



ข้อสังเกตเชิงแนวคิดว่าด้วยพลวัตความเป็นท้องถิ่นอีสานในบริบทของสังคมสมัยใหม่ : มองผ่านปฏิบัติการทางสังคมและโครงสร้างสังคมของความเชื่อผีปู่ตาและผีคุ้มครอง¹

Theoretical Consideration on Dynamic of Northeast Local Communities in Modern Context : Viewing Through Social Practice and Structure of Beliefs of Ancestral and Guardian Spirits

ณรงศ์ฤทธิ สุมาลี²

Narongrit Sumalee²

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อนำเสนอ 1) ข้อถกเถียงและข้อสังเกตเชิงแนวคิดเกี่ยวกับการปฏิสัมพันธ์ระหว่างการปฏิบัติการทางสังคมและโครงสร้างสังคมของความเชื่อผีปู่ตา และผีคุ้มครองอื่นๆ ของชุมชนท้องถิ่นเทศบาลมหาสารคาม และใกล้เคียง 2) อธิบายพลวัตของท้องถิ่นอีสานในบริบทของสังคมสมัยใหม่ ผลการศึกษาพบว่า 1) การปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ในฐานะผู้กระทำทางสังคมและโครงสร้างสังคมของความเชื่อผีปู่ตาและผีคุ้มครองอื่นๆ ของชุมชนท้องถิ่นเทศบาลมหาสารคาม และใกล้เคียงมีลักษณะแบบวิภาษวิธีโดยดำเนินการผ่านปฏิบัติการรูปแบบต่างๆ ตามสภาพบริบทที่เปลี่ยนแปลงไปด้วย 2) ความเชื่อผีปู่ตาสามารถยืดหยุ่นผู้คนเข้ามาปฏิสัมพันธ์กัน โดยมีการจัดระเบียบโครงสร้างสังคมผ่านการสร้างเครือข่ายและลำดับขั้นทั้งที่เป็นสังคมจินตนาการ (เครือข่ายผี) และสังคมประสบการณ์ (เครือข่ายคน) จนกลายเป็นท้องถิ่นเดียวกัน ทว่าระเบียบสังคมดังกล่าวนี้ไม่ได้หยุดนิ่ง หากมีพลวัตเคลื่อนไหวไปตามบริบทสังคมในแต่ละช่วงเวลา ซึ่งข้อสังเกตสำคัญของบทความนี้คือ

¹ ปรับปรุงจากการนำเสนอในการประชุมสัมมนาเครือข่ายนิสิตนักศึกษาบัณฑิตศึกษา สาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาแห่งประเทศไทย ครั้งที่ 3 วันที่ 3-4 พฤศจิกายน 2549 ณ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ท่าพระจันทร์

² นักวิชาการ สังกัดโครงการจัดตั้งพิพิธภัณฑ์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม และนิสิตปริญญาเอก คณะวัฒนธรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

² Officer, Museum of Maha Sarakham University, Ph.D. Candidate, Faculty of Cultural Science Maha Sarakham University.



ศักยภาพในการดำรงอยู่และความเข้มแข็งของโครงสร้างสังคมของประชาคมผี
ในปัจจุบันนี้ยังสามารถสะท้อนบริบทของการดิ้นรน ต่อสู้ ต่อรอง ตอบโต้ของชุมชน
ท้องถิ่นอีสานที่มีต่อรัฐและทุนนิยมอีกด้วย โดยแรงขับเคลื่อนสำคัญนี้มาจากอารมณ์
ความรู้สึกรวมหมู่ในการเผชิญหน้ากับวิกฤตความทันสมัยและวิกฤตอัตลักษณ์นั่นเอง

คำสำคัญ : ผีคุ้มครอง, โครงสร้างสังคม, ปฏิบัติการทางสังคม, ชุมชนท้องถิ่นอีสาน,
สังคมสมัยใหม่

Abstract

The objectives of this article are 1) to raise a theoretical argument on interaction of agency and social practice of beliefs on ancestral and guardian spirits of Maha Salakham local communities and vicinity. 2) To explain dynamics of northeast local communities placed in modern context. The results taken from this study were 1) there was dialectic interaction of agency and social practice of beliefs on ancestral and guardian spirits through various forms of social practices according to changing context. 2) Belief could be an important medium in joining relationship and solidarity of local communities through constructing networks and hierarchy as localization. However, social structures and orders of networks of spirits and people who believed in these beliefs were also dynamic according to changing of social context through times. A noticed focus of this article was potential existence of social structure of networks of spirits and people involved could also imply social context of northeast local communities' contestation against intervene of state and capitalist forces. Besides, it can be said that this contestation was motivated by collective emotion of people who have encountered crisis of identity and modernity as a whole.

Keywords : Guardian Spirit, Social Structure, Social Practice, Northeast Local Community, Modern Society



บทนำ : ความสำคัญของการศึกษาและทบทวนแนวคิดที่เกี่ยวข้อง

ประเด็นการศึกษาเกี่ยวกับโครงสร้างสังคม (Structure) กับผู้กระทำทางสังคม (Agency) เป็นปัญหาถกเถียงทางญาณวิทยาและภววิทยาของสังคมศาสตร์มายาวนาน (Ritzer, 2000; 521-552) ทั้งนี้แม้จะมีแนวคิดและแนวทางการศึกษาโครงสร้างสังคมแตกต่างกันไปตามกระบวนทัศน์ของสำนักคิด แต่ประเด็นร่วมอย่างหนึ่งที่ทุกสำนักในยุคสมัยใหม่นิยม (Modernism) ถูกวิพากษ์วิจารณ์อยู่เสมอ คือ การติดอยู่ในทางสองแพร่ง (Dilemma) อันเป็นกับดักของคู่ตรงข้าม (Dichotomy) ทางวิชาการ ระหว่างโครงสร้างกับมนุษย์ในฐานะผู้ปฏิบัติการทางสังคม (Social Actors) โดยอาจมุ่งเน้นให้ความสำคัญแต่ละส่วนแตกต่างกันไปทำให้ละเอียดที่จะวิเคราะห์พลวัต และปฏิสัมพันธ์ที่ซับซ้อนที่เกิดขึ้น ซึ่งข้อสรุปที่ได้จากการศึกษาที่ผ่านมาอธิบายว่าระเบียบสังคมเกิดขึ้นจากการปฏิสัมพันธ์ทางสังคม (Social Interaction) ของมนุษย์ ทำให้ความสัมพันธ์ทางสังคม (Social Relation) ก่อรูปขึ้นอย่างเป็นแบบแผนสม่ำเสมอ สามารถคาดการณ์ได้ ซึ่งระเบียบสังคมจะแสดงลักษณะเฉพาะหลายประการแต่ไม่ได้เป็นคุณสมบัติของปัจเจกบุคคลใดที่ประกอบสร้างมันขึ้นมา ทั้งยังดำรงอยู่ภายนอกปัจเจกบุคคลและมีพลังบังคับควบคุมปัจเจกบุคคลให้เป็นอิสระจากเจตนารมณ์ของตนด้วย (โคเซอร์, 2547 : 263 และสัญญา สัญญาวิวัฒน์, 2543 : 135) โดยแสดงออกมาในรูปแบบของบรรทัดฐานทางสังคม (Social Norms) อันเป็นข้อตกลงร่วมกันของสมาชิกองค์กร เพื่อใช้กำหนดแบบแผนพฤติกรรมของสมาชิกสังคม ทั้งยังมีการตีค่าทางศีลธรรมและการให้คุณค่าเข้ามารวมด้วย (Olsen, 1968 : 59)

อนึ่ง โดยทั่วไปนั้นการศึกษาระเบียบสังคมจะต้องแยกเอาลักษณะเฉพาะออกมาแล้วบรรยายในรูปแบบเชิงโครงสร้างเพื่อวิเคราะห์ชีวิตทางสังคม (Olsen, 1968 : 31, 46) ดังนั้น ระเบียบสังคม (Social Order) จึงเป็นไวยากรณ์ (Synonym) ของโครงสร้างสังคม (Social Structure) เพราะระเบียบสังคมเป็นกระบวนการพลวัต ขณะที่โครงสร้างสังคมเป็นรูปแบบสถิตย์ ด้วยเหตุนี้หากจะทำการศึกษาระเบียบสังคมจึงจำเป็น “แช่แข็ง” (Freezing) กระบวนการพลวัตดังกล่าว แล้วทำการศึกษาองค์ประกอบ ลักษณะความสัมพันธ์และโครงสร้างที่เป็นกลไกทำงานของระเบียบทางสังคมนั้น เพื่อทำความเข้าใจและสร้างโมทัศน์ในภาพรวมของการศึกษาวิเคราะห์องค์กรทางสังคม (Social Organization)



อย่างไรก็ตาม ในการศึกษาผู้เขียนเห็นสอดคล้องบางประเด็นกับแนวคิดกลุ่ม Agency-Structure Integration (Ritzer, 2000 : 521-552) ที่เกิดขึ้นในบริบทหลังสมัยใหม่นิยม โดยพยายามเชื่อมโยงความสัมพันธ์ของ Action (เป็นไวพจน์ของ Agency) กับ Structure เข้าด้วยกัน

เช่นเดียวกับกิดเดนส์ (Giddens, 1984) ที่ให้ความสำคัญกับกระบวนการวิภาษวิธี (Dialectic) ระหว่างโครงสร้าง (Structure) และจิตสำนึก (Consciousness) ของมนุษย์ที่ได้ผลิตปฏิบัติการ (Practice) ต่างๆ ออกมา เพราะเป็นเสมือนเหรียญที่มีสองด้านไม่อาจแยกจากกันได้ (Duality) ดังนั้น กิดเดนส์จึงเน้นที่การปฏิบัติการของมนุษย์ (Human Practices) โดยมองในลักษณะที่เป็นการเกิดขึ้นซ้ำแล้วซ้ำเล่าและส่งต่อกันมาจากอดีต โดยทั้งโครงสร้างและการกระทำต่างไม่ได้เป็นอิสระจากกัน (Interdependence) แต่ก็สามารถดำเนินไปด้วยตนเองและมีขอบเขตที่สามารถแยกออกจากกันได้ ทั้งนี้ ผู้กระทำ (Actors) จะสูญเสียการเป็นผู้ปฏิบัติการ (Agents) ถ้าหากว่าไร้ศักยภาพที่จะปรับเปลี่ยนสถานการณ์ แม้ว่าจะมีโครงสร้างมาควบคุมผู้กระทำ (Constraints) แต่ไม่ได้หมายความว่าผู้กระทำนั้นไม่มีทางเลือกใด ดังนั้น อำนาจ (Power) จึงมีมาก่อนความเป็นอัตวิสัย (ของตัวบุคคล) เพราะการกระทำ (Action) ใดๆ เกี่ยวข้องกับอำนาจหรือความสามารถที่จะปรับเปลี่ยนสถานการณ์ต่างๆ ได้ กล่าวคือ มนุษย์สามารถตอบโต้ จัดการกับสถานการณ์ต่างๆ ได้โดยการไตร่ตรองสะท้อนคิดทางสังคม (Social Reflexivity) เพราะความสัมพันธ์ระหว่างโครงสร้างกับมนุษย์นั้น ดำเนินไปอย่างวิภาษวิธีต่อกัน (Ritzer, 2000 : 524)

สอดคล้องกับบูร์ดิเอ (Bourdieu) ที่ให้ความสำคัญความสัมพันธ์เชิงวิภาษวิธีระหว่างโครงสร้างภวิสัย (Objective Structure) กับปรากฏการณ์อัตวิสัย (Subjective Phenomena) โดยเน้นความสำคัญไปที่ “การปฏิบัติการ” (Practice) ซึ่งเขาเห็นว่าเป็นผลลัพธ์ของความสัมพันธ์เชิงวิภาษวิธีระหว่าง Agency และ Structure ซึ่งการปฏิบัติการนี้ไม่ได้ถูกกำหนดอย่างภวิสัยหรือว่าเป็นผลผลิตของเจตจำนงเสรี แต่สะท้อนถึงความสัมพันธ์ระหว่างโครงสร้างสังคมกับโครงสร้างจิตใจ ดังนั้น เขาจึงสร้างมโนทัศน์ว่าด้วย Habitus และ Field ขึ้นมา ซึ่งทั้งสองมีความสัมพันธ์เชิงวิภาษวิธี



