

“คีนฮีต”: กลุ่มชาติพันธุ์บูร กับพลวัตของระบบความเชื่อดั้งเดิม ในวัฒนธรรมพุทธศาสนา

เกียรติศักดิ์ บังเพ็ญ

ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

งานศึกษาภายใต้ชุดโครงการวิจัยเมธีวิจัยอาวุโส สกว.
ศาสตราจารย์ ดร. เสมอชัย พูลสุวรรณ (RTA5880010)

วารสารสังคมวิทยามานุษยวิทยา 35(2): กรกฎาคม - ธันวาคม 2559

บทความ

“*Khuen-heet*”: *Bru*'s indigenous religious belief in Thai Buddhist culture

Kiattisak Bangperng

Department of Sociology and Anthropology,
Faculty of Humanities and Social Sciences,
Mahasarakham University

พุทธศาสนาในฐานะที่เป็นกลไกของอำนาจรัฐและเป็นพื้นฐานของวัฒนธรรมท้องถิ่นในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทย มีบทบาทต่อการผนวกรวมและครอบงำกลุ่มชาติพันธุ์บรูซึ่งเป็นประชากรส่วนน้อยในภูมิภาค บทความนี้อธิบายเกี่ยวกับการปรับตัวทางวัฒนธรรมของชาวบรู ในประเด็นว่าด้วยพลวัตของระบบความเชื่อดั้งเดิมในวัฒนธรรมพุทธศาสนา โดยเสนอว่าชาวบรูได้พัฒนากลยุทธ์ที่สำคัญคือการ “คืนฮีต” ซึ่งเป็นกระบวนการเชิงพิธีกรรมเพื่อขอลออกจาก “ฮีต” หรือกฎเกณฑ์ในระดับกลุ่มตระกูลตามโครงสร้างการจัดองค์กรทางสังคม-ความเชื่อดั้งเดิม เพื่อเปิดพื้นที่ให้กับวิถีปฏิบัติตามวัฒนธรรมพุทธศาสนาและเพื่อการดำเนินชีวิตในท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงทางสังคม-เศรษฐกิจ และขณะเดียวกันก็เป็นยุทธวิธีในการออกจากแรงตึงเครียดของความสัมพันธ์ทางสังคมในชุมชน และต่อรองกับข้อจำกัดของกฎเกณฑ์ตามระบบความเชื่อดั้งเดิม ควบคู่ไปกับการขยายเครือข่ายความสัมพันธ์ทางสังคม-เศรษฐกิจข้ามพรมแดนรัฐชาติและพรมแดนชาติพันธุ์ โดยยังคงดำรงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์บางส่วนไว้ได้

คำสำคัญ กลุ่มชาติพันธุ์บรู, ระบบความเชื่อดั้งเดิม, วัฒนธรรมพุทธศาสนา

บทคัดย่อ

ABSTRACT

Buddhism in Thailand has been a key element of both the Thai state and local Lao culture in Northeastern part of the country. It has played an instrumental role in cultural assimilation of Bru ethnic minority in the region. This article discusses Bru's cultural adaptation focusing on the dynamism of indigenous belief system within Buddhist culture. It considers Bru's key strategy of "Khuen-Heet", a ritual process which marks one's conversion from indigenous spiritual-social structure to adopt Buddhism. While commonly perceived as a form of cultural adaptation to contemporary socio-economic transformation, the process has also become individuals' tactics in dealing with social tension within lineage groups and indigenous religious restrictions. In this way, it exemplifies how Bru ethnicity can be negotiated while the people continue to extend their socio-economic network across state and ethnic borders.

keywords Bru ethnic group, indigenous system of belief, Buddhist culture

บทนำ

บทความนี้เป็นการพัฒนาประเด็นต่อเนื่องจากการศึกษาเชิงชาติพันธุ์วรรณนาว่าด้วยกลุ่มชาติพันธุ์บรูในบริบทสังคมร่วมสมัย (เกียรติศักดิ์ บังเพลิง 2558ก; เกียรติศักดิ์ บังเพลิง 2558ข) ซึ่งได้ทำการวิจัยภาคสนามในหมู่บ้านบรูบริเวณชายแดนไทย-ลาว เป็นเวลา 12 เดือน ระหว่าง พ.ศ. 2557 - 2558 งานศึกษาของผู้เขียนได้ชี้ให้เห็นว่า ภายใต้อำนาจรัฐและความเปลี่ยนแปลง ชาวบรูได้ปรับตัวและผสมผสานวัฒนธรรมของตนเองกับวัฒนธรรมท้องถิ่นและรัฐ ทำให้ชาวบรูประกอบสร้างความเป็นชาติพันธุ์ได้อย่างเลื่อนไหล (เกียรติศักดิ์ บังเพลิง 2558ก) โดยเฉพาะอย่างยิ่งบทบาทของระบบความเชื่อดั้งเดิมอันเป็นพื้นฐานสำคัญของโครงสร้างการจัดพื้นที่และองค์กรทางสังคม-การเมือง ที่มีส่วนสำคัญในการสร้างสำนึกร่วมเชิงชาติพันธุ์ และในขณะเดียวกันก็ได้สร้างพรแดนทางอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ระหว่างชาวบรูกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ (เกียรติศักดิ์ บังเพลิง 2558ข, 33-35) จากการวิจัยเอกสารและข้อมูลจากประวัติศาสตร์บอกเล่าของชาวบรูหมู่บ้านสมสนุกและสายธาราในอำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี¹ สะท้อนให้เห็นว่า นับจากชาวบรูทั้งสองหมู่บ้านได้เข้ามาตั้งถิ่นฐานในประเทศไทยเมื่อ พ.ศ. 2457 พุทธศาสนาเป็นหนึ่งในกลไกสำคัญที่รัฐไทยใช้ผนวกรวมกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ รวมทั้งชาวบรูเข้าเป็นส่วนหนึ่งของพลเมืองรัฐชาติมาอย่างต่อเนื่อง (เกียรติศักดิ์ บังเพลิง 2558ข, 38-39)

ในบริบทของพื้นที่ศึกษาซึ่งชาวบรูมีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกับทั้งโครงสร้างรัฐไทยและวัฒนธรรมท้องถิ่นอีสาน/ลาว ผู้เขียนพิจารณากลยุทธ์การต่อรองกับโครงสร้างสังคม-ความเชื่อดั้งเดิมและการปรับตัวในการดำเนินชีวิตที่ยืดหยุ่นของชาวบรู โดยใช้กรอบแนวคิดอำนาจหรือการครอบงำกับการปรับตัวต่อรอง และความเป็นผู้กระทำการที่มีส่วนร่วมในการตีความฉวยใช้ หรือประกอบสร้าง ในท่ามกลางการครอบงำและความเปลี่ยนแปลงทางสังคม-เศรษฐกิจ ที่ทำให้ชาวบรูสามารถดำรงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ไปพร้อมๆ กับการสร้างความสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์ลาวซึ่งเป็นประชากรส่วนใหญ่ในท้องถิ่นอีสานของประเทศไทย ทั้งนี้

¹ ดูข้อมูลพื้นฐานเกี่ยวกับพื้นที่วิจัยได้จาก เกียรติศักดิ์ บังเพลิง (2558ก และ 2558ข) ทั้งนี้ ชื่อบุคคลและชื่อหมู่บ้านในบทความนี้เป็นชื่อสมมติ.

โดยพิจารณาเชื่อมโยงกับปริมณฑลของ “วัฒนธรรมพุทธศาสนา” ในฐานะวัฒนธรรมกระแสหลักของรัฐที่ชาติหรือความเป็นไทยมีส่วนสัมพันธ์กับพุทธศาสนา และเป็นส่วนหนึ่งของกลไกทางวัฒนธรรมในการหลอมรวมกลุ่มคนต่างๆ ให้เข้ามาอยู่ภายใต้โครงสร้างการปกครองหน่วยเดียวกันของรัฐไทย และ “วัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่น” หรือวัฒนธรรมพุทธศาสนาที่สัมพันธ์กับวัฒนธรรมเฉพาะท้องถิ่นอีสาน/ลาว เช่น บุญประเพณีที่จัดขึ้นตามเดือนต่างๆ ในรอบปีที่เรียกว่า “ฮีตสิบสอง” เพื่อชี้ให้เห็นมิติความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับวัฒนธรรมซึ่งซ้อนเหลื่อมกันอยู่ทั้งในรัฐและท้องถิ่น และพยายามทำความเข้าใจว่าชาวบรูได้ปรับตัวหรือต่อรองกับอำนาจรัฐและการครอบงำทางวัฒนธรรมที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานของวัฒนธรรมพุทธศาสนาทั้งสองระนาบในรูปแบบใด และกระบวนการดังกล่าวสะท้อนให้เห็นพลวัตของระบบความเชื่อดั้งเดิมของชาวบรูอย่างไรบ้าง

