจากงานอื่น คือเป็นการก่อตั้ง (establish) วัฒนธรรมใหม่และการปรับตัวและต่อกรรูปแบบใหม่ แต่การต่อกรและการปรับตัวนั้นมีการผ่านระบบและปัจจัยที่ซับซ้อนมากขึ้นด้วย บริบทของการเปลี่ยนผ่านนโยบายทางเศรษฐกิจของประเทศจีนและประเทศต่างๆ ในลุ่มแม่น้ำโขง โดยเฉพาะความเป็นสมัยใหม่ข้ามพรมแดนรัฐชาติ (Modernity Beyond the Nation State) ซึ่งสิ่งต่างๆ เหล่านี้เองที่ผู้วิจัยหวังว่าจะมาช่วย อธิบายและคลี่คลายปรากฏการณ์ในอาณาบริเวณชายแดนถึงวิธีการการปรับเปลี่ยนการพลัดถิ่นคนจีนกลุ่มใหม่นี้

วัตถุประสงค์การวิจัย

1. เพื่อศึกษาพัฒนาการการอพยพเคลื่อนย้ายของคนจีนในพื้นที่ ลุ่มน้ำโขงในภาคอีสานของประเทศไทย
2. เพื่อศึกษาปัจจัยและรูปแบบของการอพยพของคนจีนในช่วง ประวัติศาสตร์ร่วมสมัย

วิธีดำเนินการวิจัย

พื้นงานและแนวคิดงานวิจัยเป็นการวิจัยโดยใช้สหศาสตร์เชิงบูรณาการ โดยใช้วิธีการศึกษาเชิงประวัติศาสตร์ในการศึกษาเอกสารสำคัญที่เกี่ยวข้อง ทั้งระดับปฐมภูมิและทุติยภูมิ ที่ใช้ข้อมูลปฐมภูมิ และทุติยภูมิ ซึ่งเกิดจากการศึกษา เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องและผสมกับการวิจัยเชิงมานุษยวิทยาในการ เก็บข้อมูลและวิจัยภาคสนาม และใช้หลักการทางมานุษยวิทยาเพื่อการสร้างความสัมพันธ์ (rapport) สำหรับการรวบรวมข้อมูลปรากฏการณ์ในภาคสนาม ใช้กระบวนการสังเกตการณ์ พูดคุยและการสอบถามสัมภาษณ์แบบทางการ และไม่ทางการเพื่อให้เกิดความไว้วางใจและการได้ข้อมูลที่ละเอียดลึกซึ้ง (In-dept data)

ในกระบวนการดังกล่าวมีการสัมภาษณ์ 3 ระดับ คือ การสัมภาษณ์ โดยตรงกับผู้ค้าชาวจีน แบบที่สอง การสอบถามในลักษณะความสัมพันธ์ทางธุรกิจ

เป็นลูกค้ามาซื้อสินค้า และแบบที่ 3 คือการใช้ผู้ช่วยวิจัยชาวจีนที่มีความเก่งทางภาษาจีนและภาษาไทยที่พูดได้ทั้งจีนกลางและภาษาจ้วงซึ่งใช้มากในกลุ่มผู้ค้าจีนจากมณฑลกว่างสี การจัดแบ่งผู้สัมภาษณ์ในงานวิจัยนี้ได้จัดออกเป็น 3 กลุ่ม ดังนี้ กลุ่มแรกคือ กลุ่มหน่วยงานรัฐและเอกชนที่มีส่วนเกี่ยวข้องด้านการสนับสนุนระดับนโยบายด้านการค้ากับจีน เช่น หอการค้าจังหวัด และ องค์การบริหารส่วนจังหวัด กลุ่มแผนงานยุทธศาสตร์จังหวัด รวมถึงสมาคมพ่อค้าไทย-จีน และโรงเรียนจีน กลุ่มที่ 2 คือ กลุ่มที่มีส่วนเกี่ยวข้องกับคนจีน เช่น ผู้ดูแลพื้นที่ ลูกจ้างคนท้องถิ่นที่ทำงานร้านค้าของคนจีน และคนไทยที่ทำธุรกิจในพื้นที่รอบตลาด รวมถึงพนักงานขับรถขนส่งสินค้า แม่ค้าพ่อค้าท้องถิ่นที่ขายของในตลาด การค้าไปเบ๊ จังหวัดอุดรธานี และตลาดอินโดจีน จังหวัดหนองคาย กลุ่มที่ 3 กลุ่มตัวอย่างคนจีนรุ่นใหม่ที่มีส่วนใหญ่อพยพมาจากจีนตอนใต้และตอนกลาง โดยเฉพาะมณฑลกว่างสี คุนหมิง และเจ้อเจียง การสัมภาษณ์มี 2 ลักษณะคือ แบบทางการและไม่เป็นทางการ จำนวน 40 ราย และมีบางกลุ่มยินยอมให้ระบุชื่อ และแน่ได้บางกลุ่มที่อพยพมาจากจีนตอนใต้และตอนกลางแต่ไม่ขอระบุชื่อและนามสกุลจริง และขั้นตอนสุดท้ายคือกระบวนการประเมินและประมวลผล วิเคราะห์ ตีความ และสังเคราะห์ข้อมูลแบบพรรณนาวิเคราะห์ (Descriptive Analysis)

ผลการวิจัย

จากการเก็บข้อมูลภาคสนามและข้อมูลจากงานวิจัยที่เกี่ยวข้องนั้นพบว่าพัฒนาการการอพยพเคลื่อนย้ายของคนจีนในพื้นที่ลุ่มน้ำโขงในภาคอีสานของประเทศไทย มีพัฒนาการในการอพยพกระจายพื้นที่อยู่ 3 จุดหลักๆ คือ ตลาดท่าเสด็จ จังหวัดหนองคาย และตลาดโบ้เบ๊ จังหวัดอุดรธานี โดยผู้อพยพบางคนได้ค้าขายที่ตลาดเวียงจันทน์และตลาดปลอดภาษี ในเขตประเทศลาวมาก่อนสักระยะ และได้รับข้อมูลให้อพยพย้ายข้ามฝั่งมาขายแดนภาคอีสานแทนทั้งจากวิธีการแนะนำจากคนจีนด้วยกันและบางคนวางแผนเข้าประเทศลาวก่อนเนื่องจากประเทศลาวได้รับการสนับสนุนจากรัฐบาลจีนในการรับคนจีนมาทำธุรกิจในเวียงจันทน์เป็นจำนวนมาก รวมถึงด้านการเสียภาษีในการนำเข้าสินค้าจากจีน

มาอัตรากาซีที่ถูกกว่าด้านเก็บกาซีของชายแดนไทย โดยสรุปพัฒนาการของการอพยพเคลื่อนย้ายของคนจีนในพื้นที่ลุ่มน้ำโขงในภาคอีสานของประเทศไทย อาจแบ่งเป็น 2 ระยะดังนี้

1) การอพยพในสมัยก่อนนโยบายเปิดประเทศของจีน ก่อน ค.ศ.1978

2) การอพยพในช่วงสมัยใหม่หลังนโยบายการเปิดประเทศ ค.ศ.1978

กระแสการเข้ามาของผู้ค้าจีนมีมากและชัดเจนในพื้นที่ตลาดโป้เบ๋สืบเนื่องจากปัจจัยที่ส่งเสริมการลงทุนของจังหวัดอุดรธานี การเป็นศูนย์กลางตลาดค้าปลีก-ส่ง และการคมนาคมที่สะดวกรวดเร็ว การขยายตัวภาคการลงทุนกับต่างชาติมีสูงกว่าพื้นที่จังหวัดอื่นๆ ตามแนวชายแดนรูปแบบและเส้นทางในการเคลื่อนย้ายของผู้ประกอบการจีนยุคปัจจุบันนั้นมีการขยายแนวคิดและวิธีการมากขึ้น รวมถึงปัจจัยในการอพยพนั้นมีลักษณะหลากหลายและมากกว่าอดีตที่มาจากเหตุการณ์เกิดทุพภิกขภัยทางธรรมชาติ หรือจากฐานเศรษฐกิจที่ตกต่ำในระดับครัวเรือน รูปแบบการเกณฑ์แรงงานของคนพลัดถิ่นในสมัยก่อนนั้น ไม่ได้ปรากฏรูปแบบในการเคลื่อนย้ายเหมือนยุคสมัยใหม่ อย่างเช่นประเภทของแรงงานเข้ามาแบบนักธุรกิจขนาดย่อมหรือผู้ประกอบการ สถานภาพที่ถูกสร้างและต้องการสร้างนั้นเกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างเห็นได้ชัด ผู้ประกอบการรุ่นปัจจุบัน นำเทคโนโลยีการสื่อสารและคมนาคมในการติดต่อกับทางบ้านสะดวกมากขึ้น การติดต่อธุรกิจระหว่างประเทศและระหว่างจังหวัดสะดวกสบาย นโยบายของการเปิดประเทศจีนได้เอื้ออำนวยในการเดินทางมาค้าขายต่างประเทศ การค้าข้ามชายแดนซึ่งมีการดำเนินการมาตั้งแต่อดีตมีการลงทุนระหว่างชาวจีนและชาวไทยมากขึ้น การหลั่งไหลเข้ามาของชาวจีนทั้งสองฝั่งของแม่น้ำโขงที่ประเทศลาวและไทยในยุคปัจจุบันนั้น

ในส่วนของผู้ค้าจีนที่จังหวัดชายแดนหนองคายและอุดรธานี โดยเฉพาะที่ตลาดโป้เบ๋ จังหวัดอุดรธานีนั้นมีลักษณะเข้ามาเป็นกลุ่มครอบครัว เครือญาติ ซึ่งต่างจากรูปแบบในสมัยก่อนที่จะเป็นผู้ชายที่เป็นตัวแทนของแต่ละครอบครัวเพื่อแสวงหาโชคและวิถีชีวิตที่ดีขึ้นของครอบครัวที่ไม่มีทุนในการประกอบกิจการและมาอาศัยผู้ที่เคยมาอยู่ชายแดนนี้ มีลักษณะที่มา คือ สามี ภรรยา ลูก หลาน

และ ปู่ย่าตายาย มาพร้อมกัน ประเภทของธุรกิจเป็นการทำธุรกิจที่ต้องใช้เงินทุนสูง การสั่งซื้อนำเข้ามาทางเรือล่องแม่น้ำโขง สินค้าส่วนใหญ่คือเสื้อผ้าและกระเป๋าคูรับสินค้า อยู่ที่ด่านประเทศลาว เนื่องจากภาชีนำเข้าของลาวเรียกเก็บในราคาที่ถูกกว่า หลังจากนั้นสินค้าผ่านระบบลอจิสติกส์แบบทันสมัยส่งมายังชายแดนไทยโดยรถขนส่งขนาดใหญ่ มายังจังหวัดหนองคายและอุดร ตามลำดับ

งานวิจัยนี้นำเสนอเกี่ยวกับคนจีนกลุ่มใหม่ที่อพยพมาทำการค้าและอาศัยในภาคอีสานซึ่งตรงกับกลุ่มคนจีนที่เรียกว่า ผู้อพยพใหม่ หรือ Chinese New Migrants ซึ่งหมายถึงคนจีนที่เกิดในประเทศจีนแต่อพยพออกมาประกอบธุรกิจหรือประกอบอาชีพต่างๆในต่างประเทศ โดยรูปแบบการอพยพของคนจีนกลุ่มนี้ ได้สอดคล้องกับงานวิจัยคนจีนทางภาคเหนือและชายแดนประเทศลาวที่บ่อแก้ว ห้วยทราย ในส่วนของคนจีนรุ่นใหม่ในภาคอีสานที่ใช้การศึกษาในพื้นที่ตลาดอินโดจีน หนองคาย และตลาดโม่โม่ อุดรธานี มาอธิบายปรากฏการณ์การอพยพรูปแบบใหม่ในภาคอีสาน โดยผู้ประกอบการจีนกลุ่มนี้ในพื้นที่ชายแดนจังหวัด หนองคาย อุดรธานี กลุ่มใหญ่มาจากจีนภาคใต้ โดยเฉพาะมณฑลกว่างซี กลุ่มชาติพันธุ์จ้วงได้อพยพมาประกอบธุรกิจที่จังหวัดอุดรธานี มากกว่า 100 ราย (Hong, 2009) นอกจากนั้นยังมีอพยพมาจากเมืองกวางโจวและคุนหมิงซึ่งเป็นเมืองท่าขนาดใหญ่ในการส่งออกสินค้าทางทะเล บางกลุ่มออกเดินทางจากเมืองคุนหมิง เนื่องจากมีกิจการอยู่ที่คุนหมิงก่อน ในบางกลุ่มที่อยู่อุดรให้ข้อมูลว่าพวกเขาเคยทำกิจการอยู่ที่ประเทศลาวมาก่อนประมาณ 5-10 ปี หลังจากนั้น มีผู้แนะนำให้ข้ามฟากมาทำที่ตลาดอินโดจีน หนองคายก่อนแล้วขยายธุรกิจไปเปิดทำการที่ตลาดโม่โม่ อุดรธานี ตามลำดับ

อีกปัจจัยที่เพิ่มจำนวนผู้ค้าจีนใหม่ในภาคอีสานคือ ปัจจัยด้านเทคโนโลยีสมัยใหม่ก่อปรกับเส้นทางคมนาคม และ ระบบลอจิสติกส์ที่สะดวกรวดเร็วทำให้การเคลื่อนย้ายสินค้าจีนและผู้ค้าจีนรุ่นใหม่ ข้ามชาติได้สะดวก รวดเร็วและเพิ่มปริมาณจำนวนคนได้อย่างไม่จำกัด ซึ่งเปรียบเทียบกับรูปแบบในอดีตที่ต้องอาศัยระยะเวลาในการเดินทางเรือส่งสินค้าหรือเรือโดยสารที่ต้องมีความเสี่ยงกับธรรมชาติการเดินทางเรือ หรือถึงแม้จะเป็นเส้นทางทางบกก็จะต้องใช้เวลานาน

มากกว่าจะเดินทางข้ามชายแดน ความเสี่ยงต่อการถูกกล่าวหาว่าเป็นผู้ค้าลักลอบ
ผิดกฎหมายก็มีมาก ปัจจุบันชาวจีนจะซื้อตัวเดินทางทางอากาศและส่งสินค้ามา
ตามเรือโดยสารจากคุนหมิง เชียงไฮ้และกวางโจว และแวะขึ้นด่านภาษีที่อำเภอ
เชียงแสนบ้าง และด่านประเทศลาวบ้าง ในลักษณะการอพยพของเส้นทางการค้า
ของชาวจีน หลายกลุ่มเริ่มต้นทำธุรกิจจากประเทศลาวแล้วข้ามชายแดนไทยมา
กันเป็นกลุ่มหรือเครือข่าย อย่างเช่นกรณีเจ้าของธุรกิจชุดชั้นใน เจ้าของร้านเป็น
คนจีนที่มาจาก เมือง ยู่หลิน เขตปกครองพิเศษกวางสี (Li, Interviewed on
October 12, 2009) อีกพื้นที่หนึ่งคือมณฑลเจ้อเจียง เมืองหูเป่ย์ เป็นพ่อค้าจีน
ได้ให้สัมภาษณ์ว่าการเดินทางไปกลับประเทศจีน ใช้การเดินทางโดยสารเครื่องบิน
และมาประกอบอาชีพโดย VISA ธุรกิจ ซึ่งมีค่าใช้จ่ายในการทำซ้ำประมาณ
20,000 บาท การเดินทางไปจีนเฉลี่ยเดือนละครั้ง เพื่อทำธุรกิจและคัดเลือกสินค้า
ส่งมาที่ประเทศไทย เส้นทางการประกอบอาชีพที่ไทยเริ่มจากการที่เพื่อนชวนไปทำ
ธุรกิจที่ คุนหมิง แล้วเดินทางไปทำธุรกิจที่ลาว หลังจากนั้นเห็นช่องทางใน
ประเทศไทยเลยย้ายมาเชียงใหม่อีกมายังมาทำธุรกิจที่จังหวัดอุดรธานี (Chen,
Interviewed on October 12, 2009) หากกล่าวโดยรวม คนจีนที่ตลาดโบ้เบ้
จังหวัดอุดรธานี และ ตลาดอินโดจีน หนองคาย ส่วนใหญ่เป็นเครือข่ายเดียวกัน
และมีความรู้จักกันมาก่อน เส้นทางส่งของก็เป็นเส้นเดียวกัน เพราะอพยพผ่าน
ระบบเครือข่าย (Networking) การปรับรูปแบบการขนส่ง Logistic มีพัฒนาการ
ที่แตกต่างจากอดีต โดยในช่วงเวลาปลายคริสต์ศตวรรษที่ 20 ถึง ช่วงคริสต์
ศตวรรษที่ 21 แบ่งได้ว่ามีสองช่องทางที่นักลงทุนจีนนิยม คือ 1. เส้นทางขนส่ง
จากกวางโจว จะสะดวกทั้งการขนส่งทั้งทางเรือและทางอากาศ 2. เส้นทางขนส่ง
จากคุนหมิงและกวางสี นิยมขนส่งทางเรือซึ่งอาศัยข้ามชายแดนประเทศลาวก่อน
ซึ่งเป็นปัจจัยเรื่องด่านภาษีอากรที่ถูกกว่าการส่งมาผ่านชายแดนไทย (Wei,
Interviewed on November 14, 2009)

การกระชับความสัมพันธ์กับจีนในพื้นที่ชายแดนภาคอีสานเพื่อ
ประโยชน์ทางด้านการค้า การลงทุนและการท่องเที่ยว โดยใช้ นโยบาย “บ้านพี่
เมืองน้อง” ยุทธศาสตร์บ้านพี่เมืองน้องก่อนที่จะมีนโยบายทางเศรษฐกิจ

“One Belt One Road Initiatives” ที่กำลังเป็นกระแสสำคัญทางการพัฒนาเส้นทางเศรษฐกิจระหว่างจีนและประเทศต่างๆ ในอาเซียน ตัวอย่างสำคัญในการร่วมมือในพื้นที่ชายแดนอีสาน เช่น การสถาปนาความสัมพันธ์กับประเทศเพื่อนบ้านในแถบลุ่มแม่น้ำโขงทั้งในด้าน การท่องเที่ยว การค้า การลงทุน ทั้งที่มีการลงนามข้อตกลงไว้แล้วและยังไม่มีข้อตกลงขององค์กรท้องถิ่นในจังหวัดอุดรธานีและหนองคาย ที่ได้พัฒนาความสัมพันธ์กับจีนในยุคสมัยใหม่ ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2544 – ปัจจุบัน จังหวัดอุดรได้จัดทำ “โครงการเยี่ยมเยือนเมืองกุยหลิน” พร้อมนำเสนอโอกาสการลงทุน การค้า การท่องเที่ยวของจังหวัดอุดรธานี และเชิญชาวกุยหลิน มาเยี่ยมจังหวัดอุดรธานี คนจีนรุ่นใหม่ที่อพยพมาอาศัยและประกอบธุรกิจในจังหวัดอุดรธานีและจังหวัดหนองคายมีความเชื่อมโยงกันทั้งในทางประวัติศาสตร์วัฒนธรรมและเศรษฐกิจตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ความสัมพันธ์ของสองพื้นที่นี้มีความเชื่อมโยงกันในมิติของการแลกเปลี่ยนค้าชายแดนซึ่งเป็นเส้นทางสำคัญของการค้าข้ามชาติในอาณาบริเวณชายแดนลุ่มแม่น้ำโขงของภาคตะวันออกเฉียงเหนือ

การสร้างยุทธศาสตร์บ้านพี่เมืองน้องได้กระจายความสัมพันธ์กับมณฑลและเมืองต่างๆ ของจีนตอนใต้มากขึ้นอย่างเป็นรูปธรรมในจังหวัดต่างๆ ของภาคอีสาน ดังเช่น จังหวัดอุดรธานี เป็นบ้านพี่เมืองน้องกับกุยหลิน เมืองท่องเที่ยวระดับนานาชาติ และเมืองอุตสาหกรรม ขอนแก่นเป็นบ้านพี่เมืองน้องกับหนานหนิง ซึ่งหนานหนิงเป็นที่ตั้งของรัฐบาลและหน่วยงานภาครัฐและเป็นศูนย์กลางเศรษฐกิจการค้าของมณฑลกว่างซี ร้อยเอ็ดเป็นบ้านพี่เมืองน้องกับมณฑลกานซู มุกดาหารเป็นบ้านพี่เมืองน้องกับเมืองฉงจั่ว มณฑลกว่างซี โดยเฉพาะ ในปี พ.ศ. 2559 เป็นต้นมา ผู้ว่าราชการจังหวัดมุกดาหาร ร่วมลงนาม MOU ขยายความสัมพันธ์เมืองพี่เมืองน้อง มุกดาหาร-ฉงจั่ว กับรองนายกเทศมนตรีเมืองฉงจั่ว สาธารณรัฐประชาชนจีน โดยมุ่งเน้นความร่วมมือทางเศรษฐกิจอุตสาหกรรม โดยเฉพาะด้านการลงทุนในเขตพัฒนาเศรษฐกิจพิเศษของทั้ง 2 เมือง ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งในการผลักดันให้ภาคเอกชนของทั้งสองฝ่ายได้พัฒนาโครงการนิคมอุตสาหกรรมฉงจั่ว (ไทย-จีน) ซึ่งวางแผนการลงทุนมาตั้งแต่ปี พ.ศ. 2555 จากการ

พบปะกันในงานมหกรรมแสดงสินค้าจีน-อาเซียน ครั้งที่ 9 (9th CAEXPO) เทศบาลเมืองฉงจั่วและมูลนิธิเอกชนพัฒนาภูมิภาคไทย (The Community Support Foundation Thailand: CSFT) ได้ร่วมกันลงนามหนังสือแสดงเจตนาว่าด้วยการส่งเสริมการจัดตั้งนิคมดังกล่าว ซึ่งปัจจุบัน วิชาหกิจรายใหญ่บางรายที่เข้าไปอยู่ในพื้นที่นิคมฯ ได้แก่ รัฐวิสาหกิจยักษ์ใหญ่อย่าง COFCO Tunhe Chongzuo และโรงงานน้ำตาลของบริษัท East Asia Sugar ในเครือน้ำตาลมิตรผล ประเทศไทย สอดรับกับการขยายตัวด้านการค้าการลงทุนไทย-จีน กระแสความต้องการสินค้าไทยในจีน และนโยบายส่งเสริมการลงทุนของรัฐบาลจีนภายใต้ นโยบาย One Belt One Road และจังหวัดที่กำลังขยายความสัมพันธ์กับจีนในรูปแบบบ้านพี่เมืองน้อง คือ จังหวัดนครพนมกับเมืองผิงเสียง ซึ่งเป็นเมืองหน้าด่านของถนนที่เชื่อมจีนกับอาเซียน รวมถึงไทย (R8-R9-R12)

จากความสัมพันธ์ดังกล่าวทำให้ชุมชนชายแดนอีสานได้พัฒนาระบบความสัมพันธ์ของผู้คนในอาณานิคมชายแดนจึงไม่ได้เกี่ยวพันเพียงแค่คำว่า “ท้องถิ่น” แต่มีการเกี่ยวข้องกับคำว่า “ภูมิภาค” และคำว่า “ข้ามชาติ” มาตั้งแต่อดีตและชัดเจนขึ้นในปัจจุบัน แตกต่างที่บริบทสัมพันธ์ โลกาภิวัตน์จึงเป็นกระบวนการที่เร่งระบบความสัมพันธ์ข้ามเวลาและพื้นที่ให้ขยายกว้างและเข้มข้นมากขึ้น ควบคู่ไปกับการยืดขยายความสัมพันธ์เชื่อมโยงระหว่างกิจกรรม หรือการกระทำและเหตุการณ์ที่เกิดในท้องถิ่นและที่เกิดในถิ่นที่ห่างไกลออกไป ในงานศึกษาเรื่องของการค้าชายแดนตลาดชายแดนมีการศึกษาในเขตจังหวัดชายแดน ในลักษณะการข้ามแดนของชาติพันธุ์นั้นๆ มาค้าขายข้ามชายแดน และคนมาค้าขายอยู่กับด่านตรวจ ซึ่งเป็นการศึกษาในลักษณะอาณานิคมชายแดน (Santasombat, 2008)

ส่วนการปรับตัวและการนิยามอัตลักษณ์ของผู้ค้าจีนในบริบทต่างวัฒนธรรมที่เขตพื้นที่ชายแดนนั้นเป็นไปในลักษณะที่มีส่วนผสมของการจัดการของเจ้าของตลาดและความเห็นพ้องจากความต้องการผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจร่วมกันของพ่อค้าชาวจีน อีกทั้งการเปิดพื้นที่การยอมรับอย่างถูกต้องและตามขนบวิธีการค้าแบบคนไทย คนจีนที่นี้จึงผลิตนามบัตรขึ้นมาเพื่อแนะนำตัวเองและ

ธุรกิจของตน ความมั่นใจในการติดต่อค้าขาย ชาวจีนกลุ่มนี้พูดภาษาไทยไม่ได้ เกือบทุกคน ยกเว้นบางคนที่พูดอีสานได้เพราะมีคนงานในท้องถิ่นทำงานในร้าน แต่คนจีนส่วนใหญ่ยังปรับตัวเรื่องการบริโภคอาหารไทยไม่เป็น ทุกคนต้องกลับไป ทำกับข้าวทานเองที่อพาร์ทเมนต์ ซึ่งที่พักนี้ถูกจัดให้ทุกคนต้องอยู่ในที่เดียวกัน ซึ่งจัดการโดยเจ้าของตลาด ในเรื่องความปลอดภัย ชาวจีนกลุ่มนี้มีความเชื่อมั่นว่า เจ้าของตลาดสามารถคุ้มครองและมีอำนาจในการต่อรองกับตำรวจหรือกฎหมายไทยได้ เพราะจากเหตุการณ์ที่ผ่านมาเวลาถูกตำรวจจับ เจ้าของตลาดสามารถ ประกันตัวพวกเขาออกมาได้โดยตลอด

การติดต่อระหว่างผู้ซื้อและผู้ขายมีลักษณะเป็นไปแบบธุรกิจสากล และมืออาชีพ ซึ่งเป็นลักษณะแบบใหม่ที่ต่างจากการค้าของชาวจีนที่เข้ามาในประเทศไทยสมัยก่อน การค้าขายบริเวณชายแดนนี้ อย่างตลาดโบ้เบ้ที่จังหวัดอุดร นั้นมีลักษณะเฉพาะ ไม่เหมือนกับการค้าของชาวจีนในพื้นที่กรุงเทพและปริมณฑล ที่ส่วนใหญ่มีช่วงระยะฐานการอพยพมาก่อนคริสต์ศตวรรษที่ 19 ส่วนใหญ่อพยพ มาจากเมืองแต้จิ๋ว (เจาโจว) และเมืองกวางตุ้ง อาชีพที่ชาวจีนกลุ่มนี้ประกอบ คือ การเป็นแรงงานให้ภาครัฐในการขุดคลอง สร้างถนน และรับจ้างทั่วไป หากแต่ สังคมผู้ค้าชาวจีนที่ชายแดน เช่น ตลาดโบ้เบ้อุดรธานีนั้นไม่ได้ใช้วิธีการเดิมเหล่านี้ การแต่งงานกับคนท้องถิ่นยังไม่ปรากฏเนื่องจากว่ากลุ่มผู้ค้าจีนนี้มาเป็นครอบครัว ขนาดใหญ่มีสมาชิก คือ พ่อแม่ปู่ย่าตายายและหลานๆ จุดเน้นในการมาไม่มุ่งไปที่ การสร้างการยอมรับในสังคมเนื่องจากกลุ่มผู้ค้านี้ไม่ต้องการตั้งถิ่นฐานแต่ต้องการ มาอยู่เป็นระยะสั้นเพื่อการทำธุรกิจเท่านั้น ดังนั้นวัฒนธรรมในการปรับตัวและ อาชีพของคนจีนเปลี่ยนแปลงไป ตามบริบทของพื้นที่และชุมชนที่แตกต่างกัน

สรุปและอภิปรายผล

พัฒนาการของกลุ่มผู้ค้าชาวจีนรุ่นใหม่ในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษ ที่ 20 และต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21 ในพื้นที่อาณาบริเวณชายแดนไทย ภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ส่วนใหญ่มีการตั้งชุมชนของตัวเองใหม่ ลักษณะเป็นการอยู่แบบพหุ สังคมคือการปรับตัวเองให้อยู่ได้ในพื้นที่ใหม่และพวกเขาจะพยายามไม่สร้าง

ความขัดแย้งหรือปัญหาเกี่ยวกับทางการหรือกฎหมาย อยู่ในลักษณะถ้อยที่ถ้อยอาศัย
ต่างคนต่างอยู่ สถาปนาตัวเองในแบบลักษณะพิเศษและแปลกแยกเป็นอื่นในการ
อยู่อาศัย สังคมของชาวจีนที่อพยพรุ่นใหม่ที่มาตั้งตัวอยู่ในตลาดโบ๊เบ๊ อุดรธานี
และตลาดอินโดจีน หนองคาย เป็นกลุ่มผู้ค้า 3 ขนาด คือ ขนาดเล็ก ขนาดกลาง
และขนาดใหญ่ ที่มีการขายสินค้าระดับขนาดเล็ก คือ การบริโภคในครัวเรือน
เช่น ร้านขายเสื้อผ้า ร้านขายกระเป๋า ขนาดกลาง เช่น ร้านขายผ้าผืน ที่มีการ
กระจายสินค้าไปสู่ลูกค้าหลายระดับ และ กลุ่มร้านค้าขนาดใหญ่ คือ ร้านนำเข้า
เฟอร์นิเจอร์ไม้ที่เป็นขนาดโรงงานในการกระจายสินค้าตั้งแต่อีสาน ภาคเหนือ
ภาคกลาง และภาคใต้ ดังนั้นคนจีนกลุ่มใหม่นี้มีอำนาจต่อช่องทางเศรษฐกิจ
อย่างเห็นได้ชัด เช่น เรื่องการรับการดูแลจัดการจากเจ้าของตลาดที่ให้การดูแล
และสิทธิพิเศษแก่กลุ่มผู้ค้าชาวจีนเหล่านี้ การเป็นนายจ้างจ้างงานคนในอีสาน
เป็นลูกจ้างและการมีเครือข่ายกับพ่อค้าแม่ค้าที่มารับซื้อสินค้า ดังนั้น ความเป็น
นายจ้างและเป็นนายทุน สามารถมีอำนาจทางเศรษฐกิจในการกำหนดอัตราค่าจ้าง
และภาระงานให้คนในท้องถิ่น งานวิจัยนี้ได้นำเสนอในกรณีผู้ประกอบการจีน
พลัดถิ่นรุ่นใหม่ที่มีรูปแบบการอพยพเคลื่อนย้าย ในอาณาบริเวณชายแดน
ภาคตะวันออกเฉียงเหนือนี้แตกต่างจากรูปแบบเดิมที่ถูกประเมินไว้ คือ

1. การประกอบธุรกิจเป็นแบบผู้ประกอบการขนาดย่อม (SMEs)
ไม่ใช่แรงงานรับจ้าง หรือก๊อปปี้ หากแต่เป็นการทำธุรกิจข้ามชาติทั้งที่ถูกและ
ไม่ถูกกฎหมาย

2. เดิมการเข้ามาจะเป็นลักษณะการเดินทางของตัวแทนสมาชิก
ในครอบครัว เช่น ลูกชาย หรือ สามี ซึ่งบ่งบอกเพศลักษณะว่าเป็นชายเท่านั้น
แม้ภายหลังจะมีการเริ่มเข้ามาของหญิงประเพณี และมีบางส่วนที่มีคู่สมรสติดตาม
มาด้วย ปัจจุบันจำนวนสมาชิกของครอบครัวไม่ได้ถูกจำกัดเพศ อายุหรือการ
กำหนดเกณฑ์ต่างๆอย่างในอดีต การเดินทางเข้ามาทำธุรกิจเป็นไปในลักษณะ
ครอบครัวมากขึ้น มีพ่อแม่ลูก ปู่ย่าตายายและหลานๆรวมในกระบวนการย้ายถิ่น
แบบชั่วคราว

3. กลุ่มผู้ค้าจีนรุ่นใหม่มาจากจีนตอนใต้เป็นส่วนใหญ่ แต่ยังมีจากส่วน
อื่นของจีน เช่น จีนตอนกลาง

4. รูปแบบการเข้ามาในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 20 และต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21 ใช้ระบบเครือข่าย (Networking) ระบบเครือข่าย และจากหมู่บ้านเดียวกัน รวมถึงเครือข่ายนักลงทุนที่มาแล้ว แนะนำชักชวนกันมาเพื่อแสวงหาพื้นที่ใหม่ในการลงทุน ผ่านการติดต่อรูปแบบใหม่ผ่านระบบการสื่อสารสมัยใหม่ เช่น อินเทอร์เน็ตแทนการเขียนจดหมายซึ่งล่าช้าต่อการติดตามสถานการณ์

5. นโยบายการผสมกลมกลืนของรัฐไทยเปลี่ยนไป ไม่ได้มุ่งเน้นการอยู่อาศัยแบบถาวรหรือเปลี่ยนสัญชาติคนจีนเหมือนในอดีต การเปิดรับชาวจีนเข้ามาทำธุรกิจได้มุ่งเน้นให้ชาวจีนเหล่านี้ไม่ต้องดัดแปลงตัวเองให้เป็นไทย แต่การปรับเปลี่ยนนโยบายสานสัมพันธ์แบบพี่น้อง หรือที่เรียกว่า บ้านพี่เมืองน้อง นั้น ได้ถูกนำมาใช้อย่างเป็นรูปธรรมมากขึ้นในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทยกับมณฑลทางใต้ของจีนมากขึ้น

ดังนั้นพื้นที่อาณาบริเวณชายแดนในภาคอีสานของไทยนี้ เราจะมองเห็นปรากฏการณ์ที่มีการผลิตและผสมผสานการดำรงชีวิตชุดใหม่ที่เกิดจากความแตกต่างทางวัฒนธรรมและให้สามารถอยู่ร่วมกันได้ เช่น ในกรณีของตลาดชาวจีนโบ๊เบ๊ ไม่ได้มาแข่งขันขายอาหารกับพ่อค้าแม่ค้าชาวไทยแต่กิจการของคนท้องถิ่นและคนจีนนั้น เป็นระบบเอื้อหนุนกัน กับการที่ชาวจีนนำสินค้าจีนมาขาย คนในท้องถิ่นอุดหนุนก็กินอาหารและธุรกิจบริการขนส่งมารองรับกัน พ่อค้าแม่ค้าจากภาคอีสานมารับซื้อสินค้าราคาขายส่งจากตลาดไปขายในระดับตลาดขายปลีก

ในส่วนความขัดแย้งหรือช่องว่างระหว่างผู้คนในท้องถิ่นกับผู้ค้าจีนรุ่นใหม่ไม่ได้ปรากฏออกมาในรูปแบบที่ชัดเจน ความขัดแย้งของคนท้องถิ่นถูกเก็บไว้ในลักษณะการแสดงความน้อยเนื้อต่ำใจในสถานภาพทางเศรษฐกิจเมื่อเปรียบเทียบกับคนจีนที่ได้รับการดูแลจากเจ้าของตลาดดีกว่า และมีฐานะเป็นเจ้าแก้วหรือนายจ้าง แต่คนท้องถิ่นกลับมีสถานภาพเป็นแค่ลูกจ้างของคนจีน

ในสถานภาพและความสัมพันธ์กับผู้คนในท้องถิ่นมีลักษณะ เป็น ผู้เหนือกว่า (Superiority) ของผู้ค้าข้ามชาตินายทุนจีน ชาวจีนจะได้รับการดูแลเป็นพิเศษ มีการจัดสร้างอาคารที่พักให้และเรียกเก็บค่าเช่าอีกทอดหนึ่ง สวัสดิการดูแลความปลอดภัยจะได้รับการเอาใจใส่อยู่เสมอ และได้รับการดูแลในระดับสูงจากสถาน

กสูลจิ้น ประจำประเทศไทย ที่มีการมาเยี่ยมเยือนในพื้นที่เป็นระยะอย่างต่อเนื่อง ความรู้สึกด้อยกว่าของคนในท้องถิ่นไม่ว่าจะเป็นลูกจ้างหน้าร้านของชาวจีน แม่ค้าชาวไทย และคนขับสามล้อรอบๆตลาด นอกจากนั้นชุมชนท้องถิ่นเองเริ่มมีการปรับตัวในการเข้ามาของเศรษฐกิจข้ามชาติ ด้วยการส่งเสริมการเรียนรู้ภาษาจีนของคนไทยตามชุมชนชายแดนแม่น้ำโขง การตื่นตัวในการส่งเสริมให้ลูกเรียนภาษาจีนในแต่ละสัปดาห์สำหรับเด็กอนุบาลถึงชั้นประถม หลังจากนั้นเด็กโตขึ้นจะส่งลูกข้ามไปเรียนที่โรงเรียนเหลียวโตวที่ประเทศลาว หรือส่งไปที่ประเทศจีน ไต้หวัน ฮองกง หรือ ปีนัง โดยเฉพาะครอบครัวนักธุรกิจไทยเชื้อสายจีนจะมีความภาคภูมิใจที่ลูกหลานยังพูดและฝึกปฏิบัติตามธรรมเนียมจีนอยู่ และความรู้สึกเป็นพี่เป็นน้องกับชาวจีนอพยพรุ่นใหม่จึงถูกสร้างขึ้นในขณะเดียวกันซึ่งทำให้การปรับเปลี่ยนทัศนคติเกี่ยวกับวัฒนธรรมจีนเป็นไปในทิศทางบวกมากขึ้น

การปรับตัวและเลื่อนไหลสถานภาพตนเองตามทุนทางเศรษฐกิจของผู้ประกอบการจีนในอาณาบริเวณชายแดน ภาคตะวันออกเฉียงเหนือรุ่นห้า-สิบปีที่ผ่านมา มีการต่อรองความเป็นตัวตนทางวัฒนธรรมสูงกว่ายุคสมัยก่อน การเข้าใจความรู้ และความเป็นสมัยใหม่ของผู้ประกอบการมีพร้อมกว่ารุ่นก่อน และสังคมท้องถิ่นในเขตจังหวัดอุดรธานี มีการรับรู้การอยู่ในพื้นที่ของคนจีนกลุ่มใหม่ด้วยความขัดแย้งทางสังคมและการประกอบอาชีพไม่มีปรากฏเด่นชัดหรืออ้างถึง ดังนั้นลักษณะการอยู่ร่วมกันในชุมชนชายแดนแห่งนี้จึงมีลักษณะพหุสังคม พังพาคายกัน และเลือกที่อยู่กับรสนิยมดั้งเดิมของตนเอง การขยายความสัมพันธ์เป็นไปในลักษณะการให้ความร่วมมือและเอื้อกันมากกว่าลักษณะขัดแย้งกัน

ความเป็นชุมชนจีนตามชายแดนไทย ในเขตพื้นที่ภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ทำให้คุณลักษณะของอัตลักษณ์ของคนจีนรุ่นใหม่ยุคไร้พรมแดน ที่เปลี่ยนแนวคิดจากรูปแบบเดิมที่การอพยพรุ่นก่อนเกิดจากปัจจัยการหลีกเลี่ยงภัยสงครามและความอดอยากหิวโหย หรือถูกข่มขืนจากธรรมชาติหรือโรคระบาด หากแต่ในรุ่นปัจจุบัน เป็นการแสวงหาโอกาสและช่องทางในการเลื่อนสถานะของตนให้ดียิ่งขึ้น ผู้ประกอบการขนาดย่อมได้รับการสนับสนุนจากรัฐบาลจีนอย่างเต็มที่เพื่อให้มุ่งขยายตลาดสินค้าจีนที่สอดคล้องกับนโยบายการค้าเสรีที่มีอยู่ในปัจจุบัน

งานวิจัยชิ้นนี้มีข้อสังเกตที่แตกต่างจากการวิจัยอื่นคือการสะท้อนลักษณะการอพยพและรูปแบบการอพยพ รวมถึงปัจจัยในการอพยพของคนจีนรุ่นใหม่ในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 20 และต้นคริสต์ศตวรรษที่ 21 มีความน่าสนใจคือ การใช้ยุทธศาสตร์การเชื่อมโยงทางด้านความเป็นชาติพันธุ์เดียวกันเข้ามาเป็นปัจจัยในการตัดสินใจในการอพยพมาลงทุนในประเทศไทย โดยเฉพาะในเขตพื้นที่ภาคอีสานซึ่งแตกต่างไปจากงานวิจัยอื่นที่ได้นำเสนอในการแนวคิดด้านปัจจัยในการอพยพของจีนรุ่นใหม่ที่กำลังแต่เรื่องทุนนิยมของจีน (Chinese Capitalism)

ข้อเสนอแนะการวิจัย

จากการวิจัยครั้งนี้ข้อค้นพบที่สามารถนำไปสู่ข้อเสนอแนะเชิงนโยบาย คือ

1. การพัฒนานโยบายข้ามชาติของแต่ละประเทศในภูมิภาคลุ่มน้ำโขง อันในการปรับเปลี่ยนกลยุทธ์ด้านการค้ากับผู้ประกอบการจีน ซึ่งจะทำให้เราสามารถเข้าใจถึงภาวะและเงื่อนไขของสังคมชายแดนและผู้อพยพชาวจีนมากขึ้น การเปิดตัวในการทำธุรกิจแบบนายทุน และการยอมรับความเป็นใหญ่ของทุนนิยม ส่งผลให้การสร้างอัตลักษณ์และการปรับตัวเข้ากับวัฒนธรรมใหม่เปลี่ยนแปลงไป การต่อรองความสัมพันธ์ต่างๆ ในพื้นที่ชายแดนนั้นในยุคโลกาภิวัตน์นั้นขึ้นอยู่กับ กระแสทุน กระแสผู้คน กระแสสื่อและเทคโนโลยี เพื่อตั้งรับการขยายตัวของคนจีนรุ่นใหม่จากการสนับสนุนนโยบาย One Belt One Road ของจีน ได้อย่างมีประสิทธิภาพ

2. ข้อจำกัดที่คนจีนเข้ามาในดินแดนใหม่อย่างอุดรธานี หนองคาย และจังหวัดอื่นๆ ในภาคอีสานคือ การไม่สามารถสื่อสารภาษาไทยจึงขาดการสื่อสารกับชุมชนและการไม่สามารถเข้าถึงสวัสดิการของรัฐได้ จึงยังเป็นอุปสรรคบางประการในการตัดสินใจสำหรับผู้อพยพกลุ่มใหม่ที่ยังไม่มีความมั่นใจบ้าง ดังนั้นองค์กรของรัฐในระดับท้องถิ่นและส่วนกลางจึงควรหันมาใส่ใจในการเข้ามาอาศัยของกลุ่มจีนข้ามชาติอย่างมีระบบและกลไกที่มีประสิทธิภาพมากขึ้น เพื่อมีการวางแผนการจัดการโยกย้ายถิ่นจากการเกิดกลุ่มย่อยใหม่ทางสังคม

Reference

- Appadurai, A. (1996). **Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization**. London: University Minnesota.
- Chen . **Merchant of Bobe Market, Udonthani**. Interviewed on October 12, 2009.
- Department of International Economic Affairs (2007). **International Cooperation: The Development Project for Greater Mekong Sub-region Economic Cooperation**. Bangkok: Ministry of Foreign Affairs.
- Hong. **Merchant of Bobe Market, Udonthani**. Interviewed on November 14, 2009.
- Laurence, C. (2003) "Space, Place, and Transnationalism in *the Chinese Diaspora*." In *The Chinese Diaspora: Space, Place, Mobility, and Identity*, edited by Laurence J.C. Ma and Carolyn Catier. Maryland, USA.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Li. **Merchant of Bobe Market, Udonthani**. Interviewed on October 12, 2009.
- Lin, L. (2017). **Transnational Migration. Social Networking of Chinese Traders in Bobae Market in Udonthani Province**. M.A.thesis of Mekong Studies. Graduate School: Khon Kaen University.
- Lin, Y. (2017). **Chinese Economy: Puzzles, Challenge and Future**. Bangkok: Open World Publishing House.
- Lin, Y. (2017). **Demystifying the Chinese Economy**. Translated by Aksornsri Panichasarn. Bangkok: Open World Publishing House.

- Ong, A. (1997). "Chinese Modernities : Narratives of Nation and Capitalism." In *Ungrounded Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*, edited by Aihwa Ong and Donald Nonini. New York: Routledge.
- Songprasert, P. (2004). **Modern Oversea Chinese**. Bangkok: Thailand Research Fund.
- _____. (2007). **The Root of Chinese Influences in Southeast Asia**. Bangkok: Ureka Press.
- Santasombat, Y. (2008). Anthropology about State: A Survey of Thought and Power in Anthropology in **State from Daily Life Practice Perspectives**. Bangkok: Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public Organization).
- Siriphon, A. (2013). **Chinese Traders in Mekong Border**. Chiang Mai: Research and Academic Services Center, Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University.
- Skinner, W. (1957). **Chinese Society in Thailand: An Analytical History**. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Teerawit, K. and Yianjong, J. (2000). **Sino-Thai Relationship: Looking Back and Looking Towards**. Bangkok: Chinese Studies Center. Asian Studies Institute. Chulalongkorn University.
- Weerakultewan, S. (2006). **Chiangkong: Ethnicity and Border Trades**. Chiang Mai: The Center of Biodiversity Studies, Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University.
- Wei. **Merchant of Bobe Market, Udonthani**. Interviewed on November 14, 2009.
- Wu, W. G. (2003). **China and the Chinese Overseas**. Singapore: Eastern Universities Press.



ขอบคุณภาพจาก: <https://bit.ly/2RxGHP8>

ด้านประเพณี: กลไก/เครือข่ายและระบบความสัมพันธ์
ในการจัดการแรงงานข้ามชาติของชุมชน ท้องถิ่น

Traditional Customs: Mechanism/Network and Relationship System
in Managing Transnational Workers of Local Communities

กนกพร รัตนสุธีระกุล¹

Kanokporn Rattanasuteerakul

Email: Kanokporn.r@msu.ac.th

Received: December 27, 2017

Revised: June 13, 2019

Accepted: June 25, 2019

¹ Assistant Professor .Dr.Kanokporn Rattanasuteerakul Department of Sociology and Anthology , Faculty of Humanities and Social Sciences.

บทคัดย่อ

การวิจัยครั้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อ 1) ศึกษาพัฒนาการและกระบวนการจัดการด้านประเพณีโดยชุมชน ท้องถิ่น 2) เพื่อศึกษากลไก เครือข่ายและระบบความสัมพันธ์ในการจัดการแรงงานข้ามชาติของชุมชนท้องถิ่นในด้านประเพณี โดยใช้ระเบียบวิธีวิจัยเชิงคุณภาพ เครื่องมือที่ใช้ในการเก็บข้อมูลประกอบด้วย แบบสัมภาษณ์ และการสนทนากลุ่มย่อย โดยมีขอบเขตในการศึกษาด้านประเพณีในเขตพื้นที่จังหวัดมุกดาหาร

ผลการศึกษาพบว่าด้านประเพณีเป็นช่องทางธรรมชาติของการข้ามฝั่งไปมาหาสู่กันระหว่างพี่น้องฝั่งไทย-ลาว เป็นระบบความสัมพันธ์ทางเครือญาติมีการเดินทางไปมาหาสู่กันเป็นประจำ นับตั้งแต่มีการเปลี่ยนแปลงการปกครองระหว่างปี พ.ศ. 2518-2532 ที่สปป.ลาว เกิดการเปลี่ยนแปลงระบอบการปกครองของประเทศส่งผลให้การข้ามไปมาของผู้คนสองฝั่งเต็มไปด้วยความหวาดระแวงเข้มงวดในการควบคุมการเข้าออกของผู้คนมากขึ้น ต่อมาในปี พ.ศ. 2530 ประเทศไทยมีนโยบายเปลี่ยนสนามรบเป็นสนามการค้า ได้เอื้อให้เกิดการพัฒนา ระบบเศรษฐกิจตามแนวชายแดนนำมาสู่การสร้างความสัมพันธ์อันดีขึ้นระหว่างไทยและเกิดวิถีการเดินทางข้ามฝั่งไปมาระหว่างพี่น้องไทย ลาว ผ่านด่านประเพณี ในปี พ.ศ. 2546-2551 มีการเปลี่ยนชื่อจากด่านประเพณี มาเป็นจุดรวมเรือ อันหมายถึง พื้นที่ของรัฐในการอนุญาตให้มีการจอดเรือเพื่อข้ามฝั่งมาเพื่อวัตถุประสงค์หลายประการ เช่น การเยี่ยมเยียนญาติพี่น้อง การเดินทางเข้ามาเพื่อรักษาโรคภัยไข้เจ็บ การข้ามฝั่งมาเพื่อซื้อหาสินค้าบางชนิด ภายใต้วัตถุประสงค์ของจุดรวมเรือที่หลากหลาย ทำให้มีหลายหน่วยงานของรัฐเข้ามาร่วมดำเนินการควบคุม ดูแล บริหารจัดการจุดรวมเรือ ตั้งแต่ปี พ.ศ 2551 จนถึงปัจจุบัน

กลไกการบริหารจัดการบริเวณจุดรวมเรือ หรือด้านประเพณีเป็นรูปแบบของการเฝ้าระวัง ควบคุมดูแลพื้นที่ตามแนวตะเข็บชายแดนที่เน้นการควบคุมดูแลผ่านระบบความสัมพันธ์เชิงเครือญาติเป็นหลัก เน้นการประนีประนอมยืดหยุ่น พึ่งพาอาศัยกัน ในฐานะญาติพี่น้อง ถ้อยทีถ้อยอาศัย มีการเลื่อนไหล

ของผู้คน หุ่น และแรงงาน และอยู่นอกเหนือจากระเบียบการข้ามแดนที่กำหนด จุดการข้ามแดนที่ถูกต้องตามกฎหมายของรัฐ ซึ่งก่อให้เกิดความสับสนของกฎหมายและนำมาสู่ความไม่ชัดเจนในทางปฏิบัติ แต่ในขณะเดียวกัน บทบาทของด่านประเพณีก็ยังคงดำรงไว้ซึ่งบทบาทด้านเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมที่พึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกันของผู้คนสองฝั่ง นอกจากนี้แล้วกลไกเครือข่ายระดับด่านประเพณียังถือได้ว่าเป็นทุนทางสังคมอย่างหนึ่งของพี่น้องไทยลาวในการใช้พื้นที่พรมแดนสร้างความสัมพันธ์ในเชิงเครือญาติ นำมาสู่การบริหารจัดการด่านประเพณีผ่านกระบวนการ Community control เพื่อสร้างระบบการจัดการ (Regulation) บนฐานของมิติทางวัฒนธรรมในการจัดการพื้นที่ชายแดน (Border Control)

คำสำคัญ : ด่านประเพณี, จุตรวมเรือ, แรงงานข้ามชาติ, การจัดการพื้นที่ชายแดน

Abstract

This research aimed to examine the development and process of managing traditional customs by local communities. It also investigated the mechanism for managing transnational migrant workers of local communities in traditional customs. The qualitative data were collected through the interview and group discussion. The scope of the study was limited in the province of Mukdahan, northeastern Thailand.

The study shows that traditional customs are a natural channel through which Thai and Lao peoples travel regularly to visit their relatives. Since the government reform from 1975-1989, the Lao People's Democratic Republic saw tremendous changes in its regime. People crossing the Mekong River are filled with fear due to stricter immigration control. In 1987, Thailand had the policy of turning the

battlefield into the trade centre, which promoted the border economy and improved relationship between Thailand and Laos through the traditional customs. It was later referred to as the boating hub where the government allowed boat docking for such purposes as visiting relatives, receiving medical treatment, and purchasing certain goods. For these purposes of boat docking, many government agencies stepped in to administer the boat docking hub or the traditional customs and control over the border area. Such administrations are mainly based on relationship system, negotiation, flexibility, and interdependence as relatives. The influx of people, capitals, and workers in the area are beyond control by border regulations. Such trends result in misconduct of the regulations and unclear practice. In the meantime, the traditional customs have still played a crucial role in the regional economy, society and culture, which people in both banks of Mekong, are interdependent. The networking mechanism of the traditional customs is thus considered a societal benefit for Thai and Lao peoples to use the border area to foster their relationship. This mechanism also leads to the management of traditional customs through the process of community control to establish the management system based on the cultural dimension of border control.

Keyword : traditional customs, boat docking hub, transnational migrant workers, Border control

บทนำ

อาณาบริเวณพื้นที่ชายแดนเป็นพื้นที่ที่ไม่เพียงแต่มีลักษณะเฉพาะทางกายภาพ หรือทางภูมิศาสตร์แล้ว ยังพบว่าบริเวณพื้นที่ชายแดนดังกล่าวยังมีลักษณะเฉพาะในแง่ของสังคม และวัฒนธรรมที่มีความหลากหลาย อันเป็นผลสืบเนื่องจากระบบความสัมพันธ์ที่ข้ามพรมแดนระหว่างไทยลาวมาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน การเคลื่อนไหวของผู้คนบริเวณตามแนวชายแดนเป็นปรากฏการณ์ธรรมชาติที่พบเห็นได้ ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ส่งผลให้เกิดการพึ่งพา เลื่อนไหลของทรัพยากรของสองฝั่งแม่น้ำ ที่ช่วยเติมเต็มระบบเศรษฐกิจและสร้างระบบความสัมพันธ์ระหว่างประเทศไทยและสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว โดยเฉพาะแรงงานข้ามชาติจากประเทศลาวได้มาช่วยแก้ไขปัญหาการขาดแคลนแรงงานภาคเกษตรในฤดูกาลเพาะปลูก ในอดีตรูปแบบการข้ามชายแดนมาเพื่อขายแรงงานของคนลาว นิยมการข้ามเขตแดนโดยการใช้เส้นทางธรรมชาติ และข้ามแดนโดยผ่านด่านประเพณี (การข้ามแดนมายังประเทศไทย โดยผ่านแดนตามธรรมชาติ ที่ไม่ใช่การข้ามโดยถูกต้องตามกฎหมาย ซึ่ง คำเรียกขาน ของพี่น้องฝั่งสปป. ลาว จะเรียกพื้นที่บริเวณที่เป็นจุดข้ามแดนจากฝั่ง สปป. ลาว มาไทยว่าด่านประเพณี ในขณะที่ประชาชนบริเวณฝั่งไทยเองในอดีตก็เรียกบริเวณจุดขึ้นและลงเรือบริเวณริมแม่น้ำโขงว่า ด่านประเพณี เช่นกัน หากแต่ในปัจจุบันประเทศไทยจะเรียกขานบริเวณดังกล่าวว่า จุดรวมเรือ อันหมายถึงการนั่งเรือข้ามฟากเพื่อเข้ามาติดต่อซื้อขายสินค้า และรับจ้างตามฤดูกาล เป็นสิ่งที่ไม่มี ความถูกต้องในระบบกฎหมายการข้ามแดน หากแต่เป็นการใช้ระบบความสัมพันธ์เชิงเครือญาติ หรือความเป็นท้องถิ่นเดียวกันในการรับรองการข้ามแดน รูปแบบการเคลื่อนไหวดังกล่าวมักจะปรากฏในลักษณะของการเดินทางข้ามฟาก มายังท่าเรือ หรือ ด่านธรรมชาติ ที่ไม่มีการรับรองเชิงกฎหมาย หากแต่เป็นการจัดการระบบการข้ามแดน โดยการเชื่อมโยงระบบความสัมพันธ์ของคนสองฟากฝั่งบนฐานของวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ร่วมกัน ก่อให้เกิดเครือข่ายทางสังคม เพื่อตอบสนองมิติทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมในอาณาบริเวณพื้นที่ชายแดน มิติของการข้ามแดนจากปรากฏการณ์ดังกล่าว ถือเป็นปรากฏการณ์

ทางธรรมชาติที่มีการปฏิสัมพันธ์ของผู้คนทั้งสองประเทศในการตอบสนองความต้องการทางเศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม

ในปัจจุบันเกิดแนวคิดเรื่องการจัดการพื้นที่ชายแดนของแต่ละประเทศทั้งนี้ เป็นไปเพื่อสร้างความมั่นคงและควบคุมการค้าชายแดนที่ผิดกฎหมาย ตลอดจนสร้างระบบของการควบคุมคนเข้าเมืองตามกฎหมาย พ.ศ. 2522 ได้ก่อให้เกิดด่านตรวจคนเข้าเมือง ถือเป็นรูปแบบหนึ่งของความพยายามของรัฐที่จะจัดการพื้นที่บริเวณชายแดนเพื่อสร้างระบบความมั่นคงของประเทศ รวมถึงการป้องกันและปราบปรามอาชญากรรมข้ามชาติ และการควบคุมกำกับการเคลื่อนย้ายทรัพยากรของพื้นที่ชายแดนทั้งสองฝั่ง นอกจากนั้นแล้วการเกิดขึ้นของด่านตรวจคนเข้าเมืองยังแสดงความหมายถึงพื้นที่ควบคุมการเคลื่อนไหวของผู้คน ทุน การเงิน ซึ่งมีลักษณะเป็นกลไกของรัฐเพื่อการจำกัด จำแนก และการทำให้การเคลื่อนไหวของทุนและทรัพยากรตั้งอยู่บนฐานของความปลอดภัย และได้รับการรับรองทางกฎหมายการข้ามแดน ส่งผลให้พื้นที่ตามแนวชายแดนที่เคยเป็นพื้นที่ของระบบความสัมพันธ์ของผู้คนสองฝั่งที่มีการเคลื่อนไหว ปฏิสัมพันธ์เคลื่อนย้าย ผู้คน แรงงาน ทรัพยากรบนพื้นฐานของวัฒนธรรม ความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ ที่เรียกกันว่าด่านประเพณี ถูกละลายในการจำแนกสถานภาพ หรือ รับรองภายใต้ระบบกฎหมายการข้ามแดน ดังนั้น การทำความเข้าใจต่อพื้นที่ ระบบความสัมพันธ์ของการเคลื่อนไหวผู้คนและแรงงานของพื้นที่ข้ามพรมแดนในรูปแบบของระบบความสัมพันธ์เชิงเครือข่าย ผ่านด่านประเพณีจะสามารถทำให้รัฐเข้าใจถึงระบบการจัดการแรงงานข้ามชาติผ่านมิติทางสังคมและวัฒนธรรมที่ชุมชนท้องถิ่นสามารถสร้างพื้นที่ของการต่อรอง ปะทะสังสรรค์ผ่านระบบความสัมพันธ์ของระบบเครือข่ายทางสังคม การเปิดโอกาสให้ด่านประเพณีเป็นพื้นที่ข้ามชายแดนบนพื้นฐานของการอยู่ร่วมกันจะสามารถผ่อนคลายหรือลดภาระของรัฐในการจัดการแรงงานที่ลักลอบเข้าสู่ประเทศไทย ด้วยการสร้างพื้นที่ของด่านประเพณีให้สามารถทำหน้าที่จัดการ และใช้ระบบคุณค่าเชิงความสัมพันธ์บนฐานของวัฒนธรรมเป็นกลไกในการควบคุมทางสังคม (Social Control) ภายใต้การเกิดขึ้นของการมีสังคมภูมิภาคลุ่มน้ำโขง

แบบพหุวัฒนธรรม พหุกฎหมาย ที่รับรองและเคารพในความแตกต่างในระบบ
แบบแผน และคุณค่าของวัฒนธรรมชุมชนชายแดน

วัตถุประสงค์

1. เพื่อศึกษาพัฒนาการและกระบวนการจัดการด้านประเพณี
โดยชุมชน ท้องถิ่น
2. เพื่อศึกษากลไก/เครือข่ายและระบบความสัมพันธ์ ในการจัดการ
แรงงานข้ามชาติของชุมชน ท้องถิ่น ในด้านประเพณี

วิธีดำเนินการวิจัย

งานวิจัยชิ้นนี้เป็นงานวิจัยเชิงคุณภาพ งานวิจัยนี้ใช้ระเบียบวิธีการวิจัย
เชิงคุณภาพ เน้นกระบวนการรวบรวม และวิเคราะห์ข้อมูลภาคสนาม เป็นสำคัญ
โดยมีวิธีการเก็บรวบรวมข้อมูล 3 ส่วนได้แก่ การเก็บรวบรวมข้อมูลทุติยภูมิ
(Secondary data) ได้แก่ ข้อมูลเบื้องต้นที่เกี่ยวข้องกับแรงงานชาวลาว
จากหน่วยงานที่เกี่ยวข้อง และเอกสารที่สำคัญเชิงประวัติศาสตร์ การเก็บรวบรวม
ข้อมูลภาคสนาม และการสนทนากลุ่มย่อย การศึกษาวิเคราะห์ข้อมูล โดยวิธีการ
พรรณนาวิเคราะห์ (Descriptive Analysis) และการเรียบเรียงและนำเสนอเนื้อหา
ตามวัตถุประสงค์การศึกษา ขอบเขตการศึกษา คือ ด้านประเพณีในอำเภอห้วยใหญ่
อำเภอเมือง และอำเภอดอนตาล จังหวัดมุกดาหาร จำนวน 16 ด้านประเพณี
(จตุรรมเรื่อ) ซึ่งตั้งอยู่บริเวณชายแดนฝั่งประเทศไทย

ผลการวิจัย

1. พัฒนาการและกระบวนการจัดการด้านประเพณีโดยชุมชน ท้องถิ่น
จากการศึกษาข้อมูลด้านประเพณีในบริเวณพื้นที่ศึกษา คือ ด้านประเพณี
ในเขตพื้นที่จังหวัดมุกดาหาร โดยพบว่ามีด้านประเพณีอยู่ทั้งสิ้น 16 ด้าน
(จตุรรมเรื่อ) (ภาพประกอบที่ 1) กระจายตามอำเภอเหล่านี้

อำเภอห้วยใหญ่ ตรงข้ามกับเมืองไชยบุรี สาธารณรัฐประชาธิปไตย

และการปกครองที่ต่างกัน ซึ่งด้านประเพณีเองก็ได้รับผลกระทบดังกล่าว การเกิดขึ้นของด่านประเพณี จนถึงช่วงการดำเนินงานของคณะกรรมการด่านประเพณีที่ชุมชนท้องถิ่นได้มีส่วนร่วมในการเข้ามามีการบริหารจัดการด่านประเพณี กันพรมแดนสืบเนื่องจากลักษณะทางภูมิประเทศ ส่งผลให้เกิดการข้ามฝั่งไปมาระหว่างคนไทยและคนลาวที่มีเชื้อสายและความสัมพันธ์เชิงเครือญาติ ใช้แม่น้ำโขงเป็นเส้นทางหลักในการสัญจรไปมาตั้งแต่อดีต โดยทุกครั้งที่สัญจรจะเดินทางโดยเรือขนาดเล็ก และจอดเรือเทียบท่าบริเวณใดบริเวณหนึ่งร่วมกันมาเมื่อครั้งเกิดกบฏเจ้าอนุวงศ์ ส่งผลให้ผู้คนอพยพข้ามพรมแดนมาอาศัยอยู่ฝั่งไทย และยังคงมีพี่น้องบางส่วนที่อาศัยอยู่ในบริเวณพื้นที่ของประเทศลาว ภายหลังจากการเสร็จสิ้นสงครามทำให้พี่น้องไทย ลาวกลับมา มีความสัมพันธ์กันดังเดิม กระบวนการสร้างความสัมพันธ์ของผู้คนทั้งสองประเทศดำเนินไปภายใต้การสัญจรไปมาหาสู่กันผ่านช่องทางธรรมชาติหรือข้ามแดนโดยอาศัยแม่น้ำโขงเป็นเส้นทางหลักในการติดต่อสัมพันธ์กัน อาศัยเรือเป็นยานพาหนะที่สำคัญ ในอดีตการข้ามฝั่งเพื่อเดินทางเข้ามาหาพี่น้องฝั่งไทยนิยมขึ้นฝั่งตามแนวแม่น้ำโขง ซึ่งบริเวณในการขึ้นฝั่งนิยมขึ้นในบริเวณที่สภาพภูมิประเทศเอื้ออำนวย และอยู่ใกล้บริเวณของบ้านของเครือญาติโดยไม่มี การกำหนดการขึ้นฝั่งที่แน่นอน และไม่มีระบบการจัดการใดๆ บางหมู่บ้านชาวบ้านประกอบอาชีพประมง ประกอบกับเนื้อที่ของหมู่บ้านที่มีความยาวทำให้มีท่าเรือจำนวนมาก โดยปกติการเดินทางข้ามฝั่งเข้าสู่ประเทศไทยของพี่น้องชาวลาว มักจะข้ามมาเพื่อมาเยี่ยมญาติพี่น้องในช่วงบุญเทศกาล และมักจะไปมาหาสู่กันเป็นประจำตามประเพณีดั้งเดิมอันเป็นวิถีปฏิบัติของชาวไทยอีสานที่มีสายสัมพันธ์ทางเครือญาติกับพี่น้องฝั่งลาว จากการเก็บข้อมูลพบว่า ในอดีตตั้งแต่สมัยบรรพบุรุษ การเดินทางข้ามไปมาของพี่น้องทั้งสองฝั่ง เป็นการเดินทางข้ามไปมาโดยการไปหาญาติ ข้ามมาแลกเปลี่ยนสินค้า ซึ่งแต่เดิมไม่มีการแบ่งเส้นเขตแดนไทยลาว แม่น้ำโขงก็เปรียบเสมือนแม่น้ำที่กั้นแผ่นดินไทยลาวเท่านั้น

ต่อมาปี พ.ศ. 2518 เกิดปัญหาขึ้นในประเทศลาว ประเทศลาวจึงมีการปิดประเทศ เนื่องจากประเทศไทยและประเทศลาวมีการปกครองที่แตกต่างกัน โดยประเทศไทยมีการปกครองในระบบประชาธิปไตย ส่วนประเทศลาวมีการ

ปกครองในระบบศักดินา ชว่นนั้นยังทำให้มีการแบ่งแนวเขตแดนไทย-ลาว การข้ามไปมาของพี่น้องไทยลาวก็ลำบากมากขึ้น และประเทศลาวในขณะนั้นก็มี การประกาศปิดประเทศ (ห้ามคนในออก คนนอกห้ามเข้า) คนลาวไม่สามารถ ข้ามมายังฝั่งไทยได้ ยังเป็นผลทำให้ด่านประเพณีบริเวณริมฝั่งแม่น้ำโขงมีการ ปิดตัวลงตามไปด้วย แต่ปิดเพียงชั่วคราวเท่านั้น เนื่องจากการประกาศปิด ประเทศลาวในครั้งนั้นทำให้สินค้า เครื่องอุปโภค บริโภค ทางฝั่งลาวขาดแคลน และมีราคาแพงมาก จึงทำให้คนลาวต้องแอบข้ามมาซื้อสินค้าจากฝั่งไทย ต่อมา ในปี พ.ศ. 2530 ความสัมพันธ์ระหว่างไทยกับลาวพัฒนาไปในทางที่ดีขึ้น เนื่องจาก เกิดการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ การเมืองของโลก ซึ่งแต่ละประเทศได้ให้ความสำคัญกับการพัฒนาประเทศให้เจริญก้าวหน้า และดำเนินนโยบายสร้างความสัมพันธ์กับประเทศต่างๆ ทำให้นายกรัฐมนตรีสมัยนั้น พลเอกชาติชาย ชุณหะวัณ ได้ประกาศใช้นโยบาย "เปลี่ยนสนามรบเป็นสนามการค้า" โดยให้ความสำคัญกับ ความร่วมมือทางเศรษฐกิจโดยไม่ยึดติดกับการเมือง ทำให้ความสัมพันธ์ของไทย กับลาว มีการพัฒนาไปในทางที่ดีขึ้นและยังเอื้อต่อการพัฒนาเศรษฐกิจชายแดน ของประเทศไทย เนื่องจากเป็นช่องทางในการเชื่อมโยงทางการค้าระหว่างประเทศไทย กับกลุ่มประเทศอินโดจีน ความสัมพันธ์ของไทยกับลาวพัฒนามากขึ้น จึงทำให้ ด่านประเพณีได้เป็นพื้นที่ในการข้ามแดนไปมาของผู้คนสองฝั่ง และพัฒนาการมา สู่จุดจอดเรือ ภายใต้การบริหารจัดการพื้นที่ชายแดนร่วมกันของท้องถิ่นและ รัฐบาลของทั้งสองประเทศ ซึ่งสามารถแบ่งพัฒนาการออกเป็นยุคได้ดังนี้

(1.1) ยุคปรับเปลี่ยนการปกครอง (พ.ศ. 2518-2530)

ในอดีตความสัมพันธ์ของไทยลาวในรูปแบบการค้าประเพณี (traditional border trade) ต่อมาเมื่อปี พ.ศ. 2518 สาธารณรัฐประชาธิปไตย ประชาชนลาว (สปป.ลาว.) เกิดเหตุการณ์ทางการเมือง จึงเป็นปัจจัยก่อให้เกิด สงครามกลางเมืองและการรัฐประหาร พรรคประชาชนปฏิวัติลาว (รัฐบาล คอมมิวนิสต์) ได้ล้มล้างรัฐบาลประชาธิปไตย และสถาปนาประเทศลาวเป็น "สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว" ภายหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง ทำให้ สปป.ลาว เกิดความหวาดระแวงประเทศไทย เนื่องจากปัญหาในเรื่องความ

แตกต่างทางอุดมการณ์ทางการเมืองและระบบการปกครองทำให้ความสัมพันธ์ประเทศไทยกับ สปป.ลาว ทั้งทางด้านการเมืองและเศรษฐกิจเริ่มเสื่อมลง ส่งผลให้เกิดการกระทบกระทั่งกันตามบริเวณชายแดนเรื่อยมา จนทำให้ทั้งสองประเทศต้องสั่งปิดด่านตามแนวชายแดนหลายครั้ง ดังจะเห็นว่า ตลอดระยะเวลา ค.ศ.1975-1985 ภายในระยะเวลา 10 ปี ได้เกิดข้อพิพาทระหว่าง ไทย – ลาว กว่า 500 ครั้ง (Srihabun, 2009) ในขณะที่งานการศึกษาของ Khaeso (2010) ได้นำเสนอว่า ในช่วงระยะเวลา 2518-2520 นั้นความสัมพันธ์ในเชิงเศรษฐกิจการค้าระหว่างไทย และ สปป.ลาว อยู่ในระหว่างความขัดแย้งอันเป็นผลมาจาก สงครามลาว และสงครามเวียดนาม ทำให้ สปป.ลาวเองมีท่าทีหวาดระแวง ประเทศไทย ส่งผลให้มีการกระทบกันทั้งกันตลอดเวลาตามแนวชายแดน และมีการปิดพรมแดนไทย – ลาวตลอดแนว

ผลดังกล่าวได้ส่งผลกระทบทำให้ด่านประเพณีปิดตัวลงไปด้วยแต่เป็นการปิดด่านประเพณีเพียงชั่วคราวเท่านั้น เพราะการปิดด่านตามแนวชายแดน ส่งผลกระทบทำให้ราษฎรลาวขาดแคลนปัจจัยที่มีความจำเป็นในการดำรงชีพ และสินค้ามีราคาที่สูง ประกอบกับสินค้าที่อุปโภค บริโภคเป็นส่วนใหญ่ก็ไปจากประเทศไทย ทางราษฎรลาวจึงต้องแอบลักลอบข้ามมายังฝั่งประเทศไทย เพื่อเข้ามาซื้อสินค้าอุปโภค บริโภค และทำให้ราษฎรลาวบางส่วนต้องอพยพมาประเทศไทย เพื่อหนีสงครามกลางเมืองและการรัฐประหารที่เกิดขึ้นภายในประเทศ อย่างไรก็ตามแต่ การปิดพรมแดนไทยลาว ก็มีได้ถูกระงับให้เปิดโดยสิ้นเชิงจากการศึกษาข้อมูลทางประวัติศาสตร์พบว่า รัฐบาลไทย และรัฐบาล สปป.ลาว มีความพยายามหลายครั้งในการเจรจาแต่ก็ติดขัด ไม่ราบรื่นตลอดระยะเวลาดังกล่าว ทั้งเหตุผลที่เกิดขึ้นจากความวุ่นวายทางการเมืองในประเทศไทยเอง และจากนโยบายต่างประเทศของประเทศไทยที่ยังมุ่งเน้นนโยบายการต่อต้านและปราบปรามลัทธิคอมมิวนิสต์ (anticommunist)

(1.2) ยุคฟื้นฟูสร้างความสัมพันธ์ “เปลี่ยนสนามรบเป็นสนามการค้า” (พ.ศ. 2530-2546)

ในปี พ.ศ. 2530 นายกรัฐมนตรีสมัยนั้นคือ พลเอกชาติชาย

ชุมชนได้ประกาศใช้นโยบาย "เปลี่ยนสนาหมบเป็นสนาการค้า" โดยให้ความสำคัญกับความร่วมมือทางเศรษฐกิจโดยไม่ยึดติดกับอุดมการณ์ทางการเมือง การพัฒนาเศรษฐกิจตามแนวชายแดนได้กลายเป็นช่องทางในการเชื่อมโยงการค้าระหว่างประเทศไทยกับกลุ่มประเทศอินโดจีน ประกอบด้วย ประเทศไทย ลาว กัมพูชา พม่า และเวียดนาม ส่งผลให้การดำเนินความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจไทยลาว ยังให้ความช่วยเหลือทางการเงิน การแลกเปลี่ยนความรู้ในเรื่องเทคโนโลยี การแลกเปลี่ยนแรงงานภาคอุตสาหกรรมและภาคการเกษตร รวมถึงความเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจ การค้า การลงทุน และมีการพัฒนาในด้านต่างๆ ไปในทิศทางที่ดีขึ้น

จากการประกาศนโยบายเปลี่ยนสนาหมบเป็นสนาการค้า ทำให้เศรษฐกิจของประเทศไทยกับประเทศเพื่อนบ้านเริ่มมีการขยายตัวมากขึ้น ประเทศไทยสามารถส่งออกสินค้าไปขายยังประเทศเพื่อนบ้าน และยังพบว่า เศรษฐกิจในพื้นที่ตามแนวชายแดนเริ่มมีการค้าขาย แลกเปลี่ยนสินค้าตามเขตพื้นที่ชายแดนกันมากขึ้น ราษฎรลาวได้เดินทางข้ามมาฝั่งไทยโดยผ่านด่านประเพณีเพื่อเข้าซื้อขายแลกเปลี่ยนสินค้า ซึ่งราษฎรลาวจะนำสินค้าที่เกิดขึ้นตามฤดูกาลมาขาย เช่น กบเขียด เห็ด หน่อไม้ ฯลฯ และซื้อสินค้าที่มีความจำเป็นในการดำรงชีวิต ประเภทสินค้าอุปโภค บริโภค เช่น น้ำปลา น้ำตาล สบู่ ยาสีฟัน ฯลฯ

ในปี พ.ศ. 2531 สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ได้เปิดประเทศพร้อมทั้งได้ฟื้นฟูความสัมพันธ์กับต่างประเทศ โดยเฉพาะกับประเทศไทยซึ่งเป็นประเทศเพื่อนบ้านที่มีพรมแดนติดกันและเป็นประเทศที่มีการค้าขาย แลกเปลี่ยน ขนส่งสินค้ากันอยู่ตลอด การเปิดประเทศของ สปป.ลาว เกิดขึ้นหลังจากที่รัฐบาลไทยได้ประกาศนโยบายเปลี่ยนสนาหมบเป็นสนาการค้า จึงเป็นประโยชน์ในเรื่องเศรษฐกิจ และการเติบโตทางเศรษฐกิจจึงแสดงให้เห็นว่า ความแตกต่างในระบอบการปกครองก็ไม่ได้เป็นอุปสรรคในการพัฒนาความสัมพันธ์ของผู้คนทั้งสองประเทศ และเศรษฐกิจระหว่างประเทศได้มีการพัฒนาไปในทางที่ดีขึ้น ประเทศไทยสามารถส่งออกสินค้าไปยัง สปป.ลาว เช่น สินค้าอุปโภค บริโภค อุปกรณ์ก่อสร้าง เป็นต้น

การเปิดประเทศของ สปป.ลาว ส่งผลให้ด่านประเพณี

มีราษฎรลาวเดินทางเข้ามาเป็นจำนวนมาก โดยการเดินทางเข้ามาดังกล่าวได้ประโยชน์ที่ดีในทางเศรษฐกิจ และมีผลเสียตามมาก็คือการเปิดประเทศได้สร้างความเดือดร้อนให้พื้นที่ตามแนวชายแดนฝั่งไทย เนื่องจากการเดินทางเข้าออกของราษฎรลาวมีวัตถุประสงค์ที่แตกต่างกันไป เช่น การค้าขาย เยี่ยมญาติพี่น้อง รักษาพยาบาล แต่ราษฎรลาวและราษฎรไทยบางกลุ่ม กลับใช้ประโยชน์จากด่านประเพณี ในทางที่ผิดกฎหมาย โดยการลักลอบนำเอายาเสพติด สินค้าผิดกฎหมาย สินค้าหนีภาษี และการลักลอบนำเอาแรงงานผิดกฎหมายเข้าประเทศ ผลที่ตามมาคือทำให้ความมั่นคงตามแนวชายแดนของประเทศไทยลดลง

(1.3) ยุคการปรับเปลี่ยนด่านประเพณีสู่ नियามจตุรวมเรือ (พ.ศ. 2546-2551)

ในปี พ.ศ. 2549 ลาวได้ดำเนินนโยบายใหม่ โดยใช้นโยบายจินตนาการใหม่ (New Economic Mechanism : NEM) และจัดให้หน่วยเรือรักษาความสงบเรียบร้อยตามลำแม่น้ำโขง (นรข) ได้เข้ามามีบทบาทในการจัดระเบียบจุดจอดเรือในบริเวณด่านประเพณี เพื่อต้องการแก้ไขปัญหาที่เกิดจากการที่มีเรือประมงออกหาปลาตามแม่น้ำโขง และเรือที่ข้ามฝั่งไปมาหาสู่กันของผู้คนสองฝั่ง ได้จัดเรือกระจัดกระจายไม่เป็นระเบียบ ชาวเรือได้นำเรือไปใช้ไม่ตรงตามเวลา ทำให้ยากต่อการตรวจสอบ การควบคุม ดูแล และยังส่งผลกระทบต่อความมั่นคงของประเทศ

การจัดระเบียบจุดรวมเรือตามแนวชายแดน ทำให้ชาวเรือที่ได้จดทะเบียนเรือกับหน่วยเรือรักษาความสงบเรียบร้อยตามลำแม่น้ำโขง มีรายได้เพิ่มมากขึ้น ลดปัญหาความขัดแย้งระหว่างราษฎรกับคิวเรือ แต่พอมีจากการจดทะเบียนเรือและการตีตราเรือ ชาวเรือสามารถจอดเรือตรงจุดเดียวกันและจอดเป็นระเบียบทำให้ง่ายต่อการขึ้นลงของผู้คนทำสองฝั่ง

นอกจากนั้นแล้วใน ปี พ.ศ. 2549 กองกำลังสุรศักดิ์มนตรี มีนโยบายจัดระเบียบจุดรวมเรือในลักษณะด่านประเพณี ให้ผู้นำชุมชนได้มีส่วนร่วมในการบริหารจัดการด่านประเพณีหรือจุดรวมเรือ มีการจัดตั้งคณะกรรมการด่านประเพณี หรือ จุดรวมเรือ มีระเบียบหน้าที่ในการปฏิบัติงานของคณะกรรมการ

ด้านประเพณี และได้ร่วมกันร่างกฎระเบียบจตุรรวมเรือในลักษณะด้านประเพณีให้มีความสอดคล้องกับบริบทชุมชนการกำหนดรายการสินค้าอุปโภค บริโภคที่มีความจำเป็นในการดำรงชีวิต โดยได้แจ้งให้ราษฎรไทยและลาวได้รับทราบกฎระเบียบร่วมกัน เพื่อป้องกันปัญหาอื่นๆตามมา

(1.4) ยุคจัดการ ควบคุม จัดระบบ จตุรรวมเรือ (พ.ศ. 2551 – ปัจจุบัน)