ซึ่งกันและกัน กล่าวคือ Habitus³ ปรากฏอยู่ในจิตใจของผู้กระทำ ส่วน Field⁴ อยู่นอกจิตใจของผู้กระทำ (Jenkins, 1992 : 66-99 : Ritzer, 2000 : 532-537)

อนึ่ง บรูดีเออ ยังได้พัฒนาแนวคิด “ทุนทางวัฒนธรรม” (Social Capital) เพื่อทำความเข้าใจความสัมพันธ์ที่ละเอียดอ่อนระหว่างอำนาจทางวัฒนธรรมและสังคม รวมทั้งการจัดระเบียบ/องค์กรทางสังคมกับโครงสร้างสังคม (Cited in Brown, 2004 : 114-115 : Jenkins, 1992 : 107-109 : Ritzer, 2000 : 535-536 : ยศ สันตสมบัติ, 2546 : 98-101) โดยได้แยกทุนวัฒนธรรมออก 3 รูปแบบคือ 1) ทุนวัฒนธรรมที่เกิดจาก “กระบวนการเรียนรู้ทางสังคม” เป็นการซึมซับเอาคุณค่าต่างๆ ที่มีความแตกต่างกันออกไปในแต่ละชนชั้นมาเป็นของตนไม่ว่าจะเป็นทัศนคติหรือรสนิยมต่างๆ 2) ทุนวัฒนธรรมที่เกี่ยวกับการครอบครอง การปฏิบัติต่อ “วัตถุ” นั้นๆ และ 3) ทุนวัฒนธรรมในเชิง “สถาบัน” ที่แสดงถึงความเชี่ยวชาญและเป็นฉากหลังที่ช่วยรองรับความชอบธรรมในการปฏิบัติกรต่างๆ (ยศ สันตสมบัติ, 2546 : 98)

ดังนั้น การศึกษา “ปฏิบัติการ” ที่มีพลวัตจะทำให้สามารถเข้าใจทั้งโครงสร้างและผู้ปฏิบัติการไปพร้อมกัน ทั้งสามารถหลุดออกจากกับดักคู่ตรงข้ามได้ด้วย เพราะว่าการปฏิบัติการจะแสดงถึงการผสมผสานความคิด แนวคิด คุณค่าและอุดมการณ์ต่างๆ ในสถานการณ์ที่แตกต่างกัน โดยกลุ่มคนต่างๆ เลือกนำมาใช้เป็นกลยุทธ์ในการจัดการความสัมพันธ์ระหว่างกัน ในบริบทต่างๆ ซึ่งแฝงนัยของการต่อรองเพื่อให้ยอมรับความแตกต่าง ผลประโยชน์ และปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างกันด้วย ดังนั้น เมื่อคนหลายกลุ่มเข้ามาปฏิบัติการต่อรองกันซึ่งเป็นความสัมพันธ์เชิงอำนาจ มักจะใช้ความคิดเชิงโครงสร้าง ไม่ว่าจะเป็นความรู้ ความเข้าใจหรืออุดมการณ์จาก

³Habitus คือ ความรู้สึกนึกคิด (Mental) หรือโครงสร้างของความรู้ความเข้าใจ (Cognitive Structure) ที่ผู้คนได้รับจากการปฏิสัมพันธ์กับสังคม นำเข้าสู่ตน (Internalized Schemes) โดยจะทำการผลิตและถูกผลิตโดยโลกทางสังคม ทั้งยังมีความหลากหลายขึ้นอยู่กับตำแหน่งแห่งหน (Position) ของบุคคลในสังคม โดย Habitus นี้จะส่งผลต่อการรับรู้ เข้าใจ ขอบซึ่งและประเมินค่าต่างๆ ของบุคคล โดยอยู่นอกเหนือการควบคุมของเจตจำนง (Ritzer, 2000 : 533-535)

⁴Field หมายถึงเครือข่ายของความสัมพันธ์ หรือเวทีของการต่อสู้ (Arena of Battle) เป็นพื้นที่ของการแข่งขันที่ซึ่งทุนต่างๆ (ทุนเศรษฐกิจ ทุนสังคม ทุนวัฒนธรรมและทุนสัญลักษณ์) ได้ถูกนำมาใช้และจัดวางให้เหมาะสม เพื่อบรรลุซึ่ง “ผลประโยชน์” โดยผลประโยชน์นี้ก็เป็นผลผลิตของวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ ซึ่งมนุษย์ในฐานะผู้กระทำได้พยายามที่จะสร้างประโยชน์สูงสุดจากสถานการณ์ต่างๆ ที่ตนกำลังเผชิญและใช้ชีวิตอยู่ (Jenkin, 1992 : 86-87 : Ritzer, 2000 : 535-536)



สถาบันซึ่งเป็น “ทุนทางวัฒนธรรม” มาใช้เป็นเครื่องมือในการอ้างอิงสร้างความชอบธรรมเพื่อตักตวง ต่อสู้ ต่อรอง ต่อต้านระหว่างกัน ซึ่งรวมทั้งการทำหาย ได้แย้งช่วงชิงและการผลิตความหมายใหม่ๆ ด้วย

เช่นเดียวกับการเผชิญหน้ากับความเปลี่ยนแปลงที่มาพร้อมความทันสมัยซึ่งก่อให้เกิดความหวงกังวล ความไม่มั่นคง ส่งผลให้ผู้คนแสวงหาสิ่งยึดเหนี่ยวและอัตลักษณ์เพื่อห่อหุ้มตัวตนผ่านการปฏิบัติกรรรูปแบบต่างๆ โดยเฉพาะการอาศัยฐานของทุนวัฒนธรรมเดิมเพื่อใช้ตีความตอบสนองความต้องการหรือผลประโยชน์ของตน และหนึ่งในนั้นคือ “ความเชื่อผี” ซึ่งได้กลายเป็นสื่อกลางที่สร้างอารมณ์ความรู้สึกร่วม (Collective Emotion) ของผู้คนขึ้นมา สอดคล้องกับนิธิ เอียวศรีวงศ์ (2558 : 30) ที่มองว่าการถือศาสนา (Religiosity) นั้น ประกอบด้วยคุณลักษณะสามอย่าง คือ 1) ความรู้ความเข้าใจ 2) อารมณ์ความรู้สึก และ 3) การปฏิบัติศาสนา (รูปแบบพิธีกรรมหรือการนำมาใช้ในชีวิต) ซึ่งความเชื่อดั้งเดิมของสังคมไทยนั้น อารมณ์ความรู้สึกทางศาสนาของชาวพุทธไทยอยู่ที่ผีและอิทธิปาฏิหาริย์ต่างๆ ไม่ได้อยู่ที่แก่นธรรมอย่างเดียว โดยอารมณ์ความรู้สึกจะเป็นตัวเชื่อมความรู้ความเข้าใจเข้ากับการปฏิบัติ เพราะหากไม่มีอารมณ์ความรู้สึกมาทำหน้าที่นี้ ศาสนาก็จะขาดพลัง ไม่มีชีวิตชีวาและแยกตัวห่างจากสังคม

ดังนั้น ประเด็นนำเสนอบทความนี้คือ 1) การตั้งข้อสังเกตเชิงแนวคิดเกี่ยวกับการปฏิสัมพันธ์ระหว่างการปฏิบัติการทางสังคม (Agency) และโครงสร้างสังคม (Structure) ของความเชื่อผีปู้ตาและผีคุ้มครองในเขตและนอกเขตเทศบาลเมืองมหาสารคามโดยอาศัยกรอบคิดการบูรณาการ ผู้กระทำและโครงสร้าง (Agency-Structure Integration) 2) การอธิบายพลวัตท้องถิ่นอีสานในบริบทสังคมสมัยใหม่ อย่างไรก็ตามความสำคัญของบทความนี้มิใช่เพื่อตอกย้ำว่า “สถาบันผีปู้ตา” ส่งผลต่อโครงสร้างสังคมอย่างไรตามแนวคิดโครงสร้าง-หน้าที่นิยม (Functional-Structuralism) ดังที่ได้ผลิตซ้ำกันมา (สุเทพ สุนทรเกษม, 2511) หากแต่มีวัตถุประสงค์ คือ รูปแบบการปฏิบัติการทางสังคมของความเชื่อผีปู้ตา ที่สะท้อนผ่านการจัดระเบียบโครงสร้างสังคมจินตนาการ (เครือข่ายผี) และส่งผลต่อโครงสร้างสังคมและวิถีชีวิตประจำวันของผู้คน รวมทั้งสถานการณ์ของชุมชนท้องถิ่นกรณีศึกษาในปัจจุบันนี้ สามารถอธิบายพลวัตของท้องถิ่นอีสานในบริบทสังคมสมัยใหม่ได้อย่างไร ทั้งนี้โดยพยายามอธิบายผ่านประเด็นหลักดังนี้



1) เครือข่ายและพื้นที่วัฒนธรรมของผีปู้ตาและผีคุ้มครอง 2) การจัดลำดับชั้น โครงสร้างสังคมของผีปู้ตาและผีคุ้มครอง 3) พลวัตของโครงสร้างสังคมของความเชื่อผีปู้ตาและผีคุ้มครองในบริบทสังคมสมัยใหม่ ซึ่งในการศึกษาได้ใช้แนวทางศึกษาทางมานุษยวิทยา (Anthropological Approach) ด้วยวิธีการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมและการสัมภาษณ์ที่เกี่ยวข้องเป็นเครื่องมือในการรวบรวมตรวจสอบ และวิเคราะห์ข้อมูล ซึ่งกลุ่มเป้าหมายที่ให้ข้อมูล คือ ขะจ้ำร่างทรง ผู้ประกอบพิธีกรรม ผู้ร่วมพิธีกรรมและผู้นำชุมชนทั้งที่เป็นทางการและไม่เป็นทางการ

2. เครือข่ายและพื้นที่วัฒนธรรมของผีปู้ตาและผีคุ้มครอง

เมืองมหาสารคามได้ถือกำเนิดขึ้นตั้งแต่ปี พ.ศ. 2408 โดยการแยกครัวออกจากเมืองร้อยเอ็ด เบื้องต้นให้ขึ้นกับเมืองร้อยเอ็ด ภายหลังจึงให้โอนมาขึ้นกับกรุงเทพฯ ในปี พ.ศ. 2412 (เดิม วิชาเกษตรพจนกิจ, 2530 : 216–217) ครั้นในวันที่ 11 กุมภาพันธ์ 2479 โปรดเกล้าฯ ตราพระราชกฤษฎีกายกฐานะตำบล ซึ่งเป็นที่ตั้งจังหวัดมหาสารคาม เป็น “เทศบาลเมืองมหาสารคาม” ซึ่งเขตเทศบาลนี้ได้มีการขยายพื้นที่ปกครองอยู่เป็นระยะ โดยในปี พ.ศ. 2522 ได้มีการขยายเขตพื้นที่เทศบาลเมืองมหาสารคามออกไปจากเดิม 16 ตารางกิโลเมตร เป็น 24.14 ตารางกิโลเมตร ซึ่งครอบคลุมพื้นที่ของตำบลตลาดทั้งหมด ปัจจุบัน (พ.ศ. 2558) เทศบาลเมืองมหาสารคามได้แบ่งเขตปกครองออกเป็น 30 ชุมชน อย่างไรก็ตาม หากแบ่งตามคุ้มเดิมอาจแบ่งได้ 14 คุ้ม คือ ชุมชนแมต ชุมชนอภิสิทธิ์ ชุมชนส่อง ชุมชนโพธิ์ศรี ชุมชนอุทัยทิศ ชุมชนศรีมหาสารคาม ชุมชนเครือวัลย์ ชุมชนสามัคคี ชุมชนนาควิชัย ชุมชนธัญญาवास ชุมชนศรีสวัสดิ์ ชุมชนปัจฉิมทัศน์ ชุมชนมหาชัยและชุมชนตักสิลา ซึ่งตามคติความเชื่อของสังคมอีสานที่ยึดถือกันมา จึงทำให้ชุมชนเมืองมหาสารคามดังกล่าวมีผีปู้ตาหรือผีคุ้มครองของตน และเมื่อชุมชนมีการขยายตัวจึงทำให้เกิดการสร้างพื้นที่วัฒนธรรมและขยายเครือข่ายของผีตามมาด้วย