พุทธศาสนาในกระบวนการผนวกรวมกลุ่มชาติพันธุ์ของรัฐไทย

ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 18-19 รัฐจารีตในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ต้องเผชิญกับการขยายอำนาจของชาติเจ้าอาณานิคมตะวันตก อันเป็นเงื่อนไขผลักดันให้เกิดการปรับเปลี่ยนโครงสร้างทางสังคม-การเมืองที่จะนำไปสู่การสถาปนาความเป็นรัฐชาติสมัยใหม่ ซึ่งนอกจากจะเป็นกระบวนการที่นำไปสู่การสถาปนาเขตอำนาจผ่านกลไกทางการเมืองการปกครองแล้วยังเป็นพื้นฐานของการผนวกรวมประชากรจากหลากหลายภูมิหลังทางประวัติศาสตร์และชาติพันธุ์ให้เป็นพลเมืองของรัฐชาติผ่านกลไกทางสังคมและวัฒนธรรม โดยหนึ่งในกลไกในบริบทของรัฐไทยคือพุทธศาสนาแบบเถรวาท ซึ่งมีบทบาทเชิงสถาบันเป็นเสมือนตัวแทนหรือสัญลักษณ์ของความเป็นชาติไทย หลักธรรมทางพุทธศาสนาถูกนิยาม ดีความ และอธิบายเพื่อให้ผู้คนเกิดสำนึกและพฤติกรรมที่เกื้อกูลต่อความเป็นชาติ หลักธรรมบางข้อถูกนำมาเสริมสร้างสถานะของผู้ปกครองหรือเชิดชูบารมีของผู้ปกครอง (พระโศภิต วิชาโล 2546, 32-33) และโดยเฉพาะอย่างยิ่ง เป็นหนึ่งในกลไกที่รัฐไทยใช้จัดการความสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์ชนกลุ่มน้อยซึ่งมีวัฒนธรรมและระบบความเชื่อแตกต่างออกไป โดยยึดวัฒนธรรมพุทธศาสนาเป็นตัวแทนของอารยธรรมที่สูงกว่าระบบความเชื่ออื่นๆ ที่ยัง “ล้าหลัง” และเป็น

ภารกิจของรัฐที่จะต้องทำให้คน “ป่าเถื่อน” เหล่านั้นมีความ “ศิวิไลซ์” (Winichakul 2000) ในแง่นี้ พระสงฆ์ได้กลายเป็นฐานในการเผยแพร่วัฒนธรรมหลักของชาติในท้องถิ่นต่างๆ รวมทั้งพื้นที่ห่างไกลหรือชายขอบของรัฐ (ยูคิโอะ ฮายาชิ 2554)

ในภูมิภาคอีสาน พุทธศาสนามีบทบาทเป็นกลไกของรัฐในการเผยแผ่และผนวกรวมความเชื่อท้องถิ่น โดยเฉพาะผ่านพระสงฆ์ฝ่ายธรรมยุตตั้งแต่สมัยที่พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ 4) ยังทรงผนวชเป็น “พระวชิรญาณเถระ” ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ 3) พระธรรมยุตส่วนหนึ่งได้ถูกส่งมาทำงานเผยแผ่พระพุทธรศาสนาควบคู่ไปกับการสร้างอุดมการณ์รัฐชาติ ซึ่งการเป็นพุทธศาสนิกที่ดีมีนัยครอบคลุมการจงรักภักดีต่อชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์ (ยูคิโอะ ฮายาชิ 2554, 131-138) นอกจากนี้ การปฏิรูปในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ 5) ยังนำไปสู่การปฏิรูปโครงสร้างเชิงสถาบันของพระพุทธรศาสนาผ่านการรวมอำนาจการปกครองคณะสงฆ์ไว้ที่ศูนย์กลาง (दारาร์ตัน เมตตาริกานนท์ 2544, 7) เป็นที่มาของ “ระบบสงฆ์ราชการ” ซึ่งพระมหากษัตริย์จะโปรดเกล้าฯ แต่งตั้งสมณศักดิ์พระสงฆ์มาเป็นเจ้าคณะใหญ่ในหัวเมือง ทดแทนการเลื่อนสมณศักดิ์สงฆ์ตามจารีตท้องถิ่น (เกียรติศักดิ์ บังเพลิง 2558ก, 216)

กระบวนการเหล่านี้ยังคงดำเนินสืบเนื่องมาภายหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 ในภาคอีสาน พระสงฆ์ที่เป็นตัวแทนจากส่วนกลางรวมถึงพระท้องถิ่นที่ได้รับการศึกษาจากส่วนกลางแล้วกลับมารับตำแหน่งทางการปกครองในภูมิภาคบ้านเกิด ได้เป็นตัวแทนของการสั่งสอนศีลธรรมที่สร้างความชอบธรรมให้กับอุดมการณ์ชาติ เช่น พระอุบาลีคุณูปมาจารย์ (จันทร์ สิริจนฺโท) ได้แต่งหนังสือ *สิริจันโทวาทคำสอน* (พ.ศ. 2482) มีเนื้อหาสอนให้คนอีสานรู้จักเมืองหลวง กษัตริย์ และหน้าที่พลเมือง (ปริชา พิณทอง 2527, 12-18) ในขณะเดียวกันระบบความเชื่อนอกเหนือจากพุทธศาสนาก็ถูกจับจ้องว่าเป็นภัยต่ออำนาจรัฐ ดังที่อดีตข้าราชการในจังหวัดภาคอีสานได้บันทึกไว้เกี่ยวกับปรากฏการณ์ “กบฏผีบุญ” ในช่วงทศวรรษ 2440 ว่า “เกิดกรณีผีบาปผีบุญท่วมฉนวนลือลือสน จนทางกรุงเทพต้องเกณฑ์เอากำลังทัพจากเมืองนครราชสีมาขึ้นมาปราบ จึงสงบเรียบร้อย ตั้งแต่นั้นมาได้ห้ามมิให้มีการทรงเจ้าเลี้ยยผีหอหรือศาลผีในเมืองจึงถูกยกเลิกไปโดยปริยาย” (บำเพ็ญ ณ อุบล 2532, 102)

อย่างไรก็ดี กระบวนการครอบงำระบบความเชื่อดั้งเดิมจากศูนย์กลางซึ่งตั้งอยู่บนพื้นฐานของอุดมการณ์ชาตินิยม อาจไม่ถูกปราบปรามดังในกรณีของกบฏฝิ่นญูเสมอไป แต่มีแนวโน้มที่จะหลอมรวมพุทธศาสนาเป็นส่วนหนึ่งของระบบความเชื่อดั้งเดิม ดังที่โทมัส เคิร์ช (Thomas Kirsch) ได้ชี้ให้เห็นถึงความซับซ้อนของระบบความเชื่อในหมู่บ้านอิสาน ว่ามีรากฐานจากกระบวนการผสมผสานทางศาสนาโดยมีพุทธศาสนาเป็นแกน (Kirsch 1977) หรือในกรณีศึกษาว่าด้วย “ผีเจ้านาย” ทางภาคเหนือ ที่จักรวาลวิทยาแบบพุทธศาสนาได้สะท้อนให้เห็นผ่านการจัดลำดับศักดิ์ของผี (ฉลาดชาย รมิตานนท์ 2527, 70-79) นอกจากนี้ งานชาติพันธุ์วรรณนาในบริบทสังคมร่วมสมัย ก็แสดงให้เห็นว่าวัฒนธรรมพุทธศาสนาเป็นส่วนหนึ่งของระบบความเชื่อท้องถิ่น ดังที่งานศึกษาของ ยูคิโอะ ฮายาชิ (Yukio Hayashi) ได้แสดงให้เห็นกระบวนการทำให้เป็นพุทธศาสนา (Buddicization) ในชุมชนอิสาน ซึ่งพุทธศาสนาถูกนำไปผสมเข้ากับความเชื่อท้องถิ่นในสังคมหมู่บ้าน (ยูคิโอะ ฮายาชิ 2554, 124) ขณะเดียวกัน ความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในท้องถิ่นที่ได้รับการผลิตซ้ำในระดับชีวิตประจำวัน ก็ได้สร้างพื้นที่แห่งการต่อสู้ต่อรองที่หลากหลาย ไม่ว่าจะกับอำนาจรัฐหรือกระบวนการโลกาภิวัตน์ (อานันท์ กาญจนพันธุ์ 2555) หรือกับระบบสุขภาพภายใต้กรอบความรู้ทางการแพทย์สมัยใหม่ (พัฒนา กิตติอาษา 2549) เป็นต้น

