



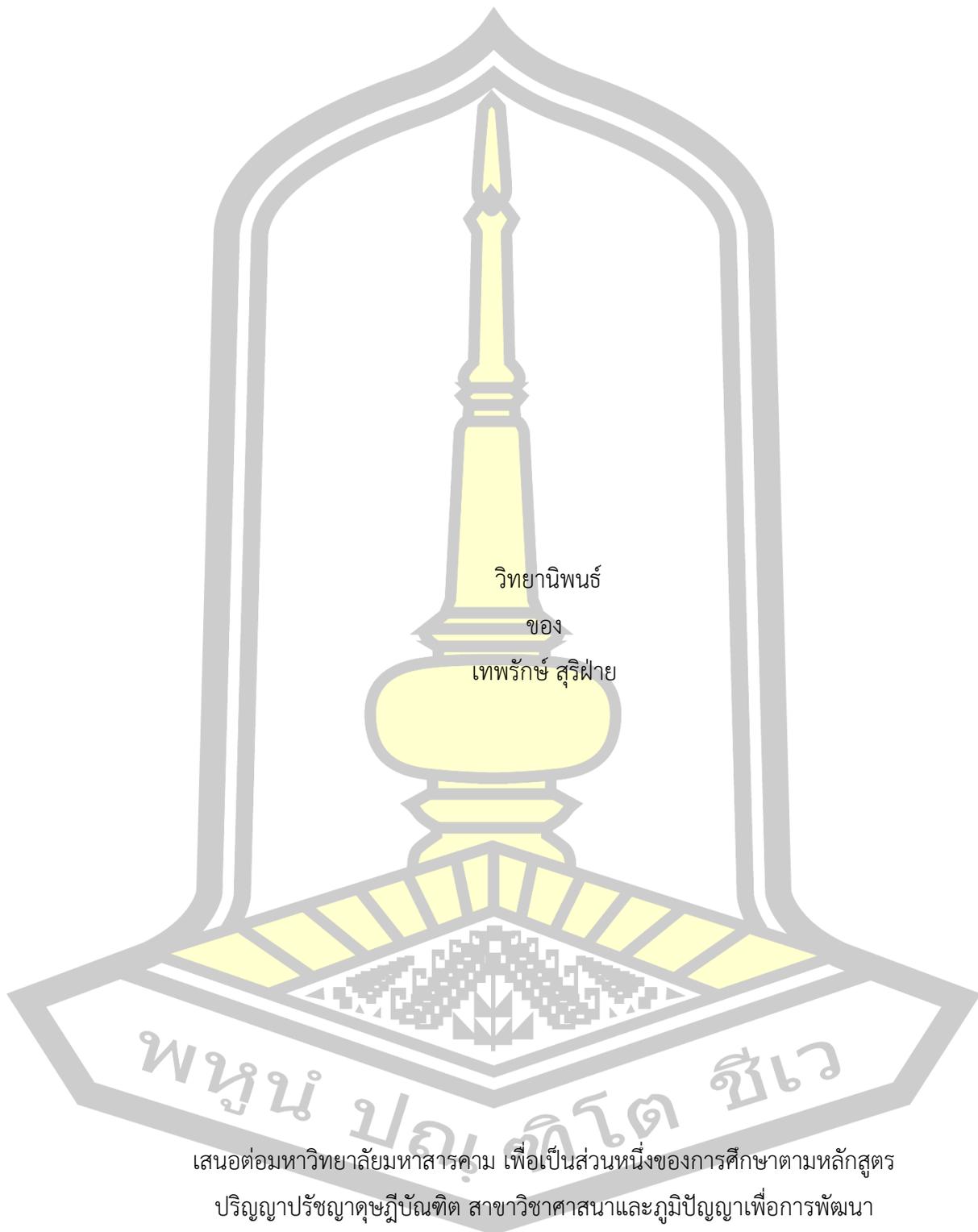
พลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ใส้ในบริบทสังคมอีสาน

วิทยานิพนธ์
ของ
เทพรักษ์ สุริฝ้าย

เสนอต่อมหาวิทยาลัยมหาสารคาม เพื่อเป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตร
ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาศาสนาและภูมิปัญญาเพื่อการพัฒนา
มกราคม 2567

ลิขสิทธิ์เป็นของมหาวิทยาลัยมหาสารคาม

พลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ใสในบริบทสังคมอีสาน



วิทยานิพนธ์
ของ
เทพรักษ์ สุริฝ้าย

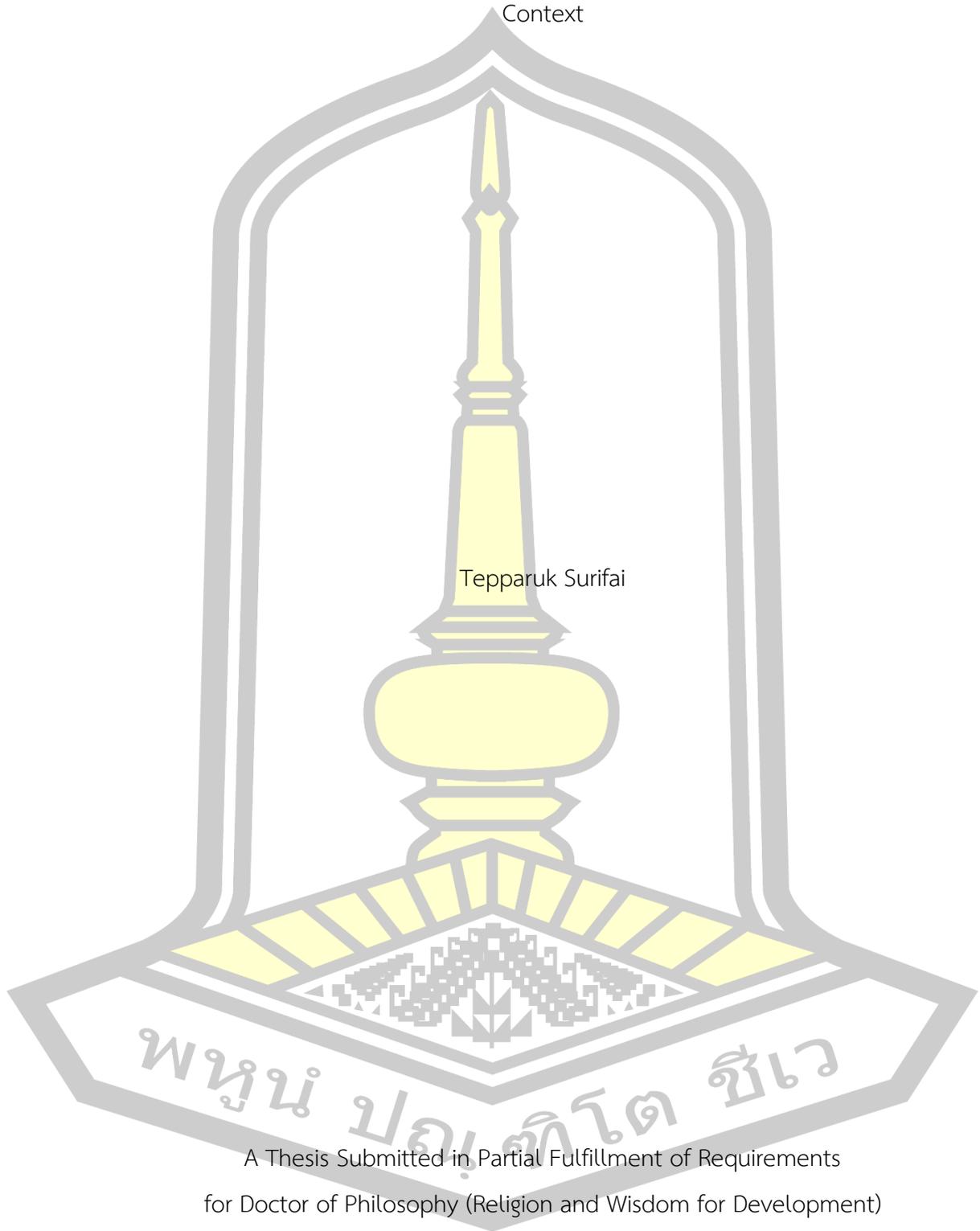
เสนอต่อมหาวิทยาลัยมหาสารคาม เพื่อเป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตร
ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาศาสนาและภูมิปัญญาเพื่อการพัฒนา

มกราคม 2567

ลิขสิทธิ์เป็นของมหาวิทยาลัยมหาสารคาม

The Dynamics and Sociocultural Adaptations of So Ethnic Groups in the Isan Society

Context



Tepparuk Surifai

A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of Requirements
for Doctor of Philosophy (Religion and Wisdom for Development)

January 2024

Copyright of Mahasarakham University



คณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์ ได้พิจารณาวิทยานิพนธ์ของนายเทพรักษ์ สุริฝ้าย แล้ว เห็นสมควรรับเป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาศาสนา และภูมิปัญญาเพื่อการพัฒนา ของมหาวิทยาลัยมหาสารคาม

คณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์

ประธานกรรมการ

(ศ. ดร. เสมอชัย พูลสุวรรณ)

อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก

(รศ. ดร. เกียรติศักดิ์ บังเพลิง)

อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ร่วม

(รศ. ดร. ชีระพงษ์ มีไธสง)

กรรมการ

(รศ. ดร. ฉลอง พันธุ์จันทร์)

กรรมการ

(รศ. ดร. อภิภูวัฒน์ โพธิ์सान)

กรรมการผู้ทรงคุณวุฒิภายนอก

(รศ. ดร. ประเวศ อินทองปาน)

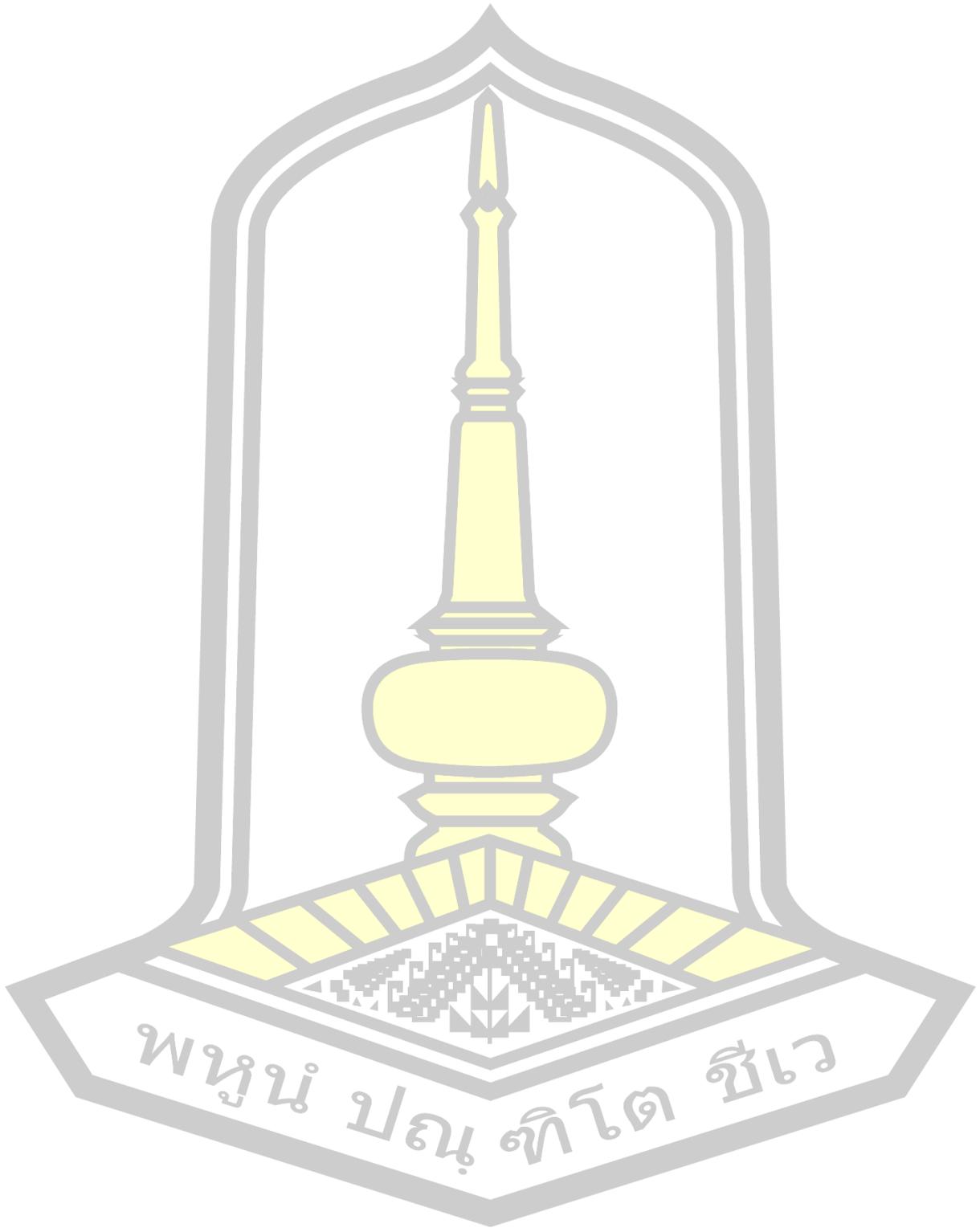
มหาวิทยาลัยขอนแก่นให้รับวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญา ปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาศาสนาและภูมิปัญญาเพื่อการพัฒนา ของมหาวิทยาลัยมหาสารคาม

(รศ. ดร. นิตยา วรณกิตร์)

คณบดีคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

(รศ. ดร. กริสน์ ชัยมูล)

คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย



พหุมนุ ปณฺ ทิโต ชีเว

ชื่อเรื่อง	พลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์โล่ในบริบทสังคมอีสาน		
ผู้วิจัย	เทพรักษ์ สุริฝ้าย		
อาจารย์ที่ปรึกษา	รองศาสตราจารย์ ดร. เกียรติศักดิ์ บังเพลิง รองศาสตราจารย์ ดร. ธีระพงษ์ มีไธสง		
ปริญญา	ปรัชญาดุษฎีบัณฑิต	สาขาวิชา	ศาสนาและภูมิปัญญาเพื่อการ พัฒนา
มหาวิทยาลัย	มหาวิทยาลัยมหาสารคาม	ปีที่พิมพ์	2567

บทคัดย่อ

การวิจัยครั้งนี้มีความมุ่งหมายเพื่อศึกษาวิถีชีวิตและลักษณะทางสังคมวัฒนธรรม รวมถึงพลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์โล่ในบริบทสังคมอีสาน ใช้ระเบียบวิธีวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) ที่เน้นกระบวนการรวบรวมข้อมูลภาคสนาม (Fieldwork Research) แล้วนำข้อมูลมาตรวจสอบ พร้อมพรรณนาวิเคราะห์เพื่อตอบความมุ่งหมายของการวิจัย โดยงานวิจัยได้มีข้อเสนอว่า กลุ่มชาติพันธุ์โล่เป็นกลุ่มที่พูดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติก (Austro-Asiatic) สาขามอญ-เขมร หรือกะตูกิก (Katuic) ปัจจุบันพบกระจายตัวอยู่ในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย ในยุคจารีต ชาวโล่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีประวัติศาสตร์การเคลื่อนย้ายข้ามมาจากฝั่งลาวในช่วงต้นรัตนโกสินทร์ ชาวโล่มีวิถีชีวิต ภาษา ความเชื่อ และวัฒนธรรมประเพณีอย่างเฉพาะตัว เสมือนเป็นพรมแดนชาติพันธุ์ที่แยกแตกต่างจากคนกลุ่มอื่นโดยเฉพาะคนลาว/อีสาน พวกเขาถูกรับรู้จากคนนอกในลักษณะกดทับสถานภาพว่าเป็นข้า มีความเชื่อและวัฒนธรรมประเพณีที่ล้ำหลังกว่า ผลการวิจัยพบว่า ในบริบทสังคมอีสาน อำนาจอธิปไตย และความสัมพันธ์เชิงชาติพันธุ์ของผู้คนบนภูมิภาคนี้วางอยู่บนความสัมพันธ์เชิงอำนาจ โดยที่วัฒนธรรมไทยหรือความเป็นไทยเป็นตัวแทนของความศิวิไลซ์ และเป็นองค์ประกอบสำคัญของการเป็นพลเมืองที่ดี ขณะที่คนลาวและวัฒนธรรมลาวแม้จะมีความเป็นอื่นต่อไทยศูนย์กลางโดยเงื่อนไขการเมืองการปกครอง แต่ก็นับว่ามีความใกล้ชิดกับวัฒนธรรมไทย เช่น การมีวัฒนธรรมพุทธศาสนาาร่วมกัน การปรับตัวหรือกลืนกลายเป็นไทย เสมือนเป็นตัวแทนของความเป็นไทยในระดับภูมิภาค ในบริบทนี้ ชาวโล่ซึ่งถูกมองด้วยความเป็นอื่นได้ปรับตัวผสมกลมกลืนกับคนลาว/อีสาน ผ่านการรับพุทธศาสนาปรับเปลี่ยนวัฒนธรรมเดิมให้ผสมผสานยึดครองประเพณีแบบลาว/อีสาน เพื่อปรับตัวต่อรองสถานภาพทางสังคมสร้างการยอมรับและปฏิสัมพันธ์กับคนลาว/อีสาน และแสดงความเป็นไทยในฐานะพลเมืองอย่างมีนัยสำคัญ อย่างไรก็ตาม ในบริบทของโลกาภิวัตน์และการท่องเที่ยว งานศึกษาฯยังค้นพบว่า ชาว

โล้พยายามประกอบสร้างและธำรงอัตลักษณ์ของความเป็นโล้ไปพร้อมกับการปรับตัวทางวัฒนธรรม เพื่อการท่องเที่ยว นำทรัพยากรทางวัฒนธรรมเดิมมาประดิษฐ์แสดงตัวตนเชิงการท่องเที่ยว จนได้รับคัดเลือกเป็นหมู่บ้านท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม ถึงที่สุด รูปแบบวิถีชีวิตสมัยใหม่ของกลุ่มชาติพันธุ์โล้เกิด การปรับตัวผสมผสานและก่อรูปเป็นลักษณะวัฒนธรรมที่หลากหลายเลื่อนไหลไปตามบริบทสังคม อีสาน อำนาจรัฐ และการเปลี่ยนแปลง โดยไม่ถูกกลืนกลายเป็นวัฒนธรรมกระแสหลัก แสดงให้เห็นถึง ศักยภาพในการปรับตัวให้เข้ากับวัฒนธรรมกระแสหลักได้อย่างกลมกลืน

คำสำคัญ : กลุ่มชาติพันธุ์โล้, การปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรม, พลวัตชาติพันธุ์



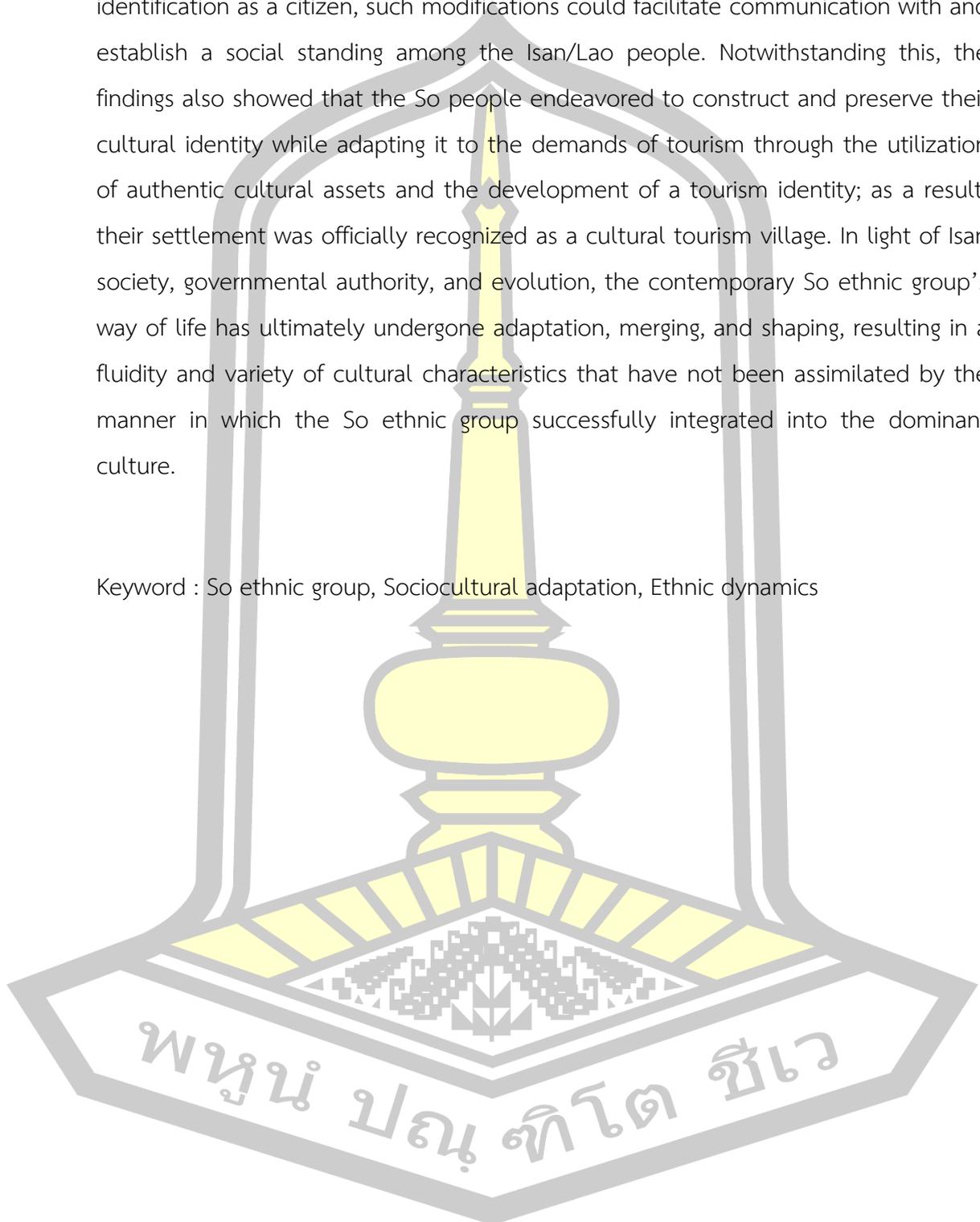
TITLE	The Dynamics and Sociocultural Adaptations of So Ethnic Groups in the Isan Society Context		
AUTHOR	Tepparuk Surifai		
ADVISORS	Associate Professor Kiattisak Bangperng , Ph.D. Associate Professor Theerapong Meethaisong , Ph.D.		
DEGREE	Doctor of Philosophy	MAJOR	Religion and Wisdom for Development
UNIVERSITY	Maharakham University	YEAR	2024

ABSTRACT

This research aimed to investigate the sociocultural characteristics and way of life of the So ethnic group in Isan society, including dynamics and sociocultural adaptability. To answer research purposes, the data for this qualitative study were gathered through fieldwork and subsequently analyzed qualitatively. According to the research, the So ethnic group is currently dispersed over the northeastern region of Thailand. They are members of the Austro-Asiatic language family, which is a subfamily of the Mon-Khmer or Katuic family. In early Rattanakosin history, the So people migrated from Laos to Thailand. They possessed languages, beliefs, cultures, and ways of life that were all unique. Notably, apart from the Lao/Isan people, this differentiation set them apart from other ethnic groupings. Those outside the group considered their traditions, cultures, and beliefs more antiquated. Ethnic bonds in this region were established on the basis of power relations within the context of Isan society and the Thai state's authority. Thai culture and Thainess indicated civilization as an essential element of good citizenship. The cultures of Laos are distinct from those of Thailand due to political and administrative circumstances. Assimilation or adaptation to Thai as if one were a representative of Thainess in the region and Buddhist culture are aspects of Thai customs that are regarded as sacred. Aware of their status as outsiders, the So people embraced Buddhism to assimilate with the Lao/Isan people, thus combining

the traditions of Heat Kong and Lao/Isan. By demonstrating a considerable Thai identification as a citizen, such modifications could facilitate communication with and establish a social standing among the Isan/Lao people. Notwithstanding this, the findings also showed that the So people endeavored to construct and preserve their cultural identity while adapting it to the demands of tourism through the utilization of authentic cultural assets and the development of a tourism identity; as a result, their settlement was officially recognized as a cultural tourism village. In light of Isan society, governmental authority, and evolution, the contemporary So ethnic group's way of life has ultimately undergone adaptation, merging, and shaping, resulting in a fluidity and variety of cultural characteristics that have not been assimilated by the manner in which the So ethnic group successfully integrated into the dominant culture.

Keyword : So ethnic group, Sociocultural adaptation, Ethnic dynamics



กิตติกรรมประกาศ

วิทยานิพนธ์เล่มนี้สำเร็จลุล่วงได้ด้วยดี ได้รับความเมตตาทางวิชาการ และการสนับสนุนจากบุคคล และหน่วยงาน ซึ่งผู้วิจัยขอประกาศคุณูปการ ดังนี้

ผู้วิจัยขอขอบพระคุณ รองศาสตราจารย์ ดร.เกียรติศักดิ์ บังเพลิง อาจารย์ที่ปรึกษาหลัก วิทยานิพนธ์ และรองศาสตราจารย์ ดร.ธีระพงษ์ มีไธสง อาจารย์ที่ปรึกษาร่วม ที่ได้ให้ความอิสระในการทำงาน วิชาพิจารณาและให้คำปรึกษาชี้แนะแก้ไข ตลอดจนเอาใจใส่ต่อศิษย์ตลอดระยะเวลาศึกษาค้นคว้าวิทยานิพนธ์ ขอขอบพระคุณ รองศาสตราจารย์ ดร.ฉลอง พันธุ์จันทร์ ประธานหลักสูตร และรองศาสตราจารย์ ดร.อภิญญวัฒน์ โพธิ์सान อาจารย์ประจำหลักสูตร ที่มีส่วนก่อร่างสร้างองค์ความรู้ แนวคิดทฤษฎี แนะนำหนังสือ งานวิจัยและบทความต่าง ๆ ที่เป็นประโยชน์ต่องานวิทยานิพนธ์ และขอขอบคุณคณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์ทุกท่านที่ได้ตั้งคำถาม วิชาพิจารณา ทำให้งานวิทยานิพนธ์ชิ้นนี้ได้รับการสำรวจตรวจสอบ และปรับแก้ให้รัดกุมสมบูรณ์มากยิ่งขึ้น

ขอขอบคุณพี่น้องชาวไส่ทุกคนที่ให้ผู้วิจัยเข้าไปมีส่วนร่วมกับวิถีชีวิต ศึกษา เรียนรู้ แบ่งปัน ล้วนมีส่วนสร้างให้เกิดประสบการณ์จริงต่อความรู้ทางชาติพันธุ์และมานุษยวิทยา โดยเฉพาะอย่างยิ่ง คือ "ความเป็นมนุษย์" ด้วยตัวมันเอง หากไม่เช่นนั้นแล้ว งานวิทยานิพนธ์ชิ้นนี้คงเกิดขึ้นไม่ได้ รวมถึงนิสิตในหลักสูตรที่ร่วมเรียน พูดคุย ปรีกษา ต่อรอง และร่วมคิดในบางสิ่งบางอย่าง และคนใกล้ชิดรองข้างอีกหลายคนอันไม่อาจกล่าวนามได้หมดในที่นี้ซึ่งเข้ามาโลดแล่นในชีวิตให้ผู้วิจัยมีทั้งทุกข์และสุข ผิดหวังและสมหวัง

ขอกราบขอบพระคุณ คุณพ่อสำรี สุริฝ่าย และคุณแม่คำทอง สุริฝ่าย ผู้สั่งสอนให้มีความอดทน คอยให้กำลังใจ ให้โอกาสในการศึกษาเรียนรู้ตลอดจนการรอคอยความสำเร็จของลูกมาโดยตลอด ขอขอบคุณน้องสาว น้องชาย ญาติสนิทมิตรสหายผู้อยู่เบื้องหลังความสำเร็จทุกท่าน

อนึ่ง วิทยานิพนธ์เล่มนี้ได้รับทุนอุดหนุนการวิจัยสำหรับนิสิตระดับบัณฑิตศึกษา (ระดับปริญญาเอก) จากงบประมาณเงินรายได้คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ ประจำปีงบประมาณ พ.ศ. 2565 เพื่อสนับสนุนให้นิสิตระดับบัณฑิตศึกษา ได้มีโอกาสในการพัฒนาศักยภาพในการทำวิจัย ผู้วิจัยจึงใคร่ขอขอบคุณมา ณ โอกาสนี้

เทพรักษ์ สุริฝ่าย

สารบัญ

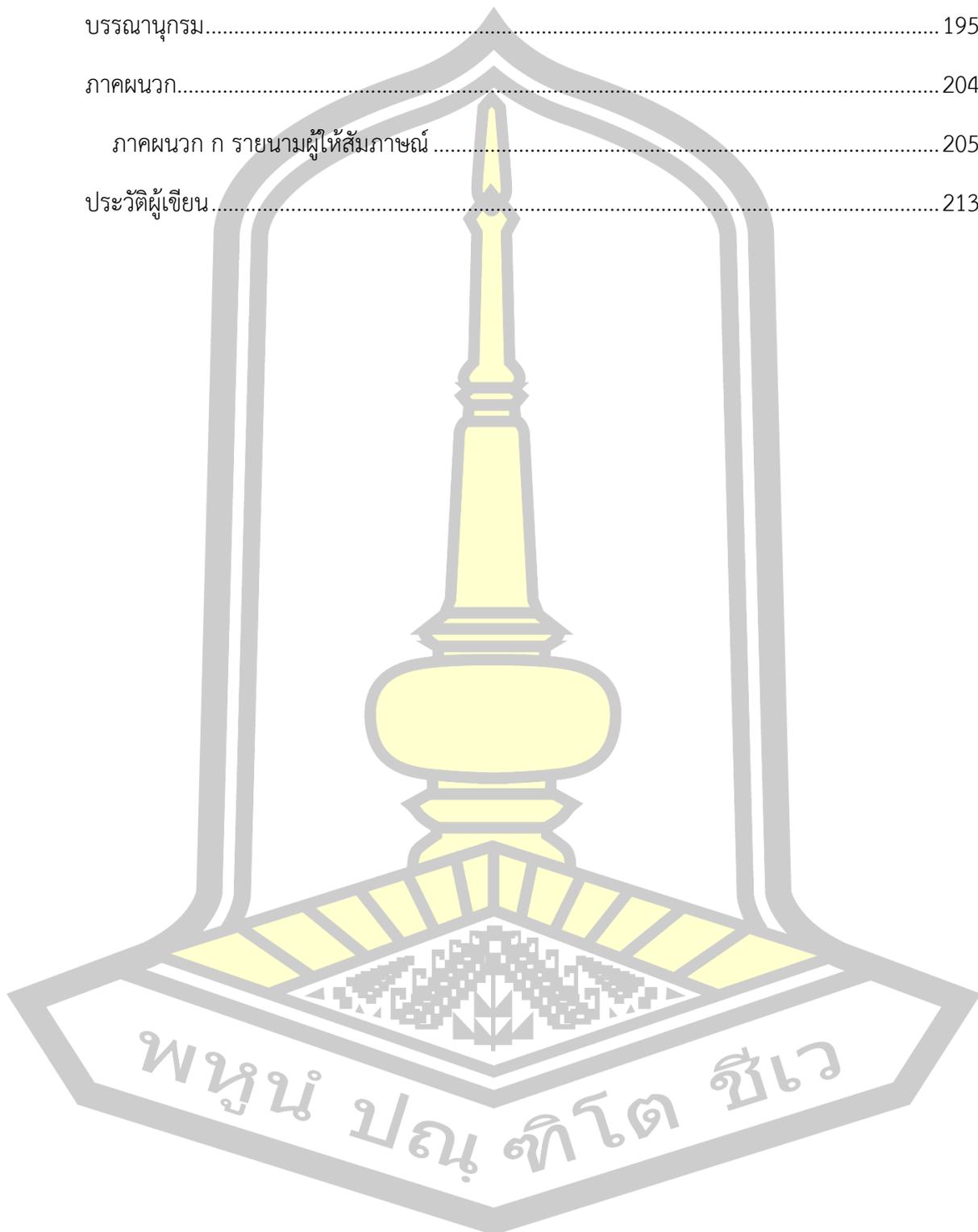
	หน้า
บทคัดย่อภาษาไทย.....	ง
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....	ฉ
กิตติกรรมประกาศ.....	ช
สารบัญ.....	ฌ
สารบัญตาราง.....	๗
สารบัญภาพประกอบ.....	ฌ
บทที่ 1 บทนำ.....	1
1.1 ภูมิหลัง.....	1
1.2 คำถามหลักในการวิจัย.....	5
1.3 ความมุ่งหมายของการวิจัย.....	5
1.4 ขอบเขตของการวิจัย.....	6
1.5 วิธีการดำเนินการวิจัย.....	9
1.6 ผลที่คาดว่าจะได้รับ.....	12
1.7 นิยามศัพท์เฉพาะ.....	12
1.8 กรอบแนวคิดในการวิจัย.....	14
1.9 โครงสร้างเนื้อหาประจำบท.....	15
บทที่ 2 แนวคิดทฤษฎี เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง.....	17
2.1 องค์ความรู้เกี่ยวกับชาติพันธุ์และกลุ่มชาติพันธุ์.....	17
2.1.1 ชาติพันธุ์ (Ethnicity).....	17
2.1.2 กลุ่มชาติพันธุ์ (Ethnic Group).....	18
2.1.3 อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (Ethnic identity).....	22

2.2 แนวคิดทฤษฎีที่ใช้ในการวิจัย	24
2.2.1 แนวคิดทฤษฎีการปรับตัวทางวัฒนธรรม (Culture of Adaptation).....	24
2.2.2 แนวคิดพลวัตชาติพันธุ์ (Ethnic dynamics).....	32
2.3 เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง.....	35
2.3.1 เอกสารที่เกี่ยวข้อง.....	35
2.3.2 งานวิจัยที่เกี่ยวข้อง	36
บทที่ 3 วิถีชีวิตและลักษณะทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ใต้	43
3.1 ตัวตน ประวัติศาสตร์และการเคลื่อนย้ายของชาวใต้.....	43
3.1.1 ตัวตน และลักษณะทางชาติพันธุ์	43
3.1.2 ประวัติศาสตร์และถิ่นฐานเดิมของชาวใต้	46
3.1.3 การเคลื่อนย้ายและการตั้งถิ่นฐานในประเทศไทย.....	48
3.2 ลักษณะทางวัฒนธรรม ความเชื่อและพิธีกรรมของชาวใต้	51
3.2.1 วัฒนธรรมแบบดั้งเดิม	51
3.2.1.1 ลักษณะภาษาใต้.....	51
3.2.1.2 การแต่งกาย และเครื่องมือเครื่องใช้	55
3.2.1.3 ที่อยู่อาศัยแบบดั้งเดิม.....	56
3.2.2 ความเชื่อและสิ่งศักดิ์สิทธิ์	57
3.2.2.1 ความเชื่อเรื่อง “ผีมูล”	58
3.2.2.2 ความเชื่อเรื่อง “ผีน้ำ”	59
3.2.3 พิธีกรรมทางความเชื่อ	61
3.2.3.1 พิธีกรรมซางกะมูจ หรือแซงกะมูล	61
3.2.3.2 พิธีกรรมเหยา	63
3.2.3.3 พิธีกรรมแซงชะนาม หรือพิธีลงสนาม	66
3.2.3.4 พิธีกรรมอะเอียงดง.....	67

3.2.3.5 พิธีกรรมไส่ทั้งบั้ง.....	68
3.2.4 ฮีตคองเกี่ยวกับวิถีชีวิต.....	69
3.2.4.1 การเกิด.....	69
3.2.4.2 การแต่งงาน.....	70
3.2.4.3 การตาย.....	71
3.3 ระบบโครงสร้างทางสังคม.....	72
3.3.1 ระบบครอบครัวและเครือญาติ.....	72
3.3.2 ทรัพย์สินและการสืบทอด.....	74
3.4 บริบทพื้นที่ศึกษา.....	76
3.5 วิถีชีวิตของคนเฒ่าในพื้นที่ศึกษา.....	88
3.5.1 ลักษณะบ้านเรือนที่อยู่อาศัยในปัจจุบัน.....	88
3.5.2 วิธีการแต่งกาย.....	90
3.5.3 รูปแบบอาหารและวิธีการกินอยู่.....	94
3.5.4 การประกอบอาชีพ และสภาพเศรษฐกิจในชุมชน.....	99
3.5.5 ดนตรีกับวิถีชีวิต.....	101
3.6 บทสรุป.....	102
บทที่ 4 การเปลี่ยนแปลงและการปรับตัวในมิติการเมืองและเศรษฐกิจ.....	103
4.1 ภูมิภาค อีสาน กับกลุ่มชาติพันธุ์เฒ่า.....	103
4.1.1 อำนาจรัฐ นโยบายและความเปลี่ยนแปลง.....	103
4.1.2 ระบบการศึกษาและการเมืองการปกครอง.....	104
4.1.3 กระแสโลกาภิวัตน์และความเปลี่ยนแปลง.....	107
4.1.4 บริบทสังคมอีสานกับคนเฒ่า.....	110
4.2 การเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตและสังคมของคนเฒ่า.....	112
4.2.1 วิถีชีวิต อัตลักษณ์ความเป็นเฒ่า และการเปลี่ยนแปลง.....	112

4.2.2 การเปลี่ยนแปลงและการปรับตัวทางเศรษฐกิจ	114
4.2.3 การเปลี่ยนแปลงทางสังคมและการปรับตัว	119
4.3 การเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรม ความเชื่อและพิธีกรรมของชาวลี 123	
4.3.1 ภาษา วัฒนธรรม และการเปลี่ยนแปลง	123
4.3.2 การเปลี่ยนแปลงความเชื่อและการนับถือพุทธศาสนา	125
4.3.3 รูปแบบพิธีกรรมและความเปลี่ยนแปลง	128
4.3.4 คนลี้กับศาลาอาคม การรักษาพยาบาลพื้นบ้าน และการเปลี่ยนแปลง	133
4.4 การเปลี่ยนแปลงยึดครองของคนลี้	138
4.5 บทสรุป	141
บทที่ 5 พลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ลี้ในบริบทสังคมอีสาน	143
5.1 พลวัตชาติพันธุ์ลี้ในบริบทสังคมอีสาน	143
5.1.1 พลวัตชาติพันธุ์ลี้ในภาพแทนความเป็นไทยของคนอีสาน	143
5.1.2 การปฏิสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ และพลวัตชาติพันธุ์ลี้ในบริบทสังคมอีสาน	147
5.2 การปรับตัวกับความเจริญ เทคโนโลยีและความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ	153
5.3 การปรับตัวทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ลี้ในบริบทสังคมอีสาน	156
5.3.1 การอนุรักษ์ พื้นฟูภาษากับการแสดงความเป็นลี้	157
5.3.2 รูปแบบประเพณีวัฒนธรรมลี้กับการปรับตัวทางวัฒนธรรม	159
5.3.3 การปรับตัวทางวัฒนธรรมเพื่อการท่องเที่ยว	165
5.3.4 คนลี้กับการผสมผสานปรับรับพุทธศาสนา	176
5.3.5 ผีปู่ตา: การปรับเปลี่ยนตำแหน่งผีสูงสุด	178
5.4 บทสรุป	181
บทที่ 6 สรุปผล อภิปรายผล และข้อเสนอแนะ	184
6.1 สรุปผล	184
6.2 อภิปรายผล	190

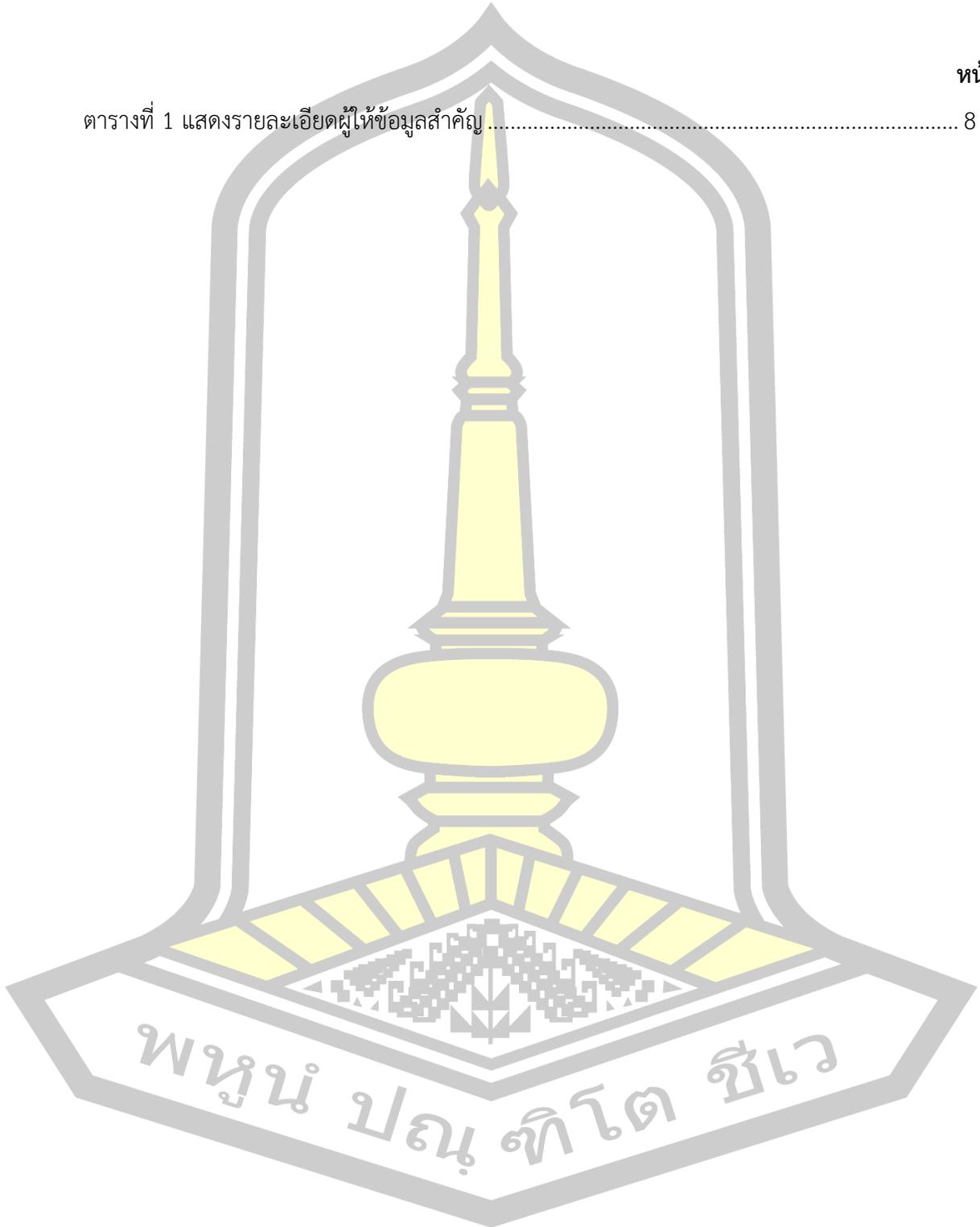
6.3 ข้อเสนอแนะ	193
บรรณานุกรม.....	195
ภาคผนวก.....	204
ภาคผนวก ก รายนามผู้ให้สัมภาษณ์	205
ประวัติผู้เขียน.....	213



สารบัญตาราง

หน้า

ตารางที่ 1 แสดงรายละเอียดผู้ให้ข้อมูลสำคัญ..... 8



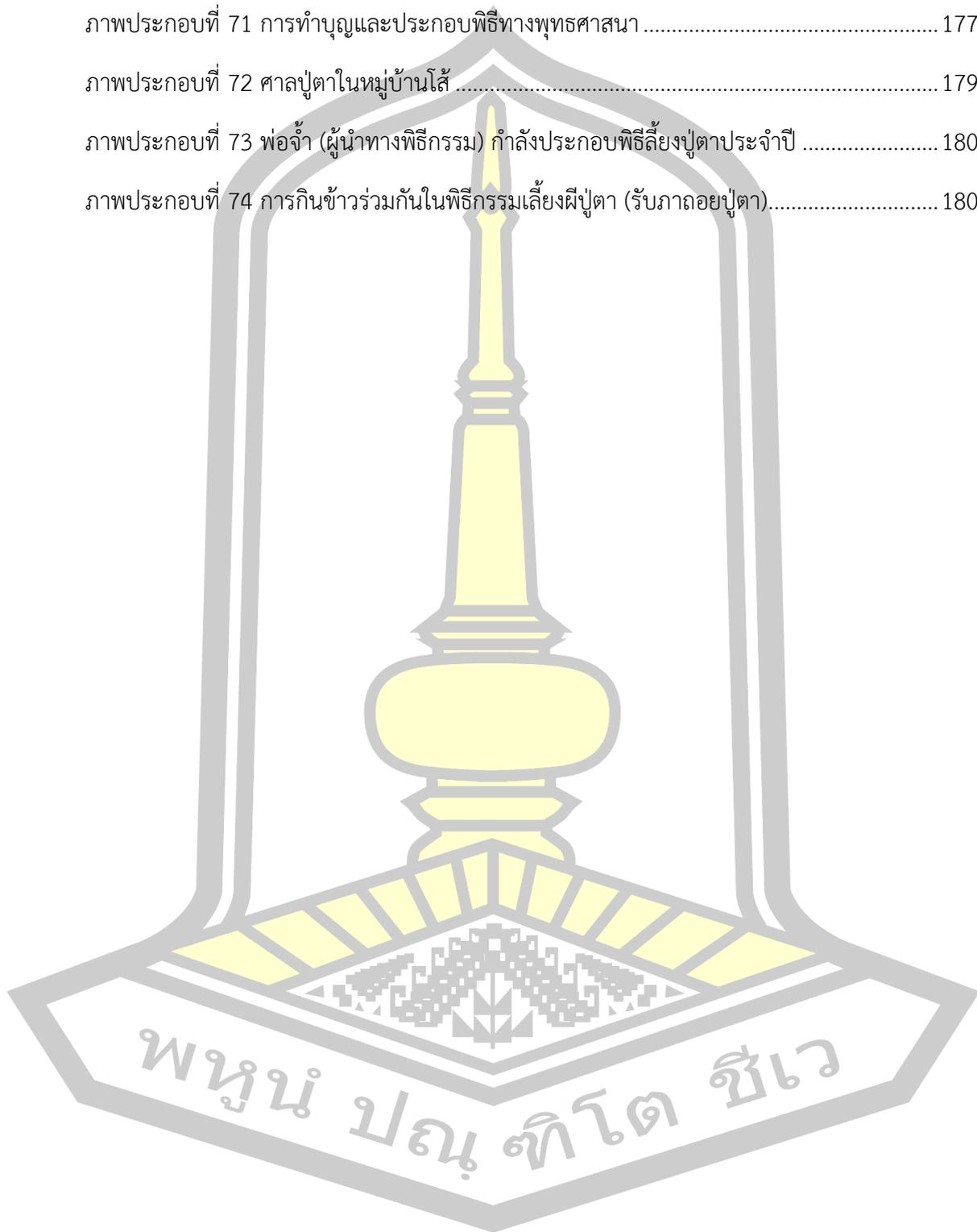
สารบัญภาพประกอบ

	หน้า
ภาพประกอบที่ 1 แผนที่หมู่บ้านศึกษา.....	7
ภาพประกอบที่ 2 การเข้าร่วมทำบุญตักบาตรที่วัดในพื้นที่ศึกษา.....	10
ภาพประกอบที่ 3 แสดงกรอบแนวคิดในการวิจัย (Conceptual Framework).....	14
ภาพประกอบที่ 4 ลักษณะบ้านชาวโล้โบราณ (แบบจำลอง).....	56
ภาพประกอบที่ 5 ห้องผีมูล.....	59
ภาพประกอบที่ 6 เชื้อนผี (เรือนผีไร่ ผีนา ผีป่า ผีเขา).....	60
ภาพประกอบที่ 7 เชื้อนผี (เรือนผีไร่ ผีนา ผีป่า ผีเขา).....	60
ภาพประกอบที่ 8 พิธีเหยรักษาคนป่วย.....	64
ภาพประกอบที่ 9 พิธีกรรมแข่งชะนาม หรือพิธีลงสนาม (พิธีเลี้ยงผีประจำปี).....	67
ภาพประกอบที่ 10 การละเล่นโล้ทิ้งบั้ง “สะลา” ในอดีต.....	69
ภาพประกอบที่ 11 บ้านโพนจาน (หมู่บ้านท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมชนเผ่าไทลื้อ).....	77
ภาพประกอบที่ 12 แผนที่บ้านโพนจาน หมู่ 2.....	79
ภาพประกอบที่ 13 ป้ายทางเข้าบ้านพะทาย.....	80
ภาพประกอบที่ 14 แผนที่บ้านพะทาย หมู่ 3, หมู่ 4, หมู่ 5 และหมู่ 6.....	82
ภาพประกอบที่ 15 ยินดีต้อนรับเข้าสู่แหล่งท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมบ้านโพธิ์ไพศาล.....	84
ภาพประกอบที่ 16 อนุสาวรีย์พระอริยวงศา.....	85
ภาพประกอบที่ 17 แผนที่บ้านโพธิ์ไพศาล หมู่ 3 และหมู่ 9.....	86
ภาพประกอบที่ 18 ลักษณะการแต่งกายชายชาวโล้ในอดีต.....	90
ภาพประกอบที่ 19 ลักษณะการแต่งกายหญิงชาวโล้ในอดีต.....	91
ภาพประกอบที่ 20 ลักษณะการแต่งกายชาวโล้ในฤดูหนาว.....	91
ภาพประกอบที่ 21 การแต่งกายชุดพื้นเมืองของชาวโล้ในปัจจุบัน.....	93

ภาพประกอบที่ 22	ลวดลายผ้าย้อมครามชาวโล้.....	93
ภาพประกอบที่ 23	วิธีการหาไข่มดแดงของชาวโล้.....	95
ภาพประกอบที่ 24	อาหารเมนูอุ้กะปู (เมาะอะเสียง).....	97
ภาพประกอบที่ 25	อาหารเมนูก้อยไข่มดแดง.....	97
ภาพประกอบที่ 26	ตำเมียงโล้ (จวกเมียงตะแวนป่อง).....	97
ภาพประกอบที่ 27	อาหารเมนูซั่วไก่.....	98
ภาพประกอบที่ 28	การทำนาในช่วงฤดูฝนของชาวโล้ในพื้นที่ศึกษา.....	99
ภาพประกอบที่ 29	การกรอกข้าวเปลือกใส่กระสอบในช่วงเก็บเกี่ยวผลผลิตของคนโล้.....	100
ภาพประกอบที่ 30	โรงเรียนในหมู่บ้านโล้ ระดับประถมศึกษา.....	105
ภาพประกอบที่ 31	กลุ่มผู้ป่าวคนโล้แต่งรถมอเตอร์ไซด์เตรียมชิงในยามค่ำคืน.....	109
ภาพประกอบที่ 32	ผู้ป่าวโล้กินเหล้าขาวในยามค่ำคืน.....	109
ภาพประกอบที่ 33	บ้านเรือนคนโล้แบบดั้งเดิม (ที่เจ้าของยังมีได้รื้อทิ้ง).....	113
ภาพประกอบที่ 34	บ้านเรือนแบบสมัยใหม่ในหมู่บ้านโล้.....	113
ภาพประกอบที่ 35	ลุงคนโล้ซ่อมแซมและปรับปรุงบ้านเรือน.....	115
ภาพประกอบที่ 36	ป่าคนโล้กำลังต้มหอยเชอร์รี่เพื่อนำไปขาย.....	117
ภาพประกอบที่ 37	ร้านการ์ตูนคาราโอเกะ.....	121
ภาพประกอบที่ 38	ร้าน K & M คาราโอเกะ.....	121
ภาพประกอบที่ 39	ร้านเบียร์ในหมู่บ้านโล้.....	122
ภาพประกอบที่ 40	คนโล้ทำบุญตักบาตรตามความเชื่อทางพุทธศาสนา.....	126
ภาพประกอบที่ 41	การเลี้ยงผีปู่ตาประจำปีในช่วงเดือน 3 ออกใหม่ 3 ค่ำ.....	127
ภาพประกอบที่ 42	พิธีกรรมแข่งชะนาม หรือพิธีลงสนาม.....	129
ภาพประกอบที่ 43	การแสดงพิธีเหยาและการละเล่นโล้ทั้งบั้ง (จำลองการแสดง).....	131
ภาพประกอบที่ 44	การทำบุญตักบาตรบริเวณลานพิธีจัดงาน.....	132
ภาพประกอบที่ 45	ขบวนพ็อนรำงานเทศกาลโล้รำลึก.....	132

ภาพประกอบที่ 46	จำลองรูปแบบขบวนการเคลื่อนย้ายถิ่นฐาน	132
ภาพประกอบที่ 47	ขบวนแห่จำลองภูมิปัญญาเครื่องมือเครื่องใช้	133
ภาพประกอบที่ 48	โรงพยาบาลส่งเสริมสุขภาพประจำตำบล	134
ภาพประกอบที่ 49	ขวัญตาคลินิก (คลินิกในหมู่บ้านไส้)	135
ภาพประกอบที่ 50	หนุ่มวัยรุ่นขับรถมอเตอร์ไซด์พวงล้อคว่ำกลางถนน	137
ภาพประกอบที่ 51	งานแต่งในหมู่บ้านไส้ (พิธีมงคลสมรส)	139
ภาพประกอบที่ 52	การจัดงานศพในหมู่บ้านไส้ (งานเขื่อนดี)	140
ภาพประกอบที่ 53	ลักษณะการบวชหน้าศพ (บวชหน้าไฟ)	141
ภาพประกอบที่ 54	งานบุญ และการสร้างโรงงานในบริบทท้องถิ่นอีสาน	152
ภาพประกอบที่ 55	หน้าเพจคนรักบ้านพะทาย	154
ภาพประกอบที่ 56	รายการ ตะลุยกุ่มชน TPTV ไท้ส้ โพธิ์ไพศาล	155
ภาพประกอบที่ 57	สื่อและรายการทีวีที่ทำสารคดีทั่วถิ่นแดนไทย: สืบสานวิถีคนไท้ส้	155
ภาพประกอบที่ 58	สารคดี ชนชาติ พันธุ์ ตอนที่ 5 ไท้ส้วิถี	156
ภาพประกอบที่ 59	บรรยากาศบุญข้าวสากในหมู่บ้านไส้	163
ภาพประกอบที่ 60	ขบวนแห่กฐินรอบโบสถ์ของคนไส้ในหมู่บ้าน	164
ภาพประกอบที่ 61	รางวัลย้อนยุคดนตรีสดในยามค่ำคืน (บุญกฐินในหมู่บ้านไส้)	164
ภาพประกอบที่ 62	ศูนย์วัฒนธรรมไท้ส้	167
ภาพประกอบที่ 63	ศูนย์เรียนรู้การท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมชนเผ่าไท้ส้บ้านโนนจาน	168
ภาพประกอบที่ 64	แหล่งท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมบ้านโพธิ์ไพศาล	168
ภาพประกอบที่ 65	การแสดงจำลองวิถีชีวิต สังคมและวัฒนธรรมไส้ในงานร่วมใจไท้ส้	170
ภาพประกอบที่ 66	นายกองค์การบริหารส่วนตำบล กล่าวเปิดงานและขอบคุณผู้มาร่วมงาน	171
ภาพประกอบที่ 67	ประธานในพิธีกล่าวเปิดงานประเพณี	171
ภาพประกอบที่ 68	พิธีบายศรีสู่ขวัญแขกที่มาเยี่ยมเยือน	173
ภาพประกอบที่ 69	การพ้อนไส้ทั้งบั้งต้อนรับแขกผู้มาเยือน	174

ภาพประกอบที่ 70 การเตรียมงานไหลเรือไฟของกลุ่มพี่น้องชาวโล้ ประจำปี 2565	175
ภาพประกอบที่ 71 การทำบุญและประกอบพิธีทางพุทธศาสนา	177
ภาพประกอบที่ 72 ศาลปู่ตาในหมู่บ้านโล้	179
ภาพประกอบที่ 73 พ่อจ้ำ (ผู้นำทางพิธีกรรม) กำลังประกอบพิธีเลี้ยงปู่ตาประจำปี	180
ภาพประกอบที่ 74 การกินข้าวร่วมกันในพิธีกรรมเลี้ยงผีปู่ตา (รับภาถอยปู่ตา).....	180



บทที่ 1

บทนำ

1.1 ภูมิหลัง

ประเทศไทยนับได้ว่าเป็นประเทศหนึ่งในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่มีชนเผ่าต่าง ๆ เข้ามาอยู่อาศัยจำนวนมากหลากหลายชนเผ่า ซึ่งแต่ละชนเผ่าต่างมีประวัติความเป็นมา วิถีชีวิต ความเป็นอยู่และมีบุคลิกลักษณะที่แตกต่างกันออกไป ชาวโล้ หรือกะโล้ เป็นอีกชนเผ่าหนึ่งซึ่งได้อพยพมาอยู่แถบเทือกเขาภูพาน บริเวณหนองหานในเขตจังหวัดสกลนครและนครพนม ตามการจัดกลุ่มชาติพันธุ์ของนักภาษาศาสตร์ถือว่าอยู่ในกลุ่มมอญ-กอลอยด์ ตระกูลออสโตรเอเชียติก (Autro-Asiatic) (ขบวน พลตรี, 2527: 17-21) เป็นกลุ่มชนที่พูดภาษามอญ-เขมร หรือกะตูก (Katuic) (ยงยุทธ บุราสิทธิ์, 2552: 9-13) ในการรับรู้ของรัฐไทย ถือว่า “โล้” หรือ “กะโซ่” เป็นพวก “ข่า” พวกหนึ่งที่อาศัยอยู่ตามป่า ภูเขา ทำไร่ ย้ายที่ เรียกตนเองว่า “โล้” (ราชบัณฑิตยสถาน. 2545) โดยพวกเขามีถิ่นฐานดั้งเดิมกระจายอยู่หลายพื้นที่ในฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขง และอพยพข้ามมาฝั่งขวาของแม่น้ำโขง เข้ามาตั้งถิ่นฐานในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทยในสมัยรัชกาลที่ 2 (พ.ศ. 2352 - 2368) เป็นการอพยพเข้ามาอยู่บริเวณเทือกเขาภูพาน และสมัยรัชกาลที่ 3 (พ.ศ. 2368 - 2394) เป็นการอพยพครั้งใหญ่จากนโยบายกวาดต้อนของราชสำนักกรุงเทพฯ (แสงเพชร สุพร. 2533: 4-6) การอพยพเชื่อกันว่าเป็นเรื่องของความอุดมสมบูรณ์ของทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมและลักษณะภูมิประเทศทางภูมิศาสตร์เหมาะสมและปลอดภัยจากอันตราย และการขยายตัวของชุมชนสืบเนื่องมาจากการเพิ่มขึ้นของประชากร รวมถึงนโยบายของราชสำนักในช่วงของรัตนโกสินทร์ตอนต้น เพื่อสร้างความเข้มแข็งและเป็นเกาะป้องกันการรุกรานของอาณาจักรใกล้เคียง

จากงานของ ธวัช ไพไหล (2562: 225-234) อธิบายให้เห็นว่าการอพยพของชาวโล้เกิดจากเงื่อนไขด้านนโยบายการกวาดต้อนของราชสำนักกรุงเทพฯ และการเกลี้ยกล่อม ซึ่งปัจจุบันชาวโล้กระจายตัวอยู่หลายพื้นที่ อาทิ อยู่ในพื้นที่บ้านโพนจานอยู่ในการดูแลขององค์การบริหารส่วนตำบลโพนจาน อำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม ประชากรประมาณ 1,404 คน 306 หลังคาเรือน และอยู่ในพื้นที่บ้านพะทายที่มีประชากรประมาณ 2,500 คน 1,113 หลังคาเรือน อยู่ในดูแลของ องค์การบริหารส่วนตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม อยู่ห่างจากบ้านโพนจานประมาณ 50 กิโลเมตร และพื้นที่บ้านโพธิ์ไพศาล มีประชากรประมาณ 2,017 คน 308 หลังคาเรือน ขึ้นตรงต่อ

เขตการปกครองขององค์การบริหารส่วนตำบลโพธิ์ไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร ซึ่งอยู่ห่างจากบ้านโนนจาน 25 กิโลเมตร และอยู่ห่างจากบ้านพะทาย ประมาณ 70 กิโลเมตร

ในอดีตชาวโສอยู่กันเฉพาะกลุ่ม มีภาษาโສในการสื่อสารกันเองแตกต่างจากคนในท้องถิ่น พวกเขามีวิถีชีวิตโดยการพึ่งพาธรรมชาติ เลือกลักษณะทางภูมิศาสตร์เพื่อสร้างเป็นหมู่บ้านในที่ราบหรือที่เนินซึ่งมีป่าไม้และแหล่งน้ำธรรมชาติเพื่อการใช้สอย อยู่ร่วมกันเป็นหมู่เครือญาติ บ้านเรือนคนโສสมัยดั้งเดิมเป็นบ้านไม้ ฝาไม้กระดานหรือไม้ไผ่ขัดแตะ (ยงยุทธ บุราสิทธิ์, 2552: 9-13) ส่วนใหญ่ประกอบอาชีพเกษตรกรรม โดยเฉพาะการทำนาปี หรือการทำนาในช่วงฤดูฝนเพียงครั้งเดียว การปลูกพริก ปลูกผักตามฤดูกาล เช่น หอม กระเทียม แตงกวา ไว้สำหรับบริโภคครัวเรือน และหากเหลือก็นำไปจำหน่าย ต่อมามีการตื่นตัวเกี่ยวกับการปลูกยางพารา เพราะต้นยางเจริญเติบโตได้ดี น้ำยางมีคุณภาพและราคาสูง โดยใช้พื้นที่นาดอน หรือป่าธรรมชาติตามหัวไร่ปลายนา นอกจากนี้ชาวโສยังนิยมเลี้ยงวัว ควาย ไว้จำหน่าย เลี้ยงหมู เป็ด ไก่ ไว้บริโภคและจำหน่ายเป็นรายได้เสริมในครัวเรือน การทอผ้าเป็นอาชีพเสริมอีกอย่างหนึ่งของชาวโສเพื่อใช้สอยในชีวิตประจำวันและจำหน่าย (สมบุญ พูลวงศ์, 2563: สัมภาษณ์)

ความเชื่อเรื่องผีและฮีดมีผลต่อการดำเนินชีวิตของชาวโສมาช้านาน ผี ฮีดและคน สามสิ่งนี้เป็นจักรวาลวิทยาที่มีความสำคัญต่อวิถีชีวิตชาวโສอย่างจำเริญ กล่าวคือ ฮีด หมายถึง กฎระเบียบแบบแผน หรือระเบียบวินัยที่ควบคุมวิถีชีวิต และความสัมพันธ์ทางสังคมของชาวโສ ความศักดิ์สิทธิ์ของฮีดนั้นมาจาก “ผี” ที่นับถือ ความเชื่อเรื่องผีถูกสืบทอดต่อกันมา แบ่งออกได้สองอย่างด้วยกัน คือ ผีมูล และผีน้ำ ระบบความเชื่อผีดังกล่าวนี้มีผลต่อการจัดองค์กรทางพื้นที่และสังคมวัฒนธรรมของชาวโສ โดยที่ผีมูลนั้น เป็นเสมือนวิญญาณของเครือญาติของชาวโສที่ตายไปแล้วกลับมาเป็นผีบรรพบุรุษที่จะคุ้มครองและดูแลชาวโສในเรือนตระกูล การทำกิจกรรมหรือพิธีกรรมต่าง ๆ ในเรือนตระกูลหรือชุมชนจะต้องบอกเล่าผี ถ้าไม่เช่นนั้น จะส่งผลให้เกิดความเจ็บไข้ และโชคร้าย ผีน้ำเป็นผีธรรมชาติอยู่ตามป่าเขาที่ควบคุมที่ดินและพื้นที่ป่าหรือธรรมชาติ จะสอดส่องดูแลและจัดการทั้งกับมนุษย์และสิ่งต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในพื้นที่ชุมชน เป็นเสมือนพระเจ้าของธรรมชาติ (สมศักดิ์ ชิตบุตร, 2563: สัมภาษณ์) ผีตระกูลรวมเอาผีบรรพบุรุษของเครือญาติ เป็นเทพเจ้าสูงสุดในพื้นที่อยู่อาศัยหรือในบ้าน ขณะที่ผีน้ำนั้นรวมเอาผีต่าง ๆ เช่นในภูเขาและแม่น้ำ ปกครองควบคุมพื้นที่ทางธรรมชาติ เป็นที่สังเกตว่า ผีเป็นศาสนาของชาวโສที่ส่งผลต่อการจัดองค์กรทั้งทางพื้นที่การอยู่อาศัย ชุมชนและสังคมวัฒนธรรม (มัน แสนมอบ, 2563: สัมภาษณ์) ผีเป็นสิ่งที่ให้ทั้งคุณและโทษ การเคารพนับถือและการปฏิบัติตัวให้สอดคล้องกับข้อปฏิบัติหรือกฎเกณฑ์ต่าง ๆ จะทำให้ชีวิตความเป็นอยู่และการทำมาหากินเป็นไปด้วยดีและประสบความสำเร็จ ในทางตรงกันข้ามจะถือว่า “ผิดผี” ส่งผลให้เจ็บไข้ได้ป่วย อยู่ไม่เป็นปกติสุขและอาจถึงตาย ผีจึงเสมือนทำหน้าที่กำกับการทำมาหากิน เป็นกฎระเบียบทางสังคมตั้งแต่ระดับครัวเรือนและชุมชนตลอดไปถึงผืนป่าธรรมชาติควบคุมคนโສมาช้านาน

เมื่อว่าด้วยโครงสร้างทางวัฒนธรรมแบบจารีต ชาวโล้มีภาษาที่แตกต่างไปจากพวกเขาทั่วไป แต่ภาษาของโล้ ก็ยังถือว่าอยู่ในตระกูล “ออสโตรเอเชียติก” สาขามอญเขมร หรือกะตู่ (Katuic) นักปราชญ์ทางพระพุทธศาสนาที่มีพื้นเพเป็นคนโล้เองก็ได้เล่าว่า ลักษณะภาษาโล้คล้ายภาษาเขมร และภาษาส่วยเป็นเอกลักษณ์การสื่อสารในชีวิตประจำวัน มีความแตกต่างจากภาษาไทยอีสานทั่วไป อาทิ คำว่า “เพราะอ” แปลว่า สวัสดิ์ เป็นคำทักทาย สำหรับการแต่งกายผู้หญิงไว้ผมสูง นุ่งผ้าชิ้น สวมเสื้อกระบอกย้อมครามและหม้อผ้าแถบ ผู้ชายแต่งกายอย่างคนพื้นเมือง แต่เดิมนุ่งผ้าเดี่ยวไว้ชาย ข้างหน้าข้างหนึ่ง ปัจจุบันชาวโล้ยังคงมีการแต่งกายเป็นเอกลักษณ์ในวันสำคัญของหมู่บ้านหรืองาน บุญประจำปี (พระอาจารย์ณัฐพล กุศลจิตโต, 2563: สัมภาษณ์) ในเรื่องของความเชื่อ ประเพณีและ พิธีกรรม ผู้อาวุโสบอกเล่าทำนองเดียวกันว่า ชาวโล้มีความเชื่อเรื่อง “ผี” และอำนาจเหนือธรรมชาติ ตั้งแต่อดีตสืบทอดกันต่อเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน โดยจะมีประเพณีเลี้ยงผีประจำปีเพื่อบวงสรวงวิญญาน บรรพบุรุษ เรียกว่า “พิธีกรรมโล้ทั้งบั้ง” และ “พิธีเหยา” เป็นพิธีรักษาความเจ็บป่วยหรือเรียกขวัญ คล้ายๆ กับพิธีของชาวอีสานทั่วไป เพื่อเป็นกำลังใจให้ผู้ป่วยหรือการเรียกขวัญ รวมถึง “พิธีชางกะมูจ” เป็นพิธีในการจัดการเรื่องศพให้เป็นระเบียบแบบแผน ก่อนที่จะนำไปฝังหรือเผา เนื่องจากคนโล้เชื่อว่าคนตายยังเป็นผีดิบที่มีอันตรายค่อนข้างร้ายแรงต่อญาติและคนอื่น ๆ จึงต้องทำ พิธีชางกะมูจ เพื่อให้ผีดิบกลายเป็นผีสุกเสียก่อนเพื่อจะได้เป็น ผีเรือนเข้ากับบรรพบุรุษมาช่วยดูแล ลูกหลาน (เปลี่ยน มูลตงคะ, 2563: สัมภาษณ์)

อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาถึงการเปลี่ยนแปลงตั้งแต่ช่วงต้นรัตนโกสินทร์ตอนต้น เป็นช่วงที่ ชาวโล้อพยพเข้ามาฝั่งขวาของแม่น้ำโขง พวกเขายังคงมีรูปแบบโครงสร้างทางวัฒนธรรมแบบจารีต วิถีชีวิตแบบดั้งเดิมที่อิงกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์และความเชื่อเรื่องผีในการควบคุมพฤติกรรมคนในกลุ่ม เมื่อรัฐไทยได้รวมอำนาจปกครองทำให้ดินแดนดังกล่าวอยู่ภายใต้การปกครองของรัฐไทย จึงเปลี่ยนชื่อ “เป็นอีสาน” หรือ “ไทยอีสาน” ในปัจจุบัน การสร้างความเป็นปึกแผ่นภายใต้เงื่อนไขความ หลากหลายทางชาติพันธุ์ยังต้องอาศัยระบบการศึกษาแบบสยาม เริ่มตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 4 ต่อมาเกิด การปฏิรูปการปกครองในสมัยรัชกาลที่ 5 มีผลทำให้อำนาจรัฐเข้ามาควบคุมโดยการปฏิรูปมณฑล เทศาภิบาล (สุเทพ สุนทรภัสช, 2548: 162-165) ผลของการเปลี่ยนแปลงทำให้ชาวโล้ต้องมีความสัมพันธ์กับคนลาวอีสาน ซึ่งเป็นประชากรส่วนใหญ่ในภูมิภาค ชาวโล้ได้ซึมซับวัฒนธรรมลาว อีสาน ซึ่งมีโครงสร้างทางวัฒนธรรมที่ใหญ่กว่าที่ชาวโล้ต้องมีปฏิสัมพันธ์ด้วย อาทิ ภาษาพูด ชาวโล้พูด ได้ทั้งภาษาโล้ และภาษาลาวอีสาน นอกจากนี้ยังมีการถือฮีดคอง ซึ่งเป็นวัฒนธรรมของลาวอีสาน ทำให้ชาวโล้มีการรับและปรับตัวเพื่อให้อยู่ร่วมกันได้ และในระหว่างช่วงแห่งการพัฒนาในด้านต่าง ๆ จนถึงปัจจุบัน ทั้งการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานไปจนถึงการท่องเที่ยวเกิดความเจริญและการ เปลี่ยนแปลงในด้านต่าง ๆ ทั้งบ้านเรือนที่อยู่อาศัย ภาษา การแต่งกาย อาชีพเพื่อปรับตัวให้อยู่ร่วมกัน เข้ากับยุคสมัยสังคมอีสาน และรัฐไทย ปัจจุบันลักษณะทางสังคมวัฒนธรรมของคนโล้ส่วนหนึ่ง

เปลี่ยนไปมาก เนื่องจากการแต่งงานกับคนกลุ่มอื่น ๆ จึงอาจหาลักษณะที่เป็นเอกลักษณ์เฉพาะกลุ่มได้ยาก การสร้างบ้านเรือนในปัจจุบันจะปลูกสร้างตามสมัยนิยมจากอิทธิพลภายนอก ลักษณะของบ้านเรือนจะมีลักษณะคล้ายคลึงหรือเหมือนกับคนไทยอีสาน อีกทั้งชาวโล้ส่วนหนึ่งอพยพกลับมาจากการไปทำงานต่างถิ่น พวกเขาจึงรับรูปแบบการปลูกบ้านที่เน้นความสวยงามและประโยชน์ใช้สอยโดยมีปัจจัยทางด้านเศรษฐกิจเข้ามาเป็นตัวกำหนดด้วย และการแต่งกายเป็นไปตามสมัยนิยม เพราะความสะดวกในการซื้อหาและการทอผ้าพื้นเมืองมีจำนวนลดน้อยลงเพราะคนรุ่นใหม่ไม่มีการสืบทอด เช่นเดียวกับภาษาที่ปัจจุบันตกอยู่ในภาวะวิกฤต ทั้งนี้เพราะคนโล้รุ่นใหม่ที่เป็นเด็กและเยาวชนไม่นิยมพูดภาษาโล้ แต่หันไปพูดภาษาอีสาน (ลาว) แทน ในปัจจุบันชาวโล้ในวัยหนุ่มสาวส่วนใหญ่จะอพยพไปทำงานยังต่างถิ่น อาทิ ทำงานรับจ้างตามโรงงาน บริษัทหรือห้างร้าน (พระอาจารย์ณัฐพล กุศลจิตโต, 2563: สัมภาษณ์) ปัจจุบันชาวโล้ต้องเผชิญกับการเปลี่ยนแปลงรวมถึงกระแสการท่องเที่ยว ชาวโล้มีความภาคภูมิใจในสังคมปัจจุบัน ผ่านการนำเสนอตัวตนความเป็นโล้ อาทิ การนำเสนอพิธีกรรมโล้ถึงบั้ง เป็นเครื่องมือหรือทรัพยากรที่พวกเขาเลือกขึ้นมาเพื่อนำเสนอตัวตนและแสดงอัตลักษณ์ของความเป็นโล้ อันสะท้อนให้เห็นถึงการปรับตัวทางชาติพันธุ์อย่างพลวัต

ปัจจุบันชาวโล้ได้เข้ามาอยู่ภายใต้อำนาจรัฐ จึงถูกแปรเปลี่ยนและหล่อหลอมไปสู่ความเป็นชาติไทย ทำให้พวกเขามีการปรับตัวและต่อกรในรูปแบบต่าง ๆ ด้วยการอาศัยความเชื่อดั้งเดิมเรื่องเกี่ยวกับผีเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวให้รวมตัวกันอย่างเหนียวแน่น ในด้านหนึ่งพวกเขามีลักษณะเปิดรับการเปลี่ยนแปลงด้านต่าง ๆ แต่ในอีกด้านหนึ่งพวกเขาก็ยังคงรักษาความเชื่อ ประเพณี และพิธีกรรมบางส่วนไว้ ถือเป็นสิ่งสำคัญที่ทำให้พวกเขายังคงสืบทอดและรักษาภูมิปัญญาท้องถิ่น การปรับตัวกับเงื่อนไขเหล่านี้มีผลทำให้พวกเขาได้ปรับอัตลักษณ์ตนเองให้ยืดหยุ่นขึ้น ท้ายที่สุดรูปแบบชีวิตสมัยใหม่ของพวกเขาเกิดการปรับตัวผสมผสานและก่อรูปเป็นลักษณะวัฒนธรรมที่หลากหลายเลื่อนไหลไปตามความสัมพันธ์เชิงอำนาจและการครอบงำ โดยทั่วไปแม้มีการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์โล้ของนักวิชาการส่วนหนึ่ง อาทิ ทรงพันธ์ วรรณมาศ (2521) ทำการศึกษาเรื่องของวัฒนธรรมการแต่งกายของกลุ่มชาติพันธุ์โล้ รวมถึงสวัสดิ์ ดวงจันทร์ และคณะ (2522) ที่ศึกษาเกี่ยวกับประเพณีพิธีกรรมของกลุ่มชาติพันธุ์โล้ นอกจากนี้ยังมีการศึกษาในแง่ของทัศนคติของชุมชนที่เป็นชนกลุ่มน้อยที่เน้นการศึกษาโลกทัศน์ที่มนุษย์มีต่อมนุษย์และสังคม มีต่อธรรมชาติ และมีต่อศาสนาและสิ่งเหนือธรรมชาติในงานวิจัยของ แสงเพชร สุพร (2533) เรื่อง โลกทัศน์ของกลุ่มชาติพันธุ์โล้ และงานศึกษาของ ธวัชชัย ไพโรจน์ (2562) ศึกษาภูมิปัญญาโล้ในแง่สกลนคร พอสรุปได้ว่างานศึกษาเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์โล้ที่ผ่านมาส่วนใหญ่ให้องค์ความรู้และความเข้าใจในแง่ของภาษาศาสตร์ ประวัติศาสตร์ และรายละเอียดทางวัฒนธรรมเฉพาะบางแง่มุม เช่น สาระของความเชื่อ พิธีกรรม เครื่องูชาติ หรือโลกทัศน์ของชาวโล้ ตามเป้าหมายของการศึกษานั้น ๆ ทำให้งานศึกษาโล้ที่มองความเป็นชาติพันธุ์ของชาวโล้ และอธิบายการเปลี่ยนแปลงตัวตนทางชาติพันธุ์ที่เกิดขึ้นในบริบทความสัมพันธ์เชิง

อำนาจและความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ นั้นยังมีอยู่อย่างจำกัด จากที่ข้อมูลกล่าวมา ผู้วิจัยจึงสนใจศึกษา พลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไส้ในบริบทสังคมอีสาน โดยจะพิจารณา ประเด็นวิถีชีวิตและลักษณะทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไส้ รวมถึงพลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไส้ในบริบทสังคมอีสาน

1.2 คำถามหลักในการวิจัย

ชาวไส้เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีวัฒนธรรมและภาษาที่เป็นของตัวเอง มีระบบโครงสร้างทางสังคมและลักษณะทางวัฒนธรรมเฉพาะกลุ่ม แต่เมื่อเข้ามาอยู่ในโครงสร้างรัฐไทย ภายใต้ใช้อำนาจรัฐ และโครงสร้างทางวัฒนธรรมที่ใหญ่กว่า คือ วัฒนธรรมไทยอีสาน ชาวไส้ได้มีการปรับตัวเข้าหาอำนาจรัฐและโครงสร้างทางวัฒนธรรมที่ใหญ่กว่าในการอยู่ร่วมกันอย่างไร ความเปลี่ยนแปลงด้านต่าง ๆ (โลกาภิวัตน์ รวมถึงกระแสการเปลี่ยนแปลงใหม่ ๆ) ทั้งทางสังคมวัฒนธรรม เศรษฐกิจและความเจริญเข้ามามีผลต่อคนไส้อย่างไร ชาวไส้ปรับตัวอย่างไร ซึ่งทั้งหมดนี้มีส่วนในการก่อร่างสร้างตัวตน หรือ “ความเป็นไส้” ในบริบทสังคมอีสานอย่างไร ในการวิจัยครั้งนี้ มีคำถามหลักในการวิจัยดังต่อไปนี้

- 1.2.1 วิถีชีวิตและลักษณะทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไส้เป็นอย่างไร และมีลักษณะสืบเนื่องอย่างไร
- 1.2.2 พลวัตของ “ความเป็นไส้” ในบริบทสังคมอีสานเป็นอย่างไร
- 1.2.3 กลุ่มชาติพันธุ์ไส้มีการปรับตัวอย่างไรในบริบทสังคมอีสาน

1.3 ความมุ่งหมายของการวิจัย

การวิจัยเรื่อง “พลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไส้ในบริบทสังคมอีสาน” มีวัตถุประสงค์ในการวิจัย ดังนี้

- 1.3.1 เพื่อศึกษาวิถีชีวิตและลักษณะทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไส้
- 1.3.2 เพื่อศึกษาพลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไส้ในบริบทสังคมอีสาน

1.4 ขอบเขตของการวิจัย

ในการวิจัยครั้งนี้ ผู้วิจัยได้กำหนดขอบเขตของการวิจัยไว้ดังนี้

1.4.1 ขอบเขตด้านพื้นที่

การวิจัยครั้งนี้ ผู้วิจัยเลือกพื้นที่หมู่บ้านชาวไร่ จำนวน 3 หมู่บ้าน เป็นพื้นที่ในการวิจัย ประกอบด้วย

- 1) บ้านโพนจาน ตำบลโพนจาน อำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม โดยบ้านโพนจานนี้ครอบคลุมพื้นที่ 1 ชุมชน ได้แก่ ชุมชนหมู่ 2
- 2) บ้านพะทาย ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม โดยบ้านพะทายนี้ครอบคลุมพื้นที่ 4 ชุมชน ได้แก่ ชุมชนหมู่ 3 , ชุมชนหมู่ 4 , ชุมชนหมู่ 5 และชุมชนหมู่ 6
- 3) บ้านโพธิ์ไพศาล ตำบลโพธิ์ไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร โดยบ้านโพธิ์ไพศาลนี้ ครอบคลุมพื้นที่ 2 ชุมชน ได้แก่ ชุมชนหมู่ 3 และชุมชนหมู่ 9

โดยเหตุผลในการเลือกพื้นที่นั้น ผู้วิจัยได้พิจารณาจาก

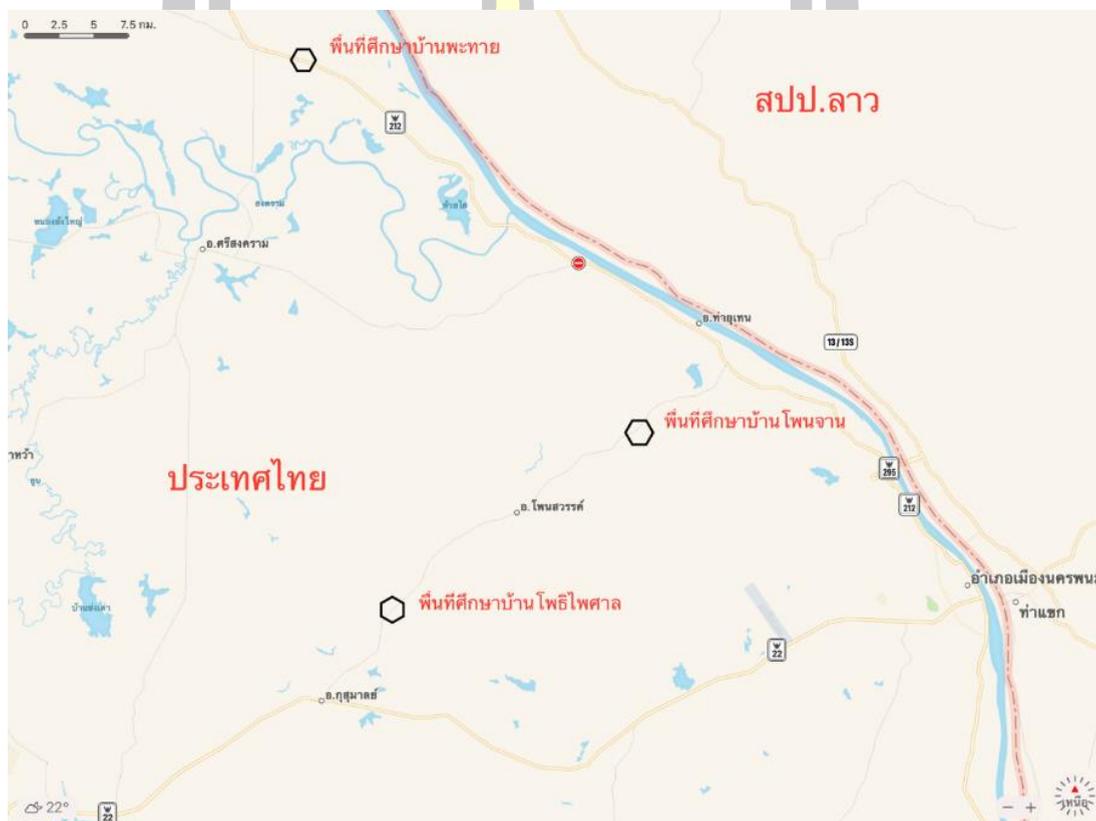
- 1) เป็นพื้นที่ที่มีกลุ่มชาติพันธุ์ไตอาศัยอยู่อย่างหนาแน่น
- 2) เป็นพื้นที่ที่มีความเป็นเอกลักษณ์ในวิถีชีวิต และวัฒนธรรมที่ยังคงสะท้อนให้เห็นแนวทางการดำรงชีวิตของกลุ่มชาติพันธุ์ โดยเห็นได้จากการที่ชาวบ้านยังคงรักษาขนบธรรมเนียมประเพณีและพิธีกรรมของกลุ่มไว้อย่างเคร่งครัด
- 3) เป็นพื้นที่ที่มีการแสดงออกทางวัฒนธรรมอย่างเข้มข้น สลับซับซ้อนทั้งอำนาจรัฐและการครอบงำ รวมไปถึงการปฏิสัมพันธ์กับวัฒนธรรมท้องถิ่น สืบเนื่องจากผลกระทบที่เห็นได้จากเงื่อนไขความเปลี่ยนแปลงของยุคสมัยใหม่ ชาวไร่เปิดรับการเปลี่ยนแปลงด้านต่าง ๆ แต่ยังคงรักษาความเชื่อและวัฒนธรรมเดิมบางส่วนไว้ ขณะเดียวกันก็ปรับตัวผสมผสานกับวิถีชีวิตสมัยใหม่ไปพร้อมกัน เหมาะสมกับการศึกษาวิจัย
- 4) เป็นพื้นที่ที่สะท้อนให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงด้านต่าง ๆ เหมาะกับการศึกษาวิจัย

นอกจากนี้ ทั้ง 3 พื้นที่ ยังมีความแตกต่างกัน ดังนี้

- 1) ความแตกต่างของขนาดหมู่บ้าน คือ บ้านโพนจาน มีจำนวน 1 หมู่ (หมู่ 2) บ้านพะทาย มีจำนวน 4 หมู่ (หมู่ 3, หมู่ 4, หมู่ 5 และหมู่ 6) และบ้านโพธิ์ไพศาล มีจำนวน 2 หมู่ (หมู่ 3 และหมู่ 9) ความหนาแน่นของประชากรที่เป็นชาวไร่แตกต่างกัน แต่ละพื้นที่มีผู้นำชุมชนที่เป็นทางการแตกต่างกัน ซึ่งอาจมีผลในแง่ของอำนาจและการครอบงำของรัฐที่แตกต่างกัน

2) ความเชื่อในเรื่อง “ผี” ซึ่งพบว่าชาวโล้แต่ละพื้นที่ มีการเรียกชื่อผีตามความเชื่อที่แตกต่างกัน ทั้งที่เป็นชาวโล้ที่มีถิ่นฐานดั้งเดิมและอพยพมาจากพื้นที่เดียวกัน อาจมีนัยสำคัญเชิงพื้นที่ทางวัฒนธรรมที่มาปฏิสัมพันธ์กับวัฒนธรรมอีสาน ซึ่งเป็นวัฒนธรรมที่ใหญ่กว่าที่ชาวโล้อาศัยอยู่

3) ความเชื่อในเรื่องพิธีกรรม ซึ่งปรากฏให้เห็นเด่นชัดว่าแต่ละหมู่บ้านเรียกชื่อพิธีกรรมที่แตกต่างกัน ทั้งที่เป็นพิธีกรรมที่มีพื้นฐานรูปแบบดั้งเดิมเหมือนกัน วัตถุประสงค์ในการจัดพิธีกรรมเหมือนกัน แต่มีการเรียกชื่อแตกต่างกันไปตามบริบทพื้นที่ทางวัฒนธรรม



ภาพประกอบที่ 1 แผนที่หมู่บ้านศึกษา

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2564)

1.4.2 ขอบเขตด้านประชากร / กลุ่มเป้าหมาย

ผู้วิจัยได้เลือกชาวโล้ ที่กระจายอยู่ในพื้นที่ 3 หมู่บ้าน ดังที่กล่าวมา โดยครอบคลุมเพศและวัย ในกลุ่ม “ชาวโล้” ทั้งผู้นำที่เป็นทางการและไม่เป็นทางการ รวมถึงชาวบ้านโดยทั่วไป จำนวน 74 คน ซึ่งผู้ให้ข้อมูลสำคัญ แบ่งออกเป็น 3 กลุ่ม ดังนี้

1) กลุ่มผู้นำที่เป็นทางการ จำนวน 38 คน ประกอบด้วย ผู้ใหญ่บ้าน จำนวน 7 คน ผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้าน จำนวน 14 คน สมาชิกองค์การบริหารส่วนตำบล (ส.อบต.) จำนวน 14 คน ครู อาจารย์ จำนวน 3 คน ซึ่งเป็นผู้รับนโยบายจากรัฐและเป็นผู้ทราบประวัติความเป็นมาของชุมชน

2) กลุ่มผู้นำชุมชน 21 รูป/คน ประกอบด้วย ปราชญ์ชาวบ้าน จำนวน 9 คน ผู้นำทางพิธีกรรม จำนวน 9 คน พระสงฆ์หรือผู้นำทางศาสนาในชุมชน จำนวน 3 รูป ซึ่งเป็นกลุ่มที่มีบทบาททางสังคม และมีความรู้เกี่ยวกับระบบสังคมและลักษณะทางวัฒนธรรม ประเพณี พิธีกรรม และความเชื่อในชุมชน

3) กลุ่มชาวบ้านทั่วไป ตลอดถึงคนอีสานที่เป็นกลุ่มประชากรส่วนใหญ่ในพื้นที่ที่ชาวโล่ปฎิสัมพันธ์ด้วยเพื่อพิจารณาการรับรู้และอิทธิพลทางสังคมวัฒนธรรมที่มีต่อชุมชนโล่ จำนวน 15 คน

ตารางที่ 1 แสดงรายละเอียดผู้ให้ข้อมูลสำคัญ

ผู้ให้ข้อมูลสำคัญ	บ้านโนนจาน หมู่ 2 (คน/รูป)	บ้านพะทาย หมู่ 3, 4, 5, และ 6 (คน/รูป)	บ้านโพธิ์ไพศาล หมู่ 3 และ หมู่ 9 (คน/รูป)
ผู้ใหญ่บ้าน	1	4	2
ผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้าน	2	8	4
ส.อบต. (สมาชิกองค์การบริหารส่วนตำบล)	2	8	4
ครูอาจารย์	1	1	1
ปราชญ์ชาวบ้าน	3	3	3
ผู้นำทางพิธีกรรม	3	3	3
พระสงฆ์ หรือผู้นำทางศาสนา	1	1	1
ชาวบ้านทั่วไป	5	5	5
รวม	18	33	23
รวมทั้งสิ้น		74 คน/รูป	

1.4.3 ขอบเขตด้านเนื้อหา

- 1) วิถีชีวิตและลักษณะทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ใส่
- 2) พลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ใส่ในบริบทสังคม

อีสาน

1.4.4 ขอบเขตด้านเวลา

ในการวิจัยครั้งนี้ ผู้วิจัยใช้เวลาในการเก็บรวบรวมข้อมูลและวิเคราะห์ข้อมูลระหว่างเดือนตุลาคม 2563 จนถึงเดือนกันยายน 2566 โดยแบ่งออกเป็น 2 ส่วน คือ ส่วนแรก การเก็บข้อมูลเอกสารและการเก็บข้อมูลภาคสนาม ส่วนที่สอง คือ การเรียบเรียงข้อมูล วิเคราะห์ข้อมูล และเขียนเล่มวิทยานิพนธ์

1.5 วิธีการดำเนินการวิจัย

การวิจัยครั้งนี้ เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) โดยเน้นกระบวนการรวบรวมวิเคราะห์ข้อมูลจากภาคสนาม (Fieldwork Research) เพื่อค้นหาประเด็นตามหัวข้อวิจัยที่กำหนด โดยการรวบรวมข้อมูล 3 ลักษณะ คือ ข้อมูลจากเอกสาร ข้อมูลจากภาคสนามซึ่งเป็นข้อมูลจากการสัมภาษณ์ การศึกษาสังเกตแบบมีส่วนร่วม โดยลำดับขั้นตอนการดำเนินการวิจัยดังต่อไปนี้

1.5.1 การเก็บรวบรวมข้อมูลจากเอกสาร (document research) เน้นการศึกษาจากข้อมูลประเภทข้อมูลทุติยภูมิ (Secondary Data) โดยรวบรวมข้อมูลจากเอกสารที่เกี่ยวข้องกับตำนาน เอกสารประวัติศาสตร์ บันทึกการเดินทางทั้งชาวไทยและชาวต่างชาติ ประวัติความเป็นมาของชาวใส่ ในประเทศไทย ได้แก่ นิทาน สารคดี บทความ เรื่องเล่า วิทยานิพนธ์ จากสถาบันต่าง ๆ งานวิจัย หนังสือ ฎาระเบียบต่าง ๆ ของทางราชการ รวมถึงเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง เพื่อทำความเข้าใจประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ วิถีชีวิต ลักษณะทางสังคมวัฒนธรรมของชาติพันธุ์ใส่ ตลอดจนสถานะองค์ความรู้ทางชาติพันธุ์ใส่ เพื่อนำมาสนทนากับงานวิจัย

1.5.2 การศึกษาภาคสนาม (field Research) เป็นการลงพื้นที่ทำการศึกษาและเก็บข้อมูลจากกลุ่มชาติพันธุ์ใส่ในพื้นที่ศึกษา โดยวิธีการสังเกต สัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูล (Key Informants) ทั้งที่เป็นทางการและไม่เป็นทางการ เพื่อศึกษาสภาพการตั้งถิ่นฐานตามลักษณะทางภูมิศาสตร์ สภาพเศรษฐกิจ การผลิต ระบบสังคม ภาษา ความเชื่อและพิธีกรรม ตลอดจนเข้าร่วมกิจกรรมที่สำคัญ เช่น การประกอบพิธีกรรม และตามติดปฏิบัติการชีวิตประจำวันที่มีนัยสำคัญ สะท้อนการให้ความหมาย การปรับตัว และการต่อรองกับเงื่อนไขและสถานการณ์ต่าง ๆ เพื่อให้เข้าถึงข้อมูลที่เป็นจริงมีประสิทธิภาพและเป็นไปอย่างธรรมชาติที่สุด บางครั้งต้องอาศัยสถานการณ์ เช่น เข้าร่วมในกิจกรรมที่ปรากฏขึ้นในชุมชน และการถามข่าวคราวของชาวบ้าน เพื่อสร้างความคุ้นเคย

ข้อสำคัญผู้ให้ข้อมูลต้องเป็นผู้มีความรู้ มีประสบการณ์ มีเจตนาดี มีบทบาทต่อการพัฒนาสังคม วัฒนธรรมมีใจเป็นกลางและไม่มีอคติบิดเบือนข้อมูล

การเข้าทำการศึกษาในพื้นที่ศึกษาแห่งนี้ เริ่มจากการเข้าร่วมประเพณีต่าง ๆ ของชาวโล้ ตามเทศกาล อาทิ เทศกาลโล้รำลึก ประเพณีโล้ทั้งบั้ง รวมถึงการเข้าไปทำบุญตักบาตรที่วัดในพื้นที่ศึกษา จากการสังเกตเบื้องต้นพบว่า ชาวโล้จะให้ความสำคัญกับประเพณีที่ได้รับการสืบทอดรุ่นต่อรุ่น หลังจากที่ผู้วิจัยมาร่วมประเพณีต่าง ๆ จึงพบว่า ประเพณีที่ชาวโล้จัดขึ้นในหมู่บ้านแห่งนี้มีความน่าสนใจมาก นอกจากนี้ความน่าสนใจและความแปลกตาในเรื่องของพิธีกรรม และความเชื่อเรื่องผี และผู้วิจัยยังพบว่ากลุ่มคนเหล่านี้มีความเป็นมิตรพร้อมทั้งยินดีเล่าเรื่องราวต่าง ๆ ให้กับผู้ที่สนใจในวัฒนธรรมของชาวโล้



ภาพประกอบที่ 2 การเข้าร่วมทำบุญตักบาตรที่วัดในพื้นที่ศึกษา
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2563)

หลังจากที่ผู้วิจัยตัดสินใจศึกษากลุ่มชาติพันธุ์โล้ และเข้ามาพื้นที่แห่งนี้บ่อยขึ้น โดยเข้าร่วมในกิจกรรมต่าง ๆ ของชาวโล้ รวมถึงมีโอกาสได้เข้าประชุมกับชาวโล้ในหมู่บ้าน ทำให้ผู้วิจัยได้รับรู้และเข้าถึงข้อมูลในเรื่องต่าง ๆ ของครอบครัวและหมู่บ้านมากขึ้น

ในการเก็บข้อมูลประวัติศาสตร์ชุมชนและข้อมูลชุมชน ผู้วิจัยเก็บข้อมูลจากการสังเกต การสัมภาษณ์ การสนทนากลุ่มย่อย (พบปะพูดคุยช่วงเย็นกับคนเฒ่าคนแก่ในหมู่บ้านอย่างไม่เป็นทางการ) ซึ่งผู้คนในหมู่บ้านต่างให้ข้อมูลและคำแนะนำอันเป็นประโยชน์ต่องานวิจัยเป็นอย่างดี คนในหมู่บ้านบางคนได้พาไปดูสถานที่ต่าง ๆ ในหมู่บ้าน อาทิ หอผี ดอนปู่ตา ตูบผีไร่ผีนาง และ

วัดในหมู่บ้าน พร้อมทั้งช่วยอธิบายจนทำให้ผู้วิจัยเห็นวิถีชีวิต สังคมและลักษณะทางวัฒนธรรมของ ชาวไร่ในหมู่บ้าน

สำหรับการบันทึกข้อมูล ผู้วิจัยจะเลือกใช้ตามสถานการณ์ มีทั้งการจดบันทึก ระหว่างการสัมภาษณ์ และใช้เครื่องบันทึกเสียงหากผู้ให้ข้อมูลอนุญาตให้บันทึกเสียงได้ ในบาง สถานการณ์ที่ไม่สามารถจดบันทึกข้อมูลหรือบันทึกเสียงได้ ผู้วิจัยจะใช้วิธีจดจำข้อมูลแล้วรีบจดบันทึก ทันทีเมื่อมีโอกาส และจะทำการวิเคราะห์ข้อมูลไปพร้อม ๆ กับการเก็บรวบรวมข้อมูล รวมถึงอาจมี การทบทวนข้อมูลกับผู้ให้ข้อมูลในกรณีที่เกิดความสงสัยหรือไม่แน่ใจในข้อมูลนั้น ๆ ซึ่งผู้ให้ข้อมูลก็ให้ ความช่วยเหลือหรืออธิบายข้อมูลในเรื่องนั้น ๆ จนกระจ่าง

การสังเกตการณ์ (Observation) ผู้วิจัยได้แบ่งเป็นสองลักษณะ คือ

1) การสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม (Participant Observation) โดยผู้วิจัย เข้าไปอาศัยอยู่ในหมู่บ้านพื้นที่ศึกษา สังเกตพฤติกรรมในชีวิตประจำวันของผู้ที่อาศัยในหมู่บ้าน เข้าไป มีส่วนร่วมในกิจกรรมต่าง ๆ ที่จัดขึ้นในหมู่บ้าน สัมภาษณ์พูดคุยกับคนที่มาร่วมกิจกรรมของชาวไร่ เช่น กิจกรรมหลักที่ปฏิบัติในวิถีชีวิตประจำวันของพวกเขา กิจกรรมที่ปฏิบัติในประเพณีพิธีกรรมแต่ ละเดือน กิจกรรมในวันสำคัญต่าง ๆ เป็นต้น

2) การสังเกตการณ์แบบไม่มีส่วนร่วม (Non-Participant Observation) เป็นการสังเกตการณ์ในระยะแรกที่ทำกรวิจัยเพื่อศึกษาและสำรวจบริบทพื้นที่ศึกษา สังเกต สภาพแวดล้อมของหมู่บ้าน แบบแผนการดำรงชีวิตของคนในหมู่บ้าน การรวมกลุ่มปฏิบัติกิจกรรมต่าง ๆ ในหมู่บ้าน วัด สถานที่ศักดิ์ตามความเชื่อ การประชุมหมู่บ้าน เป็นต้น ที่เกิดขึ้นในชุมชนโดยผู้วิจัย ไม่มีส่วนร่วมในกิจกรรมนั้น ๆ

นอกจากนี้ผู้วิจัยยังใช้แผนที่ และแผนผัง เพื่อเป็นเครื่องมือที่ใช้ในการเก็บข้อมูล ประเภทลักษณะทางกายภาพและสิ่งแวดล้อมของชุมชน เช่น การตั้งที่อยู่อาศัยและบ้านเรือน สถานที่ สำคัญ ลักษณะของพื้นที่ เส้นทางการคมนาคม ลักษณะทางภูมิศาสตร์ รวมถึงทรัพยากรธรรมชาติ

1.5.3 การตรวจสอบข้อมูล

ในการเก็บข้อมูล ผู้วิจัยกำหนดไว้ว่าต้องการข้อมูลเพื่อตอบวัตถุประสงค์ข้อใด ดังนั้น เมื่อออกเก็บข้อมูลแต่ละครั้ง ผู้วิจัยจะทำการวิเคราะห์ข้อมูลนั้น แล้วทำการตรวจสอบข้อมูลที่ได้มาแต่ ละแห่งควบคู่กันไปตลอด ว่ามีความสอดคล้องกันหรือไม่ และข้อมูลที่ได้มานั้นสามารถตอบ วัตถุประสงค์ได้เพียงพอหรือไม่ ถ้ายังไม่พอจะย้อนกลับไปวางแผนและกำหนดประเด็นคำถามเพิ่มเติม เพื่อที่จะนำไปสู่การตอบวัตถุประสงค์และดำเนินการเก็บข้อมูลต่อไป ตามที่ สุธงศ์ จันทวานิช (2546: 129) ได้กล่าวไว้ว่า นักวิจัยเชิงคุณภาพจะต้องตรวจสอบข้อมูลว่า ข้อมูลที่เก็บรวบรวมมานั้น เพียงพอหรือยัง ข้อมูลนั้นตอบปัญหาและครอบคลุมวัตถุประสงค์การศึกษาเพียงพอหรือไม่ ถ้าได้ ข้อมูลไม่ตรงกันจะต้องตรวจสอบว่าข้อมูลที่แท้จริงเป็นอย่างไร เพื่อให้ผู้วิจัยแน่ใจว่าข้อมูลนั้นเป็น

ความจริงมากที่สุดก่อนนำเสนอผลการวิจัย การตรวจสอบข้อมูลจะทำโดยการสังเกต สัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูลหลักและอื่น ๆ รวมทั้งการปรึกษาหารือกับอาจารย์ผู้ควบคุมการวิจัยและการศึกษาเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง เพื่อยืนยันในลักษณะสามเส้า (Triangulation) คือ เป็นการตรวจสอบข้อมูลในการทำวิจัยจะกระทำพร้อม ๆ กับการเก็บรวบรวมข้อมูล ซึ่งเป็นการตรวจสอบข้อมูลทันทีในพื้นที่สนามหรืออาจจะทำการตรวจสอบข้อมูลต่อนอกจากพื้นที่สนามแล้วก็ได้ หรืออาจจะอยู่ระหว่างวิเคราะห์ข้อมูลขั้นสุดท้าย โดยที่ผู้วิจัยย้อนไปตรวจสอบในส่วนที่เก็บมาตอนต้นได้อีก

1.5.4 การศึกษาวิเคราะห์ข้อมูล (data analysis) ผู้วิจัยจะนำข้อมูลทั้งในส่วนเอกสารและภาคสนาม มาวิเคราะห์และสังเคราะห์ด้วยแนวคิดทฤษฎีเพื่อตอบวัตถุประสงค์การวิจัยของงานวิจัย โดยนำเสนอรายงานการวิจัย (research report) ด้วยรูปแบบการวิจัยเชิงพรรณนาวิเคราะห์ (Descriptive analysis)

1.6 ผลที่คาดว่าจะได้รับ

1.6.1 ได้องค์ความรู้เกี่ยวกับวิถีชีวิตและลักษณะทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไส่

1.6.2 ได้องค์ความรู้เกี่ยวกับพลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไส่
ในบริบทสังคมอีสาน

1.6.3 ผลจากการวิจัยเป็นข้อเสนอต่อการวางแผนพัฒนาทางด้านการเมือง การปกครอง และทางด้านสังคม เศรษฐกิจ และวัฒนธรรมในระดับท้องถิ่น และประยุกต์ใช้เป็นทิศทางการศึกษาในระดับพื้นฐาน และระดับอุดมศึกษาในพื้นที่ชุมชนชาติพันธุ์ไส่

1.7 นิยามศัพท์เฉพาะ

กลุ่มชาติพันธุ์ไส่ หมายถึง กลุ่มชาติพันธุ์ไส่ หรือที่เรียกว่า “ชาวไส่” เป็นกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในพื้นที่บ้านโพนจาน ตำบลโพนจาน อำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม และบ้านพะทาย ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม และบ้านโพธิ์ไพศาล ตำบลโพธิ์ไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร เป็นกลุ่มคนที่มีความรู้สึกผูกพันร่วมกันมีวัฒนธรรมร่วมกัน อันได้แก่ มีชื่อเรียกร่วมกัน มีตำนานปรัมปราเกี่ยวกับกำเนิดและการสืบเชื้อสายร่วมกัน มีประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม ความเชื่อ ประเพณี พิธีกรรม และมีอาณาเขตการอยู่อาศัยด้วยกัน รวมถึงการมีสำนึกเป็นหนึ่งเดียวกัน

วิถีชีวิต หมายถึง แนวทางในการดำรงชีวิตของคน ครอบครัว ชุมชนของชาวโล้ในด้าน สังคมวัฒนธรรมตลอดถึงประเพณีและพิธีกรรมต่าง ๆ ที่สืบทอดจากบรรพบุรุษ อาทิ ตัวตน ประวัติศาสตร์และการเคลื่อนย้ายของชาวโล้ ลักษณะทางวัฒนธรรม ความเชื่อและพิธีกรรมของ ชาวโล้ ระบบโครงสร้างทางสังคม รวมถึงวิถีชีวิตของคนโล้ในพื้นที่ศึกษา

ลักษณะทางสังคมวัฒนธรรม หมายถึง สิ่งที่คนโล้ยึดถือและปฏิบัติสืบทอดกันมาจนยึดถือเป็นขนบธรรมเนียมประเพณี อาทิ โครงสร้างทางสังคม ลักษณะทางวัฒนธรรม ความเชื่อและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ พิธีกรรมทางความเชื่อ ฮีตคองเกี่ยวกับวิถีชีวิต

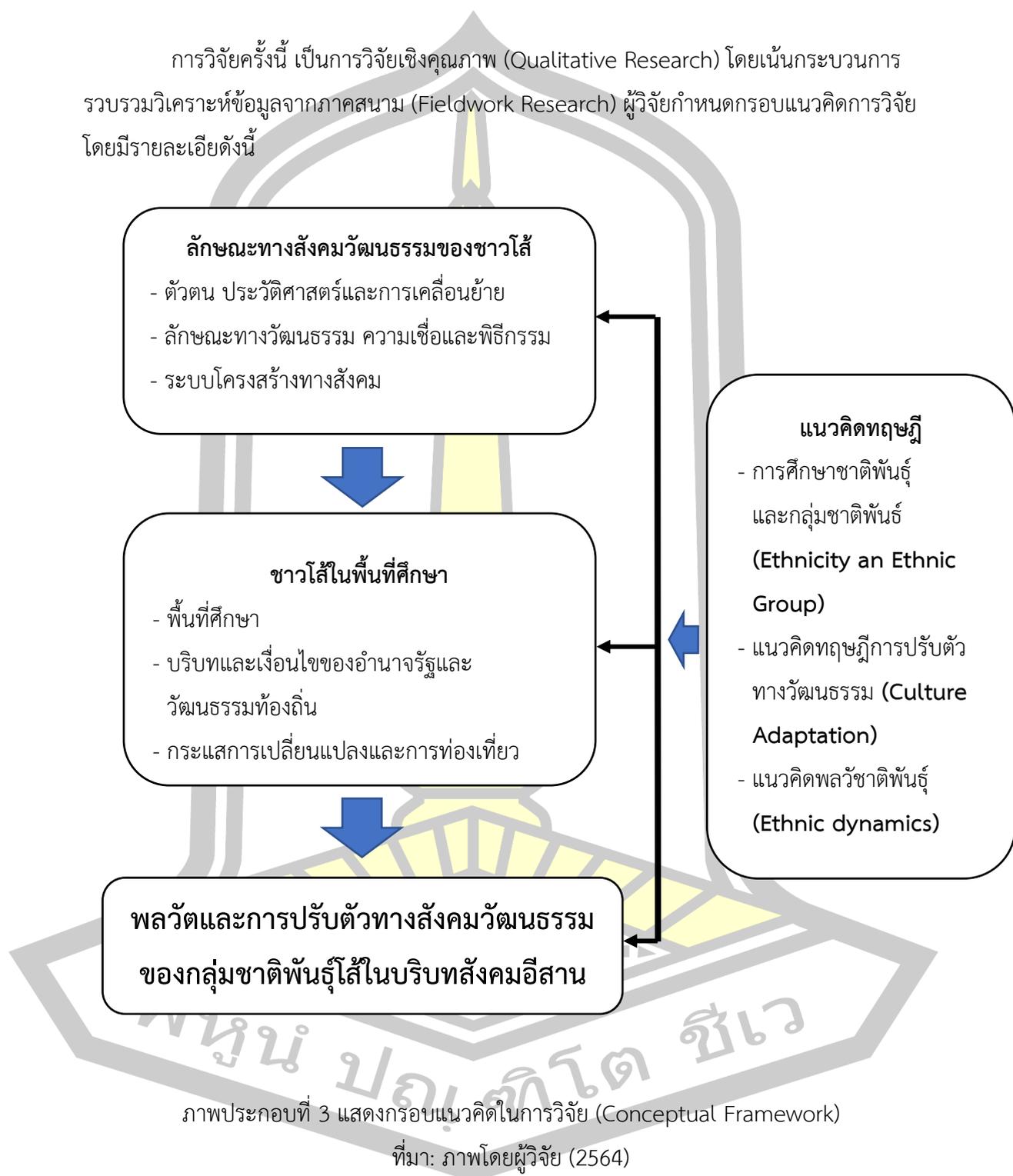
พลวัตและการปรับตัว หมายถึง การรับเอาความทันสมัยจากสังคมอีสานในด้านต่าง ๆ ทั้งในเรื่องของตัวตน ประวัติศาสตร์และการเคลื่อนย้ายของชาวโล้ ลักษณะทางวัฒนธรรม ความเชื่อ และสิ่งศักดิ์สิทธิ์ พิธีกรรมทางความเชื่อ ระบบโครงสร้างทางสังคม รวมถึงกระแสการท่องเที่ยวและการพัฒนา ทำให้เกิดพลวัตและการปรับตัวในวิถีชีวิตของคนโล้

บริบทสังคมอีสาน หมายถึง สังคมอีสานในภาวะความทันสมัยเป็นภาพของภาคอีสานที่มีการเปลี่ยนแปลงและพัฒนาการด้านสังคมวัฒนธรรมที่มีผู้คน มีรูปแบบกฎหมายและการปกครอง การศึกษา การคมนาคม คนโล้เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ส่วนน้อยหรือส่วนย่อยในสังคมอีสาน ซึ่งสังคมอีสานมีอำนาจในแง่ของการเป็นวัฒนธรรมหลักของภูมิภาคนี้ แต่ก็อยู่ภายใต้รัฐไทยที่เข้ามาปกครอง ในแง่ของสังคมก็ยังเชื่อมไปหาวัฒนธรรม สังคมอีสานมีวัฒนธรรมเป็นของตนเอง นับถือพระพุทธศาสนา ผสมผสานกับความเชื่อท้องถิ่นปรากฏออกมาเป็นฮีตคอง แล้วเข้าไปส่งอิทธิพลต่อกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในสังคมอีสาน เกิดการรับวัฒนธรรม ทั้งรับในแง่ต้องติดต่อสัมพันธ์กับคนอีสานที่เป็นกลุ่มใหญ่ และรับ เพราะวัฒนธรรมอีสานใกล้เคียงกับความเป็นไทย



