



รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์
โครงการศึกษาและฟื้นฟูประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์กลุ่มเลอเวีอะ และมอญ
ภายใต้ โครงการศึกษาเพื่อพัฒนาภาษาและภูมิปัญญา
ของกลุ่มชาติพันธุ์บนฐานงานวิจัยเพื่อท้องถิ่น:
การบูรณาการความรู้จากงานวิจัยท้องถิ่นสู่ความรู้เชิงวิชาการ
(สัญญาเลขที่ RDG55H0002)
เล่มที่ 1: ประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์เลอเวีอะและมอญ
ในประเทศไทยตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 13-ปัจจุบัน

โดย
พิพัฒน์ กระแจะจันทร์

เสนอต่อ
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย
2556

บทคัดย่อสำหรับผู้บริหาร

โครงการวิจัยนี้มีเป้าหมาย 3 ประการหลัก โดยในที่นี้จะขอสรุปตามใจหยั่งดังนี้

สำหรับวัตถุประสงค์ประการที่หนึ่ง และประการที่สอง เป็นวัตถุประสงค์ที่มีความสัมพันธ์กัน โดย *ประการแรก* เป็นการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของกลุ่มชาติพันธุ์มอญ ญ้อกูร และลัวะ/เลอเวือะในประเทศไทย เพื่อศึกษาหาร่องรอยความสัมพันธ์และปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันและกัน *ประการที่สอง* เพื่อศึกษาประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ข้างต้น ซึ่งพบว่าภาษาอยู่ในภาวะวิกฤต ทั้งนี้เพื่อสร้างความรู้ทางประวัติศาสตร์เป็นฐานความรู้ให้กับกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ

ถึงกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ จะอยู่ต่างพื้นที่และมีประสบการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่แตกต่างกัน แต่ก็สามารถจัดยุคสมัยทางประวัติศาสตร์ออกได้เป็น 2 สมัยหลักคือ ประวัติศาสตร์สมัยโบราณ และประวัติศาสตร์สมัยใหม่ โดยอาศัยเกณฑ์ของการเกิดขึ้นของราชอาณาจักรสมัยใหม่และการเปลี่ยนระบบเศรษฐกิจเข้าสู่ระบบทุนนิยม

ในช่วงประวัติศาสตร์สมัยโบราณกล่าวคือ เมื่อประมาณ 8,000-6,000 ปีมาแล้วหรือก่อนหน้านั้น ชาวเลอเวือะ/ลัวะและชาวญ้อกูร/มอญเคยอยู่ในพื้นที่เดียวกันหรือใกล้เคียงกันมาก่อน ซึ่งคงเป็นพื้นที่แถบตอนใต้ด้านตะวันออกของจีน เพราะมีร่องรอยของกลุ่มภาษาออสโตรเอเชียติก (Austro-Asiatic) และมีวัฒนธรรมการปลูกข้าว ทำให้มีคำศัพท์พื้นฐานบางคำคล้ายคลึงกันเช่นคำว่า ปลา หมา คลอง เป็นต้น จนเมื่อประมาณ 6,000 ปีมาแล้วปรากฏว่าทั้งสองกลุ่มอาจมีการแยกห่างออกจากกัน สังเกตได้จากคำพื้นฐานเช่นข้าวที่ไม่เหมือนกัน สะท้อนการค้นพบข้าวไม่พร้อมกัน ดังเห็นได้จากร่องรอยในนิทานที่พูดถึงข้าวมากับหมา และข้าวมากับนก ซึ่งมีที่มาของข้าวต่างกัน

จนกระทั่งพุทธศตวรรษที่ 13-14 จึงได้พบหลักฐานว่า กลุ่มชาวเลอเวือะ/ลัวะได้มีการติดต่อกับกลุ่มชาวละโว้ ซึ่งใช้ภาษามอญโบราณ อาจเหมือนกับภาษาญ้อกูร ด้วยการส่งพระนางจามเทวีไปเรียนรู้วัฒนธรรมใหม่และขึ้นมาปกครองเมืองหริภุญชัย จนขัดแย้งกับขุนหลวงวิลังคะผู้นำชาวลัวะ/เลอเวือะ ซึ่งมีฐานอำนาจบริเวณดอยสุเทพ-ดอยคำ-แม่ฮ่องสอน ผลปรากฏว่าขุนหลวงวิลังคะแพ้ ช่วงเวลานี้เองที่อาจมีการนิยามชื่อของแม่น้ำปิงเป็น “แม่ระมิง” ความหมายเดิมคือ “เลอมปิง” ที่แปลว่าแม่น้ำโคลนจึงเลือนหายไป และช่วงเวลานี้เองที่อาจทำให้ภาษาลัวะ/เลอเวือะเริ่มมีสำเนียงเสียงที่แตกต่างกัน เพราะศูนย์กลางทางการเมืองถูกทำลายลง

อนึ่งนอกจากประวัติศาสตร์และภาษาแล้ว ยังพบว่าอาจมีร่องรอยของตำนานบางเรื่องเช่น ตำนานคนเกิดในรอยเท้าสัตว์ที่พบว่าอาจมีความสัมพันธ์กันระหว่างชาวลัวะ/เลอเวือะ และชาวญ้อกูร เพราะทั้งสองกลุ่มยังมีร่องรอยของการนับถือสัตว์ประจำตระกูลปรากฏอยู่

ส่วนในแง่ของหลักฐานทางโบราณคดีคือ การแพร่กระจายของวัฒนธรรมทวารวดีที่ปรากฏในเมืองหริภุญชัยและบางส่วนในพื้นที่ดอยสุเทพ เช่นบริเวณเวียงเจ็ดลิน อาจสัมพันธ์กับตำนานพระนางจามเทวีและขุนหลวงวิลังคะ

จนกระทั่งพุทธศตวรรษที่ 18-19 กลุ่มคนไทได้เคลื่อนย้ายเข้ามา มีผู้นำคนสำคัญคือพระยามังราย ชาวลัวะ/เลอเวือะ และมอญ ตกอยู่ภายใต้อำนาจ ชาวลัวะ/เลอเวือะถูกขับไล่ออกจากเขตเมืองเชียงใหม่ด้วยสงครามจึงเก็บเรื่องราวเหล่านี้ถ่ายทอดผ่านนิทาน ตำนาน หรือกระทั่งในตำนานเชียงใหม่ปางเดิม ช่วงเวลานี้เองที่ภาษาของชาวลัวะ/เลอเวือะคงแยกออกหลายสำเนียงมากขึ้น เพราะตระกูล

ต่างๆ ต้องหลบหนีไปตามป่าเขา หลังจากนั้นเป็นต้นไปภาษาตระกูลไทได้เข้ามามีอิทธิพลอย่างสูง ไม่นานเกินกว่าช่วงเวลานี้หรือไม่ว่าทำให้เกิดเรียกกลุ่มตัวเองออกเป็น “ลัวะ” และ “เลอเวือะ/ละเวือะ” โดยลัวะอยู่ในเขตลุ่มน้ำปิง อิงเสียงการเรียกตามที่คนเมือง/ไทสามารถออกเสียงได้ง่าย ส่วนเลอเวือะ/ละเวือะกระจายอยู่ในเขตแม่ฮ่องสอน เรียกชื่อตัวเองตามเดิม เพราะอยู่ในพื้นที่ค่อนข้างห่างไกลจากอิทธิพลของคนเมือง/ไทค่อนข้างมาก

ส่วนในแง่ของหลักฐานทางโบราณคดี หมู่บ้านของชาวเลอเวือะที่ป่าแป๋คือการพบแหล่งโบราณคดีบนภูเขาที่เรียกว่า “ทูตนา-อัญ” ซึ่งมีเครื่องถ้วยล้านนาและราชวงศ์หมิงกำหนดอายุราวพุทธศตวรรษที่ 20-22 และที่บ้านเมืองกะบะพบแหล่งโบราณคดีวงตีไก่ และแหล่งเครื่องถ้วยในหมู่บ้านกำหนดอายุใกล้เคียงกัน ร่องรอยของแหล่งโบราณคดีพวกนี้สะท้อนถึงการดำรงอยู่ของวัฒนธรรมชาวเลอเวือะ/ลัวะที่มีการติดต่อกับกลุ่มคนไทในเขตเมืองเชียงใหม่ แต่ในขณะเดียวกันก็สะท้อนระบบความเชื่อดั้งเดิมด้วยการบูชาภูเขาศักดิ์สิทธิ์ที่เป็นสถานที่ฝังศพของกลุ่มละมั้ง

สำหรับในช่วงประวัติศาสตร์สมัยใหม่ เริ่มต้นขึ้นเมื่อ 100 กว่าปีที่ผ่านมา กลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ เริ่มถูกผนวกเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของรัฐสยาม หลังจากนั้นเมื่อราว 50 กว่าปีที่ผ่านมาเมื่อเกิดแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ได้เป็นตัวเร่งทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางการเมือง สังคม เศรษฐกิจ และวัฒนธรรม ทำให้เกิดภาวะวิกฤตด้านต่างๆ ขึ้นมากมาย

ประการที่สาม นำความรู้ทางด้านประวัติศาสตร์มาช่วยในการส่งเสริมและฟื้นฟูความรู้ทางด้านภาษาและความเข้มแข็งของชุมชน

หลังจากการศึกษาและปะติดปะต่อความรู้ต่างๆ แล้ว ได้นำความรู้บางส่วนไปเผยแพร่คืนสู่ชุมชนผ่านกระบวนการหลากหลายได้แก่ การจัดทำโปสเตอร์เพื่อติดตั้งในชุมชน การจัดทำแผ่นพับเผยแพร่ความรู้ การจัดกิจกรรมกับเยาวชนในหมู่บ้าน การเผยแพร่ความรู้ให้กับชาวบ้านบางแห่ง รวมไปถึงการเชิญชาวบ้านบางคนให้มาร่วมเรียนรู้กระบวนการศึกษาและฟื้นฟูไปด้วย

นอกจากนี้แล้วโครงการยังได้มีการเผยแพร่ข้อมูลผ่านสื่อต่างๆ อยู่เสมอ เช่น การเสนอบทความในที่ประชุม การเขียนบทความตีพิมพ์ในวารสาร การออกรายการโทรทัศน์ และการเผยแพร่ข้อมูลผ่านอินเทอร์เน็ต

กระบวนการทั้งหมดนี้เองจะช่วยทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ที่กำลังเกิดการเปลี่ยนแปลงหรือเริ่มสูญเสียอัตลักษณ์ดั้งเดิมมีคลังข้อมูลสำหรับการต่อยอดเพื่อการฟื้นฟูและรักษาอัตลักษณ์ของตนเองได้ไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง

Executive Summary

There were 3 purposes for this research, first, to study the ethnic group history that its language is in critical condition, second, to study the ethnic group history of Mon, Nyah Kur, Luaver, and Lua in Thailand for tracking the relationship and interaction among them, third, to publicize the historical information to the ethnic group communities for being the base for them to realize and revive their potential in the future.

The results found that the historical period can be defined into 2 periods, ancient history and modern history, based on the establishing of nation-state and the change of economic to be capitalism. In the ancient history, dated back to 8,000-6,000 years ago, 2 main groups of Luaver/ Lua, and Nyah Kur/ Mon used to live in the same area which might be in the south area of the east of China. There were traces of Austro-Asiatic languages and rice growing culture. Therefore, some basic words were similar such as fish, dog and canal, etc. After 6,000 years later, those two groups of people might separate from each other which could be observed from the basic word that was “rice” which indicated that it was not found at the same time. Moreover, legends of rice were not the same. Some legends have told that rice came from dog and some have told that rice came from bird. In 13th- 14th Century A.D., the evidences were found that Luaver/ Lua had contacted with Lavo by using ancient Mon language, which might be similar with Nyah Kur language. Chammadevi had been sent to learn the new culture and come back to govern Hariphunchai. Then she had conflicted with Vilangka, the leader of Luaver/ Lua who had the influence in the area of Doi Suthep- Doi Kham – Maehongson. Finally, Vilangka was defeated. At this time, Ping river might be defined as “Raimg”, so the former word “Leum Ping” which means the mud river became faint. Moreover, Luaver/ Lua languages began to have different accents because the center of the government was destroyed. However, according to the archaeological evidences, the contact of Mon Dhavaravati and Lua was consistent. There were found the distributions of Dhavaravati culture in Hariphunchai and Doi Suthep area such as in Viengjedlin.

In 18th- 19th Century A.D., Tai people had moved to the north area leading by Mangrai, so Luaver / Lua and Mon were governed by them. In the legends, Luaver/ Lua were banished from Chiang Mai. As a result, they were separated into many groups living in the forest and “Lua” language can be divided into “Lua” and “Luaver”. Thus, their accents were different. Lua lived in Ping basin, but Luaver lived in Maehongson area. However, according to the Too-ta-na-in, the sacred mountain of Luaver at Ban Pa Pae and Lua at Ban Muang Ka, they still had relationship with Chiang Mai because Lanna and Ming dynasty ceramics which can be determined around 20th-22th Century A.D. were found.

The modern history began in 100 years ago when the ethnic groups were added to Siam. After 50 years ago, the National Economic and Social Development Plans were emerged and changed the structure of politics, social, economic and culture causing critical factors in languages and cultures.

For The last aim of this research, posters and brochures were made and distributed to the communities. Moreover, many activities for the youth and inviting people to learn and revive their culture were held and got success. In addition, the researcher always publicizes the information through the presentation in the conferences, articles, TV, and Internet.

คำนำ

ในขณะที่งานศึกษาประวัติศาสตร์ของชนชาติไทยมีอยู่เป็นจำนวนมาก แต่ในทางตรงกันข้าม ประวัติศาสตร์ของผู้คนชนกลุ่มอื่นที่อาศัยอยู่ในประเทศไทยเช่นกันกลับมีปริมาณงานศึกษาอยู่ไม่มากนัก ทำให้ประวัติศาสตร์ของประเทศไทยขาดมิติของความหลากหลายทางด้านชาติพันธุ์ไปมาก และก่อให้เกิดผลกระทบต่างๆ ที่ตามมาในแง่ของจินตนาการเกี่ยวกับความเป็นประเทศไทย ปัจจุบันเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้ผู้วิจัยเกิดความสนใจในการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของชนกลุ่มอื่นที่ไม่ใช่ไทย นอกจากนี้แล้ว ประกอบกับการได้รู้จักกับ ศ.ดร.สุวิไล เปรมศรีรัตน์ และ อ.ดร.มยุรี ถาวรพัฒน์ แห่งสถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเอเชีย มหาวิทยาลัยมหิดล ทำให้ผู้วิจัยเกิดแรงบันดาลใจที่จะทดลองเชื่อมโยงความรู้ทางด้านประวัติศาสตร์โบราณคดีและมานุษยวิทยาที่เป็นพื้นความรู้เดิมของผู้วิจัยเข้ากับความรู้ทางด้านภาษาศาสตร์ งานนี้จึงเป็นงานแรกที่ทดลองทำอย่างจริงจัง จึงยังอาจขาดความสมบูรณ์อยู่มาก และนับเป็นงานที่ต้องใช้ความอดสาหะอย่างสูง

ทั้งหมดนี้จึงได้นำไปสู่การขอทุนสนับสนุนเพื่อทำ “โครงการศึกษาและฟื้นฟูประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์กลุ่มเลอเวีอะ และมอญ” จากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย ภายใต้การดูแลของ “โครงการศึกษาเพื่อพัฒนาภาษาและภูมิปัญญาของกลุ่มชาติพันธุ์บนฐานงานวิจัยเพื่อท้องถิ่น: การบูรณาการความรู้จากงานวิจัยท้องถิ่นสู่ความรู้เชิงวิชาการ” โดยมี อ.ดร.มยุรี ถาวรพัฒน์ เป็นหัวหน้าโครงการความจริงแล้ว แรกเริ่มโครงการศึกษาและฟื้นฟูประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์กลุ่มเลอเวีอะ และมอญ ได้เรียกชื่อกลุ่มเลอเวีอะว่า “ละเวีอะ” แต่ตอนหลังชาวบ้านป่าแป๋บอกว่าถ้าออกเสียงให้ถูกน่าจะเขียนว่า “เลอเวีอะ” จะถูกต้องมากขึ้น ทำให้ต้องเปลี่ยนตามการออกเสียงของชาวบ้าน เช่นเดียวกันกับกลุ่มชาติพันธุ์จำนวน 4 กลุ่มที่เป็นกรณีศึกษาในโครงการวิจัยนี้ ในกลุ่มของมอญนั้นก็เป็นการเรียกรวมๆ ตามหลักทางภาษาศาสตร์ แต่พบว่ากลุ่มญฮูกรไม่ได้มีสำนึกทางชาติพันธุ์ที่เรียกตัวเองว่า “มอญ” ส่วนกลุ่มมอญที่ลำพูนเองก็ออกเสียงเรียกชื่อตัวเองว่า “โมน” ส่วนกลุ่มละเวีอะก็ต้องเป็น “เลอเวีอะ” และกลุ่มลัวะที่บ้านเมืองกะแท้งจริงก็เรียกตัวเองว่า “พะลือก” แต่ก็ยอมรับการเรียกว่า “ลัวะ” ด้วย จะว่าไปโครงการนี้ควรตั้งชื่อเสียใหม่ว่า “โครงการศึกษาและฟื้นฟูประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์กลุ่มเลอเวีอะ พะลือก ญฮูกร และมอญ” เพื่อเรียกชื่อกลุ่มชาติพันธุ์ตามที่พวกเขาเรียกตัวเอง

สำหรับแนวทางหลักที่ใช้การศึกษาในงานวิจัยเรื่องนี้ใช้วิธีการทางด้านประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ (Ethnohistory) เป็นหลัก บางประเด็นสามารถศึกษาได้ค่อนข้างลึก บางประเด็นยังมีลักษณะที่ค่อนข้างผิวเผินแต่ก็ถือเป็นการเก็บรวบรวมข้อมูลไว้ก่อนที่จะสูญหาย นอกจากนี้แล้ว จากโจทย์วิจัยที่ต้องการศึกษาหาความเชื่อมโยงของกลุ่มชาติพันธุ์ทั้งสี่กลุ่มในมิติประวัติศาสตร์ก็ทำได้เพียงบางส่วนเท่านั้น เพราะประสบการณ์ทางประวัติศาสตร์ของแต่ละกลุ่มมีความแตกต่างกันพอสมควร แต่ก็ยังตั้งอยู่บนช่วงเวลา (timeline) หลักๆ ตามการเปลี่ยนแปลงของอาณาจักรจากศูนย์กลาง ทว่าในความไม่ค่อยจะเชื่อมโยงกันนักนั้นพบว่าทุกกลุ่มมีความสัมพันธ์กันในเชิงของภาษาศาสตร์ห้วงกันบ้างใกล้ชิดกันบ้าง ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่า “ภาษา” หรือ “คำศัพท์” เป็นกุญแจอย่างหนึ่งที่ช่วยเผยให้เห็นถึงความเชื่อมโยงของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่กระจัดกระจายอยู่ในประเทศไทยและข้างเคียง

งานวิจัยเรื่องนี้นอกจากการเก็บรวบรวมและเขียนประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของชาวเลอเวีอะ พะลือก (ลัวะ) ญฮูกร และมอญ ในหมู่บ้านที่เลือกศึกษาแล้ว ยังมีงานที่คู่ขนานกันไปด้วยคือ การ

เผยแพร่ความรู้คืนสู่ชุมชนและการพัฒนาศักยภาพของชาวบ้านบางคนบางหมู่บ้านให้เข้าใจกระบวนการศึกษาทางด้านประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ กิจกรรมที่ทำให้มีหลากหลายมาก นับตั้งแต่การจัดบรรยายให้กับชาวบ้าน การจัดทำโปสเตอร์กับแผ่นพับที่เป็นข้อมูลประวัติศาสตร์ให้กับชาวบ้าน บางหมู่บ้านก็แจกแผ่นพับทั้งหมู่บ้านก็มี ทั้งนี้เพื่อให้ความรู้ที่แพร่กระจายได้อย่างทั่วถึงไม่ถูกเก็บอยู่ในรูปของงานวิจัยที่อ่านยาก อีกทั้งยังมีการจัดกิจกรรมย่อยๆ คล้ายกับการออกค่ายเช่น การจัดโครงการ 1+1=1 เพื่อเผยแพร่ความรู้และทำกิจกรรมกับเด็กชาวนุญชรที่บ้านไร่ เป็นต้น แต่การจัดกิจกรรมและโครงการต่างๆ นั้นไม่ใช่ว่า คิดจะทำคิดจะจัดก็สามารถทำได้ทันที แต่ต้องดูสถานการณ์ ความพร้อมของชาวบ้าน และปัจจัยแวดล้อมต่างๆ ด้วย ทั้งหมดนี้เอง เป็นเหตุผลประการสำคัญที่ทำให้โครงการเกิดความล่าช้าไปมาก ทั้งนี้เพราะผู้วิจัยมองว่าการทำงานวิจัยที่ดีนั้นนอกจากงานวิจัยจะต้องมีคุณภาพแล้ว ชาวบ้านก็ควรได้รับประโยชน์ไปด้วย อีกทั้งงานวิจัยทางด้านมนุษยศาสตร์หรือสังคมศาสตร์นั้น บางครั้งไม่อาจทำได้เหมือนกับทางสายวิทยาศาสตร์ เพราะมีปัจจัยที่ในเรื่องของคน ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ การสร้างความคุ้นเคยระหว่างกัน และจิตใจเข้ามาเกี่ยวข้องพอควร ทำให้การเก็บข้อมูลบางครั้งต้องรอจนสบโอกาสและจังหวะที่ดีด้วย การจัดกิจกรรมต่างๆ จึงจะได้ผลสัมฤทธิ์

นอกจากนี้แล้ว สิ่งหนึ่งที่โครงการนี้ทำด้วยคือการจัดการความรู้ แบ่งออกเป็น 3 ส่วนคือ

ส่วนแรก เป็นรายงานวิจัยที่ผู้วิจัยทำการวิเคราะห์ในเชิงลึก ทำให้รายงานฉบับนี้มีความหนาค่อนข้างมาก และเป็นการเขียนวิเคราะห์ทั้งสี่หมู่บ้านสี่กลุ่มชาติพันธุ์ร่วมกัน ทำให้ยากในการอ่านมาก ถ้าหากต้องให้กับชาวบ้านคิดว่าจะไม่ก่อให้เกิดประโยชน์อะไรมากนัก

ส่วนที่สอง เป็นการเขียนประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์แต่ละหมู่บ้านอย่างเรียบง่าย โดยเป็นการเขียนประวัติศาสตร์ร่วมกับชาวบ้านในอัตราส่วนมากบ้างน้อยบ้าง และผู้วิจัยมีหน้าที่ในการจัดแบ่งช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ การวิเคราะห์ และหาหลักฐานจากภายนอกมาอ้างอิงเพื่อให้เรื่องเล่ากลายเป็นประวัติศาสตร์ อีกทั้ง บางครั้งต้องเข้าใจว่าประวัติศาสตร์บางเรื่องบางตอนถ้าวิเคราะห์ด้วยวิธีการทางประวัติศาสตร์อย่างตรงไปตรงมาอาจไปกระทบกับความเชื่อของชาวบ้านที่มีอยู่หรือก่อให้เกิดความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ ดังนั้น จึงเลือกที่จะเขียนในแง่มุมที่ชาวบ้านบางคนที่ได้มาเป็นผู้ช่วยวิจัยท้องถิ่นเห็นสมควรว่าสามารถนำมาเผยแพร่ในหมู่บ้านได้

ส่วนที่สาม เป็นการตัดแบ่งเนื้อหาทางประวัติศาสตร์จากรายงานเล่มใหญ่ (ส่วนแรก) มาทำเป็นรายงานแยกข้อมูลแต่ละหมู่บ้าน พร้อมทั้งนำเสนอข้อมูลดิบที่เป็นหลักฐานชั้นต้นเช่น นิทาน ตำนาน ที่ได้จากการสัมภาษณ์ชาวบ้าน ทั้งนี้เพื่อให้ผู้ที่สนใจอนาคตสามารถนำไปใช้ประโยชน์ได้ต่อไป

การจัดการกับเนื้อหาของความรู้นี้จะช่วยทำให้เกิดการเข้าถึงข้อมูลมากขึ้น แต่ที่สำคัญคือในบางกรณีนักประวัติศาสตร์ต้องตระหนักว่าการนำเสนอข้อมูลทางประวัติศาสตร์มีอาจนำเสนอความจริงได้ทั้งหมด เพราะคนเราต่างศรัทธาและเชื่อไม่เหมือนกัน และข้อมูลที่น่าเสนอต้องทำให้ชาวบ้านสามารถเข้าถึงได้ด้วย

ผลจากการดำเนินงานในโครงการวิจัยนี้มีข้อค้นพบที่พอจะสรุปสั้นๆ ได้ว่า กลุ่มชาติพันธุ์เลอเวือะ พะล็อก (ลัวะ) ญ้อกร และมอญ เคยเป็นกลุ่มคนที่เคยอยู่ใกล้ชิดกันเมื่อหลายพันปีก่อน ซึ่งสามารถสังเกตได้จากข้อมูลทางภาษาศาสตร์ หลังจากนั้นจึงแยกย้ายและมีประสบการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่แตกต่างกันไป โดยสามารถแบ่งช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์หลักๆ ได้เป็น 2 ช่วงเวลาหลักคือ สมัยโบราณ และสมัยใหม่ การศึกษาประวัติศาสตร์สมัยใหม่คือในช่วง 50 ปีที่ผ่านมาทำให้เห็น

ได้ชัดว่าสาเหตุของวิกฤตทางด้านอัตลักษณ์ทั้งทางสังคมวัฒนธรรมและภาษาเป็นผลมาจากการเข้าสู่ระบบทุนนิยมและเศรษฐกิจสมัยใหม่

ในแง่ของกิจกรรมต่างๆ ที่โครงการได้ดำเนินการนั้น ถ้าพิจารณาจากเงินทุนและระยะเวลาแล้ว ผู้วิจัยค่อนข้างพอใจ เพราะชาวบ้านได้รับประโยชน์อย่างชัดเจนทั้งรายงานวิจัยที่เขียนออกมา หนังสือประวัติหมู่บ้านเล่มเล็ก แผ่นพับ เว็บไซต์ บทความวิชาการต่างๆ ที่เผยแพร่ออกไป ที่สำคัญด้วยคือทำให้เยาวชนในหมู่บ้านตระหนักถึงคุณค่าของประวัติศาสตร์ตนเองมากขึ้นและเกิดการเรียนรู้ประวัติศาสตร์จากคนเฒ่าคนแก่ในหมู่บ้าน น้อยเล็กลง เหล่านี้เองที่อาจจะเป็นความหวังในการอนุรักษ์และสืบสานประวัติศาสตร์และภาษาของพวกเขาเองต่อไปในอนาคต

อาจารย์พัฒน กระแจะจันทร์
หัวหน้าโครงการวิจัย

คำขอบคุณ

ขอขอบคุณสำนักงานสนับสนุนการวิจัย ที่ให้ทุนสนับสนุนการทำวิจัย และให้โอกาสในเรื่องของระยะเวลาในการทำโครงการฯ นี้ ซึ่งเป็นงานที่คิดว่าจะง่ายแต่แสนยาก ทำให้ต้องใช้ระยะเวลาอย่างยาวนาน ขอขอบคุณ สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเอเชีย มหาวิทยาลัยมหิดล โดยเฉพาะ อ.ดร.มยุรี ถาวรพัฒน์ และ ศ.ดร.สุวิไล เปรมศรีรัตน์ ที่ให้โอกาสนักประวัติศาสตร์/โบราณคดีเข้ามาทำงานทางด้านภาษาศาสตร์ และเรียนรู้การทำงานร่วมกับชุมชน ที่สำคัญด้วยคือขอขอบคุณหน่วยงานที่ผู้วิจัยสังกัดอยู่ คือภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ที่ให้เวลาในการทำงานอย่างเต็มที่ รวมถึงฝ่ายบริการวิชาการและสังคม คณะศิลปศาสตร์ที่จัดสรรงบประมาณมาสมทบการทำกิจกรรมต่างๆ เช่น โครงการ 1+1=1 โครงการจากเรื่องเล่าสู่สิ่งของ เป็นต้น ซึ่งทำให้งานวิจัยนี้สามารถทำกิจกรรมเพื่อชุมชนได้อย่างเต็มที่ และยังทำให้นักศึกษาได้โอกาสเรียนรู้การศึกษาทางด้านประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์

นอกจากนี้ขอขอบพระคุณผู้ทรงคุณวุฒิท่านต่างๆ ที่สละเวลาในการประเมินโครงการวิจัยได้แก่ รศ.ดร.รัศมี ชูทรงเดช และ ดร.วินัย พงศ์ศรีเพียร ส่วนในขั้นของการตรวจรายงานวิจัยขั้นสุดท้ายต้องขอขอบพระคุณ ผศ.ดร.ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ และ รศ.ดร.สุภาภรณ์ จินตามณีโรจน์

ขอขอบคุณบรรดาผู้ช่วยวิจัยในท้องถิ่นที่ร่วมเก็บข้อมูลทั้งการสัมภาษณ์ การสำรวจแหล่งโบราณคดี การทำกิจกรรมต่างๆ และการร่วมกันเขียนประวัติศาสตร์ของหมู่บ้าน สำหรับหมู่บ้านป่าแป๋ ขอขอบคุณนายบือ ขจรศักดิ์ศรี และนายจันทร์ เครือชุย หมู่บ้านเมืองกะ ขอขอบคุณนายไพศาล ไทยใหม่ และนายชัชวาล ใหม่เพย สำหรับหมู่บ้านไร่ ขอขอบคุณนายพนม จิตรจำนงค์ นายประยูร มองทองกลาง นายสวิต วงษ์ศรี และนายเปลี่ยน เย็นจตุรัส สุดท้ายสำหรับหมู่บ้านหนองตู ขอขอบคุณนายจันทร์ เขียวพันธุ์ และภรรยา หากไม่มีบุคคลเหล่านี้คงไม่มีทางเลยที่งานวิจัยเรื่องนี้จะสามารถสำเร็จลงได้ รวมถึงชาวบ้านอีกรวม 100 คนที่เป็นผู้ให้ข้อมูล

ขอขอบคุณกำลังใจจากผู้คนรอบกายจำนวนมาก ดิง และมล เพื่อนที่แสนดีที่ไปเก็บข้อมูลที่บ้านเมืองกะและบ้านหนองตู รวมถึงให้ที่พักพิงเมื่ออยู่ที่เชียงใหม่ ขอขอบคุณอวยที่ร่วมเดินทางไปยังดินแดนอันห่างไกลและทิ้งไว้ในความทรงจำ ขอขอบใจแรงใจอีกมากมาย ได้แก่ ขอขอบคุณงอพลอย และน้องออยกับการจัดการบัญชีอันยุ่งยาก น้องกิ้งที่ช่วยให้ข้อมูลหลายอย่างที่เป็นประโยชน์ น้องออยที่ช่วยพิมพ์คำศัพท์และร่วมถกเถียงในบางประเด็น ขอขอบใจนักศึกษาที่มีส่วนร่วมไม่มากนักน้อยในโครงการวิจัยนี้ได้แก่ เอย เบล วาวา ต่าย อุดดี ฟาร์ม โอม (แทนไท) ดูน เฟิร์น ปูน เอ้ เฟิร์ส ออฟ แก้ม ดล แจน และโซเฟีย ที่สำคัญด้วยคือ ออม อุดมลักษณ์ ฮุนตระกูล ที่แลกเปลี่ยนความคิดและให้กำลังใจอันแสนดีเสมอมา

งานวิจัยเรื่องหนึ่งคงไม่ได้เป็นเพียงการแสวงหาความรู้ใหม่ๆ เท่านั้น แต่งานวิจัยคือเส้นทางของการค้นพบมิตรภาพจากผู้คนมากหน้าหลายตา และจะติดอยู่ในความทรงจำตลอดไป ขอขอบคุณด้วยใจจริง

สารบัญ

	หน้า
บทคัดย่อของผู้บริหาร	ก
Executive Summary	ค
คำนำ	จ
คำขอบคุณ	ช
สารบัญ	ฅ
บทที่ 1 บทนำโครงการศึกษาและฟื้นฟูประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์กลุ่มเลอเวีอะและมอญ	1
1.1 ที่มาและความสำคัญ	1
1.2 วัตถุประสงค์	4
1.3 ระเบียบวิธีและกระบวนการทำงานวิจัย	4
1.4 ขอบเขตการศึกษา (พื้นที่ กลุ่มชาติพันธุ์ และเวลา)	12
1.5 ผลที่คาดว่าจะได้รับ	14
1.6 แผนการดำเนินงาน	14
1.7 รอบการส่งงาน	14
1.8 ผลผลิตของโครงการ (Outputs)	15
บทที่ 2 ทบทวนวรรณกรรม	16
2.1 งานศึกษาประวัติศาสตร์ของชาติพันธุ์ของกลุ่มชาวเลเวีอะ และลัวะ	16
2.2 ทบทวนวรรณกรรมเกี่ยวกับการศึกษาทางด้านประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ ของชาวนูฮูร์ที่อำเภอเทพสถิต และชาวมอญที่บ้านหนองตู้อำเภอป่าซาง	21
บทที่ 3 การร่างเค้าโครงประวัติศาสตร์หมู่บ้านของกลุ่มชาติพันธุ์ และประวัติศาสตร์สังเขปของหมู่บ้านต่างๆ	29
3.1 หมู่บ้านชาวนูฮูร์ที่บ้านไร่ จังหวัดชัยภูมิ	30
3.2 หมู่บ้านชาวมอญที่บ้านหนองตู จังหวัดลำพูน	36
3.3 หมู่บ้านชาวเลเวีอะที่บ้านป่าแป๋ จังหวัดแม่ฮ่องสอน	46
3.4 หมู่บ้านชาวพะลือก (ลัวะ) ที่บ้านเมืองกะ จังหวัดเชียงใหม่	57
3.5 สรุป	66
บทที่ 4 ประวัติศาสตร์หมู่บ้านของกลุ่มชาติพันธุ์นูฮูร์ บ้านไร่ ตำบลบ้านไร่ อำเภอเทพสถิต จังหวัดชัยภูมิ	67
4.1 ข้อมูลเบื้องต้นเกี่ยวกับชาวนูฮูร์และหมู่บ้านไร่	67
4.2 ความเข้าใจเกี่ยวกับเวลาของชาวนูฮูร์	68
4.3 ประวัติศาสตร์หมู่บ้านของชาวนูฮูร์ที่บ้านไร่จากสมัยโบราณ-สมัยปัจจุบัน	70

สารบัญ (ต่อ)

	หน้า
4.3.1 ประวัติศาสตร์สมัยโบราณของชาวญัฮกุรที่บ้านไร่	70
4.3.2 ความเชื่อ การฝังศพ และการละเล่นของชาวญัฮกุร	89
4.3.3 ประวัติศาสตร์สมัยใหม่ของชาวญัฮกุรที่บ้านไร่	94
4.4 สรุป	109
 บทที่ 5 ประวัติศาสตร์หมู่บ้านของกลุ่มชาติพันธุ์มอญ (มอญ)	
บ้านหนองตู่ ตำบลบ้านเรือน อำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน	110
5.1 ข้อมูลเบื้องต้นเกี่ยวกับชาวมอญที่บ้านหนองตู่	111
5.2 ชื่อเรียกและอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวมอญบ้านหนองตู่	113
5.3 ประวัติศาสตร์หมู่บ้านชาวมอญที่บ้านหนองตู่ จังหวัดลำพูน	115
5.3.1 ประวัติศาสตร์สมัยตำนานของชาวมอญบ้านหนองตู่	116
5.3.2 ความเชื่อ ประเพณี และพิธีกรรม	127
5.3.3 ประวัติศาสตร์สมัยใหม่ของชาวมอญบ้านหนองตู่	131
5.4 สรุป	144
 บทที่ 6 ประวัติศาสตร์หมู่บ้านของกลุ่มชาติพันธุ์เลอเวีอะ	
บ้านป่าแป๋ ตำบลป่าแป๋ อำเภอแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน	146
6.1 ข้อมูลพื้นฐานของหมู่บ้านป่าแป๋	146
6.2 ชื่อเรียกและภาษาของชาวเลอเวีอะ	149
6.3 ประวัติศาสตร์หมู่บ้านชาวเลอเวีอะที่บ้านป่าแป๋ จังหวัดแม่ฮ่องสอน	150
6.3.1 ประวัติศาสตร์สมัยโบราณของชาวเลอเวีอะบ้านป่าแป๋	153
6.3.2 ความเชื่อเรื่องผีของชาวเลอเวีอะ	179
6.3.3 ประวัติศาสตร์สมัยใหม่ของชาวเลอเวีอะบ้านป่าแป๋	182
6.4 สรุป	185
 บทที่ 7 ประวัติศาสตร์หมู่บ้านของกลุ่มชาติพันธุ์ลัวะ (พะลือก)	
บ้านเมืองก๊ะ ตำบลสะลวง อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่	188
7.1 ข้อมูลเบื้องต้นเกี่ยวกับชาวลัวะ (พะลือก) ที่บ้านเมืองก๊ะ	188
7.2 “ลัวะ” และ “พะลือก”	190
7.3 ประวัติศาสตร์หมู่บ้านชาวลัวะที่บ้านเมืองก๊ะ จังหวัดเชียงใหม่	191
7.3.1 ประวัติศาสตร์สมัยโบราณของชาวลัวะบ้านเมืองก๊ะ	192
7.3.2 ความเชื่อ และพิธีกรรมเนื่องในความตาย	211
7.3.3 ประวัติศาสตร์สมัยใหม่ของชาวลัวะบ้านเมืองก๊ะ	219

สารบัญ (ต่อ)

	หน้า
7.4 สรุป	230
บทที่ 8 ประวัติศาสตร์ในภาษา/คำศัพท์	232
8.1 หลักการศึกษาประวัติศาสตร์จากภาษา	232
8.2 ประวัติศาสตร์ในคำศัพท์ของชาวญ้อที่บ้านไร่	233
8.3 ประวัติศาสตร์ในคำศัพท์ของชาวมอญบ้านหนองตู่	242
8.4 ประวัติศาสตร์ในคำศัพท์ของชาวเลเวือะบ้านป่าแป๋	243
8.5 ประวัติศาสตร์คำศัพท์ของชาวลัวะ (พะลือก) บ้านเมืองกะ	248
8.6 สรุป	250
บทที่ 9 วิเคราะห์และอภิปรายบางประเด็น	251
9.1 ความจริงที่ถูกเลือก ประวัติศาสตร์ที่ไม่อยากเล่า	251
9.2 ความสัมพันธ์ระหว่างญ้อ มอญ เลอเวือะ/ลัวะ และพะลือก	255
9.3 ชาวญ้อกับรัฐทวารวดี	258
9.4 “สะมัง” ในตำนาน และเมืองของชาวลัวะ/เลอเวือะ	262
9.5 ปรากฏการณ์ร่วมสมัยของชาวเลอเวือะ ลัวะ ญ้อ และมอญ ภายใต้อำนาจรัฐไทย	271
บทที่ 10 การเผยแพร่ความรู้ผ่านกิจกรรม การถอดบทเรียน และการเผยแพร่ข้อมูลของโครงการ	274
10.1 การจัดกิจกรรมและเผยแพร่ความรู้ทางประวัติศาสตร์ในหมู่บ้าน	274
10.2 ถอดบทเรียนหรือวิธีการศึกษาและฟื้นฟูประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์	300
10.3 การจัดเก็บข้อมูล และเผยแพร่ข้อมูลการวิจัย	305
บทที่ 11 บทสรุป และข้อเสนอแนะ	312
11.1 บทสรุป	312
11.2 ข้อเสนอแนะเพื่อการวิจัยในอนาคต	313
รายการอ้างอิง/บรรณานุกรม	315
ภาคผนวก (ผลงานที่ได้รับการตีพิมพ์)	327

บทที่ 1

บทนำ

โครงการศึกษาและฟื้นฟูประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์

กลุ่มเลอเวือะ และมอญ

1.1 ที่มาและความสำคัญ

นับตั้งแต่การเกิดขึ้นของรัชชาติสมัยใหม่ในประเทศไทยเมื่อร้อยกว่าปีที่ผ่านมานั้น ได้ส่งผลให้เกิดกระบวนการรับรู้ประวัติศาสตร์ร่วมกันของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในสังคมไทย โดยสำนักทางประวัติศาสตร์ที่เกิดขึ้นใหม่เป็นประวัติศาสตร์ที่เรียกกันว่าประวัติศาสตร์ชาติหรือประวัติศาสตร์กระแสหลักที่มุ่งเน้นตัวแสดงหลักของเรื่องไปที่กลุ่มคนที่มีอำนาจในสังคมคือกลุ่มคน “ไทย” หรือกลุ่มชาติพันธุ์ไทยเพียงกลุ่มเดียว ซึ่งส่งผลทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ที่อยู่ร่วมในสังคมค่อยๆ เกิดสำนึกร่วมของความเป็นไทยขึ้น จากประวัติศาสตร์ที่เน้นกลุ่มชาติพันธุ์ไทยเพียงกลุ่มเดียวนี้เองได้ส่งผลกระทบแบ่งออกเป็น 2 ระดับด้วยกันกล่าวคือ ในระดับแรก การเน้นเนื้อหาของประวัติศาสตร์ชาติไทยไปที่เรื่องของคนไทยเป็นหลักเพียงกลุ่มเดียวทำให้กลุ่มชาติพันธุ์อื่นในสังคมไทยขาดพื้นที่ยืนในประวัติศาสตร์ของชาติ และยังส่งผลทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ที่ไม่ใช่ไทยมองไม่เห็นคุณค่าหรือความสำคัญของประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของตนเอง ทั้งนี้ส่วนหนึ่งเป็นเพราะไม่สามารถเชื่อมโยงและอธิบายเรื่องราวของกลุ่มตนเองเข้ากับพัฒนาการของชาติได้ ซึ่งเท่ากับทำให้ชุมชนชาติพันธุ์ถูกตัดขาดกับประวัติศาสตร์ของชาติในลักษณะที่มีพัฒนาการร่วมกันมาในประวัติศาสตร์ ปัญหาข้างต้นนี้สามารถสะท้อนได้จากความเข้าใจของคนในสังคมไทยทั่วไปที่มักเข้าใจไปว่ากลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่ไม่ใช่ไทย เช่น พม่า มอญ ลาว มลายู ขแมร์ เป็นเพียงชนกลุ่มน้อยที่เพิ่งอพยพเข้ามาพึ่งพิงอาศัยประเทศไทย ซึ่งส่งผลทำให้คนเหล่านี้ไร้อำนาจในทางการเมืองและสังคม สาเหตุที่คนไทยมีความเข้าใจต่อชนกลุ่มนี้ในลักษณะเช่นนี้เป็นเพราะการที่รัฐได้สร้างความหมายของชาติไปผูกติดเข้ากับความหมายของพลเมือง ชาติพันธุ์ และรัฐชาติเข้าด้วยกัน และต้องไม่ลืมด้วยว่าการเขียนเนื้อหาทางประวัติศาสตร์ของชาตินั้นก็เกิดขึ้นจากกลุ่มชาติพันธุ์ไทยซึ่งมีอำนาจในสังคมนั่นเอง (วีระ สมบูรณ์, 2553)

ปัญหาอีกประการหนึ่งของประวัติศาสตร์ชาติที่ผูกติดเข้ากับกลุ่มคนไทยนี้เองทำให้ประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์อื่นไม่ได้รับการศึกษาอย่างจริงจัง เมื่อเป็นเช่นนั้นทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ในชุมชนท้องถิ่นต่างๆ ขาดจุดร่วมในการยึดเหนี่ยวความเป็นชุมชนและสำนึกทางชาติพันธุ์เข้าไว้ด้วยกันได้ ความสำคัญของประวัติศาสตร์ที่มีต่อกลุ่มชาติพันธุ์นี้ในเชิงทฤษฎีแล้วเป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปว่าเป็นประวัติศาสตร์ถือเป็นองค์ประกอบหนึ่งที่สำคัญของการธำรงความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ เพราะทำให้เกิดแกนกลางทางวัฒนธรรมหรือชาติพันธุ์ (ethnic core) ขึ้น ซึ่งส่งผลทำให้กลุ่มชาติพันธุ์รู้สึกและมีความเชื่อว่าเป็นพวกเดียวกัน เพราะต่างมีรากเหง้าร่วมกันมา (Fenton, 2003) ดังนั้นการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ (Ethnohistory) ทั้งในระดับที่สัมพันธ์กับพัฒนาการของชาติและประวัติศาสตร์ท้องถิ่น (Local history) ของกลุ่มชาติพันธุ์นั้นๆ จึงน่าจะเป็นกระบวนการสำคัญที่เสริมสร้างให้ท้องถิ่นและกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่อยู่ในการะหวัดหรือไม่ก็ตามเกิดความเข้มแข็งขึ้นยิ่งขึ้น ดังนั้น การศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นที่เน้นการศึกษาไปที่กลุ่มชาติพันธุ์ไม่ว่าจะเป็นเรื่อง

ตำนานท้องถิ่น ประวัติความเป็นมา และการเปลี่ยนแปลงทางด้านสังคมวัฒนธรรม จึงน่าจะเป็นกระบวนการหนึ่งที่ทำให้ชุมชนเกิดแรงยึดเหนี่ยวมากยิ่งขึ้น เพราะหากกลุ่มชาติพันธุ์นั้นๆ มีสำนึกร่วมกันทางประวัติศาสตร์ที่เข้มแข็งและภูมิใจในประวัติศาสตร์หรือรากเหง้าทางวัฒนธรรมของตนเอง ย่อมที่จะทำให้กลุ่มชาติพันธุ์นั้นๆ สามารถธำรงรักษาอัตลักษณ์ทางด้านชาติพันธุ์ของตนเองไม่ว่าจะเป็นวัฒนธรรม ประเพณี และภาษา ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของเครื่องมือในการบอกเล่าเรื่องราวทางประวัติศาสตร์และยังรวมถึงการสะท้อนระบบคิดต่างๆ เช่น ระบบคิดเรื่องเวลา เป็นต้น

ปัจจุบันในประเทศไทยมีกลุ่มชาติพันธุ์กว่า 20 กลุ่มที่ประสบปัญหาอยู่ในภาวะวิกฤตทั้งทางด้านภาษา วัฒนธรรม อัตลักษณ์ และสำนึกร่วมทางประวัติศาสตร์ ทั้งนี้เป็นผลมาจากปัจจัยพื้นฐานหลายประการเป็นต้นว่าการมีจำนวนประชากรน้อย การตกอยู่วงล้อมของกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่มีอำนาจนำในสังคมซึ่งส่วนหนึ่งมีผลทำให้ขาดความภูมิใจในชาติพันธุ์ของตนเองเพราะรู้สึกถึงความด้อยกว่าทางอำนาจ เป็นต้น ทั้งๆ ที่กลุ่มชาติพันธุ์เหล่านั้นไม่ว่าจะเป็นกลุ่มชนดั้งเดิม (indigenous people) หรืออพยพเคลื่อนย้ายเข้ามาใหม่ก็ตาม ต่างก็เป็นกลุ่มชนที่มีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ร่วมกับประเทศไทยเช่นกัน อย่างไรก็ตาม เพื่อให้โครงการวิจัยนี้เกิดความชัดเจนในกระบวนการศึกษาประวัติศาสตร์ของชาติพันธุ์ที่สอดคล้องกับเป้าหมายของโครงการหลักคือการเน้นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีจัดอยู่ในข่ายว่าเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่อยู่ในภาวะวิกฤตทางด้านภาษา โครงการวิจัยนี้ได้เลือกกลุ่มชาติพันธุ์เลอเวีอะ (ลัวะ) มอญ และญ้อกร ซึ่งกลุ่มชาติพันธุ์หลังพูดภาษามอญโบราณ เพราะเป็นกลุ่มที่มีความน่าสนใจอย่างมากในมิติทางประวัติศาสตร์และโบราณคดี กล่าวคือ ทั้งกลุ่มชาติพันธุ์เลอเวีอะ มอญ และญ้อกรสันนิษฐานกันว่าเป็นกลุ่มประชากรดั้งเดิม เพราะพูดภาษาในตระกูลมอญ-เขมร หรือออสโตรเอเชียติก (Austro-Asiatic) ก่อนที่จะมีการอพยพเคลื่อนย้ายเข้ามาของกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลไทเมื่อราวพุทธศตวรรษที่ 18-19 มีข้อสังเกตที่น่าสนใจประเด็นหนึ่งเกี่ยวกับความสัมพันธ์ทางภาษาคือเป็นไปได้ว่ากลุ่มชาติพันธุ์ทั้งสองกลุ่มคงเป็นกลุ่มที่มีความสัมพันธ์กันไม่ทางใดทางหนึ่งอย่างค่อนข้างใกล้ชิด หนึ่งในข้อมูลที่น่าจะสะท้อนความสัมพันธ์ข้างต้นได้นี้ปรากฏอยู่ในตำนานจามเทวีวงศ์ กล่าวคือ ตามตำนานระบุว่าญ้อเวสสุเทพซึ่งมีเชื้อสาย “ลัวะ” ได้อัญเชิญพระนางจามเทวีจากเมืองละโว้ ทั้งนี้เพื่อให้มาปกครองเมืองหริภุญไชย (ลำพูน) เมื่อพระนางจามเทวีเสด็จมาถึงพระองค์ได้รับฟังกับขุนหลวงวิลังคะกษัตริย์ของพวกเขาแล้ว ตำนานเรื่องพระนางจามเทวีนี้เป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเมื่อราวต้นพุทธศตวรรษที่ 13 ซึ่งได้สะท้อนถึงความสัมพันธ์ระหว่างละโว้ซึ่งเป็นเมืองในวัฒนธรรมทวารวดีจากภาคกลางที่อพยพเคลื่อนย้ายขึ้นไปทางภาคเหนือและมีปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มลัวะที่ปกครองเป็นชุมชนก่อนหน้านี้ (ชลธิรา สัตยาวรรณ, 2546) ผิดกับสถานการณ์ในปัจจุบันที่กลุ่มชาติพันธุ์เลอเวีอะและมอญได้แยกพื้นที่กันอยู่อาศัยและขาดการติดต่อทางวัฒนธรรมจากกัน ดังนั้น จึงเป็นประเด็นที่น่าสนใจในเรื่องของการศึกษาหาความสัมพันธ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ข้างต้น

นอกจากการศึกษาหาความสัมพันธ์หรือพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ทั้งสอง และข้อมูลทางประวัติศาสตร์โบราณคดีของกลุ่มชาติพันธุ์แต่ละกลุ่มคือเลอเวีอะ มอญ และญ้อกรแล้ว เพื่อให้โครงการนี้มีความต่อเนื่องกับโครงการหลักที่เคยทำมาคือ โครงการวิจัยการฟื้นฟูภาษาและภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อพัฒนาการศึกษาและกลุ่มชาติพันธุ์ มหาวิทยาลัยมหิดล ที่ได้รับทุนสนับสนุนการวิจัยจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย จึงได้เลือกพื้นที่/กลุ่มชาติพันธุ์บางกลุ่มที่โครงการดังกล่าวเคยได้ทำมาแล้ว และในขณะเดียวกันได้มีการเลือกพื้นที่/กลุ่มชาติพันธุ์ที่ผู้วิจัยเห็นว่ามีความน่าสนใจเป็นพิเศษเพราะสามารถนำมาช่วยตอบโจทย์ของโครงการวิจัยได้ พื้นที่/กลุ่มชาติพันธุ์ที่เลือกใน

โครงการวิจัยนี้เช่นกลุ่มเลอเวือะที่บ้านป่าแป๋ อำเภอแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน ซึ่งทางโครงการวิจัย การฟื้นฟูภาษาและภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อพัฒนาการศึกษาและกลุ่มชาติพันธุ์ มหาวิทยาลัยมหิดล ได้ เคยทำการศึกษาไว้แล้วแต่ยังขาดการศึกษาทางด้านประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ในพื้นที่ ศึกษา สาเหตุหนึ่งที่ทำให้กลุ่มเลอเวือะบ้านป่าแป๋มีความน่าสนใจเพราะเป็นกลุ่มที่มีเรื่องเล่าเกี่ยวกับขุน หลวงวิลังคะซึ่งเป็นผู้นำชาวลัวะที่เคยสู้รบกับพระนางจามเทวี และมีเรื่องเล่าอีกว่าเคยเป็นกลุ่มที่ หลบหนีการกวาดต้อนของพญามังรายจากเมืองเชียงใหม่อีกด้วย ในตำนานทางล้านนาได้ระบุว่า ศูนย์กลางของชาวเลอเวือะหรือลัวะในอดีตคือพื้นที่บริเวณดอยสุเทพ-ดอยคำของเมืองเชียงใหม่และ ปกครองโดยขุนหลวงวิลังคะซึ่งสู้รบกับพระนางจามเทวี ดังนั้น โครงการวิจัยนี้จึงได้เลือกศึกษากลุ่มชาว เลอเวือะในเขตบ้านแม่เหิยะ อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่ เพื่อศึกษาความสัมพันธ์ของประวัติศาสตร์ ชาวเลอเวือะทั้งสองกลุ่มข้างต้น

สำหรับกลุ่มชาติพันธุ์ที่พูดภาษามอญที่น่าสนใจแบ่งออกเป็นสองกลุ่มคือกลุ่มมอญที่พูดภาษา มอญโบราณ (Proto-Mon) และกลุ่มมอญปัจจุบัน (Modern-Mon) ซึ่งทั้งสองกลุ่มต่างเป็นตัวแทนที่ดีใน การศึกษาเพื่อศึกษาหาความสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์เลอเวือะที่บ้านป่าแป๋ สำหรับกลุ่มมอญโบราณคือ กลุ่มชาวญัฮกุรซึ่งอาศัยอยู่ในเขตเทือกเขาเพชรบูรณ์ ได้แก่ ชัยภูมิ นครราชสีมา และเพชรบูรณ์ เป็น กลุ่มที่พบว่าในแง่ของภาษาแล้วพบว่าภาษาของชาวญัฮกุรมีลักษณะที่คล้ายคลึงกันกับภาษามอญ โบราณในสมัยทวารวดีที่ปรากฏอยู่ในจารึกอย่างมาก (Shorto, 1978: 277; สุริยา รัตนกุล, 2548) ด้วย เหตุนี้เองชาวญัฮกุรจึงน่าจะเป็นกุญแจสำคัญต่อการทำความเข้าใจวัฒนธรรมมอญในสมัยทวารวดี ซึ่ง ถ้าหากมีการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นหรือทางด้านชาติพันธุ์วรรณนาทางโบราณคดีแล้วน่าจะมีส่วน ทำให้เข้าใจวัฒนธรรมสมัยทวารวดีได้ดียิ่งขึ้นในขณะเดียวกัน

สำหรับชาวมอญในปัจจุบันนั้นกลุ่มที่มีความน่าสนใจคือกลุ่มมอญที่บ้านหนองดู่และบ้านบ่อ คาว อำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน ซึ่งเป็นประชากรมอญกลุ่มเดียวในภาคเหนือเท่าที่มีข้อมูลอยู่ในขณะนี้ ถึงแม้ว่าชาวมอญกลุ่มนี้จะใช้ภาษามอญใกล้เคียงกับภาษามอญปัจจุบันก็ตาม แต่จุดที่น่าสนใจคือชาว มอญกลุ่มนี้มีเรื่องเล่าว่าพวกตนเป็นลูกหลานของพระนางจามเทวีหรือกลุ่มมอญโบราณในสมัยทวารวดี อย่างไรก็ดีตามประวัติศาสตร์ของมอญกลุ่มนี้ก็ยังมีข้อขัดแย้งกันอยู่บ้างเพราะนักวิชาการบางท่านก็ สันนิษฐานว่ามอญกลุ่มนี้เข้ามาตั้งถิ่นฐานเมื่อราวกลางพุทธศตวรรษที่ 24 (เหมือนพิมพ์ สุวรรณภาส, 2550) ถึงอย่างนั้นชาวมอญกลุ่มนี้ก็อาจเป็นจุดเชื่อมโยงระหว่างมอญปัจจุบันกับมอญโบราณหรืออาจ สะท้อนให้เห็นถึงความซับซ้อนในการใช้ตำนานในอดีตเพื่อสนองตอบต่อการปรากฏการณ์ทางสังคมของ ชาวมอญที่บ้านหนองดู่และบ่อคาวอย่างน่าสนใจ

อย่างที่ได้อธิบายถึงในตอนต้นว่าปัญหาของประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ในประเทศไทยนั้นอาจแบ่ง ออกได้เป็น 2 ระดับด้วยกันคือ ปัญหาในระดับชาติ และในระดับท้องถิ่น ดังนั้น เพื่อเป็นการจัด ความสัมพันธ์และทำให้โครงการนี้เป็นส่วนหนึ่งในกระบวนการส่งเสริมความเข้มแข็งของสำนักทางด้าน ชาติพันธุ์ทำให้โครงการแบ่งรูปแบบการทำงานออกเป็น 2 ส่วนหลักคือ ส่วนแรกเป็นการศึกษา ประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์เลอเวือะ (ลัวะ) และมอญ (มอญปัจจุบันและญัฮกุร) ซึ่งเป็น ประวัติศาสตร์ในภาพกว้าง ในที่นี้คือการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ที่เน้นมิติทางประวัติศาสตร์ เพื่อให้เห็นความเคลื่อนไหวและปฏิสัมพันธ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ทั้งสองกลุ่มนับจากอดีตจนถึงปัจจุบัน ใน ส่วนที่สองเป็นการศึกษาประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ทั้งสองกลุ่มแยกตามพื้นที่/กลุ่มชาติพันธุ์ที่ ศึกษา กล่าวคือการศึกษาประวัติศาสตร์ในส่วนนี้จะเป็นการศึกษาในลักษณะของประวัติศาสตร์ท้องถิ่น

หรือประวัติศาสตร์ชุมชน โดยจะมีการเน้นการทำงานร่วมกันระหว่างนักวิจัยกับคนในชุมชน เพื่อให้เกิดประวัติศาสตร์จากมุมมองของคนในเป็นหลัก ซึ่งประวัติศาสตร์ชุดนี้น่าจะนำไปสู่การยอมรับและเห็นคุณค่าในประวัติความเป็นมาของชุมชนหรือกลุ่มชาติพันธุ์ของตนเอง โดยสรุปแล้ว ประวัติศาสตร์ในส่วนแรกจะช่วยทำให้ตำแหน่งแห่งที่ของกลุ่มชาติพันธุ์ในประวัติศาสตร์และสังคมไทยเป็นภาพที่ชัดเจนขึ้น ในขณะที่ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นจะเป็นประวัติศาสตร์ระยะใกล้ที่ทำหน้าที่เชื่อมอดีตเข้ากับปัจจุบัน ซึ่งทั้งหมดนี้จะช่วยทำให้กลุ่มชาติพันธุ์เกิดความรู้สึกมั่นคงและภาคภูมิใจต่อชาติพันธุ์ของตนเอง

จากทั้งหมดที่กล่าวมา โครงการวิจัยฯ นี้จึงมีเป้าหมาย 3 ประการหลักคือ ประการแรก เพื่อศึกษาประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์เลอเวีอะและมอญตั้งแต่ในสมัยโบราณจนถึงสมัยปัจจุบัน ทั้งนี้เพื่อสืบสาวประวัติศาสตร์ความเป็นมาของกลุ่มชาติพันธุ์แต่ละกลุ่ม และศึกษาหาความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์มอญและกลุ่มชาติพันธุ์เลอเวีอะทั้งจากหลักฐานทางด้านประวัติศาสตร์และโบราณคดี โดยมีคำถามหลักของการวิจัยว่าในอดีตนั้นกลุ่มชาติพันธุ์เลอเวีอะและมอญนั้นมีปฏิสัมพันธ์กันอย่างไร ประการที่สอง เพื่อศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ที่เลือกศึกษา โดยมีเป้าหมายเพื่อต้องการเข้าใจอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์ในท้องถิ่น พลวัตของการเปลี่ยนแปลงของท้องถิ่น และประสบการณ์ร่วมทางประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ในท้องถิ่นนั้นกับสังคมไทย ประการที่สาม เพื่อเป็นการส่งเสริมกระบวนการฟื้นฟูอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์โดยคนท้องถิ่นเพื่อคนท้องถิ่นด้วยการส่งเสริมการเขียนประวัติศาสตร์ท้องถิ่นหรือประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ของตนเอง โดยมีโครงการวิจัยเป็นเสมือนกับพี่เลี้ยงและช่วยส่งเสริมในการเขียนประวัติศาสตร์ ซึ่งกระบวนการทำงานนี้นอกจากจะได้ข้อมูลประวัติศาสตร์ท้องถิ่นที่มีความน่าเชื่อถือมากขึ้นแล้วยังก่อให้เกิดความภาคภูมิใจของกลุ่มชาติพันธุ์ในท้องถิ่นที่เข้าไปศึกษาอีกด้วย

1.2 วัตถุประสงค์

1. เพื่อศึกษาประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์มอญและกลุ่มชาติพันธุ์เลอเวีอะในประเทศไทยโดยเน้นกลุ่มชาติพันธุ์ที่อยู่ในภาวะวิกฤต
2. เพื่อศึกษาความสัมพันธ์และปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์มอญและกลุ่มชาติพันธุ์เลอเวีอะทั้งทางด้านประวัติศาสตร์ โบราณคดี และวัฒนธรรม
3. เพื่อส่งเสริมและฟื้นฟูประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์เลอเวีอะและมอญของชุมชนที่เป็นพื้นที่ศึกษา

1.3 ระเบียบวิธีและกระบวนการทำงานวิจัย

แนวทางในการวิจัยของโครงการนี้แบ่งออกเป็น 2 ส่วนด้วยกันคือ

ส่วนแรก เป็นการทำงานวิจัยเพื่อสร้างองค์ความรู้เกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์เลอเวีอะ (ลัวะ) และมอญในกลุ่มที่เลือกศึกษาและเป็นการมองในภาพกว้างเพื่อตอบคำถามของงานวิจัย โดยเน้นแนวทางการศึกษาแบบประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ (Ethnohistory) และรวมถึงการใช้แนวคิดทฤษฎีทางด้านประวัติศาสตร์ต่าง ๆ เช่น ประวัติศาสตร์นิพนธ์ หรือศาสตร์สาขาอื่นที่จำเป็นในการวิเคราะห์เช่น โบราณคดี ภาษาศาสตร์ชาติพันธุ์ เป็นต้น

ส่วนที่สอง เป็นการทำงานวิจัยเพื่อส่งเสริมการเขียนประวัติศาสตร์ร่วมกับคนในท้องถิ่น/กลุ่มชาติพันธุ์ในพื้นที่ศึกษา ทั้งนี้เพื่อนำไปสู่กระบวนการฟื้นฟูอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ที่อยู่ในภาวะวิกฤต ดังนั้น เนื้อหาของประวัติศาสตร์ในส่วนนี้จะประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเพื่อคนท้องถิ่นโดยเป็นการทำงานร่วมกันระหว่างคนท้องถิ่นกับนักวิจัย ซึ่งจะทำให้เนื้อหาทางประวัติศาสตร์นี้มีจุดเด่นที่เนื้อหาเป็นเรื่องของชุมชน และเป็นเหตุการณ์ในท้องถิ่นที่รับรู้ร่วมกัน ทำให้ชุมชนสามารถเข้าใจเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ได้อย่างง่ายดาย

กระบวนการทำงานทั้งสองอย่างนี้จะดำเนินการควบคู่กันไป โดยส่วนแรกจะเป็นส่วนนำที่สำคัญต่อการสร้างความรู้ทางประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ ทั้งเพื่อให้มีฐานข้อมูลในการทำงานและในขณะเดียวกันเพื่อลงลึกในการวิเคราะห์วิพากษ์ในส่วนของงานวิชาการ ส่วนในส่วนที่สองนั้นคือลักษณะของงานในเชิงรูปธรรมที่กลุ่มชาติพันธุ์หรือ “ชุมชน” จะสามารถจับต้องได้ และมีส่วนร่วมต่อการเขียนประวัติศาสตร์ของตนเอง

1.3.1 แนวทางและแนวคิดหลักที่ใช้ในการวิจัย: ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์

แนวทางการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์เริ่มต้นขึ้นอย่างชัดเจนในอเมริกาเมื่อปี 1955 เมื่อมีการตีพิมพ์วารสาร *Ethnohistory* ซึ่งได้รับการสนับสนุนจาก American Society for Ethnohistory (ASE) โดยเนื้อหาของวารสารให้ความสำคัญกับกลุ่มชนดั้งเดิม (primitive people) คือชาวอเมริกันอินเดียนเป็นหลักในเบื้องต้น แล้วค่อยขยายไปยังกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ในอเมริกา โดยเนื้อหาหลักที่การศึกษาประวัติศาสตร์วัฒนธรรม (cultural history) และกระบวนการทางวัฒนธรรม (cultural process) ในตอนหลังเมื่อราว 1970-80 แนวคิดของวารสารก็เริ่มต้นให้ความสนใจกับประเด็นเรื่องการจัดองค์กรทางสังคมวัฒนธรรม (sociocultural organization) และเน้นที่กลุ่มคนที่ไม่มีความเกี่ยวข้องกับระบบเศรษฐกิจแบบอุตสาหกรรม อีกทั้งยังได้ขยายความสนใจกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ทั่วโลกด้วย โดยใช้ข้อมูลจากคำบอกเล่า เอกสาร วัตถุทางวัฒนธรรม และต่างๆ ที่สำคัญด้วยคือ วิธีการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์คือการใช้แนวทางของการศึกษาทางด้านประวัติศาสตร์ และมานุษยวิทยา ผสมรวมกัน ทั้งนี้เพื่อเก็บข้อมูล ศึกษา และวิเคราะห์ออกมา (Barber and Berdan, 1998: 5-8)

มีนักวิชาการนิยาม ความหมายของ “ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์” กันหลายคน ตัวอย่างเช่น

Charles Hudson ได้นิยามไว้เมื่อปี 1966 ว่า ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์เป็นการศึกษาในขอบเขตงานที่ไม่ใหญ่มากนัก และให้ความสำคัญกับกลุ่มคนที่ไม่ใช่ชาวยุโรป โดยกลุ่มคนที่ศึกษามักเน้นไปที่กลุ่มชนดั้งเดิมและชาวนา (Hudson, 1966; Barber and Berdan, 1998: 9)

อีกเกอร์สัน (Harold Hickerson) นักประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ชาวอเมริกันที่ศึกษากลุ่มชาวพื้นเมืองอเมริกันกลุ่มชิปปewa (Chippewa) ได้อธิบายว่า ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์เป็นเทคนิควิธีการศึกษาเส้นทางของวัฒนธรรมที่ดำรงอยู่ในปัจจุบัน (present-day culture) ว่ามีความเหมือนหรือแตกต่างไปจากวัฒนธรรมของบรรพบุรุษ (ancestral culture) อย่างไร ทั้งนี้เพื่อเข้าใจว่าวัฒนธรรมมีการเปลี่ยนแปลงไปอย่างไรในแต่ละช่วงเวลา และปัจจัยอะไรทางประวัติศาสตร์ที่สำคัญที่สามารถเข้าใจการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ที่ศึกษา (Hickerson 1970: 6) นอกจากนี้แล้ว แนวทางการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์นั้นไม่ได้สนใจเพียงแค่ว่าวัฒนธรรมหนึ่งนั้นเคยอยู่เมื่อไหร่และหายไปเมื่อไหร่ หรือเปลี่ยนแปลงเมื่อไหร่เท่านั้น แต่ต้องการเข้าใจเงื่อนไข (prescription) ของการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมและเศรษฐกิจของกลุ่มชาติพันธุ์นั้นๆ ด้วย

ในขณะที่บางคนนิยามว่า ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์เป็นการศึกษาบนพื้นฐานของหลักฐานประเภทเอกสารควบคู่ไปกับหลักฐานที่ไม่เป็นเอกสาร (nondocumentary evidence) ซึ่งเป็นหลักฐานที่ได้จากการเก็บข้อมูลภาคสนามเท่าที่สามารถหาได้ มีเหตุผล และเอื้อต่อการศึกษาอย่างเพียงพอ โดยใช้หลักฐานทั้งที่เป็นเอกสาร (documents), หลักฐานโบราณคดี (archaeology) หรือประวัติศาสตร์บอกเล่า (oral history) ทั้งหมดนี้อาจรวมเรียกได้ด้วยว่าเป็นหลักฐานชั้นต้นอย่างหนึ่ง (Barber and Berdan, 1998: 9) แต่ด้วยข้อจำกัดของหลักฐานประเภทเอกสาร ทำให้มีการนิยามว่า ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์เป็นการศึกษาภายใต้พื้นฐานของข้อมูลจากคำบอกเล่า (oral accounts) ของกลุ่มชนพื้นเมืองดั้งเดิมที่ศึกษา เช่น ชาวแอฟริกัน หรือชาวอเมริกันอินเดียน เป็นต้น

ในปัจจุบันแนวทางในการนิยามความหมายประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ได้รับแนวคิดเชิงวิพากษ์ทำให้อธิบายว่า ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์เป็นการมองหาความเป็นกลางและสัมพัทธ์ กล่าวคือ การศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์เป็นการอธิบายประวัติศาสตร์แบบสัมพัทธ์นิยมที่พยายามมองหาความเป็นกลางของจริยธรรมในการตัดสินและวิเคราะห์เหตุการณ์หรือกระบวนการต่างๆ (Barber and Berdan, 1998: 10-11) คือเป็นการอธิบายประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ที่ผ่านมุมมองจากความเข้าใจของเราและตามความเข้าใจมุมมองของชนพื้นเมือง นั่นหมายความว่า การวิเคราะห์อาจไม่ได้เน้นไปที่การตัดสินว่าชาวบ้านจดจำเหตุการณ์นั้นถูกหรือผิด (ซึ่งเป็นเรื่องที่นักประวัติศาสตร์มักทำกันอยู่เสมอ) แต่เป็นการอธิบายว่าทำไมชาวบ้านจึงเลือกจำเหตุการณ์นั้นๆ หรือใช้หลักการเข้าใจตามมุมมองของชาวบ้านแล้วนำมาวิเคราะห์อีกครั้งหนึ่ง

อย่างไรก็ตาม Barber และ Berdan ได้นิยามว่า “ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์เป็นการศึกษาแบบสหวิทยาการ (interdisciplinary field) ซึ่งเป็นการศึกษาพฤติกรรมในอดีตของมนุษย์และเป็นการศึกษาลักษณะเฉพาะ (character) ของอดีตด้วยเอกสาร ซึ่งแสวงหามาใช้เท่าที่เอกสารจะเอื้ออำนวย อีกทั้งยังเป็นการศึกษาที่สัมพันธ์กับแนวทางการศึกษาประวัติศาสตร์นิพนธ์ (historiography) สัมพัทธ์นิยมทางวัฒนธรรม (cultural relativism) และเน้นไปที่ปฏิสัมพันธ์ทางวัฒนธรรม (cultural interaction)” (Barber and Berdan, 1998: 11-12)

จากทั้งหมดที่กล่าวมาจะเห็นได้ว่าแนวทางการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ระยะแรกคือระหว่างทศวรรษ 1950-1970 ให้ความสำคัญกับการศึกษาในแนวประวัติศาสตร์วัฒนธรรม (cultural history) ด้วยการใช้ความรู้จากหลากหลายสาขา แต่นับตั้งแต่ทศวรรษ 1980-ปัจจุบัน

เท่าที่มีการทบทวนกันมา หัวข้อที่นักประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ให้ความสนใจนั้น ดังนี้

- ในแง่ของกลุ่มชาติพันธุ์ มักให้ความสนใจกับกลุ่มชาติพันธุ์ที่ไม่ใช่กลุ่มเดียวกับผู้ศึกษา โดยในอเมริกาให้ความสนใจกับชาวอเมริกันอินเดียน หลังจากนั้นก็เริ่มมีการให้ความสนใจกับชาวแอฟริกันชาวเปรู เป็นต้น ซึ่งในปัจจุบันนั้นก็ให้ความสนใจกับทุกกลุ่มชาติพันธุ์ทั่วโลก

- ในแง่ของเวลานั้น มีทั้งที่เน้นไปที่ช่วงเวลาใดเวลาหนึ่ง (synchronic) กับช่วงเวลาที่จะสะท้อนถึงการเปลี่ยนแปลงข้ามเวลา (diachronic) กล่าวคือ การศึกษาเพียงช่วงเวลาใดเวลาหนึ่ง (synchronic) จะเป็นการศึกษาเพื่อเข้าใจเฉพาะตัวเหตุการณ์หรือเรื่องราวของกลุ่มชาติพันธุ์นั้นๆ ในช่วงเวลาเดียวเป็นหลักทั้งนี้เพื่อให้งานเกิดความเป็นเอกภาพ ส่วนการศึกษาช่วงเวลาที่จะสะท้อนถึงการเปลี่ยนแปลงข้ามเวลา (diachronic) จะเป็นการให้ความสำคัญกับการเข้าใจหาเงื่อนไขของการเปลี่ยนแปลงของเหตุการณ์หรือวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์จากช่วงเวลาหนึ่งไปอีกสู่ช่วงเวลาหนึ่ง (Barber and Berdan, 1998: 11-12)

สำหรับงานวิจัยเรื่องนี้ให้ความสำคัญกับการศึกษาภายใต้กรอบเวลาทั้งสองแบบ เพราะข้อมูลบางอย่างเช่น หลักฐานทางโบราณคดี หรือประวัติศาสตร์บอกเล่า บางครั้งก็มีลักษณะข้อมูลที่ลอยอยู่โดดๆ ไม่สามารถเชื่อมโยงเข้ากับเหตุการณ์ก่อนหน้าหรือหลังจากนั้นจนสามารถอธิบายไปสู่กรอบเวลาแบบที่สองได้

- ในแง่ของประเด็นที่สัมพันธ์กับแนวคิดทางมานุษยวิทยานั้น นักประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ให้ความสนใจกับประเด็นเช่น การผสมผสานทางวัฒนธรรม (acculturation) ของกลุ่มคนที่มีความแตกต่างกัน โดยสังเกตในเรื่องของการติดต่อกันหรือความขัดแย้งที่มีต่อกัน ประเด็นทางด้านการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ ประเด็นทางด้านประชากรศาสตร์โดยเฉพาะปัญหาเรื่องโรคภัยไข้เจ็บ ประเด็นเรื่องปัญหาชาติพันธุ์กับสงคราม การทูต การเมือง และกฎหมาย นอกจากนี้ยังรวมถึงประเด็นเกี่ยวกับการดำรงรักษาอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (Barber and Berdan, 1998: 14-15)

สำหรับในงานวิจัยเรื่องนี้จะเน้นไปที่เรื่องของการจัดลำดับยุคสมัยทางประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ที่ศึกษา เพราะกลุ่มที่ศึกษาทั้งหมดยังแทบไม่เคยมีการศึกษาพัฒนาการทางประวัติศาสตร์มาก่อน จากนั้นเมื่อได้ข้อมูลจะทำความเข้าใจเงื่อนไขของการเปลี่ยนแปลงในแต่ละช่วงเวลา แล้วนำข้อมูลจากกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ มาหาปรากฏการณ์ร่วมของความเหมือนกันของเหตุการณ์บางอย่างหรือการเปลี่ยนแปลงบางอย่าง เช่น เมื่อวัฒนธรรมหนึ่งเกิดการเปลี่ยนแปลงคงเป็นผลมาจากการเปลี่ยนแปลงในระดับประเทศ เป็นต้น

สำหรับมุมมอง (approaches) หรือแนวทางในการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์นั้น อาจเริ่มต้นจากการกำหนดกรอบเวลา โดยอาศัยคู่ตรงข้ามและความต่อเนื่อง กล่าวคือ การหาขอบเขตทางเวลาของเหตุการณ์แต่ละเหตุการณ์ เมื่อได้แล้วจึงนำเหตุการณ์นั้นๆ มาหาความสัมพันธ์กันเพื่อศึกษาหาความเปลี่ยนแปลงหรือการเปลี่ยนผ่านของเหตุการณ์หนึ่งไปสู่เหตุการณ์หนึ่งในลักษณะที่เรียกว่า “diachronic” จากนั้นจะมองหาจุดเปลี่ยนที่เป็นเงื่อนไข (condition) ของการเปลี่ยนแปลง (Barber and Berdan, 1998: 16)

ตัวอย่างเช่น ก่อนหน้าทศวรรษ 2500 ชาวบ้านป่าแป๋ยังคงดำรงอยู่ในหมู่บ้านและมีความเชื่อเรื่องผีเป็นความเชื่อหลัก อันนี้จะเรียกว่าเป็น “synchronic” คือเป็นช่วงของเหตุการณ์ แต่เมื่อขยับไปสู่แนวทางแบบ “diachronic” ก็จะทำให้การเปรียบเทียบคู่ตรงข้าม (dichotomy) ของสองเหตุการณ์ หรืออาจเรียกว่า “พฤติกรรม” ระหว่างการนับถือผีก่อนหน้าทศวรรษ 2500 และหลังจากทศวรรษ 2500 ที่มีการเผยแพร่ศาสนาพุทธและคริสต์เข้ามาในหมู่บ้าน ดังนั้น การนับถือศาสนาถือเป็นเงื่อนไข (condition) ที่นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงของเหตุการณ์สองเหตุการณ์

มุมมองอีกอย่างหนึ่งที่ควรพิจารณาในการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์คือ คู่ตรงข้ามที่เป็น “emic-etic” หรือ “มุมมองจากคนนอก-มุมมองจากคนใน” ทั้งสองคำนี้เป็นคำที่ได้มาจากงานทางด้านภาษาศาสตร์คือคำว่า “phonemic” และ “phonetic” อธิบายก็คือ

แนวทางแบบ emic เป็นแนวทางในการมองต่อโลกที่ตั้งอยู่บนแนวคิด การรับรู้ และความเชื่อของกลุ่มคนที่กำลังศึกษา

แนวทางแบบ etic นั้นแตกต่างไปคือเป็นแนวทางในการมองต่อโลกที่อยู่นบนพื้นฐานของการใช้แนวคิดในการวิเคราะห์ข้อมูลต่างๆ ตามมุมมองของนักประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ (Barber and Berdan, 1998: 16)

อย่างไรก็ตาม ในบางครั้งนักประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ก็มักจะพยายามทำให้แนวทางการวิเคราะห์ของตนเองมีความเป็น “ภววิสัย” (objectivity) ซึ่งก็มักจะกลายเป็นข้อถกเถียงตลอดมาเช่นกัน เพราะพื้นฐานของประสบการณ์ การรับรู้ และแนวคิดต่างๆ อาจนำไปสู่การตีความที่ผิดพลาดได้เช่นกัน ด้วยเหตุนี้ มุมมองแบบ emic จึงเป็นเรื่องที่มีความสำคัญกับมาก ถึงอย่างนั้น การมีมุมมองแบบ etic ก็ช่วยทำให้นักประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์สามารถจัดวางตัวเองในตำแหน่งพิเศษคือเป็นตำแหน่งของผู้วิเคราะห์เหตุการณ์และกระบวนการทางประวัติศาสตร์

ในขั้นตอนการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ในโครงการนี้นั้น ได้อาศัยการตีความจากทั้งมุมมองแบบ etic และ emic ร่วมกัน โดยในส่วนของการจัดแบ่งช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ และการเลือกข้อมูลในการศึกษาได้ให้น้ำหนักกับชุมชนเป็นหลักในระดับหนึ่ง ส่วนในแง่มุมมองของการวิเคราะห์ในเชิงลึกและการเชื่อมโยงเข้ากับบริบทของเหตุการณ์หรือข้อมูลที่กว้างขวางขึ้นนั้นเป็นมุมมองของผู้วิจัยเป็นหลัก

อีกแนวทางหนึ่งที่สำคัญในการศึกษา คือ การเลือกใช้แนวทาง (approach) แบบเฉพาะเจาะจงเพียงกรณีเดียว (particularist approach) หรือแนวทางแบบหลายกรณี (monothetic approach) แนวคิดแบบ particularist approach เกี่ยวข้องกับการศึกษากรณีศึกษาเพียงเรื่องเดียวอย่างลึกซึ้ง เพื่อมุ่งไปสู่การอธิบายเรื่องราวที่เฉพาะเจาะจงมากๆ (idiosyncrasies) และให้รายละเอียดสูง ทั้งนี้เพื่อนำไปสู่การตีความเชิงลึกในทางตรงกันข้าม แนวทางแบบ monothetic approach เป็นการวิเคราะห์เหตุการณ์หลายกรณีเพื่อค้นหาจุดร่วม ลักษณะอันเป็นสามัญ (commonalities) และหาข้อสรุปโดยทั่วไป (Barber and Berdan, 1998: 17)

ตัวอย่างเช่น กลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่เป็นกรณีศึกษาในงานวิจัยนี้ประกอบด้วยชาวญ้อที่จังหวัดชัยภูมิ, ชาวมอญที่จังหวัดลำพูน, ชาวเลอเวี้อที่จังหวัดแม่ฮ่องสอน, และชาวพะลือก (ลัวะ) ที่จังหวัดเชียงใหม่ ถึงจะมีความแตกต่างกันในเรื่องพื้นที่และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ แต่ทั้งหมดก็เหมือนจะมีประสบการณ์ร่วมทางประวัติศาสตร์ที่คล้ายคลึงกัน ดังจะเห็นได้จากการแบ่งยุคสมัยทางประวัติศาสตร์ที่แบ่งออกเป็นประวัติศาสตร์ยุคโบราณ และประวัติศาสตร์สมัยใหม่ เพราะต่างได้รับผลกระทบจากศูนย์กลางอำนาจของรัฐโบราณ และรัฐสมัยใหม่ด้วยกันไม่มากนักน้อย เป็นต้น ดังนั้น ถ้ามองในอีกแง่หนึ่งถึงงานอาจจะขาดความเป็นเอกภาพในแง่ที่กลุ่มชาติพันธุ์ทั้งสี่กลุ่มไม่เคยมีการติดต่อกันอย่างเห็นได้ชัดมาก่อน แต่ทั้งหมดก็ผ่านประสบการณ์ร่วมทางประวัติศาสตร์ในภาพรวมของปรากฏการณ์ใหญ่

อีกจุดตรงข้ามที่น่าสนใจในการนำมาวิเคราะห์คือ การให้ความสำคัญกับอิทธิพลของบุคคล (personal influence) กับแรงขับทางสังคม (social force) กล่าวคือ การวิเคราะห์ในแนวทางอิทธิพลของบุคคลนั้นก็คือการตีความภายใต้แนวคิดมหาบุรุษ (great-man interpretation) ที่มองว่าเหตุการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นเป็นผลมาจากการตัดสินใจและการกระทำของบุคคลสำคัญในสังคม และส่งผลต่อสังคมและปัจเจกบุคคลต่างๆ ในทางตรงกันข้าม แนวทางที่ให้ความสำคัญกับแรงขับทางสังคม ก็เป็นการตั้งคำถามย้อนกลับไปว่าการตัดสินใจของบุคคลนั้นแท้จริงแล้วมาจากปัจจัยแวดล้อมทางสังคมอะไรที่ส่งผลทำให้ “มหาบุรุษ” ตัดสินใจกระทำการต่างๆ ลงไป พูดอีกอย่างหนึ่งคือ การตัดสินใจของบุคคลหนึ่งๆ นั้นสัมพันธ์กับบริบททางสังคม เมื่อเป็นเช่นนั้นเพื่อให้เข้าใจ “มหาบุรุษ” จึงต้องให้ความสำคัญกับการศึกษาอัตชีวประวัติ (biography) ของเขา ซึ่งในปัจจุบันมองว่ามหาบุรุษจะตัดสินใจกระทำอะไรก็ตามมันเป็นผลไม่มากนักน้อยจากเงื่อนไขทางสังคม (Barber and Berdan, 1998: 17)

แนวทางหรือมุมมอง (approaches) ทั้งหมดข้างต้น และอื่นๆ เช่น การตั้งข้อสันนิษฐานของคู่ตรงข้ามเช่น ในเรื่องของอุดมการณ์ (ideationalist) กับวัตถุ (materialist) เช่น ความคิดของคนเปลี่ยนจากศาสนาจึงทำให้เกิดการสร้างและละทิ้งวัตถุทางวัฒนธรรมหรือปรับเปลี่ยนรูปแบบการดำรงชีพไปหรือเป็นเพราะมีวัตถุบางอย่างเข้ามาในสังคมทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงเชิงความคิดของคนในสังคมขึ้นเป็นต้น ผู้วิจัยได้ใช้ผสมผสานในการศึกษาในการตีความและการวิเคราะห์ ถึงบางประเด็นจะไม่ได้วิเคราะห์ในเชิงลึกแต่ก็ช่วยทำให้เกิดภาพที่ชัดเจนขึ้นของการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์

นอกจากนี้แล้ว ในแง่ของการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์นี้ผู้วิจัยได้แบ่งการทำงานออกเป็น 2 ระดับด้วยกันคือ

ระดับแรกเป็นการเขียนประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ในภาพกว้างคือเป็นการเน้นประวัติศาสตร์ความเป็นมาของกลุ่มชาติพันธุ์นั้นๆ รวมถึงปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ทั้งนี้เพื่อให้กลุ่มชาติพันธุ์นั้นๆ ได้มีตัวตนหรือประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์เป็นของตนเอง เพื่อจะสามารถจัดวางตนเองในสังคมได้อย่างถูกต้องและเป็นฐานคิดในการปรับตัวเข้ากับสังคมในปัจจุบันได้ ในขณะเดียวกันการอธิบายประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ใดสักกลุ่มหนึ่งนั้นก็ไม่ควรจำกัดขอบเขตเฉพาะกลุ่มชาติพันธุ์ที่เลือกศึกษาเพียงอย่างเดียว แต่ควรเข้าใจว่ากลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ นั้นมีความสัมพันธ์กันในมิติใดมิติหนึ่งโดยตลอด ซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรม สังคม การเมือง และเศรษฐกิจของกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มหนึ่งคือเป็นการมองประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ในลักษณะที่ไม่เป็นภาพที่หยุดนิ่งตายตัวแต่มีการเปลี่ยนแปลงเคลื่อนไหวอย่างเป็นพลวัตและสัมพันธ์กับบริบททางประวัติศาสตร์ที่เปลี่ยนแปลงไปโดยตลอด

ในระดับที่สองเป็นการเขียนประวัติศาสตร์เพื่อชุมชน (History for community) ของกลุ่มชาติพันธุ์ที่เลือกศึกษา ซึ่งเป็นแนวทางหนึ่งในการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่น (Local history) วิธีการนี้คือการศึกษาความทรงจำร่วม (collective memory) ของชุมชน ซึ่งถือได้ว่าเป็นประวัติศาสตร์ของชุมชนอย่างแท้จริง เพราะเป็นประวัติศาสตร์ที่เกิดจากการสังสมประสบการณ์ของชุมชนที่มาจากการปฏิสัมพันธ์กันของคนในชุมชนและเกิดจากการปฏิสัมพันธ์กับสิ่งแวดล้อมและสังคมภายนอก การส่งเสริมและฟื้นฟูประวัติศาสตร์ชุมชนของกลุ่มชาติพันธุ์ขึ้นมาจะเป็นหนทางหนึ่งที่ทำให้ชุมชนเกิดศักยภาพในแง่ของการร่วมมือร่วมใจกันและการรวมกลุ่มกันเพื่อสร้างอำนาจต่อรองกับรัฐได้ (อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ 2548)

ดังนั้น ในแง่ของการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ที่อยู่ในภาวะวิกฤตในโครงการนี้จะไม่ได้ศึกษาเฉพาะประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์เฉพาะในช่วงเวลาสมัยโบราณ ซึ่งเรียกได้ว่าเป็น “ประวัติศาสตร์ระยะไกล” เท่านั้น แต่ยังเน้นช่วงเวลาสมัยปัจจุบันหรือเป็น “ประวัติศาสตร์ระยะใกล้” ที่ว่าด้วยเรื่องของการเปลี่ยนแปลงทางด้านสังคม วัฒนธรรม และเศรษฐกิจของชุมชนอีกด้วย เพราะไม่ต้องการให้กลุ่มชาติพันธุ์หรือชุมชนที่เข้าไปศึกษาผูกโยงอดีตของตนเองเข้ากับช่วงเวลาในอดีตอันไกลโพ้น ซึ่งบางครั้งไกลเกินกว่าจะสร้างจินตนาการร่วมกันของความเป็นชุมชนได้ แต่ต้องการให้ชุมชนได้เห็นคุณค่าของประวัติศาสตร์ที่ใกล้ตัว (Nearby history) หรืออยู่ในช่วงชีวิตจริงของคนที่ยังมีลมหายใจอยู่ในชุมชนในปัจจุบัน ทั้งนี้เพราะอดีตในส่วนนี้เองที่จะเป็นแรงยึดเหนี่ยวให้คนในชุมชนรู้สึกถึงการมีอดีตร่วมกัน เพราะเป็นอดีตที่ต่างคนเคยมีปฏิสัมพันธ์และผ่านประสบการณ์ทางประวัติศาสตร์ร่วมกันมาอย่างแท้จริง

1.3.2 วิธีการเก็บข้อมูล

การเก็บข้อมูลภาคสนามของโครงการนี้ใช้การศึกษาตามแนวทางประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ แต่ทั้งนี้มีการปรับให้เหมาะสมกับข้อจำกัดของโครงการโดยเฉพาะกรอบในเรื่องของเวลาและทุนวิจัย กล่าวคือ

1) การเก็บข้อมูลทางประวัติศาสตร์ เป็นการเก็บข้อมูลและศึกษาจากเอกสารทางประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับกลุ่มชาติพันธุ์เลอเวือะและมอญ เช่น เอกสารทางราชการ บันทึกการเดินทาง เอกสารในท้องถิ่น เป็นต้น ในกระบวนการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์นั้นจะเป็นการเขียนประวัติศาสตร์ในภาพใหญ่ โดยเน้นการค้นคว้าข้อมูลประเภทเอกสารและหลักฐานทางโบราณคดี ส่วนประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ที่เข้าไปศึกษาจะใช้หลักฐานที่หลากหลายแต่ที่สำคัญคือการเก็บข้อมูลด้วยการสัมภาษณ์

2) การศึกษาและเก็บข้อมูลในพื้นที่ภาคสนาม ใช้วิธีการสัมภาษณ์และการซักถาม โดยใช้วิธีการทางด้านประวัติศาสตร์บอกเล่า (Oral history) เพื่อสร้างลำดับเวลาทางประวัติศาสตร์จากเรื่องเล่าต่างๆ ภายในชุมชน รวมถึงการสังเกตวิถีชีวิต ระบบการดำรงชีพ เหตุการณ์ ปรากฏการณ์ ประเพณี และพิธีกรรมต่างๆ ที่เกิดขึ้นในชุมชน เพื่อจัดทำประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์และประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ในลักษณะที่เป็นองค์รวม ในแต่ละพื้นที่ศึกษาจะวิธีการแลกเปลี่ยน เรียนรู้ สัมภาษณ์และซักถามประมาณ 30 คน ทั้งนี้จำนวนอาจมีการปรับเปลี่ยนขึ้นอยู่กับเงื่อนไขของผู้ให้สัมภาษณ์ และมีการบันทึกเสียงเพื่อเก็บไว้เป็นข้อมูลในการตรวจสอบภายหลัง โดยการบันทึกเสียงจะเป็นการบันทึกที่เกิดจากความเต็มใจของผู้ให้สัมภาษณ์

อย่างไรก็ตาม การเก็บข้อมูลภาคสนามนี้ไม่ได้ใช้วิธีการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม (participant observation) คือการลงไปใช้ชีวิตแบบฝังตัวอยู่ในชุมชนเป็นระยะเวลานาน ทั้งนี้เพราะติดปัญหาเรื่องข้อจำกัดของเวลาและงบประมาณ แต่นั่นก็ไม่ใช่ว่าปัญหาที่จะทำให้งานวิจัยนี้ขาดความเข้าใจมิติของชุมชน ทั้งนี้เพราะการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ในโครงการนี้มีจุดเน้นไปที่การค้นหาความทรงจำร่วมของชุมชนที่ศึกษาที่เปลี่ยนแปลงไปในแต่ละช่วงเวลาและบริบททางประวัติศาสตร์ นอกจากนี้แล้ว ในกระบวนการเขียนประวัติศาสตร์ท้องถิ่นนี้ยังมีการเน้นให้คนในท้องถิ่นเขียนประวัติศาสตร์ท้องถิ่นหรือชาติพันธุ์ของตนเองอีกทางหนึ่งด้วยดังที่ได้กล่าวมา ซึ่งจะทำให้การเขียนประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเกิดขึ้นจากกระบวนการมีส่วนร่วมของคนในท้องถิ่นหรือเป็นประวัติศาสตร์จากมิติมุมมองของคนในนั้นเอง

1.3.3 กระบวนการฟื้นฟูประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ในท้องถิ่น

การดำเนินงานการฟื้นฟูประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ เป็นการดำเนินงานภายใต้วิธีการ Community-based (ชุมชนเป็นฐานราก) และการสร้างความรู้ของนักวิจัย ประกอบด้วยวิธีการทำงานขั้นตอน ดังนี้

1) การกำหนดทิศทางและการคัดเลือกประเด็นของประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์และประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ที่เลือกศึกษาให้เหมาะสมกับท้องถิ่น ซึ่งจะได้จากการทำงานในภาคสนามไปในระยะหนึ่งแล้ว

- 2) การส่งเสริมให้คนในท้องถิ่นพยายามเขียนประวัติศาสตร์ด้วยตนเอง โดยเป็นการคัดเลือกจากคนในท้องถิ่นที่มีศักยภาพในการศึกษาประวัติศาสตร์
- 3) การระดมความคิดเพื่อเขียนประวัติศาสตร์ของท้องถิ่น: ภายหลังจากที่นักวิจัยได้ค้นคว้าและเขียนประวัติศาสตร์ขึ้นมาชุดหนึ่งจะมีการประชุมกลุ่มชาวบ้านในพื้นที่ศึกษา ทั้งนี้เพื่อระดมความคิด ถกเถียง ตรวจสอบ และนำไปสู่กระบวนการเขียนประวัติศาสตร์ของท้องถิ่นขึ้นมา เป้าหมายเพื่อให้ชุมชนเกิดการยอมรับประวัติศาสตร์ที่นักวิจัยได้สร้างขึ้นมา และรู้สึกถึงการมีส่วนร่วมในการเขียนประวัติศาสตร์ของตนเอง ในประชุมกลุ่มนี้แบ่งออกเป็น 2 ระดับ คือ ระดับแรกเป็นการประชุมกลุ่มย่อย และระดับที่สองเป็นการประชุมกลุ่มใหญ่ ซึ่งเป็นการคัดเลือกตัวแทนจากกลุ่มย่อยอีกครั้งหนึ่ง
- 4) การสร้างฐานข้อมูลประวัติศาสตร์และการจัดการกับข้อมูลความทรงจำ: เป้าหมายมีสองประการหลักคือ ประการแรกเป็นการเก็บข้อมูลที่ทำการศึกษาทั้งทางด้านเอกสารและการวิจัยในพื้นที่ภาคสนามอย่างเป็นระบบ เพื่อจะได้สะดวกต่อการค้นคว้าข้อมูลเพิ่มเติมและเป็นประโยชน์ต่อนักวิจัยรุ่นหลัง ประการที่สอง ในเชิงแนวคิดทฤษฎีเกี่ยวกับความทรงจำ (memory) นั้นกล่าวคือ การเขียนประวัติศาสตร์ขึ้นมาชุดหนึ่งเท่ากับเป็นการผูกขาดความทรงจำและในขณะเดียวกันก็เป็นการทำลายความทรงจำอื่นให้ลดบทบาทลงไปในสังคม ดังนั้น ถ้าหากมีพื้นที่สำหรับการเก็บข้อมูลที่ไต่จากการสัมภาษณ์ซึ่งมาจากความทรงจำที่หลากหลายในสังคมนั้นย่อมจะเป็นประโยชน์ต่อการทำงานในอนาคตที่จะสามารถเขียนประวัติศาสตร์ชุดอื่นขึ้นมาจากฐานข้อมูลที่มีอยู่ได้ และยังทำให้ความทรงจำจำนวนมากเกิดคุณค่าในตัวของมันเอง
- 5) การเผยแพร่ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์และประวัติศาสตร์ท้องถิ่น: ประกอบด้วยการจัดทำแผ่นพับ หนังสือทำมือ การจัดทำเกมเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ท้องถิ่นหรือประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ และการทำเว็บไซต์ เป็นต้น

1.3.4 รูปแบบกิจกรรมเพื่อฟื้นฟูประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์

เพื่อให้กระบวนการฟื้นฟูสำนึกทางชาติพันธุ์ด้วยประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์และประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์สัมฤทธิ์ผลมากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ จึงจำเป็นต้องมีการทำกิจกรรมร่วมกับชุมชนที่เข้าไปศึกษา เพื่อให้ชุมชนรู้สึกถึงการเป็นผู้ให้ความรู้ ผู้ได้รับความรู้ ผู้มีส่วนร่วมกับการสร้างความรู้ และเกิดความคิดที่จะสืบทอดและอนุรักษ์ความรู้ทางประวัติศาสตร์นั้น โดยกิจกรรมที่เป็นกระบวนการฟื้นฟูนี้จะเกิดขึ้นระหว่างการทำงานหรือภายหลังจากการเก็บข้อมูลวิจัยได้ในระยะเวลาหนึ่งคือราว 1-2 เดือนต่อพื้นที่/กลุ่มชาติพันธุ์ที่ศึกษา ทั้งนี้เพื่อให้ชุมชนเกิดความคุ้นเคยกับนักวิจัย โดยกิจกรรมที่โครงการนี้ให้ความสำคัญคือกิจกรรมร่วมคิดร่วมเขียนประวัติศาสตร์ชุมชน มีรายละเอียดดังนี้

กิจกรรมร่วมคิดร่วมเขียนประวัติศาสตร์ชุมชน:

โครงการที่ทำงานกับชุมชนและมักประสบความสำเร็จมักเป็นโครงการที่ชุมชนมีส่วนร่วมกับนักวิจัยนับตั้งแต่กระบวนการคิดจนถึงลงมือปฏิบัติและเผยแพร่ข้อมูล ทั้งนี้เพราะชุมชนเกิดความเข้าใจ

กระบวนการสร้างความรู้และภาคภูมิใจในประวัติศาสตร์ของตนเอง กิจกรรมร่วมคิดร่วมเขียน ประวัติศาสตร์นี้มีรูปแบบดังนี้

1) การร่างเค้าโครงของประวัติศาสตร์ชุมชน: ความสำคัญของเหตุการณ์ที่เลือกมาเขียนเป็น ประวัติศาสตร์นั้นมีความแตกต่างกันระหว่างสายตาของนักประวัติศาสตร์กับคนในท้องถิ่น เพราะ เหตุการณ์บางเรื่องอาจไม่ได้สำคัญเลยก็ได้ในความคิดของคนในท้องถิ่นและสามารถเป็นไปได้ใน ทางตรงข้ามกัน การแบ่งช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ การเลือกเหตุการณ์ และตัวแสดงขึ้นมาเรียกว่าได้ ว่าคือกระบวนการในการเขียนโครงเรื่อง (plot) ทางประวัติศาสตร์ ในขั้นตอนนี้นักวิจัย ผู้ช่วยนักวิจัย และชุมชน (ตัวแทน) จะร่วมกันเขียนโครงเรื่องทางประวัติศาสตร์ร่วมกัน เพื่อกำหนดเรื่องเล่าหลักของ ชุมชนและค้นหาความเปลี่ยนแปลงของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในแต่ละช่วงเวลา ภายหลังเมื่อได้โครง เรื่องแล้วจะนำเนื้อหาที่ได้มาเขียนและจัดทำขึ้นเป็นประวัติศาสตร์ สุดท้ายจะให้คนในชุมชน (ตัวแทน) เป็นผู้ตรวจสอบความถูกต้องในขั้นตอนสุดท้าย ซึ่งกระบวนการนี้คือการเปลี่ยนแปลงตำแหน่งของอำนาจ จากนักวิชาการในการตรวจสอบมาสู่ชุมชน และอาจทำให้สามารถค้นพบคนในชุมชนที่มีศักยภาพใน การทำวิจัยระดับชุมชนก็เป็นไปได้

2) หนุนอ่อนนักสืบประวัติศาสตร์ของปู่ย่าตายาย: การที่จะทำให้ประวัติศาสตร์ที่จัดทำขึ้นเกิด ความต่อเนื่องได้นั้นจะต้องปลูกฝังประวัติศาสตร์ให้กับกลุ่มคนรุ่นลูกหลาน แต่กระบวนการนี้จะสำเร็จได้ นั้นต้องไม่เป็นเช่นเดียวกับการเรียนประวัติศาสตร์ในห้องเรียนที่เน้นให้นักเรียนจดจำเนื้อหาทาง ประวัติศาสตร์ หากจะเป็นการให้ “หนุนอ่อน” ซึ่งเป็นลูกหลานของคนในชุมชนเป็นส่วนหนึ่งของ กระบวนการในการสืบค้นประวัติศาสตร์ของชุมชน เช่น การสัมภาษณ์ผู้เฒ่าผู้แก่ เป็นต้น กระบวนการนี้ จะช่วยให้ชุมชนเกิดความเข้มแข็งมากขึ้นเพราะคนในชุมชนได้พูดคุยกัน ทำให้ความทรงจำของคน รุ่นปู่ย่าตายายถูกถ่ายทอดในความทรงจำของเด็ก และยังสร้างความรู้สึกร่วมของการเป็นสมาชิกในสังคม อีกด้วย การค้นหาเยาวชนในชุมชนนี้อาจใช้วิธีการรับสมัครหรือเริ่มต้นจากโรงเรียนในท้องถิ่น ซึ่ง จะต้องมีการอบรมเยาวชนก่อนไปเก็บข้อมูลและมีการพัฒนาความสนใจของเยาวชนที่สนใจเรียน ประวัติศาสตร์ไปในขณะเดียวกัน

1.4. ขอบเขตการศึกษา (พื้นที่ กลุ่มชาติพันธุ์ และเวลา)

1.4.1 กลุ่มชาติพันธุ์ที่เลือกศึกษาและขอบเขตของพื้นที่

1) กลุ่มชาติพันธุ์มอญ

1.1) กลุ่มชาติพันธุ์ญฮก (มอญโบราณ)

กลุ่มชาติพันธุ์ญฮก หรือ “คนดง” เป็นกลุ่มคนที่พูดภาษามอญโบราณอาศัยอยู่บริเวณขอบ ของพื้นที่ราบสูงโคราชเชื่อว่าเป็นกลุ่มคนที่มีความสืบเนื่องทางด้านภาษาจากกลุ่มมอญทวารวดี สำหรับ กลุ่มญฮกที่โครงการวิจัยนี้สนใจคือกลุ่มญฮกที่ตำบลบ้านไร่ อำเภอเทพสถิต จังหวัดชัยภูมิ (ริมที่ราบ สูงโคราช) ตำบลนี้มีจำนวน 11 หมู่บ้าน แต่หมู่บ้านที่เลือกศึกษาสำหรับโครงการนี้ได้แก่หมู่บ้านวังอ้าย โปธิ์ และบ้านวังอ้ายคง ทั้งนี้เพราะเป็นกลุ่มที่โครงการวิจัยการฟื้นฟูภาษาและภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อ พัฒนาการศึกษาและกลุ่มชาติพันธุ์ มหาวิทยาลัยมหิดล ได้เคยเข้าไปศึกษาแล้วเช่นกัน แต่ยังไม่ได้มีการศึกษาในเชิงประวัติศาสตร์อย่างจริงจัง

1.2) กลุ่มชาติพันธุ์มอญ (มอญปัจจุบัน)

กลุ่มชาติพันธุ์มอญที่บ้านหนองตูและบ้านบ่อควา อำเภอบำรุง จังหวัดลำพูน เป็นมอญเพียงกลุ่มเดียวในภาคเหนือ จัดเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่อยู่ในภาวะวิกฤตใกล้สูญพันธุ์นี้เพราะตกอยู่ในวงล้อมของกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่มีอำนาจนำ เช่น คนเมือง และอยู่ท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงทางสังคมอย่างรวดเร็ว ตามความเชื่อของชาวมอญที่บ้านหนองตูและบ้านบ่อควาในปัจจุบันเชื่อว่าพวกตนสืบเชื้อสายมาจากพระนางจามเทวี ซึ่งเป็นมอญโบราณในสมัยทวารวดี (พุทธศตวรรษที่ 13-18) แต่ยังเป็นเรื่องที่มีข้อถกเถียง เพราะความทรงจำนี้อาจเป็นการสร้างเมื่อไม่กี่สิบปีที่ผ่านมา โดยผ่านกระบวนการผลิตซ้ำและสร้างความหมายใหม่ ในอีกกระแสหนึ่งเชื่อว่ามอญกลุ่มนี้คงอพยพเข้ามาเมื่อครั้งต้นกรุงรัตนโกสินทร์ หรือในสมัยแรกฟื้นฟูเมืองเชียงใหม่ก็เป็นไปได้ อย่างไรก็ตาม ควรมีการศึกษาประวัติศาสตร์ของมอญกลุ่มนี้ก่อนที่จะเกิดการขาดช่วงทางวัฒนธรรมและเพื่อเป็นการพิสูจน์เรื่องความต่อเนื่องทางวัฒนธรรมของมอญกลุ่มนี้กับมอญโบราณ

2) กลุ่มชาติพันธุ์เลอเวือะ (ลัวะ / ลัวะ/พะลือก)

ในที่นี้ผู้วิจัยขอจัดกลุ่มชาติพันธุ์ที่เรียกตนเองหรือคนอื่นเรียกว่า “ลัวะ” “ลัวะ” “ละเวือะ” “เลอเวือะ” “พะลือก” อยู่ในกลุ่มเดียวกันทั้งนี้เพราะเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีภาษาพูดร่วมกัน สำหรับกลุ่มชาติพันธุ์ลัวะที่เลือกศึกษาครั้งนี้ประกอบด้วยกลุ่มลัวะ 2 แห่ง ดังนี้

กลุ่มชาติพันธุ์เลอเวือะ (ลัวะ) ที่บ้านป่าแป๋ อำเภอมะละเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน เป็นกลุ่มเลอเวือะที่ทางโครงการวิจัยการฟื้นฟูภาษาและภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อพัฒนาการศึกษาและกลุ่มชาติพันธุ์มหาวิทยาลัยมหิดล ได้เคยทำการศึกษาในแง่มุมของประวัติศาสตร์ไว้บ้างแล้ว และจากการสืบค้นข้อมูลในเบื้องต้นพบว่าเลอเวือะที่บ้านป่าแป๋นี้มีตำนานเรื่องขุนหลวงวิลังคะและเรื่องการถูกขับไล่โดยพญามังรายเช่นกัน ดังนั้นเพื่อเป็นการเติมเต็มภาพของเลอเวือะที่บ้านป่าแป๋ และเชื่อมความสัมพันธ์กับ

กลุ่มชาติพันธุ์พะลือก (ลัวะ) ที่บ้านเมืองกะ ตำบลสะลวง อำเภอมะริม จังหวัดเชียงใหม่ เพราะเป็นหมู่บ้านที่มีเรื่องราวเชื่อมโยงกับขุนหลวงวิลังคะ และเป็นตัวแทนที่น่าสนใจกับวิเคราะห์ความหลากหลายของกลุ่มคนที่ถูกนิยามว่าเป็นชาว “ลัวะ”

นอกจากนี้แล้ว โครงการฯ ยังได้มีการเก็บข้อมูลที่บ้านแม่เหียะ บริเวณวัดพระธาตุดอยคำ อำเภอมือง จังหวัดเชียงใหม่ เพราะพื้นที่บริเวณนี้ถือเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของชาวเลอเวือะ ทุกปีราวเดือนมิถุนายนจึงมีพิธีเลี้ยงดงหรือการฆ่าควายเลี้ยงผี ซึ่งเป็นพิธีกรรมที่สัมพันธ์กับความเชื่อเรื่องปู่และย่าและที่เป็นต้นตระกูลของชาวเลอเวือะ และเป็นบิตามารดาของฤๅษีสฤงคารผู้สร้างเมืองหริภุญไชยให้กับพระนางจามเทวี

อีกหมู่บ้านหนึ่งที่ได้เข้าไปเก็บข้อมูลเบื้องต้นคือ บ้านบ่อหลวง อำเภอสอด จังหวัดเชียงใหม่ เพราะเป็นหมู่บ้านลัวะ/เลอเวือะที่เก่าแก่ และมีความเชื่อมโยงกับเส้นทางของชาวเลอเวือะกับลัวะในเขตแม่ฮ่องสอน-เชียงใหม่

1.4.2 ขอบเขตทางด้านเวลา

สมัยโบราณอาจครอบคลุมเวลาตั้งแต่ราวพุทธศตวรรษที่ 13 จนถึงสมัยปัจจุบัน เพื่อเข้าใจถึงการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ญ้อ ญ้อ และเลอเวือะ ในส่วนของสมัยปัจจุบันนั้นจะเป็นการศึกษาในมิติของประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเป็นหลัก ทั้งนี้เพื่อใช้เป็นฐานข้อมูลสำหรับการฟื้นฟูอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ผ่านประวัติศาสตร์

1.5 ผลที่คาดว่าจะได้รับ

1. สามารถเขียนประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์เลอเวือะ พะลือก ญ้อ และมอญได้ทั้งประวัติศาสตร์ที่มีเนื้อหาเป็นของตนเอง และประวัติศาสตร์ที่แสดงถึงปฏิสัมพันธ์กันระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์เลอเวือะ พะลือก ญ้อ และมอญ รวมถึงการปฏิสัมพันธ์ของกลุ่มชาติพันธุ์เลอเวือะ พะลือก ญ้อ และมอญกับสังคมไทยที่เปลี่ยนแปลงไปในแต่ละช่วงเวลา

2. สามารถฟื้นฟูและทำให้ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ยกระดับไปสู่การเป็นประวัติศาสตร์ในสำนึกร่วมของชุมชน และมีพลังในการยืดยาวชุมชนชาติพันธุ์ให้เกิดความเข้มแข็งขึ้นมา โดยสะท้อนจากประวัติศาสตร์ที่เขียนขึ้นร่วมกันระหว่างชาวบ้านและนักวิจัย

1.6 แผนการดำเนินงานภายในระยะเวลา 1 ปี

แผนการปฏิบัติงาน	ระยะเวลา (เดือน)											
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
1. ทบทวนวรรณกรรมและงานศึกษาที่ผ่านมา	→											
2. ปฏิบัติงานภาคสนามด้วยการสัมภาษณ์กลุ่มชาติพันธุ์เลอเวือะที่จังหวัดเชียงใหม่และแม่ฮ่องสอน			→									
3. ปฏิบัติงานภาคสนามด้วยการสัมภาษณ์กลุ่มชาติพันธุ์มอญที่จังหวัดลำพูน					→							
4. ปฏิบัติงานภาคสนามด้วยการสัมภาษณ์กลุ่มชาติพันธุ์ญ้อ (มอญโบราณ)							→					
5. กระบวนการทำงานร่วมกับชุมชน และเผยแพร่ความรู้ร่วมกับชุมชน				→		→		→				
6. วิเคราะห์และสังเคราะห์ข้อมูล									→			
7. ประมวลผลและจัดทำรายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์											→	→

หมายเหตุ กำหนดการในการทำงานในพื้นที่ศึกษา/กลุ่มชาติพันธุ์ที่เลือกศึกษาอาจมีการปรับเปลี่ยนตามความเหมาะสม ซึ่งอาจมีสาเหตุมาจากสภาพภูมิอากาศ เงื่อนไขทางวัฒนธรรม เช่น บางแห่งอาจมีงานประเพณีที่น่าสนใจแต่จัดขึ้นไม่ตรงกับช่วงเวลาในการทำงาน หรืออาจเป็นเงื่อนไขจากความอ่อนไหวทางการเมืองในพื้นที่

1.7 รอบการส่งงาน

งวดงานที่ 1 (ระยะเวลา 6 เดือน) ประกอบด้วยการทบทวนวรรณกรรม, ข้อมูลจากการเก็บข้อมูลภาคสนามด้วยการแลกเปลี่ยนเรียนรู้และสัมภาษณ์กลุ่มชาติพันธุ์เลอเวือะจังหวัดเชียงใหม่และแม่ฮ่องสอน, ข้อมูลจากการเก็บข้อมูลภาคสนามด้วยการสัมภาษณ์กลุ่มชาติพันธุ์มอญที่จังหวัดลำพูน, เผยแพร่ข้อมูลร่วมกับชุมชน

งานที่ 2 (ระยะเวลา 6 เดือน) ประกอบด้วย, ข้อมูลจากการเก็บข้อมูลภาคสนามด้วยการแลกเปลี่ยนเรียนรู้และสัมภาษณ์กลุ่มชาติพันธุ์ผู้ฮัก (มอญโบราณ) จังหวัดชัยภูมิ, การวิเคราะห์ข้อมูลของกลุ่มชาติพันธุ์มอญและเลอเวือ่ร่วมกัน, เผยแพร่ข้อมูลร่วมกับชุมชน, จัดทำและส่งรายงานฉบับสมบูรณ์

1.8 ผลผลิตของโครงการ (Outputs)

1. ประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์เลอเวือ่และมอญในประเทศไทยตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 13-ปัจจุบัน จำนวน 1 เล่ม
2. ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ในหมู่บ้านที่เข้าไปศึกษา จำนวน 4 เล่ม

ประกอบด้วย

- 2.1 ประวัติศาสตร์กลุ่มชาติพันธุ์พะลือกที่บ้านเมืองกะ อ. แม่ริม จ. เชียงใหม่
 - 2.2 ประวัติศาสตร์กลุ่มชาติพันธุ์ละเวือ่ที่บ้านป่าแป๋ อ. แม่สะเรียง จ. แม่ฮ่องสอน
 - 2.3 ประวัติศาสตร์กลุ่มชาติพันธุ์มอญที่บ้านหนองตู๋ อ. ป่าซาง จ. ลำพูน
 - 2.4 ประวัติศาสตร์กลุ่มชาติพันธุ์ผู้ฮักที่บ้านไร่ อ. เทพสถิต จ. ชัยภูมิ
3. ประวัติศาสตร์ของชุมชน: ประวัติศาสตร์ที่สืบค้น รวบรวม และเขียนร่วมกันระหว่างนักวิชาการและนักวิจัยท้องถิ่น จำนวน 4 เล่ม ความยาวของเนื้อหาต่อเล่มประมาณ 30-40 หน้า (ตามความเหมาะสมของข้อมูล)
 - 3.1 ประวัติศาสตร์ชุมชนของบ้านเมืองกะ อ. แม่ริม จ. เชียงใหม่
 - 3.2 ประวัติศาสตร์ชุมชนของบ้านป่าแป๋ อ. แม่สะเรียง จ. แม่ฮ่องสอน
 - 3.3 ประวัติศาสตร์ชุมชนของบ้านหนองตู๋ อ. ป่าซาง จ. ลำพูน
 - 3.4 ประวัติศาสตร์ชุมชนของบ้านไร่ อ. เทพสถิต จ. ชัยภูมิ
 4. บทความทางวิชาการเพื่อเผยแพร่ จำนวน 1 บทความ
 5. โปสเตอร์/นิทรรศการขนาดเล็กเพื่อเผยแพร่ข้อมูลประวัติศาสตร์ในชุมชน จำนวน 4 แห่ง
 6. เว็บไซต์เพื่อเผยแพร่ข้อมูลประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ที่เข้าไปศึกษา

บทที่ 2

ทบทวนวรรณกรรม

งานศึกษาที่ทำการทบทวนทั้งหมดนี้เป็นการเลือกเฉพาะงานวิจัยที่มีความเกี่ยวข้องกับงานวิจัยของโครงการศึกษาและฟื้นฟูประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์เลอเวือะและมอญ ดังนั้น จึงได้ทำการทบทวนงานศึกษาแบ่งออกเป็น 2 กลุ่มหลัก ทบทวนวรรณกรรมเกี่ยวกับการศึกษาทางด้านประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของชาวเลอเวือะและลัวะ และทบทวนวรรณกรรมเกี่ยวกับการศึกษาทางด้านประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของชาวมอญและญฮูกร

2.1 งานศึกษาประวัติศาสตร์ของชาติพันธุ์ของกลุ่มชาวเลอเวือะ และลัวะ

ที่ผ่านมางานศึกษาเกี่ยวกับชาวเลอเวือะหรือลัวะมักเรียกชื่อคนกลุ่มนี้ว่า “ลัวะ” และ “ละว้า” (Lawa) เป็นหลัก ทั้งนี้เพราะการค้นคว้าเกี่ยวกับคนกลุ่มนี้เริ่มต้นขึ้นในประเทศพม่าในสมัยที่อังกฤษปกครองเป็นอาณานิคม ส่วนคำว่า “ละเวือะ” “ลเวือะ” และ “เลอเวือะ” เป็นคำเรียกที่กลุ่มชาติพันธุ์เพ็งใช้เรียกตนเองเมื่อไม่นานมานี้ เพราะแนวคิดในการเรียกชื่อกลุ่มชาติพันธุ์ได้มีการเปลี่ยนแปลงไปโดยให้ความสำคัญกับชื่อเรียกกลุ่มชาติพันธุ์ที่เขาเรียกตัวของเขาเอง โดยในกรณีของชาวบ้านที่บ้านป่าแม่เรียกตนเองว่า “เลอเวือะ” เดิมเรียกว่า “ลัวะ” ซึ่งทั้งสองคำนั้นมีความหมายที่แตกต่างกันคือคำว่า “เลอเวือะ” แปลว่า ประตู่ ส่วนคำว่า “ลัวะ” ไม่มีความหมาย เป็นเพียงชื่อที่คนภายนอกใช้เรียกคนในหมู่บ้านนี้

ส่วนชาวบ้านที่หมู่บ้านเมืองกะเรียกตนเองว่า “พะลือก” และ “ลัวะ” ควบคู่กัน จะมีเพียงคนแก่ๆ เท่านั้นที่ให้ข้อมูลว่าเดิมเรียกกันทั่วไปว่า “พะลือก” (สัมภาษณ์ นายศรี ดอยคำ, 2556) แต่คนภายนอกเรียกว่า “ลัวะ” ก็ไม่เป็นไร เพราะไม่ได้มีความหมายเชิงดูถูกและเป็นคำที่รับรู้กันโดยทั่วไป ชื่อเรียกว่า “พะลือก” (Phalok) ถือว่าสำคัญมาก เพราะเป็นชื่อย่อยทั้งชาติพันธุ์และภาษาของกลุ่มภาษาปะหล่อง (Palaungic language) สายตะวันตก ในสาขาย่อยภาษาว่า (Waic) บางครั้งเรียก “พะลือก” ว่า “คะเลา” (Khalao) ซึ่งถือเป็นกลุ่มที่มีประชากรเหลือน้อยมาก เคยมีการสำรวจเมื่อหลายสิบปีก่อนว่าเหลืออยู่ประมาณ 200 กว่าคนเท่านั้นในเชียงใหม่ ประเด็นนี้สะท้อนว่าในอดีตกลุ่มชาติพันธุ์ที่ถูกเรียกว่า “ลัวะ” มีหลายกลุ่มชาติพันธุ์ย่อยหรือมีความหลากหลายแต่กลุ่มคนไทยได้ลดทอนความหลากหลายนั้นลงเหลือเพียงกลุ่ม “ลัวะ” เท่านั้น ดังเห็นได้จากที่ในปัจจุบันนี้นักวิชาการที่สนใจศึกษาเรื่อง “ลัวะ” ได้พบว่ากลุ่มที่เรียกว่า “ลัวะ” ทั้งในทางภาษาศาสตร์และชาติพันธุ์นั้นยังมีอีกหลายกลุ่ม เช่น กลุ่มมัล ปรัย ดาระอั้ง ไตหลอย ปะหล่อง เป็นต้น ซึ่งแต่ละกลุ่มนี้มีสำนึกทางชาติพันธุ์ที่ต่างกันไป ดังนั้นเราจึงไม่อาจจะเรียกกลุ่มชาติพันธุ์ทั้งหมดนี้ได้ว่า “ลัวะ” (ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ, 2555)

สำหรับผู้ศึกษาเรื่องภาษาพะลือกที่สำคัญมีเพียง 3 คนคือ Gebhard Flatz (1970), Michel Ferlus (1974), Gérard Diffloth (1989-90) อย่างน้อยตั้งแต่ ค.ศ.1968 Gebhard Flatz ได้ค้นพบกลุ่ม “พะลือก” มาแล้วดังเห็นได้จากในบทความเรื่อง The Khalo or Mae Rim Lawa, a remnant of the Lawa population of Northern Thailand ตีพิมพ์ใน *Journal of Siam Society* ศึกษาโดย Gebhard Flatz (1970) เขาระบุว่าในเขตอำเภอแม่ริมมีหมู่บ้านของชาวลัวะที่เรียกตัวเองว่า “Phalo” หรือ “Khalo”

จำนวน 3 หมู่บ้านคือ บ้านปางไฮ (Ban Pang Hai) บ้านคา (Ban Ka) และบ้านลัก (Ban Lak) ตั้งอยู่ในเขตโป่งแยง หรือทางเหนือของดอยปุย โดยตอนนั้นยังไม่ค้นพบบ้านเมืองกะ (Flatz, 1970: 87-89)

สำหรับ Ferlus ถือเป็นผู้ทบทวนการจัดกลุ่มภาษานี้ให้อยู่ในกลุ่มภาษาว้า (Waic group) ในบทความเรื่อง 'Les langues du groupe austroasiatique-nord' ในวารสาร *ASEMI* เมื่อปี 1974 ส่วน Diffloth ได้เสนอบทความเรื่อง On the Bulang (Blang, Phang) Languages ใน *The Mon-Khmer Studies Journal* ระหว่างปี 1989-1990 เขาได้แบ่งกลุ่มว้าออกเป็น 2 สาขา (branches) คือ สาขาว้า-ละว้า-ล่า (Wa-Lawa-La) และสาขาสำเต้า (Samtau) ซึ่งในบทความนี้เขาได้นำเสนอการศึกษาของกลุ่ม "พะล็อก" (Phalok) หรือเดิมบางครั้งเรียกว่า "คะโล" (Khalo) โดย Ferlus เป็นผู้บุกเบิกการศึกษาภาษานี้คนแรก โดยจัดให้เป็นภาษาย่อยของสาขาว้า-ละว้า-ล่า (Diffloth, 1989-90)

อย่างไรก็ตาม ในแง่ของการทบทวนงานศึกษาที่ผ่านมาจะทำการทบทวนทั้งที่เกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ "ลัวะ" "ละว้า" และ "เลอเวือะ" โดยขอแบ่งงานออกเป็น 3 สาขาหลักคือ สาขาทางด้านมานุษยวิทยา สาขาภาษาศาสตร์ และสาขาประวัติศาสตร์โบราณคดี โดยที่งานสาขาประวัติศาสตร์โบราณคดีเป็นกลุ่มงานที่มีการศึกษาเรื่องชาวลัวะน้อยที่สุดและส่วนใหญ่แล้วก็ให้ความสำคัญกับประเด็นเรื่องการที่ชาวลัวะ/ละเวือะเป็นกลุ่มคนดั้งเดิมที่อยู่ในล้านนามาก่อนที่กษัตริย์ราชวงศ์มังรายจะเข้ามาปกครองเมืองเชียงใหม่ ซึ่งส่วนใหญ่เป็นการศึกษาจากเอกสารทางประวัติศาสตร์ ดำเนินท้องถิ่นและจารึก (เช่น อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, 2543)

ย้อนกลับไปในอดีต ชนชั้นนายพลเริ่มทำการสำรวจชาวลัวะตั้งแต่ในสมัยรัชกาลที่ 5-6 อันเป็นช่วงที่สยามขยายตัวขึ้นไปปกครองล้านนา ดังปรากฏในหนังสือเช่นพงศาวดารโยนก พงศาวดารไทยใหญ่ แต่ก็ไม่ได้ศึกษาแยกเป็นเรื่องเฉพาะ อย่างไรก็ตาม งานศึกษาที่ว่าด้วยเรื่องราวของชาวลัวะหรือละว้าในสยาม/ไทยระยะแรกเป็นงานของนักวิชาการชาวต่างชาติเท่าที่พบได้แก่งานของ E.W. Hutchinson ซึ่งเขียนลงในวารสารของสยามสมาคม (*Journal of Siam Society*) เขาเรียกชาวลัวะหรือละเวือะว่า "Lawa" โดยเป็นการศึกษาชาวลัวะที่บ้านบ่อหลวง อำเภอฮอด จังหวัดเชียงใหม่ ในประเด็นเรื่องศาสนาความเชื่อ การนับถือผี ภาษา นิสยหรือพฤติกรรมของชาวลัวะ และการทำเหมืองเหล็ก ซึ่งพบว่าขุนหลวงวิลังคะ (Khun Luang Wi Lang Ka) เป็นหนึ่งใน 5 คนที่เฝ้าเหมือง (Hutchinson, 1940: 152-183) นอกจาก Hutchinson แล้วก่อนหน้านี้ Majob E. Seidenfaden ได้เขียนบทความเรื่อง *The Lawa* (ละว้า) ในปี ค.ศ.1923 (พ.ศ.2466) และได้เขียนบทความเรื่อง *The Lawa of Umphai and Middle Me Ping* (ละว้าแห่งบ้านอมพายและบ้านแม่ปิงกลาง) ในวารสารของสยามสมาคม เขาได้ศึกษาชาวลัวะที่บ้านบ่อหลวง บ้านอมพาย และบ้านละอูป โดยตั้งข้อสังเกตว่าภาษาถิ่นของชาวลัวะแต่ละหมู่บ้านมีความแตกต่างกันบ้าง แต่ทุกกลุ่มสามารถใช้ภาษากลางคือ "ลาว" (ล้านนา) และกะเหรี่ยงได้ (Seidenfaden, 1940)

ภายใต้บรรยากาศของสมัยคอมมิวนิสต์ทำให้ทางการสนใจต่อ "ชาวเขา" เป็นอย่างมาก ในเวลานั้นสถาบันวิจัยชาวเขาเป็นหน่วยงานหลักที่ทำหน้าที่ในการศึกษากลุ่มชาวเขาทุกกลุ่ม รวมถึงลัวะด้วย แต่งานไม่สู้จะแพร่หลายมากนัก เพราะมีลักษณะเป็นงานวิชาการ ดังนั้น จึงทำให้งานทั้งสารคดีเป็นที่แพร่หลายมากกว่า ในปี พ.ศ.2506 บุญช่วย ศรีสวัสดิ์ได้เขียนถึงชาวลัวะหรือลัวะไว้ในหนังสือเรื่อง *ชาวเขาในไทย* ทำให้ข้อมูลค่อนข้างแพร่หลาย เขาได้กล่าวว่า "ละว้า เป็นนามที่ชาวไทยภาคกลางใช้เรียกชาวป้าชาวเขาเผ่าหนึ่ง ซึ่งชาวภาคเหนือเรียก "ลัวะ" ชาวจังหวัดนครราชสีมา ชัยภูมิ และเพชรบูรณ์เรียกว่า "ชาวบน" (บุญช่วย ศรีสวัสดิ์, 2545: 101) บุญช่วยได้ทำการศึกษาเชิงประวัติศาสตร์

เกี่ยวกับลัวะในพื้นที่ต่างๆ ได้กล่าวว่าลัวะเป็นกลุ่มชนดั้งเดิมอยู่มาก่อนคนไทยและเคยมีรัฐของตนเองที่สำคัญคือเมืองละโว้ นอกจากนี้บุญช่วยยังได้กล่าวถึงลัวะหรือ “ละเวือะ” บ้านบ่อหลวง อำเภอฮอด จังหวัดเชียงใหม่ และ “ละเวือะ” ในเขตแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน ซึ่งมีหมู่บ้านที่สำคัญ 2 หมู่บ้าน คือ บ้านช้างหม้อ และบ้านป่าแป๋ (บุญช่วย ศรีสวัสดิ์, 2545) อย่างไรก็ตาม ปัญหาของหนังสือเล่มนี้ อย่างหนึ่งคือคนมักจะติดภาพลักษณ์ของกลุ่มชาวลัวะในความหมายของ “ว้า” ที่มีพิธีกรรมล่าหัวมนุษย์ ซึ่งบุญช่วยได้เขียนเอาไว้ในหนังสือเล่มนี้ด้วย นอกจากนี้หนังสือเล่มนี้แล้วบุญช่วย ศรีสวัสดิ์ ยังได้เขียนหนังสืออีกเล่มหนึ่งที่มีการกล่าวถึงชาวลัวะไว้ด้วยคือ 30 ชชาติในเชียงราย ซึ่งให้ข้อมูลเกี่ยวกับตำนานลัวะที่ดอยตุง จังหวัดเชียงราย และข้อมูลวัฒนธรรมด้านต่างๆ

นับจากทศวรรษ 2510 ความสนใจต่อชาวลัวะมีเพิ่มมากขึ้นอย่างเห็นได้ชัด ดังเช่นงานของถิ่น รัตติกก เป็นงานวิจัยศึกษาชาวลัวะในประวัติศาสตร์โดยตรงชิ้นแรกๆ มีชื่อว่า “งานวิจัยด้านประวัติศาสตร์และมนุษยวิทยาเรื่องลัวะ (ละว้า) บ่อหลวง อำเภอฮอด จังหวัดเชียงใหม่” ตีพิมพ์เมื่อ พ.ศ. 2512 โดยเป็นการศึกษาในเชิงชาติพันธุ์วรรณา โดยมีการบรรยายถึงประวัติความเป็นมา วัฒนธรรม ประเพณี และความเชื่อ ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับงานวิจัยของโครงการนี้คือในส่วนที่อธิบายว่า ลัวะเดิมมีเมืองชื่อว่า “ละวะปุระ” (ลพบุรี) แล้วจึงได้อพยพขึ้นไปทางเหนือตามเส้นทางแม่น้ำปิง ต่อมาเมื่อคนไทยอพยพเข้ามาบางส่วนจึงได้ถอยร่นไปในเขตภูเขาเช่นที่บ่อหลวง ลัวะที่บ้านบ่อหลวงได้รับอาชญาบัตรจากพระเจ้ามโหตรประเทศกำหนดให้เสียส่วยมายังเมืองเชียงใหม่ทำให้ไม่ต้องถูกเกณฑ์แรงงาน ลัวะมีการนับถือผีที่น่าสนใจในเชิงประวัติศาสตร์คือมีการนับถือผีละมั้ง ผีปู่แสะย่าแสะ และผีขุนหลวงวิลังคะ นอกจากนี้ชาวลัวะที่บ้านบ่อหลวงยังมีการนับถือเสอาอินทิลด้วย (ถิ่น รัตติกก, 2512) อย่างไรก็ตาม จะเห็นได้ว่าข้อสันนิษฐานว่าลัวะอพยพไปจากเมืองลพบุรีเป็นข้อมูลที่ขัดแย้งพอควรกับข้อมูลทางด้านภาษาศาสตร์และกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีอยู่ในปัจจุบัน ซึ่งในเขตภูเขาของจังหวัดลพบุรีและชัยภูมินั้นมีเพียงกลุ่มชาวนุ้ยกูรเท่านั้นที่เคยอาศัยอยู่

ในปี ค.ศ.1970 Peter Kunstadter นักมานุษยวิทยาชาวอเมริกัน ได้เสนอบทความเรื่อง *Subsistence Agricultural Economics of Lua' and Karen Hill Farmers of Mae Saring district, Northern Thailand* ที่มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของบทความที่เขียนขึ้นประกอบการทำปริญญาเอกของมหาวิทยาลัยวอชิงตัน โดยเขาได้เข้าไปฝังตัวศึกษาชาวลัวะ (เลอเวือะ) ที่บ้านป่าแป๋เป็นเวลา 2 ปี (พ.ศ.2510-11) ซึ่งปัจจุบันยังคงมีชาวบ้านหลายคนยังจดจำเขาได้อยู่ ประเด็นหลักของการศึกษาคือการมองความสัมพันธ์ระหว่างพื้นที่การเพาะปลูกกับแรงกดดันของประชากรที่นำไปสู่ความขัดแย้งกันระหว่างหมู่บ้านชาวลัวะกับบ้านชาวกะเหรี่ยง นอกจากนี้ยังพบว่าถึงชาวลัวะที่หมู่บ้านป่าแป๋จะผลิตข้าวได้เป็นจำนวนมากเกินพอเลี้ยงตัว แต่ด้วยการเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจทำให้ต้องการเงินสดมากขึ้นทำให้เกิดภาวะหนี้สินจึงจำเป็นต้องเดินทางออกไปรับจ้างจากภายนอก (Kunstadter, 1970) ส่วนหนึ่งที่กระตุ้นความสนใจเรื่องปัญหาทางด้านการเกษตรนั้นก็เพราะเกี่ยวกับนโยบายการพัฒนาการเกษตรบนพื้นที่สูงของรัฐบาลไทยในเวลานั้น

ภายใต้ต้นนโยบายในการพัฒนาชาวเขาและประเทศของรัฐบาล ทำให้ในปี พ.ศ.2529 ชาวนุ้ยกูร จีวรรรณกิจ ได้ศึกษาเรื่องการปรับตัวให้เข้ากับวัฒนธรรมของชาวลัวะในภาคเหนือของประเทศไทย ซึ่งงานนี้จะสะท้อนให้เห็นชัดถึงแนวคิดการผสมผสานกลมกลืนทางวัฒนธรรม (acculturation) โดยมองว่าการผสมผสานทางวัฒนธรรมเป็นกระบวนการของการปรับตัวและเรียนรู้ซึ่งกันและกันของชาวลัวะ ดังเช่นที่ชาวล้านนาได้รับแนวคิดเรื่องกาแลของชาวลัวะเข้ามาใช้ในการสร้างบ้านของชาวล้านนา เป็น

ต้น และยังรวมถึงการปรับตัวด้านอื่นๆ ที่ให้เข้ากับวัฒนธรรมไทยอีกด้วย (ชาญชัย จีรวรรณกิจ, 2529)

นอกเหนือไปจากการศึกษาในแง่มุมทางประวัติศาสตร์แล้ว มีบทความเรื่องหนึ่งที่น่าสนใจเป็นของ H. E. Kauffmann เรื่อง *Stone Memorials of the Lawa (Northwest Thailand)* ตีพิมพ์ใน *Journal of the Siam Society* เมื่อปี ค.ศ.1971 ในบทความได้อธิบายว่าชาวลัวะเป็นกลุ่มคนที่ทำหินตั้งหลุมฝังศพและสัมพันธ์กับวัฒนธรรมหินตั้ง โดยเขาได้ทำการศึกษาค้นคว้าทั้งในทางโบราณคดีและชาติพันธุ์ที่บ้านบ่อหลวง ทำให้พบว่า “เสาหลักหิน” จะใช้สำหรับผู้อาวุโสหรือบุคคลระดับ “สะมัง” (ขุน) ของหมู่บ้าน ส่วน “เสานาม” เป็นเสาไม้ปักที่หลุมศพจะใช้สำหรับคนธรรมดาสามัญ สะท้อนว่าสังคมของชาวลัวะเป็นสังคมที่มีชนชั้น (Kauffmann, 1971: 129-151) ปัจจุบันชาวเลอเวี้อะบ้านป่าแป๋ยังคงมีการทำเสานามอยู่เช่นเดียวกับที่บ้านบ่อหลวง แต่ไม่มีใครที่ทำเสาหลักหินอีกแล้ว

กฤษณา เจริญวงศ์ ได้ศึกษาเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชนลัวะกับเจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่ ตีพิมพ์เมื่อ พ.ศ.2532 โดยได้ศึกษาประวัติศาสตร์ของชาวลัวะผ่านเอกสารโบราณและการสัมภาษณ์พบว่า ในสังคมของชาวลัวะแบ่งคนออกเป็น 2 กลุ่มคือ “สะมัง” มีฐานะเป็นขุนหรือผู้ปกครอง และกลุ่มของไพร่ ชาวลัวะต่างนับถือขุนหลวงวิลังคะในฐานะที่เป็นบรรพบุรุษที่เคยต่อสู้กับพระนางจามเทวีที่เป็นชาวมอญ พระยามังรายมีความสัมพันธ์กับชาวลัวะอย่างมาก ซึ่งเป็นสาเหตุที่ทำให้สามารถตีเมืองหริภุญไชยได้ ในเชิงเศรษฐกิจลัวะเป็นกลุ่มคนที่ทำไร่อยู่บนภูเขาและส่งส่วยสินค้าของป่าให้กับเมืองเชียงใหม่ ลัวะจึงถือเป็นกลุ่มคนสำคัญที่สะท้อนถึงการผสมผสานทางวัฒนธรรมระหว่างชาวลัวะกับไต (กฤษณา เจริญวงศ์, 2532)