กล่าวโดยเฉพาะท้องถิ่นอิสาน วัฒนธรรมพุทธศาสนาได้ผ่านกระบวนการผสมผสานกับระบบความเชื่อในท้องถิ่นกลายเป็นรูปแบบเฉพาะวัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่น เช่น ในขณะที่แต่ละชุมชนมีวัดที่เป็นสัญลักษณ์ทางพุทธศาสนา แต่ก็ยังอาจมีวิถีปฏิบัติที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานของความเชื่อเรื่องผีปูด้า เป็นต้น และในขณะเดียวกัน ทั้งวัฒนธรรมพุทธศาสนาและวัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่นซึ่งยึดโยงอยู่กับความสัมพันธ์เชิงอำนาจและเป็นพื้นฐานของการกำหนดช่วงชั้นทางสังคม ก็เป็นปัจจัยที่ส่งผลต่อการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่เลือกรับวัฒนธรรมพุทธศาสนาเพื่อต่อรองกับการถูกกดทับหรือดูหมิ่น ดังกรณีตัวอย่างจากงานศึกษาของเอริก ไฮเดนฟาเดน (Erik Seidenfaden) ที่ชี้ให้เห็นว่าในช่วง ค.ศ. 1917-1919 (พ.ศ. 2460 - 2462) กลุ่มชาติพันธุ์มอญ-เขมรแถบจังหวัดอุบลราชธานี ร้อยเอ็ด และศรีสะเกษซึ่งมักถูกเรียกว่า “ส่วย” อันเป็นคำที่มีนัยสะท้อนถึงฐานะทางสังคมที่ต่ำกว่าคนไทย ได้เริ่มหันมาใช้ภาษาไทยและรับวัฒนธรรมพุทธศาสนาในท้องถิ่นเพื่อเชื่อมโยงกลุ่มของตนเข้ากับ

คนลาวในท้องถิ่นและชาวสยามซึ่งเป็นกลุ่มที่มีสถานะทางสังคมเหนือกว่า (Seidenfaden 1952, 159) จึงเป็นประเด็นที่น่าสนใจว่าวัฒนธรรมพุทธศาสนาไม่เพียงเป็นกลไกสร้างความชอบธรรมในการปกครองเท่านั้น แต่วัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่นยังเป็นส่วนหนึ่งของการปฏิบัติที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานของความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ที่เป็นประชากรส่วนใหญ่ในท้องถิ่นกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ด้วย

ในกรณีของชาวลาว ซึ่งชาวลาวหรือไทยอีสานมักมองว่าเป็น “ข้า” หรือ “ส่วย” อาจกล่าวได้ว่า หากรัฐไทยมองกลุ่มชาติพันธุ์ลาวในอีสานว่า “เป็นอื่น” ชาวลาวก็เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่ “เป็นอื่น” ภายใน “ความเป็นอื่น” นั้น วัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่นเป็นเงื่อนไขสำคัญในกระบวนการปรับตัวซึ่งนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ซึ่งมีรูปแบบที่หลากหลายและสะท้อนให้เห็นพลวัตของระบบความเชื่อดั้งเดิมและโครงสร้างความสัมพันธ์ทางสังคมภายในชุมชนลาว เช่น เมื่อมีความพยายามเผยแพร่พุทธศาสนาโดยพระธรรมทูตในช่วงทศวรรษ 2510 ในระยะแรกมีชาวลาวเข้าร่วมอบรมเพียงบางส่วน จนกระทั่งชาวลาวที่มีบทบาทเป็นตัวแทนอำนาจรัฐในตำแหน่งผู้ใหญ่บ้าน ได้ชักชวนญาติพี่น้องชาวลาวให้หันมานับถือพุทธศาสนา จึงมีชาวลาวเข้ารับการอบรมมากขึ้น จนกระทั่งเริ่มมีการก่อตั้งสำนักสงฆ์ก่อนจะพัฒนาเป็นวัดเมื่อประมาณ พ.ศ. 2523 การสร้างวัดได้ทำให้เกิดแรงตึงเครียดกับระบบความเชื่อดั้งเดิม ชาวลาวบางกลุ่มยังต้องการนับถือผีตามความเชื่อเดิม ชาวลาวเล่าให้ฟังว่าการสร้างวัดทำให้ผีไม่พอใจ เกิดอาเพศเหตุร้ายต่างๆ เช่น พ้าผ่าในหมู่บ้าน พระเณรโดนผีหลอกสัตว์ใหญ่เข้ามาในชุมชน ฯลฯ แต่ในที่สุด ด้วยเงื่อนไขที่ชาวลาวต้องแสดงตนเป็นพลเมืองที่ดีของประเทศไทย (เกียรติศักดิ์ บังเพลิง 2558ข) จึงจำเป็นต้องเปิดรับวัฒนธรรมพุทธศาสนา โดยต้องทำพิธีคอบ (คั่วบ) ต่อรองกับผีสูงสุด (อัยยะจ่านัก / เฮียง ซู) ว่าจำเป็นต้องให้มีการสร้างวัด เพราะ “ถ้าไม่สร้างอาจถูกให้ออกนอกประเทศ ต้องอพยพเคลื่อนย้ายกันอีก”

ภายใต้เงื่อนไขอำนาจรัฐ วัฒนธรรมท้องถิ่น และความเปลี่ยนแปลงทางสังคม-เศรษฐกิจ ชาวลาวจำเป็นต้องปรับเปลี่ยนวิถีปฏิบัติที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานของระบบความเชื่อดั้งเดิม จากการวิจัยภาคสนามพบว่า ชาวลาวได้พัฒนากลยุทธ์ที่สำคัญคือ “ละละรี๊ต” หรือตรงกับความหมายในภาษาลาวท้องถิ่นว่าการ “คืนฮีด” ซึ่งเป็นกระบวนการเชิงพิธีกรรม เพื่อขอออกจากกฎเกณฑ์หรือ “ฮีด” ตามระบบความเชื่อดั้งเดิม ดังที่ผู้เขียนได้ชี้ให้เห็นในงานก่อนหน้านี้ว่า ความเชื่อ

เรื่องผีบรรพบุรุษ (อัยยะอัยจาย / เฮียง ชนิด) มีบทบาทในการกำหนดโครงสร้างการจัดองค์กรและความสัมพันธ์ทางสังคมของชาวบรู ในรูปแบบของข้อห้ามต่างๆ ในชีวิตประจำวัน (เกียรติศักดิ์ บังเพลิง 2558ข) ด้วยเหตุนี้ การคืนฮีตจึงเป็นกระบวนการเชิงสัญลักษณ์เพื่อปลดปล่อยชาวบรูออกจากกฎเกณฑ์ในชุดความสัมพันธ์แบบเดิม ซึ่งขณะเดียวกันได้นำไปสู่การย้ายออกจากกลุ่มตระกูลอันเป็นอาณาบริเวณที่ผีบรรพบุรุษควบคุมดูแลอยู่ด้วย เป็นที่น่าสังเกตว่าในหมู่บ้านที่เป็นกรณีศึกษา การคืนฮีตเริ่มเกิดขึ้นภายหลังทศวรรษ 2520 เป็นต้นมา และเมื่อพิจารณาเงื่อนไขที่นำมาสู่การคืนฮีตตามคำบอกเล่าของชาวบรูในสองหมู่บ้านพบว่านอกจากเหตุผลหลักคือเพื่อเปลี่ยนมารับวัฒนธรรมพุทธศาสนาแล้ว ในหลายกรณียังเป็นการตัดสินใจคืนฮีตเพื่อความยืดหยุ่นในการดำเนินชีวิตในท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงทางสังคม-เศรษฐกิจ ดังจะได้อภิปรายในสามประเด็นหลักๆ ต่อไปนี้

“คืนฮีต”: การออกจากพื้นที่ทางสังคม-ความเชื่อแบบดั้งเดิม

การคืนฮีตเป็นการปฏิบัติที่สะท้อนให้เห็นยุทธวิธีของชาวบรูในการปรับเปลี่ยนโครงสร้างวัฒนธรรมแบบจารีตภายใต้เงื่อนไขของวัฒนธรรมพุทธศาสนา ในเบื้องต้น ผู้เขียนต้องการชี้ให้เห็นว่าการคืนฮีตเป็นกระบวนการที่แสดงให้เห็นความเป็นผู้กระทำการของชาวบรูที่เลือกปรับเปลี่ยนหรือตีความบางองค์ประกอบเพื่อรักษาระบบคุณค่าดั้งเดิมไว้ กล่าวคือ การคืนฮีตเป็นปฏิบัติการเชิงสัญลักษณ์เพื่อขอลออกจากอำนาจคุ้มครองของผีบรรพบุรุษ ซึ่งมีอำนาจควบคุมพฤติกรรมและความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกในกลุ่มตระกูลผ่านกฎเกณฑ์ข้อห้ามต่างๆ ด้วยเหตุนี้ เมื่อต้องการความผ่อนคลายจากกฎเกณฑ์ที่อำนาจควบคุมในระดับชีวิตประจำวัน ชาวบรูจึงเลือกที่จะประกอบพิธีเพื่อขอลออกจากอำนาจของผีบรรพบุรุษ แต่ยังคงรักษาแบบแผนความเชื่อเกี่ยวกับผีสูงสุดของชุมชน ซึ่งเป็นผีที่มีอำนาจคุ้มครองพื้นที่ป่า ชุมชน และไร่ (เกียรติศักดิ์ บังเพลิง 2558ข, 34-35) โดยบางหมู่บ้านอาจให้ความหมายใหม่ว่าเป็นผีปู่ตาหรือผีหลักบ้านตามวัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่น และชาวบรูทุกคนสามารถเข้าร่วมพิธีเลี้ยงผีสูงสุดได้ ในขณะที่พิธีเลี้ยงผีบรรพบุรุษจะแยกประกอบพิธีกันตามกลุ่มตระกูล โดยมีเฉพาะสมาชิกของกลุ่มตระกูลที่ยังไม่คืนฮีตเท่านั้นที่สามารถเข้าร่วมพิธีได้