1.8 กรอบแนวคิดในการวิจัย

การวิจัยครั้งนี้ เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) โดยเน้นกระบวนการรวบรวมวิเคราะห์ข้อมูลจากภาคสนาม (Fieldwork Research) ผู้วิจัยกำหนดกรอบแนวคิดการวิจัย โดยมีรายละเอียดดังนี้



ภาพประกอบที่ 3 แสดงกรอบแนวคิดในการวิจัย (Conceptual Framework)

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2564)

1.9 โครงสร้างเนื้อหาประจำบท

เนื้อหาในแต่ละบทเป็นการนำเสนอเนื้อหาผสมผสานกับการวิเคราะห์ โดยมีเนื้อหาดังนี้

บทที่ 1 บทนำ เป็นการให้ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับการทำวิจัยเรื่องพลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ในบริบทสังคมอีสาน โดยกล่าวถึงภูมิหลัง ความมุ่งหมายของการวิจัย คำถามหลักในการวิจัยที่นำไปสู่ความมุ่งหมายของการวิจัย กำหนดขอบเขตการวิจัย วิธีการดำเนินการวิจัย ผลที่คาดว่าจะได้รับ นิยามศัพท์เฉพาะที่ใช้ในการวิจัย กรอบแนวคิดในการวิจัย และโครงสร้างเนื้อหาประจำบท

บทที่ 2 แนวคิดทฤษฎี เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง เนื้อหาหลักในบทนี้ เป็นการทบทวนแนวคิดทฤษฎีที่ใช้ในการวิจัย เพื่อนำมาประยุกต์ใช้เป็นกรอบแนวคิดในการศึกษา และการทบทวนเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง เพื่อนำมาประมวลเป็นฐานคิดสร้างข้อถกเถียงทางวิชาการ และเชื่อมโยงข้อมูลลำดับความสำคัญให้เป็นระบบสอดคล้องกับหัวข้อวิจัย

บทที่ 3 วิถีชีวิตและลักษณะทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์อีสาน เนื้อหาหลักพยายามสืบค้นและรวบรวมข้อมูลจากเอกสาร งานวิจัย รวมถึงข้อมูลจากภาคสนามเกี่ยวกับตัวตน ประวัติศาสตร์และการเคลื่อนย้ายของชาวอีสาน ลักษณะทางวัฒนธรรม ความเชื่อและพิธีกรรมของชาวอีสาน และระบบโครงสร้างทางสังคม รวมไปถึงวิถีชีวิตของชาวอีสานในพื้นที่ศึกษา เพื่อทำความเข้าใจความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์อีสาน การทำความเข้าใจเนื้อหาในบทนี้จะเป็นพื้นฐานต่อการทำความเข้าใจการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์อีสาน

บทที่ 4 เมื่อชาวอีสานเข้ามาอยู่ภายใต้อำนาจรัฐและความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ทำให้วิถีชีวิต สังคมและลักษณะทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์อีสานถูกหลอมรวมเข้าไปสู่ความเป็นชาติไทยผ่านเทคโนโลยีแห่งอำนาจต่าง ๆ เช่น การศึกษา ศาสนาและระบบราชการ รวมถึงกระแสความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ที่เข้ามาพร้อมกับการปกครองและการพัฒนาของรัฐ รวมถึงการท่องเที่ยว เพื่อให้วิถีชีวิต สังคมวัฒนธรรมเดิมมีความยืดหยุ่นมากขึ้นและเอื้อต่อการดำรงชีวิตในยุคสมัยใหม่ได้อย่างสะดวก การลดทอนและการผสมผสานจารีตคตินิยมที่เคยปฏิบัติยังถูกนำมาปรับใช้เพื่อให้ออกมาสู่สังคมวัฒนธรรมอีสาน ซึ่งเป็นสังคมวัฒนธรรมที่ใหญ่กว่าและเป็นกระแสหลักในพื้นที่ที่คนอีสานต้องมีปฏิสัมพันธ์ด้วย ในบทนี้ผู้วิจัยจะนำเสนอเนื้อหาการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์อีสาน ในประเด็นกลุ่มชาติพันธุ์อีสานภายใต้รัฐชาตินำไปสู่การเปลี่ยนแปลงของสังคมชาวอีสาน การเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรม พิธีกรรม ความเชื่อและฮีดคองของคนอีสาน ที่ปะทะปฏิสัมพันธ์กับความเจริญด้านต่าง ๆ ในบริบทท้องถิ่นอีสาน การทำความเข้าใจเนื้อหาในบทนี้ จะเป็นพื้นฐานต่อการทำความเข้าใจพลวัตและการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์อีสานในบริบทสังคมอีสาน

บทที่ 5 พลวัตและการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ไตในบริบทสังคมอีสาน ที่เมื่อชาวไตอยู่ภายใต้อำนาจรัฐ ได้รับผลกระทบเชิงอำนาจและนโยบาย เพื่อกลืนกลายหรือหลอมรวมความเป็นพลเมืองแล้ว พวกเขาจึงอยู่ท่ามกลางการโอบล้อมในบริบทสังคมอีสาน เป็นผลทำให้สังคมวัฒนธรรมที่มีโครงสร้างใหญ่กว่าได้แทรกซึมและดูดซับวิถีชีวิต สังคมและวัฒนธรรมของชาวไตอย่างต่อเนื่อง พวกเขาซึมซับรับวัฒนธรรมไทยอีสาน ประกอบกับจารีตแบบเดิมนั้นไม่เอื้ออำนวยกับการดำเนินวิถีชีวิตสมัยใหม่ เพราะมีฮีดคองคอยกำกับดูแล ทำให้พวกเขาต้องปรับตัวด้านต่าง ๆ เช่น การอนุรักษ์ฟื้นฟูภาษาเพื่อแสดงตัวตนความเป็นไต ประเพณีวัฒนธรรมไตกับการปรับตัวผสมผสานรูปแบบสมัยใหม่ที่ปรากฏเด่นชัดในบริบทสังคมอีสาน การปรับตัวทางวัฒนธรรมเพื่อการท่องเที่ยว การถือผีพร้อมกับการหันมานับถือพุทธศาสนา และการปรับเปลี่ยนผีปู่ตาเป็นผีสูงสุด แต่ในอีกด้านหนึ่งพวกเขาก็ยังคงรักษาความเชื่อ ประเพณี พิธีกรรมบางอย่างไว้ ถือเป็นสิ่งสำคัญที่ทำให้พวกเขายังคงสืบทอดและรักษาภูมิปัญญาท้องถิ่น โดยอาศัยความเชื่อดั้งเดิมเรื่องเกี่ยวกับ “ผี” เป็นเครื่องยึดเหนี่ยวให้รวมตัวกันอย่างเหนียวแน่นจนถึงปัจจุบัน ทำให้เกิดพลวัตชาติพันธุ์ไตที่มีทั้งความเป็นไตและความเป็นไทยอีสาน การปรับตัวกับเงื่อนไขต่าง ๆ เหล่านี้มีผลทำให้พวกเขาได้ปรับอัตลักษณ์ของตนเองให้ยืดหยุ่นขึ้นอย่างพลวัต ท้ายที่สุดรูปแบบชีวิตสมัยใหม่ของพวกเขาเกิดการปรับตัวผสมผสานและก่อรูปเป็นลักษณะวัฒนธรรมที่หลากหลายเลื่อนไหลไปตามบริบทสังคมอีสาน

บทที่ 6 สรุปผล อภิปราย และข้อเสนอแนะ พบว่า ชาวไตหยิบเลือก ตีความหมายและประกอบสร้างอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ไตสมัยใหม่ ที่แสดงให้เห็นถึงพลวัตและการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ไตในบริบทสังคมอีสาน และมีส่วนช่วยให้เราทำความเข้าใจการก่อรูปความเป็นชาติพันธุ์ที่สอดคล้องกับสถานที่ที่เป็นจริง



บทที่ 2

แนวคิดทฤษฎี เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

เนื้อหาในบทนี้ผู้วิจัยจะทบทวนแนวคิดทฤษฎี เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง เพื่อเป็นแนวทางการวิจัยเรื่องพลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ในบริบทสังคมอีสาน จึงได้ลำดับเนื้อหาไว้ดังนี้

2.1 องค์ความรู้เกี่ยวกับชาติพันธุ์และกลุ่มชาติพันธุ์

การศึกษาชาติพันธุ์ มีรากฐานสำคัญมาจากงานเขียนของนักคิดอย่าง Max Weber ประมาจารย์แห่งสังคมวิทยาชาวเยอรมัน เป็นคนแรกๆ ที่เสนอแนวคิดเรื่องชาติพันธุ์ ว่าเป็นกลุ่มสมาชิกที่เชื่อในการสืบสายโลหิตร่วมกัน จากความคล้ายคลึงของลักษณะทางกายภาพ หรือขนบธรรมเนียมมออย่างใดอย่างหนึ่งหรือทั้งสองอย่างร่วมกัน หรืออาจเกิดขึ้นจากความทรงจำในช่วงเวลาที่ถูกปกครอง รวมถึงช่วงเวลาการอพยพ (Richard. 1992: 575-584) มีนักคิดที่ได้รับอิทธิพลจากแนวคิดดังกล่าว อาทิ Clifford Geertz ที่ให้ความสนใจศึกษามานุษยวิทยาวัฒนธรรมสมัยใหม่ในลักษณะการตีความหมายวัฒนธรรมในฐานะที่เป็น “กลไกการควบคุม” (Control Mechanism) พฤติกรรมของมนุษย์ เป็นการทำงานในระดับวิถีคิดทางวัฒนธรรม ด้วยวิธีการตีความจากสัญลักษณ์ ภาษา และพฤติกรรมทางสังคม (อคิน รพีพัฒน์, 2551: 3-4) ผู้วิจัยขอทบทวนแนวคิดเกี่ยวกับชาติพันธุ์ และกลุ่มชาติพันธุ์ ดังต่อไปนี้

2.1.1 ชาติพันธุ์ (Ethnicity)

โครงการสารานุกรมไทยสำหรับเยาวชน เล่ม 23 (2540: 119-120) อธิบายไว้ว่าการทำความเข้าใจคำว่า “ชาติพันธุ์” จำเป็นต้องพิจารณาเปรียบเทียบกับเรื่องเชื้อชาติ สัญชาติ และชาติพันธุ์ ดังนี้

เชื้อชาติ (Race) คือ ลักษณะชีวภาพของคน เห็นได้ชัดเจนจากลักษณะรูปร่าง สีผิว เส้นผม และตา การแบ่งกลุ่มเชื้อชาติ (Racial Group) มักจะแบ่งออกเป็น 3 กลุ่ม คือ นีกรอยด์ (Negroid) มงโกลลอยด์ (Mongoloid) และคอเคซอยด์ (Caucasoid) ในตอนหลังได้เพิ่มออสเตรเลีย (Australoid) โพลินีเซียน (Polynesian) อีกด้วย การแบ่งแยกกลุ่มคนตามลักษณะทางชีวภาพนี้ มีความสำคัญในสังคมที่สมาชิกในสังคมมาจากบรรพบุรุษที่ต่างกัน และมีสีผิวและรูปร่างลักษณะที่ต่างกันอย่างเห็นได้ชัด เช่น ความแตกต่างระหว่างคนผิวขาวกับคนผิวดำ ในสังคมที่มีกลุ่มคนที่มี

ลักษณะทางชีวภาพต่างกันและประวัติความเป็นมาตลอดจนบทบาทในสังคมต่างกัน ความแตกต่างทางชีวภาพอาจเป็นปัจจัยที่ทำให้เกิดความไม่เท่าเทียมกันได้ แต่ในบางสังคม เช่น สังคมไทย ความแตกต่างทางชีวภาพไม่มีความเหมาะสมเท่าใดนัก

สัญชาติ (Nationality) คือ การเป็นสมาชิกของประเทศใดประเทศหนึ่งตามกฎหมาย โดยที่ลักษณะทางชีวภาพและวัฒนธรรมอาจแตกต่างกันได้ การเป็นสมาชิกของประเทศย่อมหมายถึง การเป็นประชาชนของประเทศนั้น ผู้ที่อพยพมาจากที่อื่นเพื่อมาตั้งถิ่นฐานสามารถโอนสัญชาติมาได้ ผู้ที่เปลี่ยนสัญชาติ คือ ผู้ที่เปลี่ยนฐานะจากการเป็นประชาชนของประเทศหนึ่งมาเป็นประชาชนของอีกประเทศหนึ่ง

ชาติพันธุ์ (Ethnicity หรือ Ethnos) คือ การมีวัฒนธรรมขนบธรรมเนียมประเพณี ภาษาพูดเดียวกัน และเชื่อว่าสืบเชื้อสายมาจากบรรพบุรุษกลุ่มเดียวกัน เช่น ไทย พม่า กะเหรี่ยง จีน ลาว เป็นต้น กลุ่มชาติพันธุ์หรือกลุ่มวัฒนธรรม มีลักษณะเด่น คือ เป็นกลุ่มคนที่สืบทอดมาจากบรรพบุรุษเดียวกัน บรรพบุรุษในที่นี้หมายถึงบรรพบุรุษทางสายเลือด ซึ่งมีลักษณะทางชีวภาพและรูปร่าง (เชื้อชาติ) เหมือนกัน รวมทั้งบรรพบุรุษทางวัฒนธรรมด้วย ผู้ที่อยู่ในกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันจะมีความรู้สึกผูกพันทางสายเลือดและทางวัฒนธรรมพร้อม ๆ กันไปเป็นความรู้สึกผูกพันที่ช่วยเสริมสร้างอัตลักษณ์ของบุคคลและของชาติพันธุ์ และในขณะเดียวกันก็สามารถเร้าอารมณ์ความรู้สึกให้เกิดความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ถ้าผู้ที่อยู่ในกลุ่มชาติพันธุ์นับถือศาสนาเดียวกัน ความรู้สึกผูกพันนี้อาจเรียกว่า “สำนึกทางชาติพันธุ์” หรือชาติลักษณะ (Ethnic Identity)

จากที่กล่าวมาจึงสรุปได้ว่า กลุ่มวัฒนธรรมคือกลุ่มคนที่มีวัฒนธรรมร่วมกันนั้น อธิบายได้ว่าในระยะแรกมนุษย์อยู่ร่วมกันเป็นกลุ่มเล็ก ๆ มีลักษณะคล้ายครอบครัวขนาดใหญ่ เมื่อกลุ่มคนเล็ก ๆ อาศัยอยู่ด้วยกัน ก็สามารถเข้าใจกันและประพฤติปฏิบัติต่อกันได้โดยไม่มีความขัดแย้งเท่าใดนัก เมื่อสังคมมีขนาดใหญ่ขึ้น มีหลากหลายครอบครัวอาศัยอยู่ในบริเวณเดียวกัน การดำเนินวิถีชีวิตอาจแตกต่างกันบ้าง ความคิดอาจไม่สอดคล้องกันและปัญหาความขัดแย้งก็ยังคงจะตามมา ฉะนั้นเมื่อสังคมมีขนาดใหญ่ขึ้นก็จำเป็นต้องมีระบบระเบียบมากขึ้น ต้องมีการตกลงกันว่าอะไรควรทำ อะไรไม่ควรทำ ข้อตกลงเกี่ยวกับวิถีชีวิตการประพฤติปฏิบัติและความคิดความเชื่อจึงเกิดขึ้นในสังคมมนุษย์ และเรียกรวม ๆ ว่า “วัฒนธรรม” กลุ่มคนที่มีวัฒนธรรมร่วมกันเรียกว่าเป็นคนชาติพันธุ์เดียวกัน

2.1.2 กลุ่มชาติพันธุ์ (Ethnic Group)

งามพิศ สัตย์สงวน (2545) กล่าวว่า กลุ่มชาติพันธุ์เป็นเรื่องของวัฒนธรรม และเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรม กลุ่มชาติพันธุ์ หมายถึง กลุ่มคนที่มีวัฒนธรรมย่อยร่วมกัน คือ ค่านิยม ความคิด อุดมการณ์ ประเพณี พิธีกรรมทางศาสนา ระบบสัญลักษณ์และวัฒนธรรมด้านอื่น ๆ ร่วมกัน กลุ่มชาติพันธุ์จะมีวัฒนธรรมที่แตกต่างไปจากวัฒนธรรมใหญ่ Cohen (1974) ที่ให้คำจำกัดความกลุ่มชาติพันธุ์ว่า คือกลุ่มคนที่มีแบบแผนพฤติกรรมบางอย่างร่วมกัน อาทิ รูปแบบสัญลักษณ์และกิจกรรม

อย่างไรอย่างหนึ่งที่เป็นลักษณะทางวัฒนธรรม เช่น เครื่องญาติและการสมรส กลุ่มเพื่อน พิธีกรรม หรืองานรื่นเริงต่าง ๆ ซึ่งไม่ใช่ลักษณะเฉพาะบุคคล แต่เป็นลักษณะที่เป็นตัวแทนพฤติกรรมร่วมของกลุ่มชาติพันธุ์

Barth (1969) ได้นำเสนอแนวคิดเรื่อง “พรมแดนชาติพันธุ์” (Ethnic Boundary) โดยเขามองว่า การจะเข้าใจปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์ได้ ต้องพิจารณาความคิดและจิตสำนึกของคนในแต่ละกลุ่ม ว่าลักษณะใดทางวัฒนธรรม มีความหมายกับความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ของพวกเขาอย่างไร เพราะกลุ่มชนต่าง ๆ อาจจะมีแบบแผนวัฒนธรรมร่วมกันบางอย่างที่เกิดจากการปรับตัวกับสภาพแวดล้อมที่ใกล้เคียงกัน แต่ต่างฝ่ายก็มองว่าไม่ใช่พวกเดียวกัน ซึ่ง Barth มีมุมมองต่อกลุ่มชาติพันธุ์ว่าเป็นรูปแบบการจัดระเบียบ สังคมหรือโครงสร้างทางสังคม โดยพิจารณาว่า การที่สมาชิกของกลุ่มเรียกตัวเองหรือถูกเรียกโดยคนอื่นว่าเป็นใคร หรือเป็นสมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์ใดในกระบวนการปฏิสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน และเลือกลักษณะทางวัฒนธรรมที่เป็นสัญลักษณ์ของความแตกต่างทางชาติพันธุ์ระหว่างกลุ่มชนต่าง ๆ ไม่ใช่ภาพรวมของวัฒนธรรมทั้งหมด ในแง่มุมดังกล่าว ความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ก็เปรียบเหมือนสถานภาพอื่น ๆ ในสังคม เช่น เพศสภาพ ชนชั้น หรือวัยวุฒิ ที่กลายเป็นเครื่องหมายของการปฏิสัมพันธ์ที่ทำให้ผู้ปฏิสัมพันธ์รู้ว่าควรปฏิบัติต่อกันอย่างไร ซึ่ง Keyes (1979) นักมานุษยวิทยาผู้เชี่ยวชาญเกี่ยวกับสังคมไทย ไม่เห็นด้วยกับ Barth ที่เสนอว่า ลักษณะร่วมทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์เป็นผลมาจากการจัดระเบียบ หรือโครงสร้างทางสังคมของกลุ่มชาติพันธุ์ แต่ในงานเขียนของ Keyes เรื่อง Ethnic Adaptation and Identity : The Karen on the Frontier with Burma เขาเสนอว่า ที่จริงแล้วอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์เป็นที่มาของลักษณะทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ เขาพยายามอธิบายเพื่อชี้ให้เห็นถึงจุดกำเนิดและภูมิหลัง (origin and background) ซึ่งเป็นรากฐานของอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ การที่จะอธิบายการดำรงอยู่ของกลุ่มชาติพันธุ์นั้นขึ้นอยู่กับหลายเงื่อนไข เช่น ความแตกต่างทางวัฒนธรรม และความขัดแย้งเชิงโครงสร้าง อาจเป็นเรื่องการเข้าถึงทรัพยากรในการผลิต อำนาจ ความรู้ ภูมิหาย และเพศ เป็นต้น ความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์จึงมีหน้าที่และความหมายในการปฏิสัมพันธ์ทางสังคมแบบใหม่

จากข้อถกเถียงดังกล่าว Keyes (2003) ได้นำเสนอความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ในงานเขียนเรื่อง Ethnicity and the Nation States: Asian Perspective ว่าเป็นการหลอมหลอมของความรู้สึก ร่วมกันในสายเลือด (Shared Descent) เช่น ภาษาที่สมาชิกในกลุ่มใช้สื่อสารกัน นิทาน หรือเรื่องเล่าที่สมาชิกในกลุ่มเชื่อว่า มีจุดกำเนิดร่วมกัน และบริบททางประวัติศาสตร์ที่สมาชิกในกลุ่มประสบ ร่วมกัน นอกจากนี้บริบทความสัมพันธ์และการปรับเปลี่ยนความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ยังสัมพันธ์กับรัฐชาติสมัยใหม่ ซึ่ง Keyes ได้ชี้ให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างพัฒนาการความรู้สึกชาตินิยมที่เกิดขึ้นในระหว่างการสร้างรัฐชาติกับพัฒนาการของสำนึกทางชาติพันธุ์ อาทิ รัฐไทยก่อนที่จะเป็นรัฐประชาชาติสมัยใหม่ แม้ว่าจะมีกลุ่มต่าง ๆ ที่มีความแตกต่างทางสังคมวัฒนธรรม แต่ทว่าความแตกต่างนี้ไม่อาจ

เรียกได้ว่า “ความแตกต่างทางชาติพันธุ์” (Ethnic Differences) เพราะว่าถูกมองในแง่ของความหลากหลาย ในเรื่องท้องถิ่น เครื่องมือ และความสัมพันธ์ที่มีกับอารยธรรม (Civilizations) ซึ่งเป็นมรดกตกทอดกันมาในรูปแบบของประเพณี พิธีกรรม ลายลักษณ์อักษร เช่น องค์ความรู้ทางพุทธศาสนา จะเป็นเกณฑ์ที่ทำให้กลุ่มคนที่ยังไม่ถึงรัฐก็ถูกมองว่าเป็นกลุ่มคนที่ไม่มีการอารยธรรม นอกจากนี้ Keyes (2003) ยังอธิบายให้เห็นว่า การสืบทอดวัฒนธรรมของบรรพบุรุษนอกจากจะเป็นการรักษา มรดกทางวัฒนธรรมให้คงอยู่แล้ว ยังเป็นการสร้างความเป็นปึกแผ่นในกลุ่มชาติพันธุ์ การปฏิบัติหรือแสดงออกที่เป็นมรดกของบรรพบุรุษ ได้แก่ ภาษา ประเพณี พิธีกรรม ความเชื่อ และนิทานปรัมปรา ที่กล่าวถึงความป็นมาของบรรพบุรุษในการสร้างกลุ่มและถิ่นที่อยู่ ซึ่งเป็นการสร้างความภาคภูมิใจในบรรพบุรุษ และต้องการรักษากลุ่มชาติพันธุ์ของกลุ่มตนเองไว้ และการนับถือเครื่องมือหรือบรรพบุรุษร่วมกัน เป็นการแสดงว่าเป็นพวกเดียวกัน หรือเป็นส่วนหนึ่งของตระกูล เป็นการสร้างความรู้สึก ร่วมกันว่าบุคคลนั้นมีพวกพ้อง มีญาติพี่น้อง ทำให้เกิดพลังที่จะประพฤติตน ตามระเบียบและโครงสร้างทางสังคมของตนที่ปฏิบัติสืบทอดกันมา

อมรา พงศาพิชญ์ (2543: 28-32) มีความเห็นในเรื่องกลุ่มชาติพันธุ์ว่า ปัจจุบันการศึกษา เรื่องกลุ่มเชื้อชาติยังไม่มีข้อยุติ แม้นิยามของคำว่าเชื้อชาติ (race) ก็ยังไม่ชัดเจน แต่พอสรุปได้ก็คือ เป็นกลุ่มที่มีลักษณะทางกายภาพคล้ายคลึงกัน ดั่งที่นักวิชาการท่านอื่น ๆ ได้อธิบาย แต่ในทางมานุษยวิทยาคำว่า กลุ่มชาติพันธุ์ (ethnic group) หมายถึง กลุ่มคนที่มีวัฒนธรรม ขนบธรรมเนียม ประเพณี ภาษาพูดเดียวกัน และเชื่อว่าสืบเชื้อสายจากบรรพบุรุษกลุ่มเดียวกัน รวมถึง บุญยงค์ เกศเทศ (2551: 30-33) อธิบายชี้ให้เห็นว่า กลุ่มชาติพันธุ์มีลักษณะทางร่างกายคล้ายคลึงกันในกลุ่มของตน มีความแตกต่างจากกลุ่มอื่นด้านร่างกาย วัฒนธรรมความเป็นอยู่ ความแตกต่างเหล่านี้จะผันแปรไปตามสภาพสังคม และภูมิโนเทศที่แตกต่างกัน แต่ยังมีจิตสำนึกชาติพันธุ์อยู่ นอกจากนี้ ยังได้อธิบายต่อว่าการศึกษารื่องราวของกลุ่มชาติพันธุ์ ว่าเป็นการศึกษาในสาขาชาติวงศ์วรรณา (ethnology) กล่าวคือ จะศึกษาการกระจายของมนุษย์โดยพิจารณาจากกลุ่มมนุษย์ที่มีลักษณะทางร่างกายคล้ายคลึงกันว่าเป็นพวกเดียวกัน เช่น พิจารณาจากสีผิว วงหน้า สีตา ลักษณะเส้นผม ทรวดทรง หัวกะโหลก ศีรษะ ลักษณะจมูก ริมฝีปาก รูปลักษณะของคาง เป็นต้น หรือมีลักษณะทางด้านวัฒนธรรม พฤติกรรม การแสดงออกมามาก ๆ แปรไปจากกลุ่มอื่น ๆ เช่น ภาษาพูด วิธีการดำรงชีวิต

Anthony D. Smith (1986: 22-23) ได้สรุปองค์ประกอบความเป็นชาติพันธุ์จากงานของนักมานุษยวิทยาต่าง ๆ ว่า กลุ่มชาติพันธุ์จะมีองค์ประกอบที่สำคัญ คือ

- 1) การมีชื่อเรียกร่วมกัน ถือเป็นสัญลักษณ์ที่สมาชิกในกลุ่มมีอยู่ร่วมกันใช้ในการแยกแยะความแตกต่างของสมาชิกในกลุ่ม และเป็นส่วนสำคัญที่กระตุ้นให้เกิดบรรยายภาศการทกระทำที่มีพลัง และมีความหมายสำหรับสมาชิกในกลุ่มรวมทั้งคนภายนอกที่ไม่ใช่สมาชิกในกลุ่มด้วย การ

มีชื่อร่วมกันคือการยื่นย่อภาพพจน์เกี่ยวกับคุณลักษณะพิเศษ และมีความสำคัญเทียบเท่ากับความสุขสมบูรณ์ของกลุ่มที่อยู่ในจิตใจและจินตนาการของสมาชิกภายในและภายนอกกลุ่ม

2) การมีตำนานปรัมปราเกี่ยวกับกำเนิดและการสืบเชื้อสายร่วมกัน เป็นตัวกำหนดถิ่นฐานร่วมกัน เป็นสิ่งที่อธิบาย กำเนิด เดิมโต และชะตากรรมของกลุ่ม ที่สร้างสำนึกเกี่ยวกับความเชื่อว่ามีบรรพบุรุษและกำเนิดร่วมกัน ที่นำมาซึ่งสำนึกความเป็นเผ่าพันธุ์เดียวกัน ตำนานปรัมปรานั้นพัฒนามาจากประสบการณ์ร่วมที่ผ่านมาโดยนำมาปรุงแต่งให้เกิดเป็นจดหมายเหตุ มหาकाพย์ เพลงพื้นบ้าน นิทานหรือตำนานต่าง ๆ ที่เป็นภาพการรับรู้เกี่ยวกับประวัติความเป็นมา คำศัพท์และสถานที่เกี่ยวกับกลุ่ม รวมถึงสำนึกเกี่ยวกับความศักดิ์สิทธิ์และอัตลักษณ์

3) การมีประวัติศาสตร์ร่วมกัน เป็นการบูรณาการหลักฐานทางประวัติศาสตร์ให้เกิดเป็นเรื่องราวที่พรรณนาให้เห็นความเป็นมาของกลุ่ม ที่จะทำให้ผู้คนในกลุ่มเกิดความสุขและพึงพอใจเป็นความสำนึกทางประวัติศาสตร์ร่วมกันของสมาชิกที่สร้างจากความทรงจำ และสำนึกร่วมกัน ประวัติศาสตร์ที่มีอยู่ร่วมกันจะรวมชั่วอายุของคนรุ่นหลังให้เป็นหนึ่งเดียว ซึ่งแต่ละยุคก็จะเพิ่มเติมประสบการณ์ส่วนรวมของกลุ่มเข้าไปและเป็นการกำหนดประชากรในกลุ่ม ประสบการณ์ที่มีความต่อเนื่องทางกาลเวลาซึ่งเป็นประวัติศาสตร์ที่ผ่านมาจะก่อให้เกิดรูปลักษณ์ทางประสบการณ์ร่วมเกี่ยวกับอัตลักษณ์และเป้าหมายของกลุ่ม

4) การมีวัฒนธรรมร่วมกัน เช่น ภาษา ศาสนา จารีตประเพณี สถาบัน กฎหมาย คติพื้นบ้าน สถาปัตยกรรม เครื่องแต่งกาย อาหาร ดนตรี ศิลปะ หรือลักษณะทางกายภาพอื่น ๆ ที่สามารถก่อให้เกิดความผูกพันกันระหว่างสมาชิกในกลุ่มและยังเป็นตัวบ่งชี้ข้อแตกต่างกับกลุ่มอื่น ๆ ลักษณะทางวัฒนธรรมเป็นผลมาจากการปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้คนและองค์กรในสังคม ถ้าความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมมีความเข้มข้นมาก สำนึกการแบ่งแยกทางชาติพันธุ์ก็จะมีมากขึ้นตามไปด้วย และเพิ่มความยั่งยืนให้กับลักษณะความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ตามไปด้วย

5) การมีอาณาเขตร่วมกัน ชุมชนของกลุ่มชาติพันธุ์มักจะมีความสัมพันธ์ทางสถานที่หรืออาณาเขต ที่สมาชิกอ้างว่าเป็นกลุ่มของตน สมาชิกของชุมชนทางชาติพันธุ์อาจจะอาศัยอยู่ในอาณาเขตหรือมีความเกี่ยวพันกับเขตแดนนั้น ซึ่งในความเป็นจริงอาจจะเป็นเพียงความทรงจำในอดีตที่ทรงพลังอยู่ภายใต้สำนึกของผู้คนในชุมชน โดยไม่จำเป็นต้องมีเจ้าของดินแดน แต่สิ่งที่ถือว่ามีสำคัญก็คือการเป็นศูนย์กลางทางภูมิศาสตร์อันเป็นสัญลักษณ์แห่งพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ที่เกี่ยวพันกับการประกอบพิธีกรรม การเฉลิมฉลอง และการเป็นที่ยอมรับจากบุคคลภายนอก การมีสำนึกเป็นหนึ่งเดียว คือ การมีสำนึกที่แน่ชัดเกี่ยวกับอัตลักษณ์ และความเป็นหนึ่งเดียว โดยสมาชิกในกลุ่มมีความสำนึกกว่าเป็นส่วนหนึ่งที่เกี่ยวข้องกับกลุ่มอย่างแท้จริง

Raoul Narall (1964) อ้างถึงใน ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ (2547) กล่าวถึงองค์ประกอบในการจำแนกกลุ่มชาติพันธุ์ว่าประกอบด้วยลักษณะวัฒนธรรมบางอย่าง อาณาเขตทางภูมิศาสตร์ องค์การทางการเมืองและการปกครอง ภาษา การปรับตัวเชิงนิเวศน์ และโครงสร้างชุมชน

จากที่กล่าวมาจึงสรุปได้ว่า ชาติพันธุ์และกลุ่มชาติพันธุ์ คือการสืบสายเลือดจากบรรพบุรุษ การนับรวมในระบบเครือญาติ การรับเอาและร่วมกันรักษามรดกทางวัฒนธรรม เช่น ภาษา สำนึกทางชาติพันธุ์ เป็นรูปแบบหนึ่งของการจัดองค์กรทางสังคม ดังนั้น กลุ่มชาติพันธุ์จึงเป็นเรื่องของวัฒนธรรม และเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรม หมายถึง กลุ่มคนที่มีวัฒนธรรมย่อยร่วมกัน คือ ค่านิยม ความคิด อุดมการณ์ ประเพณี พิธีกรรมทางศาสนา ระบบสัญลักษณ์และวัฒนธรรมด้านอื่น ๆ ร่วมกัน กลุ่มชาติพันธุ์จะมีวัฒนธรรมที่แตกต่างจากวัฒนธรรมใหญ่ ที่มีลักษณะของการเป็นกลุ่มคนที่มีความรู้สึกผูกพันร่วมกันว่าเป็นกลุ่มเดียวกัน หรือเป็นกลุ่มที่แตกต่างจากกลุ่มอื่น มีปฏิสัมพันธ์ทางสังคม (social interaction) ภายในกลุ่มมากกว่าที่จะมีกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ตลอดจนมีสถาบันสังคม และวัฒนธรรมที่ผูกพันสมาชิกไว้ด้วยกันและแยกแยะจากกลุ่มอื่น เป็นกลุ่มคนที่มีแบบแผนพฤติกรรมบางอย่างร่วมกัน อาทิ รูปแบบสัญลักษณ์และกิจกรรมบางอย่างใดอย่างหนึ่งที่เป็นลักษณะทางวัฒนธรรม เช่น เครือญาติและการสมรส กลุ่มเพื่อน พิธีกรรม หรืองานรื่นเริงต่าง ๆ ซึ่งไม่ใช่ลักษณะเฉพาะบุคคล แต่เป็นลักษณะที่เป็นตัวแทนพฤติกรรมร่วมของกลุ่มชาติพันธุ์ ที่มีวัฒนธรรม ขนบธรรมเนียมประเพณี ภาษาพูดเดียวกัน มีลักษณะเด่นคือ เป็นกลุ่มที่สืบทอดเชื้อสายมาจากบรรพบุรุษเดียวกัน ซึ่งมีลักษณะทางชีวภาพและรูปร่าง (เชื้อชาติ) เหมือนกัน รวมทั้งบรรพบุรุษทางวัฒนธรรมด้วย ผู้ที่อยู่ในกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันจะมีความรู้สึกผูกพันทางสายเลือด และทางวัฒนธรรมด้วย เป็นความรู้สึกผูกพันที่ช่วยเสริมสร้างอัตลักษณ์ของบุคคลและของชาติพันธุ์ และในลักษณะเดียวกันก็สามารถเร้าอารมณ์ความรู้สึกให้เกิดความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ถ้าผู้ที่อยู่ในกลุ่มชาติพันธุ์ที่นับถือศาสนาเดียวกัน ความรู้สึกผูกพันนี้อาจเรียกว่า “สำนึก” ทางชาติพันธุ์ หรือชาติลักษณะ

2.1.3 อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (Ethnic identity)

การศึกษาอัตลักษณ์ (Identity) นั้น มีนักวิชาการให้ความสนใจจากหลายสาขาและใช้เป็นหลักในการศึกษางาน อาทิ ปรัชญา จิตวิทยา สังคมศาสตร์และมานุษยวิทยา เป็นต้น จึงเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้ความหมายของอัตลักษณ์แปรเปลี่ยนไปตามค่านิยมของแต่ละสาขาวิชา และนักวิชาการแต่ละท่านที่ศึกษา นอกจากนั้น การให้ความหมายของ “อัตลักษณ์” ยังขึ้นอยู่กับบริบททางสังคม สถานการณ์และแนวคิด ความเชื่อ ระบบการให้คุณค่า เป็นต้น ซึ่งพอที่จะนำเสนอความหมายตามแนวคิดของนักวิชาการต่าง ๆ ดังต่อไปนี้

อภิญา เพ็ญฟูสกุล (2546: 5-6) ให้ความหมายของอัตลักษณ์ คือ ความเป็นปัจเจกที่เชื่อมต่อและสัมพันธ์กับสังคม ที่กำหนดบทบาทหน้าที่และระบบคุณค่า อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ จึงหมายถึงลักษณะทางสังคมวัฒนธรรมที่ร่วมกันของคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งที่มีลักษณะเฉพาะแตกต่าง

จากกลุ่มอื่น ซึ่งอาจจะเป็นลักษณะวัฒนธรรมเชิงกายภาพ เช่น การแต่งกาย การสร้างบ้าน ภาษา ตำนาน ความเชื่อและลักษณะพิธีกรรม รวมทั้งการเรียกชื่อกลุ่มตนเองและกลุ่มอื่น Barth (1969) อธิบายชี้ให้เห็นว่าลักษณะวัฒนธรรมของชาติพันธุ์อาจเปลี่ยนแปลงได้ในสังคมหนึ่งๆ ก็จริง แต่จะมีลักษณะหนึ่งที่กลุ่มชาติพันธุ์ใช้เป็นสัญลักษณ์ในการจำแนกกลุ่มของตนออกจากกลุ่มอื่น ซึ่งลักษณะดังกล่าวจะถือว่าเป็นขอบเขตชาติพันธุ์

ขวัญชีวัน บังแดง (2546: 75-46) ให้ความหมายของคำว่า อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (Ethnic identity) คือ ลักษณะทางสังคมและวัฒนธรรมที่รวมกันของกลุ่มคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งที่มีลักษณะเฉพาะแตกต่างจากกลุ่มอื่น ซึ่งอาจเป็นลักษณะวัฒนธรรมเชิงกายภาพ เช่น การแต่งกาย การสร้างบ้าน ภาษา ตำนาน ความเชื่อและลักษณะพิธีกรรม รวมทั้งการเรียกชื่อกลุ่มตนเองและกลุ่มอื่น การศึกษาอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ศึกษาจากลักษณะวัฒนธรรมแบบดั้งเดิมของกลุ่มนั้น ๆ จัดได้ว่าเป็น การศึกษาตามแบบสารัตถนิยม โดยมีพื้นฐานแนวคิดที่ว่า กลุ่มชาติพันธุ์เป็นหน่วยทางสังคมที่มีแกน สำคัญอยู่ที่ลักษณะดั้งเดิมทางวัฒนธรรม ซึ่งสิ่งเหล่านี้ ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์มีความมั่นคง ยั่งยืน มีพลัง ในตัวเอง แม้จะไม่ปฏิเสธว่าอาจมีการกลายสภาพไปบ้าง แต่จะยังคงมีลักษณะดั้งเดิมที่อาจถือเป็น แก่นของชาติพันธุ์ได้ อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ตามแนวคิดนี้ กล่าวได้ว่ามีลักษณะที่ “เชื่อมร้อย ดั้งเดิม และเป็นเอกภาพ” การมอง อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในลักษณะที่หยุดนิ่งตายตัวและผูกติดกับ วัฒนธรรมดั้งเดิม Charles F. Keyes กล่าวไว้ว่า ไม่จำเป็นที่สมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันจะต้อง มีลักษณะทางวัฒนธรรมที่ร่วมกันเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน และวัฒนธรรมไม่ได้เป็นตัวกำหนดลักษณะ ของกลุ่มชาติพันธุ์ ซึ่งอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ เป็นสิ่งที่สื่อสารและตอกย้ำอยู่เสมอในการแสดงออกทาง วัฒนธรรม ซึ่งได้แก่ ตำนาน ความเชื่อทางศาสนา พิธีกรรม ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น คติชน และศิลปะ การแสดงออกทางวัฒนธรรมเป็นการแสดงออกเชิงสัญลักษณ์ (Symbolic Formulation) ของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์

Admund Leach, Frederik Barth (1970) อ้างใน ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ (2547: 6) ได้เสนอว่า ลักษณะทางชาติพันธุ์มิใช่สิ่งที่เกิดจากธรรมชาติ หรือสายโลหิต หากแต่เป็นกระบวนการที่ เกิดจากการหล่อหลอม ก่อรูปขึ้นจากวิถีการดำรงชีวิตในสิ่งแวดล้อมต่าง ๆ ซึ่งนำมาสู่การศึกษาเรื่อง กลุ่มชาติพันธุ์ ความมีสำนึกทางชาติพันธุ์และพรมแดนชาติพันธุ์ ซึ่งมีได้เกิดจากลักษณะพันธุกรรม หากแต่อาศัยการเลือกหยิบยกลักษณะทางวัฒนธรรมบางอย่าง เช่น ภาษา การแต่งกาย อาหาร บ้านเรือน ขนบธรรมเนียม มาเป็นเส้นแบ่งแยกความแตกต่างของกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งออกจากอีกกลุ่ม ชาติพันธุ์หนึ่ง ลักษณะเหล่านี้สามารถแปรผันตามสถานการณ์ และเคลื่อนไหวได้เมื่อเวลา เปลี่ยนแปลงไป

จากที่กล่าวมาข้างต้นจึงสรุปได้ว่า อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์เป็นผลผลิตในอดีต ที่เกิดมาจาก จุดกำเนิดเดียวกัน มีการเชื่อมโยงกันทางสังคม ใช้วัฒนธรรมและค่านิยมร่วมกัน รวมถึงภาษาและ

ศาสนาด้วย อย่างไรก็ตาม ในมิติทางประวัติศาสตร์ก็แสดงให้เห็นว่า อัตลักษณ์เป็นมากกว่าสิ่งที่ตายตัว มันคงและเปลี่ยนรูปไม่ได้ อัตลักษณ์มีการเปลี่ยนแปลงบ่อยครั้งและสามารถแสวงหาสิ่งใหม่ ๆ เข้ามาแทนที่สิ่งเดิม ๆ ได้ อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์จึงเป็นสิ่งที่ถูกสร้าง ถูกรักษา ถูกทำให้เปลี่ยนรูป ผ่านการมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างพวกเราและคนอื่นที่เรียกว่าพวกเขา ผู้วิจัยได้นำมาใช้ฐานองค์ความรู้เพื่อทำความเข้าใจความเป็นชาติพันธุ์ไทย ทั้งตัวตน ประวัติศาสตร์และการเคลื่อนย้ายของชาวโล่ววัฒนธรรม ความเชื่อและพิธีกรรมของชาวโล่ว รวมถึงโครงสร้างทางสังคม ตลอดจนวิถีชีวิตของคนโล่วในพื้นที่ศึกษา ซึ่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งในประเทศไทยที่ไม่ค่อยมีใครรู้จักมากเท่าใดนัก และคนโล่วมีการรักษาอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม เช่น ภาษา พิธีกรรม มีการอยู่ร่วมกันเป็นกลุ่ม มีขนบธรรมเนียมประเพณีเป็นของตนเองที่พอให้เห็นถึงการแสดงออกของพวกเขาว่ายังคงเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่น่าศึกษาและน่าสนใจ

2.2 แนวคิดทฤษฎีที่ใช้ในการวิจัย

แนวคิดทฤษฎีที่ใช้ในการวิจัย มี 2 แนวคิดด้วยกัน คือ แนวคิดทฤษฎีการปรับตัวทางวัฒนธรรม (Culture of Adaptation) และแนวคิดพลวัตชาติพันธุ์ (Ethnic dynamics) ผู้วิจัยจะทบทวนแนวคิดเหล่านี้ เพื่อนำมาสร้างเป็นกรอบในงานวิจัย โดยมีรายละเอียดดังนี้

2.2.1 แนวคิดทฤษฎีการปรับตัวทางวัฒนธรรม (Culture of Adaptation)

มนุษย์จำเป็นต้องดิ้นรนต่อสู้และเผชิญกับปัญหาต่าง ๆ ที่เกิดจากการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลาไม่ว่าจะเป็นการเปลี่ยนแปลงทางภายนอก อาทิ สิ่งแวดล้อมรอบ ๆ ตัว สภาพสังคมและเศรษฐกิจ หรือการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นภายในตัวเราเอง สิ่งเหล่านี้จะรบกวนดุลยภาพของมนุษย์ทำให้เกิดความคับข้องใจ ความขัดแย้ง ความวิตกกังวล ทำให้เกิดความตึงเครียดทางจิตใจและอารมณ์ ดังนั้น มนุษย์จึงจำเป็นต้องมีกระบวนการ แบบแผน และพฤติกรรมเพื่อแก้ไขปัญหาที่เกิดขึ้น นั่นคือ “การปรับตัว” ซึ่งเป็นเรื่องปกติของมนุษย์เมื่อเผชิญสถานการณ์ต่าง ๆ ที่เปลี่ยนแปลงไปหรือไม่คุ้นเคยมาก่อน ซึ่งจะช่วยให้มนุษย์รักษาสมดุลทางร่างกาย จิตใจ อารมณ์และทำให้มนุษย์สามารถดำรงชีวิตอยู่ได้อย่างมีความสุข ผู้วิจัยจึงขอทบทวนแนวคิดทฤษฎีการปรับตัวทางวัฒนธรรม ดังต่อไปนี้

2.2.1.1 ความหมายของการปรับตัว

May and Zentner (อ้างถึงใน กุลนรี หาญพัฒน์ชัยกูร: 2538) ได้ให้ความหมายของการปรับตัวไว้ว่า เป็นกระบวนการปรับตัวของสรีรวิทยาร่างกาย จิตใจ อารมณ์ และสังคม ที่มีสิ่งกระตุ้นจากภายนอก และภายในบุคคล จุดหมายปลายทางของการปรับตัวก็เพื่อการดำรงรักษาไว้ซึ่งความสมบูรณ์มั่นคง และความสบายของบุคคลเป็นความสัมพันธ์ระหว่างคนกับ

สิ่งแวดล้อมรวมถึงความสามารถในการเผชิญกับปัญหาต่าง ๆ โดยคำนึงถึงความเป็นจริงต่าง ๆ นอกจากนี้ยังต้องเป็นผู้ที่สามารถอยู่ในสังคมได้อย่างมีความสุขภายใต้เกณฑ์ต่าง ๆ ของสังคมที่เข้าไปเกี่ยวข้อง กุลนรี หาญพัฒนชัยกูร (2538) ให้ความหมายของการปรับตัวว่า เป็นการที่บุคคลแสดงพฤติกรรมต่าง ๆ ให้บรรลุเป้าหมายปลายทางในสิ่งแวดล้อมของตน มนุษย์ต้องมีการปรับตัวโดยแต่ละคนจะมีแบบแผนในการปรับตัวแตกต่างกันไปเพื่อสนองความต้องการของตน ซึ่งนอกจากตอบสนองความต้องการของร่างกายแล้ว ยังตอบสนองความต้องการทางอารมณ์สังคมด้วย

จากความเห็นของนักจิตวิทยาที่ได้กล่าวมาข้างต้น ลออ หุดากูร (2518) กล่าวว่า “การปรับตัว” ของบุคคลโดยทั่วไปนั้น แบ่งออกเป็นสองประเภท คือ การปรับตัวทางด้านร่างกายและจิตใจ ซึ่งการปรับตัวทางด้านร่างกายนั้น เป็นการปรับตัวต่อสิ่งเร้า โดยการเปลี่ยนแปลงการทำงานส่วนประกอบโครงสร้างเพื่อรักษาความสมดุลของชีวิต ส่วนการปรับตัวทางด้านจิตใจเป็นปฏิสัมพันธ์ของบุคคลกับสิ่งแวดล้อม โดยมีการเปลี่ยนแปลง พฤติกรรม บุคลิกภาพ ความเชื่อ ความคิด เพื่อขจัดความตึงเครียดและให้ดุลยภาพ หรือความสงบสุขด้านจิตใจ

จากความหมายของการปรับตัวที่กล่าวมา สรุปได้ว่า การปรับตัว คือ การปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคลกับสิ่งแวดล้อมเพื่อสนองความต้องการของตนเอง ดังนั้น อิทธิพลของสิ่งแวดล้อมมีผลโดยตรงต่อการปรับตัวของบุคคล บุคคลมีความสามารถที่จะปรับเปลี่ยนความรู้สึก ความคิด และพฤติกรรมให้สอดคล้องและกลมกลืนกับสถานการณ์และสิ่งแวดล้อมต่าง ๆ เพื่อให้เหมาะสมและเป็นที่ยอมรับของกลุ่มคนส่วนใหญ่ในสังคมด้วย การปรับตัวจึงหมายถึงการประณีประนอม ยืดหยุ่น บางครั้งก็ยินยอม เพื่อให้สามารถเข้ากับสภาพแวดล้อมหรือเป็นที่ยอมรับระหว่างบุคคลและกลุ่มคนส่วนใหญ่ในสังคมใดสังคมหนึ่ง เพื่อให้สามารถดำรงชีวิตเข้ากับสภาพแวดล้อมที่เป็นอยู่โดยไม่เกิดปัญหา และมีความมั่นคงต่อชีวิต

2.2.1.2 การปรับตัวทางวัฒนธรรม

การปรับตัวทางวัฒนธรรม หรือการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมนั้น ได้มีนักวิชาการหลายท่านให้ความหมายไว้แตกต่างกันว่า

การปรับตัวทางวัฒนธรรม หมายถึง การเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมของสังคมนั้น ๆ วัฒนธรรมมีลักษณะที่ไม่อยู่นิ่ง มีการเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ การเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมควรเป็นไปอย่างช้า ๆ เรียกว่า สถิต (static) ถ้ามีการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว เรียกว่า พลวัต (dynamics) การเปลี่ยนแปลงในด้านนี้ เช่น ภาษา มีการคิดค้นคำใหม่ ๆ ในภาษา การเปลี่ยนแปลงความคิด กฎเกณฑ์ ศีลธรรมจรรยา รูปแบบดนตรี ความเสมอภาคของชายและหญิง การแต่งกาย การรับประทานอาหาร บ้านที่อยู่อาศัย เป็นต้น (ผจงจิตต์ อธิคมนันท์, 2543: 118)

สุพิศวง ธรรมพันทา (2543) กล่าวถึงการปรับตัวทางวัฒนธรรมไว้ว่า เป็นการเปลี่ยนแปลงเกี่ยวกับความรู้ ความเชื่อและลักษณะการแสดงออกของวิถีชีวิตทั่วไปในสังคม และผลจากการค้นพบ

ทางวิทยาศาสตร์ทำให้เกิดเทคโนโลยีใหม่ที่น่าการเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตใหม่มาให้ผู้คน เช่น ความก้าวหน้าของวิชาฟิสิกส์ ทำให้เกิดการประดิษฐ์ระบบสื่อสารแบบโทรเลขและโทรศัพท์ขึ้นมาใช้ในโลก และมนุษย์ติดต่อแลกเปลี่ยนวัฒนธรรมอย่างกว้างขวาง

อมรา พงศาพิชญ์ (2541: 75) อธิบายการปรับตัวทางวัฒนธรรมว่า คือ การที่สมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งรับเอาวัฒนธรรมของอีกกลุ่มหนึ่งในทุกกรณี จนทำให้สูญเสียเอกลักษณ์เดิมไปมีการยอมรับทางสถานภาพว่า มีฐานะทางสังคมเช่นเดียวกับสมาชิกคนอื่น ๆ และการประพฤติปฏิบัติเหมือนสมาชิกคนอื่น ๆ ของสังคม รวมถึง ศราวุธ แผงสีดำ (2542: 29) อธิบายชี้ให้เห็นว่า การปรับตัวทางวัฒนธรรมเกิดจากการรับวัฒนธรรมอื่นหรือการครอบงำทางวัฒนธรรม (acculturation) แล้วเกิดการแพร่กระจายทางวัฒนธรรมเป็นผลให้เกิดการผสมผสานทางวัฒนธรรม ซึ่งการผสมผสานทางวัฒนธรรมนี้อาจเกิดจากกรณีที่วัฒนธรรมของคนกลุ่มหนึ่งมีการเปลี่ยนแปลงไป โดยผ่านการติดต่อสัมพันธ์กับวัฒนธรรมของคนอีกกลุ่มหนึ่ง ซึ่งอาจเป็นกลุ่มคนที่มีเชื้อสายต่างกันถูกซึมซับ (absorbed) จนกลมกลืนกับกลุ่มคนวัฒนธรรมอื่นที่มีวัฒนธรรมที่เข้มแข็งกว่า ซึ่งโดยปกติแล้วกลุ่มคนที่ถูกซึมซับให้กลมกลืนนี้มักจะเป็นผู้อพยพหรือชนกลุ่มน้อยที่แยกตัวออกจากกลุ่มของตนเองมาอยู่ตามลำพัง

การปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์มีหลายรูปแบบ เมื่อสถานการณ์เปลี่ยนไป ความสัมพันธ์ของกลุ่มชาติพันธุ์จำเป็นต้องเปลี่ยนทำให้เกิดการประเมินสถานการณ์และประเมินตนเอง อาจเห็นได้จากการที่บุคคลสร้างเอกลักษณ์ใหม่หรือปรับความหมายของเอกลักษณ์เดิมไม่ว่าจะเป็นรูปแบบใด การปรับเปลี่ยนที่เกิดขึ้นจะถึงจุดสมดุลและทำให้เกิดเสถียรภาพได้พอสมควร ดังตัวอย่างของการปรับตัว คือการผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรมของชาติพันธุ์สองกลุ่มหรือการบูรณาการทางวัฒนธรรม โดยแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์จะรักษาเอกลักษณ์วัฒนธรรมของตนไว้ กรณีที่กลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งอพยพเข้ามาอยู่ในดินแดนที่มีกลุ่มชาติพันธุ์เดิมอยู่แล้ว กลุ่มใหม่ที่อพยพเข้ามาเป็นแรงงานหรือลูกจ้างเป็นชนชั้นล่างของสังคมและค่อยเลื่อนฐานะทางสังคมโดยการปรับเปลี่ยนอาชีพหรือเปลี่ยนสถานะทางเศรษฐกิจ จนในที่สุดก็เป็นที่ยอมรับและถือว่าการผสมผสานกลมกลืนทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ได้ (อมรา พงศาพิชญ์, 2538: 168-169)

Leach (1964) ชี้ให้เห็นว่า การศึกษาการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์เน้นเรื่องความแตกต่างทางโครงสร้าง (Structural Differentiation) ระหว่างพื้นที่สูงกับพื้นที่หุบเขา ซึ่งมีนัยทางสังคมแอบแฝงอยู่ กล่าวคือ พื้นที่หุบเขาสามารถทำนาเป็นระบบเกษตรถาวร เป็นที่อยู่ของกลุ่มชน เป็นที่ที่มีอารยธรรมสูงกว่า เนื่องจากนับถือศาสนาพุทธ ในขณะที่พื้นที่สูงเป็นที่อยู่ของกลุ่มกะฉิ่น ต้องทำเกษตรแบบไร่หมุนเวียน และไม่นับถือศาสนาพุทธ เมื่อกลุ่มกะฉิ่น ต้องการปรับสถานะทางสังคมให้สูงขึ้น โดยการกลายมาเป็นชน ซึ่งก็คือการปรับตัวทางวัฒนธรรมของชาวนามาใช้ เช่น ศาสนาพุทธและภาษา เมตตา วิวัฒนานุกูล (2548: 2) การเปลี่ยนแปลงทั้งพฤติกรรมส่วนบุคคล

และสังคม ซึ่งการเปลี่ยนแปลงนั้นอาจเป็นการปรับตัวเองให้เข้ากับสภาพแวดล้อมใหม่หรือเปลี่ยนแปลงบางส่วนของสภาพแวดล้อมให้เหมาะสมกับความต้องการของตนเอง คนส่วนใหญ่จะเปรียบเทียบวัฒนธรรมของตนเองกับวัฒนธรรมเจ้าบ้าน เพราะสังคมวัฒนธรรมเจ้าบ้านนั้นมีอำนาจควบคุมหรืออิทธิพลอย่างมากต่อการดำรงชีวิตประจำวันรวมถึงบทบาทหน้าที่ ถือเป็นแรงกดดันให้เข้ากับวัฒนธรรมในสังคมสมัยใหม่ และในกระบวนการเข้าสู่วัฒนธรรมใหม่ จึงต้องเข้าสู่กระบวนการปรับตัวทางวัฒนธรรม (Intercultural Adaptation Process) อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

จากแนวคิดของ Cohen (1974) เป็นการศึกษาปรากฏการณ์การกลับมารวมเป็นเผ่า (Re-tribalization) ของชาว Hausa ที่ Ibadan ในแอฟริกา พบว่า การดำรงกลุ่มชาติพันธุ์เป็นปรากฏการณ์ทางการเมืองที่จำเป็นต้องกลับมารวมกลุ่มกันของชาวพื้นเมือง เป็นผลมาจากความจำเป็นในการปกป้องผลประโยชน์ของพวกเขา การดำรงความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์จึงมีรูปแบบของการปะทะกันระหว่างกลุ่มวัฒนธรรมที่ดำรงอยู่ภายใต้บริบทสังคมร่วมกัน ในขณะที่แต่ละฝ่ายแสดงให้เห็นถึงความเป็นชาติพันธุ์ในระดับขั้นแตกต่างกัน อันเนื่องจากเงื่อนไขหลายอย่าง เช่น ลักษณะการเมืองและความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ เนื่องจากภายใต้บริบทที่มีการแข่งขันแย่งชิงทรัพยากรการผลิต และการแลกเปลี่ยนทางเศรษฐกิจจะเกิดกลุ่มผลประโยชน์ต่าง ๆ ขึ้น แต่ละกลุ่มจะมีผลประโยชน์ร่วมกัน และจะประสบความสำเร็จในฐานะปฏิบัติการของกลุ่มต่อไปได้ ก็ต่อเมื่อพัฒนากลไกที่ทำหน้าที่จัดระเบียบกลุ่มขึ้นมา เช่น การเน้นความแตกต่างจากกลุ่มอื่น การสื่อสารภายในกลุ่ม การจัดระเบียบโครงสร้างอำนาจ การพัฒนาอุดมการณ์ และการเรียนรู้ทางสังคม เป็นต้น

ความสัมพันธ์ของกลุ่มชาติพันธุ์นั้นปรับเปลี่ยนไปตามสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลง เพื่อความสมดุลและเพื่อให้เกิดเสถียรภาพ ไม่ว่าจะเป็นการปรับเปลี่ยนในรูปการณ์ใด อาทิ การผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรมของกลุ่ม หรือการบูรณาการทางวัฒนธรรม โดยแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์รักษาเอกลักษณ์ของวัฒนธรรมตนไว้ ดังเช่น กลุ่มชาติพันธุ์ที่อพยพมาอยู่ในดินแดนใหม่ที่มีกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่แตกต่าง กลุ่มที่อพยพเข้ามาก็จะปรับเปลี่ยนการดำเนินชีวิตให้เข้ากับถิ่นใหม่ ไม่ว่าจะเป็นการเปลี่ยนพฤติกรรม การดำรงชีพ หรืออาชีพ จนในที่สุดก็เป็นที่ยอมรับของเจ้าของถิ่นซึ่งเป็นสังคมวัฒนธรรมที่ใหญ่กว่า และในที่สุดก็เกิดการผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรม บางครั้งการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ไม่ได้เกิดขึ้นด้วยเหตุผลว่า วัฒนธรรมไม่เข้ากัน เช่น คนยิวในประเทศที่มีวัฒนธรรมอาหรับซึ่งผสมกลมกลืนไม่ได้ ด้วยเหตุผลทางศาสนา แต่ก็พบเห็นลักษณะการปรับตัวสามารถอยู่ในสังคมเดียวกันได้ โดยไม่มีความขัดแย้งรุนแรงและเกิดการบูรณาการทางวัฒนธรรมได้

จากที่กล่าวข้างต้นทำให้เห็นว่า การปรับตัวทางวัฒนธรรม หรือการผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรม จะเกิดขึ้นในสภาวะแห่งความสอดคล้องในจุดที่เกิดความพอดีหรือสมดุลและเกิดขึ้นได้ง่ายเมื่อวัฒนธรรมและทัศนคติของกลุ่มชนทั้งสองมีความคล้ายคลึงกัน หากทัศนคติของกลุ่มชนยังคงฝังแน่นอยู่กับขนบธรรมเนียมและความเชื่อเดิมอยู่มาก โอกาสที่จะเกิดการปรับตัววัฒนธรรมใหม่ย่อม

เป็นไปได้ไม่น้อยมาก ในทางตรงกันข้ามแล้วหากมีความเห็นหรือทัศนคติที่ดีต่อวัฒนธรรมใหม่ จะมีการปรับตัวเข้ากับวัฒนธรรมใหม่มากขึ้น ลักษณะการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมจะเป็นไปอย่างช้าหรือว่ารวดเร็วเพียงใดนั้น ขึ้นอยู่กับการผสมผสานทางวัฒนธรรมนั้นว่าจะมีมากหรือมีความรุนแรงเพียงใด

2.2.1.3 ปัจจัยที่ทำให้เกิดการปรับตัวทางวัฒนธรรม

สมเกียรติ ต้นสกุล (2525: 195-200) ได้ศึกษาเกี่ยวกับปัจจัยที่ทำให้เกิดการปรับตัวทำให้ค้นพบสาเหตุของการปรับตัวทางวัฒนธรรม โดยอธิบายไว้ดังนี้

- 1) ปัจจัยทางวัฒนธรรม เช่น คำสอนทางศาสนามีความสัมพันธ์กับอัตราความเจริญก้าวหน้าทางเศรษฐกิจ เป็นต้น
- 2) ปัจจัยทางเทคโนโลยี ทำให้สิ่งแวดล้อมทางวัตถุเปลี่ยนแปลงไปและเป็นเหตุให้วัฒนธรรม ประเพณี และสถาบันต่าง ๆ ของสังคมเปลี่ยนแปลงไปด้วย
- 3) ปัจจัยทางชีววิทยา เช่นชาติพันธุ์และพันธุกรรมมีผลต่อคุณภาพของประชากรและกฎทางชีววิทยาที่ว่าด้วยการเลือกสรรและการต่อสู้เพื่อความอยู่รอด ทำให้มนุษย์ต้องดิ้นรนเพื่อให้ชีวิตอยู่รอด และเป็นการอยู่รอดที่ดีกว่าหรือเหนือกว่าเดิม มนุษย์จึงแสวงหาสิ่งใหม่ ทำให้สังคมและวัฒนธรรมเกิดการเปลี่ยนแปลง
- 4) ปัจจัยทางประชากร การเปลี่ยนแปลงทางคุณภาพและขนาดของประชากรมีผลกระทบต่อการจัดระเบียบสังคมพอ ๆ กับการเปลี่ยนแปลงทางด้านขนบธรรมเนียมประเพณี สถาบันและสมาคมต่าง ๆ การเพิ่มจำนวนประชากรมีผลต่อการเปลี่ยนแปลงอัตราส่วนของหญิงและชายต่ออัตราส่วนของคนหนุ่ม-แก่ ซึ่งผลของการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวจะกระทบกระเทือนต่อความสัมพันธ์ทางสังคมอย่างชัดเจน
- 5) ปัจจัยทางสิ่งแวดล้อม สิ่งแวดล้อมโดยเฉพาะสิ่งแวดล้อมทางภูมิศาสตร์มีอิทธิพลต่อมนุษย์เป็นอย่างมาก เช่น ภูมิศาสตร์มีอิทธิพลต่อวิวัฒนาการของอารยธรรมและวัฒนธรรมของโลก รวมทั้งแผ่นดินไหว น้ำท่วม ฝนแล้ง เป็นต้น ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมได้
- 6) ปัจจัยทางจิตวิทยา นักจิตวิทยาเชื่อว่าสาเหตุของการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมเนื่องมาจากจิตใจของมนุษย์ในสังคม เพราะมนุษย์โดยธรรมชาติชอบที่จะเปลี่ยนแปลง ชอบค้นคว้าสิ่งใหม่ ๆ ชอบหาประสบการณ์ใหม่ ๆ มนุษย์ในทุกสังคมจะมีแนวโน้มในการเปลี่ยนแปลงขนบธรรมเนียมประเพณีของตนอยู่เสมอ
- 7) ปัจจัยอื่น ๆ นอกเหนือจากปัจจัยต่าง ๆ ตามที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ ยังมีปัจจัยอื่น ๆ อีก เช่น ปัจจัยทางเศรษฐกิจ ปัจจัยทางการศึกษา ปัจจัยทางสงคราม หรือแม้แต่แนวคิดของนักคิด เช่น มหาตมะ คานธี หรือคาร์ล มาร์กซ์ ก็สามารถทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมได้เช่นเดียวกัน

จากที่กล่าวข้างต้นจะเห็นได้ว่า ปัจจัยที่เป็นสาเหตุที่ทำให้เกิดการปรับตัวทางวัฒนธรรมมาจากความอึดตัวทางวัฒนธรรม เมื่อโลกมีความเจริญก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีไปพร้อมกับ การเลือกสรรทางสังคม เพื่อให้เกิดความสมดุลกับสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติแล้ว การเพิ่มขึ้นและลดลงด้านคุณภาพของจำนวนประชากร จึงเป็นปัจจัยสำคัญทำให้เกิดการปรับตัวทางวัฒนธรรมขึ้น

ถ้าจะพิจารณาเรื่องการปรับตัวทางวัฒนธรรมย่อรวมถึงระบบความคิด ความเชื่อ วิถีชีวิต และพฤติกรรมของสมาชิกในสังคม ซึ่งการพิจารณาเรื่องการปรับตัวทางวัฒนธรรมนี้ Cohen (1968) ได้เสนอข้อคิดที่ว่า

- 1) การศึกษาเรื่องการปรับตัวทางวัฒนธรรม ควรพิจารณาถึงองค์ประกอบด้าน ศิลปวัฒนธรรม วรรณคดี ดนตรี การแสดงและศิลปกรรมอื่น ๆ และวัฒนธรรมที่เป็นวิถีชีวิต ความเชื่อ
- 2) องค์ประกอบต่าง ๆ ของวัฒนธรรมเรียงร้อยประสานเข้าเป็นลักษณะองค์รวม เป็นลักษณะเฉพาะของแต่ละสังคมวัฒนธรรม
- 3) การปฏิสัมพันธ์กับสังคมข้างเคียง หรือการค้นพบสิ่งใหม่ภายในสังคมตนเองจะทำให้เกิดการปรับเปลี่ยนเพื่อการคงอยู่ของสังคมวัฒนธรรมนั้น ๆ
- 4) วัฒนธรรม คือ ระบบสัญลักษณ์ องค์ประกอบแต่ละส่วนมีความหมายและสื่อความหมายที่ลึกซึ้ง และกว้างขวางกว่าข้อเท็จจริง เช่น ธงมีความหมายมากกว่าผ้าผืนหนึ่ง
- 5) การดำเนินชีวิตของมนุษย์ต้องดำเนินเป็นกลุ่ม การปรับเปลี่ยนสังคมวัฒนธรรมเป็นในกลุ่มมากกว่าในระดับปัจเจกบุคคล การสืบทอดวัฒนธรรมต้องถ่ายทอดจากรุ่นหนึ่งไปอีกรุ่นหนึ่ง เป็นกลุ่ม ดังนั้น การปรับตัวทางวัฒนธรรมจึงเป็นการปรับเปลี่ยนของกลุ่ม
- 6) พฤติกรรมของมนุษย์ยืดหยุ่นและปรับเปลี่ยนได้ ไม่มีพฤติกรรมใดที่ไม่สามารถปรับเปลี่ยนไม่ได้เลย
- 7) การถ่ายทอดทางวัฒนธรรมจากรุ่นหนึ่งไปสู่รุ่นหนึ่งมีกระบวนการและขั้นตอน สมคักดี ศรีสันติสุข และคณะ (2528) ได้ศึกษาถึงการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมในหมู่บ้านของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ โดยได้กล่าวถึงปัจจัยที่น่าจะมีอิทธิพลต่อการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมไว้อย่างกว้าง ๆ ดังนี้
 - 1) ปัจจัยด้านนิเวศวิทยา ได้แก่ ทำเลที่ตั้งหมู่บ้าน ทรัพยากรรอบ ๆ หมู่บ้าน สภาพภูมิประเทศ ที่ดิน ที่นา หนองน้ำตามธรรมชาติและสภาพภูมิอากาศของชุมชน อาจจะมีอิทธิพลต่อการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมอยู่บ้างไม่มากนักน้อย เช่น ถ้าหากชุมชนตั้งอยู่ในสภาพนิเวศวิทยาที่เหมาะสมทำให้ชุมชนมีความก้าวหน้ามากยิ่งขึ้น

2) ปัจจัยด้านสาธารณูปโภค รัฐบาลได้ดำเนินการพัฒนาประเทศตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ โดยการเร่งสร้างถนนหนทาง ไฟฟ้า โรงเรียน ทำให้ชุมชนในชนบทได้รับการพัฒนาให้ดียิ่งขึ้น เมื่อถนนหนทางสามารถเข้าไปถึงหมู่บ้านของชาวบ้าน ชาวบ้านสามารถนำผลผลิตของตนเองออกไปสู่ตลาดได้อย่างรวดเร็วและกว้างขวาง จนมีรายได้เพิ่มมากขึ้นกว่าเดิม

3) ปัจจัยด้านการแพร่กระจายทางวัฒนธรรม ซึ่งการแพร่กระจายทางวัฒนธรรมเป็นพลวัตเคลื่อนไหวและเกิดขึ้นตลอดเวลา สิ่งที่น่าสังเกตได้ง่าย ๆ ก็คือ การแพร่กระจายทางวัฒนธรรมจากสังคมเมืองไปสู่สังคมชนบทในทุก ๆ ด้าน ตั้งแต่ในเรื่องของครอบครัว เศรษฐกิจ การเมือง สังคม และวัฒนธรรมต่าง ๆ ถือเป็นปัจจัยหนึ่งที่มีอิทธิพลต่อการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม

4) ปัจจัยด้านสื่อสารมวลชน มีอิทธิพลอย่างมากและส่งผลอย่างรวดเร็วต่อชุมชนในปัจจุบัน การสื่อสารมวลชนช่วยให้ชาวชนบทได้รับข่าวสารต่าง ๆ อยู่ตลอดเวลา อันนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรม

5) ปัจจัยด้านชาติพันธุ์ สืบเนื่องจากกลุ่มชาติพันธุ์แต่ละกลุ่มมีวัฒนธรรมประเพณีที่แตกต่างกันไม่มากนัก บางวัฒนธรรมอาจจะเอื้ออำนวยต่อการพัฒนาหรือการเปลี่ยนแปลงได้อย่างรวดเร็ว แต่ในบางวัฒนธรรมอาจจะคงอยู่ ไม่ได้มีการเปลี่ยนแปลงไปมากนัก ทั้งนี้อาจเป็นเพราะว่าวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์มีอิทธิพลต่อการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรม เช่น กลุ่มชาติพันธุ์บางกลุ่มอาจจะไม่นิยมแต่งงานข้ามชาติพันธุ์ ส่งผลให้การรับเอาวัฒนธรรมใหญ่หรือวัฒนธรรมกระแสหลักเข้ามาปฏิบัติในวิถีชีวิตความเป็นอยู่เป็นไปได้น้อย ทำให้การเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมเป็นไปได้น้อย

6) ปัจจัยด้านบุคลิกภาพ บุคลิกภาพของปัจเจกบุคคลหรือสมาชิกแต่ละคนในชุมชนมีส่วนให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมด้วยเหมือนกัน ทั้งนี้เพราะว่าถ้าหากบุคคลได้รับการศึกษาสูง มีประสบการณ์ต่าง ๆ จากการทำงาน หรือการท่องเที่ยว อาจทำให้เกิดการยอมรับสิ่งใหม่ได้ง่ายกว่าบุคคลอื่น ตลอดจนบุคลิกของผู้นำชุมชนที่มีความรู้ ความฉลาดและความสามารถในการพัฒนาท้องถิ่น จะมีส่วนสำคัญในการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมได้เช่นกัน

2.2.1.4 ผลจากการปรับตัวทางวัฒนธรรม

สมศักดิ์ ศรีสันติสุข (2533: 29) ได้กล่าวถึงผลกระทบที่เกิดจากการปรับตัวทางสังคมและวัฒนธรรม มีอยู่ 2 ประการ คือ

1) ก่อให้เกิดประโยชน์ เช่น มีการประดิษฐ์คิดค้นสิ่งใหม่ ๆ มีการปรับตัวระบบการทำงานให้ดีขึ้น และมีการพัฒนาประเทศทำให้ประชาชนอยู่ดีกินดี เป็นต้น

2) ก่อให้เกิดปัญหา ถ้าหากอัตราการปรับตัวไม่เท่ากัน เช่น วัฒนธรรมทางวัตถุมีความก้าวหน้าเร็วกว่าวัฒนธรรมทางด้านจิตใจ ทำให้เกิดปัญหาทางสังคม ปัญหาการเพิ่มประชากร ปัญหาการว่างงาน ปัญหาแหล่งสลัม และปัญหาโสเภณี เป็นต้น

วรุช สุวรรณฤทธิ์ (2546: 74-75) อธิบายว่า ผลกระทบที่เกิดจากการปรับตัวทางวัฒนธรรมทำให้มีอิทธิพลต่อการเปลี่ยนแปลงทางสังคมมนุษย์ ดังนี้

1) ทำให้มนุษย์มีความสะดวกสบายในด้านต่าง ๆ มีการประดิษฐ์เครื่องมือเครื่องใช้และสิ่งต่าง ๆ ขึ้นมา เพื่อใช้แรงงานแทนมนุษย์ ในบางครั้งทำให้เกิดปัญหาต่อมนุษย์ เพราะเทคโนโลยีมีทั้งคุณและโทษ ถ้ามนุษย์ใช้อย่างประมาณไม่รู้จักคุณค่า

2) ทำให้เกิดการขยายตัวทางการผลิตสินค้าและสิ่งต่าง ๆ มากขึ้นก่อให้เกิดปัญหามลพิษ สภาพแวดล้อม ความแตกแยกในสังคมเพราะแย่งชิงวัตถุดิบและตลาดการค้ากันเอง

3) ทำให้เกิดการวางแผนในการพัฒนาสังคมเพื่อความเป็นอยู่ที่ดีสุขสบาย แต่ในทำนองเดียวกันการวางแผนพัฒนาที่เร่งรีบก็ก่อให้เกิดปัญหาสังคมตามมา

4) ทำให้มนุษย์แต่ละสังคมเกิดการเรียนรู้และแลกเปลี่ยนวัฒนธรรมกัน มีผลทำให้เกิดการปรับเปลี่ยนวิถีชีวิตไปแบบมิได้ตั้งใจก่อให้เกิดความตระหนักในสังคม

5) ทำให้เกิดความล่าช้าทางวัฒนธรรม (cultural lag) เป็นผลมาจากอัตราการเปลี่ยนแปลงระหว่างวัฒนธรรมทางวัตถุกับวัฒนธรรมที่ไม่ใช่วัตถุในส่วนที่ไม่เท่ากัน เช่น มีถนนหนทาง มีรถยนต์ที่ทันสมัย แต่คนในสังคมไม่ปฏิบัติตามกฎหมายจราจร ย่อมทำให้เกิดปัญหาสังคมขาดระเบียบแบบแผนขึ้น

6) ทำให้เกิดความไม่เป็นระเบียบในสังคม เมื่อเกิดการปรับตัวทางวัฒนธรรมและสังคมแล้ว คนในสังคมบางส่วนสามารถปรับตัวได้ จึงนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงและก่อให้เกิดปัญหาความขัดแย้งขึ้น อันนำไปสู่ความไม่เป็นระเบียบทางสังคม

เอี่ยม ทองดี (2548: 138) ได้กล่าวถึงผลกระทบที่เกิดจากการเปลี่ยนแปลงหรือการปรับตัวทางวัฒนธรรม อธิบายโดยอาศัยหลักทฤษฎีทางพุทธศาสนาเป็นตัวตั้งวิพากษ์ที่ว่า “ความไม่คงที่หรือคงเดิม หรือความไม่เที่ยงแท้ของสรรพสิ่งในโลก ทั้งสิ่งที่เป็นรูปธรรมและนามธรรม” ได้เปรียบเทียบนิยามความหมายการเปลี่ยนแปลง หรือการปรับตัวทางวัฒนธรรมว่า “อนิจจัง” สาเหตุของความไม่คงที่คงเดิม ความเที่ยงแท้แน่นอน เพราะสรรพสิ่งทั้งหลายในโลกที่เป็นรูปธรรมและนามธรรมนั้น มีการเกิดขึ้นในเบื้องต้น มีความเจริญเติบโตและแตกสลายย่อยยับไปสู่ที่เดิมในที่สุด ซึ่งตามหลักวิพากษ์วิธี สรรพสิ่งไม่คงที่ มีการเกิดขึ้น ตั้งอยู่ ก่อให้เกิดในเบื้องต้น ตรงกับข้อโต้แย้งหรือวิพากษ์ทางวัฒนธรรมที่ว่า เพื่อการสร้างสรรคหรือพิสูจน์สรรพสิ่งที่เกิดขึ้นแล้ว มีการเปลี่ยนแปลงเติบโต มั่นคง หรือไม่ก็คลี่คลายไปจากเดิม จนกระทั่งในที่สุดมีความเข้าใจว่า สรรพสิ่งทั้งสิ่งมีชีวิตและไม่มีชีวิตเริ่มต้นมาจากการรวมตัวขึ้น ในเบื้องต้นเมื่อเกิดขึ้นแล้วมีการแบ่งแยก มีการพัฒนาไปในท่ามกลาง จนกลายเป็นอัตลักษณ์ นี่คือการปรับตัวทางวัฒนธรรม ของสรรพสิ่ง ซึ่งสามารถสรุปให้เห็นภาพชัดเจน 3 รูปแบบ คือ 1) รูปแบบคงเดิมอันเกิดจากการศึกษาเรียนรู้แล้ว มีการสืบทอดวัฒนธรรม

อย่างถูกต้อง มีความเข้าใจสรรพสิ่งที่ถูกต้อง 2) รูปแบบผสมผสาน อันเกิดจากการศึกษาเรียนรู้ วัฒนธรรมแล้วรู้จักปรับประยุกต์สิ่งเก่ากับสิ่งใหม่เข้ากัน จนทำให้เกิดความผสมกลมกลืน และ 3) รูปแบบใหม่ อันเกิดจากการศึกษาเรียนรู้วัฒนธรรมแล้ว เห็นสิ่งใหม่ดีกว่าเดิมยอมรับนำมาใช้เข้ากับสังคม และสามารถตอบสนองความต้องการของสังคมได้ดีกว่าจึงยอมเปลี่ยนแปลงตาม

จากที่กล่าวมาสรุปได้ว่า ผลของการปรับตัวทางวัฒนธรรมทั้งหมดที่กล่าวมาแล้ว เกิดขึ้นใน ชุมชนใดชุมชนหนึ่งย่อมส่งผลกระทบต่อชุมชนทั้งด้านเศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรม ทำให้ชุมชนนั้น เกิดการเปลี่ยนแปลงและปรับตัวไปในทิศทางที่ตรงกันข้าม อาจจะทำให้เกิดประโยชน์ได้หากคนมี โอกาสในการประกอบอาชีพใหม่ มีรายได้และค่าใช้จ่ายเพิ่มขึ้น มีเทคโนโลยีสมัยใหม่อำนวยความสะดวกสบาย หรืออาจก่อให้เกิดปัญหาได้หากมนุษย์ทำให้ทรัพยากรธรรมชาติลดลง พร้อมทั้งสร้าง ปัญหามลพิษสภาวะแวดล้อมทางสังคม สาเหตุมาจากมนุษย์มีค่านิยมแบบใหม่ ๆ มีวิถีการดำเนินชีวิต และบทบาทการตัดสินใจเปลี่ยนแปลงจากเดิมแบบมิได้ตั้งตัวมาก่อน

แนวคิดที่กล่าวมานี้ ผู้วิจัยนำมาใช้วิเคราะห์พฤติกรรมของมนุษย์ที่เผชิญกับการเข้ามาของ วัฒนธรรมภายนอกด้วยการปรับตัวพฤติกรรมผ่านการเลือก รับ ปฏิเสธ ต่อรองและผสมผสาน เพื่อทำความเข้าใจการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ไว้ในบริบทสังคมอีสาน เป็นกรอบในการมองและ อธิบายปรากฏการณ์การปรับตัวทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไว้ในบริบทสังคมอีสานทั้งวิถีชีวิต ความเชื่อ ประเพณีและพิธีกรรม เพื่อให้เห็นถึงการปรับตัว โดยการสร้าง ปรับเปลี่ยน รื้อฟื้น นำเสนอ ตัวตน และประติษฐานวัฒนธรรม ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ต้องปรับตัวบางอย่างเพื่อให้เข้ากับยุคสมัย ทำให้ความหมายในการแสดงออกทางวัฒนธรรมมีความหมายเปลี่ยนแปลงไปจากเดิม เพื่อแสดงออก ถึงการปรับตัวต่อรองอย่างไม่หยุดนิ่ง ด้วยกระบวนการปรับเปลี่ยนวัฒนธรรม ซึ่งเป็นทางเลือกหนึ่งในการ ทำให้กลุ่มคนมีศักดิ์ศรีในความเป็นคนเท่าเทียมกับผู้อื่นในสังคม และเป็นหนทางในการต่อรองกับ รัฐรวมถึงกลุ่มอื่น ๆ ในท้องถิ่น

2.2.2 แนวคิดพลวัตชาติพันธุ์ (Ethnic dynamics)

พลวัตชาติพันธุ์เป็นแนวคิดชาติพันธุ์ที่ให้ความหมายของความเป็นชาติพันธุ์โดยพิจารณา จากบริบทความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ที่ปรับตัวให้สอดคล้อง หรือเลื่อนไหลไปตามพื้นที่ อำนาจ และ สถานการณ์ โดยผู้วิจัยขอทบทวนแนวคิดพลวัตชาติพันธุ์ ดังต่อไปนี้

2.2.2.1 ความหมายพลวัตชาติพันธุ์

ความหมายแนวคิดเรื่องชาติพันธุ์ในทางมานุษยวิทยานั้น ได้ถูกเอียงมายาวนาน พอสมควร โดยในยุคเริ่มต้น นักวิชาการด้านมานุษยวิทยาได้พยายามที่จะให้ความหมายของความเป็น ชาติพันธุ์ด้วยการกำหนดเป็นหน่วย ขอบเขตและกฎเกณฑ์ที่ชัดเจนเป็นในเชิงวัตถุวิสัย ซึ่งสามารถ กำหนดได้โดยการให้ความหมายของกลุ่มชาติพันธุ์ว่าเป็นแนวคิดที่ผูกพันกับมโนทัศน์วัฒนธรรม

ที่มีชื่อเรียกเดียวกันทั้งภายในกลุ่มสมาชิก หรือสมาชิกภายนอก หรือนักวิชาการต่าง ๆ (ฉวีวรรณ ประจบเหมาะ, 2546: 65) หน่วย ขอบเขต และกฎเกณฑ์ที่ว่ามีวัฒนธรรมทั้งด้านภาษา โครงสร้างเศรษฐกิจ สังคมและการเมืองที่สามารถจำแนกความแตกต่างจากกลุ่มอื่น แต่อย่างไรก็ตาม แนวคิดที่จะศึกษาชาติพันธุ์เชิงวิวัตวิสัยนี้ได้ถูกวิพากษ์วิจารณ์ว่าไม่มีความลงตัว เกณฑ์ต่าง ๆ นั้นอาจทำให้กลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันถูกจัดจำแนกเป็นกลุ่มเดียวกันหรือต่างกันได้ และไม่สามารถอธิบายความเปลี่ยนแปลงตัวตนทางชาติพันธุ์ที่เกิดขึ้นในบริบทของความสัมพันธ์เชิงอำนาจและความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ได้ ด้วยเหตุนี้นักวิชาการส่วนหนึ่งจึงเสนอว่าการทำความเข้าใจตัวตนทางชาติพันธุ์ไม่อาจพิจารณาได้แต่เพียงหน่วยหรือขอบเขตเชิงวิวัตวิสัยทางวัฒนธรรม หากแต่ควรพิจารณาถึงบริบทความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ที่เป็นพลวัตเคลื่อนไหวไปตามพื้นที่ อำนาจและสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลงไป (เสมอชัย พูลสุวรรณ, 2552)

2.2.2.2 พลวัตชาติพันธุ์

เกียรติศักดิ์ บังเพลิง (2558: 14) กล่าวไว้ว่า พลวัตชาติพันธุ์ทำให้เห็นการเปลี่ยนแปลงตัวตนทางชาติพันธุ์ที่เกิดขึ้นในบริบทของความสัมพันธ์เชิงอำนาจและการเลื่อนฐานะทางชนชั้น มีการผสมผสานภาษาและวัฒนธรรมกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่อยู่รายล้อมและใหญ่กว่า ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์สร้างหรือกลืนกลายตัวตนขึ้นเพื่อปรับเปลี่ยนจัดวางตำแหน่งแห่งที่ทางสังคมในพื้นที่แห่งอำนาจ และเป็นเสมือนการตอบโต้การถูกดูถูกทางชาติพันธุ์ การทำความเข้าใจตัวตนทางชาติพันธุ์ไม่อาจพิจารณาได้แต่เพียงหน่วยหรือขอบเขตเชิงวิวัตวิสัยทางวัฒนธรรม เช่น ภาษา โครงสร้าง เศรษฐกิจและสังคมอย่างตรงไปตรงมา หากแต่ควรพิจารณาบริบทความสัมพันธ์ชาติพันธุ์ที่พลวัตไปตามพื้นที่ อำนาจ และสถานการณ์

Barth (1969) ได้เสนอให้มองปรากฏการณ์ทางกลุ่มชาติพันธุ์ด้วย “พรมแดนชาติพันธุ์” (ethnic boundary) ซึ่งแยกเขาแยกเรา การเลือกที่จะรับรู้ว่าเป็นใคร สังกัดอยู่ในกลุ่มชาติพันธุ์ใด เป็นโครงสร้างที่มีหน้าที่สร้างความรู้สึกของการเป็นพวกเดียวกันของคนในกลุ่ม ในขณะที่เดียวกันก็ทำหน้าที่สร้างความแตกต่างกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ที่มีความเกี่ยวข้องกัน เราจะเข้าใจปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์ได้มากกว่า หากเรามองความคิดและจิตสำนึกทางวัฒนธรรมนั้น ๆ ว่าลักษณะทางวัฒนธรรมดังกล่าวมีความหมายมากน้อยเพียงใดกับการกระทำของพวกเขา เพราะกลุ่มคนต่าง ๆ อาจจะมีแบบแผนวัฒนธรรมร่วมกันบางอย่างได้ด้วยอิทธิพลของการปรับตัวกับสภาพแวดล้อมแต่ละฝ่ายก็มองว่าไม่ใช่พวกเดียวกัน Barth จึงเสนอว่า ให้เปลี่ยนมุมมองจากการที่ “กลุ่มชาติพันธุ์” เป็นหน่วยที่ถือวัฒนธรรมร่วมกันมา เป็น “รูปแบบการจัดระเบียบสังคมแบบหนึ่ง” โดยมีลักษณะสำคัญในการพิจารณาก็คือ การที่สมาชิกของกลุ่มระบุตัวเองหรือถูกระบุโดยคนอื่นว่าเป็นใครหรือเป็นสมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์ใดในกระบวนการปฏิสัมพันธ์ แม้ลักษณะทางวัฒนธรรมจะมีความสำคัญแต่ก็เป็นเฉพาะกับลักษณะที่เลือกเป็นสัญลักษณ์ของความแตกต่างทางชาติพันธุ์ระหว่างกลุ่มต่าง ๆ

มิใช่ผลรวมทั้งหมดของวัฒนธรรม Barth จึงให้ความสำคัญกับ “พรมแดนชาติพันธุ์” และยังได้ขยายแนวคิดเรื่องพรมแดนชาติพันธุ์ด้วยว่าเกิดจากการที่สมาชิกในกลุ่มสามารถที่จะเลือกใช้คุณสมบัติทางวัฒนธรรม (cultural attribute) อย่างไรอย่างหนึ่งที่มีอยู่ในการนิยามความเป็นตัวตนของตนเอง วัฒนธรรมจึงไม่ใช่แบบแผนปฏิบัติหรือความเชื่อเดียว (a culture) ที่สืบทอดต่อเนื่องกันมาแต่โบราณ แต่เป็นพหุวัฒนธรรม (cultures) ที่คนเลือกและปรับเปลี่ยนเพื่อนำมานิยามตนเองและกลุ่ม ขอบเขตหรือความเป็นสมาชิกภาพของกลุ่มชาติพันธุ์จึงเป็นสิ่งที่ซับซ้อนและเปลี่ยนแปลงเลื่อนไหลได้

Keyes (1979) เสนอว่า อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ถูกนำเสนอผ่านการแสดงออกทางวัฒนธรรมหลายลักษณะ เช่น พิธีกรรม ความเชื่อทางศาสนา ศิลปะ หรือคตินิยม เป็นต้น การแสดงออกดังกล่าวนี้เป็นการนำเสนออัตลักษณ์และสร้างความหมายให้กับปัจเจกชน รวมไปถึงการสร้างความต่างระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ซึ่งสมาชิกแต่ละกลุ่มอาจแสดงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ที่ต่างกันออกไปตามสถานการณ์หรือเงื่อนไขที่แตกต่างกัน โดยเฉพาะการแข่งขันกันเพื่อให้ได้มาซึ่งทรัพยากรที่จำเป็นต่อการผลิต Keyes ได้ตั้งข้อสังเกตว่าบุคคลคนหนึ่งอาจมีอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ได้มากกว่าหนึ่ง การอธิบายการดำรงอยู่ของกลุ่มชาติพันธุ์นั้นขึ้นอยู่กับหลายเงื่อนไข เช่น ความแตกต่างทางวัฒนธรรมหรือความขัดแย้งทางโครงสร้าง ซึ่งอาจเป็นเรื่องราวของการเข้าถึงทรัพยากรในการผลิต อำนาจและความรู้ เป็นต้น ด้วยเหตุนี้ อัตลักษณ์ชาติพันธุ์จึงเป็นคล้ายดังยุทธวิธีการปรับตัวสำหรับคนที่ต้องเผชิญหน้ากับประสบการณ์ทางสังคมอย่างจำเพาะเจาะจงบางอย่าง เมื่อเงื่อนไขทางสังคมเปลี่ยนแปลงไปการยึดโยงกับอัตลักษณ์ชาติพันธุ์บางอย่างอาจหมายถึงความสามารถปรับตัวลดลงในสถานการณ์เช่นนี้ จึงจำเป็นต้องเกิดการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ ยิ่งหากอัตลักษณ์ของบางกลุ่มไปขัดแย้งกับกลุ่มชาติพันธุ์หลักที่มีอำนาจก็เป็นไปได้ที่จะเกิดการแพร่กระจายและการผสมกลมกลืน ความแตกต่างทางวัฒนธรรมก็อาจค่อย ๆ หายไปเช่นกัน

Malesevic (2011) ได้เสนอว่า ชาติพันธุ์และความเป็นชาติมิใช่เป็นสิ่งที่คงที่ตายตัว แต่เป็นสิ่งที่เหลื่อมซ้อนตัดไขว้กันได้ สิ่งที่กำหนดว่าอะไรเป็นปัจเจกหรือกลุ่มมิได้เป็นสิ่งที่กำหนดไว้ล่วงหน้า หากแต่เป็นบริบทสถานการณ์เฉพาะตามเวลาและพื้นที่ เป็นกระบวนการภายในและภายนอกทั้งทางสังคม รวมไปถึงสถาบันต่าง ๆ และการนิยามตนเองและอัตลักษณ์ซึ่งทั้งหมดนี้มีส่วนปรับเปลี่ยน “ความเป็นชาติพันธุ์” “ชาติ” หรือ “ความเป็นจริงทางสังคม” ได้ทั้งสิ้น ความเป็นชาติพันธุ์เป็นเครือข่ายพลวัตของความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนและหลากหลายแบบสากล โดยนัยนี้สะท้อนให้เห็นว่าเนื้อหาทางวัฒนธรรมเป็นสิ่งที่พลวัตและเปลี่ยนแปลงได้ และยังเป็นปรากฏการณ์สากล (universal phenomenon) มิใช่สิ่งเฉพาะเจาะจงหรือถูกกำหนดเชิงอัตลักษณ์อย่างตายตัว

แนวคิดที่กล่าวมานี้ ผู้วิจัยนำมาใช้เป็นกรอบในการมองและวิเคราะห์ให้เห็นว่า ชาวโล่ในฐานะกลุ่มชาติพันธุ์ได้ถูกครอบงำเชิงอำนาจในการหลอมรวมและปรับเปลี่ยนผ่านเทคโนโลยีแห่งอำนาจ ต่าง ๆ เช่น โรงเรียน ศาสนา การเมือง นโยบายรัฐ พร้อมไปกับ “ความเป็นโล่” กำลังถูกปรับ

ความหมายละลายไปในความเป็นคนไทยอีสาน ซึ่งเป็นวัฒนธรรมที่ใหญ่กว่า และมีพลังปิดล้อมชาวโล้ด้วยเงื่อนไขต่าง ๆ นี้ มีการปะทะปฏิสัมพันธ์ระหว่างการเปลี่ยนแปลงในบริบทสังคมอีสานและการปรับตัว ต่อรอง ซึ่งจะนำไปสู่การปรับเปลี่ยนหรือก่อสร้างอัตลักษณ์ความเป็นโล้ตามเงื่อนไขต่าง ๆ ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงอันเป็นกระบวนการพลวัตชาติพันธุ์ตามที่ได้ตั้งสมมุติฐานไว้

2.3 เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

การวิจัยเรื่องพลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์โล้ในบริบทสังคมอีสาน ผู้วิจัยได้ศึกษาเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง เพื่อนำมาประมวลเป็นฐานคิดและเชื่อมโยงข้อมูลลำดับความสำคัญให้เป็นระบบสอดคล้องเกี่ยวกับหัวข้อการวิจัย และนำเสนอดังต่อไปนี้

2.3.1 เอกสารที่เกี่ยวข้อง

สุริยา รัตนกุล (2531: 142) กล่าวว่า พวกโล้อพยพจากประเทศลาวบริเวณเมืองอุเมืองบ่า เมืองวัง เมืองภูวา เมืองมหาชัย เข้ามาในประเทศไทยสมัยรัชกาลที่ 3 มีหัวหน้าชื่อเพี้ยเมืองสูง เข้ามาตั้งถิ่นฐานอยู่ในเขตเมืองนครพนมและสกลนคร เมื่อมีคนโล้อพยพเข้ามามาก รัชกาลที่ 3 จึงโปรดเกล้าให้ยกฐานะบ้านกุดสุมาลย์เป็นเมืองกุสุมาลย์ และให้เพี้ยเมืองสูงเป็นหลวงอรัญอาสาเป็นเจ้าเมืองคนแรก กลุ่มคนโล้อย่างคงรักษาภาษาของตนไว้โดยใช้ภาษาโล้ในการพูดจาติดต่อสื่อสารกัน และพบว่าภาษาโล้ใช้ระดับเสียงสูงต่ำ (pitch) ในภาษา แต่ยังไม่วิวัฒนาการเป็นระบบเสียงวรรณยุกต์ ในขณะที่เดียวกันก็มีการใช้ลักษณะน้ำเสียง (register) ในภาษาด้วย

ข้อมูลของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ (2543) เมื่อเสด็จถึงเมืองกุสุมาลย์ได้บันทึกเกี่ยวกับชาวโล้ว่า เป็นชื่อพลเมืองในมณฑลอุดรและมณฑลอีสานที่พบเป็นไทยล้านช้างเป็นพื้น มีลักษณะผิดแผกไปจากไทยล้านช้าง โดยอธิบายว่า “ชาวเมืองนี้เป็นชาที่เรียกว่ากะโล้ เดิมมาจากเมืองมหาชัยกองแก้ว ผู้หญิงไว้ผมสูงแต่งตัวนุ่งซิ่นสวมเสื้อกระบอกย้อมครามห่มผ้าแถบ ผู้ชายแต่งตัวเป็นอย่างคนชาวเมือง แต่เดิมนุ่งผ้าขัดเตี่ยวไว้ชายข้างหน้าชายหนึ่ง ข้างหลังชายหนึ่ง มีภาษาพูดคล้ายสำเนียงมอญ มีผิวคล้ำกว่าชาวเมืองจำพวกอื่น และพูดภาษาของตนเองต่างหาก มีในมณฑลอุดรหลายแห่ง แต่รวมกันอยู่มากเป็นปึกแผ่นที่เมืองกุสุมาลย์มณฑลขึ้นจังหวัดสกลนคร เจ้าเมืองกรมการและราษฎรล้วนเป็นชากะโล้ทั้งนั้น”

พจนานุกรม ขจรเนตรวชิชกุล (2561: 22) กล่าวว่า กลุ่มชาติพันธุ์ไทโล้ หรือ “กะโล้” จัดอยู่ในกลุ่มภาษาออสโตรเอเชียติก (Austro Asiatic Language Family) หรือมอญ-เขมร (Mon-Khmer Languages Family) เดิมอาศัยอยู่บริเวณตอนกลางของประเทศลาวแถบเมืองมหาชัยกองแก้ว นอกจากนี้ยังอาศัยแถบเมืองพิณ เมืองนอง เมืองวังอ่างคำและเมืองตะโปน คนโล้ในจังหวัด

นครพนมและจังหวัดสกลนครส่วนใหญ่มีถิ่นฐานเดิมอยู่ในเขตเมืองมหาชัยกองแก้ว แขวงคำม่วน สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว (สปป.ลาว ในปัจจุบัน) พบหลักฐานการเข้ามาตั้งถิ่นฐานของ ชาวไส้ เมื่อสมัยแผ่นดินล้านเกล้ารัชกาลที่ 3 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์

Raymond S.Kania (1979) กล่าวถึง “ไส้” ไว้ว่า มีคนจำนวนน้อยที่รู้จักความเป็นมาของ ชาวไส้ พวกเขาเรียกตัวเองว่า “โทร” ไม่มีภาษาเป็นของตนเอง คนไส้ที่กุสุมาลย์และหมู่บ้าน ใกล้เคียงเป็นกลุ่มชนที่อพยพมาจากฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขง จากการสำรวจสำมะโนประชากรของชาวไส้ พบว่า มีคนไส้ที่อพยพมาอาศัยอยู่ในจังหวัดสกลนครและนครพนม ประมาณ 5,000 ถึง 7,000 คน และอาศัยอยู่มากที่อำเภอกุสุมาลย์” ส่วน Seidenfaden (1943) ได้กล่าวถึง “ไส้” ไว้ว่า คนไส้ส่วนมากมีผิวสีคล้ำถึงดำเป็นส่วนมาก มีผมหยิกทั่วศีรษะ ซึ่งเป็นเหตุผลสำคัญในการสนับสนุนว่า คนไส้เป็นกลุ่มชนที่มีความร่วมเผ่าพันธุ์กับกลุ่มนิกรอยด์ อย่างไรก็ตาม ผู้หญิงไส้ส่วนใหญ่ก็ยังคงมี ลักษณะที่สวยงาม มีรูปร่างใบหน้าที่สวยงาม และมีลักษณะนิสัยที่ขี้อายเล็กน้อย และที่สำคัญชาวไส้ ยังคงยึดติดและมีความเชื่อเรื่องผีอย่างมาก

จากการทบทวนเอกสารที่เกี่ยวข้อง สรุปได้ว่า เอกสารและหลักฐานทางวิชาการส่วนใหญ่จะ ให้ข้อมูลบางแง่มุม อาทิ ประวัติความเป็นมา การอพยพเคลื่อนย้าย การตั้งถิ่นฐาน รวมถึงลักษณะ ภาษาไส้ ที่มีการบันทึกไว้พอสังเขปตามทัศนะของนักวิชาการผู้บันทึก แต่ยังไม่ปรากฏข้อมูลใน ลักษณะข้อสรุปองค์รวมเกี่ยวกับตัวตนและลักษณะทางชาติพันธุ์ ประวัติศาสตร์และถิ่นฐานเดิมของ ชาวไส้ รวมถึงการเคลื่อนย้ายและการตั้งถิ่นฐานในประเทศไทย เพื่อรวบรวม สรุปและยืนยันข้อมูล ของกลุ่มชาติพันธุ์ไส้จากเอกสารและงานวิชาการต่าง ๆ เกี่ยวกับตัวตน ประวัติศาสตร์และ การเคลื่อนย้ายของชาวไส้

2.3.2 งานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

ทรงพันธ์ วรรณมาศ (2521) ทำการศึกษาเรื่องของวัฒนธรรมการแต่งกายของกลุ่ม ชาติพันธุ์ไส้ พบว่า ชาวไส้มีการแต่งกายอยู่สองลักษณะ คือ ถ้าอยู่ที่บ้านหรือปกติ จะใช้สีดำเป็นพื้น สำหรับการแต่งกายในงานเทศกาลของชาวไส้จะมีการแต่งเป็นพิเศษ โดยส่วนใหญ่จะเน้นไปที่ผ้าโพก ศีรษะ ผู้หญิงจะเน้นการแต่งกายมากกว่าผู้ชาย

สวัสดี ดวงจันทร์ และคณะ (2522) ศึกษาที่เกี่ยวกับประเพณีพิธีกรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไส้ พบว่า พิธีกรรมรำไส้ทั้งั้งยังเป็นจารีตที่เก่าแก่ของชาวไส้ เนื่องจากสมัยโบราณไม่มีวัดเป็นที่พึ่งทางใจ ส่งผลทำให้ชาวไส้ต้องอาศัยพิธีกรรม “ไส้ถั่งบั้ง” ดังกล่าวเพื่อประกอบพิธีให้เป็นสิริมงคลแก่ตนเอง ครอบครัวและหมู่บ้าน รวมถึงงานศึกษาของ ชัชวาล วงษ์ประเสริฐ (2526) ได้กล่าวถึงไส้ถั่งบั้งและการ เหยา ว่าเป็นพิธีกรรมทั่วไปตามความเชื่อของชาวไส้ เพื่อสร้างขวัญและกำลังใจ

นอกจากนี้ยังมีการศึกษาในแง่ของทัศนคติของแนวคิดของกลุ่มชนที่เป็นชนกลุ่มน้อย ที่เน้นศึกษา โลกทัศน์ที่มนุษย์มีต่อมนุษย์และสังคม มีต่อธรรมชาติ และมีต่อศาสนาและสิ่งเหนือธรรมชาติ

ในงานวิจัยของ แสงเพชร สุพร (2533) พบว่า กลุ่มชาติพันธุ์โส้ ถิ่นฐานเดิมอยู่บริเวณเมืองตะโปนหรือเซโปน ในสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวในปัจจุบัน เมืองนี้เดิมเป็นส่วนหนึ่งของราชอาณาจักรไทย ชาวโส้กลุ่มนี้ได้อพยพเข้าสู่อีสานในสมัยของพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย เมื่อปีพุทธศักราช 2439 อยู่บริเวณเทือกเขาภูพาน อพยพเข้ามาโดยการเดินเท้า ข้ามแม่น้ำโขงบริเวณแอ่งกะเบา ชาวโส้มีความผูกพันกับครอบครัว กลุ่มเครือญาติและเผ่าพันธุ์ของตนเองมากกว่ากลุ่มอื่น ให้ความสำคัญในระบบอาวุโส และไม่นิยมนำบุคคลนอกเผ่ามาเป็นผู้นำ มีระบบระเบียบแบบแผนของตนเองอย่างเด่นชัด โดยยึดถือขนบนิยมเป็นหลักในการปฏิบัติ ที่มีมาแต่โบราณ นิยมแต่งงานเมื่ออายุยังน้อยเพื่อให้มีบุตรจำนวนมาก และไม่นิยมการวางแผนครอบครัว ชาวโส้จะให้ความสำคัญเกี่ยวกับธรรมชาติมาก และมองเห็นคุณค่าของธรรมชาติรวมถึงระบบนิเวศวิทยา โดยให้ความรักแก่ธรรมชาติ และพวกเขาเชื่อว่าดิน น้ำ ลม ไฟ นั้นถือเป็นส่วนต่าง ๆ ของชีวิตมนุษย์ ถ้าหากร่างกายของมนุษย์เราขาดส่วนใดส่วนหนึ่งชีวิตของมนุษย์นั้นก็จะต้องดับสลายไป วิถีชีวิตของชาวโส้มีความเกี่ยวพันกับพุทธศาสนาในด้านการศึกษาของผู้ชาย โดยการเล่าเรียนอักษรธรรม มีความศรัทธาในการทำบุญควบคู่กับการถือผี พวกเขาเชื่อในเรื่องวิญญาณ ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของชีวิต นอกจากนี้ชาวโส้ยังมีความเชื่อในเรื่องเกี่ยวกับเวทย์มนต์ คาถา ขวัญและไสยศาสตร์ ซึ่งจากทัศนคติความเชื่อดังกล่าวชาวโส้ถือเป็นแบบแผนในการดำเนินชีวิต

สอดคล้องกับงานศึกษาของ ทรงคุณ จันทจร และคณะ (2537) ที่อธิบายว่า ชาวโส้เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่ในภาคอีสาน ซึ่งจัดกลุ่มกันเป็นกลุ่ม ๆ กระจายกันทั่วไป เช่น ที่อำเภอโซ่พิสัย จังหวัดหนองคาย อำเภอท่าอุเทน อำเภอปากปาก อำเภอศรีสงคราม และอำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม ที่อำเภอกุสุมาลย์ อำเภอพรรณานิคม จังหวัดสกลนคร และที่อำเภอกุฉินารายณ์ อำเภอเขาวง จังหวัดกาฬสินธุ์ และอำเภอดงหลวง จังหวัดมุกดาหาร แม้ชาวโส้จะบอกว่าตัวเองมิใช่ “ข่า” แต่นักมานุษยวิทยาได้จัดให้ชาวโส้อยู่ในกลุ่มเดียวกับพวกข่าที่คล้ายกับกวยหรือบรู มีลักษณะการใช้ภาษาใกล้เคียงกัน มีบางคำประมาณร้อยละ 10-20 ที่เป็นคำใช้เฉพาะเผ่าพันธุ์ ชาวโส้มีถิ่นฐานเดิมอาศัยอยู่บริเวณภาคกลางของสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว การดำรงชีวิตของชาวโส้ เมื่อครั้งอาศัยอยู่ในสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว จะรวมกันเป็นกลุ่มเล็ก ๆ มีตั้งแต่ 5-20 ครอบครัว โดยจะอาศัยอยู่ตามเชิงเขาและซอกเขา มีอาชีพในการทำไร่ทำสวน มีการปลูกข้าวไร่ ซึ่งอาศัยฝนจากธรรมชาติ เป็นสังคมการเกษตรแบบง่าย ไม่ซับซ้อน พืชอื่น ๆ ที่ปลูก ได้แก่ พริก มะเขือ ข้าวโพด (ข้าวสาลี) มันสำปะหลัง (มันตัน) และผักตามฤดูกาลพอเลี้ยงตัวเองแบบยังชีพ เป็นกลุ่มที่มีความชำนาญในการล่าสัตว์ อาหารและยารักษาโรคได้จากป่า และแม่น้ำตลอดทั้งธรรมชาติที่อาศัยอยู่ไม่ค่อยได้รับการศึกษาเท่าที่ควรเนื่องจากสภาพภูมิประเทศไม่เอื้ออำนวย

เรื่องของความเชื่อของกลุ่มชาติพันธุ์โล่ อรุณรัตน์ จันทะลือ (2549) ทำการศึกษาการสืบทอดความเชื่อเรื่องผีปูดของเยาวชน ชาติพันธุ์โล่ บ้านกอก ตำบลผาเสวย อำเภอสมเด็จ จังหวัดกาฬสินธุ์ พบว่า เยาวชนชาติพันธุ์โล่บ้านกอก มีส่วนร่วมในการสืบทอดความเชื่อเรื่องผีปูดเพื่อรักษาโครงสร้างทางสังคม จึงก่อให้เกิดความหวงแหนประเพณีและวัฒนธรรมของตน การที่เยาวชนมีส่วนร่วมในพิธีกรรมก่อให้เกิดความรัก ความสามัคคีในชุมชนและเคารพนับถือบรรพบุรุษเอกลักษณ์เฉพาะนี้จึงควรอนุรักษ์และสืบทอดต่อไปเพื่อเป็นกุศโลบายในการควบคุมพฤติกรรมทางสังคม

งานศึกษาของ อภิชาติ ภัทรธรรม (2558) อธิบายว่า กลุ่มชาติพันธุ์โล่ ถือเป็นพวกข้าพวกหนึ่งอยู่ในตระกูลมอญเขมรกะโซ่ ตามลักษณะและชาติพันธุ์ถือว่าอยู่ในกลุ่มมอญโกลลอยด์ ที่มีถิ่นฐานดั้งเดิมตั้งอยู่ที่เมืองมหาชัย ในแขวงคำม่วนและแขวงสุวรรณเขต สปป.ลาว ได้อพยพเข้ามาจากฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขง ในสมัยรัชกาลที่ 3 ในพื้นอำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร และจังหวัดนครพนมที่กระจายตามพื้นที่ต่าง ๆ ในอำเภอโพนสวรรค์ อำเภอท่าอุเทน และจังหวัดมุกดาหาร รวมถึงในเขตอำเภอดงหลวง ชาวโล่มีภาษาที่แตกต่างไปจากพวกข้าทั่วไปแต่ภาษาของกะโซ่ก็ยังคงถือว่าอยู่ในตระกูล “ออสโตรเอเชียติก” สาขามอญเขมร หรือกระตุ ลักษณะของภาษาโล่คล้ายภาษาเขมรและภาษาส่วย พวกโล่ออกเสียงตัว ร และควบกล้า ร ล ชัดเจนมาก การออกเสียงคำต่าง ๆ มักจะมีเสียง “หึ่ง ๆ” ที่หน้าคำอาจจะเป็นเสียง “อะ” “อัง” หรือ “อัน” และสระเอีย มักจะลากเสียงยาวเป็น “เอีย-อา” การแต่งกายของชาวโล่ ผู้หญิงไว้ผมสูง นุ่งผ้าซิ่น สวมเสื้อกระบอกย้อมครามและหม่มผ้าแถบสำหรับผู้ชาย จะแต่งกายอย่างคนพื้นเมืองนุ่งผ้าเตี่ยวไว้ชายข้างหน้าข้างหนึ่ง ซึ่งปัจจุบันยังคงมีการแต่งกายเป็นเอกลักษณ์ในวันสำคัญของหมู่บ้านหรืองานบุญประจำปีของชนเผ่า ชาวโล่มีศิลปวัฒนธรรม ความเชื่อและพิธีกรรมที่สำคัญ เช่น พิธีกรรมโล่ถั่งบั้ง เป็นพิธีไหว้ผีบรรพบุรุษประจำปี พิธีกรรมช่างกระมูจ เป็นพิธีกรรมของชาวโล่ ที่เกี่ยวข้องกับศพ และพิธีกรรมเหยาเป็นพิธีกรรมในการรักษาความเจ็บป่วยหรือเรียกขวัญ คล้าย ๆ กับพิธีของชาวอีสานทั่วไป เพื่อเป็นกำลังใจให้ผู้ป่วยหรือการเรียกขวัญ โดยหมอผีจะทำหน้าที่ถามสอบถามวิญญาณของบรรพบุรุษว่าได้กระกระสิ่งหนึ่งสิ่งใดล่วงเกินในขนมธรรมเนียมประเพณีไปบ้าง

