พิธีระเปิปกับโครงสร้างสังคมและการปรับตัวทางวัฒนธรรม ของข่าพระแก้ว ภายใต้การเปลี่ยนแปลง[1*]

เกียรติศักดิ์ บังเพลิง
สาขาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาพิธีระเปิปกับโครงสร้างสังคมวัฒนธรรมของชาวข่าพระแก้ว และการถูกนำมาใช้ประกอบสร้างความเป็นชาติพันธุ์ภายใต้อำนาจรัฐและความเปลี่ยนแปลง โดยใช้แนวคิดโครงสร้างหน้าที่ และพลวัติชาติพันธุ์ ผลการศึกษาพบว่า พิธีระเปิปเป็นพิธีที่สำคัญในการบูชาเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษมาแต่อดีต ได้สะท้อนโครงสร้างวัฒนธรรมคือ ระบบความเชื่อและกฎระเบียบในการควบคุมสังคมของชาวข่าพระแก้ว อย่างไรก็ดี ในบริบทของความเปลี่ยนแปลง ข่าพระแก้วได้เผชิญกับการครอบงำจากวัฒนธรรมลาวและอำนาจรัฐ ทำให้พวกเขาต้องปรับตัวทางวัฒนธรรม ชาวข่าพระแก้วได้ปรับจารีตและความเชื่อดั้งเดิมของตนเองผสมผสานเข้ากับวัฒนธรรมพุทธศาสนาที่เป็นพื้นฐานของวัฒนธรรมลาว พร้อมกันนั้นได้ใช้พิธีระเปิป (ในฐานะเป็นทรัพยากรทางวัฒนธรรมสำคัญ) มาประกอบสร้างความเป็นข่าพระแก้วอย่างมีความหมายทางสังคมและพลวัติชาติพันธุ์

คำสำคัญ ; **พิธีระเปิป, กลุ่มชาติพันธุ์ข่าพระแก้ว, พลวัติชาติพันธุ์**

[1*]บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัย “ข่าพระแก้ว: พลวัตชาติพันธ์ในบริบทประวัติศาสตร์การเมืองลาว-ไทย” ซึ่งได้รับทุนสนับสนุนจากสำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ (วช) ปี 2559

The Raperp Ritual with the Cultural Structure and Cultural Adaptation in the Context of Change

Kiattisak Bangperng
Department of Philosophy and Religion, Faculty of Humanities and Social Sciences
Mahasarakham University, Thailand

Abstract

This article examines the Raperp ritual and the social structure of Khaphrakaew ethnic group and the construction of identity in the context of state-power and changes, using the structural-functional theory and ethnic dynamic as a conceptual framework. The study found that the Raperp ritual is an important ritual for worshiping the clan spirit since the past. It reflects the cultural structure, such as belief system and regulations, which are the social control for Khaphrakaew group. However, in the context of change, Khaphrakaew ethnic group interacts with the domination of Lao culture and state-power, so that they adapt to blend traditional beliefs with the Lao culture based on Buddhism. At the same time, they adopt the Raperp ritual (as important cultural resource) to construct Khaphrakaewness as social meaning and flexibility.

Keywords; Raperp ritual, Khaphrakaew ethnic group, Ethnic dynamic

บทนำ

บทความนี้เกิดจากการลงพื้นที่เก็บข้อมูลในหมู่บ้านข่าพระแก้ว 6-7 ชุมชน ในเมืองโพนทอง แขวงจำปาสัก สปป.ลาว ระหว่างเดือนกันยายน 2559-สิงหาคม 2560 โดยผู้เขียนมีจุดมุ่งหมายเพื่อวิเคราะห์พิธีระเปิปกับโครงสร้างสังคม และการปรับตัวของข่าพระแก้วในยุคปัจจุบันภายใต้การเปลี่ยนแปลง ว่าชาวข่าพระแก้วยังรักษาความเป็นข่าพระแก้วส่วนหนึ่งไว้ได้ แต่ในอีกส่วนหนึ่งก็สามารถที่จะปรับตัวผสมผสานกับวัฒนธรรมลาวที่เป็นวัฒนธรรมหลักของชาติได้อย่างไร โดยใช้แนวคิดโครงสร้างหน้าที่และพลวัติชาติพันธุ์

แนวความคิดโครงสร้างหน้าที่นั้นมองว่า ระบบความเชื่อและสถาบันทางสังคมต่าง ๆ ของสังคมนั้นมีหน้าที่คล้ายดังองคาพยพหรืออวัยวะส่วนต่าง ๆ ของร่างกายที่ต่างทำหน้าที่ของตน แต่เมื่อรวมกันก็ทำให้ร่างกายดำรงอยู่ได้ ระบบความเชื่อและสถาบันทางสังคมต่าง ๆ ก็เช่นกันต่างก็ทำหน้าที่ให้ชุมชนหรือสังคมเป็นปึกแผ่น โดยเฉพาะระบบความเชื่อหรือศาสนานั้นเป็นพลังสร้างความสมานฉันท์ เป็นที่มาของ “สำนึกร่วม” (collective consciousness) (Durkheim, 1915 : 28-36) ศาสนาจึงเป็นกลไกสำคัญในการควบคุมรักษากฎเกณฑ์กติกาและความเป็นระเบียบเรียบร้อยของสังคม (ยศ สันตสมบัติ, 2556 : 280) และยังเป็นระบบสัญลักษณ์ที่ให้ความหมายแก่สิ่งรอบตัว ก่อให้เกิดพลังอำนาจในการสร้างศรัทธา เร้าอารมณ์ความรู้สึกของคนให้แก่มนุษย์โดยอ้างถึงระเบียบที่ยิ่งใหญ่ด้านจุดหมายของชีวิต (Clifford Geetz, 1966 : 37-40) แนวความคิดโครงสร้างหน้าที่อาจมีข้อบกพร่องที่มองสังคมแบบหยุดนิ่งตายตัว ซึ่งในความเป็นจริงสังคมอาจมีทั้งความเปลี่ยนแปลงและความขัดแย้งหรือรอยปริแยกแตกหักภายใน แต่ก็ถือว่ามีคุณูปการในการทำความเข้าใจความเชื่อ วัฒนธรรมและสถาบันต่าง ๆ ว่าทำหน้าที่อย่างไรต่อสังคม สำหรับแนวคิดพลวัติชาติพันธุ์นั้นให้ข้อเสนอในการทำความเข้าใจชาติพันธุ์ว่ามิได้เป็นแก่นแกนในการธำรงอัตลักษณ์หรือลักษณ์ทางวัฒนธรรมมาอย่างคงเส้นคงวา (Keyes, 1979) หากแต่ชาติพันธุ์เป็นคล้ายดังยุทธวิธีการปรับตัวสำหรับคนที่ต้องเผชิญหน้ากับประสบการณ์ทางสังคมอย่างจำเพาะเจาะจงบางอย่าง เมื่อเงื่อนไขทางสังคมเปลี่ยนแปลงไป จึงควรหลีกเลี่ยงการทำความเข้าใจชาติพันธุ์อย่างเฉพาะเจาะจงเชื่อมไปสู่ทางเลือกการทำความเข้าใจโดยทั่วไป

(อย่างไม่เฉพาะเจาะจง) ว่า ความเป็นชาติพันธุ์ต้องเข้าใจในฐานะเป็นเครือข่ายพลวัตของความสัมพันธ์ที่สลับซ้อนและหลากหลายแบบเป็นสากล ข้ามประวัติศาสตร์พื้นที่และเวลา (universal, trans-historic, trans-spatial dynamic networks of complex and multiple relationships) เป็นปฏิบัติการทางสังคมที่มีนัยทางการเมือง (a politicalized social action) ไม่ควรที่จะตีความเป็นชาติพันธุ์ผ่านปริซึมของความเป็นกลุ่มหรือคุณลักษณะปัจเจก (Malesevic, 2011) แต่ควรที่จะมองว่าความเป็นชาติพันธุ์เป็นสถานการณ์ทางสังคมแบบปฏิสัมพันธ์กัน (interactive social situation) โดยนัยนี้จึงสะท้อนให้เห็นได้ว่าเนื้อหาทางวัฒนธรรมเป็นสิ่งที่พลวัตและเปลี่ยนแปลงได้ และยังเป็นปรากฏการณ์สากล (universal phenomenon) มิใช่สิ่งเฉพาะเจาะจงหรือถูกกำหนดเชิงอัตลักษณ์อย่างตายตัว ชาติพันธุ์จึงเป็นสิ่งซึ่งขึ้นกับสถานการณ์ทางสังคมเชิงปฏิสัมพันธ์ (interactive social situation) หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งคือ พลวัตชาติพันธุ์นั่นเอง