ในช่วงปลายทศวรรษ 2520 ได้เกิดการลักลอบขุดค้นหาเครื่องถ้วยบนดอยสูงแถบจังหวัดตาก และแม่ฮ่องสอนกันหลายแห่ง เพราะได้พบว่าบนยอดเขามีหลุมฝังศพที่ชาวบ้านเรียกกันทั่วไปว่าเป็นหลุมฝังศพของชาวลัวะ ซึ่งภายในหลุมศพมีเครื่องถ้วยล้านนา สุโขทัย จีน และพม่าฝังรวมอยู่ด้วย ศรัศรัศร์ วลลิโกดม ได้เขียนบทความเรื่องลัวะ ละว้า และ กะเหรี่ยง: ชนเผ่าบนที่สูงกับความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ-การเมืองกับรัฐในที่ราบ ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงระบบการค้าในสมัยสุโขทัยและอยุธยาที่ชาวลัวะเป็นกลุ่มคนที่มีบทบาทในการนำสินค้าของป่ามาแลกเปลี่ยนกับเครื่องถ้วยและของฟุ่มเฟือยต่างๆ กลับไปไว้ยังหมู่บ้านในเขตภูเขา ซึ่งส่งผลทำให้ชาวเขามีสถานภาพทางสังคมสูงขึ้น (ศรัศรัศร์ วลลิโกดม, 2529: 54-66)

งานชิ้นสำคัญที่ก่อให้เกิดความตื่นตัวต่อการศึกษาชาวลัวะอย่างมากคือหนังสือเรื่อง “ลัวะเมืองน่าน” โดยชลธิรา สัตยาวัฒนา ซึ่งเป็นงานศึกษาที่ใช้ความรู้แบบอเมริกันหรือสหวิทยาการ คือมีการใช้ความรู้ทางด้านประวัติศาสตร์ คติชนวิทยา ภาษาศาสตร์ มานุษยวิทยา และโบราณคดี อาจเรียกแนวทางการศึกษาโดยรวมว่า “ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์” มาวิเคราะห์ ชลธิราได้อธิบายอย่างชัดเจนว่าลัวะเป็นกลุ่มชนดั้งเดิมที่อยู่มาก่อนชาวยวน (ไท) และความเข้าใจว่า “ถิ่น” คือลัวะเป็นความเข้าใจผิดของทางการในยุคคอมมิวนิสต์ นอกจากนี้ยังอธิบายว่ามีความเป็นไปได้ที่ในอดีตชาวลัวะเคยบ้านเมืองอยู่ในพื้นที่ราบมาก่อน เพราะมีโครงสร้างทางสังคมที่ซับซ้อน และยังมีตำนานที่พูดถึงเมืองละโว้อีกด้วย อีกทั้งบริเวณที่ชาวลัวะอาศัยอยู่ยังมีการพบโบราณสถาน ซึ่งเท่ากับเป็นการยืนยันถึงการอยู่ในพื้นที่นั้นมาช้านาน (ชลธิรา สัตยาวัฒนา, 2530) บทวิเคราะห์ของชลธิรามีคุณค่าอย่างมาก ถึงจะมีจุดอ่อนอยู่บ้างในเรื่องการเชื่อมโยงความต่อเนื่องระหว่างชาวลัวะกับหลักฐานทางโบราณคดีก็ตาม

ต่อมาในปี พ.ศ.2546 ชลธิรา สัตยารัตนา และคณะ ได้ทำโครงการวิจัยเรื่องสิทธิชุมชนท้องถิ่น พื้นที่เมืองดั้งเดิมล้านนา กรณีศึกษาชุมชนลัวะ ยวน ลื้อ ปกาเกอญอ (กะเหรี่ยง) ในจังหวัดน่าน เชียงราย และเชียงใหม่ ซึ่งได้รับทุนสนับสนุนการวิจัยจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) จะว่าไปแล้วหนังสือเล่มนี้เป็นเสมือนภาคต่อของงานวิจัยเรื่องลัวะเมืองน่านของชลธิราที่ย่อยลงมา เพียงแต่มุ่งวัตถุประสงค์หลักเพื่อนำเสนอสิทธิดั้งเดิมของชาวลัวะ ดังนั้น บทความที่อยู่ในหนังสือเล่มนี้จึงพยายามนำเสนอความเก่าแก่และรากเหง้าของชาวลัวะว่ามีความเป็นมายาวนานและอยู่มาก่อนชาวไทยยวน รวมถึงเคยมีรัฐของตนเองมาก่อนในสมัยโบราณ (ชลธิรา สัตยารัตนา, 2546: 185-300) ทั้งนี้เป้าหมายก็เพื่อต้องการชี้ให้เห็นว่าชาวลัวะนั้นเป็นกลุ่มคนดั้งเดิม ดังนั้น จึงมีความชอบธรรมในการครอบครองและจัดการทรัพยากรของตนเอง

งานวิจัยเรื่องนี้จึงมีประโยชน์มากเพราะให้ภาพกว้างๆ ของการศึกษาเรื่องลัวะแต่ก็เน้นเฉพาะมิติจากเอกสารทางเชียงใหม่เป็นหลัก ส่วนข้อมูลทางด้านมานุษยวิทยาเกี่ยวกับลัวะก็เป็นเฉพาะในเขตน่านเท่านั้น ดังนั้น จึงยังเป็นช่องว่างของงานศึกษาเรื่องลัวะในเขตเชียงใหม่-แม่ฮ่องสอนที่ยังไม่ได้มีการศึกษาในมิติทางด้านชาติพันธุ์และรวมถึงประวัติศาสตร์บอกเล่าของชาวลัวะในพื้นที่ อีกทั้งยังไม่ได้มีการวิเคราะห์นำ “คำศัพท์” ของชาวลัวะ/เลอเวือะไปช่วยขยายองค์ความรู้ทางนิรุกติศาสตร์และประวัติศาสตร์

ในช่วงทศวรรษ 2540 สำนักงานกองทุนสนับสนุนงานวิจัยมีแนวคิดในการส่งเสริมการวิจัยท้องถิ่น ในกรณีที่บ้านเมืองกะ นายไพศาล ไทยใหม่ ได้ทำโครงการวิจัยเรื่องประวัติศาสตร์ชุมชนหลวงวิลังคะกับการเสริมสร้างความเข้มแข็งของชุมชนบ้านเมืองกะ ตำบลสะลวง อำเภอแม่ริม จังหวัดเชียงใหม่ เมื่อ พ.ศ.2547 เนื้อหาส่วนใหญ่แบ่งออกเป็น 2 ส่วนหลัก คือ ส่วนแรกเป็นเรื่องของชุมชนหลวงวิลังคะและประวัติความเป็นมาของชาวลัวะ โดยอธิบายถึงระบบการเมืองการปกครองในอดีตและวัฒนธรรมประเพณีซึ่งอาศัยข้อมูลอ้างอิงจากลัวะที่บ้านป่าแป๋บ้างหรือที่อื่นๆ ส่วนที่สองคือ ประวัติหมู่บ้านเมืองกะ ตำนานชุมชนหลวงวิลังคะฉบับชาวบ้านในช่วงบั้นปลายชีวิต วัฒนธรรมประเพณี การเลี้ยงผี และประวัติความเปลี่ยนแปลงของชุมชนช่วง 50-100 ปีที่ผ่านมา วัตถุประสงค์ข้อหนึ่งของงานวิจัยก็คือการนำข้อมูลเกี่ยวกับลัวะทั้งหมดไปสู่การฟื้นฟูความรู้สึกให้ชุมชนเกิดความเข้มแข็ง (ไพศาล ไทยใหม่, 2547)

ล่าสุดมีหนังสือที่น่าสนใจมากเรื่องหนึ่งคือ *ปริศนาวงศาคณาญาติ “ลัวะ”* เขียนโดยฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ และคณะ เป็นการศึกษาที่พยายามจะไขความลับว่าในสำนึกและโลกทัศน์ทางชาติพันธุ์ของชาวลัวะหรือละเวือะ ขมุ และมลาบรี ซึ่งเป็นกลุ่มคนที่พูดในภาษาตระกูลเดียวกันนั้นมีสำนึกของการเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันหรือไม่ รวมถึงการแก้ไขปัญหาความสับสนของการนิยามว่าใครคือลัวะ ผลจากการศึกษาพบว่าชาวลัวะและละเวือะมีความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์กันและยังมีสำนึกทางประวัติศาสตร์ร่วมกันโดยเฉพาะการนับถือชุมชนหลวงวิลังคะ แต่ตำนานเรื่องนี้ก็ไม่ใช่ลัวะหรือละเวือะทุกกลุ่ม ส่วนกลุ่มขมุและกลุ่มมลาบรีถึงจะพูดภาษาตระกูลเดียวกันกับลัวะแต่ก็ไม่ได้มีความสัมพันธ์โดยตรงกัน (ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ, 2555) งานวิจัยเรื่องนี้ได้เป็นต้นแบบหนึ่งในการทำงานวิจัยของโครงการฯ ของผู้วิจัย เพราะในการหาความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ระหว่างกลุ่มละเวือะหรือลัวะกับมอญและญักร (มอญโบราณ) นั้นได้ชี้แนวทางในการศึกษาสำนึกทางประวัติศาสตร์และความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมซึ่งถ้าหากพบความสัมพันธ์ดังกล่าวก็อาจไขกุญแจไปสู่ความสัมพันธ์ระหว่างคนทั้งกลุ่มในขอบเขตที่กว้างไกลมากขึ้น แต่ถ้าไม่สามารถหาความสัมพันธ์ได้ก็สะท้อนถึงการขาดช่วงกันไประหว่างความสัมพันธ์ทั้งหมด

นอกจากงานวิชาการงานวิจัยจากนักวิชาการจากภายนอกแล้ว ปัจจุบันในช่วงหลายปีที่ผ่านมา ได้เกิดกระแสของการศึกษาความรู้ท้องถิ่นด้วยคนท้องถิ่นทำให้มีงานวิชาการของคนในท้องถิ่นออกมาหลายชิ้นเช่นกัน ตัวอย่างเช่น รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์โครงการรักษาละโพงละเวอะบ้านป่าแป๋ อำเภอแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน โดยนายบือ ขจรศักดิ์ศรี เมื่อปี พ.ศ.2552 เป็นโครงการที่มีเป้าหมายเพื่อการอนุรักษ์ภาษาของชาวละเวอะ (บือ ขจรศักดิ์ศรี, 2552) ส่วนที่บ้านบ่อหลวงได้มีงานเขียนของคนท้องถิ่นเช่นเรื่องสละบ่อหลวง ประเพณี วัฒนธรรม สู่อารยธรรมสละ โดย พชรินทร์ จูแวน และขนิษฐา จูแวน ได้ให้แก่มุมของคนในที่มีมุมมองต่อประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมประเพณีของตนเอง (พชรินทร์ จูแวน และขนิษฐา จูแวน, 2547)

จากที่กล่าวมาทั้งหมด จะเห็นได้ว่า ประการแรก “ลัวะ” หรือ “เลอเวอะ” เป็นกลุ่มคนดั้งเดิมที่มีนักวิชาการให้ความสนใจศึกษาทั้งทางด้านประวัติศาสตร์ โบราณคดี มานุษยวิทยา และภาษาศาสตร์มานานพอสมควรแล้ว และมีการศึกษาอย่างจริงจังนับตั้งแต่ทศวรรษ 2500 สาเหตุเพราะการขยายตัวของความรู้ทางด้านมานุษยวิทยา ท้องถิ่นนิยม และเพื่อป้องกันคอมมิวนิสต์ในหมู่เขา อย่างไรก็ตามสำหรับกรณีบ้านป่าแป๋และบ้านเมืองเกะ ซึ่งเป็นพื้นที่ศึกษานั้นถึงจะมีการทำวิจัยกันมาบ้างแล้ว แต่ก็ยังไม่มีการศึกษาในแง่มุมทางด้านประวัติศาสตร์ทั้งจากข้อมูลประเภทนิทาน ตำนาน และภาษา

ประการที่สอง ที่ผ่านมามีนักวิชาการได้ข้อมูลตามเป้าหมายของการวิจัยแล้วยังไม่เคยมีการทำกิจกรรมและการคืนความรู้ให้กับชุมชนในรูปแบบของสื่อหรือกิจกรรม ดังนั้น โครงการนี้มีเป้าหมายประการหนึ่งคือการคืนความรู้ให้กับชุมชน ซึ่งในขณะเดียวกันก็จะเป็นกระบวนการตรวจสอบความรู้ของงานวิจัยไปพร้อมกันด้วย

2.2 ทบทวนวรรณกรรมเกี่ยวกับการศึกษาทางด้านประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของชาวนูฮูกรที่อำเภอเทพสถิต และชาวมอญที่บ้านหนองดู่อำเภอป่าซาง

2.2.1 งานศึกษาที่ผ่านมาเกี่ยวกับชาวนูฮูกรที่อำเภอเทพสถิต

ชาวนูฮูกรกับชาวมอญเป็นกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติก (Austro-Asiatic language) ในสาขาย่อยเดียวกันคือ ภาษามอญ (Monic language) โดยภาษานูฮูกรจัดเป็นภาษามอญโบราณ (Old Mon) คือเก่ากว่าภาษามอญในปัจจุบัน ดังนั้น การทบทวนวรรณกรรมในหัวข้อนี้จึงทบทวนทั้งสองภาษาหรือทั้งสองกลุ่มชาติพันธุ์คู่กันไป อย่างไรก็ตาม ประเด็นหนึ่งที่ต้องตระหนักด้วยก็คือสำนึกทางชาติพันธุ์ของคนทั้งสองกลุ่มคือ ชาวนูฮูกรกับชาวมอญนั้นต่างไม่ได้สำนึกว่าเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน และชาวมอญเพิ่งมารู้ว่ามีกลุ่มคนที่พูดภาษามอญโบราณก็เมื่อ 20 ปีที่ผ่านมา ส่วนชาวนูฮูกร เองก็เพิ่งมารู้เช่นเดียวกัน

ในบรรดางานวิจัยทั้งหมดชาวมอญเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่ได้รับการศึกษาและวิจัยมากเป็นอันดับต้นๆ มีงานวิจัยทั้งบทความและหนังสือมีจำนวนไม่น้อยกว่า 400 รายการ หรืออาจจะมากกว่านั้น งานเขียนเกี่ยวกับชาวมอญทั้งหมดสามารถจัดแบ่งออกได้หลายกลุ่มตามแนวคิดและสาขาที่ทำการศึกษา แต่ถ้าจะจัดกลุ่มงานแล้วสามารถแบ่งออกได้เป็น 2 กลุ่มหลักคือ

กลุ่มที่หนึ่ง เป็นการศึกษาภาษามอญสมัยใหม่โดยแบ่งเป็นงานประวัติศาสตร์ที่มักมุ่งเน้นอธิบายความเก่าแก่ของชาวมอญ และประเด็นเรื่องการอพยพของชาวมอญ (เช่น อภิเชษฐ จันทียง, 2540; สุจริตลักษณ์ ดีผดุง และคณะ, 2542) ซึ่งบางครั้งก็มีลักษณะค่อนข้างไปทางชาติพันธุ์นิยม (Ethnicism) งาน

ทางด้านมานุษยวิทยามีทั้งงานประเภทชาติพันธุ์วรรณา (Ethnography) และงานที่ศึกษาประเด็นทางด้านอัตลักษณ์และการปรับตัวของชาวมอญในประเทศไทย (เช่น เกศสิรินทร์ แพทอง, 2546) และงานศึกษาประเด็นทางด้านสังคมศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับปัญหาแรงงานมอญและมอญอพยพ เป็นต้น (เช่น ประเสริฐ ทองประสม, 2540)

กลุ่มที่สอง เป็นการศึกษากลุ่มมอญโบราณประกอบด้วยการศึกษา “ชาวมอญ” สมัยทวารวดี ซึ่งเป็นการตีความโดยชาวมอญหรือนักวิชาการในปัจจุบันที่มองว่าคนสมัยทวารวดีเป็นชาวมอญ และทำให้ในเวลาต่อมาเกิดการตีความว่าชาวมอญยุคคือชาวมอญโบราณไปด้วย

อย่างไรก็ตาม เนื่องจากงานวิจัยเรื่องนี้ต้องการเชื่อมโยงประเด็นความสัมพันธ์ในมิติทางประวัติศาสตร์ระหว่างชาวมอญในเขตอำเภอเทพสถิต ซึ่งเป็นตัวแทนของกลุ่มคนที่พูดภาษามอญโบราณ กับชาวมอญที่บ้านหนองตู อำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน จึงขอเลือกบททวนวรรณกรรมเฉพาะงานที่คิดว่าน่าจะมีความสำคัญและช่วยอธิบายข้อมูลต่างๆ ได้ดีขึ้น

งานรุ่นชาติพันธุ์วรรณารุ่นเก่า (Proto-ethnography) ที่ศึกษาชาวมอญยุคอยู่ในช่วงรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว งานชิ้นแรกๆ เท่าที่ค้นได้เป็นบทความของ Erik Seidenfaden เรื่อง Some notes about the Chaubun: A Disappearing Tribe in the Korat Province ตีพิมพ์ลงในวารสารของสยามสมาคมหรือ *Journal of the Siam Society* ตีพิมพ์เมื่อปี ค.ศ.1918 (พ.ศ. 2461) หรือเมื่อเกือบ 100 ปีก่อน ได้สำรวจพบชาวมอญหรือ “ชาวน” หรือ “Nia-kuol” (เนียกู) ที่อำเภอปักธงชัย โดยอธิบายว่าชาวมอญเป็นกลุ่มคนที่ดำรงชีพด้วยการล่าสัตว์และใช้ชีวิตเร่ร่อนไปตามป่าในเขตดินเขาพนมดงรัก หรือในเขตรอยต่อระหว่างโคราชกับปราจีนบุรี ต่อมาเมื่อประมาณ 60 ปีที่ผ่านมา (คือราว 1910s) จึงเริ่มตั้งถิ่นฐานถาวรในพื้นที่ราบของที่อำเภอปักธงชัยด้วยการทำอาชีพปลูกข้าว ข้าวโพดพันธุ์อินเดีย และยาสูบ เพราะการเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจเขตโคราช ในช่วงนั้นเด็กๆ บางหมู่บ้านเริ่มที่จะไม่พูดภาษาพ่อแม่แล้วและเริ่มมาใช้ภาษาไทย เพราะอยากให้คนเรียกว่า “ไท” (Tai) “ไม่ยากให้ถูกเรียกว่าเป็น ‘คนป่า’ (savage) ปรากฏการณ์นี้เกิดขึ้นทั่วไปในภาคอีสานเวลานั้น และได้ให้ความเห็นว่าภาษาของชาวมอญจัดอยู่ในกลุ่ม “Mohn-Khmer family” เข้าใจว่าก่อนหน้านี้ Seidenfaden จะเดินทางมานั้นได้เคยมีการสำรวจกันไว้แล้วโดยนักเดินทางคนอื่นเช่น Étienne Aymonier ที่สำรวจเมื่อราว พ.ศ.2426 หรือ Colonel Gerini ที่เดินทางมาก่อนหน้านั้นและได้พบเมืองเสมาที่นครราชสีมาเข้า เพราะทั้งสองคนได้มีการกล่าวถึงไว้ในบทความนี้เช่นกัน ในด้านท้ายสุดของบทความนี้มีการเปรียบเทียบคำศัพท์ภาษา English – Nia-kuol – Talaing กลุ่ม Talaing นี้เป็นกลุ่ม “ชา” กลุ่มหนึ่งในประเทศลาวปัจจุบัน ซึ่งพบว่าภาษามีความใกล้เคียงกันพอควร (Seidenfaden, 1918)

ต่อมาเขาได้เขียนบทความอีกเรื่องหนึ่งมีชื่อว่า Further Notes About the Chaubun, etc. ตีพิมพ์ใน *Journal of the Siam Society* เช่นเดียวกัน Seidenfaden ได้สำรวจเพิ่มเติมในพื้นที่จังหวัด “ไชยภูมิ” พบหนาแน่นในเขตอำเภอจัตุรัส และกิ่งอำเภอบำเหน็จณรงค์ที่บ้านชวน ซึ่ง “ชาวน” ถูกเรียกว่า “ละว้า” (Lava) ในระบบสามะโนประชากร ซึ่งมีหลายพันคน เขาเชื่อว่า “ละว้า” กลุ่มนี้มีลักษณะทางชาติพันธุ์คล้ายกับละว้าของลพบุรี สุพรรณบุรี นครสวรรค์ และพายัพ เขาให้ข้อสังเกตด้วยว่าภาษาของคนกลุ่มนี้คล้ายกับชาวมอญและชาวกัมพูชา โดยเป็นภาษาดั้งเดิมก่อนที่จะทั้งสองภาษาจะแยกออกจากกันไป และยังสันนิษฐานด้วยว่าในเขตลุ่มน้ำเจ้าพระยาที่คนไทยจะเข้ามานั้น คนในเขตนี้พูดภาษาใกล้เคียงกับภาษามอญมากกว่าเขมร เขาได้เปรียบเทียบภาษาในจารึกที่เจดีย์ลพบุรีแล้วพบว่าภาษาของชาวมอญใกล้เคียงกับภาษามอญและเขมร ดังนั้นเขาจึงสันนิษฐานต่อว่าชาวมอญคือ

ภาษาละว่า เพราะมันเป็นภาษาที่มีลักษณะแตกต่างและน่าจะเก่ากว่า (Seidenfaden, 1919) เข้าใจว่า เหตุนี้เองที่ทำให้อีก 20 ปีต่อมา Seidenfaden จึงได้ไปสำรวจชาว “ละว่า” หรือลัวะที่จังหวัดเชียงใหม่-แม่ฮ่องสอน เพื่อพิสูจน์ข้อสมมติฐานของเขา

หลังจากนั้นในปี ค.ศ.1921 อำมาตย์ตรี พระเพ็ชรบูรณ์บุรี ผู้ว่าราชการจังหวัด “เพ็ชรบูรณ์” ได้เขียนบทความเรื่องร่างกายธรรมเนียมประเพณีการเลี้ยงชีพทั้งภาษาชาวละว้าหรือชาวบนที่อาศัยอยู่ จังหวัดเพ็ชรบูรณ์ ตีพิมพ์ *Journal of the Siam Society* จัดเป็นงานชาติพันธุ์วรรณนาที่ชนชั้นนำสยามใช้เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสำรวจประชากร ข้อมูลที่น่าสนใจบางส่วนในบทความคือ พระเพ็ชรบูรณ์บุรี บันทึกไว้ว่า “คนจำพวกนี้เรียกชาติของเขาเองว่า ชาติละว้า คนทั่วไปที่ใกล้เคียงกันที่เขาอยู่เรียกว่าชาวบน หมู่บ้านที่อยู่ของเขาแต่เดิมเขาได้จัดตั้งบ้านอาศรัยปลูกเป็นกระท่อมอยู่ชั่วคราว ใช้ใบไม้ต่างๆ มุงหลังคาแลกันผาชั่วเวลา 3 ปีย้ายไปอยู่ที่อื่น แต่เดี๋ยวนี้ได้ตั้งบ้านเรือนเป็นหลักฐานไม่ย้ายไปอย่างแต่เดิม” และ “การปกครองแต่เดิมคือพวกคนชาตินี้เป็นกองส่วยหาไม้ขนดอกนำส่งต่อเมืองเพ็ชรบูรณ์... เมื่อ ปี 116 ก็ยกเลิกเสียคงให้ปฏิบัติการปกครองตามพระราชบัญญัติปกครองท้องที่ต่อไปจนทุกวันนี้” (พระเพ็ชรบูรณ์บุรี, 1921) อาจกล่าวได้ว่าบทความของพระเพ็ชรบูรณ์บุรีได้ให้ข้อมูลพื้นฐานที่น่าสนใจในการนำไปวิเคราะห์ แต่ก็แฝงไปด้วยวิธีคิดแบบเจ้าอาณานิคมในการสำรวจคน

หลังจากนั้นเป็นต้นมา ชาวญ้อได้รับการสำรวจอีกครั้งในช่วงสงครามคอมมิวนิสต์ แต่ได้รับการประเมินว่าไม่เป็นภัยต่อความมั่นคง ดังนั้น จึงไม่ได้มีการเข้ามาพัฒนาอะไรมากในเขตชายภูมิ อย่างไรก็ตาม หลังจากนั้นเรื่องของชาวญ้อได้รับความสนใจอีกครั้งก็เมื่อราวทศวรรษ 2520 ซึ่งเป็นช่วงที่สงครามคอมมิวนิสต์เริ่มเบาบางลง ช่วงนั้นเองที่ทำให้มีการผลิตงานที่สำคัญขึ้นมา ซึ่งเป็นการอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างภาษาของชาวญ้อกับภาษามอญโบราณสมัยทวารวดี

งานที่สำคัญที่สุดเกี่ยวกับการอธิบายว่าภาษาของชาวญ้อจัดอยู่ในกลุ่มของภาษามอญโบราณนั้นเห็นจะไม่พ้นงานของ Gérard Diffloth นักภาษาศาสตร์ชาวอเมริกัน ได้ตีพิมพ์ผลงานเรื่อง *Dvaravati Old-Mon Language and Nyah Kur* เขาได้ทำการเปรียบเทียบภาษาญ้อหรือ “เนียะกูร” (Nyah Kur) กับภาษามอญในจารึกสมัยทวารวดี จารึกจากศรีจนาตะปุระ (เมืองเสมา จังหวัดนครราชสีมา) จารึกจากเมืองทริภูมไชย จารึกจากเมืองสะเทิม (Thaton) และจากกยันชิตธา (Kyanziththa) ในประเทศพม่า ทำให้พบว่าภาษาของชาวญ้อในเขตเพชรบูรณ์ ชัยภูมิ และนครราชสีมา มีความใกล้เคียงมากกับภาษามอญโบราณในจารึกสมัยทวารวดี ดังนั้น จึงเชื่อได้ว่าชาวญ้อคงเป็นกลุ่มคนที่อาจสืบเชื้อสายมาจากผู้คนในสมัยทวารวดีเมื่อประมาณราวพุทธศตวรรษที่ 12-16 หรืออาจจะช้าลงมากกว่านั้น (Diffloth, 1984)

ก่อนหน้านี้ 4 ปี Diffloth เคยเขียนบทความเรื่องหนึ่งชื่อ Nyah Kur, Old Mon and Dvaravati ตีพิมพ์ใน *Aksornsart Journal* (Diffloth, 1980: 54-85) นับเป็นงานชิ้นแรกๆ ที่อธิบายความสัมพันธ์ระหว่างภาษาชาวญ้อกับชาวทวารวดีที่ได้รับการอ้างอิงในงานวิชาการทางด้านประวัติศาสตร์ระยะแรก

คำว่า “ญ้อ” หรือ “เนียะ” แปลว่า “คน” ออกเสียงต่างกันเพราะการกลายของเสียง “ญ” กับ “นย” ซึ่งมีฐานเสียงใกล้เคียงกัน คำว่า “กูร” แปลว่า “ภูเขา” รวมแปลว่า “คนภูเขา” เป็นชื่อที่คนญ้อใช้เรียกตนเองตามถิ่นที่อยู่อาศัย มักกระจายตัวในเขตเทือกเขาพังเหย อันเป็นชายขอบของที่ราบสูงโคราช มีอาณาบริเวณคาบเกี่ยวต่อเนื่องกันถึง 3 จังหวัดคือเพชรบูรณ์ ชัยภูมิ และนครราชสีมา (Diffloth, 1984; สุวิไล เปรมศรีรัตน์, 2549) ในสมัยก่อนชาวญ้อถูกเรียกว่า “ละว้า” ก็มี เพราะเข้าใจ

ผิด และไม่เคยรู้จักชาวมอญหรือรามัญมาก่อน เมื่อไม่กี่ปีมีความพยายามของชาวมอญที่มีความคิดแบบชาติพันธุ์นิยมหรือเชื้อชาตินิยมเช่น องค์ บรรจุน พยายามอธิบายว่าชาวมอญหรือชาวมอญหรือ “รามัญ” แต่ชาวบ้านก็ไม่ได้สนใจ และได้รับการตอกย้ำโดยคุณศิริพร หมั่นงาน ครูโรงเรียนบ้านวังอ้ายคง ซึ่งพยายามสร้างสำนึกของความเป็นมอญให้กับชาวบ้านในเขตอำเภอเทพสถิต ส่วนใหญ่ชาวบ้านจะปฏิเสธ เพราะถือว่าไม่ใช่อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตนเอง (สัมภาษณ์ นายพนม จิตต์จันทร์, 2556)

ดังนั้น การจะเรียกชาวมอญหรือชาวมอญโบราณ จึงเป็นเรื่องที่นักวิชาการภายนอกจำเป็นต้องระมัดระวังให้มากขึ้น เช่นเดียวกับคำดั้งเดิมที่คนภายนอกและทางการไทยชาวมอญหรือ “ชาวนน” หรือ “คนดง” ซึ่งชาวมอญไม่ชอบ เพราะถือกันว่าเป็นเหมือนกับคำดูถูกโดยเฉพาะคำว่า “คนดง” เป็นคำเหยียดที่สะท้อนถึงการเป็นพวกล่างหลัง เหมือนเป็น “คนป่า” (สัมภาษณ์ นายสิทธิ วงษ์ศรี, 2555)

สำหรับที่จังหวัดชัยภูมิ ชาวมอญพบหนาแน่นที่สุดที่อำเภอเทพสถิต ได้แก่ บ้านไร่ บ้านวังอ้ายโพธิ์ บ้านวังอ้ายคง บ้านน้ำลาด บ้านเสด็จทอง บ้านวังตาเทพ บ้านท่าโป่ง บ้านโคกสะอาด บ้านสะพานหิน บ้านวังกำแพง ฯ ส่วนที่นครราชสีมาพบในเขตอำเภอบักรังชัยที่บ้านกลาง บ้านพระบึง บ้านวังตะเคียน ฯ ส่วนจังหวัดเพชรบูรณ์พบที่บ้านน้ำเลา บ้านห้วยไคร้ บ้านท่าด่าง และในเขตอำเภอเมืองนับรวมทั้งสามจังหวัดแล้วมีชาวมอญอยู่ประมาณ 6,000 กว่าคน (สถิติปี 2549) (สุวิไล เปรมศรีรัตน์, 2549)

ด้วยการที่ชาวมอญมีเพียงภาษาพูด และติดต่อกับคนกลุ่มอื่นๆ มากขึ้นทำให้ชาวมอญรุ่นลูกรุ่นหลานในปัจจุบันเริ่มพูดภาษาชาวมอญได้น้อยลง เพราะหันไปใช้ภาษาไทยกลาง ภาษาไทยโคราช และภาษาไทยอีสาน (ลาว) กันมากขึ้น และเริ่มมีการเปลี่ยนแปลงทางด้านภาษาเพราะมีคำไทยและลาวเข้าไปปะปนมากขึ้น แต่นั่นก็เป็นลักษณะโดยทั่วไปของการที่การแลกเปลี่ยนคำของภาษาที่อยู่ใกล้กัน (สัมผัสกัน) เพราะคงไม่มีภาษาใดอยู่ได้อย่างโดดเดี่ยวโดยปราศจากการหยิบยืมคำซึ่งกันและกัน

ความจริงแล้วในช่วงเวลาเดียวกันกับ Gérard Diffloth ได้ตีพิมพ์ผลงานออกมานั้น ธีระพันธ์ ทองคำ (Theraphan L. Thongkum) ได้เก็บข้อมูลคำศัพท์ของชาวมอญและจัดทำเป็นพจนานุกรม *Nyah Kur (Chao Bon) – Thai-English Dictionary* ตีพิมพ์ในปี 1984 เพราะเป็นการทำงานวิจัยทางด้านภาษาในชุดงานศึกษาภาษากลุ่มมอญ (Monic Language Studies) โดยมีคำศัพท์มากถึง 5,000 คำ และแยกออกเป็นหมวดคำ เช่น ธรรมชาติ สิ่งปลูกสร้าง พาหนะ เป็นต้น เก็บรวบรวมจาก 3 พื้นที่คือชัยภูมิ นครราชสีมา และเพชรบูรณ์ ผลจากการเก็บข้อมูลสามารถแบ่งสำเนียง (dialect) ของชาวมอญได้เป็น 2 สำเนียงหลักคือ มอญสำเนียงเหนือ (Northern Nyah Kur) และมอญสำเนียงใต้ (Southern Nyah Kur) โดยสำเนียงเหนือได้แก่เขตหมู่บ้านน้ำเลา ห้วยไคร้ ท่าด่าง และนครไทย หรือในเขตเพชรบูรณ์ ส่วนกลุ่มใต้คือเขตชัยภูมิ บักรังชัย และด่านขุนทด นครราชสีมา ซึ่งอาจเรียกว่า “สำเนียงชัยภูมิ” (Chaiyaphum dialect) ซึ่งในกลุ่มนี้ยังแบ่งออกได้เป็นอีก 6 สำเนียงย่อย ข้อค้นพบที่น่าสนใจอย่างหนึ่งด้วยก็คือภาษาไทยได้มีอิทธิพลต่อการออกเสียงของชาวมอญบางหมู่บ้านทำให้ภาษาเริ่มมีการเปลี่ยนสำเนียงไป และพบว่าคนรุ่นหลังนิยมพูดภาษาไทยมากกว่าภาษาชาวมอญ (Thongkum, 1984)

นักวิชาการที่เสนอความสัมพันธ์ระหว่างมอญโบราณกับรัฐทวารวดีคนแรกๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่สำคัญคือ ยอร์ช เซเดส์ (George Coedes) ในผลงานเรื่อง *The Indianized States*

of Southeast Asia ตีพิมพ์ครั้งแรกเมื่อ พ.ศ.1964 ในภาษาฝรั่งเศส โดยเสนอว่ารัฐทวารวดีเกิดขึ้นมาได้ เพราะการแยกตัวออกจากรัฐพุนั้น เป็นกลุ่มเมืองที่เจริญอยู่ในเขตที่ราบลุ่มเจ้าพระยาเป็นหลัก และจาก จารึกเก่าที่พบเป็นภาษามอญโบราณ (Archaic Mon language) ซึ่งเป็นหลักฐานพิสูจน์ว่า “ประชากร พื้นฐานเป็นชาวมอญ” ดังนั้น จึงถือว่าเป็นรัฐมอญแห่งทวารวดี (The Mon Kingdom of Dvaravati) (Coedes, 1968: 76-77)

หลังจากนั้นเป็นต้นมาได้มีข้อเสนอของนักวิชาการฝรั่งเศสและไทยอีกหลายคนที่มีข้อสรุปไปในทำนองเดียวกันว่าชาวมอญเคยอยู่อาศัยในเขตลุ่มน้ำเจ้าพระยา เช่น งานของ Pierre Dupont ได้กล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างมอญในเขตประเทศพม่าตอนล่างกับประเทศไทยในอดีต ในหนังสือเรื่อง The Archaeology of the Mons of Dvaravati จากหลักฐานด้านเอกสารพบว่าชาวมอญมีชื่อเรียกอีกอย่างว่าชาวมัญญ (rman) ดังที่ปรากฏในจารึกมอญสมัยพระเจ้าธรรมเจดีย์เมื่อ ค.ศ.1479 และในจารึกที่เก่าไปถึงคริสต์ศตวรรษที่ 9 คำหลังว่า “มัญญ” นี้เองที่ต่อมาเป็นต้นคำของคำว่ามอญ อย่างไรก็ตามหลักฐานทางด้านภาษามอญโบราณนั้นกลับไม่พบในเขตรัฐมอญของพม่าแต่กลับมาพบในเขตประเทศไทย โดยเฉพาะจารึกภาษามอญโบราณที่เก่าที่สุดซึ่งมีอายุเก่าถึงคริสต์ศตวรรษที่ 7-8 และยังสัมพันธ์กับรัฐโบราณคือทวารวดี (Dupont, 2006: 1-14)

ในส่วนของนักประวัติศาสตร์ชาวไทย ธิดา สาระยา คงเป็นคนแรกที่นำงานของ Diffloth มาอธิบายกลุ่มคนในสมัยทวารวดีและตั้งข้อสมมติฐานเกี่ยวกับการเสื่อมถอยอำนาจไปของรัฐทวารวดี ในหนังสือเรื่อง (ศรี) ทวารวดีประวัติศาสตร์ยุคต้นของสยามประเทศ ได้เสนอว่า ชาวมอญเป็นกลุ่มชนชาวมอญทวารวดีอย่างแน่นอน และเนื่องจากการเข้ามาของวัฒนธรรมต่างแบบ คนต่างถิ่น ทำให้คนบางกลุ่มได้ล่าถอยขึ้นมายังเขตภูเขาแถบจังหวัดเพชรบูรณ์และชัยภูมิ แต่ก็ได้มีการผสมผสานทางวัฒนธรรมกับกลุ่มคนต่างๆ โดยเฉพาะเขมรดั้งเห็นได้จากมีคำยืมในภาษาเขมรอยู่ในภาษาของชาวมอญ ด้วยเหตุนี้เอง รัฐทวารวดีจึงเป็นรัฐที่เป็นเบ้าหลอมทางวัฒนธรรมของคนต่างกลุ่มต่างภาษา (ธิดา สาระยา, 2538: 194-196) อย่างไรก็ตาม ธิดา สาระยา ไม่ได้ลงในพื้นที่เพื่อเก็บข้อมูลภาคสนาม ดังนั้นจึงไม่ได้มีข้อมูลประวัติศาสตร์บอกเล่าและข้อมูลไม่ต่างไปจากของ Diffloth แต่อย่างใด

หลังจากนั้นอีกหลายปี การศึกษาเกี่ยวกับชาวมอญจึงได้เริ่มต้นอีกครั้ง ในปี พ.ศ.2529 ปรีชา อุตระกุล และกนก โตสุรัตน์ ได้เขียนงานเรื่อง สังคมและวัฒนธรรมของชาวนน โดยศึกษาชาวนนที่บ้านน้ำลาด ตำบลนาบงกลัก อำเภอเทพสถิต จังหวัดชัยภูมิ ในประเด็นเรื่องความเป็นมา วิถีชีวิต ศาสนาและความเชื่อ ประเพณี เศรษฐกิจ การศึกษา และสาธารณสุข รวมถึงทัศนคติที่ชาวนนมีต่อชาวไทยกับลาว (ปรีชา อุตระกุล และกนก โตสุรัตน์, 2529)

กัณธิมา เรไร ได้ทำการศึกษาเกี่ยวกับพิธีกรรมของชาวมอญที่บ้านน้ำลาด ในงานวิจัยเรื่อง พิธีกรรมเกี่ยวกับความตายของชาวนนบ้านน้ำลาด ตำบลนาบงกลัก อำเภอเทพสถิต จังหวัดชัยภูมิ เป็นวิทยานิพนธ์ที่เสนอต่อมหาวิทยาลัยมหาสารคามเมื่อ พ.ศ.2543 เนื้อหาโดยสรุปคือเมื่อมีคนตายศพจะถูกห่อด้วยผ้าไหมไผ่แล้วมัดด้วยเถาวัลย์ นำไปฝังไว้ใกล้หมู่บ้าน จากนั้นจะรื้อบ้านของผู้ตายแล้วครอบครัวจะไปปลูกบ้านใหม่ ต่อมาเมื่อมีคนลาวและไทยโคราชเข้ามาในพื้นที่ ชาวมอญจึงเริ่มเปลี่ยนรูปแบบการปลงศพเป็นการเผาตามความเชื่อของศาสนาพุทธ (กัณธิมา เรไร, 2543)

อย่างไรก็ตาม งานศึกษาที่มีความน่าสนใจคือ สารานุกรมกลุ่มชาติพันธุ์มอญ โดย อภิญา บัวสรวง และสุวิไล เปรมศรีรัตน์ ถือเป็นงานชิ้นแรกที่ทำให้ความสำคัญกับชื่อที่ชาวมอญใช้เรียกตนเองซึ่งคำว่า “มอญ” แปลว่า คน ส่วนคำว่า “กูร” แปลว่า ภูเขา โดยสารานุกรมฉบับนี้เป็นการรวบรวมข้อมูล

จากบ้านวังอ้ายโพธิ์ บ้านเสลี่ยงทอง บ้านวังอ้ายคง ตำบลบ้านไร่ และบ้านน้ำลาด ตำบลนาयाงหลัก อำเภอสองแคว จังหวัดชัยภูมิ โดยได้ทำการรวบรวมข้อมูลในแง่มุมต่างๆ ได้แก่ การกระจายตัว ภาษาของชาวญ้อกร ระบบเครือญาติ โครงสร้างทางสังคม อาชีพและการทำมาหากิน ลักษณะนิสัยและความสัมพันธ์กับคนภายนอก ความเชื่อ ประเพณี และพิธีกรรม การแต่งกาย อาหาร และการละเล่น (อภิญา บัวสรอง และสุวิไล เปรมศรีรัตน์, 2541) ความน่าสนใจอีกประการหนึ่งของหนังสือเล่มนี้คือ ภาพถ่ายจำนวนมากที่ปรากฏอยู่ในสารานุกรมนั้นสะท้อนให้เห็นชัดถึงการเปลี่ยนแปลงของหมู่บ้านเมื่อเปรียบเทียบกับปัจจุบันซึ่งมีระยะห่างเพียง 10 กว่าปีเท่านั้นเอง

นอกจากงานที่คนอื่นเขียนถึงแล้ว ในปัจจุบันเมื่อไม่กี่ปีที่ผ่านมาชาวญ้อกรได้เริ่มกระบวนการวิจัยด้วยตนเองอันเป็นผลมาจากการเข้าไปสร้างกระบวนการเป็นนักวิจัยให้กับคนท้องถิ่น โดยสถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเอเชีย มหาวิทยาลัยมหิดล ได้ทำหน้าที่เป็นพี่เลี้ยง โดยงานวิจัยโดยคนท้องถิ่นที่น่าสนใจได้แก่เรื่องโครงการพัฒนาเครือข่ายฟื้นฟูภาษา-วัฒนธรรมท้องถิ่นญ้อกร ต.นาयाงหลัก ต.บ้านไร่ และ ต.โป่งนก อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ โดย นายทองพิทักษ์ ยันจตุรัส และคณะ ทำขึ้นในช่วง พ.ศ.2548-49 ผลของงานวิจัยคือช่วยให้เกิดก้าวแรกของการพัฒนาเครือข่ายการฟื้นฟูภาษาญ้อกรที่เริ่มต้นจากความต้องการของคนใน และเกิดการพัฒนาแบบตัวเขียนเพื่อแทนภาษาขึ้น (ทองพิทักษ์ ยันจตุรัส, 2549) ซึ่งต่อมาจากโครงการข้างต้นได้เกิดโครงการตามมาอีก 2 โครงการที่น่าสนใจคือ โครงการวิจัยเรื่องกระบวนการรวบรวมองค์ความรู้จากป้าชุมชนโคกคาวเปรียงด้วยภาษาญ้อกร เพื่อหาแนวทางการอนุรักษ์และสืบทอดสู่ลูกหลานชาวญ้อกร บ้านวังอ้ายโพธิ์ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ ดำเนินการโดยทองพิทักษ์ ยันจตุรัส และคณะ เมื่อปี พ.ศ.2553 (ทองพิทักษ์ ยันจตุรัส และคณะ, 2553) และโครงการวิจัยเรื่องศึกษาแนวทางการจัดทำหลักสูตรท้องถิ่นภาษาญ้อกรของโรงเรียนวังโพธิ์สว่างศิลป์ โดยการมีส่วนร่วมของชุมชน ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ โดยภูซงค์ บุกสันเทียะ และคณะ เมื่อปี พ.ศ.2553 เช่นเดียวกัน (ภูซงค์ บุกสันเทียะ และคณะ, 2553)

จากที่กล่าวมาทั้งหมด จะเห็นได้ว่าเรื่องของชาวญ้อกรได้รับการศึกษาในแง่มุมของภาษาศาสตร์กันทั้งหมด ซึ่งทำให้พบว่าภาษาของชาวญ้อกรมีความใกล้เคียงกับภาษามอญในสมัยทวารวดี แต่งานทั้งหมดก็ยังไม่ได้มีการศึกษาในมิติทางด้านประวัติศาสตร์ คติชนวิทยา และนิรุกติศาสตร์อย่างจริงจังเลย ดังนั้น โครงการวิจัยนี้จึงนับเป็นงานบุกเบิกทางด้านประวัติศาสตร์ท้องถิ่นและประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ครั้งแรก

2.2.2 งานศึกษาที่ผ่านมาเกี่ยวกับชาวมอญบ้านหนองดู่-บ่อคาวที่อำเภอป่าซาง

เท่าที่สอบค้นได้ เรื่องของชาวมอญบ้านหนองดู่-บ่อคาวได้รับการบันทึกครั้งแรกในหนังสือเรื่อง *อธิบายระยะทางล่องน้ำปิง ตั้งแต่เมืองเชียงใหม่จนถึงปากน้ำโพธิ์* เมื่อ พ.ศ.2464 พระนิพนธ์ในสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ ซึ่งได้เดินทางขึ้นมาเพื่อตรวจเยี่ยมราชการ เป็นลักษณะของข้อมูลการสอบถามสั้นๆ โดยอธิบายว่าบ้านหนองดู่เป็นบ้านมอญ ไม่ทราบประวัติความเป็นมาที่แน่นอน แต่อาจอพยพมาจากทางใต้ และยังมีตำนานพระนางจามเทวีด้วย (อ้างตาม สุรสวัสดิ์ สุขสวัสดิ์, 2543) บันทึกของสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพได้กลายเป็นประวัติที่ชาวบ้านให้ความเชื่อถือพอควร และอย่างน้อยก็ทำให้รู้ว่อย่างน้อยที่สุดชาวมอญบ้านหนองดู่คงอาศัยอยู่บริเวณดังกล่าวมาแล้วตั้งแต่รัชกาลที่ 4-5 โดยไม่ปรากฏบันทึกหลักฐานที่เก่าแก่อีก

ในปี 2535 วิฑูร บัวแดง ได้ทำการศึกษาหมอในเขตภาคเหนือหลายจังหวัด และได้ตั้งข้อสังเกตว่าชาวมอญ (เม็ง) ในเขตจังหวัดลำพูนอพยพมาจากตอนล่างของพม่าโดยเฉพาะจากเมืองหงสาวดี เพราะสังเกตได้จากนามสกุลของคนในบ้านหนองตู่และบ่อควมมีลงท้ายด้วยคำว่า “หงสา” เช่น ทรงหงสา โพธิหงสา โดยเชื่อว่าการอพยพครั้งนั้นเกิดขึ้นเมื่อประมาณเดือนสี่ ปีเถาะ พ.ศ.2302 ตรงกับสมัยพระเจ้ามังลองที่ยกทัพไปตีเมืองมอญทำให้มอญหนีเข้ามาในเชียงใหม่ (วิฑูร บัวแดง, 2535: 22) ประเด็นนี้จะขัดแย้งกับข้อมูลสมัยพระเจ้ากาวิละที่มาตั้งเวียงป่าซาง ซึ่งจะอภิปรายต่อไป

ในปี 2547 สิริภพ จักรอด ได้ทำวิทยานิพนธ์เรื่อง การศึกษาภูมิปัญญาพื้นบ้านของชุมชนชาวมอญ กรณีศึกษาบ้านหนองตู่และบ้านบ่อควม ตำบลบ้านเรือน อำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน ผลการศึกษาของเขาริบายว่าชาวมอญบ้านหนองตู่อพยพมาจากเมะตะมะและเมืองหงสาวดีเมื่อประมาณ 200 ปีที่แล้ว เป็นกลุ่มคนที่มีภูมิปัญญาพื้นบ้านหลายอย่างเช่นเรื่องของอาหาร มีการกินมะตาด ซึ่งชาวยองไม่กิน มีพิธีกรรมความเชื่อ และเครื่องแต่งกายของตนเอง มีความเชื่อเรื่องการปลูกบ้าน เป็นต้น (สิริภพ จักรอด, 2547)

การศึกษาเกี่ยวกับมอญบ้านหนองตู่ได้รับความสนใจอีกครั้งเมื่อมีการเข้ามาดำเนินงานชุดค้นชุดแต่งโบราณสถานวัดเกาะกลาง บ้านบ่อควม อำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน จึงทำให้เกิดความตื่นตัวอีกครั้งหนึ่ง และเป็นระลอกใหญ่มาก

สุวิภา จำปาวัลย์, ธันยา พรหมบุรณย์, และปิยพรรณ กลั่นกลิ่น ได้ทำงานวิจัยเรื่อง ศักยภาพและการจัดการการท่องเที่ยวเชิงประวัติศาสตร์วัฒนธรรมในตำบลบ้านเรือน อำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน ตีพิมพ์เมื่อ พ.ศ.2550 งานวิจัยเรื่องนี้ได้ทำการสำรวจข้อมูลทางประวัติศาสตร์และโบราณสถานในเบื้องต้น ความเป็นมาของหมู่บ้านต่างๆ และวัฒนธรรมความเป็นอยู่อาศัยของชาวบ้านในเขตตำบลบ้านเรือนเป็นหลัก (สุวิภา จำปาวัลย์ และคณะ, 2550) ทำให้ลักษณะของงานไม่ได้มีการวิเคราะห์ในเชิงลึกในด้านต่างๆ แต่ให้ความสำคัญกับกระบวนการจัดการการท่องเที่ยวเป็นหลัก ซึ่งในปัจจุบันแทบจะมองไม่เห็นว่าการท่องเที่ยวได้เกิดขึ้นอย่างจริงจังในเขตนี้แต่อย่างใด

ในปี 2552 กลุ่มชมรมไทยรามัญได้เริ่มให้ความสนใจกับชาวมอญที่บ้านหนองตู่อย่างเห็นได้ชัดดังเห็นได้จากที่สุกัญญา เบาเนต นักโบราณคดีกรมศิลปากรได้เขียนบทความเรื่อง “เวียง-วัดเกาะกลางแห่งหริภุญชัย เชื่อมสายใยชุมชนมอญบ้านหนองตู่-บ่อควม จังหวัดลำพูน” ซึ่งมีเนื้อหาที่อธิบายแล้วชวนทำให้เข้าใจว่าชาวมอญบ้านหนองตู่เป็นกลุ่มคนที่สืบเชื้อสายมาจากชาวมอญในสมัยหริภุญชัย โดยพยายามอธิบายด้วยหลักฐานจากโบราณวัดเกาะกลางประกอบกัน

ในปี 2555 วิภาดา เพชรโชติ ได้เขียนบทความเรื่อง “พ่อนฝีมอญของชาวมอญบ้านหนองตู่และบ้านบ่อควม ตำบลบ้านเรือน อำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน” ตีพิมพ์ในวารสารสถาบันวัฒนธรรมและศิลปะ บทความให้รายละเอียดของพิธีกรรมพ่อนฝีมอญในเขตบ้านหนองตู่และบ้านบ่อควม โดยเป็นการอธิบายขั้นตอนของพิธีกรรมตั้งแต่การสร้างปะรำ ทำเครื่องเซ่นไหว้ และวันประกอบพิธี (วิภาดา เพชรโชติ, 2555: 35-42) ถือเป็นการให้ข้อมูลที่ดี แต่ก็ไม่ได้มีการวิเคราะห์เชื่อมโยงกับประเด็นทางด้านสังคมและประวัติศาสตร์ ในปีเดียวกันนี้ ณรงค์ โรจนโสธร ได้ทำวิทยานิพนธ์เรื่อง ศักยภาพของชุมชนชาวมอญในการบริหารจัดการแหล่งท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม บ้านหนองตู่-บ่อควม อำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน (ณรงค์ โรจนโสธร, 2555) อาจกล่าวได้ว่างานวิจัยเรื่องนี้แทบไม่มีความแตกต่างไปจากงานของสุวิภา จำปาวัลย์ และคณะ

ในปัจจุบันชุมชนได้มีความตื่นตัวในเรื่องการอนุรักษ์วัฒนธรรมของชาวมอญมากขึ้น ดังเห็นได้จากนายจันทร์ เขียวพันธ์ุ ได้จัดทำโครงการวิจัยกระบวนการฟื้นฟูอาหารพื้นบ้านมอญสู่การเชื่อมโยงวัฒนธรรมชุมชน องค์ความรู้ท้องถิ่นและความมั่นคงด้านอาหารของชุมชนบ้านหนองตู-บ่อควา ตำบลบ้านเรือน อำเภอป่าซางจังหวัดลำพูน โดยได้รับทุนสนับสนุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย โดยมีเป้าหมายเพื่ออนุรักษ์อาหารของชาวมอญ และให้เกิดการสืบทอดในชีวิตประจำวัน (นายจันทร์ เขียวพันธ์ุ, 2556) อาจกล่าวได้ว่าโครงการวิจัยนี้เป็นผลมาจากความรู้สึกโหยหาอดีต และเป็นปฏิกิริยาโต้กลับของนายจันทร์ที่ต้องการอนุรักษ์อาหารมอญ ซึ่งถือเป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์ความเป็นมอญ

บทที่ 3

การร่างเค้าโครงประวัติศาสตร์หมู่บ้านของกลุ่มชาติพันธุ์ และประวัติศาสตร์สังเขปของหมู่บ้านต่าง ๆ

โดยมากแล้ว การจัดแบ่งช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ (periodization) มักเป็นเรื่องของนักประวัติศาสตร์ ดังปรากฏให้เห็นในงานศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นหลายเรื่อง แต่ในงานวิจัยเรื่องนี้ ซึ่งประกอบด้วยการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในหมู่บ้านของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ จำนวน 4 แห่งด้วยกัน คือ หมู่บ้านหนองตู ตำบลบ้านเรื่อน อำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน หมู่บ้านชาวญ้อ อูร์ คือ หมู่บ้านไร่ ตำบลบ้านไร่ อำเภอเทพสถิต จังหวัดชัยภูมิ หมู่บ้านชาวเลเวือะคือ หมู่บ้านป่าแม่ ตำบลป่าแม่ อำเภอแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน และสุดท้ายหมู่บ้านชาวลัวะ ตำบลสะลวง อำเภอแม่ริม จังหวัดเชียงใหม่ ได้ให้คนในท้องถิ่นเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการคัดเลือกเนื้อหาและจัดแบ่งช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ ทั้งนี้เพื่อให้ชุมชนได้เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ของตนเองอย่างแท้จริง

วิธีการศึกษาประวัติศาสตร์หมู่บ้านแต่ละแห่งประกอบด้วยขั้นตอนหลักๆ คือ

ขั้นตอนแรก เป็นการเก็บรวบรวมข้อมูลเบื้องต้นด้วยการสัมภาษณ์จากชาวบ้านหลายๆ คน หลายๆ กลุ่มสังคม เช่น จากชาวบ้านธรรมดา กลุ่มตระกูล ผู้นำชุมชน ปราชญ์ท้องถิ่น หรือพระ ทั้งนี้เพื่อให้ประวัติศาสตร์ที่สร้างขึ้นเป็นเสมือนตัวแทนของความทรงจำร่วมของคนในสังคม โดยการสัมภาษณ์นี้บางครั้งจะไปเก็บข้อมูลกับผู้ช่วยนักวิจัยที่เป็นชาวบ้านในท้องถิ่น นอกจากนี้ในขณะเดียวกันก็เป็น การทำความเข้าใจพื้นภูมิ (background) ของทางชุมชนไปด้วย

ขั้นตอนที่สอง การคุยกลุ่มย่อยกับชาวบ้านที่เป็นเหมือนกับผู้ช่วยนักวิจัย ทั้งนี้เพื่อจัดทำโครงร่างของประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเบื้องต้นเสียก่อน ก่อนที่จะนำโครงร่างนี้ไปประชุมกับชาวบ้าน

ขั้นตอนที่สาม นัดประชุมชาวบ้านโดยให้ผู้ใหญ่บ้านหรือผู้นำชุมชนประชาสัมพันธ์เพื่อทำการคัดเลือกตัวแทนของคนในหมู่บ้านมาประชุม โดยไม่ได้กำหนดจำนวนผู้เข้าร่วมประชุม ทั้งนี้เพื่อให้เป็นไปตามความเห็นของคนในหมู่บ้านเป็นหลัก

ขั้นตอนที่สี่ การประชุมตัวแทนชาวบ้านเพื่อจัดทำโครงร่างประวัติศาสตร์หมู่บ้าน ในขั้นตอนนี้ จะมีการนำประวัติศาสตร์ที่ทำการจัดแบ่งโครงเรื่องเบื้องต้นเสนอต่อที่ประชุม และมีการเสริมเรื่องราวเพิ่มขึ้น โดยการประชุมชาวบ้านนี้ได้ทำเฉพาะในหมู่บ้านหนองตู และบ้านเมืองกะเท่านั้น สำหรับที่หมู่บ้านป่าแม่ไม่ได้จัดทำ เพราะปัญหาการเมืองภายในหมู่บ้านในช่วงการเปลี่ยนแปลงกำนันของหมู่บ้าน ชาวบ้านจึงใช้ระบบการคุยในกลุ่มของตระกูลแทน ซึ่งก็ให้การยอมรับเนื้อหาที่ร่างไปในเบื้องต้น สำหรับที่บ้านไร่ ผู้ใหญ่บ้านเห็นด้วยตามกลุ่มของผู้ช่วยนักวิจัยในท้องถิ่นที่ผู้วิจัยประสานงานด้วย เพราะผู้ใหญ่บ้านถือว่ากลุ่มบุคคลดังกล่าวเป็นกลุ่มคนที่มีความรู้ดี

ขั้นตอนที่ห้า การแปลภาษา เป็นการแปลเนื้อหาจากภาษาไทยเป็นภาษาท้องถิ่น ทำได้เฉพาะบ้านหนองตู บ้านไร่ และบ้านป่าแม่ เท่านั้น ส่วนบ้านเมืองกะไม่สามารถทำได้ เพราะภาษาสูญแล้ว

ขั้นตอนที่หก เป็นการจัดทำโปสเตอร์ (ไวนิล) ประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านเพื่อไปติดในหมู่บ้าน (พื้นที่สาธารณะ) ทั้งนี้ด้านหนึ่งเพื่อเป็นการเผยแพร่ความรู้ที่ได้ และอีกด้านหนึ่งเพื่อเป็นกระบวนการตรวจสอบเนื้อหาทางประวัติศาสตร์ว่ามีความถูกต้องหรือไม่จากคนในหมู่บ้านทั้งหมด ซึ่งพบว่า

ชาวบ้านให้การยอมรับ นอกจากนี้บางหมู่บ้านยังได้มีการจัดทำแผ่นพับแจก และยังมีการบรรยาย สาธารณะและจัดทำกิจกรรมต่างๆ อีกด้วย

จากขั้นตอนทั้งหมด โครงร่างทางประวัติศาสตร์และเนื้อหาที่ได้จึงน่าจะเป็น “ตัวแทน” ของ ความทรงจำของคนในหมู่บ้านได้ และเนื้อหาทางประวัติศาสตร์นั้นได้รับการยอมรับ

3.1 หมู่บ้านชาวน้ำจืดที่บ้านไร่ จังหวัดชัยภูมิ

ที่ผ่านมาสถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเอเชีย มหาวิทยาลัยมหิดลได้ลงพื้นที่ทำงานที่ หมู่บ้านวังอ้ายโพธิ์ ต.บ้านไร่ มาเป็นเวลานาน ถึงจะมีความสะดวกพอควรในเรื่องการประสานงานกับ คนในท้องถิ่นที่ แต่ด้วยคุณกิตติพงษ์ นักวิจัยทางด้านพฤกษศาสตร์ชาติพันธุ์ที่ลงไปทำงานในหมู่บ้านนี้ ได้ให้ความเห็นว่าชาวบ้านในหมู่บ้านค่อนข้างแตกออกเป็นกลุ่มๆ และปราชญ์ชาวบ้านเริ่มไม่ค่อยอยาก ทำงานวิจัยพวกนี้แล้ว ประกอบกับพื้นที่บ้านไร่มีความน่าสนใจมากกว่าเพราะตั้งอยู่ใกล้กับช่องเขาและ พบแหล่งโบราณคดี ซึ่งน่าจะช่วยตอบโจทย์ในเรื่องชาวน้ำจืดกับรัฐทวารวดี ดังนั้น ผู้วิจัยจึงได้เลือก พื้นที่บ้านไร่เป็นพื้นที่วิจัย

การเข้าไปเก็บข้อมูลที่บ้านหนองตูมทั้งหมด 6 ครั้งด้วยกัน ได้แก่ ครั้งที่ 1 ระหว่างวันที่ 20-23 กันยายน 2555, ครั้งที่ 2 ระหว่างวันที่ 9-12 พฤศจิกายน 2555, ครั้งที่ 3 ระหว่างวันที่ 17-19 พฤศจิกายน 2555, ครั้งที่ 4 ระหว่างวันที่ 4-7 มกราคม 2556, ครั้งที่ 5 ระหว่างวันที่ 11-12 มกราคม 2556, ครั้งที่ 6 ระหว่างวันที่ 8-9 มกราคม 2557 รวมบุคคลที่สัมภาษณ์ทั้งหมด 25 คน

3.1.1 ลักษณะความสัมพันธ์ของคนในชุมชน

หมู่บ้านไร่เป็นหมู่บ้านที่สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมแห่งเอเชียได้สร้างเครือข่ายและ พัฒนานักวิจัยท้องถิ่นเอาไว้เมื่อหลายปีก่อน ทำให้การทำงานค่อนข้างสะดวก เพราะนักวิจัยท้องถิ่น สามารถเข้าใจประเด็นของการทำงานได้รวดเร็ว และมีประสบการณ์ในการทำงาน

หมู่บ้านไร่ค่อนข้างแตกต่างไปจากหมู่บ้านวังอ้ายโพธิ์ เพราะหมู่บ้านวังอ้ายโพธิ์คนในหมู่บ้าน แบ่งออกเป็นกลุ่มทางสังคมหลายกลุ่ม ซึ่งแต่ละกลุ่มค่อนข้างจะไม่สามารถทำงานร่วมได้ดีนัก โดยเฉพาะในระยะหลังที่ปัญหาการเมืองมีความรุนแรงขึ้น ในขณะที่บ้านไร่ไม่ค่อยมีปัญหาเรื่องความ แตกต่างกันของคนในชุมชน ทำให้สามารถเดินไปเก็บข้อมูลได้ทุกบ้าน ข้อมูลจึงมีลักษณะค่อนข้าง กระจาย อีกทั้งด้วยการที่ได้รับการฝึกฝนให้เป็นนักวิจัยท้องถิ่น ทำให้นักวิจัยท้องถิ่นมีความสนใจต่อ ข้อมูลต่างๆ อยู่อย่างสม่ำเสมอ

สำหรับนักวิจัยท้องถิ่นในหมู่บ้านไร่ที่มีวิจัยของมหาวิทยาลัยมหิดลเคยทำงานด้วยนั้นมีอยู่ 2 คนคือ นายพนม จิตรจำนง และนายประยูร มงทองหลวง ส่วนอีก 2 คนที่นักวิจัยท้องถิ่นได้ชวนให้เข้า มาร่วมโครงการด้วยนั้นมีอีก 2 คนคือ นายเปลี่ยน เย็นจิตร์ธ และนายสวีย์ วงษ์ศรี ซึ่งทั้งสองสามารถ สังเกตเห็นถึงความเปลี่ยนแปลงได้อย่างน่าสนใจ ตัวอย่างเช่นนายเปลี่ยนถึงจะไม่รู้หนังสือแต่ก็สามารถ เป็นทั้งแหล่งข้อมูลและล่ามในการถามคำถามต่างๆ ได้ดี ส่วนนายสวีย์ จากเดิมที่ไม่กล้าแสดงออกก็ เป็นคนที่กล้าแสดงออกในการอธิบายสิ่งต่างๆ มากขึ้น เช่น การอธิบายต่อชาวบ้านจำนวนมากๆ เป็นต้น กลับมาที่นายพนม และนายประยูร ข้อเด่นอย่างหนึ่งของทั้งสองคนนั้นคือการที่เคยเป็นครูอัตราจ้าง

เพื่อสอนภาษาญักรในโรงเรียนบ้านไร่ ทำให้เมื่อผู้วิจัยได้จัดกิจกรรมคือโครงการ 1+1=1 นั้นทำให้ครูในโรงเรียนให้ความร่วมมือ และสามารถเป็นตัวหลักในการจัดกิจกรรมได้เป็นอย่างดี (จะอธิบายต่อไป)

นอกจากนี้แล้ว ผู้นำชุมชนคือผู้ใหญ่บ้านของบ้านไร่ยังเป็นผู้ที่มีความเข้มแข็งและมีความเป็นผู้นำ ทำให้ชาวบ้านให้ความร่วมมือเป็นอย่างดี ซึ่งสามารถสังเกตได้จากการประชาสัมพันธ์เพื่อจัดประชุมชาวบ้าน

3.1.2 การจัดทำเค้าโครงประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านไร่

ภายหลังจากการสัมภาษณ์รายบุคคลในหมู่บ้านบ้านไร่จนได้ข้อมูลในระดับหนึ่งแล้ว ผู้วิจัยได้ประชุมกับชาวญักรบ้านไร่เพื่อจัดทำเค้าโครงประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านนั้น โดยอาศัยผู้ช่วยวิจัยหรือนักวิจัยท้องถิ่นจำนวน 4 คนหลักคือ นายพนม จิตรจำนง นายประยูร มงทองกลาง นายเปลี่ยน เย็นจตุรัส และนายสวิทย์ วงษ์ศรี ทั้งในเรื่องของการเก็บข้อมูลและการจัดทำเค้าโครงประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านก่อนที่จะนำเสนอให้กับชาวบ้านในหมู่บ้านได้รับทราบในที่ประชุม ซึ่งได้จัดขึ้นโดยได้รับความร่วมมือจากผู้ใหญ่บ้านสิทธิศักดิ์ ทองสะอาด ในการประชุมชาวบ้านเมื่อวันที่ 12 มกราคม 2556 มีชาวบ้านในหมู่บ้านมาร่วมประชุมประมาณ 80 คน (ราว 7-8 เปอร์เซ็นต์ของชาวบ้านในหมู่บ้าน) ชาวบ้านที่มาร่วมประชุมในวันนั้นเห็นด้วย และในขั้นตอนการนำเสนอเนื้อหาทางประวัติศาสตร์นั้น ผู้ช่วยวิจัยได้อธิบายเป็นภาษาญักรให้กับชาวบ้านฟัง ซึ่งยังทำให้ชาวบ้านเข้าใจได้ชัดเจนและง่ายขึ้น



ภาพที่ 3.1 การเขียนประวัติศาสตร์ร่วมกับทีมผู้ช่วยภายหลังจากการเก็บข้อมูลภาคสนามเพื่อนำไปจัดทำโปสเตอร์และหนังสือประวัติของหมู่บ้าน โดยมีการแปลเนื้อหาในโปสเตอร์เป็นภาษาญักรด้วย



ภาพที่ 3.2 การนำเสนอโครงสร้างประวัติศาสตร์หมู่บ้านไร่ให้กับชาวบ้านรับทราบ

ผลจากการเขียนประวัติศาสตร์กับคนในท้องถิ่น สามารถแบ่งช่วงสมัยทางประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านออกเป็น 6 สมัย ดังนี้

- เรื่องที่ 1 คือ นิทานและตำนานของชาวนุญฮุก
- เรื่องที่ 2 คือ มอญโบราณในสมัยทวารวดี
- เรื่องที่ 3 คือ ประวัติความเป็นมาของบ้านไร่
- เรื่องที่ 4 คือ เรื่องราวเกี่ยวกับโจรหรือเสือ
- เรื่องที่ 5 คือ การค้าขายแลกเปลี่ยนในสมัยก่อน
- เรื่องที่ 6 คือ การเปลี่ยนแปลงสังคมและเศรษฐกิจของหมู่บ้าน

สำหรับยุคสมัยทางประวัติศาสตร์ทั้ง 6 ช่วงเวลาข้างต้นได้ทำการเขียนขยายและวิเคราะห์ในบทถัดๆ ไป แต่เมื่อจัดทำเป็นโปสเตอร์และแผ่นพับแจกให้กับชาวบ้าน ผู้วิจัยและผู้ช่วยจึงได้ย่อให้สั้นขึ้น เหลือเพียง 2 เรื่องหลักเท่านั้นคือ เรื่องแรกคือ ชาวนุญฮุกต้นกำเนิดบ้านไร่ และเรื่องที่สองคือ ประวัติหมู่บ้านไร่ (ส่วนเนื้อหาของประวัติศาสตร์หมู่บ้านไร่ที่ยาวขึ้นนั้นได้ทำเล่มแยกต่างหากออกไปอีกเล่มหนึ่ง ซึ่งนำเสนออยู่ในโครงการนี้เช่นกัน)

สำหรับเนื้อหาประวัติศาสตร์สังเขปของหมู่บ้านไร่มีดังนี้

1. ประวัติศาสตร์สังเขปของหมู่บ้านไร่

ชื่อ: “ความเป็นมาของหมู่บ้านไร่”

[ฉบับทำโปสเตอร์ และแผ่นพับ]

[ภาษาไทย]

ชาวนุญฮุกต้นกำเนิดบ้านไร่

ชาวนุญฮุกเป็นกลุ่มคนที่พูดภาษามอญโบราณตรงกับภาษาในจารึกสมัยทวารวดี เมื่อพันปีที่แล้ว มีร่องรอยในนิทานของชาวนุญฮุกว่าเคยปกครองพื้นที่ลุ่มมาก่อนแล้วอพยพขึ้นมาที่ราบสูง

จากหลักฐานทางโบราณคดีพบว่าตรงบ้านไร่และช่องซิดมีเศษเครื่องถ้วยโบราณ เช่น เครื่องถ้วยจีน และเขมร มีอายุราวพุทธศตวรรษที่ 16-18 แสดงว่าชาวญ้อโบราณตั้งบ้านเรือนและทำการค้ากับชุมชนในเขตลำนันธิ

ชาวญ้อสมัยก่อน เดินทางไปค้าขายแลกเปลี่ยนกับคนที่ป่าเหนือจนรงค์ในช่วงฤดูหนาว โดยจะนำคอปไฟได้ กำล้อกำเกวียน น้ำผึ้ง พริก แก่นคูน น้ำกลาย (ใช้กินกับหมาก) ฯ ไปแลกเอาเกลือ ผ้า ด้าย และเข็ม กลับมาที่บ้าน

ประวัติหมู่บ้านไร่

บ้านไร่มีชื่อในภาษาญ้อว่า “โดง คมะ” บ้านเดิมอยู่ที่ช่องตบเต่า บ้านปรกใหญ่ (โนนสำราญ) และบ้านวังแล แต่เมื่อ 80 ปีก่อนเกิดโรคฝีดาษระบาดจึงอพยพมารวมกันที่บ้านไร่ (บ้าน=โดง, คมะ=ไร่) เพราะอุดมสมบูรณ์อยู่ใกล้กับห้วยซบห้วย บ่อน้ำพระ และน้ำซบ ตอนนั้นบ้านเรือนมีอยู่ประมาณ 6 หลัง อาชีพหลักปลูกข้าวไร่ ฝ้าย และข้าวฟ่าง ทางการระลอก

จนเมื่อราว 2510 เศษๆ มีคนอพยพเข้ามามากขึ้นโดยชาวบ้านมีศาลเจ้าพ่อขุนหมื่นขุนพลเป็นศูนย์รวมจิตใจ และพัฒนาความเป็นอยู่ด้วยการเริ่มปลูกพืชเศรษฐกิจเช่นมันสำปะหลัง ข้าวโพด อ้อย ฯ ในไม่ช้าถนนและไฟฟ้าได้เริ่มเข้ามาเมื่อราวๆ 2530 ทำให้ชาวบ้านขยายพื้นที่ทำไร่ทำสวนกันทั่วครอบครัวและมีชีวิตดีขึ้นจนถึงปัจจุบัน

[ภาษาญ้อ]

ชะม้อฮค้อฮ เคย โลง ท้อง โดง คมะ

มะนีฮ ชะม้อฮค้อฮ คอง โดง คมะ

มะนีฮ ญ้อกร กะเพิลี พาช่า มอญ นังเดิม. เตียว ญ้อ ชมัย (สมัย) ทวารดี มวยชะมูร โลง เอย. นอม เรืองเล่า คอง มะนีฮ ญ้อกร เคย ท้อง ที่ กลอม โลง. ชะม้อฮ กอ? พาชะกอ? โลง ท้อง แทว กร.

พ้อบ คอง นังดีฮ นังเดิม. คะ โดง คมะ นอม ปะมาก แจฮ คอง อวร ชะม้อฮค้อฮ. นอม อายุ ปะมาน จัซเตรา แลจ จัซฮิจาม. ชะม้อฮค้อฮ ดี ญ้อกร เคย ท้อง แทฮ โดง. เคย อร เทียว คะโย? คอง ญ้อ โดง ชัร ที่.

มะนีฮ ญ้อกร ชะม้อฮค้อฮ อร คะโย?. คอง ทะพ้อก คอง ญ้อ มะนีฮ กาย แทว โดง ขวร. ฮีตุ? จัซบาร เจียด ตัย กัม ลอ กัม เกียน. ดากชาย ปะแกว แก่นคูน ฮีกาย ฮวา?ทักตาย อร ทะพ้อก. แทฮ ปรัก ญ้อ ฮีวาร์ ฮีซูล เจียด โจว โดง.

โดง คมะ ชะม้อฮค้อฮ

โดง คมะ ชะม้อฮค้อฮ เคย ท้อง ของ ตบเต่า. โดง ตรือกอะโต วังแร่ ยอน แทฮโรก ตุ่ม (ฝิดาด?) ระบาด. ทัวฮร ชะมัย ฮีจาม ขวย ฮนาม พาชะกอ? ยายโลง โรม ท้อง แทว โดง คมะ. บอน ท้อง ชะบาย ชะบูต บอนปา? จา? ปา?ฮาบ ชะบาย ชะบูต นอม ฮี? ท้อง เตรา ครัว ปา? คมะ ออก ชไร?

ทอ แลจ ชมัย พอซอ (พ.ศ.) บารพัน ชุนโซก จัซฮนาม นอม มะนีฮ กาย ยาย โลง
ท็อง โดง คมะมะ. นอม ศาลเจ้าพ่อขุนหมื่นขุนพล แทฮ บอน นับทือ. ทูล กุฮ จี ฮนาม กอ
นอม มะนีฮ เตลี ฟายซู? เตลี ฮลี? เบา กอ กุฮ ลอ? กอ นอม โดร? ลาด ยาง ไฟฟ้า ลอบ
โลง. ปะมาน บารพัน ชุนโซก ปี?ชวย. โดง คมะมะ กอ นอม โดง เตลี ดิน ปา? กุล มะนีฮ
ดุก ครัว เจริญ ดิน ตอ ดุก ออ?.

2. ปัญหาบางประการของโครงร่างประวัติศาสตร์ชาวนุญฮกรที่บ้านไร่

ความจริงเนื้อหาของประวัติศาสตร์สังเขปข้างต้นเป็นการเขียนยกรวมกันของโครงร่าง
ประวัติศาสตร์หมู่บ้าน 6 สมัย แต่ด้วยพื้นที่จำกัดของโปสเตอร์และแผ่นพับที่แจกชาวบ้านทำให้ไม่
สามารถบรรจุข้อมูลได้มากนัก อีกทั้งยังเป็นการทำงานหมู่บ้านแรกๆ ของโครงการทำให้ยังไม่สามารถ
กะเนื้อหาที่เหมาะสมได้ อย่างไรก็ตาม หลังจากนั้นได้มีการเขียนขยายงานต่อร่วมกับชาวบ้านที่เป็น
ผู้ช่วยวิจัย ซึ่งต่อมาได้จัดทำเป็นหนังสือประวัติศาสตร์หมู่บ้านแยกต่างหากอีกเล่มหนึ่ง ในที่นี้จะขอ
อธิบายปัญหาบางประการเกี่ยวกับช่วงสมัยทางประวัติศาสตร์แต่ละสมัย ดังนี้

เรื่องที่ 1 คือ นิทานและตำนานของชาวนุญฮกร

เป็นนิทานที่เล่ากันอยู่ในกลุ่มของชาวนุญฮกรสืบทอดกันมาช้านาน มีหลายเรื่องด้วยกัน แบ่ง
เนื้อหาออกเป็น 2 กลุ่มคือ กลุ่มแรกเป็นนิทานที่มีแกนเรื่องอยู่ที่สัตว์และพืชหรือนิทานชาวนุญฮกรกับ
ธรรมชาติเช่น กลอย ข้าว ข้าวฟ่าง ลูกเดือย เป็นต้น ผู้วิจัยกำหนดให้เป็นนิทานในสมัยเริ่มต้นการทำ
กสิกรรม

อีกกลุ่มหนึ่งคือนิทานประวัติศาสตร์ ได้แก่ นิทานเรื่องชาวนุญฮกรกลัวคนไทยจับเอาเล็บไปทำ
หลังคา และนิทานเรื่องชาวนุญฮกรร่วมมือกับยาโม นิทานกลุ่มหลังนี้ค่อนข้างอ่อนไหวต่อความขัดแย้ง
ทางชาติพันธุ์ ซึ่งจะขอยกไปอธิบายในหัวข้อถัดไป

นิทานและตำนานถึงจะถูกมองว่าเป็นเรื่องเหลวไหลเพราะไม่สามารถหาหลักฐานอ้างอิงได้และ
ยากต่อการกำหนดอายุ แต่ก็ยังเป็นข้อมูลเท่าที่เหลืออยู่เพียงแหล่งเดียว ดังนั้น ในแง่มุมของการวิเคราะห์
ตำนานจึงใช้แนวคิดทางด้านคติชนวิทยา การแปลความทางตรง การแปลความระดับโครงสร้าง
(structuralism) และการเทียบเคียงกับเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์เท่าที่สามารถทำได้

เรื่องที่ 2 คือ มอญโบราณในสมัยทวารวดี

ความจริงเมื่อ 20-30 ปีที่แล้วชาวนุญฮกรเองไม่เคยรับรู้มาก่อนว่าพวกตนมีภาษาที่ใกล้เคียงกับ
คนในสมัยทวารวดีหรือเมื่อ 1,000 ปีที่แล้ว ความรู้เกี่ยวกับทวารวดีเป็นความรู้ที่นักวิชาการเพิ่งนำไป
เผยแพร่ให้เมื่อราว 10 ปีก่อนจากโครงการวิจัยของสถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรม นำโดย ศ.ดร.สุวิไล
เปรมศรีรัตน์ ดังนั้น เมื่อผู้วิจัยเสนอว่าเนื้อหาประวัติศาสตร์ทวารวดีจะให้เขียนลงไปด้วยหรือไม่
ชาวบ้านที่เป็นผู้ช่วยวิจัยเสนอว่าอยากให้ใส่ประวัติในส่วนนี้ลงไปด้วยเป็นเพราะต้องการทราบถึงที่มาที่
ไปของตนเองให้แน่ชัด “ชาวบ้านจะได้รู้” (สัมภาษณ์ นายสวิต วงษ์ศรี, 2556) สาเหตุที่ชาวบ้านให้
ความสนใจกับเรื่องทวารวดี เพราะชาวนุญฮกรต่างสงสัยถึงที่มาที่ไปของตนมานานแล้ว ซึ่งสะท้อนภาวะ
ไร้รากทางสังคมของชาวนุญฮกร

นอกเหนือไปจากข้อมูลเรื่องทวารวดีแล้ว ในขั้นตอนการสืบค้นหลักฐานร่องรอยทวารวดีจึงได้มีการสำรวจแหล่งโบราณคดีด้วย ดังนั้น ผู้วิจัยได้ดำเนินการสำรวจแหล่งโบราณคดีในเขตบ้านไร่ ทำให้พบหลักฐานทางโบราณคดีที่น่าสนใจ และได้สอนให้ชาวบ้านที่เป็นผู้ช่วยวิจัยมีทักษะในการดูโบราณวัตถุประเภทเครื่องถ้วย และการสังเกตสภาพแหล่งโบราณคดีอีกด้วย

เรื่องที่ 3 คือ ประวัติความเป็นมาของบ้านไร่

เป็นเรื่องราวที่อธิบายที่มาที่ไปของหมู่บ้านไร่ หรือในภาษาญัฮกุรคือ “โด่งคะมา” เป็นข้อมูลที่ยังคงหลงเหลือชาวบ้านที่ย้ายมาจากหมู่บ้านเดิมที่ช่องดับเต่าให้สัมภาษณ์อยู่บ้าง โดยเรื่องการย้ายหมู่บ้านนี้เกิดขึ้นเมื่อประมาณ 70 ปีมาแล้ว (ราวๆ 2480) ข้อมูลที่ได้จากการสัมภาษณ์ส่วนใหญ่แล้วพูดสั้นๆ เท่านั้น ไม่มีเรื่องราวอะไรมาก เพราะชาวบ้านที่เหลืออยู่ย้ายมาตอนเด็กๆ ในเรื่องประวัติความเป็นมาของหมู่บ้านนั้นได้เคยถามผู้ใหญ่บ้าน แต่ไม่สามารถให้ข้อมูลอะไรได้ เพราะเป็นชาว “ส่วย” ที่ย้ายมาจากจังหวัดบุรีรัมย์เมื่อหลายปีก่อน

เรื่องที่ 4 คือ เรื่องราวเกี่ยวกับโจรหรือเสือ

ชาวบ้านไร่ต่างรับรู้กันโดยทั่วไปว่าในสมัยก่อนเมื่อกว่า 50 ปีมาแล้ว เคยมีโจรหรือที่เรียกว่า “เสือ” เข้ามาปล้นหมู่บ้าน เป็นเหตุการณ์ที่ชาวบ้านจดจำกันด้วยความกลัวและเป็นเรื่องเล่าที่เล่าสืบทอดกันมาโดยตลอด เมื่อเทียบกันระหว่างหมู่บ้านไร่กับหมู่บ้านอื่นเช่นบ้านวังอ้ายโพธิ์แล้ว บ้านไร่ไม่ได้รับผลกระทบจากโจร เพราะเป็นแหล่งกบดานของโจร แต่ก็เป็นเรื่องที่อยู่ในความทรงจำของชาวบ้านเป็นอย่างดี

เรื่องที่ 5 คือ การค้าขายแลกเปลี่ยนในสมัยก่อน

เป็นเรื่องราวการค้าระหว่างชาวญัฮกุรกับคนในพื้นที่ราบหรือ “คนทุ่ง” ในเขตอำเภอบำเหน็จณรงค์ โดยชาวญัฮกุรนำของป่าต่างๆ ไปแลกกับเกลือ และสินค้าจำเป็นต่างๆ และยังมีการใช้ซอชิงติดเป็นเส้นทางไปยังลำสนธิ ซึ่งภายหลังจากถนนตัดเข้ามาที่หมู่บ้านเชื่อมต่อกับอำเภเทพสถิตและอำเภอบำเหน็จณรงค์ทำให้เส้นทางโบราณนี้หมดความสำคัญลง

ในที่ประชุมชาวบ้าน ผู้วิจัยและผู้ช่วยได้นำเสนอเรื่องนี้ให้กับทางชาวบ้านได้รับทราบว่าสมัยก่อนมีการค้าขายอะไรบ้าง ซึ่งชาวบ้านต่างเห็นด้วยทั้งหมดกับข้อมูล

เรื่องที่ 6 คือ การเปลี่ยนแปลงสังคมและเศรษฐกิจของหมู่บ้าน

เป็นช่วงสมัยของการเปลี่ยนแปลงทั้งสังคมและเศรษฐกิจของชาวญัฮกุร ซึ่งจากการวิเคราะห์ตนเองของชาวบ้านแล้วพบว่าสาเหตุหลักอย่างหนึ่งมาจากการเข้ามาของชาวไทยอีสาน (ลาว) ซึ่งเข้ามาพร้อมกับการปลูกพืชเศรษฐกิจต่างๆ เช่น มันสำปะหลัง และเมื่อไฟฟ้าเข้ามาเมื่อราว พ.ศ.2530 ยิ่งทำให้ทุกอย่างเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็ว

อย่างไรก็ตาม ด้วยการที่มีคนไทยอีสานอยู่ภายในหมู่บ้านทำให้เรื่องบางเรื่องชาวบ้านเลือกที่ไม่นำเสนอทั้งในโปสเตอร์และประวัติศาสตร์หมู่บ้านเล่มเล็กเช่นเรื่องที่ว่าชาวญัฮกุรไปช่วยยาโมรบกับเจ้าอนุวงศ์หรือทหารลาว

เนื้อหาและข้อมูลประวัติศาสตร์สังเขปของหมู่บ้านไร่ข้างต้นได้นำไปสู่การเขียนขยายต่อเป็นประวัติศาสตร์หมู่บ้านทั้งในงานวิจัยเล่มนี้และงานวิจัยที่เป็นประวัติศาสตร์เล่มเล็ก ซึ่งชาวบ้านได้ตรวจในเบื้องต้นแล้วพบว่ามีความถูกต้อง และยังได้ใช้ประวัติศาสตร์เล่มเล็กไปนำเสนอในงานแสดงชนเผ่าที่จังหวัดเชียงใหม่อีกด้วย (สัมภาษณ์ นายพนม จิตรจำนง, 2556)

3.2 หมู่บ้านชาวมอญที่บ้านหนองคู จังหวัดลำพูน

หมู่บ้านหนองคูตั้งอยู่ในเขตตำบลบ้านเรือน อำเภอบ้านโฮ่ง จังหวัดลำพูน เป็น 1 ใน 2 หมู่บ้านชาวมอญในจังหวัดลำพูน หมู่บ้านที่อยู่ติดกันคือบ้านบ่อควา ซึ่งเดิมเป็นหมู่บ้านเดียวกันเพียงแยกออกไปตั้งหมู่บ้านใหม่เมื่อ พ.ศ.2526 เท่านั้น ดังนั้น การศึกษาประวัติศาสตร์ของชาวมอญที่จังหวัดลำพูนจึงเน้นไปที่การศึกษาและทำกิจกรรมที่หมู่บ้านหนองคูเป็นหลัก ส่วนบ้านบ่อควาก็ได้มีการเก็บข้อมูลด้วยการสัมภาษณ์เช่นกัน

การเข้าไปเก็บข้อมูลที่บ้านหนองคูรวมทั้งหมด 4 ครั้งด้วยกัน ได้แก่ ครั้งที่ 1 ระหว่างวันที่ 29-31 พฤษภาคม-1 เมษายน 2555, ครั้งที่ 2 ระหว่างวันที่ 11-18 สิงหาคม 2555, ครั้งที่ 3 ระหว่างวันที่ 31 สิงหาคม - 5 กันยายน 2555, ครั้งที่ 4 ระหว่างวันที่ ระหว่าง 3-22 เมษายน 2556 จำนวนผู้สัมภาษณ์ทั้งหมด 30 คน โดยเลือกคนที่เป็นผู้อาสาสู่อัตตผู้ผู้นำหมู่บ้าน ผู้นำหมู่บ้านในปัจจุบัน ผู้อำนวยการโรงเรียน เจ้าอาวาสวัด และผู้นำเยาวชนบางคน

3.2.1 ข้อสังเกตความสัมพันธ์ของคนในชุมชน

บ้านหนองคูเป็นหมู่บ้านแรกที่เลือกเข้าไปเก็บข้อมูล เพราะเป็นหมู่บ้านที่สามารถเดินทางได้ง่ายที่สุด และอยู่ในช่วงของแผนงานดำเนินการในงวดแรก ประกอบกับผู้วิจัยรู้จักกับคนในชุมชนมาก่อนหน้านี้แล้ว คือนายจันทร์ เขียวพันธ์ุ 73 ปี ซึ่งเป็นคนหนึ่งที่มีบทบาทสูงในการอนุรักษ์วัฒนธรรมมอญในหมู่บ้านหนองคู และเป็นที่รู้จักของคนภายนอกไม่ว่าจะเป็นรายการโทรทัศน์เช่น รายการพันแสงรุ่ง และโดยเฉพาะนักวิชาการที่เข้ามาศึกษาเกี่ยวกับชาวมอญในจังหวัดลำพูน ดังนั้น ผู้วิจัยจึงได้เลือกที่จะเริ่มต้นเก็บข้อมูลและให้นายจันทร์เป็นผู้ที่ช่วยในการเก็บข้อมูล รวมถึงการร่างเค้าโครงประวัติศาสตร์ของหมู่บ้าน

แต่เมื่อทำงานไปได้สักระยะ จึงพบว่าคนในหมู่บ้านแบ่งออกเป็น 3 กลุ่มใหญ่ๆ คือกลุ่มของนายจันทร์ มีจำนวนไม่มาก และจำกัดวงอยู่ในเฉพาะหมู่เครือญาติหรือบุคคลที่เคยบวชเรียนด้วยกัน กลุ่มที่สองเป็นกลุ่มใหญ่ที่มีอำนาจในหมู่บ้านโดยเป็นกลุ่มของผู้ใหญ่บ้านในอดีตและปัจจุบันโดยมีผู้อาวุโสที่ชาวบ้านให้ความนับถือคือ อดีตพ่อหลวง (ผู้ใหญ่บ้าน) นายสุจิตต์ ญาณเผือก และพ่อหลวงมนตรี พันนา ซึ่งเป็นผู้ใหญ่บ้านคนปัจจุบัน กลุ่มที่สามคือ ชาวบ้านทั่วไปที่ไม่ได้สนใจเรื่องราวประวัติศาสตร์ของตนเองมากนัก

จากกลุ่มความสัมพันธ์ในหมู่บ้านทำให้การทำงานมีปัญหาอยู่บ้าง เพราะต้องพยายามให้ความสำคัญกับทั้งสองกลุ่มใกล้เคียงกัน กลุ่มหนึ่งมีความทรงจำทางประวัติศาสตร์ที่ให้น้ำหนักกับเหตุการณ์บางช่วง ทั้งนี้เพราะส่วนหนึ่งนายจันทร์เป็นผู้รู้ประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านหนองคูและวิถีชีวิตของชาวมอญดีมาก ทำให้ชาวบ้านโดยทั่วไปและคนภายนอกให้ความเชื่อถือ เมื่อผู้วิจัยซักถามชาวบ้าน

เกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านมักจะบิดให้ไปถนัดนายจันทร์เสมอ แต่ปัญหาคือช่วงชีวิตหนึ่งของนายจันทร์ในสมัยที่ยังบวชเป็นพระได้ออกจากบ้านหนองตูไปอยู่ที่วัดมหาธาตุบางเขนเมื่อ พ.ศ.2504 ภายหลังจากสึกเมื่อ พ.ศ.2524 ได้ไปอยู่ประเทศออสเตรเลียประมาณอีกเกือบ 20 ปีแล้วจึงกลับมาอยู่ที่บ้านหนองตูอีกครั้งหนึ่ง ดังนั้น ความทรงจำของนายจันทร์จึงมีการขาดช่วงไป แต่สิ่งหนึ่งที่ทำให้เข้าใจได้ด้วยคือ สาเหตุที่นายจันทร์มีความสนใจศึกษาประวัติศาสตร์อย่างมากมายนั้น เพราะนายจันทร์เล่าว่า “เมื่อกลับมาอยู่ที่บ้านหนองตู เห็นความเปลี่ยนแปลงของมอญบ้านหนองตูไปมากจึงเกิดความรู้สึกเสียขวัญวัฒนธรรมและวิถีชีวิตของชาวมอญ” จึงเริ่มต้นทำการศึกษา (สัมภาษณ์ นายจันทร์ เขียวพันธ์, 2555) เพราะฉะนั้นเนื้อหาทางประวัติศาสตร์ของนายจันทร์จึงมีลักษณะของความโหยหาอดีต (nostalgia) โดยให้ความสำคัญกับประวัติศาสตร์ในช่วงวัยเด็ก-วัยรุ่นเมื่อครั้งที่ชุมชนมอญยังไม่มี การเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว และให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมของชาวมอญ กระทั่งมีความพยายามในการ รื้อฟื้นวัฒนธรรมมอญดั้งเดิมในแบบที่นายจันทร์จดจำได้และสนับสนุนให้มีการเรียนอักษรมอญ เป็นต้น

ในขณะที่กลุ่มหลังคือกลุ่มของพ่อหลวงมีจำนวนมากและมีอำนาจในหมู่บ้านจึงเป็นผู้ผลิต เรื่องเล่าหลัก (master narrative) ของหมู่บ้าน ถึงอย่างนั้นก็มีจุดเด่น เพราะเป็นกลุ่มที่อยู่ในหมู่บ้านมา อย่างต่อเนื่องและเข้าใจความเปลี่ยนแปลงทางด้านสังคมและวัฒนธรรมในหมู่บ้านพอควร แต่ด้วยการที่ อยู่มาอย่างต่อเนื่องนี้เองทำให้เมื่อทุกอย่างมีการเปลี่ยนแปลงจึงไม่ทันได้สังเกตและเกิดการยอมรับ บางครั้งจึงไม่สามารถแยกแยะเหตุการณ์สำคัญที่เกิดขึ้นในชุมชนได้โดยเฉพาะ “วิกฤต” ทางด้าน วัฒนธรรม ซึ่งจะต่างจากกลุ่มของนายจันทร์ที่จะสังเกตความเปลี่ยนแปลงนี้อย่างชัดเจน ดังนั้น ในทาง ตรงกันข้าม นายจันทร์จะมีปฏิกิริยาต่อคนกลุ่มแรกค่อนข้างมาก เพราะมองว่าเป็นกลุ่มคนที่ไม่ห่วงแหน วัฒนธรรมมอญเท่าที่ควร ทำให้มีการอธิบายด้วยว่าอะไรคือวัฒนธรรมมอญแท้หรือไม่แท้ แท้แบบบ้าน หนองตูต่างจากมอญภายนอกเช่นมอญราชบุรีหรือพระประแดงอย่างไร (สัมภาษณ์ นายจันทร์ เขียวพันธ์, 2556)

อย่างไรก็ตาม ด้วยระบบราชการทำให้เวลาทางการติดต่อกิจกรรมต่างๆ ที่เกี่ยวกับมอญ จะต้องส่งหนังสือราชการและประสานงานผ่านนายมนตรี พันทนา ผู้ใหญ่บ้านคนปัจจุบัน ไม่ว่าจะเป็นการ แสดงศิลปวัฒนธรรมของชาวมอญ และพิธีสักการะพระนางจามเทวี (เจ้าแม่) แต่ปัญหาหนึ่งที่มีมักจะ ตามมาคือ มักจะได้ยินขวาลือและปัญหาอยู่บ่อยครั้งในเรื่องที่ทางจังหวัดลำพูนหรือหน่วยงานภายนอก เชิญชาวบ้านไปร่วมงานว่าเงินค่าตอบแทนที่ควรจะได้รับได้น้อยไปบ้างหรือไม่บ้าง บางครั้งจึงทำให้ คนในชุมชนเกิดความสงสัยว่าเงินนั้นหายไปไหนหรือได้มาไม่ครบ เพราะหน่วยงานภายนอกที่ติดต่อมา มีทั้งที่ติดต่อมาทางผู้ใหญ่บ้าน และบางที่ก็ติดต่อผ่านทางนายจันทร์อยู่บ้าง ทำให้ทั้งสองกลุ่มมีปัญหา เรื่องเงินเข้ามาเกี่ยวข้องกันอยู่เสมอ จนอาจกล่าวได้ว่าผลประโยชน์จากภายนอกค่อนข้างสร้างปัญหา ให้เกิดความแตกแยกภายในชุมชนพอสมควร เรื่องทั้งหมดนี้จะส่งผลกระทบทำให้ทั้งสองกลุ่มไม่ สามารถเข้าประชุมด้วยกันได้

นอกจากนี้แล้ว เมื่อ 2 ปีที่แล้วได้มีการก่อตั้ง “ชมรมมอญหรือมอญชัย” ขึ้น โดยมีนางสาวปิยวดี เล่ห์แสน เป็นประธานของชมรม ซึ่งชมรมนี้มีความสัมพันธ์อันดีกับกลุ่มของพ่อหลวงคนปัจจุบัน และ กลุ่มคนแก่อีกหลายคนที่ได้รับยกย่องว่าเป็นผู้รู้เรื่องเก่าๆ ต่างๆ ในหมู่บ้าน โดยเฉพาะนายอำพล เล่ห์แสน ซึ่งถือเป็นผู้รู้ที่สำคัญในหมู่บ้านอีกคนหนึ่ง ชมรมนี้เป็นชมรมที่กำลังมีบทบาทสำคัญต่อการ ขับเคลื่อนการอนุรักษ์และรักษาวัฒนธรรมมอญของชุมชน ปัญหาของชมรมนี้อยู่อย่างหนึ่งคือมีแนวโน้ม

ในการรับวัฒนธรรมมอญจากภายนอกที่มีความเข้มแข็งเช่นจากราชบุรีหรือพระประแดงเข้ามาใช้ในการรื้อฟื้นวัฒนธรรมของตนเองค่อนข้างสูง

สาเหตุที่เป็นเช่นนั้นเพราะชาวมอญที่บ้านหนองดู่เป็นอีกกลุ่มหนึ่งที่ “สมาคมไทยรามัญ” ได้เข้ามาเคลื่อนไหวเพื่อสร้างเครือข่ายของชนชาติมอญขึ้น เช่นการส่งจดหมายเชิญให้ไปร่วมงานประเพณีของชาวมอญที่ราชบุรีและสมุทรปราการ เป็นต้น ซึ่งเป็นความเคลื่อนไหวที่เกิดขึ้นในช่วงไม่กี่ปีที่ผ่านมา เมื่อไม่นานมานี้เมื่อต้นเดือนมีนาคม 2556 ชาวมอญบ้านหนองดู่ได้เดินทางไปอำเภอพระประแดง จังหวัดสมุทรปราการ เพื่อไปเข้าร่วมงานประเพณีของชาวมอญและมีการประชุมแผนการจัดวันชาติมอญ และหลังจากการกลับมาที่บ้านหนองดู่ ทางชมรมมอญหริภุญชัยได้จัดงานวันสงกรานต์ขึ้น เมื่อวันที่ 16 เมษายน 2556 ในงานได้มีทั้งการรื้อฟื้นประเพณีเก่าขึ้นมาและมีการประดิษฐ์ประเพณีใหม่เข้าไปด้วย ได้แก่ การแห่ธงตะขาบ การแห่หงส์ และการให้คนแก่มาที่วัดหนองดู่เพื่อทำพิธีรดน้ำดำหัว รวมถึงเยาวชนและชาวบ้านยังแต่งกายด้วยชุดมอญอย่างภาคภูมิใจและพร้อมเพรียง ซึ่งเป็นปรากฏการณ์ที่หายไปจากชุมชนนานแล้ว (สัมภาษณ์ นางสาวปิยวดี เล่ห์แสน, 2556)



ภาพที่ 3.3 การประชุมเพื่อจัดทำโครงร่างประวัติศาสตร์ของบ้านหนองดู่

การแห่ธงตะขาบและแห่หงส์นั้นเป็นวัฒนธรรมที่ไม่เคยปรากฏในหมู่บ้านหนองดู่ เช่นเดียวกันกับการให้คนแก่มารดน้ำดำหัวที่วัด ถือเป็นการประดิษฐ์ประเพณีขึ้นใหม่ รวมถึงก่อนหน้านี้นายจันทร์ เขียวพันธ์ ยังได้เล่าด้วยว่า “พวกเยาวชนมอญได้ใส่เสื้อที่มีลายสกรีนว่า ลูกรามัญ” และมีทำที่ค่อนข้าง

ไม่เห็นด้วยอย่างมาก เพราะถือว่า “ไม่ใช่ของดั้งเดิมที่เคยอยู่ในหมู่บ้านหนองคูมาก่อน และมองว่าจะทำให้วัฒนธรรมของหมู่บ้านหนองคูผิดเพี้ยนไป” (สัมภาษณ์ นายจันทร์ เขียวพันธุ์, 2556)

อย่างไรก็ตาม ปรากฏการณ์ดังกล่าวสะท้อนให้เห็นถึงการที่กลุ่มเยาวชนและคนในหมู่บ้านพยายามตามหารากทางวัฒนธรรมของตนขึ้นมาใหม่ โดยยึดโยงความเป็นมอญของตนเข้ากับ “ชาติมอญ” เรื่องนี้เราอาจอธิบายได้ว่าเป็นเพราะวิกฤตอัตลักษณ์ภายในชุมชนเองที่ทำให้เยาวชนต้องไปค้นหา “ความเป็นมอญ” จากภายนอก ซึ่งพวกเขาเห็นว่ามันมีความเข้มแข็งมากกว่า (สัมภาษณ์ นางสาวปิยวดี เล่ห์แสน, 2556)

จากเรื่องที่เล่ามาทั้งหมดทำให้ต้องติดต่อประสานงานกับคนทั้งสองกลุ่มโดยตลอด ซึ่งทำให้ส่วนหนึ่งต้องเข้าไปทำงานในชุมชนนี้อยู่ 5 ครั้งด้วยกัน เพื่อทำการเก็บข้อมูลและประสานกับกลุ่มต่างๆ เพื่อให้ทุกกลุ่มเกิดความรู้สึกถึงความเท่าเทียมและยอมรับเค้าโครงประวัติศาสตร์หมู่บ้านไม่ระดับใดก็ระดับหนึ่ง ในเบื้องต้นได้อาศัยพื้นฐานข้อมูลที่ได้จากการสัมภาษณ์กลุ่มนายจันทร์ เขียวพันธุ์ เป็นโครงเรื่องเบื้องต้น รวมถึงข้อมูลที่นักศึกษามหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์และผู้ช่วยของผู้วิจัยได้ช่วยในการเก็บข้อมูล จากนั้นจึงนำข้อมูลชุดดังกล่าวไปนำเสนอและร่วมกันจัดทำเค้าโครงกับกลุ่มของพ่อหลวงและชมรมเยาวชนมอญหริภุชชัย เพราะถ้าหากผ่านกลุ่มนี้ไปได้ชาวบ้านโดยรวมจะให้การยอมรับไปโดยปริยาย

3.2.2 การจัดทำเค้าโครงประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านหนองคู

การจัดประชุมกลุ่มชาวบ้านที่บ้านหนองคูได้ให้นายอดุลย์ ท้ายนาหวา ผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้านหนองคู อีกทั้งยังเป็นสมาชิกสภาขององค์การบริหารส่วนตำบลบ้านเรือนอีกด้วย โดยให้ช่วยเป็นผู้ประสานงานกับผู้รู้และผู้เฒ่าในชุมชน ซึ่งเป็นกลุ่มที่ชาวบ้านให้ความนับถือ และยอมรับเนื้อหาทางประวัติศาสตร์ที่คนกลุ่มนี้นำเสนอ



ภาพที่ 3.4 การจัดระดมความคิดเพื่อจัดทำเค้าโครงประวัติศาสตร์ของหมู่บ้าน

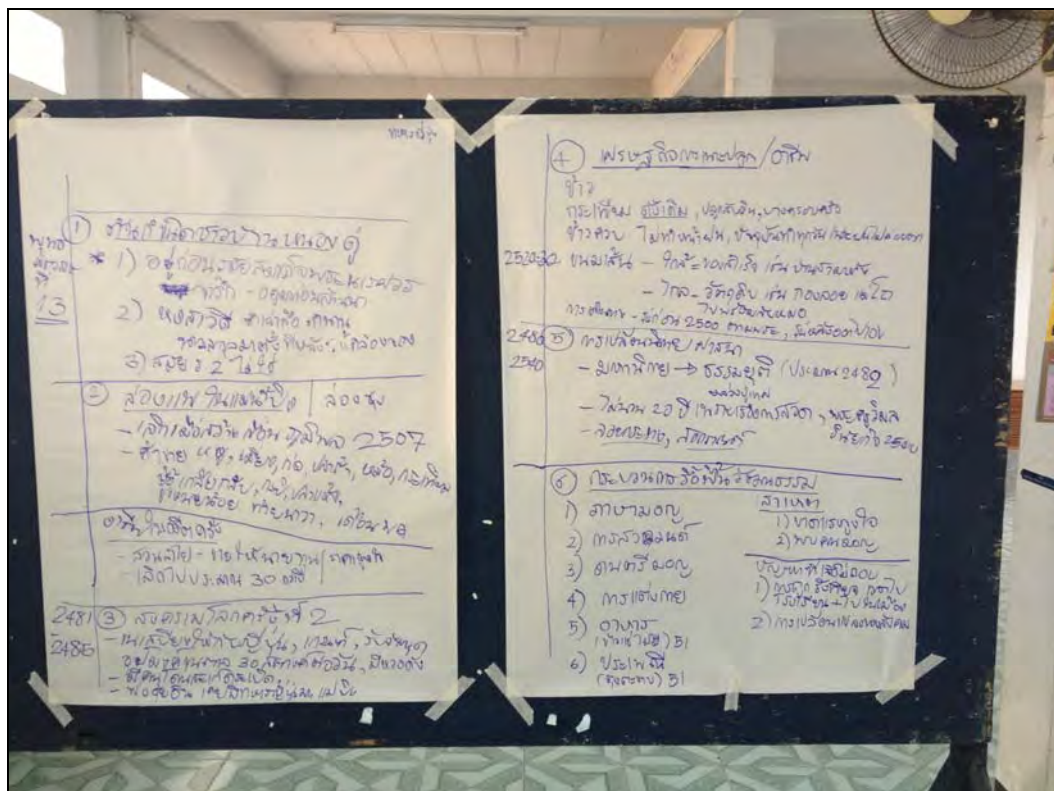
ผู้วิจัยได้จัดประชุมกลุ่มชาวบ้านเมื่อวันที่ 27 เมษายน 2556 ระหว่างเวลา 13.30-15.30 น. โดยมีผู้เข้าร่วมการประชุม 11 คน ได้แก่ นางประณีต อินตะ ผู้อำนวยการโรงเรียนหนองคู, นางสาวปิยวดี เล่ห์แสน ประธานชมรมเยาวชนมอญหริภุชชัย, นางสาวทัศนีย์ สมบูรณ์ เลขาชมรม

เขาวชนมอญหรือภูษัย, นายอำพล เลห์แสน ผู้อาวุโสประจำหมู่บ้าน, นายกรกต ประทีปทองมฤต ตัวแทนจากองค์การบริหารส่วนตำบลบ้านเรือน, นายรัตน์ ศิริสุภา, นางสาวพิกุล ฉิมกุล, นายธรรmgrักษ์ ผู้อาวุโสของหมู่บ้าน สุตท้ายนายอดุลย์ ท้ายนาวา ผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้าน และอีก 3 คนไม่ได้จัดชื่อไว้

ก่อนหน้าการประชุมกลุ่มนั้นผู้วิจัยได้ทำเค้าโครงของประวัติศาสตร์หมู่บ้าน ซึ่งได้มาจากการสัมภาษณ์รายบุคคลกับชาวบ้านหนองดู่และบ้านบ่อควมมาก่อนแล้ว จากนั้นจึงใช้วิธีการนำเสนอต่อชาวบ้านที่มาประชุม ทั้งนี้เพื่อให้ลงความเห็นและเพิ่มเติมแก้ไขในส่วนของเนื้อหาและรายละเอียดบางประการ ที่สำคัญด้วยคือข้อถกเถียงบางประการในชุมชนเองที่ยังไม่มีความแน่นอนคือ ที่มาของชาวบ้านหนองดู่ ซึ่งได้มีการถกเถียงกันจนได้ข้อสรุป

ผลจากการประชุมกลุ่มทำให้สามารถจัดแบ่งช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านหนองดู่ออกเป็น 6 เรื่อง/สมัย โดยอาศัยเกณฑ์ที่คนในชุมชนมองเห็นความสำคัญร่วมกัน ประกอบด้วย

- เรื่องที่ 1 คือ ที่มาของชาวมอญบ้านหนองดู่
 - เรื่องที่ 2 คือ วิถีชีวิตในสายน้ำ การล่องแพในแม่น้ำปิง
 - เรื่องที่ 3 คือ ชาวบ้านหนองดู่กับสงครามโลกครั้งที่ 2
 - เรื่องที่ 4 คือ อาชีพหลักของชาวมอญในอดีต
 - เรื่องที่ 5 คือ การเปลี่ยนแปลงนิกายศาสนา / วัดหนองดู่ศูนย์กลางวัฒนธรรมชาวมอญ
 - เรื่องที่ 6 คือ การรื้อฟื้นวัฒนธรรมมอญบ้านหนองดู่
- มีเนื้อหาโดยย่อ ซึ่งใช้สำหรับทำโปสเตอร์ให้กับหมู่บ้านหนองดู่ ดังนี้



ภาพที่ 3.5 เค้าโครงประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านหนองดู่ที่ทำร่วมกับชุมชน

1. ประวัติศาสตร์สังเขปของหมู่บ้านหนองคู

ชื่อ “ประวัติศาสตร์บ้านหนองคู: ชาวมอญแห่งลุ่มน้ำปิง”

[ฉบับใช้ทำโปสเตอร์]

[ภาษาไทย]

ที่มาของชาวมอญบ้านหนองคู

ชาวมอญบ้านหนองคูต่างเชื่อว่าพวกตนสืบเชื้อสายมาตั้งแต่ในสมัยพระนางจามเทวีที่ปกครองเมืองหริภุญไชย เมื่อ 1,300 ปีก่อน มีตำนานเล่ากันว่าพระนางจามเทวีประสูติที่วัดเกาะกลาง มีเศรษฐีอินตาเป็นพ่อ อยู่มาวันหนึ่งนกคอบพระนางจามเทวีไป แต่ตกลงมา พระฤๅษีสวเทพเอาพัดวิธรีบได้ ด้วยนางเป็นผู้หญิง ฤๅษีจึงส่งไปยังเมืองละโว้ เมื่อเติบโตใหญ่จึงได้เชิญให้กลับมาปกครองเมืองหริภุญไชยที่ฤๅษีสร้างขึ้น

แต่ในบันทึกของสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพที่เสด็จผ่านบ้านหนองคูเมื่อ พ.ศ.2464 เล่าว่า “อพยพขึ้นมาจากทางใต้ได้สัก 3 ชั่วคน ...บ้านหนองคูมีตำนานเล่ากันว่า เป็นบ้านเศรษฐี ซึ่งเป็นบิดาของนางจามเทวี เดิมจะยกนางจามเทวีให้แก่บุตรเศรษฐีบ้านหนองเหียงแต่ที่หลังกลับคำ เพราะเห็นบุตรเศรษฐีบ้านหนองเหียงรูปชั่ว บิดาทั้งสองฝ่ายจึงวิวาทกัน...พระอินทร์จึงให้พระวิสุกรรมมารับนางไปถวายพระฤๅษีสวเทพ พระฤๅษีชุบนางให้งามยิ่งขึ้น แล้วส่งไปถวายเป็นธิดาเจ้ากรุงละโว้”

วิถีชีวิตในสายน้ำ การล่องแพในแม่น้ำปิง

ชาวมอญบ้านหนองคูมีวิถีชีวิตผูกพันกับแม่น้ำปิง ในอดีตเมื่อกว่า 50 ปีมาแล้ว ชาวบ้านหนองคูมีอาชีพล่องแพค้าขายและรับจ้างเจ้านายกับพ่อเลี้ยงเมืองเชียงใหม่ โดยในแพจะนำสินค้าหลายชนิดไปขายเช่น เปลือกไม้ก่อ เมียง กระเทียม หอม และหมูไปขาย ขบวนแพจะล่องไปตามแม่น้ำปิงไปจนถึงนครสวรรค์ (ปากน้ำโพ)

เมื่อขายสินค้าหมดแล้ว ชากลั้บจะซื้อเกลือ ปลาแห้ง และนำเงินกลับมา โดยเดินเท้าจากนครสวรรค์กลับมาที่เชียงใหม่ ใช้เวลาเดินประมาณ 20 วัน

อาชีพล่องแพได้เลิกไปเมื่อราวปี พ.ศ.2500 เมื่อมีการสร้างเขื่อนภูมิพลปิดกั้นแม่น้ำปิง

ชาวบ้านหนองคูกับสงครามโลกครั้งที่ 2

บ้านหนองคูไม่ได้ถูกทิ้งระเบิด เพราะไม่ใช่จุดยุทธศาสตร์ แต่มีเรื่องเล่าว่าในสมัยนั้นเมื่อราว พ.ศ.2480 เศษ ชาวบ้านหลายคนได้ถูกเกณฑ์ไปช่วยขนเสบียงอาหารให้กับทหารญี่ปุ่น ในเมืองเชียงใหม่

เมื่อแพ้สงคราม ทหารญี่ปุ่นบางส่วนล่องแพกลับกรุงเทพฯ มีชาวบ้านหลายคนไปดูและโบกมือให้กับทหารญี่ปุ่นด้วย ถือเป็นเหตุการณ์ประวัติศาสตร์ที่คนสูงอายุน่าจดจำได้ดี

ขนมจีน และข้าวควบ

ชาวมอญบ้านหนองตูในอดีตมีอาชีพหลักอย่างหนึ่งคือ การทำขนมจีน และการทำข้าวควบ (ข้าวเกรียบวาว) ทำกันเกือบทุกบ้าน โดยสืบทอดมาจากบรรพบุรุษ

ขนมจีน หรือ “ชะนอมจีน” ทำจากข้าวเจ้าเอามาผ่านกรรมวิธีจนได้เส้นขนมจีน สมัยก่อนบางบ้านจะตื่นแต่เช้าหาบขนมจีนไปขายหลายที่เช่น บ้านสามเสา ตลาดป่าซาง เป็นต้น บางบ้านหาบวัตถุดิบไปผลิตไกลถึงบ้านแม่โกกมี ขนมจีนที่หาบไปขายจะไปแลกข้าวเปลือกมาเก็บไว้กิน เพราะข้าวที่ปลูกได้มักไม่พอกินตลอดทั้งปี

ข้าวควบ หรือ “โกร๊กเกรียก” ทำจากข้าวเหนียวผสมน้ำตาลปีบ ข้าวเหนียวจะซื้อจากบ้านเหล่าพระเจ้าตาเขียว น้ำตาลปีบซื้อจากป่าซาง มักทำในช่วงฤดูแล้ง เพราะต้องตากแดด ข้าวควบจะขายแลกเอาเงิน สมัยก่อนหาบไปขายครั้งละ 400-500 แผ่น มักไปขายที่กาดบ้านสามหลัง ที่ตัวเมืองลำพูน ขายที่เชียงใหม่

ปัจจุบันการทำขนมจีนและข้าวควบเหลือเพียงไม่กี่ครอบครัวเท่านั้นที่ยังคงทำอยู่ เพราะส่วนใหญ่ได้หันไปทำอาชีพอื่นกันแล้ว

การเลี้ยงครั่ง และลำไย

ในอดีตตามริมฝั่งแม่น้ำปิง และพื้นที่ที่เป็นสวนลำไยทุกวันนี้ ชาวบ้านหนองตูจะเก็บครั่งเป็นอาชีพเสริม แรกเริ่มชาวบ้านจะเอาเชื้อคือครั่งไปเกาะกับต้นฉำฉา (ก้ามปู) มักเก็บกันในฤดูแล้งราวเดือนธันวาคม โดยจะพันกิ่งต้นฉำฉาลงมา และใช้มีดลอกครั่งจากกิ่ง ในหมู่บ้านหนองตูมีผู้รับซื้อครั่งคือป่าทองอิน ซึ่งจะส่งครั่งไปขายที่กรุงเทพฯ อีกทอดหนึ่ง

เมื่อกว่า 30 ปีที่แล้ว ราคาลำไยดีกว่าราคาครั่งมาก ชาวบ้านจึงตัดต้นฉำฉาทิ้งเพื่อปลูกลำไย เพราะถ้าเลี้ยงครั่งไปด้วย ไม้ครั่งจะปลิวเลอะเปลือกลำไย

วัดหนองตูกับวัฒนธรรมชาวมอญ

วัดหนองตูเป็นรามัญนิกายแต่ดั้งเดิม มีเจ้าอาวาสที่เป็นรามัญนิกายองค์สุดท้ายคือครูบากิ ซึ่งชาวบ้านต่างเลื่อมใสมาก เพราะเก่งทางด้านวิทยาคม อยู่มาวันหนึ่งครูบากิเกิดความเลื่อมใสในหลวงปู่มีนฝ่ายพระป่าอย่างมากจึงขออนุญาตแปลงเป็นธรรมยุตินิกาย ในปี พ.ศ.2481 และได้รับการอุปถัมภ์บำรุงจากพระราชยาเจ้าดารารัศมี

ในสมัยก่อนวัดหนองตูถือเป็นศูนย์กลางในการรักษาวัฒนธรรมมอญที่เข้มแข็ง พระและเณรจะต้องสวดมนต์เป็นภาษามอญกับไทยสลับวันกัน นอกจากนี้แล้วชาวมอญที่บ้านหนองตูยังประเพณีสำคัญคือ ประเพณีการทำบุญข้าวแช่ทุกวันที่ 13 ของเดือนเมษายน ประเพณีการตักบาตรดอกไม้ในวันเข้าพรรษา และประเพณีการทำบุญตักบาตรน้ำผึ้งในวันเพ็ญเดือน 12 (เหนือ)

การรื้อฟื้นวัฒนธรรมมอญบ้านหนองตู

ปัจจุบันชาวมอญที่บ้านหนองตูกำลังมีการรื้อฟื้นอัตลักษณ์และวัฒนธรรมประเพณีหลายอย่าง เช่น เครื่องแต่งกาย อาหาร ดนตรี ภาษา การสวดมนต์ ประวัติศาสตร์ โดยมีกลุ่มเยาวชน ผู้สูงอายุ และโรงเรียนบ้านหนองตูช่วยกันอย่างแข็งขัน

[ภาษามอญ]

ที่มามอญบ้านหนองตู (ต้าเกล็งโมนหนองตู)

หรั้วกวัดหนองตูหะเต๊ะโป๊ยโต๊ยหนุ่มหะเก๊าโมนกล้าเต๊ะหะละเหมจามเตวี โต๊ะหะละเด็นครหริภุญชัยกล้าศักรัต จิมบ้อยก้อม หนั่ม หนั่มตำนานฮั่มเกล็งหะละเหมจามเตวี โต๊ะเก็นหุดซ้อตอินตา ส่วนเหมเย๊ะอยู่หะตันจ๊ะหมุ บ้องกวัดหนองตู (หมุเนาะโต๊ะเผียเก๊าเต) หนั่มไม่วั้ว หะแจ้มโหกเกอะงับหะละเหมจามเตวีอ้า หะตัมจีเกล็งเต๊ะเก๊า หะเก๊าอะโต๊ตาดกวัด อี้ไช้วาสูเทพเป๊ะเซอเจ้าเหมเกิด หะหนิดเต็งเกล็ง เจ้าเหมเย๊ะโต๊ะนี้เประห์ อี้ไช้วาสูเทพหะล่องเจ้าเหมจามเตวีอ้าเมืองละโว้ หะละเหมโห้เกล็งเย๊ะบ้องเต็งหริภุญชัยต้าอี้ไช้โกลันก่อ

หะละเหมจามเทวีกวัดโกลังเกล็งจักเต็งหริภุญชัย หนั่มรั้วโมนเป๊ะหะละเหมจามเตวีเก็งก้อปล่างโกลันเต็ง

โกลันกลายเจี้ยหมักโมนกล้าเต๊ะ (อาชีพลักของชาวมอญในอดีต)

หรั้วกวัดหนองตูโกลันกลายเจี้ยโกลันเหี้ยะ โกลันเก๊า ป๊ะหะหนด กลายกะ โป๊ตคะหนอม โกก์เกรียก โกลันอ๊ตซั่มกวัดโกลันเป๊ะเหมฮก ป้อฮก กล้าเต๊ะ

กลายกะ กวัดหนองตูม้งก้อบดักบี๊ต้าโกลันกลายเจี้ยะซั่มเต็ง อ้าเซาะก้อกวัดแซ้มเกิดกะโก๊ต ก๊ะเหี้ยะป๊ะหะรัก อะเซาะกวัดแซ้ม

โป๊ตคะหนอม โกลันจักเซาะเหมเยะหนึ่งเต็งหะเหมฮก อ้าโป๊ตเต็งกะชะฮวด อ้ากัตตาดเป๊ะ อ้าจู้ดกะเหน๊ะ โต๊ยอะเซาะซ่า คะหนอมอ้าหะหลายเซาะหะริยกะอะ เซาะเหมเยะ เซาะหะลือด

โกร๊กเกรียก โกลันจักเฮ้าหะลือดเกิดหะเนะเซ็ง เก๊าเบ้าเกิดหะเนะเบาะ เกิดหะเนะหมักเกิดนอะหะตัต จ้อยฮัวก้อเก๊าหะอ้างเหน๊ะหะมด จู้ดหะริเยะเหน๊ะเซาะ

หะเจี้ยะกลือดเหมเยะลำไย (การเลี้ยงคลั่งและลำไย)

หรั้วกวัดหนองตูอ้าเกิดเหมเยะกลือดหะหะหะริยฮ้อมซุฉานา เหย๊ะหะปัดกราด หะเต๊าอะต่อน เหย๊ะเจาะเหมเยะบัตเป๊าะฮะเต๊า บัตซิเหนียงเย๊ะกุดเหมเยะต่อนอะเตียกฮ่านฉานา (หะหะริยกราด) อ้าหะนั่มติะ

กล้าเต๊ะโต๊ยเกล็งปัดหะหนอมฉานาต่อลำไย เพราะลำไยเตะด้าง รั้วกวัดเหย๊ะต้อ

จีฟองด้อยดักบี๊ป๊ะหะหนด (การล่องแพในแม่น้ำปิง)

โต๊ยเกล็งรั้วกวัดหนองตูป๊ะหะหนดจีฟองอ้าเหย๊ะฮันเกิดหลักพักหะซ่อนหะตาดซ่อนหะเกิดโกร๊ดจีฟองอ้าเหย๊ะฮัน ละหะเลียงกวัดจะหะหล่านฉุ่นเก๊า ก๊ะเก๊า เกิดเหนียงเซาะกวัดโป๊ย

กวีาตหนองคูบ้านหนอง (ชาวบ้านหนองคูกับสงครามโลกครั้งที่ 2)

หรรษาว่ากวีาตหนองคูเตี้ยเตี้ยชนิด ระเบิด หนูมะแหรเจ้าฮัมคักกะรัต บ้างมีป้อนก้อม สะจ้ามเจ้าะ หรรษาว่ากวีาตกลองหนี เยี่ยะเกิดนาเกรียงหะปิดก้อทหารญี่ปุ่นด้อยดั่งจ้างหมาย

เผี่ยะหนองคูบ้านอะคังคะละโมน (วัดหนองคูกับวัฒนธรรมชาวมอญ)

เผี่ยะโมนหนองคูกล้าเต๊ะโตะมหานิกาย หะหมุเนาะโตะธรรมยุติโหมัดหะละหลักเต้าเยี่ยะก้อหะแหรโตะฝ่ายธรรมยุติ กล้าเต๊ะเผี่ยะหนองคูโตะอะโตะปล่องก้อหลังจ้ดั่งกวีาตโมน กล้าเต๊ะหะป้วยหนีจัตหะติดโมนบ้าแหมหะแหรฮัวใช้หะจิมหะโตะโมนฮัวฮ้อยหะป้อน หะโตะจุกเจีย

หลังจ้ดโมนโตะหะแหร (การรื้อฟื้นวัฒนธรรมมอญบ้านหนองคู)

หะหมุเนาะโมนหนองคูหลังจ้ดโมนก้อโตะหะแหร หนูมกิดหยัด หะนะเจีย ดนตรี อะแหรโมน โตะหะเหงอหะงูจัต หะโตะโมน หะโตะจุกเจีย บ้าด้าเกล้งโมนหนองคู หนูมกิดหยัด หนีฮัก หนีจุ บ้ากิดหยัดหะหมิงหะโตะโนโหลดกวีาตหนองคู ป้วยบั้งก้อเจี่ยะเกาะโรง

2. ปัญหาบางประการของโครงร่างประวัติศาสตร์ชาวมอญบ้านหนองคู

เรื่องที่ 1 คือ ที่มาของชาวมอญบ้านหนองคู

เนื้อหาเป็นช่วงสมัยที่พระนางจามเทวีมาก่อตั้งเมืองลำพูน และชาวบ้านมี “ความเชื่อ” ว่าพวกตนสืบเชื้อสายมาจากชาวมอญที่ตามเสด็จมาจากเมืองละโว้ ซึ่งความจริงแล้วในระหว่างขั้นตอนของการกำหนดเนื้อหาในส่วนนี้มีข้อถกเถียงหลายประการมาก เพราะชาวบ้านบางคนก็สันนิษฐานว่าชาวมอญบ้านหนองคูอพยพมาจากเมืองหงสาวดีก็มี หรือบางส่วนก็มองว่าอพยพมาจาก “เมืองไต”

หลังจากสมัยของพระนางจามเทวีแล้วไม่ปรากฏเนื้อหาทางประวัติศาสตร์อะไรอีกไม่ว่าจะเป็นในสมัยล้านนาหรือสมัยตั้งเมืองเชียงใหม่โดยตระกูลเจ้าเจ็ดตน หรือราชสมัยรัชกาลที่ 1-3 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ ซึ่งทำให้เรื่องราวมีความน่าสงสัยพอควร เพราะถ้าหากเป็นกลุ่มคนที่อาศัยอยู่มาอย่างยาวนานก็ควรที่จะมีความทรงจำเกี่ยวกับอดีตในช่วงเวลาอื่นอยู่บ้าง (ประเด็นนี้จะยกไปถกเถียงกันต่อไป)

เรื่องที่ 2 คือ วิถีชีวิตในสายน้ำ การล่องแพในแม่น้ำปิง

เนื้อหาเล่าวิถีชีวิตของชาวมอญที่มีอาชีพล่องแพเพื่อทำการค้า ซึ่งได้ยุติการล่องแพไปเมื่อมีการสร้างเขื่อนภูมิพล (สร้างเสร็จ 2507) ดังนั้น เรื่องการล่องแพจึงเป็นประสบการณ์ที่จดจำได้เฉพาะคนที่มีอายุประมาณ 60 ปีขึ้นไป ซึ่งเหลืออยู่น้อยคน และก็ได้มีประสบการณ์ตรงในการล่องแพ เพราะคนที่เคยล่องแพตายไปหมดแล้วในหมู่บ้าน ทำให้ข้อมูลไม่ครบถ้วน

ในทางกลับกัน เท่าที่สังเกตคนแก่มีมุมมองว่ายุคล่องแพเป็นช่วงเวลาที่บรรพบุรุษของพวกตนมีบทบาทมากที่สุดในประวัติศาสตร์ของล้านนา ซึ่งสะท้อนสถานะที่ชาวมอญรู้สึกหมดความสำคัญในวงล้อมของชาวยองที่มีบทบาทในเมืองลำพูนอย่างสูง

เรื่องที่ 3 คือ ชาวบ้านหนองดู่กับสงครามโลกครั้งที่ 2

ความจริงเหตุการณ์นี้นับว่าสั้นมาก และพื้นที่บ้านหนองดู่ไม่ได้รับผลกระทบโดยตรง แต่ชาวบ้านก็มองว่ามันมีความสำคัญ โดยเนื้อหาเล่าถึงประสบการณ์ของชาวบ้านหนองดู่สมัยสงครามโลกครั้งที่ 2 และการล่องแพในแม่น้ำปิงของทหารญี่ปุ่นหลังแพ้สงคราม ในที่ประชุมนายอำพล เลห์แสน บอกว่า “ถึงจะเป็นเหตุการณ์สั้นๆ แต่ก็สำคัญ” (สัมภาษณ์ นายอำพล เลห์แสน, 2556) ทั้งนี้อาจเป็นเพราะต้องการเข้าไปมีส่วนร่วมกับประวัติศาสตร์ของชาติหรือของโลก

เรื่องที่ 4 คือ อาชีพหลักของชาวมอญในอดีต

ชาวบ้านมักไม่มองว่าอาชีพเป็นเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ ทั้งนี้เพราะในความคิดของพวกเขา มักมองว่าประวัติศาสตร์คือเรื่องสมัยพระนางจามเทวีเป็นหลัก ดังนั้น เมื่อผู้วิจัยอธิบายว่าหมายถึงเรื่องราวต่างๆ ในอดีต เช่น วัฒนธรรมประเพณี อาชีพ ฯ จึงทำให้วิคิดเกี่ยวกับขอบเขตของเนื้อหาทางประวัติศาสตร์ของชุมชนเปลี่ยนไปด้วยคือ มองว่าเรื่องราวต่างๆ ในอดีตคือประวัติศาสตร์ ดังนั้น จึงได้มีการนำเนื้อหาในส่วนของ “อาชีพในอดีต” เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์หมู่บ้าน อย่างไรก็ตาม ส่วนหนึ่งแล้วชุมชนเองก็มีความต้องการบันทึกเรื่องราวในอดีตพวกนี้ไว้ด้วยเช่นกัน

ด้วยภาวะวิกฤตของอัตลักษณ์ทำให้ชาวมอญบ้านหนองดู่มีการนิยามอัตลักษณ์ของตนเองผ่านอาหาร เพราะยังเป็นสิ่งที่หลงเหลืออยู่และมีความแตกต่างจากชุมชนโดยรอบที่เป็นชาวยอง โดยอาหารที่เป็นจุดเด่นของชุมชนคือขนมจีนและข้าวควบ เพราะถือว่าขนมจีนเป็นอาหารของชาวมอญ อีกทั้งขนมจีนยังมี “น้ำยา” ซึ่งต้องใช้ปลา ชาวมอญบ้านหนองดู่มักนิยามว่า “ชาวมอญจะอยู่ตามริมฝั่งแม่น้ำเสมอ” (สัมภาษณ์ นายอำพล เลห์แสน, 2556; นายจันทร์ เขียวพันธุ์, 2556) ดังนั้น ขนมจีนจึงสะท้อนความเป็นมอญอย่างชัดเจน

นอกจากขนมจีนแล้ว ชาวมอญบ้านหนองดู่ยังมีความทรงจำกับ “ข้าวควบ” (ข้าวเกรียบว่าว) มักจะอธิบายว่า “ข้าวควบเป็นของชาวมอญ” ดังนั้น อาหารจึงสัมพันธ์กับการนิยามอัตลักษณ์อย่างมาก

อย่างไรก็ตาม ในที่ประชุมผู้วิจัยได้สอบถามว่านอกจากอาชีพข้างต้นแล้วยังมีอาชีพอื่นอีกหรือไม่ ซึ่งพบว่ามามีอาชีพการเก็บครั้ง และการปลูกกล้วย ซึ่งเป็นพืชเศรษฐกิจที่เข้ามามีบทบาทในชุมชนสมัยหลัง ดังนั้นจึงได้รวมเนื้อหาของอาชีพทั้งสองนี้เข้าไปด้วย

เรื่องที่ 5 คือ การเปลี่ยนแปลงนิกายศาสนา / วัดหนองดู่ศูนย์กลางวัฒนธรรมชาวมอญ

เป็นเรื่องที่ชาวบ้านเสนอในที่ประชุมว่าถือเป็นเหตุการณ์สำคัญ เพราะถือว่าวัดเป็นศูนย์รวมจิตใจ และส่งผลต่อการดำรงอยู่ของภาษามอญ ทั้งนี้เพราะเดิมวัดหนองดู่เป็นนิกายรามัญวงศ์ทำให้สวดมนต์ด้วยภาษามอญ ต่อเมื่อเปลี่ยนมาเป็นธรรมยุตินิกายจึงทำให้ภาษามอญไม่ได้กลายเป็นภาษาในพิธีกรรมอีก ประเด็นเรื่องการเสื่อมถอยของภาษามอญไปนี้ ที่แรกในที่ประชุมไม่อยากจะเล่ากันนัก เพราะไม่อยากจะว่ากระทบเจ้าอาวาส ซึ่งเป็นพระสายธรรมยุติและยังเป็นชาวอีสานจากสกลนคร แต่สุดท้ายแล้ว ที่ประชุมก็ตกลงกันว่ากล่าวถึงสาเหตุนั้นอย่างตรงไปตรงมาเพื่อเก็บไว้เป็นบันทึก

เรื่องที่ 6 คือ การรื้อฟื้นวัฒนธรรมมอญบ้านหนองดู่

เป็นการอธิบายความเคลื่อนไหวในปัจจุบัน ที่ชาวมอญบ้านหนองดู่พยายามจะรักษาและรื้อฟื้น วัฒนธรรมและอัตลักษณ์ของชาวมอญในอดีตกลับคืนมา โดยที่มีกลุ่มเยาวชนคือชมรมเยาวชนมอญ หรือยุวชนที่กำลังจะกลายเป็นกำลังขับเคลื่อนสำคัญ ควบคู่กับโรงเรียนหนองดู่ ซึ่งมีผู้อำนวยการ โรงเรียนมาร่วมประชุมด้วย และอธิบายถึงสาเหตุที่โรงเรียนได้ดำเนินการอนุรักษ์อัตลักษณ์และ วัฒนธรรมของชาวมอญไว้ สำหรับการรื้อฟื้นวัฒนธรรมของชาวมอญบ้านหนองดู่ในปัจจุบันมีอยู่หลาย ด้านด้วยกันได้แก่ ภาษา อาหาร การแต่งกาย ดนตรี การสวดมนต์ และประเพณีต่างๆ

จากการเชื่อมโยงชุมชนเข้ากับเครือข่ายมอญในประเทศไทย ทำให้ปัญหาของการรื้อฟื้น วัฒนธรรมของชาวมอญบ้านหนองดู่ในปัจจุบันคือการไปนำตัวแบบจากมอญที่ยังดำรงความเข้มแข็ง ของวัฒนธรรมอยู่มากเช่นที่บ้านโป่ง จังหวัดราชบุรี พระประแดง จังหวัดสมุทรปราการ มาใช้โดยตรง จนทำให้เกิดการประดิษฐ์ (invented) ประเพณีขึ้นมาหลายอย่างเช่น ล่าสุดเมื่อสงกรานต์ปี 2553 คือ การแห่ธงตะขาบ การเรียกตนเองว่า “รามัญ” และเครื่องแต่งกายแบบมอญทางภาคกลางมาใช้ ด้านหนึ่ง อาจมองว่าเป็นพลวัตของการเปลี่ยนแปลง แต่อาจกล่าวได้ว่าปัญหาที่เห็นคือชาวบ้านไม่ได้ใช้ วัฒนธรรมดั้งเดิมของตนเองที่เคยมีและทำให้วัฒนธรรมมอญภาคกลางเข้ามาปะปนกับมอญบ้าน หนองดู่ ซึ่งก็มีคนบางกลุ่มไม่เห็นด้วย (เช่น นายจันทร์ เขียวพันธ์ และ หลวงพ่ออวยชัย เป็นต้น)

ช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ที่จัดแบ่งข้างต้นและเนื้อหาต่างๆ นั้น ถือเป็นพื้นฐานต่อการขยาย ประเด็นหรือความรู้ต่างๆ ของผู้วิจัย โดยจะนำเสนอเนื้อหาของประวัติศาสตร์ของชาวมอญบ้านหนองดู่ อย่างละเอียดขึ้นในบทถัดๆ ไป

3.3 หมู่บ้านชาวเลอเวีะที่บ้านป่าแป๋ จังหวัดแม่ฮ่องสอน

หมู่บ้านชาวเลอเวีะที่บ้านป่าแป๋เป็นพื้นที่ศึกษาที่สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมแห่งเอเชีย มหาวิทยาลัยมหิดลได้เข้าไปทำงานมานานแล้ว ทำให้ชาวบ้านมีความเข้าใจกระบวนการทำงานวิจัยดี ในระดับหนึ่ง และให้ความร่วมต่อการทำกิจกรรมเป็นอย่างดี ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าการที่มีเครือข่ายของ ชาวบ้านที่เป็นนักวิจัยท้องถิ่นนั้นสามารถทำให้เก็บข้อมูลได้รวดเร็วและเป็นการต่อยอดทางความรู้ได้ ลึกขึ้น

เมื่อได้ลงพื้นที่และเก็บข้อมูลทำให้พบว่าการจัดทำประวัติศาสตร์หมู่บ้านเลอเวีะบ้านป่าแป๋ เป็นเรื่องที่ต้องใช้เวลามาก และค่อนข้างยาก เพราะในแง่โครงสร้างทางสังคมของชาวเลอเวีะบ้าน ป่าแป๋มีความซับซ้อนพอควร ในหมู่บ้านมีตำนาน นิทาน เรื่องเล่า และเพลงขอ (เลอซอมแล) จำนวน มาก และยังมีข้อมูลทางด้านชาติพันธุ์วรรณนาที่น่าสนใจอีกหลายเรื่องหลายประเด็น ดังนั้น การทำงาน วิจัยครั้งนี้อาจกล่าวได้ว่าเป็นการเก็บข้อมูลเพื่อนำมาวิเคราะห์เบื้องต้นเท่านั้น

การเข้าไปเก็บข้อมูลที่บ้านหนองดู่รวมทั้งหมด 4 ครั้งด้วยกัน ได้แก่ ครั้งที่ 1 ระหว่างวันที่ 15-18 สิงหาคม 2555, ครั้งที่ 2 ระหว่างวันที่ 4-9 มกราคม 2556, ครั้งที่ 3 ระหว่างวันที่ 31 มกราคม - 4 กุมภาพันธ์ 2556, ครั้งที่ 4 ระหว่างวันที่ 30 มกราคม - 4 กุมภาพันธ์ 2557 รวมบุคคลที่สัมภาษณ์ ทั้งหมด 25 คน

3.3.1 ลักษณะความสัมพันธ์ของคนในชุมชน

ชาวเลเวื้อที่บ้านป่าแป๋มีโครงสร้างการปกครองแบ่งออกเป็น 3 รูปแบบ คือ รูปแบบแรกเป็นโครงสร้างการปกครองทางสังคมแบบดั้งเดิม รูปแบบที่สองเป็นโครงสร้างการปกครองแบบกลุ่มตระกูล/กลุ่มหมู่บ้าน และรูปแบบที่สามเป็นโครงสร้างการปกครองในระบบราชการ

ในสังคมของชาวเลเวื้อที่บ้านป่าแป๋ รูปแบบโครงสร้างการปกครองทางสังคมแบบดั้งเดิมยังค่อนข้างมีอิทธิพลทางความคิดอยู่พอสมควร โดย “สะมัง” (ขุน) จะทำหน้าที่เป็นผู้นำทางความเชื่อ การแบ่งที่ดินเพื่อทำการเกษตรในแต่ละปี และการตัดสินคดีความต่างๆ ตามจารีต ปัจจุบันผู้สืบทอดตำแหน่งสะมังคือ นายบุญสม งามเมือง เพราะฉะนั้นจึงเป็นแหล่งข้อมูลที่ดีโดยเฉพาะในการศึกษาประวัติศาสตร์ ดังนั้นถ้าความรู้และเรื่องเก่าๆ ที่ได้จากการสัมภาษณ์สะมังจะได้รับความน่าเชื่อถืออย่างสูง ถึงอย่างนั้นสะมังจะไม่ค่อยมีอิทธิพลมากนักต่อการตัดสินใจเพื่อดำเนินการกิจกรรมต่างๆ ในหมู่บ้านมากนัก

รูปแบบที่สองเป็นโครงสร้างการปกครองแบบกลุ่มตระกูลหรือกลุ่มหมู่บ้าน ในหมู่บ้านป่าแป๋ประกอบด้วยกลุ่มหมู่บ้านจำนวน 4 หมู่บ้าน/ตระกูล ได้แก่ ตระกูล'ยวงจือ ตระกูล'ยวงโหมง ตระกูล'ยวงแป และตระกูล'ยวงเพญ คนในหมู่บ้านทั้งหมดถือกันว่าตระกูล'ยวงจือเป็นตระกูลเจ้าของพื้นที่ตั้งหมู่บ้านป่าแป๋ เพราะอยู่มาก่อน ส่วนกลุ่มตระกูลอื่นๆ อพยพเข้ามาอยู่ภายหลัง จึงมีฐานะเป็นเหมือนกับผู้อาศัย นายบือ ขจรศักดิ์ศรี เล่าให้ฟังว่าในสมัยก่อนเด็กๆ เวลาทะเลาะกันมักจะมีการล้อเล่นกันเสมอว่าพวก'ยวงโหมงเป็นผู้มาอาศัยเขาอยู่ (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, 2555) ดังนั้นการตัดสินใจต่างๆ จึงมักมีกลุ่มตระกูล'ยวงจือเป็นผู้นำ นอกจากนี้แล้วในช่วงที่ผู้วิจัยได้เข้าไปทำงานนั้นตระกูล'ยวงจือยังเป็นตระกูลที่มีอำนาจทางการเมืองในระบบราชการอีกด้วยจึงทำให้การดำเนินการต่างๆ สะดวก

อย่างไรก็ตาม ไม่ใช่ว่าตระกูล'ยวงจือจะมีอำนาจตัดสินใจอย่างเบ็ดเสร็จ เพราะตระกูลต่างๆ ที่อยู่อาศัยร่วมกันในหมู่บ้านป่าแป๋ค่อนข้างจะมีลักษณะเป็นประชาธิปไตย เพราะฉะนั้น เมื่อผู้วิจัยได้เขียนประวัติศาสตร์ร่วมกับผู้นำตระกูล'ยวงจือคือ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี และนายจันทร์ เครือซุย จนแล้วเสร็จนั้น นายบือจึงได้เสนอให้มีการนำไปให้กลุ่มตระกูลต่างๆ ทำการตรวจสอบด้วยก่อนที่จะเผยแพร่และจัดทำเป็นโปสเตอร์ แต่ด้วยเวลาที่จำกัดทำให้ผู้วิจัยได้มอบหมายให้นายบือ ขจรศักดิ์ศรี ดำเนินการประชุม สอบถาม และตรวจสอบความถูกต้องจากผู้นำในตระกูลต่างๆ จนในที่สุดเนื้อหาประวัติศาสตร์ได้รับการยอมรับ ซึ่งไม่ได้มีการเปลี่ยนแปลงใดๆ ไปจากเนื้อหาที่ร่วมกันร่างกับตระกูล'ยวงจือ เค้โครงและเนื้อหาทางประวัติศาสตร์ที่ได้ในในเวลาต่อมาได้นำมาใช้สำหรับทำโปสเตอร์โดยมีการตัดทอนเนื้อหาบางส่วนออก และได้ทำเป็นเอกสารแจกชาวบ้านทั้งหมู่บ้านในเบื้องต้น

รูปแบบที่สามเป็นโครงสร้างการปกครองในระบบราชการ เดิมทีนายบือ ขจรศักดิ์ศรี เป็นกำนันตำบลป่าแป๋ ทำให้มีอำนาจและบารมีในหมู่บ้านในระดับหนึ่ง ทำให้การตัดสินใจต่างๆ อิงอยู่กับนายบือเป็นหลัก ประกอบกับการทำงานวิจัยที่ผ่านมาค่อนข้างจะกระจุกตัวอยู่ในกลุ่มของกำนันบือเป็นหลัก ทำให้เมื่อนายบือไม่ได้เป็นกำนันอีก เพราะเกษียณอายุราชการเมื่อเดือนกันยายน 2555 ทำให้ภายหลังจากนั้นได้มีการเลือกตั้งผู้ใหญ่บ้านคนใหม่ ในช่วงรอยต่อแบบนี้เองทำให้ต้องมีการให้ความสำคัญกับกลุ่มของผู้ใหญ่บ้านคนใหม่คือนายสา่งล่า ไพรมีคำ มากขึ้น

จากเงื่อนไขความสัมพันธ์ทางสังคมของคนในชุมชนที่มีการซ้อนทับกันในหลายๆ ระดับ ทำให้การเก็บข้อมูลก็ดี และการจัดทำโปสเตอร์ก็ดีค่อนข้างมีปัญหาในระดับหนึ่ง เพราะต้องผ่านความเห็นชอบของคนในระดับผู้นำตระกูล ในการนี้ได้ให้นายบือ ขจรศักดิ์ศรี อดีตกำนันบ้านป่าแป๋เป็นคนประสานงาน ซึ่งในท้ายที่สุดก็ได้ข้อยุติและผ่านความเห็นชอบจากทุกฝ่าย

จะเห็นได้ชัดว่าการศึกษาประวัติศาสตร์เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ทางสังคมของคนในชุมชน อำนาจทางการเมือง ความทรงจำของคนในสังคม สิทธิบางประการในสังคม และอื่นๆ ทำให้การทำงานเก็บข้อมูลทางประวัติศาสตร์มีความแตกต่างไปจากการทำงานเก็บข้อมูลทางด้านภาษาที่ทุกคนสามารถพูดภาษาได้และไม่สัมพันธ์กับความทรงจำและความสัมพันธ์ทางสังคมของคนในชุมชนด้วย



ภาพที่ 3.6 การร่างประวัติศาสตร์บ้านป่าแป๋กับผู้นำชุมชนและผู้ช่วยวิจัย

3.3.2 การจัดทำเค้าโครงประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านป่าแป๋

อย่างที่กล่าวไปตอนต้นว่า การเขียนประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านป่าแป๋ได้อาศัยการทำงานกับเครือข่ายนักวิจัยท้องถิ่นที่ทางสถาบันภาษาและวัฒนธรรมแห่งเอเชีย มหาวิทยาลัยมหิดล ประกอบด้วย นายบือ ขจรศักดิ์ศรี อดีตกำนันตำบลป่าแป๋ และนายจันทร์ เครือชุย ผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้าน ซึ่งสองคนแรกมีบทบาทในการให้ข้อมูลเป็นหลัก ทำให้ได้ข้อมูลค่อนข้างมากในช่วงเวลาอันสั้น และผู้วิจัยกับผู้ช่วยยังได้มีการไปสัมภาษณ์ข้อมูลรายบุคคลจากคนต่างๆ ในหมู่บ้าน ที่สำคัญได้แก่ นายเอื้อง เครือชุย ตำแหน่งตามจารีตคือ “ปู่ล่า” (ผู้ช่วยสะมัง) และนายบุญสม เมืองงาม ตำแหน่งตามจารีตคือ “สะมัง” (หัวหน้าชุมชน ผู้ประกอบพิธีกรรม และผู้สืบทอดจารีตแต่โบราณ) และ อีกทั้งยังได้ข้อมูลทางประวัติศาสตร์บางส่วนจากนายกมล เครือชุย ครูโรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์ 10 ซึ่งตั้งอยู่ในหมู่บ้าน ทำให้

ได้เคยมีการศึกษาประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านไว้ในระดับหนึ่งแล้วจึงได้ประยุกต์เค้าโครงและเนื้อหาทางประวัติศาสตร์เข้ามาผนวกกับมุมมองและความรู้ของผู้วิจัยทั้งในส่วนยุคสมัยทางประวัติศาสตร์ หลักฐานทางโบราณคดี และการกำหนดอายุหลักฐานต่างๆ ทำให้สามารถเรียงลำดับเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ต่างๆ แบ่งออกได้เป็น 9 เรื่องหลักด้วยกัน ดังนี้

เรื่องที่ 1 คือ บ้านป่าแป๋ในสมัยก่อนประวัติศาสตร์

เรื่องที่ 2 คือ วัตถุเก่าเล่าเรื่อง

เรื่องที่ 3 คือ สมัยตำนานของขุนหลวงวิลังคะ

เรื่องที่ 4 คือ สมัยนิทานและตำนาน

เรื่องที่ 5 คือ ตำนานขอบเขตบ้าน'ยวงจาอี

เรื่องที่ 6 คือ ตำนานสะมังและหมู่บ้านป่าแป๋

เรื่องที่ 7 คือ เรื่องเล่าจากเหรียญ

เรื่องที่ 8 คือ สมัยทุกข์ยาก

เรื่องที่ 9 คือ ยุคสมัยของการเปลี่ยนแปลง

เรื่องราวทั้ง 9 สมัยเป็นการจัดแบ่งจากยุคสมัยทางประวัติศาสตร์อย่างกว้างๆ ตามหลักฐานประเภทโบราณวัตถุและเนื้อหาในสมัยประวัติศาสตร์ โดยแบ่งออกเป็น 2 สมัยคือ สมัยก่อนประวัติศาสตร์ ได้แก่ เรื่องที่ 1 เรื่องที่ 2 ด้วย หลังจากนั้นจะเป็นสมัยประวัติศาสตร์ โดยแบ่งออกเป็น 2 สมัยย่อยคือ ประวัติศาสตร์สมัยโบราณ (เรื่องที่ 3-7) และประวัติศาสตร์สมัยใหม่ (เรื่องที่ 7-9) เนื้อหาทางประวัติศาสตร์ทั้งหมดได้นำมาจัดทำเป็นโปสเตอร์ติดในหมู่บ้านและแจกจ่ายเป็นเอกสารให้ในหมู่บ้าน

สำหรับเนื้อหาประวัติศาสตร์สังเขปของหมู่บ้านไม่มีดังนี้

1. ประวัติศาสตร์สังเขปของหมู่บ้านป่าแป๋

ชื่อ: เส้นทางประวัติศาสตร์ของบ้านป่าแป๋ (โฆะลัง มัฮ 'ยวงจาอี)

[ฉบับใช้ทำโปสเตอร์และเอกสารแจกในหมู่บ้าน]

[ภาษาไทย]

เส้นทางประวัติศาสตร์ของบ้านป่าแป๋ (โฆะลัง มัฮ 'ยวงจาอี)

สมัยนิทานและตำนาน (800 ปี)

ชาวเลอเวีอะเป็นกลุ่มชนดั้งเดิมที่ตั้งถิ่นฐานมาก่อนที่กลุ่มคนไต/ไท และปกากะญอ (กะเหรี่ยง) จะเดินทางเข้ามาตั้งบ้านเรือนในดินแดนแถบนี้เมื่อ 800-900 ปีที่แล้ว.