รวมถึง ธวัชชัย ไพไหล (2562) ที่ศึกษาเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ไทโล่ในแอ่งสกลนคร พบว่าถิ่นฐานดั้งเดิมของกลุ่มชาติพันธุ์ไทโล่ก่อนอพยพเข้ามาตั้งหลักแหล่งในแอ่งสกลนคร มีถิ่นฐานดั้งเดิมกระจัดกระจายอยู่หลายเมืองของสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว (สปป.ลาว) โดยมีมูลเหตุของการอพยพเข้ามาบริเวณแอ่งสกลนคร คือ 1) นโยบายของราชสำนักกรุงเทพฯ ในการกวาดต้อนผู้คนจากฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขง 2) นโยบายกวาดต้อนครัวเรือนราษฎรฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงในระหว่าง พ.ศ. 2376-2388 และ 3) นโยบายการเกลี้ยกล่อมครอบครัวจากหัวเมืองฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขง กลุ่ม

ชาติพันธุ์ไทโส้มีวัฒนธรรมที่โดดเด่นมีเอกลักษณ์และอัตลักษณ์เฉพาะ เช่น การละเล่นพื้นบ้าน การละเล่นโส้ทั้งบั้ง การเล่นลำลายกลอง การแต่งกาย และมีภาษาพูดเป็นของตนเอง มีขนบธรรมเนียมประเพณีที่ปฏิบัติสืบทอดต่อกันมาจนกลายเป็นส่วนหนึ่งของการดำเนินชีวิตและเป็นศูนย์รวมจิตใจของชาวไทโส้ให้เกิดความรัก ความผูกพันและสามัคคีกัน เช่น พิธีกรรมการเหย้า เลี้ยงผีประจำปี เหย้าเลี้ยงผีมูล ด้านความเชื่อ พบว่า ชาวไทโส้จะให้ความสำคัญเกี่ยวกับธรรมชาติ สิ่งเหนือธรรมชาติ มีความเชื่อเกี่ยวกับวิญญาณ ภูตผีปีศาจ ไสยศาสตร์ เวทมนต์คาถา และมีความศรัทธาในการทำบุญ ควบคู่กับการนับถือผีประเภทต่าง ๆ และศรัทธาในการประกอบพิธีกรรมจนกลายมาเป็นแบบอย่างของการดำเนินชีวิตในปัจจุบันของไทโส้ ในแง่มุมของความเชื่อมีการศึกษาเกี่ยวกับการสืบทอดความเชื่อของกลุ่มชาติพันธุ์ไทโส้

จากการทบทวนงานวิจัยที่ผ่านมา พอสรุปได้ว่า งานที่ศึกษาเกี่ยวกับชาติพันธุ์โส้ในภาพรวมส่วนใหญ่ให้องค์ความรู้และความเข้าใจในแง่ของภาษาศาสตร์ ประวัติศาสตร์ และรายละเอียดทางวัฒนธรรมต่าง ๆ เช่น สารัตถ ความเชื่อ ประเพณีและพิธีกรรม รวมถึงเครื่องญาติและโลกทัศน์ของชาวโส้ แต่ยังไม่ปรากฏงานศึกษาที่มองความเป็นชาติพันธุ์ของชาวโส้ ทั้งในแง่ของการศึกษาพลวัตและการปรับตัว การเปลี่ยนแปลงตัวตนทางชาติพันธุ์ที่เกิดขึ้นในบริบทความสัมพันธ์เชิงอำนาจและความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ซึ่งปัจจุบันชุมชนชาวโส้ได้มีการเปลี่ยนแปลงไปมากทั้งทางด้านเศรษฐกิจ การเมือง สังคมและวัฒนธรรม โดยมีปัจจัยหลาย ๆ ปัจจัย ด้วยกัน ได้แก่ ปัจจัยด้านสาธารณสุขโรค และการบริการสาธารณะ ด้านนิเวศวิทยา ด้านการแพร่ขยายของระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม ด้านรัฐและหน่วยงานของรัฐ ด้านบุคลิกภาพและประสบการณ์ของปัจเจกบุคคล ด้านการแพร่กระจายทางวัฒนธรรม ด้านสื่อสารมวลชน ด้านความเชื่อทางพุทธศาสนา ปัจจัยต่าง ๆ เหล่านี้แต่ละปัจจัยมีความสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องกัน ด้วยเงื่อนไขความเปลี่ยนแปลง ณ ปัจจุบัน ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์โส้มีการเปลี่ยนแปลงเคลื่อนย้ายอยู่ตลอดเวลาภายใต้ปรากฏการณ์ โลกาภิวัตน์ หรือการมองชาติพันธุ์โส้ผ่านการเปลี่ยนแปลงและพัฒนาการที่เกิดขึ้น ท้ายที่สุด การศึกษาชาติพันธุ์โส้มีความซับซ้อนมาก เพราะบริบทที่เกี่ยวข้อง มีความซับซ้อนทั้งมิติทางสังคมวัฒนธรรม และการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นอยู่ตลอดเวลา ทำให้การศึกษาชาติพันธุ์ต้องไปสัมพันธ์กับประเด็นอื่น ๆ เช่น ชาติพันธุ์กับมิติอำนาจและการครอบงำจากรัฐ ภายใต้ระบบทุนนิยมและกระแสโลกาภิวัตน์

อย่างไรก็ตามในแวดวงทางวิชาการของการศึกษาชาติพันธุ์ที่ผ่านมาได้มีการศึกษาในเชิงพลวัตและการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์หลายชิ้น เช่นกรณี การปรับตัวทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไทแดงบ้านโพหนอง เมืองนาชายทอง นครอนหลวงเวียงจันทน์ สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ในงานศึกษาของ ศรีสมพร สุขวงศา (2551) ที่มองว่าการปรับตัวของชุมชนไทแดงเป็นผลมาจากนโยบายรัฐแต่ละสมัย และที่ตั้งชุมชนไทแดงถูกอ้อมรอบด้วยชุมชนหลายกลุ่มที่แตกต่างกัน เช่น ไทลาว ไทพวนและไทขาว เป็นต้น ชุมชนเหล่านี้ล้วนแต่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่นับถือศาสนาพุทธ

เด็กและเยาวชนไทแดงหมู่บ้านโพหนอง จึงมีความสนใจในการทำบุญในวัดพุทธศาสนาในวันสำคัญของหมู่บ้านใกล้เคียงมากยิ่งขึ้น และแสดงตัวเองเป็นลาว เมื่ออยู่นอกชุมชน ทั้งที่รุ่นพ่อ แม่ ปู่ ย่า ตา ยาย ก็ยังให้ความสำคัญกับการนับถือผี แต่เมื่อลูกหลานยุคใหม่ชอบทำบุญในวัด ผู้ปกครองก็ไม่ได้ห้ามปรามแต่อย่างใด ซึ่งในอดีตพ่อแม่คนรุ่นก่อนไม่เคยทำบุญที่วัดพุทธเลย นอกจากนั้น ชุมชนได้มีการปรับเปลี่ยนวัฒนธรรมไปตามที่ตั้งบริบท และไปตามเงื่อนไขของการเปลี่ยนแปลงทั้งเศรษฐกิจ สังคม และการเมืองของประเทศที่เปลี่ยนแปลงไปตามยุคตามสมัย ซึ่งสะท้อนให้เห็นปรากฏการณ์ในการปรับตัวและยอมรับวัฒนธรรมชุมชนที่มีความแตกต่างกันในคนแต่ละรุ่น

เช่นเดียวกับงานศึกษาของ อเนก รักเงิน (2551) ที่ทำการศึกษาเกี่ยวกับชาติพันธุ์กับการปรับตัวทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ของในจังหวัดจันทบุรี ที่พบว่า เมื่อการพัฒนาของรัฐหันมาให้ความสำคัญกับความเป็นท้องถิ่นภายใต้กรอบแนวคิดวัฒนธรรมชุมชน จึงเปิดโอกาสให้คนบ้านคลองพลูร่วมมือกับหน่วยงานของรัฐ เสกสรรความเป็นท้องถิ่นในนามที่เรียกว่า “ของ” ด้วยกระบวนการนำภาษาและวัฒนธรรมของที่สูญหายไปมารื้อฟื้นและประดิษฐ์ขึ้นมาใหม่ โดยมีเป้าหมายเพื่อต้องการสร้างความแตกต่างระหว่างบ้านคลองพลูกับท้องถิ่นอื่น ๆ ทำให้บ้านคลองพลูเป็นที่รู้จักกันในนามที่เรียกว่า “ชุมชนของ” ผลกระทบที่เกิดจากการรื้อฟื้นความเป็นของที่เกิดขึ้น ได้กระตุ้นให้เกิดการรวมกลุ่มอย่างไม่เป็นทางการ และทำให้เกิดความขัดแย้งระหว่างกลุ่มอำนาจท้องถิ่น เพื่อต่อสู้แย่งชิงผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ จากผลพวงดังกล่าวทำให้พบว่าความเชื่อเรื่องการมีบรรพบุรุษร่วมกัน ซึ่งสะท้อนผ่าน พิธีกรรมการเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษ ก็เป็นเครื่องมือในการรวมกลุ่มอย่างไม่เป็นทางการ โดยอาศัยความสัมพันธ์ทางเครือญาติเพื่อแบ่งแยกความแตกต่างระหว่างคนของกับกลุ่มคนไทย และคนจีนในบ้านคลองพลู และยังเป็นการสร้างสำนึกความเป็นของที่สืบทอดจนถึงปัจจุบัน

วิลาศ โพธิสาร (2552) ศึกษาเรื่อง การปรับตัวทางสังคมของชาวกูยในบริบทพหุวัฒนธรรมเขตอีสานใต้ ทำให้เข้าใจบทบาทการปรับตัวตามสภาพแวดล้อมของชาวกูย การมีส่วนร่วมสร้างวัฒนธรรมกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ความทรงจำร่วมจึงเป็นแนวทางขับเคลื่อนรูปแบบทางเลือกสำคัญในการดำรงอยู่ นอกจากนี้ความเชื่อเรื่องขนบธรรมเนียมประเพณีเป็นที่มาของคุณธรรมที่ช่วยเสริมสร้างความผูกพันสังคม-วัฒนธรรมให้เข้มแข็ง ปัจจุบันสังคมชาวกูยกำลังเผชิญกับกระแสการเปลี่ยนแปลงทางสังคมเศรษฐกิจอย่างรวดเร็ว โดยผ่านอำนาจรัฐและทุนนิยมที่พยายามเข้ามาครอบงำ ดังนั้น การปรับตัวทางวัฒนธรรมจึงเป็นความหมายใหม่และตัวกำหนดความสำเร็จเพื่อการดำรงอยู่อย่างยั่งยืน

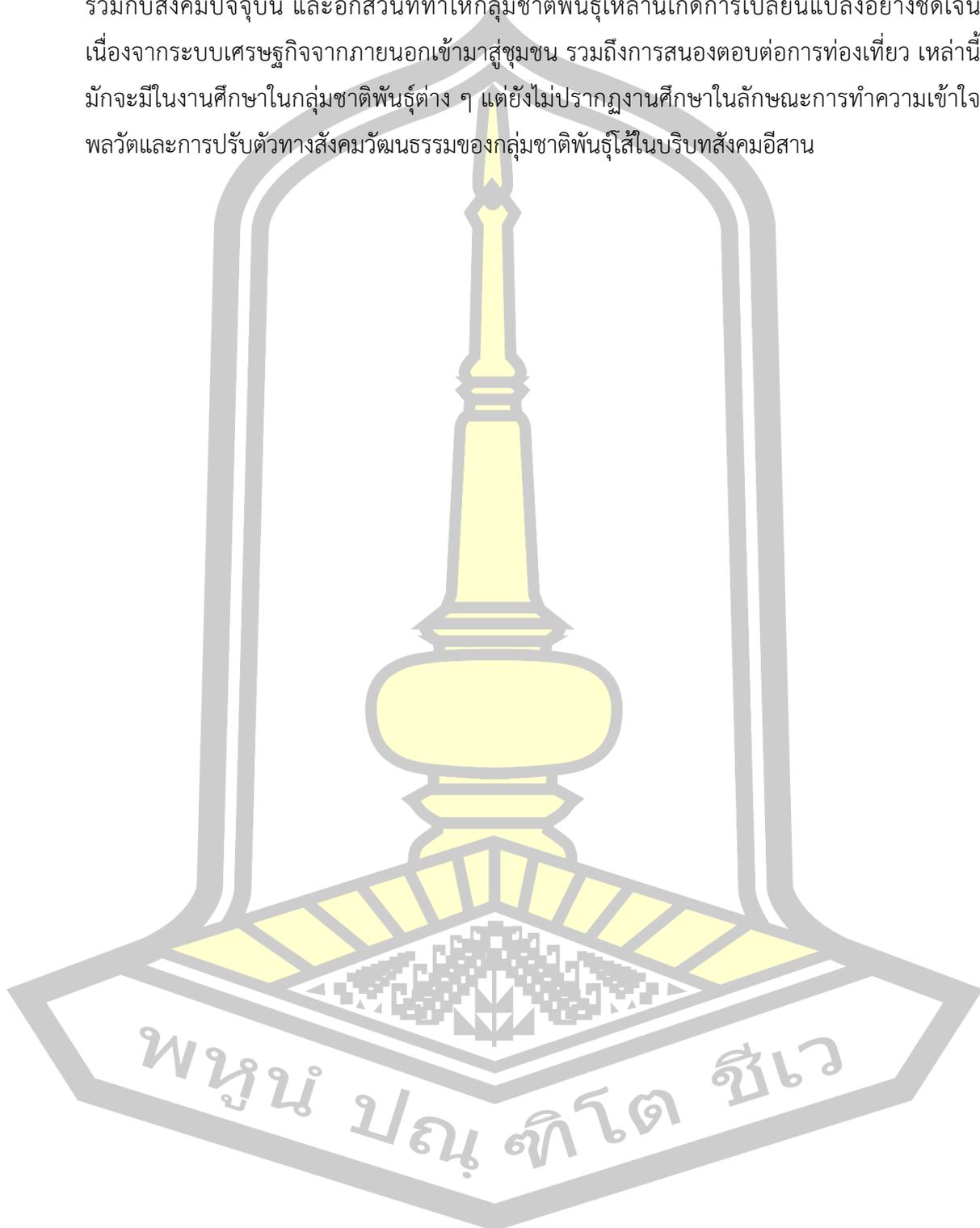
รวมถึงการศึกษาเกี่ยวกับชุมชนชาติพันธุ์ “บรู” ร่วมสมัยบนพื้นที่ชายแดน ไทย-ลาว: วิถีชีวิตและการปรับตัวทางวัฒนธรรม ของ เกียรติศักดิ์ บังเพลิง (2558) พบว่า ชาวบรูเลือกใช้กลยุทธ์ทางวัฒนธรรมหลากหลายแบบ ในการรับมือกับวัฒนธรรมกระแสหลักไทย-ลาว ที่แพร่กระจายเข้ามา กลยุทธ์ที่สำคัญคือ “ละละรีต” หรือการลาออกจากระบบการนับถือผีตระกูล แล้วหันไปนับถือพุทธศาสนาตามชนบทไทย-ลาว ขณะเดียวกันก็เลือกที่จะรักษาหรือประดิษฐ์สร้างมิติวัฒนธรรมอย่างอื่นของ

ความเป็น “บรู” เป็นต้นว่าชื่อเรียกทางชาติพันธุ์ ภาษา ประวัติศาสตร์ ความทรงจำร่วมและระบบเครือญาติ ทั้งนี้เพื่อรักษาความมีตัวตนทางวัฒนธรรมให้ดำรงอยู่ และยังเป็นการปรับตัวต่อรองวัฒนธรรมร่วมสมัยด้านการท่องเที่ยวด้วย จนค้นพบว่าชาวบรูในฝั่งไทยยังสามารถรักษาสำนึกและอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของความเป็น “บรู” โดยไม่ถูกกลืนกลายด้วยวัฒนธรรมกระแสหลักไว้ได้ เข้มข้นมากกว่าชาวบรูในฝั่งลาว ทั้งนี้สาเหตุเนื่องจากการที่รัฐไทยในปัจจุบันยอมรับกระแสโลกาภิวัตน์สำหรับการเปิดพื้นที่ให้กับความหลากหลายทางวัฒนธรรมมากกว่ารัฐลาว ซึ่งงานศึกษาดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงตัวอย่างสังคมชาติพันธุ์ร่วมสมัยที่มีศักยภาพจะปรับตัวให้เข้ากับวัฒนธรรมกระแสหลักได้อย่างกลมกลืน และขณะเดียวกันสามารถรักษาสำนึกและอัตลักษณ์สำหรับความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ของตนเองเอาไว้ได้ได้ด้วยเวลาเดียวกัน

เบญจวรรณ สุขวัฒน์ (2558) ศึกษาเรื่อง การปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ไทเขิน: การต่อรองเพื่อสิทธิการเป็นพลเมืองทางวัฒนธรรม พบว่า คนไทเขินจะสร้างอัตลักษณ์ตนให้ปรับเปลี่ยนไปตามบริบทสังคม ทั้งด้านเศรษฐกิจ การดำรงชีวิตรวมถึงการผสมผสานระหว่างวัฒนธรรมในสังคมที่คนไทเขินอาศัยอยู่ โดยการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมจะแบ่งออกเป็นสองบริบทด้วยกัน คือ บริบทของหมู่บ้าน คนไทเขินจะแสดงออกถึงความศรัทธาที่มีต่อพระธาตุจอมสัก โดยจะนำพระธาตุจอมสักมาเป็นศูนย์กลางของชุมชน ซึ่งจะสอดคล้องกับตำนาน เรื่องเล่าของท้องถิ่น และในบริบทของจังหวัด คนไทเขินจะแสดงออกทางวัฒนธรรมในลักษณะการผสมผสานกับวัฒนธรรมไทย โดยจะผลิตซ้ำความเป็นไทย การนำสัญลักษณ์ที่แสดงออกถึงความจงรักภักดีต่อชาติ พระมหากษัตริย์ ผ่านวัสดุอุปกรณ์ต่าง ๆ เพื่อสร้างสำนึกของความเป็นไทเขินพร้อมทั้งสร้างสำนึกของการเป็นส่วนหนึ่งในสังคมไทยควบคู่กันเพื่อแสดงให้เห็นถึงการเป็นพลเมืองทางวัฒนธรรมของประเทศไทย ในส่วนของวัฒนธรรมไทเขินและความสัมพันธ์กับวัฒนธรรมใด จะพบว่าความคล้ายคลึงของวัฒนธรรมใดมีส่วนสร้างความเป็นคนกลุ่มเดียวกันและสร้างอำนาจในการต่อรองให้กับคนไทเขิน ในขณะเดียวกันคนไทเขินพร้อมที่จะแสดงความแตกต่างทางชาติพันธุ์โดยอ้างอิงวัฒนธรรมจากเมืองเชียงตุงมาแสดงอัตลักษณ์และสร้างตัวตนในพื้นที่จังหวัดเชียงราย กลุ่มชาติพันธุ์ไทเขินพยายามเรียกร้องเพื่อที่จะเข้าเป็นส่วนหนึ่งของความเป็นพลเมืองของกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศไทย กระบวนการปรับตัวต่อรองที่เกิดขึ้นแสดงให้เห็นถึงการก้าวข้ามอุปสรรคต่าง ๆ อันเกิดจาก อคติ การกีดกันรวมถึงความไม่เข้าใจทางประวัติศาสตร์และความสัมพันธ์ของคน ซึ่งเป็นแนวทางที่จะนำไปศึกษาสังคมของผู้ที่ไม่มีสิทธิและสถานะทางสังคม รวมถึงเรื่องอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้อง

งานศึกษาที่กล่าวมาเป็นการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ส่วนใหญ่ในห้องศรัทธาในเชิงพลวัตและการปรับตัวทางสังคมและวัฒนธรรมในบริบทต่าง ๆ ที่แสดงให้เห็นถึงการยอมรับของกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีต่ออำนาจของรัฐชาติและวัฒนธรรมหลัก ไม่ว่าจะเป็นการสร้างประวัติศาสตร์ ประเพณี ฮีตคอง เพื่อให้สัมพันธ์กับประวัติศาสตร์ของชาติ รวมถึงการรื้อฟื้น การปรับตัวต่อรองเพื่อให้เข้ากับสภาพ

สังคมที่กำลังเปลี่ยนแปลงไป ส่วนหนึ่งเกิดจากกลุ่มชาติพันธุ์ต้องการปรับกลุ่มของตนให้สามารถอยู่ร่วมกับสังคมปัจจุบัน และอีกส่วนที่ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้เกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างชัดเจน เนื่องจากระบบเศรษฐกิจจากภายนอกเข้ามาสู่ชุมชน รวมถึงการสนองตอบต่อการท่องเที่ยว เหล่านี้ มักจะมีในงานศึกษาในกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ แต่ยังไม่ปรากฏงานศึกษาในลักษณะการทำความเข้าใจ พลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไว้ในบริบทสังคมอีสาน



บทที่ 3

วิถีชีวิตและลักษณะทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ໄສ້

“ໄສ້” เป็นกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งที่มีวิถีชีวิตและวัฒนธรรมแบบดั้งเดิมที่เป็นเอกลักษณ์ของตน ในบทนี้จึงอยากทำความเข้าใจในแง่ของวิถีชีวิตและลักษณะทางวัฒนธรรมของชาวໄສ້ เริ่มตั้งแต่ตัวตน ประวัติศาสตร์และการเคลื่อนย้าย และลักษณะทางวัฒนธรรม ความเชื่อและพิธีกรรม โครงสร้างทางสังคม ตลอดจนบริบทพื้นที่ศึกษา และวิถีชีวิตของชาวໄສ້ในพื้นที่ศึกษา ล้วนเป็นข้อมูลสำคัญในการศึกษาเพื่อเชื่อมโยงให้เกิดความเข้าใจ ผู้วิจัยขอแนะนำเนื้อหา ดังนี้

3.1 ตัวตน ประวัติศาสตร์และการเคลื่อนย้ายของชาวໄສ້

เนื้อหาในส่วนนี้ผู้วิจัยอธิบายถึงตัวตน ลักษณะทางชาติพันธุ์ ประวัติศาสตร์และถิ่นเดิมของชาวໄສ້ รวมถึงการเคลื่อนย้ายและการตั้งถิ่นฐานในประเทศไทย เพื่อทำความเข้าใจในตัวตน ประวัติศาสตร์และการเคลื่อนย้ายของชาวໄສ້ ดังข้อมูลต่อไปนี้

3.1.1 ตัวตน และลักษณะทางชาติพันธุ์

ໄສ້ หรือ กะໄສ້ มากจากคำว่า “ข้ากะໄສ້” อันหมายถึง ข้าพวกหนึ่งในกลุ่มมอญ-เขมรมีขนบธรรมเนียมประเพณีคล้ายคลึงกับพวกข้า¹ ภาษาจะคล้ายคลึงกับภาษาเขมรหรือภาษาส่วยในแถบสุรินทร์และศรีสะเกษ (สุรัตน์ วรารัตน์, 2524) อย่างไรก็ตามจากคำบอกเล่าของคนໄສ້ พบว่าชาวໄສ້ไม่ได้บอกว่า ตนเองเป็น “ข้า” แต่พวกเขาถูกมองให้เป็น “ข้า” โดยคนนอก เช่น รัฐไทย และคนอื่น ทำให้พวกเขาถูกจัดให้อยู่ในชื่อเรียกว่า “ข้า” ภายใต้ความสัมพันธ์ของรัฐจารีตที่รัฐหรือคนนอกเรียกพวกเขา ซึ่งคำว่า “ข้า” ไม่ใช่ชาติพันธุ์ แต่เป็นการเมืองเรื่องของการเรียกชื่อพวกเขา คนໄສ້เองก็ไม่ชอบถูกเรียกหรือเหมารวมว่าเป็น “ข้า”

¹ คำเรียกกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่ใกล้เคียงกันในกลุ่มที่พูดภาษามอญ-เขมร ในภาคอีสาน ซึ่งแบ่งเป็นสี่กลุ่มใหญ่ ได้แก่ (1) เขมร (2) มอญและญฮูร (3) กูยมีสองกลุ่มย่อยเรียกตัวเองว่า “กูย” กับ “กวย” (คนไทยเรียกทั้งสองกลุ่มว่า “ส่วย”) และ เยอ บรู โส้ ซึ่งในสามกลุ่มหลังพูดภาษาใกล้เคียงกันมาก นักภาษาศาสตร์บางท่านจัดให้เยอและบรูเป็นกลุ่มย่อยของกูย (4) กลุ่มໄສ້ บางกลุ่มมีนักภาษาศาสตร์เสนอว่าไม่ใช่ “ໄສ້” แต่เป็น “ทะวืง” และเรียกว่า “ໄສ້ (ทะวืง)”

จากที่กล่าวมานั้น เมื่อพิจารณาจากคำว่า “ซ่า” ซึ่งมักเป็นคำขึ้นต้นของกลุ่มชาติพันธุ์และคำว่า “ซ่า” เป็นชนชาติหนึ่งของประเทศลาว โดยคำว่า “ซ่า” ตรงกับภาษาไทยสำเนียงภาคกลางว่า “ซ่า” หรือหมายถึง “ทาส” (จิตร ภูมิศักดิ์, 2556) เมื่อชาวโล้เข้ามายังประเทศไทยจึงถูกเรียกรวมกันว่าเป็นพวกซ่าที่อพยพมาจากบริเวณฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงและเป็นการเรียกตามลักษณะของการจัดกลุ่มชาติพันธุ์ของรัฐไทย และรับรู้ว่าเป็นพวก “โล้” หรือ “กะโซ่” เป็นพวก “ซ่า” พวกหนึ่งที่อาศัยอยู่ตามป่าภูเขา ทำไร่ ย้ายที่ เรียกตนเองว่า “โล้” (ราชบัณฑิตยสถาน. 2545) ในบริบทท้องถิ่นอีสานท่ามกลางความหลากหลายทางชาติพันธุ์ มองว่า โล้ถือเป็นกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งที่มีภาษา วัฒนธรรม ประเพณีและพิธีกรรมที่เป็นเอกลักษณ์ของตนเอง ซึ่งตั้งหลักแหล่งกระจายตัวอยู่ในจังหวัดต่าง ๆ ของภาคตะวันออกเฉียงเหนือ (สุวิไล เปรมศรีรัตน์, 2542) จึงเรียกโดยรวมว่าเป็นกลุ่มคนอีสาน รวมถึงสื่อต่าง ๆ เช่น Skyline Channel นำเสนอว่า ชาวโล้ยอมรับและชอบการเรียกตนเองว่า “โล้” เพราะรัฐไทย คนอีสาน และผู้ประกอบการ ได้ปลุกฝังในเรื่องของคำว่า “โล้” ให้เป็นไปในทิศทางที่ดีขึ้นผ่านคำสอนของพ่อแม่ บทเรียนตามหนังสือ ตำรา ต่าง ๆ ของภาครัฐผ่านโรงเรียน

ข้อมูลดังกล่าวสะท้อนให้เห็นว่าชาวโล้ถูกเหมารวมและเรียกว่า “ซ่า” แต่พวกเขาจะเรียกตนเองว่า “ไทโล้” น่าจะเป็นชื่อที่นิยมหรือชอบที่จะให้คนอื่นเรียกตนเอง เป็นการบอกว่าพวกเขาเป็นคนกลุ่มหนึ่งในประเทศไทยที่มีชื่อ-สกุล ไม่ใช่สัตว์ สิ่งของ หรือทาส คนโล้ในหมู่บ้านศึกษาบอกกับผู้วิจัยว่าพวกเขาเป็น “ไทโล้” (เผ่าไทโล้) แม้จะแยกกระจายกันไปตั้งหมู่บ้านใหม่ขึ้น ก็ยังใช้ภาษาโล้ในการติดต่อสื่อสารกัน แต่หากจะพูดกับคนอื่น ๆ ก็มักจะใช้ภาษาถิ่นนั้น ๆ หรือภาษาไทยมาตรฐานในการสนทนาในช่วงเวลาที่ติดต่อกับส่วนราชการ (สะไว มะละ, สัมภาษณ์: 2565) ซึ่งมีนัยสำคัญที่ต้องการตอบโต้กับชื่อเรียกเหมารวมที่คนอื่นเรียกว่า “ซ่า” หากคนภายนอกเรียกพวกเขาว่า “ซ่า” หรือ “ซ้ากะโซ่” พวกเขาจะไม่พูดด้วย เหตุเพราะคิดว่าคนภายนอกที่กำลังพูดกับพวกเขากำลังดูถูกจากการสังเกตของผู้วิจัยพบว่า การยอมรับของชาวโล้ในการเรียกตนเองว่า “ไทโล้” จะปรากฏออกมาผ่านป้ายทางเข้าหมู่บ้าน ป้ายตามแหล่งท่องเที่ยวพิพิธภัณฑสถาน เป็นต้น ซึ่งจะปรากฏป้ายบ่งบอกอย่างชัดเจนที่แสดงถึงการยอมรับการเรียกชื่อว่า “ไทโล้”

ตามความหมายของพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2554 ให้ความหมายคำว่า “โซ่” ว่าหมายถึง กะเหรี่ยง หรือผู้ที่อยู่ตามป่า หรือโลหะที่เกี่ยวกันเป็นข้อ ๆ เป็นสายยาวสำหรับใช้ล่ามแทนเชือก (ทรงคุณ จันทจร และคณะ, 2537) ในปัจจุบันได้มีผู้ใช้การเขียนเกี่ยวกับชาติพันธุ์โล้อยู่ 2 อย่าง คือ ใช้คำว่า “โซ่” และ “โล้” ซึ่งทั้งสองคำที่ใช้นั้นต่างก็มีเหตุผลในการเขียนตามที่นักวิชาการเสนอ ส่วนผู้วิจัยขอใช้คำว่า “โล้” ตามการประมวลขึ้นจากที่ประชุมคณะกรรมการดำเนินการจัดการทำประวัติและความเป็นมาของชาวโล้อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร ซึ่งมีนายสุวัฒน์ แสงสุทธิเศรษฐ์ นายอำเภอกุสุมาลย์ เป็นประธานฝ่ายข้าราชการ และมีนายสุวรรณ แก้วประสิทธิ์ กำนันตำบลกุสุมาลย์ เป็นประธานฝ่ายชาวโล้ โดยการยกเหตุผลอ้างว่า เพื่อจำแนกให้

เข้าใจว่า “โล้” เป็นคนกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งที่ไม่ใช่ แสก หรือ ส่วย เนื่องจากทั้งสามกลุ่มมีภาษาและขนบธรรมเนียมคล้ายกัน ซึ่งคำว่า “โซ” นี้ น่าจะหมายความว่า คนกะโซ่เป็นเผ่ากะเหรี่ยง (อำเภอกุสุมาลย์, 2524: 2) ส่วนการเรียกโดยคนดั้งเดิม หรือในหมู่บ้านชาวโล้นั้น พบว่า ชาวโล้กล่าวว่าตนเองไม่ใช่ “ซา” หรือ “กะเหรี่ยง” มีลักษณะการออกเสียงเรียกตนเองว่า “โซร” คือออกเสียงตัว “ซ” และตัว “ร” ควบกั้น ซึ่งเป็นลักษณะการออกเสียงสูงเป็นเสียงต่ำ ดังนั้น คนโล้จะออกเสียงเรียกตนเองว่า “โซร” น่าจะตรงกับคำว่า “โสร” ในการออกเสียงสูง (แสงเพชร สุพร, 2533)

อย่างไรก็ดี ยังพบว่า มีงานศึกษาทางวิชาการตลอดจนการเรียกชาวโล้นั้นมีการเพิ่มเติมคำว่า “ไทย” หรือ “ไท” เข้าไป ซึ่งทำให้ชาวโล้ถูกเรียกว่า “ไทยโล้” เช่น งานศึกษาของชาติชาย ฉายมงคล (2543) อ้างถึงใน (สมศักดิ์ ศรีสันติสุข, 2558) ซึ่งศึกษาความเชื่อด้านการทง มีพิธีกรรมและพ่อนผีหมอและศึกษารักษาพยาบาลพื้นบ้านของชาวโล้ และงานศึกษาของ ธวัชชัย ไพโหล (2559) ศึกษาประวัติความเป็นมาของชาวโล้ อำเภอกุสุมาลย์ ต่างใช้คำว่า “ไทยโล้” ตลอดจนการเรียกจากหน่วยงานราชการหลายแห่งเรียกชาวโล้ ว่า “ไทยโล้” เช่น ศูนย์วัฒนธรรมไทโล้ อำเภอกุสุมาลย์ ซึ่งเป็นสถานที่รวบรวมข้อมูลของบรรพชนคนไทโล้ในพื้นที่ การเรียกเช่นนี้ไม่มีความหมายหรือคำอธิบายปรากฏชัดเจน แต่คำว่า “ไทย” หรือ “ไท” มีความหมายดั้งเดิมของคำ ที่หมายถึง “คน” คำว่า ไทย ในภาษาลาวและภาษาอีสานที่มักปรากฏในลักษณะของการสื่อสารที่แสดงว่าเป็นกลุ่มเดียวกันเป็นพรรคพวกเดียวกัน แต่ความหมายของคนนี้ หมายถึง คนที่อยู่ในกลุ่มหรือสังคมที่ได้รับการจัดระเบียบมีระบบมีการจัดตั้งทางสังคมแล้ว ไม่ใช่กลุ่มคนป่า คนเขา นอกจากนั้น คำว่า “ไทยหรือไท” ยังมีความหมายถึงอิสระ เสรี (จิตร ภูมิศักดิ์, 2524)

ภาษาโล้เป็นภาษาตระกูลหนึ่งในตระกูลออสโตรเอเชียติก สาขาย่อยมอญ-เขมร ซึ่งตามการจัดแบ่งของ เจราร์ด ดิฟโฟลท์ (Gerard Diffloth, 1974) ได้จัดแบ่งภาษาโล้อยู่ในกลุ่มมอญ-เขมร ตะวันออก และกลุ่มย่อยกะตูกิก มีลักษณะร่วมกันกับภาษา กวย หรือส่วย ภาษาญอ ภาษาบรูซิดเวลล์และรอว์ (Sidwell & Rau, 2014: 270) กล่าวว่า ภาษาย่อยกะตูกิก นับว่ามีนักวิชาการได้ทำการวิเคราะห์ไว้อย่างละเอียดจากมุมมองของการศึกษาเปรียบเทียบ การศึกษาเหล่านี้เผยให้เห็นกลุ่มที่มีความหลากหลายทางภาษารวมถึงชุดข้อมูลทางประวัติศาสตร์ที่หลากหลายที่ทำให้เห็นว่าภาษากะตูกิก มีผู้ที่พูดอยู่จำนวนมากกระจายอยู่ทั่วพื้นที่ขนาดใหญ่ของภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย ประเทศกัมพูชา ประเทศลาวทางตอนใต้และติดชายแดนของประเทศเวียดนาม และกลุ่มที่พูดภาษา กะตูกิกส่วนมากอาศัยอยู่แขวงสาละวันทางตอนใต้ของประเทศลาว ติดกับชายแดนกัมพูชา นอกจากนี้ยังมีการศึกษาเปรียบเทียบคำศัพท์ต่าง ๆ และจัดทำพจนานุกรมของภาษากะตูกิกไว้อย่างเป็นระบบ

จากการสัมภาษณ์เชิงลึกพบว่า ภาษาໄສ້มีเฉพาะภาษาพูด ไม่มีภาษาเขียน หากแต่ใช้สัทอักษรสากลและสัทอักษรไทยแทนเสียงพูด ปัจจุบันพบว่าการประดิษฐ์รูปตัวเขียนภาษาໄສ້ขึ้นมาใช้ แต่ไม่ค่อยได้รับความนิยมมากนัก มีเฉพาะกลุ่มเท่านั้นที่ใช้ตัวเขียน เช่น ครู อาจารย์ นักวิชาการ นักวิชาการด้านวัฒนธรรม ไกรสร ฮาดคะดี กล่าวว่า ภาษาໄສ້มีหน่วยเสียงพยัญชนะต้น 22 หน่วยเสียง หน่วยเสียงพยัญชนะสะกดเดี่ยว 14 หน่วยเสียง หน่วยพยัญชนะสะกดควบกล้ำ 3 หน่วยเสียง หน่วยเสียงสระเดี่ยว 22 หน่วยเสียง และหน่วยเสียงสระผสมมี 5 หน่วยเสียง มีการแบ่งลักษณะน้ำเสียงปกติกับน้ำเสียงหนักโดยใช้ไม้ โท หรือ ไม้เอก เพื่อลงเสียงหนักในคำ (ไกรสร ฮาดคะดี, 2564: สัมภาษณ์) สอดคล้องกับข้อมูลเรื่องเล่าในตำนานตัวหนังสือของชาวໄສ້ที่ไม่มีตัวหนังสือใช้ เหตุที่ภาษาໄສ້ไม่มีภาษาเขียน ตามตำนานได้มีเรื่องเล่าเกี่ยวกับตัวอักษรของชาวໄສ້ แต่เดิมบรรพบุรุษของชาวໄສ້ได้เขียนตัวหนังสือและประวัติศาสตร์ของกลุ่มตนเองไว้ในหนังสือ (หนังสือ และหนังสือควาย) แต่ต่อมาเมื่อเกิดเหตุพิภิกภัยชาวໄສ້ก็ได้นำหนังสือและหนังสือควายนั้นมาเผากินเป็นอาหาร บางสำนวนเล่าว่า มีสุนัขได้แอบมาขโมยหนังสือและหนังสือควายที่เขียนบันทึกเรื่องราวของชาวໄສ້เอาไปกินจนหมดสิ้น จึงเป็นเหตุให้ชาวໄສ້ไม่มีตัวหนังสือใช้ตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา (มิตร ชิตบุตร์, 2564: สัมภาษณ์)

3.1.2 ประวัติศาสตร์และถิ่นฐานเดิมของชาวໄສ້

จากข้อมูลมีเอกสารจำนวนน้อยที่กล่าวถึงบริเวณแหล่งกำเนิดหรือถิ่นฐานเดิมของชาวໄສ້ และอาศัยอยู่เมืองอะไรในบริเวณฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขง อย่างไรก็ตามจากเอกสารบางเล่มดังเช่นพงศาวดารเมืองแกลงที่กล่าวถึงข้อมูลเกี่ยวกับชาติพันธุ์ໄສ້ น่าจะพอสันนิษฐานได้ว่า ชาวໄສ້เป็นกลุ่มคนที่ออกมาจากน้ำเต้าปุงที่เริ่มด้วยข่าแจะ ผู้ไทยดำ ลาวพุงขาว (กรมศิลปากร, 2517: 105-106) และตำนานของชาวໄສ້เองที่มีความเชื่อว่ามีบรรพบุรุษที่เกิดจากน้ำเต้าปุง โดยพวกเขาเชื่อว่าตนเองเป็นพีคนโต ภูไทยหรือผู้ไทยเป็นพี่รอง และลาวพุงขาวเป็นน้องสุดท้อง ความเชื่อดังกล่าวสอดคล้องกับเอกสารบางชิ้นที่กล่าวว่า ชาวໄສ້มีถิ่นฐานเดิมอาศัยอยู่บริเวณตอนกลางของสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว (สปป.ลาว ในปัจจุบัน) ในบริเวณพื้นที่เมืองภูวานากระแดง และเมืองใกล้เคียง คือ เมืองน้ำ เมืองอู เมืองพิณ เมืองนอง เมืองวัง-อ่างคำ และเมืองตะโพน (เมืองเซโปนในปัจจุบัน)

จากการสอบถามผู้รู้ของชาวໄສ້ในพื้นที่ศึกษาและท้องถิ่นอื่น ๆ พบว่า บรรพบุรุษของชาวໄສ້อพยพมาจากเมืองใด โดยส่วนใหญ่พวกเขาจะตอบตรงกันว่ามาจากเมืองมหาชัยกองแก้ว แต่ยังมีชาวໄສ້จำนวนไม่น้อยที่ยังเชื่อว่า ชาวໄສ້ในประเทศไทยบางส่วนอพยพมาจากเมืองวังหรือเมืองน้ำ จากข้อมูลที่ปรากฏ จึงกลายเป็นประเด็นปัญหาว่า ข้อเท็จจริงแล้วบรรพบุรุษของชาวໄສ້อยู่ที่ใด ก่อนที่จะอพยพเคลื่อนย้ายมายังประเทศไทย และเคลื่อนย้ายโดยวิธีใด เส้นทางใด และตั้งถิ่นฐานบริเวณใดของประเทศไทย ในขณะที่เดียวกันเมื่อศึกษาค้นคว้าข้อมูลเกี่ยวกับเมืองมหาชัยกองแก้ว พบว่า ในปัจจุบันเมืองมหาชัยกองแก้วอยู่ในแขวงคำม่วน และแขวงสะหวันนะเขต ของ สปป.ลาว ในปัจจุบัน ซึ่งเมือง

มหาชัยกองแก้วเดิมชาวโส้เรียกว่า เมืองภูวานากระแดง มาจากชื่อเมืองภูวดล และเมืองนากระแดง นอกจากนี้ยังมีชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่ง เมื่อสมัยที่ยังขึ้นกับประเทศไทย เรียกว่า เมืองภูวดลสองาค์ และยิ่งปรากฏหลักฐานที่น่าเชื่อถือว่าเป็นเมืองวัง น่าจะหมายถึงเมืองวังในกลุ่มเมืองพิณ เมืองนอง เมืองตะโปน ซึ่งอยู่ในแขวงสะหวันนะเขตในปัจจุบัน ส่วนเมืองอุ เป็นการยากต่อการสืบค้นว่าปัจจุบันหมายถึงเมืองใดใน สปป.ลาว แต่อย่างไรก็ตามมีเอกสารที่สนับสนุนโดยระบุว่า เมืองอุเป็นเมืองที่ตั้งอยู่ในเขตการปกครองของแขวงพงสาลีอยู่บริเวณตอนเหนือของ สปป.ลาว ประกอบด้วยเมืองอุ เมืองอุเหนือ เมืองอุใต้ เป็นที่อยู่ของพวกข่า ถ้าหากพวกข่าเป็นกลุ่มเดียวกับชาวโส้ในปัจจุบันก็อาจเป็นข้อมูลที่พอสันนิษฐานได้ว่า ชาวโส้น่าจะมีถิ่นฐานดั้งเดิมอยู่ที่เมืองอุ

หากจะยืนยันถึงถิ่นฐานเดิมของชาวโส้ว่า มีถิ่นเดิมก่อนเคลื่อนย้ายเข้าสู่ประเทศไทยนั้นว่าอยู่ที่เมืองอุ แล้วเคลื่อนย้ายมาเมืองวัง เมืองมหาชัยกองแก้ว แล้วจึงข้ามมายังฝั่งขวาของแม่น้ำโขงว่ามีมูลความจริงหรือมีหลักฐานยืนยันหรือไม่นั้น ปรากฏว่ามีหลักฐานหรือเอกสารของนักวิชาการทั้งไทยและลาวที่ปรากฏชื่อเมืองทั้งสาม คือ เมืองอุ เมืองวัง เมืองมหาชัยกองแก้วมีอยู่จริง โดยปรากฏหลักฐานในช่วงรัชกาลที่ 5 โดยเมืองดังกล่าวจะอยู่ในเขตการปกครองท้องถิ่นของลาวอยู่ในแขวงพงสาลี ตั้งแต่ พ.ศ. 2442 (ค.ศ.1899) (อุทัย เทพสิทธา, 2509: 12)

จากข้อมูลข้างต้นเป็นการแสดงให้เห็นว่า เมืองอุ เป็นถิ่นฐานเดิมของชาวโส้ ที่ชาวโส้เชื่อกันว่าเป็นถิ่นฐานเดิมของพวกเขานั้นเป็นเมืองที่มีอยู่จริงในช่วงสมัยรัชกาลที่ 5 ของประเทศไทย และอยู่ภายใต้การปกครองของเขตทหารพงสาลี อีกทั้งยังแบ่งเมืองออกเป็น 3 เมือง คือ เมืองอุเหนือ เมืองอุใต้ และเมืองอุ สอดคล้องกับงานวิจัยของ สุวิทย์ อธิศาสตร์ (2543: 178-179) ที่ได้ศึกษาประวัติศาสตร์ลาว ช่วง ค.ศ. 1799-1975 ส่วนประเด็นที่ว่าแท้จริงนั้นชาวโส้มาจากเมืองใดบ้าง ปัจจุบันยังไม่ปรากฏหลักฐานขั้นต้นมายืนยันได้ แต่จากเอกสารต่าง ๆ ที่ปรากฏน่าจะพอสันนิษฐานเบื้องต้นได้ว่า ถิ่นฐานเดิมของชาวโส้มาจากเมืองอุ เมืองวัง เมืองมหาชัยกองแก้ว บริเวณฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขง จากข้อมูลดังกล่าว มีผู้ศึกษาเกี่ยวกับชาติพันธุ์โส้ และมีความเห็นตรงกันว่า ชาวโส้อพยพมาจากเมืองอุ เมืองวัง เมืองมหาชัยกองแก้ว (แสงเพชร สุพร, 2533: 4-6)

อย่างไรก็ตามจากเอกสารที่ยกมาเป็นการสนับสนุนข้อสันนิษฐานที่ว่า ชาวโส้มีถิ่นฐานดั้งเดิมกระจายอยู่หลายเมืองในสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ทั้งเมืองอุ เมืองวัง เมืองมหาชัยกองแก้วตามลำดับ และเมืองอุเป็นเมืองที่อยู่ทางเหนือของลาว เป็นเมืองที่มีอยู่จริง โดยอยู่ในแขวงพงสาลี จึงเป็นไปได้ว่า ชาวโส้อพยพมาจากเมืองอุ และเคลื่อนย้ายลงมาทางใต้ มาตั้งรกรากที่เมืองวังและเมืองมหาชัยกองแก้ว ก่อนเคลื่อนย้ายข้ามแม่น้ำโขงมาตั้งถิ่นฐานในเขตจังหวัดสกลนคร นครพนม และพื้นที่อื่น ๆ

3.1.3 การเคลื่อนย้ายและการตั้งถิ่นฐานในประเทศไทย

การอพยพเคลื่อนย้ายถิ่นฐานของชาวโล้ จากหลักฐานทางประวัติศาสตร์ คำบอกเล่าที่มีการบันทึกจากประวัติศาสตร์คำบอกเล่าของชาวบ้านได้เล่าว่า “ต้นตอมาจากเมืองมหาชัยกองแก้ว ฝั่งน้ำของ” และในพงศาวดารเมืองสกลนคร เมืองนครพนม ฉบับลายมืออำมาตย์โท พระยาประจันตประเทศธานี (โง่นคำ พรหมสหาย ณ สกลนคร) ได้กล่าวถึงการเกลี้ยกล่อมไพร่พลจากฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงไว้ว่า “ท้าวภูแก้วเจ้าจำปาศักดิ์ขึ้นมาในฐเซบั้งไฟ เที้ยวเกลี้ยกล่อมเอาท้าวเพี้ยพวกล้อมเซ กระจดาก กระจบอง เมืองวัง เชียงฮ่อม ผาบัง เมืองพิน เมืองคำเกิด เมืองคำม่วน จึงพาไพร่พลตั้งขัดตาทัพอยู่ที่ตำบลบ้านนากระแด่งแก่งเหล็กตั้งขึ้นเป็นเมืองมหาชัยกองแก้ว” (เกรียงไกร ผาสุดะ และพจนานุกรม เจขรเนตร, 2561) และอพยพเคลื่อนย้ายข้ามแม่น้ำโขงมาตั้งถิ่นฐานในภูมิภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย จำนวน 2 ครั้ง โดยกระจายอยู่ทั่วไปในบริเวณภาคอีสานและภาคตะวันออกเฉียง การอพยพเข้ามาครั้งแรก ในครั้งสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย เมื่อปีพุทธศักราช 2352-2368 เชื่อกันว่าชาวโล้ได้เข้ามาตามคำทำนายและคำสั่งของ แฉนให้มีการโยกย้ายหาที่อยู่ใหม่เพื่อความมั่นคงและความเจริญรุ่งเรืองต่อไปในอนาคต ของกลุ่มชาติพันธุ์โล้ โดยให้เดินทางข้ามแม่น้ำโขงมาและเข้าไปอยู่บริเวณป่าทึบที่มีลักษณะคล้ายกับที่อยู่เดิม บริเวณดังกล่าวเป็นบริเวณเทือกเขาภูพาน และที่พิเศษจะมีหนองน้ำศักดิ์สิทธิ์อยู่ใกล้บริเวณดังกล่าว ด้วย ที่เรียกว่า “หนองฮะ”² การอพยพครั้งที่สองชาวโล้เข้ามาในสมัยรัชกาลของพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว ในปีพุทธศักราช 2368-2394 ตามลำดับเป็นการเข้ามาสู่ประเทศไทยครั้งใหญ่ โดยเข้ามาทางจังหวัดนครพนม เนื่องจากเป็นช่วงระยะเวลาที่กองทัพไทยได้กวาดต้อนชาวโล้จากเมืองตะโปนมา ดังนั้น การเข้ามาสู่ประเทศไทยของชาวโล้ในครั้งนี้จึงมีมากกว่าครั้งแรก เมื่อแบ่งเป็นกลุ่มๆ จะมี 4 กลุ่มด้วยกัน คือ

- 1) กลุ่มเมืองรามราช จะอยู่ในจังหวัดนครพนม แถบเมืองท่าอุเทน อำเภอเมือง อำเภอศรีสงคราม อำเภอบ้านแพงและอำเภอโพนสวรรค์ มีผู้นำกลุ่มนี้คือ พระอุทัยประเทศ
- 2) กลุ่มเมืองกุสุมาลย์มณฑล จะอยู่ในจังหวัดสกลนคร ที่อำเภอกุสุมาลย์ อำเภอพรรณานิคม อำเภอส่องดาว และจังหวัดหนองคาย ที่อำเภอโซ่พิสัย ผู้นำกลุ่มนี้คือ พระอริญาษา
- 3) กลุ่มเมืองมุกดาหาร จะมีชาวโล้กระจายอยู่ทั่วไป เช่น ที่อำเภอนิคมน้ำอ้อย อำเภอคำชะอี อำเภอดอนตาล อำเภอเมือง และที่อยู่กันอย่างหนาแน่น อยู่ที่อำเภอดงหลวง

² เป็นความเชื่อของชาวโล้ที่เชื่อว่าหนองฮะเป็นหนองน้ำอันศักดิ์สิทธิ์มาตั้งแต่บรรพบุรุษ ซึ่งหนองน้ำนี้สามารถให้อาหารตามธรรมชาติที่อุดมสมบูรณ์แก่ชาวโล้ ซึ่งในปัจจุบันนี้ทางราชการได้ทำเป็นชลประทานหนองหานเรียบร้อยแล้ว

ส่วนจังหวัดกาฬสินธุ์นั้นจะอยู่ที่อำเภอเขาวงและอำเภอกุฉินารายณ์

4) กลุ่มเมืองภาคตะวันออกเฉียงเหนือ กลุ่มนี้จะเป็นกลุ่มที่ติดตามกองทัพไทยมาที่บริเวณ
อำเภอพนัสนิคม จังหวัดชลบุรี อำเภออรัญประเทศ จังหวัดปราจีนบุรี มีการปะปนอยู่กับชาวลาว
ผู้นำกลุ่มนี้คือ เพี้ยเมืองสูง

การอพยพเข้ามายังประเทศไทยเชื่อกันว่า มีเหตุผลหลายประการ ประการแรกเรื่องความ
อุดมสมบูรณ์ของทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม ประการที่ 2 ลักษณะภูมิประเทศและภูมิศาสตร์
มีความเหมาะสมและปลอดภัยจากอันตราย ประการที่ 3 การขยายตัวของชุมชนสืบเนื่องมาจากการ
เพิ่มขึ้นของประชากร และประการที่ 4 นโยบายของราชสำนักในช่วงของรัตนโกสินทร์ตอนต้น
เพื่อสร้างความเข้มแข็งและเป็นเกาะป้องกันการรุกรานของอาณาจักรใกล้เคียง (ธวัชชัย ไพไธล,
2562: 225-234)

จากข้อมูลของสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพในขณะการตรวจราชการมณฑลอุดร
ได้ทรงพบท้องตราที่เมืองสกลนครและได้คัดสำเนา และพิมพ์ไว้ในหนังสือเทศาภิบาลในพวก
จดหมายเหตุรัชกาลที่ 3 ในหอพระสมุด คัดสำเนาลงในหนังสือเทศาภิบาลตั้งแต่วันจันทร์ ที่ 27
กรกฎาคม พ.ศ. 2458 โดยมีใจความที่เกี่ยวข้องกับเพี้ยเมืองสูง ซึ่งเป็นต้นตระกูลของกลุ่มไส้เมือง
กุสุมาลย์ ความว่า

"ด้วยทรงพระกรุณาตรัสเหนือเกล้าสั่งว่ามีตราขึ้นมาแต่ก่อนว่าอุปฮาดเมืองมหาไชย
ผู้ว่าราชการสกลนครป่วยถึงแก่กรรมเสียแล้ว ครอบครัวเมืองมหาไชย ยกมาตั้งอยู่เมือง
สกลนครเป็นอันมาก ทรงเห็นว่าราชวงศ์เมืองมหาไชย ได้เคยบังคับบัญชาว่ากล่าวท้าวเพี้ย
ไพร่พล ครอบครัว ทั้งนี้มาแต่เดิมจะต้องจัดแจงแต่งตั้งตามพวกฟ้องที่นับถือกันมาแต่ก่อน
จึงโปรดให้ราชวงศ์เมืองมหาไชยว่าราชการเมืองสกลนคร ให้ราชวงศ์เมืองกาฬสินธุ์
ว่าที่อุปฮาด ให้ท้าวจุลณี ว่าที่ราชวงศ์ช่วยกันรักษาบ้านเมือง ทำนุบำรุงครอบครัวไปพลาง
ความแจ้งอยู่ในท้องตรา ซึ่งโปรดส่งขึ้นมาแต่ก่อนนั้นแล้ว บัดนี้ราชวงศ์ผู้ว่าราชการเมือง
สกลนคร ราชวงศ์เมืองกาฬสินธุ์ ท้าวอิน ท้าวโสดา หลานราชวงศ์เมืองกาฬสินธุ์ บุตรหลาน
ท้าวเพี้ย ลงไปเฝ้าทูลละอองธุลีพระบาทแจ้งราชการ ณ กรุงเทพมหานคร จึงโปรดเกล้าให้
พระราชทานราชวงศ์ผู้ว่าราชการเมืองสกลนคร พานเงิน เครื่องในถมสำหรับหนึ่ง คนโทม
หนึ่ง กระโถนถมหนึ่ง กระบี่บังเงินหนึ่ง สัปทนปัสตูหนึ่ง เสื้อเข็มขาบร้าวหนึ่ง ส่วนปีกทอง
หนึ่ง ผ้าโพกขลิบผืนหนึ่ง ผ้าปุมผืนหนึ่ง แพรขาวหนึ่ง...ให้อุปฮาด ราชวงศ์ ราชบุตร บุตร
หลานท้าวเพี้ยทั้งปวงฟังคำบังคับบัญชาพระยาประเทศธานี เจ้าเมืองโดยชอบด้วยราชการ
จงพร้อมมูลเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกัน สามิภักดิ์จงรักภักดี ทำราชการสนองพระเดชพระคุณ
สมเด็จพระพุทธเจ้าอยู่หัว แล้วให้มีใจโอบอ้อมญาติพี่น้องท้าวเพี้ย เอาใจใส่ทำนุบำรุงไพร่พล
ครอบครัวเก่าใหม่ให้ได้ทำไร่นา ทำมาหากินเป็นปกติให้ไพร่พลบริบูรณ์มั่งคั่งขึ้น

ให้บ้านเมืองไพร่พลอยู่เย็นเป็นสุข ส่วนที่เกี่ยวข้องกับเพี้ยเมืองสูง ซึ่งเป็นผู้นำของตากกระโซ่ มีปรากฏในท้องตราด้วย โดยกล่าวถึงตอนที่ลงไปกรุงเทพมหานครเพื่อรับการแต่งตั้งจาก พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 3 ว่า "เพี้ยเมืองสูง นายตากกระโซ่ เงินตรา 5 ตำลึง ผ้าไหมนุ่งผืนหนึ่ง แพรขาวห่มสองผืน เสื้อโหมดเมืองบนหนึ่ง ผ้าวิลาสมีนาหนึ่ง"

จากข้อมูลข้างต้นเป็นข้อสนับสนุนและยืนยันได้ว่า กลุ่มชาติพันธุ์ลื้ออาศัยอยู่แถบเทือกเขา ภูพาน บริเวณหนองหานในเขตจังหวัดสกลนครและนครพนม ที่ยังรักษาการเล่น "สลา" และ "เซ็งกะดั่ง" มาจนทุกวันนี้ โดยมีหัวหน้า คือ เพี้ยเมืองสูง เพี้ยบุตรโคตร พร้อมด้วยบ่าวไพร่ข้ากระโซ่ ข้ามโงมาตั้งบ้านเรือนอยู่ในเขตแดนเมืองสกลนครเป็นอันมาก เมื่อปีขาล จัตวาศก จุลศักราช 1204 รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย โปรดเกล้าฯ ให้ยกบ้านกุสุมาลย์เป็นเมืองกุสุมาลย์ มณฑล ให้เพี้ยเมืองสูงเป็นหลวงอรัญอาสาเป็นเจ้าเมืองคนแรก" (เดิม วิภาคย์พจนกิจ: 2557) และมี คนจำนวนน้อยที่รู้จักความเป็นมาของชาวลื้อ พวกเขาเรียกตัวเองว่า "โทร" มีภาษาพูดเป็นของตนเอง แต่ไม่มีภาษาเขียน ชาวลื้อที่กุสุมาลย์และหมู่บ้านใกล้เคียงเป็นกลุ่มชนที่อพยพมาจากฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขง จากการสำรวจสำมะโนประชากรของชาวลื้อพบว่า มีคนลื้อที่อพยพมาอาศัยอยู่ในจังหวัด สกลนครและนครพนมประมาณ 5,000 ถึง 7,000 คน และอาศัยอยู่มากที่อำเภอกุสุมาลย์ (Raymond S. Kania: 1979)

นอกจากนี้ยังปรากฏว่า มีเอกสารและตำราหลายเล่มที่กล่าวถึงชาวลื้อ โดยเฉพาะในหนังสือ เทศกาลลื้อรำลึก โดยศูนย์ศิลปวัฒนธรรมไทยลื้อ อำเภอกุสุมาลย์ (2560: 1) กล่าวถึง "ลื้อ" ไว้ว่า เมื่อสมัยรัชกาลที่ 3 ราชวงศ์คำได้รับแต่งตั้งให้เป็นพระยาประเทศธานี เจ้าเมืองสกลนคร ได้นำเอากำลังไพร่พลไปเกลี้ยกล่อมเอาครอบครัวหัวเมืองลาวที่ค้างอยู่ปากหนึ่งของแม่น้ำโขงให้ข้าม มาเพื่อไม่ให้เป็นที่ลี้ภัยของกองทัพญวน พ.ศ. 2384 ท้าวโรงกลาง บุตรเจ้าเมืองวัง ท้าวเพี้ย เมืองสูง ท้าวเพี้ยบุตรโคตร หัวหน้าข้ากระโซ่กับครอบครัวบ่าวไพร่ ได้เข้ามาสู่พระบรมโพธิสมภารเป็น อันมาก และตั้งบ้านเรือนหากินอยู่ริมแม่น้ำโขงและรอบเมืองสกลนคร" ในปี พ.ศ. 2387 พระยา ประเทศธานี นำหัวหน้าครอบครัวกลุ่มต่าง ๆ ลงไปเฝ้าพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวที่ กรุงเทพฯ พระองค์โปรดเกล้าฯ ให้ตั้งบ้านกุสุมาลย์ขึ้นเป็นเมือง ให้ท้าวเพี้ยสูงเป็นพระอรัญอาสา เจ้าเมืองกุสุมาลย์ พระราชทานเครื่องยศตามตำแหน่งให้ขึ้นตรงต่อเมืองสกลนคร พ.ศ. 2405 ในรัช สมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงโปรดเกล้าฯ ให้ตั้งเมืองโพธิไพศาล (ปัจจุบันเป็น ตำบลโพธิไพศาล) เพราะเกิดการแก่งแย่งตำแหน่งกัน ให้ท้าวชิตติยะเป็นพระยาไพศาลเสนาอนุรักษ์ เจ้าเมืองโพธิไพศาล และในปีเดียวกันได้ย้ายเมืองกุสุมาลย์จากที่เดิม (ปัจจุบันคือบ้านเมืองเก่า) มาอยู่ ในที่ตั้งปัจจุบัน เนื่องจากเกิดความแห้งแล้งและเกิดโรคระบาด เจ้าเมืองกุสุมาลย์ซึ่งเคยไปเรียน

วิชาการปกครองที่กรุงเทพฯ ได้เป็นเจ้าของเมืองกุสุมาลย์สืบต่อกันมาและได้บรรดาศักดิ์เป็น “พระอรรณ
อาสา

3.2 ลักษณะทางวัฒนธรรม ความเชื่อและพิธีกรรมของชาวโล้

ในส่วนนี้แสดงถึงวัฒนธรรมดั้งเดิม ทั้งภาษา การแต่งกาย เครื่องมือเครื่องใช้ ลักษณะ
บ้านเรือนและที่อยู่แบบดั้งเดิม รวมถึงความเชื่อ พิธีกรรม และฮีตคอง เพื่ออธิบายและทำความเข้าใจ
ลักษณะทางวัฒนธรรม ความเชื่อและพิธีกรรมของชาวโล้ ดังข้อมูลต่อไปนี้

3.2.1 วัฒนธรรมแบบดั้งเดิม

กลุ่มชาติพันธุ์โล้ หรือชาวโล้ มีอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมแบบดั้งเดิมทางด้านภาษา
ลักษณะการแต่งกาย เครื่องมือเครื่องใช้ ลักษณะบ้านเรือนและที่อยู่อาศัยแบบดั้งเดิม ดังนี้

3.2.1.1 ลักษณะภาษาโล้

ภาษาโล้จัดอยู่ในสาขาย่อยมอญ-เขมร ในตระกูลภาษาออสโตรเอเชียติก
(Austroasiatic Language Family) มีเฉพาะภาษาพูด ไม่มีภาษาเขียน คำในภาษามักจะเป็น
1-2 พยางค์ และเป็นภาษาที่ไม่มีหน่วยเสียงวรรณยุกต์ (ซึ่งมีความแตกต่างจากภาษาตระกูลไท)
แต่มีลักษณะสำคัญคือมีลักษณะน้ำเสียงปกติและน้ำเสียงต่ำทุ้มเพื่อจำแนกความหมายของคำ
ซึ่งสามารถแยกหมวดหมู่ดังตัวอย่างคำศัพท์ภาษาโล้ดังต่อไปนี้

หมวดการนับ

ภาษาไทย

ภาษาโล้

ศูนย์

ซุน

หนึ่ง

มวย

สอง

บาน

สาม

ไป

สี่

ปุน

ห้า

ซิง

หก

ตาปัด

เจ็ด

ตาปุน

แปด

ตากวาน

เก้า

ตะเคะ

สิบ

มะจิด

พหุบุ บณ ทิโด ชิว

หมวดเครื่องนุ่งห่มและเครื่องแต่งกาย

<u>ภาษาไทย</u>	<u>ภาษาใต้</u>
ผ้าห่ม	เยอ
ผ้าขาวม้า	เปร
กางเกง	โสัง
หมวก	โมก
รองเท้าว	เกิบ
ผ้าซิ่น (ผ้าถุง)	จิกัด
เสื่อ	สะลก
ถุงเท้า	โซมยั้ง
หมอน	อะไกล
เข็มขัด	สะแอว
ผ้าเช็ดตัว	เปรจู้ตโต
ผ้าเช็ดหน้า	เปรมน

หมวดเครื่องใช้ครัวเรือน

<u>ภาษาไทย</u>	<u>ภาษาใต้</u>
ถ้วย	จิงาน
ช้อน	บวง
จาน	กะแบ๊ะ
ถาด	กะตัก
หม้อ	อะแต๊ะ
ชวาน	อะแจ็ด
แก้วน้ำ	จอก
ขัน	บวย
มีด	อะจู
จอบ	กะเต๊ะจก
เสียม	กะเต๊ะอะที

พจนานุกรมศัพท์โตชีเว

หมวดอาหาร

ภาษาไทย

ภาษาใต้

ข้าวเหนียวสุก

อะวะจิ้น

เนื้อปิ้ง

แซ่ดอ้ง

เนื้อเป็ด

แซ่ดเทีย

เนื้อควาย

แซ่ดจีเรียก

ข้าวเจ้าสุก

อะวะเลีย

เนื้อปลา

แซ่ดเซียะ

เนื้อวัว

แซ่ดอะเตราะ

เนื้อข้าง

แซ่ดอะเจียง

แกงไก่

อะจิ้นทรวย

แกงเนื้อ

อะจิ้นแซ่ด

ไข่มดแดง

จะแลลอะเซา

ลาบเนื้อ

เลียบแซ่ด

ปิ้งปลา

อ้งเซียะ

ไข่เป็ด

จะแลลเทีย

ไข่ไก่

จะแลลทรวย

หมวดเครือญาติ

ภาษาไทย

ภาษาใต้

ปู่

เป็ยะเอาะ

ตา

เป็ยะนาย

พี่สาว

เอย

ย่า

เบะเอาะ

ยาย

เบะนาย

พี่ชาย

อาย

พ่อ

เป็ยะ

แม่

เบ๊ะ

เมีย

กูปะ

ผัว

อะย้าก

ลูกสาว

กอนระไป

พหุบัน บัน ทิโต ชิวเว

หมวดเครือญาติ (ต่อ)

ภาษาไทย

ลูกชาย

น้องชาย

น้องสาว

ลูกหลาน

ภาษาใต้

กอนระก้อง

แซมบาว

แซมกะมุล

กอนจา

หมวดพืชและสัตว์

ภาษาไทย

จิง

ตะไคร้

สาระแหน่

หน่อไม้

แตง

กล้วย

อ้อย

ฟักทอง

ข่า

แมงรัก

พริก

บวบ

ฟัก

มะขาม

ควาย

สุนัข

เป็ด

หอย

แมงดา

ภาษาใต้

อะเซี้ย

ตะแวนปลอง

รูริน

อะบ้อง

แกล

เปรี๊ยะด

อะตาว

มะอู้

ตะปิง

อะโต๊ะ

อำปี

ตะงวก

กะดึก

อำปิล

จีเรี้ยก

อะจอ

เที้ย

กลอ

กั้นกลิม

พจนานุกรมศัพท์ไทย-ใต้

หมวดพืชและสัตว์ (ต่อ)

ภาษาไทย

วัว

หมู

ไก่

กุ้ง

นก

ภาษาโล้

เตราะ

อะอิก

ทรวย

อะชวม

จิม

ตัวอย่างสุภาษิตโล้

บาป-บ่น เอ็ดนิงพูเต๊ะ ประระแยง เอ็ดนิงพูเทริง

“บาปบุญอยู่กับผู้กระทำ เงินค่า (เงินทอง) อยู่กับคนขยัน”

ตะเมอเมิก ปีนนาเวียะ ตะเมอจิลียะ ปีนเวียะ ปี

“ตื่นเช้าทำงานได้มาก ตื่นสายทำงานได้น้อย”

เอิมถก เซอะพิวาวจีจั้ง เอิมรัง เซอะพิวาวชะเอิน

“เห็นยากจน อย่าด่วนหัวเราะเยาะ เห็นร่ำรวย อย่าด่วนหลงปลื้ม”

3.2.1.2 การแต่งกาย และเครื่องมือเครื่องใช้

Major E. Seidenfadt (2486: 143-181) ได้อธิบายไว้ว่า “ชาวโล้มีรูปร่าง ค่อนข้างอ้วนเตี้ย ความสูงโดยเฉลี่ยประมาณ 140 - 160 เซนติเมตร ใบหน้าเป็นรูปไข่ แบน จมูกเล็ก ไม่โด่ง ปลายจมูกแบน ริมฝีปากมีสีน้ำเงินเข้มและเท่ากันทั้งข้างล่างและบน ผู้ชายบางคนปลูกหนวดที่คาง แต่บาง ๆ ผมของชาวโล้ยาวประมาณครึ่งนิ้ว และออกสีค่อนข้างเหลือง ส่วนผมของสตรี จะเป็นลอนโดยธรรมชาติ ผู้ชายนิยมสักลายจากเหนือเข้าขึ้นไปจนถึงคออ่อน”

ในสมัยก่อน ชาวโล้จะทอผ้าไว้ใช้เองทุกครัวเรือน ส่วนใหญ่จะเป็นผ้าฝ้าย แล้วนำมาตัดเย็บเป็นเสื้อ ใช้เป็นผ้าขาม้า ปลอกผ้านวม ผ้าห่ม ผ้าสะไบ เป็นต้น ในด้านการแต่งกายสมัยก่อนของชาวโล้ ยงยุทธ บุราสิทธิ์ (2552) ได้อธิบายไว้ว่า ผู้ชาย ใส่เสื้อดำ คอกลมตั้งเล็กน้อย ข้างหน้าผ่าอกตลอด ใช้กางเกงขาก๊วย บางครั้งนุ่งผ้าดำสอดเตี้ยวสูง (ผ้าหาง) ตัดผมทรงกระบอก เวลามีกานเทศกาลจะใช้ผ้าโพกหัวมัดเอว ใส่รองเท้านักทำด้วยหนังควาย สำหรับผู้ชายชาวโล้ที่เรียนวิชาอาคมทางไสยศาสตร์มักจะคล้องลูกปะคำที่ทำด้วยแก้วหรือลูกมะกล่า **ผู้หญิง** จะนุ่งผ้าชิ้นในชีวิตประจำวัน ซึ่งผ้าชิ้นนี้ประกอบด้วยผ้าสามส่วน แลบบนเป็นหัวชิ้น ช่วงส่วนกลางเป็นตัวชิ้น และส่วนล่างคือ

ดินชั้น ซึ่งมักต่อเชิงด้วย ฝ้ายทอยกดอก หากเป็นผ้าชั้นใหม่ ส่วนดินชั้นจะเย็บต่อเชิงด้วยไหมมัดหมี่ ช่างทอบางคนจะทอผ้าขาวรองเป็นชั้นใน ทรงผมของหญิงสาวชาวโล้ มักเกล้ามวยด้วยผมปลอมหรือ ซ็องผม (ภาษาโล้ เรียกว่า มะยวล) เพื่อเสริมให้ทรงผมสูงและน่าดูมากยิ่งขึ้น แต่หากแต่งตัวเพื่อร่วม ในงานพิธีสำคัญๆ จะใส่กำไลข้อมือข้อมเท้า สร้อยเงิน (หมากตุ้ม) คล้องคอ ต่างหูเงิน และมีผ้าสบาด บ่า

3.2.1.3 ที่อยู่อาศัยแบบดั้งเดิม

ลักษณะการตั้งชุมชน ชาวโล้จะเลือกทำเลหรือลักษณะทางภูมิศาสตร์เพื่อ สร้างเป็นหมู่บ้านหรือชุมชนในที่ราบหรือที่เนิน ซึ่งมีป่าไม้และแหล่งน้ำธรรมชาติเพื่อการใช้สอย อยู่รวมกลุ่มในหมู่เครือญาติชาวโล้ด้วยกัน บ้านเรือนของชาวโล้สมัยดั้งเดิมเป็นบ้านไม้ ฝาไม้กระดาน หรือไม้ไผ่ขัดแตะ ปลูกอย่างง่าย ๆ ไม่มีการจ้างแต่อย่างใด ไม้ส่วนใหญ่นำมาจากป่าชายทุ่งหรือที่ไร่นา ของตนเอง ในส่วนของหลังจะมุงด้วยหญ้าคาหรือหญ้าแฝก ที่หาได้จากบริเวณป่าใกล้หมู่บ้าน ลักษณะ ของตัวบ้านจะเป็นบ้านใต้ถุนสูง ด้านบนจะโล่ง มีห้องนอนเพียงห้องเดียว มักจะเป็นที่เก็บของสำคัญ เช่น พระพุทธรูป หรือของมีค่า บ้านใดเรือนทำเป็นชั้นพาดไปที่ชานบ้าน มีระเบียงใช้เป็นที่รับรองแขก หรือญาติพี่น้องที่มาเยี่ยมเยือน และใช้เป็นที่นอนในตอนกลางคืน โดยไม่มีประตูกันมีเพียงลำไม้กั้น เท่านั้น ใต้ถุนบ้านจะยกสูงเพื่อสามารถใช้ทำกิจกรรมต่าง ๆ เช่น ทอผ้า จักสานแห และทำกิจกรรม อื่น ๆ ของครอบครัวรวมถึงการใช้เป็นคอกสัตว์เลี้ยงต่าง ๆ เช่น เป็ด ไก่ ควายและหมู



ภาพประกอบที่ 4 ลักษณะบ้านชาวโล้โบราณ (แบบจำลอง)

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2563)

เอกสารของ Seidenfaden, E. (1943: 146) ระบุว่า ชาวโล้นิยมสร้างบ้านเรือนในเขตป่าที่อุดมสมบูรณ์ตามแนวเนินเขา บ้านแต่ละหลังจะถูกล้อมรอบด้วยรั้วไม้ ซึ่งจะสร้างเป็นบ้านชั้นเดียว ตัวบ้านสร้างจากผนังไม้ที่สร้างอยู่บนเสาไม้หลายต้น โดยผนังไม้จะใช้แบ่งเป็นห้องเล็ก ๆ ขนาดพอสำหรับนอนเท่านั้น ชาวโล้นจะเก็บข้าวของเครื่องใช้ไว้ในบ้าน ทั้งเครื่องปรุงสำหรับประกอบอาหาร เสื้อผ้า จอบ ตะกร้า เขี่ยกน้ำ เครื่องนอน สิ่งของทั้งหมดจะถูกเก็บไว้ภายในบ้านอย่างไม่เป็นระเบียบ และข้อมูลการตั้งบ้านเรือนของชาวโล้นที่ปรากฏในงานของ Raymond S. Kania and Siriphan Hatuwong Kania (1979: 79) กล่าวว่า บ้านของชาวโล้นจะสร้างบนเสาไม้สูงจากพื้นประมาณ 5-6 ฟุต เช่นเดียวกับบ้านส่วนใหญ่ในประเทศไทย บ้านแต่ละหลังจะล้อมรอบด้วยสนามหญ้าและประตูหน้าบ้าน ซึ่งมีขนาดของบ้านที่แตกต่างกันออกไปแต่ส่วนใหญ่จะมีขนาดเล็ก นิยมสร้างหลังคาทรงหน้าจั่วจากไม้ที่แข็งแรงและทนทาน ไม้แต่ละแผ่นมีความยาวประมาณ 3 ฟุต โครงสร้างภายในบ้านประกอบด้วย 2 ส่วน ส่วนที่ 1 คือ ระเบียงขนาดใหญ่ที่ยาวขนานไปกับตัวบ้านที่ยื่นออกมาเพื่อให้ร่มเงาและไว้ใช้สอย แต่ละด้านของบ้านจะมีหน้าต่างเพื่อเปิดรับลม อีกส่วนหนึ่งเป็นห้องที่ถูกจัดแบ่งออกเป็นห้องสำหรับวิญญานบรรพบุรุษ ห้องนอนของพ่อแม่และห้องของสมาชิกคนอื่น ๆ ในครอบครัว ส่วนที่เหลือจะไว้เก็บข้าวของเครื่องใช้ต่าง ๆ ของสมาชิก บ้านของชาวโล้นจะไม่มีห้องน้ำในตัว แต่มักจะสร้างแยกไว้ต่างหาก ห้องครัวของชาวโล้นจะสร้างไว้ด้านหลังของตัวบ้าน โดยต่อไม้เป็นชานออกไปประมาณ 5-6 ฟุต ในครัวมักจะมีฝาหนึ่งด้าน แล้วเปิดกว้างเพื่อให้ระบายลมได้พร้อมทั้งเป็นที่เก็บอุปกรณ์เครื่องครัว

3.2.2 ความเชื่อและสิ่งศักดิ์สิทธิ์

คนโล้นในสมัยก่อนเป็นกลุ่มคนที่ดำรงชีวิตโดยการพึ่งพาอาศัยธรรมชาติเป็นหลัก ทำให้พวกเขาต้องประสบกับภัยทางธรรมชาติ ทั้งน้ำท่วม ฝนแล้ง โรคระบาด รวมถึงภัยจากสัตว์ป่า พวกเขาจึงมีความเชื่อเรื่องการเคารพบูชาต้นไม้อย่างเข้มงวด เพราะพวกเขาเชื่อว่าผีเป็นผู้มีอำนาจในการคุ้มครองให้พ้นจากภัยธรรมชาติ รวมทั้งเป็นสิ่งที่สามารถยึดเหนี่ยวกลุ่มของตนเองไว้ได้อย่างเหนียวแน่น ผีที่คนโล้นนับถือแบ่งออกได้เป็นสองอย่างด้วยกัน คือ ผีมูลและผีน้า ระบบความเชื่อเรื่องผีดังกล่าวนี้มีผลต่อการจัดองค์กรทางพื้นที่และสังคมวัฒนธรรมของชาวโล้น โดยที่ “ผีมูล” นั้นเป็นเสมือนวิญญาณของเครือญาติชาวโล้นที่ตายไปแล้วกลับมาเป็นผีบรรพบุรุษ ผีมูลนี้จะคุ้มครองและดูแลชาวโล้นในเรือนตระกูล พิธีกรรมต่าง ๆ ในเรือนตระกูลจะต้องทำการบูชา ผีบรรพบุรุษ หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่ง ทุกอย่างที่เกิดขึ้นในเรือนตระกูลหรือชุมชนอยู่ภายใต้การสอดส่องดูแลของผีมูล จะต้องได้รับรายงานเกี่ยวกับกิจกรรมทุกอย่างในเรือนตระกูลอย่างต่อเนื่อง ถ้าไม่เช่นนั้น จะส่งผลให้เกิดความเจ็บไข้ และโชคร้าย ในส่วนของ “ผีน้า” เป็นผีธรรมชาติอยู่ตามไร่ นา ป่า เขา ที่ควบคุมที่ดินและพื้นที่ป่าหรือธรรมชาติ จะสอดส่องดูแลและจัดการทั้งกับมนุษย์และสิ่งต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในพื้นที่ โดยรอบ การกระทำสิ่งต่าง ๆ ในขอบเขตพื้นที่นั้นจะต้องรายงานให้ทราบ ทุกพิธีกรรมจะต้องเชื่อเชิญ

ให้ฝืนน้ำมารับเครื่องเช่นไหว้ตั้งแต่วงจรการทำเกษตรรวมถึงการเปลี่ยนแปลงทุกอย่างในการจัดการเกี่ยวกับพื้นที่หรือที่ดิน หัวหน้าของชุมชนจะต้องทำพิธีกรรมเช่นไหว้ผี และกล่าวชื่อเรียกท่านและสถานที่ การทำเกษตรจะดำเนินไปไม่ได้เลยหากไม่ได้มีการทำพิธีเช่นไหว้ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของการเริ่มต้น

ระบบความเชื่อทั้งสองนี้ทำให้สังคมใฝ่มีการจัดตั้งองค์กรทั้งทางพื้นที่และสังคมวัฒนธรรมผีเป็นศาสนาของชาวใฝ่ มีระดับความแตกต่างสัมพันธ์กัน ผีมูลเป็นเทพเจ้าสูงสุดในพื้นที่อยู่อาศัยหรือในบ้าน ขณะที่ฝืนน้ำนั้นรวมเอาผีต่าง ๆ เช่นในไร่ นา ภูเขาและแม่น้ำ ปกครองควบคุมพื้นที่ภายนอกธรรมชาติรวมถึงชุมชนหมู่บ้านหรือท้องถิ่น ผีของชาวใฝ่จึงเป็นเทพเจ้าที่มีอำนาจ รู้ทุกสิ่งทุกอย่างมองเห็นทุกสิ่งทุกอย่างที่เกิดขึ้น และปกป้องสิ่งมีชีวิตทั้งหมดตั้งแต่เกิดจนตาย มีบทบาทสำคัญแบ่งการจัดการดูแลตระกูลและชุมชน

3.2.2.1 ความเชื่อเรื่อง “ผีมูล”

ชาวใฝ่มีความเชื่อในเรื่อง “ผีมูล” หรือผีบรรพบุรุษ และกลายเป็นสิ่งยึดโครงสร้างสังคมระดับครอบครัว ผีมูลที่ชาวใฝ่เชื่อถือเป็นผีบรรพบุรุษข้างฝ่ายพ่อ ลูกชายเมื่อมีภรรยาภรรยา ก็จะจำเข้าบ้านถือผีฝ่ายสามี หรือลูกสาว เมื่อแต่งงานก็จะจำเข้ากับญาติฝ่ายสามีตน นอกจากนี้ชาวใฝ่จะประกอบ “พิธีอะปรางตง” เมื่อต้นข้าวตั้งท้องเป็นข้าวใหม่จะทำที่ห้องผีปู่ย่า ถือเป็นการทำพิธีให้ผีปู่ย่า หรือผีบรรพบุรุษที่อยู่ในบ้านกินข้าวใหม่ พวกเขาจะประกอบพิธีปีละครั้ง แต่ละครอบครัวจะไม่ทำพร้อมกัน ทั้งนี้แล้วแต่ความพร้อมของแต่ละครอบครัว ความผูกพันในผีบรรพบุรุษของพวกเขาจะปรากฏเด่นชัดในความสัมพันธ์ทางเครือญาติ เรียกว่า “จุ่มผี”³ แต่ละจุ่มผี จะมีผู้อาวุโสหรือผู้ที่ได้รับเป็นผู้เลี้ยงผี เป็นผู้นำในหมู่เครือญาติ เมื่อมีการเลี้ยงผีหรือพิธีกรรมต่าง ๆ ในหมู่เครือญาติจะขาดคนนี้ไม่ได้ ผีมีบทบาทต่อวิถีชีวิตของชาวใฝ่อย่างมาก ในระดับครอบครัวทำหน้าที่ควบคุมพฤติกรรมของสมาชิกในด้วยกฎเกณฑ์ต่าง ๆ เช่น ห้ามชู้สาว ห้ามออกนอกหมู่บ้าน ต้องเคารพเชื้อพี่พ่อแม่และผู้อาวุโสในตระกูล การผิดผีจะได้รับการลงโทษ เช่น คนในครอบครัวอาจเจ็บไข้ได้ป่วยจึงต้องมีการปรับไหมเช่นไหว้ผีตามความผิด คนใฝ่เชื่อว่าผีมูลจะควบคุมพฤติกรรมและความสัมพันธ์ของสมาชิกทั้งหมดในตระกูล สมาชิกจะรักษาและปฏิบัติตามฮีตอย่างเข้มงวด เพื่อไม่ให้ผีถูกล่วงละเมิดอันจะทำให้เกิดความผิดและถูกลงโทษ

ชาวใฝ่จะให้การเคารพนับถือผีมูลอย่างเคร่งครัด ดังจะเห็นได้จากการสร้าง “หอผี” หรือหิ้งไว้ที่มุมบ้านเพื่อให้เป็นที่สถิตของวิญญาณผีบรรพบุรุษ และมีการเซ่นสังเวยในวันสำคัญต่าง ๆ เช่น จะต้องทำขันห้ามาบูชาทุกวันพระ หรือในเวลาที่จะกระทำการสิ่งใดก็จะต้องบอกกล่าวผีเรือนที่อยู่บริเวณ

³ กลุ่มคนที่นับถือผีในสายเดียวกัน เช่น จุ่มผีเฒ่าโก๊ะ จุ่มผีพ่อลาน เป็นต้น แต่ละจุ่มผีจะมีผู้อาวุโสเป็นหัวหน้าในหมู่เครือญาติ เรียกว่า เปียะเจ้าคำ

มุมบ้านก่อนเพื่อเป็นการขออนุญาตและขอพรให้ประสบความสำเร็จในกิจกรรมต่าง ๆ อาทิ ก่อนทำพิธีเหยา หรือพิธีกรรมแซงชะนาม เป็นต้น



ภาพประกอบที่ 5 ท้องผีมูล
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2564)

3.2.2.2 ความเชื่อเรื่อง “ผีน้ำ”

การนับถือผีที่สืบทอดอยู่ตามท้องไร่ ท้องนา หรือสภาพแวดล้อมธรรมชาติ เรียกว่า ผีไร่ ผีนา ผีป่า ผีเขา ฯลฯ ซึ่งอาจจะเป็นผีที่มาจากท้องถิ่นอื่น ๆ หรืออีกความเชื่อหนึ่ง คือ พวกชาวโล้เชื่อว่าเป็นผีบรรพบุรุษของตนที่คอยปกป้องคุ้มครองรักษาที่ไร่ที่นาซึ่งเป็นมรดกของลูกหลาน โดยบรรพบุรุษของชาวโล้จะปลูกฝังความเชื่อเรื่องการเคารพนับถือ “ผีน้ำ” อย่างเข้มงวด เพราะพวกเขาเชื่อว่าผีเป็นผู้มีอำนาจในการคุ้มครองให้พ้นจากภัยธรรมชาติเหล่านั้นได้ เนื่องจากชาวโล้เป็นกลุ่มอพยพที่มีวิถีชีวิตโดยการพึ่งพาธรรมชาติเป็นหลัก ทำให้ต้องประสบกับภัยทางธรรมชาติ น้ำท่วม ฝนแล้ง โรคระบาด และภัยจากสัตว์ป่าอยู่บ่อยครั้ง แม้แต่ในปัจจุบันสภาพวิถีชีวิตของพวกเขา โดยส่วนใหญ่ก็ยังยึดโยงอยู่กับธรรมชาติ ดังจะเห็นได้จากการยึดอาชีพทำไร่ ทำนา ทำสวน เป็นอาชีพหลัก และจากการที่ยังคงหาอาหารตามแหล่งน้ำและป่า และที่สำคัญอย่างยิ่งนั้นความเชื่อในเรื่องการนับถือผีน้ำยังคงเป็นต้นกำเนิดของพิธีกรรมต่าง ๆ อีกด้วย สะท้อนให้เห็นถึงการครอบทับของอำนาจผีลงบนอาณาบริเวณพื้นที่ พร้อมกับให้ความหมายพื้นที่สัญลักษณ์ศักดิ์สิทธิ์ ดูแลชุมชน คนโล้ทุกคนตลอดจนถึงผีป่า ธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมต่าง ๆ



ภาพประกอบที่ 6 เหยื่อนผี (เรื่อนผีไร่ ผีนา ผีป่า ผีเขา)
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2564)



ภาพประกอบที่ 7 เหยื่อนผี (เรื่อนผีไร่ ผีนา ผีป่า ผีเขา)
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2564)

กล่าวโดยสรุป วิถีชีวิตของชาวโล้จะถูกหลอมรวมเข้ากับโลกของสิ่งเหนือธรรมชาติ หรือผี ที่ทำหน้าที่คอยควบคุมดูแลชะตากรรมตั้งแต่เกิดจนตาย และหลังจากการตายด้วย ผีที่ชาวโล้นับถือ นั้นมีจำนวนมาก ทั้งผีน้ำและผีมูล โดยผีน้ำนั้นเป็นผีธรรมชาติ เช่น ผีไร่ ผีนา ผีป่า ผีเขา ที่ทำหน้าที่ คอยควบคุมดูแลปรากฏการณ์ธรรมชาติ สามารถบันดาลให้เกิดทั้งความดีและความชั่วได้ ส่วนผีมูล เป็นผีที่มีเชื้อสายจากบรรพบุรุษ ที่ทำหน้าที่คอยดูแลและคุมความประพฤติลูกหลานในวงศ์ตระกูล ดังนั้น ชาวโล้จึงระมัดระวังไม่ทำผิดผี และถ้าหากพวกเขาทำผิดผี ก็จะพยายามหาทางทำให้ผีพอใจ ด้วยเครื่องเซ่นไหว้ตามเงื่อนไขที่กำหนดไว้ แต่บางครั้งก็ไม่ว่าทำผิดผีเรื่องอะไร หรือล่วงละเมิดผีอะไร

ในเรื่องใด ในกรณีเช่นนั้น จะส่งผลให้ได้รับความเจ็บป่วย ผู้ที่ได้รับการฝึกฝนมาเป็นพิเศษ เรียกว่า “หมอเหยา” อาจจะได้รับการเรียกมาเพื่อทำนายว่าผีผีประเภทไหนและผีต้องการอะไรเป็นเครื่องเซ่น

3.2.3 พิธีกรรมทางความเชื่อ

ชาวโล้เมื่อมีการอพยพย้ายถิ่นฐาน มีการสร้างบ้านแปลงเมืองและแสดงอัตลักษณ์ของกลุ่ม โดยสิ่งที่พวกเขาแสดงตัวตนอันสะท้อนถึงความเป็นโล้ ก็คือความเชื่อ-ประเพณีและพิธีกรรม เป็นสิ่งที่ติดตามไปด้วยเสมอ ไม่ว่าพวกเขาจะอพยพย้ายถิ่นฐานไปอยู่ที่ใดก็ตาม ดังนั้น ประเพณีและพิธีกรรมต่าง ๆ ของชาวโล้ จึงมีความเชื่อเกี่ยวกับภุมตผี วิญญาณ ผีบรรพบุรุษ ทั้งสิ้น

3.2.3.1 พิธีกรรมขางกะมูจ หรือแขงกะมูล

ภาษาโล้ คำว่า ขาง หรือแขง แปลว่า แบบแผน กะมูจหรือกะมูล แปลว่า ผี (ชาวโล้เรียกผีว่า กระมูจ) พิธีขางกะมูจ จึงเป็นพิธีในการจัดการเรื่องศพให้เป็นระเบียบแบบแผน ก่อนที่จะนำไปฝังหรือเผา ชาวโล้เชื่อว่าคนตายยังเป็นผีดิบที่มีอันตรายค่อนข้างร้ายแรงต่อญาติ และคนอื่น ๆ จึงต้องทำพิธีขางกะมูจ เพื่อให้ผีดิบกลายเป็นผีสุกเสียก่อนเพื่อจะได้เป็นผีเรือนเข้ากับบรรพบุรุษ และมาช่วยเหลือลูกหลานให้อยู่กันอย่างร่มเย็นเป็นสุข ผู้ร่วมพิธีขางกะมูจ จะเป็นญาติร่วมตระกูลเดียวกัน ประมาณ 4-10 คน นำพาญาติเดินรอบโลงศพ จำนวน 3 รอบ เริ่มจากการวนซ้ายก่อน เมื่อครบ 3 รอบ แล้วจึงเปลี่ยนเป็นวนขวา ในขณะที่เดินวนรอบโลงศพ ต่างก็จะมีมิดหรือเหล็กแหลมสำหรับเคาะ ช้อง กลองเล็ก และฟังกฮาด (คือช้องเล็กไม่มีปุ่มนูนตรงกลาง) ตีสลับกันไปพร้อมกับส่งเสียงร้องเฮะ ๆ ๆ และทุกคนจะจับก้านกล้วยไว้ หลังจากวนรอบโลงศพแล้วจึงทำพิธีตัดต้นกล้วย ถือเป็นารตัดขาดจากกันระหว่างผีกับคน จากนั้นจึงนำศพไปเผาหรือฝังในป่าช้า และผู้ที่ไปร่วมพิธีต้องมีมิดหรือพรว้าติดตัวกลับมาด้วย ถ้าใครไม่มีเมื่อกลับมาผีจะมาทำอันตราย

พิธีกรรมก่อนนำศพลงจากเรือน ชาวโล้ถือว่า เมื่อคนตายไปแล้วจะเป็นผีดิบ จึงต้องมีการทำพิธีขางกะมูจเสียก่อน เพื่อให้ผีดิบหรือวิญญาณผู้ตายได้สงบสุข มิฉะนั้นอาจทำให้ญาติพี่น้องเกิดเจ็บป่วยขึ้นได้ อุปกรณ์สำหรับพิธีขางกะมูจประกอบด้วย ชันโต (ชันกระหอย) สานด้วยไม้ไผ่สองใบ เป็นภาชนะใส่อุปกรณ์ต่าง ๆ มีไม้ไผ่สานเป็นรูปจักจั่น 4 ตัว แทนวิญญาณของผู้ตาย นอกจากนั้นยังมีพานสำหรับยกครุ (คาย) ประกอบด้วยชัน 5 เทียน 5 คู่ ดอกไม้สีเขียว เช่น ดอกลิ้นทม 5 คู่ เงินเหรียญ 12 บาท ไข่ดิบ 1 ฟอง ดาบโบราณ 1 เล่ม ชันหมาก 1 ชัน (มีดอกไม้อยู่ในชันหมาก 1 คู่) พร้อมด้วยบุหรี และเทียนสำหรับทำพิธีอีก 1 เล่ม ล่ามหรือหมอผีจะเป็นผู้กระทำพิธีและสอบถามวิญญาณของผู้ตายได้สงบสุข เมื่อทราบความต้องการของวิญญาณแล้วญาติก็จะจัดสิ่งของไว้บวงสรวงวิญญาณ

นอกจากนี้ ชาวโล้จะต้องทำพิธีเรียกวิญญาณผู้ตายให้กลับมาอยู่กับลูกหลานที่บ้าน พิธีกรรมดังกล่าวจะทำโดยผู้ที่มีความรู้เรื่องพิธีกรรม ตลอดจนญาติพี่น้องทั้งหลาย จัดหาเหล้า 1 ขวด ไก่ต้ม 1 ตัว ประกอบการทำพิธี ส่วนที่อยู่ของวิญญาณนั้นเป็นที่ทราบกันโดยทั่วไปในหมู่ของชาวโล้ คือ มุมใดมุมหนึ่งในห้องนอนของบ้าน และถือกันว่าเป็นมุมผีมุม ผู้ที่มีโชญาติโดยสายเลือดเดียวกันจะเข้าไปในบริเวณนั้นมิได้ สำหรับการเชิญวิญญาณผู้ตายซึ่งตายไปแล้ว 1 เดือน กลับคืนบ้านเรือน มีขั้นตอน ดังนี้

- 1) จะต้องเซ่นวิญญาณผีเก่าเสียก่อนด้วยเหล้าไห ไก่ตัว โดยทำที่มุมห้องในบ้าน
- 2) เชิญผีที่จะมาอยู่ใหม่ โดยเชิญที่บ้านใดบ้านโดยย่ำฮิตจะหยิบข้าวสารหว่านลงไปพร้อมกับพูดว่า “เฮ้อเด้อ ชะนัยสะงัยจบสะงัยคิมี่เนี้ยวแหงมฮ้อนเจ็ยะ มีฮ้อฮ้อนจือะแซง มีอะวี่ะแองอะวี่ะอะเซา กระจมูจภู เม้าะฮ้อนเต้อะ กระจมูจเซ็กเม้าะฮ้อนเสือก ฮ้อนเต้อะแตะเมาะยักเด้อ เต้อค้ำเต้อะคุณ”⁴
- 3) เสร็จแล้วเข้าไปทำพิธีข้างในบ้าน แต่งสำหรับกับข้าว 1 สำรับ ขึ้นลุ่มผีคุณตัวเก่าที่เป็นหัวหน้า โดยบอกว่า “ต่อแต่นัยพวกเตี้ยและพวกถื่อเออตะมัย ฮ้อนละเกื้อนยะเนื่อถื่อค้ำถื่อคุณเด้อ หัยปายเกินจั้งปายเกิน หัยปายเกินจั้งปายเกินเด้อ”⁵
- 4) เสร็จแล้วมีการกินเลี้ยงกัน ร่วมสำรับกับข้าวกันระหว่างญาติทุกคนพร้อมกับย่ำฮิตเป็นอันเสร็จพิธี

พิธีกรรมชางกะมูจ หรือแซงกะมูล สะท้อนให้เห็นถึงความเชื่อในระบบภูตผีวิญญาณของชาวโล้ ที่นับถือผีมากกว่าพระพุทธศาสนา พวกเขาเชื่อว่าการทำพิธีศพให้ถูกต้องจะทำให้เป็นสิริมงคลแก่ครอบครัว หากไม่ปฏิบัติพิธีกรรมแล้ว ผีจะรบกวน จะนำสิ่งร้าย ๆ มาสู่ชีวิตได้ อย่างไรก็ตามเมื่อจัดพิธีศพไปแล้ว พวกเขาเชื่อว่า วิญญาณผีจะต้องมีที่อยู่เป็นหลักเป็นแหล่ง มิฉะนั้นอาจไปทำให้ผู้อื่นเจ็บป่วยได้ จึงต้องทำพิธีชางกะมูจเชิญวิญญาณผีมาไว้ที่มุมเรือนของตน จึงทำให้เกิดพิธีกรรมความเชื่อในเรื่องการเข้าออกประตูด้านแจหรือมุมห้องผีเรือน รวมทั้งการไม่เข้าไปยุ่งเกี่ยวกับบริเวณมุมผีเรือนของผู้ที่มีโช สายตระกูลผีเรือน นอกจากนี้ระบบผีเรือนยังมีบทบาทในการตรวจสอบความถูกต้องตามฮิตคองของผู้อยู่อาศัยในเรือนหลังนั้น ๆ ทั้งภายในหมู่สายตระกูลเดียวกันและเขย-สะใภ้ต่างสายตระกูลอีกด้วย ระบบผีเรือนจึงเป็นระบบความเชื่อที่ทำให้สังคมในชุมชนชาวโล้ปฏิบัติตามขนบธรรมเนียมประเพณีอย่างเคร่งครัด โดยไม่จำเป็นต้องอาศัยกฎหมายข้อห้ามใด ๆ

⁴ มาเด้อ เมื่อสัปดาห์พร้อมทั้งพาหวาน มีข้าวหว่านลงไป มีข้าวดำ ข้าวแดง ผีภูไม่มา ผีป่าไม่ให้เสือก ให้มาแต่ผู้เดียวเจ้าเด้อ มาค้ำมาคุณ

⁵ ต่อไปนี่พวกเก่าและพวกมาอยู่ใหม่ ให้กลมเกลียวสามัคคีกันมาค้ำมาคุณ ข่อยว่าผิตจั้งผิต ข่อยว่าถูกว่าแม่น จั้งถูจั้งแม่นเด้อ

3.2.3.2 พิธีกรรมเหยา (พิธีกรรมการรักษาผู้ป่วยที่เกิดจากผีเป็นผู้กระทำ)

“เหยา” เป็นพิธีกรรมทางความเชื่ออย่างหนึ่ง ในการรักษาคนป่วยหรือเรียกขานวลคล้ายๆ กับพิธีของชาวไทยอีสานทั่วไป เพื่อเป็นกำลังใจให้ผู้ป่วยหรือการเรียกขานวล กระทำโดยวิธีการเชิญแถนหรือผีฟ้าเข้ามาสิงร่างของแม่หมอ (หมอเหยา นางเทียม หรือหมอทรง) เพื่อบ่งชี้ว่าผู้ป่วยนั้นเจ็บป่วยด้วยสาเหตุใด และแนะนำวิธีแก้ว่าต้องทำอะไร สำหรับคนโส้แล้วพวกเขาเชื่อว่าวิญญาณร้ายมาทำให้คนเจ็บป่วย ซึ่งวิญญาณร้ายเหล่านี้เกิดจากผู้เรียนทางไสยศาสตร์ด้านต่าง ๆ แบ่งออกเป็น 3 ประเภทคือ

ประเภทที่ 1 เรียนเฉพาะมนต์หรือเวทมนต์คาถาเพื่อรักษาคนป่วย เช่น ทำน้ำมนต์คาถาขับไล่ เสี่ยงทาย จับผูกและมัด ให้วิญญาณร้ายออกไปหรือยอมจำนน

ประเภทที่ 2 เรียนเฉพาะมนต์คาถาเกี่ยวกับความขลัง ทำให้อยู่ยงคงกระพัน ฟันแทงไม่เข้า

ประเภทที่ 3 เรียนเฉพาะมนต์คาถาที่ทำให้ฝ่ายตรงข้ามหรือบุคคลที่เป็นศัตรูพ่ายแพ้เจ็บป่วยจนถึงแก่ความตาย เช่น มนต์ทอกระดูก (เสกกระดูกไก่เข้าท้อง) ใส่หุ่นหนัง (เสกหนังควาย-เข้าท้อง) บังฟัน (ใช้เวทมนต์คาถาทำร้ายผู้อื่น โดยใช้มีดฟันสิ่งที่สมมุติว่าเป็นผู้นั้น) ยิงหนัสน้อย (ยิงหน้าไม้ไสยศาสตร์ ลูกเท่าเข็มยิงเข้าใต้ผิวหนัง ทำให้เจ็บป่วยมาก) ผู้คงแก่เรียนอาจจะเรียนเอาวิชาต่าง ๆ ไว้กับตัวเองหลายอย่าง

เมื่อผู้เรียนวิชาอาคมเหล่านี้ถึงแก่กรรม วิญญาณก็พเนจรเร่ร่อนหาที่อยู่อาศัย บางครั้งจะให้วิญญาณเข้าสิงคนดี (คนที่มีสุขภาพดี) ให้มีการป่วยเกิดขึ้น จะรักษาเยียวยาอย่างไรก็ไม่หายหรือบางครั้งจะเข้าสิงคนป่วย ซึ่งสามารถทราบด้วยการสังเกตความผิดปกติของคนป่วย ด้วยเหตุนี้ ผู้ที่อยู่ ณ ที่นั้น ก็จะทราบทันทีว่าวิญญาณพเนจรเหล่านั้นต้องการอะไร เช่น ต้องการที่อยู่ ต้องการกินอาหารชนิดใด ผู้ที่พูดกับวิญญาณในร่างคนป่วยคนแรกจะกลายเป็นหมอสี่ ล่าม หรือเจ้าจำผี (คือผู้ที่สื่อสารกับผีได้)

ผู้ที่สามารถจงใจวิญญาณและทำให้วิญญาณนั้นมีความพอใจ เรียกว่า “หมอเหยา” เป็นผู้ทำหน้าที่ติดต่อกับวิญญาณและยอมให้วิญญาณใช้ร่างเพื่อสื่อสารกับชาวบ้าน กล่าวคือ จะพูดผ่านหมอเหยา เพื่อประนีประนอมทำความเข้าใจระหว่างวิญญาณต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับคนที่ยังมีชีวิตในพิธีเหยานั้น หมอเหยาจะเริ่มบูชาครูก่อน แล้วรำเชิญผีสิง หรือเรียกผีให้มาเข้าทรง เพื่อจะได้ถามว่าคนป่วยนั้นป่วยด้วยเหตุอะไร เมื่อผีเข้ามาทรงแล้วจะมีการแต่งตั้งตัวให้หมอเหยาใหม่ คือ ถ้าผีเข้ามาทรงนั้นเป็นผีเผือก ผีสูง หมอเหยาจะนำผ้าแดงมัดศีรษะ ถ้าเป็นผีปามาสิงหรือผีบ้านธรรมดา หมอเหยาจะมัดศีรษะด้วยผ้าเย็บดอกไม้มัดอกไม้ ถ้าเป็นผีนกมวียจะใช้ผ้าแดงมัดศีรษะเช่นกัน แต่เวลารำรำหมอเหยาจะกำมือคล้ายอาการชกมวย หมอเหยาจะร้องรำไปตามทำนองแคน การเหยาจะใช้เวลาไม่นานแล้วแต่ผีจะบอกให้แก้ไขอย่างไร ซึ่งก็ขึ้นอยู่กับคนป่วยนั้นทำผิดอะไรและคนป่วยต้องทำตามผีบอกด้วย นอกจากกรณีที่ไม่สามารถทำได้ในเวลานั้นก็จะบนบานไว้ ในกรณีที่ทำพิธีเหยาไปแล้วโรคภัยไม่

ยอมออกจากร่างกายผู้ป่วย หมอเหยาจะทำพิธีกวาดออกไป โดยให้ผู้ป่วยนอนหันปลายเท้าไปทางทิศตะวันตก แล้วใช้ใบนอยโหน่งจุ่มน้ำ แล้วกวาดจากศีรษะไปทางปลายเท้าถ้าผีหรือโรคภัยนั้นดื้อไม่ยอมออกไป หมอเหยาจะใช้ดาบทำพิธีกวาดออก หมอเหยาจะเชิญขวัญของผู้ป่วยมาอยู่กับเนื้อกับตัวแล้วเหยาลา หรือภาษาหมอเหยาเรียกว่า “ม่วนผีขึ้นหิ้ง” เมื่อเสร็จพิธีเหยาแล้วจะผูกข้อมือให้ผู้ป่วย โดยให้หมอเหยาผูกก่อน ตามด้วยญาติพี่น้อง ใช้ฝ้ายผูกข้อมือที่อยู่ในสำหรับค้าย พร้อมอวยพรหายวันหายคืน มีสุขภาพแข็งแรงตลอดไป ต่อจากนั้นจึงมีการ “ปงคาย”⁶



ภาพประกอบที่ 8 พิธีเหยารักษาคนป่วย
ที่มา : ภาพโดยผู้วิจัย (2563)

ประเภทของการเหยา

พิธีเหยาเรียกขวัญ เริ่มจากการแต่งค้ายขึ้นหิ้ง มีไข่ไก่ด้วยหนึ่งฟอง ข้าวสาร 1 ถ้วยเงิน 6 บาท ง้าว 1 เล่ม เหล้า 1 ขวดน้ำหอม 1 ขัน หมอน 1 ใบ แคน 1 อันพร้อมด้วยคนเป่า พอได้เวลาฤกษ์ หมอเหยาก็จับให้เข้ากับเสียงแคนในการลำซิ่นนี้เป็นการเสี่ยงทายหาสาเหตุว่าในขณะที่ขวัญของคนป่วยอยู่ที่ใดและอยู่กับใคร เมื่อหมอแคนเป่าแคน หมอเหยาก็จะรำเรียกขวัญ ขวัญของผู้ป่วยอยู่ที่ใดก็ให้กลับมาเข้าร่างให้ได้ เมื่อขวัญกลับมาแล้ว หมอเหยาก็จะบอกว่าขวัญมาแล้ว และทำการผูกแขนรับขวัญของผู้ป่วย เป็นอันเสร็จพิธี

⁶ ปงคาย หมายถึง การถวายเป็นเครื่องบูชาค่าครู

พิธีเหยรักษาคณป้วย มีการแต่งกายตามแบบอย่างของการเหยาเรียกขวัญทุกอย่าง แต่มีการเพิ่มผ้าถึง 1 ผืน ผ้าขาวม้า หรือผ้าสีขาว ยาว 1 วา เงินอีก 12 บาท หมอเหยาจะเพิ่มอิทธิฤทธิ์ในการปราบผีวิญญาณที่เข้ามาสิงในร่างกายของคนป่วย เช่น การเหยียบไฟ แล้วไปเหยียบในที่เข้าใจว่าวิญญาณเข้าหลบซ่อนอยู่ในร่างกายของคนป่วย ตัดกระตงหน้าวัว (คล้ายกระตงสามเหลี่ยม) ใช้เฉพาะในกรณีที่มีการตัดเวรตัดกรรม โดยใช้เส้นด้ายทำเป็นเชือกยาวพอประมาณข้างหนึ่ง ผู้ป่วยจับถือไว้ในลักษณะทั้งจับเหยียดขาและเท้าทั้งข้างไปข้างหน้าอีกข้างหนึ่งผูกติดกับกระตง หมอผีจะถือจ้าวล้าอ้อยล้าเชิญและตัดเวรตัดกรรมพอลำมาถึงตอนตัด หมอเหยาจะใช้จ้าวตัดด้ายให้ขาดออกจากกันเป็น 2 ท่อน แล้วนำด้ายที่ตัดไปผูกแขนผูกคอผู้ป่วยไว้เพื่อเป็นการป้องกันวิญญาณร้ายไม่ให้เข้ามารังครวญอีก นอกจากนี้หมอเหยายังอมเทียนเป่าเพื่อรักษาอาการเจ็บป่วยในทุก ๆ แห่งที่คิดว่าวิญญาณสิงสูในร่างกายของผู้ป่วยเอง)

พิธีเหยาแก้บน แต่งกายตามพิธีแบบอย่างการเหยรักษาคณป้วย แต่เพิ่มกายเป็น 2 คาย มีเพิ่มกระตงที่มี 9 ช่อง ให้ทำรูปช้าง รูปม้า หรือรูปวัว (เป็นการแต่งกายพร้อมด้วยเครื่องสะเดาะเคราะห์) หมอเหยาจะเริ่มเหยด้วยการแต่งชุดตามผิบบอกนั่งพับเพียบด้วยการก้มและงยศีรษะเอามือทั้งสองข้างเสยผมพร้อมกับลำบอกให้ทราบว่าคุณป่วยได้หายจากอาการป่วยแล้ว จึงได้แต่งเครื่องสังเวทมาแก้บน ขอให้วิญญาณที่เกี่ยวข้องจงมารับเครื่องสังเวทที่จัดไว้พร้อมนี้ และทำพิธีเชิญผีออกจากร่างกายของผู้ป่วย โดยใช้ข้าวเหนียวสุกกวาดตามร่างกายของผู้ป่วย หมอเหยาจะล้าอ้อยเชิญวิญญาณที่ยังคงเหลืออยู่ให้ออกไปโดยใช้ข้าวสุกกวาดตามร่างกายของผู้ป่วยทิ้งลงในกระตง ประมาณ 3-5 ก้อน แล้วทำการตัดด้ายจวงเวรจวงกรรมโดยหมอเหยาใช้จ้าวตัดด้ายที่ผูกกระหว่างกระตงและมือของผู้ป่วยขาดออกจากกันเป็น 2 ท่อน ญาติผู้ป่วยจะยกกระตงนั้นออกจากบริเวณบ้านไปตามทิศทางที่ลำบอก เพื่อส่งวิญญาณและในขณะเดียวกันหมอเหยาจะเสี่ยงทายหาสมุนไพรรักษาคนป่วยให้หายขาดต่อไป

พิธีเหยาเป็นเอกลักษณ์ของชาวโล้ เป็นพิธีกรรมที่ปฏิบัติเมื่อสมาชิกในครอบครัวเจ็บป่วยและพวกเขาเชื่อว่าความเจ็บป่วยดังกล่าวเกิดจากการกระทำของผีหรือวิญญาณบรรพบุรุษ ชาวโล้จึงเชื่อกันว่าถ้าจัดพิธีเหยาจะช่วยให้อาการเจ็บป่วยนั้นหายไป โดยเจ้าของบ้านที่มีคนเจ็บป่วยจะไปเชิญหมอเหยา การเหยาหมอเหยาจะอัญเชิญวิญญาณหรือผีไร่ ผีนา ผีป่า ผีเขา ขึ้นอยู่กับว่าวิญญาณตนไหนมาสิงสู่ การเหยาจะมีการอัญเชิญวิญญาณมาเข้าทรง มีล้ามหรือหมอสื่อเป็นผู้สื่อความว่าเป็นวิญญาณของใคร มาจากที่ไหน มีความประสงค์ต้องการอะไร เมื่อสื่อความเข้าใจแล้วผู้ป่วยก็จะทำตามประสงค์ของวิญญาณโดยการสร้างที่สิงสถิตย์ของดวงวิญญาณ เรียกว่า “ดงกี้ย” หรือบ้านน้อยลักษณะคล้ายๆ ศาลพระภูมิ นิยมสร้างด้วยปืบ เจาะปากด้านเดียวยึดติดกับเสาต้นเดียว หลังจากพิธีเหยาเสร็จผู้ป่วยจะปฏิบัติตามขั้นตอนที่หมอเหยาแนะนำแล้ว หมอเหยาจะเหยาคุมโดยใช้จิ้งหะดนตรี ซึ่งประกอบด้วย แคน กลอง บรรเลงเป็นจังหวะ โดยทำการเสี่ยงทายเป็นระยะ การที่จะรู้ว่า