การดำเนินงานของคณะกรรมการด้านประเพณี มีการกำหนดรูปแบบ วิธีการและกฎเกณฑ์ ในการดำเนินงานที่มีความเหมาะสมกับพื้นที่ตามแนวชายแดน มีการแบ่งหน้าที่ของฝ่ายต่างๆโดยเฉพาะฝ่ายชุมชนเข้มแข็งทำหน้าที่ในการจัดบันทึกการเดินทางเข้าออกของราษฎรไทยและลาว และฝ่ายการเงินชุมชนเข้มแข็งทำหน้าที่รับบริจาคเงินเป็นค่าธรรมเนียมผ่านด่านประเพณี เพื่อนำเงินที่ได้จากการบริจาคมาพัฒนาหมู่บ้าน วัด โรงเรียน ในเขตพื้นที่ตำบล รวมทั้งส่วนราชการต่างๆ ตามความเหมาะสม ปัจจุบันด้านประเพณี ยกตัวอย่างเช่นกรณีของด่านดอนตาลจะมีราษฎรลาวได้เดินทางเข้าออกเป็นจำนวนมาก หากเป็นวันปกติ (วันจันทร์-วันศุกร์) มีราษฎรลาวเดินทางเข้ามา ประมาณ 30 - 50 คน/วัน วันหยุด (เสาร์-อาทิตย์) มีราษฎรลาวเดินทางเข้ามา ประมาณ 50 - 120 คน/วัน เนื่องจากมีตลาดนัดชายแดนไทย ลาว ในช่วงที่มีการทำเกษตรตามฤดูกาล เช่น ทำนา เกี่ยวข้าว ตัดอ้อย พบว่าราษฎรลาวได้เดินทางเข้ามารับจ้างเป็นแรงงานเกษตรตามฤดูกาลเป็นจำนวนมาก เฉลี่ยประมาณ 100 - 200 คน/วัน การเข้ามาทำเกษตรตามฤดูกาลของแรงงานเกษตรลาวจะได้ค่าจ้างวันละ 250 - 300 บาท/วัน โดยเฉพาะในช่วงเดือนมิถุนายน-กรกฎาคม

2. กลไก/เครือข่ายและระบบความสัมพันธ์ ในการจัดการแรงงานข้ามชาติของชุมชน ท้องถิ่นในด่านประเพณี

กลไก/เครือข่ายความสัมพันธ์ในการจัดการแรงงานข้ามชาติบริเวณด่านประเพณี พบรูปแบบของการจัดการแรงงานข้ามชาติในหลายระดับ ได้แก่

(2.1) กลไกระดับด่านประเพณี มีกลไกในการบริหารจัดการด่านประเพณีรวมไปจนถึงการเข้ามาขายแรงงานของชาวลาว หากแรงงานชาวลาว

รายได้ประสงค์จะขึ้นลงในบริเวณด่านประเพณี ไม่ว่าจะเป็นการเข้ามาเพื่อกิจธุระ หรือ การเยี่ยมเยียนญาติพี่น้อง หรือ ขยายแรงงานโดยการลงลายมือชื่อและที่อยู่ ตลอดจนวัตถุประสงค์และสถานที่ที่ต้องการไป ในขณะเดียวกันพบว่า กรณีของการว่าจ้างแรงงาน โดยกระบวนการจ้างแรงงานชาวลาวบริเวณด่านประเพณีนั้น นายจ้างจะต้องปฏิบัติตามระเบียบของจตุรรวมเรือ ดังเช่นกรณี อำเภอคอนตาล จังหวัดมุกดาหาร ได้กำหนดให้นายจ้างต้องมาลงทะเบียนในแบบฟอร์มควบคุมแรงงานต่างด้าวชั่วคราว เพื่อบันทึกชื่อที่อยู่ของนายจ้าง ความประสงค์ของการจ้างแรงงานต่างด้าวเข้ามาทำการเกษตร จำนวนแรงงานต่างด้าว พร้อมระบุชื่อระยะเวลาการว่าจ้าง รวมถึงรับรองว่าแรงงานต่างด้าวได้เข้ามาทำการเกษตรตามฤดูกาลจริงและจะควบคุม ดูแลให้คำแนะนำและปฏิบัติตามระเบียบจตุรรวมเรือ/ระเบียบ ด่านประเพณี ระเบียบกฎหมายอย่างเคร่งครัด โดยมีระเบียบดังต่อไปนี้

1. ยื่นคำร้องต่อเจ้าหน้าที่ ณ จตุรรวมเรือ/ด่านประเพณีที่จะนำแรงงานต่างด้าวเข้ามาทำการเกษตรตามฤดูกาลก่อนวันรับแรงงาน 3 วัน
2. นายจ้างต้องควบคุมแรงงานไม่ให้หลบหนีเข้าเมืองและจะต้องนำส่งกลับเมื่อสิ้นภารกิจตามกำหนดระยะเวลาที่แจ้ง ณ ด่านประเพณี/จตุรรวมเรือที่ยื่นคำร้องขอรับแรงงานต่างด้าวขึ้น
3. คำร้องนี้จัดทำขึ้นเพื่อผ่อนปรน ป้องกันการขาดแคลนแรงงานในประเทศและควบคุมแรงงานต่างด้าวเฉพาะทำการเกษตรตามฤดูกาล ไม่สามารถนำไปอ้างตามกฎหมายกรณีใดๆ
4. เมื่อนำแรงงานต่างด้าวไปทำงานในพื้นที่ใดในอำเภอคอนตาลให้นำเอกสารนี้ไปแจ้งผู้ใหญ่บ้านในพื้นที่เพื่อควบคุมและติดตามแรงงานต่างด้าวในพื้นที่หมู่บ้านนั้น
5. ห้ามแรงงานต่างด้าวนำสิ่งเสพติดหรือสิ่งผิดกฎหมายเข้ามาในประเทศโดยเด็ดขาด
6. แบบคำร้องนี้จะอนุญาตให้แรงงานต่างด้าวทำงานได้ในเฉพาะพื้นที่อำเภอคอนตาลเท่านั้น
7. หากตรวจพบทั้งในนายจ้างและลูกจ้างแรงงานต่างด้าว

ไม่ปฏิบัติตามข้อ 1-7 จะดำเนินการตามกฎหมายที่เกี่ยวข้อง

โดยเอกสารที่นายจ้างต้องนำมาประกอบการผ่อนปรนแรงงานได้แก่ สำเนาทะเบียนบ้าน, สำเนาบัตรประชาชน, สำเนาทะเบียนรถยนต์ที่มารับ

(2.2) กลไกระดับหมู่บ้าน-ท้องถิ่น หลังจากนายจ้างดำเนินการจ้างแรงงานชาวลาวแล้วหาประสงค์จะจ้างไประยะเวลาหลายวันติดต่อกัน และแรงงานชาวลาวต้องนอนบ้านนายจ้าง นายจ้างจะต้องแจ้งจำนวนวันที่ค้างคืนกับกรรมการด้านประเพณี และแจ้งแก่ผู้ใหญ่บ้านประจำหมู่บ้านที่ตนอยู่อาศัย ถึงจำนวนแรงงานที่จ้างงานและจำนวนวัน ในขณะเดียวกัน เพื่อช่วยกันสอดส่องดูแลป้องกันปัญหาที่จะเกิดขึ้นกับแรงงานชาวลาวในพื้นที่ของตนเอง นอกจากนั้นแล้วยังมีการแต่งตั้งหน่วยชุดรักษาความปลอดภัยหมู่บ้าน (ชรบ) เพื่อทำหน้าที่ในการดูแลแรงงานชาวลาวในพื้นที่แทนหน่วยงานของรัฐ ซึ่งหน่วย ชรบ ดังกล่าวมีอำนาจเพิ่มขึ้นกว่า โครงสร้างเดิมของ อปพร (อาสาสมัครป้องกันภัยฝ่ายพลเรือน)

(2.3) กลไกระดับอำเภอ-จังหวัด การเปิดจุดรวมเรือหรือด่านประเพณีผู้ที่มีอำนาจในการสั่งการปิด หรือ เปิดนายประเพณีได้แก่ ผู้ว่าราชการจังหวัด โดยดำเนินงานผ่านโครงสร้างฝ่ายปกครอง ระดับอำเภอและจังหวัด โดยแต่ละปี ฝ่ายปกครองจังหวัดมุกดาหาร จัดอบรมเพิ่มศักยภาพคณะกรรมการประจำจุดรวมเรือหมู่บ้านชายแดนในการรักษาความมั่นคง ป้องกันและแก้ไขปัญหายาเสพติดตามแนวชายแดน และกรณีด่านประเพณีที่มีการบริหารจัดการร่วมกับหน่วยงานที่เกี่ยวข้อง เช่น ตำรวจตะเวนชายแดน, ทหารพราน กองอาสา รักษาตินแดน,อาสาสมัครรักษาตินแดน และตำรวจ ซึ่งใน แต่ละหน่วยงานจะมีการรายงานสถานการณ์การเคลื่อนไหวของด่านประเพณีในที่ประชุมประจำเดือนเสมอ

(2.4) เครือข่ายความสัมพันธ์การจัดการแรงงานข้ามชาติ ในด้านประเพณี กลไกและเครือข่ายของระบบความสัมพันธ์ในการจัดการแรงงานข้ามชาติบริเวณด่านประเพณีพบว่ามีลักษณะเฉพาะและแตกต่างจากการกระบวนการสร้างเครือข่ายและระบบความสัมพันธ์ของแรงงานข้ามชาติกับ

นายจ้างในภาคอุตสาหกรรม หรือ ภาคบริการ เนื่องจากบริเวณพื้นที่ของ
ด่านประเพณีเป็นพื้นที่ที่มีบทบาทของการเคลื่อนย้ายแรงงานชาวลาวในลักษณะ
ของการตอบสนองความต้องการของภาคเกษตรตามฤดูกาล ดังนั้นลักษณะ
ของการจ้างแรงงานมักจะเป็นรูปแบบของการจ้างแรงงานรายวัน และการจ้างเป็น
รายเดือนในกรณีที่เป็นแรงงานของระบบเกษตรพันธะสัญญา โดยพบว่าในพื้นที่
บริเวณด่านประเพณีมีรูปแบบและกลไกการสร้างเครือข่ายในการจัดการแรงงาน
ข้ามชาติผ่านระบบความสัมพันธ์ที่ไม่เป็นทางการ ไม่มีเอกสารที่เป็นทางการ
ในการยืนยันทางกฎหมายแต่พบว่าชุมชนท้องถิ่นมีระบบการในดูแลและจัดการ
เครือข่ายอย่างเป็นระบบและมีการจัดการกันเองได้ในระดับหนึ่ง รูปแบบการสร้าง
เครือข่ายและระบบความสัมพันธ์ในการจัดการแรงงานข้ามชาติ พบว่า ก่อนการ
เข้ามาเป็นแรงงานรับจ้างภาคเกษตร แรงงานชาวลาวมักจะเริ่มจากการที่ข้ามมายัง
ฝั่งไทยเยี่ยมเยียนญาติพี่น้อง เข้ามาซื้อสินค้าอุปโภค บริโภค หรือ เพื่อเข้าโรง
พยาบาล ในขณะเดียวกันแรงงานชาวลาวก็จะอาศัยการข้ามด่านประเพณีในช่วง
ฤดูกาลเกษตร เพื่อเข้ามารับจ้าง การดำเนินา เดือน มิ.ย.-ก.ค. การเกี่ยวข้าว
เดือน พ.ย.-ธ.ค และ การผสมพันธุ์พริก –แตง การตัดอ้อย ในช่วงระหว่างเดือน
ธ.ค.-ม.ค. จะพบภาพของความเข้มข้นของความต้องการแรงงานภาคเกษตร
รายวันและรายเดือน เนื่องจากพื้นที่ทางฝั่งไทยมีภาวะของการขาดแคลนแรงงาน
ภาคเกษตร ดังนั้นแรงงานชาวลาวจึงเสมือนหนึ่งว่าเป็นแรงงานที่ช่วยเติมเต็มระบบ
การเกษตรของฝั่งไทย โดยพบว่าในช่วงเวลาดังกล่าว การเข้ามาของแรงงาน
ชาวลาวมักจะเข้ามาโดยกระบวนการ 2 รูปแบบคือ ผ่านนายหน้าชาวลาว และ
ผ่านการติดต่อความสัมพันธ์ส่วนตัว หรือ เชิงเครือญาติ ในเขตพื้นที่ด่านประเพณี
พบว่าในช่วงเวลาดังกล่าวมีนายจ้างไม่ต่ำกว่า 100 คนในการจ้างแรงงานชาวลาว
และจากการเก็บข้อมูลพบว่า โดยเฉลี่ยจะมีการจ้างงานในภาคการเกษตรในช่วง
ฤดูเก็บเกี่ยวแต่ละช่วงประมาณ 15 วัน โดยนายจ้างต้องจ่ายค่าแรงงานให้แรงงาน
ชาวลาววันละ 200 บาท โดยเฉลี่ยจะมีจำนวนแรงงานที่เข้ามาในช่วงฤดูกาล
เก็บเกี่ยวเฉลี่ยวันละ 200 คน จากการสัมภาษณ์พบว่าสาเหตุของการนิยม
จ้างแรงงานชาวลาวพบว่า ฝั่งไทยนายจ้างส่วนใหญ่เป็นนายจ้างภาคการเกษตร

การจ้างแรงงานคนไทยค่าแรงมักจะสูงกว่า คนลาว และในปัจจุบันโดยเฉพาะ การทำการเกษตรสมัยใหม่ที่มีการนิยมสารเคมี ยาฆ่าแมลง แรงงานไทยส่วนใหญ่ จะไม่ยอมทำ ประกอบกับ คุณลักษณะของแรงงานชาวลาว เป็น คนที่ตรงต่อเวลา ตื่นเช้า และขยันขันแข็งในการทำงาน เชื้อพืง และมักจะนิยมจ้างผู้หญิงมากกว่า ผู้ชายเพื่อง่ายในการดูแล นายจ้างคนไทย หากประสงค์จะจ้างแรงงานชาวลาว นายจ้างไทยจะต้องแจ้งจำนวนแรงงานที่ต้องการบริเวณด้านประเพณี ซึ่งมักจะมี เครือข่ายความสัมพันธ์ในการหาแรงงานชาวลาวผ่านเครือข่าย คิวเรือ หรือ คณะกรรมการด้านประเพณี ในการช่วยหาแรงงานชาวลาว และนัดหมายวัน เวลา ในการมารับแรงงาน เมื่อถึงกำหนดวัน เวลา แล้ว นายจ้างจะมาดำเนินการจ่าย ค่าธรรมเนียมด้านประเพณี และนายจ้างต้องมอบเอกสารเพื่อการตรวจสอบไว้ยัง ด้านประเพณี เช่น สำเนาบัตรประชาชน สำเนาสมุดจดทะเบียนรถยนต์ พร้อมทั้ง ระบุจำนวนแรงงาน เพศ ที่จ้างไป ระบุจำนวนวันที่ต้องการจ้าง เช่น ในกรณีของ ด้านประเพณีดอนตาล พบว่า การสร้างเครือข่ายความสัมพันธ์ของการจ้างแรงงาน ข้ามชาติ จะกระทำผ่านกลไกตัวบุคคล ชื่อ นางน้อย ซึ่งเป็นคนลาวแต่มาแต่งงาน กับคนไทย ปัจจุบันสามีได้เสียชีวิต นางน้อยจึงเดินทางกลับยังประเทศลาว หาก แต่ยังคงไปมาหาสู่ฝั่งไทยอยู่ตลอดเวลา ด้วยการเป็นคนขายใบตองจากฝั่งประเทศ ลาว และมีความรู้จักและคุ้นเคยกับพี่น้องชุมชนในฝั่งไทย เมื่อเกิดการจัดตั้งด้าน ประเพณี และจัดรวมเรือ นางน้อยเองได้อาศัยความสัมพันธ์จากการขายใบตอง พัฒนาการขึ้นมาเป็นผู้รับซื้อใบตองจากฝั่งลาวและนำข้ามมาฝั่งไทย เนื่องจากไทย มีความต้องการใบตองในการประกอบอาหารจำนวนมาก นอกเหนือจากการผัน ตนเองจ้างคนตัดใบตอง สู้คนขายใบตอง และผู้รับซื้อใบตองแล้วยังพบว่านางน้อย เองก็ยังได้ทำหน้าที่ในการเป็นกลไกในการจัดหาแรงงานชาวลาวที่ประสงค์จะ รับจ้างทำงานในภาคเกษตร โดยจะมีกระบวนการในการจ้างแรงงาน ดังต่อไปนี้

ก. การติดต่อประสานไปที่ด้านแจ้งความประสงค์ผ่าน นายหน้า หรือ คณะกรรมการประจำด้าน หรือ คิวเรือ และนัดหมายเวลา

ข. การใช้ความสัมพันธ์ส่วนตัวจากการเคยว่าจ้างมาก่อน โดยการประสานงานผ่านโทรศัพท์

ค. การรอเก็บตกจากแรงงานที่เหลือจากการว่าจ้างใน

ระบบปกติ เนื่องจากผู้ว่าจ้างแรงงานไม่ได้มีการติดต่อประสานไวล่วงหน้า จึงใช้วิธีการมาดักเพื่อว่าจ้างแรงงานชาวลาวที่ยังไม่ได้มีนายจ้างมาจ้าง

สำหรับกระบวนการ การปรับตัว การปะทะสังสรรค์ของกลุ่มแรงงานข้ามชาติกับชุมชนท้องถิ่นในด้านประเพณี และการปะทะกับข้อกำหนดของรัฐ โดยส่วนใหญ่พบว่าแรงงานชาวลาวไม่ค่อยพบสภาพปัญหาการปรับตัวหรือ ปะทะสังสรรค์กับชุมชนท้องถิ่นในด้านประเพณีเนื่องจากมีสภาพบริบททางสังคม วัฒนธรรมที่ไม่แตกต่างกัน ส่วนใหญ่มีรูปแบบความสัมพันธ์เชิงเครือญาติ เช่น การดูแลแรงงานชาวลาวระหว่างการจ้างทำงานภาคเกษตรเป็นเวลาหลายวัน นายจ้างไทยมักจะปฏิบัติต่อแรงงานชาวลาวเฉกเช่นเครือญาติกัน เช่น การหาอาหาร และที่พักอาศัยให้ภายในบริเวณบ้าน และบอกกล่าวถึงข้อควรปฏิบัติระหว่างเข้ามาทำงานในพื้นที่ ในขณะที่ข้อกำหนดของรัฐระบุไว้ชัดเจนว่า การเข้าเมืองของคนลาวผ่านช่องทางด้านประเพณีถือได้ว่าเป็นการเข้าเมืองผิดกฎหมาย รัฐบริเวณพื้นที่ชายแดนจึงมีลักษณะที่ยืดหยุ่นต่อการบังคับใช้กฎหมายหลายระดับ หากนิยามการเข้าเมืองผิดกฎหมายผ่านด้านประเพณีจะเป็นช่องทางหนึ่งของการก่อให้เกิดปัญหาการขาดแคลนแรงงานในภาคการเกษตร แต่หากมีการใช้กฎหมายในลักษณะที่ยืดหยุ่นมากเกินไปก็อาจนำไปสู่ประเด็นปัญหาความมั่นคง และยาเสพติดได้ จากการศึกษาพบว่า ในบริเวณด้านประเพณีมีข้อกำหนดที่ประกาศโดยกระทรวงมหาดไทยในการควบคุมการขึ้นลงบริเวณด้านประเพณี แต่การนำนโยบายไปสู่การปฏิบัติทำได้น้อยมาก ในขณะเดียวกันหน่วยงานภาครัฐการบริเวณพื้นที่ชายแดนเองยังคงอาศัยความเป็นเส้นเขตแดนในการสร้างช่องทางรายได้พิเศษให้แก่ตนและพวกพ้องผ่านมาตรการในการควบคุมการขนส่งสินค้าเข้าและออก หากมีปริมาณมากเกินไป นั้นหมายความว่าชาวลาวต้องจ่ายค่าระวางของสินค้าที่เพิ่มขึ้น โดยขาดระเบียบการเรียกเก็บที่ชัดเจน การปรับตัวของแรงงานชาวลาวเพื่อให้อำนาจของเส้นแบ่งพรมแดนสลายไป คือการปฏิบัติการณ์ต่อรองกับอำนาจของรัฐ ผ่านกระบวนการเรียกเก็บในรูปแบบที่แตกต่างกัน เพื่อให้หลุดพ้นจากกฎหมายที่กำหนดไว้ นอกจากนั้นแล้วกลไกเครือข่ายระดับด้านประเพณียังถือได้ว่าเป็นทุนทางสังคมอย่างหนึ่งของชาวลาวในการใช้ความสัมพันธ์

ในฐานะเครือญาติ หรือ การรู้จักกันเป็นเวลานานของคณะกรรมการจุตรวมเรือ/ คิวเรือ เพื่อช่วยสร้างช่องทางของการก้าวข้ามการบังคับใช้กฎหมายในรูปแบบที่แตกต่างกัน

การปะทะกับข้อกำหนดของรัฐในแง่ของ พรบ.การทำงานของแรงงานต่างด้าว พ.ศ. 2551 ม.14 ที่ระบุว่า คนต่างด้าวซึ่งมีภูมิลำเนาและเป็นคนสัญชาติของประเทศที่มีชายแดนติดกับประเทศไทย ถ้าได้เข้ามาในราชอาณาจักรโดยมีเอกสารใช้แทนหนังสือเดินทางตามกฎหมายว่าด้วยคนเข้าเมืองอาจได้รับอนุญาตให้ทำงานบางประเภทหรือลักษณะงานในราชอาณาจักรเป็นการชั่วคราวในช่วงระยะเวลาหรือตามฤดูกาลที่กำหนดได้ ทั้งนี้ เฉพาะการทำงานภายในท้องที่ที่อยู่ติดกับชายแดนหรือท้องที่ต่อเนื่องกับท้องที่ดังกล่าว ยากต่อการตีความว่าพื้นที่ต่อเนื่องกินขอบเขตถึงบริเวณใด คนต่างด้าวซึ่งประสงค์จะทำงานตามวรรคหนึ่ง ให้ยื่นคำขอรับใบอนุญาตทำงานชั่วคราวพร้อมกับแสดงเอกสารใช้แทนหนังสือเดินทางต่อนายทะเบียนและชำระค่าธรรมเนียมตามที่กำหนดในกฎกระทรวง ในการออกใบอนุญาต ให้นายทะเบียนระบุท้องที่หรือสถานที่ที่อนุญาตให้ทำงาน ระยะเวลาที่อนุญาตให้ทำงาน ประเภทหรือลักษณะงาน และนายจ้างที่คนต่างด้าวนั้นจะไปทำงานด้วย ทั้งนี้ ตามแบบและวิธีการที่กำหนดในกฎกระทรวง ซึ่งปัจจุบันยังไม่มีกฎกระทรวงในการรองรับการบังคับใช้ในมาตรา 14 แต่อย่างไร

นอกจากนั้นแล้วสถานะทางกฎหมายของจุตรวมเรือก็ยังขาดความชัดเจนในเรื่องความถูกต้องของการเข้าออกประเทศไทย ไม่มีกฎหมายหรือระเบียบในการรองรับการเข้าออกของคนลาวในบริเวณจุตรวมเรือซึ่งหาความทางกฎหมายแล้วพบว่า การเข้าออกของคนบริเวณจุตรวมเรือถือว่าเป็นการเข้าเมืองผิดกฎหมาย ผลของการลักลั่นของกฎหมายส่งผลให้เกิดแนวปฏิบัติในบริเวณพื้นที่ชายแดนพรมั่ว และง่ายต่อการแสวงหาผลประโยชน์ในบริเวณพื้นที่ชายแดนและยากในการควบคุม กำกับพื้นที่ชายแดนเพื่อความมั่นคงของประเทศ

สรุปผลและอภิปรายผล

การข้ามแดนเป็นปรากฏการณ์อย่างหนึ่งของการศึกษาด้านพรมแดน โดยเฉพาะประเทศที่มีการข้ามพรมแดนแบบ land to land หรือ แบบการข้ามแดนผ่านเส้นทางธรรมชาติ คือ การข้ามแม่น้ำ ปรากฏการณ์ดังกล่าวไม่ได้เป็นที่เพียงผู้คนเท่านั้นที่ข้ามแดน แต่เรายังพบเห็นการเคลื่อนไหวของทุนและวัฒนธรรมข้ามพรมแดนด้วย โดยเฉพาะการข้ามพรมแดนของพี่น้อง ไทย ลาว ที่เป็นการข้ามแดนที่อิงแอบแนบชิดกับประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ เนื่องจากประเทศทั้งสองเป็นประเทศเพื่อนบ้านที่ประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมร่วมกันมาอย่างยาวนาน ตราบจนกระทั่งมีการสถาปนาพื้นที่ชายแดน ด้วยเหตุผลด้านความมั่นคงของรัฐ และการสร้างสิทธิพลเมืองของแต่ละประเทศ และก่อตัวให้พรมแดนกลายเป็นสถาบันหนึ่งของชาติ (Sangkhamanee, 2008, 215) เมื่อมีการสถาปนาความเป็นชายแดน ด้วยเส้นแบ่งพรมแดน เมื่อนั้นชายแดนคือ พรมแดนภูมิรัฐศาสตร์ (Geo-political border) ที่ถูกจัดวางให้ชายแดนเป็นส่วนหนึ่งของอำนาจเชิงพื้นที่ (Santasombat, et al, 2012) ที่เป็นอำนาจที่ต้องมีการจัดการผ่านโครงสร้างอำนาจรัฐในการควบคุมพื้นที่ไว้ภายใต้อุดมการณ์ของรัฐชาติ และอำนาจรัฐเองก็เริ่มปรากฏตัวอย่างเข้มข้นในนามของหน่วยงานตัวแทนของรัฐที่หลากหลาย ซับซ้อนและสลับกัน มีทั้งภาพของอำนาจรัฐในเชิงประนีประนอม ยืดหยุ่น หรือแม้กระทั่งขัดแย้งระหว่างอำนาจรัฐกับชาติพันธุ์ในพื้นที่

จากการศึกษางานวิจัยด้านประเพณีในเขตพื้นที่จังหวัดมุกดาหาร พบว่า ด้านประเพณี คือ ช่องทางธรรมชาติที่ผู้คนไทย ลาว ใช้เป็นพื้นที่ของการปฏิบัติการร่วมทางวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ในการข้ามแดนมาตั้งแต่สมัยอดีต แม้ว่าในสมัยต่อมานโยบายของรัฐแต่ละรัฐเริ่มมีการกำหนด ชิดเส้นพื้นที่ชายแดนของแต่ละรัฐ แต่เรายังคงมองเห็นการปฏิสัมพันธ์ของผู้คนตามแนวชายแดนในรูปแบบที่แตกต่างกัน มีกระบวนการต่อสู้ ต่อรอง ปะทะสังสรรค์กับอำนาจรัฐในการจัดการเชิงพื้นที่ หรือบางขณะที่ประนีประนอมยอมรับเงื่อนไขของข้อบังคับ ข้อห้ามบริเวณพื้นที่ชายแดน และเห็นปรากฏการณ์การต่อรองบนวิถีของความสัมพันธ์ของท้องถิ่นในการจัดการพื้นที่ชายแดน นอกจากนั้นแล้วยังพบว่า

บทบาทหน้าที่ของด่านประเพณีในบริเวณพื้นที่ชายแดน ยังพบว่าด่านประเพณีทำหน้าที่ของการค้าจนระบบความสัมพันธ์ของคนสองฝั่งโขงในหลายมิติด้วยกัน ได้แก่ มิติด้านสังคมวัฒนธรรม พบว่าด่านประเพณีเปรียบเสมือนประตูที่คอยเชื่อมโยงความสัมพันธ์ของทุกคนทั้งสองฝั่งโขง มีบทบาทต่อการหล่อเลี้ยงวิถีชีวิตของชุมชนชายแดน บนพื้นฐานการแลกเปลี่ยน ด้านเศรษฐกิจ พบว่าด่านประเพณีเป็นแหล่งที่สร้างรายได้ให้ผู้คนตามแนวชายแดน ด้านมนุษยธรรม เป็นพื้นที่ของการดูแลความเป็นพลเมืองชายแดน เมื่อราษฎรชาวลาวยามีภาวะของความเจ็บไข้ได้ป่วย ราษฎรชาวลาวยสามารถข้ามฝั่งมาขอรับการรักษาที่ฝั่งไทยได้ ซึ่งสอดคล้องกับงานวิจัยของ Nunkhantee (2017) ที่ได้ทำการศึกษาเรื่องด่านประเพณี : ความสัมพันธ์ทางสังคมและเศรษฐกิจของชุมชนญ้อสองฝั่งโขง” โดยผลการศึกษาพบว่า การข้ามพรมแดนของชุมชนญ้อสองฝั่งโขงเกิดขึ้นพร้อมกันการตั้งขึ้นของชุมชนที่มีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม เศรษฐกิจที่สัมพันธ์ ร่วมกันมายาวนาน เป็นวิถีชีวิตของผู้คนริมฝั่งแม่น้ำข้ามไปมาเพื่อการดำเนินชีวิต ทำมาหากินในพื้นที่อุดมสมบูรณ์ โดยไม่แยกกว่าเป็นฝั่งซ้ายหรือฝั่งขวา เมื่อแม่น้ำโขงเปลี่ยนแปลงเป็นเส้นพรมแดน การข้ามพรมแดนจึงปรับเปลี่ยนเป็นจุดจอดเรือ เป็นความพยายามของรัฐ ในการเข้าควบคุมพื้นที่ ในขณะที่งานศึกษาของ Boonprakarn, et al (2012) ได้นำเสนอบทความเรื่อง “ชายแดน”ชาติพันธุ์” “ด่านประเพณี”: กับภาวะลอดรัฐในพื้นที่ชายแดนไทย-พม่า พบว่า พลังของด่านประเพณีจะแปรผันไปตามความเข้มแข็งหรืออ่อนแอของอำนาจรัฐ นอกจากนั้นแล้วด่านประเพณียังเป็นพื้นที่สุญญากาศที่มีตัวตนและดำรงอยู่ในการเป็นพื้นที่เชื่อมต่อทางวัฒนธรรม เศรษฐกิจการค้าชายแดน ภายใต้ระบบอุปถัมภ์และการค้าข้ามแดน

รากเหง้าทางประวัติศาสตร์ของผู้คนตามแนวตะเข็บชายแดน เป็นเสมือนทุนทางสังคมและ วัฒนธรรมอย่างหนึ่งในการดำรงอยู่ร่วมกันของผู้คนตามแนวชายแดน ที่บางครั้ง ไม่ต้องการการจัดการในแง่ของกฎหมายระหว่างรัฐชาติแต่อย่างไร การจัดการพื้นที่ชายแดน บริเวณด่านประเพณี/จุดรวมเรือ เป็นอีกตัวอย่าง หนึ่งที่สะท้อนให้เห็นแนวคิดการจัดการพื้นที่ และการจัดการแรงงาน

บนฐานวัฒนธรรมของชุมชน ท้องถิ่น ใช้พลังของท้องถิ่นต่อท้องถิ่นในการดูแลและจัดการร่วมกัน ด้วยระบบกลไกที่ไม่ซับซ้อน เรียบง่าย และสามารถ ควบคุมกำกับแบบไม่กำกับ ไม่สร้างความแปลกแยกระหว่างความเป็นพลเมือง หรือ ไม่เป็นพลเมือง และจะช่วยลดการเกิดความรู้สึกขัดแย้งหรือมีความรู้สึกเป็นปฏิกิริยา (Conflict) ระหว่างรัฐ แต่สามารถดำรงอยู่ ร่วมภายใต้คำว่า พลเมืองลุ่มน้ำโขง หรือ พลเมืองชายแดน ซึ่งเป็นพื้นที่ของความหลากหลาย มีลักษณะเฉพาะและได้รับการรับรองภายใต้สถานะของพื้นที่ชายแดน ที่ต้องการการจัดการร่วมกันของรัฐต่อรัฐ นอกจากนั้นแล้วยังช่วยตอกย้ำสถานะของการเป็นบ้านพี่เมืองน้อง (Brotherland) ไม่ใช่เป็น เพียงแค่ประเทศเพื่อนบ้าน (neighbor country) เท่านั้น

References

- Archavanitkul, K. (2003). **The Status of migrant worker's in Thailand and Research direction for consider**, The Institute for Population and Social Research, Mahidol University, Nakorn Phathom.
- Boonprakarn, K., et al, (2014). "Border" "Ethnicity" "Traditional Custom" : To Escape the Power of State in Thai-Burmese Borderland. In **The APSA 2014 conference "TRANSFORMING SOCIETIES: CONTESTATIONS AND CONVERGENCES IN ASIA AND THE PACIFIC"**, 15-16 February 2014. (1-2). Chiang Mai, Thailand: Regional Center for Social Science and Sustainable Development (RCSD)Faculty of Social Sciences.
- Mattariganond, D. (2012). **Lao history in various dimensions**. Muangboran, Bangkok.

- Karnchana, P. and Saisothorn, J. **Cross Border between Thailand and neighborhood**. Retrieved on 26 December, from : <http://www.gotoknow.org/blogs/posts/23316017>.
- Khaeso, A. (2010). **Thailand-Laos Economic Relations A.D. 1975-2005 (in Thai)**, Dissertation, M.A. (Historical Studies), Bangkok, Silapakorn University.
- Nunkhantee, A. (2017, January). Tradition Customs : Social and Economy relation of YO community along Mekong river. **Journal of The way Human Society**. 5 (1) : 272-293.
- Sangkhamanee, J. (2008). **Border Studies and Anthropology borderlands : Open Space, boundary construction and cross border of knowledge in knowledge Cross border of Thai Social Science 60 years Anan Ganjanapan**, ChiangMai University, Chiangmai.
- Santasombat, Y. and et al (2012). **Border and Cross Border**. ChiangMai : The regional center for Social Sciences and Sustainable Development.
- Srihabun, K. (2009, January). Thai-Laos Relationship in history Book. **Journal of Liberal Art** . Special Volume : 248-249.



ขอบคุณภาพจาก: <https://bit.ly/2ZC77Sv>

ผู้ไทกะตากจากมหาไซถึงโนนหอม :
การศึกษาพลวัตทางสังคมและวัฒนธรรม

Phu Tai Katak from Mahaxay to Non Hom :
A study of the social and cultural dynamics

ปกกสิณ ขาทิพอด¹

Pokkasin Chatiphod

E-mail: dchathip@gmail.com

Received: December 28, 2017

Revised: May 30, 2019

Accepted: June 25, 2019

¹ Assistant Professor, Department of Thai Language, Faculty of Humanity and Social Science,
Sakon Nakhon Rajabhat University

บทคัดย่อ

การศึกษาวิจัยพลวัตทางสังคมและวัฒนธรรมของชาวผู้ไทกะตาก มีวัตถุประสงค์เพื่อรวบรวมองค์ความรู้เกี่ยวกับประวัติศาสตร์ท้องถิ่น วัฒนธรรม และประเพณี พิธีกรรม ความเชื่อของชาวผู้ไทกะตาก และเพื่อศึกษาพลวัตของวัฒนธรรมประเพณีและบทบาทหน้าที่ของคติชนชาวผู้ไทกะตากบ้านโนนหอม โดยใช้ระเบียบวิธีวิจัยทางคติชนวิทยาจากการเก็บข้อมูลภาคสนามทั้งในประเทศไทยและประเทศ สปป.ลาว อีกทั้งยังใช้การสังเกตอย่างมีส่วนร่วมและสัมภาษณ์เชิงลึกกับกลุ่มผู้ให้ข้อมูลสำคัญ ผลการศึกษาวิจัยพบว่า ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของชาวผู้ไทกะตากบ้านโนนหอมมีความเชื่อมโยงกับการอพยพโยกย้ายถิ่นฐานของกลุ่มชาติพันธุ์ผู้ไทเข้ามาในประเทศไทยสมัยรัชกาลที่ 3 ถึงรัชกาลที่ 5 ชาวผู้ไทกะตากมีวัฒนธรรม ประเพณี พิธีกรรมและความเชื่อที่ผูกพันกับพระพุทธศาสนา และอำนาจเหนือธรรมชาติ โดยผสมผสานกับความเชื่อของกลุ่มชนอื่นๆ ในภาคอีสาน และยึดถือสืบสองเป็นกรอบของการดำเนินชีวิต และยังมีตำนานนิทานของชุมชนที่สัมพันธ์กับตำนานหนองหารลุ่ม ในด้านพลวัตทางสังคมและวัฒนธรรม พบว่า ประเพณีและพิธีกรรมของชาวบ้านหลายประการมีพลวัตหรือการเปลี่ยนแปลงไปตามสังคมสมัยใหม่ โดยเฉพาะการเปลี่ยนแปลงด้านประเพณีที่เกี่ยวข้องกับชีวิต และประเพณีที่เกี่ยวข้องกับสังคม ด้วยอิทธิพลของโลกาภิวัตน์ แต่ก็ยังคงมีความพยายามที่จะธำรงรักษาแบบแผนปฏิบัติของประเพณีและพิธีกรรมนั้นด้วยวิธีการต่างๆ อาทิ การอนุรักษ์ภาษา การรื้อฟื้นประเพณีที่สูญหาย รวมถึงการแสดงอัตลักษณ์ของเครื่องแต่งกายในงานประเพณีและพิธีกรรม และการจัดงานที่ส่งเสริมการท่องเที่ยววัฒนธรรมในชุมชนอย่างงานวันผู้ไทโลก

คำสำคัญ : ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น, พลวัตทางสังคมและวัฒนธรรม, ประเพณี พิธีกรรม, ผู้ไทกะตาก

Abstract

The article aims to study the social and cultural dynamics of the Phu Tai Katak ethnic group. It attempts to gather knowledge about local history, culture and traditions of Phu Tai Katak rites and to study the dynamics of traditional culture and function of folklore of the Phu Tai Katak ethnic group of Non Hom Village . This study uses the methodology of folklore research which fieldwork data collection in Thailand and Laos, participatory observation and in-depth interview with key informants. It was found that the local history of the Phu Tai Katak, Non Hom is linked to the migrations of Phu Tai ethnic group migrants into Thailand during the reign of King Rama 3 to King Rama 5. The Phu Tai Katak have their own indigenous culture, tradition, rituals and beliefs that are related to the teachings of Buddhism. In addition, they believe in supernatural powers by following the beliefs of neighboring people in the Northeast such as taking the Heet Sip Song as a framework of living and other available myths, legends and folk tales of the community related to the legend of Nong Han. This study is important in the field of social and cultural dynamics as it was found that many traditions and rituals of the villagers are dynamic or changing as compared to those that exist in the modern culture and society, under the influence of globalization. However, efforts are still being made to preserve the traditions and rituals in various ways such as measures for the preservation of language and revivalism of ancient traditions including the identification of costumes, rituals and events that promote cultural tourism in the community of Phu Tai World.

Keywords: Local History, Social and Cultural Dynamics, Tradition and Ritual, Phu Tai Katak Ethnic Group

บทนำ

การศึกษาพลวัตทางสังคมและวัฒนธรรมของกลุ่มชนผู้ไทกะตาก บ้านโนนหอม มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมโดยอาศัยชุดข้อมูลทางคติชนมาเป็นแนวทางในการศึกษาปรากฏการณ์ของการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว ดังนั้นในบทความนี้จึงเริ่มต้นที่การนำเสนอชุดข้อมูลของประวัติและความเป็นมาของกลุ่มชนผู้ไทกะตากของบ้านโนนหอมในด้านการอพยพ การตั้งถิ่นฐาน โดยอาศัยข้อมูลจากประวัติศาสตร์ที่ปรากฏในพงศาวดารและเอกสารที่เกี่ยวข้อง โดยมีสังเขปเนื้อหา ดังนี้

การอพยพของชาวผู้ไทและประชากรกลุ่มอื่นๆ จากบริเวณฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงเข้ามาสู่ประเทศไทย โดยผู้คนในเมืองที่กวาดต้อนมาได้แก่ เมืองมหาชัย เมืองพนม เมืองเชียงขวาง เมืองชุมพร เมืองพวง เมืองพะลาน เมืองเชียงคำ เมืองเชียงแมน เมืองกาย เมืองเชียงตี เมืองคำเกิด เมืองคำม่วน เมืองพร้าว เมืองหาว และเมืองวัง และเมืองเหล่านี้ก็มีผู้คนหลากหลายกลุ่มชาติพันธุ์ ได้แก่ ผู้ไท กะเลิง โส้ ญ้อ ข่า การอพยพครั้งนี้เกิดขึ้นจากการตัดกำลังและเสบียงของกองกำลังเจ้าอนุวงศ์และศึกข้างฝ่ายญวน จึงต้องอพยพโยกย้ายด้วยวิธีการกวาดครัวและเกลี้ยกล่อมกลุ่มคนต่างๆ จากหลากหลายหัวเมือง ทำให้เกิดการสะสมของผู้คนจำนวนมากในบริเวณเขตภาคอีสานตอนบน ตั้งแต่ หนองคาย นครพนม สกลนคร มุกดาหารและกาฬสินธุ์ ชาวผู้ไทที่ถูกกวาดต้อนมาสมัครใจที่จะเลือกพื้นที่ในการตั้งบ้านเรือนได้ตามที่ต้องการ และหนึ่งในกลุ่มชนที่ถูกกวาดต้อนมามีชื่อว่า "กะตาก" "กะตะ" หรือ "ผู้ไทกะตาก" ตามที่ชาวบ้านใช้เรียกตนเอง

พื้นที่ที่ชาวผู้ไทกะตากเลือกที่จะตั้งบ้านแปงเมืองนั้นแทบจะไม่แตกต่างจากชาวผู้ไทกลุ่มอื่นๆ มากนัก กล่าวคือ ชาวผู้ไทนิยมตั้งบ้านเรือนใกล้บริเวณที่มีแหล่งน้ำและใกล้กับเชิงเขา ซึ่งบริเวณเดิมที่ชาวผู้ไทอพยพมานั้นอยู่ในแขวงสะหวันนะเขตและแขวงคำม่วน ล้วนขนานไปด้วยภูเขาและลำห้วย พื้นที่ส่วนใหญ่ทำการเกษตรกรรม ปลูกข้าว เมืองจำปอน เมืองอุทุมพอน เมืองอาดสะพังทอง เมืองพิน เมืองเซโปน เมืองนอง เมืองป่าปางทอง เมืองสองคอน เมืองชนบุลี เมืองไชบุลี เมืองวีละบุลี เมืองอาสะพอน เมืองไชพูทอง และเมืองท่าพะลานไซ

ทรงยศ วีระทวีมาศ (Veeratavemat, 2009, 30) กล่าวว่า เมืองพิน เมืองเซโปน มีกลุ่มชนผู้ไทอาศัยอยู่อย่างหนาแน่น สอดคล้องกับหลักฐานที่ปรากฏในพงศาวดารฉบับเจ้าพระยาทิพากรวงศ์มหาโกษาธิบดี (Thiphakornwong, 1995, 114-115) กล่าวว่า เมื่อเสร็จศึกพระเจ้าอนุวงศ์แล้ว ฝ่ายสยามต้องกระทบกระทั้งมีศึกกับญวนหรือเวียดนาม ในปี พ.ศ. 2386 จึงมีการกวาดต้อนผู้คนจากเมืองวัง 852 คน เมืองตะโปน 575 คน เมืองรนอง 103 คน เมืองพิน 122 คน และจากเมืองคำม่วน 806 คน ข้ามมาอยู่ทางฝั่งขวาของแม่น้ำโขง จากหลักฐานทำให้ทราบว่า มีพลเมืองของคำม่วนถูกกวาดต้อนมามากเช่นกัน และน่าจะมีชาวผู้ไทกะตากปะปนกับผู้คนที่ถูกกวาดต้อนมานี้ด้วย

แม้ว่าการศึกษาวิจัยเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ “ผู้ไท” มีนักวิชาการได้ให้ความสนใจมาโดยตลอด ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มนักวิชาการทางด้านมานุษยวิทยา สังคมวิทยา นักภาษาศาสตร์ รวมถึงนักคติชนวิทยา ที่ต่างก็ศึกษาเกี่ยวกับชาติพันธุ์ผู้ไทในแง่ต่างๆ ตามศาสตร์ของตน แต่การศึกษาเกี่ยวกับพลวัตทางสังคมและวัฒนธรรมของชาวผู้ไทที่อาศัยกระเปียบวิถีและแนวคิดทางคติชนวิทยายังคงมีไม่แพร่หลายนัก เป็นสิ่งที่ทำให้ผู้วิจัยมีความสนใจที่จะศึกษาเกี่ยวกับ “ผู้ไทกะตาก” ให้มากขึ้น อีกทั้งยังจะช่วยให้นำข้อมูลที่เกิดจากการศึกษามาเป็นแนวทางในการ “รับรู้” และ “เผยแพร่” เพื่อนำไปวางแผนและดำเนินงานขับเคลื่อนชุมชนวัฒนธรรมให้เป็นแหล่งเรียนรู้ทางวัฒนธรรมของกลุ่มชน และเป็นแนวทางในการพัฒนาชุมชนวัฒนธรรมไปสู่แหล่งท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมของจังหวัด ดังนั้น การมีชุดข้อมูลทางวิชาการที่เกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ผู้ไทกะตากไม่ว่าจะเป็นชุดข้อมูลทางมานุษยวิทยา สังคมวิทยา ภาษาศาสตร์และคติชนวิทยา ล้วนเป็นประโยชน์อย่างยิ่งที่จะช่วยให้คนในชุมชนและผู้สนใจศึกษาวัฒนธรรมของกลุ่มชนได้เรียนรู้ความเป็นมาของตน และสามารถสืบสานและสร้างสรรค์วัฒนธรรมของตนไปสู่การสร้างมูลค่าเพิ่มได้ และการศึกษาการดำรงอยู่ของวัฒนธรรมดังกล่าว จะช่วยให้เกิดความตระหนักรู้ในคุณค่าของภาษา ประเพณี พิธีกรรมของชนรุ่นหลัง ในฐานะเจ้าของข้อมูลที่จะมีหน้าที่ในการสืบสานและสร้างสรรค์เอกลักษณ์และอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของตนท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงในโลกาภิวัตน์

วัตถุประสงค์การวิจัย

1. รวบรวมองค์ความรู้เกี่ยวกับประวัติศาสตร์ท้องถิ่น วัฒนธรรมและประเพณี พิธีกรรม ความเชื่อของชาวผู้ไทกะตากบ้านโนนหอม ตำบลโนนหอม อำเภอเมือง จังหวัดสกลนคร
2. ศึกษาพลวัตของวัฒนธรรมประเพณีและบทบาทหน้าที่ของคหบดีชนชาวผู้ไทกะตากบ้านโนนหอม

วิธีการดำเนินการวิจัย

งานวิจัยครั้งนี้เป็นงานวิจัยเชิงคุณภาพ โดยศึกษาข้อมูลเกี่ยวกับพลวัตทางสังคมและวัฒนธรรมของชาวผู้ไทกะตากบ้านโนนหอม ด้านการเปลี่ยนแปลงรวมถึงบทบาทหน้าที่ของประเพณีพิธีกรรมที่ปรับเปลี่ยนไปตามยุคสมัย โดยจะนำเสนอข้อมูลงานวิจัยเชิงพรรณนาวิเคราะห์ (descriptive analysis) ซึ่งมีรายละเอียดดังนี้

1. รวบรวมข้อมูลจากเอกสาร ในเบื้องต้นผู้วิจัยได้รวบรวมข้อมูลประเภทภาษา ประเพณี พิธีกรรมและตำนานของชาวผู้ไทที่บ้านทักไว้เป็นลายลักษณ์จากเอกสารต่างๆ อาทิ พงศาวดาร สารานุกรมวัฒนธรรม บทความวิจัย บทความวิชาการ และเอกสารอื่นๆ ที่เกี่ยวข้อง
2. เก็บข้อมูลภาคสนามเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ผู้ไทกะตาก จำนวน 5 ครั้ง โดยแบ่งเป็นเก็บข้อมูล 4 ครั้งที่บ้านโนนหอม ตำบลโนนหอม อำเภอเมือง จังหวัดสกลนคร และ 1 ครั้งที่บ้านมหาไชและบ้านปากก้วยท่ง แขวงคำม่วน สปป.ลาว ดังรายละเอียดต่อไปนี้

2.1 ครั้งที่ 1 วันที่ 31 มีนาคม 2560 เก็บข้อมูลเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ชุมชนและความเป็นมาอื่นๆ ของหมู่บ้าน เช่น ระบบโครงสร้างทางสังคม ครอบครัว เรื่องเล่า ตำนานและนิทาน

2.2 ครั้งที่ 2 วันที่ 13 เมษายน 2560 เก็บข้อมูลเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ชุมชนและร่วมสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม (participants observation) การเริ่มต้นฤดูเก็บเกี่ยว และการประกอบประเพณีที่เกี่ยวข้องเกี่ยวกับ

เกษตร รวมถึง วัฒนธรรมส่วนต่างๆ ได้แก่ การเกิด การแต่งงาน การบวช การตาย การแต่งกาย อาหารการกิน และภูมิโนเทศทางวัฒนธรรมของชุมชน บ้านโนนหอม

2.3 ครั้งที่ 3 วันที่ 12 พฤษภาคม 2560 เก็บข้อมูลเกี่ยวกับพิธีกรรม ที่เกี่ยวข้องกับระบบและวิธีการเกษตรการทำนา ทำไร่ ทำสวนของชาวบ้าน

2.4 ครั้งที่ 4 วันที่ 12 มิถุนายน 2560 เก็บข้อมูลเกี่ยวกับประเพณี พิธีกรรมและความเชื่อและขนบธรรมเนียมประเพณีในรอบปีของชาวบ้านโนนหอม

2.5 ครั้งที่ 5 วันที่ 22-26 มิถุนายน 2560 เก็บข้อมูลเกี่ยวกับ กลุ่มชาติพันธุ์ผู้ไทกะตากที่เมืองเมืองพิน แขวงสะหวันนะเขต, บ้านปากกล้วยทุ่ง, เมืองมหาชัย แขวงคำม่วน สปป.ลาว เกี่ยวกับขนบธรรมเนียมประเพณี พิธีกรรม ความเชื่อและโครงสร้างทางสังคมวัฒนธรรมของชาวบ้าน เพื่อนำมาเป็นข้อมูล เปรียบเทียบกับผู้ไทกะตากที่บ้านโนนหอม

3. นำข้อมูลที่ได้จากเอกสารและภาคสนามมาศึกษา ถอดคำพูดและ บันทึกด้วยสัทอักษร แล้วจัดกระทำข้อมูลด้วยระเบียบวิธีทางคติชนวิทยา ซึ่งได้ใช้ แนวคิดบทบาทหน้าที่นิยม (Functionalism) ศิราพร ณ ถลาง (Na thalang, 2014, 360) กล่าวว่า แนวคิดบทบาทหน้าที่ของคติชนประเภทต่างๆ ที่ดำรงอยู่ในสังคม มักจะถูกตั้งคำถามว่าข้อมูลทางคติชนมีบทบาทหน้าที่อย่างไรในสังคม ในฐานะที่เป็นข้อมูลทางวัฒนธรรม และมาลีนอฟสกี (Bronislaw Malinowski) นักวิชาการในสำนักโครงสร้างหน้าที่นิยม ได้กล่าวไว้ว่า ตัวบท (ของเรื่องเล่า) เป็น สิ่งที่มีความสำคัญ แต่ถ้าขาดซึ่งบริบทตัวบทก็จะเป็นสิ่งที่ไม่มีชีวิต รวมถึงเรื่องเล่า มีชีวิตอยู่ในสังคมของชาวบ้าน ไม่ได้มีชีวิตอยู่บนกระดาษ และได้ใช้แนวคิดบทบาท หน้าที่ของวิลเลียม บาสคอม (William Bascom) ที่ชี้ให้เห็นว่าควรให้ความสนใจ บริบททางสังคมของคติชน และได้แสดงว่าคติชนมีบทบาทหน้าที่ 4 ประการ คือ การอธิบายที่มาในการประกอบพิธีกรรม การทำหน้าที่ให้การศึกษาในสังคม ประเพณีที่ใช้ประเพณีการบอกเล่า การรักษามาตรฐานและแบบแผนพฤติกรรม ในสังคม และให้ความเพลิดเพลินและเป็นทางออกของความคับข้องใจ

4. วิเคราะห์ข้อมูลโดยระเบียบวิธีทางคติชนวิทยา

5. จัดเวทีเพื่อค้นข้อมูลกับชุมชน
6. เรียบเรียงรายงานการวิจัยฉบับสมบูรณ์
7. สรุปและนำเสนอผลการวิจัย

ผลการวิจัย

1. ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น สังคมและวัฒนธรรมของชาวผู้ไทกะตากบ้านโนนหอม

ภูมิหลังทางสังคมและวัฒนธรรมของผู้ไทกะตากบ้านโนนหอม มีรายละเอียดครอบคลุมเรื่องประวัติความเป็นมา การอพยพและตั้งถิ่นฐานของผู้ไทกะตาก สภาพทางทางสังคมและวัฒนธรรมที่อาศัยด้วยโครงสร้างทางสังคม เครือญาติ และเครือญาติ ความเชื่อ ขนบธรรมเนียมประเพณี พิธีกรรม ฯลฯ โดยข้อมูลทั้งหมดได้จากการเก็บข้อมูลภาคสนามและนำข้อมูลมาวิเคราะห์ ผ่านการเรียบเรียงข้อมูลด้วยการพรรณนาวิเคราะห์ โดยมีผลการศึกษาดังนี้

การศึกษาประวัติความเป็นมาของกลุ่มชาติพันธุ์ผู้ไทกะตากบ้านโนนหอมในงานวิจัยนี้ ใช้ข้อมูลจากหลักฐาน 2 ประเภท ได้แก่ เอกสารทางประวัติศาสตร์ประเภทพงศาวดาร และประวัติศาสตร์จากคำบอกเล่า ซึ่งจากการสืบค้นข้อมูลประเภทพงศาวดารซึ่งกรมศิลปากร (Fine Arts Department, 1999, 225-226) ได้บันทึกไว้ในประชุมพงศาวดาร ฉบับกาญจนาภิเษก เล่ม 4 ความว่า "ครั้นในจุลศักราช 1207 (ตรงกับ พ.ศ. 2388) เจ้าอุปราชเมืองเวียงจันทน์ ซึ่งลงมาอยู่ ณ กรุงเทพฯ รับอาสาจะไปปราบปราม จึงโปรดให้พระมหาสงคราม เป็นแม่ทัพ ขึ้นไปรวบรวมกองทัพหัวเมืองลาวฝ่ายตะวันออกสี่ทัพเป็นคนหมื่นเศษ แยกเป็นสี่ทางไปตีเมืองวัง เมืองจะโปน เมืองพิน เมืองรนอง เมืองเชียงร่ม เมืองผาบ้ง พลเมืองเหล่านั้นต่างแตกหนีเข้าป่าไปสิ้น แต่งให้ออกเที่ยวกวาดครอบครัวที่ถูกป้อนและหน้าไม้ล้มตายมาก จับได้บ้าง เกลี้ยงกล่อมได้บ้าง เป็นคนครัวพันร้อยเศษ ช่างยี่สิบช่าง จดเผ่าบ้านเรือนเสียแล้วมีใบบอกลงมา...ภายหลังนายทัพนายกองพากันกลับลงมาเผ่าทุลละของอุลสีพระบาท ได้ครอบครัวมาใหม่เป็นจำนวนคน เมืองวัง 842 คน เมืองจะโปน 575 คน เมืองรนอง 103 คน

เมืองพิน 122 คน เมืองคำมวน 806 คน รวม 2,458 คน โปรดให้ถามดูว่าจะสมัครตั้งอยู่ตำบลใดก็ให้ตั้งตามใจสมัคร กลุ่มผู้ไทที่ถูกกวาดต้อนมาที่อาสาและสมัครใจอยู่ในจังหวัดสกลนครได้แก่ ท้าวโรงกลางเมืองวัง สมัครอยู่บ้านปะขาวพังงาขึ้นเมืองสกลนคร" ในพงศาวดารไม่ได้ปรากฏชัดเจนว่ามีผู้ไทกะตากอพยพเข้ามาในประเทศไทยรัชสมัยใด และมาตั้งรกรากที่จังหวัดสกลนครในสมัยใด แต่จากสันนิษฐานตามปี พ.ศ. ที่ชนกลุ่มผู้ไทถูกกวาดต้อนมาพอจะทราบว่าในช่วงรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 3 เริ่มมีกลุ่มชนผู้ไทจากหลายๆ เมืองถูกกวาดต้อนมา และชาวผู้ไทกะตากน่าจะเป็นกลุ่มหนึ่งที่ถูกกวาดต้อนมาพร้อมกัน ข้อมูลดังกล่าวสอดคล้องกับคำบอกเล่าของผู้เฒ่าผู้แก่ในหมู่บ้านหลายรุ่นต่อกันมาเป็นประวัติของความทรงจำที่เกิดขึ้นจากการสืบทอดโดยมุขปาฐะ

สมศักดิ์ ศรีสันติสุข (Srisontisuk, 2001, 13) ได้ศึกษาวิจัยเรื่อง "การศึกษาโครงสร้างชุมชนชาติพันธุ์ผู้ไท บ้านโนนหอม ตำบลโนนหอม อำเภอเมือง จังหวัดสกลนคร" ได้สัมภาษณ์นางพิม เปลี่ยนเอก ผู้อาวุโสในหมู่บ้านโนนหอม ได้ประวัติในเชิงเรื่องเล่าของชุมชน ความว่า ในปี พ.ศ. 2400 ตอนต้นรัชกาลที่ 4 หรือประมาณ 143 ปีล่วงมาแล้ว ชนเผ่าผู้ไทได้อพยพมาจากบ้านกะตาก เมืองภูวานากระแดง (เมืองหลวงเก่าอยู่ในแขวงคำม่วน) สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว แต่เดิมบริเวณนี้มีชาวผู้ไทอยู่มาก แล้วก็พากันข้ามแม่น้ำโขงมายังประเทศไทยและลัดเลาะตามแนวเทือกเขาภูพาน มุ่งหน้าสู่ทิศตะวันตกที่มีหนองน้ำใหญ่คือหนองหาร แล้วบรรพบุรุษของชาวผู้ไทโนนหอมก็ได้ตั้งถิ่นฐานเป็นหมู่บ้านเล็กๆ กระจายอยู่ตามทุ่งนาริมฝายบึงป่าทาม ซึ่งบริเวณเหล่านั้นมีชื่อเรียกแตกต่างกันไปได้แก่ ทุ่งนาพ้อชม ทุ่งนาโพ วังจันทบ นาทาหลุบ อ่องชีควาย ซึ่งบริเวณทั้ง 5 แห่งนี้ มีคนตั้งบ้านเรือนอาศัยเป็นหลักแหล่งอยู่แล้วแต่มีครัวเรือนไม่มาก หลังจากนั้นจึงได้โยกย้าย ขยับขยายพื้นที่มาในบริเวณที่น้ำท่วมไม่ถึงในบริเวณบ้านโนนหอมในปัจจุบัน ซึ่งพื้นที่รอบๆ บ้านโนนหอมเป็นพื้นที่ลุ่ม น้ำท่วมถึงเมื่อฤดูฝนและฤดูน้ำหลาก ผู้นำทั้ง 5 คนของทุ่งนาพ้อชม ทุ่งนาโพ นาจันทบ นาทาหลุบ อ่องชีควาย จึงได้มารวมกันและใช้พื้นที่ของบ้านโนนหอมในปัจจุบัน

ในยุคแรกที่มีการกวาดต้อนผู้คนข้ามมาจากฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขง กลุ่มชนผู้ไทน่าจะจะเป็นกลุ่มที่ใหญ่ที่สุดและมีมากที่สุด แต่ในครั้งนี้อันตรายไม่ปรากฏหลักฐานว่ามีชาวผู้ไทกะตาคมาด้วย แต่มีผู้ไทเมืองวัง ผู้ไทเมืองพิน ผู้ไทเมืองเซโปน และผู้ไทเมืองกะบอง ซึ่งหากพิจารณาตามคำบอกเล่าของผู้เฒ่าผู้แก่ของชาวบ้าน โนนหอมที่ได้ยินและได้ฟังเรื่องราวการอพยพของบรรพบุรุษของตนเอง มักจะเล่าทำนองว่า “มาจากเมืองบกเมืองวัง” ส่วนอีกกลุ่มก็มักจะเล่าว่า “มาจากเมืองคำเกิด คำม่วน” จากคำบอกเลาดังกล่าวสอดคล้องกับหลักฐานทางประวัติศาสตร์หรือพงศาวดารที่บันทึกไว้ว่า รัชกาลใหญ่ของการกวาดต้อนมานั้นเกิดขึ้นในสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว ส่วนอีกระลอกหลังก็มีการอพยพเข้ามาในสมัยรัชกาลที่ 4 แล้วในสมัยรัชกาลที่ 5 จึงมีการสำรวจและแบ่งเขตการปกครองหัวเมืองอีสานเกิดขึ้น หากจะกล่าวถึงผู้ไทกะตาคตามประวัติความทรงจำและคำบอกเล่าที่บอกว่า บรรพบุรุษนั้นมาจากเมืองคำเกิด คำม่วน ซึ่งเมืองดังกล่าวมีการกวาดครัวอพยพมาก่อนข้างมาก และในพงศาวดารได้กล่าวไว้ว่า “อนึ่ง พระสุนทรราชวงศา พาพระคำก้อน เจ้าเมืองคำเกิด เพี้ยชัยสงคราม เพี้ยวงศ์ปัญญา เพี้ยเมืองขวา เมืองคำม่วนลงไปแจ้งราชการที่กรุงเทพฯ เจ้าพนักงานได้จัดแจงให้พวกดังกล่าวตั้งน้ำพระพิพัฒน์สัตยาถวายเป็นโต๊ะละออ รุสสีพระบาทสมเด็จพระพุทธเจ้าอยู่หัวตามอย่างธรรมเนียมแล้ว และพาเข้าเฝ้าทูลละอองธุลีพระบาท จึงมีพระราชโองการดำรัสว่าซึ่งเจ้าเมือง ท้าวเพี้ย นายไพร่ ครอบครัวพากันมาสวามิภักดิ์ข้ามปากของมาโดยดี ก็ให้จัดแจงครอบครัวให้ตั้งบ้านเรือนอยู่เป็นที่เป็นที่ทางทำมาหากินให้เป็นปกติพร้อมมูลกัน”

ข้อมูลอีกแหล่งหนึ่งที่สามารถยืนยันการเคลื่อนย้ายหรืออพยพของชนเผ่าผู้ไท คือ บันทึกการเดินทางในลาว ภาคหนึ่งของแอมอนิเย (Premjit and Dore, 1996, 126) ที่ได้กล่าวถึงประชาชนในเมืองสะซุน (สกลนคร) ซึ่งได้เล่าว่า “เมืองสะซุนได้สถาปนาขึ้นเมื่อ 50 กว่าปีมานี้ ประชาชนซึ่งเดิมอยู่ที่เมืองมหาชัย ได้อพยพเข้ามาในคราวที่เจ้าขุนบดินทร์มารบกับเจ้าอนุเวียงจันทน์ ท้าวอินทร์เป็นเจ้าเมืองคนแรก...ประชาชนในเมืองสะซุนประกอบด้วยพวกคนลาว ผู้ไทและอาณาม ซึ่งทำนาเป็นอาชีพหลัก” ข้อมูลดังกล่าวได้กล่าวไว้ค่อนข้าง

ตรงกันเกี่ยวกับการอพยพเคลื่อนย้ายของชาวผู้ไท และชาวผู้ไทกะตาก จึงน่าจะอพยพมาในภายหลังจากการกวาดครัวอย่างต่อเนื่องในสมัยรัชกาลที่ 3 และพื้นที่ของชาวกะตากหรือหมู่บ้านเดิมของชาวกะตาก น่าจะอยู่ในบริเวณเมืองคำเกิด คำม่วน และเมืองมหาชัย ปัจจุบันอยู่ในแขวงคำม่วนของประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว เมื่อแรกอพยพมานั้นน่าจะอาศัยอยู่ปะปนกับกลุ่มชนอื่นๆ อาทิ ย้อ โย้ย กะเลิง แต่ภายหลังได้อพยพไปหาหลักแหล่งที่ทำกินของตนเอง โดยเฉพาะเลือกพื้นที่ที่ใกล้เคียงกับหมู่บ้านหรือถิ่นฐานเดิมที่ตนเองได้อพยพมานั่นเอง

วันชัย ผึ้งซ้าย (Interviewed on April 13, 2017) ได้เล่าว่า ประวัติศาสตร์ของชาวบ้านโนนหอม ได้ถูกบันทึกไว้ด้วยมุขปาฐะและเล่าสืบต่อกันมาหลายชั่วอายุคน แต่ทุกวันนี้ก็เริ่มจะเลือนหายไปจากความทรงจำของคน โดยเฉพาะเด็กๆ รุ่นหลัง จริงอยู่ที่เด็กๆ ยังคงใช้ภาษาผู้ไทในการสื่อสารกับคนในครอบครัว แต่ประวัติศาสตร์ที่ไม่ได้มีการเล่าขานหรือสืบสานไปสู่คนรุ่นหลังอาจจะหายไปได้ในอนาคต พร้อมกันนี้ยังได้เล่าประวัติของผู้ไทโนนหอมที่ได้ยินมาจากคนรุ่นก่อนๆ สอดคล้องกับข้อมูลของนางพิม เปลี่ยนเอก (Interviewed on April 13, 2017) กล่าวว่า ชาวผู้ไทบ้านโนนหอม อพยพมาจากฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขง มาจากบ้านกะตาก เมืองภูวานากระแดง คำว่า “กะตาก” นี้มาจากลักษณะของการพูดคุยของชาวผู้ไท ที่จะใช้เสียงดังพูดคุยกัน เหมือนหนึ่งไก่กะต๋ากเสียง ซึ่งทำให้คนอื่นที่ไม่เข้าใจลักษณะปกตินี้ว่าชาวผู้ไทบ้านโนนหอมชอบทะเลาะกันเสียงดัง หากแต่การพูดเสียงดังเป็นเอกลักษณ์ของชาวผู้ไทโนนหอมและชาวผู้ไทกะตากอีกหลายแห่ง ก่อนที่จะมาตั้งรกรากอยู่บริเวณบ้านโนนหอมปัจจุบันนี้มีบ้านที่เป็นครัวเรือนต่างๆ อยู่ใกล้ๆ กับบ้านโนนหอมอยู่ก่อนแล้ว ซึ่งบริเวณต่างๆ ที่ชาวบ้านผู้ไทเหล่านั้นอาศัยอยู่มี 5 จุดด้วยกัน ได้แก่ บ้านทุ่งนาพอม บ้านทุ่งนาโพ บ้านวังจันทบ บ้านนาตาหลุบ บ้านฮ่องซี้ควาย บ้านที่กล่าวถึงนี้ได้นับเอาจำนวนครัวเรือนเมื่อแรกตั้ง และคงมีผู้นำแต่ละคนเป็นหัวหน้า และในระยะแรกของการอพยพมานั้นก็คงจะขยับขยายหรือเคลื่อนย้ายหาพื้นที่ทำกิน โดยเฉพาะการทำนา ปลูกพืชไร่ต่างๆ

2. ผู้ไทกะตากบ้านโนนหอมจากประวัติความทรงจำ

การศึกษาความเป็นมาของกลุ่มชาติพันธุ์ นอกจากจะใช้หลักฐานทางประวัติศาสตร์ เช่น พงศาวดาร ไบบोक และบันทึกต่างๆ แล้ว ส่วนหนึ่งที่เป็นที่สมารถนำมาใช้ประกอบการศึกษา คือ ประวัติความทรงจำจากคำบอกเล่า และเรื่องเล่าประเภทตำนาน นิทานซึ่งสามารถบ่งบอกพื้นภูมิหลังของคนในชุมชนได้อีกส่วนหนึ่งด้วย

ชาวผู้ไทกะตากจากบันทึกหลักฐานของสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ (Prince Damrongrajanuphap, 2000, 289) ได้กล่าวสั้นๆ ไว้ว่า "พวกกะตากพบที่เมืองสกลนคร ว่าแต่แห่งละเล็กละน้อย สืบก็ไม่ได้ความว่าถิ่นเดิมอยู่ที่ไหน" แต่จากประวัติความทรงจำและคำบอกเล่าของชาวบ้านผู้ไทกะตากทำให้ทราบว่าส่วนมากแล้วอพยพมาจากเมืองมหาไช เมืองคำเกิด คำม่วน ซึ่งบริเวณดังกล่าวก็มีชาวผู้ไทอาศัยอยู่จำนวนมาก บางคนก็บอกว่าอพยพมาจากเมืองภูวานกระแดง ซึ่งอยู่ใกล้กับเมืองมหาไชกองแก้ว แต่เมื่อมีการอพยพมาถึงภาคอีสานทำให้ปะปนกันหลายกลุ่ม แล้วกระจัดกระจายหาจับจองที่ทำกินและตั้งหลักแหล่งของตนเองต่อไป ผู้ไทกะตากจากคำบอกเล่าของชาวบ้านโนนหอมมีอยู่หลายหมู่บ้าน ได้แก่ บ้านโพนยางคำ บ้านห้วยปลาโย บ้านท่าเยี่ยมหนองจี่เต่าบ้านดงหลวง บ้านใหม่หนองมะเกลือ บ้านด่านม่วงคำ และบ้านโนนกง เป็นต้น

สมศักดิ์ ศรีสันติสุข (Srisontisuk, 2000, 19) ได้เก็บข้อมูลจากประวัติคำบอกเล่าของชาวบ้านโนนหอม ตั้งแต่ปี 2543 ทำให้ทราบว่าอายุของบ้านโนนหอมจากแรกเริ่มที่ก่อตั้งเมื่อ พ.ศ. 2400 จนถึงปัจจุบัน พ.ศ. 2544 (ในขณะนั้น) รวมอายุได้ 144 ปี ซึ่งมีอายุไล่เลี่ยและใกล้เคียงกับหมู่บ้านไผ่ล้อม ห้วยปลาโย คำผักแพว ดงหลวง ซึ่งเป็นกลุ่มชนผู้ไทกะตากที่อพยพเข้ามาในระยะเวลาใกล้เคียงกัน นอกจากนี้ ในเอกสารเล่มดังกล่าวยังได้กล่าวต่ออีกว่า เมื่อบรรพบุรุษได้ก่อตั้งบ้านเรือนขึ้นก็ได้กำหนดจุดศูนย์กลางของบ้านอยู่ที่คุ้ม 2 (คุ้มคุณพระรักษา) อยู่ทางทิศตะวันออกของวัดบ้านโนนหอมปัจจุบัน จุดศูนย์กลางนี้เรียกว่า "ป่าหมาก" เพราะมีต้นหมากที่ปลูกไว้อยู่หนาแน่น นอกจากป่าหมากแล้วก็มีมะพร้าว มะม่วงและกอยาวรวมอยู่ด้วย จากการสัมภาษณ์นางอัญชัน

โยสียงสอน (Interviewed on April 13, 2017) เล่าว่า “พ่อกับแม่ยายเล่าให้ฟังว่าคนบ้านโนนหอมนี้อพยพมาจากเมืองคำเกิด คำม่วน เมืองโพนานากะแดง อยู่ทางฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขง เขาแตกเค็กแตกเสอมา พอมาเลิงละกะมาตั้งบ้านอยู่เก๋ๆ หนองฮะ (หนองฮาก) หนองน้ำขนาดใหญ่ที่อยู่ทางด้านทิศใต้ของหมู่บ้าน ในปัจจุบัน ชาวบ้านก็อยู่อาศัยมาตั้งแต่นั้น ออกแม่แฝ่ลูกไปเรื่อยๆ จนเป็นอย่างที่เห็น และผู้เฒ่าผู้แก่หลายคนก็เล่าตรงกันว่าผู้ไทกะตากบ้านโนนหอม อพยพมาจากเมืองคำเกิด คำม่วน และเมืองโพนานากะแดง ซึ่งปัจจุบันก็อยู่ในแขวงคำม่วนของประเทศ สปป.ลาว” ผู้วิจัยสันนิษฐานว่าคำบอกเล่านี้คงจะใช้วิธีการมุขปาฐะคือเล่าปากต่อปาก ให้กับลูกหลานฟัง

ท้าวหอมคือผู้นำคนแรกที่พาชาวบ้านมาตั้งรกรากและมีอายุคาบเกี่ยวอยู่ในช่วงรัชกาลที่ 5 ระยะเวลาตั้งแต่ปี พ.ศ. 2400 ของการตั้งหมู่บ้านจนถึงปัจจุบัน 2560 ปัจจุบันรวมได้ 160 ปี แก่นหรือใจความของเรื่องเล่ามีเนื้อหาเกี่ยวกับการอพยพจากภัยสงครามและการกวาดต้อนของกองทัพสยามทำให้ต้องอพยพและโยกย้ายถิ่นฐาน และกลายเป็นประวัติความทรงจำที่ถูกหรือสร้างกลับมาเล่าอีกครั้ง หากแต่การเล่านั้นเต็มไปด้วยความภาคภูมิใจและยินดี กระตือรือร้นที่จะเล่าความเป็นชุมชนและเป็นกลุ่มชนผู้ไทกะตากให้ผู้อื่นได้รู้จักตนเองมากยิ่งขึ้น แม้ว่าจากประวัติของการอพยพข้ามมายังฝั่งประเทศไทยเกิดจากภัยของสงครามและการกวาดครัว ซึ่งผู้วิจัยพบว่า ชาวบ้านที่ให้สัมภาษณ์ได้แก่ นายอุทัย อภิวัฒนศิริ, นายจรัส รมราสีและนายสว่าง เปลี้นเอก (Interviewed on April 13, 2017) ได้เล่าถึงประวัติของวีรบุรุษของตนเอง และความเป็นผู้นำของชาวผู้ไทกะตากที่รวบรวมให้เป็นหมู่บ้านที่เป็นปึกแผ่น ความชาญฉลาดของบรรพบุรุษที่เลือกสรรพื้นที่ของการตั้งบ้านเรือนที่อุดมสมบูรณ์ และมักจะไม่ได้กล่าวถึงความเจ็บปวดที่ถูกกวาดต้อนมาจากภัยของสงคราม การเล่าถึงประวัติความทรงจำของชาวบ้านจึงไม่ได้เน้นไปที่ความทรงจำที่เจ็บปวดจากภัยของสงคราม

3. สังคมและวัฒนธรรมของชาวผู้ไทกะตาก

สังคมของชาวผู้ไทกะตากบ้านโนนหอม มีโครงสร้างและรูปแบบคล้ายกับชุมชนอื่นๆ กล่าวคือ มีการปรับปรนและผสมผสานกันระหว่าง

พุทธศาสนาและความเชื่อเรื่องผี รวมถึงคติแบบพราหมณ์ ฮินดู ชาวบ้านยึดมั่นในสถาบันทางศาสนา มีขนบธรรมเนียมประเพณีที่ดัดแปลงตามแบบอย่างของชาวผู้ไท ยอมรับและนับถือในระบบอาวุโส ไม่นิยมความรุนแรง ชอบการประนีประนอม และใช้ชีวิตอย่างเรียบง่าย ภาพทางสังคมของชาวผู้ไทโดยทั่วไปยังคงรักษาสังคมแบบเครือญาติ เคารพผู้ที่รักและนับถือรวมกลุ่มกันอย่างเหนียวแน่น โดยเฉพาะงานบุญประเพณีและพิธีกรรมก็จะร่วมแรงร่วมใจกันทำบุญตามเทศกาล เช่น การทำบุญรอบปีตามฮีตสิบสอง และการปฏิบัติตามกติกาสังคมของชุมชน แม้ในปัจจุบันจะได้รับอิทธิพลจากการเปลี่ยนแปลงของโลกาภิวัตน์ ที่ส่งผลต่อการเปลี่ยนค่านิยมในการบริโภค เปลี่ยนแปลงวิถีการดำเนินชีวิตบางประการ แต่ชุมชนผู้ไทกะตาคบ้านโนนหอมก็ยังคงรักษาวัฒนธรรมของตนเองผ่านประเพณีและพิธีกรรม รวมถึงวัฒนธรรมบางประการที่ยังมีคุณค่าทางจิตใจและเป็นสิ่งที่ยึดเหนี่ยวใจให้ลูกหลานชาวผู้ไทกะตาคบ้านโนนหอมเห็นความสำคัญและมีแนวคิดที่จะสืบสานและสร้างสรรค์ไว้จนถึงรุ่นต่อไป

จากที่กล่าวมาข้างต้นพบว่า สังคมและวัฒนธรรมของชาวผู้ไทบ้านโนนหอมมีความคล้ายคลึงกับสังคมและวัฒนธรรมของชาวผู้ไทกะตาคบ้านปากว้างท่า สปป.ลาว มีความแตกต่างกันเล็กน้อยในข้อปฏิบัติ และยังคงใช้แนวคิดของฮีตสิบสองรวมถึงความเชื่อทางพระพุทธศาสนามาปรับประยุกต์ใช้ในชีวิต ภาพรวมของสังคมยังคงเป็นชุมชนเกษตรกรรมที่ปลูกข้าวและปลูกพืชรวมถึงเลี้ยงสัตว์ไว้เพื่อการอุปโภคและบริโภค สภาพบ้านเรือนของชาวผู้ไทกะตาคบ้านปากว้างท่ายังคงไม่เปลี่ยนแปลงมากนัก กล่าวคือ บ้านยังคงเป็นบ้านใต้ยกใต้ถุนสูง เอาพื้นที่ส่วนใต้ถุนไว้เลี้ยงสัตว์และทอดผ้า หลังคาบ้านส่วนมากยังคงทำด้วยไม้มีห้อง 3 ห้อง ห้องหนึ่งสงวนไว้สำหรับเจ้าของบ้าน ลูกเขยและลูกสะใภ้จะย่างกรายหรือเข้าไปไม่ได้ วัตรปฏิบัติเกี่ยวกับฮีตปู่คงย่า ฮีตตา คงยาย ฮีตไก่ ฮีตเขย ยังคงเข้มข้น ไม่ลดหย่อน หากใครละเมิดต้องมีการปรับไหม ในทางกลับกันชาวผู้ไทกะตาคบ้านโนนหอม บ้านเรือนเปลี่ยนแปลงค่อนข้างมาก คนรวยส่วนมากสร้างบ้านสองชั้นหรือไม่ก็สร้างเป็นคูหาด้วยปูน ติตพื้น หลังคามุงด้วยสังกะสีหรือกระเบื้อง มีการตกแต่งบ้านตามแบบฝรั่งให้ดูทันสมัย การเลี้ยงสัตว์ค่อนข้าง

น้อยลง แต่นิยมเลี้ยงเพื่อการค้าโดยเฉพาะโคขุน ฮีตบ้านต่างๆ ถูกปรับเปลี่ยนไปตามยุคสมัย โดยเฉพาะฮีตสำหรับการแต่งงาน แต่เดิมเคยมีการหมั้นเขย (สอนเขย) แต่ปัจจุบันนี้แทบจะไม่ปรากฏ การแต่งงานส่วนมากมักจะแต่งกับคนนอก เนื่องจากมีประชากรของชาวบ้านโนนหอมหลายคนต้องไปใช้ชีวิตที่ต่างพื้นที่ ดังนั้นการแต่งงานข้ามกลุ่มชนของตนเองจึงมีมากขึ้น จากเดิมนามสกุลหลักของบ้านโนนหอมคือ ไชยประภาย จากการสำรวจตั้งแต่ปี พ.ศ. 2543 มีมากถึง 73 ครัวเรือน ลดลงเหลือ 40 ครัวเรือนในปี พ.ศ. 2560 และมีคนนอกเข้ามาแต่งงานกับชาวผู้ไทบ้านโนนหอมมากขึ้น

ความเชื่อและความศรัทธาในพระพุทธศาสนาของชาวผู้ไทกะตากบ้านโนนหอม ปรากฏชัดเจนเมื่อมีประเพณีและพิธีกรรมสำคัญ อาทิ บุญเข้าพรรษา บุญออกพรรษา บุญกฐิน และบุญผ้าป่า ชาวบ้านจะมารวมตัวกันที่วัดเพื่อประกอบกิจกรรมทางศาสนา โดยนำสิ่งของเครื่องใช้ อาหารหวานคาว และดอกไม้ มาร่วมทำบุญที่วัด พร้อมทั้งร่วมกันฟังธรรมเทศนา ทั้งตอนเช้า กลางวันและตอนค่ำ กิจกรรมและงานบุญต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนา จะได้รับความร่วมมือร่วมใจของชาวบ้านมาก โดยเฉพาะผู้เฒ่าผู้แก่ในหมู่บ้านจะมารวมตัวกันที่วัดเป็นจำนวนมาก อีกทั้งวัดยังเป็นที่รวมใจกันในการปฏิบัติกิจกรรมสำคัญ เช่น ในงานบุญผะเหวด ชาวบ้านก็จะใช้ลานวัดเป็นที่ดำเนินกิจกรรมต่างๆ ทั้งการทำเครื่องร้อยเครื่องพันที่จะประกอบในงานบุญ ประดิษฐ์ตกแต่งขบวนช้าง ขบวนม้าและขบวนรถต่างๆ ในงานบุญผะเหวด ล้วนสะท้อนวิถีคิดเรื่องความศรัทธาในพระพุทธศาสนาของชาวบ้านทั้งสิ้น