อาศัยแนวคิดทั้งสองนี้ ผู้เขียนบทความจึงจะเริ่มด้วยการทำความเข้าใจความเป็นมา/จารีต ฮีตคองและความเชื่อของชาวข่าพระแก้ว และพิธีระเปิปได้สะท้อนความเชื่อ กฎระเบียบและโครงสร้างสังคมอย่างไร หลังจากนั้นจึงจะวิเคราะห์ว่าชาวข่าพระแก้วได้เผชิญกับความเปลี่ยนแปลงที่ส่งผลต่อการปะทะปฏิสัมพันธ์ในการดำเนินชีวิตอย่างไร และพวกเขาปรับตัวอย่างไร ทั้งนี้โดยเลือกพิธีระเปิปมาเป็นทรัพยากรทางวัฒนธรรมทั้งเพื่อประกอบสร้างความเป็นข่าพระแก้วและรับมือกับความเปลี่ยนแปลงอย่างพลวัต

ข่าพระแก้ว : ความเป็นมา ลักษณะทางวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ชาติพันธุ์

ข่าพระแก้วเป็นชนพื้นเมืองที่อาศัยอยู่ในบริเวณลาวใต้เป็นกลุ่มเดียวกับชนพื้นเมืองที่เรียกว่า “บรู” เพราะมีโครงสร้างวัฒนธรรม ภาษาพูด ความเชื่อและจารีตประเพณีสอดคล้องกัน แต่เนื่องจากภายหลังพวกเขาเข้าไปมีความสัมพันธ์กับประวัติศาสตร์และการเมืองเกี่ยวกับพุทธรูปศักดิ์สิทธิ์องค์หนึ่งที่ต่อมาได้กลายมาเป็นของคู่บ้านคู่เมืองของสยาม ซึ่งมีตำนานโดยสังเขปคือ บรรพบุรุษของพวกเขาคือ พรานทึงพรานเทืองขึ้นไปพบพระแก้วผลึกหมอกในถ้ำบนภูแล้วนำกลับมาบูชาเซ่นไหว้ตามความเชื่อดั้งเดิมในฐานะเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ เมื่อเจ้าเมืองจำปาสักทราบจึงได้ขออัญเชิญมาประดิษฐานไว้ใน

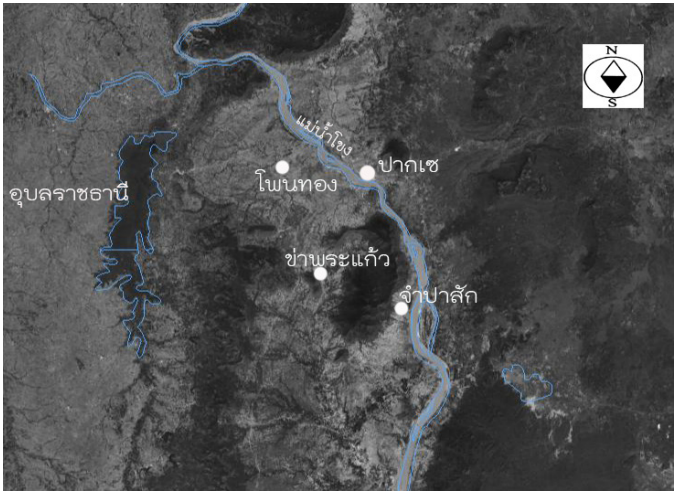
เมืองจำปาสัก ต่อมาเมื่อเมืองจำปาสักตกเป็นประเทศราชของสยาม รัชกาลที่ 2 ได้ส่งเสนาอำมาตย์อัญเชิญขึ้นมาไว้ที่กรุงเทพ ต่อมารัชกาลที่สี่ได้ถวายพระนามให้ใหม่ว่า "พระพุทธบุษยรัตนจักพรรดิพิมลมณีมัย" (พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2475) เหตุนี้ข่าที่พบพระแก้วผลึกหมอก เป็นกลุ่มที่พัฒนามาจากกลุ่มชาติพันธุ์บรูซึ่งเป็นชนพื้นเมืองอาศัยอยู่ในจำปาสักมาช้านาน (เกียรติศักดิ์ บังเพลิง, 2558) พระแก้วผลึกหมอกนั้นมีความหมายต่อพวกเขาอย่างมีนัยสำคัญ ทำให้พวกเขาผูกติดกับชื่อเรียกชาติพันธุ์ว่า "ข่าพระแก้ว" มีสถานะทางสังคมที่พิเศษกว่าข่าโดยทั่วไปที่ถูกปกครอง คอยทำหน้าที่ดูแลพระแก้ว ส่งส่วยขี้ผึ้งผ้าขาวถวายพระแก้วผลึกหมอก ชื่อเรียกชาติพันธุ์ "ข่าพระแก้ว" นั้นยังได้ก่อสำนึกชาติพันธุ์ของ "ความเป็นข่าพระแก้ว" อย่างเฉพาะจนแยกออกจาก "ความเป็นบรู" (ในความทรงจำ พวกเขาบอกเล่าประวัติถึงความเป็นข่าพระแก้ว มากกว่าความเป็น "บรู") เมื่อพระแก้วผลึกหมอกถูกอัญเชิญไปจากจำปาสักแล้ว ความเป็นข่าพระแก้วของพวกเขาคงค่อย ๆ เจือจางลง พร้อม ๆ กับการถูกหลอมไปสู่ความเป็นลาวในฐานะพลเมืองมากขึ้น ถึงกระนั้น พวกเขาก็ยังทรงจำและผลิตซ้ำเรื่องราวเกี่ยวกับพระแก้ว และประกอบสร้างความเป็นข่าพระแก้วอย่างมีนัยสำคัญ

ปัจจุบัน ข่าพระแก้ว เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่กระจายอยู่หลายชุมชนฟากภูเขาตะวันตกของเมืองจำปาสักหลายชุมชนเช่น บ้านโนนพระเจ้า บ้านสองคอน บ้านดอนขวาง บ้านกุดจิก บ้านท่าใหญ่ เขตเมืองโพนทอง แขวงจำปาสัก สปป.ลาว (รูปภาพที่ 1) สำนึกร่วมเชิงชาติพันธุ์ของชาวข่าพระแก้วมีพื้นฐานสำคัญมาจากการจัดพื้นที่และองค์กรทางสังคม–การเมืองตามระบบความเชื่อเรื่องผีหรือวิญญาณซึ่งแบ่งออกเป็นสองระดับคือ ผีสูงสุดและผีบรรพบุรุษที่มีบทบาทกำหนดแบบแผนการจัดพื้นที่และองค์กรทางสังคมวัฒนธรรมและการปกครอง **ผีสูงสุด** คือผีประจำชุมชนหรือหมู่บ้านที่สมาชิกทุกคนนับถือร่วมกันเป็นผีมเหศักดิ์ (มีความศักดิ์สิทธิ์ใหญ่กว่าผีอื่น ๆ) ประจำภู/ป่า หรือแม่น้ำ โดยนับถือให้เป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ปกป้องคุ้มครองหมู่บ้าน ป่า ภูเขา พื้นที่นา รวมถึงชีวิตของพวกเขา ในรอบปีจะมีการทำพิธีเลี้ยงผีสูงสุด 2 ครั้งเพื่อเซ่นไหว้ให้ปกป้องคุ้มครอง คือ พิธีเลี้ยงผีเดือน 3 เรียกว่า "พิธีเลาะอัยยะกะไซไปร" พิธีนี้จะเลี้ยงก่อนถากถางหญ้าเตรียมแปลงดินบนภูไร่ (ในอดีต) แต่ปัจจุบันเลี้ยงก่อนเตรียมแปลงนา และในเดือน 6 มีพิธีเลี้ยงผีก่อนหยอดข้าวไร่บนภู (ในอดีต) แต่ปัจจุบันเลี้ยงก่อนดำนา พิธีเลี้ยงผีทั้งสองเดือนสัมพันธ์ต่อธรรมชาติ

วิถีการผลิต ชุมชนและผู้คน เพื่อให้เกิดความอุดมสมบูรณ์และความมีปกติสุข ไม่เช่นนั้นจะทำให้ผิดผี ส่งผลไม่ดีหรือผลร้าย เช่น สมาชิกชุมชนเจ็บป่วย สัตว์ร้ายเข้าบ้าน ส่วนผีบรรพบุรุษ คือ ผีของบรรพบุรุษที่เสียชีวิตไปแล้ว ผีบรรพบุรุษมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับสมาชิกตระกูลทำหน้าที่คอยควบคุมกำกับพฤติกรรมและความสัมพันธ์ของสมาชิกสมาชิกครอบครัวจะสืบผีตระกูลข้างพ่อรุ่นต่อรุ่น การนับถือผีตระกูลได้สร้างกฎเกณฑ์ (รี๊ต) ที่เข้มงวดในการกำกับดูแลสมาชิก เช่น พ่อเฒ่าแม่เฒ่า[1] และเขยสะใภ้จะขึ้นลงบันไดคนละทาง เขยต้องเคารพพ่อเฒ่าแม่เฒ่าในตระกูล เขยจะดื่มเหล้าเล่นสนุกสนานก็ต้องขออนุญาตพ่อเฒ่า หญิงสาวถูกห้ามออกนอกบ้านไปค้างคืนที่อื่น การนำสะใภ้ขึ้นเรือนฝ่ายชายก็ต้องทำพิธีขอผีตระกูล ทุกคนเมื่อเกิดในกลุ่มตระกูลใดก็ถือว่าเป็นสมาชิกผีตระกูลนั้น ตราบใดที่พวกเขายังเป็นสมาชิกตระกูล กฎเกณฑ์/ข้อห้ามต่าง ๆ จะควบคุมพฤติกรรมและความสัมพันธ์ไปตลอด และเมื่อมีสมาชิกทำผิดกฎเกณฑ์/ข้อห้ามก็จะต้องทำพิธีเลี้ยงผีตระกูลเพื่อขอขมา (การเลี้ยงในกรณีนี้อาจจะจัดขึ้นทันทีหลังมีการผิดผีจึงไม่กำหนดเดือน) และพิธีที่สำคัญมากอีกพิธีหนึ่งคือ “พิธีระเปิป” ซึ่งจะได้กล่าวถึงข้างหน้า