การคืนฮีดต้องได้รับความเห็นชอบพร้อมกันอย่างน้อยในระดับครัวเรือนก่อน หลังจากนั้นจะต้องเชิญ “เจ้าฮีด” (ผู้นำกลุ่มตระกูล) มาประกอบพิธี ซึ่งมีบรรดาผู้อาวุโสตระกูลและผู้ที่ต้องการคืนฮีดเข้าร่วม โดยผู้ประสงค์จะคืนฮีดต้องเป็นผู้รับผิดชอบค่าใช้จ่ายในการประกอบพิธีกรรม และเมื่อสิ้นสุดพิธีแล้วจะต้องรีบย้ายออกจากพื้นที่ของกลุ่มตระกูลโดยเร็วที่สุด บางคนต้องให้ญาติพี่น้องรีบมาช่วยกันขนของออกไป แต่ห้ามมิให้หรือเรือนเก่าออกมาด้วย เพราะถือเป็นสมบัติของผีบรรพบุรุษ ไม่เช่นนั้นผีจะตามมาลงโทษ และมีข้อห้ามมิให้กลับเข้ามาในอาณาบริเวณที่ตั้งบ้านเรือนของกลุ่มเครือญาติ เพราะถ้าไม่เช่นนั้นจะถือว่าไปไม่พ้นผีอาจจะลงโทษได้เช่นกัน จะเห็นได้ว่าการตัดสินใจคืนฮีดจำเป็นต้องอาศัยทั้งความตกลงร่วมกันภายในกลุ่มและงบประมาณค่าใช้จ่ายในการประกอบพิธี ฯลฯ กระบวนการคืนฮีดจึงมีความแตกต่างกันไปตามเงื่อนไขทางสังคม-เศรษฐกิจของแต่ละกลุ่ม/ชุมชน ดังจะได้อภิปรายเปรียบเทียบผ่านกรณีศึกษาหมู่บ้านสายธาราและหมู่บ้านสมสนุกต่อไปนี้

หมู่บ้านสายธารา: การคืนฮีดในระดับชุมชน

หมู่บ้านสายธาราเป็นชุมชนชาวยุโรปที่ตั้งอยู่ในพื้นที่อุทยานแห่งชาติผาแต้ม และผ่านกระบวนการเปลี่ยนแปลงเข้าเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมการท่องเที่ยวอย่างต่อเนื่องจากทศวรรษ 2520 วัฒนธรรมบรูได้ถูกสร้างเป็นภาพตัวแทนของวิถีชีวิต “ดั้งเดิม” ควบคู่ไปกับภาพเขียนสีโบราณที่ถูกค้นพบบนยอดผาไม่ไกลจากหมู่บ้านซึ่งก็แสดงนัยของความเป็นอารยธรรมเก่าแก่ดั้งเดิมเช่นกัน ภาพลักษณ์ของชาวยุโรปที่ได้รับการผลิตซ้ำผ่านธุรกิจการท่องเที่ยวคือความเป็นชนเผ่าโบราณและมีวิถีชีวิตเรียบง่าย อันเป็นที่มาของการเริ่มต้นประกอบธุรกิจโฮมสเตย์ เปิดบ้านรับให้นักท่องเที่ยวเข้ามาพักเพื่อสัมผัสวิถีชีวิตและวัฒนธรรมของชาวยุโรป (เกียรติศักดิ์ บังเพลิง 2558ข, 44) พ่อแม่วัย 90 ปี ผู้หนึ่งเล่าว่าผู้ใหญ่บ้านได้เรียกประชุมหมู่บ้านเพื่อชี้ให้เห็นถึงความจำเป็นที่จะต้องคืนฮีดเพื่อความสะดวกในการดำเนินชีวิต “อยากให้เราหันออกเพื่ออนาคตของลูกหลาน” พร้อมกำชับว่า “ใครไม่คืนฮีดจะเอาเรื่อง” ก่อนที่จะมีการเชิญเจ้าฮีดและผู้อาวุโสของกลุ่มตระกูลมาประกอบพิธีคืนฮีดพร้อมกันทุกกลุ่มตระกูลใน พ.ศ. 2530 บางครอบครัวที่สืบผีมาจากฝั่งลาวก็ได้นำผีข้ามกลับไปส่งคืนให้กับเจ้ากกเจ้าเหล่า ส่วนกลุ่มตระกูลที่เหลือได้ทำพิธีนำผีออกจากเรือนไปทิ้งในป่าช้า หลังจากนั้น

ชุมชนก็เปลี่ยนมานับถือพุทธศาสนาและยึดถือธรรมเนียมประเพณีตามวัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่น ดังเห็นได้ชัดเจนจากการปรับเปลี่ยนนियามการบูชาผีสูงสุดมาเป็นการนับถือผีปู่ตา

กระบวนการคืนฮีดตามการขึ้นำของผู้ใหญ่บ้าน ทำให้ชาวบรูบ้านสายธาราที่ต้องการเข้าสู่ธุรกิจท่องเที่ยวสามารถอาศัยอยู่ในพื้นที่เดิม โดยไม่ต้องย้ายออกจากอาณาบริเวณของผีบรรพบุรุษ เช่น *บัวใสวิชัย* 60 ปี ซึ่งได้ตัดแปลงบ้านของตนเองเป็นโฮมสเตย์แล้วว่า ในอดีตถือว่าการทำโฮมสเตย์เป็นเรื่องผิดฮีดคอง ผิดผีบรรพบุรุษ เพราะแม้แต่สมาชิกในครัวเรือนยังมีแบบแผนกำหนดการใช้พื้นที่ที่ชัดเจน เช่น เขยและสะใภ้จะต้องขึ้นลงบันไดคนละด้านกับพ่อเฒ่าแม่เฒ่า เป็นต้น นอกจากนี้กิจการโฮมสเตย์แล้ว ชาวบรูยังได้เข้าไปมีส่วนร่วมในกระบวนการประดิษฐ์วัฒนธรรมจัดแสดงเชิงการท่องเที่ยว เช่นการประกอบพิธีเลี้ยงผีสูงสุดประจำปีซึ่งกลายเป็นกิจกรรมที่ได้รับการส่งเสริมการท่องเที่ยว และเปิดให้นักท่องเที่ยวสามารถเข้าชม ตลอดจนเคยมีการถ่ายทำสารคดีเกี่ยวกับพิธีดังกล่าวเพื่อเป็นการเผยแพร่วัฒนธรรมชาวบรู จนในอีกแง่หนึ่ง กลายเป็นการผลิตซ้ำภาพตัวแทนว่าวัฒนธรรมหมายถึงวิถีชีวิต “ดั้งเดิม” ที่เรียบง่าย ทั้งที่ในความเป็นจริง ชาวบ้านสายธารายังต้องต่อสู้กับการถูกเบียดขับพื้นที่ทำกินจากการประกาศพื้นที่อุทยานฯ รวมไปถึงผลประโยชน์การท่องเที่ยวที่ทำให้เกิดความเหลื่อมล้ำเรื่องรายได้และความขัดแย้งระหว่างกลุ่มตระกูล (เกียรติก้องดี บังเพลิง 2558ข, 44-45)

หมู่บ้านสมสนุก: การคืนฮีดในระดับครัวเรือน

บ้านสมสนุกได้รับแรงผลักดันจากปัจจัยการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจในระดับโครงสร้างน้อยกว่าบ้านสายธารา ทำให้การตัดสินใจคืนฮีดเป็นกระบวนการในระดับครัวเรือน ซึ่งเริ่มปรากฏให้เห็นนับจากช่วงทศวรรษ 2520 เมื่อมีอัตราการเคลื่อนย้ายของประชากรด้วยเงื่อนไขเชิงสังคม-เศรษฐกิจมากขึ้น ครัวเรือนที่คืนฮีดจะย้ายไปสร้างบ้านเรือนติดกับวัดด้านตะวันตกหรือที่เรียกกันว่า “คุ้มวัดใต้” และปรับวิถีชีวิตเข้าสู่วัฒนธรรมพุทธศาสนาโดยปฏิบัติตามขนบประเพณีของวัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่น (ฮีดสิบสอง) แต่ไม่ได้ปรับการนิยามผีสูงสุดมาเป็นผีปู่ตาเหมือนกรณีบ้านสายธารา ชาวบรูที่คืนฮีดจะเข้าร่วมพิธีเลี้ยงผีสูงสุดประจำปีในช่วงเดือนสามและเดือนหกร่วมกับครัวเรือนที่ไม่ได้คืนฮีด การคืนฮีดในระดับครัวเรือนสะท้อน

