

บทที่ ๗

การรับรู้และการแสดงออกต่อมโนทัศน์เกี่ยวกับ “พิพิธภัณฑ” : “ตัวตน” กับเวลา ประวัติศาสตร์ มรดกและชุมชนท้องถิ่น

“มนุษย์สร้างประวัติศาสตร์ แต่พวกเขาไม่ได้สร้างมันตามที่เขาพอใจ
พวกเขาไม่ได้สร้างมันภายใต้สถานการณ์แวดล้อมที่เลือกโดยตัวเอง
หากแต่ภายใต้สถานการณ์แวดล้อมที่ได้รับการเผชิญหน้าโดยตรงและได้รับส่งผ่านมาจากอดีต”¹

เคยมีผู้กล่าวว่าความแตกต่างพื้นฐานในการศึกษาประวัติศาสตร์และมานุษยวิทยานั้นไม่ได้อยู่ที่ประเด็นศึกษา จุดมุ่งหมายหรือวิธีการศึกษา เพราะทั้งสองสาขาดังกล่าวมีความสนใจที่จะทำความเข้าใจศึกษาเกี่ยวกับ “มนุษย์” เหมือนกัน หากอยู่ที่ว่าประวัติศาสตร์จะศึกษาข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับการแสดงออกของชีวิตทางสังคม (social life) ที่อยู่ใน “จิตสำนึก” (conscious) มนุษย์ ส่วนมานุษยวิทยานั้นพยายามทำความเข้าใจพื้นฐาน “จิตใต้สำนึก” (unconscious) ของชีวิตทางสังคม²

ดังนั้นหากว่าจิตสำนึกมีความสัมพันธ์กับเจตจำนง(will) เป็นตัวขับเคลื่อนที่บุคคลสามารถควบคุมได้ แต่จิตใต้สำนึกเป็นโครงสร้าง(ภายใน)ที่กำหนดและกระตุ้นจิตสำนึกอีกชั้นหนึ่งแล้ว ก็ดูเหมือนว่าจะพ้องกับประโยชน์ของมาร์กซ์ดังที่ได้ไปรยไว้ข้างบน ทั้งด้านหนึ่งก็ดูสอดคล้องกับแนวคิดของบัวร์ดิเยอที่ให้ความสำคัญการวิภาษวิธีระหว่าง habitus และ field โดยเน้นความสำคัญไปที่ “การปฏิบัติการ”(practice) ซึ่งเป็นผลลัพธ์ของความสัมพันธ์เชิงวิภาษวิธีระหว่างการกระทำของมนุษย์และโครงสร้างสังคม อนึ่ง หากเชื่อว่ามนุษย์เกิดมาด้วยจิตที่ว่างเปล่า(tabula rasa=blank slate) ดังนั้นแม้ว่าการรับรู้และตีความเกี่ยวกับประเด็นต่างๆของปัจเจกแต่ละคนจะแตกต่างกัน แต่การ

¹Karl Marx, *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte* (New York: international Publishers,1963), p.15 cited in George Ritzer, *Sociological Theory*, 5th ed.(Singapore:Mcgraw-Hill,2000), p. 509.

²ดูใน สุเทพ สุนทรเกสัช, “ทฤษฎีมานุษยวิทยาโครงสร้างกับประวัติศาสตร์” ใน *มานุษยวิทยากับประวัติศาสตร์*, พิมพ์ครั้งที่ ๒(กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, ๒๕๔๘), หน้า ๕๗-๖๗.

แต่ในทัศนะของฟรอยด์เจตจำนงเสรีนั้นเป็นเพียงการเข้าใจผิดที่ลวงตา(delusion)เรา เพราะจริงแล้วมันถูกกำหนดและกระตุ้นโดยจิตใต้สำนึกนั่นเอง อย่างไรก็ตามในส่วนของผู้ที่คัดค้านมองว่าจิตใต้สำนึกนั้นเป็นเพียงวิธีการใหม่ที่ทำให้ปัจเจกบุคคลเป็นวัตถุ(object)ของอำนาจ เป็นการให้อภิสัทพ์กับจิตวิเคราะห์ในการเข้าถึง “ความลับ” ของความเป็นอัตวิสัย ตรงกันข้ามจิตใต้สำนึกก็เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาเช่นเดียวกับวาทกรรมอื่นๆที่เกี่ยวกับตัวตน(Burkitt,1992 : 95)

รับรู้และตีความนั้นก็ถูกกระตุ้น โดย habitus ที่สัมพันธ์กับประสบการณ์และภูมิหลังของบริบทแวดล้อมและประวัติศาสตร์ที่ได้หล่อหลอมขัดเกลาบุคคลและกลุ่มนั้นๆ ด้วย (group habitus) เช่นนี้จึงอาจมีการรับรู้และตีความ “ความจริงพื้นฐาน” ไกล่เคียงกันได้

ดังนั้นตามแนวคิดพื้นฐานของสังคมวิทยาความรู้ (Sociology of Knowledge) มานุษยวิทยาประสบการณ์ (Anthropology of Experience) และมานุษยวิทยาตีความ (interpretive anthropology) ในบทนี้จึงพยายามทำความเข้าใจประสบการณ์การรับรู้ (perception) และแสดงออก (expression) ของมโนทัศน์พื้นฐานที่สัมพันธ์กับ “พิพิธภัณฑน์” คือ “เวลา” “ประวัติศาสตร์” “มรดก” และ “ชุมชนท้องถิ่น” ทั้งนี้เพื่อทำความเข้าใจว่า (๑) ผู้คนคิดอะไรและ (๒) คิดอย่างไรต่อมโนทัศน์ดังกล่าว อนึ่งแนวทางนี้ยังสำคัญต่อกระบวนการของ “นิเวศพิพิธภัณฑน์” (Ecomuseum)³ ซึ่งให้ความสำคัญกับการรับรู้และตีความของเจ้าของวัฒนธรรมนั้นเป็นหลัก โดยเฉพาะการวิเคราะห์ผ่าน “การรับรู้” ที่มีลักษณะสัมพัทธนิยมซึ่งถูกมองว่า “ความจริง” (truth) เป็น “จริง” (true) ก็เพียงแต่สัมพันธ์กับประสบการณ์และมุมมองของคนๆ นั้น เป็นความจริงที่ผู้คนที่รับรู้ว่าเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ในตัวมันเอง (naïve realism) หรือเป็นความจริงโดยตรง ซึ่งผู้ที่รับรู้เชื่อว่าตนเองติดต่อกับโลกภายนอกอย่างตรงไปตรงมา ทว่า เราหาได้รับรู้โลกภายนอกได้โดยตรง (indirect realism) ไม่ กล่าวคือภาพตัวแทนของวัตถุที่เรารับรู้เป็นกิจกรรมของสมอง และเราสามารถที่จะรู้ก็แต่เพียงความคิดหรือการตีความเกี่ยวกับวัตถุต่างๆ เท่านั้น ด้วยเพราะมีม่านการรับรู้ (veil of perception) ที่ห่อหุ้มปกป้องความรู้มือแรกของสิ่งต่างๆ เอาไว้ โดยดำรงอยู่ระหว่างจิตใจและวัตถุ ซึ่งทำให้เราไม่สามารถรับรู้วัตถุได้โดยตรงและม่านนี้ก็คือ “ความคิด” (idea) ที่กั้นจิตใจและวัตถุไม่ให้ติดต่อกันโดยตรง

จากตรรกะนี้ “ความจริง” ที่รับรู้เป็นเพียง “ความจริงภาพตัวแทน” (representative realism) สอดคล้องกับที่คานท์บอกว่าเราไม่สามารถเข้าใจและเข้าถึง “noumenon” (หรือ thing-in-itself) ได้โดยตรงและสมบูรณ์ เราสามารถเข้าใจได้แต่ “phenomenon” ที่สามารถสังเกตได้ด้วยประสาทสัมผัสเท่านั้น กล่าวคือเราสามารถเข้าถึงแต่เพียงภาพตัวแทนหรือ “เงา” ของความจริงสูงสุด (ถ้ามีอยู่) หรือ “noumenon” เท่านั้น เป็น “ความจริง” ที่ได้มาจากการสร้างความสัมพันธ์ระหว่าง “ข้อเท็จจริง” ต่างๆ ขึ้นมา ซึ่งการคิดหรือการสร้างความสัมพันธ์ที่ไม่มีอยู่จริงนี้เป็นเพียงความพยายามที่จะ “จำลองความจริง” ขึ้นมาเท่านั้น ไม่ใช่ “ความจริงจริงๆ” ซึ่งเราไม่มีวันรู้แน่นอน เด็ดขาด คุณค่าของความสัมพันธ์ที่สร้างขึ้นนี้จึงไม่ได้อยู่ที่จริงหรือไม่จริง แต่อยู่ที่ว่ามันเปิดพื้นที่ให้ข้อเท็จจริงนานาชนิดถูกบรรจุลงไปได้มากมายโดยไม่ต้องคัดแต่งข้อเท็จจริงเหล่านั้น⁴

³ ดูสรุปย่อแนวคิดใน <http://www.osservatorioecomusei.net/PDF/UK/definizioneUK.pdf> วันที่ 16 ตุลาคม 2550

⁴ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “คิดเป็น,” มิติชนสุดสัปดาห์ ๑๓๕๐ (๖-๑๒ เมษายน ๒๕๕๐) : ๑๖.

ดังนั้น “การรับรู้” จึงเป็นกระบวนการของการเรียนรู้ การตีความ การคัดสรรและการจัดระบบ ข้อมูลทางประสาทสัมผัสซึ่งดำเนินไปพร้อมกระบวนการของจิตและแม้ว่าการรับรู้ที่ประกอบขึ้นจากการตีความเกี่ยวกับโลกของปัจเจกบุคคล แต่เนื่องจากว่าด้วยความเหมือนกันของการรับรู้ (ทางประสาทสัมผัสซึ่งสัมพันธ์กับบริบท) จึงทำให้คนเรามีแนวโน้มที่จะรับรู้ต่อความจริงคล้ายคลึงกัน ดังนั้น “ความจริง” จึงเป็นเพียงความเห็นพ้องต้องกันของการรับรู้ (consensus of perception)

อนึ่ง จึงสอดคล้องกับญาณวิทยาและภววิทยา “โครงสร้างนิยมเชิงตีความ” ที่มองว่าโลกทางสังคมนั้นเป็น “ความจริงทางสังคมเชิงอัตวิสัย” (subjective social reality) ดังนั้นการกระทำทางสังคมใดๆของผู้คนจึงถูกกำกับและกำหนดโดยการตีความ “ความจริง” ของกลุ่มและบริบทเพื่อให้สามารถสื่อสารและเข้าใจตรงกันได้ ทั้งนี้การจะทำให้พันธะหน้าที่เชิงคุณธรรมนี้บรรลุผลได้ ก็โดยใช้กระบวนการและโครงสร้างของชุมชนท้องถิ่นที่เห็นพ้อง ดังนั้น แนวคิดนี้จึงสอดคล้องกับการดำเนินการของ “พิพิธภัณฑ์ท้องถิ่น” ที่ต้องอาศัยความร่วมมือและความรู้ของชุมชนท้องถิ่น

ประสบการณ์ของการรับรู้และแสดงออกเกี่ยวกับ “เวลา”

แนวคิดเกี่ยวกับ “เวลา” เป็นประเด็นคลาสสิกทางปรัชญา สิ่งที่เราดูเหมือนว่าคุ้นเคยในชีวิตประจำวันแต่ก็ยากยิ่งจะอธิบายให้เข้าใจได้ แต่เวลาก็เป็นสิ่งสำคัญที่ถูกใช้เป็นตัวกำหนดกิจกรรมต่างๆและมีความสัมพันธ์กับมนุษย์ทั้งในระดับปัจเจกบุคคลและสังคมไม่ว่าจะเป็นมิติเศรษฐกิจ การเมือง สังคมและวัฒนธรรม อนึ่ง ในแต่ละสังคมนั้นก็มักมีการรับรู้และวัฒนธรรมเกี่ยวกับเวลาแตกต่างกันไป ทั้งแต่ละบุคคลก็ยังมีสำนึกเวลาของตนเอง (private time) ด้วยหรือที่ทางจิตวิทยาอุปมาว่า “กระแสสำนึก” (stream of consciousness) กระนั้นก็แยกไม่ขาดกับเวลาสังคมซึ่งเป็นระบบอ้างอิงมาตรฐาน (public time) ในการปฏิสัมพันธ์และประกอบกิจต่างๆของมนุษย์

ด้านหนึ่งเวลาก็สัมพันธ์กับพื้นที่ (space) โดยทั้งพื้นที่และเวลาก็ไม่ได้ดำรงมาก่อน “สสาร” (matter) กล่าวคือคุณสมบัติภววิสัยของพื้นที่และเวลาทางกายภาพนั้นไม่สามารถเข้าใจได้อย่างเป็นอิสระจากคุณสมบัติของกระบวนการทางวัตถุ ทว่าคุณสมบัติภววิสัยของพื้นที่และเวลาทางกายภาพที่แตกต่างกันนั้นก็ดูจะสัมพันธ์ต่อชีวิตทางสังคมในสถานการณ์ที่แตกต่างกันด้วย⁵ นั่นก็คือการเปิดทางให้กับเวลาอัตวิสัยที่แตกต่างหลากหลายในแต่ละสังคมและบริบทแวดล้อม

อนึ่ง ภายใต้บรรยากาศหลังสมัยใหม่นั้น ประเด็นของพื้นที่และเวลาได้มีการเปลี่ยนแปลงสำคัญ โดยเฉพาะการเน้นพื้นที่มากกว่าเวลา กล่าวคือพื้นที่ได้เข้ามาครอบงำเหนือเวลา ในกรณีนี้เวลาอาจเป็นเพียงการปฏิบัติการหนึ่งที่แพร่กระจายในพื้นที่ ซึ่งต่างจากนักคิดสังคมศาสตร์ก่อนหน้านี้ที่มักจะให้อภิสิทธิ์ของเวลาเหนือพื้นที่ โดยเน้นกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางสังคม การทำให้ทันสมัยและการปฏิบัติ (ทั้งทางเทคนิค สังคมและการเมือง) ดังนั้น “ความก้าวหน้า” (progress) จึงเป็น

⁵David Harvey, *The Condition of Postmodernity*..., pp. 203-204

ประเด็นหลักทางทฤษฎี โดยเน้นมิติเวลาทางประวัติศาสตร์ เพราะความก้าวหน้าได้เข้าไปเกี่ยวข้องกับ การพิชิตพื้นที่ผ่านเวลา นั่นก็คือลดทอนพื้นที่สู่คำอธิบายของความก้าวหน้า ทั้งนี้เพราะ ประสบการณ์ความก้าวหน้าต้องดำเนินการผ่านการทำให้ทันสมัย(modernization) ซึ่งทำให้งาน วิชาการช่วงนั้นเน้นความเป็นชั่วคราว(temporality) และกระบวนการกลายมาเป็น(becoming)หรือ การเปลี่ยนแปลงแทนที่จะเน้นการเป็นอยู่(being)ในพื้นที่หรือสถานที่ ในกรณีนี้พื้นที่ซึ่งได้รับการ ปฏิบัติประหนึ่งสิ่งที่ยาวแล้ว ดิดตรงไม่เปลี่ยนแปลง ไม่มีการตอบโต้ ซึ่งดูจะตรงกันข้ามกับเวลา⁶

อย่างไรก็ตาม ด้านหนึ่งโลกสมัยใหม่และโลกหลังสมัยใหม่ก็ได้ทำให้เส้นแบ่งเวลาพร่าเลือน ด้วยนวัตกรรมก้าวหน้าจากการปฏิวัติแหล่งพลังงานไฟฟ้า ซึ่งได้ส่งผลการรับรู้เกี่ยวกับเวลา จังหวะ ของชีวิต การผลิตและความสัมพันธ์ทางสังคมของผู้คนได้แปรเปลี่ยนไป อนึ่ง ด้วยเทคโนโลยี สื่อสารก้าวหน้ายังได้ช่วยกระชับแน่น(compression)เวลาและพื้นที่เข้าด้วยกัน ทำให้มนุษย์สามารถ ติดต่อกันได้ในเวลาเดียวกัน(real time)แม้ว่าจะอยู่คนละพื้นที่และโซนเวลา⁷ เราสามารถเรียกความ ทรงจำที่ถูกแช่แข็งในคอมพิวเตอร์กลับมาได้ครั้งแล้วครั้งเล่าและสามารถยืดขยายเวลาของอดีตที่ แม้โดย “ข้อเท็จจริง” อาจดำรงอยู่ในช่วงสั้นๆมาขยายความ ดอกย้ำ ลอกเลียน ไม่สิ้นสุดได้

อย่างไรก็ตาม สำหรับ “โลกตะวันตก” ตัวแบบความคิดเกี่ยวกับเวลาที่มีอิทธิพลลึกซึ้งต่อการ รับรู้ของผู้คนนั้นก็ยังมีสองแนวคิดหลักๆคือ(๑)วิธีคิดแบบยิว-คริสเตียน(Judaic-Christian)ที่เชื่อว่า พระเจ้าสร้างโลกอันไม่จีรัง(mortal world)นี้ขึ้นมาให้ดำรงอยู่ในช่วงเวลาหนึ่งจนวันสิ้นโลกมาถึง ซึ่งตามแนวคิดนี้เวลาของ โลกอันไม่จีรังผูกอยู่กับเวลาอันเป็นนิรันดร์ของพระเจ้า การรับรู้เวลาแบบ นี้ทำให้ผู้คนมองชีวิตว่ามีจุดเริ่มต้น(การเกิด)และสิ้นสุด(ความตาย) ซึ่งช่วงเวลาที่ชีวิตนั้นมนุษย์จึง ต้องมีพันธะหน้าที่ต่อพระเจ้าเพื่อว่าเมื่อเวลาสุดท้ายของ โลกมาถึง พระเจ้าจะ ได้พิพากษาว่าบุคคล ใดสมควรจะ ได้มาอยู่ในอาณาจักรอันเป็นนิรันดร์ ส่วนแนวคิดที่(๒)นั้นตั้งบนฐานคิดปรัชญา- วิทยาศาสตร์ตะวันตก เสาหลักไม่ว่าอริสโตเติลหรือนิวตันต่างก็เชื่อใน “เวลาสัมบูรณ์”(absolute time)โดยเวลาดำเนินไปอย่างต่อเนื่องสม่ำเสมอตามลำดับ ซึ่งแนวคิดนี้ยังได้สนับสนุนความคิดที่ว่า ประวัติศาสตร์ดำเนินไปอย่าง “ก้าวหน้า” โดยปราศจากการซ้ำรอยตัวมันเองด้วย⁸

⁶Ibid., p. 205.

⁷ดูรายละเอียดใน David Harvey, *The Condition of Postmodernity...*, pp. 260-307.

⁸ญาณทัศน์ในการรับรู้เวลาดังกล่าวเริ่มปรากฏชัดเจนระหว่าง “ช่วงเวลา” ที่เรียกว่า “ยุครู้แจ้ง ทางปัญญา”(Enlightenment)ที่ดำเนินไปพร้อมกับลัทธิล่าอาณานิคม การปฏิวัติอุตสาหกรรมและ การกำเนิดทุนนิยม(ในกรณีนี้ศาสตร์ “สังคมวิทยา” ก็เป็นผลผลิตของการรับรู้และบริบทดังกล่าว ด้วย เพื่ออธิบายความก้าวหน้าทางสังคม(social progress)ของมนุษย์และค้นหากฎ(laws)ของ ประวัติศาสตร์) ทั้งนี้โดยก่อนหน้าคริสต์ศตวรรษที่ ๑๘ นั้นชาวยุโรป(ส่วนมาก)มักเชื่อว่าสังคมบน โลกมนุษย์อยู่ในสภาพเสื่อมถอย(decline) และมักยึดเอาโลกเก่า(antiquity)ไม่ว่ากรีกหรือโรมเก่า

ทว่าใน “A Brief History of Time” หนังสือขายดีของฮอว์คิง(Stephen W. Hawking)นักฟิสิกส์ได้อธิบายว่าจากที่มีการค้นพบว่าความเร็วของแสงมีค่าคงที่เท่ากันเสมอสำหรับผู้สังเกตการณ์ทุกคนไม่ว่าจะกำลังเคลื่อนที่อยู่ก็ตามได้ส่งผลให้เกิดทฤษฎีสัมพัทธภาพขึ้นมาและทำให้มีการล้มเลิกความคิดที่ว่าเวลาเป็น “สิ่งสมบูรณ์” ค่าเดียวลง โดยกลายเป็นว่าผู้สังเกตแต่ละคนมีระบบวัดเวลาของตัวเองแต่เครื่องวัดเวลาของผู้สังเกตอาจให้ผลไม่ตรงกันก็ได้ ดังนั้นเวลาจึงกลายเป็นสิ่ง “ส่วนตัว” มากขึ้นและขึ้นอยู่กับ “ใคร” เป็นผู้วัดมัน ทั้งกฎทางวิทยาศาสตร์เองก็ไม่มี ความแตกต่างกันระหว่างทิศทาง “ไปข้างหน้า” และ “มาข้างหลัง” ของเวลา ซึ่งฮอว์คิงยังได้จัดประเภทลูกศรของเวลาไว้สามชนิดที่สามารถบอก “ทิศทาง” ของ “อดีต” และ “อนาคต” ได้ ดังนี้⁹

(๑) ลูกศรเวลาจากกฎข้อที่สองของเทอร์โมไดนามิกส์ที่บอกว่าในระบบปิดใดๆความไม่เป็นระเบียบหรือเอนโทรปีจะมีค่าเพิ่มขึ้นตามเวลาเสมอ กล่าวคือทิศทางของเวลาจะเริ่มจากความเป็น “ระเบียบ”(cosmos)ไปสู่ความ “ไร้ระเบียบ”(chaos)มากขึ้นเรื่อยๆ

(๒) ลูกศรเวลาทางจิต คือทิศทางของเวลาที่เรารู้สึกว่าเวลาเคลื่อนผ่านไปเรื่อยๆ ซึ่งมันทำให้เราจดจำ “อดีต” ได้แต่ไม่สามารถจดจำ “อนาคต” ได้

(๓) ลูกศรเวลาของเอกภพ ในทิศทางที่เอกภพกำลังขยายตัวออกไปตั้งแต่เริ่มกำเนิดเอกภพ (big bang)อันเป็นจุดเริ่มต้นนับเวลา แต่ถ้าเอกภพหยุดขยายตัวและกลับหดตัวลง(big crunch) ลูกศรของเวลาจะกลับทิศไหม? ความไร้ระเบียบจะย้อนมาเป็นระเบียบหรืออนาคตย้อนสู่อดีตหรือไม่? แต่นิยายวิทยาศาสตร์นี้ก็ดูเหมือนจะขัดแย้งกับข้อเท็จจริงทางวิทยาศาสตร์

อนึ่ง บทความเรื่อง “The Unreality of Time”¹⁰(1908)โดยแมกแทกการ์ท(John McTaggart)นักปรัชญาเวลาผู้ปฏิเสธความจริงของเวลา ได้แบ่ง “เวลา” ออกเป็น ๓ อนุกรม คือ “อนุกรมเอ”(A series)ซึ่งเป็นลำดับของตำแหน่ง(position)ที่เคลื่อนจาก “อดีต” ไกลโพ้นผ่านอดีตอันใกล้และมาสู่ “ปัจจุบัน”แล้วไปสู่ “อนาคต”อันใกล้และอนาคตไกลออกไป ซึ่ง “ความแตกต่าง”(distinction)ของอดีต ปัจจุบันและอนาคตนี้ได้เป็นสิ่งจำเป็นต่อเวลา(temporal) ทั้งนี้เพราะมันได้ก่อให้เกิด “ความแตกต่าง” และ “ความเปลี่ยนแปลง” ขึ้นมาในเชิงเปรียบเทียบ(อดีต ปัจจุบัน อนาคต) ส่วน “อนุกรม

เป็นมาตรฐานของความดี ความงามและแรงบันดาลใจเพื่อลอกเลียนแบบ ทั้งยังสอดคล้องกับคำสอนของคริสตจักรที่ว่าโลกมนุษย์นั้นด้อยกว่าสวนอีเดนและสวรรค์

⁹The Conceptual Sheme of Chinese Philosophical Thinking-Time Available from www.literati-tradition.com/time.html วันที่ ๖ สิงหาคม ๒๕๕๐

^{๑๐}ดูรายละเอียดใน สตีเฟน ฮอว์คิง, A Brief History of Time: ความลับของเอกภพและเวลา, แปลโดย วรพจน์ อารมณดี(กรุงเทพฯ:สำนักพิมพ์ซีเอ็ด, ๒๕๓๕), หน้า ๑๒๕-๑๓๓.

¹⁰John McTaggart, The Unreality of Time Available from http://en.wikisource.org/wiki/The_Unreality_of_Time วันที่ ๑๘ เมษายน ๒๕๕๐.

บี”(B series)เป็นลำดับของตำแหน่งที่เคลื่อนจาก “ก่อน”(earlier) และ “หลัง”(later) ดังนั้นอนุกรมบีจึงเกี่ยวข้องกับเวลา(temporal)เช่นกัน ด้วยเพราะมันทำให้เกิด “ทิศทาง”(direction)ของการเปลี่ยนแปลง ทว่าโดยตัวมันเองนั้นก็ไม่ได้ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลง

สำหรับ “อนุกรมซี”(C series)นั้น ไม่ได้เกี่ยวข้องกับเวลา(temporal) และไม่เกี่ยวข้องกับการเปลี่ยนแปลง หากแต่เป็น “ลำดับ” (order) เนื่องจากเหตุการณ์ต่างๆมีลำดับ เช่น ลำดับของ ก-ข-ค-ง ซึ่งไม่ใช่ ง-ค-ข-ก หรือ ข-ง-ก-ค ดังนั้นอนุกรมซีจึงเป็นลำดับที่ได้รับการกำหนดตรงไว้ไม่ให้เปลี่ยนแปลงตลอดไป(fixed series) และอนุกรมนี้ก็ได้มี “การเปลี่ยนแปลง” ใดมากไปกว่าการสะท้อนให้เห็นถึงลำดับของตัวอักษรเท่านั้น

ดังนั้นจากข้างต้นแมคแทกการ์ทจึงได้เสนอ “ความไม่จริงของเวลา” ไว้สองส่วน (๑) โดยพื้นฐานแล้วเวลาต้องการ “การเปลี่ยนแปลง” ซึ่งทั้งอนุกรมบีและซีไม่ได้เกี่ยวข้องกับการเปลี่ยนแปลงเพราะเป็นแค่เรื่องของ “ลำดับ” ดังนั้นเราจึงสามารถบรรยายเวลาได้โดยการใช้อนุกรมเท่านั้น ทว่า (๒) อนุกรมเอก็ไม่ได้มีความสอดคล้องต้องกัน แม้ว่าเหตุการณ์จะเป็นตัวกำหนดการเปลี่ยนแปลงแต่ก็มีความขัดแย้ง เนื่องจากในทางปรัชญาแล้ว อนาคต อดีตและปัจจุบันเป็นสิ่งที่ไม่สามารถดำรงอยู่ด้วยกันหรือเกิดขึ้นพร้อมกันได้(incompatible) แต่เหตุการณ์หนึ่งๆก็เป็นได้ทั้งสามช่วงเวลาคือในช่วงหนึ่งเป็นอนาคต ปัจจุบันและอดีต ซึ่งแมคแทกการ์ทเห็นว่าเป็นจริงอุปาทัว ด้วยเพราะเรา “สมมติ” เวลาขึ้นมาเพื่อที่จะสามารถ “อธิบาย” เวลา

ด้วยเหตุผลนี้เวลาจึงเป็นสิ่งสมมติและไม่ใช่ความจริง แต่ทำไมเราจึงเชื่อว่าเหตุการณ์ต่างๆมีความแตกต่างกันในฐานะที่เป็นอดีต ปัจจุบันและอนาคต? เขาเสนอว่าเพราะความเชื่อที่มาจากความแตกต่างในประสบการณ์และวางอยู่บนความแตกต่างของการรับรู้(Perception) ซึ่งทำให้เราสำนึกและรับรู้ความแตกต่างของเวลาได้ว่าเป็นปัจจุบัน อนาคตและอดีต ดังนั้นจึงเป็นไปได้ที่ “เวลา” จะสัมพันธ์หรือเป็นเรื่องเฉพาะของผู้สังเกตหรือ “ปัจเจกบุคคล”

อย่างไรก็ตาม แม้ “เวลา” คืออะไรก็ตาม แต่เราก็อาจสังเกตเวลาได้โดยผ่านการ “รับรู้” การเปลี่ยนแปลงของสิ่งต่างๆจากประสาทสัมผัสทั้งห้า ดังนั้นเวลาจึงเป็นสิ่งที่มนุษย์ในสังคมกำหนดขึ้นโดยอาศัยการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงของโลกเป็นหลัก ในกรณีของนักประวัติศาสตร์ก็ได้ใช้เวลาที่สังคมกำหนดขึ้นเพื่อใช้ในการศึกษาอดีตให้เป็นที่เข้าใจและช่วยจัดเหตุการณ์ให้เห็นลำดับของมันได้ง่ายขึ้น แต่โดยแท้จริงแล้ว “เหตุการณ์” กับ “เวลา” เป็นเรื่องที่ไม่เกี่ยวกับกัน เหตุการณ์หนึ่งย่อมเป็นผลมาจากเหตุการณ์ที่มาก่อนนั้นอีกเรื่องหนึ่งหรืออีกหลายเรื่องแต่หาได้เป็นผลมาจาก “ความเคลื่อนไหวของโลก” ไม่ ดังนั้นจะเห็นได้ว่าเวลาของโลกไม่ใช่ปัญหาสำคัญในทางประวัติศาสตร์ แต่ “เหตุการณ์” ต่างหากที่จะเป็นปัญหาสำคัญที่นักประวัติศาสตร์ควรสนใจ¹¹

¹¹นิธิ เอียวศรีวงศ์, “ข้อคิดเกี่ยวกับวิชาประวัติศาสตร์,” ใน ปรัชญาประวัติศาสตร์, ชาญวิทย์ เกษตรศิริและสุชาติ สวัสดิ์ศรี, บรรณาธิการ, (กรุงเทพฯ:ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๗), หน้า ๗๓-๗๔.