วิถีชีวิตของชาวข่าพระแก้วจึงเต็มไปด้วยกฎเกณฑ์และข้อห้ามต่าง ๆ ภายใต้การกำกับดูแลตามลำดับชั้นของความสัมพันธ์เชิงอำนาจภายในกลุ่มตระกูล ซึ่งปรากฏอยู่ในแบบแผนเชิงพื้นที่ของการจัดการที่อยู่อาศัย กล่าวคือ สมาชิกของแต่ละกลุ่มตระกูลจะตั้งบ้านเรือนอยู่รายรอบ “เรือนตระกูล” ซึ่งเป็นตัวแทนผีบรรพบุรุษและมีกฎควบคุมการเข้าออกหมู่บ้านและเรือนตระกูลทั้งของสมาชิกและคนนอกกลุ่มตระกูล

[1] หมายถึงผู้อาวุโสในตระกูล ตั้งแต่เจ้าฮีต/เจ้ากกเจ้าเหล่า ปู่ย่า ตายาย จนถึง พ่อแม่ และพ่อตา แม่ยาย



รูปภาพที่ 1 บริเวณการกระจายตัวของชุมชนข่าพระแก้ว ฟากภูเขาด้านตะวันตกเมืองจำปาสัก

ในส่วนแบบแผนการจัดองค์กรทางสังคม มีการจัดช่วงชั้นของความสัมพันธ์ตั้งแต่เจ้าละโบ (ผู้นำชุมชน) มีบทบาทนำในการประกอบพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับผีสูงสุด และเจ้าฮีต(ผู้นำกลุ่มตระกูล) มีบทบาทนำในการประกอบพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับผีบรรพบุรุษ ตลอดจนผู้อาวุโสและสมาชิกในชุมชน ซึ่งต่างต้องร่วมกันปฏิบัติตาม “รี้ต” หรือที่บางครั้งชาวข่าพระแก้วอ้างอิงภาษาลาวที่มีนัยใกล้เคียงกันว่า “ฮีต” เพราะแม้จะมีผู้เดียวละเมิดหรือทำผิดฮีต แต่สมาชิกคนอื่น ๆ ในชุมชนอาจกลายเป็นผู้รับการลงโทษแทนได้ ฮีตหรือกฎระเบียบ/ข้อห้ามจึงเป็นชุดของกฎเกณฑ์ควบคุมพฤติกรรมที่มีนัยสำคัญต่อการจัดการความสัมพันธ์และความรับผิดชอบร่วมกันระหว่างสมาชิกในชุมชน การจัดองค์กรในเชิงพื้นที่และสังคมการเมืองดังกล่าวเป็นปัจจัยพื้นฐานของการธำรงรักษาโครงสร้างและช่วงชั้นความสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างสมาชิกในกลุ่มตระกูลและในชุมชน สมาชิกจะมีความรับผิดชอบร่วมกันในการปกป้องอาณาบริเวณต่าง ๆ ให้อยู่ในความสมดุล และปฏิบัติตาม รี้ต อย่างเคร่งครัด ระบบความเชื่อเกี่ยวกับผีจึงเป็นพื้นฐานของการจัดการความสัมพันธ์เชิงพื้นที่และสังคมการเมือง ซึ่งมีส่วนในการ

สร้างพรมแดนทางอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ระหว่างชาวข่าพระแก้วกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ พร้อมกันกับที่คนกลุ่มอื่นโดยเฉพาะคนลาว ก็รับรู้ความแตกต่างของพวกเขาว่าเป็นข่าพระแก้ว

ข่าพระแก้วภายใต้อำนาจรัฐลาวและการปรับตัว

ในช่วงระยะเวลาแห่งการเปลี่ยนผ่าน เมืองจำปาสักตกเป็นเมืองขึ้นของสยาม หลังจากนั้นได้ถูกอิทธิพลของฝรั่งเศสที่ขยายอำนาจมามีอิทธิเหนือคาบสมุทรอินโดจีน ทำให้สามารถยึดเวียดนาม กัมพูชา และลาวไว้เป็นประเทศอาณานิคมได้ ก่อนที่การต่อสู้เพื่อปลดปล่อยจะสามารถทำให้ลาวเป็นอิสระได้ใน พ.ศ. 2518 หลังจากนั้นมา จำปาสักได้ถูกผนวกร่วมให้เป็น “แขวง” หนึ่งภายใต้สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว (สปป.ลาว) รัฐลาวมีนโยบายที่จะร่วมเอกภาพโดยมีวัฒนธรรมลาวเป็นเสมือนวัฒนธรรมหลักของชาติ ท่านไกรสอน พรมวิหาร ผู้นำลาวคนสำคัญคนหนึ่งได้เน้นย้ำว่า “วัฒนธรรมลาว” จะต้องเป็นวัฒนธรรมหลักที่ใช้ร่วมกันทุกกลุ่ม (Evan, 1999 : 171) กลุ่มชาติพันธุ์ต่างถูกหลอมรวมให้เป็นส่วนหนึ่งของพลเมืองลาว (Nguyen, 2007) ความเป็นลาวได้ถูกขยายกว้างออกไปครอบคลุมกลุ่มคนต่าง ๆ มากขึ้น (กำพล จำปาพันธ์, 2555 : 49) ใน ค.ศ. 1986 (พ.ศ. 2529) มีประกาศนโยบายการเปลี่ยนแปลงประเทศที่เรียกว่า นโยบายจินตนาการใหม่ (New Thinking) กำหนดรายละเอียด กฎ และทิศทางการพัฒนาไว้อย่างชัดเจน เช่น จำกัดและก้าวไปถึงการยุติการทำไร่เลื่อนลอยโดยพื้นฐาน ซึ่งมีผลกระทบต่อชาวลาวสูงและลาวเทิง เน้นการสร้างความก้าวหน้าและความเติบโตทางเศรษฐกิจ ให้ความสำคัญกับการปฏิวัติการผลิต ปฏิวัติอุดมการณ์และวัฒนธรรม รวมถึงปฏิวัติวิทยาศาสตร์ (จามะรี เชียงทอง, 2550: 207–211) การพัฒนาเพื่อให้ก้าวหน้าหรือทันสมัยนี้ รัฐต้องลดสิ่งที่ถูกมองว่าล้าหลังต่าง ๆ เช่น ระบบความเชื่อ หรือประเพณีที่ดูไม่เป็นวิทยาศาสตร์ กลุ่มชาติพันธุ์หรือชนเผ่าที่อยู่ห่างไกลจำเป็นต้องได้รับการพัฒนาเพื่อกำจัดความล้าหลังทั้งขั้นตอนการผลิตและระบบความเชื่อ การทำไร่หมุนเวียนและความเชื่อผีจึงถูกมองว่าล้าหลัง ชาติพันธุ์บางครั้งยังถูกมองว่าเป็นปัญหาของการพัฒนา สหพันธ์แม่หญิงแขวงไชยะบุลี (อ้างใน ภูมิวิไล ศิริพลเดช, 2550) กล่าวว่า “ข้อยุ่งยากของการพัฒนาแขวงไชยะบุลี แม่นพื้นที่แขวงส่วนหลายเป็นภูเขา ความแตกต่างระหว่างตัวเมือง และชนบทยังมีหลาย ประชาชนบางชนเผ่ายังถือฮีตเก่าคลองเดิมอยู่