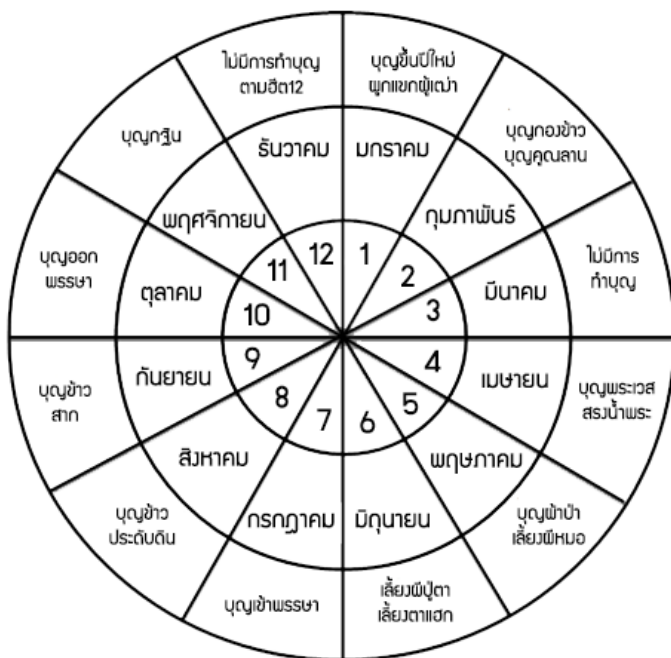
ความเชื่อในอำนาจเหนือธรรมชาติของชาวผู้ไทกะตากบ้านโนนหอม แสดงให้เห็นชัดเจน คือ ผีปู้ตา ซึ่งใช้ความเชื่อเรื่องผีปู้ตามาเป็นเครื่องมือควบคุมความประพฤติของชาวบ้านไม่ให้ประพฤติผิดจารีตและระเบียบของสังคมซึ่งเบญจวรรณ นาราสัจ (Narasaj, 2009, 92) กล่าวว่า ดอนปู้ตาเป็นเขตศักดิ์สิทธิ์ ผู้ใดจะล่วงละเมิดมิได้ หากมีความจำเป็นต้องใช้สอยสิ่งใดภายในบริเวณดอนปู้ตา ต้องขออนุญาตผีปู้ตาเสียก่อน มิฉะนั้นจะถูกลงโทษ เกิดอุบัติเหตุต่างๆ

การเลี้ยงผีปู้ตาของชาวผู้ไทบ้านโนนหอมมีจุดประสงค์เพื่อให้ชาวบ้าน

ในหมู่บ้านอยู่เย็นเป็นสุข มักจะจัดพิธีกรรมเมื่อเดือน 3 และเดือน 6 ขึ้น และนิยมจัดในวันเสาร์หรืออาทิตย์เพื่อเปิดโอกาสให้ลูกหลานได้อยู่ร่วมในพิธีกรรม และส่วนมากจะทำก่อนจะถึงฤดูทำนา โดยเจ้าจ้ำจะเป็นเจ้าพิธีในการจัดเลี้ยง เจ้าจ้ำจะแต่งตั้งคณะกรรมการในหมู่บ้านทุกครัวเรือนเก็บเงินจากครัวเรือนละ 5 บาท หรือแล้วแต่กำลังศรัทธา เพื่อนำมาซื้อไก่ ต้มเป็นไก่ขั่วญ ส่วนชาวบ้านจะนำอาหารหวานคาวรวมทั้งไก่ต้มไปในพิธีด้วย มีเครื่องเช่นไหต่างๆ ได้แก่ เหล้า ไก่ เทียน ดอกไม้ รูป ชันห้ำ เมื่อชาวบ้านมาพร้อมกันในบริเวณหน้าหอผีปู้ตา แล้วบอกกับปู้ตาให้ช่วยปกปักรักษาและดลบันดาลให้ชาวบ้าน ลูกบ้านอยู่เย็นเป็นสุข ฝนตกต้องตามฤดูกาล น้ำท่าบริบูรณ์ ทำนาและการเกษตรให้ได้ผลผลิตดี รวมถึงการดำเนินชีวิตปกติมีความสุข หลังจากนั้นก็จะมอบข้าวปลาอาหาร ไก่ขั่วญ เหล้ายาปลาบั้ง รวมถึงของเครื่องเช่นไหต่างๆ เมื่อเสร็จพิธีทุกคนก็จะรับประทานอาหารร่วมกัน

การประกอบพิธีกรรมเช่นสรวงไหว้ผีปู้ตาของชุมชน ได้สะท้อนวิถีคิดของมนุษย์ที่เรียนรู้จะอยู่กับธรรมชาติอย่างเห็นได้ชัด สอดคล้องกับที่บุญยงค์ เกศเทศ (Kedthes, 2009,129) กล่าวว่า ความเชื่อถือศรัทธาในผีบรรพชน “ผีปู้ตา” นับเป็นภูมิปัญญาอันชาญฉลาดของชุมชนชาวอีสาน ที่สืบทอดเกี่ยวโยงไปถึงความผูกพันระหว่างคนกับป่าอย่างแนบแน่น ด้วยเหตุที่ชุมชนต้องพึ่งพาป่าเพื่อยังชีพ ตั้งแต่ก่อตั้งบ้านเรือนเป็นต้นมา จึงต้องกระทำตนให้ประสานกลมกลืนกับป่า ทั้งใช้สอยทรัพยากร ผลิตผลจากป่าอย่างประหยัด ด้วยจิตสำนึกและรู้คุณค่า “ผีปู้ตา” หรือ “ผีอารักษ์บ้าน” ดังนั้นการเสริมสร้างภูมิปัญญาพื้นบ้านที่สืบทอดเป็นมรดกมาในรูปแบบของ “ชะล้า” หรือข้อห้ามจับสัตว์หรือนำสิ่งของต่างๆ ในบริเวณดอนปู่ตาออกไป หากละเมิดจะทำให้มนต์เสื่อมความศักดิ์สิทธิ์และมีอันเป็นไปต่างๆ จึงยังคงเป็นแนวทางที่สอนชาวบ้านได้อีกทางหนึ่งในเรื่องของการประสานกลมกลืนกับธรรมชาติ ว่าจำเป็นอย่างไรที่จะต้องใช้อย่างประหยัดและหวงแหนและด้วยความเคารพ ถ้าหากชาวบ้านใช้ทรัพยากรจากป่าอย่างไม่สำนึก จะทำให้ระบบนิเวศของป่าถูกทำลาย เสื่อมสภาพและขาดความสมดุล

วิถีการดำเนินชีวิตของชาวผู้ไทในแต่ละท้องถิ่น มีฮีตสิบสองเป็นบรรทัดฐานของการดำเนินชีวิตคล้ายกับคนอีสาน แม้ว่าจะปฏิบัติแต่ก็ไม่ได้ปฏิบัติตามฮีตสิบสองอย่างครบถ้วน แต่ก็ถือว่าฮีตสิบสองเป็นแม่บทของกฎหมายที่สำคัญ มีบางอย่างที่ยังหลงเหลืออยู่ ส่วนที่เลือนหายไปก็น่าจะสะท้อนให้เห็นว่าบทบาทของประเพณี ขนบธรรมเนียมหรือจารีตนั้นลดน้อยลงไป เมื่อนำฮีตสิบสองมาพิจารณาอย่างละเอียดจะพบว่าได้ผนวกแนวคิดและความเชื่อทั้งพุทธ พราหมณ์ และผีเข้าด้วยกันอย่างกลมกลืน ทำให้มองเห็นความผูกพันอย่างชัดเจนในเรื่องคน ธรรมชาติและอำนาจเหนือธรรมชาติที่แสดงออกในรูปของขนบธรรมเนียม ประเพณี ร่องรอยของความเชื่อแบบเดิมและการปรับเปลี่ยนเพื่อให้เหมาะสมกับกาลเวลา ซึ่งจะทำให้วิถีการปฏิบัติดังกล่าวสืบทอดจนถึงรุ่นลูกหลานการทำบุญ ประเพณีของชาวบ้านโนนหอม ซึ่งประเพณีในรอบปีของชาวบ้านโนนหอมปรากฏตามแผนภูมิดังนี้



ภาพที่ 1 แผนภูมิแสดงประเพณีปฏิบัติของชาวผู้ไทกะตักบ้านโนนหอม
ที่มา: Chathiphot (2017, 156)

4. พลวัตทางสังคมและวัฒนธรรม ประเพณีและคติชนชาวผู้ไทกะตาก บ้านโนนหอม

สังคมย่อมมีการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา จะเร็วหรือช้าขึ้นอยู่กับปัจจัยที่เกี่ยวข้อง เช่น การศึกษา เทคโนโลยี ตลอดจนความคิดสร้างสรรค์ของคนในสังคม ระดับของการเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้นได้ทั้งในระดับครอบครัว ไปจนถึงระดับชุมชนที่ใหญ่ขึ้น และการเปลี่ยนแปลงอาจเป็นไปชั่วคราวหรือถาวร โดยมีผลทั้งทางบวกและทางลบ ชุมชนบ้านโนนหอมก็ได้รับผลกระทบของการเปลี่ยนแปลงอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยง โดยเฉพาะอิทธิพลของกระแสบริโภคนิยมและการเปลี่ยนแปลงทางด้านวัตถุ มีผลกระทบโดยตรงต่อระเบียบแบบแผนการดำเนินชีวิตของผู้คนชาวบ้านโนนหอมในปัจจุบัน

จากการศึกษา พบว่า วัฒนธรรมของชาวผู้ไทกะตากบ้านโนนหอมมีการเปลี่ยนแปลงไปจากอดีตค่อนข้างมาก กล่าวคือ วัฒนธรรมที่เกี่ยวข้องกับปัจจัยสี่ ได้แก่ ที่อยู่อาศัย อาหาร ยารักษาโรค และเครื่องนุ่งห่ม ได้มีรูปแบบและลักษณะที่เปลี่ยนแปลงไปจากอดีต ซึ่งวัฒนธรรมที่กล่าวถึงข้างต้นเปลี่ยนแปลงไปตามการเปลี่ยนแปลงของสังคมในระดับท้องถิ่น ภูมิภาคและประเทศ รวมถึงสังคมโลกด้วย

ลักษณะของการเปลี่ยนแปลงไปของวัฒนธรรมที่เกี่ยวข้องกับปัจจัยสี่ด้านที่อยู่อาศัย เปลี่ยนแปลงจากบ้านเรือนที่อยู่อาศัยที่เรียบง่าย หันมานิยมสร้างบ้านหลังใหญ่โตและมีค่าใช้จ่ายสูง บ้านเรือนส่วนมากในอดีตยกใต้ถุนสูงเนื่องจากเป็นชุมชนเกษตรกรรม ทำนา ปลูกข้าว และเลี้ยงสัตว์ที่เกี่ยวข้องกับงานเกษตร แต่เมื่อยุคสมัยเปลี่ยนไป ความนิยมบ้านเรือนยกใต้ถุนสูงกลับลดน้อยลง และหันไปนิยมบ้านที่ใช้วัสดุก่ออิฐถือปูน ทำให้ที่อยู่อาศัยของชาวบ้านผู้ไทกะตากเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็ว แม้จะมีบ้านไม้รูปทรงดั้งเดิมหลงเหลืออยู่แต่ก็ถูกปล่อยทิ้งร้าง ไม่ได้รับการบูรณะหรือซ่อมแซมให้เป็นที่พักอาศัยได้

ด้านอาหาร พบว่า อาหารของชาวผู้ไทกะตากเปลี่ยนแปลงไปจากเดิมเนื่องจากมีการเปลี่ยนรูปแบบของการบริโภคของคนรุ่นใหม่ การติดต่อกับโลก

ภายนอกมากขึ้นทำให้อาหารการกินเปลี่ยนแปลงไป ประกอบกับทรัพยากรป่า และน้ำที่ทำมาหากินของชาวบ้านถูกทำลายและลดขนาดของพื้นที่ลงอย่างรวดเร็ว จำนวนของสัตว์ป่า สัตว์น้ำลดลง ทำให้การทำมาหากินลำบากขึ้น และกระแสของการบริโภคนิยมเริ่มรุกร้าเข้าไปในวิถีชีวิตของชาวบ้านทุกกลุ่ม ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทั้งวิถีคิดและวิถีการดำรงชีพ จากเคยออกไปจับปู จับปลา หากุ้ง หาหอย และสัตว์น้ำ หรือผักต่างๆ แลวริมห้วยท้ายบ้านมาประกอบอาหารก็ลดลง เพราะพืช ผัก และสัตว์น้ำถูกนำไปวางขายตามตลาดสด และมีอาหารประเภท ฤงสำเร็จรูป การจับจ่ายและซื้อหาอาหารง่ายมากขึ้น กลายเป็นเรื่องของการ เปลี่ยนวิถีการดำรงชีพแบบเดิมไปอย่างสิ้นเชิง

ด้านเครื่องนุ่งห่มและการแต่งกาย พบว่า ชาวบ้านโนนหอมใช้เครื่อง แต่งกายที่เปลี่ยนไปตามสภาพสังคมที่เปลี่ยนไปอย่างรวดเร็ว โดยเฉพาะเสื้อผ้า และเครื่องนุ่งห่มที่ทันสมัย กลุ่มคนรุ่นใหม่จะไปปะทะสังสรรค์กับโลกภายนอก ทำให้เกิดการเลียนแบบการแต่งกายที่คล้ายกับคนอื่นๆ สังคมอื่นๆ มากขึ้น ทั้งนี้ นายวันชัย ผึ้งซ้าย (Interviewed on April 13, 2017) กล่าวว่า การแต่งกายแบบ ดั้งเดิมยังคงหลงเหลือกลุ่มผู้สูงอายุที่ยังคงแต่งกายคล้ายเดิม การสวมใส่ผ้าชิ้นที่เป็นหัตถกรรมทอมือของชาวบ้านจะพบเห็นได้เฉพาะในโอกาสสำคัญๆ เช่นงาน บุญชาวบ้านจะสวมใส่ผ้าถุงทั้งผ้าไหม ผ้าชิ้นมัดหมี่ รวมถึงผ้าฝ้ายย้อมครามไปรวม ตัวกันที่วัด โอกาสอื่นๆ จะพบเห็นเครื่องแต่งกายที่แสดงอัตลักษณ์เฉพาะของกลุ่ม ชาวผู้ไททะเลตากได้ในบุญพระเวด การแต่งกายของชาวผู้ไททะเลตากในงานบุญ พระเวดได้แสดงพลังให้เห็นว่า “เครื่องแต่งกาย” กลายมาเป็นเครื่องมือต่อรอง ทางวัฒนธรรมให้ตนเอง และใช้เครื่องแต่งกายแยกตนเองออกจากกลุ่มคนอื่น กล่าวคือ เครื่องแต่งกายชุดสีดำทั้งเสื้อและผ้าถุงสีดำ ขลิบด้วยแถบผ้าสีแดง มัดมวยผมด้วยฝ้ายสีขาว โดยสวมใส่ในงานบุญสำคัญๆ อาทิ งานเลี้ยงผีปู่ตา งานบุญพระเวด งานบุญเข้าพรรษา งานบุญข้าวประดับดิน งานบุญข้าวสาก งานบุญออกพรรษา งานปีใหม่ รวมถึงงานต้อนรับแขกที่ไปเยือนและงานบุญปีใหม่ ซึ่งทุกวันนี้ชุดประจำกลุ่มชนผู้ไททะเลตากได้ถูกนำไปใช้ในงานผู้ไทโลก ทั้งยังถูกนำไปเสนอเป็นภาพลักษณ์ของการประชาสัมพันธ์การท่องเที่ยวชุมชนวัฒนธรรมของ

จังหวัดสกลนครหลายงาน และได้ขยายไปถึงหน่วยงานของภาครัฐต่างๆ ที่ต้องสนับสนุนให้สวมใส่ชุดประจำกลุ่มชนของผู้ไทกะตากในตำบลโนนหอมทุกหมู่บ้าน ในวันศุกร์ จึงอาจกล่าวได้ว่าเครื่องแต่งกายของชาวผู้ไทกะตากได้กลายเป็นเครื่องมือต่อรองทางวัฒนธรรมกับรัฐอีกอย่างหนึ่ง

ด้านการส่งเสริมวัฒนธรรมด้านการท่องเที่ยวชุมชน พบว่า ชุมชนบ้านโนนหอม ได้รับข้อเสนอของการจัดงานวันผู้ไทโลกครั้งที่ 6 ขึ้น ในวันที่ 15-17 มกราคม 2558 โดยใช้ชื่อว่า ผู้ไทโลก เทอที่ 6 (วันผู้ไทโลก ครั้งที่ 6) ภายใต้แนวคิด “โฮมเจ้าถิ่นข้าวแลง เบิงแยงฮืดผู้ไท ดีเจ้าประทับใจ...สกลนคร” ที่บ้านโนนหอม ตำบลโนนหอม จังหวัดสกลนคร กิจกรรมในครั้งนี้ได้พบพลวัตทางสังคมและวัฒนธรรมที่ชัดเจนมาก นับตั้งแต่ เครื่องนุ่งห่ม อาหารการกิน และศิลปะการแสดง ซึ่งก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญของชาวผู้ไทกะตากบ้านโนนหอม นายอุทัย อภิวัตน์ศิริ (Interviewed on April 13, 2017) กล่าวว่า การจัดงานครั้งนี้ได้ช่วยให้ชาวผู้ไทเห็นตัวในแง่ของการรักษาวรรณกรรมของตนเอง ไม่ว่าจะเป็นคนแก่ วัยรุ่นและเด็ก ต่างก็มีส่วนช่วยกันที่จะทำให้วัฒนธรรมของผู้ไทกะตากมีความเข้มแข็งได้ และสามารถยืนยงต่อไปในอนาคตไปอย่างมั่นคง ในด้านของเครื่องนุ่งห่มและการแต่งกาย ชาวบ้านและผู้เข้าร่วมงานทั้งหมดต้องแต่งกายด้วยชุดของผู้ไทกะตาก เน้นสีดำทั้งเสื้อและกางเกงหรือผ้าถุง และขลิบด้วยผ้าสีแดง ตรงขอบชายเสื้อ ชายผ้าขึ้น หญิง-ชายชาวผู้ไทกะตากที่รับผิดชอบการแสดงก็ต้องแต่งกายแบบดั้งเดิม คือ ใส่มวยผมด้วยฝ้ายขาวและใส่เล็บ และผู้ชายก็ต้องสักลาย และมีผ้าโพกศีรษะ มีเครื่องประดับด้วยเงินสำหรับผู้หญิงทั้งสร้อยคอและกำไลข้อมือ ต่างหู (ต่างหู) จากกระแสของการแต่งกายหรือใช้เครื่องนุ่งห่มทำให้แรงกระตุ้นในการแต่งกายแบบชาวบ้านผู้ไทกะตากเพิ่มมากขึ้น จากเดิมที่เคยแต่งกายประจำกลุ่มชนเฉพาะในช่วงเวลาสำคัญคืองานบุญผะเหวด ก็ทำให้มีการแต่งกายประจำกลุ่มชนเพิ่มขึ้นในงานบุญอื่นๆ ด้วย เช่น บุญเลี้ยงผีปู่ตา บุญข้าวประดับดิน บุญเข้าพรรษาและบุญออกพรรษา รวมถึงในกิจกรรมสำคัญต่างๆ ของชุมชน เช่น กิจกรรมวันเด็ก กิจกรรมกีฬาโรงเรียน กิจกรรมกีฬาสัมพันธ์ของ อบต. และงานระดับจังหวัด เช่น งานบุญนมัสการพระธาตุเชิงชุม และงาน

ต้อนรับแขกบ้านแขกเมือง ในด้านอาหารการกินก็ได้ช่วยให้ชาวบ้านได้นำเสนออาหารพื้นบ้านสู่แขกผู้มาเยือนในฐานะนักท่องเที่ยว มีการเปิดบ้านเป็นโฮมสเตย์และใช้สำหรับอาหารพื้นบ้านประเภทแกงหน่อไม้ใส่แมงกูดจิ ซุบหน่อไม้ใส่หนังเค็ม แกงหวายใส่ไก่บ้าน ปนปลากะดั่ง ตำเมี่ยงหัวตะไคร้ และอุปุนา ซึ่งทำให้อาหารเหล่านี้ได้ถ่ายทอดมาสู่คนรุ่นหลังที่ไม่ค่อยได้รับประทานหรือแทบจะไม่รู้จกแล้ว เนื่องจากความนิยมในการบริโภคอาหารสมัยใหม่และอาหารร้านสะดวกซื้อ จากการสัมภาษณ์นายเดือน ไช้ประภา (Interviewed on April 13, 2017) เล่าว่าเด็กน้อยสมัยนี้ไม่กินแล้วอุปุนา แกงอ่อมหวาย เขาบอกว่าไม่อร่อย ขม กินขมและอาหารในเมืองอร่อยกว่า แต่พวกนี้ไม่รู้ว่อาหารพวกนี้มีประโยชน์ มันเป็นยาด้วยนะ และส่วนสำคัญอีกส่วนหนึ่งที่ทำให้เห็นพลวัตด้านศิลปะการแสดงของชาวบ้านโนนหอม คือ ฟ้อนผู้ไทและรำมวยโบราณ ซึ่งแต่เดิมทำรำต่างๆ หายไปแต่ถูกรื้อฟื้นกลับมาและพัฒนาต่อยอดทำรำรวมถึงท่ามวยโบราณต่างๆ ไปสู่นักเรียนและเยาวชนอีกหลายคน ซึ่งการส่งผ่านวัฒนธรรมด้านศิลปะการแสดงนี้ต้องอาศัยความเข้าใจและความรักในศิลปะการแสดงของกลุ่มชนตนเอง

ด้านยารักษาโรค พบว่า ชาวบ้านโนนหอมมีหมอพื้นบ้านในอดีตจำนวนมาก ได้แก่ หมอยาฮากไม้ หมอเป่า หมอจอด หมดมนต์ หมออุ หมอมอ หมอเหยา หมอขวัญ หมอธรรม หมอดำแย ฯลฯ ซึ่งหมอเหล่านี้ได้รับความนิยมมาก เพราะปัจจัยการคมนาคมที่ไม่สะดวกทำให้การเดินทางไปหาหมอเมื่อก่อนนี้ลำบาก อีกทั้ง การรักษากับหมอพื้นบ้านก็มีราคาถูก รักษาด้วยความเห็นอกเห็นใจ และเข้าใจในพื้นฐานทางสังคมของผู้ป่วยที่อยู่ในหมู่บ้านของตนเอง และเมื่อก่อนการใช้ซื้อห้ามต่างๆ มักจะสัมฤทธิ์ผลเพราะคนเชื่อในคำพูดของหมอพื้นบ้านและปฏิบัติตามจนเกิดผล แต่เมื่อมีระบบการแพทย์แผนปัจจุบันที่เข้าถึงชุมชน ทำให้เกิดการเปรียบเทียบและค่านิยมใหม่ๆ โรคใหม่ๆ ที่เกิดขึ้น ทำให้จำนวนของหมอพื้นบ้านลดลง และบทบาทของหมอพื้นบ้านก็ลดลงไปด้วยตามปัจจัยของสังคมและพฤติกรรมที่เปลี่ยนไป การหันมาพึ่งพาแพทย์แผนปัจจุบัน และระบบสาธารณสุขสมัยใหม่ ทำให้เกิดความแตกต่างระหว่างหมอพื้นบ้านกับแพทย์แผนปัจจุบัน ทั้งด้านความรวดเร็วและด้านการใช้เครื่องมือเครื่องมือของการรักษา

ด้านบทบาทของคติชนของชาวผู้ไทยกะตักบ้านโนนหอม พบว่าชุดข้อมูลคติชนที่ยังคงมีการถ่ายทอดมาจนถึงปัจจุบัน ได้แก่ นิทาน ซึ่งนิทานที่ถูกถ่ายทอดมากที่สุดได้แก่ นิทานเรื่องหนองฮาก ซึ่งเป็นนิทานอธิบายเหตุ มีความเชื่อมโยงกับตำนานหนองหารลุ่มและผาแดงนางไอ่ นิทานนี้ถูกนำมาเผยแพร่ซ้ำๆ ทั้งในงานบุญประเพณีและในโรงเรียนระดับประถมศึกษา ซึ่งในชุมชนบ้านโนนหอมมีนักเล่านิทานที่มีความสามารถ คือ นางอัญชัญ ไยสิงสอน

สรุปผลและอภิปรายผล

การศึกษาเรื่อง ผู้ไทยกะตักจากมหาไซถึงโนนหอม : การศึกษาพลวัตทางสังคมและวัฒนธรรม สามารถสรุปผลการศึกษาได้ดังนี้

ด้านประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของชาวผู้ไทยกะตักบ้านโนนหอม พบว่า เป็นชุมชนที่ตั้งอยู่ทางตะวันออกเฉียงใต้ของตัวเมืองสกลนครและหนองหาร ตั้งอยู่ใกล้กับหนองน้ำใหญ่ชื่อหนองฮากซึ่งเป็นตำนานที่เชื่อมโยงกับตำนานหนองหารลุ่มเกิดจากหมาที่ไปกินกระดูกอ่อนแล้วมาอาเจียนบริเวณนี้เลยตั้งชื่อว่าหนองฮาก ผู้คนที่อาศัยอยู่หมู่บ้านนี้เดิมตั้งกระจายกันเป็นหย่อมๆ ตามพื้นที่เนินน้ำท่วมไม่ถึง หลังจากนั้นก็ขยายไปตามบริเวณใกล้เคียงและหัวไร่ปลายนา แต่ก็อยู่ทางด้านทิศเหนือของหนองน้ำใหญ่ ชาวบ้านทั้งหมดอ้างว่าเป็นกลุ่มชนชาวผู้ไทยกะตักซึ่งอพยพมาจากเมืองมหาไซ (มหาชัยกองแก้ว) และเมืองโพนานากะแดง ประเทศสปป.ลาว ตั้งแต่ครั้งสมัยรัตนโกสินทร์รัชกาลที่ 3 แล้วก็แยกย้ายกันไปตั้งหลักแหล่งตามที่ต่างๆ รอบเทือกเขาภูพาน ในจำนวนของชาวผู้ไทยกะตักนี้ พบว่า มีอยู่ไม่มากนักสามารถนับจำนวนหมู่บ้านได้ เช่น บ้านดงหลวง บ้านใหม่หนองมะเกลือ บ้านดำนม่วงคำ ซึ่งบรรพบุรุษของชาวบ้านเหล่านี้ได้เล่าข้อมูลที่ตรงกันเกี่ยวกับประวัติศาสตร์การอพยพของผู้คนว่ามาจากบ้านมหาไซหรือเมืองมหาชัยกองแก้ว แขวงคำม่วน สปป.ลาว แล้วยังบอกหมู่บ้านที่อพยพมาด้วยว่าชื่อหมู่บ้านใด บางครอบครัวยังไปมาหาสู่ญาติพี่น้องของตนเองด้วยในช่วงเวลาบุญสำคัญต่างๆ ทำให้เกิดความแน่นแฟ้นทางเครือญาติและสังคมของชาวผู้ไทยกะตักได้ดีอีกทางหนึ่งด้วย

ด้านวัฒนธรรม ประเพณีและพิธีกรรมของชาวผู้ไทกะตาก พบว่า ชาวผู้ไทกะตากนับถือพุทธศาสนาควบคู่กับการนับถือผี แนวปฏิบัติด้านประเพณี และพิธีกรรมของชาวผู้ไทกะตากของบ้านโนนหอมและบ้านปาก้วยท่ง สปป.ลาว ยังคงมีความคล้ายคลึงกัน โดยยึดถือเอาฮีตสิบสองเป็นวิถีปฏิบัติ สะท้อนให้เห็นว่า พุทธศาสนายังคงมีอิทธิพลเหนือกว่าแต่ก็ได้ละทิ้งแนวปฏิบัติเกี่ยวกับผี หากแต่ ใช้การผสมผสานและกลมกลืนเอาความเชื่อเรื่องผีเข้าไปกับพระพุทธศาสนา ได้อย่างแนบเนียน ประเพณีและพิธีกรรมที่สำคัญของชาวผู้ไทกะตาก คือ ประเพณี ที่เกี่ยวข้องกับชีวิตและประเพณีที่เกี่ยวข้องกับสังคม ซึ่งประเพณีที่เกี่ยวข้องกับ ชีวิตนั้นได้แก่ การเกิด การบวช การแต่งงานและการตาย ประเพณีและพิธีกรรม เหล่านี้ได้ใช้แนวคิดของพระพุทธศาสนาและความเชื่อดั้งเดิมมาประยุกต์ใช้ผสม ผสานกัน และมีแนวความเชื่อพื้นบ้านต่างๆ ถูกผนวกรวมเข้ามา จนกลายเป็นแนว ปฏิบัติที่ยึดถือ สืบทอดกันมายาวนาน แต่ก็พบว่า มีบางประเพณีพิธีกรรมที่ เปลี่ยนแปลงไปตามพลวัตของสังคมและวัฒนธรรม โดยเฉพาะการเกิด และการ แต่งงาน ที่เริ่มเห็นความแปลกใหม่และทันสมัยของพิธีกรรม มีการปรับประยุกต์ เอารูปแบบของพิธีกรรมจากที่อื่นๆ มาใช้ สัมภาษณ์นางโจม อุตวงศ์ษา (Interviewed on April 13, 2017) และนางจันรี เปลี่ยนเอก (Interviewed on April 13, 2017) เล่าว่า ทุกวันนี้พอเวลามีคนเกิดก็ชอบจัดงานรับขวัญเด็ก และ มีการเฉลิมฉลองวันเกิดให้เด็ก แม่มีมือใหม่มักไม่นิยมใช้ยาสมุนไพร แม้จะรู้ว่าดีแต่ ก็ไม่อยากจะใช้ การเกิดจึงนิยมไปใช้แพทย์แผนปัจจุบันและโรงพยาบาลดีๆ ในเมือง ซึ่งอาจจะเป็นไปได้เพื่อยกระดับสถานภาพทางสังคมและสุขภาวะ อีกทั้งการปรับ เปลี่ยนไปตามความเจริญของเทคโนโลยี เช่น การเกิดก็นิยมใช้ระบบการแพทย์ แผนปัจจุบันมากขึ้น และละทิ้งความเชื่อต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับการเกิด สมุนไพรที่เคยใช้ก็เริ่มเลือนหายไป ข้อห้าม (ชะล่า) ก็เริ่มเลือนหายไปตามยุคสมัย ซึ่งเป็นสิ่ง ที่สะท้อนให้เห็นว่าสังคมและวัฒนธรรมต่างๆ ของชาวผู้ไทกะตากเริ่มเปลี่ยนแปลง ไป และอาจเป็นส่วนที่ทำให้วัฒนธรรมที่ดั้งเดิมหลายประการถูกกลืนเลือนและ เลือนหายไปด้วย

ด้านประเพณีที่เกี่ยวข้องกับสังคมของชาวผู้ไทกะตาก สอดคล้องสัมพันธ์

กับฮิตสิบสอง ซึ่งเป็นบรรทัดฐานที่ถูกใช้เป็นแนวปฏิบัติที่ดีของชาวบ้าน ซึ่งฮิตสิบสอง ที่ยังคงเห็นชัดเจน ได้แก่ บุญกองข้าว บุญคูณลาน บุญผะเหวด บุญเข้าพรรษา บุญออกพรรษา บุญข้าวประดับดิน บุญข้าวสาก บุญออกพรรษา ซึ่งบุญที่กล่าวมาแล้วข้างต้นมีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันกับพระพุทธศาสนาทั้งโดยตรงและโดยอ้อม มีพิธีกรรมบางประการเป็นการทำนุบำรุงพระพุทธศาสนาและรำลึกถึงบุญคุณต่างๆ ของชาวบ้าน ส่วนอีกประเภทหนึ่งคือฮิตสิบสอง ที่เกี่ยวข้องกับผีหรือความเชื่อดั้งเดิม ได้แก่ บุญกองข้าว บุญเลี้ยงผี เลี้ยงตาแฮก เลี้ยงผีปู่ตา ประเพณีพิธีกรรมเหล่านี้แม้จะไม่ได้ปรากฏชัดเจนในทำเนียบของฮิตสิบสอง แต่ชาวบ้านโนนหอมยังคงยึดถือปฏิบัติอย่างเคร่งครัด เนื่องจากการรำลึกถึงบุญคุณของผู้มีพระคุณทั้งปู่ย่าตายายที่ล่วงลับไปแล้ว และผิอารักษ์ที่ปกปักษ์รักษาบ้านเรือนทุ่งนา และที่ทำกินต่างๆ สะท้อนให้เห็นว่าบทบาทหน้าที่ของประเพณีพิธีกรรมเหล่านี้ยังคงอยู่ เพราะตอบสนองความต้องการทั้งทางด้านปัจจัยพื้นฐานและความมั่นคงของจิตใจ

ด้านพลวัตของวัฒนธรรม ประเพณีและพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับสังคมที่ชัดเจนของชนผู้ไทบ้านโนนหอม ใช้ “ฮิตสิบสอง” เป็นกลไกของการขับเคลื่อนและมีการปรับเปลี่ยนตามยุคสมัยและให้เข้ากับบริบทต่างๆ ที่เปลี่ยนแปลงไป พิธีกรรมที่มองเห็นพลวัตที่ชัดเจน คือ บุญผะเหวด ซึ่งเป็นบุญสำคัญที่ชาวบ้านร่วมมือกันทำ เพราะเป็นงานบุญใหญ่ ต้องอาศัยคนหลายคน มีการปฏิบัติพิธีกรรมต่างๆ ที่สอดคล้องกับศาสนาพุทธ เช่น ฟังเทศน์มหาชาติ แห่ผะเหวด แห่ผ้าผะเหวด แห่กัณฑ์หลอน แห่ข้าวพันก้อน ทำบุญ ทำทาน นอกจากจะช่วยให้คนในชุมชนมีบรรทัดฐานที่ดีแล้ว ยังช่วยสร้างความเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกันของชุมชนอีกด้วย ส่วนบุญข้าวประดับดิน บุญข้าวสากต่างก็แสดงให้เห็นว่าตำนานและพิธีกรรมมีความสำคัญในการรักษารูปแบบของพิธีกรรมเอาไว้ นั่นคือ ตำนานเรื่องแม่โพสพ เจ้าที่ ผีตาแฮก ผีปู่ตา เป็นตำนานที่สอนและบอกให้คนรำลึกถึงพระคุณของข้าวในฐานะอาหารของมนุษย์ ในปัจจุบันพบว่า “การทำขวัญข้าว” มีปริมาณลดลง หลายครอบครัวไม่เคยทำขวัญข้าว ซึ่งเป็นพลวัตเชิงปริมาณที่เห็นได้ชัดเจน ส่วนรูปแบบการทำขวัญข้าวก็มีการปรับเปลี่ยนไปตามความเหมาะสม

จากที่เคยทำเต็มรูปแบบก็ปรับลดลงทั้งในแง่ของเวลาและแง่ขององค์ประกอบในพิธีกรรม แต่แม้จะมีการปรับลดบทบาทลงไปอย่างไรก็ตาม ประเพณี พิธีกรรม และตำนานเหล่านี้ก็ยังคงได้รับการสืบทอดปฏิบัติเพื่อให้เกิดความมั่นคงทางจิตใจ ความอบอุ่นใจและเกี่ยวข้องกับความอุดมสมบูรณ์ (fertility) ตอบสนองต่อความมั่นคงและเข้มแข็งทางวัฒนธรรมของชุมชนผู้ไทกะตากบ้านโนนหอมได้ทั้งในปัจจุบันและอนาคต

อย่างไรก็ตาม การศึกษาเรื่อง ผู้ไทกะตากจากมหาไซถึงโนนหอม : การศึกษาพลวัตทางสังคมและวัฒนธรรม นอกจากจะทำให้รับรู้และเข้าใจถึงวัฒนธรรมประเพณีที่สืบทอดมาจากบรรพบุรุษของชาวผู้ไทกะตาก ทั้งที่อยู่ในบริบทของสังคมรัฐชาติที่แตกต่าง แต่ก็ยังคงมีแก่นของความคิด ความเชื่อ และวัฒนธรรมแบบเดียวกัน ทำให้เกิดการมองและตีความวัฒนธรรมของกลุ่มชนในบริบทที่แตกต่างกัน แต่ก็ขึ้นอยู่กับพื้นฐานของความเข้าใจใน "คน" อย่างชัดเจน นอกจากนี้ยังมีประเด็นของข้อเสนอแนะเพื่อสร้างคุณค่าให้แก่งานวิจัยในมิติของการนำคติชนในฐานะที่เป็นชุดข้อมูลทางวัฒนธรรมไปปรับใช้ในแนวทางของการต่างๆ ของสังคมที่เปลี่ยนแปลง โดยเฉพาะในบริบทของโลกาภิวัตน์และการท่องเที่ยว ซึ่งอาจใช้การฟื้นฟูและส่งเสริมให้ชาวผู้ไทกะตากได้นำเอาประเพณี การแต่งกายและการแสดงรวมถึงการละเล่นมาสร้างสรรค์ใหม่ในแง่ของการประดิษฐ์สร้างทางวัฒนธรรมเพื่อสร้างอัตลักษณ์ของท้องถิ่นให้โดดเด่นและใช้เพื่อเชิงพาณิชย์โดยเฉพาะการท่องเที่ยว ซึ่งทำให้ชาวบ้านนำเอาทุนทางวัฒนธรรมของตนเองมาสร้างมูลค่าเพิ่มพร้อมกับการสร้างสรรค์ผลิตภัณฑ์ที่มีอยู่ในชุมชนมาผสมผสานกับคุณค่าของชุดข้อมูลทางคติชน เช่น ตำนาน การแสดงพื้นบ้าน หัตถกรรม และเครื่องปั้นดินเผา หรือเครื่องจักสาน แล้วนำไปสู่การสร้างมูลค่าให้กับคนในชุมชนของผู้ไทกะตากได้ด้วย

References

- Aphiwatanasiri, U. Scholars of Ban Non Hom Village, Interviewed on April 13, 2017.
- Chathiphot, P. (2017). **The Social and Cultural dynamics of the Phu Tai Katak Ban Non Hom**. Sakon Nakhon: Sakon Nakhon Rajabhat University.
- Fangsai, W. Teacher of Ban Non Hom Village, Interviewed on April 13, 2017.
- Fine Arts Department. (1999). **Prachum Pongsawadan Kanjanapisek Version Volum 4**. Bangkok: Pimlak.
- Kedthes, B. (2009). **The Inheritance**. Kalasin: Prasarn Publishing.
- Khaipraphai, D. Villager of Ban Non Hom Village, Interviewed on April 13, 2017.
- Narasaj, B. (2009). **History of Isan Wisdom**. Khon Kaen: Center for Research on Plurality in the Mekong Region (CERP) Khon Kaen University.
- Nathalang, S. (2014). **Theory and science of criticism for Thai folk literature**. Bangkok: Chulalongkorn University.
- Plianek, P. Villager of Ban Non Hom Village, Interviewed on April 13, 2017.
- Plianek, S. Folk Healer of Ban Non Hom Village, Interviewed on April 13, 2017.
- Plianek, J. Villager of Ban Non Hom Village, Interviewed on April 13, 2017.
- Prince Damrong Rajabubhab. (2000). **Tales of Archeology**. Bangkok: Bannakharn.

- Romrasri, J. Scholars of Ban Non Hom Village, Interviewed on April 13, 2017.
- Srisontisuk, S. (2000). **Impact of education on changing attitudes and values of the community of Phu Tai Ethnic Group, Ban Non Hom Tambol Non Hom Amphoe Mueang Sakon Nakhon Province**. Khon Kaen: Khon Kaen University.
- _____. (2001). **The Study of the Phu Tai Ethnic Community Structure at Ban Non Hom, Tambol Non Hom< Amphoe Muang Changwat Sakon Nakhon**. Khon Kaen: Khon Kaen University.
- Thipakornwong, Chao Phraya. (1995). **Pra Ratchapongsawadarn Krung Rattanakosin Ratchakarn Ti 3, The history of Rattanakosin period in reign King Rama 3**. Bangkok: Fine Arts Department.
- Uttawongsa, J. Villager of Ban Non Hom Village, Interviewed on April 13, 2017.
- Verathawemas S and Thangsakul N. (2009). **Phutai Vernacular Houses in Lao PDR**. Khon Kaen: Center for Research on Plurality in the Mekong Region (CERP) Khon Kaen University.
- _____. (2016). **Creative Folklore: Synthesis and theories**. Bangkok: Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public Organisation).
- Yaisingsorn, A. Storyteller of Non Hom Village, Interviewed on April 13, 2017.
- Premjit, S. and Dore, T. (1996). **Etienne Aymonier's Memoir of Travel in Lao, 1895**. Chiang Mai: Social Research Institute.



ขอบคุณภาพจาก: อาจารย์สรายุทธ์ โชติรัตน์

สรรสาระอารยธรรมทวารวดีในนครปฐม : แนวทางสู่การ
สร้างสรรค์เพลงชุด พุทธเจดีย์ทวารวดีศรีนครปฐม

Selected Essence of the Dvarvati Civilization in Nakhon Pathom: A Guide
to the Creation of the Buddha Chedi Dvaravati Sri Nakhon Pathom Suite

สรายุทธ์ โชติรัตน์¹

Sarayut Chotirat

E-mail: jakhay1125@gmail.com

ภัทระ คมขำ²

Pattara Komkhum

Received: December 25, 2018

Revised: April 29, 2019

Accepted: April 29, 2019

¹ Doctoral student in the Doctor of Philosophy in the Fine and Applied Arts Program, Faculty of Fine and Applied Arts, Chulalongkorn University.

² Assistant Professor, Dr., Thai Music Section, Department of Music, Faculty of Fine and Applied Arts, Chulalongkorn University.

บทคัดย่อ

สรรพสาระอารยธรรมทวารวดีในนครปฐม : แนวทางสู่การสร้างสรรค์เพลงชุด พุทธเจดีย์ทวารวดีศรีนครปฐม เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์การสร้างสรรค์ผลงานทางดุริยางคศิลป์ มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาพื้นฐานทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อ ขาดิพันธุ์ ภาษา รูปแบบสถาปัตยกรรม ภูมิหลังทางประวัติศาสตร์ และดนตรีที่เกี่ยวข้องกับพุทธเจดีย์ 7 องค์ โดยใช้วิธีวิจัยเชิงคุณภาพ ผลการวิจัยพบว่า ส่วนที่ 1 ด้านความเชื่อชาวทวารวดีนับถือพระพุทธศาสนานิกายเถรวาทสูงสุด ขาดิพันธุ์ พบปรากฏ 2 ประเด็น คือ 1) ประชากรเป็นชนชาติมอญ 2) ประชากรเป็นชนชาติผสม ประกอบด้วยชาวมอญ ไต เป็นหลัก ภาษาลักษณะอักษรภาษาใช้ 3 ภาษาคือ ภาษาบาลี ภาษาสันสกฤต และภาษามอญโบราณ และรูปแบบสถาปัตยกรรม อยู่ในรูปสถูปเจดีย์ ส่วนที่ 2 การศึกษาภูมิหลังทางประวัติศาสตร์ ปรากฏ 2 ประเด็นคือ 1) จากนิทานพื้นบ้าน พระยาภัง พระยาพาน 2) สร้างขึ้นเพื่อเป็นที่บรรจุพระบรมธาตุ ถือเป็นสิ่งดึงดูดจิตใจสูงสุด ตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 3 จนถึงสมัยทวารวดีแท้ในพุทธศตวรรษที่ 11-16 รูปแบบการสร้างพุทธเจดีย์ประกอบด้วย 3 ส่วน คือ ส่วนฐาน เรียกว่า บั้วลั้ย รับอารยธรรมอินเดีย ศิลปะชาวภาคกลาง ศิลปะจาม ศิลปะเขมร ส่วนเรือนธาตุ ยกเก็จที่มุมมีการยกกระเปาะประดับปราสาทจำลองหรือจระนำ ส่วนยอด อิทธิพลศิลปะชาวภาคกลาง เขมร และจาม เป็นเจดีย์ทรงปราสาทยอด ทรงระฆังเป็นแบบหม้อน้ำ มีส่วนยอดเป็นฉัตร ศิลปะชาวภาคกลาง ส่วนที่ 3 ด้านดนตรีที่เกี่ยวข้องกับพุทธเจดีย์ 7 องค์ ในจังหวัดนครปฐม สรุปผลการวิจัยเป็น 3 ประเด็น คือ 1) กลุ่มดนตรีในทวารวดี การศึกษาประเด็นเครื่องดนตรี พบเครื่องดนตรี 3 ประเภท จำนวน 7 ชิ้น คือ ประเภทเครื่องดีด ได้แก่ พิณน้ำเต้า พิณ 5 สาย และจะเข้ ประเภทเครื่องตี ได้แก่ ฉิ่ง กรับพวง และประเภทเครื่องเป่า ได้แก่ สังข์ ขลุ่ย และปี่ 2) กลุ่มดนตรีทวารวดีที่เกี่ยวข้องกับพุทธเจดีย์ในเมืองนครปฐม พบเครื่องดนตรี 2 ประเภท จำนวน 2 ชิ้น คือ ประเภทเครื่องดีด ได้แก่ พิณ ประเภทเครื่องตี ได้แก่ ระฆังหิน ทั้ง 2 ประเด็นเกี่ยวข้องกับการบูชา แสดงออกถึงความเคารพ 3) กลุ่มวัฒนธรรมดนตรีในเมืองนครปฐมที่เกี่ยวข้องกับพุทธเจดีย์ทั้ง 7 องค์ การศึกษาประเด็นวงดนตรี

พบความสัมพันธ์ด้านดนตรีมีทั้งหมด 6 ชุมชน จำนวน 10 วง ประเภทดนตรี ได้แก่ วงเครื่องสายไทย วงเครื่องสายผสม วงปี่พาทย์ไทย วงปี่พาทย์มอญ วงมโหรี บทบาทความสัมพันธ์ด้านดนตรีที่เกี่ยวข้องกับพุทธเจดีย์ พบว่า มีบทบาทต่อชุมชน และวัฒนธรรม 2 ลักษณะ คือ 1) ในฐานะดนตรีประกอบพิธีกรรม 2) บทบาทของดนตรีที่มีต่อสังคม องค์ประกอบทั้ง 3 ส่วนใช้เป็นแรงบันดาลใจและจินตนาการ ในการสร้างสรรค์ผลงาน

คำสำคัญ: ทวารวดี, พุทธเจดีย์, ชาติพันธุ์ , สถาปัตยกรรม, ดนตรี

Abstract

Selected Essence of the Dvarvati Civilization in Nakhon Pathom: A Guide to the Creation of the Buddha Chedi Dvaravati Sri Nakhon Pathom Suite is an article based on the research data collected for the composition of the said suite. Its objectives are to study social fundamentals data on the beliefs system, ethnicity, language, architectural styles, historical background and music relationship associated with the seven ancient Buddha Chedi (Buddhist pagodas) of Nakhon Pathom by using qualitative research methods. The research findings can be divided into three parts. **Part 1:** Belief system – the people of Dvaravati period were devout Theravada Buddhists; Ethnicity – the people of Dvaravati civilization were found to consist of 1) the Mon people and 2) people of different ethnic groups, mainly the Mon and Tai people; Language – they used the three languages of Pali, Sanskrit, and ancient Mon; Architectural structures – stupa and pagodas. **Part 2:** A study on the historical background of Dvaravati Buddhist pagodas revealed two sources of explanations for their construction – 1) the folktales of Phraya Kong Phraya Pharn; 2) they were built to contain Buddha's

relics and were the focal points of the Buddhist faith. This construction practice was originated in the 3rd Buddhist century and continued right up to the true Dvaravati period of the 11th-16th Buddhist century. The architectural structure of these Buddhist pagodas can be divided in three sections: the Bua Walai style of base was influenced by the Indian, Central Javanese, Cham and Khmer art styles; the middle section or Ruean that, which contains a chamber holding Buddha's relics, can be a Prasat-shaped or bell-shaped pagoda with indented niches at the corners decorated with replica Prasat or Sum Choranam arches; and the top section decorated with an umbrella or Chat in the Central Javanese art style. **Part 3:** A study of the musical relationship in the areas associated with the seven ancient Buddhist pagodas of Nakhon Pathom. Three aspects of the research findings can be summarized as follows: 1) Dvaravati music – a study of Dvaravati musical instruments identified seven instruments in the three categories of stringed instruments, consisting of Bin Nam Tao (Gourd harp), Bin Ha Sai (5-stringed harp) and Chakhe (zither); percussion instruments consisting of Ching (small cup-shaped cymbal), Krap Puang (castanet) and wind instruments consisting of Sang (conch shell), Khlui (flute) and Pi (oboe); 2) Dvaravati music associated with the ancient Buddhist pagodas of Nakhon Pathom – two musical instruments in two categories of musical instruments were found, namely, Bin in the stringed instrument category and Rakhang Hin (stone bells) in the percussion instrument category. Both instruments are associated with the acts of worshipping and reverence; 3) the musical culture of the areas associated with the seven ancient Buddhist pagodas of Nakhon Pathom – a study of the

musical ensembles in six communities of Nakhon Pathom Province discovered ten musical ensembles in the categories of Khrueng Sai Thai, Khrueng Sai Phasom, Piphat Thai, Piphat Mon and Mahori ensembles. the said musical ensembles play two important roles in the local society and culture: 1) religious roles, and 2) social role. All three aspects of the research findings provided the researcher with an inspiration and creative imagination for the composition of the present repertoire.

Keywords: Dvaravati, ethnicity, Buddhist pagodas, architectural, music

Introduction

This article is based on the research conclusions for the first objective of a doctoral thesis on the creation of the Buddha Chedi Dvaravati Sri Nakhon Pathom suite. It focuses on the study of the beliefs system, ethnicity, language, architectural styles, historical background and musical relationship in the areas associated with the seven ancient Buddhist pagodas of Nakhon Pathom with the goal of finding an inspiration for the creation of the present musical composition.

The ancient city of Nakhon Pathom was a city of historical and Buddhist importance built over two thousand years ago and was almost totally destroyed. It was a prosperous Buddhist city with hundreds of large Buddhist pagodas situated within and outside the city walls. The heart of the city used to be where Phra Prathon Chedi now stands. However, only Phra Pathom Chedi, Phra Prathon Chedi, Chulla Prathon Chedi, Phra Meru Chedi, Sangha Ratanadhatu Chedi, Phra Ngam Chedi and Phra Noen Chedi still stand in the old city of

Nakhon Pathom to this day. In addition, a large number of Buddhist images and stone Dharma Chakra were also found in this area (Nukul Chomphunich, 2008: 6).

These ancient structures and artefacts are symbolic testimonies to the reverence and strong Buddhist faith that existed during Dvaravati period as well as the development of artistic style of each phase of Dvaravati culture. They are the cultural heritages built by our ancestors under the religious, social, cultural, artistic and musical influences that had existed and evolved throughout the Dvaravati period. The researcher had studied these aspects of Dvaravati culture, focusing mainly on the musical tradition of Dvaravati period before the 16th Buddhist century. When examined in combination with other contemporaneous ancient artefacts and they were found to provide a reflection on the musical and cultural glory of Dvaravati period. Such musical culture has been transmitted and has continued to exist in presentday Nakhon Pathom.

Nakhon Pathom is also home to a large variety of artistic and cultural traditions in the forms of folk songs, folk performance and traditional Thai music which are so popular that they have been widely transmitted and performed at various functions. This is especially true with the forms of Thai classical music that include Piphat, Khrueang Sai, Trae Wong (brass band), Khaen (bamboo mouth organ) and modified Klong Yao drum ensembles. These forms of music inspired the researcher to create a musical composition of the Buddha Chedi Dvaravati Sri Nakhon Pathom suite. The composition and ensemble practice of this suite put emphasis on the historical values and unique identity of the ancient Buddhist pagodas of Nakhon

Pathom in connection with their history, origins, belief systems and architectural styles. This composition can contribute to the transmission, education and sustainable development of the Thai classical music. The principles of Thai classical music composition were applied to the development of the melodic forms and performing techniques of this repertoire to reflect the symbolic roles of music through the use of sounds, lyrics, and choices of musical ensembles.

Research Objective

This article aims to study the social elements concerned: beliefs system, ethnicity, language, architectural styles historical background, and music relationship in the areas associated with the seven ancient Buddhist pagodas of Nakhon Pathom.

Research Methods

This research adopted the qualitative research methods and the following steps were taken:

1. Documentary research. Examination of relevant documentary data in the forms of books, theses, texts and academic articles found in various libraries and online databases.
2. Interviews of key informants. In-depth and individual interviews of key informants, who consisted with music scholars and musical artists, were conducted. Group interviews were also carried out with groups of community leaders and musicians. There were also fieldwork surveys of the areas where ancient ruins were situated and where the relevant musical ensembles were found.

3. Analysis and synthesis of research data. Descriptive analysis technique was used to present the analysis results.

Research Results

1. Dvaravati beliefs system, ethnicity, language and architectural styles

1.1 Belief system A study of the belief systems and religions of the groups of people who lived in Nakhon Pathom during the Dvaravati period found Hinayana Buddhism and Theravada Buddhism to be the principal religions of these peoples. Such findings were also confirmed by the styles and forms of religious artworks discover in the areas. Other belief systems (in smaller number and at fewer sites) found are Hinayana Buddhism, Mahayana Buddhism and Brahminism. Other area-specific belief systems were also found.

1.2 Ethnicity, language and architectural styles

1.2.1 Ethnicity The social characteristics associated with the different ethnic groups of Dvaravati period led to two speculations: 1) Dvaravati was populated by the Mon people. This speculation was based on the discovery of the oldest Mon inscriptions in this area, which are even older than the 12th Buddhist century Mon inscriptions found in Myanmar. These inscriptions are clear evidences of the Mon population of Dvaravati period; 2) Dvaravati was populated by diverse ethnic groups who mainly belonged to the Mon and Tai ethnic groups. The abundance of natural resources in the central plains of Thailand was cited as the reason for visits to the area by foreign traders from China, India and Persia.

1.2.2 Language The characteristics of Dvaravati scripts

indicate the existence of three languages – Pali, Sanskrit and ancient Mon. Pali and Sanskrit were introduced to the region by the Indian people who settled in Suvarnabhumi during that period and both were considered the official languages of Dvaravati. Although Pali and Sanskrit were considered the languages of the educated and the religious languages, they were not the indigenous languages. Both languages appear on coins and terra cotta pieces. Ancient Mon language that flourished in the central region of Thailand was the first and the most likely indigenous language of the Dvaravati kingdom. The earliest ancient Mon inscriptions were discovered in the old city of Nakhon Pathom.

Professor Diffloth suggested that the Nyah Kur language, used in the areas that are Thailand's present-day central and northeastern regions, is the remnant of the ancient Mon language of Dvaravati kingdom. Several linguists explained its existence for the fact that it belongs to the Mon-Khmer language group which is a branch of the Austroasiatic language family and the ancient language of Southeast Asia. Ancient Mon language was the language of various groups of people in that region. Most Dvaravati scripts were influenced by the Indian scripts of Pallava and post-Pallava periods. Ancient Mon and ancient Khmer scripts were also used (Gerald Diffloth, cited in Thida Saraya, 1995: 194-195).

1.2.3 Architectural styles Dvaravati architectural styles can be divided into two categories: 1) Architecture – the architectural structures found in the old city of Nakhon Pathom are mainly large stupa or Chedi (pagoda) with square or octagonal bases. Comparative studies of contemporaneous Indian art and the art of

Dvaravati's neighboring countries, the forms of present-day pagodas and other forms of art reflect the rise of Buddhism and the highly developed craftsmanship in the region. These data point to the artistic and cultural relationship of Dvaravati kingdom with other regions. 2) Sculptures. – the sculptures found in the old city of Nakhon Pathom were generally created as religious symbols. Bas-relief sculptures of Dharmacakra (the Wheel of Law) with intricate designs were also found. Buddha images in the Pathom Thetsana gesture were also found in abundance in the ancient city of Nakhon Pathom. Other forms of Dvaravati sculptures include Buddhist images, Bhodisattava images, deity and human figures of Gupta art style. These works of art were created as religious offerings in Buddhism.

2. Historical background of the seven ancient Buddhist pagodas

2.1 Historical. The research found all seven ancient Buddhist pagodas of Nakhon Pathom to have been built as places of worship and symbolic representations of Buddhism and the Lord Buddha. Historical evidences were used to determine the age of these religious structures and all of them have been identified as belonging to the period from the early Dvaravati culture of 3rd Buddhist century to the period of true Dvaravati culture between the 11th - the 16th Buddhist century. Their ages can be summarized as follows:

Table 1: Periods and ages of the seven ancient Buddhist pagodas

<i>Buddha Chedi</i>	<i>Period</i>	<i>Age</i>
Phra Pathom Chedi	Suvarnabhumi	Around the 3 rd Buddhist century
Chulla Prathon Chedi	Dvaravati	Around the 10 th Buddhist century
Phra Prathon Chedi, Sangha Ratanadhatu Chedi, Phra Noen Chedi and Phra Ngam Chedi	Dvaravati	Around the 11 th Buddhist century
Phra Meru Chedi	Dvaravati	Around the 14 th Buddhist century

Based on historical evidences, there are two speculations on the origin of these ancient Buddhist pagodas: 1) According to the folktales of Phraya Kong Phraya Pharn and the legends of Phra Pathom Chedi and Phra Prathon Chedi, the construction of these pagodas was associated with the Buddhist beliefs in sins and merits. Phra Pathom Chedi was built in dedication to the father of a king (Phraya Pharn); Phra Prathon Chedi was built in dedication to Yai Horm, the woman who raised Phraya Pharn from birth; Sangha Rattanathat Chedi was also built in dedication to the Phraya Pharn’s father; and Phra Noen Chedi was built in dedication to Yai Horm. 2) All seven ancient Buddhist pagodas – Phra Pathom Chedi, Phra Prathon Chedi, Chulla Prathon Chedi, Phra Meru Chedi, Sangha Ratanadhatu Chedi, Phra Ngam Chedi and Phra Noen Chedi – were built with the primary goal of containing Buddha’s relics. It could also be the relics of an important persons. These pagodas subsequently became the religious symbols with sentimental value for Buddhists.

2.2 Architectural style. The research found the architectural styles of all seven ancient Buddhist pagodas of Nakhon

Pathom to be influenced by two artistic styles – the Amaravadi and Gupta styles of Indian art that feature Rakhang (bell)-shaped and Prasat-shaped bodies. The bell-shaped pagodas are small pagodas with a round body in the Mornam (water pot) shape situated on a simple square or circular base. The Prasat-shaped pagodas have a Ruean that (chamber containing Buddha’s relics) body set on a square or octagonal base with a decorative umbrella at its apex. It was assumed that all seven ancient Buddhist pagodas were also influenced by the Central Javanese art style. These pagodas are large indented Prasat-shaped pagodas of a complex design and were set on a Prataksin base. The indented corners were decorated with extended porticos or Sum Choranam arches with sculpture adornments. A large Buddha image might have been placed in each Sum Choranam arch or portico at its four corners. The bell-shaped or Mornam-shaped pagodas were: Phra Prathon Chedi, Phra Meru Chedi, Chulla Prathon Chedi, Sangha Ratanadhatu Chedi, Phra Ngam Chedi and Phra Noen Chedi. All seven pagodas share the same three key components of all pagodas that are built on bases: **1) Base.** The pagodas have a large raised foundation to support a Prataksin base that is placed on its top. Most bases have the Bua Walai design, which is the unique feature of all Dvaravati pagodas. These bases also had other artistic features of the Central Javanese, Cham and Khmer art which were also found in the neighboring countries during the period of early contact with Indian civilization; **2) Ruean that.** This is a walled structure set on top of a Bua Walai base with decorative Bua Choeng (lotus-shaped border) at its bottom and Bua Rad klao (lotus-shaped decoration) at its top. Ruean that generally had indented corners in

the shape of Prasat or Sum Choranam arches. These features are key testimonies to the architectural relationship of Dvaravati pagodas with the Indian art; and **3) Apex.** Since most ruins of Dvaravati pagodas were found with only the base and Ruean that sections, it was not clear whether these pagodas was built in the Indian style of pagoda that influenced the Central Javanese, Cham and Khmer art styles or in the Prasat-shaped or bell-shaped body (Ruean that) with an umbrella at its apex in the Central Javanese art style.

3. Musical relationship within the areas associated with the seven ancient Buddhist pagodas of Nakhon Pathom Three main aspects of such relationship can be summarized as follows:

3.1 Dvaravati music

Dvaravati culture which thrived in the central region of Thailand spread to other regions through the assimilation of its culture, religion and belief systems. Studies of archaeological finds and ancient artifacts revealed distinctive forms of Dvaravati musical instruments which can be divided into seven types as follows:

Sang or conch shell This is a type of sea shell that turns white, the color of purity and blessing, after being thoroughly polished. Blowing through a hole drilled into one of its ends produces such beautiful sounds that have earned it the name of Trae Sang. This type of wind instrument has been prevalent across Southeast Asia since ancient times. There are evidences confirming its appearance in the region from the 12th Buddhist century onward (Udom Arunrat, 1983: 28).



Figure 1: Sang (conch shell)

Source: Thai Khadi Research Institute, 2009.

The symbol known as Sriwatsasang that appears on Dvaravati coins suggests that the prototype of this instrument might have been originated in India or possibly in Myanmar or Vietnam. The Dvaravati coins found in Thailand feature diverse forms of Sriwatsasang and have little resemblance to their Indian prototype. Most Sriwatsasang symbols usually appear with other markings which are mainly the auspicious symbols associated with the monarchy. In Southeast Asia these symbols were revered and used in a coronation ceremony (Nuea-on Khrueathongkhiew, 2007: 105-106).



Figure 2: Inscription on Dvaravati silver coins with depiction of a conch shell.

Source: Professor MC Supatradis Diskul Digital Library, 2018.

It is believed that Sang in Dvaravati musical culture is a Brahministic or Hindu symbol of fertility and prosperity. As a wind instrument made from natural material, Sang may be used in Brahministic rituals for its auspicious property. Dvaravati kingdom also had several groups of people who were Brahmin or Hindu

Bin Ha Sai (5-stringed Bin) is a type of musical instruments that no longer exists. Archaeologists detected pictures of them in Dvaravati bas-reliefs. This type of Bin lacks a nom (resonator) for sound control. Ajarn Montri Tramote had Bin Har Sai reconstructed from this bas-relief and included them in the musical ensemble that accompanied the performance of Dvaravati dance series.

Bin Nam Tao (Gourd Bin) is one of the oldest Thai stringed musical instruments. It closely resembles Bin Pia found in the northern region of Thailand. The sound box of Bin Nam Tao is made from a halved dried gourd and the Bin has only one string (Thanit Yupho, 1980: 72).

Krap (clapper) There are evidences indicating that this ancient type of clapper generate sounds by hitting it on another hand. There can be both Krap Diao (single) and Krap Khu (double) clappers which are probably known today as Krap Phuang. Sujit Wongdes stated that Krap Khu were an ancient musical instrument of Southeast Asia which might have existed even before the Dvaravati period (Sujit Wongdes, 2008: 114).

Ching (cymbal) is a type of Thai percussion musical instruments made from thick bronze with round and flared lips. It comes in a set of two cymbals.

Bin Nam Tao, Bin Ha Sai and Ching are the musical instruments depicted on the Dvaravati sculptures found at Khu Bua archaeological site. Depictions of musicians on stucco basreliefs from this archaeological site in Ratchaburi Province are key testimonies to the presence of Indian culture in this region. There are Dvaravati bas-reliefs depicting musicians of both sexes playing the Bin and Ching that were directly imported from an Indian town of Nachna Kuthara, suggesting that they were popular in Dvaravati period. These instruments are very similar to the musical instruments of present-day Mahori khrueng Si ensemble.



Figure 3: Left: Female musicians, found at the ancient city of Khu Bua in Mueang Ratchaburi District of Ratchaburi Province. Right: A bas-relief of male and female musicians playing Bin and Ching from the town of Nachana Kuthara in India.

Source: Professor MC Supatradis Diskul Digital Library, 2018.

Khloi (flute) There were mentions in ancient Chinese documents of the existence of human settlements, cities and states in the Chao Phraya riverine and its vicinity during the time of Dvaravati period where there were gourd blowing and drum beating (Chalerm Yongbunkerd, “Arnachak Dvaravati Eak Khrung (Dvaravati Empire Again)” in Sam Thaharn Suea, Vol. 3, No. 6, May 1964, cited in Sujit Wongdes, 2008: 122).

Chakhe (zither) There were relatively clear mentions of the population of this region during the Dvaravati period being the Mon people. This was confirmed by evidences of the cultural exchanges and assimilation that took place at the time. Udom Udomrat stated that Chakhe is a type of percussion musical instruments played with wooden sticks, called Kotha. Since Chakhe is similar in appearance to a crocodile it was assumed that Chakhe came from the Mon culture (Udom Udomrat, 1986: 104-106).

Studies of Dvaravati musical instruments reveal three types of instruments: 1) Stringed instruments consisting of Bin, Bin Har Sai and Chakhe; 2) Percussion instruments – hitting two items together to create sounds is the oldest form of musical instrument known to mankind. This type of instruments is mainly used to produce rhythmic sounds. Ching and Krap Phuang are two of such instruments found in the Dvaravati period; and 3) Wind instruments – this type of musical instruments is usually made of natural materials from different flora and fauna. The wind instruments of Dvaravati period are Sang, Khlui and Pi.

3.2 The relationship between Dvaravati music and the ancient Buddhist pagodas of Nakhon Pathom

Evidences of the musical relationship between Dvaravati music and the ancient Buddhist pagodas of Nakhon Pathom are scarce. There are only two direct relationship:

3.2.1 Bin Nam Tao (Gourd Bin) A caption provided by the Fine Arts Department for the stucco bas-relief of the Kinara (a mythical being) figure at Chulla Prathon Chedi stated that it was a depiction of a winged being which could be Garuda or a deity of

the Khonthan type playing a musical instrument with similar appearance to Bin Nam Tao, a folk musical instrument that is still played today in the northern region of Thailand (the Fine Arts Department, 1999: 40-41).



Figure 4: Kinara or Khonthan playing Bin, found at the old city of Nakhon Pathom
Source: Sarayut Chotirat, 2018.

Bin is a musical instrument with close relationship to Buddhism. It was played as an offering, probably the highest form of religious offering, to either Buddha or gods. Therefore, it is unlikely that depictions of Bin on religious structures would be there for decorative purpose alone but was more likely to be placed there to entertain and please the sacred beings that they revered. It is a form of offering associated with the belief in the construction of pagoda in the Theravada Buddhist tradition that came with the spread of Buddhism and Brahminism to the central region of Thailand. Bin performance was popular and pervasive around the Dvaravati period of 11th – 16th Buddhist century.

3.2.2 Dvaravati Rakhang Hin (stone bells) This type of musical instruments was found in abundance at various religious

structures, such as Phra Pathom Chedi and Chulla Prathon Chedi. Their presence at any ancient town is the evidence that such town or settlement was under the influence of Dvaravati culture. It can be said that stone bells and the use of stone in construction or artworks were unique characteristics of Dvaravati period. The presence of stone bells at an archaeological site can be used to determine the date the site. Stone bells are mainly found at Dvaravati archaeological sites in the central region of Thailand dated to the 11th – 16th Buddhist century (Sunirat Detwiriyakul, 2005: 11).



Figure 5: Stone bells surrounding Phra Pathom Chedi

Source: Sarayut Chotirat, 2018.

The researcher compared the sounds made by stone bells with those of metal bells and found that the thick surface of stone bells required more force in hitting to produce comparable sound pitches to those of metal bells. Stone bells are found in abundance at major archaeological sites, especially at Phra Pathom Chedi, and are normally hanged up and hit with a piece of wood. They usually come in various sizes and the ones shown in the picture are all large size bells. Dvaravati stone bells were used for similar purposes to drums, which were to give out signals or to provide musical accompaniment to religious rituals.

3.3 The musical culture of Nakhon Pathom and its relationship with the areas associated with the seven ancient Buddhist pagodas

Data on this topic were collected from interviews and documentary research. It was found that the relationship between the musical culture of Nakhon Pathom and Buddhist pagodas is mainly area specific. Data collected from the study of six communities and ten Thai classical music ensembles are as follows:

The musical relationship in Wat Phra Ngam and Phra Pathom Chedi communities The musical ensembles found in these two communities are:

1) Thanongsilp Piphat ensemble



Figure 6: Khru Manop Chomphunich, the current ensemble leader.

Source: Sarayut Chotirat, 2018.

Thanongsilp ensemble belongs to a prestigious family of well-known musicians with a long history of musical talents and achievements that have been passed on through generations from the reign of King Rama VI to the present day. The founding father of Thanongsilp ensemble was Mr. Thanong Chomphunich who had passed on his musical knowledge to all his children. The ensemble's

current leader is Mr. Manop Chomphunich. The significant role that this ensemble has for the local communities and Buddhist temples is its musical contribution to the religious rituals held in the local and outside communities. At present, Thanongsilp ensemble still provides musical accompaniment for the religious rituals performed at various Buddhist merit-making functions, including Kathin, Thet Mahachat, monk ordination, wedding and funeral ceremonies as well as at festivities.

2) Raengpetch family Piphat ensemble and the music house of Khru Charoen Raengpetch



Figure 7: Left: Khru Pui Raengpetch, the first leader of Pathom Duriyang ensemble. Far right: Khru Woot Raengpetch, the second leader of Pathom Duriyang ensemble.

Source: Sarayut Chotirat, 2018.

Pathom Duriyang ensemble, founded by Khru Pui Raengpetch, is located in Phra Pathom Chedi Sub-District of Mueang District in Nakhon Pathom Province. It is of similar age to the Thanongsilp ensemble. When Khru Pui Raengpetch was still alive all musicians of this ensemble were members of the same family. After the death of Khru Pui, Khru Woot Raengpetch, his son, inherited the

ensemble and was the last generation of this famous ensemble as it had since dissolved and ceased performing. However, the family still holds on to the musical instruments of its Piphat Thai and Piphat Mon ensembles. The important role that this ensemble had for the community and local Buddhist temples was to provide musical accompaniment for various religious rituals. The ensemble still retains its musical roles by performing at religious rituals and merit-making functions held at various Buddhist temples, including Kathin, Thet Mahachat, monk ordination, wedding ceremonies as well as Wai Khru ritual and festivities. The family owns Pihat Thai, Khrueng Sai and Piphat Mon ensembles.

3) The music house of Khru Charoen Raengpetch

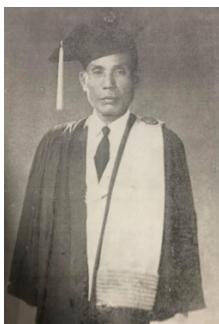


Figure 8: Khru Charoen Raengpetch

Source: Sarayut Chotirat, 2018.

Khru Charoen Raengpetch's special skills in Piphat and Ranat Thum music was well-known and his reputation spread to Bangkok. After strict training and highly developed musical skills his father had him placed as an apprentice musician with Luang Pradit Phairoh (Sorn Silapabunleng). Having studied under this great music master, Khru Charoen developed profound and extensive musical

skills to the extent that he was proficient in both the theoretical and practical aspects of Thai classical music and was considered a musician with all-round mastery. He was famous among the Thai classical music circle for his musical expertise and performing experiences in the Piphat Thai, Piphat Mon, and Khrueang Sai ensembles. He was also well respected in the community and community members enrolled their children to take music lessons with him.

4) Mitr Bunleng Khrueang Sai Phasom ensemble



Figure 9: Khru Wanchai Phuttakhunraksa, the current ensemble leader

Source: Sarayut Chotirat, 2018.

This ensemble was founded approximately 30 years ago. Its musicians were retired civil servants and musical artists from Nakhon Pathom. The majority of them were amateur musicians who came together to form an ensemble, thus, the name of Mitr Bunleng (performing among friends) was derived. During its initial period, the ensemble did not have permanent musicians and had to invite musicians from Bangkok to perform. The important role of this Khrueang Sai ensemble is to perform at merit-making functions held at various Buddhist temples, including monk ordination and wedding

ceremonies, festivities and funerals. Its educational role is to promote the love of music and to instill moral and ethical principles among children from early age to produce good musicians. Such roles contribute to the promotion and support of the transmission of Thai classical music knowledge.

5) Ajarn Krisada Rajaphat Piphat ensemble



Figure 10: Ajarn Krisada Rajaphat (deceased), owner of Ajarn Krisada Rajaphat Piphat ensemble

Source: Sarayut Chotirat, 2018.

This musical ensemble was founded around 1996 and has been in existence for over 20 years now. It has continued to serve both local and outside societies/communities. It also had an important role in the founding of Nakhon Pathom Rajabhat University's Thai classical music ensemble, which is a Piphat ensemble that performs at various religious rituals, festivals and traditional celebrations for both public and private entities. The University's ensemble serves the society and provides basic musical training for its students. Ajarn Krisada Rajaphat Piphat Ensemble has developed good relations with the community and the University through the use of music culture to unite community members together.

The ensemble's important ritual and social roles are the sources of the community's respect and pride for this ensemble which has also assumed the role of the community's musical culture leader.

The musical relationship in Don Yai Horm Community The following Thai classical music ensembles were found in the community:

6) Khru Jerm Songyu Khrueng Sai ensemble

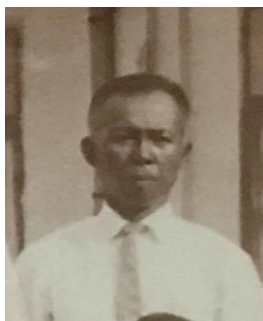


Figure 11: Khru Jerm Songyu, the first owner of Wat Don Yai Horm Khrueng Sai ensemble

Source: Sarayut Chotirat, 2018.

This Khrueng Sai Phasom ensemble was founded by Khru Jerm Songyu before 1956. All members of the ensemble take part in both the musical and educational roles of transmitting of musical knowledge to future generations. They contribute to the community as well as to Buddhist temples and schools in and outside Don Yai Horm community. The ensemble still performs at religious rituals and meritmaking functions, including at Kathin, Thet Mahachat, monk ordination, wedding and Wai Khru ceremonies as well as at festivities and funeral ceremonies. It also performs the educational role of transmitting musical knowledge to children and youth in the community.

7) Wat Don Yai Horm Piphat Mon ensemble

This ensemble was founded in 1977 after the death of Luang Phor Ngern when the temple needed to commission a musical ensemble to perform at the 100-day anniversary of Luang Phor Ngern's passing. To cut down on the cost of hiring a musical ensemble from outside, this Piphat Mon ensemble was established under the supervision and training of Khru Sombun Amthap. The ensemble plays important role in providing musical accompaniment at various religious and merit-making functions as well as at funeral ceremonies. It also provides the educational role of transmitting musical knowledge to children and youth in the community.



Figure 12: Taphone Mon, Mong and Khong Mon of Wat Don Yai Horm Piphat Mon ensemble

Source: Sarayut Chotirat, 2018.

8) Sangasin Piphat ensemble

This ensemble is considered an old musical ensemble that had long existed in Wat Don Yai Horm community even before the establishment of Wat Don Yai Horm School in 2465. At present, Sangasilp ensemble had dissolved due to the lack of successors. None of its musical instruments can be found today. Its important role in the society and community in providing musical

accompaniment for religious rituals both in and outside the community was also gone.

The musical relationship in Phra Prathon community At present, there is no trace of any musical relationship in Phra Prathon community itself but it can still be observed in nearby communities through the following musical ensembles:

9) Wat Sam Krapue Phueak Piphat ensemble

This Piphat ensemble is considered an old musical ensemble that had existed alongside the local Buddhist temple and community. It had been dissolved and, due to the lack of proper maintenance, its musical instruments had been scattered to various places. Some of the instruments kept at Wat Sam Krapue Phueak School and Thesabarn 2 Wat Sanaeha School are still in good working conditions while others are damaged. The important roles of this ensemble included the provision of ritual music at religious ceremonies held in Buddhist temples and the transmission of musical knowledge to students of Wat Sam Krapue Phueak School.



Figure 13: Conditions of the musical instruments kept at Wat Sam Krapue Phueak School and Thesabarn 2 Wat Sanaeha School

Source: Sarayut Chotirat, 2018.

The musical relationship in Thammasala community

Since the community's previous Thai classical music ensemble moved to another location, its history came from the interview data with the abbot of Thammasala Buddhist temple. There used to be a Piphat ensemble/Likay troupe by the name of Yok Thai Sakul Thong in the community. This ensemble provided entertainment and musical services to both local and outside communities. After the ensemble moved out, community members have to engage outside musical ensemble to perform such services. Nowadays, no trace of any musical relationship exists in Thammasala community but it can still be seen in Wat Sam Krapue Phueak ensemble of the adjacent Prathon community.

The musical relationship in Suan Anan (Phra Meru) community

There is also no direct trace of musical relationship in this community, but it can still be seen in the musical ensemble of adjacent communities as follows:

10) Khru Vard Piphat Mon ensemble

Khru Vard Munsrichan was named the 1999 National Artist in Thai classical music by the National Culture Commission of Thailand. He is a well-known Thai classical musician and maker of Ranat Ek, Ranat Thum and various musical instruments with leather covering, especially the Taphone Thai and Taphone Mon drums. His unparalleled skills in these fields are widely recognized by people in the Thai classical music circle. Khru Vard is well-respected by musicians at the Office of Music and Drama of the Fine Arts Department as well as by musicians of several music houses

and Thai classical music ensembles in Bangkok, Nakhon Pathom, Nonthaburi, Ratchaburi, Petchaburi, and Suphanburi. He has earned the designation of “Khru Vard Ranad Keo”.



Figure 14: Khru Vard Munsrichan

Source: Sarayut Chotirat, 2018.

Khru Vard Munsrichan’s outstanding musical talents have the following roles in the community. 1) The social role of music in the community – his music promotes adherence to worthy customs and traditional practices by making the performance of Thai classical music at religious functions part of the community’s religious routines; 2) the religious role of music in Buddhist temples and in the lives of Buddhists – the ensemble still plays important role at religious functions like Kathin, Thet Mahachat, monk ordination and funeral ceremonies which are still held at both local and outside Buddhist temples; and 3) the educational roles of music – with a strong determination to preserve Thai classical music for future generations, Khru Vard has dedicated himself to the transmitting of musical skills and the instilling of moral and ethical conducts upon his students. Apart from teaching classes at his own house, Khru Vard also teaches at various schools and educational institutions without charges.

The present study on the musical culture associated with all seven ancient Buddhist pagodas reveals the musical relationships between the communities and the ten musical ensembles in six communities. There are two sources for such musical relationships. The first source came from the selftaught musical skills of the musical ensemble leaders, who may have also received formal instruction from instructors in the formal educational system or from local Thai music masters. Equipped with the necessary training and skills these musicians acquired musical instruments and founded their own musical ensembles. The second source of musical relationship came from the transmission of musical skills from the musicians' ancestors.