ผู้ป่วยจะหายหรือไม่ สามารถสังเกตจากการเหยาคุม ผู้ป่วยจะลุกขึ้นมาร่ำรำไรในท่าแปลก ๆ แล้วแต่ดวงวิญญาณที่จะมาสิงสู่ เช่น นักรบ นักบวช ครู ทหาร เป็นต้น เมื่อรำรำไรเสร็จแล้ว หมอเหยาจะเสี่ยงทายโดยการตั้งไข่ หรือตั้งดาบตามคำอธิฐาน เมื่อได้ตามคำอธิฐานก็จะยุติการรำรำไร หมอเหยา ก็จะประพรมน้ำมนต์เพื่อความเย็น สิริมงคล ภายหลังจากการเหยารักษาอาการเจ็บป่วยแล้ว หมอเหยา หรือผู้รักษาจะถือเป็นแม่แก้ว หรือแม่เลี้ยง ในส่วนของผู้ที่ได้รับการรักษาโดยการเหยา จะถือเป็นลูกเลี้ยงของแม่แก้ว และถือเป็นส่วนหนึ่งในคณะของแม่แก้ว เมื่อมีการทำพิธีแข่งชะนาม (ลงสนาม) บรรดาลูกเลี้ยงเหล่านี้จะไปร่วมประกอบพิธีกรรมกันทุกคน

พิธีเหยาเป็นความเชื่อและพิธีกรรมหนึ่งที่สะท้อนให้เห็นถึงรูปแบบการรักษาสุขภาพของชาวโล้ที่สืบทอดมาตั้งแต่ครั้งบรรพกาลอันสืบเนื่องมาจากความเชื่อดั้งเดิมที่นับถือผี เป็นการทำให้พิธีเพื่อติดต่อระหว่างผีกับคน โดยมีนัยสำคัญคือให้ผีช่วยเหลือแก้ไขปัญหาความเดือดร้อน หรือการเจ็บไข้ได้ป่วย มูลเหตุที่ต้องมีการเหยามาจากสภาพดั้งเดิมของชาวโล้ไม่มีสถานพยาบาลรองรับความเจ็บป่วย ก่อให้เกิดความจำเป็นที่พวกเขาต้องดิ้นรนหาที่พึ่งยามเจ็บไข้ได้ป่วย ส่วนใหญ่นับใช้สมุนไพรรักษาที่มิในท้องถิ่นในการรักษาและดูแลสุขภาพ ในอดีตการรักษาโรคภัยไข้เจ็บจำเป็นต้องอาศัยผีเป็นผู้วินิจฉัยโรคและบอกวิธีการรักษา ในปัจจุบันแม้มีการแพทย์แผนใหม่ที่สามารถวินิจฉัยโรคได้ถูกต้อง แต่ทว่าโรคบางโรคหรืออาการบางอย่างรักษาไม่หาย ผู้ป่วยที่ไม่มีที่พึ่งพวกเขาจึงจำเป็นต้องพึ่งพิธีกรรม อย่างน้อยจะทำให้จิตใจผู้ป่วยดีขึ้น จึงจัดเป็นพิธีกรรมที่สร้างขวัญและกำลังใจกับผู้ป่วยเป็นหลัก นอกจากนี้ยังมีวัตถุประสงค์เพื่อบูชาเลี้ยงผี เพื่อการละเล่นรื่นเริงและเพื่อนำย่ำฮึดคองของพิธีกรรมเหยาให้คงอยู่

3.2.3.3 พิธีกรรมแข่งชะนาม หรือพิธีลงสนาม (พิธีเลี้ยงผีประจำปีของชาวโล้)

พิธีกรรมดังกล่าวของชาวโล้ จะจัดปีละครั้ง โดยจะมีการประชุมปรึกษาหารือระหว่างแม่แก้วกับลูกเลี้ยง ใช้ฤกษ์ยามทางโหราศาสตร์ ก่อนจะถึงวันงานจะมีการเตรียมประรำให้เพียงพอกับจำนวนลูกเลี้ยงทั้งหมด ลูกเลี้ยงจะจัดเตรียมเครื่องบูชาด้วย ข้าวห่า หมาก พลุ บุหรี่ โดยแม่แก้วจะทำพิธีอัญเชิญผีไร่ ผีนา ผีป่า ผีเขาที่ลูกเลี้ยงแต่ละคนนับถือ เพื่อมาร่วมในงานพิธีและมาปกป้องรักษาให้พิธีกรรมสำเร็จลุล่วงไปด้วยดีในวันแข่งชะนาม ลูกเลี้ยงทุกคนจะเตรียมเครื่องเซ่นไหว้ ประกอบด้วย ข้าวห่าเบ็ง 1 คู่ ดอกไม้ 1 คู่ ข้าวห่า บุหรี่ เหล้า น้ำหวาน ปลาบ่าว ปลาสาว (ปลาแห้งสองตัว) เงิน 1 บาท ไข่ไก่ พาหวาน (สำหรับอาหารหวาน) หมอนเพื่อใช้วางเสี่ยงทาย การนั่งของแม่แก้วจะนั่งตรงกลางทั้งสองข้างขวาบดด้วยลูกเลี้ยง เมื่อทุกคนพร้อมก็จะออกมาร่ำรำไรสามรอบ แล้วลูกแก้วแต่ละคนจะเหยาบอกกล่าว หรืออัญเชิญสิ่งไม่ดีไม่งามที่เป็นอุปสรรคขัดขวางพิธีกรรม โดยการนำข้าวเหนียวดำ ข้าวเหนียวแดง วางบนกระทงกาบกล้วยแล้วนำไปทิ้ง แล้วเสี่ยงทายการจัดพิธีกรรมในวันนั้นเป็นที่พอใจหรือยัง หากยังไม่พอใจก็จะออกไปรำรำไรเรื่อย ๆ จนกระทั่งเวลาประมาณ 11.00 น. แม่แก้วก็จะเรียกเอาสารับอาหารหวาน หมาก พลุ และอัญเชิญผีไร่ ผีนา

ดวงวิญญาณมากขึ้นให้อิมหน้าสำราญและเหยาสอบถามโดยการเสี่ยงทายจากไขไก่ การตั้งดาบ ในการ ร่ายรำจะมีการเปลี่ยนเครื่องแต่งตัวเรื่อย ๆ ตามลักษณะของวิญญาณ ลูกเลี้ยงบางคนมีวิญญาณหลาย ตนมาสิงสู่ในการร่ายรำแต่ละรอบจะมีการเสี่ยงทายว่าดวงวิญญาณพอใจแล้วหรือยัง หากพอใจก็จะ อัญเชิญดวงวิญญาณอื่นมาร่ายรำต่อจนเป็นที่น่าพอใจ สุดท้ายลูกเลี้ยงจะร่วมกันร่ายรำและเล่นน้ำใน ตุ่มน้ำตามลักษณะของดวงวิญญาณแต่ละตน แล้วร่ายรำรอบ ๆ ปะรำพิธีสามรอบ โดยมีผู้อาวุโส นำหน้า หลังจากนั้นเข้าไปในปะรำพิธีเพื่อเสี่ยงทาย ลูกแก้วจะนำเครื่องขันห้าไปกราบคารวะแม่แก้ว พร้อมเหล้าหรือน้ำหวานหนึ่งจอก (แก้ว) แม่แก้วจะประพรมน้ำมนต์เพื่อเป็นสิริมงคล ถือเป็นอัน พิธีกรรมแข่งชะนามเสร็จเรียบร้อย ทุกคนแยกกันกลับบ้านในตอนพลบค่ำ วันรุ่งขึ้นลูกเลี้ยงจะนำ เครื่องสักการะไปบูชาบ้านน้อย (ดวงกัย) ของตนเอง เมื่อเสร็จงานครอบครัวของลูกแก้วจะมาช่วยกัน เก็บทำความสะอาด บริเวณงาน



ภาพประกอบที่ 9 พิธีกรรมแข่งชะนาม หรือพิธีลงสนาม (พิธีเลี้ยงผีประจำปี)

ที่มา : ภาพโดยผู้วิจัย (2564)

พิธีกรรมแข่งชะนาม หรือลงสนาม เป็นพิธีกรรมเลี้ยงผีประจำปีที่ชาวโล้จัดขึ้นเฉพาะตาม ความเชื่อเพื่อแสดงความกตัญญูต่อผู้มีพระคุณในด้านต่าง ๆ ตั้งแต่การปกป้องรักษาน้ำสำหรับทำนา หล่อเลี้ยงวิถีชีวิต รวมถึงการช่วยเหลือให้หายเจ็บป่วย และสิ่งที่เห็นชัดเจนคือ การแสดงความกตัญญู ต่อ “แม่แก้ว” หรือหมอเหยา ผู้เป็นสื่อกลางติดต่อกับสิ่งเหนือธรรมชาติ (ผี) และยังเป็นการธำรงอัต ลักษณะศักดิ์ศรีของความเป็นโล้ผ่านพิธีกรรมแข่งชะนาม

3.2.3.4 พิธีกรรมอะเอียงดง

“อะเอียงดง” แปลตามศัพท์ ว่า การทำบ้านเรือนให้ปลอดภัยหรือทำ บ้านเรือนให้สว่างไสว ซึ่งเมื่อแปลตามความหมาย สื่อถึงประเพณีกินข้าวใหม่ของชาวโล้ บรรพบุรุษ ของชาวโล้สั่งสอนและปลูกฝังลูกหลานเรื่องความกตัญญูรู้คุณไว้เป็นหลัก แต่เพื่อให้ลูกหลานมีความยำ

เกรงเชื่อฟัง จึงอ้างว่าบรรพบุรุษปู่ ย่า ตา ยาย พ่อแม่พี่น้องทั้งหลายหลังจากตายไปแล้ว ไม่ได้จากไปไหน ต้องทำพิธี “อะล้องกะมูจ” มาไว้ ณ “แจเฮือน” (มุขห้องในบ้าน) จึงทำให้มองว่าชาวโล้ นับถือผีเป็นหลัก

พิธีอะเฮียงดงนี้สะท้อนให้เห็นถึงความยึดมั่นกตัญญูต่อผู้มีพระคุณ พ่อ แม่ ที่ทำในช่วงข้าวกำลังออกรวงระหว่างเดือน 10 ลูกหลานจะไม่ยอมกินข้าวใหม่ก่อนโดยเด็ดขาด ต้องทำพิธีนำข้าวใหม่มาครอบ หรือทำพิธีเลี้ยงบอกกล่าว คือ การนำข้าวใหม่มาเลี้ยง คุณพ่อคุณแม่ เสียก่อน แล้วลูกหลานจึงกินข้าวใหม่กัน โดยเฉพาะผู้ที่รับภาระเป็นผู้ถือคุณ หากสายตระกูลตนเองไม่ได้ทำพิธีนี้ ก็สามารถไปร่วมเป็นเฒ่าแก่ทำพิธีที่ครอบครัวอื่นได้ แต่ไม่สามารถกินข้าวใหม่กับบ้านอื่นได้ เพราะถือว่า “คะลำ” (เป็นข้อห้าม ข้อควรละเว้น)

3.2.3.5 พิธีกรรมโล้ทั้งบั้ง

คำว่า “โล้” หมายถึง พวกกระโซ่ คำว่า “ทั้ง” แปลว่ากระทุ้ง หรือกระแทก คำว่า “บั้ง” หมายถึง บ้องหรือกระบอกไม้ไผ่ โล้ทั้งบั้ง ก็คือ การที่ชาวโล้ใช้กระบอกไม้ไผ่ยาวสามปล้อง กระทุ้งดินให้เป็นจังหวัดและมีผู้ร้ายรำและร้องรำไปตามจังหวัดในพิธีกรรมของชาวโล้ สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ เมื่อครั้งท่านเสด็จตรวจราชการที่มณฑลอุดร เมื่อ พ.ศ. 2449 ได้ทรงบันทึกการแสดงโล้ทั้งบั้งหรือสะลาไว้ว่า “สะลามีม้อดินตั้งกลางแล้วมีคนต้นบนคนหนึ่งคนสะพายหน้าไม้และลูกสำหรับยิงคนหนึ่ง คนตีฆ้องเรียกว่าพะเนาะคนหนึ่ง คนถือไม้ไผ่สามปล้องสำหรับกระทุ้งดินรวมแปดคน เดินร้องรำเป็นวงเวียนไปมา พอพักหนึ่งก็ตีฆ้องและร้องรำต่อไป” (เดิม วิกาศย์พจนกิจ: 2557)

เครื่องดนตรี มีไม้ไผ่สี่ลูก ขนาด 1.5 เมตร ครอบตามจำนวนผู้แสดงที่เป็นชาย ที่จะกระทุ้งให้เกิดเสียงดนตรี กลองใช้ตีให้เป็นจังหวัด ฉิ่ง ฉาบ ซอ ซุง แคน เพื่อประกอบเสียงดนตรีให้ไพเราะ และสามารถออกทำรำได้อย่างสนุกสนาน เครื่องแต่งกาย เดิมการแสดงใช้ผู้ชายล้วน จะนุ่งห่มแบบโบราณ (นุ่งผ้าเตี่ยว) ไม่สวมเสื้อ มีอาวูจ เช่น หน้าไม้ มีเครื่องตีที่เป็นเหล่าหรืออุ ปัจจุบันจะมีผู้หญิงเข้าร่วมการแสดง และยังมีการปรับปรุงรูปแบบการแต่งกายด้วย โดยผู้ชายจะใส่เสื้อผ้าชุดผ้าฝ้าย ตัดเย็บเป็นชุดให้เหมือนกัน สำหรับผู้หญิงจะใช้ผ้าซิ่นและใช้ผ้าขาวม้ารัดหน้าอกและมีผ้าผูกหัว

การเล่นหรือพิธีกรรม “โล้ทั้งบั้ง” หรือในภาษาโล้ เรียกว่า “โทรอติงเกา” เป็นการละเล่นพื้นบ้านชนิดหนึ่งของชาวโล้ โดยการใช้กระบอกไม้ไผ่กระทุ้งลงกับพื้นดินเป็นจังหวัดเพื่อประกอบพิธีกรรมต่าง ๆ พวกเขาจะเล่นโล้ทั้งบั้งในงานพิธีเกี่ยวกับผี โดยส่วนใหญ่จะเล่นในพิธีศพ เพื่อเป็นการส่งดวงวิญญาณให้ไปสู่สุคติ หรือเมื่อมีคนเจ็บป่วย หรืออัญเชิญดวงวิญญาณบรรพบุรุษให้มาช่วยเหลือดูแล แนะนำ บันดาล ให้อยู่เย็นเป็นสุข จัดในวันขึ้น 3 ค่ำ เดือน 3 รูปแบบและการแต่งกายเล่นโล้ทั้งบั้ง ในอดีตผู้เล่นล้วนเป็นชายล้วน นุ่งผ้าเตี่ยวมีชายห้อยข้างหลัง โดยการละเล่นเป็นการเดินร้องรำเป็นวง (ดูข้อมูลเพิ่มเติมจากภาพประกอบที่ 11)



ภาพประกอบที่ 10 การละเล่นโส้ทั้งบั้ง “สะลา” ในอดีต
ที่มา: ภาพโดยศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (2564, ออนไลน์)

3.2.4 อีตคองเกี่ยวกับวิถีชีวิต

จากที่กล่าวมาข้างต้น คนโส้มีความผูกพันกับความเชื่อเรื่องผี จึงทำให้เกิดอีตหรือกฎเกณฑ์ในการควบคุมกำกับพฤติกรรมและความสัมพันธ์ของคนโส้ ดังนี้

3.2.4.1 การเกิด

ยุคดั้งเดิมที่ยังไม่นิยมทำคลอดแบบสมัยใหม่นั้น เมื่อผู้หญิงชาวโส้ตั้งครรภ์ประมาณ 8 เดือน ชาวโส้จะจัดพิธีตัดกำเนิด โดยใช้หมอนที่มีวิชาอาคม จะเป็นหมอนผู้ชายหรือหมอนผู้หญิงก็ได้ แต่จะต้องไม่เป็นหม้าย (คู่ครองหย่าร้าง หรือเสียชีวิต) มาทำพิธีตัดกำเนิด ต่อจากนั้นเป็นหน้าที่ของหมอผีทำพิธีใช้ข้าวดำ-ข้าวแดง ไปแตะตัวผู้ตั้งครรภ์ เพื่อชักเอาแม่เสนียดทั้งหลายออก นำข้าวดำ-ข้าวแดงใส่กระทง แล้วจึงนำไปทิ้งตามทิศที่หมอบอก ผู้ไปทิ้งกระทงเวลากลับจะต้องหักกิ่งไม้ติดมือมาด้วย เพื่อจะนำมาปิดสิ่งชั่วร้ายออกจากบ้านเป็นเสร็จพิธี

เมื่อเด็กคลอด ผู้ทำคลอดจะตัดสายรก การตัดสายรกที่ถูกต้องตามลักษณะ คนโส้เชื่อว่าจะทำให้ยูติมีสุข สายรกจะมีสามปล้อง คือ ปล้องซี่ ปล้องเยี่ยว ปล้องตัน

- ปล้องสีดำจะเป็นปล้องซี่ ถ้าตัดปล้องซี่นี้จะชี้ตลอด
- ปล้องสีเหลืองจะเป็นปล้องเยี่ยว ถ้าตัดถูกปล้องนี้เด็กจะเยี่ยวเสมอไม่เป็นเวลาทำความลำบากแก่ผู้เป็นมารดา
- ปล้องสีเขียวเรียกว่าปล้องตัน ถ้าตัดถูกปล้องนี้เด็กจะชี้เยี่ยวเป็นปกติ หมอทำคลอดที่ชำนาญจะตัดปล้องนี้ ทำให้ทารก “เยี่ยวเป็นที่ ชี้เป็นเวลา” ซึ่งปล้องเขียวจะมีความยาวเท่ากับหัวเข่าของเด็ก

เมื่อเลือกได้แล้วจะทำการตัดด้วยตัวไม้ไผ่ นำเด็กไปอาบน้ำ เสร็จแล้วห่อตัวเด็กด้วยผ้าอ้อม นำมานอนในกระดัง เผารังหมาล่า⁷ บดให้ละเอียดใช้โรยสะดือเด็ก (หากหาไม่ได้ จะใช้เสื้อผ้าเก่าๆ มาเผาแทน) จากนั้นจะทำพิธีส่งแม่เกิดเด็กคืน โดยจะเป็นใครก็ได้ แต่จะต้องเป็นคนแก่ที่ไม่เป็นหม้ายมานั่งใกล้กับกระดังแล้วกล่าวคำว่า “กูชุกกู ถ้าแม่นลูกสูเอาคืนมือนี่ ถ้ากลายเป็นลูกของกู” (กล่าวเช่นนี้สามครั้ง) เป็นอันเสร็จพิธี แม่ก็จะทำพิธีอยู่กำ (อยู่ไฟ) 15 วัน (สะไว มะละ, 2564: สัมภาษณ์)

3.2.4.2 การแต่งงาน

การเลือกคู่ครอง หรือการแต่งงาน⁸ ถือเป็นเรื่องแต่ละบุคคลจะตัดสินใจ แต่พ่อแม่มักอยากให้ลูกแต่งงานกับคนที่มีฐานะ อย่างไรก็ตาม ชาวโล้จะไม่แต่งงานกับญาติ ยกเว้นญาติห่างๆ และก็อาจจะแต่งงานกับคนกลุ่มอื่นได้ เช่น ไทยหรือลาว หญิงและชายเริ่มเกี่ยวพาราฮีเมื่ออายุได้ราว 16-17 ปี โดยมักจะพบปะกันตอนเย็น ฝ่ายชายอาจไปเยี่ยมฝ่ายหญิงที่บ้านกับกลุ่มเพื่อนหรือเรียกให้ออกมาพบ หากฝ่ายหญิงพอใจก็จะออกมาพูดคุยด้วยตลอดเย็น เมื่อความสัมพันธ์จริงจังขึ้น และตัดสินใจแต่งงาน ผู้ชายจะแจ้งให้แม่ของผู้หญิงทราบ 2-3 วัน ต่อมาจึงพาพ่อแม่ของตน และหมอสื่อ (เฒ่าแก่) จำนวน 2 คน ไปสู่ขอ เมื่อตกลงได้ฤกษ์ยามยามดีแล้ว ฝ่ายชายจะไปทำพิธีลักเอาตัวเจ้าสาว โดยเริ่มจากไปที่บ้านของหญิงสาวที่ตนรัก ให้ลามา 2 คนขึ้นไปบ้านของฝ่ายหญิง แล้ววางดาบให้ด้ามพิงไว้ที่ฝาเรือนปลายดาบปักลงด้านล่าง โดยหันคมไปทางหมอสื่อ สันดาบหันไปทางหิ้งวิญญาณและมุมห้องด้านบนพร้อมกับวางลูกตุ้ม (สร้อยประคำ และกำไรแขน) แสดงว่าเจ้าบ่าวได้ลักเอาตัวเจ้าสาวไปบ้านของเจ้าบ่าวตามประเพณีเรียบร้อยแล้ว รุ่งเช้าวันต่อมาลามาของฝ่ายชายจะนำกล้วย 2 ใบ ไก่ 2 ตัว (ไก่ตัวผู้กับไก่ตัวเมีย) เทียนและดอกไม้อย่างละ 1 คู่ ไปขอขมาและบอกญาติฝ่ายเจ้าสาวว่า เจ้าสาวไปอยู่บ้านฝ่ายชายฉันสามีภรรยาฉันเรียบร้อยแล้ว พร้อมกับนำเงิน 3 บาทมาไถ่ดาบคืนด้วย ในส่วนของการกำหนดวันจัดงานแต่งงานนั้นขึ้นอยู่กับความพร้อมของฝ่ายชาย

นอกจากนั้นยังมีการไหว้ผีมูล (ผีบรรพบุรุษ) หลังพิธีแต่งงานไม่เกิน 7 วัน สามีจะต้องพาภรรยาพร้อมด้วยอุปกรณ์การไหว้ ซึ่งแบ่งออกเป็น 2 ชุด ชุดแรกเป็นเครื่องสมมาญาติผู้ใหญ่ประกอบด้วยเทียน หมอน ผ้าห่ม ผ้าถุง ผ้าขาวม้า ดอกไม้และเทียนอย่างละ 1 คู่ ชุดที่สอง เป็นชุดที่จัดไปคอบผีบ้าน คือการไหว้ผีบรรพบุรุษของหลานชายและสะใภ้คนใหม่ หรือการไหว้ของรักษานั้นเอง เพราะพวกเขาเชื่อว่าผู้น้อยต้องมีสัมมาคารวะต่อผู้ใหญ่ชีวิตจึงจะมีความเจริญรุ่งเรือง พิธีไหว้

⁷ รังของแมลงประเภท ต่อ แตน ชนิดหนึ่ง ทำรังด้วยดินเหนียวตามขอบผนังหรือที่กร้างต่าง ๆ โดยมีสรรพคุณ คือ ช่วยแก้ไอเสฟ นำมาบดให้ละเอียดใช้โรยสะดือเด็กภายในการตัดสายรกเด็กเพื่อป้องกันการไอเสฟ

⁸ ในยุคจารีตแบบของโล้ เรียกว่า เจียะตอง

ผีมูลนี้ จะมีแค่ญาติผู้ใหญ่ของฝ่ายชายเท่านั้น เมื่อเดินทางไปถึงบ้านฝ่ายชายจะต้องทำการล้างเท้าให้คู่สามี-ภรรยา ก่อนขึ้นบ้าน โดยให้ลูกสาวของเจ้าของบ้านซึ่งได้เตรียมการล้างเท้าไว้ก่อน ประกอบด้วย หินลับมีด ปูทับด้วยใบตองกล้วย น้ำที่จะล้างเท้าต้องผสมขมิ้นด้วย การล้างเท้าจะล้างพร้อมกันทั้งสองคนแล้วจึงขึ้นบนบ้านเพื่อไหว้เจ้าของบ้านด้วยเครื่องสมมาที่เตรียมมา แล้วเจ้าของบ้านก็จะอบรมสั่งสอนและอวยพรคู่สามี-ภรรยา แล้วก็รับไหว้ด้วยการมอบเงินให้เป็นทุนเริ่มต้นชีวิตของทั้งคู่ หลังจากนั้นเจ้าของบ้านจะนำเครื่องคอบไปไหว้ผีมูล ซึ่งจะอยู่ที่ห้องเปิงของบ้าน และห้ามคู่สามีภรรยาเข้าไปด้วย การไหว้ผีบ้าน เจ้าของบ้านจะเป็นคนแจ้งให้ผีบ้านทราบว่าการนำหลานชายได้นำหลานสะใภ้มาไหว้โดยได้นำเครื่องไหว้ม้าด้วย ได้แก่ ผึ้งพัน น้ำมันหมื่น เหล้าไหไก่ตัว หมากพลู บุหรี่ ผ้าถุง 1 ผืน ผ้าขาวม้า 1 ผืน

3.2.4.3 การตาย

เมื่อมีการตายเกิดขึ้นจะมีพิธีเจี๊ยะสลา⁹ แต่งกายเป็นค่าสมนาคุณทำโรงศพ ประกอบด้วย เทียน 1 คู่ เหล้า 1 ขวด ไข่ 1 ฟอง เศษเหล็ก ส่วนญาติฝ่ายผู้ตายจะมาในงานโดยไม่ต้องเชิญเพื่อจะได้ทำพิธีสงฆ์ โดยสมมุติเฒ่าแก่เป็นล่าม (ผู้ทำพิธี) ล่ามจะใช้ถ้วยหนึ่งใบ ดอกไม้ 1 คู่ เทียน 1 คู่ และบอกญาติฝ่ายผู้ตายว่า ผู้ตายนี้ตายโดยไม่มีผู้ทำร้ายแต่อย่างใด (หรืออย่างอื่นแล้วแต่กรณี) หากไม่บอกจะถือว่าผิดประเพณี จะมีการปรับไหมกันขึ้น ส่วนญาติฝ่ายผู้ตายนั้นต้องเตรียมกระหยง 1 ใบ (ภาชนะที่สานด้วยไม้ไผ่) เหล้า 1 ขวด ข้าวสาร 1 หมื่น (12 กิโลกรัม) มีการแต่งตัวศพ โดยสวมเสื้อกลับด้าน คือนำเอาด้านในออกด้านนอก และกลับหน้า-หลัง รวมทั้งทำสื่อให้ขาดเสียก่อน ส่วนกางเกงสวมตามปกติ พร้อมกับเขียนหนังสือใส่กระดาษ (แผ่นทองหรือแผ่นเงินก็ได้) ใส่ปากและใส่มือผู้ตาย ซึ่งเป็นความเชื่ออย่างหนึ่งของชาวใต้ที่เชื่อว่าผู้ตายนำของเหล่านี้ไปจ้างทางขึ้นสวรรค์ มัดมือผู้ตายพนมระหว่างอกใช้สื่อห่อ แล้วมัดด้วยฝ้าย 3 เปลาะ คือ คอ คอก และข้อเท้า จึงบรรจุศพลงโลงระดับโลงให้สวยงาม ยงยุทธ บวรสิทธิ์ (2552) อธิบายไว้ว่า “ในสมัยโบราณนั้น ชาวใต้จะใช้ปากไม้ไผ่ คือสับลำไม้ไผ่ให้แตกทั้งท่อนตามยาว แต่ไม่ดึงออกจากกัน ต่อจากนั้นฝาล่องด้านเดียวแล้วแผ่ให้ราบเหมือนกับพื้นกระดาน ซึ่งเรียกว่า “ปาก” นำไปมัดประกบศพ เมื่อศพขึ้นอีดมีตัวหนอนเจาะกินศพ จึงให้ไก่จิกกินหนอนจากศพก่อนที่จะนำศพขึ้นเผา ชาวใต้เชื่อว่าเมื่อเกิดในโลกหน้าจะทำให้ปวงโรคาพยาธิทั้งหลายจะไม่มาเบียดเบียน”

เมื่อพร้อมแล้วล่ามจะเชิญญาติฝ่ายผู้ตายรับประทานอาหาร ต่อจากนั้นญาติฝ่ายผู้ตายจะใช้ข้าวจ้ำ (ตะหรือจี้) ผู้ตาย และกล่าวกับผู้ตายว่า ไหม้เกรงเจ้าก๊ก เจ้าเหล่า ซึ่งเป็นผู้สืบทอดผีมูลในวันเผา จะนิมนต์พระมาตีกาบังสกุลตามประเพณี หลังจากนั้นจึงมีพิธีสงฆ์อีกครั้งหนึ่ง ทำเหมือนกับครั้งแรก เวล่านำศพไปสุ่ป่าช้าจะมีการหว่านข้าวตอก (ข้าวเปลือกคั่วให้แตก) ชาวใต้เชื่อ

⁹ ในยุคจารีตแบบของใต้ เรียกว่า การจัดงานศพ หรือผู้ตาย

ว่าให้ญาติที่ชี้หลังศพลงไปเก็บกินคนหามศพจะได้ไม่หนักมาก นอกจากนั้นยังนำไปด้วย 1 ตัว ซึ่งชาวโส้เชื่อว่าไก่ตัวนี้จะจิกกินพยาธิโรคจากคนตายให้หมดไป เพื่อเกิดชาติหน้าจะได้ไม่มีโรคภัยไข้เจ็บมาเบียดเบียน เสร็จแล้วจะทำพิธีตัดญาติขาดมิตรกันให้ญาติผู้ตายจับปลายเถาวัลย์ที่ต่อจากศพ หรือไม้หามศพ และหันหลังให้ศพ ล่ามผู้ทำพิธีตัด โดยนับหนึ่ง สอง สาม สี่ ห้า หก ว่า เรายู้งกันคนละโลกแล้วตัดญาติขาดมิตรกัน เมื่อเสร็จพิธีก็ยกศพขึ้นกองฟอน ญาติจะทยอยกันกลับบ้าน ส่วนผู้เฒ่าผู้แก่ที่อยู่บ้านจะเตรียมน้ำมนต์ไว้สำหรับพรมศีรษะผู้ที่ไปร่วมงานศพ ที่บ้านงานศพนั้นจะมีการสวดปริตรมงคล 1-3 คีน ตามศรัทธา เมื่อเผาศพครบ 7 วันแล้ว จะมีพิธีเรียกวิญญาณคนตายคืนเครื่องสังเวทประกอบด้วย เหล้า 1 ไห ไก่ 1 ตัว ข้าวดำ-ข้าวแดง ใส่พะเนาะ 1 อัน (พะเนาะ คือ ถาดภาชนะ) น้ำส้มป่อย ต่อมาผู้ถือผี¹⁰ จะนำพะเนาะออกมาวางที่นอกชานใกล้กับบันไดบ้าน เพื่อเรียกวิญญาณผู้ตายให้มาอยู่บ้าน พร้อมกับเจ้าข้าวดำ-ข้าวแดง ส่งให้ผีที่ติดตามมาให้กลับที่เดิม แล้วทิ้งพะเนาะไปด้วย และเข้าไปทำพิธีที่เสามุมบ้านที่เชื่อว่ามิวิญญาณบรรพบุรุษอยู่ที่นั่น ผู้ถือผีล้างมือฉีกเนื้อไก่ ให้กินพร้อมกับพูดว่า “ต่อไปให้เชื่อฟังข้าพเจ้า ผู้ทำให้กินนี้ ข้าพเจ้าพูดดี ก็ว่าดีพูดชั่วก็ว่าชั่ว” ต่อจากนั้นผู้ถือผีกลับมาดูดูแลไห ตีมน้ำ และเลี้ยงเฒ่าแก่ที่เชิญมาในงานเป็นเสร็จพิธี

3.3 ระบบโครงสร้างทางสังคม

กลุ่มชาติพันธุ์โส้เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีระบบโครงสร้างทางสังคมเฉพาะกลุ่ม โดยมีระบบความเชื่อผีเป็นปัจจัยสำคัญกำหนดข้อห้ามและกฎระเบียบต่าง ๆ ควบคุมกำกับพฤติกรรมและความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกในกลุ่ม เพื่อสร้างการจ้องครทางพื้นที่และสังคมวัฒนธรรมแบบแยกแตกต่างจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ภายในหมู่บ้านโส้จะมีระเบียบแบบแผนทางสังคมและการปกครองที่ไม่เป็นทางการแต่จะอิงกับระบบความเชื่อผีเป็นศูนย์กลางในการยึดเหนี่ยวจิตใจของครอบครัวและเครือญาติ รวมถึงทรัพย์สินและการสืบมรดกของชาวโส้

3.3.1 ระบบครอบครัวและเครือญาติ

เมื่อชาวโส้อพยพเข้ามาอยู่ร่วมกัน ทำให้เกิดเป็นชุมชนขึ้นโดยมีพื้นฐานมาจากกลุ่มครอบครัวและเครือญาติ และได้ขยายออกไปยังหมู่บ้านใกล้เคียง นอกจากนี้การอยู่ร่วมกันจำนวนมากทำให้เกิดการปะสังสรรค์ของคนในหมู่บ้านจนเกิดเป็นเครือข่ายความสัมพันธ์ระหว่างเครือญาติไม่ว่าจะเป็นเครือญาติร่วมสายโลหิต เครือญาติจากการแต่งงานหรือเครือญาติจากการสมมุติ จึงทำให้ภายในหมู่บ้านเปรียบเสมือนญาติกันทั้งหมด รวมถึงแบบแผนทางประเพณี พิธีกรรมมีส่วนในการกำหนดวิถีชีวิตของพวกเขาให้อยู่ร่วมกันเป็นกลุ่ม มีการช่วยเหลือซึ่งกันและกัน

¹⁰ ผู้ถือผี คือ ผู้มีความรู้เรื่องพิธีกรรมของหมู่บ้านโส้

3.3.1.1 ลักษณะระบบครอบครัว

สำหรับชาวโล้ครอบครัวถือเป็นพื้นฐานของสังคมที่สำคัญ ซึ่งประกอบด้วย ปู่ ย่า ตา ยาย พ่อ แม่ ลูก หลาน ในการกำหนดความสัมพันธ์ของสังคมทั้งกับคนภายในและภายนอก หมู่บ้าน ระบบครอบครัวของชาวโล้เริ่มด้วยการเป็นครอบครัวเดี่ยว (Nuclear Family) ที่วัยรุ่นหนุ่มสาวจะแต่งงานกันแล้วมีบุตร โดยทั่วไปชาวโล้นิยมมีคู่ครองคนเดียว พวกเขาจะมีใหม่ก็ต่อเมื่อหย่าร้างหรือฝ่ายหนึ่งฝ่ายใดเสียชีวิตลง ในส่วนบุตรที่โตขึ้นเป็นหนุ่มสาว บางคนก็นำสามีหรือภรรยาเข้ามา รวมอยู่ด้วยกัน ท้ายที่สุดจึงกลายเป็นครอบครัวขยาย (Extended Family) ชาวโล้มีอิสระในการเลือก คู่ครอง และสำหรับการเลือกที่อยู่อาศัยจะตั้งอยู่บนพื้นฐานทางเศรษฐกิจ และเมื่อพวกเขาแยกครอบครัวออกมาส่วนมากจะนิยมปลูกบ้านอยู่บริเวณใกล้เคียงกันกับบิดามารดาฝ่ายหนึ่งฝ่ายใด ทำให้เกิดบ้านเล็กในเขตบ้านใหญ่ จะเห็นได้ว่าครอบครัวในลักษณะนี้จะทำให้เห็นปรากฏการณ์การพึ่งพาอาศัยทางเศรษฐกิจ เช่น การหยิบยืมเงินซึ่งกันและกันในยามจำเป็น และการใช้แรงงาน เช่น การขอความช่วยเหลือการสร้างที่อยู่อาศัย การช่วยเหลืองานบุญประเพณีต่าง ๆ การแต่งงาน บุญขึ้นบ้านใหม่ ตลอดจนมีการหยิบยืมเครื่องมือเครื่องใช้ในการเกษตร เช่น รถไถนา รถขนข้าว หรือจักรยายนต์ รวมถึงรถยนต์ เมื่อยามจำเป็น

ลักษณะครอบครัวของชาวโล้จะนับถือฝ่ายชายเป็นใหญ่ กลุ่มเครือญาติที่อยู่ในครอบครัวเดียวกันนั้นถือเป็นตระกูลเดียวกันถึงแม้จะออกไปสร้างบ้านเรือนใหม่ หรือไปทำงานต่างจังหวัดในพื้นที่อื่น ๆ แต่พวกเขาก็ยังสามารถสืบสาวเพื่อสืบค้นไปหาบรรพบุรุษได้ โดยสายตระกูลจะอยู่บนพื้นฐานของการสืบเชื้อสายทางตระกูลของฝ่ายพ่อ ซึ่งพวกเขาจะยึดถือ “ผีมูล” เป็นศูนย์กลางในการยึดเหนี่ยวจิตใจ และผีมูลนี้ถือเป็นสิ่งที่ควบคุมและคอยดูแลสมาชิกในครอบครัวให้ประพฤติปฏิบัติ ตามจารีตฮีตครองของตระกูลและเหมาะสมกับ ขนบ ธรรมเนียมและประเพณี ตามบรรทัดฐานของสังคม ผู้เฒ่าชาวโล้คนหนึ่งเล่าให้ฟังว่า การยึดสายตระกูลฝ่ายพ่อเป็นใหญ่สามารถพบเห็นได้จากประเพณีการแต่งงานของชาวโล้ เมื่อแต่งงานแล้วลูกสะใภ้จะต้องย้ายไปอยู่เรือนสามี รวมถึงสะใภ้จะต้องเปลี่ยนมานับถือผีมูลฝ่ายสามีด้วย (ผาย นามพะทาย, 2564: สัมภาษณ์)

นอกจากนี้ผู้วิจัยได้สังเกตและข้อมูลเพิ่มเติมว่า ความขัดแย้งทางเศรษฐกิจในปัจจุบันมักจะเป็นตัวกำหนดความขัดแย้งในตระกูล ซึ่งกรณีดังกล่าวมักเกิดขึ้นเมื่อพ่อแม่เสียชีวิตไปแล้ว ถ้าครอบครัวตกลงกันไม่ได้เกี่ยวกับมรดก เรื่องก็จะหัวหน้าหมู่บ้าน แต่อย่างไรก็ตามชาวโล้มักจะไม่มีปัญหาเกี่ยวกับครอบครัวอื่นเป็นพวกเขาเป็นผู้ที่รักสงบ

3.3.1.2 ระบบเครือญาติ

ระบบความสัมพันธ์ทางเครือญาติ จำแนกออกเป็นเครือญาติทางสายเลือด และเครือญาติทางการแต่งงาน ความเป็นเครือญาติทั้งสองส่วนนั้นยึดโยงอยู่กับความเชื่อเรื่องผีมูลเป็นหลัก ความสัมพันธ์ทางสายเลือดในสังคมชาวโล้จะยึดถือญาติฝ่ายพ่อเป็นหลัก เมื่อมีสมาชิกใหม่

เกิดขึ้นในครอบครัว สมาชิกใหม่นั้นจะถูกยึดโยงเข้าอยู่ในสายตระกูล คือยึดถือ “ผีมูล” นั้นหมายความว่าสถานภาพและบทบาทจะถูกกำหนดขึ้นโดยการนับถือผีมูล และข้อกำหนดประจำตระกูลของฝ่ายพ่อ ส่วนเครือญาติทางการแต่งงาน ตามขนบธรรมเนียมประเพณีการแต่งงานของชาวโล้เมื่อแต่งงานแล้วฝ่ายหญิง (ภรรยา) จะต้องออกเรือนเพื่อย้ายไปอยู่เรือนสามี และจะต้องเปลี่ยนการนับถือผีมูลตามฝ่ายพ่อสามีแทน อย่างไรก็ตามเครือญาติทางการแต่งงานนั้นสามารถจะเปลี่ยนแปลงสถานภาพไปตามเงื่อนไขของการแต่งงานทั้งฝ่ายชายและฝ่ายหญิงทั้งขึ้นอยู่กับความต้องการและเงื่อนไขการเปลี่ยนในสังคมปัจจุบัน ทั้งนี้โดยยึดโยงอยู่ความเชื่อเรื่องผี

จากความสัมพันธ์ทางเครือญาติในกลุ่มชาวโล้ นั้น ก่อให้เกิดพลังในการขับเคลื่อนกระบวนการด้านต่าง ๆ ในกลุ่มชาวโล้ที่เห็นได้ชัดเจน ทั้งด้านความเชื่อและพิธีกรรม ความสัมพันธ์ทางเครือญาติมีความสัมพันธ์อย่างหนาแน่นกับความเชื่อในเรื่องผี เมื่อบรรพบุรุษตายไปแล้วลูกหลานจะอัญเชิญเอาดวงวิญญาณของผู้ตายมาสิงสถิตในหอผีมุมบ้าน เรียกว่า ผีมูล (ผีบรรพบุรุษ หรือผีบรรพชน หรือผีเรือน) เพื่อคอยควบคุมดูแลสมาชิกในครอบครัวให้ประพฤติปฏิบัติตามจารีต ฮีตคอง และข้อปฏิบัติประจำตระกูล รวมถึงการปกป้องคุ้มครองภัยอันตรายต่าง ๆ ที่จะมาทำร้ายสมาชิกในครอบครัว และในอีกแง่มุมหนึ่งหากลูกหลานไม่ปฏิบัติตามจารีต ฮีตคอง และข้อปฏิบัติประจำตระกูล (หรือเรียกว่า คะลำ) ผีก็จะลงโทษด้วยการทำให้เจ็บไข้ได้ป่วย รวมถึงการเกิดอาการผิดปกติอย่างใดอย่างหนึ่ง ซึ่งผู้ที่กระทำความผิดต้องทำพิธีขอโทษและให้หมอบเหยงมาทำพิธีสอบถามว่าผิดด้วยเรื่องอะไรสาเหตุไหน แล้วทำตามสิ่งที่ผิดก็จะหายป่วยหรืออาการผิดปกติ

3.3.2 ทรัพย์สินและการสืบทอด

ทรัพย์สินและการสืบทอดของชาวโล้ นับตั้งแต่โบราณกาลมาคนนอกวงศ์ตระกูลจะไม่มีสิทธิ์ยุ่งเกี่ยวกับการจัดการมรดกและทรัพย์สิน เนื่องจากทรัพย์สินถือเป็นมรดกของวงศ์ตระกูลนั้น ๆ เมื่อพ่อแม่ ปู่ย่า ตายาย เสียชีวิตลง ทรัพย์สินจะตกทอดลงมาให้ลูกหลานตามลำดับ กล่าวคือเมื่อปู่ย่า ตายาย เสียชีวิตลง ทรัพย์สินและการสืบทอดก็จะตกทอดลงมาให้กับรุ่นพ่อ รุ่นแม่ และเมื่อสามีเสียชีวิตลง ทรัพย์สินและการสืบทอดก็จะตกทอดลงมาให้กับภรรยา ถ้าหากฝ่ายภรรยาเสียชีวิตลง ทรัพย์สินและมรดกก็จะตกทอดเป็นของสามี ในกรณีที่สามีและภรรยา (พ่อกับแม่) เสียชีวิตลง ทรัพย์สินและการสืบทอดก็จะตกทอดมาให้กับลูกทุกคนเท่า ๆ กัน เว้นแต่กรณีพ่อแม่ได้มีการทำพินัยกรรมแบ่งทรัพย์สินและจัดการมรดกไว้อย่างชัดเจนและเป็นลายลักษณ์อักษร กรณีดังกล่าวก็จะไปเป็นตามกฎหมาย

อย่างไรก็ตาม เมื่อลูกแต่งงานออกเรือนไปสร้างบ้านและครอบครัวใหม่ เมื่อเวลาผ่านไปสักระยะหนึ่ง พ่อแม่ก็จะแบ่งบ้นที่ดินเพื่อทำนา และที่ดินเพื่อสร้างบ้านให้กับลูก และส่วนใหญ่ลูกแต่ละคนจะได้รับมรดกเท่า ๆ กัน จากการสังเกตและสอบถามผู้วิจัยพบว่า มรดกและทรัพย์สินส่วนใหญ่ของชาวโล้มักจะเป็นที่ดิน เมื่อพ่อแม่แบ่งให้กับลูกแล้ว ลูก ๆ ก็จะซื้อขายกันภายในเครือญาติ ดังนั้น

จะสังเกตได้ว่า ชาวโล้ที่เป็นเครือญาติกันมักจะมีพื้นที่นาติดกันหรืออยู่ในระแวกเดียวกัน เพราะเวลาซื้อขายที่ดินพวกเขา มักจะถามซื้อขายในหมู่เครือญาติ พี่น้อง ด้วยกันเอง

3.3.3 ระเบียบแบบแผนทางสังคมกับการปกครอง

หน่วยทางการเมืองในโครงสร้างทางสังคมของชาวโล้ คือ หมู่บ้าน กับหัวหน้าหมู่บ้าน ที่ทำหน้าที่เป็นคนกลาง แต่ละหมู่บ้านเป็นหน่วยปกครองตนเอง หัวหน้าหมู่บ้านถูกเลือกโดยความสามารถจะทำการตัดสินใจทั้งหมดเกี่ยวกับชุมชน หัวหน้าหมู่บ้านถือเป็นผู้นำทางการเมืองของหมู่บ้าน เป็นที่ปรึกษาทางด้านการติดต่อดำเนินการทั้งหมดที่เกิดขึ้นในหมู่บ้าน และจะเป็นผู้รับรองสำหรับการแต่งงาน พิธีศพ การสร้างบ้าน รวมถึงควบคุมการใช้สอยที่ดิน การถางหรือเผาป่าไม้เพื่อทำการเปิดพื้นที่ใหม่ นอกจากนี้หัวหน้าหมู่บ้านยังคอยตัดสินความขัดแย้งภายในหมู่บ้าน การเป็นหัวหน้า (chieftainship) เป็นสิ่งที่สืบทอดกันมา เป็นสิ่งที่ส่งต่อมายังลูกชาย (sons) ที่มีคุณสมบัติเหมาะสม ชาวโล้จะรวมตัวกันหลังจากที่หัวหน้าตายไปแล้วเพื่อทำการคัดเลือกว่าใครจะเป็นผู้ควรได้รับตำแหน่ง หัวหน้าหมู่บ้านคนต่อไป ถ้าหากไม่มีลูกชายที่เหมาะสมเลย สายการสืบทอดยังคงอยู่ในวงศ์ตระกูล (clan) ทางฝ่ายหัวหน้า

ชาวโล้มีโครงสร้างทางสังคมและการเมืองที่ซับซ้อนที่วางอยู่บนพื้นฐานการสืบเชื้อสายทางพ่อและวงศ์ตระกูลที่สืบเชื้อสายทางพ่อ ชาวโล้จะให้ความสำคัญกับครอบครัวอยู่ในกลุ่มวงศ์ตระกูลของหัวหน้าหมู่บ้าน ซึ่งมีอิทธิพลมากที่สุด สมาชิกที่เป็นผู้อาวุโสของวงศ์ตระกูลจะทำหน้าที่เลือกหัวหน้าวงศ์ตระกูล ซึ่งเขาจะมีขอบเขตความรับผิดชอบอย่างกว้างขวางทั้งทางสังคม เศรษฐกิจและศาสนาภายในวงศ์ตระกูล

ดังนั้น การรวมกลุ่มและจัดระเบียบแบบแผนจึงถือบุคคลเป็นศูนย์กลางผ่านความเชื่อเรื่อง “ผี” คำสั่งสอนคนแก่ คนแก่ พ่อแม่ หน้าที่ของลูกหลานต้องให้ความเคารพเชื่อฟัง และต้องปฏิบัติตาม โดยผู้ชายจะทำหน้าที่เป็นผู้นำครอบครัว ชาวโล้จะไม่นิยมให้ผู้หญิงขึ้นมาเป็นผู้นำกลุ่มหรือผู้นำหมู่บ้าน และไม่ให้บุคคลภายนอกกลุ่มมาเป็นผู้นำของพวกเขา พวกเขา มักจะเลือกคนในกลุ่มชาวโล้ด้วยกันเองมาเป็นผู้นำ ชายชราคนหนึ่งเล่าให้ฟังว่า คนต่างถิ่นไม่ว่าจะเป็นใครก็ตามที่เข้ามาอาศัยอยู่กับพวกเขา เมื่อได้รับการเลือกตั้งให้เป็นผู้นำแล้วก็ตาม มักจะได้รับการต่อต้านอย่างเงียบ ๆ หากชาวโล้ได้รับการเลือกให้เป็นผู้นำจะได้รับการสนับสนุนและให้ความเคารพ เชื่อฟัง นับตั้งแต่โบราณมาชาวโล้ถือคติว่า “จะไม่ยอมรับเอาไปปามาใส่พาวัว” ซึ่งหมายถึงพวกเขาจะไม่ยอมรับเอาคนอื่นที่ไม่ใช่ชาวโล้มาปกครองชาวโล้ (ทอน กุลวงศ์, 2564: สัมภาษณ์) จากการรวมกลุ่มทำให้ชาวโล้ต้องมีการจัดระเบียบแบบแผนทางการเมืองการปกครองทั้งในระดับหมู่บ้านระดับครอบครัว รวมถึงมีความเชื่อกับการปกครองหมู่บ้านเพื่อควบคุมพฤติกรรมและการขัดเกลาทางสังคม

1) การจัดระเบียบ แบบแผนของหมู่บ้านชาวโล้ พวกเขาจะเลือกตั้งผู้ใหญ่บ้าน จำนวน 1 คน พร้อมด้วยผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้าน จำนวน 2 คน ตามรูปแบบการปกครองท้องที่ของ กระทรวงมหาดไทย นอกจากนี้ พวกเขายังมีการเลือกตั้งสมาชิกสภาองค์การบริหารส่วนตำบล (ส.อบต.) จำนวน 2 คน ตามรูปแบบการปกครองท้องถิ่นของกระทรวงมหาดไทย เพื่อเป็นผู้นำ หรือ ตัวแทนในการติดต่อสื่อสารกับทางราชการ ในการพัฒนาหมู่บ้านของพวกเขา ผู้นำทั้งสองรูปแบบจะ ทำงานร่วมกัน พวกเขาจะให้ความเคารพนับถือผู้ใหญ่บ้าน เพราะถือว่าเป็นผู้นำที่พวกเขาได้เลือกด้วย ตนเอง และผู้ใหญ่บ้านมักจะเป็นคนโล้ที่สืบเชื้อสายจากผู้นำรุ่นก่อน ๆ เมื่อเกิดปัญหาข้อขัดแย้ง ระหว่างคนในหมู่บ้าน เช่น การขโมย ปัญหาเรื่องมรดก การทะเลาะวิวาท เป็นต้น พวกเขามักจะให้ ผู้ใหญ่บ้าน และคนเฒ่าคนแก่ในหมู่บ้านเป็นผู้ไกลเกลี่ย (ชาวโล้เรียกปรากฏการณ์นี้ว่า ขึ้นเฮือน ผู้ใหญ่บ้าน) แต่อย่างไรก็ตามกรณีที่ผู้ใหญ่บ้านไม่สามารถไกลเกลี่ยได้ก็จะต้องขึ้นโรงขึ้นศาลตาม กระบวนการ

ชาวโล้จะมีการประชุมหมู่บ้านเป็นประจำทุกเดือน โดยจะมีผู้ใหญ่บ้านเป็นประธานเรียก ประชุม เพื่อแจ้งข่าวสารจากทางราชการ รวมถึงการเรียกประชุมเพื่อเตรียมงานต่าง ๆ ที่เป็นประเพณี พิธีกรรมของพวกเขา อีกแง่มุมหนึ่งผู้ใหญ่บ้านมักจะเชื่อฟังเคารพคนเฒ่าคนแก่ในหมู่บ้าน จะจัดงาน ประเพณี พิธีกรรม ไต ๆ ชาวบ้านมักจะเชื่อฟังและถามคำแนะนำจากคนเฒ่า คนแก่ในหมู่บ้าน ผ่าน การเรียกประชุมหมู่บ้านของผู้ใหญ่บ้าน จากการลงพื้นที่ผู้วิจัยสังเกตเห็นว่า เมื่อมีการเรียกประชุมคน ในหมู่บ้านจะให้ความร่วมมือเป็นอย่างดี

2) การปกครองในระดับครอบครัว เมื่อแต่งงานมีครอบครัวและแยกออกมาสร้าง บ้านเรือน ผู้ชายจะเป็นผู้นำครอบครัวที่คอยดูแลปกป้องคนในครอบครัว ชาวโล้มักจะนิยมให้ผู้ชาย เป็นเสาหลักของครอบครัว ผู้หญิงจะทำหน้าที่เป็นแม่บ้านแม่เรือนคอยสนับสนุนสามี เมื่อเกิดข้อ พิพาทภายในครอบครัว โดยที่สามีภรรยาไม่สามารถตกลงกันได้ พวกเขาก็จะพูดคุยกับพ่อแม่และคน เฒ่าคนแก่ของฝ่ายสามีมาไกลเกลี่ยให้ก่อน แต่ถ้ายังไม่สำเร็จก็จะให้พ่อแม่คนเฒ่าคนแก่ทั้งฝ่ายสามี และฝ่ายภรรยามาพูดคุยไกลเกลี่ยเพื่อให้สามีและภรรยาเข้าใจกัน อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยสังเกตเห็นว่า ถึงแม้สังคมชาวโล้จะนิยมให้ผู้ชายเป็นผู้นำหรือเสาหลักของครอบครัว แต่ในเรื่องของการถือเงินหรือ เก็บเงินของพวกเขา ส่วนใหญ่พบว่า ผู้หญิงจะเป็นคนถือมากกว่าผู้ชาย

3.4 บริบทพื้นที่ศึกษา

ผู้วิจัยจะนำเสนอชาวโล้ในบริบทพื้นที่ศึกษาเพื่อทำความเข้าใจประวัติและการตั้งถิ่นฐาน ที่ตั้งและลักษณะทางภูมิศาสตร์ ประชากรและลักษณะการปกครอง สภาพสังคมและเศรษฐกิจ ของแต่ละหมู่บ้านที่เป็นพื้นที่ศึกษา โดยจะศึกษาชาวโล้ในพื้นที่บ้านโพนจาน บ้านพะทาย และบ้าน

โพธิ์โพศาลที่อยู่ทางทิศตะวันตกเฉียงเหนือของจังหวัดนครพนม และอยู่ทางทิศตะวันตกเฉียงใต้ของจังหวัดสกลนคร ซึ่งชาวโล้ในพื้นที่ศึกษาเป็นกลุ่มเดียวกัน พวกเขาเคลื่อนย้ายสร้างบ้าน สร้างชุมชน ต่อมาเมื่อมีการจัดระเบียบการปกครองเป็นตำบล อำเภอ จังหวัด ทำให้ชุมชนชาวโล้แต่ละแห่งถูกเส้นเขตแดนของการแบ่งเขตการปกครองของอำนาจรัฐไทยสมัยใหม่ กระจายกันอยู่ตามตำแหน่งแห่งที่ในปัจจุบันชาวโล้ใน 3 พื้นที่ศึกษาเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันทั้งในเชิงประวัติศาสตร์ หรือความทรงจำร่วม (ดังที่กล่าวมาแล้วในประเด็น 3.1 ตัวตน ประวัติศาสตร์และการเคลื่อนย้ายของชาวโล้) รวมถึงการแบ่งเขตการปกครอง พวกเขารับรู้ในความเป็นกลุ่มเดียวกัน หรือที่เรียกว่า “สำนึกทางชาติพันธุ์” ความเป็นญาติพี่น้องกัน ปัจจุบันจะเห็นได้ว่า เมื่อมีการจัดงานประเพณีพิธีกรรม พวกเขาจะมาร่วมกันหรือไปมาหาสู่กัน ท้ายที่สุดพวกเขาคือคนกลุ่มเดียวกัน

พื้นที่บ้านโพนจาน

บ้านโพนจาน ตำบลโพนจาน อำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม เป็นกลุ่มชาติพันธุ์โล้ที่มีวิถีชีวิตแบบชาวชนบทอีสานทั่วไป แบ่งการปกครองออกเป็น 1 หมู่ คือ บ้านโพนจาน หมู่ 2 ชาวบ้านส่วนมากยังคงดำเนินวิถีชีวิตแบบเรียบง่าย รักษาประเพณีแบบดั้งเดิมของตนเอาไว้ คือ การพึ่งพาถ้อยที่ถ้อยอาศัยซึ่งกันละกัน เชื้อฟังและเคารพนบถือน้ำหมู่บ้าน ผู้นำทางพิธีกรรมและผู้ถืออาวุโสกว่า



ภาพประกอบที่ 11 บ้านโพนจาน (หมู่บ้านท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมชนเผ่าไทโล้)

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2564)

ประวัติและการตั้งถิ่นฐาน

ชาวโล้เป็นกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งในจังหวัดนครพนมที่มีประวัติศาสตร์มายาวนาน โดยในพื้นที่บ้านหมู่บ้านโพนจาน เป็นอีกพื้นที่หนึ่งที่มีชนเผ่าโล้มาตั้งถิ่นฐานอาศัยอยู่ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2260 ซึ่งเป็นเวลาเกือบสามร้อยปี จากการสัมภาษณ์ผู้อาวุโสในหมู่บ้านต่างคนต่างบอกเล่าเป็นเสียงเดียวกันว่า แรกเริ่มนั้นบรรพบุรุษของตนได้อพยพมาจากฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขง (สปป.ลาว ในปัจจุบัน) มาตั้งรกรากบริเวณต้นน้ำห้วยกุดยาง ซึ่งบริเวณนั้นมีต้นยางใหญ่และมีรังผึ้งหลวงอาศัยอยู่เป็นจำนวนมาก ชาวบ้านจึงเรียกว่า บ้านฮ้างต้นผึ้ง (บ้านร้างต้นผึ้ง) สอดคล้องกับที่ มั่น แสนมอบ (สัมภาษณ์: 2564) ปราชญ์ชาวบ้าน ซึ่งเป็นเป็นคนโล้โดยกำเนิด ที่ได้เล่าถึงประวัติของชุมชนให้ฟังเพิ่มเติมถึงประวัติการตั้งถิ่นฐานของชาวโล้ในอดีตว่า “ที่บ้านโพนจานกับโพนเจริญเป็นคนเผ่าโล้ทั้งหมด โดยประวัติเผ่าโล้ก็ได้อพยพมาพร้อมกับเผ่าอื่น ๆ แหละ มีโล้ มีญ้อ อะไรต่าง ๆ คนโล้ก็มาอยู่ที่ลำห้วยเรียกว่า “ห้วยตุ้มผึ้ง” ภาษาโล้คำว่า ตุ้ม ก็คือ ต้นห้วย แล้วแถวนั้นก็จะมีต้นยางใหญ่ที่มีรังผึ้งใหญ่มาเกาะอยู่รวมกัน เยอะๆ ก็เลยพากันเรียกว่า ต้นผึ้ง ภาษาโล้ “ผึ้ง” ก็คือ ผึ้ง พอมาอยู่ได้ระยะหนึ่งก็พากันย้ายมาอยู่อีกที่ที่เป็นทุ่งนา ภาษาโล้เรียกว่า “วินาจาน” วิน แปลว่า หมู่บ้าน นา แปลว่า ทุ่ง และจาน แปลว่า ดอกจาน ต่อมาพอเกิดโรคห่า ชาวบ้านก็แตกกันไปจนอพยพมาอยู่หมู่บ้านปัจจุบันนี้ ส่วนหนึ่งก็ไปอยู่บ้านบงคำ บ้านห้วยไร่ บ้านนาดี

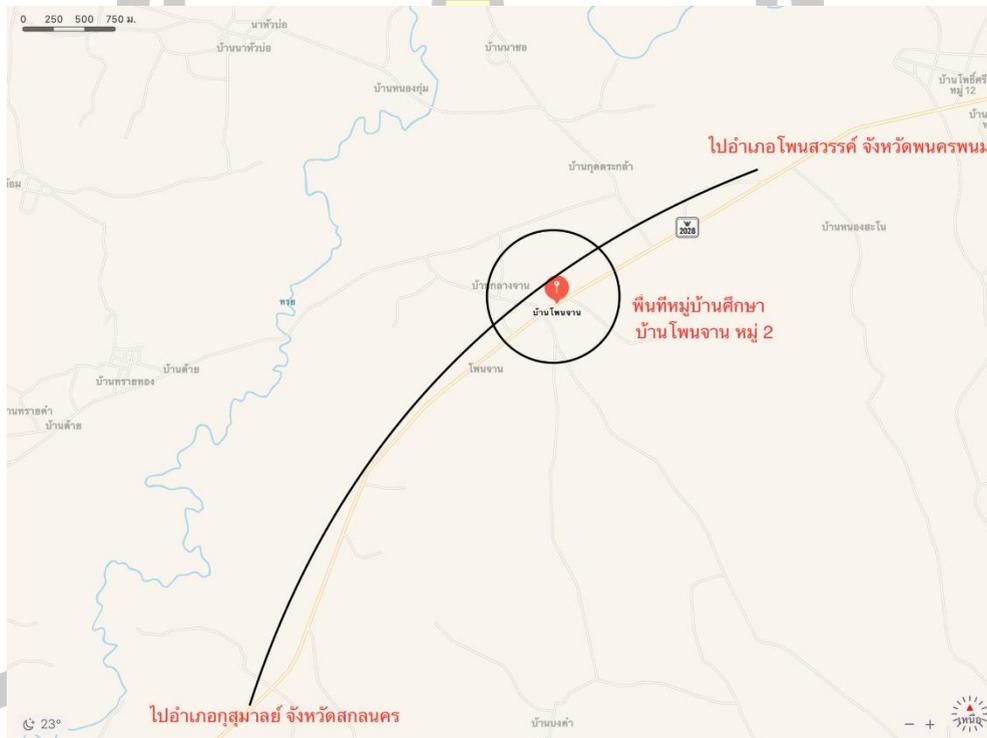
เริ่มแรกที่อยู่พยุเข้ามาในปี พ.ศ. 2260 นั้น ชาวโล้กลุ่มนี้ได้อพยพขึ้นไปอาศัยอยู่ทางทิศเหนือของหมู่บ้าน และเปลี่ยนชื่อบ้านเป็นบ้านนาจาน ต่อมาในปี พ.ศ. 2300 ได้เกิดโรคหิวอดระบาศเมื่อสมัยสงครามอินโดจีนจนเกิดการเปลี่ยนแปลงมีการเจริญเติบโตขยายหมู่บ้าน ชาวบ้านจึงพากันย้ายถิ่นฐานมาตั้งบ้านเรือน ณ บริเวณปัจจุบัน ซึ่งมีลักษณะพื้นที่เป็นเนิน (โพน) และมีต้นจาน เป็นจำนวนมาก จึงเรียกว่า บ้านโพนจาน พื้นที่ของหมู่บ้านอยู่ในการดูแลขององค์การบริหารส่วนตำบลโพนจาน อำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม

ที่ตั้งและลักษณะทางภูมิศาสตร์

หมู่บ้านโพนจาน หมู่ 2 ตำบลโพนจาน อำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม ถือเป็นพื้นที่ชุมชนขนาดเล็ก ที่ตั้งอยู่บนพื้นที่ทั้งสิ้น 2,209 ไร่ ซึ่งแบ่งเป็นพื้นที่ทำการเกษตร 1,600 ไร่ ลักษณะเป็นพื้นที่ลุ่ม ในฤดูฝนมีน้ำมาก สภาพพื้นดินเป็นดินร่วนซุย เหมาะสำหรับการปลูกข้าว พริก ใบายาสูญ และยางพารา ในฤดูร้อนอากาศจะค่อนข้างร้อนจัด ส่วนฤดูหนาวอากาศจะหนาวเย็นมากและความชื้นในอากาศจะน้อยเช่นเดียวกับอากาศของจังหวัดภาคอีสานโดยทั่วไป

อาณาเขตที่ตั้งของหมู่บ้าน

ทิศเหนือ	ติดกับหมู่บ้านนาซอ ตำบลโพนจาน อำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม
ทิศใต้	ติดกับหมู่บ้านบงคำ ตำบลโพนจาน อำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม
ทิศตะวันออก	ติดกับหมู่บ้านโพนเจริญ ตำบลโพนจาน อำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม
ทิศตะวันตก	ติดกับหมู่บ้านโพนแพง ตำบลโพธิไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร



ภาพประกอบที่ 12 แผนที่บ้านโพนจาน หมู่ 2

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2563)

ประชากรและลักษณะการปกครอง

ในปี พ.ศ. 2536 อำเภอโพธารมย์ จังหวัดนครพนม ได้รับการยกฐานะขึ้นเป็นสุขาภิบาล โดยได้รวมเอาพื้นที่บางส่วนของบ้านโพธารมย์ยกฐานะขึ้นเป็นสุขาภิบาลไปพร้อมกันด้วย (เฉพาะฝั่งทิศเหนือของทางหลวงหมายเลข 2028 สายอำเภอท่าอุเทน – อำเภอกุสุมาลย์ ซึ่งอยู่นอกเขตป่าสงวนแห่งชาติ) ผลกระทบจากนโยบายของภาครัฐนั้นได้พลอยทำให้หมู่บ้านโพธารมย์ได้รับการพัฒนาด้านสาธารณูปโภคและการคมนาคมมากขึ้นตามลำดับ

สำหรับการปกครองของหมู่บ้านโพธารมย์ หมู่ 2 นั้น ได้มีผู้ใหญ่บ้านที่เป็นผู้นำชุมชนแบบทางราชการ คือ นายสุวรรณ กุณา เป็นผู้ใหญ่บ้าน โดยมีนายสีหัด กุณา และนายดีม หัสระสา เป็นผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้าน ปัจจุบันบ้านโพธารมย์ หมู่ 2 มีจำนวนครัวเรือนทั้งสิ้น 306 ครัวเรือน ประชากรรวมประมาณ 1,404 คน แบ่งเป็นชาย 700 คน และหญิง 704 คน

พื้นที่บ้านพะทาย

บ้านพะทาย ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม ก็นับว่าเป็นอีกหมู่บ้านที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ไท่ ซึ่งในปัจจุบันมีวิถีชีวิตปรับตัวผสมผสานกับชาวอีสาน/ลาวในท้องถิ่น หมู่บ้านแบ่งการปกครองออกเป็น 4 หมู่ คือ ชุมชนหมู่ 3 , ชุมชนหมู่ 4, ชุมชนหมู่ 5 และชุมชนหมู่ 6 ผู้วิจัยจะนำเสนอประวัติและการตั้งถิ่นฐาน ที่ตั้งและลักษณะทางภูมิศาสตร์ ประชากรและลักษณะการปกครอง ดังต่อไปนี้



ภาพประกอบที่ 13 ป้ายทางเข้าบ้านพะทาย

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2564)

ประวัติและการตั้งถิ่นฐาน

คนไ้บ้านพะทาย บอกเล่าความเป็นมาของตนเองว่า เป็นชนเผ่ากลุ่มน้อยจาก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว (สปป.ลาว) โดยอาศัยอยู่เมืองบ้ำ เมืองอู่ เมืองนา เมืองซาลา วันคำทอง แขวงสุวรรณเขต เมื่อปีพุทธศักราช 2381 พยาประเทศธานี เจ้าเมืองสกลนครได้ให้ บ่าวไพร่ไปเกลี้ยกล่อมเอาครอบครัวเมืองลาวที่ค้างอยู่ปากฝั่งแม่น้ำโขงทางทิศตะวันออก เพื่อเข้าสู่ได้ ร่มพระบรมโพธิสมภาร โดยมีท้าวโรงกลางบุตร ท้าวเพี้ยเมืองสูง ท้าวขัตติยะ เป็นแกนนำ ในปีพุทธศักราช 2387 พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 ได้แต่งตั้งให้ท้าวโรง กลางบุตร เป็นพยาเสนาณรงค์ปกครองเมือง พันนา ท้าวเพี้ยเมืองสูงเป็นหลวงอรัญอาสาปกครอง เมืองกุสุมาลย์ ท้าวขัตติยะ เป็นพยาไพศาลเสนาณรงค์ ปกครองเมืองโพธิไพศาล ในปีพุทธศักราช 2453 (ปีเถาะ) ได้เกิดความขัดแย้งและเกิดโรคระบาด พระยาไพศาลเสนาณรงค์ (ท้าวขัตติยะ) ได้นำครอบครัวและบ่าวไพร่พร้อมทั้งชาวบ้าน จำนวน 10 กว่าครอบครัวย้ายถิ่นฐานจากเมืองโพธิ ไพศาลมาขึ้น เมืองนครพนม ต่อมาเมื่อมีการส่งเจ้านายมาเป็นผู้สำเร็จราชการมณฑลฝ่ายเหนือ เมืองต่าง ๆ รวมทั้งเมืองกุสุมาลย์ยกฐานะเป็นอำเภอเมือง เมืองโพธิไพศาลยกฐานะเป็นตำบลหนึ่งของ อำเภอกุสุมาลย์ การย้ายถิ่นฐานของพระยาไพศาลเสนาณรงค์ ซึ่งประกอบด้วยผู้นำและหัวหน้า ครอบครัวหลักของชาวไ้ คือ

1. ท้าวขัตติยะ ต้นสกุล นามพะทาย (พระยาโพธิไพศาลเสนาณรงค์)
2. หลวงพนม ต้นสกุล มะละ
3. มหาขานนท์ ต้นสกุล รริยะบุตร
4. เจ้าพระราช ต้นสกุล อินธิราช
5. หลวงไชย ต้นสกุล กุลวงศ์
6. เต่าผู้ช่วย ต้นสกุล ทายะน้อย

ครั้งนั้น คณะนำช้างมา 4-5 เชือก พักอยู่ที่ “กะทามบักค้อ” (กระทาม คือ แผ่นดินที่ลุ่ม น้ำท่วมไม่ถึง) ช้างข้ามลงเล่นน้ำและกินน้ำ ต่อมาเรียกว่า “ท่าช้าง” ตรงสะพานข้ามห้วยอ้วนในปัจจุบัน มาตั้งถิ่นฐานที่บ้านพะทาย ต่อมาเมื่อปีพุทธศักราช 2495 ได้เกิดอหิวาตกโรค ชาวบ้าน เรียกว่า ห่ากินคน ชาวบ้านบางส่วนอพยพย้ายบ้านไปอยู่บ้านหนองแวง (บ้านร้าง) จนเมื่อปีพุทธศักราช 2499 จึงได้ย้ายคืนมา เนื่องจากปัญหาโจรภัย ชาวไ้เป็นชนเผ่าที่เรียบง่ายชอบอาศัยอยู่ที่ราบลุ่มใกล้ แม่น้ำ แต่อยู่ที่ดอนน้ำท่วมไม่ถึง ใช้หลักการดำเนินชีวิตตามหลักประเพณีดั้งเดิม คือ นับถือผีและไสย ศาสตร์พร้อมประกอบพิธีกรรมต่าง ๆ

สภาพพื้นที่ของบ้านพะทายโดยทั่วไปจะเป็นพื้นที่ราบลุ่ม มีป่าไม้ พื้นที่ดอน ซึ่งพื้นที่ดอนจะปลูกพืชไร่ พื้นที่ราบลุ่มใช้ทำนาและปลูกพืชผักสวนครัว สภาพพื้นที่มีลำห้วย หนอง คลอง บึง อ่างเก็บน้ำธรรมชาติมีจำนวน 2 แห่ง และอ่างเก็บน้ำที่หน่วยงานราชการสร้าง มี 3 แห่ง แม่น้ำที่สำคัญ ได้แก่ แม่น้ำห้วยอ้วน และแม่น้ำโขง

ลักษณะภูมิอากาศ เป็นเขตร้อนชื้น 3 ฤดู ดังนี้

ฤดูร้อน	เริ่มตั้งแต่เดือนมีนาคม ถึงเดือนพฤษภาคม
ฤดูฝน	เริ่มตั้งแต่เดือนมิถุนายน ถึงเดือนตุลาคม
ฤดูหนาว	เริ่มตั้งแต่เดือนพฤศจิกายน ถึงเดือนกุมภาพันธ์

ประชากรและลักษณะการปกครอง

เมื่อปีพุทธศักราช 2490 บ้านพะทายขึ้นอยู่กับตำบลพะนาม หมู่ที่ 14 และได้แยกตัวเป็นตำบลพะทาย ซึ่งมีพื้นที่ทั้งหมด 55.93 ตารางกิโลเมตร ตั้งอยู่ทางทิศเหนือของอำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม แบ่งเขตปกครองออกเป็น 4 หมู่บ้าน คือ บ้านพะทาย บ้านโคกสว่าง บ้านนาข้าท่า บ้างแก้งพง (ส้มโฮง) หนองเทา บ้านพะทาย หมู่ 3, หมู่ 4, หมู่ 5, และหมู่ 6 โดยการปกครองของสภาตำบลพะทาย ได้รับการยกฐานะขึ้นเป็นองค์การบริหารส่วนตำบลพะทาย โดยได้รวมเอาพื้นที่ของบ้านพะทายไปพร้อมกันด้วย ขึ้นต่อองค์การบริหารส่วนตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม ผลกระทบจากนโยบายของส่วนราชการนั้นได้ส่งผลให้หมู่บ้านพะทายได้รับการพัฒนาในด้านต่าง ๆ ทั้งเส้นทางการคมนาคม และสาธารณสุขไปมากมากขึ้นตามลำดับ เนื่องจากบ้านพะทายมีพื้นที่ติดกับถนนสายหลักตัดริมแม่น้ำโขง สายนครพนม – บึงกาฬ – หนองคาย (ทอดยาวตามแม่น้ำโขง) ปัจจุบันบ้านพะทาย มีจำนวนครัวเรือนทั้งสิ้น 608 ครัวเรือน ประชากรรวมประมาณ 2,133 คน แบ่งเป็นชาย 1,074 คน และหญิง 1,059 คน

พื้นที่บ้านโพธิ์ไพศาล

ชาวไร่บ้านโพธิ์ไพศาล ตำบลโพธิ์ไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดนครพนม แบ่งการปกครองออกเป็น 2 หมู่ คือ หมู่ 3 และหมู่ 9 ผู้วิจัยจะนำเสนอต่อไป



ภาพประกอบที่ 15 ยินดีต้อนรับเข้าสู่แหล่งท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมบ้านโพธิ์ไพศาล
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2564)

ประวัติและการตั้งถิ่นฐาน

เมื่อชาวไส้อพยพมาจากบ้านเมืองมหาชัยกองแก้วในประเทศลาวมาตั้งถิ่นฐานที่บ้านเมืองเก่า ต่อมาเมื่อมีผู้คนเพิ่มขึ้นส่วนหนึ่งก็อพยพไปอยู่ที่เมืองกุสุมาลย์มณฑล โดยมีหลวงอรัญอาสาเป็นเจ้าเมือง บางส่วนก็ยังคงอยู่ที่เดิม และมีบางส่วนย้ายมาตั้งถิ่นฐานที่กุดเขาวัว (มีหลักฐานพบแผ่นหินสลักเป็นรูปเขาวัว คือ เขาวัวนั่นเอง) และได้ยกฐานะเป็นเมืองโพธิ์ไพศาลนิคม (เล่ากันว่ามียันต์โพธิ์ใหญ่อยู่ 5 ตัน หมายถึง พระเจ้า 5 พระองค์) โดยมีเจ้าเมืองชื่อว่า พระไพศาลและมีลูกต่อมาชื่อว่า พระบุรีสีมานุรักษ์ มีหลานปกครองต่อมาชื่อว่า พระพิศิทธิ์ รัตนพิศาล เสียชีวิตเมื่ออายุ 83 ปี โดยมีประวัติการตั้งเมือง ดังนี้

บ้านโพธิ์ไพศาล เคยเป็นเมืองเก่ามาก่อน ชื่อว่าเมืองโพธิ์ไพศาลนิคม โดยตั้งขึ้นในปี พ.ศ. 2419 โดยมีหลักฐานว่า ครั้งปีเถานพศกจุลศักราช 1234 (พ.ศ. 2415) พวกข้ากะไส้เมืองกุสุมาลย์มณฑลเกิดวิวาทชิงตำแหน่งทางราชการ โดนมีท้าวชัตติยะ ไทยกะไส้ เป็นหัวหน้า ร้องขอเป็นเมืองขึ้นเมืองสกลนคร โดยขอแยกตัวออกจากเมืองกุสุมาลย์มณฑล จึงโปรดเกล้าฯ ให้ท้าวชัตติยะเป็นพระไพศาล-สีมานุรักษ์ เจ้าเมืองและยกบ้านโพธิ์ในแขวงเมืองสกลนครเป็นเมืองโพธิ์ไพศาลนิคมขึ้นเมืองสกลนครอีกเมืองหนึ่ง (เติม วิพากพจนกิจ. 2513: 318)

ต่อมาเมื่อมีการปรับปรุงรูปแบบการปกครองหัวเมือง ในสมัยรัชกาลที่ 6 ในปี พ.ศ. 2457 เมืองที่สำคัญเช่น เมืองกุสุมาลย์มณฑล เมืองโพธิ์ไพศาลนิคม จึงถูกลดฐานะลงเป็นเพียงตำบลหนึ่งเท่านั้น แต่ต่อมากุสุมาลย์ได้ยกฐานะเป็นกิ่งอำเภอในปี พ.ศ. 2505 และได้เป็นอำเภอในปี พ.ศ. 2510 ส่วนเมืองโพธิ์ไพศาลนิคมก็ยังคงเป็นเพียงตำบลโพธิ์ไพศาลขึ้นตรงต่ออำเภอกุสุมาลย์ในปัจจุบัน



ภาพประกอบที่ 16 อนุสาวรีย์พระอัฐมอู่

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2564)

ที่ตั้งและลักษณะทางภูมิศาสตร์

บ้านโพธิ์ไพศาลเป็นหมู่บ้านหนึ่งของตำบลโพธิ์ไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร ซึ่งมีอยู่ 2 หมู่ คือ หมู่ 3 และหมู่ 9 ตั้งอยู่ทางทิศตะวันออกของอำเภอกุสุมาลย์ ตามถนนสายกุสุมาลย์ – ท่าอุเทน ประมาณ 6 กิโลเมตร และห่างจากตัวเมืองสกลนคร ตามถนนสกลนคร – นครพนม ประมาณ 49 กิโลเมตร มีอาณาเขตติดต่อกับหมู่บ้านอื่น ๆ ดังนี้

ทิศเหนือ ติดกับบ้านโพนทอง ตำบลโพธิ์ไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร

ทิศใต้ ติดกับบ้านโพนคำ ตำบลโพธิ์ไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร

ทิศตะวันออก ติดกับบ้านกุดสะกอย ตำบลโพธิ์ไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร

ทิศตะวันตก ติดกับบ้านโนนสะอาด ตำบลกุสุมาลย์ อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร



ภาพประกอบที่ 17 แผนที่บ้านโพธิ์ไพศาล หมู่ 3 และหมู่ 9
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2563)

ลักษณะพื้นที่เป็นที่ราบสูงสลับกับลาดชัน ลักษณะดินเป็นดินปนทราย ทางทิศตะวันออกของหมู่บ้านเป็นเขตที่ราบ สูงกว่าพื้นที่ทางทิศตะวันตกของหมู่บ้าน ด้านทิศตะวันออกเป็นป่าโปร่ง ส่วนทิศเหนือและทิศตะวันตกชาวบ้านใช้ปลูกข้าว พืชผักสวนครัว ชาวบ้านนอกจากจะอาศัยน้ำฝนในเพาะปลูก ยังมีแหล่งน้ำที่สำคัญคือ อ่างเก็บน้ำห้วยหินกอก อยู่ทางทิศตะวันออกของหมู่บ้านโพธิ์ไพศาล อยู่ทางตอนบนของลำห้วยทวย ชาวบ้านอาศัยน้ำจากอ่างเก็บน้ำนี้ในการเพาะปลูกหลังฤดูเก็บเกี่ยวส่วนลำห้วยทวยเป็นลำห้วยธรรมชาติ ไหลจากทิศเหนือของอำเภอกุสุมาลย์ผ่านบ้านโพธิ์ไพศาลแล้วไหลลงสู่แม่น้ำโขงที่บ้านปากทวย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม และอีกลำห้วยหนึ่งเป็นลำห้วยเล็ก ๆ ไหลจากทิศตะวันตกมาทิศเหนือบริเวณกุดเขาวัว ไหลไปบรรจบกับลำห้วยทวยในหมู่ที่ 3 ของบ้านโพธิ์ไพศาล คือ ลำห้วยดิน

ลักษณะภูมิอากาศของบ้านโพธิ์ไพศาล แบ่งได้ 3 ฤดู ดังนี้

ฤดูฝน เริ่มตั้งแต่เดือนพฤษภาคม – เดือนตุลาคม

ฤดูหนาว เริ่มตั้งแต่เดือนพฤศจิกายน – เดือนกุมภาพันธ์

ฤดูหนาวจะหนาวจัด

ฤดูร้อน เริ่มตั้งแต่เดือนกุมภาพันธ์ – เดือนเมษายน ฤดูร้อนจะร้อนมาก

ประชากรและลักษณะการปกครอง

การปกครองภายในหมู่บ้านโพธิ์ไพศาล นอกจากจะยึดความอาวุโสแล้วยังยึดบทบาทสถานภาพของตัวบุคคลด้วย คือ เคารพสิทธิและหน้าที่ภายในครอบครัวลูกจะต้องเชื่อฟังพ่อแม่ ภรรยาจะต้องเชื่อฟังสามี พ่อและแม่ก็จะรับฟังคำแนะนำจากปู่ย่าตายายตามแบบแผนจารีตประเพณีที่ปลูกฝังมา ปัจจุบันบ้านโพธิ์ไพศาล หมู่ 3 มีบ้านเรือน จำนวน 234 หลังคาเรือน จำนวนประชากรประมาณ 1,349 คน และบ้านโพธิ์ไพศาล หมู่ 9 มีบ้านเรือน จำนวน 74 หลังคาเรือน จำนวนประชากรประมาณ 668 คน โดยมีนายกอง ชิตบุตร เป็นผู้ใหญ่บ้าน ทำหน้าที่ปกครองหมู่บ้าน ลักษณะประชากรในหมู่บ้านเป็นชาวโล้ จะอยู่รวมกันเป็นกลุ่มเครือญาติเป็นกลุ่มเล็ก ๆ มีการช่วยเหลือซึ่งกันและกัน ในแต่ละครอบครัวจะมีสมาชิกประมาณ 4-6 คน ลักษณะประชากรในหมู่บ้านซึ่งเป็นชาวโล้ตั้งบ้านเรือนเป็นกลุ่มตระกูลอยู่เรียงรายไปตาม 2 ฝั่งถนนของหมู่บ้าน

จากการสังเกตและสอบถามชาวบ้านและเจ้าหน้าที่ที่ทำงานในพื้นที่พอสรุปถึงอุปนิสัยที่เกี่ยวข้องกับชาวโล้ได้ดังนี้

- 1) มีความเชื่อถือและเชื่อฟังหัวหน้าหรือผู้นำของตน แต่ทั้งนี้หัวหน้าและผู้นำต้องมีคุณธรรมและมีเหตุผล
- 2) พวกเขารักความเป็นธรรมไม่ชอบการเอาเปรียบ หรือการขู่เข็ญบังคับ ถ้าหากไม่ได้รับความเป็นธรรมแล้วพวกเขาจะไม่สนใจเลย
- 3) เอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ ซื่อตรงต่อคนที่มีความซื่อตรงต่อคน
- 4) ขยัน มานะ บากบั่น อดทนในการประกอบอาชีพในไร่นา หรือการไถหาความรู้ ซึ่งมักจะเกิดกับคนรุ่นใหม่

กล่าวโดยสรุป ชาวโล้ในพื้นที่ศึกษามีความเกี่ยวข้องและสัมพันธ์กัน โดยยังมีความเชื่อร่วมกันเรื่องอัตลักษณ์ความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ภาษาเดียวกัน การมีเชื้อสายเดียวกัน มีประเพณีและพิธีกรรมต่าง ๆ ร่วมกัน และเมื่ออพยพเคลื่อนย้ายมาตั้งถิ่นฐานบ้านเรือนในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย ซึ่งปัจจุบันมีหลายหมู่บ้านที่ชาวโล้อาศัยอยู่ เฉพาะในพื้นที่ศึกษามีชาวโล้อาศัยอยู่อย่างหนาแน่นอีกทั้งยังเป็นพื้นที่ซึ่งชาวโล้ได้อพยพเคลื่อนย้ายเข้ามาครั้งแรก ดังนั้นจึงยังคงเหลือร่องรอยของที่ตั้งต่าง ๆ อยู่ แม้ชาวโล้จะแยกกระจายกันไปตั้งหมู่บ้านใหม่ขึ้น พวกเขาก็ยังใช้ภาษาโล้ในการติดต่อสื่อสารกัน แต่หากจะพูดหรือสื่อสารกับคนกลุ่มอื่น ๆ ก็มักจะใช้ภาษาถิ่นนั้น ๆ หรือภาษาไทยมาตรฐานในการเสวนา จากการสัมภาษณ์เชิงลึกเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ชุมชน ก็พบว่ามักจะมีการเล่าประวัติต่าง ๆ ให้ลูกหลานรุ่นหลังฟังอยู่เสมอ โดยจะเล่าเป็นเกร็ดเล็กเกร็ดน้อยให้ฟัง แต่ส่วนมากประวัติที่เล่ามักจะถูกเล่าตั้งแต่การปกครองโดยกำนัน ผู้ใหญ่บ้าน มีส่วนน้อยที่เล่าถึงการ

เดินทางมาจากถิ่นฐานเดิม แต่ชาวไส้ก็จะรู้ว่าตนเป็นใครมาจากไหน และก็น่าจะถือว่าเป็นญาติพี่น้องกันหมดที่สืบเชื้อสายมาจากบรรพบุรุษเดียวกัน (เตียน สุดา, สัมภาษณ์: 2564)

3.5 วิถีชีวิตของคนไส้ในพื้นที่ศึกษา

ในส่วนนี้แสดงถึงลักษณะบ้านเรือนในปัจจุบัน วิธีการแต่งกาย รูปแบบอาหารและวิถีการกินอยู่และการประกอบอาชีพ รวมถึงสภาพเศรษฐกิจชุมชน เพื่ออธิบายและทำความเข้าใจวิถีการดำเนินชีวิตและสภาพเศรษฐกิจของคนไส้ในพื้นที่ศึกษา ซึ่งอธิบายไว้ดังนี้

3.5.1 ลักษณะบ้านเรือนที่อยู่อาศัยในปัจจุบัน

ลักษณะที่ตั้งบ้านเรือนของชาวไส้มีลักษณะพื้นที่แตกต่างกันไปตามสภาพภูมิประเทศแต่ส่วนมากจะเป็นพื้นที่สูงเนิน เพื่อป้องกันน้ำท่วม และมีทรัพยากรธรรมชาติที่กินได้หรือใช้วัสดุธรรมชาติรอบ ๆ หมู่บ้านในการดำรงชีวิตประจำวัน โดยรอบ ๆ หมู่บ้าน จะเป็นที่ลุ่มมีป่ามีแหล่งน้ำหรือใกล้ห้วยหนองตามธรรมชาติ

บ้านเรือนที่อยู่อาศัยของชาวไส้มีลักษณะเรียบง่ายหลากหลายรูปแบบ ใช้วัสดุที่หาง่ายในท้องถิ่นมาเป็นวัสดุในการก่อสร้าง ตัวบ้านจะมีลักษณะทรงใต้ถุนสูง เพื่อให้วัว ควาย เข้าไปอาศัยอยู่ได้ รวมถึงใช้เป็นที่จอดรถยนต์ หรือรถจักรยานยนต์ พวกเขาจะใช้ประโยชน์จากใต้ถุนบ้านอย่างเต็มที่ โดยแบ่งเนื้อที่ในการใช้ประโยชน์ออกเป็นสวน ๆ ทั้งใช้เป็นดินของวัว ควาย ใช้เป็นที่เก็บหูกทอผ้า ใช้เป็นที่วางเสต้ง วัสดุอุปกรณ์การเกษตรหรืออุปกรณ์ในการดำรงชีวิตประจำวัน ส่วนด้านหลังตัวบ้านจะใช้เป็นที่เลี้ยงเป็ดไก่หรือบางครั้งเรือนอาจใช้เป็นที่เลี้ยงหมู และพื้นที่ด้านข้างรอบตัวบ้านส่วนมากพวกเขาจะใช้สร้างยุ้งข้าวเพื่อเก็บข้าวเปลือก บางบ้านจะสร้างยุ้งข้าวแยกออกมาจากตัวบ้าน แต่จะไม่ห่างจากตัวบ้าน เพื่อความสะดวกในการดักข้าวเปลือกไปสีข้าว ส่วนยุ้งข้าวชาวไส้นิยมสร้างเป็นหลังทรงสูงส่วนด้านล่างของยุ้งข้าวใช้เป็นที่เก็บเครื่องมือทำสวน ทำนา เครื่องมือหาปลา ล่าสัตว์ บางครอบครัวผู้ชายอาจจะใช้เป็นสถานที่จักสาน ทำลอบ ทำไซ สานแห บางบ้านใช้เป็นที่ยังเป็ดหรือเลี้ยงไก่

ต่อมาวัสดุอุปกรณ์ที่ใช้ในการสร้างบ้านที่ทำได้จากธรรมชาติได้ลดลง ชาวไส้เริ่มมีการสร้างบ้านตามรูปแบบใหม่ตามสมัยนิยมคล้าย ๆ บ้านเรือนของชาวอีสานทั่วไป การสร้างบ้านเรือนของชาวไส้นั้นมักจะสร้างอยู่ใกล้ ๆ กัน ในกลุ่มญาติพี่น้อง (กลุ่มเครือญาติ) และเมื่อลูกแต่ละคนได้แต่งงานและแยกบ้านเรือนออกไป พวกเขาก็จะสร้างบ้านเรือนใหม่อยู่บริเวณรอบ ๆ หรือใกล้กับบ้านเรือนของพ่อแม่ จากการสังเกตและเก็บข้อมูลสนามพบว่า บ้านเรือนของชาวไส้ในปัจจุบันมีหลากหลายรูปแบบ มีทั้งแบบดั้งเดิม แบบประยุกต์และแบบสมัยใหม่ (สไตล์โมเดิร์น) พวกเขาจะผสมผสานรูปแบบและ

วัสดุสมัยใหม่เข้าไปด้วย ส่วนรูปแบบและขนาดของบ้านเรือนนั้นขึ้นอยู่กับฐานะและจำนวนสมาชิกในครอบครัว (มัน แสมมอบ, 2564: สัมภาษณ์)

1) บ้านเรือนแบบดั้งเดิม ส่วนใหญ่มีลักษณะเป็นบ้านไม้ ใต้ถุนจะยกสูงจากพื้นประมาณ 1.5 – 2 เมตร เสาจะทำด้วยไม้เนื้อแข็งมีจำนวน 6 ต้น หรือ 9 ต้น เป็นส่วนใหญ่ ส่วนพื้นบ้านปูด้วยไม้ไผ่เรียกว่า “ฟาก” ฝาบ้านใช้ใบตองกุงนำมาสานขัดตะหลังคาทำด้วยหญ้าแฝกมัดกับไม้เคียว ส่วนบันไดบ้านมีเพียงด้านเดียว จำนวนชั้นของบันไดขึ้นอยู่กับความสูงของตัวบ้าน หากเป็นบ้านสูงมากก็จะมีบันไดจำนวน 7 ชั้น ส่วนมากแล้วความสูงโดยทั่วไปจะมีบันไดประมาณ 5 ชั้น ส่วนบ้านที่มีฐานะมากขึ้นจะใช้ไม้กระดานทำเป็นพื้นและฝาบ้านเพราะมีความคงทนมากกว่า ความยาวของบ้านประมาณ 4-6 เมตร ส่วนจำนวนห้องมักแบ่งพื้นที่บ้านออกเป็น 3 ส่วน ได้แก่ ห้องผีบรรพบุรุษ ห้องพักผ่อนและห้องนอน โดยมักใช้ผ้ากั้นอย่างง่าย ๆ ห้องครัวและห้องน้ำจะแยกออกจากตัวบ้าน ส่วนใต้ถุนบ้านเอาไว้เพื่อประโยชน์ใช้สอยด้านต่าง ๆ เช่น ทอผ้า ทอเสื่อ เก็บฟืน เก็บอุปกรณ์การเกษตร เลี้ยงสัตว์

2) บ้านเรือนแบบประยุกต์ มีลักษณะดังนี้

บ้านเรือนแบบสองชั้น มีลักษณะตัวบ้านใต้ถุนยกสูง หลังคาจะมุงด้วยสังกะสี หรือ แผ่นกระเบื้อง ฝาบ้านปูด้วยไม้กระดาน มีหน้าต่างที่ติดด้วยกระจกหลายหลากรูปแบบ พื้นบ้านชั้น 2 ปูด้วยไม้กระดาน และชั้น 1 เทพื้นด้วยคอนกรีตเสริมเหล็กแล้วปูกระเบื้องทับเพื่อความสวยงาม บ้านเรือนบางหลังจะปล่อยให้ใต้ถุนบ้านให้โล่งหรือวางไว้เพื่อประโยชน์ใช้สอย เช่น ใช้เป็นที่จอดรถ ใช้เป็นพื้นที่นั่งเล่นพบปะญาติพี่น้องและเพื่อนบ้านตามโอกาส หรือใช้เก็บอุปกรณ์ต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับ การดำรงชีวิตประจำวันของพวกเขา ชั้น 2 จะมีห้องผีเรือน (ผีบรรพบุรุษ) ใต้ถุนมุมบ้าน ส่วนยุงข้าว บางส่วนจะสร้างไว้บริเวณข้าง ๆ ตัวบ้าน หรือด้านหลังตัวบ้าน เหมาะสำหรับครอบครัวที่มีขนาดใหญ่

บ้านเรือนชั้นเดียว มีลักษณะตัวบ้านชั้นเดียว หลังคามุงด้วยสังกะสี หรือกระเบื้อง ฝาบ้านจะก่อด้วยอิฐบล็อกแล้วฉาบเรียบพร้อมด้วยทาสีตามความชอบของเจ้าของบ้าน มีหน้าต่างที่ทำจากไม้หรือกระจกใสรอบตัวบ้าน (หน้าต่างบานไม้ หรือบานกระจก) ส่วนพื้นบ้านเทพื้นด้วยคอนกรีตเสริมเหล็ก ปูพื้นทับด้วยกระเบื้องเพื่อความสวยงาม นอกจากนี้ยังมีการประดับด้วยฝาแผ่นเรียบทาสีอย่างสวยงาม ด้านหน้าตัวบ้าน หรือด้านข้างตัวบ้านจะใช้เป็นที่จอดรถ จะมีห้องผีเรือน (ผีบรรพบุรุษ) ใต้ถุนมุมบ้านมุมใดมุมหนึ่งเช่นเดียวกับบ้านสองชั้น หน้าบ้านจะเป็นมุกยื่นออกมาเพื่อใช้เป็นที่รับแขกหรือรับประทานอาหาร บริเวณรอบตัวบ้านปลูกพันธุ์ไม้ประดับสวนครัวไว้รับประทานหรือประกอบอาหารเพื่อลดค่าใช้จ่าย บ้านเรือนลักษณะนี้เหมาะสำหรับครอบครัวขนาดเล็ก

3) บ้านเรือนสมัยใหม่ (สไตลโมเดิร์น) มีลักษณะหลากหลายรูปแบบ มีทั้งบ้าน 2 ชั้น ชั้นครึ่งและชั้นเดียว ตามความนิยมและฐานะทางเศรษฐกิจ หลังคาบ้านจะมุงด้วยกระเบื้องฉาบฝ้า เพดานด้วยแผ่นเรียบ ฝาบ้านก่อด้วยอิฐบล็อกฉาบเรียบพร้อมทาสีอย่างสวยงาม หน้าต่างติดกระจก

รอบตัวบ้าน พื้นบ้านเทพื้นด้วยคอนกรีตเสริมเหล็กพร้อมด้วยปูกระเบื้อง ประตูบ้านทำด้วยกระจก สามารถเลื่อนไปมาได้ ด้านหน้าตัวบ้าน หรือด้านหลังตัวบ้านใช้เป็นที่ยอดรถ นอกจากนี้ยังทำกำแพงบ้านคอนกรีตเสริมเหล็กล้อมรอบตัวบ้านตามเขตแดนของที่ดิน เพื่อป้องกันขโมยและเพื่อความสวยงาม และพวกเขาจะนิยมปลูกไม้ประดับทั้งด้านหน้าและด้านข้างตัวบ้าน อาจมีบางครัวเรือนที่ปลูกพืชผักสวนครัวไว้รับประทาน แต่ส่วนใหญ่ก็จะนิยมปลูกไม้ประดับ พืชผักสวนครัวจะปลูกไว้บริเวณสวนหรือบริเวณท้องนา

3.5.2 วิธีการแต่งกาย

ชาวโล้วมีลักษณะการแต่งกายที่น่าสนใจนับตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน และมีการปรับเปลี่ยนลักษณะการแต่งกายตามยุคสมัย ตั้งแต่อดีตพวกเขาจะใช้ผ้าแบบเรียบง่าย ผู้ชายจะใช้ผ้าผืนเดียวปิดบังเฉพาะส่วนที่เป็นอวัยวะเพศเท่านั้น ไม่สวมเสื้อ และเวลาหนาวพวกเขาจะมีผ้าคลุมตัว ส่วนผู้หญิงจะมีผ้าชิ้นหนึ่งปิดท่อนล่างยาวถึงหน้าแข้ง และจะสวมเสื้อแขนยาวผ่าอกไม่มีกระดุม หรืออาจจะไม่สวมเลยในช่วงอากาศร้อน



ภาพประกอบที่ 18 ลักษณะการแต่งกายชายชาวโล้วในอดีต
ที่มา: ภาพโดยศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (2564, ออนไลน์)

พหุบุ ปณ ทิโต ชีเว



ภาพประกอบที่ 19 ลักษณะการแต่งกายหญิงชาวโส้ในอดีต
ที่มา: ภาพโดยศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (2564, ออนไลน์)



ภาพประกอบที่ 20 ลักษณะการแต่งกายชาวโส้ในฤดูหนาว
ที่มา: ภาพโดยศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (2564, ออนไลน์)

ต่อมาเมื่อชาวโล้เริ่มมีการติดต่อสัมพันธ์เพื่อทำการค้าขายแลกเปลี่ยนสินค้ากับกลุ่มอื่น ๆ ในภูมิภาคอีสาน ทั้งคนลาวอีสาน พวกผู้ไท ย้อ โย้ย เป็นต้น โดยเริ่มจากการนำของป่าไปแลกเปลี่ยนกับเสื้อผ้า ซึ่งการติดต่อในรูปแบบดังกล่าวทำให้พวกเขาได้เรียนรู้วิธีการและขั้นตอนต่าง ๆ จนสามารถทอผ้าเพื่อใช้เองในครัวเรือน แม้ ๆ ที่เป็นคนโล้เองก็ได้เล่าให้ฟังว่า ผู้ชายแต่เดิมจะนุ่งผ้าเตี่ยว ได้พัฒนามาเป็นกางเกงขาก๊วย มีทั้งขาสั้นและขายาว มีสีครามเข้มหรือสีดำด้วย เวลานุ่งจะม้วนขอบกลางเกงหนีบไว้บริเวณหน้าท้อง เสื้อเป็นผ้าฝ้ายสีดแขนยาวผ่าอกตลอด แหวกชายเสื้อด้านข้าง ผู้หญิงจะไว้ผมสูง ใส่เสื้อแขนกระบอกสีดำหรือสีครามเลยแขนขึ้นมาเล็กน้อย ผ่าอก ชายเสื้อคอเสื้อ แขนเสื้อขลิบแดงประดับด้วยด้ายแดง ชายเสื้อจะมีด้ายแดงปล่อยลงไปให้เลยเอวทั้ง 2 ด้าน ๆ ละ 2-3 ปอย ติดกระดุมเงินหรือเงินเหรียญ แหวกชายเสื้อทั้งสองข้าง สำหรับผู้หญิงที่แต่งงานแล้วจะไม่นิยมใส่ด้ายแดง ฟ้านุ่งมีสีน้ำเงินต่อตีนขึ้นและหัวขึ้นด้วยแถบผ้าสีสัน แต่ถ้าเป็นการแต่งกายไปงานพิธีกรรมต่าง ๆ จะสวมเครื่องประดับ สร้อยเงิน กำไลข้อมือ กำไลข้อเท้า ต่างหูเงิน และหม้อผ้าสไบทับเสื้อ (มลิวลย์ กุณา, 2564: สัมภาษณ์) พวกเขานิยมผ้าฝ้ายย้อมครามสีเข้มจนเกือบดำ มีการประดิษฐ์คิดค้นลวดลายของผ้าถุงอย่างประณีตซับซ้อน มีการต่อหัวผ้าถุงเพื่อให้การสวมใส่กระชับแน่นและใส่สบายเวลาหนีบหรือม้วนไว้ที่เอว การต่อตีนผ้าถุงเพื่อเพิ่มความสวยงามและเพื่อให้เกิดจุดศูนย์ถ่วงให้กับผ้าถุง จากการสังเกตและสอบถาม ผู้วิจัยพบว่า ผ้าชนิดดังกล่าวมักจะใช้กับหญิงที่แต่งงานแล้ว หญิงสาวจะไม่นิยมต่อ ตีนผ้าถุงอาจเป็นเพราะหญิงชาวโล้ต้องการแยกให้เห็นความแตกต่างระหว่างหญิงที่แต่งงานแล้วหรือคนแก่กับหญิงสาว

ในยุคต่อมาพวกเขาได้มีการเปลี่ยนแปลงครั้งใหญ่ การนุ่งผ้าฝ้ายดำมีตีนเชิงเริ่มหายไป พวกเขาเริ่มนิยมนุ่งผ้ามัดหมี่ลายตลอด มีทั้งลายเล็ก ๆ และลายใหญ่ ๆ บางแห่งที่สามารถทอผ้าขิดได้ พวกเขาก็ได้นำผ้าขิดมาเป็นผ้าขึ้น ที่เรียกว่า นุ่งผ้าขิด ส่วนเสื้อพวกเขายังคงใช้สีครามหรือสีดำ กระดุมเปลี่ยนจากสีเงินเป็นกระดุมสีขาวแทน ขอบชายเสื้อที่มีขลิบแดงเริ่มหายไปหรือลดความนิยมลง เสื้อผ้าของผู้ชายยังคงใส่เสื้อสีดำทั้งแขนสั้นและแขนยาว นอกจากนี้ชาวโล้ยังนิยมเครื่องเงินประดับเสื้อผ้า เช่น สร้อยเงิน ทำเป็นหลอดยาว ๆ สลับกันเงินกลม เงินเหรียญ คล้องคอ มีกำไลแขน กำไลขาเป็นโลหะเงิน

พหุบุ ปณ จิต โตะ ชเว



ภาพประกอบที่ 21 การแต่งกายชุดพื้นเมืองของชาวโล่ในปัจจุบัน
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2563)

จากการสังเกต ผู้วิจัยเห็นว่าลักษณะการแต่งกายของชาวโล่เริ่มมีการเปลี่ยนแปลงอย่างเห็นได้ชัด ผู้ชายเริ่มนิยมใช้ผ้าสไบชนิดพาดบ่าหรือคาดเอว หรือใช้พันศีรษะ ผู้หญิงใช้ผ้าสไบลายชนิดพาดบ่าเพื่อประดับชุดเสื้อผ้าชุดแต่งกาย แล้วจะใช้เมื่อเข้าร่วมงานเทศกาล งานพิธีกรรมสำคัญ ๆ ของหมู่บ้าน ปัจจุบันชาวโล่ได้มีการติดต่อสัมพันธ์กับโลกภายนอกได้อย่างสะดวก เพราะการคมนาคมที่สะดวกสบาย อีกทั้งลูกหลานชาวโล่ได้รับการศึกษา จึงทำให้พวกเขามีการเปลี่ยนแปลงการสวมใส่เสื้อผ้าหลากหลายรูปแบบที่หาซื้อได้ตามท้องตลาดทั่วไป ส่วนเสื้อผ้าพื้นเมืองจะใส่เฉพาะในงานเทศกาล หรือพิธีการที่สำคัญ และปัจจุบันชาวโล่ได้เปลี่ยนจากการทอผ้าเพื่อใช้เองในครอบครัวมาเป็นการทอผ้าเพื่อการค้าขายเพื่อสร้างรายได้ให้กับครอบครัว ซึ่งส่วนใหญ่จะเป็นผลิตภัณฑ์ที่ทำจากผ้าฝ้ายย้อมคราม



ภาพประกอบที่ 22 ลวดลายผ้าย้อมครามชาวโล่
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2563)

3.5.3 รูปแบบอาหารและวิถีการกินอยู่

คนโส้มีวิถีชีวิตความเป็นอยู่พอเพียง พึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน ดำเนินชีวิตโดยพึ่งพาธรรมชาติ และมีวิถีหาอยู่หากินตามนิเวศท้องถิ่น โดยมีป่าชุมชนเป็นแหล่งรวบรวมอาหารที่มีความอุดมสมบูรณ์ จะใช้ชีวิตแบบเรียบง่ายหาของป่ากินเป็นอาหาร เช่น ถั่วแฉะ จะหาไข่มดแดง จักจั่น และเลี้ยงสัตว์ไว้เพื่อเป็นอาหาร ทั้งเป็ดและไก่ ส่วนถั่วฝักยาว ก็จะหาเห็ด หน่อไม้ กุ้ง หอย ปู ปลา มาทำเป็นอาหาร ชาวโส้เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่กินง่ายอยู่ง่าย และปลูกพืช ผัก ผลไม้ สมุนไพรไว้ในบริเวณบ้านเพื่อนำมาทำเป็นอาหารในชีวิตประจำวัน จากการสัมภาษณ์และสอบถามชาวโส้ พบว่า วิถีชีวิตด้านการกินตั้งแต่รุ่นพ่อ แม่ ปู่ ย่า ตา ยาย หากินตามธรรมชาติ เช่น ไข่มดแดง กุ้ง หอย ปู ปลา สมัยนั้นก็กินผักกินหญ้ากินข้าวในใบตองไม่มีถ้วย ชาวโส้จึงเรียกว่า “เจี้ยะสะลา” แปลว่า กินข้าวในใบตองไม่มีระบบตลาด หาอาหารพื้นบ้านกินและขอกินกันได้ ใครได้ปลามาได้หอยมาก็แบ่งปันกันกินไม่ได้ซื้อแต่ปัจจุบันซื้อขายอย่างเดียว (สะไว มะละ, 2564: สัมภาษณ์) อย่างไรก็ตามรูปแบบอาหารและวิถีการกินอยู่ของ ชาวโส้มีความคล้ายคลึงกับชาวไทยอีสานทั่วไป แต่พวกเขาก็ยังมีเอกลักษณ์ แบ่งออกได้ดังนี้

1) **อาหารปกติในชีวิตประจำวันของชาวโส้** ประกอบด้วย กุ้งฝอย ปู ปลา พืช ผัก ที่พวกเขาสามารถหาได้เองตามธรรมชาติ ตามฤดูกาล ทั้งในพื้นที่ป่าชุมชนในหมู่บ้าน ห้วยไร่ปลายนา รวมถึงบริเวณหมู่บ้านใกล้เคียง มีทั้งผลิตได้เอง หรือจากการแลกเปลี่ยนแบ่งปันกันในหมู่เครือญาติและหมู่บ้าน และจากการซื้อขาย สำหรับส่วนประกอบที่หาเองหรือผลิตเองไม่ได้ พวกเขาจะซื้อจากร้านค้าภายในหมู่บ้าน เช่น เกลือ น้ำปลา น้ำตาล น้ำมันพืช ผงชูรส เป็นต้น

อาหารที่ชาวโส้กินในชีวิตประจำวันมักจะกินเพื่อให้มีแรงทำงาน แบบเรียบง่าย โดยเฉพาะเมื่อเช้าจะเป็นเวลาที่เร่งรีบ พวกเขาจะออกไปทุ่งนาในฤดูทำนา และออกไปรับจ้างในช่วงเวลาที่ทำนาเสร็จแล้ว ส่วนเด็กที่เป็นลูกหลานนั้นต้องรีบไปโรงเรียน แม่บ้านจะเป็นผู้หุงหาอาหารในตอนเช้าพร้อมทั้งเตรียมอาหารกลางวันให้ทั้งพ่อและลูก

อาหารหลักของชาวโส้ คือ กุ้งฝอย ปู ปลา ซึ่งสามารถหาได้จากลำห้วย สระน้ำ (บ่อน้ำ) ในที่นาของพวกเขา และจากการซื้อขาย เพื่อนำมาทำเป็นอาหาร เช่น กุ้งฝอยก็นำมาทำเป็น ก้อยกุ้ง (กุ้งเต้น) ปู ก็ให้นำมาทำเป็น อุ้กะปู ปั้นปู และปลาก็จะนำมาทำเป็นต้ม แกง ปิ้ง หมก ทอด นอกจากนี้ถ้าเป็นช่วงฤดูฝนก็จะมีเห็ดที่ชาวโส้นำมาทำเป็นแกงเห็ด และถั่วแฉะพวกเขาก็จะหาไข่มดแดงมาก้อยไข่มดแดงกิน ผักสดที่ปลูกในบริเวณบ้านก็สามารถนำมากินได้ ถ้าไม่มีอาหารจำพวกดังกล่าว พวกเขาก็จะกินอาหารจำพวกไก่ หรือเป็ด ไช้ไก่ ไช้เป็ด ที่เลี้ยงไว้ บางครั้งพวกเขาก็จะซื้อเนื้อหมู เนื้อวัว ปลาจากตลาดเพื่อกินเป็นอาหารทั้งนี้ขึ้นอยู่กับโอกาสและสถานการณ์



ภาพประกอบที่ 23 วิธีการหาไขมดแดงของชาวโล้

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2564)

จากการสัมภาษณ์ พบว่า ชาวโล้จะหาอยู่หากินอยู่กับแหล่งน้ำ และผืนป่ามาโดยตลอด ชาวบ้านก็จะช่วยกันรักษาและอนุรักษ์ธรรมชาติอยู่ตลอดเวลา จะหาปลาหา หน่อไม้ โดยมีเครื่องมือ เครื่องมือหาปลาก็จะใช้กันเองไม่ต้องเสียเงินซื้อมีทั้งแห (ทอดแห) ทั้งสะดัง (ยกยอ) ที่เป็นอุปกรณ์แบบดั้งเดิมที่ใช้กันอยู่ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน คนในหมู่บ้านโล้ก็จะหาอยู่หากินในลักษณะนี้ (ภักดี สิบทิพลา, 2564: สัมภาษณ์)

อาหารของชาวโล้จะทำแบบเรียบง่าย ในแต่ละมื้อไม่มีหลายชนิด อาหารของพวกเขาสามารถจำแนกออกได้ตามลักษณะการปรุงดังนี้

- 1) อาหารประเภท ต้ม แกงหรืออ่อม นำอาหารที่ได้จากแหล่งธรรมชาติ หรือจากการแลกเปลี่ยน ซื้อขาย รวมถึงพืชผักที่ได้จากแหล่งธรรมชาติและผลิตได้เอง มาต้ม หรือแกง เช่น ต้มปลา ต้มกบ ต้มเปรตปลาไหล อ่อมไก่ อ่อมกบ แกงหน่อไม้ แกงเห็ด แกงหอยขม เป็นต้น
- 2) อาหารประเภท นึ่ง นำอาหารที่ต้องการจะนึ่งมาผสมกับเครื่องปรุงแล้วห่อใส่ใบตอง จากนั้นนำไปนึ่งในภาชนะ แต่ถ้าเป็นผักสามารถนำไปนึ่งได้เลย อาหารที่นิยมนำไปนึ่ง คือ นึ่งปลา พร้อมด้วยผักตามธรรมชาติ หรือปลุกเอง
- 3) อาหารประเภท บั๊ง ย่าง นำเนื้อสัตว์ที่ได้จากแหล่งธรรมชาติ หรือจากการแลกเปลี่ยน หรือซื้อขาย มาคลุกเคี้ยวผสมกับเกลือ หรือเครื่องปรุงและนำมาบั๊งหรือย่าง เช่น บั๊งปลา บั๊งกบ บั๊งเขียด บั๊งนก ย่างเนื้อวัว ควาย หมู เป็นต้น
- 4) อาหารประเภท ส้มตำ นำพืชผักที่ปลุกขึ้นเอง หรือจากการแลกเปลี่ยน ซื้อขาย มาทำเป็นส้มตำ เช่น ตำมะละกอ ตำมะม่วง ตำมะขาม ตำถั่ว ตำกล้วย ตำแตง เป็นต้น