เรื่องนี้อาจสัมพันธ์กับนิทานเรื่องนกเลอเวีอะกับนกไตที่พ่อเอียง เครือชุย เล่าให้ฟัง. เรื่องมีอยู่ว่าวันหนึ่งนกไตตัวหนึ่งอยู่บนดอย. ส่วนนกเลอเวีอะอยู่ในที่ราบ. ทั้งสองได้ขอแลกที่อยู่กัน. ตั้งแต่นั้นมาชาวไตจึงอยู่ในพื้นที่ราบ ส่วนชาวละวะจึงอยู่บนดอยตลอดมา.

ตำนานของขุนหลวงวิลังคะ (1,300 ปี)

ชาวเลเวีอะสมัยโบราณเคยมีบ้านเมืองมาก่อน จากคำบอกเล่าของสะมัง (ขุน) ได้กล่าวว่า ในอดีตชาวเลเวีอะ (ลัวะ) มีขุนหลวงวิลังคะเป็นกษัตริย์เคยปกครองที่เชียงใหม่ และเคยต่อสู้กับพระนางจามเทวี. เหตุการณ์ข้างต้นนี้เกิดขึ้นเมื่อ 1,300 ปีมาแล้ว.

ทุกวันนี้ชาวบ้านยังถือกันว่า ถ้าทำพิธีเลี้ยงผีฮอ (ผีเจ้านาย) จะต้องใช้ดอกलันทมสีขาวเท่านั้น เพราะลันทมสีแดงเปรียบเสมือนเลือดประจำเดือนของพระนางจามเทวีที่ทำอาถรรพ์เป็นหมวกให้ขุนหลวงวิลังคะใส่จนเสื่อมวิชา และแพ้วสงครามจนต้องหนีมาในเขตป่าเขา.

วัตถุเก่าเล่าเรื่อง (500 ปี)

จากหลักฐานทางโบราณคดีคือของเก่าที่พบในชุมชนพบว่าคงมีกลุ่มคนตั้งบ้านเรือนบริเวณบ้านป่าแป๋มาแล้วไม่น้อยกว่า 5,000 ปี ดังเห็นได้จากการพบขวานหินขัด ซึ่งเป็นเครื่องมือของคนที่รู้จักการปลูกข้าว และเลี้ยงหมา.

ให้หลังลงมาอีกหลายพันปี. ได้พบหลักฐานจำนวนมากบนดอย “ทูตนา-อีญ” คือเศษเครื่องถ้วยสำริดจากแหล่งเตาสันกำแพง จ.เชียงใหม่ เครื่องถ้วยพม่า และเครื่องถ้วยจีนสมัยราชวงศ์หมิงมีอายุย้อนกลับไปราว 500-600 ปีมาแล้ว.

เล่ากันว่า สมัยก่อนดอยทูตนา-อีญเป็นที่เลี้ยงผีของชาวเลเวีอะสายตระกูล’ยวงจา-อือ. แต่ปรากฏว่า ชาวเลเวีอะช่วงหนึ่งไม่มีความพร้อมจะไปเลี้ยงผีตานา-อีญจึงเปลี่ยนมาเลี้ยงผีสมา (เซอมา) ที่บ้านแทน.

ตำนานบอกขอบเขตของบ้าน’ยวงจา-อือ (400 ปี)

นานมาแล้ว ผู้นำ (สะมัง) เลอเวีอะบ้าน’ยวงจา-อือ ตั้งแต่เข้าควบม้ามาเพื่อชวนคนตระกูลอื่นไปแบ่งเขตที่ดิน. แต่เมื่อมาถึงบ้านของตระกูล’ยวงแป. ผู้นำบ้าน’ยวงแปบอกว่ายังไม่ได้อาบน้ำให้ช้างจึงไม่วาง. ผู้นำตระกูล’ยวงจา-อือจึงควบม้าไปที่บ้านของตระกูล’ยวงเพญ. แต่ผู้นำบ้าน’ยวงเพญไม่วางกำลังนั่งผิงแดดและถอนหงอกบนหัว.

ดังนั้น ผู้นำตระกูล’ยวงจา-อือจึงควบม้าไปตามเส้นทางต่างๆ ปรากฏขอบเขตดังนี้ “ขึ้นห้วยงูหลาม ถึงห้วยหน้าไม้ ไปทางด้านห้วยแม่แจ่ม ไปห้วยแคไกลแม่แจ่ม ถึงห้วยเบียรระหว่างแม่ลำน้อยกับแม่สะเรียง หักขึ้นบริเวณเครือเถาว์ลัยที่ปิดเกลียวทางซ้ายคือห้วยอมกะ และขึ้นกัวชีไทรซึ่งอยู่ระหว่าง’ยวงจา-อือกับ’ยวงแป”.

เป็นไปได้ว่า เหตุการณ์กำหนดเขตที่ดินคงเกิดขึ้นเมื่อ 400-500 ปีที่แล้ว เพราะเมืองแม่แจ่มเป็นเมืองที่เกิดขึ้นในช่วงเวลานั้น.

ตำนานของสะมังและหมู่บ้าน’ยวงจา-อือ (ป่าแป๋) (400-300 ปี)

ชาวเลเวีอะนับถือสะมังเป็นผู้นำและที่พึ่ง. มีตำนานเล่าว่าครั้งหนึ่งหมู่บ้าน’ยวงจา-อือไม่มีสะมัง. ปรากฏว่าคนตายเยอะจนเหลืออยู่แค่ 3 หลังคาเรือน จึงไปเสี่ยงทายกับหมอ

(โฮมไปญเมิง) เพื่อหาสาเหตุ. หมอจึงแนะนำว่าให้ไปขอสะมังบ้านอื่นมาอยู่ด้วยสักคนหนึ่ง. เพราะถ้าไม่มีสะมัง “บ้าน’ยวงจา-อือ 3 หลังจะกลายเป็นลิงเป็นค่างในป่า ถ้าได้สะมังมาอยู่ด้วย จะตัดสะตือลูกไม่หวาดไม่ไหว”.

คนบ้าน’ยวงจา-อือจึงไปขอสะมังบ้าน’ยวงแป. ตอนนั้นสะมังบ้าน’ยวงแปบอกว่าเด็ก คนนี้ยังไม่รู้เรื่องวัฒนธรรมประเพณีเลย. ‘ยวงจา-อือจึงบอกว่าไม่เป็นไร เราจะสอน จะบอกให้ และจะดูแลเป็นอย่างดี. แต่มีสัญญากันว่า ถ้าสะมังหนุ่มไปอยู่ที่บ้าน’ยวงจา-อือแล้วมีลูกเยอะ จะต้องส่งสะมังหนุ่มคืนมา.

ปรากฏว่าเมื่อสะมังหนุ่มจะเดินกลับเพราะทาง’ยวงแปขอลูกคืน. สะมังหนุ่มจึงถาม’ยวงแปว่า คนทางนั้นยังจำฮึดได้อยู่หรือเปล่า. ปรากฏว่าไม่มีใครสนใจแล้ว สะมังหนุ่มจึงไม่กลับ เพราะไม่รู้จะกลับไปทำอะไร. ตั้งแต่นั้นมาสะมังหนุ่มจาก บ้าน’ยวงแปก็อยู่ที่บ้าน’ยวงจา-อือเรื่อยมาจนปัจจุบัน.

สันนิษฐานว่า สะมังหนุ่มจากบ้าน’ยวงแปมีชื่อว่า “ขุนเท” เพราะคนในบ้านป่าแป่เมื่อเสียชีวิตจะต้องไปฝังศพในป่าช้าที่ขุนเทถูกฝังอยู่ ญาติของผู้ตายจะต้องเทเหล้า ให้หอยเบี้ย กับขุนเทเพื่อฝากให้ดูแลผู้เสียชีวิต.

นับจากขุนเทมาปกครองบ้าน’ยวงจา-อือ. ญาติพี่น้องทางบ้าน’ยวงแปก็ได้ตามขุนเท มาอยู่ด้วย. และด้วยความอุดมสมบูรณ์ของบ้าน’ยวงจา-อือ พี่น้องทางบ้าน’ยวงเพญ และ’ยวงโฆงจึงมาตั้งหลักแหล่งทำมาหากินด้วยสืบมาด้วยความสุข.

เรื่องเล่าจากเหรียญเงิน (300-100 ปี)

ในอดีตถึงปัจจุบัน, ชาวเลเวือะในหมู่บ้านป่าแป่จะมีธรรมเนียมการใช้เงินรุ่นโบราณ เป็นค่าธรรมเนียมต่างๆ ตัวอย่างเช่น ในพิธีแต่งงานจะใช้เงินพดด้วง เงินกึ่ง และเงินคั้ง ซึ่งเป็นเงินโบราณที่ใช้กันในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นถึงล้านนายคหลัง. ส่วนเงินค่าปรับ (ปรับไหม) จะใช้เงินรูปี (Rupee) ของอังกฤษที่ปกครองอินเดียและพม่า.

เหรียญเก่าที่สุดเท่าที่พบผลิตขึ้นเมื่อ ค.ศ.1886 (พ.ศ.2429). แสดงว่า ในสมัยก่อน เมื่อ 100 กว่าปีที่แล้วคนบ้านป่าแป่คงจะทำการค้ากับทางแม่สะเรียงจึงได้เหรียญเหล่านี้มาในหมู่บ้าน.

สมัยทุกข์ยาก (70-60 ปี)

ในสมัยสงครามโลกครั้งที่ 2 ญี่ปุ่นบุกเข้าแม่สะเรียงและขุนยวม. ในช่วงนั้นมีชาวบ้าน ไปรับจ้างญี่ปุ่นขุดถนนและขนของไปส่งที่ขุนยวมเพื่อแลกกับค่าจ้าง.

ภายหลังจากสงครามสงบลงได้เกิดโรคฝีดาษระบาดที่บ้านป่าแป่เมื่อ พ.ศ.2489 มีคนตายในหมู่บ้านหลายสิบคน ระบาดอยู่ประมาณ 1 เดือน.

ในปีถัดมา ได้เกิดไฟไหม้ครั้งใหญ่ในหมู่บ้านในเขตบ้าน’ยวงโฆงเมื่อเดือนเมษายน ไม่มีคนช่วยดับไฟได้ทัน. คนในบ้าน’ยวงโฆงจึงไปอาศัยอยู่กับญาติทางบ้าน’ยวงจา-อือ และ บางส่วนก็ไปอยู่ที่แม่สะเรียง.

บ้านป่าแป๋ในยุคของการพัฒนา (50 ปี-ปัจจุบัน)

บ้านป่าแป๋ตั้งขึ้นอย่างเป็นทางการใน พ.ศ.2503 เมื่อโรงเรียนตำรวจตระเวนชายแดน มาตั้งขึ้นที่นี่ ทำให้ชาวบ้านเริ่มพูดภาษาเมือง/ไทยได้มากขึ้น จึงเริ่มออกไปทำงานรับจ้าง ไกลๆ.

นับจากนั้นมา ความเปลี่ยนแปลงหลายอย่างได้เกิดขึ้นในหมู่บ้านไม่ว่าจะเป็นการที่ใน หลวงไต้ทรงเสด็จมาตั้งธนาคารข้าวพระราชทานเมื่อ พ.ศ. 2513. ต่อมาถนนลูกรังตัดเข้ามาถึง หมู่บ้านเมื่อ พ.ศ. 2522 ทำให้รูปแบบบ้านค่อยๆ เปลี่ยนแปลงจากเรือนเลอเวือะแบบเก่าที่มุง หลังคาด้วยหญ้าคามมาเป็นหลังคามุงกระเบื้องสมัยใหม่. ไม่นานนักได้มีรถเครื่อง และรถยนต์ใช้ กันในหมู่บ้าน. ต่อมาไฟฟ้าจึงได้เข้ามาหมู่บ้านเมื่อ พ.ศ.2539 ทำให้สะดวกสบายมากขึ้น.

ถึงอย่างนั้นวิถีชีวิตและประเพณีแบบดั้งเดิมของชาวเลอเวือะก็ยังคงดำรงอยู่ และ ดำเนินไปอย่างเรียบง่ายและงดงาม.

[ภาษาเลอเวือะ]

โหมะลัง มัฮ 'ยวงจาอือ [ประวัติศาสตร์ของบ้านป่าแป๋]

เซอมา-แอ เจีย คุณ ลวง วิลังคะ [สมัยขุนหลวงวิลังคะ]

โหมะ 'ลัง เลอเวือะ คอย บัน เมือง ยุส นึ่ง เวียง ขวง ฮมา-อือ ตัม พี จัก เจีย ยุส โม พู- อี ปยา-อิม. โหมะ มัฮ คุณ ลวง (เซอมัง) วิลังคะ พี ตัด เตียง ฟิง เวียง ขวง ฮมา-อือ.

คุณ ลวง วิลังคะ รูป โพะ-เตะ 'มา-แวน นาง จัมเทวี. คุณ ลวง วิลังคะ ลา-อิจ เกอ-ทา เปื่อ วอมพิต ฮันม เปอ จัม เตือน เคือฮ นาง จัมเทวี ละ เตะ. ฮอ-อิจ เปอ เลีย โม เซอ มัง ยุส เลอเวือะ ตั๊ โนก เญื่อะ ฮอ เซอ เกอ-อุ เทีย เพ-อัญ 'โนง. เซอ เวีย เทีย เซอ กยัก มัฮ เปื่อ แกด เออง เทีย. เซอ กยัก ลอก เปอ จัม เตือน นาง จัมเทวี. พี ลา-อิจ ยุร เกอ-ทา คุณ ลวง วิลังคะ เต โหมะ. คุณ ลวง วิลังคะ เยื่อมกัน เออง นึ่ง ฮูบ เตะ 'มา-แวน นาง จัมเทวี. โหมะ โอ ลอด ตอ อา-อิด นึ่ง เปอ 'รา-ออก เปอ เกล-อุม. นึ่ง บลา-ออง นึ่ง ฝือ.

ลา-แอ ลวง โนกเกอตา มา-แอ โนกวัค [สมัยนิทานและตำนาน]

พู-อี เลอเวือะ มัฮ มู พู-อี 'เนอ-อุม โหมะ 'เนอ-อุม 'เนาะ. 'ลัง กา เลียก เจียะ ญาง เลียก ยุส เญื่อะ ยุส มา ยุส มา-แอ. เปอ เฮอ-อี เญื่อม 800-900 เนอ-อุม อิด โฮจ. ลา-แอ ลวง เฮย เลอ โตฮ มา-แอ เจีย ชา-อิม. เลอเวือะ มา-แอ ชา-อิม เจียะ พี อัส อุ ปอเฮื่อง เครือชุย. ลวง ลา-แอ กอ-แอ ทิ เซอเงะ กอ-แอ ชา-อิม ทิ เมอ-อุ. อา-อิด นึ่ง ทู พี มัฮ ชา-อิม เลอเวือะ อา-อิด นึ่ง โกลง. ทอง เลออา ปู-อา เปียน กยะ อา-อิด โพะ เตะ. 'เนอ-อุม เญื่อม เต มู พู-อี เจียะ อา-อิด 'ลัก โกลง เลอ เลอ-อุง. มู พู-อี เลอเวือะ อา-อิด ลอบ 'ลาก ทู.

เมื่อ โรุง เอิง โนกเกอตา อา-อิด นึ่ง โกลง. โนกวัค อา-อิด นึ่ง ทู. โนกวัค เต เพียง ลอน พี โชม ละ. เซอ ออฮ เซอโอ-อัญ ลอน 'ลัก อา-อิด. แกฮ เงาะ เตอ-อุ ชา-อุม โชม นึ่ง 'ลัก ทู. ปู-อา เปียน เอิง 'มา-แอ โนกเกอตา. อัส เอิง ละ โนกเกอตา ตอก เฮอ-อี. โนกเกอตา เปียน 'ลัก อา-อิด เตะ เปอะ. อา-อี อา-อิด 'ลัก ทู โฮลฮ ลอบ โชม คะโนม. ตั๊ เปอะ ควด

โชม คะโนม ตอก อา-อี ฮา-ออก อา-อีต. ละ 'ลัก ทุ เตอ-อุม เปอะ เซอ โฮลฮ โชม คะโนม. 'ลัก โกลง เฮอ-อี เซอ อา-อีต อา-อี นึ่ง ละ เปอะ. อัส ละ ปะ ตอก เฮอ-อี ปะ อัม เซอ ชู บึง. โนก เกอตา เต เออะ เอิง ละ โนกวัค. โนกวัค เต อัส แม เอิง ละ โนกเกอตา ตอก เฮอ-อี. ตัส ตอก เต ปะ ไป เมาะ เลอ-อีฮ นึ่ง โกลง. ปัง มัส อา-อี ไป เมาะ ฮา-ออก นึ่ง ทุ. โฮ-อิจ เต โนกวัค อัส เอิง ละ โนกเกอตา. ตอก เฮอ-อี นีส 'เนอ-อู ปะ ตัส เปอะ โยะ พู-อี. เออ-อีญ 'เนอ-อุม 'ยวง แชม กอก ฮมา-อีญ. ไป กาด มา กา อัส เต ละ โยะ. โฮ-อิจ เต โนกเกอตา ฮา-ออก นึ่ง ทุ. โนกเกอตา โยะ พู-อี เออ-อีญ 'เนอ-อุม. 'ยวง แชม กอก ฮมา-อีญ พู-อี. ไป กาด มา กา อัส เต ละ พู-อี. โนกเกอตา เต กอ-แอ เตอ-อู พู-อี เคือฮ คะโนม ละ ทิ ทือ. โฮ-อิจ เต โนกเกอตา แปน ชา-อิม ปลา-อีญ. แปน ชา-อิม ทุก ญัก ชา-อุม โชม ละ. โฮ-อิจ เต ตัส รัค เซอ อัส ทุ ลวก ทุ ลวก ลวก. อัส โก เตะ เฮียง นึ่ง โฮลฮ เตะ. อา-อีต 'ลัก โกลง เปือ มัส เอิง. กะ เฮอ-อิน พี โชม พี ปอน. โนกวัค มัส ชา-อิม แชม อู แชม. โนกเกอตา มัส ชา-อิม แชม อู แชม.

อูลวง ลาย โอ เออ-อีฮ ปยา-อิม [วัตถุเก่าเล่าเรื่อง]

'เนอ-อุม นึ่ง เจือน ลาว พู-อี โอ เออ-อีฮ ปยา-อิม. มัส โอ เออ-อีฮ ปยา-อิม พี เลอ โตฮ พู-อี โยะ โตะ. 'ยวง อัส เออง ตอก เฮอ-อี ติน เซอ กอ-แอ พู-อี ทิ มู. ยุส 'ญืออะ เตะ ชา-แอ เฮย ('ยวง จา-อี) เฮอ-อี. เทียม เตอ-อู ฮา พอน เพื่อน เนอ-อุม โยะ พู-อี. อิง 'เนอ-อุม นึ่ง โยะ พู-อี 'มอ-แอ เซอโมะ. นึ่ง มัส อิง พี เกอ-โอ พี จา-แอ พู-อี 'ญือม. ยุส 'มา เซอมา เฮงาะ 'มา-แอ เลียง เซาะ. โฮ-อิจ เต แม เฮอ-อิน เพื่อน เนอ-อุม. โยะ พู-อี เปื่อง เอิง นึ่ง ทุ ทะ นา-อีญ มัส กลอง. ปิส ฮมู-อัน ปิส มัส เจน เวียง ชวง ฮมา-อีฮ. มัส พี ยุส พู-อี ชันกัมแปง เชื่อม ยุส บุลาน. มา-แอ เชื่อม ยุส โม เจก เจน เกอซัด หมิง. กอ-แอ อา 'ญู เมอ-อีญ แม เคะ เตะ. พอน รอย แลฮ 'รอย เนอ-อุม. จัก พู-อี อิง ตอก เฮอ-อี เจน ทุ ทะ นา-อีญ เฮอ-อี. มัส กะ โนก พู-อี พี ยุส เลอเวือะ. จัต เจือ 'ยวง จา-อีฮ ปัง มัส กาง เคะ กอ-แอ ทิ โสน. เลอเวือะ ฟิน โนก เตอ อู พี ทะ นา-อีญ. ปัง มัส เปียน เออง แปน โนก พี เซอ มา นึ่ง 'ญืออะ เตะ แตน โพะ เตะ.

เจีย ลา-แอ ลวง เลอ วิด เลอเวียง 'ยวง เลอเวือะ [ตำนานบอกขอบเขตของ บ้านป่าแป๋]

เลอ -อีญ บุญ โรฮ กา-กิญ กอ(เซอมาง) ยุส เลอเวือะ. 'ยวง จา-อีฮ โกฮ งา-อุม โบก บยอง ละ เซอ ปะ จัต เจือ พู-อี ฮา-อีญ. ละ เซอ เฮอ-อู โขยะ นา ตี ยุส เตะ. เมอ อัส ฮอ-อิจ ละ จัต เจือ 'ยวง แป กา-อีญ กอ. (เซอมาง) อัส เออง ตี เทือน เตอ-อู ตี โฮลฮ เตอ-อู ฮา-อุม. ชาง อัส เต (เซอมาง) 'ยวง จา-อีฮ โบก แม บยอง. เฮอ-อู เคะ จัต เจือ 'ยวง เพ-อีญ เซอมาง 'ยวง เพ-อีญ. อัส เตะ โอ เทือน เตอ-อู เออง มัว 'มา-แอ 'ญือ กอ-อีจ. ตอ-อีจ ฮา-อีก กยา ยุส เตะ. เขียง เมอ ตอก เอิง เต จัต เจือ 'ยวง จา-อีฮ ฮา-ออก. โกลง เกลฮ-อิน เมอ-อิน โกลง อัก. ฮอ-อีจ 'ลัก กยะ แม แจม ฮอ-อีจ โกลง เม เซอติ มา-แอ 'ยวง แม แจม. ฮอ-อีจ ลัก โกลง เปีย มัส โกลง เลอ ชุน เคต เลอ ยุม. มา-แอ ลักลา แม ฮา-ออก 'ลัก โมะ โรฮ ฮา-ออก

เวะ. มัซ 'ลัก อุม กะ ฮา-ออก แม บลา-อง กอ-แอ 'ระ. บลา-อง กอ-แอ 'ระ เต อา-อิด เซอ 'นะ 'ยวง จา-อือ. 'มา-แอ 'ยวง แป ลา-แอ ลวง เฮอ-อี ตั้น เซอ กอ-แอ. เซต ปา-อุณ รุ-แอ เนอ-อุม พอน รุ-แอ เนอ-อุม. อี้จ โสจ มัซ เปือ เจน เต 'ยวง นึ่ง แจม อิด กอ-แอ. เนอ-อุม เจน เวียง ชวง ฮมา-อือ.

ลา-แอ ลวง เซอ มาง ยุส 'ยวง จา-อือ [ตำนานของสะมังและหมู่บ้านป่าแป้]

โม พู-อี เลอเวือะ นับทือ เซอมาง เคือฮเอง แปน พูนัม ละเตะ. เคือฮ แปน กะเปิง เตะ กอย ลา-แอ ลวง ปยา-อิม พี อัส พู-อี. มู 'ยวง จา-อือ กอ-แอ เตอ-อุ เซอมาง ยุส ญืออม เต. เฮอ-อิน พี ยุม นึ่ง โฮฮ 'ลัก เลอ อัว ญืออะ โนง. ลอด เฮอ-อุ เซอ โปก เอิง 'มา-แอ โฮม ปา-อัญ เมิง. ละ ควด โยง ตอก มัซ โระ ฆา-อือ โฮม โจฮ. เออง เฮอ-อุ ฮมา-อัญ เซอมาง 'ยวง พู-อี ฮา-อัญ. ปู-อา เออง อา-อิด มา-แอ เตะ ทิ พู-อี ตัส โอ. ยุส เออง ตอก เต 'ยวง จา-อือ เลอ อัว ญืออะ. เซอ ลอด แปน เพืออะ แปน เลอ ยัว. ฆา-อือ ตัส กอ-แอ เซอมาง พี อา-อิด. มา-แอ เซอ ญับ เลอ เทอ-อัญ กวน เตะ. มา-แอ โอ เตะ สลัด นึ่ง พู-อี 'ยวง. จา-อือ ลอด ปู-อา เซอมาง 'ยวง แป. ญืออม เต เซอมาง 'ยวง แป อัส เออง. ตอก เฮอ-อี กวน โตะ เฮอ-อี ตี. โยง เตอ-อุ ริต โกลง เพือฮ 'ยวง จา-อือ. อัส เออง ละ 'ยวง แป ตอก เฮอ-อี. แปน เตอ-อุ เปอ ทิ เซอ เพอ-อิก เซอ ตอก. ละเปอะ เซอแลน ละ เปอะ เคือฮ มา-อิจ. ชาญญา เออง ละ โพะ เตะ ตัส เซอมาง กวน โตะ ยุส อะ อา-อิด 'ยวง จา-อือ. ตัส กอ-แอ กวน เฮอ-อิน มา-อิจ เปอะ. เลอ แม เซอมาง ยุส อะ ตอก ปยา-อิม เออง. 'ยวง แป ปัว 'ยวง จา-อือ. เลอ แม เซอมาง ยุส เตะ เซอมาง. 'ยวง แป ฮมา-อัญ โพะ 'ยวง เตะ อัม กอ-แอ. 'ลัก พี โยง ริต โกลง นึ่ง 'ยวง แป. เต จา ซา-แอ เตอ-อุ อี เซอมาง. ลอด อา-อิด 'ยวง จา-อือ ฮอ-อิจ เปอเล็ย ตัม พี แกต พู-อี เซอมาง. เต อัส เออง มัซ คุณ เท 'ยวง จา-อือ. ตัส อิด กอ-แอ ยุม นึ่ง เซอ เฮอ-อุ เลอ 'มา-อิจ เออง ละ กะ ยุม คุณ เท. เซอ เรฮ ปลา-แอ ละ เออง เคือฮ แม. ละ ตอฮ พู-อี ละ เออง เซอ เคือฮ เออง แนน. แก พี ยุม 'มา-แอ โกะ เตะ. ญืออม แปน คุณ เท เซอมาง 'ยวง จา-อือ 'ยวง แป เฮอ-อุ ซา-อูป ปะ. คุณ เท เออ-อัญ อา-อิด 'มา-แอ เตะ. โยะ มา-อิจ นา ตี กยะ ยุส โฮม. ลอด อา-อิด ตี 'มา-แอ โพะ เตะ. 'ยวง เพ-อัญ 'ยวง โฆง ยุส ตี. โฮม 'มา-แอ โพะ เตะ ฮอ-อิจ เปอเล็ย.

ลา-แอ ลวง มา-อือ ปยา-อิม [เรื่องเล่าจากเหรียญเงิน]

เนอ-อุม ปยา-อิม ฮอ-อิจ เปอ เล็ย เลอ เวือะ โตะ 'ยวง แป. กอย ญืออม เกอ-อุ มา-อือ ปยา-อิม ตอก มา-อือ แทบ. มา-อือเจียง มา-อือโนง มา-อือ คยาง เกอ-อุ อิง. ละ ริต โกลง โฮม โยวะ มัซ มา-อือ เก-อุ พู-อี. โฆะ มา-อือ ปยา-อิม ตัส โละ โตะ ริต เกอ-อุ มา-อือ แทบ. มา-อือ ลู ปี มัซ มา-อือ พา ลาง มา-อือ ลาน มัซ. มา-อือ ปยา-อิม ตัก ยุส พู-อี โฆะ เมื่อ เนอ-อุม ค.ศ. 1886. เนอ-อุม พ.ศ.2429 เพียบ มัซ ซา มา-แอ โฆะ 100 เนอ-อุม. พู-อี 'ยวง แป กา คา-แอ ตี 'มา-แอ พู-อี นึ่ง เลอยุม. โฮลฮ มา-อือ เฮย ฮอ-อิจ โตะ 'ยวง.

ເງື່ອມ ທຸກ ຜູ້ກ ເລວເວີະ 'ຍວງ ເອະ [ສັມຍທຸກຊ້ຍາກ]

ເງື່ອມ ກອ-ແອ ກັນ ຮູບ ຍີ່ປຸ່ນ ໂສນ ເລວ ອາ. ຍີ່ປຸ່ນ ເລີຍກ ຮູບ ນຶ່ງ ເລວ ຍຸມ 'ມາ-ແອ ຄຸນ ຍາມ. ເງື່ອມ ຕ ກອ-ແອ ຈາ-ອອ 'ຍວງ ເອອ-ອູໂສມ ຈາງ. ລະ ຍີ່ປຸ່ນ ກາ-ອອງ ກະຍະ 'ມາ-ແອ ພູ-ອີສ ເຄຍອ-ອິງ ຕາ-ອອ. ເອອ ນຶ່ງ ຄຸນ ຍາມ ລະ ເອອ ເລວ 'ລອສ ຕະ 'ມາ-ແອ ມາ-ອີ້. ໂອຈ ເລວ ໂລະ ຮູບ ໂມ ຍີ່ປຸ່ນ ກອ-ແອ ແມ່ ຟີ ຜູ້ດ. ເພື່ອດ ສອ-ອີຈ ລະ 'ຍວງ ເອະ ເນອ-ອຸມ 2489 ກອ-ແອ ຟີ ຍຸມ. ນຶ່ງ ໂຕະ 'ຍວງ ເອະ ເອອ-ອິນ ພູ-ອີ ເລວ 'ມັດ ກອ-ແອ ແປນ ເຄອ-ອີ ຕະ. ສອ-ອີຈ ແມ່ ທີ ເນອ-ອຸມ ກອ-ແອ ແມ່ ກັນ ສະ 'ຍວງ ນຶ່ງ. ສະ ນຶ່ງ 'ລັກ 'ຍວງ ໂຮງ ໂປກ ເຄອ-ອີ ອາ ແລສ ກອ-ແອ. ຕອ-ອູ ຟີ 'ຜູ້ດ ຍຸສ ອ ສະ 'ຍວງ ຕ ເງື່ອມ ພູ ຍວງ ໂຮງ ຕ ເອອ-ອູ ອາ-ອີດ ມາ-ແອ ກະຍະ ເພື່ອດ ຕະ. ນຶ່ງ 'ຍວງ ຈາ-ອີ້ ທີ ມູ ເອອ ລອດ ຕອ ເອອ-ອູ ອາ-ອີດ ນຶ່ງ ເລວຍຸມ.

ຍວງ ຈາ-ອີ້ ເຈນ ໂຄຍະ ສອ-ອີຈ ລະ ເປອເລີຍ [ບ້ານປ່າແປ້ໃນຍຸດຂອງການພັດທະນາ]

'ຍວງ ຈາ-ອີ້ ອາ-ອີດ 'ຍວງ ເອອ-ອີ ແປນ ຟີ ເນອ-ອຸມ. ກອ-ແອ ເງື່ອນ ງາວ 'ເນອ-ອຸມ ເນອ-ອຸມ 2503 ເງື່ອມ ກອ-ແອ ໂສງ ເຮີຍນ ຕັມນວດ ເຟີຍງ ຕ. ເຄືອ ຈາວ 'ຍວງ ເພອ-ອີກ ເລວ ໂຟງ ແຮມ ແຄສ ເອອ-ອິນ ໂປະ ໂປະ ເຟີຍງ ຕ. ໂອກ ເອອ-ອູ ອາ 'ຍວງ ໂສມ ຈາງ ກະຍະ ເອອ ງາ-ແອ. 'ເນອ-ອຸມ ເງື່ອມ ຕ ກອ-ແອ ຕອກ ເປີຍນ ອອ ເອອ-ອີ. ເອອ-ອິນ ເຈື້ ນຶ່ງ ໂຕະ 'ຍວງ ສອ-ອີຈ ລະ ເອອ ເດດ ເງື່ອະ ເກອຊັດ. ທະ ວາ-ແອ ກະຍາ-ອອ ເນອ-ອຸມ 2513 ໂສງ ຕ ສອ-ອີຈ ກະຍະ. ລດ ນຶ່ງ ເນອ-ອຸມ 1522 ເຄືອ ຈາວ 'ຍວງ ເປີຍນ ໂກະ ຕະ. ເງື່ອະ ປຢາງ ປລອງ ເປີຍນ ແປນ ກະ ເປືອງ ໂສງ ຕ ສອ-ອີຈ. ກະຍະ ລດ ນຶ່ງ ຈາວ 'ຍວງ ກອ-ແອ ລດ ເຄືອງ ລດ ຣະ ນຶ່ງ. ສອ-ອີຈ ລະ ເລີຍກ ຟາ-ແອ ຟະ ນຶ່ງ ໂຕະ 'ຍວງ ເນອ-ອຸມ 2539 ເຄືອ ຈາວ 'ຍວງ ເອອ ປາ-ແອ ສລອງ ໂປະ.

2. ບັນຫາບາງປະການຂອງໂຄງຮ່າງປະຫວັດສາດບ້ານປ່າແປ້

ຊາວເລວເວີະບ້ານປ່າແປ້ເປັນກຸ່ມຄົນທີ່ມີຮາກທາງວັດທະນະທຳມາດັ່ງສັມຍກ່ອນປະຫວັດສາດສືບເນື່ອງເຖິງປະຫວັດສາດຍຸກໂບຣາຊັດ ບັນຫາຄືວິນິດສາດແລະຕຳນານຫຼາຍເລື່ອງຍາກທີ່ຈະກຳນົດອາຍຸໃຫ້ແນ່ນອນໄດ້ ນອກຈາກນີ້ແລ້ວ ເນື້ອຫາທາງປະຫວັດສາດບາງເລື່ອງຂອງຊາວເລວເວີະຍັງເລືອກທີ່ຈະເລ່າ ໂດຍເຈນພະປະຫວັດສາດວ່າດ້ວຍຄວາມສັມພັນຮ່າງກາຍຂອງຊາວເລວເວີະກັບຊາວໄທ ເພາະມັກມີເນື້ອຫາທີ່ບົ່ງບອກຄວາມສັມພັນທາງອຳນາດທີ່ບໍ່ເທົ່າເຫັນກັນ ດັ່ງນັ້ນ ໂຄງຮ່າງທາງປະຫວັດສາດທັງໝົດຈຶ່ງເປັນກະບວນການ “ເລືອກ” ທີ່ຈະເລ່າ ນອກຈາກນີ້ຍັງມີເລື່ອງຫຼາຍອື່ນໆ ອີກຫຼາຍທີ່ນຳສົນໃຈແຕ່ກໍ່ບໍ່ສາມາດເຊີນໄດ້ທັງໝົດດ້ວຍຂໍ້ຈຳກັດໃນເລື່ອງເວລາຂອງການກິດຈະກຳ ສຳລັບບັນຫາຂອງເນື້ອຫາທາງປະຫວັດສາດແຕ່ລະເລື່ອງມີດັ່ງນີ້

ເລື່ອງທີ 1 ຄືວ່າບ້ານປ່າແປ້ໃນສັມຍກ່ອນປະຫວັດສາດ

ຫຼັກຖານທາງໂບຣາຊັດສັມຍກ່ອນປະຫວັດສາດທີ່ພົບເປັນການພົບຈາກການສຳຖາມພົບໂດຍບັງເອີນແລະການພົບໂດຍຊາວບ້ານຈາກການກໍ່ເກີດໃນເຂດຫຼັກບ້ານ ບໍ່ໄດ້ສຳຖາມຢ່າງເປັນລະບົບ ດັ່ງນັ້ນ ຈຶ່ງເປັນເພິ່ງຮ່ອງຮອຍຫຼັກຖານທີ່ໃຫ້ຖານຢ່າງກວ້າງໆ ວ່າພື້ນທີ່ບໍລິເວນບ້ານປ່າແປ້ມີຄົນຢູ່ອາໄສມາດັ່ງສັມຍກ່ອນປະຫວັດສາດ ແຕ່ທີ່ຕ້ອງຍ້າດ້ວຍກໍ່ຄືວ່າ ຫຼັກຖານສັມຍກ່ອນປະຫວັດສາດທີ່ພົບນັ້ນບໍ່ໄດ້ຖານຄວາມວ່າຊາວບ້ານປ່າແປ້ມີຄວາມສັມພັນກັບຫຼັກຖານທາງໂບຣາຊັດນັ້ນໂດຍກົງຄືວ່າຢູ່ມາຢ່າງຕໍ່ເນື່ອງ ເພາະໂດຍ

ปกติแล้วหมู่บ้านในเขตพื้นที่สูงสมัยก่อนจะมีการเคลื่อนย้ายไปเรื่อยๆ ขึ้นอยู่กับความอุดมสมบูรณ์ของพื้นที่หรือเหตุปัจจัยบางอย่าง แต่จากการสัมภาษณ์ก็พบว่าหมู่บ้านนี้คงตั้งมาแล้วไม่ต่ำกว่า 200 ปี

หนึ่ง หลักฐานสมัยก่อนประวัติศาสตร์เช่น ขวานหินขัด ที่ชาวบ้านเก็บไว้ เดิมชาวบ้านไม่ทราบว่าคืออะไร ผู้วิจัยจึงได้สอนชาวบ้านคือนายบือ ขจรศักดิ์ศรี และคนอื่นๆ รวมถึงสอนนักเรียนโรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์ 10 คุณลักษณะของโบราณวัตถุและบอกเล่าความสำคัญของมัน

เรื่องที่ 2 คือ สมัยตำนานของขุนหลวงวิลังคะ

ขุนหลวงวิลังคะ (คุณ ลวง วิลังคะ) เป็นตำนานประวัติศาสตร์ที่อยู่ในความทรงจำของชาวลัวะ/เลอเวีอะทั่วไปในเขตจังหวัดแม่ฮ่องสอนและเชียงใหม่ เรื่องเล่าเดิมที่มีอยู่ในหมู่บ้านเป็นเรื่องราวสั้นๆ ไม่ปะติดปะต่อเป็นเรื่องเดียวกัน แต่ปัจจุบันด้วยการค้นคว้าเองของชาวเลอเวีอะบ้านป่าแป๋เช่น นายกมล เครือชุย ทำให้มีการนำเนื้อหาที่ปรากฏอยู่ในตำนานจามเทวีวงศ์เข้ามาปะปนบ้าง แต่ก็สามารถแยกออกระหว่างเรื่องเก่ากับเรื่องใหม่ด้วยการสอบถามคนแก่ๆ

เรื่องที่ 3 คือ สมัยนิทานและตำนาน

ชาวเลอเวีอะมีนิทานและตำนานอยู่หลายเรื่อง บางเรื่องพอจะกำหนดอายุได้ แต่ส่วนใหญ่แล้วไม่สามารถกำหนดได้ง่ายๆ นอกจากนี้แล้ว นิทานบางเรื่องก็ยากที่จะถอดความหมายในเชิงโครงสร้างนิยามหรือการตีความ ถึงอย่างนั้นผู้วิจัยก็ได้จัดบันทึกนิทานเหล่านั้นไว้ทั้งหมด ในการอธิบายประวัติศาสตร์ผ่านนิทานหรือตำนานนั้น ผู้วิจัยได้เลือกเฉพาะนิทานว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มคนใดกับกลุ่มคนเลอเวีอะ/ลัวะ ซึ่งช่วยทำให้สามารถกำหนดอายุนิทานได้ในเบื้องต้นว่าจะเป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเมื่อราวๆ พุทธศตวรรษที่ 18-19 คือเป็นช่วงเวลาที่ปรากฏการณ์ตั้งรัฐของคนไท เช่น เมืองเงินยางเชียงแสน เมืองเชียงใหม่ อย่างชัดเจน

เรื่องที่ 4 คือ วัตถุเก่าเล่าเรื่อง

ข้อหัวข้อเป็นเพียงต้องการชี้ให้ชาวบ้านเห็นว่าเรื่องราวทางประวัติศาสตร์สามารถอธิบายผ่านสิ่งของ (โบราณวัตถุ) ผู้วิจัยได้เน้นไปที่การอธิบายโบราณวัตถุที่พบบนภูเขาที่มีชื่อว่า “ทูดานา-อีญู” ซึ่งชาวเลอเวีอะถือว่าเป็นภูเขาศักดิ์สิทธิ์ในตำนาน ชาวเลอเวีอะเล่าว่าสมัยก่อนต้องเดินทางขึ้นไปบนภูเขาเพื่อสักการะบูชาและมาเลิกทำไปภายหลัง จากการสำรวจพบว่าโบราณวัตถุได้แก่เศษเครื่องถ้วยจีน เครื่องเคลือบเนื้อแกร่งของพม่าคงตกอยู่ราวราชวงศ์ตองอู ดังนั้น อาจพูดได้ว่าสมัยก่อนเขตนี้น่าจะมีการแลกเปลี่ยนค้าขายกับทางพม่าเป็นหลัก จนเราอาจเรียกได้ว่าเป็น “สมัยพม่าในแม่สะเรียง” แต่ในที่นี้จะขอใช้คำว่า “สมัยล้านนา” แทน เพราะมีโบราณวัตถุอื่นๆ เช่น เหรียญเงินแบบล้านนา และแม่สะเรียงหรือ “เมืองยวม” เคยอยู่ในเขตอิทธิพลของล้านนาอย่างชัดเจนอย่างน้อยตั้งแต่ในสมัยพระเจ้าติโลกราช ดังนั้นจึงมีเหตุผลที่จะเรียกว่า “สมัยล้านนา”

เรื่องที่ 5 คือ ตำนานขอบเขตบ้าน'ยวงจาอือ

การรับรู้ขอบเขตดั้งเดิมของหมู่บ้านป่าแป๋เกิดขึ้นผ่านตำนานเรื่องกำหนดขอบเขตบ้าน'ยวงจาอือ เป็นตำนานที่เล่าสืบกันมา ทำให้เห็นว่า เดิมชาวบ้านป่าแป๋คงมีการติดต่อกับคนในที่ต่างๆ อย่าง

กว้างขวาง ในตำนานนี้ปรากฏว่ามีการกล่าวถึงเมืองแม่แจ่มเอาไว้จึงทำให้สันนิษฐานว่าการกำหนดขอบเขตบ้าน'ยวงจาอ้อควรเกิดขึ้นเมื่อราวพุทธศตวรรษที่ 19-20 ความสำคัญอีกประการหนึ่งของตำนานนี้คือการตอกย้ำให้เห็นถึงเรื่องสิทธิในที่ดินของชาวเลอเวีอะที่มีอยู่เหนือหมู่บ้านของชาวกะเหรี่ยง

เรื่องที่ 6 คือ ตำนานสะมังและหมู่บ้านป่าแป้

ตำนานที่ผู้วิจัยมักได้ยินบ่อยเมื่อถามถึงเรื่องราวเก่าๆ ในหมู่บ้านคือตำนานของสะมังคนต่างๆ ชาวบ้านถือกันว่า “ลัวะต้องฟังสะมังเป็นหลัก เพราะถือว่าสะมังเป็นผู้ใหญ่” (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, 2555) และยังถือว่าเรื่องของสะมังมีความสำคัญเพราะทำให้ทุกคนเคารพกฎกติกาต่างๆ อย่างไม่รีไถ่ตาม ปัญหาของเรื่องเกี่ยวกับสะมังคนต่างๆ นั้นมีเพียงขุนหลวงวิลังคะเท่านั้นที่สามารถกำหนดอายุได้ว่าอยู่ในช่วงเวลาใดทางประวัติศาสตร์ ส่วนสะมังคนอื่นๆ นั้นไม่อาจทราบช่วงเวลาแน่นอนได้เลย

เรื่องที่ 7 คือ เรื่องเล่าจากเหรียญ

ในหมู่บ้านป่าแป้มีเหรียญเงินโบราณที่ชาวบ้านใช้ในพิธีแต่งงาน และใช้เป็นค่าปรับต่างๆ เดิมชาวบ้านทราบเพียงว่าเหรียญพวกนี้เป็นเหรียญเก่าแต่ไม่ทราบอายุสมัย ผู้วิจัยจึงได้ให้ความรู้ในเรื่องนี้เพื่อและชี้ให้เห็นรอยต่อของประวัติศาสตร์จากสมัยตำนานมาสู่ในสมัยปัจจุบัน

เหรียญพวกนี้สามารถจัดได้เป็น 2 กลุ่มคือกลุ่มแรกเป็นเหรียญสมัยล้านนา-อยุธยา กำหนดอายุอยู่ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 20-24 และกลุ่มที่สองเป็นเหรียญของอังกฤษในช่วงที่ปกครองพม่า ตรงกับราวสมัยรัชกาลที่ 5 ของกรุงเทพฯ หรือราวรัชสมัยพระเจ้าอินทวิชยานนท์และเจ้าอินทวโรรสสุริยวงศ์ ดังนั้น ในแง่การเขียนประวัติศาสตร์ของช่วงเวลาอื่นจะมีการเอาข้อมูลเข้าไปเสริมด้วย

เรื่องที่ 8 คือ สมัยทุกข์ยาก

ตกอยู่ในช่วงทศวรรษ 2480 เป็นเหตุการณ์ที่ชาวบ้านจดจำได้ดี เพราะเป็นเหตุการณ์ค่อนข้างไม่ห่างจากตัวมาก โดยเป็นเหตุการณ์ 2 เหตุการณ์คือ การเกิดโรคระบาด และไฟไหม้หมู่บ้านในเขตบ้าน'ยวงโงง ปัญหาคือมีชาวบ้านจดจำได้น้อยคนเพราะส่วนใหญ่แล้วแก่มากและเริ่มความทรงจำไม่ดี ชาวบ้านถือว่า “เป็นสมัยที่ทุกข์ยาก” หรือบางที่เรียกว่า “ไฟไหม้ใหญ่” (สัมภาษณ์ นางแม่ม นวลศรี, 2555)

เรื่องที่ 9 คือ ยุคสมัยของการเปลี่ยนแปลง

เป็นช่วงเวลาใกล้ตัวของชาวบ้านมาก ทำให้มีข้อมูลอยู่มาก จึงสามารถสัมภาษณ์ได้ง่าย เป็นช่วงเวลาของการเปลี่ยนแปลงในหลายๆ ด้านไม่ว่าจะเป็นสังคม เศรษฐกิจ และวัฒนธรรม ซึ่งช่วยทำให้เกิดความเข้าใจเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงทางด้านอัตลักษณ์ของชาวเลอเวีอะบ้านป่าแป้เป็นอย่างมาก และสามารถนำไปสู่การวางแผนเพื่อช่วยในการอนุรักษ์อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาวเลอเวีอะได้เป็นอย่างดี

ถึงใจหนึ่งอยากจะร่วมเขียนประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านในภาคขยายข้อมูลกับชาวบ้านที่เป็นผู้ช่วยวิจัยในหมู่บ้านก็ตามแต่ก็ไม่สามารถทำได้เต็มที่ด้วยข้อจำกัดหลายๆ ประการ ดังนั้น จึงได้นำข้อมูลเบื้องต้นดังกล่าวไปเขียนขยายต่อและค้นคว้าข้อมูลเพิ่มเติม ซึ่งในบทความต่อไปที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านป่าแป๋จะเป็นการเขียนขยายเรื่องราวทั้ง 9 เรื่องและบางครั้งก็มีการขยายหัวเรื่อง/ยุคสมัยย่อยเพิ่มขึ้น เพราะข้อมูลที่พบจากการค้นคว้ามีเป็นจำนวนมาก อีกทั้งยังมีเนื้อหาในส่วนของวัฒนธรรมประเพณีต่างๆ ที่น่าสนใจอีกหลายเรื่องด้วยกัน

3.4 หมู่บ้านชาวพะลือก (ลัวะ) ที่บ้านเมืองกะ จังหวัดเชียงใหม่

ก่อนที่จะเข้าไปศึกษาที่หมู่บ้านเมืองกะนั้น ทางโครงการได้เลือกศึกษาหมู่บ้านห้วยเหี้ยะ ตำบลห้วยเหี้ยะ อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่ ซึ่งตั้งอยู่ใกล้กับพระธาตุตอดคำและตอดสุเทพ อีกทั้งยังมีประเพณีเลี้ยงดงผีปู่และย่าและ ผู้วิจัยจึงมองว่าเป็นพื้นที่ที่มีความน่าสนใจในเชิงประวัติศาสตร์ แต่เมื่อได้ลงพื้นที่ไปศึกษาพบว่าคนในหมู่บ้านแทบจะไม่รู้จักถึงสำนักทางชาติพันธุ์ที่เป็นชาวลัวะแล้ว เพราะอยู่ในพื้นที่ของคนเมืองและมีการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ไปนานมาก พิธีกรรมที่กระทำอยู่จะมีเพียงคนแก่เท่านั้นที่ทราบว่าเป็นการบูชาบรรพบุรุษที่เป็นชาวลัวะ ส่วนคนรุ่นหลังมองในเรื่องของความศักดิ์สิทธิ์ของพิธีกรรมแต่เพียงเท่านั้น (สัมภาษณ์ นางบัวเรียว ใจใหญ่, 2555)

ดังนั้นต่อมาจึงได้เปลี่ยนหมู่บ้านด้วยการไปสำรวจที่บ้านบ่อหลวง อำเภอฮอด จังหวัดเชียงใหม่ แต่ก็พบว่าหมู่บ้านมีขนาดใหญ่มาก ยากที่จะศึกษาให้เสร็จทันตามกำหนด อีกทั้งในแง่สำนักทางชาติพันธุ์แล้วพบว่าเรียกตนเองว่า “เลอเวือะ” ไม่ต่างจากบ้านป่าแป๋ และยังมีภาษาที่ใกล้เคียงกันอีกด้วย

ด้วยเหตุนี้ ทำให้ผู้วิจัยต้องเลือกพื้นที่ศึกษาใหม่จึงได้ไปเลือกหมู่บ้านเมืองกะ ตำบลสะเลง อำเภอแม่อริม จังหวัดเชียงใหม่ แทน เพราะจากการสำรวจข้อมูลเบื้องต้นเมื่อวันที่ 25 พฤศจิกายน 2555 พบว่าหมู่บ้านนี้มีความน่าสนใจคือ ประการแรก ยังมีคนที่พูดภาษาลัวะได้โดยเหลือเพียง 2 คนเท่านั้น (พูดได้อย่างมีประสิทธิภาพแต่ชรามากแล้ว) ซึ่งชาวบ้านมีความประสงค์ที่จะต้องการให้ช่วยบันทึกคำศัพท์ลัวะเก็บไว้ (สัมภาษณ์ นายไพศาล ไทยใหม่, 2555) ประการที่สอง ชาวบ้านมีความต้องการโปสเตอร์/ไวนิลอย่างชัดเจน เพราะต้องการใช้สำหรับบอกเล่าประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านและขุนหลวงวิลังคะ ประการที่สาม หมู่บ้านนี้มีการสร้างอนุสาวรีย์ขุนหลวงวิลังคะเอาไว้ด้วย ซึ่งสะท้อนถึงจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ที่ชัดเจน ประการที่สี่ หมู่บ้านแห่งนี้ยังคงมีตำนานของขุนหลวงวิลังคะและมีแหล่งโบราณคดีประเภทวงดิสก์ (Ring disc) อยู่บริเวณหมู่บ้าน ซึ่งโดยปกติมักจะสันนิษฐานกันว่าเป็นหลุมฝังศพของชาวลัวะสมัยโบราณ ดังนั้น จึงเหมาะสมต่อการศึกษามากกว่าบ้านบ่อหลวง ประการสุดท้ายหมู่บ้านแห่งนี้ไม่ได้นิยามตนเองว่าเป็น “ลัวะ” แต่เป็น “พะลือก” ซึ่งเป็นภาษาย่อยกลุ่มหนึ่งในภาษาปะหล่อง (Paluangic language) ใกล้เคียงกับภาษาลัวะและเลอเวือะ จึงทำให้มีประเด็นที่น่าสนใจถึงเรื่องราวกลุ่มชาติพันธุ์ที่เรียกว่า “ลัวะ” ในเอกสารล้านนนั้นประกอบด้วยกลุ่มชาติพันธุ์ลัวะย่อยๆ หลายกลุ่มกว่าที่เคยคิดว่ามีเพียงกลุ่มเดียว

การเข้าไปเก็บข้อมูลที่บ้านหนองตูมรวมทั้งหมด 2 ครั้งด้วยกัน ได้แก่ ครั้งที่ 1 วันที่ 25 พฤศจิกายน 2556, ครั้งที่ 2 ระหว่างวันที่ 23 เมษายน – 7 พฤษภาคม 2556 รวมบุคคลที่สัมภาษณ์ทั้งหมด 15 คน

3.4.1 ลักษณะความสัมพันธ์ของคนในชุมชน

ในหมู่บ้านป่าแป๋มีประชากรอยู่ไม่มากนัก โดยอาศัยอยู่ในหมู่บ้านเพียง 160 คนเท่านั้น (สัมภาษณ์ นายไพศาล ไทยใหม่, 2556) ทำให้การทำงานค่อนข้างสะดวก อีกทั้งโครงสร้างทางสังคมของชาวพะลือ (ลัวะ) ที่หมู่บ้านเมืองเกะยังไม่ซับซ้อนเหมือนกับหมู่บ้านป่าแป๋ โดยโครงสร้างการปกครองของบ้านเมืองเกะอิงอยู่กับระบบราชการเป็นหลัก

จากการสังเกต ชาวบ้านทั้งหมดเชื่อฟังและให้เกียรติกับพ่อหลวงคือนายไพศาล ไทยใหม่ (อายุปัจจุบัน 42 ปี) เป็นอย่างมาก เพราะนอกจากการเป็นผู้ใหญ่บ้านแล้ว แต่เป็นคนในตระกูลเก่าที่มีฐานะและถือว่านายไพศาล ไทยใหม่ เป็นผู้รู้ประวัติศาสตร์และเรื่องราวต่างๆ ในหมู่บ้านเป็นอย่างดี แม้แต่คนแก่หลาย ๆ คนก็ถือว่าพ่อหลวงเป็นผู้รู้เรื่องราวในอดีตเป็นอย่างดี ถ้าหากข้อมูลที่ได้จากการสัมภาษณ์และตรวจสอบจากพ่อหลวงแล้วก็ถือกันว่าข้อมูลมีความถูกต้อง สาเหตุที่เป็นเช่นนั้น เพราะเมื่อปี พ.ศ.2549 หมู่บ้านแห่งนี้ได้เคยมีนักวิชาการที่ได้รับทุนสนับสนุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) เข้ามาศึกษาประวัติศาสตร์ในหมู่บ้าน โดยมีนายไพศาล ไทยใหม่ เข้าร่วมในทีมด้วย ทำให้ในช่วงเวลานั้นมีการสืบค้นประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านในหลายมิติ แต่งานวิจัยในครั้งนั้นก็มีปัญหาเล็กๆ อยู่มากไม่ว่าจะเป็นปัญหาเรื่องเงินค่าตอบแทนในการวิจัย และการเขียนงานวิจัยที่ข้อมูลไม่ได้เสร็จโดยสมบูรณ์ (สัมภาษณ์ นายไพศาล ไทยใหม่ และนายชัชวาล ใหม่เพย, 2556)

นอกจากนี้แล้ว ในหมู่บ้านยังมีผู้รู้ประจำหมู่บ้านอีกคนที่ชาวบ้านให้การนับถือคือ นายชัชวาล ใหม่เพย ซึ่งอดีตเคยบวชเรียนจนถึงขั้นเป็นเจ้าอาวาสวัด ตอนหลังได้สึกออกมา เมื่อมาอยู่ที่บ้านเมืองเกะจึงได้รับการแต่งตั้งให้เป็นมดคายกวัดเมืองเกะ นายชัชวาล เป็นผู้ที่สามารถเขียนอักษรตัวเมืองได้เป็นอย่างดี เก็บรวบรวมเอกสารโบราณต่างๆ เอาไว้ เช่นประวัติวัดพระพุทธรบาทสี่รอย ซึ่งมีเรื่องราวบางตอนที่สัมพันธ์กับ “ชาวลัวะ” มีเก็บและเขียนประวัติของขุนหลวงวิลังคะด้วยอักษรธรรมล้านนา ด้วยเหตุนี้เอง ผู้วิจัยจึงได้เชิญให้เข้าร่วมการเขียนและจัดทำประวัติของหมู่บ้านเมืองเกะร่วมกับผู้ใหญ่บ้านเมืองเกะด้วย

จากพื้นที่โครงสร้างการปกครองและความสัมพันธ์ของคนในชุมชนดังกล่าว ทำให้การศึกษาและการจัดทำกิจกรรมในหมู่บ้านมีความสะดวกและรวดเร็วมาก อีกทั้งการเดินทางยังค่อนข้างง่าย ทำให้สามารถเดินทางเข้าไปได้บ่อยครั้ง

3.4.2 การจัดทำเค้าโครงประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านเมืองเกะ

กระบวนการจัดทำเค้าโครงประวัติศาสตร์หมู่บ้านเมืองเกะประกอบด้วย การสัมภาษณ์รายบุคคล การจัดเก็บคำศัพท์พะลือ (ลัวะ) การสำรวจแหล่งโบราณคดี และการระดมความคิดชาวบ้านเพื่อจัดทำเค้าโครงประวัติศาสตร์ของหมู่บ้าน แต่ยังไม่ได้มีการจัดโครงการอื่นเช่น กิจกรรมของนักศึกษาเข้าไปในหมู่บ้าน ทั้งนี้เพราะข้อจำกัดเรื่องงบประมาณ

ก่อนที่จะมีการจัดทำเค้าโครงประวัติศาสตร์ของหมู่บ้าน ผู้วิจัยได้สอบถามข้อมูลหลักๆ จากพ่อหลวงไพศาล ไทยใหม่ และนายชัชวาล ใหม่เพย มดคาย ซึ่งคนหลังนี้เป็นผู้ช่วยวิจัยหลักในท้องถิ่น หลังจากการได้ข้อมูลและสัมภาษณ์พ่อหลวงไปแล้ว ผู้วิจัยได้ทำการสัมภาษณ์แบบรายบุคคล โดยเน้นหนักไปที่บุคคลสำคัญ 2 คนในหมู่บ้านคือ นายศรี ดอยคำ (อายุ 84 ปี) และนางนวล ดอยคำ (อายุ

83 ปี) คู่ชีวิต เพราะทั้งสองเป็น 2 คนสุดท้ายในหมู่บ้านที่ยังพูดและรู้คำศัพท์พะลือก (ลัวะ) แต่ก็จำไม่ได้ทั้งหมดแล้ว เพราะไม่ได้ใช้ภาษาพะลือก (ลัวะ) มานาน อีกทั้งนายศรีเริ่มความจำไม่ดีแล้ว ทำให้การสัมภาษณ์เป็นไปอย่างยากลำบาก สามารถอัดเสียงเท่าที่สามารถทำได้

ต้องกล่าวด้วยว่ากรณีบ้านเมืองกะก็คล้ายๆ กับอีกหลายๆ หมู่บ้านคือชาวบ้านจะรับรู้กันว่าใครเป็นผู้ที่มีความรู้เกี่ยวกับ “เรื่องเก่าๆ” หรือประวัติศาสตร์ของหมู่บ้าน ก็มักจะบอกให้ไปหาคนนั้นคนนี้ ปัญหาคือทำให้เรามักได้ข้อมูลจากแหล่งข้อมูลชุดหนึ่ง ทำให้ขาดข้อมูลบางส่วนไป คนที่ชาวบ้านยกย่องว่าเป็นผู้รู้มักให้ข้อมูลที่ชาวบ้านคิดว่าเป็น “ประวัติศาสตร์” เช่นกรณีของบ้านเมืองกะ ชาวบ้านจะมองว่าประวัติศาสตร์คือเรื่องของบุคคลศักดิ์สิทธิ์หรือสำคัญของหมู่บ้านได้แก่ ขุนหลวงวิลังคะ และผู้ใหญ่บ้านคนต่างๆ และเหตุการณ์สำคัญๆ ที่เกิดขึ้นในหมู่บ้าน ซึ่งมักสัมพันธ์กับการเมืองและสภาพความเป็นอยู่ ทำให้ขาดมิติทางด้านการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมและสังคมไป

อย่างไรก็ดี เมื่อได้ข้อมูลในระดับหนึ่งแล้ว ผู้วิจัยจึงได้ทดลองร่างเค้าโครงและเนื้อหาทางประวัติศาสตร์เบื้องต้น เพื่อนำเสนอให้กับพ่อหลวงตรวจสอบ จากนั้นผู้วิจัยจึงได้ให้พ่อหลวง และนายชัชวาล นิดชาบ้านที่ถือเป็นผู้รู้ในท้องถิ่นมาเป็นตัวแทนระดมความคิดจัดแบ่งช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ และนำเสนอเหตุการณ์สำคัญทางประวัติศาสตร์เมื่อวันที่ 4 พฤษภาคม 2556 โดยมีผู้เข้าร่วมประชุมจำนวน 7 คน ได้แก่ นายไพศาล ไทยใหม่ พ่อหลวงของหมู่บ้าน, นายชัชวาล ไหมเพี้ยมคทายก, นายเดช อินทะรัง ผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้าน, นายศุภกิจ ทำการดี สมาชิกองค์การบริหารส่วนตำบลละลวง, นายปัญญา ฤทธิกุลพนา แพทย์ประจำตำบล, นายเจริญ นุตตะระ ผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้าน, และนายก้องปัญญา นวล ผู้อาวุโสของหมู่บ้าน ผลจากการประชุมสามารถร่างเค้าโครงประวัติศาสตร์แบ่งออกได้เป็น 7 เรื่อง ดังนี้

เรื่องที่ 1 คือ นิทานของชาวพะลือก (ลัวะ)

เรื่องที่ 2 คือ ประวัติขุนหลวงวิลังคะ

เรื่องที่ 3 ประวัติบ้านเมืองกะ

เรื่องที่ 4 โบราณวัตถุในบ้านเมืองกะ (สมัยล้านนา)

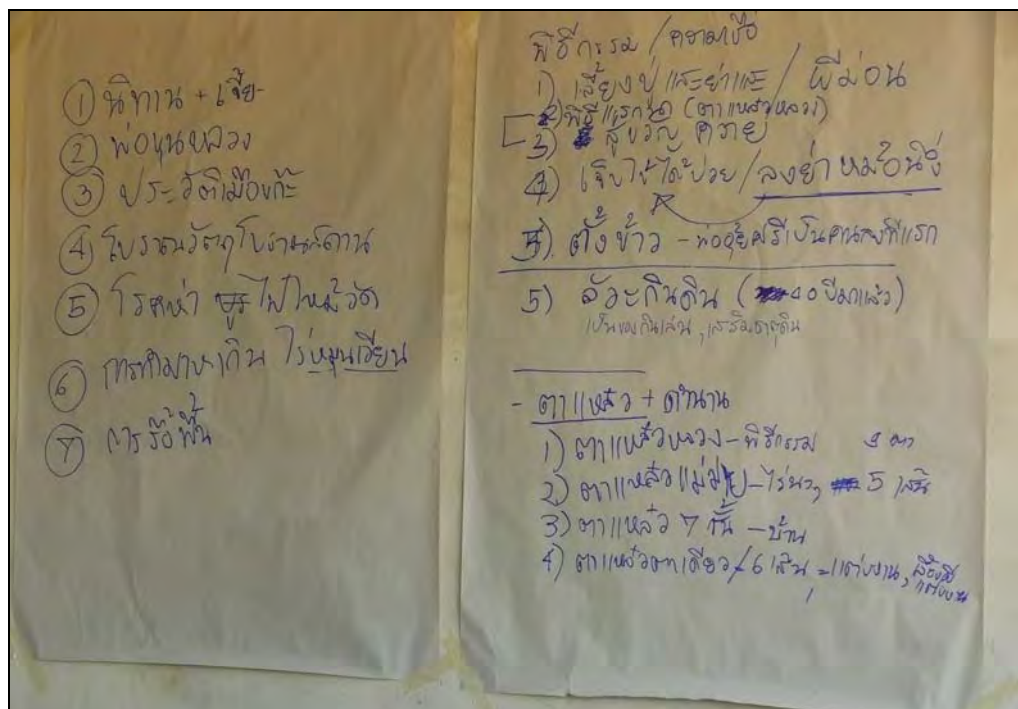
เรื่องที่ 5 คือ โรคห่าระบาด ไฟไหม้วัด และบูรณะวัด

เรื่องที่ 6 คือ เรื่องการเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจ

เรื่องที่ 7 การรื้อฟื้นประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม



ภาพที่ 3.7 การประชุมผู้นำชาวบ้านเพื่อจัดทำร่างประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านเมืองกะ



ภาพที่ 3.8 ร่างเนื้อหาหลักของประวัติศาสตร์บ้านเมืองกะ

มีเรื่องหนึ่งด้วยที่ต้องเล่าคือชาวบ้านบางคนเชื่อว่าผู้วิจัยเป็นคนที่ขุนหลวงวิลังคะส่งมาให้ศึกษาประวัติศาสตร์ของหมู่บ้าน เพราะช่วงที่ไปเก็บข้อมูลตกอยู่ในช่วงเดือนเมษายน ซึ่งใกล้กันกับ

เดือนมิถุนายนที่ทางหมู่บ้านจะมีการเลี้ยงผีขุนหลวงวิลังคะหรือที่ชาวบ้านเรียกว่า “พ่อขุนหลวงวิลังคะ”
ดังนั้น ชาวบ้านจึงเอื้อเฟื้อและให้ข้อมูลต่างๆ เป็นอย่างดี
สำหรับเนื้อหาประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านเมืองกะมีเฉพาะภาษาไทย ดังนี้

1. ประวัติศาสตร์สังเขปหมู่บ้านเมืองกะ

ชื่อ “ประวัติศาสตร์ชาวละบ้านเมืองกะ: จากยุคขุนหลวงวิลังคะถึงสมัยปัจจุบัน”

[ภาษาไทย]

นิทานโบราณของชาวละ (มากกว่า 1,000 ปี)

ชาวละบ้านเมืองกะ เรียกตนเองว่า “พะลือก” เป็นกลุ่มคนดั้งเดิมในล้านนา ในตำนานน้ำเต้าปุงเล่าว่า ชาวละเป็นคนกลุ่มแรกที่เกิดมาจากรูที่เหล็กแทงที่น้ำเต้า จึงทำให้มีผิวกายคล้ำ ส่วนคนกลุ่มอื่นเกิดตามหลังมาจึงมีผิวที่ขาวกว่า

แม่อุยฉนวน ดอยคำเล่าว่า ในสมัยก่อนชาวละมีตัวหนังสือใช้แต่เขียนบนหนังสือสัตว์
สุนัขได้คาบไปกิน ทำให้ชาวละไม่มีตัวหนังสือ

ประวัติขุนหลวงวิลังคะกษัตริย์ชาวละ (1,300 ปีที่แล้ว)

ขุนหลวงวิลังคะ (ขุนหลวงบะลังกะ) เป็นกษัตริย์ของชาวละ ถือเป็นลูกหลานของปู่
และย่าและ ปกครองเวียงเซษฐบุรี (เจ็ดลิน) เชียงตุงสุเทพ อยู่มาวันหนึ่งขุนหลวงทราบข่าวว่า
เมืองหริภุญชัยมีพระนางจามเทวีผู้มีสิริโฉมงามจึงได้ส่งทูตไปสวามิภักดิ์ แต่พระนางจามเทวี
ปฏิเสธสร้างออกอุบายบายเบี่ยงการอภิเษก ด้วยการบอกว่าทรงพระครรภ์ให้รอไปถึงเดือน 4
ปีหน้า เมื่อใกล้ถึงเวลานัดพระนางได้ปรึกษากับฤๅษีสุนทรเทพทำการเปลี่ยนเดือนนัดหมายให้
คลาดเคลื่อนไป 2 เดือน

ขุนหลวงวิลังคะโมโหจึงยกทัพมาหมายจะตีเมือง พระนางจามเทวีเกรงว่าจะพ่ายศึกจึง
ได้ทำให้ขุนหลวงวิลังคะพุงเสนาให้ไปตกกลางเมืองลำพูน ถ้าทำได้จะยอมเป็นมเหสี เพื่อไม่ให้
ตกเป็นมเหสี พระนางจามเทวีจึงส่งข่าวเหนียว ไบพลุที่ปลายใบเบื่อนประจำเดือน และมาลาที่
ทำดินผ้านั้นให้ขุนหลวงวิลังคะสวม ขุนหลวงวิลังคะจึงอ่อนแรง พุงเสนาไม่ได้ตั้งใจคิด ด้วย
ความโมโหจึงยกกองทัพเข้าตี แต่พ่ายแพ้จนต้องหนีเข้าป่าไปตั้งเมืองใหม่

ประวัติบ้านเมืองกะ (1,300 ปีที่แล้ว)

หลังจากขุนหลวงวิลังคะพ่ายแพ้จึงไม่ยอมพบหน้าใครๆ อีก จึงหนีเข้าป่าโดยมีหมู่
ชาวละบางส่วนติดตามมาตั้งถิ่นฐานอยู่บ้านละกะ และได้สร้างเมืองเล็กๆ ทำหากินตาม
ประสาคนป่า และต่างนับถือกันประดุจญาติพี่น้อง จึงเรียกหมู่บ้านนี้ว่า “เมืองกะ” ซึ่งมีที่มาจาก
ชื่อของขุนหลวงบะลังกะนั่นเอง

อยู่มาวันหนึ่งขุนหลวงวิลังคะได้เรียกเสนาอารักษ์และชาวบ้านมาประชุมเพื่อสั่งเสีย
เป็นครั้งสุดท้ายว่า “ถ้าหากข้าตายไป อย่านำศพข้ามน้ำ จงเอาศพของข้าไปฝังที่ยอดดอยสูง

และให้เห็นเมืองหริภุญชัย” ทันใดนั้นขุนหลวงวิลังคะได้วิ่งออกไปจากห้องแล้วโยนหอกพุ่งขึ้นฟ้า และใช้อีกรับหอกลงกลางใจ ชาวเมืองต่างพากันเสียใจทั้งหมด

ชาวบ้านนำศพของขุนหลวงวิลังคะใส่ในโลงศพ พยายามหามไปดอยสุเทพ โดยมีขบวนฆ้องกลองนำหน้า แต่เกิดพลัดหลงกัน ขบวนหามศพได้เดินไปถึงยอดดอยสูงของลำน้ำแม่สา ซึ่งเห็นเมืองลำพูนชัดเจน ปรากฏว่าโลงศพเกิดพลิกคว่ำและศพได้เอียงตะแคงหน้าไปทางเมืองลำพูน ชาวลัวะจึงได้ฝังศพขุนหลวงวิลังคะบนดอยคว่ำล่อง (คว่ำโลง) ส่วนพวกขบวนฆ้องกลองได้ตายอยู่ที่นั่น เหลือเพียงฆ้องกลองที่กลายเป็นหินบนยอดดอยทุกวันนี้

ไม่มีใครทราบว่าหลังจากสมัยของขุนหลวงวิลังคะแล้วมีใครเป็นผู้นำอีก แต่ชาวบ้านยังคงสืบทอดพิธีกรรมการเลี้ยงผีพ่อขุนหลวงวิลังคะในเดือน 9 (มิถุนายน) มาจนถึงทุกวันนี้

โบราณสถานวัตถุในเขตบ้านเมืองก๊ะ (400-600 ปีที่แล้ว)

ในเขตบ้านเมืองก๊ะได้พบร่องรอยการตั้งถิ่นฐานมาตั้งแต่สมัยโบราณ โดยบนดอยพบเนินดินฝังศพรูปวงกลม ชาวบ้านเรียกหลุมฝังศพลัวะ มีอายุประมาณ 500-600 ปีมาแล้ว ใกล้กับเนินดินยังพบร่องรอยการขุดยอดเขาเป็นรูปวงกลม ซึ่งคงเป็นป้อมป้องกันข้าศึกในสมัยก่อน

ส่วนในเขตบ้านเมืองก๊ะได้พบหลักฐานประเภทอิฐโบราณสถานสมัยล้านนา เศษเครื่องถ้วยจีนสมัยราชวงศ์หมิง เศษภาชนะดินเผาจากแหล่งเตาเวียงกาหลง จังหวัดเชียงราย แหล่งเตาสันกำแพง จังหวัดเชียงใหม่ ซึ่งทั้งหมดเป็นเครื่องใช้ของคนในสมัยล้านนาเมื่อ 400-500 กว่าปีก่อน ตรงกับราวพุทธศตวรรษที่ 20-22

นอกจากนี้ยังมีสถานที่สำคัญอีก 2 แห่งที่เกี่ยวข้องกับประวัติชาวลัวะบ้านเมืองก๊ะคือ ป่อน้ำทิพย์ และวัดพระพุทธรูปหล่อด้วย

โรคห่าระบาด ไฟไหม้วัด และบูรณะวัด (90 ปีที่แล้ว)

ใน พ.ศ.2468 ได้เกิดโรคห่า (อหิวาตกโรค) ระบาดในหมู่บ้าน ผู้คนพากันล้มตายจำนวนมาก จนต้องอพยพหนีออกจากหมู่บ้านไปอยู่ในหมู่บ้านใกล้เคียงคือ บ้านปางไฮ บ้านเอี้ยก และสะเมิง เป็นต้น เหลือกลับมาประมาณ 7-8 หลังคาเท่านั้น จากนั้นหมู่บ้านจึงเริ่มสร้างมีป่าใหญ่ขึ้น และทำให้ตำนานดั้งเดิมหลายเรื่องของชาวลัวะบ้านเมืองก๊ะขาดหายไป

ไม่นานนักหลังจากโรคระบาด มีอยู่ปีหนึ่งในช่วงฤดูแล้งปรากฏว่า มีคนเผาป่าไฟได้ลุกไหม้พระวิหารจนหมดเหลือเพียงเสา 1 ต้นเท่านั้น ซึ่งต่อมาวัดได้รับการรื้อฟื้นและสร้างวิหารแล้วเสร็จในปี พ.ศ.2526 และต่อมามีการสร้างพระเจดีย์ 5 ยอดทันใจขึ้นเมื่อ พ.ศ.2552

จากไร่หมุนเวียนสู่การเพาะปลูกแบบดัดที่ (30 ปีที่แล้ว)

เดิมการปลูกข้าวของชาวบ้านเมืองก๊ะเป็นการปลูกในระบบไร่หมุนเวียน (เลื่อนลอย) ชาวบ้านแต่ละครอบครัวจะมีไร่ข้าวหลายไร่ ย้ายปลูกหมุนเวียนกันไปทุกปี การเวียนปลูกทำให้

ไร่ข้าวได้พักฟื้นตัวตามธรรมชาติ ทำให้เมื่อปลูกข้าวอีกครั้งจะได้ผลผลิตอุดมสมบูรณ์ เพราะได้
ปุ๋ยจากพืช จากการพินไร่ และการเผาไร่

จนกระทั่งนับจากปี พ.ศ.2529 เป็นต้นมา หน่วยงาน ATA องค์การเอกชน (NGOs)
และชาวบ้านได้แบ่งเขตทำมาหากินเป็นเขตป่าชุมชน ป่าใช้สอย และให้ทำไร่แบบติดที่ ไม่ให้มี
การทำไร่หมุนเวียนอีก เพื่อเป็นการอนุรักษ์ป่า ผลจากการทำไร่แบบติดที่ทำให้ชาวบ้านต้อง
ซื้อปุ๋ยมาใส่ในไร่และหาพืชเศรษฐกิจตัวใหม่เข้ามาคือ ลิ้นจี่ ที่ปัจจุบันปลูกกันเกือบทุกบ้าน

การรื้อฟื้นประวัติศาสตร์และอัตลักษณ์

นับจากการมีการตั้งโรงเรียนบ้านเมืองกะประกอบกับการติดต่อกับชาวลื้อและคนเมือง
มากขึ้น ทำให้ชาวลื้อในหมู่บ้านเริ่มใช้คำเมืองและภาษาไทยกลางกันมากขึ้น และบางครั้งยัง
อายุที่จะใช้ภาษาลื้อ ทำให้ภาษาและวัฒนธรรมค่อยๆ จางลง

จนกระทั่งเมื่อราว พ.ศ.2535 พระครูวิรุณธรรมโกวิทได้ให้ช่างฝีมือปั้นรูปพ่อบุญหลวง
วิลังคะและนำมาประดิษฐานที่หน้าศาลพ่อบุญหลวง และต่อมาในปี พ.ศ.2543 คุณงามนิจ
เรืองศรี และคณะได้มาสร้างศาลพ่อบุญหลวงและสร้างสถูปครอบรูปปั้นพ่อบุญหลวงตลอดจนได้
จัดสร้างสวนหย่อมในบริเวณอนุสาวรีย์ให้มีความร่มรื่น ซึ่งนับเป็นจุดเริ่มต้นสำคัญของการ
กระตุ้นสำนึกทางชาติพันธุ์ของชาวลื้อในหมู่บ้านเมืองกะ และยังเป็นศูนย์รวมจิตใจที่สำคัญ
ของชาวบ้านเมืองกะจนถึงทุกวันนี้

2. ปัญหาบางประการของโครงร่างประวัติศาสตร์บ้านเมืองกะ

ข้อมูลทางประวัติศาสตร์ของชาวลื้อบ้านเมืองกะมีไม่มาก เพราะชาวบ้านส่วนใหญ่จำเรื่องราว
ในอดีตไม่ได้มากนัก เชื่อกันว่า “เพราะโรคห่าระบาดทำให้คนตายไปเยอะ” (สัมภาษณ์ นายไพศาล
ไทยใหม่, 2556) เรื่องที่ชาวบ้านจดจำและเล่ากันได้มากที่สุดคือตำนานขุนหลวงวิลังคะ สาเหตุที่เป็น
เช่นนั้นเพราะในรอบหลายปีที่ผ่านมาเกิดความเปลี่ยนแปลงในหมู่บ้านหลายๆ ประการด้วยกัน สังคม
เกิดความแตกแยก อัตลักษณ์ทางด้านภาษากับวัฒนธรรมเกิดวิกฤตถดถอย และยังขาดศูนย์รวม
ทางด้านจิตใจ ทำให้ชาวบ้านได้ให้ความสำคัญกับตำนานของขุนหลวงวิลังคะ และการจัดงานวันเจ้าพ่อ
ขุนหลวงวิลังคะทุกเดือนมิถุนายน สำหรับเนื้อหาทางประวัติศาสตร์ในแต่ละช่วงเวลาที่น่าสนใจมีดังนี้

เรื่องที่ 1 คือ นิทานของชาวลื้อ

ชาวลื้อบ้านเมืองกะมีนิทานที่เล่ากันอยู่เพียง 2 เรื่องเท่านั้นคือ เรื่องนิทานน้ำเต้าป๋ง และเรื่อง
นิทานคนลื้อเคยมีตัวหนังสือ ซึ่งแตกต่างมาจากชาวลื้อบ้านป่าแป๋ที่หลงเหลือนิทานอยู่มาก อาจเป็น
เพราะความขาดช่วงของประเพณีการเล่าเรื่อง (มุขปาฐะ) หรือด้วยเหตุผลอื่น แต่นิทานข้างต้นก็ยังนำ
สงสัยว่าเป็นของดั้งเดิมในหมู่บ้านหรือไม่ เพราะในหมู่บ้านนี้เคยมีการเข้ามาอยู่อาศัยของชาวมุข ซึ่ง
อาจทำให้นิทานเรื่องน้ำเต้าป๋งเข้ามา

เรื่องที่ 2 คือ ประวัติชุมชนหลวงวิลังคะ

เป็นตำนานที่ชาวลัวะบ้านเมืองกะได้นำเนื้อหามาจากตำนานชุมชนหลวงวิลังคะกับพระนางจามเทวีฉบับพื้นบ้าน และจากเอกสารตำนานต่างๆ เช่น ตำนานเชียงใหม่ปางเดิม ตำนานจามเทวีวงศ์ มาเขียนขึ้นใหม่ และบางส่วนของมาจากตำนานที่ชุมชนจดจำเอาไว้คือในส่วนที่ชุมชนหลวงวิลังคะพุ่งเสนาแพ้อำมาตย์ของพระนางจามเทวี เพราะพระนางจามเทวีทำอาถรรพ์ให้วิชาอาคมของชุมชนหลวงวิลังคะเสื่อม ซึ่งตำนานในส่วนนี้นางนวล ดอยคำ ยังสามารถเล่าเป็นภาษาพลีอก (ลัวะ) ได้

อย่างไรก็ตาม แทบจะเป็นไปไม่ได้เลยที่จะแยกตำนานชุมชนหลวงวิลังคะสำนวนพื้นบ้านออกจากสำนวนในเอกสาร เพราะชาวบ้านรับเนื้อหามาจากเอกสารอยู่เสมอ อีกทั้งการที่เป็นกลุ่มชาวพลีอก ซึ่งเคยพบในเขตประเทศพม่าทำให้ไม่แน่ใจนักที่ชาวพลีอกกลุ่มนี้อาจอพยพเข้ามานานมาแล้วและอาจผนวกเรื่องชุมชนหลวงวิลังคะเข้าไปในตำนานของตนเอง

เรื่องที่ 3 ประวัติบ้านเมืองกะ

ชาวบ้านในหมู่บ้านอธิบายต้นกำเนิดของหมู่บ้านจากตำนานพระพุทธรูปที่สืบทอด และตำนานชุมชนหลวงวิลังคะที่เป็นผู้มาตั้งหมู่บ้านภายหลังจากแพ้สงครามต่อพระนางจามเทวี ในส่วนของตำนานพระพุทธรูปที่สืบทอดกับบ้านเมืองกะยังขาดความน่าเชื่อถือพอควร เพราะเป็นตำนานที่คนภายนอกเล่าให้กับชาวบ้านฟัง

ส่วนตำนานชุมชนหลวงวิลังคะมาตั้งบ้านเมืองกะเป็นตำนานที่ชาวบ้านเล่าสืบกันมาและยังมีสถานที่ต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับตำนานของชุมชนหลวงวิลังคะอย่างน่าสนใจ ซึ่งผู้วิจัยได้ร่วมไปสำรวจกับพ่อหลวงไพศาล ไทใหม่ และนายชัชวาล ใหม่เพย สถานที่ต่างๆ เป็นสถานที่แบกศพของชุมชนหลวงวิลังคะหลังตาย ทั้งสองได้เล่าว่าทั้งสองเคยได้สำรวจแล้วเมื่อประมาณ 20 ปีก่อน ในตอนนั้นนายไกรศรี นิมนานเหมินห์ ได้สำรวจเพื่อใช้ประกอบการเขียนกายภาพชุมชนหลวงวิลังคะ จามเทวี แต่ภายหลังการสำรวจและหนังสือได้รับรางวัล ชาวบ้านก็ไม่ได้รับอะไรไว้ในหมู่บ้าน ทำให้ชาวบ้านรู้สึกมาตลอดว่างานวิจัยควรจะมีอะไรที่ตอบแทนทั้งไว้ในหมู่บ้าน

การที่ปรากฏตำนานชุมชนหลวงวิลังคะหลังเสียชีวิตและไปสอดคล้องกับตำนานท้องถิ่นบางหมู่บ้านที่อยู่ตามรายทางบนสันเขาจากบ้านเมืองกะไปยังดอยสุเทพจึงทำให้ผู้วิจัยคิดว่าอาจเป็นไปได้เช่นกันที่ชาวพลีอกเป็นหนึ่งในกลุ่มลัวะเก่าแก่ที่อยู่มานานก็เป็นไปได้

เรื่องที่ 4 โบราณวัตถุในบ้านเมืองกะ

ชาวบ้านมีความต้องการให้นักโบราณคดีของกรมศิลปากรเข้ามาสำรวจแหล่งโบราณคดี และช่วยในการกำหนดอายุของสิ่งของต่างๆ ที่พบในหมู่บ้าน แต่เคยติดต่อไปแล้วไม่ได้รับความร่วมมือ และเคยมีนักวิชาการเข้ามาศึกษาประวัติศาสตร์แต่ก็ไม่สามารถกำหนดอายุวัตถุได้เช่นกัน ชาวบ้านมองว่าวัตถุพวกนี้มีความสำคัญ เพราะช่วยบอกประวัติและความเก่าแก่ของหมู่บ้านได้

ดังนั้น ผู้วิจัยจึงได้ไปสำรวจแหล่งโบราณคดี ซึ่งประกอบด้วยแหล่งที่อยู่อาศัยและวัดเก่าสมัยล้านนา และเป็นแหล่งโบราณคดีบนยอดเขา คือ วงศ์ไก่ (หลุมฝังศพลัวะ) และแนวดินขุดรูปวงกลมบนยอดเขาที่ดอยหินแมน ทั้งหมดกำหนดอายุอยู่ในราวพุทธศตวรรษที่ 18-22

ชาวบ้านรู้สึกยินดีที่ได้ทราบประวัติเกี่ยวกับของเก่าในหมู่บ้าน เพราะทำให้ประวัติของหมู่บ้านสมบูรณ์มากขึ้น เพราะหลังจากสมัยขุนหลวงวิลังคะแล้วชาวบ้านจะไม่ทราบประวัติศาสตร์ตอนอื่นๆ อีกเลย

เรื่องที่ 5 คือ โรคห่าระบาด ไฟไหม้วัด และบูรณะวัด

เป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเมื่อประมาณ 90 ปีมาแล้ว (พ.ศ.2468) ได้เกิดโรคห่าระบาด และอีกไม่กี่ปีต่อมาได้เกิดไฟไหม้วัด ชาวบ้านที่มีอายุจะได้ยินมาจากพ่อแม่อีกที ส่วนคนรุ่นหลังพอได้ยินกันบ้าง ด้วยเป็นเรื่องเล่าที่ไม่มีการบันทึกเอาไว้ และตรวจสอบไม่พบในเอกสารทางประวัติศาสตร์ จึงทำให้ไม่แน่ใจว่าเหตุการณ์ดังกล่าวเกิดขึ้นในปีนั้นจริงหรือไม่ และเรื่องเล่าไม่มีความชัดเจน

เรื่องที่ 6 คือ เรื่องการเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจ

เป็นการเล่าถึงอาชีพและการทำมาหากินสมัยก่อนของชาวบ้านเมืองกะที่เดิมมีการทำไร่เลื่อนลอย แต่ก็ใช้ชีวิตกันอย่างไม่ต้องดิ้นรนมาก แต่เมื่อทางการสั่งให้หยุดการทำไร่เลื่อนลอยก็ทำให้ระบบการเพาะปลูกเริ่มเปลี่ยนไป และยังมีไฟฟ้าเข้ามาเมื่อราว พ.ศ.2530 ทำให้สังคมและเศรษฐกิจของหมู่บ้านต้องเปลี่ยนไปมาก โดยเฉพาะการเป็นหนี้สินกันมากขึ้น น่าสังเกตว่าชาวบ้านต้องการให้เขียนประวัติในมุมมองที่เป็นแง่ลบของสังคมเช่น การฉ้อฉล การเป็นหนี้สิน การเป็นหนี้กองทุนหมู่บ้าน การตั้งโรงเรียนทำให้ภาษาลัวะถดถอย เป็นต้น เข้าใจว่าคงเป็นเพราะชุมชนเกิดความรู้สึกถึงการโหยหาอดีต ด้วยสำนึกดังกล่าวจึงมองอดีตเป็นบทเรียนที่จะสั่งสอนคนได้

เรื่องที่ 7 การรื้อฟื้นประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม

เป็นเรื่องว่าด้วยความเคลื่อนไหวในการรื้อฟื้นประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของชาวลัวะบ้านเมืองกะ ซึ่งเริ่มต้นจากการสร้างอนุสาวรีย์ การวิจัยประวัติศาสตร์ของขุนหลวงวิลังคะ เป็นต้น

ประเด็นต่างๆ ทั้งในการขยายเรื่องราวในแต่ละสมัยและการถกเถียงปัญหาต่างๆ จะยกไปเขียนในบทที่ว่าด้วยประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านเมืองกะ

3.5 สรุป

กระบวนการร่างหรือจัดทำเค้าโครงประวัติศาสตร์ของแต่ละหมู่บ้านมีเงื่อนไขที่แตกต่างกันไป ขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์ทางสังคม และรวมถึงระยะเวลาในการเข้าไปทำงาน ที่สำคัญด้วยถ้าหากต้องการแปลประวัติศาสตร์ของแต่ละกลุ่มจากภาษาไทยเป็นภาษาของกลุ่มชาติพันธุ์ยังต้องใช้เวลาเพิ่มขึ้นอย่างมาก อย่างไรก็ตาม ก็นับว่าค่อนข้างประสบความสำเร็จพอสมควรในการร่างประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ทั้งสี่หมู่บ้านเป็นสองภาษา และต่อยอดไปสู่การนำกรอบเวลาทางประวัติศาสตร์มาใช้ในการศึกษาในบทต่อไป

บทที่ 4

ประวัติศาสตร์หมู่บ้านของกลุ่มชาติพันธุ์ฮักร บ้านไร่ ตำบลบ้านไร่ อำเภอเทพสถิต จังหวัดชัยภูมิ

บ้านไร่ประกอบด้วยคน 2 กลุ่มเป็นหลักคือ ชาวฮักร และชาวไทยอีสาน (ลาว) รวมถึงอาจมีคนจากภาคกลางเข้ามาตั้งรกรากอยู่บ้าง สองกลุ่มหลังอพยพเข้ามาที่หลังเมื่อราว 50-60 ปีที่ผ่านมา ด้วยเหตุผลทางด้านเศรษฐกิจคือการจับจองที่ดินทำกินตามการสนับสนุนของรัฐบาล ส่วนชาวฮักรในหมู่บ้านไร่หนีโรคระบาดย้ายมาจากหมู่บ้านที่ “ช่องดับเต่า” เป็นส่วนใหญ่ เป็นเรื่องที่เกิดขึ้นเมื่อราว 70-80 ปีที่แล้ว เมื่อความเจริญมีมากขึ้นทำให้ชาวฮักรจากที่อื่นๆ ย้ายตามเข้ามาจนทำให้บ้านไร่หรือที่ชาวฮักรเรียกว่า “โคง คะมา” กลายเป็นหมู่บ้านขนาดใหญ่ในที่สุด ดังนั้น บ้านไร่ถึงจะเพิ่งตั้งแต่ก็เป็นชาวฮักรดั้งเดิมที่อาศัยอยู่ในเขตอำเภอเทพสถิตมานาน และมีความสัมพันธ์ทางเครือญาติกับชาวฮักรอีกหลายหมู่บ้าน

ด้วยเป้าหมายของงานวิจัยที่เน้นไปที่กลุ่มของชาวฮักรเป็นหลัก เพราะเป็นกลุ่มที่มีภาษาสัมพันธ์กับภาษามลายูและยังเป็นกลุ่มที่มีวิกฤตทางด้านภาษา จึงเป็นจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องศึกษาและรวบรวมข้อมูลด้านต่างๆ ให้มากที่สุด ซึ่งแน่นอนว่าการทำวิจัยในโครงการนี้คงไม่สามารถรวบรวมข้อมูลต่างๆ ได้ทั้งหมด คงจะต้องมีการทำงานต่อไปในอนาคต แต่ก็ถือเป็นข้อมูลขั้นต้นที่สำคัญ เพราะที่ผ่านมายังไม่มีการเก็บข้อมูลนิทาน ตำนาน และประวัติศาสตร์ของชาวฮักรอย่างละเอียดเลย ถึงอย่างนั้น ก็ไม่ได้ละเลยการเก็บข้อมูลจากกลุ่มชาวไทยอีสาน (ลาว) เพราะถือเป็นประชากรส่วนหนึ่งของหมู่บ้านและเป็นกลุ่มที่คนที่นี่ผลักดันให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางด้านสังคมและเศรษฐกิจในหมู่บ้านฮักร

4.1 ข้อมูลเบื้องต้นเกี่ยวกับชาวฮักรและหมู่บ้านไร่

ชาวฮักรที่บ้านไร่เป็นกลุ่มคนที่พูดภาษาในสาขาโมนิก (Monic) หรือมอญ จัดอยู่ในกลุ่มภาษามอญโบราณ (Old Mon) ทำให้ภาษาที่มีความใกล้เคียงกับภาษามอญในประเทศพม่าและประเทศไทย ในหมู่บ้านไร่มีชาวมอญจากพม่าอยู่คนหนึ่งชื่อนายสุเคน (ไม่มีนามสกุล) ได้ทดลองเทียบเสียงคำพื้นฐานหลายคำพบว่าใกล้เคียงกัน เช่น คำว่า “ปลา” ออกเสียงว่า “ก้า” คำว่า “กินข้าว” ออกเสียงว่า (ฮักร) “จาโป้ง” (มอญ) “เจียปิ้ง” หรือ “เชื่อโป้ง” เป็นต้น นักภาษาศาสตร์คนสำคัญคือ Gérard Diffloth เปรียบเทียบภาษาในจารึกสมัยทวารวดีพบว่าภาษาฮักรมีความใกล้เคียงกัน ดังนั้น ชาวฮักรจึงมักถูกสันนิษฐานว่าเป็นประชากรในรัฐทวารวดีที่หลงเหลือมาถึงปัจจุบันและสาเหตุของปรากฏตัวของชาวฮักรในเขตชัยภูมิปัจจุบันคงสัมพันธ์กับการขยายอำนาจของรัฐเขมรเมื่อราวพุทธศตวรรษที่ 16 ปัจจุบันภาษาของชาวฮักรเริ่มมีการเปลี่ยนเสียงเพราะได้รับอิทธิพลจากภาษาไทยเข้าไปด้วย

หมู่บ้านไร่ตั้งอยู่ในเขตตำบลบ้านไร่ มีประชากร 1,342 คน 197 หลังคาเรือน แบ่งเป็น 321 ครัวเรือน สำหรับชาวฮักรที่อยู่ในหมู่บ้านคาดว่าน่าจะมีประมาณ 500 คน ที่เหลือเป็นชาวไทยอีสาน (ลาว) โคราช และคนจากภาคกลาง (สัมภาษณ์ นายสิทธิศักดิ์ ทองสะอาด, 2556) สมัยก่อนเขต

เหตุการณ์ใดๆ เพียงเรื่องเดียว แต่ถ้าเป็นเรื่องราวในอดีตหลายๆ เรื่องที่มาร้อยรวมเป็นเรื่องเดียวกัน ซึ่งก็อาจเรียกได้ว่าเป็นประวัติศาสตร์เช่นกันก็จะใช้คำว่า “ชะม็อฮ ค็อฮ” เพราะฉะนั้นเมื่อจะต้องเขียนคำว่า “ประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านไร่” ถ้าเป็นในภาษาญ้อกรจะเรียกว่า “โดง คะมา ชะม็อฮ ค็อฮ” แปลว่า ประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านไร่

เป็นเรื่องปกติที่ชาวญ้อกรรุ่นเก่าจะจดจำ “ชะม็อฮ ค็อฮ” และ “นังน็อฮ นังเดิม” ได้หลายเรื่องถึงปัจจุบันจะเริ่มลืมเลือนไปมากแล้วก็ตาม เพราะเดิมมีจารีตในการเล่าเรื่องช่วงหลังจากการทำงานในไร่ในนาช่วงตอนเย็น-หัวค่ำ แต่ “ชะม็อฮ ค็อฮ” และ “นังน็อฮ นังเดิม” ก็มักเป็นเรื่องกระจัดกระจายไม่ได้ลำดับกันเป็นประวัติศาสตร์ที่มีเนื้อหาต่อเนื่องกัน

อย่างไรก็ตาม ชาวญ้อกรก็มีระบบการจัดแบ่งยุคสมัยทางประวัติศาสตร์ของตนเองเช่นกัน โดยแบ่งยุคสมัยออกเป็น 4 ยุค

ยุคที่ 1 ยุคสมัยนิทานหรือยุคยักษ์ (ภาษาญ้อกรเรียกว่า มารยักซ์)

สมัยก่อนคนกับสัตว์คุยกันรู้เรื่อง และมีเรื่องเล่าว่าสมัยก่อนยักษ์จะกินเนื้อกินตับและกินเลือดคน

ยุคที่ 2 ยุคทำมาหากิน (ภาษาญ้อกรเรียกว่า ชีร์ เพื่อ ปาจา?)

มีคำทำนายไว้แบบปู่สอนหลานว่า “ดูคอยดูนะ พวกเจ้าจะได้พลิกแผ่นดินทำกิน” คือเป็นยุคที่มนุษย์เริ่มทำการเพาะปลูกทำกินกัน

(ภาษาญ้อกรคือ “นอมทำนาย เอิ้ล ญั้ง เปญ ปะโตว เจา คอย กะคัฮ เนอ มั้ง นะ โคะ กะลับ แพนตี ปาตุจา?”)

ยุคที่ 3 ยุคทำมาหาใช้ (ภาษาญ้อกรเรียกว่า ชีร์ จา? ออว)

เป็นยุคที่มีแต่ใช้เงิน ไม่มีเก็บ (ตรงกับในสมัยปัจจุบัน)

ยุคที่ 4 ยุคอนาคต

มีคำทำนายว่า ในภาษาไทยว่า “บอกกับลูกหลานไว้ว่าให้ระวัง จะไม่มีไม้กวาดไล่กา หินจะลอย น้ำเต้าจะจม ทางถนนจะกลายเป็นขนมเส้น ผู้หญิงจะหุบเอา”

(ในภาษาญ้อกรว่า “ปะโตว เจาจ็ฮ ระวัง นะ กุนอม ชุนนะ กะวาง กัลป้อาก ฮมอม นะ ลอย ลูล นะ จ็อม โตรว นะ คือ คะนมเซ่น เพราะ เพราะ กะตวร นะ คะยาล”)

การจัดแบ่งยุคสมัยข้างต้นเล่าโดย นายทองอยู่ บัวจตุรัส อายุ 63 ปี และนางผอม แยกจตุรัส อายุ 65 ปี เมื่อวันที่ 5 มกราคม 2556 เรื่องนี้รับรู้กันในหมู่ของผู้เฒ่าชาวญ้อกรเช่น นายเดิม โยจตุรัส อายุ 73 ปี เป็นต้น

ยุคสมัยข้างต้นเราอาจเรียกได้ว่าเป็นยุคสมัยในแบบ “ตำนาน” และมีลักษณะเป็น “มุขปาฐะ” หรือที่เรียกว่า “ประเพณีของการบอกเล่า” (Oral tradition) (ซึ่งต่างจากประวัติศาสตร์บอกเล่า) คือมีเรื่องราวที่เป็นไปไม่ได้อยู่ด้วย เช่น ยุคยักษ์ และมีลักษณะของคำทำนาย เป็นต้น สิ่งเหล่านี้เป็นเรื่องปกติของประเพณีบอกเล่า แต่ก็ชี้ให้เห็นพัฒนาการทางสังคมอย่างมีนัยสำคัญว่า คนสมัยก่อนอยู่ใกล้ชิดกับธรรมชาติมากและมองว่าตนเองเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติอย่างแยกกันไม่ออก เห็นได้จากยุคยักษ์จนเมื่อมนุษย์เริ่มพัฒนา “วัฒนธรรม” คือการทำการเกษตรแล้วจึงค่อยๆ แยกตัวจากธรรมชาติ และเมื่อเริ่มพัฒนาระบบการค้าขึ้นจึงทำให้สังคมเกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วอีกครั้งหนึ่ง

หนึ่ง มีเรื่องที่ควรเล่าด้วยคือ จากการสัมภาษณ์ นิสัยโดยทั่วไปของชาวญ้อกรไม่ค่อยเล่าเรื่องราวในอดีตให้คนภายนอกฟังมากนัก เพราะมองว่าเรื่องในอดีตเป็นสิ่งที่ผ่านไปแล้ว ไม่มีประโยชน์อะไรที่จะเล่าให้กับคนอื่นฟังสักเท่าไร จึงนิยมเล่าเรื่องราวไปข้างหน้าหรืออนาคตมากกว่า แต่ถ้าจะต้องเล่าเรื่องราวในอดีต นายพนม จิตรจันท์ บอกว่ามักจะเล่าให้ “คนฟังกลัวและระวังตัว” เพื่อเป็นบทเรียน เช่น ถ้าเจอคนไทยให้หนีเพราะจะเอาเล็บไปทำหลังคาปราสาท เป็นต้น อีกทั้งยังมีค่านิยมด้วยว่าจะไม่ยอมเล่าเรื่องใดๆ โดยเฉพาะตำนานและนิทาน หากไม่สามารถจำเรื่องราวได้ทั้งหมด เพราะถือว่าเล่าแล้วจะเป็น “บาปกรรม” ถ้าเล่าไม่ถูกต้อง และอาจโดนต่อว่าจากคนอื่นด้วย ด้วยถือว่าไปโกหกเขา (สัมภาษณ์ นายทองอยู่ บัวจตุรัส และนางผอม แยกจตุรัส, 2556)

นอกจากนี้แล้ว ชาวญ้อกรุ่นหลังเองเช่นนายประยูร มองทองหลาง ยังมองว่าชาวญ้อกร เป็น “พวกที่ชอบปกปิดประวัติศาสตร์ความเป็นมาของตนเอง” จึงเป็นสาเหตุหนึ่งที่ทำให้ประวัติศาสตร์หรือเรื่องราวเก่าๆ เกิดความคลุมเครือ และสูญหาย ดังนั้น ในขั้นตอนของการลงพื้นที่ผู้วิจัยค่อนข้างต้องใช้เวลามากพอควรในการสร้างความคุ้นเคยกับชาวบ้าน และการไปสัมภาษณ์กับผู้ช่วยวิจัยที่เป็นชาวญ้อกรก็เป็นทางหนึ่งที่ดี ซึ่งทำให้ได้เรื่องราวต่างๆ และมีแง่มุมที่หลากหลาย

4.3 ประวัติศาสตร์หมู่บ้านของชาวญ้อกรที่บ้านไร่จากสมัยโบราณ-สมัยปัจจุบัน

จากเค้าโครงประวัติศาสตร์สังเขปของหมู่บ้านไร่ในบทที่ 3 ที่แบ่งออกเป็น 6 เรื่อง/สมัย ผู้วิจัยได้ทำการจัดแบ่งช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ให้เกิดความชัดเจนมากขึ้นอีก โดยแบ่งออกเป็น 2 ช่วงเวลาหลักคือ

สมัยแรก ประวัติศาสตร์สมัยโบราณโดยเริ่มต้นตั้งแต่สมัยตำนาน และนิทาน จากนั้นจึงเป็นเรื่องของรัฐทวารวดีและเขมรที่พบบรรยายจากแหล่งโบราณคดีในเขตบ้านไร่/อำเภอเทพสถิต

สมัยที่สอง ประวัติศาสตร์สมัยใหม่โดยเริ่มต้นเรื่องราวตั้งแต่สมัยการก่อตั้งหมู่บ้านไร่หรือก่อนหน้านี้ การทำมาหากิน และการดำรงอยู่ของชาวญ้อกรในปัจจุบัน

4.3.1 ประวัติศาสตร์สมัยโบราณของชาวญ้อกรที่บ้านไร่

เรื่องราวประวัติศาสตร์สมัยโบราณคดีของชาวญ้อกรนี้ ประกอบด้วย 2 หัวข้อหลัก คือ ข้อมูลจากการศึกษานิทาน ตำนาน และประวัติศาสตร์บอกเล่า อีกส่วนเป็นการอธิบายผ่านร่องรอยหลักฐานทางโบราณคดีที่พบในเขตบ้านไร่และอำเภอลำสนธิ ในบางหัวข้อจะมีการเชื่อมโยงประเด็นทั้งสองหัวข้อเข้าด้วยกันด้วย

4.3.1.1 นิทานและตำนานกับร่องรอยของสังคมแรกเริ่ม

กรอบแนวคิดอย่างกว้างๆ ที่ต้องตกลงกันในเบื้องต้นก่อนคือ สังคมแรกเริ่ม (primitive culture) เป็นสังคมล่าสัตว์หาของป่า หลังจากนั้นเมื่อมีการค้นพบวิธีการเพาะปลูกพืชจึงได้เริ่มต้นเข้าสู่สังคมเกษตรกรรมทำให้เกิดชุมชนหมู่บ้านขึ้น โดยพืชชนิดสำคัญที่นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงสังคมคือ “ข้าว”

นิทานที่เลือกมาอธิบายพัฒนาการทางสังคมจากสังคมแบบล่าสัตว์หาของป่าไปสู่สังคมที่ทำการเพาะปลูกประกอบด้วยนิทาน 4 เรื่องหลักคือ นิทานเรื่องเสือทำไมถึงมีลาย นิทานเรื่องห้วมัน นิทาน

เรื่องกลอย และนิทานเรื่องลูกเต๋อยกับข้าว ทั้งหมดเป็นนิทานสั้นๆ ผู้วิจัยมีเวลาบันทึกเฉพาะในภาคภาษาไทยเท่านั้น ส่วนภาษาญ้อกรยังเป็นเรื่องยากมาก แต่ควรทำในอนาคต ดังนี้

1) สังคมแบบล่าสัตว์เก็บของป่า

คนสมัยก่อนมีความใกล้ชิดกับธรรมชาติมาก จึงมักพบนิทานหรือตำนานที่เล่าถึงการที่คนเคยคุยกับสัตว์รูปร่าง หรือบางทีคนก็เกิดในรอยเท้าสัตว์ ในนิทานของชาวญ้อกรพบเรื่องทำนองคล้ายคลึงกัน นายเดิม โยจัตุรัส วัย 73 ปี เล่าให้ฟังว่า

“มีรอยเท้าวัวและรอยเท้าช้าง มีอยู่วันหนึ่งผู้หญิง 2 คนไปตัดหวายและได้ตีม้าจากรอยเท้า เลยเกิดลูกมา มีลูกช้างและลูกวัว เพื่อตามหาพ่อของตน ลูกเลยวัดรอยเท้าช้างและรอยเท้าวัว ทั้งคู่ออกมาหา เจอนกก็ถามนก นกเลยบอกว่าอยู่เขาลูกเขี้ยวๆ ลูกวัวเจอก่อนเลยหยุดหาพ่อ ลูกช้างมีชื่อว่านางผมหอม ใครก็อยากคุย พ่อหวงลูก เลยเฝ้าช้างปลุกออกไปถึงเดือน นางผมหอมเลยตำข้าวตำบน มีต้นโพธิ์อยู่ข้างบน นางผมหอมเลยอยู่บนสวรรค์” (สัมภาษณ์ นายเดิม โยจัตุรัส, 2556)

ในตำนานทางล้านนาคือตำนานชินกาลมาลีปกรณ์ มูลศาสนา และเชียงใหม่ปางเดิม ได้เล่าถึงเรื่องของฤๅษีวาสุเทพที่เก็บเด็กทารก 6 คนได้จากรอยเท้าสัตว์ 3 ชนิดได้แก่ ช้าง วัว และแรด ตำนานมูลศาสนายังได้เล่าอีกด้วยว่า อยู่มาวันหนึ่งมีแม่เนื้อ (กวาง) ได้เดินมาตีม้าปัสสาวะของฤๅษีวาสุเทพที่ปะปนน้ำอสุจิเข้าไป ทำให้แม่กวางท้อง และคลอดลูกในเวลาต่อ ซึ่งฤๅษีได้สร้างเมืองให้ปกครอง (กรมศิลปากร, 2519: 115-117)

ผู้วิจัยไม่แน่ใจนักว่านิทานเรื่องคนเกิดในรอยเท้าสัตว์ของชาวญ้อกรจะเป็นร่องรอยความสัมพันธ์ระหว่างชาวญ้อกรกับชาวลัวะได้หรือไม่ เพราะถึงนิทานจะมีรายละเอียดที่แตกต่างกันแต่ก็มีโครงสร้างทางความคิดที่คล้ายคลึงกันคือ คนเกิดจากรอยเท้าสัตว์ โดยผ่านตัวกลาง (medium) คือการตีม้าที่ผสมอสุจิ แล้วจึงได้เกิดมาเป็นคน ลูกที่เกิดมาได้ปกครองเมือง/สวรรค์

ถ้าไม่ใช้ร่องรอยความสัมพันธ์กันระหว่างชาวญ้อกรกับชาวลัวะทางภาคเหนือแล้ว ก็คงเป็นเรื่องความคิดร่วมกันของมนุษย์ที่ตั้งข้อสงสัยต่อธรรมชาติ

มนุษย์อยู่ใกล้ชิดกับธรรมชาติมานานจนเริ่มตั้งรู้จักการเพาะปลูก นายทองอยู่ บัวจัตุรัส เล่าว่า “นานมาแล้ว เสือมันสงสัยเห็นควายทำนา ควายบอกว่าทำตามหน้าที่ เลยไปถามหมู ไก่ เป็ด และควายเลยไปถามคน คนให้ไปนอนกลิ้งกับน้ำมันยาง จากนั้นกลิ้งบนุ่น คนเลยเอาไฟจุดตรงหางน้ำมันยางไหม้ เสือเลยพูดไม่ได้ เลยตัวลายไปหมด ควายหัวเราะจนฟันบนหลุด” (สัมภาษณ์ นายทองอยู่ บัวจัตุรัส, 2556)

นิทานข้างต้นอาจตีความได้ว่า “เสือ” เป็นตัวแทนของป่าหรือธรรมชาติ ซึ่งหมายถึงคนในสังคมล่าสัตว์ เมื่อมาเจอ “ควาย” ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของสังคมเกษตรกรรม เพราะ “ควายทำนา” และมีเจ้านายเป็นคน ความแตกต่างของความรู้ระหว่าง “ป่า” กับ “เกษตร” เห็นได้ชัดจากการที่เสือถูกหลอกให้ไปกลิ้งในน้ำมันยางและคนจุดไฟไหม้เป็นลาย จึงอาจกล่าวได้ว่าการเปลี่ยนมาสู่สังคมเกษตรสะท้อนถึงความฉลาดของมนุษย์ในอีกระดับหนึ่ง

นอกจากการล่าสัตว์แล้ว อาหารการกินของคนในสังคมล่าสัตว์คือการกินพืชตระกูลหัว เช่น เผือก มัน และกลอย เป็นต้น เพราะสามารถหาได้ทั่วไปตามป่าและกินได้ง่ายเพียงผ่านความร้อน นางผอม แยกจตุรัส วัย 65 ปี ได้เล่านิทานเรื่องหัวมันให้ฟังว่า ครั้งหนึ่งแม่ไปหาหัวมัน ลูกได้ไปหามันตามหลัง แต่ลูกเห็นแคร์อยของมันที่ถูกแม่ขุดออกไปแล้ว (สัมภาษณ์ นางผอม แยกจตุรัส, 2556)

ในบรรดาพืชตระกูลหัวทั้งหลาย “กลอย” เป็นพืชที่ชาวญ้อกรให้ความสนใจเป็นพิเศษ เห็นได้จากนิทานที่เกี่ยวกับกลอยมีอยู่ 3 เรื่อง ได้แก่เรื่องกลอยเป็นแม่ตัว เรื่องยองคะมาย และเรื่องกลอยกับยาโม

ยายดำ จันทิม แม่เฒ่าวัย 70 ปีได้เล่าให้ฟังว่าคนญ้อกรถือกันว่ามีเรื่องเล่าว่า

“กลอยเป็นแม่ตัว แต่ข้าวเป็นแม่เลี้ยง ถ้ากินกลอยแล้วทำไม่ดี จะโดนแม่ตีกลับหน้า ส่วนข้าวที่เป็นแม่เลี้ยงเป็นคนที่ชอบเจ็บป่วยบ่อย” (สัมภาษณ์ นางดำ จันทิม, 2556)

นิทานเรื่องนี้บอกเล่าชัดเจนว่า “กลอย” เป็นพืชที่ชาวญ้อกรอาศัยกินมาช้านานจึงถือกันเป็น “แม่ตัว” ส่วนข้าวเป็นพืชที่เพิ่งค้นพบจึงเป็น “แม่เลี้ยง” นอกจากนี้ จากการสอบถามชาวบ้านพบว่า สมัยก่อนในช่วงก่อนฤดูเก็บเกี่ยวข้าวราวเดือนกันยายนจะเป็นช่วงที่ข้าวไม่พอกิน ก็จะต้องไปหากกลอยมากินกับแทนข้าว (สัมภาษณ์ นายสวิทย์ วงษ์ศรี, 2555) จึงเป็นเหตุที่ทำให้คิดว่ากลอยเป็นแม่ตัวด้วยก็ได้

มีความรู้หนึ่งที่ควรเสริมด้วยคือ กลอยเป็นพืชตระกูลหัวที่ไม่สามารถกินได้ด้วยวิธีการต้มแบบปกติ เพราะในกลอยมีสารพิษที่เรียกว่า “ไดโอสคอไรน์” (Dioscorine) จึงต้องผ่านกรรมวิธีล้างพิษเสียก่อน การล้างพิษมีอยู่ 2 วิธีคือเอากลอยไปต้มน้ำหรือตัดเป็นแผ่นบางๆ แล้วล้างด้วยน้ำที่ไหลผ่าน และอีกวิธีคือการเอากลอยไปล้างน้ำเกลือ จึงจะทำให้พิษหาย ดังนั้น ชาวญ้อกรจึงมีนิทานที่บอกให้ระมัดระวังเรื่องพิษของกลอยที่สำคัญคือเรื่อง “ยองคะมาย” (ยายคะมาย) หรือชื่อภาษาไทยที่ชาวบ้านตั้งคือ “ผิวเมียบอกกลอย”



ภาพที่ 4.1 ชาวบ้านกำลังสาธิตการทำกลอย พืชอาหารหลักของชาวญัฮกุรในอดีต

นายเต็ม โยจัตุรัส วัย 73 ปี ได้เล่าให้ฟังว่า

“สมัยก่อนกลอยกินไม่เมา อยู่แล้ววันหนึ่งมีผัวเมียคู่หนึ่ง ผัวไปเที่ยวป่า ส่วนเมียคอยที่บ้าน เมียนี้มีชื่อว่ายายของขมาย (ยอแปลว่ายาย) ปรากฏว่านายพรานไม่ยอมกลับบ้าน มัวแต่หาหัวเผือกและกลอยในป่า ไม่ยอมกลับบ้าน เมียโมโหเลยเยี่ยวลดกลอย แล้วสาปให้เมา ผัวเลยอยู่ในป่าไม่ได้ เพราะไม่มีอะไรกิน ตั้งแต่นั้นมาชาวบ้านเลยต้องเอากลอยมาหมักให้หายเมาเสียก่อนจึงจะกินได้” (สัมภาษณ์ นายเต็ม โยจัตุรัส, 2556)

จากข้อมูลในปัจจุบันพบว่าชาวญัฮกุรจะทำกลอยด้วยการใช้เกลือ ปัญหาคือเกลือไม่ได้เป็นของที่หาได้ทั่วไปในหมู่บ้าน เพราะเกลือมีแหล่งผลิตที่ใกล้ที่สุดที่บ้านตาล อำเภอป่าเห็ญณรงค์ ซึ่งอยู่ห่างไปทางทิศตะวันออกประมาณ 45 กิโลเมตร ดังนั้น ความหมายว่าชาวญัฮกุรจะต้องมีการติดต่อค้าขายและความสัมพันธ์ทางเครือญาติกับคนในเขตป่าเห็ญณรงค์อย่างแน่นนอน ตัวอย่างเช่นนายเปลี่ยน เย็นจัตุรัส เป็นลูกครึ่งชาวญัฮกุรกับชาวไทยอีสานที่อำเภอป่าเห็ญณรงค์ เป็นต้น การที่ต้องเดินทางไกลเพื่อไปหาเกลือแสดงว่าต้องมีแรงบีบบังคับบางอย่าง ตามที่ชาวบ้านเล่ากันบอกว่าพื้นที่บริเวณเทสติดสามารถหากลอยได้ง่าย ผู้วิจัยแค่อยากเสนอว่า ประการแรก อาจเป็นเพราะประชากรที่เพิ่มมากขึ้น ทำให้บีบบังคับให้ต้องหาแหล่งอาหารประเภทแป้งเพิ่มมากขึ้น ซึ่งในท้ายที่สุดทำให้ต้องกินกลอยเป็นอาหาร ประการที่สอง กลอยเมื่อผ่านการล้างพิษแล้ว ปกติชาวบ้านจะตากแห้ง สามารถเก็บไว้ได้นาน และเมื่อจะกินก็นำมานึ่งหรือหุง ดังนั้น กลอยจึงสัมพันธ์กับระบบการกักเก็บอาหารไว้กินเมื่อ

ยามจำเป็น การกินกลอยจึงเป็นการกินในช่วงที่เป็นรอยต่อระหว่างสังคมเก็บของป่ากับสังคมเกษตรกรรม

2) สังคมเกษตรกรรม รู้จักการเพาะปลูกเตี๋ยและกินข้าว

ก่อนการค้นพบการเพาะปลูกข้าว มีความเป็นไปได้มีการทดลองปลูกพืชชนิดอื่นมาก่อนเช่น ลูกเตี๋ย ซึ่งเป็นพืชพื้นถิ่นในเขตประเทศไทย ในอดีตชาวญ้อกรมักบริโภคลูกเตี๋ยเป็นอาหาร นิยมกินน้อยลงเมื่อ 20-30 ปีที่แล้ว เพราะปลูกข้าวได้มากขึ้น และมีอาหารอื่นเป็นทางเลือกมากกว่า ชาวญ้อกรใช้ลูกเตี๋ยอยู่ 2 ชนิดคือ ลูกเตี๋ยหิน กินไม่ได้แต่ใช้เป็นเครื่องประดับ และลูกเตี๋ยที่ใช้สำหรับกิน

มีเรื่องเล่าสั้นๆ ที่นายพนม จิตรจันงค์ ได้เล่าว่า

“ลูกเตี๋ยออกแตก เพราะไม่สามารถเลี้ยงลูกได้เหมือนกับข้าว” (สัมภาษณ์ นายพนม จิตรจันงค์, 2555) เรื่องเล่าสั้นๆ ข้างต้นเป็นคำพูดที่สืบทอดมาตั้งแต่สมัยบรรพบุรุษ

นิทานเรื่องหนึ่งที่อาจช่วยเสริมเรื่องข้างต้นมีอยู่เรื่องหนึ่ง นางผอม แยกจตุรัส ได้เล่าให้ฟังว่า

“สมัยก่อนคนญ้อกรไม่กินข้าว กินแต่เตี๋ย ตาเลยผ่ากระเพาะนกเขา ในนั้นมีทุกอย่างมีเม็ดงา พักทอง ข้าว มะเขือ ทุกอย่างก็กินได้ ก็เลยเอาไปปลูกเลยมีอยู่มีกินกัน ข้าวสมัยก่อนเมล็ดเท่ากำหม้อ ตอนหลังเลยสับเมล็ดข้าวให้พอดี” (สัมภาษณ์, นางผอม แยกจตุรัส, 2555)

นิทานเรื่องข้าวมากับนกอีกสำนวนหนึ่ง นางหอม (ไม่ทราบนามสกุล) อายุราว 70 ปี ได้เล่าให้ฟังว่า

“นกเขาบินเกาะต้นไม้แล้วร้องให้นายพรานเอาปืน (หน้าไม้) มายิงให้มันตาย

เมื่อนกเขาตกลงมาแล้วร้องบอกนายพรานว่าให้ถอนขน รนไฟ และบอกให้ผ่าท้อง

เมื่อนายพรานผ่าท้องเจอเมล็ดข้าว เตี๋ย และเมล็ดพืชทุกอย่างที่กินทุกวันนี้ ...

(หลังจากนั้นจำเรื่องต่อไม่ได้ แต่ในเรื่องเดียวกันต่อมาเล่าว่า)

... จากนั้นเมล็ดข้าวกระโดดขึ้นยังนางเองแล้วข้าวมันแตกเป็นข้าวสารเลย ปรากฏว่าข้าวกระโดดขึ้นยังวันทั้งคืนส่งเสียงดัง แม่ลูกอ่อนดุดบอกว่าไม่ต้องมาแล้ว ลูกฉันจะหลับ ตั้งแต่นั้นมาข้าวเลยไม่กระโดดขึ้นอีก ชาวบ้านจึงต้องไปเกี่ยวข้าวเอง (สัมภาษณ์ นางหอม 2556) และต้องตำข้าวเองด้วย (สัมภาษณ์ นางดำ จันทิม และนาง หน้ม แยกจตุรัส, 2556)

ชาวบ้านบางคนเล่านิทานข้างต้นแยกออกเป็น 2 เรื่อง แต่นางหอม บอกว่าเป็นนิทานเรื่องเดียวกัน แสดงว่านิทานหลายเรื่องในอดีตอาจจะเป็นเรื่องเดียวกันแต่ตอนหลังสืบทอดจนแยกออกเป็นหลายเรื่อง

ถ้าสรุปจากเรื่องเล่าและนิทานทั้ง 2 เรื่องข้างต้น เป็นไปได้ว่าดั้งเดิมจริงๆ แล้วชาวญ้อกรปลูกลูกเตี๋ยมาก่อนที่จะปลูกข้าว ทั้งนี้เพราะเตี๋ยเป็นพืชที่ปลูกง่ายกว่าต้องการน้ำน้อย แต่ปัญหาคือให้ผลผลิตต่ำ เป็นไปได้ว่าเมื่อประชากรเพิ่มขึ้นทำให้ลูกเตี๋ยไม่สามารถรองรับกับจำนวนประชากรที่เพิ่มขึ้นได้อีก นิทานจึงพูดว่า “ลูกเตี๋ยออกแตก เพราะไม่สามารถเลี้ยงลูกได้” ลูกนั้นก็ควรเป็นชาวญ้อกร ถ้าเทียบเคียงอายุสมัยของการค้นพบการเพาะปลูกข้าวในประเทศไทยแล้ว เป็นไปได้ว่าในช่วงสมัยหินใหม่หรือหลังจากนั้นอาจเป็นช่วงที่ชาวญ้อกรเริ่มต้นการเพาะปลูกข้าว เพราะในเวลานั้นเกือบทั่วทั้ง

ประเทศไทย ชุมชนต่าง ๆ ได้เริ่มทำการเพาะปลูกข้าวกันแล้ว และเมื่อมีการเพาะปลูกข้าวกันมากๆ สิ่งที่มีก็จะตามมากับการปลูกพืชเชิงเดี่ยวก็คือโรคภัยและศัตรูพืชของข้าว ในนิทานจึงบันทึกไว้ว่า “...ส่วนข้าวที่เป็นแม่เลี้ยงเป็นคนที่ชอบเจ็บป่วยบ่อย” (สัมภาษณ์ นางดำ จันทิม, 2556)



ภาพที่ 4.3 ลูกเดือยหินที่ชาวญ้อกรปลูกไว้ทำลูกปัด



ภาพที่ 4.4 ต้นข้าวที่ปลูกไว้ใกล้บ้านของชาวญ้อกร

อนึ่ง นิทานเรื่องข้าวได้มาจากนกกนั้นพบในกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ อีกหลายที่ ในหนังสือของมูลนิธิข้าวไทย ได้ให้ข้อมูลว่าในตำนานของคนปลูกข้าว ข้าวมีที่มาจาก 5 แหล่งด้วยกันคือ

- 1) ได้มาจากสุนัข
- 2) ได้มาจากนก
- 3) ได้มาจากหอยทาก
- 4) ได้มาจากเทพ
- 5) ได้มาจากธรรมชาติ

ในส่วนของนิทานเรื่องข้าวได้จากนกกนั้น นิทานของชาวลัวะเผ่ากะตู¹ ในแขวงเซกอง ประเทศลาว เล่าว่า “ชาวลัวะ” ถูกเจ้านายหลอกให้เมล็ดพันธุ์ข้าวเปลือกต้มสุกมา ทำให้หว่านปลูกไม่ขึ้น ชาวลัวะเข้าใจจึงใช้หน้าไม้ยิงนก ในกระเพาะนกมีเมล็ดข้าวเปลือกอยู่จำนวนหนึ่ง มนุษย์จึงได้เมล็ดพันธุ์ไว้ปลูกข้าว (มูลนิธิข้าวไทย, 2547) นอกจากนี้ ในนิทานของชาวจ้วงเรื่องปู่โกโล ซึ่งได้เล่าว่าปู่โกโลได้เมล็ดข้าวจากกระเพาะของนกตัวหนึ่ง และใช้ใบไม้ผสมดินเหนียวปั้นเป็นรูปควายให้ชาวจ้วงทำนา ตั้งแต่นั้นมาชาวจ้วงจึงนิยมปลูกข้าว²

เป็นเรื่องยากที่จะสรุปไปได้ว่า ชาวญ้อกรมีความสัมพันธ์กับชาวจ้วงในจีน และชาวกะตูในลาว ถึงกลุ่มชาวกะตูจะเป็นกลุ่มคนที่พูดภาษาในตระกูลออสโตรเอเชียติกก็ตามแต่ก็อยู่ห่างกันในพื้นที่มาก แต่ถ้าจะบอกว่าความคล้ายคลึงกันของนิทานเกิดขึ้นจากความบังเอิญก็ดูจะเป็นการอธิบายแบบขอ

¹ ผู้วิจัยไม่แน่ใจนักว่า ชาวลัวะเผ่ากะตูนี้คือชาวลัวะหรือชาวกะตู แต่เข้าใจว่าน่าจะเป็นชาวกะตูเสียมากกว่า ชาวกะตู (Katu ethnic group) ปัจจุบันมีถิ่นฐานในแถบเทือกเขาอันนัมในเขตลาวตอนใต้และต่อแดนกับเวียดนามภาคกลาง (http://www.riversidevangvieng.com/ethnic_katu.php)

² <http://www.lokwannakadi.com/neo/shlumnum.php?ID=17> เว็บไซต์โลกวรรณคดี จัดทำโดย ชลธิรา สัตยาวัฒนา และคณะ. เข้าถึงเว็บไซต์วันที่ 17 มกราคม 2556.