ให้เห็นถึงความเป็นผู้กระทำการของปัจเจกในการจัดการกับเงื่อนไขทั้งในระดับโครงสร้างสังคม-ความเชื่อชาวยุ และปฏิสัมพันธ์กับสังคมภายนอก ซึ่งนำไปสู่กระบวนการคืนฮีดที่แตกต่างกันในแต่ละครัวเรือน ดังกรณีของ *ชาว* และ *เก้ง* ซึ่งจะได้อภิปรายต่อไปนี้

สำหรับชาวยุในหมู่บ้านที่ทำการวิจัยภาคสนาม การนับถือผีบรรพบุรุษจะสืบทอดทางฝ่ายหญิง เมื่อมีการแต่งงานจะมีการทำพิธีครอบผีรับฝ่ายชายเข้ามาอยู่ในครัวเรือน โดยที่ฝ่ายชายยังถือผีบรรพบุรุษของกลุ่มตระกูลเดิม การเป็นลูกสาวจึงมีนัยที่พวกเขาต้องสืบทอดผีบรรพบุรุษของกลุ่มตระกูลต่อไป ครอบครัวของ *ชาว* ชาววัย 50 ปี ตัดสินใจทำพิธีคืนฮีดเมื่อ พ.ศ. 2549 เนื่องจากภรรยาของ *ชาว* เห็นว่ามีความจำเป็นเพื่อความสะดวกในการใช้ชีวิตของลูกๆ ที่จะออกไปทำงานและศึกษาต่อระดับมหาวิทยาลัยในเขตเมือง หลังจากทำพิธีคืนฮีด พวกเขาได้ขนของย้ายออกมาอยู่ทางคุ้มวัดใต้ในทันที อย่างไรก็ตาม ด้วยโครงสร้างการสืบทอดตระกูล *ชาว* จึงยังคงนับถือผีบรรพบุรุษของกลุ่มตระกูลเดิมซึ่งเขามีฐานะเป็นเจ้าของฮีด และยังสามารถกลับมาเป็นผู้นำประกอบพิธีเลี้ยงผีของกลุ่มตระกูลตนเองได้ตามเดิม ขณะเดียวกันเนื่องจากครัวเรือนของ *ชาว* ได้คืนฮีดแล้ว เขาจึงสามารถเข้าร่วมบุญพิธีทางพุทธศาสนาในท้องถิ่นร่วมกับสมาชิกชุมชนที่เปลี่ยนมานับถือพุทธศาสนาได้เช่นกัน

การคืนฮีดของครอบครัว *เก้ง* อาจดูไม่ราบรื่นเท่ากรณีครอบครัวของ *ชาว* พวกเขาต้องผ่านกระบวนการคืนฮีดมากกว่าหนึ่งครั้งและได้ส่งผลสืบเนื่องเป็นตราประทับทางสังคมสำหรับสมาชิกบางคน การคืนฮีดครั้งแรกเกิดขึ้นจากการตัดสินใจของ *สนอง* พี่ชายคนโต แต่ภายหลังคืนฮีดได้ไม่นาน *สนอง* ก็มีอาการป่วย จนญาติพี่น้องตัดสินใจให้หมอช่วยทำนายและบอกว่าเขาป่วยเพราะ “ผิดผี (บรรพบุรุษ)” ต้องทำพิธีกลับเข้านับถือผีบรรพบุรุษของกลุ่มตระกูล หลังจากประกอบพิธีแล้วอาการของ *สนอง* ก็ค่อยๆ ดีขึ้นและหายเป็นปกติ แต่ในเวลาต่อมา *เก้ง* น้องชายคนสุดท้อง ได้เสนอให้ครอบครัวทำการคืนฮีดอีกครั้ง เนื่องจาก *เก้ง* ทำงานเป็นผู้ช่วยนักวิจัยที่เข้ามาทำการศึกษาวิถีชีวิตวัฒนธรรมของชาวยุ นอกจากจะต้องรับคนจากนอกชุมชนมาอาศัยอยู่ในบ้านของตนแล้ว บางครั้ง *เก้ง* ยังต้องเดินทางออกนอกหมู่บ้านหรือข้ามไปฝั่งลาวกับนักวิจัยเป็นเวลาหลายวัน ทำให้ได้รับแรงกดดันจากสมาชิกในชุมชนว่าทำในสิ่งที่ “ผิดผี ผิดฮีด ผิดคอง” จึงตกลงกันกับพี่น้องว่าจะทำพิธีคืนฮีดอีกครั้ง อย่างไรก็ตาม *เก้ง* ที่ไม่ได้คืนฮีดออกจากกลุ่มตระกูลเดิมแล้วว่า ภายหลังจากพี่น้องครอบครัวนี้พากันทำพิธีคืนฮีดออก

ไปแล้ว สนองก็ล้มป่วยอีกครั้งและเสียชีวิตในเวลาต่อมา หลังจากนั้น เก่งไม่ค่อยเข้ามาคลุกคลีกับญาติพี่น้องเหมือนแต่ก่อน ป้าคิดว่า “เขาคงกลัวว่า ญาติๆ จะกล่าวหาเขาว่าเป็นคนพาพี่ชายออกไปตาย”

ในส่วนครัวเรือนที่ยังไม่คืนฮึด ผู้เขียนพบว่าได้มีการปรับและลดทอนความเข้มงวดของฮึด ดึงกรณีครอบครัวของ แตน ซึ่งอยู่ในกลุ่มตระกูลของชาว ลูกชายของแดนชอบพอกับหญิงสาวคนลาวที่มาเป็นแรงงานในอำเภอและตัดสินใจอยู่กับด้วยกันก่อน ภายหลังพ่อแม่ฝ่ายหญิงทราบเรื่องได้มีการเจรจากับครอบครัวของแดน และจัดพิธีแต่งงานอย่างเรียบง่ายในวันรุ่งขึ้น โดยแดนได้เชิญชาวในฐานะเจ้าฮึดของตระกูลมาทำพิธีคอบรับสะใภ้เข้าตระกูลด้วยเครื่องเช่น เป็นไก่หนึ่งตัวและเหล้าหนึ่งขวด ซึ่งถือเป็นการปรับลดจากเกณฑ์ในสมัยก่อนที่ถือว่าหากผิดผีต้องเสียชีวิต จะเห็นว่า การคืนฮึดหรือการปรับแบบแผนเกี่ยวกับฮึดเป็นกลไกการปรับโครงสร้างทางสังคม-ความเชื่อ โดยในบางกรณีได้อาศัยการอ้างอิงกับวัฒนธรรมพุทธศาสนา ท้องถิ่น ขณะเดียวกัน เจ้าฮึดหรือผู้อาวุโสตามโครงสร้างความสัมพันธ์ทางสังคมในระบบกลุ่มตระกูล ก็ยังมีบทบาทหน้าที่ในพิธีบุญทางพุทธศาสนา เช่น เป็นผู้นำในการจัดการเกี่ยวกับพิธีร่วมกับพระสงฆ์ ทำให้เห็นการปรับตัวของความสัมพันธ์ตามโครงสร้างทางสังคม-ความเชื่อดั้งเดิม ภายใต้เงื่อนไขทางสังคม-เศรษฐกิจที่ส่งผลต่อการจัดการพื้นที่ทางสังคมที่เปลี่ยนไป

“คืนฮึด”: การออกจากแรงดึงเครียดภายในกลุ่มตระกูล

นอกจากการคืนฮึดจะมีวัตถุประสงค์เพื่อเปิดพื้นที่ให้กับวิถีปฏิบัติตามวัฒนธรรมพุทธศาสนา และเพื่อการดำเนินชีวิตในท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงทางสังคม-เศรษฐกิจแล้ว ผู้เขียนพบว่า การคืนฮึดยังเป็นกลไกปรับความสัมพันธ์ภายในชุมชน เมื่อเกิดแรงดึงเครียดหรือความขัดแย้งกับโครงสร้างความสัมพันธ์ทางสังคมเดิม โดยเฉพาะเมื่อชุมชนบรูได้กลายเป็นหน่วยทางการปกครองในโครงสร้างของประเทศไทย ที่มีตัวแทนจากระบบเลือกตั้งสมาชิกองค์การบริหารส่วนตำบล (อบต.) นับจากทศวรรษ 2530 เป็นต้นมา ดังที่ผู้เขียนได้ชี้ให้เห็นก่อนหน้านี้แล้วว่า แบบแผนความสัมพันธ์ตามโครงสร้างการจตุรงค์กรทางสังคมดั้งเดิมของชาวบรูยังคงเป็นเงื่อนไขที่สำคัญและเป็นพื้นฐานเชื่อมโยงชุมชนชาวบรูกับโครงสร้างทางสังคม-