อนึ่ง ในทางสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา “เวลา” มักจะเกี่ยวข้องกับแบบแผนการผลิตและกิจกรรมต่างๆ ตลอดทั้งความสัมพันธ์ทางสังคมและจังหวะของชีวิตผู้คนและสิ่งมีชีวิตอื่นๆ โดยแสดงออกเป็นรูปธรรมผ่าน “ประเพณีพิธีกรรม” ต่างๆ ที่สัมพันธ์และสอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลงของ “ฤดูกาล” และ “รูปแบบทางนิเวศน์” (ecotype) ของท้องถิ่นนั้นๆ ซึ่งได้กลายเป็นตัวแบบหรือแบบแผน(model)ของวิถีคิด ความรู้สึกและการปฏิบัติของคนในสังคม จากนั้นอาจมีการเปลี่ยนแปลงไปตามเงื่อนไขหรือปัจจัยต่างๆ เช่น ระบบความเชื่อและศาสนา เทคโนโลยีการผลิต รูปแบบทางนิเวศน์ ระบบการเมือง ระบบตลาด เป็นต้น

สำหรับการรับรู้ “เวลา” ของสังคม(ชาวนา)อีสานประเพณี(tradition)ก็สัมพันธ์กับวัฒนธรรมข้าวในฐานะปฏิทินวิถีชีวิตที่ผูกพันกับความเชื่อพุทธศาสนาและวิญญาณ(animism)จนเกิดเป็นแม่บททางวัฒนธรรมของสังคมที่เรียกว่า “ฮิตสิบสอง” ทั้งนี้โดยการนำแบบแผนการผลิตข้าวมาเป็นแกนหลักในการกำหนดวงจรชีวิตในรอบปีหนึ่ง(ตามจันทรคติ)และในแต่ละช่วงนั้นนอกจากเกี่ยวข้องกับการผลิตข้าวแล้ว ยังสัมพันธ์กับวิถีชีวิตหรือการผลิตอื่นๆ ที่สอดคล้องกับรูปแบบทางนิเวศวิทยาและฤดูกาลด้วย ดังเช่น จับปลา หาของป่าอาหารป่า ฯลฯ ในกรณีชุมชนริมน้ำ เช่นแม่น้ำชีนอกจาก “ปลูกข้าว” แล้วยังต้องพึ่งพาการ “จับปลา” เพื่อใช้เป็นทรัพยากรในการรับประกันความอยู่รอดโดยการจัดแบ่งฤดูกาลจับปลาในรอบปีหนึ่ง เป็นฤดูน้ำแดง ฤดูน้ำขึ้น ฤดูน้ำลงและฤดูแล้ง ซึ่งจะสัมพันธ์กับองค์ความรู้ รูปแบบและเครื่องมือจับปลาที่แตกต่างกันด้วย อนึ่งจากการที่ใกล้ชิดและพึ่งพิงธรรมชาติทำให้ผู้คนต้องประสบกับความไม่แน่นอนที่เกิดขึ้น ดังนั้นในสังคมอีสานจึงเกิดความพยายามที่จะล่วงรู้เวลาในอนาคตเพื่อจัดการกับชีวิตตัวเอง ไม่ว่าจะผ่านการทำนายรูปแบบต่างๆ เช่น ผ่านชะง้า ร่องทรง ฝีปูตาหรือการเสี่ยงทายโดยดูดวงไก่อ่ บั้งไฟ รวมทั้งการสังเกตจากปรากฏการณ์ธรรมชาติต่างๆ เป็นต้น เหล่านี้ถือว่าเป็นส่วนหนึ่งของ “วัฒนธรรมเวลา”

ดังนั้น จะเห็นว่า “เวลา” เกี่ยวข้องกับ “การเปลี่ยนแปลง” และ “กิจกรรม” ซึ่งสัมพันธ์กับลักษณะทางนิเวศวิทยา โดยสะท้อนออกมาเป็นแบบแผนการทำมาหากิน จังหวะชีวิตและประเพณีพิธีกรรม ทั้งยังดูเหมือนว่าเวลานั้นจะไม่ได้เคลื่อนไปตามเส้นตรงแต่กลับดำเนินไปในลักษณะวัฏจักร(cycle) หรือขดลวด(spiral) ซึ่งวงจรดังกล่าวนี้ได้ปรากฏเชิงประจักษ์อยู่ในชีวิตประจำวัน โดยอาจมีลักษณะเป็นลูกคลื่นหรือการเกิดขึ้นแบบซ้ำแล้วซ้ำเล่า(recurrences) ทั้งยังเป็นวัฏจักรที่อาจ

* สำหรับโลกตะวันตกสัญลักษณ์เก่าแก่ที่สะท้อนการรับรู้ต่อเวลาดังกล่าวก็คือรูปงูกำลังกลืนกินหางตัวเองในลักษณะเป็นวงกลม(Ouroboros=tail-devourer)ซึ่งหมายถึงวัฏจักร ความไม่สิ้นสุดความเป็นเอกภาพ ส่วนในวัฒนธรรมตะวันออก กรณีจีนก็อาจสะท้อนในรูปสัญลักษณ์ของ “หยิน-หยาง” เป็นต้น ทั้งนี้กรณีนี้เชื่อกันว่าด้วยการเกิดซ้ำนิรันดร์(eternal recurrence)นี้ถือว่าเป็นแก่นสำคัญอย่างหนึ่งในงานเขียนของเขา ดังเช่นใน “Thus Spoke Zarathustra” (ฉบับแปลใน มนตรี ภูมี, ๒๕๔๖) หรือ “Twilight of the Idols” (ฉบับแปลของเฉลิมเกียรติ ผิวนวล, ๒๕๑๕)

ซ้อนทับกันกับเวลาอื่นๆ ไม่ว่าจะเป็น “วัฏจักรทางดาราศาสตร์” เช่น กลางวันและกลางคืน(ซึ่งจะสัมพันธ์กับกิจกรรมและการพักผ่อน) ช่วงข้างขึ้นข้างแรม(น้ำขึ้นน้ำลง)หรือช่วงฤดูกาลในแต่ละปี (ซึ่งจะสัมพันธ์กับลักษณะการผลิตและการแบ่งแยกแรงงานหรือรูปแบบการพักผ่อนของสังคมสมัยใหม่) โดยจะเชื่อมโยงกับ “วัฏจักรทางชีววิทยา” ซึ่งมักส่งผลสืบเนื่องต่อชีวิตทางสังคม(social life)ในแต่ละช่วงเปลี่ยนผ่านของชีวิตทั้งระดับปัจเจกและสังคม(rite of passage) เช่น การเกิด ความเป็นเด็ก ความเป็นหนุ่ม-สาว ความเป็นผู้ใหญ่ ความเป็นคนแก่ชราและความตาย รวมทั้งสัมพันธ์กับจังหวะชีวิตย่อยอื่นๆ เช่น การเข้าโรงเรียน บวช ทำงาน แต่งงาน เกษียณ เป็นต้น ตลอดจนเชื่อมโยงกับ “วัฏจักรในระดับมหภาค” (macro-scale) เช่น การเลือกตั้ง การเสียดาย ฯลฯ และ “วัฏจักรระดับส่วนบุคคล”(micro-scale) เช่น จังหวะของชีวิตประจำวันหรือการทำงานในแต่ละสัปดาห์และวันพักผ่อนสุดสัปดาห์หรือเทศกาลประจำปี ซึ่งสภาวะของการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวแม้จะมีความคล้ายคลึงกัน หากแต่ทิศทางของการเกิดขึ้นแต่ละครั้งนั้นก็ไม่ได้สอดคล้องลงรอยเดิมทั้งหมดกับลำดับของการเกิดซ้ำที่ผ่านมาเพราะมีการเบี่ยงเบนจากวัฏจักรหนึ่งสู่วัฏจักรหนึ่งเสมอ

นอกจากนี้ “การรับรู้” เวลาของปัจเจกบุคคลก็ยังขัดแย้งกันระหว่างความคาดหวังและห่วงกังวล กล่าวคือห่วงกังวลว่าจังหวะชีวิตจะแตกต่างจากที่เคยเป็น กลัวการเปลี่ยนแปลง แต่ด้านหนึ่งในทางจิตวิทยาก็ถูกกระตุ้นจากความคาดหวังว่าพรุ่งนี้น่าจะดีกว่า “ก้าวหน้า” กว่าวันนี้และวานนี้ ซึ่งนี่นำไปสู่การเรียกหาความช่วยเหลือรูปแบบต่างๆ เพื่อล่วงรู้อนาคตไม่ว่าการฟังฟังอำนาจเหนือธรรมชาติ หมอคู่ ตลอดจนศาสตร์ที่เรียกว่า “อนาคตศึกษา”(Futures studies) เป็นต้น เหล่านี้เป็นความขัดแย้งที่เกิดขึ้นระหว่างแรงกระตุ้นอยากเปลี่ยนแปลงกับแรงตั้งรับเพื่อรักษาสภาพเดิมไว้ นอกจากนี้ในกรณีนี้ที่ทั้งประสบกับปัจจุบันที่ไม่มั่นคงและอนาคตที่ไม่แน่นอน ผู้คนส่วนหนึ่งก็มักจะโหยหาหรือสร้างจินตนาการถึงอดีตวันเก่าอันดีงามมาปลูกปลอบตนเองด้วยเช่นกัน

อนึ่ง ประสบการณ์การรับรู้เกี่ยวกับ “เวลา” ของบุคคลก็อาจแยกย่อยต่างกัน ไป ซึ่งอาจส่งผลกระทบต่อการศึกษาและแสดงออกต่างกัน เช่น ในช่วงเวลาหนึ่งอาจเกิดเหตุการณ์สำคัญมากมาย ทำให้เกิดการรับรู้ว่าเวลาที่มีความเร่งรีบ เข้มข้น ถูกกำหนด ควบคุมโดย “อำนาจ” ต่างๆ ตรงกันข้ามบางช่วงอาจเกิดเหตุการณ์หรือการเปลี่ยนแปลงน้อย ซึ่งอาจส่งผลต่อการรับรู้ว่าเวลานั้นมีความเอื่อยช้า บางเบา จนถึงอาจรู้สึกเวลาหยุดนิ่ง ทั้งนี้ในสังคมเมืองโดยเงื่อนไขของบริบทแวดล้อมอาจกระตุ้นให้ผู้คนสามารถรับรู้เวลาแบบแรกได้มากกว่าสังคมชนบทก่อให้เกิดการเปรียบเทียบ ดีความและประเมิน “พื้นที่” “เหตุการณ์” และ “เวลา” เชิงคุณค่าขึ้นมา โดยเฉพาะการโหยหา “เวลา” แบบหลัง ซึ่งเป็นเวลาที่ไม่ว่างรีบบีบรัด เปลี่ยนแปลงน้อยและเวลาแบบนี้เชื่อกันว่ามักอยู่ในชนบท นัยยะเพราะชนบทตามหลังเมือง ชนบทจึงเป็นอดีตของเมือง ดังนั้น จึงไม่แปลกที่คนเมืองเวลาโหยหาอดีตจึงมักสื่อถึงเวลาที่สัมพันธ์กับชนบท อันเป็นตัวแทนของภาพลักษณ์เวลา(time-image)ที่กระตุ้นให้จินตนาการถึงความสงบเรียบง่าย ธรรมชาติบริสุทธิ์และความเอื้ออาทรและเมื่อมี “เวลาว่าง”(leisure)คนเมืองส่วนหนึ่งก็เลือกที่จะดื่มด่ำกับ “เวลา” หรือภาพลักษณ์ของเวลาดังกล่าว

ในส่วนของผู้ชมชนกรณีศึกษา นอกเหนือจากการรับรู้เวลาแบบต่างๆดังที่กล่าวข้างต้นแล้วและแม้จะมีการปะทะกับการรับรู้เวลาแบบสมัยใหม่ก็ตาม แต่ยังคงมีการรับรู้เวลาจารีต (traditional time) อีกแบบหนึ่งที่ยังคงอิทธิพลและดูเหมือนจะซ่อนเร้นอยู่ในโครงสร้างความคิด ความเชื่อ ทั้งอาจเป็นส่วนหนึ่งของญาณทัศน์ที่กำกับจิตใจผู้คนในสังคมไทยโดยรวมด้วย ซึ่ง “เวลา” ดังกล่าวนี้นี้มีความแนบแน่นกับความเชื่อในคติ “ปัญญาอันตราย”¹² สะท้อนแนวคิดจักรวาลวิทยาแบบไตรภูมิตามความเชื่อทางพุทธศาสนา ทั้งนี้อิทธิพลของระบบความเชื่อและการรับรู้เวลาแบบดังกล่าว ในอดีตยังได้เคยถูกนำไปรองรับอุดมการณ์และการเคลื่อนไหวของกบฏชาวนาหรือกบฏผู้มีบุญหลายครั้ง

คติปัญญาอันตรายมีความสัมพันธ์กับความเชื่อในศาสนาพระศรีอารีย์ โดยเชื่อกันว่าพระพุทธรูปของพระโคตมจะมีอายุ ๕,๐๐๐ ปีจากนั้นจะเกิดความเสื่อมห้าประการหรือปัญญาอันตรายขึ้นและมีการพูดกันมากถึงความเสื่อมของพระพุทธศาสนาเมื่อใกล้ปีพ.ศ. ๒๕๐๐ ดังปรากฏการฟื้นฟูพระศาสนาเป็นระยะๆ เช่นการสังคายนาพระไตรปิฎกในสมัยรัชกาลที่ ๑ หรือแม้การตั้งธรรมยุติกนิกายของรัชกาลที่ ๔ ส่วนหนึ่งก็ได้รับอิทธิพลจากคตินี้

อนึ่ง จากหลักฐานทางโบราณคดีและประวัติศาสตร์กันเชื่อกันว่าคติดังกล่าวมีมาตั้งแต่ครั้งสุโขทัยดังที่ปรากฏในจารึกหลักต่างๆถึง ๑๖ หลัก และแพร่ขยายทั่วไปอย่างมากในช่วงกรุงศรีอยุธยา¹² อย่างไรก็ตามคติปัญญาอันตรายก็ได้รับการปฏิเสธอย่างชัดเจนโดยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทั้งนี้เป็นผลจากการปรับเปลี่ยนโลกทัศน์เมื่อปะทะกับความทันสมัย “..ในเรื่องปัญญาอันตรายนี้มีคำทำนายที่พระอรรถกถาจารย์ได้กะไว้ว่าจะเสื่อมลงมาตามลำดับ..เป็นความคิดอันให้โทษยิ่งใหญ่แก่ผู้ที่ถือเพราะทำให้อ่อนใจวางมือวางตีนไปเสียหมด.”¹³ ทว่าคติดังกล่าวก็ยังถูกเชื่อกันอยู่มากกระทั่งคณะราษฎรที่เปลี่ยนแปลงการปกครองในปี พ.ศ. ๒๔๗๕

ดังเช่นที่ปรากฏในจารึกวัดมหาผล บ้านท่าขอนยาง อำเภอกันทรวิชัย จังหวัดมหาสารคาม ความว่า “จุลสังกาศราชาได้ ๑๒๒๒ ตัว(พ.ศ. ๒๔๐๓) ปีวอกโทศกเดือน ๗ ขึ้น ๑๕ ค่ำวัน ๑ ภายในมีหัวกุหลักคำและคณะสงฆ์ทั้งปวง ภายนอกมีพระสุวรรณภักดี เจ้าเมือง อุบยาช ราชวงศ์ ราชบุตร ท้าวเพี้ย กรมการทั้งปวง มีเจตนาศรัทธาพร้อมกันสร้างพัทธสีมาอุกนี้ไว้กับศาสนาพระพุทธเจ้า ๕๐๐๐ พระวัสสา นิพพานปัจจุ โย” (ธวัช, ๒๕๓๐: ๔๒๔-๔๒๕)

¹²ดูใน ชาญวิทย์ เกษตรศิริ, “กบฏไพร่สมัยอยุธยา กับแนวคิดผู้มีบุญ-พระศรีอารีย์-พระมาลัย” ใน อยุธยา ประวัติศาสตร์และการเมือง(กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๔๒), หน้า ๒๓๑-๒๔๑.

¹³พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระราชพิธีสิบสองเดือน, พิมพ์ครั้งที่ ๑๘ (กรุงเทพฯ: อมรการพิมพ์, ๒๕๔๘), หน้า ๓๔๒-๓๔๕.

ต้องนำมาใช้อ้างในการสนับสนุนเหตุผลเพื่อเปลี่ยนสังคมที่เป็นอยู่ไปสู่สังคมที่เจริญและประเสริฐกว่า ทั้งอิทธิพลของคติดังกล่าวยังปรากฏทั่วไปในบทความต่างๆที่เขียนในช่วงนั้นด้วย¹⁴

ในช่วงทศวรรษ ๒๔๖๐-๗๐ กระแสปัญญาอันตรธานและพระศรีอาริย์นั้นถูกกล่าวถึงอย่างกว้างขวางพร้อมๆกับแนวคิดคอมมิวนิสต์ที่แพร่เข้ามา ดังเช่น รัชกาลที่ ๖ ทรงได้นำศาสนาพระศรีอาริย์มาเปรียบเทียบกับลัทธิสังคมนิยมว่ามีลักษณะใกล้เคียงกัน¹⁵ หรือหากมีการเคลื่อนไหวทางศาสนาเวลานั้น อาทิ กรณีครูบาศรีวิชัยหรือกลุ่มคณะปฏิสังขรณ์การพระศาสนาที่เรียกร้องให้มีการปรับปรุงพ.ร.บ.การปกครองคณะสงฆ์ร.ศ. ๑๒๑ ในปีพ.ศ.๒๔๗๗¹⁶ ก็มักถูกมองว่าเป็นภัยร้ายแรงต่อความมั่นคงส่วนหนึ่ง ทั้งนี้ส่วนหนึ่งเพราะประสบการณ์จากกรณีของกลุ่มผู้มีบุญต่างๆในอดีต ก่อปรกับบริบททางการเมืองภายนอกช่วงนั้น เช่นกรณีของจีนหรือโซเวียต ดังปรากฏในลายพระหัตถ์ของสมเด็จพระยาเจ้าบรมราชานุภาพเมื่อปีพ.ศ.๒๔๗๘ ก็ได้เรียกกลุ่มพระสงฆ์ที่เคลื่อนไหวช่วงนั้นว่า“พระเก๊กเหม็ง”¹⁷ โดยเชื่อว่าเป็นวิธีการแทรกซึมของพวกคอมมิวนิสต์อันเป็นภัยใหม่ของชนชั้นปกครอง ซึ่งแนวคิดทางการเมืองดังกล่าวจะเป็นรู้จักกันในหมูชนชั้นนำสยามก่อนหน้านั้นแล้ว อย่างน้อยก็ในปีพ.ศ.๒๔๒๔(ค.ศ.๑๘๘๑)ดังปรากฏในพระราชสาส์นที่รัชกาลที่ห้าโปรดเกล้าฯให้ราชเลขานุการส่งไปยังทูตอเมริกัน¹⁸

อย่างไรก็ตาม แก่นโครงหลักของเรื่องพระศรีอาริย์อันเป็นแม่แบบของสยามน่าจะมาจาก“มัลย์วัตถุ” ซึ่งสันนิษฐานว่าพระท้าวท้าวแก่งไ่ว้ (ประมาณพุทธศตวรรษที่ ๑๗) จากนั้นได้มีการแปล แปลงและคัดลอกต่อกันมา เช่น *มัลย์คำหลวง* ซึ่งเจ้าฟ้ากุ้งได้นิพนธ์ไว้หรือ*มัลย์กลอนสวด*

¹⁴ชัชอนันต์ สมุทวณิช, *ความคิดทางการเมืองการปกครองไทยโบราณ*(กรุงเทพฯ: แผนกรรัฐประศาสนศาสตร์ คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๑๕), หน้า ๓๐-๓๕.

¹⁵พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว, *จดหมายเหตุรายวัน*(พระนคร: พิมพ์ในงานศพ หม่อมเจ้ารัชวลิต เกษมสันต์ ๑ สิงหาคม ๒๕๑๗), หน้า ๘๐ อ้างในชัชอนันต์ สมุทวณิช, *ความคิดทางการเมืองการปกครองไทยโบราณ*, หน้า ๓๑-๓๔.

¹⁶ดูใน คณิงนิตย์ จันทบุตร, *การเคลื่อนไหวของยุวสงฆ์ไทยรุ่นแรกพ.ศ.๒๔๗๗-๒๔๘๔* (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๒๘).

¹⁷สมเด็จพระบรมวงศ์เธอเจ้าฟ้ากรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์, *สาส์นสมเด็จพระ เล่ม ๕*(พระนคร: กุรุสภา, ๒๕๐๕), หน้า ๑๕๕-๑๕๗.

¹⁸ดูใน เบนจามิน เอ. บัทสัน, *อวสานสมบูรณาญาสิทธิราชย์ในสยาม แปลโดย พรธมงาม เก้าธรรมสารและคณะ*(กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๔๓), หน้า ๒๔๐.

*ดูรายละเอียดใน *มัลย์กลอนสวด ฉบับที่ศาสตราจารย์ ร.ต.ท. แสง มนวิฑูร เป็นผู้เขียนคำนำ พิมพ์ในงานปัญญาสมวาร ศพนางสิริกัญจนเสวก(ทองอยู่ สิริกัญจน) พ.ศ. ๒๔๗๗* ซึ่งนาวาตรี มหาทองย้อย แสงสินชัยเป็นผู้นำมาตรวจชำระพิมพ์เผยแพร่อีกครั้ง

ซึ่งเชื่อว่าน่าจะเกิดขึ้นในลักษณะเป็นกลอนสดก่อนแล้วบันทึกทีหลังในช่วงรัชกาลที่ ๓ เป็นต้นมา ในส่วนของภาคอีสาน-ลาวนั้น ได้ปรากฏในวรรณกรรมหลายฉบับ เช่น *เทศน์คานาถาลย์หมิ่นมาถัยแสน* *ภาพย์สอนปู่* *ภาพย์วิฑูรย์บันทึก* *คำกลอนสอนโลก* และ *พญาอินทร์โปรดโลก* เป็นต้น

อิทธิพลของคติปัญญาอันตรธานได้รับการแสดงออกในฐานะความรู้ตื้นลึกนึกคิด (mentality) ทั้งในแง่จิตสำนึกและจิตใต้สำนึก เช่น งานบุญเหวด หรือบุญมหาชาติซึ่งเป็นบุญเดือนสี่ของฮิดสิบสองเดือน ทั้งนี้จากหนังสือเทศน์คานาถาลย์หมิ่นมาถัยแสนตอนหนึ่งได้กล่าวไว้ว่าพระมาถัยได้ขึ้นไปนมัสการพระธาตุเกตุแก้วจุฬามณีบนสวรรค์ชั้นดาวดึงส์ และได้พบกับพระศรีอารีย์ ผู้ที่จะมาตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าในอนาคต และทรงตรัสว่าหากผู้ใดต้องการอยากเกิดมาร่วมศาสนาของพระองค์จงอย่าทำร้ายพ่อแม่ สมณชีพราหมณ์ พระพุทธเจ้า และยุบยงสงฆ์ให้แตกแยกกัน (สังฆเภท) รวมทั้งให้ตั้งใจฟังเทศน์เรื่อง “พระเวสสันดร” ให้จบทุกกัณฑ์ในวันเดียว นอกจากนี้ความเชื่อดังกล่าวยังแสดงออกผ่านกลอนลำ ผญาภาษิต รวมทั้งความเชื่อเกี่ยวกับ “คนแปดศอก” ที่แพร่หลายทั่วไป โดยเฉพาะการผูกเรื่องราวกับแหล่งโบราณสถานขนาดใหญ่ เช่น กู่ เป็นต้น

สำหรับกรณีความเชื่อเรื่องคนแปดศอกนั้นปรากฏแพร่หลายในอีสาน ด้วยเชื่อว่าคนในอดีตนั้นมีขนาดตัวใหญ่กว่าคนในปัจจุบันมากและเร็วเล็กลงเรื่อยๆ จนเข้ากัณฐิบุคคลคนจะตัวเล็กอย่างมาก จนกระทั่ง “คนเฮาสีได้หักไม้หมิ่น (ปลิด, สอย) บักเขือ (มะเขือ) พายเฮือ (เรือ) น้ำเข้าหมา (น้ำข้าวข้าว)” เป็นคำเปรียบเทียบกับคนจะตัวเล็กจนกระทั่งต้องใช้ไม้สอยมะเขือกินกัน พายเรือในอ่างน้ำแซ่ข้าวเหนียวได้ ซึ่งเป็นความเชื่อที่ได้สนับสนุนสมมติฐานต่างๆ ที่ปรากฏในชีวิตประจำวัน ทั้งนี้ก็มาจากอิทธิพลของแนวความคิด “ปัญญาอันตรธาน” เป็นการมองทิศทาง (direction) ของเวลาหรือการเปลี่ยนแปลง (change) คล้ายวัฏจักรตามกฎไตรลักษณ์ โดยเชื่อว่า “ขณะนี้” เรากำลังอยู่บนช่วงเวลาที่กำลังข้ามถึงพุทธกาลและกำลังก้าวไปสู่ความเสื่อมหรือการสิ้นสุดของยุคสมัย (Eschatology) โดยทุกอย่างจะค่อยๆ เร็วลง ไม่ว่าจะความจริง ความดี ความงามกระทั่งเสื่อมสลายไปในที่สุด จากนั้นพระศรีอารีย์ก็จะลงมาโปรดแล้ววัฏจักรของ “ระเบียบ” และ “ความดี” ก็จะกลับมาเริ่มต้นใหม่อีกครั้ง

ความเชื่อเกี่ยวกับคนแปดศอกมักจะได้รับการสะท้อนออกมาจากเรื่องเล่าหรือนิทานพื้นบ้าน ดังเช่น กรณีบ้านเขียบ ตำบลขามเรียง อำเภอกันทรวิชัย เมื่อมีการขุดค้นพบโครงกระดูกลักษณะเป็นการฝังยาว (supine burial) ในปีพ.ศ. ๒๕๑๘-๑๙ ภายในเขตกำแพงวัดพุทธไชยราม ซึ่งชาวบ้านเชื่อว่าเป็นโครงกระดูกของคนโบราณหรือคน “แปดศอก” นอกจากนี้ตำนานที่ยืนยันความเชื่อเกี่ยวกับคนแปดศอกได้มากที่สุดก็คือโบราณสถานที่บ้านเรียกว่า “กู่” สิ่งก่อสร้างทำด้วยก้อนศิลาแลงขนาดเชิงตั้งหลัง เนื่องจากชาวบ้านไม่เชื่อว่าเกิดจากฝีมือมนุษย์ธรรมดา ดังนั้นจึงมักอธิบายการสร้างโบราณสถานว่าเกิดจากฝีมือ “คนแปดศอก”^๕

^๕ ผู้ศึกษาเห็นว่าแนวคิดคนแปดศอกนั้นมีความเชื่อมโยงอย่างมีนัยยะสำคัญกับเลข “แปด” ในฐานะความหมายเชิงสัญลักษณ์ที่อิงคติศาสนา ตั้งแต่คำสอนของพระพุทธองค์ ๘๔, ๐๐๐ พระ

สำหรับ “กู” ที่ปรากฏในเขตตัวเมืองมหาสารคามนั้น มีกูตั้งอยู่ที่บ้านเขวา(ตั้งห่างจากตัวเมืองออกไปราว ๑๐ กม.)ข้อมูลทางโบราณคดีเรียกว่า “อโรคยาศาล” โดยถูกจำแนกให้อยู่ในรูปแบบศิลปกรรมแบบขายน ซึ่งมีอายุราวพุทธศตวรรษที่ ๑๘ โดยภายในเป็นที่ประดิษฐานรูปแกะสลักหินทรายเรียกว่า “พระโภษัชยคุรุไวฑูรยประภา” ได้รับประกาศขึ้นทะเบียนเป็นโบราณสถานตามประกาศในราชกิจจานุเบกษา เล่มที่ ๕๒ ตอนที่ ๗๕ วันที่ ๘ มีนาคม ๒๔๗๘ ทั้งนี้ชาวบ้านเชื่อว่า มีเจ้าที่คู่แลร์กษาอยู่ชื่อว่า “เจ้าพ่ออุปธาคุ” ทั้งนี้เชื่อกันว่าท้าวอุปธาคุนั้นเป็นคนแปดศอก โดยมี “หาญมือเหล็ก” กับ “หมื่นปรมิตร” ซึ่งเป็นเป็นองครักษ์ของท้าวอุปธาคุจากเขมรได้สร้างกูขึ้นมา