Table 2: The musical relationships with the musical ensembles in six communities and current status of their continuity

Community	Location	Ensemble type	Ensemble head	Status	
				Ongoing	Terminated
Phra Pathom Chedi Community	Phra Pathom Chedi	Khrueng Sai Phasom	Khru Wanchai Phuttakunraksa	✓	
		Khrueng Sai Thai			
		Piphat Thai Piphat Mon	Khru Manop Chomphunich	✓	
		Piphat Thai Piphat Mon	Ajarn Krisada Darnpradit		✓
Wat Phra Ngam Community	Phra Ngam Chedi	Piphat Thai Piphat Mon	Khru Pui Raengpetch Khru Charoen Raengpetch		✓
Wat Don Yai Horm Community	Phra Noen Chedi	Khrueng Sai Phasom	Khru Jerm Songyu		✓
		Khrueng Sai Thai			
		Piphat Thai	Khru Sa-nga Thueanthamkeo		✓
		Piphat Mon	Khru Sombun Amthap		
Thammasala Community (neighboring communities) Phra Prathon Community (neighboring communities)	Phra Sangha Ratanadhatu Chedi Phra Prathon Chedi, Chulla Prathon Chedi	Wat Sam Krapue Phueak Piphat Thai ensemble	Sam Krapue Phueak Buddhist temple		✓
Suan Anan Community (neighboring communities)	Phra Meru Chedi	Piphat, Piphat Mon, Khrueng Sai, Mahori	Piphat, Piphat Mon, Khrueng Sai, Mahori	✓	

Transmission style – two transmission styles were discovered in the areas under study: musicians in three musical ensembles were trained by their musician ancestors while musicians the remaining ensembles were trained by music teachers in Bangkok and by local music masters. Many of the local musical ensembles no longer exist today and their history can only be put together through the

narratives of local musicians and the musical instruments that still remain. Since Nakhon Pathom is situated at close distance to Bangkok, the musical transmission that most local musicians received has been in the form standardized Thai classical music. Musicians of Nakhon Pathom are familiar with playing in an ensemble setting, particularly in Piphat ensemble, which has existed here for over 80 years ago. From past to present, a large number of musicians in the communities under study is found to have received musical training from music teachers in Bangkok. Notable musical relationships that exist among the Thai classical music ensembles of Nakhon Pathom are: the musical relationship between Khru Luang Pradit Phairoh (Sorn Silapabunleng), a nationally renown Thai music master, and musicians of the Raengpetch family's Piphat ensemble in Phra Prathom Chedi Community of Muaeng District, Nakhon Pathom Province; the musical relationship between Khru Thongdee Sujaritkul, Khru Juthamani Worawitsattathayarn, Khru Benjarong Thanakoses, Khru Nipa Aphaiwong and Mitr Bunleng Khrueang Sai ensemble in Phra Ngam Community; and the musical relationship between Khru Sakol Keo-penkard and Khu Vard Munsrichan Piphat ensemble of Muaeng District in Nakhon Pathom Province. The study discovered the existence of a strong musical relationship among local musicians that has been developed through a close-knitted network of musicians and the borrowing of each other's musical techniques in their performance. In many communities, musicians are both friends and relatives. The above-mentioned musical relationships produce similar musical styles among local and Bangkok musicians. Past and present music masters and musicians of Nakhon Pathom Province

have continued to adequately receive and transmit Thai classical music skills and knowledge to enable local musical ensembles to satisfactorily serve their communities to this day.

Examination of the musical relationships between local Thai classical music ensembles and the areas associated with the seven ancient Buddhist pagodas of Nakhon Pathom found two key social and cultural roles that these ensembles play in their communities:

1. The roles of music in religious rituals. There are three ritual roles of 1) Buddhist rituals such as the offering of meal to monks for merit-making purpose, Kathin and Thet Mahachat ceremonies; 2) life-cycle rituals such as monk ordination and wedding ceremonies. Piphat Mon and Piphat Thai ensembles are most popular with these rituals while Khrueng Sai ensemble is sometimes preferred for funeral ceremonies; 3) at present, the ritual roles of Thai classical music are most prevalent while its role in providing musical accompaniment to the singing or dance drama performance has significantly dwindled and become rare.

2. The role of music in society. Many musical ensembles are involved in the educational role of providing instruction in Thai classical music at educational institutes and to interested persons. Not all musical ensembles under the present study perform this role because students tend to seek music instruction from selected ensembles only. In the past, musicians only train their children or relatives with the convenient goal of having them join their ensemble as the next generation of musicians. This style of training among family members can no longer be found in the areas today.

Conclusion and Discussion

The research results can be divided into three parts: 1) Belief system, society, culture and art of Dvaravati period; 2) History and architectural styles of Dvaravati period; 3) Musical relationship in the areas associated with the seven ancient Buddhist pagodas of Nakhon Pathom.

Part 1: Belief, system society, culture and art of Dvaravati period

Theravada Buddhism was the most popular faith of Dvaravati period. Although there were evidences of the presence of Mahayana Buddhism and Brahminism during that time, both faiths were areaspecific to the southern region of Thailand only. Theravada Buddhism was most popular and more influential than any other Buddhist sects and religions. The social and cultural diversities of Dvaravati kingdom were evident from its population of diverse ethnic groups with the Mon and Tai groups being the majority population. Such diversities were due to the fact that Dvaravati kingdom was situated on major inter-regional trade routes and had access to the seas. Dvaravati scripts had a long history of evolvement that dated to the pre-historic period. Ancient Mon was the area's first indigenous language that had evolved into a written language during the Dvaravati period.

Dvaravati artworks, sculptures and architectures, had close relationship with the Buddhist faith. They were mainly created as symbolic representations of the prosperity and continuity of Buddhism and Brahminism in the region. Dvaravati art was a mixture of indigenous art and the Indian-influenced art of the Amaravadi,

Kupta and post-Kupta periods. The relationship that Dvaravati kingdom formed with its neighboring countries led to the assimilation of other styles of art such as the Javanese, Cham and preAngkorian Khmer art.

Part 2: History and architectural styles of Dvaravati period

Dvaravati kingdom had a population of different ethnic groups and its own form of civilization. It had accepted Buddhism since the 3rd Buddhist century onward. There were evidences of large religious structures whose traces remained to this day. The religious structures found on the grounds of the ancient city of Nakhon Pathom can be divided into the religious structures situated inside the city walls (Chulla Prathon Chedi), at the city center (Phra Prathon Chedi) and outside the city walls (Phra Meru Chedi, Phra Noen Chedi and Phra Pathom Chedi). The ruins of the Sangha Ratanadhatu Chedi and Phra Ngam Chedi were only identified from their brick mounds. These ancient religious structures were initially built before the 11th Buddhist century with subsequent extensions or renovations at later dates. Religious structures of the 3rd and 16th Buddhist century, built during the transitional period of the Suwannabhum kingdom to the Dvaravati kingdom, were influenced by the Amaravadi and Kupta art styles that were thriving in India from the 7th to the 13th Buddhist century. Bases of Phra Ngam Chedi, Phra Prathon Chedi, Chulla Prathon Chedi and Phra Meru Chedi show traces of numerous renovations and extensions that can be dated by their decorative stucco reliefs to belong to the Indian art designs of the 11th-12th Buddhist century. Stucco reliefs found around the

base of Chulla Prathon Chedi feature a Jataka story in the Theravada Buddhist tradition.

Chedi or pagodas are one of the most important Buddhist symbols that have highly sentimental value for Buddhists, especially for those who regard the three gems of Buddha, Dharma and Sangha as the most auspicious elements of the Buddhist faith. The Thai tradition of pagoda construction came from the Ceylonese (Sri Lankan) Buddhist tradition (Langkawong tradition) that was the origin of the Theravada or Hinayana Buddhism in Thailand. The majority of Dvaravati Buddhist pagodas was built in the Sanji architecture style favored by King Asoka the Great of India in the construction of places of worship. This became known as the Dvaravati architectural style which was prevalent in the area of Nakhon Pathom Province in the central region of Thailand. The ruins of Dvaravati pagodas of the 11th-16th Buddhist centuries, such as Phra Pathom Chedi and Phra Prathon Chedi, yield only partial evidences of their completed structure. There are only speculations that these structures were built in the Prasat-shaped pagoda style (with a Rueanthat body). The unique characteristics of Dvaravati pagodas are the Bua Walai base and indented corners (Yok Get). Pagodas of this period are usually identified by their decorative pagoda replica and reliefs with the distinctive Amaravadi and Gupta, Southern Indian or Bengali and Central Javanese art styles. It was a popular practice for Dvaravati people to build a stupa or pagoda in dedication to Buddhism. The Puranatot-shaped stupa was preferred to signify fertility, which in this case referred to the fertility or prosperity of Buddhism.

Part 3: Musical relationship in the areas associated with the seven ancient Buddhist pagodas of Nakhon Pathom

Dvaravati music associated with the ancient Buddhist pagodas of Nakhon Pathom reflects the roles of music in religion. Music plays important roles in Buddhism as it is believed that the sounds of music can create deep faith, virtuous feelings and minds. Music also plays important role in worshipping and paying respect to the sacred.

The musical culture of Nakhon Pathom in the areas associated with the seven ancient Buddhist pagodas has close relationship with their communities and the people's lifestyles. However, these roles have almost disappeared nowadays, with an exception of the musical roles in the funeral rituals context. This exception exists because no other type of music can replace the performance of Piphat Mon and Piphat Thai ensembles on such occasions. Both types of ensembles have successfully adapted and perfected their music to meet the needs of community members. The significant impacts on the roles of Thai classical music ensembles, which were previously an integral part of people's life, come from the rapid

Key concepts for the creation of this composition

The following composition steps were taken:

1. Lyrical composition. The researcher used the Thai poetic forms of Khlong, Chan and Klon, together with data from historical sources, textbooks and relevant documents to compose the song lyrics that describe the origin of the Dvaravati culture and pagodas as well as the prosperity of Buddhism during that period.

2. Melodic composition. Based on the inspiration and imagination derived from the ancient Buddhist pagodas of Dvaravati period in the ancient city of Nakhon Pathom, the researcher composed new melodies for a suite of nine segments: the introduction segment (worshipping), seven segments describing each of the seven ancient Buddhist pagodas and the farewell segment (describing the existing prosperity). The researcher adopted the creative research concepts of applying an old composition style (the Khanob Phak Sopsamai style) to create new melodies (Buk Prai Berg Thang) and find an inspiration (Bundarn Rangsarit) for the composition of this suite (Pichit Chaiseri, 2014: 2-4). Considerations were given to the consistency of the melodies with the music moods, the art style of each pagodas and the unique characteristics of each musical instrument. Various rhythmic instruments were used in certain segments to create lively melodies and to convey the implicit meanings of the lyrics. Special performing techniques such as Keb, Kraw, Lueam, Look Lor Look Khat, etc. were used to create specific music moods and concrete performing styles. The distinctive identity of this composition was primarily expressed through its melodic styles, accents and the Song Chan (moderate) and Chan Diao (fast) tempos. The composition also adopted the composition principles of utilizing performing techniques, melodic forms, pitch levels (or Thang), rhythmic patterns and melodic patterns to communicate the mood of the repertoire.

3. Ensemble practice. The composition of the Buddha Chedi Dvaravati Sri Nakhon Pathom Suite relies mainly on the use of Thai musical instruments in the style of Khreung Sai Khreueang Khu

ensemble in combination with a special Thai musical ensemble, the Boran Khadi (Dvaravati) ensemble. Other musical instruments used are those found during the Dvaravati period, namely, stone bells and other rhythmic instruments as deemed suitable for the creation of lively music and for the expression of the historical and architectural implication of each pagoda. Different types of musical ensembles perform different segments of the repertoire to match the melodic style of each pagoda.

Recommendations

This article aims to study the history and development of a specific form of music and to gain knowledge on the social contexts involved. However, it did not focus on the relevant issues or details of any specific musical ensembles and their transmission style. A more comprehensive and in-depth study of these musical ensembles and related issues should be conducted to collect information and provide guideline for a music database and further research on the future trends of Thai music.

References

- Arunrat, Udom. (1986). **Buddhist Music**. Nakhon Pathom: Silpakorn University Press.
- Chaiseri, Pichit. (2014). **Thai Music Composition**. Bangkok: Chulalongkorn University Press.
- Chomphunich, Nukul. (2008). **Dvaravati Sri Nakhon Pathom**. Nakhon Pathom: Petchakasem Publishing.

- Khruethongkhiew, Nuea-on. (2007). **Patterns and Beliefs Related to Phra Sri-Luksami Artifacts Found in Thailand Before the 19th Buddhist Century.** A master thesis in Art History, Silpakorn University.
- Detwiriyakul, Sunirat. (2005). **Dvaravati Stone Bells: Hypotheses and Usages.** A master thesis in Archaeology; Faculty of Archaeology, Silpakorn University.
- Fine Arts Department. (1999). **Phra Pathom Chedi National Museum.** Bangkok: Fine Arts Department.
- Saraya, Thida. (1995). **(Sri) Dvaravati: The Early Historical Period of Siam.** Bangkok: Darnsutha Publishing.
- Supatradis Diskul, M.C. Digital Library. (2001). **Pictorial database, lists of slides on India.** Retrieved from <http://www.thapra.lib.su.ac.th>
- Thai Khadi Research Institute. (2009). **The Stories of Masterpiece Musical Instruments.** Bangkok: Rungsilp Publishing.
- Wongdes, Sujit. (2008). **Rong Rum Tham Pleng: Siamese Music and Dance.** Bangkok: Pitkhanesh Printing House.
- Yupho, Thanit. (1980). **Thai Musical Instruments and Tales of the Combining of Mahori, Piphat and Khrueng Sai Ensembles.** Bangkok: Karn Satsana Printing House.



ขอบคุณภาพจาก: <https://bit.ly/2x6xP9>

ระเบียบวิธีการร้องเพลงโคราช กรณีศึกษาครูกำปั่น ข่อยนอก (คณะกำปั่น บ้านแท่น) : แนวคิดการสร้างสรรค์บทเพลงชุด วิวัฒน์เพลงโคราช¹

The Singing Methods of Pleng Korat, A Case Study of Khru Gamphan Khoinok
(Gamphan Bantaen Band): Concepts for the Creation of the Wiwat Pleng Korat
(Evolution of Pleng Korat) Suite

ณัฐพงศ์ แก้วสุวรรณ²

Natthaphong Kaewsuwan

Email: n.kaewsuwan@gmail.com

ขำคม พรประสิทธิ์³

Kumkom Pornprasit

Received: March 19, 2019

Revised: May 28, 2019

Accepted: June 13, 2019

¹ The article is part of the research entitled “The Musical Creation of The Evolution of Pleng Korat” This research subject is supported by Chulalongkorn University, Graduate School Thesis Grant No.2 Fiscal Year 2019.

² Doctoral Student in the Doctor of Fine and Applied Arts Program, Faculty of Fine and Applied Arts, Chulalongkorn University.

³ Associate Professor, Dr., Thai Music Section, Department of Music, Faculty of Fine and Applied Arts, Chulalongkorn University.

บทคัดย่อ

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยเรื่องการสร้างสรรค์บทเพลงชุด
วิวัฒนาการเพลงโคราช มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาระเบียบวิธีการร้องเพลงโคราช กรณี
ศึกษาครูกำปั่น ข่อยนอก โดยใช้ระเบียบวิธีวิจัยเชิงคุณภาพในการศึกษาเพลง
โคราชแบบดั้งเดิมและเพลงโคราชแบบประยุกต์ ผลการวิจัยสรุปว่า การร้องเพลง
โคราชแบบดั้งเดิมและแบบประยุกต์มีความสัมพันธ์กับสังคมและวัฒนธรรม
เชิงวิวัฒนาการด้านการสร้างสรรค์ สะท้อนภูมิปัญญาเพลงโคราช ระเบียบวิธี
ประกอบด้วยเรื่ององค์ประกอบฉันทลักษณ์ 1) องค์ประกอบเพลงพบเหมือนกัน
10 ประการคือ ผลความเนื้อความ คำคู่ การเล่นสัมผัสคำ จำนวนคำ สะดือเพลง
การเหยียบปลายเพลง การร้องโอ การร้องสร้อย การเอื้อนเสียง และการใช้ภาษา
2) โครงสร้างฉันท-ลักษณ์แบบดั้งเดิมมีโครงสร้างหลากหลายและแยกย่อย
เพลงแบบประยุกต์วิวัฒนาการจากการใช้ต้นรากกลอนเพลงแบบดั้งเดิมทั้งหมด
และแบบผสมผสานระหว่างกลอนเพลงก้อมกับกลอนหัวเดียว ส่งผลให้โครงสร้าง
มีความร่วมสมัยขึ้น เรื่องทำนอง 1) ทำนองโอคล้ายกันทุกประการ 2) ทำนอง
กลอนแบบประยุกต์มีการใช้โน้ตถี่ การซ้ำโน้ต และการใช้โน้ตในจังหวะยกมาก
3) ทำนองสร้อยพบการยืดขยายจากทำนองสั้นไปยาวตามวิวัฒนาการโดยแบบประยุกต์
มีความหลากหลาย 4) ทำนองเอื้อนแบบประยุกต์มีทำนองสั้น แบบดั้งเดิม
ใช้หนึ่งพยางค์ เรื่องจังหวะ 1) ทำนองโอมีจังหวะลอยเหมือนกันทุกประการ
2) ทำนองกลอนแบบดั้งเดิมมีจังหวะลอยและจังหวะสามัญ แบบประยุกต์มีจังหวะ
สามัญอย่างกระชับ 3) ทำนองสร้อยมีจังหวะสามัญ แบบดั้งเดิมใช้ร้องสอดประสาน
ทำนอง แบบประยุกต์ใช้ร้องระหว่างบท 4) ทำนองเอื้อนในเพลงแบบประยุกต์
มีจังหวะสามัญและจังหวะลอย เรื่ององค์ประกอบการแสดงประกอบด้วย
1) หมอเพลงต้องมีความรู้เพลงโคราช 2) ผู้ฟังต้องมีความเข้าใจภาษา 3) บทร้อง
มีเนื้อหาตามกาลเทศะ 4) ทำนองมีลีลาเฉพาะ 5) จังหวะสนุกสนาน 6) การร่ายรำ
ประกอบ 7) การแต่งกายสะท้อนวัฒนธรรม 8) สถานที่สะท้อนภูมิปัญญามนุษย์
และสังคม 9) แสงสีเสียงเพิ่มอรรถรส 10) โอกาสที่ใช้แสดงสะท้อนวิถีชีวิต
11) ขั้นตอนการแสดงบ่งบอกภูมิปัญญาเพลงโคราช 12) ความเชื่อสัมพันธ์ระหว่าง

เพลงโคราช ครูและลูกศิษย์ ทั้งนี้ ระเบียบวิธีดังกล่าวซึ่งปรับตัวเป็นวิวัฒน์จากแบบดั้งเดิมสู่แบบประยุกต์อย่างน่าสนใจ ได้ใช้เป็นแนวคิดการสร้างสรรค์ผลงานทางดุริยางค-ศิลป์ไทย

Keywords: ระเบียบวิธีการร้อง, เพลงโคราช, ครูกำปั่น ข่อยนอก

Abstract

This article is part of a research on the musical creation of the Wiwat Pleng Korat (Evolution of Pleng Korat) Suite whose objective was to examine the singing methods of Pleng Korat (which is the unique folk song performance in Korat dialect of Nakhon Ratchasima province) from a case study of Khru Gamphan Khoi Nok. Qualitative research methods were employed to study both the traditional and modern Pleng Korat. The research identified the relationship between both types of Pleng Korat and their socio-cultural contexts from the evolutionary creation perspective of Pleng Korat that reflects their musical wisdom. The Pleng Korat consisted of four elements. The firstly was Pleng Korat have two prosodic elements: (1) The elements of Pleng Korat – the ten elements shared by both types of Pleng Korat are the use of phrases with secondary and primary contents, couple words, rhythming words, word numbers, Sadur Pleng (specific word order in a Pleng Korat), Yieb Plai Pleng (repetition of the last melody of a verse), Oh singing, Sroi (trill) singing, Euan Siang (drawing out the voice) and language use; (2) Prosodic structure. Traditional Pleng Korat use several subtle prosodic structures while modern Pleng Korat have evolved from all of the original songs of the traditional Pleng Korat and through the combining of Pleng Gom and Hua Diew verses. Such evolution has

made the prosodic structure of Pleng Korat more contemporaneous. The secondary was melody – (1) the Oh melodies are exactly the same for both types of Pleng Korat; (2) the melodies of modern Pleng Korat use more notes of short duration as well as more note repetition and syncopation; (3) as Pleng Korat evolved the Sroi melodies have been extended with modern Pleng Korat having more diverse melodies; (4) modern Pleng Korat have short Euan melodies while those of traditional Pleng Korat consist of only one syllable. The thirdly was rhythm – (1) the Oh melody of both types of Pleng Korat have exactly the same floating rhythms; (2) the verse melodies of traditional Pleng Korat use both the floating and regular rhythms while modern Pleng Korat use concise form of regular rhythms; (3) Sroi melodies with regular rhythms are used for the harmony singing of traditional Pleng Korat and the singing of bride sections in modern Pleng Korat; (4) Euan melodies in the regular and floating rhythms are only present in modern Pleng Korat. The fourthly was performance elements – (1) Mor Pleng (professional singers) should be knowledgeable in Pleng Korat; (2) the audience should have some understandings of Pleng Korat; (3) appropriate lyrics for each occasion and venue; (4) special melodic form; (5) lively rhythms; (6) accompanying dances; (7) the singer costumes should reflect the local culture; (8) the venues reflect the wisdom of local people and society; (9) the light and sound arrangement should enhance the aesthetic quality of Pleng Korat; (10) the performance occasion should to reflect the people’s ways of life; (11) the performance process reflects the wisdom of Pleng Korat; (12) the beliefs related to Pleng Korat reflect the teacher-student relationship. Data on the fascinating

evolution of the singing methods of Pleng Korat from traditional to modern Pleng Korat provided ideas and concepts for creative composition of Thai music.

Keywords: Singing method, Pleng Korat, Khru Gamphan Khoiнок

Introduction

This article is based on the research findings on the singing methods of Pleng Korat, a case study of Khru Gamphan Khoiнок (the Gamphan Bantaen Band), which is part of a thesis entitled “The Musical Creation of the Evolution of Pleng Korat (Wiwat Pleng Korat) Suite”. It will examine the body of knowledge on the evolution of Pleng Korat from traditional to modern forms regarding the song elements, melodies, rhythms and performance elements derived from the case study of Khru Gamphan Khoiнок. The research findings have been analyzed and summarized to provide a guideline for the creation of the Wiwat Pleng Korat suite.

Pleng Korat is a form of intangible culture which, an emotional expression form of art (Ministry of Culture, 2009, a). It is a folk song performance that reflects the ways of life, customs, belief systems, language and traditions (Culture, Sport and Tourism Department of Bangkok Metropolitan Administration, 2014: 4). It is also one of the cultural heritages and local wisdoms that has been created and transmitted from generation to generation (Department of Cultural Promotion, 2016, 11). The Ministry of Culture has registered Pleng Korat as the 2009 National Cultural Heritage in the performing art category of folk songs (Ministry of Culture, 2009, 86).

Pleng Korat is outstanding for its songs and lyrics which are

delivered in the Korat dialect accents with notable singing techniques, witty dialogues of male and female Mor Pleng (professional singers) in which humor, jests and religious teachings are incorporated (Department of Cultural Promotion, 2016, 54). Pleng Korat lyrics emphasize the use of flowery language, rhymes, flexible prosody with unique singing structure and process that begin with the Oh singing, which can be fast (Chan Diew) or moderate (Song Chan) tempos created to the singer's liking, followed by the first section, the rhythm section and the verse section with clapping in the middle, the pre-final and final sections. Pleng Korat are transmitted through word of mouth or oral tradition method. Singers' costumes are in the local style of the people of Korat (Nakhon Ratchasima Province). The singing is accompanied by clapping with no musical instruments used (Sungsook, interviewed on March 6, 2017). The valuable contributions and popularity of Pleng Korat have been adversely affected by globalization trends and the changing socio-cultural contexts of recent years (Sungsook, interviewed on August 14, 2017). These factors include the use of Korat dialect which current audience find it difficult to understand, tourists' misconception that Pleng Korat are only performed as a votive offering to sacred beings after one's prayer is fulfilled, modern light and sound technology, etc. (Jexjuntuk, 2014, 111-113). However, these factors can be said to be somewhat beneficial to the promotion of Pleng Korat as they have now been included in the school curricular of Nakhon Ratchasima Province in an effort to preserve them. Pleng Korat song artists or singers have been invited as instructors for such courses (Sungsook, interviewed on August 14, 2017).

Khru Gamphan Khoinok (Nithi Worapaiboon) of the Gamphan Bantaen Band is the key contributor to the preservation, promotion and restoration of Pleng Korat. He plays the important roles of artist, teacher and promoter of Pleng Korat as well as the co-founder of Pleng Korat Association. He is the owner of the famous Bantaen Pleng Korat Band and creator of the modern Pleng Korat or Korat Zing performance. Khru Gamphan was honored and recognized by the Research Institute of Northeastern Art and Culture of Mahasarakham University as an Isaan folk artist in the field of folk art and folk media for mass communication on the National Artist Day of 24 February 2002 under the National Issan Folk Artist Day Project (Mahasarakham University, 2002, 1-48).

The remarkable origin and significance of Pleng Korat has inspired the researcher to pursue a study of the singing method of Pleng Korat. A quality research method was employed for data collection, analysis, synthesis and conclusions of the research findings which were subsequently used as a basis or the creation of a musical suite that reflects the culture of Pleng Korat through their music, songs and Thai musical bands. The research findings shall be beneficial to the preservation and promotion of Pleng Korat which will eventually, either directly or indirectly, benefit the Thai people, society and culture.

Objective

To study the singing method of Pleng Korat through a case study of Khru Gamphan Khoinok (Gamphan Bantaen Band).

Research Method

Qualitative research methodology was employed with the following research steps:

1. Data search and compilation, documentary surveys of books, textbooks, research works and academic articles from various learning sources and libraries.

2. Field studies based on interviews of the following music experts:

- 2.1 Khru Gamphan Khoinok, national artist in Isaan folk art (Pleng Korat), the first and former president of the Pleng Korat Association;

- 2.2 Khru Gawao Chokchai, a folk artist in Pleng Korat (Khru Gamphan Khoinok's wife);

- 2.3 Khru Bunsom Sungsook, a folk artist in Pleng Korat and the current president of the Pleng Korat Association.

3. Compilation and presentation of data on the case study of Khru Gamphan Khoinok (Gamphan Bantaen Band) in two key topics as follows:

- 3.1 The singing method of traditional Pleng Korat.

- 3.2 The singing method of modern Pleng Korat.

4. Data analysis and synthesis which can be divided into four topics as follows:

- 4.1 Prosodic elements

- 4.2 Melodies

- 4.3 Rhythms

- 4.4 Performance elements

5. Conclusion and discussion of the research results which are presented as descriptive and comparative analysis.

Research Results

The study reached conclusions on the evolution of Pleng Korat through a comparison of traditional and modern Pleng Korat Zinging methods derived from the case study of Khru Gamphan Khoinok (Gamphan Bantaen Band), which can be summarized into four topics as follows:

1. Prosodic elements
2. Melodies
3. Rhythms
4. Performance elements

1. Prosodic elements consisting of the following song elements and prosodic structures:

1.1 Song elements. There are 10 elements in Pleng Korat: secondary and primary contents, couple words, rhythming words, word numbers, Sadur Pleng (specific word order in a Pleng Korat), Yieb Plai Pleng (repetition of the last melody of a verse), Oh singing, Sroi (trill) singing, Euan Siang (drawing out the voice) and language use.

1.1.1 Secondary and primary contents. Traditional Pleng Korat evolved from Pleng Gom (Gom songs), using short phrases with appropriate ratio of secondary and primary contents. “Primary content” is the essence or the primary meaning of a song, a melodious piece that can be instantly understood, while the “secondary content” is the secondary meaning of a song which is not the song’s primary content or may not be consistent with the primary content but adds more aesthetic quality to the song. Word meanings and rhyming sounds or rhyming consonants can be used

for this purpose. However, modern Pleng Korat prefer the use of primary content to make the songs easier to understand and more accessible.

1.1.2 Couple words. Modern Pleng Korat emphasize couple words rhyming, especially the genuine couple words and rhyming of words in the same consonant group. For entertaining purpose, modern Pleng Korat appear to have larger number of couple words than traditional Pleng Korat. The more double words a Mor Pleng (professional singer) can use in composing a song the higher recognition he or she will receive. Two types of couple words are found in traditional Pleng Korat – genuine or principal couple words and supplementary couple words. Both types of double words influence the meaning of a song and enhance its aesthetic quality. For example, although Ngram Nor and Long Mor are couple words, Long Mor is a supplementary couple word that has no meaning. These rhyming couple words are unique to Pleng Korat and are not found in any other type of folk songs.

1.1.3 Rhyming words and phrases. Traditional Pleng Korat employ rhyming consonants, vowels, final consonants, intonations, words and couple words for both mandatory and free rhyming as required by the verse prosody. Free internal prosodic rhyming refers to the addition of couple words or short phrases which are repeated at certain section of a phrase as deemed appropriate by a singer. Modern Pleng Korat put more emphasis on rhyming phrases than on other forms of rhymes. They prefer using short phrases in a rhyme that is not required by the song prosody. This type of rhymes results in a short Sroi melody of three to four words,

some of which are double words that extend from a song sentence. Modern Pleng Korat also use creative rhymes in the combined characteristics of Hua Diew and Pleng Gom verses under the prosodic framework of traditional Pleng Korat. Pleng Gom verses consist of short phrases in which the first word rhymes with the last word of a verse in the form of word repetition. Its content is delivered in a spoken language focusing more on the conveying of messages than on pleasant melodies. Singers of Pleng Gom must be witty and adept at dialogue songs as evident in an example taken from the tape recordings of Pleng Korat Treatise Vol. 1 in which the female singer asked, “Did you, Brother, take a short cut or have a path cut to here?” to which the male singer answered, “I took a direct path here, I did not get lost or reached here by accident”. The female singer went on to enquire, “Did Brother jump through a window or tear down a wall to come to me?” to which the male singer retorted with “I did not tear down a wall but simply walked through a door” (Tornsoongnern, 2003, 55-56).

1.1.4 Word numbers. Modern Pleng Korat are outstanding for the large number of words used in each phrase, which are from 8 to 10 words. While traditional Pleng Korat prefer 6-8 words in each phrase modern Pleng Korat prefer phrases of 8-10 word as required by its prosody which is based on the combined rhyming words of Hua Diew verses, Pleng Gom verses and traditional Pleng Korat verses. An example of such 8-word phrase can be found in this Pleng Korat Zing: “Pi Yarkja Krajum Krajim, Pi Yarkja Lim Krajor Krajae”.

1.1.5 Sadur Pleng (specific word order in a song). Both traditional and modern Pleng Korat still place rhyming words at the

Sadur Pleng position, except in some modern Pleng Korat in which the original forms of Hua Diew and Pleng Gom verses or verses with no specific Sadur Pleng are used such as the Assachan, Nang Maew Khor Fon, Korat Khor Tornrub and Korat Rungrueng songs. Modern Pleng Korat with specified Sadur Pleng position are the Korat Zing and Khon Krathok songs. Sadur Pleng position is the last word of the Prob Mua Klang Klon section (the verse section with clapping in the middle) which must rhyme with the last word of the verse. This position is called “Sidur” or “Sadur”. The Sadur Pleng position in the following example is the word “Mao” in the second section of the phrase “Deknoi Khon Toh Muean Kub Tangmo, Nor Yar Dai Mokmun Muo Mao” which rhymes with the word “Rao” in the fourth section of the phrase “Tao Laew Maimi Khon Rak Mun Chang Anet Anart Nor... Khon Rao” (Uitrakoon, 1978, 33).

1.1.6 Yieb Plai Pleng (repetition of the last melody of a verse). This is a composition technique which is similar to the Sadur Pleng technique. It is found only in the traditional Pleng Korat and modern Pleng Korat that were originated from the traditional Pleng Korat. For example, the last phrase that is repeated at the beginning of the following phrase of the Tarm Khao Rueng Thamna song (asking about the rice growing effort) composed by Khru Gamphan Khoinkok goes as follows: “...Tham Pai Tham Ma Ai Raina Kae Tham Mai Rue Thai Tae Mong Eebing Sarm Mum, Bonn Euan Pai Tham...Mun” (“...All in all, did you work on your land at all or just ploughed at its three corners and not elsewhere...”). This phrase can be analyzed as using the Yieb Plai Pleng technique in the form of a repetition of the same clause while modern Pleng Korat prefer

repeating a short melodious phrase several times, which result in distinctive melodies and beats that are similar to the Yieb Plai Pleng technique. Such practice can be used, to the composer's liking, at the beginning and ending of a line. Modern Pleng Korat that employ Yieb Plai Pleng technique are the Korat Zing and Khon Kratok songs.

1.1.7 Oh singing. This technique is only used in traditional Pleng Korat without any musical or rhythmic instrument. The modern Pleng Korat that use this technique are the Korat Zing, Khon Kratok, Korat Khor Tornrub songs which have the musical accompaniment of a keyboard or a Luk Thung String musical band. New lyrics for the introduction section can be composed as in the case of the traditional Assachan song where the introduction section has been modified to "Assachan Salawei Assachan Salawa". Or the Oh singing can be replaced by a Sroi melody of "Chai Ya Cha Chi Cha" in the introduction section of the Korat Rungrueng song while other modern Pleng Korat with other types of mixed verses, such as the Nang Maew Khor Fon song, tend to drop Oh singing in the introduction section. However, Khru Gamphan Khoinkok stated that there is no prohibition against using Oh singing with modern Pleng Korat.

1.1.8 Sroi singing. Sroi melody is used more often in modern Pleng Korat than in traditional Pleng Korat because the former use regular tempo for the entire song. For example, there are short, long and Sroi of "Chai Ya Cha Chi Cha..." are sung in short, long and simulating melodies while traditional Pleng Korat use the short and long forms of Sroi singing, such as, "Cha Cha Cha" and "Cha Cha Cha Chaiya Chaiya".

1.1.9 Euan Siang (drawing out the voice). In traditional Pleng Korat, a short single word is sung either in a mournful, gentle or rough drawn-out voice as required by the mood of each song with a floating rhythm. The first sentence is usually ended with the symbol words of “Dok Na Nong Na” or “Er Er Er...Er” to enhance the aesthetic of the song. The drawing out of one word is not normally used in modern Pleng Korat where short, moderate beats are required. Therefore, the traditional Euan Siang of “Er Er Er Er Er Er” is replaced by the phrase “Dok Na Nong Na” or “Cha Cha Chai...”.

1.1.10 The use of Korat dialect. Both modern and traditional Pleng Korat still use the Thai Korat dialect which has the unique sing-song sounds of alternating high- and low-pitch sounds that differ from the Central region dialects. However, modern Pleng Korat put emphasis on the use of more Central Thai dialect double words that better suit their terse, lively tempos and performance while still retaining the beauty of Pleng Korat verses and the unique accents of Korat dialect.

These research on the singing methods of both types of Pleng Korat found that the original concepts of traditional Pleng Korat are still fundamental to the evolution of traditional Pleng Korat into modern Pleng Korat. These concepts are: the use of Korat dialect, Sadur Pleng, Yieb Plai Pleng, Oh singing, Sroi melody, double words, secondary and primary contents and internal rhyming of the song verses. Nevertheless, the evolution of Pleng Korat must comply with the composition requirements. For example, modern Pleng Korat have more of the terse tempos, word numbers, drawing out of the voice style, phrase format and repetition of the

melody while traditional Pleng Korat focus on the use of melodious music style, profound meanings, language use, double-word rhymes as well as primary and secondary contents. Pleng Korat have gone through an adjustment process that have evolved into the new singing methods that still retain some of their original forms.

1.2 Prosodic structure. The original prosodic structures of traditional Pleng Korat are the Oh melody; the 4-section verses consisting of an introduction section of two sentences, the primary heading section (with clapping in the middle) of two sentences, the last heading section of one sentence and the final section of one sentence; and short harmonious Sroi sections. The Sadur Pleng and Yieb Plai Pleng techniques appear in the primary heading section to mark the beginning of a new verse. A sweet melodious trill is applied just before the last word of a sentence and the initial phrase of the last heading section is repeated to make the song more entertaining.

The research found modern Pleng Korat to come from two origins. Firstly, they were originated in the traditional Pleng Korat as evident from the use of Oh melody as an introduction to a verse melody, each of which consisting of six sentences. They also have the four sections of the introduction, primary leading, secondary leading and final sections which are the exact replica of the traditional Pleng Korat. The Sroi Euan melodies as well as the Yieb Plai Pleng and Sadur Pleng techniques are also retained with some modification for entertaining purpose. There are more repetition of the phrases and the last words of the verses. Secondly, modern Pleng Korat were originated from a combination of traditional Pleng Korat, Hua Diew and Pleng Gom verses with a special emphasis on the use of rhyming

words and double words. One verse consists of the four phrases of the Sadub, Rub, Rong and Song phrases which equal two sentences. The Sroi and Euan melodies have also been modified to match more lively tempos. In summary, modern Pleng Korat still adhere to their original prosodic structures with certain modifications made in compliance with modern composition principles for entertaining purpose as permitted by the song lyrics, melodies and rhythms.

2. Melodies. Both types of Pleng Korat are similar in terms of melody as they adopt the concept of “Roi Nuea Tamnong Diew (a hundred lyrics with the same melody)”. The mood of a song must also match its lyrics. Pleng Korat have no fixed melody but use alternating high and low pitches in each phrase with adjusted melodic content. Traditional Pleng Korat emphasize the drawing out of melodious voice that matches the mood of a song and the singer’s singing style while modern Pleng Korat emphasize more lively melodies. The melodies required by the song structure are as follows:

2.1 Oh singing melody. Both types of Pleng Korat still use the Oh singing that begins with the line: “Oh, Oh Oh Oh, Err... Euay, Er Er Er Er... Euay”. The Oh singing melody is used for the calibrating of a singer’s voice. There is no fixed scale in Oh melody except for the modern Pleng Korat where the melody can be decided upon by singers and musicians during a practice session. Modern Pleng Korat may or may be not include a Oh singing melody, depending on the song’s and the singers’ characteristics, but it is preferred in the songs that were originated from traditional Pleng Korat. In such case, the Oh melody is performed only once in the FGxCDx scale with no vocal bridge in B and E notes.

2.2 Klon (verse) melody. Both types of Pleng Korat use the same melody for all verses. Such melody is associated with the prosodic structure of the original song. One verse of traditional Pleng Korat consists of six sentences and four melodies in each section. There are two sentences in the introduction melody, two in the primary leading melody, one in the last leading melody and one in the final melody. For the modern Pleng Korat that were originated from traditional Pleng Korat, such as Korat Zing, one verse still consists of six sentences and four melodies while the song of Khon Kratok uses repeated melodies similar to the second type of verse melody. The second type of verse melody refers to the original songs with a combination of Pleng Gom and Hua Diew verses. Songs of the second type of verse melody are: Assachan, Nang Maew Khor Fon, Korat Rungrueng and Korat Khor Tornrub. These songs have different melodies consisting of four melodies of two sentences each, which are equivalent to four phrases. Essential verse melodies found in both types of Pleng Korat can be summarized as follows:

2.2.1 Differences in their melodies. Three differences were found. First, repeated melodies are prominent in modern Pleng Korat which emphasize the repeating of short and long melodies in the unique style of traditional Pleng Korat. Second, lengthy and diverse melodies in terms of melodic patterns and melodic direction are prominent in modern Pleng Korat that were originated from traditional Pleng Korat. Third, lengthy and concise melodies are prominent in modern Pleng Korat that were originated from a combination of traditional Pleng Korat, Pleng Gom and Hua Diew verses. They also use two notes in a similar manner to the use of double words.

2.2.2 Characteristics of melody

2.2.2.1 Melodies of the same scale. FGAXCDx scale is preferred and Note B vocal bridge is used to create the unique accents of Korat dialect.

2.2.2.2 Matching melodic direction to the verse prosody. The up and down melodies together with the emphasizing of certain melodic pitches are used to match the song's lyrics and melodies as follows:

2.2.2.2.1 Traditional Pleng Korat. The melodic direction used is one of emphasizing of certain melodic pitches alternating between the up and down melodies. Diverse melodies are used in Sections 1, 3 and 6 while regular rhythms are used in the lyrics of Section 2, mostly with an emphasis on certain melodic pitches.

2.2.2.2.2 Modern Pleng Korat. A study of all six modern Pleng Korat revealed the similarities and differences in melodies that can be divided into three groups. Group 1 – Korat Zing and Khon Kratok songs. 2-4 notes per bar of syncopated and regular rhythms are used. The melodic direction used is one of emphasizing of certain melodic pitches alternating between the up and down melodies. Repetition of the end word of a sentence, a bar and a phrase are also found. The prosodic style of traditional Pleng Korat verses is more prominent in the Korat Zing than in the Khon Kratok songs. The latter stresses the use of double words and terse rhythms in a similar style of Pleng Gom and Hua Diew verses while the original verses of traditional Pleng Korat are still retained. Group 2 – Assachan and Nang Maew Khor Fon songs. The emphasizing of

certain melodic pitches is found in almost all bars of these songs. For example, Assachan song regularly alternates between the up melody and the emphasizing of certain melodic pitches while Nang Maew Khor Fon regularly stresses the emphasizing of certain melodic pitches in conjunction with the down melody at the final note. Group 3 – Korat Rungrueng and Korat Khor Tornrub songs. An up or down melody is used in the first bar, followed by the emphasizing of certain melodic pitches in the second bar, alternating regularly at half a phrase interval.

2.2.2.3 Matching melodic pattern to the lyrics.

Both types of Pleng Korat use 1-3 note syncopation together with 2- and 4-note down beats per bar are found as follows:

2.2.2.3.1 Traditional Pleng Korat.

A combination of Section 1 and Section 4 in regular, Keb and syncopated melodic patterns are played during the floating rhythms, as in xxxx --x-x ---x xx-x x-xx; a combination of Section 2 and Section 2 in syncopated melodic patterns are played during the regular rhythms, as in xx-x x-xx xx-x x-xx xx-x -xxx x-xx, etc. Such melodic patterns are reflected in the lyrics and in the song melody despite the lack of any musical accompaniment.

2.2.2.3.2 Modern Pleng Korat. Syncopated

rhythms of 2-3 notes per bar and Keb rhythms of 2-4 notes per bar are used for entertaining purpose. They can be found in the Korat Rungrueng and Korat Khor Tornrub songs as xx-x --xx- -xx- --xx- -xxx -xx-, etc. Such melodic patterns provide lively entertainment in the style of the Luk Thung String music.

2.2.2.4 Matching rhyming notes to musical

composition. Both types of Pleng Korat share this characteristic of melody.

2.2.2.4.1 Traditional Pleng Korat. Note C is used at the last sound of the line (Luktok) of the last bar while the fifth pair (Note F and Note High C) are found at the Sadur Pleng position which rhyme with the last note of a verse, suggesting a vocal bridge between sections. The last sound of the final section melody is Note G and not Doe as found in Sections 1 and 2, suggesting that the last heading melody is the ending sentence. The pre-final section melody is, therefore, the ending melody of the regular rhythm of the bridging melody between the primary heading and the final sections which is also the final section of the melody.

2.2.2.4.2 Modern Pleng Korat. Repetition of the beginning and end notes of a sentence as well as repetition at the Sadur Pleng position are found in the Korat Zing and Khon Kratok songs in which the melodic patterns and melodic directions are found to consist of four consecutive notes of xxxx xxxx and to comply with the double words of the Korat Zing song. The use of two notes per bar in a regular rhythm, -x-x --x-x, is also found in the Nang Maew Khor Fon song while other songs stress the repetition of 2-4 notes in a concise syncopated rhythm.

2.3 Sroi melody. Comparison of Sroi melodies in both types of Pleng Korat can be summarized as follows:

2.3.1 Diverse scales. Traditional Pleng Korat were found to use the scale of FGxCDx and Note B vocal bridge to produce the unique accents of the Korat dialect while modern Pleng Korat use the more diverse scales of DEFxABx EFGxBCx FGxCDx

GABxDEX. The first three notes of the scale are mainly used in these songs except for the Nang Maew Khor Fon song in which a different order of notes in the DEFxABx scale is used while the Korat Zing song still uses the FGxCDx scale whose original songs differ from the traditional Pleng Korat of the Assachan, Nang Maew Khor Fon, Korat Khor Tornrub and Korat Rungrueng songs which use other scales. No Sroi melody is found in Khon Kratok song.

2.3.2 Diverse singing techniques. In traditional Pleng Korat, the harmonious singing technique at a regular rhythm is found in the singing of the primary leading section with no musical accompaniment. In modern Pleng Korat, the harmonious singing technique is used between verses at a regular and mimicking (lor) rhythms with the musical accompaniment of a Luk Thung String music band, emphasizing concise and lively music.

2.3.3 Diverse Sroi melodies.

2.3.3.1 Traditional Pleng Korat. The Sroi melodies of traditional Pleng Korat can be divided into three (out of five) styles as follows:

2.3.3.1.1 The first style is the short melodies with an emphasis on certain melodic pitches at the down beat rhythms of “Cha Cha Cha Chaiya Chaiya”, ---x -x-x -xx -xx.

2.3.3.1.2 The second style is the short melodies with an emphasis on certain melodic pitches at regular rhythms to make the melodies livelier. There are two types of melody – One is the “Cha Cha Cha (Ar)”, ---x -x-x, and the other is the “Chai Ya Cha Chi Cha”, -x -x -xxx, with an emphasis on the use of more diverse notes at shorter intervals.

2.3.3.1.3 The third style is the extended melodies with an emphasis on certain melodic pitches at regular rhythms, the use of more diverse notes and word repetition ending which differ from the first and second styles of Sroi melodies, resulting in to more concise and entertaining singing. The first form this style is the singing of “Chai Ya Cha Chi Cha Cha Chai Ya Cha Chi Cha...”, -x-x -xxx ---x -x-x -xxx, while the second form is the “Chai Ya Cha Chi Chaa Cha Chi Cha Chai Ya Cha Chi Cha”, -x-x -xxx ---x -x-x -x-x -xxx, which is an extended form of the first form and created by repeating of the word “ChaChiCha” to lengthen the melody.

In summary, the three styles of Sroi melodies in the traditional Pleng Korat are found to be related to one another in terms of their evolution. The first style was lengthened into the second and third styles via the use of more frequent language use and more word repetition in a melody to create more diverse and longer melodies. The third style of Sroi melody has clearly evolved from the first style and is a confirmation of the existence of regular rhythms in primary leading melody section. Although traditional Pleng Korat are not accompanied by any musical instrument, the melodious harmony between the Sroi melody and the primary leading melody can still be achieved.

2.3.3.2 The Sroi melodies of modern Pleng Korat can be divided into three (out of five) styles as follows:

2.3.3.2.1 The first style is the short regular Sroi melodies that appear between verses, which come in two types – one is the extended version of six bars of two notes each as found in the words “----ChaiCha ---- ChaiCha Chaiya

ChaiChaay”, ---- -x-x ---- -x-x -x-x -x-x, of the Nang Maew Khor Fon song; the other is the extended version of eight bars of 2-3 notes each as found in the words “Chai Ya ChaChiCha ---- ---- Chai Ya ChaChiCha ---- ----”, -x-x -xxx ---- ---- -x-x -xxx ---- ----, of the Korat Rungrueng song. Regular down beat rhythms are used in both types.

2.3.3.2.2 The second style is the extended regular Sroi melodies that appear between verses, which come in two types – one is the extended version of eight bars of two notes each, at regular and syncopated rhythms as found in the words of “---- Chai Chaa - --- Chai Chaa Chai Ya ChaiChaay Chai Ya Chaay-euay”, “----x-x ---- -x-x -x-x -xx- -x-x -x-x”; the other is a chorus of three-sentence long with bars of 1-2 notes each, at regular down beat rhythms as found in the words “ErEr ErrEuay ErEr ErrEuay Er ErrEuay Er ErrEuay Er ErrEuay ErEr ErrEuay Er ErrEuay Er ErEuay”, -x-x -x-x ---- ---- -x-x -x-x ---- ---- / ---x -x-x ---x -x-x ---x -x-x ---- ---- / -x-x -x-x ---x -x-x---x -x-x ---- ----.

2.3.3.2.3 The third style is the extended mimicking (Lor) Sroi melodies that appear between verses, emphasizing on the mimicking of the melodies before and after the Sroi through the repetition of verses, phrases and sentences. The melodies are two-sentence long (including the repetition of sentences) with bars of 2-3 notes each. They also appear as regular down beats and 3-note syncopation. The same lyrics for the Korat Rungrueng song appear in the Korat Khor Tornrub song as “Chai Ya ChaChiCha (---- ----) Chai Ya ChaChiCha (---- ----)”, -x-x --xxx (---- ----) -x-x -xxx (---- ----).

In summary, the three styles of Sroi melodies of the modern Pleng Korat are found to be related to one another in terms of their evolution in the same manner as the traditional Pleng Korat, with the emphases placed on the repetition of phrases and sentences. The Sroi melodies were extended from fewer to larger numbers of words and bars, especially for the Assachan song of the second style and for the Korat Khor Tornrub song of the third style of melodies. They clearly reflect the evolution of Pleng Korat from traditional to contemporary styles. Apart from the including of musical instruments for entertaining purpose, the Sroi melodies also contribute to the songs' excitement and provocation. The Sroi melodies of modern Pleng Korat still reflect the original Sroi melodies of "Cha Cha Chaay" with modification made to the melodies. Such evolution symbolizes the strict adherence of modern Pleng Korat to their original singing method.

2.4 Euan melody. This is the melodies of short phrases that appear in modern Pleng Korat to replace the "Er Er Er Er Er" sounds of the traditional Pleng Korat before the last word of the first sentence and Section 4. This singing style of drawn-out voices in modern and traditional Pleng Korat still use gentle and sweet voices while the Euan melodies of modern Pleng Korat are more novel and shorter. The FGxCDx scale is used to create smooth listening and to represent the word used at the Sadur Pleng position and at the ending of the first sentence, as required by the original prosody of the traditional Pleng Korat. These are the melodies for the words "*Dok Na Nong Na...*" and "*Cha Cha Chai...*" .

3. Rhythms. The research found the rhythms of both traditional and modern Pleng Korat to be different and diverse, aiming to combine entertaining benefits with the local wisdom behind the songs. Pleng Korat were found to employ both the floating rhythms and regular rhythms at the last note of a bar.

The rhythms of modern Pleng Korat melodies are the regular rhythms of relatively fast and concise tempos which are similar to the moderate (Song Chan) and fast (Chan Diew) tempos of the classical Thai songs or to the tempos used by Luk Thung String music bands. They are also similar to the rhythms of the primary leading section or the verse section with clapping in the middle of the traditional Pleng Korat which are two-sentence long. In summary, regular rhythms are found in the singing of Pleng Korat despite their lack of musical accompaniment. Furthermore, the rhythms of the Korat Zing song of modern Pleng Korat appear to have extra rhythms, before and after the eighth bar in the form of a repetition of the beginning and ending note of a sentence to make the song more colorful and entertaining. They are found in the first sentence and the first two verses of the Korat Zing song.

Nevertheless, the rhythms of modern Pleng Korat appear to belong to two types – floating and regular rhythms. Floating rhythms are used when a song begins with the Oh singing with musical accompaniment of a band. Regular rhythms at moderate to fast tempos are also used. In traditional Pleng Korat, floating rhythms are used at the beginning of the Oh melody right into the melodies of Sections 1, 3 and 4. Regular rhythms appear in the the second section melody in the prosodic form of the traditional Pleng Korat verses.

The Sroi melodies of both types of Pleng Korat have distinctive melodic rhythms. In traditional Pleng Korat, floating rhythms are used to produce melodic harmony in the primary leading section while the rhythms of modern Pleng Korat are more distinct as they are used for between verse singing and for musical accompaniment.

Rhythms of the Euan melodies of traditional Pleng Korat cannot be clearly identified as they appear as repetition of a single note. This is different from the rhythms of modern Pleng Korat that belong to two types – the first type is the floating rhythms for the melody lyric of “Cha Cha Chai” while the second type is the regular for the melody lyric of “Dok Na Nong Na...”.

The rhythmic identity of both types of Pleng Korat reflect the rhythmic styles that are related to their prosodic structures that begin with the Oh melody, verse melody, Sroi melody and Euan melody. Such rhythms are designed to entertain. Modern Pleng Korat retain the traditional style of floating rhythms for the Oh and Euan melodies. However, the research discovered that both the traditional and modern Pleng Korat have interesting ways of using diverse rhythms to enhance their aesthetic and that the evolution of Pleng Korat has been introduced through the cultural wisdom of their composers. Khru Gamphan Khoiнок is the pioneer of modern Pleng Korat which have been created on the foundation of traditional Pleng Korat in conjunction with their social and cultural contexts, resulting in the contemporary forms of Pleng Korat that still retain the original and creative forms of Pleng Korat.

4. Performance elements. The research findings on the performance elements of Pleng Korat, according to Khru Gamphan Khoinok's ideas, can be divided into 12 elements as follows:

4.1 Mor Pleng Korat. Mor Pleng Korat or professional singers of both types of Pleng Korat still rely on their wisdom, wit as well as knowledge on their society, culture, traditions, beliefs, secular and Buddhist values to create a large variety of beautiful verses, double words, language use and rhyming principles. They must be able to create rhymes under the prosodic requirements for mandatory, free, internal and external rhymes as well as to use clever puns and subtle meanings for the composition of lyrics. Mor Pleng or master singers must possess all of the four elements of excellent intellect, good singing voice, wit and patience. Traditional Pleng Korat are generally performed by one or two professional singers of both sexes while modern Pleng Korat can have up to four singers. Moreover, traditional Pleng Korat singers must be experts on impromptu singing while modern Pleng Korat singers can practice and prepare in advance for a performance of the employer's liking.

4.2 Audiences. Audiences of both types of Pleng Korat need good listening skills and good understanding of the song lyrics, the bantering dialogues, language use and song elements. The research found modern Pleng Korat to use larger numbers of double-word rhymes, livelier rhythms and easy to understand verses to enhance their language and musical appeals to audiences of all genders and ages. The audiences can participate in the performance by singing and dancing to the music. However, a good understating of traditional Pleng Korat prosody is still essential for the appreciation of both traditional and modern Pleng Korat.

4.3 Lyrics. The lyrics of modern Pleng Korat are modified from traditional Pleng Korat, Hua Diew and Pleng Gom which can be observed in the Assachan, Nang Maew Khor Fon, Korat Khor Tornrub and Korat Rungrueng songs. Modern Pleng Korat that were originated from the original songs of traditional Pleng Korat, such as Korat Zing and Khon Kratok songs, stress the use of double words for entertaining purpose. However, the contents of modern Pleng Korat are still similar to traditional Pleng Korat as found in courting songs and songs with double-meaning and vulgar contents. Modern Pleng Korat have more concise and easier to understand lyrics than those of the traditional Pleng Korat. Their lyrics put stronger emphasis on “primary content” than “secondary content” while traditional Pleng Korat have equal amounts of primary and secondary contents.

4.4 Melodies. Both modern and traditional Pleng Korat still retain the characteristic high and low pitch melodies of the Thai Korat dialect and the characteristic concept of “a hundred lyrics with the same melody”. However, modern Pleng Korat stress the use of floating rhythm melodies with 1 to 3 notes per bar, larger number of double words as well as more word and phrase repetition than traditional Pleng Korat. Their melodies are, therefore, more concise and provocative than traditional Pleng Korat. The latter have more melodious melodies more beautiful verses.

4.5 Rhythms. The floating and regular rhythms of traditional Pleng Korat are essentially different from the fast (Chan Diew) and moderate (Song Chan) tempos of the regular rhythms of modern Pleng Korat. Some modern Pleng Korat use the Sam Cha rhythms of the Luk Thung music to create more lively and entertaining

music which is not conducive to the drawing out of a single word. Shorter rhythms are used instead because modern Pleng Korat are sung to the musical accompaniment while traditional Pleng Korat are sung to the hand-clapping rhythms only.

4.6 Dancing. There are five dance patterns for traditional Pleng Korat: Chang Tiam Mae, Pla Lai Phun Phuang, Yong, Prachanbarn and Jok. Mor Pleng can freely select the dance patterns of their choice. The dances are usually performed during the primary heading section or the rhythm section which contain lyric rhythms. Singers of modern Pleng Korat only move their bodies to the musical rhythms as audiences at Luk Thung concerts do. The focus is primarily on the dances performed by members of the dance troupe of modern Pleng Korat bands.

4.7 Costumes. Mor Pleng of traditional Pleng Korat prefer to dress in the traditional costumes of the past which consist of a Jong Kraben loincloth of plain colors and a short-sleeve, T-shirt of any color for male singers, a similar Jong Kraben loincloth with a collarless, fitted blouse of plain colors with elbow-length sleeves for female singers. Some singers like to put a pleated betel leaves or flowers on their ears. In the past, singers of modern Pleng Korat wore similar but more colorful costumes or western clothes but today's singers have no fixed dress codes. The focus is now on the colorful costumes or back-up dancers (Harng Krueng) with frequent changes of dancer costumes to suit the mood of each song.

4.8 Venues. The venue of modern Pleng Korat differs from traditional Pleng Korat venue in that it is usually held as an open concert with large-scale sound equipment. Concert stages must

be able to accommodate a Luk Thung band and a large number of back-up dancers while traditional Pleng Korat bands still perform in a Rong Pleng (singing hall) which is made of more durable materials to withstand the weather. Rong Pleng is erected in an open area and left standing for a long period of time. Some of the areas where such Rong Pleng can be found are in front of Thao Suranaree Monument and on the ground of Sala Loy Buddhist temple. In the past, temporary Rong Pleng were stages raised 1 meter above the ground and rested on four posts with coconut-leaf roofing. On the stage was a bucket of drinking water for singers, placed on top of an overturned rice mortar during a performance. With such simple stage, Pleng Korat could be performed at all times in all places wherever villagers congregated or at a courtyard of a house.

4.9 Light, sound and musical instruments. Unlike present-day performance, no musical instrument, hand clapping or Ching (small cymbal for rhythmic instrument) was used in a traditional Pleng Korat performance of the past. Light and sound instruments were improvised locally by villagers. In the past, Tai Chang (Tai Rung) torches were used to provide lighting and were subsequently replaced by lamps. Since no loud-speaker was available, loud and clear voices were a must for Mor Pleng. At a later period, microphones were hung from a roof beams to amplify singing voices. Modern Pleng Korat performance uses the light and sound equipment and musical instrument of the Luk Thung and String music bands. Tom-tom drums, Bongo drums, drum sets, electronic organs and keyboards are used to provide lively, entertaining rhythms. Sometime musical instruments for Mor Lam bands and Likay troupes such as guitars and base guitars

are also used. The research found modern Pleng Korat performance to modify its prosodic elements to suit these musical instruments.

4.10 Performing occasion. Modern Pleng Korat can be found performing at various places as requested by an employer. Performance expenses include costs of the setting up of a large stage, musical instruments, light and sound equipment and performer wages which vary with performer numbers. A modern Pleng Korat performance lasts approximately six hours and is suitable for people of all ages from children to teenagers and adults. There are two main occasions for traditional Pleng Korat performance. One is on the occasions of auspicious or inauspicious functions. Pleng Korat are popular with functions of religious nature, such as a Kaebon (a promised offering given to sacred beings for their blessing) ritual to Thao Suranaree, monk ordination or household merit-making ceremony. The other is on the occasions of entertaining functions without fixed schedule but focus on entertaining audiences and employers.

4.11 Performance steps. A traditional Pleng Korat performance usually begins with one singer being invited to sing to an Oh melody as a means to calibrate a singer's voice. This tune is a symbolic announcement of the beginning of a Pleng Korat performance at a specific venue. The next step is the singing of verses and Yieb Plai Pleng melody upon the start of a new verse. The other singer will then start singing with a Yieb Plai Pleng melody, followed by a new verse which can immediately stop at a verse end with no ending melody required. There is no set procedures for the performance of modern Pleng Korat as it can be performed in any

manner that is agreed upon and practiced for. An opening announcement to introduce singers (Mor Pleng) or to notify employer's message may be executed, followed by the singing of the agreed songs. It can be said that modern Pleng Korat is a prepared performance while traditional Pleng Korat is primarily based on the singers' expertise and impromptu improvisation, especially when there is an on-spot song request.

4.12 Beliefs related to Pleng Korat. The beliefs observed by traditional Pleng Korat singers are mostly related to the teacher-student relationship with the primary goal of enhancing the singing skills of Pleng Korat. For example, the belief of the partaking of sacred peppers requires Pleng Korat students to consume sacred peppers on certain days to improve their memory of the song lyrics and melodies. The Krob Khru or Yok Khru ritual that all students have to undergo before the initial training is held with the goals of creating prosperity, morale and esprit de corp for students. Moreover, many of the dance patterns that accompany Pleng Korat reflect some of these beliefs. For example, Krob Khru is the dance pattern that represent the belief in Wai Khru (paying respect to one's teachers) ritual. Teachers usually ask for the blessing of one's teachers and deities before a student's singing performance. A belief in the power of sacred mantra helps invigorate student singers. The Tham Nam Mon (making holy water) dance pattern reflects the sprinkling of holy water by a teacher to bring blessings and good fortunes to students. Unlike traditional Pleng Korat, there is no distinct form of such belief among modern Pleng Korat performers. They only observe the practice of incense and candle lighting to pay respect to teachers,

to ask for blessing and forgiveness from one's singing teachers and deity teachers before a performance to ensure a smooth and successful performance. These beliefs are similar to the general beliefs and practices observe in other fields of performing arts.

Conclusion and Discussion

The singing methods of traditional and modern Pleng Korat are related in term of their creative evolution which are closely related to the existing social and cultural contexts. Both types of Pleng Korat put an emphasis on the entertainment and the musical wisdom of Pleng Korat. There are four elements in the singing method of Khru Gamphan Khoiнок: prosodic elements, melodies, rhythms and performance elements. The essence of Thai music was identified through an analysis and synthesis of the research results as follows:

Part 1 Prosodic elements. The research has reached many interesting conclusions and new knowledge on the lyric composition method of Khru Gamphan Khoiнок. 1) The song elements refer to the contexts of Pleng Korat singing. Both traditional and modern Pleng Korat share ten identical song elements, namely, the use of secondary and primary contents – modern Pleng Korat place more emphasis on the primary content for entertainment and ease of understanding purposes while traditional Pleng Korat place equal emphasis on both types of contents; the use of double words – modern Pleng Korat use more diverse types of double words than traditional Pleng Korat to attract the interest of the general public and make Pleng Korat more accessible to them. This finding is consistent with Sanong Klangprasri's statement that modern Pleng

Korat are more modern form of Pleng Korat (2012, 196) and Podchara Suwannapart's idea that modern Pleng Korat were modified to increase their appeal and acceptability among today's audiences (2001, 143); the use of rhymes – beside the rhyming words and phrases and the word numbers, modern Pleng Korat was empirically found to have used rhyming technique to enhance the linguistic and rhythmic aesthetics of Pleng Korat while allowing listeners to sing and dance to Pleng Korat songs and music. This finding is consistent with Podchara's suggestion that modern Pleng Korat have improved their musical prosody through the introduction of rhythms (2001, 146); both types of Pleng Korat are found to retain the use of Sadur Pleng, Yieb Plai Pleng, Oh singing, Sroi singing, Euan singing, and Korat dialect, which are the essential elements of Pleng Korat. However, the use of Sadur Pleng, Yieb Plai Pleng, Oh singing and Euan singing are not distinctive in the modern Pleng Korat that were originated from a combination of the original Pleng Korat, Pleng Gom and Hua Diew verses. It is the researcher's opinion that the evolution of modern Pleng Korat through melodic improvement to simplify the complex and subtle melodies of traditional Pleng Korat aims to create more concise and entertaining melodies that appeal to and are accessible to the new generation of listeners. This opinion is consistent with Khru Gamphan's explanation that the modification of traditional Pleng Korat into modern Pleng Korat was initiated to make Pleng Korat more accessible to the new generation while retaining the characteristic features of Pleng Korat. Such modifications are, for example, the introduction of more concise words and the shortening their musical prosody. However, the use of Thai Korat

dialect and double words still appear in modern Pleng Korat (interviewed on October 9, 2018). 2) Prosodic structure. The research found the singing method of traditional Pleng Korat as perceived by Khru Khampun Khoinok to contain a variety of subtle internal structures. These structures are: Part 1 – Oh singing; Part 2 – Klon Pleng (the song verses) consisting of four sections, including the introduction section, primary heading section, last heading section and final section; Part 3 – Sroi melody; Part 4 – Euan melody. These findings represent a comprehensive analysis of the traditional structures of Pleng Korat. The Office of Art and Culture of Nakhon Ratchasima Rajabhat University (2012, 19) explained that the prosodic structures of Pleng Korat, excluding Oh singing, consist of five sections – the first section, rhythm section, the verse section with clapping in the middle, pre-final section and final section. Some Mor Pleng suggested that traditional Pleng Korat consist of three sections: the primary heading section, verse section and final section. There is nothing wrong with these suggestions but Khru Khamphan Khoinok's idea is based on the analysis of the melodies that are specific to the singing method of each singer. Regarding the origin of Pleng Korat, it was found that although Pleng Korat evolved from Pleng Gom, they eventually formed the unique structure of traditional Pleng Korat. Pleng Korat have also been modified into the prosodic structures of exquisite beauty that cannot be found in the prosody of any other types of folk songs. The researcher found Pleng Korat to have subtle internal structures, especially the internal rhymes, the impromptu rhyming of the Sadur Pleng words with the last word of a verse, the clever singing technique that can be highly entertaining through the

use of regular rhythms with no musical accompaniment or the use of a singing method to produces sweet melody of floating rhythms for Section 1, 3 and 4 of a song. Such singing techniques reflect the subtlety and diversity of Pleng Korat's wisdom which are consistent with the findings of Thavorn Subongkot et al (1993, 28) that today's traditional Pleng Korat are longer than those of past periods and it follows that singing at slow might create irregular rhythms. Therefore, suitable singing technique depends on a singer's experience and creativity. It was also found that modern Pleng Korat were originated from two sources. First, they were originated from traditional Pleng Korat where there are six sentences in one verse. Second, they were originated from a combination of traditional Pleng Korat, Pleng Gom as well as Hua Diew verses where there are four phrases (Sadub, Rub, Rong and Song) in one verse which make up two sentences. The evolution began with the evolvement of Pleng Gom into traditional Pleng Korat which had further evolved into modern Pleng Korat and to combined Pleng Korat. It is increasingly apparent that the prosodic structures of Pleng Korat have evolved under the concept of "a hundred lyrics with the same melody". Modern Pleng Korat have become more interesting, more diverse and easier to understand in the same manner as the folk songs of the central region. This finding is consistent with the Documents and Records Compilation Committee (1999, 293) which stated that modern Pleng Korat have been modified in terms of content and structure with the goal of changing the singing atmosphere. Modified Pleng Korat share the similar characteristics of Pleng Choi folk songs of the central region.

Part 2 Melodies. The singing method of Pleng Korat consists of 1) the Oh melody. Both types of Pleng Korat use exactly the same Oh melody. The researcher is of the opinion that the reason for this similarity is caused by the uniqueness of Oh melody. According to Weera Lertjuntuek (1998, 151-154), Pleng Korat have adapted to international music by adding words and phrases to the song to comply with modern rhythms while retaining Oh singing as a prelude to verse singing which is the unique identity of Pleng Korat. They use FGAXCDx scale with no vocal bridge. This finding is consistent with Somkij Padungsoontorn (2013, a-b) who stated that Oh melody is used in Oh singing as a means to calibrate a singer's voice and to identify the scale to be used in the ensuing singing in which a 5-note scale is preferred. 2) Verse melodies. Similar melodies are used with modern Pleng Korat use more notes of short intervals and repeated syncopated notes to create concise and lively tunes. This is consistent with Weera Lertjuntuek's (1998, 151-154) and Somkij Padungsoontorn's (2013, 144-147) opinions that modified notes are used more frequently in modern Pleng Korat. 3) Sroi melodies. The research found both types of Pleng Korat to have more creative forms of Sroi melody in which the melodies are increasingly extended through the evolutionary steps. Modern Pleng Korat have more diverse Sroi melodies than traditional Pleng Korat. This finding is consistent with Bunsom Sungsook (interviewed on August 14, 2017), who stated that modern Pleng Korat tend to use diverse forms of Sroi melodies as the traditional Sroi melodies are extended the first three notes of a music scale are used to create different melodies. 4) Euan melodies. The research found short Euan melodies in modern Pleng Korat

which is consistent with Gamphan Khoinok's idea that there is no fixed Euan melody for Pleng Kora (interviewed on August 14, 2017). Short sounds are freely used to match the mood of the song and the singer. The researcher agrees with Gawao Chokchai (interviewed on October 9, 2018) that a comparison of the phrases "Dok Na Nong Na" or "Cha Cha Chai" in modern Pleng Korat with traditional Pleng Korat revealed that the Euan melody of modern Pleng Korat appears at the same position as in the Euan melody for the phrase "Er Er Er Er" of traditional Pleng Korat.

Part 3 Rhythms. The rhythms used in Pleng Korat singing consist of 1) Oh melody. Floating rhythms are used with Oh melody, but in modern Pleng Korat they can be accompanied by Luk Thung String music for harmonious singing. 2) Verse melodies. Floating and regular rhythms are found in traditional Pleng Korat with the regular rhythms provide background to the primary heading section lyrics. The regular rhythms are deduced from the rhythmic composition of traditional Pleng Korat. This finding is consistent with the opinion of Songrit Radomchinda (2555, 197-198) who stated that traditional Pleng Korat use free rhythms that a singer improvises without any musical accompaniment while only concise regular rhythms are found in modern Pleng Korat. This is also consistent with the opinion of Somkij Padungsoontorn's (2013, 144-147) who stated that modern Pleng Korat uses modern musical instruments to create provoking rhythms that appeal to today's audiences. They also use Fast tempos and rhythmic patterns at the sixteenth note. Korat Zing was found to use one beat for the singing of 4 notes. 3) Sroi melodies. Both types of Pleng Korat use the same regular rhythms but different

singing methods which appear in two forms. The first form is the harmonious singing method similar to a regular rhythm found in the primary heading section of traditional Pleng Korat while the second form is the singing between verses of modern Pleng Korat. These are consistent with the opinion of Somkij Padungsoontorn's (2013, 144-147) who stated that modern Pleng Korat is a monophony. The researcher deems tradition Pleng Korat to be a homophony in the folk song style of harmonious melodies. 2) Euan melodies. Modern Pleng Korat use both regular and syncopated rhythms while no rhythm is used with traditional Pleng Korat as they are sung to a single short note to the lyric of "Er Er Er Er".

Part 4 A study of performance elements of the singing method of Khru Gamphan Khoinok led to more comprehensive conclusions. From the literature review, the researcher found that most works on this topic were carried out from the composition and singing aspects of Pleng Korat. According to the Office of Art and Culture, Nakhon Ratchasima Rajabhat University (2013, 19) the singing elements of Pleng Korat are: the use of external and internal rhymes, double words and mandatory words. Preecha Uitrakoon (1978, 36) and Thavorn Subongkot, et al (1993, 32) share a similar view that the singing elements of Pleng Korat consist of the use of Korat dialect, voices and meanings. The case study of Khru Gamphan Khoinok's conception of Pleng Korat singing found 12 performance elements of Pleng Korat: 1) Mor Phleng – professional singers masters should be knowledgeable in Pleng Korat; 2) Audience – listeners should have basic understandings of Pleng Korat; 3) Lyrics – the song content should match the occasion; 4) Melody – the use of diverse and

specific melodies; 5) Rhythm – should be lively and entertaining; 6) Dance – the singing is accompanied by the folk-song styles of dance; 7) Costumes – the costumes should reflect local cultures; 8) Venue – the performance should reflect local wisdom and local society; 9) Light and sound – should enhance listening aesthetics; 10) Occasion – the performance occasions should reflect the local ways of life; 11) Performance procedures – should reflect the wisdom of Pleng Korat; 12) Pleng Korat and related beliefs should reflect teacher-student relationship. These 12 elements are the research findings of Part 4 – Singing Elements, which are consistent with the data of Parts 1-3 which were obtained from Khru Gamphan Khoinok's interviews (interviewed on December 23, 2018). All four parts of the above-mentioned research data on the prosodic elements, melodies, rhythms and performance elements of Pleng Korat provided the underlying concepts for the subsequent creation of a Pleng Korat suite.

Recommendations

This study focuses on the singing method of Khru Gamphan Khoinok (Ban Taen Band) by making a comparative study and analysis of the musical evolution of the famous songs of traditional and modern Pleng Korat as well as the distinctive identity of Pleng Korat according to Khru Gamphan Khoinok. Interested persons can expand on the findings of this study to include other aspects of Pleng Korat as follows:

1. Analyze specific aspects of the songs of similar characteristics.

2. Study Pleng Korat identity from other case studies on various folk song artists in Nakhon Ratchasima.
3. Study the transmission method of traditional and modern Pleng Korat.
4. Identify the knowledge derived from different aspects of Pleng Korat singing according to the interests of each researcher.
5. Study guidelines on the forming of Pleng Korat composition theories, especially in the case of Klon Pleng Korat (Pleng Korat verses).

References

- Chokchai, K., Gamphan Bantaen Band. Interviewed on October 9, 2018.
- Department of Culture Promotion. (2016). **The Promotion and Conservation of Cultural Heritage Act, B.E. 2559 (2016) and the Convention on the Conservation of Intangible Cultural Heritage**, 2003. Bangkok: The War Veterans Organization of Thailand Printing Office.
- Jexjuntuk, B. (2014). **Guideline for the Management and Revitalization of Korat Song Performance in Nakhon Ratchasima**. Master Thesis, M.A., Silpakorn University, Nakhon Pathom.
- Khoinok, G., Gamphan Bantaen Band. Interviewed on October 9, 2018.
- Khoinok, G., Gamphan Bantaen Band. Interviewed on December 23, 2018.
- Klangprasri, S. (2012). **Supplement document for the instruction of a Course in Thai Folk Music**. College of Music, Mahidol University.

- Lertjuntuek, W. (1998). **Pleng Korat in the Globalization Trend**. Master Thesis, M.A., Mahasarakham University, Mahasarakham.
- Mahasarakham University. (2002). **Honoring Isan Folk Artists 2545**. Khon Kaen: Siriphond Offset and Easy Print.
- Ministry of Culture. (2009). **Cultural Wisdom Heritages**. Bangkok: Office of the National Culture Commission.
- Ministry of Culture. (2009). **The National Culture Master Plan, B.E. 2550-2559 (2007-2016)**. Bangkok: Office of the Permanent-Secretary of the Ministry of Culture.
- Office of Art and Culture, Nakhon Ratchasima Rajabhat University. (2012). **Pleng Korat Volume 1**. Nakhon Ratchasima: Mitrphap Printing Ltd. Co. 1995.
- Padungsoontorn, S. (2013). **Pleng Korat: Musical Art Elements**. Master Thesis, M.A., Mahasarakham University, Mahasarakham.
- Radomchinda, S. (2012). **Orchestra: An Applied Musical Performance to Promote Pleng Korat**. Dissertation, Ph.D., MahaSarakhm University, Mahasarakham.
- Subongkot, T, et al. (1993). **Pleng Korat, an Analytical and Critical Study**. 3rd printing. Nakhon Ratchasima: The Art and Culture Center, Nakhon Ratchasima Teachers' College.
- Sungsook, B., President, Pleng Korat Association. Interviewed on August 14, 2017.
- Sungsook. B., President, Pleng Korat Association. Interviewed on March 6, 2017.
- Suwannaphachana, P. (2011). **Mutto Taek: Improvisational Indigenous Knowledge in Traditional Pleng Khorat**. Dissertation, Ph.D., Mahidol University, Nakhon Pathom.

- The Culture, Sport and Tourism Department, Bangkok Metropolitan Administration. (1984). **The Bangkok Cultural Plans for Executives**. Bangkok: Amarin Printing and Publishing PCL.
- The Documents and Records Compilation Committee. (1999). **Culture, Historical Development, Identity and Local Wisdom of Nakhon Ratchasima**. A book prepared by the Committee to celebrate His Majesty the King's 6th Cycle Birthday Anniversary on 5 December 1999. Bangkok: Kurusapha's Ladprao Printing House.
- Tornsoongnern, S. (2003). **The Way of Life of the Members of Pleng Korat Community**. Bachelor Research, B.A., Mahasarakham University, Mahasarakham.
- Uitrakoon, P. (1978). **Folk Literary Works from Rangka Yai, Phimai District, Nakhon Ratchasima**. Bangkok: Department of Teachers' Training. Ministry of Education.



ขอบคุณภาพจาก: <https://bit.ly/2XF6cj9>

ท่องเที่ยวเทศกาลผีตาโขน : การเดินทางของผีชายขอบ
สู่โลกกว้างและการสร้างพื้นที่ทางสังคม
ของชาวด่านซ้ายในบริบทของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว

Tourism of Phi Ta Khon Festival: Voyage of Marginal Spirit to Public World
and Social Space of Dan Sai People in Context of Tourism Industry

นพพล แก่งจำปา¹

Nopphon Kaengjampa

E-mail: Nopphon.tab@gmail.com

Received: December 17, 2017

Revised: March 11, 2019

Accepted: April 30, 2019

¹ Lecturer, Department of History, Faculty of Humanity and Social Sciences, MahaSarakhm University

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีจุดประสงค์เพื่ออธิบายการเปลี่ยนแปลงของ ประเพณีผีตาโขน อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย และการกำหนดพื้นที่และอัตลักษณ์ ทางสังคมของชาวด่านซ้ายผ่านเทศกาลท่องเที่ยวผีตาโขน โดยวิธีการศึกษาใช้ ระเบียบวิธีการศึกษาเชิงคุณภาพ การดำเนินงานเก็บข้อมูลในพื้นที่โดยใช้การ สัมภาษณ์เชิงลึก ควบคู่กับการทบทวนข้อมูลจากเอกสารชั้นรอง แล้วนำเสนอ รายงานการศึกษาในรูปแบบพรรณนาวิเคราะห์ ผลการศึกษาพบว่า นับตั้งแต่ปลาย ทศวรรษ 2520 เป็นต้นมา ประเพณีผีตาโขนซึ่งเดิมเป็นพิธีกรรมท้องถิ่นของชาว ด่านซ้ายที่สัมพันธ์กับวิถีชีวิตของสังคมชาวนา โดยมีพื้นฐานที่ตั้งอยู่บนความเชื่อ เกี่ยวกับผีและผสมผสานกับความเชื่อทางพุทธศาสนา ได้เริ่มเปลี่ยนแปลงไปเป็น กิจกรรมเพื่อส่งเสริมการท่องเที่ยวแทน โดยกลุ่มต่างๆในท้องถิ่น ทั้งหน่วยงานรัฐ และเอกชน ได้ให้ความสำคัญและสนับสนุนประเพณีผีตาโขนอย่างชัดเจน ทั้งนี้ใน บริบทการเจริญเติบโตของวัฒนธรรมท่องเที่ยวดังกล่าวนี้ได้เปิดโอกาสให้ชาว ด่านซ้ายนำเสนอวัฒนธรรมท้องถิ่นของตนเองที่เคยเป็นวัฒนธรรมของคนชาย ขอบให้เป็นที่รับรู้และยอมรับของสังคมในวงกว้างมากขึ้น ซึ่งส่งผลต่อกระบวนการ กำหนดและเลื่อนสถานะของท้องถิ่นตนจากเมืองชายแดนที่ไม่มีใครรู้จัก กลาย เป็น “พื้นที่ท่องเที่ยว” ที่มีความสำคัญขึ้นมา ซึ่งปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้ได้ชี้ให้เห็นว่านโยบายส่งเสริมการท่องเที่ยวของรัฐนั้น แม้จะมีอำนาจครอบงำผู้คนใน ประเทศในระดับหนึ่ง แต่ผู้คนท้องถิ่นกลับสามารถใช้นโยบายดังกล่าวนี้เป็นเครื่องมือ ในการต่อรองได้ด้วยเช่นกัน

คำสำคัญ: ผีตาโขน, ด่านซ้าย, การท่องเที่ยว, พื้นที่ทางสังคม

Abstract

This article aims to explain change of Phi Ta Khon tradition of Dan Sai District, Loei Province and definition of social space and Identity of Dan Sai people on Phi Ta Khon festival. The qualitative approach was applied. Data was collected by means of depth

interviews and documentary analysis, and presented by descriptive analysis. The results of the study found that; since 1977 late, Phi Ta Khon has changed from the animism and Buddhism based rituals of peasant society's ways of life to be an activity to support tourism. Phi Ta Khon ritual was offered to be a prominently important tradition and to show off to increasable tourism activities. However, in context of tourism industry of Thailand, Dan Sai people were received this opportunity to present their local identity and culture to society as a whole by defining and promoting the social status of their localities from the marginal city to become a tourism space. This phenomenon has indicated that despite the government's tourism promotion policy has the power to dominate people in the country but local people can use this policy as bargaining tool as well.