การเมืองภายในบริบทของประเทศไทย โดยเฉพาะในมิติที่เชื่อมโยงกับความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์ในเครือข่ายการเมืองท้องถิ่น (เกียรติกศักดิ์ บังเพลิง 2558ข, 46-47) ดังตัวอย่างจากกรณีการแข่งขันระหว่างผู้สมัครสองคนในการเลือกตั้งสมาชิกองค์การบริหารส่วนตำบล (อบต.) ที่หมู่บ้านสมสนุกเมื่อ พ.ศ. 2553 ซึ่งเป็นสมาชิกในกลุ่มตระกูลเดียวกัน

แสน และ ถนอม เป็นเพื่อนตั้งแต่สมัยเด็ก และเป็นสมาชิกร่วมกลุ่มตระกูลที่มีชาวเป็นเจ้าฮัตซึ่งเป็นกลุ่มตระกูลใหญ่ของหมู่บ้าน ในขณะที่ถนอมเป็นสมาชิกกลุ่มตระกูลโดยสายเลือด แสนเข้าสู่กลุ่มตระกูลผ่านการแต่งงาน เนื่องจากกลุ่มตระกูลดั้งเดิมของแสนซึ่งตั้งถิ่นฐานอยู่ในดินแดนประเทศลาวปัจจุบัน มีสมาชิกค่อนข้างน้อยและไม่มีลูกหลานสืบทอดครัวเรือนผู้นำกลุ่มตระกูล สมาชิกที่เหลือจึงกระจายกันไปเป็นสมาชิกของกลุ่มตระกูลหรือชุมชนอื่นๆ ผ่านการแต่งงาน รวมทั้งแสนซึ่งได้ทำพิธีคอบเข้ามาเป็นชายในกลุ่มตระกูลของภรรยา กระบวนการเข้าสู่กลุ่มตระกูลและการเชื่อมโยงกับเครือข่ายทางสังคมของแสนคล้ายคลึงกับ เล็ก ผู้เป็นพ่อตา ซึ่งเป็นสมาชิกของกลุ่มตระกูลที่ตัดสินใจอพยพข้ามน้ำโขงเข้ามาตั้งถิ่นฐานในฝั่งประเทศไทยเป็นกลุ่มแรกๆ ก่อนจะได้แต่งงานเข้ามาเป็นสมาชิกของกลุ่มตระกูล เล็กและแสนต่างให้ความสำคัญกับเครือญาติในกลุ่มตระกูลทั้งฝั่งลาวและไทย ในกรณีของเล็ก การให้ความร่วมมือกับเจ้าหน้าที่รัฐไทยและให้ความช่วยเหลือญาติพี่น้องจากฝั่งลาวในช่วงของการเปลี่ยนแปลงการปกครองในลาว (ค.ศ. 1975 / พ.ศ. 2518) ทำให้เขาเป็นที่รู้จักนับถือของเจ้าหน้าที่รัฐไทยและคนท้องถิ่นอยู่มาก นอกจากตัวเล็กเองที่ได้รับการยอมรับให้เป็นผู้ใหญ่บ้านแล้ว ยังส่งผลให้ลูกๆ รวมถึงญาติพี่น้องอีกหลายคนได้เป็นทั้งเจ้าหน้าที่รัฐและนักการเมืองในท้องถิ่นสืบเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน

การเข้ามาเป็นชายในครอบครัวของเล็ก ทำให้แสนได้สัมผัสและเรียนรู้กลยุทธ์ต่างๆ ในการหาเสียง การเลือกตั้งในปี 2553 เป็นการแข่งขันเพื่อชิงตำแหน่งสมาชิกองค์การบริหารส่วนตำบล 2 ตำแหน่ง โดยหนึ่งในสามของผู้สมัครเป็นเจ้าของตำแหน่งนี้มาก่อน และเป็นที่ยอมรับว่าจะได้กลับมาดำรงตำแหน่งอีก ดังนั้นโดยนัยแล้วแสนกับถนอมจะต้องแข่งขันกันเพื่อชิงที่ว่างอีกหนึ่งตำแหน่ง ในขณะที่ถนอมมีความเชื่อมั่นว่าตนเป็นสมาชิกของกลุ่มตระกูลใหญ่ และจะได้รับความสนับสนุนจากเครือญาติ แสนอาศัยความได้เปรียบจากอิทธิพลทางการเมืองของเล็ก ประกอบกับใช้กลยุทธ์ทางการเมืองเช่นการเลี้ยงและแจกจ่ายในการหาเสียง

ดังที่แสนเล่าย้อนความหลังให้ผู้เขียนฟังว่า “สมัยผมหมดไม้เยอะ แคะหลักหมื่น ผิดกับสมัยนี้หมดกันเป็นแสน” ผลการเลือกตั้งในครั้งนั้น แสนได้รับเลือกตั้งด้วยคะแนนเป็นอันดับสองรองจากอดีตรัฐมนตรี อุต. ส่งผลให้ถนอมไม่ได้รับการเลือกตั้ง

หลังจากการเลือกตั้ง ปฏิสัมพันธ์ระหว่างถนอมกับแสนน้อยลง และต่อมาถนอมได้ตัดสินใจคืนสัตย์และย้ายครอบครัวมาสร้างเรือนใหม่ใกล้กับบริเวณคุ้มวัดใต้ ในกรณีนี้ การคืนสัตย์เป็นส่วนหนึ่งของการปฏิบัติเพื่อจัดการกับแรงดึงดูดหรือแรงดึงดูดของความสัมพันธ์ภายในกลุ่ม ทั้งนี้ เมื่อพิจารณาถึงวัตถุประสงค์หลักของการคืนสัตย์ในความรู้ของสมาชิกชุมชนส่วนใหญ่ จะเห็นว่าการคืนสัตย์ของถนอมมีนัยเชิงสัญลักษณ์ในการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์กับเครือข่ายภายในกลุ่มตระกูล ซึ่งอาจตีความได้ว่าเป็นผลสืบเนื่องมาจากความขัดแย้งทางการเมือง แต่ในขณะเดียวกันก็คงความคลุมเครือและหลีกเลี่ยงการเผชิญหน้าภายในชุมชน ด้วยการอ้างอิงกับวิถีปฏิบัติอันเป็นที่ยอมรับร่วมกันในชุมชน

กรณีตัวอย่างดังกล่าว แสดงให้เห็นว่าการคืนสัตย์อันมีวัตถุประสงค์เบื้องต้นเพื่อเปลี่ยนจากการอ้างอิงตัวตนกับระบบความเชื่อดั้งเดิม มาสู่วัฒนธรรมพุทธศาสนาและวัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่น อาจมีผลสืบเนื่องในปริบทที่นอกเหนือไปจากแบบแผนปฏิบัติทางศาสนา ยิ่งไปกว่านั้น การคืนสัตย์ยังเป็นกระบวนการที่ไม่ได้สิ้นสุดเพียงการออกจากโลกภายใต้อำนาจของผีบรรพบุรุษ แต่อาจเป็นการเปิดพื้นที่ให้กับพลวัตของระบบความเชื่อดั้งเดิม ผ่านการอ้างอิงกับวัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่น ดังจะได้อภิปรายในหัวข้อต่อไป

ระบบความเชื่อดั้งเดิมในวัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่น

ดังกล่าวแล้วว่าเป้าหมายอย่างเป็นทางการของการคืนสัตย์ คือ การออกจากโครงสร้างการจัดองค์กรทางสังคม-ความเชื่อดั้งเดิมเพื่อแสดงตัวตนว่าเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมพุทธศาสนา อันเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการกลายเป็นพลเมืองรัฐไทยของชาวมอ ซึ่งขณะเดียวกันก็อยู่ภายในบริบทของปฏิสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมในระดับท้องถิ่น (เกียรติศักดิ์ บังเพลิง 2558, 38-40) ในหัวข้อนี้ ผู้เขียนจะได้อภิปรายถึงพลวัตของวิถีปฏิบัติที่เชื่อมโยงระบบความเชื่อดั้งเดิมของชุมชนกับวัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่น อันเป็นแบบแผนปฏิบัติชุดหลักในวัฒนธรรม

ท้องถิ่นอีสาน ทั้งในมิติที่สะท้อนให้เห็นการปรับเปลี่ยนโครงสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจของผู้ปฏิบัติทางศาสนา และวัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่นในฐานะยุทธวิธีที่ชาวบรูใช้ในการต่อรองกับข้อจำกัดของแบบแผนปฏิบัติตามระบบความเชื่อดั้งเดิม ตลอดจนต่อรองกับเครือข่ายความสัมพันธ์ข้ามพรมแดนชาติพันธุ์ด้วย