(รูปที่ ๑ กูบ้านเขวาและพระโภษัชยคุรุไวฑูรยประภา)

ทุกวันขึ้น ๑๕ ค่ำเดือน ๕ ของทุกปี ชาวบ้านในเขตตำบลเขวาและหมู่บ้านใกล้เคียงจะมา ร่วมกันสงวน้ำพระประธานของกู โดยในวันงานจะให้หญิงพรหมจรรย์(หมายถึงผู้หญิงที่ยังไม่มี ประจำเดือน)สองคนหามห้อมดินบรรจุน้ำหอมเวียนกูสามรอบก่อนจะทำการสงและยังมีการ บวงสรวงเจ้าพ่อทั้งสามด้วยการจุดธูปไฟ กิจกรรมดังกล่าวนี้เป็นประเพณีสำคัญของท้องถิ่นที่ได้รับการ สืบสานจนถึงปัจจุบัน นอกจากนี้ยังมีกูอีกแห่งตั้งอยู่ใน “วัดป่ากูแก้ว” บริเวณหลังที่ตั้ง มหาวิทยาลัยมหาสารคาม ตำบลขามเรียง (ห่างตัวจังหวัดออกไปราว ๑๒ กม.)เรียกว่า “กูคอกขาด” ทั้งนี้เช่นเดียวกับกูบ้านเขวา บรรพบุรุษชาวบ้านแถบตำบลขามเรียง-ท่าขอนยางกว่าสิบหมู่บ้าน ได้มี การจัดประเพณีบุญสงวน้ำพระเป็นประจําในช่วงเดือนห้า(สงกรานต์) ในอดีตชาวบ้านจะร่วมกันการก่อ เจดีย์ทรายหรือที่เรียกว่า ‘ตบปะทาย’(ซึ่งมาจากตบปะทราย) นำดอกไม้ รูปเทียนมาสักการะ นิมนต์

ธรรมขันธุ์ การสร้างพระพุทธรูปสูง ๑๘ ศอกในสมัยสุโขทัยซึ่งได้รับคติมาจากลังกา แม้กระทั่งใน เรื่องพระมาลัยยังเน้นความสำคัญของเลขแปดด้วย ดังบรรยายว่าหลังจากพันมิกศัญญี กติขุคแล้ว อายุของมนุษย์จะขึ้นมากจนมาหยุดที่อายุ ๘ หมื่นปี “..ฝูงคนในโลกา ยืนเท่าถึงอสงไขย..ถอยจาก แก้วหมื่นบ่มินาน ไปหยุดกาลแปดหมื่นปีเป็นมั่นคง เมื่อนั้นพระศรีอารย์ผู้ยิ่งใหญ่ ท่านจึงเสด็จลง มาโปรดสัตว์ทั้งหลาย...” (พระมาลัยกลอนสวด, ม.ป.ป.: ๒๖-๒๘.) เข้าใจว่าการใช้เลขแปดนั้นน่าจะ เป็นสัญลักษณ์ที่พยายามเน้นความหมายเชิง “คุณภาพ” ของสิ่งนั้นๆ

พระสงฆ์ทำพิธี “บวชกองปะทาย” ทั้งนี้เชื่อว่าจะก่อให้เกิดสิริมงคลแก่คนในชุมชนท้องถิ่น ด้วยอำนาจของศีลที่รักษาอยู่หรือ “ชาทรายงาม” จะบันดาลให้ผู้ไปร่วมพิธีกรรมประสบสิ่งดีงาม

จากการสำรวจของกรมศิลปากร ได้สรุปว่าเป็นรูปแบบสถาปัตยกรรมแบบขอม กำหนดอายุอยู่ในช่วงพุทธศตวรรษที่ ๑๖ – ๑๗ ปัจจุบันมีสภาพเป็นเนินดิน มีก้อนหินกองเกะกะ ล้อมรอบด้วยสระน้ำรูปเกือกม้าและปรากฏร่องน้ำรอบตัวเนินสูงเป็นลักษณะวงกลม(รูปเกือกม้า) โดยถูกประกาศขึ้นทะเบียนโบราณสถานสำคัญของชาติ ในราชกิจจานุเบกษาเล่มที่ ๕๒ ตอนที่ ๗๕ เมื่อวันที่ ๘ มีนาคม ๒๔๗๘ ในนามว่า ‘คูขุด’ และถัดไปด้านทิศตะวันตกเฉียงใต้ราว ๑ กิโลเมตรมีหนองน้ำที่เรียกว่า “หนองขุด” หรือ “หนองอูขุด” และ “หนองคอกขุด” โดยเชื่อมต่อกับแหล่งธรรมชาติที่ชาวบ้านเรียกว่า “ห้วยสายคอก” ลักษณะของคันดินทอดยาวมาจากคูแล้วมาขาดบริเวณดังกล่าวคล้ายกับคันชลประทาน เข้าใจว่าคันดินดังกล่าวน่าจะมีความสัมพันธ์กับคูดังกล่าว ซึ่งกรมศิลปากรสันนิษฐานว่าเป็นสถาปัตยกรรมขอมช่วงพุทธศตวรรษที่ ๑๖-๑๗ และด้วยเพราะความใหญ่โตของคันดินทำให้ชาวบ้านเชื่อว่าไม่ได้เกิดโดยธรรมชาติ น่าจะเป็น “ภูน้ำ” ที่คนแปดศอกมาปั้นไว้



(รูปที่ ๒ เนินที่ตั้งคูขุด)

ตามความเชื่อของชาวบ้านที่ได้ผูกเรื่องเล่าสืบต่อกันมาว่าครั้งสมัย “คนแปดศอก” ได้มีกระต่ายนายหนึ่งเดินทางมาจาก “ปราสาทหินพิมาย” และแถบ “ปราสาทเป็ยน้อย”(ตั้งอยู่ที่ตำบลเป็ยน้อย อำเภอเป็ยน้อย จังหวัดขอนแก่น) เพื่อแสวงหาบริเวณที่ตั้งเมืองใหม่ ครั้นมาถึงบริเวณดังกล่าวมีห้วยน้ำ(ห้วยสายคอก)ไหลผ่านป่าโคกใหญ่ จึงได้คิดอ่านขุดเอาดินบริเวณนั้นมาปั้นเป็นคู โดยปั้นขึ้นมาเรื่อยๆจนถึงบริเวณชายดินป่าโคกหรือบริเวณที่ตั้งวัดป่ากู่แก้วในปัจจุบัน จึงได้เกิดเป็นหนองน้ำใหญ่หรือหนองคูตั้งแต่บัดนั้นมา แล้วจึงนำไซมาวางไว้เพื่อดักปลา โดยได้สัญจรไปมาระหว่างปราสาทหินพิมาย ปราสาทเป็ยน้อยและหนองคูเพื่อเก็บปลาที่ดักไว้เป็นประจำ ในระหว่างที่เดินทางมาสู่ไซที่ดักไว้นั้น คนแปดศอกได้หาบเอา “ก้อนหินใหญ่” และกระต๊อบข้าวใหญ่ (คนแปดศอกกินข้าวเหนียว?) ถ่วงฝั่งละด้านของไม้คานเพื่อให้หน้าหนักสมดุลกัน ครั้นสู่ไซและกินข้าวอิ่มแล้วก็เอาก้อนหินใหญ่นั้นวางไว้บนคันมะค่าใหญ่ดิน โลก(ด้วยเพราะปรากฏว่ามีก้อนหินค้าง

บริเวณที่ตั้งคู่อูขาด) แล้วหาบปลาที่ได้กับกระต๊อบข้าวกลับไป บางวันหลังจากได้ปลาแล้วจะเดินไปกินข้าวเช้าแถบบ้านคู(ตำบลคู อำเภอยางสีสุราช จังหวัดมหาสารคาม ซึ่งก็มีซากกูดั้งอยู่เช่นกัน) ครั้นพอกินข้าวเสร็จที่นั่นแล้ว จึงจะเอาก้อนหินใหญ่นั้นวางค้ำไว้บนกิ่งคุดันยางใหญ่ด้วย

นอกจากนี้แบบแผนวิธีคิดและคำอธิบายลักษณะนี้ยังได้ปรากฏอยู่ตามท้องถิ่นใกล้เคียงหลายแห่ง เช่น ที่มาของชื่อ “หนองคูไช” ที่บ้านเปลือยดง ตำบลขามเฒ่าพัฒนา อำเภอกันทรวิชัย และ “หนองคู” ที่บ้านหนองคู ตำบลนาสีนวน อำเภอกันทรวิชัย จังหวัดมหาสารคาม เป็นต้น นอกจากนี้ยังปรากฏแหล่งน้ำหรือชื่อหมู่บ้านว่า “หนองคู” ในอีกหลายบ้านในเขตจังหวัดมหาสารคามและใกล้เคียงด้วย เช่น ที่บ้านหนองคู ตำบลหนองปลิง อำเภอเมือง จังหวัดมหาสารคาม เป็นต้น



(รูปที่ ๓ หนองคูหรือหนองอูขาด)

จากข้างต้นเป็นความพยายามหนึ่งในการเชื่อมโยงอธิบายโลกรอบตัว(conceptualization) ซึ่งลักษณะวิธีคิดและความรู้ดังกล่าวเป็นผลมาจากการใช้ชีวิตสัมผัสใกล้ชิดกับธรรมชาติ(sensible intuition) โดยพิจารณาจากหลักฐานทางโบราณคดีที่พบไม่ว่าโครงกระดูก ภูน้ำคันดินขนาดใหญ่ กูหรือหินศิลาก้อนใหญ่วางอยู่บนคบไม้สูงจนเกินที่ความสามารถของมนุษย์จะยกขึ้นไปได้ แต่โดยข้อเท็จจริงทางโบราณคดีนั้นเชื่อว่าในอดีตกูดังกล่าวคงมีสภาพสมบูรณ์กว่านี้ภายหลังได้พังลงระหว่างนั้นได้มีต้นไม้เกิดขึ้นเมื่อกูดล่มลงเศษก้อนหินบางก้อนจึงยังค้ำคั่งอยู่บนคบไม้ดังปรากฏเห็น แต่ในทัศนะของชาวบ้านครั้งนั้นไม่อาจให้คำตอบได้แน่ชัดแล้ว จึงได้สร้างเรื่องเล่าเพื่ออธิบายและให้ความหมายต่อสิ่งที่ประสบนั้น โดยร้อยเรียงโลกจินตนาการกับโลกประสบการณ์เข้าด้วยกัน โดยเทียบเคียงกับประสบการณ์ในชีวิตประจำวัน

นอกจากนี้โดยอิทธิพลจากความเชื่อพุทธศาสนาและแรงกระตุ้นทางจิตวิทยาที่กำกับจิตสำนึกและจิตใต้สำนึกซึ่งส่งผลต่อการมองและรับรู้เกี่ยวกับ “เวลา” โดยเชื่อว่าในอดีตนั้นมีความรุ่งเรือง ตีงาม(แต่อดีตนั้นย้อนไปไกลเท่าใด-ยุคบุพกาล?)ทั้งนี้ภาพลักษณ์ของ “เวลา”(time-image)ที่เป็นรูปธรรมชัดเจนก็คือ “ขนาด” ของมนุษย์ซึ่งสูงใหญ่ถึง “แปดศอก” แล้วจึงค่อยเสื่อมเร็วสูญไปจากนั้นจึงเริ่มต้นระเบียบของความดี ความงาม ความจริงของยุคใหม่ ซึ่งอิทธิพลของคติความเชื่อดังกล่าวยังได้สะท้อนออกมาทั้งในลักษณะที่เป็นทางการและไม่เป็นทางการ เช่น การบันทึกใน

เอกสารคำสอน นิทาน ผญา กัณฑ์เทศน์ กลอนคำหรือแม้แต่คำตัดพ้อซึ่งได้ซ่อนเร้นมุมมองและการรับรู้ดังกล่าวไว้ อย่างไรก็ตาม “เวลา” ของยุคคนแปดศอกนั้นก็เป็ “เวลาเหนือจริง” ไม่สามารถกำหนดช่วงได้แน่นอนแม้ว่าจะพยายามระบุช่วงเวลาชัดเจนเป็น ๕,๐๐๐ ปีก็ตาม ทั้งยังเป็น “เวลาพื้นโลกประสบการณ์” ไม่ว่าจะเป็นการไปเยือนนรกและสวรรค์ของพระมาลัย ตลอดทั้งช่วงเวลาแต่ละยุคของพระศาสดาแต่ละพระองค์ซึ่งมีหน่วยนับเหลือคณาคือกัปปีหรือกัลป์ เป็นต้น

อนึ่ง ทักษะ “เวลา” ที่สัมพันธ์กับ “ศาสนาและความเชื่อ” นั้นก็ถูกผลักดันจากความกังวลและการครุ่นคิดเกี่ยวกับการดำรงอยู่(existence)ของ “ตัวตน” โดยยึด “เวลา” ที่ตนกำลังเผชิญอยู่ว่า ปัจจุบัน ที่ผ่านมาเป็นอดีตและที่กำลังมาว่าอนาคตซึ่งมักถูกคิดว่าเป็นเวลาที่ใกล้จะสิ้นสุด “โลก” ที่ตนคุ้นเคย(ซึ่งสัมพันธ์กับความเสื่อมสลายของตัวตนกายภาพ)แต่ก็หวังให้ตนดำรงอยู่สืบเนื่องไปแม้จะอยู่ใน “รูป” อื่นก็ตาม และก็อาจเป็นไปได้ว่าทั้งผู้คนที่อยู่ในยุคนี้หรือที่ผ่านมามากก็อาจมีความคิดว่าตนอยู่ในยุคที่กำลังดำเนินไปสู่ความเสื่อมถอยและเวลาที่ผ่านมานั้นน่าจะดีกว่า แต่ด้านหนึ่งด้วยศักยภาพของสติปัญญาและแรงกระตุ้นทางจิตวิทยา มนุษย์ก็มักจินตนาการถึงโลกอื่นที่ดีกว่า(betterment)โดยมองว่าอนาคตน่าจะก้าวหน้ากว่าปัจจุบัน ไม่ว่าเวลาอนาคตที่สัมผัสได้จริงของโลกนี้หรือที่คาดหวังจากโลกหน้าอันเป็นเวลาข้ามภพข้ามชาติของ “ชีวิตหลังความตาย”

ประสบการณ์ของการรับรู้และแสดงออกเกี่ยวกับ “ประวัติศาสตร์”

จากข้างต้นเราจะเห็นการรับรู้(ส่วนหนึ่ง)เกี่ยวกับ “เวลา” ที่ถูกกำกับทั้งจากระบบความเชื่อและศาสนา บริบทสังคมวัฒนธรรม รูปแบบนิเวศวิทยาและฤดูกาล ตลอดทั้งจิตวิทยาซึ่งซ้อนทับและเชื่อมกับ “เวลา” อื่นๆทั้ง “เวลามาตรฐาน” ที่ปรากฏในปฏิทินและนาฬิกา และเวลาที่ไม่เป็นทางการที่ปรากฏในจังหวะและกิจกรรมต่างๆในชีวิตประจำวัน ซึ่งการรับรู้และสำนึกเกี่ยวกับ “ประวัติศาสตร์” นั้นก็แยกไม่ออกจากสำนึกเกี่ยวกับ “เวลา” นอกจากนี้ทั้งเวลา ประวัติศาสตร์ ความทรงจำและอดีตก็ดูจะมีความสัมพันธ์กัน กล่าวคือ อดีตทำให้ปัจจุบันดำรงอยู่และสมบูรณ์โดยการส่งผ่านค่านิยม ไร้กาลเวลา(timeless)และเรื่องเล่าที่ต่อเนื่องจากอดีตมาสู่ปัจจุบัน ทั้งนี้มีลักษณะพื้นฐานสี่ประการของ “อดีต”¹⁹ ที่มักถูกนำมาอ้างและใช้ประโยชน์กันคือ (๑) เพราะคุณลักษณะ “ความเก่าแก่”(antiquity) ที่สามารถให้สถานภาพของผู้มาก่อน(antecedence)และที่สำคัญก็คือความคิดเกี่ยวกับ “ความต่อเนื่อง” ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดสมัยใหม่ที่เน้น “ความก้าวหน้า” มอง “พัฒนาการ”ของสังคมว่ามี “วิวัฒนาการ”(evolutionary)มาตามลำดับ

ดังเช่นมหากัลป์หนึ่ง(ซึ่งมี ๔ อสงไขย)สามารถอุปมาความยาวนานได้เหมือนภูเขาสูงหนึ่ง โขชน วัชรอบเขาได้สาม โขชน ถึงร้อยปีเอาผ้าทิพย์อันอ่อนบางดังกล่าวมาผูกเขาแต่ละคาบ เมื่อใดภูเขานั้นราบเรียบเพียงแผ่นดินจึงเรียกว่ามหากัลป์ (เสถียร โกเศศ, ๒๕๔๐: ๑๕)

¹⁹G.J. Ashworth and Brian Graham, *Senses of Place: Senses of Time*, pp. 8-9.

(๒) สังคมมักสร้างภูมิทัศน์เชิงสัญลักษณ์(emblematic landscape) โดยเฉพาะในสังคมเมืองด้วยการนำบรรดาประติมากรรมต่างๆของอดีต(โดยเฉพาะมรดกทางวัฒนธรรม)มาใช้เชื่อมโยงปัจจุบันกับอดีตให้มีความต่อเนื่องกันและยืนยันความเป็นดั้งเดิมหรือศักดิ์สิทธิ์(เช่น กรณีจตุคามรามเทพ)

(๓) อดีตได้ให้สำนึกเกี่ยวกับขอบเขตของความสิ้นสุด(termination)เพื่อที่จะบอกว่าสิ่งใดที่เคยเกิดขึ้นมานั้นได้สิ้นสุดลงแล้ว และ (๔) อดีตได้ให้ความสืบเนื่องของลำดับเหตุการณ์(sequence) ซึ่งทำให้เราสามารถจัดวางชีวิตของเราไว้ในเรื่องเล่าที่เป็นเส้นตรง(linear narrative) ที่มีความเชื่อมโยงระหว่างอดีต ปัจจุบันและอนาคตอย่างเป็นลำดับสืบเนื่องกันมา

จากข้างต้นมุมมองต่ออดีตมักจะเกี่ยวข้องกับความเก่าแก่ซึ่งเคยเกิดขึ้นและสิ้นสุดลงแล้วแต่ก็ยังส่งผลต่อเนื่องในลักษณะที่มีพัฒนาการเป็นเส้นตรงมาตามลำดับ(linear development)และจะดำเนินต่อไปเรื่อยๆในอนาคต ทั้งอดีตมักถูกนำมาใช้ประโยชน์ในปัจจุบันโดยผ่านประติมากรรมต่างๆ อย่างไรก็ตามดูเหมือนว่ายังมีประเด็นปัญหาที่ถูกทิ้งไว้มากมาย เช่น แม้ว่าอดีตจะมีวิถีทางโคจรเป็นเส้นตรงจริงแต่อดีตก็มีมากมายมหาศาล เช่นนั้นมุมมองต่ออดีตก็มีมากมายแตกต่างกันไปเช่นกัน อย่างไรก็ตามอดีตจำเป็นที่จะดำเนินต่อเนื่องเป็นเส้นตรงหรือไม่? ถ้าอนุกรมเวลาไม่ดำเนินเป็นเส้นตรงแล้วตรรกะลำดับความสัมพันธ์ของเหตุ-ผลจะเกิดขึ้นได้อย่างไร? และถ้าไม่มีลำดับความสัมพันธ์ของเหตุผลแล้วผู้กระทำประวัติศาสตร์(subject)จะมีได้อย่างไร? ถ้าอย่างนั้นแต่ละ “เหตุและผล” จำเป็นต้อง “สมเหตุสมผล” หรือไม่? ประวัติศาสตร์จำเป็นต้องมีเป้าหมายหรือไม่?²⁰ อดีต ความทรงจำและประวัติศาสตร์เป็นอันเดียวกันหรือไม่? นอกจากนี้มีอดีตและประวัติศาสตร์ที่นอนรอให้เราค้นหาหรือไม่? เราสามารถศึกษาและค้นหาประวัติศาสตร์อย่างวัตถุวิสัยได้หรือไม่? ที่สำคัญสามารถค้นหา “ความจริง”แท้ของ “อดีต” ใน “ประวัติศาสตร์” ได้หรือไม่?

ต่อประเด็นนี้ จึงอาจกล่าวได้ว่า “ประวัติศาสตร์” อาจหมายถึง “ตัวอดีต(past)ที่เกิดขึ้นจริงและผ่านมาแล้ว” หรือหมายถึง “ความรู้(knowledge)เกี่ยวกับอดีต” นั้น และ “นักประวัติศาสตร์”(authority)ทั่วไปก็พยายามทำให้ “ความรู้เกี่ยวกับอดีต” ของคน(ซึ่งยากที่จะอ้างความเป็นวัตถุวิสัยได้)เป็นอันเดียวกันกับ “อดีตที่เคยเกิดขึ้นจริง”(actual past)นั้น นอกจากนี้ “ความทรงจำ”(memory)

²⁰เพราะว่าถ้าประวัติศาสตร์มีเป้าหมาย(final cause)จริง ก็หมายความว่าสรรพสิ่งได้ถูกกำหนดมาแล้ว(determinism) ซึ่งคล้ายคลึงกับแนวคิด “Pantheism” หรือ “Deism” และจะค้านกับแนวคิดวิวัฒนาการของคาร์วินหรือแนวคิดธรรมชาตินิยมเชิงปรัชญา(philosophical naturalism) อย่างไรก็ตาม แนวคิดดังกล่าวก็ได้รับการถกเถียงมาโดยตลอด ที่อ้างถึงมากที่สุดคือกรณีของอริสโตเติลที่สนับสนุนแนวคิด “Teleology” ซึ่งตรงข้ามกับลัทธิที่อุสที่เห็นด้วยกับแนวคิดธรรมชาตินิยมหรือ “Accidentalism” ที่เชื่อว่าทุกสิ่งเกิดขึ้น ดำเนินไปอย่างบังเอิญหาไม่มีผู้ใดกำหนดและไม่มีความ “ธรรมชาติมนุษย์” (human nature)ดั้งเดิม ซึ่งขัดแย้งเหล่านี้มีความลึกซึ้งและหลากหลาย โดยเฉพาะที่สัมพันธ์กับประเด็น โครงสร้างและการกระทำหรือเจตจำนงเสรี(free will)

ก็เป็นความรู้ประวัติศาสตร์แบบหนึ่ง ซึ่งมีความแตกต่างและหลากหลายขึ้นอยู่กับแต่ละปัจเจกบุคคลที่เป็นเจ้าของ ในแง่นี้ “ความทรงจำเกี่ยวกับอดีต” ใดได้รับการเห็นพ้องต้องกันมากก็มักจะได้รับการรับรองว่าเป็น “ความรู้” หรือ “ประวัติศาสตร์” ของอดีตที่เคยเกิดขึ้นจริงไปด้วย

อย่างไรก็ตาม “ความรู้เกี่ยวกับอดีต” ของบุคคลหรือกลุ่มนั้น ก็อาจสามารถกำกับ ครอบงำ(คนในสังคม)และตกทอดเป็น “ความทรงจำรวมหมู่” ได้เช่นเดียวกัน ทั้งอาจเข้าแทรกแซงและแก้ไขความทรงจำหรือแม้แต่อดีตที่เคยเกิดขึ้นจริง กระทั่งอาจสถาปนาเป็น “อดีตรวมหมู่” อย่างไรก็ตาม ทั้ง “ความรู้เกี่ยวกับอดีต” และ “ความทรงจำ” ต่างก็เป็นเพียงร่องรอย(trace)ของ “อดีตที่เคยเกิดขึ้นจริง” เท่านั้น หากใช้เป็นวัตถุจริงๆ ไม่ โดยเฉพาะเมื่อได้รับการนำเสนอผ่านรูปแบบของถ้อยคำและภาษาหรือตัวบท(text)²¹ ซึ่งนั้นก็ไม่ได้ต่างจาก “ภาพตัวแทน” อื่นๆที่ยังมีความคลุมเครือหรืออย่างมากก็เป็นได้แค่เศษเสี้ยวของความจริง(partial truth)บางส่วนเท่านั้น

อย่างไรก็ตาม เราก็มักเห็นอยู่เสมอว่า ได้มีผู้พยายามสถาปนา “ความรู้” “ความทรงจำ” หรือแม้แต่อคติความเชื่อของตนเองที่มีต่ออดีตเหนือคนอื่น กระทั่งพยายามสถาปนาให้เป็น “ความจริง” หรือสังขรณ์สัมบูรณ์หนึ่งเดียว “นำ” สังคมเพื่อวัตถุประสงค์ต่างๆ โดยเชื่อว่าการนำเสนอผ่านตัวบท(textualism)ต่างๆนั้นจะสามารถสะท้อน “ความจริง” อย่างตรงไปตรงมา ถูกต้องและชัดเจน(transparency) แต่ถึงกระนั้น “ตัวบท” ก็เป็นเพียงสื่อกลางของ “ความจริงที่ถูกสร้างขึ้น” ตามโครงเรื่องที่วางไว้เท่านั้น เป็นความจริงที่ถูก “ตีความ” ตามการรับรู้หรือค่านิยม ผลประโยชน์ตลอดทั้งญาณทัศน์ที่กำกับความคิด ความเชื่อนั้นอยู่ หากจริงโดยตัวมันเอง(itself) ทั้งยังลดทอนความหลากหลายและซับซ้อนของประเด็นและประสบการณ์เชิงประจักษ์ต่างๆลงอีกด้วย

จากมุมมองดังกล่าวจะเห็นว่า “ความรู้เกี่ยวกับอดีต” หรือประวัติศาสตร์นั้นก็ล้วนแต่เป็นแค่วาทกรรมเท่านั้น กล่าวคือเป็นเพียงการปฏิบัติการทางภาษา ไม่ใช่อดีตที่เคยเกิดขึ้นจริงๆ โดยเป็นผลผลิตของการวางโครงเรื่อง ตีความ จินตนาการ ประมวล เชื่อมโยงความสัมพันธ์ การคัดบางอย่างไว้และทิ้งบางอย่างไป ยกบางด้านให้เด่นเข้มขึ้นขึ้น กดบางด้านลงไปและสร้างความหมายหรือ “แต่ง” ขึ้นมา ในแง่นี้อาจดูเหมือนประวัติศาสตร์จะมีคุณสมบัติร่วมกับงานวรรณกรรม นั่นคืออาศัยศิลปะหรือโวหารในการสื่อความหมาย “..เราต้องไม่ลืมว่าการเขียนประวัติศาสตร์ ไม่ว่าจะเขียนอย่างจริงจังด้วยความจริงใจ อยากให้เป็นกลางแค่ไหน ถึงอย่างนั้นก็ยังเป็นวรรณกรรมอยู่ดี มิติที่สามของประวัติศาสตร์ก็คือนวนิยายอยู่นั่นเอง”²² ดังนั้น การศึกษาประวัติศาสตร์แบบเดิม (conventional

²¹ดูใน ชงชัย วินิจจะกูล, “การศึกษาประวัติศาสตร์แบบ postmodern,” ใน ลิมโคตรเหง้าภิเษก แผ่นดิน(กรุงเทพฯ:สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๔), หน้า ๓๖๐-๓๕๐.