2.1 เครือข่ายและพื้นที่วัฒนธรรมผีหลวงปู่ทิม : ความเป็นท้องถิ่นเดิมก่อนตั้งเมืองมหาสารคาม

อาจกล่าวได้ว่า “หลวงปู่ทิม” “ปู่ทิม” หรือ “หลวงปู่จางวาง” เป็นผีคุ้มครองที่ได้รับความนับถือศรัทธาจากชาวบ้านในท้องถิ่นมหาสารคามอย่างกว้างขวางและยาวนาน ซึ่งเป็นที่น่าสังเกตว่าประเด็นความเชื่อปู่ทิมนี้ได้ปรากฏอยู่หลายแห่ง โดยเฉพาะ



แถบชุมชนริมแม่น้ำโขง เช่น บ้านโนนตาล ตำบลนาตาล กิ่งอำเภอนาตาล จังหวัดอุบลราชธานี ซึ่งมีศาลปู่ท้าวพื้มตั้งอยู่ริมโขง เล่ากันว่าในอดีตเป็นพื้นที่มีลักษณะคล้ายอวัยวะเพศชายและหญิง ชาวบ้านเชื่อว่าเป็นผีคุ้มครองดูแลแหล่งน้ำและให้ความอุดมสมบูรณ์แก่ผู้คนในท้องถิ่น ซึ่งสอดคล้องกับการตีความทางมานุษยวิทยาที่เห็นว่าอวัยวะเพศเป็นสัญลักษณ์ของความอุดมสมบูรณ์ (Fertility Cult) ดังปรากฏจากคติบูชาเทวีแห่งความอุดมสมบูรณ์ (Mother Goddess) ที่ปรากฏอยู่ทั่วโลกตั้งแต่ยุคก่อนประวัติศาสตร์ (ปราณี วงษ์เทศ, 2543; 2544; 2549) รวมทั้งความเชื่อเกี่ยวกับสัตว์เลื้อยคลาน เช่น งูหรือนาค ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ที่หมายถึงเจ้าแห่งดินและน้ำ ดังปรากฏผ่านหลักฐานภาษาชนเผ่าที่บ้านเชียงซึ่งทำเป็นลวดลายงูและรูปอวัยวะเพศชาย (Phallicism) ซึ่งต่างเป็นสัญลักษณ์ที่สื่อถึงน้ำหรือสายฝนและเชื่อมโยงกับความอุดมสมบูรณ์ (ชิน อยู่ดี, 2510) อย่างไรก็ตาม ประเด็นดังกล่าวอยู่นอกเหนือการศึกษาและนำเสนอของบทความนี้จึงขอไม่ลงรายละเอียด

สำหรับตัวศาลของผีปู่ท้าวพื้มกรณศึกษานั้นตั้งอยู่นอกเขตเทศบาลเมืองมหาสารคาม บริเวณหลังวัดป่าเนรัญชรา บ้านโนนม่วง ตำบลแวงน่าง อำเภอมือ (เส้นทางไปอำเภอบรบือ) โดยตั้งริมห้วยพื้ม ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของห้วยคะคาง มีทิศทางการไหลจากแถบตำบลโคกก้อ (ต่อเขตอำเภอวาปีบูน) ลงมายังห้วยพื้มจากนั้นจึงไหลลงแก่งเลิงจานและห้วยคะคางเข้าเขตเทศบาลฯ ก่อนที่ไหลลงมารวมที่แม่น้ำชี ทั้งนี้เชื่อว่าปู่ท้าวพื้มทำหน้าที่ดูแลรักษาลำห้วยพื้ม โดยจัดให้มีเทศกาลเลี้ยงใหญ่ในวันที่ 18 เดือน 5 ของทุกปี (ต้องไม่ตรงกับวันพระ) เรียกว่างาน “สงฆ์น้ำหลวงปู่พื้ม” และยังสามารถนิมนต์พระสงฆ์เจริญพระพุทธมนต์ พร้อมทั้งมีมหรสพจัดสมโภชด้วย ซึ่งนอกจากผีปู่ท้าวพื้มจะเป็นที่เคารพของบ้านโนนม่วงแล้วยังเป็นที่เคารพนับถือของชุมชนใกล้เคียง โดยเฉพาะในเขตตำบลแวงน่างและตำบลแก่งเลิงจาน คือ บ้านโนนเตี้ย บ้านโนนสำราญ บ้านหนองเส็ง บ้านกุดเป่ง บ้านแก่งเลิงจาน บ้านท่าแร่ บ้านเม่นน้อย บ้านเม่นใหญ่ และบ้านหนองจิก บ้านหนองโน บ้านกุดแคน (ปัจจุบันอยู่ในเขตตำบลหนองโน) และที่น่าสนใจคือชุมชนในเขตเทศบาลเมืองมหาสารคาม คือ บ้านค้อ (ชุมชนศรีอวลย์) บ้านส่อง (ชุมชนส่องเหนือ ชุมชนส่องใต้) บ้านจาน (ชุมชนอภิสิทธิ์) บ้านนางไย (ชุมชนอุทัยทิศ) บ้านแมต (ชุมชนแมต) และชุมชนโพธิ์ศรี ได้ให้การนับถือและมาร่วมเช่นไหว้ด้วย



ภาพที่ 1 ศาลปู่พืมในปี พ.ศ. 2548 (ภาพซ้าย) และได้รับการต่อเติมหลังคาในปี พ.ศ. 2558 (ภาพขวา)

2.2 เครื่องช่ายและพื้นที่วัฒนธรรมเจ้าพ่อหลักเมือง : ความเป็นท้องถิ่นหลังตั้งเมืองมหาสารคาม

เป็นที่น่าสังเกตว่าชุมชนใหม่ที่ตั้งขึ้นภายหลังการตั้งเมืองมหาสารคาม คือ ชุมชนมหาชัย ชุมชนสามัคคี ชุมชนนาควิชัย ชุมชนปัจฉิมทัศน์ ชุมชนศรีมหาสารคาม และชุมชนตักสิลา ไม่มีการสร้าง “ผีปู่ตา” ของชุมชนตนขึ้นมาเลย เพราะในอดีตอาศัยไปไหว้ผีร่วมกับชุมชนเก่าใกล้เคียง คือ ชุมชนโพธิ์ศรี ชุมชนอภิสิทธิ์ ชุมชนอุทัยทิศ แต่บางชุมชนอาจสร้าง “ผีคุ้มครอง” ตนใหม่ขึ้นมาแทน หากมีหน้าที่แตกต่างจากผีปู่ตา เพราะไม่สัมพันธ์กับเกษตรกรรม แต่เกิดจากความเชื่อในความศักดิ์สิทธิ์เป็นหลัก ซึ่งผีเหล่านี้ต่างถูกโยงความสัมพันธ์เข้ากับหลักเมืองทั้งสิ้น ทว่าผีเหล่านี้ไม่ได้ถูกเชื่อมโยงความสัมพันธ์กับหลวงปู่พืมเลย

อย่างไรก็ตาม ในกรณีของชุมชนศรีสวัสดิ์ (ตั้งราวทศวรรษ 2470) ซึ่งตั้งชุมชนในลักษณะไม่ใช่ด้วยการค่อยๆ ขยายตัวออกมาเช่นชุมชนใหม่ข้างต้น หากแต่เป็นการอพยพจากชุมชนนาควิชัยมาตั้งอยู่ริมห้วยคะคางสุดเขตเมืองด้านตะวันตกทันที ซึ่งส่งผลต่อความมั่นคงทางจิตใจของกลุ่มคนระยะบุกเบิก จึงได้สร้างผีปู่ตาตัวใหม่ขึ้นมา และได้โยงความสัมพันธ์ของผีปู่ตาของตนกับเจ้าพ่อหลักเมืองมหาสารคาม อันเป็นสัญลักษณ์ของ “อำนาจ” การปกครองที่เหนือกว่า เพื่อแสดงถึงเอกภาพ ไม่ให้เกิดความแปลกแยกทั้งสังคมประชากรณ์ (เครื่องช่ายคน) และสังคมจินตนาการ (เครื่องช่ายผี) และแน่นอนว่าผีปู่ตาที่สร้างใหม่นี้ไม่ได้ถูกเชื่อมโยงความสัมพันธ์กับหลวงปู่พืมเลย



3. การจัดลำดับชั้น โครงสร้างสังคมของผีปูดตาและผีคุ้มครอง

พื้นที่วัฒนธรรมของเครือข่าย “ผีปู่พืม” ครอบคลุมชุมชนที่ตั้งกระจุกกระจายตามทิศทางการไหลของห้วยคเคางโดยเริ่มจากแถบทิศใต้ ขยายมายังตะวันออกเฉียงใต้และแพร่เข้ามาในเขตเทศบาลฯ โดยกินพื้นที่ชุมชนสอง ชุมชนแมต ชุมชนเครือวัลย์ ชุมชนอุทัยทิศ ชุมชนอภิสิทธิ์ และชุมชนโพธิ์ศรี ซึ่งชุมชนเหล่านี้ต่างเป็นชุมชนดั้งเดิม ก่อนตั้งเมืองมหาสารคามขึ้นมา ที่น่าสังเกตคือชุมชนในเขตเทศบาลฯดังกล่าวนี้ต่างเชื่อมโยงผีปูดตาของตนให้มีความสัมพันธ์สองทางกับผีใหญ่ คือ ทั้งผีปู่พืมซึ่งเป็น “อำนาจทางสัญลักษณ์เดิม” กับเจ้าพ่อหลักเมืองซึ่งเป็น “อำนาจทางสัญลักษณ์ใหม่” ที่เกิดขึ้นพร้อมการตั้งเมืองมหาสารคาม

สำหรับการจัดลำดับชั้น (Hierarchy) อำนาจระหว่างผีปู่พืมกับผีปูดตาของชุมชนดั้งเดิมที่ตั้งในเขตเทศบาลฯนั้น ได้ดำเนินการโดยผ่านการจัดความสัมพันธ์ให้ต่อกันว่าคือมีฐานะเป็น “ญาติพี่น้อง” ของปู่พืมทั้งหมด เช่นเดียวกับชุมชนนอกเขตเทศบาลฯ ที่นับถือผีปู่พืมต่างจัดความสัมพันธ์ผีปูดตาของตนให้มีลำดับอำนาจที่ต่อยกกว่าในฐานะที่เป็น “ญาติพี่น้องหรือบริวาร” ของปู่พืม โดยยกให้ “ปู่พืม” เป็นศูนย์กลางอำนาจ นอกจากนี้ยังเชื่อว่าปู่พืมมีความศักดิ์สิทธิ์ มีอำนาจเหนือกว่าเจ้าพ่อหลักเมืองที่ถูกจัดให้มีลำดับเป็น “น้อง” โดยเชื่อว่าปู่พืมแบ่งอำนาจให้ไปปกครองเมืองมหาสารคาม และที่น่าสังเกตคือ จากสังคมประสบการณ์ที่เมืองมหาสารคามได้นำตัวเองไปสัมพันธ์กับอำนาจรัฐส่วนกลางคือกรุงเทพฯ ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2408 ซึ่งโดยลักษณะสังคมวัฒนธรรมแล้วแตกต่างจากชุมชนอีสานที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์และวัฒนธรรมลาว ดังนั้น เจ้าพ่อหลักเมืองซึ่งเป็นผีตนใหม่ทั้งยังเป็นสัญลักษณ์ของอำนาจรัฐจากกรุงเทพฯ จึงถูกเรียกอีกชื่อว่า “เจ้าพ่อขุนไทย” ซึ่งสะท้อนถึงการรับรู้และสำนึกชาติพันธุ์ของคนในท้องถิ่นที่มองว่าตนเองแตกต่างจากคน “ไทย” ภาคกลาง (ชาร์ลส์ เอฟ., คายส์, 2556)