ไปที่ ผู้วิจัยเชื่อว่าเดิมกลุ่มคนที่พูดภาษาในตระกูลออสโตรเอเชียติกบางที่อาจจะเคยอยู่ร่วมกันเมื่อมีการค้นพบข้าวแล้วจึงอพยพเคลื่อนย้ายไปยังที่ต่างๆ

นิทานเรื่องข้าวได้มาจากนกของชาวญ้อกรอาจบอกร่องรอยบางอย่างว่าในช่วงแรกเริ่มของการเพาะปลูกคงมีการทดลองปลูกพืชหลายชนิด นกอาจเป็นตัวแทนอะไรบางอย่างเช่น การนำเมล็ดพืชมาจากที่ห่างไกล นิทานเลือก “นายพราน” เป็นผู้เก็บเมล็ดพืชได้ซึ่งอาจบ่งบอกถึงสภาพสังคมแบบล่าสัตว์หาของป่าก่อนที่จะเปลี่ยนมาสู่สังคมเกษตรกรรมโดยมีแม่กับลูกเป็นสัญลักษณ์ หลังจากที่ได้เมล็ดข้าวและทดลองปลูกจนได้ผลแล้วคงได้สร้างความเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่อุดมสมบูรณ์ไปด้วยอาหารนานาชนิด ผลที่ตามมาด้วยคือเกิดสังคมที่มีระบบการแบ่งงานกันทำ ซึ่งแสดงให้เห็นถึงการที่ชาวนาต้องไปเกี่ยวข้าวและตีข้าวเปลือกเองในช่วงท้ายของนิทาน

เมื่อมนุษย์เริ่มต้นทำการเพาะปลูกข้าวเมื่อหลายพันปีก่อน ทำให้สังคมของมนุษย์เปลี่ยนจากสังคมล่าสัตว์หาของป่าไปสู่สังคมเกษตรกรรม ซึ่งก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงหลายด้านไม่ว่าจะเป็นการตั้งถิ่นฐานถาวร การผลิตอาหารได้เอง การเพิ่มขึ้นของประชากร เกิดการรวมกลุ่มเป็นสังคมเป็นชุมชน และการแบ่งหน้าที่การทำงาน ฯ นักโบราณคดีบางคนจึงเรียกว่าเป็นการปฏิวัติเขียว (Green revolution) ผลจากการศึกษาทางด้านโบราณคดีพบว่าพันธุ์ข้าวที่ปลูกในไทยน่าจะมาจากการแพร่กระจายมาจากจีนเมื่อประมาณ 9,000 ปีมาแล้ว และเข้ามาในไทยเมื่อประมาณ 5,000 ปีมาแล้ว ที่น่าสนใจด้วยคือสุนัขพันธุ์พื้นเมืองในไทยและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภาคพื้นแผ่นดินใหญ่เดินทางมาพร้อมกับคนที่ปลูกข้าว ซึ่งเป็นกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติก (Austro-Asiatic) (ชาร์ลส ไฮแอม และรัชนี ทศรัตน์, 2542) ปัจจุบัน ข้าวพันธุ์พื้นเมืองที่ชาวญ้อเคยปลูกไม่มีให้พบเห็นได้ง่ายๆ อีกแล้ว เพราะเปลี่ยนมาปลูกพันธุ์ข้าวที่เป็นที่ต้องการของตลาด เมื่อราวๆ 30 ปีที่ผ่านมา

สรุป

จากทั้งหมดที่กล่าวมาสามารถสรุปได้ว่า แรกเริ่มชาวญ้อกรเป็นนายพรานล่าสัตว์และเก็บหัวเผือกมันเป็นอาหาร เหตุการณ์นี้อาจเกิดขึ้นเมื่อ 10,000-6,000 ปีมาแล้ว เมื่อประชากรเพิ่มมากขึ้นจึงเกิดแรงกดดันทำให้ต้องกินกลอย ซึ่งได้กระตุ้นทำให้ชาวญ้อกรต้องเดินทางไกลเพื่อไปหาเกลือ เป็นไปได้ว่าการเดินทางลงไปในพื้นที่ลุ่มได้นำไปสู่การค้นพบการเพาะปลูกพืชหลาย ๆ ชนิด เริ่มต้นจากการปลูกเต้าย และการปลูกข้าว ซึ่งสังคมได้ก้าวเข้าสู่สังคมแบบหมู่บ้าน และในเวลานี้เองที่ “ผู้หญิง” ได้เข้ามามีบทบาทสูงในสังคมเห็นได้จากนิทานเรื่องข้าวกระโดดขึ้นยุงที่ “แม่ลูกอ่อนดื่มนมบอกว่าไม่ต้องมาแล้ว” อาจเป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเมื่อราว 6,000-4,000 ปีมาแล้ว

4.3.1.2 นิทานและตำนานที่สัมพันธ์กับคนกลุ่มอื่น

และเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์

หลังจากช่วงเวลาที่เริ่มต้นการทำเกษตรกรรมหรือสมัยก่อนประวัติศาสตร์ลง เราไม่ค่อยทราบเรื่องราวของชาวญ้อกรมากนัก อาจเป็นเพราะสังคมได้ดำเนินต่อมาเรื่อยๆ จนเข้าสู่สังคมระดับรัฐในสมัยทวารวดี จนกระทั่งเกิดเหตุการณ์ที่นักประวัติศาสตร์เช่น ธิดา สาระยา ได้สันนิษฐานว่าอาจทำให้ชาวมอญโบราณในรัฐทวารวดีต้องอพยพขึ้นมาอาศัยอยู่บนภูเขา คือการขยายอำนาจของกษัตริย์เขมรเข้ามายังเขตรัฐทวารวดี (ธิดา สาระยา, 2538) และยังมีเหตุการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นตามมาอีกหลายเรื่อง

จากการสัมภาษณ์พบตำนานประวัติศาสตร์อยู่ 3 เรื่อง ซึ่งมีความน่าสนใจอย่างมาก เพราะได้บอกเล่าถึงความสัมพันธ์ทางประวัติศาสตร์ของชาวญ้อกรกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นได้แก่ เขมร ไทย และลาว และยังสัมพันธ์กับประเด็นทางโบราณคดีอีกด้วย ดังนี้

1) ชาวญ้อกรทำสงครามกับชาวเขมร

เรื่องคนญ้อกรทำสงครามกับเขมร มีอยู่ 3 เรื่องด้วยกัน แตกต่างกันแต่รายละเอียดบางอย่างเท่านั้น เรื่องแรกเล่าว่า “ชาวญ้อกรเคยไปช่วยทำสงครามกับลพบุรี และทำสงครามกับชาวเขมร ซึ่งการรบกับเขมรรบกันมานานมาก เรื่องนี้เป็นเรื่องเล่าเก่าๆ นานมากจนไม่รู้เรื่องราวเริ่มต้นเมื่อไหร่” (สัมภาษณ์ นายเต็ม โยจัตุรัส, 2555)

เรื่องที่สอง นายสวีย์ วงษ์ศรี เล่าว่า

“ในสมัยก่อนชาวญ้อกรเคยทำสงครามแย่งปราสาทกับชาวเขมร ชาวญ้อกรแพ้จึงต้องอพยพหนีขึ้นมาอยู่บนภูเขา” (สัมภาษณ์ นายสวีย์ วงษ์ศรี, 2556) เป็นเรื่องที่เล่าสืบกันมาตั้งแต่ในสมัยก่อน โดยได้ยินมาจากคนรุ่นปู่ย่าอีกทอดหนึ่ง

เรื่องที่สาม นายพนม จิตรจำนงค์ เล่าว่า

“นานมาแล้ว เมื่อปราสาทสร้างเสร็จ จึงมีการแข่งกันว่าใครจะเป็นเจ้าของ จึงคิดแข่งกันเขียนชื่อลงบนปราสาท ชาวญ้อกรเขียนตัวหนังสือช้ากว่าชาวเขมรจึงแพ้ ต้องยกปราสาทให้กับชาวเขมร” (สัมภาษณ์ นายพนม จิตรจำนงค์, 2557) เรื่องนี้นายพนมได้ยินมาจากยายแก่คนหนึ่งที่บ้านวังอ้ายโพธิ์

ตำนานข้างต้น สามารถวิเคราะห์ออกได้เป็น 2 ประเด็น

ประเด็นแรก คือ ในเชิงของภาษาพบว่าชาวญ้อกรเรียกชาวเขมรว่า “คเมอร์” ออกเสียงใกล้เคียงกับคำว่า “ขแมร์” (Khmer) ซึ่งชาวกัมพูชาใช้เรียกชื่อตนเองสมัยก่อน คำนี้คงเป็นคำตกค้างลงมานาน เพราะในปัจจุบันชาวญ้อกรอาศัยอยู่ในพื้นที่ห่างจากชาวเขมรมาก โดยในพื้นที่ข้างเคียงมีกลุ่มชาวไทยอีสาน และชาวกูย (ส่วย) คนไม่ได้ติดต่อกับชาวเขมรโดยตรงมานาน ดังนั้น การที่ชาวญ้อกรยังคงมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับชาวเขมรและมีคำเรียกในภาษาของตนเองย่อมจะต้องเคยติดต่อและสัมพันธ์กันมาก่อน

ประเด็นที่สอง ปกติแล้ว “ปราสาท” (ในภาษาญ้อกรใช้คำว่า “ปราสาท” เช่นกัน) เป็นสัญลักษณ์ของพระราชวังหรือความเป็นเมืองศูนย์กลางที่มีพระราชูปถัมภ์ และเป็นศาสนสถาน ซึ่งก็เป็นสัญลักษณ์ของวัดสำคัญระดับเมืองเช่นกัน ดังนั้น การถูกแย่งปราสาท และเขียนตัวหนังสือช้ากว่าชาวเขมรก็ตาม คือการแข่งขันกันเชิงอำนาจ ตัวหนังสือคงเป็นสัญลักษณ์ของความเจริญที่มากกว่า

เมื่อไม่นานมานี้ได้มีการพบหลักฐานใหม่เป็นจารึกหลักหนึ่งในกัมพูชาที่ระบุว่า พระเจ้าสุริยวรมันที่ 1 (ครองราชย์ พ.ศ.1545-1593) ได้ส่งกองทัพมาทำลายเมืองลพบุรี ซึ่งถือเป็นหนึ่งในศูนย์กลางของรัฐทวารวดี มีชื่อว่า “ลวปุระ” ซึ่งในจารึกเป็นโคลกภาษาสันสกฤตเรียกชื่อเมืองนี้ใหม่ว่า “สุรุกโลว” ความว่า “ลวปุระถูกทำลายกลายเป็นป่า ความรุ่งเรืองสวยงามของเมืองถูกทำลายไปหมดสิ้น มีแต่สิ่งสารพัดต่างๆ อาศัยอยู่มีเสือเป็นต้น มีความน่ากลัวราวป่าช้า” (ศานติ ภักดีคำ, 2555: 42-43)

ประเด็นข้างต้นมีความน่าสนใจมาก เพราะที่ “ศาลสูง” หรือศาลพระกาฬเมืองลพบุรีพบจารึกอยู่ 2 หลัก

จารึกที่มีชื่อว่า “จารึกเสาแปดเหลี่ยม” เป็นจารึกที่มีอายุมากกว่าตรงกับ พ.ศ.1314 จารึกด้วยอักษรหลังปัลลวะเป็นภาษามอญโบราณ ได้กล่าวถึง “สีลปาละ สีลกุมาร และครอบครัว ได้ถวายข้าไว้

แก่พระพุทธรูปพุทธ” และยังมีการ “ถวายเป็นเครื่องไทยทานและปฏิบัติสงฆ์”³ (ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2556) ไม่ว่าจารึกหลักนี้จะเคลื่อนย้ายมาจากที่ใดก็ตาม อย่างน้อยที่สุดสะท้อนว่าพื้นที่บริเวณอำเภอเมืองลพบุรีเมื่อราวพุทธศตวรรษที่ 14 เป็นเขตที่กลุ่มคนที่พูดภาษามอญโบราณเคยมีอิทธิพลมาก่อน



ภาพที่ 4.5 จารึกเสาแปดเหลี่ยม พบที่ศาลสูง อำเภอเมือง จังหวัดลพบุรี จารึกเป็นภาษามอญโบราณ (ที่มาของภาพฐานข้อมูลจารึกในประเทศไทย ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร http://www.sac.or.th/databases/inscriptions/inscribe_image_detail.php?id=922)

จารึกอีกหลักมีชื่อว่า “ศาลสูงภาษาเขมร (หลักที่ 1)” หมายเลขทะเบียน K.410 เป็นภาษาเขมร จารึกขึ้นเมื่อ พ.ศ.1568 ทำขึ้นโดยพระเจ้าสุริยวรมันที่ 1 กษัตริย์เมืองยโสธรปุระมีเนื้อหาโดยสรุปคือการกัลปนา “พระบาทกัมรเตงก่าตวนอัญศรีสุริยวรมนเทวะ” มี “พระนิยม” ตรัสให้บรรดาชีสงฆ์ที่อาศัยอยู่ในอาวาสต่างๆ ทั้งพราหมณ์ ทั้งพระภิกษุที่ถือลัทธิมหายานก็ดี ถือสาวกยานก็ดี ให้ท่านทั้งหลายเอา “ตบะ” ของตน คือเดชะบุญกุศลที่สร้างเมื่อถือศีลสวดมนต์ภาวนา ไปถวายพระเจ้าแผ่นดินให้ทรงพระเจริญแลห้ามอย่าให้มีคนหรือสัตว์ใดๆ มารบกวนบรรดาชีสงฆ์ ในอาวาสที่เขาอยู่⁴ (ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2556)

ถ้ายึดศักราชของจารึกศาลสูงภาษาเขมรแล้วแสดงว่าราวครึ่งหลังของพุทธศตวรรษที่ 16 เมืองละโว้ หรือ “สุรุกโลว” ได้ตกเป็นเมืองภายใต้อำนาจของอาณาจักรยโสธรปุระหรืออาณาจักรกัมพูชาที่มีศูนย์กลางที่เมืองพระนคร ดังนั้น เมื่อย้อนกลับไปพิจารณาข้อเสนอของ ธิดา สาระยา (2538) ว่ารัฐ

³ จารึกเสาแปดเหลี่ยม ใน ฐานข้อมูลจารึกในประเทศไทย, ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร http://www.sac.or.th/databases/inscriptions/inscribe_detail.php?id=921

⁴ จารึกศาลสูงภาษาเขมร (หลักที่ 1) ใน ฐานข้อมูลจารึกในประเทศไทย, ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร http://www.sac.or.th/databases/inscriptions/inscribe_detail.php?id=381

ทวารวดีน่าจะถดถอยอำนาจไป เพราะการเข้ามามีอำนาจของรัฐเขมรในเขตวัฒนธรรมทวารวดีด้วยการทำสงครามจนทำให้ชาวญ้อกร (ชาวทวารวดี) ต้องอพยพขึ้นมามาอาศัยอยู่บนพื้นที่สูง เรื่องเล่าข้างต้นก็อาจมีความสอดคล้องกันกับข้อสันนิษฐานดังกล่าว โดยปราสาทอาจเป็นสัญลักษณ์ของความเป็นเมือง และสงครามระหว่างชาวญ้อกร (โบราณ) กับชาวเขมรคงเป็นสงครามที่ทำกันมานาน เพราะหลังจากอำนาจของรัฐเขมรโบราณเริ่มเข้ามามีอิทธิพลในเขตภาคกลางด้านตะวันออกของไทยคือในเขตลพบุรี-ศรีเทพนั้นก็ตกอยู่ในช่วงราวพุทธศตวรรษที่ 16 ตรงกับรัชสมัยของพระเจ้าสุริยวรมันที่ 1 เช่นกัน และหลังจากนั้นอำนาจของรัฐเขมรจึงแพร่กระจายเข้าไปในเขตภาคกลางด้านตะวันตกเมื่อราวพุทธศตวรรษที่ 18 ตรงกับรัชสมัยของพระเจ้าชัยวรมันที่ 7 (สุริยวุฒิ สุขสวัสดิ์, 2537)

ดังนั้น เรื่องราวเกี่ยวกับการแย่งปราสาทและทำสงครามกับชาวเขมรอาจเป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเมื่อพุทธศตวรรษที่ 16-18 ถ้าเรื่องเล่าของชาวญ้อกรไม่มีอะไรผิดพลาดและผู้วิจัยตีความไม่ผิดหลักฐานใหม่นี้ก็น่าจะเป็นเรื่องเล่าที่ช่วยตอบโจทย์สำคัญให้กับนักวิชาการที่สนใจสาเหตุของการเสื่อมถอยอำนาจลงไปของรัฐทวารวดีในเขตฝั่งตะวันออกของแม่น้ำเจ้าพระยา และตอบโจทย์บางประการว่าทำไมชาวญ้อกรบางส่วนที่เคยสังกัดเป็นประชากรในรัฐทวารวดีจึงได้อาศัยอยู่บนเขตเทือกเขาพังเหยในที่สุด

2) ชาวญ้อกรกลัวคนไทยจับเอาเล็บไปทำหลังคา

ในสมัยก่อนมักมีการวิเคราะห้กันว่าสาเหตุที่ชาวญ้อกรกลัวคนไทย เพราะเหตุการณ์ปล้นโดยเสืออ้ายและเสือยี่เมื่อกว่า 50 ปีมาแล้ว (อภิญา บัวสรวง, 2541) ส่วนชาวญ้อกรเองก็มองว่าสาเหตุที่กลัวคนไทยเป็นผลมาจากสมัยก่อนที่ข้าราชการเข้ามาในเขตหมู่บ้านชาวญ้อกร ชาวญ้อกรต้องต้อนรับขับสู้หลาย ๆ อย่างเช่น ห่ออาหาร หุงข้าว ฆ่าสัตว์ให้กิน จนบางครั้งถึงกับเบียดเบียนเจ้านายไปเลยก็มี (สัมภาษณ์ นายเติม โย้จตุรัส, 2556)

แต่ในความจริงแล้ว เมื่อสอบถามเรื่องราวต่างๆ พบว่า ความรู้สึกที่กลัวในชั้น “เกลียด” หรือ “ไม่ชอบ” คนไทย จนมีคำเรียกคนไทยว่า “ชะฮมจ” (แปลว่า มด, มดชนของ, เห็นอะไรไม่ได้คือชนไปหมด) เรื่องนี้คงเป็นปมที่มีมาอย่างยาวนานมากกว่าเรื่องราวที่เกิดขึ้นเมื่อ 50 ปีที่แล้วมาก ไม่ต่างจากกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ กลุ่มเช่น ละแ่วที่มีเรื่องเล่าเก่าแก่ถึงการที่คนเมือง (ล้านนา) ขับไล่จนต้องอพยพไปอยู่บนภูเขาเช่นเดียวกับชาวญ้อกรที่มีเรื่องเล่าเกี่ยวกับคนไทยในเชิงลบเช่นกัน

นายเติม โย้จตุรัส วัย 74 ปีได้ เล่าเรื่องที่เคยได้ยินมาว่า “ชาวญ้อกรสมัยก่อนเล่าว่าเมื่อเจอคนไทยให้รีบหนี เพราะคนไทยจะจับตัวเอาไปแล้วเอาเล็บไปทำหลังคาปราสาท” (สัมภาษณ์ นายเติม โย้จตุรัส, 2556)

เรื่องเล่านี้ผู้วิจัยได้ยินจากชาวญ้อกรคนอื่นๆ ที่เป็นคนรุ่นหลังเช่นกันเช่น นายพนม จิตรจำนงค์ เป็นต้น ซึ่งเล่าว่าเป็นเรื่องเล่าที่คนสมัยก่อนใช้เล่าเพื่อให้ระมัดระวังคนไทย และให้หนีเมื่อเจอกับคนไทย

มีข้อเสนอที่น่าสนใจ ธิดา สารยา กล่าวว่า ในรัฐทวารวดีคงมีคนไทย/ไทยอยู่ด้วยมานานแล้ว แต่ไม่ใช่ประชากรหลัก ต่อมาตอนหลังไม่แนด้วยเหตุผลใดจึงทำให้มีอำนาจขึ้นมา (ธิดา สารยา, 2538) โดยทั่วไปแล้วสันนิษฐานว่าคนไทยคงอพยพเข้ามาและก่อตั้งรัฐในเขตประเทศไทยเมื่อราวพุทธศตวรรษที่ 18-19 โดยอาศัยหลักฐานประเภทจารึกเป็นหลัก การขยายอำนาจเข้ามาของกลุ่มคนไทย

เห็นได้ชัดจากจารึกของขุนศรีไชยราชมณฑลเทพ ซึ่งค้นพบที่วัดบ้านนางประชนิมิต ในเขตอำเภอลำสนธิ จังหวัดลพบุรี ซึ่งติดต่อกับอำเภเทพสถิต ขุนศรีไชยราชมณฑลเทพเป็นแม่ทัพในสมัยอยุธยาตอนต้นตรงกับสมัยเจ้าสามพระยา (พ.ศ.1967-1991) ที่กำลังจะยกกองทัพไปตีกัมพูชา

ดังนั้น เรื่องเกี่ยวกับคนไทยจับเอาเล็บไปทำหลังคาปราสาท อาจเป็นเรื่องที่เกิดขึ้นในช่วงเวลาที่คนไทยเริ่มเข้ามามีอิทธิพลในเขตที่ราบภาคกลาง และได้เกิดระบบการเกณฑ์แรงงานไพร่ขึ้น เพื่อนำแรงงานเหล่านั้นไปสร้างปราสาทหรือพระราชวัง

3) ชาวญัฮกุรร่วมรบกับยาโม

ยาโมหรือท้าวสุรนารีเป็นวีรสตรีที่คนอีสานนับถือกันมาก เพราะเป็นบุคคลที่กล้าหาญต่อสู้กับกองทัพลาวของเจ้าอนุวงศ์ เมื่อ พ.ศ.2369 ตรงกับรัชสมัยพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 3 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ (สายพิน แก้วงามประเสริฐ, 2536)

นายพนม จิตรจันงค์ เล่าให้ฟังว่า

“ในตอนนั้นที่ยาโมถูกจับเป็นเชลย ชาวญัฮกุรได้เดินทางไปช่วยออกหัวคิดให้แอบเอาน้ำกลอยผสมลงไปกับเหล้าสาโทเพื่อให้ทหารลาวดื่ม ทหารลาวจึงเมา ทำให้ยาโมสามารถเอาชนะทหารลาวได้ ประกอบกับทหารจากทางลพบุรีได้ถูกส่งเข้ามาช่วยสมทบทำให้ชนะทหารลาวได้อย่างง่ายดายขึ้น” (สัมภาษณ์ นายเดิม โยจตุรัส, 2556; นายพนม จิตรจันงค์, 2556)

ชาวญัฮกุรให้เหตุผลว่า “ปกติการดื่มเหล้าไม่มีทางเมากันง่าย ๆ ถึงขนาดลุกไม่ได้ ต้องผสมน้ำกลอยลงไปแน่ ๆ จึงทำให้เมากจนไม่สามารถฟื้นได้” (สัมภาษณ์ นายพนม จิตรจันงค์, 2556)

ผู้วิจัยไม่แน่ใจมากนักว่าเรื่องราวการไปช่วยรบกับยาโมเป็นเรื่องที่แต่งขึ้นภายหลังหรือไม่ อาจเป็นเพราะต้องการเข้าเป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ชาติหรือระดับท้องถิ่น เพราะถ้าเชื่อตามผลงานค้นคว้าของสายพิน แก้วงามประเสริฐ เรื่องการเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารีที่ตีพิมพ์เมื่อ พ.ศ.2536 ที่เสนอว่าเรื่องของยาโมอาจไม่ได้มีอยู่จริง เพราะไม่พบในหลักฐานชั้นต้น ดังนั้น เรื่องชาวญัฮกุรที่ไปช่วยรบกับยาโมก็อาจจะไม่มีอยู่จริงด้วยเช่นกัน แต่ข้อเสนอนี้ของสายพินเองก็ขาดการพิจารณาประวัติศาสตร์บอกเล่าท้องถิ่นไปมากเช่นกัน

สรุป

ความจริงแล้ว ชาวญัฮกุรบางกลุ่มคงอาศัยอยู่บนภูเขามานานแล้วดังเห็นได้จากนิทานว่าด้วยเรื่องอาหาร และคงมีการติดต่อกับกลุ่มคนในรัฐทวารวดี เมื่อราวพุทธศตวรรษที่ 16 เมื่ออำนาจของอาณาจักรกัมพูชาย้ายตัวมาในเขตละโว้ ทำให้กลุ่มคนที่พูดภาษามอญในรัฐทวารวดีอพยพเคลื่อนย้ายขึ้นมายู่บนเขตภูเขา โดยลดระดับจากสังคมระดับรัฐ/เมืองมาเป็นสังคมระดับชนเผ่า ร่องรอยที่เคยอยู่ในสังคมระดับรัฐมาก่อนสามารถสังเกตได้จากคำศัพท์ในภาษาญัฮกุร ซึ่งจะวิเคราะห์ในบทที่ 10 หลังจากนั้นชาวญัฮกุรคงอยู่ต่อเนื่องมาเรื่อย ๆ จนกระทั่งกลุ่มชาวไทยได้ตั้งรัฐขึ้นและก้าวขึ้นมามีอำนาจเมื่อราวพุทธศตวรรษที่ 18-19 และมีบทบาทต่อมาจนถึงปัจจุบัน

4.3.1.3 แหล่งโบราณคดีในเขตบ้านไร่ อำเภอสทิงพระ

เพื่อเป็นการพิสูจน์ว่า ชาวญัฮกุรอาศัยอยู่ในเขตบ้านไร่มานานแค่ไหน และมีความเกี่ยวข้องกับรัฐทวารวดีและอาณาจักรกัมพูชาหรือไม่ ผู้วิจัยจึงได้ทำการสำรวจทางด้านโบราณคดีในเบื้องต้น ซึ่งการสำรวจเป็นแบบสุ่มตรวจ หรือ “การสำรวจแบบเป็นคาดการณ” (Nonprobabilistic Sampling) คือเป็นการสำรวจจากการคาดการณแหล่งโบราณคดีจากแผนที่ การสำรวจจากคำบอกเล่าของชาวบ้านว่าเคยเจอเศษภาชนะดินเผาบนพื้นผิวดิน ซึ่งบางแห่งที่ชาวบ้านรายงานว่าเคยค้นพบภาชนะดินเผาเมื่อได้เดินสำรวจก็ไม่พบเสียแล้วเช่นที่บ้านโคกกระเบื้องไห เป็นต้น สำหรับแหล่งโบราณคดีที่สำรวจพบในเขตบ้านไร่มีทั้งหมด 2 แห่ง และในเขตอำเภอลำสนธิพบจำนวน 1 แห่ง มีรายละเอียดดังนี้

1) แหล่งโบราณคดีในเขตบ้านไร่ อำเภอสทิงพระ

หมู่บ้านของชาวญัฮกุรมักตั้งอยู่บนเส้นทางการค้าโบราณระหว่างเขตพื้นที่ราบภาคกลางกับที่ราบสูงโคราช (ภาคอีสาน) เช่นเดียวกับบ้านไร่ที่ตั้งอยู่บนเส้นทางการค้าและคมนาคมโดยอยู่ใกล้กับช่องเขาชิต ซึ่งเป็นช่องเขาเพียงช่องเดียวที่สามารถเดินทางลงไปยังอำเภอลำสนธิ จังหวัดลพบุรีได้สะดวกที่สุด จากการสำรวจแหล่งโบราณคดีในเขตหมู่บ้านแถบนี้ พบแหล่งโบราณคดีสำคัญจำนวน 2 แห่ง คือ แหล่งโบราณคดีไธนาญประยูร มองทองหลาง และแหล่งโบราณคดีบนเส้นทางเกวียนใกล้ช่องเขาชิต



ภาพที่ 4.6 แหล่งโบราณคดีไธนาญประยูร มองทองหลาง

- แหล่งโบราณคดีไธนาญประยูร มองทองหลาง⁵

สภาพของแหล่งโบราณคดีมีลักษณะเป็นพื้นที่ค่อนข้างราบบนเนินเขาเตี้ยๆ ไม่ห่างไปมากนัก มีลำห้วยขนาดเล็ก จากการบุกเบิกพื้นที่เพื่อทำเป็นไร่นาสำปะหลังทำให้พบเศษไหและเศษหม้อเนื้อ

⁵ พิกัดทางภูมิศาสตร์คือ 47P N 0758955 E 1724527 ความสูง 513 เมตรเหนือระดับน้ำทะเลปานกลาง

แกร่งเคลือบสีน้ำตาล ซึ่งเป็นลักษณะสำคัญของเครื่องถ้วยหรือไหในศิลปะเขมร กำหนดอายุอยู่พุทธศตวรรษที่ 16-18 นอกจากนี้ยังพบเศษเครื่องถ้วยจีนสมัยราชวงศ์ซ่ง (ซ่ง) (Sung dynasty) อีกด้วย จากหลักฐานเท่าที่พบทั้งหมด แหล่งโบราณคดีแห่งนี้เป็นที่อยู่อาศัยของคนในสมัยโบราณ เพราะไม่พบอิฐหรือศิลาแลงจึงไม่ใช่ศาสนสถาน



ภาพที่ 4.7 เศษเครื่องถ้วยเขมรที่พบในแหล่งโบราณคดีไธนาญประยูร

- แหล่งโบราณคดีบนเส้นทางเกวียนใกล้ช่องเขาชิด⁶

หลังหมู่บ้านบ้านไร่ไปทางทิศตะวันตก เป็นเส้นทางเกวียนที่ใช้กันในสมัยโบราณ ชาวบ้านเลิกใช้เส้นทางนี้ไปกว่า 50 ปีแล้ว เพราะมีเส้นทางถนนที่สะดวกกว่าเข้ามาแทนที่ ปลายทางของเส้นทางนี้จะไปที่ช่องชิด ซึ่งเป็นช่องเขาขนาดค่อนข้างใหญ่ สมัยก่อนนายฮ้อยจะต้อนวัวควายลงทางช่องเขานี้ ไจรมักจะดักปล้นเสมอจึงเรียกอีกชื่อหนึ่งว่าช่องโจร

ผลจากการสำรวจตลอดเส้นทางระยะทางประมาณ 1 กิโลเมตรก่อนที่จะถึงช่องเขาพบเศษเครื่องถ้วยจีนเคลือบสีเขียวใสสมัยราชวงศ์ซ่ง (ซ่ง) (Sung dynasty) ของประเทศจีน กำหนดอายุอยู่ในช่วงราวพุทธศตวรรษที่ 16-18 นอกจากนี้แล้วยังพบเศษเครื่องถ้วยเขมรอีกด้วย แต่สภาพแตกเป็นชิ้นเล็กๆ มาก ซึ่งเป็นเพราะมีการใช้รถไถปรับพื้นที่จนสภาพของแหล่งโบราณคดีถูกทำลายไปมาก เศษเครื่องถ้วยนี้พบกระจายเป็นจุดๆ ไปจนถึงเกือบช่องชิด มักพบบนพื้นที่เนินเขาเตี้ยๆ คาดว่าคงเป็นชุมชนหมู่บ้านที่ตั้งริมเส้นทางเกวียนที่ใช้ติดต่อกันระหว่างที่ราบสูงโคราชกับที่ราบภาคกลาง นอกจากนี้ ชาวบ้านบ้านไร่มักจะขุดพบไหและกระปุกเคลือบสีน้ำตาลแบบเขมรอยู่บ่อยครั้ง จากลักษณะของไหและกระปุกเท่าที่ชาวบ้านเก็บไว้ในความครอบครองพบว่าเป็นศิลปะเขมรมีอายุราวพุทธศตวรรษที่ 16-18 และยังมีเนินเขาอยู่แห่งหนึ่งมีชาวบ้านบอกว่าเคยขุดพบเทวรูปพระนารายณ์อีกด้วย

⁶ พิกัดทางภูมิศาสตร์คือ 47P N 0755131 E 1722003 ความสูง 558 เมตรเหนือระดับน้ำทะเลปานกลาง



ภาพที่ 4.8 แหล่งโบราณคดีเส้นทางเกวียนโบราณไปช่องซิด



ภาพที่ 4.9 ไหแบบเขมรที่ชาวบ้านซุดพบที่บ้านไร่
ปัจจุบันเป็นของนายวรรณชัย มูลมณี



ภาพที่ 4.10 กระปุกเคลือบสีน้ำตาล ศิลปะเขมร
ปัจจุบันเป็นของนายศรี ประจิต

จากสภาพและหลักฐานที่พบคาดว่าแหล่งโบราณคดีที่พบจะเป็นหมู่บ้านหรือที่พักระหว่างทางก่อนที่จะเดินทางลงยังเขตอำเภอลำสนธิ (ซับลังกา) จังหวัดลพบุรี หรือในทางตรงกันข้ามคือเป็นที่พักของพ่อค้าที่เดินทางขึ้นมาจากเขตลำสนธิก่อนที่จะเดินทางต่อไปยังเขตอำเภอบำเหน็จณรงค์



ภาพที่ 4.11 ปราสาทนางผมหอม ที่ตำบลหนองรี อำเภอลำสนธิ จังหวัดลพบุรี

2) แหล่งโบราณคดีในเขตอำเภอลำสนธิ จังหวัดลพบุรี

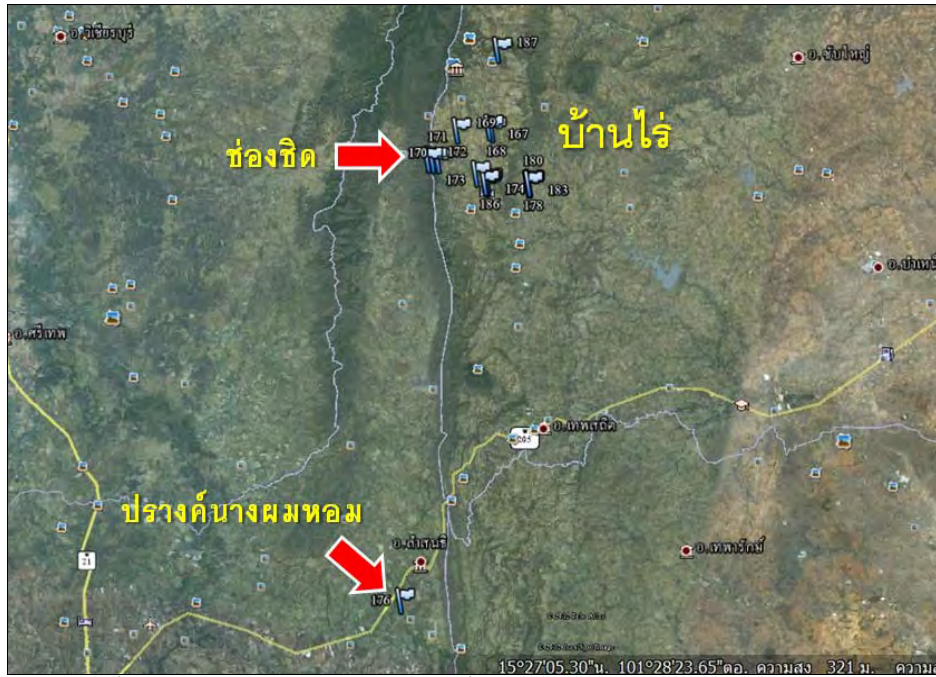
- ปราสาทนางผมหอมที่อำเภอลำสนธิ

ปราสาทนางผมหอมตั้งอยู่ในเขตบ้านหนองผักนึ่ง อำเภอลำสนธิ จังหวัดลพบุรี ถือว่าเป็นโบราณสถานในวัฒนธรรมเขมรที่อยู่ใกล้กับอำเภเทพสถิตมากที่สุด จากรูปแบบของปราสาทนางผมหอมเป็นปราสาทก่ออิฐในศิลปะเขมร สร้างขึ้นด้วยรูปแบบศิลปะแบบบาปวนมีอายุราวพุทธศตวรรษที่ 16 น่าจะสร้างขึ้นในช่วงที่พระเจ้าสุริยวรมันที่ 1 หรืออาจจะหลังจากนั้นเล็กน้อย

นายบุญช่วย ชำนาญดี อดีตกำนันบ้านหนองผักนึ่ง เป็นชาวลพบุรี มีตำนานเล่าสืบกันมาว่า

นิทานนางผมหอม

“กาลครั้งหนึ่งมีเจ้าเมืองหนึ่งคือเมืองศรีเทพ มีพระโอรสอยู่พระองค์หนึ่ง อยู่มาวันหนึ่ง เจ้าเมืองศรีเทพคิดว่าตัวเองเริ่มแก่และจะตายเมื่อไหร่ไม่รู้ เลยคิดจะหา คู่ครองให้กับพระโอรส เลยเรียกเสนาอำมาตย์เข้าเฝ้าเลยให้ไปตีฆ้องหาพระธิดาตาม เมืองต่าง ๆ ถ้ารู้ก็ให้กลับมากราบทูลไปจนถึงเมืองปราสาทหินพิมาย (เดิมมีชื่อว่า เมืองพืมา) พอไปถึงจึงทราบที่เจ้าเมืองปราสาทหินพิมายมีธิดาชื่อนางผมหอม เพราะผมของนางผมหอมมาก เสนาอำมาตย์จึงกลับมากราบทูล เมื่อทราบจึงเตรียม ขบวนช้างม้าเดินทางไปเมืองพิมาย ทางเจ้าเมืองจึงต้อนรับเจ้าเมืองศรีเทพ เมื่อมาถึง แล้วเจ้าเมืองพิมายจึงถามว่าทำไมมีเหตุอันใด จึงบอกว่าจะมาหาคู่ครองให้กับ พระโอรส จึงขอพระธิดาคือนางผมหอมมาเป็นสะใภ้ เจ้าเมืองทั้งสองจึงตกลงให้หมั้น หมายกัน เจ้าเมืองพิมายตอบตกลง



ภาพที่ 4.12 แสดงตำแหน่งบ้านไร่ ช่องซิดซึ่งเป็นช่องเขาของเส้นทางเกียนสมัยโบราณ และปรางค์นางผมหอม ซึ่งตั้งอยู่ในอำเภอลำสนธิ จังหวัดลพบุรี

วันรุ่งขึ้นเจ้าเมืองศรีเทพจึงได้อำลากลับ ทางเจ้าเมืองพินายอยากเดินทางไป ด้วย เมื่อเดินทางมาถึงทางสามแพร่งที่จะสามารถแยกไปละโว้ (ลพบุรี) ศรีเทพ (เพชรบูรณ์) และพินาย ได้เกิดฝนตก ขบวนจึงแวะพักกัน ด้วยความเหน็ดเหนื่อย พระธิดานางผมหอมจึงได้ไปอาบน้ำและสระผมที่แท่นสระผม บังเอิญผมของนางล่องไปตามกระแสน้ำในลำพญากลางซึ่งไปบรรจบกับลำน้ำป่าสัก ผมของนางไปเกาะติดกับกิ่งไม้ที่ป่าสัก อยู่มาวันหนึ่งเจ้าเมืองละโว้ได้ออกประพาสป่าจึงได้ลงมาเสวยน้ำที่น้ำป่าสัก เจ้าเมืองได้กลิ่นหอมจึงให้เสนาอำมาตย์ตรวจค้น แต่ไม่พบที่มาของกลิ่นหอม เจ้าเมืองละโว้จึงตรวจค้นเองจนพบเส้นผมเกาะติดกับกิ่งไม้ จึงได้ตั้งจิตอธิษฐาน จึงให้เสนาเดินขึ้นไปทางทิศตะวันออกเฉียงเหนือไปถึงลำสนธิ ลำพญากลาง จนมาถึงปากกร่ม ทางเจ้าเมืองละโว้จึงทราบว่าเป็นของนางผมหอม ซึ่งเป็นคู่หมั้นกับสหาย เจ้าเมืองละโว้จึงสอบถามเพื่อน จึงได้เห็นนางผมหอมว่าสวยงาม ทำให้เกิดความหลงรัก จึงชวนพระสหายตีค้ำ ถ้าใครแพ้จะเสียนาง เจ้าเมืองศรีเทพจึงรับคำท้า ในระหว่างที่เจ้าเมืองละโว้และเจ้าเมืองศรีเทพตีค้ำกัน นางผมหอมดูที่ท่าแล้วคิดว่าเจ้าเมืองละโว้จะชนะเพราะมีวิชา นางผมหอมจึงกลั้นใจตาย เจ้าเมืองทั้งสองจึงคิดว่าไม่น่าแย่งนางเลย ด้วยความเสียใจจึงพากันไปโดดน้ำตายที่ปากกร่ม (ปากชน) ซึ่งปัจจุบันคือน้ำตกวังเสนาดี" (สัมภาษณ์ นายบุญช่วย ชำนาญดี, 2555)

ความจริงแล้ว นิทานนางผมหอมเป็นตำนานที่แพร่หลายอยู่ในเขตภาคอีสาน แต่ที่แต่ละจังหวัดจะนำนิทานเรื่องนี้ไปดัดแปลงจนมีเรื่องราวที่แตกต่างกัน คงเหลือเฉพาะชื่อของนางผมหอม

เท่านั้นที่ใช้ชื่อร่วมกัน เป็นไปได้ว่านางผมหอมคงเป็นบุคคลศักดิ์สิทธิ์ในสมัยก่อน ชาวลพบุรีคงจะหยิบยืมตำนานนี้มาอธิบายที่มาของปรากฏการณ์นางผมหอม ถึงอย่างนั้นก็แสดงให้เห็นถึงการติดต่อกันระหว่างเมืองใหญ่ 3 เมืองคือ เมืองศรีเทพ เมืองละโว้ และเมืองพิมาย ในนิทานของชาวญัฮกุรปรากฏเรื่องของนางผมหอมเช่นกันคือเรื่องคนเกิดจากรอยเท้าช้างกับวัว แต่ก็เป็นเรื่องที่ยากจะตัดสินว่าเป็นนางผมหอมคนเดียวกัน เพราะอาจเป็นนามศักดิ์สิทธิ์หรือชื่อตัวละครที่แพร่หลายในเขตภาคอีสานและพื้นที่รอยต่อกับภาคอีสาน

นายบุญช่วย ชำนาญดี (อายุ 63 ปี) อดีตกำนันตำบลหนองรี อำเภอลำสนธิ ได้เล่าให้ฟังว่าบริเวณปรากฏการณ์นางผมหอมเคยพบเศษภาชนะดินเผาอยู่เป็นจำนวนมาก และพบอีกหลายแห่ง เคยมีการขุดพบโครงกระดูกมนุษย์ด้วยเช่นกัน กำนันบุญช่วยได้ให้ข้อมูลเพิ่มเติมด้วยว่าบริเวณปรากฏการณ์นางผมหอมเคยเป็นด่านกักกันสัตว์และเป็นที่ชุมนุมของพวกนายฮ้อยมานานับร้อยปีก่อนที่จะยุติไป (สัมภาษณ์นายบุญช่วย ชำนาญดี, 2556) จากคำบอกเล่าข้างต้นจึงสันนิษฐานว่าพื้นที่บริเวณปรากฏการณ์นางผมหอมคงเป็นชุมชนมาตั้งแต่สมัยก่อนประวัติศาสตร์สืบเนื่องมาจนถึงในสมัยประวัติศาสตร์ บริเวณนี้คงเคยเป็นชุมชนใหญ่มาก่อน เพราะเป็นชุมทางและจุดแวะพักก่อนที่จะเดินทางไปที่ต่างๆ

นอกจากนี้แล้ว บริเวณปรากฏการณ์นางผมหอมเป็นเหมือนกับจุดกึ่งกลางที่สามารถเดินทางไปยังที่ต่างๆ ได้ง่าย เช่น ถ้าไปทางทิศเหนือจะไปที่ศรีเทพ จังหวัดเพชรบูรณ์ ถ้าไปทางทิศตะวันออกเฉียงเหนือจะไปที่ช่องเขาพังเหยของอำเภอเทพสถิต จังหวัดชัยภูมิ ถ้าเดินทางไปทางทิศตะวันออกเฉียงใต้ผ่านช่องเขาขาดจะไปที่บ้านด่านขุนทด จังหวัดนครราชสีมา และถ้าเดินทางไปทางทิศตะวันตกจะไปที่ชัยบาดาล เข้าเมืองลพบุรีได้

สรุปข้อมูลจากหลักฐานทางโบราณคดี

ความจริงแล้วยังมีพื้นที่แห่งอื่นๆ อีกที่ชาวบ้านเล่าให้ฟังว่าเคยพบเศษภาชนะดินเผา แต่ด้วยข้อจำกัดในแง่ของเวลาและงบประมาณทำให้สำรวจได้ในเบื้องต้นเท่านั้น

แต่จากหลักฐานที่พบทั้งหมดสามารถตั้งข้อสันนิษฐานได้ 2 ประการคือ

ประการแรก สมมติว่าชาวญัฮกุรคือชาวทวารวดีที่อพยพขึ้นมาอยู่บนเทือกเขาพังเหยแถบอำเภอเทพสถิต เป็นไปได้สูงว่าชาวญัฮกุรคงมีการติดต่อกับกลุ่มคนในวัฒนธรรมเขมรมาแล้วตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 16 เป็นอย่างช้า แต่ปัญหาอย่างหนึ่งที่ควรพิจารณาด้วยคือ โบราณวัตถุที่เรียกว่าเป็นศิลปะเขมรนั้นก็ไม่จำเป็นต้องสมมติไปที่จะต้องผูกติดสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์ใดชาติพันธุ์หนึ่ง หมายความว่าทั้งหมดอาจไม่ใช่ร่องรอยการเคลื่อนย้ายของชาวเขมรก็ได้ เพราะกลุ่มของโบราณวัตถุจำพวกเศษเครื่องถ้วยต่างๆ ที่พบก็อาจจะสัมพันธ์กับชาวญัฮกุรได้เช่นกัน โดยกลุ่มคนที่เคยอาศัยอยู่ในพื้นที่เขาพังเหยในอดีตคงจะทำหน้าที่ในการติดต่อกับกลุ่มคนในพื้นที่ราบ เพราะเครื่องถ้วยเขมรที่พบในไทยนั้นมีแหล่งผลิตหลักอยู่ที่อำเภอบ้านกรวด จังหวัดบุรีรัมย์ ซึ่งอยู่ห่างออกไปประมาณ 250 กิโลเมตร เพราะฉะนั้นเครื่องถ้วยพวกนี้คงมาพร้อมกับการค้าแบบส่งผ่าน อย่างไรก็ตามก็ปฏิเสธไม่ได้ว่าแรงผลักดันในการผลิตเครื่องถ้วยเพื่อการค้าเป็นผลมาจากการขยายตัวของอาณาจักรกัมพูชาที่เมืองพระนคร และการเติบโตขึ้นของกลุ่มบ้านเมืองในเขตอีสานใต้ของไทย

ประการที่สอง สมมติฐานที่นักประวัติศาสตร์และนักโบราณคดีคาดว่ารัฐทวารวดีคงถดถอยอำนาจทั้งในเชิงการเมืองและวัฒนธรรมลงไปในช่วงพุทธศตวรรษที่ 16 หรือ 17 อาจมีความเป็นไปได้

มากขึ้น เพราะหลักฐานทางโบราณคดีที่พบได้แก่เศษภาชนะดินเผาแบบเขมรและจีนล้วนเป็นมีอายุ สอดคล้องกับช่วงเวลาของรัฐทวารวดีหมดบทบาทลงไป ในขณะที่เดียวกันก็เป็นช่วงเวลาที่รัฐเขมรโบราณ ได้ก้าวขึ้นมาใช้อำนาจทางการเมืองและวัฒนธรรมในเขตภาคอีสานและเมืองลพบุรีอย่างชัดเจน (สุริยวุฒิ สุขสวัสดิ์, 2537) เมื่อนึกถึงนิทานของชาวยุทธที่ได้เล่าถึงการทำสงครามแย่งปราสาทกับชาวเขมรจน ต้องอพยพหนีขึ้นมาอยู่บนภูเขาด้วยแล้ว หลักฐานประเภทคำบอกเล่าหรือปรัมปรานิทานนี้ก็อาจเป็น ร่องรอยหนึ่งที่แสดงถึงการที่รัฐทวารวดีอาจจะทำสงครามสู้รบกับอาณาจักรกัมพูชาก็เป็นไปได้

4.3.1.4 รัฐทวารวดีกับชาวยุทธ

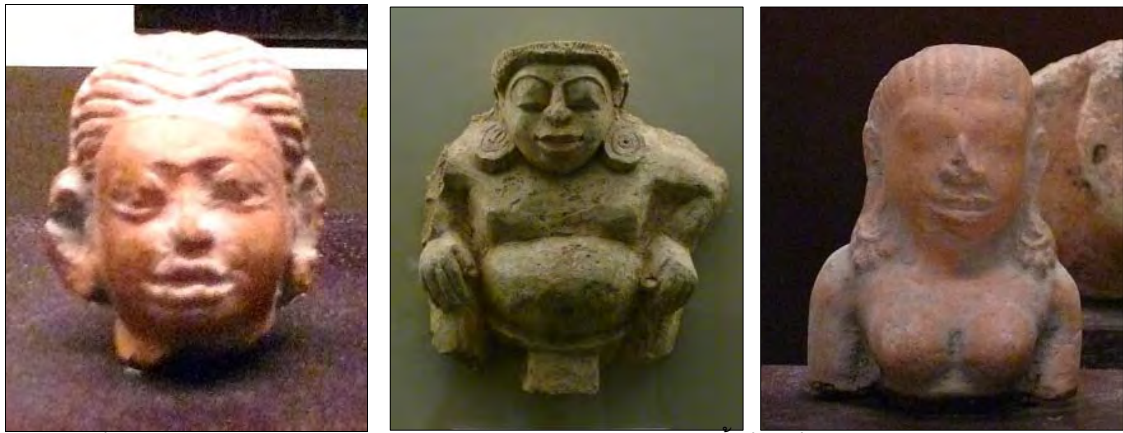
ทวารวดีเป็นรัฐโบราณที่เจริญรุ่งเรืองอยู่ระหว่างพุทธศตวรรษที่ 12-17 โดยพบเมืองโบราณ สมัยทวารวดีหลายแห่งในประเทศไทยทั้งในเขตภาคกลาง ภาคอีสาน ภาคเหนือ และภาคใต้ ในเขต ภาคกลางพบที่จังหวัดนครปฐม สุพรรณบุรี สิงห์บุรี นครสวรรค์ เพชรบูรณ์ ลพบุรี ฯ ในเขตภาคอีสาน พบที่จังหวัดนครราชสีมา ชัยภูมิ บุรีรัมย์ กาฬสินธุ์ ฯ ในเขตภาคเหนือพบที่จังหวัดลำพูนมีชื่ออีกชื่อ หนึ่งว่าเมืองหริภุญชัย ส่วนใหญ่เมืองในเขตที่ราบภาคกลางตั้งอยู่ใกล้กับแนวชายฝั่งทะเลเดิมเป็นเมือง การค้าและเพาะปลูกข้าว เช่น นครปฐมและลพบุรี เป็นเมืองทำการค้าสำคัญติดต่อกับศรีวิชัยและ อินเดีย ส่วนเมืองที่อยู่ตอนในของแผ่นดินเช่น เพชรบูรณ์ และหริภุญชัยทำหน้าที่ส่งสินค้าของป่าไปขาย ยังเมืองท่าอีกทอดหนึ่ง

ในอดีตมีข้อเสนอว่าทวารวดีเป็นรัฐที่มีรูปแบบเป็นอาณาจักร เพราะมีลักษณะทางวัฒนธรรมที่ ได้รับจากอินเดียเหมือนกันไม่ว่าจะเป็นรูปแบบศิลปะ วัตถุทางวัฒนธรรม และภาษา ที่สำคัญด้วยคือ การใช้ภาษามอญโบราณเหมือนกัน (Coede, 1968) ให้หลังอีกหลายสิบปี ธิดา สาระยา ได้เสนอว่า เมืองในสมัยทวารวดีมีลักษณะการรวมกลุ่มเมืองแบบสหพันธรัฐ ไม่ใช่เป็นการรวมกลุ่มกันในรูปแบบ อาณาจักร เพราะในแต่ละกลุ่มเมืองในแต่ละลุ่มน้ำมีความแตกต่างกันของนิเวศวิทยาที่นับถือ และมี กษัตริย์ปกครองตนเอง ธิดา สาระยาได้เสนอว่ารูปแบบของเมืองเป็นเมืองที่มีเมืองศูนย์กลางในแต่ละลุ่ม น้ำ เช่น ลุ่มน้ำแม่กลองมีเมืองคูบัว จังหวัดราชบุรี ลุ่มน้ำท่าจีนมีเมืองนครปฐมโบราณ ลุ่มน้ำป่าสักมี เมืองศรีเทพ จังหวัดเพชรบูรณ์ ลุ่มน้ำลพบุรีมีเมืองละโว้หรือลพบุรีเป็นเมืองสำคัญ เป็นต้น (ธิดา สาระยา, 2538)

ถึงพื้นที่อำเภอเทพสถิต จังหวัดชัยภูมิ จะอยู่ในเขตใกล้เมืองโบราณสมัยทวารวดีที่สำคัญได้แก่ เมืองละโว้ และเมืองศรีเทพ โดยเฉพาะเมืองศรีเทพที่อยู่ห่างไปเพียง 30 กิโลเมตรเท่านั้น ซึ่งสามารถ มองเห็นพื้นที่ราบของเมืองศรีเทพได้จากภูเขาพังเหยซึ่งตั้งอยู่ในเขตบ้านไร่ อำเภอเทพสถิต และอยู่ ห่างจากเมืองโบราณชัยจำปา ถึงอำเภอท่าหลวง จังหวัดลพบุรี เพียง 45 กิโลเมตรเท่านั้น แต่กลับไม่ เคยมีการพบหลักฐานและร่องรอยในสมัยทวารวดีเลย ในสมัยก่อนชาวยุทธที่บ้านไร่ก็ไม่เคยเดินทาง เขตเมืองศรีเทพเลยเช่นกัน ดังนั้น ในโครงการนี้จึงได้มีการสำรวจแหล่งโบราณคดีร่วมด้วยเพื่อจะตอบ คำถามเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างชาวยุทธกับเมืองในสมัยทวารวดี

สำหรับ ผู้คนในสมัยทวารวดีนับถือศาสนาพุทธนิกายเถรวาท มีบางเมืองที่นับถือศาสนาพุทธ นิกายมหายานร่วมด้วย ส่วนกษัตริย์จะนับถือทั้งศาสนาพุทธและศาสนาพราหมณ์ ตามเมืองโบราณ ต่างๆ จึงพบพระพุทธรูป พระโพธิสัตว์ ชากเจดีย์และวัดวาอาราม มีบางเมืองบางแห่งที่พบว่าชาวบ้าน ไม่เคารพตามความเชื่อในพุทธศาสนา เช่นที่เมืองดงแม่นางเมือง จังหวัดนครสวรรค์ ทั้งๆ ที่มีร่องรอย

ของศาสนาพุทธปรากฏอย่างชัดเจน ซึ่งแสดงถึงร่องรอยของความเชื่อดั้งเดิม (พิมพ์ชนก พงษ์ เกษตรกรรม และสตีเฟ่น เมอร์ฟี, 2554)



ภาพที่ 4.13 ภาพหน้าตาของคนสมัยทวารวดีจากตุ๊กตาดินเผาและปูนปั้นที่พบที่เมืองอู่ทอง จังหวัดสุพรรณบุรี



ภาพที่ 4.14 หน้าตาของชาวญ้อกรในปัจจุบัน

จากรูปปั้นตุ๊กตาดินเผาและประติมากรรมต่างๆ แสดงให้เห็นว่า คนในสมัยทวารวดีมีรูปร่างค่อนข้างเหลี่ยมมนพอควร สันคิ้วชัดเจน ริมฝีปากหนา จมูกค่อนข้างโด่ง บางคนมีรูปร่างสันทนต์ บางคนก็อ้วน นิยมไว้ผมยาวทั้งผู้ชายและหญิง ผู้หญิงมักไว้มวยผมขึ้นข้างบนและไว้ที่ท้ายทอย และนิยมใส่ตุ้มหูขนาดใหญ่จนถึงหูยาน และสวมลูกปัดประดับเป็นสายสร้อย

ด้วยเหตุผลบางอย่างที่นักโบราณคดียังไม่สามารถหาคำตอบได้ รัฐทวารวดีได้ค่อยๆ ถดถอยอำนาจลงในช่วงพุทธศตวรรษที่ 16 เป็นต้นมา เมืองโบราณที่เคยเป็นของคนในสมัยทวารวดีได้มี

ร่องรอยของวัฒนธรรมเขมรโบราณปรากฏอยู่ต้งเห็นได้จากสิ่งก่อสร้างต่างๆ เช่น ปราสาท และมีการเข้ามาอยู่อาศัยต้งเห็นได้จากการพบเครื่องถ้วยเขมรเช่น ไหเคลือบสีน้ำตาล เป็นต้น ที่เห็นได้ชัดคือ เมืองศรีเทพ และเมืองละโว้ ที่ปรากฏร่องรอยของปราสาทแบบเขมรในศิลปะแบบบาปวนที่มีอายุอยู่ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 16 ด้วยเหตุนี้ทำให้นักโบราณคดีและนักประวัติศาสตร์บางคนสันนิษฐานว่ารัฐทวารวดีคงเกิดปัญหาทางการเมืองบางประการกับรัฐเขมรโบราณ (จิตา สารยา, 2538) แต่บางคนได้ให้ความเห็นในอีกทางว่าด้วยความยิ่งใหญ่ของรัฐเขมรโบราณในช่วงพุทธศตวรรษที่ 16-18 อาจทำให้ผู้คนในรัฐทวารวดีรับวัฒนธรรมของชาวเขมรเข้ามาแทนที่วัฒนธรรมทวารวดีในที่สุด

4.3.2 ความเชื่อ การฝังศพ และการละเล่นของชาวญ้อฮุก

ก่อนที่จะเก็บข้อมูลภาคสนาม ผู้วิจัยมีข้อสมมติฐานบางประการว่า หากชาวญ้อฮุกเคยเป็นส่วนหนึ่งของสมาชิกรัฐทวารวดีหรือผ่านสังคมระดับรัฐมาก่อน ระบบความเชื่อน่าจะมี ความซับซ้อน หรือแสดงร่องรอยของการนับถือพระพุทธศาสนา และอาจรวมถึงการบูชาหินตั้งหรือโบสถ์ทวารวดี ซึ่งพบทั่วไปตามแหล่งโบราณคดีสมัยทวารวดีในเขตภาคอีสาน เช่นที่บ้านกุดโง้ง อำเภอเมือง จังหวัดชัยภูมิ อย่างไรก็ตาม ด้วยความหลากหลายของความเชื่อเองในรัฐทวารวดีด้วยเหตุนี้ผู้วิจัยจึงได้ให้ความสนใจต่อพิธีกรรมการฝังศพของชาวญ้อฮุกด้วย เพื่อใช้เป็นหลักฐานในการประกอบการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างชาวญ้อฮุกกับรัฐทวารวดี

4.3.2.1 ความเชื่อของชาวญ้อฮุก

ชาวญ้อฮุกมีความเชื่อในเรื่องภูตผีวิญญาณเวทย์มนต์คาถา เครื่องรางของขลัง ฤกษ์ยาม ความฝัน และมีพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับชีวิตและการประกอบอาชีพอยู่หลายอย่าง เมื่อประมาณ 30-40 กว่าปีที่ผ่านมา ความเชื่อพวกนี้ค่อนข้างคลาไคลลงไปมาก เพราะมีการการตั้งสาธารณสุขขึ้นเมื่อราว พ.ศ.2513-14 และความเร่งรัดในเรื่องของเวลาที่ทำให้ไม่อาจรอคอยฤกษ์ยามได้อีก (สัมภาษณ์ นายทองอยู่ บัวจตุรัส และนางผอม แยกจตุรัส, 2556)

ชาวญ้อฮุกมีความเชื่อคล้ายๆ กับชนอีกหลายกลุ่ม ตัวอย่างเช่นเริ่มต้นตั้งแต่การเกิดจะมีประเพณีการคลอดโดยหมอด่าแยจะใช้ผิไม้ไผ่ลงไฟตัดสายรก แล้วนารกไปฝังไว้ที่ข้างบันไดบ้าน และมีการก่อไฟบนหลุมที่ฝังรกอีกที จากนั้นหมอด่าแยจะทำการเซ่นผี และทำการรับขวัญเด็ก

นอกจากนี้ชาวบ้านไร่ต่างนับถือผีบรรพบุรุษ (ฮีท็อก เปญ ยอง) จะให้เวลาที่จะเดินทางออกไปนอกหมู่บ้านหรือมีคนเจ็บไข้ได้ป่วย ขั้นตอนการไหว้ไม่มีพิธีอะไรมากสามารถยกมือไหว้ก็ได้ หรือถ้าพิเศษหน่อยเช่นการป่วยหรือต้องเดินทางไกลๆ จะมีเครื่องบูชาได้แก่ ข้าวเหนียว พริก ผัก และอ้อย แต่ไม่มีการนับถือสัตว์ประจำตระกูล (สัมภาษณ์ นางอยู่ คุเกษตร, 2555)

นอกจากนี้เมื่อมีการเจ็บไข้ได้ป่วย เมื่อไปรักษาที่โรงพยาบาลไม่หาย ชาวญ้อฮุกก็จะให้คนเฒ่าคนแก่ที่เป็นหมอดู ตรวจดวงชะตา และสะเดาะเคราะห์ แม่หมอจะทำนายทายทักด้วยการด้ายผูกหมากแห้ง ยอง (ยาย) ก็จะถามผีปู่ย่าตายายถึงอาการเจ็บป่วย โดยถามว่าผียากกินอะไร เช่น ยากกินไก่ กินเหล้า บุหรี่ ข้าว ถ้าหมากแห้งแกว่งแรงก็แสดงว่าผียากกิน แล้วเอาคำนำทายนั้นไปแก้ ถ้าหากของ

หายก็สามารถถามได้เช่นกันด้วยวิธีการแวกงหมาก โดยจะถามถึงสถานที่ที่ของหายถามไปเรื่อย ๆ ถ้าหมากแวกงแรงที่คำถามไหนแสดงว่าของที่หายอยู่ที่ตรงนั้น



ภาพที่ 4.15 พิธีเสี่ยงทายของชาวญ้อกรบ้านไร่



ภาพที่ 4.16 พิธีเสี่ยงทายของชาวญ้อกรบ้านวังอ้ายโพธิ์

บางครั้งถ้าเจ็บป่วยมากจนรักษาไม่หายจะมีการเข้าทรง หมอผีหรือ “จะป็อก” ซึ่งเป็นผู้หญิงจะเข้าทรงวิญญาณของบรรพบุรุษที่ตายไปแล้ว ก่อนที่ผีจะเข้าร่างทรงจะมีของที่ถวายแก่ร่างทรงประกอบด้วยผ้าถุง กำไล หวี สไบ แป้ง กระจก พลุ หมาก ยาสูบ เหล้า รูปเทียน แป้งข้าวเหนียวปั้นเป็นรูปคนโดยที่หมอทรงจะปั้นเองก่อนที่จะเริ่มเข้าทรง กรวยใส่ดอกไม้ และไขไก่ ทั้งหมดใช้เพื่ออัญเชิญผี บรรพบุรุษที่เข้ามาไม่มีใครจำชื่อได้ ไม่มีการขานชื่อย้อนกลับไปเพื่อให้แน่ใจว่าเป็นใคร เมื่อผีเข้าร่างจะมีการสอบถามว่าผีต้องการกินอะไร อดอยากไม่มีเสื้อผ้าหรือเปล้า เป็นต้น เมื่อสอบถามจนรู้ความต้องการ ผีจะออกจากร่างทรง ก็จะทำพิธีเรียกขวัญ (สัมภาษณ์ นางอยู่ คุณเกษตร, 2555)

จากที่กล่าวมาทั้งหมด เห็นได้ชัดว่าพิธีกรรมความเชื่อของชาวญ้อกรอิงกับความเชื่อผีมากกว่าในศาสนาพุทธ และคงกระทำกันมาช้านานมาก เท่าที่ผู้วิจัยสังเกตพบว่าพิธีกรรมมีความเรียบง่ายไม่ซับซ้อนเมื่อเทียบกับกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มอื่นๆ เช่น ไทดำ ที่ผู้วิจัยเคยไปสังเกตการณ์ ซึ่งพบว่าถึงจะมีการเลี้ยงผีแต่ก็มีความซับซ้อนมากของพิธีกรรม เช่น การแบ่งผีออกเป็น 2 กลุ่มคือผีเจ้านายและผีประชาชนทั่วไป หรือกลุ่มของชาวเลอเวีะที่มีการแบ่งผีออกเป็นผีเจ้านาย ผีขุนหลวงวิลังกะ และผีอื่นๆ เป็นต้น ด้วยความเชื่อที่ไม่ซับซ้อนมากนักจึงทำให้ค่อนข้างขัดแย้งกับเรื่องเล่าหลายๆ เรื่องที่สะท้อนถึงการเคยอยู่ในสังคมระดับรัฐมาก่อน หรือนั่นอาจเป็นเพราะความรู้เกี่ยวกับความเชื่อดั้งเดิมในสมัยทวารวดียังมีไม่เพียงพอ

4.3.2.2 พิธีกรรมการฝังศพของชาวนูฮูกร

อย่างที่กล่าวไปแล้วว่าที่แหล่งโบราณคดีดงแม่นางเมือง อำเภอบรรพตพิสัย จังหวัดนครสวรรค์ ได้มีการขุดค้นพบพิธีกรรมการฝังศพสมัยทวารวดี โครงกระดูกที่ฝังมีทั้งผู้ชาย ผู้หญิง และเด็ก ทำทาง การฝังมีทั้งการฝังแบบนอนเหยียดยาวหงายหน้า และการฝังในทางอตะตะแคงข้าง นอกจากนี้ที่แหล่ง โบราณคดีดงแม่นางเมืองแล้วมีรายงานว่าที่อุ้มทอง จังหวัดสุพรรณบุรี และที่พงดึก จังหวัดกาญจนบุรีก็ พบพิธีกรรมการฝังศพสมัยทวารวดีเช่นกัน ดังนั้น ความเชื่อในการฝังศพคงเป็นความเชื่อดั้งเดิมก่อนที่จะ มีการเผาศพตามความเชื่อในพระพุทธศาสนา

เมื่อ 50 ปีที่แล้วเมื่อมีคนตาย ชาวนูฮูกรจะใช้วิธีการฝังศพ ไม่เผา เพราะไม่มีพระและไม่มีวัด ปัจจุบันป่าช้าของหมู่บ้านอยู่ด้านหลังหมู่บ้านไม่ห่างจากวัดบ้านไร่มากนัก แบ่งแยกพื้นที่ป่าช้าเด็กกับ ป่าช้าของผู้ใหญ่ออกจากกัน (สัมภาษณ์ นางอยู่ คุณเกษตร, 2555; สัมภาษณ์ นางแก้ว น้อยเสลา, 2555)

เมื่อมีคนตายชาวนูฮูกรจะห่อศพด้วยฟากไม้ไผ่ ใช้เถาว์วัลย์มัดด้านหัว กลางลำตัว และด้านเท้า จากนั้นจะรื้อฝายบ้านเพื่อนำศพออกจากบ้าน ชาวนูฮูกรจะไม่ห้ามศพลงทางบันไดโดยเด็ดขาดเนื่องจาก มีความเชื่อว่าผีจะแรง แต่ชาวนูฮูกรบางคนก็ให้เห็นผลว่าความจริงแล้วไม่ได้เกี่ยวกับเรื่องของผีแรง ที่ ทำเพราะว่าเอาศพออกจากบ้านลำบาก (สัมภาษณ์ นายเต็ม โย้จตุรัส, 2556)

เวลาจะเอาศพไปฝังชาวบ้านจะมากันประมาณ 3-4 คน ศพจะถูกวางบนหินก้อนใหญ่ ถ้ามีพระ ก็จะทำให้สวด เมื่อพระสวดจบ ชาวบ้านจะช่วยกันขุดหลุมฝัง บางครั้งก็เอามีดมาช่วยขุดดินก็มีบ้าง หลุมที่ ขุดจะลึกประมาณ 1-1.5 เมตร ศพจะถูกวางในเสื่อหวาย ค่ำหน้าลง หันหัวของศพไปทางทิศตะวันตก จากนั้นเอาดินกลบ เอาไม้ปูทับ สะกดวิญญาณ สาดข้าวสาร เอาดินกลบอีกชั้นหนึ่ง และหามาวางด้าน บนสุด เพื่อป้องกันไม่ให้สัตว์มาคุ้ย



ภาพที่ 4.17 ป่าช้าเก่าของหมู่บ้านไร่ เวลามีคนตายจะนำศพมาที่ใต้ต้นไม้ใหญ่ เพื่อทำพิธีทางสงฆ์ก่อนที่จะขุดหลุมฝัง



ภาพที่ 4.18 นายเต็ม โย้จตุรัส กำลังให้ข้อมูลเกี่ยวกับการฝังศพที่ป่าช้า



ภาพที่ 4.19 ลานหินในป่าช้าที่ใช้วางศพก่อนฝัง

เมื่อฝังไว้ประมาณ 3-5 ปี ถ้ามีพระพุทธรูปผ่านมาจะนิมนต์ขุดกระดูกขึ้นมาไปไว้ที่บ้านเพื่อทำบุญ แต่ถ้าไม่มีก็จะขุดขึ้นมาเช่นกัน จากนั้นจะเอากระดูกเก็บใส่หม้อธาดูปไปไว้ที่ถ้ำที่ซบห้วย ซึ่งถือกันว่าเป็นป่าช้าของชาวญ้อกร มีการนำสิ่งของเครื่องใช้ของผู้ตายมาใส่หรือวางไว้ข้างๆ เช่น ถ้าเป็นผู้หญิงก็จะนำสร้อย ต่างหู กำไล เครื่องประดับพวกนี้ลูกหลานสามารถขอยืมกลับมาไปใช้ได้ในวันเทศกาลต่างๆ เช่น วันสงกรานต์ เมื่อพ้นเทศกาลก็นำกลับมาคืน (สัมภาษณ์ นายเต็ม โย้จตุรัส, 2556)

ในอดีตถ้ามีคนตายจะต้องย้ายบ้านหนี โดยจะขนฝาบ้าน โกรงหลังคา และพื้นบ้านไปด้วย ส่วนเสาเรือนจะทิ้งเอาไว้ ไม่นำไปด้วย เพราะเชื่อว่าจะนำความหายนะมาสู่ครอบครัว การฝังศพและการย้ายบ้านได้เลิกไปเมื่อประมาณ 2510 เพราะมีเริ่มมีการสร้างวัด และมาเลิกฝังอย่างจริงจังเมื่อมีการสร้างเมรุขึ้นเมื่อ พ.ศ.2540 (สัมภาษณ์ นายเต็ม โย้จตุรัส, 2556)

จากที่กล่าวมาทั้งหมด โดยสรุปความเชื่อของชาวญ้อกรเป็นความเชื่อแบบดั้งเดิมด้วยการนับถือผีบรรพบุรุษ ผีที่นับถือมีไม่มาก ไม่เป็นโครงสร้างที่มีความซับซ้อนคือ มีเพียงผีบรรพบุรุษ ผีป่า ผีเขา ฯ และผีอีกอย่างหนึ่งที่นายพรานมักกล่าวถึงคือผีดินเดียว ด้วยความไม่ซับซ้อนดังกล่าวจึงอาจเป็นข้อสังเกตประการหนึ่งที่ขัดแย้งกันกับหลักฐานประเภทเรื่องเล่าจำพวกนิทานและประวัติศาสตร์ได้ว่าชาวญ้อกรอาจตั้งถิ่นฐานบนเขตอำเภอสทิงหมื่นมานานมาก มีเพียงบางกลุ่มเท่านั้นที่เคยผ่านสังคมระดับรัฐแต่ก็รับเฉพาะในส่วนหนึ่งของเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์ (ชะม็อฮ ค็อฮ) เท่านั้น

หนึ่ง เมื่อวันที่ 11 กันยายน 2556 ที่ผ่านมา ผู้วิจัยได้จัดงานเสวนาทวารวดีจากภาคสนาม ขึ้นที่มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ศูนย์รังสิต ได้ทราบจากคุณสุภาภรณ์ ดวงสกุล นักโบราณคดีชำนาญการ สำนักโบราณคดีจังหวัดสุพรรณบุรี ว่าเมื่อเร็วๆ นี้ที่เมืองอู่ทองได้ขุดพบโครงการกระดูกมนุษย์ฝังศพในทำนองว่าหน้าจำนวนหนึ่ง ซึ่งพบเป็นที่แรกในประเทศไทยตอนนี้ แต่ยังไม่ได้กำหนดอายุแน่ชัดว่า

เป็นโครงการดูสมัยก่อนประวัติศาสตร์หรือสมัยทวารวดี ผู้วิจัยจึงได้เล่าให้ฟังว่ามีความคล้ายคลึงกันมากกับประเพณีการฝังศพของชาวญ้อกรในอดีต ซึ่งในอนาคตคงจะต้องการศึกษาเปรียบเทียบกันต่อไป

4.3.2.3 การละเล่น

เจอร์รันด์ ดิฟฟลอธ (Gerand Diffloth) ได้ให้ข้อสังเกตถึงความสัมพันธ์กันระหว่างชาวมอญกับชาวญ้อกรคือการเล่นสะบ้า (ฮีเล) ซึ่งเป็นการละเล่นที่สมัยก่อนชาวญ้อกรทุกหมู่บ้านจะเล่นกัน โดยเฉพาะในช่วงสงกรานต์

แต่จากการสังเกตของผู้วิจัยพบว่า ในครั้งหนึ่งได้พานักศึกษาไปชมการแสดง “ปาเรเร” (บางคนเรียกว่า กระแจ๊ะ) ของชาวญ้อกรที่บ้านวังอ้ายโพธิ์ จึงพบว่าผู้หญิงชาวญ้อกรเป็นผู้ที่ทำหน้าที่ทั้งร้องและเล่นเครื่องดนตรี ซึ่งคือกลองโตน ส่วนผู้ชายจะร้องเพลงเช่นกันและเป่าไปไม้เป็นทำนองเพลง ซึ่งไปไม้ที่นิยมใช้กันคือใบลำตวน เพราะเป็นใบไม้ที่ค่อนข้างหนาไม่ขาดง่ายและให้เสียงไพเราะ เพลง “ปาเรเร” หรือ “กระแจ๊ะ” คล้ายกับการแสดงลำตัดในภาคกลาง มีการเอื้อนทำนองไพเราะฟังแล้วค่อนข้างเศร้า เนื้อเพลงจะเกี่ยวกับการพูดคุย สอบถามสารทุกข์ การเกี่ยวพาราสี มีบ้างที่นำเอาเรื่องเล่าที่เป็นวรรณกรรมพื้นบ้านของชาวอีสานเช่นพระเวสสันดร มาดัดแปลงร้องเข้าไปด้วย



ภาพที่ 4.20 การตีกลองโตนเพื่อร้องเพลงปาเรเร



ภาพที่ 4.21 การแต่งกายแบบดั้งเดิมของผู้หญิงชาวน้ำอูร์และการเต้นรำ

ประเด็นที่ต้องการนำเสนอคือ ในสมัยทวารวดีที่เมืองคูบัวได้มีการพบภาพปูนปั้น อายุประมาณ พ.ศ.1400 โดยมีผู้หญิง 5 นางนั่งพับเพียบ และเล่นเครื่องดนตรีประเภทเสกามโหรีประกอบด้วยพิณ พิณเบ๊ยะ ฉิ่ง และมีคนขับร้อง (ธิดา สารยา, 2538) แต่ไม่มีการตีกลองโทน ถึงประเด็นนี้จะอ่อนมากในแง่ของการอธิบายความสัมพันธ์แต่จะเห็นได้ว่าบทบาทของผู้หญิงชาวน้ำอูร์อาจมีความคล้ายคลึงกับผู้หญิงในสมัยทวารวดีคือการเล่นดนตรีและขับร้อง

อนึ่ง การละเล่นปาเรเราดหายไปในนานเกือบ 30 ปีแล้วอันเป็นผลมาจากการเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจและสังคม คนรุ่นใหม่ไม่สามารถตีกลองโทนด้วยทำนองเก่าได้อีก มีเพียงรุ่นคนแก่ๆ เท่านั้นที่สามารถเล่นได้แต่ก็เหลือน้อยคนเต็มทีด้วยความชราภาพ

4.3.3 ประวัติศาสตร์สมัยใหม่ของชาวน้ำอูร์ที่บ้านไร่

จุดเริ่มต้นของประวัติศาสตร์สมัยใหม่ของชาวน้ำอูร์ที่บ้านไร่คือ การเริ่มต้นก่อตั้งหมู่บ้านไร่ หรือ “โดง คะมา” เมื่อราว พ.ศ.2480 เป็นช่วงที่อำนาจจากกรุงเทพฯ ได้เริ่มเข้ามา และการเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจของหมู่บ้านไร่ได้ค่อยๆ เริ่มต้นขึ้น ประวัติศาสตร์ในส่วนที่ชาวบ้านยังคงจดจำกันได้ถึงประวัติความเป็นมาของหมู่บ้าน การค้า วิถีชีวิต และวัฒนธรรมต่างๆ ข้อมูลในส่วนนี้ได้ใช้ข้อมูลจากคำบอกเล่าเป็นหลัก ข้อมูลมีความน่าเชื่อถือด้วยการตรวจสอบกับคนเฒ่าคนแก่หลายๆ คน ซึ่งมักจะมี ความทรงจำในบางเรื่องที่ค่อนข้างดี เพราะไปสัมพันธ์กับสิ่งที่เรียกว่า “เวลาทางสังคม” (social time) ทำให้ชาวบ้านมีจุดอ้างอิงของเวลาทำให้สามารถจดจำเรื่องต่างๆ ได้แม่นยำพอควร

4.3.3.1 ประวัติความเป็นมาของหมู่บ้านไร่

(ชะม็อฮค็อฮ เคย โลง ท้อง โคง คะมะ)

ถึงหมู่บ้านไร่จะเป็นหมู่บ้านตั้งขึ้นใหม่เมื่อหลายสิบปีก่อน แต่ก็เป็นการจัดตั้งบนพื้นที่ที่ชาวญัฮกูรเคยใช้ประโยชน์เป็นพื้นที่ไร่ปลูกข้าวมาก่อน โดยมีบ้านเรือนตั้งอยู่บ้างแล้วไม่ใช่ที่ดินรกร้างว่างเปล่า ในตอนนั้นพื้นที่บริเวณนี้ถูกเรียกว่า “บ้านไร่” ในภาษาญัฮกูรเรียกว่า “โคง คะมา” คำว่า “โคง” แปลว่า หมู่บ้าน ส่วนคำว่า “กะมา” แปลว่า “ไร่”

ย้อนกลับไป เดิมชาวบ้านส่วนใหญ่อาศัยอยู่ที่หมู่บ้านไม่มีชื่อ อยู่ตรงบริเวณที่เรียกว่า “ช่อง ตับเต่า” อยู่ห่างจากป่าหิณงามมากนัก โดยอยู่ห่างจากบ้านไร่ไปทางทิศเหนือประมาณ 5 กิโลเมตร จากการสำรวจพบว่าลักษณะพื้นที่บริเวณช่องตับเต่าเป็นที่ราบบนเนินเขาขนาดใหญ่ และอยู่ใกล้กับลำห้วยสายหนึ่ง ชาวบ้านเรียกว่า “ห้วยตับเต่า” บริเวณนี้เหมาะกับการเป็นทำเลในการตั้งถิ่นฐาน

นางอยู่ คุณเกษตร วัย 70 ปี ได้เล่าให้ฟังว่า “เคยอาศัยอยู่ที่หมู่บ้านที่ช่องตับเต่า แต่ต้องย้ายมาเมื่อตอนเด็กๆ ในวัยประมาณ 65 ปีมาแล้ว เพราะโรคระบาด”⁷ (สัมภาษณ์ นางอยู่ คุณเกษตร, 2555)

“โรคระบาด” ที่ว่านั้นยังไม่มีใครชัดเจนว่าเป็นโรคอะไรกันแน่ แต่ทำให้คนตายกันมาก ชาวบ้านบางคนเชื่อว่าเป็นโรคฝีดาษ ต้นเหตุที่ทำให้เกิดโรคระบาดชาวบ้านที่บ้านไร่และบ้านวังอ้ายโพธิ์เล่าตรงกัน นายยัง ยี่จัตุรัส อายุ 65 ปีเล่าว่า “ฝีดาษเกิดขึ้นเมื่อตอนอายุ 11 หรือ 12 ปี คงราว 2480 ชาวบ้านเชื่อกันว่าเป็นฝีดาษเกิดจากสงครามคืออาวุธเคมี ตายกันหลายคน โดยเฉพาะที่ช่องตับเต่า” ชาวบ้านเล่าอีกว่า ตอนนั้นได้มีเครื่องบินลำหนึ่งบินผ่านใกล้กับหมู่บ้าน เป็นเครื่องบินลำแรกที่บินมาแถบนั้น คนเลยจำได้ แต่หลังจากนั้น “คนในหมู่บ้านก็เริ่มล้มป่วยด้วยโรคฝีดาษ ขึ้นตุ่มพุพองเต็มตัวไปหมด ในหมู่บ้านมีคนตายทุกวัน ทำให้ต้องย้ายหมู่บ้านหนีมาอยู่ที่บ้านไร่” ดังนั้น จึงทำให้ชาวบ้านเชื่อกันว่าเครื่องบินลำนั้นคงปล่อยสารเคมีบางอย่างลงมาทำให้ชาวบ้านเป็นโรคฝีดาษตาย (สัมภาษณ์ นางอยู่ คุณเกษตร, 2555; สัมภาษณ์ นายเดิม โยจัตุรัส, 2555; สัมภาษณ์ นายยัง ยี่จัตุรัส, 2555)

⁷ ความจริงแล้ว ชาวบ้านไม่ทราบว่าเป็นโรคอะไร แต่ส่วนใหญ่จะบอกว่าเป็นฝีดาษ เพราะขึ้นตุ่มพุพองตามร่างกาย บางคนถึงกับต้องนอนบนใบตอง จึงคาดกันว่าเป็นโรคฝีดาษ



ภาพที่ 4.22 แผนที่แสดงสภาพของบ้านไร่ในปัจจุบัน (แผนที่จาก Google earth, 2557)



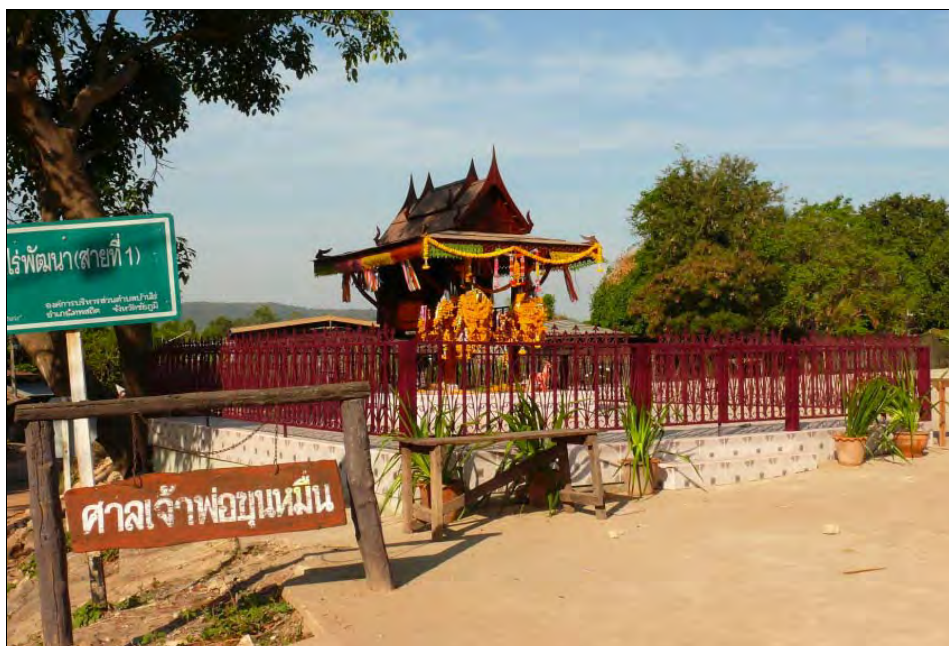
ภาพที่ 4.23 ช่องตับเต่า บ้านเดิมของชาวญ้อกรก่อนจะย้ายมาที่บ้านไร่

ความจริงแล้ว ก่อนที่ชาวบ้านจะย้ายจากช่องตับเต่ามาอยู่ที่บ้านไร่ บางกลุ่มได้เดินทางไปอยู่ที่ “วังแร่” คือเป็นหมู่บ้านที่มีแหล่งแร่เหล็ก “มีหลุมขุดเอาไว้ เป็นรอยมาตั้งแต่สมัยโบราณ” บ้านวังแร่นี้อยู่ห่างจากบ้านไร่ไปทางทิศตะวันออกประมาณ 3 กิโลเมตร (สัมภาษณ์ นายยัง ยี่จตุรัส, 2555) ต่อมาหลังจากชาวบ้านอพยพมาอยู่ที่บ้านไร่ เพราะที่บ้านวังแร่พื้นที่คับแคบไม่อุดมสมบูรณ์เมื่อเทียบกับบ้านไร่

ไม่มีใครรู้ว่าใครเป็นผู้นำมาตั้งหมู่บ้านไร่อย่างจริงจัง เท่าที่ทราบจากนายยัง ยี่จัตร์ส ผู้ใหญ่บ้านคนแรกเป็นปู่ของนายยัง มีชื่อว่า “ปู่เหมียง” ตอนนั้น เมื่อแรกตั้งหมู่บ้านที่บ้านไร่ มีบ้านอยู่ประมาณ 10-20 กว่าหลังคาเรือน ไม่ได้กระจุกรวมกันมีบางครอบครัวที่ไปตั้งบ้านเรือนอยู่ในบริเวณใกล้เคียงกัน ในตอนนั้นพื้นที่บริเวณบ้านไร่เป็นไร่ข้าว ปลูกเดี่ยว และข้าวฟ่างทางกระรอก ต่อมาชาวบ้านจากบ้านต่างๆ ได้มารวมตัวกันที่บ้านไร่มากขึ้น เพราะพื้นที่แห่งนี้มีความอุดมสมบูรณ์ ด้วยบริเวณหมู่บ้านอยู่ใกล้กับห้วยซั้วห้วย บ่อน้ำพระ และน้ำซั้ว และยังตั้งอยู่บนเส้นทางคมนาคมคือทางเกวียนและช่องเขาที่สามารถติดต่อยังเขตลพบุรีได้ง่าย (สัมภาษณ์ นายเดิม โย้จัตร์ส, 2555)



ภาพที่ 4.24 มุมหนึ่งของบ้านไร่ในปัจจุบัน



ภาพที่ 4.25 ศาลเจ้าพ่อขุนหมื่นขุนพลที่บ้านไร่

ผลจากนโยบายส่งเสริมการบุกเบิกที่ดินเพื่อทำการเกษตรตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติฉบับที่ 1 ในสมัยจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ทำให้เมื่อราว พ.ศ.2500 ได้เริ่มมีชาวไทยโคราชและชาวไทยอีสานหรือที่เรียกว่า “ลาว” อพยพเข้ามาในเขตอำเภอเทพสถิตมากขึ้น นายยัง ยี่จตุรัส เล่าให้ฟังว่า “ตอนอายุ 30 ปีเริ่มมีคนมาอยู่ในหมู่บ้านมากขึ้น บ้านไร่นั้นมีคนเข้ามาอยู่แซม” (สัมภาษณ์ นายยัง ยี่จตุรัส, 2555) โดยคนไทยที่เข้ามาอยู่จะอยู่ “แซม” รอบหมู่บ้านหรือชายหมู่บ้าน เพราะเป็นที่ยังว่างยังไม่มีใครจับจอง แต่ด้วยความรู้สึกกลัวต่อคนไทยทำให้ชาวญ้อที่เคยตั้งบ้านกระจายกันเป็นหย่อมบ้านเล็กๆ ได้มาตั้งบ้านรวมกันในหมู่บ้านเดียวกันมากขึ้น (สัมภาษณ์ นายเดิม โยจตุรัส, 2555)

จนเมื่อราว 2510 เศษๆ ได้มีชาวไทยอีสานและชาวไทยโคราชอพยพเข้ามาอีกชุดหนึ่ง ชาวญ้อก็มีเรื่องเล่าที่สะท้อนการเสียรู้ชาวไทยอีสานและชาวไทยโคราชไว้หลายเรื่อง โดยเฉพาะเรื่องการขายที่ดินให้ในราคาถูกหรือบางรายเพียงแค่เอาที่ดินแลกกับวิทยุทรานซิสเตอร์ก็มี

ชาวอีสานที่เข้ามาอยู่แรกๆ นั้นจะยังไม่ค่อยสูงส่งกับชาวญ้อมากนัก เพราะคุยกันไม่รู้เรื่อง แต่เมื่อได้เข้าโรงเรียนทำให้เริ่มสนิทผูกเป็นเสียวกัน และได้มีการแต่งงานกันบ้างก็เริ่มขยับขยายบ้านช่องและจับจองที่นา

เมื่อชาวไทยอีสานเข้ามาอยู่กันมากขึ้น ชาวญ้อก็ไม่ได้มีการตั้งศาลหรือวัด ดังนั้น เมื่อราว 2510 ชาวไทยอีสานจึงได้ตั้ง “ศาลเจ้าพ่อขุนหมื่นขุนพล” เพื่อเป็นศูนย์รวมจิตใจขึ้น เพราะมีคนฝันและเชื่อว่าบริเวณที่ตั้งศาลเป็นจุดที่เป็นทางเดินของขุนหมื่นขุนพล (แต่คงไม่ใช่ขุนศรีไชยราชมงคลเทพ) ซึ่งชาวไทยอีสาน ชาวไทยโคราช และชาวญ้อต่างให้การนับถือทั้งหมด ทุกปีจะมีการจัดประเพณีฉลองเจ้าพ่อในเดือนมกราคม นับตั้งแต่ทศวรรษ 2510 เป็นต้นมาจึงได้เกิดการผสมผสานทางด้านวัฒนธรรมและเชื้อสายระหว่างชาวไทยอีสาน ชาวไทยโคราช กับชาวญ้อ รวมถึงการเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจหลายประการด้วยกัน

4.3.3.2 การดำรงชีพแบบดั้งเดิม และการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ

ไม่เพียงเพื่อต้องการเก็บข้อมูลเกี่ยวกับวิถีชีวิตดั้งเดิมของชาวญ้อก่อนที่จะไม่หลงเหลือคนทีรู้อะไรและเคยใช้วิถีชีวิตแบบนั้นมาก่อน แต่นอกจากนี้แล้วยังมีเป้าหมายเพื่อต้องการเข้าใจ “เงื่อนไข” ของการเปลี่ยนแปลงทางด้านสังคมและวัฒนธรรมที่เป็นอยู่ทุกวันนี้ของชาวญ้อที่บ้านไร่ เพราะจะเห็นได้ชัดว่าเมื่อมีการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางเศรษฐกิจผลที่ตามมาคือการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างในส่วนอื่นด้วย ในที่นี้ได้เลือกหัวข้อในการศึกษาทั้งหมด 3 หัวด้วยกันคือ การล่าสัตว์และหาของป่า การเพาะปลูกแบบดั้งเดิม และการเปลี่ยนแปลงสู่เศรษฐกิจเพื่อการค้า

4.3.3.2.1 ระบบเศรษฐกิจแบบดั้งเดิม

1) การล่าสัตว์และหาของป่า

สมัยก่อนด้วยวิถีชีวิตที่สัมพันธ์กับป่าทำให้ชาวญ้อเป็นนายพรานผู้ชำนาญการล่าสัตว์อย่างมาก การล่าสัตว์ถือเป็นหน้าที่ของผู้ชายชาวญ้อ มักล่ากันในช่วงหน้าแล้งและว่างเว้นจากการทำนา สาเหตุที่ล่าสัตว์กันในช่วงหน้าแล้ง เพราะสามารถตามรอยสัตว์ได้ง่าย และยังไม่ค่อยชุ่ม นอนในป่าได้สบาย



ภาพที่ 4.26 ผืนป่าซับลังกาอำเภอลำสนธิ จังหวัดลพบุรีที่ชาวญ้อกรนิยมไปล่าสัตว์ในช่วงหน้าแล้ง

ในขณะที่หน้าฝนจะไม่นิยมล่าสัตว์ เพราะเดินป่าลำบาก ยุงชุม และยังมีตะขาบ งู สัตว์มีพิษ ต่างๆ อีกด้วย ชาวญ้อกรมักไปล่าสัตว์และหาปลาในเขตป่าซับลังกา อำเภอลำสนธิ จังหวัดลพบุรี เพราะเป็นผืนป่าที่อุดมสมบูรณ์มีสัตว์ชุกชุม สัตว์มักไปกินลูกไทรและผลไม้ เหมาะกับการชุกยิง ยิ่งถ้าในช่วงหน้าแล้งจะสามารถล่าสัตว์ได้ง่าย เพราะสัตว์จะมีแหล่งน้ำเหลือเพียงไม่กี่จุดทำให้ไปดักได้ง่ายขึ้น เวลาล่าสัตว์มาได้ นายพรานจะทำการชำแหละเนื้อและชุนนุ่กันบริเวณผาสุดแผ่นดินที่เขตป่าหินงาม ก่อนแยกย้ายกันกลับบ้าน (สัมภาษณ์ นายประยูร มองทองกลาง, 2555) เครื่องมือล่าสัตว์แบบดั้งเดิมที่ชาวญ้อกรใช้คือหน้าไม้ ปัจจุบันยังพอมิเหลือให้เห็นอยู่บ้าง ชาวบ้านเล่าว่าเครื่องมือในการล่าสัตว์เปลี่ยนมาใช้ปืนเพลิงเมื่อ 100 กว่าปีที่แล้ว ทำให้สามารถล่าสัตว์ใหญ่ได้ง่ายขึ้น

นายประยูร มองทองกลาง และอีกหลายคนสรุปว่า “ในช่วงเดือน 3 (เดือนเมษายน) ชาวบ้านจะลงไปที่ลำสนธิ ไปหาปลา หาไข่ หาสะเดามากิน เพราะทางนี้ไม่มี แต่ตรงนั้นเป็นป่าดงดิบ ชาวบ้านจะไปเข้ากลับเย็น... และจะมีการชุกหัวเผือกมัน กล้วย” (สัมภาษณ์ นายประยูร มองทองกลาง, นางคำจันทิม, นางหนีม แยกจตุรัส, 2556) หลังจากนั้นจะเป็นช่วงฤดูการทำไร่ (ข้าว)

มีเรื่องหนึ่งที่น่าสนใจคือชาวญ้อกรที่เป็นนายพรานจะกลัว “ผีตีนเดียว” กันมาก มีเรื่องเล่าว่า “ต้นไทรกับต้นตะเคียน เป็นต้นไม้ที่มีผีตีนเดียวอยู่ จะไม่กล้าตัดต้นไม้ชนิดนี้เพราะถือว่าศักดิ์สิทธิ์ ถ้าพรานนอนอยู่ใต้ต้นไทร ผีตีนเดียวถือว่าตนเป็นเจ้าบ้าน ผีตีนเดียวเลยแกล้งไม่ได้หลับได้นอน นานพรานกลัว เลยบอกว่าไม่กลัว ผีตีนเดียวเลยเอาดินถีบนายพราน เลยเอามีดอาคมตัดขา ขาเลยขาด เลยเหลือตีนเดียว ด้วยความสงสาร พรานเลยตัดกระบอกไม้ไผ่มาต่อให้แทน เวลาผีมาตีนเดียวมาจะมีเสียงดังก๊อกๆ” (สัมภาษณ์ นายทองอยู่ บัวจตุรัส และนางผอม แยกจตุรัส, 2556) ผีตีนเดียวเป็นผีแกล้งไม่

ทำร้ายโดยตรงเช่น แกล้งให้ตกต้นไม้ แกล้งปลอมเป็นเสือ แกล้งปลอมเป็นสัตว์ หรือมารบกวนเวลานอนกลางป่า

ทางที่จะป้องกันผีตลิ่งเดียวคือ การนำถั่วพอกไปด้วย หรือนำหมาที่มีสี่ตาคือหมาที่ควมมีขนสีแตกต่างจากสีพื้นไปด้วย มีเรื่องเล่าว่า “มีนายพรานกับลูกชายพาหมาสี่ตา (หมาดำ) พอตตอนกลางคืนไปนอนในป่า ชังหมาไว้ ผีตลิ่งเดียวจะมากินลูกนายพราน นายพรานเห็นเข้า นายพรานเลยบอกจะปล่อยหมาไปกัด ลูกเลยปล่อยหมาดำไปกัดผีตลิ่งเดียว จิ้งหรีด และกลัวหมาจนถึงทุกวันนี้” (สัมภาษณ์ นางดำ จันทิม และนางหนิม แยกจตุรัส, 2556)

ปัจจุบันชาวบ้านแทบไม่ได้ล่าสัตว์หรือไม่มีการล่าสัตว์กันอีก เพราะสัตว์ป่ามีจำนวนลดลงเนื่องจากเมื่อ 40-50 ปีที่แล้วมีการทำสัมปทานป่าไม้ การบุกเบิกพื้นที่ทำกินของชาวบ้าน และมีการประกาศพื้นที่ป่าสงวนทำให้ไม่สามารถล่าสัตว์ได้เหมือนแต่ก่อน ด้วยเหตุนี้เอง จึงทำให้ชาวบ้านต้องหันไปซื้อเนื้อสัตว์เช่น หมู ไก่ มากินแทน โดยชาวบ้านมักซื้อเนื้อสัตว์จากร้านค้าในหมู่บ้าน ซึ่งร้านแรกที่เปิดคือร้านค้าของแม่ยายผู้ใหญ่บ้านคนปัจจุบัน (สัมภาษณ์ นายสิทธิศักดิ์ ทองสะอาด, 2556) นอกจากนี้แล้ว ชาวบ้านบางคนก็เดินทางเข้าไปทำงานในกรุงเทพฯ เมื่อได้รับค่านิยมจากในเมืองมาทำให้เกิดความรู้สึกไม่อยากกินเนื้อสัตว์บางชนิด เช่น แย่ “เพราะรู้สึกขยะแขยง” ถึงในใจจะรู้สึกว่ายังอยากล่าสัตว์อยู่ก็ตาม (สัมภาษณ์ นายประยูร มองทองกลาง, 2555)

ดังนั้น ด้วยเหตุผลหลายประการจึงทำให้การล่าสัตว์หมดลงไป สิ่งก็ตามมาด้วยคือเด็กชาวนุ้ยฮกรุ่นหลังได้หมดความสามารถในการใช้ชีวิตในป่าและการรู้จักนามสถานที่ต่างๆ ในธรรมชาติไปพร้อมกัน ซึ่งเท่ากับว่าทำให้เรื่องเล่าเกี่ยวกับสถานที่บางแห่งเช่นป่าหินงาม ซึ่งเป็นจุดที่นายพรานใช้ในการชุมนุมกันค่อยๆ หายไปด้วย



ภาพที่ 4.27 ชาวนุ้ยฮกรกำลังเกี่ยวข้าวในนา เป็นนาของนายเปลี่ยน แยมจตุรัส

2) การเพาะปลูกแบบดั้งเดิม

เนื่องจากเป็นพื้นที่สูงทำให้การปลูกข้าวเป็นการปลูกข้าวไร่ (Dry rice) ชาวญัฮกุรจะใช้วิธีการปลูกข้าวไร่ ด้วยวิธีการใช้ไม้แหลมสักลงดินเป็นหลุม แล้วหยอดเมล็ดข้าวลงไป และรอให้น้ำฝนตกลงมา มีทั้งปลูกข้าวเหนียวและปลูกข้าวเจ้า นายเปลิยน เย็นจตุรัส เล่าให้ฟังว่า สมัยก่อนครอบครัวหนึ่งจะปลูกประมาณ 3-5 ไร่ บางครอบครัวขยันจะปลูกข้าวมากกว่านี้ ไร่หนึ่งได้ข้าวประมาณ 2 เกวียน ถ้าครอบครัวหนึ่งมีสมาชิกประมาณ 4-7 คน ข้าวจะเกือบพอกินตลอดทั้งปี

ส่วนในแง่ของการปลูกข้าวนั้น หลังจากการเก็บเกี่ยวข้าวแล้ว ถ้าไม่มีการย้ายที่ไรชาบ้านจะทำการเตรียมแปลงไร่ สับฟางข้าว จุดไฟหอบกองฟางเป็นจุดๆ เพื่อเตรียมไร่ไว้สำหรับปลูกข้าว แต่โดยถ้าต้องมีการแปลงไร่ใหม่นั้น ชาบ้านเล่าว่า

“เดือน 4 (มีนาคม) จะถางป่าดงดิบใหม่ เพื่อเตรียมไว้ทำไร่ จะมีการจองป่า ด้วยการทำไม้เป็นรูปกากบาทที่ต้นไม้ และไปนอน ต้องนอนผืนดี ถ้าผืนดีจะถางไร่... เวลาถางจะถางป่าเป็นรูปวงกลม ไม่ทำแปลงเป็นสี่เหลี่ยม แต่ละคนทำห่างๆ กัน จากนั้นจะย้ายไร่ประมาณ 3 ปีครั้ง ป่าจะขึ้นกลับมาอีกครั้งจะกลายเป็นป่าดงดิบอีก ซึ่งแตกต่างจากรถไถ ต้องรอให้ต้นไม้ใหญ่ขึ้นก่อนจึงจะถาง สัตว์ป่าจะไม่สูญ...

พอเดือน 5 จะเผาป่า คนเผาป่าต้องเป็นคนเดือนแข็งปีแข็ง หลักการโค่นต้นไม้คือ ให้ไม้ล้มเข้ามาหาตรงกลางแล้วจุดตรงกลางทำให้ไฟไหม้เฉพาะตรงกลาง... จะมีการกล่าวบอกให้สัตว์ มด แมลง งู ให้ออกจากไร่ คนจุดจะต้องบอกกล่าว ถ้าไรติดกันจะเผาพร้อมกัน ถ้าเผาคนเดียวกลัวจะลาม...

เดือน 6 เริ่มต้นเพาะปลูกข้าว เอาไม้สักเอาแล้วเอาคนหยอด เอาแรงกัน เริ่มไปนอนไร่ ช่วงนี้หาอึ่งและเก็บผลไม้ป่า ฝนเริ่มตก เต็ดหน่วย ผลของต้นลำดวน พวกหนุ่มสาวจะไปเด็ดกัน... เมื่อกลับมาบ้านและนั่งคุย...

เดือน 7 ดายหญ้าข้าวโดยใช้เสียมสับออกและเก็บออกไป ไม่ให้เมล็ดมันงอกได้อีก ทั้งไ่วริมไร่ ส่วนริมไร่ปลูกพริก ถั่ว พักทอง มะเขือ แตงไทย แตงโม แตงกวา ข้าวฟ่าง และปลูกแซมไปกับข้าวมี... ใบแมงลัก โหระพา ข่า ตะไคร้ ผักชีโบราณ แตงโมประมาณปลายเดือน 7 เก็บได้ ข้าวเริ่มออกเมล็ดและรวงหลังสุด

เดือน 8-9 ไปหาเห็ด ดูแลต้นข้าว พอเดือน 9-10 เริ่มกินข้าวโพดไร่ เริ่มกินกัน เมื่อมันเทศเริ่มกินได้ เดือน 10-11 ข้าวไม่พอกิน เริ่มต้องหากลวย... เดือน 12 เริ่มเก็บเกี่ยว ปรูดข้าว (เฉพาะข้าวเหนียว) โดยการลงแขกเอาแรงกัน” (สัมภาษณ์ นายประยูร มองทองกลาง, นางดำ จันทิม, นางหนีม แยกจตุรัส, 2556)

จะเห็นได้ว่าถ้าพิจารณาจากรอบวัฏจักรการเพาะปลูกแล้ว โดยปกติแล้วข้าวมักปลูกไม่พอกิน โดยเฉพาะในช่วงปลายหน้าฝน ประมาณเดือนกันยายน ชาบ้านไร่ต้องไปซื้หากลวยมากินผสมกับข้าว และไปเอาข้าวที่อำเภอป่าหน่จนรงค์ ซึ่งใช้ระยะเวลาในการเดินทางประมาณ 1 วัน โดยอยู่ห่างประมาณ 100 กิโลเมตร บางครั้งชาบ้านจะไปเอาข้าวที่อำเภอศรีเทพก็มีแต่น้อยมาก เพราะอยู่ไม่ห่าง

เช่นกัน (สัมภาษณ์ นายยัง ยี่จตุรัส, 2555) นอกจากนี้อีกสาเหตุที่ทำให้ข้าวไม่ค่อยพอกิน เพราะในช่วงฤดูเก็บเกี่ยวมักมีสัตว์ โดยเฉพาะลิงมาขโมยข้าวไปกินอยู่เสมอ (สัมภาษณ์ นางแก้ว น้อยเสลา, 2555)

จะเห็นได้ว่าสมัยก่อนช่วงเวลาในการทำไร่ข้าวกินเวลาเกือบจะตลอดทั้งปี ในช่วงหน้าแล้งจึงเป็นช่วงเวลาของกิจกรรมอื่นๆ เพื่อเตรียมไว้สำหรับฤดูกาลเพาะปลูก เช่น การล่าสัตว์ การหีบนำอ้อยงานหัตถกรรมเช่น เครื่องจักสาน เป็นต้น

แต่ที่สำคัญด้วยคือในช่วงฤดูแล้งจะเป็นช่วงของเทศกาลงานบุญต่างๆ โดยเฉพาะในเดือน 4 (มีนาคม) ซึ่งเป็นช่วงปลายฤดูแล้งก่อนที่จะเริ่มต้นการทำไร่ เมื่อถึงวันแรม 15 ค่ำ ชาวบ้านจะมีพิธีเล่น “สงกรานต์น้อย” จะเล่นสงกรานต์กัน 3 วัน โดยช่วงกลางวันจะมีการรดน้ำดำหัว สาดน้ำ เล่นสละบ้า ส่วนกลางคืนจะเป็นการร้องรำทำเพลง เป็นเพลงปาวเร่ จากนั้นในเดือน 5 (เมษายน) ปัจจุบันการเล่นสงกรานต์น้อยหายไปจากหมู่บ้านประมาณ 40 กว่าปีแล้ว เพราะคนในหมู่บ้านต้องทำงานมากขึ้นและไม่มีเวลาในการเล่นสงกรานต์

เมื่อถึงข้างแรม 15 ค่ำ ตรงกับสงกรานต์ของคนไทย จะเล่น “สงกรานต์ใหญ่” โดยมีการแห่หอดอกฝ้ายที่ถือเป็นงานบุญใหญ่ และมีการเล่นน้ำกันทั้งวันทั้งคืน สมัยก่อนเล่นกันประมาณ 20 วัน ตอนหลังเหลือประมาณ 3 วันเท่านั้น เพราะความเร่งรัดทางด้านเศรษฐกิจ (สัมภาษณ์ นายประยูร มองทองกลาง, นางดำ จันทิม, นางหนีม แยกจตุรัส, 2556) อาจสรุปสั้นๆ ว่าประเพณีเป็นสิ่งที่สัมพันธ์กับเวลาว่างหลังจากฤดูกาลเก็บเกี่ยว



ภาพที่ 4.28 พื้นที่ป่าแถบบ้านไร่ส่วนใหญ่กลายเป็นไร่มันสำปะหลังไปเกือบทั้งหมด

4.3.3.2 การเปลี่ยนแปลงเศรษฐกิจเพื่อการค้า (สมัยใหม่)

ผลจากนโยบายส่งเสริมเศรษฐกิจของรัฐบาลสมัยจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ที่สืบเนื่องมาจากในสมัยจอมพล ป.พิบูลสงคราม ทำให้ภาคอีสานมีการขยายตัวทางด้านเศรษฐกิจ พื้นที่เพาะปลูก และการ

เปลี่ยนวิธีคิดของเกษตรกรจากการปลูกพืชหลายชนิดในไร่เดียวกันไปสู่การเพาะปลูกพืชเชิงเดี่ยว เพื่อให้ได้ผลผลิตปริมาณมากผลิตรายละ (สุวิทย์ วีระศาสตร์, 2546)

เมื่อชาวไทยอีสานและชาวไทยโคราชอพยพเข้ามาแสวงหาที่ทำกินเพื่อทำการเพาะปลูกเข้ามาในเขตของหมู่บ้านชาวญ้อกร ในเวลานั้นชาวญ้อกรยังไม่รู้จักการเพาะปลูกพืชเชิงเดี่ยว พืชอาหารหลักๆ ที่ปลูกกันจึงมีข้าวไร่และเต้าย พืชอื่นเช่นอ้อยก็ปลูกแค่พอกินเท่านั้น นายวรรณชัย มูลมณี ชาวร้อยเอ็ดรุ่นแรกๆ ที่อพยพเข้ามาอยู่ในเขตบ้านไร่ ได้เล่าให้ฟังว่า “มาอยู่ครั้งแรกเมื่อ 2511 เป็นคนร้อยเอ็ด เพราะญาติมาอยู่ทางที่นี้จึงมา ตอนนั้นอยู่ ป.4 แล้วมาเรียน กศน.ต่อ คนต่างถิ่นตอนนั้นเป็นไข้มาเลเรียกันมาก คนดงไม่เป็น เขาปลูกไร่เต้าย ข้าวโพด ข้าว มัน เผือก ยกกระตือบอยู่... พอชาวไทยอีสานเข้ามาอยู่ก็เริ่มเข้ามาเพาะปลูกพืชเศรษฐกิจ เป็นพืชเชิงเดี่ยว โดยปลูกข้าว ต่อมาปลูกข้าวโพด” (สัมภาษณ์ นายวรรณชัย มูลมณี, 2556)

ผลคือทำให้ชาวญ้อกรเริ่มอยากที่จะมีเงินเหมือนกับชาวไทยอีสานทำให้ชาวญ้อกรเริ่มทำการปลูกพืชเชิงเดี่ยวมากขึ้น การปลูกแบบไร่ผสมที่เคยทำกันตั้งแต่ดั้งเดิมก็ค่อยๆ หายไป ต่อมาตั้งแต่หลัง พ.ศ.2510 ชาวบ้านเริ่มทำการบุกเบิกที่ดินกันมากขึ้น เพื่อเพาะปลูกพืชเศรษฐกิจ ได้แก่ ข้าวโพด อ้อย พริก มะเขือ ปอ ยาสูบ และมันสำปะหลัง นายสำหรับมันสำปะหลังเริ่มปลูกกันอย่างจริงจังเมื่อ พ.ศ. 2518 และเพิ่มพื้นที่ปลูกมากขึ้นเมื่อราว พ.ศ.2530-32 เพราะเป็นช่วงที่มันสำปะหลังราคาดีมาก ความจริงแล้วแรงผลักดันส่วนหนึ่งด้วยก็คือ ชาวญ้อกรมีความต้องการเงินมากขึ้นด้วยเหตุผลหลายอย่างไม่ว่าจะเป็น การส่งลูกเรียนหนังสือ ความต้องการเครื่องใช้ไฟฟ้า รถยนต์เพื่อขนพืชไร่ และยังมีแรงกระตุ้นด้วยการที่ไม่นานนักในปี พ.ศ.2541 ได้มีการตั้งโรงแย้มมันสำปะหลังขึ้นที่จังหวัดชัยภูมิทำให้สามารถป้อนเข้าโรงงานได้ง่ายขึ้น ส่งผลให้มีการขยายพื้นที่การเพาะปลูกมากขึ้นไปอีก (สัมภาษณ์ นายวรรณชัย มูลมณี, 2556)



ภาพที่ 4.29 คนไทยอีสานเข้ามาพร้อมกับวัฒนธรรมการนับถือศาสนาพุทธในภาพเป็นงานแห่กฐินและทำบุญในวัด



ภาพที่ 4.30 บ้านไร่ในปัจจุบัน



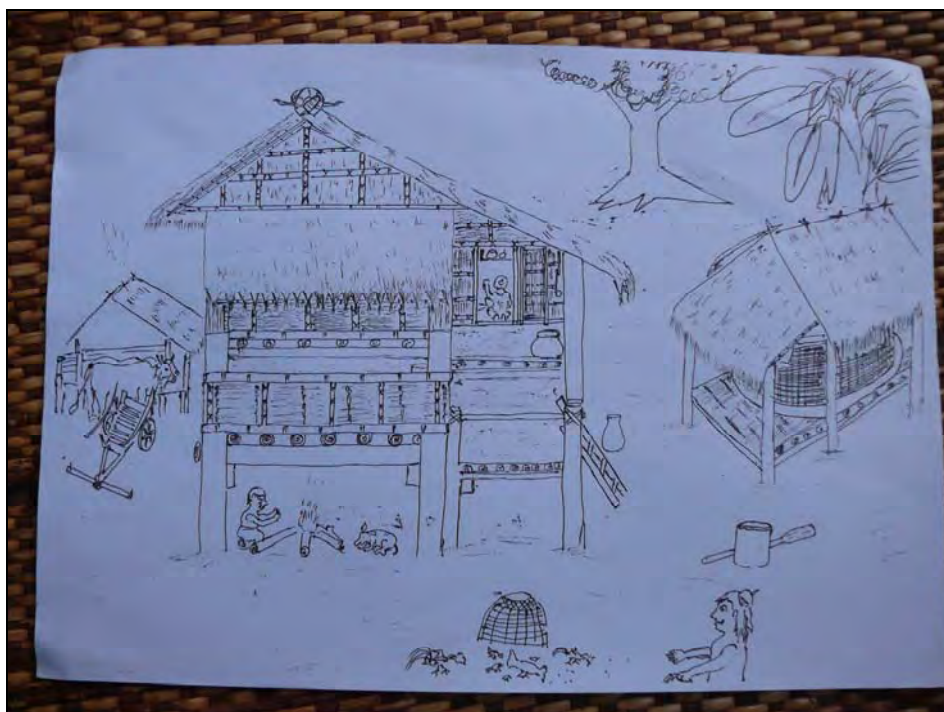
ภาพที่ 4.31 สภาพบ้านเรือนของชาวนุญฮกรในปัจจุบัน

สาเหตุประการหลักที่ทำให้ช่วง พ.ศ.2530 มีการเพาะปลูกเพิ่มพื้นที่มากขึ้น เพราะได้เริ่มมีน้ำประปา และไฟฟ้าเข้ามา ซึ่งเข้ามาอย่างทั่วถึงเมื่อ พ.ศ.2527-2528 ทำให้ต้องใช้เงินเพื่อจับจ่ายใช้สอยมากขึ้น ประกอบกับทางการได้เข้ามาบังคับให้เด็กทุกคนต้องเรียนหนังสือ มีการห้ามล่าสัตว์ และห้ามตัดไม้ในป่า ดังนั้น เพื่อให้ได้เงินเพียงพอกับค่าใช้จ่ายทำให้ชาวนุญฮกรต้องทำไร่ปลูกพืชในพื้นที่ที่มากขึ้น และต้องออกไปทำงานภายนอก เช่น ไปตัดอ้อยที่กาญจนบุรี ไปทำงานที่กรุงเทพฯ หรือบางคน

ไปขายแรงงานที่ต่างประเทศก็มี (สัมภาษณ์ นายประยูร มงทองกลาง, 2555; สัมภาษณ์ นายเต็ม โย้จตุรัส, 2555)



ภาพที่ 4.32 กระโจมหลังคามุงหญ้าคาแบบดั้งเดิม



ภาพที่ 4.33 ภาพวาดบ้านญ้อกรในอดีต วาดโดยนายพนม จิตรจำนงค์

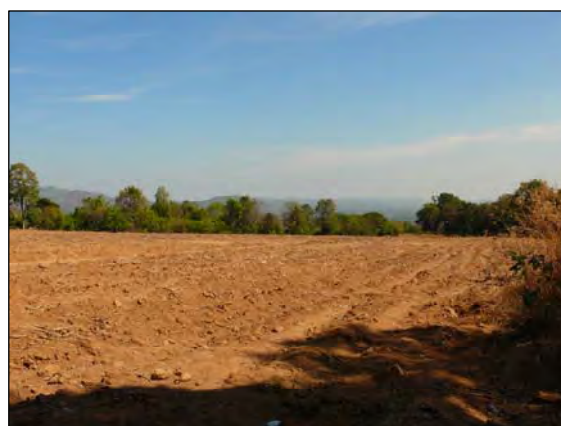
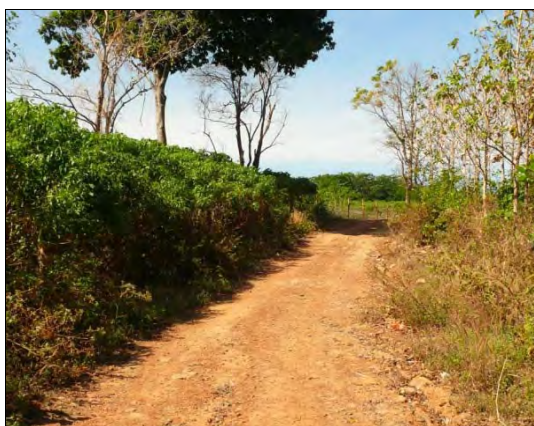
นายวรรณชัย มูลมณี ได้ตั้งข้อสังเกตด้วยว่า “พืชพื้นถิ่นหายไประหว่าง 20 กว่าปีมาแล้ว” หรือก็คือนับตั้งแต่ทศวรรษ 2530 พืชพื้นถิ่นเช่น อ้อยพันธุ์พืชเมือง ข้าวพันธุ์พื้นเมือง ได้เริ่มค่อยๆ หายและหมดไปจากไร่นาของชาวน้ำอ้อย เพราะถูกแทนที่ด้วยพันธุ์พืชจากภายนอก เช่น อ้อย ที่ให้ปริมาณน้ำตาลสูงมากกว่าและเป็นที่ต้องการของโรงงานที่อำเภอภูเขียว จังหวัดชัยภูมิ (สัมภาษณ์ นายวรรณชัย มูลมณี, 2556) นอกจากนี้แล้วราว พ.ศ.2540 ยังได้เริ่มมีการปลูกลิ้นจี่ ลำไย เงาะ ทุเรียน น้อยหน่า สวนแก้วมังกร อีกด้วย และล่าสุดคือการทำสวนยาง

นอกจากการเปลี่ยนชนิดพืชที่ทำการเพาะปลูกแล้ว ระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมเริ่มเข้ามามีบทบาทสูงในหมู่บ้านนับตั้งแต่ปลายทศวรรษ 2500 โดยในปี พ.ศ.2508 ได้เริ่มมีกลุ่มนายทุนจากภายนอกเข้ามาดำเนินกิจการโรงเลื่อยจากการได้รับสัมปทานป่าไม้ และมาก่อตั้งโรงเลื่อยที่ห้วยยายจิว เมื่อปี พ.ศ.2517 ตั้งแต่นั้นมาก็เริ่มมีการถนนลูกรังผ่านเข้าหมู่บ้านเพื่อใช้เป็นเส้นทางชักลากไม้ ชาวน้ำอ้อยจำนวนมากได้ไปเป็นลูกจ้างให้กับบริษัท รับจ้างตัดไม้ท่อนและตีตราไม้ โดยในเวลานั้นได้ค่าจ้างวันละ 10 บาท มีช้างลากไม้กว่า 10 ตัว ชาวน้ำอ้อยบางบ้านก็มีการเลี้ยงช้างไว้ด้วยเช่นบ้านนาย ประยูม มองทองกลาง ที่สำคัญด้วยคือด้วยเครื่องมือสมัยใหม่ในการเลื่อยไม้ ทำให้บ้านของชาวน้ำอ้อยค่อยๆ ปรับเปลี่ยนจากบ้านมุงหลังคาหญ้าคา และใช้ไม้ไผ่ ได้ค่อยๆ เปลี่ยนมาเป็นการใช้ไม้จริง อีกทั้งยังใช้เงินค่าแรงบางส่วนมาซื้อน้ำมันก๊าดเพื่อจุดไฟในตอนกลางคืน ซึ่งแต่เดิมใช้ขี้เถ้าไปหาในป่าแต่ก็ยากขึ้นทุกทีเพราะป่าไม้ห้ามและไม่มีเวลา (สัมภาษณ์ นายเต็ม โยจตุรัส, 2555)

ระยะเวลาที่เกิดความเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจนี้สอดคล้องกันดีกับเหตุการณ์หลายๆ ในหมู่บ้านไม่ว่าจะเป็นการเสื่อมถอยลงไปของวัฒนธรรมประเพณี เช่น งานแห่หอดอกผึ้งที่แทบจะสูญหายไป งานหัตถกรรมและงานฝีมือเช่นการสานเสื่อ การตัดเสื่อพ็อก (ชุดประเพณี) ทั้งนี้เพราะการเพาะปลูกพืชเศรษฐกิจทำให้ต้องใช้เวลาตลอดทั้งปี เช่น มันสำปะหลังสามารถปลูกได้ในช่วงฤดูแล้ง เป็นต้น ถ้าพิจารณาอย่างเป็นลูกโซ่จะพบว่านอกจากประเพณีต่างๆ ที่หายไปแล้ว ในช่วงนี้ประเพณีการเล่าเรื่องเช่นนิทาน ตำนาน ก็เริ่มหายไปด้วย ครอบครัวเริ่มแตกออกเป็นหน่วยเล็กๆ และมีบางส่วนอพยพเข้าไปทำงานในเมืองเพื่อหารายได้ให้พอใช้ในครอบครัว

4.3.3.3 เส้นทางการค้าบาเหน็จณรงค์-บ้านไร่-ลำสนธิ

ย้อนกลับไปเมื่อ 40-50 ปีที่แล้ว ในช่วงหลังฤดูการเก็บเกี่ยวหรือในช่วงฤดูแล้ง ชาวน้ำอ้อยจะเดินทางไปค้าขายแลกเปลี่ยนกับคนไทยอีสาน (ลาว) และไทยโคราช ซึ่งชาวน้ำอ้อยเรียกว่า “คนทุ่ง” โดยจะนำสินค้าจำพวกเขาสัตว์ พืชไร่ ไม้เถา หวาย พริก และฝ้ายใส่กระบุงเทินหัวหรือบรรทุกใส่เกวียนไปขายที่ตลาดบ้านชวนและตลาดบ้านเพชร อำเภอบาเหน็จณรงค์ ซึ่งอยู่ห่างออกไปด้วยระยะการเดินทางประมาณ 1-2 วัน เมื่อขายสินค้าได้เงินมาแล้วจะนำไปซื้อเสื้อผ้า หม้อไห เครื่องใช้ เครื่องเงิน เกลือ และยารักษาโรคโดยเฉพาะยาควินิน (สัมภาษณ์ นายเปลี่ยน เย็นจตุรัส, 2555)



ภาพที่ 4.34 เส้นทางเดินโบราณที่ชาวญ้อกรใช้เดินทางไปอำเภอบำเหน็จณรงค์

จากการสัมภาษณ์พบว่าในสมัยก่อนชาวญ้อกรบางคนจะมีการเดินทางไปที่เมืองศรีเทพด้วย เพื่อไปแลกข้าว โดยใช้พริกเป็นสินค้าในการแลกเอากลับมา และมีบ้างที่มีการแลกเปลี่ยนกลับมา แต่ส่วนใหญ่แล้วถ้าจะซื้อเกลือชาวญ้อกรจะเดินทางไปอำเภอบำเหน็จณรงค์เป็นหลัก (สัมภาษณ์ นายยัง ยี่จตุรัส, 2555) จากการสำรวจไปพร้อมกับชาวญ้อกรที่เป็นผู้ช่วยวิจัยพบว่าแหล่งผลิตเกลือขนาดใหญ่ และสำคัญอยู่ที่บ้านตาล ซึ่งอยู่ไม่ห่างจากอำเภอไปมากนัก ที่บ้านตาลเป็นแหล่งผลิตเกลือขนาดใหญ่ โดยทำเกลือกันรอบบึงขนาดใหญ่



ภาพที่ 4.35 พื้นที่บริเวณบ้านตาลเป็นดินเกลือ



ภาพที่ 4.36 บึงเกลือบริเวณบ้านตาล

การเดินทางไปอำเภอบำเหน็จณรงค์ไม่ได้มีเพียงแค่วัตถุประสงค์เดียวเท่านั้น จากการสัมภาษณ์พบว่า การค้าขายแลกเปลี่ยนในสมัยก่อนนับเป็นปัจจัยหนึ่งที่ทำให้ผู้ชายชาวญ้อกรได้เรียนรู้ภาษาไทยและวัฒนธรรมของชาวไทยโคราชและภาษาไทยอีสาน จนสามารถพูดภาษาไทยโคราชและภาษาไทยอีสานได้ บางคนรู้หนังสือเพราะได้บวชเรียนที่อำเภอบำเหน็จณรงค์ (สัมภาษณ์ นายเปลี่ยน เย็นจตุรัส, 2555)

ด้วยเป็นเส้นทางการค้าภายในแผ่นดิน ทำให้ในสมัยก่อนเป็นเส้นทางที่นายฮ้อยใช้สำหรับการต้อนวัวผ่านช่องเขา นายยัง ยี่จตุรัส วัย 65 ปี เคยได้ทันเห็นขบวนของนายฮ้อยต้อนวัวลงไปยังที่ต่ำคืออำเภอลำสนธิ (ชาวญ้อกรออกเสียงว่า สันต์) โดยอาศัยช่องซิดเป็นช่องทางสำคัญ วัวขบวนหนึ่งจะมี

ประมาณ 30-40 ตัวต้อนมาจากชัยภูมิหรือนครราชสีมา ก็มี แต่นอกจากช่องซิดแล้วยังมีช่องเขาอีกช่องหนึ่งที่นายฮ้อยต้อนวัวลงไปคือช่องโคกรั้ง บางครั้งเรียกว่าช่องกระบอก ขบวนวัวของนายฮ้อยเมื่อลงไปทีลำนริจะลงไปรวมกันที่กุดตาเพชร แล้วไปยังบ้านหนองผักนึ่งใกล้กับปรังค์นางผมหอม (สัมภาษณ์ นายยัง ยี่จตุรัส, 2555) เมื่อวัวผ่านการตรวจโรคแล้วจะต้อนต่อไปยังเมืองลพบุรี (สัมภาษณ์ นายบุญช่วย ชำนาญดี, 2556) การค้าทางเกวียนและขบวนของนายฮ้อยหายไปจากหมู่บ้านได้ประมาณ 30 กว่าปีที่แล้ว ซึ่งตรงกับช่วงเดียวที่ถนนเริ่มมีการปรับปรุงดีขึ้นทำให้เส้นทางโบราณไม่ได้รับความนิยมอีก



ภาพที่ 4.37 ลางไม้ที่ใส่ดินขี้ทาและรองรับน้ำเกลือ ภาพที่ 4.38 การดักเกลือที่ต้มแล้วลงในกระบุง

อนึ่ง บริเวณแหล่งทำเกลือยังพบโบราณสถานในศิลปะเขมรคาดว่าน่าจะมีอายุประมาณพุทธศตวรรษที่ 16 เพราะเป็นปราสาทสร้างด้วยหินทรายและศิลาแลงยังไม่ได้มีการบูรณะ นอกจากนี้แล้วที่วัดบ้านตาลยังพบชิ้นส่วนของปราสาทและใบเสมาที่อาจจะอยู่ในศิลปะแบบอยุธยาตอนต้น แต่ก็มีลวดลายบางอย่างที่สะท้อนอิทธิพลของศิลปะทวารวดีด้วย

จากข้อมูลข้างต้นเมื่อวิเคราะห์ร่วมกับหลักฐานทางโบราณคดีที่พบในเขตบ้านไร่หรือในเขตของหมู่บ้านชาวญ้อแล้ว มีความเป็นไปได้ที่เครื่องถ้วยเขมรที่พบอาจได้จากการแลกเปลี่ยนสินค้าของปากกับชุมชนในเขตบ้านตาล ส่วนเครื่องถ้วยจีนคงได้มาจากการแลกเปลี่ยนจากชุมชนปรังค์นางผมหอม เพราะเป็นเส้นทางที่อยู่ใกล้กับทะเลมากกว่า ถ้าเป็นตามข้อสันนิษฐานข้างต้นน่าจะเป็นคำอธิบายที่ดีได้ว่านับตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 16 เป็นต้นมา พื้นที่บริเวณบ้านไร่และอำเภอเทพสถิตได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของเส้นทางการค้าภายในแผ่นดินสายสำคัญเส้นหนึ่งที่เชื่อมต่อระหว่างที่ราบสูงโคราชในเขตชัยภูมิ (แม่น้ำชี) ไปสู่เขตที่ราบภาคกลางคือลพบุรี ซึ่งในสมัยก่อนเป็นเมืองที่ค่อนข้างอยู่ใกล้กับทะเลมากกว่าในปัจจุบัน

4.4 สรุป

ในสมัยโบราณ พื้นที่บริเวณอำเภอเทพสถิตคงมีกลุ่มชาวญ้ออยู่แล้ว เป็นชาวเขาในสมัยก่อนประวัติศาสตร์-ประวัติศาสตร์ คนกลุ่มนี้ดำรงชีพด้วยการล่าสัตว์เก็บของเป็นอาหาร จนเมื่อมีการค้นพบการเพาะปลูกเดี่ยวและข้าวจึงทำให้สังคมเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว จนกระทั่งเกิดรัฐทวารวดีขึ้นจึงได้มีการติดต่อกับคนในรัฐทวารวดี อาจเป็นที่เมืองละโว้ เมืองศรีเทพ หรือเมืองใดเมืองหนึ่งเช่นที่ใกล้เข้ามาหน่อยก็คือเมืองชัยจำปาศักดิ์ จนเมื่อพุทธศตวรรษที่ 16 อาณาจักรเขมรโบราณได้ขยายอิทธิพลเข้ามาในเขตเมืองละโว้ อาจมีการทำสงครามกัน ดังเห็นได้จากนิทานของชาวญ้อ และข้อมูลจากจารึก จึงทำให้คนในรัฐทวารวดีบางส่วนอพยพขึ้นไปอยู่ในเขตภูเขา ซึ่งมีชาวญ้ออาศัยอยู่ เพราะเป็นกลุ่มคนร่วมภาษาร่วมชาติพันธุ์กัน หลังจากนั้นเราไม่ทราบอะไรอีก จนกระทั่งราวพุทธศตวรรษที่ 19-20 กลุ่มคนไทยคงเริ่มเข้ามามีอิทธิพลมากขึ้นจนมีการเกณฑ์แรงงานชาวญ้อ

นับตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 6 หรือเมื่อราว 100 กว่าปีก่อน ได้เริ่มมีการสำรวจชาวญ้อ หรือ “ชาวบน” โดยชนชั้นนำสยามและชาวต่างชาติ ทำให้เริ่มเกิดการจัดแบ่งชาวญ้อตามตระกูลภาษา ซึ่งในตอนนั้นคาดว่าอยู่ในตระกูลภาษามอญ-เขมร หรือภาษาละว้า จนกระทั่งใน พ.ศ.2527 นักวิชาการทางด้านภาษาศาสตร์ทั่วโลกจึงได้เกิดความชัดเจนว่าภาษาของชาวญ้อหรือ “เนียะกู” (Nyah Kur) จัดเป็นภาษามอญโบราณใกล้เคียงกันมากกับภาษามอญโบราณในจารึกสมัยทวารวดี โดยผลงานของ Gérard Diffloth ซึ่งผลงานของเขาได้มีนักประวัติศาสตร์ไทยได้นำไปใช้อธิบายร่วมกับปัญหาการเสื่อมถอยอำนาจไปของรัฐทวารวดีหรือเมื่อรัฐทวารวดีเสื่อมถอยอำนาจไปแล้วคนพวกนี้หายไปไหนคืองานของธิดา สาระยา

ถิ่นฐานดั้งเดิมของชาวญ้อที่บ้านไร่ย้ายมาจากช่องดับเต่าและวังแร่ ภายหลังจากการตั้งหมู่บ้านได้ไม่กี่ปี เมื่อชาวไทยอีสานและชาวไทยโคราชเริ่มอพยพเข้ามาที่หมู่บ้านในราวทศวรรษ 2490-2500 ก็ได้สร้างความเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจและสังคมขนานใหญ่ให้กับชาวญ้อ ทำให้ชาวญ้อก้าวเข้าสู่ระบบเศรษฐกิจแบบการค้าและปลูกพืชเชิงเดี่ยวขึ้น เวลาทางสังคมในรอบปีลดน้อยลง ทำให้วัฒนธรรมประเพณีและวิถีชีวิตแบบเดิมค่อยๆ เปลี่ยนไป เช่นจากเดิมที่มีสังกรานต์น้อยก็ยกเลิกไป กระทั่งภาษาญ้อเองก็เริ่มมีคนใช้น้อยลง เพราะภาษาไทยอีสานและภาษาไทยกลางได้เข้ามามีบทบาทสำคัญโดยเฉพาะในโรงเรียนและการติดต่อกับโลกภายนอก

บทที่ 5

ประวัติศาสตร์หมู่บ้านของกลุ่มชาติพันธุ์มอญ (มอญ) บ้านหนองตู ตำบลบ้านเรื่อน อำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน

ชาวมอญบ้านหนองตูเป็นกลุ่มคนที่มีประวัติความเป็นมาไม่สู้จะชัดเจนนัก ถึงผู้วิจัยจะลงไปเก็บข้อมูลหลายหนและสัมภาษณ์หลายบุคคลแล้วก็ตาม ทั้งนี้เพราะมิติในการอธิบายประวัติความเป็นมาของตนเองนั้นอิงอยู่กับความคิด 2 มิติด้วยกัน มิติแรก เป็นมิติที่ว่าด้วยข้อเท็จจริงจากหลักฐานทางประวัติศาสตร์ประเภทเอกสารกับคำบอกเล่า มิติที่สอง เป็นมิติของความเชื่อ

มิติแรก ก่อนข้างอธิบายตรงกันว่าชาวมอญบ้านหนองตูเป็นกลุ่มคนที่อพยพมาจาก “ทางใต้” และบ้างบอกว่ามาจากเมืองหงสาวดี ซึ่งอาจสอดคล้องกับเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ในช่วงต้นกรุงรัตนโกสินทร์หรือต้นราชวงศ์เจ้าเจ็ดตน ถ้าอธิบายตามนี้เท่ากับว่าชาวมอญบ้านหนองตูเป็นมอญอพยพที่เพิ่งตั้งรกรากมาไม่นาน

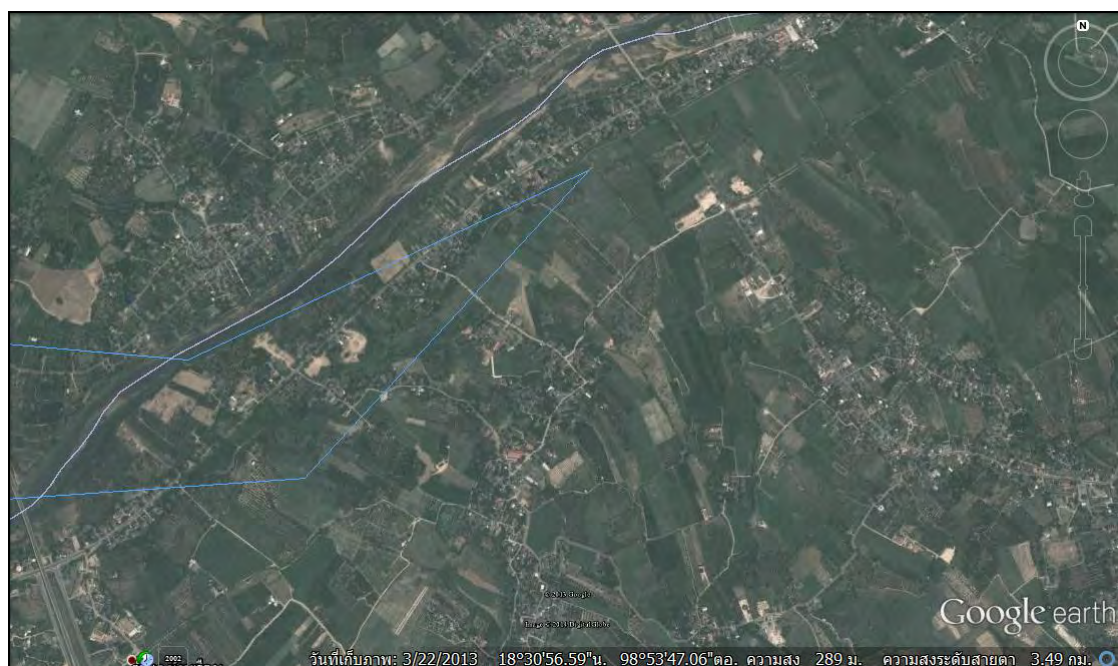
ส่วนมิติที่สอง เป็นมิติของความเชื่อคือ ชาวมอญบ้านหนองตูจะถือว่า “เป็นลูกหลานพระนางจามเทวี” โดยมีตำนานพระนางจามเทวีประสูติที่บ้านหนองตู และมีหลักฐานที่เป็นโบราณสถานรองรับถึงจะเป็นโบราณสถานสมัยล้านนา ซึ่งมีอายุห่างจากสมัยพระนางจามเทวีร่วม 700-800 ปีก็ตาม ถ้าหากอธิบายตามนี้เท่ากับเป็นการยืนยันว่า ชาวมอญบ้านหนองตูไม่ได้อพยพมาจากไหน แต่อยู่ที่บ้านหนองตูมานานแล้ว และสืบเชื้อสายมาจากชาวมอญที่อพยพมากับพระนางจามเทวีตามคัมภีร์จามเทวีวงศ์ที่รจนาขึ้นสมัยล้านนา

แต่ถ้าหากชาวมอญบ้านหนองตูสืบเชื้อสายมาจากชาวมอญสมัยพระนางจามเทวีจริง ก็พบข้อพิรุธบางอย่างเช่น ความขาดช่วงของประวัติศาสตร์คือชาวมอญบ้านหนองตูไม่มีความทรงจำหรือเรื่องเล่าเกี่ยวกับช่วงสมัยล้านนาหรือกระทั่งในสมัยที่พระเจ้ากาวิละยกกองทัพมาตั้งที่เวียงป่าซาง เมื่อ พ.ศ.2325 โดยให้เป็นเมืองชั่วคราวอยู่ริมน้ำทา เพื่อเตรียมตัวเข้าไปฟื้นฟูเมืองเชียงใหม่ ในช่วงนั้นได้มีการรวบรวมกำลังคน “เก็บหอมตอมไฟร์” อยู่จนถึง พ.ศ.2339 (สรสวดี อ่องสกุล, 2551: 318-319) ดังนั้น จึงเป็นไปได้เลยที่ชาวมอญแถบบ้านหนองตูจะไม่ได้ถูกเกณฑ์และผนวกเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของกองทัพ นอกจากนี้แล้ว ภาษามอญของชาวบ้านหนองตูยังเป็นภาษามอญใหม่หรือปัจจุบัน (Modern Mon) ก่อนข้างใกล้เคียงกับภาษามอญที่บางขันหมาก จังหวัดลพบุรี¹

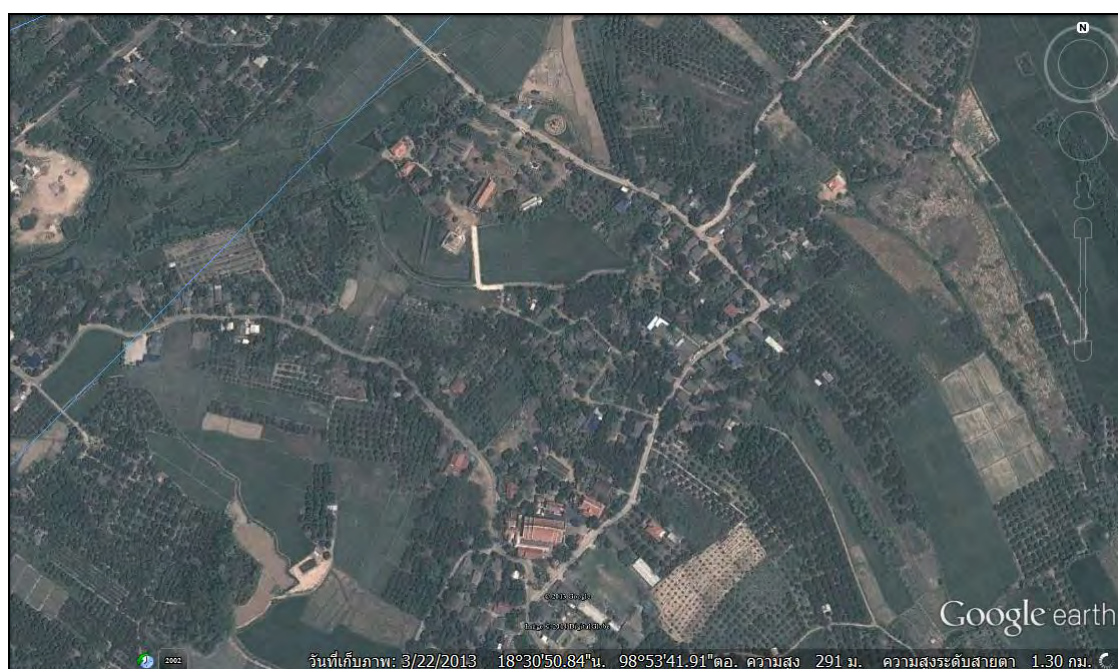
ที่กล่าวมาทั้งหมดเพื่อต้องการชี้ให้เห็นว่า คำถามของงานวิจัยตั้งแต่ต้นที่ต้องการศึกษาความสัมพันธ์กันระหว่างชาวมอญบ้านหนองตูกับชาวมอญกรุงจึงคิดว่าคงไม่สามารถทำได้ ต้องให้มีลักษณะเป็นประวัติศาสตร์อิสระในตัวของมันเองคือเป็นประวัติศาสตร์ว่าด้วยพัฒนาการของชาวมอญบ้านหนองตู และยังใช้เป็นข้อมูลเปรียบเทียบในการศึกษาภาษาเชิงประวัติในเบื้องต้นได้เป็นอย่างดี

¹ การเปรียบเทียบทางภาษานี้เปรียบเทียบโดยคนมอญเองคือ นายจันทร์ เขียวพันธ์ ซึ่งได้เคยคุยกับมอญบางขันหมากและมีพจนานุกรมภาษามอญฉบับบางขันหมากอยู่ด้วย

ที่อยู่ติดกับบ้านหนองตู เพิ่งแยกออกจากกันไปเมื่อ พ.ศ.2526 ด้วยเหตุผลด้านการปกครองโดยเฉพาะ เรื่องประชากรกับงบประมาณ ดังนั้น เราจึงอาจพูดได้ว่าบ้านหนองตูเป็นหมู่บ้านเดียวกันกับบ้านบ่อคาว



ภาพที่ 5.2 แผนที่แสดงตำแหน่งที่ตั้งและแผนผังของบ้านหนองตูและบ้านบ่อคาว



ภาพที่ 5.3 แผนที่แสดงตำแหน่งที่ตั้งและแผนผังของบ้านบ่อคาว

5.2 ชื่อเรียกและอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวมอญบ้านหนองดู่

คนภายนอกมักเรียกชาวมอญบ้านหนองดู่ว่า “มอญ” เช่นเดียวกับคนในหมู่บ้านเองที่เมื่อคนภายนอกถามก็จะเรียกตนเองว่า “มอญ” เช่นกัน บางครั้งเรียก “เมง” ก็มี ซึ่งชื่อหลังเป็นชื่อที่ใช้กันสืบทอดมาตั้งแต่ในสมัยล้านนา แต่เมื่อสอบถามและอาศัยความคุ้นเคยสักระยะแล้วจึงจะทราบว่าชาวมอญบ้านหนองดู่แท้จริงออกเสียงเรียกตนเองว่า “โมน” หรือ “โมน” เสียง “มอญ” กับ “โมน” เป็นเพียงแค่การออกเสียงต่างกันเท่านั้น มีอีกคำหนึ่งคือ “ผีเมง” ถือเป็นผีบรรพบุรุษ ถ้าเป็นในหมู่คนมอญบ้านหนองดู่จะเรียกว่า “เหลก โมน” คำว่า “เหลก” แปลว่า “ผี” ส่วน “โมน” แปลว่า “มอญ” ดังนั้นดั้งเดิมจริงๆ แล้วชาวมอญบ้านหนองดู่เรียกตนเองว่า “โมน” ไม่ใช่ “มอญ” ที่มาเรียกว่า “มอญ” เพราะถือว่าการออกเสียงว่า “มอญ” เป็นเสียงที่คนภาคกลางรู้จักกันทั่วไป



ภาพที่ 5.4 ภาพชาวมอญบ้านหนองดู่บอควาไปทำพิธีบวงสรวงที่อนุสาวรีย์พระนางจามเทวี เมื่อราวปี 2540 โดยแต่งกายในชุดมอญประเพณี (ภาพถ่ายของนายอดุลย์ ท้ายนาวา)

จะว่าไปแล้ว คำว่า “เมง” ถึงจะเป็นคำที่ชาวยองและคนเมืองเรียกชาวมอญบ้านหนองดู่อย่างคุ้นเคย เช่นเดียวกับชาวมอญบ้านหนองดู่ก็มักจะเรียกตนเองและผีบรรพบุรุษว่า “เมง” ก็ตามในบางครั้ง แต่ถ้าถามให้ถึงที่สุดแล้วชาวมอญบ้านหนองดู่และบอควาพอใจกับคำว่า “เมง” หรือไม่นั้น คือไม่พอใจ เพราะส่อไปในทางดูถูก นางสาวตวัน ศิริสุภา วัย 79 ปี บอกว่าถ้าได้ยินคำว่า “เมง” จะรู้สึก “ฟังแล้วแสบ”

(สัมภาษณ์ นางลำดวน ศิริสุภา, 2555) คือไม่ชอบนั่นเอง เข้าใจว่าคงเป็นเพราะนอกจากจะออกเสียงเพี้ยนแล้ว ชาวโมเนยังเป็นประชากรส่วนน้อยของลำพูน คนเมืองมักเรียกในความหมายเหยียดว่าเป็นชนส่วนน้อย

ในทางภาษาศาสตร์คำว่า “มอญ” มาจากคำเดิมในภาษามอญโบราณว่า “รเมญ” ซึ่งปรากฏหลักฐานครั้งแรกในจารึกพระราชวังใหม่ของพระเจ้าจันสิตตะ (Kyanzittha) (พ.ศ.1644-45) ในจารึกภาษาชาวโบราณปรากฏคำว่า “รเมน” “ระเมน” ร่วมกับชื่อของจาม เขมร และทมิฬ คำว่า “เม็ง” ที่ชาวไทยภาคเหนือใช้เรียกคนมอญกร่อนมาจากคำว่า “รเมญ” โดยตัดเสียง ร- นำหน้าทิ้งไป ในภาษามอญยุคกลาง พ.ศ.2022 กลายเป็น “รมัน” (rman) ในจารึกเขมรยุคก่อนเมืองพระนครก็ปรากฏคำว่า “ระมัญ” “รมัญ” คำว่า “รามัญ” คงมาจากการเปลี่ยนคำว่า “รเมญ” ให้เป็นภาษาบาลีดังเห็นได้จากจารึกกัลป์ยานถึที่เรียกชื่อประเทศของตนว่า “รามัญญเทศ” ดังนั้น ชื่อที่คนไทยเรียกจึงมาจากคำว่า “มัญ” “เมน” โดยตัดเสียง ร- ออก เพราะเสียง ร- นี้เป็นเสียงที่ต้องทางนาสิก และออกเสียงเป็น “มอน” (man) หรือ “ไมเน” ซึ่งเสียง ร- นี้หายไปในราวกลางพุทธศตวรรษที่ 21 (ชลธิรา สัตยารัตนา, 2547: 1-2)

อย่างไรก็ตาม ในที่นี้ขอยึดตัวอักษรและเสียง “มอญ” เป็นหลักไปก่อน เพราะชาวบ้านเองก็พอใจที่จะใช้คำนี้ในพื้นที่สาธารณะโดยทั่วไป ตัวอย่างเช่นชื่อของ “ชมรมเยาวชนมอญหริภุญชัย” ซึ่งตั้งโดยเยาวชนที่บ้านหนองดู่ เป็นต้น

ในแง่ของการนิยามอัตลักษณ์ของตนเองนั้น ว่าเกณฑ์อะไรบ้างที่จะถือว่าตนเองเป็นชาวมอญนั้น จากการสอบถาม ชาวมอญบ้านหนองดู่และบ้านบ่อควา มองว่าอัตลักษณ์ของความเป็นมอญประกอบด้วย 5 องค์ประกอบคือ การมีสายเลือดมอญ, การพูดภาษามอญ, การนับถือผีบรรพบุรุษร่วมกัน, การนับถือพระนางจามเทวี, และการกินอาหารมอญ (สัมภาษณ์ นางลำดวน ศิริสุภา, 2555; สัมภาษณ์ นายจันทร์ เขียวพันธ์, 2555; สัมภาษณ์ นายอำพล เล่ห์แสน, 2555) นอกเหนือจากนี้ ยังมีองค์ประกอบย่อยๆ อื่นอีกเช่น การสวมหมิ่นมอญ ประเพณีการตักบาตรน้ำผึ้ง เป็นต้น

ชาวมอญที่บ้านหนองดู่ค่อนข้างให้ความสำคัญกับเชื้อสายของความเป็นมอญมากพอควร เพราะมองว่าเลือดมอญยังไ้ก้ยังถือว่าเป็นชาวมอญ ผู้วิจัยไม่แน่ใจว่าเรื่องนี้เป็นความรู้สึกตั้งแต่ดั้งเดิมหรือไม่หรือได้รับอิทธิพลทางความคิดมาจากชาวมอญจากภาคกลางคือ “สมาคมไทยรามัญ” ที่เข้ามาเผยแพร่ความคิดเกี่ยวกับความเป็นมอญอย่างต่อเนื่อง อีกทั้งน่าจะเกิดด้วยว่า การที่ถือว่าการนับถือพระนางจามเทวีเป็นหนึ่งในองค์ประกอบที่สำคัญของความเป็นมอญนั้น โดยทางทฤษฎีแล้วก็ถือการตระหนักมีพวกตนประวัติศาสตร์ร่วมกัน (historical awareness) (Fenton, 2003) ความคิดเช่นนี้เองส่งผลต่อการอธิบายประวัติความเป็นมาของตนเองมากพอควรและนำไปสู่การปฏิเสธประวัติความเป็นมาชุดอื่นๆ ไปพอควร ซึ่งจะอธิบายต่อไป

ในปัจจุบัน “ชมรมเยาวชนมอญหริภุญชัย” ที่บ้านหนองดู่บ้านบ่อควาและผู้ใหญ่ในหมู่บ้านหลายคนได้รับอิทธิพลจากมอญทางภาคกลาง ซึ่งสัมพันธ์กับกระบวนการกู้ชาติมอญ ทำให้เริ่มมีการนำเข้าใช้คำว่า “รามัญ” ขึ้นมาเมื่อช่วง 2-3 ปีที่ผ่านมา ชมรมเยาวชนมอญหริภุญชัยถึงกับมีการสกรีนเสื้อของโดยใช้คำว่า “ลูกรามัญ” พร้อมกับเริ่มต้นกระบวนการรื้อฟื้นอัตลักษณ์ความเป็นมอญอย่างจริงจังมากขึ้น โดยมีการไปดูงานประเพณีของชาวมอญที่จังหวัดอื่นเช่น บ้านโป่ง จ.ราชบุรี และ พระประแดง จ.สมุทรปราการ เป็นต้น ชาวบ้านบางส่วนเห็นด้วย บางส่วนไม่เห็นด้วย เพราะถือว่าคำว่า

“รามัญ” ไม่ใช่คำดั้งเดิมที่ใช้เรียกมอญบ้านหนองตูเลย “เอามาใช้ ใช้ได้ที่ไหน” (สัมภาษณ์ นายจันทร์ เขียวพันธ์, 2556)

อย่างไรก็ดี ด้วยวิกฤตทางด้านอัตลักษณ์และการขาดต้นแบบที่ชัดเจนของวัฒนธรรมประเพณีมอญที่เข้มแข็งในรอบหลายปีที่ผ่านมา เป็นเหตุผลที่ทำให้ชาวมอญบ้านหนองตูเลือกรับวัฒนธรรมจากมอญภาคกลางมาเป็นต้นแบบ ซึ่งเมื่อเดือนกุมภาพันธ์ที่ผ่านมาได้มีการจัดงาน “วันรำลึกบรรพชนมอญและกลุ่มชาติพันธุ์ จ.ลำพูน ครั้งที่ 67” ณ วัดเกาะกลาง ต.บ้านเรือน จ.ลำพูน เมื่อวันที่ 15-16 กุมภาพันธ์ 2557 พร้อมทั้งอธิบายตัวตนว่าเป็นชาวมอญที่เป็นลูกหลานของพระนางจามเทวีตั้งแต่สมัยหริภุญชัย โดยเป็น “ชุมชนชาวมอญโบราณซึ่งมีอายุกว่า 1,400 ปีที่ยังคงมีการอนุรักษ์สืบสานศิลปวัฒนธรรมประเพณีที่เก่าแก่...” (องค์การบริหารส่วนตำบลบ้านเรือน, 2557)²

5.3 ประวัติศาสตร์หมู่บ้านชาวมอญที่บ้านหนองตู จังหวัดลำพูน

ความทรงจำเกี่ยวกับ “อดีต” หรือประวัติศาสตร์ของชาวมอญบ้านหนองตูเป็นความทรงจำที่ขาดความต่อเนื่อง ขาดช่วง แบ่งออกเป็น 2 ช่วงหลักๆ คือ เรื่องในสมัยพระนางจามเทวี ซึ่งเป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเมื่อพุทธศตวรรษที่ 13 และข้ามมายังช่วงสมัยเมื่อราว 150 ปีก่อนหรืออยู่ในช่วงที่กรุงเทพฯ ได้มีอิทธิพลเหนือเมืองเชียงใหม่แล้ว อาจเรียกว่าเป็น “สมัยเมืองประเทศราชแห่งอาณาจักรสยาม”

อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาในเชิงของพื้นที่ (area) พบว่าในเขตบ้านหนองตูเดิมคือพื้นที่ที่เป็นบ้านบ่อควาในปัจจุบันมีโบราณสถานสมัยล้านนาตั้งอยู่ที่หลายแห่ง โดยจุดที่สำคัญคือที่วัดเกาะกลาง เข้าใจว่าเมื่อชาวมอญอพยพเข้ามาอยู่ในพื้นที่ตรงนี้คงได้มีการผูกโยงเรื่องเล่าในท้องถิ่นเกี่ยวกับพระนางจามเทวีที่แพร่หลายอยู่ในหมู่คนเมืองเข้ากับโบราณสถานจนทำให้เกิดตำนานต่างๆ ขึ้น ดังนั้น ในที่นี้ขอให้เข้าใจด้วยการนำเสนอหลักฐานทางประเภทโบราณสถานที่บ้านหนองตู-บ่อควาจึงเป็นเพียงการอธิบายประวัติความเป็นมาในเชิงพื้นที่เท่านั้น

ดังนั้น ในส่วนของหัวข้อประวัติศาสตร์หมู่บ้านชาวมอญที่บ้านหนองตู จึงได้แบ่งเนื้อหาออกเป็น 2 ส่วน/ช่วงเวลา คือ

ช่วงแรก ประวัติศาสตร์สมัยตำนาน ซึ่งประกอบด้วยเรื่องที่มาของชาวมอญบ้านหนองตูตำนานพระนางจามเทวี และโบราณสถานล้านนาในเขตบ้านหนองตู-บ่อควา

ช่วงที่สอง ประวัติศาสตร์สมัยปัจจุบันจากคำบอกเล่าของชาวบ้านหนองตู ซึ่งเป็นเรื่องที่เกิดขึ้นเมื่อประมาณ 100 กว่าปีก่อน

หนึ่งในแง่ของกระบวนการในการค้นคว้าและการใช้หลักฐาน ผู้วิจัยขอใช้เฉพาะข้อมูลจากเอกสารบางฉบับ เอกสารท้องถิ่นบางส่วน และจากคำบอกเล่าของชาวบ้านเป็นหลัก เพราะถ้าจะว่าไปแล้วหากต้องศึกษาในลักษณะที่เป็นประวัติศาสตร์ท้องถิ่นที่ลงลึกแล้วคงต้องมีการค้นคว้าเอกสารทางการที่ละเอียดมากกว่านี้อย่างแน่นอน แต่การค้นคว้าครั้งนี้ก็นับได้ว่าเป็นงานบุกเบิกที่ให้ภาพรวมของประวัติศาสตร์ชาวมอญบ้านหนองตูจากอดีตจนถึงปัจจุบัน ซึ่งงานศึกษาก่อนหน้านี้ (เช่น สิริภพ จักรอด, 2547) มักเน้นไปที่ตำนานพระนางจามเทวี ประวัติความเป็นมาของชาวมอญบ้านหนองตู และ

² องค์การบริหารส่วนตำบลบ้านเรือน, www.banruan.org/ เข้าถึงข้อมูลวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2557.