²²เซอร์มานันท์ เฮสเส, เกมลูกแก้ว, แปลโดย สดิส ชันติวรพงศ์(กรุงเทพฯ:แพรวสำนักพิมพ์, ๒๕๔๕), หน้า ๖๗.

history) จึงเป็นดัง “การเล่าเรื่อง”(storytelling)แบบหนึ่งเท่านั้น และเมื่อเป็นเช่นนี้ “ความรู้เกี่ยวกับอดีต” ก็หาใช่จะถูกผูกขาดอยู่กับบุคคลหรือกลุ่มใดเป็นการเฉพาะไม่

อนึ่ง ถ้าหาก “ความจริงสูงสุด”(absolute reality)นั้นมีจริง ก็ยากจะมีผู้ใดสามารถเข้าถึงได้ จะมีก็แต่เพียงความจริงเชิงสัมพัทธ์(relative reality)เท่านั้น ไม่มีความหมายสมบูรณ์ในตัวเอง หากแต่เป็นความหมายภายใต้ระบบความสัมพันธ์หรือโครงสร้างของความหมายที่ต้องอ้างอิงเชื่อมโยงกับ “ความจริง” อื่นๆมากมาย เช่นนั้นความจริงในโลกนี้มีได้มีเพียงหนึ่งเดียวและไม่ได้แน่นอนตายตัว แต่สามารถแปรเปลี่ยนไปได้ ทั้ง “อดีต” หรือ “ความทรงจำ” หนึ่งๆก็สามารถตีความได้หลายแง่มุมแตกต่างกันไป รวมทั้งมีผลและ “ความหมาย” ค่อยปัจเจกบุคคลแตกต่างกันไปด้วย

ดังนั้น จะเห็นว่าถึงความจริงจะมีแต่ก็มีลักษณะที่หลากหลายและสัมพันธ์กับสิ่งอื่นมากมาย ไม่สิ้นสุด จึงไม่ได้มีความหมายโดยตัวมันเองอย่างสมบูรณ์ ทั้งอดีตก็ไม่เคยพูดตัวมันเอง หากแต่ถูกตีความ ประมวล วิเคราะห์ สังเคราะห์ นำเสนอออกมา “...เพื่อให้ได้สิ่งสมมติที่เรียกว่า ‘ความจริง’ ทางประวัติศาสตร์ เพราะฉะนั้นข้อมูลไม่เคยพูดเอง ความจริงทางประวัติศาสตร์ก็ไม่เคยพูดเอง ต้องอาศัยวิธีการเพื่อให้ได้มาซึ่งสิ่งนั้น...”²³ สอดคล้องกับคาร์(E.H. Carr)ที่ว่า “ข้อเท็จจริงนั้นจะพูดได้ก็ต่อเมื่อนักประวัติศาสตร์ทำให้มันพูด นักประวัติศาสตร์เท่านั้นที่จะเป็นผู้ตัดสินว่าความจริงอะไรที่ควรให้ความสำคัญ เป็นอันดับที่เท่าใดและในเนื้อหาสาระใด”²⁴

เช่นนี้ ภาพตัวแทน ความเหมือน ความเป็นเอกภาพและการเหมารวมที่จำกัดผูกขาดกับคนบางกลุ่มโดยเฉพาะการอ้างความเป็นผู้เชี่ยวชาญจึงควรลดบทบาทลงและหันมาสนใจความแตกต่างหลากหลายแทน ดังนั้น เป็นไปได้หรือไม่ที่จะยอมรับความหลากหลายของ “ความรู้” และ “การรับรู้” ต่อ “ความรู้เกี่ยวกับอดีต”หรือ “ประวัติศาสตร์” ตลอดทั้ง “ความทรงจำ” ของฝ่ายต่างๆ โดยเฉพาะสำนักประวัติศาสตร์ที่สะท้อนในรูปแบบตำนาน นิทานพื้นบ้าน ซึ่งแม้จะดูเป็นเรื่องไร้สาระตามอุดมคติของความเป็นเหตุเป็นผล(rationality)แต่นัยหนึ่งก็สามารถเป็นเหตุผล(reasonable)อีกรูปแบบหนึ่งและหากมันสามารถส่งอิทธิพลต่อผู้คนที่เชื่อก็แสดงว่ามันสามารถทำให้เกิด “ความเป็นไปได้” ในสังคมได้เช่นกัน เพราะสิ่งนี้ทำให้เกิด “ความเป็นท้องถิ่นเดียวกัน” ขึ้นมา ซึ่งเป็นสำนักและการยอมรับในประวัติศาสตร์และความทรงจำร่วมกัน เช่น การรับรู้ที่มาของ

²³ธิดา สารธา, ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ประวัติศาสตร์ที่สัมพันธ์กับสังคมมนุษย์, พิมพ์ครั้งที่ ๒(กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, ๒๕๓๘), หน้า ๑๖๖.

²⁴อี.เอช.คาร์, ประวัติศาสตร์คืออะไร, แปลโดย ชาดิชาช พณานานนท์(กรุงเทพฯ: อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๒๕), หน้า ๕.

ท้องถิ่น สถานที่ และผู้คนผ่านทางตำนานต่างๆร่วมกัน อนึ่ง อาจกล่าวได้ว่าตำนาน(myth)นั้นเป็นแก่นแท้ของ “ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น” เพราะเป็นอดีตที่ชาวบ้านในท้องถิ่นร่วมกันสร้างขึ้นมา²⁵

นอกจากนี้การใช้ตำนานประวัติศาสตร์ นิทานพื้นบ้าน เรื่องปรัมปรายังทำให้เรามองเห็นความต่อเนื่องและเข้าใจสังคมของท้องถิ่น ปัจจัยที่ก่อให้เกิดความเคลื่อนไหวและแรงผลักดัน ความเชื่อและแรงบันดาลใจของคนในสังคมนั้นๆและความเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมที่กำลังเกิดขึ้นในสังคมได้ โดยเฉพาะการ “การกระทบ”กันระหว่างวัฒนธรรมดั้งเดิมกับวัฒนธรรมใหม่ ดังนั้นการศึกษาตำนานจะช่วยให้เห็นความเป็นมาหรือการคลี่คลายของอดีตได้²⁶ ทั้งนี้ประวัติศาสตร์จากภายในมิได้คาดหมายหาข้อเท็จจริงจากข้อมูล แต่เป็นสิ่งที่ถูกเชื่อว่าเป็นเช่นนั้น²⁷

อย่างไรก็ตาม ความแตกต่างระหว่างผู้เชี่ยวชาญและชาวบ้านในการจัดการ “ความรู้เกี่ยวกับอดีต” อย่างหนึ่งก็คือเทคโนโลยีที่ใช้ในการเล่าเรื่อง ที่ชัดเจนคือ “การเขียน”(writing)ซึ่งเป็นรูปแบบการเล่าเรื่องอย่างเป็นทางการและยังมีการอ้างอิงเข้ากับบรรทัดฐานของ “มนุษย์วิชาการ” (*homo academicus*) ที่ผ่าน “พิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์”(consecrated intellectual) ของระบบการศึกษาที่เป็นทางการยิ่งทำให้ “ผู้เชี่ยวชาญ” ยึดโอกาสและอำนาจการอธิบายได้ชอบธรรมน่าเชื่อถือยิ่งขึ้น ซึ่งไม่ใช่เพียงแต่การสะท้อนถึงทุนทางสัญลักษณ์ว่ามีการศึกษาสูงเท่านั้น แต่ยังเกี่ยวข้องกับวัฒนธรรมและการจัดลำดับชั้นและการสั่งสมอำนาจที่ส่งผลต่อทั้งประชาคมวิชาการและสังคมโดยรวมด้วย ดังนั้นในหลายๆท้องถิ่นเราจึงเห็นว่าแม้ชาวบ้านจะพยายามเล่าเรื่องราวของตนเอง แต่ในระยะหลังก็ดูเหมือนว่าการสร้างความรู้เกี่ยวกับอดีตเหล่านั้นก็พยายามจะลอกเลียนรูปแบบการเล่าเรื่องเอาอย่างผู้เชี่ยวชาญ ไม่ว่าจะเป็นการเน้นความเป็นเหตุเป็นผลแบบปฏิฐานนิยม(Positivism)ตัดเนื้อหาส่วนที่ดูเหนือจริงออกและถ่ายทอดผ่านรูปแบบ “การเขียน” ทั้งนี้เพื่อจะทำให้สมจริงและตัวเองดูมี “รสนิยม” อันดีบ้างเพื่อกำหนดค่านิยมและสถานภาพทางสังคมตนเอง

อนึ่ง เคยเชื่อกันว่าในสังคมที่ขาดแคลน “การเขียน” อาจส่งผลต่อพัฒนาการของความคิดและสถาบันสังคมอันซับซ้อนด้วย แต่ก็ปรากฏว่าแม้ในสังคมที่ไม่มีทักษะการเขียนก็ได้อาศัยการสื่อสารระหว่างบุคคลรูปแบบต่างๆและมีวิธีการจัดเก็บ จัดการและถ่ายทอดความคิด ความรู้ที่ซับซ้อนข้ามผ่านเวลาด้วยเครื่องมือ(mnemonic tools)ที่หลากหลายเช่นกัน²⁸ อย่างไรก็ตามปัญหาที่นักมานุษยวิทยาและนักพัฒนามักประสบอยู่คือเสมอในการพัฒนาชนบททั่วโลกก็คือสภาพของ

²⁵ดูใน ศรีศักร วัลลิโภคม, “ท้องถิ่นวัฒนา,” จดหมายข่าวศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (๑๑ ธันวาคม ๒๕๔๑-มกราคม ๒๕๔๔).

²⁶ธิดา สาระยา, ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ..., หน้า ๘๔-๘๕.

²⁷เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๐.

²⁸ดูใน Walter J. Ong, *Orality and Literacy : The Technologizing of the Word*, 2nd (London and New York, Routledge), 2002.

การไม่รู้หนังสือ(illiteracy)และมีความเชื่อว่าการไม่รู้หนังสือเป็นทั้งเหตุและผลสำคัญของความยากจน ชีวิตความเป็นอยู่และความสามารถในการเข้าถึงบริการสาธารณะต่างๆ

อย่างไรก็ตาม กลับพบว่าหลายครั้งที่การพัฒนาโดยผู้มีการศึกษาและอ่านออกเขียนได้(deeply interiorized literacy)นั้น กลับเป็นผู้บ่อนเซาะ ชักเยียดแนวทางและตัดสินใจชะตากรรมแทนชุมชนเสียเอง ดังนั้นในระยะหลังนี้จึงมีการคิดค้น ทดลองแนวคิดต่างๆในทางปฏิบัติเพื่อให้ชุมชนในท้องถิ่นชนบทที่มีความสามารถที่จะจัดการตัวเองตลอดทั้งสร้างภูมิคุ้มกันจากแรงกระทำภายนอกมากขึ้น โดยเฉพาะการให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมและชุมชนแบบ “ปากเปล่า” ซึ่งเน้นความสำคัญของการมีส่วนร่วมและเสียง(voice)มากขึ้น ไม่ว่าจะเป็นวิธีการประเมินชนบท/ชุมชนแบบมีส่วนร่วม(participatory rural appraisal--PRA) การวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม(PAR) เป็นต้น

ดังนั้น ความสำคัญกับวัฒนธรรมปากเปล่า(oral culture)จึงดูเหมือนจะกลับมามีชีวิตชีวาและตัวตนอีกครั้ง ส่วนหนึ่งเพราะตระหนักว่า “ภาษา” มีอิทธิพลต่อมนุษย์ เป็นแหล่งที่มาของค่านิยม บรรทัดฐาน กฎเกณฑ์และความรู้ทางสังคมที่สั่งสมตกทอดกันมา ดังนั้นเมื่อมนุษย์เรียนรู้การใช้ภาษาก็เท่ากับได้เรียนรู้ซึมซาบ “ระบบวัฒนธรรม” (หรือ habitus) ของสังคมไปด้วยโดยปริยาย ทั้งนี้ผ่านทางการปลูกฝังทางวัฒนธรรม(enculturation)และการจัดกลาทางสังคม(socialization) ดังนั้นในกรณีนี้ความคิด ความเชื่อ จิตสำนึกก็ต้องเป็นผลผลิตของระบบความหมายและสัญลักษณ์ต่างๆที่มนุษย์เรียนรู้จากภาษาและยังช่วยผลิตซ้ำมันจากการเรียนรู้ ถ่ายทอด ตลอดทั้งการทำความเข้าใจและแยกแยะเชื่อมโยง โลกรอบตัว เช่นนี้ภาษาจึงเป็นตัวกำหนดความสัมพันธ์ทางสังคมและกำกับ การสร้าง “ตัวตน” ของมนุษย์ ตลอดทั้งการสร้างความจริงทางสังคมด้วย

ในการศึกษาชุมชนท้องถิ่นก็มักพบเรื่องราวปากเปล่านั้นมากมาย โดยมักมีการอ้างอิงกับสถานที่หรือพื้นที่(space)และวัตถุที่ปรากฏในท้องถิ่น ทั้งนี้หากจะจัดแบ่งสำนักและการรับรู้เกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของผู้คนในพื้นที่กรณีสถิตยศึกษานั้นจะเห็นว่ามีความสัมพันธ์กับกรอบคิดของมิติเวลาอยู่ ๓ ช่วงหลักๆ(periodization)ด้วยกัน คือ ช่วงแรกเป็นยุคของ “คนแปดศอก” ดังได้กล่าวไปแล้วข้างต้น ช่วงที่สองเป็นยุคของ “ขอม” และช่วงสุดท้ายคือยุคของคน “ปัจจุบัน” สำหรับ “ขอม” นั้นเป็นช่วงเวลาที่น่าได้ว่าส่งผลต่อการรับรู้และจินตนาการเกี่ยวกับอดีตของคนอีสานค่อนข้างมาก โดยสำนักของประวัติศาสตร์ “ขอม” ได้รับการยอมรับและดอกร้อยอู่เสมอ อาจผ่านทางตำนานเรื่องเล่า นิทานพื้นบ้าน ทั้งนี้หากมองแง่หนึ่งจะเห็นว่าสิ่งนี้เป็นความพยายามที่จะตอบคำถามของความเป็นมาของท้องถิ่นตนเองในมิติประวัติศาสตร์

ดังจะสังเกตเห็นว่าผู้สูงอายุชอบอธิบายความเก่าแก่ของพื้นที่ซึ่งตนอยู่อาศัย โดยจะมักอ้างอิงว่า “เมื่อก่อนเป็นเมืองเก่าพญาขอม” ซึ่งโดยนัยยะของความหมายเกี่ยวกับมิติเวลาและสำนักทางประวัติศาสตร์ของชาวบ้านแล้ว คำว่า “เมืองพญาขอม” นั้นสื่อถึงความรู้สึกร่วมของช่วงเวลาที่มีความยาวนานเก่าแก่อย่างยิ่ง! ทั้งนี้ดังปรากฏในวรรณกรรมอีสานที่มีกวีนิพนธ์กล่าวอ้างถึงเมืองขอมเป็น

พื้นที่กัน ดังเช่น ผาแดงนางไอ่^๑ ที่กล่าวว่านางไอ่เป็นธิดาพระยาขอมแห่งเมืองสุวรรณโคทมคำ(บ้างว่าเมืองเอกชะริตา) หรือในตำนานอุรังคธาตุ กล่าวถึงเมืองอินทปัฐอันเป็นเมืองขอมอยู่ตอนใต้เมืองศรีโคตรบูรณ หรือเรื่องพระยาคันคาก ซึ่งเป็นบุตรพระยาขอมเมืองอินทปัฐ แม้แต่ตำนานเมืองเชียงเหียน (ห่างจากตัวจังหวัดราว ๘ กิโลเมตร) ที่โยงไปถึงเมืองสุวรรณโคทมคำซึ่งเชื่อว่าเป็นเมืองขอม

จากฐานความเชื่อและสำนึกทางประวัติศาสตร์ดังกล่าวนี้ได้รับการสั่งสมและผลิตซ้ำกันมาในรูปแบบต่างๆ โดยเฉพาะตำนาน วรรณกรรม ทั้งนี้ความสมจริงของการรับรู้ดังกล่าวเกิดจากการเชื่อมโยงการรับรู้เกี่ยวกับเวลาและอดีตเข้ากับหลักฐานที่ปรากฏ ไม่ว่าจะเป็น โบราณสถาน-วัตถุ ศิลปะขอมที่มีจำนวนมากในท้องถิ่นอีสานและสร้างจินตภาพเกี่ยวกับอดีตขึ้นมา (รวมทั้งอิทธิพลจากจินตนาการทางสื่อต่างๆ เช่น ละครโทรทัศน์ประเภทจักรวาลวงศ์) นอกจากนี้ยังพยายามเชื่อมโยงความคิดหรือตำนานเรื่องเล่าในท้องถิ่นตน(element)เข้ากับบริบทหรือตำนานที่ใหญ่กว่า (dominant) อย่างกรณีบ้านเชียงเหียนก็เชื่อมโยงตัวเองเข้ากับวรรณกรรมผาแดงนางไอ่ซึ่งเป็นตำนานที่แพร่หลายทั่วไปในอีสานและเป็นแหล่งอ้างอิงสำคัญ ส่วนชุมชนอื่นๆ ใกล้เคียงก็เชื่อมโยงตัวเองเข้ากับบ้านเชียงเหียนอีกทอดหนึ่ง เป็นต้น ทั้งนี้เพื่อเรียงร้อยถ้อยคำและหลักฐาน ประมวลและสร้างความหมายขึ้นมา ซึ่งกระบวนการเหล่านี้ดูเผินๆ ก็ไม่ต่างจากวิธีการของผู้เชี่ยวชาญ หากแต่เป้าหมายที่ชาวบ้านเน้นก็คือ “ความเก่าแก่” (antiquity) เพื่อยืนยันความเป็นมาอันยาวนานของท้องถิ่นตัวเอง ดังนั้นอาจเห็นว่าการสร้างประวัติศาสตร์บ้านๆ (popular history) นี้ถือว่าเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการเพื่อตอบความสงสัยและอธิบายเกี่ยวกับ โลกรอบตัว

ดังกรณีของพื้นที่ศึกษาจะเห็นความพยายามที่จะเน้นความเก่าแก่ของ “โนนส้ม โขง” และ “โนนหนองฮู” ซึ่งตั้งอยู่ในเขตชุมชนสอง เทศบาลเมืองมหาสารคาม ลักษณะพื้นที่โดยทั่วไปในปัจจุบันได้รับการจับจองและบุกเบิกทำกินไปบางส่วนแล้ว โดยชาวบ้านได้พบโครงกระดูกฝังยาว ตระกรันเหล็ก และเศษภาชนะดินเผาจำนวนหนึ่งฝังอยู่ตามบริเวณเนินดังกล่าว ซึ่งในส่วนของ

^๑ตามตำนานกล่าวว่าพี่ชายคนโตเป็นพระยาขอมปกครองเมืองสุวรรณโคทมคำ ให้น้องชายสองคนไปครองเมืองเชียงเหียน เมืองศรีแก้ว และให้หลานสามคนไปครองเมืองฟ้าแดดสงยาง เมืองหงษ์(ต.เมืองหงษ์ อ.จัตุรัส พิมาน จ.ร้อยเอ็ด) และเมืองทอง(เมืองทอง อ.สุวรรณภูมิ จ.ร้อยเอ็ด) ตามลำดับ ซึ่งเมืองเหล่านี้ทางโบราณคดีถือว่าเป็นแหล่งโบราณสถานสำคัญ โดยเฉพาะเมืองเชียงเหียนเป็นที่รู้จักกันทั่วไป เพราะปรากฏในวรรณกรรมชื่อดังอย่าง “ผาแดงนางไอ่” (ดูใน พระอริยานุวัตร เขมจารี, ๒๕๒๔. และปรีชา พินทอง, ๒๕๓๗.)

เป็นชุมชน โบราณน่าจะมีพัฒนาอย่างต่อเนื่องตั้งแต่ ๒,๐๐๐ กว่าปีมาแล้ว(ราวพุทธศตวรรษที่ ๕) โดยปรากฏผู้นำคันดิน ซึ่งเชื่อว่าการขุดแต่งจากผู้นำคันดินเดิมที่มีพัฒนาการสืบเนื่องมาตั้งแต่สมัยก่อนประวัติศาสตร์(ดูใน พิสิฐ เจริญวงศ์และคณะ, ๒๕๓๑: ๗ และศรีศักร วัลลิโภคม, ๒๕๔๐: ๑๖๘-๑๖๙)

ชาวบ้านเชื่อว่าทั้งเนินหนองฮูและเนินส้มโฮงนั้น เคยเป็น “บ้านเมืองเก่า” โดยเชื่อว่าเป็น “เมือง” ที่ต้องส่งส่วยให้แก่เมือง “เชียงเหียน” ซึ่งถือว่าเป็นเมืองชื่อดังที่ปรากฏนามในตำนานและวรรณกรรมท้องถิ่นอีสานคือ “ผาแดงนางไอ่” เหล่านี้ถือเป็นวิถีคิดของชาวบ้านที่พยายามสร้าง “ตัวตนทางประวัติศาสตร์” โดยเชื่อมโยงเนินดินโบราณในเขตหมู่บ้านคนให้มีความสัมพันธ์กับชุมชนโบราณบ้านเชียงเหียน ซึ่งด้านหนึ่งก็สะท้อนให้เห็นสำนึก ความเชื่อและอุดมการณ์ของชาวบ้านด้วย

เช่นเดียวกับชุมชนเครือข่ายหรือ “บ้านค้อ” นั้น ตั้งอยู่บริเวณสุดเขตเทศบาลด้านทิศใต้ ซึ่งในอดีตนั้นได้แบ่งออกเป็น ๒ กลุ่มคือ บ้านค้อใหญ่และบ้านค้อน้อย โดยเฉพาะบริเวณบ้านค้อน้อยนั้นได้ตั้งทับซ้อนลงบนชุมชนโบราณ กรณีผู้เชี่ยวชาญก็เชื่อว่าเป็นชุมชนโบราณตั้งแต่สมัยก่อนประวัติศาสตร์สืบต่อมาจนสมัยทวารวดี ทั้งนี้ได้ปรากฏคันถนนโบราณยาวมาตั้งแต่ชุมชนบ้านค้อน้อยยาวตัดผ่านชุมชนสอง ชุมชนอุทัยทิศ ตรงไปชุมชนเชียงเหียน ซึ่งในอดีตคงมีชุมชนโบราณตั้งเรียงรายตามสองข้างทางถนนโบราณดังกล่าว ดังปรากฏเนินดิน แหล่งน้ำ และเศษภาชนะเครื่องปั้นดินเผากระจายสองข้างทางถนนโบราณดังกล่าว²⁹

นอกจากนี้ชาวบ้านยังพยายามโยงหลักฐานโบราณคดีที่พบในท้องถิ่นกับเรื่องราวพื้นบ้านที่เล่าขานกัน โดยเฉพาะตำนาน “กูดนางไย/กูดยางใหญ่” เพื่อพยายามอธิบายว่าเรื่องราวที่น่าจะเป็น “ความจริง” เพราะมีทั้งสถานที่และชื่อรับรอง ซึ่งชาวบ้านเล่าสืบต่อกันมาว่าพญาพระเจ้าใหญ่ที่อาศัยในวังน้ำลึกที่กูดนางไยนั้น ได้ถูกฉกฉวยของ “หมอส่อง” ซึ่งเป็นชาวบ้านสอง(ชุมชนสองในปัจจุบัน) ได้รับความเจ็บ กระทั่งลูกสาวนามว่า “ไยไหม” ต้องแปลงร่างเป็นคนมาขอยืมเครื่องมืออุปกรณ์ทอผ้าจากชาวบ้านละแวกนั้น เพื่อจะมาช่วยรักษาพ่อให้หาย แต่นางไยไหมได้ลวงละเมียดกลของพญาพระเจ้าใหญ่ ทำให้คนเห็นตนเองทอผ้าโดยการสาวไยไหมออกจากปากตนเองให้หนุ่มชาวบ้านเห็น จึงทำให้พญาพระเจ้าเสียชีวิต และได้เป็นที่มาของชื่อกูดนางไย(ไหม)ในเวลาต่อมา

บ้างเล่าว่ามีลูกสาวเจ้าเมือง “เชียงเหียน” ชื่อ “นางไย” ได้มาพายเรือเล่นที่กูดนางไย แต่ได้ถูกพระเจ้าใหญ่กิน และบ้างว่ามีนางไม้อาศัยอยู่แถวริมกูดนั้น ซึ่งบางครั้งจะมีชาวบ้านเห็นนางไม้ชักไยออกจากปากเหมือนแมงมุม จึงเป็นที่มาของนางไย(แมงมุม) เป็นต้น และยังตอกย้ำให้เป็นจริง โดยอ้างว่าในอดีตมีคนมาพบเจอ “เห็นกับตา” ทั้งนี้บรรยากาศแวดล้อมที่ก่อให้เกิดแรงบันดาลใจและจินตนาการดังกล่าวนี้ เนื่องจากว่าในอดีตเส้นทางที่ใช้สัญจรระหว่างเมืองมหาสารคามกับหมู่บ้านอื่นแถบทิศตะวันออกนั้น ต้องข้ามกูดนางไย เล่ากันว่าในช่วงก่อนทศวรรษ ๒๔๘๐ นั้นมีพระเจ้าอาศัยอยู่จำนวนมาก ซึ่งพระเจ้าที่อาศัยอยู่ในลำห้วยนั้นคร่ำครวญมาก กระทั่งว่าหากมีผู้สัญจรผ่านมาทางแถบนี้ไม่ทราบว่ามีพระเจ้าอาศัยในลำห้วย จะไปวิดน้ำล้างหน้าริมตลิ่งห้วย ชั่วจึงหวนนั้นมักจะถูกพระเจ้าใช้หางฟาดลงน้ำอยู่เสมอ จึงเป็นหวาดหวั่นของผู้คนที่สัญจรไปมาอย่างยิ่งจนกลายเป็น

²⁹ดูในศรีศักร วัลทิโกดม, โบราณคดีไทยในทศวรรษที่ผ่านมา(กรุงเทพฯ: อักษรสัมพันธ์, ๒๕๒๕), หน้า ๑๒๒.

ตำนานพระเจ้าใหญ่ผูกเข้ากับตำนานกุนนางโยข้างต้นอย่างออกรส ดังนั้นก่อนที่จะมีการสร้างสะพานไม้ข้ามกุนนางโยเป็นครั้งแรกในปี พ.ศ. ๒๔๔๖³⁰ สมัยพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหมื่นมหิศวราชวิมลมาศ (พ.ศ. ๒๔๔๖-๕๕) ชาวบ้านมักไม่นิยมสักการะข้ามกุดดังกล่าว เล่ากันว่าถึงกับมีการเกณฑ์บรรดานักโทษในเรือนจำถือไม้ไผ่หลาวไล่ล่าพระเจ้าใหญ่ในห้วยคคะกางกันอยู่หลายวัน เพื่อลดจำนวนให้น้อยลง ต่อมาหลังจากเกิดอุทกภัยใหญ่ในช่วงต้นทศวรรษ ๒๔๘๐ ทำให้พระเจ้าใหญ่บางส่วนหนีไปตามน้ำ กอปรกับภายหลังห้วยคคะกางได้ตื่นเงินด้วยจึงทำให้ไม่ปรากฏว่ามีพระเจ้าใหญ่ในห้วยคคะกางและกุนนางโยอีกปรากฏแต่เรื่องเล่าที่ตกทอดอยู่ในปัจจุบันเท่านั้น



(รูปที่ ๔ กุนนางโยหรือกุดยางใหญ่)

หากแต่นักวิชาการกลับตีความ “กุนนางโย” อีกทางหนึ่ง ดังเช่นผู้ช่วยศาสตราจารย์ธีรชัย บุญมาธรรม³¹ ภาควิชาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม ที่ใช้เอกสารเก่าร่วมสมัย คือ สารตราเจ้าพระยาจักรีมาถึงพระขัติยวงศา เจ้าเมืองร้อยเอ็ด เรื่องขนานนาม “บ้านลาดกุดยางใหญ่” เป็นเมืองมหาสารคาม หนังสือฉบับนี้ระบุชื่อเมืองที่ว่า “มหาสาละคาม” ซึ่งอาจารย์ธีรชัยได้ตีความว่าน่าจะเป็นนามที่แท้จริงของเมืองเพราะสามารถมองเห็นที่มาและความหมายสอดคล้องกับคำว่า “กุดยางใหญ่” มากที่สุด เพราะคำว่า “กุด” นั้นราชสำนักกรุงเทพฯคงเข้าใจว่าเป็น “กุฎ” หรือที่อยู่อาศัย จึงใช้คำว่า “คาม” (สมเด็จพระบรมราชาธิราชที่ ๕ เคยกล่าวถึงความเข้าใจผิดในคำนี้ ดังกรณีการยกบ้านกุดสิงเป็นเมืองวานรนิวาส ซึ่งเป็นเมืองที่ตั้งใกล้เคียงกับ “มหาสาละคาม”) ส่วนคำว่า “ยาง” เป็นชื่อต้นไม้ชนิดหนึ่งจำพวกต้นรัง และมีจำนวนมากตามพื้นที่ใกล้เขตน้ำท่วมถึง จึงใช้คำ

³⁰ปริญญญา อุดมรัตน์, “การขยายตัวของเมืองในเทศบาลเมืองมหาสารคาม,” (วิทยานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต สาขาวิชาภูมิศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, ๒๕๔๔), หน้า ๓๑-๓๒.

³¹ดูใน ธีรชัย บุญมาธรรม, “มหาสาละคาม มหาสาละคาม มหาสารคาม มหาสาละคาม มหาสารคาม,” ใน รัชมังกลาภิเษก: อีสานศึกษา, สถาพร พันธุ์มณี, บรรณาธิการ(มหาสารคาม:ศูนย์วัฒนธรรมศึกษาจังหวัดมหาสารคาม, ๒๕๓๑), หน้า ๑๓-๑๘.