ในส่วนองเครือข่ายหรือพื้นที่วัฒนธรรมของ “ผีเจ้าพ่อหลักเมือง” นั้นกลับจำกัดอยู่เฉพาะในเขตเทศบาลฯ โดยแพร่กระจายไปตามชุมชนที่เกิดขึ้นภายหลังการตั้งเมืองมหาสารคาม ซึ่งจะเชื่อมโยงผีปูดตาหรือผีคุ้มครองของตนให้มีความสัมพันธ์แค่ทางเดียวกับเจ้าพ่อหลักเมืองแต่ไม่มีการเชื่อมโยงความสัมพันธ์กับผีปู่พืมเลย ดังกรณีชุมชนศรีสวัสดิ์ได้จัดให้ผีปูดตาตนเป็น “น้อง” (บ้างว่าเป็นทหาร) ของเจ้าพ่อหลักเมืองที่แบ่งให้ไปช่วยดูแลเมือง “หน้าด่านเมืองด้านทิศตะวันตก” เช่นเดียวกับผีคุ้มครอง



อื่นที่ไม่ใช่ผีปูดและถูกสร้างขึ้นหลังตั้งเมืองมหาสารคาม เช่น เจ้าพ่อหงส์ทอง (ชุมชนอุทัยทิศ) ที่เชื่อว่าสถิตยในเสาหงส์นั้น เล่ากันว่าเป็นทหารที่เจ้าพ่อหลักเมืองส่งไปปกครองดูแล “หน้าด่านเมืองด้านทิศตะวันออก” เป็นต้น

นอกจากนี้ในอดีตทุกปียังมีการ “ลงวงผี” หรือเรียกว่า “ออกใหม่เดือน 3” ที่ลานวัดอุทัยทิศ โดยจะมีการประทับทรงบรรดาผีคุ้มครองในชุมชนเทศบาลมหาสารคาม ซึ่งพิธีกรรมดังกล่าวช่วยผลิตข้าวอย่างเป็นรูปธรรมว่าผีทุกตัวในเขตเทศบาลฯ เป็นญาติกันทั้งหมดโดยมีเจ้าพ่อหลักเมืองเป็นศูนย์กลาง ดังที่นางมอญ สุวอ อายุ 77 ปี (สัมภาษณ์, 2548) ร่างทรงของญาปู่ศรีคอนเตา (ชุมชนอุทัยทิศ) ได้ยืนยันว่า “เป็นที่นอังกษนหมด รู้จักกันหมด อยู่ไหนก็ต้องเชิญกันมาร่วม”

4. พลวัตของโครงสร้างสังคมของความเชื่อของผีปูดและผีคุ้มครองในบริบทสังคมสมัยใหม่

ด้วยสภาพของภูมิวิเศษและบริบททางสังคมในอดีตนั้นได้หล่อหลอมให้ผู้คนในสังคมชาวนาต้องปรับตัวทั้งในด้านแบบแผนทางเศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรมเพื่อสร้างเส้นสายความสัมพันธ์ในการรับประกันความอยู่รอดและการช่วยเหลือพึ่งพากัน (Mutual aid) ด้วยเพราะครอบครัวไม่ใช่หน่วยแห่งการผลิตและหน่วยแห่งการบริโภคที่มีความสมบูรณ์เป็นเอกเทศในตัวเอง ดังนั้น จึงต้องสร้างและมีความสัมพันธ์กับครอบครัวอื่นๆ หรือรวมตัวทางสังคมในรูปแบบต่างๆ ซึ่งมีตั้งแต่ญาติทางสายเลือดและญาติโดยประเพณี เช่น การแต่งงาน ผูกเสี่ยว เป็นต้น จึงอาจกล่าวได้ว่าระบบเครือญาติเป็นพื้นฐานสำคัญต่อทั้งโครงสร้างเศรษฐกิจและโครงสร้างส่วนบนของสังคมเกษตรกรรม เนื่องจากเป็นทั้งแหล่งกำเนิดของการรวมหมู่ทางจิตวิทยา (Psychological Collective) แหล่งของความร่วมมือ ช่วยเหลือคุ้มครอง (กาญจนา แก้วเทพ, 2524 : 109) เป็นความสัมพันธ์แนวราบที่เกิดขึ้นตามธรรมชาติจากความจำเป็นในชีวิตจริงของชาวนา ทำหน้าที่พื้นฐานและให้หลักประกันความมั่นใจในลักษณะการช่วยเหลือพึ่งพากัน ก่อให้เกิดมาตรฐานในการพึ่งพาอาศัยกัน (Norm of Reciprocal) ลักษณะต่างๆ ขึ้นมา

อนึ่ง ระบบเครือญาติยังสัมพันธ์กับการบริหารจัดการทรัพยากรต่างๆ ในท้องถิ่น ในฐานะทรัพย์สินส่วนรวม (Communal Property) ซึ่งเป็นตัวกำหนดพื้นที่วัฒนธรรมด้วย ดังเช่น ชุมชนท้องถิ่นเมืองมหาสารคามในอดีตจะมีการใช้ห้วยคะคาง วัด ป่าช้า



ป่าโคกคงหัวบ่อ รวมทั้งการแลกเปลี่ยนทรัพยากรต่างๆร่วมกัน ดังกรณีการใช้ประโยชน์ ห้วยคะคางซึ่งเป็นแหล่งน้ำสำคัญที่หล่อเลี้ยงคนในท้องถิ่นมาตั้งแต่อดีต ความสำคัญ ได้สะท้อนผ่านการสร้างศาลผีปู่ที่เพิ่มขึ้นมาเพื่อช่วยปกป้องรักษาแหล่งน้ำดังกล่าว ซึ่งระบบ ความเชื่อนี้ได้ถูกผลิตซ้ำผ่านความสัมพันธ์ของผู้คนที่แยกออกจากหมู่บ้านแม่ออกไป ตั้งหมู่บ้านใหม่ใกล้เคียง โดยยังคงรักษาความสัมพันธ์กับหมู่บ้านแม่ผ่านการนับถือ ตัวเดียวกัน ซึ่งส่งผลกระทบต่อสังคมประสพการณ์และสังคมจินตนาการ คือ ทำให้เกิดทั้งเครือข่ายคนและเครือข่ายผีตามมา ดังนั้น เครือข่ายผีปู่ที่เพิ่มขึ้น เป็น สัญลักษณ์อย่างหนึ่งของความสัมพันธ์เชิงอำนาจของชุมชนท้องถิ่น เพราะการนับถือ “ผีตัวเดียวกัน” ได้เป็นสื่อกลางในการสร้างมโนธรรมร่วม (Collective Conscience) ของหมู่คณะ แม้นคนรุ่นหลังอาจไม่สามารถโยงหรือแจกแจงได้ถึงความสัมพันธ์ต่อกัน ได้ชัดเจนถึงความเป็น “เครือญาติ” ไกลชิดทางสายเลือด (Lineage) หากแต่รับทราบ โดยนัยของความเป็น “พวกพ้อง” เดียวกันที่มีสำนึกความเป็นเจ้าของและความเชื่อ ร่วมกัน โดยเชื่อมโยงทับซ้อนกับความเป็นเครือญาติทางจินตนาการ (Imaginary Kinship)

ประเด็นที่ตั้งข้อสังเกตก็คือ ภายหลังมีการตั้งเมืองมหาสารคามและค่อยๆ แพร่อำนาจรัฐออกไปท้องถิ่นรอบนอกตามลำดับ ได้ก่อให้เกิดการช่วงชิงการการนำ (Hegemony) ของความเชื่อในท้องถิ่นระหว่างผีดั้งเดิม (ปู่ที่ม) กับผีภายนอก (เจ้าพ่อหลักเมือง) โดยเฉพาะชุมชนดั้งเดิมในเขตเทศบาลที่ตั้งอยู่ก่อนเมืองมหาสารคาม (ชุมชนสอง ชุมชนแมด ชุมชนเครือวัลย์ ชุมชนอุทัยทิศ ชุมชนอภิสิทธิ์ และชุมชน โพธิ์ศรี) ซึ่งในระยะแรกๆ นั้นด้วยความเข้มแข็งของระบบเครือญาติและความเชื่อ ตามจารีตดั้งเดิม ทำให้ปู่ที่มยังมีบทบาทต่อผู้คนอย่างเข้มข้นโดยที่เจ้าพ่อหลักเมือง แทรกไม่ได้ ทว่าการรับรู้ของผู้คนในเขตเทศบาล ที่มีช่วงอายุประมาณ 40-50 ปี หรือคนที่เกิดในช่วงทศวรรษ 2500-2510 ลงมานั้น เริ่มมีการรับรู้และยอมรับอำนาจ ผีเจ้าพ่อหลักเมืองว่ามีความเหนือกว่าผีปู่ที่ม ซึ่งการเปลี่ยนแปลงการรับรู้ของคน ช่วงอายุดังกล่าวนี้ มีความสัมพันธ์กับการเปลี่ยนแปลงของบริบทสังคมอีสานด้วย กล่าวคือ เป็นช่วงที่อำนาจรัฐผ่านนโยบายพัฒนาประเทศให้ทันสมัย (Modernization) ได้แพร่กระจายสู่ท้องถิ่นต่างๆ อย่างเข้มข้น ก่อให้เกิดผลกระทบต่อภูมิทัศน์ทางกายภาพ และภูมิทัศน์การรับรู้ของผู้คนในท้องถิ่น ซึ่งปฏิกิริยาของผู้คนที่เกิดจากการปฏิสัมพันธ์



กับความทันสมัยโดยผ่านผู้กระทำหลัก คือ รัฐและทุนนิยม ด้านหนึ่งได้ก่อให้เกิดการหล่อหลอมและยอมรับอุดมการณ์ของความเป็นรัฐและความเป็นชาติ แต่ด้านหนึ่งทำให้เกิดความไม่มั่นคงทางจิตใจเมื่อเผชิญหน้ากับทุนนิยมด้วย

ดังนั้น ปฏิกริยาของชุมชนท้องถิ่นที่เห็นได้อย่างชัดเจน คือ การสร้างและรื้อฟื้นความเป็นปึกแผ่นทางสังคม (Solidarity) ของชุมชนท้องถิ่นขึ้นมาเพื่อช่วงชิงความหมายสร้างพื้นที่และอัตลักษณ์สำหรับห่อหุ้มตัวตน และเนื่องเพราะความเชื่อผีปู่ผีย่าเป็นแหล่งทรัพยากรของอำนาจและอุดมการณ์ที่ยังทรงศักยภาพในฐานะมโนธรรมร่วม (Collective Conscience) ของชุมชนท้องถิ่น จึงถูกใช้เป็นเครื่องมือในจัดระเบียบโครงสร้างสังคมและอัตลักษณ์ทางสังคม โดยการอธิบายและตีความใหม่เพื่อตอบสนองความต้องการใหม่ๆ ในบริบทสังคมที่กำลังเปลี่ยนแปลง เหตุนี้การใช้ทุนวัฒนธรรมหรือความเชื่อผีปู่ผีย่าเป็นเครื่องมือในการปฏิบัติการทางสังคมจึงเป็นรูปแบบหนึ่งของความพยายามในการต่อรอง ด้านทาน ตอบโต้กับวิกฤติความทันสมัยนั่นเอง