โบราณสถานที่วัดเกาะกลางเท่านั้น จนเลยการทำความเข้าใจประวัติศาสตร์สมัยปัจจุบัน ซึ่งเป็นการศึกษาที่จะช่วยให้เข้าใจถึงเงื่อนไขการเปลี่ยนแปลงทางด้านวัฒนธรรมเช่น ภาษา ประเพณี การแต่งกาย ไปอย่างน่าเสียดายพอควร

5.3.1 ประวัติศาสตร์สมัยตำนานของชาวมอญบ้านหนองดู่

การเปลี่ยนแปลงทางด้านสังคมในหมู่บ้านที่เริ่มต้นขึ้นราว 20-30 ปีที่ผ่านมา นับตั้งแต่เริ่มต้นการสร้างอนุสาวรีย์พระนางจามเทวีเมื่อ พ.ศ.2525 และรวดเร็วมากขึ้นในช่วง 10 ปีที่ผ่านมาทำให้ชาวบ้านหนองดู่เกิดสำนึกทางประวัติศาสตร์ที่ต้องการค้นหาประวัติความเป็นมาของตนเอง เห็นได้ชัดจากการที่ชาวบ้านบางคนเช่น นายจันทร์ เขียวพันธุ์ เริ่มเป็นหัวเลี้ยวหัวแรงหลักในการอนุรักษ์และฟื้นฟูภาษามอญและเก็บรวบรวมภาพถ่ายเก่าๆ เมื่อราว 20 กว่าปีที่แล้ว และในช่วง 2-3 ปีหลังมานี้ กระแสการฟื้นฟูวัฒนธรรมมอญก็กำลังได้รับความสนใจอีกครั้งหนึ่ง ซึ่งเป็นผลมาจากกลุ่มชมรมเยาวชนมอญหรือภูมูชัย และบริบทแวดล้อมก็คือการที่พม่าเปิดเสรีทางการเมืองมากขึ้นทำให้กลุ่มมอญในประเทศพม่ากับไทยติดต่อกันใกล้ชิดขึ้น



ภาพที่ 5.5 บ้านหนองดู่ในปัจจุบัน

5.3.1.1 ประวัติและที่มาของชาวมอญบ้านหนองดู่

ตลอดหลายปีที่ผ่านมา ชาวมอญบ้านหนองดู่ตั้งคำถามกับตัวเองเสมอมาว่าพวกตนมีที่มาจากไหน อย่างไรไปแล้วว่าในกรณีของพื้นที่สาธารณะชาวมอญบ้านหนองดู่ให้ความสำคัญต่อที่มาของตนเองว่าเป็นกลุ่มชาวมอญที่สืบเชื้อสายมาตั้งแต่ในสมัยพระนางจามเทวี หรือเมื่อพุทธศตวรรษที่ 13 และปฏิเสธข้อสันนิษฐานอื่นๆ ด้วยเหตุผลหลายๆ ประการ ในที่นี้ขอถกเถียงและนำเสนอประเด็นต่างๆ เกี่ยวกับที่มาของชาวมอญบ้านหนองดู่ ดังนี้

ข้อสันนิษฐานแรก

เป็นข้อสันนิษฐานโดยชาวมอญบ้านหนองตูและบ่อควาเองว่า

“(พวกตน) สืบเชื้อสายมาโดยตรงจากพระนางจามเทวี... ทำพิธีบวงสรวงทำมาตั้งแต่เด็ก ทำตอนเดือน 5 พฤษภาคม แรม 2 ค่ำ... พระนางจามเทวีเป็นมอญเดินทางมาจากบ้านม้า เมืองละโว้ (ลพบุรี) มอญเดินนำหน้า เพื่อมาปรนนิบัติพระนางจามเทวี” (สัมภาษณ์ นายวิรัตน์ ศิริสุภา, 2555)



ภาพที่ 5.6 อนุสาวรีย์พระนางจามเทวี

ส่วนคนในท้องถิ่นเองมีตำนานพื้นบ้านเล่าว่า

“พระนางจามเทวีเป็นธิดาของเศรษฐีอินตา ส่วนมารดาไม่ปรากฏนาม ได้ประสูติ ณ บ้านหนองตู โดยอยู่มาวันหนึ่งได้มีนกยักษ์คาบพระนางจามเทวีไป เมื่อบินไปใกล้กับดอยสุเทพ นกได้ทำพระนางจามเทวีตกลงมาบนดอกบัวกลางสระน้ำ ปรากฏว่าพระฤๅษีวาสเทพพบเข้าจึงได้ใช้วิ (พัด) รับเอาไว้ ด้วยเหตุนี้เอง จึงทำให้พระนางจามเทวี มีชื่อว่า “วี” ต่อท้าย ส่วนชื่อจริงของพระนางชื่อว่า “จาม” ด้วยที่นางเป็นผู้หญิง พระฤๅษีวาสเทพจึงส่งพระนางจามเทวีไปยังเมืองละโว้ (ลพบุรี) โดยให้ลอยไปตามแม่น้ำปิง เมื่อพระนางเติบโตใหญ่จึงได้เชิญกลับมาปกครองเมืองหริภุญชัยที่พระฤๅษีสร้างขึ้น ในระหว่างนั้นเองได้มีชาวมอญกลุ่มหนึ่งติดตามพระนางจามเทวีมาด้วยเพื่อมาสร้างเมืองหริภุญชัย และเป็นต้นตระกูลของชาวมอญบ้านหนองตูในปัจจุบัน” (สัมภาษณ์ นายวิรัตน์ ศิริสุภา, 2555)

ตำนานข้างต้นไม่ตรงกันเสียทีเดียวกับตำนานที่ปรากฏอยู่ในตำนานจามเทวีวงศ์ โดยไม่ปรากฏประวัติช่วงต้นของพระนางจามเทวี โดยอาจสรุปสั้นๆ ได้ว่า ตำนานข้างต้นเป็นตำนานพื้นบ้านที่เล่ากันอยู่ในกลุ่มของชาวมอญและคนเมือง

สำหรับในตำนานจามเทวีวงศ์นั้นได้ระบุเพียงว่า ฤๅษีสฤตพได้อัญเชิญพระนางจามเทวี หรือ “จัมมเทวี” มาจาก “เมืองลวปุระ” พระนางเป็นอัครมเหสีของเจ้าประเทศราชในเมือง “รามัญ” ซึ่งขณะนั้นกำลังทรงครรภ์ได้ 3 เดือน พระเจ้าจักรพรรดิทรงส่งพระนางจามเทวีพระธิดาพระนางพร้อมด้วยบริวารหมู่ใหญ่จำนวน 500 องค์กับพระมหาเถรทรงไตรปิฎก 500 องค์ ลงเรือมาตาม “แม่น้ำพิงค์” 7 เดือน จึงบรรลุถึงเมืองนี้ ท่านฤๅษีสฤตพและท่านสุกกทนต์พร้อมด้วยชาวเมืองได้อัญเชิญพระนางจามเทวีขึ้นนั่งบนกองทองคำแล้วอภิเษก อาศัยเหตุที่พระนางนั่งบนกองทองคำอภิเษก นครนั้นจึงชื่อว่า “หริภุญไชย” (กรมศิลปากร, 2516: 88-89)

ด้วยตำนานข้างต้นนี้เองที่ทำให้ชาวมอญบ้านหนองคูมีความเชื่อว่าพวกตนสืบเชื้อสายมาจากชาวมอญที่เดินทางมาพร้อมพระนางจามเทวี ถ้าเชื่อว่าชาวมอญบ้านหนองคูไม่ใช่ชาวมอญตั้งแต่ในสมัยพระนางจามเทวี คำถามสำคัญก็คือ ชาวมอญบ้านหนองคูได้ผนวกตำนานนี้เข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ตนเองเมื่อไหร่ เพราะอย่างน้อยที่สุดในสมัยรัชกาลที่ 6 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ หรือตรงกับพลตรี เจ้าแก้วนารัฐ (พ.ศ.2454-2482) เจ้าเมืองเชียงใหม่องค์สุดท้าย ชาวมอญบ้านหนองคูได้เล่าตำนานพระนางจามเทวีให้กับสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพฟังแล้ว แสดงว่าอย่างน้อยที่สุดคงเริ่มเล่ากันตั้งแต่ในสมัยรัชกาลที่ 4-5 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ แต่เราก็น่าคิดเช่นเดียวกันด้วยว่า ตำนานพระนางจามเทวีสำนวนพื้นบ้านคงเป็นเรื่องที่แพร่หลายมาก่อนหน้านั้น เพราะตำนานเรื่องนี้ผูกโยงกับประวัติการตั้งเมืองหริภุญไชยหรือเมืองลำพูน และยังมีสถานที่หลายแห่งที่คนเมือง คนยอง และคนมอญต่างรับรู้ร่วมกันว่าสัมพันธ์กับพระราชประวัติของพระนางจามเทวีและคู่ปรับสำคัญคือขุนหลวงวิลังคะ

ข้อสันนิษฐานที่ 2

ได้มาจากข้อมูลที่ปรากฏในบันทึกของสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ มีชื่อว่า “อธิบายระยะทางสองลำน้ำพิง ตั้งแต่เมืองเชียงใหม่ถึงเมืองปากน้ำโพธิ์” พิมพ์ครั้งแรกเมื่อ 2470 ซึ่งพระองค์ได้เคยเสด็จมาที่บ้านหนองคู อำเภอลำปาง จังหวัดลำพูน เมื่อ พ.ศ.2464 โดยได้บันทึกไว้ว่า

“ได้ออกเรือแวะที่บ้านหนองคู เป็นบ้านมอญ ได้ความว่าอพยพขึ้นมาจากทางใต้ได้สัก 3 ชั่วคน เดียวนี้มีมอญประมาณ 120 คน มีวัดโบราณ 2 วัด วัดดอนเรียกว่า วัดเดิม มีพระเจดีย์ก่ออิฐฐานสี่มุม พระเจดีย์กลมลายปั้นงาม ทำนองจะเป็นวัดหลวง อีกวัดอยู่ริมแม่น้ำเป็นวัดเกาะปฏิสังขรณ์ใหม่...

บ้านหนองคูมีนิทานเล่ากันว่าเป็นบ้านเศรษฐี ซึ่งเป็นบิดาของนางจามเทวี เดิมจะยกนางจามเทวีให้แก่บุตรเศรษฐีบ้านหนองเหวียงแต่ทีหลังกลับคำ เพราะเห็นบุตรเศรษฐีบ้านหนองเหวียงรูปชั่ว บิดาทั้งสองฝ่ายจึงวิวาทกัน...พระอินทร์จึงให้พระวิสุกรรมมารับนางไปถวายพระฤๅษีสฤตพ พระฤๅษีชุบนางให้งามยิ่งขึ้น แล้วส่งไปถวายเป็นธิดาเจ้ากรุงละโว้” (อ้างตาม สุรสวัสดิ์ สุขสวัสดิ์, 2543)

อาจเรียกได้ว่า บ้านทีกของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาเดชาดิศรเป็นเอกสารชั้นต้นประเภทลายลักษณ์อักษรเพียงชิ้นเดียวที่พูดถึงขามอบบ้านหนองตู่ สมัยก่อนประชากรในหมู่บ้านหนองตู่มีอยู่ไม่มากนัก (เทียบกับปัจจุบันก็น้อยกว่าประมาณ 5 เท่า) โดยเป็นเพียงหมู่บ้านขนาดเล็กเท่านั้น ไม่น่าเชื่อว่าเพราะเหตุใดสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาเดชาดิศรจึงได้แวะพักที่บ้านหนองตู่ อาจเป็นเพราะว่าเป็นส่วนหนึ่งของการสืบค้นเรื่องราวทางโบราณคดี เพราะในครั้งนั้นพระองค์ได้มีการเสด็จไปที่วัดกุฎุดหรือวัดพระนางจามเทวีด้วย ดังนั้น เมื่อพระองค์ได้ทราบเรื่องเกี่ยวกับขามอบจึงทำให้ทรงสนพระทัยเพื่อสืบค้นในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของงานศึกษาด้านโบราณคดี เพราะฉะนั้นจะเห็นได้ว่าพระองค์ได้เสด็จไปเยี่ยมชมวัดโบราณสองแห่งคือ วัดเดิม และวัดเกาะ

อีกประการหนึ่งก็คืออาจเป็นเพราะวัดหนองตู่เป็นวัดที่ได้รับการอุปถัมภ์จากเจ้าดารารัศมี และเป็นวัดสายธรรมยุติกนิกายก็เป็นไปได้

ส่วนตำนานที่สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาเดชาดิศรทรงบันทึกไว้นั้นพบว่ามีรายละเอียดที่ไม่ตรงกับที่ชาวบ้านในปัจจุบันเล่าไว้ แต่ก็เพียงความต่างกันในเชิงของรายละเอียด แต่โครงเรื่องหลักๆ ยังคงคล้ายกันอยู่บ้างเช่นเรื่องของเศรษฐี พระนางจามเทวีอยู่บนฟ้า พระฤๅษีรับเลี้ยง และได้ส่งพระนางจามเทวีไปเมืองละโว้

อย่างไรเสีย ถ้าเชื่อว่าคำให้การของชาวบ้านที่บอกกับสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาเดชาดิศรว่า “ขึ้นมาจากทางใต้ได้สัก 3 ชั่วคน” ถ้าเราคิดว่า 1 ชั่วอายุคนอยู่ที่ประมาณ 25-30 ปี 3 ชั่วอายุคนก็ควรราว 75-90 ปี จะตรงกับ พ.ศ.2374-89 ตรงกับรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว (พ.ศ. 2367-2394) หรือตรงกับเจ้าหลวงเชียงใหม่ลำดับที่ 4 คือ พระยาพุทธวงศ์ (พ.ศ.2369-2389)



ภาพที่ 5.7 ระหว่างการสัมภาษณ์ป้าธาตุ ศิริสุภา (คนขวามือ) ที่บ้านหนองตู่

ข้อสันนิษฐานที่ 3

คนเฒ่าคนแก่บางคนที่บ้านหนองตู เช่นนางแก้ว ทาทอง อายุ 90 ปี และนายสมชัย ทาทอง อายุ 62 ปี ได้เล่าว่า “เชื่อว่าเกิดจากสงครามพม่ากับมอญทำให้มอญอพยพหนีมา มาจากการรบกัน มาอาศัยอยู่ตามริมน้ำ” (สัมภาษณ์ นางแก้ว ทาทอง และนายสมชัย ทาทอง, 2555) ส่วนนางธาตุ ศิริสุภา อายุ 84 ปี ได้เล่าว่า “พ่อแม่เล่าให้ฟังว่า มอญบ้านหนองตูมาจากหงสาวดี มาตั้งบ้าน 6 หลัง มาอยู่บ่อควาก่อน ขุดน้ำที่ไหนก็ควา หนองตูมาตั้งที่หลัง” เท่าที่สอบถามสาแหรกของต้นตระกูลทั้งปู่ย่าตายาย ล้วนเป็นมอญทั้งหมด แต่นางธาตุก็เล่าอีกด้วยว่า “พ่อแม่เล่าให้ฟังว่า พระนางจามเทวีเกิดวัดเกาะ ได้ฟังมาตั้งแต่เด็ก มอญเชื่อว่าเป็นลูกหลานพระนางจามเทวี ทุกปีจะไปถวาย ประมาณเดือน 5 ไปตั้งแต่เมื่ออายุประมาณ 20 ปี” (สัมภาษณ์ นางธาตุ ศิริสุภา, 2555)

ความเห็นข้างต้นสอดคล้องกับข้อมูลที่ได้จากนายวิรัตน์ ศิริสุภา อายุ 74 ปี ได้เล่าว่า “ชาวบ้านอพยพมาจากหงสาวดี สาเหตุของการอพยพหนีสงครามมา แต่บางคนไม่รู้ มาอยู่บ่อควาแรกสุด มีบ้าน 6 หลัง แล้วตอนหลังมาขยายอยู่ที่บ้านหนองตู” (สัมภาษณ์ นายวิรัตน์ ศิริสุภา, 2555) นอกจากนี้ยังชาวบ้านอีกหลายคนให้ข้อมูลคล้ายๆ กันอีกเช่น นางแก้ว ทาทอง อายุ 90 ปี นายสมชัย ทาทอง อายุ 62 ปี เป็นต้น อย่างไรก็ตาม นายวิรัตน์เองก็เชื่อด้วยว่า “ชาวบ้านหนองตูสืบเชื้อสายมาโดยตรงจากมอญที่มากับพระนางจามเทวี” (สัมภาษณ์ นายวิรัตน์ ศิริสุภา, 2555)

ในหมู่บ้านหนองตูจะมีกลุ่มคนที่มีนามสกุลที่น่าสนใจตัวอย่างเช่น โพธิงสา ญาณหงสา ทรงหงสา เป็นต้น ชาวบ้านกลุ่มหนึ่งอธิบายว่าเป็นพวกชาวมอญที่อพยพมาจากหงสาวดี แต่คนที่เป็นเจ้าของนามสกุลและชาวบ้านบางคนอธิบายว่าในสมัยก่อนนั้นชาวบ้านหนองตูมีบางคนที่ได้ไปบวชเรียนที่เมืองหงสาวดี โดยเดินทางไปทางจังหวัดตาก เข้าแม่สอด แล้วจึงไปที่เมืองหงสาวดี ภายหลังเมื่อมีการตั้งนามสกุลสมัยรัชกาลที่ 6 จึงได้ถือเอาคำว่า “หงสาวดี” เป็นส่วนหนึ่งของนามสกุล เพราะถือว่าเป็นศิริมงคลแก่ครอบครัวด้วยได้ไปบวชถึงเมืองหงสาวดี (สัมภาษณ์ นายจันทร์ เขียวพันธ์, 2555; สัมภาษณ์ นายละ ทรงหงสา, 2555)

ในวิทยานิพนธ์เรื่องการศึกษาภูมิปัญญาพื้นบ้านของชุมชนชาวมอญ กรณีศึกษากันต๊องบ้านหนองตู และบ้านบ่อควา ตำบลบ้านเรือน อำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน ของสิริภพ จักรอด เมื่อ พ.ศ.2547 ได้สัมภาษณ์นายทา ทรงหงสา และนายสุจิต ญาณเผือก ได้ให้ข้อมูลว่าชาวมอญบ้านหนองตูอพยพมาตั้งหมู่บ้านเมื่อ 200 ปีก่อน ระยะแรกมีชาวมอญประมาณ 5-6 ครอบครัว โดยอพยพมาจากเมืองเมะตะมะ และเมืองหงสาวดี เดินทางเข้ามายังอำเภอแม่สอด จังหวัดตาก จากนั้นจึงเข้ามาทางเมืองระแหง จังหวัดตาก และมาตามแม่น้ำปิงมาที่อำเภอป่าซางในที่สุด

ในวิทยานิพนธ์ฉบับเดียวกันนี้ สิริภพ จักรอด ได้สันนิษฐานว่าอาจสอดคล้องกับงานวิจัยสุภรณ์ โอเจริญ เรื่องมอญในเมืองไทย ที่ได้ให้ความเห็นว่าชาวมอญที่ลำพูนเป็นกลุ่มที่อพยพมาพร้อมกับกองทัพพระเจ้าตากในช่วงที่เสด็จจากกระแงขึ้นเมืองลำพูนเมื่อ พ.ศ.2517 (สิริภพ จักรอด, 2547: 26-27) นอกจากนี้แล้วยังมีงานวิจัยของวิฑูร บัวแดง ที่ได้ศึกษาเกี่ยวกับการแพร่กระจายของชาวมอญในภาคเหนือ ซึ่งสันนิษฐานว่าชาวมอญบ้านหนองตูและบ่อควาเป็นกลุ่มคนที่อพยพมาเมื่อประมาณเดือนสี่ปีเถาะ พ.ศ.2302 ตรงกับสมัยพระเจ้ามังลองยกกองทัพไปตีเมืองมอญทำให้ชาวมอญต้องอพยพมาที่เมืองเชียงใหม่ (อ้างตาม สิริภพ จักรอด, 2547)

มีข้อเสนออีกอันหนึ่งคือ คุณเพ็ญสุภา สุขคตะ ใจอินทร์ อดีตหัวหน้าพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ หริภุญชัย ได้นำไปใช้เป็นข้อมูลให้การในรายการพันแสงรุ่ง เมื่อปี พ.ศ.2553 ว่าชาวมอญบ้านหนองดู่ เป็นกลุ่มคนที่อพยพมาที่ลำพูนในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย ด้วยเหตุผลจาก สงครามเมื่อราว พ.ศ.2358 ตรงกับสมัยพระเจ้าปดุง (เพ็ญสุภา สุขคตะ ใจอินทร์, 2553)

ข้อมูลข้างต้นก็คือว่า เมื่อ พ.ศ.2358 พระเจ้าปดุง (Bodawpaya) ได้ให้มีการเกณฑ์แรงงาน มอญมาสร้างพระมหาธาตุที่เมืองเมฆกัน เพื่อให้เป็นเจดีย์สถานที่ใหญ่ที่สุดในโลก เป็นเหตุให้ชาวมอญ ได้รับความเดือดร้อน นอกจากนี้ยังได้มีการแต่งตั้ง “วุ่นกี” ขุนนางชาวพม่าไปเป็นเจ้าเมืองเมาะตะมะ ยังความเดือดร้อนให้กับชาวมอญมาก เพราะเที่ยวกว้านซื้อข้าวเปลือกชาวเมืองในราคาต่ำ เพื่อนำไป ขายที่ย่างกุ้ง เจ้าเมืองมอญและกรมการเมืองจึงปรึกษากันว่าจะอพยพครอบครัวไปพึ่งพระบารมีเจ้ากรุง สยาม “สมิงสอดเบา” จึงได้มีหนังสือมาแจ้งแก่พระยากาญจนบุรี ซึ่งได้รับบอกมายังกรุงเทพฯ รัชกาลที่ 2 จึงทรงมีพระกรุณาธิคุณรับเป็นที่พึ่ง ดังนั้น ใน พ.ศ.2358 มอญเมืองเมาะตะมะก็พร้อมใจกันเป็นกบฏและ จับเจ้าเมืองกรมการเมืองพม่าฆ่าเสีย แล้วอพยพเข้ามาจำนวนราว 40,000 คน โดยเดินทางเข้ามาหลายทาง ด้วยกัน ทั้งทางด้านเมืองตาก เมืองอุทัยธานี ด้านพระเจดีย์สามองค์ แขวงเมืองกาญจนบุรี (ชลธิรา สัตยา วัฒนา, 2547: 62-63)

อย่างไรก็ตาม ในที่ประชุมที่การร่างเค้าโครงประวัติศาสตร์สังเขปของหมู่บ้านหนองดู่เมื่อวันที่ 27 เมษายน 2556 นั้น ข้อเสนอข้างต้นได้รับการปฏิเสธจากชาวบ้านหนองดู่ ต่างมีมติร่วมกันว่าแนวคิด เรื่องชาวบ้านหนองดู่อพยพมาจากเมืองหงสาวดีนั้นไม่ถูกต้อง และไม่น่าเชื่อถือ ซึ่งสะท้อนถึงความคิด ในการเลือกประวัติศาสตร์ที่เล่าถึงที่มาที่ไปของตนเองอย่างชัดเจน และความจริงแล้วชาวบ้านเองก็มี ความไม่พอใจคุณเพ็ญสุภา สุขคตะ ใจอินทร์ เป็นเพราะให้ข้อมูลที่ขัดแย้งกับความคิดของชาวบ้านและ มีปัญหาอื่นๆ กันด้วย

จากข้อมูลข้างต้น สามารถพิจารณาได้หลายประการ เช่น ข้อสันนิษฐานที่ชาวบ้านบางคนคาด ว่าชาวมอญบ้านหนองดู่มาจากเมืองหงสาวดีอาจถูกต้องระดับหนึ่ง แต่อาจเป็นชาวมอญบางครอบครัว เท่านั้น หรืออาจเป็นไปได้ที่ชาวมอญบ้านหนองดู่คือชาวมอญจากหงสาวดีที่อพยพเข้ามาในไทยหรือ “ทางใต้” จากนั้นจึงเดินทางขึ้นมาทางเหนือเพื่อเป้าหมายบางประการ หรืออีกกรณีหนึ่งข้อสันนิษฐานที่ บอกว่าชาวมอญบ้านหนองดู่มาจากหงสาวดีเป็นความเข้าใจสับสน เพราะจริงๆ แล้วเป็นเพียงชาวบ้าน/ พระที่ได้ไปบวชเรียนที่เมืองหงสาวดี เรื่องนี้ไม่สามารถหาข้อยุติได้โดยง่าย แต่ชาวมอญที่บ้านหนองดู่ ครั้งหนึ่งคงต้องมีการติดต่อกับเมืองหงสาวดี

เมื่อกล่าวถึงการติดต่อกับมอญในเมืองหงสาวดีแล้ว มีหลักฐานว่าชาวมอญในเมืองหริภุญชัย สมัยพระยาจุลละราช เมื่อปลายพุทธศตวรรษที่ 15 ได้เกิดโรคระบาดขึ้นในเมืองหริภุญชัย ทำให้ ชาวเมืองหริภุญชัยต้องอพยพไปอยู่ที่เมืองสะเทิม และเมืองหงสาวดีเป็นเวลานานถึง 6 ปี หลังจากนั้น บางกลุ่มก็อพยพกลับบางกลุ่มก็อยู่ต่อ แสดงว่าชาวเมืองหริภุญชัยกับชุมชนมอญในพม่าคงมี ความสัมพันธ์กันอย่างแน่นแฟ้นในช่วงปลายพุทธศตวรรษที่ 15 ถึงต้นพุทธศตวรรษที่ 16 (กรม ศิลปการ, 2519) ประเด็นนี้ชาวมอญบ้านหนองดู่มักพูดอ้างอิงกันเสมอ เพื่อเป็นส่วนหนึ่งของการยืนยัน ว่าได้เคยมีการอพยพมาจากเมืองหงสาวดี

2) ตำนานบางเรื่องเกี่ยวกับบ้านหนองคู-ปอคา

ชาวบ้านหนองคู-ปอคามิตำนานที่มักใช้ในการอธิบายสถานที่อยู่หลายแห่ง ซึ่งทำให้นึกถึงลักษณะของชุมชนที่อพยพเคลื่อนย้ายไปตั้งถิ่นฐานในพื้นที่ใหม่ที่มีจะมีการอธิบายสถานที่ต่าง ๆ เชื่อมโยงเข้ากับตำนานที่คุ้นเคย

นอกจากตำนานเรื่องเศรษฐีอินตาแล้ว ชาวบ้านหนองคูยังมีตำนานเกี่ยวกับ “เนินแม่มาย” ซึ่งเป็นเนินโบราณสถานที่อยู่ใกล้กับวัดเกาะกลาง เนินนี้ก็คือบ้านของเศรษฐีอินตาด้วย ตำนานเรื่องนี้มีหลายสำนวน เช่น

สำนวนที่ 1 เล่าว่า

“ชาวบ้านจับปลาไหลเผือกได้แล้ว ได้มีการแบ่งกินกันทั้งหมดบ้าน แต่มีหญิงม่ายคนหนึ่งไม่ได้กินปลาไหล ไม่นานนักชาวบ้านทุกคนที่กินปลาไหลก็ได้ล้มตายลง เหลือเพียงแม่มายเพียงคนเดียวเท่านั้น เนินที่แม่มายผู้เดียวอาศัยอยู่จึงถูกเรียกว่า เนินแม่มายตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา” (สัมภาษณ์ นายจันทร์ เขียวพันธ์, 2555)

สำนวนที่ 2 มีความคล้ายคลึงกับสำนวนที่ 1 เก็บข้อมูลโดยสุกัญญา เบาเนิด เป็นนักโบราณคดีและมานุษยวิทยา มีเชื้อสายมอญ จังหวัดสมุทรสาคร โดยสำนวนนี้ต่างกันว่า

“...เมื่อหญิงม่ายไม่ได้กินเนื้อปลาไหลเผือก จึงโกรธแค้น สาปแช่งให้ทุกคนมีอันเป็นไป และแล้วแผ่นดินก็ยุบตัวลง ชาวบ้านทุกคนเสียชีวิต เว้นเหลือแต่บริเวณที่แม่มายยืนอยู่เท่านั้น ซึ่งมีสภาพกลายเป็นเนิน” (สุกัญญา เบาเนิด, 2552)

ตำนานข้างต้นคล้ายกับตำนานปลาไหลเผือกที่ปรากฏอยู่ในสิงหนวัติภูมิาร และในพงศาวดารโยนกที่พระยาประชากิจกรจักรรวบรวมจากตำนานต่าง ๆ การรับรู้ตำนานพวกนี้อาจได้มาจากจารีตในการบวชเรียนของคนทางเหนือที่ต้องมีการเรียนตำนานศาสนา ตำนานวัด และตำนานเมือง

ทำไมตำนานจึงเลือกแม่มายรอดชีวิต จะเห็นได้ว่าตำนานให้ความสำคัญกับ “ผู้หญิง” คือ “แม่มาย” อย่างน้อยแสดงว่าในความคิดของชาวมอญบ้านหนองคูหรือจะเป็นคนกลุ่มอื่นที่เป็นเจ้าของตำนานก็ตามถือว่าผู้หญิงเป็นบุคคลสำคัญของชุมชน ปลาไหลเผือกคือสิ่งผิดปกติในสังคมหรือความเสื่อมทางด้านศีลธรรม ส่วนการหย่าร้างจนเป็นหญิงม่ายแสดงว่าผ่านเรื่องไม่ดีหรือผ่านปัญหามาแล้ว ดังนั้น ในด้านกลับกันแม่มายจึงเป็นสัญลักษณ์ของหญิงที่บริสุทธิ์

สรุป

จะเห็นได้ว่าข้อสันนิษฐานที่ 3 มาจากกลุ่มคนแรกที่มีข้อมูลอยู่ 2 ชุดความคิด ชุดแรกเชื่อว่ามาจากหงสาวดี ชุดที่สองไม่ได้มาจากไหนแต่สืบเชื้อสายมาจากชาวมอญที่มากับพระนางจามเทวี ความคิดชุดแรกกับชุดที่สองมีความขัดแย้งกันในแง่ของวิถีคิดคือ อยู่ที่นี่ แต่อพยพมา ถ้าเราเชื่อตามหลักฐานของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาธรรมาธิราชานุศาสน์ที่บอกว่าชาวมอญบ้านหนองคูมาจาก “ทางใต้” เมื่อ 3 ชั่วคน ซึ่งควรตกอยู่ราว พ.ศ.2374-89 หรือก่อนหน้านั้นก็อาจจะไปสอดคล้องกับเหตุการณ์ที่มีมอญจากพม่าอพยพเข้ามาเป็นจำนวนมากในสมัยรัชกาลที่ 2 ชาวมอญบางกลุ่มที่เข้าทางเมืองตากอาจเดินทางตามแม่น้ำปิงขึ้นมาอยู่ที่ลำพูน

ถ้าเป็นอย่างนั้นจริง เรื่องนี้อาจคล้ายกับกรณีในเขตภาคอีสานของไทยที่มักมีการอธิบายสถานที่ต่างๆ ด้วยวรรณกรรมของลาวเช่น ตำนานนางอุษากับท้าวบารส กรณีเรื่องตำนานพระจามเทวี และตำนานปลาไหลเผือกกับแม่ย่าก็อาจคล้ายกันอยู่บ้างคือการอธิบายนามสถานที่ต่างๆ ผ่านตำนานที่มีอยู่ในท้องถิ่นอยู่ก่อนแล้ว อย่างไรก็ตาม ต่อให้เรื่องพระนางจามเทวีและปลาไหลเผือกจะเป็นเรื่องไม่จริง แต่ตำนานทั้งสองเรื่องก็ช่วยยืนยันตัวตนให้กับชาวมอญบ้านหนองตู-บ่อควาว่าเป็นกลุ่มคนที่เก่าแก่ไม่ได้อพยพมาใหม่ ซึ่งช่วยสร้างรากในเชิงพื้นที่และวัฒนธรรมให้กับชาวมอญกลุ่มนี้

5.3.1.2 โบราณสถานบริเวณบ้านหนองตู-บ่อควา

ด้วยตำนานเกี่ยวกับพระนางจามเทวี ทำให้ชาวบ้านมีการอธิบายประวัติความเป็นมาของโบราณสถานในเขตบ้านหนองตูและบ่อควาว่าสัมพันธ์กับพระนางจามเทวี และยังถือกันว่าเป็นโบราณแบบมอญไปด้วย นอกจากนี้แล้วยังมีการอธิบายด้วยว่า หลักฐานสำคัญที่สามารถพิสูจน์ร่องรอยของชาวมอญบ้านหนองตูได้นั้นคือ โบราณสถานและจารึกที่พบในเมืองหริภุญชัยหรือลำพูนในปัจจุบัน ด้วยเหตุนี้เอง ชาวบ้านหนองตูและบ่อควาจึงให้ความสำคัญอย่างมากต่อโบราณที่วัดเกาะกลางเป็นพิเศษ

ในที่นี้ขอนำเสนอศิลปะและสถาปัตยกรรมที่พบในเขตบ้านหนองตู-บ่อควา และที่พบในเขตเมืองหริภุญชัย เพื่อทำการเปรียบเทียบและชี้ประเด็นปัญหาบางประการเกี่ยวกับการตีความของชาวบ้านและนักวิชาการที่พยายามเชื่อมความสัมพันธ์ของโบราณสถานที่พบในเขตบ้านหนองตู-บ่อควาดังนี้

- กลุ่มของโบราณสถานในเขตบ้านหนองตู-บ่อควา

โบราณสถานที่พบในเขตบ้านหนองตู-บ่อควาสามารถแบ่งออกได้เป็น 3 กลุ่มพบครอบคลุมพื้นที่ประมาณ 2 ตารางกิโลเมตร กลุ่มแรกคือ กลุ่มของเจดีย์หมายท่า กลุ่มที่สอง คือกลุ่มของโบราณสถานวัดเกาะกลาง กลุ่มที่สามคือ โบราณสถานบ้านเศรษฐีอินตา กรมศิลปากรได้ดำเนินการอนุรักษ์ตั้งแต่ปี พ.ศ.2542 และได้ทำการขุดค้นขุดแต่งร่วมกับองค์การบริหารส่วนจังหวัดลำพูนเมื่อ พ.ศ.2548



ภาพที่ 5.8 โบราณสถานวัดเจดีย์หมายท่า



ภาพที่ 5.9 เจดีย์วัดหมายท่า

กลุ่มที่หนึ่ง เจดีย์วัดหมายท่าตั้งอยู่ทางเข้าหมู่บ้านบ่อควา เป็นโบราณสถานที่มีแผนผังของการเป็นวัดขนาดเล็กอย่างชัดเจน ประกอบด้วยซุ้มประตูวิหารในผังสี่เหลี่ยมผืนผ้าหันหน้าไปทางทิศตะวันออก รูปแบบของเจดีย์ที่เน้นฐานรองรับองค์ระฆังเป็นทรงกลมนั้นสะท้อนถึงการได้รับอิทธิพลจากศิลปะพุกาม ส่วนลักษณะฐานชั้นล่างเป็นรูปแบบล้านนาแล้ว การผสมผสานศิลปะทั้งสองรูปแบบสะท้อน จึงเป็นไปได้ว่าเจดีย์หมายท่าน่าจะมียุคอยู่ในช่วงต้นของสมัยล้านนาเมื่อราวพุทธศตวรรษที่ 19-20

กลุ่มที่สอง เป็นโบราณสถานบ้านเศรษฐีอินตา หรือบางครั้งเรียกว่าเนินแม่มาย แบ่งโบราณสถานออกเป็น 2 กลุ่มย่อย กลุ่มแรกเป็นโบราณสถานประกอบด้วยอาคารขนาดเล็กจำนวน 7 หลังในแผนผังสี่เหลี่ยมผืนผ้าอันเดียวกัน และพบบ่อน้ำจำนวน 2 บ่อ ซึ่งทำให้ชาวบ้านเชื่อว่าเป็นบ้านมากกว่าจะเป็นวัด โบราณสถานแห่งนี้ยังล้อมรอบด้วยกำแพงและมีประตูทางเข้าอยู่ทางด้านทิศตะวันตก กลุ่มที่สองเป็นฐานเจดีย์ในผังแปดเหลี่ยมขนาดใหญ่ และแท่นบูชา มีกำแพงล้อมรอบ จากหลักฐานทั้งหมดเมื่อตรวจสอบกับลวดลายปูนปั้นที่พบโดยรวมแล้วเป็นโบราณสถานสมัยล้านนา



ภาพที่ 5.10 โบราณสถานบ้านเศรษฐีอินตา

กลุ่มที่สาม คือโบราณสถานวัดเกาะกลาง ประกอบด้วยเจดีย์ประธานทรงปราสาทยอด วิหาร อุโบสถ บ่อน้ำ แนวกำแพง และซุ้มประตูโขง โดยโบราณสถานวัดเกาะกลาง คงเป็นโบราณสถานที่สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพเรียกว่าวัดเดิม เพราะทรงระบุว่าเมื่อครั้งพระเจดีย์ก่ออิฐฐานสี่มุม พระเจดีย์กลมายับนงาม ทำนองจะเป็นวัดหลวง

สันติ เล็กสุขุม นักวิชาการทางด้านประวัติศาสตร์ศิลปะ วิเคราะห์ว่าเจดีย์ประธานวัดเกาะกลางเป็นเจดีย์ที่ได้รับอิทธิพลจากศิลปะพุกามโดยเฉพาะระบบการสร้างเสากลางองค์เจดีย์เพื่อรองรับองค์ระฆังและมีซุ้มจระนำทั้งสี่ทิศ ดังนั้นจึงกำหนดอายุอยู่ในราวพุทธต้นศตวรรษที่ 19 ส่วนลวดลายปูนปั้น

ที่ประดับองค์เจดีย์เป็นรูปของสัตว์หิมพานต์และจีนเช่น นาค มังกร และกิลเลน เป็นงานช่างสมัยหลังกำหนดอายุอยู่ในราวพุทธศตวรรษที่ 20-21 (สันติ เล็กสุขุม, 2538)



ภาพที่ 5.11 บ่อน้ำและฐานของอาคารโบราณสถานบ้านเศรษฐีอินตา สมัยล้านนา



ภาพที่ 5.12 โบราณสถานวัดเกาะกลาง

- โบราณสถานสมัยศรีอยุธยาในจังหวัดลำพูนพอสังเขป

สำหรับหลักฐานประเภทจารึกและโบราณวัตถุสถานในสมัยศรีอยุธยานั้นไม่พบในเขตอำเภอป่าซาง จะพบก็เฉพาะในเขตตัวเมืองลำพูนเท่านั้น หลักฐานจารึกที่พบในเมืองศรีอยุธยาทั้งหมดมีอายุอยู่ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 17 จารึกด้วยภาษามอญโบราณผสมภาษาบาลี และมีการใช้ตัวอักษรมอญที่ใช้ในจารึกมีลักษณะคล้ายคลึงกับตัวอักษรมอญที่ใช้ในพม่าช่วงพุทธศตวรรษที่ 17 ซึ่งตรงกับสมัยของพระเจ้าอานันทมุนี ในจารึกที่พบที่เมืองศรีอยุธยานั้นมีเนื้อหาเกี่ยวกับการสร้างและปฏิสังขรณ์เจดีย์ อาคาร และพระพุทธรูปในวัดต่างๆ เช่น การสร้างเจดีย์ 3 องค์ในวัดดอนแก้วในสมัยพระเจ้าสรพสิทธิ ซึ่งเป็นพระนัดดาของพระเจ้าอาทิตย์ราช การกล่าวถึงการปฏิสังขรณ์สุวรรณจังดภูมิเจดีย์ (วัดจามเทวี) ซึ่งหักพังลงมาจากเนื่องจากแผ่นดินไหวครั้งใหญ่ในสมัยพระเจ้าสรพสิทธิ เป็นต้น

ในขณะที่ตำนานจามเทวีวงศ์ได้ระบุว่าเมืองศรีอยุธยาได้สร้างขึ้นเมื่อพุทธศตวรรษที่ 13 นั้น ถือได้ว่าสอดคล้องกับหลักฐานทางโบราณคดีที่ทำการขุดค้นในเขตเมืองลำพูนเก่าและบริเวณใกล้เคียง โดย รศ.ดร.ผาสุข อินทรารุช และคณะ เมื่อ พ.ศ.2536 พบว่า ร่องรอยการอยู่อาศัยเริ่มแรกของชุมชนอยู่บริเวณกลางเมืองคือบริเวณที่เป็นที่ตั้งศาลากลางจังหวัดและวัดพระธาตุศรีอยุธยา โดยเริ่มมีการอยู่อาศัยมาตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 13-14 ที่สำคัญคือยังได้มีการขุดพบกวางหมอบศิลาที่วัดประตูลี้ กวางหมอบนี้มักพบคู่กันเสมอกับธรรมจักรศิลา ซึ่งเป็นสัญลักษณ์แทนปางปฐมเทศนาของพระพุทธเจ้าสะท้อนถึงการรับวัฒนธรรมทวารวดีจากภาคกลางเช่นที่นครปฐม

หลังจากนั้นชุมชนในเมืองศรีอยุธยายังคงมีการอยู่อาศัยมาอย่างต่อเนื่องโดยในช่วงพุทธศตวรรษที่ 15-16 ได้มีการติดต่อกับพุกาม (พม่า) ดังเห็นได้จากการพบพระพิมพ์ขี้ผึ้งพุทธคยา และส่งอิทธิพลให้กับพระพิมพ์พื้นเมืองเช่น พระรอด พระลือ พระคง เป็นต้น

ต่อมาในช่วงพุทธศตวรรษที่ 17-18 ถือเป็นช่วงที่เจริญสูงสุดของวัฒนธรรมศรีอยุธยาได้ขุดพบภาชนะดินเผาแบบเฉพาะ ซึ่งคล้ายกับภาชนะดินเผาของพม่า และได้พบหลักฐานการติดต่อกับวัฒนธรรมเขมรที่กำลังนับถือศาสนาพุทธมหายานซึ่งมีศูนย์กลางอยู่ที่ละโว้ ได้แก่การพบพระพิมพ์แบบตริภังค์ พระแปด พระสิบและพระแปด เป็นต้น (ผาสุข อินทรารุช, สิ้นชัย กระบวนแสง และพะเยาว์ นาคเวก, 2536)

สรุป

จากทั้งหมดที่กล่าวมาจะเห็นได้ว่า โบราณสถานที่พบในเขตบ้านหนองตูและบ่อควาแสดงให้เห็นชัดถึงอิทธิพลของศิลปะพุกามในหลายจุด แต่ในภาพรวมแล้วก็สะท้อนถึงลักษณะของศิลปะล้านนาที่ผสมผสานกันไปแล้ว และค่อนข้างเป็นเรื่องยากที่จะอธิบายว่าเป็นโบราณสถานที่สร้างหรือสัมพันธ์กับชาวมอญอย่างแท้จริง และไม่มีร่องรอยใดที่ชัดเจนที่บ่งบอกความสัมพันธ์กับศิลปะศรีอยุธยาเลย

ในกลุ่มของชาวมอญที่มีลักษณะชาติพันธุ์นิยม เช่น สุกัญญา เบาเนต นักโบราณคดีกรมศิลปากรและนักเคลื่อนไหวในสมาคมชาวมอญ ได้มีการศึกษาถึงโบราณสถานที่พบในเขตบ้านหนองตู-บ่อควาโดยให้ความเห็นว่าโบราณสถานทั้งหมดสะท้อนถึงการที่พื้นที่บริเวณนี้เคยเป็นที่ตั้งของชุมชนขนาดใหญ่ของเมืองศรีอยุธยา โดยสถาปัตยกรรมที่ปรากฏสามารถสรุปอิทธิพลทางศิลปะได้ว่า “รูปแบบสถาปัตยกรรมของกลุ่มโบราณสถานวัดเกาะกลางนั้นได้รับอิทธิพลศิลปะมอญก็จะต้องไม่ผิดนัก” และ “จากความเป็นมอญ ส่งผ่านพุกาม และถ่ายทอดสู่ศรีอยุธยา” (สุกัญญา เบาเนต, 2552)

ปัญหาของข้อสรุปข้างต้นคือถึงแม้ว่าโดยรูปแบบทางสถาปัตยกรรมจะมีร่องรอยอิทธิพลของศิลปะแบบพุททามในสถาปัตยกรรมที่วัดเกาะกลางก็ตาม แต่โบราณสถานทั้งหมดที่ปรากฏจัดอยู่ในสมัยล้านนาเท่านั้นคือเป็นการใช้หลักการเปรียบเทียบแบบผิดยุคผิดสมัย และก็ไม่ได้หมายความว่าผู้ที่สร้างโบราณสถานจะต้องเป็นชาวมอญ และชาวมอญบ้านหนองตู่เองก็ไม่ได้มีประวัติที่ชัดเจนมากพอที่จะสืบสาวแสดงให้เห็นถึงความต่อเนื่อง (continuity) ทั้งในเชิงวัฒนธรรมและศิลปะจากยุคสมัยล้านนามาถึงปัจจุบัน เพราะฉะนั้นการจะอธิบายว่าศิลปะสถาปัตยกรรมที่บ้านหนองตู่มีความสัมพันธ์กับชาวมอญนั้นจึงเป็นวิธีการอธิบายภายใต้กรอบคิดชาตินิยมที่ต้องการชูความโดดเด่นของความเป็นมอญ

5.3.2 ความเชื่อ ประเพณี และพิธีกรรม

ในชุมชนบ้านหนองตู่มีพิธีกรรมในรอบปีอยู่หลายพิธี ผู้วิจัยขอแบ่งออกเป็น 2 ประเภทหลักคือ พิธีกรรมเกี่ยวกับงานบุญทางพระพุทธศาสนา และพิธีกรรมที่สัมพันธ์กับวิญญาณบรรพบุรุษ

ในที่นี้จะขอเสนอเฉพาะพิธีกรรมที่สัมพันธ์กับวิญญาณบรรพบุรุษ ได้แก่ การบวงสรวงเจ้าแม่จามเทวี การลอยหะมด และการเลี้ยงผีเมง เพราะเป็นพิธีกรรมที่สะท้อนความสัมพันธ์ในเชิงประวัติศาสตร์ในสมัยกรุงศรีอยุธยาได้แก่ การบวงสรวงเจ้าแม่จามเทวี และการลอยหะมด และความสัมพันธ์ในแง่ของพิธีกรรมของกลุ่มมอญ-เขมรคือ การเลี้ยงผีเมง ที่มีความใกล้เคียงกับการเลี้ยงผีผดของชาวเขมร

5.3.2.1 การบวงสรวงเจ้าแม่จามเทวี

ชาวมอญบ้านหนองตู่-บ่อควาจะมีพิธีบวงสรวงเจ้าแม่จามเทวี ซึ่งในอดีตจะเป็นเพียงพิธีเล็กๆ เท่านั้นที่โบราณสถานที่เรียกกันว่าเนินเศรษฐีและวัดเกาะกลาง เพราะถือกันว่าเป็นบ้านของเจ้าแม่จามเทวี การบวงสรวงจะทำการในเดือนกุมภาพันธ์ (เดือน 4 ของมอญ เดือน 5 ของคนเมือง และเดือน 2 ของภาคกลาง) เหตุที่ชาวบ้านทำพิธีบวงสรวงเพราะต่างเชื่อกันว่าพวกตนสืบเชื้อสายมาจากชาวมอญในสมัยพระนางจามเทวี และยังเป็นการทำความเคารพบรรพบุรุษด้วย

แต่นับตั้งแต่ พ.ศ.2525 เป็นต้นมาที่มีการสร้างอนุสาวรีย์พระนางจามเทวีที่กลางเมืองลำพูน ในพื้นที่ทางจังหวัดเมื่อทราบว่ามีชาวมอญอยู่ที่บ้านหนองตู่และบ่อควาจึงได้มีการเชิญไปพ่อนถวายเจ้าแม่จามเทวี รูปแบบในการพ่อนสมัยนั้นยังไม่ได้มีการเด่นเป็นระเบียบมากเมื่อเทียบกับทุกวันนี้ ในงานจะมีการกล่าวคำบวงสรวงเจ้าแม่จามเทวีด้วยภาษามอญ ซึ่งในสมัยก่อนนั้นจะมีหนานมี หรือนายบุญมี ศรีสถิตย์ธรรม (ปัจจุบันเสียชีวิตแล้ว) จะเป็นผู้อ่านอัญเชิญ จนในสมัยหลังเมื่อลุงหนานมีแก่มาจึงเป็นหน้าที่ของคนรุ่นลูกหลานที่ยังพอจะอ่านภาษามอญได้คือนายวสันต์ ท้ายนาวา ซึ่งมีอายุเพียง 20 ปี เพราะเป็นลูกศิษย์เพียงคนเดียวที่หนานมีสอนภาษามอญจนประสบความสำเร็จ (สัมภาษณ์ นายอดุลย์ ท้ายนาวา และนายวสันต์ ท้ายนาวา, 2555)

จากการสัมภาษณ์ชาวมอญในบ้านหนองตู่หลายคน เล่ากันว่าเป็นประเพณีที่ทำกันมานานมากแล้ว แต่ก็ไม่มีใครแน่ใจว่านานเท่าไร และเป็นประเพณีประติฐฐานใหม่หรือไม่ เพราะหากวิเคราะห์ร่วมกับข้อมูลทางประวัติศาสตร์ ถ้าเชื่อว่าเป็นกลุ่มชาวมอญที่อพยพเข้ามาใหม่ตามหลักฐานที่ปรากฏในบันทึกของสมเด็จพระยาเจ้าราชานุภาพ และตามประวัติศาสตร์บอกเล่าอีกชุดหนึ่งที่บอกว่า

อพยพมาจากเมืองหงสาวดีแล้ว พิธีกรรมการบวงสรวงก็คงเป็นประเพณีประติษฐานใหม่ของชุมชนที่ต้องการเชื่อมโยงตนเองเข้ากับสถานที่ที่เข้าไปตั้งถิ่นฐานเมื่อนานมาแล้ว

5.3.2.2 การลอยหะมด

ชาวมอญบ้านหนองตูและนักวิชาการจากภายนอกเช่น เพ็ญสุภา สุขคตะ ใจจันทร์ (2553) มักอธิบายว่าประเพณีลอย “หะมด” ว่าเป็นร่องรอยที่แสดงถึงความต่อเนื่องทางวัฒนธรรมของชาวมอญบ้านหนองตูกับประเพณีการลอยประทีปของชาวมอญสมัยทวารวดีที่ปรากฏอยู่ในตำนานมูลศาสนา โดยนัยจึงหมายความว่าชาวมอญบ้านหนองตูคือชาวมอญสมัยทวารวดีนั่นเอง

ประเพณีลอยหะมดจะทำการในเดือน 1 ของมอญ (พฤศจิกายน) ในพิธีประกอบการลอยหะมดคือการลอยไฟ (ประทีป) และการบูชาจ้องเกร็งหรือการบูชาเรือ ชาวมอญบ้านหนองตูอธิบายว่าการลอยหะมดเป็นประเพณีที่สืบกันมาตั้งแต่สมัยโบราณเมื่อครั้งที่มีโรคห่าระบาดในเมืองทวารวดี จนทำให้ต้องอพยพไปยังเมืองสะเทิมและเมืองหงสาวดี ครั้น 6 ปีหลังจากโรคสงบ ชาวมอญบางกลุ่มได้เดินทางกลับมา เพื่อเป็นการระลึกถึงญาติที่อยู่ยังเมืองหงสาวดี จึงทำการลอยข้าวของเครื่องใช้ พร้อมทั้งบูชาเทียนไปหาญาติ

นอกจากนี้ ในพิธีชาวมอญบ้านหนองตู-บ่อควาจะช่วยกันทำ “สะเปา” หรือกระทงขนาดใหญ่ เพื่อไปลอยเคราะห์ร่วมกันบริเวณท่าน้ำปิง ภายในสะเปาจะมีเสื้อผ้า ข้าวของเครื่องใช้ ข้าวตอก ดอกไม้ และรูปเทียน ทั้งนี้ก่อนที่จะปล่อยสะเปาจะมีการสวดโดยพ่อหนาน (มัททายกวัด) และตามบ้านต่างๆ จะมีการก่อเจดีย์ทรายที่หน้าบ้านด้วย (เหมือนพิมพ์ สุวรรณภาศ, 2550; สัมภาษณ์ นายอำพล เลห์แสน, 2555; สัมภาษณ์ นายจันทร์ เขียวพันธุ์, 2555)

5.3.2.3 การเลี้ยงผีเมง (หะลิก โหม่น)

ในอดีตชาวมอญที่บ้านหนองตูทุกบ้านจะนับถือผีเมงหรือเรียกว่า “หะลิก โหม่น” คือผีบรรพบุรุษ มีเป้าหมายเพื่อบูชาบรรพบุรุษและรักษาอาการป่วยที่เกิดจากผีกระทำ รวมถึงเป็นพื้นที่ของการเรียนรู้จารีตและจริยธรรมทางสังคม ผีโหม่นจะอยู่ที่เสาผีบนบ้าน ซึ่งจะมีเฉพาะบ้านของต้นผี คนที่ทำหน้าที่เป็นต้นผีจะมีหน้าที่รับผิดชอบในการจัดพิธีต่างๆ ที่เกี่ยวกับผีปู่ย่า เช่น การเลี้ยงผีประจำตระกูล และการดูแลคนในตระกูลไม่ให้ทำผิดข้อห้าม นอกจากนี้ยังมีกฎว่าผีเมงหรือผีมอญจะอยู่กับผู้ชาย ไม่อยู่กับลูกหลานที่เป็นผู้หญิง ผู้ชายจะทำหน้าที่ในการสืบต่อผี และต้องเป็นลูกคนโตเท่านั้น (กนกกร)



ภาพที่ 5.23 การฟ้อนผีเมง (วิภาดา เพชรโชติ, 2551)

ขั้นตอนในการเลี้ยงผีเมงนี้ได้มาจากการสัมภาษณ์นายอำพล เล่ห์แสน (2555) และบทความเรื่องฟ้อนผีมอญของชาวมอญบ้านหนองตูและบ้านบ่อควา ตำบลบ้านเรื่อน อำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน ของวิภาดา เพชรโชติ (2551) มีรายละเอียดดังนี้ ปกติการเลี้ยงผีเมงของชาวมอญบ้านหนองตูและบ่อควาจะเลี้ยงผีเมงกันทุกปีตั้งแต่เดือนมีนาคมถึงก่อนวันเข้าพรรษา ห้ามทำในวันพระ วันพุธ และวันอัปมงคล งานพิธีจะแบ่งออกเป็น 2 วันคือ วันเตรียมหรือวันดา เพื่อสร้างปะรำและเตรียมเครื่องเช่นไห้ว วันที่สองเป็นวันประกอบพิธีซึ่งมีแบบครึ่งวันกับแบบเต็มวัน

ในวันดา ลูกหลานจะไปบอกกล่าวผีบรรพบุรุษหรือผีปู่ย่าให้ทราบว่าจะมีการทำพิธีฟ้อนผีมอญขอให้ผีปู่ย่ามาร่วมงาน จากนั้นลูกหลานหรือ “ลูกผี” ก็จะมาช่วยกันทำเครื่องบวงสรวงต่างๆ และสร้างผามหรือปะรำพิธี

ในวันประกอบพิธี ช่วงเช้ามีขั้นตอนคือ โต่ง (ผู้ดำเนินพิธี) จะยกยกขันครูขึ้นบูชา และถวายขันผีปู่ย่าของตระกูล (ต้นผี) ขึ้นบูชา จากนั้นโต่งจะรำดาบรอบต้นแก้วและพรมน้ำสัปปายที่เสาเอก โต่งจะเดินออกจากผามเพื่อทำพิธีปัดพยาธิหรือเสนียดจัญไรด้วยการใช้ดาบพาดผ่านศีรษะจนถึงปลายเท้าและนำปลายดาบชี้ไปที่กระดัง จากนั้นจะต่อด้วยพิธีตัดต้นกล้วยเพื่อทำลายความชั่วร้าย เมื่อพิธีทุกอย่างเสร็จลูกผีปู่ย่าจะนำผู้ป่วยไปอาบน้ำและแต่งตัว และทำพิธีเรียกวิญญาณด้วยการจับผู้ป่วยโยกไปมาและลูกผีข้างฟ้อนจะนำหมากพลูวางลงบนศีรษะ และผู้ป่วยและโต่งจับผ้าหยาดหะห่วยโยกไปมาตามจังหวะเพลงจนกว่าผีปู่ย่าของผู้ป่วยจะเข้าสิง พิธีกรรมสุดท้ายในช่วงเช้าคือโต่งดูขาไก่เพื่อทำนาย โดยถ้านิ้วไก่แยกออกจากกันแสดงว่าคนในตระกูลไม่มีความสามัคคีกัน ถ้านิ้วไก่ติดกันแสดงว่าคนในตระกูลมีความรักใคร่กัน



ภาพที่ 5.24 ศาลผีบรรพบุรุษ หรือ ศาลผีโมน

พิธีในช่วงบ่ายพิธีเริ่มต้นด้วยการให้ตัวแทนลูกผีปู่ย่าพร้อมกับลูกผีข้างพ้องคนหนึ่งเข้าไปนั่งในผาม จากนั้นโต่งจะพ้องดาบสองมือให้ตัวแทนผีปู่ย่าถือถ้วยเครื่องบวงสรวง จากนั้นจะเป็นการป้อนข้าวเหนียวกับปลาแห้งให้กับลูกผีปู่ย่า พิธีต่อมาคือการเล่นผีนางทั้งสองทั้งสามด้วยการบวงสรวงอาหารให้ ต่อมาโต่งจะเล่นผีนางน้อยคือการอาพวงมาลัยไปคล้องคอให้กับผู้ชาย จากนั้นตัวแทนผีปู่ย่ากับผู้ป่วยจะนั่งในผาม ผู้ป่วยจะส่งปลาย่างให้โต่งคาบไปเก็บ

จากนั้นตัวแทนลูกผีและผู้ช่วยจะเอาของไปไหว้ผีปู่ย่าที่หอผี (บ้านขนาดเล็กที่สร้างให้ผีปู่ย่าอาศัย) โดยโต่งจะพ้องดาบนำหน้าขบวน ตามด้วยตัวแทนลูกผีปู่ย่าซึ่งถือหม้อผีปู่ย่า ผู้ช่วยถือขันผีปู่ย่า และคณะลูกผีข้างพ้องเดินตามขบวน เมื่อไหว้เสร็จจะเล่นน้ำสงกรานต์ มีการชนไก่ และการเลี้ยงผีขันโตกด้วยการบวงสรวงอาหาร ต่อด้วยพิธีทำไร่ซึ่งเป็นการเดินไปหาทำเลเพื่อปลูกพืชพันธุ์ และมีการสร้างคลองช้าง จากนั้นจะเป็นพิธีกรรมย่อยๆ คือการจุดกระบอกไฟ การดูหยดน้ำตาเทียนเพื่อทำนายความสามัคคี สุดท้ายคือการต่อเรือโดยนำของที่อยู่ในผามทุกอย่างมาใส่โตกโดยสมมติว่าเป็นเรือ จากนั้นใช้ไม้ไผ่ยาวๆ มาทำเป็นไม้ต่อเรือไปจนถึงดอกแก้ว แล้วถอนต้นแก้วขึ้นถือเป็นอันเสร็จพิธีการเลี้ยงผีโมน

นอกจากนี้แล้วถ้ามีการผีดผีก็จำเป็นจะต้องเลี้ยงผีโมนด้วย โดยที่จะมีการเรียกให้ “ลูกผี” คือลูกหลานมารวมกันเพื่อขอขมาด้วยการเดิน ตัวแทนของผีโมนจะอยู่ในหม้อ โดยมีกระบอกไม้ไผ่จำนวน 12 กระบอก และใส่ดอกไม้ในกระบอกไม้ไผ่นั้น ลูกผีทั้งหมดและญาติจะต้องไปทำพิธีที่บ้านของลูกคนโตที่เก็บหม้อที่บรรจุดวงวิญญาณของผีโมนไว้

ปัจจุบันการเลี้ยงผีได้เปลี่ยนไปมาก โดยในอดีตการเลี้ยงผีเม่งไม่จำเป็นต้องมีการจ้างทั้งเครื่องดนตรีและคนที่มาพ้องให้กับผี เพราะในอดีตคนที่บ้านหนองตูจะมีเครื่องดนตรีที่ใช้เล่นประกอบพิธี และผู้ที่มาพ้องรำก็เป็นเครือญาติหรือเพื่อนร่วมบ้านที่สามารถเข้าร่วมพิธีได้ ดังนั้น ในสมัยก่อน

ความสัมพันธ์ของคนในชุมชนจึงเป็นไปอย่างเหนียวแน่น จนกระทั่งเมื่อราว 20 ปีที่ผ่านมา ระบบความสัมพันธ์ดังกล่าวค่อยๆ ลดความสำคัญลงไป เห็นได้จากการที่ต้องมีการจ้างวงดนตรีและนักฟ้อนเข้ามาแทนที่ เพราะสะดวกสบายมากกว่า (วิภาดา เพชรโชติ, 2551; สัมภาษณ์ นายอำพล เลห์แสน, 2555)

5.3.2.4 งานศพและมอญร้องไห้

นายจันทร์ เขียวพันธุ์ ได้เล่าเรื่องเกี่ยวกับงานศพและพิธีมอญร้องไห้อย่างละเอียด เพราะเคยบวชเป็นเณร-พระที่วัดหนองคูมานาน โดยเริ่มบวชตั้งแต่อายุ 14 ปี เมื่อ พ.ศ.2498 และลาสิกขาบทเมื่อ พ.ศ.2524 ดังนั้นจึงรู้เรื่องพวกนี้ดีมาก โดยนายจันทร์ได้เล่าให้ฟังและนั่งเขียนสรุปกับผู้วิจัย ความว่า

“เมื่อมีการตายเกิดขึ้น จะมีการทำศพอย่างง่าย ๆ จะมีการอาบน้ำและแต่งตัวให้ใหม่และมีการบังสุกุลจะยังไม่ใส่หีบ พออาบน้ำศพเสร็จเรียบร้อยแล้วจะใส่หีบ จะมีการนิมนต์พระมาเทศที่บ้าน หนึ่งกัณฑ์ จะมีการสวดอภิธรรม ส่วนมากจะมีการไว้ 2-3 คืน ไม่เกิน 3 คืน เพราะไม่อยากให้เป็นภาระเอาไว้นาน และจะไม่มีการเก็บค่างปีหรือเก็บฝั้วไว้ก่อน

ในพิธีศพวันเผา จะมีพิธีสัณฑ์ไม่ยัดเยื่อ คนมอญนั้นพิธีกร (อาจาเพียะ/อาจารย์วัด) นั้นใครเป็นก็ได้ โดยมากจะเป็นผู้สูงอายุ อาจารย์วัดจะเป็นผู้กำกับพระว่าจะเป่าใครก็รูป เมื่อถึงเวลานั้นประมาณ 10 โมงจะมีพระมาถึง เมื่อพระมาถึงบ้านงานศพ อาจารย์วัดก็จะเรียกเจ้าภาพมาจุดธูปจุดเทียนบูชาพระรัตนตรัยและมีการรับศีล เมื่อรับศีลเสร็จพระจะมีการสวดมาติกาบังสุกุล เมื่อสวดจบจะมากล่าวนำถวายเสร็จ พอถวายเสร็จจะมีการประเคนของพระและอาจารย์ต่าง ๆ พระให้พร อาจารย์กับเจ้าภาพจะมีการสวดบทกวาดน้ำ และจะมีการสวดขอขมา เมื่อสวดเสร็จ พระจะฉัน ในช่วงนี้จะมีการเลี้ยงชาวบ้าน ช่วงพระฉันเสร็จแล้วจะเลี้ยงชาวบ้าน จะนำศพไปที่สุสาน และเผาที่นั่น นับจากวันตายถึง 7 วันคนมอญจะนิมนต์พระมาสวดที่บ้านเพื่อให้เป็นมงคล ถือว่าหมดทุกข์หมดโศกแล้ว (ถ้าทางเหนือหรือคนเมือง เขาจะเอาอาจารย์วัดเป็นหลัก เมื่อพระมาถึง อาจารย์วัดจะอารัมภบท พระจะสวดมาติกาเสร็จ ปู่จารย์จะพูดเองยาวมาก และทำพิธีขอขมา พระจะต้องไปเร็วมาก)

ในพิธีศพปกติแล้วจะมีการพ่อนมอญ พ่อนหน้าศพ ซึ่งครั้งสุดท้ายหมดไปเมื่อ 2484 คนที่ยังเหลืออยู่ก็คือ คุณยายลำตวน ศิริสุภา และปัจจุบันยังคงมีเหลืออีก 5 คน นอกจากนี้ยังมีมอญร้องไห้และมีดนตรีด้วย ครั้งสุดท้ายเมื่อ พ.ศ.2495”

5.3.3 ประวัติศาสตร์สมัยใหม่ของชาวมอญบ้านหนองคู

เป็นเรื่องราวใกล้ตัวมากขึ้นคืออยู่ในช่วงประมาณไม่เกิน 100 ปี โดยเน้นไปที่ข้อมูลที่ได้จากการสัมภาษณ์เป็นหลัก ลักษณะเด่นของช่วงเวลานี้คือ ภาพของระบบเศรษฐกิจของชาวมอญบ้านหนองคูที่ในอดีตหากินอยู่กับการล่องแพ การทำเกษตรแบบยังชีพ และการค้าขายขนมอบกับข้าวเกรียบว่าว (ข้าวคั่ว) จนเมื่ออำนาจจากกรุงเทพฯ อีกระลอกหนึ่งได้แผ่ขึ้นมาทั้งในทางเศรษฐกิจและสังคมเมื่อทศวรรษ 2500 ทำให้ชาวมอญบ้านหนองคูต้องเข้าสู่ยุคของระบบเศรษฐกิจเพื่อการค้า และการอพยพเคลื่อนย้ายเข้าไปทำงานในเมือง ซึ่งทั้งหมดได้ส่งผลทำให้อัตลักษณ์ของชาวมอญค่อยๆ เปลี่ยนไปอย่างที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน

5.3.3.1 วิถีชีวิตในสายน้ำ การล่องแพในแม่น้ำปิง

ชาวมอญบ้านหนองตู่ก็คล้ายคลึงกับชาวมอญอีกหลายพื้นที่มักจะบอกกับคนภายนอกเสมอว่า “ชาวมอญชอบอยู่ริมฝั่งแม่น้ำ” และ “จับปลาเก่ง” (สัมภาษณ์ นายอำพล เลห์แสน, 2555) ทั้งนี้เพราะชาวยองหรือคนเมืองมักไม่ค่อยชำนาญในเรื่องการหาปลาในแม่น้ำสักเท่าไร

เรื่องราวเกี่ยวกับแม่น้ำปิงมีหลายแง่มุม ชาวมอญบ้านหนองตู่เรียกแม่น้ำปิงว่า “แม่ระมิงค์” (บางคนบอกว่าไม่มี -ค์) คำว่า “มิง” มาจากคำว่า “เมง” ที่แปลว่า “มอญ” และเมื่อพูดถึงเรื่องวิถีชีวิตสมัยก่อนที่อยู่ร่วมกับแม่น้ำปิงแล้ว ชาวนบ้านมักจะนึกถึงเรื่องเล่าเกี่ยวกับแม่น้ำปิงอยู่ 3-4 เรื่อง เรื่องแรกคืออาชีพการล่องแพของบรรพบุรุษ เรื่องที่สองคือเรื่องการล่องซุง เรื่องที่สามคือเรื่องการทำประมงในแม่น้ำปิง และเรื่องสุดท้ายคือเรื่องพระนางจามเทวีเสด็จล่องมาในแม่น้ำปิงเมื่อคราวกลับจากเมืองละโว้ ซึ่งเรื่องหลังเป็นเรื่องที่มีคนพูดถึงน้อยที่สุด

1) การล่องแพของชาวมอญบ้านหนองตู่

ในที่นี้จะขอเล่าเรื่องการรับจ้างต่อแพ เพราะเป็นเรื่องที่สะท้อนถึงระบบเศรษฐกิจและการเปลี่ยนแปลงของแม่น้ำปิงที่น่าสนใจ

ชาวมอญบ้านหนองตู่มีวิถีชีวิตผูกพันกับแม่น้ำปิง เพราะหมู่บ้านหนองตู่เป็นหมู่บ้านที่ตั้งขนานไปกับแนวแม่น้ำปิงฝั่งตะวันออก ในอดีตเมื่อกว่า 50 ปีมาแล้ว เมื่อถึงช่วงต้นฤดูแล้งราวๆ เดือนธันวาคม-มกราคม ผู้ชายชาวมอญบ้านหนองตู่บางคนจะไปล่องแพค้าขายและรับจ้างเจ้านายเชียงใหม่บ้าง และพ่อเลี้ยงเมืองเชียงใหม่บ้าง ส่วนใหญ่ถือเป็นอาชีพชั่วคราว มีเพียงบางคนเท่านั้นที่ถือเป็นอาชีพประจำทำการค้าครั้งละมากๆ เช่น “พ่ออุ้ยโต๊ด ซึ่งมีแพหลายลำและถือเป็นนายจ้าง” (ตายไปนานมาแล้ว) (สัมภาษณ์ นายอำพล เลห์แสน, 2555)

สำหรับแพนั้น ทำจากไม้ไผ่ ใช้คนต่อแพประมาณ 4-5 คน ขนาดแพกว้างประมาณ 2 เมตร ใช้ไม้ไผ่ประมาณ 50-60 ลำท่อนยาวประมาณ 7-8 เมตร กึ่งกลางของแพผูกเป็นกระท่อมขนาดเล็กใช้ใบตองตึงมุงหลังคา เป็นที่สำหรับเก็บสินค้า หลบแดดหลบฝน และพักแรม ลักษณะของแพนั้นเหมือนกับแพที่นายบุญเสริม สาตราภัย ได้ถ่ายภาพไว้เมื่อ พ.ศ.2495 ซึ่งถือเป็นภาพการล่องแพชุดเกือบๆ สุดท้ายในแม่น้ำปิงก่อนที่จะเลิกไปเพราะมีการสร้างเขื่อนภูมิพล

นายอำพล เลห์แสน วัย 69 ปีเล่าให้ฟังว่า “เวลาไปล่องแพจะใช้คนประมาณ 3-5 คน โดยคุมที่หัวแพประมาณ 2 คน และท้ายแพจำนวน 3 คน คนไปล่องแพมักพบเครื่องรางของขลังติดตัวไปด้วยเพื่อป้องกันอันตราย โดยเฉพาะจากโจรและผี เวลาไปล่องแพจะไปกันประมาณ 4-5 ลำ หรือมากกว่านั้น” มักล่องแพกันในช่วงปลายฝนจนถึงต้นฤดูแล้ง หรือใน “ช่วงเดือนยี่ประมาณเดือนธันวาคม³” เพราะน้ำยังมากพอที่จะล่องแพได้ไม่เกิดเกาะแก่งมากจนเกินไป ขบวนแพจะล่องไปตามแม่น้ำปิงไปจนถึง

³ เดือนทางเหนือนับเร็วกว่าเดือนไทยภาคกลาง 1 เดือน ถ้าภาคกลางนับเดือนธันวาคมเป็นเดือนอ้ายหรือเดือน 1 แต่ทางภาคเหนือนับเดือนธันวาคมเป็นเดือนที่ 2 เรียกเดือนยี่ มีตำนานเล่าว่าพระนางจามเทวีเป็นคนเปลี่ยนให้เดือนทางเหนือเร็วกว่าเดือนทางภาคกลางหนึ่งเดือนเพื่อหลบเลี่ยงการแต่งงานกับขุนหลวงวิลังคะ แต่ความจริงแล้ว อาจจะมาจากเหตุผลในเรื่องของฤดูกาลเก็บเกี่ยวที่เริ่มต้นไม่พร้อมกัน เพราะทางเหนือจะเข้าสู่หน้าแล้งเร็วกว่าทางภาคกลาง

นครสวรรค์ (ปากน้ำโพ) แต่เท่าที่จำได้แก่งที่กลัวกันมากที่สุดคือบริเวณแก่งสร้อย เพราะแพมีโอกาสพังจากการกระแทกเข้ากับหิน ระยะเวลาในการเดินทางจากลำพูนไปยังปากน้ำโพ จังหวัดนครสวรรค์ โดยทั่วไปประมาณ 15 วัน



ภาพที่ 5.13 แพในแม่น้ำปิงเมื่อ พ.ศ.2495 (ภาพโดยบุญเสริม สาตราภัย)

สำหรับสินค้าที่บรรทุกไปขายในแพนั้น เท่าที่สัมภาษณ์พบว่ามีการเปลี่ยนไม้ก่อ (ไว้ใช้กินกับหมาก) เมียง (ชา) กระเทียม หอม ภาชนะดินเผา (หม้อ) และหมู (หมูเป็น) ไปขาย ส่วนเสบียงที่ชาวบ้านจะเอาไปด้วยก็จะมีข้าว ผัก ของแห้ง และเนื้อแห้ง ส่วนปลาไปจับกินระหว่างทาง (สัมภาษณ์ นายอำพล เลห์แสน, 2555)

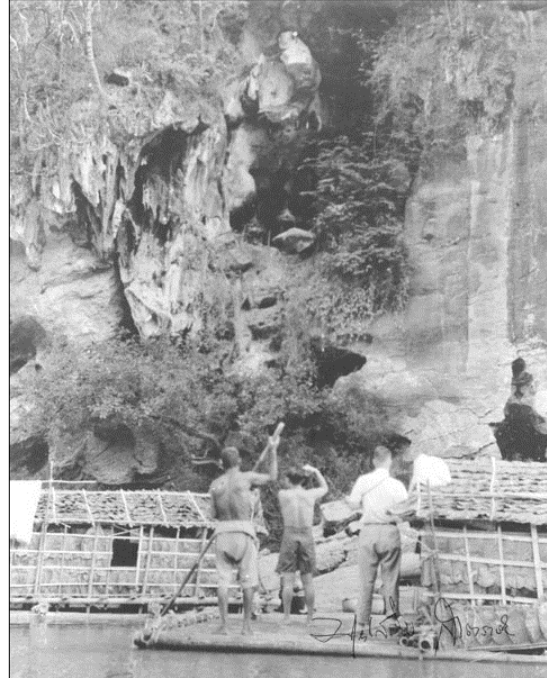
เมื่อขายสินค้าหมดแล้ว ชากลั้บจะซื้อเกลือ ถือเป็นสินค้าอันดับต้นที่ต้องนำกลับมา กะปิ ปลา ร้า ปลาแห้ง ขนเมเปี้ยะ และนำเงินกลับมา โดยเดินเท้าหาบของกันมาจากนครสวรรค์กลับมาที่เชียงใหม่ ใช้เวลาเดินทางประมาณ 19-20 วันขึ้นอยู่กับฝีเท้า ถึงการเดินทางชากลั้บจะไม่ยาก เพราะคนที่ล่องแพต่างชำนาญเส้นทางดี แต่สิ่งที่น่ากลัวคือไข้ป่า ซึ่งมักคร่าชีวิตของนักล่องแพที่เดินป่ากลับมาเสมอ นอกจากนี้แล้ว นายวิรัตน์ ศิริสุภา ยังได้เล่าให้ฟังว่า “พี่ชายตาย เพราะกินลาบปลา ตายกลางป่า ขูดหลุมฝัง ไม่มีเวลาเผา” ถือเป็นสาเหตุการตายอันดับต้นๆ ของนักล่องแพ (สัมภาษณ์ นายวิรัตน์ ศิริสุภา, 2555)

นอกจากนี้ ชาวบ้านจะต้องระวังขโมยตักปล้นระหว่างทาง โดยเฉพาะที่เดินกับแม่พริก จังหวัดลำปางเป็นจุดที่มีโจรชุมชุม เพราะเป็นทางเปลี่ยว ชาวบ้านกลัวโจรปล้นเงินจึงเอาเงินซ่อนในบุหรีที่ทำจากใบตองบ้าง หรือเก็บรวมไว้กับอาหาร แต่โดยมากแล้วจะเก็บเงินใส่กระบอกไม้ไผ่ที่ทำขึ้นโดยเฉพาะ

ในสมัยก่อนเงินที่ได้จากการค้าขายเป็นเงินแถบก็มีรายได้ต่อคนต่อการเดินทางไปหนึ่งครั้งประมาณ 40 กว่าแถบ และมีแลกเอาเป็นเงินสตางค์แดง ซึ่งสามารถร้อยติดกับเอวกลับมาได้ สำหรับเงินแถบนั้นชาวบ้านจะแลกเอามาทำสลุบคือขันน้ำเงิน และบางคนก็เอามาตีทำเป็นเข็มขัด



ภาพที่ 5.14 นายอำพล เล่ห์แสน ชาวมอญบ้านหนองตู่



ภาพที่ 5.15 แพนแม่ น้ำปิงเมื่อ พ.ศ.2495

(ภาพโดยบุญเสริม สาดราภัย)

นายอำพล เล่ห์แสน เล่าให้ฟังว่า “ล่องแพเป็นงานชั่วคราวทำเฉพาะช่วง” คือในช่วงฤดูแล้ง ซึ่งว่างเว้นแล้วจากการไถทำนา แต่ก็มีบางครอบครัวที่ทำเป็นอาชีพหลักเช่น นายน้อย ท้ายนาва และพ่ออ้อยโต๊ด ซึ่งถือเป็นคนล่องแพในระดับนายจ้างให้คนในหมู่บ้านไปล่องแพ จำได้ว่าพ่ออ้อยโต๊ดเป็นคนที่สักร่มถึงเอว และมีอีกขะเป็นภาษามอญ ซึ่งผู้ชายชาวมอญสมัยก่อนนั้นนิยมสักร่ม เพื่อแสดงความเป็นชายและป้องกันภัยต่างๆ (สัมภาษณ์ นายอำพล เล่ห์แสน, 2555)

สุดท้าย อาชีพล่องแพได้เลิกไปเมื่อราวปี พ.ศ.2495 เมื่อรัฐเริ่มต้นดำเนินการสร้างเขื่อนภูมิพล ส่งผลทำให้ในไม่ช้าไม่สามารถล่องแพได้อีก เพราะได้มีการปิดกั้นแม่น้ำปิง จนกระทั่งใน พ.ศ.2507 เมื่อเขื่อนภูมิพลสร้างแล้วเสร็จ การล่องแพของชาวมอญบ้านหนองตู่ก็ได้ปิดฉากลงเป็นเพียงตำนานที่หลงเหลืออยู่ในความทรงจำเท่านั้น (สัมภาษณ์ นายอำพล เล่ห์แสน, 2555; สัมภาษณ์ นายจันทร์ เขียวพันธุ์, 2555; สัมภาษณ์ หลวงพ่ออวยชัย ประทีปทอง, 2555)

2) การทำประมงน้ำจืดในแม่น้ำปิง

เนื่องจากที่ตั้งของหมู่บ้านหนองตู่ได้ติดแม่น้ำปิง จึงเป็นอาชีพหลักในการที่ชาวบ้านจะหาปลามาเลี้ยงครอบครัว และขาย หรือนำมาหมักขายเป็นปลาร้า ให้กับคนต่างถิ่น นายจันทร์ เขียวพันธุ์ ได้เล่าให้ฟังว่า “ชาวมอญเป็นพวกที่ชอบหาปลาและกินปลา ตั้งแต่เด็กคุณลุงกินปลามาตลอด” (สัมภาษณ์ นายจันทร์ เขียวพันธุ์, 2556)

สำหรับวิธีการจับปลาที่ชาวบ้านนิยมมีดังนี้

วิธีการแรกคือ การนั่งตกเบ็ดกลางวัน กลางคืนเป็นการปักเบ็ด ไปปักตอนเย็นแล้วไปเก็บ ประมาณตีสี่หรือตีห้า และอาจมีการตรวจตอนเที่ยงคืนสักครั้งหนึ่ง ช่วงนี้จะเป็นการจับปลาหน้าน้ำ

วิธีการที่สองคือ การส่องปลา โดยใช้โคมไฟ (โคมบ๊อง หรือ ตะเกียงน้ำมันก๊าด) แล้วตะของมัดเอว มือขวาถือตะของจับปลา ส่องปลาเป็นช่วงน้ำลด

วิธีที่สามคือ การใช้ “ยูจิบ” คือเครื่องมือตกปลาขนาดใหญ่ที่ใช้ขวางกลางแม่น้ำ ทางอีสานเรียกว่า “จิบ” ทางภาคกลางเรียกว่า “โพงพาง” โดยในแม่น้ำปิงนิยมใช้ในช่วงหน้าน้ำลด เรือยูจิบเป็นเรื่องที่นายจันทร์ เขียวพันธุ์ มักเล่าให้กับผู้วิจัยฟังเสมอ ทุกครั้งที่เล่าจะแสดงท่าทางประทับใจอย่างเห็นได้ชัด นายจันทร์เล่าว่า “ยูจิบจะใช้ประมาณช่วงออกพรรษาประมาณเดือนพฤศจิกายน พอน้ำจะลดจะมีการเตรียมไม้ไผ่ลวกเล็กๆ แหลมปลาย ถ้าน้ำประมาณ 1-2 เมตรจะใช้ไม้ลวกปักลงไปในทราย จะปักห่างๆ ให้มันส่าย ปลามันจะเลาะไปตามทางตรงไปเป็นช่องว่าง จะเอาจิบไปปัก ซึ่งจิบทำจากไม้ไผ่ปักเป็นลำ ตรงกลางที่เป็นช่องว่างระหว่างแนวไม้ไผ่จะเป็น “จิบ” ซึ่งเป็นตาข่ายสำหรับการตกปลาให้เข้าบริเวณตรงจิบจะเป็นมีเชือก 5 เส้นเพื่อให้รู้ว่าปลารอดมาเข้าไปในจิบ ถ้าปลาเข้ามาจะสะดุดปากจิบเพื่อปิดไม่ให้ปลาลอกมาได้ อีก การอยู่จิบครั้งหนึ่งจะอยู่กันประมาณ 5 – 10 คน ฝากันคนละหลัง จะไปช่วงกลางคืน จิบ 1 ปากจะอยู่กัน 1 คน ปลาจะเข้ามาประมาณตี 1-2” (สัมภาษณ์ นายจันทร์ เขียวพันธุ์, 2556)

อีกวิธีการหนึ่งคือการยกยอกกล่าวคือ “ในช่วงหน้าน้ำ จะมีการยกยอกกันซึ่งปลาสมัยก่อนชุมมาก บางครั้งถึงกระโดดใส่เรือ การยกยอกได้ปลาเยอะจนไม่รู้จะเอาไปไหน ปลาตัวเล็กจะเอาไปทำปลาร้า ปลาตัวใหญ่ขาย ถ้าขายไม่หมดจะเอาไปทำปลาแห้ง เป็นการย่างให้แห้งและเอาไปรมควันซึ่งจะไม่ให้เสีย วิธีการเอาปลาไปจะเอาไปด้วยการร่อนในตอก พวงละประมาณ 5 สด – 1 บาท” (สัมภาษณ์ นายจันทร์ เขียวพันธุ์, 2555; สัมภาษณ์ นายสมชัย ทาทอง, 2555)



ภาพที่ 5.16 เขื่อนกั้นแม่น้ำปิงบริเวณบ้านหนองตุ

ปัจจุบันชาวบ้านไม่ได้จับปลากันแล้ว เพราะเมื่อประมาณ 30 ปีกว่าที่ผ่านมาได้มีการสร้างเขื่อนกันแม่น้ำปิงใกล้กับบ้านหนองตู และชาวบ้านได้เปลี่ยนวิถีชีวิตด้วยการไปซื้ออาหารแทนเป็นส่วนใหญ่ เพราะไม่มีเวลาเนื่องจากต้องทำงานรับจ้างและยังต้องดูแลสวนผลไม้อีกด้วย

5.3.3.2 การปลูกข้าว ทำขนมจีน ข้าวควบ เลี้ยงครั่ง และทำสวนผลไม้

มีอาชีพอยู่ 2 อย่างที่เกี่ยวกับข้องกันคือการปลูกข้าวกับการทำขนมจีน เพราะต้องใช้ข้าวเจ้าสำหรับทำเส้นขนมจีน ส่วนอีกอาชีพหนึ่งคือการทำข้าวควบ (ข้าวเกรียบวาว) เกี่ยวกับการซื้อขายข้าวเหนียวจากชาวยอง เพราะชาวยองหรือไทลื้อกินข้าวเหนียว (ข้าวเหนียว) คนมอญนิยมกินข้าวเจ้า นอกจากนี้ ชาวมอญบ้านหนองตูเดิมยังมีการเลี้ยงครั่ง ซึ่งเกี่ยวข้องกับการผลิตเพื่อการค้า ส่วนอาชีพสุดท้ายที่เกิดขึ้นใหม่แต่จะมีบทบาทกระทบต่ออาชีพทั้ง 4 อย่างข้างต้นก็คือการทำสวนผลไม้ ที่สำคัญคือการทำสวนลำไย การปลูกลำไยทำให้ชาวบ้านลดพื้นที่การเลี้ยงครั่งลงและการปลูกข้าวลงเช่นกัน อาชีพต่างๆ มีรายละเอียดดังนี้

1) การทำไร่ทำนา

ชาวบ้านหนองตูมีอาชีพทำนาและทำไร่เป็นหลัก ในสมัยก่อนชาวบ้านหนองตูใช้ระบบการทำนาดำ วิธีการทำนาเริ่มต้นด้วยการไถนา ซึ่งใช้ผานไถมาเกลี่ยให้เสมอกันโดยใช้วัวและใช้ควาย ขั้นตอนต่อมาคือการหว่านกล้าไว้ก่อนประมาณ 1 เดือน ซึ่งตกอยู่ในช่วงเดือนมิถุนายน จากนั้นจึงถอนกล้าไปดำนาในเดือนสิงหาคม และดูแลข้าวไปจนถึงช่วงเก็บเกี่ยว โดยชาวบ้านจะเริ่มต้นเกี่ยวข้าวกันในเดือนพฤศจิกายน



ภาพที่ 5.17 ทุ่งนาบริเวณบ้านหนองตู-บ่อควาถ่ายภาพระหว่างทางไปบ้านบ่อควาเป็นพื้นที่สำหรับการปลูกข้าวเจ้า

คนในตระกูลเก่าๆ และมีลูกหลานมากมักจะมีที่ดินเยอะ ในสมัยก่อนแต่ละครอบครัวมีมากกว่า 10 ไร่ ต่อมาในระยะหลังราว 30-40 ปีที่ผ่านมาเมื่อคนมีมากขึ้นและไม่สามารถขยายที่นาได้อีก เมื่อมีลูกมีหลานมากขึ้นทำให้ต้องแบ่งที่นากัน โดยเหลือประมาณ 2-3 ไร่ ซึ่งค่อนข้างพอกิน แต่จะให้ดีต้องปลูกประมาณ 5 ไร่จึงจะพอกินตลอดทั้งปี

ตอนหลังเมื่อเศรษฐกิจเกิดการเปลี่ยนแปลงเมื่อประมาณ 30-40 ปีก่อน ชาวบ้านต้องใช้เงินมากขึ้นทำให้ชาวบ้านหนองตูบางคนต้องไปรับจ้างทำนา ซึ่งได้ค่าจ้างประมาณ 12 บาท โดยไปรับจ้างชาวอยู่ที่หมู่บ้านใกล้เคียงหนองตู เช่น บ้านเหล่าพระเจ้าตาเขียว เป็นต้น

ส่วนพืชไร่ที่ชาวบ้านปลูกได้แก่ ไร่อ้อย ถั่วฝักยาว ข้าวโพด ผักกาด (ผักกวางตุ้ง) หั้วไชเท้า และพริก ซึ่งเป็นการปลูกเพียงเพื่อพออยู่พอกินเท่านั้น เพราะราคาไม่ดีมากและปลูกในพื้นที่ไม่กว้างมากนัก ส่วนมากจะปลูกกันในเขตบ้านบ่อควาส่งเกตได้จากชื่อหมู่บ้านเดิมที่เรียกว่าบ้านไร่ ทั้งนี้เพราะบริเวณบ้านบ่อควาเป็นพื้นที่ดอยค่อนข้างอยู่ห่างจากลำน้ำปิง (สัมภาษณ์ นายจันทร์ เขียวพันธุ์, 2555; สัมภาษณ์ นางธาดู ศิริสุภา, 2555; สัมภาษณ์ นางทองสาย เล่ห์แสน, 2555)

2) การค้าขายขนมจีน

ขนมจีนถือเป็นความภาคภูมิใจอย่างหนึ่งของชาวมอญบ้านหนองตู-บ่อควา นายจันทร์ เขียวพันธุ์ ถือว่าเป็น “อัตลักษณ์สำคัญของชาวมอญ” พร้อมทั้งอธิบายว่า “ขนมจีน” หรือในภาษามอญเรียกว่า “คะน่อม” ส่วนคำว่า “จีน” มาจากคำว่า “จิน” แปลว่า “สุก” ดังนั้น ขนมจีนคือแป้งที่เอามาทำให้สุก (สัมภาษณ์ นายจันทร์ เขียวพันธุ์, 2556)



ภาพที่ 5.18 ครกมอญสำหรับตำข้าวเพื่อเอาไปแบ่งไปทำขนมจีน

ในสมัยก่อนชาวมอญบ้านหนองคูมีอาชีพทำขนมจีนเช่นเดียวกับชาวมอญที่อยู่บ้านบ่อควา กับอีก 2 บ้านคือ บ้านกอโชค และบ้านหนองครอบ ซึ่งปัจจุบันตั้งอยู่ในเขตอำเภอหางดง จังหวัดเชียงใหม่ ฝั่งตรงข้ามแม่น้ำปิง

นายจันทร์ เขียวพันธ์ เล่าให้ฟังว่า

“ในสมัยก่อนตอนเด็กๆ เขาจะเอาขนมจีนกับน้ำยาไปแลกข้าวเปลือก ขนมจีน 1 กก.จะแลกได้ประมาณ 1 กระบุง หาบไปตามหมู่บ้านต่างๆ โดยเฉพาะหมู่บ้านคนยอง ไปที่ขนมจีน 1 หาบ อีกด้านหนึ่งจะเอาน้ำยา ไปกันสองคนกับพ่อกับแม่ พ่อกับแม่จะหาบไปช่วงหน้าแล้ง ปลาที่ใช้สำหรับการทำน้ำยาจะเป็นปลาสด และบางครั้งจะเอาปลาแห้งผสมด้วยคือใช้ช่วงหน้าแล้ง ถ้าไปขายที่ตลาดจะขายเฉพาะเส้นเท่านั้นไม่มีการเอาน้ำยาไปขายด้วย แต่ไม่ได้ทำเป็นล่ำเป็นสัน สาเหตุที่หาบขนมจีนไปแลกข้าวตามหมู่บ้านเพื่อต้องการข้าวเปลือก จะไม่ขายเป็นเงิน เพราะหาบปลาและเก็บผักทำสวนจึงได้เงินเอาไปพอเลี้ยงลูกแต่ข้าวไม่พอกิน เพราะเขานำมา” (สัมภาษณ์ นายจันทร์ เขียวพันธ์, 2556)

นอกจากนี้ คนเฒ่าคนแก่เล่าให้ฟังว่า เมื่อก่อนบางครั้งรอบครัวจะตื่นแต่เช้ามีดประมาณตี 4-5 เพื่อหาบขนมจีนไปขายหลายที่เช่น บ้านสามเสา ตลาดป่าซาง เป็นต้น บางบ้านหาบวัตถุดิบไปผลิตไกลถึงบ้านแม่โต เขตจอมทอง ก็มีเช่นกัน ซึ่งเป็นการบรรทุกใส่รถไปขาย เพราะอยู่ไกลมาราว 60 กิโลเมตร

ขนมจีนที่หาบไปขายจะไปแลกข้าวเปลือกมาเก็บไว้กิน เพราะข้าวที่ปลูกได้มักไม่พอกินตลอดทั้งปี เมื่อ 60 ปีที่แล้ว นางสาวน ศิริสุภา เล่าให้ฟังว่า ขนมจีน 1 กิโลกรัมจะแลกข้าวเปลือกได้ 2 กิโลกรัม หรือ 1 เป้า/หาบสามารถแลกข้าวเปลือกได้ประมาณ 2 หาบ ยายหาบขนมจีนขายจนอายุประมาณ 40 กว่าปีจึงเลิกขายไป (สัมภาษณ์ นางสาวน ศิริสุภา, 2555; สัมภาษณ์ นางทองสาย เล่ห์แสน, 2555)

ประเด็นสำคัญของการผลิตขนมจีนก็คือ การเพิ่มมูลค่าของข้าวด้วยการทำเป็นขนมจีนก็ต้องเข้าใจอย่างนี้ว่า พื้นที่ปลูกข้าวบริเวณบ้านหนองคูบ่อความีค่อนข้างจำกัด ทำให้ปลูกข้าวได้น้อยไม่พอกิน การแปลงข้าวเป็นขนมจีนทำให้สามารถเอาขนมจีนไปแลกกับข้าวเปลือกได้เป็น 2-3 เท่า ดังนั้นในขณะที่ผู้ขายหาปลาในแม่น้ำปิงและล่องเรือ ผู้หญิงก็จะทำหน้าที่ในการหาข้าวมาเก็บกักตุนไว้เพื่อให้เพียงพอกับความต้องการในแต่ละครัวเรือนแต่ละปี

มีประเด็นหนึ่งที่ต้องรู้ด้วยก็คือว่าการทำขนมจีนแต่ละครั้งต้องใช้คนหลายคนทั้งผู้ชายและผู้หญิง โดยผู้ชายจะทำหน้าที่หลักคือการใช้ครก “มอง” กะเทาะข้าวเปลือกและทำหน้าที่หาฟืนเพื่อต้มน้ำ ส่วนผู้หญิงกับชายจะช่วยกันนวดแป้ง และลวกเส้น ดังนั้น เมื่อสังคมมีการเปลี่ยนแปลงไปคือคนออกไปทำงานในเมืองและโรงงานอุตสาหกรรมมากขึ้น จึงส่งผลทำให้การทำขนมจีนค่อยๆ หายไปในหมู่บ้านหนองคู ซึ่งปัจจุบันเหลือเพียง 2 เจ้าเท่านั้นที่ทำจากเดิมที่ทำกันแทบทุกบ้าน

3) การค้าขายข้าวควบ

ข้าวควบ หรือ “ไกร้กรียก” คนภาคกลางเรียก “ข้าวเกรียบว่าว” โดยทำจากข้าวเหนียวผสมน้ำตาลปี๊บ ชาวมอญจะถือกันว่าเป็นอาหารดั้งเดิมของชาวมอญ ไม่ใช่อาชีพของคนกลุ่มอื่น ในระบบการทำข้าวควบ ชาวบ้านจะต้องไปซื้อวัตถุดิบเพื่อทำข้าวควบจากภายนอกทั้งหมด โดยข้าวเหนียวจะซื้อจากบ้านเหล่าพระเจ้าตาเขียว น้ำตาลปี๊บซื้อจากตลาดป่าซาง ในอดีตนิยมทำในช่วงฤดูแล้ง เพราะต้องเอาข้าวควบที่ยังไม่ได้บึ่งไปตากแดด แต่สมัยหลังในช่วงฤดูฝนก็ทำ เพราะได้กลายเป็นอาชีพหลักของบางครอบครัวเช่นครอบครัวของนางสาย เลห์แสน เป็นต้น โดยมีลูกค้ามารับซื้อแน่นอน

แต่ถ้าย้อนกลับไปสมัยก่อน ชาวบ้านจะหาบไปขาย หาบไปขายครั้งละ 400-500 แผ่น มักไปขายที่กาดบ้านสามหลัง ที่ตัวเมืองลำพูน ขายที่เชียงใหม่บ้าง มักหาบกันไปได้ไกลๆ เพราะข้าวควบเบาจะหนักก็เฉพาะเตาเท่านั้น คนแก่ๆ เช่นนางลำตวน ศิริสุภา อายุ 79 ปีเล่าให้ฟังว่า คนที่แบกขนมเงินไปขาย “ต้องแบกไปขาย จนทำให้กระดูกทรุดและเดินตัวเอียงกันเลยทีเดียว” แตกต่างจากข้าวควบที่เบากว่ามาก

ในระบบการค้าขายแบบดั้งเดิม การขายขนมเงินไม่เหมือนกับการขายข้าวควบ คือขนมเงินเป็นการขายแบบแลกเปลี่ยนเอาข้าวเปลือก คือเป็นแบบของแลกของ แต่ข้าวควบจะเป็นขายแลกเอาเงินมา ทั้งนี้เพราะวัตถุดิบที่ใช้ทำข้าวควบต้องซื้อหามา ทำให้มีต้นทุนที่ชัดเจน จึงใช้เป็นระบบของแลกเงิน (สัมภาษณ์ นางทองสาย เลห์แสน, 2555)



ภาพที่ 5.19 ข้าวควบตากอยู่บนตะแกรงไม้ไผ่ที่บ้านนางสาย เลห์แสน



ภาพที่ 5.20 ข้าวควบที่บึ่งแล้วพร้อมขาย

ปัจจุบันการทำขนมเงินและข้าวควบเหลือเพียงไม่กี่ครอบครัวเท่านั้นที่ยังคงทำอยู่ เพราะส่วนใหญ่ได้หันไปทำอาชีพอื่นกันหมดแล้ว ยกเว้นบ้านของนางสาย เลห์แสน ที่ยังคงทำอยู่ ตลาดรับซื้อหลักในเวลานี้คือหมู่บ้านชาวกะเหรี่ยงในจังหวัดลำพูนที่มักซื้อเอาไปกินและทำบุญ

4) การเลี้ยงครั่ง และลำไย

ในอดีตตามริมฝั่งแม่น้ำปิง และพื้นที่ที่เป็นสวนลำไยทุกวันนี้ ชาวบ้านหนองดู่จะเก็บครั้งเป็นอาชีพเสริม ในช่วง พ.ศ.2500-2510 ชาวบ้านเลี้ยงกันมากหลายครอบครัว วิธีการในการเลี้ยงครั่งคือ

แรกเริ่มชาวบ้านจะเอาเชื้อครั้งไปเกาะกับต้นจำปา (กำปปู) มักเก็บกันในฤดูแล้งราวเดือนธันวาคม โดยจะฟันกิ่งต้นจำปาลงมา และใช้มีดลอกครั้งจากกิ่ง ในหมู่บ้านหนองคูมีผู้รับซื้อครั้งคือป่าทองอิน ซึ่งจะส่งครั้งไปขายที่ตัวเมืองลำพูนและถูกส่งต่อไปที่กรุงเทพฯ อีกทอดหนึ่ง ราคาซื้อขายในตอนนั้นอยู่ที่ประมาณกิโลกรัมละ 10-20 บาทขึ้นอยู่กับสภาพของครั้งและราคาตลาด บางครั้งมีเหมือนกันที่ชาวบ้าน“ทำขนมจีนลดช่องไปแลกครั้ง” ของคนต่างหมู่บ้านเพื่อเอามาขายก็มี (สัมภาษณ์ นางแก้ว ทาทอง และนายสมชัย ทาทอง, 2555)

เมื่อกว่า 30 ปีที่แล้ว ราคาลำไยดีกว่าราคาครั้งมาก ชาวบ้านจึงตัดต้นจำปาทิ้งเพื่อปลูกลำไย เพราะถ้าเลี้ยงครั้งไปด้วย ปีครั้งจะปลิวและผลลำไย ทำให้ราคาไม่ดี สาเหตุประการหลักที่ชาวบ้านหันมาปลูกลำไยกันในช่วงนั้น เพราะต้องการเงินมาใช้จ่ายมากขึ้นทั้งค่าเล่าเรียนของลูก (ซึ่งเป็นปัญหาทุกหมู่บ้านที่ผู้วิจัยพบจากการสัมภาษณ์หลายหมู่บ้านในประเทศที่ต้องหาเงินให้มากขึ้นเพื่อมาส่งลูกเรียน) และต้องการสิ่งอำนวยความสะดวกต่างๆ เพิ่มขึ้น (สัมภาษณ์ นายจันทร์ เขียวพันธุ์, 2555; สัมภาษณ์ นายอำพล เลห์แสน, 2555)

สรุป

หลังการสร้างเขื่อนภูมิพล ทำให้ตั้งแต่ทศวรรษ 2500 เศรษฐกิจของชาวบ้านหนองคูต้องสัมพันธ์กับทางลำพูนและเชียงใหม่มากขึ้นโดยปริยาย เพราะไม่สามารถส่งออก ซึ่งทำให้ได้เงินจาก“เจ้านาย” อีก ทำให้ชาวบ้านเน้นการทำนา เพื่อที่จะทำขนมจีนและข้าวควบกันมากขึ้น จนกระทั่งเมื่อมีพืชเศรษฐกิจตัวใหม่เข้ามาคือ ลำไย จึงทำให้ชาวบ้านทำนายน้อยลง ส่งผลทำให้การทำขนมจีนกับข้าวควบลดปริมาณลงไปด้วย การค่อยๆ สูญหายไปของอาชีพดั้งเดิมโดยเฉพาะ “ขนมจีน” ที่ถูกนิยามว่าเป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์ความเป็นมอญ ทำให้ชาวบ้านหลายคนเมื่อพูดถึงอดีตแล้วจึงเน้นน้ำหนักไปที่ขนมจีนอย่างชัดเจน

นอกจากนี้ เมื่อประมาณ 30-40 กว่าปีที่ผ่านมา เมื่อเศรษฐกิจมีการเปลี่ยนแปลงมากขึ้น ชาวบ้านเน้นการออกไปทำงานนอกหมู่บ้านเพื่อให้ได้เงินเพิ่มมากขึ้น เพื่อมาใช้จ่ายเป็นค่าเล่าเรียนของลูกหลาน การสร้างบ้านใหม่ และซื้อสิ่งอำนวยความสะดวกต่างๆ ซึ่งเป็นผลมาจากที่ไฟฟ้าเริ่มเข้ามาในหมู่บ้านเมื่อปี พ.ศ.2510 ทำให้อาชีพและระบบเศรษฐกิจมีการเปลี่ยนแปลงไปอย่างมาก โดยเฉพาะเมื่อมีการตั้งนิคมอุตสาหกรรมลำพูน เมื่อ พ.ศ.2522 และการเติบโตของเมืองเชียงใหม่ได้ดึงดูดคนในหมู่บ้านให้เข้าไปทำงานมากขึ้น

5.3.3.3 วัดหนองคูศูนย์กลางวัฒนธรรมชาวมอญ

ตามประวัติของกรมการศาสนา และที่ปรากฏข้อมูลอยู่ในวัดกล่าวว่า วัดหนองคูสร้างขึ้นเมื่อประมาณ พ.ศ.2321 เดิมเป็นวัดรามัญ (มอญ) มีพระสงฆ์มอญจากเมืองเมะตะมะชื่อพระรั้วมาครองวัดเป็นองค์แรก เมื่อพระรั้วมรณภาพแล้วได้มีพระรูปอื่นครองวัดสืบแทนต่อมา (สิริภพ จักรอด, 2547: 32-33)

ชาวบ้านหนองคูเองไม่ค่อยเชื่อประวัติวัดตามที่กล่าวมามากนัก เพราะเป็นประวัติที่ห่างไกลมาก เจ้าอาวาสองค์ปัจจุบันคือพระครูวิชาญศาสนคุณเองนั้นก็ไ้ทราบประวัติวัดของตัวเองดีนัก แต่โดยทั่วไปจะยอมรับว่า วัดหนองคูเป็นรามัญนิกายมาแต่ดั้งเดิม มีเจ้าอาวาสที่เป็นรามัญนิกายองค์

สุดท้ายคือ ครูบากิหรือพระญาณกิตติ (พ.ศ.2441-2484) ซึ่งชาวบ้านต่างเลื่อมใสมาก เพราะเก่งทางด้านวิทยาคม อยู่มาวันหนึ่งครูบากิเกิดความเลื่อมใสในหลวงปู่เทสก์ เทสรังสี (พระราชนิธโรรังสี) ที่ได้รู้ดังค์มาจากวัดหินหมากเป้ง อำเภอศรีเชียงใหม่ จังหวัดหนองคาย ซึ่งเป็นฝ่ายพระป่าศิษย์สายหลวงปู่มั่นเป็นอย่างมาก ครูบากิจึงได้ขออนุญาตแปลงเป็นธรรมยุติกายในปี พ.ศ.2481



ภาพที่ 5.25 ภาพถ่ายครูบากิกับสานุศิษย์ เมื่อปี พ.ศ.2481



ภาพที่ 5.26 ภาพถ่ายเก่าเมื่อคราวบูรณะโบสถ์หลังใหม่

เมื่อสมัยเริ่มสร้างและบูรณะวัดหนองตู๋ได้มีเจ้านายชั้นผู้ใหญ่ช่วยอุปถัมภ์บำเพ็ญกุศลมาแล้วหลายท่าน เช่น พระราชชายาเจ้าดารารัศมี พระราชชายาในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 ที่เสด็จมาทำบุญที่วัดหนองตู๋โดยทางเรือและพระราชทานวิสุงคามสีมาเมื่อวันที่ 23 สิงหาคม พ.ศ.2477 (สิรภพ จักรอด, 2547: 33)



ภาพที่ 5.27 สภาพของวัดหนองตู๋ในปัจจุบัน

ในสมัยก่อนวัดหนองตู๋ถือเป็นศูนย์กลางในการรักษาวัฒนธรรมมอญที่เข้มแข็ง พระและเณรจะต้องสวดมนต์เป็นภาษามอญกับไทยสลับวันกัน นอกจากนี้แล้วชาวมอญที่บ้านหนองตู๋ยังคงประเพณีที่สำคัญคือ ประเพณีการทำบุญข้าวแช่ทุกวันที่ 13 ของเดือนเมษายน ประเพณีการตักบาตรดอกไม้ในวันเข้าพรรษา และประเพณีการทำบุญตักบาตรน้ำผึ้งในวันเพ็ญเดือน 12 (เหนือ) ซึ่งแตกต่างจากทางเหนือที่จะทำพิธีตักกล้วยสลาก

ด้วยเหตุที่เจ้าอาวาสองค์ปัจจุบันคือพระครูวิชาญศาสนคุณ มีพื้นเพเดิมเป็นชาวสกลนครทำให้มีวัฒนธรรมประเพณีแตกต่างไปจากชาวมอญมาก เป็นเหตุให้ลึกลงไปแล้วค่อนข้างเกิดความขัดแย้งกับชาวบ้านโดยเฉพาะกลุ่มคนแก่และอีกหลายกลุ่ม เพราะมองว่าทำให้วัฒนธรรมของชาวมอญโดยเฉพาะการสวดมนต์มอญเสื่อมถอยลงไปมาก (สัมภาษณ์ นายอำพล เล่ห์แสน, 2555; สัมภาษณ์ นางสาวปิยวดี เล่ห์แสน, 2555)

5.3.3.4 การรื้อฟื้นวัฒนธรรมมอญบ้านหนองตู๋

การเปลี่ยนแปลงหรือถดถอยของอัตลักษณ์ชาวมอญบ้านหนองตู๋เกิดขึ้นจากหลายปัจจัยด้วยกัน ในด้านของภาษาค่อยๆ เกิดขึ้นเมื่อมีการตั้งโรงเรียนบ้านหนองตู๋เมื่อ 50 ปีที่แล้ว ซึ่งทำให้เด็กนักเรียนในชุมชนต้องเรียนภาษาไทยและภาษาเมือง ทำให้มองภาษามอญของตนเองเป็นสิ่งที่ผิดปกติ

อีกปัจจัยคือเมื่อเจ้าอาวาสองค์ใหม่เริ่มมาปกครองเมื่อ พ.ศ.2510 ก็ยังทำให้การสวดมนต์มอญและการเทศน์แบบมอญค่อยๆ หดความสำคัญลงไป เพราะเจ้าอาวาสไม่สามารถสวดมนต์มอญได้ภาษาที่ใช้ในการสื่อสารจึงเป็นภาษาและทำนองการสวดมนต์แบบภาคกลางและอีสาน ในด้านของวัฒนธรรมประเพณีนั้นเป็นผลมาจากการเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจที่ผลักดันให้ชาวบ้านจำนวนมากเดินทางออกไปทำงานนอกหมู่บ้าน เพราะต้องการเงินมาใช้จ่ายเพิ่มมากขึ้น ประกอบกับการคมนาคมที่สะดวกขึ้นนับตั้งแต่ พ.ศ.2507-8 เป็นต้นมาที่มีถนนสทท-ทาลี่ยังทำให้การเดินทางง่ายขึ้น

ในช่วง 30-40 ปีที่ผ่านมาเนื้อที่ที่ชาวบ้านในหมู่บ้านเหลืออยู่ไม่มาก และไม่ได้ทำประเพณีต่างๆ เหมือนดังแต่ก่อน และมองว่าประเพณีบางอย่างเป็นการสิ้นเปลืองเช่นการเลี้ยงผีเมง เป็นต้น จึงยังทำให้วัฒนธรรมต่างๆ ค่อยๆ ถดถอยลงไป เช่นเดียวกับอาหารและเสื้อผ้าที่ใช้วิธีการซื้อจากภายนอก เพราะมีความสะดวกมากกว่า (สัมภาษณ์ นายจันทร์ เขียวพันธุ์, 2555)



ภาพที่ 5.28 เด็กและเยาวชนมอญบ้านหนองตูในชุดแต่งกายตามประเพณีในวันสงกรานต์ที่ 16 เมษายน 2556 ที่ผ่านมา ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการรื้อฟื้นความเป็นมอญ

จากที่กล่าวมาทั้งหมด ด้วยปัจจัยหลายประการจึงทำให้ในช่วงปี พ.ศ.2548 เป็นต้นมา โดยเฉพาะในช่วงปี พ.ศ.2555-56 ชาวบ้านหนองตูได้เริ่มกลับมารื้อฟื้นวัฒนธรรม ประเพณี และให้ความสำคัญกับประวัติศาสตร์มากขึ้น ทั้งนี้เพราะในปี พ.ศ.2548 ได้มีการขุดค้นขุดแต่งโบราณสถานวัดเกาะกลางทำให้ชาวมอญบ้านหนองตู-บ่อควเริ่มกลับมาให้ความสนใจต่อเรื่องราวในอดีตของตนเองมากขึ้น แต่ขณะเดียวกันก็เกิดความขัดแย้งทางความคิดกันด้วยเพราะประวัติความเป็นมาของชาวบ้านเองยังมีความไม่แน่ชัด ทำให้เกิดการแบ่งกลุ่มทางความคิดออกเป็นกลุ่มๆ ตามที่ได้กล่าวถึงไปแล้วในบทที่ 3 นอกจากนี้แล้ว ชาวบ้านหนองตูเองก็ยังได้เกิดความรู้สึกว่าบ้านบ่อควกลายเป็นบ้านที่สำคัญแทนที่บ้านหนองตูที่แต่เดิมเคยเป็นแกนทางวัฒนธรรมของหมู่บ้านไปด้วย

อย่างไรก็ตาม หลังจากปี พ.ศ.2548 เป็นต้นมา ชาวบ้านก็ค่อยๆ ถูกกระตุ้นจากนักวิชาการจากภายนอกตลอดมา เพราะได้มีงานวิจัย การศึกษา การทัศนศึกษา และอื่นๆ ที่เข้าไปดำเนินการอยู่บ่อยครั้ง จนกระทั่งเมื่อในช่วงที่ผ่านมาคือในเดือนมีนาคม 2556 ชาวบ้านหนองดู่และบ่อควาได้ไปดูงานวัฒนธรรมชาวมอญที่ราชบุรี จึงทำให้เกิดกระแสความตื่นตัวที่ชัดเจนมากขึ้น ไม่ว่าจะเป็นการรื้อฟื้นอัตลักษณ์และวัฒนธรรมประเพณีหลายอย่าง เช่น เครื่องแต่งกาย อาหาร ดนตรี ภาษา การสวดมนต์ ประวัติศาสตร์ โดยมีทั้งกลุ่มเยาวชนที่สำคัญคือชมรมเยาวชนมอญหริภุญชัย กลุ่มผู้สูงอายุที่เป็นกำลังสนับสนุน และโรงเรียนบ้านหนองดู่ที่ช่วยกันอย่างแข็งขันผ่านกิจกรรมต่างๆ ซึ่งล่าสุดคือการจัดขบวนแห่ในวันสงกรานต์ที่ 16 เมษายน 2556 ที่สามารถทำได้สำเร็จเป็นอย่างดี ถึงจะมีบางอย่างที่นำวัฒนธรรมของชาวมอญจากภาคกลางเข้ามาใช้เช่น การแห่ธงตะขาบ ซึ่งไม่เคยปรากฏในชุมชน เป็นต้น

5.4 สรุป

ถ้าพิจารณากันอย่างตรงไปตรงมา ชาวมอญบ้านหนองดู่คงอพยพเข้ามาจากเหตุการณ์ในช่วงสมัยรัชกาลที่ 2 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ เพราะฉะนั้นจึงทำให้ภาษามอญที่บ้านหนองดู่ไปคล้ายคลึงกับชาวมอญที่บางขันหมาก จังหวัดลพบุรี ซึ่งเป็นมอญที่อพยพมาจากอำเภอสามโคก จังหวัดปทุมธานี และจากอำเภอพระประแดง จังหวัดสมุทรปราการ โดยทางเรือเดินทางขึ้นเหนือมาตามลำน้ำลพบุรี เพราะชุมชนเดิมแออัด (ชลธิรา สัตยวัฒน์, 2547: 80-81) ทั้งนี้จะสังเกตได้จากภาษาของชาวมอญที่บ้านหนองดู่ด้วยว่าเป็นภาษามอญใหม่ (Modern Mon) ไม่ใช่มอญเก่าแบบชาวญัฮกุร นอกจากนี้แล้วเมื่อพิจารณาว่าพื้นที่บริเวณป่าซาง เจ้ากาวิละเคยตั้งเวียงอยู่หลายปีก่อนเข้าไปฟื้นฟูเมืองเชียงใหม่ ชาวมอญที่บ้านหนองดู่กลับไม่มีความทรงจำหรือเรื่องเล่าใดๆ เลยที่เกี่ยวข้องกับเจ้าเมืองเชียงใหม่ไม่ว่าจะเป็นเจ้ากาวิละหรือคนอื่นๆ ก็ตาม เหมือนประวัติศาสตร์ช่วงนี้ขาดหายไป แต่กลับปรากฏร่องรอยของความทรงจำว่าบรรพบุรุษอพยพมาจากเมืองหงสาวดี และในบันทึกของกรมดำรงราชานุภาพก็บอกว่ามาจาก “ทางใต้” เพียง 3 ชั่วคน ดังนั้น ชาวมอญบ้านหนองดู่จึงเป็นมอญที่มาจากทางภาคกลาง

ส่วนตำนานพระนางจามเทวีที่เล่ากันอยู่คงเป็นตำนานเก่าแก่ที่แพร่หลายอยู่แล้วในกลุ่มของคนเมืองตั้งแต่สมัยล้านนา เมื่อชาวมอญพวกนี้ไปอยู่ใหม่จึงรับตำนานนั้นมาด้วย และได้ผูกโยงตำนานเข้ากับสถานที่และโบราณสถาน เพื่อสร้าง “ราก” เชิงพื้นที่ ความรู้ และวัฒนธรรม อีกทั้งเป็นการยืนยันว่าพวกตนเองไม่ได้เป็นคนที่อพยพมาใหม่ ไม่ได้มาขออาศัยขวยยอง ซึ่งเป็นประชากรหลักของลำพูน ประวัติศาสตร์แบบนี้ได้ช่วยทำให้ชาวมอญบ้านหนองดู่เกิดความภาคภูมิใจ ดังนั้น เมื่อมีการสร้างอนุสาวรีย์พระนางจามเทวี เมื่อ พ.ศ.2525 ชาวมอญบ้านหนองดู่จึงได้ค่อนข้างกระตือรือร้นกับงานนี้ เพราะเท่ากับเป็นการเปิดพื้นที่ให้กับพวกตนเองซึ่งตกอยู่ในวงล้อมของวัฒนธรรมแกนหลักของจังหวัดคือชาวยอง

ไม่ว่าอย่างไรก็ตาม เมื่อชาวมอญบ้านหนองดู่ได้ลงหลักปักฐานริมน้ำปิงก็ได้ใช้ความชำนาญเกี่ยวกับน้ำด้วยการรับจ้างล่องแพไปที่ปากน้ำโพ จังหวัดนครสวรรค์ อย่างไรก็ตาม เมื่อมีการสร้างเขื่อนภูมิพลก็ทำให้ต้องเลิกไป นอกจากนี้ ชาวมอญยังมีการประกอบอาชีพการทำขนมจีน เพื่อเอาไปแลกกับข้าว เพราะที่ดินของชาวมอญมีจำกัดด้วยเพราะชาวยองได้มาอาศัยอยู่ก่อนและจับจองมาตั้งแต่ต้น ต่อมาอาชีพเหล่านี้ได้ค่อยๆ ลดความนิยมลง เพราะชาวบ้านต้องการเงินมากขึ้น ทำให้เริ่มเข้าไปทำงาน

ในเมืองและโรงงานอุตสาหกรรม รวมถึงการตัดต้นจามจุรีลงเพื่อปลูกลำไย ทำให้เวลาทางสังคมของชาวบ้านลดลงและคนที่อยู่ในบ้านแต่ละครอบครัวก็ลดลงตาม ในช่วง 20-30 ปีที่ผ่านมาเองที่ทำให้เกิดวิกฤตทางด้านวัฒนธรรมและภาษาขึ้น เพราะผู้คนต้องเน้นการทำงานที่ทำตลอดทั้งปีนั่นเอง

บทที่ 6

ประวัติศาสตร์หมู่บ้านของกลุ่มชาติพันธุ์เลอเวีอะ บ้านป่าแป๋ ตำบลป่าแป๋ อำเภอแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน

“พยุ เลอเวีอะ” หรือชาวเลอเวีอะบ้านป่าแป๋ เป็นหมู่บ้านที่มีประวัติศาสตร์อันน่าเหลือเชื่อ คือจากการค้นคว้าหลักฐานต่างๆ ทั้งประเภทวรรณกรรมมุขปาฐะ เอกสารประวัติศาสตร์ และโบราณคดี ก่อนข้างทำให้แน่ใจว่าชาวเลอเวีอะบ้านป่าแป๋เป็นกลุ่มคนที่สืบเชื้อสายต่อๆ กันมาตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 13 เป็นอย่างน้อย ยิ่งเมื่อวิเคราะห์จากคำศัพท์/ภาษาของชาวเลอเวีอะด้วยแล้วยังสามารถตามรอยกลับไปได้ถึงสมัยก่อนประวัติศาสตร์ นอกจากนี้ พวกเขาเคยอยู่ในสังคมระดับรัฐมาก่อน ก่อนที่จะเปลี่ยนมาเป็นสังคมระดับหมู่บ้าน ซึ่งสามารถสังเกตได้จากโครงสร้างทางสังคม ดังนั้น ข้อมูลเชิงประวัติศาสตร์ของชาวเลอเวีอะบ้านป่าแป๋จึงถือเป็นข้อมูลสำคัญที่จะช่วยทำให้เกิดความเข้าใจเกี่ยวกับสังคมโบราณในเขตภูเขา

ส่วนในมิติของประวัติศาสตร์สมัยใหม่ที่จัดได้ว่าเป็นประวัติศาสตร์สังคม (social history) ชาวเลอเวีอะบ้านป่าแป๋เป็นส่วนหนึ่งที่ได้รับผลกระทบจากนโยบายทางการเมืองและเศรษฐกิจของประเทศไทย ในช่วงที่ล่อแหลมต่อภัยคอมมิวนิสต์เมื่อทศวรรษ 2500 เป็นต้นมา ทำให้ทางการเมืองและสถาบันกษัตริย์เข้ามาเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางเศรษฐกิจหมู่บ้าน ซึ่งค่อยๆ นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงทางด้านสังคมไปด้วยในที่สุด

อย่างไรก็ตาม ด้วยเนื้อหาทางประวัติศาสตร์ของชาวเลอเวีอะบ้านป่าแป๋มีมากมายหลายแง่มุม ซึ่งไม่ทางเป็นไปก็การเก็บข้อมูลในระยะสั้นจะทำให้ได้ทั้งหมดและครอบคลุมเรื่องอื่นๆ ด้วยเช่น ข้อมูลทางด้านมานุษยวิทยา โบราณคดี ดนตรี และภาษาศาสตร์ คงต้องจัดทำโครงการต่อไปในอนาคต และเรียกร้องให้นักวิจัยท่านอื่นได้มีโอกาสเข้าไปศึกษาข้อมูลที่แหล่งข้อมูลที่เป็นคนสูงอายุในหมู่บ้านจะตายไปอีกไม่เกิน 10-20 ปีนี้

6.1 ข้อมูลพื้นฐานของหมู่บ้านป่าแป๋

หมู่บ้านป่าแป๋ ตั้งอยู่ในเขตตำบลป่าแป๋ อำเภอแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน เป็นหมู่บ้านขนาดเล็กตั้งอยู่ในหุบเขา มีแหล่งน้ำสายหลักคือห้วยอมลาน¹ เป็นลำห้วยที่มีน้ำไหลตลอดทั้งปี อยู่กลางหมู่บ้านแบ่งเขตระหว่าง‘ยวงจา-อ็อกกับ’ยวงโฆง และมีห้วยมะกอก (โกลง ก๊อก)² เป็นห้วยขนาดเล็กอยู่ทางเหนือของหมู่บ้าน ใกล้กับโบสถ์นักบุญเทเรซ่า สภาพป่าของบ้านป่าแป๋เป็นป่าเป็นดิบเขา ใบไม้จึงไม่ค่อยผลัดใบ ยกเว้นบนยอดเขาที่เป็นป่าเต็งรัง สภาพอากาศเย็นเกือบตลอดทั้งปี

หมู่บ้านป่าแป๋มีบ้านทั้งหมด 94 หลังคาเรือน มีประชากรทั้งสิ้น 450 คน เกือบทั้งหมดเป็นชาวเลอเวีอะ แต่อยู่จริงในหมู่บ้านไม่มาก ประมาณ 200 กว่าคน (ข้อมูลจากผู้ใหญ่บ้าน นายสง่าลา

¹ คำว่า “อม” แปลว่า น้ำ หรือ ลำห้วย ความจริงถ้าเขียนให้ถูกต้องเขียนว่า “อา-อุม” โดยออกเสียงควบ คนไทยไม่คุ้นเคยกับเสียงเลยเขียนว่า “อม” หรือบางครั้งก็เป็น “อุม” เช่น อำเภออมก๋อย

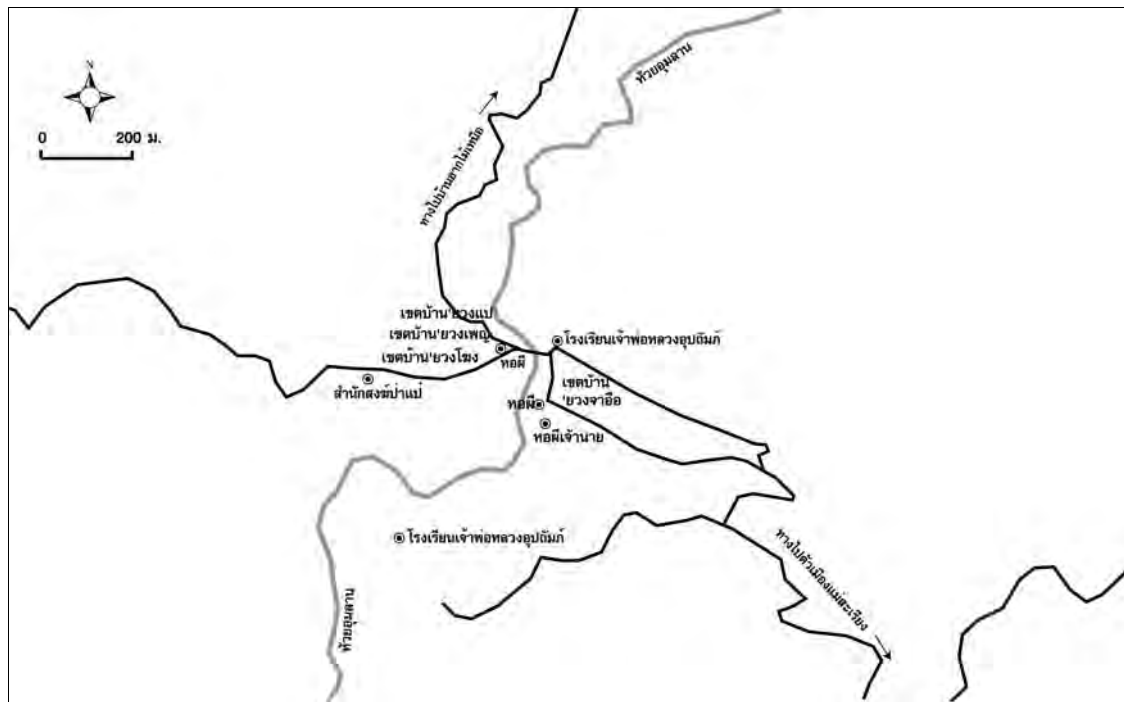
² คำว่า “โกลง” แปลว่า “ห้วย” ในภาษาไทยใช้คำว่า “คลอง” ซึ่งมาจากภาษามอญ

ไพรมีค่า, 2556) ทั้งนี้เพราะคนในวัยหนุ่มสาว-วัยกลางคนเข้าไปทำงานในเมืองเชียงใหม่บ้าง แม่ฮ่องสอนบ้างหรือไปถึงกรุงเทพฯ ก็มี คนที่เหลือจึงเป็นคนแก่และเด็กเล็กอายุตั้งแต่ 1-15 ปีหรือราว ม.3 เมื่อขึ้น ม.4 ต้องเข้าไปเรียนต่อในเมือง ในหมู่บ้านมีโรงเรียนหนึ่งแห่งคือ โรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์ 10 ตั้งครั้งแรกในปี พ.ศ.2503



ภาพที่ 6.1 หมู่บ้านป่าแป๋ตั้งอยู่ท่ามกลางโอบล้อมของขุนเขาและทุ่งนาขั้นบันไดรอบหมู่บ้าน

ย้อนกลับไปเมื่อ 50 ปีก่อนชาวบ้านแทบทั้งหมดนับถือผี ซึ่งผีมีอยู่หลายตน เช่น ผีบรรพบุรุษ ผีภูเขา และผีหมู่บ้าน แต่เมื่อราว พ.ศ.2500 เศษ ได้เริ่มมีพระมาเผยแผ่พระพุทธศาสนาในหมู่บ้าน โดยเป็นพระสายธรรมยุติกนิกาย ซึ่งเป็นผลมาจากการขยายตัวของคอมมิวนิสต์เข้ามาในเขตป่าเขาทำให้ทางการสนับสนุนพระภิกษุจาริกมาเผยแผ่ศาสนาในหมู่บ้านเขา หลังจากนั้นจึงได้เริ่มมีมิชชันนารีเข้ามาเผยแผ่ศาสนาคริสต์ ทำให้เริ่มมีนับถือศาสนาอื่นกันด้วยหลายปัจจัย เช่นเมื่อมีปัญหาการเจ็บป่วยแล้วไม่ต้องการเลี้ยงผีก็จะทำการเปลี่ยนศาสนา โดยศาสนาคริสต์นิกายโปรเตสแตนต์ได้สร้างโบสถ์นักบุญเทเรซ่า หรือบางที่เรียก “โบสถ์คริสตัง” สร้างประมาณ 30 กว่าปีใกล้ 40 ปีมาแล้ว โบสถ์แห่งนี้ตั้งอยู่หลังบ้านของอดีตกำนันตำบลป่าแป๋ และต่อมาจึงมีการสร้างโบสถ์อีกหลังบนยอดเขาเป็นนิกายโรมันคาทอลิก ชื่อโบสถ์คริสตจักรสามพันภาคละว่า หรือ “โบสถ์คริสเตียน” สร้างประมาณ 2509 ชาวบ้านในหมู่บ้านนับถือทั้งสองนิกายใกล้เคียงกัน และไม่ได้รังเกียจการเข้าร่วมกิจกรรมของทุกศาสนาความเชื่อ



ภาพที่ 6.2 แผนที่แสดงตำแหน่งของบ้านป่าแป๋



ภาพที่ 6.3 แผนที่แสดงตำแหน่งของบ้านป่าแป๋



ภาพที่ 6.4 นักเรียนในโรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์ 10 กำลังทำกิจกรรมในสนาม

6.2 ชื่อเรียกและภาษาของชาวเลอเวีอะ

คนภายนอกเรียก “ชาวเลอเวีอะ” บ้านป่าแป๋ว่า “ลัวะ” (เช่น จันทรบูรณ์ สุทธิ และคณะ, 2532) จากการสอบถามชาวเลอเวีอะด้วยกันเองเช่นที่บ้านบ่อหลวง อำเภอฮอด จังหวัดเชียงใหม่ บางทีก็จะเรียกชาวเลอเวีอะบ้านป่าแป๋ว่า “ลัวะเก่า” หรือ “ลัวะโบราณ” (สัมภาษณ์ พระครูปริยัติธรรมพินิจ, 2556) แสดงว่าในการรับรู้ของชาวลัวะด้วยกันเองก็ถือว่าชาวเลอเวีอะบ้านป่าแป๋มีการเปลี่ยนแปลงเข้ามา มีนักวิชาการบางคนเรียกชาวเลอเวีอะว่า “ละว้า” (Lawa) ก็มี (เช่น Seidenfaden, 1940) เข้าใจว่าเป็นการเรียกตามชื่อที่อังกฤษใช้เรียกชาวละว้าในประเทศพม่า สำหรับทางการไทยเรียกชาวเลอเวีอะว่า “ลัวะ” อย่างเป็นทางการเมื่อ พ.ศ.2507 เมื่อมีการตั้งศูนย์วิจัยชาวเขา และเปลี่ยนชื่อเป็นสถาบันวิจัยชาวเขาในเวลาต่อมา ทั้งนี้เพื่อสร้างความรู้ในการจัดกลุ่มชาวเขาให้ถูกต้องเพื่อจะได้วางแผนเชิงนโยบายด้านต่างๆ (พิพัฒน์ กระแจะจันทร์, 2551) ดังนั้น ทำให้ตั้งแต่ทศวรรษ 2500 เป็นต้นมา ชาวเลอเวีอะบ้านป่าแป๋ และที่อื่นๆ ถูกทางการไทยเรียกรวมไปทั้งหมดว่าเป็น “ลัวะ” โดยจัดอยู่ในกลุ่มภาษาตระกูลใหญ่คือ “ปะหล่อง” หรือ “ละว้า”

ด้วยเหตุนี้เอง จึงเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้ชาวเลอเวีอะบ้านป่าแป๋พลอยเรียกตัวเองตามที่คนภายนอกและทางการเรียกคือ “ลัวะ” และก็ใช้คำนี้อยู่นานจนกลายเป็นเหมือนปฏิกิริยาอัตโนมัติในการอธิบายกับคนภายนอก เห็นได้ชัดจากการพูดประโยคที่ว่า “ลัวะลูกยาย ไตลูกกลาง ยางลูกหล้า” ซึ่งเมื่อสอบถามว่าถ้าพูดเป็นภาษาเลอเวีอะจะแทนคำว่า “ลัวะ” ว่าอะไรก็บอกว่าจะใช้คำว่า “เลอเวีอะ” ในทัศนะของชาวเลอเวีอะแล้วมองว่า “คำว่า ละวะ เป็นการมองแบบวิชาการ ละว้า เป็นภาษาเหนือ คนนอกเรียก เลอเวีอะคือมองจากตัวเอง” (สัมภาษณ์ นายคำรอง ผู้อภิบาล, 2555)

อย่างไรก็ตาม ก่อนหน้านี้จะสังเกตได้ว่าคนเลอเวี๋จะยังไม่แน่ใจนักว่าควรออกเสียงเรียกชื่อตนเองด้วยการเขียนด้วยคำว่า “เลอเวี๋” จะถูกต้องหรือไม่ เพราะในรายงานเรื่อง รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์รักษาละโวละเวี๋ที่บ้านป่าแป๋ อำเภอแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน ของนายบือ ขจรศักดิ์ศรี (2552) ได้ใช้คำว่า “ละเวี๋” แต่เมื่อเริ่มมีการพัฒนาตัวอักษรไทยเพื่อใช้แทนเสียงภาษา “เลอเวี๋” ได้ขึ้น เมื่อต้นปี 2556 ที่ผ่านมานายบือ ขจรศักดิ์ศรี และชาวบ้านอีกหลายคนก็มองว่าการเขียนด้วยตัวคำว่า “เลอเวี๋” ออกเสียงตรงมากกว่าคำว่า “ละเวี๋” ที่นักวิชาการภายนอกเคยเขียนให้ ดังนั้น การพัฒนาตัวอักษรเพื่อใช้ในการเขียนภาษาของกลุ่มชาติพันธุ์ที่ไม่มีตัวอักษรใช้ จึงเป็นหนทางหนึ่งที่สำคัญในการคงรูปเสียงให้ใกล้เคียงกับเสียงที่กลุ่มชาติพันธุ์นั้นออกเสียงจริงๆ ความสำคัญของการคงรูปเสียงที่ถูกต้องนี้จะเป็นกุญแจไขไปสู่ความรู้ต่างๆ อีกมาก ซึ่งจะกล่าวถึงต่อไป

ในเขตแอ่งเชียงใหม่-ลำพูนเท่านั้นที่จะเรียกตัวเองว่า “ลัวะ” ในขณะที่อีกกลุ่มหนึ่งคือ “เลอเวี๋” จะกระจายตัวอยู่ในเขตแม่ฮ่องสอนและในอำเภอที่ต่อเนื่องกับเขตจังหวัดแม่ฮ่องสอนเช่นที่บ้านป่อหลวง อำเภอฮอด จังหวัดเชียงใหม่ เป็นต้น นอกจากนี้แล้ว ถ้าพิจารณาองค์ประกอบอื่นด้วยแล้ว เช่นการสืบอำนาจผ่านระบบชาย-หญิงจะพบว่ากลุ่มลัวะในเขตเชียงใหม่-ลำพูนจะนับถือผู้หญิงเป็นใหญ่ ส่วนกลุ่มเลอเวี๋ในเขตแม่ฮ่องสอน-เชียงใหม่จะนับถือสายข้างพ่อเป็นใหญ่ ถึงอย่างนั้น ชาวลัวะและชาวเลอเวี๋ต่างมีการนับถือผีบรรพบุรุษร่วมกันอยู่คนหนึ่งคือขุนหลวงวิลังคะ (บะลังกะ)

ภาษาของชาวเลอเวี๋ในแต่ละหมู่บ้านในเขตแม่ฮ่องสอนมีความแตกต่างกันมากพอสมควร บางหมู่บ้านถึงจะอยู่ใกล้กันอาจจะพูดกันไม่ค่อยรู้เรื่อง เช่น ชาวเลอเวี๋บ้านป่าแป๋มีเสียง ล เท่านั้นแต่ไม่มีเสียง ร หรือคำศัพท์บางคำก็แตกต่างกันเช่น คำว่าเรือ บ้านป่าแป๋พูดว่า “โลง” แต่ถ้าเป็นอมพายใช้คำว่า “เรือ” บ้านเกาะคือ “ฮาว” แปลว่าไป แต่ถ้าที่บ้านป่าแป๋จะแปลว่า “อาเจียน” ถ้าจะตรงกับคำว่าไปจะต้องออกเสียง “เฮา” ทำให้บางครั้งยากต่อการสื่อสาร

ชาวบ้านได้ให้ข้อมูลว่า สำหรับกลุ่มบ้านที่มีภาษาใกล้เคียงกับชาวเลอเวี๋ที่บ้านป่าแป๋ ได้แก่ บ้านตุน บ้านละออง บ้านสาม อยู่ห่างประมาณ 10 กม. กลุ่มบ้านที่สำเนียงไม่เหมือนจนแทบคุยกันไม่รู้เรื่องได้แก่ บ้านกอกหลวง บ้านมีดลอง บ้านแป๊ะ บ้านของ บ้านกอกน้อย บ้านละออบ และบ้านดง (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, 2556; สัมภาษณ์ นายจันทร์ เครือสุข, 2556)

ดังนั้น ถ้าในอดีตชาวเลอเวี๋บ้านป่าแป๋หรือหมู่บ้านอื่นๆ จะพูดภาษาเลอเวี๋สำเนียงอื่นได้ด้วย หรือถ้าไปเจอกะเหรี่ยงก็สามารถพูดภาษากะเหรี่ยงได้เช่นกัน แต่หลังจาก ค.ศ.2001 เป็นต้นมาที่มีการพิมพ์ “พระคริสตธรรมคัมภีร์ ภาษาละว้า” โดยสมาคมพระคริสตธรรมไทย ผู้ที่แปลคัมภีร์จากภาษาอังกฤษเป็นภาษาเลอเวี๋เป็นชาวอเมริกันชื่อ “ดอน ชลาเตอร์” ซึ่งได้ไปอาศัยอยู่ที่บ้านละออบ อยู่ห่างจากบ้านป่าแป๋ประมาณ 9 กิโลเมตร จึงทำให้ภาษาของบ้านละออบกลายเป็นภาษาเลอเวี๋กลาง (ดอน ชลาเตอร์, 2001)

6.3 ประวัติศาสตร์หมู่บ้านชาวเลอเวี๋ที่บ้านป่าแป๋ จังหวัดแม่ฮ่องสอน

ในทัศนะของชาวเลอเวี๋มีความเชื่อว่าพวกตนได้อยู่อาศัยในหมู่บ้านป่าแป๋มานานหลายร้อยปีมาแล้ว นานจนจำไม่ได้ อาจตั้งแต่สมัยขุนหลวงวิลังคะ เพราะในหมู่บ้านนี้มีตำนานเรื่องนี้เช่นกัน

การศึกษาประวัติศาสตร์ของชาวเลอเวี้อะบ้านป่าแป๋อาศัยหลักฐานหลายอย่างประกอบกัน ได้แก่ นิทาน ตำนาน และเรื่องเล่าในอดีต หรืออาจเรียกว่า “ประวัติศาสตร์บอกเล่า”

“นิทาน” เรียกว่า “เจีย” ในทัศนะของชาวบ้านถือว่าเป็นเรื่องเล่าที่เชื่อว่าเป็นเรื่องไม่จริง บางครั้งถือว่าเป็นเรื่องแต่ง นิทานจะเป็นเรื่องไม่เป็นเรื่องเกี่ยวกับบุคคลศักดิ์สิทธิ์หรือเหตุการณ์สำคัญๆ ที่สามารถพิสูจน์ได้ว่าเป็นจริง เช่น นิทานเรื่องเด็กโง่ เน้นไปที่การให้คติสอนใจ อย่างไรก็ตาม ในแง่มุมทางมานุษยวิทยาถือว่านิทานฉายภาพให้เราเห็นเกี่ยวกับค่านิยม ความคิด ศีลธรรม และยังมีแง่มุมทางประวัติศาสตร์ได้เช่นกัน เช่นตัวละครบางเรื่องกล่าวถึงเจ้าเมือง (พญาเจ้าเมือง) ทำให้เราเห็นถึงการเคยอยู่ในสังคมนะครรัฐถึงแม้ว่าจะอยู่ในเขตป่าเขาที่ยากต่อการเข้าถึงก็ตาม³ หรือนิทานบางเรื่องกล่าวถึงกลุ่มคนไต-ลัวะ ซึ่งทำให้เราเห็นการติดต่อกันระหว่างกลุ่มคน แต่นิทานบางเรื่องก็เป็นที่มาของคำอธิบายปรากฏการณ์จริงในสังคม เช่น นิทานเรื่องเทวดากับควาย นายเอื้อง เครือซุย ซึ่งเป็น “บุหลา” ถือว่าเป็นที่มาของประเพณีการฆ่าควายเลี้ยงผีของชาวเลอเวี้อะบ้านป่าแป๋ เป็นต้น ดังนั้น นิทานจึงเป็นเรื่องจริงในบางแง่มุม

ตำนาน หรือใช้คำว่า “โอเอเยเปียอาอิม” เป็นเรื่องของบุคคลศักดิ์สิทธิ์เช่น ขุนหลวงวิลังคะ หรือเจ้าเมือง หรือเหตุการณ์ที่เชื่อว่าจะเกิดขึ้นจริงในอดีต เช่นตำนานการแบ่งที่ดินของหมู่บ้านป่าแป๋ เป็นต้น (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, 2556) เรื่องดังกล่าวนี้มักปรากฏอยู่ในตำนานที่เล่ากันหรือในบทเพลงที่ใช้ในพิธีกรรม ซึ่งชาวเลอเวี้อะบ้านป่าแป๋เรียกว่า “เลอซอมแล” เปรียบเทียบก็คล้ายกับเพลง “ซอ” ของคนเมือง มีท่วงทำนองซ้ำและฟังดูเศร้า ไม่ร้องกันทั่วไป มักใช้ร้องกันในงานศพและการขึ้นบ้านใหม่ อาจกล่าวได้ว่าทั้งหมดเป็นการร้องในงานประเพณีเท่านั้น

นอกจาก นิทานและตำนานแล้วยังมีสิ่งที่อาจเรียกว่า “ประโยค” (phrase) คือเป็นคำพูดสั้นๆ เช่น “ลัวะลูกอ้าย ไตลูกกลาง ยางลูกหล้า” (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, 2555) เป็นคำพูดที่ชี้ให้เห็นถึงประวัติศาสตร์การเคลื่อนย้ายของคน ที่เข้ามาในเขตแม่สะเรียง (ภาคเหนือ)

อย่างไรก็ตาม ทั้งนิทานและตำนานอาจกล่าวได้ว่าเป็น “ประเพณีบอกเล่า” (oral tradition) คือเล่าสืบๆ กันมา เป็นเรื่องราว (story) ที่ไม่ได้ทำการกำหนดอายุและจัดเรียงแบบประวัติศาสตร์ แต่เพราะเหตุใดนิทานตำนานพวกนี้ยังคงเล่าและสืบทอดกันตลอดมา ทั้งนี้เพราะนิทานตำนานพวกนี้สัมพันธ์กับ “วิถีชีวิต” และ “พิธีกรรม” ตัวอย่างเช่น ประเพณีการฆ่าควายเลี้ยงผี การบวงสรวงผีเจ้านายในพิธีศพ ในพิธีแต่งงาน เป็นต้น อาจพูดอีกอย่างหนึ่งว่าตราบดีที่ยังคงมีประเพณีและพิธีกรรม นิทาน ตำนานก็ยังดำรงอยู่ ซึ่งหมายถึงภาษาเลอเวี้อะด้วย เพราะการเล่านิทานตำนานต่างๆ ต้นฉบับจะเป็นภาษาเลอเวี้อะ ซึ่งจะมีคำศัพท์ทั้งเก่าและใหม่อยู่ด้วย และบางครั้งคำศัพท์ที่เป็นชื่อเฉพาะ (specific name) ก็เป็นกุญแจไขไปสู่แง่มุมความรู้ทางประวัติศาสตร์ได้

³ มีประเด็นหนึ่งที่อยากต่อเถียงงานของ James C. Scott เรื่อง *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* ที่พูดถึงประเด็นว่าในสมัยก่อนชาวบ้านมักจะหนีการปกครองของรัฐด้วยการหนีเข้าป่า ซึ่งอาจจะจริงเฉพาะในช่วงสงคราม แต่จากการศึกษาชาวเลอเวี้อะบ้านป่าแป๋พบว่าการเข้าไปอยู่ในพื้นที่ป่าลึกเป็นเหตุผลจากการหาพื้นที่ทำเกษตรกรรม และชาวเลอเวี้อะยังทำหน้าที่เป็นกลไกสำหรับของเมืองเชียงใหม่ในการปกครองกลุ่มคนบนพื้นที่สูงอีกด้วย ซึ่งจะอธิบายต่อไป

สำหรับเรื่องราวในอดีตรวมๆ จะเรียกว่า “โหละ” มีความหมายครอบคลุมทั้งนิทาน ตำนาน เรื่องราวต่างๆ ที่ผ่านมา คำว่า “โหละ” จึงสามารถใช้แทนคำว่า “ประวัติศาสตร์” หรือเหตุการณ์ในอดีตแบบรวมๆ ได้ เช่น “โหละ ’ยวง แปะ” แปลว่า “เรื่องในอดีตของบ้านป่าแป๋” หรือ “ประวัติของบ้านป่าแป๋”

แน่นอนว่า นิทาน ตำนาน และเนื้อหาใน “เลอซอมแล” เป็นเรื่องที่ชาวบ้านไม่สามารถจดจำได้ว่าเกิดขึ้นเมื่อไหร่ บทบาทของผู้วิจัยหรือนักประวัติศาสตร์จะสำคัญก็ตอนนี้ เพราะรู้ข้อมูลที่เป็นบริบทที่อยู่รอบนอก ทำให้สามารถช่วยในการกำหนดอายุเรื่องราวต่างๆ ในอดีตได้

สำหรับในส่วนที่เราอาจเรียกว่าเป็น “ประวัติศาสตร์สมัยใหม่” หรือ “ประวัติศาสตร์ใกล้ตัว” (Nearby history) คือเป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเมื่อประมาณ 100-150 ปีที่ผ่านมา หรือประมาณ 2-4ชั่วอายุคน วิธีการจดจำเหตุการณ์มีอยู่ 3 แบบคือ

รูปแบบแรก เป็นการระลึกถึงเหตุการณ์โดยไม่มีตัวอ้างอิงทางเวลาที่ชัดเจนแต่ใช้วิธีการกะประมาณเอาเช่น เหตุการณ์นี้เกิดขึ้นเมื่อ 10 ปีที่แล้วหรือ 30 ปีที่แล้ว การตรวจสอบความถูกต้องต้องอ้างอิงจากบุคคลอื่นอีกทีหนึ่ง



ภาพที่ 6.5 หมู่บ้านป่าแป๋ในปัจจุบัน (ถ่ายภาพจากเขตของ 'ยวงโฆง)

รูปแบบที่สอง เป็นการจดจำโดยอ้างอิงกับเวลาทางสังคม (social time) คือเป็นเหตุการณ์ที่จดจำได้เพราะสัมพันธ์กับชีวิต เช่น ปีที่ลูกเกิด ปีที่ปลูกบ้าน ปีที่ป่วย เป็นต้น

รูปแบบที่สาม เป็นการจดจำได้จากระบบปฏิทินเกษตรกรรม (Planting calendar) โดยระบบการจดจำเหตุการณ์ในสมัยก่อน ชาวบ้านจะใช้ระบบการนับเวลาจากการทำไร่หมุนเวียน โดยระบบการนับเวลาเป็นรอบ โดยรอบหนึ่งจะวนกลับมาที่เดิมอย่างสม่ำเสมอทุกๆ 9 ปี ซึ่งคนทั้งหมู่บ้านจะต้องขยับวนกันเป็นชุดๆ ทั้งปี ดังนั้น เวลาที่ชาวบ้านสมัยก่อนจะจดจำเหตุการณ์ต่างๆ จะมักใช้จำนวนที่มีการ

วนไร่เป็นหลัก การขยับวันนี้เองช่วยทำให้เกิดปฏิทินที่สัมพันธ์กับเหตุการณ์ในชีวิตต่างๆ ในส่วนที่ย่อยลงมากคือเดือนจะสังเกตจากการทำการเกษตร เช่นเดือนกันยายน ภาษาเลอเวือะคือ “ไคมอง” แปลว่าเดือนหรือเกี่ยวข้าว เป็นต้น (สัมภาษณ์ นางเจ๊ะโฮ เหล่าหว่าง, 2555, สัมภาษณ์ นายบุญสม เมืองงาม, 2555) อนึ่ง การสามารถกำหนดระยะเวลาในการวนไร่ของคนทั้งหมู่บ้านได้อย่างสม่ำเสมอนี้สะท้อนถึงโครงสร้างทางสังคมของหมู่บ้านป่าแป๋ที่มีความเข้มแข็งอย่างมาก

ในสมัยหลังคือประมาณเมื่อ 50 ปีที่ผ่านมา ชาวบ้านเริ่มรู้หนังสือเพิ่มขึ้นจากการตั้งโรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์ 10 ทำให้เริ่มมีการจดบันทึกเหตุการณ์ต่างๆ ไว้บ้าง เพราะต้องใช้สำหรับการตอบคำถามและรายงานให้กับทางราชการได้รับทราบ และเมื่อมีระบบการศึกษาสมัยใหม่เข้ามาทำให้เกิดการใช้ปฏิทินของทางการแทน ระบบเวลาใหม่จึงค่อยๆ เข้าแทนที่ระบบเวลาแบบเก่า และเริ่มมีการกำหนดวันสำคัญและวันหยุดตามระบบราชการจากส่วนกลาง ซึ่งหมายความว่าระบบเศรษฐกิจและเวลาทางสังคมของชาวบ้านได้เริ่มเกิดการเปลี่ยนแปลงไปด้วย

ด้วยระบบความทรงจำด้านเวลาดังกล่าว นับว่าทำให้ข้อมูลการศึกษาประวัติศาสตร์บอกเล่ามีความถูกต้องในเรื่องของเวลาอย่างมาก อย่างไรก็ตาม ด้วยประวัติศาสตร์ของชาวเลอเวือะที่มีช่วงยาวมาก จึงได้ทำการจัดแบ่งออกเป็น 2 ช่วงเวลาหลักคือ

ช่วงแรก เป็นประวัติศาสตร์สมัยโบราณ ประกอบด้วย 4 เรื่องย่อยคือ ประวัติศาสตร์จากวัตถุสมัยก่อนประวัติศาสตร์ ประวัติศาสตร์จากนิทาน ประวัติศาสตร์สมัยตำนาน และประวัติศาสตร์จากวัตถุสิ่งของ

ช่วงที่สอง เป็นประวัติศาสตร์สมัยใหม่ นับตั้งแต่เมื่อประมาณ 100 กว่าปีที่ผ่านมา โดยภายหลังเมื่อล้านนาได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของระบบการเมืองของสยาม และเมื่อ 50 กว่าปีที่ผ่านมาได้เกิดปัญหาคอมมิวนิสต์ขึ้นในภาคเหนือจึงทำให้เกิดความเปลี่ยนแปลงทางด้านสังคมและเศรษฐกิจในหมู่บ้านป่าแป๋อย่างชัดเจน โดยมีจุดเริ่มต้นแรกจากโครงการธนาคารข้าวพระราชทาน

6.3.1 ประวัติศาสตร์สมัยโบราณของชาวเลอเวือะบ้านป่าแป๋

สำหรับขอบเขตด้านเวลาของประวัติศาสตร์สมัยโบราณของชาวเลอเวือะบ้านป่าแป๋ครอบคลุมตั้งแต่สมัยก่อนประวัติศาสตร์ถึงสมัยประวัติศาสตร์สมัยจารีต โดยหลักฐานสมัยก่อนประวัติศาสตร์มีน้อยแต่สามารถอธิบายเชื่อมโยงได้กับนิทานจึงได้จัดให้อยู่ในช่วงประวัติศาสตร์สมัยโบราณ ส่วนในหัวข้ออื่นจะเป็นการอธิบายประวัติศาสตร์ผ่านนิทาน ตำนาน และเรื่องเล่าต่างๆ เท่าที่สามารถเก็บข้อมูลได้ อนึ่ง ความจริงแล้วนิทานและตำนานของชาวเลอเวือะบ้านป่าแป๋ยังมีอีกมาก น่าที่จะมีการเก็บข้อมูลเพื่อทำวิจัยต่อไปในอนาคต

6.3.1.1 สมัยก่อนประวัติศาสตร์จากหลักฐานทางโบราณคดี

จากการสำรวจพบว่าบริเวณบ้านป่าแป๋เคยมีคนอยู่อาศัยมาตั้งแต่สมัยก่อนประวัติศาสตร์ เพราะจากการสำรวจพบว่าในทุ่งนาขั้นบันไดของหมู่บ้าน ได้สำรวจพบเครื่องมือหินกะเทาะในแบบวัฒนธรรมหัวบินเนียน (Hoabinhian) ซึ่งปกติมักสันนิษฐานว่ามีอายุประมาณ 12,000-6,000 ปีมาแล้ว โดยแหล่งโบราณคดีในเขตแม่ฮ่องสอนที่เคยพบเครื่องมือหินกะเทาะแบบนี้เหมือนกันเช่นที่แหล่ง

โบราณคดีบ้านไร่ และถ้ำลอด เป็นต้น (รัศมี ชูทรงเดช, 2547) เครื่องมือหินกะเทาะที่พบนี้ทำจากหินกรวดแม่น้ำ กะเทาะเพียงด้านเดียว (unifacial) ซึ่งนำมากะเทาะให้เกิดคมเพื่อใช้เป็นเครื่องมือสับตัดไม้หรือกระดูกสัตว์เพื่อประกอบอาหาร อย่างไรก็ตาม หลักฐานที่พบเป็นหลักฐานที่พบบนผิวดินทำให้ไม่สามารถอธิบายพฤติกรรมการดำรงชีพในอดีตได้ชัดเจน หลักฐานที่พบเป็นเพียงข้อมูลเบื้องต้นและมีน้อยมาก แต่ก็น่าจะทำการสำรวจในอนาคตเพิ่มเติม

ถัดมาจากสมัยหินกลางพบว่า ในพื้นที่บ้านป่าแป๋เคยเป็นที่อยู่อาศัยของคนในสมัยหินใหม่เช่นกัน คือ ในหมู่บ้านป่าแป๋มีเพียงนายบือ ขจรศักดิ์ศรี ที่เก็บขวานหินขัดเอาไว้ ซึ่งพบว่ามีทั้งขวานหินขัดแบบมีใบ และขวานหินขัดแบบไม่มีใบ ชาวบ้านคนอื่นๆ เคยพบแต่ไม่ได้สนใจเก็บไว้ ชาวเลอเวีอะเรียก “ขวานฟ้า” หรือ “เสียมตุ่น” ที่เป็นเครื่องมือหินนี้ว่า “เลอฟัดฟัก” เล่ากันว่ารุ่นบรรพบุรุษเคยเล่าให้ฟังว่ายามที่ไม่มีเครื่องมือเหล็กและยากจนก็จะเอาใช้เครื่องมือหินนี้แทนจอบเพื่อขุดดิน

ขวานหิน (polished axe) พวกนี้นักโบราณคดีมักจัดให้เป็นโบราณวัตถุในสมัยหินใหม่ กำหนดอายุอย่างกว้างๆ ว่ามีอายุระหว่าง 6,000-4,000 ปีมาแล้ว โดยปกติแล้วมักมีการตีความกันว่าขวานหินขัดแบบไม่มีใบมีความสัมพันธ์กับการเคลื่อนย้ายของกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติก (Austro-Asiatic language) จากตอนใต้ของประเทศจีน และสัมพันธ์กับกลุ่มคนที่มีลักษณะทางกายภาพแบบมองโกลอยด์ (Coedes, 1986: 24-25) โดยเป็นการเคลื่อนย้ายในระลอกแรกเมื่อราว 6,000 ปีมาแล้ว ส่วนขวานหินขัดแบบมีใบคงสัมพันธ์กับการเคลื่อนย้ายของกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติกในระลอกที่สองของการอพยพเมื่อราว 3,000-4,000 ปีมาแล้ว



ภาพที่ 6.6 ขวานหินขัดสมัยหินใหม่ที่พบบริเวณบ้านป่าแป๋

มีเรื่องน่าสนใจเกี่ยวกับเครื่องมือหินขัดด้วยคือ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี ได้เล่าให้ฟังว่าในสมัยก่อนคนแก่ๆ ในหมู่บ้านเคยเล่าว่า แต่ก่อนเหล็กหายาก ชาวบ้านก็ยากจน จึงต้องใช้หินขัดพวกนี้ขัดดิน เพื่อทำการเพาะปลูก (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, 2556)

จากเรื่องเล่าข้างต้นนับว่าสำคัญทีเดียว เพราะทำให้เราต้องระมัดระวังในแง่ของการตีความเกี่ยวกับขวานหินขัดที่มักสำรวจพบกันเสมอว่าจริง ๆ แล้วอาจไม่ได้มีอายุไปนานนับพันปีแต่อาจมีอายุเพียงไม่กี่สิบก็ร้อยปีเท่านั้น สอดคล้องกับข้อมูลในสมัยอาณาจักรขอมเมื่อปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ที่ชาวยุโรปพบกลุ่มคนที่ยังคงใช้เครื่องมือหินขัดอยู่ในพื้นที่เขตหมู่เกาะแปซิฟิกและปาปัวนิวกินี เป็นต้น ดังนั้น การตีความค่าอายุของหลักฐานควรต้องให้ความสำคัญกับบริบทที่พบหลักฐานด้วย

นอกจากเครื่องมือหินแล้ว ที่บ้านของนายบือ ขจรศักดิ์ศรี และชาวบ้านบางคนยังเก็บตะกรันของแร่เหล็กที่พบบริเวณไร่นาเอาไว้ด้วย แต่ไม่รู้ว่าเป็นอะไร ดังนั้น จึงเป็นไปได้ด้วยว่าพื้นที่บริเวณบ้านป่าแป๋งมีการถลุงเหล็กเพื่อทำเครื่องมือเหล็ก แต่ก็ไม่สามารถกำหนดอายุได้อย่างชัดเจน แต่คงเป็นเรื่องนานมากมาแล้ว เพราะไม่มีใครจดจำได้ ในปัจจุบันในหมู่บ้านของชาวเลอเวี๋ยะยังคงมีการตีเหล็กกันอยู่บ้าง ซึ่งกำลังเสื่อมความนิยมไป เพราะซื้อเหล็กได้ง่ายกว่า

6.3.1.2 นิทานข้าว หมา ควาย กับวัฒนธรรมการปลูกข้าว

ถ้าเทียบกับชาวญ้อกร ชาวเลอเวี๋ยะมีนิทานที่ว่าด้วยพืชพันธุ์ธัญญาหารน้อยมาก อาจเป็นเพราะผ่านสังคมแบบเพาะปลูกแรกเริ่มมานานมากแล้ว เท่าที่พบมีเพียงเรื่องเดียวคือ “ข้าวติดหางหมา” นิทานเรื่องนี้เล่าสั้นๆ ว่า

“นานมาแล้ว คนอดอยากอาหาร หมาจึงได้เอาข้าวติดหางมาให้ชาวเลอเวี๋ยะกิน”
(สัมภาษณ์ นายเฮือง เครือชุย, 2555)

นิทานข้างต้น คล้ายกับที่สุจิตต์ วงษ์เทศ ได้รวบรวมไว้ เป็นนิทานที่เล่าถึงหมาเป็นผู้นำข้าวมาให้กับมนุษย์ พบหลายกลุ่มชาติพันธุ์ตัวอย่างเช่นพบในกลุ่มชาวจ้วงแถบหลงโจว ในมณฑลกว่างซี จ้วงไทไตคง ปู้ยี้ (ในจีน) ชาวเขาเผ่ามูเซอ (ที่จังหวัดตาก) และชาวเขาเผ่าลีซู (ลีซอ) มีโครงเรื่องหลักคล้ายคลึงกันว่า “บนโลกมนุษย์เดิมไม่มีข้าว มีหมา 9 หางตัวหนึ่งไปขโมยพันธุ์ข้าวบนฟ้า โดยเอาหางไปจุ่มเมล็ดข้าว มนุษย์ได้พันธุ์ข้าวที่ติดมากับหาง หรือชนหมา มาปลูกกิน หมาจึงมีบุญคุณแก่มนุษย์” (สุจิตต์ วงษ์เทศ, 2546)

อาจสรุปอย่างรวบรัดว่า ข้าวมาพร้อมกับกลุ่มคนที่เลี้ยงหมา และเป็นกลุ่มคนที่เคยปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มคนบนภูเขา

จากการศึกษาทางด้านดีเอ็นเอของสุนัขพบว่า หมาเป็นสัตว์ที่อพยพเคลื่อนย้ายมาจากทางตอนใต้ของประเทศจีนในแถบลุ่มน้ำแยงซีตอนกลางพร้อมกับการแพร่กระจายของพันธุ์ข้าวปลูกเมื่อประมาณ 8,000-6,000 ปีมาแล้ว (Higham, 2002: 223–232) ปีเตอร์ เบลล์วูด (Peter Bellwood) และไออัน โกลเวอร์ (Ian Glover) นักโบราณคดีที่ทำการศึกษาด้านภาษาศาสตร์และการเพาะปลูกเสนอว่ากลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติกเป็นกลุ่มชาวเกษตรกรที่รู้จักการปลูกข้าวซึ่งอพยพจากทางตอนใต้ของประเทศจีนเมื่อราว 3,000 ปีก่อนคริสตกาลเข้ามาในเขตเอเชียตะวันออกเฉียงใต้แรก

สุด อย่างไรก็ตามไม่ได้หมายความว่าก่อนหน้านี้ไม่มีกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติกอาศัยอยู่ในเขตเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มาก่อน แต่กลุ่มที่ทำการเพาะปลูกข้าวในสมัยหินใหม่เป็นการอพยพเคลื่อนย้ายอีกระลอกหนึ่ง (Bellwood and Glover, 2004: 11)

ดังนั้น ถ้าตีความตามหลักฐานทางโบราณคดีอาจพอสันนิษฐานในเบื้องต้นได้สองทาง
ทางแรกคือ ชาวเลอเวีอะคงอพยพมาจากตอนใต้ของจีนพร้อมกับการเลี้ยงสุนัขและในเวลานั้นใช้เครื่องมือหินขัด

ทางที่สองคือ ชาวเลอเวีอะคงมีปฏิสัมพันธ์ไม่อย่างใดก็อย่างหนึ่งกับกลุ่มคนที่เลี้ยงหมาและปลูกข้าว เพราะเป็นที่น่าสังเกตว่าคำว่า “ข้าว” ในภาษาเลอเวีอะจะแตกต่างจากคำว่าข้าวของคนที่พูดภาษาในกลุ่มตระกูลออสโตรเอเชียติกอีกหลายกลุ่ม

หมาเป็นสัตว์ที่มีบุญคุณกับคน จึงเป็นสัตว์สัญลักษณ์ของความอุดมสมบูรณ์ ดังเห็นได้จากนิทานเรื่องเด็กตีนมหมา เล่าว่า

“นานมาแล้วมีเด็กคนหนึ่งแม่ไม่อยู่แต่เอาชีวิตรอดได้ เพราะกินนมหมา ชาวละบ้าน
ป่าแบ่งจึงไม่กินหมา แต่ฆ่าเพื่อเลี้ยงผีได้” (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, 2556)

นอกเหนือจากเรื่องข้าวติดหางหมาแล้ว ชาวเลอเวีอะยังมีนิทานเรื่องอื่นที่เกี่ยวข้องกับการปลูกข้าวอีก นายเฮื่อง เครือซุย ได้เล่านิทานเรื่องควายกับเทวดาให้ฟังว่า

“สมัยก่อนควายอยู่บนสวรรค์ เทวดาก็บอกให้ควายลงมาบอกกับมนุษย์ว่าให้มีชีวิตนิรันดร์ แล้วควายก็ลงมาพื้นโลก บอกว่าให้มีมนุษย์ตายบ้างเป็นบ้าง แล้วควายก็ขึ้นไปหาเทวดาก็เลยบอกว่าให้ตายบ้างเป็นบ้าง ก็เลยบอกให้ลงมาใหม่ให้ลงมาบอกว่ามีชีวิตนิรันดร์ แต่ปรากฏว่าพูดแบบเดิมอีก เทวดาโมโหเลยเตะลงมาข้างล่าง ควายโดนเตะพื้นด้านบน และให้ไปไถนา และถ้าคนตายให้กินเนื้อควาย (สัมภาษณ์ นายเฮื่อง เครือซุย, 2555)

ควายเป็นสัตว์ที่สัมพันธ์กับวิธีการปลูกข้าวแบบนาในพื้นที่ราบทั้งนาหว่านและนาดำ นิทานเรื่องควายไม่มีพื้นบนนี้แพร่หลายในกลุ่มคนหลายกลุ่ม เช่น ขมุ ไท ดัวย แต่ที่น่าสนใจคือนายเฮื่อง เครือซุย เล่าว่านิทานเรื่องนี้เป็นส่วนหนึ่งของที่มาว่าเมื่อมีคนตายในหมู่บ้านในสมัยก่อนจะมีการฆ่าควายเลี้ยงผี อาจเป็นเพราะควายเป็นสัตว์ศักดิ์สิทธิ์จากสวรรค์ที่ช่วยให้คนมีข้าวกิน ดังนั้น ควายจึงกลายเป็นสัตว์บูชาบุญ เพื่อพิธีกรรมแห่งความอุดมสมบูรณ์ของหมู่บ้านเช่นเดียวกับหมา

6.3.1.3 ตำนานวีรบุรุษ (สะมัง) และขุนหลวงวิลังคะ

ชาวเลอเวีอะ/ละหลายหมู่บ้านในเขตเชียงใหม่-ลำพูน-แม่ฮ่องสอนมีตำนานวีรบุรุษที่เรียกว่า “สะมัง” หรือ “สะมาง” ถือเป็นตำแหน่งผู้นำตามจารีตเทียบได้กับ “ขุน” ในระบบการปกครองของกลุ่มคนไท/ไต แต่ละหมู่บ้านจะมี “สะมัง” ที่ถือเป็นต้นตระกูลแตกต่างกัน แต่จะมีอยู่คนหนึ่งที่ชาวเลอเวีอะ/ละถือเป็นต้นตระกูลร่วมกันคือ “ขุนหลวงวิลังคะ” เท่าที่ผู้วิจัยสำรวจพบได้แก่ บ้านป่าแป๋, บ้านบ่อหลวง

อำเภอฮอด จังหวัดเชียงใหม่, บ้านห้วยเหี้ยะ อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่, บ้านทับ อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่

นายบือ ขจรศักดิ์ศรี ได้บันทึกตำนานเกี่ยวกับ “สะมัง” หรือ “ขุน” ในอดีตของบ้านป่าแป๋ไว้ดังนี้

“แต่ก่อนขุนลัวะมีบุตร 7 คน คือขุนตน ขุนเท ขุนวิลังคะ ขุนสังน้อย อีกสองคนไม่ทราบชื่อ และคนสุดท้ายชื่อขุนง ขุนลัวะ (สะมัง) ได้แบ่งดินแดนให้ลูกทั้ง 7 ได้ครอบครอง โดยขุนตนและขุนเท ได้ครอบครองดินแดนตั้งแต่ห้วยแม่ฮ่อมป๋อก จนถึงอำเภอแม่ลาน้อยในท้องที่บ้านป่าแป๋ ขุนวิลังคะและขุนน้อยได้ครอบครองดินแดนแถบบ้านช่างหม้อหรืออมพายในปัจจุบัน ส่วนขุนงได้ออกจากบ้านเข้าไปอยู่ยังดินแดนทางใต้และไม่กลับมาอีกเลย ขุนลัวะจึงแบ่งดินแดนทางฝั่งซ้ายของแม่น้ำแม่สะเรียงไว้ให้ขุนง (รอกกลับมา) ดังนั้นบริเวณป่าช้าฝั่งซ้ายของลำห้วยแม่สะเรียงจะไม่มีตรงไหนเป็นที่ทำกินของลัวะเลย จนถึงทุกวันนี้” (บือ ขจรศักดิ์ศรี, 2551)

นอกจากรายชื่อตามบันทึกของนายบือ ขจรศักดิ์ศรี แล้ว เท่าที่สืบพบจากการสัมภาษณ์ในหมู่บ้านยังมีอีก 3 คน ได้แก่ ขุนละอองปากแห้ว ขุนตุ และขุนตวง แต่บางคนก็บอกว่าขุนตนคือขุนตวง คงเป็นใครคนใดคนหนึ่งที่จำชื่อไม่ได้ แต่ชื่อจากขุนตนถึงขุนงคือการเรียงลำดับชื่อตามลำดับคนพี่ไปคนน้อง

การศึกษาประวัติศาสตร์บอกเล่าที่บ้านป่าแป๋นี้ทำให้ความรู้เกี่ยวกับตระกูลของ “สะมัง” ขยายเพิ่มขึ้น เพราะเดิมเมื่อกล่าวถึงประวัติศาสตร์ของชาวลัวะ/เลอเวีอะมักพูดถึงเฉพาะ “ขุนหลวงวิลังคะ” เท่านั้น ในอนาคตควรจะมีการจัดทำประวัติศาสตร์บอกเล่าของชาวลัวะกันอย่างจริงจัง

อย่างไรก็ตาม ตำนาน “ขุนลัวะ” มีลูก 7 คนแล้วส่งไปปกครองบ้านเมืองในเขตลุ่มน้ำต่าง ๆ นี้ คล้ายกับตำนานขุนเจือง และพงศาวดารล้านช้าง คือการส่งลูกหลานไปปกครองเมือง ซึ่งทำให้เกิดการขยายตัวของชุมชน ถ้ากำหนดขอบเขตของ “ดินแดน” ตามตำนานพบว่าต้นตระกูลลัวะปกครองในเขตภูเขาที่เป็นต้นน้ำของแม่น้ำยม (แม่สะเรียง) กับแม่น้ำแม่แจ่ม โดยจุดที่เป็นเขตบ้านช่างหม้อกับบ้านอมพายที่ขุนวิลังคะไปปกครองเป็นต้นน้ำแม่แจ่ม พ้นจากน้ำแม่แจ่มไปทางทิศตะวันออกเป็นเขตดอยอินทนนท์แล้วจึงเป็นเขตดอยสุเทพ-ดอยปุย ดังนั้น ในภาพรวมคือชาวลัวะกลุ่มนี้เป็นกลุ่มที่อำนาจในเขตภูเขาอย่างมาก

แต่สำคัญที่สุดคือ ขุนหลวงวิลังคะ เพราะคงเป็นผู้นำชาวลัวะคนแรกที่สามารถรวบรวมบ้านเล็กเมืองน้อยของชาวลัวะที่ต่าง ๆ แล้วสถาปนาขึ้นเป็นเมืองหรือรัฐในยุคต้นได้ (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2545) ขุนหลวงวิลังคะคงเป็นกษัตริย์ของลัวะที่มีอำนาจอยู่ในช่วงปลายพุทธศตวรรษที่ 12 ต่อดันพุทธศตวรรษที่ 13 โดยสัมพันธ์กับการเติบโตขึ้นของการค้าภายในของแผ่นดิน

ในโครงการสร้างการปกครองของชาวเลอเวีอะถือกันว่า “สะมัง” เป็นผู้ปกครองมีตำแหน่งเทียบเท่ากับ “ขุน” ซึ่งเทียบได้กับกษัตริย์⁴ จากคำบอกเล่าของสะมัง (ขุน) ของหมู่บ้านป่าแป๋คนปัจจุบันคือนายบุญสม เมืองงาม กล่าวว่าในอดีตชาวเลอเวีอะมีขุนหลวงวิลังคะ⁵ เป็นกษัตริย์ของชาวลัวะพระองค์เคยปกครองที่เมืองเชียงใหม่ และได้เคยทำสงครามกับพระนางจามเทวี เมื่อราวต้นพุทธศตวรรษที่ 13 นอกจากนี้ นายบุญสมถือว่าตนเป็นผู้ที่สืบเชื้อสายมาจากขุนหลวงวิลังคะเช่นกัน และสะมังทุกคนทุกหมู่บ้านถือว่าตนสืบเชื้อสายจากขุนหลวงวิลังคะไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง (สัมภาษณ์ นายบุญสม เมืองงาม, 2555)

ตำนานของขุนหลวงวิลังคะอาจแบ่งออกได้เป็น 2 ส่วนคือ ส่วนในคัมภีร์ที่พระล้นนารจนาขึ้นมา อาจเรียกว่าเป็นส่วนของคนเมือง ส่วนที่สองเป็นส่วนพื้นถิ่นหรือส่วนชาวบ้านที่เล่ากันในหมู่ของชาวลัวะ ซึ่งมักสร้างภาพให้พระนางจามเทวี แต่ในที่นี้จะขอนำเสนอส่วนพื้นถิ่นก่อน นายจันทร์ เครือชุย เล่าให้ฟังว่า

“ขุนหลวงวิลังคะได้หลงรักพระนางจามเทวี พระนางจามเทวีไม่ยอมรับรัก เพราะขุนหลวงวิลังคะรูปชั่วตัวดำ และมีเมียหลายคน ขุนหลวงวิลังคะจึงยกกองทัพมา พระนางจามเทวีไม่ต้องการสู้รบด้วยจึงประลองปัญญาด้วยการทำชนวัว ขุนหลวงวิลังคะได้หาวัวตัวใหญ่แข็งแรงมาชน ในขณะที่พระนางจามเทวีได้หาวัวตัวเล็กเป็นลูกวัวมาชน ผลปรากฏว่าวัวตัวเล็กของพระนางจามเทวีชนะสามารถไล่วัวตัวใหญ่ไปได้ เพราะนางได้ให้ลูกวัวอดนมมานานถึง 3 วัน วัวตัวเล็กแทนที่จะชนกับวัวตัวใหญ่แต่วิ่งไปได้ท้องพยายามจะดูดนมจนวัวตัวใหญ่ทนไม่ได้วิ่งหนีไป

ตอนท้าย พระนางจามเทวีได้ทำให้ขุนหลวงวิลังคะฟุ้งเสนา (หอก) ถัดตกในเมืองลำพูนจะยอมเป็นนมเหสี เมื่อขุนหลวงวิลังคะฟุ้งเสนาแต่ก็ไปไม่ได้ไม่ไกล เพราะถูกลบครูดด้วยก้อนหินนั้นถูกหลอกให้สวมหมวกที่ทำจากผ้าชิ้นและเอาใบพลูที่เช็ดเลือดประจำเดือน” (สัมภาษณ์ นายจันทร์ เครือชุย, 2555)

ทุกวันนี้ชาวบ้านป่าแป๋ยังถือกันว่าถ้าทำพิธีเลี้ยง “ผีฮ่อ” (ผีเจ้านาย) จะต้องใช้ดอกกลั่นทมสีขาวเท่านั้น ห้ามใช้สีแดง เพราะลั่นทมสีแดง⁶ เปรียบเสมือนเลือดประจำเดือนของพระนางจามเทวีที่ทำอาถรรพ์เป็นหมวกให้ขุนหลวงวิลังคะสวม และชาวเลอเวีอะยังมีความเชื่อด้วยว่า “เวลากินใบพลูจะต้องตัดปลายใบพลูทิ้ง เพราะนางจามเทวีได้นำปลายใบพลูไปแตะเลือดประจำเดือน” ทำให้เมื่อขุนหลวงวิลัง

⁴ ตัวอย่างเช่น ขุนหลวงพะงั่ว, ขุนสามชน ฯ ตำแหน่งขุนนี้ต่อมาจะเปลี่ยนสถานะกลายเป็นเพียงเจ้าเมือง โดยมีตำแหน่งน้อยกว่าพระยา/พญาในช่วงสมัยล้านนาที่กลายเป็นตำแหน่งของกษัตริย์ จนเมื่อรับระบบการปกครองจากอยุธยาตำแหน่งขุนจะเป็นเพียงระดับขุนนางเท่านั้น

⁵ ออกเสียงว่า “บะลังกะ” บางที่เขียนว่า “วิลังคะ” หรือ “พิลังคะ” ก็มี

⁶ ดอกกลั่นทม เป็นพืชพื้นถิ่นในอเมริกากลาง เป็นไปได้ว่านำเข้ามาในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เมื่อราว 500 ปีก่อน หรือก่อนหน้านั้นเล็กน้อย โดยชาวโปรตุเกส ที่แรกที่มีการปลูกต้นลั่นทมอาจจะเป็นที่กัมพูชา เพราะเรียกว่า “สรลัธม” แปลว่า รักอันยิ่งใหญ่ ดังนั้น จะเห็นได้ว่าคนในภาคใต้ของไทยเรียกว่า “จำปาขอม” และชาวบาหลีเรียกว่า “กัมโบชา” (Kamboja) ดังนั้น ในตำนานที่ระบุว่าพระนางจามเทวีใช้ดอกกลั่นทมสีแดง จึงน่าจะสยว่าจะแต่งเสริมเข้าไปใหม่

คะกีนหมากพลูที่พระนางจามเทวีฝากไปถวาย ส่งผลทำให้ขุนหลวงวิลังคะเสื่อมวิชาอาคม หมดแรงที่จะพุ่งเสนา (หอก) จากดอยสุเทพให้ไปตกยังกลางเมืองหริภุญชัย (ลำพูน) ตามคำทำของพระนางจามเทวี และเป็นเหตุให้แพ่งสงครามจนต้องหนีมาอยู่ในอาศัยในเขตป่าเขา (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, 2555)

เรื่องของขุนหลวงวิลังคะ ฤษีวาสุเทพ และพระนางจามเทวี สะท้อนถึงความขัดแย้งกัน 2 กลุ่ม คือ กลุ่มแรก ความขัดแย้งระหว่างกลุ่มเลอเวีอะ/ลัวะคือ ขุนหลวงวิลังคะกับฤษีวาสุเทพ และอีกกลุ่มที่สองคือ กลุ่มเลอเวีอะกับกลุ่มมอญคือพระนางจามเทวี ในขณะเดียวกันก็จะเห็นได้ชัดว่ากลุ่มขุนหลวงวิลังคะนั้นมีฐานอำนาจจริงอยู่ในเขตภูเขาสลับซับซ้อนของแม่ฮ่องสอนคือแม่สะเรียง-แม่แจ่ม ซึ่งก็ไม่ใช่แปลกที่ในเขตแม่ฮ่องสอน-เชียงใหม่จะมีสำเนียงภาษาหลายกลุ่มหลายตระกูล

6.3.1.3 ตำนานและนิทานสะท้อนลักษณะทางสังคม

ชาวเลอเวีอะบ้านป่าแป๋มีนิทานหลายเรื่อง ซึ่งถือเป็นข้อมูลที่น่าสนใจมากในแง่ของการศึกษาทางด้านคติชนวิทยา ผู้เขียนสามารถเก็บรวบรวมนิทานต่างๆ ได้ทั้งหมด 21 เรื่อง เบื้องต้นพบว่าไม่ค่อยมีนิทานเลอเวีอะที่สะท้อนชีวิตแบบสังคมล่าสัตว์หาของป่ามากนัก (ต่างจากกลุ่มชาวญ้อ) โดยนิทานแทบทั้งหมดมักมีตัวแสดงเป็นบุคคลตาบอด ลูกกำพร้า และเด็กที่เจ้าเล่ห์ โดยมักต้องใช้ปัญญาต่อรองกับ “พญาเจ้าเมือง” แสดงว่าชาวเลอเวีอะให้ความสำคัญกับปัญญา การต่อรอง และอาจตีความได้ว่านิทานเกี่ยวกับพญาเจ้าเมืองสะท้อนถึงความสัมพันธ์ทางอำนาจระหว่างผู้น้อยกับผู้ที่มีอำนาจ คือเป็นสังคมระดับบ้านหรือเมือง อีกทั้งนิทานพวกนี้ยังบอกบอกเล่าความสัมพันธ์ระหว่างชาวเลอเวีอะกับชาวไทอีกด้วย

1) ลัวะ ไต ยาง การอพยพของกลุ่มคน

ผู้อาวุโสชาวเลอเวีอะที่บ้านป่าแป๋ยังคงสามารถจดจำนิทานดั้งเดิม หรือในภาษาเลอเวีอะเรียกว่า “เจีย”⁷ ได้หลายคน โดยเฉพาะนายเอียง เครือซุย นายจันทร์ เครือซุย และนายบือ ขจรศักดิ์ศรี ถือเป็นคลังนิทานและเรื่องเล่าชั้นยอด เป็นเพราะทั้งสามคนเป็นกลุ่มตระกูลผู้นำและเป็นบุคคลสำคัญของหมู่บ้าน ซึ่งทำให้ต้องสืบทอดเรื่องราวต่างๆ มาจากอดีตหลายเรื่อง ทั้งเพื่อใช้เป็นส่วนหนึ่งของการกำหนดโลกทัศน์ การจัดระเบียบทางสังคม และในพิธีกรรมต่างๆ ตอนนี้นิทานและตำนานต่างๆ เท่าที่ผู้วิจัยสามารถรวบรวมได้พบว่ามีประมาณ 20 เรื่อง (แต่จริงๆ แล้วมีจำนวนมากกว่านี้) แต่ในที่นี้ขอนำเสนอเฉพาะนิทานที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์เลอเวีอะ/ลัวะกับชาวไท/ไท เป็นหลัก เพราะสามารถสะท้อนความสัมพันธ์เชิงประวัติศาสตร์ได้อย่างน่าสนใจ

ตามแนวคิดทางโบราณคดีและภาษาศาสตร์เชื่อว่ากลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติกอาศัยอยู่มาก่อนกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลไท/ไต กลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลไท/ไตมีถิ่นกำเนิดในเขตตอนใต้ของจีนและเคลื่อนย้ายเข้ามาในเขตประเทศไทยและลาวเมื่อราว 1,000 ปีที่ผ่านมา และเชื่อว่าสัมพันธ์กับการผลิตสำริดเหล็กในวัฒนธรรมเทียน (Dian culture) ที่ยูนานอีกด้วย ส่วนอีกกลุ่มหนึ่งที่สำคัญด้วยคือกลุ่มกะเหรี่ยงหรือกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลทิเบต-เบอร์มา ประวัติความเป็นมายังไม่แน่

⁷ คำว่า “เจีย” นี้ทางล้านนามีภาพอยู่รูปแบบหนึ่งเรียกว่า “ภาพยี่เจีย” คำว่าเจียคำนี้จึงมาจากคำว่านิทานนั่นเอง

ชัด แต่ถิ่นฐานเดิมอยู่ที่ภาคตะวันตก-กลางของจีนเป็นไปได้ว่าอยู่ที่มณฑลเสฉวน (Bellwood and Glover, 2004: 11) ดังนั้น กลุ่มชาวเลอเวีอะควรจะเป็กลุ่มชนดั้งเดิมที่อยู่อาศัยมาก่อนกลุ่มคนไท/ไต และกะเหรี่ยง ความทรงจำนี้ถูกถ่ายทอดผ่านทั้งคำพูดที่แสดงถึงลำดับทางเครือญาติ และนิทาน ชาวเลอเวีอะมีคำพูดเป็นเรื่องเล่าลำดับเครือญาติของกลุ่มชนไว้ว่า

“เลอเวีอะลูกอ้าย ไตลูกกลาง ยางลูกหล้า”⁸

คำบอกเล่าข้างต้นแสดงลำดับว่าชาวเลอเวีอะอยู่มาก่อนชาวไท/ไท และชาวปกากญอ (กะเหรี่ยง) โดยปกติแล้วมักสันนิษฐานกันว่าคนไท/ไตเคลื่อนย้ายมาตั้งถิ่นฐานในเขตบริเวณประเทศไทยเมื่อประมาณพุทธศตวรรษที่ 18-19⁹ ซึ่งสอดคล้องกับข้อคิดเห็นโดยทั่วไปของนักภาษาศาสตร์และนักโบราณคดีที่ถือว่ากลุ่มคนที่พูดภาษาในตระกูลออสโตรเอเชียติกเป็นกลุ่มคนดั้งเดิมที่อยู่ในเขตนี้มาก่อน (Coedes, 1983; Higham, 2002: 223-232) อนึ่ง สาเหตุการเคลื่อนย้ายของกลุ่มคนไท/ไตลงมาในเขตภาคเหนือของไทยนั้นยังไม่สามารถสรุปได้อย่างชัดเจนมาก แต่อาจเกี่ยวข้องกับแรงกดดันของจีนในสมัยราชวงศ์หยวนเป็นต้นมา (วินัย พงศ์ศรีเพียร, 2539: 35)¹⁰

นอกจากนี้แล้ว ในนิทานของชาวเลอเวีอะ ซึ่งเป็นคลังความรู้อย่างมหาศาลนั้น ยังมีนิทานอยู่ 2 เรื่อง เรื่องแรกคือเรื่องนก (ภาษาเลอเวีอะ = ไชม / saim) และเรื่องที่สองคือเรื่องแมลง (ภาษาเลอเวีอะ = ฮั่ว ซึ่งมักหมายถึงแมลงวัน) ซึ่งเป็นนิทานที่วาดด้วยความสัมพันธ์ระหว่างคนเลอเวีอะกับคนไต

นิทานเรื่องแรก “นก” (ไชม) เล่าโดยนายเฮื่อง เครือซุย ความว่า

“นานมาแล้วมีคนไตอยู่บนดอย คนลัวะอยู่ในที่ราบ ทั้งสองคนตายแล้วไปเกิด เป็นนก นกวก (นกกวัก) คือคนไตได้อยู่บนดอย นกกะตา (นกยูง) คือคนลัวะได้อยู่ใน

⁸ ถ้ายังไม่สนิทจะใช้คำว่า ลัวะลูกอ้าย ไม่เรียกตัวเองว่า เลอเวีอะ เพราะต้องการสื่อสารให้กับคนภายนอกเข้าใจได้ง่าย ในมุมมองของชาวเลอเวีอะมองว่า ถ้าเรียกว่า “ลัวะ” หรือ “ลัวะ” เป็นเรื่องทางวิชาการหรือคนภายนอกเรียก ถ้าเรียกว่า “ลัวะ” เป็นคำที่คนเมืองเรียก แต่ถ้าเรียกตัวเองจะเรียกว่า “เลอเวีอะ” จึงจะออกเสียงถูกต้อง และคำว่า “เลอเวีอะ” นี้แปลว่า “ประตู”

⁹ ถ้าหากพิจารณาจากปีที่ปรากฏหลักฐานการสร้างเมืองในกลุ่มรัฐไท จะพบว่า สุโขทัย อาจตั้งมาตั้งแต่สมัยพ่อขุนศรีนาวนาถม พ.ศ.1724 เมืองเงินยาง พระยามังรายครองราชย์ พ.ศ.1804 และต่อมาสร้างเมืองเชียงใหม่ ใน พ.ศ.1839 ส่วนรัฐไทใหญ่ถ้ายึดเอายุคเมืองมวหลวง ก่อตั้งเมื่อ พ.ศ.1854 แต่ประวัติศาสตร์ไทใหญ่มักอ้างว่ามีปัญหา เพราะยังไม่มีการตรวจสอบความถูกต้องของศักราชที่แน่ชัด ถ้าเชื่อตามตำนานอาจก่อตั้งมาแล้วตั้งแต่ 1500 อย่างไรก็ตาม ในเอกสารจีนได้ปรากฏภาพของคนไทชัดเจนในเอกสารจีนสมัยราชวงศ์หยวนเมื่อคุบไลข่านดำเนินนโยบายปราบปรามและขยายอำนาจไปทางใต้และตะวันตกเฉียงใต้โดยเรียกว่าเป็นพวก “ไป้อี้” หรือพวก “เสื่อขาว” โดยปรากฏในหยวนสื่อครั้งแรกในปี พ.ศ.1821 (วินัย พงศ์ศรีเพียร, 2539: 18-20)

¹⁰ ในเอกสารจีนได้กล่าวถึงกลุ่มคนที่อยู่ทางใต้ในเอกสารจีนสมัยราชวงศ์หยวนชื่อว่า “หยวนสื่อ” หรือประวัติศาสตร์ราชวงศ์หยวนฉบับหอหลวง กล่าวว่า ในระหว่างรัชศกจงถ่ง (พ.ศ.1803) การปราบปรามของพวกมองโกลได้ทำให้ชนเผ่า “พันทอง” และ “ไป้อี้” บางเผ่ายอมอ่อนน้อม ในศัพทาทุณกรรมของจีน ศ.ลูซ (G.H. Luce) มีความว่า พวกพันทองหมายถึง ชนเผ่าดั้งเดิมเช่น ลัวะ (ลัวะ) ปะหล่อง และอื่นๆ ส่วนป่ายปี หรือ “พวกเสื่อขาว” หมายถึง กลุ่มชนชาติไท (วินัย พงศ์ศรีเพียร, 2539: 35)

ที่ราบใกล้ลำห้วย มีอยู่วันหนึ่งนกวกที่อยู่บนดอยหลอกนกกะตาที่อยู่ในที่ราบว่า อยู่บนดอยนั้นสบาย ขอขนมอะไรก็ได้ทุกอย่าง นกกะตาที่อยู่ในราบหลงกลแลงที่อยู่กับนกวก ปรากฏว่าไม่มีอะไรกิน นกวกซึ่งได้อยู่ในที่ราบแล้วได้ถามนกกะตาที่ไปอยู่บนดอยว่า “ไปภาคมาไซ้ไหม ขอของกินหน่อยสิ” นกวกที่อยู่ในที่ราบแล้วร้องออกมาว่า “กู ลวก” (แปลว่า ฉันทลาคด)” (สัมภาษณ์ นายเฮือง เครือซุย, 2555)

ถ้าสรุปความอย่างง่าย ๆ นิทานข้างต้นสะท้อนให้เห็นชัดว่าในอดีตชาวเลอเวีอะเป็นกลุ่มคนที่อยู่อาศัยในพื้นที่ราบใกล้ลำห้วยที่อุดมสมบูรณ์มาก่อน จนกระทั่งชาวไต/ไทเคลื่อนย้ายเข้ามาและคนไตคงใช้เล่ห์กลบางอย่างหลอกแลงที่อยู่อาศัยกับชาวเลอเวีอะ ทำให้ชาวเลอเวีอะต้องไปตั้งถิ่นฐานบนดอยในที่สุด ประเด็นเล็กๆ ที่น่าสนใจด้วยคือระบบการแทนค่า กล่าวคือ นกกวักเป็นนกที่ไม่พบในเขตบ้านป่าแป๋ แต่ก็ยังเป็นนกพื้นถิ่น (Resident bird) ที่พบได้ทั่วไปในเขตภาคเหนือแต่ต้องเป็นกลุ่มใกล้แม่น้ำหรือมีหนองบึง นกกวักจึงเป็นสัญลักษณ์ของคนที่อยู่ในพื้นที่ลุ่มชื้นแฉะ ส่วนนกยูงเป็นนกที่อยู่ในเขตป่าเขาชอบอยู่บนพื้นที่สูงและมีความสวยงาม ถึงจะเสียรู้นกกวักแต่ก็ยังคงความสง่างาม ซึ่งบ่งบอกถึงความยิ่งใหญ่ นิทานทำนองเดียวกันนี้ยังพบในหมู่บ้านชาวเลอเวีอะอื่นด้วย



ภาพที่ 6.7 หญิงและชายชาวเลอเวีอะในชุดแต่งกายตามประเพณี

เรื่องที่สองคือเรื่อง “แมลง” (ฮัว) ครั้งหนึ่งคนเราเป็นแมลง คนหนึ่งเป็นเลอเวีอะ คนหนึ่งเป็นคนไต/ไท ทั้งสองเป็นเพื่อนกัน คนไตกู้เงินของเลอเวีอะแต่ไม่ได้จ่ายเงินคืนให้ ต่อมาคนไตตาย ไปเกิดเป็น

แมลงร้องว่า “หือแล้ว” (แปลว่า ให้แล้ว) ส่วนคนเลอเวือะไปเกิดเป็นแมลงเช่นกันร้องว่า “กัะล้ง” (แปลว่า ยังค้างอยู่)

นิทานข้างต้นเห็นได้ชัดว่าในความคิดของคนเลอเวือะ คนใดเป็นพวกคนขี้โกง น่าสนใจที่นิทานเรื่องแมลงได้ใช้โครงเรื่องแบบเดียวกับนิทานเรื่องนกที่ตายก่อนแล้วจึงมาเกิดอีกครั้งหนึ่ง ผู้วิจัยไม่แน่ใจว่าเพราะอะไร เข้าใจว่าอาจเป็นเหมือนภาวะเปลี่ยนผ่านจากสิ่งที่มีเหมือนกันไปสู่สิ่งที่มีความแตกต่างกัน คือชาติพันธุ์ หรือต้องการบอกถึงว่าเรื่องนี้ที่เกิดขึ้นมานานครั้งแล้วครั้งเล่าก็ได้

อย่างไรก็ตาม นิทานทั้งสองเรื่องสะท้อนความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกัน และปัญหาระหว่างกลุ่มคนใดกับคนเลอเวือะที่น่าจะเกิดขึ้นเมื่อราวพุทธศตวรรษที่ 18-19

2) ตำนานดอยคำกับผีตาขวง

ชาวเลอเวือะบางหมู่บ้านเช่นบ้านบ่อหลวงถือว่าพวกตนเคยอยู่ที่เมืองเชียงใหม่บริเวณวัดเจดีย์หลวงมาก่อน แล้วค่อยอพยพมาอยู่ที่บ้านบ่อหลวง อำเภอสอด จังหวัดเชียงใหม่ในปัจจุบัน ดังนั้นอาจเป็นไปได้ว่าชาวเลอเวือะสมัยก่อนคงมีความสัมพันธ์กับพื้นที่เขตที่ราบเมืองเชียงใหม่ ชาวเลอเวือะที่บ้านป่าแบมีเรื่องเล่าเรื่องหนึ่งที่น่าสนใจมีชื่อว่า “ตำนานดอยคำ” ตำนานเรื่องนี้มีเนื้อเรื่องสั้นๆ อยู่ว่า

“มีดอยอยู่ลูกหนึ่งชื่อดอยคำที่นั่นมีผีที่ดวงตาทั้งสองข้างวางตาตั้งขึ้น เตือนกันว่าถ้าไปที่ดอยคำอย่าเอาย้ายไปด้วย เพราะจะไม่ได้กลับมาอีก”

เรื่องเล่านี้เล่าโดยนายเฮื่อง เครือชุย และนายบือ ขจรศักดิ์ศรี ซึ่งได้เล่าเป็นภาษาเลอเวือะและแปลเป็นภาษาเมืองอีกทีหนึ่ง ตำนานข้างต้นมีจุดน่าสนใจตรงที่ในการเล่าด้วยภาษาเลอเวือะนั้น คำว่า “ดอยคำ” ไม่ได้ถูกแทนที่หรือแปลเป็นภาษาเลอเวือะแต่คงการใช้คำศัพท์ภาษาเมืองเอาไว้ ทั้งๆ ที่คำว่า ดอยคำนั้นสามารถแปลเป็นภาษาเลอเวือะได้โดย “ดอย” แปลว่า “ทู่” หรือ “บาล-ออง” ส่วนคำว่า “คำ” หรือ “ทอง” แปลว่า “คะยา-แอน” (k^hai) นอกจากนี้แล้ว ดอยคำยังเป็นดอยที่ชาวบ้านไม่ทราบที่ตั้งอยู่ที่ใดอีกด้วย เพราะโดยปกติแล้วชาวบ้านจะทราบชื่อของภูเขาบริเวณหมู่บ้านเกือบทุกลูก



ภาพที่ 6.8 วัดพระธาตุดอยคำ อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่



ภาพที่ 6.9 การฆ่าควายเลี้ยงผีที่บ้านแม่เหียะ ตำบลสุเทพ อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่

ผู้วิจัยเสนอว่าเป็นไปได้ว่า “ดอยคำ” ที่กล่าวถึงในตำนานข้างต้นคงเป็นดอยคำที่ตั้งอยู่ติดกับดอยสุเทพ เพราะในอดีตเป็นหมู่บ้านชาวละวะและมีพิธีกรรมเลี้ยงผีที่ใหญ่ที่สุดในเขตเชียงใหม่ มีข้อมูลทีวีเคราะห์เพิ่มเติมด้วยคือในตำนานดอยคำข้างต้นมีการพูดถึง “อ้อย” เอาไว้ด้วย (อ้อย แปลว่า ละมะ) ในตำนานชินกาลมาลีปกรณ์เรียกดอยสุเทพอีกชื่อหนึ่งว่า “ดอยอุจจุปปัพพต” ซึ่งแปลว่า “ดอยอ้อย” และยังเป็นชื่อที่ชาวบ้านแถบดอยสุเทพบางครั้งใช้เรียกชื่อดอยสุเทพอีกด้วย

ดอยคำถือได้ว่าเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของชาวละวะ เพราะเป็นพื้นที่เลี้ยงบูชาผีบรรพบุรุษของชาวละวะมาตั้งแต่สมัยล้านนา และทำสืบเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน¹¹ ซึ่งผู้วิจัยได้เข้าไปสังเกตการณ์พิธีนี้และเก็บข้อมูลต่างๆ ด้วย โดยผีบรรพบุรุษที่เลี้ยงนี้ที่สำคัญมีผีปู่แสะย่าแสะ ฤๅษีवासูเทพ และขุนหลวงวิลังคะ

ดังนั้น จากข้อมูลเท่าที่มีนั้นอาจเป็นไปได้ว่าเมื่อนานมาแล้วชาวเลอเวีะบ้านป่าแม่อาจเคยติดต่อกับชาวเลอเวีะ/ละวะที่ดอยคำ หรืออาจมีบางกลุ่มที่เคยอาศัยอยู่บริเวณดอยคำแล้วอพยพเคลื่อนย้ายไปอยู่ในเขตป่าเขา ที่ค่อนข้างเชื่อกันว่าชาวเลอเวีะที่บ้านป่าแม่กับชาวละวะที่บ้านแม่เหียะเคยมีปฏิสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิดเพราะต่างมีการนับถือบรรพบุรุษร่วมกันคือขุนหลวง วิลังคะ ซึ่งตามตำนานเช่นมูลศาสนาระบุว่าขุนหลวงวิลังคะเป็นใหญ่อยู่ที่ดอยสุเทพ

3) ตำนานของสะมัง และหมู่บ้าน'ยวงจาอือ (ป่าแม่ในอดีต)

การจัดระเบียบทางสังคมของชาวเลอเวีะถือได้ว่าเป็นความซับซ้อน โดยสามารถแบ่งออกเป็นความสัมพันธ์ระดับครอบครัว เครือญาติ (ตระกูล) กลุ่มหมู่บ้าน ('ยวง/หยวง) และกลุ่มทางสังคม/ชนชั้น กล่าวคือ ครอบครัวถือเป็นหน่วยโครงสร้างพื้นฐานของชุมชน โดยมีการนับถือเครือญาติข้างพ่อเป็นสำคัญ ทำให้ตำแหน่งสำคัญในสังคมเช่น สะมัง เป็นผู้ชาย และยังเป็นผู้ที่สืบบทบาทในแง่ของพิธีกรรมรวมถึงผีบรรพบุรุษและผีเรือนที่นับถือก็มักเป็นผีเพศชายด้วย

ในระดับเครือญาติคือ ในหมู่บ้านหนึ่งจะประกอบด้วยคนหลายตระกูล แต่ตระกูลหลักๆ ที่มีอำนาจมักจะเป็นตระกูลของผู้นำเช่นตระกูลเมืองงาม ซึ่งเป็นตระกูลของสะมัง ตระกูลเครือชยุเป็นตระกูลของผู้นำหมู่บ้าน'ยวงจาอือ ซึ่งมีตำแหน่งทางสังคมเป็น “ปู่ลา” เสียเป็นส่วนใหญ่ เป็นต้น

ในระดับหมู่บ้าน พบว่าหมู่บ้านแต่ละหมู่บ้านเช่นที่บ้านแม่มักจะมีประกอบไปด้วยตระกูลหลายๆ ตระกูลซึ่งมักเรียกตามชื่อหมู่บ้าน โดยใช้คำว่า “ยวง” (หยวง) คำว่า ‘ยวง’ นี้แปลว่าหมู่บ้านเช่น หมู่บ้านป่าแม่คือ ‘ยวงป่าแม่’ สำหรับในหมู่บ้านป่าแม่มีหมู่บ้านอยู่รวมกัน 4 หมู่บ้าน ‘ยวงจาอือ’, ‘ยวงโฆง’, ‘ยวงเพญ, และ ‘ยวงแป

หมู่บ้านหรือเราอาจเรียกว่าเป็นกลุ่มตระกูลใหญ่ในทุกหมู่บ้านหมายถึงทั้งหมู่บ้านที่รวมเอาหมู่บ้าน ('ยวง) หลายๆ หมู่บ้านเข้าไว้ในพื้นที่เดียวกันเช่น บ้านป่าแม่นั้นจะมีการจัดระเบียบทางสังคมในแง่ของการปกครองโดยแบ่งคนออกเป็นชนชั้น (class) ตามความศักดิ์สิทธิ์ของเชื้อสายและตาม

¹¹ พิธีบูชาผีบรรพบุรุษที่จัดที่ดอยคำนี้ ชาวบ้านบางครั้งเรียกว่า “พิธีเลี้ยงผีปู่แสะย่าแสะ” บ้าง หรือ “พิธีเลี้ยงดง” บ้าง โดยปกติจะจัดขึ้นในช่วงเดือนมิถุนายน ตรงกับวันแรม 14 ค่ำ เดือน 7 (เดือน 9 เหนือ) ของทุกปี ในพิธีจะมีการฆ่าควายเลี้ยงผีและบูชาผ้าพระบฏ ถือเป็นพิธีใหญ่ที่ผู้คนให้ความสนใจมาก ผู้วิจัยได้เข้าไปสังเกตการณ์และเก็บข้อมูลภาคสนามด้วย

บทบาทหน้าที่ในสังคม โดยประกอบด้วยคน 4 กลุ่มด้วยกันคือ สะมัง (ขุน), ปุลา, กุมวิท (ผู้ช่วยปุลา), และพาย (ไพร่) ในอดีตหมู่บ้านป่าแป้จะปกครองโดยสะมัง โดยมีกลุ่มคนต่างๆ คอยช่วยและรับคำสั่งอีกทอดหนึ่ง ในอดีตเข้าใจว่าเคยมีทาสด้วย เพราะในภาษาเลอเวีะมีคำศัพท์ว่า “คยา”

ตามความเชื่อดั้งเดิม สะมังเป็นที่นับถือของชาวบ้านมาก เพราะเป็นผู้สืบเชื้อสายอันศักดิ์สิทธิ์มาจากขุนหลวงวิลังคะ นอกจากนี้ยังถือว่าเป็นผู้รู้ประจำหมู่บ้าน ทำหน้าที่ประกอบพิธีกรรมต่างๆ เช่น พิธีเลี้ยงผี เป็นต้น มีหน้าที่ในการปกครองชาวบ้าน สามารถออกกฎระเบียบต่างๆ (กฎหมาย) ได้ ระเบียบสามารถถูกยกเลิกได้หากสะมังเห็นสมควร และมีหน้าที่ตัดสินคดีความต่างๆ แต่จะต้องเป็นคดีความสำคัญเท่านั้น เช่น หากมีการผิดผีเช่นด้วยการฉุดผู้หญิง ถ้าสะมังตัดสินคดีจะต้องมีการเสียค่าปรับหนักโดยฝ่ายชายจะต้องถูกปรับเป็นเงิน 4 แถบ และต้องแบ่งให้สะมัง 2 แถบ ส่วนอีก 2 แถบจะให้กับฝ่ายที่ฟ้อง เพราะฉะนั้นโดยทั่วไปแล้ว ปุลาจะทำหน้าที่ตัดสินคดีและไกล่เกลี่ยคดีก่อนมาถึงมือสะมัง

นอกจากนี้ สะมังยังได้สิทธิประโยชน์หลายอย่างในหมู่บ้านเช่น เรียกเก็บภาษี อีกทั้งในแต่ละปียังมีสิทธิในการเลือกผืนนาที่ดีที่สุดให้หมู่บ้านก่อนชาวบ้านคนอื่นๆ ได้ข้าพหของสัตว์ทุกตัวที่ล่ามาได้ และได้เงินจากพิธีแต่งงานเป็นเงินพดด้วง 1 เหรียญ ซึ่งทั้งหมดนี้สอดคล้องกับตำนานเรื่องหนึ่งมีชื่อว่า “ตำนานสะมังบ้าน’ยวงจาอือ” ซึ่งจะเล่าถึงต่อไป



ภาพที่ 6.10 นายบุญสม เมืองงาม สะมังบ้านป่าแป้



ภาพที่ 6.11 นายเชื่อง เครือชุย ปุลาบ้านป่าแป้

ตำแหน่งรองลงมาคือ “ปุลา” ทำหน้าที่เป็นผู้ช่วยของสะมัง มักเลือกคนสูงอายุ มีอยู่ 4 คน ซึ่งมาจากสายตระกูล 4 ตระกูลของหมู่บ้านป่าแป้ประกอบด้วยตระกูล’ยวงจาอือ ตระกูล’ยวงแป ตระกูล’ยวงโงม และตระกูล’ยวงเพญ ทำหน้าที่คล้ายกับสะมังคือช่วยในการปกครอง ตัดสินคดีความ ไกล่เกลี่ย

ข้อผิดพลาดต่าง ๆ แต่จะทำงานชนิดหนึ่งที่ห้ามละเลยทำคือเป็นผู้ทำพิธีกรรมเกี่ยวกับศพคล้ายสัปเหร่อ เพราะถือว่าเป็นงานไม่สะอาดก็ต้องทำศพคนตาย

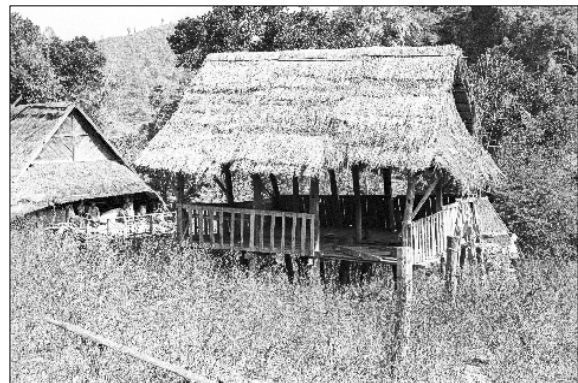
ตำแหน่งถัดลงมาคือ “กุ่มวิท” หรือที่เดิมนี่ชาวบ้านชอบเรียกว่า “ผู้ช่วยปล้ำ” ทำหน้าที่ตามชื่อ คือเป็นผู้ช่วยของปล้ำ จะทำหน้าที่ก็ต่อเมื่อปล้ำไม่ว่าง ป่วย หรือมีเหตุขัดข้องจะทำหน้าที่ต่าง ๆ แทนปล้ำทั้งหมด

สุดท้ายคือตำแหน่ง “พาย” แปลเป็นไทยว่าประชาชน ตรงกับคำว่า “ไพร” ในภาษาไทย ไม่แนใจนักว่าสรุปแล้วควรเป็นคำไทโบราณหรือเป็นคำศัพท์ดั้งเดิมในกลุ่มภาษาออสโตรเอเชียติก กันแน่ พายทั้งหมดอยู่ภายใต้การปกครองของระมั่ง มีหน้าที่ช่วยเหลือการงานในหมู่บ้านและทำหน้าที่ของตน เช่น ทำไร่ทำนา และเสียภาษีให้กับระมั่ง ถ้าหากพายแต่งงานกับเชื้อสายระมั่งจะต้องเสียเงินค่าสินสอด เป็น 2 เท้า

ปัจจุบัน ระมั่งถูกลดบทบาทลงจากเดิมไปมากเหลือแค่ผู้ที่ทำหน้าที่ประกอบพิธีกรรมหรือเป็นผู้นำทางจิตวิญญาณเท่านั้น ไม่ได้ทำหน้าที่ปกครองเนื่องจากมีการปกครองจากส่วนกลางเข้ามาทดแทน คือตำแหน่ง กำนัน และ ผู้ใหญ่บ้าน อีกทั้งระบบคิดในเรื่องสิทธิความเสมอภาคยังเข้ามาทำให้ชาวบ้านรู้สึกถึงความไม่เท่าเทียมกันหากปฏิบัติตามจารีตประเพณีแบบเดิมที่ต้องอยู่ภายใต้ระมั่ง บทบาทของระมั่งในแง่ของการปกครองทางการเมืองจึงลดลงไปโดยปริยายทีละน้อย



ภาพที่ 6.12 หอผีหรือเงี้ยวของตระกูล'ยวงจาอ้อ



ภาพที่ 6.13 ภาพถ่ายเก่าของหอผีหรือเงี้ยวของตระกูล 'ยวงโฆง (ภาพโดย Charles F. Keyes เมื่อ ค.ศ.1968)

เมื่อให้ความสำคัญกับการปกครองตามสายตระกูล/หมู่บ้าน/ยวง ในบ้านป่าแป๋จึงมีหอผีหรือเรียกว่า “เงี้ยว” อยู่ด้วย แต่ไม่ได้มีครบทั้ง 4 ตระกูล มีเพียงของตระกูล 'ยวงจาอ้อ ซึ่งถือกันว่าเป็นเจ้าของหมู่บ้านที่แท้จริง และอีกตระกูลหนึ่งคือตระกูล 'ยวงโฆง เพราะถือเป็นตระกูลใหญ่ที่อพยพเข้ามาตั้งหมู่บ้านในอีกฝั่งแม่น้ำหนึ่งของตัวหมู่บ้านป่าแป๋ ส่วนของตระกูล 'ยวงแป และ 'ยวงเพญ ไม่มีหอผีของตนเอง เพราะมีประชากรน้อย ให้ใช้ร่วมกันกับตระกูล 'ยวงจาอ้อ และ 'ยวงโฆง แต่หอผีหลักที่ชาวบ้านใช้กันเวลามีพิธีกรรมฆ่าควายเลี้ยงผีสไปร์จะใช้ของตระกูล 'ยวงโฆง แต่เรื่องนี้ซับซ้อน เพราะผู้ประกอบพิธีกรรมหรือระมั่งความจริงแล้วเป็นระมั่งในสังกัดตระกูล 'ยวงแป คือสายของระมั่งบุญสม เมืองงาม ดังนั้นจึงเป็นเหตุให้หมู่บ้านแห่งนี้มีชื่อว่า “บ้านป่าแป๋” ไม่ใช่ชื่อบ้านจาอ้อ สำหรับตำนานของระมั่งนั้นมีอยู่ว่า

“ครั้งหนึ่งหมู่บ้าน'ยวงจาอือไม่มีสะมัง ปรากฏว่าคนตายเยอะจนเหลืออยู่แค่ 3 หลังคาเรือนเท่านั้น จึงไปเสี่ยงทายกับหมอ (โฮมไปญเมิง) เพื่อหาสาเหตุ หมอจึงแนะนำให้ไปขอสะมังบ้านอื่นมาอยู่ด้วยสักคนหนึ่ง เพราะถ้าไม่มีสะมัง “บ้าน'ยวงจาอือ 3 หลังจะกลายเป็นลิงเป็นค่างในป่า” แต่ถ้าได้สะมังมาอยู่ด้วยจะตัดสายสะดือลูกไม่หวาดไม่ไหว

เมื่อได้คำทำนาย คนบ้าน'ยวงจาอือจึงไปขอสะมังบ้าน'ยวงแปเพื่อให้มาอยู่บ้าน'ยวงจาอือ ตอนนั้นสะมังบ้าน'ยวงแปมีลูกหนุ่มคนเดียว จึงจะขอมาอยู่ด้วย แต่พ่อของสะมังหนุ่มกับบอกว่า เด็กคนนี้ยังไม่รู้เรื่องวัฒนธรรมประเพณีเลย ‘ยวงจาอือจึงบอกว่าไม่เป็นไร เราจะสอนและบอกให้กับเขาเอง นอกจากนี้ คนบ้าน'ยวงจาอือยังให้คำมั่นด้วยว่าถ้าสะมังมาอยู่ด้วยจะยกย่องให้อยู่เหนือขวัญและใบหู ถ้ามาล่าสัตว์และเลี้ยงผีจะเอาขาน้ำของสัตว์มาให้ ถ้าลูกสาวของ'ยวงจาอือแต่งงานจะให้ค่าสินสอดของลูกสาวกับสะมังเป็นเงินหนึ่งเม็ดพดด้วง อีกทั้งจะให้วังปลาที่ห้วยแม่ฮ่อมลานหนึ่ง ที่ (ปัจจุบันอยู่ที่สำนักงาน อบต.ที่ห้วยฮากไม้ได้) จะให้ “แค” (ละเคือะ) คือห้วยที่ใช้ดักปลา และยังให้สิทธิ์เลือกที่ดินทำกินเพื่อเพาะปลูกข้าวก่อนบ้านอื่นทั้งหมด

ก่อนที่พ่อของสะมังหนุ่มจะมอบลูกของตนให้กับคนบ้าน'ยวงจาอือได้ขอให้คนบ้าน'ยวงจาอือสัญญาว่าถ้าสะมังหนุ่มไปอยู่แล้ว เมื่อคนที่บ้าน'ยวงจาอือมีลูกหลานแพร่หลายแล้ว จะต้องส่งสะมังหนุ่มคืน ด้วยเหตุนี้ สะมังหนุ่มจึงได้ย้ายไปอยู่บ้าน'ยวงจาอือตามคำขอ

เมื่อเวลาผ่านไปเนิ่นนานปรากฏว่าเมื่อสะมังจะเดินกลับ เพราะพ่อของสะมังที่บ้าน'ยวงแปได้ขอลูกคืน ก่อนที่จะกลับไปทางสะมังหนุ่มได้ถามคนบ้าน'ยวงแปว่าคนทางนั้นยังจำฮีต (จารีต) ได้อยู่หรือเปล่า ปรากฏว่าไม่มีใครสนใจรักษาไว้แล้ว สะมังหนุ่มจึงไม่ขอกลับไป เพราะไม่รู้จะกลับไปทำอะไรที่นั่น ตั้งแต่นั้นมาสะมังหนุ่มจากบ้าน'ยวงแปจึงได้อยู่ที่บ้าน'ยวงจาอือเรื่อยมาและสืบเชื้อสายมาจนถึงปัจจุบัน” (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, นายเอื่อง เครือซุย, นายบุญสม เมืองงาม, 2555)



ภาพที่ 6.14 สภาพของหอผีของตระกูล 'ยวงโฆง' ในปัจจุบันตั้งอยู่หน้าบ้านของสะมังบุญสม เมืองงาม เสายาวๆ ต้นด้านหน้าสุดคือเสาสะก้าง ใช้ผูกควายเวลาเลี้ยงผี เสาต้นถัดไปเรียกว่าเสาตะงอ เป็นเสาที่ทำขึ้นเพื่อใช้เลี้ยงผีเพราะครั้งหนึ่งไฟเคยไหม้หมู่บ้าน 'ยวงโฆง' ปัจจุบันหลังคาของหอผีได้เปลี่ยนมาใช้สังกะสี เพราะไม่ต้องดูแลมากเหมือนกับหลังคามุงด้วยหญ้าคา ด้วยเพราะชาวบ้านไม่มีเวลาในการดูแลเหมือนแต่ก่อน

มีตำนานเรื่องหนึ่งที่อธิบายสาเหตุว่าทำไมชาวบ้าน'ยวงโฆง'จึงย้ายมาอยู่ที่นี่ด้วย เล่ากันว่า

“นานมาแล้ว คนบ้าน'ยวงโฆง' (ช่างหม้อ) เลี้ยงควายของคนบ้าน'ยวงจา-อือ' ปรากฏว่าควายตาย เขาจึงตัดหมูมาส่งแทน เจ้าของควายบอกว่าตายแล้วทำไมเอาหมูควายมาส่ง ทั้งๆ ที่รับปากว่าจะเลี้ยงให้ไม่ตาย (เพราะต้องการหาเรื่อง) ทำให้คนบ้าน'ยวงโฆง'ต้องมาทำงานชดใช้แทน เมื่อมาอยู่ได้แต่งงานกับคนบ้าน'ยวงจา-อือ'เลย ไม่คิดจะกลับบ้านอีกเลย พ่อของชายคนนั้นรู้เข้าจึงได้เอาไม้มาสร้างหอผีให้กับบ้าน'ยวงจา-อือ'แต่ถือว่าเป็นของ'ยวงโฆง'” (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, 2556)

ทั้งนี้จึงเป็นสาเหตุที่ทำให้หอผีเป็นของ'ยวงโฆง' แต่ผู้ประกอบการเป็นของบ้าน'ยวงแป' ภายใต้อำนาจของบ้าน'ยวงจา-อือ' สำหรับ 'ญื่อะยู'ยวงโฆง หรือ หอผีของตระกูล'ยวงโฆง' จะมีการเลี้ยงสไปและการเลี้ยง “นกต่างไก” หรือ “ผีป้องกันหมู่บ้าน” เมื่อก่อนนี้การเลี้ยงนกต่างไกเลี้ยงด้วยหมูตัวใหญ่ต่อมาเลี้ยงหมูตัวเล็ก โดยที่'ยวงจา-อือ'จะเลี้ยงโดยไม่ต้องเสียเงินแต่เอาความสนุกสนาน

สำหรับ 'ญื่อะยู'ยวงจา-อือ หรือ หอผีของตระกูล'ยวงจา-อือ' จะมีการเลี้ยงกันทุกหมู่บ้าน จะมีการเลี้ยงปีละหนึ่งครั้ง หลังเก็บเกี่ยวข้าวและของต่างๆ ที่ไรทั้งหมด ขุนจะเป็นคนที่เป้นเจ้าภาพ ซึ่งคือลุงคำฟันและลุงบุญสม นายฟันจะเป็นคนที่ทำเป็นน้อง ลุงบุญสมจะเป็นคนช่วยดูแล คำฟันจะใช้ให้ปู้รำไปหาหมู่บ้านไหนก็ได้จะต้องเป็นหมูดี จะต้องไปหาใบตอง ทำยาง และตาแหลว ก่อนวันเลี้ยงผีหนึ่งวัน

และจะมีการสานตาแหลว ชาวบ้านจะมีการเอาไก่อมา 1 ตัวเป็นไก่พ่อและไก่แม่ มีข้าวเหนียวและข้าวเจ้า ขึ้นไปเลี้ยงบนยางของเงี้ยวเขา จะมีการโห่ 3 รอบก่อนขึ้น ถ้าเลี้ยงไก่เสร็จแล้วจะมีการฆ่าหมูเลี้ยงหมู อีกครั้งจะมีการเฉลี่ยให้กับชาวบ้านทั้งหมด หลังจากเลี้ยงเสร็จแล้วจะมีการทำตาแหลวทั้งหมด

เสาสะก้าง'ยวงโฆง เลี้ยง “นก เซอ ปา-อิจ” (นก แปลว่า เลี้ยง) (สไปป่าแป้อยูชายคา) สมัยก่อนจะเลี้ยง 5 ปีครั้งหนึ่ง ปัจจุบันไม่เลี้ยงเพราะไม่ความพร้อมเพราะราคาคายแพงมาก ดังนั้นจึง เลี้ยงไก่แทน คายประมาณ 20,000 บาท โดยจะมีเลี้ยงใหญ่เวลาที่ปรับปรุงศาลา คายจะเป็นคายน เขาเพียงหุ

อย่างไรก็ตาม ในอดีตชาวเลอเวีอะนับถือสะมังเป็นผู้นำและเป็นพี่เลี้ยง อดีตสะมังที่อยู่ในความ ทรงจำของชาวบ้าน และให้การนับถือกันมากมีอยู่ 5 คนด้วยกันคือ ขุนตุ่ ขุนตวง ขุนหลวงวิลังคะ ขุน ละองปากแหง และขุนเท โดยเฉพาะขุนเทนั้นถือกันว่าหากใครตาย เมื่อไปฝังที่สุสานต้องบอกขุนเท ดังนั้น เป็นไปได้ว่า สะมังหนุ่มจากบ้าน'ยวงแปมีชื่อว่า ขุนเท โดยในพิธีฝังศพคนในบ้านป่าแป่ พวกเขา จะต้องนำเหล้า หอยเบี้ย ข้าวเปลือก ของเปรี้ยว และของหวานให้กับขุนเท และฝากลูกน้องของขุนเท เพื่อฝากให้ช่วยดูแลผู้ที่เสียชีวิตในป่าช้าของหมู่บ้าน ซึ่งตั้งอยู่ใกล้กับโรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์ มี เรื่องเล่าด้วยว่า ลูกของขุนเทมีชื่อว่า “เมิง” เป็นลูกสาว ถือเป็นคนแรกที่ตายในป่าช้า (สัมภาษณ์ นาย บือ ขจรศักดิ์ศรี, 2556; นายจันทร์ เครือซุย, 2556)

นอกจากนี้แล้วถ้าผู้เสียชีวิตเป็นผู้อาวุโสหรือผู้นำหมู่บ้านจะต้องทำเสา “นาม” เป็นเสาไม้ ประดับด้วยหอยเบี้ย ซึ่งต้องไปหาซื้อมาจากภายนอกเป็นสัญลักษณ์ของเงินเพื่อให้ผีเอาไปใช้และแสดง เกียรติยศ ที่เสานามจะมีการติดเขาคาย ซึ่งได้จากการฆ่าคายนเลี้ยงผี อีกทั้งจะต้องมีขันโตกวางอยู่ เหนือหัวเสาอีกด้วย (ปัจจุบันใช้ขามสังกะสีแทน)

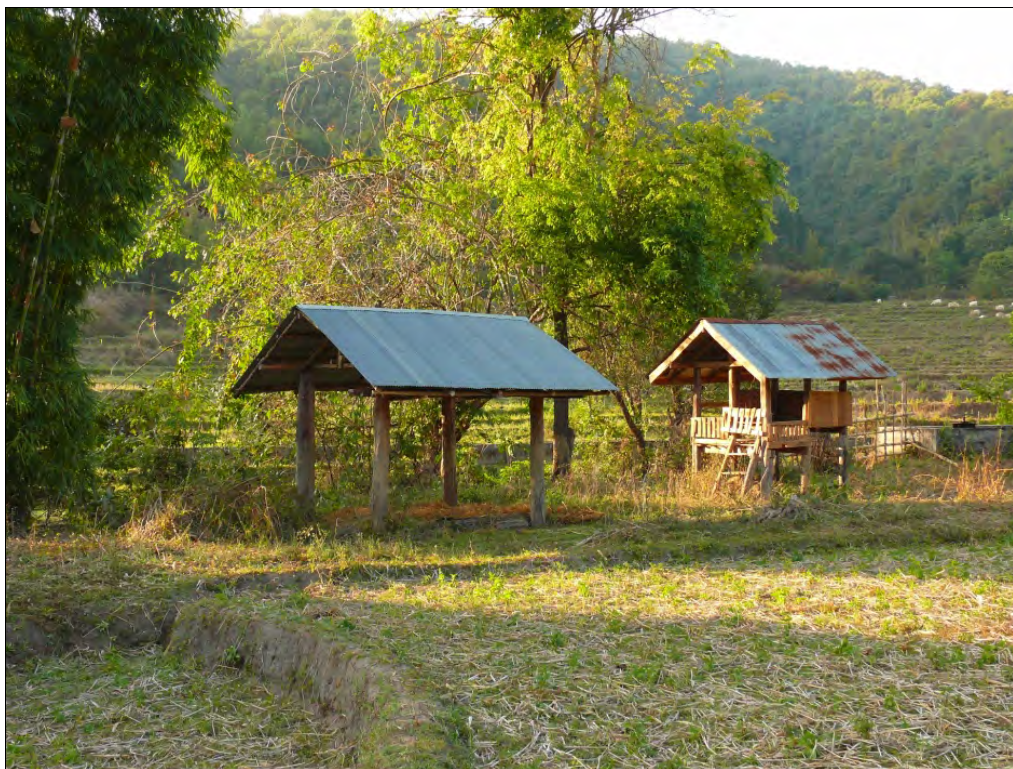


ภาพที่ 6.15 เสานามในป่าช้าที่บ้านป่าแป่ ปัจจุบันป่าช้านี้อยู่บริเวณหลังโรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์ 10

เรื่องเล่ามีต่ออีกนิดหนึ่งว่า (ถ้าสะมังหนุ่มผู้นั้นคือขุนเท) นับจากขุนเทได้มาปกครองบ้าน 'ยวงจาอ้อ คนจากบ้านอื่นได้มาขออยู่อาศัยในบ้านของตระกูล'ยวงจาอ้อ ประกอบด้วยคนจากบ้าน 'ยวงแป บ้าน'ยวงเพญ และ'ยวงโฆงเป็นบ้านที่มากที่สุด สาเหตุที่เข้ามาอยู่ร่วมกับบ้าน'ยวงจาอ้ออาจเป็นเพราะมีการแต่งงานกันและพื้นที่ของหมู่บ้าน 'ยวงจาอ้อถือว่าอุดมสมบูรณ์มาก เพราะมีพื้นที่ราบขนาดใหญ่เหมาะกับการปลูกข้าวนาและข้าวไร่

ปัจจุบันยังมีชาวบ้านบางคนที่ชื่อ "เท" และ "เมิง" ดังนั้น แสดงว่าเชื้อสายของขุนเทยังคงมีการสืบทอดกันต่อมา เหตุที่สันนิษฐานอย่างนี้เพราะชาวเลอเวีอะนิยมเอาชื่อของบรรพบุรุษที่ตายไปแล้วที่มีชื่อเสียงหรือประกอบด้วยคุณงามความดีมาตั้งเป็นชื่อของลูกหลาน¹² เพราะเชื่อว่าจะทำให้ลูกหลานเจริญก้าวหน้า อีกทั้งยังเป็นการสืบทอดโคตรตระกูล และชาวเลอเวีอะเชื่อในเรื่องการเวียนว่ายตายเกิดอีกด้วย (สัมภาษณ์ นายจันทร์ เครือชุย, 2556)

สำหรับที่มาของหมู่บ้านต่างๆ ตามตำนานนั้น ชาวบ้านยังจดจำได้ว่าอพยพมาจากที่ไหนกันบ้างกล่าวคือ บ้าน'ยวงแปปัจจุบันอยู่ที่บ้านอุมลองหลวง ม.1 ตำบลป่าแป๋ อำเภอแม่สะเรียง ซึ่งปัจจุบันหมู่บ้านนี้ได้มีชาวปกาญอมาอาศัยอยู่แทนที่ ส่วนบ้าน'ยวงเพญปัจจุบันอยู่ที่บ้านห้วยผึ้ง ตำบลท่าผาป๋ม อำเภอแม่ลาน้อย จังหวัดแม่ฮ่องสอน ซึ่งปัจจุบันหมู่บ้านนี้ก็มิมีชาวปกาญอมาอาศัยอยู่ และสุดท้ายบ้าน'ยวงโฆงคือบ้านช่างหม้อ ตำบลป่าแป๋ ซึ่งปัจจุบันเป็นบ้านชาวเลอเวีอะ



ภาพที่ 6.16 หอผีเจ้านายอยู่กลางทุ่งนาของหมู่บ้าน

¹² ดูเพิ่มเติมได้ในงานของคันทรส วิทยาภิรมย์ เรื่องการตั้งชื่อกับชาติพันธุ์ละเวีอะ บ้านป่าแป๋ อำเภอแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน. วารสารภาษาและวัฒนธรรม (2554) ในงานนี้เก็บข้อมูลไม่พบคนชื่อ "เท" เข้าใจว่าคงเป็นปัญหาจากการสุ่มตัวอย่างข้อมูล

ภายใต้ระบบโครงสร้างทางการปกครองที่มีสะมังเป็นหัวหน้านั้น อาจเป็นไปได้สูงว่า สะมังพวกนี้เป็นตัวแทนของระบบการปกครองจากศูนย์กลางบางแห่ง เพราะในระบบความเชื่อเกี่ยวกับผีของชาวเลอเวีอะพบว่าการบูชาผีเจ้านาย (ปกติในภาษาเลอเวีอะจะเรียกว่า “ฮอ” ไม่ใช่คำว่า “ผี” ที่แปลว่า ผีนำหน้า) ถือกันว่าเป็นผีประจำหมู่บ้าน และใหญ่ที่สุด มีอยู่ 3 ตน ชื่อว่า “เจ้าเมืองหลวง” “เจ้าเมืองน้อย” และ “ล่ำป่างา” ไม่ทราบประวัติที่มาที่ไปอย่างชัดเจนว่าเป็นใครมาจากไหน โดยจะเลี้ยงกันช่วงเดือนมิถุนายน-ปลายพฤษภาคม หรือช่วงฝนแรก ถือกันว่าผีพวกนี้เป็นผู้ปกป้องรักษาหมู่บ้าน ซึ่งในพิธีจะมีการเลี้ยงผีด้วยหมู 1 ตัว แกงอ่อม และสมัยก่อนทุก 5 ปีจะใช้ควาย 1 ตัว เป็นควายตัวผู้เขาเพียงหู (ควายรุ่น) สะมังจะเป็นเจ้าภาพ ไปฆ่าควายที่ศาลาผีฮอผูกกับต้นไม้ หมูผูกกับเสาผีฮอ สะมังจะเข้าไปนั่งในศาลาแล้วพูดว่า “ขอให้อยู่ดีมีสุข ขออารักขามุ่บ้าน” (สัมภาษณ์ นายบุญสม เมืองงาม, 2556)



ภาพที่ 6.17 หมู่บ้านป่าแป๋เมื่อราว พ.ศ.2507-09 (ภาพของ Dr. Peter Kundstadter)

4) ดำเนินกำหนดขอบเขตของหมู่บ้าน'ยวงจาอือ (บ้านป่าแป๋ในอดีต)

แนวคิดในการกำหนดขอบเขตที่ดินนั้นมีมานานมากแล้ว โดยเฉพาะในพื้นที่เขตภูเขาต้องมีการกำหนดขอบเขตให้แน่นอน เพราะจะได้ไม่เกิดปัญหาการแย่งที่ดินที่อุดมสมบูรณ์ ซึ่งมีอยู่น้อย เรื่องราวการแบ่งขอบเขตที่ดินนั้นมีเรื่องเล่าอยู่ว่า

“นานมาแล้ว ผู้นำ (สะมัง) เลอะเวีอะบ้าน'ยวงจาอือ ตื่นแต่เช้าควมม้าไปหาคนตระกูลอื่นๆ เพื่อตกลงแบ่งที่ดินกัน เมื่อไปถึงบ้านของตระกูล'ยวงแป ปรากฏว่าผู้นำบ้านตระกูล'ยวงแปบอกว่า ยังไม่ได้อาบน้ำให้ช้าง จึงไม่วางจะไปแบ่งที่ดินด้วย จากนั้นผู้นำตระกูล'ยวงจาอือจึงควมม้าต่อไปที่บ้านของตระกูล'ยวงเพญ แต่ผู้นำบ้าน'ยวงเพญไม่วางอีก เพราะกำลังนั่งผิงแดดและบีโหบบนหัว เมื่อไม่มีใครวาง ผู้นำตระกูล'ยวงจาอือจึงตัดสินใจควมม้าไปตามเส้นทางต่างๆ ดังนี้ “ขึ้นห้วยงูหลาม ถึงห้วยหน้าไม้ ไปทางด้านห้วยแม่แจ่ม ไปห้วยเตไถ่แม่แจ่ม ถึงห้วยเปี๊ยะหว่างแม่ลา

น้อยกับแม่สะเรียง หักขึ้นบริเวณเครือข่ายที่บิดเกลียวทางซ้ายคือห้วยอมกะ และขึ้นทิวเขาที่โผล่อยู่ระหว่างบ้าน'ยวงจาอ้อกับ'ยวงแป" เส้นทางที่ขี้นมาข้างต้นได้ยึดถือกันว่าเป็นขอบเขตของบ้าน'ยวงจาอ้อหรือบ้านป่าแม่มาจนถึงทุกวันนี้

เส้นทางที่ควมมานี้กล่าวเป็นภาษาเลอเวือ่ว่า ฮาวกโกลงเกลญู ญูญูโกลง อัก ตุกตักลักแจม ฮาวกโกลงแด พูแพโกลงเบีย ฮาวกโกลงบุโซฮฮาวกเวะ ฮอยจ เจียกไฮมจ" (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, นายกมล เครือซุย, นายเอื้อง เครือซุย, 2556)



ภาพที่ 6.18 ภาพถ่ายทางอากาศของหมู่บ้านป่าแม่เมื่อราว พ.ศ.2507-09 (ภาพของ Dr. Peter Kundstadter)

ยากที่จะคาดเดาว่าเหตุการณ์นี้เกิดขึ้นเมื่อไหร่ แต่มีข้อสังเกตว่า ชื่อห้วยแม่แจ่ม น่าจะตรงกับชื่อเมืองแม่แจ่มในปัจจุบัน หลักฐานเก่าสุดที่พูดถึงเมืองแม่แจ่ม¹³ พบในตำนานมูลศาสนาตอนหนึ่งได้กล่าวถึงพระอานนท์เถระ ซึ่งได้ลาพระยาภิเษกนาถกลับไปศึกษาธรรมะที่เมืองพิน (มอญ) แต่ป่วยอาพาธมรณภาพที่เมืองแจ่มเมื่อ พ.ศ.1912 (กรมศิลปากร, 2518: 204)

เป็นไปได้หรือไม่ที่เรื่องกำหนดขอบเขตที่ดินอย่างน้อยที่สุดอาจเริ่มก่อนหรือหลังจาก 600 ปีมาแล้ว การที่ตระกูล 'ยวงจาอ้อต้องออกเดินทางเพื่อกำหนดขอบเขตที่อาจเป็นเหตุผลจากการตั้งเมืองแม่แจ่มโดยคนเมือง เพราะตามความเชื่อของคนเมืองในเขตแม่แจ่มถือกันว่าเมืองแม่แจ่มเป็นที่อยู่

¹³ คนท้องถิ่นออกเสียง เมืองแม่แจ่ม หรือ เมืองแจ่ม

ของชาวลัวะมาก่อน และมีเจ้าของที่ดินในตำนานเป็นขุนลัวะ โดยเฉพาะเช่นขุนหลวงวิลังคะเป็นต้น ปัจจุบันยังต้องมีพิธีกรรมไหว้ขอใช้ที่ดินจากขุนหลวงวิลังคะอยู่¹⁴



ภาพที่ 6.19 สภาพหมู่บ้านป่าแป้ในปัจจุบัน หมู่บ้านตั้งอยู่บนภูเขาเตี้ยและตามริมห้วย ล้อมรอบด้วยพื้นที่ป่าและนาข้าว ซึ่งนาข้าวที่เห็นเป็นนาของสะมังบุญสม เมืองงาม พ้นไปจากแนวป่าจะเป็นพื้นที่ไร่ ชาวบ้านจะเก็บพื้นที่ป่าเอาไว้ เรียกว่า “ป่าแก่” เพื่อเป็นแนวกันไฟไม่ให้ไฟจากการเผาไร่ลามเข้าหมู่บ้าน

มีตำนานเรื่องหนึ่งที่เอ่ยถึงชื่อ “แม่แจ่ม” มีชื่อเรื่องว่า “ไร่พินโอยจ” แปลว่า “คนท่องโลก” เล่าว่า

“ไร่พินโอยจเป็นผู้มีอำนาจ เมื่อขุนหรือสะมังเกิดลูกชาย จะแอบแทงหัวด้วยเข็มให้ตายเพื่อป้องกันไม่ให้ใหญ่กว่าตนเอง พอมีพวกขุนหรือสะมังรู้จึงวางแผนกำจัด โดยแกล้งลงเอาปลาในวังน้ำให้ เมื่อไร่พินโอยจเห็นว่าในวังน้ำมีปลามาก จึงลงดำน้ำเพื่อเอาปลาด้วย จึงถูกขุนหว่านคลุมด้วยแหสร้อยเงินและฆ่าจนตาย เลือดไหลทวนน้ำ เมียทราบข่าวร้องไห้เช็ดน้ำมูกด้วยก้อนหินเป็นร่องรอยจนปัจจุบัน บริเวณวังน้ำที่เกิดเหตุการณ์ดังกล่าวเป็นลำน้ำโกลงแอฮ ไกล่บ้านแม่แอบ ตำบลบ้านทับ อำเภอแม่แจ่ม ซึ่งเป็นเส้นทางเดินเท้าไปอำเภอฮอด จังหวัดเชียงใหม่ในอดีต จึงมีบทกวีประกอบเรื่องว่า “ไร่ทุ่งโกลงแอฮ ลแหลพอนเจน กอยทิเจนจา-อือฮ ขัวลาง ทิเจนจา-อือเจาะ เอาะไซไม” (กมล เครือชุย, 2549)

¹⁴ ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในเขตแม่แจ่มเป็นเรื่องที่ยังไม่มีการศึกษาและค้นคว้ากันมากนัก จากการสัมภาษณ์คุณนุสรดา เตียงเกตุ อดีตนักศึกษามหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ปัจจุบันเป็นเจ้าของร้านผ้าในอำเภอแม่แจ่ม เล่าว่าในเมืองแม่แจ่มมีหมู่บ้านชาวลัวะอยู่ มักมีการพบกลองสับยา (บุญาคิน) กันอยู่เสมอ นอกจากนั้นบนภูเขายังพบ “วงดีไก่” หรือ เนินฝังศพรูปวงกลม ซึ่งชาวกะเหรี่ยงเรียกว่าหลุมฝังศพลัวะ ในอนาคตควรมีการศึกษาประวัติศาสตร์ของชาวลัวะผ่านประวัติศาสตร์บอกเล่า เพราะน่าจะช่วยเติมเต็มข้อมูลเอกสารประวัติศาสตร์ และช่วยทำให้เกิดความเข้าใจชุมชนหรือรัฐในหุบเขาได้ดีขึ้น

ตำนานเรื่องนี้สะท้อนถึงความขัดแย้งกันในหมู่ของผู้นำชาวเลเวือะกลุ่มต่างๆ ที่อยู่ในเขตแม่สะเรียง ฮอด ไปจนถึงในเขตบ้านแม่แอบ ตำบลบ้านทับ อำเภอแม่แจ่ม ซึ่งในเขตบ้านทับนี้ชาวบ้านแม่แจ่มที่เป็นคนเมืองถือกันว่าเป็นถิ่นฐานของ “ลัวะ” มาก่อน ไม่ว่าจะอย่างไรก็ตาม ในช่วงราว 600-700 ปีก่อน หมู่บ้านของชาวลัวะ/เลอเวือะบางกลุ่มคงพยายามก้าวขึ้นมามีอำนาจและเป็นผู้นำในเขตภูเขา

6.3.1.4 ตำนานกับหลักฐานทางโบราณคดีสมัยล้านนา

หลังจากยุคสมัยของตำนานและนิทานเป็นต้นมาแล้ว เรื่องราวของเลอเวือะบ้านป่าแป๋ที่สัมพันธ์กับรัฐสมัยล้านนานั้นไม่ค่อยชัดเจนมากนัก มีเรื่องเล่าเก่าๆ กันว่า ชาวเลอเวือะบ้านป่าแป๋มีหน้าที่เก็บภาษีหรือส่วยข้าวและเงินจากชาวกะเหรี่ยง แล้วส่วยที่ได้ไปส่งให้กับเมืองเชียงใหม่อีกทีหนึ่ง มีคำพูดว่า “โกวออะกะตี” แปลว่า ดวงข้าวของกะเหรี่ยง คือการเก็บส่วยจะใช้วิธีการดวงข้าวจากยุ้งข้าวของชาวกะเหรี่ยงจำนวน 40 ลิตร ที่ชาวเลอเวือะทำหน้าที่นี้ เพราะ “คนลัวะใกล้ชิดกับจาวไต” (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, 2556) ผู้วิจัยสังเกตว่าเวลาที่ชาวกะเหรี่ยงพบกับชาวเลอเวือะมักจะมีท่าทีอ่อนน้อม และถือกันด้วยว่าชาวเลอเวือะคือเจ้าของที่ดินตามจารีตที่พวกเขาอาศัยอยู่ ซึ่งสะท้อนอำนาจของชาวเลอเวือะตามจารีตในฐานะผู้มาก่อน

นอกจากนี้แล้ว ชาวบ้านยังเล่าด้วยว่าในสมัยก่อนในหมู่บ้านมี “ตราสารหลาเงิน” หรือบางที่เรียก “หลาเงิน” อยู่ด้วย ตัวอย่างเช่นที่บ้านปอหลวง บ้านปอสลี อำเภอฮอด จังหวัดเชียงใหม่ เนื้อหาในตราหลาเงินมักเป็นคำสั่งจากเจ้าเมืองเชียงใหม่ที่ตเวนการเกณฑ์แรงงานจากชาวลัวะ/เลอเวือะ และให้ดูแลวัด เช่น ที่บ้านปอสลีมีเนื้อความหลักๆ ว่า ในปี พ.ศ. 2110 ลัวะได้รับความคุ้มครองและไม่ต้องเกณฑ์แรงงาน โดยกษัตริย์องค์สุดท้ายในราชวงศ์มังรายคือพระนางวิสุทธิเทวีได้มอบหลาเงินแก่ ลัวะบ้านฮากฮาน ทองกุน ป่าฮอก อมกุด บ้านแปะ เพื่อที่จะได้เฝ้าวัดวิสุทธิธารามหรือวัดบ้านแปะร่วมกับคนมอญ (รัตน ตุงคสวัสดิ์, 2531: 43)

อย่างไรก็ตาม หลักฐานเกี่ยวกับชาวเลอเวือะสมัยล้านนา อาจจะอธิบายได้จากหลักฐานทางโบราณคดีใน 2 หัวข้อด้วยกันคือ ฝัณฑนา-อัญกับคติดการนับถือภูเขา และเรื่องเล่าจากเหรียญ

- ฝัณฑนา-อัญกับคติดการนับถือภูเขา

ชาวลัวะในสมัยโบราณมีคติความเชื่อในการนับถือภูเขา ร่องรอยนี้เห็นได้จากความเชื่อในการนับถือ “ผีเซอมา” ของชาวเลอเวือะป่าแป๋ คำว่า “เซอมา” มาจากคำว่า “สมา” แปลว่า ขอโทษ สาเหตุที่ของขอโทษต่อผีนั้น นายบือ ขจรศักดิ์ศรี อดีตกำนันตำบลป่าแป๋เล่าให้ฟังว่า ครั้งหนึ่งนานมาแล้วชาวบ้านไม่สามารถไปบูชา “ฝัณฑนา-อัญ” ได้ เพราะไม่มีความพร้อม ซึ่งอาจมาจากสาเหตุใดสาเหตุหนึ่งไม่ทราบแน่ชัด เวลาไปบูชาฝัณฑนา-อัญจะต้องไปบูชากันบนภูเขา ซึ่งอยู่สูงและห่างไกลจากหมู่บ้านไปพอสมควร ถือกันว่าเป็นภูเขาศักดิ์สิทธิ์ ดังนั้น เมื่อเปลี่ยนมาบูชาที่บ้านแทนจึงได้เรียกชื่อฝัณฑนา-อัญเสียใหม่ว่า “ผีเซอมา” เพื่อให้ระลึกถึงว่าเป็นการขอโทษที่ไม่สามารถไปบูชาฝัณฑนา-อัญบนภูเขาได้ (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, 2555)

ชาวบ้านไม่ได้ถือเฉพาะว่าฝัณฑนา-อัญเป็นฝัณฑนาเท่านั้น แต่ยังนับด้วยว่าเป็นผีบรรพบุรุษจึงมีการบูชากันในบ้าน นายบุญสม เมืองงาม เป็นสมาชิกของตระกูลวงจา-อือ เล่าว่า ปู่ของตนได้เล่าว่า คน

ในสมัยก่อนได้เลิกบูชาผีตานา-อีญแล้วเปลี่ยนมาบูชาผีเซอมาแทน เพราะรู้สึกผิดที่ไม่สามารถไปบูชาผีที่บนภูเขาได้ ด้วยเหตุผลใดเหตุผลหนึ่ง ทำให้เปลี่ยนกันมาบูชาที่บ้านแทน นายบุญสมคาดว่าเหตุการณ์นี้คงเกิดขึ้นเมื่อกว่า 100 ปีมาแล้ว เพราะคนรุ่นพ่อได้เล่าให้ฟังอย่างนั้น



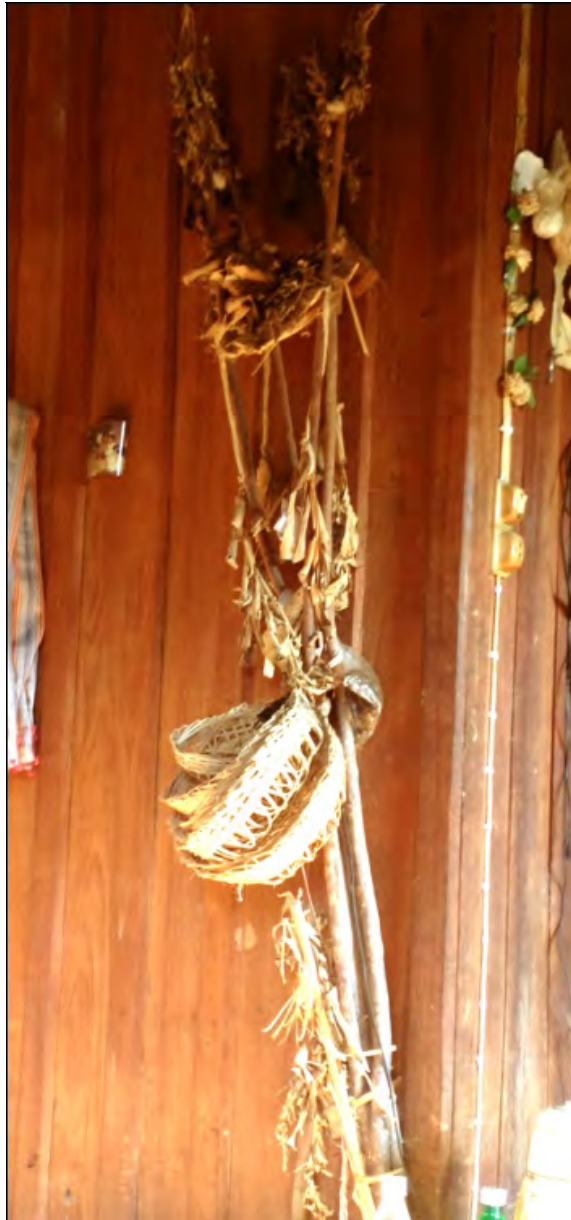
ภาพที่ 6.20 บ้านฮากไม้เหนือซึ่งเป็นที่ตั้งของผีตานา-อีญ



ภาพที่ 6.21 เศษเครื่องถ้วยจีนสมัยราชวงศ์หมิง



ภาพที่ 6.22 เศษเครื่องถ้วยพม่า



ภาพที่ 6.23 ตัวแทนของผีทูตนา-อีญที่ถูกจำลองมาเป็นผีเซอมา

ผู้วิจัยได้เดินทางไปสำรวจที่ทูตนา-อีญร่วมกับชาวบ้าน 3 คนด้วยกันหนึ่งในนั้นมีนายปือ ขจรศักดิ์ศรี จากการสำรวจที่ทูตนา-อีญพบว่า บনยอດเขามีเศษเครื่องถ้วยล้านนาจากแหล่งเตาสันกำแพง จังหวัดเชียงใหม่ เครื่องถ้วยจากแหล่งเตาประเทศพม่า และเครื่องถ้วยจีนสมัยราชวงศ์หมิง ในภาพรวมแล้วกำหนดอายุอยู่ในช่วงราวพุทธศตวรรษที่ 20-22 นอกจากนี้แล้วยังพบเศษกระดูกแต่ไม่แน่ใจว่าเป็นของคนหรือไม่ ถ้าหากใช้อาจสัมพันธ์กับพิธีกรรมการฝังศพ ซึ่งกลุ่มชาวลัวะสมัยโบราณจะมีพิธีกรรมการฝังศพบนยอดเขาที่เรียกว่า “วงตีไก่” หรือ “เนินดินฝังศพรูปวงกลม” (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2529: 54-66; Condominas, 1990) นอกจากนี้บนภูเขายังพบชิ้นส่วนขวานหินขัดอีกด้วย แสดงว่าพื้นที่บนนี้คงมีการใช้ตั้งแต่สมัยก่อนประวัติศาสตร์เป็นอย่างน้อย แต่อาจไม่เกี่ยวข้องกับการบูชาภูเขาศักดิ์สิทธิ์

อย่างไรก็ตาม จากหลักฐานเครื่องถ้วยที่พบบนภูตানা-อีญแสดงให้เห็นว่าอย่างน้อยที่สุด ชาวเลอเวือะที่บ้านป่าแป๋ในสมัยก่อนคงมีสิทธิการบูชาเขามานานไม่ต่ำกว่า 500 ปีมาแล้ว และเพิ่งเลิกไปเมื่อ 100 กว่าปีที่ผ่านมา ในประเด็นที่ใหญ่มากขึ้นก็คือข้อมูลภูตানা-อีญนี้ได้ช่วยในการพิสูจน์ข้อสันนิษฐานของนักวิชาการหลายคนเช่น ศรีศักร วัลลิโภดม ที่มักจะอธิบายเสมอว่าลัทธิบูชาเขาและหินตั้งบนภูเขาสัมพันธ์กับชาวลัวะ ซึ่งเดิมมักเป็นเพียงข้อสันนิษฐานจากคำบอกเล่าของชาวบ้านหรือจากการบูชาหินบนภูเขาของชาวบ้านในปัจจุบันที่เป็นคนเมือง (ล้านนา) เป็นต้น

- ประวัติศาสตร์สมัยล้านนาจากเหรียญเงิน

ชาวเลอเวือะในหมู่บ้านป่าแป๋มีธรรมเนียมยึดถือกันมานานในการใช้เงินโบราณเป็นค่าธรรมเนียมต่างๆ เช่น พิธีแต่งงาน และค่าปรับจากกระทำผิด ในอดีตเกือบทุกบ้านจะมีเหรียญพดด้วง เงินท็อก เงินเจียง เพื่อเตรียมไว้สำหรับค่าต่างๆ ข้างต้น ปัจจุบันเหลืออยู่น้อยบ้านแล้ว เพราะเหรียญเงินจำนวนมากได้ถูกซื้อไปโดย ดร.ปีเตอร์ กุนสตัดเตอร์ (Peter Kundstadter) และมีบ้างที่ชาวบ้านเอาไปขาย



ภาพที่ 6.24 (ซ้าย) เงินเจียงสมัยล้านนา, (กลาง) เงินพดด้วงสมัยรัตนโกสินทร์, (ขวา) เงินท็อกของทางล้านนา

สำหรับในพิธีแต่งงานจะใช้เงินโบราณได้แก่ เงินพดด้วง เงินกึ่ง และเงินคั้ง ซึ่งเป็นเงินที่ใช้กันในสมัยล้านนา และต่อเนื่องมาถึงยุคต้นของรัตนโกสินทร์ ชาวบ้านเก็บตกทอดกันมาจากบรรพบุรุษ แต่เงินพวกนี้ไม่ได้เอามาใช้สำหรับในการซื้อขายในชีวิตประจำวัน เพราะมีจำนวนน้อย และค่อนข้างมีราคา ดังนั้น จึงถูกใช้ในเชิงสัญลักษณ์

ในที่นี้ขอเล่าถึงพิธีแต่งงานของชาวเลอเวือะ ซึ่งจะมีการใช้เงินโบราณกัน ดังนี้

เมื่อผู้ชายชอบพอผู้หญิงคนไหน จะไปเที่ยวจีบสาวที่บ้านของฝ่ายหญิง โดยจะนำเมี่ยง บุหรี่ ไม้ขีดไฟ ก้านสูบกลองยาสูบ ใบยาสูบ และลูกปัดแก้วไปด้วย จะทดสอบใจของฝ่ายหญิงว่าชอบพอหรือไม่ด้วยการไปที่บ้าน 3 ครั้ง ถ้ารับของตั้งแต่รอบแรกก็ถือว่าฝ่ายหญิงมีใจ แต่ถ้าเกิน 3 ครั้งแสดงว่าฝ่ายหญิงไม่รับรัก



ภาพที่ 6.25 พิธีแต่งงานของชาวเลอวีเอะต้องใช้เงินโบราณเป็นสินสอด ในมือและในภาตสีดำเป็นเงินพดด้วง และเงินกึ่งคือเงินที่สามารถแบ่งออกได้เป็น 2 ซีก ถูกใช้สำหรับเป็นค่าสินสอดเจ้าสาว (ภาพของ Dr. Peter Kundstadter เมื่อ พ.ศ.2507-09)

หลังจากรับรัก ฝ่ายชายจะนำของมีค่าไปให้ตามฐานะ เช่นถ้าคนมีฐานะจะให้สร้อยคอ กำไลเงิน ต้มหู และลูกปัดแก้ว แต่ถ้ามีฐานะน้อยหน่อยจะให้เมี่ยง บุหรี่ ยาสูบ และผ้าชิ้น เป็นต้น

หลังจากนั้นจะเป็นเดือนจะเป็นปีฝ่ายชายกับเพื่อนจะขึ้นบ้านฝ่ายหญิง จะมีธรรมเนียมกันขึ้นบ้านฝ่ายหญิง แต่ห้ามฝ่ายหญิงรู้ตัว การขึ้นบ้านจะต้องเสียเงินค่าสุมาผี 4 รูปี ช่วงเวลาที่ขึ้นบ้านจะเป็นช่วงที่ไฟเตากลางบ้านดับแล้ว แต่ถ้าไฟยังไม่ดับจะต้องเสียเงินค่าปรับ 2 รูปี ถ้าเกิดทำข้าวของเสียหายจะต้องเสียค่าปรับ 2 รูปี เพื่อนของฝ่ายชายจะมีหน้าที่จับมือผู้หญิงที่เพื่อนจับ และดึงมือ ถ้าพ่อแม่ของผู้หญิงบอกว่าปล่อยจะจุดไปไม่ได้ แต่ให้รอแต่งงาน แต่ถ้าไม่ห้ามเลยจะจุดไปได้ถึงบ้านญาติของฝ่ายชาย และไปอยู่รอได้ถึงวันแต่งงาน

ก่อนหน้าวันแต่งงาน จะมีการนำเงินค่าสินสอดไปให้พ่อแม่ของฝ่ายเจ้าสาว โดยเงินค่าสินสอดมีเงินกึ่ง 2 อันกับอีกครั้งหนึ่ง เงินพดด้วงอีก 13 เม็ด ซึ่งมี 1 เม็ดที่ต้องให้กับสะมัง (ขุน) และอีก 1 เม็ดจะให้กับเจ้าสาว ส่วนเงินพดด้วง 11 เม็ดและเงินกึ่งที่เหลือพ่อแม่เจ้าสาวจะนำไปแจกจ่ายให้กับพี่น้อง

ของเจ้าสาวที่เป็นผู้ชายและญาติพี่น้องของพ่อแม่เจ้าสาว ในวันเดียวกันนี้จะมีการกำหนดวันแต่งงานด้วย

งานแต่งงานจะเริ่มต้นตอนเช้ามีด เจ้าบ่าวจะไปรับเจ้าสาวที่บ้าน และจะมีขบวนของเจ้าสาวที่เดินไปบ้านเจ้าบ่าว โดยเจ้าสาวจะสวมชุดแต่งงานตามประเพณี เมื่อไปถึงบ้านของเจ้าบ่าว เจ้าบ่าวกับเจ้าสาวจะเดินขึ้นบันไดที่ทำขึ้นโดยเฉพาะ และมีแม่เจ้าสาวรอรับอยู่บนบ้าน เจ้าบ่าวก็จะนำเจ้าสาวเข้าห้องหอ ซึ่งในห้องหอจะมีพิธีมัดมือโดยผู้ใหญ่ และรดน้ำคำหัวผู้ใหญ่ฝ่ายเจ้าบ่าว เมื่อเสร็จจะไปรดน้ำคำหัวพ่อแม่ฝ่ายเจ้าสาวที่บ้านของเจ้าสาว และแวะเวียนไปรดน้ำคำหัวญาติฝ่ายเจ้าสาวที่ได้รับเงินค่าสินสอดด้วย