ภายใต้การจัดจำแนกของนโยบายรัฐลาว ข่าพระแก้วเป็นหนึ่งในบรรดาชาติพันธุ์ของลาว โดยถูกจัดจำแนกให้อยู่ในชื่อเรียกว่า “กระตาง” (ກະຕ້ວ, 2008) เช่นเดียวกับชาติพันธุ์ที่เป็นประชากรส่วนน้อยของรัฐ ชาวข่าพระแก้วย่อมถูกครอบงำด้วยอำนาจรัฐและความเปลี่ยนแปลงอย่างไม่อาจปฏิเสธได้ แต่อำนาจก็มิเคยเบ็ดเสร็จ ที่ใดมีอำนาจที่นั่นย่อมมีการต่อรอง (Foucault, 1978) ชาวข่าพระแก้วได้ปรับตัวด้วยการผสมผสานวัฒนธรรมของตนเองเข้ากับวัฒนธรรมลาวและพยายามดำเนินตามรูปแบบการจัดองค์กรแบบทางการในฐานะที่เป็นพลเมืองของรัฐลาว ในชุมชนมีการจัดให้เป็นหน่วยทางการเมืองที่ประกอบด้วยโครงสร้างพื้นฐานอย่างน้อยคือ วัด และโรงเรียน พวกเขารับเอาวัฒนธรรมพุทธศาสนาอันได้แก่ฮีตสิบสองของคนลาวเข้ามาปฏิบัติ นอกจากนี้ การอยู่ใกล้กับชุมชนชาวลาวในท้องถิ่น ทำให้เกิดการแต่งงานระหว่างกลุ่ม ทำให้เกิดครอบครัวผสมผสานระหว่างลาวกับข่าพระแก้ว ในบางกรณี ชายข่าพระแก้วจะนำภรรยามาอยู่ด้วยกับเครือญาติของตนเองโดยทำพิธีคอบผีตระกูลนำสะใภ้เข้าเรือน ครอบครัวผสมดังกล่าวนี้มีแนวโน้มที่จะดำเนินชีวิตแบบสมัยใหม่ โดยลูกหลานของพวกเขาออกนอกชุมชนมาเป็นแรงงานภายนอก บางคนข้ามมาทำงานฝั่งไทย เช่นครอบครัวของท้าวชัย ลูกชายของเขาแต่งงานกับหญิงสาวชาวลาวหมู่บ้านใกล้เคียง และตอนนี้ได้ข้ามมาทำงานที่กรุงเทพ โดยนัยนี้ ภายในชุมชน จึงเกิดความเป็นกลุ่มที่ทับซ้อนกันระหว่างวัฒนธรรม โดยมีความเป็นข่าพระแก้วส่วนหนึ่ง อีกส่วนหนึ่งก็ผสมผสานกับความเป็นลาว

ในบริบทวัฒนธรรมลาว ความเชื่อผีสูงสุดของพวกเขาได้ถูกตีความหมายและปรับให้มีลักษณะคล้ายหลักบ้าน (ผีปู่ตา) แบบวัฒนธรรมลาว ปรากฏการณ์ดังกล่าวแม้ดูเหมือนจะทำให้เข้าใจว่า พวกเขาได้พยายามที่จะกลืนกลายตัวเองเป็นคนลาว แต่ในการลงพื้นที่สนามผู้เขียนพบว่า พวกเขายังนำเสนอตัวเองว่าเป็น “ข่าพระแก้ว” ด้วยการประกอบสร้างลักษณะตัวตนผ่านเรื่องราวหรือตำนานพระแก้วผลึกหมอกที่สัมพันธ์กับพวกเขามาแต่บรรพบุรุษ เช่นบอกเล่าว่าพวกเขาเป็นข่าพระแก้วเพราะมีประวัติศาสตร์เกี่ยวกับพระแก้วผลึกหมอกที่บรรพบุรุษ (พรานทึงพรานเทือง) ของพวกเขาเคยพบในถ้ำบนภูเขา ก่อนที่จะถูกชิงเอาไปไว้สยาม นอกจากนี้ยังแสดงลักษณะเฉพาะทางวัฒนธรรมเพื่อให้คนนอกรับรู้ว่าพวกเขาคือข่าพระแก้วด้วยการแสดงความเชื่อและพิธีกรรมดั้งเดิมที่ยังคงได้ปฏิบัติสืบเนื่องมาอยู่ในปัจจุบัน คือ พิธีระเปิป

พิธีระเปิป : โครงสร้างวัฒนธรรมและการประกอบสสร้างความเป็นข่าพระแก้ว

"พิธีระเปิป" เป็นพิธีเลี้ยงผีซึ่งเป็นสมาชิกตระกูลที่เสียชีวิตไปแล้วและผีบรรพบุรุษ หากลูกหลานไม่ประกอบพิธีให้ ผีจะลงโทษสมาชิกให้ได้รับสิ่งเลวร้าย ซึ่งเรียกว่า "มาต้องมาสูน" เมื่อสมาชิกของตระกูลเสียชีวิต (ในอดีตจะมีการนำศพไปฝังไว้ในป่า ปัจจุบัน ทำการเผา) ญาติพี่น้องจะนำกระดูกมาทำพิธีเซ่นไหว้ให้วิญญาณผู้เสียชีวิต พิธีมักจะจัดในเดือนสามเดือนสี่ (เกียรติศักดิ์ บังเพลิง, 2559)ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับความพร้อมของเครือญาติพี่น้อง (บางครอบครัวใช้เวลา 2-3 ปีจึงได้จัดพิธีนี้ก็มี) แต่โดยส่วนใหญ่ เครือญาติพี่น้องจะรีบจัดพิธีให้ไวที่สุด หากเครือญาติและลูกหลานพร้อม พวกเขาจะคุยกันเพื่อกำหนดวันเวลา เมื่อได้วันเวลาแล้วก็จะแจ้งให้แก่เครือญาติในที่ต่าง ๆ ทราบเพื่อมาร่วมพิธี

ลูกหลานของผู้ตายจะถือว่าเป็นเจ้าภาพของงาน ช่วยกันเตรียมหาสัตว์คือควายเพื่อเป็นเครื่องเซ่นหลักในการประกอบพิธี อาจกล่าวได้ว่า ควายเป็นเครื่องเซ่นจำเป็นที่ต้องมี ไม่เช่นนั้นจะถือว่าพิธีไม่สมบูรณ์ พิธีจะใช้เวลา 3 วัน 2 คืน วันแรกเครือญาติพี่น้องจะนำสิ่งของที่จะใช้เป็นเครื่องประกอบพิธีมารวมกัน พร้อมกับช่วยกันตระเตรียมสถานที่ซึ่งเรียกว่า ปะรำพิธีหรือผามพิธี วันที่สองเขยและญาติพี่น้องจะไปแห่กระดูกมาจากป่าช้าเพื่อประกอบพิธีโดยเฉพาะกลางคืนเขยจะฟ้อนรำรอบผามซึ่งเป็นส่วนสำคัญของการประกอบพิธี ส่วนวันที่สามเป็นวันสุดท้ายจะมีการฆ่าควายเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษตามวัตถุประสงค์ของพิธี เมื่อเสร็จพิธีแล้วจึงนำเอากระดูกและเครื่องเซ่นต่าง ๆ ไปส่งคืนที่ป่าช้า



รูปภาพที่ 2 ผามที่จะใช้ประกอบพิธีระเปิป (ภาพโดยผู้เขียน)

เป็นที่สังเกตว่า พิธีนี้จะมีการเซ่นไหว้ผีตามความเชื่อของพวกเขาครบทั้งหมด ทั้งผีสูงสุด ผีบรรพบุรุษ (เลี้ยงคอบ (บอกกล่าว) ขออนุญาต) และผีผู้ตายที่จะนำกระดูกจากป่าช้ามาประกอบพิธี อย่างไรก็ดี เมื่อเสร็จพิธี ผีผู้ตายก็จะกลับมาเป็นผีบรรพบุรุษคอยคุ้มครองดูแลลูกหลานต่อไป ในแง่นี้ พิธีนี้จึงส่งหรือเปลี่ยนผ่านผีผู้ตายให้เป็นผีบรรพบุรุษมาคอยดูแลปกป้องลูกหลานด้วย

ในงานนี้จะต้องมีคนที่จะทำพิธีเรียกผีหรือวิญญาณมารับเครื่องเซ่น เป็นตำแหน่งที่เรียกว่า “หมออัลลอย” การเป็นหมออัลลอยจะต้องผ่านการเรียนวิชาอาคมสืบต่อกันมารุ่นต่อรุ่น ภาษาที่ใช้ในการทำพิธีจะเป็นภาษาข่าพระแก้ว เมื่อเจ้าภาพซึ่งเป็นลูกหลานหรือพี่น้องของผู้ตายกำหนดว่าจะจัดพิธีระเปิป พวกเขาจะต้องไปเชิญหมออัลลอย (บางครั้ง พวกเขาก็ใช้คำว่า “ไปนิมนต์หมออัลลอย” โดยเทียบเคียงกับพุทธศาสนา) ชาวข่าพระแก้วให้ความหมาย “หมออัลลอย” ว่าเป็นเหมือนครูบาหรือพระสงฆ์ในพุทธศาสนา (เกียรติศักดิ์ บังเพลิง, 2559) ที่เมื่อจะทำพิธีจะต้องไปอาราธนาหรือนิมนต์มา ต่างแต่ว่าครูบาของพวกเขานี้ “เป็นคนหัวดำ มีภรรยาและครอบครัวได้” หมายถึงเป็นคนธรรมดา (แต่เรียนวิชาอาคมมา) มีครอบครัว ไม่ได้ถือเพศสมณะเหมือนพระสงฆ์ในพุทธศาสนา