4.1 โครงสร้างสังคมของประชาคมผีปู่ผีย่า

การจัดระเบียบโครงสร้างสังคมของประชาคมผีปู่ผีย่า อาจสามารถแบ่งได้ดังนี้

1) **กลุ่มผู้นำโดยจารีตประเพณี** คือ พวกเจ้า (ผู้ประกอบพิธีกรรม) หมอพรหมณ์ หมอสูตร หมอธรรม ทายกทายิกา มัคทายกวัด และคนเฒ่าคนแก่ ซึ่งอาจถูกจัดอยู่ในกลุ่ม “ผู้เชี่ยวชาญ” เพราะครอบครององค์ความรู้เกี่ยวกับประเพณีปฏิบัติ จึงเป็นกลุ่มผู้นำและที่ปรึกษาด้านการประกอบพิธีกรรมต่างๆ โดยเป็นผู้กำหนดฤกษ์ยาม องค์ประกอบของพิธีกรรมไหว้ผี โดยเฉพาะเจ้าในอดีตนั้นต้องเป็นผู้ดำเนินการ ตั้งแต่กำหนดเวลาไหว้ เดินบอกตามบ้านเพื่อเรียกรงเงินและเครื่องเซ่น และเป็นผู้ประกอบพิธีกรรม จึงนับว่าเป็นผู้มีบทบาทในการวิเคราะห์เหตุการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นในชุมชน เป็นผู้เชื่อมโยงอำนาจผีและตีความอิทธิปาฏิหาริย์ต่างๆ รวมทั้งอาจเสนอมาตรการในการควบคุมและสนับสนุนทางสังคมด้วย ซึ่งในวันงานนั้นนอกจากเจ้าประจำบ้านโนนม่วงที่ดูแลผีปู่ผีย่าโดยเฉพาะแล้ว เจ้าหมู่บ้านอื่นๆ ก็มาร่วมงานด้วย โดยถือว่าตนเองเป็นตัวแทนของผีประจำหมู่บ้านที่ต้องมาแสดงความเคารพผีปู่ผีย่าซึ่งมีอำนาจสูงสุด โดยมาช่วยงานหรือเป็นลูกมือเจ้าบ้านโนนม่วง

อนึ่ง สังคมอีสานชนบทในอดีตนั้น อำนาจในโครงสร้างสังคมของชุมชนมีอยู่สองแหล่งหลัก คือ ‘อำนาจจากผู้นำทางสายเลือด’ คือ เจ้าโคตรต่างๆ เช่น ปู่ย่า ตายาย



ผู้สูงอายุต่างๆ และ ‘อำนาจจากผู้นำทางสติปัญญา’ เช่น พระสงฆ์ ผู้นำชุมชน รวมทั้งผู้มีความรู้หรือเชี่ยวชาญในด้านต่างๆ ทว่าปัจจุบันอำนาจของคนกลุ่มดังกล่าว กำลังถูกลดบทบาทลง ทั้งนี้เพราะด้วยความเปลี่ยนแปลงของบริษัทซึ่งส่งผลต่อการผลิตในครัวเรือน อำนาจการผลิตนอกภาคการเกษตรเพิ่มบทบาทมากขึ้น อีกทั้งวิธีการผลิตภาคเกษตรที่เน้นผลิตเพื่อขาย ทำให้มีการรับความรู้และเทคโนโลยีสมัยใหม่เข้ามาเพื่อเพิ่มประสิทธิภาพ ส่งผลต่อความเชื่อถือต่อความรู้เดิมลดลง และส่งผลกระทบต่อผู้ครอบครองความรู้เดิม คือ ผู้สูงอายุเริ่มลดความสำคัญลงด้วย เมื่อบทบาทในฐานะผู้ผลิตในครัวเรือนลดลงจึงส่งผลกระทบต่อสภาพจิตใจของคนกลุ่มดังกล่าว ไม่ว่าจะเป็นความภาคภูมิใจและความนับถือตนเอง จึงทำให้ขาดพื้นที่และอัตลักษณ์ที่มั่นคง ดังนั้น อำนาจที่พลังเก่าพอที่จะกระทำได้ในปัจจุบันจึงมีเพียงกิจกรรมด้านประเพณี และวัฒนธรรมต่างๆ เพื่อสร้าง “พื้นที่” ให้กับอุดมการณ์อำนาจที่ตนเกี่ยวข้อง เช่น โดยผ่าน “สนาม” (Field) ของอำนาจผีปู่ตาในการสร้างความหมายให้กับตัวตน การนับถือตนเอง และสิทธิธรรมต่อประเพณีวัฒนธรรมต่างๆ ที่ตนกำลังสืบทอดอยู่

2) กลุ่มชาวบ้านในชุมชนนอกเขตเทศบาลฯ คือ ชาวบ้านจากบ้านโนนเดื่อ บ้านโนนสำราญ บ้านหนองเส็ง บ้านกุดเป่ง บ้านแก่งเลิงจาน บ้านท่าแร่ บ้านเม่นน้อย บ้านเม่นใหญ่ และบ้านหนองจิก ซึ่งถือว่าเป็นกลุ่มสำคัญในแง่มวลชนที่เข้าร่วมสนับสนุน และต่อยอดความสำคัญและอำนาจของความเชื่อผีปู่พื้ให้ชัดเจนเป็นรูปธรรมมากยิ่งขึ้น โดยเป็นที่มาของทรัพยากรคือ เงินเรียไรในการจัดงาน อุปกรณ์ประกอบพิธีกรรมต่างๆ มหรสพที่จ้างมาสมโภช อาหารเครื่องดื่มในการเลี้ยงดูผู้ร่วมงาน ตลอดจนพลังศรัทธาที่ถูกแปรรูปเป็นกองผ้าป่าที่มาจากหมู่บ้านและกลุ่มต่างๆ

อนึ่ง กลุ่มนี้ยังอาจแยกย่อยเป็น “ชาวบ้านที่ยังอาศัยทำกินในชุมชนท้องถิ่นบ้านเกิด” และ “ชาวบ้าน (ส่วนใหญ่คนวัยทำงาน) ที่ไปทำงานนอกถิ่นฐานบ้านเกิด” ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็น “เจ้าของความเชื่อผีปู่พื้แท้จริง” เพราะถ้าไม่มีฐานของคนกลุ่มนี้ จึงเป็นการยากที่ประเพณี/ความเชื่อปู่พื้จะมีดำรงอยู่ได้ โดยเฉพาะคนกลุ่มที่ออกไปทำงานต่างถิ่นนั้น ส่วนมากเป็นคนหนุ่มสาวที่จะถือโอกาสกลับบ้าน (ส่วนใหญ่ปีละครั้ง) พร้อมบทบาทการแสดงตัวตนในฐานะ “ผู้ให้” (เช่น การทอดผ้าป่า) ซึ่งเป็นความพยายามที่จะสร้างพื้นที่ทางสังคม แสวงหาการยอมรับจากชุมชนท้องถิ่น และปลดปล่อยความตึงเครียดจากการตรากตรำการทำงาน ด้วยการชิมชัບอารมณ์



ความรู้สึก จิตวิญญาณความเป็น “บ้านเกิด” ดังนั้น การโหยหาอดีต (Nostalgia) ที่เกิดขึ้นในจิตใจของคนไกลบ้านที่มีต่อภาพความทรงจำวันหวานคืนเก่าซึ่งห้อมล้อมด้วยญาติมิตรพี่น้องพร้อมหน้า สภาพแวดล้อมคุ้นเคย และประเพณีพิธีกรรมพื้นบ้านที่อบอวลไปด้วยบรรยากาศขรึมขลังศักดิ์สิทธิ์ อบอุ่น สมานฉันท์และแฝงความสนุกสนาน สิ่งเหล่านี้ได้กลายเป็นมโนธรรมร่วม (Collective Conscience) ที่ได้กระตุ้นเรียกร้องให้พวกเขากลับมาสัมผัสความรู้สึกดังกล่าว ซึ่งด้านหนึ่งก็ได้ช่วยผลิตซ้ำและค้ำจุนความสัมพันธ์ของระบบเครือญาติและการดำรงอยู่ของโครงสร้างสังคมฝั่บ่มไปพร้อมกันด้วย



ภาพที่ 2 รูปหล่อปู่พื้ม จัดทำขึ้นเพื่อให้ผู้ศรัทธาเช่าบูชาในปี พ.ศ. 2554

3) กลุ่มชาวบ้านในเขตชุมชนเทศบาลฯ คือ ชาวบ้านในชุมชนเครือวัลย์ ชุมชนสอง ชุมชนอภิสิทธิ์ ชุมชนอุทัยทิศ ชุมชนโพธิ์ศรีและชุมชนแมด บรรดาชุมชนเหล่านี้เป็นชุมชนเก่าแก่ก่อนที่จะมีการตั้งเมืองมหาสารคาม และถูกผนวกรวมเป็นชุมชนเทศบาลฯ อย่างไรก็ตาม ชาวบ้านกลุ่มนี้ยังอยู่ในเขตพื้นที่วัฒนธรรมฝั่บ่ม เช่นในอดีตและยังรักษาสายสัมพันธ์ของระบบเครือญาติกับชุมชนนอกเขตเทศบาลฯ ทว่าในปัจจุบันชาวบ้านกลุ่มนี้ไม่ใช่ที่มาหลักของฐานทรัพยากรในการจัดงาน หากมีบทบาทในฐานะแนวร่วมเท่านั้น แต่นี้ไม่ได้หมายความว่าคนในเขตเทศบาลฯ นั้นจะลด



ความนับถือผีปู่พื้มลง หากเพียงแต่ว่าคนกลุ่มนี้มีทางเลือกในการเข้าถึงสิ่งศักดิ์สิทธิ์เพื่อยึดเหนี่ยวจิตใจเพิ่มขึ้นคือ “ศาลเจ้าพ่อหลักเมือง” โดยจัดไหว้ใหญ่ในช่วงเดือนยี่ของทุกปี มีภาครัฐทั้งระดับเทศบาลฯและจังหวัดเป็นแม่งาน จึงเท่ากับเป็นการตอกย้ำความเหนือกว่าของหลักเมืองอย่างชัดเจน

นอกจากนี้ชาวบ้านส่วนหนึ่งในเขตเทศบาลฯยังประกอบไปด้วยกลุ่มชาติพันธุ์จีน ซึ่งเริ่มเข้ามาในเมืองมหาสารคามประมาณทศวรรษที่ 2440 เป็นต้นมา (นาริรัตน์ ปรีสุทธิวุฒิกุล, 2547) บ้างเข้ามาแต่งงานกับเชื้อสายกลุ่มผู้นำท้องถิ่นหรือกับกลุ่มตระกูลคนจีนเหมือนกัน (สมาคมชาวจังหวัดมหาสารคาม, 2440) และสร้างเครือข่ายทางสังคม จึงทำให้รักษาความเป็นผู้นำทั้งการเมือง สังคมและเศรษฐกิจไว้มากพร้อมกันนั้นคนจีนยังได้มีการรวมตัวทางด้านวัฒนธรรมตามความเชื่อเดิม โดยสร้าง “ศาลเจ้าปู่เจ้าแก้ง-ม่า” หรือ “เจ้าพ่อเจ้าแม่งามเมือง” เมื่อประมาณ พ.ศ. 2470 อีกทั้งยังได้มีการจัดตั้งคณะกรรมการดำเนินงาน (แต่นั้น) หรือสมาคมชาวมหาสารคามดำเนินงานกิจกรรมต่างๆ ตั้งแต่ พ.ศ. 2525 เป็นต้นมา โดยเฉพาะการริเริ่มจัดงานไหว้ตั้งแต่ใน พ.ศ. 2500 จนถึงปัจจุบัน และได้กลายเป็นงานสำคัญงานหนึ่งของจังหวัดมีคนท้องถิ่นเข้าร่วมงานมากมาย ซึ่งนอกจากเป็นการแสดงตัวตนของชาวจีนโพ้นทะเลแล้ว ยังเป็นการแสดงศักยภาพทางเศรษฐกิจและสังคมของกลุ่มชาติพันธุ์จีนด้วย

