



รายงานการวิจัย

วัฒนธรรมระหัดวิดน้ำ: การจัดการชีวิตทางสังคมของชาวนาลุ่มน้ำลำตะคอง  
**The Water Wheel Culture: The Social life Management of the Peasant in  
Lam Takhong Watershed**

ได้รับทุนอุดหนุนการวิจัยจาก  
มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี

ผลงานวิจัยเป็นความรับผิดชอบของหัวหน้าโครงการวิจัยแต่เพียงผู้เดียว



## รายงานการวิจัย

วัฒนธรรมระหัดวิดน้ำ: การจัดการชีวิตทางสังคมของชาวนาลุ่มน้ำลำตะคอง  
**The Water Wheel Culture: The Social life Management of the Peasant in  
Lam Takhong Watershed**

หัวหน้าโครงการ

นายปรามทย์ ภักดีณรงค์

สาขาวิชาศึกษาทั่วไป

สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม

ผู้ร่วมวิจัย

นายจรรูวัฒน์ นนทชัย

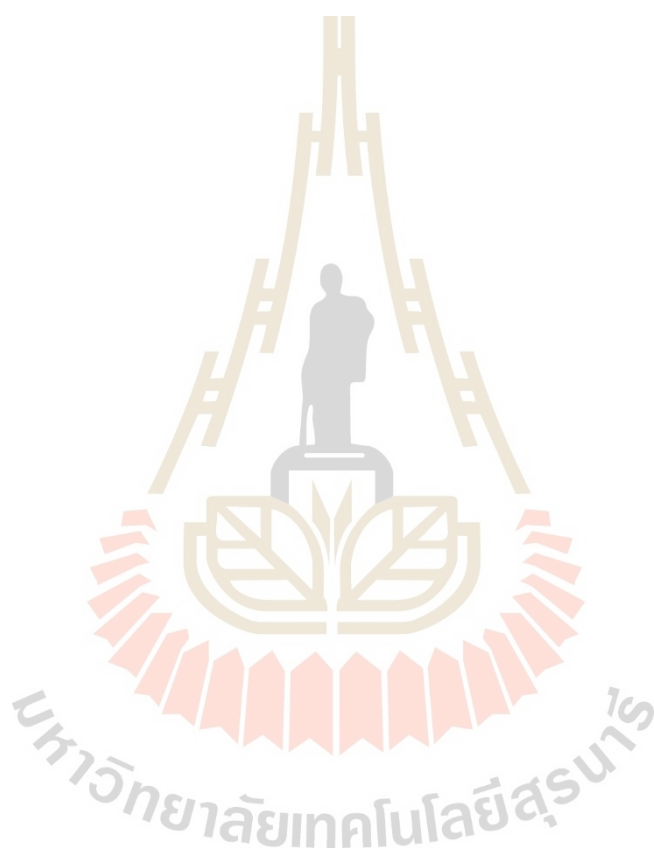
ได้รับทุนอุดหนุนการวิจัยจากมหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารีปีงบประมาณ พ.ศ. 2550

ผลงานวิจัยเป็นความรับผิดชอบของหัวหน้าโครงการวิจัยแต่เพียงผู้เดียว

สิงหาคม 2565

## กิตติกรรมประกาศ

ผู้วิจัยขอขอบพระคุณชาวชุมชนบ้านน้ำเมาทุกท่านที่สืบทอดพิธีเลี้ยงเจ้าพ่อ ซึ่งช่วยให้ผู้วิจัยได้รับแรงบันดาลใจในการประยุกต์ทฤษฎีด้านวัฒนธรรมเพื่อถอดความหมายที่แฝงอยู่ในความสัมพันธ์ทางสังคมในพิธีนี้ ขอขอบพระคุณครอบครัวเปาะจันทิกสำหรับความเอื้อเฟื้อทุก ๆ สิ่งที่เป็นในการรวบรวมข้อมูลภาคสนาม และที่สำคัญยิ่ง ขอขอบพระคุณมหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารีที่ให้ทุนอุดหนุนการทำวิจัยในครั้งนี้



## บทคัดย่อ

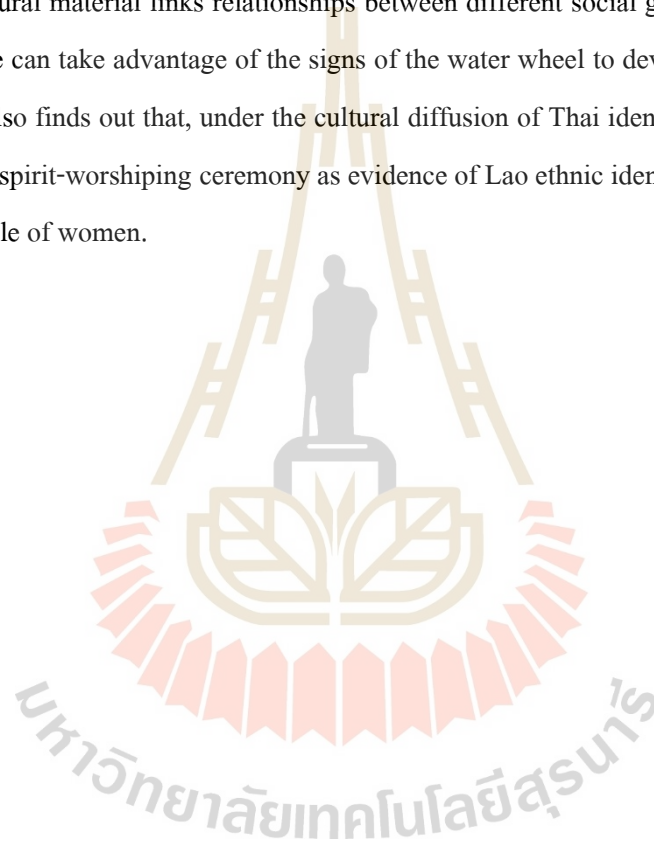
งานวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์หลักเพื่อพัฒนาองค์ความรู้เกี่ยวกับการปรับตัวของชาวนาลำตะคองที่ประยุกต์ระบบภูมิปัญญาท้องถิ่นและมรดกทางวัฒนธรรมเพื่อการจัดการทรัพยากรน้ำและความสัมพันธ์ทางสังคมในปัจจุบัน งานนี้เป็นงานวิจัยด้านมานุษยวิทยาวัฒนธรรมที่ประยุกต์กรอบการศึกษาวัสดุทางวัฒนธรรมร่วมกับทฤษฎีนิเวศวิทยาวัฒนธรรม จากการวิจัย พบว่าคนท้องถิ่นใช้ระหัดวิดน้ำเพื่อใช้น้ำในพื้นที่เพาะปลูก ระหัดวิดน้ำเป็นองค์ความรู้ด้านนิเวศวิทยาวัฒนธรรม และแสดงถึงการปรับตัวเพื่อใช้เทคโนโลยีอย่างเหมาะสมกับธรรมชาติสิ่งแวดล้อม วัสดุทางวัฒนธรรมนี้เชื่อมโยงความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มทางสังคมต่าง ๆ แม้บางกลุ่มไม่ใช่ชาวนา พวกเขาใช้ประโยชน์จากสัญญาณของระหัดวิดน้ำเพื่อการพัฒนาพื้นที่ทางสังคมวัฒนธรรมของตนเองได้เช่นกัน งานวิจัยยังพบอีกว่า ภายใต้การแพร่กระจายทางวัฒนธรรมของอัตลักษณ์ไทยและอัตลักษณ์สมัยนิยม คนท้องถิ่นสืบทอดพิธีไหว้ผีซึ่งเป็นหลักฐานของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ลาว รวมทั้งพิธีกรรมนี้ก็เป็นที่ของการฟื้นฟูบทบาทของผู้หญิงด้วย



มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี

## Abstract

The main objective of this research is to develop a body of knowledge on the adaptation of Lam Takhong farmers who apply local wisdom and cultural heritage systems for water resource management and for social relations at present. This work is cultural anthropological research with an adaptation of framework for studying cultural materials with the theory of cultural ecology. According to research, it is found that local people use water wheel for taking water into farmland. The water wheel represents knowledge in cultural ecology, and shows adaptation of using appropriate technology for the natural environment. This cultural material links relationships between different social groups although some are not farmers. All people can take advantage of the signs of the water wheel to develop their socio-cultural spaces. The research also finds out that, under the cultural diffusion of Thai identity and popular identity, local people inherit the spirit-worshipping ceremony as evidence of Lao ethnic identity. This ritual is also an area for restoring the role of women.



## สารบัญ

กิตติกรรมประกาศ.....	ก
บทคัดย่อภาษาไทย.....	ข
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....	ค
สารบัญ.....	ง
บทที่ 1 บทนำ.....	1
ความเป็นมาของปัญหา.....	1
วัตถุประสงค์ของงานวิจัย.....	2
ทฤษฎีหรือกรอบแนวความคิด.....	3
วิธีวิจัย กรอบคิด และพื้นที่ของงานวิจัย.....	11
ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ.....	13
บทที่ 2 พัฒนาการของการดำรงชีวิตของชาติพันธุ์ลาวลำตะคอง.....	14
การก่อรูปของอัตลักษณ์ไทยโคราช.....	16
ชาติพันธุ์ลาวก่อนไม่มีชาติไทย.....	17
ชาติพันธุ์ลาวในกระแสประวัติศาสตร์ของท้าวสุรนารี.....	26
ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของลาวที่ลำตะคอง.....	27
บทที่ 3 การปรับเปลี่ยนมรดกทางวัฒนธรรมของชาติพันธุ์.....	34
ความหมายของพิธีกรรมและพิธีกรรมของความหมาย.....	35
สิ่งไม่มีชีวิตของความหมาย.....	35
ปฏิบัติการทางพิธีกรรมของวัสดุทางวัฒนธรรม.....	36
บทที่ 4 องค์ความรู้ท้องถิ่นและภูมิปัญญาของระหัดวิดน้ำลำตะคอง.....	57
นิเวศวัฒนธรรมระหัดลำตะคอง.....	57
การประกอบสร้างตัวตนของระหัด.....	61
สภาวะศิลปะของระหัด.....	69
บทที่ 5 สรุปและอภิปราย.....	72
การเปลี่ยนแปลงทางอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์ลาว.....	72
กลยุทธ์ของการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ทางสังคมบนพื้นที่พิธีกรรม.....	74
องค์ความรู้ท้องถิ่นและภูมิปัญญาในเครือข่ายของความหมายของระหัดวิดน้ำ.....	78
บรรณานุกรม.....	80
ประวัตินักวิจัย.....	82

## บทที่ 1

### บทนำ

#### ความเป็นมาของปัญหา

งานวิจัยชิ้นนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อตอบสนองยุทธศาสตร์การพัฒนาคนและสังคมที่มีคุณภาพเกี่ยวข้องกับประเด็นการอนุรักษ์ สืบทอดประเพณี วัฒนธรรมที่ดั้งเดิม และพัฒนาภูมิปัญญาให้เกิดประโยชน์ต่อการพัฒนาเศรษฐกิจและสังคม ผู้วิจัยมีความคาดหวังในการนำคนไทยไปสู่การพัฒนาตัวเองโดยตั้งอยู่บนฐานขององค์ความรู้ต่าง ๆ หนึ่งในนั้นคือภูมิปัญญาท้องถิ่นในการจัดการทรัพยากรน้ำด้วยเทคโนโลยีระหัดวิดน้ำ รวมถึงการเข้าใจการพัฒนาองค์ความรู้ของเพื่อนคนไทยในกลุ่มหนึ่งผู้เลือกใช้เทคโนโลยีที่เหมาะสมกับระบบนิเวศที่ตนเองอาศัยอยู่ ซึ่งเป็นคุณลักษณะหนึ่งขององค์ความรู้ด้านนิเวศวิทยาวัฒนธรรม ภายใต้การจัดการทรัพยากรธรรมชาติแบบนี้กระบวนการพัฒนาองค์ความรู้ของคนท้องถิ่นโดยคนท้องถิ่น ในฐานะที่คนท้องถิ่นเป็นผู้สะสมและนำภูมิปัญญาต่าง ๆ ปรับรูปแบบของการใช้เทคโนโลยีสำหรับการผลิตที่สอดคล้องกับต้นทุนทางธรรมชาติหรือต้นทุนของระบบนิเวศในพื้นที่ รวมถึงถอดบทเรียนและประสบการณ์ในการปรับตัวของคนเพื่อเลือกใช้เทคโนโลยีที่เหมาะสมกับการเปลี่ยนแปลงของสภาพสิ่งแวดล้อม ซึ่งเป็นแนวทางให้การดำรงชีวิตตามแนวปรัชญาเศรษฐกิจพอเพียงด้วย

ระหัดวิดน้ำที่พบตามสายน้ำลำตะคอง จังหวัดนครราชสีมา ถือเป็นวัสดุทางวัฒนธรรมอย่างหนึ่งที่เป็นทั้งตัวแทนของเทคโนโลยีท้องถิ่น ชาวนาใช้ในการจัดสรรน้ำเพื่อทำการเพาะปลูก และเป็นตัวแทนขององค์ความรู้และระบบวัฒนธรรมที่ช่วยรักษาคุณภาพของความสัมพันธ์ระหว่างผู้ใช้ประโยชน์จากทรัพยากรธรรมชาติร่วมกัน และคุณภาพระหว่างกิจกรรมของมนุษย์กับธรรมชาติ การศึกษาวิจัยวัสดุทางธรรมชาติช่วยให้เข้าใจระบบความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนกับธรรมชาติ ผ่านองค์ความรู้ต่าง ๆ ซึ่งผู้คนที่ประดิษฐ์ขึ้นมา

งานศึกษาที่เกี่ยวข้องกับระหัดวิดน้ำ คือ “ระหัดวิดน้ำลำตะคอง: ศึกษาศาสตร์ของเทคโนโลยีพลังน้ำพื้นบ้าน” ของสุริยา สมุทคุปต์ และคณะ (2547) ศึกษากระบวนการหมายหรือสัญศาสตร์ของระหัดวิดน้ำในกลุ่มน้ำลำตะคองและสังคมไทย ทำให้เห็นพลวัตของระหัดวิดน้ำในบทบาทเชิงความหมายหรือในความรู้ของสังคมไทย ซึ่งเป็นวิธีการศึกษาที่แตกต่างจากกรอบทฤษฎีเศรษฐศาสตร์การเมืองที่จะวิเคราะห์ประเด็นความเท่าเทียมกันของคนกลุ่มต่าง ๆ ในการเข้าถึงประโยชน์ของทรัพยากรธรรมชาติ

งานวิจัยอีกชิ้นที่เกี่ยวข้องกับระหัดวิดน้ำ คือ “พัตทหน้า: การต่อรองในบริบทนิเวศวิทยาการเมือง” ของเอกรินทร์ พึ่งประชา (2561) ซึ่งทำการศึกษาการปรับตัวต่อการทำพัตทหน้าของคนท้องถิ่นและการใช้

พื้ดทหน้าเป็นเครื่องมือในการต่อรองในความสัมพันธ์ต่าง ๆ ของคนในพื้นที่ลุ่มน้ำหมันตอนปลาย จังหวัดเลย เป็นงานวิจัยที่ออกจากกรอบเศรษฐศาสตร์การเมืองที่วิพากษ์ความขัดแย้งระหว่างชนชั้น แต่วิเคราะห์พื้ดทหน้าหรือระหัดวิดน้ำในฐานะเทคโนโลยีพื้นบ้านที่มีความสัมพันธ์กับระบบเครือญาติ กล่าวคือระบบเครือญาติเป็นปัจจัยของการจำกัดสิทธิในการใช้ประโยชน์จากน้ำ อย่างไรก็ตาม หลังจากการเข้ามาพัฒนาลุ่มน้ำหมันของภาครัฐและการเปลี่ยนแปลงสภาพธรรมชาติเนื่องจากการทำไร่บนที่สูง รวมถึงชาวนาที่เลือกไปใช้เครื่องสูบน้ำเข้ามาแทนที่นั้น ได้ส่งผลกระทบต่อความสำคัญของระบบเครือญาติ อีกทั้งตัวพื้ดทน้ำเองก็ถูกกล่าวหาว่าเป็นสาเหตุของปัญหาหน้าท่วม (เอกรินทร์ พึ่งประชา, 2561: 190-191)

ผู้วิจัยเห็นว่าการศึกษาระหัดวิดน้ำเกี่ยวข้องกับประเด็นความเป็นธรรมในการใช้ทรัพยากรธรรมชาติ และองค์ความรู้ว่าด้วยการใช้เทคโนโลยีที่เป็นมิตรกับความหลากหลายทางชีวภาพของสิ่งแวดล้อมนั้น ผู้วิจัยจึงมีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาระหัดวิดน้ำในฐานะเป็นวัสดุทางวัฒนธรรมที่มีคุณสมบัติเป็นจุดร่วมของความสัมพันธ์ทางสังคมและกระบวนการสร้างองค์ความรู้ในท้องถิ่น ขณะเดียวกันก็ศึกษากลยุทธ์ของการปรับการดำรงชีวิตของชาวนาเพื่อให้เท่าทันความเปลี่ยนแปลงของสภาพสิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติและสังคม และค้นหาบทเรียนสำคัญของการพัฒนาการดำรงชีวิตที่สอดคล้องกับแนวคิดของเศรษฐกิจพอเพียง การศึกษาประเด็นดังกล่าวนี้จะเป็นส่วนสำคัญของการพัฒนาสังคมที่ตั้งอยู่บนฐานของความรู้อย่างรอบด้าน โดยพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างลักษณะทางกายภาพของพื้นที่ ชุดประสบการณ์ชีวิตของคนท้องถิ่น และคุณสมบัติทางวัตถุของระหัดวิดน้ำ

### วัตถุประสงค์ของงานวิจัย

1. ศึกษาภูมิปัญญาท้องถิ่นในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ และความเป็นธรรมทางสังคมผ่านวัสดุทางวัฒนธรรมที่เรียกว่าระหัดวิดน้ำ
2. ศึกษาเพื่อความเข้าใจสภาพการปรับตัวของการใช้ระบบภูมิปัญญาท้องถิ่นของชาวบ้านที่เกิดขึ้นภายใต้กระบวนการพัฒนาประเทศไทย
3. พัฒนาองค์ความรู้เกี่ยวกับระหัดวิดน้ำเพื่อสร้างความเข้าใจระบบภูมิปัญญาท้องถิ่นในการจัดการความเป็นธรรมของชุมชน



## ทฤษฎีหรือกรอบแนวความคิด

การวิจัยครั้งนี้ใช้กรอบการศึกษาวัสดุทางวัฒนธรรม โดยกำหนดสมมติฐานว่าระหัดวิดน้ำมีบทบาทต่อระบบความสัมพันธ์ทางสังคมและกระบวนการสร้างองค์ความรู้ของคน ผู้วิจัยได้นำแนวคิดนิเวศวัฒนธรรมมาประยุกต์เป็นกรอบของการศึกษาร่วมด้วย เพื่อเรียบเรียงข้อมูลด้านการเปลี่ยนแปลงของความสัมพันธ์ทางสังคม และทบทวนแนวคิดเกี่ยวกับระหัดวิดน้ำเพื่อประโยชน์ต่อการวิเคราะห์การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวนี้ว่ามีความสัมพันธ์กับสถานภาพของระหัดวิดน้ำอย่างไร โดยเฉพาะในประเด็นของการปรับการดำรงชีวิตและการพัฒนาองค์ความรู้ท้องถิ่นของชาวนา

### 1. แนวคิดเกี่ยวกับวัสดุทางวัฒนธรรม

การศึกษาการกระทำทางสังคมโดยวัตถุได้รับการอธิบายในฐานะที่วัตถุเป็นชุดเครือข่ายของกลไกและโครงสร้างขององค์ความรู้ แต่ละกลไกต่างมีอิทธิพลร่วมกันที่จะสร้างและเปลี่ยนแปลงศักยภาพใหม่ของคน หรือเพิ่มพูนศักยภาพใหม่ ๆ ของบุคคล กล่าวคือวัตถุมีบทบาทในการจัดระเบียบร่างกายของบุคคล Gomart and Hennion ( 1999) อธิบายว่าวัตถุมิแรงดึงบุคคลต่าง ๆ ให้เข้าไปมีความสัมพันธ์กับมัน บุคคลในฐานะผู้กระทำต่างมีกิจกรรมแตกต่างกันในความสัมพันธ์กับวัตถุนี้ แต่ละบุคคลจึงรู้ในส่วนของตัวเองว่าเงื่อนไขอะไรบ้างที่ทำให้ตัวเองเข้ามาอยู่ในเครือข่ายของกลไกและโครงสร้างขององค์ความรู้เกี่ยวข้องกับวัตถุนั้น ๆ บุคคลแต่ละกลุ่มสามารถอธิบายได้ถึงเทคนิคต่าง ๆ ของการเตรียมพร้อมของตัวในการเข้าไปเกี่ยวข้องกับวัตถุ บุคคลจึงไม่เคยมีอิสระอย่างสมบูรณ์ในการตัดสินใจทำอะไรต่อวัตถุ แต่ขึ้นอยู่กับเงื่อนไขเหล่านี้ด้วย อาทิ บริบททางสังคม เทคนิคของความรู้ เกี่ยวกับวัตถุ ยิ่งไปกว่านั้นบุคคลยังสามารถทำการสำนึกถึงเกี่ยวกับตัวตนทางสังคมของตนเอง เนื่องจากบุคคลถูกทำให้หลงใหลหรือบูชาวัตถุได้ด้วย ดังนั้นวัตถุจึงไม่ใช่แค่อินทรีย์สารหรืออนินทรีย์สารเท่านั้น แต่มันมีศักยภาพในการพัฒนาชุดเครือข่ายของกลไกและโครงสร้างของความรู้ของตนเอง (Gomart and Hennion, 1999: 220-221)

กลุ่มทฤษฎีเครือข่ายผู้กระทำ (Actor network theory) จะอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลกับกลไกและโครงสร้างของความรู้ว่าการกระทำของบุคคลเป็นการแสดงออกพร้อมของสังคมมากกว่าจะเป็นการแสดงออกของปัจเจกบุคคล การแสดงออกพร้อมของสังคมนี้จะถูกออกแบบโดยการกระทำร่วมกันขององค์กรต่าง ๆ และเครือข่ายของวัตถุ จนกระทั่งก่อเกิดเป็นกลไกและโครงสร้างของความรู้ดังกล่าวขึ้นมา ทฤษฎีนี้ตระหนักว่าวัตถุมิศักยภาพในการแสดงปฏิบัติการได้เช่นเดียวกันกับบุคคล เป็นความพยายามทำความเข้าใจต่อความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ เงื่อนไขของสังคมกับเงื่อนไขของวัตถุว่าทั้งสองเชื่อมโยงกันและกันจนเป็นพื้นฐานในการดำรงชีวิตของมนุษย์ได้อย่างไร โหมคของกลไกและโครงสร้างของความรู้นี้มีลักษณะเฉพาะของเหตุการณ์หนึ่ง ๆ บุคคลจะถูกเปลี่ยนรูปการรู้สำนึกหลังจากพวกเขาได้ติดต่อกับกลุ่มภายใต้เครือข่ายของวัตถุเดียวกันนี้ เป้าหมายของการศึกษาที่ถือว่าวัตถุเป็นศูนย์กลางคือ

ค้นหาตัวกำหนดสำคัญที่เป็นวัตถุหรือสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ของเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นนั้น อีกทั้งวัตถุที่เป็นสื่อกลางของเหตุการณ์นั้นๆ ก็ไม่ได้แค่กระทำซ้ำและสืบทอดการกระทำนั้นเฉยๆ แต่ตัววัตถุเองยังเปลี่ยนแปลงสถานะของความเป็นสื่อกลางของตัวเองได้ด้วย (เพ็งอึ้ง: 224-225)

หากอนุมานแนวความคิดข้างต้นนี้ อาจกล่าวได้ว่า ระเบิดวิน้ำไม่ใช่เป็นแค่วัตถุหรือเครื่องมือทดน้ำเท่านั้น แต่ระเบิดวิน้ำยังมีศักยภาพที่จะเป็น “ลูก” หรือ “ญาติ” ของชวานาผู้ใช้ระเบิดวิน้ำได้ด้วย ผู้ใช้ระเบิดวิน้ำต้องหมั่นดูแลเอาใจใส่ระเบิดวิน้ำอยู่เสมอ จะเห็นได้ว่าระเบิดวิน้ำสามารถมีสถานะของความเป็นสื่อกลางในการดึงดูดชวานาให้เข้ามาสร้างมันและผลิตความรู้เกี่ยวกับมัน นี่คือผลผลิตของกลไกและโครงสร้างของความรู้เกี่ยวกับระเบิดวิน้ำ ซึ่งเกิดขึ้นได้ทั้งโดยตั้งใจและไม่ตั้งใจของบุคคล สถานะและความหมายของระเบิดวิน้ำจึงเกิดขึ้นในเครือข่ายของชุดความรู้เหล่านี้ ส่วนตัวกำหนดสำคัญของเหตุการณ์นี้อาจหมายถึงคุณสมบัติตามธรรมชาติของเนื้อไม้หรือวัสดุที่ใช้ทำระเบิด แหล่งที่มาหรือราคาของวัสดุ ซึ่งเป็นตัวกำหนดว่าผู้ชวานาสามารถเข้าถึงได้หรือไม่ ครอบครองเป็นเจ้าของได้หรือไม่ เป็นต้น

นอกจากนี้การวิเคราะห์ความสำคัญของวัตถุยังถือว่าวัตถุเป็นสัญลักษณ์แทนผู้กระทำที่เป็นมนุษย์ (actant) จึงศึกษาสำรวจความหลากหลายขององค์ประกอบต่าง ๆ ที่สามารถเปลี่ยนสถานะของวัตถุนั้น นำมาสู่การวิเคราะห์วัตถุในเชิงสัญยะ (semiotic approach) เพื่ออธิบายความสัมพันธ์ระหว่างวัตถุกับโครงสร้างของการสำนึก หรือเชิงจิตวิทยาของบุคคล หรือเกี่ยวข้องกับโครงสร้างของชนชั้นทางสังคม หรือประสบการณ์ทางสังคม และกระบวนการทัศน์ทางวัฒนธรรมของบุคคล เป็นต้น โครงสร้างเหล่านี้คือตัวกำหนดการกระทำต่าง ๆ ของบุคคล โดยวัตถุเป็นสื่อกลางที่เชื่อมโยงการกระทำของบุคคลกับเหตุการณ์ต่าง ๆ ในแง่ความผูกพันกับวัตถุแสดงถึงกระบวนการของการละทิ้งสถานะภาพของบุคคลเพื่อกระทำการบางอย่างเพื่อวัตถุ บุคคลเต็มใจที่จะระงับความเป็นตัวของตัวเองชั่วคราว (เพ็งอึ้ง: 226-227)

หากระเบิดวิน้ำมีศักยภาพในการสร้างความผูกพันต่อบุคคล บุคคลเหล่านั้นจะทำกิจกรรมต่าง ๆ เพื่อระเบิดวิน้ำ เมื่อบุคคลตกอยู่ในสภาวะเช่นนี้แล้ว ระเบิดวิน้ำก็สามารถสร้างแรงขับให้กับบุคคล ทำให้บุคคลเลื่อนสถานะของความสัมพันธ์ระหว่างตนเองกับวัตถุ จากการเป็น “มือสมัครเล่น” สู่ “มืออาชีพ” เช่นนี้แล้วการเปลี่ยนแปลงสถานะภาพของบุคคลจึงเกี่ยวข้องกับกลไกและโครงสร้างของความรู้ของระเบิดวิน้ำเช่นกัน ชวานากับระเบิดวิน้ำจึงเป็นความสัมพันธ์ที่ทั้งวัตถุและบุคคลต่างต้องการกันและกัน ระเบิดวิน้ำกับชวานาต่างพึ่งพากันและกัน สภาวะของการพึ่งพานี้เป็นกลไกของการพัฒนาสถานะภาพของทั้งสอง ซึ่งกลไกนี้จำเป็นต้องประกอบสร้างจากองค์ความรู้ต่าง ๆ จนสานตัวกันเป็นโครงสร้าง จากนั้นโครงสร้างของความรู้ที่แข็งแรงเพียงพอจะทำงานเสมือนเป็นเกราะป้องกันให้กับทั้งระเบิดวิน้ำและชวานาเพื่อทำให้ทั้งสองสามารถดำรงชีวิตอยู่ หรือมีความสำคัญในสังคมได้ท่ามกลางกระแสของการเปลี่ยนแปลงสังคม ในที่นี้ความสัมพันธ์ระหว่างระเบิดวิน้ำกับชวานาจึงไม่ใช่ลักษณะที่ชวานาคควบคุมระเบิดวิน้ำ หรือ

ชาวนาใช้ระหัดวิดน้ำเป็นเครื่องมือในการประกอบอาชีพ หากแต่เป็นความสัมพันธ์แบบพึ่งพากันและกัน ทั้งสองจึงต้องอาศัยการดำรงอยู่ในสังคมของกันและกัน

วิธีวิเคราะห์ความผูกพันระหว่างวัตถุกับบุคคลนี้ต้องอาศัยการสังเกตการพูดคุยกันของชาวนาผู้ใช้ระหัดวิดน้ำ สามารถประยุกต์ได้จากผลงานของ Gomart and Hennion (1999) นั่นคือ การศึกษาเทคนิคการใช้วัตถุ การจัดการสถานที่และเวลาเพื่อกิจกรรมเกี่ยวกับวัตถุ การพรรณนาเกี่ยวกับการแสดงออกถึงความรู้สึกของบุคคลที่มีต่อวัตถุ และอาจรวมไปถึงเหตุผลของการทำงานหนักขึ้นเพื่อวัตถุนั้น เป็นต้น ทั้งนี้เพราะกิจกรรมและการแสดงออกเหล่านี้คือสิ่งที่บุคคลได้เตรียมการเพื่อสร้างสถานะสำหรับเครื่องมือของวัตถุนี้คือเงื่อนไขที่นำไปสู่การก่อตัวของความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลกับวัตถุ ต่อมาเงื่อนไขนี้จะสนับสนุนบุคคลให้พัฒนาสถานะภาพของตนเองจาก “มือสมัครเล่น” สู่ “มืออาชีพ” นั่นเอง ดังนั้นการเปลี่ยนแปลงสถานะภาพของบุคคลจึงสัมพันธ์กับการสะสมองค์ความรู้ต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับวัตถุได้มากยิ่งขึ้น ทั้งความรู้ด้านคุณสมบัติ คุณภาพ หรือคุณประโยชน์ (เพ็งอ้าง: 234)

Sigrid Rausing (1998) แสดงให้เห็นบทเรียนของบทบาทของวัตถุต่อการเปลี่ยนแปลงของสังคม เขามองเห็นว่าวัตถุลินค้าจากยุโรปตะวันตกได้เข้ามายึดครองสังคมแบบนารวม (collective farm) ในเอสโตเนีย ลักษณะของนารวมได้รับการตีบทอดด้วยแนวคิดสามส่วนคือ (1) แนวคิดของคนท้องถิ่นเกี่ยวกับการแลกเปลี่ยนของขวัญ (2) แรงบันดาลใจที่เกิดจากการได้รับของขวัญและความพึงพอใจร่วมกันต่อวัตถุที่ได้ให้และได้รับ (3) การแปรสภาพของขวัญในวงจรแบบนารวมให้กลายเป็นทรัพย์สินส่วนบุคคล ในที่นี้ระบบวัฒนธรรมของการมอบของขวัญซึ่มลึกในสังคมนิยมแบบโซเวียตและหลักความเสมอภาคแบบสังคมนิยมเดนิส เป็นระบบที่ให้ความสำคัญกับความเท่าเทียมและความสมดุล คือข้อกำหนดของการตอบแทนซึ่งกันและกัน นั่นเอง แต่ระบบนี้กำลังถูกแทนที่ด้วยการแลกเปลี่ยนด้วยเงิน ภายหลังประเทศออกจากระบอบของโซเวียตในทศวรรษ 1990 ความเจริญทางวัตถุและอัตลักษณ์ของชาติได้รับการผสมผนวกเข้ากับวัตถุลินค้าจากตะวันตก เพราะสินค้าพวกนี้สะท้อนการใช้ชีวิตที่เป็นอิสระ แม้แต่ยีนส์และเสื้อยืดที่ธรรมดา ๆ ก็มี “ความเป็นผู้นำ” หรือ มีสถานะที่ชี้แนะแนวทางแก่ผู้คน คือแนวทางที่ผู้คนไม่เดินร่วมกับสังคมนิยมแบบสหภาพโซเวียตอีกต่อไป จากที่สิ่งของสองอย่างนี้เคยเป็นสินค้าธรรมดาในตลาดโลก แต่ทั้งยีนส์และเสื้อยืดได้แสดงบทบาททางสัญลักษณ์อย่างมีนัยสำคัญในบริบททางสังคมของเอสโตเนีย (Rausing, 1998: 189-193)

ยิ่งกว่านี้สินค้าธรรมดา ๆ จากตะวันตกยังสะท้อนสถานะของตลาดที่หมุนกลับความปกติของการบริโภคของปัจเจกบุคคลให้มีความหมายเป็นการเปลี่ยนแปลงร่วมของสังคม สถานะของความธรรมดาหมายถึงการกำหนดตำแหน่งของเอสโตเนียในโลกตะวันตก สถานะแบบนี้เป็นความเคยชินของผู้คนที่บรรลุเป้าหมายในการดำรงชีวิตอยู่ภายใต้สังคมใหม่ของประเทศ ซึ่งส่งผลกระทบต่อความหมายของการแลกเปลี่ยนของขวัญ จากที่เคยหมายถึงการตอบแทนซึ่งกันและกัน เปลี่ยนเป็นการประดับประดาหน้าตา

ความเปลี่ยนแปลงนี้ทำให้ความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจแบบเท่าเทียมและสมดุลห่างหายไป กลุ่มคนที่ได้รับการนับหน้าถือตาในสังคมจึงหลีกเลี่ยงพันธะทางสังคมกับสินค้าจากตะวันตก (Rausing, 1998: 196-208) บทความนี้ของ แสดงประเด็นสำคัญเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงบริบทของวัตถุ ซึ่งทำให้วัตถุหลุดออกจากสถานะเดิม สัญญาของวัตถุที่สามารถเป็นผู้นำชี้นำผู้คนให้บรรลุเป้าหมายด้านอัตลักษณ์และการเมืองวัฒนธรรม (cultural politics)

## 2. แนวคิดเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของนิเวศวัฒนธรรม

ผู้วิจัยเลือกใช้กรอบการศึกษาตามแนวคิดประวัติศาสตร์ท้องถิ่นและนิเวศวัฒนธรรม โดยอาศัยการตั้งคำถามของผู้วิจัยในประเด็นที่ทำการวิจัย การรวบรวมและวิเคราะห์ข้อมูลที่มาจากการอธิบายความหมายของคนท้องถิ่น การวิจัยจึงเป็นความสนใจต่อความเป็นมา กิจกรรมวิถีชีวิต ความเป็นอยู่ คติความเชื่อของพวกเขา เพื่อแสดงถึงพัฒนาการและการเปลี่ยนแปลงของชุมชน ผู้วิจัยพิจารณาว่าแนวคิดนิเวศวัฒนธรรมช่วยให้เห็นถึงระบบความสัมพันธ์ระหว่างธรรมชาติกับสังคม โดยเฉพาะมีการใช้เครื่องมือทางวัฒนธรรมและความมีเหตุผลของชุมชนท้องถิ่น อาทิ การพึ่งพาในระบบเครือญาติ ความเป็นชุมชน ความเป็นชาติพันธุ์ และความร่วมมือข้ามชาติพันธุ์ เป็นต้น นิเวศวัฒนธรรมจึงแสดงผ่านขนบธรรมเนียม ประเพณี พิธีกรรม ข้อห้าม ซึ่งเป็นหลักความมั่นคงของการดำรงชีวิตและเป็นกลไกควบคุมรูปแบบพฤติกรรมการใช้สอยธรรมชาติ ถึงแม้ข้อค้อยของแนวคิดนี้จะยึดติดอยู่กับความคิดว่ามีกลไกทางศีลธรรมในการควบคุมจัดการความสัมพันธ์

ธิดา สาระยา (2539) อธิบายว่าประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเป็นประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวกับคนในระดับล่างของสังคมและคนในท้องถิ่นที่ไม่ใช่เมืองศูนย์กลาง โดยการสนใจศึกษาด้านานและประวัติศาสตร์ที่มีอยู่ตามท้องถิ่นต่าง ๆ และมีความเชื่อมั่นว่าคนท้องถิ่นมีศักยภาพทางความรู้ ความคิดที่อธิบายความหมายแก่ความเป็นมาของตนเอง (ธิดา สาระยา, 2539: 9-10) ท้องถิ่นมีความหมายเชิงพื้นที่ที่มีนัยสัมพันธ์กับบริบทแวดล้อม 2 ประการ คือ (1) ความสัมพันธ์กับอำนาจทางการเมืองจากศูนย์กลาง ในขณะที่ตัวท้องถิ่นก็เป็นศูนย์กลางในตัวเองครอบคลุม ท้องถิ่นใกล้เคียง หรือท้องถิ่นระดับย่อยลงไป และ (2) ความสัมพันธ์กับลักษณะวัฒนธรรม สังคมท้องถิ่นหนึ่ง ๆ มีวัฒนธรรมของตน โดยผ่านกลุ่มชนซึ่งมีกิจกรรมวิถีชีวิต ความเป็นอยู่ คติความเชื่อ เกี่ยวพันกันในขอบข่ายของวัฒนธรรมท้องถิ่นหนึ่ง ๆ ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นจึงเป็นประวัติศาสตร์จากเบื้องล่างเพราะเน้นความสำคัญของมวลชนและชาวบ้านธรรมดา จึงเป็นประวัติศาสตร์ที่ได้มาจากตำนาน นิทาน การวิพากษ์หลักฐาน รวมทั้งประสบการณ์ของคนในสังคมหนึ่ง ๆ (เพ็งอ่าง: 41-44)

ศรีศักร วัลลิโภดม (2556) จำกัดความของประวัติศาสตร์ท้องถิ่นว่าหมายถึงเรื่องราวของวิถีชีวิต ความเป็นอยู่ทางสังคมวัฒนธรรม ที่คนในท้องถิ่นสืบสานมาจากความทรงจำร่วมของคนในชุมชน เป็นประวัติศาสตร์ของคนในพื้นที่ที่ให้ข้อมูลและการวิเคราะห์ ซึ่งก่อให้เกิดการยอมรับร่วมกันและถ่ายทอด

ให้กับคนรุ่นหลัง เพื่อรู้จักรากเหง้าของตัวเอง นำไปสู่การเกิดสำนึกร่วมและเป็นองค์ความรู้ร่วม ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นจึงเป็นเครื่องมือที่ใช้พัฒนาตนเอง และต่อรองกับกระแสอำนาจของความเปลี่ยนแปลงจากภายนอก “ดังนั้นประวัติศาสตร์ท้องถิ่นก็คือประวัติศาสตร์ของคนในท้องถิ่น เป็นประวัติศาสตร์สังคม และเป็นประวัติศาสตร์มีชีวิต” (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2556: 25) เป็นกระบวนการศึกษาตนเองของคนในชุมชนท้องถิ่นซึ่งมีบทบาทในเรื่องข้อมูลและเนื้อหา โดยทำงานร่วมกับนักวิชาการภายนอกซึ่งมีบทบาทในเรื่องวิธีการ ทิศทางและ การวิเคราะห์ตีความ (เพ็งอ้าง: 31)

สุภาภรณ์ จินตามณีโรจน์ (2551) อธิบายว่าการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเป็นการพยายามศึกษาเรื่องราวความเป็นมาของผู้คนนับแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน โดยศึกษาวิถีชีวิตวัฒนธรรมทุกด้านเพื่อให้เห็นพัฒนาการและการเปลี่ยนแปลงของชุมชน สังคม หรือท้องถิ่นอย่างเป็นพลวัต วิธีการได้มาซึ่งข้อมูลมาจากการเข้าพื้นที่และการเข้าถึงผู้คนของท้องถิ่น เช่น พระสงฆ์ ผู้อาวุโส ผู้นำชุมชน ครู และผู้มีความรู้มีประสบการณ์ในท้องถิ่น ซึ่งมีความรอบรู้ในระบบนิเวศวัฒนธรรม ความเป็นมา วัฒนธรรม กฎมณียา และการเปลี่ยนแปลงในท้องถิ่นของตนเป็นอย่างดี อย่างไรก็ตาม แม้นักวิจัยในฐานะคนนอกชุมชนจะมีจุดอ่อนในการเข้าถึงข้อมูลและการเข้าใจวัฒนธรรมท้องถิ่น แต่คนนอกจะสามารถตั้งคำถามและหาคำตอบในหลายประเด็นที่คนในอาจะเคยชินและมองไม่เห็นความสำคัญ และกลายเป็นจุดแข็งของวิธีการวิจัยนี้ อย่างไรก็ตามสุภาภรณ์เห็นว่าการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นควรเป็นความร่วมมือของคนในและคนนอก ซึ่งช่วยเสริมความรู้และขยายความรู้ในมุมมองที่หลากหลาย นอกจากนี้ต้องมองเห็นความสัมพันธ์ทางสังคมและเศรษฐกิจในระดับท้องถิ่นและระดับประเทศ (สุภาภรณ์ จินตามณีโรจน์, 2551: 123-127)

ขงยุทธ ชูแว่น (2551) วิทยากรประวัติศาสตร์ท้องถิ่นที่ถึงแม้ให้ความสำคัญกับประวัติศาสตร์ความเคลื่อนไหวของประชาชนในท้องถิ่น ความเป็นอิสระของท้องถิ่น ความขัดแย้ง การต่อสู้ การปรับตัว สิทธิและอำนาจของชุมชน แต่ก็มองหน่วยท้องถิ่นในความหมายของชุมชนหมู่บ้านหรือท้องถิ่นขนาดเล็ก ซึ่งเป็นขอบเขตการศึกษาที่เกิดขึ้นในช่วงเวลาเดียวกับที่รัฐและทุน โหมเข้าไปเปลี่ยนแปลงลักษณะทางเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนท้องถิ่นดั้งเดิม จนเป็นตัวทำลายความมั่นคงของชุมชนไปจากการเข้าแย่งชิงทรัพยากรด้านต่าง ๆ ของชุมชน (ขงยุทธ ชูแว่น, 2551: 254) ขงยุทธได้อธิบายประวัติศาสตร์ท้องถิ่นว่าเป็นการศึกษาพัฒนาการของสังคมหรือชุมชนที่อยู่นอกแคว้นศูนย์กลางอำนาจทางการเมืองของรัฐ ดังนั้นหน่วยของท้องถิ่นไม่ใช่หน่วยทางกายภาพ แต่ควรเป็นหน่วยเฉพาะที่เหมาะสมตามวัตถุประสงค์ของผู้ศึกษาว่าพวกเขาต้องการศึกษาในระดับใด เช่น เมือง หมู่บ้าน หรือชุมชนระดับต่าง ๆ อย่างไรก็ตามการกำหนดขอบเขตประวัติศาสตร์ท้องถิ่นควรพิจารณาจากลักษณะของความสัมพันธ์ทางสังคมวัฒนธรรมที่มีพัฒนาการอย่างต่อเนื่องยาวนานมาพอสมควร และแสดงได้ถึงความเป็นลักษณะโดดเด่นของท้องถิ่น (เพ็งอ้าง: 261-262)

ศรีศักร วัลลิโภดม (2556) อธิบายว่านิเวศวัฒนธรรมคือการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างคนกับคน คนกับธรรมชาติ และคนกับสิ่งเหนือธรรมชาติของผู้คนในท้องถิ่นร่วมกัน ท้องถิ่นหรือนิเวศวัฒนธรรมนี้

สังเกตได้จากรูปแบบและโครงสร้างทางสังคมและวัฒนธรรม เช่น เครือญาติ การแลกเปลี่ยนสินค้า จินตนาการของความเป็นชุมชน และความเป็นชาติพันธุ์ เป็นต้น ซึ่งอยู่ภายใต้การมีขนบธรรมเนียม ประเพณี พิธีกรรม ข้อห้าม และการช่วยเหลือเอื้ออำนวยกันในด้านต่าง ๆ (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2556: 28-29)

อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2543ก) อธิบายว่าแนวคิดนิเวศวัฒนธรรมเป็นวิธีคิดที่มองสภาพแวดล้อม ธรรมชาติเป็นระบบที่อยู่ร่วมกันกับสังคม ทั้งสองสิ่งนี้มีปฏิสัมพันธ์ต่อกันภายใต้บริบทเงื่อนไขของพื้นที่ เฉพาะที่ใดที่หนึ่ง อีกทั้งยังมองคนในสังคมนั้นว่ามีจิตสำนึกทางวัฒนธรรมและความมีเหตุผลของแต่ละ ชุมชน เป็นเสมือนกลไกในการปรับตัวของตนเองให้เข้าถึงสภาพแวดล้อมเพื่อรักษาคุณภาพและความ มั่นคงของการดำรงชีวิตอยู่ร่วมกันระหว่างสังคมและสภาพธรรมชาติ แนวความคิดนี้ให้ความสนใจกับ วัฒนธรรมท้องถิ่นและการมองในมิติของพื้นที่ อย่างไรก็ตามแนวคิดนี้อาจมีข้อด้อยที่เมื่อมองความสำคัญของ ความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนระหว่างระบบนิเวศธรรมชาติและระบบวัฒนธรรม แต่กลับนำเสนอทางเลือกในการ แก้ปัญหามีลักษณะเชิงเดี่ยว คือยึดมั่นอยู่กับหน่วยทางสังคมของการจัดการเฉพาะระดับชุมชนเป็นหลัก มากกว่าจะให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์เชิงซ้อนของการจัดการ ขณะเดียวกันก็ยังยึดติดอยู่กับความเชื่อ เชิงอุดมคติที่ว่ากลไกทางศีลธรรมมีพลังในการควบคุมจัดการความสัมพันธ์ ทำให้ละเลยกลไกและเงื่อนไข อื่น ๆ ที่ทำให้เกิดจิตสำนึกทางวัฒนธรรมของคนท้องถิ่น อาทิ เงื่อนไขความสัมพันธ์ระดับ โครงสร้างทาง เศรษฐกิจและการเมืองซึ่งสร้างข้อจำกัดและเสริมสร้างพลวัตในการจัดการทรัพยากรระดับชุมชน นอกจากนี้ แนวคิดนี้ได้ละเลยมิติของความสัมพันธ์ด้านขัดแย้ง ทั้งภายในชุมชนและระหว่างชุมชนกับรัฐ ซึ่งสะท้อนนัย ของความไม่เท่าเทียมกันในสังคม (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2543ก: 11-15)

อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2543ข) อ้างถึงงานวิจัยของ Michael Moerman (1968) ซึ่งเป็นงานที่พบว่า ชาวบ้านภาคเหนือมีหน่วยของการจัดการที่ดินร่วมกันในรูปของระบบเครือญาติ ซึ่งช่วยสร้างความมั่นคง ในการถือครองที่ดินร่วมกันในบริเวณใกล้ ๆ หมู่บ้าน โดยชาวบ้านจะไม่สนใจขอให้รัฐออกเอกสารสิทธิ์ มายืนยันสิทธิความเป็นเจ้าของแต่อย่างใด ขณะที่ส่วนพื้นที่บุกรุกและครอบครองอยู่ในป่าที่ห่างไกลจาก หมู่บ้าน ชาวบ้านต้องการให้รัฐออกเอกสารสิทธิ์รับรอง ปรากฏการณ์ดังกล่าวชี้ให้เห็นว่าชาวบ้านใช้หลัก จารีตประเพณีและหลักการตามกฎหมายเพื่อสร้างความมั่นคงต่อกรรมสิทธิ์ที่ดิน (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2543ข: 31)

บุญยงค์ เกศเทศ (2550) แสดงตัวอย่างว่าชุมชนในตำบลภูกระดึง จังหวัดเลย ซึ่งรับน้ำที่ไหลลงมา จากเทือกเขาภูเพียง ชาวบ้านมีความเชื่อว่าเทือกเขาเป็นแหล่งต้นน้ำศักดิ์สิทธิ์ ความเชื่อนี้ได้รับการแสดงออก ในรูปของตำนาน การตั้งศาล และพิธีกรรมบูชาเจ้าพ่อฟ้าแดง เจ้าพ่อน้ำผุดน้ำดั้น และเจ้าปู่หลุบ เพราะ ชาวบ้านเชื่อว่าเจ้าพ่อเป็นพลังอำนาจศักดิ์สิทธิ์ช่วยคุ้มครองให้ความอยู่เย็นเป็นสุขกับทุกคน ความเชื่อและ พิธีกรรมเป็นกลไกควบคุมรูปแบบพฤติกรรมการใช้สอยและการดูแลรักษาต้นน้ำและลำธารซึ่งเป็นพื้นฐาน ของความมั่นคงในการเพาะปลูกและการประกอบอาชีพเกษตรกรรมของชาวบ้าน (บุญยงค์ เกศเทศ, 2550: 50-

55) องค์ความรู้ท้องถิ่นที่จัดระเบียบความสัมพันธ์ระหว่างคนกับธรรมชาติอีกตัวอย่างคือพิธีกรรมบุญเบิกฟ้าของชนอีสาน เป็นพิธีเกี่ยวกับวิถีการดำเนินชีวิตขั้นพื้นฐานซึ่งมีการเพาะปลูกข้าวเป็นปัจจัยหลัก โดยคนอีสานจะสังเกตความเปลี่ยนแปลงของธรรมชาติแล้วนำมาอธิบายสัมพันธ์กับความรู้ท้องถิ่นในตำนานโบราณ อาทิ เกษตรกรจะคอยฟังเสียงฟ้าร้องครั้งแรกเพราะถือว่าเป็นสัญญาณของการเข้าสู่ฤดูเพาะปลูก และถือเอาวันที่ได้ยินเสียงครั้งแรกเป็นกำหนดการปฏิบัติพิธีกรรม คนอีสานถือเอาปรากฏการณ์ความเปลี่ยนแปลงของธรรมชาติมาเป็นคติคำสอนให้เห็นสังขรณ์ว่าสรรพสิ่งในโลกไม่มีความคงทนถาวร เกษตรกรจึงไม่ตั้งตนอยู่ในความประมาทในการประกอบอาชีพ พิธีกรรมจึงมีความหมายของการแสดงความอ่อนน้อมต่ออำนาจของธรรมชาติ เช่น พิธีขู่ขวัญข้าวเพื่อบูชาแม่โพสพ ซึ่งหมายความถึงคติที่ว่าข้าวมีบุญคุณเพราะเลี้ยงชีวิตของผู้คน (เพ็งอ้ง : 116 -125)

### 3. แนวคิดเกี่ยวกับระหัดวิดน้ำ

เอกรินทร์ พึ่งประชา (2561) ศึกษาการปรับตัวของชาวบ้านลุ่มน้ำหมันที่ทำพดตน้ำและการใช้พดตน้ำเป็นเครื่องมือในการต่อรองในความสัมพันธ์ต่าง ๆ ทั้งนี้เพราะพดตน้ำซึ่งตั้งขวางทางน้ำนำไปสู่ความขัดแย้งทั้งระหว่างรัฐกับชาวบ้านที่เป็นเจ้าของ และระหว่างกลุ่มทำพดตน้ำกับกลุ่มที่ไม่ได้ทำพดตน้ำ เนื่องด้วยระบบนิเวศลุ่มน้ำหมันแบ่งได้ 2 รูปแบบคือ ลุ่มน้ำหมันตอนต้นและตอนปลาย ลุ่มน้ำหมันตอนต้นเป็นพื้นที่สูงและมีที่ราบระหว่างหุบเขาแคบ ๆ มีพื้นที่ทำไร่บนที่สูง หมู่บ้านตั้งบนที่ราบระหว่างหุบเขา มีสภาพลำนน้ำเป็นแก่งหินหรือบางพื้นที่มีตลิ่งที่ลาดชัน ไม่สามารถทำพดตน้ำได้ ส่วนลุ่มน้ำหมันตอนปลายเป็นหมู่บ้านที่ตั้งอยู่ที่ราบระหว่างหุบเขาและเป็นที่ราบลุ่ม เหมาะสมต่อการทำพดตน้ำ เป็นที่พื้นที่ทำนาและสวน แต่ผู้ที่สร้างพดตน้ำได้ต้องมีที่ดินติดกับแม่น้ำหมัน หรือในบริเวณนั้นต้องมีต้นไม้ขนาดใหญ่ที่ช่วยให้โครงสร้างของพดตน้ำยึดตัวไว้ได้ ส่งผลให้ความเป็นเจ้าของพดตน้ำทั้งในแง่ขององค์ความรู้และในแง่ของทรัพย์สินเกี่ยวข้องกับเครือญาติ กล่าวคือสิทธิในการทำพดตน้ำสืบทอดผ่านทางเครือญาติและเกี่ยวข้องกับกรรมสิทธิ์บนที่ดินพื้นที่ติดแม่น้ำ อย่างไรก็ตาม การช่วยแรงในระบบ เอาแสง เป็นอีกกลไกของการได้รับสิทธิ์ใช้สอย (เอกรินทร์ พึ่งประชา, 2561: 209-226)

ส่วนประเด็นการถ่ายทอดองค์ความรู้ของการทำพดตน้ำนั้นเป็นการสืบทอดจากคนรุ่นก่อนผ่านประสบการณ์และคุ้นเคยกับมาแต่เด็ก คนทำพดตน้ำส่วนใหญ่มีอายุมากกว่า 40 ปี หลายครัวเรือนขาดผู้สืบทอด หันไปใช้เครื่องสูบน้ำ หลายครัวเรือนเลิกทำพดตน้ำเพราะไปประกอบอาชีพอื่น ทว่าการเข้ามาของนักวิจัยจากสถาบันต่าง ๆ ในช่วง พ.ศ. 2557-2558 ทำให้เกิดการรื้อฟื้นและรวบรวมองค์ความรู้ของการทำพดตน้ำ สอดรับกับการส่งเสริมพลังงานทางเลือกและการเป็นมิตรกับสิ่งแวดล้อม เกิดการรวมกลุ่มพดตน้ำที่มีสมาชิก 13 คน จนนำมาสู่การจัดตั้งศูนย์การเรียนรู้พดตน้ำ เป็นพื้นที่วัฒนธรรมให้คนเห็นถึงความสำคัญและประโยชน์ของพดตน้ำในฐานะภูมิปัญญาท้องถิ่นที่ควรสืบสาน (เอกรินทร์ พึ่งประชา, 2561: 214- 228)

นราธิป ทับทัน และคณะ (2563) เสนอว่าระหัดที่ลำตะคองวืดน้ำมีรูปแบบสัมพันธ์กับลำน้ำเขิน จังหวัดขอนแก่นและลำปะทาวจังหวัดชัยภูมิ มีการใช้โครงสร้างระหัดจำนวน 4 ต้น ทำไม้กำจำนวน 19-20 คู่ แต่ระหัดที่ลำตะคองทำไม้กำจำนวน 16 คู่เป็นมาตรฐาน ส่วนพืดทอน้ำลำน้ำหมันจังหวัดเลยจะมีโครงสร้างเป็นเสาจำนวนหลายต้นเรียงเป็นแนวขนานบงลือ ส่วนหลุกในภาคเหนือจะมีโครงสร้างเป็นแบบขาตั้งหรือขาตั้งเสาสูง ระหัดเป็นเทคโนโลยีพื้นบ้านที่สนับสนุนให้เกิดการตั้งถิ่นฐานและพัฒนาชุมชนเกษตรกรรมในพื้นที่ลาดเอียงเชิงเขา มีข้อจำกัดของพื้นที่ที่มีตลิ่งสูงหรือมีระดับน้ำต่ำกว่าระดับพื้นที่ทำการเกษตร การทำงานของระหัดยังช่วยเรื่องเติมอากาศในน้ำ สะท้อนการเป็นเครื่องมือทางวัฒนธรรมระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ไทโคราช ขวน ลาว อย่างไรก็ตาม ระหัดได้รับการเข้าใจจากหน่วยงานของราชการที่มองว่าการตั้งระหัดเป็นการรุกล้ำลำน้ำสาธารณะ และเป็นสิ่งกีดขวางทางน้ำ นอกจากนี้ วิธีการทำการเกษตรแบบสมัยใหม่ได้ส่งผลให้ระหัดวืดน้ำถูกลดความสำคัญไปด้วย ยังทำให้ช่างทำระหัดเข้าถึงแหล่งน้ำและแหล่งหาวัสดุไม้จากพื้นที่ป่าได้ยากลำบากด้วย ขณะที่สังคมของเกษตรกรก็ขาดคนรุ่นใหม่ที่จะเป็นผู้สืบทอดภูมิปัญญาของการทำระหัดวืดน้ำ เช่นเดียวกันกับช่างทำระหัดก็ไม่ได้รับการยกย่องเชิดชู (นราธิป ทับทัน และคณะ, 2563: 8-14)

สุริยา สมุทคุปดี และคณะ (2550) พิจารณาระหัดวืดน้ำเป็นระบบภาษา สัญลักษณ์ เป็นนาถกรรมของการคงอยู่หรือเลือนหายไป (discourses of persisting and vanishing) ของระหัดวืดน้ำ และสภาวะของภูมิปัญญาพลังน้ำพื้นบ้าน ระหัดวืดน้ำเป็นสัญลักษณ์ทางภาษาที่ประกอบกันขึ้นจากชุดของความคิด ความหมาย และจินตนาการชุดหนึ่ง ซึ่งมีความซับซ้อนทั้งในบริบททางประวัติศาสตร์ เศรษฐกิจ การเมือง วัฒนธรรม และนิเวศวิทยา ของทั้งระดับท้องถิ่น ระดับประเทศ และระดับโลก ระหัดวืดน้ำในฐานะของสัญลักษณ์ทางภาษาจึงเต็มไปด้วยความทับซ้อน ความลื่นไหล และพลวัต (สุริยา สมุทคุปดี และคณะ, 2550: 18-19)

ทั้งนี้บริบทระดับท้องถิ่นของความหมายของระหัด แสดงถึงระบบความรู้ภูมิปัญญาร่วมของสังคมชาวนาลุ่มน้ำลำตะคอง ชาวนาเกือบทุกคนรู้วิธีสร้าง ซ่อมแซม และดูแลระหัดวืดน้ำ ทุกคนเกิดที่สี่กั๊กต้องเห็นนาระหัด ใครเป็นคนประดิษฐ์ระหัดวืดน้ำเป็นคนแรกจึงไม่ใช่ประเด็นสำคัญสำหรับชาวนาลุ่มน้ำลำตะคอง เพราะทุกคนรับรู้กันว่ามีการสร้างและใช้มามากกว่าสามชั่วอายุคนแล้ว (หรือน่าจะมากกว่า 150 ปีมาแล้ว) ชาวนาบางคนอธิบายการใช้ระหัดวืดน้ำว่าประหยัดกว่า ถูกกว่าการใช้เครื่องสูบน้ำ ไม่ต้องกลัวถูกลักขโมย ไม่ต้องดูแลรักษาลำบาก แต่มีข้อไม่ดีก็คือ ต้องซ่อมแซมทุกปี ต้องเตรียมระหัดให้พร้อมก่อนฤดูทำนา (เพ็งอึ้ง: 33-37) ระหัดวืดน้ำถือว่าเป็นเทคโนโลยีพื้นบ้านที่ใช้ในการทอน้ำขึ้นจากลำน้ำที่มีระดับน้ำต่ำกว่าพื้นที่ทำการเกษตร ชาวนาที่มีที่นาอยู่ติดกับน้ำลำตะคองแทบทุกเจ้าทำระหัดวืดน้ำขึ้นมาเพื่อใช้ทอน้ำเข้านา อย่างไรก็ตาม แม้ระหัดจะช่วยชาวนาใช้น้ำจากลำตะคองอย่างเสมอภาค แต่ก็ไม่ได้หมายความว่า จะไม่มีความขัดแย้งขึ้นเลย ด้วยจำนวนระหัดวืดน้ำที่ตั้งอยู่ใกล้กัน ได้สร้างความเดือนร้อนให้กับผู้ใช้น้ำที่อยู่ทางใต้ลงไป บางครั้งคนที่อยู่ท้ายน้ำก็ขึ้นมาขโมยเปิดฝายกันระหัดออกเพื่อให้น้ำไหลเร็วขึ้น (เพ็งอึ้ง: 100-101) นอกจากนี้ ระหัดวืดน้ำแบบพื้นบ้านก็ถูกแทนที่ด้วยระบบชลประทานสมัยใหม่ การคงอยู่และหายไปของระหัดวืดน้ำได้บอกถึงการคงอยู่และหายไปของชาวนาเช่นกัน ความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวก่อผลต่อการ



ปรากฏขึ้นของชาวนาเซา คนจนในเมือง และชุมชนแออัด พวกเขาคือผู้เผชิญกับผลลัพธ์ด้านลบของระบบการจัดการน้ำสมัยใหม่ รวมทั้งปัญหาน้ำในลำตะคองเน่าเสียที่ผู้ใช้เทคโนโลยีสมัยใหม่เองก็ยังไม่สามารถจัดการปัญหานี้ได้ (เพ็งอึ้ง: 186)

ในบริบทระดับสังคมไทย พุทธคานานพระเจ้าเลียบโลก กล่าวถึงการเดินทางมาเผยแพร่ศาสนาของพระพุทธเจ้าและพระอรหันต์บริเวณเลียบแม่น้ำแห่งหนึ่ง แล้วได้พบกับชาวนาที่สร้างหลูก(ระหัด)เพื่อวิดน้ำเข้านาตอน เมื่อชาวนาเห็นพระพุทธเจ้าและพระอรหันต์ จึงได้ถวายช้างแวง และได้รับศีลพรจากท่าน หลังจากนั้นเป็นต้นมา การทำนาโดยใช้หลูกของชาวนาทำให้ผลผลิตที่อุดมสมบูรณ์ โดยนัยนี้ความหมายของระหัดวิดน้ำแสดงถึงภูมิปัญญาและเทคโนโลยีพื้นบ้านที่ได้รับเชื่อมโยงความหมายกับผลบุญที่ได้รับเชื่อมโยงระหัดกับศีลธรรมทางศาสนา ก่อให้เกิดการจัดระเบียบสังคมที่เจ้าของระหัดจำเป็นต้องมีมาตรฐานทางศีลธรรม หรือหลักเกณฑ์ทางสังคมกำกับ (เพ็งอึ้ง: 87)

ส่วนบริบทระดับโลก ระหัดวิดน้ำเป็นเทคโนโลยีที่เป็นจุดเปลี่ยนสำคัญในประวัติศาสตร์เทคโนโลยี ระหัดวิดน้ำได้พลิกเปลี่ยน โนมหน้าการใช้พลังงานจากที่มนุษย์ในสมัยโบราณ ต้องอาศัยพลังงานกล้ามเนื้อมาช้านาน ทั้งที่เป็นพลังงานที่ได้จากกล้ามเนื้อของมนุษย์และแรงงานของสัตว์เลี้ยงมาเป็นเทคโนโลยีที่ใช้พลังงานจากแหล่งอื่นที่ไม่ใช่พลังงานกล้ามเนื้อ ระหัดวิดน้ำได้ช่วยให้มนุษย์ได้ใช้พลังงานจากแหล่งพลังงานที่ไม่มีชีวิตขึ้นมา ในช่วงระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 1000-1800 ระหัดวิดน้ำได้รับการพัฒนาขึ้นมาใช้งานในโรงงานทอผ้า โรงงานทอกระสอบจากป่าน โรงเลื่อย โรงตัดเหล็ก โรงงานผลิตท่อ โรงงานน้ำตาล โรงงานรีดหนัง และงานขนาดใหญ่อื่น ๆ ที่ต้องใช้พลังงานจำนวนมาก เพราะอุตสาหกรรมขนาดใหญ่หลาย ๆ อย่างไม่คุ้มค่าหากจะต้องใช้แรงงานคนหรือแรงงานสัตว์ ระหัดวิดน้ำจึงมีบทบาทสำคัญในการเพิ่มผลิตภาพให้กับอุตสาหกรรมดังกล่าวในทวีปยุโรป รวมทั้งในสมัยกลาง เมืองต่าง ๆ ในยุโรปต้องอาศัยระหัดวิดน้ำเป็นเครื่องมือสำคัญในการท่อน้ำจากแม่น้ำต่าง ๆ ขึ้นมาใช้ผลิตน้ำปะปา หรือแจกจ่ายน้ำไปยังลำน้ำหรือแหล่งน้ำต่าง ๆ เพื่อหล่อเลี้ยงประชากรในเมือง (Terry S. Reynolds, 1983 อ้างใน สุริยา สมุทคุปดี และคณะ, 2550: 68-80)

**วิธีวิจัย กรอบคิด และพื้นที่ของงานวิจัย**

### **กระบวนการดำเนินงานวิจัย**

ผู้วิจัยทำการค้นหาและรวบรวมข้อมูลต่าง ๆ ด้วยวิธีวิทยาของการศึกษาชาติพันธุ์วรรณา (Ethnography) และการศึกษามานุษยวิทยาวัฒนธรรม (Cultural Anthropology) ใช้วิธีการวิจัยด้วยการสัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูลที่สำคัญ ได้แก่ ชาวนาผู้ใช้ระหัดวิดน้ำ และบุคคลที่มีบทบาทสำคัญในการจัดการพิธีกรรม ร่วมกับวิธีการสังเกตการกระทำพฤติกรรมของกลุ่มเป้าหมาย ทั้งการสังเกตแบบมีส่วนร่วมและแบบไม่มีส่วนร่วม เพื่อให้ได้รับข้อมูลด้านการดำรงชีวิตหรือวิถีชีวิตของคนในพื้นที่ศึกษา รวมทั้งทบทวนวรรณกรรมเกี่ยวกับแนวคิดและทฤษฎีมานุษยวิทยาวัฒนธรรมเพื่อเป็นเครื่องมือของการอภิปรายข้อค้นพบ

วิธีการของการนำเสนองานวิจัย เป็นลักษณะของงานเขียนเชิงประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ อภิปรายและวิเคราะห์ระบบสัญลักษณ์ในพื้นที่พิธีกรรมด้วยกรอบคิดเชิงตีความทางวัฒนธรรม (Cultural Interpretation) นำเสนอเรื่องราวของการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ทางสังคมของชาวนาในพื้นที่ศึกษา การพัฒนาภูมิปัญญาในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติด้วยระหัดวิดน้ำ อภิปรายข้อค้นพบเชื่อมโยงกับอิทธิพลของโครงสร้างทางสังคมของสังคมไทยและกระบวนการของการพัฒนาประเทศ

### การรวบรวมข้อมูล

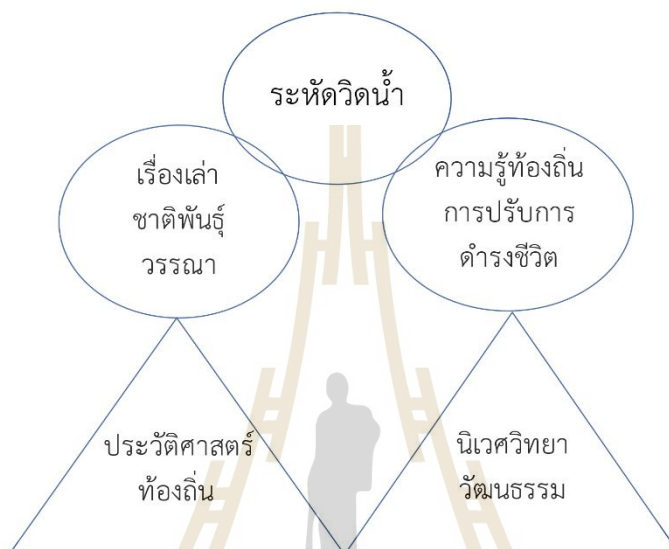
การรวบรวมทั้งข้อมูลที่จับต้องได้และข้อมูลที่จับต้องไม่ได้ ข้อมูลที่จับต้องได้ อาทิ ข้อมูลสัมภาษณ์ เรื่องเล่า รูปภาพ การกระทำพฤติกรรมในเหตุการณ์ต่าง ๆ ลักษณะและองค์ประกอบของระหัดวิดน้ำ เป็นต้น ส่วนข้อมูลที่จับต้องไม่ได้ หมายถึงระบบสัญลักษณ์ที่ประยุกต์ศาสตร์ของการตีความหมายสัญลักษณ์ (Symbolic Interpretation) จากปรากฏการณ์ของพฤติกรรมที่เกิดขึ้นในพื้นที่ศึกษา ความหมายจากลักษณะทางวัสดุและการใช้ประโยชน์จากระหัดวิดน้ำ โดยเฉพาะอย่างยิ่งความหมายจากองค์ประกอบของพิธีกรรมสำคัญของชาวบ้านในพื้นที่ศึกษา รวมถึงความหมายของพฤติกรรมในชีวิตประจำวัน ปรากฏการณ์ทางสังคม บทสนทนาระหว่างบุคคลที่เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์ต่าง ๆ การรวบรวมข้อมูลเพื่อการตีความหมายเป็นการค้นหาเหตุผลของการกระทำของผู้ให้ข้อมูล

การรวบรวมข้อมูลด้วยวิธีการจดบันทึกข้อมูลปฐมภูมิจากการสัมภาษณ์และการสังเกตปรากฏการณ์ เรียบเรียง และจำแนกกลุ่มข้อมูล นำชุดข้อมูลแต่ละชุดมาอธิบายเชิงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของการดำรงชีวิตของชุมชน ตรวจสอบข้อมูลปฐมภูมิกับข้อมูลทุติยภูมิที่ได้จากการทบทวนเอกสารวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง จากนั้นนำข้อมูลปฐมภูมิและข้อมูลทุติยภูมิมาสังเคราะห์โดยอ้างอิงแนวคิดทฤษฎีที่ได้ทบทวนวรรณกรรมไว้แล้ว อภิปรายความเชื่อมโยงของเหตุและผลของเหตุการณ์ต่าง ๆ และการกระทำที่ผู้ให้ข้อมูลสำคัญมีความเกี่ยวข้อง นำเสนอข้อค้นพบและข้อโต้แย้งเชิงวิชาการเพื่อชี้ถึงประโยชน์ของงานวิจัยที่จะเป็นองค์ความรู้ในการสืบสานมรดกด้านภูมิปัญญาและวัฒนธรรมที่ช่วยสนับสนุนความสัมพันธ์ทางสังคมในชุมชนเกษตรกรรม

### การกำหนดกลุ่มเป้าหมายและจำนวนผู้ให้ข้อมูลที่สำคัญ

กลุ่มเป้าหมายของการวิจัยคือชาวนาที่ใช้ระหัดวิดน้ำในการจัดการทรัพยากรน้ำเพื่อการเกษตร เป็นชุมชนอาศัยอยู่ที่บ้านน้ำเมา ตำบลลาดบัวขาว อำเภอสีคิ้ว จังหวัดนครราชสีมา ที่ตั้งของชุมชนเป็นพื้นที่ที่มีลำน้ำลำตะคองไหลผ่านพื้นที่ทำนาและทำสวน สมาชิกของชุมชนส่วนใหญ่สืบทอดอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ลาวที่สำคัญคือพิธีเลี้ยงผีกลางบ้านหรือผีปกปักรักษาคุ้มครองลูกหลานในหมู่บ้าน การกำหนดกลุ่มเป้าหมายแบ่งเป็น 2 กลุ่ม ได้แก่ ชาวนาผู้ใช้ระหัดวิดน้ำ และชาวนาผู้ประกอบพิธีเลี้ยงผีกลางบ้าน กลุ่มแรกเป็นการสัมภาษณ์เชิงลึกและการสังเกตการกระทำพฤติกรรมของผู้ให้ข้อมูล ทั้งแบบมีส่วนร่วมและไม่

ส่วนร่วม จำนวน 2 คน กลุ่มที่สองเน้นการศึกษาแบบสังเกตการณ์กิจกรรมรวมหมู่ของชาวนาที่มีส่วนร่วมกับพิธีเลี้ยงผี จำนวนรวมประมาณ 50 คน เน้นการสังเกตแบบไม่มีส่วนร่วมประกอบกับการสัมภาษณ์ ในสถานที่และเวลาของการดำเนินพิธีกรรม ผู้ให้ข้อมูลสำคัญ ได้แก่ ผู้กำกับพิธีหรือแม่เมือง ร่างทรง และกลุ่มคนร่วมพิธีกรรม



ภาพ กรอบคิดของการวิจัย 1.1

### ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

ผลการวิจัยสามารถนำองค์ความรู้ไปใช้ในการจัดการทรัพยากรน้ำในพื้นที่เกษตรกรรม และมีการสืบทอดภูมิปัญญาทางวัฒนธรรมและช่วยรักษาความสัมพันธ์ทางสังคมของชุมชนเกษตรกรรม เป็นการเก็บรวบรวมข้อมูลเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ท้องถิ่นและมรดกทางวัฒนธรรมในพื้นที่จังหวัดนครราชสีมา ทั้งมรดกทางวัฒนธรรมประเภทที่จับต้องได้และประเภทที่จับต้องไม่ได้ เป็นข้อมูลเพื่อการวางแผน โครงการพัฒนาของหน่วยงานต่าง ๆ ที่ให้ความสำคัญกับมิติทางวัฒนธรรมของกลุ่มคนในพื้นที่

## บทที่ 2

### พัฒนาการของการดำรงชีวิตของชาติพันธุ์ลาวลำตะคอง

จังหวัดนครราชสีมาได้รับการกล่าวถึงว่าเป็น “ประตูสู่ภาคอีสาน” แต่ความเป็น “ประตูสู่ภาคอีสาน” นี้เป็นนิยามความหมายที่ตั้งอยู่บนวิสัยทัศน์ของคนภาคกลาง หรือคนกรุงเทพฯ ผู้ซึ่งอาศัยอยู่ที่ ๆ เป็นศูนย์กลางของการพัฒนาประเทศ หนึ่งของการเป็นต้นทางขึ้นสู่ภาคอีสานได้บ่งบอกถึงความใกล้ชิดทั้งทางภูมิศาสตร์และวัฒนธรรมระหว่างเมืองนครราชสีมากับเมืองในภาคกลาง โดยเฉพาะกรุงเทพฯ อีกนัยหนึ่งก็บ่งบอกความเป็นพื้นที่พิเศษของเมืองนครราชสีมาในลักษณะที่ไม่ใช่ทั้งภาคกลาง แต่ก็ไม่ใช่อีสานอย่างสมบูรณ์ นครราชสีมาเสมือนอยู่ระหว่างกลางของอัตลักษณ์ที่บ่งบอก “ความเป็นอีสาน” กับความเป็นไทยแบบภาคกลาง หรือแบบกรุงเทพฯ ตำแหน่งแห่งที่ของนครราชสีมาในความรับรู้โดยทั่วไปของคนไทย และลักษณะทางภูมิศาสตร์ว่ามีสถานะของ “ประตูสู่ภาคอีสาน” นี้จึงสะท้อนการกำหนดความหมายของนครราชสีมาจากวิถีคิดของศูนย์กลางอำนาจที่กรุงเทพฯ เป็นเมืองหลวงของการบริหารเศรษฐกิจและการเมือง เป็นศูนย์กลางของการพัฒนาประเทศในทุก ๆ ด้าน ซึ่งหมายถึงการดึงทรัพยากรด้านต่าง ๆ จากแต่ละภูมิภาคเข้าสู่การพัฒนาศูนย์กลาง

เหมือนกับทุกพื้นที่ในประเทศ คือประชาชนเมืองนครราชสีมา หรือคนโคราช ประกอบกันด้วยกลุ่มชาติพันธุ์ที่หลากหลาย ซึ่งแต่ละกลุ่มก็ปฏิสัมพันธ์กันไปไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง คนโคราชที่พบในบริเวณพื้นที่ศึกษาบ้านน้ำเมาได้แสดงอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของคนลาว ทั้งผ่านสำเนียงพูดและประเพณีพิธีกรรมต่าง ๆ รวมถึงการปรับเปลี่ยนรูปแบบการดำรงชีวิตให้สอดคล้องกับการพัฒนาของสังคมไทย ขณะที่ความเป็นคนใกล้ชิด “ประตูสู่ภาคอีสาน” ได้รับการแสดงออกผ่านความเคลื่อนไหวและความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ วิถีชีวิตในการทำมาหากิน ทั้งการโยกย้ายเข้า-ออกของผู้คน การเดินทางไปทำงานนอกพื้นที่ และการปรับเปลี่ยนอาชีพ ซึ่งทั้งหมดสอดคล้องไปกับการพัฒนาทางเศรษฐกิจของประเทศที่ยกเอากรุงเทพฯ เป็นศูนย์กลางที่จะเปิดประตูไปสู่ภูมิภาคต่าง ๆ

เนื้อหาในบทนี้ผู้วิจัยอธิบายความเป็นมาของชาวบ้านน้ำเมา ซึ่งส่วนใหญ่สืบทอดวัฒนธรรมลาวมาจากบรรพบุรุษที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานตั้งแต่เริ่มแรก โดยแสดงบริบทและพัฒนาการของการเปลี่ยนแปลงทางชาติพันธุ์เชื่อมโยงกับการพัฒนาที่มีตัวเมืองนครราชสีมาเป็นศูนย์กลาง ทั้งนี้เพราะการก่อรูปของอัตลักษณ์ไทยโคราชเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการของกลายเป็นไทย ถือเป็นกลยุทธ์ของการสถาปนารัฐชาติสมัยใหม่ของประเทศไทย ผู้วิจัยได้แสดงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของชาติพันธุ์ลาวของนครราชสีมา ซึ่งภาพลักษณ์ทางชาติพันธุ์ลาวค่อนข้างได้รับการเชิดชูไม่มากนักเมื่อเปรียบเทียบกับไทยโคราชและไทย ซึ่งส่งผลกระทบต่อการสูญหายไปของมรดกทางวัฒนธรรมของชาติพันธุ์ลาวไปหลายส่วน การเคลื่อนไหวของชาติพันธุ์ต่าง ๆ ที่แวดล้อมการเปลี่ยนแปลงทางสังคมของบริเวณวิจัยบ้านน้ำเมา เป็นสภาพแวดล้อมและเป็นเงื่อนไขทางสังคมวัฒนธรรมที่ส่งผลกระทบต่อการแสดงอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์ลาวที่บ้านน้ำเมา ดังนั้นภายใต้กระบวนการผสมกลมกลืนทางชาติพันธุ์หรือการรักษาอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในกระบวนการของการพัฒนารัฐชาติไทย ชาติพันธุ์ลาวที่บ้านน้ำเามีการปรับเปลี่ยนการดำรงชีวิตอย่างไร และเป็นการปรับตัวเพื่อสลายอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ลาวของตนเอง หรือเพื่อปกป้องอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของบรรพบุรุษไว้ได้

นอกจากนี้ผู้วิจัยอธิบายถึงลักษณะความเป็นชาติพันธุ์ของผู้คนในบริเวณบ้านน้ำเมา โดยเฉพาะอย่างยิ่งกลุ่มชาติพันธุ์ลาว มีความโดดเด่นทางประเพณีและพิธีกรรมภายในชุมชน ท่ามกลางการสังสรรค์ผสมผสานวัฒนธรรมกับชาติพันธุ์ไทย ไทยโคราช จีน และขวน ในที่นี้ผู้วิจัยให้ความสำคัญกับกลุ่มชาติพันธุ์ขวนในฐานะมีความใกล้ชิดกันมาตั้งแต่ยุคบุกเบิกของการตั้งชุมชน กลุ่มชาติพันธุ์คนจีนในฐานะที่มีบทบาทสำคัญในด้านเศรษฐกิจของผู้คนในบ้านน้ำเมา โดยเฉพาะในยุคการพัฒนาของสังคมสมัยใหม่ กลุ่มชาติพันธุ์ไทยโคราชในฐานะที่เป็นอัตลักษณ์หลักของจังหวัดนครราชสีมา ซึ่งเป็นผลมาจากกระบวนการสร้างรัฐสมัยใหม่ของประเทศไทย อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ผู้วิจัยจะอธิบายคนตามการจัดแบ่งออกเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ แต่ผู้วิจัยไม่ได้หมายความว่าแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์จะแยกกันอยู่เป็นกลุ่ม ๆ หรือมีเส้นแบ่งเป็นขอบเขตที่ชัดเจนแน่นอน เพราะแม้ผู้คนจะแตกต่างทางวัฒนธรรมกัน แต่ทุกกลุ่มก็มีการแลกเปลี่ยนผลผลิตและแรงงานระหว่างกัน รวมทั้งผสมกลมกลืนทางเครือญาติ อาชีพ ผ่านระบบการแต่งงาน การผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรม อาชีพ พิธีกรรมทางพุทธศาสนา และแฟชั่นสมัยนิยม ดังนั้นจึงไม่ควรกำหนดขอบเขตหรือมาตรฐานของความเป็นชาติพันธุ์ได้อย่างตายตัว

## การก่อรูปของอัตลักษณ์ไทยโคราช

อัตลักษณ์ไทยโคราชเป็นประเด็นที่สำคัญมากต่อประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของลำตะคอง เพราะไม่ใช่แค่เพียงลำตะคองทอดตัวผ่านเมืองนครราชสีมา ซึ่งเป็นแผ่นดินตั้งถิ่นฐานของไทยโคราชเป็นกลุ่มใหญ่เท่านั้น แต่เพราะไทยโคราชเป็นทั้งคนกลุ่มใหญ่และเป็นทั้งกลุ่มคนที่ได้รับการนำเสนอเป็น “ตัวแสดงหลัก” หรือสัญลักษณ์ของประวัติศาสตร์ท้องถิ่นและความเป็นพลเมืองไทยด้วย ตรงกันข้ามกับชาติพันธุ์อื่น ๆ ในบริเวณแห่งนี้ ซึ่งมักได้รับการรับรู้เชิงสัญลักษณ์ในฐานะคนกลุ่มเล็ก ๆ แม้ว่า “พวกคนกลุ่มเล็ก” นี้จะได้รับการยอมรับในการแสดงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตนเอง แต่อัตลักษณ์ของพวกคนกลุ่มเล็กเหล่านี้ก็แสดงความเป็นพลเมืองไทยได้ไม่เท่าเทียมกับกลุ่มชาติพันธุ์ไทยโคราช โดยเฉพาะอย่างยิ่งประเด็นของชาติพันธุ์ลาว เพราะจากการที่ชาติพันธุ์ไทยโคราชได้รับการขมวดร่วมอยู่ในประวัติศาสตร์ของท้าวสุรนารี วีรสตรีในท้องถิ่นผู้ซึ่งได้รับการสถาปนาเป็นวีรสตรีคนสำคัญของชาติไทย เป็นตัวอย่างเชิงสัญลักษณ์ของความเป็นพลเมืองที่ดีของประเทศชาติ ประวัติศาสตร์ของท้าวสุรนารีก็ส่งผลกระทบต่อการรับรู้ของคนไทยทั่วไปเกี่ยวกับภาพลักษณ์ของชาติพันธุ์ลาวให้กลายเป็น “ภาพผู้ร้าย” หรือ “ภาพพลเมืองไม่ดี” ในประวัติศาสตร์ของชาติไทย สถานภาพเชิงสัญลักษณ์ของชาติพันธุ์ลาวจึงมีพลวัตนี้อยู่ภายใต้กระแสหลักของประวัติศาสตร์เมืองนครราชสีมา ซึ่งเรื่องราวของท้าวสุรนารีและชาติพันธุ์ไทยโคราชมักจะได้รับการนำเสนอเป็นแกนกลางของเรื่องอยู่เสมอ ทั้งที่การเคลื่อนย้ายสัญจรของคนหรือชาติพันธุ์เหนือบริเวณที่ราบสูงโคราชแห่งนี้ชี้ให้เห็นว่าไม่มีพรมแดนเป็นเส้นแบ่งแยกประเทศและความเป็นชาติพันธุ์อย่างเช่นในปัจจุบัน ที่ราบสูงโคราชและเมืองนครราชสีมาเป็นบริเวณที่เกิดความสัมพันธ์ระหว่างหลากหลายชาติพันธุ์เกิดการแลกเปลี่ยนสินค้าและการร่วมกิจกรรมทางวัฒนธรรม

สุจิตต์ วงษ์เทศ (2538) อธิบายว่าพัฒนาการของชาติพันธุ์ไท-ไทยโคราช นั้น สืบสาวตั้งแต่สมัยสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถแห่งอาณาจักรกรุงศรีอยุธยา (พ.ศ. 1991-2031) เมื่อเมืองนครราชสีมาอยู่ในฐานะเมืองพยุหามานคร ซึ่งมีสถานภาพเทียบเท่าเมืองพิษณุโลก เมืองสุโขทัย เมืองศรีสัชนาลัย เมืองนครศรีธรรมราช สุจิตต์ได้สมมติฐานว่าเมืองแห่งนี้เคยเป็นบ้านเมืองแว่นแคว้นใหญ่มาก่อน มีหลักฐานของรูปแบบป้อมปราการและกำแพงเมือง ซึ่งแสดงถึงความรู้ทางด้านเทคโนโลยีจากชาวตะวันตกในสมัยสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ ต่อมาในสมัยสมเด็จพระนารายณ์ (พ.ศ. 2199-2231) มีการซ่อมสร้างเพิ่มเติม ซึ่งในเอกสารของราชทูตฝรั่งเศส นามว่าลาลูแบร์ บอกว่าเมืองนครราชสีมาเป็นเมืองชายแดนที่อยู่ติดพรมแดนลาว (สุจิตต์, 2538: 12)

สุจิตต์ วงษ์เทศ อธิบายเพิ่มเติมว่าก่อนกรุงศรีอยุธยาแตกเมื่อปี พ.ศ. 2310 กรมหมื่นเทพพิพิธหนีไปเมืองจันทบุรี แล้วชวนเจ้าเมืองนครราชสีมาเกณฑ์กองทัพไปรบพม่า แต่พระยานครราชสีมาไม่ร่วมมือ จึงถูกลอบฆ่าตาย หลังจากนั้นกรมหมื่นเทพพิพิธก็เข้าไปตั้งอยู่ในเมืองนครราชสีมา ต่อมากรมหมื่นเทพพิพิธถูกพวกเมืองพิมายยกกำลังมาล้อมจับและเอาตัวไปคุมไว้ที่เมืองพิมาย เมื่อกรุงศรีอยุธยาเสียแก่พม่า พวกเมืองพิมายได้ยกให้กรมหมื่นเทพพิพิธขึ้นเป็น “เจ้าพิมาย” เพราะมีเชื้อสายราชวงศ์อยุธยา เจ้าพิมายมีอำนาจครอบคลุมเมืองนครราชสีมาด้วย แต่ภายหลังเจ้าพิมายท่านนี้ก็ถูกสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรีขึ้นมาปราบปราม และโดนประหารชีวิต เมื่อกรุงธนบุรีขยายอำนาจออกไปถึงสองฟากแม่น้ำโจงชนแดนกัมพูชา สมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรีได้ให้เมืองนครราชสีมาปกครองเหล่าหัวเมืองที่ได้มาใหม่ จนกระทั่งก่อนเกิดจลาจลในกรุงธนบุรี เจ้าเมืองนครราชสีมาในสมัยนั้นคือพระยาสุรียอภัย ซึ่งเป็น “หลาน” ของเจ้าพระยาจักรี ได้นำทัพลงไปยึดอำนาจกรุงธนบุรีเพื่อรอเจ้าพระยาจักรี จนได้รับความดีความชอบและได้รับสถาปนาเป็นเจ้าฟ้ากรมหลวงอนุรักษ์เทเวศร์ กรมพระราชวังหลังในรัชกาลที่ 1 (เพ็ญอ้างอิง: 13-14)

สุจิตต์ วงษ์เทศ อธิบายว่าจากพัฒนาการข้างต้นนี้ พวก “ข้าเก่า” จากกรุงศรีอยุธยา ได้กลายเป็นบรรพบุรุษกลุ่มใหญ่ของคนโคราชปัจจุบัน คนกลุ่มนี้มีลักษณะทางวัฒนธรรมแบบกรุงศรีอยุธยาสมัยสมเด็จพระนารายณ์ ได้ปรับวิถีชีวิตผสมวัฒนธรรมของตนเข้ากับท้องถิ่นที่มีมาดั้งเดิม จนกลายเป็นประเพณีวัฒนธรรมโคราช เช่น สำเนียงโคราช ซึ่งใกล้เคียงกับสำเนียงคนชายฝั่งทะเลตะวันออกแถบระยองและจันทบุรี เพลงโคราชที่มีฉันทลักษณ์และลีลาเดียวกับเพลงพาดควาย เพลงน้อย นอกจากนี้ยังมีประเพณีกินข้าวเจ้า เคี้ยวหมาก ตัดผมเกรียน นุ่งโจงกระเบน และมีศิลปะสถาปัตยกรรมวัดวาอารามแบบอยุธยา เป็นต้น (เพ็ญอ้างอิง : 12-15)

### ชาติพันธุ์ลาวก่อนไม่มีชาติไทย

ก่อนเข้าสู่ยุคสมัยของรัฐธรรมนูญอาณัติราชย์ในการปกครองของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวฯ รัชกาลที่ 5 นั้น ชาติพันธุ์ลาวเป็นชนกลุ่มใหญ่บนที่ราบสูงโคราช แต่คนลาวตั้งชุมชนถาวรอย่างกระจายตัวไปในพื้นที่ต่าง ๆ นอกเมืองนครราชสีมาเสียเป็นส่วนใหญ่ ทั้งนี้ก็ไม่สามารถเลยโลกทัศน์ของราษฎรชาวกรุงเทพฯ ที่อาจนิยมอย่างเหมารวมต่อผู้คนที่ตั้งถิ่นฐานอยู่นอกเมืองว่าเป็น “ลาว” ด้วยกันทั้งหมด อย่างไรก็ตาม ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของเมืองนครราชสีมาได้แสดงหลักฐานว่าชาติพันธุ์ต่าง ๆ ทั้งลาว ไทย มอญ จีน ล้วนมีกิจกรรมทางสังคมร่วมกันอยู่เสมอ

ผาสุก พงษ์ไพจิตร และคริส เบเคอร์ (2539) นำเสนอว่าในช่วงต้นพุทธศตวรรษที่ 24 อาณาจักรกรุงเทพฯ กลายเป็นศูนย์กลางอำนาจ แม้อิทธิพลครอบคลุมแคว้นลาวและเขมร เมื่อทำสงครามชนะหัวเมืองต่าง ๆ แม่ทัพนายกองของกรุงเทพฯ ได้กวาดต้อนเชลยชาวลาวและคนในอีสานมาตั้งถิ่นฐานใหม่ที่สระบุรีระหว่างทศวรรษ 2310 - 2320 กองทัพสยามได้กวาดต้อนชาวลาว 5,000 คน จากเวียงจันทน์เพื่อมาทำงานก่อสร้าง รวมถึงในปลายทศวรรษ 2360 กองทัพสยามตีเมืองเวียงจันทน์แตกก็ได้กวาดต้อนเชลยชาวลาวอีกเป็นจำนวนมากข้ามโขงมาตั้งถิ่นฐานบนดินแดนอีสานของสยาม (ผาสุก และเบเคอร์, 2539: 23-24)

สุริยา สมุทรคุปต์ และคณะ อ้างอิงงานประวัติศาสตร์ลาวของมหาสิลา วีระวงส์ นักปราชญ์ชาวลาว ซึ่งบันทึกว่าในสมัยของพระรามาริทธิอุทองแห่งกรุงศรีอยุธยา (พ.ศ. 1893) ตรงกับรัชสมัยของพระเจ้าฟ้างุ้มแห่งเมืองเชียงทอง (หลวงพระบาง) บารมีทางการเมืองของพระเจ้าฟ้างุ้มขยายอาณาเขตปกครองถึงเขตแดนดงสามเส้า (ดงพญาไฟ) ของที่ราบสูงโคราช ในทัศนะของลาวหัวเมืองต่าง ๆ ในบริเวณนี้ถือเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรลาว ที่ประชากรเชื้อสายลาวอาศัยอยู่มาช้านาน ขณะที่กรุงศรีอยุธยาเองก็ไม่ได้มีความประสงค์จะมีอำนาจทางเศรษฐกิจและการเมืองเหนือบริเวณนี้ ช่วงปี พ.ศ. 2083-2086 ตรงกับรัชสมัยพระมหาจักรพรรดิแห่งกรุงศรีอยุธยาและรัชกาลของสมเด็จพระไชยเชษฐาธิราชเจ้าแห่งนครเชียงทอง กษัตริย์ทั้งสองอาณาจักรร่วมมือกันสร้างพระธาตุศรีสองรักให้เป็นหลักเขตแดน ซึ่งบ่งบอกว่าดินแดนอีสานในสมัยนี้เป็นส่วนหนึ่งของกรุงศรีอยุธยา แต่เจ้าเมืองในหัวเมืองท้องถิ่นก็มีอิสระในการปกครองตนเอง และยังเป็นที่อยู่อาศัยของกลุ่มคนเชื้อสายลาว ลัวะ กวยหรือเขมร เป็นส่วนใหญ่ ภายหลังในปี พ.ศ. 2321 หลังสมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรีทรงตั้งกรุงธนบุรี พระองค์ยกทัพไปตีนครเวียงจันทน์ จับเอาเจ้า ขุนนาง และราษฎรจากเวียงจันทน์ พร้อมยึดพระแก้วมรกตและพระบาง สิ่งศักดิ์สิทธิ์มีค่าเป็นมิ่งเมืองลาวข้ามแม่น้ำโขงทางฝั่งหนองคาย ขณะที่ราชอาณาจักรลาวทางใต้ คือจำปาศักดิ์ มีเส้นทางเดินทัพและความสัมพันธ์ทางการเมือง การทหารอย่างใกล้ชิดกับเมืองนครพนม อุบล ศรีสะเกษ และสุรินทร์