การทำพิธีทั้ง 3 วัน หมออัลลอยจะมาตั้งแต่วันเริ่ม คอยดูแลหรือให้คำแนะนำขั้นตอนพิธีกรรมต่าง ๆ แก่ลูกหลาน เขาจะเป็นผู้นำประกอบพิธีตลอดงาน หมออัลลอยจะได้รับการดูแลจากเจ้าภาพเป็นอย่างดี ชิ้นส่วนอวัยวะที่ดีที่สุดของสัตว์ที่ใช้เซ่นไหว้ผี เช่น คอ ลิ้น ตับ หัวใจ จะถูกปรุงเป็นอาหารนำมามอบให้หมออัลลอย

เมื่อถึงเวลากลางคืน หมออัลลอยจะเป็นผู้นำพิธี นำเขยสวดเรียกผีมารับเครื่องเซ่นที่ญาติจัดหามาให้โดยเวียนขวารอบผามพิธี (รูปภาพที่ 3) ซึ่งจะมีการตีปะเนาะเคาะกะบั้ง และเขยฟ้อนรำไปด้วย เป็นการส่งสัญญาณให้ผีมารับเครื่องเซ่นและร่วมละเล่นดื่มกิน “ความสนุกสนาน” จากการฟ้อนรำของเขยเป็นสิ่งสำคัญที่ช่วยตอกย้ำการเซ่นไหว้และทำให้ผีพึงพอใจ เขยจะฟ้อนรำ และสามารถละเล่น หยอกล้อหญิงสาว หรือล้อเลียนพ่อเฒ่าได้ทั้งคืน ดังที่พวกเขากล่าวว่า “ถ้าเขยไม่รำ ไม่เล่น พิธีไม่ถือว่าแล้ว”

พิธีนี้ถือเป็นการกลับกฎเกณฑ์กลับบทบาททางสังคมในเวลาปกติ เพราะในเวลาปกติ (ตามโครงสร้างสังคม) เขยจะถูกกฎเกณฑ์หรือข้อห้าม (ฮีตคอง) แต่ในพิธีนี้เขยสามารถกินดื่มละเล่นสนุกสนานได้เต็มที่ สามารถหยอกล้อหญิงสาวของตระกูลได้ หญิงสาวที่นั่งอยู่กลางผามพิธีคอยหยิบยื่นเหล้ายาให้ เขยอยากกินอะไร พ่อเฒ่าก็ต้องหามาให้ เมื่อเสร็จพิธี ทุกอย่างจะกลับคืนเข้าสู่ฮีตคองตามปกติ บรรดาเขยจะตกอยู่ภายใต้การควบคุมของกฎหรือข้อห้ามต่าง ๆ เหมือนเดิม



รูปภาพที่ 3 การฟ้อนรำของเขย (ภาพโดยผู้เขียน)

เมื่อพิธีดำเนินไปถึงกลางดึก เจ้าโคตร พ่อเฒ่า เขยและสมาชิกตระกูลที่เป็นผู้ชาย จะพากันทำพิธีดื่มเหล้าสัญญาและน้ำสาบาน (รูปภาพที่ 4) โดยหมออัลลอยเป็นผู้นำพิธี ก่อนทำพิธี เจ้าโคตรจะตักเตือนเขยและลูกหลานให้รู้ฮีตคองประเพณีและให้ตระหนักในความสัมพันธ์ของความเป็นเครือญาติกลุ่มตระกูล พร้อมห้ามปรามเขยไม่ให้ลองคาถาอาคมหรือว่านยากันในพิธีนี้ ถัดจากนั้นอาจจะมีพ่อเฒ่า หรือเขยคนใดคนหนึ่งขึ้นกล่าวสำทับคำพูดของเจ้าโคตรอีก เสร็จแล้วทุกคนก็จะดื่มเหล้าสัญญาและน้ำสาบาน เมื่อเสร็จแล้วก็กลับเข้าสู่พิธีเดิม หมออัลลอยนำเขยสวดเรียกผีมารับเครื่องเซ่นและเขยฟ้อนรำไปจนเกือบสว่าง



รูปภาพที่ 4 พิธีกินเหล้าสัญญาและน้ำสาบาน (ภาพโดยผู้เขียน)

ในวันสุดท้ายของการทำพิธี เขยจะฆ่าควายเพื่อเซ่นไหว้ผี เจ้าโคตรเป็นผู้นำประกอบพิธี ควายจะผูกไว้ไม่ไกลจากผาม มีด้ายสายสิญจน์โยงที่ตัวควายมาที่ผามพิธี เจ้าภาพจะถือถาดซึ่งจะมีเทียนและข้าวสาร เจ้าโคตรจะบอกให้เจ้าภาพจุดเทียนเรียกให้ผีมารับเครื่องเซ่น (กินควาย) พร้อมหยิบข้าวสารโปรยไปที่ตัวควายและรอบ ๆ ช่วงนี้เป็นช่วงสำคัญอีกช่วงหนึ่ง นอกจากจ้ำเรียกผีมากินควายแล้ว สมาชิกคนใดอยากออกจากฮีตคองหรือผู้ที่ออกไปแล้วอยากกลับเข้ามา ก็จะถือโอกาสนี้จ้ำบอกขอออกจากฮีตหรือกลับเข้ามา[3] สมาชิกตระกูลที่แต่งงานอยากให้พ่อดองแม่ดอง (พ่อแม่ของสามี) ขึ้นเรือนได้ก็ใช้ช่วงนี้

[3]การออกจากฮีตนี้เป็นปรากฏการณ์การปรับตัวกับความเปลี่ยนแปลง เพื่อมีชีวิตที่ยืดหยุ่น ไม่อยากอยู่ภายใต้การควบคุมกำกับของจารีตเดิมที่เคร่งครัด ไปมีวิถีชีวิตที่สะดวกมากขึ้น และหันมารับวัฒนธรรมลาว ในกรณีที่ขอกลับเข้ามานั้นเป็นเพราะสมาชิกคนนั้นเคยขอออกไปแล้ว แต่ไปไม่วิดไปไม่พ้นจากอำนาจผี ผีตามมาลงโทษให้เจ็บไข้ได้ป่วย จึงต้องทำพิธีกลับคืนเข้ามาอยู่ในความเชื่อและฮีตคองเหมือนเดิม ความเจ็บไข้ได้ป่วยจึงจะหายไป

จ้ำขออนุญาต หากไม่เช่นนั้น พ่อดองแม่ดองจะมาหาลูกหลานของตัวเองก็ไม่สามารถขึ้นเรือนได้ จะต้องนั่งอยู่นอกเรือนให้พ้นจากชายคา ตามจารีตฮีตคองที่กำหนดไว้

หลังจากนั้น เขยจะช่วยกันชำแหละเนื้อ เนื้อส่วนขาพร้อมสะโพกจะถูกนำไปให้เจ้าโคตรใหญ่ซึ่งเรียกว่า “เยียะ” ของฝ่ายตระกูลที่จัดพิธีนี้ เนื้อส่วนคอนำไปให้ลุงหรือพี่ชายของแม่ซึ่งเรียกว่า “โน” ของอีกกลุ่มตระกูล เป็นที่สังเกตว่าเนื้อควายจะถูกแบ่งให้ทั้งสองกลุ่มตระกูล (ทั้งฝ่ายชายและหญิง อันนับเนื่องในการแต่งงาน) ชิ้นส่วนเครื่องในจะถูกนำไปปรุงเป็นอาหารนำมามอบให้หมออัลลอย ส่วนที่เหลือจะถูกแบ่งเป็นกอง ๆ เรียกว่า “พูต” สำหรับแจกให้เขยที่มาร่วมพิธี

หลังจากฆ่าควายเซ่นไหว้ผี พิธีกรรมถือว่าลุล่วง (เพราะผีได้รับเครื่องเซ่นกินควายแล้ว) เหลือแต่เพียงนำกระดูกผีไปส่งคืนป่าช้า ช่วงที่เสร็จพิธีนี้ จะมีการแลกเปลี่ยนสิ่งของ โดยเจ้าโคตรจะให้สิ่งของตอบแทน หากเขยและญาติพี่น้องนำผ้าแพรมามอบให้ เจ้าโคตรก็จะมอบตะกร้าและถ้วยตอบแทน หากนำผ้าซิ่นมามอบให้ เจ้าโคตรก็จะมอบคุหรือถังตอบแทน อย่างไรก็ตาม ถ้าเขยหลายคน เจ้าภาพต้องจัดหาสิ่งของมามอบให้ครบ