แม้การคืนฮึดจะไม่ได้ส่งผลโดยตรงต่อแบบแผนความเชื่อที่เกี่ยวข้องกับผีสูงสุด แต่ดังได้กล่าวแล้วว่า ชาวบรูบางชุมชนได้ปรับมาอ้างอิงกับผีสูงสุดในฐานะผีปู่ตาหรือหลักบ้านตามระบบความเชื่อในวัฒนธรรมลาว ซึ่งขณะเดียวกันก็ส่งผลให้วัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่นเข้ามามีบทบาททดแทนในการเชื่อมโยงระหว่างปัจเจกกับโลกศักดิ์สิทธิ์ เช่น เมื่อมีสัตว์ที่เชื่อกันว่าจะนำเคราะห์ร้ายเข้ามาในบ้านของชาว ตามความเชื่อเดิมจะต้องทำพิธีบูชาเช่นไหว้ผีเพื่อขอขมาลาโทษ แต่ครอบครัวของชาวเลือกนิมนต์พระสงฆ์มาทำพิธีสะเดาะเคราะห์พร้อมทำบุญบ้าน โดยเชื่อว่าจะเป็นการปัดเป่าสิ่งชั่วร้ายออกไป หรือป่าของเ่งที่เลือกไหว้พระอธิษฐานขอพรให้ลูกหลานหายจากความเจ็บป่วย พร้อมๆ กับขอให้ผีบรรพบุรุษช่วยคุ้มครองซึ่งเป็นวิถีปฏิบัติตามความเชื่อเดิม แม้ทั้งสองกรณีนี้อาจเป็นตัวอย่างของปรากฏการณ์ที่พระสงฆ์ในฐานะตัวแทนของวัฒนธรรมพุทธศาสนาเข้ามาทดแทนหรือผสมผสานกับแบบแผนเชิงพิธีกรรมในระบบความเชื่อดั้งเดิม แต่ขณะเดียวกันก็สะท้อนให้เห็นความเป็นผู้กระการของปัจเจกที่เลือกจัดการกับช่วงชั้นของระบบความเชื่อในชุมชนแตกต่างกันไปด้วย

การเปิดรับวัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่นอาจทำให้ดูเหมือนว่าชาวบรูเปลี่ยนมาปฏิบัติตามฮึดครองประเพณีลาว/ไทยอีสาน แต่ในระดับของการปฏิบัติจะเห็นว่าชาวบรูได้ใช้วัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่นเป็นยุทธวิธีต่อรองกับข้อจำกัดของระบบความเชื่อดั้งเดิมได้อย่างหลากหลาย ดังจะเห็นได้จากวิถีปฏิบัติที่เกี่ยวข้องกับพิธีแจกข้าวในวัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่น ชาวบรูได้เชื่อมโยงวัตถุประสงค์ของพิธีแจกข้าวที่เป็นการอุทิศส่วนกุศลให้กับพ่อ แม่ หรือเครือญาติที่เสียชีวิตไปแล้ว ให้มีความหมายทดแทนพิธีเช่นไหว้ผีบรรพบุรุษตามระบบความเชื่อดั้งเดิมที่เรียกว่า “พิธีระเปิบ” จากคำบอกเล่าของชาวบรูในพื้นที่ศึกษา พิธีระเปิบได้ถูกละเลิกไปเพราะ “การจัดพิธีนี้สิ้นเปลือง” ต้องใช้เครื่องเช่นไหว้คือควายซึ่งมีราคาแพง ประกอบกับในช่วงพิธียังต้องเตรียมรับรองญาติพี่น้องหมดวันหมดคืน การปรับมาประกอบพิธีแจกข้าวทดแทน จึงช่วยลดการสิ้นเปลืองงบประมาณตามแบบแผนพิธีดั้งเดิมได้

นอกจากนี้ พิธีแจกข้าวยังอยู่นอกเหนือกฎเกณฑ์ที่อ้างอิงกับโครงสร้างของกลุ่มตระกูลได้ เช่น ผู้เขียนพบว่าแสนซึ่งได้ผ่านพิธีคอบเข้ามานับถือผีบรรพบุรุษของกลุ่มตระกูลภรรยาสามารถจัดพิธีแจกข้าวเพื่อทำบุญให้กับแม่ของเขาที่เป็นสมาชิกของกลุ่มตระกูลเดิม โดยเลือกใช้วัดเป็นสถานที่จัดงานแทนที่จะจัดที่เรือน แม่แสนจะให้เหตุผลกับคนทั่วไปว่าเพราะในวัดมีความสะดวกสบายและสถานที่กว้างขวางสามารถต้อนรับญาติพี่น้องที่มาร่วมงานได้ทั่วถึงอย่างไรก็ดี เนื่องจากแม่ของแสนเป็นสมาชิกคนละกลุ่มตระกูลกับภรรยาของแสน จึงได้รับการทัดทานจากผู้อาวุโสในกลุ่มตระกูลของภรรยาว่า หากจัดพิธีแจกข้าวให้กับผีบรรพบุรุษของกลุ่มตระกูลเดิมที่เรือนที่อยู่ในปัจจุบัน จะเป็นการขัดกับฮีตของผีบรรพบุรุษของกลุ่มตระกูลทางฝ่ายภรรยา จึงทำให้แสนเลือกใช้วัดเป็นสถานที่จัดงานแทน

นอกจากในปริมณฑลของพิธีกรรมแล้ว เทศกาลบุญในวัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่นยังเป็นปัจจัยที่เปิดพื้นที่ให้ชาวบรูเดินทางไปตามหมู่บ้านต่างๆ เกิดการเชื่อมโยงความเป็นบรูในกลุ่มเครือญาติพี่น้องข้ามพรมแดนรัฐชายแดนไทย-ลาว และยังสามารถขยายเครือข่ายความสัมพันธ์ทางสังคม-เศรษฐกิจข้ามพรมแดนชาติพันธุ์ในท้องถิ่น ชาวบรูสามารถสร้างความสัมพันธ์กับเครือข่ายข้ามพรมแดนรัฐและพรมแดนชาติพันธุ์ผ่านวัฒนธรรมการ “ร่วมบุญ” เช่น ชาวบรูฝั่งไทยมักจัดบุญกฐินหรือผ้าป่าเพื่อระดมทุนและสิ่งของไปบริจาคหรือร่วมสร้างวัดในหมู่บ้านของเครือญาติในฝั่งลาว เป็นที่สังเกตว่าในกรณีนี้ พี่น้องชาวบรูทั้งสองฝั่งจะใช้การไป “ร่วมบุญ” เป็นเงื่อนไขต่อรองกับกฎระเบียบในการข้ามแดน ซึ่งสามารถปรับปรนและยืดหยุ่นให้ “พี่น้อง” ไปมาหากันได้

ประเพณีที่มีวัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่นเป็นพื้นฐาน ไม่เพียงเป็นกรอบอ้างอิงในการปรับตัวต่อรองและเชื่อมโยงอัตลักษณ์ความเป็นบรู แต่ยังเป็นช่องทางให้ชาวบรูขยายเครือข่ายความสัมพันธ์ทางสังคมเพื่อเชื่อมโยงกลุ่มของตนเข้ากับคนลาวในท้องถิ่น ดังกรณีของ สอน ซึ่งมีสายสัมพันธ์ “ฮักแพง” กับคนลาวในท้องถิ่นหลายหมู่บ้าน นอกจากสอนจะเป็นผู้ประสานจัดการให้ชาวบรูเดินทางข้ามพรมแดนรัฐไป “ร่วมบุญ” แล้ว สอนมักนำสิ่งของที่หาซื้อได้ยากในฝั่งลาวไปมอบให้ญาติพี่น้อง ขณะเดียวกันก็เป็นช่องทางในการนำสินค้าท้องถิ่นกลับมาขาย จะเห็นว่าการผสมผสานระบบความเชื่อดั้งเดิมในวัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่นเป็นปัจจัย

สำคัญในกระบวนการปรับตัวต่อรองทางวัฒนธรรมของชาวบรูควบคู่ไปกับสร้างโอกาสในบริบทของความเปลี่ยนแปลงทางสังคม-เศรษฐกิจ

สรุป

บทความนี้ได้อภิปรายให้เห็นว่า สังคมบรูซึ่งมีโครงสร้างการจ้องค้ำกรทางสังคมบนพื้นฐานระบบความเชื่อดั้งเดิม มีฮิตที่ควบคุมพฤติกรรมและความสัมพันธ์ภายในกลุ่มที่เข้มข้น เมื่อเข้ามาอยู่ในบริบทของรัฐ ทำให้พวกเขาต้องปฏิสัมพันธ์กับอำนาจรัฐและการครอบงำ โดยเฉพาะพุทธศาสนาซึ่งเป็นกลไกอำนาจรัฐ และเป็นพื้นฐานของวัฒนธรรมทั้งไทยและลาวในท้องถิ่น ชาวบรูจึงเผชิญกับทางเลือกที่จะปรับเปลี่ยนหรือจะรักษาจารีตเดิม ในเงื่อนไขของอำนาจรัฐ ชาวบรูได้พัฒนากลยุทธ์การต่อรองกับความเชื่อดั้งเดิม จัดการพื้นที่ชุมชนให้มีวัดอันเป็นสัญลักษณ์ทางพุทธศาสนาซึ่งแสดงนัยของการเป็นพลเมืองที่ดีในบริบทของรัฐ