จะเห็นว่าในช่วงตรงกับที่กรุงศรีอยุธยา นครเวียงจันทน์ ตลอดจนช่วงกรุงธนบุรีเรื่องอำนาจนั้น อาจเรียกได้ว่า “คนโคราช” คือคนจากหลายกลุ่มชาติพันธุ์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งคนเชื้อสายลาว ส่วย และเขมร ในส่วนของอัตลักษณ์ของความเป็นคนลาวอาจชัดเจนขึ้นในช่วงปี พ.ศ. 2364-2370 รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 3 กรุงรัตนโกสินทร์ เนื่องจากพระเจ้าอนุวงศ์แห่งนครเวียงจันทน์พยายามปลดแอกลาวจากความเป็นประเทศหัวเมืองขึ้นของสยาม จึงสั่งให้เจ้าราชวงศ์ยกกองทัพลงไปกวาดต้อนครอบครัวของคนลาวที่ไทยกวาดต้อนไปไว้ที่สระบุรีมาคืนเวียงจันทน์ ส่วนเจ้าอนุวงศ์ไปกวาดเอาครอบครัวที่เมืองโคราช ฝ่ายกรุงเทพฯ เมื่อทราบข่าวเจ้าอนุวงศ์แข็งเมือง จึงได้ยกกองทัพตามตีกองทัพเจ้าอนุวงศ์และเจ้าราชวงศ์ถึงเวียงจันทน์ (ในเหตุการณ์นี้ประวัติศาสตร์ของราชการไทยนำเสนอภาพเจ้าอนุวงศ์คือกบฏ) จากเหตุการณ์ดังกล่าวนี้ทำให้เวียงจันทน์ไม่สามารถรักษาความเป็นศูนย์กลางทางเศรษฐกิจและการเมืองของกลุ่มคนเชื้อสายลาวสองฝั่งแม่น้ำโขงได้ และถึงแม้จะสามารถเรียกได้ว่าคนลาวเป็นกลุ่มคนกลุ่มใหญ่ที่สุดในบริเวณที่ราบสูงโคราช แต่ในประวัติศาสตร์ราชการไทยก็เลือกเสนอภาพตัวแทนของกบฏมากกว่าจะเป็นคนพวกเดียวกับคนไทย

สุริยา สมุทคุปดี และคณะ (2540) บรรยายความเป็นมาของชาติพันธุ์ลาวในประวัติศาสตร์ของ นครราชสีมาว่ามีการอ้างถึงปัญหาขัดแย้งครั้งใหญ่ระหว่างกรุงเทพฯกับเวียงจันทน์ ระหว่างปีพ.ศ. 2364-2370 ซึ่งเกิดขึ้นในช่วงสมัยรัชกาลที่ 3 แห่งรัตนโกสินทร์ หรือสมัยเจ้าอนุวงศ์แห่งนครเวียงจันทน์ สาเหตุหนึ่งคือพวกลาวและข่าตามหัวเมืองในอีสานและลุ่มแม่น้ำโขงได้รับความเดือดร้อนจากเจ้าเมือง นครราชสีมาที่ทำหน้าที่ “ตีข่า” จับคนท้องถิ่นมาเป็นทาส หรือขูดรีดเก็บส่วยและเกณฑ์แรงงานส่งให้ กรุงเทพฯ พวกลาวและข่าเหล่านี้จึงต้องหนีไปพึ่งพาอำนาจบารมีของเจ้าอนุวงศ์ ผลคือเจ้าอนุวงศ์ต้องเผชิญหน้ากับพวกเจ้าเมืองต่าง ๆ ในอีสาน โดยเฉพาะเจ้าเมืองนครราชสีมา เมื่อเจ้าอนุวงศ์ทำความตกลงกับญวนแล้วยกกองทัพมากวาดต้อนผู้คนถึงเมืองนครราชสีมา ซึ่งเท่ากับทำทลายอำนาจและขัดนโยบายของ กรุงเทพฯ เพราะกรุงเทพฯต้องการเพิ่มรายได้ในรูปของส่วยเพื่อทดแทนรายรับที่สูญเสียไปอันเนื่องมาจาก ความเสื่อมของระบบผูกขาด ทั้งยังเป็นการประกันปริมาณสินค้าสำหรับการค้ากับจีน รัชกาลที่ 3 จึงโปรดให้ ยกทัพไปปราบเวียงจันทน์ แล้วจับเจ้าอนุวงศ์มาลงโทษจนตายที่กรุงเทพฯ (สุริยา และคณะ, 2540: 138-139)

กรณีเจ้าอนุวงศ์นี้ได้รับการเชื่อมโยงกับความเป็นคนโคราชและภาพลักษณ์ของเมืองนครราชสีมาอย่างมาก สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาเทววงศ์วโรปการ (กรรยาพระยาปลัดเมืองนครราชสีมา) แสดงความกล้าหาญร่วมต่อต้านกองทัพเจ้าอนุวงศ์ได้สำเร็จ จึงได้ความดีความชอบเป็นท้าวสุรนารี (สุจิตต์, 2538: 18) ขณะที่แผ่นป้ายประวัติย่อส่วนหนึ่งของท้าวสุรนารีที่ฐานอนุสาวรีย์ถูกเขียนว่า “พุทธศักราช 2369 เจ้าอนุวงศ์แห่งเวียงจันทน์เป็นกบฏต่อกรุงเทพมหานคร ยกกองทัพเข้ามายึดเมืองนครราชสีมาได้แล้วกวาดต้อนครอบครัวชาวนครราชสีมาไปถึงทุ่งสำริด ท่านผู้หญิงโมรวรรณกำลังหญิงชายเข้าต่อสู้อย่างตะลุมบอน กองทหารเวียงจันทน์แตกพินาศ เจ้าอนุวงศ์ถอยทัพกลับ ในที่สุดกองทัพไทยยกตามไปปราบจับตัวเจ้าอนุวงศ์ได้” (สายพิน, 2538:188)

ทิม สุขยางค์ หรือหลวงพัฒนพงศ์ภักดี แต่งนิราศหนองคาย ในสมัยรัชกาลที่ 5 ซึ่งบันทึกการเดินทางไปปราบฮ่อที่เมืองหนองคายในปี พ.ศ. 2418 มีเนื้อหาบรรยายว่าเมื่อเดินทางเข้าเขตลำตะคองไปผ่านสี่กั้วจนถึงสองเนิน(สูงเนิน) เขาพบว่าคนท้องถิ่นล้วนเป็น “คนลาว” (หลวงพัฒนพงศ์ภักดี, 2557: 82-89, 137) ซึ่งอาจไม่ใช่การรับรู้เรื่องชนชาติ แต่เป็นไปได้ว่าผู้แต่งมองคนท้องถิ่นในบริเวณนี้ในสถานะของ “คนอื่น” แบบเหมารวม จนเมื่อกองทัพเดินทางถึงบริเวณหนองเป็ดน้ำ เขาได้เปลี่ยนคำเรียกคนท้องถิ่นเป็นคำว่า “ชาวบ้าน” ยิ่งเมื่อเข้าไปในเขตเมืองนครราชสีมาแล้ว นิราศของเขาถึงได้แสดงให้เห็นการตีความหมายได้ว่าคนลาวกับคนเมืองนครราชสีมาที่มีลักษณะที่แตกต่างกัน มีการเรียกคนท้องถิ่นเฉพาะในอาณาบริเวณของเมืองนครราชสีมาว่า “ชาวโคราช” (เพ็งอึ้ง: 92) สามารถสรุปได้ว่าในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์นั้น คนท้องถิ่นที่อาศัยในบริเวณนอกเขตเมืองนครราชสีมาล้วนได้รับการเรียกชื่อกลุ่มว่า “ลาว” ทั้งสิ้น

“คูเรือนบ้านรายเรียงเคียงประดั่ง เห็นค้ำคั่งคนคูอยู่ริมทาง

คนแก่สาวนั้งเป็นหมูนันดูทั่ว ล้วนรูปชั่วคำปีเหมือนผีสาง

ถึงที่ขาวคูเหมือนลาวไม่สำอาง เห็นรูปร่างป้อหลอนงองันฯ”

“ชมลูกสาวชาวโคราชไม่ผาดผิว ช่างจี้รวไม่ตำหนิแกล้งดิฉิน

จะหาสวยสักคนไม่ยวลฉิน จนหมดสิ้นย่านทางโพธิ์กลางมาฯ” (เพ็งอึ้ง: 97)

อย่างไรก็ตาม ทิม สุขยางค์ ได้พรรณานให้เห็นได้ว่าคนท้องถิ่นในอาณาบริเวณของเมืองนครราชสีมา นั้นปะปนกันไปด้วยหลายชาติพันธุ์ ทั้งจีน มอญ ลาว และไทย แต่ทิม สุขยางค์ ก็เรียกคนโดยใช้คำเรียกรวม ๆ ว่า “ประชาชน” หรือ “ราษฎร” หรือ “ชาวเมือง” เรียกว่า “ชาวโคราช” (เพ็งอึ้ง: 105, 114, 131)

“ล้วนสรวลสันต์บรรเทิงระเริงรีน	เสาศาครีนหมีได้อายระคายหมาง
หึ่งเจ๊กไทยมอญลาวสาวสำอาง	ยกอิฐมาวัดกลางคูเกรียวกราวฯ”
“คนชาวเมืองพร้อมใจทั้งไทยจีน	ออกทรัพย์สินซื้ออาหารข้าวสารขาว
ต้มเลี้ยงคนชนอิฐด้วยคิคยว	หึ่งของคาวหวานเค็มเต็มศรัทธา” (เพ็งอ้าง: 104)

สุริยา สมุทคุปดี และคณะ (2540) อ้างถึงบันทึกในปี พ.ศ. 2438 ของ Etienne Aymonier ผู้นำคณะเดินทางสำรวจดินแดนฝั่งขวาของแม่น้ำโขง ซึ่งเดินทางย้อนลงมาจากเมืองหนองคายเพื่อเข้ามายังเมืองโคราชผ่านเมืองหนองหาน เมืองขอนแก่น และเมืองชนบท บันทึกดังกล่าวบอกถึงเมืองชนบทว่ามีประชากรเป็นคนลาวเหมือนกับเมืองขอนแก่น แต่พอพ้นเขตเมืองชนบทจะเข้าสู่เมืองโคราช ชาวบ้านเป็นชาวสยามไม่ใช่ลาว ชาวบ้านพูดภาษาสยาม แต่ตามรายทางนั้นมีหมู่บ้านที่ชาวบ้านพูดภาษาลาวตั้งสลับอยู่กับหมู่บ้านที่พูดภาษาสยามอยู่หลายแห่ง บันทึกนี้แสดงให้เห็นว่ามีการตั้งถิ่นฐานอย่างถาวรร่วมกันระหว่างคนต่างชาติพันธุ์ในบริเวณรอบ ๆ เมืองนครราชสีมาในเวลานั้น ได้แก่ ชาตินั้พันธุ์ลาว เขมร มอญ และไทยโคราช นอกจากนี้คำกลอน “ปาจิตอรพิม” ของหลวงบำรุง สุวรรณจันทร์ สันนิษฐานว่าแต่งขึ้นในสมัยรัชกาลที่ 4 บรรยายให้เห็นว่าความหลากหลายทางชาติพันธุ์ในเมืองนครราชสีมา ซึ่งประกอบทั้งมอญ เขมร ไทย ลาว จีน และขวน เช่นกัน (เพ็งอ้าง: 130-131)

สุริยา สมุทคุปต์ และคณะ (2540) นำเสนอว่าประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์เมืองนครราชสีมา นั้นเป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์อีสานและกำเนิดรัฐชาติไทยสมัยใหม่อย่างใกล้ชิด การตั้งถิ่นฐานและการอพยพเคลื่อนย้ายของคนเชื้อสายลาวในดินแดนที่ราบสูงโคราช ที่ราบลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาและลุ่มแม่น้ำโขงตอนกลางมีความเกี่ยวข้องกับการต่อสู้ช่วงชิงอำนาจทางเศรษฐกิจการเมืองระหว่างฝ่ายไทยและลาว โดยมีมหาอำนาจตะวันตกเข้ามาเกี่ยวข้องเมื่อกลุ่มประเทศอินโดจีนกลายเป็นอาณานิคม ในด้านอัตลักษณ์ทางภาษาและวัฒนธรรม คนโคราชบางแห่งบอกตัวตนของตัวเองว่า ไม่ใช่ไทย(โคราช) แต่ก็ไม่ใช่ “ลาวนอก” หรือ “ลาวกินข้าวเหนียว” หรือคนอีสานที่อยู่ในเขตรอบนอกออกไป เช่น ขอนแก่น มหาสารคาม อุรธานี อุบลราชธานี ร้อยเอ็ด กาฬสินธุ์ เป็นต้น สิ่งนี้แสดงให้เห็นถึงความใกล้ชิดทางวัฒนธรรมของชาวบ้านที่มีต่อกลุ่มชาติพันธุ์อื่นในเขตนครราชสีมา ภาคกลาง และภาคตะวันออกเฉียงเหนือ มากกว่าชาวลาวหรือไทยอีสานและชาวลาวในประเทศลาว นอกจากนี้ยังสะท้อนให้เห็นถึงระบบการแบ่งแยกความแตกต่างระหว่าง “ลาวใน” กับ “ลาวนอก” ใน 3 ระบบ คือ ระบบแรกโดยอาศัยลักษณะทางภูมิศาสตร์การเมืองในอดีตเป็นเกณฑ์ กล่าวคือ “ลาวใน” หมายถึงกลุ่มคนเชื้อสายลาวที่อาศัยในนครราชสีมาและที่อื่น ๆ ที่อยู่ในพระราชอาณาเขตของราชอาณาจักรสยาม ส่วน “ลาวนอก” อาศัยอยู่นอกอาณาเขตที่ก่อนหน้าการปฏิรูปการปกครองในสมัยรัชกาลที่ 5 ซึ่งลำนํ้าสะเทก (ตรงเมืองพิมาย) เป็นเครื่องหมายของเขตแดนระหว่าง “ลาวใน” กับ “ลาวนอก” ระบบที่สองโดยอาศัยลักษณะของข้าวเจ้าซึ่งเป็นอาหารหลักในการนิยามอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ระบบสุดท้ายโดยอาศัยระบบการนิยามตัวตนของ “คนโคราช” “ลาวข้าวเจ้า” เป็นกระบวนการต่อรองทางวัฒนธรรมและมิติทางประวัติศาสตร์การเมืองตั้งแต่เริ่มการปฏิรูปการปกครองในสมัยรัชกาลที่ 5 เพื่อบอกตัวตนถึงการปรับตัวให้ใกล้ชิดกับวัฒนธรรมของชาวสยาม และเป็นการเลียงที่จะกล่าวถึงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ “ลาว” ที่คนลาวอาศัยในประเทศลาว (สุริยา และคณะ, 2540: 142-148)

เดิม วิชาคย์พจนกิจ (2530) กล่าวถึงลักษณะการเมืองในช่วงสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวฯ รัชการที่ 5 ว่าใน พ.ศ. 2435 (ร.ศ. 110) พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวฯ ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงสรรพสิทธิประสงค์ (เมื่อยังทรงพระยศเป็นกรมหมื่นฯ) มาดำรงตำแหน่งข้าหลวงใหญ่สำเร็จราชการมณฑลนครราชสีมา ซึ่งเวลานั้นเรียกว่า “หัวเมืองลาวฝ่ายกลาง” พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงสรรพสิทธิประสงค์ทรงจัดกรมการเมืองผู้ใหญ่อำนาจหน้าที่ในตำแหน่ง เมืองวัง คลัง นา ผู้พิพากษาตุลาการและด่าน กับหัวเมืองขึ้นและเมืองฝากสำหรับตำแหน่งผู้ว่าราชการเมือง หากเมืองใดไม่มีตัว โปรดให้ปลัดเมืองยกกระบัตรเมืองว่าราชการแทนไว้เป็นระเบียบไปพลางก่อน ตำแหน่งกรมการเมืองนครราชสีมาหัวเมืองลาวฝ่ายกลางในสมัยนั้นจะมีลักษณะแตกต่างจากหัวเมืองฝ่ายเหนือ หรือ หัวเมืองฝ่ายตะวันออกเฉียงเหนือเพราะเมืองนครราชสีมาแต่เดิมมาขึ้นตรงต่อกรุงเทพฯ ตลอดมา เป็นหัวเมืองชั้นเอก ทำหน้าที่ดูแลเมืองน้อยในแถบนี้ กรมการเมืองผู้ใหญ่ในตำแหน่งจึงโปรดเกล้าฯ อนุโลมเรียก เมือง วัง คลัง นา เช่นเดียวกับหัวเมืองในมณฑลชั้นใน จนถึง พ.ศ. 2440 (ร.ศ.116) เมื่อได้ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้ตราพระราชบัญญัติลักษณะปกครองท้องที่ระบอบการปกครองเทศาภิบาลขึ้นแล้ว จึงโปรดเกล้าฯ ให้เปลี่ยนเรียกตำแหน่งที่แตกต่างนั้นให้เป็นระเบียบเดียวกัน คือ ตำแหน่งข้าหลวงต่างประเทศ หรือข้าหลวงใหญ่ (เดิม วิชาคย์พจนกิจ, 2530: 14-15)

ในปี พ.ศ. 2434 รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งรัฐบาลสยามทำการปฏิรูปการปกครองหัวเมืองประเทศราช โดย (1) รวมเอาเขตเมืองลาวฝ่ายตะวันออกกับหัวเมืองลาวฝ่ายตะวันออกเฉียงเหนือเข้าเป็นเขตเดียวกัน เรียกว่า หัวเมืองลาวกาว ให้กรมหลวงพิชิตปรีชากรเป็นข้าหลวงใหญ่ ตั้งสำนักงานอยู่ที่เมืองอุบล (2) เปลี่ยนชื่อหัวเมืองลาวฝ่ายเหนือเป็น หัวเมืองลาวพวน ให้กรมหลวงประจักษ์ศิลปาคมเป็นข้าหลวง ตั้งสำนักงานอยู่เมืองหนองคาย (3) รวมเอาอาณาจักรหลวงพระบาง ตลอดแคว้นสิบสองพันนา ลื้อสิบสองจุไท หัวพัน เข้าเป็นเมืองลาวพุงขาว ให้พระยาฤทธิรงค์ตรังเศสเป็นข้าหลวง ตั้งสำนักงานอยู่ที่นครหลวงพระบาง (4) เปลี่ยนชื่อหัวเมืองลาวฝ่ายกลาง เป็นหัวเมืองลาวกลาง ให้กรมหมื่นสรรพสิทธิประสงค์เป็นข้าหลวง ตั้งสำนักงานอยู่ที่นครราชสีมา หัวเมืองทั้งหลายได้รับการจัดตั้งขึ้นเป็นตัวแทนของ “ลาว” บริเวณต่าง ๆ ในภูมิภาคนี้ ซึ่งจะขึ้นอยู่กับการปกครองของรัฐบาลสยาม ด้านหนึ่งแสดงให้เห็นว่าในสายตาของสยามนั้นมองคนทั้งดินแดนอีสานและลาว คือต่างเป็น “ลาว” ด้วยกันทั้งหมด แต่หากมองอีกด้านหนึ่งนี้แสดงถึงการรับรู้อัตลักษณ์ลาวบนบริเวณอีสานของรัฐบาลสยามได้ด้วยเช่นกัน

ต่อมาเมื่อ พ.ศ. 2436 เมื่อสยามขอมยกดินแดนฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงให้ฝรั่งเศส จากกรณีพิพาท ร.ศ. 112 และเริ่มสร้างรัฐชาติไทยสมัยใหม่ ซึ่งจำเป็นต้องมีองค์ประกอบสำคัญ คือ อาณาเขต ประชากร อำนาจอธิปไตย และ “วัฒนธรรมแห่งชาติ” ทำให้กลุ่มคนเชื้อสายลาวที่อยู่บริเวณที่ราบสูงโคราช ได้กลายเป็นพลเมืองของรัฐไทย โดยเฉพาะจากการทำสำมะโนครัวและกำหนดสัญชาติเมื่อ พ.ศ. 2442 คนเชื้อสายลาว เขมร ต่วยและอื่น ๆ บนบริเวณที่ราบนี้ถูกกำหนดให้เป็น “คนเชื้อชาติไทยบังคับสยาม” เหมือนกัน ขณะที่ทัศนะของคนลาวเวียงจันทน์ พรหมแดนที่แบ่งเขตที่อยู่อาศัยของคนเชื้อสายลาวไม่ใช่แม่น้ำโขง แต่เป็นเทือกเขาดงพญาเย็น หรือที่ลาวเรียกว่า “ภูสามเส้า” และทัศนะดังกล่าวถูกนำมาใช้เป็นความคิดทางการเมืองและการปลุกกระแสชาตินิยมของลาวสมัยใหม่ในเวลาต่อมา (สุริยา สมุทรคุปต์ และคณะ, 2540: 129-155)

ความเป็น “คนลาว” ในระดับท้องถิ่นที่มีการสร้างผ่านตำนานท้องถิ่นต่าง ๆ เช่น กบฏผีบุญภาคอีสาน (พ.ศ.2444-2445) คนเชื้อสายลาวได้อาศัยความแตกต่างทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมเป็นเงื่อนไขในการตอบโต้อำนาจทางการเมืองและการครอบงำทางอุดมการณ์ของรัฐไทย โดยเฉพาะการสูญเสียอำนาจทางการเมืองและเศรษฐกิจของเจ้าเมืองเก่าและปฏิกริยาต่อการเก็บภาษีและเกณฑ์แรงงานในอัตราที่สูงเกินไปของรัฐบาลส่วนกลาง ผู้นำในท้องถิ่นอาศัยความเชื่อพระศรีอริย์และสภาพความยากจนขั้นแค้นของคนลาวในอีสานเป็นเงื่อนไขสำคัญในการก่อการจลาจล นอกจากนี้อคติทางชาติพันธุ์ที่ประชาชนคนไทยในภาคกลางหรือ “ชาวเมืองล่าง” บางกลุ่ม มีความคิดเหยียดหยามคนลาวจากวัฒนธรรมอาหาร เช่น เป็นพวกกินกบ กินเขียด กินปลาร้าและกินข้าวไม่ล้างมือ ยิ่งพวกข้าราชการที่ขึ้นไปรับตำแหน่งที่อีสานก็มัก “เบงอวดอำนาจ คักคาออกมว่า ข้านี้เป็นไทยมาปกครองลาว หรือเป็นนายลาว” (เดช บุญนาค, 2524 อ้างในสุริยา สมุทรคุปต์ และคณะ, 2540: 149)

ประวัติศาสตร์ของชาติพันธุ์ลาวในช่วงเปลี่ยนผ่านจากรัฐแบบจารีตประเพณีสู่รัฐสมัยใหม่แบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์นั้น แสดงให้เห็นได้ว่าคนลาวตั้งถิ่นฐานในบริเวณลำตะคองมาตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 24 และเป็นชาติพันธุ์กลุ่มใหญ่ทั้งในบริเวณบ้านเมืองที่ตั้งอยู่รอบ ๆ เมืองนครราชสีมาและบรรดาชุมชนขนาดใหญ่บนที่ราบสูงโคราช หรือภาคอีสาน ทั้งนี้อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ลาวอาจไม่จำเป็นต้องเป็นเรื่องชนชาติ แต่การก่อรูปของอัตลักษณ์นี้สามารถเกิดขึ้นจากวิสัยทัศน์ของคนสยามผู้ถือว่ากรุงเทพฯ เป็นเมืองหลวงหรือศูนย์กลางของอำนาจทางการเมืองการปกครอง คนสยามมองผู้คนในบริเวณที่ราบสูงโคราชล้วนถือว่าเป็นลาว กระทั่งชื่อเมืองนครราชสีมาที่ได้รับการตั้งชื่อเป็นมณฑล รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ก็ได้นำความเป็นชาติพันธุ์ลาวมาเรียกว่า “หัวเมืองลาวฝ่ายกลาง” ถึงแม้ว่าในการรับรู้ของราษฎรสยามตามนิราศหนองคายของทิม สุขยางค์ จะแสดงให้เห็นว่า “ชาวโคราช” มีความแตกต่างจาก “ชาวลาว” โดยเฉพาะชาวลาวมักหมายถึงผู้คนที่ตั้งบ้านเมืองอยู่นอกอาณาบริเวณของเมืองนครราชสีมา ความเป็นชาติพันธุ์ลาวในประวัติศาสตร์ของเมืองนครราชสีมาในที่นี้จึงถือได้ว่าเป็นเครื่องมือทางการเมืองวัฒนธรรม (Cultural Politics) ที่รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์และราษฎรกรุงเทพฯ กำหนดขึ้นมา เป็นความรู้หรือการรับรู้เกี่ยวกับชาติพันธุ์ลาวที่ใช้จำแนกแยกแยะอัตลักษณ์ของผู้คนบนที่ราบสูงโคราช จำแนกระหว่างคนนอกเมืองนครราชสีมา กับคนในเมือง อย่างไรก็ตาม นิราศหนองคายก็แสดงให้เห็นเช่นกันว่าเมืองนครราชสีมาเป็นพื้นที่ที่ชาติพันธุ์ไทย ลาว มอญ และจีน เข้ามาอาศัยอยู่และมีปฏิสัมพันธ์ร่วมกันเป็นวิถีทางสังคมของเมือง อันเป็นเหตุของการผสมผสานผู้คนและอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์จากคนกลุ่มต่าง ๆ

### ชาติพันธุ์ลาวในกระแสประวัติศาสตร์ของท้าวสุรนารี

สายพิน แก้วงามประเสริฐ (2538) อธิบายว่าหลังการเปลี่ยนแปลงระบอบการเมืองไทยเมื่อปี พ.ศ. 2475 รัฐบาลจอมพล ป. พิบูลสงคราม ในทศวรรษ 2480 ได้พยายามรณรงค์ให้ประชาชนเสียสละชีวิตเพื่อปกป้องประเทศชาติ วิธีการหนึ่งคือการยกย่องตัวอย่างบุคคลที่ทำคุณประโยชน์ให้กับประเทศ ซึ่งในจำนวนนั้นรวมท้าวสุรนารีอยู่ด้วย และเผยแพร่ว่าผลตอบแทนของการทำคุณประโยชน์ให้กับประเทศของท้าวสุรนารีคือท่านได้รับการสร้างอนุสาวรีย์เพื่อเป็นอนุสรณ์วีรกรรม สายพินวิเคราะห์ว่ารัฐบาลจอมพล ป. พิบูลสงคราม มีความจำเป็นต้องเน้นนโยบายชาตินิยม เนื่องจากนับตั้งแต่เปลี่ยนแปลงการปกครองประเทศ อิทธิพลของรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ยังไม่ได้หยุดความเคลื่อนไหว รัฐบาลราษฎรจึงจำเป็นต้องหาเสียงสนับสนุนจากประชาชนเพื่อต่อสู้กับระบอบเก่า รัฐบาลสร้างภูมิทัศน์ทางการเมืองการปกครองขึ้นมาใหม่ด้วยหลักคิดของ “สยามใหม่” และ “ลัทธิเชื้อผู้นำ” ที่ศูนย์กลางของภูมิทัศน์นี้อยู่ที่ตัวจอมพล ป. นั่นเอง โดยนัยแล้วลัทธิชาตินิยมของจอมพล ป. เป็นการแข่งขันกับสถาบันพระมหากษัตริย์ ดังนั้นจอมพล ป. พยายามที่จะลดบทบาทของสถาบันกษัตริย์ ด้วยการยกเลิกประเพณีที่เกี่ยวข้องกับความศักดิ์สิทธิ์และบทบาทของสถาบันนี้ แล้วแทนที่ด้วยการปลุกฝังความเคารพ “วีรบุรุษ วีรสตรี” ที่เป็นสามัญชนเป็นแบบอย่างที่ดีต่อการปลุกฝังความคิด เคารพ เชื้อพอง “ท่านผู้นำ” (สายพิน, 2538: 222-223)

สายพิน แก้วงามประเสริฐ พบว่านโยบายสร้างชาติของรัฐบาลจอมพล ป. พิบูลสงคราม ได้รณรงค์เปลี่ยนคำเรียกชาติพันธุ์ลาวในราชอาณาจักรไทยให้แทนด้วยคำว่า “อีสาน” หรือ “อีสาน” ดังเช่นปรากฏในบทละครของหลวงวิจิตรวาทการเรื่องราชนมใน ปีพ.ศ. 2479 เป็นเครื่องมือทางการเมืองวัฒนธรรมเพื่อการสร้างความรู้สึกนึกคิดของคนในอีสานให้นิยมอัตลักษณ์ของตนว่าเป็นคนไทย ไม่ใช่คนลาว (เพ็งอึ้ง: 218-220) ยิ่งกว่านั้น ในสมัยรัฐบาลทหารสฤษดิ์ ธนะรัชต์ เน้นว่าประชาชนมีหน้าที่รักษาไว้ซึ่งราชบัลลังก์ที่สำคัญชาติกับพระมหากษัตริย์ถือว่าเป็นสิ่งเดียวกัน รัฐบาลต้องการใช้ความหมายจากอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีในการปลุกเร้าความรักชาติของชาวอีสาน เนื่องจากภูมิภาคอีสานยังมีปัญหาเกี่ยวกับลัทธิคอมมิวนิสต์ที่แพร่อยู่ในประเทศเพื่อนบ้านคือลาว รัฐบาลได้สร้างความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันระหว่างส่วนกลางกับอีสาน อนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีสามารถนำมาปลุกเร้าความคิดชาตินิยมของความรู้สึกเป็นไทยให้กับคนอีสานได้ เพราะเป็นเรื่องวีรกรรมที่เกี่ยวข้องพันระหว่างคู่ศัตรู “ไทย” กับ “ลาว” (เพ็งอึ้ง: 100-107)



ประวัติศาสตร์ของท้าวสุรนารียิ่งสร้างความรู้สึกรักผูกพันและความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันระหว่างรัฐบาลกับชาวเมืองนครราชสีมา เพราะวีรกรรมของคุณหญิงโมถูกสื่อภาพความจงรักภักดีของหัวเมืองนครราชสีมาที่มีต่อรัฐที่กรุงเทพฯ และเป็นแบบอย่างของพลเมืองดี ประวัติศาสตร์ของท้าวสุรนารีจึงรับใช้อุดมการณ์ชาตินิยมไทย แต่ตรงกันข้ามชาติพันธุ์ลาวในประวัติศาสตร์ของท้าวสุรนารีกลับถูกสื่อภาพความไม่จงรักภักดีและเป็นพลเมืองไม่ดี จะเห็นว่าประวัติศาสตร์ที่ผูกความเป็นคนโคราชอ้างอิงกับเรื่องราววีรกรรมของท้าวสุรนารีจนกลายเป็นวาทกรรมหลัก เน้นความสัมพันธ์ด้วยแนวคิดชาตินิยมกับ “ความเป็นไทย” ของส่วนกลาง อีกนัยหนึ่งคือการเอาออกหรือซ่อน “ความเป็นชาติพันธุ์ลาว” โดยทั่วไปแล้วชาวเมืองนครราชสีมาหรือคนโคราชจะไม่นับรวมความเป็นชาติพันธุ์ลาวหรือความเป็นอีสานว่าเป็นองค์ประกอบหนึ่งของอัตลักษณ์คนโคราช

### ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของลาวที่ลำตะคอง

ประวัติศาสตร์และอัตลักษณ์ของคนลาวที่ลำตะคอง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในพื้นที่วิจัยบ้านน้ำเมา แสดงถึงความใกล้ชิดกับกลุ่มชาติพันธุ์ขวนอยู่มาก เรื่องเล่าในท้องถิ่นได้บ่งบอกว่าทั้งลาวและขวนต่างเข้ามาตั้งถิ่นฐานในบริเวณแถบนี้ในเวลาใกล้เคียงกัน โดยเฉพาะเมื่อทั้งสองกลุ่มชาติพันธุ์ได้พบท้องที่อันอุดมสมบูรณ์เพราะมีลำตะคองไหลผ่านจนสามารถหล่อเลี้ยงการเพาะปลูกได้ตลอดปี กระทบความเคลื่อนไหวครั้งสำคัญของกลุ่มชาติพันธุ์ในบริเวณแถบนี้คือกลุ่มที่ติดตามมารับจ้างหางานเมื่อรัฐได้ก่อสร้างเส้นทางรถไฟระหว่างกรุงเทพฯกับอีสานขึ้น กลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้เข้ามาทั้งรับจ้างทำไม้ ทำนา ทำไร่ และทำสวน โดยเฉพาะคนลาวอีสานหรือ “คนลาวนอก” และกลุ่มคนจีนที่สามารถสะสมทุน จนสามารถเปลี่ยนสถานภาพของตนจากเป็นแรงงานรับจ้างกลายเป็นเจ้าของกิจการค้าขายขึ้นมาได้ ขณะที่การเติบโตของภาคอุตสาหกรรมหลังทศวรรษที่ 2510 เป็นต้นมา ก็ยังเป็นปัจจัยสำคัญต่อการอพยพเข้าออกบริเวณแถบนี้ของผู้คนชาติพันธุ์ต่าง ๆ ยิ่งขึ้น ซึ่งเราไม่อาจปฏิเสธสภาพการณ์ของการผสมผสานและการแข่งขันกัน ไม่ใช่แค่เรื่องการเมืองและเศรษฐกิจ แต่รวมถึงเรื่องทางวัฒนธรรมด้วย

สุริยา สมุทคุปดี และคณะ (2540) อธิบายว่าจังหวัดนครราชสีมามีกลุ่มชาติพันธุ์อย่างหลากหลายอยู่ร่วมกัน ชาติพันธุ์ลาวที่นี้บางกลุ่มนิยามตัวเองว่า “ลาวข้าวจ้าว” ตั้งถิ่นฐานอยู่ร่วมกับกลุ่มคนอีกหลายชาติพันธุ์ ลาวข้าวจ้าว หรือ “ลาวใน” เชื่อว่าตัวเองมีอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์หลายอย่างที่แตกต่างจาก “ลาวนอก” หรือคนอีสานในบริเวณอื่น ๆ การบริโภคข้าวจ้าวเป็นอาหารหลักคือความแตกต่างที่สำคัญประเด็นหนึ่ง บวกกับความคิดที่ว่าลาวข้าวจ้าวมีถิ่นฐานอยู่บริเวณตอนในของประเทศ หรือใกล้กรุงเทพฯ มากกว่าบริเวณอีสานส่วนอื่น เพราะนับเอากรุงเทพฯ เป็นศูนย์กลางของความเจริญสมัยใหม่และเป็นศูนย์กลางของอำนาจทางการเมืองการปกครอง อัตลักษณ์ของลาวข้าวจ้าวจึงเป็นการสถาปนาอัตลักษณ์ลาวที่อยู่ระหว่างกลางของอัตลักษณ์ไทยกับอัตลักษณ์ลาวในอีสาน กล่าวคือ ลาวข้าวจ้าวในนครราชสีมาได้รับเอาวัฒนธรรมบางอย่างของไทย ไทยโคราช และกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ เข้ามาผสมผสานกับวัฒนธรรมลาวดั้งเดิม ลาวข้าวจ้าวบริโภคข้าวจ้าวแต่ยังคงภาษาพูดลาว ปฏิบัติตามความเชื่อเรื่องผีฟ้า ผีดิน ผีปู่ตา และวิถีชีวิตอย่างอื่นแบบลาวไว้ โดยเฉพาะชาติพันธุ์ลาวในบริเวณสี่คิ้วและสูงเนินยังสืบต่อการประกอบพิธีกรรมการลง “ขวง” ตามความเชื่อทางศาสนาของท้องถิ่นในชุมชนลาว ความหมายเชิงสัญลักษณ์ของ “ขวง” ในที่นี้สัมพันธ์ว่าผีฟ้าและผีฟ้าจะช่วยในการรักษาความเจ็บป่วย และยังหมายความว่าผีช่วยเหลือด้านเศรษฐกิจการทำมาหากิน รวมถึงเรื่องความสัมพันธ์ทางการเมืองและวัฒนธรรมที่ชาติพันธุ์ลาวกำลังปะทะประสานกับสังคมทันสมัย (สุริยา สมุทคุปดี และคณะ, 2540: 163)

สุริยา สมุทคุปดี และคณะ ยังพบว่าตำนานพญาสี่แคว (สี่เจี้ยว) ที่บ้านมะเกลือเก่า อำเภอสูงเนิน เป็นประวัติศาสตร์ท้องถิ่นที่น่าเสนอที่มาและรากเหง้าของชาติพันธุ์ลาวภายใต้อิทธิพลทางวัฒนธรรมของชาติพันธุ์ไทยและไทยโคราช ตำนานนี้ได้รับการเล่าถึงกลุ่มคนลาวที่อพยพย้ายถิ่นลงมาจากบริเวณฝั่งแม่น้ำโขงแล้วมาเลือกทำเลที่เหมาะสมอุดมสมบูรณ์ของลำตะคองบนที่ราบสูงโคราช นักปราชญ์พื้นบ้านบันทึกไว้ใน พ.ศ. 2486 มีความว่า “ชาวนครเวียงจันทน์ คุ่มอินทร์ผยองพวกหนึ่งได้อพยพข้ามลำแม่โขง มาตั้งภูมิลำเนาอยู่ฝั่งขวาเพื่อประกอบอาชีพเป็นผาสุก ระยะที่กล่าวนี้เป็นรัชกาลของพระเจ้าไชยเชษฐาธิราช กษัตริย์ผู้ครองนครเวียงจันทน์ (ราว พ.ศ.2110) หรือราวรัชกาลแห่งสมเด็จพระจักรพรรดิแห่งกรุงศรีอยุธยา เมื่อไม่ได้ทำเลที่น่าพอใจก็ถอยอพยพเลื่อนลงมาเรื่อย ๆ เป็นระยะ จนถึงที่ราบลุ่มลำน้ำลำตะคอง อันเป็นส่วนหนึ่งของดงพระยาเย็น ได้แยกกันตั้งบ้านเรือนอยู่เป็นพวก ๆ” (เพ็งอั้ง: 185)

ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของการสร้างบ้านตั้งเมืองของชาติพันธุ์ลาวที่บ้านแก่นท้าว อำเภอสูงเนิน ได้รับการเชื่อมโยงกับเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ของการต่อสู้กันระหว่างกองทัพของเจ้าอนุวงศ์แห่งเวียงจันทน์กับทหารของสยามในสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 3 มีเรื่องเล่าว่าบรรพบุรุษของบ้านแก่นท้าวคือกลุ่มลาวเวียงจันทน์ที่โดนกวาดต้อนมาพร้อมกับเชลยในศึกเจ้าอนุวงศ์ บันทึกว่า

“ช่วงที่ไทยยกกองทัพไปตีเมืองเวียงจันทน์ เจ้าอนุวงศ์มีลูกสาวชื่อ สามสี ลูกเขยชื่อท้าว (หมา)น้อย ลูกสาวกับเจ้าอนุวงศ์หนีไปอยู่เขาฝ้าย ทหารไทยตามจับลูกเขยได้ บังคับให้บอกที่อยู่ของเจ้าอนุวงศ์ แล้วตามไปจับตัวส่งลงไปกรุงเทพฯ เจ้าอนุวงศ์โดนทรมานอย่างไรก็ไม่ตาย ในที่สุดก็เอาเหล็กแทงคอก แล้วย่างไฟจึงตาย ศพยังอยู่ที่กรุงเทพฯ”

“ลาวเวียงจันทน์ที่ถูกไทยกวาดต้อนมาตั้งถิ่นฐานอยู่แถวสูงเนิน ที่แตกกลุ่มไปไกลสุดคือบ้านเตาปูน จังหวัดสระบุรี”

นอกจากนี้ยังมีเรื่องเล่าถึงความยากลำบากและทุกข์ทรมานในระหว่างที่โดนทหารสยามบังคับกวาดต้อน อย่างไรก็ตาม เรื่องเล่าดังกล่าวไม่ได้ปรากฏเนื้อเรื่องแบบยาว แต่เป็นเรื่องเล่าแบบสั้น ๆ ปะติดปะต่อ ความทรงจำกับเหตุการณ์ต่าง ๆ ไว้ นี่คงเป็นสาเหตุหนึ่งที่ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของชาติพันธุ์ลาเกือบลสูญหายไป สุริยาและคณะ (2540) แสดงให้เห็นเรื่องเล่าบางส่วนคือ

“เมื่ออพยพมาจากเวียงจันทน์ถูกเขาไล่ต้อนมา กินหมากสีดา (ผลฝรั่ง) จนท้องร่วง ไม่ได้กินข้าว จนได้มากินเนื้อช้างที่ถูกไฟเผา จึงได้มีแรง ... ตอนที่เขาเอามาทีแรก แม่กำลังก่อไฟหุงข้าว มัน (ทหารไทย)เอาช้างกระที่ที่บ้าน เหลียวหลังไปเห็นไฟไหม้บ้านหมดแล้ว ทหารไทยบังคับให้มาเร็ว ๆ ตอนมาก็เดินมา ถือของมาด้วย เช่น เงิน ทองคำ แต่มันบอกว่าเอามาฝากไว้บนหลังช้างก่อน พอเวลาผ่านไป ไม่รู้ว่าทรัพย์สินเงินทองของเราหายไปไหนหมด คนลาวเลยเหลือแต่ตัว”

ความทุกข์ครวญนั้นมีในคำกลอนผญาว่า “เวียงจันทน์เศร้าสาวเอ๋ย อย่าฟ้าหวา มั่นจิไปบาด หล้า พุงพวยหนวยอยู่ปลาย ผู้บ่าวฮ้องเป็นผญาใส่ผู้สาว เจ้าอนุวงศ์มีหลานสามคน ชื่อลิ้นก้าน ดินเป็นกงจักร และแขนบ่เก็ง ... เขาเสีเอาศพปู่เขาคืน แม่ใหญ่ยังคอยทำฟังข่าวอยู่” (เพ็งอั้ง:190)

ประวัติศาสตร์ฉบับท้องถิ่นของชาวชาติพันธุ์ลาวในเขตอำเภอสีคิ้ว สูงเนิน เล่าว่าบรรพบุรุษที่ถูกกองทัพไทยกวาดต้อนมาครั้งนั้น ได้กลายเป็นบรรพบุรุษผู้สร้างเมืองสิมมา (บริเวณอำเภอสีคิ้วและสูงเนิน) แข่งกับการสร้างเมืองโคราชของฝ่ายไทย แต่พ่ายแพ้และกลายเป็นศิลาเมืองสิมมาในที่สุด เชื่อว่าผีเมืองสิมมาคือบรรพบุรุษเชื้อสายลาวที่ถูกกวาดต้อนมาจากเวียงจันทน์ โดยเฉพาะการกวาดต้อนหลังศึกเจ้าอนุวงศ์ ในปี พ.ศ. 2369-2370 เรื่องเล่าขานนี้หยิบใช้เมืองสิมมาเพื่อเน้น “การต่อรอง” ในการบรรพบุรุษชาติพันธุ์ลาวในประวัติศาสตร์ของเมืองนครราชสีมาโบราณ ไม่ได้หมายถึงเมืองสิมมาของขอมโบราณ ซึ่งเป็นโบราณสถานในท้องถิ่น

ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นอีกเรื่องเป็นนิทานปรัมปราของชาวบ้านเกี่ยวข้องกับการต่อสู้เพื่อแข่งขันอิทธิพลทางเศรษฐกิจการเมืองกับไทยโคราช เรื่องแม่โม่แห่งเมืองโคราชกับพ่อพญาเมืองสิมมา ถ่ายทอดความพ่ายแพ้ของเมืองสิมมาจนทำให้เมืองกลายเป็นเมืองร้าง ผิชาวเมืองสิมมาหรือผิลาวที่มาจากเวียงจันทน์ก็ได้รับการเล่าขานว่าเป็นที่มาของผิในพิธีกรรมช่วงผีพ้อนของชาติพันธุ์ลาวในสีคิ้ว จะเห็นว่าการสูญเสียวีเจียงจันทน์ในสงครามเจ้าอนุวงศ์ไม่ได้หมายถึงเพียงการสลายของศูนย์กลางทางเศรษฐกิจการเมือง การศาสนาและการทหารของลาวและเวียงจันทน์เท่านั้น แต่ยังหมายถึงการสลายศูนย์กลางทางวัฒนธรรมของความเชื่อเรื่องผีของชาติพันธุ์ลาวด้วย (เพ็งอ้าง: 191-192)

สุริยา สมุทคุปดี และคณะ ตีความวิถีคิดแบบพึ่งพาอำนาจของผีของชาติพันธุ์ลาวนี้ว่าลาวก็อยู่ในตำแหน่งที่ค่อนข้างเสียเปรียบทั้งในสถานะของชาติพันธุ์ เศรษฐกิจและสังคมการเมือง ในแง่ของชาติพันธุ์ลาวเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ขนาดที่ไม่ใหญ่นักเมื่อเทียบกับไทยโคราชในจังหวัดนครราชสีมา ทั้งในสายตาของคนไทยโคราชและคนไทยภาคกลางยังมองคำว่า “ลาว” และเอกลักษณ์ชาติพันธุ์ลาวต่าง ๆ เช่น อาหาร คนตรี การแต่งกาย หรือ แม้กระทั่งรูปร่างหน้าตา ก็ได้รับการเหยียดหยามและโดนกล่าวหาว่าป่าเถื่อน เซยหรือล้ำสมัย ดังนั้นพึ่งพาอำนาจของผีเช่นอย่างพิธีกรรมช่วงผีพ้อน ถือเป็นพื้นที่ เวที ที่ชาวบ้านเชื้อสายลาวมีโอกาสแสดงออกซึ่งเอกลักษณ์ทางชาติพันธุ์ และสำนึกทางประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของตน ด้วยชาวบ้านคือผีที่มาร่วมพิธีกรรมเป็นผีบรรพบุรุษของคนเชื้อสายลาวทั้งหมด รวมทั้งในช่วงร่วมพิธีกรรม ชาวบ้านก็แสดงรูปแบบการแต่งกาย คนตรี อาหาร และภาษา ของชาติพันธุ์ลาวได้อย่างชัดเจน (เพ็งอ้าง: 231-235)

นอกจากนี้อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์อันหนึ่งคือ ชื่อหรือเครื่องหมายของกลุ่มชาติพันธุ์ลาว โดยเฉพาะลาวที่กินข้าวเจ้า เกิดจากการผสมผสานทางวัฒนธรรม เพื่อตอบโต้การคุกคามของ “คนไทย” ชาติพันธุ์ลาวที่กินข้าวเจ้าสะท้อนให้เห็นถึงการปรับตัวทางวัฒนธรรมของคนลาวซึ่งอาศัยอยู่ในสภาพแวดล้อมทางภูมิศาสตร์และวัฒนธรรมไม่เหมือนชาติพันธุ์ลาวที่กินข้าวเหนียว นอกจากนี้กลุ่มคนลาวในแถบบริเวณนี้ยังพบว่าเป็นกลุ่มพวกติดตามพ่อค้าวัวค้าควาย ซึ่งเดินทางระหว่างอีสานกับภาคกลาง และอีกพวกหนึ่งคือกลุ่มรับจ้างงานตามเส้นทางรถไฟซึ่งชุมชนศูนย์กลางของชาติพันธุ์ลาวตั้งอยู่ที่บ้านบุงลำไย อำเภอสีคิ้ว และบ้านมะเกลือเก่า อำเภอสูงเนิน (สุริยา สมุทคุปดี และพัฒนา กิตติอาษา, 2544: 60-61)

ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของชาติพันธุ์ลาวมีบทบาทในการเชื่อมโยงจินตนาการของชาติพันธุ์ลาวให้ผูกพันกับเวียงจันทน์ที่เสมือนเป็นศูนย์กลางและรากเหง้าของการสถาปนาอัตลักษณ์ลาวในประเทศไทย อีกนัยหนึ่งก็สะท้อนถึงการเป็นรองของคนซิพันธุ์ลาวภายใต้กระบวนการของการสถาปนาชาติพันธุ์ไทยให้กลายเป็นพลเมืองกลุ่มหลักในประเทศประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเกี่ยวกับความเป็นมาของบ้านน้ำเมาได้รับการบอกเล่าจากผู้สูงอายุในชุมชน บอกถึงความเป็นชุมชนที่ตั้งอยู่บนเส้นทางการค้าขายระหว่างผู้คนในกลุ่มน้ำแม่โขงกับผู้คนในกลุ่มน้ำเจ้าพระยา ผู้สูงอายุหลายคนยังจดจำเรื่องราวเกี่ยวกับการวานพ่อค้าวัวพ่อค้าควายซึ่งเดินทางระหว่างพื้นที่สองลุ่มน้ำนี้ ดังนั้นตัวตนทางชาติพันธุ์ของคนที่นี่ก็น่าจะเป็นตัวตนที่อยู่ระหว่างกลางของความสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์ในบริเวณลุ่มน้ำโขงกับลุ่มน้ำเจ้าพระยา และพื้นที่บริเวณนี้ก็เป็นที่ตั้งถิ่นฐานของชาติพันธุ์ที่มีระบบความสัมพันธ์ทั้งไทยและลาว จินตภาพเกี่ยวกับความเป็นชาติพันธุ์ของคนท้องถิ่นจึงเป็นความหลากหลายของชาติพันธุ์มากกว่าจะเน้นความเป็นชาติพันธุ์ในกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง ซึ่งแตกต่างจากสำนึกความเป็นคนไทยของไทยโคราชทั่วไปที่ได้รับการสร้างสำนึกความเป็นชาติพันธุ์ผ่านประวัติศาสตร์และเรื่องเล่าของของท้าวสุรนารี กล่าวคือขณะที่ประวัติศาสตร์ชาติและประวัติศาสตร์เมืองโคราชจะเน้นตัวตนของความเป็นคนไทย แต่ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นกลับบันทึกความเป็นลาวของตนเองมาอย่างยาวนาน เพราะประวัติศาสตร์ของท้าวสุรนารีฉบับที่เผยแพร่โดยราชการนั้น ได้นำเสนอภาพชาติพันธุ์ลาวในฐานะเป็นศัตรูของสยามและเมืองโคราชมากกว่าจะอ้างเอาคนลาวเข้าเป็นคนโคราชกลุ่มหนึ่งด้วยอย่างกลมกลืน

ยายแสวง เปาะจันทิก อายุ 80 ปี ผู้อาวุโสแห่งบ้านน้ำเมา อำเภอสีคิ้ว ยืนยันตัวตนทางชาติพันธุ์ลาวของตนเอง พร้อมทั้งบรรยายให้เห็นว่าประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของชุมชนที่นี่คือการดำรงวิถีชีวิตอยู่ร่วมกันของหลายชาติพันธุ์ในท้องถิ่น หากแต่ยังชี้ให้เห็นว่า อัตลักษณ์ของความเป็นชาติพันธุ์ลาวเป็นเรื่องที่คนในท้องถิ่นได้รับรู้ ยอมรับ และใช้แสดงตัวตน ซึ่งแตกต่างจากตัวตนทางชาติพันธุ์ของคนโคราชที่มักจะได้รับการอ้างอิงอยู่กับความเป็นคนไทย หรือความเป็นคนไทยโคราช

“ฉันเชื่อลาวเวียงจันทน์ ปู่ทวดอพยพมาอยู่ที่บ้านมะเกลือใหม่ ส่วนฉันเกิดที่บ้านน้ำเมานี้ ก็กินข้าวเหนียวตั้งแต่เด็กน้อย กลุ่มคนในบ้านน้ำเมาเหนือส่วนใหญ่เป็นยวน พวกไทยอยู่ที่สตะวันออก พวกลาวอยู่ที่สได้ แต่เดี๋ยวนี้อีกปนเปกัน” (แสวง เปาะจันทิก, สัมภาษณ์ 8 พฤษภาคม 2550)

แต่เดิมมาชาติพันธุ์ลาวบ้านน้ำเมาเป็นความใกล้ชิดกับกลุ่มชาติพันธุ์ยวน ขยายแวง เปาะจันทิก เล่าว่าตั้งบ้านอยู่กันมากที่บ้านน้ำเมาเหนือ เรื่องเล่าในท้องถิ่นได้แสดงว่าทั้งลาวและยวนต่างเข้ามาตั้งถิ่นฐานในบริเวณแถบนี้ในเวลาใกล้เคียงกัน โดยชุมชนศูนย์กลางของชาติพันธุ์ลาวตั้งอยู่ที่บ้านบุงลำไย อำเภอสิคิ้ว และบ้านมะเกลือเก่า อำเภอสูงเนิน ชุมชนศูนย์กลางของกลุ่มชาติพันธุ์ยวนอาศัยอยู่มากในบ้าน โนนกุ่มและบ้านสิคิ้ว ส่วนคนยวนที่บ้านน้ำเมาเรียกรู้ได้ว่าเป็นชุมชนที่เกิดจากการขยายตัวออกมาตั้งถิ่นฐานของคนยวนจากทั้งสองบ้าน

ความเป็นมาแรกเริ่มของคนยวน มักอ้างอิงพระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ สมัยรัชกาลที่ 1 ครั้งพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก โปรดฯ ให้กรมหลวงเทพหริรักษ์และพระยายมราช พร้อมด้วยทัพลาว ไปตีพม่าให้ออกไปจากเมืองเชียงแสน เมื่อพม่าพ่ายไปแล้ว ให้อพยพชาวยวนเชียงแสน 23,000 คน แบ่งผู้คนเหล่านี้ออกเป็น 5 ส่วน ส่วนหนึ่งให้ไปอยู่ที่เชียงใหม่ ส่วนหนึ่งให้ไปอยู่ที่ลำปาง ส่วนหนึ่งให้อยู่ที่น่าน ส่วนหนึ่งให้ไปอยู่ที่เวียงจันทน์ อีกส่วนหนึ่งให้นำมาไว้ให้อยู่ที่สระบุรีบ้าง ไปอยู่ราชบุรีบ้าง ในสายตาของชนชั้นผู้นำสยามได้มองคนยวนในแง่ที่เป็นแรงงานที่สามารถช่วยสร้างความเข้มแข็งให้กับราชอาณาจักรสยาม ช่วยบุกเบิกที่ป่ารกให้เป็นเมืองช่วยเป็นข้าราชการในเมืองหน้าด่านและช่วยผลิตด้วยเสบียงที่จำเป็นเพื่อบำรุงเมืองหลวง ในที่นี้คนยวนที่เสกให้ สระบุรี ได้รับมอบหมายในการจัดการดูแลกองโค เลี้ยงวัวและทำเกวียนเพื่อใช้ในการคมนาคมและใช้เป็นเสบียงทั้งยามสงบและในยามสงคราม ตลอดช่วงประวัติศาสตร์ที่ผ่านมา คนยวนที่เสกให้ได้ออกไปตั้งถิ่นฐานในพื้นที่อื่น ๆ ที่ใกล้เคียง รวมทั้งบริเวณอำเภอสิคิ้ว ซึ่งนักวิชาการท้องถิ่นกลุ่มหนึ่งระบุว่า ครั้งที่เจ้าเมืองสระบุรีมีความประสงค์ที่จะตั้งกองเลี้ยงโคขึ้นในท้องที่ของเมืองนครจันทิก (คือบริเวณตำบลสิคิ้วในปัจจุบัน) จึงจัดแบ่งคนยวนจากเสกให้ให้มาเป็นผู้ดำเนินการ คนยวนเมื่อมาพบท้องที่อุดมสมบูรณ์ที่ลำตะคองไหลผ่าน จึงพอใจจับจองที่ดินและตั้งถิ่นฐานถาวรขึ้นมา นักวิชาการท้องถิ่นบางท่าน อธิบายว่าครั้งศึกเจ้าอนุวงศ์ กองทัพไทยได้กวาดต้อนเชลยจากเวียงจันทน์ ในจำนวนนั้นมีคนยวนรวมอยู่ด้วย พอมาถึงเมืองนครจันทิก กลุ่มคนยวนได้พบกับคนเชื้อสายเดียวกัน ก็ขออนุญาตลงหลักปักฐานอยู่ร่วมกับคนยวนสิคิ้วด้วย ภายหลังมีผู้อพยพเข้ามาอาศัยกันมากขึ้น ทำให้กองเลี้ยงโคคับแคบ คนยวนจึงย้ายไปตั้งบ้านเรือนขึ้นใหม่ที่บ้าน โนนกุ่ม บ้านถนนคด บ้านน้ำเมา บ้านโนนทอง บ้านโนนเต้และบ้านไก่อู (ปริชา อุตระภูณ, 2530; อ่างใน (สุริยา และพัฒนา, 2544: 54)

ในปี พ.ศ. 2441 สมัยรัชกาลที่ 5 ขณะที่เจ้าเมืองและคนลาวในแถบอีสานเคลื่อนไหวก้าวเป็นปรปักษ์กับรัฐสยาม รัฐบาลสยามได้จัดตั้งนครจันทน์ขึ้นเป็นอำเภอเมืองนครจันทน์ ต่อมาในปี พ.ศ. 2444 ได้ย้ายอำเภอเมืองนครจันทน์ไปตั้งใหม่ที่บ้านหนองบัว (บริเวณตำบลลาดบัวขาวในปัจจุบัน) และได้ย้ายอีกครั้งมายังบริเวณบ้านสีคิ้วในปี พ.ศ. 2482 พร้อมกับได้เปลี่ยนชื่ออำเภอเสียใหม่ว่า อำเภอสีคิ้ว ต่อมาประมาณหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 คนยวนใหม่ที่เข้ามาตั้งรกรากในบริเวณแถบนี้ คือ คนยวนที่มาจากจังหวัดทางภาคเหนือ ส่วนใหญ่เป็นผู้ชายที่เดินทางมาทำงานเลื่อยไม้ กับพวก “กุลา” จากประเทศพม่าที่เดินทางมาค้าขายและทำงาน คนพวกนี้จำนวนหนึ่งได้แต่งงานกับคนยวนที่อยู่มาก่อน จนได้ตั้งรกรากขึ้นมา คนยวนจากภาคเหนืออีกรุ่นหนึ่งเข้ามาตั้งรกรากเพราะติดตามมาทำงานในโรงงานทอกระสอบของ “พ่อเลี้ยงพงษ์สวัสดิ์” ซึ่งเป็นคนเหนือเหมือนกัน (เพ็ญอ้าง: 55-61)

คนจีนเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่สำคัญกลุ่มหนึ่ง มีบทบาททางเศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรมอย่างมาก คนจีนเข้ามาตั้งถิ่นฐานตรงบริเวณบ้านสีคิ้วไปพร้อม ๆ กับทางรถไฟสายกรุงเทพฯ-อีสานกำลังดำเนินการก่อสร้างในเวลานั้น โดยคนจีนเริ่มจากมาเป็นแรงงานรับจ้าง ต่อด้วยการค้าขายเล็กน้อย เมื่อสะสมทุนหรือร่วมทุนได้มากขึ้นก็เข้าสู่กิจการธุรกิจอุตสาหกรรมขนาดใหญ่ ได้แก่ โรงสีข้าว โรงเลื่อย และกิจการค้าขายต่าง ๆ “กลุ่มชาติพันธุ์คนบ้านเอ็ง” ของคนจีนต่างรับรู้ถึงความขยันหมั่นเพียร ทำงานหนัก ช่วยเหลือเกื้อกูลซึ่งกันและกัน มีธรรมาภิบาล มีความทะเยอทะยาน รู้จักเข้าหาข้าราชการทั้งในระดับชาติและระดับท้องถิ่น ขณะเดียวกันก็รับรู้ในทัศนคติทางลบต่อคนจีนด้วยกัน เช่น คนจีนมีเล่ห์เหลี่ยมในการทำการค้า เอาัดเอาเปรียบชาวบ้านที่ไม่มีการศึกษาและรู้ไม่เท่าทัน รู้จักให้ชองกับข้าราชการเพื่อช่วยอำนวยความสะดวกให้กิจการของตน (เพ็ญอ้าง: 67-76)

### บทที่ 3

#### การปรับเปลี่ยนมรดกทางวัฒนธรรมของชาติพันธุ์

อัตลักษณ์ของชาติพันธุ์ลาวของคนบ้านน้ำเมา อำเภอสีคิ้ว ได้รับการผลิตและแสดงออกภายใต้การพัฒนาสู่สังคมทันสมัยของประเทศไทย อย่างไรก็ตาม ดังที่ผู้วิจัยได้อธิบายไว้ในบทที่ 2 ว่า ความเป็นมาของชาติพันธุ์ลาวมักได้รับการอธิบายด้วยหมุดหมายในประวัติศาสตร์เรื่องท้าวสุรนารีและเจ้าอนุวงศ์ เมื่อสมัยรัชกาลที่ 3 กองทัพสยามได้กวาดต้อนเชลยจากเวียงจันทน์ที่มีทั้งคนลาวและคนขวนลงมาตั้งพื้นที่ตอนในของสยาม ต่อมาเชลยชาวลาวและชาวขวนกลุ่มหนึ่งได้เลือกลงหลักปักฐานในบริเวณเมืองนครจำนาศรีพัฒนาการเป็นชุมชนบรรพบุรุษของทั้งชาติพันธุ์ลาวและขวนตามบริเวณลำตะคองในเขตอำเภอสีคิ้วและสูงเนิน รวมทั้งเป็นบรรพบุรุษของบ้านน้ำเมาดังกล่าว อย่างไรก็ตาม อัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ลาวและขวนต่างเผชิญกับกระแสการหลอมรวมวัฒนธรรมของชาติมาโดยตลอด นับตั้งแต่รัฐสมัยใหม่ที่กรุงเทพฯ ดำเนินยุทธศาสตร์สร้างศูนย์กลางอำนาจทางการเมืองการปกครองในสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา

ผู้วิจัยพบว่าชาติพันธุ์ลาวที่บ้านน้ำเมานั้นสืบทอดประเพณีพิธีกรรมที่สำคัญอย่างหนึ่งคือพิธีเลี้ยงผีเจ้าพ่อบุญลือ ในทุกวันขึ้น 6 ค่ำ เดือน 6 ของปี พิธีกรรมเลี้ยงผีสะท้อนระบบความรู้ของชาวบ้านที่ยังไม่ถูกผสมผสานไปกับความคิดเรื่องความทันสมัยอันเป็นความคิดที่มีรากฐานแบบวิทยาศาสตร์และประจักษ์นิยม (Empiricism) แต่ก็ปรากฏให้เห็นสภาวะของการปะทะแข่งขันระหว่างกันและกัน ส่วนระบบความรู้ของชาวบ้านมักอ้างอิงตำนานปรัมปรา (Myth) หรือเรื่องเล่า (Narrative) หรือปฏิบัติการ (Practice) ในความพยายามหาคำอธิบายต่อปรากฏการณ์ทางธรรมชาติและปรากฏการณ์ทางสังคม เป็นการอธิบายเรื่องที่มีมนุษย์ธรรมดาไม่สามารถเข้าใจได้ แต่ระบบความรู้แบบนี้ก็ไม่ได้เป็นเพียงคำอธิบายเท่านั้น แต่เจ้าของความรู้ได้ปรับเปลี่ยนเป็นการประกอบพิธีกรรมที่สอดคล้องกับตำนานและเรื่องเล่าหรือความรู้ที่ตนมี ชาวบ้านอาจพยายามหาวิธีแก้ปัญหาร้ายแรงและป้องกันปัญหาผลผลิตเสียหายด้วยการประกอบพิธีกรรมบางอย่าง เครื่องใช้และอุปกรณ์ ประกอบพิธีล้วนเป็นวัสดุทางวัฒนธรรม ซึ่งทำหน้าที่เป็นสัญลักษณ์สะท้อนความรู้ทางสังคมหรือความคิดความรู้ลึกซึ้งของคน เครื่องประกอบพิธีกรรมมีศักยภาพในการพัฒนาชุดเครือข่ายกลไกและโครงสร้างของความรู้ ซึ่งบุคคลจะถูกเปลี่ยนรูปการรู้สำนึกหลังจากที่บุคคลนั้นโดนวัตถุยึดดึงเข้ามาอยู่ในเครือข่ายของความรู้ของวัตถุ ผู้วิจัยสนใจว่าอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาติพันธุ์ลาวบ้านน้ำเมา ซึ่งได้รับการแสดงผ่านวัสดุทางวัฒนธรรมในพิธีเลี้ยงผีเจ้าพ่อบุญลือนั้น ได้แสดงบทบาททางวัฒนธรรมของชาติพันธุ์ลาวอย่างไร อัตลักษณ์ดังกล่าวนี้เป็นประโยชน์อย่างไรต่อการเป็นชาติพันธุ์ลาวที่กำลังดำรงชีวิตภายใต้วัฒนธรรมไทยและสังคมทันสมัย



### ความหมายของพิธีกรรมและพิธีกรรมของความหมาย

อकिन รพีพัตน์ (2551) ถอดความคิดของคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ (Clifford Geertz) นักมานุษยวิทยาอเมริกัน ว่าวัฒนธรรมคือระบบของความหมาย และความหมายนี้เป็นสิ่งที่รู้กันทั่วไปในสังคมนั้น การดำรงชีวิตของมนุษย์เป็นเสมือนการใช้ชีวิตอยู่บนใยแมงมุมของความหมาย มนุษย์ถักทอเส้นใยของความหมายนี้ขึ้นจากความหมายเชิงสัญลักษณ์ต่าง ๆ ที่มีผลกระทบต่อการดำรงชีวิต ดังนั้นการวิเคราะห์วัฒนธรรมจึงเป็นการเสาะหาความหมายและการตีความหมายของสัญลักษณ์ (symbol) เหล่านั้น การศึกษาประเด็นวัฒนธรรมจึงเป็นเรื่องการตั้งคำถามว่าสัญลักษณ์นั้นหมายความว่าอย่างไร สัญลักษณ์ที่ตัวนี้ได้รับการแสดงออกเป็นการกระทำ เหตุการณ์ ระบบภาษา หรือวัตถุเครื่องใช้ เป็นต้น สัญลักษณ์ถูกใช้เพื่อสะท้อนแนวความคิดของคนในเหตุการณ์นั้น ๆ

ใยของใยแมงมุมของความหมายและสัญลักษณ์นี้คือกลไกและโครงสร้างของความรู้ ซึ่งมีพลังในการจัดระเบียบความสัมพันธ์ทางสังคมในเหตุการณ์หนึ่ง ๆ ของแต่ละบุคคลนั่นเอง ทั้งนี้บุคคลในสังคมนั้นจะใช้ชุดความหมายเพื่อความอยู่รอดและเพื่อต่อสู้กับการคุกคามของความสับสนวุ่นวาย ไร้ระเบียบ และความชั่วร้าย เช่น ความหมายทางศาสนา ศาสนาไม่ใช่เรื่องสั่งสอนคนให้ประพฤติดี แต่เกิดจากบุคคลยอมรับอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของพระเจ้าหรือศาสดาที่อาจมาเปลี่ยนแปลงประสบการณ์จากการประสบกับความงุนงง ความเจ็บปวด และความสับสนทางศีลธรรม มนุษย์หันมาเชื่อ ในพระเจ้าเพื่อรับมือกับปัญหาในชีวิตประจำวัน กิจกรรมทางสัญลักษณ์ของศาสนาจึงดำรงฐานะเป็นส่วนหนึ่งของระบบวัฒนธรรมที่มุ่งจะสร้างและเสริมความเป็นจริงตามมุมมองทางศาสนา ยกตัวอย่างงานมานุษยวิทยาของคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ ศึกษาเกี่ยวกับการเข้าทรงวิญญาณ เมื่อคนพื้นเมืองเข้าในพิธีสู่ภาวะของการเข้าทรง (ร่วมพิธีนร่า) พวกเขา ก็กลายเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรอันศักดิ์สิทธิ์ และการแสดงของชาวบ้านในพิธีกรรมนั้นต่างมีอิทธิพลต่อพฤติกรรมในชีวิตประจำวันของพวกเขาเอง ทั้งการถูกจำกัดไว้ด้วยการเล่นสนุก เล่นตลกขบขัน แสดงพฤติกรรมที่ไม่มีระเบียบ ไม่เรียบร้อย หรือไม่สะอาด คำสอนหรืออำนาจทางศาสนาจึงก่อรูปของระเบียบทางสังคมที่จัดการพฤติกรรมของบุคคลให้อยู่ในกรอบคิดและค่านิยมของสังคม อำนาจการเมือง ความมั่งคั่ง และพันธะหน้าที่ทางกฎหมาย ก็เป็นเช่นเดียวกัน วัฒนธรรมจึงเป็นแนวคิดเกี่ยวกับแบบแผนของความหมาย (Pattern of meanings) ที่ได้รับสืบต่อการแสดงออกกันมาในรูปของสัญลักษณ์ ซึ่งผู้คนใช้สัญลักษณ์ในการติดต่อสื่อสาร เก็บรักษาไว้ และพัฒนาเพื่อสร้างเสริมความรู้เกี่ยวกับชีวิตและทักษะที่มีต่อชีวิต (อकिन รพีพัตน์, 2551: 79-98)

### สิ่งไม่มีชีวิตของความหมาย

องค์เจ้าพ่อบุญลือเป็นทั้งพลังที่อารักษ์คุ้มครองการทำมาหากินและศูนย์รวมความศรัทธาของคนน้ำเมา นั้นหมายความว่าบทบาทของเจ้าพ่อที่ชาวบ้านใช้คือเป็นแกนกลางที่มีสายใยของความสัมพันธ์จากคนน้ำเมาทุก ๆ หลังคาเรือนที่ยึดโยงและถักทอกันเป็นดั่งใยแมงมุม คนท้องถิ่นไม่สามารถระบุได้ว่าเจ้าพ่อบุญลือมีหน้าตาและท่าทางองอาจอย่างไรบ้าง ชาวบ้านสัมผัสถึงพลังบารมีของเจ้าพ่อบุญลือว่าเกี่ยวข้องกับ

การจัดความสัมพันธ์ของคนน้ำเมา ภายในศาลของเจ้าพ่อบุญลือไม่มีหุ่นจำลองของเจ้าพ่อตั้งอยู่ มีเพียงเครื่องไหว้ที่เป็นหลักฐานแสดงว่าคนน้ำเมายังให้ความสำคัญกับความเชื่อในพลังของเจ้าพ่ออยู่ พลังที่พูดถึงนี้มีได้หมายถึงอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ แต่เป็นพลังที่จัดระบบความสัมพันธ์ของคนในชุมชนที่นับถือเจ้าพ่อบุญลือ ระบบความสัมพันธ์นี้จะถูกตอกเตือนผ่านประเพณีไหว้เจ้าพ่อ ซึ่งจัดขึ้นในวันขึ้น 6 ค่ำ เดือน 6 (เมษายน) ของทุกๆ ปี ประเพณีไหว้เจ้าพ่อบุญลือนี้ไม่ได้เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติอย่างแน่นอน ทว่าเป็นสิ่งที่ชาวบ้านสร้างขึ้น ประเพณีนี้มีมานานกี่ปีกว่า ไม่ใช่เรื่องสำคัญนัก สิ่งที่สำคัญมากกว่าคือประเพณีไหว้เจ้าพ่อนี้เป็นเวทีของการพบปะสังสรรค์กันในรอบปีของชาวบ้านจากคุ้มต่าง ๆ ชาวบ้านสามารถระงับความสัมพันธ์ระหว่างกันให้แน่นแฟ้นมากขึ้นท่ามกลางวิถีชีวิตประจำวันของพวกเขาที่ออกจะเหินห่างกันไปทุกที เพราะหนุ่มสาวในชุมชนต่างก็เอาชีวิตเข้าสู่ระบบโรงงาน คือต้องทำงานตามตารางเวลาที่โรงงานกำหนด นอกจากพวกเขาจะขาดอิสระในชีวิตแล้ว หากพวกเขาไม่ศรัทธาและปฏิบัติตามประเพณีไหว้เจ้าพ่อบุญลือแล้ว นั่นเท่ากับว่าพวกเขายังขาดพลังทางจิตวิญญาณที่จะผูกพันกับคนในชุมชนเดียวกันด้วย

ไม่ใช่เพียงพลังของเจ้าพ่อบุญลือได้ชักทอสายใยของคนน้ำเมาให้อยู่ในระบบความสัมพันธ์เดียวกันเท่านั้น ประเพณีที่ปฏิบัติสืบมาซึ่งยึดโยงถึงคนจากชุมชนอื่น ๆ ด้วย โดยเฉพาะชุมชนชานนาบริเวณลุ่มน้ำลำตะคองตอนบน ในประเพณีไหว้เจ้าพ่อบุญลือ ชาวบ้านต่างพูดถึงผีท่านอื่น ๆ ที่มาจากชุมชนอื่น ๆ เช่น เจ้าพ่อบุญเลียง ท่านสิงสถิตอยู่ที่บ้านกลางดง อำเภอปากช่อง เจ้าพ่อเขาใหญ่ ท่านสิงสถิตอยู่ที่ขุนเขาใหญ่ และเจ้าพ่อสี่เขี้ยว ท่านอารักษ์ผู้คนเกือบทั้งอำเภอสี่คว่ำ ชาวบ้านพูดถึงคนจากชุมชนอื่น ๆ ที่มาร่วมประเพณีนี้เช่นกัน ปรากฏการณ์นี้สามารถตีความได้ถึงร่องรอยของโครงข่ายความสัมพันธ์ของชุมชนต่าง ๆ ในลุ่มน้ำลำตะคองตอนบน ซึ่งใช้อุดมการณ์ความเชื่อเรื่องผีเป็นเครื่องมือสร้างระบบความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนขึ้น ระบบความสัมพันธ์มีความสำคัญอย่างไรต่อการอยู่รอดของชุมชนชานนา แน่แน่นอนว่าชุมชนที่ตั้งอยู่ริมลำน้ำลำตะคองร่วมกันจำเป็นต้องอาศัยน้ำจากลำตะคองในการเพาะปลูกข้าวเหมือนกัน ดังนั้นในการใช้ทรัพยากรน้ำ (หรืออาจเรียกอย่างร้าย ๆ ว่า “การแย่งชิงน้ำ”) ของชุมชนเหล่านี้ พวกเขาจำเป็นต้องมีกลไกในการรักษาความเป็นธรรมระหว่างคนใช้น้ำร่วมกันนั้น และความเป็นธรรมดังกล่าวนี้จำเป็นต้องตั้งอยู่บนระบบความสัมพันธ์ที่ตีระหว่างคนจากชุมชนต่าง ๆ ดังนั้นความเชื่อและประเพณีเกี่ยวกับเจ้าพ่อบุญลือจึงเป็นกลไกหนึ่งที่รักษาคุณภาพของระบบความสัมพันธ์ที่ดีนั้นไว้ นับตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน และ(เราหวังว่าจะสืบต่อไปยัง)อนาคต

### ปฏิบัติการทางพิธีกรรมของวัสดุทางวัฒนธรรม

วันขึ้น 6 ค่ำ เดือน 6 ปีนี้ ตรงกับวันเสาร์ที่ 10 พฤษภาคม 2551 เป็นวันสำคัญของการประกอบพิธีเลี้ยงเจ้าพ่อบุญลือ และยังเป็นบ่งบอกช่วงเวลาของปลายฤดูแล้งก่อนเข้าสู่ช่วงฤดูฝนและการเพาะปลูกทำนาในฤดูกาลใหม่ ผู้วิจัยเดินทางจากเมืองนครราชสีมาเพื่อไปร่วมสังเกตการณ์ประเพณีเลี้ยงเจ้าพ่อบุญลือ ขณะที่ผู้วิจัยกำลังจะตรงเข้าหมู่บ้าน ได้สังเกตเห็นว่าชาวบ้านวัยทำงานหลายคนสวมชุดเครื่องแบบพนักงานโรงงานทยอยขับรถจักรยานยนต์สวนทางออกมา ผู้วิจัยได้รับข้อมูลจากคนในหมู่บ้านคนหนึ่งว่าหนุ่มสาวเหล่านั้นบางกลุ่มเป็นลูกหลานของคนในหมู่บ้าน แต่ก็ยังมีบางกลุ่มที่เป็นคนต่างถิ่นที่มาเช่าหอพักภายใน

หมู่บ้าน ภาพของความเคลื่อนไหวดังกล่าวเป็นวิถีชีวิตประจำวันของหนุ่มสาวในหมู่บ้าน แต่การเกิดขึ้นในวันประเพณีเลี้ยงเจ้าพ่อบุญลือนั้นได้แสดงให้เห็นว่าหนุ่มสาวต่างก็มีชีวิตสมัยใหม่ของการเป็นลูกจ้างแรงงานให้กับภาคอุตสาหกรรม พวกเขาและเธอสวมเครื่องแบบของโรงงานที่ไม่เพียงแสดงความหมายและสัญลักษณ์ของการเป็นคนของแต่ละโรงงานเท่านั้น แต่ยังแสดงความหมายของการพึ่งพาพลังในการจัดระเบียบความสัมพันธ์ทางสังคมของระบบการผลิตจากภาคอุตสาหกรรมด้วย นั่นความหมายว่าโอกาสพิเศษของประเพณีเลี้ยงเจ้าพ่อบุญลือนั้นไม่มีบทบาทต่อชีวิตสมัยใหม่ของคนหนุ่มสาว เพราะพวกเขาเหล่านั้นกลายเป็นแรงงานในสังคมอุตสาหกรรมแล้ว สิ่งที่น่าสงสัยคือประเพณีวันนี้มีบทบาทต่อใครและมีบทบาทอย่างไร

วันนี้ผู้วิจัยเดินทางไปที่บ้านของยายแสง (นามสมมติ) ตามที่ได้สำรวจข้อมูลมาก่อนหน้านี้ว่าเธอจะเป็นผู้ทำหน้าที่เป็นหนึ่งในสองของแม่เมือง หรือผู้นำพิธีและจัดการควบคุมการดำเนินขั้นตอนต่าง ๆ ของพิธีกรรม รวมถึงทำหน้าที่เป็นล่ามหรือผู้สื่อสารระหว่างเจ้าพ่อบุญลือที่จะเข้าประทับร่างทรงกับชาวบ้านหรือทำหน้าที่ถอดความหมายของคำทำนายต่าง ๆ จากเจ้าพ่อ ในวันนี้ยายแสงเตรียมเครื่องเช่นและข้าวของมากกว่าใคร ๆ เพราะยายแสงยังคงเห็นว่าประเพณีเลี้ยงเจ้าพ่อบุญลือเป็นวาระสำคัญ ซึ่งคนในสมัยนี้ไม่เห็นความสำคัญ รวมถึงน้ำทอน (นามสมมติ) ลูกเขยของยายแสงเอง วันนี้น้ำแดง (นามสมมติ) ลูกสาววัยกลางคนเลือกกลางานเพื่อมาเป็นคนช่วยซื้อหาอุปกรณ์ ดอกไม้ธูปเทียน อาหารแห้ง และเครื่องไหว้เจ้าพ่อ เนื่องจากยายแสงมีอายุมากและสุขภาพไม่แข็งแรงพอที่จะเดินซื้อข้าวของในตลาดเอง เวลานี้ประเพณีเลี้ยงเจ้าพ่อบุญลือจึงเสมือนเป็นทั้งพื้นที่ทางพิธีกรรมของคนรุ่นเก่า เป็นกลุ่มคนที่ยังผูกพันกับการดำรงชีวิตในปัจุบันเข้ากับการมีรากเหง้าหรือรากฐานของอัตลักษณ์จากอดีต ซึ่งมีกลไกของระบบความรู้ที่อาศัยหลักของการเคารพอำนาจเหนือธรรมชาติ รวมทั้งเป็นพื้นที่ทางพิธีกรรมที่ยังแสดงสัญลักษณ์หรือความทรงจำต่อพื้นที่หลังทางวัฒนธรรมของสังคมเกษตรกรรมที่พึ่งพาธรรมชาติเป็นหลัก เป็นสังคมของการเคารพเจ้าพ่อบุญลือว่าสามารถให้คุณให้โทษแก่ไร่นาและผลผลิต ตรงกันข้ามกับความคิดทันสมัยของหนุ่มสาวที่ขบขี้จักรยานยนต์ออกจากหมู่บ้าน เพราะกระบวนการผลิตในภาคอุตสาหกรรมได้ชี้ชวนพวกเขาให้ภูมิใจในศักยภาพของตนเองในฐานะปัจเจกบุคคล พร้อมกันนั้นระบบของการผลิตสมัยใหม่นี้ก็สามารถให้คุณให้โทษต่อคุณภาพชีวิตของพวกเขาได้ อีกประเด็นที่สำคัญคือพื้นที่ทางพิธีกรรมนี้มีแนวโน้มจะเป็นพื้นที่ทางสังคมวัฒนธรรมของผู้หญิง โดยเฉพาะกลุ่มผู้หญิงสูงอายุและวัยกลางคนที่ไม่สามารถเป็นแรงงานของภาคอุตสาหกรรมได้ พื้นที่ทางพิธีกรรมนี้จึงคล้ายกับพื้นที่เชิงสัญลักษณ์แห่งหนึ่งที่กำลังโดนปิดล้อมด้วยวิถีชีวิตและวิถีการผลิตสมัยใหม่ เป็นการปิดล้อมที่ลดทอนอำนาจศักดิ์สิทธิ์และบทบาทเชิงสัญลักษณ์ของเจ้าพ่อบุญลือ แต่พื้นที่ทางพิธีกรรมนี้ก็เป็นที่เชิงสัญลักษณ์ของฐานที่มั่นของกลุ่มผู้หญิงสูงอายุและวัยกลางคน หรืออีกนัยหนึ่งคือเป็นกลุ่มที่ปกป้องความหมายและสัญลักษณ์ของเจ้าพ่อบุญลือ

ผู้วิจัยได้ขออนุญาตเจ้าของเครื่องไหว้เพื่อสำรวจดูว่าข้าวของเครื่องเช่นที่จัดไว้มีอะไรบ้าง เห็นว่ามีเครื่องเตรียมขันเงินไว้ 3 ใบ ขันใบแรกใส่หมากพลูและม้วนยาเส้น ขันใบที่สองใส่กรวยดอกไม้ธูปเทียน แป้งหวี และกระจกเงา ยายแสงอธิบายว่าเมื่อเจ้าพ่อเข้าประทับทรง เจ้าพ่อต้องแต่งตัวให้สง่างาม เลือกกินหมาก

พลูและสุบยาเส้น ขึ้นไปสุดท้ายใส่บายศรี ประกอบด้วยถ้วยขนาดเล็กบรรจุข้าวสารและมีไข่ต้มที่ยังไม่ถูกปลอกเปลือกไปวางอยู่บนยอดกองข้าวสารนั้น ขึ้นไปนี้ยังได้รับการผูกมัดด้วยเส้นฝ้ายสีขาวมัดหนึ่ง ยายแสงอธิบายว่าเป็นขันเครื่องไหว้สำหรับเตรียมไว้ให้เจ้าพ่อบุญถือทำพิธีเสียด่างต่าง ๆ ซึ่งโดยทั่วไปจะเป็นการทำนายเรื่องความอุดมสมบูรณ์ของนาข้าวและเรือสวน และความปลอดภัยสงบสุขของคนในหมู่บ้าน ยายแสงไม่ลืมจะกำชับน้ำทอน (นามสมมติ) สามีนองน้ำแดง ว่าอย่าลืมหีบฝ้านุ่งของเจ้าพ่อไปด้วย ซึ่งผู้วิจัยสังเกตว่ามีทั้งฝ้ายสะโหล่งสำหรับผู้ชายและฝ้ายขึ้นสำหรับผู้หญิง ผู้วิจัยจึงสอบถามยายแสงว่าเจ้าพ่อเป็นเพศชายหรือเพศหญิง ยายแสงอธิบายว่าฝ้านุ่งที่ต้องเตรียมไว้สำหรับทั้งสองเพศสภาพเพราะเจ้าพ่อบุญถือจะเชิญแขกของทำนมาด้วย ซึ่งตอนนี้ยายแสงและชาวบ้านคนอื่น ๆ ก็ยังไม่รู้ว่าแขกรับเชิญของเจ้าพ่อบุญถือเป็นเพศสภาพชายหรือหญิง ดังนั้นยายแสงจึงต้องเตรียมฝ้านุ่งสำหรับเพื่อนเจ้าพ่อบุญถือไว้ทั้งสองเพศสภาพ

วัสดุทางวัฒนธรรมต่าง ๆ ในชุดเครื่องไหว้เจ้าพ่อบุญถือ ยังมีหัวหมุดต้ม ขวดเหล้า ไข่ไก่ต้ม และข้าวเกรียบขนมอบกรอบ ที่ถูกจัดเตรียมไว้อีกกลุ่มหนึ่ง ทั้งหมดนี้กำลังแสดงบทบาทของชุดเครื่องบูชาของกลไกและโครงสร้างของความรู้ ซึ่งการเตรียมอุปกรณ์และส่วนประกอบต่าง ๆ กำลังจะสร้างบทบาทของผู้นำในการประกอบพิธีกรรม หรือแม่เมือง สถานภาพทางสังคมและวัฒนธรรมของแม่เมืองก็กำลังได้รับการรับรองหรือได้รับการปกป้องจาก “การกระทำ” ของชุดเครื่องไหว้ที่ครบถ้วนและถูกต้องเหล่านี้ ตรงกันข้ามกับวัสดุทางวัฒนธรรมที่มีอิทธิพลต่อการใช้ชีวิตประจำวันของหนุ่มสาวสมัยใหม่ ซึ่งสินค้าอุปโภคบริโภค อุปกรณ์สื่อสาร และสิ่งอำนวยความสะดวก ได้มอบสถานะภาพทางสังคมและวัฒนธรรมให้แก่พวกเขา

นอกจากเครื่องเช่นสำหรับเจ้าพ่อบุญถือและแขกรับเชิญของเจ้าพ่อบุญถือแล้ว ยายแสงและชาวบ้านคนอื่น ๆ ก็จะต้องเตรียม “ของเช่นไสชีวิต” ไว้ด้วย ของเช่นนี้จะถูกบรรจุใส่ในกระทงที่ทำจากกาบตันกล้วย ประกอบด้วยกระทงทรงสี่เหลี่ยมและทรงสามเหลี่ยม หลายครอบครัวก็มักเตรียมกระทงเครื่องเช่นแบบนี้ไว้หลายอัน บางครอบครัวก็ใช้จานสังกะสีแทน เพราะกระทงหนึ่งใบจะแทนการทำบุญทำทานให้แก่วิญญาณหนึ่งตน กระทงรูปทรงสี่เหลี่ยมแสดงความหมายว่าเจ้าของกระทงต้องการเอาเครื่องเช่นทำบุญทำทานเพื่อส่งวิญญาณของคนในบ้านที่เสียชีวิตไปแล้ว จำนวนของกระทงรูปทรงสี่เหลี่ยมจะถูกกำหนดให้เท่ากับจำนวนญาติในบ้านที่เสียชีวิตไปแล้ว ส่วนกระทงรูปทรงสามเหลี่ยมแสดงความหมายว่าเจ้าของกระทงต้องการเอาเครื่องเช่นทำบุญทานให้กับสัมภเวสี ผีตายโหง ผีพราย หรือวิญญาณผีไร้ญาติทั้งหลาย ผู้ทำกระทงรูปสามเหลี่ยมต้องการแสดงถึงการเผื่อแผ่ให้พวกวิญญาณไร้ญาติเหล่านี้ไปสู่สุคติ จึงไม่มีการกำหนดจำนวนกระทงที่ตายตัว การนำวัสดุทำกระทงที่เป็นกาบของตันกล้วยมาประดิษฐ์นี้แสดงให้เห็นถึงความแตกต่างจากขันเงินสำหรับเจ้าพ่อบุญถือ ทั้งเรื่องคุณสมบัติทางวัสดุศาสตร์และเรื่องสถานะภาพของการสถิตย์อยู่ในหมู่บ้านของเหล่าวิญญาณไร้ญาติกับเจ้าพ่อบุญถือ ขณะที่การตัดตันกล้วยเพื่อนำกาบตันมาใช้นั้นก็ไม่ใช่เป็นเลยที่จะต้องพึ่งพาแรงงานของผู้ชายเสมอไป กาบกล้วยจึงเป็นวัตรธรรมชาติที่ผู้หญิงเองก็สามารถจัดหามาได้ ไม่เพียงที่การใช้ขันเงินและกาบกล้วยจะช่วยผู้หญิงให้พึ่งพาแรงงานของตนเองได้เท่านั้น แต่พวกมันยังช่วยผู้หญิงให้สามารถยืนยันศักยภาพของตนเองในพื้นที่ทางพิธีกรรมนี้ไว้ด้วย โดยเฉพาะคุณสมบัติของตันกล้วยและกาบกล้วยเป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่สนับสนุนว่าประเพณีเลี้ยงเจ้าพ่อบุญถือ

เป็นพื้นที่เชิงสัญลักษณ์ของผู้หญิง แต่ประเด็นที่ชวนให้ผู้วิจัยเกิดความสงสัยคือพวกเธอเหล่านี้กำลังประกอบพิธีบูชาวิญญาณที่มีเพศสถานะเป็นชาย ดังนั้น สมมติฐานที่ว่าพื้นที่ทางพิธีกรรมนี้เป็นพื้นที่ของเพศสภาพหญิงนั้นถูกต้องหรือไม่ ผู้วิจัยจะอธิบายในส่วนอื่นต่อไป

ผู้วิจัยสำรวจภายในกระทงพบว่าแต่ละใบบรรจุด้วยเครื่องเช่นที่มีองค์ประกอบสำคัญ ได้แก่

1. ข้าวเลี้ยงผี ซึ่งเป็นข้าวสีดำและข้าวสีแดง ข้าวสีดำปรุงจากข้าวสวยคลุกเคล้ากับเขม่าดำก้นหม้อหรือกระทะ ส่วนข้าวสีแดงปรุงจากข้าวสวยคลุกเคล้ากับปูนแดง ซึ่งผู้สูงอายุกินหมากพลู
2. รูปปั้นตัวคนและสัตว์ ทำจากดินเหนียวหรือดินน้ำมัน ใช้เป็นตัวแทนคนและสัตว์เลี้ยงในบ้าน ซึ่งบางบ้านจะเขียนชื่อของคนในบ้านไปเลยเพื่อความชัดเจน โดยชาวบ้านมีความคิดว่ารูปปั้นเหล่านี้เป็นตัวแทนของสมาชิกในบ้าน ถ้าผีต้องการจะเอาสมาชิกในในบ้านก็จะเอารูปปั้นเหล่านี้ไปแทน
3. เงินเหรียญ บางบ้านเอาดินเหนียวหรือดินน้ำมันปั้นเป็นรูปเหรียญใส่ในกระทงแทน
4. กรวยดอกไม้รูปเทียน

ข้าวสีดำและข้าวสีแดงสำหรับเลี้ยงผีได้รับการปรุงด้วยกระบวนการของการเปลี่ยนแปลงสถานะหรือคุณสมบัติตามธรรมชาติของข้าวสุก ไม่เพียงแสดงถึงอาหารที่ไม่ใช่อาหารสำหรับมนุษย์เท่านั้น แต่ยังแสดงถึงการรับรู้เกี่ยวกับความแตกต่างเชิงสัญลักษณ์ระหว่างตัวตนหรือสถานะของผีทั่วไป ผีเจ้าพ่อบุญลือ และมนุษย์ที่มีชีวิตอยู่ด้วย ดังนั้น โครงสร้างของความรู้เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับตัวตนที่ไม่ใช่มนุษย์ชุดนี้ หรือโครงสร้างเชิงจิตวิทยาเกี่ยวกับการรับรู้ต่อการมี/เป็นอยู่ของมนุษย์กับผีในหมู่บ้านจึงได้รับการแสดงออกเชิงสัญลักษณ์ด้วยสีดำและสีแดงของข้าวที่แตกต่างจากข้าวสุกที่มนุษย์บริโภค และนี่ก็เป็นหนึ่งในเครื่องมือทางวัฒนธรรมของการจำแนกความแตกต่างระหว่างมนุษย์กับตัวตนที่ไม่ใช่มนุษย์ มนุษย์ไม่กินข้าวสำหรับเลี้ยงผี ผีก็ไม่กินข้าวที่คนกิน เมื่อพิจารณาว่าพื้นที่ทางพิธีกรรมนี้เป็นพื้นที่เชิงสัญลักษณ์ของผู้หญิงสูงอายุและวัยกลางคน มิติของข้าวเลี้ยงผีที่เป็นบทบาทของวิศุทางวัฒนธรรมและผู้หญิงในการกำหนดความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับวิญญาณต่าง ๆ ที่อาศัยอยู่ในหมู่บ้านร่วมกัน นั่นคือผีกับผู้หญิงสูงวัยต่างก็แข่งขันกันและพึ่งพากันเพื่อการได้รับสถานะภาพเชิงสัญลักษณ์อยู่บนพื้นที่ทางพิธีกรรมนี้

หลังจากเครื่องไหว้เจ้าพ่อบุญลือและของเซ่นไหว้ชีวิตได้รับการเตรียมอย่างสมบูรณ์แล้ว ยายแสงก็เหลือแต่การเตรียมตัวออกเดินทางไปยังศาลเจ้าพ่อบุญลือ อย่างไรก็ตาม ยายแสงยังมีความกังวลต่อการเดินทางเข้ามาประทับร่างทรงของเจ้าพ่อบุญลือ เพราะยายแสงได้ข่าวมาว่ายายยอด (นามสมมติ) ผู้เป็นร่างทรงกำลังอยู่ในระยะพักฟื้นร่างกายเนื่องจากเพิ่งได้รับการผ่าตัดมาเมื่อไม่กี่เดือนก่อน ยายแสงบอกน้ำทอนกับน้ำแดงว่าปีนี้ชาวบ้านต้องเผื่อใจไว้ว่าผ้าถุงที่ตั้งใจเตรียมไว้ให้เจ้าพ่อและผีแขกรับเชิญอาจไม่ถูกนำออกมาใช้ เนื่องจากร่างกายของยายยอดอาจไม่แข็งแรงมากพอสำหรับการรับพลังของการประทับร่างทรงของทั้งเจ้าพ่อบุญลือและแขกรับเชิญของท่าน ยายแสงเองยังไม่แน่ใจว่าปีนี้เจ้าพ่อบุญลือและแขกของท่านจะเดินทางมาหรือไม่ หรือถ้าวิญญาณของเจ้าพ่อและแขกรับเชิญมาประทับร่างทรงจริง ๆ สุขภาพร่างกายของยายยอดก็รองรับพลังของการประทับทรงไม่ไหว ยายแสงได้แต่ภาวนาว่าถ้าร่างกายของยายยอดไม่สามารถรับการประทับทรงได้จริง ๆ ก็ขอเพื่อให้เจ้าพ่อบุญลือจะเลือกร่างทรงคนใหม่ในปีนี้ได้