4) **กลุ่มภาครัฐและผู้นำที่เป็นทางการ** ประกอบด้วย ผู้ใหญ่บ้าน กำนัน (ซึ่งถูกมองว่าเป็นตัวแทนรัฐมากกว่าตัวแทนชาวบ้าน) สมาชิก อบต. แวงนางหรือนักการเมืองระดับท้องถิ่นและระดับประเทศ โดยเฉพาะ อบต. นั้นได้เริ่มเข้ามาเป็นแม่งานราวปี พ.ศ. 2541 จึงนับได้ว่ามีส่วนช่วยรับรองสถานะและบทบาทการมีอยู่ของผีปู่พื้มอย่างเป็นทางการมีน้ำหนักมากขึ้น เพราะก่อนหน้านั้นชาวบ้านได้ดำเนินการกันเองตามกำลังศรัทธา โดยอาจมีกำนันผู้ใหญ่บ้านช่วยดำเนินการ ในแง่การจัดเตรียมสถานที่และติดต่อมหรสพ ครั้น อบต. ได้เข้ามารับบทบาทดังกล่าวแทน ได้มีการจัดสรรงบประมาณให้เพิ่มขึ้น โดยสมาชิก อบต. ส่วนใหญ่เป็นคนในพื้นที่ตำบลแวงนาง ซึ่งเป็นเขตพื้นที่วัฒนธรรมผีปู่พื้มที่ซ้อนทับกับผลประโยชน์คะแนนเสียง ดังนั้น การเข้าร่วมงานของ อบต. นั้น จึงมีมากกว่าศรัทธาในผีปู่พื้มหรือเป็นบทบาทหน้าที่เชิงบริการและสนับสนุนศิลปวัฒนธรรมตามนโยบาย อบต. เท่านั้น



กล่าวคือ ได้เข้ามาในฐานะนักการเมืองท้องถิ่น โดยได้ใช้โอกาสนี้เป็นอีกช่องทางหนึ่งในการสร้าง “ทุนทางสัญลักษณ์” แก่ตนเองและพวกพ้อง เพื่อสร้างและสะสมฐานคะแนนเสียงสนับสนุนจากชาวบ้านในเขตตำบลเวียงนางสำหรับการเลือกตั้งครั้งต่อไปด้วย ดังปรากฏว่ามีความพยายามที่จะจัดสรรงบประมาณมาปรับปรุงภูมิทัศน์พื้นที่รอบศาลฝึบู้พิมพ์ เพื่อให้เป็นแหล่งพักผ่อนหย่อนใจของชุมชนท้องถิ่น รวมทั้งการเป็นแม่ข่ายจัดพิธีพุทธาภิเษกในการหล่อรูปเหมือนบู้พิมพ์เพื่อให้ผู้ศรัทธาเช่าซื้อในช่วงเมษายน 2554 โดยนิมนต์พระสงฆ์เกจิอาจารย์ที่มีชื่อเสียงเป็นที่ยอมรับในเขตจังหวัดมหาสารคามและใกล้เคียงมาทำพิธี

เช่นเดียวกับการเข้ามาร่วมงานของนักการเมืองระดับจังหวัด (สมาชิกสภาจังหวัด) และประเทศหรือสมาชิกสภาผู้แทนฯ เขตหนึ่ง (ครอบคลุมเขตเลือกตั้งตำบลเวียงนาง อำเภอเมือง จังหวัดมหาสารคามด้วย) ซึ่งถูกเชิญให้มาร่วมงานไหว้ใหญ่ดังกล่าว ทั้งนี้ นอกเหนือจากการให้ทุนสนับสนุนในการจัดงานแล้ว การมาปรากฏตัวในงานนี้ยังเป็นการส่งเสริมทุนทางสัญลักษณ์เพื่อผลประโยชน์ทางการเมืองด้วย

4.2 ประชาคมฝึบู้พิมพ์ในฐานะภาพสะท้อนของวิกฤตความทันสมัย

อาจกล่าวได้ว่าความเชื่อฝึบู้พิมพ์เป็นปฏิบัติการทางสังคมซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของปฏิกิริยาต่ออำนาจรัฐและทุนนิยมภายใต้บริบทของความทันสมัย ทั้งนี้ ดังที่กล่าวไว้ข้างต้นจะเห็นว่าในการดำเนินการนั้น เจ้าภาพหลักไม่ใช่ภาครัฐแต่เป็นชาวบ้านในท้องถิ่น ซึ่งแตกต่างจากกรณีของ “ศาลหลักเมือง” และ “ศาลเจ้าเงิน” ที่ภาครัฐเข้าไปดำเนินการโดยตรง ซึ่งในมุมหนึ่งจึงอาจกล่าวได้ว่าสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งสองนี้เป็นดังสัญลักษณ์ของ “อำนาจรัฐ” และ “ทุนนิยม” กล่าวคือ ศาลหลักเมืองเป็นสัญลักษณ์ของอำนาจรัฐที่ถูกสถาปนาและได้รับการยอมรับจากอำนาจส่วนกลางซึ่งแตกต่างจากจากฝึบู้พิมพ์

ส่วนศาลเจ้าเงินนั้นเป็นสัญลักษณ์ของชนชั้นนำทางเศรษฐกิจซึ่งก็คือคนเชื้อสายจีนที่ยึดกุมความมั่งคั่ง ทั้งยังสร้างเครือข่ายสายสัมพันธ์กับชนชั้นนำทางการเมืองด้วย ดังปรากฏว่าได้แต่งงานกับชนชั้นเจ้าเมือง ในระยะหลังเมื่อมีการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 ยังได้ลงการเมืองจนได้รับเลือกตั้ง ตลอดทั้งนายกเทศมนตรีส่วนใหญ่ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันนี้มีเชื้อสายจีนเกือบทั้งหมด ดังนั้นเมื่ออำนาจทางการเมืองกับอำนาจเศรษฐกิจเชื่อมโยงกัน จึงเท่ากับเป็นการส่งเสริม



ทางเศรษฐกิจและทุนทางสังคม ทั้งยังจำกัดอำนาจอยู่เฉพาะภายในกลุ่มตนด้วยการผลิต
ซ้ำทางสังคมไม่ให้แตกแค้นนอก แม้ว่าจะมีการแข่งขัน ช่วงชิงการนำอยู่ภายในกลุ่มและ
แบ่งเป็นกลุ่มต่างๆ ไม่ได้เป็นเอกภาพนักก็ตาม (ไวพจน์ ชันสุวรรณนา, 2543)

ดังนั้น ด้วยความสัมพันธ์เชิงอำนาจดังกล่าว ปฏิกริยาของประชาคมผู้นับถือ
ปู่พื้มจึงสะท้อนผ่านการการจัดลำดับชั้นอำนาจ (Hierarchy) ี่ ด้วยการยกให้
“ปู่พื้ม” เป็นศูนย์กลางอำนาจและบรรดาผีในชุมชนต่างๆที่เข้ามามีความสัมพันธ์กับ
ปู่พื้มนั้นได้ถูกจัดให้มีลำดับอำนาจที่ต่อยกว่า รวมทั้ง “เจ้าพ่อหลักเมือง” มหาสารคาม
ที่ถูกจัดให้มีลำดับความสัมพันธ์ในฐานะ “น้อง” ของปู่พื้ม และยืนยันผ่านการจัดงาน
เช่นสรงประจำปีอย่างยิ่งใหญ่และมีผู้คนในท้องถิ่นเข้าร่วมงานอย่างคับคั่ง

นอกจากนี้หากพิจารณาในบริบทที่กว้างขึ้น จะเห็นว่าเงื่อนไขที่ทำให้เครือข่าย
ผีปู่พื้มเข้มแข็งเพิ่มขึ้นนั้นเป็นเพราะความไม่มั่นคงทางจิตใจที่กำลังเผชิญกับวิกฤตความ
ทันสมัย อันเป็นผลสืบเนื่องจากนโยบายการพัฒนา ซึ่งดำเนินการผ่านแผนพัฒนา
เศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติตั้งแต่ปี พ.ศ. 2404 เป็นต้นมา โดยเฉพาะได้ปรากฏผลชัดเจน
ในช่วงปลายทศวรรษ 2510 ทำให้เกิดการขยายตัวอย่างรวดเร็วของระบบทุนนิยมซึ่ง
เร้นกายในรูปของวัฒนธรรมบริโภคนิยม วัฒนธรรมอุตสาหกรรมนิยมและวัฒนธรรม
พาณิชย์นิยม ซึ่งได้นำเอาความลึกลับไสยมาสู่ดำเนินชีวิตประจำวันและสำนึกของ
ผู้คน เพราะความทันสมัยทำให้เกิดความแตกต่าง (Difference) การกีดกันแบ่งแยก
(exclusion) และการทำให้เกิดลักษณะชายขอบ (Marginalization) ขึ้นมา

เช่นเดียวกับชุมชนท้องถิ่นกรณีศึกษาซึ่งได้รับผลกระทบดังกล่าว เนื่องจากถูก
ผนวกเข้าสู่ระบบ โดยเฉพาะชวชนขนาดเล็ก ทั้งนี้หากพิจารณาตามแนวคิดของวิถี
การผลิตแบบทุนนิยมส่วนรอบข้าง (Peripheral Capitalism Mode of Production)
แล้ว (สมศักดิ์ สามัคคีธรรม, 2533) กระบวนการพัฒนาทุนนิยมส่วนรอบข้างได้ดำเนินไป
อย่างช้าๆ พร้อมกับการทำลายทรัพยากรธรรมชาติ ระบบเศรษฐกิจแบบธรรมชาติ และ
วงจรการผลิตซ้ำแบบธรรมชาติของครัวเรือนชาวนา โดยมีรัฐเป็นผู้แสดงบทบาทและสร้าง
เงื่อนไขสำคัญ อาทิ การพัฒนาระบบสาธารณสุขโรค การส่งเสริมปลูกพืชเศรษฐกิจ
(Cash Crop) เป็นต้น เหล่านี้เป็นการทำลายเงื่อนไขของโครงสร้างการผลิตทดแทน
ขึ้นใหม่ของวิถีการผลิตก่อนหน้าทุนนิยม



กล่าวคือ ระบบการแลกเปลี่ยนหายไป การผลิตเพื่อบริโภคเป็นหลักถูกทำลาย สถาบันต่างๆ ของสังคมแบบใหม่เข้ามาแทนที่หรือมีบทบาทมากกว่าสถาบันสังคมแบบเดิม (เช่น สถาบันการศึกษา สถาบันการปกครองและจัดระเบียบสังคม) ทรัพยากรธรรมชาติที่รับประกันความอยู่รอดถูกทำลายหรือยึดครองโดยทุนเอกชนและอำนาจรัฐ พร้อมกันนี้จากการขยายตัวของความสัมพันธ์ทางการผลิตและการแลกเปลี่ยนสินค้าซึ่งได้ผนวกหน่วยการผลิตระดับครัวเรือนเข้าไปด้วยในระบบทำให้สินค้าและระบบตลาดภายนอกแทรกเข้ามา ส่งผลให้ผลิตผลหัตถกรรมพื้นบ้านถูกทำลายและลดบทบาทลง ชาวนาหันมาปลูกพืชเศรษฐกิจเพื่อขายมากขึ้น เกิดการผลิตซ้ำของระบบการผลิตหลัก คือ การผลิตซ้ำแบบขยาย (Extended Reproduction) ของระบบทุนและอุตสาหกรรม ทำให้การผลิตเพื่อขายเป็นความจำเป็นซึ่งผลักดันให้ต้องเข้าไปอยู่ในวงจรการหมุนเวียนของทุนยิ่งขึ้น โดยต้องเพิ่มการใช้แรงงานปัจจัยและทุนมากขึ้น ทั้งยังต้องแข่งขันและเผชิญหน้าในลักษณะขัดแย้งกับบรรดาทุนต่างๆ ด้วย