อย่างไรก็ตาม การจัดพิธีระเบิดตามที่กล่าวมานั้น ในปัจจุบันมีการปรับเปลี่ยนพอสมควร จากที่เคยจัด 3 วัน 2 คืนก็ปรับลดลงเหลือเพียง 1 วัน 1 คืน โดยวันแรกตั้งผาม และตอนบ่ายแห่กระดูกผีมาจากป่าช้า กลางคืนทำพิธีรอบผาม รุ่งเช้าฆ่าควายจ้ำบอกผี ตอนสายก็นำกระดูกผีไปส่งที่ป่าช้า ส่วนการแห่กระดูกและเรียกวิญญาณมารับเครื่องเซ่นนั้น ในอดีตจะใช้แต่เพียงปะเนาะและกระบั้งเท่านั้น แต่ปัจจุบันนี้ พวกเขาใช้ฆ้อง (แทนปะเนาะ) และกะบั้งไม้ไผ่เคาะเรียกวิญญาณมารับเครื่องเซ่นรอบผาม 4-5 รอบ หลังจากนั้นก็เปิดเพลงและดนตรีเพื่อฟ้อนรำ เขยเมามายและรำกันสนุกสนาน (เกียรติศักดิ์ บังเพลิง, 2559) ผู้เขียนยังพบว่า นอกจากเขยแล้ว ญาติพี่น้องคนอื่นก็สามารถเต้นรำได้ด้วย แต่จะอยู่ข้างนอกผาม เมื่อพวกเขาดื่มจนเมามายแล้วก็สร้างความสนุกสนานกันตลอดคืน การใช้เครื่องเสียงเพื่อเปิดเพลงจะทำสลับกับการเคาะฆ้องและกะบั้ง โดยหมออัลลอยจะสวดและเขยจะเคาะฆ้องและกะบั้งรำรอบผามประมาณ 4-5 รอบแล้วก็เปิดดนตรี ซึ่งจะทำสลับกันเช่นนี้ไปจนรุ่งเช้าอีกวัน (แต่พอดึกมาก ๆ ก็จะเปิดแต่ดนตรีอย่างเดียว แล้วค่อยมาเริ่มทำพิธีเคาะฆ้องและกะบั้งใหม่ในเวลาค่อนแจ้งก่อนเสร็จพิธีในช่วงสาย)

ชาวข่าพระแก้ว (วินัย ดวงปัญญา 2560 : สัมภาษณ์; โสม ซุมจันทน์ 2560: สัมภาษณ์; มั่น คำผุย 2560: สัมภาษณ์) ได้อธิบายถึงการเปลี่ยนแปลงนี้ว่า พวกเราต่างก็ปรับเปลี่ยนวิถีชีวิต เร่งรีบกับงานของตัวเอง จึงลดให้เหลือลงเพียง 1 วัน 1 คืน ประกอบกับสามารถช่วยลดค่าให้จ่ายที่จะหมดไปในการเตรียมสิ่งของเครื่องใช้และเครื่องดื่มกินที่จะต้องเลี้ยงแจกจ่ายให้กับญาติพี่น้องในเวลาหลายวันหลายคืนให้เหลือเพียงวันเดียวและคืนเดียว ประกอบกับการเปิดเพลงก็ทำให้สนุกสนานซึ่งได้ประยุกต์จากวัฒนธรรมลาวซึ่งมักจะใช้ดนตรี หมอลำ หรือรำวงมาฉลองกันเมื่อยามมีบุญ แต่ถึงกระนั้น กลุ่มตระกูล (มู) และสมาชิกในกลุ่มที่ถือผีเดียวกัน ทุกคนถือว่าเมื่อมีสมาชิกคนใดคนหนึ่ง เช่น พ่อแม่เสียชีวิตแล้วจะต้องทำพิธีนี้ แต่เวลาจะช้านานนั้นขึ้นอยู่กับความพร้อมของลูกหลานและเครือญาติ หากไม่จัดพิธีนี้ถือว่า ผียังไม่ได้รับ/กินเครื่องเซ่น ฮีตคองหรือประเพณีจะยังค้างคาไม่แล้วเสร็จ บางครั้งหากปล่อยไว้นาน ผีอาจมาต้องมาสูน (ทำร้าย) สมาชิกให้พบกับความเลวร้าย นอกจากนี้ การประกอบพิธีระเปิปยังได้ถูกนำมาสร้างลักษณะเฉพาะทางวัฒนธรรมของพวกเขาต่อคนภายนอก โดยจะบอกว่า “เป็นพิธีของข่าพระแก้วที่ปฏิบัติสืบทอดกันมาจากรุ่นพ่อแม่ตั้งแต่อดีต” คนลาวเองก็รับรู้พิธีดังกล่าวว่าเป็นพิธีของข่าพระแก้ว ผู้อำนวยการโรงเรียนแห่งหนึ่งที่ติดกับหมู่บ้านของพวกเขาบอกกับผู้เขียนว่า “พิธีนี้เป็นพิธีเฉพาะของข่าพระแก้ว” หัวหน้าห้องการวัฒนธรรมในเมืองโพนทองก็ให้ข้อมูลสอดคล้องกันว่า “พิธีระเปิปถือเป็นพิธีของชนชาติที่ชื่อว่า ข่าพระแก้ว ที่พวกเขายังรักษามาจนทุกวันนี้” ในบางกรณี เขาเองก็เคยนำพาหัวหน้าห้องการจากที่อื่นเข้ามาศึกษาพิธีกรรมนี้ด้วย พร้อมระบุว่า “ในเมืองโพนทองนั้นมีพิธีระเปิปของข่าพระแก้วอยู่ที่นี่ที่เดียว” แม้เมื่อผู้เขียนเข้าร่วมพิธีกรรมดังกล่าว ชาวข่าพระแก้วที่เป็นผู้จัดงานก็คาดหวังว่า ผู้เขียนเข้ามาศึกษาเพื่อไปทำเป็นสารคดี จึงได้เข้ามากำชับกับผู้เขียนว่าเมื่อนำไปถ่ายทอดแล้ว ให้บอกว่าพิธีนี้เป็นพิธีของข่าพระแก้ว อาจกล่าวได้ว่า พิธีระเปิปแม้จะถูกปรับลดขั้นตอนหรือผสมผสานกับความเปลี่ยนแปลงในบางส่วน แต่ก็ยังคงความหมายเดิมในส่วนสำคัญโดยเฉพาะการเซ่นไหว้และการแสดงความเคารพต่ออำนาจผีที่มีอิทธิพลต่อวิถีชีวิต แต่นอกเหนือจากนั้นภายใต้การรับความเปลี่ยนแปลง พิธีนี้ยังได้ถูกนำมาร่วมประกอบสร้างความเป็นข่าพระแก้วด้วย

สรุปและอภิปรายผล

ข่าพระแก้วเป็นกลุ่มที่พัฒนามาจากกลุ่มชาติพันธุ์บรู ซึ่งเป็นชนพื้นเมืองอาศัยอยู่ในจำปาสักมาช้านาน พระแก้วผลึกหมอกนั้นมีความหมายต่อพวกเขาอย่างมีนัยสำคัญ ทำให้พวกเขาผูกติดกับชื่อเรียกชาติพันธุ์ว่า “ข่าพระแก้ว” มีสถานะทางสังคมที่พิเศษกว่าข่าโดยทั่วไปที่ถูกปกครอง การกลายเป็น “ข่าพระแก้ว” ทำให้พวกเขามีสำนึกของความเป็นข่าพระแก้วมากกว่าความเป็นบรู โดยนัยนี้ ลักษณะวัฒนธรรมดั้งเดิมของความเป็นบรูก็ถูกใช้ในความหมายที่แสดงความเป็นข่าพระแก้วไปด้วย

ความเชื่อ (ผีหลายระดับ) ข้อห้าม และพิธีกรรมมีส่วนสำคัญในการจัดระเบียบสังคมของชาวข่าพระแก้ว ทำให้พวกเขาอยู่เป็นกลุ่มเฉพาะ เกิดเป็นพรมแดนทางชาติพันธุ์ที่แยกพวกเขาจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่นโดยเฉพาะคนลาวในท้องถิ่น โดยเฉพาะพิธีระเปิปถือว่าเป็นพิธีใหญ่ ชาวข่าพระแก้วให้ความสำคัญและปฏิบัติสืบเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน

การทำระเปิปเป็นการทำพิธีที่สัมพันธ์กับระบบความเชื่อเฉพาะตัวเรื่องผีของชาวข่าพระแก้ว เมื่อเราพิจารณากระบวนการประกอบพิธีระเปิปตั้งแต่ต้นจนจบจะเห็นความหมายของบทบาทของผู้เข้าร่วมพิธี ได้แก่ การตัดสินใจว่าจะจัดพิธีกรรมหรือไม่ขึ้นอยู่กับที่ประชุมของผู้อาวุโสของตระกูล ผีสูงสุดและผีบรรพบุรุษซึ่งเป็นสถาบันที่สำคัญของหมู่บ้านจะได้รับการเซ่นไหว้ด้วย หมออัลลอยซึ่งได้รับการนับถือจากชาวบ้านก็เข้ามามีบทบาทสำคัญที่เป็นแม่งานในการทำพิธี เขยเป็นผู้ร่วมพิธีที่ขาดมิได้ทั้งเป็นแรงงานในการเตรียมพิธี และการฟ้อนรำ กลุ่มผู้หญิงคอยทำหน้าที่ประกอบอาหารในโรงครัว เจ้าโคตรและพ่อเฒ่าจะต้องร่วมพิธีในฐานะผู้อาวุโสตระกูล ส่วนเครือญาติพี่น้องเข้าร่วมพิธีในฐานะที่ถือผีเดียวกัน ฉะนั้น เมื่อวิเคราะห์บทบาทของบุคคลต่าง ๆ ที่ร่วมในพิธีแล้วจะเห็นได้ว่า พิธีระเปิปเป็นการยืนยัน “โครงสร้างทางสังคม” ไปในตัว อีกทั้งยังเป็นเสมือนการเลี้ยงแจกจ่ายและกระชับความสัมพันธ์ทางสังคมและฮีตคองระหว่างสมาชิกตระกูลด้วยกันเองซึ่งเดินทางมาร่วมงาน ประกอบยังตอกย้ำความสัมพันธ์ด้วยการดื่มเหล้าสัญญาและน้ำสาบานในพิธีเพื่อเตือนในเรื่องฮีตคองหรือกฎระเบียบ ฉะนั้นอาจกล่าวได้ว่า พิธีระเปิปมีหน้าที่ช่วยให้เกิดสำนึกในความเป็นปึกแผ่นของชุมชนข่าพระแก้ว