ปัญหาสุขภาพของยายยอดและความกังวลของยายแสงแสดงว่าบุคคลทั้งสองได้รับแรงดึงของเจ้าพ่อบุญลือให้เข้าไปอยู่ภายใต้เครือข่ายของความสัมพันธ์กับตัวคนที่ไม่ใช่มนุษย์ ทั้งสองยายได้รับสถานะเป็นผู้กระทำการที่มีกิจกรรมแตกต่างกันในพื้นที่ทางพิธีกรรมนี้ ยายแสงรับรู้เจ้าพ่อบุญลือต้องพึ่งพาร่างกายของยายยอด ขณะเดียวกันยายแสงก็รับรู้ว่าร่างกายของยายยอดไม่สามารถรับเป็นร่างทรงได้ สถานะของแม่เมืองของยายแสงก็จะได้รับการลดทอนบทบาทไปในวันนี้ ดังนั้นเครื่องไหว้เจ้าพ่อที่ยายแสงเตรียมไว้ รวมทั้งของเซ่น ใถ้วินิจฉัยของคนที่เกี่ยวข้องพิธีกรรมทุกคน ก็จะแสดงบทบาทของผู้กระทำการได้น้อยลงในการสนับสนุนทุกคนให้ได้รับสถานะภาพเชิงสัญลักษณ์ในพื้นที่ทางพิธีกรรมในวันนี้ ตัวคนของแม่เมืองและสถานะภาพเชิงสัญลักษณ์ของทุกคนไม่เพียงเกี่ยวข้องกับสุขภาพของร่างทรงเท่านั้น แต่ยังเกี่ยวข้องกับองค์ประกอบที่เป็นวัสดุต่าง ๆ ที่มีบทบาทสำคัญในการดำเนินพิธีกรรมให้สำเร็จด้วย ในที่นี้แม้ว่ายายแสงไม่ได้เป็นเจ้าของร่างกายของยายยอดเลยก็ตาม นั่นคือร่างกายของยายยอดที่อยู่ภายใต้เครือข่ายของวัสดุชุดเดียวกันกับการมีตัวตนของแม่เมืองของยายแสง และทั้งสองสิ่งนี้ก็อยู่ภายใต้เครือข่ายของวัสดุทางวัฒนธรรมทั้งเครื่องไหว้ ของเซ่น ใถ้วินิจฉัย และเจ้าพ่อบุญลือซึ่งก็ไม่ใช่มนุษย์เช่นกัน

หลังจากกินข้าวเช้าเสร็จ ยายแสงและน้ำแดงก็นำเครื่องไหว้ ของเซ่น และอุปกรณ์อื่น ๆ มาเรียงจัดกลุ่มไว้พร้อมกับตรวจทานว่าทุกอย่างครบถ้วนแล้ว ผู้วิจัยอาสาช่วยนำทอนและน้ำแดงขนข้าวของสำหรับพิธีกรรมขึ้นรถกระบะ ผู้วิจัยถามน้ำทอนว่า “น้ำทอนจะไปด้วยไหม” น้ำทอนตอบกลับมาว่า “ไม่ไปคืออก... ต้องเอาว้าวไปเลี้ยง” คำตอบของน้ำทอนที่ดูแสนจะธรรมดา กลับกระตุ้นผู้วิจัยให้สงสัย เพราะมันยิ่งแสดงให้เห็นว่าผู้ชายในวัยทำงานได้ลดการใช้ประโยชน์จากพิธีเลี้ยงเจ้าพ่อบุญลือแล้ว พื้นที่ทางพิธีกรรมแห่งนี้ไม่สามารถสนับสนุนสถานะภาพของผู้ชายได้มากเท่ากับสถานะภาพของผู้หญิง โดยเฉพาะอย่างยิ่งผู้หญิงที่พ้นวัยทำงานแล้ว ขณะเดียวกับชีวิตทันสมัยของน้ำทอนในที่นี้คือการสร้างรายได้จากการเลี้ยงวัวขาย (นอกเหนือจากงานปลูกข้าว) วิถีชีวิตของน้ำทอนจึงถูกดึงเข้าไปหาเครือข่ายของเงินกำไรที่จะได้ภายหลังจากการขายวัว โดยวัวในฐานะผู้กระทำการที่ไม่ใช่มนุษย์มีบทบาทเป็นทั้งสื่อกลางระหว่างน้ำทอนกับกำไร ในอนาคตดังกล่าว และมีบทบาทเป็นกลไกและเครือข่ายของความรู้ที่สนับสนุนศักยภาพของการเป็นผู้ประกอบการชาวนา ดังนั้นการเจริญเติบโตของวัวจึงเป็นตัวชี้วัดความสำเร็จและสถานะภาพในสังคมสมัยใหม่ของน้ำทอน ซึ่งเป็นเหมือนตัวอย่างของวิถีชีวิตของผู้ชายวัยทำงานในหมู่บ้าน ตรงกันข้ามกับคนพ้นวัยทำงานที่ยังได้รับการดึงเข้าสู่พิธีกรรมเลี้ยงเจ้าพ่อบุญลือ ซึ่งเป็นสถาบันจารีตประเพณีที่ยังสามารถสนับสนุนสถานะภาพและบทบาทในหมู่บ้านให้แก่พวกเขาได้

ผู้วิจัยนั่งโดยสารรถยนต์ออกจากบ้านของยายแสงได้เพียงไม่นานก็มาถึงบริเวณศาลาเจ้าพ่อบุญลือ ภาพปรากฏแรกที่ผู้วิจัยเห็นคือมีแต่ผู้หญิงที่นั่งนั่นเลย แถมดูรวม ๆ แล้วส่วนใหญ่ก็น่าจะมีอายุตั้งแต่ 40 ปีขึ้นไป บรรยากาศโดยรวมก็ตึกคักและมีเสียงพูดคุยจ้อแจ๊กกัน ไม่หยุด ลูกหลานวัยรุ่นขี่จักรยานยนต์มาส่งแม่เต่าเข้า ๆ ออก ๆ บริเวณอยู่เรื่อย ๆ กลุ่มวัยรุ่นบางคนเอารถจักรยานยนต์ของตนไปจอดอยู่ขอบ ๆ ลานหน้าศาลาเจ้าพ่อบุญลือ แล้วนั่งรอยายของตัวเองอยู่บนเบาะ ผู้วิจัยมองด้วยตาแล้วคาดคะเนว่าคนเข้าร่วมพิธีกรรมใน

วันนี้มีประมาณ 50-60 คน ดูเหมือนว่าพื้นที่ทางพิธีกรรมนี้จะไม่ใช่พื้นที่ที่วัยรุ่นจะใช้ประโยชน์ด้วย เช่นเดียวกับกับพวกผู้ชายและคนวัยทำงาน

อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเห็นผู้ชายซึ่งมีบทบาทในวันนี้เช่นกัน เขาเป็นผู้ใหญ่บ้านที่มีบทบาทสำคัญในวันนี้คือเป็นคนควบคุมอุปกรณ์เครื่องขยายเสียงและเปิดเพลงหมอราเพื่อสร้างบรรยากาศครื้นเครงให้แก่คนในพิธี เมื่อผู้วิจัยเดินทางมาถึงบริเวณศาลเจ้าพ่อบุญดือก็ได้ยินเสียงประกาศของผู้ใหญ่บ้าน แต่เสียงของเขาก็แทบจะถูกแทรกและกลบไปด้วยเสียงเพลงหมอราที่เขาเปิดทิ้งไว้ เขาแจ้งให้ชาวบ้านเอาเครื่องไหว้เจ้าพ่อไปจัดเรียงไว้ในศาลาก่อน พร้อมกับแนะนำให้ชาวบ้านตั้งใจอธิษฐานถึงเจ้าพ่อและบอกกล่าวต่อเจ้าพ่อให้มารับรู้ว่าการครอบครวของตนได้มีตัวแทนนำเครื่องไหว้มาบูชาเจ้าพ่อแล้ว ขอเจ้าพ่อช่วยคุ้มครองทุกคนในบ้านให้พ้นจากเหตุเพศภัยต่าง ๆ ในปีนี้ด้วย ชาวบ้านก็เข้าไปจุดธูปเทียนไหว้เจ้าพ่อและจัดวางเครื่องไหว้เจ้าพ่อตามที่ผู้ใหญ่บ้านประกาศแจ้ง หลังจากนั้นแต่ละคนก็เอากระทงของเช่นได้วิญญูณไปวางที่ฟากตรงกันข้ามของศาลาเจ้าพ่อ แล้วจุดเทียนอธิษฐานให้ผีรับของทำทานในกระทงนี้ไป พร้อมกับภาวนาให้เสียดิจูไรทั้งหลายออกจากไปจากบ้านเรือนที่อยู่อาศัย

ในสภาวะปกติแล้ว ผู้ใหญ่บ้านคือผู้มีสถานะภาพทางการเมืองในฐานะผู้นำหมู่บ้าน เขาเป็นข้าราชการฝ่ายปกครองซึ่งอยู่ในสายงานบังคับบัญชาของกระทรวงมหาดไทย เขาไม่ได้ถูกกำกับโดยสถาบันจารีตประเพณีอย่างเจ้าพ่อบุญดือ ส่วนสถานะภาพทางสังคมวัฒนธรรมภายในหมู่บ้าน เขาได้รับการนับถือในฐานะผู้ใหญ่บ้านที่มีทั้งบารมีและความดี ถือเป็นบุคคลที่ทำงานเพื่อประโยชน์ของส่วนรวม อย่างไรก็ตาม ในสภาวะของพิธีเลี้ยงเจ้าพ่อบุญดือ ตำแหน่งผู้ใหญ่บ้านไม่ใช่ผู้นำในพื้นที่แห่งนี้ กล่าวคือพื้นที่ทางพิธีกรรมนี้ไม่มีความจำเป็นต้องพึ่งพาข้าราชการในการดำเนินงานพิธี การแสดงตัวตนและบทบาทของผู้ใหญ่บ้านในพื้นที่ทางพิธีกรรมนี้จึงเป็นการเข้าร่วมใช้ประโยชน์เชิงสัญลักษณ์จากเจ้าพ่อบุญดือ นั่นคือตัวตนที่ไม่ใช่มนุษย์มีพลังอำนาจพอที่จะมอบอำนาจให้แก่มนุษย์ในการสนับสนุนเขาให้ได้รับสถานะภาพในพื้นที่ทางพิธีกรรมนี้ ตำแหน่งข้าราชการจึงเข้ามาอยู่ภายใต้เครือข่ายและกลไกของความรู้เกี่ยวกับวัตถุทางวัฒนธรรมที่มีบทบาทในพิธีไหว้เจ้าพ่อบุญดือ แต่ผู้ใหญ่บ้านก็ได้รับบทบาทเป็นเพียง “ผู้อำนวยความสะดวก” ให้แก่ผู้นำในพื้นที่ทางพิธีกรรม นั่นคือแม่เมืองและร่างทรง นอกจากนี้ สิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์อีกอย่างที่สนับสนุนการแสดงบทบาทและตัวตนผู้ใหญ่บ้านคือเครื่องขยายเสียงและไมโครโฟน รวมถึงอุปกรณ์อื่น ๆ และกระแสไฟฟ้า ซึ่งช่วยทำให้เสียงของผู้ใหญ่บ้านมีความดังมากออกมาจากลำโพง

ขยายแสงและน้ำแดงก็ปฏิบัติเหมือนกับชาวบ้านคนอื่น ๆ ทั้งสองหิวขันเครื่องไหว้เจ้าพ่อเดินเข้าไปในศาลา แล้วจุดธูปเทียนและยกตะกร้าที่ใส่ขันเครื่องไหว้จรดหน้าผากเพื่อบอกกล่าวและแสดงความเคารพต่อเจ้าพ่อ ขยายแสงเตรียมผ้าถุงสำหรับเจ้าพ่อและแขกรับเชิญ จัดวางขันเครื่องไหว้ให้เป็นระเบียบอีกครั้ง ส่วนน้ำแดงนำหัวหมู ขวดเหล้า และไข่ไก่ต้ม ไปวางบนชั้นวางของที่ตั้งอยู่ภายในศาลา แล้วเดินออกมาหน้าศาลาเพื่อเอาถุงข้าวเกรียบขนมอบกรอบไปมัดไว้ที่บนราวแขวนรวมกับถุงขนมที่ชาวบ้านคนอื่น ๆ เตรียมมาเหมือนกัน

เมื่อผู้ใหญ่บ้านมองเห็นยายแสง เขาก็เดินเข้ามาปรึกษากับยายแสงซึ่งเวลานี้ยังมีบทบาทของแม่เมืองในพิธีกรรมด้วย ขณะที่ผู้วิจัยนั่งอยู่ข้าง ๆ ยายแสงด้วย ผู้ใหญ่บ้านเข้ามาแจ้งยายแสงเกี่ยวกับอาการป่วยของยายยอด เนื่องจากปีนี้ยายยอดคนทรงป่วย เขาเป็นกังวลว่าถ้ายายยอดสามารถมาทรงเจ้าพ่อได้ แต่คงไม่สามารถลุกขึ้นมาพอรำได้ เขาจึงเสนอต่อแม่เมือง (ยายแสง) ว่าจะให้คนทรงนั่งจับ “ขันหัวเมือง” ก็พอ แล้วก็ขอให้ลดขั้นตอนให้น้อยลงเพื่อจบพิธีเร็วขึ้น เขาเป็นห่วงสภาพร่างกายของยายยอดว่าจะเหนื่อยล้มไปจนอาจทำให้ยายยอดเจ็บป่วยขึ้นอีก แต่ดูเหมือนยายแสงจะไม่เห็นด้วย ยายเลือกตอบกลับผู้ใหญ่บ้านไปว่าให้รอปรึกษาแม่เมืองคนอื่น ๆ ก่อน ผู้ใหญ่บ้านไม่ได้มีท่าทีคัดค้านอะไร เพียงแต่บอกกับยายแสงว่า “ผมลองเสนอทางเลือกดู แล้วแต่ว่ายายแสงจะเห็นยังไง ว่าดีหรือไม่ดี” จากนั้นเขาก็เดินผละออกไปจากศาลาแล้วตรงไปยืนตรงที่เดิมของเขาคือ โต๊ะควบคุมเครื่องขยายเสียงและไมโครโฟนอีกครั้ง

เสียงเพลงหมอราจากการควบคุมเครื่องขยายเสียงของผู้ใหญ่บ้านส่งเสียงดังและสร้างบรรยากาศความตึกคักอยู่ตลอดเวลา แต่ก็ไม่ได้ได้รับความรู้สึกสนุกพร้อมกับเสียงเพลงจากคนที่มาร่วมพิธี ทุกคนกำลังรอยายยอดผู้เป็นร่างทรงอย่างไม่กระวนกระวายแต่อย่างใด ระหว่างนี้กลุ่มผู้หญิงบางส่วนก็จับกลุ่มพูดคุยกัน พวกผู้สูงอายุบางกลุ่มก็ตั้งวงตะบันหมากห่อใบพลูยื่นส่งแบ่งปันกันเคี้ยวไปเพลิน ๆ พวกลูกหลานเด็กเล็กพากันวิ่งเล่นไปทั่วบริเวณศาลา ครู่หนึ่งมีชายสองคนเอาโทนมาตีลงจังหวะกัน ไปพลาง ๆ เสียงของโทนส่งเสียงแทรกแข่งกับเสียงเพลงหมอราจากเครื่องขยายเสียงของผู้ใหญ่บ้าน นอกจากผู้วิจัยแล้ว ดูเหมือนว่าปฏิบัติการของผู้ใหญ่บ้านที่สร้างตัวตนจากเสียงเพลงหมอราและตัวตนของความเป็นผู้ใหญ่บ้านจะไม่ใช่ว่าสนใจของใคร ๆ ในพื้นที่ทางพิธีกรรมแห่งนี้

ครู่ต่อมา เสียงฮือฮาปะปนกับเสียงปรบมือดังออกมาจากกลุ่มผู้ร่วมพิธี ทุกคนพร้อมกันต้อนรับพ่อเกี่ยวกับพ่อแก้ว (นามสมมติ) หมอแคนวัย 70 ปีกว่า ทั้งสองพี่น้องมาจากหมู่บ้านแห่งหนึ่งในตำบลมะเกลือใหม่ อำเภอสูงเนิน หมู่บ้านที่มีประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ลาวในฐานะบรรพบุรุษของชุมชน และเป็นชุมชนที่นับถือเจ้าพ่อบุญลือเหมือนคนบ้านน้ำเมา สองหมอแคนเดินตรงเข้ามาไหว้เจ้าพ่อในศาลา แม่เมืองแจ้งกำหนดการและสิ่งที่จะต้องทำในวันนี้ให้หมอแคนทั้งสองทราบ จากนั้นแม่เมืองแล้วขึ้นกรวยดอกไม้รูปเทียน เหล้า และบุหรีส่งให้หมอแคน หมอแคนแยกตัวออกไปนั่งใต้ซุ้มไม้ค้ำนอก ทั้งสองคนเอากรวยดอกไม้ผูกติดลำแคน เอาผ้าแดงผูกตรงปลาย พนมมียอก ไหว้ครูแคน





ภาพ 1.3 บทบาทผู้จัดการพิธีไหว้เจ้าพ่อบุญลือของแม่เมือง

สองหมอแคนเป็นผู้ชายอีกคนที่มืบทบาทและตัวตนในพื้นที่ทางพิธีกรรมนี้ เอาเข้าจริง ๆ พวกเขา น่าจะมีบทบาทที่สำคัญมากกว่าผู้ใหญ่บ้านเสียอีก อย่างไรก็ตามการได้รับบทบาทของพวกเขาก็ไม่ชัดเจนว่า เพราะพวกเขาเป็นเพศสภาพชาย หรือเพราะพวกเขาเป็นหมอแคน ทั้งนี้เพราะเครื่องดนตรีแคนได้รับการฝึก เป่าโดยผู้ชายทั้งสอง และแคน (ในฐานะผู้กระทำการที่ไม่ใช่มนุษย์) ก็ได้มอบสถานะภาพของหมอแคน หรือ ผู้เชี่ยวชาญเรื่องแคน ให้แก่ผู้ชายทั้งสอง ขณะเดียวกัน แคนด้วยตัวของมันเองก็ไม่สามารถมีสถานะภาพของการเป็นเครื่องดนตรีได้ หากผู้ชายทั้งสองไม่นำแคนมาฝึกเป่า หรือหากไม่มีทั้งแคนและผู้ชายที่ฝึกหัดเป่า แคนฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งแล้ว พื้นที่ทางพิธีกรรมแห่งนี้ก็จะไม่มีหมอแคน ผลกระทบคือแม่เมืองก็จะดำเนินการต่าง ๆ เกี่ยวกับพื้นที่กรรมนี้ได้อย่างไม่สมบูรณ์ ดังนั้นแคนกับเจ้าพ่อบุญลือ หมอแคนกับแม่เมือง ผู้ชายกับ แคน แม่เมืองกับแคน แม่เมืองกับเจ้าพ่อบุญลือ ได้แสดงถึงความสัมพันธ์ของเครือข่ายของผู้กระทำการชุด หนึ่ง ซึ่งประกอบสร้างขึ้นด้วยชุดความสัมพันธ์ย่อย ๆ หลายชุดดังที่กล่าวมา (เป็นอย่างน้อย) เป็นทั้งระบบ ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ มนุษย์กับสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ และสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ด้วยกันเอง ณ ขณะ เวลานั้น แม่เมืองกำลังกำกับการแสดงของหมอแคน ซึ่งหมายความว่าเจ้าพ่อบุญลือ (ในฐานะสัญลักษณ์ของ เพศสภาพชาย) ได้มอบอำนาจให้แม่เมือง (ในฐานะของเพศสภาพหญิง) เป็นผู้ที่กำกับการแสดงของหมอแคน

อย่างไรก็ตาม แม่เมืองก็ไม่ได้มีความสามารถในการบังคับหมอแคนได้อย่างสมบูรณ์ เพราะเพศสภาพทั้งสองต่างก็ต้องพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน เพื่อทั้งสองฝ่ายจะมีศักยภาพในการมีสถานะภาพและตัวตนบนพื้นที่ทางพิธีกรรมแห่งนี้

กลับมาที่บริเวณศาลาเจ้าพ่อ เสียงปรบมือโห่ร้องดีใจดังออกมาจากตรงนั้น ทุกคนหันหน้าไปเป้าหมายเดียวกันคือร่างของหญิงชราตัวเล็ก ๆ ที่กำลังเดินเข้ามา ยายน้อย (นามสมมติ) ผู้เป็นร่างทรงที่ทุกคนกังวลว่าอาการป่วยของยายจะทำให้ยายไม่สามารถมาให้เป็นร่างทรงให้เจ้าพ่อประทับร่างได้ ทว่ายายน้อยกลับแสดงท่าทางเดินอย่างกระฉับกระเฉงพร้อมกับโบกมือตอบรับเสียงปรบมือทักทายของทุกคน แอ้มยายน้อยยังทำท่าตั้งวงฟ้อนเป็นสัญญาณแสดงให้คนทุกมีความมั่นใจได้ว่าสุขภาพของยายจะไม่นับอุปสรรคในพิธีเลี้ยงเจ้าพ่อ วันนี้ยายน้อยปะแป้งบนแก้มทั้งสองข้าง รวบผมยามเก็บมวยผมไว้กลางศีรษะ นุ่งสะโพง สีนํ้าเงินอมฟ้า สวมเสื้อผ้าฝ้ายถักลายดอกกลมสีขาวยุติ ดิดกระดุมผ่ากลางตัวเสื้อ ผูกผ้าขาวคาดเฉียงหน้าอก ยายน้อยเดินตรงเข้ามาภายในศาลา ยายแสวงทักทายไถ่ถามถึงปัญหาสุขภาพของยายน้อย จากนั้นยายน้อยก็ยกชันกรวยที่ใส่ดอกไม้ธูปเทียนจรดหน้าผาก สือสารบางอย่างถึงเจ้าพ่อ และกราบไหว้รูปสัญลักษณ์ของเจ้าพ่อบุญลือ จากนั้นยายน้อยนั่งร่ออย่างนิ่งสงบเหมือนแกล้งทำสมาธิอยู่ ขณะที่ทุกคนก็รอคอยเวลาที่เจ้าพ่อจะมาประทับทรงบนร่างกายของยายน้อย ผู้วิจัยได้ถามยายแสวงในภายหลังว่า ตอนอยู่ในศาลานั้นยายน้อยบอกอะไรแก่ ยายแสวงเล่าว่า ตอนนั้นยายน้อยบอกกับแแก้ว ที่แรกตัวยายน้อยเองก็คิดเหมือนกันว่าแแก้วจะไม่มีความแข็งแรงพอที่จะเดินทางมาขึ้นร่างทรงให้เจ้าพ่อได้ แต่เจ้าพ่อก็ไปตามตัวยายน้อยตั้งแต่เช้า เจ้าพ่อบอกว่า “ปีนี้คนทรงป่วย พ่อจะไม่เชิญแขกมามาก และจะไม่ทำให้คนทรงเหนื่อย ก็ขอให้คนทรงไปที่ศาลาเจ้าพ่อเถอะ”

ยายน้อยเป็นร่างทรงให้เจ้าพ่อบุญลือมา 10 กว่าปี เป็นลูกของแม่แแก้วคนชาติพันธุ์ยวน ส่วนพ่อเป็นคนลาวมาจากร้อยเอ็ด ยายน้อยกลายเป็นร่างทรงต่อจากยายไขซึ่งเป็นญาติกัน ยายน้อยเล่าผู้วิจัยว่าก่อนยายจะมาเป็นร่างทรงนั้น ยายป่วยหนัก รักษาตัวที่โรงพยาบาลเป็นเวลานาน แต่สภาพร่างกายก็ไม่กลับมาแข็งแรง ศิวของยายจึงมาบนบานขอพรจากเจ้าพ่อบุญลือ ขอให้ยายน้อยหายป่วย ปราบภูวยายน้อยหายป่วยขึ้นมา ยายและศิวก็ต้มหัวหมูมาแก้บน ขณะที่ยายน้อยกำลังยกหัวหมูขึ้นเหนือศีรษะและอธิษฐานให้เจ้าพ่อมารับเครื่องไหว้ยุ่นั้น ยายน้อยก็รู้สึก “ตาคับ” (คล้ายหน้ามืด แต่ไม่ใช่อาการเป็นลม) หัวใจเต้นแรง ตัวสั่น ยายควบคุมตัวเองไม่ได้ แต่ก็รับรู้ที่ตัวเองกำลังยกชันเครื่องไหว้ขึ้นเหนือศีรษะแล้วเจ้าพ่อบุญลือก็ประทับทรงในร่างกายของยายทันที ตอนแรกยายน้อยพยายามปฏิเสธบวกกับความไม่แน่ใจว่าตัวเองจะถูกเจ้าพ่อเลือก เพราะสุขภาพร่างกายของยายไม่แข็งแรง ยายก็คิดว่าร่างกายนี้จะรับพลังการประทับของเจ้าพ่อไม่ไหว และอาจทำให้ยายเจ็บปวดรุนแรงขึ้น บางครั้งยายน้อยก็หนีไปอยู่บ้านญาติที่กรุงเทพฯ แต่เมื่อถึงวันไหว้เจ้าพ่อบุญลือยายก็รู้สึกใจสั่น อยู่กับที่ไม่ได้ เอาแต่ร้องตะโกนบอกญาติว่า “เอาๆไป เอาๆไป” พอขึ้นรถจากกรุงเทพฯ มาถึงแยกสี่กั๊ก คนที่บ้านเอารถไปรับและมาส่งที่ศาลาเจ้าพ่อบุญลือ ยายก็เดินไปที่ศาลาและสวมบทบาทของเจ้าพ่อบุญลือโดยอัตโนมัติ นั่นทำให้ยายน้อยรู้จักเจ้าพ่อมากขึ้นและรู้ว่าเจ้าพ่อชอบสูบบุหรี่

หรือบุหรี เพราะทุกทีที่เจ้าพ่อสุบยาเส้น ร่างทรงจะรู้สึกดีขึ้นด้วย ทั้ง ๆ ที่ตัวขายน้อยเองไม่ใช่คนสุบยาเส้น หรือสุบบุหรี แถมขายยังเกลียดกันของบุหรีมากด้วย

ระบบความสัมพันธ์ระหว่างร่างทรงกับเจ้าพ่อนุญคืออยู่ในสถานะของการพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน กรณีทั่ว ๆ ไปแล้วเจ้าพ่อหรือผีมีพลังอำนาจที่จะเป็นฝ่ายเลือกบุคคลใดบุคคลหนึ่งให้กลายเป็นร่างทรง ขณะที่บุคคลที่ถูกเลือกก็แทบจะไม่มีแรงพอที่ปฏิเสธความต้องการของเจ้าพ่อ แต่ภายหลังจากขายน้อยรับเป็นร่างทรงให้กับเจ้าพ่อนุญคือแล้ว เจ้าพ่อก็ต้องพึ่งพาร่างกายที่แข็งแรงของขายน้อย ในที่นี้ขายน้อยเจ้าของร่างกายซึ่งอยู่ระหว่างการพักผ่อนกำลังประนีประนอมกับตัวตนที่ไม่ใช่มนุษย์และมีเพศสภาพเป็นชาย จึงแสดงถึงการต่อรองอำนาจเชิงสัญลักษณ์ระหว่างเพศสภาพหญิงกับเพศสภาพชาย แอมเพศสภาพของความเป็นชายของเจ้าพ่อนุญคือยังเป็นอำนาจเหนือธรรมชาติที่มนุษย์ธรรมดา ๆ ยากที่จะควบคุมด้วย เราจะสังเกตได้ว่าแม้พื้นที่ทางพิธีกรรมวันนี้จะมีผู้ชายเข้ามามีส่วนร่วมน้อยมาก แต่ระบบความสัมพันธ์เชิงสัญลักษณ์ระหว่างเพศสภาพดังกล่าวนี้ก็เปรียบเสมือนเวทีละครเวทีหนึ่ง ซึ่งมีแกนหลักของเรื่องเล่าก็คือการจัดการความขัดแย้งระหว่างเพศสภาพหญิงและชาย ตัวละครผู้หญิงทั้งแม่เมืองและร่างทรงสามารถมีอำนาจในการต่อรองกับตัวละครชาย ทั้งผู้ชายที่เป็นบุคคลและที่ไม่เป็นมนุษย์ สถานะของระบบความสัมพันธ์เชิงสัญลักษณ์ทางเพศสภาพดังกล่าวนี้แตกต่างอย่างมากกับระบบความสัมพันธ์ที่ปรากฏให้เห็นได้ในพื้นที่ทางสังคมของวิถีการผลิตในปัจจุบัน ซึ่งวิถีการเกษตรเชิงพาณิชย์ได้สนับสนุนให้ผู้ชายในบ้านมีอำนาจมากกว่าผู้หญิงในการตัดสินใจ พื้นที่ทางพิธีกรรมของพิธีเลี้ยงเจ้าพ่อนุญคือเปรียบเสมือนพื้นที่สัญลักษณ์ ที่ ๆ เจ้าพ่อนุญคือเปรียบเสมือนสัญลักษณ์แทนผู้กระทำที่เป็นมนุษย์ (actant) ของเพศสภาพชาย แต่เป็นเจ้าพ่อที่กำลังได้รับการต่อรองอำนาจจากผู้หญิง เป็นกระบวนการของการต่อรองทางวัฒนธรรมเพื่อการมีส่วนร่วมในการสร้างความมั่นคงและความอุดมสมบูรณ์ในหมู่บ้านของผู้หญิง โดยเฉพาะกลุ่มผู้หญิงสูงอายุ



ภาพ ร่างทรง 2.3 และแม่เมืองเป็นสื่อกลางระหว่างเจ้าพ่อบุญลือกับชาวบ้าน

ในระหว่างที่ยายน้อยกำลังนั่งอยู่นิ่งๆ เพื่อทำสมาธิอยู่ภายในศาลา ผู้ใหญ่บ้านก็ปิดการทำงานของเครื่องขยายเสียง เสียงเพลงหมอราของเขากลับทำให้เจียบและมันถูกแทนที่ด้วยของเสียงโทนที่ขยายทั้งสองคน ดีเสียงดังขึ้นเป็นจังหวะ สักพักหนึ่งยายน้อยก็ลุกขึ้นขึ้น มันเป็นเหมือนสัญญาณที่กำลังบอกทุกคนว่าร่างกายของยายน้อยกำลังอยู่ภายใต้การประทับทรง ของเจ้าพ่อบุญลือแล้ว ยายแสงทำหน้าที่เป็นแม่เมืองหยิบตะเกียบหนึ่งคู่ยื่นให้เจ้าพ่อ เจ้าพ่อก็ใช้ตะเกียบทำทำคียบอาหารในเครื่องไหว้มากิน หลังจากนั้นเจ้าพ่อก็รำไปกินไป ขยับตัวตามจังหวะของเสียงโทน แม่เมืองบอกพวกที่ นั่งอยู่ข้างนอกศาลาว่าปีนี้เจ้าพ่อบุญลือไม่ได้เชิญแขกมาด้วย แต่เจ้าพ่อขอให้ชาวบ้านเราเล่นกันให้สนุกสนานไปด้วยกันกับเจ้าพ่อ พอเจ้าพ่อเดินออกจากศาลาก็ไปทำท่าจะคียบห่อข้าวเกรียบและถุ้งขนมมอบกรอบที่ถูกแขวนเรียงกันอยู่หน้าศาลา พวกยายก็แซวเจ้าพ่อว่า “วันนี้เจ้าพ่อแต่งตัวหล่อจริง ๆ” ยายบางคนถามเจ้าพ่อว่า “เจ้าพ่อไหนสาวคนไหนงามบ้าง” เจ้าพ่อไม่ตอบ แต่ขม้ายสายตาไปทาง “สาว ๆ” (ผู้สูงอายุ-วัยกลางคน) นิดหนึ่งก่อนจะเดินกลับเข้าไปที่ศาลาแล้วรินเหล้าใส่แก้ว แต่เจ้าพ่อส่งแก้วเหล้าให้แม่เมือง บอกแม่เมืองส่งต่อเหล้าให้ “สาว ๆ” ที่นั่งแหวอยู่ข้างนอก เหมือนเป็นคำตอบของเจ้าพ่อว่าสาวคนไหนงาม

เสียงของโทนแสดงนัยถึงการขยายพื้นที่เชิงสัญลักษณ์ของเพศสภาพหญิง โดยเฉพาะผู้หญิงสูงอายุ ขณะที่เสียงเพลงหมอราที่เปล่งออกมาจากเครื่องขยายเสียงอิเล็กทรอนิกส์แสดงนัยถึงการขยายพื้นที่เชิงสัญลักษณ์ของเพศสภาพชาย โดยเฉพาะผู้ใหญ่บ้าน ทั้งชายทั้งสองคนและผู้ใหญ่บ้านเปรียบเสมือนผู้แสดงแทนความหมายของทั้งสองสัญลักษณ์ดังกล่าว ปฏิบัติการใน “การแย่งชิงพื้นที่” ด้วยเสียงโทนและเสียงอิเล็กทรอนิกส์เป็นสัญญาณของการบ่งบอกการมีตัวตนบนพื้นที่ทางพิธีกรรมของทั้งสองฝ่าย นอกเหนือจากการแข่งขันกันด้วยระดับความดังของเสียงยังแสดงนัยที่มีมิติซับซ้อน กล่าวคือ

1. นัยที่แสดงถึงการแข่งขันช่วงชิงพื้นที่เชิงสัญลักษณ์ระหว่าง “เสียงและตัวตน” ของเพศสภาพหญิงกับเพศสภาพชาย

2. นัยที่แสดงถึงพื้นที่ของการช่วงชิงสถานะภาพระหว่างผู้ใหญ่บ้านกับกลุ่มผู้หญิงสูงอายุ ในที่นี้ผู้ใหญ่บ้านซึ่งเป็นบุคคลที่มีบารมีและอำนาจที่เป็นทางการเหนือกว่าอีกฝ่าย ผู้ใหญ่บ้านมีศักยภาพในการครอบครองพื้นที่ทางสังคมในหมู่บ้านได้มากกว่า แต่บนพื้นที่ทางพิธีกรรมในวันนี้สถานะภาพของผู้ใหญ่บ้านกำลังได้รับการช่วงชิงการมีอำนาจจากผู้สูงอายุที่กำลังตีโทนทั้งสองคน

3. นัยที่แสดงถึงการแข่งขันกันระหว่างเสียงของเครื่องดนตรีพื้นบ้านกับเสียงเพลงของเครื่องใช้ไฟฟ้าอิเล็กทรอนิกส์ ฝ่ายแรกแสดงความหมายของวิถีสังคมแบบประเพณี ฝ่ายหลังแสดงความหมายของวิถีสังคมแบบทันสมัย ซึ่งในวันนี้เจ้าพ่อบุญถือได้มอบพื้นที่พิเศษให้กับลักษณะของสังคมแบบประเพณี ทำให้บรรยากาศของวิถีสังคมแบบประเพณีกลายเป็น “ฉากละคร” ที่สำคัญ ดังนั้นแกนหลักของเรื่อง (theme) ในการแสดงและสร้างปฏิบัติการต่าง ๆ บนพื้นที่ทางพิธีกรรมนี้จึงเป็นตอน (scene) ที่ตัวละครจากสังคมแบบประเพณีมีบทบาทนำ ตรงกันข้ามกับพื้นที่ในชีวิตประจำวันที่วิถีสังคมแบบสมัยใหม่ได้ครอบครองการใช้ชีวิตของคนในหมู่บ้านไปหมดแล้ว

ทั้งสามมิติข้างต้นนี้ เป็นเครือข่ายของผู้กระทำการ ทั้งผู้กระทำการที่เป็นมนุษย์และที่ไม่เป็นมนุษย์ เครือข่ายชุดนี้มีศักยภาพในการสนับสนุนกลุ่มผู้หญิงสูงอายุให้ได้บทบาทนำเหนือบทบาทของผู้นำทางกรอย่างผู้ใหญ่บ้าน สนับสนุนกลุ่มผู้หญิงสูงอายุให้ครอบครองพื้นที่ทางพิธีกรรมนี้ไว้ได้ สนับสนุนให้สัญลักษณ์ของวิถีสังคมแบบประเพณีเป็นฉากหรือเป็นบรรยากาศหรือเป็นพื้นที่หลักอยู่เหนือสัญลักษณ์ของวิถีสังคมแบบทันสมัย รวมทั้งเป็นเครือข่ายที่สนับสนุนการปรากฏตัวของเจ้าพ่อบุญถือให้ท่านยังคงรักษาบทบาทนำหรือพลังอำนาจทางประเพณีไว้ได้ นั่นคือการดำรงอยู่ของตัวตนของทั้งที่เป็นมนุษย์และไม่เป็นมนุษย์จำเป็นต้องอาศัยเครือข่ายของผู้กระทำการชุดนี้

นอกจากนี้เสียงของโทนยังเป็นสิ่งแวดล้อมหรือบรรยากาศที่สนับสนุนเจ้าพ่อบุญถือให้แสดงบทบาทของตนได้ แม้ว่าสถานะเชิงสัญลักษณ์ชุดหนึ่งของเจ้าพ่อแสดงถึงความเป็นชาย โดยเมื่อพิจารณาเพียงมิติเดียวของความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจเหนือธรรมชาติกับร่างกาย ก็ดูเหมือนว่าการประทับบนร่างทรงของเจ้าพ่อจะสามารถแสดงความหมายได้ว่าร่างกายของความเป็นหญิงนั้นกำลังโดนควบคุมโดยพลังอำนาจของฝ่ายความเป็นชาย อย่างไรก็ตาม ร่างทรงไม่ได้เป็นผู้หญิงเพียงคนเดียวบนพื้นที่แห่งนี้ แต่บทบาทของผู้หญิงคนอื่น ๆ ทั้งแม่เมือง ขายดี โทน และผู้หญิงที่อยู่ร่วมในพิธี ก็ได้ร่วมกันแสดงบทบาทของ

นักต่อรองอำนาจกับเจ้าพ่อ พวกเธอร่วมกัน (โดยไม่ได้นัดแนะกัน) สร้างปฏิบัติการต่าง ๆ ที่ทำให้เจ้าพ่อไม่ใช่ผู้ทรงอำนาจ หรือทรงความศักดิ์สิทธิ์จนมากนัก พวกเธอทำให้เจ้าพ่อต้องถ้อยทีถ้อยอาศัยกลุ่มพวกเธอในการมีบทบาทและตัวตนบนพื้นที่ทางพิธีกรรม มนุษย์สามารถแซวและล้อเล่นกับอำนาจเหนือธรรมชาตินี้ได้ แกรมเจ้าพ่อก็แสดงถึงบุคลิกของผู้ปกครอง แต่แสดงความมนุษย์ผู้ชายที่มีนิสัยขี้เล่น อารมณ์ดี เป็นนักหวานแสนให้สาว ๆ หากเจ้าพ่อสามารถคิดได้ ท่านก็คงรับรู้ที่ท่านมีตัวตนในวันนี้ได้ก็เพราะมีปฏิบัติการต่าง ๆ ของกลุ่มผู้หญิงเหล่านี้เอง ดังนั้นตัวตนที่ไม่ใช่มนุษย์ของเจ้าพ่อจะมีศักยภาพในการแสดงบทบาทได้ก็ต่อเมื่อมีปฏิบัติการต่าง ๆ ของกลุ่มผู้หญิงสูงอายุ-วัยกลางคนที่พยายามสร้างสถานะภาพและแสดงตัวตนบนพื้นที่ทางพิธีกรรมนี้

เมื่อเจ้าพ่อกลับเข้ามาภายในศาลา แม่เมืองกำลังเตรียมเสื้อผ้าชุดใหม่และเครื่องสำอางให้เจ้าพ่อ แม่เมืองช่วยหวีผมและปะแป้งโบหน้าหลังจากที่เจ้าพ่อเปลี่ยนชุดใหม่แล้ว พ่อเกี้ยวหอมแคนเดินเข้ามานั่งข้างเจ้าพ่อ แล้วแกรมเป่าแคนเป็นเพลง พวกผู้หญิงที่นั่งกันอยู่ภายนอกศาลาพร้อมใจกันปรบมือตามจังหวะของเสียงแคน สักพักเจ้าพ่อหยิบไข่ไก่ต้มขึ้นมา จากนั้นก็พยายามวางไข่ในแนวตั้งลงบนพานที่พื้นผิวเรียบ เสียงแคนและเสียงปรบมือดังขึ้นเรื่อย ๆ จังหวะก็เร็วมากขึ้นราวกับว่าเป็นเสียงเชียร์นักกีฬาในสนามแข่งขัน ทว่าเจ้าพ่อตั้งไข่ให้ตรงไม่สำเร็จ ทุกคนเงยเสียงเชียร์ลงและแสดงสีหน้าถึงความผิดหวัง

การตั้งไข่เป็นวิธีเสี่ยงทายว่าในปีนี้นคนในหมู่บ้านจะทุกข์ยากลำบาก หรือมีโรคภัยไข้เจ็บระบาดมาคนในหมู่บ้านหรือไม่ หากเจ้าพ่อตั้งไข่ไม่ได้นั่นหมายความว่าหมู่บ้านต้องเผชิญกับเหตุร้าย แต่หากเจ้าพ่อตั้งไข่ได้ หมายความว่าคนในหมู่บ้านจะอยู่เย็นเป็นสุขกันตลอดในปีนี้

“ตั้งไม่ได้...” เสียงพึมพำแสดงถึงความผิดหวังของคนที่เฝ้าเอาใจช่วยเจ้าพ่อ ความพยายามตั้งไข่ของเจ้าพ่อล้มเหลว เจ้าพ่อก็บอกให้ชาวบ้านออกไปพอรำกันให้สนุกก่อน หอมแคนจึงลุกออกไปเป่าแคนข้างนอกศาลาเพื่อสร้างบรรยากาศให้คึกครื้นและทำจังหวะให้กับคนที่ออกมาพอรำ ย้ายย้ายต่างชวนกันออกมาข้างฟ้อน เดินเป็นวงกลมที่บริเวณหน้าศาลา ผู้ใหญ่บ้านจับไมโครโฟนขึ้นมาร้องรำคอนโต้ตอบกับ “สาว ๆ” เข้ากับเสียงแคน แม่เมืองทยอยรินเหล้าใส่แก้วและส่งเหล้าต่อออกมาให้พวกที่กำลังพอรำดื่ม เพิ่มอารมณ์สนุกสนาน ส่วนเจ้าพ่อเตรียมแบ่งเส้นฝ้ายสำหรับใช้ผูกข้อมือให้กับทุกคน แม่เมืองรับฝากเส้นฝ้ายไว้กับตัวก่อน ทั้งพื้นที่ทางพิธีกรรมตอนนี้ตกอยู่ภายใต้สถานะที่พลังอำนาจของเจ้าพ่อยังไม่สัมฤทธิ์ผล สัญลักษณ์ของวิถีสังคมแบบประเพณียังไม่สามารถขับเคลื่อนพิธีกรรมไปต่อได้ บทบาทของผู้หญิงและสัญลักษณ์ของความเป็นหญิงต้องหยุดชะงักชั่วคราว รวมทั้งกลุ่มผู้หญิงสูงอายุที่กำลังแสดงบทบาทนำของตนเองไม่ได้เพราะส่วนหนึ่งพวกเธอกำลังถูกทำให้มีนัยด้วยฤทธิ์ของเหล้า สถานะการณ์ที่กำลังเป็นอยู่นี้ได้เปิดพื้นที่ทางสังคมให้แก่ผู้ใหญ่บ้านอีกครั้ง เขาสามารถแสดงตัวตนผ่านการใช้ไมโครโฟนส่งเสียงดังขึ้นมา เราจึงเห็นได้ว่าความไม่แน่นอนของเหตุการณ์ต่าง ๆ นั้น มีการเปลี่ยนแปลงบทบาทนำหรือมีปฏิบัติการในการช่วงชิงสถานะภาพของการเป็นผู้ขึ้นอยู่ตลอดเวลา หากเราไม่ได้พิจารณาแค่เป็นเพียงการแก้ไขปัญหาคาใจเฉพาะหน้าของผู้ใหญ่บ้านเท่านั้น รวมทั้งยังเป็นการแข่งขันบทบาทการนำระหว่างผู้กระทำการที่เป็นมนุษย์กับที่ไม่ใช่มนุษย์อีกด้วย

อีกครู่หนึ่งเสียงของโทนก็ดังก้องออกมาจากศาลา เสียงของมันดังเข้ามาแทรกเสียงของแคนที่กำลังสร้างความคิดครุ่นให้กับกลุ่มผู้หญิงสูงอายุ-วัยกลางคนที่กำลังเดินพอรำกันเป็นวงกลม หมอแคนจึงต้องหยุดเป่า เสียงของโทนที่ส่งออกมานั้นเป็นสัญญาณบอกทุกคนว่าเจ้าพ่อกำลังพยายามตั้งไข่ต้มอีกครั้ง ผู้หญิงราวสิบคนเดินกรูเข้ามามุงดูเจ้าพ่ออยู่บริเวณหน้าศาลา ทุกคนต่างลุ้นต่างปรบมือให้กำลังใจเจ้าพ่อให้ตั้งไข่ต้มสำเร็จ และแล้วพวกเธอก็ส่งเสียงโห่ร้องดีใจจนเสียงดังไปทั่วทั้งบริเวณ ใบหน้าของแต่ละคนต่างปีติและโล่งอกที่เจ้าพ่อตั้งไข่ต้มสำเร็จแล้ว หมอแคนยกแคนขึ้นมาเป่า ส่งให้เสียงแคนประสานรับและเสริมไปกับเสียงโห่ร้องดีใจนั้น วงพ็อนขยายใหญ่ขึ้นเพราะจำนวนคนที่เข้ามาร่วมพ็อนรำเพิ่มมากขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อเจ้าพ่อออกมาร่วมพ็อนด้วย จำนวนคนก็ยิ่งเพิ่มมากขึ้น ทำเอาพวกผู้หญิงวัยยายยิ่งแสดงความสนุกสนานกันอย่างลืมหูลืมตา ทุกคนเรียกกันเองว่า “สาวสวย” หรือ “น้องสาว” กันหมด บางคนพ็อนเดินไปหาเจ้าพ่อ ให้เจ้าพ่อเอามือลูบศีรษะให้พร ถึงตอนนี้ดูเหมือนทุกคนจะคลายเรื่องไม่สบายใจไปได้ทั้งหมด เสมือนทุกคนกำลังร่วมเฉลิมฉลองความสำเร็จของเจ้าพ่อ อีกทั้งยังเสมือนทุกคนกำลังแสดงความยินดีว่าปีนี้คนในหมู่บ้านจะได้พบแต่ความสุขและความอุดมสมบูรณ์เป็นตามคำทำนายเสียงทนาย