สำหรับชาวนาขนาดเล็กในปัจจุบันที่ยังสามารถดำรงอยู่ได้นั้น ก็ไม่ได้อิสระและราบรื่น แต่เป็นการดำรงอยู่ภายใต้เงื่อนไขงานต่อทุนในรูปแบบ (Formal Subsumption of Labor Under Capital) ด้วยการถูกผนวกเข้าไปในระบบทุนนิยมต้องผลิตภายใต้กฎของมูลค่า ทำให้ชาวนาต้องขยายเวลาทำงานออกไปทั้งเวลาแรงงานและเวลาการผลิตเพื่อเพิ่มผลผลิต (สมศักดิ์ สามัคคีธรรม, 2533) เช่น การทำนาปรัง ปลูกพืชพาณิชย์อื่นๆ เป็นเหตุให้ต้องเพิ่มต้นทุนการผลิต เนื่องจากถูกควบคุมการผลิตเพื่อให้ได้มาตรฐานของตลาด ซึ่งแหล่งที่มาของทุนคือจากระบบสินเชื่อซึ่งกู้จากทุนทั้งในและนอกระบบ

ดังนั้น วิธีการปรับตัวอย่างหนึ่งของชาวนาในท้องถิ่นส่วนใหญ่คือการเป็น “ผู้ประกอบการชาวนา” โดยการออกไปขายแรงงานเพื่อส่งเงินมาจ้างแรงงานมาทำนาแทนตน และยังลดขั้นตอนการทำงานลงให้สัมพันธ์กับแรงงานที่มีโดยเน้นการทำงานหาวันแทนนาตา จ้างรถไถ รถเกี่ยวข้าวแทนการใช้แรงงานคน เป็นต้น ซึ่งจากเหตุปัจจัยต่างๆ เชื่อมโยงกันดังกล่าวทั้งหมดนั้น ได้ส่งผลต่อความไม่มั่นคง ลังเลสงสัยทั้งคนที่ยังอยู่ในถิ่นฐานและโดยเฉพาะคนที่จากบ้านไปทำงานต่างแดน คลุกคลีกับความหวาดและไร้อัตนในในเมืองใหญ่ที่ลวดทอนจิตวิญญาณให้เรียวลีบ เหตุนี้พิธีกรรมไหว้ผีปู่พ่ที่จัดประจำปีจึงได้เป็น “สนาม” ที่อารมณ์ความรู้สึกร่วม (Collective Emotion) ได้



ปฏิบัติการอย่างมีพลัง ทั้งการตีความกับความเชื่อศรัทธาปสาทะและใช้ประกาศตัวตน ศักดิ์ศรี ตักตวงเอาอารมณ์ความรู้สึกทั้งหมดในความเป็น “บ้าน” เพื่อทดแทนและเติมเต็มทางจิตวิทยาในสิ่งที่ขาดหายไป เพื่อว่าในช่วงเวลาอันยาวนานเปลี่ยวเหงาตลอดปีจะได้มีกำลังคืนรินในเมืองใหญ่ต่อไปได้ เหตุนี้ “สนาม” (Feild) ของพิธีกรรมไหว้ผีปู่พี่มัจฉาถูกขับเคลื่อนดำเนินการและมีขึ้นเพื่อตอบสนองคนในชุมชนท้องถิ่นนอกเขตเทศบาลฯ เป็นหลัก ส่วนกลุ่มคนอื่นๆ ที่มาร่วมนั้น ต่างแสวงหาผลประโยชน์ในรูปแบบต่างๆ จากพื้นที่ดังกล่าวที่สอดคล้องกับ habitus ของตนเองเท่านั้น

5. สรุปและอภิปรายผล

บทความได้พยายามอธิบายพลวัตของสังคมอีสานในบริบทสมัยใหม่ผ่านความเชื่อผีปู่ตาและผีคุ้มครองอื่นๆ ของชุมชนท้องถิ่นเทศบาลมหาสารคามและใกล้เคียง ผลการศึกษาพบว่าความเชื่อผีปู่ตาและผีคุ้มครองในฐานะทุนทางวัฒนธรรมนั้นสามารถยึดโยงผู้คนเข้ามาปฏิสัมพันธ์กัน โดยการเชื่อมโยงกันเป็นเครือข่ายและพื้นที่วัฒนธรรมของความเชื่อ เกิดการจัดลำดับชั้น โครงสร้างสังคมของผีปู่ตาและผีคุ้มครอง โดยมีการจัดระเบียบโครงสร้างสังคมทั้งในส่วนของสังคมจินตนาการ (เครือข่ายผี) และสังคมประสบการณ์ (เครือข่ายคน) ทว่าระเบียบสังคมดังกล่าวนี้ไม่ได้หยุดนิ่ง หากมีพลวัตเคลื่อนไหวปรับเปลี่ยนไปตามเงื่อนไขของบริบททางสังคมในแต่ละช่วงเวลา โดยมีความสืบเนื่องกันมาทางประวัติศาสตร์จนก่อรูปเป็นท้องถิ่นเดียวกันที่มีลักษณะเฉพาะขึ้นมา นอกจากนี้ข้อสังเกตสำคัญของบทความนี้คือ ศักยภาพในการดำรงอยู่และความเข้มแข็งของโครงสร้างสังคมของประชาคมผีในปัจจุบันนี้ยังสามารถสะท้อนบริบทของการคืนริน ต่อผู้ ต่อรอง ต่อได้ของชุมชนท้องถิ่นอีสานที่มีต่อรัฐและทุนนิยมอีกด้วย โดยแรงขับเคลื่อนสำคัญนี้มาจากอารมณ์ ความรู้สึกรวมหมู่ในการเผชิญหน้ากับวิกฤตความทันสมัยและวิกฤตอัตลักษณ์นั่นเอง

อนึ่ง วัตถุประสงค์ของบทความนี้จะพยายามนำเสนอข้อถกเถียง ในมุมมองของแนวคิดกลุ่ม Agency-Structure Integration ด้วยโดยมองว่าความเชื่อในฐานะโครงสร้างส่วนบนก็หาใช่จะควบคุมครอบงำมนุษย์ฝ่ายเดียวไม่ ดังที่แนวคิดโครงสร้าง-หน้าที่นิยม (Functional-Structuralism) ได้ผลิตซ้ำกันมา ทั้งนี้ในความสัมพันธ์เชิงวิภาษวิธีนั้น มนุษย์ก็สามารถปรับใช้ความเชื่อหรือทุนวัฒนธรรมเพื่อตีความรับใช้ผลประโยชน์ตนเองด้วย ซึ่งจากที่อธิบายข้างต้นนั้นพยายามแสดงให้เห็นว่า “ผีปู่ตา/ผีคุ้มครอง” เป็นเพียงอำนาจเชิงสัญลักษณ์ที่ถูกสร้างขึ้น เป็นระเบียบสังคมแบบดั้งเดิมที่คนในสังคมยึดถือร่วมกัน



ซึ่งทั้งคนและผีปูดานั้นต่างมีปฏิสัมพันธ์ซึ่งกันและกันในเชิงวิภาษวิธี กระทั่งสามารถปรับเปลี่ยนโดยผ่านปฏิบัติการรูปแบบต่างๆ ตามสภาพบริบทที่เปลี่ยนไปได้ด้วย ทั้งนี้ท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลง ผีปู้ตาได้ถูกทำลายจากคนในชุมชนมากขึ้น ดังกรณีชุมชนตำบลท่าขอนยาง-ขามเรียง อำเภอกันทรวิชัย จังหวัดมหาสารคามที่ได้มีการขับไล่ผีปู้ตาในเวลาไล่เลี่ยใกล้เคียงกัน (ทศวรรษ 2510) ทั้งนี้เพราะมีปัจจัยและเงื่อนไขที่สนับสนุน โดยเฉพาะนโยบายพัฒนาของรัฐ ระบบทุนนิยมและตลาด รวมทั้งการเข้ามาของพระป่า และการขึ้นนำของบุคคลที่เป็นผู้นำของชุมชน เป็นต้น (ณรงค์ฤทธิ์ สุมาลี, 2555 : 75-82)

ส่วนผีปู้ตาที่ยังคงเหลืออยู่นั้น นอกเหนือจากวาทกรรมของ “ความศักดิ์สิทธิ์” หรือความนับถือศรัทธาตามจารีตเดิมของคนในชุมชนแล้ว ยังได้ถูกตีความใหม่ โดยปรับเปลี่ยนหน้าที่จากผู้ชี้แนะ อำนาจความสะดวกและช่วยเหลือในด้านการผลิตการเกษตร ไปสู่บทบาทของผู้ลดบันดาลโชคลาภ ช่วยเหลือสรรพทุกข์ของผู้คนในระดับ “ปัจเจกชน” มากขึ้น (เหมือนกับบรรดาเจ้าพ่อ-เจ้าแม่ทั้งหลาย เช่น การขอเลขเด็ด ฯลฯ) และการเข้าถึงผีปู้ตาซึ่งสามารถทำได้ตลอดปีทั้งบนบานและเซ่นไหว้

อนึ่ง เป็นที่น่าสังเกตว่าแม้เมืองมหาสารคามจะคลี่คลายตนเองเข้าสู่สังคม “เมือง” (Urbanization) เป็นส่วนใหญ่ทั้งโครงสร้างกายภาพและโครงสร้างสังคม แต่ความเชื่อผียังได้รับการสืบสานอย่างเข้มแข็ง เนื่องจากประชาคมผีมีพลวัตปรับตัวเคลื่อนไหวเพื่อตอบสนองผู้คนในช่วงเวลาต่างๆ ทั้งโดยผ่าน “การจัดระเบียบสังคมผี” ซึ่งเป็นสังคมในจินตนาการ พร้อมทั้งการสร้างเครือข่ายและ “การจัดระเบียบสังคมคน/ประชาคมคนนับถือผี” ที่โยงใยเป็นตาข่ายความสัมพันธ์ว่าผิदनนั้นเป็นญาติกับผิदनนี้ ผีของชุมชนโน้นมีความสัมพันธ์กับผีชุมชนนั้น จึงช่วยรับรองดอกย้ำความมีอยู่ของความเชื่อผิคู่ครองให้อยู่ในสังคมได้ โดยปฏิบัติการผ่านการจัดงาน “ไหว้ใหญ่/สร่งน้ำปู่มื” อย่างเป็นทางการทุกปี ซึ่งรูปแบบปฏิสัมพันธ์เชิงวิภาษวิธีนี้ได้ช่วยรักษาและเสริมสร้างอำนาจของผีให้คงอยู่และตอบสนองความต้องการของคนได้อย่างมีประสิทธิภาพและต่อเนื่อง

ดังนั้น จะเห็นว่าแต่ละฝ่ายที่เข้าร่วมเป็นเครือข่ายของโครงสร้างสังคมผีปู่มืต่างได้ใช้ “สนาม” ของอำนาจผีปู่มืในฐานะที่เป็นสื่อกลางอารมณ์ความรู้สึกร่วม (Collective Emotion) ในการเผชิญหน้ากับสภาวะสมัยใหม่ โดยได้ตีความเพื่อตอบสนองความต้องการแตกต่างกันไป ซึ่งผลประโยชน์เหล่านี้ตั้งอยู่บนพื้นฐานของ Habitus ดั้งเดิมของผู้คนที่ถูกหล่อหลอมและบ่มเพาะโดยสังคมนวัตกรรมท้องถิ่น



อีสาน กล่าวคือ ชาวบ้านทั่วไปได้ใช้ทุนทางวัฒนธรรมคือความเชื่อในผีปู่ผีย่าเพื่อตอบสนองความไม่มั่นคงทางจิตใจในการดำเนินชีวิตภายใต้สภาวะสมัยใหม่ เพื่อเติมเต็มความอึดอ้อมในแง่จิตวิทยา เช่น ได้ทำบุญ ได้ไหว้ผี ได้เป็นผู้ให้ ได้สัมผัสอารมณ์ความรู้สึกของความเป็นบ้าน รวมทั้งการได้รู้สึกว่าเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนท้องถิ่นหรือในฐานะสมาชิกของกลุ่ม เป็นต้น ซึ่งเหล่านี้ทำให้รู้สึกว่าการมีชีวิตมีคุณค่า มีความหมายและความสำคัญขึ้นมา