5) อาหารประเภท ลาบ ก้อย ที่นิยม คือ ก้อยไข่มดแดง ก้อยปลา ลาบปลา ลาบเนื้อวัว เนื้อหมู ก้อยเนื้อวัว โดยเตรียมอาหารดังกล่าวให้พร้อมแล้วใส่เครื่องปรุงจำพวกพริก หอม กระเทียม น้ำปลาร้า น้ำปลา เกลือ ผงชูรส ปรุงให้ร่อยก็สามารภกินได้

6) อาหารประเภท อู๋กะปู ภาษาโล้ เรียกว่า “เมาะอะเลียง” นำปูมาล้างให้สะอาด แยกกระดอง แยกขาออก นำพริกลงตำใส่ครก นำข้าวหมา (ข้าวเหนียวดิบแช่น้ำ) มาตำลงไปด้วย นำผักหอม ขึ้นช่าย ผสมกับกะปู ตำให้ละเอียด แล้วนำปลาแดก (ปลาร้า) ใส่ลงไปแล้วคลุกเค้าให้เข้ากัน แล้วนำไปยัดใส่กับกระดองปู และนำไปใส่หม้อที่ต้มน้ำไว้เล็กน้อย

7) อาหารประเภท เมียง ชาวโล้เรียกว่า “เมียงโล้” มีปูหนึ่ง มะเขือ ตะไคร้ น้ำปลาร้า ใบขนุนอ่อน พริกสด แล้วนำมาใส่น้ำปลาร้าก็สามารถกินได้เลย เมียงโล้ ถือเป็นอาหารว่างของชาวโล้ ช่วงกลางวันที่สามารถจัดหาและทำกินเองได้ตามครัวเรือน แต่ส่วนมากพวกเขาทำกินกันในช่วงเวลาว่าง และกินร่วมกันหลายคนในหมู่เครือญาติและเพื่อนบ้าน (กินชุกรกัน)

8) อาหารประเภท หมกปลา นำปลาที่ต้องการจะหมกมาผสมกับเครื่องปรุง อาทิ พริก เกลือ ปลาร้า คลุกเค้าผสมให้เข้ากันแล้วนำมาห่อด้วยใบตองกล้วยหลาย ๆ ชั้น จากนั้นนำไปย่างไว้บนเตาถ่าน ซึ่งเตาถ่านนี้จะโรยซีเถ้าไว้เพื่อมิให้ถ่านร้อนมากและเพื่อมิให้ไฟไหม้ใบตองก่อน หมกปลาจะสุก จะมิใช่ไฟร้อนมาก ต้องใช้ไฟอ่อนถึงจะมีความเหมาะสม

9) อาหารประเภท ป่น นิยมนำมาทำเป็นป่น ประกอบด้วย ป่นปู ป่นปลา ป่นกบ ป่นเขียด จะเริ่มจากการนำอาหารไปต้มใส่น้ำ แล้วใส่น้ำปลาร้าเล็กน้อยพอสมควร พอสุกแล้วนำส่วนของเนื้อมาตำให้ละเอียดเข้ากันพอดีแล้วเติมเครื่องปรุงน้ำปลาร้า น้ำปลา ผงชูรส พริก หอมและเติมน้ำต้มเล็กน้อย นอกจากนี้ อาหารประเภทป่น ชาวโล้จะนิยมกินกับผักสด ผักนี้้ง หรือผักลวก

10) อาหารประเภทเครื่องต้ม ส่วนใหญ่ชาวโล้จะนิยมต้มเหล้าขาวกัน โดยช่วงมีงานบุญงานประเพณี พิธีกรรม ผู้ชายจะต้มเหล้าขาวหรือเบียร์กัน ผู้หญิงจะต้มเบียร์กัน และเมื่อเวลามีแขกมาเยี่ยมบ้าน พวกเขาจะต้อนรับด้วยเหล้าหรือเบียร์ ในวิถีชีวิตของชาวโล้ถือว่าขาดมิได้ และเหล้าขาวนี้ถือเป็นสิ่งสำคัญในการประกอบพิธีกรรม โดยเฉพาะพิธีเหยา พิธีแซงชะนาม รวมถึงงานแต่งงานและอื่น ๆ

พหุบุ ปณ จิตโต ชีเว



ภาพประกอบที่ 24 อาหารเมนูอุ้กะปุ (เมาะอะเลียง)
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2564)



ภาพประกอบที่ 25 อาหารเมนูก้อยไข่มดแดง
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2564)



ภาพประกอบที่ 26 ตำเมี่ยงไส้ (จวกเมี่ยงตะแวนป่อง)
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2564)

2) **อาหารในโอกาสพิเศษ** จะแบ่งเป็นอาหารพิเศษภายในครอบครัว อาหารโอกาสพิเศษในงานพิธีกรรม และอาหารโอกาสพิเศษในงานประเพณีประจำปี

1) อาหารโอกาสพิเศษภายในครอบครัวของชาวโล้ ในอดีตพวกเขาไม่ค่อยได้ซื้อ แต่จะจับเป็ด ไก่ที่เลี้ยงไว้มาประกอบอาหารเลี้ยงผู้มาเยือน หรือเลี้ยงในช่วงที่เกิดเหตุการณ์สำคัญภายในครอบครัว เช่น วันเกิด แขกหรือเพื่อนมาเยี่ยมเยียน ลูกหาย แต่ปัจจุบันพบว่าต้องซื้อเป็น ส่วนใหญ่ การปรุงอาหารในโอกาสพิเศษในครอบครัว ชาวโล้มักจะปรุงอาหารประเภทเนื้อทั้งการประกอบให้สุกหรือกินแบบดิบ ๆ เช่น ลาบ ต้ม ปิ้ง ก้อย เป็นต้น รวมไปถึงการสังเวยอย่างเกาหลีมากินที่บ้าน หรืออาจจะออกไปกินที่ร้านบางโอกาส

2) อาหารโอกาสพิเศษในงานพิธีกรรม ชาวโล้มีความเชื่อที่ปฏิบัติสืบทอดกันมาตั้งแต่บรรพบุรุษ เช่น พิธีกรรมแข่งชะนาม พิธีเหยา พิธีเลี้ยงผีปู่ตา ผีนา ผีเรือน อาหารที่ใช้เลี้ยงเพื่อประกอบพิธีกรรมก็จะคล้ายคลึงกัน โดยทั่วไปพวกเขาจะใช้อาหารประเภท ข้าวไก่ นึ่งไก่ ต้มไก่ ไข่ต้ม ข้าวต้มมัดกล้วย ข้าวเหนียว น้ำ สุราขาว อาหารเหล่านี้ใช้เลี้ยงผีตามความเชื่อ และอาหารที่จัดมาเลี้ยงแขกที่มาร่วมพิธีกรรมก็จะจัดแยกต่างหาก โดยอาหารที่จัดไว้สำหรับเลี้ยงผู้มาร่วมพิธีกรรมต่าง ๆ นั้น ก็จะเป็นอาหารประเภทต้มไก่ รวมถึงผักกาดขาว แดง ถั่วฝักยาว อาหารประเภทผลไม้ได้แก่กล้วย และสิ่งที่ขาดไม่ได้คือ ข้าวต้มมัด



ภาพประกอบที่ 27 อาหารเมนูข้าวไก่

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2564)

3) อาหารโอกาสพิเศษในงานประเพณีประจำปี นอกเหนือจากอาหารที่เป็นลักษณะทางวัฒนธรรมของชาวโล้ดังกล่าวแล้ว ในการรับวัฒนธรรมอีสานเข้ามาผสมผสาน ชุมชนชาวโล้จึงปรับเปลี่ยนประเพณีวัฒนธรรมชุมชนที่เรียกว่า ฮีตสองสองครองสิบสี่ หรือตามจารีตประเพณีลาวอีสานทั่วไป

อาหารที่ใช้ในงานประเพณีแต่ละครั้งก็จะมีลักษณะคล้ายกับอาหารที่ใช้ในงานบุญประเพณีลาวอีสาน ได้แก่ ขนมจีนน้ำยา ขนมเทียน ข้าวต้มมัดกล้วย

3.5.4 การประกอบอาชีพ และสภาพเศรษฐกิจในชุมชน

คนโສส่วนใหญ่จะประกอบอาชีพเกษตรกร “ทำนา” เป็นอาชีพหลัก ถือเป็นสังคมเกษตรกรอย่างสมบูรณ์ โดยพวกเขาจะทำนาในช่วงฤดูฝนประมาณเดือนมิถุนายนถึงเดือนกรกฎาคมของทุกปี และจะทำการเก็บเกี่ยวในช่วงฤดูหนาวประมาณเดือนพฤศจิกายนถึงเดือนธันวาคมของทุกปี พวกเขาจะทำนาปีละครั้ง พันธุ์ข้าวที่นิยมปลูกกันมากก็คือ ข้าวเหนียวและข้าวหอมมะลิ ทั้งปลูกกินเองในครัวเรือนและปลูกเพื่อจำหน่าย (ปลูกขาย) คนเฒ่าคนแก่ที่เป็นชาวโສได้เล่าให้ฟังว่า การทำนาในอดีตนั้นจะผลิตเพื่อกินเองในครัวเรือน แต่ปัจจุบันได้เข้าสู่ระบบเศรษฐกิจสมัยใหม่โดยการครอบงำของระบบทุนนิยมเผยแพร่เข้ามาในหมู่บ้าน แรงงานส่วนใหญ่ก็จะเกิดจากการจ้างงานของคนในหมู่บ้าน บางครั้งก็จะใช้เครื่องจักรเข้ามาช่วยผ่อนแรง เช่น รถไถนา รถเกี่ยวข้าว และรูปแบบการปลูกก็เริ่มเปลี่ยนไปจากเดิม ใช้วิธีดำนา จ้างคนในหมู่บ้านมาช่วย ทุกวันนี้ใช้วิธีการหว่านข้าวเปลือกแล้วรอรอดเกี่ยวข้าวมาเกี่ยว เพื่อจำหน่ายและยังมีการใช้ยาฆ่าแมลงอีกด้วย (คำตา ราชนณี, 2564: สัมภาษณ์)

หลังจากฤดูทำนาชาวโສจะมีการปลูกพืชเศรษฐกิจ ได้แก่ พริก ใบายาสูบและข้าวโพด โดยใช้แหล่งน้ำจากธรรมชาติห้วยหนองคลองบึงในบริเวณท้ายหมู่บ้าน รวมถึงชลประทานที่รัฐทำโครงการอ่างเก็บน้ำต่าง ๆ สิ่งที่พบเห็นมากขึ้น คือ พวกเขาทำการเกษตรเพื่อการค้าขายมากขึ้น โดยเฉพาะการทำสวนพริกในหมู่บ้าน พบว่ามีพื้นที่ปลูกพริกเป็นบริเวณกว้าง (ชาวโສจะใช้พื้นที่ที่นาหลังการเก็บเกี่ยวแล้ว) นอกจากนี้พวกเขาจะทำกิจกรรม เช่น ไม้กวาด อุปกรณ์ดักสัตว์ กระต๊อบข้าว ตะกร้าหวดหนึ่งข้าว กระม่อ ง้อ งเชิง สะตัง เป็นต้น ทั้งไว้ใช้เองในครัวเรือนและจำหน่าย



ภาพประกอบที่ 28 การทำนาในช่วงฤดูฝนของชาวโສในพื้นที่ศึกษา
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2564)



ภาพประกอบที่ 29 การกรอกข้าวเปลือกใส่กระสอบในช่วงเก็บเกี่ยวผลผลิตของคนไร่

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2564)

ส่วนในด้านอุตสาหกรรมของหมู่บ้านนั้น ไม่มีเด่นชัดในแง่ของการสร้างอาชีพ มีเพียงอุตสาหกรรมในครัวเรือน เช่น โรงสีข้าว งานทอผ้าพื้นเมือง กลุ่มทำขนมจีน เป็นต้น ด้านการค้าขายส่วนใหญ่เป็นร้านค้าทั่วไปในหมู่บ้าน รายได้หลัก ๆ ของพวกเขา มาจากการทำนาขายข้าว ขายพริก ขายใบยาสูบ ยางพารา และการค้าขายทั่วไป นอกจากนี้ยังมีการเคลื่อนย้ายแรงงานเพื่อไปประกอบอาชีพต่างถิ่น อาชีพหนึ่งที่ชาวไร่ถือได้ว่าเป็นวิถีการดำรงชีวิตของพวกเขา ก็คือ การขายแรงงานไปยังกรุงเทพมหานครและปริมณฑล เพื่อเป็นรายได้อีกช่องทางให้กับครอบครัว

จากการสังเกต พบว่า คนในหมู่บ้านที่เป็นชาวไร่เดินทางออกไปทำงานนอกหมู่บ้านเพิ่มมากขึ้น ภายหลังจากการศึกษาภาคบังคับบางคนยังเรียนไม่จบภาคบังคับต้องออกมาช่วยงานพ่อแม่ พวกเขาจะช่วยทำงานที่บ้านสักระยะหนึ่ง บางส่วนก็จะมุ่งเข้าสู่ตลาดแรงงานในตัวเมืองโดยเฉพาะกรุงเทพมหานครและปริมณฑล ซึ่งจะมีคนไปทำงานก่อนอยู่แล้ว ชักชวนกันต่อ ๆ ไป ส่วนมากจะเป็นผู้ชายมากกว่าผู้หญิง เพราะพวกเขาคิดว่ามีรายได้ดีกว่าตามยุคสมัยที่มีการเปลี่ยนแปลง

อาชีพที่ว่างเว้นจากการทำนาของพวกเขา คือ การปลูกผัก ซึ่งการปลูกผัก พวกเขาจะปลูกไว้เพื่อกินเองในครัวเรือนตามบริเวณบ้าน และทุ่งนา การปลูกผักชาวบ้านจะนิยมปลูกผักจำพวกพริกหอม ผักกาด ผักชี คื่นช่าย สะระแหน่ มะเขือ ตะไคร้ มะละกอ มะนาว ผักกาดหอม ส่วนใหญ่เป็นผักสวนครัวที่ปลูกในระยะสั้น เลี้ยงเปิด เลี้ยงไก่ พวกเขาจะเลี้ยงไว้ได้ถุนบ้าน ส่วนการเลี้ยงสัตว์น้ำพวกเขาจะขุดสระน้ำตามท้องนาของตนเอง เมื่อถึงฤดูฝนจะมีน้ำมาก ทำให้ปลาธรรมชาติจะว่ายเข้ามา

อาศัยอยู่ในสระน้ำ พอถึงฤดูแล้งชาวบ้านจะมีปลาเพื่อบริโภค และบางส่วนยังมีการเลี้ยงปลาเพื่อนำไปขายอีกด้วย เช่น ปลาดุก ปลานิล มีการเลี้ยงวัว ควาย และหมู ไว้เพื่อผลิตลูกและขายเป็นตัว ไม่นิยมเลี้ยงไว้ใช้งาน

จากการสังเกต พบว่า ภายในครอบครัวชาวโล้ไม่ได้ระบุชัดเจนว่าผู้หญิงต้องดูแลบ้านหรือเลี้ยงลูกอย่างเดียว แต่จะขึ้นอยู่กับเงื่อนไขของแต่ละครอบครัว โดยปกติจะพบเห็นผู้ชายที่ถือเป็นผู้นำครอบครัวจะเป็นหลักในการออกไปทำไร่ทำนา หรือใช้แรงงานนอกบ้าน เช่น ไถนา หวานกล้า ดำนา นำผลผลิตออกขาย ส่วนผู้หญิงจะออกไปช่วยเหลือในบางครั้ง ทั้งผู้ชายและผู้หญิงจะร่วมด้วยช่วยกันในช่วงฤดูการทำนา

3.5.5 ดนตรีกับวิถีชีวิต

คนโล้ในสมัยก่อนเล่นเครื่องดนตรีหลายอย่าง เช่น แคน กระจับปี่ กลอง ปัจจุบันมีเพียงผู้สูงอายุในชุมชนที่ยังสืบทอดการเล่นดนตรีพื้นบ้านอยู่ เครื่องดนตรีที่ถนัดคือ กระจับปี่ (ภาษาโล้เรียกว่า “ตุงตึง”) มีลักษณะคล้ายพิณของคนอีสาน มีสาย 4 สาย นักดนตรีพื้นบ้านเล่าให้ฟังเพิ่มเติมว่า สมัยก่อนเครื่องดนตรีต่าง ๆ มักใช้ในการประกอบพิธีเหยา ประกอบด้วย แคน กลอง กระจับปี่ ฉิ่ง ใช้เล่นในขณะที่เดินทางทั้งใกล้และไกลเพื่อผ่อนคลาย ทำให้ไม่รู้สึกเหงา ไม่รู้สึกลำบากเส้นทางนั้นเปลี่ยวหรือมืด ดนตรีจึงเป็นเสมือนเพื่อนเดินทางของชาวบ้าน นอกจากนี้จุดเด่นอีกประการหนึ่งของดนตรีพื้นบ้าน คือ นำไปใช้เล่นสวด ทั้งนี้ การเรียนดนตรีของคนสมัยนั้นจะใช้วิธี “ครูพักลักจำ” กล่าวคือเมื่อต้องการเล่นเครื่องดนตรีนั้นก็ใช้การสังเกตคนที่เล่นเป็นแล้วนำไปฝึกเล่นเองจนชำนาญ (คำหล้า แต้มกลาง, 2564: สัมภาษณ์) นับตั้งแต่บรรพบุรุษ ชาวโล้จะอาศัยเครื่องดนตรีสร้างกิจกรรมความสนุกสนานในวิถีชีวิต เพราะสมัยก่อนกิจกรรมต่าง ๆ หรืองานบุญประเพณีต่าง ๆ ไม่มีมหรสพ ชาวโล้ก็จะอาศัยเครื่องดนตรีพื้นบ้านที่เกิดจากภูมิปัญญาของพวกเขาเป็นกิจกรรมเพื่อเสริมสร้างความสามัคคี ความสนุกสนาน เพื่อทำให้งานหรืองานนั้น ๆ มีความสนุกและคล่องแคล่ว

อดีตผู้อำนวยการโรงเรียนที่เป็นชาวโล้เองก็ได้เล่าให้ฟังว่า ชาวโล้เองก็มีวิถีชีวิตอยู่กับทำนา ขณะทำนา หรือทำงาน ก็จะเกิดอาการเหนื่อยล้าแล้วพักผ่อน โดยพวกเขาจะหาเครื่องเล่นเพื่อให้หายเหนื่อย รวมถึงพิธีกรรมต่าง ๆ ก็จะใช้เครื่องเล่นดนตรีมาประกอบ เช่น พิธีเหยา ก็จะใช้แคนมาเป่าประกอบ รวมถึงพิธีแข่งเซนาม พิธีซางกะมูจ ล้วนต้องใช้เครื่องดนตรีมาประกอบพิธีด้วย เครื่องดนตรีก็จะใช้เท่าที่พวกเขาจะหาได้ในท้องถิ่น สมัยก่อนมีเฉพาะ แคน กลองตุ้ม เมื่อชาวโล้ได้ยืมสิ่งเหล่านี้ทำให้พวกเขามีความคึกคัก สนุกสนานอยากแสดงออก อยากจะรำล้า (คำตา ราชมณี, 2563: สัมภาษณ์)

3.6 บทสรุป

คนໄສ້ เป็นอีกกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งที่ได้อพยพมาอยู่ในเขตอีสานตอนบน ใกล้เทือกเขาภูพาน บริเวณแอ่งสกลนคร ตามการจัดกลุ่มชาติพันธุ์ของนักภาษาศาสตร์ถือว่าชาวໄສ້อยู่ในกลุ่มตระกูล ออสโตรเอเชียติก (Autro-Asiatic) สาขามอญ-เขมร หรือกะตูกิก (Katuic) โดยวัฒนธรรมชาวໄສ້ มีวิถีชีวิตอาศัยอยู่ตามป่า ภูเขา ทำไร่ ย้ายที่ ถิ่นฐานเดิมของชาวໄສ້สันนิษฐานว่า กระจายอยู่หลาย พื้นที่ในฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขง ก่อนที่จะอพยพข้ามมาฝั่งขวาของแม่น้ำโขง ตั้งถิ่นฐานใน ภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทยหลายระลอก ตั้งแต่ในสมัยรัชกาลที่ 2 เป็นต้นมา สาเหตุของการ เคลื่อนย้ายสัมพันธ์กับเงื่อนไขหลายมิติ อาทิ รูปแบบวิถีชีวิตการเคลื่อนย้ายถิ่นฐานเพื่อแสวงหาที่อยู่ อาศัยและที่ทำกิน ตลอดจนภัยทางการเมืองที่ถูกกวาดต้อนเข้ามาสั่งสมให้เป็นประชากร พลเมือง และ ไพร่ทาส ในดินแดนฝั่งขวาของแม่น้ำโขงของรัฐสยาม การเคลื่อนย้ายเข้ามาภาคอีสานของประเทศ ไทยเท่าที่มีปรากฏหลักฐานผ่านประวัติศาสตร์ ความทรงจำท้องถิ่นและเอกสารต่าง ๆ ของไทยนั้น ระบุว่ามียัง 4 กลุ่มด้วยกัน คือ กลุ่มเมืองรามราช กลุ่มเมืองกุสุมาลย์มณฑล กลุ่มเมืองมุกดาหาร และ กลุ่มเมืองภาคตะวันออกเฉียง

กลุ่มชาติพันธุ์ໄສ້มีลักษณะเฉพาะทางวัฒนธรรม ความเชื่อและพิธีกรรมที่แตกต่างจากกลุ่ม ชาติพันธุ์อื่น มีการติดต่อกับคนนอกค่อนข้างน้อย ยึดถือผีและฮีดคองในแบบแผนของตนเอง คนกลุ่มชาติพันธุ์อื่นรับรู้พวกเขาแบบเหมารวมว่าเป็นข่า หรือส่วย คนໄສ້เองก็สงวนท่าทีในการ ปฏิสัมพันธ์กับคนกลุ่มชาติพันธุ์อื่น เพราะพวกเขาต้องรักษาภูเขมณฑ์ หรือข้อห้ามต่าง ๆ การติดต่อ หรืออยู่ร่วมกันกับคนนอกอาจผิดผี ระบบความเชื่อเรื่องผีจึงมีผลต่อการจัดองค์กรรมสังคมและ วัฒนธรรม ค่อยทำหน้าที่สร้างกฎระเบียบ และข้อห้ามต่าง ๆ ควบคุมกำกับพฤติกรรมและ ความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิก ทำให้เกิดพรหมแดนชาติพันธุ์ทั้งทางพื้นที่และสังคมวัฒนธรรม ที่แบ่งแยกความแตกต่างระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์อื่น อย่างไรก็ตามลักษณะที่ว่าจะถูกลดทอน และ ตัดไขว้ให้มีความคลุมเครือ ไม่ชัดเจนไม่แน่นอน ผสมผสานและพลวัตมากขึ้นจากการปะทะ ปฏิสัมพันธ์กับเงื่อนไขต่าง ๆ ทั้งอำนาจรัฐ วัฒนธรรมท้องถิ่นและความเจริญต่าง ๆ ของยุคสมัยที่ซึ่ง จะได้กล่าวถึงในบทต่อไป

บทที่ 4

การเปลี่ยนแปลงและการปรับตัวในมิติการเมืองและเศรษฐกิจ

เมื่อชาวโล้วเข้ามาอยู่ภายใต้อำนาจรัฐและความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ทำให้วิถีชีวิต สังคมและลักษณะทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์โล้วถูกหลอมรวมเข้าไปสู่ความเป็นชาติไทยผ่านเทคโนโลยีแห่งอำนาจต่าง ๆ เช่น การศึกษา ศาสนาและระบบราชการ รวมถึงกระแสความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ที่เข้ามาพร้อมกับการปกครองและการพัฒนาของรัฐ เพื่อให้วิถีชีวิต สังคมวัฒนธรรมเดิมมีความยืดหยุ่นมากขึ้นและเอื้อต่อการดำรงชีวิตในยุคสมัยใหม่ได้อย่างสะดวก ในบทนี้ผู้วิจัยจะนำเสนอเนื้อหาการเปลี่ยนแปลงและการปรับตัวในมิติทางการเมืองและเศรษฐกิจ

4.1 รัฐชาติ ท้องถิ่นอีสาน กับกลุ่มชาติพันธุ์โล้ว

4.1.1 อำนาจรัฐ นโยบายและความเปลี่ยนแปลง

ในบริบทของรัฐชาติไทย คนที่อยู่ในพื้นที่ป่าหรือห่างไกลถูกมองว่าเป็นชาวป่า หรือชาวเขา พร้อมกับความหมายที่บ่งบอกถึงความไม่เจริญ ไม่ศิวิไลซ์หรือล้าหลัง ต่อมาพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้ปฏิรูปหัวเมืองต่าง ๆ พร้อมกับการปฏิรูปการบริหารราชการกระจายอำนาจจากส่วนกลาง ข้าหลวงจากส่วนกลางถูกส่งมาประจำหัวเมืองต่าง ๆ ในอีสาน (สุเทพ สนุทรเกษ, 2548: 162-165) พร้อมกับความเข้มข้นของการสำรวจพื้นที่เพื่อหาขอบเขตชาติไทยภายใต้อุดมการณ์แผ่นดินไทย (แอมอนิเย, 2539: 106-108) ดินแดนภาคตะวันออกเฉียงเหนือ หรืออีสาน เป็นพื้นที่รอยต่อกับลาวและกัมพูชาที่มีอาณาเขตแดนที่ฝรั่งเศสเป็นแรงกดดัน ภาคอีสานจึงถูกผนวกรวมเพื่อความเป็นหนึ่งเดียวกับรัฐชาติไทยอย่างเข้มข้น

การหลอมรวมชาติและความเป็นหนึ่งเดียวกันนั้น คนลาวถูกทำให้เป็นไทย ลบและสร้างใหม่ทั้งชื่อและจิตสำนึกหรืออุดมการณ์ เพื่อหลอมรวมความเป็นไทยหรือชาติไทย ชื่อสถานที่ที่แสดงความเป็นลาวถูกลบและตั้งใหม่ มณฑลลาวต่าง ๆ ได้รับการเปลี่ยนชื่อใหม่ เช่น มณฑลลาวเป็นมณฑลพายัพ มณฑลลาวพวนเป็นมณฑลอุดร คำว่า “ลาว” ถูกจ้องมองว่าอาจจะเข้ากับอียิปต์ของแม่น้ำโขงทางฝั่งฝรั่งเศสขณะนั้น (ณรงค์ อาจสมิติ, 2555: 60) การเปลี่ยนชื่อจึงมีนัยที่ต้องการให้ผู้คนในแถบนี้เป็นคนชาติไทย โดยยกเลิกคำว่า “ลาว” มาใช้คำว่า “ชาติไทยในบังคับของสยาม” (สุจิตต์ วงศ์เทศ, 2549) รวมเอาคนลาวและกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในภูมิภาคนี้ทั้งหมด การปฏิรูปได้กระทำติดต่อกันเป็นเวลาหลายปีก่อนสิ้นรัชกาลที่ 5 หัวเมืองใหญ่ ๆ ของอีสานถูกเปลี่ยนฐานะเป็นอำเภอและจังหวัดทั้งหมด และเข้าสู่รัชกาลที่ 6 ก็ทรงเน้นย้ำตัวตนและความเป็นไทย

ตราพระราชบัญญัติชานาน นามสกุล พ.ศ. 2456 และทรงพระราชทานนามสกุลแก่พสกนิกรด้วย (พงศาวดารสยาม, 2550: 170) ถือเป็นการจำแนกระบุตัวตนทางพลเมือง ขณะที่การหลอมรวมและครอบงำอุดมการณ์ก็ทำไปพร้อมกัน เพื่อสร้างความเป็นไทย ทรงนิพนธ์บทความปลุกใจให้รักชาติ สร้างความเป็นปึกแผ่นของชาติผ่านสัญลักษณ์ต่าง ๆ เช่น ธงชาติและเพลงชาติ (จามะรี เชียงทอง, 2550: 205) ทำให้คนลาวและกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในแถบภาคอีสานถูกจัดจำแนกและจัดประเภทให้เป็นคนสัญชาติไทย ถูกหลอมรวมให้มีสำนึกของความเป็นไทย

ต่อมาภายหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครองของไทย ความเป็นชาติยังถูกขับเคลื่อนไปอย่างเข้มข้น การสร้างชาติในสมัย จอมพล ป.พิบูลสงคราม เร่งจัดระเบียบและขัดเกลาความเป็นพลเมืองของรัฐ ดำเนินนโยบายสร้างสำนึกความเป็นไทย รมณรงค์ความคิดชาตินิยมเพื่อหลอมรวมผู้คนหลากหลายชาติพันธุ์ให้เป็นหนึ่งเดียว พลเมืองไทยต้องรู้ภาษาไทยอันเป็นภาษาของชาติ อย่างน้อยก็ให้อ่านออกเขียนได้ (ศิริจิต สุนนิตะ, 2556: 9-13) และขยายขอบเขตไปควบคุมและจำกัดภาษาอื่นในท้องถิ่นมิให้มีการเรียนการสอน เป็นการสร้างความเป็นไทยผ่านการจัดระเบียบร่างกายและความคิดตามนโยบายของรัฐและปฏิรูปการศึกษา (ซึ่งก่อรูปมาแต่สมัยรัชกาลที่ 5) ซึ่งการปฏิรูปการศึกษาและการปฏิรูประบบบริหารราชการแผ่นดิน รวมถึงการขยายเครือข่ายการสื่อสารคมนาคม ส่งผลให้คนในภาคตะวันออกเฉียงเหนือมีการติดต่อกับวัฒนธรรมและสังคมไทยในภาคอีสานมากขึ้นกว่าเดิม

ในบริบทภูมิท้องถิ่น คนໄສถูกจัดจำแนกเหมารวมอยู่ในข่าหรือส่วย กลายเป็นคนกลุ่มน้อยในคนกลุ่มใหญ่ และเนื่องจากคนໄສเป็นกลุ่มคนที่มีการอพยพเคลื่อนย้ายมาหลายครั้ง ทำให้พวกเขาตกอยู่ในสถานภาพคนพลัดถิ่นที่มาพึ่งพาอาศัย ถูกสร้างหล่อหลอมให้มีจิตสำนึก “อยู่ภายใต้พระบรมโพธิสมภาร” เป็นข้าของแผ่นดินตามวาทกรรมจักรวรรดินิยมแบบสยาม (Winichkul, 2000) นอกจากนี้ คนໄສยังถูกคนลาวในภูมิภาคท้องถิ่นเดียวกันมองด้วยความเป็นอื่นมีนัยคนป่า คนดงเป็นข่า รวมถึงอำนาจและนโยบายของรัฐที่ครอบงำคนในภูมิภาคนี้ ทำให้เกิดลำดับชั้นความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มคนต่าง ๆ ในภูมิภาค ไม่เพียงแต่คนลาวที่เป็นคนกลุ่มใหญ่ในภูมิภาคได้รับผลกระทบจากอำนาจและนโยบายของรัฐ แต่ชาวໄສก็ยิ่งได้รับผลกระทบตามลำดับชั้นของความเป็นอื่น หากมองว่าคนอีสานเป็นคนบ้านนอก เป็นลาวมีความเป็นอื่นจากศูนย์กลางแล้ว คนໄສมีความเป็นอื่นยิ่งกว่า

4.1.2 ระบบการศึกษาและการเมืองการปกครอง

ระบบการศึกษาของสังคมไทยถูกปรับเปลี่ยนจากวัดและพระสงฆ์เป็นระบบการศึกษาแบบตะวันตก เริ่มมีการจัดตั้งกระทรวงศึกษาธิการ (ประมาณปี พ.ศ. 2432) ภายหลังต่อมาได้มีการจัดการศึกษาภาคบังคับในระดับประถมศึกษาทั่วประเทศ (ศิริจิต สุนนิตะ, 2556) ทำให้ระบบการศึกษาขับเคลื่อนตามอุดมการณ์ของรัฐชาติไทยเพื่อหลอมรวมจิตสำนึกความเป็นไทยและพลเมืองที่พึงประสงค์ ประเทศไทยได้สร้างระบบการเรียนรู้เกี่ยวกับความเป็นไทยผ่านหนังสือเรียนต่าง ๆ เช่น รายวิชาประวัติศาสตร์ไทย ภูมิศาสตร์ไทย หรือพระพุทธศาสนา ทำให้คนไทยทุกคนต้องเคารพและ

เขตชุมชนชาติ ศาสนาและพระมหากษัตริย์ การจัดการศึกษาถือเป็นเครื่องมือหลอมรวมคนอีสาน ซึ่งรวมถึงกลุ่มชาติพันธุ์อีสานในหมู่บ้านห่างไกลและอยู่ชายขอบทั้งภูมิศาสตร์และสังคมวัฒนธรรมให้เข้ามาอยู่ภายใต้โครงสร้างของรัฐไทย

ชาวอีสานที่อยู่ในกระบวนการกลืนกลายเป็นชาติไทย แต่เดิมนั้นพวกเขาอยู่กันเป็นชุมชนเฉพาะกลุ่ม เป็นชุมชนเล็ก ๆ ทำไร่ ทำนา ปลูกพืช เลี้ยงสัตว์ ฟังพายุอยู่กับป่าและภูเขา ตามระบบความเชื่อและฮีตคองของพวกเขา ต่อมาความเป็นชาติที่ก่อตัวเป็นชาตินิยมชัดเจนนมากขึ้น ชาวอีสานในหมู่บ้านศึกษาได้รับการจัดการศึกษาระดับประถมศึกษา ความทรงจำของผู้เฒ่าคนหนึ่ง ในวัย 73 ปี คุณตาเล่าให้ฟังว่า เริ่มแรกได้นำไม้มาสร้างเป็นอาคารเรียนและจัดการเรียน ซึ่งช่วงเวลานั้นพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว สมัยรัชกาลที่ 9 ทรงเสด็จเยี่ยมโรงเรียน พระองค์ท่านได้ทรงปลูกต้นไม้ในโรงเรียนจำนวนหลายต้น เช่น ต้นมะม่วง ต้นมะขาม ต้นโพธิ์ ทุกวันนี้พวกเรายังได้กินผลมะม่วงจากต้นนั้นอยู่เลย โรงเรียนในหมู่บ้านของเราทุกวันนี้ ได้รับการพัฒนาและเปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่องตามนโยบายของกระทรวงศึกษาธิการ (ผาย นามพะทาย, สัมภาษณ์: 2564) ภายใต้ความเป็นชาติไทย คนอีสานในฐานะคนกลุ่มน้อยที่อพยพเข้ามาได้รับการศึกษาเรียนรู้การอ่าน เขียนภาษาไทย วัฒนธรรมไทย และการปฏิสัมพันธ์กับคนไทยอีสานที่อยู่รายล้อมทำให้คนอีสานปรับรับภาษาท้องถิ่นคือภาษาลาวอีสานพร้อมกับโครงสร้างวัฒนธรรมลาวอีสานด้วย คนอีสานได้รับการอบรมและขัดเกลาให้มีจิตสำนึกของความเป็นไทย มีความจงรักภักดีต่อชาติ ศาสนาและพระมหากษัตริย์ ด้วยการแสดงออกผ่านสัญลักษณ์ เช่น พระบรมฉายาลักษณ์ ธงชาติ และธงธรรมจักร ติดประจำหมู่บ้านของชาวอีสาน



ภาพประกอบที่ 30 โรงเรียนในหมู่บ้านอีสาน ระดับประถมศึกษา
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

ในช่วงปี พ.ศ. 2500 โรงเรียนได้ใช้ภาษาไทยมาตรฐานในการเรียนการสอน ถือเป็นเทคโนโลยีแห่งอำนาจที่นำเอาภาษาราชการ คือ ภาษาไทย เข้ามาปรับใช้ในวิถีชีวิตประจำวันของคนโล้่ พร้อมกับการซึมซับรับเอาอุดมการณ์ของความเป็นไทยทั้งด้านสังคมและวัฒนธรรม อิทธิพลของภาษาราชการและโรงเรียนดังที่กล่าวมาได้ส่งผลต่อ “ภาษาโล้่” ซึ่งเป็นอัตลักษณ์ที่สำคัญของความเป็นโล้่ อดีตผู้อำนวยการโรงเรียนท่านหนึ่งที่เป็นคนโล้่โดยพื้นเพ ท่านเล่าให้ฟังว่า “ลูกหลานส่วนหนึ่งไม่สามารถพูดภาษาโล้่ได้ ปัจจุบันพวกเขาหันมาพูดภาษาราชการและภาษาถิ่นกันหมด จะมีแต่ที่รุ่นคนเฒ่าคนแก่ที่พูดภาษาโล้่กันในกลุ่มเครือญาติ (คำตา ราชมณี, สัมภาษณ์: 2564) ผลของการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว ชาวบ้านที่เป็นชาวโล้่เองก็รับรู้และได้สะท้อนให้ฟังว่า “เด็ก ๆ ชาวโล้่เวลาไปโรงเรียนก็พูดภาษาไทย บางครั้งก็พูดภาษาลาว คนในหมู่บ้านที่อยู่ในวัยแรงงานก็อพยพไปทำงานต่างถิ่น เมื่อพวกเขาไปอาศัยอยู่ที่อื่นก็ต้องใช้ภาษากลางในการสื่อสาร ทำให้พวกเขาเกิดความอายที่จะพูดภาษาโล้่ ทำให้คนโล้่พูดภาษาของตนเองลดน้อยลง นอกจากนี้ ยังมีการแต่งงานข้ามกลุ่มชาติพันธุ์ ส่งผลให้เด็กที่เกิดมาเป็นลูกผสม คือ ผสมระหว่างคนโล้่กับคนลาวอีสาน ผสมระหว่างคนโล้่กับคนชาติพันธุ์อื่น ๆ ในพื้นที่ หรือคนโล้่กับคนไทยภาคกลางเด็กจึงพูดภาษาโล้่ไม่ได้ เมื่อเด็กกลับมาอยู่ในหมู่บ้าน ซึ่งคนส่วนใหญ่พูดภาษาโล้่ ก็เกิดปัญหาเรื่องการสื่อสารเพื่อถ่ายทอดความรู้ เพราะคนรุ่นใหม่ไม่สามารถฟังหรือเข้าใจ ทำให้พวกเขาไม่สนใจในภาษา ความเชื่อ ประเพณีและพิธีกรรมต่าง ๆ ของบรรพบุรุษ” (รุ่งเรือง ราชมณี, สัมภาษณ์: 2564)

ต่อมาในช่วงปี พ.ศ. 2544 เกิดการเปลี่ยนแปลงทางด้านความหลากหลายทางวัฒนธรรม (Cultural diversity) ซึ่งได้รับการให้ความสำคัญและรื้อฟื้น ทำให้นักวิจัย นักวิชาการและหน่วยงานต่าง ๆ ทั้งภาครัฐและเอกชน เริ่มเข้ามาทำโครงการฟื้นฟูและอนุรักษ์ภาษาโล้่ ทำให้โรงเรียนในหมู่บ้านโล้่ได้ปรับเปลี่ยนนโยบาย โดยการนำเอาภาษาโล้่เข้ามาจัดการเรียนการสอนเป็นหลักสูตรภาษาถิ่น จนทำให้คนโล้่หวงแหนและอนุรักษ์ภาษาโล้่ จนกลายเป็นสำนึกว่าภาษา คือ อัตลักษณ์ของพวกเขาที่แสดงตัวตนความเป็นโล้่ พร้อมไปกับการท่องเที่ยวที่เข้ามาอย่างเข้มข้น ในช่วงปี พ.ศ. 2530 (โปรดดูประเด็น 4.4.2 เพิ่มเติม)

ด้านการเมืองการปกครองภายใต้นโยบายสร้างความเป็นชาติไทย คนโล้่ถูกถือให้เป็นคนกลุ่มน้อย และพวกเขายังถูกรับรู้จากคนภายนอกว่าเป็น “ข้า” ที่มีวัฒนธรรมและวิถีชีวิตที่แตกต่าง ส่วนราชการมองว่า พวกเขาควรที่จะมีการจัดจำแนกตัวตนและจัดตั้งเป็นหน่วยงานการเมืองการปกครองอย่างเป็นทางการ การเข้ามาของอำนาจรัฐทำให้เห็นกฎระเบียบ อุดมการณ์และการศึกษา ถือเป็นเทคโนโลยีการปกครอง หมู่บ้านคนโล้่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างเข้มข้นเมื่อภาครัฐเข้ามาพร้อมกับหน่วยงานและนโยบายต่าง ๆ มีการสร้างถนนหนทาง ระบายแรกเป็นถนนทางเดินลูกรังต่อมาเทพุคอนกรีต และถนนลาดยางเดินไฟฟ้าเข้าหมู่บ้าน จัดสร้างประปาหมู่บ้าน เพื่อความสะดวกสบายมากขึ้นในการสัญจร มีการเปลี่ยนรูปแบบการปกครองท้องถิ่นจากสภาตำบลไปเป็นองค์การบริหาร

ส่วนตำบล (อบต.) ได้รับการจัดตั้งขึ้นตามพระราชบัญญัติสภาตำบลและองค์การบริหารส่วนตำบล พ.ศ. 2537 ทำให้หมู่บ้านเฝ้าตากอยู่ภายใต้การบริหารแบบใหม่ที่เน้นการเลือกตั้ง ชาวเฝ้าในหมู่บ้านเริ่มเข้ามามีส่วนร่วมและการดูแลตนเองมากขึ้นในท้องถิ่น และเข้ามาปรับเปลี่ยนวิถีชีวิตและสังคม วัฒนธรรมของชาวเฝ้ามากขึ้น ทำให้การเมืองการปกครองถูกนำมาผสมผสานเข้ากับวิถีชีวิตประจำวัน และเข้มข้นมากในการแข่งขันตำแหน่งทางการเมือง รูปแบบดังกล่าวยังนำเอาวิธีการแข่งขันต่าง ๆ เข้ามาในหมู่บ้านเฝ้า พวกเขาปฏิบัติตามวิธีการเหล่านั้น การเมืองและการปกครองในหมู่บ้านเริ่มเปลี่ยนไปสู่การแข่งขัน ผู้ที่มีเครือข่ายดีมีโอกาสมากที่จะได้รับตำแหน่งทางการเมือง คนเฝ้าส่วนใหญ่บอกว่าปรากฏการณ์เช่นนี้ไม่เคยมีในสังคมวัฒนธรรมเฝ้า ปัจจุบันการเมืองในหมู่บ้านพวกเขามีลักษณะการแข่งขันหาเสียง-ซื้อเสียงเข้มข้นมากขึ้น

4.1.3 กระแสโลกาภิวัตน์และความเปลี่ยนแปลง

ในบริบทของสังคมโลกสมัยใหม่เกิดการเคลื่อนย้ายของผู้คน เงินทุน สื่อและเทคโนโลยี เลื่อนไหลข้ามพรมแดน จนกลายเป็นภาวะไร้พรมแดน (Detribalization) ทำให้ผู้คนมิได้ติดอยู่กับตำแหน่งแห่งที่ หากแต่สามารถเดินทางเคลื่อนย้ายไปยังที่ต่าง ๆ และบางครั้งข้ามแดนรัฐชาติ กลายเป็นสังคมยุคใหม่เรียบริบาย โดยเฉพาะสังคมอีสานที่ความเป็นเมืองขยายตัวอย่างรวดเร็ว ปรับรับเอาความทันสมัยตามกระแสโลกาภิวัตน์และความเปลี่ยนแปลงเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในชีวิตประจำวัน ทำให้กระแสนิยมมีผลต่อรูปแบบการดำรงชีวิตของคนอีสานอย่างมาก คนอีสานเริ่มมีความคิดออกไปทำงานอุตสาหกรรมและเขตเมืองมากขึ้น เพื่อตอบสนองความต้องการของตนเองและครอบครัว ทำให้มีโอกาสครอบครองทรัพย์สินและสะสมทุนประเภทต่าง ๆ ได้มากขึ้น บริบทสังคมอีสานจึงเปลี่ยนแปลงไปจากวิถีชีวิตดั้งเดิมไปสู่สังคมเมืองมากขึ้น สังเกตได้จากผู้คนท้องถิ่นอีสานเดินทางเข้าไปจับจ่ายใช้สอยในเขตเมือง ทั้งซื้อเสื้อผ้า โทรศัพท์มือถือที่ทันสมัย (ประภาพร สุปัญญา, 2564) ปรากฏการณ์ดังกล่าวทำให้เห็นภาพสังคมอีสานเกิดการผสมผสานกับความเป็นเมืองสมัยใหม่มากขึ้น จึงซึมซับรับเอาวัฒนธรรมสังคมเมืองมากขึ้น ผ่านการเลือกบริโภคและอุปโภคสินค้าและบริการต่าง ๆ วิถีชีวิตดั้งเดิมค่อย ๆ เลือนหายไป ทิศทางเศรษฐกิจถูกยกระดับขึ้นมามีบทบาทอย่างมากในการดำรงชีวิตประจำวันของคนอีสาน ไม่ว่าจะเป็นการซื้อเครื่องอุปโภค บริโภค การเดินทาง การทำการเกษตร หรือแม้แต่การติดต่อสื่อสาร ปัจจุบัน “เงินตรา” มีบทบาทและความจำเป็นอย่างมากต่อการใช้ชีวิตของคนอีสาน ไม่เว้นแม้แต่กระทั่งคนเฝ้าที่พบว่า ลูกหลานชาวเฝ้าได้เดินทางออกนอกหมู่บ้านไปยังที่ต่าง ๆ เพื่อหางานทำในเมือง เพื่อหาเงินส่งกลับบ้านให้พ่อแม่สร้างบ้านเรือนหรือยกฐานะทางเศรษฐกิจ ปัจจุบันปรากฏการณ์เช่นนี้มีมากขึ้นเรื่อย ๆ

หนุ่มคนโสดวัยแรงงาน อายุ 20 ปี เล่าให้ฟังว่า ตนเป็นลูกคนเล็กสุดท้องของครอบครัว เขาเรียนจบประถมศึกษาชั้นปีที่ 6 หลังจากเรียนจบเขาอยู่อาศัยอยู่กับพ่อแม่ ทำงานรับจ้างรายวัน หาเช้ากินค่ำอยู่ที่หมู่บ้านหลายปี ต่อมาญาติพี่น้องที่รับเหมาตกแต่งภายในอาคารและบ้านเรือนใน กรุงเทพมหานครและปริมณฑลชักชวนไปทำงานด้วย เขาเลยตกลงไปทำงานกับญาติ เขาเล่าให้ฟังต่อว่าเขาได้ค่าแรงเริ่มแรกเป็นรายวัน ตกวันละ 400 บาท ขึ้นอยู่กับประสบการณ์และการทำงาน โดยมีที่พักอาศัยให้ ส่วนอาหารเขาหากินเองหรือไม่ก็กินกับญาติพี่น้องตามโอกาส สำหรับเขาถือเป็นรายได้ที่ดีในระยะเริ่มแรก เมื่อเทียบกับอยู่ที่บ้านซึ่งไม่ค่อยมีอะไรทำ เขาทำงานกับญาติไปเรื่อย ๆ ซึ่งเขามีโอกาสกลับบ้านเฉพาะในช่วงเทศกาลสงกรานต์และปีใหม่ โดยอาศัยรถกระบะของญาติในการเดินทางกลับบ้าน เขาได้มีโอกาสพักผ่อนอยู่กับพ่อแม่ที่บ้านประมาณ 5-6 วัน หลังจากนั้นเขาก็ต้องเดินทางกลับไปทำงานต่อเพื่อเก็บเงินส่งให้พ่อแม่ (ไชยณรงค์ มະละ, สัมภาษณ์: 2565) นอกจากนี้ คนโสดวัยหนุ่มสาวหลายต่อหลายคนเมื่อเข้าไปทำงานต่างถิ่น ทำให้ได้มีโอกาสพบเจอกับคนต่างถิ่น มีโอกาสแต่งงานกันมากขึ้น บางคนแต่งงานแล้วออกมาอยู่กับฝ่ายครอบครัวสามีหรือภรรยาข้างนอก บางรายก็เช่าห้องอยู่ด้วยกันใกล้ ๆ ที่ทำงาน ในช่วงเทศกาลก็จะถือโอกาสเดินทางกลับบ้านไปเยี่ยมพ่อแม่ ญาติพี่น้องที่เป็นชาวโสดในหมู่บ้าน

เมื่อชาวโสดเข้าสู่กระแสนิยมและบริโภคนิยม ความมีน้ามีตาในสังคมปรากฏให้เห็นชัดมากขึ้นและมีส่วนกำหนดพฤติกรรมสมาชิกในหมู่บ้านมากขึ้น รถยนต์ โทรศัพท์มือถือมียี่ห้อเครื่องประดับ หรือบ้านหลังใหญ่ ๆ ปัจจุบันมีให้เห็นมากขึ้น บางคนประสบความสำเร็จกับสิ่งที่ต้องการด้วยการดิ้นรนปรับตัว หรือทำงานมีรายได้ซื้อหาสิ่งที่ต้องการหรือส่งเงินกลับบ้านเพื่อสร้างบ้านหลังใหญ่ ซื้อรถกระบะใช้ เด็กวัยหนุ่มสาวบางกลุ่มอวดโทรศัพท์ คนวัยทำงานบางคนได้ซื้อรถได้ผ่อนรถ พร้อมกับโอ้อวดว่าเป็นรถที่สวยงามและแพงที่สุดในหมู่บ้าน คนโสดในหมู่บ้านพูดถึงการตั้งกลุ่มไลน์ กลุ่มเฟซบุ๊กของหมู่บ้านเพื่อสนทนาและพูดคุยกัน เด็กหนุ่มวัยรุ่นบางกลุ่มชอบดื่มเหล้าในเวลากลางคืน ชอบแต่งรถมอเตอร์ไซด์ ใส่ท่อเสียงดังขับซิ่งรอบหมู่บ้านในเวลาค่ำคืน ซึ่งก็สร้างความรำคาญใจให้กับคนเฒ่าคนแก่ หลายต่อหลายคนบ่นให้ผู้วิจัยฟังว่า “เวียกการงานบ่สร้างขอแต่เงินค่ามากินแต่เหล้า ซี่รถเสียงดังกวนบ้านกวนเมืองเพิ่น” (ไม่รู้จักทำงาน ขอเงินพ่อแม่ใช้ไปวัน ๆ ตกค่ำคืนตั้งวงดื่มสุรา ขับซิ่งจักรยานยนต์ส่งเสียงดัง สร้างความรำคาญให้กับคนในหมู่บ้าน) (ทอน กุลวงศ์, สัมภาษณ์: 2565)



ภาพประกอบที่ 31 กลุ่มผู้ข่าวคนไร้แด่งรถมอเตอร์ไซด์เตรียมชิงในยามค่ำคืน
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)



ภาพประกอบที่ 32 ผู้ข่าวไร้กินเหล้าขาวในยามค่ำคืน
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

ปัจจุบันการเปลี่ยนแปลงตามยุคสมัยได้เข้ามาในหมู่บ้านของชาวไร่ ทำให้วิถีชีวิตของพวกเขาต้องเผชิญกับความเปลี่ยนแปลง ลักษณะสังคมในหมู่บ้านของพวกเขาได้ถูกเชื่อมต่อกับหมู่บ้านภายนอกในบริบทท้องถิ่น (บริบทสังคมอีสาน) เมือง ภูมิภาค ประเทศและโลกมากขึ้น รูปแบบวิถีชีวิตแบบดั้งเดิมถูกรื้อถอนดำเนินชีวิตแบบสมัยใหม่เข้ามาแทนที่ พวกเขาเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตและการดำรง

ชีพไปตามโลกสมัยใหม่ วิถีชีวิตของชาวโล่ในยุคใหม่จึงมีลักษณะยึดหยุ่นตามเงื่อนไขการเปลี่ยนแปลงตามยุคสมัย

4.1.4 บริบทสังคมอีสานกับคนโล่

ภูมิภาคอีสานที่พัฒนามาตั้งแต่ยุคโบราณ พื้นที่บริเวณแถบนี้เต็มไปด้วยกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ มีการปกครองเป็นอิสระในการจัดการตามแบบแผนของตนเอง กระจายอยู่ทั่วไปเป็นหมู่บ้านเล็ก ๆ นับถือศาสนาพุทธและพราหมณ์มาตั้งแต่อดีต ถือเป็นสิ่งรวมของศีลธรรมวัฒนธรรม เป็นสิ่งพึ่งพิงทางกายและใจ การทำบุญหรือความดียอมส่งผลกระทบต่อชีวิตในปัจจุบันและอนาคต มีความเชื่อเรื่องผีและอำนาจลึกลับ เป็นความเชื่อในอำนาจเหนือธรรมชาติที่มีอิทธิพลต่อโลกทัศน์และวิถีชีวิตในสังคมอีสาน ผิดตามความเชื่อของคนอีสานมี 2 ประเภท คือ ผีดีทำหน้าที่ปกป้องคุ้มครองให้ทุกสิ่งดำเนินไปตามแนวปฏิบัติถูกต้อง และลงโทษผู้ละเมิดหรือลบลู่ เช่น ผีแถน ผีปู่ตา ผีบรรพบุรุษ ผีเรือน และผีตาแฮกหรือผีไร่ผืนนา ส่วนผีร้ายทำให้คนเจ็บป่วยและตายได้ เช่น ผีปอบ ผีกระสือ วัฒนธรรมความเชื่อเหล่านี้ทำให้เกิดประเพณี พิธีกรรมต่าง ๆ อาทิ การไหว้ผีปู่ตา การไหว้ผีตาแฮก เป็นต้น นอกจากนี้ ผู้คนในสังคมอีสานยังมีความเชื่อทางไสยศาสตร์ โหราศาสตร์ อีกด้วย (ประจวบ จันทร์หมื่น, 2553) ในภูมิภาคอีสานส่วนใหญ่มีอาชีพทำไร่ ทำนา เก็บของป่า และหัตถกรรม เช่น จักรสาน ทอผ้า เป็นเศรษฐกิจแบบพึ่งตนเอง การคมนาคมทางบกมีความกันดารและขาดการพัฒนาด้านสาธารณูปโภค ชนในเขตภูมิภาคนี้ยังต้องเผชิญกับความไม่สมดุลของฤดูกาลและการขาดแคลนทรัพยากร ในสายตาของชนชั้นกลางหรือรัฐบาลก็ยังมองว่าภาคอีสานเป็นภาคที่แห้งแล้งกันดาร ช้าในบางช่วงยังถูกมองว่าเป็นพื้นที่ภัยคุกคามจากกลุ่มคอมมิวนิสต์ (Aymonier, 2000) คนในภูมิภาคอีสานจึงดิ้นรนต่อสู้กับภัยธรรมชาติ การถูกกดทับทางชนชั้นและปัญหาเรื่องปากท้องมายาวนาน พยายามต่อสู้และเรียกร้องปัญหาเพื่อรับการพัฒนา จนบางครั้งถูกมองว่าเป็นปฏิปักษ์กับรัฐหรือพยายามแบ่งแยกดินแดน ต่อมาในปี 2504 รัฐบาลได้ประกาศแผนพัฒนาภาคอีสาน 5 ปี การพัฒนา นโยบายรัฐ และการขยายตัวของเศรษฐกิจทุนนิยมได้เข้ามาในภาคอีสานอย่างต่อเนื่อง ภูมิภาคอีสานได้กลายเป็นภูมิภาคใหม่ที่มีการขยายตัวทางเศรษฐกิจและทุนอย่างมากมาย เป็นศูนย์กลางของยุทธศาสตร์การพัฒนาในระดับภูมิภาค มิได้เป็นชายขอบหรือมีความเป็นอื่นเหมือนก่อน

ปัจจุบันภายใต้การเปลี่ยนแปลงของยุคสมัย อีสานในฐานะดินแดนภูมิภาคศาสตร์และประชากรได้ค่อย ๆ คลี่คลายกลายเป็นรัฐชาติไทยที่มั่นคงทางเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมวัฒนธรรม ได้เริ่มจางหายภาพของความล้าหลัง เป็นอื่นหรือด้อยพัฒนา และเข้าสู่ความเป็นสมัยใหม่และโลกาภิวัตน์ อีสานได้กลายเป็นพื้นที่ทุนนิยม กระแสการพัฒนาและความเปลี่ยนแปลงเข้ามาในภูมิภาคนี้อย่างเข้มข้น (พัฒนา กิตติอาษา, 2555) เมืองชายแดนหลายจังหวัดของภาคอีสานที่ติดกับ

ประเทศเพื่อนบ้านก็ได้มีการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจอย่างมาก เกิดการค้าขายและแลกเปลี่ยนข้ามพรมแดนรัฐชาติ และส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงทั่วเมืองชายแดนต่าง ๆ ในภาคอีสาน

ชาวโສ้ในฐานะกลุ่มชาติพันธุ์ภายใต้พลเมืองประชากรอีสาน ก็ได้รับการพัฒนาและปรับเปลี่ยนตามนโยบายของภาครัฐ ความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ตามกระแสเริ่มเข้ามาในหมู่บ้านของพวกเขามากขึ้น คนโສ้และคนท้องถิ่นในอีสานมีปฏิสัมพันธ์กันมากขึ้น พ่อเฒ่าที่เป็นคนโສ้วัย 63 ปี อดีตนักการเมืองท้องถิ่น สมาชิกสภาองค์การบริหารส่วนตำบล (อดีต ส.อบต.) บอกเล่าให้ผู้วิจัยฟังว่า “ทุกวันนี้คนในภาคอีสาน มีหลายกลุ่ม หลายชาติพันธุ์ ทุกกลุ่มยอมรับเราที่เป็นคนโສ้กันหมดแล้ว หมู่บ้านเราก็ได้รับการพัฒนา มีทุกสิ่งทุกอย่างเหมือนหมู่บ้านอื่น ๆ ที่อยู่ใกล้เคียง” (จิระศักดิ์ มะละ, สัมภาษณ์: 2565) จากคำบอกเล่าสะท้อนให้เห็นว่า คนโສ้มีความใกล้ชิดและปฏิสัมพันธ์กับคนอีสาน ซึ่งเป็นคนส่วนใหญ่ในภูมิภาคนี้ มีสังคมนวัตกรรมที่ใหญ่กว่า ถือเป็นสังคมนวัตกรรมหลักของภาคภูมิภาคนี้ที่แทรกซึมเข้ามามีผลต่อวิถีชีวิตของชาวโສ้ พวกเขาปรับรับการผลิตผลงานวัฒนธรรมตนเองกับวัฒนธรรมกระแสหลักของท้องถิ่น เมื่อคนโສ้รับความเปลี่ยนแปลงและวัฒนธรรมท้องถิ่นเข้ามามากขึ้น ก็ส่งผลให้จารีตแบบเดิมถูกลดทอนลง โดยเฉพาะในวัยรุ่นหนุ่มสาวที่มีวิถีชีวิตแบบสมัยใหม่ ทำให้วิถีชีวิตแบบเดิมหรือลักษณะสังคมนวัตกรรมแบบเก่า ๆ บางส่วนกลายเป็นความทรงจำในอดีต

ปัจจุบันเมื่อการเดินทางสะดวกสบาย การติดต่อไปมาหาสู่ระหว่างหมู่บ้านชาวโສ้และหมู่บ้านใกล้เคียงจึงไม่ใช่เรื่องยาก และผลจากการไปมาหาสู่กันยังทำให้ชาวโສ้ได้นำเอาวัฒนธรรมพื้นบ้านแลกเปลี่ยนซึ่งกันและกันกับวัฒนธรรมท้องถิ่นลาวอีสาน ซึ่งเป็นเป็นวัฒนธรรมที่ใหญ่กว่า รวมถึงวัฒนธรรมชาติพันธุ์อื่น ๆ ในพื้นที่ เช่น เมื่อมีงานบุญประเพณีในหมู่บ้าน งานแต่งงาน งานบวช ชาวโສ้ก็จะเชิญชวนญาติพี่น้องต่างหมู่บ้าน หรือชาวบ้านใกล้เคียงมาร่วมงานแม้ว่ากลุ่มคนเหล่านั้นจะไม่ใช่ชาวโສ้ก็ตาม จึงทำให้พวกเขามีปฏิสัมพันธ์ที่ถี่ระหว่างหมู่บ้าน และหนุ่มสาวในหมู่บ้านใกล้เคียงกลุ่มแม่บ้านคนโສ้เล่าให้ผู้ฟังว่า เมื่อมีงานบุญประเพณีต่าง ๆ คนโສ้จะมีการจ้างหมอลำซิ่ง วงดนตรี และคนในหมู่บ้านอื่น ๆ แต่ไม่ใช่คนโສ้ จะเข้ามาร่วมงานเพื่อดูหมอลำซิ่ง หรือวงดนตรี โดยเฉพาะวัยรุ่นหนุ่มสาวจากต่างหมู่บ้าน บางทีก็มีทะเลาะกันบ้าง รักใคร่กันบ้าง ตามโอกาส (สะไว มะละ, 2564: สัมภาษณ์)

ผลจากการมีความสัมพันธ์กับคนภายนอกชุมชน ทำให้ชาวโສ้รับเอาและเรียนรู้สังคมนวัตกรรมลาวอีสาน ทั้งเรื่องการแต่งกาย ภาษาพูด และมีการเรียนรู้ภูมิปัญญาต่าง ๆ จากหมู่บ้านอื่น อาทิ ภูมิปัญญาด้านการหาอยู่หากิน ทั้งการจับกุ้งหอย ปู ปลา พวกเขาสามารถเรียนรู้และพูดฟังทั้งภาษาลาวอีสาน และพูดภาษาราชการได้ เมื่อพวกเขาต้องไปติดต่อส่วนราชการทั้ง อบต. เทศบาลที่ว่าการอำเภอ พวกเขาจะพูดภาษาราชการ เพื่อใช้ในการติดต่อสื่อสาร นอกจากนี้ เมื่อในตัวอำเภอหรือจังหวัดจัดให้มีงานประจำปี เช่น งานไหลเรือไฟที่จังหวัดนครพนม งานแห่ปราสาทผึ้งจังหวัด

สกลนคร งานนมัสการพระธาตุพนม ชาวโล้ในหมู่บ้านก็จะเช่าเหมารถ หรือบ้างก็ใช้รถส่วนตัวไปร่วมงานเป็นประจำทุกปี และเวลาชาวโล้จัดงานประเพณีเพื่อแสดงอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมโล้ เช่น งานประเพณีโล้ทั้งบั้ง งานประเพณีโล้ลำลึก พวกเขาจะชักชวนญาติพี่น้อง เพื่อนฝูง และคนในหมู่บ้านใกล้เคียง มาร่วมงานด้วยเสมอ และพวกเขาจะไปท่องเที่ยวในสถานที่ต่าง ๆ ทั้งในภูมิภาค และระดับประเทศตามโอกาสและสถานะทางเศรษฐกิจ เพื่อเรียนรู้สิ่งใหม่ ๆ จากสังคมภายนอก ซึ่งแสดงให้เห็นถึงความผูกพันและความสัมพันธ์ระหว่างชาวโล้ด้วยกัน และความสัมพันธ์ระหว่างชาวโล้กับคนภายนอกชุมชนรวมไปถึงสังคมภายนอกที่มีสังคมและวัฒนธรรมที่ใหญ่กว่า พวกเขาพร้อมที่จะเรียนรู้และปรับตัวให้เข้ากับสังคมภายนอก

4.2 การเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตและสังคมของคนโล้

สังคมโล้มีอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตนเอง เมื่อพวกเขาเข้ามาอยู่ในบริบทของรัฐ ทำให้พวกเขาต้องปฏิสัมพันธ์กับอำนาจรัฐ ในบริบทสังคมท้องถิ่นอีสาน พวกเขาอยู่ร่วมหรือโอบล้อมด้วยคนไทยอีสาน ทำให้พวกเขาเป็นชนกลุ่มเล็กที่ต้องปฏิสัมพันธ์กับชนกลุ่มใหญ่ สังคมวัฒนธรรมอีสานแทรกซึมหรือดูดซับวิถีชีวิตและอัตลักษณ์ของชาวโล้มากขึ้นตามลำดับเวลา ด้วยเหตุนี้ สังคมวัฒนธรรมอีสานรวมถึงวิถีชีวิตแบบใหม่ที่เข้ามากับความเจริญต่าง ๆ จึงมีส่วนสำคัญเข้ามาปรับเปลี่ยนสังคมคนโล้เพื่อให้เข้ากับยุคสมัย

4.2.1 วิถีชีวิต อัตลักษณ์ความเป็นโล้ และการเปลี่ยนแปลง

สภาพการอยู่อาศัยและดำรงชีวิตของคนโล้ที่หมู่บ้านโล้จะอยู่รวมกันเป็นกลุ่มหรือชุมชน ประกอบอาชีพทำไร่ ทำนา จับปลา จักสาน และพึ่งพาอาศัยประโยชน์จากป่าในพื้นที่ป่าชุมชนและหัวไร่ปลายนาในการดำรงชีพ ต่อมาเกิดการเปลี่ยนแปลงตามยุคสมัยทำให้วิถีชีวิตและอัตลักษณ์ความเป็นคนโล้มีการเปลี่ยนแปลงไป อย่างบ้านเรือนของคนโล้ก็มีการเปลี่ยนแปลง ลูกหลานคนโล้ที่เป็นคนรุ่นใหม่ได้มีโอกาสเรียนหนังสือ เรียนจบมีงานทำ ทั้งทำงานในพื้นที่จังหวัดนครพนม หรือจังหวัดอื่น ๆ รับและซึมซับเอาวัฒนธรรมภายนอกเข้ามาในหมู่บ้านโล้ ซึ่งปัจจุบันคนโล้ในหมู่บ้านส่วนใหญ่สร้างบ้านเรือนตามแบบสมัยนิยมหลังใหญ่โต ญาติพี่น้องมีการสร้างบ้านซ้อรถกะบะแข่งความมั่งมีกัน ความทรงจำของผู้อาวุโส วัย 69 ปี เท่าที่ท่านยังจำได้ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ท่านเล่าว่า “อดีตบ้านเรือนของคนโล้มีแต่ไม้และมุงด้วยหญ้า ต่อมาก็เริ่มมีลูกหลานไปเรียน ไปทำงานต่างถิ่น เริ่มทำงานหาเงินได้ ก็เอามาสร้างบ้านให้พ่อแม่อดกินในหมู่ญาติพี่น้อง มีการสร้างบ้านหลังโต ๆ อย่างสวยงาม บ้านเรือนแบบเก่า ๆ สมัยก่อนไม่มีให้เห็นอีกแล้ว คนในหมู่บ้านก็สร้างบ้านอดกัน สมัยนี้ทุกอย่างมันเปลี่ยนไปหมด” (ทองศักดิ์ พลอาสา, สัมภาษณ์: 2565) อย่างไรก็ตาม บ้านเรือนแบบโบราณของคนโล้ยังสามารถพบเห็น ซึ่งเป็นบ้านใต้ถุนโปร่ง บนตัวบ้านจะเป็นช่อง ๆ (ห้อง ๆ) คน

โล้ในครอบครัวจะนอนในห้อง ส่วนถ้ามีแขกก็จะนอนข้างนอก บ้านโบราณลักษณะดังกล่าวยังคงมีให้เห็นในหมู่บ้านโล้แต่ยังคงมีไม่มาก



ภาพประกอบที่ 33 บ้านเรือนคนโล้แบบดั้งเดิม (ที่เจ้าของยังมีได้รื้อทิ้ง)
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)



ภาพประกอบที่ 34 บ้านเรือนแบบสมัยใหม่ในหมู่บ้านโล้
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

วิถีชีวิตของชาวโล้ไม่ได้ผูกพันกับธรรมชาติเหมือนก่อน เพราะแหล่งน้ำตามธรรมชาติก็ไม่มี ปลา สัตว์ป่า นก ฯลฯ ชนิดก็เริ่มหายาก ส่งผลให้ชาวโล้ใช้ชีวิตความเป็นอยู่แบบเรียบง่ายเหมือนเมื่อก่อนไม่ได้ เมื่อก่อนห้วยหนองตามท้องไร่ท้องนามีปลาเยอะ พวกเขาจะจับปลามาทำเป็นอาหารหลักของครอบครัวก็เพียงพอ ไม่เคยไปซื้อที่ตลาด เพราะผักก็ปลูกกินเองข้าง ๆ บ้าน ปลูกผักสวนครัวทุกอย่าง

ไว้กิน หรือเก็บผักเหล่านั้นมาทำเป็นอาหารก็เพียงพอ เมื่อยุคกระแสทุนนิยมเข้ามาหมู่บ้านไส้ การผลิตก็เน้นการขาย ผักผลไม้ก็ซื้อได้ที่ตลาด การปลูกพืชก็เน้นการตลาด เช่น ปลูกยางพารา ชาวบ้านที่เป็นคนโศกอยู่ในพื้นที่เล่าให้ผู้วิจัยฟังว่า “ทุก ๆ เช้า คนโศกจะตื่นแต่เช้าตั้งแต่ตีสี่ จะมานั่ง ทอผ้า พอเริ่มเห็นแสงอาทิตย์พวกเขาก็จะลงไปเก็บพริก เพราะอาชีพหลักของชาวโศก คือ การทำนา ปลูกพริก หรือบางครอบครัวเริ่มกรีดยางพารา ” ชาวบ้านเล่าให้ฟังต่อว่า พวกเขาจะทำนาปีละ 2 ครั้ง ส่วนใหญ่จะเป็นที่นาของชาวโศกเองไม่ได้เช่าพื้นที่ทำนาเหมือนพื้นที่ภาคกลาง บางครอบครัวก็เดินทางไปทำงานที่กรุงเทพมหานครและปริมณฑล บางครอบครัวก็ทำงานยึดอาชีพทำนาอยู่ที่หมู่บ้านโศก (สารี ข้ามประเทศ, สัมภาษณ์: 2565) ปัจจุบันมีโครงการพระราชดำริ ทำให้คนโศกได้รับผลประโยชน์ จากโครงการ ทำให้ชาวโศกสามารถทำนาได้หลายครั้งต่อปี ยายชรา วัย 64 ปี คนเก่าคนแก่ที่ชาวบ้าน นับถือ เล่าถึงสถานการณ์ปัจจุบันของชาวโศกให้ฟังว่า ปัจจุบันมีชาวโศกไปทำงานที่ต่างจังหวัด ประมาณ ร้อย 80 คงเหลือร้อย 20 คือ คนเฒ่าคนแก่ที่อยู่บ้านคอยดูแลลูกหลาน ภายใต้สถานการณ์โควิด ชาวโศกส่วนใหญ่เริ่มหันกลับมาทำนา ทำไร่ ทำสวน ในหมู่บ้านเพิ่มมากขึ้น (แสงจันทร์ ข้ามประเทศ, สัมภาษณ์: 2565)

4.2.2 การเปลี่ยนแปลงและการปรับตัวทางเศรษฐกิจ

ความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ได้เข้ามาปรับเปลี่ยนวิถีชีวิตทางเศรษฐกิจ และการประกอบอาชีพของชาวโศก พวกเขาต้องดิ้นรนวิถีชีวิตทางเศรษฐกิจเพื่อสร้างรายได้ให้ตนเองและครอบครัว เพื่อสอดรับกับค่าใช้จ่ายที่มีมากขึ้น เพราะค่าน้ำ ค่าไฟ ค่าเล่าเรียนลูก และสิ่งอำนวยความสะดวกอื่น ๆ ล้วนต้องจ่ายเงินมาจ่ายใช้สอยในวิถีชีวิตประจำวัน ในสภาพเช่นนี้ในมุมมองของผู้สูงวัยถือว่ามีลักษณะที่แตกต่างไปจากอดีต แต่เดิมนั้นพวกเขาได้ของกินของใช้มาไม่ว่าจะเป็นกุ้ง หอย ปู ปลา เห็ด หรือสิ่งอื่น ๆ พวกเขาก็จะแบ่งปันกัน เรียกญาติพี่น้องมาเอาไปกินไปใช้กัน แต่ปัจจุบันพบว่า สิ่งของที่หามาได้มักจะนำไปขายเพื่อเก็บเงินไว้ใช้จ่ายในชีวิตประจำวันที่มีภาระค่าใช้จ่ายที่สูงขึ้นตามไปกับสิ่งที่ต้องซื้อหาทั้งที่จำเป็น และสิ่งของฟุ่มเฟือยต่าง ๆ ตามกระแสทุนนิยมและการบริโภคที่ครอบงำ ขณะที่รายได้ไม่เพียงพอ ทำให้คนโศกต้องปรับตัว ดิ้นรน และเลื่อนไหลไปกับสถานการณ์และเงื่อนไขของความเปลี่ยนแปลงตามยุคสมัยใหม่ที่พวกเขากำลังเผชิญ

ลุงเปอ วัยห้าสิบกว่า เป็นหนึ่งในกลุ่มคนยุคแรก ๆ ของหมู่บ้านโศกที่ออกไปเป็นแรงงานต่างประเทศ ลุงเล่าให้ฟังว่า สมัยเป็นหนุ่ม ๆ ได้มีโอกาสไปทำงานก่อสร้างที่ประเทศสิงคโปร์ ประมาณ 7-8 ปี ต้องขยันทำงานเก็บเงินและส่งเงินให้ลูกเมียใช้เป็นประจำทุกเดือน ลุงสร้างบ้านซื้อที่นา ซื้อรถกระบะ ให้ลูกเมียใช้ชีวิตอย่างสะดวกสบาย ลุงเล่าให้ฟังต่อว่าพอลกลับมาอยู่บ้านไม่มีอาชีพประจำต้องหางานทำ ซึ่งจากการไปทำงานที่ต่างประเทศอยู่หลายปีจึงพอมีเงินเก็บอยู่บ้าง ลุงจึงลงทุนด้วยการซื้อรถไถนาคันใหญ่สี่ล้อ ราคาประมาณเกือบหนึ่งล้านบาทเพื่อมาใช้ประกอบอาชีพด้วยการรับจ้างไถนา และพรวนดินสวนยางพารา ปรับหน้าดินตามป่าและหัวไร่ปลายนาของคนโศก

ในหมู่บ้านและหมู่บ้านใกล้เคียง เพื่อหาเงินเลี้ยงครอบครัว (เปอ มะละ, สัมภาษณ์: 2565) จากการสังเกตของผู้วิจัย พบว่า ลุงเปอถือเป็นคนโสดที่มีความคิดในเชิงธุรกิจ กล่าวคือ ปัจจุบันถึงแม้ลุงจะมีอายุมากแล้ว ไม่สามารถขับรถไถรับจ้างได้คล่องเหมือนก่อน แต่ลุงใช้วิธีให้หนุ่มวัยรุ่นคนโสดในหมู่บ้านมาขับรถไถให้ แล้วคิดค่าจ้างเป็นเปอร์เซ็นต์ รวมถึง น้ำดิษฐ์ เป็นคนโสดโดยพื้นเพ วัยสี่สิบกว่า เล่าว่า ตอนเป็นหนุ่มเคยออกไปใช้แรงงานนอกหมู่บ้าน (งานก่อสร้าง) เมื่ออายุมากขึ้นแล้วจึงหวนกลับมาที่บ้านเกิด อยู่กับลูกเมียและญาติพี่น้อง โดยทำงานรับจ้างก่อสร้างทั่วไปทั้งในและนอกหมู่บ้าน หรืองานซ่อมแซมต่อเติมบ้านเล็กน้อย ซึ่งส่วนหนึ่งก็ได้มาจากงานที่เพื่อนในหมู่บ้านรับงานมาแล้วแบ่งให้ทำ หรือบางครั้งก็ชักชวนไปทำด้วยกัน ทำให้น้ำดิษฐ์พอได้ค่าจ้างมาใช้จ่ายดูแลลูกเมียและพ่อแม่ที่แก่ชรา (ประดิษฐ์ แสงพายุ, สัมภาษณ์: 2565)

จากการสังเกตของผู้วิจัย พบว่า งานต่าง ๆ ในท้องถิ่นทั้งรับจ้างทั่วไป แรงงานหรืองานก่อสร้าง คนนอกหรือคนไทยอีสานในพื้นที่จะมาจ้างน้ำ และน้ำก็มักจะไม่ค่อยปฏิเสธงาน ทำงานทุกอย่าง น้ำดิษฐ์มักจะได้รับงานจากช่างนอกหมู่บ้านอยู่บ่อยครั้ง น้ำดิษฐ์ถือเป็นผู้ที่มีความรู้ความสามารถและประสบการณ์ เรื่องน้ำประปา เป็นผู้ดูแลบริหารจัดการประปาของหมู่บ้านทั้งการซ่อมบำรุง การเก็บค่าบริการน้ำประปาของหมู่บ้าน คนในหมู่บ้านต่างไว้วางใจให้น้ำดูแล ยามว่างไม่มีงานถ้าเป็นช่วงฤดูฝนก็จะออกหาปลา กบ เขียด มากิน หากได้มากก็จะนำไปขายในหมู่บ้าน หากเป็นช่วงฤดูร้อนก็จะลงน้ำเพื่อหวนแห (ทอดแห) หาปลาตามแหล่งน้ำธรรมชาติเพื่อนำมาเป็นอาหารและขายให้กับคนในหมู่บ้าน



ภาพประกอบที่ 35 ลุงคนโสดซ่อมแซมและปรับปรุงบ้านเรือน
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

ลุงเปอ และน้ำดิษฐ์ ถือเป็นตัวแทนชาวไร่ที่มีชีวิตสมัยใหม่เป็นตัวอย่างของการดำเนินชีวิตที่มีความสะดวกสบายไม่ติดขัดด้วยจารีตเดิม ทำให้อัตลักษณ์ความเป็นไร่ผสมผสาน เลื่อนไหลมากขึ้นท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ถือเป็นรูปแบบที่มีอิทธิพลต่อคนไร่ ไม่เพียงแต่การใช้ชีวิตสมัยใหม่ที่สะดวกสบายมากขึ้นเท่านั้น แต่ยังชักชวนและแนะนำการไปทำงานนอกพื้นที่ให้กับคนไร่ในหมู่บ้าน

ป้าบ้อ ้วยสี่สิบปลาย ๆ เป็นสะใภ้ของคนไร่ มีอาชีพทำงานรับจ้างทั่วไปในหมู่บ้านตามฤดูกาล เช่น ช่วงทำงานก็จะรับจ้างดำนา เกี่ยวข้าว หลังฤดูทำนาก็จะรับจ้างใส่ปุ๋ยยาฆ่าพารา หลังว่างเว้นจากการรับจ้างป้าก็จะหาหอยเชอรี่ขายส่งให้ร้านส้มตำในหมู่บ้านและหมู่บ้านใกล้เคียง ป้าเล่าว่า การหาหอยเชอรี่ขายนั้นถือเป็นงานที่สร้างรายได้ให้แก่ป้า ประมาณ 500-700 บาทต่อวัน นอกจากนี้ป้ายังมีความสามารถด้านการสานไม้กวาด สานกระติบข้าว โดยป้าจะใช้เวลากลางคืนในช่วงฤดูครุภาคค่ำ ช่วงหกโมงเย็นเป็นต้นไป ในการสานไม้กวาดและกระติบข้าว ซึ่งทั้งหมดนี้ป้าจะนำไปขายในช่วงเย็นของวันอาทิตย์ ซึ่งจะมีตลาดคลองถมในอีกหมู่บ้านที่อยู่ใกล้เคียงเพื่อหารายได้เพิ่มเติม ส่วน ลุงสี่ สามีของป้าจะอยู่หมู่บ้านในช่วงทำนาเท่านั้นหลังว่างเว้นจากการทำนา ลุงจะออกไปทำงานก่อสร้างที่เกาะสมุย ประมาณ 3 เดือน เพื่อช่วยกันหาเงินให้ได้มากที่สุด เพราะทั้งสองมีภาระที่ต้องส่งลูกเรียนในระดับปริญญาตรี ซึ่งลูกสาวของลุงและป้า กำลังเรียนระดับปริญญาตรีที่มหาวิทยาลัยสุโขทัย ลุงถือว่าเป็นกำลังใจให้ลุงและป้าอย่างมากในการช่วยกันทำงานหาเงิน (ปราณี แพงสละ, สัมภาษณ์: 2565) ป้าม้อง เป็นคนไร่โดยพื้นเพ และเป็นเพื่อนกับป้าบ้อเดินผ่านมาขณะที่ผู้วิจัยกำลังพูดคุยกับป้าบ้อ ป้าม้องก็เข้ามาร่วมสนทนาและเล่าเรื่องการหาของขาย สมัยก่อนการหาของป้า ตามป้าและหัวไร่ปลายนาหามาเพื่อกินในแต่ละวัน ซึ่งในปัจจุบันนี้เปลี่ยนไปมาก คนไร่ที่ไม่มีอาชีพส่วนใหญ่พวกเขาก็จะยึดอาชีพรับจ้างรายวันและหาของขาย หญิงชาวไร่หลายต่อหลายครอบครัวยึดอาชีพหาของมาขายในช่วงเย็นของวันอาทิตย์ (ตลาดคลองถม) ทุกวันนี้ป้าม้องบอกว่า ป้ายากจนมาก เมื่อก่อนป้ากับสามีช่วยกันทำงาน แต่ปัจจุบันนี้สามีป้าได้ตายไปแล้ว ลูกก็ไม่มีป้าเหลือตัวคนเดียว จะออกไปทำงานรับจ้างเป็นแรงงานเหมือนคนหนุ่มสาวก็ไม่มีคนจ้าง ส่วนใหญ่คนที่ออกมาเป็นแรงงานนอกจ้างนอกรักมักจะเป็นเด็กผู้หญิงที่เป็นวัยรุ่น คนแก่วัยประมาณป้าส่วนใหญ่ก็ทำงานอยู่กับบ้าน จักสาน เลี้ยงหลาน หรือเข้าป่า ไปไร่ไปนา ยิ่งถ้าไม่มีลูกหลานดูแลก็ยิ่งลำบากต้องหาอยู่หากินเอาเอง (มิ่ง ทุมแต้ม, สัมภาษณ์: 2565) จากการสอบถามและสังเกตป้าทั้งสอง พบว่าป้าทั้งเป็นเพื่อนที่สนิทกันที่มักจะออกไปหาหอยเชอรี่ด้วยกันเป็นประจำทุกวัน ในช่วงที่เห็ดออกก็จะชักชวนกันไปหาเห็ดเพื่อนำมาขาย ในช่วงฝนตกน้ำไหลก็จะชักชวนกันไปจับปลาเพื่อนำไปขาย จะเห็นได้ว่าการหาของขายถือเป็นอาชีพที่สร้างรายได้เลี้ยงดูครอบครัวได้เป็นอย่างดี ที่ใครขยันยังหาเงินได้เยอะ



ภาพประกอบที่ 36 ป้าคนโสดกำลังต้มหอยเชอรีเพื่อนำไปขาย
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

แม่ล้อม และลุงวันไซ ชาวโสดวัยสี่สิบต้น ๆ ออกมาทำงานที่โรงงานผลิตถุงมือในเมืองกรุง ตั้งแต่อายุน้อย เมื่อสถานการณ์การแพร่ระบาดของเชื้อโรคโควิด 19 ในช่วงต้นปี 2562 ส่งผลให้ทั้งคู่ตกงานและกลับมาอยู่บ้าน แรกเริ่มทั้งคู่เปิดร้านขายของทั่วไปพร้อมกับขายกล้วยเดี่ยว ขายส้มตำ ไก่ย่างในหมู่บ้าน แม่ล้อมเล่าให้ฟังว่า หลังจากออกจากงานก็มาเปิดร้านขายของ ขายกล้วยเดี่ยว ส้มตำ ไก่ย่าง ทำให้วิถีชีวิตทางเศรษฐกิจของครอบครัวก็พออยู่พอกิน ในบางครั้งก็จะรับซื้อหอยเชอรีจาก ป้าบ้อมาใส่ส้มตำ เพื่อขายให้ลูกค้าในหมู่บ้าน (อ้อมล้อม คุณสาร, สัมภาษณ์: 2565) จะเห็นได้ว่า รูปแบบวิถีชีวิตทางเศรษฐกิจของชาวโสดในหมู่บ้านจากเดิมพวกเขาจะมีอาชีพทำไร่นา แต่ปัจจุบันหลังว่างเว้นจากการทำนาพวกเขาก็จะหาของขายเพื่อเป็นอาชีพเสริม หรือบางครั้งใช้เป็นอาชีพหลัก อย่างไรก็ตามเมื่อมีคนขายต้องมีคนซื้อ ยังมีกลุ่มข้าราชการครู กลุ่มคนมีเงินเดือนประจำ กลุ่มคนมีฐานะ ที่คอยซื้อและอุดหนุนสินค้าต่าง ๆ ครูนาว เป็นครูในหมู่บ้านโสด สะท้อนให้ผู้วิจัยฟังว่า แม่ ๆ ป้า ๆ ที่หาของขายถือเป็นกลุ่มคนหาอาหารมาหล่อเลี้ยงคนในหมู่บ้านโสด อยากกินอะไรก็ได้กิน เพราะคนเหล่านี้จะไปหาเพื่อนำมาขาย เช่น กุ้ง หอย ปู ปลา เห็ด ผักหวาน หน่อไม้ จักจั่น เพราะพวกเราหาไม่เป็นแถมยังไม่มีเวลาเพราะต้องทำงานประจำ ดังนั้น จึงต้องหาซื้อสิ่งของเหล่านี้ เพื่อนำมาเป็นอาหารในชีวิตประจำวัน (ลัดดาภรณ์ ไชยสุระ, สัมภาษณ์: 2565)

วิถีชีวิตทางเศรษฐกิจในส่วนของการค้าขาย ในหมู่บ้านโสดมีตลาดคลองถมทุกวันอาทิตย์ ในช่วงเย็น ในบริเวณดังกล่าวจะมีการซื้อขายสินค้าของใช้อุปโภคบริโภคต่าง ๆ เช่น ผัก ผลไม้ รวมถึงไม้กวาด กระจิบข้าว หวด ตะกร้า และสินค้าประเภทของป่า เห็ด หน่อไม้ มาวางขาย คนโสดในหมู่บ้าน

และคนไทยอีสานที่อยู่ล้อมรอบก็มักจะเดินทางมาจับจ่ายใช้สอยซื้อสินค้าเพื่อนำไปบริโภค และใช้ใน ชีวิตประจำวัน พ่อค้าแม่ค้าในตลาดคลองถม เล่าว่า ตลาดคลองถมมีความคึกคักมากโดยเฉพาะในช่วง เทศกาลสงกรานต์ และช่วงปีใหม่ ซึ่งในช่วง 2-3 ปีที่ผ่านมา ตลาดดังกล่าวปิด ๆ เปิด ๆ เพราะได้รับ ผลกระทบจากสถานการณ์การแพร่ระบาดของเชื้อโรคโควิด 19 แต่พวกเขาก็ยังหาของมาขายเช่นเดิม โดยมีการปรับกลวิธีการขาย นำของไปขายถึงหน้าบ้านลูกค้า พวกเขาต้องทำทุกวิถีทางเพื่อความอยู่ รอด อย่างไรก็ตามปัจจุบันสถานการณ์ดังกล่าวเริ่มคลี่คลาย ทำให้พวกเขาสามารถนำของไปขายที่ ตลาดคลองถมได้ตามเดิม

ลุงมี กับยายต่อม สองสามีภรรยาที่เป็นคนนอก¹¹ ได้ย้ายเข้ามาอาศัยอยู่หมู่บ้านโส้ มาซื้อ ที่ดินสร้างบ้าน ซื้อที่นาเพื่อทำนา อยู่ร่วมกับคนโส้ในหมู่บ้าน เมื่อหมู่บ้านมีประเพณีหรือพิธีกรรมทาง ความเชื่อพวกเขาก็จะเข้าร่วมทุกครั้ง เพราะถือเป็นส่วนหนึ่งในวิถีชีวิตของพวกเขา ลุงมี เล่าประวัติให้ ฟังว่า สมัยเป็นหนุ่มได้มีโอกาสไปรับจ้างกรีดยางพาราให้กับเฒ่าแก่ที่เป็นคนโส้ ทำให้มีความสนิทกัน มากขึ้น ลุงกับภรรยาก็เก็บเงินอยู่หลายปีจนสามารถซื้อที่ดินเพื่อสร้างบ้านและ ทำนา ลุงมีอาชีพ รับจ้างกรีดยางพาราเป็นหลัก โดยได้รับค่าตอบแทน 50/50 (ผลผลิตที่ขายได้แบ่งกันคนละครึ่งกับ เจ้าของสวนยาง เช่น ขายได้ 10,000 บาท ก็แบ่งกันลูกจ้าง 5,000 บาท เจ้าของสวน 5,000 บาท) สวนยางพาราอยู่ในความรับผิดชอบของลุง จำนวน 10 ไร่ โดยมีรายได้เฉลี่ยประมาณเดือนละสอง หมื่นกว่า ๆ สำหรับลุงแล้วถือเป็นรายได้ที่ดี แต่ลุงกับภรรยาต้องตื่นไปกรีดยางพาราตั้งแต่หกทุ่มถึงตี ห้าทุกวัน ทำให้วิถีชีวิตของลุงแตกต่างไปจากคนโส้ในหมู่บ้าน กล่าวคือ ครอบครัวของลุงจะนอนใน เวลากลางวัน และตอนกลางคืนต้องออกไปกรีดยางพารา ลุงเล่าให้ฟังต่อว่า งานที่ลุงทำส่งผลให้ลุงไม่ ค่อยได้พบปะผู้คนในหมู่บ้าน พอเวลาว่างเว้นจากงานลุงก็จะไปไร่นา หาปลา เข้าป่าหาเห็ด เพื่อนำมา ทำเป็นอาหารในแต่ละวัน (บุญมี แพงสละ, สัมภาษณ์: 2565) จากการสังเกตของผู้วิจัย พบว่า ถึงแม้ ลุงจะไม่ค่อยมีเวลาพบปะผู้คน แต่เมื่อมีงานสำคัญ ๆ ของหมู่บ้าน เช่น งานแต่งงาน งานศพ พิธีเลี้ยงผี ปู่ตา เป็นต้น ลุงกับภรรยาจะไปช่วยและร่วมงานอยู่บ่อยครั้ง สอดคล้องกับ ยายพิ คนโส้ที่เป็นเพื่อน บ้านของลุงมีและภรรยา สะท้อนให้ผู้วิจัยฟังว่า ปัจจุบันมีคนนอกย้ายเข้ามาอาศัยอยู่หมู่บ้านโส้จำนวน มากทั้งที่เขย เป็นสะใภ้ และญาติ ๆ กลุ่มคนเหล่านี้ก็สามารถอยู่ร่วมกันกับเราชาวโส้ และในช่วงมีงาน บุญต่าง ๆ กลุ่มคนเหล่านี้ก็มาร่วมงานและช่วยงานเป็นประจำ อย่างลุงมีและยายต่อม ที่เป็นคนนอก และสามารถอยู่ร่วมกับคนโส้ในหมู่บ้านอย่างผสมกลมกลืน (นางสารพี มะละ, สัมภาษณ์: 2565)

การปรับตัวทางเศรษฐกิจในยุคที่หมู่บ้านโส้มีการเปลี่ยนแปลง ผลักดันให้ชาวโส้ต้องปรับตัว ด้านอาชีพ ทำให้เกิดอาชีพใหม่เพิ่มขึ้นมากมาย เช่น การออกเดินทางไปทำงานต่างประเทศ การรับจ้างทั่วไปในหมู่บ้านโส้ทั้งซ่อมแซมต่อเติมบ้าน การรับจ้างดำนาเกี่ยวข้าว หาของป่าตามหัวไร่

¹¹ ลุงมี กับยายต่อม เป็นคนอีสานที่ย้ายเข้ามาอยู่ในหมู่บ้านโส้

ปลายนาเพื่อนำมาขายให้คนในหมู่บ้าน เปิดร้านของเบ็ดเตล็ดในหมู่บ้าน ซึ่งการเปลี่ยนแปลงและการปรับตัวทางเศรษฐกิจมีแนวโน้มที่จะยืดหยุ่น เคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ โดยมีแบบแผนการผลิตเพื่อกินหรือใช้ เปลี่ยนเป็นผลิตเพื่อกินเพื่อใช้และขายเป็นหลัก

4.2.3 การเปลี่ยนแปลงทางสังคมและการปรับตัว

ตามที่ได้กล่าวมาแล้วในบทที่ 3 ประเด็นลักษณะโครงสร้างทางสังคมของชาวโล้ระบบเครือญาติและตระกูลนั้น มีความสำคัญต่อคนโล้เพื่อทำหน้าที่กำกับและควบคุมพฤติกรรม รวมถึงความสัมพันธ์ในวิถีชีวิตของพวกเขา ด้วยเหตุนี้ การลดทอดความเชื่อเกี่ยวกับผี ควบคู่กับการหันมานับถือพุทธศาสนา จึงเป็นการประกาศว่า พวกเขาจะไม่ลดทอนการยึดถือความเชื่อเดิม ซึ่งก็แปลว่าพวกเขาไม่จำเป็นต้องปฏิบัติ หรือยึดถือกฎเกณฑ์ อำนาจหน้าที่ ลำดับชั้นความสัมพันธ์ที่เคยมี ปัจจุบันชาวโล้ลดทอนความเชื่อเกี่ยวกับผี โดยเริ่มหันมานับถือพุทธศาสนากันมากขึ้นถือเป็นเรื่องปกติหากใครต้องการความสะดวกในการดำเนินชีวิต ไม่อยากติดขัดด้วยฮีดคอง หรือกฎข้อห้ามต่าง ๆ ทำให้กฎเกณฑ์ที่กำกับวิถีชีวิตประจำวันนั้นผ่อนคลายลง พวกเขา มีความสะดวกสบายในการดำเนินชีวิตมากขึ้น แต่พวกเขาก็ยังนับถือผีควบคู่กับการนับถือพุทธศาสนาแบบท้องถิ่นอีสานทั่วไป ทำให้เห็นความเป็นโล้แบบเลื่อนไหล มีทั้งโล้ที่ลดทอนความเชื่อ และโล้ที่ถือฮีดคอง และโล้ที่นับถือพุทธศาสนา นอกจากนี้ อดีตผู้อำนวยการโรงเรียน หลังวัยเกษียณอายุราชการ เล่าให้ฟังว่า ในความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ของคนโล้ ทำให้มีคนนอกหรือหน่วยงานการศึกษา เช่น มหาวิทยาลัยหลายแห่งสนใจเข้ามาเข้าค่าย เยี่ยมชมหรือศึกษาเรียนรู้วิถีชีวิต สังคมและวัฒนธรรมของชาวโล้บ่อยครั้ง ทำให้หมู่บ้านโล้พวกเรารับคนนอกอยู่เป็นประจำ (คำดา ราชมณี, สัมภาษณ์: 2565) สิ่งเหล่านี้มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงสังคมจารีต และอัตลักษณ์ความเป็นโล้ มีการประกอบสร้าง หยิบเลือก อัตลักษณ์ความเป็นโล้จัดแสดงต้อนรับ รวมไปถึงการค้นหาเลือกสรรภูมิปัญญาให้เป็นตัวแทนวัฒนธรรมท้องถิ่น

การเปลี่ยนแปลงทางสังคมของชาวโล้ ในสายตาของคนรุ่นก่อน ปู่ ย่า ตา ยาย นอกจากมองว่าเป็นความเสื่อมลงของจารีตประเพณีแล้ว ยังถูกมองว่าเป็นการปรับเพื่อให้เข้ากับรูปแบบวิถีชีวิตสมัยใหม่ คุณตาท่านหนึ่ง วัย 73 ปี อดีตกำนัน ก็ยอมรับว่าสังคมมันเปลี่ยนไปแล้วในยุคที่หมู่บ้านโล้ก้าวเข้าสู่ความเปลี่ยนแปลงตามระยะเวลา กฎเกณฑ์ต่าง ๆ ถูกปรับเปลี่ยนหมู่บ้านของพวกเขาถูกเชื่อมกับโลกภายนอกมากขึ้น สังคมของพวกเขาถูกปรับเปลี่ยนให้ยืดหยุ่นตามยุคสมัย ผีที่เคยมีพลังอำนาจเหนือธรรมชาติถูกลดทอนและทำให้ยืดหยุ่นขึ้น สังคมผู้หญิงที่ถูกสงวนและเก็บรักษาด้วยจารีตฮีดคอง ปัจจุบันเห็นได้อย่างชัดเจนขึ้นว่าผู้หญิงที่เป็นคนโล้สามารถออกนอกหมู่บ้านเพื่อไปแต่งงาน เรียนหนังสือ ทำงานต่างจังหวัด พวกเขาสร้างรายได้เลี้ยงครอบครัวหญิงบางคนแต่งงานกับคนฝรั่งนำเงินมาให้พ่อแม่สร้างความมั่งคั่งให้กับครอบครัวและวงศ์ตระกูล (ผาย นามพะทาย, สัมภาษณ์: 2565)

จากการสังเกตและสอบถามคนไส้ใน 3 หมู่บ้าน มีข้อมูลที่สอดคล้องกันว่า หญิงสาวที่เป็นชาวไส้มักจะชอบเรียนหนังสือ และตั้งใจเรียนจนสามารถสำเร็จการศึกษามากกว่าผู้ชาย ในหมู่บ้านบางครอบครัวมีลูกสาวจบการศึกษาระดับปริญญาตรีหลายคน และหลายต่อหลายครอบครัวกำลังส่งลูกสาวเรียนระดับปริญญาตรีในต่างจังหวัด อาทิ มหาวิทยาลัยราชภัฏสกลนคร มหาวิทยาลัยนครพนม มหาวิทยาลัยมหาสารคาม มหาวิทยาลัยขอนแก่น เป็นต้น ครอบครัวของ นายสาครและภรรยาที่อาศัยอยู่บ้านพะทายก็เป็นหนึ่งในนั้น เขาเคยสนทนากับผู้วิจัยว่าตนเองยากจนไม่มีทรัพย์สินใด ๆ ที่จะให้ลูก ที่ดินที่นาที่ไม่มี จะมีเพียงแค่การศึกษาที่พ่อแม่จะทำให้ลูก ๆ พอมีอนาคตเหมือนครอบครัวอื่นเข้าบ้าง เขาและภรรยาจึงพยายามหาเงินส่งเสียให้ลูกได้เรียนหนังสือสูงๆ เขายังเล่าต่ออีกว่า เขาและภรรยาโชคดีที่ลูก ๆ ทุกคนเอาใจใส่กับการเรียน และถือเป็นกำลังใจให้กับเขาและภรรยาในการทำงานหาเงิน (สาคร บุญเทียม, สัมภาษณ์: 2565) ข้อเสนอแนะดังกล่าว ลุงสีกับเมียเป็นคนไส้บ้านโพนจาน เล่าให้ผู้วิจัยฟังว่า เรื่องของการศึกษาเล่าเรียนของลูกนั้น พ่อกับแม่ถึงลำบากก็ต้องหาเงินทองเพื่อมาส่งให้ลูกเรียนสูง ๆ เพื่อมีชีวิต และอนาคตที่ดี ลำบากแค่ไหนก็ต้องสู้ ปัจจุบันลูกลุงก็เรียนระดับปริญญาตรีที่มหาวิทยาลัยราชภัฏสกลนคร ปี 2 แล้ว ส่วนลูกอีกคนเพิ่งขึ้น ม. 2 ลุงกับเมียต้องหาเงินทองไว้ให้มากเพื่อเตรียมส่งลูกเรียน (สี ข้ามของมา, สัมภาษณ์: 2565) สอดคล้องกับข้อมูลของที่ได้จากการสัมภาษณ์ ป้าใจ คนไส้บ้านโพธิ์ไพศาล ที่บอกเล่าว่า ไม่อยากให้ลูกลำบากเหมือนพ่อแม่ ไม่อยากให้ลูกมาทำอะไรทำนาเหมือนพ่อแม่ อยากให้ลูกมีงานดี ๆ ทำ จะได้ไม่ลำบาก ต้องส่งลูกเรียนสูง ๆ สอบเป็นข้าราชการ และจะได้มาดูแลพ่อแม่ยามแก่เฒ่า (ใจ แก้วใส, สัมภาษณ์: 2565) คนในหมู่บ้านส่วนใหญ่สะท้อนให้ผู้วิจัยฟังว่า ผู้หญิงมักจะมานะตั้งใจเรียนมากกว่าผู้ชาย

ปัจจุบันลูกหลานชาวไส้เริ่มได้รับการศึกษา และมีงานทำจนสร้างรายได้และดูแลครอบครัว ส่งผลทำให้เรื่องของทรัพย์สินและมรดกมักจะไม่ค่อยมีปัญหาแย่งชิงกัน ส่วนใหญ่ลูกหลานชาวไส้ มักจะทำงานสร้างบ้าน สร้างครอบครัวด้วยตนเอง และทรัพย์สินส่วนใหญ่ของพวกเขา มักจะเป็นพื้นที่ที่เป็นท้องนา และพื้นที่เพื่อปลูกสร้างบ้าน และกรณีที่พ่อแม่มีทรัพย์สินและมรดกน้อย เช่น มีเพียงบ้านและที่ดินหลังเดียว ชาวไส้มักจะนิยมให้ทรัพย์สินและมรดกดังกล่าวยกให้กับลูกคนที่เลี้ยงพ่อแม่ (ดูแลพ่อแม่ในวัยชรา) บางกรณีก็อาจมีความขัดแย้งกันบ้างในการจัดการมรดกขึ้นอยู่กับเงื่อนไขของแต่ละครอบครัว จะเห็นได้ว่าการจัดการทรัพย์สินและมรดกของชาวไส้ก็จะมีคล้ายคลึงกับวัฒนธรรมลาวอีสานทั่วไป โดยใช้กฎหมายของประเทศไทย

การเจริญเติบโตตามยุคสมัยทำให้สถานบันเท็งกลางคิน เช่น คาราโอเกะ เกิดขึ้นในหมู่บ้านไส้และหมู่บ้านใกล้เคียงเป็นจำนวนมาก โดยมีหญิงสาวทั้งที่เป็นคนลาว (สปป.ลาว) คนไส้ในหมู่บ้าน รวมถึงหญิงสาวในหมู่บ้านใกล้เคียง ประกอบอาชีพเป็นสาวนั่งตั้งหน้าร้านส่วนใหญ่มักจะเป็นสาวคนลาว วัยราว ๆ 15-20 ปี สถานบันเท็งที่กล่าวมานี้มีจำนวนมากในหมู่บ้านไส้และหมู่บ้านใกล้เคียง และยังเป็นที่ยินยอมของชายในท้องถิ่นด้วย จากการสังเกตของผู้วิจัย พบว่า คนไส้ในหมู่บ้านพุดหยอก

ลือกันว่า “โดยปกติ คนแก่ได้เงินผู้สูงอายุ แต่ที่สถานบันเทิงที่นี้เด็กได้เงินผู้สูงอายุ” ซึ่งก็หมายถึงสาววัยเยาว์ทั้งหลายที่อยู่ตามร้านคาราโอเกะ ลุงตู่ ้วยหกสิบหกปี (อดีต ส.อบต.) เล่าว่า “บางคนก็มีลูกเมียอยู่แล้ว ทำงานรับเหมาทั่วไปในหมู่บ้าน พอได้เงินมาก็เอาไปเที่ยวคาราโอเกะสาวลาวไปเที่ยวติดต่อกันหลายวัน ถ้าเงินที่เบิกมาไม่หมดก็ไม่ยอมกลับบ้าน ครอบครัวยแตกแยก ก็เพราะไปคาราโอเกะ” ปรากฏการณ์ที่ว่านี้พบเห็นเป็นประจำในหมู่บ้านสี่ อย่างไรก็ตามไม่เพียงแต่คนในหมู่บ้านที่ชอบเที่ยวคาราโอเกะ กลุ่มข้าราชการครู ผู้ใหญ่บ้าน ส.อบต. ก็ยังชอบไปเที่ยวคาราโอเกะอยู่บ่อยครั้ง (นายพีระศักดิ์ มะละ, สัมภาษณ์, 2565)



ภาพประกอบที่ 37 ร้านการ์ตูนคาราโอเกะ
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)



ภาพประกอบที่ 38 ร้าน K & M คาราโอเกะ
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)



ภาพประกอบที่ 39 ร้านเป็ยริในหมู่บ้านไส้
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

สังคมของคนไส้ในปัจจุบันนั้น เห็นได้อย่างชัดเจนว่า บทบาทของผู้ชายและผู้หญิงมีการปรับเปลี่ยน เมื่อก่อนผู้ชายจะเป็นคนหาเลี้ยงครอบครัว แต่ปัจจุบันผู้หญิงหาเลี้ยงครอบครัว และมีหน้าที่การงานดีกว่า พวกเขาออกนอกหมู่บ้านไส้เพื่อทำงาน เรียนหนังสือ มีการศึกษามากกว่าผู้ชาย จึงสร้างรายได้เลี้ยงครอบครัวได้มากกว่า ในทางตรงกันข้ามหญิงสาวในหมู่บ้านไส้มักจะไม่นิยมเลือกผู้ชายในหมู่บ้านมาเป็นคู่ครอง สาวนิคหนอย หญิงสาวชาวไส้ วัย 26 ปี เธอเรียนจบปริญญาตรีทางการพยาบาล จากมหาวิทยาลัยศรีปทุม เธอได้ทำงานที่โรงพยาบาลส่งเสริมสุขภาพประจำตำบล เป็นข้าราชการอยู่อีกหมู่บ้าน ที่สามารถเดินทางไปเข้า-เย็นกลับ ชายหนุ่มหลายคนในหมู่บ้านพยายามจีบเธอ และอยากได้เธอมาเป็นแฟน บ่าวโบ้ เป็นหนึ่งในนั้น พ่อของเขาก็สนับสนุนเพราะเธอมีทั้งการศึกษาและตำแหน่งหน้าที่การงานที่มั่นคง (นิคยา ริญานนท์, สัมภาษณ์: 2565) ในเรื่องราวของบ่าวโบ้ คนในหมู่บ้านไส้เองก็เล่าถึงเขาว่า จะไปจีบสาวทั้งทีก็ตีแม่แต่เหล่า ซึ่งเขาเองก็ยอมรับว่าหากไม่ตีแม่เขาจะไม่กล้าจีบสาว เขาบอกกับผู้วิจัยว่า ต้องตีแม่ให้ยอมใจก่อนถึงกล้าจีบ (สันทาน ริยะบุตร, สัมภาษณ์: 2565) อย่างไรก็ตามผู้ชายที่ไม่ตีแม่ ตั้งใจทำงาน เลิกงานก็กลับบ้านอยู่กับครอบครัวไม่ค่อยเข้ามาสูงส่งกับกลุ่มคนที่ตั้งวางตีแม่ กลุ่มคนเหล่านี้มักจะถูกมองเป็นอื่นว่า เป็นคนไม่มีเพื่อน

การเปลี่ยนแปลงทางสังคมและการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ไส้มีลักษณะคล้ายกับการเปลี่ยนแปลงของชุมชนในท้องถิ่นอีสานทั่วไป คือ มีการรับการศึกษา ความก้าวหน้าทางเทคโนโลยีต่าง ๆ และการแลกเปลี่ยนวัฒนธรรมกับชุมชนที่อยู่ลอบรอบ ชาวไส้นิยมส่งเสริมให้ลูกหลานได้รับ

การศึกษาที่ดี ซึ่งผู้ที่สำเร็จการศึกษามักจะเป็นผู้ที่นำความเปลี่ยนแปลงในด้านต่าง ๆ มาสู่หมู่บ้านไส้ พวกเขายังเลือกรับวัฒนธรรมจากท้องถิ่นอีสาน หรือสังคมอื่นมาปรับใช้ในสังคมของตนเอง อย่างกลมกลืน เลือกในสิ่งที่ดีและสร้างความเจริญให้แก่หมู่บ้านของตนเอง ในขณะที่มีการรับวัฒนธรรมอื่น แต่พวกเขายังคงยึดถือวัฒนธรรมและประเพณีเก่า ๆ ของบรรพบุรุษให้คงอยู่ เพียงแต่ปรับปรุงตัดแปลงปรับเปลี่ยนให้เหมาะสมกับยุคสมัยมากยิ่งขึ้น

4.3 การเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรม ความเชื่อและพิธีกรรมของชาวไส้

ชาวไส้เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีภาษา โครงสร้างวัฒนธรรม ความเชื่อ และพิธีกรรมที่เฉพาะ เมื่อเข้ามาอยู่ในบริบทท้องถิ่นอีสานภายใต้รัฐชาติไทย อยู่ร่วมหรือโอบล้อมด้วยผู้คนในท้องถิ่นอีสาน และเผชิญกับเงื่อนไขความเปลี่ยนแปลงและการครอบงำต่าง ๆ ซึ่งมีผลเข้ามาปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ไส้

4.3.1 ภาษา วัฒนธรรม และการเปลี่ยนแปลง

ปัจจุบันแม้คนไส้จะพูดภาษาลาวอีสาน หรือภาษาไทย (ภาษาทางการ) แต่ก็ยังออกสำเนียงไส้ที่มีความเฉพาะ คุณตาพล คนเก่าแก่ในหมู่บ้าน เล่าว่า ภาษาไส้กำลังจะหายไป คนรุ่นใหม่ไม่พูดกันแล้ว จะเหลือแต่เพียงคนเฒ่าคนแก่ที่พูดคุยกันในหมู่บ้าน (พล ราชฉนิ, สัมภาษณ์: 2565) ซึ่งเป็นที่สังเกตว่า ในบริบทสังคมวัฒนธรรมอีสานที่ล้อมรอบหมู่บ้านไส้ และอยู่ร่วมกันหลากหลาย ชาติพันธุ์ เกิดการใช้ภาษาอันหลากหลาย เวลาพบปะพูดคุยกันพวกเขาก็จะเลือกใช้ภาษาตามสถานการณ์ที่เหมาะสม

ในช่วงเวลาที่ผ่านมามีภาษาไส้อยู่ในสถานภาพวิกฤติที่ใกล้สูญหาย ถือว่าอยู่ในสถานการณ์เสี่ยงว่าจะหายไปไม่ช้า กล่าวคือ เมื่อกลุ่มคนไส้เข้ามาอยู่ภายใต้รัฐชาติไทย และเข้าสู่กระบวนการหลอมรวมความเป็นชาติไทยผ่านเทคโนโลยีแห่งการศึกษาและการเมืองการปกครอง (โปรดดูประเด็น 4.1.2) ที่อดีตนั้นพวกเขาสื่อสารกันด้วยภาษาไส้ที่เป็นอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมเฉพาะกลุ่ม ในเรื่องของภาษาเมื่อเด็กและเยาวชนคนไส้ เริ่มเข้าเรียนหนังสือในโรงเรียนได้มีโอกาสพบปะ พูดคุย กับเด็ก ๆ ในหมู่บ้านใกล้เคียงในบริบทท้องถิ่นอีสาน เกิดการแลกเปลี่ยน ผสมผสานการใช้ภาษาซึ่งกันและกัน เป็นผลทำให้เด็กเยาวชนคนไส้เริ่มหันมาพูดภาษาลาวอีสาน หรือภาษาไทย สื่อสารกันในโรงเรียนทั้งขณะครูสอนและการหยอกล้อกันในโรงเรียน ภาษาไส้จึงปะปนไปกับภาษาลาวอีสาน และภาษาไทย ยิ่งเมื่อเด็กเติบโตเป็นผู้ใหญ่ ต่างแยกย้ายออกจากหมู่บ้านเพื่อเดินทางไปยังพื้นที่ต่าง ๆ ในประเทศไทย เพื่อเรียนหนังสือ ทำงานทำในเมืองกรุง แต่งงานกับคนนอกหมู่บ้าน ยิ่งนับวันยิ่งทำให้ภาษาไส้เปลี่ยนแปลงและเริ่มจางหายไป คนรุ่นหนุ่มสาวเริ่มรับเอาภาษาและวัฒนธรรมภายนอกเข้ามาในหมู่บ้านไส้มากยิ่งขึ้น