ในระหว่างที่ไข่ต้มเพิ่งเป็นศูนย์กลางของความสนใจ และวงพ็อนรำกำลังเป็นศูนย์กลางของความสนุกสนานอยู่นั้น ผู้ใหญ่บ้านที่นั่งเฝ้าเครื่องขยายเสียงอยู่ที่หีบไม้โคร โฟนขึ้นมาประกาศว่าให้เด็ก ๆ มารับแจกขนมมอบกรอบ ซึ่งผู้ใหญ่บ้านได้รวบรวมเอามาจากเครื่องไหว้เจ้าพ่อที่แขวนอยู่บนราวหน้าศาลา พวกเด็ก ๆ ที่พอได้ยินเสียงประกาศของผู้ใหญ่บ้านก็วิ่งกรูเข้าขอรับขนม ผู้ใหญ่บ้านยังต้องเตือนเด็ก ๆ เรื่องการเข้าแถวเรียงตามลำดับเพื่อรับขนม เราสามารถเห็นได้ว่าทั้งไข่ต้มและขนมมอบกรอบมีศักยภาพในฐานะของผู้กระทำการที่ไม่ใช่มนุษย์ได้เช่นกัน ไข่ต้มหนึ่งใบมีศักยภาพเป็นตัวชีวิต โชคชะตาและความสุขความทุกข์ของคนในหมู่บ้าน ซึ่งแน่นอนว่าตัวไข่ต้มเองไม่สามารถตั้งตรงได้ด้วยตัวมันเอง แต่มันสามารถได้รับการตั้งให้ตรงได้ก็เพราะเจ้าพ่อพยายามทำให้สำเร็จ แต่เจ้าพ่อก็ไม่มีทางทำได้สำเร็จหากไม่มีร่างทรงให้เจ้าพ่อประทับร่าง รวมถึงบทบาทของทุกคนและบทบาทของเสียง โทนที่ได้ส่งกำลังใจให้กับเจ้าพ่อด้วย ขณะที่ขนมมอบกรอบอาจเป็นเครื่องมือของผู้ใหญ่บ้านก็ได้ แต่พวกมันก็มีศักยภาพในการมอบบทบาทและพื้นที่ทางสังคมให้แก่ผู้ใหญ่บ้านได้เช่นกัน พวกมันช่วยทำให้ผู้ใหญ่บ้านได้เป็นศูนย์กลางของความสนใจจากกลุ่มเด็ก ๆ ถึงแม้ว่าผู้ใหญ่บ้านจะไม่ได้เป็นเจ้าของขนมพวกนั้นก็ตาม ในที่นี้เราจึงเห็นได้อีกว่าเครือข่ายของวัตถุของเครื่องไหว้เจ้าพ่อ รวมทั้งขนมมอบกรอบพวกนี้ได้ “โคจร” ให้นุคคลอื่น ๆ ได้ใช้ประโยชน์จากพวกมันในมิติต่าง ๆ ได้ ถึงแม้ว่าพวกเขาจะไม่ใช่ว่าเจ้าของที่ครอบครองพวกมันก็ตาม



ภาพ หมอแคนเป็นศูนย์กลางในช่วงเริ่มของการตั้งวงพ็อนรำ 3.3



ภาพ หมอแคนเป็นส่วนเดียวกันกับวงพ็อนรำในช่วงกลางของการตั้งวงพ็อนรำ 4.3

หลังจากเจ้าพ่อร่วมพ็อนอยู่กับพวกผู้หญิงได้พักใหญ่ เขาก็เดินกลับเข้าไปในศาลาอีกครั้ง เสียงของโตนดิ่งขึ้นอีกครั้งเช่นเดียวกัน มันเป็นสัญญาณบอกว่ากำลังจะมีบางอย่างเกิดขึ้น เสียงของแคนก็ถูกทำให้เงียบลงเหมือนเคย ทุกคนหันให้ความสนใจที่เจ้าพ่อหยิบดาบไม้ออกมากวักแกว่งไปทั่ว ๆ บริเวณ โดยเฉพาะตรงที่ชาวบ้านนำกระทงเครื่องเช่นของผีไปวางไว้ ยายแสงเคยเล่าผู้วิจัยว่าเจ้าพ่อจะเอาดาบและปืนออกมาฟันและยิงผีร้ายให้มันหนีไปให้พ้นจากหมู่บ้าน หลังจากเจ้าพ่อแสดงสัญลักษณ์ของการไล่ผีเสร็จแล้ว พวกเด็กวัยรุ่นที่นั่งรอยายของตัวเองอยู่บนเบาะรถจักรยานยนต์มาตั้งแต่แรกก็รีบเข้าไปหยิบเงินในกระทง บางคนได้บุหรี่ปริบเก็บไว้ในกระเป๋าแกงแล้วเดินกลับไปทีเดิม ในเวลานี้ทั้งเครื่องไหว้เจ้าพ่อและเครื่องเช่นได้วิญญาณได้รับการเปลี่ยนแปลงมาสู่ศักยภาพของการเป็นอาหารหรือทรัพย์สินของมนุษย์ วัตถุทางวัฒนธรรมที่เพิ่งเคยเป็นของเจ้าพ่อและผีได้รับการจัดการแจกจ่ายให้มนุษย์ได้ใช้ประโยชน์ ทั้งเด็กเล็ก



และวัยรุ่น ภายใต้การเปลี่ยนแปลงสภาพของเครื่องไหว้ประเภทขนมอบกรอบได้เป็นตัวช่วยพัฒนาสภาพของผู้ใหญ่บ้านในการปกป้องบทบาทผู้นำของเขา ขณะที่การเปลี่ยนแปลงสภาพของเงินและบุหรีในกระทงเครื่องเช่นได้สร้างแรงดึงดูดให้วัยรุ่นเข้ามาสนใจและเห็นคุณค่าของพวกมัน เด็กเล็กละทิ้งการเล่นสนุกเพื่อขนมอบกรอบ วัยรุ่นละทิ้งอารมณ์เบื่อก่อนหน้าเพราะแรงดึงดูดของบุหรีและเงินในกระทงเครื่องเช่น



ภาพ 3.5 กระทงของเช่นไถ่วิญญาณ

เมื่อทำความเข้าใจเสียงของโตนและเสียงของแคนในฐานะของการกระทำทางสังคมโดยวัตถุเสียงของโตนได้แสดงสัญญาณว่าเจ้าพ่อกำลังจะกระทำอะไรบางอย่าง เช่น เจ้าพ่อกำลังมาประทับร่างของร่างทรง เจ้าพ่อกำลังจะตั้งไข่ต้มเพื่อทำการเสียดาย ขณะที่เสียงของแคนได้แสดงสัญญาณว่ามนุษย์กำลังได้รับการปลดปล่อยพ้นจากสภาวะของความเสียดายหรือความไม่แน่นอนของเหตุการณ์ต่าง ๆ ซึ่งพวกเขาตีความหมายเหตุการณ์ดังกล่าวนี้ว่าจะส่งผลกระทบต่อการดำรงอยู่ในสังคมของพวกเขา เช่น เสียงของแคนดังขึ้นเมื่อเจ้าพ่อประทับร่างทรงสำเร็จแล้ว หรือเมื่อเจ้าพ่อตั้งไข่ต้มสำเร็จแล้ว เสียงของแคนยังได้พาอารมณ์ของพวกเขาให้เข้าสู่สภาวะของความสุขสมหวัง สภาวะของความเสียดายของเหตุการณ์ต่าง ๆ นี้ยังก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงสภาพของผู้กระทำแต่ละส่วนด้วย ทั้งผู้กระทำที่เป็นมนุษย์และที่เป็นวัตถุ การสลับสับเปลี่ยนกันเจียบและดังของเสียงของโตนกับเสียงของแคนก็เป็นตัวแสดงแทนอารมณ์ของเจ้าพ่อ (ตัวตนที่ไม่ใช่มนุษย์) และพวกผู้หญิงสูงอายุ-วัยกลางคน ตรงกันข้ามบทบาทของเสียงเพลงหมอราที่ส่งเสียงดังมาก ๆ ซึ่งผู้ใหญ่บ้านส่งออกมาจากเครื่องมืออิเล็กทรอนิกส์นั้น แม้มันจะนำเสนอพื้นที่ทางพิธีกรรม

ของผู้ใหญ่บ้าน (ได้เพียงชั่วคราว) แต่มันกลับขาดการมีอารมณ์ร่วมจากทั้งตัวเจ้าพ่อเองและกลุ่มผู้หญิงสูงอายุ-วัยกลางคนเหล่านั้น

ศักยภาพของเสียงของแคนยังสามารถเชิญชวนทั้งเจ้าพ่อและกลุ่มผู้หญิงสูงอายุ-วัยกลางคนให้เว้นวรรคหรือหยุดการเป็นตัวของตัวเองอย่างชั่วคราว ยิ่งเสียงของแคนผสมกับฤทธิ์ของเหล้าด้วยแล้วก็ยิ่งช่วยชวนพวกผู้หญิงสูงอายุ-วัยกลางคนให้ละทิ้งการสำนึกเกี่ยวกับตัวตนและศักยภาพของตนเองที่กำลังเป็นผู้สูงอายุ-วัยกลางคนอยู่ เพราะในพื้นที่ทางพิธีกรรมนี้ตอนนี้พวกเธอได้กลายเป็น “สาว” กันหมดแล้ว “สาว ๆ” พวกนี้จึงมีเรี่ยวแรงพอร่าแบบลืมหือยได้ ขณะที่เจ้าพ่อเองก็ละทิ้งศักยภาพของการเป็น “ผู้ทรงอำนาจ” เพราะบางช่วงเวลาเจ้าพ่อก็แสดงตัวเป็นมนุษย์ที่พอร่าและมีอารมณ์สนุกสนานร่วมอยู่ในวงกิจกรรมของกลุ่มผู้หญิงสูงอายุ-วัยกลางคนเหล่านั้น นอกจากนี้ขายน้อยที่เวลานี้กลายเป็นร่างกายให้กับเจ้าพ่อโดยสมบูรณ์ ขายน้อยก็คงลืมหือยสภาพร่างกายที่อ่อนแอของตัวเองไปเช่นกัน ดังนั้นทุกตัวตงดังกล่าวนี้ได้ค่อย ๆ พัฒนาตัวเองให้เข้าอยู่ภายใต้กลไกของเสียงของเครื่องดนตรีพื้นบ้านทั้งสองชนิดนี้ เสียงของเครื่องดนตรีพื้นบ้านจึงไม่ใช่สิ่งที่ดำรงอยู่เพื่อสร้างบรรยายกาศให้มนุษย์เกิดอารมณ์บังเทิงเท่านั้น แต่พวกมันกำลังแสดงอำนาจนำในการบอกมนุษย์และเจ้าพ่อว่าต้องทำอะไรเมื่อได้ยินเสียงของพวกมัน

เสียงของโตนและเสียงของแคนที่ส่งเสียงดังสลับกันยังเสมือนการสับเปลี่ยนบริบทและโครงสร้างของความสัมพันธ์ของทุก ๆ ตัวตนบนพื้นที่ทางพิธีกรรมแห่งนี้ เสียงของโตนบอกสถานะที่เจ้าพ่อกำลังเล่นบทบาทนำและเป็นศูนย์กลางของความสนใจของผู้หญิงสูงอายุ-วัยกลางคน เสียงของแคนบอกสถานะที่กลุ่มผู้หญิงสูงอายุ-วัยกลางคนกำลังแสดงบทบาทนำ วังไม่ใช่เพียงแค่เป็นการจัดความสัมพันธ์ที่เสมอภาคกันระหว่างมนุษย์ด้วยกันเองในวงพอร่าเท่านั้น แต่พวกเธอยังมีศักยภาพในการจัดตำแหน่งแห่งที่และตัวตนของเจ้าพ่อให้เข้ามาอยู่ภายในบริเวณวงพอร่า ซึ่งเป็นเวทีที่พวกเธอคือผู้มีบทบาทนำ พวกเธอสามารถชวนให้เจ้าพ่อเข้ามาอยู่ในโครงสร้างของความเสมอภาคของมนุษย์ด้วย ดังนั้นภายใต้บริบทที่เสียงของแคนกำลังเป็นผู้กระทำการ(ที่ไม่ใช่มนุษย์)ได้สนับสนุนบทบาทนำของกลุ่มผู้หญิงสูงอายุ-วัยกลางคนอยู่นั้น เจ้าพ่อก็ถูกขั้วถูกแซวและลดทอนสถานะภาพของความศักดิ์สิทธิ์ เจ้าพ่อก็เลือกแสดงบุคลิกของมนุษย์ธรรมดา ๆ มีความสนุก ขี้เล่น ดื่มเหล้า สูบบุหรี่ พอร่าร่วมกับมนุษย์คนอื่น ๆ

หลังเจ้าพ่อแคว่งดาบไม้ไปได้ครู่หนึ่ง เจ้าพ่อก็กำลังจะนำดาบไม้ไปเก็บไว้ภายในศาลา แต่มีผู้หญิงสูงอายุคนหนึ่งก็เข้าไปฉวยแย่งดาบไม้จากมือของเจ้าพ่อไป ทุกคนหันมามองเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น เจ้าพ่อแบมือขอดาบไม้คืนอย่างไร ผู้หญิงคนนั้นก็ไมยอมคืนให้ เจ้าพ่อคงอ่อนใจเลยเดินเข้าไปในศาลาแล้วหยิบเหล้าหนึ่งขวดออกมา เอามาขอแลกกับดาบไม้คืน ผู้หญิงคนนั้นก็ยอมคืนดาบไม้ให้เจ้าพ่อท่ามกลางเสียงหัวเราะชอบใจและเสียงเชียร์ให้กับทั้งสองฝ่าย หลังจากเจ้าพ่อได้รับดาบไม้กลับคืน ก็เอาดาบไม้ไปเก็บไว้ภายในศาลา แล้วเจ้าพ่อก็หยิบปืนไม้ออกมาเล่น ตั้งทำยิงปืน ไปทิศทางต่าง ๆ แต่พอเจ้าพ่อผลอกก็โดนผู้หญิงสูงอายุอีกคนหนึ่งฉวยขโมยปืนไม้ไปอีก เจ้าพ่อใช้วิธีการเดิมเพื่อเอาปืนไม้คืนมา คือหยิบเหล้าหนึ่งขวดออกมาแลกให้ผู้หญิงคนนั้น

เมื่อเจ้าพ่อกลับมา นั่งอยู่ในศาลา เสียงดังของแคนก็ขับเคลือนวงพ็อนรำให้สนุกสนานกันต่อ ผู้หญิงสูงอายุ-วัยกลางคนต่างก็อวดลีลาพ็อนรำของตัวเอง ในเวลานี้แม่เมืองได้เตรียมน้ำอบ ดอกไม้และ ส้มป่อย แล้วรินน้ำเปล่าใส่ในขันเงิน เป็นการเตรียมส่วนผสมสำหรับให้เจ้าพ่อทำน้ำมันต์ จากนั้นเจ้าพ่อก็ ขยับตัวเข้ามา นั่งใกล้ ๆ เจ้าพ่อขยับริมฝีปากเล็กน้อยดูเหมือนกำลังพูดอะไรอยู่คนเดียวพร้อม ๆ กับผสม น้ำมันต์ ในระหว่างที่เจ้าพ่อกำลังทำน้ำมันต์อยู่ ผู้หญิงบางคนก็ถือโอกาสชะโงกหน้ามองดูว่าน้ำตาเทียนที่ หยดลงบนน้ำมันต์นั้นดูเหมือนตัวเลขอะไร เมื่อพวกเขาเกิดความว่ามันคล้ายตัวเลขอะไร ได้แล้วก็บอกต่อคน อื่น ๆ ที่รออยู่ภายนอกศาลา

ตัวเลขที่ปรากฏให้กลุ่มผู้หญิงสูงอายุ-วัยกลางคนได้เห็นบนผิวน้ำมันต์ถือได้ว่าเป็นสัญลักษณ์ แทนผู้กระทำการที่ไม่ใช่มนุษย์ และก็ต้องถือว่าตัวเลขเหล่านั้นก็ถูกสร้างขึ้นด้วยเจ้าพ่อซึ่งก็เป็นผู้กระทำการ ที่ไม่ใช่มนุษย์เหมือนกัน ตัวเลขพวกนี้มีศักยภาพที่ได้สร้างความเกี่ยวข้องระหว่างตัวมันเองกับกระบวนทัศน์ ทางวัฒนธรรมของกลุ่มผู้หญิงในพิธีกรรมนี้ พวกมันมีศักยภาพที่จะเป็นได้ทั้งเป้าหมายที่พวกเขาจะไปตาม หาพวกมันบนแผงขายสลากกินแบ่งรัฐบาล หรือซื้อห่วยผิดกฎหมายก็ตาม และพวกมันก็เป็นเครื่องมือที่จะ สนับสนุนกลุ่มผู้หญิงสำหรับการออกแบบความหวัง หรือสร้างความมั่นคงของพวกเธอในอนาคตได้ด้วย หากพวกมันช่วยพวกเธอให้ถูกรางวัลสลากขึ้นมาได้จริง ๆ ตัวเลขเหล่านี้จึงมีศักยภาพในการเป็นสื่อกลางที่ เชื่อมโยงการกระทำพิธีกรรมในวันนี้กับเหตุการณ์ที่อาจเกิดขึ้นได้ในอนาคตอีกด้วย พวกผู้หญิงก็ต่าง คาดหวังว่าพวกเธอจะถูกรางวัลและมีเงินพิเศษใช้ภายในอีกไม่กี่วันข้างหน้า ด้านหนึ่งตัวเลขจึงมี ความสามารถในการกระตุ้นให้พวกเธอซื้อสลากหรือห่วยเพื่อจินตนาการถึงสถานะของความมั่นคงใน อนาคต อีกด้านหนึ่งพวกมันก็มีความสามารถในการทำให้พวกเธอลืมหรือละเว้นการรับรู้ถึงศักยภาพของตัว พวกเธอเองว่าพวกเธอคือผู้สร้างความมั่นคงในอนาคตด้วยมือของตัวเองได้ นั่นคือพวกมันดึงดูดพวกเธอให้ หันมาพึ่งพาตัวเลขหรือบูชาตัวเลข ดังนั้นการบูชาตัวเลขก็เสมือนสัญลักษณ์และภาพแสดงแทนการตามหา ความมั่นคง ซึ่งพวกเธอต่างก็รับรู้ว่ามันยากที่จะเกิดขึ้นจริง ๆ สำหรับการถูกรางวัล มันยากจริง ๆ ที่พวกเธอ จะตามหาความมั่นคงในบั้นปลายชีวิตได้สำเร็จ ตัวเลขจึงมีศักยภาพในระบบความสัมพันธ์ชุดนี้ใน ความหมายของผู้จัดการสถานะเสี่ยง หรือสถานะไม่แน่นอนของกลุ่มผู้หญิงสูงอายุ-วัยกลางคน



ภาพ ตัวเลขเป็นศูนย์กลางของชุมชน 6.3

หลังจากเจ้าพ่อผสมน้ำมันดีเสร็จ สักครู่เดียวก็ดูเหมือนว่าเจ้าพ่อกำลังจะออกจากการประทับร่างทรง ร่างทรงนั่งนิ่งไม่ส่งเสียง จากนั้นร่างทรงก็ค่อย ๆ คืบการรับรู้ของการเป็นขายน้อย ขายน้อยค่อย ๆ เอนศีรษะลงบนบตักของผู้ช่วยแม่เมือง แม่เมืองหยิบผ้าขึ้นมาซับเหงื่อให้ขายน้อยซึ่งคู่อ่อนแรงลงไป แตกต่างกับร่างกายที่กำลังถูกเจ้าพ่อประทับทรงอย่างมาก ไม่มีทั้งเสียงแคน เสียงโทน และเสียงจากเครื่องขยายเสียงให้ได้ยิน แม่เมืองบอกต่อให้ทุกคนรู้ว่าเจ้าพ่อกลับไปแล้ว หลังจากนั้นแม่เมืองยื่นไข่ต้มสุกแจกจ่ายให้ทุกคนเอาไปกิน น้ำแดงแบ่งไข่ต้มสองลูกให้กับผู้วิจัยพร้อมกำชับว่าให้กินเดี๋ยวนี้ เพราะนี่เป็น “ไข่พ่อพญา” ถ้าเรากินแล้วเจ้าพ่อก็จะได้คุ้มครองเราทันที ดูเหมือนว่าทุกคนจะบรรลุเป้าหมายของตนเอง โดยเฉพาะอย่างยิ่งทุกคนพอใจที่ปีนี้หมู่บ้านน้ำเมาจะอยู่เย็นเป็นสุขกันอีกปีตามการเสด็จทวยตั้งไข่ต้มของเจ้าพ่อ เมื่อเจ้าพ่อไม่อยู่ในพื้นที่ทางพิธีกรรม

ไข่ต้มสุกที่ทุกคนรับเอามากินก็เป็นสัญลักษณ์หนึ่งที่แสดงถึงความสำเร็จหรือความสมบูรณ์แบบของปฏิบัติการทางพิธีกรรม โครงสร้างของปฏิบัติการของผู้กระทำการ ทั้งที่เป็นวัตถุและมนุษย์ ณ เวลานี้เสมือนโครงสร้างของการแสดงในตอนจบอย่างบริบูรณ์ของละคร เป็นตอนสุดท้ายที่ทุกตัวละครสมหวัง

ทุกเสียงของเครื่องดนตรีพื้นบ้านและเครื่องอิเล็กทรอนิกส์ถูกทำให้เงียบ เสียงเงียบของพวกมันเป็นเสมือนผู้กระทำการที่ทำหน้าที่สร้างบริบทหรือ โครงสร้างของการรับรู้ของตัวละครในตอนท้ายเรื่อง ทุกคนรับรู้ได้ว่าตนควรหยุดการกระทำในพิธีกรรมนี้แล้ว ร่างทรงก็แสดงบทบาทได้ตามที่เจ้าพ่อต้องการอย่างครบถ้วนแล้วเหมือนกัน และร่างทรงได้มอบสภาวะของการเป็นมนุษย์คืนกลับให้แก่ขายน้อย คือร่างกายที่ไม่แข็งแรงของผู้หญิงสูงอายุคนหนึ่ง กลไกและเครือข่ายของความรู้ที่มีเจ้าพ่อนุญคือเป็นศูนย์กลางได้เปลี่ยนมาสู่บริบทหรือ โครงสร้างของความสัมพันธ์ใหม่แล้ว

เวลานี้พื้นที่ทางพิธีกรรมเหลือเพียงมนุษย์กับเครื่องไหว้เจ้าพ่อที่ตอนนี้ได้กลับสู่สภาวะของวัตถุและอาหารสำหรับมนุษย์ธรรมดา อย่างไรก็ตาม ผู้กระทำการสำคัญในบริบทนี้คือไข่ต้มสุกเพราะมันยังสามารถรักษาสภาวะของความพิเศษในตัวมันได้ ไข่ต้มสุกมีความสามารถในการเป็นอาหารพิเศษเพราะมันมีความสัมพันธ์กับเจ้าพ่อ ซึ่งทั้งสองฝ่ายต่างก็ไม่ใช่มนุษย์ อาหารพิเศษนี้คือสัญลักษณ์ของความอึดความอดทนที่มนุษย์กินลงท้องได้ อีกทั้งการสำนึกถึงความอึด(อันพิเศษ)นี้ยังเป็นการดึงคุณมนุษย์ให้อยู่ในเครือข่ายของการดำรงอยู่ในหมู่บ้านของเจ้าพ่อนุญคือ ถึงแม้ว่าปีนี้นั้นเจ้าพ่อได้กลับไปแล้วก็ตาม หรือและไม่อาจจะเลยไปได้ว่า “ไข่พ่อพญา” ที่น้ำแดงแบ่งให้กับผู้วิจัยก็เป็นสัญลักษณ์ที่น้ำแดงได้ประสานความผูกพันผู้วิจัยเข้ากับเจ้าพ่อนุญคือ อย่างไรก็ตาม ไข่พ่อพญาอาจไม่ใช่ผู้กระทำการที่ดึงผู้วิจัยให้เข้าอยู่ในเครือข่ายของเจ้าพ่อนุญคือได้เหมือนคนในหมู่บ้านนี้ เพราะสัญลักษณ์นี้ทำงานในบริบทที่แตกต่างออกไป มันสร้างความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลกับบุคคล ครอบครัวของน้ำแดงกับผู้วิจัย ไม่ใช่เป็นความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับตัวตนที่ไม่ใช่มนุษย์บนพื้นที่ทางพิธีกรรมนี้

ช่วงสุดท้ายของพิธีกรรม หมอแคนหยิบแคนขึ้นมาเป่าเป็นรอบสุดท้าย เป็นเวลาที่ไม่มีตัวตนของเจ้าพ่อนุญคืออยู่ร่วมปฏิบัติการด้วย หรือหากยังมีเจ้าพ่ออยู่ร่วมด้วย ตัวตนของเจ้าพ่อก็อาจดำรงอยู่เป็นชิ้นส่วนของความทรงจำของทุกคน แม้เมืองส่งน้ำมนต์ออกมาให้ทุกคนดื่มน้ำและล้างหน้า ซึ่งถือเป็นการเอาพลังและพรจากเจ้าพ่อเข้ามาอยู่กับร่างกายให้ตัวเราอยู่อย่างมีความสุข ขายน้อยและคนอื่น ๆ ทขอยกกันกลับบ้านด้วยรถจักรยานยนต์ที่ลูกหลานมารอรับ แต่ยังเหลือบางกลุ่มที่หิวปีน โตะเดินเข้าไปในศาลาแล้วปูเสื่อล้อมวงกินข้าวกลางวันด้วยกัน ผู้วิจัยช่วยน้ำแดงเก็บหัวหมูและข้าวของที่เหลือขึ้นรถกระบะเพื่อจะกลับบ้าน ส่วนขายน้อยอยู่พูดคุยกับเพื่อน ๆ ในวงกินข้าวก่อน

เสียงแคนชุดสุดท้ายได้แสดงบทบาทของผู้กระทำการที่สร้างบริบทและ โครงสร้างของความสัมพันธ์ระหว่างกิจกรรมต่าง ๆ ของมนุษย์ด้วยกันเอง ในเวลาที่ไม่มีเจ้าพ่ออยู่ด้วยนี้กลุ่มผู้หญิงสูงอายุวัยกลางคนได้ให้ความสำคัญต่อน้ำมนต์ เพราะมันผสมโดยเจ้าพ่อ น้ำมนต์เองมีคุณสมบัติของการถ่ายทอดความเย็นและชุ่มชื้นให้แก่ผิวหนังและร่างกายของมนุษย์ พื้นผิวของน้ำมนต์ยังเป็นทั้งพื้นผิวสัมผัสที่มีศักยภาพในการรองรับหยดน้ำตาเทียนและในการแปลงสภาพจากน้ำตาเทียนให้กลายเป็นตัวเลขวิเศษรวมทั้งน้ำมนต์สนับสนุนให้มนุษย์มองเห็นตัวเลขพวกนั้น พวกมันเป็นตัวเลขที่สามารถกระตุ้นพวกเธอให้พัฒนาความหวังหรือเป้าหมายในอนาคต หมายถึงพวกเธออาจถูกรางวัลสลากกินแบ่งรัฐบาลหรือหวยเถื่อนก็ได้

เมื่อพวกเขามาถึงบ้าน น้ำแดงหิ้วหัวหมูเข้าไปนั่งอยู่ในครัว น้ำทอนไล่วัวกลับมาถึงบ้านพอดี น้ำทอนก็ไปเรียกเพื่อนบ้านเรือนใกล้เคียงกัน คือตาโพ ให้มากินข้าวกลางวันและหัวหมูจากเครื่องไหว้เจ้าพ่อบุญลือด้วยกัน ผู้ชายบ้านนี้ไม่ให้ความสำคัญต่อการมีบทบาทหรือตัวตนบนพื้นที่ทางพิธีกรรมที่ศาลาเจ้าพ่อบุญลือก็จริง แต่เขาก็ไม่สามารถปฏิเสธการรับรู้ของตัวเองได้ว่าเมื่ออาหารที่เขากำลังจะกินอยู่นี้เพิ่งเคยเป็นเครื่องไหว้เจ้าพ่อ กล่าวคือหัวหมูหนึ่งยังมีสถานะภาพของวัตถุที่อยู่ในเครือข่ายของการเป็นผู้กระทำการของเจ้าพ่อบุญลือ ความแตกต่างของการรับรู้ระหว่างผู้หญิงกับผู้ชายขึ้นอยู่กับว่าทั้งคู่ยอมรับระดับของพลังจากเจ้าพ่อแตกต่างกัน น้ำทอนมีแนวโน้มจะตีความต่อหัวหมูหนึ่ง หรือมองเห็นสถานะของหัวหมูว่าเป็นอาหารธรรมดา ส่วนน้ำแดงยังบอกผู้วิจัยว่าเป็นอาหารสิริมงคล เมื่อพิธีเลี้ยงเจ้าพ่อแสดงถึงการยกย่องอำนาจเชิงสัญลักษณ์ของสถาบันทางประเพณีและวิถีการผลิตแบบพึ่งพาอำนาจเหนือธรรมชาติ กลุ่มผู้หญิง โดยเฉพาะผู้หญิงสูงอายุ-วัยกลางคน ได้ใช้ประโยชน์จากอำนาจเชิงสัญลักษณ์นี้บนพื้นที่ทางพิธีกรรม เพราะพื้นที่ชนิดนี้สนับสนุนพวกเธอให้แสดงบทบาทนำ พวกเธอเป็นผู้กระทำการที่เข้มแข็ง มีศักยภาพในการต่อรองและท้าทายสัญลักษณ์ของความเป็นชายได้ รวมทั้งพวกเธอได้รับรู้ถึงความมั่นคงและการมีความหวังต่อการดำรงชีวิตในตอนที่พวกเธอได้อ่านตัวเลขวิเศษด้วย ทว่าเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเมื่อครั้งนี้แสดงให้เห็นได้ว่าในพื้นที่ของบ้านหลังนี้เป็นที่ซึ่งวิถีการผลิตเชิงพาณิชย์มีอิทธิพลต่อปากท้องและรายได้ของคนในบ้าน มันเป็นวิถีการผลิตที่(มนุษย์)ผู้ชายเป็นผู้นำ ดังนั้นเจ้าพ่อบุญลือจึงมีศักยภาพไม่มากที่จะชี้นำเป้าหมายในอนาคตให้กับน้ำทอน น้ำทอนเองก็ไม่ให้ความสำคัญต่อพิธีเลี้ยงเจ้าพ่อบุญลือด้วย สมมติฐานและข้อค้นพบของผู้วิจัยคือบ้านที่เคยได้รับการเข้าใจโดยทั่วไปว่าเป็นพื้นที่ทางสังคมวัฒนธรรมของผู้หญิงหรือความเป็นผู้หญิงนั้น อาจไม่ใช่สำหรับกรณีนี้ ทั้งนี้เพราะในเวลาที่บ้านก็ไม่รอดพื้นที่จะถูกกระบวนการผลิตเชิงพาณิชย์เข้ามาจัดการพื้นที่ทางสังคมวัฒนธรรมภายในบ้าน เมื่อการผลิตนี้มอบอำนาจให้แก่ผู้ชาย เจ้าพ่อบุญลือที่ผู้หญิงบูชามากกว่าและใช้ประโยชน์มากกว่าผู้ชาย จึงถูกท้าทายโดยผู้ชายในพื้นที่ของบ้านด้วย แต่มากไปกว่านั้นคือเป็นสถานะของการท้าทายกันระหว่างวิถีการผลิตแบบประเพณีกับวิถีการผลิตแบบทันสมัย

## บทที่ 4

### องค์ความรู้ท้องถิ่นและภูมิปัญญาของระหัดวิดน้ำลำตะคอง

ผู้วิจัยให้ความสนใจกับบริเวณพื้นที่ทำการเกษตรของบ้านน้ำเมา เพราะเกษตรกรยังมีวิธีการรดน้ำเข้าพื้นที่เพาะปลูกด้วยระหัด อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยไม่ได้ต้องการให้เกิดทำให้เกิดความเข้าใจผิดว่าเทคโนโลยีประเภทนี้เป็นสมบัติทางวัฒนธรรมเฉพาะของคนที่นี่ หรือกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง เพราะระหัดเป็นเทคโนโลยีทางการเกษตรแบบดั้งเดิมที่สำคัญของชาวนาลุ่มน้ำหลายแห่ง ที่สำคัญคือระหัดยังแสดงความหมายเชิงสัญลักษณ์ของวิทยาการและองค์ความรู้พื้นบ้าน การมีสภาวะของสัญลักษณ์ของวัตถุนี้สามารถถูกนำไปใช้ประโยชน์ในบริบทอื่น ๆ ที่ไม่ใช่พื้นที่เพื่อการเกษตรด้วย บางครั้งเราจึงสามารถเห็นระหัดปรากฏตัวในพื้นที่เพื่อการท่องเที่ยวและสถาบันการศึกษาด้วย

ผู้เขียนสนใจระหัดในฐานะที่ไม่ใช่แค่เป็นเทคโนโลยีของเครื่องมือประกอบอาชีพหรือเพื่อดำรงชีพ แต่ผู้วิจัยให้ความสนใจต่อระหัดในฐานะผู้กระทำการทางสังคม เป็นงานศิลปะของคนท้องถิ่นที่อยู่ในโครงสร้างของความรู้ด้วยเรื่องของการทำมาหากิน สภาวะของความเป็นศิลปะนี้ก็ไม่ใช่นั่นเพื่อขายซึ่งในความงดงามเป็นด้านหลัก หากแต่มุ่งให้ความสนใจในฐานะที่ระหัดเป็นสัญลักษณ์แทนกลุ่มทางสังคมที่มีความคิดและอุดมคติบางลักษณะ เช่นเดียวกับที่ผู้วิจัยได้พิจารณาพื้นที่ทางพิธีกรรมของการเลี้ยงเจ้าพ่อบุญลือ อาจกล่าวได้ในเบื้องต้นนี้ว่าระหัดเป็นทั้งเทคโนโลยี ศิลปะ และสัญลักษณ์ ระหัดจึงเป็นผลจากกลไกและโครงสร้างของความรู้ที่ได้มาจากการบูรณาการระหว่างธรรมชาติกับวัฒนธรรม ภายใต้บริบทดังกล่าวนี้ น้ำ การไหลของน้ำ และไม้ที่ใช้ทำระหัด ได้แสดงออกถึงสภาวะของธรรมชาติ ส่วนสภาวะของวัฒนธรรมได้รับการแสดงออกด้วยระบบความรู้และความคิดของคนท้องถิ่น ระหัดมีความสามารถในการแสดงระบบความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับวัตถุ

ความเป็น/อยู่/คือ หรือตัวตนที่ไม่ใช่มนุษย์ของระหัดจึงตั้งอยู่บนฐานของภูมิประเทศและธรรมชาติสิ่งแวดล้อม ประสานการทำงานร่วมกับทักษะความรู้ของคนท้องถิ่น ซึ่งอยู่ในกลไกและโครงสร้างของความรู้ที่ตั้งอยู่บนฐานของระบบความสัมพันธ์ทางสังคมของคนท้องถิ่น ตัวตนของระหัดเสมือนอยู่บนใยแมงมุมของความหมายที่ถักทอโครงสร้างของความรู้มิติต่างๆ ซึ่งมีความสามารถในการเปลี่ยนรูปการสำนึกของคนท้องถิ่นที่จะมีต่อสภาพของการเปลี่ยนแปลงในสังคม ระหัดมิใช่เพียงตั้งอยู่บนริมฝั่งน้ำลำตะคองเท่านั้น แต่พวกมันมีศักยภาพของความเป็นสื่อกลางในการสร้างระบบความสัมพันธ์ต่อบุคคลและการก่อรูปโครงสร้างทางสังคมด้วย

#### นิเวศวัฒนธรรมระหัดลำตะคอง

อรธจักร สัตยานุรักษ์ (2545) ศึกษาถึงการเปลี่ยนแปลงความหมายของธรรมชาติในสังคมไทย พบว่าช่วงตอนต้นสมัยรัตนโกสินทร์ รัฐศูนย์กลางที่กรุงเทพฯ เป็นศูนย์กลางของอำนาจการเมืองและศูนย์กลางความรู้ด้านภูมิศาสตร์ เป็นชุดความรู้ทางพื้นที่แบบไตรภูมิปะปนกับพื้นฐานความเชื่อในอำนาจ

เหนือธรรมชาติ ความรู้แบบนี้นำปรากฏในคัมภีร์ทางพุทธศาสนาและพื้นฐานความคิดเรื่องผี คนเชื่อว่าในธรรมชาติมีเทวดาและผีต่าง ๆ สถิตอยู่ และมีอำนาจลึกลับบันดาลให้เกิดปรากฏการณ์ต่าง ๆ พื้นฐานความคิดนี้มีอิทธิพลต่อการจัดการต่อธรรมชาติด้วยพิธีกรรม ต่อมารัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 เริ่มมีพื้นฐานความคิดของความจริงเชิงประจักษ์ ซึ่งให้ความสำคัญกับลักษณะภูมิศาสตร์ทางกายภาพ ความรู้แบบนี้นำเชื่อมโยงความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งมีชีวิตทั้งหลายและธรรมชาติตามหลักวิทยาศาสตร์ ต่อมาในช่วงต้นทศวรรษ 2500 รัชกาลที่ 7 ขยายความรู้และให้ความหมายเรื่องธรรมชาติโดยเน้นลักษณะทางกายภาพ และเป็นลักษณะทางเศรษฐกิจในฐานะทรัพยากรธรรมชาติที่มีคุณค่า สังกมไทยมองธรรมชาติเป็นทรัพยากรที่ต้องนำมาใช้ประโยชน์ สร้างพื้นฐานความคิดว่ามนุษย์สามารถเอาชนะธรรมชาติได้ ใช้ประโยชน์ทางด้านเศรษฐกิจจากสถานะที่ธรรมชาติเป็นทรัพยากร ความรู้แบบนี้นำสัมพันธ์กับการเมือง เพราะเป็นกระบวนการเกี่ยวกับการขยายอำนาจของรัฐไปครอบคลุมพื้นที่ป่าและยึดเอาธรรมชาติทั้งหมดมาเป็นของรัฐ ผ่านพระราชบัญญัติอุทยานแห่งชาติ พ.ศ. 2504 พระราชบัญญัติป่าสงวน ปี พ.ศ. 2507 และการสร้างเขื่อนขึ้นในประเทศ อย่างไรก็ตาม ในช่วงทศวรรษ 2520 ความรู้สมัยใหม่ทางด้านนิเวศวิทยาและสิ่งแวดล้อมได้ทำให้ความรู้และให้ความหมายต่อธรรมชาติลึกซึ้งและกว้างขวางมาก ชาวบ้านในระดับท้องถิ่นหรือพื้นความรู้ดั้งเดิมของตนเรียกว่า “ภูมิปัญญาชาวบ้าน” ประสานกับการสร้างความรู้ของนักวิชาการที่พยายามประยุกต์องค์ความรู้ของชาวบ้านเพื่อตอบปัญหาด้านสิ่งแวดล้อม ชนชั้นกลางที่ใส่ใจเรื่องสิ่งแวดล้อมขยายวงกว้างขึ้น แต่การแก้ไขปัญหาสิ่งแวดล้อมยังเน้นความรู้ด้านเทคโนโลยี ไม่ได้มองว่าปัญหาสิ่งแวดล้อมเกี่ยวพันกับปัญหาเชิงโครงสร้าง ทั้งนี้ก็ปฏิเสธไม่ได้ว่าเทคโนโลยีต่าง ๆ ส่วนมากอยู่ในอำนาจของนายทุนผู้ประกอบการและระบบราชการมากกว่า ซึ่งความต้องการของผู้ประกอบการก็คือการลดต้นทุนการผลิต หลายกรณีที่ผู้ประกอบการผลัดภาระของการสูญเสียด้านสิ่งแวดล้อมให้แก่สังคมโดยรวม (อรธจักร สัตยานุรักษ์, 2545: 15-63)

ลำตะคองคือแม่น้ำสายสำคัญที่เปรียบเสมือนสายเลือดที่ไหลหล่อเลี้ยงเมืองนครราชสีมา มีต้นกำเนิดอยู่บริเวณทิวเขาตองพญาเย็นกับทิวเขาชันกำแพงในเขตอุทยานแห่งชาติเขาใหญ่ อำเภอปากช่อง จังหวัดนครราชสีมา สายน้ำลำตะคองไหลผ่านอำเภอปากช่อง สีคิ้ว สูงเนิน ขามทะเลสอ เมืองนครราชสีมา และไปบรรจบกับแม่น้ำมูลที่บริเวณอำเภอเฉลิมพระเกียรติ รวมระยะทางประมาณ 220 กิโลเมตร ในช่วงที่ไหลผ่านอำเภอขามทะเลสอเข้าสู่อำเภอเมืองนั้นลำตะคองจะไหลแยกออกเป็น 2 ลำน้ำ คือ ลำบริบูรณ์และลำตะคอง ลำบริบูรณ์ไหลผ่านช่วงตอนบนของอำเภอเมืองนครราชสีมา มีระยะทางประมาณ 35 กิโลเมตร ส่วนลำตะคองไหลผ่านเขตเทศบาลนครราชสีมา ทั้งลำตะคองและลำบริบูรณ์ไหลมาบรรจบกันที่บ้านกันผม อำเภอเฉลิมพระเกียรติ ก่อนที่จะไหลลงสู่แม่น้ำมูล ลักษณะดินของพื้นที่ลุ่มน้ำลำตะคอง มีชั้นดินทั้งดินและลิกปะปนกันไปตามสภาพทางภูมิประเทศ มีทั้งดินร่วน ดินร่วนปนทราย ดินร่วนเหนียว ดินร่วนเหนียวปนทราย หรือปนกรวดสลับกัน บริเวณทำการเกษตรมีสภาพพื้นดินลักษณะเป็นลอนคลื่นสลับกับเนินเขาและภูเขาสูงโดด ๆ เนื้อดินเกิดจากการทับถมของตะกอน ที่สลายตัวมาจากหินดินดานและหินปูนดิน มีคุณสมบัติของการระบายน้ำและเก็บความชื้นได้ดี ความอุดมสมบูรณ์ปานกลาง ชั้นดินลึก ส่วนลักษณะของสภาพ



ภูมิอากาศฝนจะตกมากในช่วงเดือนพฤษภาคมไปจนถึงเดือนตุลาคม และแล้งมากที่สุดคือระหว่างเดือนธันวาคมถึงเดือนกุมภาพันธ์ (กรมป่าไม้, 2564)

ภูมิวัฒนธรรมที่บ่งบอกชื่อเรียกของลำตะคองมีข้อสมมติฐาน 3 ข้อ สมมติฐานแรกกล่าวกันว่ามาจากชื่อของต้นไม้ท้องถิ่นชนิดหนึ่ง ชื่อต้นตะครองหรือตะคลอง ต้นไม้ชนิดนี้มีลักษณะบางส่วนคล้ายต้นพุทราและบางส่วนคล้ายต้นนมแมว ส่วนที่คล้ายต้นพุทราคือลักษณะที่มีหนาม ผล และใบ ส่วนที่คล้ายคลึงกับต้นนมแมวคือลักษณะเป็นเถาวัลย์ เมื่อประสมกับคำว่า “ลำ” ซึ่งหมายถึงลำน้ำหรือแม่น้ำ จึงเป็นคำเรียกลำน้ำนี้ว่า “ลำตะครอง” โดยมีการสันนิษฐานว่าคนในสมัยก่อนออกเสียงควบกล้ำไม่ชัดเจน ทำให้ต่อมา “ลำตะครอง” ถูกกร่อนเสียงจนทำให้ฟังได้ว่า “ลำ-ตะ-คอง” และเขียนด้วยคำเรียกที่กร่อนเสียงนี้ สมมติฐานที่สองกล่าวกันว่ามาจากการประสมคำ ระหว่างคำว่า “ลำ” และ “คลอง” กล่าวคือในภาษาท้องถิ่นโคราช คำว่า “ลำ” หมายถึงยาว ส่วนคำว่า “คลอง” หมายถึงแคบและลึก โดยลักษณะทางกายภาพของลำตะคองเป็นลำคลองที่แคบและลึกลงไปในหุบเขา มีต้นไม้ โดยเฉพาะไผ่ปกคลุมอยู่เป็นจำนวนมาก อีกทั้งมีความยาวมากกว่าลำคลองอื่น ๆ ในบริเวณลุ่มน้ำนี้ สมมติฐานที่สามกล่าวกันว่ามาจากการเพี้ยนของภาษาจากเดิมอาจเรียกว่า “ลำคลอง” เพี้ยนเป็น “ลำตะคลอง” หรือ “ลำตะคอง” นอกจากนี้ข้อสันนิษฐานอื่น ๆ ว่าเป็นคำเรียกในภาษาท้องถิ่นโคราช หมายถึงแม่น้ำที่มีลักษณะกว้างและใหญ่ ส่วนลำคลองหมายถึงแม่น้ำที่มีลักษณะแคบและลึก<sup>1</sup>

รัฐส่วนกลางได้เข้ามาจัดการธรรมชาติของลำตะคอง โดยกรมชลประทาน กระทรวงเกษตรและสหกรณ์ มาตั้งแต่ช่วงปี พ.ศ.2472-2500 ได้สร้างประตูระบายน้ำอัยยวงศ์ เพื่อการประปาในเขตเทศบาล และสร้างเขื่อนทดน้ำและระบบส่งน้ำในลำคลองตอนล่าง 9 แห่ง ต่อมา ช่วงปี พ.ศ. 2507-2512 ได้สร้างเขื่อนเก็บน้ำลำตะคอง ในพื้นที่ตำบลคลองไผ่ อำเภอสีคิ้ว และช่วงปี พ.ศ. 2523-2528 สร้างเขื่อนเก็บน้ำและระบบส่งน้ำในพื้นที่ลำตะคองตอนบน 2 แห่ง คือ เขื่อนระบายน้ำ บ้านมะเกลือใหม่ และเขื่อนระบายน้ำบ้านกุดหิน กรมชลประทานมีหน้าที่ดูแลรับผิดชอบในการจัดสรรน้ำเพื่อการเกษตรโดยตรง เขื่อนลำตะคองถูกสร้างขึ้นให้เป็นเขื่อนอนกประสงค์ เก็บกักน้ำเพื่อใช้ประโยชน์ได้ทั้งการผลิตไฟฟ้า การเพาะปลูกหรือเลี้ยงสัตว์ การคมนาคม การบรรเทาอุทกภัย การเพาะเลี้ยงสัตว์น้ำ เป็นต้น ปฏิเสธไม่ได้เช่นกันว่าเขื่อนและระบบชลประทานสมัยใหม่ก็มีประโยชน์มากมายต่อชาวนา โดยเฉพาะชาวนาสามารถทำนาปรัง หรือปลูกพืชฤดูแล้ง โดยอาศัยน้ำจากเขื่อนลำตะคอง (สุริยา สมุทรคุปต์ และคณะ, 2550: 93-95,102) อีกทั้งเจ้าหน้าที่ชลประทาน หรือผู้ปฏิบัติการแทนอำนาจของรัฐในการคุมควบการใช้น้ำในลำตะคองที่ทางการเรียกว่า “ทางน้ำชลประทาน” ก็มีความคิดว่าระหัดวิดน้ำเป็นสิ่งกีดขวางลำน้ำ ทำให้น้ำไหลช้าลง ชาวบ้านที่อยู่ใต้น้ำลงมาได้รับน้ำไม่ทั่วถึง อำนาจและความคิดดังกล่าวนี้เคยได้รับการแปลงเป็นปฏิบัติการการรื้อระหัดวิดน้ำบางแห่งของชาวบ้านออกด้วย (เพ็งอึ้ง: 137) อีกครั้งที่ความทันสมัยเกิดขึ้นคือช่วงปี พ.ศ. 2531 – 2534 นโยบายของรัฐบาลชาติชาย ชุณหะวัณ ผลักดันราคาที่ดินสูงขึ้นไปอย่างมาก ส่งผลให้ชาวนาบางคนขายที่นาให้กับ