หลังจากนั้นก็เดินทางกลับมาที่บ้านเจ้าบ่าว จะทำพิธีส่งบุญ โดยในพิธีจะมีคนเฒ่าคนแก่เอาเครื่องมือที่เป็นอาชีพของผู้หญิงเช่น เครื่องมือทอผ้า เมื่อเสร็จแล้วจะเลี้ยงอาหาร และทำพิธีส่งบุญให้กับฝ่ายเจ้าสาวโดยญาติที่เป็นผู้ชายจะนำเงินและของมีค่ามาให้ เมื่อเสร็จแล้วจะมีการรินเหล้า ต้มเหล้า และพูดคุยกัน หลังจากนั้นก็จะแยกย้ายกันไป

ตกค่ำจะมีการขับเพลงขอ (เลอชอมแล) ในพิธีแต่งงานตอบโต้กันไปมาโดยเริ่มต้นจากญาติฝ่ายหญิงแล้วญาติฝ่ายชายจะเป็นคนโต้ตอบ เช่น จะมีการร้องเพลงขอร้องในทำนองว่าฝ่ายหญิงยังทำกับข้าวไม่เก่ง ทางญาติฝ่ายชายก็จะบอกว่าไม่เป็นไรจะรับมาสอนให้ เป็นต้น บางครั้งเพลงขออาจขับร้องกันทั้งคืนจนเช้า หลังจากวันแต่งงานอีกวันหนึ่ง ในตอนเย็น ทางฝ่ายเจ้าบ่าวเจ้าสาวจะนำขานมูหรือเนื้อควายไปให้กับญาติบ้านต่างๆ และบ้านพ่อแม่เจ้าสาวเป็นบ้านหลังสุดท้าย

ปัจจุบัน ชาวบ้านบางคนยังคงให้ความสำคัญกับพิธีแต่งงานแบบโบราณกันอยู่ ดังนั้น จึงยังคงมีการเก็บเงินโบราณเอาไว้ใช้สำหรับเป็นค่าสินสอดให้กับลูกของตนเอง

นอกจากเงินพดด้วง เงินเจียง เงินกึ่ง แล้ว สำหรับในกรณีการกระทำผิดต่างๆ นั้น ชาวบ้านจะใช้เงินรูปี (Rupee) เป็นหลัก นอกจากนี้แล้ว ชาวบ้านยังมีตำนานเรื่อง “การส่งค่าหัวและข้าวให้เชียงใหม่” โดยกล่าวว่าเมื่อสิ้นปีการเก็บเกี่ยวชาวเลอเวีจะนำเงินค่าหัว (มีอาซัว) 3 แถบรูปีต่อคนและข้าวเปลือกที่เก็บได้ไปส่งให้กับเมืองเชียงใหม่ มีเรื่องเล่าด้วยว่ามีอยู่ครั้งหนึ่งมีคนมาเก็บค่าหัวแล้วหายไป โดยกล่าวเป็นภาษาคำเมืองว่า “เจนนาลัดสมภาร มาเก็บเงินเรื่อนละ 3 แถบรูปี จะแบ่งอุดน้ำทำนา ให้กินหน่วยสะดวก ต้องสับมัดกำมัด ข้าวสับห่อกำห่อ” เมื่อเก็บเงินแล้วหายไป เลยไม่กลับมา และได้ฝากรูปเสื้อเหลืองหลังไวนบนหลักไม้ขีด ซึ่งบอกว่าในอนาคตจะกลับมาอีกครั้ง (กมล เครือซุย, 2549) เข้าใจว่ารูปเสื้อเหลืองหลังนั้นคงเป็นตราราชสีห์ของกระทรวงมหาดไทย ซึ่งทำหน้าที่ในการเก็บภาษีในส่วนภูมิภาค

เงินรูปีนี้เป็นเงินที่ผลิตขึ้นในอินเดียในช่วงที่ถูกปกครองโดยอังกฤษ เท่าที่พบเหรียญเก่าที่สุด ในหมู่บ้านผลิตขึ้นเมื่อ ค.ศ.1886 (พ.ศ.2429) หรือตรงกับสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งในช่วงเวลานั้นชนชั้นนายาได้มีอำนาจเหนือเมืองเชียงใหม่แล้วตั้งแต่ พ.ศ.2427 ที่มีการส่งกรมหลวงพิชิตปรีชากรขึ้นมาเป็นข้าหลวงต่างพระองค์ และพื้นที่ในเขตแม่ฮ่องสอนได้รับความสนใจมากขึ้น เพราะปัญหาเรื่องเขตแดน และเรื่องการค้าไม้สักที่กำลังเติบโตอย่างสูง (สรสวัสดิ์ อ่องสกุล, 2551: 522-531) เงินเหรียญที่แพร่กระจายเข้ามาตอนนี้ต่อมาได้กลายมาเป็นเครื่องประดับของชาวเขาหลายกลุ่ม เพราะถือเป็นของมีค่าและแสดงฐานะ แต่ที่สำคัญคือการได้มาของเงินพวกนี้สะท้อนถึงการ

ออกไปทำงานรับจ้างยังเขตเมือง เพื่อนำเงินมาเสียภาษีให้กับรัฐ ซึ่งจะนำมาซึ่งความเปลี่ยนแปลง
หลายๆ ประการในเวลาต่อมา

6.3.2 ความเชื่อเรื่องผีของชาวเลอเวีอะ

มีนิทานเล่ากันว่า “สมัยก่อนมีคนเลอเวีอะ คนกะเหรี่ยง และคนไต ได้เก็บผีกัน คนเลอเวีอะเก็บ
ผีใส่ยามจึงเก็บผีไว้ได้มากเป็นเหตุให้ต้องเลี้ยงผีเยอะ คนกะเหรี่ยงเก็บผีใส่แปม (ตะกร้า) จึงมีผีอยู่ปาน
กลาง ส่วนคนไตเก็บผีใส่หลัวตาห่าจึงมีผีอยู่น้อย” (สัมภาษณ์ นายจันทร์ เครือชุย, 2557)

อีกตำนานหนึ่งที่คล้ายกันเล่าว่า “จะมีการแบ่งผีที่ถ้ำเชียงดาว คนลัวะเอาถุงยามไป คน
กะเหรี่ยงเอาแปมไป คนเมืองเอาก้วยตาห่า ก้วยจะมีของรอดผีตัวใหญ่เลยอยู่ตัวเล็กเลยอยู่ต่อไป
กะเหรี่ยงอยู่ในแปมผีตัวเล็กอยู่ผีตัวใหญ่กระโดดออกไป” (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, 2556)

ชาวเลอเวีอะบ้านป่าแบ้นับถือผีหลายประเภท แบ่งออกเป็นผีในบ้าน ผีนอกบ้าน ผีที่รบกวนคน
และผีคุ้มครองหมู่บ้าน ข้อมูลเกี่ยวกับการนับถือผีนี้ได้มาจากการสัมภาษณ์นายบือ ขจรศักดิ์ศรี (ซึ่งได้
เลิกนับถือผีไปแล้ว), นายกมล เครือชุย, นายจันทร์ เครือชุย, และ นายบุญสม เมืองงาม มีรายละเอียด
คร่าวๆ ดังนี้

1) ผีประจำบ้าน

ผีบ้าน หรือ “ต๊ะละม้ง” ถือเป็นผีบรรพบุรุษ (ปู่ตายาย) สิงสถิตอยู่ที่หัวนอน คือเสาต้นแรก
ถ้าลูกหลานจะไปไหนต้องรายงานให้ต๊ะละม้งรู้ เพื่อให้ดูแล โดยเอาเหล้าไปรายงาน หรือถ้าไปรับจ้าง
เช่นในสมัยก่อนต้องไปทำงานที่เหมืองแร่กันก็จะมีบอกกล่าวต๊ะละม้ง (ทุกปีไม่มีพิธีกรรมพิเศษ)

ผีไกองง จะเลี้ยงกลางปีครั้งหนึ่ง สถิตอยู่ที่ประตูบ้าน อยู่ในผาบ้าน มุมหัวบันไดนอกเรือน
ชาวบ้านจะหาไม้ไผ่สานเป็นตะกร้าใส่ของ (รุ่มอก) แล้วต้องไปหาไม้สำหรับทำ “ฉงง” ซึ่งทำจากต้น
“โคะละโยะ” (ผลมีรสชาติเปรี้ยว) ผีไกองงมีหน้าที่ดูแลรักษาคนในครอบครัว และดูแลพืชผลทางการ
เกษตร ดูแลสัตว์เลี้ยง ลูกหลาน ทุกปีจะต้องมีการเลี้ยงด้วยไก่ด้วยหมู เลี้ยงประมาณเดือนกรกฎาคม
แรม 3-7 ค่ำ เป็นวันคี่ เลี้ยงตอนเช้า

ผีโซ ให้ดูแลคุ้มครองคนในครอบครัว โดยจะเลี้ยงพร้อมกับผีไกองง หรือควบกับผีสุมาด้วยก็ได้
ให้พรในด้านให้อยู่ดีมีสุขดูแลทั้งคนและสัตว์เลี้ยงและไร่นา ทั้งผู้หญิงและผู้ชาย โซถือเป็นผู้ที่สูงศักดิ์และมี
มีสีขาว และมีศักดิ์ศรี และมีสิทธิในการให้ผู้คนเกิดมาเป็นหญิงและชาย เวลาทำพิธีกรรมต้องระมัดระวัง
ต้องทำให้ดีห้ามโกรธต้องทำใจให้ดีที่สุด โซเป็นคนขี้เหนียว ดังนั้นจะกินในหม้อพี่น้องเดียวกัน พี่น้องคน
อื่นจะไม่ให้กิน ผีโซจะมีแสงสี และยกย่องให้ดีที่สุด และต้องฟังพาดตลอดเวลา อยู่บ้านก็จะให้ปาก
รักษาและให้คุ้มครองคนที่เดินทางไกล

ผีเชอมา หรือ ผีสุมา เป็นการเลี้ยงผีตานา-อัญ ซึ่งเป็นผีภูเขา เลี้ยงนอกบ้านริมประตู ติดฝา
นอก ทุกปีเลี้ยงใช้หมู ไก่ ไช้ และปลา สุมาจะใช้ 4 ต้นโดยใช้โคะละโยะ แต่จะไม่มีกิ่งจะมัดติดกัน แล้ว
จะมีสะเก็ดคือเสาเล็กๆ ประมาณหัวแม่มือ โดยมัดติดผาบ้าน นอกจากนี้จะมีก้วยตาไก่อ หรือดาอุปกรณ์
ที่พวกเราจะเลี้ยงผี ถ้าไม่ฉุกเฉินจะเป็นสิ้นปี เมื่อก่อนจะมีการนัดหมายพร้อมเพรียงกัน ปัจจุบันเด็กมา
ไม่หมดเพราะมีความจำเป็น โดยการเลี้ยงจะต้องขึ้นอยู่กับความพร้อม ใช้เวลาประมาณครึ่งวันกว่า

(ประมาณ 8.00-10.00, 12.00-15.00) เป็นการเลี้ยงให้กับคนเฒ่าคนแก่และลูกหลานจะเป็นผู้ประกอบพิธีให้มีการให้ข้าว และรดน้ำดำหัว

2) ฝึในเขตนอกบ้าน

ฝึเจ้าที่ (ฝึเจ้าตี่) เวลานอนที่ไหนจะดักข้าวให้กับเจ้าที่ก่อน ของที่ให้มิข้าว เกลือ กับข้าว เวลาทำไรก็จะมีการเลี้ยงเจ้าที่ด้วย เจ้าที่ถือเป็นหลัก เลี้ยงด้วยหมูหรือไก่ก็ได้ แต่เวลาไปในป่าจะเลี้ยงข้าวเปล่าๆ เท่านั้น จะอยู่ที่ไหน เขาจะเอาดินพูนสูงเหมือนภูเขาจะมีการปักธงและรูปเทียนจะวางให้อยู่ในที่สูงศักดิ์ ถ้าอยู่ป่าแป๊ะเขาจะวางฝึเจ้าที่ที่ต้นไม้ ถ้าไม่เลี้ยงฝึอื่นจะเลี้ยงเจ้าที่อย่างเดียวกก็ได้ อาจเลี้ยงหมูหรือไก่ แต่ถ้ามีความพร้อมจะเลี้ยงด้วย ถือว่าเป็นหลักยังงี้ก็ต้องเลี้ยงต้องมีตลอด ถ้าเลี้ยงฝึละมังต้องเลี้ยงฝึเจ้าที่ โดยจะต้องเลี้ยงด้วยขนม ข้าว น้ำ เนื้อ ปลา หรือของกินที่อร่อยๆ ที่เรากินร่วมกันในวันที่อยู่ในโลก ให้เขาได้กินเหมือนเรา

ฝึตะชก เลี้ยงวันที่ตีข้าว นวดข้าว และเรียกขวัญข้าว โดยให้ผู้หญิงทำหน้าที่เรียกขวัญข้าวผู้ชายจะไปรับขวัญข้าว ฝึตะชกจะมีอยู่ 2 อย่างคือ ฝึตะชกวัวควาย และฝึข้าว ขวัญข้าวจะมีงเขามีการทำขวัญข้าว จะเป็นต้นสีกอเรียกว่า “ตาแสง” หรือตระกร้าสี่เหลี่ยม ทำจากเส้นตอก จะเลี้ยงปลายตับ ปลายไส้ ปลายเล็บ ตับใน ไส้อ่อน หรือปลายทุกอย่างที่เป็นอวัยวะของสัตว์ เรียกรวมว่า “ตัวเจ๊ะ” หรือสิ่งที่แบ่งส่วนให้ฝึ จะมีการตาให้ผู้เฒ่าผู้แก่ หรือถ้าหมูก็จะเป็นปลายของอวัยวะทุกส่วน

3) ฝึรบกวนคน

ฝึตะ เป็นฝึปู่ แต่ไม่รู้ปู่ของใคร จะทำร้ายให้คนเจ็บป่วยไม่สบาย อาการที่เห็นคือมือแตกเท้าแตก วิธีการแก้ต้องเลี้ยงฝึ เขาทำนายว่าฝึแต่ละอย่างต้องทำร้ายคน ฝึตะจะมีสองอย่างคือ ฝึตะที่ทำให้ฟ้าผ่าถ้าเราเหยียบหรือเก็บไม้จะต้องระมัดระวังไม่เอาไม้ที่ฟ้าผ่า ถ้าไม่ทำพิธีจะทำให้มือแตกเท้าแตก ถ้าถูกตัวผิวจะคัน ฝึตะภูเขา (ทุตะ) วิธีการเลี้ยงจะใช้หมู ไก่ ไม่จำกัด อยู่ที่คนสะปึก (หมอผี) จะเอาข้าวสารมาทำนายถ้าหียบแล้วเป็นคู่ (จะเป็นฝึตะ) ถ้าไม่ใช่จะเป็นคี่ จะมีการทำนายจำนวน 3 ครั้ง

ฝึญื่อะ เป็นฝึย่า ทำให้ไม่สบายอ่อนแรงนาน วิธีการแก้คือการเลี้ยงด้วยเบ็ด ญื่อะเจ้าภูเขาจะเลี้ยงด้วยเบ็ด แต่ถ้าฝันถึงจะเป็นผู้เฒ่าผู้แก่ ขึ้นอยู่กับการเสี่ยงทาย

ฝึละมัง เป็นฝึปู่ย่าตายายจะรบกวน ทำให้อ่อนเพลีย นอนไม่หลับ กินไม่ค่อยได้ ฝึละมังจะมาหลอกกลางคืน เขาถือว่าเป็นกลางวัน ถ้าไก่ขันจะถือว่าข้ามเวลามาแล้ว ก็จะกลับ การแก้คือเมื่อก่อนเขาจะใช้หมอที่ปลุกไว้เป็นหมอ นอกจากนั้นอาจเป็นหมอที่ผู้เฒ่าผู้แก่ มั่นมีวิธีเลี้ยง 2-3 อย่าง บางครั้งเวลาไม่สบายจะมีการบั้งไก่ บางครั้งจะมีการเลี้ยงธรรมดาด้วยการมีข้าวมีเงิน หรือบางครั้งเลี้ยงด้วยควาย จะเลี้ยงด้วยหมูแม่

ฝึน้ำ เป็นฝึที่อยู่ตามห้วย ถ้าถูกฝึเข้าจะมีอาการเจ็บคล้ายกับโดนหยิก ถ้าเลี้ยงฝึก็จะหายทันที จะเลี้ยงด้วยไก่คู่หนึ่ง และน้ำส้มป่อย บางครั้งเป็นฝึกะเหรี่ยงต้องพูดด้วยภาษากะเหรี่ยง “ตักคนดี ตักฝึร้าย”

ฝึสะอับ เป็นฝึตายโหง สังเกตได้จากเลือดตกหรือเลือดไหลไม่หยุด จะต้องเลี้ยงด้วยหมูหรือควาย ตัวผู้ที่ไม่ได้ตอน

ผีสไป จะเลี้ยงเวลาฉุกเฉิน จะเป็นคันหรือความรุนแรง จะเลี้ยงที่ชายคาบ้านจุดที่น้ำตก จะเลี้ยงเวลาที่เราสบาย ใช้ “ยง” ไม้ไผ่ขนาดเล็กและมีสะเก้ง ทำจากไม้ท่อนหนึ่งหรือไม้แห้งๆ มันจะเป็นคนละลักษณะ กลุ่มบ้านช่างหม้อ (‘ยวงโฆง) จะเลี้ยงที่ศาลาพิธีกรรม กลุ่มบ้านป่าแป้ (‘ยวงจาอือ) จะเลี้ยงผีสไปที่ชายคาบ้าน ทั้งสองกลุ่มจะเลี้ยงก็ต่อเมื่อไม่สบาย โดยจะมีการเสี่ยงทายกัน

ผีละโบะกังรุไก เป็นละมัง (คือผีปู่ตายาย เป็นละมังบ้านอื่นที่เป็นทายาทของผู้อื่น) เป็นผีที่ทำให้เด็กไม่ปกติ สังเกตได้จากฟันไม่ขึ้น โดยจะต้องไปเลี้ยงผีโดยไปขอที่บ้านย่าหรือพี่น้องของแม่ เป็นผีจากบ้านยายของลูก

ผีต้นไม้ (ผีฮีมเบาว์) เป็นผีไม้หักคือถ้ำต้นไม้หักมาทางบ้าน ในนา จะทำให้เจ้าของบ้านเจ้าของนาไม่สบายและเจ็บมาก จะมีอาการหลับตาไม่ค่อยพูด อาการหนัก มักจะนอนหลับนาน ยาว หลับตาบ่อย บางครั้งมีการชัก เมื่อก่อนเคยมีหลานของผู้ช่วย มีปลายไม้ไผ่ไปพาดชายคานิดเดียวจะมีอาการช็อกบ่อยๆ พ่อของผู้ช่วยก็มีการสะปึกและมีการเลี้ยงแล้วก็หายไป

ผีกะ เป็นผีที่ร้ายแรงที่สุด เป็นผีตัวใหญ่ ออกยากและทำให้กลัว ต้องหาหมอมผีมาทำพิธีเท่านั้น

เงือะคุมโม เป็นย่าเจ้าของภูเข่า จะทำให้ไม่สบายนานๆ ถ้าผีมาจะมีการทำพิธีเสี่ยงทายด้วยการชอเกี่ยวกับผี ความเจ็บป่วยจะเบาลงและทำให้หาย

4) ผีประจำหมู่บ้าน

ผีฮอ คือผีเจ้านาย ไม่ทำให้คนเจ็บป่วย จะมีการเลี้ยงกันทุกปี เพื่อขอน้ำขอฝนให้ตกตามฤดูกาล จะเลี้ยงด้วยหมูตัวผู้ หรือถ้าเป็นควายก็เป็นควายตัวผู้ ถือกันว่าเป็นที่พึ่งพาอาศัยของชาวบ้านจะไปขอความช่วยเหลือไปดูแลพวกเรา ถ้ามีโรคภัยก็ให้อยู่เย็นเป็นสุข

ผีต่างๆ ของชาวเลอเวีอะที่มีจำนวนมากนี้เอง อาจมองว่าเป็นเรื่องที่เหลวไหล แต่ผีเหล่านี้มีบทบาทในการควบคุมสังคมของชาวเลอเวีอะตั้งแต่เกิด-ตาย หรือตั้งแต่อยู่ในหมู่บ้านและอยู่นอกบ้าน การนับถือผีจำนวนมากได้นั้นเท่ากับว่าสังคมจะต้องมีกฎระเบียบและโครงสร้างทางสังคมที่เข้มแข็งในการควบคุมคน ดังเห็นได้จากชาวเลอเวีอะมีทั้งผีบรรพบุรุษ ผีภูเข่า และผีฮอคือผีเจ้านาย เป็นต้น หรือในอีกนัยหนึ่งก็ต้องเป็นสังคมที่มีปฏิสัมพันธ์กับธรรมชาติมาอย่างยาวนาน จนมีการสร้างกฎข้อห้ามต่างๆ ขึ้น เพื่อให้สามารถปรับตัวอยู่ร่วมกับธรรมชาติและสังคมได้ดีที่สุด

5) อัตลักษณ์กับความเชื่อทางศาสนา

ความเชื่อเรื่องผีถือว่ามีความสำคัญต่อการอธิบายตัวตนของชาวเลอเวีอะอย่างมาก ดังเห็นได้จากการกำหนดอัตลักษณ์ (identities) ความเป็นเลอเวีอะ จากการสอบถามนายบุญสม เมืองงาม ซึ่งมีตำแหน่งเป็น “สะมัง” ของหมู่บ้าน และนายบือ ขจรศักดิ์ศรี อดีตกำนันตำบลป่าแป้ ได้ให้นิยามไว้เรียงลำดับดังนี้

อย่างแรก เป็นลัวะจะต้องพูดภาษาลัวะได้

อย่างที่สอง ลักษณะหน้าตา ดำ “หุ่นคล้ายคนเขมร”

อย่างที่สาม การแต่งกาย

จะสังเกตได้ว่า ชาวเลอเวือะบ้านป่าแป๋ไม่ได้ให้ความสำคัญกับเรื่องการนับถือผีว่าเป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์ ทั้งนี้เพราะว่าในปัจจุบันหมู่บ้านป่าแป๋มีความแตกต่างทางด้านศาสนา ถ้านับถือศาสนาคริสต์จะต้องเลิกนับถือผี เช่นกรณีของนายบือ ขจรศักดิ์ศรี เป็นต้น ดังนั้น ถ้าหากเลือกอธิบายว่าการนับถือผีบรรพบุรุษเป็นส่วนหนึ่งของ “ความเป็นเลอเวือะ” ก็จะเท่ากับกีดกันคนในหมู่บ้านไม่ให้เป็นเลอเวือะ ดังนั้น ผีจึงถูกกันออกไปให้เป็น “ประวัติศาสตร์” หรือเรื่องราวในอดีตเท่านั้น

6.3.3 ประวัติศาสตร์สมัยใหม่ของชาวเลอเวือะบ้านป่าแป๋

อาจกล่าวได้ว่าประวัติศาสตร์สมัยใหม่ของชาวเลอเวือะบ้านป่าแป๋เริ่มต้นขึ้นในยุคของการเปลี่ยนแปลงที่สัมพันธ์กับเหตุการณ์ประวัติศาสตร์ระดับโลกและบริบทของการเปลี่ยนแปลงในระดับประเทศคือ ในสมัยสงครามโลกครั้งที่สอง และสมัยสงครามเย็น ซึ่งเป็นช่วงที่รัฐบาลไทยกำลังป้องกัน/ระแวดระวังชาวเขาจะเป็นคอมมิวนิสต์และต้องการพัฒนาเศรษฐกิจในเขตพื้นที่สูง อย่างไรก็ตาม ในที่นี้ขอแบ่งเหตุการณ์ออกเป็น 2 เรื่องหลักๆ คือ สมัยวิปโยค (สมัยสงครามโลกครั้งที่สอง) และสมัยของการเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจและสังคม (สมัยสงครามเย็น) ดังนี้

6.3.3.1 สมัยวิปโยค

มีเหตุการณ์ต่อเนื่องเกิดขึ้น 2 เหตุการณ์ด้วยกันคือ การเกิดโรคฝีดาษระบาด เมื่อ พ.ศ.2488-2489 และไฟไหม้หมู่บ้านในปี พ.ศ.2490 ทั้งสองเหตุการณ์เหลือคนจดจำได้น้อยแล้ว เพราะเสียชีวิตกันไปมาก สำหรับเรื่องโรคระบาดนั้น นางम्म นวลศรี ได้เล่าให้ฟังโดยผ่านล่ามอีกทอดหนึ่ง โดยสรุปความได้ว่า เมื่อตอนนางम्मอายุ 15 ปี ได้เข้าไปในเมืองแม่สะเรียงเพื่อซื้อผ้ามาทอผ้า โดยนำข้าวสารไปแลกผ้า อัตราการแลกในเวลานั้นคือข้าวสาร 15 ลิตรแลกผ้าได้ 1 มัดซึ่งพอสำหรับทำผ้าชิ้น 1 ผืน และยังได้ซื้อสีย้อมสมัยใหม่ที่นั่นด้วย แต่ปรากฏว่ามีอยู่วันหนึ่งตนได้เข้าไปที่แม่สะเรียงแล้วเกิดสงครามกันขึ้น จึงได้หนีกลับมาที่บ้าน หลังจากเกิดสงครามฝ่ายหาได้ยากขึ้น และชาวบ้านต้องหันมาใช้สีย้อมตามธรรมชาติตามที่เคยใช้กันมาอีกครั้งหนึ่ง ทำให้นับจากนั้นมาทำให้สีของผ้าหม่นไม่สดใสเท่ากับสีย้อม ดังที่เห็นกันอยู่ในปัจจุบัน นอกจากนี้แล้ว ในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 นั้นญี่ปุ่นชาวบ้านไปรับจ้างญี่ปุ่นขุดถนนและขนของไปส่งที่แม่ฮ่องสอนเพื่อแลกกับค่าจ้างกันหลายคน (สัมภาษณ์ นางम्म นวลศรี, 2556)

แสดงว่าก่อนหน้า พ.ศ.2480 เป็นอย่างน้อย ชาวบ้านที่บ้านป่าแป๋ได้เข้าสู่เป็นส่วนหนึ่งของระบบเศรษฐกิจของประเทศนานพอควรแล้ว เพราะชาวบ้านได้เปลี่ยนมาใช้เส้นด้ายย้อมจากในเมือง

ภายหลังจากญี่ปุ่นแพ้สงคราม ทหารญี่ปุ่นตายเป็นจำนวนมาก ศพของทหารญี่ปุ่นบางคนถูกโยนทิ้งลงในบ่อน้ำ ไม่นานนักได้เกิดโรคระบาดขึ้น โดยเริ่มต้นจากบ้านแม่ริดก่อน แล้วมาที่บ้านรากไม้ได้ แล้วมาที่บ้านป่าแป๋ ตอนนั้นนางम्मติดโรคด้วยแต่ไม่ตาย (ระหว่างนี้นางम्मชี้ตามตัวให้ดูบาดแผลที่ยังคงหลงเหลือร่องรอยอยู่ตามตัว) ช่วงนั้นชาวบ้านตายกันมาก บางวันตาย 2-3 คน บางบ้านตายกันทั้งครอบครัวก็มี ตายกันทั้งวันทั้งคืน ศพเอาไปฝังกันที่หลังโรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์ นับรวมคนเสียชีวิตได้ประมาณ 60 คน บางคนไม่ตายก็ตาบอด โรคระบาดอยู่ประมาณ 3 อาทิตย์ จึงได้ยาฝรั่งมารักษา เป็นยาเม็ดเหลืองๆ ขมมาก พวกฝรั่งมิชชันนารีได้เข้ามาช่วย ทำให้ชาวบ้านให้

ความเชื่อถือกับฝรั่งกันมาก (สัมภาษณ์ นางแมม นวลศรี, 2556) โรคพวกนี้เป็นโรคจากภายนอก ชาวบ้านไม่คุ้นเคยและมีภูมิต้านทานทำให้ตายกันมาก หนึ่ง กรณีเดียวกันนี้ได้เกิดขึ้นที่อำเภอปายด้วย เพราะโรคระบาดพวกนี้แพร่เข้ามาพร้อมกับคนภายนอก



ภาพที่ 6.26 นางแมม นวลศรี และหลานชาย



ภาพที่ 6.27 สภาพหมู่บ้านป่าแป๋ในกลุ่มบ้าน 'ยวงโงม'

หลังจากนั้นไม่นานปรากฏว่าในปีถัดมา ราว พ.ศ.2490 ได้เกิดไฟไหม้ครั้งใหญ่ในหมู่บ้านในเขตบ้าน 'ยวงโงม' เมื่อเดือนเมษายน ช่วงนั้นชาวบ้านกำลังเริ่มเตรียมที่ไร่เพื่อเพาะปลูกข้าว จึงออกไปนอกหมู่บ้านกันทั้งหมด บ้านต้นเพลิงเป็นบ้านของหมอผีมีอายุมากแล้ว ด้วยความจำไม่ดีอาจทำให้พลาดจุดไฟเผาบ้านตนเอง เมื่อทุกคนเห็นควันไฟในหมู่บ้านจึงเร่งกลับมาที่หมู่บ้าน แต่ไม่มีคนช่วยดับได้ไฟได้ทัน ช่วงนั้นคนในบ้าน'ยวงโงม'จึงต้องไปอาศัยกับคนทางบ้าน'ยวงจาอี่' และบางส่วนก็ไปอยู่ที่แม่สะเรียง อยู่เกือบปีจึงสามารถฟื้นตัวได้ จนถึงปัจจุบันจึงมักมีคำล้อกันอยู่เสมอว่า "พวก'ยวงโงม'มาขออาศัยพวก'ยวงจาอี่'อยู่" เป็นคำล้อกันของพวกคนเด็กๆ ในสมัยนั้น นอกจากนั้นแล้ว ไฟไหม้ในครั้งนั้นยังทำให้ "แผ่นดินรทาลาเงิน" คือคำสั่งของเจ้าเมืองเชียงใหม่ที่มอบให้กับชาวบ้านใหม่ไปพร้อมกับไฟด้วย (สัมภาษณ์ นางแมม นวลศรี, 2556; สัมภาษณ์ นายบ๊อ ขจรศักดิ์ศรี, 2556)

6.3.3.2 สมัยของการเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจและสังคม

ในช่วง พ.ศ.2499-2508 ได้เกิดภาวะขาดแคลนข้าวต้องบริโภคข้าวโพดแทนข้าว โดยหุงผสมกับข้าวโพด หรือข้าวฟ่างขาวเพื่อเพิ่มปริมาณ หรือหั่วผักหนามสับแล้วนำมาต้มกับข้าว ส่วนหัวกลอยนำมาหมักแช่น้ำไหลแล้วนำไปนึ่งแทนข้าว ชาวบ้านแก้ปัญหาด้วยการปลูกข้าวอายุสั้น และมองว่าต้องการแก้ไขปัญหาระยะยาวจึงได้มีการบุกเบิกที่นาตามหุบเขาและลำห้วยเล็กๆ กันมากขึ้น (กมล เครือชูย, 2549)

ด้วยสถานการณ์ของคอมมิวนิสต์ในพื้นที่สูงที่เพิ่มมากขึ้น ทำให้รัฐบาลไทยเวลานั้นในช่วงเวลานั้นเอง พ.ศ.2503 ได้มีโรงเรียนตำรวจตระเวนชายแดนมาตั้งขึ้น ทำให้ชาวบ้านเริ่มพูดภาษาเมืองได้

และภาษาเมืองนี้เองได้กลายเป็นเครื่องมือสำคัญ เพราะทำให้คนในหมู่บ้านสามารถออกจากหมู่บ้านไปทำงานไกลๆ ได้มากขึ้น

ในช่วงเวลานั้นเอง นายปีเตอร์ กุนสตาร์ทเตอร์ ได้เข้ามาศึกษามานุษยวิทยาที่หมู่บ้านป่าแป๋ เพื่อทำเป็นวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาเอก นายเมอะ ปองอมรกุล ผู้ดูแลธนาคารข้าวแห่งแรกได้เล่าว่า ตอนนั้นปีเตอร์เข้ามาสำรวจชีวิตประจำวัน การกินอยู่ สำนวจข้าว สำนวจจำนวนที่นาของชาวบ้าน ถามเรื่องผลผลิต เรื่องข้าวเชื้อ ปริมาณการกินของแต่ละครอบครัวในแต่ละปี เมื่อรู้ว่าปกติแล้วข้าวจะไม่พอกินทุกปี จึงเอาเรื่องไปบอกพระองค์เจ้าภีศเดช รัชนี¹⁵ จากนั้นในหลวงจึงได้พระราชทานเงินมา 20,000 บาท เป็นทุนตั้งต้นของธนาคารข้าวโดยผ่าน ดร.ปีเตอร์ มาอีกที นายเมอะ เล่าว่า “เมื่อเงินมาถึงชาวบ้านได้ประชุมกันว่า จะเอาธนาคารข้าวหรือไม่เอา” และจะให้จัดการอย่างไรเพื่อคุ้มทุนเวียนบรรเทาปัญหาเรื่องขาดแคลนข้าว ปีเตอร์และพระองค์เจ้าภีศเดช จึงได้เสนอการตั้งธนาคารข้าวขึ้นตามกระแสพระราชดำริ ซึ่งถือเป็นธนาคารข้าวแห่งแรกของประเทศ



ภาพที่ 6.28 ธนาคารข้าวพระราชทานแห่งแรกของไทยที่บ้านป่าแป๋ ก่อตั้งวันที่ 1 มีนาคม 2513

จากการประชุมชาวบ้านต่างยอมรับ ดังนั้น ในปี พ.ศ.2513 พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวเสด็จฯ พร้อมด้วยสมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถ จึงได้เสด็จ มาที่บ้านป่าแป๋ โดยทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ พระราชทานพระราชทรัพย์ส่วนพระองค์ จำนวน 20,000 บาท และให้เอาเงินไปซื้อข้าวจากหมู่บ้านข้างเคียงเช่น ละอูบ ห้วยผึ้ง ให้ชาวบ้านกู้ยืมเงินโดยคิดดอกเบี้ยร้อยละ 20 ต่อปี (ซึ่งชาวบ้านยอมรับ เพราะก่อนหน้านี้กู้ข้าวจากหมู่บ้านอื่นโดยเสียดอกเบี้ยในอัตราร้อยละ 60) เมื่อครบปีให้ส่งต้นและดอกคืนธนาคารข้าว แต่ถ้ามีเหตุสุดวิสัยให้ทำการชี้แจงต่อคณะกรรมการของธนาคาร

¹⁵ ปัจจุบันเป็นประธานมูลนิธิโครงการหลวง

ตั้งแต่นั้นมาชาวบ้านป่าแป๋ก็ไม่ขาดแคลนข้าวอีก อาจมีบ้างบางครั้งเรือนที่ไม่พอแต่ก็บรรเทาไปได้มาก เมื่อเทียบกับสมัยก่อน (สัมภาษณ์ นายเมอะ ป่องอมรกุล, 2556)

ความเปลี่ยนแปลงหลายอย่างได้เกิดขึ้นในหมู่บ้านนับตั้งแต่ในหลวงทรงได้มาตั้งธนาคารข้าวพระราชทานเมื่อ พ.ศ.2513 เพราะได้มีความพยายามในการพัฒนาการเกษตรบนพื้นที่สูงและนโยบายทางการเมืองการศึกษาที่พยายามทำให้ชาวเลวี่และชาวเขาก็กหลายท้องที่ผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของรัฐไทย ดังเห็นได้จากในปี พ.ศ.2518 สมเด็จพระศรีนครินทราบรมราชชนนีได้เสด็จเปิดโรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์ 10 ขึ้น และทรงปลูกต้นลิ้นจี่ ไม่นานนักทางการได้เข้ามาสร้างถนนลูกรัง (ถนนลำลอง) ขึ้นเพื่อรับเสด็จพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวที่เสด็จมาในปี 2521 และ 2522 เพื่อส่งเสริมการเพาะปลูกพืชเมืองหนาว ต่อมาในปี พ.ศ.2525 ในหลวงได้เสด็จพระราชดำเนินมาอีกครั้งหนึ่งและได้ทรงรับสั่งให้ชาวบ้านรักษาป่าห้วยมะกอกเป็นป่าต้นน้ำ หลังจากนั้นได้มีการชำระราชการจากอำเภอเข้ามาอบรมยุวเกษตรกรในเรื่องการปลูกผักเช่น สลัด กระหล่ำปลี บล็อกโคลี่ ถั่วลันเตา รวมทั้งกาแฟ อีกทั้งยังมีการนำข้าวพันธุ์ กข.7 มาให้ปลูกด้วย ซึ่งได้ผลผลิตดีมากโดยเป็นข้าวไร่ ส่วนข้าวนาส่งเสริมพันธุ์ กข. 13 และเริ่มมีการใช้รถไถนา ปุ๋ยเคมี และสารเคมีต่างๆ แต่ชาวบ้านไม่นิยมใช้ เพราะมองว่าเป็นอันตราย (สัมภาษณ์ นายกมล เครือชุย, 2549)

อาจกล่าวได้ว่าหมู่บ้านป่าแป๋ค่อนข้างให้ความสำคัญกับการเสด็จมาของในหลวงค่อนข้างมาก ทั้งนี้เพราะได้สร้างความเปลี่ยนแปลงหลายๆ สิ่งในหมู่บ้าน โดยเฉพาะทางด้านเศรษฐกิจที่พัฒนาไปสู่การเกษตรเชิงพาณิชย์ ในช่วงเวลานี้เองที่ชาวบ้านเริ่มมีรายได้เพิ่มมากขึ้น ในขณะที่เดียวกันก็เริ่มมีความคิดในการปลูกบ้านด้วยวัสดุที่ถาวรตามมา ไม่ใช่เพราะต้องการบ้านแบบคนในเมืองเพียงอย่างเดียว แต่เป็นเหตุผลจากความเร่งรัดทางเศรษฐกิจที่ทำให้ชาวบ้านมีเวลาดูแลบ้านน้อยลง ทำให้รูปแบบบ้านค่อยๆ เปลี่ยนแปลงจากเรือนเลวี่แบบเก่าที่มุงหลังคาด้วยหญ้าคามาเป็นหลังคามุงกระเบื้องสมัยใหม่ เพราะทนทานกว่าไม่ต้องเสริมหรือเปลี่ยนหญ้าคาทุกปี เมื่อมีถนนเข้ามาไม่นานนักได้มี “รถเครื่อง” (มอเตอร์ไซค์) คันแรกเข้ามาในหมู่บ้าน และเริ่มมีรถยนต์ในเวลาต่อมา ซึ่งช่วยทำให้ชาวบ้านสามารถเข้าไปในเมืองได้สะดวกขึ้นและขนส่งพืชผลทางการเกษตรออกไปได้รวดเร็ว จนกระทั่งเมื่อมีไฟฟ้าเข้ามาในหมู่บ้านเมื่อ พ.ศ.2539 ก็ได้สร้างความเปลี่ยนแปลงเพิ่มมากขึ้นอีก เพราะถึงจะทำให้สะดวกสบายมากขึ้น แต่รายจ่ายก็สูงขึ้นตามมา ผลก็คือทำให้ชาวบ้านต้องเพาะปลูกเพิ่มขึ้น และเข้าไปทำงานในเมือง ซึ่งยังไม่แนบเงินที่ต้องหามามากขึ้นเพื่อส่งลูกหลานเรียนในระดับที่สูงมากขึ้น (กมล เครือชุย, 2549; สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, 2556)

6.4 สรุป

อาจกล่าวไม่ผิดนักถ้าจะบอกว่า “บ้านป่าแป๋เป็นหมู่บ้านประวัติศาสตร์” ในความหมายที่เป็นหมู่บ้านที่ชาวบ้านยังมีเรื่องเล่าต่างๆ นับตั้งแต่ถิ่นฐาน ตำนาน เพลง และวลี ทั้งหมดสืบทอดกันมาอย่างยาวนานผ่าน “ประเพณีบอกเล่า” (Oral tradition) โดยในอดีต เรื่องเล่าต่างๆ นั้นได้อยู่ในบริบทของพื้นที่พิธีกรรมและชีวิตประจำวัน ทำให้เรื่องเล่าต่างๆ สามารถที่จะดำรงอยู่สืบเนื่องมาได้อย่างยาวนาน แต่แล้วเมื่อราว 50 ปีมาที่ความเร่งรัดทางด้านเศรษฐกิจและระบบการศึกษาที่เป็นช่องทางเปิดให้ชาวบ้านสามารถไปสู่โลกภายนอกได้มากขึ้น ส่งผลให้เรื่องเล่าต่างๆ จางหายไปทีละน้อย ตัวอย่างเช่น

นิทานก็มีเด็กในหมู่บ้านรับรู้หน่อยลง เพราะผู้ใหญ่ไม่ได้เล่าให้เด็กฟัง แถมยังมีโทรทัศน์ที่เข้ามาเป็นสื่อใหม่ที่ตั้งดูเด็กเยาวชนในหมู่บ้านอีกด้วย หรืออย่างเพลง “เลอซอมแล” เป็นเพลงที่ใช้กันในงานศพ โดยเนื้อเพลงจะแฝงไปด้วยเรื่องราวทางสังคมและประวัติศาสตร์ ก็แทบไม่มีคนสืบต่อแล้ว เพราะเยาวชนไม่ได้สืบต่อ และชาวบ้านยังมีการเปลี่ยนศาสนาอีกด้วย ทำให้ไม่มีการสืบทอดบทร้องเพลงในงานศพ

จากข้อมูลประเพณีบอกเล่า ทำให้เราสามารถที่จะลำดับเรื่องราวประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านป่าแป๋ได้ออกเป็น 2 ช่วงเวลาหลักคือ ประวัติศาสตร์สมัยโบราณ และประวัติศาสตร์สมัยใหม่

หากพิจารณาจากประวัติศาสตร์บอกเล่าแล้ว ประวัติศาสตร์สมัยโบราณของชาวเลอเวี้อาจเริ่มต้นเมื่อประมาณ 1,000-1,200 ปีที่แล้วในสมัยที่ขุนหลวงวิลังคะทำสงครามกับพระนางจามเทวี แต่เมื่อพิจารณาผ่านภาษาจะพบว่าความเป็นมาของชาวเลอเวี้นั้นเก่าแก่ไปกว่านั้นมากโดยดูได้จากคำพื้นฐานเช่น กะที่แปลว่าปลา ถือเป็นคำร่วมหลักในกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติก เป็นต้น หรือในบางกรณียังเห็นได้ชัดว่าการสืบค้นผ่านภาษาได้ช่วยทำให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างชาวเลอเวี้อที่บ้านป่าแป๋กับชาวไตหรือกลุ่มชาวลัวะในเขตเชียงใหม่อีกด้วย จนอาจกล่าวได้ว่าคำศัพท์หรือภาษาเป็นกุญแจอย่างหนึ่งในการไขไปสู่ความรู้ทางด้านประวัติศาสตร์ได้

หลังจากยุคสมัยของขุนหลวงวิลังคะแล้ว ชาวเลอเวี้อะได้มามีบทบาทในระบบเศรษฐกิจของล้านนาที่มีการขยายตัวเชื่อมกับอยุธยา (สรสวัสดิ อ่องสกุล, 2551) ดังเห็นได้จากในพิธีกรรมแต่งงานของชาวเลอเวี้อะที่ต้องมีการใช้ “เงินเจียง” และ “เงินพดด้วง” เป็นค่าสินสอด ในช่วงนั้นเอง กลุ่มชาวเลอเวี้อะในเขตแม่สะเรียง-แม่แจ่มคงมีการขยายตัวและเคลื่อนไหวในเขตภูเขาอย่างคึกคักด้วยการค้าตอนในของแผ่นดินที่ขยายตัว จึงทำให้ต้องมีการกำหนดขอบเขตที่ดินของ “หมู่บ้านตระกูล” (‘ยวง) ต่างๆ ดังเห็นได้จากใน “ตำนานกำหนดขอบเขตของหมู่บ้าน’ยวงจ้ออ”

เป็นไปได้ว่าทางเมืองเชียงใหม่คงต้องการควบคุมและเก็บเกี่ยวผลประโยชน์จากชาวเลอเวี้อะในเขตภูเขาให้มากขึ้น ดังเห็นได้จากการที่ชาวบ้านได้พูดถึงเรื่องของ “ตราหลาบเงิน” (ที่หายไปพร้อมกับไฟไหม้) ซึ่งโดยมากมักทำในสมัยของพระนางวิสุทธิเทวี (ครองราชย์ พ.ศ.2107-2121) อันเป็นรัชสมัยสุดท้ายก่อนที่จะพม่าจะปกครองเมืองเชียงใหม่ได้เด็ดขาด (อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, 2543: 49-55) สาเหตุที่พระนางวิสุทธิเทวีให้ความสำคัญกับพวกเลอเวี้อะหรือลัวะคงเป็นผลมาจากการค้าระหว่างล้านนากับพม่าและอยุธยามีการขยายตัวอย่างสูง ทำให้ต้องการสินค้าของป่าจากเขตภูเขามากขึ้น ซึ่งในท้ายที่สุดอาจเป็นปัจจัยหนึ่งที่ทำให้พระเจ้าบุเรงนองได้บุกพิชิตเมืองเชียงใหม่ในปี 2101 หรือในอีกทางหนึ่งก็คือหลังจากพม่าปกครองเมืองเชียงใหม่ได้มีนโยบายชัดเจนที่ต้องการส่วยและบรรณาการจึงทำให้เมืองเชียงใหม่ต้องเข้ามาควบคุมผลประโยชน์ของกลุ่มชนในเขตภูเขานั้นเอง

ประวัติศาสตร์เกี่ยวกับชาวเลอเวี้อะหลังจากสมัยล้านนาแล้วก็ไม่ค่อยจะชัดเจนมากนัก จากเหรียญเงินโบราณที่ชาวบ้านเก็บไว้พบว่ามียี่ห้อของอังกฤษอยู่ด้วย แสดงให้เห็นว่าชาวบ้านป่าแป๋คงได้เริ่มเข้าไปสัมพันธ์กับระบบเศรษฐกิจในสมัยอาณานิคมอังกฤษกับสยามแล้ว และอาจนำไปสู่การเลิกพิธีกรรมการบูชาเขาพุดานา-อัญ จนเปลี่ยนมาเป็นการบูชาผีเซอมาที่บ้านแทน เพราะประหยัดเวลาและค่าใช้จ่ายมาก

ในที่สุดชาวเลอเวี้อะก็ได้เข้าสู่ยุคสมัยของการพัฒนา เมื่อสถานการณ์ของโลกได้เปลี่ยนไป โดยมีการเข้ามาของลัทธิคอมมิวนิสต์และการขยายตัวของเศรษฐกิจแบบทุนนิยม เมื่อยุค 2500 ทำให้เริ่มมี

การตั้งธนาคารข้าว และมีการปลูกพืชเศรษฐกิจ ทั้งหมดสะท้อนว่าจริงๆ แล้วก่อนหน้านี้ระบบเศรษฐกิจของชาวเลอเวีะคงมีเชื้อของเปลี่ยนแปลงมาแล้วจึงสามารถเปลี่ยนแปลงได้อย่างรวดเร็ว นอกจากนี้แล้ว ในช่วงเวลานั้นเองที่เริ่มมีการนำระบบการศึกษาสมัยใหม่ และถนนหนทางตัดเข้ามาก็ทำให้สังคมเกิดการเปลี่ยนแปลงเร็วขึ้น จนทำให้เรื่องเล่าเก่าๆ เริ่มค่อยๆ โรยราไป

บทที่ 7

ประวัติศาสตร์หมู่บ้านของกลุ่มชาติพันธุ์ลัวะ (พะลือก) บ้านเมืองกะ ตำบลสะลง อำเภอมะริม จังหวัดเชียงใหม่

ความจริงแล้ว ชาวลัวะบ้านเมืองกะ เรียกตัวเองว่า “พะลือก” ส่วนชื่อ “ลัวะ” เป็นชื่อที่คนเมืองใช้เรียก แต่ชาวบ้านก็ยอมรับชื่อดังกล่าว เพราะเป็นชื่อที่คนทั่วไปรู้จักกันดีและไม่ได้มีความหมายในเชิงลบ

“ลัวะ” หรือ “พะลือก” บ้านเมืองกะอยู่มานานแค่ไหนไม่มีใครทราบ ครึ่งหนึ่งเมื่อ 20 กว่าปีก่อน ไกรศรี นิรมานเหมินทร์ (2533) ได้เคยเข้ามาเก็บข้อมูลเพื่อแต่ง “กาพย์เจีย” เล่าเรื่องประวัติของขุนหลวงวิลังคะในช่วงบั้นปลายชีวิต เรื่องราวในช่วงบั้นปลายชีวิตของขุนหลวงวิลังคะเป็นตำนานพื้นบ้านคือเล่าเรื่องกันอยู่ในกลุ่มชาวบ้าน ไม่มีปรากฏอยู่ในตำนานฉบับตัวเขียนเช่น จามเทวีวงศ์ และมูลศาสนา ทั้งนี้เป็นเพราะขุนหลวงวิลังคะหมดอำนาจจากเขตดอยสุเทพไม่มีบ้านเมืองปกครอง

ประเด็นที่น่าคิดก็คือ กรณีบ้านเมืองกะนั้นอาจคล้ายคลึงกับปัญหาตำนานพระนางจามเทวีที่บ้านหนองตู่หรือไม่ คือใช้เป็นเครื่องยืนยันอย่างหนึ่งว่าชาวลัวะบ้านเมืองกะอยู่ในเชียงใหม่มานานแล้ว ทว่าสำหรับกรณีที่บ้านเมืองกะมีข้อสงสัยเกิดว่า ชาวบ้านยังคงมีพิธีกรรมเลี้ยงผีบรรพบุรุษคือ ปู่และย่า และและขุนหลวงวิลังคะ ในทุกวันแรม 2 ค่ำเดือนมิถุนายน ซึ่งเจ้าพิธีจะมีการอัญเชิญและเล่าประวัติของขุนหลวงวิลังคะ เหตุผลนี้เองที่อาจทำให้ตำนานของขุนหลวงวิลังคะยังคงดำรงอยู่สืบเนื่องมาได้อย่างยาวนาน และอาจหมายความว่าชาวลัวะบ้านเมืองกะเป็นกลุ่มลัวะที่อยู่ในเชียงใหม่มานานแล้ว

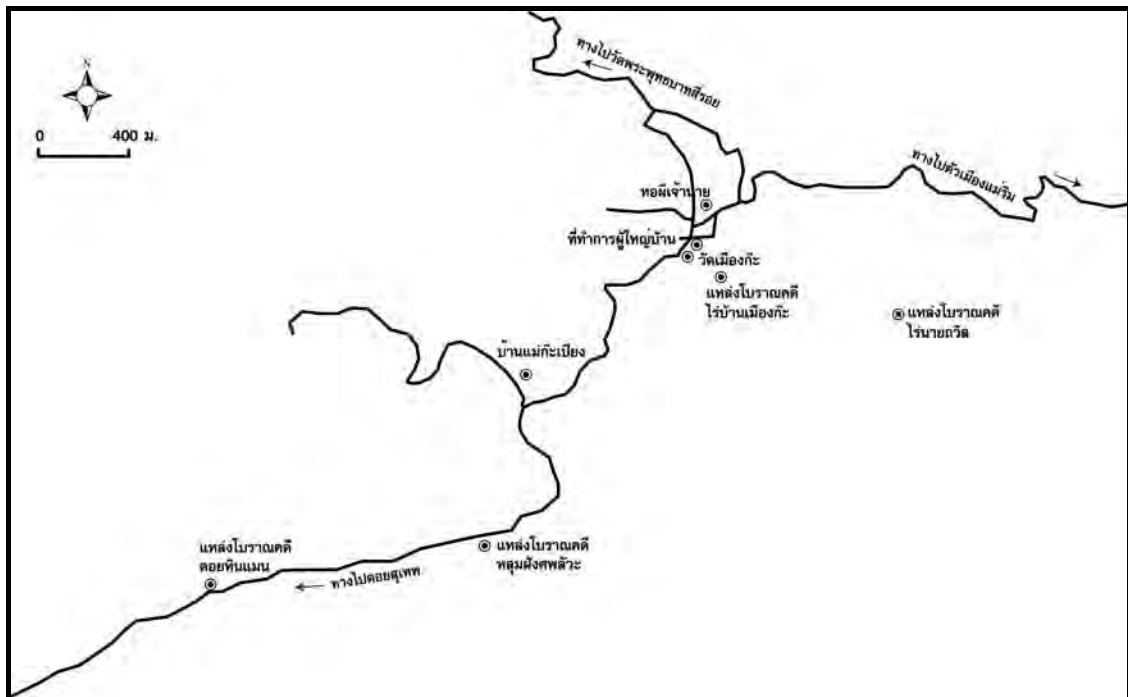
ดังนั้น ถ้าเราใช้เกณฑ์ในการกำหนดอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่มีอยู่ข้อหนึ่งคือการกำหนดจากการมีประวัติศาสตร์ร่วมกันหรือการนับถือบรรพบุรุษร่วมกัน (Fenton, 2003) ก็อาจลงความเห็นในเบื้องต้นได้ว่า ชาวลัวะหรือพะลือกบ้านเมืองกะควรจัดเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันกับชาวเลอเวีะที่บ้านป่าแป๋ และรวมถึงชาวลัวะ/เลอเวีะอีกหลายกลุ่มในเขตเชียงใหม่-แม่ฮ่องสอน

7.1 ข้อมูลเบื้องต้นเกี่ยวกับชาวลัวะ (พะลือก) ที่บ้านเมืองกะ

บ้านเมืองกะเป็นหมู่บ้านขนาดเล็กตั้งอยู่ในพื้นที่ราบระหว่างหุบเขาของตำบลสะลง อำเภอมะริม จังหวัดเชียงใหม่ ในสมัยก่อนบ้านเมืองกะขึ้นอยู่กับหมู่บ้านสะลงใน ซึ่งเป็นหมู่บ้านที่ใหญ่กว่าจนกระทั่ง พ.ศ.2517 จึงได้แยกออกมาตั้งเป็นหมู่บ้านต่างหาก ด้วยเป็นเพราะขนาดของพื้นที่หมู่บ้านเมืองกะกว้างใหญ่ทำให้ปกครองได้ไม่ทั่วถึง ต่อมาในปี พ.ศ.2528 ทางราชการได้มีการแบ่งเขตการปกครองขึ้นใหม่ ทำให้เกิดหมู่บ้านขึ้นอีก 3 หมู่บ้านคือ บ้านพระบาทสร้อย (เป็นคนเมือง) บ้านห้วยส้มสุข (เป็นคนเมือง) และบ้านแม่กะเปียง (เป็นกะเหรี่ยง) ได้เป็นหมู่บ้านปกครองตนเอง ปัจจุบันการเดินทางเข้าหมู่บ้านเมืองกะสามารถเดินทางได้สะดวก เพราะถนนเข้าถึงหมู่บ้านหลายปีมาแล้ว

จากการสอบถามผู้ใหญ่บ้านได้ให้ข้อมูลว่า ปัจจุบันมีบ้านเรือนอยู่ทั้งหมด 45 หลังคา มีประชากรทั้งหมดตามทะเบียนราษฎรจำนวน 252 คน แต่อยู่อาศัยจริงในหมู่บ้านประมาณ 160 คน

โดยมากเป็นคนแก่และเด็ก คนหนุ่มสาวเข้าไปทำงานในเมืองเชียงใหม่ ถ้าเข้าไปในหมู่บ้านช่วงกลางวัน แทบจะไม่ค่อยมีคน เหลืออยู่เฉพาะคนแก่ๆ เท่านั้น



ภาพที่ 7.1 แผนที่แสดงตำแหน่งที่ตั้งของเมืองกะ และแหล่งโบราณคดี



ภาพที่ 7.2 แผนที่แสดงสภาพของหมู่บ้านเมืองกะ

ในแง่ของสภาพภูมิศาสตร์ บ้านเมืองกะตั้งอยู่บริเวณเชิงเขาใกล้กับพื้นที่ราบระหว่างหุบเขาขนาดใหญ่พอสมควร มีวัด 1 วัดชื่อ “วัดบ้านเมืองกะ” เป็นวัดประจำหมู่บ้าน หลวงพ่อบุญศรี หิตะพะโย

อายุ 86 ปีเป็นเจ้าอาวาส เดิมเป็นคนบ้านสะลงโน อยู่ตั้งแต่มาตั้งวัดเมื่อราว พ.ศ.2502 ก่อนจะสร้างวัดขึ้นมาใหม่บริเวณนี้มีเจดีย์เก่า และมีศาลผีปู่และย่าและและขุนหลวงวิลังคะอยู่แล้ว ซึ่งชาวบ้านใช้สำหรับการทำพิธีกรรม วัดบ้านเมืองกะเคยใช้เป็นโรงเรียน ตอนหลังจึงแยกไปสร้างโรงเรียนต่างหาก (สัมภาษณ์ พระบุญศรี หิตะพะโย, 2556) สำหรับพื้นที่ราบระหว่างหุบเขาใช้สำหรับการปลูกข้าวมีทั้งข้าวเจ้าและข้าวเหนียว ชาวบ้านส่วนใหญ่บริโภคข้าวเจ้าเป็นอาหารหลัก ถัดขึ้นไปในพื้นที่เชิงเขาเดิมปลูกข้าวบ้าง ตอนหลังได้กลายเป็นพื้นที่สำหรับการปลูกสวนผลไม้ เช่น ท้อ ลิ้นจี่ และลำไย

7.2 “ลัวะ” และ “พะลือก”

ครั้งแรกที่เข้าไปเก็บข้อมูลในหมู่บ้านเมืองกะ ชาวบ้านเรียกตนเองว่า “ลัวะ” ซึ่งเป็นชื่อที่คนภายนอกและนักวิชาการหลายคนก็คิดว่าคนในหมู่บ้านนี้เป็นลัวะเช่นกัน แต่จากการทำงานได้สักระยะจนชาวบ้านเริ่มคุ้นเคย เมื่อสอบถามว่าแท้จริงแล้วเรียกตัวเองว่าอะไร เพราะลัวะที่แม่ฮ่องสอนเรียกตนเองว่า “เลอเวือะ” จากการสัมภาษณ์ นายศรี ดอยคำ และนางนวล ดอยคำ จึงพบว่าในสมัยก่อนชาวบ้านเรียกตนเองว่า “พะลือก” (คำว่า พะ- ออกเสียงสั้น) (สัมภาษณ์ นายศรี ดอยคำ, 2556)

ฉวีวรรณ ประจบเหมาะ ได้ทำการสำรวจชาวลัวะบ้านเมืองกะเมื่อ พ.ศ.2550 และเขียนไว้ในหนังสือเรื่องปริศนาทางศาคณาญาติ “ลัวะ” โดยระบุว่าชาวลัวะบ้านเมืองกะเรียกตนเองว่า “ลเวือะ” (ฉวีวรรณ ประจบเหมาะ, 2555: 193) ข้อมูลข้างต้น ขัดแย้งกับที่ผู้วิจัยเก็บข้อมูลมา เพราะชาวลัวะบ้านเมืองกะรุ่นเก่าที่ยังพูดภาษาลัวะได้คือ นายศรี ดอยคำ (อายุ 84 ปี) และนางนวล ดอยคำ (อายุ 83 ปี) เรียกตนเองว่า “พะลือก” และก็ได้เรียกตนเองว่า “ลเวือะ” ส่วนเหตุที่เรียกตนเองว่า “ลัวะ” นั้นเพราะคนภายนอกเรียกก็เลยเรียกตาม แต่เพราะเป็นชื่อเรียกที่ไม่ได้สื่อถึงการดูถูกจึงยอมรับคำนี้กันโดยทั่วไปในชุมชน ความผิดพลาดในเรื่องชื่อเรียกเป็นเรื่องที่เกิดขึ้นได้ง่าย ด้วยหลายเหตุผลเช่นกลุ่มคนที่สัมภาษณ์ ระยะเวลาในการเข้าไปเก็บข้อมูล และอื่นๆ

ประเด็นที่น่าสนใจคือ ชาวพะลือกยอมรับชื่อเรียกว่า “ลัวะ” เมื่อไหร่ เป็นไปได้ว่าอาจเมื่อราว 50 ปีก่อน คืออย่างน้อยประมาณ 1970 (พ.ศ.2513) เป็นต้นมา เพราะงานวิจัยรุ่นแรกที่ศึกษาเรื่อง “พะลือก” ของ Gebhard Flatz ชาวบ้านปางไฮ บ้านคา และบ้านลัก ยังเรียกตนเองว่า “พะลือก” (Phalok) หลังจากนั้นมาอีกไม่กี่ปีพบว่าไม่มีงานศึกษาว่าด้วยพะลือกอีก ใช้ชื่อเป็นลัวะทั้งสิ้น เมื่อมองสถานการณ์แวดล้อมเวลานั้นพบว่าเป็นช่วงที่ทางการไทยมีนโยบายกับชาวเขาอย่างจริงจังเพื่อป้องกันคอมมิวนิสต์ (พิพัฒน์ กระแจะจันทร์, 2551) ดังนั้น ผู้วิจัยสันนิษฐานว่าชาวบ้านเมืองกะและอื่นๆ คงจะเรียกชื่อตนเองว่า “ลัวะ” เพื่อให้ทางการไทยไม่ตั้งข้อสงสัยว่าเป็นกลุ่มคนที่อพยพเข้ามาใหม่ นอกจากนี้หลังจากมีการสร้างอนุสาวรีย์ขุนหลวงวิลังคะเมื่อ พ.ศ.2537 เรื่องของชาวลัวะบ้านเมืองกะได้เป็นส่วนหนึ่งของตำนานขุนหลวงวิลังคะ การจะอธิบายว่าตนเองเป็น “พะลือก” ไม่ใช่ “ลัวะ” จึงอาจทำให้คนทั่วไปเกิดความสงสัยและไม่อาจรวมเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของตำนาน ดังนั้น ชาวบ้านจึงอธิบายตัวตนว่าเป็น “ลัวะ” มากกว่าจะนำเสนอว่าเป็น “พะลือก”

มีชื่อกลุ่มชาติพันธุ์ที่ใกล้เคียงกับเสียงว่า “พะลือก” ซึ่งอยู่ในกลุ่มคนที่พูดภาษาสาขาวัว (Waic) เช่นกันได้แก่ ปะหล่อง (Palaung) พะโลก (Parauk) ปลั่ง

“ปะหล่อง” (Palaung) เป็นชื่อที่ชาวพม่าและไทใหญ่ใช้เรียกชนกลุ่มนี้ ตั้งแต่กระจายตัวอยู่ในเขตประเทศจีน พม่า และโดยเฉพาะรัฐชาน (ไทใหญ่) เพื่อบรรยายเข้ามาในไทยอันเป็นผลมาจากสงครามและการข่มเหงของทหารพม่า โดยอพยพมาเมื่อราว พ.ศ.2511 พบมากในเขตจังหวัดเชียงราย กลุ่มที่อพยพเข้ามาเรียกชื่อกลุ่มของตนเองว่า “ตาระอั้ง” โดยภาษาพูดจัดอยู่ในกลุ่มปะหล่อง (Palaungic language)

“พะโลก” (Parauk) เป็นชื่อหนึ่งที่ทางการพม่าใช้เรียก “ว้า” (Wa) มีประชากรประมาณ 400,000 คน (ข้อมูลจากการสำรวจในปี 2000) อาศัยอยู่ในเขตตะวันออกเฉียงเหนือของรัฐชาน ตะวันออกของรัฐชาน ตอนเหนือของแม่น้ำสาละวิน รัฐเชียงตุง โดยมีสำเนียงย่อยประมาณ 70 สำเนียง (Lewis, 2013)

ส่วนอีกกลุ่มมีชื่อว่า “ปลั่ง” เป็นชื่อของกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มหนึ่งที่คนไทใหญ่และทางการของไทยในเขตน่านเรียกว่า “ปลั่ง” แต่จากการสำรวจของฉวีวรรณ ประจบเหมาะ ในเขตจังหวัดน่านพบว่าไม่มีใครเรียกตนเองว่า “ปลั่ง” แต่เรียกว่า “ลัวะ” สาเหตุที่คนภายนอกเรียกว่า “ลัวะ” เพราะความคุ้นเคยของคนภายนอกที่รู้จักกับชาวลัวะมาก่อน สำหรับคนปลั่งจริงๆ แล้วเป็นกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในเขตสิบสองปันนาอพยพมาเมื่อไม่นานมานี้ (รายการพันแสงรุ่ง, ออกอากาศวันที่ 23 ก.ย. 2555)

มีเรื่องที่น่าสนใจเกี่ยวกับชาวลัวะเมืองน่านนั้นในกลุ่ม “ไปร” มีการนับถือผีบรรพบุรุษที่เรียกว่า “ผีปรีอง” ส่วนกลุ่มมัลเรียกว่า “ปัยออง” ทั้งคำว่าปรีองและปัยอองนี้ (ชลธิรา สัตยารัตนา, 2530) ออกเสียงใกล้เคียงกับ ปะหล่องมาก และใกล้เคียงกับคำว่าพะลือก เช่นกัน ร่องรอยของคำทั้งสองคำนี้อาจบ่งบอกความสัมพันธ์กันระหว่างชาวปะหล่องในพม่า ชาวลัวะบ้านเมืองกะที่เรียกตัวเองแบบดั้งเดิมว่าพะลือก และโดยเฉพาะชาวลัวะเมืองน่านที่นับถือผีปรีอง/ผีปัยออง

ชื่อทั้งหมดอาจไม่เกี่ยวกันโดยตรง แต่แค่เป็นการตั้งข้อสังเกตว่าในเมื่อกลุ่มพวกนี้อยู่ในสาขาภาษาเดียวกันแล้ว ในอดีตอาจเคยมีความสัมพันธ์กันไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง

สำหรับชาวบ้านแล้วได้นิยามว่าความเป็นลัวะหรือพะลือกนั้นไล่ลำดับความสำคัญตามนี้ อย่างแรก คือการนับถือขุนหลวงวิลังคะ อย่างที่สอง สืบเชื้อสายจากชาวลัวะ อย่างที่สามการนับถือผีลัวะ อย่างที่สี่ การใช้ภาษาลัวะแต่ก็ไม่สำคัญ เพราะถดถอยไปแล้ว อย่างที่ห้าคืออาหารแต่ก็ไม่มีแล้ว (สัมภาษณ์ นายพวน ดอยคำ, 2556) ดังนั้น จะเห็นได้ว่าความเป็น “ลัวะ” หรือ “พะลือก” เป็นการกำหนดนิยามจากสำนักทางประวัติศาสตร์ (historical awareness) เป็นหลัก ซึ่งควบคู่กับเชื้อสาย

อย่างไรก็ตาม ในงานวิจัยนี้ขอเรียกว่า “ลัวะ” เพราะชาวบ้านเมืองกะพอใจกับชื่อนี้เช่นเดียวกันกับคำว่า “พะลือก” น่าเสียดายที่ในปัจจุบันมีคนพูดภาษาลัวะที่สามารถสื่อสารกันได้เป็นประโยคยาวๆ เหลือเพียง 2 คนเท่านั้น ส่วนลูกหลานรู้จักคำศัพท์พื้นฐานบางคำเท่านั้น

7.3 ประวัติศาสตร์หมู่บ้านชาวลัวะที่บ้านเมืองกะ จังหวัดเชียงใหม่

ก่อนหน้าที่ผู้วิจัยจะเข้าไปทำงานในหมู่บ้านเมืองกะ ชาวนานได้เล่าให้ฟังว่าได้มีคนเข้ามาทำวิจัยเช่นกัน แต่งานวิจัยชิ้นนั้นไม่เสร็จ เพราะมีปัญหา ต่อมาในปี พ.ศ.2547 นายไพศาล ไทใหม่ ซึ่งเป็นผู้ใหญ่บ้านคนปัจจุบันได้เคยทำโครงการประวัติศาสตร์ขุนหลวงวิลังคะกับการเสริมสร้างความเข้มแข็งของชุมชนบ้านเมืองกะ ตำบลสะลวง อำเภอแม่อริม จังหวัดเชียงใหม่ และได้เอื้อเฟื้อข้อมูลให้กับ

นายพันธ์ธร บัวระพวน เพื่อเขียนเป็นเอกสารชื่อว่า “ตำนานเจ้าพ่อขุนหลวงวิรังกะ” เสร็จในปี 2549 ช่วงที่มีงานวิจัยต่างๆ นี้ทำให้ชาวบ้านเกิดความตื่นตัวทางประวัติศาสตร์อย่างมาก



ภาพที่ 7.3 ประตูทางเข้าบ้านเมืองกะ

อย่างไรก็ตาม จากการเก็บข้อมูลภาคสนามทำให้พบว่า ประวัติศาสตร์ของบ้านเมืองกะสามารถแบ่งออกได้เป็น 2 ช่วงคือ

ช่วงแรกเป็นประวัติศาสตร์สมัยโบราณ ประกอบด้วยนิทานที่ไม่สามารถกำหนดอายุได้ ตำนานเกี่ยวกับขุนหลวงวิรังกะ สถานที่ต่างๆ จากบ้านเมืองกะไปสู่ดอยสุเทพ และแหล่งโบราณคดีที่สำรวจพบในเขตหมู่บ้าน-ใกล้หมู่บ้าน สำหรับเรื่องแหล่งโบราณคดีขอให้เข้าใจด้วยว่าเป็นการศึกษาเชิงพื้นที่ เพราะหลักฐานทางโบราณคดีไม่มีหลักฐานอะไรที่ชี้ชัดลงไปได้ว่าเป็นสิ่งที่สัมพันธ์โดยตรงกับชาวลัวะบ้านเมืองกะ

ส่วนช่วงที่สอง เป็นประวัติศาสตร์สมัยใหม่ ที่มีเนื้อหาย้อนกลับไปเมื่อประมาณ 100 ปีที่ผ่านมา และมีข้อมูลชัดเจนจากเอกสารภายในที่หมู่บ้านรวบรวมเอาไว้ และได้ข้อมูลอีกส่วนจากการสัมภาษณ์

7.3.1 ประวัติศาสตร์สมัยโบราณของชาวลัวะบ้านเมืองกะ

ชาวลัวะบ้านเมืองกะให้ความสำคัญกับประวัติศาสตร์สมัยโบราณมากกว่าประวัติศาสตร์สมัยใหม่ สังเกตได้ชัดจากการสร้างอนุสาวรีย์ขุนหลวงวิรังกะ หรือที่ชาวบ้านเรียกว่า “มะลังกะ” รวมถึงการค้นคว้าประวัติศาสตร์ของลัวะ

เนื้อหาในส่วนนี้อาจจัดออกได้เป็น 2 กลุ่มคือ กลุ่มที่หนึ่ง ประวัติศาสตร์ที่เป็นนิทานและตำนาน ซึ่งไม่มีหลักฐานเชิงประจักษ์ที่ไม่สามารถพิสูจน์ได้ชัดเจน ถึงแม้ว่าชาวบ้านจะมี “สถานที่ทางประวัติศาสตร์” (historical places) ที่เกี่ยวข้องกับประวัติของขุนหลวงวิลังค์ก็ตาม

กลุ่มที่สอง เป็นหลักฐานโบราณคดีประเภทโบราณวัตถุโบราณสถานที่ช่วยในการอธิบาย ประวัติความเป็นมาของพื้นที่ได้ และอาจช่วยเติมเต็มช่องว่างทางประวัติศาสตร์จากยุคสมัยของขุนหลวงวิลังค์กับประวัติศาสตร์สมัยใหม่

ทั้งหมดมีรายละเอียดดังนี้

7.3.1.1 นิทานโบราณของชาวลัวะ

ชาวลัวะบ้านเมืองกะมีนิทานหลงเหลืออยู่เพียง 2 เรื่อง ชาวลัวะเชื่อกันว่านิทานและตำนาน ต่างๆ ของพวกตนหายไปเมื่อหมู่บ้านเกิดโรคระบาดเมื่อ พ.ศ.2468 ทำให้คนตายไปมาก (สัมภาษณ์ นายไพศาล ไทยใหม่, 2556)

นิทานเรื่องแรกคือตำนานลัวะเกิดจากน้ำเต้าปุง อาจเรียกได้ว่าเป็นตำนานที่เล่ากันแพร่หลาย ทั้งในเขตตอนใต้ของจีน เวียดนาม ลาว และบริเวณอุษาคเนย์ โดยพบในกลุ่มของชาวไทยขาว ไทยดำ ลาว และขมุ เป็นต้น (พิเชษฐ์ สายพันธ์, 2542: 122)

นายชัชวาล ใหม่เพย เล่าให้ฟังว่าในตำนานกล่าวว่า “ชาวลัวะเป็นคนกลุ่มแรกที่เกิดมาจากรูที่ เหล็กแทงที่น้ำเต้า จึงทำให้มีผิวกายคล้ำ ส่วนคนกลุ่มอื่นเกิดตามหลังมาจึงมีผิวที่ขาวกว่า” (สัมภาษณ์ นายชัชวาล ใหม่เพย, 2556)

ตำนานเรื่องนี้มีคนรู้ไม่มากนักในหมู่บ้าน เป็นไปได้ว่านิทานเรื่องนี้อาจติดมาพร้อมกับชาวขมุที่ เข้ามาในหมู่บ้านพร้อมกับกิจการทำไม้เมื่อ 80-90 กว่าปีก่อน (หรือราวๆ พ.ศ.2450-2470) เพราะคนใน หมู่บ้านนี้มีหลายคนที่มีเชื้อสายของชาวขมุอยู่ด้วยเช่น นางนวล ดอยคำ (อายุ 83 ปี) เป็นต้น (สัมภาษณ์ นางนวล ดอยคำ, 2556) หรือในอีกทางหนึ่งก็ถือเป็นตำนานที่ทรงจำขึ้นใหม่ เพราะการรับรู้ สือจากภายนอก



ภาพที่ 7.4 นางนวล ดอยคำ ในวัย 83 ปี พ่อเป็นชาวมุ แม่เป็นชาวลัวะ ที่บ้านเมืองกะ

สำหรับนิทานอีกเรื่องหนึ่งเล่าโดยแม่อุ้ย นวล ดอยคำ โดยเล่าว่า “สมัยก่อนชาวลัวะมีตัวหนังสือใช้ เขียนบนหนังสือ แต่สุนัขได้คาบไปกิน ทำให้ชาวลัวะไม่มีตัวหนังสือใช้มาจนถึงทุกวันนี้” (สัมภาษณ์ นางนวล ดอยคำ, 2556)

นิทานเรื่องสุนัขกินหนังสือที่เขียนตัวหนังสือเอาไว้พบในหลายกลุ่มชาติพันธุ์เช่น ม้ง มูเซอ กูย เป็นต้น ปัจจุบันหมู่บ้านข้างเคียงของชาวลัวะบ้านเมืองกะเป็นหมู่บ้านคนเมืองและไทลื้อทั้งสิ้น หมู่บ้านชาวลัวะที่อยู่ใกล้กันคือหมู่บ้านปางไฮ (บางครั้งออกเสียง ปังไฮ) ซึ่งใช้เวลาเดินทางประมาณ 3 ชั่วโมง ดังนั้น นิทานเรื่องนี้อาจเป็นนิทานดั้งเดิมที่ตกทอดอยู่ในชุมชนหรืออาจเข้ามาพร้อมกับชาวมุก็เป็นไปได้เช่นกัน



ภาพที่ 7.5 พระพุทธบาทที่รอยคงสร้างสมัยล้านนายุคต้นๆ เพราะรูปแบบรอยเท้ายังเป็นธรรมชาติ

7.3.1.2 ประวัติบ้านเมืองกะกับตำนานพระบาทสัรอย

จากคำบอกเล่าของครูบาชัย เจ้าอาวาสวัดพระบาทสัรอยได้เล่าว่า เมื่อก่อนจะมาเจอรอยพระบาทได้มีรัง (เหยี่ยว) ตัวใหญ่มาจับกินไก่ของชาวบ้านตามิละหรือในอีกชื่อหนึ่งคือบ้านกะ เมื่อรังจับไก่ไป ทางชาวตามิละได้ติดตามรอยเลือดของไก่ที่รังจับไปกิน ชาวตามิละได้ตามมาถึงรอยพระบาทแล้ว รอยเลือดก็หายไปที่รูของรอยพระบาท ทางชาวตามิละจึงนึกได้ว่าเจ้าป่าเจ้าเขาหรือพระพุทธรูปเจ้าอยากให้คนเห็นรอยพระบาทเป็นประจำทุกปี จนไปถึงขอฟ้าขอฝน ทางชาวตามิละเรียกรอยพระพุทธรูปบาทรัง

ครูบาชัยบอกว่าบ้านเมืองกะเป็นเมืองเก่าจริง สมัยก่อนเรียกเมืองนี้ว่า เมืองตามิละ เพราะชาวตามิละเป็นผู้ที่เจอรอยเท้าพระพุทธรูปบาทก่อนใคร (ไพศาล ไทยใหม่, 2547)

ตำนานข้างต้น จะจริงเท็จประการใดยากที่จะพิสูจน์ ตามคำให้การของนายชัชวาล ใหม่เพย ซึ่งอ่านตัวธรรมล้านนาได้ เพราะเคยผ่านการบวชเรียนมานาน บอกว่ามีเขียนไว้ในใบลานของทางวัด

7.3.1.3 ตำนานของขุนหลวงวิลังคะในหมู่บ้านเมืองกะ

ตำนานขุนหลวงวิลังคะเป็นตำนานศักดิ์สิทธิ์ ตำนานของขุนหลวงวิลังคะเป็นเรื่องที่เล่าสืบๆ กันมาในหมู่บ้านมายาวนานไม่ต่ำกว่า 100 ปี ในสมัยก่อนพ่ออุ้ยศรี ดอยคำ ก่อนที่ความจำจะเริ่มเลอะเลือนนั้น เป็นผู้ที่สามารถจดจำตำนานของขุนหลวงวิลังคะได้เป็นอย่างดี เพราะเป็นผู้ที่มีตำแหน่งที่ชาวบ้านเรียกว่า “ตั้งข้าว” หรือเป็นเจ้าพิธี (“เก้า” ในภาษาคำเมือง) ในพิธีกรรมเลี้ยงผีพ่อขุนหลวงวิลังคะ หรือในสำเนียงที่ชาวบ้านเรียกกันคือ “บ่อขุนมะลังกะ” (คนเมืองและคนลัวะในเขตแม่แจ่มก็ออกเสียงว่า “บะลังกะ”) เพราะจะต้องเป็นผู้นำพิธี และต้องพูดคำอัญเชิญด้วยภาษาลัวะ น่าเสียดายที่ปัจจุบันพ่ออุ้ยศรีไม่สามารถเล่าเรื่องได้ดีอีกแล้ว จะเหลือก็เพียงแม่อุ้ยนวล ดอยคำ ผู้เป็นภรรยา ซึ่งยังมีความจำดีอยู่มาก และสามารถเล่าเรื่องของขุนหลวงวิลังคะได้เช่นกัน



ภาพที่ 7.6 พ่ออัยศรี ดอยคำ และแม่อัยนวล ดอยคำ สองผู้เฒ่าบ้านเมืองกะที่ยังสามารถพูดภาษาลัวะ (พะลือก) ได้

ในที่นี้ผู้วิจัยจะขอแบ่งเนื้อหาในหัวข้อนี้ออกเป็น 3 ส่วนคือ ส่วนแรกเป็นตำนานของขุนหลวงวิลังคะในช่วงที่มีปัญหาทำสงครามกับพระนางจามเทวี ส่วนที่สองเป็นตำนานของขุนหลวงวิลังคะเมื่อมาอยู่ที่บ้านเมืองกะและตาย (สวรรคต) ส่วนที่สามคือสถานที่ในตำนานในการเคลื่อนย้ายศพของขุนหลวงวิลังคะเพื่อไปที่ดอยสุเทพ

- ตำนานขุนหลวงวิลังคะในสมัยทำสงครามกับพระนางจามเทวี

แม่อัยนวล ได้เล่าตำนานขุนหลวงวิลังคะในเนื้อหาแบบดั้งเดิมที่เคยเล่ากันในหมู่บ้าน ดังนี้

“สมัยก่อน ขุนหลวงวิลังคะหลงรักพระนางจามเทวีใคร่อยากได้มาเป็นเมีย แต่พระนางจามเทวีไม่ชอบ ขุนหลวงวิลังคะจึงยกกองทัพมาตีเมืองลำพูน พระนางจามเทวีจึงได้ออกอุบายให้ขุนหลวงวิลังคะพุ่งเสนาจากดอยสุเทพ ถ้าตกที่กลางเมืองลำพูนจะยอมแต่งงานด้วย เพื่อทำลายเวทมนต์ของขุนหลวงวิลังคะ พระนางจามเทวีจึงให้ของขวัญกับขุนหลวงวิลังคะ คือใบพลูซึ่งได้เอาปลายใบพลูไปเหยยในอวัยวะเพศหญิง และเอาหมวกที่ทำจากผ้าชิ้นเปื้อนประจำเดือนไปมอบให้ขุนหลวงวิลังคะ ทำให้พุ่งเสนาไม่ตกกลางเมืองลำพูน ขุนหลวงวิลังคะเสียหน้าจึงหนีมาพร้อมลูกน้องและสร้างบ้านเมืองกะขึ้น” (สัมภาษณ์ นางนวล ดอยคำ, 2556)

ในปัจจุบันชาวบ้านได้ทำการสืบค้นประวัติของขุนหลวงวิลังคะ ซึ่งได้นำเนื้อหามาจากตำนานหลายๆ เรื่องมารวมกันได้แก่ ชินกาลมาลีปกรณ์ มูลศาสนา และเชียงใหม่ปางเดิม โดยเฉพาะเชียงใหม่

ปางเดิมนั้นค่อนข้างมีอิทธิพลมาก เพราะชาวบ้านเมืองกะได้ระบุว่า พญาวิว หรือที่มีการสันนิษฐานว่า คือขุนหลวงวิลังคะเคยปกครองเมืองเชษฐบุรีหรือเวียงเจ็ดลิน ซึ่งปัจจุบันตั้งอยู่บริเวณเชิงดอยสุเทพ โดยถือเป็นกษัตริย์องค์ที่ 13 ของระมิงคนคร (พันธธน์ บัวระพวน, 2549) จากการรวบรวมตำนานต่างๆ ข้างต้น ทำให้ในปัจจุบันข้อมูลที่รับรู้กันอยู่ในชุมชนจึงค่อนข้างเปลี่ยนแปลงไปมากแล้ว เพราะฉะนั้น ตำนานที่ได้จากการเล่าโดยนางนวล ดอยคำ น่าจะเป็นเนื้อหาตำนานขุนหลวงวิลังคะฉบับดั้งเดิมก่อนที่จะ ตำนานจากภายนอกจะเข้ามาปะปน

อนึ่ง เมื่อ พ.ศ.2552 ผู้วิจัยได้ร่วมขุดค้นทางโบราณคดีที่เวียงเจ็ดลินร่วมกับสำนักศิลปากรที่ 8 เชียงใหม่ โดยได้ทำการขุดค้นเวียงเจ็ดลินเพื่อหาร่องรอยหลักฐานในสมัยก่อนล้านนา ผลจากการขุดค้น ไม่พบชั้นหลักฐานในสมัยก่อนล้านนา โดยพบชั้นหลักฐานสมัยก่อนประวัติศาสตร์ มีอายุประมาณ 10,000 ปีมาแล้ว เพราะพบเครื่องมือหินในชั้นดินแลง และจากนั้นพบชั้นหลักฐานสมัยล้านนามีอายุ ตั้งแต่สมัยพระยามสามฝั่งแกนเป็นต้นมา ตรงกับจารึกพระสุพรรณมหาราชมหาวิหาร เมืองพะเยา ที่ระบุว่าพระ ยาสามฝั่งแกนสั่งให้สร้างเมือง พ.ศ.1954 (กรมศิลปากร, 2552) ดังนั้น เรื่องที่ขุนหลวงวิลังคะเคย ปกครองเมืองเชษฐบุรีหรือเวียงเจ็ดลินดังที่ปรากฏในตำนานเชียงใหม่ปางเดิมจึงอาจเป็นเรื่องที่ยังไม่ สามารถหาหลักฐานทางโบราณคดีมาพิสูจน์ได้ อาจมีชุมชนอยู่จริง แต่คงเป็นหมู่บ้านขนาดใหญ่ที่สร้าง ด้วยไม้ทั้งหมด

- ตำนานขุนหลวงวิลังคะเมื่อมาก่อตั้งบ้านเมืองกะและตาย

เรื่องราวชีวิตของขุนหลวงวิลังคะหลังแพ้สงครามกับพระนางจามเทวีไม่ปรากฏอยู่ในตำนานมูล ศาสนา ชินกาลมาลีปกรณ์ จามเทวีวงศ์ และเชียงใหม่ปางเดิม ซึ่งทั้งหมดขอเรียกว่า “ตำนานฉบับ หลวง” แต่มาปรากฏเฉพาะในตำนานที่ชาวบ้านเล่าสืบทอดกันมาเท่านั้น ตำนานที่เล่ากันอยู่ที่บ้านเมือง กะจึงมีความน่าสนใจ เพราะบอกเรื่องราวชีวิตของขุนหลวงวิลังคะหลังแพ้สงคราม และบอกเส้นทางการ ติดต่อของชาวละโว้สมัยก่อนที่ใช้เส้นทางสันเขาเดินทางติดต่อกันในเขตภูเขา

ที่มาของชื่อหมู่บ้านเมืองกะได้มาจากชื่อปางค์ท้ายของขุนหลวงบะลังกะ (วิลังคะ) เป็นเรื่องที่ เล่าสืบทอดมา พันธธน์ บัวระพวน ได้บันทึกจากคำบอกเล่าของพ่ออัยศรี ดอยคำ ไว้ว่า

“หลังจากพ่อขุนหลวงวิลังคะได้พ่ายแพ้จากการพุ่งเสนาไม่อยากจะพบหน้า ใครอีกจึงหนีเข้าป่า ชาวบ้านชาวเมืองได้ติดตามมาบางส่วน จึงได้มาตั้งถิ่นฐานอยู่ที่ หมู่บ้านลัวะกะ และพ่อขุนหลวงวิลังคะได้สร้างเมืองเล็กๆ อยู่ในป่าท่ามาหากินตาม ประสาคนป่าและมีความเคารพนับถือกันเหมือนกับญาติพี่น้องกัน

อยู่มาวันหนึ่งขุนหลวงวิลังคะได้เรียกเสนาอารักษ์ และชาวบ้านมาประชุมกัน และได้สั่งเสียเป็นครั้งสุดท้ายว่า “ถ้าหากข้าตายไป อย่างนาศพข้ามน้ำ จงเอาศพของ ข้าไปฝังที่ยอดดอยสูง และให้เห็นเมืองหริภุญชัย ลำพูน” เมื่อพ่อขุนหลวงพุดจบก็ได้ วิ่งออกไปจากห้องประชุมและไปยังลานกว้างได้โยนหอกพุ่งขึ้นฟ้า เมื่อหอกได้ตกลง มา พ่อขุนได้ใช้อ้อมรับหอกตกลงกลางใจพ่อขุนหลวงวิลังคะ ชาวบ้านชาวเมืองต่างพา กันร้องไห้เสียใจ¹ (พันธธน์ บัวระพวน, 2549; สัมภาษณ์ นายศรี ดอยคำ, 2556)

¹ ในตำนานอื่นเล่าว่า ขุนหลวงวิลังคะตรอมใจตาย



ภาพที่ 7.7 ดอยคว่ำล่อง (โลง) สถานที่ฝังศพพ่อขุนหลวงวิลังคะ

วันรุ่งขึ้นทางชาวบ้านได้นำเอาไม้มาต่อเรียกเป็นล่อง (โลงศพ) แล้วยกเอาร่างของพ่อขุนหลวงลงนอนในล่อง ต่อมาชาวบ้านชาวเมืองและเสนาอารักษ์ได้แห่ศพของพ่อขุนหลวงขึ้นดอยกั่วครก เหลือแต่ผู้เฒ่าผู้แก่บางคนและเด็กเล็กเฝ้าบ้าน การแห่ศพของพ่อขุนหลวงมีทหารบางส่วนต้องกลองนำหน้าขบวนศพ ผ่านดอยกั่วครกและดอยผาเหลี่ยม แต่ไม่ให้เอาศพข้ามน้ำ ได้เดินตามสันดอยเขตแดนรอยต่อระหว่างอำเภอแมริมกับอำเภอสะเมิงได้พากันเดินทางไปเรื่อยๆ โดยมีเป้าหมายให้ไปถึงดอยสุเทพ การเดินทางได้ยืดอกเสียงฆ้องเสียงกลองเป็นที่ตั้ง เสียงฆ้องเสียงกลองไปทางใดก็ให้ห้ามศพไปทางนั้น ฝ่ายฆ้องกลองเดินทางได้เร็วกว่าพวกที่ห้ามศพ การห้ามศพได้เดินพักไป มีการนำเสบียงไปพร้อม ใช้เวลาในการเดินทางหลายวันด้วยกัน พวกชาวบ้านที่ห้ามศพพ่อขุนหลวงต่างก็รู้สึกเศร้าเสียใจ ต่างรู้สึกอาลัยในพ่อขุนไม่ได้ใส่ใจสภาพแวดล้อมหรือต้นไม้ในป่าที่เดินผ่าน ได้พากันข้ามเครือเขาหลง ทำให้ขบวนห้ามศพหลงทาง จนไม่ได้ยินเสียงฆ้องเสียงกลอง ขบวนศพได้ห้ามศพสุดดอยหัวซุกสูงข้างหน้า ส่วนข้างล่างเป็นลำน้ำลึกคือลำน้ำแม่สาบนดอยสูง ได้มองเห็นเมืองลำพูน ด้วยชาวบ้านที่ห้ามศพพ่อขุนหลวงต่างรู้สึกว่าได้หลงทาง จึงห้ามศพพ่อขุนหลวงเพื่อกลับทางเดิม ปรากฏว่าล่อง (โลงศพ) ได้คว่ำและได้เอียงตะแคงหันหน้าไปทางเมืองลำพูน จึงได้ฝังศพของขุนหลวงวิลังคะที่นั่น ส่วนชาวบ้านที่ติดตามได้พากันเสียใจจนล้มตายไปจนหมดที่บนดอยล่องปัจจุบัน²

² สำหรับดอยคว่ำล่องตั้งอยู่บนดอยโป่งแยง ต่อมาชาวบ้านไปสร้างศาลเล็กๆ ไว้ที่บนดอยคว่ำล่องเมื่อปี พ.ศ.2532 มีผู้เคารพนับถือไปกราบไหว้บูชาคิดหวังสิ่งใดก็สมปรารถนา



ภาพที่ 7.8 สภาพบ่อนยอตกยอคว่าส้อง สถานที่ฝังศพขุนหลวงวิลังคะ



ภาพที่ 7.9 เครือเขาหลง ต้นไม้ในตำนานที่ชาวบ้านบอกว่าเป็นต้นเหตุให้ขบวนศพหลงทาง



ภาพที่ 7.10 ศาลพ่อขุนหลวงวิลังคะ บนนยอดดอยคว่ำล่อง



ภาพที่ 7.11 ผากลอง อยู่ในเขตตำบลโป่งแยง

ส่วนพวกฆ้องกลองได้ผ่านสันดอยไปคนละฟากกับลำน้ำแม่สาพากันลงทางจะกลับก็กลับไม่ได้ที่หน้าผา พวกฆ้องกลองได้ติดอยู่ที่นั่นและได้ล้มตายไปที่สุดในที่สุด เหลือเพียงแต่ฆ้องกลองที่ได้กลายเป็นหิน ต่อมาชาวบ้านได้พากันเรียกว่าผาฆ้อง ผากลองสืบมาจนทุกวันนี้ ปัจจุบันผาฆ้องผากลองตั้งอยู่ในเขตบ้านกองแหะ ตำบลโป่งแยง อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่ ส่วนพวกที่ไม่ได้ไปร่วมแห่พ่อขุน

หลวงได้เฝ้าบ้านอยู่กันอย่างตามมีตามเกิด ไม่มีใครทราบว่หลังจากสมัยของขุนหลวงวิลังคะแล้วมีใครเป็นผู้นำอีก แต่ชาวบ้านยังคงสืบทอดการเลี้ยงผีบรรพบุรุษขุนหลวงวิลังคะในทุกเดือน 9 (มิถุนายน) มาจนถึงทุกวันนี้” (พันธ์ธน์ บัวระพวน, 2549; สัมภาษณ์ นายศรี ดอยคำ, 2556; สัมภาษณ์ นายไพศาล ใหม่เพย, 2556)



ภาพที่ 7.12 ผาฆ้อง อยู่ในเขตตำบลโป่งแยง

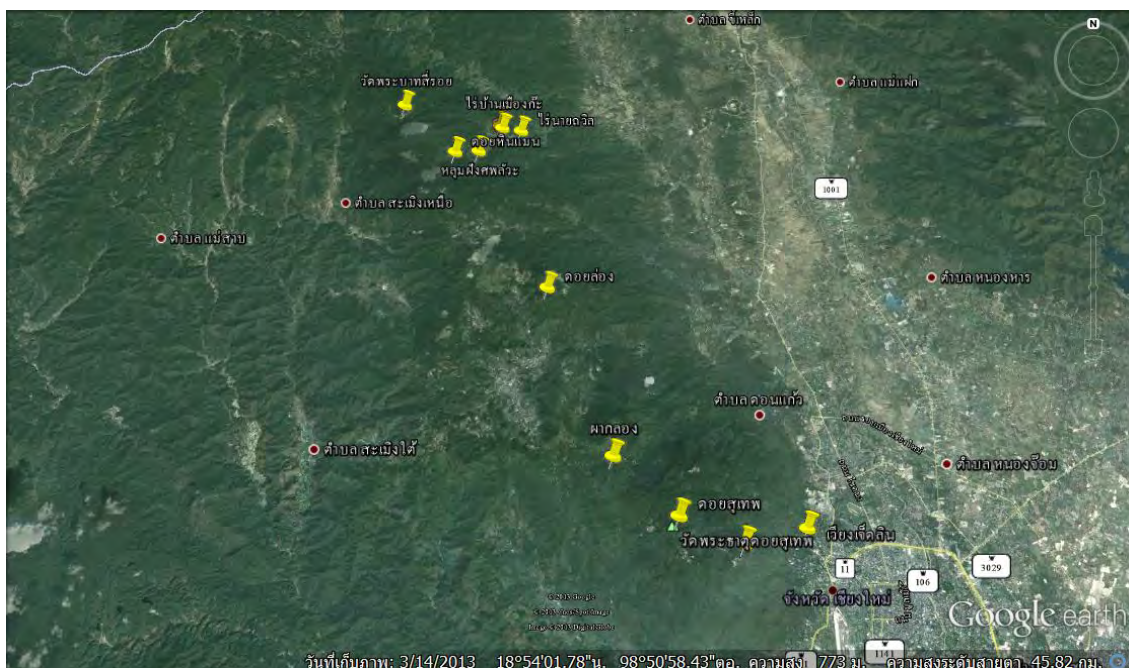
จากตำนานข้างต้นสะท้อนให้เห็นข้อมูลที่น่าสนใจ 2 ประการคือ อย่างแรก ดอยสุเทพคือพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของชาวลัวะ แต่จากการเดินสำรวจทางโบราณคดีบนดอยสุเทพเมื่อปี พ.ศ.2553 อย่างละเอียด ไม่พบร่องรอยของหลุมฝังศพใดๆ เช่น เนินดินฝังศพพรางกลม (วงตีไก่) (กรมศิลปากร, 2553) อย่างที่สอง ในขบวนแห่ศพได้กล่าวถึงการแห่กลองและฆ้อง ซึ่งถือเป็นเครื่องดนตรีพื้นฐานที่ใช้ในพิธีกรรมในสมัยโบราณ ที่หมู่บ้านเลอเวี้อะป่าแป๋ได้เล่าให้ฟังว่าสมัยก่อนเมื่อมีคนตายในหมู่บ้านจะมีการตีฆ้องที่อยู่บนภูเขาเพื่อบอกให้หมู่บ้านต่างๆ ได้รับรู้กัน (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, 2555)

อนึ่ง ยังมีตำนานอีกสำนวนที่อธิบายถึงชื่อของบ้านเมืองกะ จากคำบอกเล่าของครูบาชัย เจ้าอาวาสวัดพระบาทสร้อยไต้เล่าว่า “เมื่อก่อนจะมาเจอรอยพระบาทได้มีรุ่ง (เหยี่ยว) ตัวใหญ่มาจับกินไก่ของชาวบ้านตามิละ คือบ้านกะในปัจจุบัน ทางชาวตามิละได้ติดตามรอยเลือดของไก่ที่รุ่งจับไปกิน ชาวตามิละได้ตามมาถึงรอยพระบาทแล้วรอยเลือดก็หายไปที่รูของรอยพระบาท ทางชาวตามิละจึงนึกได้ว่าเจ้าป่าเจ้าเขาหรือพระพุทธรูปเจ้าอยากให้เห็นรอยพระบาทเป็นประจำทุกปี จนไปถึงขอฟ้าขอฝน ทางชาวตามิละเรียกรอยพระพุทธรูปบาทหรั่งรุ่ง ครูบาชัยบอกว่าบ้านเมืองกะเป็นเมืองเก่าจริง สมัยก่อนเรียกเมืองนี้ว่า เมืองตามิละ เพราะว่าชาวตามิละเป็นผู้ที่เจอรอยเท้าพระพุทธรูปบาทก่อนใคร” (พันธ์ธน์ บัวระพวน, 2549)

- สถานที่ในตำนานในการเคลื่อนย้ายศพของขุนหลวงวิลังคะเพื่อไปที่ดอยสุเทพ

จากตำนานข้างต้น ผู้วิจัยจึงได้ทำการสำรวจตามเส้นทางที่กล่าวถึงในตำนานโดยมีวัตถุประสงค์หลักเพื่อค้นหาหลักฐานเกี่ยวกับขุนหลวงวิลังคะ และตรวจสอบเส้นทางการเดินทางของชาวลัวะสมัยโบราณ

คณะสำรวจประกอบด้วยพ่อหลวงไพศาล ไทยใหม่ และนายชัชวาล ใหม่เพย เป็นผู้นำทางและอธิบายเมื่อวันที่ 1 พฤษภาคม 2555 โดยใช้รถกระบะในการสำรวจสลับกับการเดินในบางจุด โดยเริ่มต้นจากบ้านเมืองกะไปตามเส้นทางสันเขา (ทางดิน) ในเขตบ้านเมืองกะเปียง เส้นทางนี้ความจริงแล้วไม่ใช่เส้นทางที่ขบวนศพของขุนหลวงวิลังคะใช้เคลื่อนขบวน โดยสันเขาที่ใช้เคลื่อนขบวนนั้นเป็นสันเข่อีกสันเขาหนึ่งที่ขนานกันไปกับเส้นทางสันเขาที่ แต่ด้วยเส้นทางถนนในปัจจุบันทำให้สันเขาที่ผ่านบ้านเมืองกะเปียง สะดวกกว่ามาก เส้นทางสันเขานี้พบหลุมฝังศพลัวะ ซึ่งชาวบ้านเรียกว่า “วงดีไก่” และผ่านดอยหินแมน จากนั้นจึงนั่งรถต่อไปที่ดอยม่อนล่อง (คว่าล่อง) ในเขตตำบลโป่งแยง อำเภอแม่ริม และข้ามสันเขาไปยังดอยผาหมองและผากล่องซึ่งอยู่ติดกันในเขตตำบลโป่งแยงเช่นกัน เส้นทางสันเขาของดอยผาหมองกับผากล่องนี้สามารถเดินไปได้จนถึงดอยสุเทพ



ภาพที่ 7.13 แสดงตำแหน่งบ้านเมืองกะ ดอยล่อง ดอยผากล่อง และดอยสุเทพ

ผลจากการสำรวจสถานที่สำคัญต่างๆ ถ้ามองด้วยสายตาของนักธรณีวิทยาก็จะเป็นเพียงก้อนหินบนภูเขาที่มีรูปทรงแปลกที่เกิดจากการแตกตามธรรมชาติเท่านั้น โดยผากล่องกับผาหมอง³ ที่อยู่ติดกันนั้น ผากล่องเป็นเพียงก้อนหินแกรนิตก้อนใหญ่ที่มีรอยแตกตัดตรงตามธรรมชาติ ทำให้มีรูปทรงของหินคล้ายกับกลอง หรือกรณีของผาหมองก็เป็นลักษณะของหินธรรมชาติขนาดใหญ่ที่มีรูปทรงคล้ายกับฆ้องวงคว่ำอยู่ นอกจากผากล่องและผาหมองแล้วยังมีผาฉาบ (ผาแซ) ที่อยู่ใกล้กัน ซึ่งเป็นก้อนหิน

³ พิกัดทางภูมิศาสตร์คือ N 18°50'25.62" E 98°51'56.42" ความสูง 1466 เมตรเหนือระดับน้ำทะเลปานกลาง

ธรรมชาติที่แตกออกเป็น 2 ซีกตามแนวรอยแยกของหิน ทั้งหมดนี้ชาวบ้านเชื่อว่าเป็นเครื่องดนตรีที่กลายเป็นหินในสมัยของขุนหลวงวิลังคะ สำหรับในกรณีของดอยคว่ำล่อง⁴ ก็เป็นเพียงภูเขาหินที่มีลักษณะสูงเด่นเป็นพิเศษกว่าภูเขาในบริเวณนั้นทั้งหมด และยังเป็นภูเขาที่สามารถมองเห็นเมืองลำพูนและตำบลโป่งแยงได้ทั้งหมดอีกด้วย



ภาพที่ 7.14 ผาฉาบ (ผาแซ) อยู่ในเขตตำบลโป่งแยง

อย่างไรก็ตาม ในเชิงของภูมิทัศน์วัฒนธรรมแล้วถึงหินพวกนี้จะเป็นหินที่แตกตามธรรมชาติ แต่ก็สะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติที่มนุษย์นำความเชื่อที่มีไปอธิบายกับปรากฏการณ์ธรรมชาติที่ไม่สามารถอธิบายได้ หรือมีรูปทรงที่ผิดไปจากธรรมชาติทั่วไปที่เคยพบ ทำให้มีการอธิบายด้วยการผูกตำนานเข้าไปกับวัตถุและสถานที่ เช่น ก้อนหินที่แตกตัดแนวตรงก็อธิบายว่าเป็นกลองเป็นต้น ถึงอย่างนั้นก็สะท้อนว่าเส้นทางนี้คงเป็นเส้นทางที่ชาวละบ้านเมืองกะคงใช้กันมาอย่างยาวนานจนได้สร้างตำนานผูกขึ้นมา และเป็นตำนานที่เป็นที่รับรู้กันโดยทั่วไปของคนในอีกหลายหมู่บ้านเช่น ในเขตตำบลโป่งแยง ก็รับรู้กันโดยทั่วไปว่าเส้นทางภูเขาตอยผากล่องและก้อนหินต่างๆ สัมพันธ์กับตำนานของขุนหลวงวิลังคะ

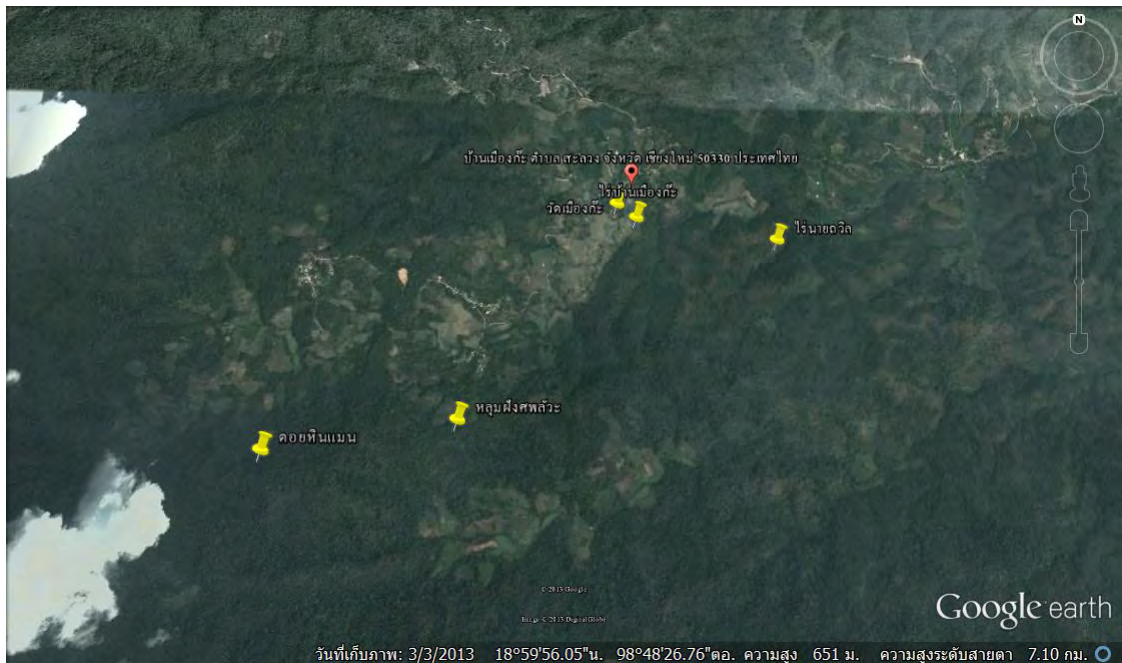
โดยสรุปแล้ว ผากล่อง ผาฆ้อง และดอยคว่ำล่องที่เชื่อว่าเป็นสถานที่ฝังศพของขุนหลวงวิลังคะนั้นไม่มีร่องรอยใดๆ เลยที่บ่งบอกว่าแหล่งโบราณคดีในความหมายที่เป็นวัตถุหรือหลุมฝังศพที่มนุษย์สร้างขึ้น แต่เป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ตามความเชื่อของชาวละบ้านเมืองกะที่สัมพันธ์กับตำนาน

7.3.1.3 โบราณสถานและโบราณวัตถุในเขตบ้านเมืองกะ

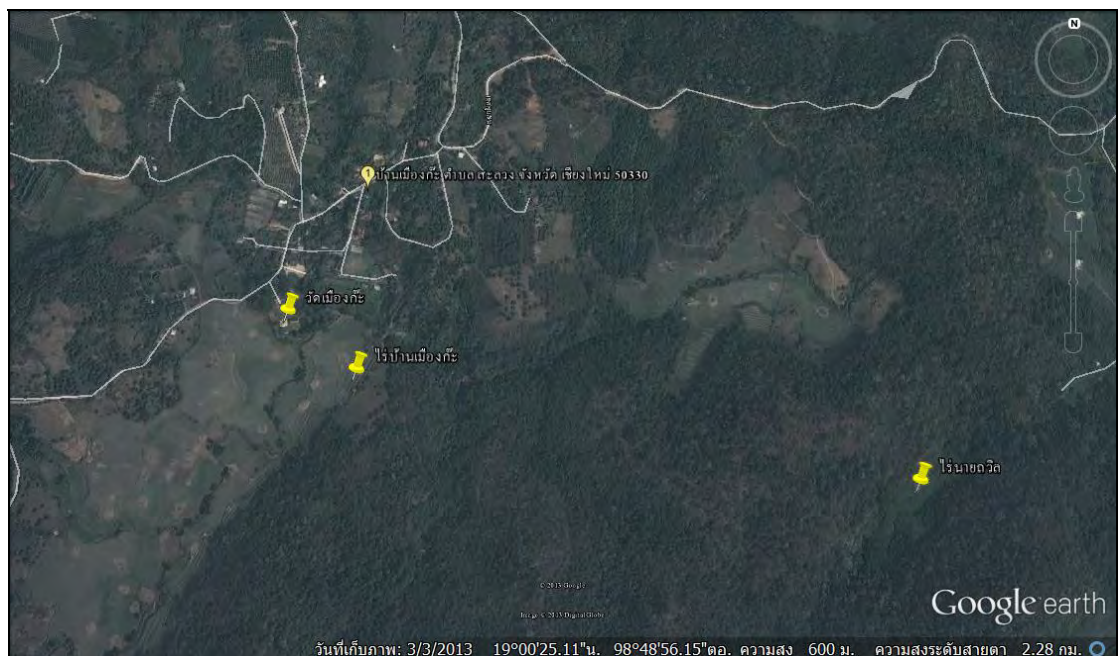
ในเขตบ้านเมืองกะไม่เคยมีการสำรวจแหล่งโบราณคดีมาก่อน ดังนั้น โครงการนี้จึงเป็นโครงการแรกที่มีการสำรวจแหล่งโบราณคดีรอบพื้นที่บ้านเมืองกะ เป้าหมายประการสำคัญของการ

⁴ พิกัดทางภูมิศาสตร์คือ N 18°55'7.63" E 98°50'9.55" ความสูง 1466 เมตรเหนือระดับน้ำทะเลปานกลาง

สำรวจในพื้นที่บ้านเมืองกะคือนอกจากเป็นความต้องการของทางชุมชนที่ต้องการให้มีการสำรวจ เพราะต้องการทราบประวัติความเก่าแก่ของชุมชนแล้ว โครงการนี้ยังต้องการทราบถึงความเป็นมาของหมู่บ้านที่ศึกษาด้วย



ภาพที่ 7.15 แสดงตำแหน่งที่ตั้งของแหล่งโบราณคดีทั้งหมดในเขตบ้านเมืองกะ



ภาพที่ 7.16 แสดงตำแหน่งที่ตั้งแหล่งโบราณคดีในเขตบ้านเมืองกะ

ก่อนที่จะมีการสำรวจแหล่งโบราณคดีในเขตบ้านเมืองกะได้มีการสอบถามชาวบ้านและผู้ใหญ่บ้านพบว่าที่หมู่บ้านแห่งนี้มีหลักฐานที่มักสันนิษฐานว่าเป็นของชาวลัวะคือ วงตีไก่อ และยังคงพบ

กล้องยาสูบด้วย นอกจากนี้ยังมีการพบเศษเครื่องเคลือบเนื้อแกร่งและเครื่องถ้วยจีนอีกด้วย แหล่งโบราณคดีที่พบจากการสำรวจมีจำนวน 5 แห่ง มีรายละเอียดดังนี้

- แหล่งโบราณคดีวัดเมืองกะ⁵

ในสมัยก่อนบริเวณที่เป็นที่ตั้งของพระวิหารหลังปัจจุบันนั้น เคยมีซากโบราณสถานก่อด้วยอิฐอยู่ แต่ภายหลังเมื่อมีการสร้างพระวิหารหลังใหม่จึงได้มีการรื้อฐานโบราณสถานเก่าออก (สัมภาษณ์ นายชัชวาล ใหม่เพย, 2556)

ปัจจุบันแหล่งโบราณคดีแห่งนี้ยังคงพบว่ามีเศษอิฐสมัยล้านนาอยู่บริเวณวัด และได้มีการพบเศษเครื่องถ้วยล้านนาจากแหล่งเตาเวียงกาหลง จังหวัดเชียงราย กำหนดอายุราวพุทธศตวรรษที่ 20-22 และเศษเครื่องถ้วยจีนสมัยราชวงศ์หมิง กำหนดอายุราวพุทธศตวรรษที่ 21-22



ภาพที่ 7.17 สองชิ้นแรกเป็นเศษเครื่องถ้วยจีนสมัยราชวงศ์หมิง และชิ้นขวาสุดเป็นเศษเครื่องถ้วยเตาเวียงกาหลง จังหวัดเชียงราย

จากหลักฐานทั้งหมดแสดงว่าพื้นที่บริเวณวัดเมืองกะคงเคยมีโบราณสถานสมัยล้านนาสร้างมาก่อน ความน่าสนใจอยู่ตรงที่ในเขตวัดเมืองกะยังเป็นสถานที่ตั้งศาลผีขุนหลวงวิลังคะด้วย เป็นไปได้ว่าอิฐที่พบอาจคล้ายกับแนวอิฐที่ลานเลี้ยงดง/เลี้ยงผีปู่และย่าและที่บ้านแม่เหียะ ตำบลแม่เหียะ ซึ่งเป็นลานเลี้ยงผีที่ดอยคำ-ดอยสุเทพ อิฐที่พบอาจเป็นไปได้ทั้งโบราณสถาน/วัด และอาจเป็นลานอิฐที่ใช้สำหรับการฆ่าควายเลี้ยงผีในสมัยโบราณ

- แหล่งโบราณคดีในไร่บ้านเมืองกะ⁶

แหล่งโบราณคดีนี้ตั้งอยู่ในพื้นที่เชิงเขาฝั่งตรงข้ามกับวัดเมืองกะ โดยอยู่ห่างจากวัดเมืองกะประมาณ 200 เมตรไปทางทิศตะวันออกเฉียงใต้ หรืออยู่ฝั่งตรงข้ามห้วยแม่กะ ปัจจุบันเป็นไร่ของนาย

⁵ พิกัดทางภูมิศาสตร์คือ N 19° 0'25.40" E 98°48'38.80" ความสูง 609 เมตรเหนือระดับน้ำทะเลปานกลาง

⁶ พิกัดทางภูมิศาสตร์คือ N 19° 0'21.88" E 98°48'43.45" ความสูง 612 เมตรเหนือระดับน้ำทะเลปานกลาง

ไพศาล ไทใหม่ ผู้ใหญ่บ้านเมืองกะ ทำให้สภาพของแหล่งถูกทำลายไปมาก เพราะกลายเป็นพื้นที่ทางการเกษตร



ภาพที่ 7.18 เศษเครื่องถ้วยล้านนา (ซ้ายสุดเศษเครื่องถ้วยจากเตาเวียงกาหลง, กลางจากแหล่งเมืองพาน, ขวาสุดจากแหล่งเตาสันกำแพง)

หลักฐานที่พบได้แก่เศษภาชนะดินเผาเนื้อดินเช่น ครก และหม้อ พบเศษเครื่องถ้วยล้านนาจากแหล่งเตาเวียงกาหลง จังหวัดเชียงราย แหล่งเตาสันกำแพง จังหวัดเชียงใหม่ และยังพบเศษอิฐแต่น้อยมาก มีอายุประมาณ 400-500 ปีมาแล้ว หรือราวพุทธศตวรรษที่ 20-22 เป็นไปได้ว่าบริเวณนี้อาจเคยเป็นที่ตั้งของโบราณสถานเช่น เจดีย์ หรือวัด



ภาพที่ 7.19 สภาพแหล่งโบราณคดีไร่บ้านเมืองกะ

- แหล่งโบราณคดีไรรนายถวิล รังสี⁷

ไรรนายถวิลตั้งอยู่ในหุบเขา ห่างจากบ้านเมืองกะประมาณ 1 กิโลเมตรไปทางทิศตะวันออก สภาพพื้นที่เป็นที่ราบขนาดเล็กกลางหุบเขา จากการสัมภาษณ์นายถวิล รังสี เจ้าของไร่ พื้นที่ไร่นี้ไม่ได้มีชาวบ้านมาใช้ประโยชน์นานมากแล้ว



ภาพที่ 7.20 แหล่งโบราณคดีไรรนายถวิล รังสี

จากการสำรวจพบเศษภาชนะดินเผา และเครื่องถ้วยสมัยล้านนาเป็นจำนวนมาก โดยเป็นเครื่องถ้วยจากแหล่งเตาเวียงกาหลง จังหวัดเชียงราย แหล่งเตาเมืองพาน จังหวัดเชียงราย จากแหล่งเตาเครื่องถ้วยสันกำแพง จังหวัดเชียงใหม่ และจากแหล่งเตาเวียงบัว จังหวัดพะเยา กำหนดอายุราวพุทธศตวรรษที่ 20-22 แต่ไม่พบอิฐ และเครื่องถ้วยจีน

จากเศษเครื่องเคลือบเนื้อแกร่งที่พบซึ่งมาจากหลายที่ด้วยกันจึงคาดว่าน่าจะเป็นที่ตั้งบ้านของคนสำคัญในชุมชนสมัยก่อน ผู้วิจัยเคยสำรวจที่อำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน ชาวบ้านจะเรียกพื้นที่ที่พบเฉพาะเศษเครื่องถ้วยไม่พบอิฐว่าเป็น “บ้านลัวะเก่า” แต่สำหรับที่บ้านเมืองกะชาวบ้านไม่ได้เรียกอย่างนั้น

⁷ พิกัดทางภูมิศาสตร์คือ N 19° 0'16.59" E 98°49'17.69" ความสูง 572 เมตรเหนือระดับน้ำทะเลปานกลาง



ภาพที่ 7.21 เศษเครื่องถ้วยสมัยล้านนาที่พบในไร่นายถวิล ริงส์

- แหล่งโบราณคดีหลุมฝังศพลัวะ (เนินดินฝังศพรูปวงกลม)⁸

แหล่งโบราณคดีเนินดินฝังศพรูปวงกลม หรือ ชาวบ้านเมืองกะเรียกว่า “หลุมฝังศพลัวะ” ตั้งอยู่ในเขตบ้านเมืองกะเปียง ปัจจุบันเป็นหมู่บ้านชาวกะเหรี่ยง อยู่ห่างจากบ้านเมืองกะไปทางทิศตะวันตกเฉียงใต้ประมาณ 2 กิโลเมตร มีลักษณะเป็นเนินดินรูปวงกลมตั้งอยู่บนสันเขา มีเส้นผ่านศูนย์กลางประมาณ 12 เมตร ได้ถูกลักลอบขุดไปเมื่อกว่า 20 ปีมาแล้วโดยคนที่ขุดเลือกขุดในตำแหน่งตรงกลางของเนินดิน ไม่พบหลักฐานอื่นๆ รอบบริเวณเนินดิน

นักโบราณคดีเรียกแหล่งโบราณคดีประเภทนี้ว่า “เนินดินฝังศพรูปวงกลม” (Ring disc) ในบางท้องถิ่นเรียกเนินดินแบบนี้ว่า “วงตีไก่” (รัศมี ชูทรงเดช, 2547) เพราะมีลักษณะเป็นวงกลม และแบนราบ เชื่อกันว่าเนินดินฝังศพรูปวงกลมเป็นสถานที่ฝังศพลัวะ โดยผู้ตายคงเป็นบุคคลสำคัญมาก เช่น ผู้นำ ผู้อาวุโส หรือสะมัง เป็นต้น (Condominas, 1990) และการฝังศพแบบนี้ยังสัมพันธ์กับแนวคิดความเชื่อในการบูชาเขาอีกด้วย

⁸ พิกัดทางภูมิศาสตร์คือ N 18°59'33.35" E 98°48'1.88" ความสูง 804 เมตรเหนือระดับน้ำทะเลปานกลาง



ภาพที่ 7.22 สภาพของแหล่งโบราณคดีหลุมฝังศพลัวะ บ้านเมืองกะเบียง

แหล่งโบราณคดีประเภทเนินดินฝังศพรูปวงกลมนี้พบกระจายตัวอยู่ทั่วไปในเขตเทือกเขา เช่น เชียงใหม่ เชียงราย แม่ฮ่องสอน ตาก กาญจนบุรี อุทัยธานี ฯ เคยมีการขุดค้นแหล่งโบราณคดีนี้พบว่าที่กึ่งกลางของเนินดินจะมีการฝังไหที่ใส่กระดูกมนุษย์ และภายในหลุมศพจะมีการฝังเครื่องมือเครื่องใช้ทำจากสำริด เช่น เถ้าปูลงสำริด มีดดาบ ใบหอก นอกจากนี้ยังมีการฝังเครื่องถ้วยชามจากแหล่งเตาต่าง ๆ ถ้าเป็นในเขตล้านนาจะมีการฝังเครื่องถ้วยชามจากแหล่งเตาสันกำแพง และเวียงกาหลง เป็นส่วนใหญ่ มีบ้างที่พบว่ามีเครื่องถ้วยพม่า กำหนดอายุกันว่าแหล่งโบราณคดีเนินดินฝังศพรูปวงกลมเป็นวัฒนธรรมที่ทำกันในช่วงอายุราวพุทธศตวรรษที่ 19-23 ถ้าเป็นในเขตสุโขทัยเช่นอุทัยธานีและตาก จะฝังเป็นเครื่องถ้วยจากแหล่งเตาสุโขทัยและศรีสัชนาลัยเป็นต้น บางแห่งเช่นในจังหวัดตากพบการฝังเครื่องถ้วยจีนในสมัยราชวงศ์หยวนและหมิงด้วย (Pitiphat, 1992)

หลุมฝังศพลัวะอาจไม่ได้เป็นหลักฐานที่สามารถอธิบายทางตรงได้ว่าบรรพบุรุษของชาวลัวะบ้านเมืองกะเป็นผู้ทำหลุมฝังศพนี้ขึ้น เพราะมีความขาดช่วงทางวัฒนธรรมระหว่างชาวลัวะบ้านเมืองกะกับพิธีกรรมการฝังศพบนยอดเขา ดังนั้น จึงไม่สามารถสรุปได้ว่าหลุมฝังศพนี้เป็นของบรรพบุรุษชาวลัวะบ้านเมืองกะ แต่อย่างน้อยก็แสดงให้เห็นว่าในพื้นที่เขตนี้น่าจะมีชาวลัวะอยู่อาศัยมาแล้วตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 20

- แหล่งโบราณคดีดอยหินแมน⁹

แหล่งโบราณคดีดอยหินแมนตั้งอยู่บนสันเขา เป็นการขุดดินเป็นร่องรอบยอดเขา เป็นรูปร่างเกือบเป็นวงกลม มีขนาดเส้นผ่านศูนย์กลางประมาณ 50 เมตร ข้อมูลจากเอกสารของชุมชนได้ให้ข้อมูล

⁹ พิกัดทางภูมิศาสตร์คือ N 18°59'26.07" E 98°47'20.34" ความสูง 988 เมตรเหนือระดับน้ำทะเลปานกลาง

ว่า นายหล้า ยี่หวา บ้านหนองก่าย บอกว่าสันดอยนี้สมัยก่อนจะมีหอคอยของผู้ชายและผู้หญิง หอคอยจะมีหลังพูนหลวงวิลังคะตาย มีอยู่ 3 ที่ ทางเหนือบ้านเมืองกะ 2 ที่ แล้วก็มีข้างบนอีก ข้าศึกที่ว่าเป็นพม่า โดยสร้างหอคอยนี้ไว้เพื่อดูข้าศึกแล้วหนี (พันธ์ธนา บัวระพวน, 2549; สัมภาษณ์ นายไพศาล ไทยใหม่, 2556)

ความเห็นข้างต้นอาจสอดคล้องกับความคิดของจอร์จ คอนโดมินัส (George Condominas) นักวิชาการด้านประวัติศาสตร์ที่ให้ความเห็นว่า เนินดินพวกนี้จำเป็นต้องมีการขุดค้นทางโบราณคดี เพราะอาจสัมพันธ์กับป้อมบนภูเขา (Condominas, 1990: 6-7)



ภาพที่ 7.23 แหล่งโบราณคดีดอยหินแมน

หลักฐานที่พบบนยอดเขานอกจากจะมีการขุดรอบยอดเขาเป็นวงกลมแล้ว ยังพบกลุ่มของก้อนหิน แต่ไม่รวมกันเป็นกลุ่ม คงเป็นเพราะถูกเคลื่อนย้ายจากการทำถนน ปัจจุบันพบอยู่ใกล้กันจำนวน 4 กลุ่ม อาจเป็นไปได้ว่า หนึ่ง กลุ่มหินที่พบบนยอดเขาดอยหินแมนนั้นคงจะเป็นกลุ่มของหินที่เป็นสัญลักษณ์หรือใช้เป็นจุดสังเกตในการเดินบนยอดเขา สอง อาจสัมพันธ์กับพิธีกรรมการบูชาหินดั่งบนยอดเขาล้ายกับที่พบที่แหล่งโบราณคดีในจังหวัดลำปางที่เชื่อว่าเป็นพิธีกรรมของชาวลัวะ (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2554)

สรุปข้อมูลด้านโบราณคดี

นอกจากหลักฐานข้างต้นแล้ว ในเขตบ้านเมืองกะยังชาวบ้านบางคนได้เคยพบกลองยาสูบ (บุญาดิน) ซึ่งนักโบราณคดีมักตีความว่าเป็นหลักฐานที่แสดงร่องรอยการอยู่อาศัยของชาวลัวะ และยัง

พบ “เสียมตุน” หรือขวานหินขัด ซึ่งเป็นหลักฐานการตั้งถิ่นฐานของคนในสมัยหินใหม่เมื่อ 6,000-4,000 ปีมาแล้วอีกด้วย นำเสียดายว่าหลักฐานที่กล่าวมาชาวบ้านไม่ได้เก็บไว้



ภาพที่ 7.24 ศาลาเลี้ยงผี และหินตั้ง/ใบเสมาที่บ่อน้ำทิพย์ บ้านห้วยส้มสุข

นอกจากนี้แล้ว ใกล้กับบ้านเมืองกะยังมียสถานที่สำคัญอีก 2 แห่งที่เกี่ยวข้องกับประวัติชาวลัวะ บ้านเมืองกะคือ บ่อน้ำทิพย์ ที่บ้านห้วยส้มสุข และวัดพระพุทธรบาทสี่รอยที่อยู่ห่างไปจากบ้านเมืองกะประมาณ 9 กิโลเมตร ซึ่งตามประวัติเล่าว่าชาวลัวะเป็นผู้ค้นพบ สำหรับที่บ่อน้ำทิพย์นั้นจากการสำรวจพบว่ามีการใช้หินปักเป็นตำแหน่งของใบเสมาจำนวน 9 ตำแหน่ง คล้ายกับเสมาอุโบสถของล้านนาทั่วไป แต่ก็ถือว่าระยะห่างของการปักเสมาค่อนข้างถี่มาก กว้างราว 3 เมตร ยาวราว 4 เมตร ถ้าเชื่อว่าเป็นของศาสนาพุทธ ไม่ใช่วัฒนธรรมหินตั้งของชาวลัวะ เป็นไปได้ว่าเนินดินนี้คงถูกใช้เป็นสถานที่ประกอบพิธีกรรมสงฆ์ในสมัยล้านนา

จากหลักฐานข้างต้นทั้งหมดสามารถสรุปได้ว่า หลังจากยุคของขุนหลวงวิลังคะแล้ว พื้นที่บริเวณเขตบ้านเมืองกะได้มีการตั้งถิ่นฐานที่ชัดเจนอีกช่วงหนึ่งในสมัยล้านนา เป็นกลุ่มคนที่ทำการค้ากับเมืองเชียงใหม่ โดยอาจหาของป่าไปแลกกับเครื่องถ้วยชาม นอกจากนี้แล้ว อาจมีความเชื่อดั้งเดิมด้วยการฝังกระดูก/ศพผู้นำ (สะมัง) ในเนินดินฝังศพรูปวงกลมที่อยู่บนยอดเขา และอาจมีการสร้างป้อมบนสันเขาเพื่อควบคุมเส้นทางการเดินทางและการค้าบนสันเขา ซึ่งสามารถใช้ในการเดินทางไปที่ดอยสุเทพได้ ในอนาคตควรมีการสำรวจและขุดค้นในพื้นที่บริเวณบ้านเมืองกะและข้างเคียงโดยละเอียด

7.3.2 ความเชื่อ และพิธีกรรมเนื่องในความตาย

อัตลักษณ์อย่างหนึ่งของความเป็นลัวะคือการนับถือผีบรรพบุรุษ และผีในตำนาน (ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ, 2555) ทุกปีจึงต้องมีการเลี้ยงผี เพื่อให้หมู่บ้านและครอบครัวอยู่อย่างมีความสุข ซึ่งใน

พื้นที่ของการเลี้ยงผีจะมีการเล่าประวัติของผีบรรพบุรุษที่สำคัญคือปู่และย่าและและขุนหลวงวิลังคะ จึงเป็นเหตุผลที่ทำให้ชาวลัวะสามารถสืบทอดประวัติศาสตร์มาได้อย่างยาวนาน แต่ในขณะเดียวกัน ผีก็เป็นเครื่องมือในทางสังคมโดยเฉพาะระบบการแต่งงานอีกด้วย

ในปัจจุบันชาวลัวะบ้านเมืองกะยังคงให้ความสำคัญกับการนับถือผีอยู่ถึงจะผ่อนคลายเป็นมาก แต่ก็ตาม ผีที่ชาวลัวะบ้านเมืองกะยังคงนับถืออยู่ประกอบด้วย ผีขุนหลวงวิลังคะ ผีปู่และย่าและ ผีเจ้านาย ผีลัวะ มีรายละเอียดดังนี้

7.3.2.1 พิธีกรรมเลี้ยงผีพ่อขุนหลวง

ในอดีตพิธีเลี้ยงผีพ่อขุนหลวงวิลังคะ พ่ออุ้ยศรี ดอยคำ จะเป็นผู้นำพิธีกรรม หรือที่ชาวบ้านเรียกว่า “ตั้งข้าว” แต่ด้วยความชราทำให้ปัจจุบัน นายพวน ดอยคำ ซึ่งเป็นลูกชายได้เป็นผู้สืบทอดทำพิธีกรรมนี้ต่อ ปกติแล้วพิธีเลี้ยงผีพ่อขุนหลวงจะจัดขึ้นในวันแรม 2 ค่ำ เดือน 9 (ราวเดือนมิถุนายนของทุกปี) โดยจะทำในช่วงก่อนลงสวนทำไร่ทำนา เพราะเชื่อว่าจะทำให้พืชผลดี และฟ้าฝน น้ำปลาอุดมสมบูรณ์



ภาพที่ 7.25 ผู้วิจัยระหว่างการเก็บข้อมูลกับพ่ออุ้ยศรี ดอยคำ

ส่วนวันที่จะทำการเลี้ยงผีพ่อขุนหลวงนั้นต้องกำหนดวันอีกทีหนึ่ง ซึ่งต้องไม่ตรงกับวันศีล (วันพระ) ไม่ใช่วันเสียด ไม่ใช่วันอาทิตย์ วันจันทร์ และวันพุธ นายพวน ดอยคำเล่าว่า “ในสมัยก่อนจะเลี้ยงผีขุนหลวงประมาณ 10-11 โมง ตอนหลังมาเปลี่ยนเป็นช่วงเช้านี้ เพราะมีการจัดงานด้วย” โดยงานจะเปลี่ยนมาเริ่มประมาณตี 5 เป็นเพราะมีการจัดงานพิธีให้ใหญ่ขึ้น จึงต้องมาจัดงานเร็วกว่าเดิมเพื่อให้มีเวลาพอกับพิธีการ และไม่ยากให้คนภายนอกโดยเฉพาะนักท่องเที่ยวมาเห็นขั้นตอนของการเชือดไก่หรือ

หมู เพราะเกรงจะโดนกล่าวหาว่าเป็นการทารุณสัตว์ (สัมภาษณ์ นายพวน ดอยคำ, 2556) ถ้าหาก
วิจารณ์กันอย่างตรงไปตรงมาแล้ว เรื่องนี้สะท้อนถึงการขาดความเคารพและเข้าใจวัฒนธรรมประเพณี
ของคนภายนอกเสียมากกว่า

ก่อนเริ่มพิธีจะมีการปักตาแหล่หลวง มีลักษณะเป็นตาแหล่ 9 ตามีโช้ยปลาสลิด 2 เส้นเพื่อให้
มีน้ำ ปลา อุดมสมบูรณ์และไม่มีการกำหนดว่าต้องเป็นใครที่จะสานตาแหล่หลวงได้ใครก็สามารถสาน
ได้ ตาแหล่หลวงนี้ถือเป็นสัญลักษณ์ของพิธีเลี้ยง เพื่อขอฟ้าขอฝนทำไร่นาให้น้ำดี “ให้ฝนตกต้อง
ตามฤดูกาล อุดมสมบูรณ์” (สัมภาษณ์ นายชัชวาล ไหมเพย, 2556) โดยจะเอาตาแหล่ขึ้นก่อนเริ่มพิธี
ทุกอย่าง



ภาพที่ 7.26 พิธีกรรมการเลี้ยงผีพ่อขุนหลวง (เมื่อปี พ.ศ.2554)

หลังจากนั้นจะทำพิธีฆ่าไก่หรือหมู โดยปกติแล้วในพิธีกรรมจะมีการเลี้ยงไก่ 2 ปี และเลี้ยงหมู
1 ปี สลับกันไปมา มีเงื่อนไขว่า ในปีที่เลี้ยงไก่ ทุกครอบครัวในหมู่บ้านจะนำไก่มารวมกัน แล้วนำมาต้ม
เพื่อเลี้ยงขุนหลวงแล้วนำเอาเลือดไก่มาทาบันไดศาลขุนหลวง ศาลเสนาซ้ายขวา และศาลข้างม้า ในปี
ที่เลี้ยงหมู ต้องเป็นหมูดำตัวเมียเท่านั้น การฆ่าหมูให้ใช้ไม้แหลมแทง ห้ามใช้มีดโดยเด็ดขาด แล้วเอา
เลือดหมูใส่ถ้วยถวาย ในปีที่มีการเลี้ยงหมูนี้จะต้องมีการเลี้ยงไก่ 4 ตัวด้วยคู่กันกับเท้าของหมูด้วย



ภาพที่ 7.27 รูปปั้นอนุสาวรีย์พ่อขุนหลวงวิลังคะ



ภาพที่ 7.28 ศาลผีพ่อขุนหลวงวิลังคะหลังเก่า ภาพถ่ายเมื่อ พ.ศ.2510
โดยอาจารย์เจริญ เซาวันประยูร (ภาพนี้เก็บอยู่ที่นายไพศาล ไทยใหม่)

หลังจากเชือดไก่หรือหมูถวายเสร็จแล้ว ชาวบ้านจะเอาไก่และหมูไปทำอาหารในก๋วยโจ้น โดยก๋วยโจ้นจะเป็นการसानก๋วย (ตะกร้า) เล็กๆ เพื่อใส่ของไหว้ขุนหลวง เสนาซ้ายขวา และหลักข้างม้า เพราะสมัยก่อนไม่มีช้อน ชาม ชันโตก เลยใช้ตอกสานเป็นก๋วยแล้วเอาอาหารใส่เข้าไปแล้วแต่ว่าปีนั้นๆ เลี้ยงหมูหรือไก่ โดยทำทั้งหมด 9 ชุด (ก๋วย) ได้แก่ พ่อขุน 1 ชุด เสนาซ้ายเสนาขวา 2 ชุด หลักข้าง 1 ชุด หลักม้า 2 ชุด ผีเสื้อบ้านหรือผีเจ้านาย 1 ชุด องค์พ่อขุนที่เป็นอนุสาวรีย์ 1 ชุด และเจ้าที่ 1 ชุด



ภาพที่ 7.29 ศาลพ่อขุนหลวงวิลังคะในปัจจุบัน

จากนั้นจะมีการกล่าวอัญเชิญพ่อขุน ผู้ดำเนินพิธีกรรมจะเป็นผู้เฒ่าผู้แก่ที่สามารถพูดภาษาลัวะที่จะสื่อสารกับพ่อขุนหลวงได้ ซึ่งแต่ก่อนมีเพียงพ่ออัยศรี ดอยคำ เท่านั้นที่สามารถอัญเชิญเป็นภาษาลัวะได้ แต่ไม่ขอท่องเพราะไม่ใช่วันพิธีกรรม สำหรับคำกล่าวแปลเป็นภาษาไทยได้ความว่า “เจ้าพ่อขุนหลวงวันนีวันดีมาเลี้ยงขุนหลวงพร้อมเล่มเล็กเล่มใหญ่ให้เจ้าพ่อมาดู ขอเจ้าพ่อมารับมากินให้อิ่มๆ” (สัมภาษณ์ นายศรี ดอยคำ, 2556) ซึ่งพ่อขุนหลวงจะทรงช้าง และมีเสนาซ้ายเสนาขวาขี่ม้า ดังนั้น เวลาเลี้ยงขุนหลวงต้องเลี้ยงหลักม้าและหลักช้างด้วยจึงเป็นที่มาของการทำศาลช้างม้าและเสนาซ้ายขวา ปัจจุบันผู้ที่ทำหน้าที่ดำเนินพิธีกรรมเลี้ยงผีพ่อขุนหลวงวิลังคะคือนายพวน ดอยคำ แต่ภาษาที่สื่อสารใช้ภาษาไทย (คำเมือง) แทนแล้ว เพราะไม่สามารถพูดภาษาลัวะได้อีก

ในสมัยก่อนพิธีเลี้ยงผีพ่อขุนหลวงเป็นพิธีกรรมที่มีความเคร่งครัด ในช่วงเวลาที่ทำพิธีคนที่ทำพิธีอยู่ห้ามออกนอกพิธี และคนที่อยู่ข้างนอกเวลาทำพิธีห้ามเดินเข้ามา นอกจากนี้ยังห้ามไม่ให้คนในหมู่บ้านออกนอกหมู่บ้าน และห้ามคนนอกเข้ามาในหมู่บ้านด้วย “คล้ายกับเป็นการปิดประตูเมือง” โดยจะมีการसानตาแหลวแม่มายไว้หน้าหมู่บ้าน เพื่อบ่งบอกเป็นสัญลักษณ์ไม่ให้คนอื่นเข้ามาเว้นแต่ชาวลัวะเท่านั้นที่อนุญาตให้เดินทางเข้ามาในหมู่บ้านได้ (สัมภาษณ์ นายไพศาล ไทยใหม่, 2556; นายชัชวาล ใหม่เพย, 2556; นายพวน ดอยคำ, 2556)