น้ำฉวี วันสามสิบปลาย ๆ ถือเป็นตัวอย่างของคนโส้ที่แต่งงานกับคนนอก น้ำออกไปทำงานนอกหมู่บ้านตั้งแต่เป็นสาวและได้มีโอกาสพบรักกับหนุ่มโรงงาน ทั้งคู่แต่งงานสร้างครอบครัวและมีลูกชายหนึ่งคน เด็กที่เกิดมาจึงเป็นลูกผสมระหว่างคนโส้ กับคนนอก ทำให้ลูกไม่สามารถพูดภาษาโส้ได้ น้ำเล่าว่า บักหล่า่น้อยของน้ำ ไปโรงเรียนเพื่อนก็พากันพูดภาษาอีสาน พ่อก็พาลูกพูดแต่ภาษาอีสาน น้ำก็เริ่มพูดภาษาอีสาน ส่วนภาษาโส้ก็ไม่ค่อยพูดกัน ส่วนใหญ่เวลาจะพูดก็มักจะพูดคุยกันในหมู่บ้านโส้ตามโอกาสต่าง ๆ เช่น ไปทำบุญที่วัด งานประเพณีพิธีกรรม ซึ่งส่วนมากก็มีเฉพาะคนโส้รุ่นคนเฒ่าคนแก่ที่ทักทายสื่อสารกัน ส่วนรุ่นลูกรุ่นหลานก็ไม่ค่อยพูดกัน (ดารุณี พรหมแพทย์, สัมภาษณ์: 2565) ปัจจุบัน คนโส้แต่งงานกับคนนอก เช่น คนไทยอีสาน และคนกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ที่อยู่ในหมู่บ้านใกล้เคียง หรือต่างจังหวัด ยิ่งเป็นตัวเร่งให้ภาษาและวัฒนธรรมเกิดการเปลี่ยนแปลง เนื่องจากเด็กที่เกิดมานั้นเป็นลูกผสม เป็นผลทำให้เด็กไม่สามารถพูดภาษาโส้ได้ แต่หันมาสื่อสารด้วยภาษาไทยอีสานหรือภาษาภาคกลาง บางครอบครัวพ่อแม่ยิ่งสนับสนุนให้ลูกเรียนภาษาอังกฤษเพื่อความก้าวหน้าในด้านอาชีพและการงานในอนาคตเพื่อสื่อสารในระดับที่สูงขึ้น อย่าง ป้าเดือน (ชื่อสมมุติ) ้วยห้าสิบว่าอาศัยอยู่หมู่บ้านโส้ตั้งแต่กำเนิด แต่งานกับคนอีสานกับอีกหมู่บ้านที่อยู่ในตำบลเดียวกัน มีอาชีพทำนา และค้าขาย มีลูกสาวหนึ่งคนกำลังเรียนที่มหาวิทยาลัยราชภัฏสกลนคร ป้าบอกกับผู้วิจัยว่าลูกสาวป้าเรียน ป.ตรี เกี่ยวกับภาษาอังกฤษ ลูกอยากเป็นครูภาษาอังกฤษ ในมุมมองของป้า อยากให้ลูกเป็นครูเพราะเป็นอาชีพที่มั่นคงยิ่งเรียนเกี่ยวกับภาษาอังกฤษแล้ว ยังมีโอกาสในหน้าที่การงานมากกว่าคนอื่น ในแง่หนึ่งปรากฏการณ์เช่นนี้ยิ่งส่งผลกระทบต่อภาษาโส้ เนื่องจากการแต่งงานข้ามวัฒนธรรมทำให้เกิดการผสมผสานภาษาและวัฒนธรรมเกิดขึ้นภายในครอบครัว นานวันอาจถึงการกลืนกลายทางภาษาและวัฒนธรรม

เมื่อคนโส้ออกมาทำงานในเมืองกรุง พวกเขาต้องพบปะ พูดคุยกับคนในภูมิภาคอื่น ๆ ของประเทศ ที่มีความหลากหลายทางภาษา พวกเขาต้องซึมซับภาษาและวัฒนธรรมภายนอกเข้ามาในวิถีชีวิต และในช่วงเทศกาลวันหยุด ก็จะเดินทางกลับบ้านเยี่ยมพ่อแม่ญาติพี่น้อง พวกเขาก็สื่อสารกันทั้งภาษาโส้ ภาษาอีสานและภาษาไทย สลับกันไปมา นายกรณ์ วันสามสิบห้าปี พูดคุยกับผู้วิจัยและบอกเล่าเรื่องราวของเขา ความว่า ตนเป็นคนโส้ ออกไปทำงานในเมืองกรุงตั้งแต่อายุ 18-19 ปี เริ่มแรกตนทำงานรับเหมาตกแต่งภายใน ต่อมาเพื่อน ๆ ชักชวนให้ไปทำงานในโรงงานแทน ซึ่งในโรงงานมีลูกจ้างจำนวนหลายพันคน มีผู้คนมาจากหลายภูมิภาค แต่สัดส่วนของคนอีสานจะมีมากหน่อย ในเรื่องของสื่อสาร เขาเล่าว่า คนในโรงงานมักจะสื่อสารกันด้วยภาษาของตัวเอง เช่น คนอีสานด้วยกัน ไม่ว่าจะมาจากกลุ่มไหนก็ตาม พวกเขาก็จะพูดคุยภาษาอีสานกัน คนภาคเหนือก็จะพูดภาษาของพวกเขา จะมีบางครั้งที่สื่อสารกันด้วยภาษาไทย (ภาษาทางการ) แต่ส่วนใหญ่เขาก็จะพูดสื่อสารกันด้วยภาษาอีสาน เมื่อเวลาผ่านไปหลายปี กรณ์ บอกว่า ตนไม่สามารถพูดคุยภาษาโส้ได้คล่องเหมือนก่อน เพราะส่วนใหญ่เขาออกไปทำงานนอกหมู่บ้านหลายปี ไม่ค่อยได้พูดภาษาโส้

นานวันตาก็เริ่มลืมและไม่ค่อยพูด กลับมาบ้านก็มักจะพูดภาษาอีสาน และเมื่อพบเจอเพื่อนสมัยเรียน เริ่มแรกตาก็จะสื่อกันด้วยภาษาไทยบางครั้งก็สลับมาพูดคุยภาษาอีสานกัน (ปกรณธรรม ศรีวรสาร, สัมภาษณ์: 2565) เป็นที่น่าสังเกตว่า คนในหมู่บ้านนี้มักจะพูดภาษาอีสานกัน และมักจะทับศัพท์ด้วยภาษาอีสานในบางครั้ง ซึ่งปรากฏการณ์เช่นนี้ เริ่มมีให้เห็นมากขึ้น เหตุเพราะพวกเขาปรับเอาภาษาและวัฒนธรรมภายนอกเข้ามาปรับใช้ในชีวิตประจำวัน

ในบริบทท้องถิ่นอีสานมีกลุ่มคนหลากหลายชาติพันธุ์ เช่น ไส้ กะเลิง ญ้อ และลาวอีสาน ทำให้มีภาษาที่ใช้ในการสื่อสารที่แตกต่างกันอย่างเห็นได้ชัด คนไส้ที่อยู่ในบริบทท้องถิ่นอีสานต้องติดต่อสื่อสารกับผู้คนกลุ่มอื่น ๆ ด้วยภาษาอีสาน ส่วนการใช้ภาษาไสนั้น พวกเขาจะใช้การสื่อสารสร้างความเข้าใจได้เฉพาะกลุ่มคนไส้เท่านั้น ด้วยสภาพดังกล่าวนานวันภาษาไส้อาจสูญหายเหมือนกับภาษาอื่น ๆ ในเรื่องนี้อาจารย์ไกรสร ฮาดคะดี เล่าว่า “เขาคนไส้อยู่ร่วมกับกลุ่มคนอื่น ๆ ในท้องถิ่นอีสาน เขาจะต้องเข้าอีสานกับพวกกะเลิง ญ้อ และลาวอีสาน เพราะเขาเข้ากะเลิงบ่เป็น ญ้อบ่เป็น ส่วนใหญ่คนต่างเผ่ากันเขาจะเข้าอีสานกัน บ่อยเข้าภาษาไส้ดอก” (ไกรสร ฮาดคะดี, สัมภาษณ์: 2565) จากการสังเกตของผู้วิจัย พบว่า ขณะที่คนไส้ไปตลาดที่มีกลุ่มคนหลากหลาย พวกเขาจะพูดคุยกันด้วยภาษาอีสาน ด้วยเหตุนี้ภายใต้ความหลากหลายทางภาษาที่คนไส้ต้องปฏิสัมพันธ์ส่งผลทำให้คนไส้หลายต่อหลายคนเริ่มหันมาพูดภาษาอีสาน หรือสลับกันไปมาตามเงื่อนไขการสนทนา เพราะถือว่าเป็นภาษาที่ใช้สื่อสารกันในบริบทสังคมวัฒนธรรมอีสาน และอาจส่งผลต่อการคงอยู่ของภาษาไส้ในอนาคต

4.3.2 การเปลี่ยนแปลงความเชื่อและการนับถือพุทธศาสนา

บริบทสังคมอีสานมีความเชื่อหลากหลายกลุ่มชาติพันธุ์มาช้านาน ปัจจุบันคนส่วนใหญ่ นับถือพุทธศาสนาแต่ก็มีความเป็นท้องถิ่นเฉพาะที่แตกต่างจากภาคกลาง (กรุงเทพฯ และปริมณฑล) คือ เป็นพุทธศาสนาแบบชาวบ้าน (popular Buddhism) อำนาจรัฐและสถาบันสงฆ์พยายามจัดระเบียบรูปแบบพุทธศาสนาในภูมิภาคอีสาน เพื่อปฏิรูปความเชื่อและแนวปฏิบัติพุทธศาสนาในดินแดนแถบนี้ควบคู่ไปกับการสร้างอุดมการณ์รัฐชาติ ที่ศาสนากับสถาบันกษัตริย์ไปด้วยกัน ผลของการปฏิรูปทำให้ศาสนาและวัฒนธรรมทางการถูกยกให้เป็นตัวแทนเพื่อแสดงความเป็นชาติและความเป็นเอกภาพ สร้างวัฒนธรรมที่มีอำนาจขึ้นมาในการครอบงำ เรียกว่า “วัฒนธรรมหลัก” แสดงให้เห็นว่าอำนาจรัฐไม่เพียงดึงเอาอำนาจท้องถิ่นเข้ามาส่วนกลางเท่านั้น ด้านศาสนาและความเชื่อของผู้คนในภูมิภาคนี้ยังถูกดึงเข้าสู่ส่วนกลางมีผลมาจนถึงปัจจุบัน ภายหลังจากการเปลี่ยนแปลงการปกครองของไทย พุทธศาสนายังคงถูกผนวกเข้ากับนโยบายสร้างชาติและความเป็นไทยอย่างเข้มข้นด้วยการพยายามทำให้ศาสนาพุทธเป็นศาสนาประจำชาติ ถูกผนวกรวมกับอำนาจรัฐหรือถูกสนับสนุนจากรัฐ ถือเป็นสัญลักษณ์ของความเป็นรัฐชาติไทย แม้ความเชื่อเรื่องผีจะไม่ถูกปราบปรามหรือเป็นสิ่งต้องห้าม แต่ถูกดึงเข้าไปผสมผสานปรับรับพุทธศาสนา ที่มีลักษณะของการผสมกลมกลืนความเชื่อผีจนเรียกกันติด

ปากว่า “ผี พรหมณ์ พุทธ” พุทธศาสนาถูกยึดถือให้เป็นสถาบันหนึ่งเพื่อกิจกรรมการทำบุญ เมื่อพุทธศาสนาเข้าไปในหมู่บ้านที่นับถือผีปู่ตาของคนอีสานหรือลาวส่วนใหญ่ พระสงฆ์กลายเป็นผู้นำทางความเชื่อสูงสุดที่มีอำนาจเหนือกว่าผีและปราบผีได้ อย่างไรก็ตาม การสร้างจิตสำนึกความเป็นชาติถูกดำเนินไปในแบบที่ความเชื่อผีถูกปรับเปลี่ยนไปสู่พุทธศาสนา ซึ่งเป็นตัวแบบที่มีนัยถึงความเจริญ กล่าวอีกอย่างหนึ่ง รัฐใช้เทคโนโลยีแห่งอำนาจจัดลำดับการวิวัฒนาการเชิงวัฒนธรรมที่ความเชื่อผีเป็นสิ่งที่ล้าหลัง ส่วนการนับถือพุทธศาสนาเป็นสิ่งที่เจริญกว่า ส่งผลให้เกิดลำดับชั้นของกลุ่มชาติพันธุ์ ซึ่งเคลื่อนตัวจากความล้าหลังไปสู่ความก้าวหน้า ด้วยการเปลี่ยนมานับถือพุทธศาสนา



ภาพประกอบที่ 40 คนโส้ทำบุญตักบาตรตามความเชื่อทางพุทธศาสนา
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

เจ้าอาวาสวัดในหมู่บ้านโส้ ให้ข้อคิดทางธรรมว่า พุทธกับผีอยู่ร่วมกันได้ อดีตนั้นพุทธศาสนายังไม่เจริญรุ่งเรือง พุทธศาสนาได้เข้ามาในท้องถิ่นอีสานแล้ว แต่ชาวโส้ยังไม่รู้จักวิธีการปฏิบัติ ซึ่งพวกเขาจะเชื่อผีก่อนอันดับแรก ในการทำบุญฮีตสิบสองคองสิบสี่ คนโส้ก็จะทำปกติเหมือนคนอีสานทั่วไปในพื้นที่ แต่ชาวโส้จะทำอะไรก็ตามพวกเขาจะเชื่อผีก่อน ต้องเช่นไหว้ผี ต้องบอกกล่าวผี พวกเขาไม่เคยทอดทิ้งบรรพบุรุษ ซึ่งปัจจุบันยังมีการบูชาผีบรรพบุรุษ ควบคู่กับการนับถือพระพุทธรูป (พระอาจารย์ณัฐพล กุศลจิตโต, สัมภาษณ์: 2565) นอกจากนี้ ครูโรงเรียนในหมู่บ้านโส้ที่เป็นคนโส้เอง ก็ให้แง่คิดว่า ถ้าจะให้คุณครูตอบว่าความเชื่อผีจะหายไปจากสังคมคนโส้หรือไม่นั้นไม่สามารถตอบได้ แต่เท่าที่รู้และเห็นยังคงมีการสืบทอดจากแม่สู่ลูกหลายต่อหลายรุ่นแล้ว ปัจจุบันถ้าชาวโส้ยังรักษาพิธีกรรมทางความเชื่อต่าง ๆ ที่แสดงถึงความเป็นโส้อยู่ จะเป็นเสมือนก้าวไกลสานสายใยของคนในหมู่บ้านโส้ จะอยู่หรือจะสืบทอดต่อไปหรือหายไป ก็น่าจะขึ้นอยู่กับลูกหลานชาวโส้ว่าพวกเขาเชื่อในสิ่งที่พ่อแม่พาปฏิบัติหรือไม่ (รุ่งเรือง ราชมณี, สัมภาษณ์: 2565)

เมื่อชาวโล้ในหมู่บ้านได้หันมานับถือพุทธศาสนา ก็มีนัยต่อการปรับรับวัฒนธรรมลาวอีสาน ในท้องถิ่นที่อยู่รายล้อมและปฏิสัมพันธ์ด้วย ฝืนสูงสุดของพวกเขาถูกปรับเปลี่ยนสวมทับกับวัฒนธรรมลาวอีสานเป็น “ผีปูดตา” เป็นหลักบ้าน ในช่วงเข้าพรรษา ชาวโล้จะมีการบวชผีปูดตาให้ช่วยดูแลลูกหลานที่เป็นคนโล้ในหมู่บ้านให้อยู่เย็นเป็นสุข และจะมีการเลี้ยงผีปูดตาเป็นประจำทุกปี ในช่วงเดือน 3 ออกใหม่ 3 ค่ำ (ในช่วงต้นเดือนกุมภาพันธ์ของทุกปี) รวมถึงการบูชาผี หรือการดำเนินการพิธีกรรมต่าง ๆ ผ่านการจัดงานร่วมใจไทโล้ (เป็นงานบูชาผีประจำปีของชาวโล้) ปัจจุบันจนกลายเป็นการท่องเที่ยวของหมู่บ้านเพื่อดึงดูดนักท่องเที่ยวเข้าหมู่บ้าน



ภาพประกอบที่ 41 การเลี้ยงผีปูดตาประจำปีในช่วงเดือน 3 ออกใหม่ 3 ค่ำ

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

เจ้าอาวาสวัดในหมู่บ้านโล้ และญาติโยมที่ไปทำบุญที่วัดในช่วงเดือน 3 ออกใหม่ 3 ค่ำ ร่วมกันสนทนากับผู้วิจัยและสะท้อนให้ฟังว่า เราเหล่าคนโล้ส่วนใหญ่หันมานับถือพุทธศาสนาและประเพณีท้องถิ่นฮีตสิบสองคองสิบสี่ ในประเพณีประจำเดือนทั้งสิบสองเดือนของคนอีสาน ชาวโล้จะทำบุญตามประเพณีในแต่ละเดือนตามแบบคนอีสาน ประเพณีที่จัดใหญ่ในท้องถิ่นละแวกนี้คืองานประเพณีไทโล้ ในเดือน 3 (บุญเดือน 3) ชาวโล้นิยมจัดในวันขึ้น 15 ค่ำ เดือน 3 เพื่อบอกกล่าวและเป็นการแสดงออกถึงความกตัญญูที่มีต่อบรรพบุรุษที่ช่วยเหลือดูแล แนะนำ บันดาลให้อยู่เย็นเป็นสุข หายจากความเจ็บไข้ได้ป่วย

มคณา ยก วิยหกสิบเก้าปี เป็นนำทางศาสนาในหมู่บ้านโล้ เล่าถึงรูปแบบการจัดงานประเพณีร่วมใจไทโล้ ว่า ชาวโล้ทุกคนในหมู่บ้านจะร่วมกันจัดงานประเพณีไทโล้ ในบุญเดือน 3 เพื่อบอกกล่าวสานประเพณีอนุรักษ์ภูมิปัญญาท้องถิ่น มีการประกวดอาหารพื้นบ้านจากธรรมชาติ พร้อมชมโล้ทั้งบั้ง การรำรำและร้องตามจังหวัดของคนโล้ แรกเริ่มจะจัดงานประเพณีในวัด ช่วงหลัง ๆ เริ่มมีการนำ

หมอลำ หรือการแสดงในรูปแบบสมัยใหม่เข้ามา ถ้ายังจัดงานในวัดอาจส่งเสียงดัง อีกทั้งยังมีการดื่มสุรากัน คนเฒ่าในหมู่บ้านจึงมีความเห็นร่วมกันย้ายการจัดงานประเพณีมาที่องค์การบริหารส่วนตำบลแทน อีกทั้งงานดังกล่าวยังได้รับงบประมาณสนับสนุนจากส่วนราชการ ไม่ต้องเรียกรับเงินเหมือนสมัยก่อน พวกเขาจะจัดงานประเพณีดังกล่าวประจำปี ภายในงานประเพณีได้จัดให้มีการละเล่นประจำชนเผ่า ประกวดตุง (กระท้อบ) จำลองวิถีชีวิตของเผ่าเฒ่า (กลุ่มชาติพันธุ์เฒ่า) ประกวดอาหารพื้นบ้าน เช่น แกงไก่บ้าน หมกปลา อ่อมไก่ แกงเห็ด แกงอ่อมหวาย ตำเมี่ยงเฒ่า อู่กะปู (ทาน ธิยะบุตร, สัมภาษณ์: 2565)

ชาวเฒ่าในหมู่บ้านมีการเปลี่ยนแปลงรูปแบบความเชื่ออย่างเข้มข้น ทั้งนี้เป็นเพราะอำนาจรัฐชาติ และพื้นที่ที่มีส่วนสำคัญต่อความเปลี่ยนแปลงของหมู่บ้านเฒ่า พื้นที่และอำนาจรัฐนั้นปรากฏผ่านรูปแบบการศึกษาและการเมืองการปกครอง ศาสนา และสถานที่ท่องเที่ยวสำคัญ โดยเฉพาะอันสุดท้าย เมืองกระแสดการท่องเที่ยวเดบโต พื้นที่ดังกล่าวยิ่งเพิ่มความเข้มข้นของอำนาจรัฐ นโยบายการท่องเที่ยว ระบบทุนนิยม ความเจริญในรูปแบบต่าง ๆ ที่เข้ามา ความเชื่อและจารีตเดิมมีเพียงถูกลดทอน แต่ถูกเบียดเบียนออกไปตามความเข้มข้นของอำนาจรัฐและการครอบงำด้วย พร้อมกันนั้นชาวเฒ่าก็หันมาปรับรับ ผสมผสานความเป็นเฒ่าเข้ากับวัฒนธรรมท้องถิ่นที่อยู่รายล้อมและปฏิสัมพันธ์ด้วย

4.3.3 รูปแบบพิธีกรรมและความเปลี่ยนแปลง

บริบทสังคมอีสานได้มีการเปลี่ยนแปลงของสภาพสังคมและเศรษฐกิจ แตกต่างจากในอดีตอย่างชัดเจน และการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวที่เกิดขึ้นนี้ ได้ส่งผลให้รูปแบบพิธีกรรมบางอย่างของชาวเฒ่าต้องปรับเปลี่ยนตามไปด้วย ทั้งนี้เนื่องมาจากอิทธิพลของสังคมและวัฒนธรรมภายนอกเข้ามาในหมู่บ้านเฒ่าผ่าน เทคโนโลยี การติดต่อสื่อสาร การคมนาคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งกระแสวัฒนธรรมสมัยใหม่ ถือเป็นการเปลี่ยนแปลงเข้าสู่ความทันสมัย (Modernization) ย่อมมีผลต่อพิธีกรรมทางความเชื่อของชาวเฒ่า เช่น พิธีกรรมซางกะมูจ หรือซางกะมูล เป็นพิธีในการจัดการศพให้เป็นระเบียบแบบแผนก่อนที่จะนำไปฝังหรือเผาตามความเชื่อ ปัจจุบันรูปแบบพิธีกรรมดังกล่าว ชาวเฒ่าจัดงานศพเหมือนรูปแบบของอีสานทั่วไป โดยจะจัดงานศพที่บ้าน 2-3 วัน เพื่อประกอบพิธีกรรมทางพุทธศาสนา แล้วนำไปเผาที่วัดในหมู่บ้านเฒ่า

พิธีเหยา เป็นพิธีกรรมรักษาผู้ป่วย ถือเป็นความเชื่ออย่างหนึ่งในการรักษาคนป่วยหรือเรียกขวัญคล้าย ๆ กับพิธีของชาวไทยอีสานทั่วไป เพื่อเป็นกำลังใจให้ผู้ป่วยหรือการเรียกขวัญ เป็นรูปแบบการรักษาสุขภาพของชาวเฒ่า แต่เดิมนั้นพวกเขาไม่มีสถานพยาบาลรองรับการเจ็บป่วยส่วนใหญ่นั้นก็จะใช้สมุนไพรพื้นบ้านที่มีในท้องถิ่นในการรักษาและดูแลสุขภาพ ยายปัดใจ กองสีมา เป็นหมอเหยาที่ได้รับการสืบทอดการเป็นหมอเหยาต่อกับบรรพบุรุษ ยายเล่าและสะท้อนให้ฟังว่า ในอดีตการรักษาโรคภัยไข้เจ็บจำเป็นต้องอาศัยผีเป็นผู้วินิจฉัยโรคและบอกวิธีการรักษา ยายเล่าต่อว่า ปัจจุบันแม้มี

การแพทย์แผนใหม่ที่สามารถวินิจฉัยโรคได้อย่างถูกต้อง แต่ทว่าโรคบางโรคหรืออาการบางอย่างรักษาไม่หาย ผู้ป่วยไม่มีที่พึ่งพวกเขาจึงจำเป็นต้องพึ่งพิธีกรรมควบคู่กับการรักษาพยาบาลในโรงพยาบาลอย่างน้อยจะทำให้จิตใจผู้ป่วยดีขึ้น (ปณิตใจ กองลิมา, สัมภาษณ์: 2564) ปัจจุบันมีการปรับเปลี่ยนพิธีกรรมด้านองค์ประกอบเพื่อความเหมาะสมและสะดวกในการจัดทา เช่น การเช่นบวงสรวงบูชา มีการปรับเปลี่ยนวัสดุอุปกรณ์ก็จัดซื้อตามท้องตลาด ตามท้องถิ่นสมัยนิยม ตัวอย่างเรื่องของดอกไม้จากที่เคยเก็บจากหัวไร่ปลายนา ก็เปลี่ยนมาใช้ดอกไม้พลาสติกแทน อดีตเคยใช้เหล้าขาวก็เปลี่ยนมาใช้น้ำอัดลมแทน อาจใช้เหล้าขาวบ้างตามโอกาส ในด้านขั้นตอนของพิธีกรรมยังคงเหมือนเดิม

พิธีกรรมแซงชะนามีความสำคัญทั้งในเชิงความเชื่อในด้านการตรวจสอบสุขภาพมิให้เจ็บป่วยจากวิญญาณผีร้าย และยังเป็น การตอบแทนแม่แก้ว¹² ที่เคยรักษาตนให้พ้นจากความเจ็บป่วยที่ผู้เจ็บป่วยหรือลูกแก้ว¹³ จะพบปะแม่แก้วเพื่อทำพิธีตอบแทนบุญคุณปีละ 1 ครั้งตลอดไป บ่าวชินวัตรวัย 32 ปี หลานชายของยายปัญญา ให้ข้อมูลเพิ่มเติมว่า พิธีกรรมในงานลงสนาม โดยปกติจะจัดขึ้น 2 วัน โดยช่วงก่อนถึงวันงานจะมีผู้ได้รับการมอบหมายให้เป็นผู้รับผิดชอบ นัดประชุมปรึกษาหารือ กำหนดวันลงสนาม ติดต่อนัดหมายแม่แก้ว รวมทั้งรวบรวมเงินทองที่จะมีค่าใช้จ่ายในวันทำพิธีกรรม และค่าตอบแทนแม่แก้ว บรรดากลุ่มลูกแก้วจะเก็บรวบรวมเงินกันและครั้งถึงวันงานในภาคเช้า พวกเขาจะช่วยกันทำตุบทำผาม (ปะรำพิธี) (ชินวัตร เวินเมหา, สัมภาษณ์: 2565)



ภาพประกอบที่ 42 พิธีกรรมแซงชะนาม หรือพิธีลงสนาม

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

¹² แม่แก้ว คือ หมอเหยา

¹³ ลูกแก้ว คือ ผู้ป่วยที่หมอเหยารักษาจนหายจากอาการเจ็บป่วย

ในอดีตประเพณีจัดขึ้นไม่ยากนัก โดยหาบริเวณที่เป็นลานกว้างด้านหนึ่งจะปลูกบ้านปีกเสาเป็นช่อง ๆ ให้มีความกว้างยาวพอสำหรับจำนวนลูกแก้ว และแม่แก้วจะนั่งทำพิธีหรือนอนพักผ่อนในเวลากลางคืนได้ รวมทั้งมีพื้นที่จะวางเครื่องใช้สิ่งของที่จำเป็น และมุงหลังคาด้วยวัสดุที่หาได้ในหมู่บ้าน เช่น หญ้าแฝก ผ้าใบ ผ้าร่ม อีกด้านหนึ่งของประเพณี พวกเขาจะหาแผ่นไม้หรือแผ่นสังกะสีกั้นไว้ไม่ให้โล่งแจ้งเพื่อวางเครื่องบูชาของลูกแก้วแต่ละคน ปัจจุบันพวกเขานำเต็นท์ผ้าใบมาใช้อย่างสะดวกสบาย เพียงแต่หาสังกะสีหรือแผ่นไม้อัดกันด้านหนึ่งเพื่อบดบังเครื่องบูชาไม่ให้โล่งแจ้งจนเกินไป และกันลมพัดเพื่อจุดเทียนสะดวกมากขึ้น ลุงเจริญ วัย 50 เล่าว่า การทำพิธีเลี้ยงผีผู้ประกอบพิธีจะใช้เวลากับการพอรำและให้แม่แก้วปิดเป่าให้ร่างกายลูกแก้วแข็งแรงสมบูรณ์ทั้งร่างกายและจิตใจ โดยจะมีหมอแคนและมือกลองที่ไหว้วานกัน คอยเล่นดนตรีให้บรรดาลูกแก้วพอรำ แต่ปัจจุบันพวกเขานิยมเปิดเครื่องเสียง และใช้เสียงดนตรีจะเครื่องบันทึกเสียงแทน (เจริญ พิมพ์โยธา, สัมภาษณ์: 2565)

การประกอบพิธีกรรมแซงชะนามของชาวโล้เกิดจากความเชื่อในเรื่องวิญญาณทำให้เกิดความเจ็บป่วย พวกเขาเชื่อว่าผีทุกชนิด เช่น ผีมูล (ผีบรรพบุรุษ) ผีน้ำ ผีป่า ผีนา ทำให้เจ็บป่วยได้ ทั้งนี้เพราะการทำนาหาของป่าต้องเกี่ยวข้องกับธรรมชาติ การรักษาสุขภาพที่ดี คือ การปิดเป่าขอรับรองให้ผีออกจากร่างกายด้วยผู้ที่มีความรู้ มีอำนาจเหนือกว่าตนด้วยการจัดทำพิธีเลี้ยงผี และเลี้ยงแม่แก้วไปพร้อม ๆ กัน นับเป็นการรักษาสุขภาพตามความเชื่อดั้งเดิมของชาวโล้

ลุงเรือง (ส.อบต.) ให้ข้อมูลเพิ่มเติมว่า ปัจจุบันจะจัดพิธีแซงชะนาม หรือพิธีลงสนามปีละ 1 ครั้ง ลูกหลานคนโล้ที่ไปทำงานต่างจังหวัดก็จะเดินทางกลับบ้านเพื่อมาร่วมพิธีกรรมนี้ ในการรูปแบบของการจัดงานนั้นผสมผสานกับสังคมวัฒนธรรมสมัยใหม่ มีการสังสรรค์กันด้วยเครื่องดื่มเหล้าเบียร์ จำวงหมอลำซึ่งเข้ามาร่วมเพื่อให้เกิดความสนุกสนาน ก่อนการเริ่มงานพวกเขายังเชิญนักการเมืองท้องถิ่นมาเป็นประธานในพิธีเปิดงาน ซึ่งรูปแบบดังกล่าวได้มีการเปลี่ยนแปลงไปจากเดิมที่ชาวโล้จัดเป็นพิธีแซงชะนาม เพื่อตอบแทนบุญคุณแม่แก้ว และเลี้ยงผีประจำตัวของแต่ละคน (บุญเรือง กาววัน, สัมภาษณ์: 2565) แต่เดิมนั้นพิธีกรรมดังกล่าวถือเป็นพิธีกรรมอันศักดิ์สิทธิ์ที่จัดขึ้นภายในเฉพาะกลุ่มของคนโล้เท่านั้น พวกเขาจะทำพิธีดังกล่าวเป็นประจำโดยไม่เปิดเผย เพราะถือเป็นวันศักดิ์สิทธิ์และจะถูกสงวนไว้เฉพาะคนโล้เท่านั้น แต่ปัจจุบันพวกเขายินดีต้อนรับให้คนนอกเข้าร่วมทำให้สื่อและรายการทีวีต่าง ๆ เข้ามาเยี่ยมชมและนำเสนอรูปแบบการจัดพิธีกรรมแซงชะนาม เช่น สารคดีและรายการพร้อมพันธ์ TV กับพิธีแซงชะนามเผ่าโล้ ที่พยายามถ่ายทอดและนำเสนอรูปแบบการจัดงานดังกล่าว ทำให้พวกเขาเริ่มมีมุมมองใหม่ ๆ โดยคนโล้เริ่มมองว่าสิ่งที่พวกเขามีอยู่นั้นเป็นเสน่ห์ มีคุณค่าทางวัฒนธรรม เป็นสิ่งที่ดึงดูดใจของชาวโล้ สามารถนำมาเสนอเพื่อเป็นสินค้าทางวัฒนธรรม สร้างเป็นแหล่งท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม จากการสังเกตพบว่า เมื่อบุคคลภายนอกหรือนักท่องเที่ยวเดินทางเข้าไปเยี่ยมชมและศึกษาวิถีชีวิต สังคมวัฒนธรรม พวกเขาจะจัดแสดง

แบบจำลองพิธีกรรมต่าง ๆ ให้ชื่นชมและศึกษา ซึ่งแต่เดิมนั้นถือเป็นพื้นที่อันศักดิ์สิทธิ์เฉพาะกลุ่มของชาวโล้เท่านั้น โดยในแต่ละปีชาวโล้จะจัดงานเทศกาลอันยิ่งใหญ่เพื่อบูชาผีบรรพบุรุษรวมถึงผีต่าง ๆ ตามความเชื่อของพวกเขา เช่น งานเทศกาลโล้รำลึก งานร่วมใจไทโล้ ในงานดังกล่าวชาวโล้จะจำลองรูปแบบวิถีชีวิต สังคมวัฒนธรรม ประเพณีและพิธีกรรมต่าง ๆ อาทิ พิธีกรรมโล้ทั้งบั้ง เป็นการละเล่นพื้นบ้านชนิดหนึ่งของชาวโล้ เพื่อประกอบพิธีกรรมต่าง ๆ พวกเขาจะเล่นโล้ทั้งบั้งในงานพิธีเกี่ยวกับผีในอดีตือเป็นพิธีกรรมอันศักดิ์สิทธิ์ ผู้เล่นล้วนเป็นผู้ชายล้วน ปัจจุบันได้เปลี่ยนแปลงไป คือ มีการใช้ผู้หญิงเป็นผู้เล่นด้วยโดยให้มีส่วนร่วมในการฟ้อนรำและเล่นเครื่องตีประกอบอีกจำนวนมาก โดยเฉพาะในการจัดงานเทศกาลโล้รำลึก และงานร่วมใจไทโล้ พวกเขาจะนำเอาพิธีกรรมโล้ทั้งบั้งมาจัดแสดงจำลองรูปแบบให้กับผู้มาร่วมงานดู



ภาพประกอบที่ 43 การแสดงพิธีเหยาและการละเล่นโล้ทั้งบั้ง (จำลองการแสดง)

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

อย่างไรก็ตาม จากการสังเกตพบว่า ในงานพิธีกรรมดังกล่าวยังมีการผสมผสานรูปแบบการจัดงานในรูปแบบของพุทธศาสนาโดยในช่วงเช้าจะเริ่มต้นด้วยการทำบุญตักบาตรในบริเวณลานพิธีจัดงาน มีการตั้งขบวนฟ้อนรำของหญิงสาวชาวโล้ไปยังบริเวณจัดงานเพื่อให้ผู้คนได้ชื่นชมในศิลปวัฒนธรรมของชาวโล้ ในขบวนเหล่านั้นพวกเขาได้จำลองรูปแบบวิถีชีวิต สังคมวัฒนธรรม โดยเริ่มตั้งแต่การอพยพเคลื่อนย้ายถิ่นฐานเข้ามายังประเทศไทยโดยผู้นำกลุ่มต่าง ๆ รวมถึงอุปกรณ์เครื่องมือเครื่องใช้ต่าง ๆ ที่เป็นภูมิปัญญาของชาวโล้มาจัดแสดงให้เยี่ยมชมกัน เพื่อเป็นส่งเสริมการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมเผ่าโล้



ภาพประกอบที่ 44 การทำบุญตักบาตรบริเวณลานพิธีจัดงาน
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)



ภาพประกอบที่ 45 ขบวนพ็อนรํางานเทศกาลสั้รำลึก
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)



ภาพประกอบที่ 46 จำลองรูปแบบขบวนกาเรเคลื่อนย้ายถิ่นฐาน
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)



ภาพประกอบที่ 47 ขบวนแห่จำลองภูมิปัญญาเครื่องมือเครื่องใช้
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

เมื่อภาวะสมัยใหม่ทั้งนโยบาย อำนาจรัฐ และความเปลี่ยนแปลงเข้ามาในหมู่บ้านโสมมากขึ้น ตามลำดับกาลเวลา รูปแบบพิธีกรรมทางความเชื่อต่าง ๆ ของโสม มีการปรับเปลี่ยนผสมผสาน ให้เข้ากับสังคมยุคปัจจุบัน และรูปแบบพิธีกรรมดั้งเดิมได้พัฒนามาจนถึงขั้นสูงสุดและกำลังค่อยๆ ถูกลดทอนความศักดิ์สิทธิ์ ชาวโสมเริ่มมีทัศนคติที่เปลี่ยนไปจากเดิมโดยมีแรงจูงใจจากสังคมและ วัฒนธรรมภายนอกที่ถูกปลูกเร้าด้วยภาพลักษณ์ความเจริญสะดวกสบายและความทันสมัย ทำให้รูปแบบพิธีกรรมตามความเชื่อของพวกเขาเปลี่ยนแปลงไป ทั้งนี้เพื่อตอบสนองความต้องการ ที่เปลี่ยนแปลงไปของคนในสังคมและเพื่อความรู้รอดของวัฒนธรรมในบริบทสังคมอีสานที่พวกเขา กำลังเผชิญ

4.3.4 คนโสมกับคาถาอาคม การรักษาพยาบาลพื้นบ้าน และการเปลี่ยนแปลง

โดยจารีตคนโสมนับถือผีและยึดถือฮีตคอง เมื่อมีการเจ็บป่วยพวกเขาจะพึ่งพาการรักษา ด้วยความเชื่อที่นับถือตามแบบพื้นบ้านโดยให้หมอเหยาการรักษา วิธีการรักษาของคนโสมจะใช้สมุนไพรร่วมด้วยคาถาอาคมในการเป่า ฟัน ในอดีตจะมีหมอเหยา การเจ็บป่วยและการรักษาของชาวโสมยัง เกี่ยวข้องกับ “การตั้งไข่ หรือตั้งดาบ” ซึ่งมีความสัมพันธ์และเกี่ยวเนื่องกับอำนาจของผี เมื่อเจ็บป่วยพวกเขาจะให้หมอเหยาทำนายว่าเกิดการผิดผีฮีดคองที่จำเป็นต้องปรับใหม่เพื่อแก้ไขเยียวยาหรือไม่อย่างไร หากหมอเหยาทำนายว่าเกิดจากการผิดผีฮีดคอง พวกเขาก็จะต้องทำการรักษาด้วยการทำพิธีเหยา รักษาผู้ป่วย

การรักษาด้วยคาถาอาคมและใช้ความรู้เกี่ยวกับขวานและสมุนไพรร่างต่าง ๆ ทั้งหมดนี้เป็น องค์ความรู้ที่ได้ผนวกเข้ากับความเป็นโสม จากการสังเกต พบว่า คนอีสานอยู่บ้านโคกสว่าง ซึ่งเป็น หมู่บ้านใกล้เคียงหลายต่อหลายคนเล่าว่า “พวกโสมเป็นคนมีคาถาอาคม พ่อแม่เคยเตือนลูกหลานว่าให้ ระมัดระวังในการติดต่อสัมพันธ์กับคนโสม กลัวคนโสมเล่นของโสม” ว่าด้วยเรื่องของคาถาอาคมถือเป็น ลักษณะเฉพาะอย่างหนึ่งของคนโสม ถือเป็นส่วนหนึ่งของวิธีการรักษาอาการเจ็บป่วยแบบดั้งเดิม และ

ยังเป็นเอกลักษณ์เฉพาะจากคนกลุ่มอื่น ๆ ในท้องถิ่น ต่อมาเมื่อหมู่บ้านรับการเปลี่ยนแปลง รับการ
 รักษาแบบใหม่ที่เป็นแพทย์แผนปัจจุบัน แรกเริ่มมีการจัดตั้งอนามัยหมู่บ้าน (ปัจจุบันคือ โรงพยาบาล
 สุขเสริมสุขภาพ) โดยใช้พื้นที่ทางเข้าหมู่บ้าน ชาวบ้านหันมาพึ่งพาการรักษาแบบใหม่มากขึ้น
 อดีตกำนันบอกว่า การรักษาแบบใหม่ได้ผลกว่า การเจ็บไข้ได้ป่วยที่อาจจะแวงว่าผิดผีฮีดคองหรือไม่
 ปัจจุบันกลายเป็นโรคพื้นฐานทั่วไปที่ยาอนามัยก็เอาอยู่ สามารถรักษาได้ด้วยยาพารา ยาแก้อักเสบ
 ยาแก้แพ้ (ผาย นามพะทาย, สัมภาษณ์: 2565) ซึ่งในหมู่บ้านโส้มีโรงพยาบาลส่งเสริมสุขภาพตำบล
 แต่เดิมนั้นเป็นสถานีอนามัยประจำตำบล (ดังภาพประกอบที่ 48) ช่วงต่อมาหากมองในแง่ธุรกิจทำให้
 คลินิกเกิดขึ้นในหมู่บ้านโส้ ลูกหลานคนโส้ที่สำเร็จการศึกษาด้านการแพทย์และสาธารณสุข ได้มาเปิด
 คลินิกในหมู่บ้าน (ดังภาพประกอบที่ 49) ใช้เป็นสถานที่ดูแลเรื่องสุขภาพและการรักษาพยาบาลชั้น
 พื้นฐานให้กับชาวโส้ในหมู่บ้าน แต่ต้องมีค่าใช้จ่ายที่ผู้ป่วยต้องจ่ายเอง เพราะถือว่าเป็นเอกชน และทุก
 ปีจะมีพิธีกรรมแข่งชะนาม หรือประเพณีแข่งสนิมประจำกะมอ เป็นประเพณีพิธีกรรมพื้นบ้านของชาว
 โส้ พวกเขาเชื่อว่าผีเป็นวิญญาณที่มีอำนาจลึกลับ สามารถทำให้คนเจ็บคนป่วย การบำบัดรักษามีให้
 ร่างกายเจ็บป่วย คือ การป้องกันไม่ให้วิญญาณผีต่าง ๆ เข้าสิงในร่างได้อีก



ภาพประกอบที่ 48 โรงพยาบาลส่งเสริมสุขภาพประจำตำบล
 ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

พหุ ม ปณ ทั โด ชีเว



ภาพประกอบที่ 49 ชวัญตาคลินิก (คลินิกในหมู่บ้านไล่)
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

ยายบุญ เคยเจ็บป่วยแล้วรักษาด้วยการเหยาะจนหาย เล่าให้ฟังว่า พวกเราเชื่อว่ามีผีหรือวิญญาณที่ทำให้คนเจ็บป่วย จนมีอาการบางอย่างเกิดขึ้น เจ็บไข้เล็กน้อย ๆ เดินทางไปรักษาที่โรงพยาบาลในตัวอำเภอ หรือตัวจังหวัดก็ไม่หาย แต่พอมาทำพิธีเหยาะอาการก็ดีขึ้นจนหาย วันนั้นยายก็มีอาการกินข้าวไม่ได้ 5 วัน นอนโซม (นอนป่วย) แล้วที่นี่ยายก็เรียกหมอเหยาะมาทำพิธีเหยาะให้ หลังจากนั้นวันสองวันอาการก็หายเลย ยายสะท้อนให้ฟังต่อว่า ในเรื่องนี้ก็แล้วแต่ความเชื่อของแต่ละคน แล้วแต่คนจะเชื่อ แต่ในส่วนของยายนั้นยายเชื่อ บางคนก็มีการบวมที่สะโพกพอเหยาะได้ 2 วัน อาการนั้นก็หายไปไหน (บุญฮัก ข้ามประเทศ, สัมภาษณ์: 2565) ลักษณะเช่นนี้จึงทำให้ชาวไส้นับถือหมอเหยาะเป็นอย่างมาก เพื่อเป็นการดูแลสุขภาพของตนเอง ในกลุ่มคนที่รักษาด้วยการเหยาะจะรวบรวมผู้ที่มีศรัทธาต่อหมอเหยาะ ซึ่งเคยบำบัดรักษาคนมาแล้วให้มาทำพิธีกรรมร่วมกันเป็นประจำทุกปี โดยพวกเขาจัดพิธีขึ้นในหมู่บ้านของตนเอง และนิยมจัดกันระหว่างช่วงเดือน 4 ถึงเดือน 5 ซึ่งเป็นช่วงฤดูร้อน ดอกไม้ป่าบานสะพรั่ง สามารถเก็บมาบูชาหมอเหยาะและจัดผูกร้อยห้อยตามเสาบ้าน โดยเฉพาะดอกจำปา ซึ่งนิยมนำมาเป็นพวง ๆ ประดับเสากลางลานพิธีกรรม พิธีกรรมเช่นนี้มีชื่อเรียกว่า “ลงสนาม” ในภาษาไส้เรียกว่า แข่งชะนียม (บางคนออกเสียงแซงสนั้ม) ซึ่งนอกจากจะเป็นการเลี้ยงผี เชิญผีออกจากร่างแล้วยังเป็นการบูชาหมอเหยาะไปพร้อมกันด้วย

ปัจจุบันหมอเหยาะ และหมอพื้นบ้านเริ่มลดลง เหลือเพียงคนไส้ที่สูงอายุที่พอมีความรู้จำนวนหนึ่ง ซึ่งไม่มากนัก หนึ่งในนั้นคือ ยายปัญญา อายุหกสิบเจ็ดปี ซึ่งพอมีความรู้เรื่องพิธีเหยาะและยาสมุนไพรพื้นบ้าน แต่ยายก็สะท้อนให้ผู้วิจัยฟังว่า เมื่อก่อนมีแต่หมอเหยาะและหมอพื้นบ้านเก่ง ๆ เวลาปวดฟัน ตอนเป็นเด็กเคยเห็นเขาเอาร่านฝนให้อม ได้ผล หายปวด เวลาเป็นไข้ หมอจะเป่าหรือต้มยาให้กินไม่นานก็อาการดีขึ้นและหายจากอาการป่วย (ปัญญา กองลีมา, สัมภาษณ์: 2565) บางครั้งชาวไส้ยังเลือกการรักษาทั้งสองวิธีควบคู่กันไป โดยเฉพาะคนไส้ที่เป็นวัยหนุ่มสาวอาจหันมาใช้

การรักษาแบบเดิม ครั้งหนึ่งหญิงสาวสวยอายุ 16 ปี เรียนอยู่ชั้น ม.5 เธอเล่าว่า เมื่อปลายปี 2564 เธอตกต้นมะม่วง จนแขนข้างซ้ายหัก เธอเข้ารับการรักษาที่โรงพยาบาลนครพนม และนอนโรงพยาบาล 3 คืน กลับมาบ้าน พ่อแม่พาเธอไปให้หมอธรรม (หมอพื้นบ้าน) ฝนว่านต่อกระดูกเป่า เธอเล่าต่อว่าอาการดีขึ้นมาก “รู้สึกว่ามันดีขึ้นกว่ายาของโรงพยาบาล” (นันทิดา ไชยสุระ, สัมภาษณ์: 2565) หรืออีกครอบครัวหนึ่งที่เป็นหมู่บ้านของคนโสดเอง ก็เล่าให้ฟังว่า ตะขบ เข้าบ้านแล้วกัดคนในบ้าน พวกเขาจะพาไปหาหมอที่โรงพยาบาลก่อน แต่เมื่อกลับมาบ้านชาวโสดจะมาทำพิธีทางผี ผูกแขน และนิมนต์พระมาสวนถือเป็นการผสมผสานระหว่างความเชื่อเรื่องผีและพุทธซ้อนกัน นอกจากนี้เวลามีสิ่งของมีค่าในบ้านเรือนหายไป ชาวโสดส่วนใหญ่จะไปถามไถ่หมอประจำหมู่บ้าน เพื่อให้ช่วยดูว่าสิ่งของชนิดนั้นหายไปไหน หรือมีใครเอาไป จะได้คืนหรือไม่อย่างไร

ชาวโสดสะท้อนให้ฟังว่า การรักษาแบบเดิมไม่เพียงรักษาตามอาการของโรคเท่านั้น แต่พวกเขามีโอกาสมา ตุ่มโสม (พบปะสังสรรค์) เพื่อนอนเฝ้าคนป่วยผลัดเปลี่ยนกันดูแล นัททิว หนูมหล่อ วัยรุ่น อายุสิบหกปี เรียนอยู่ชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 5 เขาเล่าให้ฟังว่า เมื่อปลายปี 2564 เขาขับรถมอเตอร์ไซด์ล้ม เกิดอาการบาดเจ็บทั่วทั้งร่างกาย พ่อจึงนำเขาไปโรงพยาบาลที่ตัวอำเภอ หลังจากนั้นก็นำเขากลับมารักษาที่บ้าน ด้วยการย่างขี้หมา (นำขี้หมาแห้งมาลนคั่ววันให้ผู้ป่วย) ที่ได้ถุนบ้าน เพื่อรักษาอาการไข้ใน (เลือดคั่งในร่างกาย) เขาเล่าต่อว่าในช่วงที่เขารักษาตัวที่บ้าน เขาถูกห้อมล้อมไปด้วยเครือญาติจำนวนมาก และเพื่อนวัยรุ่นก็พร้อมใจมานั่งหรือนอนเฝ้า ซึ่งขณะนั้นเพื่อนๆ ของเขาก็มีการดื่มสุรบบ้างเล็กน้อย (ธเนตพล นามพะทาย, สัมภาษณ์: 2565) ซึ่งการรักษาแบบใหม่ส่วนใหญ่พวกเขาได้พบเพียงหมอและพยาบาล คนโสดส่วนใหญ่บอกว่า บางครั้งพวกเขาไปเยี่ยมคนไข้กันจำนวนมาก ไปแล้วก็ต้องเดินทางกลับไม่ได้นอนเฝ้าผลัดเปลี่ยนหมุนเวียนกันเหมือนก่อน การไปเยี่ยมญาติที่ป่วยนอนโรงพยาบาลทั้งในตัวอำเภอและจังหวัด แต่ครั้งพวกเขาจะพากันไปด้วยรถกระบะเต็มรถ เยี่ยมคนป่วยเสร็จก็เดินทางกลับ ไม่ได้นอนเฝ้าเหมือนก่อน





ภาพประกอบที่ 50 หมู่บ้านวัยรุ่นขับเคลื่อนมอเตอร์ไซค์พวงล้อคว่ำกลางถนน
ที่มา: ภาพโดย ธเนตพล นามพะทวย ผู้ให้สัมภาษณ์ (2565)

ชาวโล้วมีวิธีการรักษาโรคในปัจจุบันทั้งแบบวิทยาการสมัยใหม่ และการรักษาแผนโบราณ พวกเขานิยมไปใช้บริการที่โรงพยาบาลส่งเสริมสุขภาพประจำตำบล และสถานพยาบาลคลินิกในหมู่บ้านโล้วเพื่อการรักษาโรคที่ไม่ร้ายแรงตลอดจนฉีดวัคซีนป้องกันโรคต่าง ๆ ส่วนการรักษาแผนโบราณรักษาโดยใช้คาถาอาคมและใช้ยาสมุนไพร รวมทั้งการบวงสรวงเช่นไหว้ผีบรรพบุรุษผีไร่ผีนา (ผีมูล) ให้มาช่วยขจัดปัดเป่าให้โรคร้ายหายไป ผู้ที่ทำหน้าที่รักษาจะเป็นผู้ที่มีความรู้ในด้านคาถาอาคม จะใช้การรักษาด้วยวิธีการใดขึ้นอยู่กับอาการของโรค หรืออาการของผู้ป่วย บางครั้งเมื่อรักษาแผนปัจจุบันไม่หายก็จะหันมารักษาแผนโบราณและทางไสยศาสตร์ พวกเขาสามารถเลือกวิธีการรักษาทั้งแบบเก่าและแบบใหม่ไปพร้อม ๆ กัน ซึ่งมีส่วนทำให้อัตลักษณ์ความเป็นโล้วของพวกเขาถูกปรับเปลี่ยน การเข้ามาของการรักษาแบบใหม่มิได้ถึงกับทำลายการรักษาแบบเดิม แต่พวกเขามีทางเลือกหรือใช้วิธีการรักษาแบบผสมผสานไปตามสถานการณ์เฉพาะหน้าที่ต้องเผชิญ

พหุบุ ปณ จิต โตะ ชีเว

4.4 การเปลี่ยนแปลงฮีดคองของคนโศ้

ปัจจุบันภาวะสมัยใหม่และความเปลี่ยนแปลงเข้ามาในหมู่บ้านมากขึ้น การดำเนินชีวิตสมัยใหม่ตามเงื่อนไขและความเปลี่ยนแปลง ระบบฮีดคองของคนโศ้ไม่สามารถเอื้ออำนวยต่อการดำเนินชีวิตตามยุคสมัยเท่าที่ควร เพราะระบบดังกล่าวเต็มไปด้วยข้อห้ามต่าง ๆ จำนวนมาก อีกทั้งเยาวชนรุ่นลูกหลานเริ่มไม่ปฏิบัติตาม และไม่เห็นความสำคัญตามยุคสมัยนิยมของเด็กสมัยใหม่ (คนรุ่นใหม่) ชาวโศ้ส่วนใหญ่ลดความเข้มข้นกฎข้อห้ามต่าง ๆ ของฮีดคอง เพื่อความสะดวกในการดำรงชีวิต การเข้ามาของพุทธศาสนามีส่วนต่อการปรับรับเอาความเชื่อใหม่ ๆ ดัดแปลงผสมผสานความเชื่อเดิมเข้ากับความเชื่อใหม่ ๆ พุทธศาสนานั้นถือเป็นเสมือนตัวแทนอำนาจรัฐในฐานะที่เป็นศาสนาที่ได้รับการสนับสนุนจากรัฐ มีความเป็นสถาบันที่แน่นแฟ้น และมีลักษณะที่ยึดหยุ่นพอสมควร ซึ่งลักษณะดังกล่าวทำให้พุทธศาสนามีแนวโน้มที่จะหลอมรวมเอาความเชื่อของคนโศ้

การผสมผสานฮีดคองทางความเชื่อถือเป็นการลดทอนความเข้มข้นของกฎ ระเบียบ และข้อห้ามต่าง ๆ ของสังคมคนโศ้ที่เคยยึดถือปฏิบัติมาตั้งแต่บรรพบุรุษ เจ้าอาวาสคนโศ้ (วัดในหมู่บ้าน) กล่าวถึงการผสมผสานฮีดคอง ว่าเป็นเสมือนการลดความเข้มข้นของฮีดคอง เนื่องจากสมัยก่อนสังคมโศ้เป็นสังคมเฉพาะ พวกเขามีความเชื่อเดียวกันอยู่กันตามกลุ่มตระกูล มีวิถีชีวิตทำไร่ ทำนา ย้ายที่ทำกินไปตามป่าเขา แต่ต่อมาความเจริญและความเปลี่ยนแปลงเข้ามาในหมู่บ้านมากขึ้น การลดทอนความเข้มข้นของฮีดคองจึงเกิดขึ้นและถูกนำมาใช้ ถือเป็นการปรากฏการณ์ภายหลังที่พวกเขาปรับตัวให้เข้ากับสังคมสมัยใหม่ เพื่อปรับประสานเข้ากับวิถีชีวิตแบบใหม่และวัฒนธรรมท้องถิ่น แต่ยังคงรักษาความเป็นโศ้ไว้บางส่วน เนื่องจากยังสรวงรักษาความเชื่อสูงสุดของตนเองไว้ โดยปรับย้ายไปเป็นผีปู่ตาแทน พร้อมกับการนับถือพระพุทธศาสนา (พระอาจารย์ณัฐพล กุศลจิตโต, สัมภาษณ์: 2565)

การปรับตัวเพื่อให้เข้ากับยุคสมัยของความเปลี่ยนแปลงนั้น ในสายตาของคนสูงวัยที่รับรู้ความเปลี่ยนแปลงของหมู่บ้านมาแต่อดีตจะมองว่า เป็นการเสื่อมลงของฮีดคอง คุณตาคนหนึ่งเล่าถึงการเสื่อมคลายของฮีดคอง ประเพณีและกฎเกณฑ์ต่าง ๆ ว่าส่วนหนึ่งเกิดจากการทำตาม ๆ กัน เมื่อเห็นคนหนึ่งคนใดในหมู่บ้านทำก่อนแล้วไม่เกิดอะไรขึ้น ฝีม่องโทษ ไม่มีใครเป็นอะไร ก็เกิดการปฏิบัติตามกันในเรื่องนั้นและเริ่มขยายไปยังเรื่องอื่น ๆ เมื่อมีการทำตามกันมาก กฎหลายอย่างก็ถูกปรับเปลี่ยนลดหย่อนลง ปัจจุบันฮีดคองของคนโศ้ในหมู่บ้านเริ่มเสื่อมถอยลงทุกวัน (ผาย นามพะทาย, สัมภาษณ์: 2565) หมู่สาววัยรุ่นหลายคนไม่ปฏิเสธว่าฮีดคองหรือจารีตเดิมของโศ้ที่ตนดั่งตาม ทำให้พวกเขาอยู่ในกรอบความสัมพันธ์ที่ดี มีความเอื้อเฟื้อต่อกัน เคารพซึ่งกันและกัน แต่เมื่อยุคสมัยมันเปลี่ยน ฮีดคองก็จำเป็นต้องเปลี่ยนไป และบางคนก็ยอมรับว่า จะให้กลับไปเป็นเหมือนเดิมคงไม่ได้ เพราะมันเปลี่ยนไปหมดแล้ว

เมื่อยุคสมัยเปลี่ยนแปลงไป ฮีตคองเดิมถูกปรับให้ลดหย่อนมากขึ้น พิธีกรรมบางอย่างที่มีอยู่ก็ถูกปรับปรนผสมผสานกับรูปแบบใหม่ด้วย เช่น ประเพณีเจี๊ยะตอง¹⁴ พบว่า ในปัจจุบันได้รับเอาวัฒนธรรมและประเพณีของในท้องถิ่นอีสานมาดัดแปลงให้เหมาะสม และปรับเปลี่ยนการจัดงานแต่งงาน โดยมีการจัดงานแต่งงานที่โรงแรมในตัวจังหวัด หรือจัดงานในหมู่บ้าน ที่บ้านของเจ้าสาวหรือเจ้าบ่าว ตามที่คนเฒ่าคนแก่เห็นสมควร นำเต็นท์มาตั้งหน้าบ้านเพื่อต้อนรับแขก ทำพิธีสู่ขวัญเจ้าบ่าวและเจ้าสาวในตัวบ้าน บางงานมีการจัดซุ้มดอกไม้เพื่อถ่ายรูปไว้อย่างสวยงามหรือตามสมัยนิยม ซึ่งพิธีตั้งแต่ต้นจนจบลูกหลาน พี่น้องทั้งคนในและคนนอกสามารถเข้าร่วมได้ บางงานอาจมีการจ้างวงหมอลำมาจัดแสดงในช่วงเย็นของงานด้วย งานแต่งงานที่ถูกจัดขึ้นแบบนี้ก็จะมีลักษณะคล้ายกับประเพณีการแต่งงานของคนไทยอีสาน



ภาพประกอบที่ 51 งานแต่งงานในหมู่บ้านไส้ (พิธีมงคลสมรส)

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

¹⁴ ชื่อเรียกพิธีการแต่งงานของกลุ่มชาติพันธุ์ไส้ ในการจัดงานจะต้องมีการเลี้ยงผีบรรพบุรุษและบอกกล่าวให้ทราบว่าลูกหลานจะแต่งงาน การดำรงชีวิตของพวกเขายังคงผูกพันอยู่กับความเชื่อและประเพณีดั้งเดิมอยู่มาก แม้ในปัจจุบันหมู่บ้านไส้เกิดการเปลี่ยนแปลงไปมาก แต่ในด้านการจัดงานแต่งงานพวกเขาจะประกอบพิธีกรรมอย่างครบถ้วนทุกขั้นตอนที่ได้รับการสืบทอดบรรพบุรุษ ได้แก่ การทาบทามโดยหมอสื่อ จัดหาหมอสื่อใช้เป็นตัวแทนเรียกค่าสินสอด จากนั้นเป็นการสู่ขอ ตูถุขัยยามแล้วแต่ฝ่ายจัดเตรียมงาน ในวันงานมีการแห่ขันหมาก บู๊ท่อน มีการมอบพาขวัญ นำคู่บ่าวสาวมาสู่พาขวัญ จากนั้นมอบค่าตอง หรือสินสอด มีการผูกแขนให้หมอสวด จากนั้นหมอสวดทำการสูตรขวัญบ่าวสาว ผูกแขนบ่าวสาว สมมาญาติฝ่ายชาย และส่งตัวบ่าวสาว

รวมถึง ประเพณีเจี๊ยะสลา¹⁵ ที่มีการเปลี่ยนแปลงไป โดยส่วนใหญ่เมื่อมีคนเสียชีวิต พวกเขาจะจัดงานศพที่บ้านตามประเพณีอีสาน ประมาณ 2-3 วัน (งานเฮือนตี) แล้วนิมนต์พระสงฆ์มาสวดอภิธรรมทุกวัน แล้วนำไปเผาที่วัดตามรูปแบบพิธีกรรมทางพุทธศาสนา เจ้าอาวาสวัดโพชนทรายเล่าว่า ปัจจุบันคนไม่นับถือพุทธศาสนาเวลาชาวบ้านจัดงานศพจะนิมนต์พระสงฆ์มาสวดอภิธรรมทุกวันจนถึงวันเผา เมื่อถึงวันเผ่าจะนิมนต์พระสงฆ์มาสวดมนต์นำขบวน (เอาผีไปป่า) จนถึงป่าช้าสมัยก่อนพวกเขาจะใช้ล้อพ่วงลากจูง แต่ปัจจุบันใช้รถกระบะรับจ้างในหมู่บ้านหรือหมู่บ้านใกล้เคียง ขณะที่ศพเคลื่อนย้ายไปนั้นจะมีการโปรยข้าวตอก หรือข้าวคั่วตามหลัง เพื่อเป็นการนำทางให้ผู้ตายหาทางกลับบ้านได้ (พระอาจารย์ณัฐพล กุศลจิตโต, สัมภาษณ์: 2565) ในบริบทความเปลี่ยนแปลงในปัจจุบันเมื่อพระพุทธศาสนาเข้ามามีอิทธิพลต่อชาวอีสานมากขึ้น ทำให้การทำพิธีงานศพมีการบวชหน้าศพทั้งเป็นสามเณรและภิกษุสงฆ์มีมากขึ้น สำหรับผู้หญิงชาวไร่ที่ต้องการไว้ทุกข์ พวกเขาจะแต่งกายด้วยผาขาวคล้ายแม่ชี สัปเหร่อ (ผู้ที่ทำหน้าที่เกี่ยวกับศพ หรือผู้นำทางพิธีกรรม) เล่าให้ผู้วิจัยฟังว่าเมื่อขบวนศพเคลื่อนถึงป่าช้าแล้ว พวกเขาจะหาฟืนในป่ามาทำเป็นกองฟอน (ที่เผาศพ) ไว้และตกแต่งให้เป็นกองฟอนขนาดใหญ่พอที่จะวางโลงศพ ก่อนเผาศพก็จะนิมนต์พระสงฆ์มาสวดมาติกาบังสุกุลแล้วเป็นผู้จุดไฟด้วย เมื่อเสร็จพิธีแล้วกลุ่มญาติพี่น้องและมิตรสหายก็จะแยกย้ายกลับบ้าน เพื่อมาช่วยกันทำความสะอาดบ้านงานศพ เตรียมทำบุญเก็บกระดูกต่อไป (อ่อน พรหมวงษ์ษา, สัมภาษณ์: 2565)



ภาพประกอบที่ 52 การจัดงานศพในหมู่บ้านไร่ (งานเฮือนตี)

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

¹⁵ ชื่อเรียกพิธีจัดงานศพของกลุ่มชาติพันธุ์ไร่



ภาพประกอบที่ 53 ลักษณะการบวชนาค (บวชน้ำไฟ)
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

จากการสังเกตของผู้วิจัย พบว่า งานศพของชาวโล้วจะถูกจัดแบบสมัยใหม่คล้ายกับการจัดงานศพของคนไทยอีสานทั่วไป มีพระมาสวด ถวายภัตตาหารพระ กลางคืนมีวงตีมกีน วงพั่นอยู่ร่วมกับเจ้าภาพจนสว่าง ผู้ใหญ่บ้านที่เป็นคนโล้ว เล่าให้ฟังว่า กรณีเล่นการพั่นในงานศพ ทั้งไฟ ไฮโล ต้องได้รับอนุญาตจากเจ้าหน้าที่ตำรวจในพื้นที่ โดยเมื่อเจ้าภาพนำศพ ไปเผาเสร็จจะต้องหยุดเล่นการพั่น ซึ่งรูปแบบนี้พบเห็นได้ในหมู่บ้านโล้วและหมู่บ้านคนไทยอีสานทั่วไป

4.5 บทสรุป

กลุ่มชาติพันธุ์โล้วเข้ามาอยู่ภายใต้อำนาจรัฐ นโยบายและความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ทำให้วิถีชีวิต สังคมและลักษณะทางวัฒนธรรมโล้วถูกหลอมหลวมเข้าไปสู่ความเป็นชาติไทย ผ่านเทคโนโลยีแห่งอำนาจต่าง ๆ ในลักษณะระบบการศึกษาและการเมืองการปกครองเพื่อขับเคลื่อนอุดมการณ์ของรัฐไทย ถือเป็นเครื่องมือหลอมรวมคนโล้วให้เข้ามาอยู่ภายใต้โครงสร้างของรัฐไทย โรงเรียนได้กลายเป็นเทคโนโลยีแห่งอำนาจที่นำเอาภาษาราชการ คือ ภาษาไทย เข้ามาปรับใช้ในวิถีชีวิตประจำวันของคนโล้ว อิทธิพลของภาษาราชการและโรงเรียนทำให้พวกเขาซึมซับรับเอาอุดมการณ์ของความเป็นไทยทั้งด้านสังคมและวัฒนธรรม ต่อมาในราว ๆ ปี พ.ศ. 2504 รัฐบาลได้ประกาศแผนพัฒนาภาคอีสาน 5 ปี การพัฒนา นโยบายของรัฐและการขยายตัวทางเศรษฐกิจทุนนิยมได้เข้ามาในภาคอีสานอย่างต่อเนื่อง คนโล้วในฐานะกลุ่มชาติพันธุ์ภายใต้พลเมืองของประชากรอีสาน

ก็ได้รับการพัฒนา และปรับเปลี่ยนตามนโยบายของภาครัฐ คนไส้และคนท้องถิ่นในอีสานมีปฏิสัมพันธ์กันมากขึ้น พวกเขาปรับรับผสมผสานวัฒนธรรมตนเองกับวัฒนธรรมกระแสหลักของท้องถิ่น โครงสร้างสังคมแบบเดิมได้ถูกผสมผสานเข้ากับทั้งอำนาจรัฐ และวิถีชีวิตแบบใหม่ที่ยึดหยุ่นตามเงื่อนไขการเปลี่ยนแปลงตามยุคสมัย พวกเขาต้องดิ้นรนปรับตัวต่อรองในการใช้ชีวิตประจำวัน เพื่อสร้างรายได้ให้สอดคล้องกับค่าใช้จ่ายที่มีมากขึ้น สังคมคนไส้ในปัจจุบันบทบาทของผู้ชายและผู้หญิงเปลี่ยนแปลงไป ผู้หญิงที่เคยถูกสงวนและเก็บรักษาด้วยจารีตยึดครอง ปัจจุบันผู้หญิงที่เป็นคนไส้สามารถออกนอกหมู่บ้านเพื่อไปแต่งงาน เรียนหนังสือ ทำงานต่างจังหวัดสร้างรายได้เลี้ยงครอบครัว นอกจากนี้ การเจริญเติบโตตามยุคสมัยทำให้สถาบันเท็งกลางคืน เช่น คาราโอเกะเกิดขึ้นในหมู่บ้านไส้และหมู่บ้านใกล้เคียงเป็นจำนวนมาก

ในบริบทปัจจุบันคนไส้ที่อยู่ในท้องถิ่นอีสานต้องติดต่อสื่อสารกับคนกลุ่มอื่น ๆ ด้วยภาษาอีสาน ส่วนภาษาไส้จะใช้สื่อสารเพื่อสร้างความเข้าใจเฉพาะกลุ่มคนไส้เท่านั้น ภายใต้ความหลากหลายที่คนไส้ต้องปฏิสัมพันธ์ส่งผลให้พวกเขาเริ่มหันมาพูดภาษาลาวอีสาน เพราะถือว่าเป็นภาษาที่ใช้สื่อสารกันในท้องถิ่น พร้อมกันนั้นพวกเขาก็หันมาปรับรับ ผสมผสานความเป็นไส้เข้ากับวัฒนธรรมท้องถิ่นที่อยู่ล้อมรอบ หันมานับถือศาสนาพุทธและประเพณีท้องถิ่นอีสานฮิตสิบสองคองสิบสี่ ซึ่งมีผลต่อพิธีกรรมทางความเชื่อของชาวไส้ เช่น พิธีกรรมช่างกะมูจ หรือช่างกะมูล เป็นพิธีกรรมการจัดการศพให้เป็นระเบียบแบบแผนก่อนที่จะนำไปฝังหรือเผาที่สะท้อนให้เห็นถึงความเชื่อในระบบภูตผีวิญญานของคนไส้ ปัจจุบันพิธีกรรมดังกล่าวพวกเขาจัดงานศพเหมือนคนอีสานทั่วไปในพื้นที่ สำหรับพิธีกรรมเหยา เป็นพิธีรักษาผู้ป่วย ถือเป็นความเชื่ออย่างหนึ่งในการรักษาคนป่วยหรือเรียกขวัญคล้าย ๆ กับพิธีของชาวไทยอีสานทั่วไป ปัจจุบันรูปแบบการรักษาและการดูแลสุขภาพของชาวไส้ในหมู่บ้านเปลี่ยนแปลงไปจากเดิม กล่าวคือ พวกเขามีทางเลือกมากขึ้น ปรับประยุกต์ผสมผสานในการจัดการสุขภาพได้หลากหลายมากขึ้น รวมถึงพิธีกรรมแข่งเซนาม แต่เดิมนั้นเป็นพิธีกรรมอันศักดิ์สิทธิ์ที่จัดขึ้นภายในเฉพาะกลุ่มคนไส้เท่านั้น เพราะถือเป็นวันศักดิ์สิทธิ์สงวนไว้เฉพาะคนในเท่านั้น พวกเขาจะทำพิธีดังกล่าวเป็นประจำโดยไม่เปิดเผย ปัจจุบันชาวไส้ในหมู่บ้านยินดีต้อนรับให้คนนอกเข้าร่วมพิธีกรรมดังกล่าว จนทำให้สื่อและรายการทีวีต่าง ๆ เข้ามาเยี่ยมชมและนำเสนอรูปแบบการจัดพิธีกรรมแข่งเซนาม ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่ารูปแบบพิธีกรรมทางความเชื่อต่าง ๆ ของไส้ถูกลดทอนความศักดิ์สิทธิ์ด้วยกระแสความเจริญต่าง ๆ พิธีกรรมบางอย่างที่มีอยู่ก็ถูกปรับปรนผสมผสานกับรูปแบบสมัยใหม่ เช่น พิธีการแต่งงาน พบว่า พวกเขามีการปรับเปลี่ยนการจัดงานแต่งงาน โดยมีการจัดงานแต่งงานที่โรงแรมในตัวจังหวัด หรือจัดงานในหมู่บ้าน มีการจัดซุ้มดอกไม้เพื่อถ่ายรูปอย่างสวยหรู รวมถึงการจ้างวงหมอลำมาจัดแสดงในช่วงเย็นของงาน ซึ่งมีลักษณะคล้ายประเพณีการแต่งงานของคนไทยอีสาน รวมถึงการจัดงานศพที่มีการเปลี่ยนแปลงไปมาก ที่ถูกจัดงานขึ้นคล้ายรูปแบบของคนไทยอีสาน

บทที่ 5

พลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไทในบริบทสังคมอีสาน

ในบริบทสังคมอีสานคนไทต้องปรับตัวด้านต่าง ๆ แต่ในอีกด้านหนึ่งพวกเขาก็ยังคงรักษาความเชื่อ ประเพณี พิธีกรรมบางส่วนไว้ ถือเป็นสิ่งสำคัญที่ทำให้พวกเขายังคงธำรงชาติพันธุ์ไท โดยอาศัยความเชื่อดั้งเดิมเรื่องเกี่ยวกับ “ผี” เป็นเครื่องยึดเหนี่ยวให้รวมตัวกันอย่างเหนียวแน่นจนถึงปัจจุบัน ทำให้เกิดพลวัตชาติพันธุ์ไทที่มีทั้งความเป็นไทและความเป็นไทยอีสาน การปรับตัวกับเงื่อนไขต่าง ๆ เหล่านี้มีผลทำให้พวกเขาได้ปรับอัตลักษณ์ของตนเองให้ยืดหยุ่นขึ้นอย่างพลวัต ท้ายที่สุดรูปแบบชีวิตสมัยใหม่ของพวกเขาเกิดการปรับตัวผสมผสานและก่อรูปเป็นลักษณะวัฒนธรรมที่หลากหลายเลื่อนไหลไปตามบริบทสังคมอีสาน

5.1 พลวัตชาติพันธุ์ไทในบริบทสังคมอีสาน

รัฐไทยได้ปฏิบัติการสร้างความเป็นไทยต่อภูมิภาคอีสานอย่างต่อเนื่องจนถึงการเปลี่ยนแปลงในปัจจุบัน เกิดเป็นพลวัตในความเป็นไทยในแต่ละช่วงเวลา และมีมิติต่าง ๆ เพื่อมาครอบงำและกลืนกลายภูมิภาคอีสาน จนทำให้อีสานเป็นภาพแทนของความเป็นไทย ถึงที่สุดทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ไทมองมาที่อีสานด้วยภาพแทน หรือร่างทรงของความเป็นไทย จึงเกิดการปรับรับวัฒนธรรมอีสานเข้ามาผสมผสาน เพื่อต่อรองกับอคติทางวัฒนธรรมที่เคยถูกกดทับ พร้อมกับการยกระดับสถานะทางสังคมและวัฒนธรรมเข้ามาใกล้ชิด และสร้างพื้นที่แห่งการยอมรับในหมู่ของคนอีสานในภูมิภาค/ ท้องถิ่นมากขึ้น แต่ในอีกด้านหนึ่งไทก็แสดงตัวตนที่เลื่อนไหลสัมพันธ์กับความเป็นอีสาน และการเป็นพลเมืองไทยไปพร้อมกันด้วย เพราะเมื่อเป็นไทแบบผสมกับอีสาน ก็เท่ากับเป็นไทยตามเงื่อนไขที่คนอีสานเป็นภาพแทนของความเป็นไทย ดังจะกล่าวถึงในประเด็นต่อไป

5.1.1 พลวัตชาติพันธุ์ไทในภาพแทนความเป็นไทยของคนอีสาน

การสร้างความเป็นไทยถูกกำหนดอย่างเป็นแบบแผนในสมัยรัชกาลที่ 5 โดยมีพระมหากษัตริย์ และพระพุทธศาสนา เป็นหัวใจสำคัญของความเป็นไทย กลายเป็นความคิดทางพุทธศาสนาที่มีบทบาทในการปลูกฝังมนต์คำ “ชาติไทย” และ “ความเป็นไทย” เกิดการดำเนินนโยบายการพัฒนาอีสานในระยะแรกเริ่มขึ้น คือ การปฏิรูปการศึกษา ซึ่งในช่วงเวลาระหว่าง 2435-2453 การศึกษายังคงต้องอาศัยวัดเป็นสถานที่จัดการเรียนการสอน และอาศัยพระสงฆ์ทำหน้าที่ในการถ่ายทอดสรรพวิชาความรู้ให้แก่บุตรหลานของราษฎร ประกอบกับความล้มเหลวของการศึกษาในอีสาน จึงทำให้รัฐไทยเริ่มออกประกาศให้มีการจัดการศึกษา พ.ศ. 2441 และเริ่มดำเนินการจัดการเรียนการ

สอนใน พ.ศ. 2442 โดยให้พระสงฆ์และครู เป็นผู้ทำหน้าที่ถ่ายทอดความรู้ ตั้งแต่ระดับมูลศึกษา ประถมศึกษา และมัธยมศึกษา (พิรุฬห์ สวัสดิ์รัมย์, 2530) ในช่วงเวลานั้น ประเทศไทยได้ดำเนินนโยบายในการทำให้คนในท้องถิ่นต่าง ๆ มีความคิดความเชื่อทางศาสนาคล้ายคลึงกัน เพื่อเอื้อต่อความมั่นคงของระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ และถือเป็นการวางรากฐานแนวคิดอันสำคัญเกี่ยวกับความเป็นไทย (สายชล สัตยานุรักษ์, 2550) ดังนั้น พุทธศาสนาจึงกลายเป็นศาสนาแห่งชาติของไทยโดยมีพระมหากษัตริย์เป็นผู้ทรงอุปถัมภ์พุทธศาสนา ในเวลาต่อมาเมื่อการปฏิรูปการปกครองสำเร็จลุล่วงจึงมีการเปลี่ยนชื่อมณฑลต่าง ๆ เพื่อให้ทำเป็นคนต่างชาติดั้งเดิมไป และประเทศไทยได้ดำเนินนโยบายต่าง ๆ เพื่อให้คนทุกกลุ่มชาติพันธุ์ถือว่าตนเป็นคนไทยด้วยกัน เพื่อสร้างความสำนึกในความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันภายใต้การปกครองของพระมหากษัตริย์ไทย พร้อมกับลดการแบ่งแยกความแตกต่าง และความขัดแย้งระหว่างชาติพันธุ์อื่น ๆ กับชาติพันธุ์ไทย และระหว่างท้องถิ่นต่าง ๆ กับส่วนกลาง เพื่อความสะดวกในการปกครอง และส่งผลให้ผู้คนในภูมิภาคอีสานมีการติดต่อกับวัฒนธรรมและสังคมภาคกลางมากขึ้นกว่าเดิม

ภายหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครองใน พ.ศ. 2475 ความเป็นชาติไทยยังถูกขับเคลื่อนไปอย่างเข้มข้น เริ่มมีการใช้แนวคิดเรื่องชาตินิยมเพื่อสร้างอุดมการณ์ร่วมให้เกิดในสังคมไทย อาทิ ปลูกฝังความรักชาติ ความจงรักภักดีต่อศาสนาและพระมหากษัตริย์ โดยมีเจตนาเพื่อแสดงความเป็นไทยให้เห็นถึงศิลปวัฒนธรรมอันดีงามของไทยที่มีมาแต่อดีต และถือเป็นการแสดงให้เห็นว่าชาติไทยไม่ใช่ชาติใหม่หรือชาติป่าเถื่อน ดังปรากฏออกมาในรูปแบบศิลปกรรมและสถาปัตยกรรมตามแบบแผนประเพณีนิยม และสร้างสัญลักษณ์ต่าง ๆ เช่น ธงไตรรงค์ บทเพลงชาติไทย เป็นต้น (กฤษณกกลิมวัฒนานนท์ชัย: 2557) ต่อมาในทศวรรษ 2490 ยุคที่ก้าวเข้าสู่สงครามเย็น มีการเน้นย้ำความสำคัญของชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์ เพื่อต่อต้านอิทธิพลของคอมมิวนิสต์ สร้างอุดมการณ์ประชาชาติไทยที่อำนาจอธิปไตยเป็นของคนไทย เกิดภาษาไทยสำหรับคนไทยที่ใช้สื่อสารกัน เพื่อครอบงำและปรับเปลี่ยนผู้คนให้เป็นไทยด้วยการจัดการศึกษา และเป็นกลไกหลักในการหลอมรวมผู้คนทีล้าแล้วแต่มีความหลากหลายทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่ภายใต้เส้นแบ่งพรมแดนความเป็นประเทศและอำนาจรัฐเดียวกันให้กลายเป็นไทย จึงเป็นการเปิดโอกาสให้คนชาติพันธุ์อื่นกลายเป็นไทย สามารถเปลี่ยนตัวเองให้มีคุณสมบัติของความเป็นไทย จนกระทั่งกลายเป็นไทยในความนิยมและความคิด เช่น มีความจงรักภักดีต่อพระมหากษัตริย์ เปลี่ยนมานับถือศาสนาพุทธ ใช้ภาษาไทยอย่างถูกต้องตามแบบแผน ปฏิบัติตามมารยาทไทย ประเด็นดังกล่าวเห็นได้อย่างชัดเจนจากนโยบายทางการศึกษาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา

การกำหนดแนวทางในการดำเนินนโยบายในครั้งหลังของทศวรรษ 2490 เป็นยุคชาตินิยมที่เน้นความเป็นไทยเชิงวัฒนธรรมโดยเฉพาะยุค จอมพล ป.พิบูลสงคราม เริ่มมีการวางรูปแบบมาตรฐานทางวัฒนธรรมเพื่อให้มีจุดมุ่งหมายปลายทางสำหรับการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมของคนในชาติให้ดำเนินไปสู่เป้าหมายที่ต้องการ โดยมีผู้ชักนำให้คนริเริ่มสิ่งใหม่เพื่อเสริมสร้างสิ่งเก่าให้งอกงามและเน้นวิธีการชักชวน หรือบังคับให้คนในชาติกระทำตามมาตรฐานที่วางไว้ มุ่งหล่อหลอมความเป็นไทย ผ่านวาทะกรรมความเป็นไทยที่มีความจงรักภักดีต่อสถาบันกษัตริย์ เน้นย้ำว่าคนไทยต้องรู้ที่ต่ำที่สูง ไม่เบียดเบียนกัน รักษาการปกครองแบบไทย พูดภาษาไทย รู้วรรณคดีไทยและศิลปะไทย มีขนบธรรมเนียมประเพณีแบบไทย (สายชล สัตยานุรักษ์, 2550: 42-43)

จากการประมวลข้อมูลข้างต้นอาจกล่าวได้ว่า ถือเป็นปฏิบัติการของรัฐไทยผ่านการกำหนดนโยบาย และการกระทำที่ชัดเจนไปยังกลุ่มที่อยู่บริเวณชายขอบของรัฐไทยเพื่อสร้างความเป็นปึกแผ่นของคนในชาติ และเป็นรากฐานของการพัฒนาชาติอย่างยั่งยืน อาทิ โครงการเร่งพัฒนาชนบท พ.ศ. 2507 ซึ่งมีการดำเนินงานในภาคอีสาน โดยมีจุดประสงค์ให้เพิ่มความจงรักภักดีกับรัฐไทย ด้านการศึกษา มีการบังคับใช้ภาษาไทยในโรงเรียน ที่มีผลกระทบต่อผู้พูดภาษาลาวในภาคอีสาน มีการเพิ่มการเข้าเรียนในโรงเรียน ซึ่งเมื่อประกอบกับการบังคับห้ามสอนภาษาท้องถิ่นในโรงเรียน เพื่อลดการใช้ภาษาท้องถิ่นและหันมาใช้ภาษาไทยแทน มีการกระตุ้นแนวคิดชาตินิยมซึ่งได้รับการออกแบบมาเพื่อกระตุ้นความรู้สึกชาตินิยม ตัวอย่างที่ชัดเจน คือ การนำเสนอพระมหากษัตริย์เป็นประมุขแห่งชาติ การเคารพธงชาติในโรงเรียน และการออกอากาศเพลงชาติไทย เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม หากคนอีสานขยับตนเองไปปฏิบัติสัมพันธ์กับศูนย์กลางของรัฐไทย ก็ไม่ได้หมายความว่า คนอีสานเป็นคนไทยอย่างสมบูรณ์ ซึ่งคนอีสานอาจจะอ้างตนเองว่ามีความเป็นไทย แต่เมื่อคนอีสานเดินทางไปยังกรุงเทพมหานคร พูดและสื่อสารภาษาอีสาน มักจะถูกมองว่าเป็นคนลาวหรือคนบ้านนอก ไม่มีความเป็นไทยโดยสมบูรณ์ ประเด็นดังกล่าว จากการสัมภาษณ์และพูดคุยกับพ่อใหญ่ยัวร์ และอ้ายโต้ง¹⁶ ถือเป็นตัวแทนของคนอีสานที่อยู่หมู่บ้านใกล้เคียงกับหมู่บ้านไส้ ทั้งสองท่านได้แสดงทัศนะและสะท้อนให้ผู้วิจัยฟังว่า พ่อกับอ้ายโต้ง เป็นเพื่อนบ้านกัน มีอาชีพทำไร่ทำนา และรับจ้างทั่วไป ช่วงฤดูทำนา ก็จะทำนา และช่วงหลังฤดูเก็บเกี่ยว พวกเราก็จะเดินทางไปทำงานรับเหมาก่อสร้าง ตกแต่งภายในในกรุงเทพมหานครและปริมณฑล ประมาณ 3-4 เดือน แล้วก็กลับมาทำนา ในช่วงระยะเวลาที่ทำงานก็มักจะพบเจอและมีปฏิสัมพันธ์กับคนในกรุงเทพฯ พวกเขามักจะมองพวกเราว่าเป็นคนบ้านนอกออกมาขายแรงงานในกรุงเทพฯ ขนาดพวกเราเป็นไทยแท้ ๆ มีบัตรประชาชน

¹⁶ คุณพ่อประยัวร์ วงมะสอ และพี่สุรศักดิ์ คำชาย เป็นคนอีสาน อาศัยอยู่บ้านโคกสว่าง ซึ่งอยู่ติดกับหมู่บ้านไส้ ถือเป็นตัวแทนของคนอีสานที่แสดงทัศนะและข้อมูลความเป็นอีสานและความเป็นไทยจากประสบการณ์ในการเดินทางไปทำงานต่างจังหวัด

พวกเขายังมองว่าเราเป็นคนบ้านคอกนา ในมุมมองของพวกเขา ๆ คิดว่าคนกรุงเทพฯ น่าจะเหยียดมองเราเป็นอื่นแน่ ๆ แต่พวกเขาก็ไม่ได้คิดอะไรมาก ไม่อยากสนใจ มาทำงานและเก็บเงินไปเลี้ยงดูครอบครัวดีกว่า ในขณะที่สอบถามและพูดคุยกันไป ผู้วิจัยจึงโยนคำถามไปว่า ขณะทำงานจะพูดคุยสื่อสารกันด้วยภาษาอะไร พอใหญ่อยู่กับอ้ายโต้ง ยิ้มและหัวเราะ พร้อมกับตอบผู้วิจัยมาว่า “บางครั้งก็พูดภาษากลางเพื่อสื่อสารกับเจ้านาย กลางบ้างอีสานบ้าง ตามสถานการณ์ แต่ส่วนใหญ่ก็มักจะพูดภาษาอีสานกันนั่นล่ะ” (ประยูร วงมะสอ และสุรศักดิ์ คำชาย, สัมภาษณ์: 2566)

เท่าที่กล่าวมานี้จะเห็นได้ว่า ความเป็นไทยมีลักษณะครอบงำกลืนกลายเป็นอีสานในภูมิภาคนี้ ผ่านการสถาปนาอำนาจทางวัฒนธรรม อุดมการณ์ และศาสนา ด้วยเทคโนโลยีแห่งอำนาจ (technologies of power) เช่น โรงเรียน สื่อ ระบบการปกครอง ถือเป็นปฏิบัติการการสร้างความเป็นไทยของรัฐไทยที่สะท้อนให้เห็นถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจในมิติวัฒนธรรมของรัฐไทย ต่ออีสานและกลุ่มชาติพันธุ์ใส จนเป็นเหตุให้กลุ่มชาติพันธุ์ใสในฐานะชาติพันธุ์กลุ่มน้อยในภูมิภาคอีสานก็ตกอยู่ในกระบวนการกลืนกลายเป็นชาติไทย และต้องปรับตัวเข้าหาวัฒนธรรมอีสานในฐานะภาพแทนของความเป็นไทย ดังนั้น ความเป็นใสของพวกเขาจึงไม่ใช่ความเป็นใสแบบบริสุทธิ์ แต่เป็นใสที่เปลี่ยนแปลงไปอย่างพลวัตชาติพันธุ์ เพราะมิได้เปลี่ยนแปลงไปจนไม่เหลืออัตลักษณ์ของความเป็นใส แต่ยังคงเหลือความเป็นใส เช่น ชื่อเรียกทางชาติพันธุ์ที่บ่งบอกตนเองว่ายังเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ใสนั้นก็หมายความว่าพวกเขายังมีความเป็นใสอยู่แต่ไม่ได้เป็นใสแบบดั้งเดิม ถือเป็นการรักษาความเป็นใสแบบผสมผสาน หรือที่เรียกว่า **“การธำรงทางชาติพันธุ์”** ท้ายที่สุดจนกลายเป็นพลวัตชาติพันธุ์ใสในบริบทสังคมอีสาน กล่าวคือ ความเป็นชาติพันธุ์ของคนใสไม่บริสุทธิ์ หรือไม่เหมือนเดิมแล้ว แต่สามารถดำรงอยู่ได้ด้วยการปรุงแต่ง หรือการประกอบสร้าง เพราะหากพิจารณาจากเนื้อหาของความเป็นใส อาจจะมองเห็นถึงความสัมพันธ์ปะปนกับความเป็นไทยที่ซ้อนทับหรือแทรกอยู่ในความเป็นใส ปัจจุบันคนใสียังคงธำรงชาติพันธุ์แบบผสม หรือแบบพลวัตชาติพันธุ์ ผ่านลักษณะทางวัฒนธรรมใหญ่ของอีสานเพื่อยืนยันว่าความเป็นใสของพวกเขา ยังคงอยู่ได้ โดยไม่ต้องปกปิด เพราะในอดีตเมื่อพวกเขาถูกเหยียดว่าเป็นชา มีวัฒนธรรมที่ล้าหลัง มีความเป็นอื่น ไม่ใช่พวกเขาจะไม่แสดงตัวตนว่าเป็นใครมาจากไหน คนใสียังแสดงตัวตนเสมือนคนอีสานทั่วไปในพื้นที่ เช่น การรับพุทธศาสนา ปรับเปลี่ยนวัฒนธรรมเดิมให้ผสมผสานยึดครองประเพณีแบบอีสาน เพื่อต่อรองสถานภาพทางสังคม สร้างการยอมรับและปฏิสัมพันธ์กับคนอีสาน และแสดงความเป็นไทยในฐานะพลเมือง สร้างและธำรงอัตลักษณ์ของความเป็นใสไปพร้อมกับการปรับตัวทางวัฒนธรรมเพื่อการท่องเที่ยว นำทรัพยากรทางวัฒนธรรมมาประดิษฐ์แสดงตัวตนเชิงการท่องเที่ยว อาทิ การรำใส่ทั้งบั้ง พิธีกรรมเหยา พิธีกรรมแข่งชะนาม เป็นต้น จนได้รับคัดเลือกเป็นหมู่บ้านท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมในแง่ใส่ถึงแม้ชาวใส่จะรับวัฒนธรรมอีสานและความเป็นไทย แต่พวกเขายังคงรักษา/ แสดงอัตลักษณ์

ของความเป็นไส้ไว้พร้อมกัน แสดงให้เห็นถึงศักยภาพในการปรับตัวให้เข้ากับวัฒนธรรมกระแสหลักได้อย่างกลมกลืน

5.1.2 การปฏิสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ และพลวัตชาติพันธุ์ไส้ในบริบทสังคมอีสาน

ชาวไส้ในฐานะกลุ่มชาติพันธุ์ภายใต้พลเมืองประชากรอีสาน เป็นกลุ่มคนที่อยู่ชายขอบของ “ชายขอบ” (ของคนอีสาน) พวกเขาถูกมองจากคนชั้นกลาง สื่อต่าง ๆ และกระทั่งคนในท้องถิ่นอีสานว่าเป็นชนกลุ่มน้อยหรือคนชายขอบทั้งทางภูมิทัศน์ และทางสังคมวัฒนธรรม ซึ่งมักมีนัยกดทับทางสถานะแบบล่าหลังหรือไม่เจริญ มีวัฒนธรรม ประเพณีและภาษาที่แตกต่าง ตามลำดับความสัมพันธ์ของคนกลุ่มน้อย คนกลุ่มใหญ่ และคนภาคกลาง ตามการจัดจำแนก เมื่อเข้ามาอยู่ภายใต้อำนาจรัฐจึงได้รับผลกระทบเชิงอำนาจและนโยบาย เพื่อกลืนกลายหรือหลอมรวมความเป็นพลเมืองแล้ว พวกเขาอยู่ท่ามกลางการโอบล้อมในบริบทสังคมอีสาน เป็นผลทำให้สังคมวัฒนธรรมที่มีโครงสร้างใหญ่กว่าได้แทรกซึมและดูดซับวิถีชีวิต สังคมและวัฒนธรรมของชาวไส้อย่างต่อเนื่อง การหลอมรวมความเป็นชาติไทยทำให้เกิดลำดับความสัมพันธ์ระหว่างไส้ อีสาน และรัฐไทย ในลำดับความสัมพันธ์ที่ว่านี้ ชาวไส้อยู่ในความสัมพันธ์ที่ถูกรับรู้ว่าเป็น “พวกข้า” ในพื้นที่คนไทยอีสานในอดีตที่ผ่านมาคนอีสานกับคนไส้มีปฏิสัมพันธ์ หรือการอยู่ร่วมกันในลักษณะที่คนอีสาน ค่อนข้างหวาดระแวงเกรงกลัวต่อคนไส้ เพราะมองว่าคนไส้เป็นกลุ่มคนที่มีความเป็นอื่น น่ากลัว ไม่ใช่พวก มีความแตกต่างทางวัฒนธรรม ความเชื่อ และไสยศาสตร์ มีวัฒนธรรมประเพณีภาษาไม่เหมือนกัน ลุงพจน์ วัย 53 ปี ถือเป็นตัวแทนคนอีสานอาศัยอยู่บ้านโคกสว่าง ซึ่งอยู่ติดกับหมู่บ้านไส้ ลุงบอกเล่าถึงเรื่องราวผ่านประสบการณ์ชีวิตว่า ลุงเติบโตมาในหมู่บ้านคนอีสานที่ล้อมรอบไปด้วยหมู่บ้านไส้ และมีความคุ้นเคยกับชาวไส้ในหมู่บ้านเป็นอย่างดี ในสมัยก่อนก็รับรู้ว่า คนพวกนี้เป็นคนไส้ ผิดๆ ญาติๆ ไม่เหมือนเรา มีการถือผี เล่นของต่าง ๆ พวกเราคนอีสานที่อยู่หมู่บ้านใกล้เคียงกับหมู่บ้านไส้ มีความรู้สึกกลัวคนไส้ เพราะมองว่าคนไส้เล่นของ มีคาถาอาคม กรรมของลุงเองที่มีไร่นาใกล้เคียงกับไร่นาของคนไส้ ลุงและครอบครัวมักจะไม่กล้าไปยุ่งเกี่ยว ไม่กล้าแม้กระทั่งเดินผ่าน เพราะกลัวคนไส้เล่นของ หรือใช้คาถาอาคม ซึ่งอาจทำให้ลุงและครอบครัวเจ็บไข้ได้ป่วยถึงขั้นเสียชีวิต (นายพจน์ สุรินาม, สัมภาษณ์: 2565) จากประเด็นดังกล่าวสอดคล้องกับประสบการณ์ที่ผ่านมาของผู้วิจัย เนื่องจากผู้วิจัยเองถือเป็นคนอีสานที่เติบโตมาในพื้นที่ของหมู่บ้านไส้ ในอดีตที่ผ่านมาเท่าที่ผู้วิจัยจำได้ พบว่า ในช่วงวัยเด็กผู้วิจัยมักจะไม่ค่อยนิยมมีเพื่อนเป็นคนไส้ เพราะหวาดระแวงและกลัวเรื่องคาถาอาคมทางไสยศาสตร์ พ่อแม่มักจะห้ามไม่ให้เล่นกับคนไส้ โดยอ้างว่าระวังเขาเล่นของ ในแง่นี้อาจกล่าวได้ว่า การที่คนนอกไม่อยากปฏิสัมพันธ์กับไส้ อาจเพราะความเป็นอื่น แปรกต่างทางวัฒนธรรม ความเชื่อ ไสยศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ไส้

อย่างไรก็ตามลักษณะดังกล่าวเมื่อเปรียบเทียบกับสถานภาพระหว่างคนอีสานกับคนโส้ พบว่าคนอีสานจะอยู่ในสถานภาพที่เหนือกว่าคนโส้ โดยคนอีสานมองว่าในอดีตที่ผ่านมาคนโส้มีลักษณะล้าหลัง (สถานะทางสังคมวัฒนธรรมที่ต่ำกว่าคนอีสาน) คนอีสานมักจะเรียกคนโส้ว่า “พวกโส้ทั้งบั้ง” ซึ่งหมายความว่า คนโส้มีการละเล่นโส้ทั้งบั้งที่มีความล้าหลัง (เหมือนกับภาคกลางเรียกคนอีสานว่า “พวกบ้านนอก”) เมื่อย้อนกลับไปในยุคจารีตในทัศนะของคนโส้เองก็มีความหวาดระแวงต่อคนอีสาน เพราะพวกเขาไม่รู้สึกว่าไม่ใช่พวกเดียวกันโดยสมบูรณ์ และมองว่าคนอีสานดูถูกคนโส้ว่าเป็นพวกล้าหลัง ต้องระมัดระวังที่จะมีปฏิสัมพันธ์ด้วยและอาจผิดผี ในทัศนะของคนอีสานเองก็มักจะมีรูปแบบการปฏิสัมพันธ์ที่เหยียดคนโส้เช่นกัน ซึ่งสอดคล้องกับคำบอกเล่าของ ลุงวันชัย วัย 50 กว่า ชาวโส้ผู้อาวุโส บอกเล่าถึงความทรงจำในอดีตเท่าที่จำได้ให้ผู้วิจัยฟังว่าสมัยก่อนพวกเราชาวโส้มีความหวาดระแวงคนอีสาน กลัวเขาดูถูกนินทา เลยไม่ค่อยคบค้าสมาคมด้วย แต่ปัจจุบันเท่าเทียมกันหมดแล้ว ถือว่าเป็นคนไทยเหมือนกัน เรียนก็เรียนโรงเรียนเดียวกัน ไปโรงพยาบาลก็เหมือนกัน ไปอำเภอ ไปจังหวัดก็ไปที่เดียวกัน ถือว่าเท่าเทียมกันหมดแล้ว (วันชัย แดงธาตุ, สัมภาษณ์: 2565)

ในระยะต่อมารูปแบบการปฏิสัมพันธ์เริ่มมีการเปลี่ยนแปลงตามยุคสมัย ในบริบทนี้หมู่บ้านของชาวโส้ก็ถูกพัฒนา ปรับเปลี่ยนตามนโยบายต่าง ๆ ของรัฐ ความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ เหล่านี้เข้ามาในหมู่บ้านมากขึ้น ชาวโส้และคนในท้องถิ่นมีปฏิสัมพันธ์กันมากกว่าเดิม ดังจะเห็นได้จากกรณีของผู้คนในท้องถิ่นอีสานกับคนโส้ที่เป็นวัยหนุ่มสาวมีความชอบพอกัน เกิดปรากฏการณ์การแต่งงานข้ามวัฒนธรรม คนอีสานไปแต่งงานกับคนโส้และได้ย้ายเข้าไปอาศัยในหมู่บ้านโส้ เมื่อมีลูกก็ส่งลูกหลานไปเรียนในโรงเรียนที่มีทั้งคนอีสานและคนโส้ ทำให้ภาษาและวัฒนธรรมเริ่มเปลี่ยนแปลงไป เช่น หลานชายของผู้วิจัยเองกำลังอยู่ในวัยเด็กไปเรียนหนังสือในโรงเรียนของหมู่บ้านโส้ มีเพื่อนที่เป็นคนโส้ ในขณะที่เล่นกีฬาหรือหยอกล้อกัน คนโส้มักจะพูดภาษาโส้บ้าง อีสานบ้าง สลับกันไปมาตามสถานการณ์และเงื่อนไขต่าง ๆ ที่กำลังเผชิญ ดังตัวอย่างวิถีชีวิตของ ป้าบอ¹⁷ วัย 50 ปี เป็นคนอีสานอีกหมู่บ้านที่แต่งงานกับคนโส้ และได้ย้ายเข้าไปอาศัยกับสามีในหมู่บ้านโส้ เมื่อลูกเกิดมาจึงกลายเป็นลูกผสมพูดและสื่อสารได้ทั้งภาษาโส้และภาษาอีสาน ส่วนป้าบอ ที่อาศัยในหมู่บ้านโส้มานานก็สามารถพูดและสื่อสารภาษาโส้ได้พอสมควร แต่ในแง่ของการใช้ชีวิตประจำวัน ป้าบอ มักจะพูดและสื่อสารภาษาอีสานเป็นหลัก ส่งผลทำให้ลูก ๆ ของป้า พูดและสื่อสารได้ทั้งภาษาโส้และภาษาอีสาน ส่วนสามี

¹⁷ ป้าบอ เป็นพี่สาวของแม่ผู้วิจัย ถือเป็นตัวแทนของคนอีสานที่แต่งงานกับคนโส้ ชื่อ ลุงเสือก ระยะต่อมาเมื่อเข้าไปอยู่ในหมู่บ้านโส้ ชื่อของป้าบอเริ่มเพี้ยนเป็น ป้าบ้อ และมีลูกด้วยกัน จำนวน 3 คน ซึ่งลูก ๆ ของป้าสามารถสื่อสารได้ทั้งภาษาโส้ และภาษาอีสาน โดยมีวิถีชีวิตทั้งความเป็นโส้และความเป็นอีสาน หรือที่เรียกว่า “ลูกผสม” ที่เกิดจากการแต่งงานข้ามวัฒนธรรม

ของป่าจะพูดและสื่อสารภาษาไส้เป็นหลัก โดยสามีของป่าสามารถพูดและสื่อสารภาษาอีสานได้เป็นอย่างดี (ดวงเรือง ศรีวรสาร, สัมภาษณ์: 2565) จากปรากฏการณ์ดังกล่าวจะเห็นได้ว่าชาวไส้ใกล้ชิดและปฏิสัมพันธ์กับคนอีสาน ซึ่งเป็นคนในท้องถิ่นมากขึ้น พร้อมกันนั้นก็มีความเป็นไทยภายใต้รัฐชาติปรับรับวัฒนธรรมท้องถิ่นเข้ามามากขึ้น โดยเฉพาะวัยหนุ่มสาวที่มีวิถีชีวิตแบบใหม่ตามแบบผู้คนในท้องถิ่นอีสาน

อีกกรณีที่น่าสนใจ คือ นายกิ วัย 34 ปี เป็นเพื่อนของผู้วิจัยสมัยเรียนมัธยมในโรงเรียนของหมู่บ้านไส้ เขาเป็นคนไส้โดยพื้นเพ แต่งงานกับหลานข้างบ้านคนอีสาน และย้ายเข้ามาอาศัยอยู่กับพ่อตาในหมู่บ้านของคนอีสาน ส่วนใหญ่เขามักจะพูดและสื่อสารด้วยภาษาอีสาน และน้อยมากที่เขาจะพูดภาษาไส้ นายกิเล่าให้ผู้วิจัยฟังว่า เมื่อย้ายเข้ามาอาศัยอยู่กับพ่อตา แม่ยาย เขาก็ต้องพูดภาษาอีสาน เพราะถือเป็นภาษาหลักของคนในหมู่บ้าน เขาไม่กล้าพูดภาษาไส้เพราะกลัวว่าคนส่วนใหญ่ในหมู่บ้านจะฟังเขาไม่รู้เรื่อง และอาจทำให้คนในหมู่บ้านมีปฏิสัมพันธ์ที่ไม่ดีต่อเขา ดังนั้น เขาจึงพูดภาษาอีสานเป็นหลัก และเมื่อลูกเกิดมาก็จะพูดเฉพาะภาษาอีสาน โดยไม่สามารถพูดและสื่อสารภาษาไส้ได้เลย (นายสมพงษ์ นามพะทาย, สัมภาษณ์: 2565) ในแง่นี้ เมื่อคนไส้ถูกกดทับและรับรู้ถึงการกดทับหรือถูกจากคนอีสาน พวกเขาจึงไม่กล้าแสดงความเป็นไส้ ไม่พูดภาษาไส้ในพื้นที่สาธารณะ เพราะกลัวคนอื่นรู้ว่าเป็นข่า เป็นไส้ แต่เมื่อพวกเขาอยู่ในหมู่บ้านไส้ก็ยังคงสื่อสารกันด้วยภาษาไส้ตามปกติ อันเป็นการแสดงลักษณะพลวัตชาติพันธุ์ตามเงื่อนไขและบริบท เป็นการปรับตัวธำรงความเป็นไส้ภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ และการครอบงำ

จากข้อมูลดังกล่าวข้างต้น จะเห็นได้ว่าคนไส้จะสามารถพูดและสื่อสารได้ทั้งภาษาไส้และภาษาอีสาน ส่วนคนไส้ที่มีอายุมาก อาจพอฟังภาษาลาวอีสานได้ แต่พูดไม่ค่อยได้ มูลเหตุมาจากรูปแบบการใช้ชีวิตประจำวันของคนไส้ที่เป็นวัยชรา มักจะอยู่ติดบ้านอาศัยอยู่กับลูกหลาน และมักจะสื่อสารกันด้วยภาษาไส้จนทำให้เกิดความเคยชินพูดและสื่อสารโดยใช้ภาษาไส้เป็นหลัก ในขณะที่เดียวกันคนอีสานที่อยู่หมู่บ้านใกล้เคียงไม่สามารถพูดภาษาไส้ได้ สามารถสื่อสารได้เฉพาะทักษะการฟัง (คนอีสานสามารถฟังภาษาไส้ได้เฉพาะบางคำเท่านั้น) เมื่อเปรียบเทียบเรื่องของการเรียนรู้ภาษาข้ามวัฒนธรรม คนไส้จะรู้ภาษาอีสานได้ดีกว่าคนอีสานจะเรียนรู้ภาษาไส้ อย่างไรก็ตามจะเห็นได้ว่า การที่คนไส้ปรับรับเอาภาษาและวัฒนธรรมตามแบบผู้คนในท้องถิ่นอีสาน นอกจากเป็นอิทธิพลของการปฏิสัมพันธ์กับโครงสร้างอำนาจที่ใหญ่กว่าแล้ว ยังมีความสลับซับซ้อนของเงื่อนไขอำนาจและการครอบงำต่าง ๆ ที่มาพร้อมกันนโยบายการปกครองและหลอมรวมผ่านเทคโนโลยีแห่งอำนาจ เช่น รูปแบบการปกครอง โรงเรียน ศาสนา และอีกส่วนหนึ่งมาจากอำนาจรัฐที่กดทับและเบียดขับเชิงพื้นที่ในความเป็นพื้นที่ชายขอบของกลุ่มชาติพันธุ์ไส้ เหล่านี้ล้วนมีส่วนสำคัญให้คนไส้ได้ปรับตัวเข้าหาวิถีชีวิตแบบใหม่ ลดทอนหรือปรับย้ายความเชื่อบางอย่าง

อย่างไรก็ตามในเรื่องนี้ คนโส้ที่อาศัยอยู่ในสังคมของคนอีสานสามารถรับรู้ได้ว่าถูกเหยียดหรือมองด้วยเป็นอื่น เช่น พวกล้าหลัง พุดไม่รู้เรื่อง ด้วยเหตุนี้จึงมีระยะห่าง เรียกว่า “พรมแดนทางชาติพันธุ์” ซึ่งมีมาตั้งแต่อดีต ในด้านหนึ่งคนโส้เองก็มักจะสงวนท่าทีที่จะปฏิสัมพันธ์ด้วยเช่นกัน เพราะพวกเขามองว่ายังงัยก็ไม่ถูกนับเป็นพวกเดียวกัน ระยะต่อมาเกิดการเปลี่ยนแปลงด้วยปัจจัยหลายอย่าง คนโส้สามารถปรับตัวต่อรองเพื่อให้ถูกยอมรับผ่านการแต่งงาน การนับถือพุทธศาสนา การรับประเพณีวัฒนธรรมอีสานสองคองสิบสี่ตามแบบผู้คนในท้องถิ่นอีสาน และค้นหารูปแบบและวิธีการอยู่ร่วมกันในสังคมของคนอีสาน โดยค่อย ๆ ปรับเปลี่ยนตามยุคสมัย และเงื่อนไขต่าง ๆ เช่น เรียนรู้ทักษะการพูดและสื่อสารภาษาอีสานและภาษาไทย เพื่อพยายามสลายพรมแดนทางชาติพันธุ์

นอกจากนี้ข้อมูลทางประวัติศาสตร์พื้นที่ความแตกต่างและแบ่งแยกระหว่างกันทั้งคนโส้และคนท้องถิ่นอีสาน โดยที่คนโส้ถูกมองว่ามีสถานะด้อยกว่า ขณะที่คนอีสานนั้นดูเหมือนมีสถานะที่สูงกว่า ดังนั้น การปรับตัวซึมซับรับเอาวัฒนธรรมอีสานจึงมีนัยถึงการเลื่อนสถานะเข้ากับคนอีสาน ซึ่งถือเป็นคนกลุ่มใหญ่ทางเศรษฐกิจ สังคมวัฒนธรรม ปราบฏุกการณ์ดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงการแยกตัวออกจากกันในระดับหนึ่ง ซึ่งจะทำให้เห็นถึงโครงสร้างของความสัมพันธ์ของ คนอีสาน และคนโส้ที่อยู่ร่วมกันในขณะเดียวกันก็มีการแยกเขาแยกเรา ไม่ได้มีความสัมพันธ์เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน เป็นปฏิสัมพันธ์บนความแตกต่างทางชาติพันธุ์ โดยเฉพาะกลุ่มที่อพยพเข้ามาใหม่ที่ต้องมีเรื่องเล่า หรือประวัติศาสตร์บาดแผลที่ถูกกดทับและถูกดูถูกในฐานะความเป็นอื่นและคนกลุ่มน้อยกว่า คนอีสานเองก็มีประวัติศาสตร์บาดแผลเช่นเดียวกันเมื่อต้องไปสัมพันธ์กับสังคมวัฒนธรรมที่เหนือกว่า เช่น คนไทยเมื่อคนโส้ที่ต้องมาอยู่กับคนอีสาน คนโส้มักจะถูกล้อเลียน หรือถูกเหยียด เช่น พวกโส้เล่นของ ผิดตำกินหมา เป็นต้น อย่างไรก็ตามในบริบทปัจจุบัน พวกเขาเริ่มมีการปรับตัวจนกลายเป็นไทยหรือที่เรียกว่า “พลวัตชาติพันธุ์”