ส่วนชาวบ้านที่เป็นกลุ่มผู้นำโดยจารีตประเพณีนั้น ได้ใช้พื้นที่นี้แสดงตัวตนและบทบาทผ่านความรู้ที่ตนครอบครองอยู่ เพื่อสร้างการยอมรับ ศักดิ์ศรี ความมั่นใจในสถานะของตนเองและความเป็นอยู่ โดยอาจได้ผลตอบแทนเป็นโภคทรัพย์ เช่น เงินบริจาคและเครื่องอุปโภคบริโภคต่างๆ เป็นต้น สำหรับการเข้าร่วมงานของนักรการเมืองในระดับต่างๆ นั้น มีส่วนช่วยเสริมบารมีและความชอบธรรม สร้างการยอมรับให้กับผีปู่ผีย่าเพิ่มขึ้นด้วย แต่แน่นอนอีกด้านหนึ่งนักรการเมืองก็ได้ใช้ “สนาม” แห่งนี้เพื่อส่งสมทุนทางสัญลักษณ์ในการสร้างการยอมรับ ตอกย้ำสถานะและบทบาทของตนเองในฐานะ “ตัวแทนชาวบ้าน” ที่ต้องแสดงความสนใจในกิจกรรมของชุมชนท้องถิ่น เป็นวิธีการหนึ่งในการเข้าถึงชาวบ้าน รักษาฐานเสียงถึงสองตำบลและบางส่วนของเขตเทศบาลด้วย ดังนั้น การใช้โอกาสนี้ “แสดงบทบาท” ดังกล่าวจึงทำให้เกิดความรู้สึกทางจิตวิทยาว่าเป็นพวกเดียวกัน

ดังนั้น ในความสัมพันธ์เชิงอำนาจดังกล่าว “อำนาจ” ของผีปู่ผีย่าจึงได้แพร่ซึมกระจัดกระจายไหลวนอยู่ในประชาคมผี กล่าวคืออำนาจมีอยู่ในการกระทำและความสัมพันธ์ของผู้คน เป็นสิ่งที่ถูกใช้ (Exercised) และยังมีหมุนเวียนถ่ายทอดได้ใน “สนาม” ดังกล่าว โดยถูกใช้ในกลุ่มผู้นำภาคชาวบ้าน หรือในกลุ่มผู้นำภาครัฐและนักรการเมือง ตลอดจนชาวบ้านผู้เข้าร่วม ทุกคนต่างได้สัมผัสรับเอาอำนาจของชุมชนท้องถิ่นผ่านการเข้าร่วมพิธีกรรมดังกล่าว ด้วยการฉกฉวยและแปรรูป (Transform) อำนาจเชิงสัญลักษณ์นั้น ให้สอดคล้องกับความต้องการและผลประโยชน์ของตนเอง

กล่าวโดยสรุปประชาคมผีปู่ผีย่าได้มีส่วนสำคัญในการสร้างและผลิตซ้ำอำนาจของความเชื่อ และได้อาศัยอำนาจที่สะท้อนกลับมาดังกล่าวเป็นประโยชน์แก่ตน ซึ่งการได้มาและใช้อำนาจนั้นก็ต้องอาศัยเทคโนโลยีหรือยุทธวิธี (Strategy) ของอำนาจในการปฏิบัติการทางอำนาจนั้นให้กลายเป็นการกระทำ โดยผ่านองค์ความรู้



และภาคปฏิบัติการของวาทกรรมต่างๆ เช่น ขั้นตอนของพิธีกรรมที่ซับซ้อนขริบขลัง ศักดิ์สิทธิ์ เครื่องเซ่นไหว้ ตัวศาล รูปเคารพ ตำนานเรื่องเล่า และผู้เชี่ยวชาญ เป็นต้น เนื่องจากอำนาจอยู่ในการกระทำและความสัมพันธ์ของคน ซึ่งได้ส่งผลกระทบต่อบาทและสถานภาพของผู้เข้าร่วมประเภทต่างๆ โดยเฉพาะผ่านกลไกการควบคุมและสนับสนุนพฤติกรรมทางสังคมเป็นตัวขับเคลื่อน

อย่างไรก็ตาม ความเข้มแข็งของเครือข่ายผีจะมีได้นั้น จำต้องเกิดจากความเข้มแข็งของคนทั้งในและระหว่างชุมชนที่มีต่อกันในภาพรวมของความเป็นท้องถิ่นเดียวกัน (Localization) ยังผลให้เครือข่ายผีไม่ขาดตอนเหมือนกับความสัมพันธ์และเครือข่ายของคนในชุมชนที่ยังพึ่งพิงหรือปะทะสังสรรค์กันอย่างต่อเนื่อง ก่อให้เกิดมโนภาพของสำนึกร่วมและอารมณ์ร่วมที่เป็นพื้นฐานสำคัญของความเป็นท้องถิ่นหนึ่งๆ ขึ้นมา ซึ่งตั้งอยู่บนพื้นที่ทางวัฒนธรรมที่ทับซ้อนและครอบคลุมกว้างขวางกว่าพื้นที่กายภาพหรือเขตปกครองของมหาดไทยที่ดูแบ่งแยกห่างเหินและลวงตาทั้งต่อนักพัฒนาและนักวิชาการ

เอกสารอ้างอิง

- กาญจนา แก้วเทพ. (2527). **จิตสำนึกของชาวนา : ทฤษฎีและแนวทางวิเคราะห์แบบเศรษฐศาสตร์การเมือง**. กรุงเทพฯ : เจ้าพระยาการพิมพ์.
- Kaewtep, Kanjana. (1998). **Consciousness of Famer : Theory and Method of Political Economy Analysis**. Bangkok : Chaopraya Printing.
- คายนส์, ชาร์ลส์ เอฟ. (2556). **อีสานนิยม : ท้องถิ่นนิยมในสยามประเทศไทย แปลโดยรัตนา โตสกุล**. กรุงเทพฯ : มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.
- Charles F., Keyes. (2013). **Isan : Regionalism in Northeastern Thailand translated by Ratana Tosakul**. Bangkok : The Foundation for the Promotion of Social Sciences and Humanities Textbooks Projects.
- โคเซอร์, ลิวอิส เอ. (2547). **นักปราชญ์ระดับโลก แปลโดย กาญจพรรษ (อังกาบ) กอศรีพร และคณะ**. กรุงเทพฯ : สถาบันวิถีทรรศน์.
- Lewis A., Coser. (2004). **World Philosophers translated by Kanrjapassa (Aungkab) Korsriporn and Others**. Bangkok: Institution of Vitheetasa.



- ชิน อยู่ดี. (2510). สมัยก่อนประวัติศาสตร์ในประเทศไทย. กรุงเทพฯ : กรมศิลปากร.
- Yudee, Chin. (1967). **Prehistory in Thailand**. Bangkok : Fine Arts Department.
- ณรงค์ฤทธิ์ สุมาลี. (2555). ฝึ่ปู้ตากับโครงสร้างสังคม : ว่าด้วยปัญหาโครงสร้างและการกระทำของมนุษย์. วารสารวัฒนธรรมศึกษา สถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, 1(1), 75-81.
- Sumalee, Narongrit. (2012). **Study of Guardian Spirit and Social Structure : On a Problem of Structure and Agency**. Journal of Art and Cultural Studies Research Institute of Northeastern Art and Culture, Mahasarakham University, 1(1), 75-81.
- เต็ม วิภาคย์พจนกิจ. (2530). **ประวัติศาสตร์อีสาน**. พิมพ์ครั้งที่ 2 กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- Wipakpojanakija, Taem. (1987). **Isan History**. 2nd Bangkok: TU Printing House.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2558). อารมณ์ความรู้สึกทางศาสนา. มติชนสุดสัปดาห์, 35(1801), 30.
- Eawsriwong, Nithi. (2015). **Religious Emotion**. Mathichon Weekly, 35(1801), 30.
- นาริรัตน์ ปรีสุทธิจุฑิกุล. (2547). คนจีนกับการขยายตัวของชุมชนลุ่มน้ำชี. สนับสนุนการวิจัยโดยสำนักงานกองทุนสนับสนุนงานวิจัย.
- Parisuthiwuthikul, Nareerat. (2004). **Chinese and Extended Communities in Chi River Basin**. Research funded by Thailand Research Fund (TRF).
- ปราณี วงษ์เทศ. (2543). **สังคมและวัฒนธรรมอุษาคเนย์**. กรุงเทพฯ : เรือนแก้วการพิมพ์.
- Wongtesa, Pranee. (2000). **Southeast Society and Culture**. Bangkok. Ruankaeo Printinng.
- _____. (2544). **เพศและวัฒนธรรม**. กรุงเทพฯ : เรือนแก้วการพิมพ์.
- _____. (2001). **Gender and Culture**. Bangkok. Ruankaeo Printinng.
- _____. (2549). **เพศสภาวะในสุวรรณภูมิ**. กรุงเทพฯ : เรือนแก้วการพิมพ์.
- _____. (2006). **Gender in Suvanabumi**. Bangkok. Ruankaeo Printinng.
- ยศ สันตสมบัติ. (2546). พลวัตและความยืดหยุ่นของสังคมชาวนา : เศรษฐกิจชุมชนภาคเหนือและกระบวนการค้นคว้าด้วยชุมชนในประเทศโลกที่สาม. เชียงใหม่ : วิทอินดีไซน์ จำกัด.



- Suntasombuti, Yossa. (2003). **Dynamic and Flexible of Farmer Society : Economy of Northern Communities and Paradigm on Communities in the Third World**. Chiang Mai : Within Design Ltd.
- ไวพจน์ ชันสุวรรณนา. (2543). **บทบาททางเศรษฐกิจและการเมืองของชาวไทยเชื้อสายจีน เขตเทศบาลเมืองมหาสารคาม**. มหาสารคาม : รายงานการศึกษาศรีสะเกษ. ม.มหาวิทาลัยมหาสารคาม.
- Khunsuwanana, Waipojana. (2000). **The Economic and Political Role of Chinese-Thai in Maha Sarakham Municipality Region**. Maha Sarakham: Independent Study Mahasarakham University.
- สมศักดิ์ สามัคคีธรรม. (2533). **แนวคิดมาร์กซิสต์กับการศึกษาเรื่องการเปลี่ยนแปลงในสังคมชาวนาประเทศโลกที่สาม**. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- Samakkeedhuma, Somsuk. (1990). **Marxism and Study on Changing of Present Society in the Third World Country**. Bangkok : TU Printing House.
- สมาคมชาวจังหวัดมหาสารคาม. (2540). **หนังสือที่ระลึกสมาคมชาวจังหวัดมหาสารคาม**. มหาสารคาม : สมาคมชาวจังหวัดมหาสารคาม.
- Association of Maha Sarakham People. (1997). **Commemorative Book of Association of Maha Sarakham People**. Maha Sarakham : Association of Maha Sarakham People.
- สุเทพ สุนทรเกสัช. (2511). **สังคมวิทยาของหมู่บ้านภาคตะวันออกเฉียงเหนือ**. กรุงเทพฯ : สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย.
- Suntompesacha, Sutep. (1968). **Sociology of Northeast Villages**. Bangkok : Social Science Society of Thailand.
- สัญญา สัญญาวิวัฒน์. (2543). **ทฤษฎีสังคมวิทยา : เนื้อหาและแนวทางการใช้ประโยชน์เบื้องต้น**. พิมพ์ครั้งที่ 8 กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- Sunyaviwata, Sunya. (2000). **Sociological Theory: Content and Approach of Basic Usege**. 8th Bangkok : Chula Press.



- Brown, David K. (2004). **Social Blueprints : Conceptual Foundations of Sociology**. USA : Oxford University Press.
- Giddens, Anthony. (1984). **The Constitution of Society : Outline of the Theory of Structuration**. Berkeley : University of California Press.
- Jenkins, Richard. (1992). **Pierre Boudieu**. London : Routlrdge.
- Olsen H.E., (1968). **The Process of Social Organization**. New York : Holt, Rinehart, Winston.
- Ritzer, George. (2000). **Sociological Theory**. 5th Singapore: Mcgraw-Hill.