ส่วนในเงื่อนไขการครอบงำของวัฒนธรรมท้องถิ่น และความเปลี่ยนแปลงทางสังคม-เศรษฐกิจ ชาวบรูได้พัฒนากลยุทธ์ที่สำคัญคือการ “คืนฮิต” ออกจากโครงสร้างการจ้องค้ำกรทางสังคม-ความเชื่อดั้งเดิม เพื่อความยืดหยุ่นในการดำเนินชีวิตของสมาชิกตั้งแต่ระดับชุมชนไปจนถึงครอบครัวและปัจเจกตามความแตกต่างของเงื่อนไขทางสังคม-เศรษฐกิจ ในบางกรณีการคืนฮิตยังเป็นกระบวนการจัดการความสัมพันธ์ที่ตึงเครียดหรือขัดแย้งกับเครือญาติพี่น้อง โดยหันไปใช้กรอบอ้างอิงวัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่น วัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่นได้เป็นเงื่อนไขสำคัญในกระบวนการปรับตัวซึ่งนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ซึ่งมีรูปแบบที่หลากหลายและสะท้อนให้เห็นพลวัตของระบบความเชื่อดั้งเดิมและโครงสร้างความสัมพันธ์ทางสังคมภายในชุมชนบรู ดังจะเห็นได้จากการปรับหรือผสมผสานความเชื่อสูงสุดของหมู่บ้านให้เป็นผีปู่ตา ทำให้ยังคงรักษาแบบแผนความเชื่อดั้งเดิมของชุมชนไว้ได้ การนิยามความหมายบุญพิธีทางพุทธศาสนาทดแทนพิธีกรรมในระบบความเชื่อดั้งเดิม และช่วยให้สามารถต่อรองกับกฎเกณฑ์ตามระบบฮิตเดิมได้ และการยึดโยงตนเองเข้ากับ “บุญพิธี” ทางพุทธศาสนาทำให้สามารถเชื่อมโยงความเป็นบรูระหว่างเครือญาติ และเป็นช่องทางขยายเครือข่ายความสัมพันธ์ทางสังคมกับคนลาวในท้องถิ่น

การคืนชีวิตจึงเป็นยุทธวิธีในการปลดปล่อยชาวบรูออกจากรูปแบบดั้งเดิม เพื่อปรับเปลี่ยนโครงสร้างวัฒนธรรมแบบจารีตและปรับตัวกับความเปลี่ยนแปลง และแสดงให้เห็นความเป็นผู้กระทำการในการจัดการกับเงื่อนไขทั้งในระดับโครงสร้างสังคมชุดเดิม อำนาจหรือการครอบงำจากภายนอก รวมถึงการปฏิสัมพันธ์กับคนต่างกลุ่มชาติพันธุ์ ด้วยการเลือกที่จะปรับเปลี่ยนหรือตีความบางองค์ประกอบเพื่อรักษาระบบคุณค่าดั้งเดิมไว้ได้

รายการอ้างอิง

เอกสารภาษาไทย

เกียรติศักดิ์ บังเพลิง. 2558ก. “ชุมชนชาติพันธุ์ ‘บรู’ ร่วมสมัยบนพื้นที่ชายแดนไทย-ลาว: วิถีชีวิตและการปรับตัวทางวัฒนธรรม.” *ดุชนิพนธ์ ปรัชญาดุษฎีบัณฑิต (สาขาวิชามานุษยวิทยา) คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.*

เกียรติศักดิ์ บังเพลิง. 2558ข. “การประกอบสร้าง ‘ความเป็นบรู’ ร่วมสมัยบนพื้นที่ชายแดนไทย-ลาว.” *วารสารสังคมวิทยามานุษยวิทยา 34(1): 31-55.*

ขวัญชีวัน บัวแดง. 2546. “อัตลักษณ์ชาติพันธุ์และการเปลี่ยนศาสนา: ศึกษากรณีกลุ่มชนกระเหรี่ยงในประเทศไทยและประเทศพม่า.” ใน *ชาติพันธุ์และมายาคติ, บรรณาธิการโดย ชูพินิจ เกษมณี, 75-100.* กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงวัฒนธรรม.

จามะรี เชียงทอง. 2550. “การเมืองเรื่องชาติพันธุ์ วัฒนธรรม และความรู้พื้นถิ่นในไทย เวียดนาม และลาว.” ใน *ความท้าทายทางสังคมในภูมิภาคแม่น้ำโขง, บรรณาธิการโดย มิ่งสรรพ ขาวสะอาด และ จอห์น ดอร์, 117-229.* อุบลราชธานี: ศูนย์วิจัยสังคมอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี.

ฉลาดชาย รมิตานนท์. 2527. *ผีเจ้านาย.* เชียงใหม่: ศูนย์หนังสือเชียงใหม่.

ชยันต์ วรรณะภูติ. 2553. “การกำหนดกรอบคิดในการวิจัยเชิงคุณภาพ.” ใน *การวิจัยเชิงคุณภาพเพื่องานพัฒนา, บรรณาธิการโดย อุทัย ดุลยเกษม, 28-53.* ขอนแก่น: สถาบันวิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น.

ดาร์รัตน์ เมตตาริกานนท์. 2544. “การเมืองของการนิยามความหมาย ‘อีสาน’ พ.ศ. 2435-2475.” *วารสารคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ 18(3): 1- 12.*

บำเพ็ญ ฌ อุบล. 2532. “ผีเจ้านาย.” ใน *อุบลราชธานี: ความสำคัญทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม, 101 - 111.* อุบลราชธานี: วิทยาลัยครูอุบลราชธานี.

ปรีชา พิณทอง. 2527. *สิริจันโทวาทยอดคำสอน: สำนวนเจ้าคุณพระอุบาลีคุณูปมาจารย์ (พิมพ์ครั้งที่ 2).* อุบลราชธานี: โรงพิมพ์ศิริธรรมออฟเซ็ท.

พระไพศาล วิสาโล. 2546. *พุทธศาสนาไทยในอนาคต แนวโน้มและทางออกจากวิกฤต.* กรุงเทพฯ: มูลนิธิสดศรี-สฤษดิ์วงศ์.

- พัฒนา กิติอาษา. 2549. “ทรงเจ้าเข้าผีในวัฒนธรรมสุขภาพไทย.” ใน *พหุลักษณะทางการแพทย์กับสุขภาพในมิติสังคมวัฒนธรรม*, บรรณาธิการโดย โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์, 171-261. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- ยศ สันตสมบัติ (บรรณาธิการ). 2559. *ชายแดนกับความหลากหลายของระบบความเชื่อ: การช่วงชิงพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์และการครอบงำเชิงสัญลักษณ์*. มหาวิทยาลัยเชียงใหม่: ศูนย์ศึกษาความหลากหลายทางชีวภาพและภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อการพัฒนาอย่างยั่งยืน คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ยูติโอะ ฮายาชิ. 2554. *พุทธศาสนาเชิงปฏิบัติของคนไทยอีสาน: ศาสนากับความเป็นภูมิภาค*, แปลโดย พินิจ ลาภธนานนท์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- เสมอชัย พูลสุวรรณ. 2552. *รัฐฉาน (เมืองไต): พลวัตของชาติพันธุ์ในบริบทประวัติศาสตร์และสังคมการเมืองร่วมสมัย*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- อานันท์ กาญจนพันธุ์. 2555. *เจ้าที่ผีปู่ย่า: พลวัตความรู้ชาวบ้าน อำนาจ และตัวตนของคนท้องถิ่น*. เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา.

เอกสารภาษาอังกฤษ

- Condominas, Georges. 1990. *From Lawa to Mon, From Saa' to Thai: Historical and anthropological aspects of Southeast Asian social space*. Canberra: Research School of Pacific Studies, Australian National University.
- Keyes, Charles. F. 1979. *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai frontier with Burma*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Kirsch, A. Thomas. 1977. “Complexity in the Thai Religious System: An interpretation.” *The Journal of Asian Studies* 36(2): 241-266.
- Malešević, Siniša. 2010. “Ethnicity in Time and Space: A conceptual analysis.” *Critical Sociology* 37(1): 67-82.
- Miller, John D. 1971. “Bru Kinship.” *Southeast Asia: An international quarterly* 2(1): 62-70.
- Seidenfaden, Erik. 1952. “The Kui People of Cambodia and Siam.” *JSS* 39(2), 144-180.

Vargyas, Gábor. 1996. "Ancestors and the Forest among the Brou of Vietnam." *Diogenes* 44(174): 117-127.

Winichakul, Thongchai. 2000. "The Others Within: Travel and ethno-spatial differentiation of Siamese subject 1885-1910." In *Civility and Savagery: Social identity in Tai states*, edited by Andrew Turton, 38-62. Surrey: Curzon Press.