ว่า “สาละ” และคำว่า “ใหญ่” ตรงกับคำว่า “มหา” ดังนั้น คำว่า “มหาสาละคาม” จึงน่าเป็นคำที่ถูกต้อง เพราะมีความหมายพ้องกับชื่อ “กุศยางใหญ่” มากที่สุด ยิ่งกว่าชื่อ “มหาสารคาม”

นอกจากสำนึกและการรับรู้ประวัติศาสตร์ดังที่กล่าวแล้ว “ประวัติศาสตร์บุคคล”(life history) ของชาวบ้านท้องถิ่นในฐานะประวัติศาสตร์มีชีวิต(living history)³²ก็มีความสำคัญเช่นกันเพราะสามารถเชื่อมโยงทั้งมิติเศรษฐกิจ(ฐานทรัพยากรและองค์ความรู้)การเมือง สังคม(เครือข่ายและการจัดองค์กรทางสังคม)และวัฒนธรรม(ระบบความเชื่อและคุณค่า)ที่สัมพันธ์กับหน่วยวิเคราะห์ระดับต่างๆตั้งแต่ครอบครัว ชุมชนท้องถิ่นและภูมิภาค ทั้งนี้การศึกษาประวัติศาสตร์ชีวิตถือว่าเป็นวิธีการหนึ่งในการตีความ “ประวัติศาสตร์สังคม” ซึ่งทำให้สามารถแลเห็นทัศนคติ แรงขับเคลื่อน(motivation) โลกทัศน์และชีวิตทัศน์จากประสบการณ์ชีวิตของผู้อื่นเป็นเรื่องใกล้ตัว(day to day activities)หาใช่เหตุการณ์ระดับชาติ เป็นประวัติศาสตร์ที่หลอมรวมความทรงจำ ความรู้และความจริงเข้าด้วยกันซึ่งอาจทั้งลรอย ขัดแย้งและต่อรองกับความทรงจำทางสังคมไปพร้อมด้วย

ประเด็นเหล่านี้ในแง่แนวคิดและปฏิบัติการแล้วสำคัญต่อกระบวนการพิพิธภัณฑ์ เพื่อที่จะได้เปิดพื้นที่ให้แก่ความทรงจำที่หลากหลายไม่ให้งมอยู่กับความเงียบภายใต้การกดทับผูกขาดของความทรงจำใดเพียงหนึ่งเดียว ทั้งยังช่วยกระตุ้นการสร้างกระบวนการสะท้อนคิด(reflection)ที่เกิดจากการเรียนรู้เชิงประสบการณ์(experiential learning)ของผู้คนให้เกิดขึ้น มากกว่าพิพิธภัณฑ์แบบเดิมที่มักเน้นการพรีสอน(didactic approach)และมองผู้ชมว่าเป็นผู้รับอย่างเฉื่อยเฉื่อย³³

จากที่กล่าวข้างต้นจะเห็นการรับรู้ประวัติศาสตร์ของชาวบ้าน โดยเฉพาะอิทธิพลของความเชื่อเกี่ยวกับ “ขอม” นั้นค่อนข้างมีผลกระทบมากต่อการรับรู้และจินตนาการทางประวัติศาสตร์ของผู้คนในท้องถิ่นอีสาน ทั้งนี้เพราะมีประติสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมซึ่งเป็นหลักฐานบอกความรุ่งเรืองยิ่งใหญ่ของอารยธรรมดังกล่าวปรากฏทั่วไปในอีสาน โดยส่งผลต่อสำนึกและจินตนาการทางประวัติศาสตร์ทั้งในเชิงข้อเท็จจริง(fact)และตำนาน ความเชื่อ วรรณกรรมท้องถิ่นต่างๆ(myth) ซึ่งอย่างหลังนั้นได้ส่งผลต่อระบบความเชื่อและวิถีคิดมากกว่าข้อเท็จจริงที่มีอยู่ ดังนั้น ในแง่นี้จะเห็นว่าการรับรู้และสำนึกเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของชาวบ้านนั้นแตกต่างทั้งยังอาจดูเลื่อมซ้อนอยู่กับ “ความเชื่อ” ของตัวแบบทางประวัติศาสตร์และโบราณคดีของผู้เชี่ยวชาญด้วย

กล่าวคือ ตัวแบบการศึกษาตามหลักวิชา มักจะแบ่งยุคสมัยประวัติศาสตร์และ โบราณคดีออกกว้างๆคือยุคก่อนประวัติศาสตร์และยุคประวัติศาสตร์ ซึ่งในส่วนของยุคประวัติศาสตร์ก็มักจะ

³²ดูใน Andrew Robertshaw, "A dry shell of the past": Living history and the interpretation of historic houses Available from <http://www.heritageinterpretation.org.uk/journals/j2c-shell.html> วันที่ 6 ตุลาคม 2550

³³ดูใน Graham Black, *The Engaging Museum: Developing Museums for visitor involvement*,(London and New York: Routledge), 2005, pp. 130-150.

แบ่งเป็นลำดับสืบเนื่องมาเป็นเส้นตรงตั้งแต่ยุคทวารวดี ยุคขอม ยุคสุโขทัย ยุคอยุธยา ยุครัตนโกสินทร์ เป็นต้น ส่วนจะแบ่งย่อยรายละเอียดซับซ้อนลงไปเท่าใดก็ยังคงจำกัดในกรอบคิดเวลาดังกล่าว ทั่วๆ ที่ “เหตุการณ์ในอดีต” มีความแตกต่างหลากหลายทั้งเวลา สถานที่และความรู้สึกนึกคิดของบุคคล (mentality) และต่างก็มีวัฏจักรคือกำเนิด พัฒนาการและสิ้นสุดของตัวเอง แต่ท้ายสุดก็มักถูกนำไปสร้างคำอธิบายหรือตัวตนประวัติศาสตร์ของชาติไทยที่กลมกลืนต่อเนื่องเป็นเอกภาพเดียวกัน เพื่อตอบสนองอุดมการณ์และผลประโยชน์ของรัฐ-ชาติ ตลอดทั้งผู้เกี่ยวข้องอื่นๆ ในปัจจุบัน ในแง่นี้จึงกล่าวได้ว่าสำนึกและบริบทของปัจจุบันเป็นตัวกำหนดการเขียนเรื่องราวของอดีต (Presentism) อย่างไรก็ตาม ความพยายามในการเขียนประวัติศาสตร์ไม่ว่าจะเป็นส่วนบุคคล กลุ่มหรือชาติต่างก็เป็นอีกวิธีการหนึ่งในการสร้างตัวตนของตัวเอง (self-identification) ขึ้นมา

เช่นเดียวกับประวัติศาสตร์ของชาวบ้าน แม้ว่าจะดูเหมือนจริง ไร้สาระแต่ “ประวัติศาสตร์บ้านๆ” นั้นก็สัมพันธ์และใกล้ชิดกับชีวิตประจำวัน โดยเฉพาะเมื่อมี “มรดก” (วัตถุและสถานที่) เป็นตัวเชื่อม โยงอดีตกับปัจจุบันเข้าด้วยกันก็ยังช่วยตอกย้ำความจริงของตำนานและความเชื่อให้หนักแน่นมากขึ้น ทั้งยังเป็นตัวสะท้อน “ตัวตน” ตลอดทั้งสำนึก ความเชื่อ ความคิดของผู้คนหรือ “ซบเจตน์” ในท้องถิ่นนั้นด้วย อย่างไรก็ตาม “ประวัติศาสตร์บ้านๆ” นี้ก็มีแนวโน้มที่กำลังลดบทบาทลงเรื่อยๆ ชาวบ้านรู้สึกขัดใจ ไม่นั่นใจที่จะบอกเล่า “ความรู้” ดังกล่าวต่อคนนอก ทั้งนี้เป็นผลมาจากการตัดสินทางวัฒนธรรม (cultural judgment) ที่เกิดจากการปะทะกับบรรทัดฐานของความรู้สมัยใหม่ เกิดการจัดลำดับชั้นของความรู้ ทำให้ชาวบ้านรู้สึกไม่มั่นใจ ด้อยกว่าและยอมรับต่อการครอบงำของโวหารอย่างใหม่ในที่สุด กรณีนี้จึงถือว่าเป็น “ความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์” หรือความสัมพันธ์เชิงอำนาจรูปแบบหนึ่ง ทั้งยังส่งผลต่อการสืบสานและสูญหายของมรดกทางวัฒนธรรม ไร้รูป (intangible cultural heritage) พร้อมๆ กับการเสื่อมโทรมของสิ่งแวดล้อมทางกายภาพและการเปลี่ยนแปลงทางสังคมของท้องถิ่นในฐานะแหล่งอ้างอิงไปด้วย

ประสบการณ์ของการรับรู้และแสดงออกเกี่ยวกับ “มรดก” และ “วัตถุ”

โดยเบื้องต้นดูเหมือนว่าการตีความและการรับรู้เกี่ยวกับมโนทัศน์พิพิธภัณฑ์และมรดกในบริบทของกรณีศึกษาจะไม่ค่อยหลากหลายนัก ทั้งนี้มีการนิยามร่วมกันว่าเป็นแหล่งของการ “เก็บรวบรวมวัตถุสิ่งของ” (collection) จำพวก “สิ่งของมีค่า” “สิ่งของโบราณเก่าแก่” ส่วนที่แตกต่างออกมาบ้างอาจจะเป็นแหล่ง “เก็บรวบรวมเรื่องราวต่างๆ” จำพวก “เหตุการณ์ประวัติศาสตร์” หรือ “เรื่องราวในอดีต” และ “ความทรงจำ” เป็นต้น ส่วนสิ่งของที่ควรมีในพิพิธภัณฑ์นั้นฝ่ายต่างๆ ได้แสดงความคิดแตกต่างกัน เช่น “หม้อไหโบราณต่างๆ” “พระพุทธรูป” “พระเครื่อง” แม้กระทั่ง “เครื่องมือเครื่องใช้ในอดีต” หรือของแปลกของหายากอย่าง “รังต่อรังแตนใหญ่” เป็นต้น บรรดามุมมองและการรับรู้เกี่ยวกับ “ภาพในใจ” เหล่านี้ได้สะท้อนความเข้าใจที่มีต่อพิพิธภัณฑ์ของฝ่ายต่างๆ ที่สัมพันธ์กับประสบการณ์และภูมิหลัง

ในกรณีพิพิธภัณฑ์เมืองมหาสารคามนั้น การรับรู้ของฝ่ายผู้วางนโยบายและงบประมาณ (นายกเทศมนตรี เทศมนตรีและศึกษานิเทศก์) มองพิพิธภัณฑ์ในฐานะ “หน้าตา” ของเทศบาลเมือง และจังหวัด เพราะสามารถใช้อวดได้ ดังปรากฏว่านิยมนำแขกบ้านแขกเมืองมาเยี่ยมชมพิพิธภัณฑ์ฯ เป็นประจำ ในที่นี้พิพิธภัณฑ์จึงทำหน้าที่เหมือนสถานที่รับรองแขก และยังสามารถสะท้อนหรือยกฐานะ “รสนิยม”(taste)ทางวิชาการของคณะเทศมนตรีด้วย แม้ว่าในระยะเริ่มต้นการสร้างอาคารพิพิธภัณฑ์ฯจะมีจุดประสงค์เพื่อขายผลิตภัณฑ์โอท็อป(OTOP)ก็ตาม

ส่วนในแง่ความหมายหรือคำจำกัดความของ “พิพิธภัณฑ์” นั้นฝ่ายผู้วางนโยบายและงบประมาณพยายามอธิบายว่าเป็น “แหล่งเก็บรักษาวัตถุสิ่งของที่มีค่าทางประวัติศาสตร์และโบราณคดีเพื่อเผยแพร่ให้ความรู้แก่สาธารณชน” อย่างไรก็ตามด้วยการตระหนักและเข้าใจว่าพิพิธภัณฑ์ควรจะเป็นดังกล่าว ดังนั้นจึงมักเห็นว่าพิพิธภัณฑ์เป็นเรื่องราวเกี่ยวกับ “อดีต” ซึ่งต้อง “เก็บรักษาเอาไว้” ไม่ให้สูญหาย และแทบจะไม่สัมพันธ์กับคนในปัจจุบัน กลายเป็นอดีตแช่แข็งที่ถูกคองเอาไว้เพื่อ “ดู” หรือ “ชื่นชม” เท่านั้น ซึ่งนั้นก็สัมพันธ์กับการสนับสนุนทรัพยากรที่น้อยตามมาด้วย เนื่องเข้าใจว่าเกี่ยวข้องกับปัจจุบันน้อยและไม่สามารถให้ดอกผลชัดเจนเท่ากับการลงทุนด้านอื่นๆที่สัมพันธ์กับคนหมู่มากกว่า เช่น งานประเพณีเทศกาลต่างๆ หรืองานพัฒนาต่างๆ

สำหรับฝ่ายผู้ดำเนินการและผู้เชี่ยวชาญนั้นค่อนข้างมองพิพิธภัณฑ์เป็นหลักวิชามากขึ้น โดยเห็นว่าพิพิธภัณฑ์เป็น “แหล่งการเรียนรู้” ซึ่งไม่จำเป็นต้องเน้นวัตถุสิ่งของเป็นหลักหากแต่เน้น “เรื่องราวหรือการเล่าเรื่อง” แทน โดยเป็น “...แหล่งที่รวบรวม... ในความคิดของผมไม่ใช่เฉพาะวัตถุอย่างเดียว แต่อาจจะเป็นเรื่องราว...ทุกสิ่งทุกอย่างที่รวบรวมแล้วใช้ศึกษาเพื่อเผยแพร่ความรู้ในสิ่งๆนั้น ไม่ใช่เอาวัตถุมาตั้งรวบรวมกันอย่างนั้นก็ไม่ใช่พิพิธภัณฑ์ถ้าไม่เผยแพร่ศึกษา”

สำหรับฝ่ายชุมชนท้องถิ่น(เน้นชาวบ้านทั่วไป)มองว่าพิพิธภัณฑ์เป็น “แหล่งเก็บรวบรวมวัตถุสิ่งของเก่ามีค่า” ตลอดทั้ง “วัตถุสิ่งของแปลกหายาก” “สิ่งของสำคัญของหลวง(รัฐ)” เพื่ออนุรักษ์ไม่ให้สูญหาย ถูกขโมยไป “...เก็บของดีๆของเก่าแก่โบราณหายากไว้ให้ลูกให้หลานได้ดูได้รู้จักไม่ให้หายไป พวกไทโบราณหม้อก่าไรพวกนี้เป็นของหลวงของแผ่นดินเก็บไว้...” นอกจากนี้ยังมองว่าพิพิธภัณฑ์เป็นเรื่องราวเกี่ยวกับ “อดีต” เป็นเรื่องของคนตาย ดังนั้นสมบัติของ “คนตาย” จึงไม่เป็นมงคลต่อคนเป็นเนื่องจากเป็น “ไอทุกข์ ไหยา” จึงไม่ควรเก็บไว้ครอบครอง “พวกของโบราณพวกไหหม้อแตกมันเป็นของบ่ดี เก็บไว้ไม่ดีต้องทิ้งไว้ตามวัด ให้พระท่านรักษาไว้..”

อย่างไรก็ตาม ช่องว่างที่ทำให้การรับรู้และแสดงออกของชาวบ้านแตกต่างจากผู้เชี่ยวชาญก็คือ ชาวบ้านมักมอง “มรดก”(วัตถุและสถานที่)ในลักษณะที่ไม่แยกออกจากชีวิตประจำวัน พยายามสร้างคำอธิบายเกี่ยวกับ “มรดก” ที่เชื่อมโยงกับ “พื้นที่” และ “สถานที่” โดยมี “เรื่องราว” หรือ “ประวัติศาสตร์แบบบ้านๆ” เป็นตัวเรียกร้อยอธิบายความเป็นมาหรือความหมายของมรดกต่างๆ ทั้งนี้การตีความและการรับรู้ด้านโบราณคดีและประวัติศาสตร์ที่ชาวบ้านเชื่อนั้น แน่นนอนว่าอาจแตกต่างจาก “ข้อเท็จจริง” ที่เป็นเหตุเป็นผลของนักวิชาการ อย่างไรก็ตามเกี่ยวกับประเด็น “อดีต

ลักษณะท้องถิ่น” ที่พิจารณาจากความสัมพันธ์ระหว่างอัตลักษณ์ของสถานที่(place identity)กับอัตลักษณ์ของกลุ่มทางสังคม(social group identity)หรือกระบวนการสร้างตัวตน(identification)ของผู้คนที่มีความสัมพันธ์กับสถานที่นั้น จะเห็นว่าในปัจจุบันนี้กำลังเผชิญกับการท้าทายอันเกิดจากการเปลี่ยนแปลงของสิ่งแวดล้อมทางสังคม เศรษฐกิจและลักษณะทางกายภาพ

ดังเช่นกรณีชุมชนบ้านส่อง บริเวณแถบท้ายหมู่บ้านซึ่งเป็นทุ่งนานั้นจะมีเนินดินขนาดใหญ่สองแห่ง ชาวบ้านเรียกว่า “โนนหนองฮู” และ “โนนส้มโฮง” โดยทั้งสองเนินนั้นในอดีตชาวบ้านไม่ค่อยกล้าผ่าน เพราะขึ้นชื่อว่า “ผีคู่” ทั้งยังปรากฏโบราณวัตถุกระจายบริเวณเนิน สำหรับโนนหนองฮูนั้น มีลักษณะเป็นเนินดินสูงขนาดใหญ่คล้ายเนินเขาขนาดย่อม กินเนื้อที่ประมาณ ๒๐๐ ตารางเมตร ปัจจุบันเอกชนได้เข้าครอบครองแล้วจึงปรากฏว่ามีการล้อมรั้วไว้ส่วนหนึ่ง แต่ก็ยังปรากฏเป็นพื้นที่เปิดโดยชาวบ้านสามารถจะนำโค กระบือมาปล่อยเลี้ยงได้ ซึ่งในอดีตชาวบ้านได้ใช้เป็นที่ทำกิน ปลูกยาสูบ ถั่วลิสง ถั่วฝักยาวด้วย

ในอดีตมีสภาพเป็นเนินดินสูงที่มีต้นไม้ขนาดใหญ่ขึ้นอยู่จำนวนมาก เมื่อมองจากระยะไกลภูมิประเทศจะแลดูน่าเกรงขามมาก เชื่อกันว่าเป็นทำเลซึ่งมีเจ้าที่แรงมาก ชาวบ้านเรียกว่า “สนามผี” และเล่ากันว่าบางครั้งเมื่อเดินผ่านไปยังบริเวณเนินดังกล่าวจะมีคนได้ยินเสียงพิณเสียงแคนดังแว่วมาจากบริเวณดังกล่าวอยู่หลายครั้ง เหมือนดังกับว่าได้มีคนกำลังจัดงานรื่นเริงอยู่แถบนั้น หรือบางคนจะเห็นเป็นตัวมาทำกิริยาท่าทางต่าง ๆ นานาหลอกหลอนชาวบ้านที่ผ่านไปมา

จากประวัติความเป็นมาของการตั้งบ้านส่องนั้น เล่ากันว่าหลังจากมีคนอพยพออกจากบริเวณที่ตั้งบ้านแมคแล้ว ได้มีชาวบ้านบางส่วนย้ายมาตั้งบ้านเรือนอยู่บริเวณ โนนหนองฮู ครั้นต่อมาระยะหนึ่งได้มีคนตายไม่ทราบสาเหตุจึงพากันย้ายมาอยู่บริเวณ “มอ(เนิน)โรงเรียน” เรียกว่า “บ้านเหล่าหนาด” ทำให้เนินดินดังกล่าวร้างผู้คนไปซึ่งชาวบ้านที่มีกรรมสิทธิ์ครอบครองพื้นที่ดังกล่าวเล่าว่าเคยจุดพบเศษภาชนะดินเผาในชั้นดินประมาณ ๒-๓ เมตร ผังกระจายอยู่โดยทั่วไปตลอดเนิน นอกจากนี้ยังมีผู้พบตะกรันเหล็กจำนวนหนึ่ง รวมทั้งเงินลักษณะคล้ายเหรียญขนาดเล็ก(เงินฮาง)จำนวนหนึ่งฝังอยู่ตามเนินด้วย ส่วน โครงกระดูกนั้นยังไม่มีผู้พบเพราะยังไม่มีนุกเบิกมาก

สำหรับ โนนส้มโฮงมีลักษณะเป็นเนินดินสูงคล้าย โนนหนองฮู แต่มีขนาดเล็กและเตี้ยกว่า ห่างจากโนนหนองฮูประมาณ ๕๐๐ เมตร ลักษณะพื้นที่โดยทั่วไปในปัจจุบันได้รับการจับจองและนุกเบิกทำกินไปบางส่วนแล้ว โดยมีชาวบ้านส่วนหนึ่งได้ไปสร้างบ้านเรือนอยู่อาศัยด้วย ซึ่งในอดีตนั้นมีสภาพคล้าย โนนหนองฮู คือรกรกรี้ม หากแต่เชื่อว่าผีไม่คู่เท่า ชาวบ้านเล่าว่าเมื่อประมาณ พ.ศ. ๒๕๔๐-๔๑ นายสุจันทร์ ละครชัยซึ่งได้ครอบครองพื้นที่บางส่วนของเนินดังกล่าว ได้ขุดบ่อน้ำเพื่อที่จะใช้สำหรับรดพืชผักที่ปลูกไว้ ครั้นเมื่อขุดลงไปประมาณ ๓ เมตร ได้พบโครงกระดูกมนุษย์ซึ่งมีลักษณะเป็นการฝังยาว(supine burial) จำนวน ๑ โครงฝังอยู่ และมีภาชนะดินเผาที่แตกกระจายอยู่ใกล้กับโครงกระดูก ชาวบ้านที่เห็นบอกว่าลักษณะภาชนะดินเผาลักษณ์คล้ายกับ โอ่งน้ำขนาดเล็ก สีแดง ซึ่งบุคคลที่ขุดพบได้เรียกให้คนในหมู่บ้านมาดู และพยายามที่จะทำให้เป็นปรกติเหมือน

เป็นการปลอบใจตนเอง โดยการนำเศษใบไม้ หญ้าฟางต่างๆ โยนลงหลุมดังกล่าว เหมือนกับจะทำปุยหมักแล้วกลบดินฝังหากแต่ไม่เคยที่จะขุดขึ้นมาใช้เลย

นอกจากนี้ยังมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับแหล่งโบราณคดีในชุมชนสองที่แม้ว่าจะไม่เกี่ยวกับข้อเท็จจริงทางวิชาการ แต่ก็ได้แสดงให้เห็นความสามารถในการเชื่อมโยงเรื่องราวกับสถานที่ต่างๆ อย่างเป็นเอกภาพและนำติดตาม โดยพยายามอธิบายเศษโบราณวัตถุที่แตกกระจัดกระจายอยู่ในบริเวณหมู่บ้าน โดยเฉพาะบริเวณแหล่งที่ชาวบ้านเรียกว่า “โนนหม้อข้าวใหม่” ซึ่งตั้งอยู่แถบท้ายคุ้มสองเหนือ แต่ปัจจุบันโนนดังกล่าวได้ถูกคัดแปลงเป็นพื้นที่อาศัยและทำกินจนไม่เหลือสภาพเดิม ซึ่งที่มาของชื่อโนนนั้นค่อนข้างจะหายาบ โยน แต่เป็นเรื่องขบขันปรกติดตามวัฒนธรรมและสุนทรียะของคอนิสถานชนบท เล่ากันว่าในอดีตบริเวณดังกล่าวเคยเป็นชุมชน วันหนึ่ง ได้มีผู้หญิงคนหนึ่ง ชื่อ “อีแก้ง” ผู้ซึ่งมีโยน (อวัยวะเพศหญิง-แต่ชาวบ้านใช้คำสามัญ) ขนาดใหญ่โตมาก

ต่อมาเสียงลือเสียงเล่าอ้างถึงความยิ่งใหญ่ของโยนนั้น ได้ยินถึงหูกระต่ายนายหนึ่งนามว่า “บั๊กสามศักดิ์” ซึ่งมีลึงค์ขนาดใหญ่เช่นกัน และมีความประสงค์ที่จะทำการรู้จักมักคุ้นด้วย จึงได้เดินทางจะมาหาแก้ง เมื่อหญิงคนนั้นทราบจึงพยายามที่จะไปหลบซ่อนแต่ไปลำบากเพราะมีโยนขนาดใหญ่ จึงขอความช่วยเหลือผู้คนมาช่วยแบกพาหนีไป ซึ่งกลุ่มคนที่ช่วยเหลือได้พยายามทุกวิถีทางที่จะซ่อนโยน โดยได้นำหวายมาหลิม (เป็นอาการพันรอบ) โยนให้มิดชิด จนบริเวณที่หลิมโยนได้กลายเป็นหมู่บ้านที่ชื่อว่า “บ้านหวายหลิม” (อยู่ในเขตอำเภอเสลภูมิ จังหวัดร้อยเอ็ด) และได้พากันนำโยนขึ้นคานแบกมาทางมหาสารคาม ในระหว่างนั้นได้ทำการหลบลี้หนีเลี่ยงการติดตามค้นหาของลึงค์ใหญ่เช่นกัน จนเป็นที่มาของบ้าน “ห. ลี. ค. หา” หรือบ้าน โสภเชือก จังหวัดร้อยเอ็ด ในปัจจุบัน ภายหลังโยนซึ่งมีขนาดใหญ่ใหญ่มากนั้น เป็นเหตุให้คานที่หามมาหักกลางลง จึงได้กลายเป็นบ้านคานหัก แถบห้วยแอ่ง จังหวัดร้อยเอ็ดในปัจจุบัน

จนกระทั่งได้หามมาจนถึงบริเวณใกล้กับโนนดังกล่าว และได้หยุดพักไม่ไกลจาก โนนมาก ใกล้กับทุ่งอีแก้งและหนองอีแก้ง ซึ่งตั้งอยู่ทางตะวันออกสนามม้า (จึงได้เป็นที่มาของชื่อทุ่งและหนองน้ำดังกล่าว แต่บ้างก็ว่าในอดีตจะมีบรรดาแก้ง กวางออกมาหากินบริเวณนี้จำนวนมากจึงถือเหตุดังกล่าวเรียกชื่อเนินนั้น) ชาวความใหญ่โตของสาวเจ้า ทำให้ผู้คนแห่กัน ไปดูเป็นอันมาก ซึ่งในจำนวนนั้นมีบ้านที่กำลังหุงข้าวได้ไปดูกับเขาด้วย และถึงกับคูเพลินจนไม่ยอมกลับมาปล่อยให้หม้อข้าวใหม่ไฟจนดำ จึงได้เป็นที่มาของชื่อเนินหม้อข้าวใหม่ในปัจจุบัน

แต่บางตำนานเล่าว่าเมื่อครั้งที่มีการค้าวัวควาย บรรดาพวกนายฮ้อยวัวจะใช้เส้นทางเลียบเมืองทางหลวงที่ ๒๓ ปัจจุบัน (by pass) เป็นทางสัญจรหลัก ครั้นเมื่อมาถึงบริเวณเนินดินดังกล่าว ก็หยุดพักเพื่อหุงหาอาหาร และเป็นเหตุให้หม้อที่หุงข้าวใหม่ และบางตำนานก็ว่าในอดีตบริเวณดังกล่าว

* ค่อยข้างเป็นคำ “หายาบ โยน” ตามมาตรฐานทางสุนทรียะและรสนิยมแบบปากว่าตาขีป (hypocrisy) ดังนั้นผู้ศึกษาจึงขอใช้อักษรย่อแทน

เป็นที่ตั้งลอมข้าวใหญ่ของชาวบ้านคนหนึ่ง ภายหลังกอมข้าวนั้นได้ถูกไฟไหม้ จึงได้เป็นที่มาของชื่อเนินดังกล่าว บ้างก็ว่าคนในอดีตเฝ้าเวลากองข้าวกินแต่ครั้งก็ต้องทุบหม้อข้าวเพื่อเอาข้าวออกมากิน จึงทำให้หลงเหลือเศษหม้อเศษไหแตกเกลื่อนทั่วเนินดังกล่าว เป็นต้น

นิทานข้างต้นนั้นกล่าวได้ว่าเป็นความพยายามอย่างหนึ่งของชาวบ้านในอดีตที่พยายามที่จะอธิบายตอบคำถามสิ่งต่างๆรอบตัวตนเองให้เป็นเรื่องกระจ่าง ซึ่งบุคคลที่จะผูกนิทานเล่าได้เชื่อมโยงเป็นเรื่องได้นั้น คงจะเป็นบุคคลที่มีโอกาสเดินทางไกล เห็นมากและพยายามที่จะโยงชื่อสถานที่ต่างๆเข้าเป็นเรื่องเดียว(place name) โดยมีโครงเรื่องมาดกที่ปลายเรื่องคือความเป็นมาของชื่อโนนหม้อข้าวไหม้ ซึ่งมีการพบภาชนะดินเผาแตกกระจายตามเนินดังกล่าว จึงเป็นคติชนท้องถิ่นอย่างหนึ่งที่ชาวบ้านรุ่นก่อนได้เล่าเป็นเรื่องตลกขบขันให้เด็กๆฟังสืบต่อมา หากแต่เรื่องราวเหล่านี้ปัจจุบันกำลังเลือนหายไป เพราะเนินดังกล่าวได้เปลี่ยนสภาพจนไม่เหลือเค้าเดิม พร้อมกับชื่อที่กำลังเริ่มหายไปไม่เป็นที่รู้จักของคนรุ่นใหม่ด้วย