<sup>1</sup> [http://www.geocities.com/lamtaklong\\_river/ltk001.html](http://www.geocities.com/lamtaklong_river/ltk001.html), 15 มกราคม 2551

ผู้ประกอบการธุรกิจโรงงานอุตสาหกรรมและรีสอร์ท แล้วนำเงินไปลงทุนด้านอื่นและเปลี่ยนตัวเองจากชวานาไปเป็นคนงานรับจ้าง ความทันสมัยที่เข้ามาไม่ใช่แค่เทคโนโลยีและระบบความคิดเรื่องความเจริญที่เน้นการเติบโตของการผลิตและการบริโภคเท่านั้น ความทันสมัยเช่นนี้ชวนเปลี่ยนโลกทัศน์ต่ออาชีพชวานาเป็นอาชีพที่ไม่ทันสมัย เพราะมีอำนาจในการผลิตและบริโภคสินค้าน้อยกว่าหลาย ๆ อาชีพ การเปลี่ยนวิถีคิดของชาวบ้านยิ่งทำให้ชาวบ้านจำเป็นต้องเปลี่ยนสนาม (field) ของการดำรงชีพไปสู่การพึ่งเทคโนโลยีสมัยใหม่และสินค้าสมัยใหม่มากกว่าการพึ่งทรัพยากรธรรมชาติของที่นาและน้ำลำตะคอง

แผนพัฒนาเศรษฐกิจของประเทศให้ความสำคัญกับการส่งเสริมให้มีการใช้เทคโนโลยีเพื่อช่วยเพิ่มคุณภาพและปริมาณของผลผลิตภาคเกษตรกรรม การส่งเสริมการปลูกพืชเชิงเดี่ยว เมล็ดพันธุ์ที่ทนทานต่อโรคและแมลงศัตรูพืช ปุ๋ยเคมีและยาฆ่าแมลง เครื่องจักรกลทั้งหลาย ชวานาบางกลุ่มได้เห็นประโยชน์ของการใช้เครื่องสูบน้ำแทนระหัดวิดน้ำ ประกอบกับไม่มีทุนวัฒนธรรมและความรู้ที่จะทำระหัดวิดน้ำได้ เช่นไม่มีไม้ ไม่มีควาญช้าง ไม่มีควาญวัว บางกลุ่มให้เหตุผลว่าเครื่องสูบน้ำสะดวกกว่า เพราะไม่ต้องใช้แรงงานและเวลามากเท่ากับการตีระหัด หรือมีค่าใช้จ่ายในส่วนนี้ขึ้นมา อย่างไรก็ตาม เครื่องสูบน้ำมีราคาและค่าน้ำมันเชื้อเพลิงสูงกว่า แม้กรมชลประทานได้นำเครื่องสูบน้ำมาให้บริการสูบน้ำในฤดูกาลเพาะปลูก แต่ชาวบ้านต้องรวบรวมรายชื่อผู้ที่เดือดร้อนก่อนเพื่อร้องขอเครื่องสูบน้ำจากเจ้าหน้าที่ชลประทานมาติดตั้งให้ ส่วนเจ้าหน้าที่ชลประทานยอมรับเช่นกันว่าเครื่องสูบน้ำต้องสิ้นเปลืองค่าน้ำมัน แต่ก็มองการใช้ระหัดวิดน้ำเป็นสิ่งที่ขัดขวางการส่งน้ำของการชลประทาน และขัดขวางความน่าเชื่อถือในการจัดการส่งน้ำไปตามพื้นที่เพาะปลูกในโครงการจัดการน้ำตามแผนของการชลประทาน (เพ็ญอ้าง: 138-139,155,161) อย่างไรก็ตาม ขณะที่ชวานาประสบอุปสรรคในการสืบต่อการทำระหัดวิดน้ำ แต่ระหัดวิดน้ำก็ถูกนำไปใช้ในธุรกิจท่องเที่ยว บางพื้นที่ระหัดวิดน้ำได้เปลี่ยนบทบาทจากระหัดวิดน้ำทำหน้าที่ท่น้ำเข้าสวนและนา ต่อมาได้ถูกนำไปติดตั้งในริเวียรรีสอร์ท บ้านพักตากอากาศ หรือในรูปแบบจำลองให้เด็กลงเพื่อการค้าขาย เพื่อนำไปจัดสวน เป็นต้น (เพ็ญอ้าง: 144)

โครงการพัฒนาต่าง ๆ ทั้งโดยราชการและเอกชนข้างต้นนี้ได้พลิกจากลำน้ำที่ไหลตามลักษณะทางธรรมชาติ ซึ่งชวานาระหัดต้องสร้างเทคโนโลยีที่พึ่งพาการไหลตามธรรมชาติของน้ำในการขับเคลื่อนระหัดให้กลายมาเป็นลำน้ำที่อยู่ภายใต้การควบคุมของกลไกราชการ หมายถึงรัฐเป็นเจ้าของน้ำและทำน้ำ ซึ่งชวานาระหัดต้องปรับแปลงเทคโนโลยีและระบบของการบริหารจัดการการผลิตภายใต้การควบคุมจากรัฐมากขึ้น ชวานาไม่สามารถเข้าใช้น้ำในลำตะคองได้อย่างอิสระอย่างที่เคยทำได้ในอดีต ปัจจัยหนึ่งก็เพราะน้ำลำตะคองเป็นแหล่งน้ำแหล่งใหญ่สำหรับการผลิตน้ำประปาให้แก่พื้นที่เมืองและภาคอุตสาหกรรมของจังหวัดนครราชสีมา เช่นเดียวกับการจัดการทรัพยากรป่าไม้ที่ส่งผลกระทบต่อการทำระหัดวิดน้ำ เพราะไม้เนื้อแข็งหายากมากขึ้น ชวานาระหัดบางกลุ่มพยายามปรับเทคโนโลยีพื้นบ้านให้เข้ากับปัญหาการขาดแคลนไม้เนื้อแข็ง โดยเปลี่ยนวัสดุเป็นเหล็กแป๊บ ท่อพีวีซี เหล็ก แทนการใช้ไม้เนื้อแข็ง

เมื่อระหัดวิดน้ำในฐานะสัญลักษณ์หรือความหมายที่มีความล้นไหล เปลี่ยนแปลง และหลากหลาย ชวานาเผชิญกับค่านิยมที่ด้านหนึ่งต้องปรับเปลี่ยนวิธีการผลิตให้เป็นอย่างสมัยใหม่ แต่อีกด้านหนึ่งต้อง

ปรับเปลี่ยนวิถีคิดให้มีลักษณะของอุดมการณ์ของการอนุรักษ์ภูมิปัญญา ไม่ว่าจะชาวนาพึงตัวเองและระหัดวิดน้ำได้มากขึ้นหรือน้อยลงก็ตาม ภูมิปัญญาระหัดวิดน้ำก็ถูกใช้ประโยชน์โดยผู้ประกอบการธุรกิจท่องเที่ยว พวกเขาสามารถใช้สัญญาของระหัดวิดน้ำเพื่อประโยชน์ในธุรกิจได้อย่างกลมกลืน ทำให้ระหัดวิดน้ำดำรงอยู่ในบริบทของการบริโภคสัญญาของสังคมทันสมัย ระหัดวิดน้ำได้รับการพูดถึงในฐานะภูมิปัญญาท้องถิ่น เป็นเทคโนโลยีการเกษตรแบบดั้งเดิม ที่ยังหลงเหลืออยู่ท่ามกลางเทคโนโลยีสมัยใหม่ จึงเห็นได้ว่าสัญญาของระหัดวิดน้ำในบริบทของการผลิตของชาวนาอยู่ท่ามกลางชุดอำนาจต่าง ๆ พยายามควบคุมและจัดการวิถีคิดของชาวนาให้ทันสมัยใหม่ ทว่าเป็นความทันสมัยตามวิถีคิดของแต่ละกลุ่มทางสังคม ทั้งเจ้าหน้าที่รัฐ ผู้ประกอบการเอกชน และสถานศึกษา เป็นต้น

### การประกอบสร้างตัวตนของระหัด

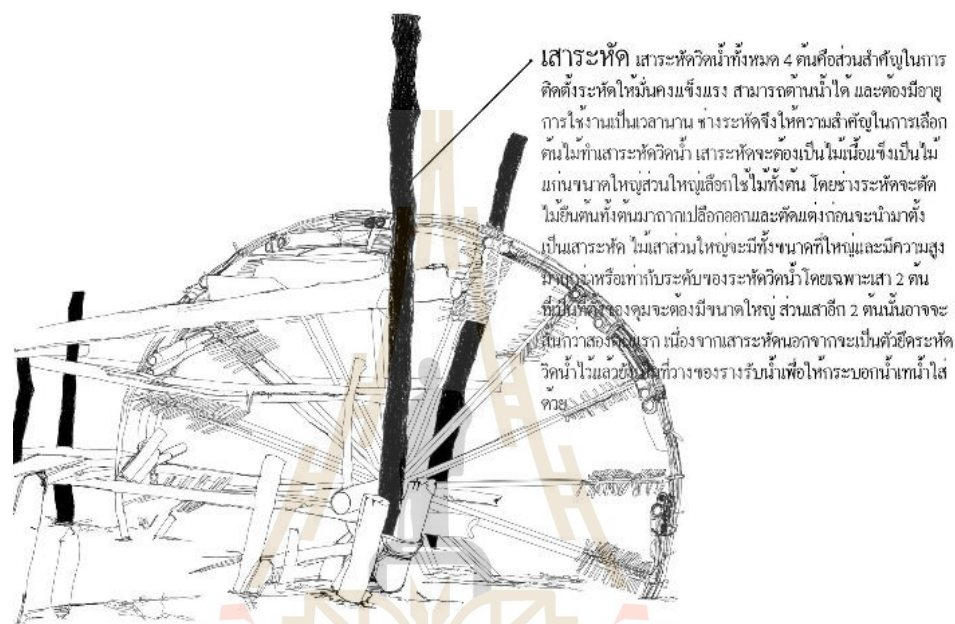
ชาวนาที่มีวิถีคิดในการจัดประเภทที่น้ำที่สอดคล้องสัมพันธ์กับการใช้ทรัพยากรน้ำ นั่นคือ แหล่งที่มาของน้ำและกลไกที่ช่วยนำน้ำเข้าสู่ผืนนาเป็นเกณฑ์สำคัญ ประกอบด้วย

1. นาน้ำระหัด เป็นที่นาอยู่ริมลำน้ำ ระดับของพื้นที่นาสูงกว่าระดับตลิ่ง เจ้าของนาสามารถสร้างระหัดวิดน้ำเพื่อทคน้ำเข้าสู่แปลงนา นาประเภทนี้มักให้ผลผลิตสูง ใช้ต้นทุนในการจัดการน้ำต่ำกว่านาประเภทอื่น มีความอุดมสมบูรณ์มาก เพราะระหัดจะทคน้ำได้ตลอด
2. นาน้ำฝาย เป็นที่นาในทำเลที่ต่ำกว่านาน้ำระหัด ฝายทำหน้าที่ทคน้ำเข้าแปลงนา ลำเหมืองรับน้ำมาจากฝายกั้นน้ำส่งต่อไปถึงผืนนา มีความอุดมสมบูรณ์อยู่เช่นกัน
3. นาน้ำฝนหรือนาโคก เป็นที่นาที่พื้นที่มีระดับความสูงกว่านาระหัดและนาน้ำฝาย ฝายทคน้ำไม่สามารถส่งน้ำไปถึงพื้นที่ได้ อาศัยน้ำฝนเท่านั้น นาจำพวกนี้ส่วนใหญ่เป็นที่นาที่บุกเบิกขึ้นใหม่ ชาวบ้านบางคนเรียกนาประเภทนี้ว่า “นาสูบ” หรือนาที่อาศัยเครื่องสูบน้ำ ซึ่งทำให้ชาวนาต้องเสียค่าใช้จ่ายมากกว่านาระหัด

ระหัดวิดน้ำที่ล้าต๋องมีจำนวน 187 หลัง ตั้งอยู่ในเขตอำเภอเอตลีสี่ควมมากที่สุดคือ 145 หลัง อำเภอเอตลีสี่ควมมีภูมิประเทศเป็นพื้นที่เชิงเขาที่มีความลาดเอียง บริเวณริมลำน้ำมีสภาพเป็นที่ดอนสลับกับที่ราบแคบ ๆ ต่อเนื่องกัน ไปตลอดแนวลำน้ำ และมีพื้นที่ลุ่มน้ำเหมาะสำหรับทำนาข้าวที่มีเนื้อที่ไม่กว้างใหญ่ (นราธิป ทัพบัน และคณะ, 2563: 7-8) ประสิทธิภาพของระหัดวิดน้ำ (กรณีลำน้ำลำปะทาว อำเภอเมือง จังหวัดชัยภูมิ) มีต้นทุนในการทคน้ำ 333.33 บาทต่อไร่ มีค่าใช้จ่ายซ่อมแซมปีละ 1,000 บาท แต่หากเป็นระหัดที่สร้างขึ้นใหม่ทั้งหมดจะมีค่าใช้จ่ายประมาณ 80,000-100,000 บาทต่อคัน ขณะที่การใช้เครื่องสูบน้ำชาวนามีต้นทุน 1,465.73-1,755.50 บาทต่อไร่ (วิเชียร เกิดสุข และคณะ, 2551)

ระหัดมีส่วนประกอบทำด้วยไม้ไผ่ และไม้เนื้อแข็งเป็นส่วนประกอบสำคัญ ระหัดวิดน้ำล้าต๋องบางตัวมีการปรับเปลี่ยนใช้วัสดุประเภทเหล็กเข้ามาเป็นส่วนประกอบของระหัด เช่น คุม กง และกำระหัด นั้นหมายถึงชาวนารู้จักคิด รู้จักทดลอง รู้จักพัฒนา เครื่องมือชิ้นนี้ให้ใช้งานได้อย่างมีประสิทธิภาพและลงตัว ส่วนประกอบหลัก ๆ มีทั้งหมด 10 ส่วน ดังต่อไปนี้

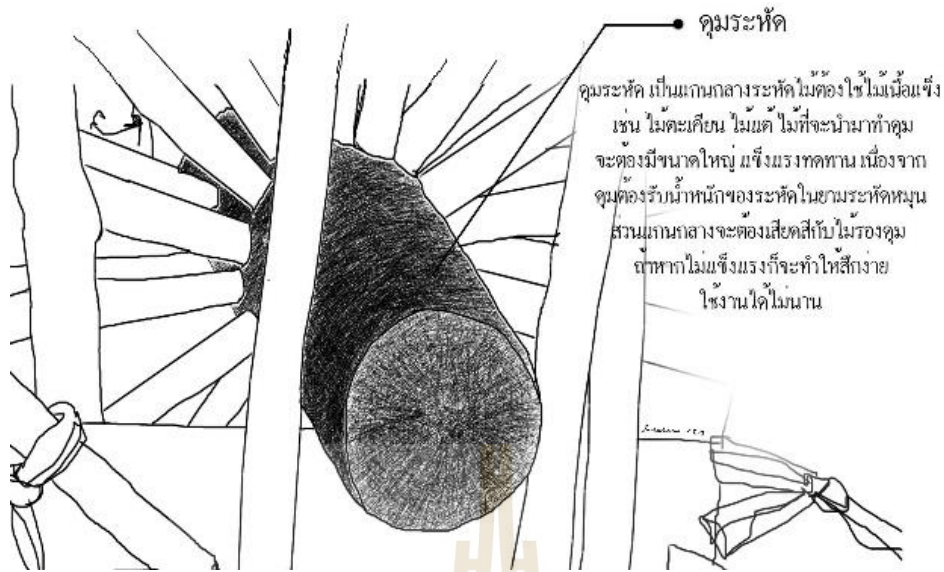
1. เสาระหัด ทำจากไม้เนื้อแข็งจำนวน 4 ต้น สองเสาแรกจะมีขนาดเส้นผ่าศูนย์กลางประมาณ 10-15 เซนติเมตร ยาวประมาณ 8 เมตร เสาไม้สองต้นนี้ตั้งเพื่อรองรับตัวระหัดไม้ จะต้องมีความแข็งแรงเพื่อ น้ำหนักของระหัด น้ำหนักของรางระหัด และรองรับคুমที่มีขนาดใหญ่และหนัก คุมระหัดและรางระหัดต้อง ผูกติดกับเสาด้านบน ส่วนเสาอีกสองต้นมีขนาดเส้นผ่าศูนย์กลางประมาณ 8 เซนติเมตร มีความยาวประมาณ 6 เมตร เป็นเสาที่ช่วยพยุงตัวระหัดและรองรับรางรับน้ำ เสาทั้ง 4 ต้นผ่านการกลาเอาเปลือกไม้ออกหมด และตัดให้มีขนาดเท่ากันทั้งสองข้าง



เสาระหัด เสาระหัดที่ปักทั้งหมด 4 ต้นคือส่วนสำคัญในการ ติดตั้งระหัดให้มั่นคงแข็งแรง สามารถต้านน้ำได้ และต้องมีอายุ ใช้งานเป็นเวลานาน ขางระหัดจึงให้ความสำคัญในการเลือก ต้นไม้ทำเสาระหัดที่ปักเสาระหัดจะต้องเป็นไม้เนื้อแข็งเป็นไม้ หนักทนทานส่วนใหญ่เลือกใช้ไม้ทั้งต้น โดยขางระหัดจะตัด ไม้ยืนต้นทั้งต้นมาถากเปลือกออกและตัดแบ่งต้นจะนำมาตั้ง เป็นเสาระหัด ไม้เสาระหัดส่วนใหญ่จะมีทั้งขนาดใหญ่และมีความสูง ยาวประมาณเท่ากับระดับของระหัดที่ปัก โดยเฉพาะเสา 2 ต้น ที่ปักในคองคุมจะต้องมีขนาดใหญ่ ส่วนเสาอีก 2 ต้นนั้นอาจจะ เป็นกวางคองคองแรก เนื่องจากเสาระหัดนอกจากจะเป็นตัวยึดระหัด ให้น้ำไว้แล้วยังเป็นที่วางของรางรับน้ำเพื่อให้ระบบยกน้ำน้ำใส่ คองคอง

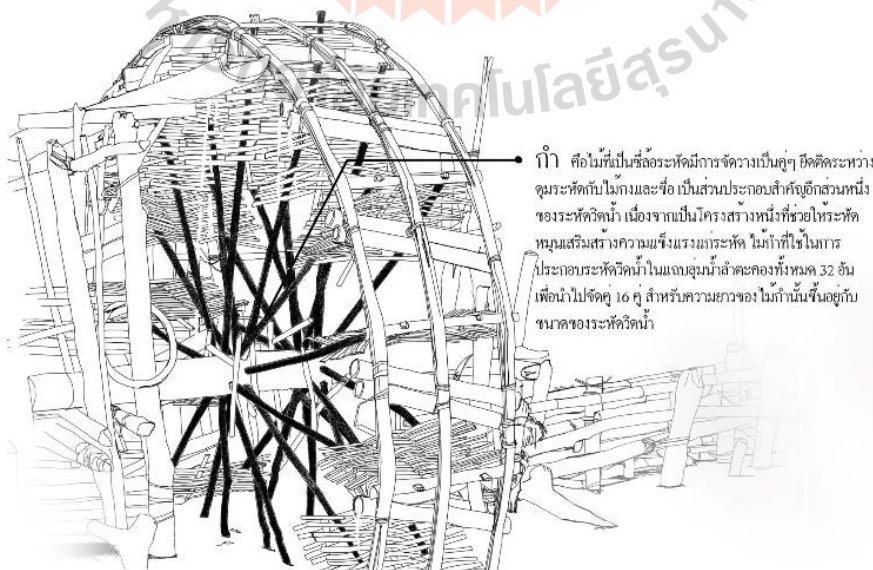
ภาพ 4.1 เสาระหัด

2. คุมระหัด คุมเป็นไม้แกนกลางของระหัด ทำจากไม้เนื้อแข็งที่จะต้องมีความแข็งแรงทนทาน เช่น ไม้ตะเคียน ไม้เต้ ไม้มะค่าโมง ไม้แดง ไม้จิก เป็นต้น คุมต้องรับน้ำหนักของระหัด ขณะที่ระหัดหมุน คุมหรือแกนระหัดต้องเสียดสีกับไม้รองคุม ถ้าหากไม้คุมไม่แข็งแรงก็จะทำให้สึกง่ายใช้งานได้ไม่นาน โดยทั่วไปชาวบ้านนิยมใช้ไม้ที่นำมาทำเสาระหัดหรือเป็นเสาระหัดเก่าที่ยังคงแข็งแรงมั่นคง คุมเป็นไม้ แกนกลางของระหัดที่ยึดส่วนประกอบของระหัดที่เรียกว่า “กำระหัด” เข้าไว้ด้วยกัน ไม้แกนขนาดใหญ่จะถูกนำมาตัดแต่งเจาะรู ในการเจาะรูคูนั้น ต้องมีความความชำนาญและเชี่ยวชาญมาก ต้องเจาะให้ได้ ขนาดพอดี ขนาดของคุมโดยทั่วไปมีความยาว 3.50-5 เมตร เส้นผ่าศูนย์กลางประมาณ 15-20 เซนติเมตรตาม ขนาดของคุม คุมหนึ่งอันขนาดเส้นผ่าศูนย์กลางแต่ละช่วงไม่เท่ากัน คือส่วนกลางคุมจะมีขนาดใหญ่กว่า ปลายด้านข้างทั้งสองข้าง เนื่องจากเป็นพื้นที่ที่ต้องรองรับการเจาะรูสำหรับประกบเข้ากับขางระหัด เนื้อไม้ที่ แข็งและหนาป้องกันไม่ให้คุมแตก สำหรับปลายทั้งสองข้างของคูนั้นเป็นจุดหมุนและต้องเสียดสีกับคาน ตลอดเวลา



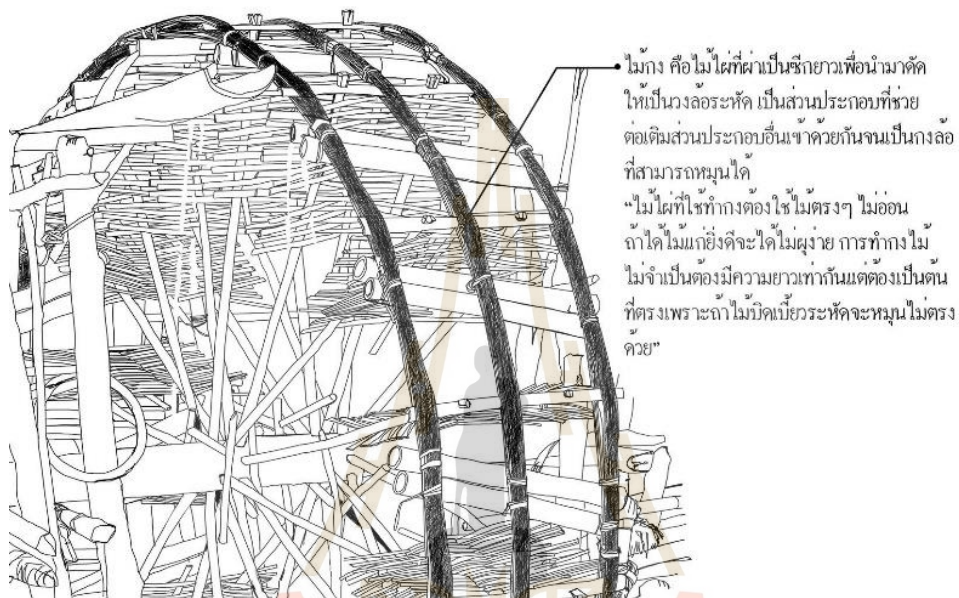
ภาพ 4.2 คุมระหัด

3. กัระหัด ไม้ก่าเป็นซี่ล้อระหัด มีทั้งหมด 32 ซี่ วางเป็นคู่ ๆ จำนวน 16 คู่ กัระหัดเป็นส่วนที่ยึดระหว่างคุม(แกนกลาง)ระหัดกับข้อและกงระหัด เป็นส่วนประกอบสำคัญอีกส่วนหนึ่งของระหัดวิดน้ำ เป็นโครงสร้างหนึ่งซึ่งช่วยเสริมสร้างความแข็งแรงของระหัด เวลาระหัดหมุนตามแรงของกระแส น้ำ สำหรับไม้ก่ามักทำมาจากไม้มะเกลือที่หาได้ง่ายในแถบลำตะคอง ความยาวของ ไม้ก่า นั้นจะขึ้นอยู่กับขนาดของระหัดวิดน้ำ ระหัดวิดน้ำในเขตอำเภอสี่คิ้วใช้ไม้ก่ายาวประมาณ 2.50 เมตร เนื่องจากระหัดมีขนาดไม้ใหญ่มากนัก ไม้ที่ใช้ทำกัระหัดจะมีเส้นผ่าศูนย์กลางประมาณ 5-7 เซนติเมตร มีการเลี่ยมปลายเพียงข้างเดียวเพื่อเอาไว้ตอกเข้าไปใส่กับคุมระหัด จะเห็นกัระหัดเป็นลักษณะซี่ ๆ เว้นระยะห่างกันเพื่อจะยึดให้แน่นหนาและแข็งแรงในการหมุนรับแรงของน้ำ



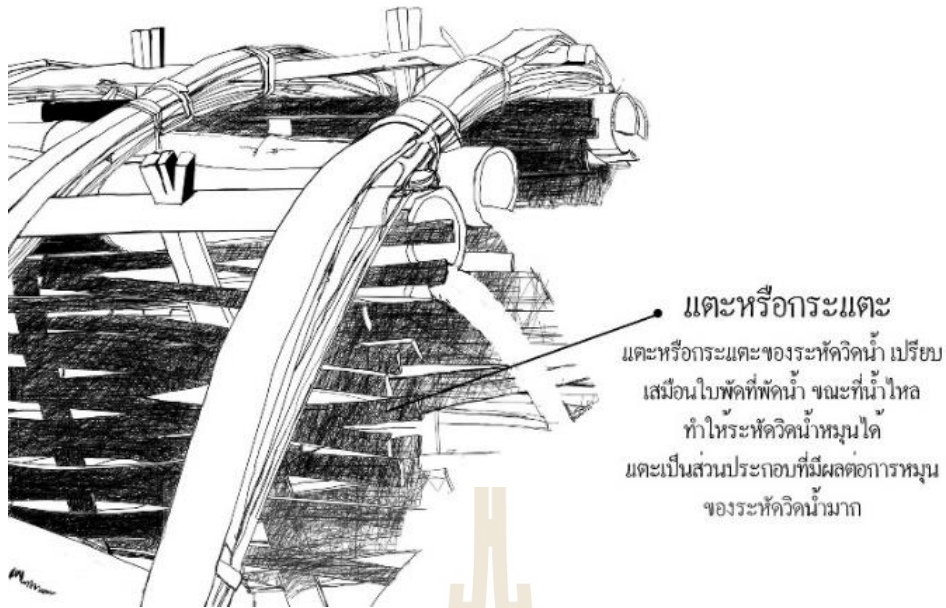
ภาพ 4.3 กัระหัด

4. ไม้กง ทำมาจากไม้ไผ่ทั้งลำ นำมาผ่าเป็นซีกยาว นำมาตัดให้เป็นวงล้อระหัด ที่สามารถหมุนเป็นวงกลมได้ ไม้ไผ่แต่ละซีกมีความกว้างประมาณ 2-3 นิ้ว หลังจากนั้นจึงลิดตาไม้ไผ่ออก เชาะเหลาไม้ไผ่ให้เกลี้ยงเกลา เหลาปลายด้านโคนไม้ไผ่เพื่อให้สามารถเสียบตอกได้ง่าย เมื่อเหลาเรียบร้อยแล้วนำไปแช่น้ำประมาณ 2-3 สัปดาห์ เพื่อให้ น้ำดูดซึมเข้าสู่เนื้อไม้ทำให้ไม้ไผ่ตัดได้ง่าย ไม่เปราะแตกง่าย ความยืดหยุ่นของไม้ไผ่จะทำให้การตัดโค้งรอบวงล้อระหัดได้ง่าย นอกจากนี้ก็เพื่อป้องกันมอดกัดกินไม้ไผ่ จำนวนของซีกไม้ไผ่ที่ใช้ทำกงนั้นขึ้นอยู่กับขนาดของระหัดวิดน้ำด้วย



ภาพ 4.4 กงระหัด

5. ตะหรือกระตะ ตะหรือกระตะของระหัดวิดน้ำ เปรียบเสมือนใบพัดที่รับแรงปะทะจากกระแสน้ำ ผลักให้ระหัดวิดน้ำหมุนได้ ตะเป็นส่วนประกอบที่มีผลต่อการหมุนของระหัดวิดน้ำมาก ทำจากไม้ไผ่เหลาเป็นซีก กว้าง 2 นิ้ว ยาวประมาณ 90 เซนติเมตร โดยช่างระหัดทำตะขนาดเท่า ๆ กัน ตะ 1 แผงเรียกว่า “มัด” แต่ละมัดจะมีกระตะประมาณ 24-26 อัน นำไปสานในแต่ละช่อง การใช้ไม้ไผ่สานขัดตะมีผลดีคือมีแรงต้านการไหลของน้ำ ขณะเดียวกันน้ำก็สามารถไหลลงช่องระหว่างตะได้ แต่หากใช้สังกะสีหรือไม้อัดแผ่นเรียบ เมื่อระหัดหมุนพัดน้ำขึ้น โดยไม่มีช่องว่างให้น้ำไหลผ่านได้ น้ำมีแรงต้านกับแผ่นสังกะสีหรือไม้อัดแผ่นเรียบ ทำให้ระหัดหมุนช้าหรือสะดุดได้ จำนวนและขนาดของตะก็มีความสำคัญเช่นกันคือ ตะแต่ละช่องจะต้องมีจำนวนเท่า ๆ กัน ถ้าใส่ตะแต่ละช่องไม่เท่ากันอาจทำให้ระหัดเกิดความไม่สมดุลของการหมุน ถ้าไม่มีตะก็ไม่มีอะไรต้านน้ำระหัดก็จะไม่หมุน และถ้าตะมาก และขนาดใหญ่เกินไประหัดจะหมุนแรงและเร็วเกินไป ช่างระหัดจะหยุดระหัด ไม้ไผ่ จะทำให้ระหัดหักเสียหายได้

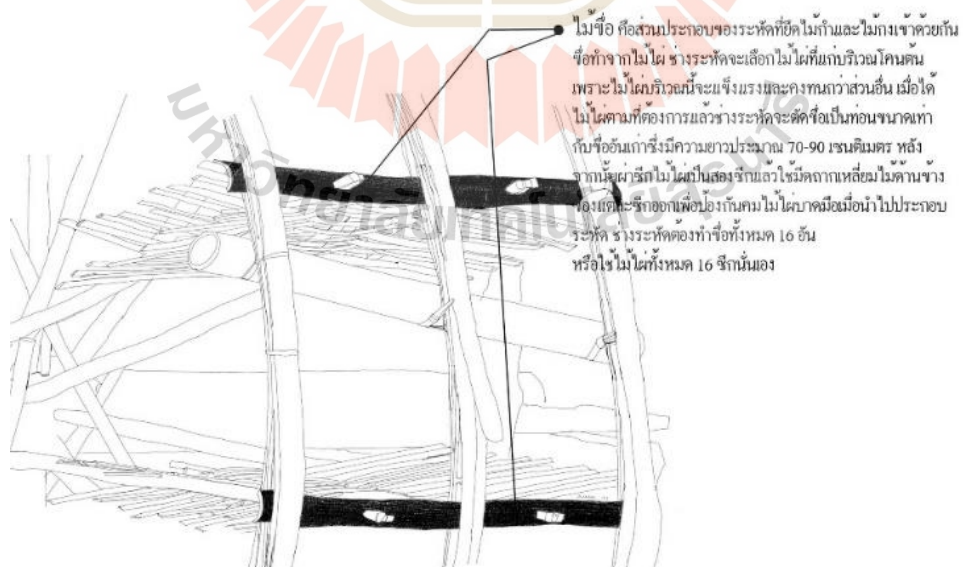


### ตะแหรือกระแตะ

ตะแหรือกระแตะของระหัดวิดน้ำ เปรี๊ยบ  
เสมือนใบพัดที่พัดน้ำ ขณะที่น้ำไหล  
ทำให้ระหัดวิดน้ำหมุนได้  
ตะแเป็นส่วนประกอบที่มีผลต่อการหมุน  
ของระหัดวิดน้ำมาก

ภาพ 4.5 ตะแหรือระหัด

6. ไม้ซื่อ คือส่วนประกอบของระหัดที่ยึด ไม้กำและ ไม้กงเข้าด้วยกัน ซื่อทำจากไม้ไผ่ส่วน โคนต้น ที่ความหนาและแก่ เพราะไม้ไผ่ส่วนนี้จะมึคณสมบัติแข็งแรงและคงทนกว่าส่วนอื่น นำมาผ่าซีกเหลาและ เจาะรูที่ปลายเพื่อนำไม้กำเข้า ขนาดของรูต้องกว้าง 1 นิ้ว ยาว 1.5 นิ้ว ความยาวของซื่อประมาณ 90 เซนติเมตร ในการเข้ากำกับซื่อจะต้องใช้ลิ่มปลายแหลมตอกเข้าไปให้ไม้กำกับซื่อแน่นขึ้น ซื่อต้องทำทั้งหมด 16 อัน



ไม้ซื่อ คือส่วนประกอบของระหัดที่ยึด ไม้กำและ ไม้กงเข้าด้วยกัน  
ซื่อทำจากไม้ไผ่ รางระหัดจะเลือกไม้ไผ่ที่แก่กับบริเวณโคนต้น  
เพราะไม้ไผ่บริเวณนี้จะแข็งมรังและคงทนกว่าส่วนอื่น เมื่อได้  
ไม้ไผ่ตามที่ต้องการแล้วรางระหัดจะตัดซื่อเป็นท่อนขนาดทำ  
กับซื่ออื่นเท่าซึ่งมีความยาวประมาณ 70-90 เซนติเมตร หลัง  
จากนั้นผ่าซีกไม้ไผ่เป็นสองซีกแล้วโรยเม็ดกากหลิมไม้คานขาว  
เองและซื่อออกเพื่อป้องกันสนิมไม้ไผ่บาคมือนำไปประกอบ  
ระหัด รางระหัดต้องทำซื่อทั้งหมด 16 อัน  
หรือไร่ไม้ไผ่ทั้งหมด 16 ซีกนั่นเอง

ภาพ 4.6 ไม้ซื่อระหัด

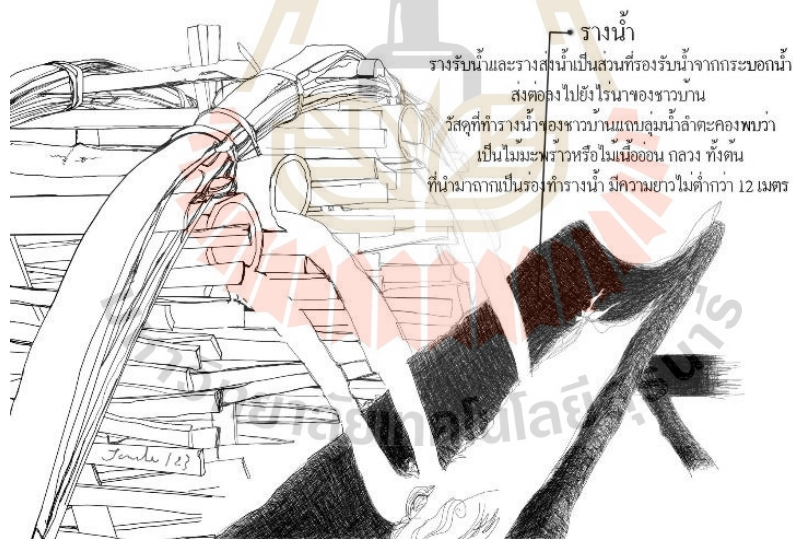






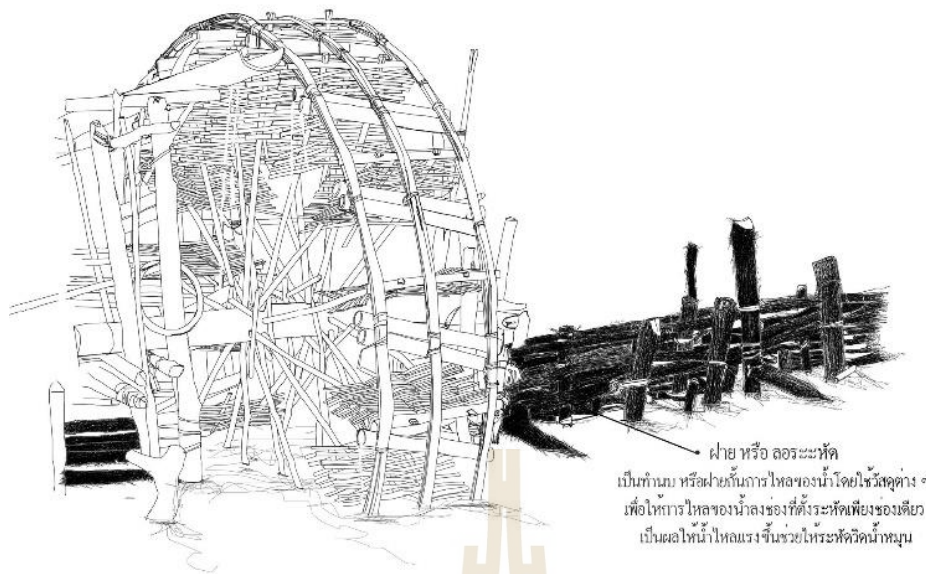
ภาพ 4.8 กระบอกตักน้ำระหัด

9. รังน้ำ รังรับน้ำและรังส่งน้ำเป็นส่วนที่รองรับน้ำจากกระบอกตักน้ำส่งต่อไปที่ไร่นา วัสดุที่ทำรังน้ำทำจากไม้เนื้อแข็งจากต้นไม้ทั้งต้น เป็นไม้เนื้ออ่อน เช่น ไม้มะพร้าว นำมาตากแดดจนแห้ง รังน้ำมีความยาวไม่ต่ำกว่า 12 เมตร รังน้ำมีอายุการใช้งานนานหลายปี เจ้าของระหัดบางคนใช้ท่อพีวีซี และท่อซีเมนต์แทนรังไม้



ภาพ 4.9 รังน้ำระหัด

10. ฟายหรือลอะระหัด เป็นทำนบหรือฝายกั้นการไหลของน้ำในลำน้ำโดยควบคุมให้น้ำไหลผ่านลงช่องที่ตั้งระหัดช่องเดียว เป็นผลให้น้ำไหลแรงขึ้นและช่วยระหัดหมุน วัสดุทำจากไม้เนื้อแข็ง ไม่ผุง่าย นิยมทำฟายเป็นรูปตัววี เนื่องจากเวลาน้ำไหลแรงจะช่วยผ่อนความเร็วของน้ำไปได้ด้วยไม่ทำให้ฟายต้านแรงน้ำและพังไปกับช่วงเวลาของฤดูน้ำหลากที่มีกระแสน้ำแรง



ภาพ 4.10 ฝายระหัด





ภาพ 4.11 ลักษณะของการตั้งระหัด

### สภาวะศิลปะของระหัด

เมื่อระหัดวิดน้ำอยู่ในบริบทของตลาดของสัญญา ภาพลักษณ์และความหมายของระหัดก็สามารถเป็นสินค้าที่ส่งเสริมมูลค่าให้กับการประกอบการของเจ้าของรีสอร์ท หรือแม้แต่ส่งเสริมภาพลักษณ์ให้กับสถานศึกษา การใช้ประโยชน์จากระหัดวิดน้ำจึงไม่ได้จำกัดเพียงแค่การท่น้ำขึ้นจากลำตะคองส่งเข้าฝืนที่นา ดังนั้นสถานะของความเป็น/อยู่/คือสัญญาของระหัดจึงไม่มีความจำเป็นต้องพึ่งพาน้ำจากลำตะคอง ความ เป็นศิลปะของระหัดวิดน้ำเกิดขึ้นจากการเปลี่ยนแปลงบริบท จากบริบทแวดล้อมตามสภาพธรรมชาติของ ลำตะคองและฝืนนา หรือจากบริบททางสังคมของวิถีการผลิตแบบพึ่งธรรมชาติ ไปสู่บริบทอื่น ๆ ที่สนับสนุนการเกิดความหมายใหม่ ๆ ของระหัด ระหัดวิดน้ำจึงสามารถเป็นตัวแทนหรือสัญลักษณ์แทน

อะไรได้หลากหลาย ระหัดวิดน้ำมีความสามารถในการเป็นสัญลักษณ์แทนชาติพันธุ์ไทยวน ทั้งๆ ที่ระหัดไม่ใช่สมบัติทางวัฒนธรรมของชาติพันธุ์ใดชาติพันธุ์หนึ่ง ระหัดวิดน้ำมีความสามารถในการเป็นสัญลักษณ์ของอัตลักษณ์ของท้องถิ่นสี่คิ้ว (และนครราชสีมา) ทั้ง ๆ ที่ช่างทำระหัดมีอยู่เพียงไม่กี่คน และเมืองสี่คิ้วก็เป็นพื้นที่เชิงพาณิชย์มากกว่าเป็นพื้นที่ของการปลูกข้าวที่ซึ่งชวานามีความจำเป็นต้องพึ่งพาระหัดวิดน้ำ ความหมายของความเป็นศิลปะของระหัดวิดน้ำคือสิ่งที่ขึ้นอยู่กับลักษณะที่แตกต่างไปจากอุปกรณ์เครื่องใช้และเครื่องจักรในสังคมทันสมัยและอุตสาหกรรม โดยทั่วไปผู้คนเข้าใจว่าระหัดเป็นอุปกรณ์และเครื่องมือทอผ้า ซึ่งการหมุนของระหัดกำลังแสดงกิจกรรมในวิถีชีวิตของชวานาริมลำตะคอง ขณะที่ความหมายที่อยู่เบื้องหลังคือมนุษย์ควรเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ เพราะชวานาได้อาศัยพลังของธรรมชาติในการขับเคลื่อนการผลิตและการดำรงชีวิต

นอกจากนี้การตีระหัดมีความหมายคือแสดงความเป็นชาย ปฏิบัติการต่าง ๆ เกี่ยวกับระหัดวิดน้ำเป็นพื้นที่ทางวัฒนธรรมที่แสดงความสัมพันธ์ระหว่างผู้ชายกับธรรมชาติและการผลิตข้าว ซึ่งแตกต่างจากพื้นที่ทางพิธีกรรมของประเพณีไหว้เจ้าบุญลือ ตัวตนของระหัดมีศักยภาพเป็นผู้แสดงแทนเจ้าของระหัด เพราะระหัดได้รับการประดิษฐ์และการประกอบด้วยองค์ประกอบทั้ง 10 ส่วน ซึ่งเจ้าของระหัดแต่ละแห่งต้องเข้าป่าและขนไม้ออกมาสร้าง (โดยเฉพาะในอดีต) เทคนิคการตัดไม้ไผ่สำหรับตะระหัดและการสานกวงระหัดนั้นช่างทำระหัดไม่สามารถทำได้เพียงลำพังคนเดียว ระหัดแต่ละที่มีเรื่องราวและตัวตนของช่างทำระหัดผู้ซึ่งเป็นคนเดียวกันกับเจ้าของระหัด ระหัดได้แสดงแทนบทบาทของผู้ชายที่ไม่ใช่พื้นที่ในบ้าน ไม่ใช่พื้นที่กลางหมู่บ้านแบบพื้นที่ทางพิธีกรรมของประเพณีไหว้เจ้าบุญลือ แต่เป็นพื้นที่ที่กระจายอยู่ตามริมตลิ่งของลำตะคอง การแสดงอาณาเขตและตัวตนของเจ้าของระหัดก็ไม่ใช่แค่การประกอบทั้ง 10 ส่วน ขึ้นเป็นตัวระหัดได้สำเร็จเท่านั้น แต่อาณาเขตของระหัดที่แสดงตัวตนนี้ยังกระทำการผ่านเสียงของระหัดด้วย ประกอบด้วยเสียงของการเสียดสีกันของไม้ที่เกิดจากการหมุนตัวของคุมระหัด และเสียงของน้ำที่ไหลออกจากกระบอกระหัดลงสู่รางระหัด พื้นที่ทางเสียงธรรมชาตินี้คือสุนทรียะทางศิลปะของเจ้าของระหัด พวกเขาชื่นชมและอึ้งใจเมื่อเวลาที่พวกเขาเข้ามาทำกิจกรรมการผลิตในที่สวนและที่นา ทั้งนี้เพราะเสียงของระหัดบ่งบอกว่าระหัดยังหมุนเป็นปกติ ในมุมมองของเจ้าของระหัดแล้ว สถานะความเป็นศิลปะของระหัดวิดน้ำจึงสัมพันธ์กับศักยภาพของระหัดในการหมุนเปลี่ยนธรรมชาติของน้ำลำตะคองไปสู่การเติบโตของต้นข้าว ซึ่งท้ายที่สุดเมล็ดข้าวที่จะถูกเก็บเกี่ยวในอนาคตจะสามารถนำพาเจ้าของระหัดให้เปลี่ยนไปสู่สถานะของความมั่นคง ระหัดวิดน้ำเป็นศิลปะเพื่อความมั่นคงในชีวิต ระหัดในฐานะรูปแบบทางวัฒนธรรมนั้นแสดงความสัมพันธ์ของคนกับวัตถุ เจ้าของระหัดกับระหัด ระหัดวิดน้ำก็เป็นสื่อกลางของการต่อสู้กับเทคโนโลยีสมัยใหม่เป็นภาษาที่สนทนากับ โครงสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจในการจัดการทรัพยากรน้ำ หรือเป็นการสนทนาของภูมิปัญญาชาวบ้านกับภูมิปัญญาสมัยใหม่