Keywords: Phi Ta Khon, Dan Sai, Tourism, Social Space

บทนำ

ด้วยสภาพสังคมปัจจุบันที่เอื้อต่อการเจริญเติบโตของวัฒนธรรมท่องเที่ยว นับตั้งแต่การสามารถเดินทางติดต่อสัมพันธ์กันได้ภายในเวลาอันรวดเร็ว ด้วยเทคโนโลยีการคมนาคมสื่อสาร การลดบทบาทของพรมแดนรัฐชาติที่เคยเป็นอุปสรรคขัดขวางการเคลื่อนย้ายเดินทางเพราะต้องอำนวยความสะดวกให้แก่กิจกรรมทางเศรษฐกิจที่ต้องการความคล่องตัวในการเคลื่อนไหวของแรงงาน เงินทุน สินค้า ตลอดจนกระบวนการพิพาทจำนวนมหาศาลที่เหนี่ยวล่าจากงานประจำ เพื่อบริหารกับความซ้ำซากจำเจของชีวิตที่ต้องเผชิญ พวกเขาต้องการประกอบ “พิธีกรรม” ให้ชีวิตได้ผจญภัย มีเสรีภาพที่ไม่ต้องทำอะไรตามกฎเกณฑ์ ต้องการแสวงหาความโรแมนติคจากชนบทที่สะอาดบริสุทธิ์ หรือสัมผัสกับชนบประเพณีที่แปลกแตกต่างไปจากที่ตนคุ้นชินชั่วคราวเพื่อจะได้กลับมาใช้ชีวิตแบบปกติตามกฎเกณฑ์หรือระบบในสังคมของตนต่อไป

สภาพการณ์ที่วุ่นๆ นำพาให้ “พื้นที่” ต่างๆ ที่พอมีสักยภาพทางการท่องเที่ยว ได้รับการส่งเสริมให้ตอบสนองต่อวัฒนธรรมท่องเที่ยวที่เฟื่องฟูขึ้นนี้ ขนานใหญ่ไม่เว้นแม้แต่ “ชายแดน” อันเป็นพื้นที่ชายขอบแห่งรัฐ ที่ห่างไกลความเจริญในด้านวัตถุจากศูนย์กลางอำนาจ รวมทั้งอาจเป็นพื้นที่ทุรกันดารยากแก่การเข้าถึง ต่างผลักดันให้สถานที่ ประเพณี พิธีกรรม ในท้องถิ่นตนให้กลายเป็น “พื้นที่ท่องเที่ยว” ที่ได้รับความสนใจจากนักท่องเที่ยวขึ้นมาด้วยเช่นกัน อย่างไรก็ตามปรากฏการณ์ดังกล่าว มักได้รับความวิตกจากหลายฝ่ายว่าการท่องเที่ยวที่เฟื่องฟูขึ้นอาจก่อให้เกิดความเสียหายแก่สังคมวัฒนธรรมของคนท้องถิ่น แม้ว่ามุมหนึ่งของการท่องเที่ยวจะนำมาซึ่งมูลค่าในทางเศรษฐกิจอย่างมหาศาลก็ตาม เพราะความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นระหว่างการท่องเที่ยวนั้น เป็นความสัมพันธ์ของคนสองกลุ่มที่ตั้งอยู่บนฐานทางวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน คนท้องถิ่นหรือผู้ถูกท่องเที่ยว โดยส่วนใหญ่มักมีรากฐานมาจากวัฒนธรรมของสังคมเกษตรกรรม ซึ่งยังไม่พัฒนาทางเศรษฐกิจไปมากนัก ในทางตรงกันข้ามนักท่องเที่ยวหรือผู้ท่องเที่ยวส่วนใหญ่ จะเป็นกระแสมวลที่มีฐานทางวัฒนธรรมมาจากสังคมอุตสาหกรรม กำลังเงินของพวกเขาอาจหักล้างกฎระเบียบ ข้อห้ามหรือธรรมเนียมปฏิบัติเดิมทางสังคมที่พวกเขาเดินทางเข้าไปท่องเที่ยวลงได้โดยง่าย ฉะนั้นจึงไม่มีปัญหาว่าความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นระหว่างการท่องเที่ยวย่อมเป็นไปอย่างไม่เท่าเทียมและมีภาวะของการครอบงำแฝงอยู่ด้วย (Aeusrivongse, 1995, 63-80)

ถึงกระนั้น แนวการพิจารณาการท่องเที่ยวข้างต้นนี้ยังมีข้อจำกัด เพราะเป็นการพิจารณาภายใต้กระบวนการต่อต้านการท่องเที่ยวแบบแบ่งขั้วตรงข้ามอย่างง่าย ๆ นำมาซึ่งละเลยผลประโยชน์ในแง่อื่นๆ ที่การท่องเที่ยวพึงมีให้แก่ท้องถิ่นที่ถูกท่องเที่ยว ซึ่งอาจมิใช่แค่เพียงผลประโยชน์ในทางเศรษฐกิจที่สังเกตได้ชัดเท่านั้น สิ่งสำคัญ แนวการพิจารณาในแบบที่ว่า ยังมองข้ามศักยภาพของคนท้องถิ่นหรือผู้ถูกท่องเที่ยว ในการต่อรองหรือเลือกรับปรับเปลี่ยนกระแสของการท่องเที่ยวที่เกิดขึ้นอีกด้วย โดยอีกมุมของการท่องเที่ยวยังมีลักษณะของ “การปลดปล่อย” อยู่ในตัว หากได้มีเพียงมิติของการคุกคามครอบงำเท่านั้นไม่เนื่องจากความต้องการนำเสนอ สถานที่ ประเพณี และพิธีกรรม ให้มีความ

แตกต่างหลากหลายเพื่อเป็นที่สนใจของนักท่องเที่ยวได้เข้ามาเลือกสรรเที่ยวชมความแตกต่างหลากหลายนี้เอง เปิดโอกาสให้คนท้องถิ่นได้นำเสนอ “ความเป็นบ้าน” หรือ “บ้านเกิดเมืองนอน” ของพวกเขา ให้เป็นที่รับรู้แก่สังคมในวงกว้างขึ้นตามไปด้วย

ดังนั้น บทความฉบับนี้จึงหยิบยกเอางานประเพณีพิธีกรรมซึ่งเป็นที่รู้จักกันในหมู่นักท่องเที่ยวอย่าง “ผีตาโขน” ของอำเภอชายแดนเล็กๆ อย่างด่านซ้าย จังหวัดเลย ขึ้นมาเป็นกรณีศึกษา ทั้งนี้มาจากเหตุผลสำคัญที่ว่าแวดวงของ “ชายแดนศึกษา” ให้ความสำคัญกับเมืองชายแดนเล็กๆ เช่นด่านซ้ายไม่มากนัก อีกทั้งในตัวด่านซ้ายเองก็มีคุณสมบัติสามารถศึกษาต่อไปได้ เป็นต้นว่า เป็นเมืองชายแดน หรือพื้นที่ชายขอบแห่งรัฐ เป็นเมือง “ปิด” ที่เคยถูกมองจากสังคมภายนอกว่าทึบกันดาร ห่างไกลความเจริญด้านวัตถุจากศูนย์กลางอำนาจ ในขณะที่เดียวกันประเพณีพิธีกรรม ในเมืองด่านซ้ายอย่าง “ผีตาโขน” ก็ได้รับการส่งเสริมให้กลายมาเป็น “พื้นที่ท่องเที่ยว” ที่รู้จักกันดีในหมู่นักท่องเที่ยวจากทั้งในประเทศและต่างประเทศ ตลอดจนกลุ่มสังคมต่างๆ ในด่านซ้ายเอง ต่างมีบทบาทร่วมในการเคลื่อนไหว ผลักดัน ให้ผีตาโขนในท้องถิ่นตนกลายเป็น “พื้นที่ท่องเที่ยว” ขึ้นมาด้วย โดยมีจุดประสงค์การศึกษาเพื่ออธิบายการเปลี่ยนแปลงของประเพณีผีตาโขน ที่อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย และพื้นที่ทางสังคมของชาวด่านซ้ายที่มีในงานท่องเที่ยวผีตาโขน

สำหรับการนำเสนอบทความ เพื่อให้ง่ายต่อความเข้าใจ ผู้เขียนได้แบ่งโครงสร้างเพื่ออธิบายรายละเอียดผลการศึกษาออกเป็น 3 ส่วน อย่างเชื่อมโยงกัน โดยเริ่มจาก ความหมายของผีตาโขนในสังคมชาวนาที่ด่านซ้ายเพื่อชี้ให้เห็น “หน้าที่” ของผีตาโขนในโครงสร้างสังคมด่านซ้ายในอดีตที่เป็นสังคมชาวนา ส่วนที่สองคือ ความเปลี่ยนแปลงของสังคมด่านซ้ายและการเดินทางของผีตาโขนสู่โลกกว้างเพื่อชี้ให้เห็นถึงความเปลี่ยนแปลงทางสังคมด่านซ้ายที่เกิดขึ้นควบคู่กับการเข้ามาของการท่องเที่ยวและ เป็นปัจจัยในการผลักดันให้เกิดการเปลี่ยนแปลงต่อวัฒนธรรมอย่างผีตาโขน และส่วนที่สามคือ การอธิบายถึงพื้นที่ทางสังคมของชาวด่านซ้ายในการท่องเที่ยวผีตาโขน

ความหมายของผีตาโขนในสังคมชนวนาที่ด่านซ้าย

“ผีตาโขน” เป็นการละเล่นพื้นบ้านใน “งานบุญหลวง” ซึ่งถือเป็นงานบุญขนาดใหญ่ของชาวด่านซ้าย ที่มีส่วนผสมของงานบุญหลายๆ งาน ตามจารีตหรือ “ฮีต” ของวัฒนธรรมไทลาวทั่วไปเข้าไว้ด้วยกัน ประกอบไปด้วย บุญผะเหวด (พระเวสสันดร) บุญบั้งไฟ บุญซำฮะ (ซำระ, ล้าง, ขจัด, ทำให้สะอาด) (Chauboonmee, 2009) ซึ่งงานบุญดังกล่าวจะจัดขึ้นในช่วงเดือนมิถุนายนของทุกปี โดยผู้เล่นจะสวมใส่หน้ากากที่ประกอบขึ้นจากก้านมะพร้าวและหวดหนึ่งข้างเหี่ยว พร้อมทั้งนำเอาเศษผ้าหรือวัสดุอื่นๆ ที่ขาดๆ เก่าๆ มาประดับตามร่างกาย ให้มีลักษณะน่าเกลียดน่ากลัว แล้วทำการกระเช้าเข้าหาเหย้าผู้คนตามถนนหนทางหรือตามละแวกหมู่บ้านเพื่อให้ผู้พบเห็นตกใจ ในขณะเดียวกันก็เกิดความสนุกสนานพร้อมกันตามไปด้วย (Chauboonmee, 2009) ทั้งนี้ที่ผ่านมามีการศึกษาเกี่ยวกับเรื่องราวของผีตาโขนอยู่มากเหมือนกัน แต่โดยส่วนใหญ่มักจะพยายาม “ลากผีตาโขนเข้าวัด” ด้วยการวิเคราะห์ว่าผีตาโขนคือ ผีป่าซาตานที่เดินทางมาส่งพระเวสสันดรกลับเข้าเมืองภายหลังเสร็จสิ้นจากการบำเพ็ญทานบารมีในป่าตามความในท้องเรื่องพระเวสสันดรชาดกของพระพุทธศาสนาซึ่งอาจไม่ผิดนัก เพราะในกระบวนการเล่นผีตาโขนได้ปรากฏขั้นตอนการเข้าร่วมในขบวนพิธีอัญเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองของผีตาโขนรวมอยู่ด้วยเช่นกัน

ทว่า หากวิเคราะห์ “ความหมาย” ตามแนวการมองหรือทัศนะในลักษณะที่ผีตาโขนมี “หน้าที่” อย่างไรในสังคมด่านซ้ายในอดีตซึ่งถือเป็นสังคมเกษตรกรรมแล้ว ผีตาโขนคงเปรียบได้กับพิธีกรรมและวิทยาการอื่นๆ ซึ่งสังคมสร้างสรรค์ปรับปรุงขึ้นเพื่อให้ทำหน้าที่เป็นเครื่องมือในการสร้างความมั่นใจในวิถีการผลิตทางการเกษตร ช่วยเป็นหลักประกันในความอุดมสมบูรณ์ของสภาพดินฟ้าอากาศ รวมทั้งช่วยยึดเหนี่ยวความเป็นปึกแผ่นของโครงสร้างทางสังคมเอาไว้ นั่นเอง เนื่องจากในขั้นตอนพิธีกรรมหรือกระบวนการเล่นผีตาโขนปรากฏว่า ได้มีการใช้สัญลักษณ์ที่สื่อถึงอวัยวะและเพศสัมพันธ์อย่างมาก เป็นต้นว่าอุปกรณ์ที่แกะสลักจากไม้ที่ผีตาโขนใช้เป็นอาวุธนั้นมักทำเป็นรูปอวัยวะเพศชาย นอกจากนี้ในส่วนของผีตาโขนใหญ่ซึ่งชาวบ้านทำเป็นรูปหุ่นผิขนาดใหญ่ นั้นมีจารีต

หรือระเบียบข้อบังคับที่ปฏิบัติสืบทอดกันมาแต่โบราณว่าต้องทำเป็นคู่ชายหญิง และต้องเน้นในส่วนของอวัยวะเพศของหุ่นผีตาโชนให้เด่นชัดเป็นพิเศษ

สัญลักษณ์ทางเพศและเพศสัมพันธ์เหล่านี้ในทัศนะทางมานุษยวิทยา ถือได้ว่าเป็นเครื่องหมายของความสัมพันธ์ระหว่างฟ้ากับดิน, หญิงกับชาย, ฯลฯ ที่เป็นพลังก่อกำเนิดชีวิต และเป็นพลังแห่งความอุดมสมบูรณ์เพราะปรากฏชัดอยู่แล้วว่าอวัยวะเพศและเพศสัมพันธ์เป็นหนทางนำไปสู่การเกิดจึงไม่น่าประหลาดอันใดที่คนจะเชื่อมโยงและผูกพันระหว่างความงอกงามของเผ่าพันธุ์ตัวเองกับความงอกงามของพืชผล ผุ่งสัตว์เลี้ยงหรือฐานะทางเศรษฐกิจของตน ดังจะเห็นได้จากสามารถพบความคิดในลักษณะดังกล่าวนี้ได้กับความคิดของคนอีกหลายวัฒนธรรม เป็นต้นว่าในสังคมยุโรปที่มีการค้นพบตุ๊กตาเพศหญิงของสมัยหินที่ว่าเป็นคนท้องมีอวัยวะเพศขนาดใหญ่จนผิดส่วน ศิวลึงค์ที่ตั้งอยู่บนฐานโยนิตตามคติฮินดูซึ่งเป็นที่ยอมรับกันดีว่าเป็นการสื่อความถึงการงอกเงย หรือพิธีกรรมในรัฐโบราณของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ต่างปรากฏการเชื่อมโยงความสัมพันธ์ทางเพศกับความงอกงามอุดมสมบูรณ์แทบทั้งสิ้น (Aeusrivongse, 1995, 19)

อย่างไรก็ตาม แม้งานผีตาโชนของด่านซ้ายจะมีบทบาทหน้าที่ในทางเศรษฐกิจอยู่มาก แต่สิ่งที่เห็นได้ชัดไม่แพ้กันคือแง่มุมทางด้านสังคม โดยเฉพาะการเป็น “พิธีกรรม” ที่ปลดปล่อยความกดดันที่ได้รับจากการใช้ชีวิตประจำวันลง กล่าวคือ จุดเด่นที่เห็นได้อย่างชัดเจนของงานผีตาโชนคือการแสดงความทะลึ่งหยาบโลน ทั้งอวัยวะเพศและเพศสัมพันธ์ที่เหล่าผีตาโชนนำเสนอออกมาอย่างโจ่งแจ้ง “อาวุธ” ของผีตาโชนที่สลักจากไม้เนื้ออ่อนขึ้นเป็นรูปอวัยวะเพศชายมักถูกใช้ไป “จิ้ม” หรือหยอกล้อกับผู้หญิง เด็ก รวมทั้งผู้เฒ่าผู้แก่โดยไม่ได้รับการต่อว่าอะไร หรือการเข้าไป “จวด” หรือ “จาด” (การทำให้ตกใจ) ผู้คนโดยไม่สนใจสถานะภาพทางสังคมของเขานั้น เช่น การหลอย (แอบ) ไปจาดพ่อโชน (พ่อตา) หลอยไปจาดพ่อกำนันพ่อผู้ใหญ่ (Saratussanant, 2008) เป็นต้น

นอกจากนี้ยังมีในส่วนของกิจกรรมบางอย่างอื่นๆ ซึ่งในสภาพการณ์ปกติไม่สามารถกระทำได้ เป็นต้นว่าการลักขโมย รวมทั้งการแสดงกริยาอาการที่ไม่สุภาพ (Chauboonmee, 2009) ซึ่งกิจกรรมต่างๆ ในงานผีตาโชนซึ่งสภาพการณ์

ปกติไม่สามารถปฏิบัติได้^๑นี้แสดงให้เห็นถึงการล่วงละเมิดกฎเกณฑ์และธรรมเนียมที่ถือปฏิบัติกันในสังคม เป็นการปลดปล่อยให้คนหลุดออกจากข้อบังคับของชุมชนเป็นการชั่วคราว ทั้งนี้เนื่องมาจากในสภาพการณ์ดำเนินชีวิตปกติของคนด่านซ้ายในอดีตซึ่งเป็นสังคมเกษตรกรรมนั้นมีความใกล้ชิดกันมาก และแม้ว่าด้านหนึ่งของการจัดกิจกรรมขึ้นในสังคมจะเป็นการตอกย้ำความสัมพันธ์ในสังคมให้แนบแน่นเป็นหนึ่งเดียว แต่อีกด้านหนึ่งกลับทำให้เกิดแรงตึง แรงกดดัน จนอาจนำมาซึ่งความบาดหมาง ขัดแย้ง ดังนั้นจึง จำเป็นที่จะต้องมี “พิธีกรรม” ให้ผู้คนในสังคมได้ปลดปล่อย หรือหลุดออกจากโครงสร้างและกฎระเบียบข้อบังคับของสังคมเป็นการชั่วคราว เพื่อลดแรงกดดันที่ได้รับจากการดำเนินชีวิตที่เคร่งครัดในสภาพการณ์ปกติลง ซึ่งวัฒนธรรมหรือแบบแผนความสัมพันธ์ทางสังคมอย่างเช่นการละเล่นผีตาโขนได้เข้ามามีส่วนช่วยในตรงนี้

ความเปลี่ยนแปลงของสังคมด่านซ้ายและการเดินทางของผีตาโขนด่านซ้ายสู่โลกกว้าง

สำหรับเมืองด่านซ้ายนอกจากเป็นที่รับรู้ในหมู่นักท่องเที่ยวถึงการเป็นสถานที่จัดงานผีตาโขนแล้ว เมืองด่านซ้ายยังเป็นที่รู้จักในฐานะการเป็นที่ตั้งพระธาตุศรีสองรัก อนุสรณ์สถานแสดงสัมพันธ์ไมตรีระหว่างอาณาจักรอยุธยาและล้านช้างในช่วงพุทธศตวรรษที่ 22 อย่างไรก็ตาม น้อยคนนักที่จะรู้ว่าด่านซ้ายวก่อนที่จะกลายเป็น “ชายแดน” ตามภูมิรัฐศาสตร์ของประเทศไทยนั้นมีความเป็นมาอย่างไร ทั้งนี้นับตั้งแต่ต้นศตวรรษที่ 25 เป็นต้นมา พื้นที่ด่านซ้ายถูกกำหนดให้อยู่ในตำแหน่ง “ชายขอบของรัฐ” แบบแนบนอนตายตัว ขึ้น พร้อมกันนั้นก็มีภาพลักษณ์ที่ด้อยกว่าพื้นที่หรือเขตการปกครองอื่นมาตลอด กล่าวคือหลังการเปลี่ยนแปลงด้านคคิการปกครองไปสู่คนและพื้นที่ (จากเดิมที่จัดจอยู่กับกำลังคนเป็นสำคัญ) หรือ “ภูมิภาคยา” เปลี่ยน เมื่อเข้าสู่พุทธศตวรรษที่ 25 เหล่าผู้ปกครองสยามได้จำแนกแยกแยะผู้คนในแต่ละพื้นที่ได้ปกครองของตนออกเป็นลำดับขั้นเพื่อยืนยันข้าถึงความเหนือกว่า และสร้างความชอบธรรมในการปกครองของตน โดยดูจาก “เครื่องหมาย” ทางอัตลักษณ์บางอย่างตามที่ ธงชัย วินิจจะกูล

(Winichakul, 1993) เรียกว่า การการจำแนกแยกแยะ “ชนพวกอื่นในแดนตน” (The Other Within)

“ด่านซ้าย” ถูกจำแนกไว้ในลักษณะของการเป็น “ชาวบ้านนอก” ที่ไม่มีความเจริญ เป็นพวกหัวอ่อน (Docile) แต่ก็ทำให้เชื่องหรือเป็นพวกที่สามารถฝึกให้มีความเจริญได้ ทั้งยังอนุญาตให้เข้ามาพึ่งพระบรมโพธิสมภารได้อีกด้วย ดังจะเห็นได้จากจุดประสงค์ของชนชั้นนำกรุงเทพฯ ที่ต้องการให้ราษฎรในหัวเมืองด่านซ้ายและใกล้เคียงเข้ามาภักดีอยู่กับตนแทนที่จะเป็นฝรั่งเศส ด้วยการเกลี้ยกล่อมและชักจูงใจราษฎรด้วยการผ่อนผัน ยอมลดหรือไม่ก็ยกเว้นไม่เก็บเงินค่าภาษีอากรให้ (Kaengjampa, 2012, 83) ที่สำคัญภายหลังทศวรรษ 2500 เป็นต้นมา ด้วยผลของการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานที่ทำให้คนไทยสามารถเข้าถึงพื้นที่ในแต่ละส่วนของประเทศได้อย่างเป็นจริง และรับรู้ได้ถึงตำแหน่งแห่งที่ของตนภายในขอบเขตการปกครองของรัฐนั้น (Potjanalawan, 2009) ยิ่งส่งผลทำให้สภาพความแตกต่างระหว่างพื้นที่ชายแดนด่านซ้ายและศูนย์กลางถูกรับรู้ว่าเป็นรูปธรรมเพิ่มมากขึ้น ตัวอย่างเช่น ชลธิ์ ธารทองนักแต่งเพลงชื่อดังผู้ได้รับสมญานามว่า “เทวดาเพลง” ซึ่งเคยเดินทางเข้ามายังด่านซ้ายและมีโอกาสพูดคุยกับเจ้าหน้าที่ตำรวจทหารที่ปฏิบัติงานในพื้นที่ชายแดนด่านซ้ายในช่วงทศวรรษ 2520 อันเป็นช่วงที่ด่านซ้ายเป็นสมรภูมิของความขัดแย้งทางอุดมการณ์การเมืองอยู่เนิ่น ได้เล่าถึงที่มาของบทเพลงอันแสดงถึงความเป็นเมืองชายแดนด่านซ้ายที่ทุรกันดาร ห่างไกลความเจริญจากศูนย์อำนาจ อย่างเพลง “สุดทางที่ด่านซ้าย” ที่ว่า “...สุดทางที่ด่านซ้าย ที่สายัณห์ สัญญา ร้อง ตอนนั้นด่านซ้าย จ.เลย อยู่ในพื้นที่สีแดง ผมไปปรากฏตัวในงานแห่งหนึ่ง นั่งคุยกับทหารชายแดนที่ จ.เลย เขาเล่าให้ฟังเลยมาเขียนเนื้อ **ผมอยู่ชายแดนมันแสนเดียวดาย อำเภอด่านซ้ายไกลลิบสุดตามองไปทางไหนใจเศร้า เห็นแต่ภูเขาสุดขอบฟ้า... แม้ว่าผมไม่เคยเป็นทหาร เพราะจับได้ใบดำทั้งที่ยากเป็นแทบแย่ เพลงของผมก็ร่วมสมัยตลอด...**” (Tanthong, 2017)

แม้ไม่มีหลักฐานยืนยันว่าบทเพลงดังกล่าวได้รับความนิยมจากสังคมกว้างขวางเพียงใด แต่ก็เป็นสิ่งที่สะท้อนถึงมุมมองและความรู้สึกของคนนอกที่เข้า

มายังด่านซ้ายได้เป็นอย่างดี ทั้งยังเป็นการผลิตซ้ำ ตอกล้ำ และเผยแพร่ภาพลักษณ์ “ความเป็นชายแดน” ของเมืองด่านซ้าย ที่เบื้องต้นถูกสร้างขึ้นจากผู้ปกครองว่าเป็นพื้นที่ทุรกันดาร ห่างไกลความเจริญจากศูนย์กลางให้แฉ่หมัดและปรากฏต่อสายตาคนภายนอกกว้างขวางขึ้น ส่งผลให้การเป็นพื้นที่ชายแดน ชายขอบ ทางภูมิรัฐศาสตร์ของด่านซ้าย ไม่ได้จำกัดวงอยู่แต่ในแฉ่หมัดของการเมืองการปกครองเท่านั้น แต่ขยายวงออกไปยังส่วนอื่นๆ ด้วย กล่าวคือ

การปกครองจังหวัดที่รัฐบาลกำหนดขึ้นเป็นความหมายของระบบราชการที่แบ่งพื้นที่เพื่อการบริหารภายในของระบบราชการเอง ในช่วงแรกๆไม่มีอะไรที่เกี่ยวกับระบบวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ของด่านซ้ายเท่าใดนัก อย่างไรก็ตาม เมื่อระบบการคมนาคมขนส่งถูกพัฒนาขึ้นทำให้ด่านซ้ายถูกเชื่อมโยงเข้ามาสัมพันธ์กับจังหวัดเลยซึ่งเป็นหน่วยการปกครองที่ด่านซ้ายสังกัดอย่างเป็นรูปธรรมมากขึ้น กอปรกับการปกครองภายใต้รัฐราชการที่จังหวัดผูกโยงเอากิจกรรมหลายต่อหลายอย่างในชีวิตของคนไว้ภายใต้โครงสร้างอำนาจเดียว ทั้งเป็นโครงสร้างอำนาจที่ขยายมาจากส่วนกลาง ซึ่งมีลักษณะรวมศูนย์อย่างยิ่ง จึงทำให้ความหมายของราชการได้ครอบงำชีวิตของผู้คนในจังหวัดเลยที่ด่านซ้ายขึ้นตรงอยู่เพิ่มขึ้นเรื่อยๆ เพราะฉะนั้น ถึง “ความเป็นจังหวัดเลย” ไม่มีความหมายในชีวิตคนด่านซ้ายในช่วงแรกๆ แต่นานเข้าก็มีความหมายมากขึ้นอย่างช่วยไม่ได้

สถานการณ์เช่นนี้ได้ทำให้คนด่านซ้ายนอกจากจะต้องประสบกับการเป็นชายขอบในทางการเมืองอันมาจากเหตุผลที่ตั้งภูมิรัฐศาสตร์แล้ว ยังต้องถูกทำให้เป็นชายขอบในทางวัฒนธรรมจากผู้คนในจังหวัดเลยด้วยตนเองอีกด้วย คนในจังหวัดเลยส่วนใหญ่อ้างความเป็นศูนย์กลางของจังหวัดผ่าน “เครื่องหมาย” ทางอัตลักษณ์บางอย่างโดยเฉพาะภาษาและให้ความหมายหรือนิยามให้คนด่านซ้ายเป็น “ไต่ด่าน” อันสื่อความว่า เป็นคนบ้านป่า บ้านนอก หรือไม่เจริญ ซึ่งถือได้ว่าด่านซ้ายถูกนิยามให้เป็นชนชายขอบจากพื้นที่ชายแดนด้วยตนเอง ซ้อนทับลงไปอีก

“ไต่ด่าน” หากแปลตามตัวอักษรนั้นอาจหมายถึงคนด่านแต่เมื่อดูบริบทในการใช้คำดังกล่าวแล้วหมายถึงคนบ้านป่าเมืองเถื่อน บ้านนอก ห่างไกลความเจริญ

จากศูนย์อำนาจ เป็นคนที่ด้อยกว่า “ไทดำ” เป็นคำดูหมิ่นต่อบุคคลหรือกลุ่มบุคคลที่แสดงอาการกับกริยาที่แตกต่างไปจากคนส่วนใหญ่ในสังคม ที่มีแนวโน้มแสดงถึงความไม่มีวัฒนธรรมโดยเป็นถ้อยความที่ผู้คนในท้องที่จังหวัดเลยนิยมใช้อย่างแพร่หลาย ด้วยเส้นแบ่งที่รัฐลากขึ้นเพื่อบ่งบอกว่าแต่ละ “จังหวัด” กินพื้นที่ถึงไหนนั้นเป็นการแบ่งพื้นที่เพื่อการบริหารภายในระบบราชการเอง เส้นแบ่งจังหวัดที่ได้จึงลากขึ้นไปเพื่อรวมประชาชนให้พอเป็นจังหวัดได้ โดยบางครั้งพื้นที่จังหวัดที่ได้อาจมีอะไรที่เกี่ยวข้องกันทางระบบวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์เลยส่งผลให้พื้นที่ด้านซ้าย และอีกหลายพื้นที่ ต้องประสบกับการถูกทำให้เป็นชายขอบในทางวัฒนธรรมจากคนส่วนใหญ่ของจังหวัดในที่สุด

ที่สำคัญเมื่อรัฐสามารถเชื่อมโยงพลเมืองให้ปฏิสัมพันธ์กันอย่างเข้มข้นและคล่องตัวด้วยแล้ว อัตลักษณ์คนด้านซ้ายที่มีสำเนียงทางภาษาผิดแผกออกไปจากผู้คนส่วนใหญ่ในจังหวัดเลยทั่วไปทำให้ยิ่งเป็นการง่ายต่อการถูกนิยามความเป็น “ไทดำ” สำหรับคนด้านซ้ายเมื่อต้องปฏิสัมพันธ์ทำกิจกรรมหลายต่อหลายอย่างในชีวิตกับคนในจังหวัด ทั้งๆ ที่ในความเป็นจริงแล้ว เมื่อกล่าวถึงสำเนียงภาษาของผู้คนในจังหวัดเลย ก็ถือได้ว่าเป็นชายขอบของภูมิภาคอีสานเช่นกัน ดังจะเห็นได้จากชาวอีสานส่วนใหญ่นิยมล้อเลียนคนเลยด้วยประโยคที่ว่า “ไทเลยไปตะลัดไปซื้อผักกาด มาใส่แกงเขียว” เป็นต้น สำเนียงภาษาของคนด้านซ้ายนั้นแตกต่างออกไปจากคนส่วนใหญ่ในจังหวัดเลยอีก ทำให้ถูกล้อเลียนจากผู้คนส่วนใหญ่ในจังหวัดเลยเสมอๆ เมื่อต้องสัมพันธ์กัน โดยมากผู้คนส่วนใหญ่ในจังหวัดเลยจะล้อเลียนด้วยประโยคที่ว่า “ขึ้นไฮ้อยลงไฮ้ยกินไก่ยไต่ยเดว กินผู้เดววุเหลียมแก้วคอ” (ขึ้นห้วยลงห้วยกินกล้วยลูกเดียวกินคนเดียววุเหลียมรัดคอ) เป็นต้น

ควบคู่ไปกับความเปลี่ยนแปลงทางด้านการเมืองและสังคมคือ ด้านเศรษฐกิจ การขยายตัวเข้ามาของรัฐและเศรษฐกิจทุนนิยม นับตั้งแต่ช่วงปลายทศวรรษที่ 2520 และเข้มข้นขึ้นเรื่อยๆ พอถึงทศวรรษ 2540 ได้ส่งผลให้วิถีการผลิตทางการเกษตรแบบดั้งเดิมสลายไปจนแทบที่จะเรียกได้ว่าสิ้นเชิง เป็นต้นว่า การขยายตัวของการปลูกพืชไร่พาณิชยชนิดต่างๆ เช่น ข้าวโพด มันสำปะหลัง ลูกเดือย ถั่วลิสง และชิง ที่เพิ่มสูงขึ้นเรื่อยๆ สะท้อนให้เห็นถึงความเปลี่ยนแปลง

ที่เกิดขึ้นกับรูปแบบการผลิตของชาวบ้าน ที่หันมามุ่งผลิตเพื่อค้าขายมากกว่าบริโภคในครอบครัว รวมถึงภาพของการอพยพเคลื่อนย้ายของผู้คนในด้านซ้ายไปเป็นแรงงานในภาคอุตสาหกรรมและภาคบริการตามเมืองใหญ่ๆ หรือเดินทางไปต่างประเทศ เนื่องจากค่าแรงที่สูงกว่าและมีระยะเวลาการจ้างงานที่ยาวนานกว่าภาคการเกษตร ได้ก่อให้เกิดการสูญเสียแรงงานของครอบครัวที่เคยใช้ในการเกษตรไป ชาวบ้านในด้านซ้ายที่ยังคงยืนหยัดทำการเกษตรอยู่ย่อมแบกรับต้นทุนในส่วนที่เป็นแรงงานเพิ่มขึ้นไปพร้อมกับต้นทุนที่ลงไปในส่วนอื่นๆ เพื่อจะทำให้ได้ผลผลิตในคราวละมากๆ (Vallibhotama, 2005, 36-45)

นอกจากนี้ การสูญเสียแรงงานให้กับนอกภาคเกษตรยังทำให้ราคาค่าแรงที่จ้างกันในด้านซ้ายนั้นสูงขึ้นอีกด้วย ดังนั้น จึงเกิดมีกลุ่มคนที่หารายได้เสริมโดยรับจ้างตามฤดูกาล เช่น เมียทหารพรานที่เข้ามารับจ้างปลูกข้าวโพด หรือมีการเข้ามาของแรงงานจากประเทศเพื่อนบ้าน (ลาว) ที่ราคาถูกกว่า เข้ามาชดเชยแรงงานที่เสียไปด้วย โดยที่พรมแดนของรัฐชาติที่กั้นระหว่างสองประเทศต้องผ่อนปรนให้ (ผู้ที่ต้องการจ้างแรงงานต้องรับรองการเดินทางเข้ามาของแรงงานชาวลาว ที่ตนต้องการจ้างวันต่อวัน) สำหรับชาวบ้านที่ไม่ได้ทำการเกษตรแล้ว ก็หันไปค้าขาย รับจ้างทั่วไป หรือทำอาชีพอิสระ โดยเฉพาะชาวบ้านในเขตเทศบาลด้านซ้าย (ยกฐานะจากสุขาภิบาล ในปี พ.ศ. 2547) ที่ปรากฏว่าประชากรส่วนใหญ่ประกอบอาชีพค้าขายและทำธุรกิจส่วนตัวเป็นหลัก ซึ่งท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงภายในสังคมด้านซ้ายที่เวลานี้ ในสายตาผู้คนในพื้นที่ใกล้เคียงอย่างเช่นเมืองหล่มสักและเมืองหล่มเก่าถือว่ามีความเจริญรุ่งเรืองน้อยกว่าตน และมักเรียกชาวด้านซ้ายว่า “ไทด่าน” ด้วยน้ำเสียงดูแคลนพร้อมกับบ่มเพาะความคิดที่ว่าไทด่านเป็นคนบ้านนอก หลังเขา ไม่เฉลียวฉลาด ถูกคนหล่มสักหลอกและเอาเปรียบอยู่เสมอๆ ดังมีสำนวนพื้นบ้านที่สืบทอดกันมาจนถึงปัจจุบันว่า *อย่าเอาลูกไก่ไทเลย อย่าเอาลูกเขยไทยด่าน* (Wungkeeree, 2008, 385-388) ซึ่งยังเป็นการตอกย้ำภาพพจน์การเป็นเมืองชายแดนที่ห่างไกลความเจริญของเมืองด้านซ้ายมากขึ้นอีกครับ

อนึ่ง ความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมของด้านซ้ายดังกล่าว

ไม่ต้องสงสัยเลยว่า ย่อมสะท้อนต่อประเพณีพิธีกรรม ในโครงสร้างทางสังคม ด้านซ้ายอย่างถึงราก วิธีการผลิตทางการเกษตรแบบดั้งเดิมที่คอยจรรโลงพิธีกรรม ต่างๆ ได้สลายไปจนแทบที่จะเรียกได้ว่าสิ้นเชิง ความเชื่อและพิธีกรรมซึ่งเคย สามารถสร้างความมั่นใจหรือเป็นหลักประกันให้แก่ชาวบ้านว่าธรรมชาติจะเอื้ออำนวยให้แก่การผลิตทางการเกษตร ถูกแทนที่ด้วยเทคโนโลยีทางการเกษตรสมัยใหม่ ไม่ว่าจะเป็น ปุ๋ย ยาฆ่าแมลง เครื่องจักรทางการเกษตร เมล็ดพันธุ์คุณภาพ ฯลฯ แน่นนอนว่าภายใต้ระบบเศรษฐกิจแบบใหม่ ความสัมพันธ์ของพิธีกรรมที่ จรรโลง โครงสร้างสังคมเกษตรแบบเดิมนั้นย่อมเปลี่ยนไป สิ่งที่น่าสนใจก็คือภายใต้ โครงสร้างความสัมพันธ์ของเมืองด้านซ้ายแบบใหม่ที่ไม่ใช่ชนบทผีตาโขนมีหน้าตา ใดๆ อีกทั้งเงื่อนไขดังกล่าวได้เปิดพื้นที่ให้แก่กลุ่มสังคมใดบ้าง

อนึ่ง นับตั้งแต่ปลายทศวรรษ 2520 เป็นต้นมา ผีตาโขนเริ่มได้รับการ ให้ความสำคัญโดดเด่นขึ้นมาจากพิธีกรรมอื่นๆ และหมายมุ่งให้เป็นการ “โชว์” หรือแสดงเพิ่มมากขึ้น อาทิ การจัดการละเล่นผีตาโขนให้อยู่ในรูปขบวนแห่, การ ประกวดผีตาโขน, การแต่งแต้มสีส้นและพิธีพิณกับการทำหน้ากากผีตาโขนรวม ไปถึงเสื้อผ้าของผู้สวมใส่หน้ากากผีตาโขน จริงอยู่ ที่มีอาจปฏิเสธว่าปฏิสัมพันธ์กับ สังคมภายนอกที่มีมากขึ้นนั้น ย่อมทำให้เกิดการหลั่งไหลเข้ามาของกระแสจาก สังคมภายนอกเป็นธรรมดา แต่ก็ต้องไม่ลืมอีกเช่นกันว่าผู้คนและวัฒนธรรมท้องถิ่น ซึ่งในที่นี้คือชาวด่านซ้ายนั้นไม่ได้หยุดนิ่งอยู่กับที่ ตรงกันข้ามกลับเคลื่อนไหว เปลี่ยนแปลงเพื่อปรับตัวให้สอดคล้องกับกระแสของสังคมภายนอกอยู่ตลอดเวลา หรือสามารถกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือแทนที่จะมองว่าการท่องเที่ยวเข้ามาครอบงำ บงการประเพณีท้องถิ่นอย่างผีตาโขน ในมุมหนึ่งอาจเป็นการปลดปล่อย เผยแพร่ ผีตาโขนสู่โลกกว้างก็เป็นได้ ดังจะเห็นได้จากกลุ่มสังคมต่างๆ ในด่านซ้าย มีแนวโน้มในการ “ตื่นตัว” ที่ต้องการให้ผีตาโขนเป็นที่รับรู้กว้างขวางขึ้น

การเปลี่ยนแปลงเริ่มปรากฏราว พ.ศ. 2520 เมื่อเรือตรีไพเวศ เศรษฐประณัยน์ (พ.ศ. 2519-2522) นายอำเภอด่านซ้ายในขณะนั้น เห็นว่า ประเพณีผีตาโขนควรที่จะได้รับการส่งเสริมและอนุรักษ์ให้คงไว้ จึงมอบหมายให้ ส่วนราชการต่างๆ ของอำเภอด่านซ้ายมีส่วนร่วมในการจัดงานประเพณีผีตาโขน

โดยเฉพาะโรงเรียนศรีสองรักษ์วิทยาซึ่งเป็นสถาบันการศึกษาสูงสุดของอำเภอได้
ตอบรับแนวนโยบายดังกล่าว โดยส่งเสริมและผลักดันให้เด็กนักเรียนได้มีส่วนร่วม
ในวัฒนธรรมท้องถิ่นของตน (Upala, 2003, 118) ต่อมาใน พ.ศ. 2524 นายทองดำ
บานชื่น ผู้ว่าราชการจังหวัดเลย (พ.ศ. 2523-2527) มีนโยบายมุ่งเน้นการอนุรักษ์
วัฒนธรรมท้องถิ่นและส่งเสริมงานทางด้านการท่องเที่ยวอย่างจริงจัง ได้จัดงาน
กาชาดดอกฝ้ายบานมะขามหวานที่เมืองเลยขึ้น และกำหนดให้แต่ละอำเภอ
รวมทั้งอำเภอด่านซ้าย จัดขบวนแห่โดยให้นำเอาเอกลักษณ์ที่โดดเด่นของแต่ละ
อำเภอมาร่วมแสดง ทั้งนี้ นายธวัช เสถียรนาม นายอำเภอด่านซ้าย (พ.ศ. 2522-
2526) เห็นว่าผีตาโขนเป็นประเพณีที่มีความสำคัญยิ่งของชาวด่านซ้าย ควรที่จะ
นำประเพณีนี้ไปเปิดเผยต่อสาธารณะให้เป็นที่รับรู้ จึงมอบหมายให้นายสมเดช
สิงห์ประเสริฐ ครูใหญ่โรงเรียนชุมชนด่านซ้าย (ปัจจุบันเป็นที่ปฎิษานายกเทศบาล
ตำบลด่านซ้าย) ไปขอต่อวิญญูณผิเจ้านายในขณะที่ยังดำรงตำแหน่งเจ้าพ่อกวาน
เพื่อขออนุญาตนำผีตาโขนไปแสดงในงานกาชาด ดอกฝ้ายบานมะขามหวาน
เมืองเลย (Saratussanant, 2008)

นอกจากนี้ ยังมีพยายามที่จะเข้ามากำหนดวันเวลาการจัดงานผีตาโขน
ให้ตรงกับช่วงวันหยุดเพื่อนักท่องเที่ยวจะได้มีเวลาเดินทางมาท่องเที่ยวในงาน
ผีตาโขนได้มากขึ้น ดังนั้น ผีตาโขนที่เคยจำกัดวงเล่นอยู่แต่เพียงเขตเมืองด่านซ้าย
ก็ได้เริ่มขยายวงของการแสดงกว้างขวางออกไปเรื่อยๆ จากระดับชุมชน สู่อำเภอ
จากระดับอำเภอ สู่จังหวัด จากระดับจังหวัดสู่ประเทศ และจากระดับประเทศ
สู่ นานาประเทศ อีกทั้งรูปแบบของการเล่นผีตาโขน ก็ได้ถูกจัดรูปแบบให้เป็น
สัดส่วน แห่แหนไปตามถนนพระแก้วอาสา (ถนนสายหลักของเมืองด่านซ้าย)
พร้อมๆ กับการพยายามในการปรับเปลี่ยนให้ผีตาโขนนั้น “สมสมัย” ด้วยการ
แต่งแต้มสีสันทั้งในส่วนเครื่องแต่งกายผีตาโขน และขบวนแห่ผีตาโขนอีกด้วย

อนึ่ง เดิมทีหน้ากากผีตาโขนได้รับการประดิษฐ์ขึ้นจากวัสดุหรือเครื่อง
ใช้สอยที่เรียบง่าย ไม่ว่าจะเป็น หวดนึ่งข้าวเก่าหรือ เสื้อผ้าขาด โดยแต่งแต้ม
หน้าตาให้ดูน่าเกลียดน่ากลัว ด้วยสีสันจากสีธรรมชาติ เช่น เขม่ากันหม้อบั้ง
ปูนขาวบั้ง ดินแดงบั้ง ฯลฯ และเมื่อเล่นเสร็จก็จะนำวัสดุทั้งหน้ากาก และชุดที่

ใช้เล่นพิตนาโชนไปโยนทิ้งน้ำ เพื่อเป็นการสะเดาะเคราะห์ ขับไล่ความชั่วร้ายออกไป ไม่เก็บเอาไว้ พอถึงคราที่ต้องเล่นในปีถัดไปก็ทำขึ้นใหม่ที่สำคัญในขั้นตอนการทำหน้ากากพิตนาโชนนั้นต้องทำในที่ลับตาคน เช่นบริเวณใต้ถุนบ้าน ใต้ถุนเล้าข้าว หรือไม่กี่สวนหลังบ้าน เพื่อป้องกันมิให้มีคนรู้ว่าเบื้องหลังหน้ากากพิตนาโชนนั้นมีใครสวมใส่อยู่อ้างในแต่ภายหลังทศวรรษ2520 เป็นต้นมา ด้วยวัสดุที่ใช้และลวดลายหน้ากากพิตนาโชนที่แพงและดู “งาม” ขึ้น จึงมีการนำเครื่องแต่งกายของผีตอโชนกลับมาใช้ใหม่ และการนำอุปกรณ์เครื่องแต่งกายของพิตนาโชนไปทิ้งน้ำก็ทำเพียงแค่อุปกรณ์เป็นพิธีเท่านั้น (Saratussanant, 2008, 17-23)

ก่อนถึงวันงานเทศกาลพิตนาโชนในแต่ละปี กลุ่มชาวบ้านในด้านซ้ายจะตั้งหน้าตั้งตาในการทำหน้ากากและหุ่นพิตนาโชนอย่างขะมักเขม้น รวมทั้งเผารอให้ถึงวันงานโดยเร็วเพื่อจะได้ “โชว์” ผลงานการสร้างสรรค์ทางศิลปะผ่านหน้ากากพิตนาโชนที่อุทิศสำหรับหลังขดหลังแข็งละเอียดลออกกับกระบวนการทำร่วมเดือนสำหรับในส่วนของการขยายวงของการแสดงพิตนาโชนออกไปสู่ภายนอกนั้นหน่วยงานที่มีบทบาทสำคัญก็คือสถาบันราชภัฏเลย ซึ่งเป็นสถาบันอุดมศึกษาของจังหวัดที่ได้เข้ามาผลักดันให้การละเล่นพิตนาโชนขจรขยายออกไปสู่สายตาสาธารณชนภายนอกอย่างกว้างไกล เป็นต้นว่าในปี พ.ศ. 2530 วงดนตรีพื้นบ้านของสถาบันราชภัฏเลยเริ่มนำการแสดงพิตนาโชนออกทำการแสดงตามเทศกาลต่างๆ ทั้งภายในจังหวัดเลยและต่างจังหวัดโดยเฉพาะการไปแสดงในงานศิลปวัฒนธรรม 4 ภาค ซึ่งจัดโดยสำนักงานวัฒนธรรมแห่งชาติ ณ ศูนย์วัฒนธรรมแห่งประเทศไทย ในปีเดียวกันนั้นเองนายไพรัตน์ สกลพันธ์ (นายอำเภอด้านซ้าย พ.ศ. 2529-2532) มอบหมายให้ขบวนแห่พิตนาโชนไปร่วมแสดงในปีท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย ที่กรุงเทพมหานคร กล่าวกันว่าขบวนแห่พิตนาโชนอำเภอด้านซ้ายซึ่งแห่ไปตามถนนราชดำเนินจนถึงท้องสนามหลวงได้รับความสนใจจากบรรดาผู้สื่อข่าววิทยุโทรทัศน์ หนังสือพิมพ์และประชาชนทั่วไปที่เข้าชมการแสดงอย่างมาก (Upala, 2003, 125)

ที่สำคัญคือใน พ.ศ. 2530 การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย (ททท.) ได้บรรจุพิตนาโชนเข้าไว้ในแผนการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทยอย่างเป็นทางการ จึงยังเป็นการทำให้พิตนาโชนเป็นที่รับรู้แก่สังคมภายนอกเพิ่มมากขึ้นไปอีก และนับ

จากนั้นเป็นต้นมา ฝิดาโซนก็ได้รับการขนานนามให้เป็น “ฮาโลวีนเมืองไทย” พร้อมกับการถูกเชิญให้ไปร่วมทำการแสดงในรายการโทรทัศน์ที่ถูกถ่ายทอดออกไปทั่วประเทศอีกหลายรายการ และนอกจากการทำการแสดงภายในประเทศแล้ว ฝิดาโซนยังได้มีโอกาสเดินทางไปแสดงตามงานนิทรรศการยังต่างประเทศอีกด้วย เช่น ปี พ.ศ. 2539 ได้รับเชิญให้เข้าร่วมแลกเปลี่ยนทางวัฒนธรรมในงาน festival de St florent le vieil ที่เมือง St florent le vieil ประเทศฝรั่งเศส ตามหนังสือคำเชิญของคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ และสถานเอกอัครราชทูตฝรั่งเศสประจำประเทศไทยในช่วงปลายของปีเดียวกันการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทยได้เชิญให้คณะฝิดาโซนและดนตรีพื้นบ้านไปทำการแสดงที่เมืองฟูกูโอกะ ประเทศญี่ปุ่น หรือในปี พ.ศ. 2544 ได้รับเชิญให้เข้าร่วมงานสมพันธ์วัฒนธรรมพื้นบ้านโลก C.I.O.F.F. ที่ประเทศโปแลนด์ รวมทั้งในช่วงงานฝิดาโซนครั้งล่าสุด (พ.ศ. 2560) ได้มีการเข้าร่วมงานของ “หน้ากากผี” นานาชาติ ถึง 7 ประเทศ ประกอบด้วย สปป.ลาว กัมพูชา เกาหลีใต้ อินโดนีเซีย อินเดีย ฟิลิปปินส์ มาเลเซีย และอินเดียเข้าร่วมงานด้วย (Tourism Authority of Thailand, 1987)

“พื้นที่ทางสังคม” ของชาวด่านซ้ายในฝิดาโซน

ในทฤษฎีทางสังคมศาสตร์ที่เสนอโดย Henri Lefebvre (1991) ได้ชี้ว่า “พื้นที่” (Space) ทั้งหลายล้วนเป็นพื้นที่ทางสังคม (Social Space) ทั้งนี้ “พื้นที่” มิได้ว่างเปล่าเหมือนกล่องว่างที่ไม่มีอะไรบรรจุไว้อยู่ใน แต่เป็นพื้นที่เชิงอำนาจ และ Lefebvre เห็นว่าจะต้องรู้เท่าทันความรู้ที่ผลิตซ้ำอำนาจนั้น (Lefebvre, 1991, 26-27) ซึ่งการกลายเป็นพื้นที่ทางสังคมที่วุ่นวายนี้เกิดขึ้นจากการปฏิสัมพันธ์ระหว่างพื้นที่ทางความคิด (Mental Space) อันเป็นสิ่งที่เกิดจากการตีความหรือให้ความหมายต่อพื้นที่กายภาพ (Physical Space) ที่มองเห็นจับต้องได้ นำมาซึ่งการสร้างพื้นที่ทางสังคมที่มีทั้งส่วนที่เป็นความจริง และเป็นจินตนาการอันสลับซับซ้อน มีการช่วงชิง ชัดแย้ง และแทรกแซงอยู่ตลอดเวลา ทั้งนี้ ผู้เขียนได้นำข้อเสนอของ Lefebvre ข้างต้นมาเป็นกรอบในการอธิบายงานฝิดาโซนในฐานะการเป็น “พื้นที่ทางสังคม” ที่เปิดโอกาสให้แก่การสร้างความหมายใหม่ๆ ตาม

เงื่อนไขและยุคสมัยที่เปลี่ยนไปได้โดยตลอด จนกระทั่ง “ผีตาโชน” มีความหมายมีความสำคัญ และกลายมาเป็นส่วนหนึ่งที่สร้างตัวตนให้กับกลุ่มสังคมต่างๆ ในเมืองด่านซ้าย

ด้วยความที่ผีตาโชนได้รับความนิยมในการที่นักท่องเที่ยวเดินทางเข้ามาเที่ยวชมมากขึ้น สภาพการณ์จึงเป็นว่าหน่วยงานราชการ รวมทั้งองค์กรซึ่งทำหน้าที่เกี่ยวกับการส่งเสริมการท่องเที่ยว หรือ ททท.พยายามจะสร้างควมโอ้อ่าอลังการให้แก่รูปขบวนผีให้ยิ่งใหญ่ขึ้นเรื่อยๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในปี พ.ศ. 2540 ได้มีเหตุการณ์เกี่ยวเนื่องกับการท่องเที่ยวในด่านซ้ายเกิดขึ้นอย่างประจวบเหมาะ อย่างแรกคือ การครบรอบ 90 ปี ของการตั้งเมืองด่านซ้าย (คือนับจากปี พ.ศ. 2450 ที่ด่านซ้ายถูกโอนย้ายให้มาอยู่ภายใต้การปกครองของจังหวัดเลย) สอดคล้องกับอย่างที่สองคือ การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย ที่ได้ประกาศให้ปีดังกล่าวเป็น “ปี Amazing Thailand” (Tourism Authority of Thailand, 2006, 114-115) ดังนั้น จึงมี “วาระ” ให้มีการจัดงานผีตาโชนในปีดังกล่าวให้ยิ่งใหญ่กว่าทุกๆ ปีที่เคยจัดมา ทำให้ในปีต่อๆ ได้พยายามจัดงานผีตาโชนให้ใหญ่โต น่าตื่นตาตื่นใจมากขึ้นเรื่อยๆ แม้ในปี พ.ศ. 2541 ที่สภาพเศรษฐกิจตกต่ำทั่วทั่วประเทศ คณะผู้จัดงานก็ได้มองว่าเป็นอุปสรรคของการจัดการจัดงานแต่อย่างใด

ความต้องการให้รูปขบวนของงาน ใหญ่โตอลังการที่มีมากขึ้นดังกล่าว นำมาซึ่งการมอบหมายให้พื้นที่ในเขตการปกครองของอำเภอด่านซ้าย จัดทำผีตาโชนเข้าร่วมงาน ซึ่งในช่วงเริ่มแรกที่มีการผลักดันให้ผีตาโชนอยู่ในรูปขบวนเท่านั้น ส่วนใหญ่ประกอบขึ้นจากชาวบ้านร้านตลาดในละแวกวัดโพธิ์ชัยในเมืองด่านซ้าย และนักเรียนโรงเรียนศรีสองรักษ์วิทยาท่านั้น แต่เมื่อผีตาโชนใหญ่โตขึ้นจึงแผ่ขยายครอบคลุมไปทุกหมู่บ้านในเขตการปกครองของอำเภอด่านซ้าย ซึ่งการมอบหมายดังกล่าวทำให้บางหมู่บ้านไม่เคยมีการเล่นผีตาโชนต้องเข้าร่วมด้วย เช่น ผีตาโชนจากตำบลโป่ง ตำบลอีปุม ตำบลกสะทอน ตำบลปากหมัน ตำบลนาดี ตำบลโคกงาม ตำบลโพธิ์สูง ตำบลวังยาว ซึ่งตำบลเหล่านี้ไม่มีหมู่บ้านใดเลยที่ปรากฏว่าเคยมีการละเล่นผีตาโชนมาก่อน แน่แน่นอนว่า,ในแง่มุมนี้ ย่อมสร้างความ

ยุ่งยากให้แก่การดำเนินชีวิตของพวกเขาไม่น้อย จากการที่ต้องสละเวลามาจัดเตรียมอุปกรณ์โดยเฉพาะเพื่อเข้าร่วมงาน ในบางหมู่บ้านต้องใช้วิธีการจ้างหมู่บ้านที่ทำผิตาโชนเพื่อจะได้มีไปโซวีในวันงาน ถึงกระนั้น ด้วยสภาพสังคมและความสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างเมืองด่านซ้ายกับพื้นที่รอบนอก ที่อยู่ภายใต้หน่วยการเมืองเดียวกัน ที่เรียกว่า “ด่านซ้าย” การถูกมอบหมายให้เข้าร่วมงานผิตาโชนดังกล่าว จึงเป็นว่าได้ก่อให้เกิดสำนึกในความเป็นเจ้าของร่วมในงานผิตาโชนด้วยเช่นกัน

เพื่อให้มีตัวตนภายในงาน พวกเขาใช้วิธีการสอดแทรกความโดดเด่นของท้องถิ่นตน เพื่อเข้าแสดงในรูปขบวนแห่ผิตาโชนด้วยเช่น การหยิบยกเอาอาหารท้องถิ่นขึ้นมาประชาสัมพันธ์เพื่อให้เป็นที่รู้จักแก่สังคมภายนอก เช่น การนำเอาน้ำผักสะทอน มาทดลองให้นักท่องเที่ยวได้ลองลิ้มชิมรสกัน โดยนำผักสะทอนนี้เป็นเครื่องปรุงรสอาหารอย่างหนึ่งของคนด่านซ้ายทั่วไปซึ่งทำมาจากใบของต้นสะทอนที่ผ่านกระบวนการทั้งบด หมัก และคั้นเอาน้ำมาเคี่ยวให้งวด จนกระทั่งได้น้ำผักสะทอนมาบรรจุภาชนะและเก็บไว้เพื่อใช้ปรุงรสอาหารจำพวกแกงอ่อม น้ำพริกส้มตำ ฯลฯ หรือบางหมู่บ้านที่มีการนำเสนอเทคโนโลยีพื้นบ้านที่มีลักษณะที่โดดเด่นแปลกตา อันแสดงถึงความชาญฉลาดของบรรพบุรุษของตนที่สามารถคิดค้นสร้างสรรค์เครื่องมือขึ้นเพื่อปรับตัวเข้ากับสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติได้อย่างมีประสิทธิภาพ และยังคงกลายมาเป็นมรดกทางวัฒนธรรมให้ลูกหลานได้ใช้เป็นทุนสำหรับ “อวด” แก่สายตาสังคมภายนอกได้อีกด้วย เช่น การนำเอาระหัดวิดน้ำ หรือ ที่ชาวบ้านเรียกว่า “พัด” มา “โซ้ว” ในขบวนแห่ผิตาโชนโดยชาวบ้านนาหอ เพื่อนำเสนอให้ผู้ที่มาเที่ยวชมงานผิตาโชนเห็นว่า นอกจากชุมชนของพวกเขาจะมีภูมิปัญญาในการจัดการน้ำเพื่อการเกษตรได้อย่างชาญฉลาดแล้ว ระหัด หรือ พัด ซึ่งต้องอาศัยการร่วมแรงร่วมมือของชุมชนในการจัดทำขึ้นนั้น ยังบ่งบอกถึงความกลมเกลียว สามัคคี และต่อยอดความสัมพันธ์อันดีของคนในชุมชนได้อีกทางหนึ่งด้วย เป็นต้น ความเคลื่อนไหวดังกล่าวมิได้ขัดกับความต้องการให้ผิตาโชนยิ่งใหญ่อลังการแต่อย่างใด ตรงกันข้ามซ้ำยังเพิ่มขนาดของความโอ้อ่า อลังการให้แก่รูปขบวนผิตาโชนมากขึ้นด้วย จึงยังเป็นการถูกออกถูกใจหน่วยงานราชการที่ควบคุม

การจัดงาน พร้อมๆไปกับการที่ชาวบ้านร้านตลาดรอบนอกได้มีตัวตนในงาน
ผีตาโขนอีกด้วย

นอกจากนี้ งานผีตาโขนที่ใหญ่โตขึ้นยิ่งเป็นที่ถูกอกถูกใจ “กลุ่มคน
ด่านซ้ายรุ่นใหม่” ที่มองผีตาโขนในเชิงการเป็นพื้นที่แห่งความครึกครื้นรื่นเริง และ
“กระทือร้อยรัน” เป็นอย่างมากในการประชาสัมพันธ์ผีตาโขนในด้านซ้ายให้ขยาย
วงออกไป เช่น มีการชักชวนเพื่อนฝูงจากบริษัทที่ทำงานด้วยกันมาเที่ยวบ้านของ
ตนในช่วงงานเทศกาลผีตาโขน ทั้งนี้ ด้วยชีวิตที่ต้องต่อสู้ดิ้นรนอย่างแสนสาหัส
ในการเข้าไปเป็นแรงงานในเมืองหลวง หรือไม่ก็ต่างประเทศ ทำให้พวกเขาเหล่านี้
มักจะหันหลังกลับมามอง “บ้าน” หรือ “บ้านเกิดเมืองนอน” ของตน ด้วยสายตา
ที่หวงแหน เชิดชู และหวนระลึกถึงสิ่งดีๆ ที่เคยผ่านมาในประสบการณ์ทาง
ประวัติศาสตร์ของพวกเขาเกี่ยวกับท้องถิ่นที่พวกเขาเติบโตมาและพร้อมที่จะร่วม
ผลักดันหรือร่วมสร้างให้ท้องถิ่นหรือชุมชนของตนเป็นที่รับรู้ รู้จัก หรือมีตัวตน
ในสายตาคนภายนอก

ในอารมณ์ความรู้สึกเดียวกันสำหรับเด็กวัยรุ่นที่ออกไปเรียนนอกตัว
เมืองด่านซ้าย มักจะชวนเพื่อนๆ เข้ามาท่องเที่ยวและร่วมเล่นผีตาโขนด้วยกัน โดย
มีความกระตือรือร้นเป็นอย่างมากที่จะหาวัสดุเพื่อมาเตรียมทำหน้ากากผีตาโขน
ไว้เผื่อเพื่อนที่เรียนหนังสือด้วยกันที่ตัวจังหวัดเนื่องจากนัดกันไว้ว่าวันงานจะขับรถ
กระบะบรรทุกเพื่อนๆ มาเที่ยวยังบ้านของตน โดยก่อนถึงวันงานเทศกาลผีตาโขน
ในแต่ละปี พวกเขาจะตั้งหน้าตั้งตาในการทำหน้ากากและหุ่นผีตาโขนอย่าง
ขะมักเขม้น รวมทั้งเผื่อรอให้ถึงวันงานโดยเร็วเพื่อจะได้ “โชว์” ผลงานการ
สร้างสรรค์ทางศิลปะผ่านหน้ากากผีตาโขนที่อุตสาหกรรมหลังขดหลังแข้งละเอียดลออ
กับกระบวนการทำร่วมเดือน ไม่เพียงแค่นั้นในส่วนเด็กวัยรุ่นที่มีวิถีชีวิตอยู่ใน
เศรษฐกิจสังคมแบบใหม่ มีบางกลุ่มได้พยายามใช้พื้นที่ของผีตาโขนเพื่อแสดงตัว
ตนให้เป็นที่ประจักษ์แก่การมีอยู่ของพวกเขาในสังคมด้วยเช่นกัน ตัวอย่างเช่น
“กลุ่มคาราวานรถสี” หรือรถจักรยานยนต์ “ฮอนด้าคลาสสิก” ทั้งกลุ่มที่อยู่
ในด้านซ้าย และทั้งกลุ่มในตัวจังหวัดเลย เมื่อถึงช่วงงานผีตาโขนพวกเขาจะรวม
ตัวกันในแต่ละกลุ่ม แล้วขับรถมอเตอร์ไซด์ที่เรียกว่ารถสี รวมกันมาเป็นคาราวาน

ยาวเหยียด เพื่อเข้ามาร่วมสนุกในงานผีตาโชน หรือบางกลุ่มอาจมีกิจกรรมในเชิง “สร้างสรรค์” ควบคู่กันไปด้วย เช่น รวบรวมทุนในการจัดกิจกรรมบริจาคอุปกรณ์การเรียน, อุปกรณ์กีฬา, เสื้อผ้าเครื่องกันหนาวเพื่อไปบริจาคยังพื้นที่ห่างไกล

อย่างไรก็ดี ด้วยทิศทางความเปลี่ยนแปลงของผีตาโชนในลักษณะดังกล่าวได้รับการวิจารณ์อย่างเข้มข้นโดยเฉพาะจากนักวิจัยภายนอกที่เข้ามาทำการศึกษาวัฒนธรรมและวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของคนด่านซ้าย ที่มองว่าการท่องเที่ยวเป็นสิ่งที่มีรัฐและทุนจากภายนอกเข้ามาคุกคาม รุกล้ำ ครอบงำ ฯลฯ ประเพณีที่ดีงามของท้องถิ่น ควบคู่กันนั้น กลุ่มสังคมเหล่านี้ก็ได้พยายามที่จะค้นหา และยืนยันรากเหง้าของผีตาโชน ทั้งในส่วนของแหล่งกำเนิด และรูปแบบดั้งเดิมที่เคยปฏิบัติกันมา พร้อมกับพยายาม “ฉายภาพ” วิถีชีวิตของคนด่านซ้ายในอดีตที่ดำเนินชีวิตอย่างสงบ เรียบง่าย ความเคลื่อนไหวดังกล่าว ก่อให้เกิดแรงกระเพื่อมกับอีกหลายกลุ่มสังคมภายในด่านซ้าย ที่ได้หันมาศึกษาเรียนรู้วัฒนธรรมของบ้านเกิดเมืองนอนของตน เกิดความสำนึกหวงแหนประเพณีวัฒนธรรม ตลอดจนพยายามจะยืนยันในความเป็น “เจ้าของ” “ผีตาโชน เช่น นักการเมืองท้องถิ่น ที่ดำเนินนโยบายผลักดันให้ด่านซ้าย “เป็นเมืองวัฒนธรรมท้องถิ่นที่มีเอกลักษณ์โดดเด่นของประเทศ” ด้วยการรับเอาโครงการจัดงานประเพณีบุญหลวงและการละเล่นผีตาโชน ซึ่งแต่เดิม “แม่งาน” จะอยู่ภายใต้ความรับผิดชอบของ “อำเภอ” มาดำเนินการด้วยตัวเอง (Chauboonmee, 2009,60) พร้อมกันนั้น ในปี พ.ศ. 2549 เป็นต้นมา ยังได้ “ลงมือ” ปรับภูมิทัศน์ของด่านซ้ายขนานใหญ่ให้มีทัศนียภาพที่สวยงาม และสื่อให้เห็นถึงการเป็นเมืองที่มีเอกลักษณ์อันโดดเด่นของประเทศอีกด้วย นับตั้งแต่การจัดทำป้ายประชาสัมพันธ์ทางด้านวัฒนธรรมเพื่อนำไปติดตั้งไว้ตามบริเวณสถานที่สำคัญทางวัฒนธรรมของด่านซ้าย การกำจัดสิ่งที่เป็น “มลทัศน์” เช่น ขยะ หรือสิ่งที่บดบังทัศนียภาพของเมืองด่านซ้ายต่างๆ เช่น ป้ายโฆษณา รวมไปถึง ห้างร้าน อาคาร บ้านเรือน ฯลฯ และโดยเฉพาะอย่างยิ่งการประดับประดา รูปปั้นหน้ากาก “ผีตาโชนยักษ์” ไว้ทั่วทุกมุมเมืองด่านซ้าย เพื่อให้ผู้ที่สัญจรไปมาได้รับรู้ว่าด่านซ้ายคือ “พื้นที่” ซึ่งมีผีตาโชนเป็นประเพณีและวัฒนธรรมที่โดดเด่น

นอกจากนี้ ยังมีในส่วนของผู้นำทางพิธีกรรมประเพณี ที่พวกเขาเป็นผู้กำหนดห้วงเวลาของการจัดงานในแต่ละปี ประกอบกับการได้รับการยกย่องว่าเป็น “ผู้รู้” เป็นผู้สืบทอดองค์ความรู้ ภูมิปัญญาที่สั่งมาในท้องถิ่น จากนักวิจัยภายนอกที่เข้ามา หรือจาก นักการเมืองท้องถิ่น ผู้เป็นลูกหลานที่ต้องการเชิดชูวัฒนธรรมของท้องถิ่นตน ให้เป็นที่ประจักษ์แก่สังคมภายนอก รวมทั้งการเป็นที่เคารพศรัทธาของ ผู้คนด้านซ้ายและพื้นที่ใกล้เคียง จึงทำให้ในงานผีตาโชนนี้ คณะ “ผู้นำประเพณี” ได้รับการให้ความสำคัญหรือยกย่องเชิดชูให้โดดเด่น ในขณะที่เดียวกัน คณะผู้นำพิธีกรรมประเพณีเอง ก็ตอบรับกับการยกย่องจากกลุ่มสังคมอื่นๆ ด้วยการเคร่งครัดอยู่ในธรรมเนียมปฏิบัติที่สืบทอดกันมา ตลอดจนการสัมพันธ์กับสังคมด้านซ้ายในมิติอื่นๆ เช่น การอนุรักษ์สืบทอดศิลปวัฒนธรรมประเพณี เป็นผู้อุปถัมภ์ทุนการศึกษาในบางโอกาส เป็นผู้นำในการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติในท้องถิ่น เป็นต้น

ท่ามกลางความโดดเด่นของคณะผู้นำทางพิธีกรรมประเพณีดังกล่าว ได้เกิดความไม่ลงรอยให้แก่กลุ่มสังคมบางกลุ่มในด้านซ้ายพร้อมกันไปด้วย เป็นต้นว่า “กลุ่มปัญญาชนท้องถิ่น” ในงานเทศกาลผีตาโชนที่ฝ่ายคณะ “ผู้นำประเพณี” ได้รับการให้ความสำคัญแทบทุกขั้นตอนของการจัดงาน ทั้งการเป็นผู้กำหนดวันงาน เป็นผู้ควบคุมระเบียบวิธีปฏิบัติในงาน ขั้นตอนต่างๆ ต้องดำเนินไปตามฝ่ายคณะ “ผู้นำประเพณี” เห็นสมควร ดังนั้น “กลุ่มปัญญาชนท้องถิ่น” จึงเกิดเสียงท้วงติงขึ้นในทำนองว่า “ผีตาโชนทุกวันนี้ให้ความสำคัญต่อร่างทรงมากกว่าการเป็นพิธีกรรมของพระ เดิมทีนั้นพิธีกรรมทั้งหมดเกิดขึ้นที่วัด ทำกันที่วัดขณะเดียวกันพิธีกรรมที่ไม่เกี่ยวข้องกับงานบุญหลวงก็ถูกนำเข้ามาผูกและยกระดับความสำคัญมากขึ้น” ควบคู่กันนั้นก็ได้มีการผลักดันให้ทุกฝ่ายเห็นความสำคัญ ของพิธีกรรมในส่วนของพุทธศาสนา และชี้ชวนให้ตระหนักว่าการละเล่นผีตาโชนเป็นส่วนหนึ่งในงานบุญหลวงไม่ได้เป็นประเพณีหลัก

ความพยายามที่จะนำเสนอผีตาโชนแต่ในด้านที่ละมุนละไม สวยงาม และเน้นคุณค่าในทางความเป็นประเพณีพิธีกรรมที่สั่งมาของท้องถิ่น ซึ่งในบางครั้งไม่สอดคล้องกับวิถีปฏิบัติของ “ชาวบ้านร้านตลาด” โดยทั่วไปเท่าใดนัก เป็นต้นว่า

การห้ามดื่มสุรา ของมีนเมา ในระหว่างการละเล่นผีตาโชน เพราะกลัวผู้ที่มา
ท่องเที่ยวเห็นภาพไม่ดี หรือเห็นแต่ “ผีขี้เมา” หรือ การรักษาความสงบเรียบร้อย
ของงานไม่ให้เกิดการทะเลาะวิวาทขึ้นในงาน เพื่อแสดงถึงการเป็น “ดินแดนแห่ง
มิตรไมตรี” ถึงกระนั้น ข้อห้ามดังกล่าวก็มีได้ทำงานได้ได้อย่างมีประสิทธิภาพ
ในเชิงปฏิบัติ เพราะปรากฏว่ามีความเคลื่อนไหว จาก “ชาวบ้านร้านตลาด”
ในหลากหลายแง่มุม เช่นในเรื่องของการห้ามดื่มเหล้าระหว่างงานผีตาโชน
ซึ่ง “เหล้า” เป็นสิ่งเคียงข้างกับการจัดงานบุญหรืองานเฉลิมฉลองในวัฒนธรรม
ไทยลาวมาตั้งแต่ไหนแต่ไร การที่จะสั่งห้ามจึงเป็นสิ่งที่เป็นไปได้เลย ดังนั้นเมื่อ
ชาวบ้านร้านตลาดถูกห้าม พวกเขาจึงใช้วิธีการกรอกเหล้าใส่ลงไปในขวดน้ำดื่มแทน
“เหล้าขาว” ที่ชาวบ้านร้านตลาดนิยมดื่มกันนั้น มีสีใสคล้ายน้ำอยู่แล้ว จึงไม่สามารถ
แยกออกได้ว่าขวดไหนคือเหล้า ขวดไหนคือน้ำ เป็นต้น

รวมความแล้วแม้ผีตาโชนจะได้รับการวิจารณ์ ว่าถูกกระแสของการ
ท่องเที่ยวเข้ามาเปลี่ยนแปลงไปจากวัฒนธรรมในแบบฉบับดั้งเดิมอย่างมาก
แต่ความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวเมื่อพิจารณาให้ลึกแล้วมาจากความเปลี่ยนแปลง
ของโครงสร้างความสัมพันธ์ของสังคมด้านชายซึ่งเป็นเจ้าของผีตาโชนเองด้วย
และจากการเป็นที่สนใจในวงกว้าง ผีตาโชนจึงกลายเป็น “สนามของการนิยาม
ความหมาย” ซึ่งเปิดโอกาสให้แต่ละกลุ่มสังคมต่างพยายามแต่งแต้มสีสันให้กับ
งานผีตาโชนหรือเข้ามามีส่วนร่วมและช่วงชิงการสร้างควมหมายหรือคุณค่าของ
พิธีกรรมดังกล่าวนี้

บทสรุป

ความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับ ขนบธรรมเนียม ประเพณีพิธีกรรม
ในสังคมไทยปัจจุบัน มักได้รับการวิจารณ์ว่าเป็นผลมาจากการท่องเที่ยว
และนโยบายส่งเสริมการท่องเที่ยวโดยรัฐ พร้อมกับมีความวิตกว่าการท่องเที่ยว
ที่เฟื่องฟูขึ้นอาจก่อให้เกิดความเสียหายแก่สังคมวัฒนธรรมของคนท้องถิ่นที่ถูก
ท่องเที่ยวได้ อย่างไรก็ตามเมื่อพิจารณาจากแง่มุมของคนท้องถิ่น โดยให้ความสำคัญ
กับศักยภาพของคนท้องถิ่นในการต่อรองหรือเลือกรับปรับเปลี่ยนกระแสของ

การท่องเที่ยวที่เกิดขึ้นแล้ว พบว่าการสนับสนุนการท่องเที่ยวของคนท้องถิ่นอาจเป็นไปเพื่อตอบสนองต่อความสัมพันธ์ภายในสังคมท้องถิ่นเอง ไม่ได้เป็นไปตาม “ความหมาย” ที่รัฐบาลสื่อสารออกมาเสมอไป ดังจะเห็นได้จากกรณีเมืองชายแดนด่านซ้าย จังหวัดเลย นับตั้งแต่ช่วงปลายทศวรรษ 2520 เป็นต้นมา เริ่มมีความเปลี่ยนแปลงอย่างเห็นได้ชัด ความเงิบเหงาความวังเวง เริ่มถูกแทนที่ด้วยความคึกคักจอแจของนักท่องเที่ยว และกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับการท่องเที่ยว ประเพณีวัฒนธรรมของผู้คนด่านซ้ายได้รับการส่งเสริมหรือไม่ก็ประดิษฐ์สร้างขึ้นใหม่ เพื่อสนองตอบต่อนักท่องเที่ยวอย่างตื่นตาตื่นใจ ถ้อยคำสำนวนถูกเรียงร้อยรัดขึ้นอย่างไพเราะเพราะพริ้งเพื่อเชื้อเชิญให้นักท่องเที่ยวมาเยี่ยมเยือน เป็นต้นว่า ประเพณีผีตาโขนที่ได้รับการขนานนามให้เป็น “ฮาโลวีนเมืองไทย” สัญลักษณ์รูปผีตาโขนถูกนำไปเป็นเอกลักษณ์ของจังหวัดเลย รวมถึงสถานที่สำคัญต่างๆ ในด่านซ้าย เช่น พระธาตุศรีสองรัก ถูกนำเสนอให้เป็นภาพแทนสัมพันธ์ไมตรีอันแนบแน่นระหว่างรัฐไทยและลาวและเมืองด่านซ้ายก็ได้รับการยกย่องให้เป็น “ดินแดนแห่งสัจจะและไมตรี” ฯลฯ ในบริบทการเจริญเติบโตของวัฒนธรรมท่องเที่ยวดังกล่าวเปิดโอกาสให้ชาวด่านซ้ายได้นำเสนอวัฒนธรรมในท้องถิ่น ให้เป็นที่รับรู้แก่สังคมในวงกว้าง เพื่อกำหนดและเลื่อนสถานะของท้องถิ่นตนจากเมืองชายแดนที่ไม่มีใครรู้จัก กลายเป็น “พื้นที่ท่องเที่ยว” ที่มีความสำคัญขึ้นมา ปรากฏการณ์ดังกล่าวเป็นสิ่งที่ชี้ให้เห็นว่า การท่องเที่ยวและนโยบายส่งเสริมการท่องเที่ยวของรัฐบาลที่ดำเนินมาอย่างยาวนาน และเข้มข้นนั้น แม้จะมีอำนาจครอบงำผู้คนในประเทศได้ในระดับหนึ่ง แต่ผู้คนท้องถิ่นซึ่งถูกท่องเที่ยว มีศักยภาพการต่อรองในการเลือกรับปรับเปลี่ยนนโยบายดังกล่าวนี้ด้วยเช่นกัน

References

- Aeusrivongse, N. (1995). Phakaoma Phasin Kankengnai Lae etc. Wadouyphapenee Kawmpleanplang Lae Reungsubsara. Bangkok: Matichon.

- Chauboonmee P. (2009). **Administrative Management of Boonluang and Phi Ta Khon Festival For Tourism In Dansai District, Loei Province.** Master of Arts (Thai Studies for Development) Thesis. Loei Rajjabhut University.
- Kaengjampa, N. (2012). **Dynamics of Contesting “Tourist Space” of Dansai Border People, Loei Province, 1977-2009.** Master of Arts (History) Thesis. Chaingmai University.
- Lefebvre, H. (1991). **The Production of Space.** Oxford: Wiley-Blackwell.
- Potjanalawan, P. (2009). **The Production of “Thailand Space” in Development Era 1957-1966.** Master of Arts (History) Thesis. Chaingmai University.
- Saratussanant, S. (2008). **Phitakhon.** Loei: Loei Rajjabhut University.
- Tanthong, C. (2017). **Cholteetangtookkhongpho Songkumlangjaihaitahanphakthai**, retrieved on 3 December 2017, from [http:// news. thaieasyjob.com /entertain/ show_news-2307-1.html](http://news.thaieasyjob.com/entertain/show_news-2307-1.html)
- Tourism Authority of Thailand. (1987). **Kantidtamrainganphonkron gkarnpithongtiew 1987.** Bangkok: n.p.
- Tourism Authority of Thailand. (2006). **Rainganprajampi 2006.** Bangkok:TTT.
- Upala, S. (2003). **Development of Phitakhon Tradition in Dansai District, Loei Province.** Master of Arts (Thai Studies for Development) Thesis. Loei Rajjabhut University.
- Vallibhotama, S. (2005). **PhikubBhudh: Religion and belief in Dan Sai society. Moral equilibrium of the Villagers in Man River Basin.** Bangkok: Lek Praphai Viriyahpant Foundation.

- Winichakul, T. (1993). The other within: Ethnography and Travel literature from Bangkok Metropolis to its periphery in the late nineteenth century Siam. Paper to be presented at The fifth international conference on Thai Studies, July 4-10, 1993, SOAS, University of London.
- Wungkeeree, B. (2008). **Folk Literature In Luang Phrabang Laotian Communities And Its Role In Transmitting Luang Phrabang Laoness In Thai Social Context.** Ph.D. (Literature and comparative Literature) Thesis. Chulalongkorn University.