นอกจากนี้ตัวอย่างของการรับรู้และมุมมองต่อมรดกที่แตกต่างกันระหว่างชาวบ้าน/ชุมชนท้องถิ่นกับองค์กร/เจ้าหน้าที่รัฐและนักวิชาการยังปรากฏในกรณีของ “เสาหงส์” ชาวบ้านสูงอายุคนหนึ่งเล่าว่าในอดีตครั้งยังเด็กอยู่นั้นเคยมีเสาหงส์ตั้งอยู่บริเวณริมฝั่งกุคนางโย โดยมีตัวหงส์ตัวป้อมๆตั้งอยู่บนยอดเสาไม้ที่มีความยาวประมาณ ๒๐ เมตร ผู้คนสัญจรไปมาสามารถมองเห็นได้ชัดเจน ภายหลังกเสาหงส์และตัวหงส์ได้โค่นผุพังลงและสูญหายไป อย่างไรก็ตามชาวบ้านชุมชนแถบนั้นยังให้ความเคารพเสาหงส์แม้จะไม่มีเหลืออยู่แล้วก็ตามและชาวบ้านให้ความนับถือว่าเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ โดยมีชื่อเรียกหลายชื่อคือ “เจ้าพ่อหงส์ทอง” “เจ้าพ่อสิฐาน” และ “เจ้าพ่อขุนด่าน”



(รูปที่ ๕ ภาพศาลและเสาหงส์เดิมก่อนถูกรื้อ)

อย่างไรก็ตามจากการค้นคว้าของผู้พบว่าเสาหงส์เป็นคติความเชื่อเรื่อง “หงส์” ที่ได้รับอิทธิพลจากลัทธิพราหมณ์และพุทธศาสนา โดยหงส์เป็นพาหนะของพระพรหม ส่วนในทางพระพุทธศาสนา หงส์เกี่ยวข้องกับพระพุทธเจ้า เพราะเคยเสวยพระชาติเป็นพระยาหงส์ทอง ซึ่งได้ประพฤติปฏิบัติในความดีงามในมณฑล ๑๐ ประการ ดังนั้นหงส์จึงมีความสำคัญเนื่องจากเป็นราชาแห่งนรก ผู้คุ้มครองและป้องกันอันตรายจากเบื้องบนและอาจหมายถึงสวรรค์และท้องฟ้าด้วย โดย

ปฏิมากรรมรูปหงส์มีลักษณะการใช้ที่แตกต่างกัน ในพระราชพิธีจองเปรียงในอดีตจะประกอบไปด้วยเสาโคมรูปห้องสูง ๑๑ วา (ราว ๒๒ เมตร) ในทางภาคเหนือจะพบรูปหงส์บนยอดเสาสูง ปากหงส์คาบธง โดยทั่วไปเสาหงส์มักตั้งข้างหน้าโบสถ์หรือวิหาร หรือตั้งไว้หน้าพระพุทธรูป สำหรับชาวมอญจะสร้างเสาหงส์เพื่อเป็นสัญลักษณ์ของชาติพันธุ์ในบริเวณต่างๆ ที่ไปตั้งถิ่น

สำหรับเมืองมหาสารคามได้ปรากฏเสาหงส์ที่เกะสลักลวดลายสูงประมาณ ๑๐ วา (๒๐ เมตร) ตรงยอดเสามีปฏิมากรรมรูปหงส์ทำด้วยไม้ ตั้งอยู่บริเวณกุคนางโยเล่ากันว่าสูญหายไปราวปีพ.ศ. ๒๔๘๔ เชื่อว่าอาจสร้างขึ้นมาเพื่อจะให้คอยปกป้องคุ้มกันภัยที่จะมาจากเบื้องบน เนื่องจากเมืองมหาสารคามมิได้มีกำแพงเมืองดังเช่นเมืองร้อยเอ็ด หรือเมืองที่เก่าแก่อื่นๆ^{๓๔} อย่างไรก็ตามในส่วน of ชาวบ้านแล้วกลับเชื่อกันว่า “เจ้าพ่อหงส์ทอง” เป็น “ผีคุ้มครอง” ที่เจ้าพ่อหลักเมืองให้มาปกป้องดูแลเมืองด้านตะวันออก ส่วนด้านตะวันตกให้ “ญาพ่อเครือแก้ว” ซึ่งเป็นผีปู่ตาประจำชุมชนศรีสวัสดิ์เป็นผู้คุ้มครองดูแล และดูเหมือนจะสอดคล้องเกี่ยวกับคติความเชื่อฉบับ “ทางการ” ที่เชื่อว่าการสร้างเสาหงส์นั้นก็เพื่อช่วยคุ้มครองดูแล (จะเบื้องบนหรือเบื้องล่างก็ตาม) เหมือนกัน

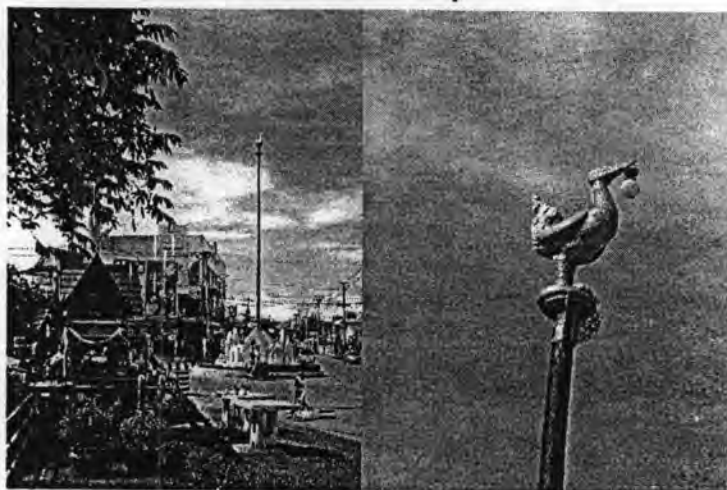
ชาวบ้านได้สร้างศาลให้กับเจ้าพ่อหงส์ทองสถิต พร้อมด้วยเสาหงส์จำลองสองหลัก ซึ่งเป็นผลงานที่เกิดจากการบนของชาวบ้านคนหนึ่งครั้งสมหวังจึงมาสร้างแก่นบน ทว่าเมื่อปีพ.ศ. ๒๔๕๕ ทางเทศบาลฯ ได้รื้อศาลและเสาหงส์เดิมทิ้งไปและสร้างขึ้นมาใหม่คูหุรหาสง่าสะอาดตากว่าเดิม สอดคล้องกับสุนทรียภาพและรสนิยมของคนชั้นกลางในเมือง โดยย้ายตำแหน่งเสาหงส์มาตั้งกลางถนนและปรับสภาพให้เป็นวงเวียน เพราะที่ตั้งเดิมคูไม่สวยงามและขัดต่อภูมิทัศน์เมือง โดยละเลยความเชื่อชาวบ้าน ซึ่งแสดงให้เห็นถึงวิหิตคิดและการตีความ “มรดก” และ “ประวัติศาสตร์” ที่แตกต่างกันของฝ่ายต่างๆ แต่นัยหนึ่งก็แสดงให้เห็นว่าเทศบาลฯ ยังเห็นความสำคัญของสิ่งก่อสร้างเช่นกัน โดยการยืนยันและตอกย้ำความมีอยู่ของอนุสรณ์รวมหมู่ (collective commemoration) ดังกล่าว หากแต่เลือกรับคำอธิบายทางวิชาการที่ดูเป็นเหตุเป็นผลและเน้นรูปลักษณะที่สนองสุนทรียะมากกว่าที่จะผลิตซ้ำความสำคัญของความเชื่อหรือวาทกรรมพื้นบ้าน

จากที่กล่าวมาข้างต้นพยายามบอกว่าชาวบ้านไม่ได้มองวัตถุหรือสถานที่ว่าเป็นแค่สิ่งของธรรมดาหรือขิมขลังหลุดลอยจากชีวิตประจำวัน หากแต่มีเรื่องเล่าและประสบการณ์เกี่ยวข้องอยู่ด้วยเป็นประวัติศาสตร์ที่มีชีวิตและเปี่ยมด้วยสีสันมีเสน่ห์น่าติดตาม ทำให้มองประวัติศาสตร์สถานที่และวัตถุมีชีวิตชีวา (living objects) มากขึ้น แม้ว่า “เรื่องเล่า” นั้นอาจขัดต่อ “ข้อเท็จจริง” แต่ก็ส่งผลวิหิตคิดความเชื่อ จินตนาการของคนในท้องถิ่นได้ ดังนั้น “ความเชื่อ” หรือจินตภาพซึ่งสะท้อน

^{๓๔} ทวีศิลป์ สืบวัฒนะ, สืบสานตำนานเมือง (มหาสารคาม: ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, ๒๕๔๐), หน้า ๒. (เอกสารอัดสำเนา)

* การใช้เจ้าพ่อหลักเมืองเป็นจุดอ้างอิงแสดงให้เห็นการยอมรับสัญลักษณ์ของอำนาจรัฐ

ออกมาเหล่านี้จึงมิใช่ “ความมงายไร้สาระ” หากแต่เป็นคือหัวใจของสิ่งที่เรียกว่า “ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น” เนื่องจากเป็นอดีตที่ผู้คนในท้องถิ่นสร้างและรับรู้ร่วมกัน



(รูปที่ ๖ สภาพตัวศาลและเสาหงส์ที่ถูกสร้างขึ้นใหม่)

อนึ่ง ในมุมมองของชาวบ้าน “มรดก” ยังสัมพันธ์กับความศักดิ์สิทธิ์ (sacredness) หรืออำนาจเหนือธรรมชาติมากกว่าการเน้นองค์ความรู้ทางวิชาการหรือในแง่เป็น โบราณวัตถุ-สถานที่ที่มีคุณค่าเชิงศิลปะหรือสุนทรียภาพแบบสังคมสมัยใหม่ ซึ่งแน่นอนว่าความแตกต่างของการรับรู้และมุมมองดังกล่าวได้ส่งผลในการปฏิบัติต่อ “มรดก” แตกต่างกันไป ทั้งนี้พิพธิภคณ์โดยทั่วไปมักให้คุณค่ากับการอนุรักษ์วัตถุโดยเน้นองค์รวมของสิ่งของมากกว่าองค์รวมของระบบวัฒนธรรมหรือระบบสัญลักษณ์ ซึ่งทำให้เกิดการอนุรักษ์ที่ต้านการเปลี่ยนแปลง ทั้งนี้เพราะ “ความหมาย” ทางวัฒนธรรมนั้นเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา การให้ความสนใจต่อองค์รวมวัฒนธรรมจึงหมายถึงการยอมรับต่อ “ความจริง” ซึ่งแตกต่างกันในเวลาและบริบทที่เปลี่ยนแปลง มากกว่ายึดมั่นต่อการ “อนุรักษ์” แต่ควรสนับสนุนการแสดงออกของ “ความหมายที่มีชีวิต” มากกว่าเน้นการอนุรักษ์วัฒนธรรมทางวัตถุเป็นหลัก นั่นคือพิพธิภคณ์ควรทบทวนบทบาทตัวเองใหม่โดยการเปลี่ยนแปลงจากการนำเสนอ “วัฒนธรรมทางวัตถุ” มาเน้น “วัฒนธรรมที่มีชีวิต” แทน

อนึ่ง สิ่งศักดิ์สิทธิ์ต่างจากสิ่งสามัญตรงที่ว่าสิ่งศักดิ์สิทธิ์(ทั้งในรูปแบบวัตถุหรือสถานที่)นั้นมักเกี่ยวกับคนหมู่มาก เป็นเรื่องของชุมชนท้องถิ่นและสังคมมากกว่าตัวบุคคล นอกจากนี้ความศักดิ์สิทธิ์ยังทำให้วัตถุและสถานที่ที่มีความหมายเชิงสัญลักษณ์ร่วมกันและก่อให้เกิดรูปแบบการอธิบายและปฏิบัติต่อ “วัตถุและสถานที่” นั้นขึ้นมาชุดหนึ่ง ความศักดิ์สิทธิ์ทำให้ “วัตถุ-สถานที่” นั้นมีความพิเศษและยังสามารถอธิบายความเป็นท้องถิ่นและสมาชิกภาพของกลุ่มสังคมวัฒนธรรมนั้นๆด้วย ดังนั้นความศักดิ์สิทธิ์จึงมีส่วนช่วยกระตุ้นให้เกิด “สำนึกความเป็นเจ้าของ”

ดังจะเห็นจากการรับรู้และแสดงออกต่อสถานที่หรือโบราณสถานบางแห่งของชาวบ้าน เช่น กู่ ซึ่งเป็นศูนย์กลางของพื้นที่ทางวัฒนธรรมสำคัญของท้องถิ่น (local worship) ดังที่ได้กล่าวข้างต้นว่าชาวบ้านมีประเพณีสงกรานต์ กู่ ซึ่งเป็นการปรับเปลี่ยนโบราณสถานกู่ให้เข้ากับความเชื่อท้องถิ่นมีการ

บวงสรวงเช่นไหว้ โดยมีศักดิ์เป็นคั้ง “เจ้าที่หรือปู่ตาของท้องถิ่น” คุณลักษณะทั้งหมด แตกต่างจาก ผีปู่ตาที่จำกัดในแต่ละหมู่บ้าน ซึ่งสะท้อนการจัดลำดับชั้นของอำนาจ (hierarchy) ของชาวบ้าน กูจึง เป็นเสมือนแหล่งศูนย์รวมชุมชนหรือแก่นกลางวัฒนธรรม (culture core) ของชุมชนสัญลักษณ์ เป็น ตัวร้อยเรียงผู้คนจากชุมชนใกล้เคียงต่างๆทำให้เกิดความเป็นท้องถิ่นเดียวกันขึ้นมา

วิธีคิดดังกล่าวยังปรากฏทั่วไปในท้องถิ่นอื่นๆด้วย ในกรณีอีสานจะเห็นว่าเมื่อผู้คนเคลื่อนย้าย จากฝั่งซ้ายแม่น้ำโขงระยะๆ โดยเฉพาะในสมัยพระยาสามแสนไทย(ประมาณพ.ศ.๑๘๑๗-๑๘๖๐) และพระไชยเชษฐาธิราช(ประมาณพ.ศ.๒๐๕๓-๒๑๑๕) โดยอาจเข้ามาอยู่ปะปนกับชาวพื้นเมืองเดิม ที่มีอยู่ก่อน หรือบางพวกอาจตั้งหลักแหล่งใหม่ทับซ้อนในบริเวณที่เคยเป็นชุมชนเก่าร้าง โดยอาจ คัดแปลง ตีความศาสนาสถาน-วัตถุเดิมให้สอดคล้องกับความเชื่อของตนและสร้างตำนาน/ ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นขึ้นมาอธิบายและแพร่กระจายรับรู้ทั่วไป ซึ่งทำให้เกิดความเป็นท้องถิ่น เดียวกันขึ้นมา เช่น ชุมชนบ้านธาตุบ่อพันขัน(อำเภอสุวรรณภูมิ จังหวัดร้อยเอ็ด)ชุมชนพระธาตุยาภู ในเขตเมืองฟ้าแดดสงยาง(อำเภอกมลาไสย จังหวัดกาฬสินธุ์)และที่พระธาตุในวัดสามัคคีบำเพ็ญพล หนองหานน้อย(อำเภอหนองหาน จังหวัดอุดรธานี)³⁵ เป็นต้น

หากแต่เมื่อรัฐเข้าไปจัดการบริหารกลับได้ยึดเอาโบราณวัตถุที่ชาวบ้านเคยเคารพออกจาก บริบทเดิม(ไปตั้งแสดงในพิพิธภัณฑ) หรือทำให้ศาสนสถานเหล่านั้นกลายเป็นเพียงแหล่ง โบราณสถานธรรมดา ซึ่งลักษณะดังกล่าวได้ปรากฏทั่วไปแก่คนพื้นเมืองในประเทศต่างๆ โดย ละเลยมิติทางวัฒนธรรมของท้องถิ่น ทำให้โบราณสถาน-วัตถุกลายเป็นเรื่องสาธารณ (profane) อาจ ด้วยวิธีการศึกษา ชุดค้นต่างๆ (ตามแบบปฏิฐานนิยม) ตลอดทั้งทำการผลิตซ้ำอย่างไม่จำกัดด้วย เทคโนโลยี เช่น ในรูปแบบการตีพิมพ์โปสเตอร์ ภาพถ่าย แสตมป์ เป็นต้น เพื่อทำให้เป็นสินค้าที่ หลากหลายตอบสนองตลาดผู้บริโภคและอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว³⁶

ด้วยเหตุนี้การทำพิพิธภัณฑจึงควรตระหนักถึงความสำคัญและละเอียดอ่อนในมิตินี้ให้มาก พร้อมทั้งต้องให้ “ความรู้เกี่ยวกับอดีต” ของวัตถุและสถานที่เหล่านั้นในเชิงวิชาการไปด้วย ซึ่งจะ ทำให้เห็นภาพรวมทั้งของวัตถุและวัฒนธรรมได้รอบด้าน(holistic)และหลากหลายมิติ (multidimensional) ทั้งนี้โดยพิจารณาพร้อมกับบริบทแวดล้อมและพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของ ชุมชนท้องถิ่นนั้นๆด้วย อันจะทำให้เห็น “ความเป็นท้องถิ่น” ซึ่งมีความสำคัญมากหาก “พิพิธภัณฑ ท้องถิ่น” มุ่งหวังตอบสนองและให้เป็นของ/เพื่อ “คนในท้องถิ่น” จริงๆ

³⁵ ศรีศักร วัลลิโภคม, แอ่งอารยธรรมอีสาน, หน้า ๒๖๐.

³⁶ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, p. 180.

ประสบการณ์ของการรับรู้และแสดงออกเกี่ยวกับ “ชุมชนท้องถิ่น”

ในเมื่อ “ชุมชนท้องถิ่น” เป็นประเด็นสำคัญของ “พิพิธภัณฑสถานท้องถิ่น” และยังถือว่าเป็นหน่วยศึกษาสำคัญในทางวิชาการ อย่างไรก็ตาม ตลอดเวลาที่ผ่านมามีการศึกษาเกี่ยวกับชุมชนท้องถิ่นตลอดทั้งการรับรู้ความหมายและประสบการณ์เกี่ยวกับ “ชุมชน” ก็ดูจะยังคงคลุมเครือและในชีวิตประจำวันเราก็ยังได้ยินอยู่เสมอดังการใช้คำว่าชุมชนไปเรียกกลุ่มหรือประชาสังคมต่างๆด้วย เช่น ชุมชนคนสีม่วง ชุมชนจส.๑๐๐ วิทยุชุมชนหรือชุมชนอินเทอร์เน็ต เป็นต้น

อนึ่ง ยังมีนักวิชาการบางกลุ่มนำเอาภาพของ “หมู่บ้าน”(village) ในฐานะหน่วยพื้นที่ไปปะปนกับความเป็นชุมชน ซึ่งอาจจริงแล้วคำว่า “ชุมชน” นั้นเป็นศัพท์ที่พึงบัญญัติขึ้นราวสี่ห้าทศวรรษนี้เอง ส่วน “หมู่บ้าน” ก็เป็นหน่วยการปกครองที่เกิดขึ้นจากการจัดแบ่งแบบเทศาภิบาลเมื่อประมาณ พ.ศ.๒๔๓๕-๔๐ กระนั้นก็ไม่ได้หมายความว่าสังคมไทยไม่มีหมู่บ้านหรือหมู่บ้านไม่เคยดำรงมาก่อน หากแต่ “หมู่บ้าน” ในความหมายของ “รัฐ” กับ “ชาวบ้าน” นั้นแตกต่างกัน

ความสับสนระหว่างคำว่า “ชุมชน” กับ “หมู่บ้าน” นั้นได้ถูกใช้แทนกันโดยนักวิชาการและชาวบ้าน-ชาวเมืองทั่วไป หากแต่เมื่อพิจารณาในมิติประวัติศาสตร์และการศึกษาของนักวิชาการหลายๆท่านแล้วกลับไม่สามารถพบ “ความเป็นชุมชน” ใน “หมู่บ้าน” หลายแห่ง ดังนั้นความพยายามที่จะแสวงหาความเป็นชุมชนดั้งเดิมและวัฒนธรรมชุมชนในหมู่บ้านหลายๆครั้งจึงได้สร้างความยุ่งยากแก่นักวิชาการ ด้วยความที่หลายๆหมู่บ้านเป็นหน่วยที่รัฐจัดแบ่งออกเพื่อความสะดวกในการควบคุมปกครอง ดังนั้นหลายหมู่บ้านจึงไม่ได้วางอยู่บนพื้นฐานของความสัมพันธ์ของคน เพราะเครือข่ายความเป็นชุมชนนั้นกว้างขวางและซับซ้อนกว่าหมู่บ้านในมิติรัฐศาสตร์ที่ตั้งบนพื้นที่กายภาพ ทั้งนี้ในทางสังคมวิทยานั้น จินตภาพความเป็นชุมชนอาจสามารถพิจารณาได้ดังนี้³⁷

(๑) ชุมชนเป็นชุดของความสัมพันธ์ทางสังคม(set of social relationships) นั่นคือสมาชิกของชุมชนถูกเชื่อมโยงเข้าด้วยกันจากการมีค่านิยมต่างๆร่วมกัน มีสายสัมพันธ์ของสถาบันและการปฏิสัมพันธ์ทางสังคมต่อกันอย่างสม่ำเสมอ

(๒) ชุมชนเชิงอาณาเขต/เขตแดน(territorial community) กล่าวคือมีสถานที่เฉพาะเจาะจงและมีหลายระดับ ทั้งนี้เมือง ภูมิภาค ชาติก็เป็นอีกรูปแบบหนึ่งของชุมชน โดยมีการสร้างสำนึกของ “ตัวตน/อัตลักษณ์/เอกลักษณ์” ให้แก่พลเมือง เช่น สำนึกของความเป็น “ชาติ”

(๓) ชุมชนของวัฒนธรรมย่อย(sub cultural community) แม้ว่าแต่ละวัฒนธรรมย่อยอาจมีส่วนร่วมกับค่านิยมบางอย่างของสังคมโดยรวมแต่ก็ยังเป็นเจ้าของอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของตนเองด้วย ทำให้มีค่านิยมและรูปแบบพฤติกรรมเฉพาะของตน

³⁷ Paul Taylor and Others, *Sociology*(London: Causeway Press Limited,1996), p.387.

(๔) ชุมชนจินตนาการ(imagined community) กล่าวคือทุกชุมชนเป็นผลผลิตของจินตนาการ โดยผู้คนได้จินตนาการว่าตนเองมีความเกี่ยวข้องกับผูกพันกัน ซึ่งนี้ได้เป็นเครื่องมือของการสร้างชุมชนชาติขึ้นมา โดยสามารถสร้างแรงบันดาลใจและสำนึกพวกเดียวกันขึ้นมาได้

(๕) ชุมชนเชิงสัญลักษณ์ (symbolic community) กล่าวคือชุมชนได้รับการเข้าใจในเงื่อนไขของสัญลักษณ์ ความหมาย และอัตลักษณ์ ซึ่งสัมพันธ์กับการสร้างความรู้สึกร่วมกันที่มีต่ออดีต ปัจจุบัน และอนาคตของชุมชนร่วมกันขึ้นมา โดยผู้คนจะมีการสร้างแผนที่ของความเป็นสมาชิกและค่านิยมหลักของชุมชนขึ้นมาในใจ(mental map)เพื่อใช้แบ่งแยก “เรา” และ “คนอื่น”

(๖) จิตวิญญาณของชุมชน (spirit of community) หมายถึงคุณภาพความสัมพันธ์ เพื่อแสดงให้เห็นถึงความผูกพัน เอกภาพและพันธะทางอารมณ์ความรู้สึกร่วมกัน ดังนั้นชุมชนจึงเป็นแหล่งของอัตลักษณ์ที่เข้มแข็งเพราะทำให้รู้สึกถึงความเป็นเจ้าของ เป็นที่ซึ่งรู้สึกถึงความเป็น “บ้าน”

(๗) ชุมชนในฐานะการจำกัดผูกขาด(exclusive community) กล่าวคือถูกจำกัดเป็นการเฉพาะในเชิงเหตุผล ความรู้สึก นั่นคือไม่ใช่ทุกคนจะสามารถเป็นส่วนหนึ่งได้หมด ดังนั้นความเป็นชุมชนจึงเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่าง “คนใน” และ “คนนอก” ซึ่งมีนัยการกีดกัน ชัดแย้งจนบางแห่งอาจนำไปสู่ความรุนแรง แต่สำนึกนี้ก็ช่วยค้ำจุนความเป็นปึกแผ่นภายในเช่นกัน

อย่างไรก็ตาม ความหมายของชุมชนเองก็มีพลวัตเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา ด้วยเพราะความแตกต่างหลากหลายภายในชุมชนและความสัมพันธ์กับส่วนอื่นๆของสังคม ทั้งในลักษณะเกี่ยวเนื่องและขัดแย้ง ดังนั้น ความเป็นชุมชนจึงเกี่ยวข้องกับ “อุดมการณ์อำนาจและความสัมพันธ์ทางสังคม” ไม่ใช่อุดมคติ หรือหน่วยที่ติดกับพื้นที่ตายตัว และที่สำคัญคือสิทธิ “การมีส่วนร่วมในการจัดการทรัพยากร”³⁸ โดยร่วมสร้างกฎเกณฑ์ต่างๆขึ้นมาควบคุมและจัดการ ผ่านความสัมพันธ์ในลักษณะเครือข่ายตั้งแต่ครอบครัว หมู่บ้าน ระหว่างชุมชนและรัฐ เพราะชุมชนไม่ใช่หน่วยอิสระที่อยู่โดดเดี่ยว แต่มีการปฏิสัมพันธ์และดำรงอยู่ได้ด้วยความสัมพันธ์กับสังคมภายนอกทั้งรัฐและตลาด

อนึ่ง “ท้องถิ่น” น่าจะมีขอบเขตกว้างกว่า “ชุมชน” เพราะหลายชุมชนรวมกันเป็นท้องถิ่น ทั้งนี้ “ความเป็นท้องถิ่น”³⁹ อาจพิจารณาจากการเป็นเจ้าของพื้นที่สาธารณะร่วมกัน(เช่น หนอง ป่า บึง ภูเขา ฯลฯ) มีระบบความเชื่อ พิธีกรรมและศาสนาร่วมกันซึ่งเป็นตัวเชื่อมสำนึกความเป็นพวกเดียวกัน มีระบบแลกเปลี่ยนและการบริหารจัดการสมบัติส่วนรวมร่วมกันเพื่อสร้างกติกา กฎเกณฑ์หรือจารีตในการใช้สอยและอยู่ร่วมกันอย่างเสมอภาค และมีสำนึกและยอมรับในประวัติศาสตร์ร่วมกัน เช่น การรับรู้ที่มาของท้องถิ่น สถานที่ และผู้คนผ่านทางตำนานต่างๆร่วมกัน

³⁸ดูใน อานันท์ กาญจนพันธ์, มิติชุมชน วิธีคิดท้องถิ่นว่าด้วยสิทธิ อำนาจและการจัดการทรัพยากร(กรุงเทพฯ:สกว.,๒๕๔๔), หน้า ๑๑-๖๐.

³⁹ดูรายละเอียดใน ศรีศักร วัลลิโภดม, “ท้องถิ่นวัฒนา,” ใน เรื่องเดิม.

นอกจากนี้ “ความเป็นท้องถิ่น” ควรจะมีนัยยะเชิงพื้นที่และในแง่สัมพันธ์กับบริบทแวดล้อม กล่าวคือ ความหมายที่ “สัมพันธ์กับอำนาจทางการเมือง” ที่เป็นศูนย์กลางซึ่งแพร่รัศมีกระจายอำนาจออกมารอบนอก และความหมายที่ “สัมพันธ์กับวัฒนธรรม” ซึ่งกำหนดโดยอาณาเขตทางวัฒนธรรม(culture area) อันเป็นขอบข่ายที่ไม่จำเป็นต้องเป็นขอบเขตปกครองของอำนาจทางการเมือง หากเป็นขอบข่ายทางวัฒนธรรมที่คนในชุมชนและท้องถิ่นนั้นรับรู้ร่วมกันจากการมีความสัมพันธ์ปฏิสัมพันธ์กัน มีวัฒนธรรมของตนเอง ผ่านรูปแบบของวิถีคิด พิธีกรรมความเชื่อและวิถีชีวิตที่มีการเคลื่อนไหวและเปลี่ยนแปลงเกี่ยวพันในขอบข่ายของวัฒนธรรมท้องถิ่นหนึ่งๆ เป็นประวัติศาสตร์ที่มีชีวิต(living history)⁴⁰ แต่ทั้งนี้ก็เชื่อว่าท้องถิ่นต่างๆนั้นจะมีความเป็นอิสระจากอำนาจศูนย์กลางทางการเมือง เศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรมเสียทีเดียว หากแต่มีการเชื่อมโยงปฏิสัมพันธ์และย่อยจนมีเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมเฉพาะของตนเอง⁴¹

จากข้างต้นจะเห็นว่าวาทกรรม “ชุมชนท้องถิ่น” มีความหลากหลายทั้งมีความสำคัญในการดำเนินการของพิพิธภัณฑสถานด้วย ทั้งนี้ “ผีปูด้า” หรือผีคุ้มครองเป็นประเด็น “ตัวอย่าง” ที่ผู้ศึกษาได้เลือกหยิบมาเสนอในฐานะสื่อกลางที่ได้เป็นตัวเชื่อมโยงผู้คนเข้ามาร่วมมีสำนึกของความเป็นพวกเดียวกัน ซึ่งได้สะท้อนนัยสำคัญอันเกิดจากการร้อยรัดของความเชื่อเกิดจากการปฏิสัมพันธ์ของผู้คนในท้องถิ่นตามมิติประวัติศาสตร์ ครั้นเมื่อ “ความเชื่อ” ดังกล่าวได้รับการต่อยอดผลิตซ้ำ และแพร่กระจายออกไปเป็นเครือข่ายกลุ่ม/ชุมชนจึงก่อให้เกิดภาพรวมของความเป็น “ท้องถิ่นเดียวกัน” ขึ้นมา นอกจากนี้ความเข้มแข็งของประชาคมคตินี้ยังเป็นภาพสะท้อนของปฏิริยาของชุมชนท้องถิ่นที่มีต่อรัฐและทุนนิยม(ภายใต้บริบทของความทันสมัย)ด้วย ซึ่งเหล่านี้ถือว่าเป็น “ทุนทางวัฒนธรรม” และ “ทุนทางสังคม” ที่สำคัญอีกอย่างของท้องถิ่น

อย่างไรก็ตามการศึกษาประเด็น “ผีปูด้า” ที่ผ่านมามีส่วนใหญ่มักมองผ่านแนวคิดแบบโครงสร้าง-หน้าที่นิยม(Functional-structuralism) ซึ่งมักสนใจที่จะอธิบายว่า “ผีปูด้า” เป็นสถาบันหนึ่งของ “โครงสร้างทางสังคม”(ช่วงหลังยังเชื่อมโยงเข้ากับวาทกรรมป่าชุมชน ความหลากหลายทางชีวภาพ การพัฒนาที่ยั่งยืนและการผลิตแบบพอเพียงด้วย)⁴² โดยมองว่ามีความสัมพันธ์กับ

⁴⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๖.