สืบเนื่องด้วยสังคมนั้นย่อมประกอบไปด้วยพลัง 2 ด้านที่จะบรรจบกันไม่ได้ง่ายหนักเพราะด้านหนึ่งคือความจำเป็นที่จะต้องควบคุมสังคม (เพื่อให้คนอยู่ร่วมกัน) กับอีกด้านหนึ่งคือการตอบสนองแรงขับหรือความต้องของปัจเจกแต่ละคน ในสังคมจึงต้องมีสิ่งที่จะสามารถประนีประนอมให้พลังทั้งสองไปด้วยกัน "ระเปิป" ในฐานะพิธีกรรมได้เข้ามาทำหน้าที่ชวยธำรงความเป็นปึกแผ่น ทำให้สังคมไม่พังทลายไป เป็นพิธีสร้างให้เกิดการกลับกฎกณฑ์หรือฮีตคองที่มีในชีวิตปกติ เช่น เขยสามารถเล่นทะลึงหยอกล้อพ่อเฒ่าหรือผู้อาวุโสของตระกูลได้ อีกทั้งคนกลุ่มหลังนี้ก็จำต้องปรับปรนความเขร่งขรึมของความเป็นผู้น่าเคารพนับถือลงเพื่อให้เขยล้อเล่น และในบางกรณีก็จำต้องทำหน้าที่คล้ายดังปฏิบัติรับใช้หากเขยอยากกินอะไรก็จะต้องหามาให้ โดยนัยนี้จึงเป็นเสมือนการปลดปล่อยคนให้หลุดพ้นจากข้อบังคับของชุมชนชั่วคราว เพราะตามปกติชุมชนชาวข่าพระแก้วนั้นเต็มไปด้วยกฎเกณฑ์และจารีตต่าง ๆ ที่คอยควบคุมพฤติกรรมและความสัมพันธ์ของสมาชิก ผู้ที่ไม่อยู่ในกฎระเบียบหรือละเมิดกฎข้อห้ามอาจถูกลงโทษจากผีหรือถูกกล่าวว่าทำให้สังคมเสียสมดุล อาจทำให้เกิดสิ่งไม่ต่อญาติพี่น้องและชุมชนได้ พิธีระเปิปได้เข้ามาทำหน้าที่ปลดปล่อยความกดดันจากกฎเกณฑ์ที่ได้รับในชีวิตประจำวันลง และหลังเสร็จพิธี ผู้เข้าร่วมพิธีจะถูกหลอมรวมเข้าสู่ฮีตคองตามเดิม เป็นสภาวะของการกลับมาร่วมใหม่ (reassimilation) เขย เจ้าโคตรและสมาชิกกลุ่มจะตระหนักในชุดความสัมพันธ์ทางสังคม ในแง่นี้ พิธีกรรมจึงได้ตอกย้ำความศักดิ์สิทธิ์อันเป็นส่วนหนึ่งของกฎเกณฑ์/ฮีตคองของโครงสร้างสังคม

ในอีกด้านของอำนาจศักดิ์สิทธิ์ เมื่อผ่านการทำพิธีแล้ว ผีหรือวิญญาณของผู้ตายจะได้กลายเป็นผีบรรพบุรุษที่คอยปกป้องคุมครองลูกหลาน ซึ่งก่อนทำพิธีนี้ วิญญาณดังกล่าวอาจอยู่ในสภาวะดิบหรือ เป็นผีร้ายที่ล่องลอยเพื่อรอการทำพิธี หากไม่ทำพิธีนี้ผีหรือวิญญาณจะมาต้องมาสูนลูกหลานให้เจ็บไข้ได้ป่วย พิธีนี้จึงไม่เพียงแค่เปลี่ยนผ่านและหลอมรวมสำหรับคนเท่านั้น ยังรวมไปถึงความเชื่อด้วย

อย่างไรก็ตาม ระบบความเชื่อและพิธีกรรมดังกล่าวยังคงทำหน้าที่สร้างความเป็นปึกแผ่นให้กับความเป็นข่าพระแก้วจวบจนกระทั่งเมื่อพวกเขาถูกผนวกรวมเข้าไปอยู่ภายใต้ภายใต้อำนาจรัฐและปฏิสัมพันธ์กับความเปลี่ยนแปลง ชาวข่าพระแก้ว

ได้เริ่มปรับตัวและผสมผสานวัฒนธรรมของตนเองเข้ากับวัฒนธรรมหลักลาวและความเปลี่ยนแปลง แต่ถึงกระนั้นพวกเขายังเลือกที่จะแสดงความเป็นข่าพระแก้วไว้อยู่ จึงเป็นที่น่าสนใจว่าเป็นเพราะเหตุใดพวกเขาจึงยังเลือกที่แสดงความเป็นข่าพระแก้วไว้ (เพราะการเป็นข่า มีนัยของความเป็นขี้ข้า เป็นทาส มีสถานะทางสังคมที่ถูกกดทับ (จิตร ภูมิศักดิ์, 2556)) จากการลงพื้นที่สนามเราสามารถทำความเข้าใจปรากฏการณ์นี้ได้ ซึ่งผู้เขียนขอวิเคราะห์ว่า เพราะพระแก้วผลึกหมอกมีความสำคัญในวัฒนธรรมลาว โดยเฉพาะเป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ของเมืองจำปาสักยุคต้น (กรมศิลปากร, 2484) คนลาวทรงจำและให้คุณค่าและความสำคัญต่อพระแก้วผลึกหมอกในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์หรือตำนานเมืองจำปาสัก ประกอบกับในชีวิตประจำวัน คนลาวในท้องถิ่นก็รับรู้ว่า “ข่าพระแก้ว” สัมพันธ์กับตำนานหรือประวัติศาสตร์ดังกล่าว สิ่งนี้จึงมีผลต่อสถานะของ “การเป็นข่าพระแก้ว” อย่างสำคัญในบริบทสังคมวัฒนธรรมลาว ชื่อเรียกชาติพันธุ์ว่า “ข่าพระแก้ว” ได้แสดงความหมายเชื่อมโยงกับการเป็นข้าของพระแก้วผลึกหมอกที่ทำให้พวกเขามีสถานะและความสำคัญทางประวัติศาสตร์ต่างไปจากการเป็น “ข่า” ธรรมดาทั่วไป ดังที่พวกเขาบอกตัวเองว่า “พวกเฮาเป็นข่าพระแก้วบ่เป็นข่าธรรมดาทั่วไป” พระแก้วผลึกหมอกมีนัยสำคัญทั้งเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์และเชื่อมโยงกับพุทธศาสนาที่เป็นพื้นฐานของวัฒนธรรมลาว การแสดงความเป็นข่าพระแก้วทำให้ชาวข่าพระแก้วผูกโยงตัวเองเข้ากับวัฒนธรรมลาว ลักษณะนี้ดำเนินไปพร้อมกับการที่ชาวข่าพระแก้วปรับรับวัฒนธรรมลาวและพยายามแสดงความเป็นผู้นับถือพุทธศาสนาด้วยการปฏิบัติตามประเพณีท้องถิ่น (ซึ่งโดยจารีตเดิมพวกเขานับถือผี) และพยายามสร้างวัดให้มีขึ้นในชุมชน

ในบริบทวัฒนธรรมลาวที่ยึดโยงกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจและมีลักษณะกำหนดช่วงชั้นทางสังคม (หลายกรณี คนลาวยังแสดงท่าทีต่อการรับรู้ลักษณะของการเป็นข่าที่มีสถานะต่ำกว่า เป็นอื่น บางครั้งก็ดูหมิ่นว่าสกปรก) การแสดงความเป็นข่าพระแก้วจึงมีนัยของการปรับตัวทางชาติพันธุ์เพื่อต่อรองกับการถูกกดทับหรือดูหมิ่น รวมทั้งมีนัย

เพื่อเชื่อมโยงกลุ่มของตนเข้ากับคนลาวในท้องถิ่นซึ่งเป็นกลุ่มที่มีสถานะทางสังคมเหนือกว่า[3]

นอกจากนี้ การแสดงความเป็นข่าพระแก้วนั้น พวกเขาจำต้องสร้างอัตลักษณ์บางอย่างโดยการใช้ลักษณะวัฒนธรรมดั้งเดิมของตัวเองโดยเฉพาะพิธีระเปิป มาประกอบสร้างความเป็นข่าพระแก้ว เหตุนี้ทำให้พวกเขายังคงปฏิบัติสืบทอดพิธีระเปิปมาจนถึงทุกวันนี้ ในขณะที่พิธีนี้ของกลุ่มชาติพันธุ์บรูในแขวงจำปาสัก ได้เลือนหายไป[4]