ขอบคุณภาพจาก: <https://bit.ly/2RBMaEn>

การช่วงชิงบทบาทผู้ค้าชูระหว่างผีกับรัฐสยามในลุ่มแม่น้ำโขง พุทธศักราช 2420 - 2560

The Contestation of Patronage Role between Ghosts and the
Siam State in the Mekong River Basin 1877 – 2017

ปริญ รสจันทร์¹

Parin Rosjan

E-mail: tananchai2522@gmail.com

Received: December 17, 2017

Revised: May 15, 2019

Accepted: May 28, 2019

¹ Assistant Professor, Department of Social Studies, Faculty of Education, Roi Et Rajabhat University

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาความเปลี่ยนแปลงของการรับรู้ความหมายที่รัฐสยามมีต่อผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์พื้นเมืองอีสานระหว่างทศวรรษที่ 2420 – 2560 โดยพยายามอธิบายว่ารัฐไทยซึ่งได้ให้ความสำคัญกับพระพุทธศาสนาเป็นอย่างมาก เหตุใดภายหลังจึงเข้ามามีบทบาทหลักอย่างชัดเจนในการสนับสนุนการจัดงานบูชาผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในระดับท้องถิ่น ซึ่งในการศึกษาได้ใช้วิธีการวิพากษ์วิธีทางประวัติศาสตร์ในการตรวจสอบหลักฐานที่เป็นลายลักษณ์อักษร ทั้งหลักฐานขั้นต้นและหลักฐานขั้นรอง ผลการศึกษาพบว่าความหมายของผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของคนลุ่มน้ำโขงได้มีการแปรเปลี่ยนไปตามบริบททางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคม โดยเบื้องต้นเป็นยุคที่คนลุ่มน้ำโขงเคารพนับถือและพึ่งพาผีอย่างเข้มข้น โดยผีมีความหมายในการค้าชีวิต บำบัดทุกข์บำรุงสุขของคนให้อยู่รอดปลอดภัย จากนั้นจึงเข้าสู่ยุคที่รัฐให้ความสำคัญว่าผีเป็นความเชื่อที่มลาย และรัฐเองได้พยายามแสดงบทบาทให้เห็นว่าสามารถค้าชีวิตของราษฎรได้ดีมากกว่าผี และเมื่อเข้าสู่ยุคที่วัฒนธรรมประเพณีมีมูลค่าทางเศรษฐกิจ พลังความเชื่อความศรัทธาของท้องถิ่นกลายเป็นสิ่งที่มีมูลค่าทางเศรษฐกิจ ผีได้เพิ่มความสำคัญและถูกสร้างความหมายใหม่ โดยภาครัฐได้แปรเปลี่ยนบทบาทตนเองจากผู้ต่อต้านความเชื่อผีกลายมาเป็นพันธมิตรและพึ่งพิงความเชื่ออำนาจเหนือธรรมชาติดังกล่าวของท้องถิ่นแทน

คำสำคัญ: การช่วงชิงบทบาท, ผี, รัฐสยาม, ลุ่มแม่น้ำโขง

Abstract

This article aims to study change of perception of Siam State to believe of northeastern people on spirits worship during 1877–2017. Historical methods used to study evident and tracks through written sources, both of primary and secondary sources. A result taken from this study was the meaning of ghost and holy thing

of the Mekong river basin had changed over the time, depending on politics, economy and society in each period. In the early time, believes of local people based on ghost and super natural power. Later, ghosts were insulted as ignorant believe. In the present, ghosts are important, especially, economic value, Therefore, Thai state had changed its position from former adversary to be alliance of local ghosts.

Keywords: Contestation of Patronage Role, Spirit Worship, Siam State, Mekong River Basin

บทนำ

ปัจจุบันภาครัฐได้เข้าไปมีบทบาทในการจัดงานพิธีบูชาผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในพื้นที่ต่างๆ แทบทุกจังหวัดในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ เช่น ผู้ว่าราชการจังหวัดยโสธร เป็นประธานจัดงานบุญบังไฟเพื่อบูชาพญาแถน ผู้ว่าราชการจังหวัดอุดรธานี เป็นประธานพิธีบวงสรวงเจ้าปู่ศรีสุทโธในป่าคำชะโนด ตลอดจนผู้ว่าราชการสุรินทร์ ต้องจัดประเพณีแห่นางแมวเพื่อกราบไหว้บูชาบรรพบุรุษผู้ล่วงลับ ผู้ว่าราชการจังหวัดมุกดาหาร ประกอบพิธีบวงสรวงสิ่งศักดิ์สิทธิ์คู่บ้านคู่เมืองมุกดาหารเพื่ออัญเชิญพญานาคสถิตย์ ณ จังหวัดมุกดาหาร และผู้ว่าราชการจังหวัดเลย เป็นประธานการประชุมการจัดงานนมัสการพระธาตุศรีสองรัก การจัดงานบุญหลวงและการละเล่นผีตาโขน ซึ่งวัตถุประสงค์สำคัญประการหนึ่งของภาครัฐในการจัดงานเหล่านี้คือเพื่อสืบทอดประเพณีเก่าแก่ที่มีความเป็นมายาวนาน อย่างไรก็ตามสิ่งนี้ไม่ได้มีความสงสัยในวัตถุประสงค์ดังกล่าวแต่ประการใดและไม่กล้ามีความสงสัยอย่างเปิดเผยต่อไปด้วยว่าเหตุใดประเทศที่เลื่อมใสในพระพุทธศาสนาอันเป็นศาสนาแห่งเหตุผล และศาสนาแห่งวิทยาศาสตร์จนเคยมีแนวคิดจะยกย่องให้ประเทศไทยกลายเป็นรัฐพุทธที่มีพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ จึงเต็มไปด้วยการเช่นสรวงบูชาผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ไม่น่าสู่

การหลุดพ้นอันเป็นคติสำคัญทางพระพุทธศาสนา บทความนี้เป็นเพียงความพยายามอธิบายคำถามว่าเพราะเหตุใดรัฐที่ให้ความสำคัญกับพระพุทธศาสนาเป็นอย่างมากจึงเข้ามามีบทบาทเป็นตัวตั้งตัวตีในการจัดงานบูชาผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในระดับท้องถิ่น โดยใช้วิธีการทางประวัติศาสตร์ในการศึกษาอดีตระหว่าง พ.ศ. 2420 – 2560 ดังที่จะกล่าวต่อไป

ก่อน พ.ศ. 2420 ยุคสมัยที่ผีมีความหมายเป็นที่พึ่งของราษฎรอีสาน

ก่อนจะกล่าวถึงยุคสมัยที่ผีมีความหมายเป็นที่พึ่งของราษฎรอีสาน ควรทบทวนความหมายและความรู้เรื่องผีก่อนเพื่อเป็นฐานความเข้าใจในเบื้องต้น ตามพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พุทธศักราช 2554 ให้ความหมายของ ผี ว่า สิ่งที่มีมนุษย์เชื่อว่าเป็นสภาพลึกลับมองไม่เห็นตัว แต่อาจปรากฏเหมือนมีตัวตนได้ อาจให้คุณหรือโทษได้มีทั้งดีและร้าย เช่น ผีปู่ตายาย ผีเรือน ผีหา เรียกคนที่ตายไปแล้ว (โบ) เทวดา (ปาก) (Royal Academy, 2013, 781)

ผี คือสิ่งสำคัญของคนสองฝั่งโขง ผู้คนเมื่อกว่า 4,000 ปีมาแล้ว เชื่อว่า คนที่นอนตายนั้นยังไม่ตาย หากเปลี่ยนไปสู่สถานภาพไปสู่สิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่สามารถฟื้นคืนสภาพเดิมได้ในวันข้างหน้า จึงเกิดเป็นพิธีฝังศพพร้อมข้าวของเครื่องใช้ในชุมชนหมู่บ้านกระจายอยู่ทั่วแอ่งโคราชและแอ่งสกลนคร ชุมชนเหล่านี้มีระบบความเชื่อคือศาสนาผี นับถือสัตว์เช่น งู กบ ยกย่องผู้หญิงเป็นหัวหน้าพิธีกรรมทางศาสนา มีเครื่องดนตรีเพื่อสื่อสารกับสิ่งเหนือธรรมชาติ เรียกผู้คนในศาสนาดั้งเดิมนี้ว่านาค (Wongthes, 2006, 22-23)

ปราณี วงษ์เทศ กล่าวถึงระบบความเชื่อของคนในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ว่า ผี วิญญาณ หรือความฝัน รวมเป็นสิ่งเดียวกัน และซึมแทรกปะปนในทุกสิ่งทุกอย่าง พิธีกรรมของชนดั้งเดิมจึงมีขึ้นเพื่อพยุງความสัมพันธ์ทางสังคม และเพื่อมิให้มีการกระทบกระทั่งต่อสิ่งแวดล้อมหรือทำลายธรรมชาติ และอำนาจเหนือธรรมชาติ ในสังคมดั้งเดิม โลกภูมิจะเชื่อมโยงอย่างใกล้ชิดกับสังคม ดังนั้นสถาบันทางศาสนา โดยพื้นฐานคือกลุ่มญาติ ซึ่งเป็นทั้งกลุ่มพื้นฐานทางเศรษฐกิจ การเมือง

ที่อยู่อาศัย และเครือญาติ ในกลุ่มชนเผ่าดั้งเดิมจึงไม่มีความคิดที่จะแบ่งแยก ศาสนาความเชื่อและครอบครัวออกจากกัน (Wongthes, 2000, 41)

ชนชาติลาวทั้งหลายตั้งแต่สมัยโบราณมา พวกกันนับถือผีฟ้า ผีแถน ผีพ่อ ผีแม่ ผีดำ ครั้นมาถึงสมัยพระเจ้าฟ้างุ้มคนชาติลาวก็ยังนับถือศาสนาผีฟ้าผีแถนนั้น อยู่ไพร่ฟ้าประชาชนตลอดจนเจ้าขุนมูลนายพวกกันนับถือผีกระทำพิธีกรรม ชำช้า ชำควายบูชาผีดำ พระนางแก้วแก้งยาอัครมเหสีจึงขอให้ให้นำเอาพระพุทธศาสนา มาประดิษฐานในล้านช้าง พระเจ้าฟ้างุ้มจึงนิมนต์พระมหาปาสมันตเถระเจ้า และพระมหาเทพลังกา พร้อมด้วยพระสงฆ์อีก 20 รูป นักปราชญ์ผู้เจนจบ ในพระไตรปิฎกอีก 3 คน ให้นำเอาพระพุทธศาสนามาประดิษฐานในลาว (Weerawong : 1997, 55-57)

โลกภูมิในพุทธศาสนาเถรวาท แบ่งสิ่งมีชีวิตตามบุญและกรรมที่สั่งสมมา สิ่งมีชีวิตทั้งหมดแบ่งออกเป็น 3 ภูมิคือ เทวดา มนุษย์ และ ผี ความแตกต่างตาม พื้นฐานของคนแบ่งแยกให้คนเกิดในชั้นต่าง ๆ มนุษย์จึงมีความสัมพันธ์ซึ่งกันและ กัน และความสัมพันธ์ทางสังคมมักเป็นโครงสร้างลดหลั่นกันตามกรรมอันเป็นแดน เกิด (Wongthes, 2543, 52-54) ศาสนาพุทธมองว่าความทุกข์คือธรรมดาโลก อุดมการณ์สูงสุดจึงไม่ได้อยู่ที่โลกนี้ หรือโลกหน้า หากอยู่ที่การหลุดพ้นจาก สังสารวัฏไปสู่โลกุตระภูมิ จนอาจกล่าวได้ว่าจุดสนใจของพระพุทธศาสนาไม่ได้อยู่ที่ เขาพระสุเมรุ หากไปอยู่สูงเลยยอดเขาพระสุเมรุขึ้นไป (Payutto, 2010, 15-19)

ในอีสานและลุ่มแม่น้ำโขงผีกับพุทธศาสนาจึงไม่ขัดแย้งกันหากแต่เติม เต็มซึ่งกันและกัน ผีในลุ่มแม่น้ำโขงทำหน้าที่หลายอย่างเพื่อให้คุณและโทษกับผู้คน ในชีวิตประจำวันหรือปัจจุบันชาติ ในขณะที่พุทธศาสนาให้ความหวังถึงอนาคต ชาติ ผู้คนในลุ่มแม่น้ำโขงจึงไหว้ผีเพื่อชีวิตปัจจุบัน และทำบุญเพื่อชาติหน้า ผีกับ พุทธในลุ่มแม่น้ำโขงจึงมีหน้าที่ ต่างกันและไม่เคยขัดแย้งกัน ทั้งผีและพระจึงอาศัย อยู่ในวัดด้วยกันได้ หรือพระสงฆ์สามารถใช้พื้นที่ดอนปู่ตาสร้างเป็นที่พักสงฆ์หรือ แม้กระทั่งสร้างวัดได้ ในขณะที่พุทธศาสนาดูแลความหวังในโลกหน้า ผีกลับมีหน้าที่ ในความหมายที่หลากหลาย อย่างน้อย 4 ประการ ดังจะกล่าวถึงต่อไปนี้

1) **ผีคือผู้มีบุญคุณ ผีคือบรรพบุรุษ** การบูชาผีบรรพบุรุษ (Ancestor Worship) คือรูปแบบศาสนาที่เก่าแก่ที่สุด เมื่อคนตายไปแล้ว วิญญาณหรือขวัญ จะยังคงอยู่ และมีสถานภาพตามความสำคัญเมื่อครั้งยังมีชีวิตอยู่ ในสังคมเอเชีย ตะวันออกเฉียงใต้ให้ความสำคัญกับผีผู้ชายกับผีผู้หญิงเท่าเทียมกัน (Wongthes, 2000, 260 -261) ผู้คนในแผ่นดินล้านช้าง ถือว่าความตายคืออันดับแห่งชีวิตขั้น ที่ 4 ขั้นสุดท้าย หลังจากความตายจะเข้าสู่ความเป็นผี มีคติว่าผีคือบรรพบุรุษที่มีหน้าที่ดูแลลูกหลาน ผีแบบนี้เรียกว่าผีปู่ตา และมีผีอีกแบบหนึ่งคือแยกจากกัน คือผีอารักษ์หลักบ้านหลักเมือง มีหน้าที่ดูแลบ้านเมืองให้มั่นคง หากจะยกสร้างเมืองใหม่ในบริเวณที่เคยเป็นบ้านเมือง บ่อน้ำ ป่าช้า มาก่อนต้องทำการสวดถอน อารักษ์เมืองเดิมก่อนแล้วจึงสร้างใหม่ได้ (Pilawongs, 1967, 78 -79) ผีบรรพบุรุษ มีหน้าที่คอยพิทักษ์รักษาสมาชิกในครอบครัวและสินทรัพย์ ผู้นับถือจะทำหิ้งให้ผี อยู่เพื่อคอยรับฟังสารทุกข์ของลูกหลาน และลูกหลานต้องไม่ลืมรายงานถึงความเปลี่ยนแปลงและงานใหญ่ที่จะเกิดขึ้นเช่น เติ่นทางไกล หรือแต่งงานกินดอง เป็นต้น (Wannasiri, 2007, 243)

2) **ผีคือพลังอำนาจ สามารถใช้ความรุนแรงกำหนดวิถีชีวิต** ผีในความหมายของคนลาวหมายถึงผู้มีร่างกายเป็นทิพย์และเป็นดวงวิญญาณของผู้ที่ตายไปแล้ว คนธรรมดาสามัญอาจมองเห็นหรือจับต้องได้ แต่สามารถสัมผัสติดต่อทางจิตวิญญาณ ผีแฉกผู้ครองเมืองแฉกหรือเมืองฟ้า คือผีที่เป็นหัวหน้าแฉกทั้งหมดคือ พญาแฉกหรือผีหลวงฟ้าคั่น สามารถบันดาลให้เกิดความอุดมสมบูรณ์หรือภัยธรรมชาติได้ มวลมนุษย์จึงแต่งปุ๋ยเยอเยอ หรือปู่สังกะสาย่าสังกะสีของคนอีสาน เป็นผู้ติดต่อกับเมืองแฉกผ่านเครือเขากาดที่เชื่อมระหว่างโลกมนุษย์กับเมืองแฉก ต่อมามนุษย์มีใจหยาบเข้าพญาแฉกจึงบัญชาให้ตัดเครือเขากาด มนุษย์จึงต้องมีพิธี ไหวววนแฉกบนโลก เช่น พ้อนผีฟ้า จุดบั้งไฟ ตีกลองบั้ง เป็นต้น การไหวววน กระทำผ่านการเซ่นสังเวย คือการให้ โดยมนุษย์ให้อาหาร เหล้า บุหรี่ สัตว์ ตลอดจนมนุษย์เพื่อให้ผีพอใจ (Tapesrimuang, 2011, 67-76) ในบางพิธีมีการเผาของ ให้เป็นควันลอยไปบนฟ้า เพราะเชื่อว่าผีอยู่บนฟ้า การสังเวยคือพิธีที่ทำให้ผู้ปฏิบัติ

พันธุ์ หรือเกิดความบริสุทธิ์กับผี สร้างความสัมพันธ์ที่ดีจากการให้ความเคารพ พิธีกรรมสังเวยเป็นพิธีกรรมของกลุ่มมิใช่ของปัจเจก ในอีกแง่มุมหนึ่งการสังเวย มิได้เป็นการให้แต่เพียงอย่างเดียว หากแต่เป็นการรวมระหว่างผีกับมนุษย์ในการ ร่วมกันเป็นเจ้าของชีวิตเลือดเนื้อของสัตว์ที่สังเวย การกินอาหารร่วมกันจึงเป็นการ เชื่อมโยงผีและคนเข้าสู่ความเป็นหนึ่งเดียวกัน (Wongthes, 2000, 266 -267) การเช่นสังเวยผีฟ้าผีแผ่นดินต้องเตรียมคาย คือเครื่องยกครู ประกอบด้วยผ้าขึ้น 1 ผืน แพรवादอกจำปา รูปเทียนแต่งเป็นชั้นห้าชั้นแปดมีไขไก่ข้าวสาร น้ำว่าน หอม เงิน 6 บาท ขมิ้น ผ้าขึ้นผ้าโสรง ผ้าขาวม้าไหม ผ้าขีดแล้วบรวงสรวงด้วยการ ฟ้อนรำเพื่อรักษาผู้ป่วย (Kamboot, 1998, 84)

3) ผีคือผู้สร้างความสามัคคี คือผู้จัดการทรัพยากร เป็นตุลาการ ตัดสินความของชุมชน ธวัช ปุณโณทก (Punnotok, 1991, 61-72) ให้ความหมาย ของผีที่มีต่อชุมชนอีสานในกรณีผีปู่ตาว่า ผีปู่ตาคือสถาบัน ซึ่งได้รับการรับรองและ ร่วมมืออย่างดีจากสังคมหมู่บ้านทางด้านการจัดการของผีปู่ตา มีป่าดอนปู่ตา เป็นอาณาบริเวณที่เป็นกรรมสิทธิ์ร่วมของชุมชน มีศาลหรือหอที่บูชา มีการกำหนด พิธีกรรมในการบวงสรวงที่แน่นอน มีผู้แทนในการติดต่อสื่อสาร ผีปู่ตาที่ยึดมั่นทาง จิตใจ สามารถช่วยขจัดทุกข์ร้อนไม่ให้สังคมเกิดยุคเข็ญ ทั้งส่วนรวมและส่วนบุคคล อาทิ การให้โชคในการหาอยู่หากิน การให้ใช้พื้นที่ การตัดสินข้อพิพาท โดยเฉพาะ ความเชื่อเรื่องผีปู่ตาเกี่ยวกับอำนาจอันศักดิ์สิทธิ์ มีส่วนให้ชาวบ้าน และการ ประกอบพิธีกรรมร่วมมือร่วมแรงกันเป็นการเสริมสร้างสามัคคีธรรมระหว่างบุคคล ในหมู่บ้าน เมื่อมีการลักขโมยเกิดขึ้นในชุมชน ชาวบ้านจะตามชะง้ามาทำเสียงร้อง โดยนำขี้ไก่ปลามาแต่งดอกไม้รูปเทียน และขันยกครูมีไข่ ข้าวสารและน้ำ การแต่งตัวให้เสียงร้อง คือเอากะลามะพร้าวมาครอบที่ปากช่องแล้วเขียนเป็น ตาปากงูมูก เอาผ้าแดงมัดเป็นคอ เอาไม้ม้ามัดเป็นแขนขาเอาเสื่อมาให้ใส่ แล้วป่าวประกาศให้ผีศักดิ์สิทธิ์มาสิงสู่แล้วร่ายมนต์ไล่เสียงร้องจากนั้นจึงบอกให้ เสียงร้องพาไปหาของที่หายไป โดยผู้หญิงสองคนเป็นคนจับเสียงร้อง (Kamboot, 1998, 81)

4) ผีคือผู้นำทาง ผีคือผู้ควบคุมดินน้ำ พิทักษ์ผลผลิต ผีคือสัญลักษณ์

แห่งอำนาจเหนือธรรมชาติ มนุษย์มักอธิบายสิ่งที่เกินภูมิรู้ของตนว่ามาจากผี ผีจึงเป็นทั้งเหตุและผล และใช้ในการอธิบาย ปรากฏการต่าง ๆ ดังที่ อมรา พงศาพิชญ์ กล่าวว่า ในสมัยโบราณเมื่อบุคคลประสบภัยธรรมชาติไม่สามารถต้านทานได้นี้ก็ถือว่า เป็นเพราะผีหรือเทวดาซึ่งมีอำนาจอยู่เหนือตนเป็นผู้บันดาล (Pongsapich, 1995, 7) หนังสือ *ธรรมสรรยาสายคำ* ไบลานอักษรธรรมวัดบ้านนาไฮ ตำบลนาสะไม อำเภอดงเจริญ จังหวัดอุบลราชธานี บรรณาธิการ สว่าง บุญเจิม ได้ให้ความหมายของผีว่าคือคนตาย และความตายจะเกี่ยวพันกับความเจริญของชุมชน หากไม่จัดการศพตามฮีตฮอย การปฏิบัติต่อผีจึงผูกพันเชื่อมโยงกับโลก และความเจริญของชุมชน เนื่องจากผีคือผู้ควบคุมดินน้ำ และพิทักษ์ผลผลิต การปฏิบัติต่อผีที่ตายในรูปแบบต่าง ๆ จึงมีความซับซ้อนตามแต่ละสาเหตุการเสียชีวิต โดยมีวิธีปฏิบัติต่อผีตาย ดังนี้ 1) ผีตายที่ผิดปกติห้ามเอาไว้วางคั่น เช่นตักน้ำตายให้เอาขมิ้นและฝุ่นผงดินทาให้ทั่วตัว 7 รอบ หากตายด้วยสัตว์ขบคาบให้เอาน้ำอุ่นล้างแล้วจึงเผา ตายด้วยการตกต้นไม้ให้เอาผ้าขาวนุ่งห่มให้ศพแล้วเดินข้ามศพ 3 ครั้ง จึงค่อยฝัง การตายผิดปกติ 3 ประการนี้ ไม่ให้นิมนต์พระเณรมาสวดมาติกาให้เว้นไว้ 3 ปีจึงทำบุญให้ 2) ผีตายจากการแขวนคอ ไม่ให้เผาและไม่ให้ฝังทางนอนให้ฝังแนวตั้งโดยหันหน้าศพไปทางทิศตะวันออกเอาเผือกมันกระจายใส่ในหลุมตอนฝังให้กล่าววาทว่า *ฝนตกลงัน ชลธาร ไหลล่อง ให้น้ำ ป่องท่วง ทางน้ำ ล่องไหล ฝุ่นแดง* หากไม่ทำตามวิธีนี้ให้ทั้งให้แรงกาภิน 3) ผีตายฟ้าผ่า ให้เอาน้ำอุ่นล้างศพแล้วใส่ลงในที่ห่างไกล ห้ามฝังในป่าช้าร่วมกับผีทั่วไป ห้ามนิมนต์พระมาสวดมาติกา ให้พ้นสามปีจึงค่อยทำบุญหา 3) ผีตายธรรมดาให้สวดกุสลา มาติกา แล้วเผาในป่าช้า มีงันเหือนตี 3 คื่น แล้วทำทานบุญให้ 4) ผีพระเณรมรณภาพ ถ้าตักน้ำตายห้ามตีฆ้องตีกลอง ถ้าไฟไหม้ตายให้ฝังในที่ไฟไหม้ห้ามเคลื่อนย้ายไปป่าช้า หากตายด้วยไม้หักทับควายชนเสียขาอาวุธแหลมคม ห้ามผูกมือเท้าผี ห้ามทำสังฆทานจนกว่าจะสามปี 5) ผีเด็กตาย หากเด็กไม่ถึง 10 ขวบ ห้ามเผา ตายวันไหนให้ฝังวันนั้น 6) ผีตายท้องกลม ตายวันไหนให้ฝังวันนั้น

โดยเจาะท้องเอาผีลูกฝังกับผีแม่ ห้ามทำบุญหาจนกว่าจะพ้น 3 ปี ทั้งนี้มี ข้อห้าม ในการเคลื่อนย้ายผีที่ตายในวันเพ็ญ 15 ค่ำ หรือวันดับ เมื่อย้ายศพไปแล้วให้กลับ ทางบันได คว่ำโอ่งน้ำ กลับเสื่อสาด จนกว่าจะพ้น 3 วันค่อยกลับคืน (Boonjaem, 1997, 57-64)

จากหน้าที่ทั้ง 4 ประการของผีในลุ่มแม่น้ำโขง ทำให้เห็นถึงความหมาย ของผีที่มีต่อผู้คนและจักรวาลนั้นคือผู้ทำหน้าที่คำขูให้เกิดปกติสุขและความมั่นคง มั่งคั่งยั่งยืนทั้งในระดับปัจเจกและในระดับชุมชน สอดคล้องกับทัศนะของอีมิล เดอร์ไคหม์ (Émile Durkheim) ที่เสนอหน้าที่ 3 ประการของศาสนานั้นคือ 1) มีหน้าที่สงเคราะห์สังคม คือช่วยปิดเป่าบรรเทาความทุกข์ร้อน ความขัดแย้ง ความคับข้องใจของคนในสังคมให้อยู่ร่วมกันได้อย่างสันติ เมื่อมีปัญหาหากจน เจ็บป่วย สิ้นหวัง พึงพาใครไม่ได้ก็จะเข้าหาสิ่งศักดิ์สิทธิ์เพื่อช่วยปิดเป่าทุกข์ร้อน ให้หายไป 2) ทำหน้าที่เป็นกฎหมายของสังคม สิ่งศักดิ์สิทธิ์มีพลังอำนาจที่ผู้คน เกรงกลัวจึงสามารถเป็นเครื่องมือควบคุมสังคมมิให้ระส่ำระสาย เพราะสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ย่อมลงโทษคนผิด และคุ้มครองคนที่ถูกต้อง 3) สร้างความเป็นปึกแผ่นแก่สังคม สิ่งศักดิ์สิทธิ์คือสิ่งที่สามารถรวมผู้คนเข้ามาร่วมกันได้เสมอ และเมื่อเกิดเหตุการณ์ ที่ผิดปกติเกิดขึ้นในสังคม สิ่งศักดิ์สิทธิ์จะตั้งให้ผู้คนหันกลับมาร่วมมือกันแก้ไข ปัญหาด้วยพิธีกรรมตามความเชื่อที่แต่ละสังคมมี (Wannasiri, 2007, 246)

ผีคนทำหน้าที่คำขูผู้คนและจักรวาลในลุ่มแม่น้ำโขง จนกระทั่งเกิดความ เปลี่ยนแปลงทางการเมืองอันเกิดจากการขยายอำนาจอย่างจริงจังของสยาม เพื่อสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ ซึ่งมีกระบวนการสร้างอำนาจผ่านบทบาทการเป็นผู้คำขู ไพร่บ้านพลเมือง อันเป็นบทบาทที่ทับซ้อนกับบทบาทของผีพื้นเมืองจนนำสู่การ ช่วงชิงความหมายการเป็นผู้คำขู

พ.ศ. 2420 – 2500 รัฐกับบทบาทผู้คำขูในลุ่มแม่น้ำโขง

อีสานและลุ่มแม่น้ำโขงคือดินแดนของคนอื่นในสายตาของสยาม สยาม เริ่มมีอิทธิพลต่อดินแดนอีสานและลุ่มแม่น้ำโขงเมื่อปลายกรุงศรีอยุธยา และเห็น

ว่าดินแดนแถบนี้เป็นเพียงปลายประเทศราชมาอย่างยาวนาน ในรัชกาลพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก ทรงมีพระราชประสงค์จะตั้งหัวเมืองขึ้นนอก ระหว่างเมืองนครราชสีมา เวียงจันทน์ และจำปาสัก เพื่อให้แผ่นดินเป็นปึกแผ่น จึงโปรดให้มีการตั้งเมืองขึ้นโดยใช้นโยบายให้เจ้าพระยาพื้นเมืองที่เคยเกลี้ยกล่อม ผู้คนหาสมัครพวกตั้งอยู่เป็นหลักแหล่งที่แน่นอน เมื่อชุมชนใดมีผู้คนมากพอจึง แต่งตั้งเป็นเมืองขึ้น นโยบายดังกล่าวเป็นผลดีต่อทุกฝ่าย เพราะเจ้าเมืองได้ ทรัพย์สินส่วยแลได้ผู้คนมาใช้สอยมากขึ้น ราษฎรก็ไม่ต้องหลบภัยอยู่ตามป่าเขาให้ มีความเดือดร้อน นโยบายการสร้างคามเข้มแข็งด้วยการตั้งเมืองในดินแดนอีสาน นี้ ดำเนินมาตลอดสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกจนถึงตอนต้นของ แผ่นดินพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (Limsiri, 1981, 8-9)

อย่างไรก็ดี สำนักของสยามต่ออีสานและลุ่มแม่น้ำโขง คงคล้ายสำนักที่ สยามมีต่อลาวแห่งอื่น ๆ เช่นเดียวกับสำนักที่สยามมีต่อชาวล้านนา ดังในพระราช หัตถเลขาพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว พระราชทานพระยาราช สัมภาราการ วันที่ 5 พฤศจิกายน พ.ศ. 2426 ว่า “ให้ลาวเปนเหมือนเครื่องจักร ซึ่งเราจะหมุนไปข้างหน้าภาวให้มาข้างหลังก็ได้ตามชอบใจ ดังนั้นแล้ว เปนถูกต้อง ประารถนาของกรุงเทพฯ แต่เปนการจำเป็นทำการอย่างนี้ด้วยสติปัญญาเปนมาก กว่าอำนาจกำลัง ต้องอย่าให้ลาวเห็นว่าเปนการบีบคั้นกดขี่ต้องใช้ให้เห็นในการที่ เปนประโยชน์แลไม่เปนประโยชน์เปน พื้นพระราชทานพระยาราชสัมภาราการ ต้องถือว่าถ้าพูดกับฝรั่งฝ่ายหนึ่ง ลาวฝ่ายหนึ่ง ต้องถือว่าฝรั่งเปนเขา ลาวเปนไทย ถ้าพูดกับลาวฝ่ายหนึ่ง ไทยฝ่ายหนึ่ง ต้องถือว่า ลาวเปนเขา ไทยเปนเรา” (Subwattana, 2011, 198-199)

สำนักที่สยามมองลาวเป็นเขานี้เริ่มเปลี่ยนเมื่อราว พ.ศ. 2435 เมื่อสยาม พยายามสถาปนารัฐพระราชอาณาเขต (Kingdom) ขึ้น ดังในพระนิพนธ์ของ สมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวในนิทานโบราณคดีเรื่องไทยลานช้างความว่า “...ฉันเดินบกไปจากเมืองนครราชสีมา 5 วัน เข้าเขตมณฑลอุดรที่เมืองชนบท พอถึงเมืองชนบทก็เห็นชาวเมืองผิดกับเมืองนครราชสีมา ทั้งเครื่องแต่งตัวและ

ฟังสำเนียงพูดภาษาไทยแปร่งไปอีกอย่างหนึ่ง ซึ่งชาวกรุงเทพฯ สำคัญกันมาแต่ก่อนว่าเป็นลาว แต่เดี๋ยวนีู้กันมากแล้วว่าเป็นไทยมิใช่ลาว ถึงในราชการแต่ก่อนก็อ้างว่าหัวเมืองในมณฑลพายัพกับมณฑลอูตรและอีสานเป็นเมืองลาว เรียกขานมณฑลพายัพว่า “ลาวพุงดำ” เพราะผู้ชายชอบสักมอมตั้งแต่พุงลงไปจนถึงเข่า เรียกขานมณฑลอูตรและอีสานว่า “ลาวพุงขาว” เพราะไม่ได้สักมอมอย่างนั้น เมื่อจัดหัวเมืองชายพระราชอาณาเขตเป็นมณฑลในรัชกาลที่ 5 ราว พุทธศักราช 2433 แรกก็ขนานนามหัวเมืองลาวพุงดำว่า “มณฑลลาวเฉียง” ขนานนามหัวเมืองลาวพุงขาวว่า “มณฑลลาวพวน” มณฑลหนึ่ง “มณฑลลาวกาว” มณฑลหนึ่ง เป็นเช่นนั้นมาจนถึงสมัยเมื่อพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงเปลี่ยนแปลงลักษณะการปกครองพระราชอาณาเขตตั้งแต่ พุทธศักราช 2435 เป็นต้นมา ด้วยทรงพระราชปรารภว่าลักษณะการปกครองแบบเดิม นิยมให้เป็นอย่างประเทศราชาธิราช Empire อันมีเมืองคนต่างชาติต่างภาษาเป็นเมืองขึ้นอยู่ในพระราชอาณาเขต จึงถือว่าเมืองชายพระราชอาณาเขต 3 มณฑลนั้นเป็น “เมืองลาว” และเรียกชาวเมืองซึ่งอันที่จริงเป็นชน “ชาติไทย” ว่าลาว แต่ลักษณะการปกครองอย่างนั้นพ้นเวลาอันสมควรเสียแล้ว ถ้าคงไว้จะกลับให้โทษแก่บ้านเมือง จึงทรงพระราชดำริให้แก้ลักษณะการปกครอง เปลี่ยนเป็นอย่างพระราชอาณาเขต Kingdom ประเทศไทยรวมกัน เลิกประเพณีที่มีเมืองประเทศราชถวายต้นไม้ทองเงิน..” (Prince Damrong Rajanubhab, 1955, 67-69)

อย่างไรก็ดี เมื่อเปลี่ยนสำนักจากประเทศราชาธิราช (Empire) สู่พระราชอาณาเขต (Kingdom) ใน พ.ศ. 2435 สยามได้เริ่มเข้าสู่กระบวนการสถาปนาอำนาจของตน ด้วยการสร้างชุดความรู้ขึ้นมาสวมทับอีสานและลุ่มแม่น้ำโขงนั่นคือการเปลี่ยนความหมายของผู้คนในดินแดนแถบนี้ว่าเป็นไทยมิใช่ลาว ซึ่งย่อมสร้างความชอบธรรมที่สยามจะเข้ามาจัดการแก้ไขระเบียบการปกครอง เพื่อให้อำนาจของสยามถูกยอมรับ โดยมีเหตุผลคือเพื่อให้เหมาะสมกับสถานการณ์ที่ฝรั่งเศสกำลังขยายอิทธิพลสู่ลุ่มแม่น้ำโขง ซึ่งในพุทธศักราช 2437 พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงมีพระราชโองการให้ยกเลิกการปกครอง

แบบอาญา 4 แล้วพระราชทานศักดินาให้แบบเดียวกับข้าราชการไทยตามพระราชบัญญัติศักดินา เจ้านาย พระยา ท้าวแสนเมืองประเทศราช โดยให้เรียกเจ้าเมืองว่า ผู้ว่าราชการเมือง ถือศักดินา 10,000 ไร่ อุปราดให้เรียกว่าปลัดเมือง ถือศักดินา 5,000 ไร่ ราชวงศ์ให้เรียกว่ายกกระบัตรเมือง ถือศักดินา 3,000 ไร่ ราชบุตรให้เรียกว่าผู้ช่วยราชการเมือง ถือศักดินา 2,400 ไร่ และได้มีการแบ่งเขตการปกครองและเปลี่ยนชื่อเรียกมณฑลใหม่ โดยมณฑลลาวกาวให้เรียกว่ามณฑลอีสาน แบ่งเขตการปกครองออกเป็น 5 บริเวณคือบริเวณเมืองอุบล เมืองจำปาสัก เมืองขุขันธ์ เมืองสุรินทร์ และเมืองร้อยเอ็ด มณฑลลาวพวนให้เรียกว่ามณฑลอูตร แบ่งเขตการปกครองออกเป็น 5 บริเวณคือบริเวณหมากแข้ง บริเวณธาตุพนม บริเวณน้ำเหือง บริเวณลำชี บริเวณสกลนคร มณฑลลาวกลาง ให้เรียกว่ามณฑลนครราชสีมา แบ่งเขตการปกครองเป็น 3 บริเวณ คือ บริเวณนครราชสีมา บริเวณนางรอง และบริเวณชัยภูมิ (Limsiri, 1981, 8–17)

ระบบบริหารราชการแบบใหม่ของสยามไม่ได้ทรงอำนาจในทางปฏิบัติ อาจเพราะมีข้าราชการจากกรุงเทพ ฯ มาประจำในหัวเมืองอีสานเป็นจำนวนน้อย ในพุทธศักราช 2444 มีข้าราชการชาวสยามประจำที่เมืองอุบลราชธานีซึ่งถือว่าเป็นเมืองศูนย์กลางการปกครองสำคัญเพียง 200 คน รวมทหารฝึกหัดชาวท้องถิ่นแล้วไม่ถึง 500 คน (Prince Damrong Rajanubhab, 1955, 97) ด้วยความอ่อนแอเช่นนั้นกระบวนการสถาปนาอำนาจของสยามจึงถูกท้าทายจากเหตุการณ์กบฏผีบุญอีสานพุทธศักราช 2444 การกบฏครั้งนี้คือเหตุการณ์ที่มีความรุนแรงและมีขอบเขตพื้นที่กว้างขวางที่สุด ด้วยจำนวนผู้ตั้งตัวเป็นผู้มีบุญถึง 60 คน กระจายอยู่ถึง 13 เมือง คือ เมืองอุบลราชธานี 14 คน เมืองศรีสะเกษ 12 คน เมืองมหาสารคาม 10 คน เมืองนครราชสีมา 5 คน เมืองกาฬสินธุ์ เมืองสุรินทร์ เมืองละ 4 คน เมืองร้อยเอ็ด เมืองสกลนคร เมืองละ 3 คน เมืองขอนแก่น เมืองนครพนม เมืองอุดรธานี เมืองชัยภูมิ และเมืองบุรีรัมย์ เมืองละ 1 คน เฉพาะกลุ่มองค์มั่นที่จะบุกยึดเมืองอุบลราชธานีมีกำลังคนราว 1,000 คน (Limsiri, 1981, 15–60) มีข้อเสนอหลายประการสำหรับการอธิบายสาเหตุของกบฏผีบุญอีสาน

อาทิ ความเชื่อเรื่องพระศรีอริยเมตไตรย ความยากลำบากของคนในท้องถิ่น ที่ต้องหาเงินมาเสียส่วย ตลอดจนความไม่พอใจของผู้ปกครองในท้องถิ่นที่เริ่มสูญเสียอำนาจ การแทรกแซงจากฝรั่งเศส ทว่าจากสาเหตุทั้งหลายเหล่านี้ ล้วนฉายถึงรากเหง้าแห่งปัญหาหลักนั่นคือความไร้สาระของอำนาจอันเนื่องมาจากประสิทธิภาพของระบบราชการแบบใหม่ที่สยามนำมาใช้ หมายความว่าด้วยกำลังคนไม่ถึง 500 คน ในหัวเมืองหลักสยามแทบได้มีอำนาจอยู่จริง (Paemsombat, 2006, 1-5)

เหตุการณ์กบฏผีบุญจึงสร้างความแตกตื่นแก่ราชสำนักมิใช่น้อย ความเชื่อเรื่องผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์พื้นเมืองจึงมีความหมายกลายเป็นอุปสรรคในการปกครองของสยาม ดังที่กรมขุนสุทธพสิทธิประสงค์ข้าหลวงต่างพระองค์สำเร็จราชการมณฑลอีสานบริเวณที่เกิดเหตุการณ์ทรงมีโทรเลขถึงกระทรวงมหาดไทย แจ้งเรื่องราวที่เกิดขึ้นรวมทั้งขอกำลังทหารไปช่วยเหลือ ซึ่งโทรเลขฉบับดังกล่าวเป็นโทรเลขฉบับแรกที่ทำให้ส่วนกลางได้ทราบข่าวเหตุการณ์กบฏนี้ ดังความว่า “...ด้วยเวลานี้ทางมณฑลอีสานกำลังแตกตื่นผู้มีบุญทุกหนทุกแห่งทุกตำบลน่ากลัวจะเปนข้าโจรขึ้นใหญ่โตแต่ทางฝ่ายลาวก็ไม่กระไรนักแต่ทางฝ่ายเขมรนั้นตัวอ้ายบ้าผู้มีบุญนั้นเปนลูกพระยาซุขัน (ซุขันธ์) ที่ตายพระยา (เหียง) พระยาซุขันก็ครั้นคร้ามเสียแล้วคนบ้านนั้นทั้งปวงก็ตื่นเข้าผู้มีบุญน่ากลัวจะเปนอกตัญญูปล้นเมืองขึ้นในสองวันนี้ถ้าโปรดให้ทหารโคราชไปที่สุรินทร์ช่วยปราบเข้าทางสุรินทร์ส่งขบรีสัก 100 คนโดยเร็วที่สุดได้จะดี...”

โทรเลขฉบับดังกล่าว ได้สร้างความโกลาหลแก่กรุงเทพมหานครเป็นอย่างยิ่ง พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงมีพระราชโทรเลขถึงกรมหมื่นนครไชยศรีผู้บัญชาการกรมยุทธนาธิการที่เสด็จซ้อมรบที่ราชบุรีให้เสด็จเข้ากรุงเทพโดยทันทีเพื่อปรึกษาข้อราชการ และมีการประชุมเสนาบดีเพื่อปรึกษาเรื่องนี้โดยเฉพาะ ที่ประชุมเสนาบดีมีความเห็นว่าควรจะให้กองทหารมณฑลนครราชสีมาซึ่งอยู่ใกล้ที่มีเหตุการณ์เกิดขึ้นมากที่สุดเตรียมทหาร 200 คนให้พร้อมและสามารถที่จะออกเดินทางไปยังมณฑลอีสานได้ทันทีที่ได้รับคำสั่ง (Limsiri,

1981, 90) และให้หม่อมเจ้าศรีไสยเฉลิมศักดิ์ผู้บัญชาการทหารราบที่ 5 มณฑล นครราชสีมาซึ่งขณะนั้นประทับอยู่ที่กรุงเทพมหานครรีบเสด็จกลับไปนครราชสีมา เพื่อจัดเตรียมกำลังทันที ความโกลาหลในกรุงเทพมหานครสงบลงเมื่อกรมขุน สรรพสิทธิประสงค์ทรงมีโทรเลขถึงกระทรวงมหาดไทย เป็นข้อความสั้น ๆ ซึ่งมี เนื้อหาขอให้ระงับกองกำลังที่ขอไว้ก่อน อาจเป็นเพราะภายหลังทรงพิจารณาเห็น ว่ากองกำลังท้องถิ่นสามารถจัดการกองกำลังชาวบ้านได้ อย่างไรก็ตามได้ใช้ แสสนยานุภาพของกองกำลังสมัยใหม่เข้าปราบปรามอย่างเด็ดขาดรุนแรงจนกลุ่ม กบฏต้องพ่ายแพ้อย่างราบคาบ หลังการปราบปรามยุติ ผู้เข้าร่วมกับผีบุญกว่า 400 คนถูกจองจำและลงโทษอย่างรุนแรง ในขณะที่ผีบุญระดับผู้นำถูกประหารชีวิต นอกจากการใช้ความรุนแรงในการแก้ปัญหาแล้ว สยามยังเห็นว่าการที่ราษฎร ก่อการกบฏขึ้นเกิดมาจากความโง่เขลาและงมงายในเรื่องผีสาสดังในบันทึกการ เสด็จตรวจราชการของพระเจ้าบรมวงศ์เธอสมเด็จกรมพระยาดำรงราชานุภาพ ถึง สาเหตุของกบฏผีบุญว่า ...เมื่อปีชวด พุทธศักราช 2443 มีลายแทง (คือใบลาน จารหนังสือ) เกิดขึ้นทางเมืองริมแม่น้ำโขง จะเริ่มมีในแดนฝรั่งเศสหรือแดนไทย และใครจะเป็นผู้คิดทำขึ้น สืบก็ไม่ได้ความ หนังสือในลายแทงนั้นเป็นคำพยากรณ์ ว่า ถึงกลางเดือน 6 ปีฉลู (พุทธศักราช 2444) จะเกิดเภทภัยใหญ่หลวง เงินทอง ทั้งปวงจะกลายเป็นกรวดทรายไปหมด ก้อนกรวดในหินแลงจะกลับเป็นเงินทอง หนูก็จจะกลายเป็นยักษ์ขึ้นกินคน แล้วท้าวธรรมิกราชผีบุญ (คือผู้มีบุญ) จะมาเป็นใหญ่ในโลกนี้ ใครอยากจะพ้นภัยก็ให้คัดลอกหรือบอกความตามลายแทงให้รู้กัน ต่อๆ ไป ใครอยากจะมั่งมีก็ให้เก็บกรวดหินแลง รวบรวมไว้ให้ท้าวธรรมิกราชชุบ เป็นเงินเป็นทอง ถ้ากลัวตายก็ให้ฆ่าหมูเสียก่อนกลางเดือน 6 อย่าให้หันมันกลายเป็นยักษ์ พวกราษฎรชาวลานช้างพากันวันหาวด ก็บอกเล่าเลื่องลือกันแพร่หลาย ไปในมณฑลอีสาน ตลอดจนถึงมณฑลอุดรและมณฑลนครราชสีมา แต่พนักงาน ปกครองเห็นว่าเป็นคำของคนโง่ เล่าลือกันไปพักหนึ่งแล้วคงจะเจียบหายไปเอง ก็ไม่ทำอย่างไร ฉะนั้นได้ยินข่าวก็เห็นเช่นนั้นเหมือนกันจึงเฉยเสีย แต่คำพยากรณ์ ไม่เจียบไปดังเช่นคาด ตกถึงตอนปลายปีชวด ก็ปรากฏว่ามีพวกราษฎรตามเมือง

ต่างๆ ในมณฑลอีสาน พวกกันไปเก็บกวาดที่ตามเนินหินแลงในเมืองเสลภูมิมากมาย
เคลื่อนกลุ่ม และได้ข่าวว่าราษฎรเหล่านั้นพูดกันว่าพอถึงเดือน 6 จะฆ่าหมู่ที่เลี้ยง
ไว้เสียให้หมด พนักงานปกครองก็เกิดลำบาก จะจับตัวผู้กระทำความผิดก็ไม่มีใครเป็นผู้
ยุยงส่งเสริม ราษฎรเป็นแต่กลัวกันไปเอง ก็ได้แต่สั่งกำนันผู้ใหญ่บ้านให้ชี้แจงห้าม
ปรามราษฎรว่าอย่าให้เชื่อถือคำทำนายนั้น มีผลเพียงทำให้คนหยุดเก็บกวาด
ที่เมืองเสลภูมิ แต่ไม่สามารถจะ使人หายหวาดหวั่นได้ ในไม่ช้าก็มีคนตั้งตัวเป็นผู้
วิเศษขึ้นในมณฑลอีสาน ตามคำของคนที่ได้เคยพบตัว ว่าเป็นคนในพื้นที่เมืองนั้นเอง
เดิมจะชื่อไรและเป็นชาวเมืองไหนสืบไม่ได้ความจนแล้ว แต่เห็นจะเป็นคนเคยบวช
จึงนัดใช้คาถาอาคมเสกเป่าให้คนนับถือ ในชั้นแรกก็ทำตัวเป็นแต่คนจำศีลภาวนา
นั่งขาวหม่นขาว ไปถึงไหนก็บอกราษฎรว่าจะมีเหตุร้ายแรง ดังคำในลายแทง
ให้ระวังตัว ฝ่ายราษฎรหวาดหวั่นกันอยู่แล้ว ครั้นเห็นคนจำศีลแปลกหน้ามา
ก็สำคัญว่าคงทรงคุณวิเศษ พวกกันไปขอไปขอให้ช่วยป้องกันภัย ผู้วิเศษนั้นก็เสกคาถา
อาคม รดน้ำมันตรีให้ตามประสงค์ ชาวที่มีผู้วิเศษรับจะช่วยป้องกันภัย รู้ไปถึงไหน
ก็มีราษฎรที่นั่นพากันไปหา โดยประสงค์เพียงจะขอให้เสกเป่ารดน้ำมันตรีให้ก็มี
ที่นี้กว่าเป็นท้าวธรรมิกราชผิบุญมาบำรุงโลก เลยสมัครเข้าเป็นพรรคพวก ติดตาม
ผู้วิเศษนั้นก็ มีผู้วิเศษไปทางไหนหรือพักอยู่ที่ไหน พวกชาวบ้านก็รับรองเลี้ยงดู
เลยเป็นเหตุให้มีคนเข้าเป็นสมัครพรรคพวกมากขึ้นโดยลำดับ เมื่อผู้วิเศษนั้น เห็น
ว่ามีคนนับถือกลัวเกรงมาก ก็เลยแสดงตนโดยเปิดเผยว่า เป็นท้าวธรรมิกราชผิบุญ
ที่จะมาดับยุคเชื้อมตามคำพยากรณ์... (Prince Damrong Rajanubhab, 1955,
95-96)

เมื่อความเชื่อของคนในท้องถิ่นเป็นอุปสรรคต่อการสถาปนาอำนาจของ
สยามในอีสาน ในที่สุดสยามจึงบังคับให้ผู้คน เปลี่ยนแปลงความเชื่อเดิม โดยสั่ง
ห้ามราษฎรนับถือผี อาทิจี ผีฟ้า ผีผิมเหตักดีหลักเมือง ห้ามทรงเจ้า ใครฝ่าฝืน
ให้ปรับ 12 บาท จากนั้นจึงให้มีการตรากฎหมายเรื่องผีสา่งในพุทธศักราช 2448
(Wipakpochanakij, 2003, 432-453)

การคำขวัญชีวิตราษฎรที่เคยเป็นบทบาทของผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในท้องถิ่น

ไม่ว่าจะเป็นการสงเคราะห์สังคม การควบคุมสังคม ตลอดจนการสร้างความเป็นปึกแผ่นแก่สังคม ได้ถูกรัฐทำให้เป็นเรื่องมงายและสกปรก โดยเจ้าหน้าที่จากสยามมีความเห็นว่าลัทธิธรรมนิยมท้องถิ่นนั้นไม่มีความถูกต้ององกงาม แม้ในระดับของการตีความหมายในพิธีกรรม เช่นสงกรานต์ที่คนพื้นเมืองให้ความหมายของการรดน้ำคือการบูชาพญาแถนมิได้เป็นการอำนวยพรให้ผู้ใหญ่เหมือนชาวสยามก็จะเป็นความคลาดเคลื่อนที่มาจากความเบ้าปัญญาของคนท้องถิ่น ดั้งบันทึกของหลวงผดุงแคว้นประจันต์ ข้าราชการสยามที่เดินทางไปปฏิบัติราชการที่มณฑลอีสานว่า “...ส่วนภิกษุที่จะนึกกลัวต่อภูตคามปาจิตติยในการที่ได้ตัดดอกไม้ไม้ไม่มีเลย ด้วยใส่ใจเสียว่าเป็นการบุญการกุศล ข้อนี้เป็นความเข้าใจผิดได้ส่วนหนึ่ง แต่เป็นของใช้ประพุดกันมาแต่โบราณและยังมีการสนุกในนักขัตฤกษ์สงกรานต์อีกอย่างหนึ่งคือหนุ่มสาวสาदनํ้ากัน การที่สาदनํ้ากันนี้ เล่นสกปรกสกมอย่างเอกคือไม่เลือกนํ้าที่จะสาด สุดแล้วแต่ได้สิ่งที่จะทำให้เปรอะเป็นต้นว่าโคลนเลนหรือนํ้าคราที่ไถ่ถุนซึ่งมีกลิ่นเหม็นก็เอาเป็นใช้ได้ ถ้าปะเป็นเราที่ไม่เคยถูกบางที่จะทำให้กลิ่นเหม็นได้แต่เหตุการณ์ที่จะเกิดทะเลาะวิวาทกันเพราะสาदनํ้านี้ไม่มีเลย การที่จะเล่นสนุกด้วยการสาदनํ้านี้ตั้งแต่หนุ่มสาวตลอดถึงผู้ใหญ่ไม่เลือกหน้า แม้ภิกษุสงฆ์สามเณรเดินไปพบเขากําลังเล่นสาदनํ้ากันอยู่นั้น เขาก็ไม่ละเว้นให้เลย เว้นแต่รับหนีไปเสียให้พ้นจึงจะไม่ถูก การที่เล่นสาदनํ้ากันนี้เป็นธรรมเนียมถือมาแต่โบราณ ด้วยเข้าใจว่าถ้าปีใดผู้เฒ่าผู้แก่และหนุ่มสาวไม่เล่นสาदनํ้า ปีนั้นนํ้าฝนมักจะน้อยไป เขาถือว่าการเล่นสาदनํ้านี้เหมือนดังกิริยาที่พญานาคเล่นนํ้าในสระอโนดาตการเป็นดังนี้จึงได้นิยมในการเล่นสาदनํ้ากันนัก ด้วยถือว่าเพื่อจะทำให้ฝนฟ้าตกบริบูรณ์ในฤดูปีเดือน ความเข้าใจเป็นดังนี้ แต่การเล่นเช่นนี้จะเกี่ยวข้องแก่ฟ้าฝนซึ่งจะตกในฤดูปีเดือนนั้น ๆ หารมิได้ แม้ความเข้าใจและนิยมดังกล่าวมาแล้วนั้นเป็นเพราะคนฉลาดหลอกคนโง่ไว้ให้หลงไหลแต่เดิมมา และเป็นความโง่ที่ไม่ได้ไตร่ตรองของคนภายหลังนี้ด้วย ...” (Utraranakon, 1961, 4-5)

การศึกษาคือเครื่องมือสำคัญที่สยามใช้ทำให้ผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์พื้นเมืองมีความหมายกลายเป็นสิ่งมงายอยู่ตรงข้ามเหตุผล โดยใน พ.ศ.2435 ได้มีการเปิด

โรงเรียนอุบลวาลิสถานเพื่อสอนหนังสือสยามในมณฑลอีสาน และเปิดโรงเรียนแม่หนู ซึ่งต่อมากลายเป็นโรงเรียนนารินกุลเพื่อสั่งสอนผู้หญิงโดยเฉพาะ การจัดตั้งโรงเรียนนี้มีขึ้นเพื่อกำจัดความโง่เขลาของประชาชน ดังพระยาสุริยเดชวิเศษฤทธิศทศิวิไชยกราบทูลกรมหลวงดำรงราชานุภาพว่า “...ถ้าได้จัดตั้งโรงเรียนขึ้นเสียได้ตลอดทั่วถึงกันแล้วราษฎรได้พากันศึกษาวิชาการหนังสือเจริญขึ้นเมื่อใดการบ้านเมืองก็จะเจริญตาม แลพวกราษฎรคงจะไม่หลงเชื่อในสิ่งผิด...เพราะการวิชาหนังสือนี้เป็นที่ก่อเกิดแห่งความตรึกตรองรู้จักประมาณการหนักแลเบาของราษฎรพื้นเมืองที่รู้หนังสือ...”

พระสงฆ์ในพระพุทธศาสนานับว่ามีบทบาทสำคัญต่อการศึกษาในอีสานและมีส่วนสำคัญในการก่อกำเนิดของผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์พื้นเมืองในสังคมอีสาน โดยในปี 2445 มีประกาศให้พระเถระที่เป็นเจ้าคณะมณฑลเป็นผู้อำนวยการศึกษาในมณฑล โดยให้วัดสามารถจัดตั้งโรงเรียนเป็นการถาวรและจะได้รับพระราชทานเงินค่าบำรุง ดังแนวคิดของพระญาณรักขิต ผู้อำนวยการโรงเรียนในมณฑลอีสานองค์แรกในรายงานพระยาสุริยเดชวิเศษฤทธิศทศิวิไชยกราบทูลกรมหลวงดำรงราชานุภาพว่า “...ควรจะริบจัดตั้งโรงเรียนแลบำรุงให้เจริญขึ้นโดยรวดเร็ว ถ้าวิชาหนังสือนี้แพร่หลายขึ้นแล้ว ย่อมมีประโยชน์แก่บ้านเมืองหลายอย่างกล่าวคือราษฎรในพื้นที่เมื่อได้รู้หนังสือนี้แพร่หลายขึ้น คงเกิดความตรึกตรองจะไม่หลงเชื่อการหลอกลวงในสิ่งผิดอย่างต้น ๆ ซึ่งกระทำให้อยู่ยากแก่ราชการดังเช่นที่เป็นมาแล้ว กับทั้งข้าราชการบ้านเมืองที่จัดทำอยู่ขณะนี้ก็จะเจริญขึ้นลำดับไปได้โดยรวดเร็วด้วย เพราะการวิชาหนังสือเป็นต้นรากแห่งการบ้านเมือง...”

ผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์พื้นเมืองถูกกลไกของรัฐทำให้กลายเป็นสิ่งที่ล่าหลังและเป็นอุปสรรคในการพัฒนาบ้านเมือง จนกระทั่งราว พ.ศ.2500 แต่กระนั้นความเชื่อของคนในท้องถิ่นก็ยังคงดำเนินไปภายใต้ปัญหาการอยู่รอดของชีวิตราษฎร ชาวอีสานก็ยังไม่สามารถพึ่งพารัฐได้อย่างเต็มที่ ผีจึงยังมีบทบาทในการเป็นผู้นำชีวิตชุมชนและจักรวาลของชาวอีสานเสมอมา ดังปาฐกถาเรื่องสภาพจังหวัดมหาสารคาม ของพระยาสารคมคณาภิบาล และนายทองม้วน อัดถากร

ผู้แทนราษฎรจังหวัดมหาสารคาม เมื่อวันที่ 6 และ 8 กุมภาพันธ์ 2477 ให้ข้อมูลความยากลำบากของราษฎร ดังความว่า

“...การปกครองในครั้งนั้น มุ่งไปในการเก็บเงินส่วยและเงินภาษีกับการระงับปราบปรามโจรผู้ร้าย และชำระถ้อยความที่ราษฎรเกิดพิพาทกันมากกว่าอื่น ส่วนการที่จะทำนุบำรุงบ้านเมืองและอาชีพการศึกษานั้น เพิ่งจะมาจัดกันเป็นลำดับเป็นขั้นเมื่อได้จัดการปกครองเมืองเป็นมณฑลเทศาภิบาลขึ้นตลอดมาจึงได้เปลี่ยนระบอบการปกครองตามรัฐธรรมนูญใหม่นี้...พลเมืองส่วนมากทำมาหากินมิได้ทำมาค้าขาย...สิ่งที่กสิกรปรารถนาที่สุดก็คือการชลประทาน การคมนาคมที่ติดต่อกับตลาดสินค้า การสหกรณ์เครดิต การปราบโรคระบาดสัตว์ สิ่งเหล่านี้ราษฎร ย่อม คอยวันคอยคืนที่จะได้รับความช่วยเหลือจากราษฎรเสมอ...” (Thai-Japanese Association, 1996, 118-119)

เมื่อปัญหาของราษฎรยังคงอยู่ บรรดาข้าราชการจึงมิได้ห้ามปรามเรื่องความเชื่อของราษฎรอย่างเด็ดขาด และในขณะเดียวกันก็ไม่ได้ส่งเสริม ดังบันทึกของฟรานซิส คริสปีในช่วงต้นทศวรรษที่ 2500 ว่า “...ต่อมาผมพบเจ้าอาวาสองค์หนึ่งที่ร้อยเอ็ด ท่านบอกผมว่าผู้ว่าราชการจังหวัดเคยคิดอยากจะให้เลิกบั้งไฟเสีย แต่ทำไม่ได้เพราะคนยังเชื่อถือกันอยู่ ของอย่างนี้เราจะไปเลิกเขาเสียเฉย ๆ ก็ไม่ได้ประโยชน์นัก ถ้าเขาไม่เชื่อถืออะไรเสียเลยจะยิ่งน่าวิตก ชาวบ้านถือว่าบั้งไฟเป็นนิมิตดีนำความสุขความเจริญมาให้เขาพยากรณ์จากบั้งไฟว่าดินฟ้าอากาศจะเป็นอย่างไรจะเก็บเกี่ยวได้ดีไหม นอกจากแห่บั้งไฟแล้ว มีประเพณีฆ่าไก่เป็นเครื่องสังเวยที่หลักเมือง สมัยโบราณเคยผูกคาวัวผูกไก่อไว้ตรงนั้นปล่อยให้ตายไปเองโดยฤทธิ์อำนาจของเจ้าพ่อ บั้งไฟต้องขึ้นสูงมากจึงจะดี ถ้าข้ามบึงปลาช้วยไปได้ ทำนายว่าปีนั้นฝนชุกข้าวปลาจะอุดมสมบูรณ์...” (Cripps, 2008, 79)

เห็นได้ว่า ระยะเวลาระหว่าง พ.ศ. 2420 ถึงต้นทศวรรษที่ 2500 เป็นช่วงเวลาที่รัฐพยายามลดทอน และทำลายล้างความเชื่อเรื่องผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์พื้นเมือง แต่กระนั้นความเชื่อเรื่องผีก็ยังคงอยู่ตามบทบาทของผู้ค้าขูในประเด็นที่รัฐไม่อาจช่วยเหลือได้อย่างมีประสิทธิภาพ เช่นเรื่องดินฟ้าอากาศในการทำกสิกรรม

สภาพเช่นนี้ดำรงอยู่จนถึงทศวรรษที่ 2500 เป็นต้นมา จึงได้เกิดความเปลี่ยนแปลง
ในความสัมพันธ์ระหว่างรัฐชาติกับผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์พื้นเมือง นั่นคือยุคสมัยที่รัฐ
ต้องกลายมาพึ่งพาผี ดังที่จะกล่าวต่อไป

ทศวรรษที่ 2500 เป็นต้นมา ยุครัฐพึ่งผี

ดังที่ทราบกันดีแล้วว่า ความเชื่อเรื่องผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์พื้นเมืองไม่เคย
หายไปจากอีสาน เพราะคนไม่สามารถพึ่งพารัฐได้ในทุกเรื่อง ผีจึงยังมีบทบาท
ในฐานะผู้ค้าขู่ว่ามกลางการถูกกดทับด้วยความหมายของความมั่งงายที่ถูกนิยาม
จากภาครัฐ สภาพดังกล่าวดำเนินไปจนทศวรรษที่ 2500 เมื่อโลกเข้าสู่ยุคสงครามเย็น
อีสานกลายเป็นดินแดนแห่งการพัฒนาตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ
ฉบับที่หนึ่ง ระยะที่ 1 (พ.ศ. 2504-2506) และระยะหลังของแผนพัฒนา
(พ.ศ. 2507-2509) เมื่อรัฐบาลให้ความสำคัญต่อการท่องเที่ยว เพื่อส่งเสริมให้เป็น
แหล่งเพิ่มพูนเงินตราต่างประเทศหรือในด้านคุณประโยชน์ทางด้านเศรษฐกิจ
จนมีการก่อตั้งองค์การส่งเสริมการท่องเที่ยว บริษัทการบิน และบริษัทการเดินทาง
ท่องเที่ยว โดยมีเป้าหมายที่นักท่องเที่ยวทั้งชาวไทยและชาวต่างชาติจึงมุ่ง
ส่งเสริมกิจการโรงแรมและบริการเกี่ยวกับกิจการท่องเที่ยวต่างๆ ให้มีปริมาณและ
ระดับมาตรฐานสูงโดยเน้นสถานที่ท่องเที่ยวทางธรรมชาติและสถานที่ท่องเที่ยว
ทางวัฒนธรรมในท้องถิ่นต่าง ๆ ทั่วประเทศ (Office of the National Economics
and Social Development Board, 1961, 197-206) สงครามเย็นนำพาทหาร
จีไอจำนวนมากสู่ภาคอีสาน โดยเฉพาะสงครามเวียดนามที่เริ่มต้นในราว พ.ศ. 2506
สหรัฐอเมริกาได้เข้ามาตั้งฐานทัพในนครราชสีมา อุตรธานี อุบลราชธานี และ
ขอนแก่น ทหารจำนวนหลายหมื่นคนส่งผลให้เศรษฐกิจการท่องเที่ยวประเภทคลับบาร์
และสถานบริการเข้าสู่ยุครุ่งเรือง แต่เมื่อสงครามเวียดนามสิ้นสุดลงใน พ.ศ. 2519
ธุรกิจท่องเที่ยวในหัวเมืองอีสานก็เข้าสู่ความซบเซา ลูกจ้างในธุรกิจต่างๆ ถูกอพยพ
จนเกิดปัญหาทางสังคมต่อเนื่องจากปัญหาทางเศรษฐกิจ เช่น ปัญหาคนตกงาน
ปัญหาอาชญากรรม ปัญหาเด็กกำพร้า ฯลฯ (Pattha, 2007, 141 – 144)

เมื่อการท่องเที่ยวเชิงบริการเข้าสู่ภาวะถดถอย ภาครัฐในจังหวัดต่าง ๆ ในภาคอีสานจึงมุ่งเน้นการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมมากยิ่งขึ้นโดยเฉพาะงานประเพณีประจำจังหวัดต่าง ๆ ซึ่งหลายจังหวัดแบ่งมาจากประเพณีอีต 12 ซึ่งชาวบ้านในท้องถิ่นจัดกันเองอยู่แล้ว ซึ่งรัฐได้เข้ามามีบทบาทในการจัดงานประเพณีอย่างจริงจังในราวทศวรรษที่ 2520 เป็นต้นมา อาทิ จังหวัดอุบลราชธานี จัดงานแห่เทียน จังหวัดยโสธรจัดงานบุญบั้งไฟ ตลอดจนจังหวัดร้อยเอ็ดจัดงานบุญผะเหวด ซึ่งในช่วงแรก ๆ มีการสลับปรับเปลี่ยนเช่นจังหวัดร้อยเอ็ดแต่เดิมเลือกจัดบุญแห่เทียน ทว่าขาดแคลนช่างเทียนจึงต้องเปลี่ยนมาจัดบุญผะเหวดใน พ.ศ.2534 หรือในกรณีจังหวัดอำนาจเจริญได้พยายามทำประเพณีบูชาพญานาค ซึ่งทำได้เพียงปีเดียวแล้วต้องเปลี่ยนไปจัดเทศกาลบูชาพระมงคลมิ่งเมืองอันเป็นงานสำคัญในสำนักของคนท้องถิ่น ซึ่งจะเห็นได้ว่าแม้ภาครัฐจะมีการคิดประดิษฐ์ประเพณีเพื่อการท่องเที่ยวขึ้น แต่หากประเพณีนั้นไม่สอดคล้องกับความเชื่อของคนในท้องถิ่นแล้ว ก็มีโอกาสสร้างความน่าสนใจให้เกิดขึ้นได้ ดังนั้นรัฐจึงต้องฟังพาผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ท้องถิ่นเพื่อความหวังในการนำเงินตราจากการท่องเที่ยวเข้าสู่จังหวัด ด้วยเหตุนี้ ความหมายของผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์พื้นเมืองจึงเปลี่ยนจากสิ่งที่ล้าหลังมลายกลายเป็นทุนทางสังคมเป็นมรดกทางวัฒนธรรมตามวาทกรรมของภาครัฐที่ค่อย ๆ เปลี่ยนความเชื่อถือศรัทธาเป็นสินค้าที่มีมูลค่าทางเศรษฐกิจในที่สุด

บทสรุป

บทความนี้พยายามอธิบายให้เห็นการเปลี่ยนแปลงของการรับรู้ความหมายที่รัฐสยามมีต่อผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์พื้นเมืองอีสานระหว่างทศวรรษที่ 2420 – 2560 โดยผ่านการแย่งชิงบทบาทของการเป็นผู้ค้าชู ซึ่งแสดงให้เห็นผ่านพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ออกเป็น 3 ช่วงเวลา ดังนี้

1) ยุคก่อน พ.ศ. 2420 ยุคสมัยที่ผีมีความหมายเป็นที่พึ่งของผู้คน
ลุ่มน้ำโขง ผีทำหน้าที่ค้าชูผู้คนและจักรวาลในลุ่มแม่น้ำโขง สร้างความมั่นคงมั่งคั่ง

ยั่งยืนทั้งในระดับปัจเจกและในระดับชุมชน ทั้งทำหน้าที่ส่งเสริมสังคม คือช่วย ปิดเป่าบรรเทาความทุกข์ร้อน ความขัดแย้งความคับข้องใจของคนในสังคมให้อยู่ ร่วมกันได้อย่างสันติ รวมทั้งยังทำหน้าที่เป็นกฎหมายของสังคม เป็นเครื่องมือ ควบคุมสังคมมิให้ระส่ำระสาย เพราะสิ่งศักดิ์สิทธิ์ย่อมลงโทษคนผิด และคุ้มครอง คนที่ถูกต้อง นอกจากนี้ยังทำหน้าที่สร้างความเป็นปึกแผ่นแก่สังคม สามารถ รวมผู้คนเข้ามาร่วมกันร่วมมือกันแก้ไขปัญหาด้วยพิธีกรรมตามความเชื่อที่แต่ละ สังคมมี

2) ยุคระหว่าง พ.ศ. 2420 – 2500 รัฐสยามกับบทบาทผู้ค้าขูในลุ่ม แม่น้ำโขง โดยสยามเริ่มมีอิทธิพลต่อดินแดนอีสานและลุ่มแม่น้ำโขงเมื่อปลายกรุง ศรีอยุธยา ซึ่งสำนักที่สยามมองลาวเป็นเขานี้เริ่มเปลี่ยนเมื่อราว พุทธศักราช 2435 เมื่อสยามพยายามสถาปนารัฐพระราชอาณา โดยเปลี่ยนสำนักจากประเทศ ราชาธิราชสู่พระราชอาณาเขตและเริ่มเข้าสู่กระบวนการสถาปนาอำนาจของตน ด้วยการสร้างชุดความรู้ขึ้นมาสวมทับอีสานและลุ่มแม่น้ำโขงนั้นคือการเปลี่ยน ความหมายของผู้คนในดินแดนแถบนี้ว่าเป็นไทยมิใช่ลาว อย่างไรก็ตาม ความเชื่อ ของคนในท้องถิ่นได้เป็นอุปสรรคต่อการสถาปนาอำนาจของสยามในอีสาน ในที่สุด สยามจึงบังคับให้ผู้คน เปลี่ยนแปลงความเชื่อเดิม โดยสั่งห้ามราษฎรนับถือผี การค้าขูชีวิตราษฎรที่เคยเป็นบทบาทของผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในท้องถิ่น ไม่ว่าจะ เป็นการส่งเสริมสังคม การควบคุมสังคม ตลอดจนการสร้างความเป็นปึกแผ่น แก่สังคม ได้ถูกรัฐทำให้เป็นเรื่องงมงายและสกปรก การศึกษาคือเครื่องมือสำคัญ ที่สยามใช้ทำให้ผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์พื้นเมืองมีความหมายกลายเป็นสิ่งงมงายอยู่ตรง ข้ามเหตุผล ซึ่งพระสงฆ์ในพระพุทธศาสนานับว่ามีบทบาทสำคัญต่อการศึกษาใน อีสาน และมีส่วนสำคัญในการกดทับบทบาทของผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์พื้นเมืองใน สังคมอีสาน ผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์พื้นเมืองจึงถูกกลไกของรัฐทำให้กลายเป็นสิ่งที่ล่า หลัง และเป็นอุปสรรคในการพัฒนาบ้านเมือง

3) ยุคทศวรรษที่ 2500 เป็นต้นมา ยุครัฐพึ่งผี ความเชื่อเรื่องผีและ สิ่งศักดิ์สิทธิ์พื้นเมืองไม่เคยหายไปจากอีสาน เพราะคนไม่สามารถพึ่งพารัฐได้

ในทุกเรื่อง ผีจึงยังมีบทบาทในฐานะผู้ค้าชูท่ามกลางการถูกกดทับด้วยความหมายของความมั่งงายที่ถูกนิยามจากภาครัฐ สถาปตังกล่าวดำเนินไปจนทศวรรษที่ 2500 เมื่อโลกเข้าสู่ยุคสงครามเย็นอีสานกลายเป็นดินแดนแห่งการพัฒนาตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ และเมื่อรัฐบาลให้ความสำคัญต่อการท่องเที่ยวเพื่อส่งเสริมให้เป็นแหล่งเพิ่มพูนเงินตราต่างประเทศหรือในด้านคุณประโยชน์ทางด้านเศรษฐกิจ สงครามเย็นนำพาทหารจีไอจำนวนมากสู่ภาคอีสาน โดยเฉพาะสงครามเวียดนามที่เริ่มต้นในราว พ.ศ.2506 สหรัฐอเมริกาได้เข้ามาตั้งฐานทัพในนครราชสีมา อุดรธานี อุบลราชธานี และขอนแก่น ทหารจำนวนหลายหมื่นคนส่งผลให้เศรษฐกิจการท่องเที่ยวประเภทคลับบาร์ และสถานบริการเข้าสู่ยุครุ่งเรือง แต่เมื่อสงครามเวียดนามสิ้นสุดลงใน พ.ศ.2519 ธุรกิจท่องเที่ยวในหัวเมืองอีสานก็เข้าสู่ความขบเซา ดังนั้น เมื่อการท่องเที่ยวเชิงบริการเข้าสู่ภาวะถดถอย ภาครัฐในจังหวัดต่าง ๆ ในภาคอีสานจึงมุ่งเน้นการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมมากยิ่งขึ้นโดยเฉพาะงานประเพณีประจำจังหวัดต่าง ๆ ซึ่งหลายจังหวัดแบ่งมาจากประเพณีฮีต 12 ซึ่งชาวบ้านในท้องถิ่นจัดกันเองอยู่แล้ว และรัฐเองได้เข้ามามีบทบาทในการจัดงานประเพณีอย่างจริงจัง ในราวทศวรรษที่ 2520 เป็นต้นมา โดยเฉพาะประเพณีที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อท้องถิ่นเดิม ดังนั้นรัฐจึงต้องพึ่งพาผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ท้องถิ่นเพื่อความหวังในการนำเงินตราจากการท่องเที่ยวเข้าสู่จังหวัด ด้วยเหตุนี้ ความหมายของผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์พื้นเมืองจึงเปลี่ยนจากสิ่งที่ล้าหลังมลายกลายเป็นทุนทางสังคมเป็นมรดกทางวัฒนธรรมตามวาทกรรมของภาครัฐที่ค่อย ๆ เปลี่ยนความเชื่อถือศรัทธาเป็นสินค้าที่มีมูลค่าทางเศรษฐกิจในที่สุด

ความสำคัญของการแย่งชิงบทบาทผู้ค้าชูระหว่างผีกับรัฐสยามในกลุ่มแม่น้ำโขงนี้ ทำให้เห็นถึงความหมายของผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์พื้นเมืองที่ลื่นไหลแปรเปลี่ยนไปตามบริบททางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคม และแสดงให้เห็นว่าภาครัฐมิได้มีบทบาทของผู้สืบทอดทางวัฒนธรรมความเชื่อมาตั้งแต่ดั้งเดิม หากแต่รัฐพยายามกดทับความเชื่อวัฒนธรรมประเพณีท้องถิ่นไว้ตลอดระยะเวลาทางประวัติศาสตร์ รัฐเข้ามาให้ความสนใจประเพณีท้องถิ่นเมื่อไม่นานมานี้เองโดย

ย้อนแย้งกับภาพจำที่ถูกสร้างขึ้นนั้นคือรัฐคือผู้ทำนุบำรุงวัฒนธรรมประเพณีท้องถิ่นมาอย่างยาวนาน ซึ่งหากย้อนไปไม่กี่ร้อยปีข้าราชการสยามคนใดเข้าร่วมบุญบั้งไฟของราษฎรก็อาจถูกอาญาได้โดยง่าย แต่เมื่อเข้าสู่ยุคที่วัฒนธรรมประเพณีมีมูลค่าทางเศรษฐกิจ พลังความเชื่อความศรัทธาของท้องถิ่นกลายเป็นสิ่งที่มีมูลค่าสามารถสร้างรายได้ในที่สุดภาครัฐจึงแปรบทบาทเป็นเจ้าของผู้ปล้ำมกัคำชูผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในท้องถิ่น และพึงพาให้ผีสร้างรายได้เข้ารัฐ และนี่เองที่อาจเป็นเหตุผลของการจัดงานบูชาผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในระดับท้องถิ่นทั่วภาคอีสาน

Reference

- Boonjaem, S. (1997). **Dhammasroisakam**. Ubon Ratchathani: Isan Heritage Publishing House.
- Cripps, F. (2008) .**Northeastern**. Bangkok: Maekhamphang.
- Kamboot, B. (1998). **Past Remembrance**, Bangkok: Namakson.
- Limsiri, N. (1981). **The Significance of the Isan Rebels**. 2325-2445. Thesis Master of Arts Department of History Silpakorn University.
- Office of the National Economics and Social Development Board. (1961). **National Economic Development Plan**. Bangkok: Office of the Prime Minister.
- Pattha, P. (2007). Impact of US military bases on socio-economic conditions of Udon Thani. Thesis Master of Arts Department of History Silpakorn University.
- Paemsombat, D. (2006). **An Uprising in the Northeastern Region (A.D.1901-1902) of Rebels Who Called Themselves**. Thesis Master of Arts Department of History Ramkhamhaeng University.

- Payutto, P. (2010). **Development of Thai society. The knowledge of the Tribhumi.** Bangkok: Buddhism Publishing House.
- Phonwattana, N. (2007). **Social and Cultural Anthropology.** Bangkok: Exeter Network.
- Pilawongs, K. (1967). **Culture and tradition of Lao.** Vientiane: Sang Suwan Publishing House.
- Pongsapich, A. (1995). **Culture, Religion and Ethnic: Analyzes of Thai Societies.** Bangkok: Klangwitthaya.
- Punnotok, T. (1991). **Folk beliefs related to life style in Isan society.** Bangkok: Thai culture.
- Prince Damrong Rajanubhab. (1955) **Tales of Archeology.** Bangkok: The Fine Arts Department.
- Prince Damrong Rajanubhab. (1961). **Sasnasomdej.** Bangkok: The Trade Organization of the Teachers Council.
- Royal Academy. (2013). **Dictionary of Royal Academy 2554 Honor the King on the occasion of His Majesty the King's 7th Anniversary Celebration. December 5, 2554.** Bangkok: Royal Academy.
- Subwattana, T. (2011). **Concepts and Approaches of local history.** Bangkok: Inthanin.
- Tapesrimuang, B. (2011). **The Stone Star tells the story of Phaya Tan.** Bangkok: Health Mind.
- Thai-Japanese Association. (1996). **Speeches of the Representatives on the Condition of Provinces.** Bangkok : Amarin Printing and Publishing.
- Utraranakon, C. (1961). **Traditions of Isan.** Bangkok: Printing House.

- Wipakpochanakij,T. (2003). **History of Isan**. Bangkok : Foundation for the Promotion of Social Sciences and Humanities.
- Weerawong, S. (1997). **History of Laos**. Bangkok: Matichon.
- Wongthes, P. (2000). Society and Culture in Southeast Asia. Bangkok: Ruankaew Printing.
- Wongthes, S. (2006). **The name of the city of Amnat Charoen**. Office of the National Culture Commission. Bangkok: Ruankaew Printing.



ขอบคุณภาพจาก: <https://bit.ly/2FmOOAL>

ผีชุมชนกับบทบาทของเรื่องเล่าต่อการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ ในจังหวัดศรีสะเกษ¹

The Community Spirits and Its Roles on Constructing Sacred Space
in Sisaket Province

ชานนท์ ไชยทองดี¹

Chanont Chaithongdee

E-mail: pronont@gmail.com

Received: December 20, 2017

Revised: May 30, 2019

Accepted: June 25, 2019

¹ This paper is part of the research title “The Sacred Narrative and Constructing Cultural Space in Sisaket” and was funded by Sisaket Rajabhat University in fiscal year of 2014. This paper was submitted to 1st Academic Network Symposium in Greater Mekong Subregion held on September 4, 2017 at Nakhon Phanom University.