⁴¹ ธิดา สารระยา, ประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ประวัติศาสตร์ที่สัมพันธ์กับสังคมมนุษย์, หน้า ๔๑.

⁴² เช่น งานของบุญยงค์ เกศเทศ, รายงานการวิจัยเรื่อง สถาบันป่าคอนปูด้าและบทบาทพฤติกรรมของเผ่าจ๋ายในชุมชนอีสาน, (มหาสารคาม : มหาวิทยาลัยมหาสารคาม), ๒๕๓๗. บุญยงค์ เกศเทศ, รวมบทความ รศ.ดร.บุญยงค์ เกศเทศ, (มหาสารคาม : มหาวิทยาลัยมหาสารคาม), ๒๕๔๖. และ พ.ต.ท.ศักดิ์ดา เชื้อประทุม, “ความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนกับป่าคอนปูด้าในอำเภอนาเชือก จังหวัดมหาสารคาม,” (วิทยานิพนธ์ปริญญาโท สาขาไทยคดีศึกษา(เน้นสังคมศาสตร์) มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, ๒๕๓๘).

สถาบันอื่นๆอย่างไร มีหน้าที่เกื้อกูลกันเพื่อจัดระเบียบช่วยรักษาสมดุลหรือการคงอยู่ของสังคมองค์รวมไว้ให้เรียบร้อยได้อย่างไร(Moving Equilibrium)⁴³ ซึ่งค่อนข้างเป็นมุมมองอนุรักษนิยมโดยมองข้ามความไม่เท่าเทียม ความขัดแย้งหรือการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น ทั้งยังขาดการมองเชื่อมโยงถึงพัฒนาการหรือความเป็นมาทางประวัติศาสตร์ของสถาบันในสังคมนั้นๆด้วย⁴⁴

นอกจากนี้ในการศึกษาโครงสร้างสังคมก็มักจะมุ่งเน้นเนื้อหาสถาบัน องค์กรทางสังคม สถานภาพ และบทบาทของผู้คนในสังคมนั้นๆมากกว่าการให้ความสนใจในเรื่องรูปแบบของความคิดที่อยู่เบื้องหลังพฤติกรรมทางสังคมอันเป็นนามธรรม⁴⁵ อนึ่ง ความคิดเรื่องโครงสร้างสังคมก็เป็นเพียงสิ่งที่นักวิชาการสร้างขึ้นมาเพื่อศึกษาวิเคราะห์สังคมและค้นหาพลังทางสังคมที่จัดแบ่งผู้คนเป็นกลุ่มต่างๆและความสัมพันธ์ของคนในสังคมนั้นๆในแต่ละช่วงเวลา หากแต่ไม่ใช่ความจริงในแง่เนื้อหาของความสัมพันธ์ในสังคม แต่เป็นความจริงที่ได้ถูกสร้างขึ้น

แน่นอนว่าการศึกษาคำนี้จึงไม่ใช่ตอกย้ำแนวคิดข้างต้น แต่เพื่อทำความเข้าใจว่าภาพเสมือนจริงที่สะท้อนออกมาจากภาคปฏิบัติการของ “วาทกรรม” ความเชื่อนี้สัมพันธ์กับคนในลักษณะวิภาษวิธีอย่างไรและบอกนัยยะอะไรบ้าง นอกจากนี้ผู้ศึกษายังพยายามโยงให้เห็น “พื้นที่วัฒนธรรม” ที่กำหนดความสัมพันธ์ของความเป็นท้องถิ่นเดียวกัน

ตามคติอีสานดั้งเดิมเป็นเหตุให้แต่ละหมู่บ้านต่างมีผีคุ้มครองประจำชุมชนตน แต่ท่ามกลางจำนวนผีคุ้มครองประจำแต่ละชุมชน/หมู่บ้านแถบท้องถิ่นเมืองมหาสารคามนั้นหากไม่กล่าวถึง “เจ้าพ่อหลักเมือง”แล้ว ผีคุ้มครองที่มีอำนาจกระทำต่อระบบความเชื่อชาวบ้านค่อนข้างเด่นชัดและเก่าแก่ที่สุดคือ “หลวงปู่พุ่ม” หรือ ‘ปู่พุ่ม’ และมีที่เรียกอีกชื่อว่า “หลวงปู่จางวาง”นับว่าเป็น “ผีคุ้มครอง”คนหนึ่งที่ได้รับความนับถือศรัทธาจากชาวบ้านในท้องถิ่นอย่างมากและกว้างขวาง โดย

⁴³ดูในสุเทพ สุนทรเกสัช, สังคมวิทยาของหมู่บ้านภาคตะวันออกเฉียงเหนือ.(กรุงเทพฯ : สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย), ๒๕๑๑, หน้า ๑๓๕-๑๖๕. ซึ่งถือว่าเป็นงานวิจัยเกี่ยวกับอีสานและความเชื่อผีปู่ตาแรกๆและได้เป็น “ตัวแบบแนวคิด” ที่ส่งอิทธิพลต่องานศึกษารุ่นหลังๆค่อนข้างมากในการผลิตซ้ำคำอธิบายดังกล่าวจนมองข้ามบริบทและมิติของเวลา

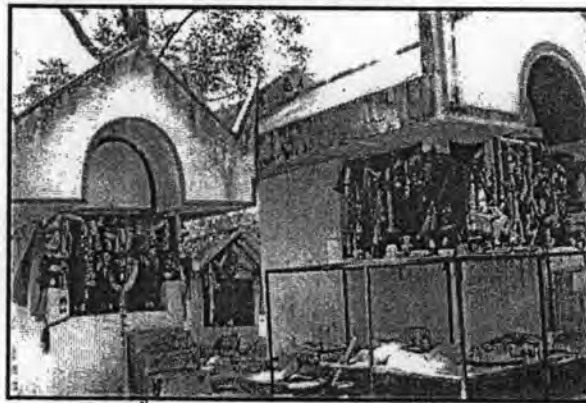
⁴⁴David K Brown, *Social Blueprints : Conceptual Foundations of Sociology*, pp.63-64.

⁴⁵อานันท์ กาญจนพันธุ์, *วิธีคิดเชิงซ้อนในการวิจัยชุมชน : พลวัตและศักยภาพของชุมชนในการพัฒนา*, หน้า ๑๐๐.

ประเด็นความเชื่อ “ผีปู่พุ่ม” นี้ น่าสนใจและควรได้รับการศึกษาและขยายผลเพิ่มเติม ดังปรากฏว่าแถบบ้าน โนนตาล ตำบลนาตาล ถึงอำเภอนาตาล จังหวัดอุบลราชธานี(บ้านยายไฮ ชันจันทา) มีศาลปู่พุ่มย่าพุ่มตั้งอยู่ริมแหล่งน้ำเช่นกัน โดยในอดีตเป็นหินที่มีลักษณะคล้าย “อวัยวะเพศชายและหญิง” ชาวบ้านเชื่อว่าเป็นผู้คุ้มครองดูแลแหล่งน้ำและคอยดูแลให้ “ความอุดมสมบูรณ์” แก่ผู้คนในท้องถิ่น, ทำให้เกิดข้อสงสัยผีปู่พุ่มเป็นความเชื่อ/สัญลักษณ์หนึ่งของชาติพันธุ์ลาว?

ศาลของปู่พื้มนั้นตั้งอยู่ “นอกเขต” เทศบาลมหาสารคาม ด้านทิศตะวันตกเฉียงใต้ประมาณ ๓ กิโลเมตร(เส้นทางไปอำเภอกระบือ) บริเวณหลังวัดป่าเนรัญชรา บ้านโนนม่วง ตำบลเวียง อำเภอเมือง คำขันธ์พื้มนั้น ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของห้วยตะคาง, ชาวบ้านเล่าว่าความเชื่อในผีปู่พื้มนั้นมีมานานแล้วและเชื่อว่าปู่พื้มนั้นช่วยปกป้องรักษาดูแล “ลำห้วยพื้มนั้น” โดยจัดให้มีการเลี้ยงใหญ่ในวันที่ ๑๘ เดือน ๕ ทุกปี (ต้องไม่ตรงกับวันพระ) เรียกว่าประเพณี “สงฆ์น้ำหลวงปู่พื้มนั้น” ในวันงานมีการสงฆ์น้ำและนิมนต์พระไปเจริญพระพุทธมนต์ พร้อมทั้งมีมหรสพจัดสมโภชให้ด้วย

นอกจากผีปู่พื้มนั้นจะเป็นที่เคารพของบ้านโนนม่วงแล้วยังเป็นที่เคารพนับถือของชาวบ้านทั้งในและนอกเขตเทศบาลเมืองมหาสารคาม โดยเฉพาะในเขตตำบลเวียงและตำบลแก่งเลิงจาน คือ บ้านโนนเคื่อ บ้านโนนสำราญ บ้านหนองเส็ง บ้านค้อ(ชุมชนเครือวัลย์๑และ๒) บ้านส่อง(ชุมชนส่องเหนือ ชุมชนส่องใต้) บ้านจาน(ชุมชนอภิสิทธิ์) บ้านนางใย(ชุมชนอุทัยทิศ) บ้านแมค(ชุมชนแมค) บ้านกุดเป้ง บ้านแก่งเลิงจาน บ้านท่าแร่ บ้านเม่นน้อย บ้านเม่นใหญ่ และบ้านหนองจิก รวมทั้งบ้านหนองโน บ้านกุดแคน(เขตตำบลหนองโน)ด้วย



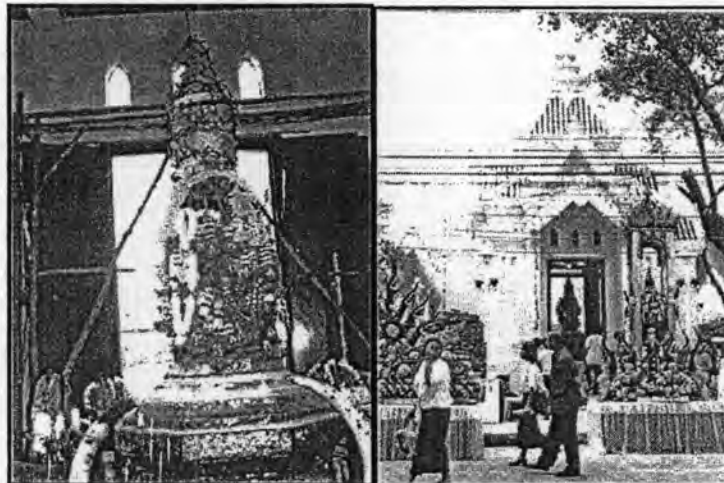
(รูปที่ ๑ ศาลหลวงปู่พื้มนั้น ผีดั้งเดิมของท้องถิ่น โดยสร้างเครือข่ายสัมพันธ์กับผีปู่ตาอื่นๆ)

นอกจากนี้หมู่บ้านที่กล่าวมานั้นมีบางบ้านที่แยกออกจากบ้านหลัก(เช่นบ้านกุดเป้งแยกจากบ้านค้อ บ้านแก่งเลิงจานจากแยกครัวจากบ้านกุดเป้งและบ้านโนนม่วง หรือกรณีบ้านโนนเคื่อ บ้านโนนสำราญนั้นมาจากบ้านค้อ เป็นต้น) ดังนั้นจึงยังปรากฏความนับถือเดิมคือความเชื่อในผี “ปู่พื้มนั้น” ดังที่บรรพบุรุษเคยนับถือสืบมา ซึ่งนั่นเป็นการช่วยขยาย ผลิตซ้ำความเชื่อและเครือข่ายของความเชื่ออีกทางหนึ่ง นอกเหนือจากความสัมพันธ์ที่เกิดจากเครือข่ายทางสังคม ความสัมพันธ์ทางเครือญาติและเศรษฐกิจที่พึ่งพิง แลกเปลี่ยนระหว่างกันตั้งแต่อดีตของท้องถิ่นแถบนั้น

จากที่กล่าวข้างต้นจะเห็นว่าพื้นที่วัฒนธรรม(Culture Area)ผีปู่พื้มนั้นนอกจากจะครอบคลุมชุมชนที่แยกออกมาจากบ้าน “แม่” แล้ว ในกรณีชุมชนที่อยู่ในเขตเทศบาลที่มีศาลผีปู่ตาตั้งอยู่ ซึ่งคนในชุมชนเชื่อว่าผีคุ้มครองของคนมีความสัมพันธ์กับผีปู่พื้มนั้น ส่วนใหญ่จะเป็นชุมชนที่ตั้งมาก่อนการก่อตั้งเมืองมหาสารคาม(พ.ศ. ๒๔๐๘) คือ ชุมชนบ้านส่อง ชุมชนโพธิ์ศรี ชุมชนอภิสิทธิ์ ชุมชนบ้านแมค ชุมชนบ้านค้อ(เครือวัลย์) ภายหลังคนในชุมชนเก่าข้างต้นได้พยายามโยงความสัมพันธ์

ของผีปู่ผีย่าเข้ากับผีคนใหม่(หลักเมือง)ที่เป็น “สัญลักษณ์” ของอำนาจ “ภายนอก” อันเกิดจากอำนาจการเมืองที่เหนือกว่าจัดตั้งขึ้นมา เพื่อให้เกิดความสัมพันธ์ว่าผู้มาใหม่(หลักเมือง)ไม่ใช่ใครอื่น หากแต่เป็น “ญาติ” กับผีปู่ผีย่าอันเป็นอำนาจเดิมของ “สังคมในจินตนาการ” นั้นเอง

สำหรับผีคุ้มครองประจำชุมชนอื่นที่ถูกสร้างขึ้นหลังการสร้างเมืองมหาสารคามต่างถูกโยกความสัมพันธ์เข้ากับหลักเมืองทั้งสิ้น หากแต่ผีดังกล่าวไม่มีความสัมพันธ์กับหลวงปู่พิมพ์เลย ไม่ว่าจะเป็น ชุมชนมหาชัย ชุมชนสามัคคี ชุมชนนาควิชัย ชุมชนปัจฉิมทัศน์ ชุมชนศรีมหาสารคามและชุมชนตักสิลา ซึ่งคนในชุมชนยังคงอยู่ในเขตวัฒนธรรมเดิมของอำนาจชุมชนเดิมที่คนขยายออกมา โดยการยังให้ความนับถือเจ้าพ่อหลักเมืองอันถือว่าเป็น “ผีตัวเดียวกัน” ของสังคมในจินตนาการเช่นในอดีต พร้อมกับอำนาจรัฐที่ครอบงำอยู่ในสังคมความเป็นจริง ดังนั้นจึงไม่ปรากฏว่ามี การ “สร้างผี” ของคนขึ้นมาใหม่ ทั้งนี้เพื่อไม่ให้เกิดความแปลกแยกทั้ง “สังคมประสบการณ์” และ “สังคมจินตนาการ” ที่ซ้อนทับกันอยู่ในรูปแบบสายใยของความสัมพันธ์ “ผี”



(รูปที่ ๘ ศาลหลักเมืองมหาสารคามหรือเจ้าพ่อขุนไทยผีคนใหม่ที่ถูกจัดตั้งโดยอำนาจรัฐ)

อย่างไรก็ตามในบรรดา “ผีคุ้มครอง” ที่กล่าวข้างต้น ชาวบ้าน(ที่นับถือผีปู่ผีย่า)ได้จัดลำดับอำนาจ(hierarchy)ความศักดิ์สิทธิ์ โดยการยกให้ “ผีปู่พิมพ์” อันเป็นผีที่ตั้งอยู่นอกเขตเทศบาลเป็นศูนย์กลางอำนาจของเครือข่ายผีคุ้มครอง ทั้งนี้บรรดาผีในชุมชนต่างๆที่เข้ามามีความสัมพันธ์กับปู่พิมพ์นั้นได้ถูกจัดให้มีลำดับอำนาจที่ด้อยกว่า อย่างกรณีของเจ้าพ่อหลักเมืองมหาสารคามนั้นได้ถูกจัดให้มีลำดับว่าเป็นน้องของปู่พิมพ์ที่ได้แบ่งอำนาจให้มาปกครอง แต่มีบางส่วนพยายามที่จะยกผีเจ้าพ่อหลักเมืองอันเป็น “ผีประจำเมือง” ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของศูนย์กลาง “อำนาจรัฐ” ที่ถูกจัดตั้งขึ้นภายหลังให้สมเกียรติของผีประจำเมืองโดยให้มีความเหนือกว่าผีคนอื่น ๆ

อนึ่ง เมืองมหาสารคามได้นำตัวเองไปสัมพันธ์กับอำนาจรัฐส่วนกลางคือกรุงเทพฯตั้งแต่ปีพ.ศ. ๒๔๐๘ ซึ่งโดยลักษณะสังคมวัฒนธรรมแล้วแตกต่างจากชุมชนอีสาน ดังปรากฏว่านามเรียกเจ้าพ่อหลักเมืองอีกชื่อคือ “เจ้าพ่อขุนไทย” ทั้งนี้ถึงอย่างไรในสำนึกชาติพันธุ์คนอีสานส่วนหนึ่ง

(โดยเฉพาะผู้สูงอายุ)ยังมีสำนึกทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรมว่าตนแตกต่างจากคน “ไทย” ทางภาคกลาง ซึ่งสะท้อนให้เห็นจากการเรียกขานชื่อของผืนดินใหม่ดังกล่าวด้วย

อย่างไรก็ตามจากสังคมประสพการณ์ในความเป็นจริงนั้นอำนาจรัฐมีผลทางปฏิบัติจริงต่อคนในชุมชนท้องถิ่น ดังนั้นในสังคมจินตนาการจึงได้มีการปรับเปลี่ยนให้สอดคล้องด้วย โดยใน “มนทัศน์” ของชาวบ้านบางส่วน ได้จัดเจ้าพ่อขุนไทยให้มีลำดับความสัมพันธ์ที่เสมอคู่กับผู้เป็น “ผีท้องถิ่น” หรืออำนาจในสังคมจินตนาการดั้งเดิม โดยจัดให้เป็น “เสี้ยว” กัน (เพื่อน) แต่ถึงอย่างไรก็ไม่ยอมจัดความสัมพันธ์เจ้าพ่อหลักเมืองให้สูงกว่าหลวงปู่พื้ม, กระนั้นความยอมรับและเชิดชูอำนาจผีเจ้าพ่อหลักเมืองนั้นได้ค่อยปรากฏมากขึ้นในยุคหลังๆ โดยเฉพาะคนในช่วงวัยประมาณ ๔๐-๕๐ ปีลงมา ทั้งนี้จากจินตนาการ/สมมุติฐานเอาว่าหลักเมืองเป็นผีประจำเมือง ดังนั้นจึงต้องมีอำนาจมากกว่าผืนดินอื่นๆ ทั้งหมดในแถบนี้เป็น “ธรรมดา” รวมทั้งอาจเหนือกว่าหลวงปู่พื้มโดยปริยายด้วย

ส่วนการจัดลำดับความสัมพันธ์ระหว่างผีปู่พื้มกับผีคุ้มครองอื่นๆ ในเขตเทศบาลฯ นั้น ในกรณีหลวงปู่ภูมินทร์ (ชุมชนเครือวัลย์) นั้น ได้ถูกจัดให้ความสัมพันธ์เป็นญาติ (ไม่ระบุลำดับญาติ) ของปู่พื้มเหมือนกับผีปู่ตาญาติผู้ใหญ่กับญาติพี่น้อง (ชุมชนแมค) ที่ถูกจัดให้เป็นญาติกับปู่พื้มเช่นกัน รวมทั้งได้จัดให้ผีปู่ตาขุนแสง (ชุมชนส่อง) เป็นน้องของหลวงปู่พื้ม และให้หลวงปู่พื้มเป็นพี่ของญาติปู่ศรีก้อนเส้า/ศรีคอนเตา (ชุมชนอุทัยทิศ) และเป็นพี่ของญาติปู่อุปฮาด (ชุมชนอภิสิทธิ์)

จากที่กล่าวจะเห็นพื้นที่วัฒนธรรมของเครือข่ายผีปู่พื้มที่ครอบคลุมพื้นที่เขตเทศบาลฯ ทางด้านตะวันออก หากพิจารณาในภูมิศาสตร์วัฒนธรรมแล้วจะเห็นว่าชุมชนที่นับถือผีปู่พื้มนั้นจะตั้งกระจุกเป็นสายสืบเนื่องกันตามทิศทางการไหลของห้วยคางทางแถบทิศใต้มายังตะวันออกเฉียงใต้ของเขตเทศบาลฯ ก่อนจะแพร่เข้ามาในเขตเทศบาลทางทิศใต้มายังด้านทิศตะวันออกเฉียงเหนือตามลำดับ (อันเป็นบริเวณที่มีชุมชนเก่าได้ตั้งอยู่ก่อนเมืองมหาสารคาม)



รูปที่ ๕ ห้วยพื้มหรือส่วนหนึ่งของห้วยคาง)

แตกต่างจากเครือข่ายหรือพื้นที่วัฒนธรรมของผีเจ้าพ่อหลักเมืองที่เกิดขึ้นใหม่ โดยจำกัดเฉพาะในเขตเทศบาลฯ ส่วนชุมชนที่ตั้งอยู่ก่อนหรือตั้งใกล้เคียงกับเมืองมหาสารคาม (ชุมชนส่อง ชุมชนแมค ชุมชนเครือวัลย์ ชุมชนอุทัยทิศ ชุมชนอภิสิทธิ์ และชุมชนโพธิ์ศรี) นั้น ได้ถูกจัดให้มี

ความสัมพันธ์ทั้งกับหลวงปู่พิมพ์ซึ่งเป็น “อำนาจทางสัญลักษณ์เดิม” กับเจ้าพ่อหลักเมืองอันเป็น “อำนาจทางสัญลักษณ์ใหม่” ที่ถูกจัดตั้งขึ้นมาของอำนาจรัฐไปพร้อมกัน ดังนั้นชุมชนที่สร้างขึ้นภายหลังการตั้ง “เมือง” มหาสารคามโดยแยกครัวออกมาตั้งชุมชนใหม่ เช่น ชุมชนศรีสวัสดิ์ ซึ่งในสังคมจินตนาการ ชาวบ้านได้จัดให้ผีปู่ตาตนมีความสัมพันธ์กับเจ้าพ่อหลักเมืองโดยจัดลำดับความสัมพันธ์ให้เป็นน้อง(บ้างว่าเป็นทหารหรือเพื่อน)ของเจ้าพ่อหลักเมืองที่แบ่งให้ไปช่วยปกครองชุมชนศรีสวัสดิ์ เหมือนกับให้เป็นผู้ช่วยดูแลเมือง “หน้าด่านเมืองด้านทิศตะวันตก” หากแต่ไม่มีความพยายามที่จะโยงความสัมพันธ์กับหลวงปู่พิมพ์ซึ่งเป็นอำนาจเดิมเลย

ผีคุ้มครองคนอื่นที่ถูกสร้างพร้อมเมืองมหาสารคาม เช่น เจ้าพ่อกก(กระ)โคนใหญ่(ชุมชนอภิสิทธิ์) ซึ่งชาวบ้านเชื่อและเชื่อมความสัมพันธ์ให้เป็น “พ่อ” เจ้าพ่อหลักเมือง ส่วนเจ้าพ่อสีถ่าน เจ้าพ่อขุนด่านหรือเจ้าพ่อหงส์ทอง(ชุมชนอุทัยทิศ)ถูกเชื่อว่าเป็นผีปกครอง “หน้าด่านเมืองด้านทิศตะวันออก” โดยจัดเป็นทหารที่เจ้าพ่อหลักเมืองส่งไปปกครองดูแล เป็นต้น

จากข้างต้นทำให้พอสามารถมองเห็นภาพโดยรวมของ “ความเป็นท้องถิ่น” ที่เกิดจากการสร้างเครือข่ายผีคุ้มครองหรือผีปู่ตา โดยสะท้อนออกมาจากการสืบเนื่องของการขยายตัวชุมชนซึ่งได้ช่วยแพร่กระจายความเชื่อดังกล่าวด้วย ทั้งชุมชนที่เกิดก่อนการตั้งเมืองมหาสารคามจากการพิจารณาเครือข่ายผีดั้งเดิมคือ “หลวงปู่พิมพ์” หรือชุมชนเทศบาลเมืองมหาสารคามที่ตั้งขึ้นภายหลังจากการพิจารณาเครือข่าย “เจ้าพ่อหลักเมือง” พร้อมทั้งการประสานอำนาจของเครือข่ายผีทั้งสองดังปรากฏในชุมชนเก่าในเขตเทศบาลที่ตั้งก่อนและใกล้เคียงเมืองมหาสารคาม(ชุมชนแมด ชุมชนส่อง ชุมชนอภิสิทธิ์ ชุมชนอุทัยทิศ ชุมชนเรือวัลย์หรือชุมชนโพธิ์ศรี)

ดังที่นางมอญ สุวอ อายุ ๗๘ ปี ผู้ซึ่งเป็นร่างทรงของญาณุศรีคอนเตา/ศรีก้อนเส้า(บางครั้งจะไปเป็นให้เจ้าพ่อหลักเมือง และเจ้าพ่อกกกระ โคนใหญ่) ได้กล่าวว่าบรรดาผีคุ้มครองทั้งหมดในเขตแถบนี้ “เป็นที่น้องกันหมด รู้จักกันหมด อยู่ไหนก็ต้องเชิญกันมาร่วม” ทั้งนี้ตั้งแต่อดีตในช่วงเดือน ๓ ที่ลานวัดอุทัยทิศ(ชุมชนเทศบาลฯ)จะมีการ “ลงช่วงผี” หรือเรียกว่า “ออกใหม่เดือน ๓” โดยจะมีการประทับบรรดาผีคุ้มครองทั้งหมดในชุมชนเทศบาลมหาสารคาม แสดงให้เห็นเป็นรูปธรรมว่าผีทุกตัวในเขตเทศบาลฯเป็น “ที่น้อง” (โดยนัยยะคือเป็นญาติกัน)ทั้งหมด

อย่างไรก็ตาม มายาคติเชิงพื้นที่และเขตแดนได้เริ่มปรากฏขึ้นในช่วงที่มีการปฏิรูปการปกครองพ.ศ. ๒๔๓๕-๒๔๔๐ โดยรัฐได้นำระบบเทศาภิบาลมาใช้ ซึ่งได้จัดแบ่งหน่วยการปกครองลดต้นกันไปเป็นหมู่บ้าน ตำบล อำเภอ จังหวัด มณฑล ส่วนกลางและได้ส่งผลต่อการปักปันเขตแดนขึ้น แน่นนอนว่าได้มีการขีดแบ่งเขตแดนของชุมชนดั้งเดิมที่เกิดขึ้นโดยธรรมชาติและก่อให้เกิดหมู่บ้านตามหน่วยมหาดไทยขึ้นมา ซึ่งได้ขีดคร่อมมิติทางสังคมและวัฒนธรรมหรือพื้นที่วัฒนธรรมดั้งเดิมของท้องถิ่น เช่นเดียวกับเทศบาลมหาสารคามที่ขยายความเป็นเมืองด้วยการปักปันเขตแดนขยายครอบคลุมชุมชนเดิมที่ตั้งมาก่อนเมืองมหาสารคาม และก่อให้เกิดการปะทะกันขึ้นระหว่างความเชื่อดั้งเดิมกับความเชื่อใหม่ดังได้กล่าวไปแล้ว