ภาพ 4.12 ระหัดวิดน้ำที่อยู่นอกบริบทของการทคน้ำ

## สรุปและอภิปราย

ข้อค้นพบต่าง ๆ จากงานวิจัยสามารถช่วยสนับสนุนการทำความเข้าใจเกี่ยวกับพัฒนาการของสังคมเกษตรกรรมในจังหวัดนครราชสีมา ทั้งประเด็นพัฒนาการของความสัมพันธ์ทางสังคมกับชุมชนอื่นที่เกิดขึ้นจากการพัฒนาเมือง ประเด็นการสร้างองค์ความรู้และสร้างภูมิปัญญาของชาวนาเพื่อการจัดการทรัพยากรน้ำ ซึ่งผู้วิจัยพบว่าชาวนาเรียนรู้การใช้ประโยชน์จากทรัพยากรธรรมชาติได้อย่างสอดคล้องกับฐานความรู้ด้านนิเวศวิทยาวัฒนธรรม ทั้งการเรียนรู้ภูมิศาสตร์ของพื้นที่ทำการเกษตร การนำวัสดุธรรมชาติในท้องถิ่นมาประดิษฐ์เครื่องมือเพื่อทดน้ำเข้าพื้นที่ และการร่วมมือกันทำงานและการแบ่งปันการกระจายทรัพยากรน้ำในกลุ่มชาวนาด้วยกัน นอกจากนี้การวิเคราะห์วัตถุในเชิงสัญยะ (Semiotic Approach) ได้ค้นพบการกระทำของวัตถุในลักษณะของเครือข่ายของชุดความหมาย ซึ่งปรากฏทั้งในพิธีเลี้ยงผีเจ้าพ่อบุญดื้อและในส่วนประกอบต่าง ๆ ของระหัดวิดน้ำ

### การเปลี่ยนแปลงทางอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์ลาว

ความเป็นชุมชนใกล้เคียง “ประตูลู่อีสาน” บ้านน้ำเมาแสดงบทบาทของคนมาตั้งแต่อดีตคือเป็นชุมชนบนเส้นทางค้าขายระหว่างผู้คนในกลุ่มน้ำแม่โจงกับผู้คนในกลุ่มน้ำเจ้าพระยา ส่งผลให้บ้านน้ำเมาเป็นสนามของการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ตลอดจนเป็นสนามของความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรม เนื่องจากการพัฒนาสู่สังคมสมัยใหม่ของประเทศ ซึ่งในกระบวนการเปลี่ยนแปลงสังคมดังกล่าวนี้ พื้นที่ของอัตลักษณ์ของคนโคราชเองก็ไม่ใช่ความเป็นเนื้อเดียวกันได้อย่างหมดจดกับความ เป็นไทย(ที่ยึดวัฒนธรรมภาคกลางและวัฒนธรรมชนชั้นสูงเป็นแกน) หากแต่เป็นอัตลักษณ์ที่อยู่ระหว่าง กลางของความเป็นไทยกับความเป็นลาวอีสาน

การที่อัตลักษณ์ของคนโคราชถูกนำไปผูกโยงกับเรื่องราววีรกรรมของท้าวสุรนารีในรัฐยุคสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ ส่งผลให้ความเป็นคนโคราชจากเดิมที่ผสมผสานไปด้วยคนจากหัวเมืองชายทะเล คนเมือง พิมาย ปะปนกับลาว เขมร ขวน ก็เหลือเป็นอัตลักษณ์ที่เป็นผลผลิตจากการสร้างความรู้ตีกันหนึ่งอัน เดียวกันของรัฐชาติสมัยใหม่ วีรกรรมของท้าวสุรนารีที่ได้รับการเขียนเป็นประวัติศาสตร์ของชาติไทย ไม่เพียงสื่อสารถึงความจงรักภักดีของคนโคราชต่อรัฐเท่านั้น แต่ยังเป็นเงื่อนไขที่ลดทอนและซ่อนความเป็น ลาวของกลุ่มชาติพันธุ์ลาวอยู่ในที่ นอกจากนี้ความเป็นลาวไม่ใช่เพียงตัวตนของกบฏเท่านั้น แต่ในการสร้าง ชาติสมัยใหม่ ความเป็นลาวยังถูกทำให้หมายถึงความ ไม่เจริญ ความล้าหลัง ของกลุ่มชาติพันธุ์ด้วย

ความเป็นลาวในจังหวัดนครราชสีมา ซึ่งทำการต่อรองกับแรงกดดัน ทั้งทางเศรษฐกิจ การเมือง สังคม และวัฒนธรรม ที่ส่งผลให้คนลาวตกเป็นคนเบื้องล่างในสังคมไทย การสร้างนิยามความหมายของตนว่า “ลาวใน” และ “ลาวข้างเจ้า” คือเครื่องมือทางวัฒนธรรมที่คนลาวโคราชใช้ต่อรองและสร้างพื้นที่ให้กับอัตลักษณ์ของตน ขณะที่พื้นที่ที่คนลาวยืนยันอัตลักษณ์ความเป็นลาวของตนได้มากนั้นคือระบบความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับผี แม้รัฐส่วนกลางแต่ละยุคจะกำหนดข้อห้ามข้อบังคับต่าง ๆ เกี่ยวกับความเชื่อดังกล่าวนี้ รวมทั้งการครอบงำความคิดด้วยวาทกรรมการพัฒนาสังคมไปสู่ความทันสมัย แต่วิถีคิดแบบพึ่งพาอำนาจของผีของชาวบ้านเชื้อสายลาว นอกจากเป็นพื้นที่ของการพึ่งอำนาจเหนือธรรมชาติ เพื่อทดแทนการพึ่งอำนาจที่มีอยู่ในชีวิตจริง ซึ่งเป็นอำนาจที่ความเป็นคนลาวตกอยู่ในตำแหน่งที่ค่อนข้างเสียเปรียบมากกว่าจะได้เปรียบ ทั้งในสถานะของชาติพันธุ์ เศรษฐกิจและสังคมการเมือง อำนาจของผีเช่นอย่างพิธีกรรมช่วงผีพ็อนยังถือเป็นพื้นที่ที่คนเชื้อสายลาวมีโอกาสแสดงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และสำนักทางประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของตน ได้ชัดเจน

สำหรับประวัติศาสตร์และอัตลักษณ์ของคนลาวบ้านน้ำเมาจะมีความใกล้ชิดกับกลุ่มชาติพันธุ์ยวนอยู่มาก เรื่องเล่าในท้องถิ่นได้บ่งบอกว่าทั้งลาวและยวนต่างเข้ามาตั้งถิ่นฐานในบริเวณแถบนี้ในเวลาใกล้เคียงกัน โดยเฉพาะเมื่อทั้งสองกลุ่มชาติพันธุ์ได้พบท้องที่อันอุดมสมบูรณ์เพราะมีลำตะคองไหลผ่านจนสามารถหล่อเลี้ยงการเพาะปลูกได้ตลอดปี กระทั่งความเคลื่อนไหวครั้งสำคัญของกลุ่มชาติพันธุ์ในบริเวณแถบนี้คือกลุ่มที่ติดตามมารับจ้างทำงานเมื่อรัฐได้ก่อสร้างเส้นทางรถไฟระหว่างกรุงเทพฯกับอีสานขึ้น กลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้เข้ามาทั้งรับจ้างทำไม้ ทำนา ทำไร่ และทำสวน โดยเฉพาะคนลาวอีสานหรือ “คนลาวนอก” และกลุ่มคนจีนที่สามารถสะสมทุน จนสามารถเปลี่ยนสถานภาพของตนจากเป็นแรงงานรับจ้างกลายเป็นเจ้าของกิจการค้าขายขึ้นมาได้ ขณะที่การเติบโตของภาคอุตสาหกรรมหลังทศวรรษที่ 2510 เป็นต้นมา ก็ยังเป็นปัจจัยสำคัญต่อการอพยพเข้าออกบริเวณแถบนี้ของผู้คนชาติพันธุ์ต่าง ๆ ยิ่งขึ้น สุริยา สมุทรคุปดี และคณะ (2550) เรียกกลุ่มชาติพันธุ์ในบริเวณแถบนี้ว่า คนกลุ่มชาติพันธุ์ยวนปนลาวปนไทโคราช (สุริยา และคณะ, 2550: 16) ซึ่งเราไม่อาจปฏิเสธสภาพการณ์ของการผสมผสานและการแข่งขันกัน ไม่ใช่แค่เรื่องการเมืองและเศรษฐกิจ แต่รวมถึงเรื่องทางวัฒนธรรมด้วย ซึ่งงานวิจัยนี้ให้ความสนใจในสิ่งหลัง

การดำรงชีวิตเป็นชุมชนของชาติพันธุ์ลาวที่ไม่ได้มีลักษณะเป็นเอกเทศ โดดเดี่ยวออกจากความสัมพันธ์กับชาติพันธุ์และคนกลุ่มต่าง ๆ ที่เดินทางเข้ามาทำมาหากินในแถบลำตะคองบ้านน้ำเมา ลาวอยู่ร่วมกับชาติพันธุ์อื่นในลักษณะของเพื่อนบ้าน เป็นคนอยู่ใกล้ ๆ กัน จนทำให้กลายเป็นพวกเดียวกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลังจากที่วัฒนธรรมไทยและวัฒนธรรมสมัยใหม่ได้หลอมรวมอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของลาว ทุกวันนี้วิถีชีวิตประจำวันของลาวก็กลายเป็นเหมือนกับไทย

ขณะที่ประวัติศาสตร์ของนครราชสีมาฉบับที่ได้รับการสนับสนุนจากรัฐถือเอาเรื่องเล่าเกี่ยวกับท้าวสุนรีเป็นเรื่องเล่าหลัก เป็นประวัติศาสตร์ที่มีอิทธิพลต่อการนำเสนออัตลักษณ์ของคนนครราชสีมาทุก

กลุ่ม ในกรณีศึกษาที่พบว่าคนท้องถิ่นกลุ่มหนึ่งยังคงสร้างพื้นที่ทางวัฒนธรรมของตนเองในปกป้องอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตน การสืบสานประเพณีเลี้ยงเจ้าพ่อบุญถือเป็นประเพณีที่มีองค์ประกอบของการแสดงอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์ลาว อย่างไรก็ตาม เนื่องจากคนที่นี่ดำรงชีวิตอยู่ภายใต้สังคมทันสมัย จึงทำให้เห็นอัตลักษณ์ที่ผสมผสานกับความเป็นไทยหรือความเป็นสากลร่วมอยู่ด้วย ขณะเดียวกันสภาพของท้องถิ่นก็เป็นคล้ายชุมชนทางของร่วมมือหรือการแลกเปลี่ยนอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ จึงเห็น ได้จากการพลวัตน์ความเป็นชาติพันธุ์ของอายุน้อย ผู้เป็นร่างทรงที่มีรากเหง้าทางชาติพันธุ์เป็นทั้งยวนและลาว รวมถึงเป็นไทย

### กลยุทธ์ของการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ทางสังคมบนพื้นที่พิธีกรรม

ไมเคิล ไรท (2550: 94-96) อธิบายปลัดจิกในอารยธรรมอิสานว่าเป็นสัญลักษณ์แห่งชีวิต เพื่อการขอภัยฟ้าดิน หรือ “เจ้าแม่ดิน” หรือที่ชาวบ้านเรียกว่า “ผีแม่มาย” ขณะที่ “ผีปู่ตา” ได้รับการอธิบายโดยสุเทพ สุนทรเกสัช (2548) ว่า คือผีบรรพบุรุษของชาวบ้าน โดยเชื่อว่าเมื่อบรรพบุรุษของตนสิ้นชีวิตไปแล้ว ก็ยังกลับมาให้ความคุ้มครองรักษาลูกหลานอยู่ ความคิดเรื่องผีบรรพบุรุษนี้ให้หมายรวมถึงผีบรรพบุรุษทั่วไป ไม่ได้จำเพาะเจาะจงว่าบรรพบุรุษของใคร หรือบรรพบุรุษสมัยไหน ผีปู่ตาแสดงถึงความเป็นเพศชายของผี และเป็นญาติทั้งฝ่ายหญิง (คือ “ตา” พ่อของแม่) และฝ่ายชาย (คือ “ปู่” พ่อของพ่อ) ซึ่งเป็นเครื่องแสดงให้เห็นในทางอุดมคติของความเคารพยกย่องญาติของทั้งฝ่ายหญิงและฝ่ายชายอย่างเท่า ๆ กันเพราะผีปู่ตาเป็นผีดี ฉะนั้นการติดต่อกับผีก็ต้องเตรียมตัวเพื่อให้เกิดความ “บริสุทธิ์” หรืออยู่ในสภาพ “เหนียมมนุษย์” คนทรงหรือ “จ้ำ” ซึ่งเป็นตัวแทนของชาวบ้านในการติดต่อกับผีปู่ตาจึงต้องอาบน้ำชำระร่างกายให้สะอาดในวันทรงแต่งกายด้วยเสื้อผ้าสะอาด หรือสวมเสื้อคลุมขาว เครื่องแต่งกายของเจ้าปู่จึงแสดงถึงการเปลี่ยนสภาพจากชาวบ้านธรรมดาไปเป็นบุคคลศักดิ์สิทธิ์อยู่ในสภาพที่ “บริสุทธิ์” หรือ “เหนียมมนุษย์” บางครั้งผู้นำทางการเมืองคือผู้ใหญ่บ้าน ได้อาศัยสถาบันผีปู่ตาเป็นเครื่องมือที่จะบรรลุความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันทางสังคม เครื่องเช่นเป็นสิ่งที่มีความแทนตัวแทนชาวบ้านที่อุทิศต่อผู้มีอำนาจ (ปู่ตา) เพื่อให้ได้รับประโยชน์ หรือเป็นการตอบแทนประโยชน์ที่ตนได้รับแล้ว แสดงความขอบคุณกตัญญูที่ผีปู่ตาได้คุ้มครองรักษา โดยหมูถือเป็นของมีค่าในโลกทัศน์ของชาวบ้าน ดังจะเห็นว่าเมื่อมีเงินเหลือจะซื้อหมูมาเลี้ยงเป็นการออมทรัพย์อย่างหนึ่ง (สุเทพ สุนทรเกสัช, 2548: 146-148)

พิธีเลี้ยงเจ้าพ่อบุญถือเป็นมากกว่าการดำรงอยู่ของอำนาจเหนือธรรมชาติ แต่เป็นตัวตนที่มีอยู่จริงได้เพราะปฏิบัติการทางพิธีกรรมของคนท้องถิ่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งกลุ่มผู้หญิงสูงอายุ-วัยกลางคน ขณะที่คนท้องถิ่นก็รับรู้ว่าตนจะดำรงชีวิตได้อย่างมั่นคงนั้นมีความสัมพันธ์กับการกระทำของเจ้าพ่อด้วยคนท้องถิ่นถักทอเส้นใยของความหมายต่าง ๆ จากโลกทัศน์แบบประเพณีผ่านปฏิบัติการในพิธีกรรมเชื่อมเข้ากับชีวิตทันสมัย ทั้งนี้เพื่ออธิบายสาเหตุของปัญหาความไม่มั่นคงไปพร้อม ๆ กับการพยายามสร้างความรู้เพื่อแสวงหาความมั่นคงในการดำรงชีวิต ดังจะเห็นได้จากปรากฏการณ์ที่คนท้องถิ่นเห็นตัวเลขในขันน้ำมนต์ของเจ้าพ่อบุญถือ อย่างไรก็ตามก็เป็นที่รับรู้ของคนทั่วไปว่าการถูกรางวัลสลากกินแบ่งรัฐบาลหรือหวยนั้นเป็นเรื่องที่เกิดขึ้นได้ยากมาก แต่การตีความหยดน้ำตาเทียนให้เป็นตัวเลขก็เป็นระบบของการสร้าง



ความรู้ของคนท้องถิ่นที่อยู่ภายใต้เงื่อนไขของโลกทัศน์แบบประเพณี รวมทั้งอยู่ภายใต้การดำรงชีวิตในสังคมทันสมัยด้วยที่ซึ่งคนท้องถิ่นกลุ่มนี้แทบจะเรียกตัวเองได้ว่าเป็นคน ไร้อำนาจจะต่อรองกับผลประโยชน์ที่เกิดขึ้นในโลกของวิถีการผลิตแบบทันสมัย

ผู้วิจัยสามารถสังเกตเห็นการใช้วัสดุทางวัฒนธรรมในหลากหลายมิติและองค์ประกอบของคนท้องถิ่น ซึ่งปฏิบัติการบนพื้นที่ทางพิธีกรรมของประเพณีเลี้ยงเจ้าพ่อบุญดือ วัสดุเหล่านั้นมีศักยภาพทั้งของการถักทอสัญลักษณ์และเป็นผู้แสดงแทนความหมายของสัญลักษณ์ ซึ่งอยู่เป็นชุดเครือข่ายของกลไกและโครงสร้างขององค์ความรู้ที่ถักทอตาข่ายของระบบความสัมพันธ์ระหว่างวัตถุหรือตัวตนที่ไม่ใช่มนุษย์กับการรับรู้ของมนุษย์ ทั้งนี้มนุษย์ได้ใช้ประโยชน์จากเครือข่ายของสัญลักษณ์และความหมายของสัญลักษณ์ดังกล่าวเพื่อไขปัญหาเกี่ยวกับการดำรงชีวิตอยู่ร่วมกับสถานะที่จับต้องไม่ได้หรือจับต้องได้ยากทั้งหลาย ตัวอย่างของสถานะที่จับต้องไม่ได้บนพื้นที่ทางพิธีกรรมของประเพณีไว้เจ้าพ่อบุญดือ อาทิเช่น ความเป็นสังคมแบบประเพณี ความเป็นสังคมแบบทันสมัย อำนาจเหนือธรรมชาติ ความเหลื่อมล้ำทางเพศสภาพ ความเป็นคนชายขอบของสังคมทันสมัย ความเลียดและความมั่นคงในอนาคต เป็นต้น

พิธีเลี้ยงเจ้าพ่อบุญดือมีรากเหง้ามาจากสังคมแบบประเพณีที่มีวิถีการผลิตแบบพึ่งพาธรรมชาติและอำนาจเหนือธรรมชาติ พิธีกรรมนี้ในอดีตอาจมีบทบาทเพื่อการตอบสนอง “ความไม่รู้” เกี่ยวกับสภาพลมฟ้าอากาศและความอุดมสมบูรณ์ของผลผลิต ซึ่งจะสัมพันธ์กับความมั่นคงปลอดภัยและความสงบสุขของสังคมในชุมชนด้วย บทบาทของพิธีกรรมนี้ในปัจจุบันได้รับการปรับเปลี่ยนเพื่อตอบสนองการสร้าง “ความรู้” เพื่อจัดการความไม่มั่นคงในหลากหลายมุมของการดำรงชีวิตอยู่ในสังคมแบบทันสมัย ที่สำคัญคือปฏิบัติการบนพื้นที่ทางพิธีกรรมเป็นกระบวนการของการสร้างตัวตนและความเสมอภาคระหว่างแต่ละตัวตน ทั้งที่เป็นตัวตนที่เป็นมนุษย์และที่ไม่ใช่มนุษย์ ตรงกันข้ามระบบความสัมพันธ์แบบเสมอภาคนี้อาจยากมากหรือซับซ้อนมากที่มันจะเกิดขึ้นจริง ๆ ในประสบการณ์ชีวิตของคนท้องถิ่น พื้นที่ทางพิธีกรรมนี้เสมือนเป็นเวทีของการแสดงละครเรื่องหนึ่ง มีตัวละครบุคลิกต่าง ๆ ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ในการแสดงแทนชุดความคิด ความรู้สึก อุดมการณ์ และอุดมคติ ของคนท้องถิ่น

ผู้วิจัยพบว่าแทบเรียกได้ว่ากระบวนการของการจัดพิธีเลี้ยงเจ้าพ่อบุญดือทั้งหมดได้รับการปฏิบัติการโดยกลุ่มผู้หญิงสูงอายุไล่ลงมาถึงผู้หญิงวัยกลางคน นับสำคัญคือพวกเธอเหล่านี้เป็นกลุ่มสังคมที่มีบทบาทน้อยมากในพื้นที่ทางเศรษฐกิจของสังคมทันสมัย หรือกล่าวได้ว่าพวกเธอเป็นกลุ่มประชากรที่ถูกกีดกันออกจากวิถีการผลิตของระบบอุตสาหกรรม ซึ่งเป็นสังคมที่วิถีการผลิตเน้นการสร้างคุณค่าให้กับกำลังคนวัยทำงานที่สร้างผลผลิตและผลกำไรได้สูง ตรงกันข้ามกลุ่มคนวัยทำงานและวัยรุ่นก็เป็นกลุ่มสังคมที่ใช้ชีวิตประจำวันร่วมกับสังคมทันสมัยได้ดีกว่า พวกเขาและเธอเหล่านี้ให้ความสำคัญกับความมั่นคงที่มาจากการทำงานเพื่อรายได้และการซื้อสินค้าอุปโภคบริโภค จึงละเลยพิธีเลี้ยงเจ้าพ่อบุญดือ ดังนั้นพิธีเลี้ยงเจ้าพ่อบุญดือเป็นพื้นที่ของผู้หญิงสูงอายุและวัยกลางคน พวกเธอยังเป็นกลุ่มสังคมที่ยังใช้ประโยชน์จากสถาบันทางประเพณีนี้ ตลอดเวลาในพื้นที่ทางพิธีกรรมพวกเธอได้ปกป้องสัญลักษณ์ของสังคมแบบประเพณี และพวกเธอก็แข่งขันกับสัญลักษณ์ของสังคมทันสมัยด้วย ยิ่งไปกว่านั้นแกนกลางของเรื่อง (theme) ที่ยกบริบท

และบรรยากาศย้อนเวลาของสังคมแบบประเพณีมาตั้งอยู่ในสังคมแบบทันสมัย ณ เวลาปัจจุบัน ก็ได้สนับสนุนบทบาทนำของพวกเธอให้สร้างตัวตนและพื้นที่ทางวัฒนธรรมของพวกเธอ พวกเธอสามารถเป็นผู้กระทำการทางสังคม (ที่เป็นมนุษย์) ได้อย่างมีนัยสำคัญเหนือกว่าใคร ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเหนือบทบาทของเพศชาย

มิติของเพศสภาพที่ปรากฏบนพื้นที่ทางพิธีกรรม ดังเห็นได้ว่าถึงแม้เจ้าพ่อบุญดือจะบ่งบอกอำนาจเชิงสัญลักษณ์ของความคิดเรื่องชายเป็นใหญ่ แต่ผู้หญิงกลับมีบทบาทสำคัญและเป็นแกนกลางของโครงสร้างของระบบความสัมพันธ์บนพื้นที่แห่งนี้ ทั้งแม่เมือง รุ่งทรง และผู้ร่วมพิธีกรรม พวกเธอเป็นกลุ่มทางสังคมที่มีศักยภาพในการสื่อสารกับอำนาจเชิงสัญลักษณ์ของสังคมชายเป็นใหญ่ ซึ่งสถานะของการเป็นเจ้าพ่อบุญดือเสมือนเป็นผู้กระทำการแทนมนุษย์ นั่นคือพวกเธอได้รับอำนาจเมื่อพวกเธออยู่ในกลไกและเครือข่ายของความรู้เกี่ยวกับเจ้าพ่อบุญดือ การที่พวกเธอได้รับบทบาทและอำนาจพิเศษมาจากตัวตนที่ไม่ใช่มนุษย์นี้ ได้สนับสนุนพวกเธอที่ถึงแม้จะเป็นผู้สูงอายุก็มีศักยภาพในการปฏิเสธอำนาจของผู้ใหญ่บ้านทั้ง ๆ ที่ผู้ใหญ่บ้านมีฐานะของผู้นำทางการ เป็นตัวแทนอำนาจของรัฐที่อยู่ในระดับท้องถิ่น รวมทั้งผู้ใหญ่บ้านยังสวมสถานะของความเป็นชายด้วย อย่างไรก็ตามพวกเธอก็แสดงปฏิบัติการต่าง ๆ ที่ไม่ได้โดนอำนาจของเจ้าพ่อบุญดือควบคุมมากนัก เพราะพวกเธอได้กระทำการต่อรอง ล้อเลียน และล้อเล่น กับอำนาจอันศักดิ์สิทธิ์ชนิดนี้อยู่ตลอดเวลา พื้นที่ทางพิธีกรรมนี้จึงแสดงถึงการแข่งขันเชิงสัญลักษณ์ระหว่างความเป็นหญิงและความเป็นชาย เป็นสถานะของระบบความสัมพันธ์ของมนุษย์ในสังคมสัญลักษณ์ที่แตกต่างอย่างมากกับสังคมที่พวกเธอใช้ชีวิตอยู่จริง ๆ เพราะระบบความสัมพันธ์ในสังคมประเภทหลังมีพลวัตร่วมกับการผลิตสมัยใหม่ ซึ่งผู้ชายและกลุ่มคนวัยทำงานขยับขึ้นมาเมื่อมีอิทธิพลและบทบาทสำคัญต่อความมั่นคงด้านต่าง ๆ ของครอบครัว ดังนั้นเมื่อเราพิจารณามิติเพศสภาพของการเป็นผู้กระทำการทางสังคมโดยวัตถุ ดังเช่นความเป็นชายได้รับการแสดงด้วยเครื่องขยายเสียงอิเล็กทรอนิกส์และแคน ดาบไม้และปืนไม้ในมือของเจ้าพ่อบุญดือ ความสัมพันธ์ระหว่างวัตถุอันหลากหลายรูปสัญลักษณ์พวกนี้ทำให้เห็นทั้งสถานะของการแข่งขันเชิงสัญลักษณ์ระหว่างเพศสภาพ และสถานะของการพึ่งพาซึ่งกันและกันของทั้งสองเพศสภาพเช่นกัน การมีอยู่หรือการมีตัวตนของเพศสภาพคู่ปรับกันนี้จึงขาดฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งไม่ได้ และโดยเฉพาะอย่างยิ่งขาดการสนับสนุนจากตัวตนที่ไม่ใช่มนุษย์และบรรดาวัตถุต่าง ๆ บนพื้นที่ทางพิธีกรรมนี้ไม่ได้เช่นกัน

มิติของการกระทำทางสังคมโดยวัตถุยังได้พัฒนาศักยภาพของกลุ่มผู้หญิงบนพื้นที่ทางพิธีกรรมเจ้าพ่อบุญดือซึ่งเป็นตัวตนที่ไม่ใช่มนุษย์กลับมีศักยภาพในการเล่นเกมส์ชิงไหวชิงพริบกับบรรดา “สาว ๆ” วัฒนธรรมชาติและสินค้าสมัยใหม่ในชั้นเครื่องไหว้และกระถางของเซ่นก็จัดการแบ่งชนชั้นของวิญญาณ ทั้งที่วิญญาณเจ้าพ่อและผีทั่วไปน่าจะมีอำนาจเหนือกว่าวัตถุเหล่านั้น วัฒนธรรมชาติอย่างเช่นกระถางกล้วยน้ำมอนด์ ดาบไม้และปืนไม้ ข้าวแดงและข้าวดำ ได้เป็นตัวละครที่แสดงบทบาทแทนวิถีความคิดแบบสังคมประเพณีของคนท้องถิ่น รูปปั้นคนและสัตว์ไม่ใช่แค่แสดงแทนคนและสัตว์เลี้ยงของครอบครัวเท่านั้น แต่พวกมันยังช่วยทำให้สมาชิกของครอบครัวนั้น ๆ ได้รับความปลอดภัยจากการโดนทำร้ายของผีได้ด้วยสถานะของการเป็นวัตถุบนพื้นที่ทางพิธีกรรมนี้ต่างมีศักยภาพในการปกป้องมนุษย์ให้รอดพ้นจากภัย

อันตรายรูปแบบต่าง ๆ ที่ฝืนไม่คิดจะกระทำ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือมนุษย์กำลังได้รับผลร้ายจากการกระทำทางสังคมโดยวัตถุ หรือโดยตัวตนที่ไม่ใช่มนุษย์ พวกมันแทบจะมีอิสระด้วยตัวมันเอง พวกมันสามารถแข่งขันและขัดแย้งระหว่างพวกมันด้วยตัวเอง แต่มนุษย์คือกลุ่มที่จะได้รับผลกระทบจากการแข่งขันและความขัดแย้งนั้น ที่สำคัญคือการกระทำทางสังคมโดยวัตถุได้สร้างบริบทใหม่หรือสถานะใหม่ขึ้นอย่างรุนแรง เกิดโครงสร้างของระบบความสัมพันธ์ทั้งระหว่างวัตถุกับมนุษย์ มนุษย์กับมนุษย์ และระหว่างวัตถุด้วยตัวเอง ดังเห็นได้จากบทบาทของเสียงของแคน เสียงของโทน และเสียงของเครื่องขยายเสียงอิเล็กทรอนิกส์ มนุษย์จึงเป็นสิ่งมีชีวิตที่สามารถดำรงชีวิตอยู่ในโครงสร้างนี้ พวกเขายังสามารถใช้ประโยชน์ของโครงสร้างนี้เพื่อสร้างพื้นที่เชิงสัญลักษณ์ให้กับการมีตัวตนและเพื่อจัดการความไม่แน่นอนของการใช้ชีวิตในสังคมทันสมัย



## องค์ความรู้ท้องถิ่นและภูมิปัญญาในเครือข่ายของความหมายของระหัดวิดน้ำ

อัตลักษณ์ของระหัดวิดน้ำแสดงถึงการมีตัวตนของระหัดหรือการเป็นผู้กระทำการทางสังคมของระหัดวิดน้ำลำตะคอง ระหัดไม่ได้ตั้งอยู่ที่ริมตลิ่งของลำตะคองแถบบ้านน้ำเมาเท่านั้น แต่ระหัดยังมีศักยภาพในการขยายเป็นพื้นที่ทางสังคมและพื้นที่ทางวัฒนธรรมให้แก่เกษตรกร พื้นที่ทางสังคมหมายถึงเกษตรกรสามารถร่วมมือกันเป็นลักษณะของเครือข่ายผู้ใช้ระหัดวิดน้ำ ทั้งที่เป็นแบบทางการและแบบไม่เป็นทางการ แต่เครือข่ายแบบที่เป็นทางการนั้นก็หลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะได้รับอิทธิพลจากการขยายอำนาจของรัฐในการเข้ามาจัดการทรัพยากรธรรมชาติในบริเวณลำตะคอง ขณะที่เครือข่ายในลักษณะที่ไม่เป็นทางการนั้น ด้านหนึ่งก็สามารถขยาย “เครือข่ายของรสนิยม” จากกลุ่มช่างทำระหัดด้วยกันเองออกไปสู่ผู้ประกอบการรีสอร์ทและสถานศึกษา เครือข่ายของรสนิยมดังกล่าวนี้เกิดขึ้นจากการใช้ประโยชน์จากสัญญาของระหัดวิดน้ำ ซึ่งสามารถเป็นตัวตนในการแสดงอัตลักษณ์ของท้องถิ่นและระบบภูมิปัญญาของท้องถิ่น และมีสถานะเป็นความหมายของพื้นที่ทางวัฒนธรรม พื้นที่ทางวัฒนธรรมนี้ได้สนับสนุนการเปลี่ยนแปลงลักษณะของชวานานาระหัดที่ดูไม่ใช่คนทันสมัย เพราะพวกเขาไม่ใช่เครื่องมือสมัยใหม่ เปลี่ยนพวกเขาให้มีภาพลักษณ์ของชวานานาผู้เป็นผู้แทนของท้องถิ่นที่สืบสานอนุรักษ์และจะเป็นผู้ส่งทอดมรดกทางวัฒนธรรมประเภทที่จับต้องไม่ได้ของคนลำตะคอง โดยเฉพาะอย่างยิ่งชวานานาระหัดในเขตอำเภอสีคิ้ว

พื้นที่ทางวัฒนธรรมของช่างทำระหัด ได้รับการพัฒนามาจากระบบความรู้และวิถีคิดของชวานานาที่มีพื้นฐานคิดลำตะคอง เป็นกลไกและโครงสร้างของความรู้ที่ได้รับมาจากการสังเกตลักษณะทางธรรมชาติเฉพาะของนิเวศวัฒนธรรมของลำตะคอง เพื่อออกแบบหรือประยุกต์เทคโนโลยีพื้นบ้านที่เหมาะสมกับภูมิประเทศและชนิดของพืชที่เพาะปลูก โดยเฉพาะต้นข้าว ซึ่งต้องอาศัยน้ำขังผืนนาตลอดช่วงเวลาของการเจริญเติบโต และเพื่อการกำจัดหญ้าวัชพืช ซึ่งไม่สามารถเจริญเติบโตได้ในบริเวณพื้นที่ที่มีน้ำขังบนผิวดิน

นิเวศวัฒนธรรมของระหัดวิดน้ำลำตะคองมีการเปลี่ยนแปลงอย่างสอดคล้องกับระบบความรู้ว่าด้วยธรรมชาติของรัฐศูนย์กลาง โลกทัศน์ของการใช้ประโยชน์จากธรรมชาติของคนท้องถิ่นได้รับอิทธิพลจากกลไกอำนาจในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติของราชการ อย่างไรก็ตาม ความรู้สมัยใหม่ทางด้านนิเวศวิทยาและสิ่งแวดล้อมได้หันมาให้ความสำคัญกับความรู้ของคนท้องถิ่นในความหมายของภูมิปัญญาชาวบ้านที่เกิดขึ้นในช่วงทศวรรษ 2520 บริบทด้านระบบความรู้สนับสนุนให้คนท้องถิ่นมีพื้นที่ทางสังคมและวัฒนธรรมในการยืนยันสิทธิการใช้ระหัดวิดน้ำ ซึ่งต้องมีการตั้งระหัดกีดขวางการไหลของน้ำในลำตะคอง รวมทั้งเมื่อ สัญญาของระหัดวิดน้ำมีศักยภาพให้คนกลุ่มทางสังคมกลุ่มอื่น ๆ มีความสามารถใช้ประโยชน์จากสัญญาของระหัดวิดน้ำให้สอดคล้องตามรสนิยมและอุดมการณ์ได้อย่างหลากหลาย

ส่วนประกอบหลัก ๆ ของระหัดวิดน้ำทำมาจากต้นไม้ที่ขึ้นอยู่ในบริเวณใกล้เคียง ชาวนาต้องเรียนรู้คุณสมบัติของเนื้อไม้ของแต่ละชนิด เพื่อนำพวกมันมาใช้ทำระหัดวิดน้ำแต่ละส่วน โดยที่ชาวนายังต้องใช้ไม้อย่างสอดคล้องกับธรรมชาติของน้ำด้วย ชาวนาสามารถประกอบและประกบแต่ละส่วนจนเป็นรูปร่างของระหัดได้ก็เพราะพวกเขาสะสมความรู้ในสภาพแวดล้อมและทรัพยากรธรรมชาติของท้องถิ่น ระหัดวิดน้ำไม่ใช่ผลผลิตหรือผลิตภัณฑ์ที่เกิดจากทักษะการทำงานของคนท้องถิ่นเพียงมิติเดียว แต่ระหัดวิดน้ำมีศักยภาพในการดำรงอยู่ในสังคมได้ด้วยตัวของมันเอง ทั้งการดำรงอยู่ในฐานะระหัดหมุนทวนน้ำด้วยตัวมันเอง หรือในฐานะสัญลักษณ์และความหมายของอัตลักษณ์ของท้องถิ่น ระหัดวิดน้ำจึงสามารถดึงดูดใจคนหลากหลายกลุ่มเข้ามาใช้ประโยชน์จากพวกมันเพื่อสนับสนุนการสร้างอัตลักษณ์และพื้นที่ทางสังคม วัฒนธรรมของคนกลุ่มต่าง ๆ ถึงแม้พวกเขาจะไม่ได้เป็นชาวนา และทำระหัดวิดน้ำไม่เป็นกันเลยทีเดียว ระหัดวิดน้ำจึงสามารถเป็นสภาวะของศิลปะ เพราะการเปลี่ยนแปลงบริบทของระหัดจากพื้นที่ของการทำนาข้าวและอยู่ริมน้ำลำตะคอง ไปสู่พื้นที่ของรสนิยมในการบริโภควัฒนธรรม



## บรรณานุกรม

### ภาษาไทย

เดิม วิภาคย์พจนกิจ. 2530. **ประวัติศาสตร์อีสาน**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ธิดา สาระยา. 2539. **ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น**. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ.

นราธิป ทับทัน, ชรรมนนุญ ยิ่งยี่น, สุรัชัญญา สิทธิกุลเกียรติ, สุดจิต สนั่นไหว, และจัทธามณี จาบตะขบ. 2563.

“ระหัดวิดน้ำลำตะคองและเหมืองฝายสี่คิ้ว: ภูมิปัญญาการจัดการทรัพยากรน้ำของชุมชนเกษตรกรรม บริเวณลุ่มน้ำลำตะคอง จ.นครราชสีมา” วารสารวิชาการคณะสถาปัตยกรรมศาสตร์ สจล. ฉบับที่ 30, หน้า 1-17.

บุญยงค์ เกศเทศ. 2550. **ฝิป่าดงภูเจ้าปู่ขุนน้ำ**. มหาสารคาม: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

ผาสุก พงษ์ไพจิตร และคริส เบเคอร์. 2539. **เศรษฐกิจการเมืองสมัยกรุงเทพฯ**. เชียงใหม่: ซิลค์เวอร์มบุคส์.

ไมเคิล ไรท. 2548. **ฝรั่งลั้งผี**. กรุงเทพฯ : มติชน.

ขงยุทธ ชูแว่น. 2551. **ครึ่งศตวรรษแห่งการค้นหาและเส้นทางสู่นาคตประวัติศาสตร์ท้องถิ่นไทย ว่าด้วยความ เป็นมา สถานภาพ แนวคิด วิธีการศึกษา และบทบาทในสังคมปัจจุบัน**. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).

วิเชียร เกิดสุข.และพัชรินทร์ ฤชวรารักษ์ ,ประสิทธิ์ ประคองศรี , 2551. “การถอดแบบและประเมิน ประสิทธิภาพของระหัดวิดน้ำภูมิปัญญาท้องถิ่นลำน้ำลำปะทาว อ.เมือง จ.ชัยภูมิ” เอกสาร ประกอบการประชุมวิชาการเครือข่ายการวิจัยของสถาบันอุดมศึกษา (17-19มกราคม).

ศรีศักร วัลลิโภดม. (2556). บ้านแพรง: ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น. ก้าวไปด้วยกัน จุลสารเพื่อชุมชนพิพิธภัณฑสถาน อนุรักษ์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน). ปีที่ 9 ฉบับที่ 2 (กุมภาพันธ์-กันยายน), หน้า 25-31.

กรมป่าไม้. 2564. สถานีวิจัยลุ่มน้ำลำตะคอง [On-line]. ได้จาก

[https://www.dnp.go.th/Ferd/ferdTHAI/lamtakong\\_watershed\\_station.html](https://www.dnp.go.th/Ferd/ferdTHAI/lamtakong_watershed_station.html)

สายพิน แก้วงามประเสริฐ. 2538. **การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี**. กรุงเทพฯ:สำนักพิมพ์มติชน.

สุดจิต วงษ์เทศ. 2538. “คำนำเสนอ: การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี” ใน สายพิน แก้วงามประเสริฐ.

**การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน.

สุเทพ สุนทรเกษม. 2548. หมู่บ้านอีสานยุค ‘สงครามเย็น’ สังคมวิทยาของหมู่บ้านภาคตะวันออกเฉียงเหนือ. กรุงเทพฯ: มติชน.

สุภาภรณ์ จินตามณี โรจน์. 2551. “ “บ้านไหล่หิน” กับการสืบค้นประวัติศาสตร์ท้องถิ่น” ใน พิพิธภัณฑสถาน ประสบการณ์จากคนลองทำ, ศิริพร ศรีสินธุ์ไร (บก.). กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), หน้า 118-159.

สุริยา สมุทคุปต์, พัฒนา กิติอาษา, และจินตนา แก้วกล้า. 2550. **ระหัดวิดน้ำลำตะคอง: ศึกษาศาสตร์ของเทคโนโลยีพลังน้ำพื้นบ้าน**. นครราชสีมา ห้องไทยศึกษานิตยสาร สาขาวิชาศึกษาทั่วไป สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี.

สุริยา สมุทคุปต์ และพัฒนา กิติอาษา. “ชวนสี่คว” ในชุมชนทางชาติพันธุ์: เรื่องเล่า ความทรงจำ และอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ไทยวนในจังหวัดนครราชสีมา. (นครราชสีมา: ห้องไทยศึกษานิตยสาร มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี). ๒๕๔๔, หน้า ๖๐-๖๑.

สุริยา สมุทคุปต์, พัฒนา กิติอาษา, ศิลปะกิจ ดีขันติกุล, จันทนา สุระพินิจ. (2540). **วิถีคิดของคนไทย: พิธีกรรม “ช่วงสี่พื่อน” ของลาวข้าวเจ้า** จังหวัดนครราชสีมา. นครราชสีมา: มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี.

หลวงพัฒนพงศ์ภักดี (ทิม สุขยางค์). 2557. **นิราศหนองคาย**. กรุงเทพฯ: สำนักวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร.

อคิน รพีพัฒน์, ม.ร.ว. 2551. **วัฒนธรรมคือความหมาย ทฤษฎีและวิธีการของคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ**. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธรฯ.

อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. 2545. **นิเวศประวัติศาสตร์: พรหมแดนความรู้**. กรุงเทพฯ: คบไฟ.

อานันท์ กาญจนพันธุ์. 2543ก. “สถานภาพการวิจัยชุมชนกับการจัดการทรัพยากร: บทสังเคราะห์ผลของการศึกษา” ใน **พลวัตของชุมชนในการจัดการทรัพยากร กระบวนทัศน์และนโยบาย**, อานันท์ กาญจนพันธุ์ (บก.). กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, หน้า 1-24.

อานันท์ กาญจนพันธุ์. 2543ข. “สิทธิในการเข้าถึงทรัพยากร: สถานภาพการศึกษาเกี่ยวกับวิถีคิด” ใน **พลวัตของชุมชนในการจัดการทรัพยากร กระบวนทัศน์และนโยบาย**, อานันท์ กาญจนพันธุ์ (บก.). กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, หน้า 25-90.

เอกรินทร์ พึ่งประชา. 2561. “พืดทอน้ำ: การต่อรองในบริบทนิเวศวิทยาการเมือง” **วารสารมานุษยวิทยา**. ปีที่ 1 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม – ธันวาคม 2561). หน้า 185-236.

**Gomart, Emile and Hennion, Antoine. 1999. *A Sociology of Attachment: Music Amateur, Drug Users. The Editorial Board of The Sociological Review. Vol 47, Issue 1 Pp 220-274.***

Sigrd Rausing. 1998. “Signs of the new nation: gift exchange, consumption and aid on a former collective farm in north-west Estonia” in **Material Cultures Why Some Things Matter**, Daniel Miller (Ed.). Chicago: The University of Chicago Press. Pp 189-214.

### ประวัติหัวหน้าโครงการวิจัย

1. ชื่อ (ภาษาไทย) นายปราโมทย์ ภัคดีณรงค์  
(ภาษาอังกฤษ) Mr. Pramote Pakdeenarong
2. รหัสประจำตัวนักวิจัยแห่งชาติ (ถ้ามี) -1865
3. ตำแหน่งปัจจุบัน อาจารย์ประจำสาขาวิชา
4. หน่วยงานที่อยู่ติดต่อได้พร้อมโทรศัพท์และโทรสาร  
สาขาวิชาศึกษาทั่วไป สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี เลขที่ 111 ถนนมหาวิทยาลัย  
ตำบลสุรนารี อำเภอเมือง จังหวัดนครราชสีมา 30000 โทร. 044-224258
5. ประวัติการศึกษา ปรัชญาคุณฐิบัณฑิต (สังคมศาสตร์) มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ปี 2562
6. สาขาวิชาการที่มีความชำนาญพิเศษ มานุษยวิทยา
7. ประสบการณ์ที่เกี่ยวข้องกับการบริหารงานวิจัยทั้งภายในและภายนอกประเทศ
  - 7.1 หัวหน้าโครงการวิจัย : โครงการวิจัย เรื่อง “เครื่องเงิน: สัมพันธภาพระหว่างมนุษย์กับวัตถุภายนอก”  
สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ปี 2548
  - 7.2 ผู้ร่วมโครงการวิจัย: โครงการวิจัยและพัฒนาพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่น ระยะที่ 2 ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร  
(องค์การมหาชน) กระทรวงวัฒนธรรม ปี 2548
  - 7.3 ผู้ช่วยโครงการวิจัย: โครงการประเมินและสังเคราะห์องค์ความรู้งานวิจัยทางวัฒนธรรม (ภาคเหนือ)  
สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงวัฒนธรรม ปี 2547



## ประวัติผู้ร่วมวิจัย

1. ชื่อ (ภาษาไทย) นายจารุวัฒน์ นนทชัย  
(ภาษาอังกฤษ) Mr. Jaruwat Nonthachai
2. รหัสประจำตัวนักวิจัยแห่งชาติ (ถ้ามี) -
3. ตำแหน่งปัจจุบัน เจ้าหน้าที่บริหารงานทั่วไป
4. หน่วยงานที่อยู่ติดต่อได้พร้อมโทรศัพท์และโทรสาร  
ห้องไทยศึกษานิเทศน์และวัฒนธรรมอาเซียน  
สาขาวิชาศึกษาทั่วไป สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี เลขที่ 111 ถนนมหาวิทยาลัย  
ตำบลสุรนารี อำเภอเมือง จังหวัดนครราชสีมา 30000 โทร. 044-224856
5. ประวัติการศึกษา
  - 5.1 ศิลปกรรมศาสตรมหาบัณฑิต (วิจัยศิลปะและวัฒนธรรม) มหาวิทยาลัยขอนแก่น (ปี 2555)
  - 5.2 ครุศาสตรบัณฑิต (ศิลปศึกษา) สถาบันราชภัฏนครราชสีมา (ปี 2541)
6. สาขาวิชาการที่มีความชำนาญพิเศษ วิจิตรศิลป์ และศิลปะวัฒนธรรม
7. ประสบการณ์ที่เกี่ยวข้องกับการบริหารงานวิจัยทั้งภายในและภายนอกประเทศ  
อาจารย์พิเศษ/วิทยากร
 

อาจารย์พิเศษรายวิชา IST20 1502	ศิลปวิจารณ์ (Art Appreciation)
วิทยากรรายวิชา IST20 2503	อาเซียนศึกษา (ASEAN Studies)
วิทยากรรายวิชา IST20 2502	ไทยศึกษาเชิงพหุวัฒนธรรม (Pluri-Cultural Thai Studies)
วิทยากรรายวิชา IST20 2001	มนุษย์กับสังคมและสิ่งแวดล้อม (Man, Society and Environment)
8. การตีพิมพ์เผยแพร่ผลงาน  
จารุวัฒน์ นนทชัย และจุมพล ราชวิจิตร. (2555). **ยุ่งซ้ำว: รูปแบบ และสื่อสัญลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ ตำบลนกออก อำเภอปักธงชัย จังหวัดนครราชสีมา. ใน การประชุมวิชาการระดับชาติ ศิลปกรรม วัฒนธรรม และการออกแบบ ครั้งที่ 1** (หน้า 3-13). ขอนแก่น: คณะศิลปกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น.