² Assistant Professor at Education Program in Thai, Faculty of Education, Sisaket Rajabhat University

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้ต้องการตั้งประเด็นศึกษาเกี่ยวกับเรื่องเล่าที่สัมพันธ์กับผีในแต่ละชุมชนในมิติทางด้าน บทบาทการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ในจังหวัดศรีสะเกษ คือ 1. เรื่องเล่าผีปู่ตาเกี่ยวกับบทบาทในการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ 2. เรื่องเล่าผีป่าเกี่ยวกับบทบาทการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ 3. เรื่องเล่าผีหนองน้ำเกี่ยวกับบทบาทการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ 4. เรื่องเล่าผีโนนกับบทบาทการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ โดยใช้แนวคิดเกี่ยวกับเรื่องเล่า และแนวคิดเกี่ยวกับพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ในการวิเคราะห์ จากการศึกษาพบว่า ในเขตพื้นที่จังหวัดศรีสะเกษมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับผีชุมชนต่าง ๆ คือ เรื่องเล่าผีปู่ต่ายังสัมพันธ์ และมีบทบาทกับผู้คนในชุมชนด้านการสร้าง และดำรงข้อปฏิบัติต่อพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ ช่วยยึดเหนี่ยวจิตใจของคนในชุมชนรวมถึงทำหน้าที่ควบคุมสังคม เรื่องเล่าผีป่าที่ชาวบ้านให้ความเคารพในฐานะที่มีบทบาทการสร้างพื้นที่พิเศษที่มักมีอนุภาคเกี่ยวกับสัตว์ที่กลายเป็นสัตว์ศักดิ์สิทธิ์ เรื่องเล่าผีหนองน้ำที่มีบทบาทช่วยให้แหล่งน้ำที่เป็นพื้นที่สามัญกลายเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ นัยหนึ่งของเรื่องเล่าดังกล่าวจึงสะท้อนถึงระบบบริหารจัดการน้ำของผู้คนในชุมชน โดยมีเรื่องเล่าผีหนองน้ำเป็นสื่อกลางในการถ่ายทอดคุณุศลบาป และเรื่องเล่าผีโนนที่มีบทบาทเกี่ยวข้องกับไสยศาสตร์ รวมถึงการเสียชีวิตของผู้คนในชุมชน โดยมีนัยของการต่อรองทางศาสนาและความเชื่อ คือ ศาสนาพุทธและความเชื่อเรื่องผี เรื่องเล่าดังกล่าวได้มีบทบาทในการสร้างอำนาจเพื่อกำหนดขอบเขตของพื้นที่ทางภูมิศาสตร์ของโลกสามัญให้กลายเป็นพื้นที่ทางจิตวิญญาณที่เรียกว่าโลกศักดิ์สิทธิ์

คำสำคัญ: ผีชุมชน, ศรีสะเกษ, เรื่องเล่า, พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์, พื้นที่ทางจิตวิญญาณ

Abstract

The purpose of this article is to study about the narratives that related to the spirits in each community. There are four ways of the sacred place construction in Sisaket Province. The first one is Guardian Ancestor Spirit Narratives that is still famous role in sacred

place construction. The second one is Forest Spirit Narratives and the role in sacred place construction. The third one is Swamp Spirit Narratives. The last one is Hill Spirit Narratives. The research employs narrative and sacred place concept for analyzing data. The study revealed that in Sisaket Province there are different spirit narratives in each community. Guardian Ancestor Spirit is related to the community in the creation and maintenance sacred place, spiritual anchor and social control. Forest Spiritual Narratives which villagers respect for sacred place construction always have detail about animals that turn into sacred animals. Swamp Spiritual Narratives makes normal water resource turn into sacred place. In other words, it reflects water management system using Swamp Spirit Narratives as strategy. Hill Spiritual Narratives is about black magic and death of people in community. In other words, it is the negotiation between Buddhism and spiritual beliefs. All narratives stated above are part of power construction in defining geographical boundaries and turn it into a sacred place.

Keywords: community spirits, Sisaket, narratives, sacred space, spiritual space.

บทนำ

เรื่องเล่า (narrative) ถูกสร้างขึ้นเพื่อใช้ในการสื่อสาร หรืออธิบาย ปรากฏการณ์หนึ่งในฐานะเครื่องมือที่สัมพันธ์กับปัจเจก เรื่องเล่ามีความสำคัญในการถ่ายทอดเรื่องราวและความเชื่อ โดยเฉพาะประเด็นที่เกี่ยวกับผีในแง่ของการเป็นหลักยึดถือในการปฏิบัติตนให้คนในชุมชนยอมรับ

ผีในโลกทัศน์ของสังคมไทยเป็นความเชื่อเกี่ยวกับความตาย หมายถึง การไปสู่สถานะของผี เป็นความเชื่อที่มีก่อนการรับเอาวัฒนธรรมทางศาสนา และ

ความเชื่ออย่างอื่นเข้ามาในดินแดนแถบนี้ (Smutkupt et al, 1996, 7) สังคมไทยในปัจจุบันมีความเชื่อเรื่องผีที่บอกเล่าสืบทอดกันมานาน และมีผลต่อวิถีชีวิต ทำให้เกิดวัฒนธรรมการนับถือผี หรือวิญญาณของบรรพบุรุษ ความเชื่อในกฎแห่งกรรม ความเชื่อในธรรมชาติและสิ่งเหนือธรรมชาติ ความเชื่อในสังคมไทยจึงมีลักษณะผสมผสาน 3 องค์ประกอบคือ ความเชื่อเรื่องผี พราหมณ์ และพระพุทธศาสนา (Phothila, 2012) ชาวอีสานมีคติว่าผีมีอยู่สองกลุ่มใหญ่ กลุ่มหนึ่งเป็นผีประเภทแผ่คุณความดีช่วยคุ้มครองปกป้องภัยพิบัติทั้งปวง ขณะเดียวกันอาจบันดาลให้เกิดความเดือดร้อนยุ่งยากได้หากผู้ใดล่วงละเมิดหรือขาดความยำเกรง กลุ่มผีดังกล่าวมีผีเจ้า ผีนาย ผีบ้าน ผีเรือน ผีปู่ย่า ผีมหัศจรรย์หลักเมือง ผีฟ้า ผีแถน หรือผีที่ชาวบ้านนับถือเฉพาะถิ่น ส่วนผีอีกกลุ่มหนึ่ง เป็นผีร้ายที่คอยมุ่งทำลาย เบียดเบียนให้เกิดโทษภัยอยู่เนือง ๆ เช่น ผีปอบ ผีเปรต ผีฟ้า เป็นต้น (Ketthet, 1999, 62-66) ความเชื่อเรื่องผีของสังคมไทยรวมไปถึงสังคมในภาคอีสานยังคงมีความเชื่อในเรื่องดังกล่าว ที่ไม่ได้ปรากฏเฉพาะพิธีกรรมหรือความเคารพนับถือเท่านั้น แต่ยังสะท้อนออกมาในลักษณะของเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์

เรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ในวิถีชีวิตชุมชนไม่ได้เป็นเพียงเรื่องราวเกี่ยวข้องกับความคิดความเชื่อทางศาสนาเท่านั้น แต่ยังนำมาใช้ในการแสดงตัวตนทางวัฒนธรรม บ้างใช้เพื่อสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ บ้างใช้เรื่องเล่าเพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคม ตลอดจนใช้เป็นเครื่องมือในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ และสิ่งแวดล้อมต่าง ๆ ในพื้นที่ชุมชนของตนเองภายใต้บริบทของการเปลี่ยนแปลงทางสังคมในยุคสมัยใหม่ด้วยเช่นกัน ในกรณีภาคอีสานมีเรื่องเล่าที่ถูกสร้างขึ้นที่ใช้อธิบายเหตุเกี่ยวกับการดูแลรักษาป่าชุมชนผ่านเรื่องเล่า ประวัติความเป็นมา และอำนาจศักดิ์สิทธิ์ ของผีปู่ตา ผีตาแฮก มเหสักข์หลักเมือง หรือในกรณีภาคเหนือต่างหุบยืมเอาเรื่องเล่าที่เชื่อถือกันในท้องถิ่น มาเป็นเครื่องมือในการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ให้แก่ป่าต้นน้ำผ่านเรื่องเล่าผีขุนน้ำ ผีป่า ผีดอย หรือชาวบ้านริมแม่น้ำโขง ผู้มีความผูกพันทั้งด้านชีวิตและจิตวิญญาณกับสายน้ำแห่งนี้ โดยมีเรื่องเล่าว่าด้วยสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ทำหน้าที่เป็นผู้ดูแลหัวน้ำที่เรียกกันว่า “ผีเจ้าน้ำเจ้าท่า” เป็นเรื่องพยานาคผู้ทำหน้าที่ปกปักรักษาผืนน้ำให้เกิดความอุดมสมบูรณ์เช่นกัน

ลักษณะเช่นนี้จึงอาจกล่าวได้ว่าเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ปรากฏขึ้น และเกี่ยวข้องกับวิถีชีวิตชุมชนท้องถิ่นในสังคมไทย ซึ่งในหลาย ๆ พื้นที่ได้มีการหยิบยกนำเอามาใช้ในกระบวนการทางสังคมเพื่อสร้างฐานอำนาจในการกำหนดขอบเขตของพื้นที่ทางภูมิศาสตร์ (physical Space) นั้น ๆ ให้กลายเป็นพื้นที่ทางจิตวิญญาณ (spiritual Space) เพราะต้องการสร้างพื้นที่ดังกล่าวให้กลายเป็นเครื่องมือ หรือเป็นกลไกทางสังคมเพื่อต่อรองกับอำนาจกลุ่มต่าง ๆ ที่ขยายเข้ามายังพื้นที่ชุมชนเหล่านั้นจนอาจทำให้เกิดผลกระทบต่อทรัพยากรที่ผู้คนในชุมชนท้องถิ่นได้ใช้ประโยชน์ มาเนิ่นนานให้เสื่อมไป (Hongsuwan, 2014, 169)

จากการสำรวจงานวิชาการที่ศึกษาบทบาทของ “เรื่องเล่า” ในฐานะตำนานที่ทำหน้าที่ “ปฏิบัติการทางสังคม” (social practice) ที่เกี่ยวข้องกับประเด็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ เช่น งานศึกษาของปฐม หงษ์สุวรรณ ที่ได้ศึกษา ดงภูดิน: เรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์กับปฏิบัติการสร้างความหมายว่าด้วยสิทธิชุมชนได้อธิบายถึงการใช้เรื่องเล่าตำนานในฐานะที่เป็นปฏิบัติการทางสังคมเพื่อสร้างความหมายว่าด้วยสิทธิชุมชน พบว่าดงภูดินเป็นชุมชนในวิถีจารีตที่เชื่อถือเจ้าพ่อดงภูดิน ร่วมกันและเป็นกลุ่มชนที่มีเครือข่ายความสัมพันธ์ผ่านประเพณีการนับถือผีเดียวกัน ชุมชนดังกล่าวใช้เรื่องเล่าตำนาน เพื่อปฏิบัติการทางสังคมเพื่อสร้างความหมายสิทธิชุมชน และยังใช้ในการต่อสู้ต่อรองด้วยการสร้างเครือข่ายและการเคลื่อนไหวทางสังคมจนทำให้นโยบายทางการเมืองว่าด้วยสิทธิชุมชนในผืนป่าอนุรักษ์ทับซ้อนระหว่างชุมชนกับรัฐที่เคยมีการปะทะขัดแย้งกันนั้นได้รับการยอมรับและคลี่คลายไปในที่สุด (Hongsuwan, 2014, 168)

บทบาทของเรื่องเล่ายังทำหน้าที่ในฐานะ “การกำหนดกฎระเบียบที่เป็นข้อตกลงร่วมกันในสังคม” ยกตัวอย่างงานงานศึกษาของพรหมพร นวลแสง และคณะที่ได้ศึกษา ภูมิทัศน์ศักดิ์สิทธิ์แห่งพื้นที่ต้นน้ำกับการเป็นเครื่องมือจัดการสิ่งแวดล้อมสรรค์สร้าง: กรณีถ้ำใหญ่น้ำหนาว จังหวัดเพชรบูรณ์ ทำให้เห็นถึงการคงอยู่ของความศักดิ์สิทธิ์ของพื้นที่ถ้ำใหญ่น้ำหนาวที่แสดงออกทางนามธรรมและรูปธรรม ได้แก่ การประกอบพิธีกรรม รวมถึงการสร้างสรรคสภาพแวดล้อมศักดิ์สิทธิ์ของที่อยู่อาศัย การวางผัง นอกจากองค์ประกอบดังกล่าวแล้ว การศึกษา

นี้ยังพบว่า สิ่งสำคัญในการคงอยู่ของความศักดิ์สิทธิ์ในพื้นที่คือ การกำหนดกฎระเบียบที่เป็นข้อตกลงร่วมกันทางสังคมในการดำรงชีวิต และการกำหนดบทบาท รวมถึงหน้าที่ของความศักดิ์สิทธิ์ที่เป็นองค์ประกอบหนึ่งที่ใช้เป็นเครื่องมือในการจัดการภูมิทัศน์ศักดิ์สิทธิ์ (Nuansaeng and Thepwongsirirat, 2015)

เรื่องเล่าจึงทำหน้าที่ประกอบสร้างความรู้ความจริงในพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ (sacred space) ในชุมชนให้เกิดขึ้น ดังที่เห็นได้ชัดในงานศึกษาของนิมิตรชัย ชูบุ และคณะ ที่ได้ศึกษา การประกอบสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ และพิธีกรรมของวัดเขียนบางแก้ว ตำบลจองถนน อำเภอเขาชัยสน จังหวัดพัทลุง พบว่าการประกอบสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์เพื่อเป็นสถานที่เคารพบูชากราบไหว้ภายในชุมชน และนอกชุมชน ผ่านตำนานเรื่องเล่าที่ประกอบสร้างความรู้ความจริงของแต่ละชุดที่มีการช่วงชิงความหมายของพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับผู้ประกอบสร้างว่าชุดความจริงดังกล่าวเป็นของ ชาวบ้านหรือของรัฐ พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ที่ชาวบ้านประกอบสร้างขึ้น ได้แก่ พระบรมธาตุเจดีย์ บ่อน้ำศักดิ์สิทธิ์ โบสถ์พราหมณ์ วิหารที่ใช้ประกอบพิธี ถือน้ำพระพิพัฒน์สัตยา พระแก้วจุลาคสิรมหาโพธิ์ โคมเมืองเก่าพัทลุง (เสาหลักเมือง) พระพุทธรูปสองพี่น้อง และพระนางเลือดขาว พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ทั้งหมดนี้เป็นโบราณสถานที่มียอายุเก่าแก่ และจัดเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์คู่บ้านคู่เมือง โดยเฉพาะชุมชนที่อยู่ในบริเวณวัดเขียนบางแก้วเท่านั้น แต่ยังเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของคนในจังหวัดพัทลุง (Choopoo, Boonprakarn, and Tepsing, 2016)

ประเด็นที่กล่าวมาข้างต้นทำให้ผู้เขียนสนใจว่าในเขตพื้นที่จังหวัดศรีสะเกษมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับผีชุมชนใดบ้างที่สามารถนำมาศึกษาเพื่อวิเคราะห์ทำความเข้าใจบทบาทของเรื่องเล่า และความคิดที่เกี่ยวข้อง “ผี” ในมิติทางด้านการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ที่ช่วยทำให้เข้าใจ และมองเห็นภาพความหมายทางวัฒนธรรมของชุมชนที่เกี่ยวข้องยึดโยงอยู่กับเรื่องเล่าเหล่านั้น

เรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์/พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์

การเล่าเรื่องในแง่มุมมองของสำนักวัฒนธรรมศึกษา (Cultural Studies) ได้เปลี่ยนผ่านจากการวิเคราะห์ในรูปแบบเดิมมาสู่การวิเคราะห์หาความสัมพันธ์

ระหว่างการเล่าเรื่องกับปรากฏการณ์ทางสังคมและวัฒนธรรมที่เกี่ยวข้องกับรูปแบบการดำเนินชีวิตของแต่ละกลุ่มว่าเป็นอย่างไร (Wongkerd, 2012, 26) ซึ่งนภาพรณ หะวานนท์ ได้อธิบายเกี่ยวกับวิธีการศึกษาเรื่องเล่าในงานศึกษาทางสังคมศาสตร์ไว้ว่า การศึกษาเรื่องเล่าช่วยให้นักวิจัยสามารถเข้าถึงประสบการณ์ของบุคคลผ่านเรื่องราวเนื่องด้วยมนุษย์อยู่ภายใต้อิทธิพลของเรื่องเล่าของตนเอง และของผู้อื่นเรื่องเล่าจึงเป็นบันทึกประสบการณ์ของมนุษย์ที่ถูกสร้างขึ้น ผ่านเรื่องราวที่ถูกนำกลับมาเล่าใหม่ วิธีการศึกษาเรื่องเล่าจึงเหมาะกับการศึกษาความซับซ้อนของชีวิตเพราะเรื่องเล่าช่วยในการเปิดพื้นที่ให้คนสามารถนำเรื่องต่าง ๆ กลับมาเล่าใหม่ได้อีกครั้ง อีกทั้งผู้คนยังสามารถมองความสมเหตุสมผลในชีวิตของตนเองตามเรื่องเล่าที่มีอยู่ได้อีกด้วย (Hawanon, 2009)

การเล่าเรื่องเป็นศาสตร์เก่าแก่ที่มีมาตั้งแต่ครั้งโบราณกาลก่อนการเขียน โดยเฉพาะการเล่านิทานเป็นศิลปะ ที่ได้รับความนิยมอย่างแพร่หลาย และปรากฏอยู่ในสังคมทุกระดับชั้น วรรณกรรม มุขปาฐะ เป็นวรรณกรรมเก่าแก่ ล้วนเป็นผลผลิตทางปัญญา และจินตนาการทางสังคมที่สะท้อนภาพสังคม การดำเนินชีวิตของกลุ่มชาติพันธุ์ของคน ท้องถิ่นในช่วงเวลาที่แต่งไว้หลายแง่มุม เนื้อหาของนิทานแฝงแนวคิดด้านจริยธรรม คติธรรม เป็นเครื่องมือในการอบรมสั่งสอนบุคคลทุกสถานภาพ ทุกเพศ ทุกวัย นิทานบางเรื่องยังช่วยกล่อมเกลาลดจิตใจ และจรรโลงใจผู้อ่านด้วย (Thaignuloem and Thinrat, 2014, 32) ดังที่ ศิราพร ณ ถลางกล่าวว่า วัฒนธรรมทางความคิด ความเชื่อ ถ่ายทอดผ่านภาษา นิทานตำนาน และพิธีกรรม เป็นลักษณะร่วมทางด้านภาษาและวัฒนธรรมที่มีความคล้ายคลึงกันที่ปรากฏวรรณกรรมพื้นบ้าน (Na Thalang, 2002, 199) นอกจากนี้ยังรวมถึงพฤติกรรมต่าง ๆ ทั้งที่เป็นส่วนตัว และสัมพันธ์กับสังคมคือ ความเชื่อ ดังความเชื่อที่ว่าต้นไม้ใหญ่หรือภูเขาสูงมีเทพเจ้า มนุษย์จะแสดงความเคารพหรือเมื่อต้องการสิ่งใดจะใช้การสวดอ้อนวอน และตอบแทนการอ้อนวอนนั้น แต่หากไม่ได้รับผลจากการอ้อนวอนจึงต้องหาวิธีการแก้ไขใหม่ (Suphathid, 2010, 196)

แนวคิดเรื่องการสร้างพื้นที่ให้มีความศักดิ์สิทธิ์ในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของพิธีกรรมมีความสำคัญทางศาสนาที่หมายถึงกฎเกณฑ์ต่าง ๆ ของความประพฤติ

ที่กำหนดว่ามนุษย์ควรวางตัวอย่างไรต่อหน้าสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ซึ่ง อีมิล เดอร์ไคม์ (Durkheim) ได้เสนอทฤษฎีว่า “ทุกศาสนามีความเป็นศาสนาโดยเท่าเทียมกัน” แต่ละศาสนาเกี่ยวข้องกับองค์ประกอบที่สำคัญสองสิ่งคือ สิ่งที่เราเรียกว่า “ศักดิ์สิทธิ์”(sacred) ในความหมายที่เป็นสิ่งเหนือธรรมชาติ กับสิ่ง “ธรรมดา” (profane) ในความหมายที่เป็นสิ่งธรรมดา โดยยกตัวอย่างการมองศาสนาที่เริ่มต้นมาจากการบูชาต้นไม้ และสัตว์สิ่งลึกลับเหล่านี้ทำหน้าที่เหมือนพระเจ้า (God) ยกตัวอย่างชนเผ่าพื้นเมืองที่นิยมลัทธิ Totemism โดยสาเหตุที่ชนเผ่าเหล่านั้นนิยมนับถือต้นไม้และสัตว์ก็เพื่อให้สิ่งนั้นเป็นเครื่องแบ่งกลุ่มชนเผ่าต่าง ๆ ให้คนรู้จักนับถือ และสร้างสำนึกถึงความสำคัญของเผ่า เพื่อให้ชุมชนของตนเองดำรงอยู่ต่อไปได้ (Jones, 1986, 115-155) เดอร์ไคม์ จึงเห็นว่าศาสนาเป็นเรื่องของการแบ่งแยกความศักดิ์สิทธิ์ (sacred) และอำนาจสามัญ (profane) และพิธีกรรมมีไว้เพื่อต่อยอดความศักดิ์สิทธิ์ ความศักดิ์สิทธิ์จะควบคู่กับข้อห้ามพิเศษต่าง ๆ หรือการประดิษฐ์ภาษา และข้อกำหนดพิเศษที่เกี่ยวข้อง หากมีการฝ่าฝืนจะมีอันตรายตามมา (Fiengfusakul, 2008, 47)

การศึกษาว่าด้วยเรื่องพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์พบว่าในทางมานุษยวิทยาได้เน้นศึกษาในช่วงตั้งแต่ปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ที่ให้ความสนใจปรากฏการณ์ของโลกศักดิ์สิทธิ์ (the sacred) และโลกสามัญ (the profane) ในชีวิตทางสังคมของมนุษย์ ทั้งนี้ปริมณฑลของโลกมนุษย์/โลกสามัญในชีวิตประจำวันปกติหรือโลกียะต่างใช้คำว่า “Secular World” ในฐานะเป็นมิติที่อยู่เหนือการรับรู้ของมนุษย์เรา เป็นการสื่อสารที่เกิดขึ้นในปริมณฑลของโลกศักดิ์สิทธิ์ (Sacred World) ที่ไม่อาจเอาระบบเหตุผลกระบวนการทางวิทยาศาสตร์ที่จับต้องสัมผัสได้ไปอธิบายได้ (Kaewthep, K. et al., 2011, 31)

ศรีศักร วัลลิโภดม อธิบายเกี่ยวกับลักษณะของพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ว่าสามารถแบ่งออกได้เป็น 3 ลักษณะ ดังนี้ 1) ลักษณะเชิงพื้นที่มักอยู่ในตำแหน่งภูมิประเทศที่เด่น เช่น เนินเขา หรือเป็นสถานที่ที่มีร่องรอยอันไม่สามารถอธิบายได้ เช่น ศาสนสถานของบรรพบุรุษที่เสียชีวิตไปแล้ว หรือมีลักษณะทางธรรมชาติที่แปลกประหลาด 2) พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ที่มีความเกี่ยวข้องกับเรื่องเล่าที่ชุมชนได้สร้าง

ความหมายให้กับพื้นที่ที่มีความสำคัญในชุมชนผ่านการผูกเรื่องราวและตำนานในอดีตออกมาเป็นเรื่องราวเล่าขานสืบทอดกันมาจนกลายเป็นความเชื่อในพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์มาจนถึงปัจจุบัน ตำนานที่ผูกเอาไว้ได้เชื่อมโยงความเป็นตัวตนของคนในชุมชนเข้ากับพลังอำนาจบางอย่างที่ไม่สามารถอธิบายได้ระหว่างความสัมพันธ์ของมนุษย์กับธรรมชาติ และ 3) ร่องรอยกิจกรรมทางศาสนาในพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์มีร่องรอยหรือสัญลักษณ์ที่ถูกทำให้เชื่อว่าเป็นร่องรอยศักดิ์สิทธิ์ปรากฏอยู่ที่มีความเกี่ยวข้องกับตำนานในพื้นที่ (Wallipodom, 1999)

ดังนั้น “พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์” จึงเป็นพื้นที่ของการแสดงออกในการประกอบพิธีกรรม หรือมีความเกี่ยวข้องกับพิธีการทางศาสนามุ่งถึงสิ่งเหนือธรรมชาติ โดยผู้คนในสถานที่แห่งนั้นกำหนดให้เป็นสถานที่สำคัญ และอาจมีการใช้สอยในพื้นที่เป็นศูนย์รวมทางจิตใจของคนในพื้นที่มาอย่างต่อเนื่อง และยาวนาน พื้นที่ที่มีความศักดิ์สิทธิ์ยังได้รับเอาระบบความคิดและความเชื่อเรื่อง “จักรวาลคติ” (Cosmology) มาจำลองการสร้างจักรวาลให้เกิดอยู่ในพื้นที่ชุมชนของตนให้เป็นศูนย์รวมความเชื่อของคนในชุมชน (Kengpanich, Gasorngatsara, and Boonyasurat, 2016, 128) ดังนั้นการมองประเด็นเรื่องพื้นที่และความศักดิ์สิทธิ์จึงสามารถมองเห็นประเด็นเกี่ยวกับพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ได้ว่าเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ในโลกของความเชื่อทางศาสนา ซึ่งบางครั้งปรากฏออกมาในลักษณะของสถานที่ บุคคล หรือวัตถุสิ่งของต่าง ๆ ที่มีเชื้อของธรรมดาสามัญโดยทั่วไป หากแต่มีความเกี่ยวโยงสัมพันธ์กับเรื่องราวทางศาสนา และมีนัยหรือความหมายทางสังคมบางอย่างที่ผู้คนต้องการสื่อสารให้ผู้คนในกลุ่มชนของตน และคนอื่น ๆ ได้รับรู้ (Hongsuwan, 2014, 8)

ผีชุมชน/เรื่องเล่า/พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์

จังหวัดศรีสะเกษตั้งอยู่ในพื้นที่ภาคตะวันออกเฉียงเหนือตอนล่างของประเทศไทยมีพื้นที่ติดต่อกับจังหวัดใกล้เคียง 4 จังหวัด คือ ร้อยเอ็ด ยโสธร (ทิศเหนือ) อุบลราชธานี (ทิศตะวันออก) สุรินทร์ (ทิศตะวันตก) และทิศใต้ ติดต่อกับประเทศกัมพูชา ประชากรของจังหวัดศรีสะเกษเป็นกลุ่มคนที่อพยพมาจากถิ่น

ที่อยู่เดิมที่หลากหลาย ภาษาที่ใช้ในจังหวัดศรีสะเกษคือ ภาษาไทยอีสาน ภาษาเขมร ภาษากูย-กวย (ส่วย) และภาษาเยอ (Sipipattanakun, 2015, 65) จากการศึกษาร่องเล่าในจังหวัดศรีสะเกษพบว่า สามารถจำแนกผีชุมชนที่เกี่ยวข้องกับบทบาทการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ ออกเป็น 4 ประเภท ได้แก่

1. เรื่องเล่าผีปู่ตากับบทบาทการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์

1.1 ผีปู่ตา หมู่บ้านโดนต ตำบลชนุน อำเภอกันทรลักษ์ จังหวัดศรีสะเกษ

สุนทร สืบสา เล่าว่า เมื่อ พ.ศ.2500 บริเวณที่ตั้งของหมู่บ้านโดนตมีพื้นที่อยู่ใกล้ป่าช้าตั้งอยู่ทางทิศเหนือของหมู่บ้าน ปัจจุบันเป็นที่ตั้งของวัดป่าโดนต หรือวัดปาร์ตันสมบุรณ์ ขณะนั้นมีบ้านอยู่ 8 หลัง ตั้งชื่อบ้านว่าบ้านโนนเศรษฐี (Suebsa, 2014) จนเมื่อ พ.ศ.2501 มีชาวเขมรเข้ามาทำลายหมู่บ้านโนนเศรษฐี เนื่องจากไม่ต้องการให้ตั้งหมู่บ้าน ชาวบ้านยังมีความเชื่อว่าชาวเขมรส่วนหนึ่งมักจะเป็นคนลักขโมยไม่ว่าจะเป็นอาหารการกิน รวมถึงของใช้ในครัวเรือนจึงทำให้คนในหมู่บ้านต้องแยกย้ายกันไปทำมาหากินที่อื่นในละแวกหมู่บ้านใกล้เคียง ได้แก่ บ้านสังเม็ก บ้านเดียง ซึ่งอยู่ทางทิศตะวันตกของหมู่บ้าน ในปัจจุบัน ต่อมาเมื่อ พ.ศ.2502 ได้ตั้งหมู่บ้านขึ้นใหม่อีกครั้งซึ่งอยู่บริเวณทิศใต้ของหมู่บ้านเดิมประมาณ 400 เมตร

การตั้งหมู่บ้านใหม่ในครั้งนี้ปรากฏว่าความเป็นอยู่ของชาวบ้านดีขึ้นกว่าเดิม เนื่องจากมีแหล่งน้ำ ซึ่งมีชื่อว่าหนองโดนต ซึ่งที่มาของชื่อหนองโดนตมาจากบริเวณรอบ ๆ หนองมีต้นตาลจำนวนมาก คนเขมรเรียกต้นตาลว่าโดนต สุนทร สืบสา กล่าวว่า การตั้งศาลปู่ตาก็เป็นประเพณีอย่างหนึ่งของหมู่บ้านชาวอีสานที่แสดงถึงความเชื่อของชาวบ้านในหมู่บ้านโดนตการที่มีศาลปู่ตาในหมู่บ้านและมีวัตถุประสงค์เพื่อเป็นภูมิบ้านให้ชาวบ้านได้พึ่งพาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่จะบันดาลความร่มเย็นให้แก่คนในหมู่บ้าน (Suebsa, 2014) ในอดีตเมื่อครั้งที่ยังไม่มี การตั้งศาลปู่ตา ชาวบ้านต่างพากันเจ็บไข้ป่วยจำนวนมากจึงมีการเข้าทรงทำให้พบว่า ภูมิจานบ้านไม่ดีต้องมีการตั้งศาลปู่ตา เพื่อให้ภูมิจานบ้านดีขึ้น ภายหลังจากการตั้งศาลปู่ตา ชาวบ้านที่เคยล้มป่วยต่างหายจากการเจ็บป่วย และมีสุขภาพแข็งแรง

ตามปกติ โดยการบูชาศาลปู่ตาจะบูชา 2 ครั้งต่อ 1 ปี กล่าวคือ

ครั้งที่ 1 บูชาในเดือน 3 เป็นการบูชาศาลปู่ตาประจำปีของผู้อาวุโสในหมู่บ้าน จุดประสงค์ของการบูชาเพื่อความอยู่เย็นเป็นสุข มีกินมีใช้อย่างไม่ขัดสน เครื่องเซ่นไหว้ศาลปู่ตาประกอบไปด้วย ไก่ต้มเพื่อเสี่ยงทายดูดวงไก่ หากคางไก่สวยงาม หมายถึง ฝนจะตกตามฤดูกาล ชาวบ้านอยู่เย็นเป็นสุข เครื่องเซ่นอื่น ๆ ที่เป็นนำมาประกอบ คือ เหล้าขาว น้ำดื่ม คำหมาก คำพลู ยาสูบ น้ำอบและน้ำหอม

ครั้งที่ 2 บูชาในเดือน 6 เพื่อเป็นขอฟ้าขอฝน เนื่องจากช่วงเดือน 6 จะเข้าสู่ฤดูทำนาซึ่งต้องอาศัยน้ำในการปลูกข้าว เพื่อให้ชาวนาได้ทำนาได้รับผลผลิตที่ดี สำหรับเครื่องเซ่น และการเสี่ยงทายมีรูปแบบเช่นเดียวกันกับการเลี้ยงปู่ตาในเดือน 3

กล่าวกันว่าหากไม่มีการบูชาศาลปู่ตาหรือทำผิดฮีดผิดคองในปีนั้นจะเกิดความวุ่นวายในหมู่บ้าน เช่น การเจ็บป่วยของชาวบ้าน การเสียชีวิตติดต่อกันหลาย ๆ ศพ หรือฝนไม่ตกตามฤดูกาลจนเกิดความแห้งแล้ง เป็นต้น เมื่อ พ.ศ.2553 หมู่บ้านใกล้เคียงมีน้ำในการทำนาอุดมสมบูรณ์ ส่วนหมู่บ้านโตนดกลับแห้งแล้งไม่สามารถปลูกข้าวได้ เมื่อเกิดเหตุการณ์ดังกล่าวผู้อาวุโสในหมู่บ้านจึงไปเข้าทรงแล้วพบว่าสาเหตุที่ฝนไม่ตกเนื่องจากในปีนั้นไม่มีการบูชาประจำปี ผู้อาวุโสจึงขอขมาลาโทษศาลปู่ตา หลังจากนั้นไม่นานฝนจึงตก (Boonhai, 2014) การจัดประเพณีในหมู่บ้านจะมีการบอกกล่าวศาลปู่ตาทุกครั้ง เพื่อให้การจัดประเพณีแต่ละประเพณีสำเร็จลุล่วงไปด้วยดี เช่น ประเพณีเทศน์มหาชาติ ประเพณีบุญสงกรานต์ ประเพณีบุญบั้งไฟ ประเพณีเข้าพรรษา และประเพณีออกพรรษา เป็นต้น เพื่อแสดงออกถึงความเชื่อความเคารพนับถือ สิ่งเหนือธรรมชาติ และเป็นประเพณีอย่างหนึ่งของชาวบ้านโตนด



ภาพประกอบที่ 1: ศาลปู่ตา
(ภาพถ่ายโดย: กาญจนา บุญให้)

1.2 ผีปู่ตาบ้านท่าสว่าง ตำบลโนนสำราญ อำเภอกันทรลักษ์ จังหวัดศรีสะเกษ

บ้านท่าสว่างเป็นหมู่บ้านที่ตั้งอยู่ใกล้ชายแดนไทย – กัมพูชา ห่างจากชายแดนประมาณ 25 กิโลเมตร ในอดีตมีเส้นทางผ่านบ้านท่าสว่างไปถึง อำเภोजอมกระแสนต์ ประเทศกัมพูชา บริเวณบ้านท่าสว่างเป็นพื้นที่ดอนรายล้อมไปด้วยป่าห้วยคาและป่าห้วยยาง (ลักษณะเป็นต้นไม้ใหญ่ใบเล็กกิ่งเปราะ คนโบราณนิยมนำมาต้มเพื่อนำมาต้มเป็นยาแก้ปวดท้อง) มีเส้นทางเดินเท้าเป็นทางเกวียนสำหรับคนที่หาของป่า อาชีพส่วนใหญ่ของชาวบ้านคือการทำไร่ทำนา และเกี่ยวหญ้าเพื่อไปทำเป็นตับเพื่อมุงหลังคา พื้นที่ที่ผ่านการทำไร่เรียกว่าบู่ ภาษาที่ใช้เป็นส่วนใหญ่คือภาษาเขมร ปัจจุบันบ้านท่าสว่างปลูกสร้างบ้านเรือนที่มีลักษณะใกล้ชิดติดกันค่อนข้างมากเพราะที่ดินมีจำกัด ชาวเขมรที่อาศัยอยู่ก่อนเหลือน้อยมาก มีเพียงประมาณ 5 - 6 หลังคาเรือน ปัจจุบันชาวบ้านท่าสว่างจึงพูดภาษาถิ่นอีสานเป็นส่วนใหญ่

อุทัย คงสิม เล่าว่า ศาลปู่ตาของบ้านท่าสว่างมีมาตั้งแต่ชาวเขมรกลุ่มแรกมาก่อตั้งหมู่บ้าน คนในหมู่บ้านนิยมเรียกแตกต่างกัน ทั้งปู่ตา เจ้าปู่ หรือ อีปู่ ซึ่งทุกคนล้วนทราบว่ามี ความหมายเดียวกันคือ ผีบรรพบุรุษที่มีหน้าที่ดูแล

ปกปักรักษาหมู่บ้านและลูกหลานให้อยู่เย็นเป็นสุข ก่อนทำบุญประเพณีต่าง ๆ ต้องมีการทำพิธีบอกกล่าว (Kongsim, 2014) หนูธิน มาพบ ได้เล่าเสริมว่า เคยมีคนกล่าวดูถูกพูดจาลบหลู่ศาลปู่ตาว่า “ลีไปเคารพเฮ็ดหยัง สิ่งที่แนมบเห็นจักมีอีหลีหรือบ” หมายถึง จะไปเคารพทำไมสิ่งที่มองไม่เห็น ชาวบ้านต่างได้เตือนคนดังกล่าวว่าไม่ควรพูดเช่นนั้น แต่คนดังกล่าวไม่เชื่อ จึงเกิดเหตุการณ์ประหลาดตามมา คือ ควายแม่ลูกของคนดังกล่าวได้หายไป หมอดูได้บอกว่าสาเหตุที่ควายของเขาหายไปเพราะผีปู่เป็นคนพาไปเนื่องจากเขาได้กล่าวดูถูกผีปู่ไว้ หากต้องการได้ควายคืน ให้นำดอกไม้มาขอขมา ซึ่งเขาได้ทำตามที่หมอดูแนะนำ หมอดูจึงได้บอกว่าควายแม่ลูกของเขาแท้จริงแล้วลอยคออยู่ในสระน้ำของหมู่บ้านใกล้ ๆ พอไปดูจึงพบควายแม่ลูกสองตัวนั้น ชาวบ้านจึงเคารพนับถือเจ้าปู่มากขึ้นกว่าเดิม (Maphob, 2014)

บริเวณที่ตั้งศาลปู่ตาเป็นป่าที่มีความอุดมสมบูรณ์ พื้นที่นี้เป็นเสมือนป่าสงวนของชาวบ้าน หากชาวบ้านทำการสิ่งใดในป่าแห่งนี้ต้องบอกกล่าวขออนุญาตจากปู่ตาก่อนด้วยคำพูด “อีปู่เอ๊ย ลูกบได้มาเฮ็ดหยังบตี แคมมาหากินหาอยาก ลูกขอไปกินแน่ต้อ” ชาวบ้านจึงตอบแทนปู่ตาด้วยการจัดพิธีกรรมเลี้ยงปู่ตาที่สืบทอดกันมาตั้งแต่บรรพบุรุษเพื่อตอบแทนเจ้าปู่



ภาพประกอบที่ 2: เสาเอก (ศาลหลักบ้าน)
(ภาพถ่ายโดย: ปวีณา สุริรัมย์)

หนูถิน มาพบ ได้เล่าเพิ่มเติมว่า เดิมที่บ้านท่าสว่างยังไม่มี ศาลหลักบ้าน ในเวลากลางคืนจะได้ยินเสียงม้าและเสียงวิ่งผ่าน ชาวบ้านเกรงกลัว เป็นอย่างมากจึงไม่มีใครกล้าออกจากบ้านตอนกลางคืน ส่วนใหญ่เชื่อว่าเสียงที่ได้ยินคือเสียงของม้าผี เสือผี บางคนเชื่อว่าเป็นสัตว์เลื้อยของปูตาที่มาสืบจู่ดูแล หมู่บ้าน แต่ส่วนมากเชื่อว่าเป็นผีที่ใช้ม้าผี เสือผีในการเดินทางผ่านหมู่บ้าน ชาวบ้านจึงร่วมกันสร้างศาลหลักบ้านเพื่อปกป้องรักษาหมู่บ้านให้ปลอดภัยจากอันตราย เนื่องจากบริเวณดังกล่าวมักเกิดอุบัติเหตุบ่อย (Maphob, 2014)

ชาวบ้านได้นำไม้ (สันนิษฐานว่าเป็นไม้จิก) มาทำให้บริเวณด้าน บนของไม้มีลักษณะแหลม สื่อความหมายถึงความเจริญรุ่งเรือง ชาวบ้านได้นำไม้ ดังกล่าวมาทำเป็นศาลหลักบ้าน ก่อนหน้านี้อาจารย์จะนำเสา 8 เสา ปักรอบ หมู่บ้านแล้วทอดแห หว่านทรายให้รอบหมู่บ้านเพื่อบอกกล่าว หลังจากแห่ รอบหมู่บ้านแล้ว ชาวบ้านจะมารวมตัวกันสร้างศาลหลักบ้านให้แล้วเสร็จ ศาลหลักบ้านเดิมที่มีหนึ่งหลักแต่ศาลหลักบ้านหลักเดิมมีความเก่า ชาวบ้านจึงได้ ช่วยกันทำขึ้นมาใหม่ ชาวบ้านนำเสาทั้งสองมาไว้ใกล้กันและได้นำผ้าเจ็ดสีผูกไว้

การบูชาประกอบด้วยน้ำส้ม น้ำหวาน ขนมต่าง ๆ เป็นของ เช่นไหว้ ก่อนจะทำอะไรหรือเดินทางเพื่อไปสถานที่ใด ๆ ชาวบ้านจะมาบอกกล่าว และทำบุญบ้านตักบาตรบ้านเป็นประจำทุกปี ชาวบ้านถือปฏิบัติสืบทอดกันมาจาก รุ่นสู่รุ่น ศาลหลักบ้านนี้จึงมีความสำคัญ และมีความศักดิ์สิทธิ์สำหรับชาวบ้านมาก เพราะหลังจากการสร้างศาลหลักบ้านขึ้นทำให้อุบัติเหตุบริเวณนี้ลดลง อีกทั้ง เสียงผีเท้าของสัตว์ต่าง ๆ ที่ลี้กลับต่างหายไป

ชาวบ้านท่าสว่างมีความเชื่อว่าหากมีการเสียชีวิตในหมู่บ้าน ห้ามเรียกขวัญหรือสู่ขวัญเพราะมี ความเชื่อว่า วิญญาณของคนเสียชีวิตไปหรือ วิญญาณชั่วร้ายจะมาหา แม่แต่งงานแต่งงานของบ่าวสาวที่มีการเตรียมการมานาน เมื่อเกิดเหตุไม่คาดคิด เช่น การเสียชีวิตอย่างกะทันหันจำเป็นต้องยกเลิกพิธีบายศรีสู่ขวัญโดยทันที เป็นต้น

ตัวอย่างกรณีที่เกี่ยวข้องกับข้อห้ามดังกล่าวคือ เรื่องเล่าของเด็กที่ แม่แผลอเรียกขวัญให้ลูกเพราะเห็นว่าลูกเป็นไข้ไม่สบายรักษาไม่หาย โดยลืมนำไปว่า

มีคนเสียชีวิตในหมู่บ้าน มีเรื่องเล่าว่าเด็กป่วย และร้องไห้บ่อยในหมู่บ้าน ผู้เป็นแม่ จึงเรียกขวัญให้ลูกโดยลืมนึกไปว่าในขณะนั้นมีคนเสียชีวิตในหมู่บ้าน พอถึงเวลากลางคืนเด็กได้ร้องไห้อย่างหนัก และตะโกนร้องบอกว่าเห็นผีเต็มไปหมด ยายของเด็ก จึงนำด้ายผูกแขนที่มีดักก่อนข้าวเหนียวเล็ก ๆ ไว้ นำมาผูกแขนให้หลานตัวเอง หลังจากนั้นเด็กหยุดร้องไห้ และหายเป็นปกติ

1.3. ผีปู่ตาบ้านแสนคุณ ตำบลโคกจาน อำเภอกุหลาบมอญ จังหวัดศรีสะเกษ

หมู่บ้านแสนคุณอยู่ห่างจากตัวอำเภอกุหลาบมอญ ประมาณ 18 กิโลเมตร มีเนื้อที่รวม 2,316 ไร่ มีจำนวนครัวเรือน 138 ครัวเรือน แบ่งออกเป็น 11 คุ่ม หมู่บ้านมีแหล่งน้ำธรรมชาติ ลำห้วย หนอง บึง จำนวน 3 แห่ง คือ 1) สระใหญ่ 2) หนองแสนคุณ และ 3) ห้วยหะ ประชากรส่วนใหญ่ประกอบอาชีพทำนา บุญยอด ศรีงยศ เล่าว่า ตอนปู่ตา เกิดขึ้นเมื่อชาวบ้านได้มาอยู่ที่บริเวณแห่งนี้ ชาวบ้านเชื่อกันว่าบริเวณที่มาอาศัยอยู่มีเจ้าที่เจ้าทางคอยปกป้องรักษาอยู่จึงได้ตั้ง ตอนปู่ตาขึ้นเพื่อแสดงความเคารพต่อผีปู่ตา (Sriyongyod, 2014)



ภาพประกอบที่ 3 (ซ้าย): พระธาตุวัดเก่า (วัดหนองแสนคุณ)

ภาพประกอบที่ 4 (ขวา): ตอนปู่ตาบ้านแสนคุณ

(ภาพถ่ายโดย: ดารารัตน์ มณีนิล)

สิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่สถิตอยู่ในตอนปู่ตาชาวบ้านเรียกว่า “ปู่สา” และ “ยายยื่อ” เป็นผีผัวเมียที่ปกป้องรักษาพื้นที่บริเวณบ้านหนองบัวทองมาเป็น

เวลานาน เสาร์ จำปาพันธ์ เล่าว่า ในอดีตมีเด็กไปป็นต้นไม้เล่นอยู่ที่บริเวณ ดอนปู่ตา พอตกเย็นพ่อกับแม่ของเด็กคนนั้นได้เที่ยวตามหาลูกชายแต่ไม่พบ จึงไปหาคนทรงในหมู่บ้าน ได้รับคำอธิบายว่า ปู่ตาได้บอกว่า “ลูกมึงมาเล่นกัน เสียงดังบนหัวกู กูจะจับมันมัดไว้ในรังมดที่บ้านกู 3 วัน แล้วพวกมึงก็มารับตัวมันไป” แม่ของเด็กต้องไปขอขมาเมื่อครบกำหนด 3 วัน ดังคำที่หมอดูบอก เด็กน้อยเดิน กลับบ้านตัวบวมเป็นตุ่มที่เกิดจากการถูกมดกัด พ่อกับแม่จึงได้ไปกล่าวขอขมาและ ขอขอบคุณท่าน วันต่อมาอาการที่เกิดขึ้นค่อย ๆ หายไปจนปกติ หลังจากนั้นจึงตั้ง ดอนปู่ตาขึ้น เพื่อไว้แสดงความเคารพต่อปู่ตา ให้ปู่ตาช่วยปกป้องรักษาคนใน หมู่บ้านให้อยู่เย็นเป็นสุข (Champaphan, 2014)

การเซ่นไหว้ปู่ตานั้นใน 1 ปีจะเซ่นไหว้ 2 ครั้ง คือ เดือน 3 และ เดือน 6 ขึ้น 3 ค่ำ เดือน 3 เซ่นไหว้ เพื่อเบิกป่า และขึ้น 1 ค่ำ เดือน 6 เซ่นไหว้ เพื่อขอฝนให้น้ำในการทำนาปลูกข้าว เมื่อถึงเวลาเซ่นไหว้ ทุกครัวเรือนจะถือ เครื่องเซ่นไหว้มาด้วย เครื่องเซ่นไหว้ประกอบไปด้วย ไก่ ดอกไม้ ธูปเทียน หรือ ของอย่างอื่นซึ่งขึ้นอยู่กับผู้เซ่นไหว้จะนำมา เช่น ไข่ หัวหมู ผลไม้ เป็นต้น แต่ใน เดือน 6 มีการจุดบั้งไฟถวายพญาแถน ซึ่งชาวบ้านเชื่อว่าเป็นการขอฝนให้ฝนตกลง มาเพื่อได้น้ำในการทำนาปลูกข้าว

จากข้อมูลดังกล่าวสะท้อนถึงพื้นที่หนองน้ำบ้านแสนคุณ ซึ่งเป็นเสมือนหนองน้ำแห่งชีวิต คนในชุมชนมีความผูกพันกับสิ่งแวดล้อมต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นหนองน้ำ ป่าไม้ ดิน ฟ้า อากาศ ที่เชื่อมกับความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษ ผีปู่ตา ทำให้มีการกำหนดข้อตกลงต่าง ๆ เกี่ยวกับวิถีชีวิตร่วมกันจนเกิดกฎระเบียบ ในชุมชน

1.4 เรื่องเล่าผีปู่ตาเจ้าพ่อเจ้าแม่ บ้านหนองเหล็ก ตำบลก้านเหลือง อำเภอดุสิต จังหวัดศรีสะเกษ

พิลา ทองแสน เล่าว่า แรกเริ่มได้มีชาวเขมรอพยพมาจากอำเภอ ขุขันธ์โดยขี่มาและเกวียนเข้ามาตั้งหลักปักฐานอยู่ที่บ้านเมืองหลวง จากนั้นจึงได้ ย้ายมาตั้งบ้านเรือนที่บ้านหนองคุนโนนบ้านเก่าซึ่งอยู่ใกล้บริเวณสระน้ำ ขนาดเล็ก ที่มีเกาะกลางน้ำ ชาวบ้านได้ขุดสระน้ำให้มีขนาดใหญ่ขึ้นเพื่อที่ใช้เป็นที่กักเก็บน้ำ

ไว้ใช้ในหน้าแล้ง การขุด ทำให้พบเหล็กเป็นจำนวนมากจึงตั้งชื่อหนองน้ำว่าหนองเหล็ก ชาวบ้านได้ช่วยกันทำสะพานเชื่อมไปหาเกาะที่อยู่กลางน้ำและได้ตั้งศาลขึ้นเพื่อเป็นที่เคารพนับถือผีปู่ผีย่า พร้อมกับตั้งชื่อหมู่บ้านว่า “บ้านหนองเหล็ก” เป็นต้นมา (Thongsean, 2014) สอดคล้องกับเรื่องเล่าโดยวิญญา สิงห์แก้ว ที่เล่าว่า เดิมทีบรรพบุรุษได้อพยพมาจากชุมชนมาตั้งถิ่นฐานที่บ้านเมืองหลวงจากนั้นจึงได้ย้ายมาตั้งบ้านเรือนที่บ้านหนองคูนาโนนบ้านเก่า ซึ่งอยู่ใกล้กับบริเวณหนองน้ำชื่อว่า “หนองเหล็ก” โดยมีผู้นำหมู่บ้าน 3 คน คือ ขุนเดช ขุนทิพย์ และขุนหล่อ (Singkeaw, 2014) นอกจากนี้ ธงชัย ไกรยา ได้เล่าว่า ในอดีตบริเวณดอนปู่ตามีสระน้ำขนาดเล็ก คนในสมัยนั้นใช้บริเวณสระน้ำเป็นที่ดื่มดื่มน้ำ ตีตาด ต่อมาเมื่อมีการขุดหนองน้ำทำให้พบกับเศษเหล็กเศษมีดจึงตั้งชื่อหนองน้ำนั้นว่า “หนองเหล็ก” และได้ตั้งชื่อหมู่บ้านตามชื่อหนองน้ำ พื้นที่นี้จึงได้ชื่อว่าบ้านหนองเหล็กมาจนถึงปัจจุบัน ภาษาที่ใช้ในสมัยนั้นคือภาษาเขมร แต่ปัจจุบันใช้ภาษาไทยอีสานที่ยังคงมีการใช้ภาษาเขมรอยู่บ้างสำหรับผู้อาวุโส (Kraiya, 2014)



ภาพประกอบที่ 5 (ซ้าย): ศาลเจ้าแม่สุณี ศรีสังวาล

ภาพประกอบที่ 6 (ขวา): ศาลปู่ตาเจ้าพ่อขมพู

(ภาพถ่ายโดย: รวีวรรณ บุญสิงห์)

แต่เจ้าประจำหมู่บ้านเล่าว่า บ้านหนองเหล็กมีดอนปู่ตาประจำหมู่บ้านสองแห่งคือ ดอนปู่ตาศาลเจ้าแม่สุณี ศรีสังวาล และศาลปู่ตาเจ้าพ่อชมพูประวัติของศาลเจ้าแม่สุณี ศรีสังวาลนั้น ชาวบ้านเล่ากันว่ามีการตั้งสมัยผู้คนมาตั้งหลักปักฐานในหมู่บ้าน แต่เจ้าคนก่อนเล่าว่าในอดีตขณะที่มีการขุดขยายหนองเหล็กใหม่ ๆ มีชาวบ้านไปหาปูปลาในหนองเหล็กแต่ไม่ได้อะไรกลับมา พอถึงบ้านพวกเขาป่วยเป็นไข้จึงได้ไปดูหมอเลยทราบว่า คนที่ไปจับสัตว์น้ำ ดังกล่าวไม่ได้บอกกล่าวกับปู่ตาก่อนเพราะท่านอยู่ข้างหนองน้ำมานานแล้ว ต่อมาชาวบ้านจึงตั้งศาลเจ้าแม่สุณีขึ้น เพื่อให้ท่านเป็นภูมิบ้านคอยปกปักรักษาคนในหมู่บ้านให้พ้นจากผีร้ายที่เข้ามาทำร้ายคนในหมู่บ้าน (Thongsean, 2014)

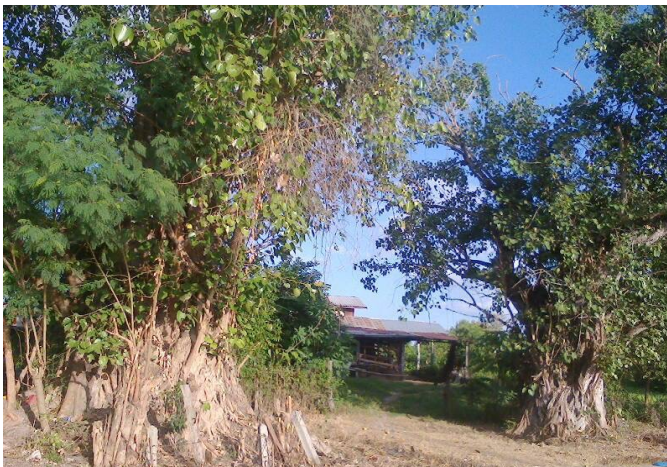
ปัจจุบันศาลเจ้าแม่สุณี ศรีสังวาลตั้งอยู่ทางทิศเหนือติดกับหนองเหล็กประจำหมู่บ้าน ชาวบ้านในหมู่บ้านให้ความเคารพนับถือ ชาวบ้านมีความเชื่อว่าผีปู่ตาเป็นผีที่ให้ความคุ้มครองชาวบ้านให้อยู่เย็นเป็นสุข ทั้งชาวบ้านที่อยู่ ในหมู่บ้าน และที่จากไปทำงานนอกหมู่บ้านเป็นเวลานาน ๆ ธงชัย ไกรยาเล่าว่า ความศักดิ์สิทธิ์ของศาลเจ้าแม่สุณีที่เคยได้ฟังมาคือ ตนเองเคยเดินผ่านหนองเหล็กแล้วเห็นปลาขนาดใหญ่จำนวนมากจึงพลอตักขึ้น เมื่อกลับไปถึงบ้านเกิดมีอาการเป็นไข้สูงทำให้ต้องขอมาผีปู่ตาจึงหายจากไข้ และในปัจจุบันยังคงปรากฏเรื่องเล่าลักษณะดังกล่าว (Kraiya, 2014) ส่วนศาลปู่ตาเจ้าพ่อชมพูนั่น พิลา ทองแสนเล่าว่า ได้ตั้งขึ้นหลังศาลเจ้าแม่สุณี ในอดีตพื้นที่ แยกนี้เป็นทางม้าทางเกวียนเจ้าพ่อชมพุมานะเที่ยวแล้วมาได้ภรรยาที่นี่ ชาวบ้านจึงตั้งศาลให้ และเคารพบูชาคู่กับศาลเจ้าแม่สุณี ตั้งแต่บัดนั้นเป็นต้นมา (Thongsean, 2014)

พระนิสันต์ ฐานิสโร รองเจ้าอาวาสวัดหนองเหล็ก เล่าว่า เมื่อครั้งที่ตนเป็นเด็ก ถนนยังเป็นทางเกวียนอยู่ ตนได้วิ่งเล่นกับเพื่อนตอนหัวค่ำมีม้าตัวใหญ่สีขาววิ่งผ่านจึงไปบอกผู้ใหญ่ที่อยู่แถวนั้น ทำให้ชาวบ้านวิ่งตามไปแต่เมื่อไปถึงศาลเจ้าพ่อชมพุกลับไม่พบม้ายิ่งงงแล้ว จึงพากันไปดูหมอทำให้ทราบว่าม้าที่ชาวบ้านเห็นนั้นเป็นม้าของเจ้าพ่อชมพู่ ชาวบ้านจึงช่วยกันตั้งศาลเจ้าพ่อชมพู่ขึ้นมาโดยเอาสังกะสีมาทำเป็นหลังคาศาล (Thanissaro, 2014)

ปัจจุบันศาลเจ้าพ่อชมพูได้สร้างขึ้นใหม่ใกล้กับศาลเดิม ชาวบ้านยังคงให้ความเคารพนับถือ มีการเซ่นไหว้คู่กับศาลเจ้าแม่สุณี ศรีสังวาลย์ ชาวบ้านเชื่อว่าการเลี้ยงผีปู่ตาประจำปีเป็นการเลี้ยงเพื่อให้ชาวบ้านในหมู่บ้านอยู่เย็นเป็นสุข พิธีจะจัดขึ้นในเดือน 3 ขึ้น 3 ค่ำ โดยเฒ่าจ้ำเป็นประธานในการจัดเลี้ยงในครั้งนี้ เมื่อพอใกล้ถึงวันขึ้น 3 ค่ำ เดือน 3 เฒ่าจ้ำจะแต่งตั้งคณะกรรมการในหมู่บ้านเพื่อไปขอบริจาคข้าวปลาอาหาร หรือเงินจากชาวบ้านเพื่อนำมาจัดเตรียมข้าวปลาอาหารและเครื่องเซ่นไหว้ ได้แก่ เหล้า ไก่ เทียน ดอกไม้ ธูป ชันธห้า รวมถึงมหรสพต่าง ๆ พอถึงวันที่กำหนด ชาวบ้านจะมาพร้อมกันในบริเวณหน้าหอผีปู่ตา ซึ่งจะจัดเตรียมให้สะอาดเรียบร้อย เฒ่าจ้ำ จึงนำข้าวปลาอาหารที่ใช้ในการเซ่นไหว้ใส่ถาดยกมาถวายให้กับผีปู่ตาพร้อมกับบนบานให้ผีปู่ตาคุ้มครองคนในหมู่บ้านให้อยู่เย็นเป็นสุขไม่มีอุปสรรคในการดำเนินชีวิต ประจำวันโรคภัยไข้เจ็บโดยไม่คุกคาม

นอกจากนี้ สุภี ไกรยา ยังเล่าอีกว่า พื้นที่ของวัดเก่าในอดีตเคยเป็นวัดประจำหมู่บ้านหนองเหล็กที่สร้างขึ้นตั้งแต่ก่อตั้งหมู่บ้านใหม่ ๆ แต่ทุกวันนี้ได้ถูกรื้อทิ้งเป็นที่ร้างไปแล้ว หลงเหลือเพียงศาลาที่ยังคงตั้งอยู่ไว้ให้คนรุ่นหลังได้เห็น ในอดีตก่อนการเผาศพชาวบ้านจะเผาบนกองฟอน ต่อมาเมื่อเผาเสร็จจะนำกระดูกผีทั้งที่มีญาติและไม่มีญาติมาฝังไว้ใต้ต้นโพธิ์คู่ ต้นโพธิ์มีลำต้นขนาดใหญ่ได้เกิดคู่กัน ดังนั้นหากจะทำสิ่งใด เช่น จัดงานหรือพิธีกรรมต่าง ๆ ในหมู่บ้าน หรือบริเวณวัดเก่าต้องบอกกล่าวเจ้าที่ที่อยู่ในต้นโพธิ์ก่อน เพราะมีเหตุการณ์ประหลาดเกิดขึ้นหลายครั้งเนื่องจากมีคนไปลบหลู่และไม่บอกกล่าวท่าน (Kraiya, 2014)

พิลา ทองแสน เล่าว่า เมื่อครั้งหมู่บ้านจัดงานผ้าป่าในบริเวณวัดเก่าแต่ไม่มีการบอกกล่าวกับเจ้าที่ ต่อมาคนในหมู่บ้านได้เสียชีวิต 5 รายติดต่อกัน ชาวบ้านจึงได้ไปดูหมอ พอได้รู้สาเหตุจึงทำพิธีขอขมาเจ้าที่ที่วัดเก่า และเหตุการณ์ต่างๆ จึงดีขึ้น ปัจจุบันหากมีการเซ่นไหว้ดอนปู่ตา เฒ่าจ้ำจะเรียกอัญเชิญท่านเจ้าที่วัดเก่า ไปรับเครื่องเซ่น (Thongsean, 2014)



ภาพประกอบที่ 7: ต้นโพธิ์คู่ที่นำกระดูกคนที่เสียชีวิตมาฝังไว้ใต้ต้นโพธิ์
(ภาพถ่ายโดย: รวีวรรณ บุญสิงห์)

วิเชียร ศรีงาม เล่าว่า ในอดีตต้นโพธิ์อยู่คู่กับวัดเก่ามานานตั้งแต่เริ่มสร้างวัด ต่อมาได้ย้ายวัดไปตั้งทางทิศใต้ของหนองเหล็กจึงได้มารื้อวัดออกเหลือเพียงศาลาหลังเก่าไว้ ต้นโพธิ์คู่เมื่อครั้งที่ยังไม่ได้ย้ายวัด สถานที่ดังกล่าวนี้ใช้เป็นที่ฝังกระดูกคนที่เสียชีวิตเนื่องจากความเชื่อว่าจะทำให้วิญญาณไปสู่สุคติ ชาวบ้านมักฝังกระดูกใต้ต้นโพธิ์เพราะเชื่อว่าจะทำให้วิญญาณร่มเย็น แต่เมื่อมีการย้ายวัดไป ชาวบ้านขอให้หมอธรรมมาทำพิธีเชิญเจ้าที่ต้นโพธิ์ไปประจำที่วัดใหม่ หรือวัดบ้านหนองเหล็กในปัจจุบัน (Sringam, 2014) นอกจากนี้ สุรน กันตรง ยังได้เล่าอีกว่า ในอดีตมักมีผู้พบเห็นคนออกมาจากต้นโพธิ์เดินในศาลาวัดเก่าเป็นจำนวนมาก (Kantong, 2014)

จากเรื่องเล่าดังกล่าวทำให้ทราบถึงพื้นที่ที่ชาวบ้านให้ความเคารพล้วนแต่มีประกอบด้วยเรื่องเล่าเกี่ยวข้องกับผี การเล่าส่วนใหญ่นำเสนอความเกี่ยวข้องของการปรากฏตัวของผีในฐานะเจ้าของพื้นที่ที่ไม่ต้องการให้ผู้ใดมาลบหลู่ หรือทำลายพื้นที่ดังกล่าว ดังนั้นเรื่องเล่าเกี่ยวกับผีศาลาปูตาจึงมีนัยสำคัญของบทบาทการต่อสู้กับการเปลี่ยนแปลงที่ยังคงอาศัยเรื่องเล่าเหล่านี้ในการอธิบายถึงความศักดิ์สิทธิ์ของพื้นที่ที่สำคัญกับพื้นที่ทางจิตวิญญาณของชาวบ้าน

2. เรื่องเล่าผีป่ากับบทบาทการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์

2.1 ผีป่าบ้านพอก ตำบลลฤงษณา อำเภอบุขขันธุ์ จังหวัดศรีสะเกษ

วิญญู ศรีบุญเรือง เล่าว่า ศาลผีป่านี้เกิดขึ้นเมื่อครั้งมีการถางบุกเบิกผืนป่าเพื่อทำเป็นที่ทำมาหากิน เจ้าของที่ดินได้ตั้งศาลขึ้นเพื่ออัญเชิญสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่อยู่ในป่าแห่งนั้นให้ไปอยู่ในที่เหมาะสม ประจวบกับศาลนี้ตั้งอยู่ใต้ต้นไม้ใหญ่ อีกทั้งเป็นศาลที่มีเรื่องราวของความศักดิ์สิทธิ์จึงทำให้ผู้คนที่ผ่านมาในที่แห่งนั้นมีความศรัทธามาก เช่น การเคารพกราบไหว้ ตลอดจนการทำพิธีเช่นไหว้ในช่วงฤดูกาลต่าง ๆ เป็นต้น เมื่อชาวบ้านขับรถมาถึงบริเวณแห่งนี้ จะบิเบตตรเพื่อบอกกล่าวขอทางและแสดงความเคารพ (Sriboonreung, 2014) ในอดีตเคยมีพื้นที่ที่มีโพนต้นสาขนาดใหญ่ 2 ต้น คนที่เดินผ่านบริเวณแห่งนี้จะเห็นโคลนตมในปลักควายที่อยู่ข้าง ๆ ปากกระเชียนออกเป็นสายแต่ไม่ปรากฏตัวควายให้เห็น ชาวบ้านเรียกกันว่า “ผีควาย” ถ้าผีควายต้องการแสดงอิทธิฤทธิ์ให้ใครเห็นหรือให้ใครกลัว ผีควายจะกลิ้งไปมาทำให้โคลนตมกระเชียนเป็นสาย จนให้คนที่ขวัญอ่อนและผู้ทีลบลู่ได้พบเห็น

ครั้งหนึ่งมีชายวัยรุ่นในหมู่บ้านใกล้เคียงได้ลบลู่ศาลผี เขาเดินเข้าไปในโพนป่าเพื่อไปกินหมากยางและส่งเสียงดังรบกวนภูตผีในป่า เขาได้พบหญิงสาวแต่งกายด้วยชุดสีขาวยิ้มให้ เขาจึงเดินตามเธอไป ขณะที่เดินตามอยู่นั้นหญิงสาวคนดังกล่าวได้หายไป เขาตกใจกลัว และพยายามหาทางออกจากป่านั้นแต่พบว่า ยังเดินทางออกยังทำให้เดินลึกเข้าไปในป่าใหญ่จนเขาคิดอยู่ในป่าครั้งก่อนวัน ชาวบ้านจึงช่วยกันออกตามหา แต่หาเท่าไรก็ไม่พบ ชาวบ้านจึงทำพิธีขอเจ้าป่าแห่งนี้ ต่อมาไม่นานนัก เขาได้วิ่งออกมาจากป่า และเล่าว่ามีคนจับมือเขาแล้วพาเขาวิ่งออกมาจากป่า หมอธรรมจึงได้บอกว่าเหตุเกิดจากการที่เขาไม่เชื่อเกี่ยวกับเรื่องราวที่เกิดขึ้น และไม่เชื่อว่าป่าแห่งนี้มีผีควายอยู่จริง

อีกหนึ่งเหตุการณ์ คือ การเก็บเกี่ยวข้าวในอดีตจะไม่มีรถสีข้าวเหมือนปัจจุบัน จึงมีการลงแขกเกี่ยวข้าวกันอยู่ใกล้ ๆ ป่าแห่งนั้น วันหนึ่งวัวของนายติ่มกำลังจะออกลูกแต่ “ออกลูกคา” (ไม่สามารถออกลูกได้) จึงได้ไปหาหมอธรรมจึงได้ทราบว่า ผีในโพนที่นายติ่มไปลบลู่วันนั้นไปทำให้วัวออกลูกไม่ได้

นายตี๋จึงไปเก็บดอกไม้ ธูปเทียน เพื่อไปกราบขอขมาที่ป่าแห่งนั้น หลังจากที่เขาขอขมาเสร็จ วัวจึงสามารถออกลูกได้

นอกจากนี้ยังมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับตาทอง ซึ่งเป็นคนเก่าแก่ในหมู่บ้านใกล้เคียงที่ไปตัดไม้เพื่อใช้เป็นไม้หีบข้าวในป่าแห่งนี้โดยไม่มีการบอกกล่าวสิ่งศักดิ์สิทธิ์ พอตาทองกลับถึงบ้านเห็นภรรยา นั่งอยู่ที่ชานบ้าน จึงรีบเดินเข้าไป ผลักภรรยาตกลงจากชานบ้าน แต่โชคดีที่บ้านไม่สูงมากจึงทำให้ภรรยาของตาทองไม่เสียชีวิต ตาทองไม่ทราบว่าเพราะเหตุใดตนจึงได้ไปผลักภรรยาของตนเองจนได้รับบาดเจ็บ ด้วยความซ่องโจจึงทำให้ตาทองได้ไปดูหมอ หมอธรรมได้เล่าว่าตาทองได้ไปถูกล้ำพืนที่ของป่า และไปตัดไม้โดยไม่มีการบอกกล่าว ผีจึงลงโทษด้วยการสังคนให้ผลักภรรยาตนเองจนตกจากบ้าน

โพนป่าดังกล่าวมีต้นไม้ใหญ่เป็นจำนวนมาก วิญญู ศรีบุญเรือง ผู้เล่าเรื่องดังกล่าวเคยขออนุญาตพ่อของตนว่า ขอตัดไม้ในป่าไปเพื่อไปทำบ้าน พ่อของเขาบอกว่าให้ไม่ได้ หากอยากได้ต้องให้พ่อเสียชีวิตก่อนแล้วจึงค่อยตัด สาเหตุที่พ่อของเขาต้องพูดเช่นนั้นเนื่องจากไม่อยากให้ลูกหลานเข้าไปยุ่งในป่า เมื่อพ่อและแม่ของเขาได้เสียชีวิต น้องของเขาจึงให้หมอธรรมทำพิธีอัญเชิญดวงวิญญาณในป่าแห่งนั้นไปไว้ ใต้ต้นมะขามใหญ่แทน แล้วจึงตัดไม้มาทำเป็นบ้านเรือนและบุกเบิกแผ่นดินทำสวนในปัจจุบัน (Sriboonreung, 2014)

วันหนึ่งน้องชายของวิญญู ศรีบุญเรือง ได้ไปเลี้ยงวัวใกล้กับศาลแห่งนั้น วัวที่นำมาเลี้ยงได้ชนศาลล้มเสียหาย พ่อตกคำลูกของเขาเจ็บไข้ได้ป่วยทันทีทันใด จากนั้นหลานชายของเขาได้หายตัวไป ชาวบ้านเชื่อกันว่า “ผีจับเสี่ยง (ซ่อน)” ชาวบ้านช่วยกันหาแต่ไม่พบจึงไปดูหมอกับหมอธรรมจึงได้ทราบว่า ผีป่าตนนั้นได้จับไป เพราะหลานชายคนดังกล่าวไปทำศาลล้มพังจนเสียหาย ต่อให้พากันหาอย่างไรก็ไม่พบ แต่เด็กชายคนดังกล่าวจะกลับมาเองในตอนเช้าเพราะผีจะปล่อยกลับมา เมื่อถึงเวลาเช้า เด็กชายวิ่งกลับบ้านอย่างหน้าตาตื่น และอาเจียนไม่หยุด หมอธรรม กล่าวว่า ต้องให้เด็กอาเจียนออกให้หมดเพราะเมื่อคืนเด็กไปกินข้าวผีมา เด็กคนนั้นเล่าว่า มีเด็กวัยเดียวกันพาไปเที่ยวเล่นในหมู่บ้านแห่งหนึ่ง (หมู่บ้านผี) พาไปกินข้าว มีทั้งของควาหวาน (ของเช่นไข่) จากตัวอย่าง

เรื่องเล่าเกี่ยวกับผีป่าดังกล่าวทำให้ชาวบ้านที่ยังคงเชื่อในเรื่องผีต้องการปราบไหว้ตลอดจนทำพิธีเช่นไหว้ตามฤดูกาลต่าง ๆ สิ่งของที่นำมาเซ่นไหว้ ได้แก่ ข้าว แกง ไก่หนึ่ง 1 ตัว ปลาปิ้ง เหล้า 1 ขวด อาหารหวานคาว หมาก 2 คำ ยา 2 กอก และดอกไม้ธูปเทียน

2.2 ผีป่าต้นตะเคียน บ้านบึงไกร ตำบลหัวช้าง อำเภอกงหรา พัทธสีมา จังหวัดศรีสะเกษ

บ้านบึงไกรอยู่ในเขตพื้นที่การบริหารขององค์การบริหารส่วนตำบลหัวช้างตั้งอยู่ทางทิศเหนือของอำเภอกงหรา และอยู่ห่างจากอำเภอกงหราประมาณ 18 กิโลเมตร มีเนื้อที่รวมประมาณ 600 ไร่ สภาพภูมิประเทศเป็นที่ราบสูง หมู่บ้านมีจำนวนครัวเรือน 67 ครัวเรือน แบ่งการปกครองออกเป็น 7 คุ่ม

บ้านบึงไกรมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับผีแม่ตะเคียน ผีนุ้ย พิมพา เล่าว่านางตะเคียนเป็นผีผู้หญิงสิงอยู่ในต้นตะเคียน ซึ่งเป็นต้นไม้ที่เชื่อกันว่ามีความศักดิ์สิทธิ์ การสร้างที่พักสงฆ์บ้านบึงไกรได้ขุดร่องน้ำเพื่อให้พระภิกษุสงฆ์ได้ใช้โดยไม่ใช้ปะปนกับชาวบ้านและมีการขุดพบไม้ตะเคียน (เมื่อก่อนเรียกว่า ไม้แคน) จึงไปหาคนทรงเจ้า และได้ทราบว่ามิวญญานนางตะเคียนอยู่ในร่องน้ำนี้เป็นเวลากว่า 300 ปี ชาวบ้านจึงตั้งศาลเพื่อให้ปกปักรักษาหมู่บ้าน (Pimpha, 2014) เรื่องเล่าของนางตะเคียนช่วยให้ชาวบ้านทราบถึงความเก่าแก่ของชุมชน ซึ่งมีนัยของการอธิบายพื้นที่สาธารณะที่ต้องรับผิดชอบร่วมกันโดยอาศัยความศักดิ์สิทธิ์ของเรื่องเล่าเป็นตัวกลางในการเชื่อมระหว่าง คน พื้นที่ และความรับผิดชอบ

3. เรื่องเล่าผีหนองน้ำกับบทบาทการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์

3.1 ผีหนองน้ำบ้านโคกหลัก ตำบลห้วยตามอญ อำเภอกงหรา พัทธสีมา จังหวัดศรีสะเกษ

นิม บัวศรี เล่าว่า ในอดีตชาวบ้านโคกหลักอาศัยอยู่ที่บ้านภูมิระนา ส่วนใหญ่เป็นคนไทย - เขมร และใช้ภาษา เขมรในการสื่อสาร คำว่า “ภูมิระนา” เป็นภาษาเขมร หมายถึง หนองน้ำห้วยสำราญตั้งอยู่ฝั่งทิศตะวันตก ส่วนทิศ ตะวันออกมีแหล่งน้ำชื่อหนองน้ำล้น สาเหตุที่ชาวบ้านต้องอพยพ เพราะพื้นที่นั้นอยู่ติดกับบ้านตามอญ ซึ่งในช่วงนั้นเกิดการระบาดของโรคติดต่อ

ที่ชาวบ้านเรียกว่า “โรคพยุ” (ภาษาเขมร) เป็นการเปรียบเทียบความรุนแรงของโรคที่ทำให้ชาวบ้านเสียชีวิตเป็นจำนวนมากราวกับพายุ (Buasri, 2014)

เมา คำศรี อดีตผู้ใหญ่บ้านได้ให้รายละเอียดว่า หมู่บ้านโคกหลักเดิมตั้งอยู่ที่หมู่ 8 บ้านทามบ แยกจากตำบลโสนมาเป็นตำบลละลม ชื่อบ้านโคกหลักมาจากคำว่าโคก หมายถึง บริเวณใจกลางหมู่บ้านเป็นโคก ส่วนคำว่าหลักเป็นเขตแดนทางทิศใต้หลังโรงเรียนบ้านห้วยตามอญใช้เป็นชื่อหมู่บ้าน มีการเช่นไห้หลักเสาเพื่อให้คุ้มครองหมู่บ้านให้ร่มเย็นจึงใช้เป็นชื่อหมู่บ้านโคกหลัก (ปัจจุบันพบว่า เป็นเพียงแค่ศาลที่ร้างเก่าแก่ แต่ไม่มีการรื้อถอนทำลาย) (Khamisri, 2014)

ในหมู่บ้านโคกหลักมีหนองน้ำ 2 แห่ง คือ หนองน้ำล้นกับหนองน้ำภูมिरะนา (ห้วยสำราญ) สวิง ดีเลิศ เล่าว่า ชื่อหนองน้ำล้นหรือชาวบ้านเรียกว่า “ตึกตึง” (ภาษาเขมร) หมายถึง ความลึกของน้ำ ชาวบ้านจึงสร้างสะพานเพื่อข้ามไปอีกฝั่ง ก่อนสร้างสะพานข้ามแม่น้ำได้เช่นไห้บูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หลังจากสร้างสะพานเสร็จเกิดเหตุชาย 3 คนที่ไปเล่นน้ำในฝายหนองน้ำล้นได้จมน้ำเสียชีวิต นอกจากนี้ยังมีเด็กอายุ 15 ปี ไปเล่นน้ำกับเพื่อนจมน้ำเสียชีวิตเช่นกัน จึงเป็นที่มาไห้ ชาวบ้านต้องจัดพิธีเช่นไห้บูชาเพื่อให้ฝายที่สร้างนั้นมีความคงทนแข็งแรง และมีอายุการใช้งานที่ยาวนาน (Deelert, 2014)

ต่อมาฝายได้พังลงจนทำให้ผู้ใหญ่บ้านคนปัจจุบันนายครรชิต คำศรี ได้พาชาวบ้านไปสร้างสะพานขึ้นมาใหม่ แต่ในการก่อสร้างไม่ได้ทำพิธีเช่นไห้ พอตกตึกนายครรชิต ได้ฝันเห็นงูใหญ่ วันต่อมาผู้ใหญ่บ้านจึงทำพิธีเช่นไห้ เพื่อไม่ให้เกิดอันตรายต่อชาวบ้านที่เข้ามาหากินและผู้ทีข้ามฝั่งไปมา ในบริเวณแหล่งน้ำ จนมาถึง พ.ศ.2557 มีคนเสียชีวิตอยู่ในหนองน้ำล้น ซึ่งนางสวิง ดีเลิศ ผู้ที่อาศัยอยู่ใกล้กับหนองน้ำล้นได้เล่าว่า เหตุการณ์การเสียชีวิตที่เกิดขึ้นแต่ละปีส่วนใหญ่เป็นผู้ชายทีเสียชีวิต ข้อมูล ณ วันที่ 12 เดือนตุลาคม พ.ศ.2557 นายทับ อายุ 70 ปี ได้ไปทอดแหหาปลาที่หนองน้ำล้นแล้วได้จมน้ำเสียชีวิต แต่ก่อนเกิดเหตุการณ์นั้น วิสัฐิตา สุขกรมใส เล่าว่า นายทับ ได้ใช้คำพูดลบลู่หนองน้ำล้นด้วยคำพูดทีว่า “หนองน้ำนี้เหรอทีจะเอาชีวิตเรา เราใส่แหอยู่ทุกวัน

ก็ไม่เห็นเป็นอะไร” พอตอนเย็นเขาได้ไปทอดแหที่หนองน้ำล้น เขาได้พลัดตกน้ำ เสียชีวิตและกลายเป็นเรื่องเล่าที่แสดงถึงความศักดิ์สิทธิ์ของหนองน้ำล้นในทันที (Sukkomsai, 2014) ดังนั้นเมื่อพิจารณาผ่านพื้นที่กายภาพของหนองน้ำที่มีความศักดิ์สิทธิ์ด้วยสีของน้ำที่คล้ำดำเขียว มอง ผนวกกับป่าที่รกทึบต้นไม้ไม่น้อยใหญ่ ภายใต้อนองน้ำมีต้นตะเคียนที่ชาวบ้านนำขึ้นมาไว้บูชาที่วัดได้ส่งผลให้ชาวบ้านต่างรำลึกถึงการเสียชีวิตของลูกที่บรรวมถึงการเสียชีวิตของชาวบ้านรายอื่นในแต่ ละปีที่ผ่านมา

3.2 ผีหนองน้ำ บ้านหนองคล้า ตำบลโสน อำเภอู่ซัน จังหวัดศรีสะเกษ

บ้านหนองคล้าเดิมพื้นที่ตั้งเคยเป็นป่ารกทึบ มีไข้ป่าชุกชุม คนในอดีตเรียกว่า “ดงผีโหมด” เนื่องจากมีคนเข้ามาตัดไม้ หรือหาของป่าจนเป็นไข้ป่า จนเสียชีวิต จึงเกิดการเล่าลือว่า โดนผีป่าทำ นอกจากนี้เคยมีชาวบ้านจากบ้านโคกโพธิมาสร้างบ้านเรือนอยู่ริมห้วยกะมดด้านเหนือประมาณ 3-4 หลังคาเรือน แต่อยู่ได้ไม่นานก็มีคนเสียชีวิตเพราะไข้ป่า จึงทำให้ต้องรื้ออพยพหนี ปัจจุบันชาวบ้านเรียกว่า “ทุ่งบ้านร้าง” ปัจจุบันบ้านหนองคล้าได้แยกออกเป็น 2 หมู่บ้าน คือ บ้านหนองคล้าหมู่ที่ 3 และบ้านหนองคล้าใต้หมู่ที่ 14

สุนทร จันทะสอน เล่าว่า วันหนึ่งขณะที่ทำนาอยู่ที่ทุ่งหนองคล้า เขาได้พบเห็นฝูงลิงเป็นจำนวนมากเดินถือดอกไม้ตามกันมาทางทิศตะวันออก ซึ่งเป็นเส้นทางเกี่ยวไปบ้านหนองคล้า บ้านโสน บ้านคาเผือ บ้านหนองสิม มีลิงเดินตามหลังกันเป็นแถว โดยมีลิงตัวใหญ่เดินนำหน้าลิงตัวเล็ก เมื่อฝูงลิงเดินมาเจอคนจึงพากันแตกตื่นวิ่งหนีออกจากกลุ่มแต่พวกลิงก็ยังสามารถรวมกลุ่มกันใหม่ตามเดิม (Chanthasorn, 2014) นอกจากนี้ยังมีเรื่องเล่าว่า มีคนเคยพบ ฝูงลิงที่บ้านหนองสิมเดินแห่รอบต้นไม้ใหญ่คล้ายกับว่าฝูงลิงเหล่านั้นกำลังทำบุญ โดยไม่ทราบว่าลิงเหล่านั้นแห่ต้นไม้ด้วยเหตุผลใด หลายปีถัดมาหมู่บ้านหนองสิม กลายเป็นหมู่บ้านร้างและกลับคืนสู่สภาพป่าเหมือนเดิม เหลือแต่ร่องรอยชิ้นส่วนของถ้วย ครก หม้อดิน ไห โอ่งดิน แต่ไม่สามารถทราบได้ว่าคนเหล่านั้นอพยพ ย้ายถิ่นฐานไปที่ใด สาเหตุที่ทำให้ชาวบ้านอพยพจากหมู่บ้านหนองสิม เนื่องจาก