คนโส้ในบริบทสังคมอีสานปรับเปลี่ยนวิถีชีวิต สังคมและวัฒนธรรมไปตามขนบธรรมเนียมประเพณีแบบผู้คนในท้องถิ่นอีสาน เกิดความสัมพันธ์ไปมาหาสู่กันด้วยจารีต หรือประเพณีแบบใหม่ ทำให้เห็นความสัมพันธ์แบบเครือข่ายขยายออกไปสลับซับซ้อนมากขึ้น และถูกนำมาใช้ต่อรองในรูปแบบต่าง ๆ เช่น การหยิบยืม แลกเปลี่ยนสิ่งของ หรือช่วยเหลือซึ่งกันและกันด้านต่าง ๆ ในชีวิตประจำวัน ทำให้พวกเขาสามารถแสดงอัตลักษณ์ได้หลายแบบทั้ง คนโส้ คนอีสาน และคนไทยในเครือข่ายความสัมพันธ์รักใคร่ในความเป็นโส้ด้วยกันมีความผูกพันกัน ผ่านรูปแบบจารีต ภาษาและวัฒนธรรมเดียวกัน การสืบเชื้อสายเครือญาติ การแต่งงาน พี่น้องฮักแพง ที่สร้างขึ้นมาจากความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมอีสาน /ลาว ที่ชาวโส้รับเข้ามา ในบางครั้งอาจไม่ได้ไปมาหาสู่กันบ่อยครั้ง แต่พวกเขาก็จะโทรถามข่าวคราวการเป็นอยู่กัน และมักจะไปมาหาสู่กันตามโอกาสและเงื่อนไข เช่น ช่วงเทศกาลตามประเพณีในท้องถิ่นอีสาน จากเดิมที่เมื่อก่อนความสัมพันธ์ของผู้คนอาจเป็นเรื่องของฮิตคองโส้แบบจารีต (การผัดผี) แต่ปัจจุบันพวกเขาปรับตัวเข้ากับวิถีปฏิบัติแบบผู้คนในท้องถิ่นอีสาน

มีการเข้าร่วมงานบุญระหว่างกันและสร้างเครือข่ายความสัมพันธ์ได้มากขึ้น ฉวยใช้วัฒนธรรมอีสานในการสร้างความเป็นพวก ผูกความสัมพันธ์

อย่างไรก็ตาม แม้พวกเขาจะอยู่คนละหมู่บ้านแต่ก็มีความผูกพันกันผ่านรูปแบบจารีต ภาษา และวัฒนธรรมเดียวกัน เมื่อพบเจอกันพวกเขามักจะแสดงออกถึงความเป็นไส้ด้วยภาษาพูดสื่อสารและทักทายซึ่งกันและกัน ลุงนอง ้วยห้าสิบเป็นคนไส้หมู่บ้านพะทาย เล่าว่า เมื่อต้นปีลุงไม่สบายจึงเดินทางไปหาหมอในจังหวัดนครพนม ได้พบเจอกับ ลุงทองแดง คนไส้ที่อยู่หมู่บ้านโพนจาน ซึ่งไม่เคยรู้จักกันมาก่อน แต่เมื่อรู้ว่าเป็นไส้ด้วยกัน ก็พบปะพูดคุยกันด้วยภาษาไส้ และบางครั้งก็สลับมาใช้ภาษาอีสาน (ทำนอง ทายะน้อย, สัมภาษณ์: 2565) ลักษณะดังกล่าวถือเป็นความสัมพันธ์รักใคร่ในความเป็นไส้ในบริบทสังคมอีสาน มีการแลกเปลี่ยนมือถือ เพื่อใช้ในการติดต่อสื่อสารกัน ในช่วงเวลาต่อมาผู้วิจัยได้มีโอกาสพบปะพูดคุยกับคุณลุงและคุณป้าบ้านโพธิ์ไพศาล จึงสอบถามข้อมูลเพิ่มเติมว่าคุณลุงป้า อยู่บ้านโพธิ์ไพศาล มีญาติพี่น้องที่เป็นคนไส้ในหมู่บ้านอื่น ๆ และมีโอกาสไปมาหาสู่กันหรือไม่ คุณลุงคุณป้าก็เล่าให้ฟังว่า โดยดั้งเดิมนั้นพวกเราชาวไส้ คือญาติพี่น้องกันหมด แต่เมื่อเกิดการแตกบ้านสร้างเมือง ตกลงมาถึงรุ่นลูกหลาน พวกเราก็เริ่มห่างกัน จะมีโอกาสพบเจอกันก็ต่อเมื่อมีการจัดงานประเพณีต่าง ๆ ในตัวอำเภอ หรือตัวจังหวัด เพราะคนไส้แต่ละหมู่บ้านจะเดินทางไปร่วมงานและจัดแสดงจำลองอัตลักษณ์ของความเป็นไส้ ให้ผู้คนในท้องถิ่นอีสานได้เยี่ยมชมถือเป็นช่วงเวลาที่เราชาวไส้จะได้พบปะพูดคุยและแลกเปลี่ยนเบอร์มือถือซึ่งกันและกัน (เพ็ญจันทร์ เสนเพ็ง, สัมภาษณ์: 2565)

อีกกรณีที่น่าสนใจ คือ น้ำเจี๊ยบ ้วยสี่สิบ เป็นคนไส้ที่ชอบทำบุญ และเข้าร่วมการทำโรตตามงานบุญในหมู่บ้านต่าง ๆ ที่อยู่ล้อมรอบ น้ำเล่าว่า จากการที่น้ำไปทำโรตตามงานบุญ ทำให้น้ำมีเพื่อนมีคนรู้จักเป็นจำนวนมาก เพื่อน ๆ ของน้ำก็มักจะส่งข่าวคราวเรื่องการทำโรตตามงานบุญของหมู่บ้านต่าง ๆ ซึ่งน้ำก็มักจะไม่ค่อยปฏิเสธ โดยพื้นฐานน้ำถือเป็นคนที่มีอัธยาศัยดีสามารถเข้ากับผู้คนได้เป็นอย่างดี เป็นที่สังเกตว่าถึงแม้ว่าน้ำเจี๊ยบจะเป็นคนไส้ที่มีจารีตยึดถือของความเป็นไส้แต่น้ำก็สามารถเข้าร่วมทำบุญ ทำโรตตามกับผู้คนในท้องถิ่นอีสาน น้ำเล่าให้ฟังต่อว่า บางครั้งน้ำก็จะเชิญชวนเพื่อน ๆ ที่อยู่อีกหมู่บ้านมาร่วมงานบุญ งานประเพณี และพิธีกรรมต่าง ๆ ของคนไส้โดยไม่เข้มงวดเรื่องของยึดถือ คนนอกสามารถเข้าร่วมงานได้ เพื่อสร้างความสัมพันธ์อันดีกับผู้คนในท้องถิ่นอีสาน น้ำให้ข้อมูลเพิ่มเติมว่า ในช่วงเวลาที่น้ำขาดเงินทอง น้ำก็มักจะหยิบยืมกับเพื่อน ๆ เพื่อนำมาใช้ในชีวิตประจำวัน ในบางครั้งหากเพื่อน ๆ พี่น้องฮักแพง หากปลาได้จำนวนมากก็มักจะนำมาฝากซึ่งกันและกันอยู่เสมอ ขณะไปร่วมทำบุญในบางครั้ง ก็อาจมีการเลี้ยงเบียร์ซึ่งกันและกันตามโอกาส (ราตรี ธิยะบุตร, สัมภาษณ์: 2565)



ภาพประกอบที่ 54 งานบุญ และการสร้างโรงงานในบริบทท้องถิ่นอีสาน
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

กรณีของลุงชาววัยสี่สิบกว่า ๆ ถือเป็นตัวแทนคนโล้ที่สร้างความสัมพันธ์กับผู้คนในท้องถิ่นอีสานผ่านการแต่งงาน จนเกิดการสร้างเครือข่ายความสัมพันธ์ขยายออกไป ลุงนึกถึงเรื่องราวในอดีตที่ผ่านมาและเล่าให้ผู้วิจัยฟังว่า สมัยเป็นหนุ่มได้แต่งงานกับคนอีสานในอีกหมู่บ้านและอยู่กินกันฉันท์สามีภรรยาดีกว่าวัยสิบปี เมื่อหมู่บ้านของเมียมีการจัดประเพณีเลี้ยงปูตาประจำปี งานบุญบ้าน ลุงก็จะเดินทางไปร่วมงานเสมอโดยไม่ติดเรื่องจารีต ฮีตคอง ลุงเล่าต่อว่า หมู่บ้านของเมียลงเวลาเขาจัดงานบุญแต่ละครั้งจะจัดอย่างยิ่งใหญ่มีการกินดื่มกันอย่างเต็มที่ จ้างวงหมอลำซึ่งมาจัดแสดง ลุงก็จะไปร่วมดื่มกับญาติ ๆ ของเมีย บางครั้งถึงกับไปร่วมดื่มและพอรำหน้าฮ้านหมอลำ (คำตัน จานเจริญ, สัมภาษณ์: 2565) จากการสังเกตของผู้วิจัยพบว่า การจัดงานประเพณีต่าง ๆ คนโล้ก็มักจะร่วมงานกับผู้คนในท้องถิ่นอีสานโดยไม่ติดเรื่องจารีตฮีตคอง โดยเฉพาะในกลุ่มวัยรุ่น พวกเขาจะไปมาหาสู่กันสร้างความสัมพันธ์ในรูปแบบพี่น้องฮักแพง หรือเพื่อนฝูง เพราะพวกเขาถือว่าเป็นคนอีสานหรือคนไทยด้วยกัน

ป้าแดง อดีตนายกองค์การบริหารส่วนตำบลพะทาย เป็นคนโล้โดยพื้นเพ ป้าเล่าให้ฟังว่าเมื่อตัดสินใจเล่นการเมืองระดับท้องถิ่น ซึ่งผู้คนภายในตำบลมีหลากหลายกลุ่ม ป้าเป็นคนโล้ต้องปรับตัวเข้าหาผู้คนในทุกหมู่บ้านเพื่อหาเสียงในการเลือกตั้งนายก อบต. ป้าบอกว่าทุกคนทุกหมู่บ้านคือญาติพี่น้องฮักแพงของป้า ต่อมาป้าได้รับเลือกให้เป็นนายก อบต. หญิงคนแรก ในการทำงานของป้าในฐานะผู้นำท้องถิ่น การจัดงานบุญ ประเพณี พิธีกรรมต่าง ๆ มักจะผสมผสานระหว่างวัฒนธรรมความเป็นโล้กับวัฒนธรรมท้องถิ่น เพื่อให้ผู้คนในท้องถิ่นสามารถปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมให้อยู่ร่วมกันในบริบทท้องถิ่นอีสาน ตัวอย่างการจัดงานกีฬาต้านยาเสพติดประจำตำบลในแต่ละปี ผู้นำและผู้บริหารส่วนท้องถิ่น จัดงานนี้ขึ้นเพื่อให้กลุ่มเยาวชนวัยรุ่นแต่ละหมู่บ้านเข้าร่วมการแข่งขันกีฬาสร้างความสัมพันธ์อันดีร่วมกัน เยาวชนก็จะแข่งขันกีฬากัน ส่วนผู้ใหญ่แต่ละหมู่บ้านทั้งคนโล้ คนลาว

คนอีสาน ไม่ได้แข่งกีฬา แต่พวกเขาเหล่านี้ก็จะเดินทางมาเชียร์และชื่นชมนักกีฬาของหมู่บ้านตนเอง พร้อมกันนั้นก็มักจะมีการดื่มเหล้าเบียร์กัน พบปะพูดคุยกัน โดยใช้ทั้งภาษาอีสาน ภาษาอีสาน หยกถ้อย สลับกันไปมา (ริญญาภัทร์ โชตน์ภัคสุวรรณะ, สัมภาษณ์: 2565)

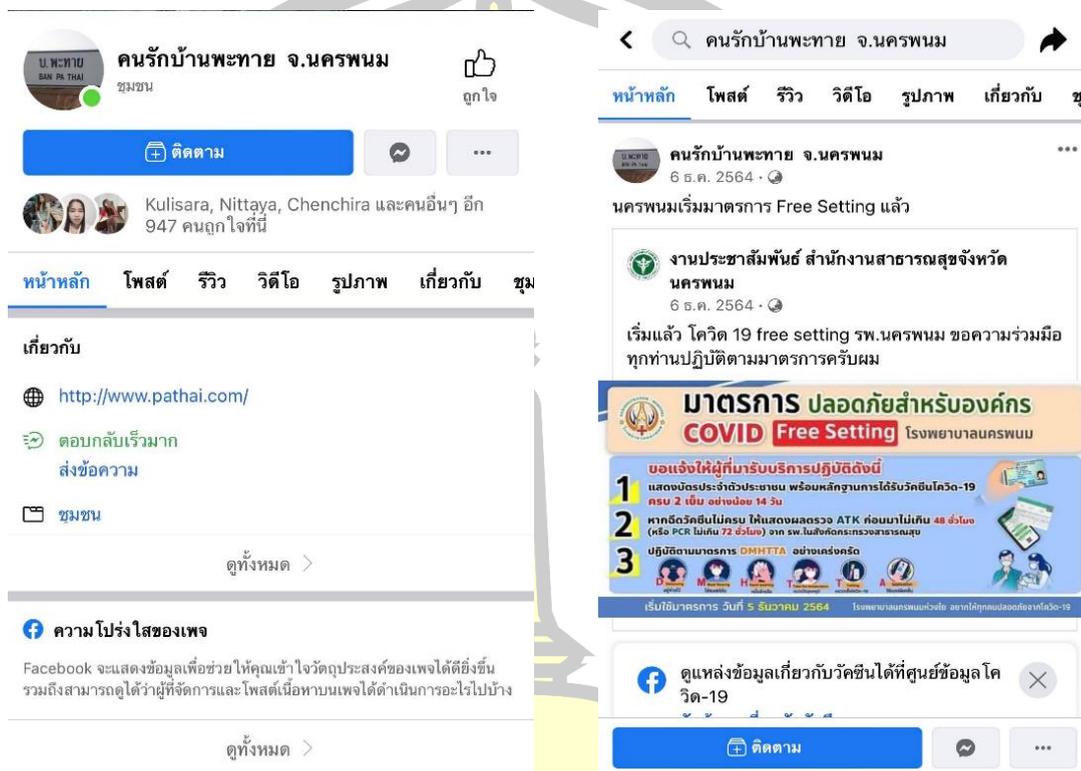
ปรากฏการณ์ดังกล่าวทำให้เห็นความสัมพันธ์ของคนอีสานกับผู้คนในท้องถิ่นอีสาน พวกเขาสามารถปรับตัวผสมผสานอยู่ร่วมกันกับผู้คนในท้องถิ่นอีสาน โดยไม่ติดเรื่องจารีต ฮีตคอง เหมือนก่อน จากการสังเกต พบว่า หมู่บ้านไหนมีบุญหรือประเพณีสำคัญ ๆ ของหมู่บ้านก็มักจะมีการจ้างวงหมอลำ มาจัดแสดงอย่างยิ่งใหญ่ คนอีสานในหมู่บ้านก็มักจะไปร่วม เพื่อไปดื่มกิน และเต็นรำหน้าบ้านหมอลำ รวมถึงงานแต่ง งานบวช หากเจ้าภาพจ้างวงหมอลำมาแสดง ผู้คนในท้องถิ่นอีสาน ไม่ว่าจะเป็นคนลาว คนญ้อ คนไห้ และอื่น ๆ ก็จะไปร่วมงานกัน เพราะพวกเขาถือว่าตนเองเป็นคนอีสาน หรือคนไทยด้วยกัน ต่างก็มีการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมให้สามารถอยู่ร่วมกันได้ในบริบทสังคมอีสาน โดยลดความเข้มข้นของจารีต ฮีตคอง ของความเป็นไห้ที่เคยยึดถือปฏิบัติมาตั้งแต่บรรพบุรุษ ทำให้พวกเขาใช้ชีวิตประจำวันได้อย่างเลื่อนไหล ตามแบบของผู้คนในท้องถิ่นอีสาน ไปมาหาสู่กันได้อย่างสะดวกสบายเกิดการพึ่งพาอาศัยช่วยเหลือกัน

5.2 การปรับตัวกับความเจริญ เทคโนโลยีและความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ

การเข้ามาของความเจริญ เทคโนโลยีและความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ทำให้การติดต่อสื่อสารของชาวไห้กว้างขวางมากขึ้น และสิ่งนี้ทำให้อัตลักษณ์เฉพาะทางสังคมของคนไห้ถูกลดทอนลง พวกเขาถูกเชื่อมต่อกับโลกภายนอกและวิถีแบบใหม่มากขึ้น กลายเป็นสภาวะไร้พรมแดน (Deterritorialization) ผู้คนสามารถเดินทางเคลื่อนย้ายไปยังสถานที่ต่าง ๆ ลูกหลานชาวไห้ก็ออกเดินทางไปยังสถานที่ต่าง ๆ ทั้งในและต่างประเทศ ปรากฏการณ์เช่นนี้เริ่มมีให้เห็นมากขึ้น และมีอิทธิพลต่อการดำรงชีวิตของพวกเขา (วุฒิพงษ์ นามพะทาย, สัมภาษณ์: 2565)

น้ารุส เล่าว่า ปัจจุบันภายหลังจากสื่อและเทคโนโลยีรูปแบบต่าง ๆ เข้ามาในหมู่บ้านไห้ ทั้ง Facebook และ Line ทำให้คนในหมู่บ้านเริ่มติดต่อสื่อสารภายในหมู่บ้านและต่างหมู่บ้านมากขึ้น คนในหมู่บ้านได้ตั้งกลุ่ม Facebook ของหมู่บ้านขึ้นในชื่อกลุ่มว่า “คนรักบ้านพะทาย จ.นพนครพนม” เพื่อใช้เผยแพร่ข้อมูลข่าวสารของพี่น้องชาวไห้บ้านพะทายทั้งคนไห้ในหมู่บ้านและคนไห้ที่ไปทำงานต่างจังหวัดก็เข้าร่วมกลุ่มเพื่อรับทราบข้อมูลข่าวสารและแสดงความคิดเห็นในเรื่องต่าง ๆ ในกลุ่มดังกล่าวมีคนไห้เข้าร่วมติดตามในกลุ่ม จำนวน 1,080 คน (ศราวุธ กุลวงศ์, สัมภาษณ์: 2565) ผู้วิจัยได้ติดตามและสังเกตการณ์กลุ่ม Facebook ดังกล่าว พบว่า พี่น้องชาวไห้มีการติดต่อสื่อสารกันทุกวันทั้งการแจ้งข่าวอุบัติเหตุของลูกหลาน การแจ้งปัญหาที่เกิดขึ้นในหมู่บ้านไม่ว่าจะเป็นไฟฟ้าประปา ที่เกิดการติดขัด เพื่อให้ผู้เกี่ยวข้องแก้ไขปัญหาโดยเร็ว การเชิดชูเกียรติลูกหลานชาวไห้ที่เข้า

ร่วมกันแข่งขันต่าง ๆ แล้วได้รับชัยชนะ รวมถึงการเชิญชวนเข้าร่วมทำบุญตักบาตรในวัดสำคัญทาง พุทธศาสนา นอกจากนี้ พี่น้องชาวไท้ยังใช้กลุ่มดังกล่าวในการประชาสัมพันธ์การป้องกันการแพร่ ระบาดของเชื้อโรค COVID 19 รวมถึงการรณรงค์การชิตัวัดชินป้องกันเชื้อโควิด COVID 19



ภาพประกอบที่ 55 หน้าเพจคนรักบ้านพะทาย

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย จากเพจ <http://www.pathai.com> (2565)

สื่อและรายการทีวีต่าง ๆ เข้ามาถ่ายทำสารคดี เช่น รายการเรื่องเล่า “ชาวไท้” สารคดี ชนชาติ พันธุ์ ตอนที่ 8 ไท้วิถี รายการทั่วถิ่นแดนไทย: สืบสานวิถีคนไท้ที่บ้านโพจนาน รายการลุยสยาม ตอน สัมผัส วิถีวัฒนธรรมชาวไท้ รายการสืบสานวัฒนธรรมท้องถิ่นไทย: ไท้ และสารคดีร่วมใจไท้บ้านพะทาย เป็นต้น เพื่อนำเสนอวิถีชีวิต สังคมวัฒนธรรมของชาวไท้ ทำให้พวกเขาต้องปฏิสัมพันธ์กับเทคโนโลยีใหม่ ๆ เข้ามาเกี่ยวข้องมากมาย ชาวไท้เองก็เล่าว่า ปัจจุบันเทคโนโลยีได้มีพัฒนาการไปมาก และในการใช้ชีวิตประจำวันของพวกเขาทุกวันนี้ มีความสัมพันธ์กับเทคโนโลยี ไม่ว่าจะเป็นด้านการสื่อสาร การใช้โทรศัพท์มือถือหรืออินเทอร์เน็ต สังคมเครือข่าย (Social Network) การใช้เทคโนโลยีด้านการศึกษา (นิวัฒน์ ไชยสุระ, สัมภาษณ์: 2565) จากการสนทนาและสังเกต พบว่า คนไท้ในหมู่บ้านทุกหลังคาเรือนมีโทรศัพท์มือถือและอินเทอร์เน็ตใช้กันถ้วนหน้า สำหรับการติดต่อสื่อสารกับเพื่อนและญาติพี่น้องที่อยู่ต่างจังหวัด เดิมนั้นพวกเขาจะโทรติดต่อสื่อสาร

กันผ่านเครือข่ายมือถือ (โทรผ่านเบอร์มือถือ) แต่ปัจจุบันพบว่า ส่วนใหญ่จะโทรหรือติดต่อสื่อสารผ่าน Facebook หรือ Line เนื่องจากไม่มีค่าใช้จ่ายและสามารถโทรได้ตลอดถ้ามีสัญญาณอินเทอร์เน็ต ยิ่งช่วงการแพร่ระบาดของเชื้อโรค COVID 19 นักเรียน นิสิตนักศึกษาที่เป็นคนโสดต้องศึกษาหาความรู้ ผ่านการเรียนออนไลน์ น้องมิน สาวสวยที่เป็นลูกหลานชาวโส้ เธอกำลังศึกษาต่อระดับปริญญาตรี ที่มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี เธอเล่าว่า เธอเพิ่งเข้าเรียนระดับอุดมศึกษาปีที่ 1 เป็นช่วงที่เชื้อโรค COVID 19 กำลังแพร่ระบาด ทางมหาวิทยาลัยจึงประกาศให้จัดการเรียน แบบออนไลน์ เธอจึงตัดสินใจกลับมาเรียนออนไลน์ที่บ้าน เพื่อประหยัดค่าใช้จ่ายช่วยพ่อแม่ พอเธอกลับมาบ้านเธอก็ขอให้พ่อติดตั้งสัญญาณอินเทอร์เน็ตและซื้อ Ipad ยี่ห้อนั้นเพื่อสนับสนุนการเรียนออนไลน์ (จิราภรณ์ ตีธรรม, สัมภาษณ์: 2565)



ตะลุยชุมชน TPTV โส้ โส้ไพศาล สกลนคร FULL
Krittapas Channel · การดู 2.1 พัน ครั้ง · 4 ปีที่แล้ว

ภาพประกอบที่ 56 รายการ ตะลุยชุมชน TPTV โส้ โส้ไพศาล

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย จาก <https://www.youtube.com/watch?v=TjiVmXOfNFc&t=65s> (2565)



ภาพประกอบที่ 57 สื่อและรายการทีวีถ่ายทำสารคดีทั่วถิ่นแดนไทย: สืบสานวิถีคนโส้

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย <https://www.youtube.com/watch?v=rmCvGD6EO7g> (2565)



สารคดี ชนชาติพันธุ์ ตอนที่ 8 โสวัตติ
ชนชาติพันธุ์ กลุ่มจังหวัดสนุก · การดู 7.6 พัน ครั้ง · 1 ปีที่แล้ว

ภาพประกอบที่ 58 สารคดี ชนชาติพันธุ์ ตอนที่ 5 โสวัตติ

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย จาก <https://www.youtube.com/watch?v=e6-BUGWowJg&t=188s>

(2565)

การเข้ามาของกระแสใหม่ ๆ เหล่านี้ ส่งผลต่อความคิด ความเชื่อ และแรงปรารถนาในการใช้ชีวิตประจำวันของคนในหมู่บ้าน ทั้งที่เป็นวัยรุ่นและคนเฒ่าคนแก่ในทุกเพศทุกวัย พวกเขาถูกเชื่อมต่อกับวิถีชีวิตสมัยใหม่และรับเอาความเจริญต่าง ๆ พยายามซึมซับและปฏิสัมพันธ์กับวัฒนธรรมท้องถิ่นอีสาน ปรับรับเอาสิ่งใหม่ ๆ เข้ามาผสมผสานกับตัวตนความเป็นโล้ สะท้อนให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงของคนโล้ที่ต้องเผชิญกับเงื่อนไขต่าง ๆ อย่างหลากหลาย ที่บ่งบอกว่ารูปแบบและเนื้อหาทางวิถีชีวิต สังคมวัฒนธรรมโล้ได้ปรับเปลี่ยน ท้ายที่สุดนำไปสู่การดัดแปลงหรือผสมผสานเข้ากับท้องถิ่น รัฐ โลกาภิวัตน์และความเจริญด้านต่าง ๆ ในสังคม

5.3 การปรับตัวทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์โล้ในบริบทสังคมอีสาน

ในบริบทสังคมอีสานคนโล้ซึมซับรับเอาวัฒนธรรมไทยอีสาน ทำให้พวกเขาต้องปรับตัวด้านต่าง ๆ เช่น การอนุรักษ์ ฟื้นฟูภาษาเพื่อแสดงตัวตนความเป็นโล้ ประเพณีวัฒนธรรมโล้กับการปรับตัวผสมผสานรูปแบบสมัยใหม่ การปรับตัวทางวัฒนธรรมเพื่อการท่องเที่ยว การถือผีพร้อมกับการหันมานับถือพุทธศาสนา และการปรับเปลี่ยนปีปูตาเป็นผีสูงสุด การปรับตัวกับเงื่อนไขต่าง ๆ เหล่านี้มีผลทำให้พวกเขาได้ปรับอัตลักษณ์ของตนเองให้ยืดหยุ่นขึ้นอย่างพลวัต ท้ายที่สุดรูปแบบชีวิตสมัยใหม่ของพวกเขาเกิดการปรับตัวผสมผสานและก่อรูปเป็นลักษณะวัฒนธรรมที่หลากหลายเลื่อนไหลไปตามบริบทสังคมอีสาน

5.3.1 การอนุรักษ์ ฟื้นฟูภาษากับการแสดงความเป็นโล้

การอนุรักษ์ ฟื้นฟูภาษาโล้ นั้น ครอบครัวมีส่วนสำคัญอย่างยิ่งในการปลูกฝังค่านิยมในการใช้ภาษาโล้ เพราะจากการเลี้ยงดูต้องอบรมสั่งสอนลูกหลานให้ใช้ภาษาโล้จนสามารถนำไปใช้ใน ชีวิตประจำวันและมีการสืบทอดไปยังรุ่นต่อ ๆ ไป รวมถึงการศึกษาเล่าเรียนในโรงเรียนของหมู่บ้านโล้ ก็ได้มีการใช้ภาษาโล้ในการสื่อสาร ไม่ว่าจะเป็นครู นักเรียน ซึ่งส่งผลทำให้เกิดการถ่ายทอดภาษาโล้ อีกช่องทางหนึ่ง ปัจจุบันครูในโรงเรียนที่เป็นคนโล้ พาชาวโล้ในหมู่บ้านร่วมกันฟื้นฟูและอนุรักษ์ ภาษาโล้ทำให้เกิดการฟื้นฟูภาษาโล้ มีการจัดการเรียนการสอนภาษาโล้ เยาวชนคนโล้หลายคนเล่าให้ ฟังว่า การแสดงโล้ รำโล้ทั้งบั้ง และบทเพลงโล้ ก่อร่างสร้างขึ้นมานั้นเพราะครูในโรงเรียน นอกจากนี้ คนเฒ่าคนแก่ยังสะท้อนให้ฟังว่า การอนุรักษ์ภาษาโล้ต้องบอกให้ลูกหลานพูดกันทุกวัน ไม่ว่าจะอยู่สถานที่ไหนไม่ให้ลืม ให้พูดกัน (คะนิง ศรีวรสาร, สัมภาษณ์: 2565) ซึ่งครูโรงเรียนที่ สนับสนุนการฟื้นฟูและอนุรักษ์ภาษาโล้ ก็ให้ข้อคิดว่ คนภายนอกจะไม่สนใจภาษาโล้ และไม่รู้คุณค่า ของภาษา พวกเขาไม่รู้ว่าจะต้องใช้เวลากี่ปี หรือคนกี่คนกว่าจะสร้างภาษาขึ้นมาได้ ซึ่งไม่สามารถหา ที่ไหนได้ คนโล้ควรอนุรักษ์ไว้ให้ครอบครัวของเราทุก ๆ บ้าน บอกลูก บอกหลาน อย่าทิ้งภาษาโล้เรา ภาษาโล้เราจะอยู่ต่อไปได้นั้นขึ้นอยู่กับลูกหลานชาวโล้ ส่วนครูในฐานะที่เป็นคนโล้โดยพื้นเพจะ พยายามรักษาให้ควบคู่กับคนโล้ ไปนาน ๆ เวลาเราไปที่อื่น เราอาจไม่พูดภาษาโล้ แต่ภาษาโล้จะไม่ หายไปไหน เพราะเวลาเราอยู่ในหมู่บ้านเราก็พูดภาษาโล้กันในชีวิตประจำวัน แต่เวลาเราเดินทางไป นอกพื้นที่ หรือติดต่อราชการ เราก็จะพูดภาษากลาง หรือภาษาถิ่น ภาษาโล้จะยังคงแสดงความเป็นโล้ และบอกเล่าความเป็นกลุ่มเฉพาะทางวัฒนธรรมที่น่าค้นหา (ดารารภรณ์ พิทักษ์, สัมภาษณ์: 2565)

น้องปีเป็นเด็กนักเรียน ม.5 เล่าว่า ทุก ๆ รายวิชา ในห้องเรียนขณะครูสอนจะใช้ภาษาไทย ในการสื่อสารในชั้นเรียน นอกเวลาเรียนเด็กนักเรียนก็จะหยอกล้อกันทั้งในห้องเรียนและนอก ห้องเรียน ส่วนใหญ่น้อง ๆ จะใช้ภาษาโล้บ้าง ภาษาถิ่นบ้าง สลับกันไปมาในการสื่อสารกัน ถึงแม้ใน โรงเรียนเด็กจะมาจากหลากหลายกลุ่มชาติพันธุ์ ในขณะที่สอนครูก็จะใช้ภาษาไทย (ภาษาราชการ) ในการสื่อสาร ถือว่าไม่เป็นปัญหาในเรื่องการจัดการเรียนการสอนในโรงเรียนของหมู่บ้านโล้ ส่วน ภาษาถิ่นของตนเองเด็กก็จะใช้สื่อสารกันนอกห้องเรียนที่ไม่เป็นทางการ นอกจากนี้ ทางโรงเรียนได้ ส่งเสริมและสนับสนุนการจัดกิจกรรมตามโครงการที่สอนน้องที่มีลักษณะให้รุ่นพี่ ม.3 หรือ ม.2 สอน รุ่นน้องในระดับประถมศึกษา เพราะโรงเรียนมีนโยบายให้นักเรียนทุกคนรำโล้ทั้งบั้งเป็นร้อย เปอร์เซนต์ (ชไมพร เลิศสรระน้อย, สัมภาษณ์: 2565) ทำให้พวกเขามีการปรับตัวผ่านการฟื้นฟู อนุรักษ์ ภาษาโล้ไปพร้อมกับการแสดงอัตลักษณ์ของความเป็นโล้ต่อไป

ภาษาและความเป็นโล้ได้นำมาผนวกรวมอย่างแนบแน่นกับอัตลักษณ์ของความเป็นโล้ เพื่อให้เกิดความรู้สึกว่เป็นกลุ่มเดียวกัน ถือเป็นตัวกลางที่เชื่อมโยงความสัมพันธ์ สร้างความสามัคคี ให้กับชาวโล้ในหมู่บ้าน และได้แสดงออกถึงความเป็นตัวตนที่แท้จริงและความเป็นพวกพ้องเดียวกัน

สื่อมวลชนถือเป็นหน่วยงานที่สำคัญช่วยสนับสนุนเผยแพร่เอกลักษณ์ทางด้านการสื่อสารด้วยภาษาใต้ ให้เป็นที่รู้จักและแพร่หลายกับบุคคลต่างถิ่น และยังสร้างจิตสำนึกของการใช้ภาษาใต้ผ่านสื่อวิทยุกระจายเสียงท้องถิ่น สื่อและรายการทีวี หอกระจายข่าวชุมชน รายการสารคดีต่าง ๆ และสื่อบุคคลโดยใช้ภาษาใต้ในงานบุญประเพณี พิธีกรรมต่าง ๆ เพื่อกระตุ้นให้เกิดจิตสำนึกในการใช้ภาษาใต้ของตนเอง

อาจารย์ไกรสร ฮาดคะดี ตัวแทนกลุ่มอนุรักษ์ภาษาและวัฒนธรรมใต้ ให้ข้อมูลเพิ่มเติมว่า ปัจจุบันเริ่มมีการพัฒนาตัวเขียนภาษาใต้ให้ถูกต้องตามหลักภาษาศาสตร์ ให้เป็นที่ยอมรับของคนในชุมชน เพื่อสร้างจิตสำนึกในการฟื้นฟู อนุรักษ์ภาษาและวัฒนธรรมใต้ รวมถึงการนำภาษาเขียนไปบันทึกภูมิปัญญาและเรื่องเล่าต่าง ๆ ของชาวใต้ที่เกี่ยวข้องกับวิถีชีวิต สังคมวัฒนธรรม นอกจากนี้ยังได้รับทุนสนับสนุนจาก สกว. และสถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเอเชีย มหาวิทยาลัยมหิดล มาสนับสนุนการจัดทำระบบตัวเขียนภาษาใต้ โดยเริ่มจากการสำรวจความต้องการ สำรวจทัศนคติของพี่น้องชาวใต้ที่มีต่อภาษาของตนเอง ขณะนี้ก็เริ่มจัดทำระบบตัวเขียนให้เป็นรูปเป็นร่างและเผยแพร่ต่อไป แต่กระนั้นก็ยังไม่ใช่ที่ยอมรับมีประเด็นที่ต้องปรับปรุงและหารือกับนักภาษาศาสตร์ ซึ่งอยู่ในขั้นตอนของการทดลองใช้ตัวเขียนภาษาใต้ที่ออกมาในรูปแบบนิทาน เรื่องเล่า บทเพลง และภูมิปัญญาชื่อสมุนไพร เพื่อให้ผู้เชี่ยวชาญด้านภาษาศาสตร์ตรวจสอบความถูกต้องตามหลักภาษาศาสตร์ เพื่อนำมาปรับปรุงแก้ไขให้เป็นที่ยอมรับ (ไกรสร ฮาดคะดี, สัมภาษณ์: 2565)

ภายในหมู่บ้านหรือในกลุ่มคนใต้ พวกเขาจะใช้ภาษาใต้สื่อสารในชีวิตประจำวัน แต่กระนั้นพวกเขาก็ยังสลับมาสื่อสารกันด้วยภาษาท้องถิ่นอีสาน หรือภาษาไทย (ภาษาทางการ) กับกลุ่มคนนอกที่เข้ามาในหมู่บ้าน รวมทั้งในพื้นที่สาธารณะ ชาวใต้จะสื่อสารได้ทั้งภาษาท้องถิ่นอีสานและภาษาไทยกับเจ้าหน้าที่รัฐหรือคนท้องถิ่น แม้ในบริบทหมู่บ้านของพวกเขาเองก็พบการสื่อสารทั้งสองภาษาสลับกันไปมา ดังกรณีของ ลุงทูล วยราว ๖๗ ปี เป็นคนใต้โดยพื้นเพ เล่าถึงเรื่องราวประสบการณ์ที่ผ่านมาให้ผู้วิจัยฟังว่า เมื่อประมาณช่วงกลางปี 2566 ลุงกับภรรยา เดินทางไปอำเภอเพื่อทำบัตรประจำตัวประชาชน ลุงจะใช้ภาษาลาวอีสานในการพูดคุยกับเจ้าหน้าที่ ในช่วงเวลานั้นเอง พบว่ามีคนมาติดต่อราชการและมาแข่งคิวลุง ทำให้ลุงไม่ค่อยพอใจแล้วหันหน้ามาทางภรรยาพร้อมกับพูดคุยและต่อว่าคนที่มาแข่งคิวลุงด้วยภาษาใต้ พร้อมกับทำสีหน้าท่าทางไม่พอใจ ในขณะที่พอถึงคิวของลุงทำบัตรประชาชน ลุงได้พูดคุยกับเจ้าหน้าที่ด้วยภาษาลาวอีสานในการติดต่อประสานงานเรื่องการกรอกข้อมูลในการทำบัตรประชาชน ลุงทูลยิ้มและหัวเราะ เล่าต่อว่า ตอนนั้นลุงตำคนที่มาแข่งคิวลุงให้ภรรยาฟังด้วยภาษาใต้ ลุงตำได้เต็มที่เพราะคิดว่าพวกเขาคงฟังภาษาใต้ของเราไม่รู้เรื่อง เวลาต่อว่าคนอื่นลุงก็มักจะใช้ภาษาใต้ (สมชาย ไชยนาน, สัมภาษณ์: 2566) ในช่วงเวลานั้นเองขณะที่ผู้วิจัยสนทนากับลุงทูล เพื่อนบ้านหลังข้าง ๆ เดินผ่านมาพร้อมกับเข้ามาร่วมสนทนาด้วย ลุงเลยแนะนำให้ผู้รู้จัก เขาชื่อ น้ำบัวศรี อายุ 39 ปี เป็นเจ้าหน้าที่ อสม.ประจำหมู่บ้านใต้ น้ำบัวศรีสอบถาม

พื้นเพและพูดคุยกับผู้วิจัยอยู่พักใหญ่ แล้วค่อยเล่าถึงการใช้ภาษาโล้ในชีวิตประจำวัน ทั้งการพูดคุยกันในหมู่บ้าน การติดต่อกับเจ้าหน้าที่ โดยนำบวศรีพูดขึ้นว่า โดยทั่วไปถ้าบ้านอยู่บ้านก็มักจะใช้ภาษาโล้เป็นส่วนใหญ่ แต่ในช่วงเวลาไปติดต่อเจ้าหน้าที่ ส่วนราชการในเทศบาล อำเภอ หรือคนนอกที่เข้ามาในหมู่บ้านโล้ น่าจะใช้ภาษาไทย หรืออาจจะมีภาษาลาวอีสานบ้างเป็นช่วง ๆ น่าบอกว่าขึ้นอยู่กับว่าขณะนั้นเราพูดคุยสนทนากับใคร นำบวศรีก็บงกชพูดเป็นเสียงเดียวกับการใช้ภาษาของคนโล้ มักจะขึ้นอยู่กับสถานการณ์และเงื่อนไขที่กำลังเผชิญ (บวศรี จันทร์หอม, สัมภาษณ์: 2566) เป็นที่น่าสังเกตว่า เมื่อพวกเขากำลังสื่อสารกันด้วยภาษาโล้มักจะเป็นเรื่องเฉพาะที่ต้องการรู้กันภายในกลุ่ม การใช้ภาษาโล้มีส่วนในการสร้างพื้นที่เฉพาะภายในกลุ่มที่แสดงความเป็นกลุ่มเดียวกัน ในพื้นที่สาธารณะเมื่อเกิดความขัดแย้งภาษาโล้จะถูกหยิบเลือกขึ้นมาแสดง ในแง่นี้ ภาษาจึงก่อให้เกิดพื้นที่การสื่อสารระหว่างกลุ่มขึ้นมา ทำให้ชาวโล้เลือกใช้ภาษาสลับกันไปมาอย่างเลื่อนไหลทั้งความเป็นโล้และความเป็นท้องถิ่นอีสาน ด้วยเหตุนี้ ภาษาโล้ได้ถูกใช้แสดงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์สื่อสารระหว่างกลุ่มและการปฏิสัมพันธ์กับผู้คนในท้องถิ่นอีสานหรือเจ้าหน้าที่รัฐพวกเขาเลือกสื่อสารด้วยภาษาท้องถิ่นอีสานหรือภาษาไทย แต่เมื่อพบกรณีญาติก็จะเปลี่ยนการสนทนาด้วยภาษาโล้เพื่อต้องการแสดงความเป็นโล้ ทำให้การใช้ภาษาโล้ในการสื่อสารจึงมีความหลากหลายและยืดหยุ่น

5.3.2 รูปแบบประเพณีวัฒนธรรมโล้กับการปรับตัวทางวัฒนธรรม

ประชากรส่วนมากในบริบทท้องถิ่นอีสานก็คือ ผู้คนที่อพยพมาจากลาวเป็นระยะด้วยเงื่อนไขต่าง ๆ เช่น หนีภัยสงครามการเมือง ถูกกวาดต้อนมาในฐานะเชลยศึก อพยพเคลื่อนย้ายหาแหล่งทำมาหากิน เป็นผลทำให้ประชากรส่วนใหญ่ในท้องถิ่นอีสานมีสังคมนวัตกรรมที่คล้ายคลึงกันวัฒนธรรมของคนลาวที่แตกต่างไปจากคนภาคกลาง อย่างไรก็ตาม เป็นที่รับรู้ร่วมกันว่า คนอีสานเป็นกลุ่มคนที่มีประเพณีวัฒนธรรมร่วมกันที่เรียกว่า “ฮีตสิบสองคองสิบสี่” เป็นขนบธรรมเนียมประเพณีของชาวอีสานที่ปฏิบัติสืบต่อกันมาจนถึงปัจจุบัน ซึ่งเป็นวัฒนธรรมแสดงถึงความเป็นชาติเก่าแก่และเจริญรุ่งเรืองมานานที่เกี่ยวข้องกับหลักพุทธศาสนา ความเชื่อและการดำรงชีวิตทางเกษตรกรรมที่ยึดถือปฏิบัติกันมาแต่โบราณ มีแนวปฏิบัติแตกต่างกันไปในแต่ละเดือนเพื่อให้เกิดสิริมงคลในการดำเนินชีวิต

คุณตาเขียน มีคนยากในหมู่บ้านโล้วัยเจ็ดสิบห้าปีบอกเล่าให้ลูกหลานฟังพร้อมด้วยการสนทนากับผู้วิจัยถึงวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของชาวบ้าน (ชาวอีสานทั่วไป) พวกเขาใช้ชีวิตอยู่กับเกษตรกรรมทำไร่ทำนาตามสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติที่แห้งแล้งกันดารนั้น ในความเชื่อต่อการใช้ชีวิตให้มีความสุขและเจริญรุ่งเรืองให้เกิดขึ้นกับครอบครัวและญาติพี่น้องก็ต้องมีการประกอบพิธีกรรมมีการเซ่นบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่เรามองไม่เห็น รวมถึงการร่วมทำบุญประเพณีตามหลักทางพุทธศาสนาทุก ๆ เดือน โดยในรอบปีนั้นมีการจัดทำบุญพื้นบ้าน ประเพณีพื้นเมืองเป็นประจำทุกปี ซึ่งถือได้ว่าเป็นมรดกทางวัฒนธรรมที่สืบต่อกันมาจนถึงปัจจุบัน (เขียน กุลวงศ์, สัมภาษณ์: 2565)

ประเพณีในการทำบุญสิบสองเดือนในรอบปีของผู้คนในท้องถิ่นอีสานเกี่ยวเนื่องกับหลักทางพุทธศาสนา ความเชื่อและการดำรงชีวิตทางเกษตร ที่ผู้คนในท้องถิ่นอีสานยึดถือปฏิบัติกันมาแต่โบราณ มีแนวปฏิบัติแตกต่างกันไปในแต่ละเดือนเพื่อให้เกิดสิริมงคลในการดำเนินชีวิต เรียกว่าท้องถิ่นว่างานบุญ ผู้คนในท้องถิ่นอีสานให้ความสำคัญกับประเพณี 12 เดือน เป็นอย่างมาก และยึดถือปฏิบัติอย่างสม่ำเสมอ คำว่า “ฮีตสิบสอง” มาจากคำว่า “ฮีต” อันหมายถึงจารีต การปฏิบัติที่สืบต่อกันมาจนกลายเป็นประเพณี “สิบสอง” ประเพณีที่ปฏิบัติตามเดือนจันทรคติทั้งสิบเดือน ดังนี้

เดือนอ้าย: บุญเข้ากรรม คือบุญที่สร้างขึ้นในเดือนอ้าย (เดือนเจียง) เป็นเดือนแรกของปี ผู้คนในท้องถิ่นอีสานจะต้องประกอบพิธีบุญกันจนเป็นประเพณี อาจจะตรงกับวันข้างขึ้นหรือข้างแรมก็ได้ พิธีบุญนี้จะเกี่ยวกับพระโดยตรง ซึ่งความจริงน่าจะเป็นเรื่องของพระสงฆ์โดยเฉพาะ แต่ชาวอีสานเชื่อกันว่าเมื่อทำบุญกับพระที่ทำพิธีนี้จะทำให้ได้อานิสงส์มาก จึงคิดวันทำบุญเข้ากรรมขึ้น

เดือนยี่: บุญคุณลาน ทำเมื่อเก็บเกี่ยวข้าวในนาเสร็จแล้ว ในพิธีนี้จะมีการทำบุญตักบาตร เลี้ยงพระ ประพรมน้ำพระพุทธมนต์แก่ชาวบ้าน ลานข้าว ทุ่งนาและต่อข้าว บริเวณใกล้ลานข้าว ถือว่าเป็นสิริมงคล ทำให้ข้าวในท้องนาอุดมสมบูรณ์ เจ้าของนาจะอยู่เป็นสุข ฝนตกตามฤดูกาล ข้าวกล้าจะงอกงามและได้ผลดีในปีถัดไป เมื่อเสร็จพิธีทำบุญคุณลานข้าวแล้ว ชาวบ้านจึงจะขนข้าวใส่ยุ้งและเชิญขวัญข้าว คือ พระแม่โพสพไปยังยุ้งข้าวและทำพิธีสู่ขวัญกับสู่เล่าข้าว (ยุ้งข้าว) เพื่อเป็นสิริมงคลต่อไป ในพิธีนี้จะเห็นภาพของวิถีสุขภาพตั้งแต่การลงแขกเกี่ยวข้าว อาหารการกิน ซึ่งชาวอีสานจะหาอาหารจากท้องไร่ท้องนา หาปลาได้ก็ทำป่น หาผักตามท้องนา เช่น ผักบั้งแดง ผักกระถิน มะเขือ ผักกระโดน ซึ่งผักและอาหารเหล่านี้ล้วนแต่ปลอดสารพิษ หากหน่อไม้มาได้ก็ทำแกงหน่อไม้ หากขี้เหล็กได้ก็ทำแกงขี้เหล็ก ผู้คนในท้องถิ่นอีสานสมัยก่อนจึงมีคำกล่าวที่ว่า “กินข้าวเป็นหลัก กินผักเป็นพื้น” “กินผักกินปลาเป็นยารักษาโรค”

เดือนสาม: บุญข้าวจี เป็นการทำบุญในช่วงเทศกาลวันมาฆบูชา ผู้คนในท้องถิ่นอีสานจะมาร่วมกันทำบุญตักบาตรในตอนเช้า แต่ละครอบครัวจะเตรียมข้าวจีของตนเองไปเพื่อถวายพระวิธีการทำข้าวจี จะนำข้าวเหนียวหนึ่งมาปั้นเป็นก้อนกลมบ้างหรือก้อนรีบ้าง นำเกลือมาโรยให้ทั่วแล้วนำไปย่างไฟ ซึ่งชาวอีสานเรียกว่า “จี” เมื่อจีข้าวแห้งนิดหน่อยแล้วจึงนำข้าวจีมาทาไข่ (ไข่ต้องตีให้ขึ้นฟอง) นำไปจี่ต่อจนกระทั่งไข่สุกหอมจึงนำไปทำบุญตักบาตรตอนเช้า ตอนค่ำจะมีการเวียนเทียนรอบพระอุโบสถ

เดือนสี่: บุญผะเหวด หรือเรียกว่าบุญมหาชาติ การทำบุญผะเหวด เป็นการทำบุญและฟังเทศน์เรื่องพระเวสสันดรชาดก หรือเทศน์มหาชาติ ซึ่งมีจำนวน 13 กัณฑ์ ทั้งนี้เพื่อเป็นการรำลึกถึงพระเวสสันดร ก่อนที่จะมาเสวยชาติและตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า เป็นงานบุญใหญ่ของชาวอีสานมีความเชื่อว่าหากได้ฟังเทศน์มหาชาติทั้ง 13 กัณฑ์จบภายในวันเดียว อานิสงส์จะดลบันดาลให้ไป

เกิดในศาสนาของพระศรีอารียเมตไตรย ซึ่งเป็นยุคแห่งความสุข ความสมบูรณ์ตามพุทธคติที่มีมาแต่ครั้งพุทธกาล

เดือนห้า: บุญสงวน้ำ หรือบุญสงกรานต์ เป็นการทำบุญวันขึ้นปีใหม่ของไทยแต่โบราณ นิยมทำในเดือนห้าเริ่มตั้งแต่วันที่ 13 เมษายนถึงวันที่ 15 เมษายน เป็นเดือนที่เริ่มต้นปีใหม่ การทำบุญสงกรานต์จะมีตั้งแต่เตรียม วันเนาหรือวันสงกรานต์ นำทรายไปวัดก่อเจดีย์ทราย เอาพระลงเพื่อทำพิธีสงวน้ำพระพุทธรูป สงวน้ำพระสงฆ์ ผู้ใหญ่ ผู้เฒ่าผู้แก่ นอกจากนี้ ชาวอีสานจะถือปฏิบัติ ทำบุญสังทานให้ญาติพี่น้องผู้ล่วงลับไปแล้ว ลูกหลานช่วยกันไปทำความสะอาดธาตุ (ที่เก็บกระดูกของพ่อแม่ปู่ย่าตายาย) ล้างทำความสะอาด ด้ายหญ้าจัดตกแต่งให้สวยงาม ลูกหลานที่ทำงานไกลบ้านก็จะกลับบ้านไปหาพ่อแม่

เดือนหก: ประเพณีบุญบังไฟและบุญวันวิสาขบูชา เป็นการขอฝนพร้อมกับการบวชนาค ซึ่งการทำบุญเดือนหกถือเป็นสำคัญก่อนการทํานา ชาวอีสานจะทำบุญนี้ก่อนลงมือทํานา เพราะมีความเชื่อว่าเป็นการขอฝนจากพญาแถน เพื่อให้ฝนตกต้องตามฤดูกาล ข้าวกล้าในท้องนาอุดมสมบูรณ์ มีการแห่บังไฟ และจุดบังไฟ เพราะเชื่อว่าเป็นการส่งสัญญาณขึ้นไปบอกพญาแถน ให้ส่งน้ำฝนลงมา ส่วนการทำบุญวันวิสาขบูชานั้นจะมีการทำบุญเลี้ยงพระ ฟังเทศก์ ช่วงเย็นมีการเวียนเทียน

เดือนเจ็ด: ในเดือนนี้จะทำประเพณีบุญข้าชะ หรือบุญบูชาบรรพบุรุษมีการเช่นสรวงหลักเมือง หลักบ้าน ผีตาแสด ผีเมือง เป็นการทำบุญเพื่อระลึกถึงผู้มีพระคุณ

เดือนแปด: ทำบุญเข้าพรรษา มีการทำบุญตักบาตร ถวายภัตตาหารแด่พระภิกษุสงฆ์ สามเณร ฟังธรรมเทศนา ผู้คนในท้องถิ่นอีสานจะหล่อเทียนใหญ่ถวายเป็นพุทธบูชาและเก็บไว้ตลอดพรรษา โดยปกติกำหนดเอาวันแรมหนึ่งค่ำเดือนแปดเป็นวันเริ่มต้น เรียกว่าบุญเดือนแปด

เดือนเก้า: ประเพณีบุญข้าวประดับดิน เป็นการทำบุญเพื่ออุทิศส่วนกุศลแก่ญาติผู้ล่วงลับ บูชาผีบรรพบุรุษและผีไร้ญาติ โดยชาวบ้านจะทำการจัดหาอาหาร ประกอบด้วย ข้าวของหวาน หมากพลู บุหรี่และห่อด้วยใบตองกล้วยร้อยเป็นพวง เตรียมไว้ถวายพระ แล้วนำไปวางหรือแขวนไว้ตามต้นไม้ นิยมทำกันในวันแรม 14 ค่ำ เดือนเก้า หรือเรียกว่าบุญเดือนเก้า

เดือนสิบ: ประเพณีบุญข้าวสาก ในวันขึ้น 15 ค่ำ เดือน 10 ชาวบ้านจะจัดทำข้าวปลาอาหารและเครื่องไทยทานต่าง ๆ อุทิศให้ผู้ล่วงลับไปแล้ว

เดือนสิบเอ็ด: ประเพณีทำบุญออกพรรษา ในวันขึ้น 15 ค่ำ เดือน 11 เป็นวันสำคัญทางพระพุทธศาสนาของไทย ชาวบ้านจะทำบุญตักบาตร ฟังธรรมเทศนา นำข้าวสารอาหารแห้งไปทำบุญที่วัด ถวายอาหารปรุงสุกและเครื่องดื่มแด่พระสงฆ์ และทำบุญถวายสังฆทานในวันออกพรรษา

เดือนสิบสอง: เป็นเดือนส่งท้ายปีเก่าซึ่งจะมีการทำบุญกุงลินโดยเริ่มต้นตั้งแต่วันแรม 1 ค่ำ เดือน 11 ถึงกลางเดือน 12 ผู้มีจิตศรัทธาปรารถนาจะถวายกุงลินก็จะเชิญญาติพี่น้องมาร่วมทำบุญ

จากคำบอกเล่าของคนเฒ่าคนแก่ในหมู่บ้านไล่ บอกว่า ประเพณีทั้ง 12 เดือน ชาวอีสานถือว่าเป็นหน้าที่ของทุกคนร่วมมือกันอย่างจริงจังตั้งแต่เดือนอ้ายถึงเดือนสิบสอง ใครที่ไม่ไปร่วมงานบุญก็มักจะถูกสังคมตั้งข้อรังเกียจ และไม่คบค้าสมาคมด้วย การร่วมประชุมทำบุญเป็นประจำทำให้ชาวอีสานมีความสนิทสนมรักใคร่และสามัคคีกัน ทั้งภายในหมู่บ้านของตนและหมู่บ้านใกล้เคียง (วิชัย สุรินาม, สัมภาษณ์: 2565) จากข้อมูลดังกล่าวชาวไล่ต้องปรับตัว รับผิดชอบต่อรวมเอาการแสดงออกเพื่อสร้างการยอมรับ หรือยกสถานภาพทางสังคมและลดการดูถูกดูหมิ่น จนสามารถอยู่ร่วมกันกับผู้คนในท้องถิ่นอีสานได้อย่างกลมกลืน

ปัจจุบันชาวไล่ในแต่ละหมู่บ้านปรับรับวัฒนธรรมไทยอีสาน ถิ่นอีสานคือถิ่นอีสาน พวกเขาจัดและเข้าร่วมบุญตามประเพณีท้องถิ่นอีสานต่าง ๆ คนไล่ในแต่ละหมู่บ้านมีสภาพภูมิทัศน์และประเพณีวัฒนธรรมอยู่ที่ล้อมรอบด้วยหมู่บ้านของคนไทยอีสาน เป็นวัฒนธรรมที่มีโครงสร้างทางสังคมที่ใหญ่กว่า คนไล่ในฐานะคนกลุ่มน้อยได้มีปฏิสัมพันธ์ด้วยในบริบทท้องถิ่นอีสาน คนไล่ปรับรับเอาสังคมนิยมวัฒนธรรมคนไทยอีสานที่กำลังแทรกซึมเข้ามาอย่างต่อเนื่อง ประกอบกับจารีตแบบเดิมนั้นไม่เอื้ออำนวยกับการดำเนินชีวิตสมัยใหม่

ผู้อาวุโสที่ชาวบ้านนับถือท่านหนึ่ง คุณตาทอน เล่าให้ฟังว่า ชนเผ่าไล่ยังคงมีวัฒนธรรมประเพณีที่เป็นส่วนหนึ่งของวิถีชีวิต ได้แก่ ประเพณีบุญกองข้าว พิธีเลี้ยงผีปู่ตา ผูกข้อต่อแขน บุญประจำปี บุญเข้าพรรษา บุญข้าวประดับดิน บุญจุ้น ประเพณีลอยกระทง แต่ชาวไล่จะให้ความสำคัญน้อยกว่าการประกอบพิธีกรรมแข่งชะนาม ซึ่งชาวไล่ไม่เคยละเลยการเข้าร่วมและเป็นกิจกรรมที่เต็มใจแม้จะมีการเสียค่าใช้จ่าย เมื่อเปรียบเทียบกับประเพณีอื่น ๆ คุณตาบอกว่า “แข่งชะนามนี้สำคัญกับทุกคน เพราะใครไม่ทำก็ไม่ได้ใจ ไม่งั้นปีนั้นจะไม่อยู่ดีมีเฮ งานอื่นมันยังไม่มาร่วมได้ แต่แข่งชะนามนี้ไม่ได้เลย เสียเงินเท่าไรก็บอกว่าอ้อยสบาย” (ทอน แสมมอบ, สัมภาษณ์: 2565)

จากการลงพื้นที่ของผู้วิจัย ได้มีโอกาสสนทนาร่วม ฟังธรรมจากพระคุณเจ้าในหมู่บ้านไล่ รวมถึงการพบปะพูดคุยกับญาติโยมที่มาร่วมทำบุญตักบาตรที่วัดในเวลาต่าง ๆ พบว่า ในช่วงเดือนอ้ายเป็นประเพณีเข้าปริวาสกรรม เดือนยี่เป็นประเพณีบุญคุณข้าว (บุญกองข้าว) พวกเขาจะทำบุญโดยนำข้าวเปลือกจากยุ้งฉางของตนเองมารวมกันที่วัดตามศรัทธา เดือนสามจะมีบุญข้าวจี้ พวกเขาจะร่วมกันไปทำบุญที่วัด เดือนสี่จะจัดบุญผะเหวดหรือบุญมหาชาติ พวกเขาจะนิยมนำลูกหลานมาอุปสมบทในช่วงเดือนนี้ เดือนห้าจะมีประเพณีสงกรานต์ จะไปสรงน้ำพระที่วัดและมีการเล่นสาดน้ำกัน บางปีจัดให้มีการประกวดเอเจ็ททรายในช่วงนี้ด้วย เดือนหกเป็นเดือนของประเพณีบั้งไฟ แต่พวกเขาไม่ได้จัดมาหลายปีแล้ว เนื่องจากเกิดอุบัติเหตุจากการจุดบั้งไฟ รวมถึงข้อกฎหมายที่เกี่ยวข้องไม่เอื้ออำนวย พวกเขาจึงไม่มีการจัดประเพณีนี้อีกเลย แต่ในช่วงนี้พวกเขาจะเน้นการทำบุญที่วัดมากกว่า เดือนเจ็ดนิยมทำบุญตักบาตรทั่วไป เดือนแปดบุญเข้าพรรษา ก็จะทำบุญตักบาตรตามศรัทธาของแต่ละคน เดือนเก้าจัดประเพณีบุญข้าวประดับดิน ในช่วงนี้พวกเขาจะร่วมทำบุญกันที่วัด

เดือนสิบบุญข้าวสาก ถือเป็นประเพณีที่สำคัญโดยพวกเขาจะไปทำบุญที่วัดเพื่ออุทิศส่วนกุศลให้กับบรรพบุรุษที่ล่วงลับไปแล้ว และเพื่ออุทิศส่วนกุศลให้กับสัตว์นรกหรือเปรต เดือนสิบเอ็ดจะเป็นบุญออกพรรษา นิยมไปทำบุญที่วัดตามศรัทธาเดือนสิบสองจะมีบุญกฐินร่วมกันทำบุญที่วัด นอกจากนี้จะมีบุญผ้าป่าสามัคคีที่ลูกหลานชาวโล้ไปทำงานต่างถิ่นนำมาถวายให้กับวัด และบริจาคให้กับทางโรงเรียน รวมถึงการสังสรรค์ดื่มสุรา บางปีจะมีลูกหลานที่ไปทำงานต่างจังหวัดทำผ้าป่ามาถวายวัด และโรงเรียนในหมู่บ้านโล้ ตกเย็นในยามค่ำคืนมีการจ้างวงหมอลำซึ่งมาแสดงให้สนุกสนานกัน (พระครูโอภาสวุฒิจิ, สัมภาษณ์: 2565)



ภาพประกอบที่ 59 บรรยากาศบุญข้าวสากในหมู่บ้านโล้
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

จากการสำรวจและสอบถามข้อมูลเพิ่มเติมจากผู้คนในหมู่บ้านโล้ มีประเด็นที่น่าสนใจ คือ ประเพณีต่าง ๆ ที่สืบทอดปฏิบัติกันมา ทำให้พวกเขามีการพบปะทั้งเด็ก และผู้ใหญ่ได้ร่วมกันทำกิจกรรมตามวัฒนธรรมประเพณี ส่งผลทำให้เกิดความสัมพันธ์ของผู้คนในหมู่บ้านโล้มีความใกล้ชิดกันมากขึ้น และเด็ก เยาวชนยุคใหม่ ได้ซึมซับเอาประเพณีต่าง ๆ เหล่านี้ยึดถือปฏิบัติ ซึ่งบางประเพณีก็ยังไม่แน่ใจว่ายุคต่อไปชาวโล้รุ่นหลังจะยังคงถือปฏิบัติหรือไม่ ถ้าหากมีนวัตกรรมใหม่ ๆ หรือมีแนวคิดแปลกใหม่เกิดขึ้นกับคนรุ่นหลังในหมู่บ้านโล้

ในงานบุญประจำเดือนเหล่านี้ คนโล้จะจัดประเพณีวัฒนธรรมร่วมกันคล้ายกับคนในท้องถิ่นอีสาน แต่งานบุญที่ดูจะยิ่งใหญ่และจะถูกจัดในช่วงเดือนสิบสอง คือ บุญกฐินสามัคคี เมื่อวันที่ 29 ตุลาคม 2565 มีการจัดตั้งโรงทานที่วัดในหมู่บ้านโล้ เป็นการเตรียมงานบุญกฐินในวันแรก ช่วงเช้าวันรุ่งขึ้น วันที่ 30 ตุลาคม 2565 เริ่มแห่บุญกฐินโดยมีรถแห่เครื่องเสียงจำนวนหลายคันเพื่อสร้างความสนุกสนานให้ผู้คนที่มาร่วมงานมุ่งหน้าไปสู่วัดในหมู่บ้านโล้ ในยามค่ำคืนพวกเขาจัดให้มีรางวัลย้อนยุคดนตรีสด เริ่มตั้งแต่เวลา 16.00 น. – 24.00 น.



ภาพประกอบที่ 60 ขบวนแห่กฐินรอบโบสถ์ของคนเฒ่าในหมู่บ้าน
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)



ภาพประกอบที่ 61 รำวงย้อนยุคดนตรีสดในยามค่ำคืน (บุญกฐินในหมู่บ้านเฒ่า)
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

จากการสังเกต งานบุญกฐินที่พบในหมู่บ้านเฒ่าอาจยังคงเหลือความหมายตามศาสนาอยู่บ้าง แต่ก็เกิดความเปลี่ยนแปลงไปมากโดยเฉพาะเรื่องการแต่งกาย การกินดื่มสังสรรค์ เหล่านี้ถูกปรับเปลี่ยนไปกับยุคสมัย การพึ่งเทศน์ฟังธรรมส่วนใหญ่เป็นบทบาทของผู้เฒ่าผู้แก่บนศาลาวัด ตกกลางคืนสถานที่วัดกลายเป็นร้านและลานขายเครื่องดื่มสุรา รำวง หมอลำซิ่ง และเวทีแสดงแสงสีเสียงเสพความสนุกสนาน วัดที่เป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ปัจจุบันได้กลายเป็นสถานบันเทิงไปด้วย ในบริบทนี้

คนโส้ได้ปรับตัวหรือถูกดึงเข้ามาปรับผสานให้เข้ากับท้องถิ่นอีสานอย่างยืดหยุ่น คนอีสานที่อยู่หมู่บ้านใกล้เคียงเดินทางเข้าร่วมงานบุญ เป็นผลให้ให้คนโส้และคนอีสานกระชับความสัมพันธ์กันมากขึ้น

งานที่จัดใหญ่อีกงานหนึ่งที่ทำให้ญาติพี่น้องได้มีโอกาสอยู่ร่วมกันพร้อมหน้าพร้อมตา คือ เทศกาลปีใหม่ และเทศกาลสงกรานต์ ก็จะมีการละเล่น กินดื่มและจัดแสดงหมอลำซึ่ง ในเวลานี้ คนโส้ก็จะเดินสายกินดื่ม พบปะสังสรรค์เพื่อนฝูง ญาติพี่น้อง ร่วมกันพอรำหน้าฮ้านวงหมอลำซึ่ง นอกเหนือจากงานบุญประเพณีตามฮีตคองในรอบปีดังที่กล่าวมาแล้ว งานพิธีตามโอกาสทั้งงานมงคล และอวมงคล ชาวโส้ก็ปรับรับไปตามสังคัมวัฒนธรรมของผู้คนในท้องถิ่นอีสาน เช่น งานแต่งงาน ซึ่งเรียกว่า “งานกินตอง” พวกเขาจะจัดคล้ายกันกับวัฒนธรรมอีสาน หรือรูปแบบสมัยใหม่ ที่เริ่มต้นด้วยการสู่ขอ และจัดงานฉลองเสพงันด้วยความบันเทิงตามรูปแบบสมัยใหม่ของผู้คนในท้องถิ่นอีสาน ทั้งนี้ขนาดของการจัดงานขึ้นอยู่กับฐานะและความพร้อม พวกเขาปรับเปลี่ยนวิถีชีวิต ความเชื่อ ประเพณีและวัฒนธรรมไปตามขนบธรรมเนียมประเพณีแบบท้องถิ่นอีสาน บางครั้งติดต่อไปมาหาสู่กัน ด้วยจารีตหรือประเพณีแบบใหม่

5.3.3 การปรับตัวทางวัฒนธรรมเพื่อการท่องเที่ยว

ประเทศไทยมีการจัดตั้งองค์การเกี่ยวกับการท่องเที่ยวมาตั้งแต่ปี พ.ศ. 2501 ซึ่งนอกจากแหล่งท่องเที่ยวทางธรรมชาติแล้ว วัฒนธรรมของชาวบ้านก็ได้รับการค้นหาและสนับสนุน ผนวกร่วมเชิงการท่องเที่ยว โดยเฉพาะวัฒนธรรม ประเพณี พิธีกรรม (ยุกติ มกดาวิจิตร, 2548: 107) เหล่านี้ถูกหยิบยกขึ้นมาเพื่อนำเสนอ และขายในรูปแบบการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม ต่อมาเมื่อปี 2530 รัฐบาลประกาศให้เป็นปีท่องเที่ยว ทำให้วัฒนธรรมกลายเป็นสินค้ามีมูลค่าทางเศรษฐกิจ และนำรายได้เข้าสู่ประเทศเป็นจำนวนมาก การส่งเสริมการท่องเที่ยวที่ได้รับการสนับสนุนจากรัฐและหน่วยงานอื่น ๆ อย่างเฟื่องฟู ชาวโส้ในหมู่บ้านถูกผนวกร่วมไปกับกระบวนการดังกล่าว ยิ่งอยู่ใกล้กับพื้นที่แหล่งท่องเที่ยวเชิงธรรมชาติที่สวยงามยิ่งจะเป็นตัวเร่งต่อการเปลี่ยนแปลงเชิงการท่องเที่ยวที่มีผลกระทบต่อชาวโส้ อีกทั้งการท่องเที่ยวยังเป็นตัวยึดผลประโยชน์ของนักท่องเที่ยวและนายทุนต่างถิ่นเป็นสำคัญ ส่งผลกระทบต่อวิถีชีวิตของชาวโส้ในหมู่บ้าน ซึ่งได้กลายเป็นผู้ถูกท่องเที่ยว โดยเฉพาะพื้นที่ท่องเที่ยวยอดนิยม ในช่วงระยะหลังตั้งแต่ทศวรรษที่ 2530 เป็นต้นมา การท่องเที่ยวเริ่มปรับเปลี่ยนจุดขายจาก “ธรรมชาติ” อันสวยงามเป็น “วัฒนธรรม” โดยเฉพาะวัฒนธรรมที่แปลกตา ตกเป็นเป้าหมายของการส่งเสริมการท่องเที่ยว ถูกพัฒนาให้เป็นจุดขายของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว ท่ามกลางกระแสการเติมโต และการสนับสนุนการท่องเที่ยว การสร้างวัฒนธรรมเชิงการท่องเที่ยว หรือการทำวัฒนธรรมให้เป็นสินค้า ทำให้เกิดการปฏิสัมพันธ์ของคนนอกและคนใน มีส่วนสำคัญในการเลือกสรรรูปแบบวัฒนธรรม นำเอาประเพณี พิธีกรรม หรือความเชื่อบางอย่างมานำเสนอ และตีความใหม่เพื่อแสดงออกถึงตัวตนความเป็นโส้ ในลักษณะท้องถิ่นนิยมที่สร้างความน่าค้นหาที่เก่าแก่ และดั้งเดิมให้ปรากฏออกออกมาในเชิงการท่องเที่ยว สื่อและรายการทีวีในรูปแบบต่าง ๆ มา

ถ่ายทำสารคดีเกี่ยวกับชาวโล้อยู่บ่อยครั้ง ทำให้ภาพตัวแทนของชาวโล่ เผยแพร่ออกมาในหลากหลายแง่มุม มีส่วนแสดงและปรับเปลี่ยนตัวตนของความเป็นโล่ รายการทีวีช่องหนึ่ง “ทั่วถิ่นแดนไทย: สืบสานวิถีคนโล่” (ไทยพีบีเอส, 2561) ถ่ายทอดเรื่องราวของชาวโล่ สาระโดยสังเขปของรายการมีว่าพี่น้องชาวโล่มีเอกลักษณ์และวิถีชีวิตเฉพาะตัว เนื้อหารายการพยายามนำเสนอกิจกรรมต่าง ๆ ในวิถีชีวิตประจำวันของชาวโล่ พวกเขาบอกเล่าตัวเองถึงการอนุรักษ์ขนบธรรมเนียมประเพณี และวัฒนธรรมไว้อย่างเหนียวแน่น มีความโดดเด่นในการใช้ชีวิตประจำวันที่ไม่เหมือนใคร นอกจากนี้รายการยังถ่ายทำพิธีกรรมต่าง ๆ ที่จัดขึ้นตามช่วงเวลา ซึ่งชาวโล่แสดงออกถึงการเคารพต่อบรรพบุรุษ ความกตัญญูต่อผู้มีพระคุณและเป็นการเคารพธรรมชาติ ด้วยการคารวะต่อผืนไร่ ผืนนา เพื่อให้ข้าวปลาอุดมสมบูรณ์ รวมถึงการนับถือผีบรรพบุรุษที่ยังคงเป็นความเชื่อที่สานต่อกันมาอย่างดั่งเดิม ถือเป็นเรื่องราววิถีชีวิตที่นำไปสู่ความสงบสุข เป็นภาพสะท้อนอันดีของการอยู่ร่วมกันของชาวโล่ พวกเขาได้เข้ามามีส่วนร่วมคัดเลือกวัฒนธรรม ความเชื่อและพิธีกรรมที่แสดงออกถึงอัตลักษณ์ของความเป็นโล่ ในท้องถิ่นที่น่าสนใจ เพื่อขายได้ในเชิงการท่องเที่ยว ผนวกร่วมไปกับนโยบายรัฐในพื้นที่ที่ต้องการส่งเสริมและจัดการการท่องเที่ยวอย่างเข้มข้น

วัฒนธรรมโล่ในเชิงการท่องเที่ยวเป็นการประดิษฐ์สร้างขึ้นใหม่จากคนภายนอก และภายใน การครอบงำของทุนนิยมและอำนาจรัฐเข้ามาร่วมปะทะปฏิสัมพันธ์และช่วงชิงความหมาย คนโล่เข้าไปมีส่วนร่วมตีความหมาย ช่วงชิงความหมายต่อรองในการเลือกวัฒนธรรม เช่น การรำโล่ทั้งบั้ง พิธีกรรมและการแต่งกาย ซึ่งผู้อาวุโสคนหนึ่งเล่าว่า ชุดแต่งกายคนโล่ในสมัยก่อนไม่ได้แต่งกายแบบนี้ โล่เสื้อผ้าแบบคนธรรมดา ชายนุ่งผ้าเตี่ยว ถอดเสื้อ ปัจจุบันชายและหญิงแต่งกายเหมือนคนอื่นสานทั่วไป เพียงแต่นำผ้าขาวม้าลวดลายของคนโล่มามัดไว้ที่เอวแบบเรียบง่าย (ธนากร แสนป้อม, สัมภาษณ์: 2565)

ศูนย์วัฒนธรรมเผ่าไทโล่¹⁸ เป็นแหล่งท่องเที่ยวขึ้นชื่อ ตั้งขึ้นเมื่อ ปี พ.ศ. 2524 เพื่อเป็นสถานที่เก็บรวบรวมเครื่องมือเครื่องใช้ตลอดจนเครื่องประดับต่าง ๆ ของเจ้าเมืองกุสุมาลย์ รวมถึงของบรรพชนคนโล่ ทั้งที่เกี่ยวกับพิธีทางศาสนา ภูตผีที่ชาวโล่นับถือ ประเพณี วัฒนธรรมและการดำรงชีวิตของคนโล่ในอดีต ให้เป็นแหล่งศึกษาค้นคว้า สื่อและรายการทีวีต่าง ๆ เข้ามาถ่ายทำสารคดีชนเผ่าหรือกลุ่มชาติพันธุ์ที่น่าสัมผัสค้นหา ทำให้กลายเป็นจุดท่องเที่ยวที่ชาวไทยและชาวต่างชาติให้ความสนใจ

¹⁸ เป็นพิพิธภัณฑ์อยู่ในพื้นที่ของสำนักงานเทศบาลตำบลกุสุมาลย์ อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร ลักษณะเป็นอาคารชั้นเดียว ด้านหน้ามีรูปปั้นพระอริยธรรมาจารย์ เจ้าเมืองกุสุมาลย์คนแรก และรูปปั้นวิถีชีวิตของชาวโล่ในอิริยาบถต่าง ๆ ด้านในเก็บรวบรวมเครื่องมือใช้โบราณที่ตกทอดจากรุ่นสู่รุ่น เช่น กระบี่องโบราณ เงินพดด้วง เครื่องมือที่ใช้ในการทำเกษตร อุปกรณ์ล่าสัตว์ และเครื่องแต่งกาย ศูนย์วัฒนธรรมไทโล่ เปิดให้เข้าชม และเรียนรู้ วันจันทร์ - วันเสาร์ เวลา 08.30 น. - 16.30 น. โดยไม่เสียค่าใช้จ่าย

สนใจแวะเวียนเข้ามาสัมผัสวิถีชีวิตความเป็นอยู่อย่างเรียบง่าย ทำให้พวกเขาเป็นที่รู้จักมากขึ้น และถูกเชิญให้ไปแสดงยังสถานที่ต่าง ๆ ลุงคนโสดคนหนึ่งเล่าถึงประสบการณ์ให้ผู้วิจัยฟังว่า ลุงได้มีโอกาสเดินทางไปแสดงประเพณีวัฒนธรรมชนเผ่าโสดในงานเทศกาลต่าง ๆ ที่ส่วนราชการจัดขึ้น และทางผู้จัดงานได้เล็งเห็นถึงความสำคัญของวัฒนธรรมประเพณีของพี่น้องชาวโสด ซึ่งเป็นหมู่บ้านวัฒนธรรมชนเผ่าไทโสด เช่น งานเทศกาลไหลเรือไฟแทบทุกปี (แต่ในช่วง 2-3 ปี ที่ผ่านมาไม่ได้ไปแสดงเนื่องจากปัญหาเรื่องของโรคภัย โควิด 19) โดยภายในงานจะจัดแสดงจำลองพิธีกรรมเหยา พิธีกรรมลงสนาม และรำโสดทั้งบั้ง เพื่อเผยแพร่ศิลปะวัฒนธรรม ประเพณี พิธีกรรมในเชิงการท่องเที่ยว (เอกสิทธิ์ รริยะบุตร, สัมภาษณ์: 2565)



ภาพประกอบที่ 62 ศูนย์วัฒนธรรมไทโสด
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

พหุบัน ปณ ทิโต ชีเว



ภาพประกอบที่ 63 ศูนย์เรียนรู้การทอเทียนเชิงวัฒนธรรมชนเผ่าไทลื้อบ้านโพนจาน
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)



ภาพประกอบที่ 64 แหล่งท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมบ้านโพธิ์ไพศาล
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

คนโส้ในหมู่บ้านยังคงรักษาภาษา วัฒนธรรม ประเพณีและพิธีกรรมดั้งเดิม ที่ปรากฏเด่นชัด ทั้งเรื่องการแต่งกาย และวิถีชีวิตประจำวัน อันเป็นจุดขายทางการท่องเที่ยว ในปัจจุบันหมู่บ้านโส้ถูกกล่าวถึงอย่างกว้างขวางในพื้นที่ออนไลน์และสื่อต่าง ๆ ทำให้ผู้คนภายนอกเดินทางเข้ามาเยือนหมู่บ้านแห่งนี้มากขึ้น ทำให้พวกเขาต้องประกอบสร้าง และธำรงอัตลักษณ์ความเป็นโส้ไปพร้อมกับการปรับตัวทางวัฒนธรรมเพื่อการท่องเที่ยว ลุงไกรสร เล่าว่า หมู่บ้านโส้มีศูนย์วัฒนธรรมที่ต้อนรับนักท่องเที่ยวที่สามารถเรียนรู้ประวัติศาสตร์ความเป็นมา ค่านิยม ประเพณีวัฒนธรรมต่าง ๆ ของคนโส้ นอกจากนั้นสามารถเข้าไปหมู่บ้านโส้เพื่อเข้าไปสัมผัสวิถีชีวิต เช่น การทอผ้าที่ย้อมครามตามแบบโส้ (ไกรสร ฮาดคะดี, สัมภาษณ์: 2565)

ในบริบทการท่องเที่ยว พวกเขามีการประกอบสร้างอัตลักษณ์ความเป็นโส้ เพื่อตอบสนองต่อความสนใจของนักท่องเที่ยว มีประเพณี พิธีกรรมที่สำคัญ ๆ ดึงดูดผู้คนในท้องถิ่นอีสานและนักท่องเที่ยว คือ งานร่วมใจไทโส้ หรืองานเทศกาลโส้รำลึก จะจัดขึ้นในช่วงเดือนกุมภาพันธ์ของทุกปี แต่สำหรับในปี 2565 พวกเขาได้กำหนดให้มีการจัดงานในวันเสาร์ ที่ 5 กุมภาพันธ์ 2565 ตรงกับวันขึ้น 4 ค่ำ เดือน 3 เพื่ออนุรักษ์และสืบสานขนบธรรมเนียมประเพณีความเชื่อเกี่ยวกับผี และเผยแพร่ประเพณีวัฒนธรรมของคนโส้ให้เป็นที่แพร่หลายยิ่งขึ้น รวมถึงการสร้างความสัมพันธ์อันดีระหว่างหน่วยงานราชการ เอกชนและผู้คนในท้องถิ่นให้มีความสามัคคี โดยกำหนดให้มีการจัดงาน 1 วัน ผู้อำนวยการโรงเรียนบ้านพะทาย ที่เป็นคนโส้โดยพื้นเพ บอกเล่าให้ผู้วิจัยฟังว่า ปีนี้จัดงานแบบง่าย ๆ ทำบุญเลี้ยงพระเพื่ออุทิศส่วนกุศลให้กับบรรพบุรุษของพี่น้องชาวโส้ หลังจากนั้นก็มีบายศรีสู่ขวัญให้กับผู้เฒ่าผู้แก่ ให้กับหัวหน้าส่วนราชการต่าง ๆ และมีการแสดงของลูก ๆ นักเรียน ผู้ปกครอง ผู้สูงอายุ ที่สำคัญของงาน คือ การจัดแสดงจำลองพิธีกรรมเหยา การรำโส้ทั้งบั้ง การจำลองวิถีชีวิต การหาอยู่หากินของพวกเราพี่น้องชาวโส้ (คารมณัฏ์ เพ็ชรภายลุน, สัมภาษณ์: 2565)

การจัดงานเทศกาลโส้รำลึก หรือร่วมใจไทโส้ จะจัดขึ้นในวันออกใหม่ 3 ค่ำ เดือน 3 พร้อมกับการรวมตัวกันของพี่น้องชาวโส้ ถือเป็นสัญลักษณ์ของการเริ่มต้นปีใหม่ของชาวโส้ และยังเป็นช่วงเวลาที่ถูกหลานที่ไปทำงานต่างถิ่น มีโอกาสได้กลับบ้านเพื่อมาร่วมงานและเยี่ยมพ่อแม่ญาติพี่น้อง ในงานดังกล่าวจะมีการจัดแสดงวิถีชีวิต สังคมและวัฒนธรรมที่เป็นเอกลักษณ์ของชาวโส้มีการจัดแสดงหมอลำซิ่ง ในรูปแบบสมัยใหม่ พวกเขานำเสนอตัวตนของความเป็นโส้ผ่านงานดังกล่าว เพื่อดึงดูดนักท่องเที่ยวเข้าร่วมและเยี่ยมชมงาน ซึ่งงานดังกล่าวยังได้รับการสนับสนุนจากหน่วยงานราชการ ทั้งงบประมาณและสถานที่ ลุงพงษ์ ส.อบต. วัย 55 ปี เล่าว่า ใน 1 ปีของคนโส้จะมีงานบุญใหญ่รวมของคนโส้ เดือนสาม สามค่ำ เป็นเทศกาลของทุกปี จะจัดการแสดงจำลองวิถีชีวิตและพิธีกรรมหลายอย่างถูกส่งต่อและสืบทอดมาตั้งแต่บรรพบุรุษสู่ลูกหลานในปัจจุบัน (ธีระพงษ์ อินธิราช, สัมภาษณ์: 2565)



ภาพประกอบที่ 65 การแสดงจำลองวิถีชีวิต สังคมและวัฒนธรรมโล้ในงานร่วมใจไทลื้อ

ที่มา: ภาพโดย ชีระพงษ์ อินธิราช ผู้ให้สัมภาษณ์ (2565)

ภายในงานดังกล่าว ชาวโล้พยายามนำเสนอตัวตนความเป็นโล้ว่า วิถีชีวิตของชาวโล้นั้นเป็นกลุ่มชนที่มีความเชื่อในสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติ เชื่อในเรื่องผี พวกเขายังคงมีการรักษาขนบธรรมเนียมประเพณีจากบรรพบุรุษอย่างเหนียวแน่น เช่น พิธีกรรมเกี่ยวกับการเกิด การแต่งงาน การรักษาคนป่วย และพิธีกรรมเกี่ยวกับการตาย และพิธีกรรมเกี่ยวกับการละเล่น ได้แก่ การละเล่นรำลายกลอง การเล่นโล้ทั้งบั้ง ซึ่งพวกเขาจะนำดนตรีเข้าไปบรรเลงเป็นส่วนประกอบของพิธีกรรม และในช่วงพิธีเปิดงานนั้นมียายอำเภอเป็นประธานในพิธีเปิดงาน พวกเขาเริ่มต้นการเปิดงานด้วยการจำลองพิธีเหยา รวมไปถึงการแสดงรำโล้ทั้งบั้งประยุกต์ สำหรับการละเล่นโล้ทั้งบั้งนั้น ได้ก่อกำเนิดมาจากพิธีเหยาคนป่วยในพิธีแซงชะนาม และพิธีเจียะสลา ได้นำมาประยุกต์รวมกัน สำหรับสาเหตุที่นำมาประยุกต์เข้าด้วยกัน ก็เนื่องมาจากเพื่อให้ชุมชนในการจัดงานมีความสวยงาม แต่เดิมนั้นพิธีกรรมต่าง ๆ กล่าวมาจะกระทำแบบเล่น ๆ ไม่ได้ เพราะเป็นพิธีกรรมที่เกี่ยวกับผีบรรพบุรุษ ซึ่งชาวโล้จะถือว่าเป็นพิธีที่ศักดิ์สิทธิ์ แต่ปัจจุบันเพื่อการท่องเที่ยวพวกเขาได้มีการจัดแสดงในรูปแบบของการจำลองให้ผู้ที่มาเยี่ยมชมได้รับดูกัน

ในช่วงเวลาที่งานประเพณีกำลังดำเนินไป นายกองค้การบริหารส่วนตำบลขึ้นจับไม้ค้กล่าวขอบคุณผู้หลักผู้ใหญ่ และแขกที่มาร่วมงาน นักการเมืองระดับท้องถิ่นรวมถึงนักการเมืองระดับชาติ (สส.) ทอยยกกันขึ้นเวทีเพื่อพูดคุยกับชาวบ้านในหมู่บ้านโล้ พบปะพี่น้องชาวโล้ บางคนพูดถึงผลงานที่ตัวเองได้ทำไปในช่วงเวลาที่ผ่านไป และหาเสียงสนับสนุนตนเองและพรรคไปในตัว การพบปะพี่น้องพูดโน้มน้าวหาฐานเสียงให้กับตนเองอย่างเห็นได้ชัด บางก็แฉ่งข่าวเตือนภัยห้ามมิให้ทะเลาะวิวาทกันในงานอยากให้สนุกสนานร่วมกัน อย่างไรก็ตาม บริเวณจัดงานโดยปกติเป็นพื้นสาธารณะที่ผู้คนเข้ามาร่วมงานและใช้ประโยชน์พบปะจัดกิจกรรมทางวัฒนธรรมประเพณี เห็นได้อย่างชัดเจนว่าปัจจุบัน

ได้กลายเป็นพื้นที่แสวงหาฐานเสียงทางการเมือง เพราะงานบุญประเพณีที่คนมากันเป็นจำนวนมาก นักการเมืองมองว่าเป็นเวทีที่ดีที่จะฉวยโอกาสพบปะชาวบ้านและสร้างความนิยมให้กับตนเองและพรรคพวก รวมไปถึงงานพิธีอย่างอื่นในวิถีชีวิตของคนใ้ในหมู่บ้าน ที่ถูกจัดขึ้นเป็นระยะ ๆ ตามช่วงเวลา เช่น งานแต่งงาน งานบวช หรือแม่แต่งงานศพ ก็จะพบการปรากฏตัวของนักการเมือง เหล่านี้อยู่เสมอ



ภาพประกอบที่ 66 นายกองค้การบริหารส่วนตำบล กล่าวเปิดงานและขอบคุณผู้ร่วมงาน
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)



ภาพประกอบที่ 67 ประธานในพิธีกล่าวเปิดงานประเพณี
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

ในช่วงเวลาดังกล่าวผู้วิจัยได้มีโอกาสเข้าร่วมงาน และสังเกตบรรยากาศของงาน พบว่า บริบทแวดล้อมในการจัดงานจะผสมผสานรูปแบบเหมือนประเพณีของผู้คนในท้องถิ่นอีสาน พวกเขาจะเปิดเพลงหมอลำตลอดทั้งงาน เพื่อสร้างความสนุกสนาน เช่น บทเพลงปลาช่อนใหญ่ที่มีต้นกำเนิดมาจากอีกฟากฝั่งของแม่น้ำโขง (สปป.ลาว) มีการบายศรีสู่ขวัญให้กับผู้สูงอายุ รวมถึงการบายศรีสู่ขวัญให้กับข้าราชการ หัวหน้าส่วนราชการที่ทำคุณประโยชน์ให้พื้นที่และถือเป็นการสร้างความสัมพันธ์ อันดีระหว่างคนไต่กับข้าราชการในพื้นที่ นอกจากนี้ภายในงานยังมีผู้คนที่มาจากหลายหมู่บ้านหลายพื้นที่ หลากหลายกลุ่มชาติพันธุ์ เข้าร่วมงานและเยี่ยมชม พวกเขาเปิดรับและยินดีต้อนรับผู้คนในท้องถิ่นเข้าร่วมงาน โดยมีนัยสำคัญเพื่อการสร้างสรรค์ทางชาติพันธุ์

ในภาพรวมของการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมชนเผ่าใส พบว่า เมื่อมีคนนอกเข้ามาเยี่ยมชม พวกเขาจะวางโปรแกรมต้อนรับโดยเริ่มจากในช่วงเช้า พวกเขาจะมาทำบุญตักบาตรและนั่งสมาธิก่อน จะเริ่มทำกิจวัตรประจำวัน และจะใช้ภาษาถิ่นต้อนรับผู้มาเยือน พร้อมกับการแต่งกายที่บ่งบอกถึงการอนุรักษ์ รักษามรดกของชนเผ่า เรื่องของอาหารการกิน พวกเขาจะนำอาหารตามฤดูกาลมาให้ผู้คนที่เข้ามาเยี่ยมชมกิน เช่น แกงหน่อไม้ (ในอะเจียะ อะบ็อง) หมกปลาชิว (ในอะเจียะ อะเบน) ตำหัวตระไคร้ (ในอะเจียะ เมียงตะและบ็อง) เป็นต้น มาหมู่บ้านใสเพื่อสัมผัสวิถีชีวิตพื้นบ้าน ชิมอาหารพื้นถิ่น ชมสินค้าหัตถกรรมพื้นบ้านและวัฒนธรรมอันล้ำค่า

ลุงมัน เป็นปราชญ์ชาวบ้านที่คนใสให้ความเคารพนับถือ บอกเล่าถึงการแสดงรำใสทั้งบั้งให้แขกที่เข้ามาเยี่ยมชมชนเผ่าใส ว่า เมื่อมีคนนอกติดต่อมาเพื่อขอเข้าเยี่ยมชมหมู่บ้านใสของเรา พวกเราจะร่วมด้วยช่วยกันต้อนรับด้วยโปรแกรมต่าง ๆ ที่จัดเตรียมไว้ ในส่วนของการแสดงรำใสทั้งบั้ง จะมอบหมายให้เด็กนักเรียนฟ้อนรำใสทั้งบั้งให้แขกผู้มาเยือนรับชม และยังเป็นการปลูกฝังให้เด็กเยาวชน นักเรียนในหมู่บ้านใสได้เล็งเห็นถึงความสำคัญในการอนุรักษ์การฟ้อนรำใสทั้งบั้ง ซึ่งทางโรงเรียนเองก็มีนโยบายให้นักเรียนทุกคนต้องฟ้อนรำใสทั้งบั้งเป็นทุกคน แต่เมื่อครั้งถึงเวลาประกอบพิธีกรรมที่สำคัญประจำปี การฟ้อนรำใสทั้งบั้งจะเป็นหน้าที่ของผู้ใหญ่เพราะถือว่าเป็นพิธีกรรมอันศักดิ์สิทธิ์ (มัน แสนมอม, สัมภาษณ์: 2565) จากการสังเกตของผู้วิจัย พบว่า เมื่อมีคนนอกเข้ามาเยือน โดยจะติดต่อมาในช่องทางไหนก็ตาม คนใสในหมู่บ้านจะไปแจ้งเจ้าอาวาสวัดโพทธาราย และจะมีการนัดประชุมเพื่อหาหรือ จัดเตรียมต้อนรับในฐานะแขกผู้มาเยือน พวกเขามีอัธยาศัยเป็นมิตรยินดีต้อนรับเสมอ



ภาพประกอบที่ 68 พิธีบายศรีสู่ขวัญแขกที่มาเยี่ยมเยือน
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

การแสดงโส้ทั้งบั้งถึงแม้จะกำเนิดมาจากพิธีกรรมงานศพที่เรียกกันว่า “ซางกะมูจ” ถือเป็นพิธีกรรมอันศักดิ์สิทธิ์ เมื่อพวกเขาต้องปรับตัวโดยนำเอาวัฒนธรรมมาสร้างเป็นจุดขายเชิงการท่องเที่ยว การพ้องโส้ทั้งบั้งตามแบบโบราณได้รับการจำลองแบบให้เป็นการพ้องรำ โดยประยุกต์ทำพ้องรำ เครื่องแต่งกาย ให้ดูสวยงามตามยุคสมัยใหม่เพื่อรับแขกหรือนักท่องเที่ยวที่มาเยี่ยมเยือนถือเป็นศิลปะการแสดงพื้นบ้านของชนเผ่าโส้ มีการพ้องรำประกอบบทเพลงอันคลืนเครง เพื่ออันเชิญดวงวิญญาณผีมาสิงสถิตให้แก่นางเทียนที่เป็นผู้พ้องรำ ตัวแทนผู้ร่วมแสดงเล่าว่า สำหรับการแสดงชุดนี้ จะมีความเป็นสิริมงคลแก่แขกไปไทยมารวมถึงชาวโส้เอง (แสงจันทร์ ข้ามประเทศ, สัมภาษณ์: 2565) นอกจากนี้ กลุ่มแม่บ้านที่เป็นคนโส้ พยายามนำเสนอผลิตภัณฑ์ชุมชน เช่น ผ้ามัดหมี่ ผ้าย้อมคราม ซึ่งเป็นผลิตภัณฑ์ที่ขึ้นชื่อของพวกเขา ถือเป็นเอกลักษณ์ของชาวโส้และต้องมีสีแดง โดยป่าบอกว่าจะขาดสีแดงไม่ได้เลย และจะมีผ้าย้อมคราม ชาวโส้จะทำใช้เองโดยไม่ได้ขาย แต่ถ้าใครอยากซื้อต้องแจ้งล่วงหน้าจะได้จัดเตรียมไว้ทัน และอีกอย่างไม่ได้ฝากใครขายด้วย (แสงจันทร์ ข้ามประเทศ, สัมภาษณ์: 2565) จากการสังเกตและศึกษาข้อมูลเพิ่มเติมของผู้วิจัย พบว่า ผลิตภัณฑ์ที่มีชื่อเสียง คือ ผ้ามัดหมี่ ผ้าย้อมคราม เป็นต้น

ชุมชน ปณ ทิโต ชีเว



ภาพประกอบที่ 69 การฟ้อนโสภาทั้งบั้งต้อนรับแขกผู้มาเยือน
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

การปรับตัวทางวัฒนธรรมเพื่อการท่องเที่ยวทำให้วัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ได้ปรากฏตัวเด่นในเวทีการท่องเที่ยว นอกจากนี้ความหมายของวัฒนธรรมได้ถูกแปรเปลี่ยนและไม่เกี่ยวข้องกับวิถีชีวิตตามความเป็นจริงของพวกเขา เหลือเพียงพื้นที่เพื่อแสดงออกเชิงการท่องเที่ยวให้นำค้นหา จึงสะท้อนให้เห็นความแตกต่างระหว่างวัฒนธรรมดั้งเดิมกับวัฒนธรรมที่จัดแสดงเพื่อส่งเสริมการท่องเที่ยว ยิ่งในช่วงระยะหลัง ๆ (ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2530 เป็นต้นมา) กระแสการท่องเที่ยวเริ่มปรับเปลี่ยนจุดขายจากธรรมชาติอันสวยงามเป็นวัฒนธรรมที่น่าค้นหา โดยเฉพาะวัฒนธรรมที่แปลกตา ตื่นใจ น่าค้นหา กลุ่มชาติพันธุ์ได้จึงถูกตกเป็นเป้าของการส่งเสริมการท่องเที่ยวที่ถูกพัฒนาให้เป็นจุดขายของอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวมากขึ้น

กระแสนิยมการท่องเที่ยวเพิ่มขึ้นอย่างต่อเนื่อง ส่งผลให้หน่วยงานภายนอกเข้ามาให้การสนับสนุนการจัดงานประเพณีของชาวโสภาในหมู่บ้านมากขึ้น โดยทางจังหวัดมาขอให้พวกเขาจัดแสดงจำลองประเพณี พิธีกรรม ต่าง ๆ เช่น การรำโสภาทั้งบั้ง พิธีเหยา เป็นต้น เพื่อแสดงจำลองให้แขกบ้านแขกเมืองผู้มาเที่ยวงานไหลเรือไฟของจังหวัดนครพนม เป็นต้น

งานไหลเรือไฟจังหวัดนครพนมในช่วงออกพรรษา จัดอย่างยิ่งใหญ่เจ็ดวันเจ็ดคืน และกำหนดให้วันที่ 10 ตุลาคม 2565 จัดให้มีการประกวดเรือไฟสวยงามของแต่ละอำเภอ ทางจังหวัดนครพนมได้ขอความร่วมมือให้กลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในจังหวัดร่วมจัดแสดงอัตลักษณ์ของชนเผ่าตนเอง เพื่อส่งเสริมการท่องเที่ยวของจังหวัด ชาวโสภาเองก็ได้จัดแสดงจำลองประเพณี พิธีกรรมในงานเทศกาลนี้ด้วย ลุงสมพาร์ เป็นผู้ผู้นำพากลุ่มพี่น้องชาวโสภาในพื้นที่ศึกษาเข้าร่วมงาน บอกเล่าอย่างภาคภูมิใจว่าในช่วงเทศกาลงานไหลเรือไฟนั้นทางเจ้าหน้าที่ได้จัดเตรียมพื้นที่ให้เราชาวโสภาแสดงจำลองพิธีกรรมเหยา รำโสภาทั้งบั้ง และนำชุดแต่งกาย เสื้อผ้า ผ้ามัดหมี่ ผ้าย้อมคราม มาจัดแสดงและจำหน่ายให้กับนักท่องเที่ยวที่มาเที่ยวงานไหลเรือไฟ (สมพาร์ ทายะน้อย, สัมภาษณ์: 2565)



ภาพประกอบที่ 70 การเตรียมงานไหลเรือไฟของกลุ่มพี่น้องชาวลัวะ ประจำปี 2565

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

ผู้วิจัยได้มีโอกาสเดินทางเข้าร่วมงานเทศกาลไหลเรือไฟ ประจำปี พ.ศ. 2565 เผ่าสังเกตุการณ์แบบมีส่วนร่วมเพื่อเยี่ยมชมการแสดงของชาวลัวะ พบว่า พวกเขาแต่งกายด้วยชุดเผ่าลัวะ กันอย่างพร้อมเพียง และจัดแสดงจำลองประเพณี พิธีกรรมต่าง ๆ ที่เป็นอัตลักษณ์ตลอดทั้งเจ็ดวันเจ็ดคืนของการจัดงานเทศกาลไหลเรือไฟ แต่ที่น่าสังเกตุ คือ บทเพลง และทำพ็อนรำต่าง ๆ ของพวกเขา มีการประยุกต์การแสดงเข้ากับยุคสมัยใหม่ บทเพลงส่วนใหญ่ที่ใช้ประกอบพิธีกรรมนั้น เป็นบทเพลงหมอลำซึ่งของชาวอีสานทั่วไป ส่วนทำพ็อนรำทำต่าง ๆ พวกเขาพยายามพ็อนรำให้เข้ากับบทเพลงหมอลำซึ่ง ส่วนที่ไปที่มาของการประยุกต์ ผู้วิจัย มองว่า คนลัวะน่าจะพยายามจัดแสดงให้สนุกสนาน คลื่นเครง จึงมีการประยุกต์ให้เข้ากับบริบทยุคสมัยใหม่ที่มีการเปลี่ยนแปลง

การจัดแสดงจำลองประเพณี พิธีกรรม ตามงานและเทศกาลที่ส่วนราชการจัดขึ้น อาจเป็นการละเมิดความเชื่อเดิมที่ยึดถือกันมา เป็นการลดคุณค่าวัฒนธรรมนั้น ลักษณะเช่นนี้เป็นสิ่งที่หมู่บ้านลัวะผู้ถูกท่องเที่ยวต้องเผชิญเสมอ อย่างไรก็ตาม ก่อนการจัดแสดงทุกครั้งพวกเขาต้องบอกกล่าวผีก่อน (ขออนุญาตผีตามความเชื่อ) เพราะการจัดแสดงเช่นนี้เป็นการลดความสำคัญทางวัฒนธรรม ความหมายของพิธีกรรม อาจทำให้ผีไม่พอใจ ในแง่นี้ทำให้เห็นว่า พวกเขายังให้ความสำคัญกับการรักษาวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ความเป็นลัวะ เป็นพื้นฐานสำคัญที่ทำให้พวกเขาสามารถปรับตัวในบริบทการท่องเที่ยว

5.3.4 คนไส้กับการผสมผสานปรับรับพุทธศาสนา

พุทธศาสนาถือเป็นศาสนาทางการที่รัฐใช้ในการปรับเปลี่ยนและผนวกรวมชนเผ่าต่าง ๆ ในท้องถิ่นอีสาน โดยพระสายธรรมยุคที่ก่อตั้งขึ้นสมัยรัชกาลที่ 4 ถูกส่งมาประจำการที่หัวเมืองอุบล ถือเป็นกำลังสำคัญของการจัดการศึกษาแบบใหม่ สอนภาษาไทยควบคู่กับภาษาบาลี อบรม เผยแพร่ พุทธศาสนาควบคู่ไปกับหน้าที่พลเมืองไทยที่ดี พร้อมกับการสร้างสำนักสงฆ์หรือวัดขึ้นในพื้นที่ต่าง ๆ เพื่อดึงความเชื่อท้องถิ่น (ความเชื่อผี) เข้ามาผสมผสานกับการนับถือพุทธศาสนา กลุ่มชาวไส้ บอกเล่าเป็นทำนองเดียวกันว่า พุทธศาสนาเข้ามาในหมู่บ้านในช่วงแรก ๆ นั้น เริ่มจากมีพระธุดงค์เข้าก่อน ท้ายที่สุดความเชื่อผีก็ผสมผสานเข้าไปสู่กระบวนการปรับรับพุทธศาสนา

แม้ชาวไส้จะมีความเชื่อในเรื่องผีต่าง ๆ แต่ทุกคนจะนับถือพุทธศาสนา วัดเป็นสถาบันทางศาสนาที่สำคัญในหมู่บ้านเป็นศูนย์กลางในการทำบุญและประกอบพิธีกรรมทางศาสนา ในแต่ละปีชาวไส้จะนำบุตรหลานไปเข้าร่วมการอุปสมบทในเทศกาลทำบุญตามประเพณีเพื่อเป็นการทดแทนบุญคุณบิดามารดาตามความเชื่อที่มีมาตั้งแต่บรรพบุรุษของผู้ที่นับถือพุทธศาสนา สำหรับชาวไส้แล้ววัดยังเป็นสถานที่พบปะพูดคุยแลกเปลี่ยนข้อมูลข่าวสารระหว่างกันในหมู่บ้าน ในทุกวันพระสงฆ์จะออกบิณฑบาตในตอนเช้าชาวบ้านบางส่วนก็จะนำอาหารเข้ามาถวายที่วัด ในตอนกลางวันก็จะมีชาวบ้านนำอาหารมาเลี้ยงเพลแต่จะไม่มากเท่าตอนเช้า และในวันพระใหญ่และวัดสำคัญทางศาสนา อาทิ วันเข้าพรรษา วันออกพรรษา วันวิสาขบูชา ชาวบ้านทุกเพศทุกวัยจะมาร่วมกันทำบุญตักบาตรและฟังเทศน์ ดังนั้นคนในหมู่บ้านนอกจากจะเป็นเครือญาติกันแล้วได้ไปมาหาสู่กันตลอดมา และยังต้องมาทำกิจกรรมทางศาสนาด้วยกันอีกด้วย วัดจึงเป็นสิ่งที่เชื่อมโยงและรักษาความสัมพันธ์ระหว่างชาวบ้านอีกประการหนึ่ง

ในช่วงเช้าที่หมู่บ้านไส้ ขณะที่ผู้วิจัยกำลังทำบุญตักบาตรร่วมกับชาวไส้ในหมู่บ้าน ผู้วิจัยสังเกตเห็นพระสงฆ์ประมาณ 7-8 รูป ออกบิณฑบาตในตอนเช้าทุกวัน คนไส้ในหมู่บ้านร่วมกันทำบุญตักบาตรตามความเชื่อทางพุทธศาสนา และพวกเขายังร่วมกันทำกิจกรรม คือ นั่งสมาธิ ฟังเทศก์ ฟังธรรม และสวดมนต์ หลังจากเข้าวัดทำบุญเสร็จ ผู้วิจัยได้มีโอกาสสนทนาค้นหาข้อมูลเพิ่มเติม พบว่าปัจจุบันวัดในหมู่บ้านไส้ ถือเป็นจุดศูนย์รวมของชุมชน กิจกรรมทุกอย่างมักจะจัดขึ้นที่วัด การนับถือพุทธศาสนาถือได้ว่าเป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นช่วงหลัง ๆ ที่คนไส้พยายามปรับตัวให้เข้ากับสังคมสมัยใหม่ เมื่อประกอบพิธีกรรมบางอย่างมักจะมีพิธีทางพุทธศาสนาเข้ามาผสมผสานด้วย ตัวอย่างชีวิตของคนทีลตทอน ความเชื่อผีและผสมผสานการนับถือพุทธศาสนา หนึ่งในนั้นคือชีวิตของลุงตัน ที่เล็งเห็นความเจริญก้าวหน้าและวิถีชีวิตสมัยใหม่ของครอบครัว จึงปรับตัวใช้ชีวิตชีวิตเฉกเช่นผู้คนในท้องถิ่นอีสาน นับถือพุทธศาสนา ตื่นเช้าทำบุญตักบาตร แต่ลุงก็ยังคงมีความเชื่อผีและประกอบพิธีกรรมทางความเชื่อตามลักษณะทางวัฒนธรรมของชาวไส้ (ตัน นามพะทาย, สัมภาษณ์: 2565)

ผู้วิจัยได้มีโอกาสสนทนาธรรมกับเจ้าอาวาสวัดโพชนคราย ในประเด็นเรื่อง “พุทธกับผีอยู่ร่วมกันได้อย่างไร” ในแง่ที่ท่านให้ข้อคิดคติทางธรรมไว้อย่างน่าสนใจ ว่า พุทธศาสนาทำให้เราได้เกิดปัญญาว่าสิ่งไหนเราทำแล้วปฏิบัติแล้ว เราไม่เกิดทุกข์และไม่เบียดเบียนผู้อื่น ทำให้เกิดพุทธศาสนาในใจ คือ เรารู้บุญรู้บาป และรู้แนวทางปฏิบัติที่จะดับทุกข์ ดังนั้น เราชาวโล่ก็จะเกิดปัญญาในความเชื่อโดยมิได้แบ่งแยกสิ่งใดสิ่งหนึ่ง คนโล่จะมีความศรัทธาว่าสิ่งไหนเป็นการสร้างขวัญกำลังใจให้ลูกหลานได้รู้จักกตัญญูรู้คุณ เขาก็จะไม่ทำลายวัฒนธรรมสิ่งที่ตั้งงามความเชื่อในทางผีหรือไสยศาสตร์ก็ดี ซึ่งทางผีคือการระลึกถึงคุณบิดามารดา ครูบาอาจารย์หรือบรรพบุรุษของชาวโล่เอง ส่วนทางพุทธศาสนาคนโล่เริ่มศรัทธาและหาแนวทางปฏิบัติ เพราะว่าพุทธศาสนาสอนให้เราได้เกิดปัญญาสอนให้เราได้มีแสงสว่างเกิดขึ้น คือ เชื่อตามกฎธรรมชาติ เชื่อกฎแห่งกรรม จะไม่เชื่อด้วยความหลงมกมาย แต่เชื่อด้วยปัญญาจริง ๆ เช่น ถ้าเราทำดีนั้น สิ่งที่ดี ๆ ก็จะตามมา แต่ถ้าเราทำชั่ว สิ่งชั่วร้ายก็จะตามมา ทำให้คนโล่เลือกแนวทางที่จะมีความสุขกับตนเอง สันติสุขกับตนเอง ก็คือ พุทธศาสนานั้นเอง ในอีกแง่มุมหนึ่งในเรื่องของความเชื่อเรื่องผี เราก็ไม่ได้ทิ้ง ยังคงเชื่อและศรัทธา เพราะว่าเราได้กตัญญูรู้คุณของครูบาอาจารย์ ของบรรพบุรุษที่ล่วงลับไปแล้ว (พระอาจารย์ณัฐพล กุศลจิตโต, สัมภาษณ์: 2565)

คนโล่จะเชื่อเรื่องผี (กระมูจ) แต่กรณีการทำบุญฮีตสิบสองคองสิบสี่ ก็จะดำเนินตามปกติ แต่ทว่าพวกเขาจะทำประเพณี พิธีกรรมใด ๆ พวกเขาจะเชื่อผีก่อน ต้องเช่นไหว้ผี ต้องบอกกล่าวผีก่อน ดังนั้น พุทธกับผีจะอยู่ด้วยกัน ไม่เบียดเบียนกัน



ภาพประกอบที่ 71 การทำบุญและประกอบพิธีทางพุทธศาสนา
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2563)



ภาพประกอบที่ 72 ศาลปู่ตาในหมู่บ้านโส้

ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

การเลี้ยงปู่ตาของชาวโส้จะจัดขึ้นในเดือนสามออกใหม่สามค่ำ ซึ่งเป็นวันดีฤกษ์มงคลของชาวอีสานทั่วไป หลายๆ หมู่บ้านที่ล้อมรอบจะกำหนดวันนี้ให้เป็นพิธีมงคลต่าง ๆ เช่น การแต่งงานเลี้ยงปู่ตา การผูกข้อต่อแขนต่าง ๆ แต่ชาวโส้จะกำหนดให้เป็นวันทำพิธีเลี้ยงปู่ตาที่ค่อยปกปักษ์รักษาให้ลูกหลานอยู่เย็นเป็นสุข ให้ไปทำงานประสบความสำเร็จและหายจากโรคร้ายต่าง ๆ การเลี้ยงปู่ตามีวัตถุสำคัญในการประกอบพิธี คือ กล่องข้าว เหล้าไหไก่ตัว (เหล้าก็ต้องเป็นเหล้าขาว) เมื่อนำข้าวของไปเลี้ยงปู่ตาแล้วไม่สามารถนำของที่เหลือกินที่เลี้ยงปู่ตากลับมาบ้านจะต้องกินให้หมดโดยพวกเขาเชื่อว่าไม่ควรนำเอาสิ่งที่ไม่ดีเข้ามาในบ้าน ซึ่งอาจส่งผลให้ครอบครัวไม่อยู่เย็นเป็นสุข บางครอบครัวถึงขั้นเสียชีวิต

การเลี้ยงปู่ตามีวัตถุประสงค์ อยู่ 3 ประการ ดังนี้

- 1) เป็นการเลี้ยงผีปู่ตาประจำปี เพื่อขอพรท่านและผูกข้อต่อแขน
- 2) มาบนบานท่านให้หายจากโรคร้ายต่าง ๆ ทั้งการไปทำงานในสถานที่ต่าง ๆ ก็ให้อยู่รอดปลอดภัยและประสบแต่ความสำเร็จ
- 3) ลูกหลานที่ประสบการณสำเร็จแล้วมาร่วมพิธีเพื่อแก้บน



ภาพประกอบที่ 73 พ่อจ๋า (ผู้นำทางพิธีกรรม) กำลังประกอบพิธีเลี้ยงปู่ตาประจำปี
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

นอกจากนี้ยังถือเป็นวันรวมญาติ และสาเหตุที่เลี้ยงปู่ตาเพราะเป็นประเพณีทุกปี ถือเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์คู่บ้านคู่เมืองแต่โบราณมาของชาวโล้ ซึ่งจะทำการเลี้ยงปีละ 1 ครั้ง โดยมีพ่อจ๋า ผู้นำทางพิธีกรรม พ่อจ๋า (ผู้นำทางพิธีกรรม) เล่าให้ฟังว่า ตามประเพณีวัฒนธรรมของชาวโล้จะเป็นแบบนี้จะต้องเลี้ยงปู่ตาทุกปี แล้วก็พาลูกหลานกินข้าวกินปลา ผูกข้อต่อแขนให้หมด (พ่อจ๋า คือ ตัวแทนพ่อบ้านพ่อเมืองเป็นผู้ติดต่อระหว่างโลกมนุษย์กับปู่ตาของชาวโล้) โดยฝ่ายพิธีการจะบอกกล่าวเป็นภาษาโล้ ต่อมาก็จะทำการผูกแขนให้ลูกหลานที่มาร่วมพิธีแล้วก็ร่วมกันกินข้าว หรือที่เรียกว่า การรับพาดอยจากปู่ตา (เป็นการกินข้าวซุ่มกัน กินข้าวสามัคคี) (ผาย นามพะทาย, สัมภาษณ์: 2565)