ทั้งหมดนี้ได้สะท้อนให้เห็นพลวัตชาติพันธุ์ (ภายใต้การเปลี่ยนแปลง) ที่สลับซับซ้อนทั้งการที่ข่าพระแก้วกลืนกลายตัวเองไปเป็นลาวแล้วหยิบเลือกตำนานพระแก้วผลึกหมอกมาเป็นวัฒนธรรมร่วมของลาวและประกอบสร้างอัตลักษณ์ของท้องถิ่น การยึดโยงตนเองกับพระแก้วผลึกหมอกเพื่อเชื่อมโยงตนเองเข้ากับประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมลาว และการที่ข่าพระแก้วเลือก “พิธีระเปิป” อันเป็นทรัพยากรทางวัฒนธรรมที่ได้รับการปฏิบัติสืบทอดมาประกอบสร้างความเป็นชาติพันธุ์ พร้อมไปกับการเลือกปรับปรนวัฒนธรรมดั้งเดิมผสมผสานกับวัฒนธรรมลาวและความเปลี่ยนแปลง เช่น บุญพิธีแบบลาว การปรับรักษาความเชื่อเดิมเข้ากับผีหลักบ้านแบบคนลาว เป็นต้น

จะเห็นได้ว่าพิธีระเปิปนั้นเป็นพิธีที่สำคัญของข่าพระแก้วที่เคยปฏิบัติกันมาแต่อดีต เมื่อพวกเขาเผชิญกับความเปลี่ยนแปลงทั้งอำนาจรัฐและวัฒนธรรมท้องถิ่น แม้ในด้านหนึ่ง พวกเขาได้พยายามปรับตัวเข้ากับวัฒนธรรมลาวและความเปลี่ยนในฐานะ

[3]ประเด็นนี้ มีลักษณะร่วมกับงานของไซเดนฟาเด็นที่พบว่า วัฒนธรรมพุทธศาสนาและวัฒนธรรมพุทธศาสนาท้องถิ่นซึ่งยึดโยงอยู่กับความสัมพันธ์เชิงอำนาจและเป็นพื้นฐานของการกำหนดช่วงชั้นทางทางสังคม เป็นปัจจัยที่ส่งผลต่อการปรับตัวของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ที่เลือกรับวัฒนธรรมพุทธศาสนาเพื่อต่อรองกับการถูกกดทับหรือดูหมิ่น ดังกรณีตัวอย่างจากงานศึกษาของเอริค ไซเดนฟาเดน (Erik Seidenfaden) ที่ชี้ให้เห็นว่าในช่วง ค.ศ. 1917–1919 (พ.ศ. 2460 – 2462) กลุ่มชาติพันธุ์มอญ–เขมรแถบจังหวัดอุบลราชธานี ร้อยเอ็ด และศรีสะเกษ ซึ่งมักถูกเรียกว่า “ส่วย” อันเป็นคำที่สะท้อนถึงฐานะสังคมที่ต่ำกว่าคนไทย ได้เริ่มหันมาใช้ภาษาไทยและรับวัฒนธรรมพุทธศาสนาในท้องถิ่นเพื่อเชื่อมโยงกลุ่มของตนเข้ากับคนลาวในท้องถิ่นและชาวสยามซึ่งเป็นกลุ่มที่มีสถานะทางสังคมเหนือกว่า (Seidenfaden 1952, 159) ในแง่นี้ วัฒนธรรมพุทธศาสนาไม่เพียงเป็นกลไกสร้างความชอบธรรมในการปกครองเท่านั้น แต่วัฒนธรรมพุทธศาสนายังเป็นส่วนหนึ่งของการปฏิบัติที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานของความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ที่เป็นประชากรส่วนใหญ่ในท้องถิ่นกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ด้วย

[4]ผู้เขียนลงพื้นที่ในชุมชนชาวบรู ในแขวงจำปาสัก ก็พบว่า พิธีนี้ได้ขาดการปฏิบัติมาแล้วอย่างน้อย 2–3 ชั่วคน ในทางกลับกันชาวบรูกลุ่มดังกล่าวนั้นมีความเข้มข้นในการปรับตัวและกลืนกลายเข้ากับวัฒนธรรมลาวมากขึ้นตามการปฏิสัมพันธ์กับความเปลี่ยนแปลง

พลเมืองของรัฐ แต่พวกเขายังเลือกที่จะนำเสนอตัวเองด้วยลักษณะชาติพันธุ์ “ข่าพระแก้ว” โดยเลือกเอาทรัพยากรทางวัฒนธรรมที่สำคัญอย่างพิธีระเปิปมาประกอบสร้างความเป็นมีตัวตน และในบางกรณี คนลาวและเจ้าหน้าที่ห้องการ (เจ้าหน้าที่รัฐ) ยังถือว่าพิธีนี้เป็นเสมือนอัตลักษณ์หนึ่งของชาวข่าพระแก้ว

ทั้งหมดนี้ได้สะท้อนให้เห็นกลยุทธ์การปรับตัวและประกอบสร้างความเป็นชาติพันธุ์ที่ทำให้พวกเขาไม่หลุดออกไปจากความเป็นข่าพระแก้วหรือสามารถแสดงความเป็นข่าพระแก้วได้อย่างมีนัยสำคัญและพลวัติ

เอกสารอ้างอิง

กำพล จำปาพันธ์. (2555). **ข่าเจือง: กบฏไพร่ ขบวนการผู้มีบุญหลังสถาปนาพระราชอาณาเขตสยาม-ล้านช้าง.** กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เมืองโบราณ.

เกียรติศักดิ์ บังเพลิง. (2558). **ชุมชนชาติพันธุ์ “บรู” ร่วมสมัยบนพื้นที่ชายแดนไทย-ลาว: วิถีชีวิตและการปรับตัวทางวัฒนธรรม**. ดุษฎีนิพนธ์ สาขามานุษยวิทยา คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ กรุงเทพฯ.

เกียรติศักดิ์ บังเพลิง. (2559). **ข่าพระแก้ว : พลวัตชาติพันธุ์ในบริบทประวัติศาสตร์และการเมืองลาว-ไทย.** กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ (วช)

จามะรี เชียงทอง. (2550). **การเมืองเรื่องชาติพันธุ์ วัฒนธรรม และความรู้พื้นถิ่นในไทย เวียดนาม และลาว.** In มิ่งสรรพ์ ขาวสะอาด และจอห์น ดอร์ (Ed.), ความท้าทายทางสังคมในภูมิภาคแม่น้ำโขง (pp. 117-229). อุบลราชธานี: ศูนย์วิจัยสังคมอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี.

พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. (2475). **ชุมนุมพระบรมราชาธิบายในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ภาคที่ 4 หมวดโบราณสถานและโบราณวัตถุ.** กรุงเทพ: โสภณพิพรรณธนากร.

ภูมิวิไล ศิริพลเดช. (2550). **เพศภาวะและการพัฒนาในสังคมชนบทลาว** (วิระดา สมสวัสดิ์ Ed.). เชียงใหม่: วนิดาเพลส.

ยศ สันตสมบัติ. (2556). **มนุษย์กับวัฒนธรรม.** กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ภมิฉบิเผา.(2008). **บบัดาฉบิเผาใบ สบป.ลาอ**.อดิๆจบั : ภมิฉบิเผา.

Durkheim, E. (1915). **The elementary forms of the religious life** (J. W. Swain, Trans.). London: George Allen and Unwin.

Evans, G. (1999). **Apprentice ethnographer: Vietnam and the study of Lao minorities.** In Grand Evan (Ed.), Laos: Culture and Society. Chiang Mai: Silkworm Books.

Foucault, M. (1978). **The History of Sexuality**. *Volume 1: An Introduction*. New York: Pantheon Books.

Geetz, C. (1966). **Religion as a cultural system**. In Michael Banton (Ed.), Anthropological Approaches to the study of religion London: Tavistock Publication Limited.

Keyes, C. F. (c1979). **Ethnic adaptation and identity: the Karen on the Thai frontier with Burma.** Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

Malesevic, S. (2010). Ethnicity in Time and space: A Conceptual Analysis. **Critical Sociology.** 37 (1): 67-82.

Nguyen, V. T. (2007). **Ambiguity of Identity: The Mieu in North Vietnam.** Bangkok: O.S. Printing House.

Seidenfaden, E. (1952). The Kui people of Cambodia and Siam. **JSS**. 39 (2): 144-180.

ผู้ให้สัมภาษณ์

มั่น คำผุย. **[สัมภาษณ์]**. จำปาสัก ; 17 พฤษภาคม 2560.

วินัย ดวงปัญญา. **[สัมภาษณ์]**. จำปาสัก : 25 มีนาคม 2560.

โสม ซุมจันทน์. **[สัมภาษณ์]**. จำปาสัก : 26 มีนาคม 2560.