อย่างไรก็ตามสำนึกของความเป็นพวกเดียวกัน ไม่ได้ถูกแบ่งแยกเหมือนเส้นแบ่งมหาดไทย ชาวบ้านยัง ไปมาหาสู่พึ่งพากันเป็นปกติ ทั้งนี้โดยสภาพของระบบนิเวศวิทยาและบริบททางสังคม ในอดีตนั้น ได้หล่อหลอมให้ผู้คนในท้องถิ่นต้องปรับตัวเพื่อสร้างเส้นทางของสายสัมพันธ์เพื่อ รับประกันความอยู่รอดผ่านการช่วยเหลือพึ่งพาระหว่างกัน ด้วยเพราะครอบครัวไม่ใช่หน่วยทาง สังคมที่มีอิสระในตนเอง ดังนั้นจึงต้องสร้างและมีความสัมพันธ์กับครอบครัวอื่นๆหรือการรวมตัว ทางสังคมในรูปแบบต่างๆเพื่อเอาตัวรอด ดังปรากฏมีการใช้ทรัพยากรต่างๆร่วมกันและได้เป็น ตัวกำหนด “พื้นที่วัฒนธรรม”อย่างหนึ่งของความเป็นท้องถิ่น อาทิ การใช้พื้นที่ป่า “ดงห้วยบ่อ” “วัด” “ป่าช้า” หรือ “ห้วยคะคาง” (บางตอนเรียกห้วยพุ่ม)ร่วมกัน ซึ่งความสำคัญของห้วยดังกล่าว ได้ สะท้อนออกมาเป็นสัญลักษณ์ด้วยการสร้างศาลผีปู่พุ่มขึ้นมาช่วยปกป้องรักษาแหล่งน้ำและชาวบ้าน ทำให้ผีปู่พุ่มกลายเป็นศูนย์กลางความเชื่อสำคัญของชุมชนท้องถิ่นจากอดีตจนถึงปัจจุบัน

ดังที่กล่าวข้างต้นจะเห็นว่านับตั้งแต่เริ่มมีการสถาปนาเมืองมหาสารคามและแพร่อำนาจรัฐเข้า มาในท้องถิ่น ได้ก่อให้เกิดการช่วงชิงความหมายในการเป็น “ผู้นำ” ของความเชื่อในท้องถิ่น ซึ่ง ความจริงแล้วเบื้องหลังความพยายามในปฏิบัติการช่วงชิงดังกล่าวนี้ กลับเป็นภาพสะท้อนของ ปฏิกริยาจากการปะทะต่ออำนาจรัฐของผู้คนที่นับถือผีปู่พุ่มในท้องถิ่น ตลอดทั้งเป็นปฏิกริยาทาง จิตวิทยาที่ไม่มั่นคงจากเศรษฐกิจระบบทุนที่ซึมแทรกเข้ามาและ ได้มีขยายตัวอย่างมากในระยะหลัง โดยผ่านรูปแบบของความทันสมัยและความเป็นเมือง(urbanization) ดังนั้นการเข้าร่วมใน “สนาม” ของอำนาจผีปู่พุ่มของฝ่ายต่างๆจึงเป็นช่องทางหนึ่งที่พยายามสร้าง “ความเป็นไปได้” เพื่อแสวงหา “พื้นที่” ของตนเองและ “ผลประโยชน์” เท่าที่เป็นไปได้ตาม “บทบาทตำแหน่ง” ที่ตนมี

ดังนั้นในแง่โครงสร้างและเครือข่ายทางสังคมของประชามผีปู่พุ่ม อาจสามารถแบ่งออกได้ ๔ กลุ่มหลักๆคือ ๑.) “กลุ่มผู้นำโดยประเพณีและจารีต” คือ พวกชะง้า หมอพรหมณ์ หมอธรรม ทายกทายิกา มัคทา ยกวัด และคนเฒ่าคนแก่ ซึ่งกลุ่มเหล่านี้ อาจถูกจัดอยู่ในกลุ่ม “ผู้เชี่ยวชาญ” เพราะครอบครององค์ความรู้เกี่ยวกับประเพณี รู้ขั้นตอนในการดำเนินพิธีกรรมหรือ“ฮีดคอง”จึง เป็นกลุ่มที่มีความสำคัญมากในการเป็นผู้นำและที่ปรึกษาด้านการประกอบพิธีกรรมต่างๆ

๒.) “กลุ่มชาวบ้านในชุมชนนอกเขตเทศบาลฯ” นั่นคือ ชาวบ้านจากบ้านโนนเคือ บ้านโนน สำราญ บ้านหนองเส็ง บ้านกุดเบ่ง บ้านแก่งเลิงจาน บ้านท่าแร่ บ้านเม่นน้อย บ้านเม่นใหญ่ และ บ้านหนองจิก กลุ่มนี้ถือว่าเป็นกลุ่มสำคัญในแง่มวลชนที่สนับสนุนและดอกย้ำความสำคัญและ อำนาจของความเชื่อผีปู่พุ่มให้ชัดเจนเป็นรูปธรรมมากยิ่งขึ้น เพราะเป็นแหล่งที่มาของเงินที่เรียไร ให้ในการจัดงาน ตลอดจนแรงศรัทธาที่ถูกแปรรูปเป็นกองผ้าป่าที่มาจากชาวบ้านในหมู่บ้านต่างๆ และการรวมกลุ่มของชาวบ้าน(ส่วนมากเป็นคนหนุ่มสาว)ที่ไปทำงานต่างถิ่น ซึ่งจะถือโอกาสหวน คืนกลับบ้าน(ส่วนใหญ่ปีละครั้ง)พร้อมบทบาทของ “ผู้ให้” ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็นความพยายามที่จะ สร้างพื้นที่ทางสังคม(social space)เพื่อการยอมรับ(recognition)จากชุมชนท้องถิ่นอีกทางหนึ่ง

ดังนั้นกลุ่มนี้จึงอาจแยกย่อยเป็น “ชาวบ้านที่ยังอาศัยทำกินในชุมชนท้องถิ่นบ้านเกิด” กลุ่มหนึ่งและ “ชาวบ้าน(ส่วนใหญ่คนวัยทำงาน)ที่ไปทำงานนอกถิ่นฐานบ้านเกิด” ซึ่งอาจกล่าวได้ว่า เป็น “เจ้าของความเชื่อศึปปู่มแท้จริง” เพราะถ้าไม่มีฐานของคนกลุ่มนี้ยากแท้ที่ประเพณี/ความเชื่อศึปปู่มจะธำรงอยู่ได้ โดยเฉพาะคนกลุ่มหลังที่ออกไปทำงานต่างถิ่นนั้น ได้ใช้ “สนาม”(field)ของอำนาจศึปปู่มในการแสดง/ประกาศตัวตนของตนเอง ความภาคภูมิใจและปลดปล่อยความเมื่อยล้าจากการตรากตรำการงานตลอดทั้งซิมซับความรู้สึกจิตวิญญาณของความเป็น “บ้าน” ที่ร้างห่างไปนาน ปรากฎการณ์เหล่านี้ได้ทดแทนสภาวะทางจิตของคนชนบทอีสานโดยสะท้อนมโนธรรมร่วมและอิทธิพลทางจิตวิทยาที่ได้ผ่านสังสม กล่อมเกล้าผ่านประสบการณ์ชีวิต ทำให้ผู้คนในสังคมวัฒนธรรมดังกล่าวดูซับรับเอามาเป็นส่วนหนึ่งของ “ตัวตน” ด้านหนึ่งก็ได้มีส่วนช่วยธำรงรักษาผลิตซ้ำ “วาทกรรมศึปปู่ม” ต่อไป แม้ว่าสภาพสังคมและเศรษฐกิจที่เริ่มเปลี่ยนไปก็ตาม



(รูปที่ ๑๐ ในงานไหว้ใหญ่ชาวบ้านจะรวมกลุ่มกันดัดกองผ้าป่าขึ้นและนำผ้าป่าที่ได้ไปทอดเป็นสาธารณกุศลตามวัดในชุมชนท้องถิ่น)

๓.) “กลุ่มชาวบ้านในเขตชุมชนเทศบาลฯ” ประกอบไปด้วยชาวบ้านในชุมชนบ้านคือ(ชุมชนเครือวัลย์๑และ๒) บ้านส่อง(ชุมชนส่องเหนือ ชุมชนส่องใต้) บ้านจาน(ชุมชนอภิสิทธิ์) บ้านนางโย(ชุมชนอุทัยทิศ) ชุมชนแมค ดังที่กล่าวข้างต้นแล้วว่าบรรดาชุมชนเหล่านี้เป็นชุมชนเก่าแก่ก่อนที่จะมีการตั้งเมืองมหาสารคาม ภายหลังได้ถูกผนวกรวมเป็นชุมชนเทศบาลฯ

อย่างไรก็ตาม ปัจจุบันชาวบ้านกลุ่มนี้ก็ยังมีสืบสานและอยู่ในพื้นที่ทางวัฒนธรรมศึปปู่มเช่นในอดีตและยังรักษาสายสัมพันธ์ของระบบเครือญาติและพวกพ้องกับชุมชนนอกเขตเทศบาลฯ กระนั้นในปัจจุบันชาวบ้านในชุมชนเหล่านี้ก็ไม่ใช่แกนนำหลักของฐานทรัพยากรในการจัดงาน(ทั้งในเชิงทุนทรัพย์และแรงงาน)เหมือนชุมชนนอกเขตเทศบาลฯ จึงทำให้มีบทบาทในฐานะเป็นเพียงแนวร่วมเท่านั้นดังนั้นประโยชน์ที่คนเหล่านี้ได้จาก “สนาม” ของอำนาจศึปปู่มจึงเป็นเพียงศรัทธาจากความศักดิ์สิทธิ์ รวมทั้งความรู้สึกร่วมว่าเป็นส่วนหนึ่งของท้องถิ่นเท่านั้น

๔.) “กลุ่มภาครัฐและผู้นำที่เป็นทางการ” ประกอบไปด้วย ผู้ใหญ่บ้าน กำนัน(สองสถานะนี้ถูกมองว่าเป็นตัวแทนรัฐมากกว่าตัวแทนชาวบ้าน) สมาชิกอบต. แวงน่างหรือนักการเมืองระดับท้องถิ่น

และระดับประเทศ โดยเฉพาะอบต.นั้นได้เริ่มเข้ามาเป็นแม่จากราวปีพ.ศ. ๒๕๔๑ จึงนับได้ว่ามีส่วนช่วยรับรองสถานะและบทบาทศึปู่พิมพ์อย่างเป็นทางการมีน้ำหนักมากขึ้น โดยมีการจัดสรรงบประมาณบางส่วนเพื่อดำเนินการด้วย ทั้งนี้สมาชิกอบต.ส่วนใหญ่ก็คือคนในพื้นที่ตำบลเวียงนาง ซึ่งเป็นเขตพื้นที่วัฒนธรรมศึปู่พิมพ์นั่นเอง ดังนั้นเหตุผลของการเข้ามาช่วยรับเป็นแม่จากรอบต.นั้น จึงมีมากกว่าศรัทธาปสาทะในอิทธิฤทธิ์ของศึปู่พิมพ์และบทบาทหน้าที่เชิงบริการและสนับสนุนศิลปวัฒนธรรมตามนโยบายอบต.เท่านั้น



(รูปที่ ๑๑ ในวันไหว้ปู่พิมพ์ประจำปีผู้คนจะใช้ “สนาม” ของอำนาจศึปู่พิมพ์ในการแสวงหาประโยชน์ส่วนตัว ผู้ชายชายสุดเป็นนักรบการเมืองระดับประเทศได้มาร่วมงานด้วย)

แต่ด้วยในฐานะความเป็นนักรบการเมืองท้องถิ่น“สนาม” นี้ได้เป็นอีกช่องทางหนึ่งในการสร้างทุนทางสัญลักษณ์แก่ตนเองและพวกพ้อง เพื่อสร้างและสะสมฐานคะแนนเสียงเพื่อการสนับสนุนของชาวบ้านในเขตตำบลเวียงนางในการเลือกตั้งครั้งต่อๆ ไปมากกว่า ดังปรากฏว่ามีความพยายามที่จะจัดสรรงบประมาณมาปรับปรุงภูมิทัศน์พื้นที่รอบศาลศึปู่พิมพ์ เพื่อให้เป็นแหล่งพักผ่อนหย่อนใจของชุมชนท้องถิ่น เช่นเดียวกับการเข้าร่วมงานของนักรบการเมืองระดับจังหวัด(สมาชิกสภาจังหวัด—ส.จ.)และประเทศหรือสมาชิกสภาผู้แทนฯ(ส.ส.)เขตหนึ่ง(ซึ่งครอบคลุมเขตเลือกตั้งตำบลเวียงนาง อำเภอเมือง จังหวัดมหาสารคามด้วย) ซึ่งถูกเชิญให้มาร่วมงานไหว้ใหญ่ดังกล่าวและได้รับการตอบรับอย่างดี นอกเหนือจากการให้ทุนสนับสนุนในการจัดงานแล้ว การมาปรากฏตัวในงานนี้ยังเป็นการส่งสมทุนทางสัญลักษณ์เพื่อผลประโยชน์ทางการเมืองด้วย

โดยสรุปแล้วหากพิจารณาเครือข่ายของความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างชาวบ้านและนักรบการเมือง(ทั้งผู้ใหญ่บ้าน กำนัน สมาชิกอบต. สมาชิกสภาจังหวัดและสภาผู้แทนราษฎร) จะเห็นว่าได้ใช้ “สนาม” ของอำนาจศึปู่พิมพ์ในการแสวงหาประโยชน์ส่วนตัว กล่าวคือชาวบ้านทั่วไปได้ใช้ทุนทางวัฒนธรรมคือความเชื่อในศึปู่พิมพ์ตอบสนองความไม่มั่นคงทางจิตใจในการดำเนินชีวิต ได้เติมเต็มความอึดอ้อมในแง่จิตวิทยา(ได้ทำบุญ ได้อยู่กับญาติมิตร ได้สวมบทบาทผู้ให้) โดยเฉพาะความรู้สึกว่ามี “ตัวตน” ในฐานะเป็นส่วนหนึ่งและมีส่วนร่วมในชุมชนท้องถิ่น เป็นต้น

ส่วนชาวบ้านที่เป็นกลุ่มผู้นำโดยประเพณีและจารีตนั้น ได้ใช้พื้นที่นี้แสดงตัวตนและบทบาทผ่านความรู้ที่ตนครอบครองอยู่ออกไป ในแง่จิตวิทยาได้รับการยอมรับ ศักดิ์ศรีในสังคมของชุมชนท้องถิ่นและประชาคมสี่ปู่มื้ม จึงมีความมั่นใจในสถานะของตนเองและการดำเนินชีวิต นอกจากนี้ยังอาจได้ผลตอบแทนเป็น โภคทรัพย์ เช่น เงินบริจาคและเครื่องอุปโภคบริโภคต่างๆ เป็นต้น

สำหรับนักการเมืองนั้น แน่ใจได้ว่าได้ใช้สนามแห่งนี้เพื่อสั่งสมบารมีหรือทุนทางสัญลักษณ์ในการสร้างการยอมรับหรือดอกเบี้ยสถานะและบทบาทของตนเองในฐานะ “ตัวแทนชาวบ้าน” ที่ต้องแสดงความสนใจในกิจกรรมของชุมชนท้องถิ่น(นั่นคือ ผู้ใหญ่บ้าน กำนันหรือสมาชิก อบต. เช่นเดียวกับ ส.จ.หรือ ส.ส.) ซึ่งในแง่ระบบอุปถัมภ์ชาวบ้านหรือบุคคลที่เชิญนักการเมืองโดยเฉพาะระดับ ส.จ.และ ส.ส.มาได้นั้นจึงเท่ากับสั่งสมบารมีและสร้างการยอมรับจากชาวบ้านด้วยเช่นกัน

ดังนั้นในความสัมพันธ์เชิงอำนาจดังกล่าว “อำนาจ” ของสี่ปู่มื้มจึงแพร่ซึ่มในประชาคม ผิดกล่าวคืออำนาจมีอยู่ในการกระทำและความสัมพันธ์ เป็นสิ่งที่ถูกใช้(exercised)และยังหมุนเวียนถ่ายทอดได้ใน “สนาม” ดังกล่าวไม่ว่าจะถูกใช้ในกลุ่มนำภาคชาวบ้าน(เจ้าหรือกลุ่มผู้เฒ่าผู้แก่)หรือในกลุ่มผู้นำภาคราชการ/รัฐ(ผู้ใหญ่บ้าน กำนัน อบต. ส.จ.และส.ส.)ตลอดจนผู้เข้าร่วมนั่นคือชาวบ้านในชุมชนท้องถิ่น โดยทุกคนต่างได้ซึมซับรับเอาอำนาจของชุมชนท้องถิ่นผ่านการเข้าร่วมพิธีกรรมดังกล่าว ด้วยการฉกฉวยและแปรรูป(transform)อำนาจเชิงสัญลักษณ์นั้นให้สอดคล้องกับความต้องการและผลประโยชน์ของตนเองดังที่ได้กล่าวไปแล้ว

นอกจากนี้จะเห็นว่าในการดำเนินการนั้นไม่ปรากฏว่ามีภาครัฐ(หน่วยงานระดับเทศบาลฯ อำเภอหรือจังหวัด)เข้าร่วม ซึ่งแตกต่างจากกรณีของ “ศาลหลักเมือง” และ “ศาลเจ้าเงิน” ซึ่งหากจะพิจารณาในแง่สัญลักษณ์แล้ว ทั้งสองนั้นเกี่ยวข้องกับ “อำนาจรัฐ” และ “เศรษฐกิจทุน” กล่าวคือศาลหลักเมืองเป็นสัญลักษณ์ของเมืองซึ่งมีความชอบธรรมในฐานะที่ถูกสถาปนาและได้รับการยอมรับจากอำนาจส่วนกลางหรืออำนาจรัฐซึ่งแตกต่างจากจากสี่ปู่มื้ม ส่วนศาลเจ้าเงินนั้นเป็นสัญลักษณ์ของชนชั้นนำทางเศรษฐกิจนั่นคือคนเชื้อสายจีนที่มีอำนาจในการยึดกุมผลประโยชน์และความมั่งคั่ง ทั้งยังสร้างเครือข่ายสายสัมพันธ์กับชนชั้นนำทางการเมืองด้วย

ดังนั้นเมื่ออำนาจทางการเมืองกับอำนาจเศรษฐกิจเชื่อมโยงกัน จึงเท่ากับเป็นการสั่งสมทุนทางเศรษฐกิจและทุนทางสังคม โดยการจำกัดอำนาจภายในกลุ่มตนด้วยการผลิตซ้ำโครงสร้างทางสังคมไม่ให้แตกแยกคนนอก(แต่ในชนชั้นดังกล่าวนั้นก็คู่แข่งแย่งแข่งขันกันด้วย)ดังนั้น จึงไม่น่าแปลกใจนักหากหน่วยงานรัฐระดับเทศบาลฯให้ความสำคัญในการสนับสนุนพิธีกรรมเกี่ยวกับหลักเมืองและศาลเจ้าเงิน นั่นเพราะ “สนาม” ของผีหลักเมืองและศาลเจ้าเงินเอื้อต่อผลประโยชน์มากกว่าส่วนสี่ปู่มื้มนั้น(ทั้งตัวศาลและประชาคมผีส่วนใหญ่)ชัดเจนว่าตั้งอยู่นอกพื้นที่หน่วยเลือกตั้ง จึงไม่มีเหตุผลใดที่หน่วยงานรัฐจะเข้าร่วม ไม่ว่าจะระดับเทศบาลฯหรือแม้แต่จังหวัดที่มักถูกเบนความสนใจไปยังสัญลักษณ์ของอำนาจรัฐและอำนาจทางเศรษฐกิจที่ชัดเจนมากกว่าผีของชาวบ้าน

อนึ่ง ในบริบทที่กว้างกว่า ความสำคัญของความเชื่อผีปู่ย่าได้สะท้อนกระแสโลกปัจจุบันที่ได้ปรากฏขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมรูปแบบต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นการฟื้นฟูจารีตประเพณีหรือการหันกลับไปหาความเชื่อลัทธิทางศาสนา(Religious Revitalization) ได้เข้มข้นและเพิ่มจำนวนขึ้น ซึ่งปรากฏการณ์เหล่านี้เกิดจากความไม่มั่นคงทางจิตใจที่เผชิญกับวิกฤตความทันสมัย ด้วยเพราะความทันสมัยที่สัมพันธ์กับการพัฒนาแห่งชาติ(National Development) ได้นำเอาความลึกลับไสยมาสู่ชีวิตประจำวัน ทำให้เกิดความแตกต่าง(difference) การกีดกันแบ่งแยก(exclusion)และการทำให้เกิดลักษณะชายขอบ(marginalization)⁴⁶ หรือในโวหารของมาร์กซิสต์อาจอธิบายว่าการพัฒนาทุนนิยมส่วนรอบข้างเป็นไปอย่างช้าๆ พร้อมกับทำลายระบบเศรษฐกิจแบบชนบทและวงจรการผลิตแบบชนบทของครัวเรือนชาวนา โดยรัฐบาลบทบาทสร้างเงื่อนไขให้ อาทิ การพัฒนาระบบสาธารณูปโภค การส่งเสริมปลูกพืชเศรษฐกิจเพื่อขายและการส่งออก ซึ่งได้ส่งผลกระทบต่อระบบการผลิตของครัวเรือนชาวนาและทำลายเงื่อนไขการผลิตซ้ำวิถีการผลิตก่อนหน้าทุนนิยม

การขยายตัวของความสัมพันธ์ทางการผลิตและการแลกเปลี่ยนสินค้าดังกล่าวได้ผนวกหน่วยการผลิตระดับครัวเรือนเข้าไปในระบบ เกิดการผลิตซ้ำแบบขยาย(extended reproduction)ของระบบทุนและอุตสาหกรรม ทำให้การผลิตเพื่อขายเป็นความจำเป็นสำหรับชาวนา ซึ่งผลักดันให้ชาวนาเข้าไปอยู่ในวงจรการหมุนเวียนของทุนยิ่งขึ้น กล่าวคือต้องใช้แรงงาน ปัจจัยและทุนการผลิตมากขึ้น ซึ่งทำให้ต้องแข่งขันและเผชิญหน้าในลักษณะขัดแย้งกับบรรดาทุนต่างๆตามมา ดังนั้นวิธีการปรับตัวอย่างหนึ่งของชาวนาอีสานส่วนใหญ่ก็คือการออกไปขายแรงงาน โดยส่งเงินมาให้ทางบ้าน “จ้าง” คนทำนาให้ และลดขั้นตอนการทำงานลงให้สัมพันธ์กับแรงงานที่มีนั่นคือการนันทนาการหาว่าแทนนาค่า จ้างรถไถ รถเกี่ยวข้าวแทนการใช้แรงงานคน เป็นต้น

จากบริบทดังกล่าวนี้ ได้ส่งผลกระทบต่อความไม่มั่นคง ลังเล สงสัยทั้งคนที่ยังอยู่ในถิ่นฐานและคนที่จากบ้านไปทำงาน ดังนั้นพิธีกรรมไหว้ผีปู่ย่าประจำปีจึงได้เป็น “สนาม” ในการประกาศตัวตนและศักดิ์ศรี ตัดดวงความรู้สึกลงในความเป็น “บ้าน” เพื่อทดแทนและเติมเต็มทางจิตวิทยาในฐานะแหล่งอ้างอิงและห่อหุ้มอัตลักษณ์และตัวตน เช่นนี้ประเพณีดังกล่าวจึงถูกขับเคลื่อนและมีขึ้นเพื่อตอบสนองคนในชุมชนท้องถิ่นนอกเขตเทศบาลฯเป็นหลัก ส่วนคนอื่นๆที่มาร่วมนั้นต่างแสวงหาผลประโยชน์จากความร่วมมือและสำนึกความเป็นเจ้าของและ “ตัวตน” ของชุมชนท้องถิ่นเท่านั้น

ดังนั้น “การจัดระเบียบสังคมผี” และ “การจัดระเบียบสังคมคน/ประชาคมคนนับถือผี” จึงได้ช่วยธำรงความเชื่อศรัทธาและความสัมพันธ์ทางสังคมได้ค่อนข้างเข้มแข็ง ทั้งเมื่อถูกคอกำจากภาคปฏิบัติการณ์ของทุนวัฒนธรรมผ่านการจัดงาน “สงกรานต์ปู่ย่า” ประจำปี ก็ได้ช่วยรักษาและเสริมสร้างอำนาจของวาทกรรมผีปู่ย่าที่ไหลสู่คนในสังคมอย่างมีประสิทธิภาพและต่อเนื่อง

⁴⁶โปรดดูเปรียบเทียบใน สุริยา สมุทรกุลดีและคณะ, ทรงเจ้าเข้าผี : วาทกรรมของลัทธิพิธีและวิกฤตการณ์ของความทันสมัยในสังคมไทย, (กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร), ๒๕๓๕.

อนึ่ง แม้ว่าคัมภีร์ครองจะดำรงฐานะที่เป็นสิ่งประดิษฐ์ทางสังคม(social constructs)แต่ก็เป็นคัมภีร์ทางวัฒนธรรมและตัวตนหนึ่งของชุมชนท้องถิ่น ที่ตั้งบนพื้นฐานความสัมพันธ์ทั้งระบบเครือข่าย “ผี” และเครือข่าย “ชุมชน” อย่างไรก็ตามความเข้มแข็งของเครือข่ายผีจะมีได้นั้น ภาพสะท้อนดังกล่าวจำเป็นต้องเกิดจากความเข้มแข็งของคนทั้งในและระหว่างชุมชนที่มีต่อกัน ยังผลให้เครือข่ายผีไม่ขาดตอนเหมือนกับความสัมพันธ์และเครือข่ายของคนในชุมชนที่ยังพึ่งพิงหรือปะทะสังสรรค์สืบเนื่องจนถึงปัจจุบัน ก่อให้เกิดสำนึกในการเป็นเจ้าของและมีความทรงจำร่วมกันอันเป็นพื้นฐานอย่างหนึ่งของ “ความเป็นท้องถิ่น” ทั้งยังเป็นตัวกำหนดอาณาเขตทางชาติพันธุ์(ethnic territoriality)ซึ่งตั้งอยู่บนพื้นที่ทางวัฒนธรรมที่ทับซ้อนและอาจครอบคลุมกว่าพื้นที่กายภาพเขตปกครองของมหาดไทยที่ดูแบ่งแยกห่างเหินและลวงตาทั้งต่อนักพัฒนาและนักวิชาการ

จากข้างต้นพิพธิภณท์จะสามารถบริหารจัดการและนำเสนอความเป็นท้องถิ่นหรือ “ทุน” ดังกล่าวออกมาอย่างไร? จะมีบทบาทหรือส่วนร่วมอย่างไรต่อโครงสร้างสังคมของชุมชนท้องถิ่นเพื่อสร้างผลประโยชน์ร่วมกัน โดยเฉพาะการนิยามความเป็น “ชุมชนท้องถิ่น” ที่มีพลังและชีวิตชีวาตลอดเวลา? เพื่อเป็นส่วนหนึ่งในการขับเคลื่อนสังคม เป็นแหล่งรวบรวม สงวนปกป้องรักษาและผลิตซ้ำวัฒนธรรมที่มีชีวิต(living culture)ซึ่งปรากฏในตัว “วัตถุ” และ “ประเพณี” ต่างๆของชุมชนท้องถิ่น ซึ่งบทบาทนี้ถือว่าเป็น “พิพธิภณท์ท้องถิ่น”(อุคมคคิ)ที่ควรบรรลุใช้หรือไม่?

ตารางที่ ๑ มุมมองและการรับรู้ของฝ่ายต่างๆ : พิพธิภณท์ มรดกและประวัติศาสตร์

ฝ่ายวางแผนและงบประมาณ	ฝ่ายดำเนินการและผู้เชี่ยวชาญ	ชุมชนท้องถิ่น(ชาวบ้านทั่วไป)
<ul style="list-style-type: none"> ▪ แหล่งเก็บรักษามรดกมีค่าทางประวัติศาสตร์และโบราณคดีเพื่อเผยแพร่ให้ความรู้ ▪ มองประวัติศาสตร์เป็นอดีตที่ตายไม่สืบเนื่อง แต่พิพธิภณท์เป็น “หน้าตา” ของเมือง สะท้อนรสนิยมของคณะเทศมนตรี 	<ul style="list-style-type: none"> • แหล่งรวบรวมและให้ความรู้เกี่ยวกับประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม • เน้นเรื่องราวมากกว่าวัตถุ • เรื่องราวในพิพธิภณท์ต้องแสดงอัตลักษณ์ของเมือง โดยการ “สร้าง” ขึ้นมาใหม่ • มองความเชื่อมโยงระหว่างประวัติศาสตร์ชาติกับประวัติศาสตร์ท้องถิ่นแต่เน้นความเป็นท้องถิ่น 	<ul style="list-style-type: none"> ○ แหล่งเก็บวัตถุโบราณมีค่าของเก่าแก่ ของหลวง หรือของแปลกหายาก ○ มองวัตถุและสถานที่อย่างมีชีวิตสัมพันธ์กับชีวิตประจำวัน ความเชื่อและประวัติศาสตร์ท้องถิ่นฉบับชาวบ้าน(ใกล้ตัว) ○ มองประวัติศาสตร์สัมพันธ์กับความทรงจำ ประสบการณ์ ความเชื่อ จินตนาการและมรดกใกล้ชิดกับชีวิตประจำวัน