มีความเชื่อว่าเกิดมีโรคระบาดและความน่ากลัวของผีผู้หญิงที่ทำให้คนขาด คนในสมัยนั้นเรียกกันว่า บ้านเข็ดบ้านยา หรือมันเข็ดมันยา หมายถึง “มีอาถรรพ์”

ผีผู้หญิงในเรื่องเล่าดังกล่าวได้แต่งตัวด้วยผ้าตีนเหยียบสีดำ ใส่ตุ้มหูขจร กำไลแขนเงิน โบราณ เข้มกลัด สร้อย ใส่ผ้าไหมพาดบ่า แต่งตัวเดินลงไปในช่วงข่วง (ห้วยข่วง) แล้วหายตัวไปในทุกวันศุกร์ วันพระ ในวันดังกล่าวจะมีเสียงฆ้องดังมาจากทางวังข่วง ซึ่งสอดคล้องกับอาพร จันทะสอน เล่าว่า เมื่อประมาณปี พ.ศ.2517 - 2518 เคยได้ยินเสียงฆ้องดังช่วงวันศุกร์วันพระ พอมาถึงปี พ.ศ.2520 จึงเริ่มไม่ได้ยินเสียงจนมาถึงปัจจุบัน ในอดีตเธอเคยไปขุดจิโปม (จิงโกร่ง) กับน้องที่บ้านหนองลิ้มเก่า (ปัจจุบันคือห้วยข่วง) ได้ขุดพบศิโรตธการะตุก มีความยาวแปดศอก และยังพบเงินโบราณเป็นเหรียญสตางค์โลหะสีขาวมีเหรียญเงินรูปนกจิกไล่เดือน จากนั้นเธอกับน้องได้เอาไว้ที่เดิมซึ่ง ปัจจุบันนี้ยังมีปรากฏให้เห็นอยู่ (Chanthasorn, 2014) เหลี่ยม แก้วหาวงษ์ เล่าว่า กุดโหลมและกุดข้อง (ชื่อของผีกุดโหลมอยู่บ้านโสน ส่วนกุดข้องอยู่ที่บ้านหนองลิ้ม) ได้ไปเล่นโบกเล่นการพนันกัน เมื่อกุดข้องเสียการพนันไป เมื่อถึงวันศุกร์วันพระข้องเสียงจะดังที่กุดโหลม และเมื่อกุดข้องชนะ ข้องจะดังที่วังข่วง และมีร่องรอยของการกลิ้งข้องอยู่ตามป่าข้องผีมีขนาดใหญ่ (Keawhawong, 2014)

3.3 ผีหนองน้ำ (หนองม้า) ตำบลกำแพง อำเภออุทุมพรพิสัย จังหวัดศรีสะเกษ

บ้านสระภู หมู่ 1 ตำบลกำแพง อำเภออุทุมพรพิสัย จังหวัดศรีสะเกษ มีประวัติความเป็นมาอยู่ว่า บ้านสระภูเดิมชื่อ “บ้านชมภู” (หมายถึง ไม้หว่า) ผู้ก่อตั้งคือ ขุนพิทักษ์ สมานวงศ์ ก่อตั้งเมื่อ พ.ศ.2338 เดิมบ้านชมภูเป็นหมู่บ้านที่มีต้นไม้ชมภู (ไม้หว่า) จำนวนมากแต่ชาวบ้านส่วนใหญ่มีอาชีพเกษตรกรรมจึงตัดไม้ไปจำหน่าย

ไหล นาครินทร์ เล่าว่า หมู่บ้านสระภูมีที่มาจากถูกล้อมรอบหมู่บ้าน 3 ภู หรือ 2 ชั้น ตรงกลางบ้านเป็นโนนดินสูง คูดิน 3 ชั้นได้ล้อมรอบหมู่บ้านไว้ แต่ปัจจุบันไม่ปรากฏเนื่องจากมีการขุดดินไปจำหน่าย เพียงปรากฏร่องรอยบ้างบริเวณหลังหมู่บ้านด้านทิศตะวันตก (Nakarin, 2014) และนายทองจัน

ศรีบุญเรือง เล่าว่า ในอดีตมีวัดอยู่ กลางบ้านเป็นสิมปูนน้อยเก่าแก่ ปัจจุบันเหลือแต่ฐานสี่เหลี่ยมบริเวณใต้พื้นสิมเก่าที่บรรจุของมีค่าต่าง ๆ เอาไว้ (Sriboonreung, 2014) ส่วนทิศตะวันตกมีหนองน้ำซึ่งแต่ก่อนมีลักษณะเป็นปลัก ผู้เฒ่าเล่าให้ฟังว่าในอดีตมีน้ำเป็นร้อยตัวมากินน้ำในปลักจึงเรียกว่า “หนองม้า” (Sriboonreung, 2014)

ไหล นาครินทร์ เล่าต่ออีกว่า แต่เดิมกลางหนองสระใหญ่นี้มีสิมน้ำที่ทำจากไม้ มีรูปแกะสลักไม้รูปผู้ชายและผู้หญิงอยู่ภายในสิม ในเวลากลางคืนจะมีคนเห็นเงาตะคุ่มลักษณะคล้ายผู้ชายสูงใหญ่นั่งอยู่ในสิมกลางน้ำจึงทำให้ชาวบ้านที่อาศัยอยู่บริเวณใกล้เคียงกับหนองสระใหญ่มีความเคารพยำเกรง ไม่กล้าทำอะไรไม่ดีใกล้กับหนองสระใหญ่และบริเวณดอนปู่ตา รูปแกะสลักไม้ชายและหญิงดังกล่าวทำมาจากไม้ทองหลาง ปัจจุบันสิมไม้กลางน้ำได้พังลงเนื่องจากมีอายุเก่าแก่ ผู้นำหมู่บ้านและชาวบ้านจึงได้ปลูกสร้างสิมไม้ขึ้นมาใหม่ จากนั้นจึงได้ขยับเข้ามาใกล้ขอบหนอง สระใหญ่ด้านทิศตะวันตกที่มีขนาดใหญ่ขึ้น ภายในยังมีรูปแกะสลักไม้ชายและหญิงที่เคลื่อนย้ายมาจากสิมไม้หลังเดิม (Nakarin, 2014)



ภาพประกอบที่ 8: หนองม้า ด้านทิศตะวันตกของบ้านสระภู
(ภาพถ่ายโดย: เกียรติศักดิ์ ประภาสัจจะเวช)

สุบัน ศรีบุญเรือง เล่าว่า แต่เดิมหนองม้าเป็นเพียงแอ่งน้ำเล็ก ๆ ในทุ่งนา มักจะมีน้ำเป็นร้อย ๆ ตัวมากินน้ำและส่งเสียงร้องให้ได้ยินอยู่เสมอ บริเวณหนองน้ำมีต้นไม้ขึ้นอยู่โดยรอบ เช่น ต้นสะแก ต้นพุทรา ต้นหมากขะยิง

เป็นต้น แต่เดิมมีดอกบัวแดง และดอกบัวหลวงขึ้นอยู่เต็มไป เมื่อครั้งที่ทางราชการ มาขุดลอกหนองน้ำ ได้พบโลงไม้บรรจุโครงกระดูกคนแปดศอก สันนิษฐานว่าเป็น กระดูกคนโบราณแต่ไม่มีใครนำขึ้นมา และถูกฝังลงไปใต้ดินเพราะชาวบ้านต่าง พากันกลัวอาถรรพ์และเหตุร้ายที่อาจจะเกิดขึ้น (Sriboonreung, 2014)

จนกระทั่งมีการตั้งศาลขึ้นให้เป็นที่สถิตของเจ้าพ่อหนองน้ำ หรือ ที่ชาวบ้านเรียกว่า “ผิอาฮักใหญ่” ซึ่งเป็นผีร้ายคอยทำหน้าที่ดูแลพื้นที่นาทางด้าน ทิศตะวันตกของหมู่บ้าน ในบริเวณโพนดินด้านทิศตะวันออก ใกล้ถนนคอนกรีต มีเรื่องเล่าว่าในอดีตมีคนไปบนบานศาลกล่าว ว่าหากตนสมปรารถนาแล้วจะนำไป ถีบไปแขวนไว้บนต้นไม้บริเวณโพนดิน ต่อมาได้เปลี่ยนของแก้บนเป็นไก่ต้มไป แก้บนแทน บางครั้งชาวบ้านที่ออกไปนาไปไร่พบเจอภูเลื่อมขนาดใหญ่ 2 ตัว ผัวเมียเลื้อยเกี่ยวพันกันไปมา เชื่อว่าเป็นบริวารของผิอาฮักใหญ่ การบนบานศาลกล่าว มีรูปแบบเช่นเดียวกับศาลปู่ตา แต่ชาวบ้านไม่ค่อยนิยมมาบนบานสักเท่าไร เพราะกลัวสิ่งเหนือธรรมชาติที่ค่อนข้างร้ายมากกว่า ชาวบ้านมักขอ บนบาน ศาลกล่าวกับศาลปู่ตา จนทำให้หนองน้ำและหนองสระใหญ่เป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ อยู่คู่กับหมู่บ้านสระภูมาเป็นเวลาช้านาน

4. เรื่องเล่าผีโนนกับบทบาทการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์

ผีโนนบ้านหนองห้าง ตำบลหนองห้าง อำเภออุทุมพรพิสัย จังหวัด

ศรีสะเกษ

บ้านหนองห้างเป็นชุมชนในเขตอำเภออุทุมพรพิสัย ผู้อาวุโส เล่าสืบกันมาว่า เดิมทีชุมชนบ้านหนองห้างมีผู้มาตั้งบ้านเรือนได้อพยพมาจากที่ ต่าง ๆ 4 กลุ่มด้วยกัน คือ

กลุ่มที่ 1 มาจากบ้านชาดไอลิง (ปัจจุบันคืออำเภอเมืองศรีสะเกษ)

กลุ่มที่ 2 มาจากบ้านพยาริ (ปัจจุบันคืออำเภอเมืองศรีสะเกษ)

กลุ่มที่ 3 มาจากบ้านกล้วยกว้างบุญาว (ปัจจุบันอยู่ในเขตอำเภอ

ห้วยทับทัน)

กลุ่มที่ 4 มาจากบ้านสระกำแพงใหญ่ (ปัจจุบันคือบ้านสระ กำแพงใหญ่ อำเภออุทุมพรพิสัย)

ผู้อาวุโสในหมู่บ้าน เล่าว่า กลุ่มคนที่มาตั้งบ้านหนองห้างได้มาอาศัยบริเวณแหล่งน้ำธรรมชาติที่เป็นหนองน้ำขนาดใหญ่ บริเวณใกล้หนองน้ำนี้มีป่าไม้ที่อุดมสมบูรณ์ ผู้เป็นผู้นำหรือหัวหน้ากลุ่มจึงได้คิดตั้งชื่อบ้าน โดยอาศัยแหล่งน้ำเป็นคำขึ้นต้น จึงได้ชื่อว่าบ้านหนองห้าง ส่วนที่มาของคำว่า “ห้าง” ต่อท้ายมาจากการสันนิษฐาน 3 ประเด็น คือ

1. เมื่อมีหนองน้ำ และป่าไม้ที่อุดมสมบูรณ์ย่อมมีสัตว์ป่าหลายชนิด ชาวบ้านหรือพรานจึงสร้างห้าง (นั่งร้าน) ไว้เพื่อดักยิงสัตว์ที่ออกมาหากินใกล้ ๆ บริเวณหนองน้ำ

2. เมื่อมีหนองน้ำขนาดใหญ่ย่อมมีปลาชุกชุม พรานหรือชาวบ้านที่ทอดแหหาปลาจึงไม่สามารถทอดแหหาปลาในหนองน้ำได้ พวกเขาจึงหาไม้ไปทำห้างเพื่อขึ้นไปนั่งทอดแห หรือที่ภาษาอีสานเรียกว่า “จอบบ่อน”

3. ในอดีตเส้นทางในหมู่บ้านเป็นทางผ่านของพวกพ่อค้า (นายฮ้อย) จากเมืองอุบลราชธานี ไล่ต้อนควายลงไปยังชายทางภาคกลาง พวกเขามารับควายจึงได้ทำห้างเพื่อนอนพักผ่อน (นั่งร้านแบบมีหลังคา) เพื่อรอรับควายจากชาวบ้านไปขายด้วยกัน

หมู่บ้านหนองห้างมีโนนผืนใหญ่อยู่ทางทิศใต้ของสระหนองห้าง (ปัจจุบันเป็นบริเวณป่าช้าบ้านหนองห้าง) มีเรื่องเล่าว่า ได้มีคนที่มีวิชาอาคมเก่งกล้าเรื่องไสยศาสตร์เสียชีวิต ชาวบ้านส่วนใหญ่เชื่อกันว่า เมื่อทำพิธีเผาศพให้นำตำราหรือเครื่องรางของขลังต่าง ๆ ที่เป็นสมบัติของผู้เสียชีวิตไปฝังไว้ตรงที่เผาศพก่อนฝังให้นำตำราเหล่านั้นให้พระสงฆ์เพื่อสะกดวิญญาณผู้เสียชีวิตไว้ในไหด้วย ในช่วงหน้าฝนชาวบ้านส่วนใหญ่ออกมาหาจับกบจับเขียดกลางทุ่งนาในเวลากลางคืน เพราะเชื่อว่ากบเขียดจะออกมาหากินรวมถึงหาคู่ผสมพันธุ์ ชาวบ้านกลุ่มหนึ่งได้ออกหาจับกบเขียดใกล้กับบริเวณที่ฝังไหแล้วพลัดหลงเดินไปเหยียบหลุมฝังไหดังกล่าว จนทำให้คาถาที่พระได้สะกดวิญญาณนั้นเสื่อม อีกทั้งวิญญาณยังโกรธแค้นที่มีคนมาเหยียบย่ำที่ฝังของตน วิญญาณจึงกลายร่างเป็นไหนดินขนาดใหญ่กลิ้งไล่ชาวบ้านกลุ่มนั้นจนตื่นตระหนกหวาดกลัว

รุ่งเช้ากลุ่มชาวบ้านที่โดนผีโกล้งไล่หลอกหลอนได้ไปเล่าให้หลวงตาผู้ทำพิธีสะกดดวงวิญญาณ เพื่อนิมนต์พระรูปนั้นไปทำพิธีสะกดดวงวิญญาณอีกครั้ง พอไปถึงที่ฝั่งโน้นกลับไม่พบโหงที่ฝั่งไว้จึงทำให้ไม่สามารถสะกดดวงวิญญาณนั้นได้ ผีโหลออกอาละวาดอีกครั้งจนต่อมาชาวบ้านพร้อมพระสงฆ์ได้ปรึกษาหารือ เพื่อทำพิธีสะกดดวงวิญญาณผีโหลให้ได้ พระสงฆ์จึงได้ออกอุบายให้ชาวบ้านไปหลอกล่อผีโหลนั้นในบริเวณที่ฝั่งมันไว้ หากผีโหลแสดงตัวแล้วจึงหลอกให้โกล้งไล่มาบริเวณที่ทำพิธีไว้ตั้งแต่ตอนกลางวัน โดยชุดหลุมเหมือนหลุมฝังศพไว้ตรงต้นบก (ต้นกระบก) ที่มีขนาดเล็กกว่าหลุมฝังศพแล้วเสกคาถาลงไปในก้นหลุมที่ขุดไว้ จากนั้นจึงเสกคาถาลงบนผ้ายันต์เพื่อแจกจ่ายให้ชาวบ้าน เมื่อหลอกล่อให้ผีโกล้งมาตรงต้นบกท้ายหมู่บ้าน (ปัจจุบันคือสี่แยกหนองบกกลางบ้านหนองห้าง) ที่เป็นเป้าหมาย โหงจึงตกลงไปในหลุม ชาวบ้านที่มีผ้ายันต์ได้นำผ้าไปใส่ปากโหงไว้เพื่อสะกดวิญญาณจนทำให้วิญญาณนั้นไม่สามารถออกมาอาละวาดรุ่งเช้าต่อมา ชาวบ้านได้นำโหงที่สะกดไว้มาทำพิธีลอยน้ำเพื่อล้างเวทย์มนต์คุณไสย และส่งให้วิญญาณไปผุดไปเกิด ภายหลังชาวบ้านหนองห้างเลิกทำพิธีสะกดวิญญาณ และเอาตำราคุณไสยของคนที่มีวิชาอาคมใส่ลงโหงพาไปพร้อมกับร่างของผู้นั้น

บทสรุป

เรื่องเล่าผีชุมในจังหวัดศรีสะเกษนอกจากถูกสร้างขึ้นเพื่ออธิบายปรากฏการณ์ต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับชุมชนในแง่การนำเสนอความศักดิ์สิทธิ์ของพื้นที่ที่มีความสัมพันธ์กับชุมชนแล้ว เรื่องเล่าในแง่มุมมองของสำนักวัฒนธรรมศึกษาที่สนใจเรื่องเล่าที่สัมพันธ์กับปรากฏการณ์ทางสังคม วัฒนธรรม ช่วยให้เกิดความเข้าใจมูลเหตุรวมถึงเหตุผลของการเกิดเรื่องเล่าและการเล่าเรื่องนั้น ๆ เนื่องจากเรื่องเล่าผีชุมชนไม่ได้มีบทบาทในการสร้างความตระหนักหรือหวาดกลัวเท่านั้น แต่เรื่องเล่าผีชุมชนยังได้มีบทบาทในการบันทึกเรื่องราว และปรากฏการณ์ทางสังคมในชุมชนต่าง ๆ ซึ่งชาวบ้านมีการถ่ายทอดด้วยวัฒนธรรมมุขปาฐะจากรุ่นสู่รุ่นโดยอาศัยบริบทความศักดิ์สิทธิ์ของเรื่องเล่าดังกล่าวที่ทำหน้าที่ทางสังคม

วัฒนธรรมตามบทบาทของเรื่องเล่า นอกจากนี้เรื่องเล่าผีชุมชนยังคงมีบทบาทในการเป็นสื่อเพื่อทำหน้าที่เผยแพร่ความเป็นชาติพันธุ์ของชุมชนเจ้าของเรื่องเล่าให้เกิดการรับรู้ ซึ่งอาจช่วยให้เรื่องเล่าเหล่านั้นกลายเป็นบันทึกภาพสะท้อนทางสังคมในช่วงเวลาหนึ่ง และอาจช่วยให้เกิดการทำความเข้าใจในแง่มุมอื่นไม่ว่าจะเป็นแนวคิดด้านจริยธรรม คติธรรม

เรื่องเล่าผีชุมชนในจังหวัดศรีสะเกษจึงยังคงดำรงอยู่ได้ในสังคมปัจจุบัน ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าความสลับของโลกทางจิตวิญญาณยังคงต้องมีเรื่องเล่าที่ช่วยเชื่อมโยงเรื่องราวทางโลก ทั้งโลกศักดิ์สิทธิ์ และโลกสามัญ ซึ่งยังต้องเกี่ยวเนื่องระหว่างกันต่อไป ตราบใดที่มนุษย์ยังคงไม่สามารถหาคำตอบในการอธิบายปรากฏการณ์สลับได้ทั้งหมด ดังนั้นสิ่งที่เกี่ยวข้องกับเรื่องเล่าผีชุมชนทั้งที่เป็นข้อกำหนดหรือพิธีกรรมในชุมชนต่าง ๆ ก็อาจจะยังคงทำหน้าที่เพื่อสร้างความหมายให้พื้นที่ของโลกละเอียดในส่วนของโลกที่มีลักษณะแปลกประหลาด ซึ่งเกี่ยวข้องกับชุมชนในแง่ของความศักดิ์สิทธิ์ ที่ชาวบ้านได้ร่วมกันสร้าง และอธิบายความหมายรวมถึงถ่ายทอดให้กลุ่มชนของตนและผู้อื่นได้รับรู้

จากการศึกษาเรื่องเล่าผีชุมชนในจังหวัดศรีสะเกษทำให้พบว่า

- (1) เรื่องเล่าผีปูดายมีบทบาทสำคัญ ในการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ โดยเฉพาะจากเรื่องเล่าที่ชาวบ้านยังคงถ่ายทอดอยู่นั้นทำให้เกิด “ข้อปฏิบัติต่อพื้นที่” ของปูดายที่ยึดถือปฏิบัติสืบทอดตามกันมาจนปัจจุบันนั้นได้สะท้อนถึงความสัมพันธ์ของกลุ่มคนและประเพณีวัฒนธรรมในฐานะเป็นพื้นที่ช่วยสร้างขวัญกำลังใจและการสร้างสัมพันธ์ระหว่างบุคคลในเครือญาติ นอกจากนี้อำนาจของผีปูดาย และคนทรงยังนำมาใช้ในการควบคุมสังคม อาจกล่าวได้ว่าความเชื่อที่เกิดจากเรื่องเล่าดังกล่าวเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวให้คนในสังคมสามัคคีปรองดองและอยู่ร่วมกันได้ รวมถึงเป็นสิ่งที่ทำให้ชาวบ้านใช้พึ่งพากันในเวลาทุกข์ร้อน และรักษาสภาวะจิตใจของชาวบ้านให้ดีขึ้นจากการ “บ่าบน” หรือการแก้กับคนทรงด้วยการเซ่นไหว้ศาลปูดาย
- (2) เรื่องเล่าผีปากบพบาท การสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ คือสิ่งที่ชาวบ้านยังให้ความสำคัญในพื้นที่ธรรมชาติ เมื่อมีการจัดการพื้นที่เพื่อตั้งบ้านเรือนหรือจัดการพื้นที่เพื่อทำการเกษตร ชาวบ้านยังคงใช้เรื่องเล่าให้ทำหน้าที่ ถ่ายทอดความศักดิ์สิทธิ์

ในสิ่งที่ไม่สามารถจับต้องได้ ไม่ว่าจะเป็นต้นไม้และลักษณะพื้นที่ที่มีความพิเศษ เช่น เนินดิน โพนป่า เป็นต้น เรื่องเล่าดังกล่าวมักมีอนุภาคเกี่ยวกับสัตว์ที่กลายเป็น สัตว์ศักดิ์สิทธิ์ จนเป็นที่น่าสังเกตว่า สัตว์ในอนุภาคของเรื่องเล่ามักเป็นสัตว์ ที่เกี่ยวข้องกับวิธีการเกษตร เช่น ควาย ไก่ เป็นต้น (3) เรื่องเล่าผีหนองน้ำกับ บทบาทการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ คือ เรื่องเล่าที่แสดงถึงความสำคัญของแหล่งน้ำ ตามธรรมชาติที่ชาวบ้านต่างต้องใช้ประโยชน์ร่วมกัน นัยของเรื่องเล่าจึงแสดงให้เห็นถึงการบริหารจัดการระบบน้ำในชุมชน โดยอาศัยเรื่องเล่าช่วยทำหน้าที่ สร้างความศักดิ์สิทธิ์ ให้พื้นที่สามัญกลายเป็นพื้นที่ที่คนในชุมชนต้องให้ความเคารพ และประเพณีสุดท้าย (4) เรื่องเล่าผีโนนกับบทบาทการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ เรื่องเล่าดังกล่าวมีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับไสยศาสตร์ และการเสียชีวิตที่ทำให้คน ในชุมชนเกิดความยำเกรง นอกจากนี้ยังแสดงให้เห็นถึงปรากฏการณ์ของชุมชน ในด้านความเชื่อต่อสิ่งลี้ลับ ทั้งยังทำให้เห็นถึงการต่อรองความเชื่อโดยมี พุทธศาสนามาเป็นเงื่อนไขในการต่อรองกับผี

ดังนั้นเรื่องเล่าผีชุมชนยังมีบทบาทต่อการเชื่อมโยงกับความศักดิ์สิทธิ์ที่ ครอบคลุมทุกมิติความเชื่อ หากมองพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ เป็นทั้งพื้นที่ทางกายภาพ (physical space) คือ พื้นที่ศาลปู่ตา พื้นที่ป่า พื้นที่หนองน้ำ และพื้นที่โนน เป็นพื้นที่ที่สามารถจับต้องได้ รวมถึงเป็นพื้นที่ที่ชาวบ้านสามารถอยู่อาศัยได้ ทั้งยังเป็นแหล่งอาหารให้กับชาวบ้านได้เช่นกัน นอกจากนี้พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ยังทำให้เกิดพื้นที่ทางสังคม (social space) ที่มีปฏิบัติการทางสังคม (social practice) เกิดขึ้นด้วย ในกรณีที่บุคคลหลายบุคคลเข้ามาอยู่ร่วมกันจนกลายเป็นชุมชน หรือ สังคมจนกำหนดกฎกติกา หรือข้อระเบียบบังคับใช้ให้เกิดขึ้นเพื่อให้เกิดความสงบ สุขภายในชุมชนและมีขนบประเพณีที่ปฏิบัติร่วมกัน คติความเชื่อ และภูมิปัญญา ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นตามมาจากร่องเล่านั้นส่งผลทำให้เกิดพื้นที่ทางจิตวิญญาณ (spiritual space) คือการรับรู้ถึงความศักดิ์สิทธิ์ของเรื่องเล่าที่ชาวบ้านนับถือ เรื่องเล่าดังกล่าวสะท้อนการสร้าง ความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจศักดิ์สิทธิ์ (sacred) กับอำนาจสามัญ (profane) และสิ่งที่สำคัญต่อการสร้างสำนึก ในท้องถิ่น เดียวกัน

เรื่องเล่าชุมชนมีความสัมพันธ์กันอย่างแนบสนิทในพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ เรื่องเล่าชุมชนต่าง ๆ ดังกล่าวในจังหวัดศรีสะเกษจึงเป็นเรื่องเล่าที่มีความศักดิ์สิทธิ์ที่มีความสัมพันธ์กับพื้นที่ โดยเฉพาะประเด็นพื้นที่กับคนผ่านความเชื่อต่างๆ ที่สืบทอดกันมาในหมู่บ้านและถือเป็นเรื่องที่มีความสัมพันธ์กันมานานทางมิติประวัติศาสตร์ ดังที่ อองรี เลอแฟบ (Lefebvre, 1991) อธิบายพื้นที่ (space) ไว้ว่าเป็นผลผลิตที่เกิดจากกระบวนการที่มนุษย์ผลิตขึ้น และขณะเดียวกันพื้นที่มีอิทธิพลต่อกระบวนการผลิตและมีอิทธิพลต่อความสัมพันธ์ทางสังคมที่เกิดขึ้นพร้อมกันด้วย แต่มีการเปลี่ยนแปลงไปตามบริบทหรือตามยุคสมัยในแต่ละช่วงในเรื่องความเชื่อ และวิถีคิดของชาวบ้านในจังหวัดศรีสะเกษได้สะท้อนถึงการใช้พื้นที่ผ่านสิ่งศักดิ์สิทธิ์หรือผีอยู่ในพื้นที่นั้น (Deesomchok, 2009, 173, 187) ซึ่งนำไปสู่การสร้างประเพณีหรือพิธีกรรมที่เกี่ยวกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของชุมชน บางครั้งพิธีกรรมกลายเป็นกฎเกณฑ์ทางสังคมที่กำหนดให้มนุษย์ปฏิบัติตามต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งล้วนแล้วแต่การส่งต่อเรื่องเล่าในการทำหน้าที่ให้สิ่งศักดิ์สิทธิ์เหล่านี้ดำรงอยู่ในปริณิชนของพื้นที่สาธารณะ (public space) ต่อไป พิธีกรรมที่สืบทอดต่อกันมาของชาวบ้านกลายเป็นกฎเกณฑ์ทางสังคมแล้วดังที่ปรากฏในเรื่องเล่าผีโนนผิหนองน้ำ และเรื่องเล่าผีป่า ซึ่งพิธีกรรมต่าง ๆ เหล่านี้ยังสะท้อนถึงค่านิยมทางสังคม (Fiengfusakul, 2008, 47-75) ดังนั้น มนุษย์จึงแสดงออกทางความเชื่อด้วยวิธีการผ่านพิธีกรรมที่แสดงรูปแบบที่แตกต่างกันออกไปตามลักษณะของสังคม ค่านิยม ศาสนา และวิถีชีวิตของกลุ่มคนที่มีแสดงออกสืบทอดกันมา

บรรณานุกรม

- Boonhai, K. Interviewed on September 20, 2014.
Buasri, N. Interviewed on September 19, 2014.
Boonsing, R. Interviewed on September 18, 2014.
Champaphan, S. Interviewed on October 21, 2014.
Chansanith, P. Interviewed on October 2, 2014.
Chanthasorn, A. Interviewed on October 23, 2014.

Chanthasorn, S. Interviewed on October 21, 2014.

Choopoo, N., Boonprakarn, K. and Tepsing, P. (2016). "The Construct a Sacred Space and The Ritual of Khian Bang Kaew Temple, Khao Chaison District, Phatthalung Province," in **7th Hat Yai National and International Conference**, Hat Yai University. June 23, 2016. 69-89.

Deelert, S. Interviewed on September 25, 2014.

Deesomchok, P. (2009). **Perceptions, ways of thinking and adaptation in the use of the ancient city area of Dong Lakorn community, Dong Lakorn sub-district, Muang district, Nakhon Nayok**. Sociology and Anthropology MA Thesis, Thammasat University.

Fiengfusakul, A. (2008). **Anthropology of Religion: Basic concepts and theoretical debates**. Department of Sociology and Anthropology Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University.

Hawanon, N. (2009). "Methods of study on storytelling: the turning point of social science research," **Journal of Mekong Societies**. 5 (2): 1-22.

Hongsuwan, P. (2014 a). **Mekong River: Myths and relationships with the Tai people**. Research paper. Bangkok: The Thailand Research Fund.

_____. (2014 b). "Dong Phu Din: sacred tales and constructing meaning practice on community rights," **Journal of Mekong Societies**. 10 (3): 167-192.

_____. (2011). **Folklore and Thai people**. Teaching documents. Department of Thai and Eastern Languages, Faculty of Humanities and Social Sciences, Mahasarakrm University.

- Jones, R. (1986). **Emile Durkheim: An Introduction to Four Major Works**. Beverly Hills, CA: Sage Publications, Inc. Pp. 115-155.
- Kaewthep, K. et al. (2011). **Folk media studies in communication art**. Bangkok: Senior Research Scholar Fund, Academic department, The Thailand Research Fund.
- Kantong, S. Interviewed on October 23, 2014.
- Keawhawong, L. Interviewed on September 29, 2014.
- Kengpanich, S., Gasorngatsara, S., Boonyasurat, W. (2016). "The management of the sacred mountain area, Wat Mon Phraya Chae for a pilgrimage place and cultural tourism," in **National and International Conference on Research and design in Architecture and Related Fields**. Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre, December 19-20, 2016. pp 125-158.
- Ketthet, B. (1999). "Don Pu Ta Forest Institute and the behavior role of Tao Jam in the Isan community," **Mahasarakrm University Journal**. 17 (2): 193 - 210.
- Khamsri, M. Interviewed on September 19, 2014.
- Kongsim, U. Interviewed on October 6, 2014.
- Kraiya, S. Interviewed on September 20, 2014.
- Kraiya T. Interviewed on September 20, 2014.
- Lefebvre, H. (1991). **The Production of Space**. Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell.
- Maneenin, D. Interviewed on October 6, 2014.
- Maphob, N. Interviewed on October 18, 2014.
- Na Thalang. S. (2002). **Tai people in tales: passing folklore lens and folk literature**. Bangkok: Matichon.

- Nakarin, L. Interviewed on October 20, 2014.
- Nuansaeng, P. and Thepwongsirat, P. (2015). "The sacred landscape of upstream areas and the creation of environmental management tools: In the case of Nam Nao big cave in Phetchaboon province," **Kasembandit Journal**. 16(2): 32-54.
- Phothila, K. (2012). **The analyzes study on the influence of beliefs on ghouls in related to Buddhist rituals: case study of Ban Don Ya Nang, Kalasin province**. MA Thesis in Buddhism, Mahachulalongkornrajavidyalaya University.
- Pimpha, F. Interviewed on September 29, 2014.
- Praphasajjavet, K. Interviewed on September 18, 2014
- Singkeaw, V. Interviewed on September 18, 2014.
- Sipattanakun, W. 2015. "Variation of the Northeastern Thai tone in Sisaket Province in 5 language communities," **Language and Culture Journal**. 34(1): 61-84.
- Smutkupt, S. et al. (1996). **Spirit Mediumship: Discourse of the cult and crisis of modernity in Thai society**. Bangkok: Princess Maha Chakri Sirindhorn Anthropology Centre (Public Organisation).
- Sriboonreung, S. Interviewed on September 18, 2014.
- Sriboonreung, T. Interviewed on September 30, 2014.
- Sriboonreung, W. Interviewed on September 18, 2014.
- Sringam, W. Interviewed on October 21, 2014.
- Sriyongyod, B. Interviewed on October 2, 2014.
- Suebsa, S. Interviewed on October 25, 2014.
- Sukkomsai, W. Interviewed on September 25, 2014.

- Suphathid, N. (2010). “Superstition in folk tales in Chonburi province: the belief persists,” **Journal of Politics, Administration and Law**. 2 (3): 193-211.
- Suveeram, P. Interviewed on October 6, 2014.
- Thaiguloem, J. and Thinrat, P. (2014). Shared Language and cultural characteristics in Thai folk tales and Lao PDR. folk tales,” **Journal of Liberal Arts Prince of Songkla University**. 6 (1): 31-43.
- Thanissaro, N. Interviewed on October 2, 2014.
- Thongsean, P. Interviewed on October 21, 2014.
- Wallipodom, S. (1999). **Sacred mountains and universality**. Bangkok: Muangboran.
- Wannasiri, N. (1997). **Social and Cultural Anthropology**. Department of Sociology and Anthropology Faculty of Social Sciences, Kasetsart University.
- Wongkerd, P. (2012). **Analysis of myths on elephants in Thai Kui folk tales in Surin Province**. MA Thesis in Communication Arts, Dhurakij Pundit University.

ระเบียบการเสนอบทความเพื่อตีพิมพ์ใน
วารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน





1. วัตถุประสงค์ของการจัดพิมพ์วารสาร

1.1 เพื่อเป็นสื่อกลางในการแลกเปลี่ยนความรู้ ความคิดด้านด้านศิลปวัฒนธรรม และอารยธรรมศึกษาในมิติต่าง ๆ ของคนในภูมิภาคลุ่มน้ำโขง-สาละวิน

1.2 เพื่อเป็นแหล่งรวบรวมองค์ความรู้ และเผยแพร่ผลงานวิจัย และผลงานวิชาการด้านศิลปวัฒนธรรม และด้านอารยธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ในภูมิภาคลุ่มน้ำโขง-สาละวิน

1.3 เพื่อส่งเสริมให้อาจารย์ นิสิต นักศึกษา และผู้สนใจทั่วไป มีโอกาสเผยแพร่ผลงานวิจัย และวิชาการ นำไปสู่การสร้างสรรค์ ผสมผสาน และต่อยอดภูมิปัญญาให้เกิดคุณค่าแก่วิถีชีวิต และสังคมต่อไป

2. ประเภทของผลงานที่ตีพิมพ์ในวารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน

2.1 บทความวิจัย (Research Article) เป็นบทความที่มีการค้นคว้าอย่างมีระบบและมีความมุ่งหมายชัดเจน เพื่อให้ได้ข้อมูลหรือหลักการบางอย่างที่จะนำไปสู่ความก้าวหน้าทางวิชาการ หรือการนำวิชาการมาประยุกต์ใช้ให้เกิดประโยชน์ บทความวิจัยมีลักษณะเป็นเอกสารที่มีรูปแบบของการวิจัยตามหลักวิชาการ เช่น มีการตั้งสมมติฐานหรือมีการกำหนดปัญหาที่ชัดเจนสมเหตุผล โดยจะต้องระบุวัตถุประสงค์ที่เด่นชัดแน่นอน มีการรวบรวมข้อมูล พิจารณาวิเคราะห์ตีความและสรุปผลการวิจัยที่สามารถให้คำตอบหรือบรรลุมติวัตถุประสงค์

2.2 บทความวิชาการ (Academic Article) งานเขียนทางวิชาการ ซึ่งมีการกำหนดประเด็นที่ต้องการอธิบายหรือวิเคราะห์อย่างชัดเจน ทั้งนี้มีการวิเคราะห์ประเด็นดังกล่าวตามหลักวิชาการจนสามารถสรุปผลการวิเคราะห์ในประเด็นนั้นได้ อาจเป็นการนำความรู้จากแหล่งต่างๆ มาประมวลร้อยเรียงเพื่อวิเคราะห์อย่างเป็นระบบ โดยผู้เขียนแสดงทัศนะทางวิชาการของตนไว้อย่างชัดเจน มีลำดับเนื้อหาและบทสรุปที่เหมาะสมเพื่อให้ผู้อ่านสามารถเข้าใจได้ชัดเจน

3. ข้อตกลงเบื้องต้น

3.1 บทความทุกบทความจะได้รับการพิจารณาจากผู้ทรงคุณวุฒิ (Peer review) ในสาขาวิชาที่เกี่ยวข้องอย่างน้อย 2 ท่าน โดยผู้ทรงคุณวุฒิไม่รู้ว่าผู้เขียนเป็นใคร และผู้เขียนไม่รู้ว่าผู้ทรงคุณวุฒิเป็นใคร (Double-blinded Review) อนึ่ง การพิจารณารับบทความเพื่อลงตีพิมพ์หรือไม่ตีพิมพ์ อยู่ที่ดุลยพินิจของบรรณาธิการถือเป็นอันสิ้นสุด

3.2 บทความ ข้อความ ภาพประกอบ และตารางใด ๆ ที่ตีพิมพ์ในวารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน เป็นความ คิดเห็นส่วนตัวของผู้เขียน กองบรรณาธิการไม่จำเป็นต้องเห็นด้วยเสมอไป และไม่ใช่ความรับผิดชอบของสถานอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน มหาวิทยาลัยนเรศวร ถือเป็นความรับผิดชอบของผู้เขียนแต่เพียงผู้เดียว

3.3 บทความจะต้องไม่เคยตีพิมพ์เผยแพร่ที่ไหนมาก่อน และไม่อยู่ระหว่างการพิจารณาของวารสารฉบับอื่น หาก ตรวจสอบพบว่ามี การตีพิมพ์ซ้ำซ้อน ถือเป็นความรับผิดชอบของผู้เขียนแต่เพียงผู้เดียว และจะ ไม่ได้รับการพิจารณาให้ลงตีพิมพ์ในวารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน อีกต่อไป

3.4 ผู้เขียนต้องปฏิบัติตามระเบียบและนโยบายของวารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน อย่างเคร่งครัด หากไม่ยินยอมแก้ไขหรือไม่ดำเนินการตามนโยบาย วารสารฯ มีสิทธิ์ที่จะไม่รับตีพิมพ์อีกต่อไป

3.5 บทความที่ส่งถึงกองบรรณาธิการ ขอสงวนสิทธิ์จะไม่ส่งคืน

4. การพิจารณาบทความ

4.1 กองบรรณาธิการจะแจ้งให้ผู้ส่งบทความทราบเมื่อได้รับบทความเรียบร้อยแล้วสมบูรณ์โดยทางระบบ ThaiJO2

4.2 กองบรรณาธิการจะตรวจสอบหัวข้อ และเนื้อหาของบทความถึงความเหมาะสมและสอดคล้องกับวัตถุประสงค์ของวารสารฯ รวมถึงรูปแบบการจัดพิมพ์ การอ้างอิง และใบสมัคร หากไม่ครบถ้วน วารสารฯ ขอสงวนสิทธิ์ที่จะไม่รับตีพิมพ์

4.3 ในกรณีที่กองบรรณาธิการพิจารณาเห็นควรรับไว้พิจารณาตีพิมพ์ กองบรรณาธิการจะดำเนินการส่งบทความเพื่อทำการกลั่นกรองต่อไป โดยจะส่งให้ผู้ทรงคุณวุฒิในสาขาที่เกี่ยวข้องเพื่อตรวจสอบคุณภาพของบทความว่าอยู่ในระดับที่เหมาะสมจะลงตีพิมพ์หรือไม่ โดยในกระบวนการพิจารณาถ้อยแถลงนี้ เป็นการประเมินบทความแบบสองทาง (Double-blind Review) กล่าวคือ จะไม่เปิดเผยทั้งชื่อผู้ส่งบทความและชื่อผู้ทรงคุณวุฒิให้ทั้งสองฝ่ายทราบ

4.4 เมื่อผู้ทรงคุณวุฒิได้พิจารณาถ้อยแถลงบทความแล้ว กองบรรณาธิการจะตัดสินใจโดยอิงตามข้อเสนอแนะของผู้ทรงคุณวุฒิว่าบทความนั้น ๆ ควรนำลงตีพิมพ์หรือไม่ หรือควรที่จะส่งให้นำกลับไปแก้ไขก่อน และส่งกลับมาพิจารณาอีกครั้งหนึ่ง หรือปฏิเสธการลงพิมพ์

5. การจัดเตรียมต้นฉบับ

บทความวิจัยและบทความวิชาการที่เสนอเพื่อตีพิมพ์ในวารสาร ต้องเป็นบทความที่ไม่เคยตีพิมพ์เผยแพร่ที่ไหนมาก่อน และไม่อยู่ระหว่างการพิจารณาของวารสารฉบับอื่น พิมพ์ผลงานด้วยคอมพิวเตอร์โปรแกรม Microsoft Word ความยาวของบทความไม่เกิน 15 หน้ากระดาษ A4 พิมพ์หน้าเดียว (นับรวมรูปภาพ ตาราง และเอกสารอ้างอิง) รูปแบบตัวอักษรให้จัดพิมพ์ด้วยแบบตัวอักษร TH SarabunPSK เท่านั้น ในบทความที่เขียนจะต้องประกอบด้วย ส่วนต่าง ๆ ตามลำดับ ดังต่อไปนี้

5.1 บทความวิจัย (โปรดดูรายละเอียดและขนาดอักษรในข้อ 5.3)

5.1.1 ชื่อเรื่อง ชื่อ-นามสกุล สังกัด (ภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) และอีเมลของผู้เขียน

5.1.2 บทคัดย่อและคำสำคัญ (ภาษาไทยและภาษาอังกฤษ)
บทคัดย่อความยาว 200-250 คำ คำสำคัญไม่ควรเกิน 5 คำ

5.1.3 บทนำ

5.1.4 วัตถุประสงค์การวิจัย

5.1.5 วิธีดำเนินการวิจัย ผลการวิจัย

5.1.6 สรุปผล

5.1.7 อภิปรายผล

5.1.8 ข้อเสนอแนะการวิจัย (ถ้ามี)

5.1.9 เอกสารอ้างอิง (อ้างอิงในเนื้อเรื่อง และในบัญชีเอกสาร

อ้างอิง)

5.2 บทความวิชาการ (โปรดดูรายละเอียดและขนาดตัวอักษรในข้อ

5.3)

5.2.1 ชื่อเรื่อง ชื่อ-นามสกุล สังกัด (ภาษาไทยและภาษาอังกฤษ)

และอีเมลของผู้เขียน

5.2.2 บทคัดย่อและคำสำคัญ (ภาษาไทยและภาษาอังกฤษ)

บทคัดย่อความยาว 200-250 คำ , คำสำคัญไม่ควรเกิน 5 คำ

5.2.3 บทนำ

5.2.4 เนื้อหา (สามารถแบ่งเป็นหัวข้อตามที่ท่านต้องการนำเสนอ)

ควรมีการวางแผนจัดโครงสร้างของเนื้อหาสาระที่จะนำเสนอ และจัดลำดับเนื้อหาสาระให้เหมาะสมตามธรรมชาติของเนื้อหาสาระนั้น การนำเสนอเนื้อหาสาระควรมีความต่อเนื่องกัน เพื่อช่วยให้ผู้อ่านเข้าใจสาระนั้นได้โดยง่าย

5.2.5 บทสรุป

5.2.6 เอกสารอ้างอิง (อ้างอิงในเนื้อเรื่อง และในบัญชีเอกสาร

อ้างอิง)

5.3 ข้อกำหนดในการเตรียมต้นฉบับบทความ

ผู้เขียนสามารถจัดเตรียมต้นฉบับโดยดาวน์โหลด Template แบบฟอร์มได้จาก www.nuac.nu.th โดยมีรายละเอียดข้อกำหนดในการจัดเตรียมต้นฉบับ ดังนี้

5.3.1 ใช้ตัวอักษร TH SarabunPSK พิมพ์บนกระดาษหน้าเดียว

A4

5.3.2 ตั้งค่าน้ำกระดาษโดยเว้นขอบบน 1.25 นิ้ว ขอบล่าง 1.0 นิ้ว

ขอบซ้าย 1.25 นิ้ว ขอบขวา 1.0 นิ้ว

5.3.3 ระยะห่างระหว่างบรรทัด หนึ่งช่วงบรรทัดของเครื่องคอมพิวเตอร์

5.3.4 การจัดวางหัวข้อให้เป็นไปตามระดับความสำคัญของหัวข้อ
ดังนี้

1) การลำดับหัวข้อให้ใช้ระบบตัวเลขกำกับ ต่อด้วยมหัพภาค
หลังตัวเลข และเว้น 2 ช่วงตัวอักษร ก่อนเริ่มคำหรือข้อความต่อไป

2) การจัดวางหัวข้อให้เป็นไปตามระดับความสำคัญของ
หัวข้อ ดังนี้

หัวข้อใหญ่ ให้วางชิดขอบหน้า หัวข้อใหญ่นี้ไม่นิยมใส่
ตัวเลขกำกับ คำอธิบายของหัวข้อใหญ่ให้ขึ้นบรรทัดใหม่ย่อหน้า 1.50 ซม. โดย
เว้นบรรทัดปกติ

หัวข้อรอง ให้เริ่มอักษรตัวแรกของหัวข้อใหญ่หรือเลข
กำกับหัวข้อ โดยเว้นจากขอบหน้า 1.50 ซม. คำอธิบายของหัวข้อรองอาจอยู่ใน
บรรทัดเดียวกัน หรือขึ้นย่อหน้าใหม่ ตามความเหมาะสมแก่บริบท กรณีหัวข้อรอง
ไม่มีเลขกำกับหัวข้อ ให้เริ่มหัวข้อย่อยหรือเลขกำกับหัวข้อย่อยโดยให้อักษรตัวแรก
ตรงกับหัวข้อรอง

หัวข้อย่อย ในกรณีที่หัวข้อรองมีเลขกำกับหัวข้อ หัวข้อ
ย่อยให้เริ่มหัวข้อหรือเลขกำกับหัวข้อที่ตัวอักษรตัวแรกของหัวข้อรอง ดังนี้
(เครื่องหมาย √ แทนการเว้น 1 ช่วงตัวอักษร)

1. √ √

1.1 √ √

1.1.1 √ √

ถ้ามีหัวข้อย่อย ๆ อีก ให้ใช้การย่อหน้าระบบเดียวกัน
ทั้งนี้ ไม่ควรมีหัวข้อย่อยมากเกินไป ส่วนคำอธิบายในหัวข้อย่อย โดยทั่วไปควรอยู่
ในบรรทัดเดียวกัน โดยเขียนหัวข้อ 1).....

5.3.5 คำอธิบายในแต่ละหัวข้อ ถ้าขึ้นย่อหน้าใหม่ให้ย่อหน้าตรงกับ
อักษรตัวแรกของหัวข้อนั้น ๆ ส่วนข้อความในบรรทัดต่อมาให้ชิดขอบหน้าตามปกติ

5.3.6 การใช้เครื่องหมายวรรคตอน มีข้อพึงระวังดังนี้

1) การใช้เครื่องหมายจุลภาค (,) ทวิภาค (:) และ อัฒภาค (;) ให้พิมพ์ต่อเนื่องกับอักษรตัวหน้า และเว้น 1 ช่วงตัวอักษรก่อน ข้อความต่อไป เช่น

(Saengthong, 2004, 1-14)

(Gramsci, 1971, 411; Simon, 1982, 21 - 27; Schwarzmantel, 2015, 100)

5.3.7 หมายเลขหน้าให้ใส่ไว้ตำแหน่งด้านบนขวาดังแต่ต้นจนจบบทความ

5.3.8 รายละเอียดในต้นฉบับพิมพ์ตามข้อกำหนด ดังนี้

1) ชื่อเรื่อง (Title)

- ภาษาไทย ขนาด 18 point, กึ่งกลางหน้ากระดาษ, (ตัวหนา)

- ภาษาอังกฤษ (ตัวอักษรพิมพ์ใหญ่) ขนาด 18 point, กึ่งกลางหน้ากระดาษ, (ตัวหนา)

2) ชื่อ-นามสกุล ของผู้เขียน (ทุกคน)

- ชื่อผู้เขียน ภาษาไทย (ตัวหนา) / อังกฤษ (ตัวบาง) ขนาด 14 point, กำหนดขีดขวา

- ระบุตำแหน่งทางวิชาการ สาขาวิชา/ภาควิชา คณะมหาวิทยาลัย หรือรายละเอียดหน่วยงานที่สังกัด (ของผู้เขียนทุกคน) โดยให้ระบุหมายเลขที่ชื่อ-นามสกุล และกำหนดไว้ท้ายเชิงอรรถในหน้านั้น ๆ ขนาด 12 point, (ตัวธรรมดา)

- อีเมลของผู้เขียนบทความ 1 คน ที่เป็นคนติดต่อกับกองบรรณาธิการวารสารฯ, ขนาด 14 point กำหนดขีดขวา, (ตัวธรรมดา)

3) บทคัดย่อ

- ชื่อ “บทคัดย่อ” และ “Abstract” ขนาด 16 point, กึ่งกลาง, (ตัวหนา)

- ข้อความบทคัดย่อภาษาไทย ขนาด 14 point, กำหนดขีดซ้าย ย่อหน้า 0.5 นิ้ว, (ตัวธรรมดา)

- ข้อความบทคัดย่อภาษาอังกฤษ ขนาด 14 point, กำหนดขีดซ้าย ย่อหน้า 0.5 นิ้ว, (ตัวธรรมดา)

4) คำสำคัญ (keyword)

- ให้พิมพ์ต่อจากส่วนของบทคัดย่อ (Abstract) ควรเลือกคำสำคัญที่เกี่ยวข้องกับบทความ ประมาณ 5 คำ ใช้ตัวอักษรภาษาไทย และภาษาอังกฤษ ขนาด 14 point

5) รายละเอียดบทความ

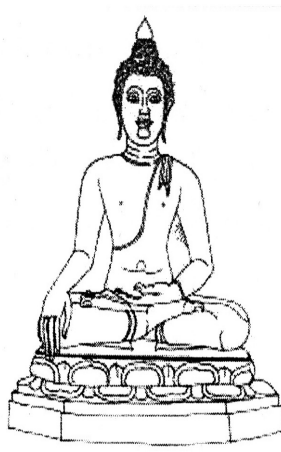
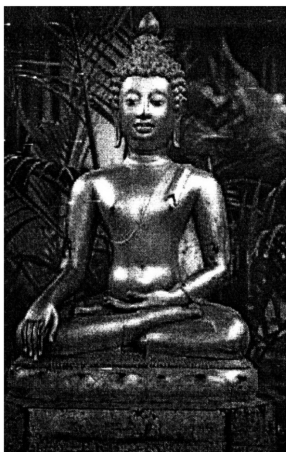
- หัวข้อใหญ่ ขนาด 16 point, กำหนดขีดซ้าย, (ตัวหนา)
- หัวข้อรอง ขนาด 14 point, กำหนดขีดซ้าย ย่อหน้า 0.5 นิ้ว, (ตัวหนา)

- ตัวอักษร ขนาด 14 point, กำหนดขีดซ้าย ย่อหน้า 0.5 นิ้ว, (ตัวธรรมดา)

6) คำศัพท์ ให้ใช้คำศัพท์บัญญัติของราชบัณฑิตยสถาน

7) ภาพและตาราง กรณีมีภาพและตารางประกอบ ชื่อภาพให้ระบุคำว่า ภาพที่ ไว้ได้ภาพประกอบ และจัดข้อความบรรยายใต้ภาพให้อยู่กึ่งกลางหน้ากระดาษ ชื่อตารางให้ระบุคำว่า ตารางที่ พร้อมทั้งข้อความบรรยายตาราง หัวตารางให้จัดขีดซ้ายของหน้ากระดาษ และได้ภาพประกอบหรือตารางให้บอกแหล่งที่มา โดยพิมพ์ห่างจากชื่อภาพประกอบหรือเส้นค้นได้ตาราง 1 บรรทัด ใช้ตัวอักษรขนาด 14 point, (ตัวธรรมดา)

ตัวอย่าง ภาพประกอบที่นำมาอ้างอิงและการบอกแหล่งอ้างอิง



ภาพที่ 6 พระพุทธรูปแบบพระสิงห์ วัดพระสิงห์ จ.เชียงใหม่ และลายเส้นพระสิงห์ พ.ศ.2513
วัดพระเจ้าเม็งราย จ.เชียงใหม่

ที่มา : ศักดิ์ชัย สายสิงห์. (2554). ศิลปะเมืองเชียงแสน : วิเคราะห์งานศิลปกรรม ร่วมกับ
หลักฐานทางโบราณคดี และเอกสารทางประวัติศาสตร์. พิมพ์ครั้งที่ (ถ้ามี). กรุงเทพฯ:
เมืองโบราณ, หน้า 208.

หากเป็นภาพที่ถ่ายด้วยตนเอง ให้อ้างว่า ที่มา : ภาพถ่ายโดยผู้วิจัย/ผู้เขียน ชื่อ-สกุล

ตัวอย่าง ตารางที่นำมาอ้างอิงและการบอกแหล่งอ้างอิง

น้ำหนักพืชตัวอย่างต่อ ปริมาณสารละลาย (กรัม/มิลลิเมตร)	ค่าการดูดกลืนแสงที่วัดได้ตามระยะเวลาที่ทำการสกัด				
	30 นาที	1 ชม.	2 ชม.	3 ชม.	1 วัน
5:10	0.528	1.427	2.468	1.864	4.316
5:20	0.695	0.949	1.036	1.459	2.495
5:30	0.406	0.583	0.481	0.704	1.251
5:40	0.197	0.549	0.417	0.682	1.017
5:50	0.149	0.382	0.406	0.319	0.816

ที่มา : พรพิมล ม่วงไทยและสุจิตรา ศรีสังข์. (2553). การเตรียมผงสีจากพืชตามภูมิปัญญาไทย.
ใน 9 ภูมิปัญญาไทย. วิภาวี อนุพันธ์พิศิษฐ์. บรรณาธิการ. หน้า 207.

กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.

8) การเขียนเอกสารอ้างอิง ให้ใช้รูปแบบการเขียนอ้างอิงตามระบบ APA (ดาวน์โหลดได้จากหน้าเว็บไซต์ของวารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน <https://www.tci-thaijo.org/index.php/jnuks/index>) โดยเอกสารอ้างอิงที่เป็นภาษาไทย ให้ใส่ทุกรายการของเอกสารอ้างอิงที่เป็นภาษาไทย และเรียงลำดับตัวอักษร ก-ฮ สำหรับเอกสารอ้างอิงที่เป็นภาษาอังกฤษ ให้ใส่ทุกรายการของเอกสารอ้างอิงที่เป็นภาษาอังกฤษ และเรียงลำดับตัวอักษร A-Z

หมายเหตุ หลังจากผู้เขียนได้รับแจ้งให้แก้ไขบทความจากผู้ทรงคุณวุฒิแล้ว ให้ผู้เขียนแปลเอกสารอ้างอิงภาษาไทยทุกรายการข้างต้นเป็นภาษาอังกฤษ โดยเรียงลำดับการอ้างอิงใหม่ทั้งหมด ตามลำดับตัวอักษร A-Z

รูปแบบการอ้างอิง ประกอบด้วย 2 ส่วน ดังต่อไปนี้

8.1) การอ้างอิงในเนื้อหา

ก) การเขียนอ้างอิงในเนื้อหาที่เป็นภาษาไทยให้เปลี่ยนเป็นภาษาอังกฤษ

ตัวอย่าง

(มนตรี พิริยะกุล, 2530, 2-4) เปลี่ยนเป็น (Piriyakul, 1987, 2-4)

ข) กรณีชื่อผู้แต่ง 3 คน ให้เขียนชื่อทุกคน แต่ถ้าเกิน 3 คน ขึ้นไป ให้ใช้ และคณะ/ ,et al.

8.2) การอ้างอิงในบรรณานุกรม

ก) บรรณานุกรมภาษาไทยต้องแปลเป็นภาษาอังกฤษ
ตัวอย่างดังนี้

มนตรี พิริยะกุล. (2530). Panel data analysis. วารสาร
รามคำแหง สาขาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี,
30(2), 41-54.

Piriyakul, M. (1987). Panel data analysis.
Ramkhamhaeng research journal science
and Technology, 30(2), 41-54.

ข) กรณีชื่อผู้แต่ง 2-3 คนขึ้นไป แต่ไม่เกิน 6 คน (ดูรูปแบบการเขียนบรรณานุกรมระบบ APA ได้ในเว็บไซต์ของวารสารฯ)

9) การพิมพ์อ้างอิงที่แทรกในเนื้อหาของบทความ ใช้การอ้างอิงระบบนาม-ปี โดยระบุ ชื่อผู้แต่ง ปีที่พิมพ์ และเลขหน้า

ตัวอย่างที่ 1 การอ้างอิงที่กล่าวรวมไปในเนื้อหาของบทความ

ในหนังสือการอนุรักษ์ศิลปวัฒนธรรมและภูมิปัญญาภาคสนาม: ภาคกลาง (2554, 84) กล่าวถึง ตลาดสามชุกว่าเป็นตลาดสำคัญในการติดต่อค้าขายแลกเปลี่ยนสินค้าในอดีต เมื่อ 100 กว่าปีก่อน...

ตัวอย่างที่ 2 การอ้างอิงท้ายข้อความที่กล่าวถึง

“สามชุก มาจากคำว่า กระชุก คือเครื่องจักรสานทรงคล้ายฟักเขียว ผ่านครั้งใช้ใส่ของแห้งต่างๆ เป็นที่มาของคำว่า สามชุก สี่ชุก หรือ กระชุก” (สถาบันวัฒนธรรมและศิลปะ, 2554, 88)

10) การพิมพ์เอกสารอ้างอิงในส่วนของบรรณานุกรม

ก) เอกสารอ้างอิงเรียงลำดับโดยให้รายการที่เป็นภาษาไทยขึ้นก่อน ก-ฮ ตามด้วยรายการอ้างอิงที่เป็นภาษาอังกฤษ A-Z

ข) รายการเอกสารอ้างอิงให้พิมพ์ขีดขอบกระดาษด้านซ้าย ถ้ารายละเอียดของเอกสารอ้างอิงมีความยาวมากกว่า หนึ่งบรรทัด ให้พิมพ์ต่อบรรทัดถัดไปโดยย่อหน้า (โดยเว้นระยะ 7 ช่วงตัวอักษร หรือเริ่มพิมพ์ช่วงตัวอักษรที่ 8)

11) การจัดพิมพ์เอกสารอ้างอิงในส่วนของบรรณานุกรมจะแตกต่างกันตามชนิดของเอกสารที่นำมาอ้างอิง ให้จัดพิมพ์ตามระบบของ APA (ดูได้จาก <https://www.tci-thaijo.org/index.php/jnuks/index>) ตัวอย่างดังต่อไปนี้

ก) อ้างอิงจากหนังสือ ใช้รูปแบบดังนี้

ชื่อผู้แต่ง.// (ปีที่พิมพ์). // ชื่อเรื่อง. // ครั้งที่พิมพ์. (ถ้ามี) // เมืองที่พิมพ์: / สำนักพิมพ์.

ตัวอย่าง

ไพจิตร ยิ่งศิริวัฒน์. (2541). **เนื้อดินเซรามิกส์**. พิมพ์ครั้งที่ 1.
กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.

Kotler, P. & Gary, A. (2003). **Principles of Marketing**.
9th Ed. Boston: McGraw-Hill.

ตัวอย่างภาษาไทย

เกียรติศักดิ์ จันทร์แดง. (2549). **การบริหารการผลิตและ
การปฏิบัติการ**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิฑูรย์.

แปลเป็นภาษาอังกฤษ

Jundaeng, K. (2006). **Production and operations
management**. Bangkok: Witty Group.

ข) อ้างอิงจากวารสาร ใช้รูปแบบดังนี้

ชื่อ/ชื่อสกุลผู้เขียนบทความ.//(ปี,/วัน/เดือน).//ชื่อบทความ.//
ชื่อวารสาร./ปีที่(ฉบับที่):/หน้าที่อ้าง.

ตัวอย่าง

ชัยรัตน์ นิรันดร์ตัน. (2553, มกราคม-มิถุนายน). นอนกรน..
การหายใจติดขัดขณะหลับ. **วารสารมหาวิทยาลัย
ศรีนครินทรวิโรฒ**. 16(1): 39-42.

Doran, K. (1996, January). Unified Disparity: Theory
and Practice of Union Listing. **Computer in
Libraries**. 16(1): 39-42.

ตัวอย่างภาษาไทย

พิมลพรรณ จันทร์เจริญ และกิตติมา ชาญวิชัย. (2559). กลยุทธ์
การสื่อสารการตลาดแบบบูรณาการ เพื่อส่งเสริมการตลาด
ของสถาบันแนะแนวการศึกษาต่อต่างประเทศในจังหวัด
เชียงใหม่. **วารสารบริหารธุรกิจเศรษฐศาสตร์และ
การสื่อสาร**. 11(พิเศษ). 73-86.

แปลเป็นภาษาอังกฤษ

Chancharoen, P. and Chanvichai, K. (2016). An integrated marketing communication strategies for marketing promotion in international education agencies in Chiang Mai province. **Journal of Business, Economics and Communications**, 11(Special). 73-86

ค) อ้างอิงจากเอกสารประกอบการประชุมทางวิชาการ/หนังสือรวมบทความวิชาการ ใช้รูปแบบดังนี้

ชื่อผู้เขียน.//(ปีที่พิมพ์).//ชื่อบทความหรือชื่อตอน.//ใน//
ชื่อหนังสือ.//ชื่อบรรณาธิการหรือชื่อผู้รวบรวม (ถ้ามี).//
หน้าที่ตีพิมพ์บทความหรือตอนนั้น.//ครั้งที่พิมพ์.//
สถานที่พิมพ์:ชื่อสำนักพิมพ์หรือผู้จัดพิมพ์.

ตัวอย่าง

แม่น้ำสาข ชวลิต, คุณหญิง. (2526). การก้าวเข้าสู่ระบบคอมพิวเตอร์ของห้องสมุด. ใน เอกสารการ สัมมนาทางวิชาการเรื่อง ก้าวแรกของการใช้เครื่องคอมพิวเตอร์ของห้องสมุด. หน้า 1-7. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

Tichner, F. J. (1981). Apprenticeship and and Employee Training. In **The New Encyclopedia Britannica, Macropedia**. V.1. pp. 1018-1023. Chicago: Encyclopedia Britannica.

ง) อ้างอิงจากปริญญาณิพนธ์หรือวิทยานิพนธ์หรือสารนิพนธ์ ใช้รูปแบบดังนี้

ชื่อผู้แต่ง.//(ปีที่พิมพ์).//ชื่อเรื่อง.//ชื่อปริญญา(สาขาหรือวิชาเอก).//เมืองที่พิมพ์:หน่วยงาน.//ถ่ายเอกสาร.

ตัวอย่าง

สิริสุมาลย์ ชนมา. (2548). การพัฒนารูปแบบการเรียนรู้ผ่าน
เครือข่ายอินเทอร์เน็ต วิชาสังคมศึกษา สำหรับนักเรียน
ชั้นประถมศึกษาปีที่ 6. ปริญญาโท กศ.ด. (เทคโนโลยี
การศึกษา). กรุงเทพฯ: บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัย
ศรีนครินทรวิโรฒ. ถ่ายเอกสาร.

Yenbamrung, P. (1992). *The Emerging Electronic
University: A Study of Student Cost-Effectiveness*.
Dissertation, Ph.D. (Library and Information
Science). Austin: Graduate School The University
of Texas at Austin. Photocopied.

ตัวอย่างภาษาไทย

ณัฐวัฒน์ อังคศิริบุญ. (2556). แนวทางการพัฒนาผลิตภัณฑ์
หัตถกรรมผ้า เพื่อเสริมสร้างความสามารถในการแข่งขัน
ของผู้ประกอบการหัตถกรรมผ้า “หนึ่งตำบล หนึ่งผลิตภัณฑ์”
จังหวัดเชียงใหม่. วิทยานิพนธ์ ศษ.ม., มหาวิทยาลัยศิลปากร,
นครปฐม.

แปลเป็นภาษาอังกฤษ

Angkasiribul, N. (2013). *Guidelines to develop textile
products for supporting capacity to competition
of otop entrepreneur in Chiang Mai province*.
Master Thesis, M.Ed., Silpakorn University,
Nakhon Pathom.

จ) อ้างอิงจากแหล่งข้อมูลอิเล็กทรอนิกส์ออนไลน์ ใช้รูปแบบดังนี้
ข้อมูลจากหนังสือออนไลน์

ผู้แต่ง.// (ปีที่พิมพ์หรือปีที่สืบค้น).// ชื่อเรื่อง.// สถานที่พิมพ์:/
สำนักพิมพ์.// สืบค้นเมื่อ/วัน/เดือน/ปี (หรือ Retrieved/
เดือน/วัน/ปี)/จาก(from)/ชื่อเว็บไซต์

ตัวอย่าง

ทบวงมหาวิทยาลัย. (2544). กรอบแนวทางการประเมินคุณภาพ
ภายนอกระดับอุดมศึกษา. สืบค้น เมื่อ 15 พฤศจิกายน
2544, จาก [http://www.qa.mua.go.th/Thai/
seminar_document.htm](http://www.qa.mua.go.th/Thai/seminar_document.htm)

Davies, J. E.; Wisdom, S.; & Creaser, C. (2000). **Out of sight but Not Out of Mind: Visually Impaired People's Perspectives of Library and Information Services**. Loughborough: LISU. Retrieved September 20, 2003, from [www.lboro.ac.uk/departments/
dils/lisu/public.html](http://www.lboro.ac.uk/departments/dils/lisu/public.html)

ข้อมูลที่เป็นบทความจากวารสารออนไลน์

ผู้แต่ง.//(ปีที่พิมพ์,/วันเดือนของวารสารหรือปีที่สืบค้น).//
ชื่อบทความ.//ชื่อวารสาร.//ปีที่(ฉบับที่):หน้า (ถ้ามี).//
สืบค้นเมื่อ/วัน/เดือน/ปี (หรือ Retrieved/เดือน/วัน,/ปี),/
จาก(from)/ชื่อเว็บไซต์

ตัวอย่าง

พิษณุ กล้าการนา. (2545, พฤษภาคม-มิถุนายน). เตรียมรับมือ
กับภาวะโลกร้อน. **หมออนามัย**. 11(6). สืบค้นเมื่อ 13
ตุลาคม 2546, จาก [http://moph.go.th/ops/doctor/
backreport.htm](http://moph.go.th/ops/doctor/backreport.htm) Bearman, David. (2000, December).
Intellectual Property Conservancies. **D-Lib**
Magazine. 6(12). Retrieved June 30,2020, from
[http://www.dlib.org/dlib/december/bearman/
12bearman.html](http://www.dlib.org/dlib/december/bearman/12bearman.html)

ฉ) อ้างอิงบทสัมภาษณ์ ใช้รูปแบบดังนี้

ผู้ให้สัมภาษณ์.//ตำแหน่งผู้ให้สัมภาษณ์.//สังกัดของผู้ให้สัมภาษณ์.//วันเดือนปีที่ให้สัมภาษณ์.

ตัวอย่าง

พฤทธิ์ ศุภเศรษฐศิริ,รองศาสตราจารย์. คณบดีวิทยาลัยนวัตกรรม
สื่อสารสังคม มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ. สัมภาษณ์
วันที่ 7 กันยายน 2553.

Anissa, F., Assoc.Pro. Chairman of the Departmental
Learning and Teaching Committee in the Department
of Cultural and Creative Arts, Hong Kong Institute
of Education. Interviewed on August 10, 2012.

6. การส่งบทความ

1) ให้ท่านจัดพิมพ์ต้นฉบับบทความด้วยโปรแกรม Microsoft word
ตามแบบฟอร์มที่วารสารกำหนด จำนวน 1 ชุด พร้อมด้วยใบสมัครขอส่งบทความ
เพื่อลงตีพิมพ์ในวารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน จำนวน 1 ชุด

2) ให้ท่านเข้ามาลงทะเบียนสมัครสมาชิกเพื่อส่งบทความลงตีพิมพ์
ในระบบวารสารออนไลน์ (ThaiJO) โดยเข้าไปที่วารสารอารยธรรมศึกษา
โขง-สาละวิน <https://www.tci-thaijo.org/index.php/jnuks/login> ทำตาม
ขั้นตอนที่ระบุไว้ในระบบ และจัดส่งเอกสารในข้อ 1 ผ่านมาทางระบบ

3) การจัดส่งบทความให้ส่งผ่านระบบวารสารออนไลน์ (ThaiJO) กรณี
มีข้อสงสัยในการสมัคร ติดต่อสอบถามได้ที่ คุณจรินทร์ เสโตบล, คุณพิเชษฐ
สิงห์เดช โทร. 055-961205 โทรสาร 055-961148

ทั้งนี้ เมื่อบทความได้รับการตีพิมพ์ ผู้เขียนบทความจะได้รับวารสาร
ฉบับที่บทความนั้นตีพิมพ์ จำนวน 2 เล่ม สำหรับผู้สนใจสามารถดาวน์โหลด
บทความฟรีได้ที่ www.nuac.nu.ac.th

*** เปิดรับบทความตลอดปี ***



ใบสมัครขอส่งบทความเพื่อตีพิมพ์ในวารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน

Mekong-Salween Civilization Studies Journal

(กรุณากรอกแบบฟอร์มด้วยตัวบรรจง หรือด้วยวิธีการพิมพ์)

เรียน บรรณาธิการวารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน

1. ข้าพเจ้า

ชื่อ - สกุล ☐ นาย ☐ นาง ☐ นางสาว.....
☐ ดร.

2. สถานภาพ

- กรณีเป็นอาจารย์ (โปรดระบุ)
 - ☐ ศาสตราจารย์ ☐ รองศาสตราจารย์ ☐ ผู้ช่วยศาสตราจารย์
 - ☐ อาจารย์ ☐ อื่นๆ (โปรดระบุ).....
- กรณีเป็นนักศึกษา (โปรดระบุ)
 - ☐ ปริญญาตรี ☐ ปริญญาโท ☐ ปริญญาเอก
 - ☐ อื่นๆ (โปรดระบุ).....
- ภาควิชา/คณะ/มหาวิทยาลัยที่สังกัด
ภาควิชา..... คณะ.....
มหาวิทยาลัยที่สังกัด.....
- อื่น ๆ (โปรดระบุ).....

3. ที่อยู่

- ที่อยู่ติดต่อได้สะดวก.....
.....

โทรศัพท์.....โทรศัพท์มือถือ.....
โทรสาร.....E-mail address.....

4. ชื่อบทความ

(ภาษาไทย).....

(ภาษาอังกฤษ).....

ประเภทของบทความ

- ☐ บทความวิชาการ ☐ บทความวิจัย
☐ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาระดับบัณฑิตศึกษา
☐ ใช่ ☐ ไม่ใช่

บทความที่ท่านส่งมารับการพิจารณา มีเนื้อหาตรงกับสาขาใด

- ☐ สังคมวิทยา / ประวัติศาสตร์-ชาติพันธุ์-โบราณคดี
☐ ศิลปศาสตร์ / ปรัชญา-ศาสนา
☐ นิเทศศาสตร์ / สารสนเทศ-การสื่อสาร
☐ อักษรศาสตร์ / ภาษา-วรรณกรรม
☐ มนุษยศาสตร์ / มานุษยวิทยา-จิตวิทยา
☐ ศิลปกรรม / สถาปัตยกรรม
☐ รัฐศาสตร์/รัฐประศาสนศาสตร์
☐ ศึกษาศาสตร์ / เศรษฐกิจ-สังคม-วัฒนธรรม

ข้าพเจ้าขอรับรองว่า บทความนี้ไม่เคยตีพิมพ์เผยแพร่ที่ไหนมาก่อน
และไม่อยู่ระหว่างการพิจารณาของวารสารฉบับอื่น ยินดีให้กองบรรณาธิการ
วารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน เลือกสรรหาผู้ทรงคุณวุฒิเพื่อพิจารณา

ต้นฉบับของข้าพเจ้าโดยอิสระและให้กองบรรณาธิการฯ สามารถตรวจแก้ไข
ต้นฉบับดังกล่าวได้ตามสมควร และยินยอมว่าบทความที่ลงตีพิมพ์ในวารสาร
นี้ ถือเป็นลิขสิทธิ์ของมหาวิทยาลัยนเรศวร

ลงชื่อ.....เจ้าของบทความ
(.....)
วันที่.....เดือน.....พ.ศ.....

ติดต่อบรรณาธิการได้ที่ กองส่งเสริมศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยนเรศวร
อาคารวิสุทธิกษัตริย์ ชั้น 3
ตำบลท่าโพธิ์ อำเภอเมือง
จังหวัดพิษณุโลก 65000
โทรศัพท์ : 0-5596-1205 โทรสาร : 0-5596-1148
<http://www.nuac.nu.ac.th>
หรือ E-mail: mekong_salween@nu.ac.th

-ตัวอย่างแบบฟอร์มบทความวิจัย-
ใช้ตัวอักษร TH SarabunPSK

(ชื่อเรื่องภาษาไทย).....(ขนาดอักษร 18 กึ่งกลาง).....
(ชื่อเรื่องภาษาอังกฤษ / Title).....(ขนาดอักษร 18 กึ่งกลาง)

ชื่อ-นามสกุล (ผู้เขียนบทความ)¹(ขนาดอักษร 16 ชิดขวา เอียง)
NAME – SURNAME(ขนาดอักษร 16 ชิดขวา เอียง)

E-mail :.....(ขนาดอักษร 16 ชิดขวา เอียง)

ชื่อ-นามสกุล (ผู้ร่วมโครงการ)²(ขนาดอักษร 16 ชิดขวา เอียง)
NAME – SURNAME(ขนาดอักษร 16 ชิดขวา เอียง)

บทคัดย่อ (ขนาดอักษร 16 กึ่งกลาง)

(ขนาดอักษร16).....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

คำสำคัญ: (ขนาดอักษร16),,,,

¹ ระบุสถานภาพหรือตำแหน่งทางวิชาการ สาขาวิชา/ภาควิชา คณะ มหาวิทยาลัย หรือรายละเอียดหน่วยงานที่สังกัด (ขนาดอักษร 12 ชิดซ้าย)

² ระบุสถานภาพตำแหน่งทางวิชาการ สาขาวิชา/ภาควิชา คณะ มหาวิทยาลัย หรือรายละเอียดหน่วยงานที่สังกัด (ขนาดอักษร 12 ชิดซ้าย)

Abstract (ขนาดอักษร 16 กึ่งกลาง)

(ขนาดอักษร16).....

.....

.....

.....

.....

Keywords: (ขนาดอักษร16),,,,

บทนำ (Introduction) (ขนาดอักษร 16)

(ขนาดอักษร16).....

.....

.....

วัตถุประสงค์ของการวิจัย (Objective) (ขนาดอักษร 16)

(ขนาดอักษร16).....

.....

.....

วิธีดำเนินการวิจัย (Method) (ขนาดอักษร 16)

(ขนาดอักษร16).....

.....

.....

ผลการวิจัย (Research Results) (ขนาดอักษร 16)

(ขนาดอักษร16).....

.....

.....

สรุปผลการวิจัย (Conclusion) (ขนาดอักษร 16)

(ขนาดอักษร16).....

.....

.....

อภิปรายผลการวิจัย (Discussion) (ขนาดอักษร 16)

(ขนาดอักษร16).....

.....

.....

ข้อเสนอแนะการวิจัย (ถ้ามี) (ขนาดอักษร 16)

(ขนาดอักษร16).....

.....

.....

เอกสารอ้างอิง (References) (ขนาดอักษร 16) กรุณาอ้างอิงตามระเบียบ การเสนอบทความ

(ขนาดอักษร 16)

.....

บรรทัดแรกให้ขีดขอบด้านซ้าย เรียงตามลำดับตัวอักษร ก-ฮ , A-Z ถ้าเนื้อหา

ยังไม่จบบรรทัดถัดไปให้ย่อหน้าเข้ามา 1 เคาะ จำนวนรายการที่อ้างอิงต้อง
ตรงกันและเท่ากันกับที่ใช้อ้างอิงในเนื้อหาบทความ

****สามารถดาวน์โหลด Template แบบฟอร์มนี้ได้ที่****

<http://www.nuac.nu.ac.th>

-ตัวอย่างแบบฟอร์มบทความวิชาการ-
ใช้ตัวอักษร TH SarabunPSK

(ชื่อเรื่องภาษาไทย).....(ขนาดอักษร 18 กึ่งกลาง).....
(ชื่อเรื่องภาษาอังกฤษ / Title).....(ขนาดอักษร 18 กึ่งกลาง).....

ชื่อ-นามสกุล (ผู้เขียนบทความ)¹(ขนาดอักษร 16 ชิดขวา เอียง)

NAME – SURNAME(ขนาดอักษร 16 ชิดขวา เอียง)

E-mail :.....(ขนาดอักษร 16 ชิดขวา เอียง)

ชื่อ-นามสกุล (ผู้ร่วมโครงการ)²(ขนาดอักษร 16 ชิดขวา เอียง)

NAME – SURNAME(ขนาดอักษร 16 ชิดขวา เอียง)

บทคัดย่อ (ขนาดอักษร 16 กึ่งกลาง)

(ขนาดอักษร16).....

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

คำสำคัญ: (ขนาดอักษร16),,,,

¹ ระบุสถานภาพหรือตำแหน่งทางวิชาการ สาขาวิชา/ภาควิชา คณะ มหาวิทยาลัย หรือรายละเอียดหน่วยงานที่สังกัด (ขนาดอักษร 12 ชิดซ้าย)

² ระบุสถานภาพหรือตำแหน่งทางวิชาการ สาขาวิชา/ภาควิชา คณะ มหาวิทยาลัย หรือรายละเอียดหน่วยงานที่สังกัด (ขนาดอักษร 12 ชิดซ้าย)

Abstract (ขนาดอักษร 16 กึ่งกลาง)

(ขนาดอักษร16).....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Keywords: (ขนาดอักษร16),,,,

บทนำ (ขนาดอักษร 16)

(ขนาดอักษร16).....

.....

.....

เนื้อหา (ขนาดอักษร 16)

(ขนาดอักษร16).....

.....

.....

บทสรุป (ขนาดอักษร 16)

(ขนาดอักษร 16).....

บรรณานุกรม/เอกสารอ้างอิง (References) (ขนาดอักษร 16) กรุณาดูอ้างอิง
ตามระเบียบการเสนอบทความ

(ขนาดอักษร 16)

บรรทัดแรกให้ขีดขอบด้านซ้าย เรียงตามลำดับตัวอักษร ก-ฮ , A-Z ถ้าเนื้อหา
ยังไม่จบบรรทัดถัดไปให้ย่อหน้าเข้ามา 1 เคาะ จำนวนรายการที่อ้างอิง
ต้องตรงกันและเท่ากันกับที่ใช้อ้างอิงในเนื้อหาบทความ

****สามารถดาวน์โหลดแบบฟอร์มนี้ได้ที่นี่****

<http://www.nuac.nu.ac.th>



กองส่งเสริมศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยราชภัฏ
อาคารวิสุทธกษัตริย์ ต.ท่าโพธิ์ อ.เมือง จ.พิษณุโลก 65000
โทรศัพท์ : 0-5596-1205 โทรสาร : 0-5596-1148
e-mail : mekong_salween@nu.ac.th
<http://www.nuac.nu.ac.th>