ภาพประกอบที่ 74 การกินข้าวร่วมกันในพิธีกรรมเลี้ยงผีปู่ตา (รับพาดอยปู่ตา)
ที่มา: ภาพโดยผู้วิจัย (2565)

จะเห็นได้ว่าความเชื่อเรื่อง “ผี” เป็นสิ่งที่มีอำนาจช่วยคุ้มครองให้ประสบความสำเร็จปราศจากภัยอันตรายต่าง ๆ จึงทำให้ความเชื่อดังกล่าวเป็นสิ่งที่ช่วยควบคุมสังคมให้อยู่อย่างสงบสุขพอสมควร นอกจากนี้ความเชื่อดังกล่าวยังเป็นสิ่งที่พึ่งทางใจได้อีก จะเห็นได้จากการที่ชาวบ้านมาบนบานอยู่เสมอ การปรับรับความเชื่อท้องถิ่นก็ได้เข้ามาทำหน้าที่แทนความเชื่อผีของคนโส้ด้วยความหมายอีกแบบ คือ ผีปู่ตา ตามแบบวัฒนธรรมท้องถิ่นอีสาน ถือเป็นกระบวนการปรับตัวก่อร่างสร้างอัตลักษณ์ความเป็นโส้ในยุคสมัยใหม่ขึ้น อัตลักษณ์ความเป็นโส้จึงเกิดการผสมผสาน ปรับเปลี่ยนเป็นพลวัตชาติพันธุ์ในบริบทสังคมอีสาน ตำแหน่งผีสูงสุดได้ถูกปรับเปลี่ยนเป็นผีปู่ตาตามแบบวัฒนธรรมท้องถิ่นอีสาน

5.4 บทสรุป

กลุ่มชาติพันธุ์โส้ท่ามกลางการโอบล้อมในบริบทสังคมอีสานเป็นผลทำให้สังคมวัฒนธรรมที่มีโครงสร้างใหญ่กว่าได้แทรกซึมและดูดซับวิถีชีวิต สังคมและวัฒนธรรมของพวกเขา และถูกกดทับและรับรู้ถึงการกดทับหรือดูถูกจากคนอีสาน พวกเขาจึงไม่กล้าแสดงความเป็นโส้ ไม่พูดภาษาโส้ในพื้นที่สาธารณะ เพราะกลัวคนอื่นรู้ว่าเป็นข่า เป็นโส้ แต่เมื่อพวกเขาอยู่ในหมู่บ้านโส้ก็ยังคงสื่อสารกันด้วยภาษาโส้ตามปกติ อันเป็นการแสดงลักษณะพลวัตชาติพันธุ์ตามเงื่อนไขและบริบท เป็นการปรับตัวอ้างความเป็นโส้ภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ และการครอบงำ เพื่อปรับตัวเข้าหาวัฒนธรรมอีสานในฐานะภาพแทนของความเป็นไทย และการเข้ามาของความเจริญ เทคโนโลยีและความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ทำให้การติดต่อสื่อสารของคนโส้ในหมู่บ้านกว้างขวางมากขึ้น ถูกเชื่อมต่อกับโลกภายนอกและวิถีชีวิตแบบใหม่ พวกเขาซึมซับและปฏิสัมพันธ์กับวัฒนธรรมท้องถิ่นเข้ามาผสมผสานกับตัวตนความเป็นโส้ ท้ายที่สุดนำไปสู่การดัดแปลงหรือผสมผสานเข้ากับท้องถิ่น รัฐ โลกาภิวัตน์และความเจริญต่าง ๆ ในบริบทสังคมอีสาน ในบริบทสังคมอีสานชาวโส้ได้ปรับเปลี่ยนวิถีชีวิต สังคมและวัฒนธรรมไปตามขนบธรรมเนียมประเพณีแบบผู้คนในท้องถิ่นอีสาน เกิดความสัมพันธ์ไปมาหาสู่กันด้วยจารีตหรือประเพณีแบบใหม่ พวกเขาสามารถแสดงอัตลักษณ์ได้หลายแบบทั้งคนโส้และคนอีสาน จนสามารถปรับตัวสร้างความสัมพันธ์กับผู้คนในท้องถิ่นอีสานได้อย่างกลมกลืน โดยลดความเข้มข้นของจารีต ฮีตคองของความเป็นโส้ ทำให้ใช้ชีวิตประจำวันได้อย่างเลื่อนไหลตามแบบของผู้คนในท้องถิ่นอีสาน โดยไม่ติดขัดเรื่องจารีตฮีตคองเหมือนก่อน หมู่บ้านไหนมีงานบุญประเพณีก็มักจะจ้างวงหมอลำมาจัดแสดงอย่างยิ่งใหญ่ คนโส้ในหมู่บ้านก็มักจะไปร่วมเพื่อสังสรรค์ดื่มกินและเต้นรำหน้าฮ้านหมอลำปรากฏการณ์เช่นนี้ทำให้เห็นความสัมพันธ์ของคนโส้กับผู้คนในท้องถิ่นอีสาน ต่างก็ปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมให้สามารถอยู่ร่วมกันได้ในบริบทสังคมอีสาน

ด้านภาษามีการปรับตัวผ่านการฟื้นฟูและอนุรักษ์ภาษาไว้ไปพร้อมกับการแสดงอัตลักษณ์ของความเป็นไท่ เลือกใช้ภาษาสลับกันไปมาอย่างเลื่อนไหลทั้งความเป็นไท่และความเป็นท้องถิ่นอีสาน ภาษาไท่จะถูกใช้แสดงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์สื่อสารภายในกลุ่ม และสื่อสารด้วยภาษาท้องถิ่นอีสานกับคนนอก การสื่อสารจึงมีความหลากหลายและยืดหยุ่น ตามเงื่อนไขและสถานการณ์ที่กำลังเผชิญ แต่ภาษาไท่จะยังคงแสดงความเป็นไท่และบอกเล่าความเป็นกลุ่มเฉพาะทางวัฒนธรรมที่น่าค้นหา คนไท่ในฐานะคนกลุ่มน้อยในบริบทสังคมอีสาน ปรับรับเอาสังคัมวัฒนธรรมตามแบบผู้คนในท้องถิ่นอีสาน และปฏิบัติตามฮีตสิบสองคองสิบสี่ตามประเพณีท้องถิ่นอีสานที่เกี่ยวข้องกับหลักทางพุทธศาสนา ความเชื่อและการดำรงชีวิตทางการเกษตร เช่น ประเพณีบุญกองข้าว พิธีเลี้ยงผีปู่ตาผูกข้อต่อแขน บุญประจำปี บุญเข้าพรรษา บุญข้าวประดับดิน บุญกฐิน ประเพณีลอยกระทง เป็นต้น ในงานบุญตามปฏิทินรอบปี พวกเขาจะจัดประเพณีวัฒนธรรมร่วมกันคล้ายกับคนในท้องถิ่นอีสาน แต่งานบุญที่คึกยิ่งใหญ่ จะถูกจัดขึ้นในช่วงเดือนสิบสอง คือ บุญกฐินสามัคคี และงานที่จัดใหญ่อีกงานหนึ่งที่ทำให้พ่อแม่ญาติพี่น้องได้มีโอกาสอยู่ร่วมกัน คือ เทศกาลปีใหม่และสงกรานต์ มีการพบปะสังสรรค์ ตีหมาก และร่วมกันพ้อนรำหน้าบ้านหมอลำซึ่ง พวกเขาไม่เคยละเลยที่จะเข้าร่วมงานพิธีตามโอกาสทั้งงานมงคลและอวมงคล พวกเขาปรับเปลี่ยนวิถีชีวิต ความเชื่อ ประเพณีและวัฒนธรรมไปตามขนบธรรมเนียมประเพณีแบบท้องถิ่นอีสานด้วยจารีตและประเพณีแบบใหม่

ในบริบทการท่องเที่ยว พบว่า มีการธำรงอัตลักษณ์ความเป็นไท่ไปพร้อมกับการปรับตัวทางวัฒนธรรมเพื่อการท่องเที่ยว มีประเพณี พิธีกรรมที่สำคัญ ๆ เช่น งานร่วมใจไท่ หรืองานเทศกาลไท่รำลึก ทำให้วัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไท่ปรากฏตัวตนในเวทีการท่องเที่ยว ส่งผลให้หน่วยงานภายนอกเข้ามาให้การสนับสนุนการจัดงานประเพณีของชาวไท่ในหมู่บ้าน จนได้รับคัดเลือกให้เป็นหมู่บ้านท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม จัดแสดงจำลองการรำไท่ทั้งบั้ง พิธีเหยา และนำเครื่องแต่งกาย เสื้อผ้า ผ้ามัดหมี่ ผ้าย้อมคราม มาจัดแสดงและจำหน่ายให้กับนักท่องเที่ยวในงานเทศกาลไหลเรือไฟของจังหวัดนครพนม อย่างไรก็ตาม ก่อนการจัดแสดงทุกครั้งต้องบอกกล่าวผีก่อน (ขออนุญาตผีตามความเชื่อ) เพราะการจัดแสดงเช่นนี้ถือเป็นการลดคุณค่าทางวัฒนธรรม ผิดใจไม่พอใจ ในแง่นี้ทำให้เห็นว่าพวกเขายังให้ความสำคัญกับการรักษาวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ความเป็นไท่ ถือเป็นพื้นฐานที่สำคัญที่ทำให้พวกเขาสามารถปรับตัวในบริบทการท่องเที่ยว

ในหมู่บ้านไท่ วัดเป็นสถาบันทางศาสนาที่สำคัญในการทำบุญและประกอบพิธีกรรมทางศาสนา แต่พวกเขายังคงเคารพและถือผีควบคู่ไปกับการนับถือพุทธศาสนา ซึ่งมีนัยถึงการปรับตัวให้ยืดหยุ่นขึ้น กฎเกณฑ์ ข้อห้ามที่กำกับพฤติกรรมและความสัมพันธ์ต่าง ๆ ที่เคยมีเริ่มลดน้อยลง โดยหันมายึดถือรูปแบบการดำเนินชีวิตแบบใหม่อันมีแนวโน้มเลียนแบบการดำเนินชีวิตแบบสังคมอีสานเหมาะสมกับยุคสมัยของความเปลี่ยนแปลงที่กำลังเผชิญ พวกเขาต้องปรับตัวและผ่อนคลายกฎเกณฑ์ ข้อห้ามบางอย่าง เพื่อปรับตัวเข้าหาผู้คนในท้องถิ่นอีสาน ถือเป็นกระบวนการปรับตัวก่อร่างสร้าง

บทที่ 6

สรุปผล อภิปรายผล และข้อเสนอแนะ

การวิจัยเรื่องพลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไท่ในบริบทสังคมอีสาน เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) ที่เน้นกระบวนการรวบรวมข้อมูลภาคสนาม (Fieldwork Research) โดยมีความมุ่งหมายของการวิจัย คือ 1) เพื่อศึกษาวิถีชีวิตและลักษณะทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไท่ และ 2) เพื่อศึกษาพลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไท่ในบริบทสังคมอีสาน ภายใต้กระบวนการวิเคราะห์ตามแนวคิดทฤษฎีการปรับตัวทางวัฒนธรรม (Culture Adaptation) และแนวคิดพลวัตชาติพันธุ์ (Ethnic dynamics) มาเป็นกรอบคิดหลักในการวิจัย

ข้อมูลหลักในการศึกษาประกอบด้วย การเก็บรวบรวมข้อมูลจากเอกสาร (document research) โดยรวบรวมข้อมูลจากเอกสารที่เกี่ยวข้องกับ ตำนาน เอกสารประวัติศาสตร์ บันทึกการเดินทางทั้งชาวไทยและชาวต่างชาติ ประวัติความเป็นมาของชาวไท่ในประเทศไทย ได้แก่ นิทานสารคดี บทความ เรื่องเล่า วิทยานิพนธ์ จากสถาบันต่าง ๆ งานวิจัย หนังสือ ฎาระเบียบต่าง ๆ ของทางราชการ รวมถึงเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง และการศึกษาภาคสนาม (field Research) เป็นการลงพื้นที่ทำการศึกษาและเก็บข้อมูลจากกลุ่มชาติพันธุ์ไท่ในพื้นที่ศึกษา โดยวิธีการสังเกต สัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูล (Key Informants) ทั้งที่เป็นทางการและไม่เป็นทางการ

6.1 สรุปผล

1) วิถีชีวิตและลักษณะทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไท่

กลุ่มชาติพันธุ์ไท่ พูดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติก (Austro-Asiatic) สาขามอญ-เขมร หรือกะตือก (Katuic) ถิ่นฐานเดิมกระจายอยู่หลายพื้นที่ในฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขง ก่อนที่จะอพยพข้ามมาฝั่งขวาของแม่น้ำโขง ตั้งถิ่นฐานในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทยหลายระลอก ตั้งแต่ในสมัยรัชกาลที่ 2 เป็นต้นมา สาเหตุของการเคลื่อนย้ายสัมพันธ์กับเงื่อนไขหลายมิติ อาทิ รูปแบบวิถีชีวิตการเคลื่อนย้ายถิ่นฐานเพื่อแสวงหาที่อยู่อาศัยและที่ทำกิน ตลอดจนภัยทางการเมืองที่ถูกกวาดต้อนเข้ามาสังสมให้เป็นประชากร พลเมือง และไพร่ทาส ในดินแดนฝั่งขวาของแม่น้ำโขงของรัฐสยาม การเคลื่อนย้ายเข้ามาภาคอีสานของประเทศไทยเท่าที่มีปรากฏหลักฐานผ่านประวัติศาสตร์ ความทรงจำท้องถิ่นและเอกสารต่าง ๆ ของไทยนั้น ระบุว่ามียุคถึง 4 กลุ่มด้วยกัน คือ กลุ่มเมืองรามราช กลุ่มเมืองกุสุมาลย์มณฑล กลุ่มเมืองมุกดาหาร และกลุ่มเมืองภาคตะวันออกเฉียงเหนือ

เมื่อว่าด้วยโครงสร้างวัฒนธรรมแบบดั้งเดิม พบว่า ภาษาไส้มีเฉพาะภาษาพูด ไม่มีภาษาเขียน คนไส้มีรูปร่างค่อนข้างเตี้ย ผอม ใบหน้าเป็นรูปไข่ แบน จมูกเล็กไม่โด่ง ปลายจมูกแบนริมฝีปากมีสีน้ำเงินเข้ม ผู้ชายใส่เสื้อสีดำ นุ่งผ้าดำสอดเดี่ยวสูง ตัดผมทรงกระบอก นิยมสักลายจากเนื้อเข่าขึ้นไปจนถึงคอ คนที่เรียนวิชาอาคมทางไสยศาสตร์มักจะคล้องลูกประคำที่ทำด้วยแก้วหรือลูกมะกล่ำ ส่วนผู้หญิงจะนุ่งผ้าสีในชีวิตรประจำวัน หากแต่งตัวเพื่อร่วมงานในพิธีสำคัญ ๆ จะใส่กำไลข้อมือข้อเท้า สร้อยเงิน คล้องคอ ต่างหูเงินและมีผ้าสไบพาดบ่า ชาวไส้จะเลือกที่อยู่อาศัยในที่ราบหรือที่เนินมีป่าไม้และแหล่งน้ำธรรมชาติเพื่อการใช้สอย นิยมสร้างบนเสาไม้สูงจากพื้นประมาณ 5-6 ฟุต หลังคาทรงหน้าจั่วจากไม้ที่แข็งแรงและทนทาน โครงสร้างภายในบ้านประกอบด้วยระเบียงขนาดใหญ่ที่ยาวขนานไปกับตัวบ้านที่ยื่นออกมาเพื่อให้ร่มเงาและไว้ใช้สอย แต่ละด้านของบ้านจะมีหน้าต่างเพื่อเปิดรับลม อีกส่วนหนึ่งแบ่งออกเป็นสำหรับวิญญานพรพบุรุษ ห้องนอนของพ่อแม่และห้องของสมาชิกคนอื่น ๆ ในครอบครัว ส่วนที่เหลือจะไว้เก็บข้าวของเครื่องใช้ต่าง ๆ จะไม่มีห้องน้ำในตัวบ้าน แต่มักจะสร้างแยกไว้ต่างหาก

สมัยก่อนผีถือเป็นศาสนาของคนไส้ ระบบความเชื่อเรื่องดังกล่าวมีผลต่อการจัดองค์การทางพื้นที่และสังคมวัฒนธรรมของพวกเขา เช่น “ผีมูล” เป็นเสมือนวิญญานของเครื่องญาติที่ตายไปแล้วกลับมาเป็นผีบรรพบุรุษ มาช่วยคุ้มครองดูแลลูกหลานในเรือนตระกูล พิธีกรรมต่าง ๆ จะต้องทำการบูชาผีบรรพบุรุษ ทุกอย่างที่เกิดขึ้นในเรือนตระกูลอยู่ภายใต้การสอดส่องดูแลของผีมูล จะต้องรายงานเกี่ยวกับกิจกรรมทุกอย่างในเรือนตระกูลอย่างต่อเนื่อง ถ้าไม่เช่นนั้น จะส่งผลให้เกิดความเจ็บไข้และโชคร้าย และ “ผีน้ำ” เป็นผีอยู่ตามไร่ นา ป่า เขา ที่ควบคุมที่ดินและพื้นที่ป่า ทำหน้าที่สอดส่องดูแลพื้นที่โดยรอบหมู่บ้านไส้ การกระทำสิ่งต่าง ๆ ในเขตพื้นที่นั้นจะต้องรายงานให้ทราบ ทุกพิธีกรรมจะต้องเชื่อเชิญให้ผีน้ำมารับเครื่องเช่นไหว้ ผีที่คนไส้นับถือจึงมีบทบาทสำคัญแบ่งการจัดการดูแลตระกูลและชุมชน

ความเชื่อเรื่องผีถือเป็นปัจจัยสำคัญที่มีอิทธิพลในการดำรงชีวิตประจำวัน คนไส้เชื่อว่าการนับถือผีและวิญญานต่าง ๆ มีอำนาจให้คุณและให้โทษแก่มนุษย์ได้ จึงต้องเซ่นไหว้บวงสรวงบูชาเพื่อเป็นการแสดงความเคารพและกตัญญู โดยจะมีพิธีกรรมเลี้ยงผีเพื่อบวงสรวงวิญญานบรรพบุรุษเรียกว่า “พิธีกรรมไส้ทั้งบั้ง” และพิธีเหยา เป็นพิธีกรรมหนึ่งที่สะท้อนให้เห็นถึงรูปแบบการรักษาสุขภาพ โดยมีนัยสำคัญเพื่อให้ผีช่วยเหลือแก้ไขปัญหาความเดือดร้อน หรือการเจ็บไข้ได้ป่วย เป็นพิธีกรรมที่สร้างขวัญกำลังใจกับผู้ป่วยเป็นหลัก ซึ่งในทุก ๆ ปี จะจัดพิธีกรรมแข่งเซ่นนาม หรือลงสนาม เพื่อแสดงความกตัญญูต่อแม่แก้ว หรือหมอเหยา (ผู้เป็นสื่อกลางติดต่อกับผีในพิธีเหยา) ที่ช่วยเหลือให้หายเจ็บป่วยที่เกิดจากผีเป็นผู้กระทำ และพิธีกรรมชางกะมูจ หรือแข่งกะมูล เพื่อเชิญวิญญานผีบรรพบุรุษปู่ ย่า ตา ยาย พ่อแม่พี่น้องที่ตายไปแล้วมาไว้ ณ “แจเฮือน” (มุมห้องในบ้านไส้) ให้เป็นผีเรือนเพื่อทำหน้าที่ในตรวจสอบความถูกต้องตามฮีตคองของผู้อยู่อาศัยในเรือนหลังนั้น ๆ

และในแต่ละปีจะทำพิธีกรรมอะเอียงตง เป็นการทำความสะอาดบ้านเรือนให้ปลอดโปร่งที่สะท้อนให้เห็นถึงความกตัญญูต่อผู้มีพระคุณต่อบรรพบุรุษ คนໄສมีความผูกพันกับความเชื่อเรื่องผี จึงทำให้เกิดฮีดคองหรือกฎเกณฑ์ในการควบคุมกำกับพฤติกรรมและความสัมพันธ์ของผู้คนในหมู่บ้านໄສ ทั้งฮีดคองเกี่ยวกับวิถีชีวิตการเกิด การแต่งงานและการตาย

สังคมໄສในอดีตมีพื้นฐานมาจากกลุ่มครอบครัวและเครือญาติ จะอยู่กันเฉพาะกลุ่มคนໄສมีภาษาสื่อสารกันเอง มีความเชื่อเรื่อง “ผี” (กระมูจ) ทำหน้าที่เป็นกรอบกำกับพฤติกรรมและความสัมพันธ์ของคนในกลุ่ม เกิดเป็นหน่วยองค์กรทางสังคมตั้งแต่ระดับครอบครัวจนถึงหมู่บ้านและกลุ่มชาติพันธุ์ ระบบครอบครัวของชาวໄສเริ่มต้นด้วยครอบครัวเดี่ยว (Nuclear Family) จนถึงครอบครัวขยาย (Extended Family) พี่งพาอาศัยช่วยเหลือซึ่งกันและกัน ลักษณะครอบครัวของชาวໄສจะนับถือฝ่ายชายเป็นใหญ่ ทั้งเครือญาติทางสายโลหิตและเครือญาติทางการแต่งงาน ภายในหมู่บ้านໄສมีหัวหน้าหมู่บ้านทำหน้าที่เป็นคนกลางถือเป็นผู้นำทางการเมืองในโครงสร้างทางสังคมของคนໄສ การเป็นหัวหน้าหมู่บ้าน (Chieftainship) เป็นสิ่งที่สืบทอดกันมาและส่งต่อมายังลูกชาย (sons) ที่มีคุณสมบัติเหมาะสม ชาวໄສจะให้ความสำคัญกับครอบครัวในกลุ่มตระกูลของหัวหน้าหมู่บ้าน และจะไม่ยอมรับเอาคนอื่นที่ไม่ใช่ชาวໄສมาปกครอง ทั้งการปกครองระดับหมู่บ้านและการปกครองระดับครอบครัว

วิถีชีวิตของชาวໄສในพื้นที่ศึกษา พบว่า มีลักษณะเรียบง่าย สร้างบ้านเรือนที่อยู่อาศัยตามรูปแบบสมัยใหม่ คล้าย ๆ บ้านเรือนของผู้คนในท้องถิ่นอีสาน มีทั้งแบบดั้งเดิม แบบประยุกต์และแบบสมัยใหม่ (สโตร์โมเดิร์น) ผสมผสานรูปแบบและวัสดุสมัยใหม่เข้าไปด้วย ด้านการแต่งกาย พบว่าปรับเปลี่ยนลักษณะการแต่งกายตามยุคสมัย เดิมนั้นพวกเขาใช้ผ้าแบบเรียบง่ายและนิยมผ้าฝ้ายย้อมครามสีเข้มจนเกือบดำ มีการประดิษฐ์คิดค้นลวดลายอย่างประณีต เมื่อมีงานเทศกาล งานพิธีกรรมสำคัญ ๆ ของหมู่บ้าน พวกเขาจะแต่งกายด้วยชุดพื้นเมืองของชนเผ่า มีวิถีชีวิตความเป็นอยู่อย่างพอเพียง พี่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน ดำเนินชีวิตโดยพึ่งพาธรรมชาติ และวิถีหาอยู่หากินตามนิเวศท้องถิ่น โดยมีป่าชุมชนเป็นแหล่งอาหารที่อุดมสมบูรณ์ ซึ่งรูปแบบอาหารและวิธีการกินเหมือนกับผู้คนในท้องถิ่นอีสาน แต่พวกเขายังคงเอกลักษณ์ด้านอาหาร อาทิ มีการแบ่งเป็นอาหารปกติในชีวิตประจำวัน และอาหารในโอกาสพิเศษ ส่วนใหญ่ประกอบอาชีพเกษตรกรรม โดยเฉพาะการทำนาปี ปลูกผักตามฤดูกาลไว้สำหรับบริโภคในครัวเรือน เลี้ยงวัว ควาย ไร่จำหน่าย เลี้ยงหมู เป็ด ไก่ ไข่บริโภคและจำหน่ายเป็นรายได้เสริมในครัวเรือน รวมถึงการทอผ้าย้อมครามเพื่อใช้สอยในชีวิตประจำวันและจำหน่าย

2) การเปลี่ยนแปลงและการปรับตัวในมิติการเมืองและเศรษฐกิจ

กลุ่มชาติพันธุ์ได้เข้ามาอยู่ภายใต้อำนาจรัฐ นโยบายและความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ทำให้วิถีชีวิต สังคมและลักษณะทางวัฒนธรรมได้ถูกหลอมหลวมเข้าไปสู่ความเป็นชาติไทย ผ่านระบบการศึกษาและการเมืองการปกครองเพื่อขับเคลื่อนอุดมการณ์ของรัฐไทย ถือเป็นเครื่องมือหลอมรวมคนได้ให้เข้ามาอยู่ภายใต้โครงสร้างของรัฐไทย โรงเรียนได้กลายเป็นเทคโนโลยีแห่งอำนาจที่นำเอาภาษาราชการ คือ ภาษาไทย เข้ามาปรับใช้ในวิถีชีวิตประจำวันของคนได้ อิทธิพลของภาษาราชการและโรงเรียนทำให้พวกเขาซึมซับรับเอาอุดมการณ์ของความเป็นไทยทั้งด้านสังคมและวัฒนธรรม ต่อมาในราว ๆ ปี พ.ศ. 2504 รัฐบาลได้ประกาศแผนพัฒนาภาคอีสาน 5 ปี การพัฒนานโยบายของรัฐและการขยายตัวทางเศรษฐกิจทุนนิยมได้เข้ามาในภาคอีสานอย่างต่อเนื่อง คนได้ในฐานะกลุ่มชาติพันธุ์ภายใต้พลเมืองของประชากรอีสาน ก็ได้รับการพัฒนา และปรับเปลี่ยนตามนโยบายของภาครัฐ คนได้และคนท้องถิ่นในอีสานมีปฏิสัมพันธ์กันมากขึ้น พวกเขาปรับรับผสมผสานวัฒนธรรมตนเองกับวัฒนธรรมกระแสหลักของท้องถิ่น โครงสร้างสังคมแบบเดิมได้ถูกผสมผสานเข้ากับทั้งอำนาจรัฐ และวิถีชีวิตแบบใหม่ที่ยึดหยุ่นตามเงื่อนไขการเปลี่ยนแปลงตามยุคสมัย พวกเขาต้องดิ้นรนปรับตัวต่อรองในการใช้ชีวิตประจำวัน เพื่อสร้างรายได้ให้สอดคล้องกับค่าใช้จ่ายที่มีมากขึ้น สังคมคนได้ในปัจจุบันบทบาทของผู้ชายและผู้หญิงเปลี่ยนแปลงไป ผู้หญิงที่เคยถูกสงวนและเก็บรักษาด้วยจารีตีดอง ปัจจุบันผู้หญิงที่เป็นคนได้สามารถออกนอกหมู่บ้านเพื่อไปแต่งงาน เรียนหนังสือ ทำงานต่างจังหวัดสร้างรายได้เลี้ยงครอบครัว นอกจากนี้ การเจริญเติบโตตามยุคสมัยทำให้สถาบันเท็งกลางคืน เช่น คาราโอเกะเกิดขึ้นใน หมู่บ้านได้และหมู่บ้านใกล้เคียงเป็นจำนวนมาก

ในบริบทปัจจุบันคนได้ที่อยู่ในท้องถิ่นอีสานต้องติดต่อสื่อสารกับคนกลุ่มอื่น ๆ ด้วยภาษาอีสาน หรือภาษาไทย (ภาษาราชการ) ส่วนการภาษาได้จะใช้สื่อสารเพื่อสร้างความเข้าใจเฉพาะกลุ่มคนได้เท่านั้น ภายใต้ความหลากหลายที่คนได้ต้องปฏิสัมพันธ์ส่งผลให้พวกเขาเริ่มหันมาพูดภาษาลาวอีสาน เพราะถือว่าเป็นภาษาที่ใช้สื่อสารกันในท้องถิ่น พร้อมกันนั้นพวกเขาก็หันมาปรับรับ ผสมผสานความเป็นได้เข้ากับวัฒนธรรมท้องถิ่นที่อยู่ล้อมรอบ หันมานับถือศาสนาพุทธและประเพณีท้องถิ่นอีสานฮีดลีสองคองลีสี่ ซึ่งมีผลต่อพิธีกรรมทางความเชื่อของชาวได้ เช่น พิธีกรรมชางกะมูจ ปัจจุบันพิธีกรรมดังกล่าวพวกเขาจัดงานศพเหมือนคนอีสานทั่วไปในพื้นที่ สำหรับพิธีกรรมเหยา ปัจจุบันรูปแบบการรักษาและการดูแลสุขภาพของชาวได้ในหมู่บ้านเปลี่ยนแปลงไปจากเดิม กล่าวคือพวกเขามีทางเลือกมากขึ้น ปรับประยุกต์ผสมผสานในการจัดการสุขภาพได้หลากหลายมากขึ้น รวมถึงพิธีกรรมแข่งชะนาม แต่เดิมนั้นเป็นพิธีกรรมอันศักดิ์สิทธิ์ที่จัดขึ้นภายในเฉพาะกลุ่มคนได้เท่านั้น เพราะถือเป็นวันศักดิ์สิทธิ์สงวนไว้เฉพาะคนในเท่านั้น ปัจจุบันชาวได้ในหมู่บ้านยินดีต้อนรับให้คนนอกเข้าร่วมพิธีกรรมดังกล่าว สะท้อนให้เห็นว่ารูปแบบพิธีกรรมทางความเชื่อต่าง ๆ ของได้ถูกลดทอนความศักดิ์สิทธิ์ด้วยกระแสความเจริญต่าง ๆ พิธีกรรมบางอย่างที่มีอยู่ก็ถูกปรับปรนผสมผสานกับ

รูปแบบสมัยใหม่ เช่น พิธีการแต่งงาน พบว่า พวกเขามีการปรับเปลี่ยนการจัดงานแต่งงาน โดยมีการจัดงานแต่งงานที่โรงแรมในตัวจังหวัด หรือจัดงานในหมู่บ้าน มีการจัดซุ้มดอกไม้เพื่อถ่ายรูปอย่างสวยงาม รวมถึงการจ้างวงมโหรีมาจัดแสดงในช่วงเย็นของงาน ซึ่งมีลักษณะคล้ายประเพณีการแต่งงานของคนไทยอีสาน รวมถึงการจัดงานศพที่มีการเปลี่ยนแปลงไปมาก ที่ถูกจัดงานขึ้นคล้ายรูปแบบของคนไทยอีสาน มีพระสงฆ์มาสวดมนต์ ภายในงานมีทั้งการตีมโหรี เล่นการพนัน สามารถพบเห็นได้ในหมู่บ้านโส้และหมู่บ้านใกล้เคียงบริบทสังคมอีสาน

3) พลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์โส้ในบริบทสังคมอีสาน

ผลการศึกษา พบว่า กลุ่มชาติพันธุ์โส้ท่ามกลางการโอบล้อมในบริบทสังคมอีสานเป็นผลทำให้สังคมวัฒนธรรมที่มีโครงสร้างใหญ่กว่าได้แทรกซึมและดูดซับวิถีชีวิต สังคมและวัฒนธรรม และถูกกดทับและรับรู้ถึงการกดทับหรือดูถูกจากคนอีสาน พวกเขาจึงไม่กล้าแสดงความเป็นโส้ ไม่พูดภาษาโส้ในพื้นที่สาธารณะ เพราะกลัวคนอื่นรู้ว่าเป็นข้า เป็นโส้ แต่เมื่อพวกเขาอยู่ในหมู่บ้านโส้ก็ยังคงสื่อสารกันด้วยภาษาโส้ตามปกติ อันเป็นการแสดงลักษณะพลวัตชาติพันธุ์ตามเงื่อนไขและบริบท เป็นการปรับตัวธำรงความเป็นโส้ภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ และการครอบงำ เพื่อปรับตัวเข้าหาวัฒนธรรมอีสานในฐานะภาพแทนของความเป็นไทย และการเข้ามาของความเจริญ เทคโนโลยีและความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ทำให้การติดต่อสื่อสารของคนโส้ในหมู่บ้านกว้างขวางมากขึ้น ถูกเชื่อมต่อกับโลกภายนอกและวิถีชีวิตแบบใหม่ สิ่งเหล่านี้มีอิทธิพลต่อการดำรงชีวิตของพวกเขา ทั้งรถยนต์ โทรศัพท์มือถือมีมียี่ห้อ เครื่องประดับ หรือบ้านเรือนหลังใหญ่โตมีความจำเป็นต่อการดำรงชีวิตประจำวันอย่างมาก สื่อและเทคโนโลยีรูปแบบต่าง ๆ เข้ามาในหมู่บ้านโส้ ทั้ง Facebook และ Line มีการตั้งกลุ่ม Facebook ของหมู่บ้านขึ้นเพื่อเผยแพร่ข้อมูลข่าวสาร รวมถึงสื่อและรายการทีวีต่าง ๆ เข้ามาถ่ายทำสารคดี ทำให้ชาวโส้ต้องมีปฏิสัมพันธ์กับเทคโนโลยีใหม่ ๆ เช่น การใช้โทรศัพท์มือถือและอินเทอร์เน็ต สังคมเครือข่าย (Social Network) พวกเขาถูกเชื่อมต่อกับวิถีชีวิตสมัยใหม่และรับเอาความเจริญต่าง ๆ ซึมซับและปฏิสัมพันธ์กับวัฒนธรรมท้องถิ่นเข้ามาผสมผสานกับตัวตนความเป็นโส้ ในด้านหนึ่งทำให้เห็นการเปลี่ยนแปลงของคนโส้ที่ต้องเผชิญกับเงื่อนไขต่าง ๆ อย่างหลากหลาย ที่บ่งบอกว่ารูปแบบและเนื้อหาทางวิถีชีวิต สังคมวัฒนธรรมโส้ได้ปรับเปลี่ยนท้ายที่สุดนำไปสู่การตัดแปลงหรือผสมผสานเข้ากับท้องถิ่น รัฐ โลกาภิวัตน์และความเจริญต่าง ๆ ในบริบทสังคมอีสาน

ในบริบทสังคมอีสานชาวโส้ได้ปรับเปลี่ยนวิถีชีวิต สังคมและวัฒนธรรมไปตามขนบธรรมเนียมประเพณีแบบผู้คนในท้องถิ่นอีสาน เกิดความสัมพันธ์ไปมาหาสู่กันด้วยจารีตหรือประเพณีแบบใหม่ พวกเขาสามารถแสดงอัตลักษณ์ได้หลายแบบทั้งคนโส้และคนอีสาน จนสามารถปรับตัวสร้างความสัมพันธ์กับผู้คนในท้องถิ่นอีสานได้อย่างกลมกลืน โดยลดความเข้มข้นของจารีตยึดครองของความเป็นโส้ ทำให้ใช้ชีวิตประจำวันได้อย่างเลื่อนไหลตามแบบของผู้คนในท้องถิ่นอีสาน

โดยไม่ติดขัดเรื่องจารีต ฮีตคอง เหมือนก่อน หมู่บ้านไหนมีงานบุญประเพณีก็มักจะจ้างวงหมอลำมาจัดแสดงอย่างยิ่งใหญ่ คนไส้ในหมู่บ้านก็มักจะไปร่วมเพื่อสังสรรค์ตีหมกและเต้นรำหน้าฮ้านหมอลำปรากฏการณ์เช่นนี้ทำให้เห็นความสัมพันธ์ของคนไส้กับผู้คนในท้องถิ่นอีสาน ต่างก็ปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมให้สามารถอยู่ร่วมกันได้ในบริสังคมอีสาน

ด้านภาษามีการปรับตัวผ่านการฟื้นฟูและอนุรักษ์ภาษาไส้ไปพร้อมกับการแสดงอัตลักษณ์ของความเป็นไส้ เลือกใช้ภาษาสลับกันไปมาอย่างเลื่อนไหลทั้งความเป็นไส้และความเป็นท้องถิ่นอีสาน ภาษาไส้จะถูกใช้แสดงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์สื่อสารภายในกลุ่ม และสื่อสารด้วยภาษาท้องถิ่นอีสานกับคนนอก การสื่อสารจึงมีความหลากหลายและยืดหยุ่น คนไส้ในฐานะคนกลุ่มน้อยในบริบทสังคมอีสาน ปรับรับเอาสังคมวัฒนธรรมตามแบบผู้คนในท้องถิ่นอีสาน และปฏิบัติตามฮีตสิบสองคองสิบสี่ตามประเพณีท้องถิ่นอีสานที่เกี่ยวข้องกับหลักทางพุทธศาสนา ความเชื่อและการดำรงชีวิตทางการเกษตร เช่น ประเพณีบุญกองข้าว พิธีเลี้ยงผีปู่ตาผูกข้อต่อแขน บุญประจำปี บุญเข้าพรรษา บุญข้าวประดับดิน บุญกฐิน ประเพณีลอยกระทง เป็นต้น ในงานบุญตามปฏิทินรอบปี พวกเขาจะจัดประเพณีวัฒนธรรมร่วมกันคล้ายกับคนในท้องถิ่นอีสาน แต่งานบุญที่ดูยิ่งใหญ่ จะถูกจัดขึ้นในช่วงเดือนสิบสอง คือ บุญกฐินสามัคคี และงานที่จัดใหญ่อีกงานหนึ่งที่ทำให้พ่อแม่ญาติพี่น้องได้มีโอกาสอยู่ร่วมกัน คือ เทศกาลปีใหม่และสงกรานต์ มีการพบปะสังสรรค์ ตีหมก และร่วมกันฟ้อนรำหน้าฮ้านหมอลำซึ่งพวกเขาไม่เคยละเลยที่จะเข้าร่วมงานพิธีตามโอกาสทั้งงานมงคลและอวมงคล พวกเขาปรับเปลี่ยนวิถีชีวิต ความเชื่อ ประเพณีและวัฒนธรรมไปตามขนบธรรมเนียมประเพณีแบบท้องถิ่นอีสานด้วยจารีตและประเพณีแบบใหม่

ในบริบทการท่องเที่ยว พบว่า มีการธำรงอัตลักษณ์ความเป็นไส้ไปพร้อมกับการปรับตัวทางวัฒนธรรมเพื่อการท่องเที่ยว มีประเพณี พิธีกรรมที่สำคัญ ๆ เช่น งานร่วมใจไทไส้ หรืองานเทศกาลไส้รำลึก ทำให้วัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไส้ปรากฏตัวตนในเวทีการท่องเที่ยว ส่งผลให้หน่วยงานภายนอกเข้ามาให้การสนับสนุนการจัดงานประเพณีของชาวไส้ในหมู่บ้าน จนได้รับคัดเลือกให้เป็นหมู่บ้านท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม จัดแสดงจำลองการรำไส้ทั้งบั้ง พิธีเหยา และนำเครื่องแต่งกาย เสื้อผ้า ผ้ามัดหมี่ ผ้าย้อมคราม มาจัดแสดงและจำหน่ายให้กับนักท่องเที่ยวในงานเทศกาลไหลเรือไฟของจังหวัดนครพนม อย่างไรก็ตาม ก่อนการจัดแสดงทุกครั้งต้องบอกกล่าวผีก่อน (ขออนุญาตผีตามความเชื่อ) เพราะการจัดแสดงเช่นนี้ถือเป็นการลดคุณค่าทางวัฒนธรรม ผิดอาจไม่พอใจ ในแง่นี้ทำให้เห็นว่าพวกเขายังให้ความสำคัญกับการรักษาวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ความเป็นไส้ ถือเป็นพื้นที่ฐานที่สำคัญที่ทำให้พวกเขาสามารถปรับตัวในบริบทการท่องเที่ยว

ในหมู่บ้านไส้ วัดเป็นสถาบันทางศาสนาที่สำคัญในการทำบุญและประกอบพิธีกรรมทางศาสนา แต่พวกเขายังคงเคารพและถือผีควบคู่ไปกับการนับถือพุทธศาสนา ซึ่งมีนัยถึงการปรับตัวให้ยืดหยุ่นขึ้น กฎเกณฑ์ ข้อห้ามที่กำกับพฤติกรรมและความสัมพันธ์ต่าง ๆ ที่เคยมีเริ่มลดน้อยลง โดยหัน

มายึดถือรูปแบบการดำเนินชีวิตแบบใหม่อันมีแนวโน้มเลียนแบบการดำเนินชีวิตแบบสังคมอีสาน เหมาะสมกับยุคสมัยของความเปลี่ยนแปลงที่กำลังเผชิญ พวกเขาต้องปรับตัวและผ่อนคลายนโยบายข้อห้ามบางอย่าง เพื่อปรับตัวเข้าหาผู้คนในท้องถิ่นอีสาน การปรับรับความเชื่อท้องถิ่นก็ได้เข้ามาแทนที่ความเชื่อผีของคนไส้ด้วยความหมายอีกแบบ คือ “ผีปู่ตา” ตามแบบวัฒนธรรมท้องถิ่นอีสาน ถือเป็นกระบวนการปรับตัวก่อร่างสร้างอัตลักษณ์ความเป็นไส้ในยุคสมัยใหม่ขึ้น อัตลักษณ์ความเป็นไส้จึงเกิดการผสมผสานปรับเปลี่ยนเป็นพลวัตและการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ไส้ในบริบทสังคมอีสาน

การปรับตัวกับเงื่อนไขต่าง ๆ เหล่านี้มีผลทำให้พวกเขาปรับอัตลักษณ์ของตนเองให้ยืดหยุ่นขึ้นอย่างพลวัต ท้ายที่สุดรูปแบบวิถีชีวิตสมัยใหม่ของกลุ่มชาติพันธุ์ไส้เกิดการปรับตัวผสมผสานและก่อรูปเป็นลักษณะวัฒนธรรมที่หลากหลายเลื่อนไหลไปตามบริบทสังคมอีสาน ชิมซัรับเอาวัฒนธรรมไทยอีสาน แต่ในอีกด้านหนึ่งพวกเขาก็ยังคงรักษาความเชื่อ ประเพณี พิธีกรรมบางส่วนไว้ โดยอาศัยความเชื่อดั้งเดิมเรื่องเกี่ยวกับ “ผี” เป็นเครื่องยึดเหนี่ยวให้รวมตัวกันอย่างเหนียวแน่นจนถึงปัจจุบัน ทำให้เกิดพลวัตชาติพันธุ์ที่มีทั้งความเป็นไส้และความเป็นไทยอีสาน

6.2 อภิปรายผล

ผลจากการศึกษา เรื่อง “พลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไส้ในบริบทสังคมอีสาน” ในครั้งนี้ ผู้วิจัยได้วิเคราะห์ตามกรอบแนวคิด (Paradigm) หลักในงานวิจัยและอภิปรายผลการวิจัยตามลำดับของวัตถุประสงค์ พร้อมกับการวิพากษ์แนวคิดทฤษฎีและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง รวมถึงองค์ความรู้ใหม่ที่ค้นพบ โดยมีข้อสรุปที่เป็นประเด็นสำคัญที่สมควรนำมาอภิปรายผลดังนี้

1) วิถีชีวิตและลักษณะทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไส้

กลุ่มชาติพันธุ์ไส้พูดภาษามอญ-เขมร ในกลุ่มมอญ-เขมร ในกลุ่มมอญ-เขมร ในกลุ่มมอญ-เขมร (Autro-Asiatic) สาขากะตูกิก (Katuic) ถิ่นฐานเดิมกระจายอยู่หลายเมืองใน สปป.ลาว อพยพเคลื่อนย้ายมาตั้งถิ่นฐานในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย ในสังคมจารีตแบบของไส้มีความเชื่อเรื่อง “ผี” ถือเป็นศาสนาของคนไส้ทำหน้าที่เป็นกรอบกำกับพฤติกรรมและความสัมพันธ์ของคนในกลุ่ม ในเรื่องนี้สอดคล้องกับงานวิจัยของ ธวัชชัย ไพไหล (2562) ที่ศึกษาเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ไส้ในแอ่งสกลนคร พบว่า ถิ่นฐานเดิมของกลุ่มชาติพันธุ์ไส้ก่อนอพยพเข้ามาตั้งหลักแหล่งในแอ่งสกลนคร มีถิ่นฐานเดิมกระจายอยู่หลายเมืองของสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว (สปป.ลาว) มีวัฒนธรรมที่โดดเด่นมีอัตลักษณ์เฉพาะกลุ่มที่ปฏิบัติสืบทอดต่อกันมาจนกลายเป็นส่วนหนึ่งของการดำเนินชีวิต และให้ความสำคัญเกี่ยวกับธรรมชาติ สิ่งเหนือธรรมชาติ มีความเชื่อเกี่ยวกับวิญญาณ ภูตผีปีศาจ ไสยศาสตร์ เวทมนต์คาถา และมีความศรัทธาในการทำบุญควบคู่กับการนับถือผี

รวมถึงข้อมูลสนับสนุนของ อภิชาติ ภัทรธรรม (2558) ที่อธิบายว่า ชาวโล้วมีศิลปวัฒนธรรม ความเชื่อ และพิธีกรรมที่สำคัญ เช่น พิธีกรรมโล้วทั้งบั้ง เป็นพิธีไหว้ผีบรรพบุรุษประจำปี พิธีช่างกรรมจูก เป็นพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับศพ และพิธีเหยา เป็นพิธีกรรมในการรักษาความเจ็บป่วยหรือเรียกขวัญ คล้าย ๆ กับพิธีของชาวอีสานทั่วไป เพื่อเป็นกำลังใจให้ผู้ป่วยหรือการเรียกขวัญ

ชาวโล้วเป็นกลุ่มชนที่พูดภาษาตระกูลมอญ-เขมร มีภาษาพูดแต่ไม่มีภาษาเขียน ถือเป็นปัจจัยหนึ่งที่บ่งบอกถึงวัฒนธรรมที่อ่อนแอกว่าผู้คนในท้องถิ่นอีสาน เดิมเป็นกลุ่มชนหนึ่งที่มีความเป็นอิสระ เมื่อรัฐไทยได้รับผลกระทบจากกระแสการล่าเมืองขึ้น จึงสร้างรัฐชาติไทยและรวมกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ให้มีความเป็นไทยอย่างต่อเนื่อง เช่น เรียนรู้และเข้าใจเพื่อสื่อสารภาษาไทย จัดรูปแบบการปกครองท้องถิ่นแบบรัฐไทย ชาวโล้วต้องเผชิญกับปรากฏการณ์เช่นนี้ทุกรูปแบบ ปัจจุบันนี้ชาวโล้วสามารถใช้ภาษาไทยได้ดีเหมือนกับชาติพันธุ์อื่น ๆ ในท้องถิ่นอีสาน โดยเฉพาะการปรับระบบความคิดไปสู่การสร้างพื้นที่ทางสังคมวัฒนธรรม เพื่อใช้เป็นพลังขับเคลื่อนรักษาลักษณะความเป็นตัวตนในพื้นที่ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงในบริบทสังคมอีสาน

ประเด็นต่อมาเมื่อมีการจัดระเบียบการปกครองทำให้กลุ่มชาติพันธุ์โล้วแต่ละหมู่บ้านถูกเส้นแบ่งเขตแดนตามการแบ่งเขตการปกครองของอำนาจรัฐไทยสมัยใหม่ กระจายตัวกันอยู่ตามตำแหน่งแห่งที่ในพื้นที่บ้านโนนจาน บ้านพะทายและบ้านโพธิ์ไพศาล ในบริบทปัจจุบันดำรงชีวิตประจำวันแบบเรียบง่าย สร้างบ้านเรือนที่อยู่อาศัยตามรูปแบบสมัยใหม่ คล้าย ๆ บ้านเรือนของผู้คนในท้องถิ่นอีสาน มีทั้งแบบดั้งเดิม แบบประยุกต์และแบบสมัยใหม่ (สไตล์โมเดิร์น) ผสมผสานรูปแบบและวัสดุสมัยใหม่ปรับเปลี่ยนลักษณะการแต่งกายตามยุคสมัย แต่เมื่อมีงานเทศกาล งานพิธีกรรมสำคัญ ๆ ของหมู่บ้านมักจะแต่งกายด้วยชุดพื้นเมืองของชนเผ่า และมีวิถีหาอยู่หากินตามนิเวศท้องถิ่น โดยมีป่าชุมชนเป็นแหล่งอาหารที่อุดมสมบูรณ์ มีรูปแบบอาหารและวิธีการกินเหมือนกับผู้คนในท้องถิ่นอีสาน แต่ยังคงเอกลักษณ์ด้านอาหาร เช่น มีการแบ่งเป็นอาหารปกติในชีวิตประจำวันและอาหารในโอกาสพิเศษ ส่วนใหญ่ประกอบอาชีพเกษตรกรรม โดยเฉพาะทำนาปี

2) พลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์โล้วในบริบทสังคมอีสาน

กลุ่มชาติพันธุ์โล้วหยิบเลือก ตีความหมายและประดิษฐ์สร้างอัตลักษณ์ชาติพันธุ์โล้วสมัยใหม่ที่แสดงให้เห็นถึงพลวัตและการปรับตัวตามขนบธรรมเนียมแบบผู้คนในท้องถิ่นอีสาน ชาวโล้วสามารถแสดงอัตลักษณ์ได้หลายแบบทั้งคนโล้วและคนอีสาน ปรับตัวสร้างความสัมพันธ์กับผู้คนในท้องถิ่นอีสานได้อย่างกลมกลืน โดยลดความเข้มข้นของจารีตยึดถือของความเป็นโล้ว เลือกใช้ชีวิตประจำวันได้อย่างเลื่อนไหลตามแบบของผู้คนในท้องถิ่นอีสาน ในประเด็นนี้ สอดคล้องกับมุมมองของนักวิชาการหลายท่าน เช่น ศราวุธ แผงสีดำ (2542: 29) มองว่า การปรับตัวทางวัฒนธรรมเกิดจากการรับวัฒนธรรมอื่นหรือการครอบงำทางวัฒนธรรม (acculturation) แล้วเกิดการแพร่กระจายทางวัฒนธรรมเป็นผลทำให้เกิดการผสมผสานทางวัฒนธรรม โดยผ่านการติดต่อสัมพันธ์กับวัฒนธรรม

ของคนอีกกลุ่ม จนกลมกลืนกับกลุ่มคนวัฒนธรรมอื่นที่เข้มแข็งกว่า และ อมรา พงศาพิชญ์ (2538: 168-169) อธิบายว่า การปรับตัวทางวัฒนธรรม คือการที่สมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งรับเอา วัฒนธรรมของอีกกลุ่มหนึ่ง มีการยอมรับทางสถานภาพว่า มีฐานะเช่นเดียวกับสมาชิกคนอื่น ๆ และ ปฏิบัติเหมือนสมาชิกคนอื่น ๆ ในสังคม รวมถึง สุพิศวง ธรรมพันทา (2543) กล่าวถึงการปรับตัวทาง วัฒนธรรมไว้ว่า เป็นการเปลี่ยนแปลงเกี่ยวกับความรู้ ความเชื่อและลักษณะการแสดงออกของวิถีชีวิต ทั่วไปในสังคม และผลจากการค้นพบทางวิทยาศาสตร์ทำให้เกิดเทคโนโลยีใหม่ที่น่าการเปลี่ยนแปลง วิถีชีวิตใหม่มาให้ผู้คน และผู้คนติดต่อแลกเปลี่ยนวัฒนธรรมอย่างกว้างขวาง

กลุ่มชาติพันธุ์โล้เลือกที่จะรักษาหรือประดิษฐ์สร้างมิติวัฒนธรรมอย่างอื่นของความเป็น “โล้” เช่น การฟื้นฟูและอนุรักษ์ภาษาโล้ไปพร้อมกับการแสดงอัตลักษณ์ความเป็นโล้ เลือกใช้ภาษา สลับกันไปมาอย่างเลื่อนไหลทั้งภาษาโล้และภาษาลาวอีสาน มีการประดิษฐ์สร้างและอรรถาธิบาย อัตลักษณ์ ความเป็นโล้ไปพร้อมกับการปรับตัวทางวัฒนธรรมเพื่อการท่องเที่ยว จัดแสดงจำลองการรำโล้ทั้งบั้ง พิธีเหยา ในงานประเพณี พิธีกรรมที่สำคัญ ๆ ของหมู่บ้านโล้ จนได้รับคัดเลือกให้เป็นหมู่บ้าน ท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม ทั้งนี้เพื่อรักษาความมีตัวตนทางวัฒนธรรมให้ยังดำรงอยู่สืบต่อไป ปรากฏการณ์ในปัจจุบันมีแต่ครู อาจารย์ เป็นแกนนำในการอนุรักษ์ ฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมโล้ ดังนั้น ภาครัฐโดยหน่วยงานท้องถิ่นควรเข้าไปสนับสนุนงบประมาณการจัดกิจกรรมส่งเสริมการเรียนรู้ วัฒนธรรมโล้ และจัดตั้งศูนย์วัฒนธรรมโล้เพื่อความมั่นคงทางวัฒนธรรม พลิกฟื้นวัฒนธรรมให้มีความ ทรงจำร่วม และจิตสำนึกร่วม ที่มีความมั่นคงเป็นอัตลักษณ์และพัฒนาอย่างยั่งยืน

ในประเด็นนี้เมื่อใช้แนวคิดพลวัตชาติพันธุ์เป็นกรอบในการมองและวิเคราะห์จะเห็นว่า ชาวโล้ในฐานะกลุ่มชาติพันธุ์ได้ถูกครอบงำเชิงอำนาจในการหลอมรวมปรับเปลี่ยนผ่านเทคโนโลยีแห่ง อำนาจต่าง ๆ เช่น โรงเรียน ศาสนา การเมือง นโยบายของรัฐ พร้อมไปกับ “ความเป็นโล้” กำลังถูก ปรับความหมายละลายไปในความเป็นไทยอีสาน ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงอันเป็นกระบวนการ พลวัตชาติพันธุ์ตามที่ได้ตั้งสมมุติฐานไว้ ซึ่งสอดคล้องกับทัศนะของ เกียรติศักดิ์ บังเพลิง (2558: 14) ที่อธิบายว่า การเปลี่ยนแปลงตัวตนทางชาติพันธุ์ที่เกิดขึ้นในบริบทของความสัมพันธ์เชิงอำนาจและ การเลื่อนฐานะทางชนชั้น มีการผสมผสานภาษาและวัฒนธรรมกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่อยู่รายล้อมและ ใหญ่กว่า ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์สร้างหรือกลืนกลายตัวตนขึ้นเพื่อปรับเปลี่ยนจัดวางตำแหน่งแห่งที่ทาง สังคมในพื้นที่แห่งอำนาจ และเป็นการตอบโต้การถูกดูถูกทางชาติพันธุ์ การทำความเข้าใจตัวตนทาง ชาติพันธุ์ไม่อาจพิจารณาได้แต่เพียงหน่วยหรือขอบเขตเชิงอัตวิสัยทางวัฒนธรรม เช่น ภาษา โครงสร้างเศรษฐกิจและสังคมอย่างตรงไปตรงมา หากแต่ควรพิจารณาบริบทความสัมพันธ์ชาติพันธุ์ที่ พลวัตไปตามพื้นที่ อำนาจ และสถานการณ์ เช่นเดียวกับแนวคิดของ Malesevic (2011) ที่ได้เสนอว่า เนื้อหาทางวัฒนธรรมเป็นสิ่งที่พลวัตและเปลี่ยนแปลงได้ และยังเป็นปรากฏการณ์สากล (universal phenomenon) มิใช่สิ่งเฉพาะเจาะจงหรือถูกกำหนดเชิงอัตลักษณ์อย่างตายตัว

ในงานศึกษายังค้นพบว่า ชาวโศทัยเลือกใช้กลยุทธ์ทางวัฒนธรรมหลากหลายแบบเพื่อรับมือกับวัฒนธรรมกระแสหลักในท้องถิ่นอีสานที่แพร่เข้ามา กลยุทธ์ที่สำคัญคือ การถือผีควบคู่ไปกับการนับถือพุทธศาสนา อย่างที่นักมานุษยวิทยาโรมัส เคิร์ช ที่ทำงานวิจัยอยู่ในภาคอีสาน (นครพนม) ได้แสดงความเห็นว่า กระบวนการกลืนกลายศาสนาและความเชื่อโดยมีพุทธศาสนาเป็นแกนกลาง (Buddaization) ที่เชื่อมโยงกันระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ในท้องถิ่นต่าง ๆ ของสังคมไทยอย่างมีพลังและเข้มข้น (Kirch, 1977: 265) โดยหันมายึดถือรูปแบบการดำเนินชีวิตแบบใหม่อันมีแนวโน้มเลียนแบบผู้คนในท้องถิ่นอีสาน ซึ่งนัยถึงการปรับตัวให้ยืดหยุ่นขึ้น การปรับรับความเชื่อท้องถิ่นก็ได้เข้ามาแทนที่ความเชื่อผีของคนโศทัยด้วยความหมายอีกแบบ คือ การปรับเปลี่ยนตำแหน่งผีสูงสุดเป็นผีปู่ตาตามแบบวัฒนธรรมท้องถิ่นอีสาน ถือเป็นกระบวนการปรับตัวก่อร่างสร้างอัตลักษณ์ความเป็นโศทัยในยุคสมัยใหม่ และปฏิบัติตามประเพณีฮีตสิบสองคองสิบสี่ เช่น บุญประจำปี พิธีเลี้ยงผีปู่ตาผูกข้อต่อแขน บุญเข้าพรรษา บุญข้าวประดับดิน บุญกฐิน มีการพบปะสังสรรค์ ต้มกิน ตามขนบธรรมเนียมด้วยจารีตและประเพณีแบบใหม่ การปรับตัวกับเงื่อนไขต่าง ๆ เหล่านี้มีผลทำให้ต้องปรับอัตลักษณ์ของตนเองให้ยืดหยุ่นขึ้นอย่างพลวัต ท้ายที่สุดรูปแบบวิถีชีวิตสมัยใหม่ของกลุ่มชาติพันธุ์โศทัยเกิดการปรับตัวผสมผสานและก่อรูปเป็นลักษณะวัฒนธรรมที่หลากหลายเลื่อนไหลไปตามบริบทสังคมอีสาน ทำให้เกิดพลวัตชาติพันธุ์ที่มีทั้งความเป็นโศทัยและความเป็นไทยอีสานได้อย่างกลมกลืน ขณะเดียวกันสามารถรักษาความเชื่อ ประเพณีและพิธีกรรมบางส่วนไว้ โดยอาศัยความเชื่อดั้งเดิมเกี่ยวกับ “ผี” เป็นเครื่องยึดเหนี่ยวให้รวมตัวกันอย่างเหนียวแน่นจนถึงปัจจุบัน

6.3 ข้อเสนอแนะ

6.3.1 ข้อเสนอแนะเชิงนโยบายและการพัฒนา

1) ข้อเสนอแนะจากคนโศทัยในหมู่บ้าน ควรมีการจัดตั้งศูนย์ส่งเสริมวัฒนธรรมโศทัยประจำหมู่บ้าน เพราะปัจจุบันการส่งเสริมวัฒนธรรมโศทัยมีแต่โรงเรียนซึ่งดำเนินการเพียงลำพังในปัจจุบันมีแต่ครู อาจารย์ เป็นแกนนำในการอนุรักษ์ พื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมโศทัย ชาวโศทัยในหมู่บ้านจึงต้องการให้องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นสนับสนุนงบประมาณในการพัฒนาหลักสูตร และต้องการให้ส่งเสริมอาชีพพร้อมกับส่งเสริมการจัดงานประเพณี พิธีกรรมให้มากกว่านี้

2) ข้อเสนอแนะจากผู้วิจัย รัฐโดยหน่วยงานท้องถิ่นควรเข้าไปสนับสนุนงบประมาณการจัดกิจกรรมส่งเสริมการเรียนรู้วัฒนธรรมโศทัยให้เพียงพอต่อการจัดการศึกษา และจัดตั้งศูนย์วัฒนธรรมโศทัยเพื่อความมั่นคงทางวัฒนธรรม เพื่อให้กลุ่มชาติพันธุ์โศทัยจัดกิจกรรมส่งเสริมวัฒนธรรมและประชาสัมพันธ์ให้มากขึ้น เพื่อให้ชาวโศทัยมองเห็นความสำคัญในคุณค่าทางวัฒนธรรมโศทัย ที่บรรพบุรุษสั่งสมรักษามาจนถึงปัจจุบันให้มากยิ่งขึ้น

6.3.2 ข้อเสนอแนะในการวิจัย

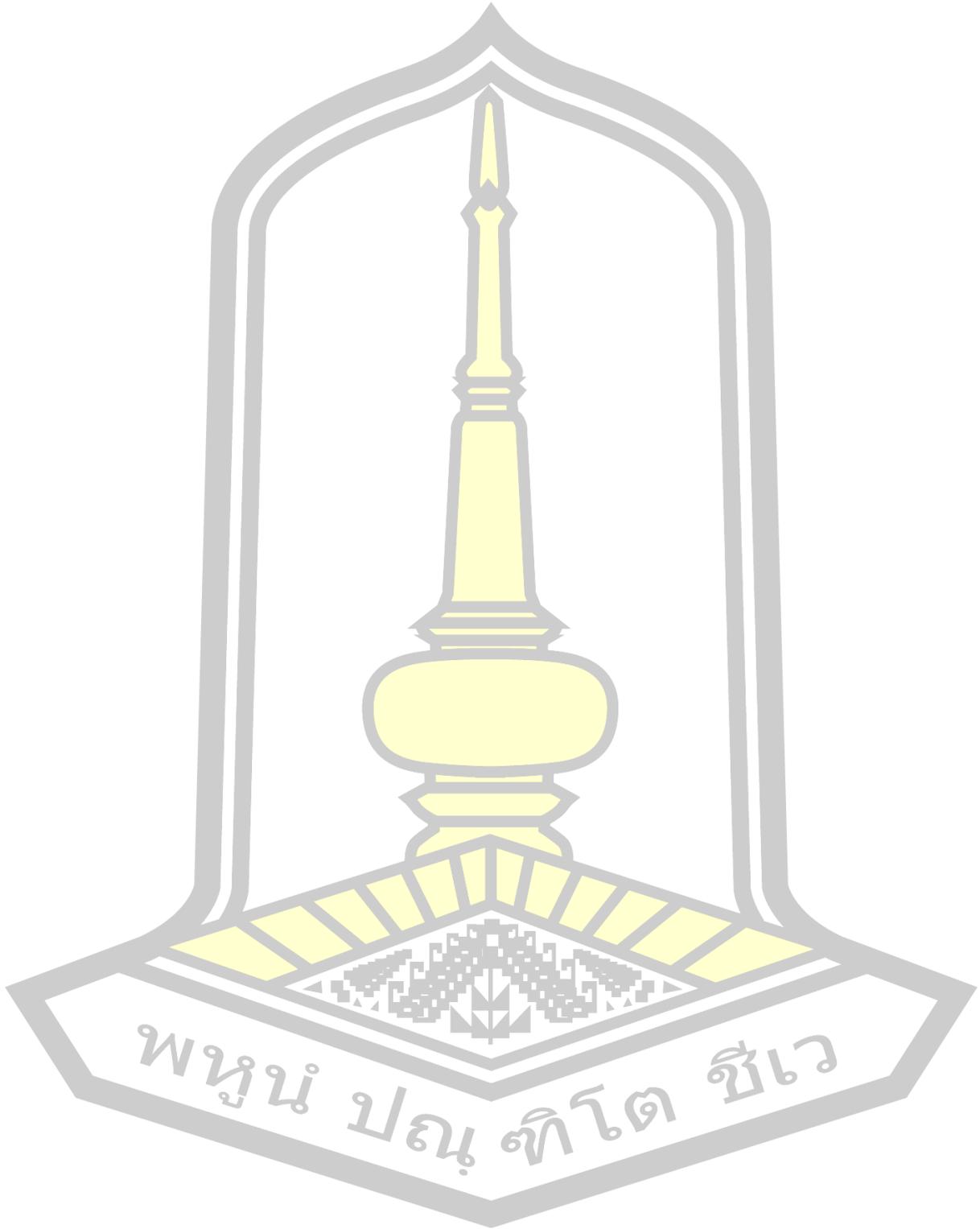
ประสบการณ์ในการวิจัยภาคสนามเรื่องพลวัตและการปรับตัวทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไตในบริบทสังคมอีสาน ทำให้ผู้วิจัยมองเห็นประเด็นอื่น ๆ ที่น่าสนใจ และสมควรนำเสนอเป็นหัวข้อวิจัย ดังนี้

1) ควรศึกษาแนวทางในการอนุรักษ์ ฟื้นฟู และพัฒนาเอกลักษณ์และขนบธรรมเนียมประเพณีของกลุ่มชาติพันธุ์ไต เช่น การรื้อฟื้นนำเอาเอกลักษณ์มาประยุกต์ใช้ การส่งเสริมเผยแพร่กิจกรรมทางเอกลักษณ์ การนำขนบธรรมเนียมประเพณีที่สูญหายไป กลับมาประยุกต์ใช้โดยการรื้อฟื้น ปรับปรุงและนำไปสู่การปฏิบัติ เป็นต้น

3) ควรศึกษาการพัฒนาการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไตอย่างยั่งยืน



บรรณานุกรม



บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- กาญจนา แก้วเทพ และกนกศักดิ์ แก้วเทพ. (2538). *การพึ่งตนเอง ศักยภาพในการพัฒนาชนบท*. กรุงเทพฯ: สภาคาทอลิกแห่งประเทศไทย.
- กฤษกนก ลิ้มพัฒนานนท์ชัย. (2557). พระราชดำริในพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว ต่อการก่อรูปของงานสถาปัตยกรรมแบบ “รักชาติ” ในรัชสมัย (2453-2468). กรุงเทพฯ: *วารสารวิชาการ Veridian E-Journal*, ปีที่ 7 (ฉบับที่ 2 พฤษภาคม – สิงหาคม 2557), หน้า 1364-1384.
- กุลนรี หาญพัฒนชัยกูร. (2538). *การปรับตัวของครอบครัวในการดูแลคนพิการ: ศึกษาเฉพาะกรณี อำเภอบัวใหญ่ จังหวัดนครราชสีมา*. [วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต]. มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- เกรียงไกร ผาสุตะ และพจนนวารารักษ์ เขจรเนตร. (2561). *พงศาวดารเมืองสกลนคร เมืองนครพนม ฉบับลายมืออำมาตย์ไท พระยาประจันตประเทศธานี (โง่นคำ พรหมสหายา ณ สกลนคร)*. สกลนคร: สมศักดิ์การพิมพ์.
- เกียรติศักดิ์ บังเพลิง. (2558). *ชุมชนชาติพันธุ์ “บรู” ร่วมสมัยบนพื้นที่ชายแดนไทย-ลาว: วิถีชีวิต และการปรับตัวทางวัฒนธรรม*. [วิทยานิพนธ์ปริญญาโท]. มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- กองการศึกษาเทศบาลตำบลกุสุมาลย์. (มปป). *ศูนย์วัฒนธรรมเฉลิมราช ศูนย์วัฒนธรรมไทยใต้*. สกลนคร: กองการศึกษาเทศบาลตำบลกุสุมาลย์.
- ขบวน พลตรี. (2527). *การผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรมของโซ่กับวัฒนธรรมภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ศึกษากรณีตำบลกุสุมาลย์และตำบลโพธิ์ไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร*. [วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต]. มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.
- ขจัดภัย บุรุษพัฒน์. (2518). *ชาวเขา*. กรุงเทพฯ: แพร่พิทยา.
- โครงการสารานุกรมไทยสำหรับเยาวชน. (2540). *สารานุกรมไทยสำหรับเยาวชน เล่ม 23: โดยพระราชประสงค์ในพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว*. กรุงเทพฯ: โครงการสารานุกรมไทยสำหรับเยาวชน.
- งามพิศ สัตย์สงวน. (2542). *หลักมานุษยวิทยาวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

- _____. (2545). *สถาบันครอบครัวของกลุ่มชาติพันธุ์ในกรุงเทพมหานคร: กรณีศึกษาครอบครัวไทยโซ่ง*. กรุงเทพฯ: คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- จามะรี เชียงทอง. (2550). *การเมืองเรื่องชาติพันธุ์ วัฒนธรรม และความรู้พื้นถิ่นในไทย เวียดนาม และลาว*. ใน มิ่งสรรพ์ ขาวสะอาด และจอห์น ดอร์ (บรรณาธิการ), ความท้าทายทางสังคมในภูมิภาคแม่น้ำโขง. อุบลราชธานี: ศูนย์วิจัยสังคมอนุภาคแม่น้ำโขง มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี.
- จารุวรรณ พรหมวัง. (2536). *การเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมบางประการของชาวไทยลื้อ*. [วิทยานิพนธ์ปริญญาตรีบัณฑิต]. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- จิตร ภูมิศักดิ์. (2556). *ประวัติศาสตร์ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ*. กรุงเทพฯ: ภาพพิมพ์.
- จุฑามาศ สนนก และพิเชษ อนุกุล. (2529). *การเปลี่ยนแปลงสังคมและวัฒนธรรมไทยลื้อ*. เชียงใหม่: ศูนย์วิจัยมหาวิทยาลัยพายัพ.
- ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ. (2546). “คนไทย” เป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันหรือไม่ หากมองแบบ BARTH, บทความวิชาการและความทรงจำในเรื่องในโอกาสเกษียณอายุราชการ รองศาสตราจารย์สุมิตร ปิติพัฒน์. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ชันต้า.
- _____. (2547). “บททวนแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์ข้ามยุคสมัยกับการศึกษาในสังคมไทย : ว่าด้วยแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์”. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- ชัชวาล วงษ์ประเสริฐ. (2526). *ไต่ถ้อยบังกับการเหยา*. โครงการส่งเสริมหนังสือตามแนวพระราชดำริ กรุงเทพฯ: ศักดิ์โสภณาการพิมพ์.
- ณัฐยา แคล้อย. (2546). *การเปลี่ยนแปลงด้านเศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรมหลังวิกฤตเศรษฐกิจปี 2540 ที่นำไปสู่ความเข้มแข็งของชุมชน: กรณีศึกษาชุมชนภูผาสวรรค์ อำเภอพยุหะคีรี จังหวัดนครสวรรค์*. [วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิต]. สถาบันบัณฑิตพัฒนบริหารศาสตร์.
- ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. (2463). *เรื่องเที่ยวที่ต่างๆ ภาค 4*. กรมศิลปากร.
- _____. (2543). *นิทานโบราณคดี*. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ: บรรณาการ.
- เต็ม วิชาคย์พจนกิจ. (2513). *ประวัติศาสตร์อีสาน เล่ม 2*. ม.ป.ท.: โรงพิมพ์สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย.
- ทรงคุณ จันทจร และคณะ. (2537). *ผ้าชาวโล้: ศึกษากรณีชาวโล้ อำเภอดงหลวง จังหวัดมุกดาหาร และอำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร*. มหาสารคาม: โดยความร่วมมือระหว่างสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติและสถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม.

- ทรงพันธ์ วรรณมาศ. (2521). วัฒนธรรมการแต่งกายดั้งเดิมในอีสาน. *การสัมมนาประวัติศาสตร์อีสาน*. มหาสารคาม: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม.
- ทรงวิทย์ ดลประสิทธิ์. (2530). “ไปดูชาวโล่ตัดเวรตัดกรรม” ในงานศิลปวัฒนธรรม. กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรม, หน้า 96-104.
- ธวัชชัย ไพไหล. (2562). กลุ่มชาติพันธุ์ไทลื้อในแอ่งสกลนคร. สกลนคร: วารสารบัณฑิตศึกษา มหาวิทยาลัยราชภัฏสกลนคร ปีที่ 16 (ฉบับที่ 74 กรกฎาคม – กันยายน 2562), หน้า 225-234.
- นัยน์ปพร ชูติภาค. *พ็อนโล่ทั้งบั้ง จังหวัดสกลนคร*. (2552). [วิทยานิพนธ์ปริญญาโท]. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- นิชธิมา บุญเฉลียว. (2552). *ความทรงจำร่วมของคนลื้อพลัดถิ่นกับประเพณีประติษฐานกรรม*. [วิทยานิพนธ์ปริญญาโท]. มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ณฐมน บัวพรมมี. (2550). *การใช้สื่อพิธีกรรมแซงชะนวมเพื่อเสริมสร้างศักดิ์ศรีของชาวโล่บ้านโพนจานอำเภอโพนจาน จังหวัดนครพนม*. [วิทยานิพนธ์ปริญญาโท]. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ณรงค์ เส็งประชา. (2532). *พื้นฐานวัฒนธรรมไทย*. กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.
- ณรงค์ อัจสิติ. (2555). *รัฐชาติ ชาติพันธุ์ และอัตลักษณ์ไทดำ*. วารสารสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, หน้า 55-78.
- ประจวบ จันทน์หมื่น. (2553). *วัฒนธรรมอีสานและภูมิปัญญาชาวบ้าน*. เอกสารประกอบการเรียนการสอนนิสิตวัฒนธรรมทางเศรษฐกิจของชุมชน. มหาวิทยาลัยราชภัฏศรีสะเกษ.
- ประสิทธิ์ ลีปรีชา. (2546). “อัตลักษณ์ทางเครือญาติของกลุ่มชาติพันธุ์ม้ง ท่ามกลางความทันสมัย” ใน *อัตลักษณ์ชาติพันธุ์และความเป็นชายขอบ*. ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี บรรณาธิการ. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, หน้า 204-252.
- ปทุมทิพย์ ม่านโคกสูง. (2547). *กลุ่มชาติพันธุ์ในจังหวัดสกลนคร*. สกลนคร: ศูนย์พัฒนาฟื้นฟูและเผยแพร่ภูมิปัญญาท้องถิ่น มหาวิทยาลัยราชภัฏสกลนคร.
- ผจญจิตต์ อธิคมน์นันทะ. (2538). *การเปลี่ยนแปลงสังคมและวัฒนธรรม*. พิมพ์ครั้งที่ 10. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยรามคำแหง.
- พัฒนา กิติอาษา. (2555). *วิถีอีสานใหม่*. ใน อภิราตี จันทน์แสง (บรรณาธิการ), *ประวัติศาสตร์นอกขนบ*. มหาสารคาม: อินทนิล.
- พจนวราภรณ์ ขจรเนตรวณิชกุล. (2561). *คนสกลนคร ชาติพันธุ์ในชั้นประวัติศาสตร์*. สกลนคร: สำนักพิมพ์สมศักดิ์การพิมพ์ กรู๊ป สกลนคร, หน้า 22.

ยศ สันตสมบัติ. (2538). *จากวรรณถึงเทวดา : มากชีสม์และมานุษยวิทยา มากชีสม์*. พิมพ์ครั้งที่ 2.

กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ยุคติ มุกดาวิจิตร. (2548). *อ่าน “วัฒนธรรมชุมชน” วาทศิลป์และการเมืองของชาติพันธุ์*

แนววัฒนธรรมชุมชน. กรุงเทพฯ: ฟ้ายืนยง.

เยาวลักษณ์ ชีพสุมล. (2546). *กระบวนการสื่อสารกับการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมของชาวเขา*
ศึกษาเฉพาะกรณีหมู่บ้านหนองเต่า ตำบลแม่วิน อำเภอแม่วาง จังหวัดเชียงใหม่.

[วิทยานิพนธ์ปริญญาโท]. มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ราชบัณฑิตยสถาน. (2525). *พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พุทธศักราช 2525*. กรุงเทพฯ:

อักษรเจริญทัศน์.

วิลาศ โพบิสาร. (2552). *การปรับตัวทางสังคมของชาวกูยในบริบทหุบวัฒนธรรมเขตอีสานใต้.*

[วิทยานิพนธ์ปริญญาโท]. มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

เบญจวรรณ สุขวัฒน์. (2558). *การปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ไทเขิน: การต่อรองเพื่อสิทธิการเป็น*

พลเมืองทางวัฒนธรรม. [วิทยานิพนธ์ปริญญาโท]. มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

บุญยงค์ เกศเทศ. (2551). *วัฒนธรรมเผ่าพันธุ์มนุษย์*. มหาสารคาม: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัย

มหาสารคาม.

พิรุฬห์ สวัสดิ์รัมย์. (2530). *การปฏิรูปการศึกษาในมณฑลอีสาน พ.ศ. 2442-2475*. [วิทยานิพนธ์

ปริญญาโท]. มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.

พงศา รวบรวมทรัพย์. (2550). *ภาพไทยบุคคลของสยามสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์*. [วิทยานิพนธ์ปริญญา

โท]. มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ: กรุงเทพฯ.

พรรณอร อุชุกภาพ. (2543). *ลักษณะชาติพันธุ์ไทโย้ยบ้านอากาศ อำเภออากาศอำนวย จังหวัด*

สกลนคร. สกลนคร: มหาวิทยาลัยราชภัฏสกลนคร.

พิทยา พิณสาร. (2543). *รูปแบบการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมของชุมชนชาวเขา*. [วิทยานิพนธ์ปริญญา

โท]. มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ศราวุธ แผงสีดำ. (2542). *ไทคร้ว: การผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรมศึกษากรณีบ้านดงสวนพัฒนา*

ตำบลนาทัน อำเภอคำม่วง จังหวัดกาฬสินธุ์. [วิทยานิพนธ์ปริญญาโท].

มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

ศิริจิต สนั่นตะ. (2556). *สถานการณ์โต้แย้งเรื่องพหุวัฒนธรรมในประเทศไทย*. *วารสารภาษาและ*

วัฒนธรรม, ปีที่ 32 (ฉบับที่ 1 มกราคม-มิถุนายน 2556).

ศรีสมพร สุขวงศา. (2551). *การปรับตัวทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไทแดงบ้านโพนทอง*

เมืองนาชายทอง นะคอนหลวงเวียงจันทน์ สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว.

[วิทยานิพนธ์ปริญญาโท]. มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

- ศูนย์ประสานงานองค์กรเอกชนพัฒนาชาวไทยภูเขา. (2551). *บทความเกี่ยวกับชาเผ่าหรือความเป็นชาติพันธุ์ (Ethnicity)*. ค้นเมื่อวันที่ 13 กันยายน 2564 : จาก <http://www.openbase.in.th/node/3457>.
- ลิขิต ธีรเวคิน. (2521). *ชนกลุ่มน้อยในประเทศไทย*. กรุงเทพฯ: แพร์พิทยา.
- วรวิฑูร์ สุวรรณฤทธิ. (2546). *วิถีไทย*. กรุงเทพฯ: โอ.เอส.พรีนติ้ง เฮ้าส์.
- สนิท สมัครการ. (2512). *การเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมกับการพัฒนาของสังคม*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: โครงการส่งเสริมเอกสารทางวิชาการ สถาบันบัณฑิตพัฒนบริหารศาสตร์.
- สงวน โชติสุขรัตน์. (2512). *ไทยยวน-คนเมือง*. กรุงเทพฯ: ไอเดียเนสโตร์.
- สวัสดิ์ ดวงจันทร์ และคณะ. (2522). *ประเพณีอีสาน*. อุบลราชธานี: เขตการศึกษา 11.
- สายชล สัตยานุรักษ์. (2550). *โครงการประวัติศาสตร์วิถีชีวิตเกี่ยวกับสังคมและวัฒนธรรมไทยของปัญญาชน (2435-2535)*. เชียงใหม่: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- สมเกียรติ ต้นสกุล. (2525). *สังคมวิทยาเบื้องต้นและความรู้เรื่องสังคมไทย*. สุราษฎร์ธานี: วิทยาลัยครูสุราษฎร์ธานี.
- สมศักดิ์ ศรีสันติสุข และสุวรรณ บัวทวน. (2528). *รายงานการวิจัยเรื่องการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมในชุมชนชาติพันธุ์สองแห่งของจังหวัดกาฬสินธุ์ ศึกษาเปรียบเทียบเฉพาะกรณี*. ขอนแก่น: มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- _____. (2533). *รายงานการวิจัยเรื่องการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม: แนวทางการศึกษาวิเคราะห์และวางแผน*. ขอนแก่น: คลังนาโนวิทยา.
- แสงเพชร สุพร. (2533). *โลกทัศน์กลุ่มชาติพันธุ์โซ่ : กรณีบ้านหนองยาง ตำบลชะโนดน้อย อำเภอดงหลวง จังหวัดมุกดาหาร*. [วิทยานิพนธ์ปริญญาโทศึกษาศาสตร์]. มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒมหาสารคาม.
- สุจิตต์ วงศ์เทศ. (2549). *หลวงพ่อดี๋หอม (เจ้าราชครูหลวงโพนสะเม็ก): พระสงฆ์ผู้นำชุมชนและการเมืองสองฝั่งโขง*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- สุรัตน์ วรารัตน์. (2524). *การศึกษาเชิงเปรียบเทียบประเพณีวัฒนธรรมของชาวมุสลิม-ชาวไทย-ชาวโล่*. สกลนคร: คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ วิทยาลัยครูสกลนคร. โครงการวิจัยสังคมวัฒนธรรมอีสาน.
- สุพิศวง ธรรมพันทา. (2543). *มนุษย์กับสังคม*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: ภูมิไทย.
- สุริชัย หวันแก้ว. (2547). *การเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม*. พิมพ์ครั้งที่ 9. กรุงเทพฯ: ด่านสุทธาการพิมพ์.
- สุริยา รัตน์กุล. (2531). *นานาภาษาในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหิดล, หน้า 142.

- สุเทพ สุนทรเกษม. (2548). *หมู่บ้านอีสานยุคสงครามเย็น: สังคมวิทยาของหมู่บ้านภาคตะวันออกเฉียงเหนือ*. กรุงเทพฯ: งานดี.
- สุภาวค์ จันทวานิช. (2545). *วิธีการวิจัยเชิงคุณภาพ*. พิมพ์ครั้งที่ 11. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุวิทย์ ธีรศาสตร์. (2543). *ประวัติศาสตร์ลาว 1779-1975*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์.
- สุวิไล เปรมศรีรัตน์. (2542). *ประมวลองค์ความรู้ชนกลุ่มน้อยที่พูดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติกในประเทศไทย*. รายงานผลการวิจัยฉบับสมบูรณ์. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- เสมอชัย พูลสุวรรณ. (2552). *รัฐฉาน (เมื่อใด): พลวัตของชาติพันธุ์ในบริบทประวัติศาสตร์และสังคมการเมืองร่วมสมัย*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- สมชาย นิลอาจิ. (2531). *สมบัติชนบทอีสาน เล่ม 3*. มหาสารคาม: ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดมหาสารคาม.
- สรณา อนุสรณ์ทรงกูร. (2550). *การเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ลาวใต้กรณีศึกษาชุมชนบ้านสูงเนิน ตำบลปากช่อง อำเภอจอมบึง จังหวัดราชบุรี*. [วิทยานิพนธ์ปริญญาโท]. มหาวิทยาลัยมหิดล.
- เอนก รักเงิน. (2551). *ชาติพันธุ์สัมพันธ์กับการปรับตัวทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ของในจังหวัดจันทบุรี*. [วิทยานิพนธ์ปริญญาโท]. มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- อมรา พงศาพิชญ์. (2541). *วัฒนธรรม ศาสนา ชาติพันธุ์: วิเคราะห์สังคมไทยแนวมานุษยวิทยา*. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- _____. (2542). *ความหลากหลายทางวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- _____. (2543). *วัฒนธรรม ศาสนา ชาติพันธุ์: วิเคราะห์สังคมไทยแนวมานุษยวิทยา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- อรุณรัตน์ จันทะลือ. (2549). *การสืบทอดความเชื่อเรื่องผีปู่ตาของเขาวงกต บ้านกอก ตำบลผาเสวย อำเภอสมเด็จ จังหวัดกาฬสินธุ์*. [วิทยานิพนธ์ปริญญาโท]. มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- อภิญา เพ็ญฟูสกุล. (2546). *อัตลักษณ์*. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ สาขาสังคมวิทยา.
- _____. (2548). *แนวคิดพื้นฐานทางสังคมและวัฒนธรรม*. พิมพ์ครั้งที่ 2. เชียงใหม่: คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

- อภิชาติ ภัทรธรรม. (2558). ชาวไทลื้อ หรือกะลื้อ. กรุงเทพฯ: วารสารการจัดการป่าไม้ ปีที่ 9 (ฉบับที่ 17-18 มกราคม – ธันวาคม 2558), หน้า 148-151.
- อคิน รพีพัฒน์. (2551). วัฒนธรรมคือความหมาย: ทฤษฎีและวิธีการของคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) กรุงเทพมหานคร.
- แอมอนิเย เอเจียน. (2539). บันทึกการเดินทางในลาว (ทองสมุทร ไคเร และสมหมาย เปรมจิตต์, Trans.). กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- อุทัย เทพสิทธิธา. (2509). ความเป็นมาของไทย-ลาว. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เปรมชัย.
- เอี่ยม ทองดี. (2548). การเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรม. กรุงเทพฯ: สหธรรมิก.

สื่อสิ่งพิมพ์

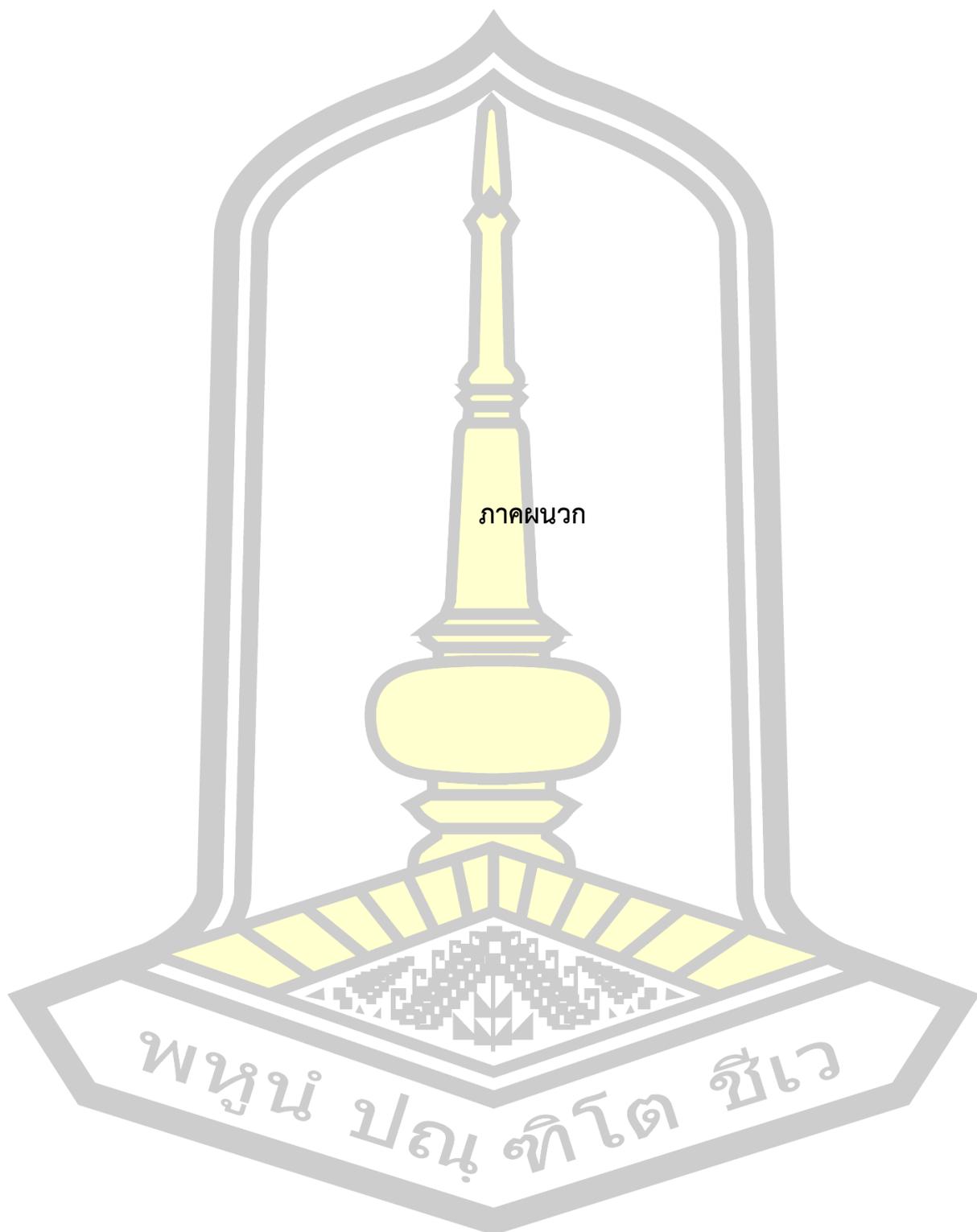
- ไทยพีบีเอส. (20 ตุลาคม 2561). สืบสานวิถีคนไทลื้อ. รายการทั่วถิ่นแดนไทย, ยูทูป. <https://www.youtube.com/watch?v=rmCvGD6EO7g>

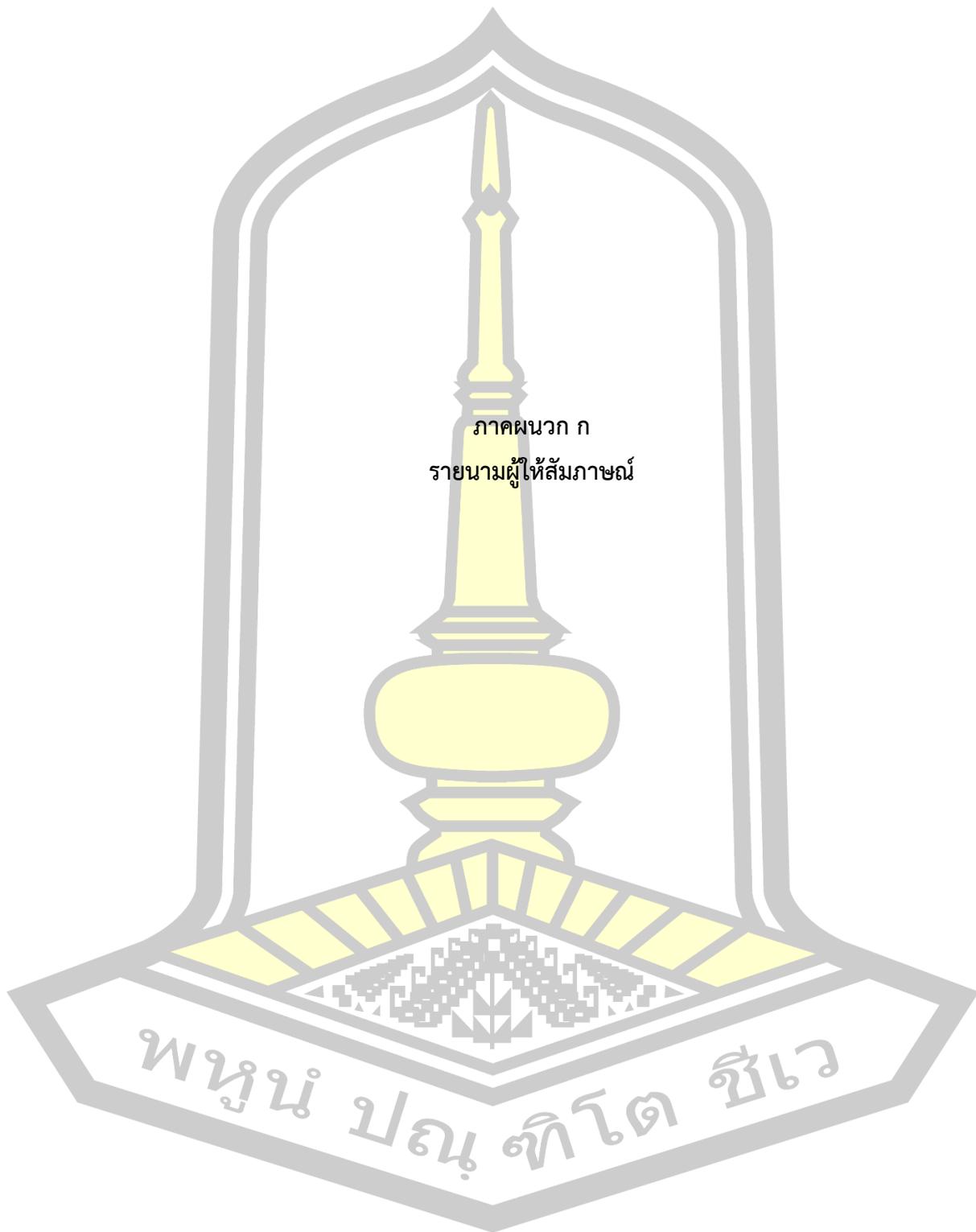
ภาษาอังกฤษ

- Amonier, E. (2000). *Isan Travels: Northeast Thailand's Economy in 1883-1883*. (Walter E.J. Tips, Trans). Bangkok: White Lotus.
- Appadurai, A. (2008). *The transnational Studies Reader*. P 50. New York and London: Routledge.
- Bangperng, Kiattisak. (2022). "The Dynamics of Kha-phrakaew identity in the context of Thai-Lao History and Politics." *Manusaya: Journal of Humanities Volume 25(1)*: 1-19. Doi: <https://doi.org/10.1163/26659077-25010020>.
- Barth, Fredrick. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little Brown and Company.
- Bernatzik, H.A. (1938). *The Spirits of the Yellow Leaves*. London: Robert Hale.
- Cohen, Abner. (1974). *Urban Ethnicity*. London: Tavistock.
- Frank M.L., Gerald C. H. and John K.M. (Eds.). (1964). *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia*. New Haven: Human Relations Area Files Press.

- Raymond S. Kania and Siriphan Hatuwong Kania. (1979). The So People of Kusuman, Northeastern Thailand. *JSS* 67. 1: 74-110 (*Journal of the Siam Society, Bangkok*).
- Keyes, Charles F. (1979). *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Frontier with Buma*. Pennsylvania: Institute for the Study of Human Issues.
- Keyes, Charles F. (2003). *Ethnicity and the Nation States: Asian Perspective*. Empire to Modern States.
- Kirch, A. T. (1977). Complexity in the Thai Religion System: An Interpretation. *The Journal of Asian Studies*, 36, 2 February.
- Leach, Edmund. (1964). *Political System of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Cambridge: Harvard University Press.
- Malesevic, S. (2011). *Ethnicity in Time and space: A Conceptual Analysis*. From Cur.sagepub.com at SWETS WISE ONLINE CONTENT. Retried August 23, 1012.
- Paul Sidwell and Mathias Jenny. (2014). *The Handbook of Austroasiatic Languages*. Boston: Brill.
- Richard, D Alba. (1992). "Ethnicity," in *Encyclopedia of Sociology (Volume 2)*. P. 575-584. Edited by F. Borgatta and Mare L. Borgatta. New York: Macmillan Publishing Company.
- Scott, James C. (1976). *The Moral Economy of the Peasant*. New Haven: Yale University Press.
- Seidenfaden, E. (1943). The So and the Phuthai. *Journal of the Siam Society* 1941-1950 Vol. 342(1943) 145-152.
- Winichakul, T. (2000). *The others within: Travail and Ethno-spatial differentiation of Siamese subject 1885-1910*. In Andrew Turton (Ed.), *Civility and Savagery*. Richmond: Curzon Press.

พจนานุกรมศิลปวัฒนธรรม





รายนามผู้ให้สัมภาษณ์

- ไกรสร ฮาดคะดี (ปราชญ์ชาวบ้าน) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านโพธิ์ไพศาล หมู่ 3 ตำบลโพธิ์ไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร เมื่อวันที่ 22 พฤษภาคม 2564.
- เขียน กุลวงศ์ (มัคทายก/ ปราชญ์ชาวบ้าน) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์ ที่บ้านพะทาย หมู่ 6 ตำบลพะทาย อำเภอกำแพงแสน จังหวัดนครพนม.
- คิม กุจนา (ปราชญ์ชาวบ้าน) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านโพนจาน หมู่ 2 ตำบลโพนจาน อำเภโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 19 มิถุนายน 2564.
- คารมณั เพียรภายลุน (ครู/ อาจารย์) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย หมู่ 6 ตำบลพะทาย อำเภอกำแพงแสน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 5 กุมภาพันธ์ 2565.
- คำตัน จานเจริญ (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านโพนจาน หมู่ 2 ตำบลโพนจาน อำเภโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 22 พฤษภาคม 2565.
- คำตา ราชมณี (ปราชญ์ชาวบ้าน) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านโพนจาน หมู่ 2 ตำบลโพนจาน อำเภโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 22 พฤษภาคม 2564.
- คำสี ชนะพจน์ (ชาวบ้านทั่วไป/ลูกแก้ว) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านโพนจาน หมู่ 2 ตำบลโพนจาน อำเภโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 22 พฤษภาคม 2564.
- จันทร์ดา โปติยะ (ชาวบ้านทั่วไป/ลูกแก้ว) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านโพนจาน หมู่ 2 ตำบลโพนจาน อำเภโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 22 พฤษภาคม 2564.
- เจริญ พิมพ์โยธา (สมาชิกสภาองค์การบริหารส่วนตำบลพะทาย หมู่ 5) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, นายเทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย หมู่ 5 ตำบลพะทาย อำเภอกำแพงแสน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 20 มีนาคม 2565.
- จรัสศักดิ์ มะละ (อดีต ส.อบต.) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย หมู่ 4 ตำบลพะทาย อำเภอกำแพงแสน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 27 กุมภาพันธ์ 2565.

จิราภรณ์ ดิธธรรม (ชาวบ้านทั่วไป/นักศึกษา) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านโพธิ์ไพศาล หมู่ 3 ตำบลโพธิ์ไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร
เมื่อวันที่ 20 มีนาคม 2565.

ใจ แก้วใส (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านโพธิ์ไพศาล
หมู่ 3 ตำบลโพธิ์ไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร เมื่อวันที่ 20 มีนาคม 2565.

ชไมพร เลิศสรระน้อย (ชาวบ้านทั่วไป/นักเรียน) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านโนนจาน หมู่ 2 ตำบลโนนจาน อำเภอโนนสวรรค์ จังหวัดนครพนม
เมื่อวันที่ 22 พฤษภาคม 2565.

ไชยณรงค์ มะละ (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย
หมู่ 6 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 2 มกราคม 2565.

ชินวัตร เวินเมหา (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านพะทาย หมู่ 5 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม
เมื่อวันที่ 20 มีนาคม 2565.

ดารุณี พรหมแพทย์ (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านพะทาย หมู่ 6 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม
เมื่อวันที่ 19 มีนาคม 2565.

ดารารภรณ์ พิทักษ์ (ครูอาจารย์) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่โรงเรียนบ้านโนนจาน บ้านโนนจาน หมู่ 2 ตำบลโนนจาน อำเภอโนนสวรรค์
จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 27 กุมภาพันธ์ 6565.

ตัน นามพะทาย (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านพะทาย หมู่ 4 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม
เมื่อวันที่ 27 กุมภาพันธ์ 2565.

เตียน สุดา (ปราชญ์ชาวบ้าน) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านโพธิ์ไพศาล หมู่ 3 ตำบลโพธิ์ไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร
เมื่อวันที่ 19 มิถุนายน 2564.

ทงศักดิ์ พลอาสา (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านโพธิ์ไพศาล หมู่ 3 ตำบลโพธิ์ไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร
เมื่อวันที่ 2 มกราคม 2565.

ทำนอง ทายะน้อย (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านพะทาย หมู่ 6 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม
เมื่อวันที่ 2 มกราคม 2565.

- ทองหล่อ ไชยสุระ (ผู้ใหญ่บ้าน) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย หมู่ 6 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 27 กุมภาพันธ์ 2565.
- ทอน กุลวงศ์ (ปราชญ์ชาวบ้าน/ประธานสภาองค์การบริหารส่วนตำบล) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย หมู่ 6 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 2 มกราคม 2565.
- ธนากร แสนป้อง (สมาชิกสภาองค์การบริหารส่วนตำบลพะทาย หมู่ 4) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย หมู่ 4 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 20 มีนาคม 2565.
- ธเนตพล นามพะทาย (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย หมู่ 3 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 2 มกราคม 2565.
- ธีระพงษ์ อินธิราช (สมาชิกสภาองค์การบริหารส่วนตำบลพะทาย หมู่ 3) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย หมู่ 3 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 20 มีนาคม 2565.
- นนทิดา ไชยสุระ (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย หมู่ 3 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 2 มกราคม 2565.
- นิวัฒน์ ไชยสุระ (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย หมู่ 4 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 20 มีนาคม 2565.
- นิตยา ริญานันท์ (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย หมู่ 6 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 27 กุมภาพันธ์ 2565.
- บุญมี แพงสละ (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, นายเทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย หมู่ 3 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 20 มีนาคม 2565.
- บุญเรือง กาววัน (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย หมู่ 6 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 22 มีนาคม 2565.

บุญฮัก ข้ามประเทศ (ชาวบ้านทั่วไป/ลูกแก้ว) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านโนนจาน หมู่ 2 ตำบลโนนจาน อำเภอโนนสวรรค์ จังหวัดนครพนม
เมื่อวันที่ 22 พฤษภาคม 2564.

บัวศรี จันทร์หอม (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านโพธิ์ไพศาล หมู่ 9 ตำบลโพธิ์ไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร
เมื่อวันที่ 10 เมษายน 2566.

ปกรณธรรม ศรีวรสาร (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านพะทาย หมู่ 4 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม
เมื่อวันที่ 19 มีนาคม 2565.

ประดิษฐ์ แสงพายุ (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านพะทาย หมู่ 3 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม
เมื่อวันที่ 19 มีนาคม 2565.

ประยูร วงมะสอ เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านโคกสว่าง หมู่ 9
ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 9 เมษายน 2566

ปราณี แพงสละ (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย
หมู่ 4 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 19 มีนาคม 2565.

ปิ่นใจ กองลีมา (ปราชญ์ชาวบ้าน/หมอเหยา) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านโพธิ์ไพศาล หมู่ 9 ตำบลโพธิ์ไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร
เมื่อวันที่ 20 มิถุนายน 2564.

เปลี่ยน มูลตรงคะ (ปราชญ์ชาวบ้าน/แม่แก้ว) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านโนนจาน หมู่ 2 ตำบลโนนจาน อำเภอโนนสวรรค์ จังหวัดนครพนม
เมื่อวันที่ 5 กันยายน 2563.

เปอ มะละ (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย
หมู่ 5 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 19 มีนาคม 2565.

ผาย นามพะทาย (ผู้นำทางพิธีกรรม/พ่อจ๋า) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านพะทาย หมู่ 4 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม
เมื่อวันที่ 22 พฤษภาคม 2564.

พระครูโสภาสุตฺตมิกิจ (เจ้าอาวาสวัดบ้านพะทาย) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย
เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม
เมื่อวันที่ 10 ตุลาคม 2565.

พระอาจารย์ณัฐพล กุศลจิตโต (เจ้าอาวาสวัดโพชนทราย) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย

เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านโพนจาน หมู่ 2 ตำบลโพนจาน อำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม
เมื่อวันที่ 6 กันยายน 2563.

พระศักดิ์ มะละ (ชาวบ้านทั่วไป/อดีต ส.อบต.) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,

ที่บ้านพะทาย หมู่ 3 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม
เมื่อวันที่ 27 กุมภาพันธ์ 2565.

เพ็ญจันทร์ เสนแพ้ง (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,

ที่บ้านโพธิ์ไพศาล หมู่ 9 ตำบลโพธิ์ไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร
เมื่อวันที่ 2 มกราคม 2565.

พจน์ สุรินาม (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,

ที่บ้านพะทาย หมู่ 3 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม
เมื่อวันที่ 27 กุมภาพันธ์ 2565.

พล ราชมณี (ปราชญ์ชาวบ้าน) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านโพนจาน

หมู่ 2 ตำบลโพนจาน อำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 22 พฤษภาคม 2565.

ภักดี สิทธิพลา (ปราชญ์ชาวบ้าน) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,

ที่บ้านโพนจาน หมู่ 2 ตำบลโพนจาน อำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม
เมื่อวันที่ 22 พฤษภาคม 2564.

มลิวลีย์ กุณา (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านโพนจาน

หมู่ 2 ตำบลโพนจาน อำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 19 มิถุนายน 2564.

มัน แสนมอม (ปราชญ์ชาวบ้าน) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านโพนจาน

หมู่ 2 ตำบลโพนจาน อำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 27 ธันวาคม 2563.

มิตร ชิตบุตร (ปราชญ์ชาวบ้าน) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,

ที่บ้านโพธิ์ไพศาล หมู่ 9 ตำบลโพธิ์ไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร
เมื่อวันที่ 20 มิถุนายน 2564.

มิ่ง ทุมแต้ม (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย

หมู่ 4 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 27 กุมภาพันธ์ 2565

ราตรี รียะบุตร (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย

หมู่ 4 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 6 กุมภาพันธ์ 2565.

ริญญาภัทร์ โชตน์ภักควรรธนะ (ชาวบ้านทั่วไป/ อดีตนายกองค้การบริหารส่วนตำบลพะทาย)

เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย หมู่ 4 ตำบลพะทาย
อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 6 กุมภาพันธ์ 2565.

- รุ่งเรือง ราชฉนิ (ครูอาจารย์/ปราชญ์ชาวบ้าน) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ่าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านโพนจาน หมู่ 2 ตำบลโพนจาน อำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 6 กุมภาพันธ์ 2565.
- ลัดดาภรณ์ ไชยสุระ (ครูอาจารย์) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ่าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย หมู่ 4 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 27 กุมภาพันธ์ 2565.
- วิชัย สุรินาม (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ่าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย หมู่ 4 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 9 ตุลาคม 2565.
- วิภาวดี โพธิยะ. (2565). (ชาวบ้านทั่วไป). เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ่าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านโพนจาน หมู่ 2 ตำบลโพนจาน อำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 27 กุมภาพันธ์ 2565.
- วุฒิชัย แต้มกลาง (ปราชญ์ชาวบ้าน) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ่าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านโพธิไพศาล หมู่ 3 ตำบลโพธิไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร เมื่อวันที่ 4 กันยายน 2563.
- ศรารุช กุลวงศ์ (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ่าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย หมู่ 5 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 20 มีนาคม 2565.
- สนั่น ไยปางแก้ว (ผู้นำพิธีกรรม/ประธานกลุ่มสืบสานวิถีพิธีกรรมวัฒนธรรมโส้) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ่าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านโพธิไพศาล หมู่ 9 ตำบลโพธิไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร เมื่อวันที่ 20 มิถุนายน 2564.
- สะไว มะละ (ปราชญ์ชาวบ้าน และสมาชิกสภาองค์การบริหารส่วนตำบลพะทาย หมู่ 6) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ่าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย หมู่ 6 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 22 พฤษภาคม 2564.
- สันทาน ธิยะบุตร (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ่าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย หมู่ 4 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 27 กุมภาพันธ์ 2565.
- สารพี มะละ (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ่าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านพะทาย หมู่ 3 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 20 มีนาคม 2565.
- สารี ขำมประเทศ (ชาวบ้านทั่วไป และอดีตผู้ใหญ่บ้าน) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ่าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านโพนจาน หมู่ 2 ตำบลโพนจาน อำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 5 กุมภาพันธ์ 2565.

- สาคร บุญเทียม (ชาวบ้านทั่วไป/อดีต ส.อบต.) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านพะทาย หมู่ 3 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม
เมื่อวันที่ 27 กุมภาพันธ์ 2565.
- แสงจันทร์ ขำวประเทศ (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านโพนจาน หมู่ 2 ตำบลโพนจาน อำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม
เมื่อวันที่ 5 กุมภาพันธ์ 2565.
- สี ข้ามของมา เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านโพนจาน
หมู่ 2 ตำบลโพนจาน อำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 20 มีนาคม 2565.
- สุรศักดิ์ คำชาย เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านโคกสว่าง หมู่ 9
ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 9 เมษายน 2566
- สมชาย ไชยนาน (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านโพธิ์ไพศาล หมู่ 9 ตำบลโพธิ์ไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร
เมื่อวันที่ 10 เมษายน 2566.
- สมบูรณ์ พูลวงศ์ (ปราชญ์ชาวบ้าน) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านพะทาย หมู่ 3 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม
เมื่อวันที่ 19 กันยายน 2563.
- สมพาร ทายะน้อย (ชาวบ้านทั่วไป/ อดีต ส.อบต.) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย
เป็นผู้สัมภาษณ์ ที่งานไหลเรือไฟ อำเภอเมือง จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 10 ตุลาคม 2565
- สมศักดิ์ ชิตบุตร (ปราชญ์ชาวบ้าน) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านโพธิ์ไพศาล หมู่ 3 ตำบลโพธิ์ไพศาล อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดสกลนคร
เมื่อวันที่ 4 กันยายน 2563.
- สอ กุจนา (ปราชญ์ชาวบ้าน) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์, ที่บ้านโพนจาน
หมู่ 2 ตำบลโพนจาน อำเภอโพนสวรรค์ จังหวัดนครพนม เมื่อวันที่ 27 ธันวาคม 2563.
- เอกสิทธิ์ รียะบุตร (ชาวบ้านทั่วไป) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านพะทาย หมู่ 5 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม
เมื่อวันที่ 19 มีนาคม 2565.
- อ่อน พรมางษ์ษา (สัปเหร่อ/ผู้นำทางพิธีกรรม) เป็นผู้ให้สัมภาษณ์, เทพรักษ์ สุริฝ้าย เป็นผู้สัมภาษณ์,
ที่บ้านพะทาย หมู่ 6 ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม
เมื่อวันที่ 19 มีนาคม 2565.

ประวัติผู้เขียน

ชื่อ	นายเทพรักษ์ สุริฝ้าย
วันเกิด	วันที่ 9 เดือนพฤษภาคม พ.ศ. 2532
สถานที่เกิด	อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม
สถานที่อยู่ปัจจุบัน	บ้านเลขที่ 66/1 หมู่ที่ 9 บ้านโคกสว่าง ตำบลพะทาย อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม 48120 ประเทศไทย
ตำแหน่งหน้าที่การงาน	นักวิชาการศึกษา
สถานที่ทำงานปัจจุบัน	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม ตำบลขามเรียง อำเภอกันทรวิชัย จังหวัดมหาสารคาม 44150
ประวัติการศึกษา	พ.ศ. 2551 มัธยมศึกษาตอนปลาย โรงเรียนพะทายพิทยาคม จังหวัดนครพนม พ.ศ. 2554 ปริญญารัฐศาสตรบัณฑิต (รป.) สาขาวิชาบริหารรัฐกิจ และกิจการสาธารณะ วิทยาลัยการเมืองการปกครอง มหาวิทยาลัยมหาสารคาม พ.ศ. 2560 ปริญญารัฐประศาสนศาสตรมหาบัณฑิต (รป.ม.) สาขาวิชาการปกครองท้องถิ่น วิทยาลัยการปกครอง ท้องถิ่น มหาวิทยาลัยขอนแก่น พ.ศ. 2567 ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต (ปร.ด.) สาขาวิชาศาสนาและภูมิปัญญาเพื่อการพัฒนา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

พูนุ่ ปณุ่ ทีโตะ ชีเว