7.3.3.2 ผีปู่แสะย่าแสะ

ชาวลัวะบ้านเมืองกะในอดีตเคยนับถือ “ผีปู่แสะย่าแสะ” ถือเป็นผีม่อน (ทวด) โดยได้สืบทอดกันมานาน ไม่ทราบว่าจะเกิดเหตุการณ์อะไรขึ้นหลังจากนายเรือน ตากลม ซึ่งเป็นผู้ที่นับถือ “ผีม่อน” ตายในปี พ.ศ.2507 ทำให้ไม่มีใครสืบทอดต่อในฐานะผีประจำตระกูลอีกเลย นายพวน ดอยคำ ลูกของพ่ออัยศรี ดอยคำ ซึ่งเป็นผู้สืบทอดการทำพิธีของหมู่บ้านเล่าให้ฟังว่า “สมัยก่อนตอนเด็กเลี้ยง แต่ตอนหลังไม่เลี้ยง ปัจจุบันไม่เลี้ยงแล้ว เลิกเพราะคนทำพิธีเสียชีวิตไป” (สัมภาษณ์ นายพวน ดอยคำ, 2556)

เกี่ยวกับการนับถือผีปู่และย่าและนั้น น่าสังเกตว่ามีเพียงที่บ้านแม่เหียะ ตำบลแม่เหียะ อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่ ที่ยังคงมีการเลี้ยงผีปู่และย่าและพร้อมกับขุนหลวงวิลังคะอยู่ โดยถือว่าผีปู่และย่าและเป็นผีที่ใหญ่ที่สุดในพิธีกรรม เพราะมีการเข้าทรง ผีตนอื่นๆ ได้แก่ ขุนหลวงวิลังคะ และฤๅษีवासเทพ เป็นเพียงปรากฏในศาลผีของลานพิธีกรรมเท่านั้น ไม่มีการเข้าทรง แสดงว่าผีปู่และย่าและถือเป็นต้นตระกูลที่ใหญ่ที่สุด นอกจากนี้ จากการสำรวจทั้งเอกสารและสอบถามหมู่บ้านชาวลัวะ/เลอเวีอะบางแห่งเช่น บ้านบ่อหลวง อำเภอฮอด บ้านป่าแป๋ อำเภอแม่สะเรียง ไม่พบการนับถือผีปู่และย่าและและฤๅษีवासเทพเลย

ดังนั้น ผีปู่และย่าและจึงเป็นเรื่องที่นับถือกันเฉพาะในกลุ่มชาวลัวะ/พะลือกแถบดอยสุเทพกับเทือกเขาที่ต่อเนื่องกันคือดอยปุย เหตุที่ชาวลัวะ-เลอเวีอะ-พะลือกนับถือขุนหลวงวิลังคะร่วมกันนั้นเป็นไปได้ว่ามีเพียงสมัยขุนหลวงวิลังคะเท่านั้นที่ชาวลัวะสามารถรวมกันเป็นกลุ่มทางสังคมขนาดใหญ่ได้จึงมีการนับถือขุนหลวงวิลังคะร่วมกัน

ประเด็นหนึ่งที่นาสังเกตด้วยก็คือ “ผีมอน” คือผีอะไร เข้าใจว่าคำว่า “มอน” ในภาษาคำเมืองแปลว่า “ยอดเขาบนเทือกเขา” อาจเป็นการเลี้ยงผีภูเขา ส่วนในภาษาเลอเวีอะบ้านป่าแป๋คำนี้แปลว่า “เล่น” ดังนั้น “ผีมอน” ที่ว่านี้อาจเป็นผีปู่และย่าและ เพราะปัจจุบันที่พระธาตุดอยคำก็มีตำนานที่ถือว่า “ปู่และย่าและ” สถิตอยู่ที่ดอยคำ (พิพัฒน์ กระแจะจันทร์, 2557) เรื่องนี้อาจเป็นไปได้ เพราะชาวเลอเวีอะหลายที่มีความเชื่อเรื่องผีภูเขา ที่คาดว่าผีมอนอาจหมายถึงผีปู่และย่าและด้วยนั้น ดังเห็นได้จากในปัจจุบันภายหลังจากการเลี้ยงขุนหลวงวิลังคะแล้ว ชาวบ้านจะต้องเลี้ยงผีมอนต่อ โดยถ้าตั้งใจจะปลูกข้าววันนี้ ต้องเลี้ยงผีมอนด้วย โดยจะมีการตั้งข้าวก่อนและมีการเลี้ยงไก่และทำกล้วยจิ้น (แต่ไม่มีการทำตะแหล่หลวง) แล้วจึงจะเริ่มต้นลงแขกปลูกข้าวกัน (สัมภาษณ์ นายไพศาล ไทยใหม่, 2556)

7.3.3.3 ผีเจ้านาย

“ผีเจ้านาย” หรือ “ผีเสื่อบ้าน” ถือเป็นผีที่ทำหน้าที่ดูแลรักษาบ้านเมือง และขอให้ฝนตกต้องตามฤดูกาล ปัจจุบันหอผีเจ้านายตั้งอยู่ตรงต้นมะม่วงกลางหมู่บ้าน อยู่ห่างออกมาจากศาลผีขุนหลวงวิลังคะประมาณ 600 เมตร

จากการสัมภาษณ์นายพวน ดอยคำ เจ้าพิธีคนปัจจุบันได้เล่าว่า “ช่วงเวลาที่เลี้ยงผีเจ้านาย จะทำช่วงเดียวกับที่เลี้ยงพ่อขุนหลวงวิลังคะ วิธีการเลี้ยงคือจะนำอาหารและเครื่องเซ่นจากพิธีเลี้ยงผีพ่อขุนหลวงมาถวายแก่ผีเสื่อบ้าน ของที่เลี้ยงก็ขึ้นอยู่กับว่าเลี้ยงไก่หรือหมูให้กับพ่อขุนหลวง นอกจากนี้ก็มีขนมจ็อก ห่อหนึ่งไก่ ข้าวตอก ดอกไม้ เหล้า และน้ำ โดยมากจะเลี้ยงประมาณบ่ายโมง สมัยก่อนพ่อศรีเป็นเจ้า” (เจ้าพิธี) ปัจจุบันเป็นพ่อพวน ดอยคำ เป็นผู้สืบพิธี (สัมภาษณ์ นายพวน ดอยคำ, 2556)

ที่เลอเวีอะบ้านป่าแป๋มีธรรมเนียมการเลี้ยงผีเจ้านายด้วย โดยยังสามารถระบุชื่อได้ว่ามีใครบ้าง แต่สำหรับที่บ้านเมืองกะทรบแต่เพียงว่าเป็นผีเจ้านาย ถือกันว่าผีเจ้านายเป็นผู้คุ้มครองหมู่บ้านให้เป็นสุข

7.3.3.4 ผีลัวะ (จ๊ะ พะลือก)

ในภาษาลัวะเรียกผีลัวะว่า “จ๊ะ พะลือก” คือผีบรรพบุรุษประเภทผีปู่ย่าตายาย และก็ถือด้วยว่า ขุนหลวงวิลังคะกับปู่สะย่าสะเป็น “จ๊ะ พะลือก” คำว่า “จ๊ะ” แปลว่า “ผี”¹⁰ ปัจจุบันนับถือกันอยู่ 4 ครอบครัวเท่านั้นคือ บ้านผู้ใหญ่บ้านไพศาล ไทยใหม่ บ้านพ่ออัยศรี ดอยคำ บ้านปันแก้ว จันดี และบ้านสมศักดิ์ คำคง ทั้ง 4 ครอบครัวหรือบ้านนี้ถือกันว่าเป็นเชื้อสายของชาวลัวะดั้งเดิม ได้แก่ บ้านอัยศรี บ้านปันแก้ว บ้านพ่อหลวง (ไพศาล ไทยใหม่) ส่วนอีกบ้านเลิกไปแล้ว

“จ๊ะ พะลือก” จะสำคัญากในพิธีแต่งงาน อาจกล่าวได้ว่าเป็นพิธีอย่างหนึ่งในการแยกสายตระกูลให้เห็นอย่างชัดเจน กล่าวคือ ในงานแต่งงานเจ้าของบ้านจะปิดบ้าน จากนั้นแล้วจะทำการเลี้ยงผีด้วยหมูดำตัวเมียเป็นหมูร่น หมูจะถูกเชือดและนำขึ้นหิ้ง ผู้ที่ฆ่าหมู “ต้องเป็นญาติเท่านั้น” (สัมภาษณ์ นายศรี ดอยคำ, 2556) และมีข้าวตอกดอกไม้กับเหล้าในพิธีด้วยเลี้ยงผีด้วย ผีจะกินเครื่องเช่นประมาณ 30 นาทีหรือรูปหมดดอก ในระหว่างนั้นคนที่นับถือผีต่างตระกูลหรือชาวบ้านคนอื่น ๆ ที่ไม่ได้นับถือผีตัวเดียวกันจะเข้าบ้านไม่ได้ ต้องรอจนเสร็จพิธีเลี้ยงผีก่อน ถ้าใครผิดผีจะถือว่างานแต่งงานครั้งนั้นต้องล้มเลิกและต้องหาฤกษ์วันใหม่ ส่วนหมูที่เลี้ยงผีจะยกให้กับผู้ที่ทำการผัดผีหมดทั้งตัว แต่ผู้ที่ทำการผัดผีต้องหาหมูตัวใหม่ให้เพื่อทำพิธีใหม่ โดยถ้าคนนอก “...เข้ามาช่วงนั้นต้องเลี้ยงผีใหม่ หมูให้ผี 1 ตัว” เมื่อผีกินเครื่องเช่นเสร็จ หมูตัวนั้นจะถูกนำมาประกอบอาหารเช่นลาบ และแกงต่างๆ



ภาพที่ 7.30 ศาลผีเจ้านาย หรือ ผีเสื้อบ้าน ศาลอันซ้ายเป็นศาลเก่า ศาลอันขวาเป็นศาลใหม่

หลังจากนั้น ผู้ที่เป็นผู้ใหญ่จะทำพิธี พ่ออัยศรี ดอยคำ พูดให้ฟังว่า จะต้องพูดว่า “วันนี้ วันดี เอาหมูมาเลี้ยง ขอให้แต่งงานอยู่ดีมีสุข” จากนั้น จะเป็นพิธีมัดมือโดยคนเฒ่าคนแก่จะเริ่มต้นก่อนและลำดับ

¹⁰ คำว่า “ผี” ในภาษาเลอเวือะบ้านป่าแป๋คือ “ฟี่”

ต่อมาจะเป็นพ่อแม่และญาติๆ ในช่วงเวลานี้คนที่ถือผีต่างตระกูลและชาวบ้านที่มาจะเข้าบ้านเพื่อไปมัดมือได้ หลังจากนั้นก็จะเป็ผีส่งตัวเจ้าบ่าวเจ้าสาว ซึ่งชาวบ้านจะแยกย้ายกลับ ปัจจุบันชาวลัวะบ้านเมืองก็จะยังคงพิธีแต่งงานแบบนี้อยู่ (สัมภาษณ์ นายไพศาล ไหมเพย, 2556)

7.3.3.5 พิธีกรรมการฝังศพ

ในสมัยก่อนชาวลัวะบ้านเมืองก็จะเมื่อเสียชีวิตจะใช้วิธีการฝังเป็นหลัก พ่ออุ้ยศรี ดอยคำ และนายพวน ดอยคำเล่าว่า ถ้าตายตอนกลางคืน ตอนสายก็จะเอาไปป่าช้าแล้ว ไม่เอาไว้หลายคืน สาเหตุหลักที่ชาวบ้านใช้วิธีการฝังศพ เพราะถ้าเผาศพต้องไปนิมนต์พระมาจากที่อื่น ด้วยตอนนั้นในหมู่บ้านยังไม่มีวัดและพระมากพอจะทำพิธี แต่ถ้านิมนต์พระมาสวด ในพิธีก็จะมีผู้เก่งกล้าวินาจะบริกรรมคาถาด้วยอีกแรงหนึ่งด้วย

สมัยก่อนงานศพมักจัดที่บ้าน มีคนอยู่เป็นเพื่อนศพ ชาวบ้านจะหยุดงานกันเพื่อมาร่วมงานศพ ศพจะมีการแต่งกายเหมือนที่เคยมีชีวิต และห่อด้วยเสื้อสาต ไม่มีการใช้โลงศพ โลงศพเพิ่งมาใช้เมื่อประมาณ 20 ปีที่ผ่านมา



ภาพที่ 7.31 กลุ่มต้นไม้ที่เห็นไกลๆ ในภาพเป็นพื้นที่ป่าช้าของหมู่บ้าน
(ถ่ายภาพออกไปจากหน้าบ้านผู้ใหญ่นายไพศาล ไหมเพย)

การฝังศพในสมัยก่อนจะมีการแยกพื้นที่การฝังศพระหว่างคนลัวะกับคนไทย ดังคำพูดว่า “ลัวะฝังใน ไตฝังนอก” (สัมภาษณ์ นายพวน ดอยคำ, 2556) คือ หลุมฝังศพของลัวะจะอยู่ในพื้นที่กลางเนินป่าช้า (ป่าเฮ้ว) ส่วนคนไทยจะฝังไว้ที่ชายเนิน ซึ่งสะท้อนว่าลัวะคือผู้ที่อยู่มาก่อนและมีอำนาจมากกว่า ดังนั้น การฝังศพจึงสะท้อนให้เห็นถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างคนทั้งสองกลุ่มด้วย

ในขั้นตอนการหามศพมีความเชื่อกันว่าจะไม่ให้หามศพข้ามลำห้วย เพราะจะทำให้หน้าแห้ง ซึ่งเป็นความเชื่อที่ยึดถือกันตามตำนานของพ่อขุนหลวงวิลังคะที่ได้สั่งเอาไว้ก่อนตาย หลุมที่ขุดฝังศพจะ

พอดีกับตัวศพ หลุมลึกประมาณ 1 เมตรเศษ ศพจะถูกวางในหลุม ปลดกระดูกออก เพราะถ้าเฝ้าแล้วจะปรืออกและเชื่อว่าวิญญาณจะไม่ออก ที่ปลายศีรษะของศพจะมีการนำดอกไม้ไปวาง หลังจากนั้นแล้วจะทำการกลบหลุม บนหลุมจะเอาหนามวาง เพื่อป้องกันสัตว์

เมื่อฝังศพเสร็จ ชาวบ้านที่ไปฝังศพจะล้างมือล้างหน้าด้วยน้ำส้มป่อย ที่บ้านของผู้ตายก็จะเลี้ยงไก่ก่อน 2 ตัว มีเลี้ยงเจ้าที่ 1 ที่ แล้วพี่น้องจะฉีกไก่เอาไว้ที่หนึ่ง แล้วคนบ้านอื่นก็เอาไว้อีกที่หนึ่ง แล้วก็ทำก๊วยและสังฆทาน (สัมภาษณ์ นายไพศาล ไทยใหม่, 2556)

ในอนาคตควรมีการเปรียบเทียบข้อมูลการฝังศพของชาวลัวะในที่อื่น และรวมถึงการศึกษาเปรียบเทียบกับหลุมฝังศพในแหล่งโบราณคดีด้วย

7.3.3 ประวัติศาสตร์สมัยใหม่ของชาวลัวะบ้านเมืองกะ

ถือเป็นช่วงสมัยที่บ้านเมืองกะปรับเปลี่ยนเข้าสู่ระบบโครงสร้างทางการเมืองและเศรษฐกิจของรัฐบาล การเปลี่ยนแปลงที่วุ่นวายที่เกิดขึ้นอย่างรวดเร็วจนทำให้สังคมและอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมค่อย ๆ สูญหาย จากภาวะดังกล่าว ในท้ายที่สุดได้ก่อให้เกิดกระบวนการรื้อฟื้นจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์และชาติพันธุ์ผ่านอนุสาวรีย์และการเขียนประวัติศาสตร์โดยคนท้องถิ่น

7.3.3.1 โรคห่าระบาดในหมู่บ้านเมืองกะ

พ่ออัยศรี และแม่อัยนวล ดอยคำ สองผู้เฒ่าชาวลัวะสองคนสุดท้ายของหมู่บ้านที่ยังสามารถจดจำเหตุการณ์ต่างๆ ในหมู่บ้านได้อยู่บ้างได้เล่าว่า เล่าสืบกันมาว่า ใน พ.ศ.2468 “ได้เกิดโรคห่าระบาดในหมู่บ้าน ทำให้ผู้คนพากันล้มตายจำนวนมาก จนต้องอพยพหนีออกจากหมู่บ้านไปอยู่ในหมู่บ้านใกล้เคียง มีบ้านปางไฮ บ้านเอียง สะเมิง และสันป่าตอง ทั้งหมดเป็นหมู่บ้านลัวะที่เป็นญาติกัน” (สัมภาษณ์ นายศรี ดอยคำ และนางนวล ดอยคำ, 2556)

ชาวบ้านคาดเดากันว่า “โรคห่า” คงเป็นอหิวาตกโรค จากการตรวจสอบหลักฐานทางประวัติศาสตร์เช่นหนังสือประวัติศาสตร์ล้านนา (สรสวัสดิ์ อ่องสกุล, 2551) ไม่พบว่ามีโรคระบาดเกิดขึ้นในเขตเชียงใหม่ ดังนั้นจึงเข้าใจว่าเป็นโรคระบาดที่เกิดขึ้นเฉพาะถิ่น

เมื่อโรคห่าสงบลงมีชาวบ้านเหลือกลับมาประมาณ 7-8 หลังคาเรือนเท่านั้น ในเวลานั้นหมู่บ้านจึงมีสภาพเหมือนกับหมู่บ้านร้างมีป่าใหญ่ขึ้นล้อมรอบเหมือนป่าดงดิบ ในสมัยนั้นอยู่กันแค่ 2 ปีกไม่ไกลกันมากนัก มีบ้านอัยอู่ อัยผัด อัยก้อน อัยมุน อัยน้อย อัยปัน และอัยยาง ในช่วงเวลานั้นเองที่อาจทำให้ตำนานดั้งเดิมหลายเรื่องของชาวลัวะบ้านเมืองกะหายไปใน (ไพศาล ไทยใหม่, 2547: 63; พันธรัตน์ บัวระพวน, 2549; สัมภาษณ์ นายศรี ดอยคำ และนางนวล ดอยคำ, 2556)

อย่างไรก็ดี ในความเลวร้ายก็มักมีเรื่องดีๆ คือ เรื่องโรคห่าที่เกิดขึ้นช่วยทำให้พอมองเห็นถึงความสัมพันธ์ในทางเครือญาติของชาวลัวะที่บ้านเมืองกะกับหมู่บ้านอื่นๆ น่าสังเกตว่าหมู่บ้านที่หนีไปกระจายตัวอยู่ในแนวเทือกเขาตอยสุเทพ โดยทางฝั่งตะวันออกได้แก่ บ้านปางไฮ ซึ่งอยู่ใกล้กับหมู่บ้านเมืองกะมากที่สุด แสดงว่าไม่เป็นโรคระบาด และที่ไกลหน่อยคือที่อำเภอสันป่าตองซึ่งอยู่มาทางใต้เลยเขตตอยสุเทพลงมามาก ส่วนหมู่บ้านอื่นอยู่ในเขตเทือกเขาฝั่งตะวันตกของหมู่บ้านในเขตอำเภอสะ

เมิง ซึ่งเป็นพื้นที่ภูเขาซับซ้อน ทั้งหมดนี้อาจกล่าวได้ว่าแสดงว่าชาวละว้ากับพะลือกระจายตัวอยู่ในเขต
รอบดอยสุเทพ-ดอยปุย



ภาพที่ 7.32 พ่ออัยศรี และแม่อัยนวล ดอยคำ สองคนสุดท้ายที่สามารถพูดภาษาลัวได้



ภาพที่ 7.33 บ้านลัวจำลอง ทำโดยชาวบ้านเมืองกะเมือประมาณปี พ.ศ.2547

7.3.3.2 รูปแบบการดำรงชีพ การค้า และเศรษฐกิจ

ในอดีตระบบเศรษฐกิจและการดำรงชีพเป็นแบบพึ่งพาตนเอง ชาวบ้านจะหาอะไรเลี้ยงและเก็บของป่าไปขายที่ตลาดบ้านหนองก่าย ซึ่งเป็นหมู่บ้านของชาวไทลื้อ จนกระทั่งเมื่อราวๆ 50 ปีที่ผ่านมา ระบบเศรษฐกิจของหมู่บ้านได้เริ่มค่อยๆ เปลี่ยนแปลงไปอันเป็นผลมาจากการขยายตัวของระบบทุนนิยมจากภายนอกเข้ามาในหมู่บ้านเช่น สัมปทานป่าไม้ในพื้นที่บ้านเมืองกะ และสิ่งที่เกิดขึ้นภายในของชุมชนเองเช่น การที่กรมป่าไม้สั่งไม่ให้ชาวบ้านหาอะไรเลี้ยงอีกก็ทำให้ชาวบ้านต้องแสวงหาพืชเศรษฐกิจตัวใหม่เข้ามาปลูกเพื่อเพิ่มรายได้ให้เพียงพอกับรายจ่ายที่เกิดจากการระบบการศึกษาและความต้องการเครื่องอุปโภคบริโภคต่างๆ ที่ต้องซื้อเข้ามาใช้มากขึ้น ทั้งหมดนี้เป็นปัจจัยขอเรียกว่าการเปลี่ยนแปลงเศรษฐกิจแบบลูกโซ่คือการเปลี่ยนแปลงอย่างหนึ่งที่เกิดขึ้นย่อมสร้างความเปลี่ยนแปลงอีกหลายสิ่งให้เกิดขึ้นเป็นทอดๆ ไป ปรากฏการณ์เช่นนี้เกิดขึ้นในหลายหมู่บ้านดังได้กล่าวไปแล้วข้างต้น

ประเด็นสำคัญที่ต้องนำเสนอเรื่องราวเกี่ยวกับการดำรงชีพและเศรษฐกิจของบ้านเมืองกะก็เพื่อให้เข้าใจถึงสาเหตุที่ชุมชนได้เลือกตั้งถิ่นฐานบริเวณนั้น นอกเหนือไปจากปัจจัยทางด้านการเกษตรเพียงอย่างเดียว ซึ่งจะนำเอาไปช่วยในการอธิบายถึงการดำรงอยู่ของชุมชนแห่งนี้

1) สินค้าของหมู่บ้าน อาหารตามฤดูกาล และการทำป่าไม้

ก่อนหน้าปี 2500 ขึ้นไปไม่สามารถสืบได้ว่าเป็นสินค้าอะไรบ้าง เท่าที่สัมภาษณ์ได้พบว่า ในสมัยก่อนชาวบ้านเมืองกะจะมีสินค้าหลักคือ การทำใบตองบุหรี ทำกันเกือบทุกบ้าน โดยนำไปแลกกับสินค้าต่างๆ ที่ต้องการ ใบตองบุหรี 1,000 ใบจะได้เงิน 5 บาท (เมื่อ 50-60 ปีที่แล้ว) พริกแห้งเป็นสินค้าอีกชนิดหนึ่งโดยพริกแห้งจะบรรจุในห่อ โดยพริกแห้ง 1 ห่อแลกข้าวเปลือกได้ประมาณ 1-2 กิโลกรัม นอกจากนี้ยังมีการเก็บ “ไม้ซาง” ซึ่งเป็นเถาวัลย์ชนิดหนึ่งในป่าใช้สำหรับใส่ใน “บุหรีขี้โย” ชาวบ้านจะไปเก็บจากในป่า ตากแห้ง แล้วขาย (สัมภาษณ์ นางเอือนคำ ชัยชนะ, 2556) ทุกวันนี้ไม่ได้ทำกันแล้ว เพราะไม่ได้เป็นที่ต้องการของตลาดและไปทำงานอย่างอื่นกันหมด

สินค้าทั้งหมดข้างต้นชาวบ้านจะเดินไปขายที่ตลาดบ้านหนองก่าย ใช้เวลาเดินประมาณ 2 ชั่วโมง ซึ่งชาวบ้านมักจะไปซื้อเกลือ ข้าว และเสื้อผ้ากลับมา ไม่เคยเข้าไปซื้อถึงเมืองเชียงใหม่ เพราะอยู่ห่างไกลมาก

ย้อนกลับไปเมื่อราวๆ 40-50 ปีที่แล้ว สมัยก่อนชาวบ้านจะหาอาหารกินตามฤดูกาล การพึ่งพาอาหารจากภายนอกถือว่าน้อยมาก โดยในช่วงฤดูแล้ง จะมีการเก็บผักกูด ผักหนาม เห็ดโคน เห็ดแดง หน่อหวาย ดอกต้าง และปลีกล้วยป่า นอกจากนี้ยังเป็นช่วงที่ชาวบ้านจะทำการล่าสัตว์ ซึ่งเมื่อ 40-50 ปีที่แล้วสัตว์ป่าจะชุกชุมมากไม่ว่าจะเป็นหมูป่า และกวาง (ฟาน) เป็นต้น เครื่องมือในการล่าสัตว์แบบดั้งเดิมจะใช้วิธีการต้อนสัตว์เพื่อให้ไปตกกับดัก ซึ่งเรียกว่า “ฮ้าว” ตอนหลังจึงใช้ปืนในการล่าสัตว์แทน ส่วนในช่วงฤดูฝน เป็นช่วงที่หากินง่ายขึ้น เพราะมีพืชผัก และสัตว์หลายชนิด หาปู หาปลาได้ง่าย มีอยู่ทั่วไปตามทุ่งนา แต่ในช่วงเดือน 12 (เหนือ) หรือช่วงกลางพรรษา ข้าวจะไม่ค่อยพอกิน (สัมภาษณ์ นางเอือนคำ ชัยชนะ, 2556)



ภาพที่ 7.34 ร้านค้าท้องถิ่นของชาวบ้านเมืองกะริมถนนไปที่จะไปวัดพระพุทธรบาทสี่รอย เป็นอีกช่องทางหนึ่งของรายได้จากการนำผลผลิตจากไร่และของปามาขายให้กับผู้ที่เดินทางผ่านไปมา

ระบบการอาหารตามฤดูกาลข้างต้นได้รับผลกระทบเมื่อราวๆ 50 ปีที่แล้ว เพราะบริษัทค้าไม้แห่งหนึ่งได้รับสัมปทานป่าไม้ในหมู่บ้าน ทำให้ตัดไม้ขนาดใหญ่จำนวนมาก พ่ออัยศรี และแม่อัยนวล ดอยคำเล่าให้ฟังว่า “มีคนเข้ามาตัดไม้ มีช้างเอามาลากไม้ เป็นช้างจากในเมือง คนขี่ช้างเป็นแค ยาง คนเมือง คนลำปาง คนในหมู่บ้านไม่ได้เป็นลูกจ้างเลย ช้างมีมากกว่า 10 เชือก ไม้ที่ตัดเป็นไม้อย่างไม้แดง ไม้สัก” (สัมภาษณ์ นายศรี ดอยคำ และนางนวล ดอยคำ, 2556)

ลูกจ้างของบริษัททำไม้เป็นคนจากภายนอก เพราะมีความชำนาญเป็นทุนเดิมจึงไม่ได้จ้างคนภายในหมู่บ้าน แต่ไม่ช้าคนในหมู่บ้านก็ได้เข้ามาเป็นลูกจ้าง คนหลายกลุ่มที่เข้ามานั้น กลุ่มคน “แค” ไม่ทราบว่าเป็นกลุ่มใด มีความเป็นไปได้มากที่สุดอาจเป็น “ไทใหญ่” เพราะเป็นลูกจ้างส่วนใหญ่ของบริษัทตัดไม้ (สรสวดี อ่องสกุล, 2551: 522-526) ส่วน “ยาง” คือชาวกะเหรี่ยง ด้วยการตัดไม้เป็นจำนวนมากในช่วงเวลาเดียวกันนั้นเองที่ทำให้สัตว์ในป่าค่อยๆ ลดปริมาณลง เพราะไม่มีป่าอุดมสมบูรณ์ (สัมภาษณ์ นายศรี และนางนวล ดอยคำ, 2556) อย่างไรก็ตาม คนในหมู่บ้านได้รับจ้างเป็นลูกจ้างบริษัทตัดไม้แห่งนี้หลายคน และทำให้มีความชำนาญด้านการตัดไม้และแปรรูปไม้ จนกระทั่งเมื่อ 2532 จึงได้เลิกไป เพราะคำสั่งของทางราชการ¹¹

¹¹ ชาวบ้านเมืองกะยังมีอาชีพอีกอย่างหนึ่งด้วยคือ การเลื่อยไม้ขาย ถือเป็นรายได้หลักทางหนึ่ง แต่ก็ได้ส่งกระทบตามมาคือทำให้เกิดภัยความแห้งแล้งขึ้น เพราะตัดไม้รอบหมู่บ้านเป็นจำนวนมาก ดังนั้นในช่วงปี พ.ศ.2528-2532 ในสมัยของผู้นำหมู่บ้านประเสริฐ สุขสบาย จึงได้มีการประชุมร่วมกันเพื่อลงประชามติ และมีข้อตกลงกันว่าไม่ให้มีการถางไร่หมุนเวียน (เลื่อนลอย) ให้มีการทำไร่ทำสวนอยู่กับที่ และการเลื่อยไม้นั้นให้ขายได้เฉพาะในหมู่บ้านและสำหรับการสร้างบ้านเท่านั้น (สัมภาษณ์ นายไพศาล ไทยใหม่, 2556)

หนึ่ง ชาวบ้านเมืองกะบางคนมีเชื้อสายของชาวขมุอยู่ด้วย ตัวอย่างเช่น แม่ฮ้วนล ดอยคำ ปัจจุบันอายุ 83 ปี (ย่าง 84 ปี) ได้เล่าให้ฟังว่า พ่อของตนเป็นชาวขมุชื่อ “ฮุ่น” ได้มาแต่งงานกับหญิงชาวละแ้วชื่อ “ฮืด” นายฮุ่นมีพ่อชื่อแสนย และแม่ชื่อบัว ส่วนนางฮืด พ่อชื่อตา แม่ชื่อบัว แม่ฮ้วนล เล่าว่าปู่ย่าเป็นพวกที่อพยพมาเพื่อทำกิจการป่าไม้ (สัมภาษณ์ นางฮ้วนล ดอยคำ, 2556) เป็นไปได้ว่า ชาวขมุทางสายพ่อของแม่ฮ้วนลนั้นเป็นชาวขมุที่เข้ามาทำกิจการป่าไม้ในสมัยที่เชียงใหม่ตกอยู่ภายใต้อำนาจของสยามแล้ว คงเป็นช่วงการทำป่าไม้สมัยรัชกาลที่ 6-7 (สรสวดี อ่องสกุล, 2551) หรือหลังจากนั้น พวกขมุเป็นกลุ่มคนที่เดินทางอพยพเข้ามาจากประเทศลาว นายจ้างของบริษัทป่าไม้มักยกย่องว่าชาวขมุเป็นคนขยันและแข็งแรง



ภาพที่ 7.35 นายฮ้วนล ไหมเพย ผู้ช่วยวิจัยในท้องถิ่น ระหว่างการสัมภาษณ์นางฮ้วนล ดอยคำ

2) การทำไร่เลื่อนลอย และการทำไร่แบบติดที่

ชาวบ้านเมืองกะเรียกระบบการทำไร่ของตนเองว่า “ไร่เลื่อนลอย” เพราะไม่มีระบบการวนไร่ซ้ำกลับมาที่เดิมที่เป็นรอบชัดเจน จึงไม่เรียกว่า “ไร่หมุนเวียน” กระนั้นที่ดินเดิมก็ไม่ใช่ปล่อยให้ทิ้งไปเลยแต่ชาวบ้านจะพิจารณาตามความเหมาะสมของต้นไม้ที่เติบโตขึ้นที่ไร่เก่า ชาวบ้านแต่ละครอบครัวจะมีไร่ข้าวหลายไร่ ย้ายปลูกหมุนเวียนไปทุกปี ไร่ที่ถูกทิ้งร้างไปจะมีการฟื้นตัวตามธรรมชาติ โดยมีต้นไม้ค่อยๆ ขึ้นมาปกคลุม ทำให้ดินอุดมสมบูรณ์ เพราะได้ปุ๋ยจากธรรมชาติที่มาจากการฟื้นไร่ และการเผาไร่ พ่อฮ้วนล ดอยคำ เล่าให้ฟังว่า “เวลาจะเลือกไร่ที่จะกลับไปปลูกข้าวอีกครั้ง จะสังเกตจากต้นไม้ที่ขึ้นในไร่ ถ้าต้นไม้สูงเกินหัวถั่วก็ไปปลูกได้ และจะได้ผลผลิตดี” (สัมภาษณ์ นายฮ้วนล ดอยคำ, 2556)

ปกติแล้วชาวบ้านเมืองกะมีระบบการเพาะปลูกในรอบปีด้วยการที่เดือนมีนาคมจะเป็นช่วงเผาไร่ เดือนเมษายนเป็นช่วงการเก็บไม้เก็บวัชพืชออกจากไร่ ดายหญ้า และใส่ข้าว พอถึงเดือนพฤษภาคมจะทำการหยอดข้าว ชาวบ้านจะใช้ “งอง” และใช้ไม้แทง ผู้ชายจะแทงดินและหยอดข้าวไปด้วย ส่วน

ระหว่างนี้ก็ดูแลข้าวไปเรื่อย ๆ โดยผู้หญิงจะทำหน้าที่ตัดหญ้า เมื่อถึงเดือนพฤศจิกายน-ธันวาคม จะเป็นช่วงเกี่ยวข้าว หลังจากการเก็บเกี่ยวเสร็จแล้วชาวบ้านก็จะเก็บฟืน ทำเครื่องจักสาน ทำทั้งขายและหญิงแต่ในหมู่บ้านไม่มีการทอผ้า และรับจ้างเก็บ “เมี่ยง” คือใบชา (สัมภาษณ์ นายศรี ดอยคำ, 2556)



ภาพที่ 7.36 ฟุงนาในเขตบ้านเมืองกะ ในภาพเป็นพื้นที่นาของพ่อหลวงไพศาล ไทยใหม่ และยังเป็นที่ตั้งของแหล่งโบราณคดี

สมัยนั้นชาวบ้าน 1 ครอบครัวจะมีที่ดินประมาณ 5-10 ไร่ โดยมาก 1 ไร่จะได้ข้าวประมาณ 20-40 ถังทั้งนี้ขึ้นอยู่กับสภาพของพื้นที่ ถ้าครอบครัวไหนที่มีที่นา ก็จะได้อผลผลิตมากกว่า ปริมาณข้าวที่ได้ในแต่ละปีไม่ได้ผลผลิตเหลือมากขนาดขายได้ แต่แค่พออยู่พอกินเท่านั้น จากการสัมภาษณ์พบว่า บางครอบครัวข้าวที่ปลูกได้ในแต่ละปีอาจไม่พอกิน บางครั้งชาวบ้านจึงต้องไปซื้ดหัวเผือกหัวมันมากินผสมกับข้าว สาเหตุที่เป็นเช่นนั้นเพราะในช่วงที่ใกล้จะเกี่ยวข้าวมักมีสัตว์ป่าโดยเฉพาะหมูมาขโมยกินข้าวอยู่เสมอ ส่วนลิงก็ชอบมาขโมยกินแดงที่ปลูกแซมอยู่ในไร่ สัตว์พวกนี้เริ่มหายไปเมื่อประมาณ พ.ศ. 2514 เพราะป่าเริ่มหมดไปและเริ่มมีชาวบ้านจากที่อื่นเช่น ชาวม้ง กะเหรี่ยง อพยพเข้ามาใกล้หมู่บ้านเมืองกะมากขึ้น ทำให้ป่ารอบหมู่บ้านค่อยๆ หายไป ช่วงเวลาที่ข้าวไม่พอกินมักตกอยู่ในช่วงเดือนตุลาคม-พฤศจิกายนหรือในช่วงก่อนการเกี่ยวข้าว ช่วงนี้ชาวบ้านมักออกหาหัวเผือกหัวมันหรือกลอยมากินผสมกับข้าว ซึ่งเป็นเหตุการณ์ในสมัยรุ่นพ่อรุ่นแม่ (ประมาณ 50 ปีที่แล้ว) (สัมภาษณ์ นายศรี ดอยคำ 2556; สัมภาษณ์ นางเฮือนคำ ชัยชนะ, 2556)



ภาพที่ 7.37 บ้านเมืองกะเป็นหมู่บ้านที่ตั้งอยู่ในที่ราบระหว่างหุบเขา ซึ่งพื้นที่ทั้งหมดเป็นพื้นที่นา

บางครั้งถ้าไม่มีจริง ๆ ชาวบ้านจะใช้วิธีการหยิบยืมข้าวกันก็มี เพราะบางบ้านมีนาทำให้มีข้าวกินเพียงพอทั้งปี เช่นบ้านของนายไพศาล ไทยใหม่พ่อหลวงคนปัจจุบันเป็นบ้านที่มีที่นามาก ในสมัยก่อนชาวบ้านจะมายืมพ่อของพ่อหลวงอีกที่หนึ่ง และบ้านหลังนี้ยังใช้เป็นบ้านที่มีแขกแวะมาพักอยู่เสมอ เพราะมีข้าวให้กินตลอด (สัมภาษณ์ นายไพศาล ไทยใหม่, 2556) บางครั้งชาวบ้านบางคนก็ใช้วิธีการหาของป่าโดยเฉพาะหน่อไม้และผักต่าง ๆ เดินเอาไปขายที่บ้านหนองก่าย ซึ่งอยู่ห่างออกไปประมาณ 10 กิโลเมตรเพื่อไปแลกข้าวในตลาดแล้วก็เดินกลับมาที่หมู่บ้าน ซึ่งพอที่จะกินไปได้ 3-4 วัน แล้วก็เดินไปแลกข้าวอีก (สัมภาษณ์ นางเอือนคำ ชัยชนะ, 2556)

มีเรื่องหนึ่งที่สำคัญคือ ในช่วงที่ชาวบ้านยังทำไร่หมุนเวียนกันนั้น นายไพศาล ไทยใหม่ ได้เล่าให้ฟังว่าเมื่อกว่า 30-50 ปีมาแล้ว เคยมีนายทุนจากภายนอกชื่อ “ตะป๋า” เคยเข้ามาซื้อข้าวในแบบที่เรียกว่า “ขายเขียว” คือการขายข้าวตอนที่ยังเขียวอยู่ให้กับนายทุน หรือเป็นการไปขอซื้อพันธุ์ข้าวเพื่อมาปลูก เมื่อได้ผลผลิตข้าวก็จะคืนให้กับนายทุน ปรากฏว่าเวลาที่ไปขอพันธุ์ข้าวจากนายทุน นายทุนก็จะใส่กระบุงขนาดเล็กหน่อย แต่เวลานายทุนเอาข้าวต่างขึ้นมานั้น กระบุงที่ใส่ข้าวก็จะเป็นกระบุงที่มีขนาดใหญ่ขึ้น (สัมภาษณ์ นายไพศาล ไทยใหม่, 2556) ถึงนายทุนพวกนี้จะเอารัดเอาเปรียบชาวบ้านก็จริง แต่ชาวบ้านก็ต้องยอมรับ เพราะต้องการเงินก้อนเพื่อมาใช้จ่ายกับค่าเล่าเรียนของลูก และอื่นๆ

ในช่วงราว พ.ศ.2528 หมู่บ้านเมืองกะประสบภาวะความแห้งแล้งอย่างหนัก ชาวบ้านจึงเริ่มคิดว่าควรมีการปรับเปลี่ยนรูปแบบการทำไร่ ทำให้นับตั้งแต่ พ.ศ.2529 เป็นต้นมา ชาวบ้านได้ร่วมมือกับองค์กรเอกชน (NGOs) เพื่อจัดการกับปัญหาความแห้งแล้ง ซึ่งในตอนนั้นมองว่ามีสาเหตุมาจากการทำไร่เลื่อนลอย วิธีการจัดการในตอนนั้นคือ ชาวบ้านได้แบ่งเขตทำมาหากินเป็นเขตป่าชุมชน ป่าใช้สอย

และให้ทำไร่แบบติดที่ ไม่ให้มีการทำไร่เลื่อนลอยอีกทั้งนี้เพื่อเป็นการอนุรักษ์ป่าต้นน้ำลำธาร (สัมภาษณ์ นายไพศาล ไทยใหม่, 2556)

นายชัชวาล ใหม่เพย ได้ให้ความเห็นว่า “จริงๆ แล้วการปลูกแบบไร่เลื่อนลอยอาจจะดีกว่าการทำไร่แบบติดที่ เพราะการทำไร่เลื่อนลอยทำให้ชาวบ้านไม่ต้องซื้อปุ๋ยมาใส่ในไร่ ทำให้ไม่เพิ่มต้นทุน ไม่มีหนี้สิน แถมยังให้ผลผลิตต่อไร่ที่มากกว่าทำให้ชาวบ้านไม่ต้องขยายพื้นที่เพาะปลูกมากๆ” ความคิดเห็นสอดคล้องกับชาวบ้านอีกหลายคนด้วย (สัมภาษณ์ นายชัชวาล ใหม่เพย, 2556) การถูกจำกัดพื้นที่ให้เพาะปลูกในพื้นที่ซ้ำๆ ทำให้ดินไม่ดี และเกิดศัตรูพืชมากขึ้น แต่เมื่อต้องใช้ที่ดินให้คุ้มค่ามากที่สุดจึงเกิดความจำเป็นที่ต้องใช้ปุ๋ยและสารเคมีเข้ามาช่วย

ด้วยการเปลี่ยนแปลงรูปแบบการเพาะปลูกและการเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจ ทำให้เมื่อ 30 ปีที่แล้วหรือราวปี พ.ศ.2530 ชาวบ้านได้เริ่มปลูกลิ้นจี่เป็นพืชเศรษฐกิจ และทำการปลูกถั่วเหลืองควบคู่กันไปด้วยในไร่เพื่อเป็นรายได้เสริมในช่วงหลังการเกี่ยวข้าวแล้ว อาจกล่าวได้ว่านับตั้งแต่ต้นทศวรรษ 2530 เป็นต้นมา ชาวบ้านเมืองก๊ะได้ก้าวเข้าสู่ระบบเกษตรกรรมเชิงพาณิชย์อย่างเต็มตัว ดังเห็นได้จากในราว พ.ศ.2532-2535 ได้มีการพัฒนาโครงการสนับสนุนจากทางราชการ และทางมูลนิธิวัดป่าดาราภิรมย์ได้มาสนับสนุนงบประมาณด้านเงินทุนหมุนเวียนให้ชาวบ้านได้กู้เงินไปลงทุนทำการเกษตร การให้พันธุ์โคกระบือมาเลี้ยงเพื่อขาย เป็นต้น หลังจากนั้นไม่นานก็มีนายทุนมาแนะนำให้ชาวบ้านปลูกพืชหลายชนิดเช่น ท้อ ลิ้นจี่ เป็นต้น และสัญญาว่าจะมารับซื้อแต่สุดท้ายก็ไม่ได้เข้ามารับซื้อไป ซึ่งส่งผลทำให้ชาวบ้านต้องเป็นหนี้สิน เพื่อเป็นการแก้ไขปัญหานี้สินทำให้ชาวบ้านได้บุกเบิกที่ดินและทำการเกษตรมากขึ้น แต่ก็ไม่สามารถที่จะแก้ไขปัญหานี้ได้ (สัมภาษณ์ นายไพศาล ไทยใหม่, 2556)

7.3.3.3 การพัฒนาบ้านเมืองก๊ะสู่สังคมเมือง

ภายหลังจากระบบสาธารณสุขพัฒนาขึ้น ทำให้คนในหมู่บ้านตายน้อยลง ดังนั้น ในปี พ.ศ. 2514 ทางราชการจึงได้สร้างโรงเรียนขึ้นหนึ่งหลังพร้อมบ้านพักครูอีกหนึ่งหลังในหมู่บ้านเมืองก๊ะ โดยมีนายอินคำ เกษตรสินธุ์ มาดำรงตำแหน่งเป็นครูใหญ่คนแรก มีการจัดการศึกษาภาคบังคับจนถึงชั้นประถมศึกษาปีที่ 4 ทำให้ลูกหลานในหมู่บ้านได้เรียนหนังสือภาษาไทยกันอย่างทั่วถึง (สัมภาษณ์ นายไพศาล ไทยใหม่, 2556) ซึ่งชาวบ้านมองว่าเป็นจุดเริ่มต้นที่ทำให้ลูกหลานในหมู่บ้านไม่สามารถพูดภาษาลัวะได้

ในปี พ.ศ.2528 ได้มีการพัฒนาหมู่บ้านหลายอย่างด้วยกัน เช่น ประปาภูเขา การสร้างสะพาน การปรับปรุงถนน เป็นต้น โดยทางราชการได้ให้การสนับสนุน ส่งผลทำให้บ้านเมืองก๊ะสามารถติดต่อกับโลกภายนอกได้ดีขึ้น และในสมัยนั้นได้เกิดความแห้งแล้งอย่างหนักในหมู่บ้าน เพราะมีการตัดไม้ทำลายป่ากันมาก ดังนั้น ชาวบ้านเมืองก๊ะจึงได้ร่วมกับหมู่บ้านใกล้เคียงแบ่งเขตอนุรักษ์ขึ้น ต้นน้ำใครต้นน้ำมันโดยแบ่งกันรักษาดูแล

ชาวบ้านได้อธิบายถึงจุดหักเหที่สำคัญอีกอย่างหนึ่งคือเป็นเพราะการเข้ามาของไฟฟ้าส่วนภูมิภาคที่เข้ามาติดตั้งในหมู่บ้าน เพราะถึงจะนำความเจริญเข้ามาก็ตาม แต่ก็ได้ทำให้ค่าใช้จ่ายต่างๆ เพิ่มขึ้นหลายเท่าตัว

ย้อนกลับไป แรกสุดในปี พ.ศ.2530 ชาวบ้านเมืองก๊ะได้มีไฟฟ้าพลังน้ำใช้ครั้งแรกโดยทางสมาคมเอทีเอ (ATA) ได้ทำโครงการและสนับสนุนงบประมาณการสร้าง นายไพศาล ไทยใหม่ ได้เล่าให้

พบว่าในสมัยนั้นในหมู่บ้านมีทีวีเพียงเครื่องเดียวเท่านั้น โดยเป็นโทรทัศน์ของพ่อตาของหนานน้อยคือ นายชวัล ใหมเพย ในช่วงที่ฉายทีวีชาวบ้านทั้งชาวละแวกและกะเหรี่ยงจากหมู่บ้านข้างเคียงจะมาดูทีวีกันที่หมู่บ้านเมืองกะนิบเป็นบรรยากาศที่สนุกและอบอุ่นมาก



ภาพที่ 7.38 พื้นที่บริเวณนี้เคยเป็นที่ตั้งของโรงไฟฟ้าพลังน้ำของสมาคมเอทีเอ (ATA)

แต่ปรากฏว่าในปี พ.ศ.2535 เมื่อการไฟฟ้าส่วนภูมิภาคได้เข้ามาในหมู่บ้าน ตอนแรกๆ ชาวบ้านยังอยู่กันแบบพอเพียงไม่ฟุ้งเฟ้อ แต่ภายหลังปี พ.ศ.2539 เป็นต้นมา ชาวบ้านได้เริ่มซื้อเครื่องใช้ไฟฟ้ากันมากขึ้นไม่ว่าจะเป็นทีวี วิทยุ และตู้เย็น เพราะมีรถเข้ามาขายเครื่องใช้ไฟฟ้าถึงในหมู่บ้าน ซึ่งชาวบ้านซื้อสินค้าเป็นเงินผ่อน เมื่อบ้านข้างๆ มีบ้านของตัวเองก็เริ่มอยากมีกันบ้าง “เพราะความอิจฉาริษยากัน” ทำให้เป็นสาเหตุให้ชาวบ้านมีหนี้สินเพิ่มขึ้น และเมื่อซื้อทีวีก็ต้องติดตั้งจานดาวเทียมเพื่อให้สัญญาณชัด ทำให้ยิ่งเพิ่มหนี้สินเพิ่มขึ้น รวมไปถึงชาวบ้านหลายคนยังซื้อมอเตอร์ไซค์กันในช่วงเวลานั้นอีกด้วย ทั้งหมดนี้ผลักดันให้ชาวบ้านต้องออกไปทำงานในที่อื่น ไม่สนใจทำสวนทำไร่กันจึงทำให้ที่ดินบางส่วนเกิดการรกร้างขึ้น และจากการมีหนี้สินทำให้ชาวบ้านหลายคนได้ขายที่ดินให้กับคนเมืองและชาวม้ง ปัญหาที่เกิดขึ้นจากการขายที่ดินนี้เองทำให้ชาวบ้านในปัจจุบันไม่มีที่ดินทำกินเพียงพอ และต้องออกไปทำงานนอกหมู่บ้านเช่นเดิม (สัมภาษณ์ นายไพศาล ไทยใหม่, 2556)

นอกจากนี้แล้ว ต่อมาใน พ.ศ.2541 บ้านเมืองกะได้รับงบประมาณจากทางราชการในการพัฒนาหมู่บ้าน เช่น การสร้างถนนลาดยางแอสฟัลต์ในหมู่บ้าน ทำให้หมู่บ้านเมืองกะสามารถติดต่อกับภายนอกได้สะดวกยิ่งขึ้น ไม่นานนักในปี พ.ศ.2544 มีเงินกองทุนเข้ามาในหมู่บ้าน 3 กองทุนด้วยกันคือ (1) กองทุนเศรษฐกิจชุมชน จำนวนเงิน 100,000 บาท (2) กองทุน กขคจ. จำนวนเงิน 280,000 บาท และ (3) กองทุนหมู่บ้าน จำนวนเงิน 1,000,000 บาท ซึ่งงบประมาณจาก 2 กองทุนแรกชาวบ้านไม่ค่อย

หนักใจ แต่กองทุนหมู่บ้านนั้นได้มีการเอาชาวบ้านที่เป็นชาวไร่ชาวนามาบริหารเงินล้าน ทำให้เกิดปัญหาหลาย ๆ อย่างตามมา เช่น ผู้กู้เงินได้กู้เงินเป็นจำนวนมาก ส่วนใหญ่เอาเงินล้านไปชำระหนี้เดิม มีส่วนน้อยที่เอาไปลงทุน และมีน้อยที่จะเอาเงินไปใช้แล้วได้ผล ส่วนใหญ่จะไม่ได้ผล ทำให้เกิดปัญหาตามมาจากกรยืมเงิน ก่อให้เกิดปัญหาหนี้สินตามมาเรื่อย ๆ จนถึงปัจจุบัน (ไพศาล ไทยใหม่, 2547; พันธธร บัวระพวน, 2549)

ดังนั้น โดยสรุปแล้ว ระบบเศรษฐกิจแบบเงินตราและค่าใช้จ่ายที่มาพร้อมกับความสะดวกสบายเกินจำเป็น เป็นปัจจัยที่กระตุ้นให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในบ้านเมืองอย่างรวดเร็ว แต่ถ้าเรามองย้อนกลับไปที่จะเห็นได้ว่า ชาวบ้านเองก็มีความคุ้นเคยกับระบบเศรษฐกิจแบบการจ้างงานที่เกิดขึ้นตั้งแต่ยุคที่มีการทำป่าไม้เมื่อหลายสิบปีก่อนแล้ว

7.3.3.4 การรื้อฟื้นอัตลักษณ์ของชุมชนผ่านพิธีบวงสรวงพ่อขุนหลวงวิลังคะ

ชาวบ้านเมืองกะทุกคนต่างนับถือขุนหลวงวิลังคะกันอย่างมาก ถือกันว่าเป็นบรรพบุรุษ จึงเรียกว่า “พ่อขุนหลวงวิลังคะ” และเชื่อว่าพวกตนสืบเชื้อสายต่อๆ กันมาจากชาวลัวะในสมัยขุนหลวงวิลังคะ ผู้วิจัยได้สอบถามชาวบ้านถึงการนิยามความเป็นลัวะพบว่าคุณลักษณะแรกสุดที่ชาวบ้านตอบเหมือนกันคือ การนับถือขุนหลวงวิลังคะ รองลงมาคือการสืบเชื้อสายชาวลัวะ ถัดมาคือการนับถือผีลัวะที่รองลงมามากๆ คือ ภาษา ซึ่งอย่างหลังนี้ไม่จำเป็นต้องมีก็ได้ (สัมภาษณ์ นายพวน ดอยคำ, 2556; นายไพศาล ไทยใหม่, 2556) สาเหตุที่ภาษาไม่ถือว่าเป็นองค์ประกอบที่สำคัญอีก เพราะภาวะถดถอยทางด้านภาษาที่เกิดขึ้นอย่างมาก ด้วยเหตุนี้เองชุมชนบ้านเมืองกะจึงให้ความสำคัญอย่างมากกับพิธีกรรมในการบวงสรวงขุนหลวงวิลังคะ สังเกตได้จากการสืบค้นและรื้อฟื้นประวัติศาสตร์ของขุนหลวงวิลังคะตั้งแต่ พ.ศ.2550 เป็นต้นผ่านงานวิจัยท้องถิ่นที่ได้รับทุนวิจัยจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย แต่ในตอนนั้นชาวบ้านได้เล่าให้ฟังว่าได้เกิดปัญหามาก ทำให้งานวิจัยเล่มนั้นไม่สมบูรณ์ (สัมภาษณ์ นายไพศาล ไทยใหม่, 2556)

ในเมื่อประวัติศาสตร์ของขุนหลวงวิลังคะได้เป็นองค์ประกอบอย่างหนึ่งในการแสดงออกความเป็นลัวะของชาวบ้านเมืองกะ ภายหลังจากที่นายไกรศรี นิมมานเหมินท์ ได้เขียนผลงานเรื่อง *กาพย์เจ็ยจามเทวีและวิรังคะ* ในปี 2530 จนได้รับรางวัลหนังสือดีเด่น ประเภทบทกวี ในปี 2530 (ไกรศรี นิมมานเหมินท์, 2533) ได้กระตุ้นให้คนภายนอกสนใจต่อเรื่องราวของขุนหลวงวิลังคะมากขึ้น ในปี พ.ศ.2535 ท่านพระครูวิรัตนธรรมโกวิท ซึ่งมีเชื้อสายเป็นชาวลัวะได้ให้ช่างฝีมือปั้นรูปจำลองพ่อขุนหลวงวิลังคะที่วัดเจติยสถาน และได้นำรูปปั้นจำลองพ่อขุนหลวงมาความสูงของรูปปั้นประมาณ 2 เมตร มาประดิษฐานไว้ที่ตรงหน้าศาลพ่อขุนหลวงก็ค่อยๆ ทำให้สำนักทางประวัติศาสตร์ของชาวลัวะบ้านเมืองกะค่อยๆ เพิ่มขึ้น

ต่อมาปี 2537 ได้มีการทำฐานของอนุสาวรีย์พ่อขุนหลวงวิลังคะ และทำการเคลื่อนย้ายมาตั้งในที่ปัจจุบันคือวัดเมืองกะใกล้กับศาลผีขุนหลวงวิลังคะ และต่อมา ในปี พ.ศ.2543 คุณงามนิจ เรืองสร และพลเอกสำเภา ชูศรี ผู้บัญชาการทหารสูงสุดในสมัยนั้น พร้อมคณะได้มาสร้างศาลพ่อขุนหลวง และสร้างสถูปครอบรูปปั้นพ่อขุนหลวงตลอดจนได้จัดสร้างสวนหย่อมในบริเวณอนุสาวรีย์ให้มีความร่มรื่น รูปทรงของสถูปที่สร้างครอบรูปปั้นขุนหลวงวิลังคะได้แรงบันดาลใจมาจากรูปทรงของพระธาตุพนม โดยรูปปั้นของขุนหลวงทำท่าพุงเสนาไปทางทิศใต้คือ ตำแหน่งของเมืองลำพูน ทั้งหมดนี้สร้างแล้วเสร็จในปี พ.ศ.

2544 ทางคณะศรัทธาและเจ้าภาพได้ร่วมกันจัดงานฉลองสมโภชอย่างสมเกียรติ โดยได้เรียนเชิญพลเอกสำเภา ชูศรี ผู้บังคับบัญชาทหารสูงสุด ในสมัยนั้นมาเป็นประธานในพิธี (สัมภาษณ์ นายไพศาล ไทยใหม่, 2556)



ภาพที่ 7.39 รูปปั้นพ่อบุญหลวงวิลังคะ



ภาพที่ 7.40 สถูปที่สร้างเพื่อประดิษฐานพ่อบุญหลวงวิลังคะ

จากเหตุการณ์การสร้างอนุสาวรีย์นี้เองที่ได้กระตุ้นให้ชาวบ้านให้ความสำคัญต่อพิธีเลี้ยงผีขุนหลวงวิลังคะ โดยเฉพาะในปี 2550 ซึ่งนายไพศาล ไทยใหม่ ได้เป็นผู้ใหญ่บ้านที่เป็นชาวลัวะคนแรก ได้มีการกระตุ้นให้สำนักทางประวัติศาสตร์เรื่องขุนหลวงวิลังคะสูงขึ้นด้วยการจัดพิมพ์หนังสือประวัติศาสตร์ขุนหลวงวิลังคะขึ้น และปรับปรุงพิธีกรรมบวงสรวงขุนหลวงวิลังคะให้เป็นพิธีใหญ่ที่มีการจัดพิธีกรรมแบ่งออกเป็น 2 ส่วนคือ ส่วนแรกเป็นพิธีแบบดั้งเดิมที่มีการฆ่าหมูฆ่าไก่ในช่วงเช้า และส่วนที่สองเป็นพิธีสืบสานวัฒนธรรมประเพณีชาวลัวะบ้านเมืองกะ ซึ่งมีการแสดงและเลี้ยงอาหารชาวบ้านที่มาร่วมพิธี ไม่มีคำอธิบายที่ชัดเจนนักถึงการที่ชาวบ้านโดยเฉพาะผู้นำเกิดจิตสำนึกเกี่ยวกับขุนหลวงวิลังคะ แต่อาจเป็นเพราะสถานการณ์ทางสังคมการเมืองที่สะท้อนความแตกแยกทางสังคมในช่วงปี 2550 ได้ทำให้รู้สึกถึงการต้องสร้างความเข้มแข็งของชุมชนให้เกิดขึ้น ทำให้เกิดการปรับเปลี่ยนรูปแบบของพิธีกรรมและเกิดการให้ความสำคัญกับประวัติศาสตร์มากขึ้น

อนึ่งมีเรื่องที่น่าเล่าด้วยว่าในช่วงที่ผู้วิจัยได้เข้าไปทำงานนั้นปรากฏว่าเป็นระยะเวลาอีก 1 เดือนเศษนั้นใกล้กับวันที่จะมีการจัดงานบวงสรวงพ่อบุญหลวงวิลังคะ ผู้นำและชาวบ้านให้การสนับสนุนในการศึกษาประวัติศาสตร์เป็นอย่างดี เพราะมองว่าพ่อบุญหลวงวิลังคะได้ดลบันดาลให้ผู้วิจัยเดินทางมา

เพื่อศึกษาประวัติศาสตร์ และได้ให้ผู้วิจัยช่วยส่งข้อมูลการค้นคว้าในครั้งนี้ให้กับทางหมู่บ้านเพื่อนำไปใช้ประโยชน์ในวันงานขนหลวงวิลังคะด้วย

7.4 สรุป

“ลัวะ” หรือ “พะลือก” บ้านเมืองกะ เป็นลัวะดั้งเดิมที่อยู่ในเขตเทือกเขาตอยสุเทพ-ตอยปุยมานานแล้ว เพราะยังคงจดจำตำนานขนหลวงวิลังคะโดยเฉพาะตำนานที่เป็นช่วงปลายของชีวิต โดยสามารถให้รายละเอียดได้ค่อนข้างมาก ซึ่งไม่พบในหมู่บ้านชาวลัวะแห่งอื่นๆ และไม่พบในคัมภีร์หรือตำนานที่มีการบันทึกไว้เป็นลายลักษณ์อักษร อีกทั้งทุกปียังคงมีพิธีกรรมบวงสรวงหรือการเลี้ยงผีขนหลวงวิลังคะและปู่แสะย่าแสะ ซึ่งทำสืบเนื่องกันมานาน ทำให้เรื่องเล่าหรือตำนานขนหลวงวิลังคะยังสามารถดำรงอยู่ในความทรงจำได้มาโดยตลอด ถึงจะมีการปรับปรุงรูปแบบของพิธีกรรมไปก็ตาม

นอกจากนี้แล้ว ในเขตบ้านเมืองกะยังพบหลักฐานทางโบราณคดี ซึ่งสามารถแบ่งออกได้เป็น 2 กลุ่มคือ กลุ่มแรก เป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ตามตำนาน (sacred place) หรืออาจเรียกว่าเป็นสถานที่สำคัญทางประวัติศาสตร์ในความคิดของชาวลัวะบ้านเมืองกะ จากการสำรวจพบว่าเส้นทางดังกล่าวเชื่อมจากบ้านเมืองกะไปยังตอยสุเทพ ซึ่งตอยสุเทพนั้นถือว่าเป็นภูเขาศักดิ์สิทธิ์ (sacred mountain) ของชาวลัวะหลายกลุ่ม¹²

กลุ่มที่สอง เป็นโบราณสถานสมัยล้านนาและหลุมฝังศพลัวะ (วงศ์ไถ่) ที่อาจมีขึ้นเมื่อพุทธศตวรรษที่ 20-22 ซึ่งอาจจะช่วยอธิบายได้ว่าพื้นที่บริเวณบ้านเมืองกะเป็นที่ตั้งของชุมชนเก่าแก่ แต่ก็อาจจะไม่ใช่ของชาวลัวะบ้านเมืองกะโดยตรง

ถ้าเราใช้ประวัติศาสตร์บอกเล่าประเภทตำนานต่างๆ จะพบว่า มีตำนาน 2 เรื่องคือตำนานขนหลวงวิลังคะ และตำนานบ้านเมืองกะที่อยู่ในตำนานวัดพระพุทธรบาทสี่รอย ตำนานอันหลังไม่รู้ว่ายู่ในสมัยไหนแต่คาดว่าเป็นสมัยล้านนา สมมติว่าจริง ตำนานนี้จะไปสอดคล้องกับหลักฐานโบราณวัตถุสถานสมัยล้านนาที่พบในเขตบ้านเมืองกะ

คราวนี้เมื่อ พิจารณาจากหลักฐานหลังจากนั้นลงมา เราแทบไม่รู้เลยว่าเกิดเหตุการณ์อะไรขึ้นบ้าง เพราะตั้งแต่ราว พ.ศ.2300 จนถึงราว พ.ศ.2460 หรือราว 150 ปี แทบไม่มีตำนานและไม่มีผู้ใดจดจำเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ได้ คล้ายคลึงกับกรณีของชาวมอญที่บ้านหนองตู่ จังหวัดลำพูน กรณีนี้เราอาจคิดได้ 2 ลักษณะ

ประการแรก ชาวลัวะหรือพะลือก เป็นกลุ่มคนที่อพยพมาจากประเทศพม่าแถบรัฐไทใหญ่ (ฉาน) ตามนโยบายการกวาดต้อนผู้คนของพระเจ้ากาวิละที่เรียกว่า “เก็บผักใส่ซ้า เก็บข้าใส่เมือง” และดำเนินต่อเนื่องมาอีกหลายรัชกาล (สรสวดี อ่องสกุล, 2551: 321-324) ทำให้ไม่มีความทรงจำเกี่ยวกับรัฐล้านนา ซึ่งถ้าคิดว่าตำนานบ้านเมืองกะที่วัดพระพุทธรบาทสี่รอยล้อกันไปกับหลักฐานทางโบราณคดี ประเด็นนี้ก็จะตกลงไป

¹² ประเด็นดังกล่าวนี้ ผู้วิจัยได้วิเคราะห์ไว้แล้วในบทความเรื่อง “จากทูตนา-อัญญ์ สู่ตอยสุเทพ ดอยผีสู่ตอยพุทธรบาทของลัวะ/เลอเวือะ”, วารสารเมืองโบราณ, ปีที่ 39 ฉบับที่ 4 (ตุลาคม-ธันวาคม), 2556: น. 76-97.

ประการที่สอง ชาวละแวกบ้านเมืองกะอาจไม่ได้ให้ความสำคัญกับประวัติศาสตร์ในสมัยล้านนามากนัก เพราะไม่ได้สัมพันธ์กับพิธีกรรมเลี้ยงผีบรรพบุรุษ และไม่เคยถูกปกครองโดยคนเมืองโดยตรง จึงทำให้เลือกที่จะจดจำเฉพาะเรื่องของขุนหลวงวิลังคะเท่านั้น

เมื่อเข้าสู่ประวัติศาสตร์สมัยใหม่คือหลัง พ.ศ.2460 สภาพสังคมเปลี่ยนไปสู่เศรษฐกิจแบบเงินตราและการพาณิชย์ ชาวละแวกบ้านเมืองกะได้ค่อยๆ เข้าสู่อุตสาหกรรมป่าไม้เป็นอันดับต้น การขายข้าว (ขายข้าวล่วงหน้าก่อนเกี่ยวข้างให้กับนายทุน) การเข้าสู่ภาคแรงงาน การปลูกพืชเชิงพาณิชย์ และการเกิดเปลี่ยนแปลงทางสังคม ซึ่งความต้องการเงินเป็นผลมาจากการเปลี่ยนแปลงระดับโครงสร้างของเมืองเชียงใหม่และประเทศ ผลที่ตามมาคือทำให้เมื่อ 30-40 ปีที่ผ่านมา ชาวบ้านไม่ให้ความสนใจกับภาษาละหรือพะลือก เพราะไม่สัมพันธ์กับโลกภายนอกที่ใช้ภาษาคำเมืองและภาษาไทยกลาง ไม่ให้ความสนใจกับอาหารดั้งเดิมของตนเอง เพราะการซื้อจากตลาดสะดวกกว่า และสังคมเกิดความแตกแยกมีการอิจฉากันเพราะอยากมีของเหมือนๆ กับบ้านอื่น การเปลี่ยนแปลงทั้งหมดนำไปสู่ความรู้สึกต้องการหารากทางสังคมใหม่ให้เกิดความมั่นคง จึงได้เกิดการฟื้นฟูตำนานของขุนหลวงวิลังคะและให้ความสำคัญการจัดงานบวงสรวง เพราะทางหนึ่งที่จะช่วยเติมเต็มความรู้สึกที่สังคมกำลังเปลี่ยนแปลงไป เพราะอดีตย่อมมั่นคงกว่าปัจจุบันเสมอ

บทที่ 8

ประวัติศาสตร์ในภาษา/คำศัพท์

8.1 หลักการศึกษาประวัติศาสตร์จากภาษา

“ภาษา” เป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรม เพราะฉะนั้นมันจึงมีการเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ ทั้งในเรื่องของเสียง (sound system) รูปของคำศัพท์ (lexicon) และโครงสร้างของภาษาหรือไวยากรณ์ (grammatical structure) ปัจจัยที่ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงของภาษามีอยู่ 3 อย่างหลักๆ คือ การปรับภาษาตามรัศมี (adaptive radiation) การเลือกหยิบยืม (selective borrowing) และการให้ค่าของคำตามวัฒนธรรม (cultural emphasis)

การปรับภาษาตามรัศมีคือ การเรียนรู้ภาษาของปัจเจกบุคคลจะเรียนรู้ภาษาผ่านบุคคลหรือจากกลุ่ม เมื่อปัจเจกบุคคลหรือกลุ่มเริ่มมีรัศมีออกห่างไปจากต้นกำเนิดของภาษา ก็จะทำให้ภาษาเริ่มเกิดการปรับเปลี่ยนไปเรื่อยๆ อาจเริ่มต้นจากเสียงก่อน หรือกระทั่งการเปลี่ยนความหมายของสิ่งที่เรียกไปก็มี บางครั้งเมื่อไปเผชิญกับสภาพแวดล้อมใหม่ก็ต้องมีการสร้างคำใหม่ๆ ขึ้นมาเพื่อใช้เรียกสิ่งที่พบเห็นก็มี

การเลือกหยิบยืมคือ การที่ชนกลุ่มหนึ่งไปเผชิญกับสิ่งแวดล้อม วัตถุ หรือความคิดใหม่ แล้วไม่สามารถหาคำอธิบายได้ก็จะมี การหยิบยืมจากกลุ่มคนในพื้นที่นั้นที่ติดต่อกันแล้วตั้งคำศัพท์มาใช้

การให้ค่าของคำตามวัฒนธรรมคือ การอธิบายสิ่งใดสิ่งหนึ่งด้วยการแทนที่ความหมายของสิ่งนั้นด้วยบางสิ่งที่อยู่ในวัฒนธรรมนั้น ตัวอย่างเช่น ในบางที่ “โค้ก” มีความหมายถึงเครื่องดื่มประเภทไม่มีแอลกอฮอล์ทุกชนิด หรือแกะเคยถูกเรียกว่า “ichcati” (cotton) หรือฝ้าย เพราะขนของมันใช้สำหรับการทำเสื้อ เป็นต้น (Barber and Berdan, 1998: 97-101)

ดังนั้น ภาษาจึงสามารถที่จะบอกประวัติศาสตร์ของการเคลื่อนย้ายของกลุ่มคน การติดต่อกัน การเปลี่ยนแปลงทางความคิด และสิ่งแวดล้อมที่กลุ่มชาติพันธุ์นั้นๆ เคยเผชิญมาได้เป็นอย่างดี

ในแง่ของการเก็บข้อมูล วิธีการของผู้วิจัยคือ ผู้วิจัยได้คัดเลือกคำศัพท์บางคำด้วยวิธีการสุ่มเลือกเท่าที่คิดว่าจะพอสามารถอธิบายพัฒนาการทางสังคม การติดต่อทางวัฒนธรรม และอื่นๆ ได้ โดยในขั้นตอนการเก็บข้อมูลได้มีการแบ่งคำศัพท์ออกเป็นหมวดต่างๆ ดังนี้ หมวดคน/กลุ่มชาติพันธุ์ หมวดความเชื่อ หมวดภูมิประเทศ หมวดคมนาคม หมวดการเกษตร/พืช หมวดสัตว์ หมวดการปรุงอาหาร หมวดการทอผ้า หมวดเครื่องประดับ หมวดเครื่องแต่งกาย หมวดการค้า หมวดระบบเศรษฐกิจ หมวดอาชีพ หมวดตัวเลข หมวดเครือญาติ หมวดโครงสร้างการปกครอง หมวดระบบตัวเขียน หมวดเวลา หมวดประวัติศาสตร์/สำนักต่ออดีต หมวดเครื่องใช้ในบ้าน หมวดเครื่องดนตรี หมวดเครื่องมือทำมาหากิน หมวดอาวุธ และหมวดขนาดทางสังคม

อย่างไรก็ตาม เมื่อถึงขั้นตอนวิเคราะห์ได้ใช้เพียงคำศัพท์เพียงบางคำเท่าที่สามารถวิเคราะห์ได้ภายใต้เวลาที่จำกัด คำศัพท์ต่างๆ ผู้วิจัยเก็บด้วยตนเอง หลังจากนั้นจึงค่อยมาตรวจทานกับพจนานุกรมต่างๆ ที่เคยมีการทำไว้แล้ว เพื่อให้เกิดความถูกต้องในแง่ของตัวเขียน

หนึ่งข้อให้เข้าใจด้วยว่าการวิเคราะห์ในหัวข้อประวัติศาสตร์กับภาษานี้มีข้อจำกัดดังนี้ ประการแรก การศึกษาที่มาของคำศัพท์ในเชิงนิรุกติศาสตร์คือคำศัพท์บางคำไม่สามารถกำหนดอายุได้อย่าง

ชัดเจน ผู้วิจัยจึงใช้บริบททางประวัติศาสตร์ และพัฒนาการทางสังคมวัฒนธรรมในประเทศไทยช่วยในการกำหนดอายุคำศัพท์และนัยสำคัญทางประวัติศาสตร์และสังคมบางประการ ประการที่สอง ผู้วิจัยไม่ใช่นักภาษาศาสตร์จึงอาศัยการเทียบเคียงจากเสียงและความหมายของคำศัพท์เท่าที่สามารถวิเคราะห์ให้เป็นหลัก ถึงจะวิเคราะห์ภาษาหลัก 3 ภาษาหลักคือ ญัฮกุร มอญ และเลอเวีอะ/ลัวะ/พะลือก แต่ในขั้นตอนของการวิเคราะห์พบว่าต้องขยายขอบเขตไปเชื่อมโยงกับภาษาอื่นๆ ด้วยได้แก่ เขมร กูย พม่า และไท รวมถึงคำศัพท์บางคำในภาษาอื่นที่เกี่ยวข้องไปด้วย

8.2 ประวัติศาสตร์ในคำศัพท์ของชาวญัฮกุรบ้านไร่

ชาวญัฮกุรได้รับการสันนิษฐานว่าเป็นผู้สืบทอดภาษามาจากชาวทวารวดี ถ้าหากเป็นเช่นนั้น ชาวญัฮกุรควรจะต้องเคยมีสังคมระดับเมือง มีโครงสร้างทางการปกครอง การค้า และอื่นๆ ที่มีความซับซ้อน แต่นั่นก็อาจเป็นเพียงความคาดหวังของการวิเคราะห์ แต่หากถ้าไม่มีร่องรอยดังกล่าว ข้อมูลทางด้านภาษาก็น่าจะตอบโจทย์เกี่ยวกับพัฒนาการทางสังคมวัฒนธรรมบางประการของชาวญัฮกุร และปฏิสัมพันธ์ของชาวญัฮกุรกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ

สำหรับคำศัพท์ในหมวดของคนพบว่า นอกจากคำว่า “ญัฮ” ที่แปลว่าคนแล้ว ยังมีอีกคำหนึ่งคือคำว่า “มะนิฮ” (manih) ซึ่งเป็นคำเก่าที่แปลว่าคนในกลุ่มภาษาออสโตรเอเชียติก คำนี้คล้ายกับในภาษามอญบ้านหนองตุ้ที่ออกเสียงว่า “หนี” สะท้อนถึงความสัมพันธ์กันในอดีตของชาวญัฮกุรกับชาวมอญ ซึ่งคำว่ามอญนั้นก็มียุทธศัพท์มาจากคำว่า “มะนิ” เช่นกัน ชาวญัฮกุรบางหมู่บ้านออกเสียง “ญัฮ” เปลี่ยนเป็น “เนียะ” (Nya) เพราะไม่ออกเสียง “ฮ” ซึ่งเป็นเสียงที่ลมออกจุมกและปากพร้อมกัน และเสียงเลื่อนเป็นจาก “ญ” เป็น “นย” ได้ คำว่า “เนียะ” นี้พ้องกับภาษาเขมรที่ใช้เรียกชาวหรือคนคือ “เนียะ” แสดงว่าชาวญัฮกุรคงต้องเคยมีปฏิสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับชาวเขมรมาก่อน เพราะยังมีคำศัพท์อีกหลายคำที่มีความคล้ายคลึงกัน เช่น การนับถือตัวเลข หรือคำว่า “โพล่ง” ที่แปลว่า “ขวัญ” นั้นก็คล้ายกับภาษาเขมรที่ออกเสียงว่า “พุลลิ่ง” เป็นต้น

จากการสอบถามคำเรียกชื่อกลุ่มชาติพันธุ์คำอื่นๆ พบว่า คนกลุ่มนี้เคยมีปฏิสัมพันธ์กับคนหลายกลุ่มเช่น คนไทยเรียกว่า “กูย” คนลาวเรียกว่า “ซองมอญ” และคนเขมรเรียกว่า “คะเมร” (khmeer) น่าสนใจที่พื้นที่ของชาวญัฮกุรอยู่ห่างจากชาวเขมรไปมากแล้ว แต่ยังคงคำศัพท์เรียกชาวเขมรตามเสียงที่ชาวเขมรเรียกตนเองได้ถูกต้องคือ “ขแมร์” (Khmer) เรื่องนี้ทำให้นึกถึงนิทานของชาวญัฮกุรที่เคยแย่งปราสาทกับชาวเขมร ส่วนชาวกูยเรียกว่า “กูย” หรือบางครั้งเรียกว่า “ส่วย” น่าสังเกตเช่นเดียวกันว่า “ชาวญัฮกุร” ที่บ้านไร่ไม่ตั้งอยู่ใกล้กับชาวกูยเลย แสดงว่าคงมีปฏิสัมพันธ์กันมานานมากแล้ว ผู้ใหญ่บ้านไร่เป็นชาวกูยจากบุรีรัมย์โดยแต่งงานมาอยู่ที่หมู่บ้านชาวญัฮกุรที่บ้านไร่เกือบ 30 ปีมาแล้วก็ให้ข้อสังเกตว่าภาษากูยกับญัฮกุรมีคำหลายคำที่คล้ายกันมาก ส่วนมอญใช้คำว่า “มอน” (Thongkum, 1984: 24-25) จากการสอบถามชาวญัฮกุรบอกว่าเป็นการเรียกตามเสียงที่คนไทยใช้เรียกชาวมอญอีกทอดหนึ่ง เช่นเดียวกับที่ใช้สำหรับเรียกคนจีนก็ซ้ำคำว่า “จีน” หรือชาวอินเดียนก็เรียกว่า “แขก”

ส่วนคนไทยที่ถูกเรียกว่า “กูย” อาจมาจากรากศัพท์ที่คนกูย (ส่วย) เรียกตนเองว่า “กูย” “กูย” “กูย” หรือ “โกย” แปลว่า “คน” นอกจากคำว่า “กูย” ที่ใช้เรียกคนไทยแล้ว ยังมีอีกคำหนึ่งที่ใช้

เรียกด้วยคำว่า “โชร” ในพจนานุกรมภาษาญัฮกูร-ไทย-อังกฤษของ Theraphan L. Thongkum ใช้คำว่า “ฮโมก” (hmuec) หรือ “โชร” (chroo?) (Thongkum, 1984: 22) แต่คงด้วยปมปัญหาบางอย่างทำให้ชาวญัฮกูร เรียกคนไทยอีกชื่อหนึ่งด้วยว่า “ชะมวจ” (chemuec) แปลว่า มด, มดชนของ, พวกชนของ หรือทำอะไรรวดเร็ว เป็นคำกึ่งดูถูกและมองว่าพวกนี้ชอบมาชนของต่างๆ ไป (สัมภาษณ์ นายประยูร มงทองกลาง, 2556) คำว่า “ชะมว” นี้มีความใกล้เคียงกับที่คนญัฮกูรใช้เรียกคนลาว โดยออกเสียงว่า “ชองมอ” (chongmong) แปลว่า ชนหน้าแข้ง เป็นคำเปรียบเทียบกับความหมายว่าเป็นพวกชนของ ทั้ง “ชะมวจ” และ “ชองมอ” เดิมคงเป็นคำเดียวกันที่ใช้เรียกกลุ่มคนไทย แต่ถ้าในปัจจุบันคุยกับคนลาวโดยทั่วไปชาวญัฮกูรจะเรียกว่า “ลาว” (laaw)

มีข้อสังเกตว่า ทำไมชาวญัฮกูรไม่เรียกคนไทยว่า “เสียม” / “สึม” เหมือนกับชาวเขมรต่างๆ ที่อยู่ใกล้ชิดกัน แต่เรียกว่า “กวย” ซึ่งเป็นคำศัพท์พื้นฐานในกลุ่มภาษาออสโตรเอเชียติกที่แปลว่า “คน” ซึ่งปัจจุบันเป็นชื่อของกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มหนึ่งคือ “กวย” แต่คนไทยและชาวกวยเองมักเรียกว่า “ส่วย” ผู้วิจัยไม่สามารถอธิบายได้ รู้แต่เพียงว่าตามประวัติเชื่อว่าชาวกวยแถบเทือกเขาพนมดงรัก (ดงเร็ก) อพยพมาจากเขมรอดีตตะปือ จำปาศักดิ์ และสารวันของประเทศลาว โดยมาตั้งถิ่นฐานในสมัยพระนารายณ์ (พ.ศ.2199-2231) ในลาวเรียกพวกกวยว่า “ข้า” แต่ในไทยเรียกว่า “เขมรป่าดง” หรือ “ส่วย” เพราะเกี่ยวข้องกับการส่งส่วยให้กับราชสำนัก พันตรีเอริก ไซเดนฟาเดน รองผู้ตรวจราชการตำรวจภูธรภาคอีสานระหว่าง พ.ศ.2451-62 ได้อธิบายว่าคำว่า “ส่วย” เพิ่งมาเรียกกันในสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว แต่ก่อนหน้าที่จะกลายเป็นส่ว้นนั้นชาวส่วยมีฐานะเป็นคนต่างชาติเรียกว่า “กวย” เพราะปรากฏชื่ออยู่ในกฎหมายลักษณะอาญาหลวง พ.ศ.1974 ร่วมกับชาวต่างชาติอื่นๆ ดังนั้น จึงอาจเป็นกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในเขตแถบเขาพนมดงรักและทางตอนเหนือของประเทศกัมพูชามาก่อนหน้านั้นนานแล้ว (จิตร ภูมิศักดิ์, 2544: 284-285)

ในที่นี้จะเป็นการวิเคราะห์คำศัพท์ที่เกี่ยวข้องกับพัฒนาทางสังคมและการดำรงชีพ โดยตั้งอยู่บนพื้นฐานของแนวคิดวิวัฒนาการทางสังคมที่อธิบายว่า สังคมดั้งเดิมเป็นสังคมแบบล่าสัตว์หาของป่า (hunter-gatherer) ยังไม่รู้จักการผลิตอาหาร แหล่งอาหารประเภทคาร์โบไฮเดรตหรือแป้งจะได้จากพืชตระกูลหัวเช่น เผือก มัน กลอย เป็นต้น ยังมีวิถีชีวิตแบบเคลื่อนย้าย (mobility) ทำให้ไม่มีการสร้างบ้านถาวรลงหลักปักฐานถาวร ต่อมาสังคมได้มีพัฒนาการขึ้นโดยเป็นสังคมกสิกรรม (agriculture) รู้จักการเพาะปลูก พืชอาหารที่ปลูกกันในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้คือข้าว ซึ่งนักโบราณคดีบางคนเช่น ชาร์ล ไฮแอม (Charles Higham) เสนอว่าข้าวมีต้นกำเนิดมาจากจีนตอนใต้ด้านตะวันออก ในสังคมนี้มีการตั้งถิ่นฐานถาวร/กึ่งถาวร และรู้จักการสร้างบ้าน และทำภาชนะดินเผา (Service, 1958; ชาร์ลส ไฮแอม และรัชนี ทศรัตน์, 2542; รัศมี ชูทรงเดช, 2547)

ชาวญัฮกูรมีพืชที่บริโภคอยู่หลายชนิด ในอดีตช่วงเวลาที่อดอยากชาวบ้านจะไปหาหัวเผือกมัน และกลอย แต่โดยมากนิยมกินกลอย เพราะหาได้ง่ายกว่า ในนิทานของชาวญัฮกูรเองก็ให้ความสำคัญกับกลอยเช่นกัน และอธิบายด้วยว่ากลอยคือแม่ตัว ส่วนข้าวเป็นแม่เลี้ยง คงหมายถึงกลอยเป็นพืชอาหารหลักดั้งเดิม ในภาษามอญลพบุรีเรียกว่า “วุ่น” ในภาษาเขมรเรียกว่า “ด้อม-โลว์ง” ส่วนในภาษากวยเรียกว่า “ปอง” ส่วนกลอยในภาษาญัฮกูรเรียกว่า “กะตวจ” เหมือนกับในภาษาเขมรคือ “กุดจ” ส่วนในภาษากวยแตกต่างไปโดยใช้คำว่า “เปรียง” ถือว่าต่างมาก

ในภาษาญ้อกรเรียก “เผือก” ว่า “เตรา” ใกล้เคียงมากกับภาษาเขมรคือ “ตราว” คือออกเสียง -า หายเหมือนกัน ส่วนในภาษามอญลพบุรีเรียกว่า “ต๊ับกราว” เพราะเสียง ต กับ ก ออกเสียงซ้ำทำให้เสียง ตร ไม่ควบกัน แสดงว่าคงเป็นคำเดียวกันมาก่อน ส่วนในภาษากูยต่างออกไปคือใช้คำว่า “ปองเลา” จะเห็นได้ว่าคำว่าเผือกและกลอยในภาษาญ้อกรมีความเหมือนกับภาษาเขมรมาก

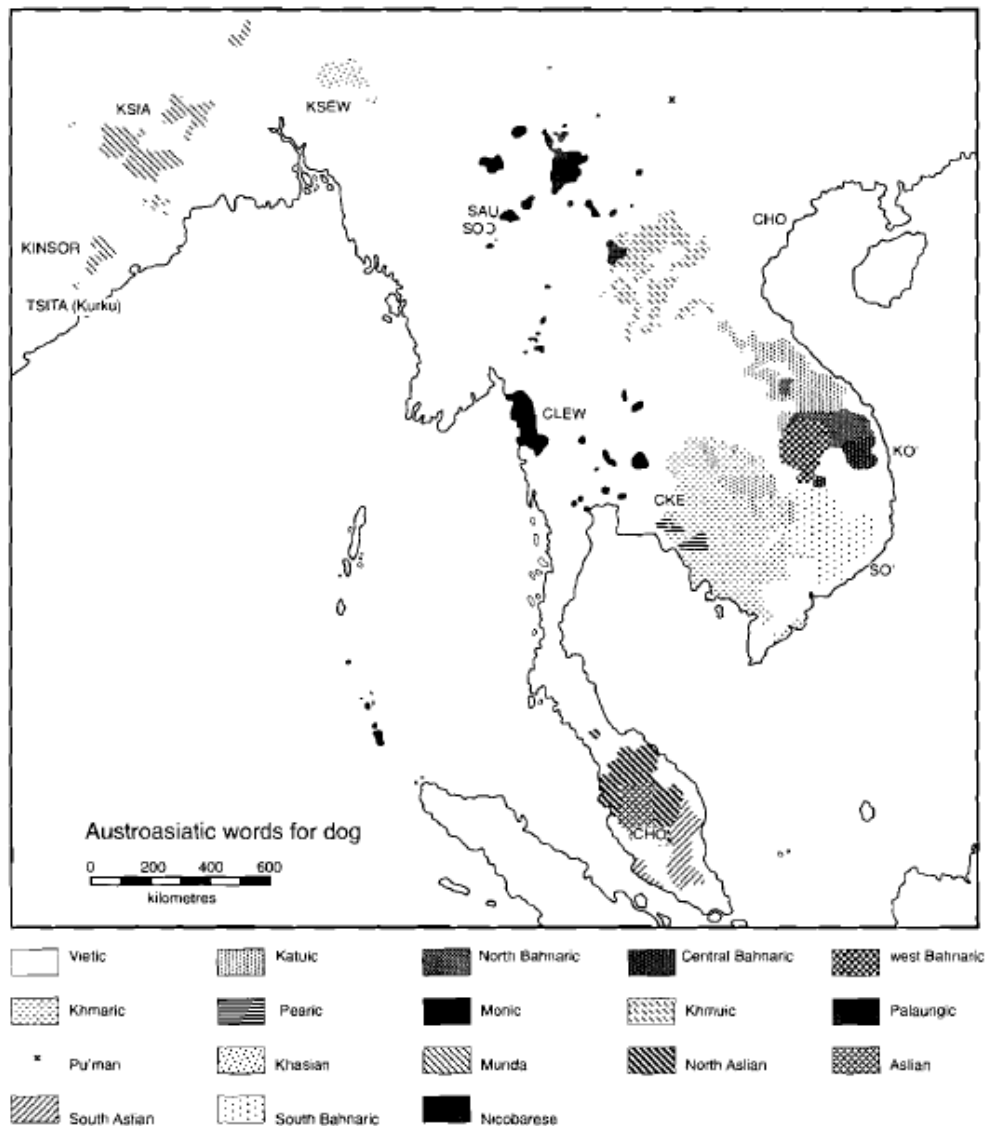
จากข้อมูลทางภาษาเมื่อเชื่อมโยงกับแนวคิดที่ว่าพืชตระกูลหัวเป็นพืชอาหารพื้นฐานของกลุ่มชน ล่าสัตว์หาของป่า (ก่อนรู้จักการเพาะปลูก) แสดงว่าในสมัยโบราณนานมาแล้ว เป็นไปได้ว่ากลุ่มชาว ญ้อกรกับชาวเขมรเคยเป็นกลุ่มที่อยู่ใกล้ชิดกันมาก่อน อย่างน้อยที่สุดตั้งแต่เมื่อประมาณก่อน 6,000-5,000 ปีที่แล้ว (มากกว่า 6,000-5,000 ปี) เพราะเมื่อประมาณ 6,000-5,000 ปีเป็นต้นมา กลุ่มชนหลาย กลุ่มในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภาคพื้นแผ่นดินใหญ่จะเข้าสู่สังคมแบบเกษตรกรรมคือรู้จักการ เพาะปลูก (ชาร์ลส์ ไฮแอม และรัชนี ทศรัตน์, 2542; Higham, 2002: 223-32) ดังนั้นจึงอาจจะไป สอดคล้องกับการจัดแบ่งกลุ่มตระกูลภาษาว่าภาษาญ้อกร (มอญโบราณ) กับภาษาเขมรเป็นกลุ่มตระกูล ภาษาเดียวกันคือออสโตรเอเชียติก (Austroasiatic language family) อย่างไรก็ตาม พืชทั้งสามชนิดมี เพียงกลอยเท่านั้นที่ชาวญ้อกรให้ความสำคัญเป็นพิเศษ ดังเห็นได้จากมีนิทานที่เกี่ยวกับกลอยอยู่หลาย เรื่อง เช่น เรื่องของ คมาย เป็นต้น

ถ้าเชื่อว่าข้าวเป็นพืชที่รับมาจากภายนอก หรือเป็นสัญลักษณ์ของการเริ่มต้นการเพาะปลูก ใน ภาษาญ้อกรเรียกข้าวสุกแล้วว่า “โปง” ข้าวเหนียวเรียกว่า “โปงเนิม” ข้าวเจ้าเรียกว่า “โปงมะ” แต่ถ้า เป็นข้าวเปลือกเรียกว่า “โซระ” (chroo?) ข้าวสารเรียกว่า “ก้อ” เมื่อมาดูในภาษามอญเช่นที่บ้านหนองตุ้ ข้าวใช้คำว่า “เซาะ” ข้าวเปลือกใช้คำว่า “เซาะอะลอน” ข้าวสารใช้คำว่า “หะฮ่อน” ข้าวเจ้ามีเปลือกใช้คำ ว่า “เซาะเฮมียะห์” ข้าวเหนียวมีเปลือกใช้คำว่า “เซาะอะลอน” ข้าวสวหรือข้าวที่สุกแล้วใช้คำว่า “เป้ง” ส่วนในภาษาเขมรคำหลักที่ใช้เรียกข้าวคือ “บาย” ซึ่งมีความใกล้เคียงกับคำว่า “โปง” อยู่บ้าง แต่ชาว เขมรก็ใช้คำอื่นด้วยคือ “ซูเรวี” และ “อ็อง-กอ” เช่น ข้าวสาร ใช้คำว่า “อ็อง-กอ” ข้าวเปลือกใช้ “ซูเรวี” ข้าวสวใช้ “บาย ซูรวย” (อัญชนา จิตสุทธิญาณ และศานติ ภัคดีคำ, 2550) ส่วนในภาษากูย ข้าวสุกใช้ คำว่า “โดย” ข้าวเปลือกใช้คำว่า “ครอ” ข้าวสาร “เกา” (สำเนียงสุรินทร์)

จากข้อมูลคำเกี่ยวกับข้าวใน 4 ภาษาข้างต้น แสดงให้เห็นชัดว่า ชาวญ้อกรกับมอญมีความ ใกล้ชิดกันมากดังเห็นได้จากคำว่า “โปง” กับ “เป้ง” แต่เมื่อเทียบกับชาวเขมร ซึ่งข้าวสุกจะเรียกว่า “บาย” แต่ก็ห่างจากคำว่า “โปง” มีเพียงเสียง “บ” และ “ป” ที่ใกล้เคียง ส่วนคำว่าข้าวเปลือกของภาษา เขมรคือคำว่า “ซูเรวี” มีความใกล้เคียงกับ คำว่า “โซระ” และ “เซาะ” แต่ห่างกันมากกับภาษากูย

มีข้อเสนอเกี่ยวกับคำหนึ่งที่น่าสนใจคือคำว่า “หมา” และ “ข้าว” เพราะสะท้อนถึงความสัมพันธ์ และการกระจายตัวของกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติก (Austroasiatic languages) กล่าวคือ ชาร์ลส์ ไฮแอม นักโบราณคดีผู้เชี่ยวชาญสมัยก่อนประวัติศาสตร์ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ได้เสนอว่าคำศัพท์ว่า “หมา” ในภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติกนั้นมีความน่าสนใจ เพราะหมาเลี้ยง (domesticated dog) เป็นหมาที่ไม่ได้เป็นหมาป่า (wolf) ตามธรรมชาติในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่จับ มาเลี้ยงเป็นหมาบ้าน หมาเลี้ยงทุกวันนี้และในอดีตที่พบจากแหล่งโบราณคดีสมัยก่อนประวัติศาสตร์ อพยพมาจากทางตอนใต้ของประเทศจีนบริเวณลุ่มน้ำแยงซี เมื่อราวยุคต้นโฮโลซีนหรือประมาณ 8,000-7,000 ปีที่แล้ว โดยในเขตภาษาปะหล่อง (Palaungic) ใช้คำว่า “เซาะ” หรือ “โซะ” (sau / soc) ภาษาากาสิก (Khasic) ใช้คำว่า “กะโซ” (ksew) ภาษามุนดา (Munda) ใช้คำว่า “กเซีย” (ksia) ภาษาขมุ

ใช้คำว่า “โซ” ภาษามอญใช้คำว่า “เกลอ” (clew) ภาษาบะห์นาริก (Baknaric) ตอนกลางใช้คำว่า “โก” (Ko) ส่วนภาษาบะห์นาริกตอนใต้ใช้คำว่า “โซ” ส่วนภาษาเขมรใช้คำว่า “ชแก” (cke) สุดท้ายคือภาษาอัสเลียน (Aslian) ใช้คำว่า “โซ” จะเห็นได้ว่าทั้งหมดเป็นคำที่ออกเสียงใกล้เคียงกัน เพราะเสียง ช กับ ซ เป็นเสียงที่แทนกันได้ จะต่างก็เพียงในภาษามอญกับภาษาเขมรที่ออกเสียงใกล้เคียงกัน แต่เมื่อเทียบเคียงกับเสียง ช กับ ซ แล้วก็สามารถจัดได้ว่าเป็นเสียงคล้ายกัน ไฮแอมสันนิษฐานว่าการเลียงหมาเป็นวงกว้างสัมพันธ์กับการเพาะปลูกข้าว (Higham, 2002: 224)

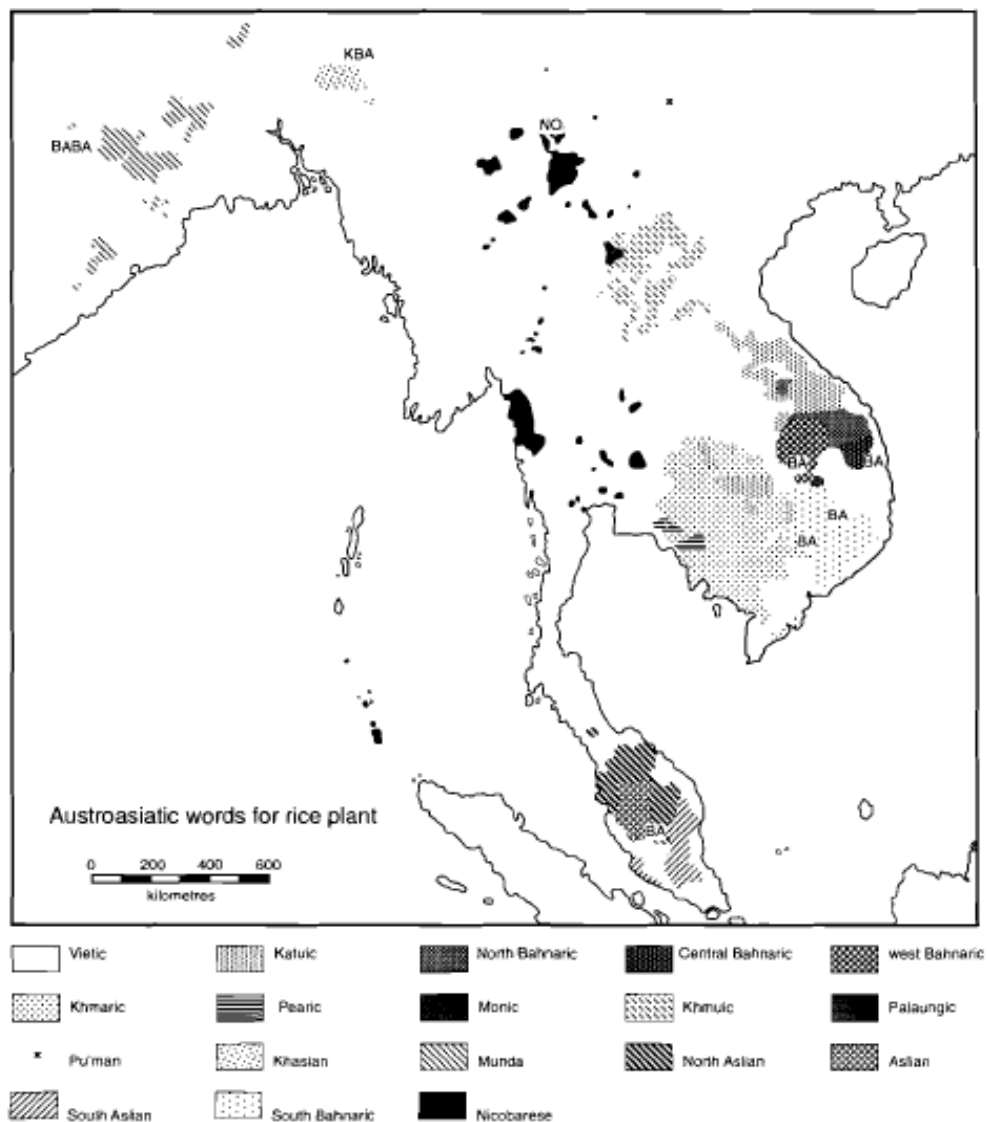


แผนที่แสดงการกระจายตัวของคำว่า หมา ในภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติก (Higham, 2002: 224)

ส่วนคำว่า “ข้าว” พบว่ามีความคล้ายคลึงกันเช่นกัน โดยในภาษากาสิก (Khasic) ใช้คำว่า “กบา” (kba) ภาษามุนดา (Munda) ใช้คำว่า “บาบา” (baba) ภาษาบะห์นาริก (Baknaric) ตอนกลางใช้คำว่า “บา” (ba) ส่วนภาษาบะห์นาริกตอนใต้ใช้คำว่า “บา” (ba) ส่วนภาษาเขมรใช้คำว่า “บาย” (ba) สุดท้ายคือภาษาอัสเลียน (Aslian) ใช้คำว่า “บา” จากหลักฐานทางโบราณคดีพบว่าข้าวมีกำเนิดในเขต

ตอนใต้ของแม่น้ำแยงซีตอนกลาง แหล่งโบราณคดีสำคัญคือเพงโตซาน (Pengtoushan) ค้นพบข้าวและ ภาชนะดินเผาที่มีแถบข้าวผสม โดยกำหนดอายุประมาณ 8,000-7,500 ปีมาแล้ว จากนั้นกลุ่มคนพวก นี้จึงค่อยๆ เคลื่อนย้ายลงทางใต้และเกิดการแยกกลุ่มของภาษาออกไป (Higham, 2002: 223-32) จาก เสียงเทียบเคียงกันแล้วจะเห็นได้ว่า ในภาษาญ้อกูร์และมอญที่เรียกข้าวว่า “โปง” และ “เป็ง” มีเสียงไม่ ต่างจาก “บา” หรือ “บาย” มากนัก และอาจจะย้อนถึงการแยกกลุ่มของภาษาออกไปหลังจากการค้นพบ การเพาะปลูกข้าวไม่นานนัก

แต่ก็น่าสังเกตว่าในกลุ่มของภาษาปะหล่องหรือละว้า/ลัวะ/เลอเวีะนั้นเรียกข้าวแตกต่างกันไป ซึ่ง อาจเป็นเพราะมีการแยกสายออกไปค่อนข้างนานคืออาจตั้งแต่วัยต้นของการค้นพบข้าวคือเมื่อ 8,000 ปีมาแล้ว ในขณะที่กลุ่มอื่นมาแยกภายหลังโดยเชื่อว่าภาษามุนดา (Munda) ได้แยกออกจากภาษา มอญ-เขมร (Mon-Khmer) และในบางข้อเสนอก็เชื่อว่าภาษามอญกับเขมรได้แยกออกจากกันเมื่อ ประมาณ 6,000 ปีมาแล้ว ต่อมาเมื่อประมาณ 5,000 ปีมาแล้ว ต่อมาราว 4,000 ปี ภาษามอญ-เขมรได้ แยกออกเป็นภาษาเขมร ภาษาปะห์นาริก และภาษาเวียต-มวง (Higham, 2002: 223-32)



ถ้าหากเชื่อว่าข้าวของเครื่องใช้บางอย่างเป็นสิ่งทีพัฒนาาร่วมกันกับสังคมกสิกรรมโดยเฉพาะภาษาชนเผ่าพบว่า ในภาษาญ้อกรใช้คำว่า “ฮิมายตี?” คำว่า “ฮิมาย” แปลว่า “หม้อ” ส่วนคำว่า “ตี” แปลว่าดิน ในภาษามอญบ้านหนองตุ้ใช้คำว่า “หะมายตี” คำว่า “หะมาย” แปลว่า “ภาชนะ” ในขณะที่ภาษาขมู ภาษาชนเผ่าใช้คำว่า “ตะกระแต” โดยคำว่า “ตะ” แปลว่า “ภาชนะ” หรือ “หม้อ” คำว่า “กระแต” คือดิน (สำเนียงสุรินทร์) ในขณะที่ภาษาเขมรใช้คำว่า “ซนัง” แต่ถ้าเป็นภาษาชนทั่วไปใช้คำว่า “เพียจ” จะเห็นได้ว่าภาษาทั้งสองกลุ่มมีความแตกต่างกัน ถึงอย่างนั้นในภาษาญ้อกรถ้าเป็นกระบุง “ฮิเซ็ง” ซึ่งใกล้เคียงพอควรกับคำว่า “ซนัง” ถึงอย่างนั้นคำว่าดินในภาษาเขมรก็ออกเสียงฟังดูคล้ายกับภาษาญ้อกรโดยใช้คำว่า “เตีย” ดังนั้น คำว่า “หม้อ” ในญ้อกรกับมอญใกล้เคียงกัน ต่างจากเขมรกับขมู

ดังนั้น จึงอาจสรุปได้ว่าเมื่อเริ่มต้นการเพาะปลูกข้าว กลุ่มชาวญ้อกร ชาวเขมร และมอญ อาจยังคงอยู่ใกล้เคียงกัน แต่หลังจากนั้นคงค่อยๆ ห่างกันไปเรื่อยๆ และพัฒนาวัฒนธรรมการเพาะปลูกข้าวและการกินข้าวที่ละน้อยจนมีความแตกต่างกัน เหตุการณ์นี้อาจเกิดขึ้นหลัง 6,000-5,000 ปีลงมา ในส่วนของภาษาชน เป็นเรื่องยากมากที่จะสันนิษฐาน ถ้าคิดวก่อนหน้าการเกิดภาษาชนเผ่ามีภาษาชนที่ทำจากไม้ เช่น ไม้ไผ่ มาก่อน จะเห็นได้ว่าคำว่า กระบุง ในภาษาญ้อกรกับเขมรมีคำใกล้เคียงกันคือ “ฮิเซ็ง” กับ “ซนัง” อาจเสนอในเบื้องต้นนี้ว่าภาษาชนไม้ (จักสาน) เป็นภาษาชนพื้นฐานก่อนภาษาชนเผ่า ซึ่งอาจเกิดขึ้นก่อนหน้าสังคมเกษตรกรรม แต่เมื่อค้นพบการเพาะปลูกข้าวทำให้เกิดการกระจายตัวออกไปเพื่อหาพื้นที่เพาะปลูกที่กว้างขวางขึ้น (ส่วนหนึ่งเพราะแรงกดดันของประชากรที่เพิ่มขึ้น) ทำให้ต้องแสวงหาที่ดินและเกิดการลงหลักปักฐานขึ้นอย่างถาวรขึ้น ซึ่งช่วงนี้เองคงมีการพัฒนาภาษาชนเผ่า ซึ่งภาษาชนเผ่าเป็นภาษาชนที่มีความคงทนมากกว่าภาษาชนไม้ การอยู่ติดที่มากขึ้นนี้เองทำให้ทั้งกลุ่มญ้อกร/มอญ กับ เขมร ต่างพัฒนาคำเรียกภาษาชนเผ่าแยกกันออกไป

นอกจากข้าวแล้ว ชาวญ้อกรยังกินข้าวฟ่าง และลูกเดือย เป็นอาหารด้วย ข้าวฟ่างเรียกว่า “พะโยก” ส่วนลูกเดือยเรียกว่า “ปาก” ส่วนข้าวทั่วไปเรียกว่า “โปง” จากการขุดค้นทางโบราณคดีในเขตจังหวัดลพบุรีพบว่าการขุดพบละอองเรณู (pollen) ของข้าวฟ่างด้วย (พจนก กาญจันทร, 2556) แสดงว่าในสมัยก่อนข้าวฟ่างคงเป็นพืชที่เป็นพืชอาหารโดยทั่วไปในเขตลพบุรี-ชัยภูมิ หรือสามารถอธิบายได้อีกอย่างหนึ่งด้วยว่า ปกติแล้วนักโบราณคดีมักให้ความสำคัญกับข้าวในฐานะเป็นตัวแทนของการเริ่มต้นสู่สังคมกสิกรรม แต่ความจริงแล้วอาจจะต้องพิจารณาว่าในยุคของสังคมกสิกรรมได้มีพืชเมล็ดชนิดอื่นที่คนในสังคมกสิกรรมได้บริโภคอีกหลายชนิดเช่น ข้าวฟ่าง และลูกเดือย ดังเห็นได้จากนิทานของชาวญ้อกรที่ถือว่า ลูกเดือยยกแตกตาย เพราะเลี้ยงลูกข้าวไม่ได้

ส่วนในหมวดของคำศัพท์เกี่ยวกับพืชมีตัวอย่างที่น่าสนใจอีกพอควร เพราะหลายชนิดเป็นพืชต่างถิ่นที่ไม่ได้มีต้นกำเนิดในไทย เช่น พืชที่มีต้นกำเนิดจากอเมริกากลางเช่น มะละกอ ชาวญ้อกรใช้คำว่า “ปะกอ” คำศัพท์ไม่ได้ต่างไปจากศัพท์ดั้งเดิมในอเมริกากลางที่เรียกว่า “ปาปาว” (papaw) แสดงว่าพืชชนิดนี้เป็นของเข้าไปใหม่ในสังคม ไม่ควรเกิน 400-500 ปีมาแล้ว คำนี้คล้ายกับที่คนไทยใต้เรียกว่า “ลอกอ” แต่ทว่าในภาษาเขมรเรียกว่า “หง” หรือ “เตียละหง” ซึ่งเป็นที่มาที่คนลาวเรียกมะละกอว่า “บักหุง” เพราะเสียง หง และ หุง เมื่อออกเสียงสั้นจะมีความใกล้เคียงกัน แต่ไม่ทราบที่มาว่าทำไมคนเขมรจึงเรียกว่า “เตียละหง”

พืชอีกชนิดหนึ่งที่น่าสนใจคือ พริก ซึ่งถือเป็นพืชต่างถิ่นเพราะมีต้นกำเนิดในอเมริกากลาง ในภาษาอูรักเรียกว่า “ปะแกว” (pakeaw) ส่วนคำว่าเผ็ดใช้ “ลิ่ง” (บางสำเนียงออกเสียง “ริง”) มีเรื่องเล่าว่าสมัยก่อนชาวอูรักไม่รู้จักพริกมาก่อนกินแต่ข้าว คำว่า “ข้าว” ในภาษาอูรักใช้ว่า “ปะวีร์” ชาวอูรักอธิบายว่าคำว่า “วีร์” ออกเสียงใกล้เคียงกับคำว่า “ลิ่ง” น่าจะเป็นคำเดียวกันมาก่อน (สัมภาษณ์นายพนม จิตรจำนง, 2556) อาจเป็นไปได้ เพราะเสียง วร ออกเสียง ร ตัวหลังจากเป็นเสียงรัลล้น ทำให้เรียกว่า “ลิ่ง” ได้ เพราะมาเน้นที่เสียง ร/ล ส่วนคำว่าพริกในภาษามอญบ้านหนองตู้ออกเสียงว่า “หะริด” คำว่าเผ็ดใช้คำว่า “ริด” หรือ “รอด” ในภาษาเขมรใช้คำว่า “มูเตฮ” แต่ถ้าเป็นพริกไทยใช้ “มูริจ” ถ้าเป็นความเผ็ดใช้คำว่า “เฮลิ” ในเบื้องต้นนี้อาจสรุปได้ว่าวิธีการเรียกชื่อ “พริก” ในภาษามอญ อูรัก และเขมรคงมีที่มาจากทำให้ความหมายของความ “เผ็ด” โดยใช้เสียง “ร/ล” เป็นเสียงหลัก

การแพร่กระจายของพริกเข้ามาในเขตเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เกิดขึ้นในสมัยโปรตุเกสกับสเปนเข้ามาบุกเบิกเส้นทางการค้าและยึดครองเมืองท่าต่างๆ ซึ่งเมื่อสเปนตอนนั้นเรียกพริกที่ค้นพบในอเมริกากลางว่า “pepper” เพราะรู้จักความเผ็ดร้อนจากพริกไทย ซึ่งพริกไทยมีรากศัพท์มาจากภาษาดาวิดียนคือ “pippali” ดังนั้น พืชพวกนี้คงรับเข้ามาใหม่จากการขยายตัวของเส้นทางการค้าเครื่องเทศอย่างน้อยเมื่อคริสต์ศตวรรษที่ 17 หรือพุทธศตวรรษที่ 22 (สุริย์ ภูมิภมร, 2548: 3-22) ผู้วิจัยไม่แน่ใจว่าคำว่า “ปะแกว” มาจากคำว่า “พริก” หรือรากศัพท์เดิมมาจากภาษาอื่นอย่างไร เช่นเดียวกันกับคำว่า “มูเตฮ”

ส่วนมะพร้าวเป็นพืชดั้งเดิมในเขตหมู่เกาะมหาสมุทรแปซิฟิก-เอเชียตะวันออกเฉียงใต้-อินเดีย (หรือในเขตชายทะเลแถบเส้นศูนย์สูตร) ในภาษาอูรักเรียกว่า “แซจตุง” หรือ “ตุง” (บางหมู่บ้านใช้ “มะพลาว” ก็มี) ชาวมอญในพม่าใช้คำว่า “ซ้อดแปร” ชาวเขมรใช้คำว่า “โดว์ง” บางสำเนียงออกเสียงว่า “ตุง” ส่วนชาวกูยใช้ว่า “โดง” มีความพ้องกันของเสียงอาจเป็นไปได้ว่าชาวอูรักรู้จักมะพร้าวผ่านชาวเขมรหรือกูยอีกทอดหนึ่ง เพราะในเขตพื้นที่เทปสติดในป่าธรรมชาติไม่มีต้นมะพร้าวขึ้นอยู่ และปกติแล้วตามธรรมชาติมะพร้าวเป็นพืชที่ขึ้นอยู่ตามเขตชายฝั่งทะเลหรืออยู่ลึกเข้าไปจากนั้นเล็กน้อย

อีกคำหนึ่งที่น่าสนใจคือคำว่า “มะขาม” ในภาษาอูรักคือ “ตะลวย” มะขามเป็นพืชที่มีถิ่นกำเนิดในแอฟริกาต่อมากระจายไปในเขตอินเดีย มะขามคงเข้ามาในสังคมอูรักค่อนข้างนาน เพราะเสียงไม่ใกล้เคียงกับเสียงดั้งเดิมของคำว่ามะขามในภาษาอารบิก และต่างไปจากภาษาเขมรที่เรียกว่า “ฮ้อม-ปิล”

ส่วนมะม่วง ใช้คำว่า “แซจโตรก” ในภาษามอญในพม่าใช้คำว่า “ซ้อดเตริก” (ในภาษาเขมรใช้คำว่า “ซววย”) เป็นพืชพื้นถิ่นในอินเดีย บ้างบอกว่าในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ก็พบตามธรรมชาติ จากคำศัพท์บางคำที่เกี่ยวกับพืชน่าจะสะท้อนว่าชาวอูรักมีความสัมพันธ์ทั้งกับชาวมอญ ชาวเขมร และชาวกูย นอกจากนี้สามารถสรุปได้ด้วยว่า มะละกอและฟักทองคือพืชที่เพิ่งรับเข้ามาไม่นานนี้และเป็นพืชต่างถิ่นชัดเจน เพราะออกเสียงใกล้เคียงกับรากศัพท์เดิมในภาษาต่างประเทศ ส่วนพืชพื้นถิ่นที่อยู่มีมานานได้มีการใช้ท้องถิ่นเช่น มะพร้าว และมะม่วง เป็นต้น ซึ่งสอดคล้องกับภูมิศาสตร์คือเชื่อว่ามะม่วงมาจากทางอินเดียใต้-เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ส่วนมะพร้าวมาจากเขตหมู่เกาะแปซิฟิก ทั้งสองที่เมื่อเทียบระยะทางแล้วพบว่าค่อนข้างสัมพันธ์กับเส้นทางการกระจายตัวของพืชพันธุ์

คำศัพท์ที่อาจจะสัมพันธ์กับพัฒนาการทางสังคมในระดับหมู่บ้าน เท่าที่วิเคราะห์ได้มีดังนี้ ชาวอูรักจะเรียกเมือง “โดง” เหมือนกับใช้เรียกหมู่บ้าน ส่วนบ้านเป็นหลังๆ จะเรียกว่า “ฮี” คำว่า

“โดง” นี้ใกล้เคียงกับคำว่า “ดุง” ในภาษาขุขที่แปลว่า “บ้าน” แต่ถ้าเป็นหมู่บ้านใช้คำว่า “โคระ” ถ้าเป็นเมืองจะใช้คำว่า “เซียม” ส่วนในภาษามอญปัจจุบันคำว่า บ้าน ใช้คำว่า “ห้อย” ถ้าเป็นหมู่บ้านใช้ “คว่าน” ส่วนเมืองใช้คำว่า “เค็ง” ทั้งหมดนี้ทั้ง “โดง” “ดุง” และ “เค็ง” เสียง “ดง” คือเสียงนำแต่ต่างกันที่เสียงของสระ จึงเป็นคำเดียวกันมาก่อน แสดงว่าพื้นฐานดั้งเดิมในความหมายของเมืองในภาษามอญมาจากความหมายของคำว่าบ้าน (ทำให้นึกถึงภาษาไทยที่มักใช้คำว่า “บ้านเมือง”) ในด้านหนึ่งจึงอาจตีความได้ว่าชาวญัฮกุรมีความสัมพันธ์ไม่ประการใดก็ประการหนึ่งกับชาวขุขค่อนข้างมาก เพราะใช้คำว่า “ดุง” กับ “โดง” ในความหมายเทียบเคียงกันได้ ถ้าเทียบกับภาษาขุขเคียงโดยเฉพาะภาษาเขมร ถ้าเป็นบ้านจะใช้คำว่า “พูเตียะฮ” หมู่บ้านขนาดเล็กจะใช้คำว่า “ภูมิ” ถ้าเป็นหมู่บ้านขนาดใหญ่จะใช้คำว่า “ซุรก” (ซร็อก) คำเดียวกันนี้ใช้ในความหมายว่าเมืองด้วย

ดังนั้น ในที่นี้ใคร่เสนอว่าเป็นไปได้ว่าชาวมอญ-ญัฮกุร-ขุข คงแยกตัวออกมาจากชาวเขมรในช่วงก่อนที่จะเริ่มมีพัฒนาการสังคมในระดับการสร้างบ้านได้ อย่างน้อยอาจราวๆ 6,000 ปีมาแล้ว

เมืองทวารวดีเป็นเมืองท่าค้าขายกับอินเดียแต่แทบจะไม่พบคำศัพท์ที่เกี่ยวข้องกับทะเลเลย ทั้งนี้เพราะกลุ่มชาวญัฮกุรคงเป็นกลุ่มที่อาศัยในเขตป่ามานานมากแล้ว จนไม่ได้ติดต่อกับคนที่ไปทะเล เพราะใช้คำทับศัพท์กับภาษาไทย ดังเห็นได้จากการใช้คำว่า “ทะเล” (thalée) การอยู่ป่ามานานทำให้มีคำศัพท์เกี่ยวกับป่าไม้ ต้นไม้ และภูมิประเทศแบบภูเขาจำนวนมาก เช่น คำว่าน้ำซับ (ดากเชิร) น้ำตก (ดากโจร) โป่ง (จราย) ช่องเขา (ชอง หรือ เซวก) เป็นต้น เมื่อไม่นานมานี้ผู้วิจัยได้จัดประชุมเสวนาทวารวดี ทำให้มีความรู้บางประเด็นที่ต้องทบทวนด้วยว่าระบบเศรษฐกิจของรัฐทวารวดีอาจเกี่ยวข้องกับการค้าตอนในของแผ่นดินค่อนข้างมาก ดังนั้น คนในรัฐทวารวดีจึงประกอบด้วยกลุ่มคนที่อยู่ในพื้นที่หลากหลายรูปแบบด้วย เช่นอยู่ในเขตป่าเขาและในเขตเมืองท่าชายฝั่ง (เกือบชายฝั่ง) เป็นต้น ชาวญัฮกุรจึงเป็นกลุ่มคนที่อยู่ในระบบการค้าตอนในของแผ่นดิน

ในส่วนของเครื่องดนตรีพบว่าเป็นการหยิบยืมหรือพ้องกับคำไทยและเขมร เช่น คำว่าปี่ใช้ “ปี่” แตร ใช้ “แตร” ซอ ใช้ “ซอ” พิณ ใช้ “พิน” แคน ใช้ “แคน” กลองตะโพน ใช้ “ทะโพน” และฆ้อง ใช้ “ฆ้อง” คำว่าฆ้องนี้ในภาษาเขมรก็ใช้ฆ้องเช่นกัน แต่ที่โดดเด่นอย่างหนึ่งของชาวญัฮกุรคือการเป่าใบไม้เรียกว่า “กะปูล ฮลา?” ดังนั้น โดยสรุปแล้ว เครื่องดนตรีของชาวญัฮกุรเป็นการหยิบยืมเครื่องดนตรีจากภายนอกเข้ามาใช้ แต่ก็ไม่สามารถกำหนดระยะเวลาในการเข้ามาได้อย่างชัดเจน

ในที่นี้ใคร่เสนอว่าการที่ชาวญัฮกุรเลือกอยู่บนพื้นที่ป่าคงสัมพันธ์กับการค้าของป่า ดังนั้นจึงได้มีคำศัพท์เกี่ยวกับการค้าหลงเหลืออยู่ได้แก่ คำว่า คำผ่านด่านใช้คำว่า “โปรกคำโตรว” (ในขณะที่ด่านสัตว์จะใช้คำว่า ดาน) ภาษีใช้คำว่า “ละการ” และพวกพ่อค้าถูกเรียกว่า “พะนิฮ คะโยคอง” การค้าสมัยก่อนคงมีการใช้เกวียนกันโดยทั่วไป แต่คงเป็นการหยิบยืมคำมาจากภาษาไทย-ลาว เพราะใช้คำว่า “เกียน” จากการสัมภาษณ์พบว่าสมัยก่อนชาวญัฮกุรเคยใช้เกวียนอยู่บ้าง แต่โดยมากเป็นการเดินทางด้วยเท้าเป็นส่วนใหญ่เพื่อเข้าไปยังอำเภอบางแห่งจนรงค์ ส่วนเงินตราจะใช้คำว่า “ปรัก” (prak) คำนี้มีความหมายแทนเงินที่เป็นแร่ได้ด้วยเช่นกัน แสดงว่าชาวญัฮกุรไม่ได้ดำรงชีพในลักษณะของสังคมนายพรานกับกิจกรรมเพียงอย่างเดียวแต่สัมพันธ์กับระบบการค้าไม่มากนัก

อย่างไรก็ตาม ในคำศัพท์ของชาวญัฮกุรมีคำหลายคำที่สะท้อนถึงการเคยอยู่ภายใต้สังคมระดับรัฐมาก่อนเท่าที่พบเช่น คำว่ากษัตริย์หรือพระเจ้าแผ่นดินใช้คำว่า “ตะล่ำแผ่นดิน” ซึ่งตรงกับภาษามอญในพม่าบางแห่งที่ใช้เรียกกษัตริย์ ส่วนมอญบ้านหนองตูละลพบุรีเรียกตรงกันโดยใช้คำว่า “ตะละต้อย” คำ

ว่า “ตะละ” แปลว่า “เจ้าของ” ส่วนคำว่า “ต้อย” แปลว่า “ดิน” อาจมีบางคนอาจเชื่อมโยงเสียง “ตะล่าแผนตี” ว่าตรงกับ “To-lo-po-ti” ที่เป็นชื่อรัฐทวารวดี อาจฟังเสียงแต่ไม่ใช่ เพราะคำว่า “ทวารวดี” ค้นพบเป็นชื่ออยู่บนจารึกเหรียญที่พบในเขตประเทศไทยว่า “ศรีทวารวดีศรปุณฺณ” และชื่อทวารวดียังเป็นชื่อของเมืองๆ หนึ่งในประเทศอินเดียด้วย (ผาสุข อินทราวุธ, 2543)

ส่วนทหารใช้คำว่า “ทะหาร” (thehaan) ตำรวจใช้คำว่า “ซุรฮีมวร” ถือเป็นคำเก่า เพราะในพจนานุกรมภาษาญักร-ไทย-อังกฤษของ Theraphan L. Thongkum ใช้คำว่า “ตำรวต” (temruet) และบางครั้งมีการหลีกเลี่ยงการใช้คำว่าตำรวจโดยตรงด้วยการใช้คำว่า “จิม กอก” (nciem kook) (Thongkum, 1984: 21) ไพร์ใช้คำว่า “ติก” คำนี้ไปตรงกับในจารึกทวารวดีเช่นจารึกเสาแปดเหลี่ยมจังหวัดลพบุรี ใช้คำว่า ““เด็กจ”” แปลว่าข้า หรือคนรับใช้ (ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2556)¹ ส่วนข้าหรือข้าทาสใช้คำว่า “ชยติก” (chaat diik) และเชลยใช้คำว่า “ชะเลย” ถ้าลองคิดว่าในสมัยก่อนชาวญักรเคยเกี่ยวข้องกับสงครามควรจะต้องมีคำศัพท์เกี่ยวกับอาวุธอยู่บ้าง เท่าที่พบมีคำว่า หอก ใช้คำว่า “เซ” (chee) ปืน ใช้คำว่า “ฮะมัด” (mhmat) ในที่นี้ปืนมีสองความหมายคือ ปืนไฟ และธนู ส่วนมีดดาบใช้คำว่า “บุน ตาว” (buun taaw)

การที่ชาวญักรมีคำศัพท์ที่เกี่ยวข้องกับโครงสร้างทางสังคม สะท้อนถึงการอยู่ในสังคมที่เคยมีชนชั้นมาก่อน คืออาจอยู่ในรัฐทวารวดีที่เป็นสังคมแบบมีชนชั้น ซึ่งมีข้า-ทาส ไพร์ โดยนัยคือเป็นสังคมที่มีระบบการเกณฑ์แรงงาน

จากข้อมูลทั้งหมด อาจเป็นไปได้สูงว่าชาวญักรเป็นกลุ่มคนที่มีพัฒนาการมาจากสังคมล่าสัตว์หาของป่า (hunter-gatherer) และอาจสัมพันธ์กับชาวเขมรตั้งแต่ช่วงสมัยก่อนประวัติศาสตร์ ก่อนที่จะมีการแยกตัวออกมาตั้งถิ่นฐานในช่วงหลังจากเริ่มรู้จักการเพาะปลูกได้สักระยะ เพราะจะสังเกตได้ว่าคำที่เกี่ยวข้องกับอาหารหลักคือข้าวมีความใกล้เคียงกันมาก แต่เมื่อเป็นคำในหมวดที่เกี่ยวข้องกับภาษาจะพบว่า มีเพียงคำบางคำเช่น กระบุง/เครื่องจักสานที่มีความสัมพันธ์กัน แต่เมื่อกลายเป็นภาษาชนเผ่าซึ่งสะท้อนถึงการอยู่ติดที่มากขึ้นนั้นคำศัพท์มีความแตกต่างกัน และนั่นอาจเป็นเหตุผลส่วนหนึ่งที่ทำให้ภาษานั้นมีการแยกกลุ่มหรือสาขาออกไป อาจกล่าวได้ว่าล้าหลังการศึกษาภาษาเพียงกลุ่มชาติพันธุ์เดียวไม่อาจจะทำให้เกิดความเข้าใจเกี่ยวกับพัฒนาการทางสังคมวัฒนธรรมได้อย่างชัดเจนจำเป็นต้องศึกษาภาษาข้างเคียงหรือที่เกี่ยวข้องไปพร้อมกันด้วยจึงจะสามารถตีความได้อย่างกว้างขวาง²

นอกจากนี้แล้ว ชาวญักรอาจเคยผ่านการอยู่อาศัยหรือมีปฏิสัมพันธ์ในสังคมระดับเมืองมาก่อน เพราะเคยรู้จักโครงสร้างทางสังคมที่มีความซับซ้อน ดังเห็นได้จากคำศัพท์ในหมวดของตำแหน่งทางสังคม ถ้าตีความด้วยการเอาหินทวนชาวญักรกับชาวเขมรมาอธิบายด้วยแล้ว ก็เป็นไปได้ว่าชาวญักรพวกนี้บางส่วนอาจเคยรู้จักกับสังคมระดับเมือง อาจเป็นเมืองทวารวดี (?) หรือเมืองในช่วงที่เขมรแผ่อิทธิพลเข้ามา แต่การตีความเช่นนี้ก็อาจต้องระมัดระวัง เพราะชาวญักรก็เป็นดังเช่นกลุ่มคนอื่นๆ กลุ่มที่คงผ่านประสบการณ์ทางประวัติศาสตร์มาหลายช่วงสมัย ดังเห็นได้จากคำศัพท์ที่

¹ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, ฐานข้อมูลจารึกในประเทศไทย, จารึกเสาแปดเหลี่ยม (ลพบุรี)

http://www.sac.or.th/databases/inscriptions/inscribe_image_detail.php?id=922

² กรณีนี้เห็นได้จากตัวอย่างงานที่สำคัญคือของจิตร ภูมิศักดิ์ เรื่องความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว ขอม (จิตร ภูมิศักดิ์, 2544)

เกี่ยวข้องกับชื่อของกลุ่มคน เช่น เขมร ไทย แต่ดูเหมือนชาวญ้อจะมีประสบการณ์ที่ไม่ดีนักกับกลุ่มคนไทย (คล้ายกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ กลุ่ม)

8.3 ประวัติศาสตร์ในคำศัพท์ของชาวมอญบ้านหนองตู

ภาวการณ์ทางภาษาของชาวมอญบ้านหนองตูค่อนข้างเริ่มมีความถดถอย คำศัพท์หลายคำชาวบ้านเริ่มจำไม่ค่อยได้ ยกเว้นคำพื้นฐานในชีวิตประจำวัน คำศัพท์ในภาษาคำเมืองเข้ามาแทรกมากขึ้น โดยเฉพาะในหมู่ของคนรุ่นใหม่ นายจันทร์ เขียวพันธ์ เป็นหนึ่งในคนที่ยังคงจดจำคำศัพท์มอญได้ดีพอสมควร ผู้วิจัยได้ใช้เป็นแหล่งข้อมูลหลักเกี่ยวกับคำศัพท์มอญบ้านหนองตู นายจันทร์ได้ให้ความเห็นว่าสำเนียงของมอญบ้านหนองตูค่อนข้างใกล้เคียงกับสำเนียงชาวมอญที่บางขันหมาก จังหวัดลพบุรี (สัมภาษณ์ นายจันทร์ เขียวพันธ์, 2555) ระบบเสียงของมอญหนองตูกับมอญลพบุรีมีความแตกต่างกันอย่างเห็นได้ชัดเฉพาะในส่วนของการใช้เสียง “ก” กับเสียง “ห” หรือ “ฮ” คือเสียงมอญบ้านหนองตูจะออกเสียงสูงกว่า แต่สามารถแทนกันได้ตัวอย่างเช่น คำว่าผี มอญบ้านหนองตูออกเสียง “หะลัก” แต่มอญลพบุรีออกเสียง “กะลัก” หรือคำว่าเต่า มอญบ้านหนองตูออกเสียง “หะหุ่ด” แต่มอญลพบุรีออกเสียง “กะหุ่ด” เพราะเสียง ห กับ ก เป็นเสียงจากฐานเสียงเดียวกันคือลำคอ เป็นต้น (จำปา ชื่อสัตย์, 2551) คำว่าชาวมอญบ้านหนองตูออกเสียง “เป้ง” แต่มอญลพบุรีออกเสียง “เปิง” เสียงสูงต่ำต่างกันไม่ถือว่ามีความสำคัญในภาษาตระกูลมอญ เพราะให้ความหมายเหมือนกัน

ชาวมอญที่บ้านหนองตูเรียกคนไทยในเขตภาคกลางว่า “จูเจีย” มาจากคำว่า “โยเดีย” หรืออยุธยา อาจเป็นไปได้ว่าเป็นการเรียกตามพม่าและมอญในประเทศพม่า เพราะคนล้านนาทั้งในอดีตและปัจจุบันเรียกคนอยุธยาและสุโขทัยทั้งหมดว่า “ชาวไต” (สรสวดี อ่องสกุล, 2551) ในพจนานุกรมไทย-มอญ: สำเนียงมอญลพบุรีเรียก “มอญเมืองไทย” ว่า “มันเดิงเซม” คำว่า “เซม” คือสยาม (จำปา ชื่อสัตย์, 2551) สาเหตุที่ไม่เรียกชื่อตามเมืองอยุธยาคงเป็นเพราะอาจอยู่ในบริเวณของเมืองอยุธยาจึงเรียกชื่อกลุ่มชาติพันธุ์แทน ดังเห็นได้จากเมืองเชียงใหม่เรียกว่า “เดิงเจียงฮมาย” ตามประวัติมอญบางขันหมากเชื่อว่าพวกตนตั้งถิ่นฐานมาก่อน พ.ศ.2393 บ้างมีการสันนิษฐานว่าอาจอพยพมาจากจังหวัดสิงห์บุรี บ้างว่ามาจากปทุมธานี บ้างว่ามาจากสมุทรปราการ เป็นต้น แต่โดยสรุปคือย้ายมาจากเขตลุ่มเจ้าพระยา (พระปัญญาพิภูมิต, 2550: 6-7)

แต่ที่น่าสนใจด้วยคือมีชื่อเรียกชาวเขมรว่า “ฮเมีย” อาจมาจากคำว่า “ขเมร์” หรือ “แมร์” เพราะเสียง ฮ- เป็นเสียงจากฐานเสียงเดียวกัน สระ เอีย ออกเสียง เม ได้ ถ้าเป็นอย่างนั้นมอญกลุ่มนี้อาจสัมพันธ์กับเมืองละโว้มาก่อน เพราะชาวมอญบ้านหนองตูเรียกเมืองละโว้ว่า “อะเวอ” หรือ “เด็งอะเวอ” ซึ่งถือเป็นคำศัพท์เฉพาะ คำเดียวกันนี้ใกล้เคียงกับที่ชาวมอญลพบุรีเรียกเมืองลพบุรี โดยออกเสียงว่า “เดิงเลยะเวอว” ส่วนเมืองทางภาคเหนือ/ล้านนาถูกเรียกว่า “เดิงเลยะเตา” คำว่า “เตา” แปลว่าเหนือ สำเนียงมอญบ้านหนองตูออกเสียง “ต้าว” ถ้าเรียกคนยองจะเรียกว่า “เด็งต้าว” ส่วนคนเมืองเรียกว่า “หนิเต็ง” คำว่า “หนิ” แปลว่า “คน” (สำเนียงมอญลพบุรีออกเสียงว่า “ฮนึ่ห์”)

หนึ่งในเรื่องของชื่อเรียกนี้มีประเด็นเสริมว่าเดิมชาวมอญบ้านหนองตูมักเรียกตนเองว่า “มอญ” หรือ “เมง” แต่เมื่อผู้วิจัยสืบค้นคำเก่าพบว่าจริงๆ คนในชุมชนเรียกตนเองว่า “โมน” ผู้วิจัยจึงเลือกจะเรียกชาวมอญและผีเมงว่า “โมน” หรือ “หะลกอโมน” ซึ่งเป็นคำที่คนในชุมชนต่างยอมรับ ซึ่งน่าติดตามความ

เปลี่ยนแปลงนี้ต่อไปว่าทางชุมชนจะเลือกใช้คำดั้งเดิมหรือใช้คำที่คนทั่วไปคุ้นเคยเช่น “มอญ” “เม็ง” หรือกระทั่งคำว่า “รามัญ” ซึ่งเดิมเป็นคำที่ชาวมอญบ้านหนองตู๋แทบไม่รู้จักจนกระทั่งมีกลุ่มของสมาคมชาวมอญที่เกี่ยวข้องกับสำนักของการรวมชาติคือขบวนการกู้ชาติมอญได้เดินทางมาที่หมู่บ้านหนองตู๋เมื่อหลายปีก่อน ซึ่งทำให้เกิดการรับรู้ความเป็นรามัญขึ้นมา

ในหมวดของคำศัพท์เกี่ยวกับพืช ชาวมอญบ้านหนองตู๋เรียกมะพร้าวเรียกว่า “ซกเปีย” ส่วนมอญลพบุรีเรียกว่า “ซอดเปรีย” (จำปา ชื่อสัทธ, 2551) ส่วนมอญในพม่าออกเสียง “ซอดเปร่า” (มดิชน, 2548) ยังใกล้เคียงกันมาก คำว่า “ซก” และ “ซอด” แปลเป็นภาษาไทยว่า “ผล” ส่วนภาษาพม่าออกเสียง “งะโยะติ” ไม่ใกล้เคียงกันเลย ดังนั้น เป็นไปได้หรือไม่ว่าหลังจากการค้นพบข้าวแล้ว มะพร้าวคงเป็นพืชที่มอญกับญัฮกุรต่างคนต่างรู้จัก โดยญัฮกุรรู้จักผ่านเขมร ส่วนมอญไปเจอด้วยตนเองจากการเดินทางหรืออย่างใดอย่างหนึ่ง ทำให้ในกลุ่มของภาษามอญออกเสียงมะพร้าวใกล้เคียงกันเกือบทั้งหมด

นอกจากมะพร้าวยังมีพืชชนิดอื่นๆ ที่น่าสนใจอีก มอญบ้านหนองตู๋เรียกมะละกอล่า “กตจี” มอญลพบุรีเรียกว่า “ก๊อดจี” เช่นเดียวกัน (ในภาษาเขมรเรียกมะละกอล่า “ลฺฮง”) ส่วนมะม่วงในภาษามอญบ้านหนองตู๋ใช้ “เกร็ก” ส่วนมอญลพบุรีใช้ “เกร็ก” ภาษามอญในพม่าใช้คำว่า “เตริก” หรือ “เกร็ก” เช่นเดียวกัน คำนี้ใกล้เคียงกันมากกับภาษาญัฮกุรที่ออกเสียงว่า “โตรก” ค่อนข้างมาก ในขณะที่ภาษาเขมรใช้คำว่า “ซวาย” เช่นเดียวกับคำว่ามะขาม มอญบ้านหนองตู๋เรียกมะขามว่า “มะโกลัน” มอญลพบุรีเรียกว่า “เมียงกลัน” ส่วนชาวเขมรเรียกว่า “อ้อม-บิล” ส่วนกล้วยที่เป็นผลไม้พื้นถิ่นในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ชาวมอญบ้านหนองตู๋เรียกว่า “ปราด” มอญลพบุรีเรียกว่า “ปรั๊ด” ต่างกันแค่โทนเสียง ในขณะที่ภาษาเขมรเรียกว่า “เจียก” มอญบ้านหนองตู๋เรียกพริกว่า “หะริ๊ด” (เสียง หะ ออกใกล้กับเสียง ฮะ มาก) มอญลพบุรีเรียกว่า “เมียะรอด” หรือในภาษามอญในพม่าบางแห่งออกเสียงว่า “ปะหลอด” คำว่า “หะ” หรือ “เมียะ” แปลว่า “เม็ด” หรือ “เมล็ด” ส่วนคำว่า “ริ๊ด” และ “รอด” แปลว่า “เผ็ด” ถ้าเป็นพริกไทยเรียกว่า “เมียะรอดคะมื่อห์” ดังนั้น ระบบการเรียกชื่อของเผ็ดของมอญจึงเน้นไปที่การเรียกที่รสชาติ

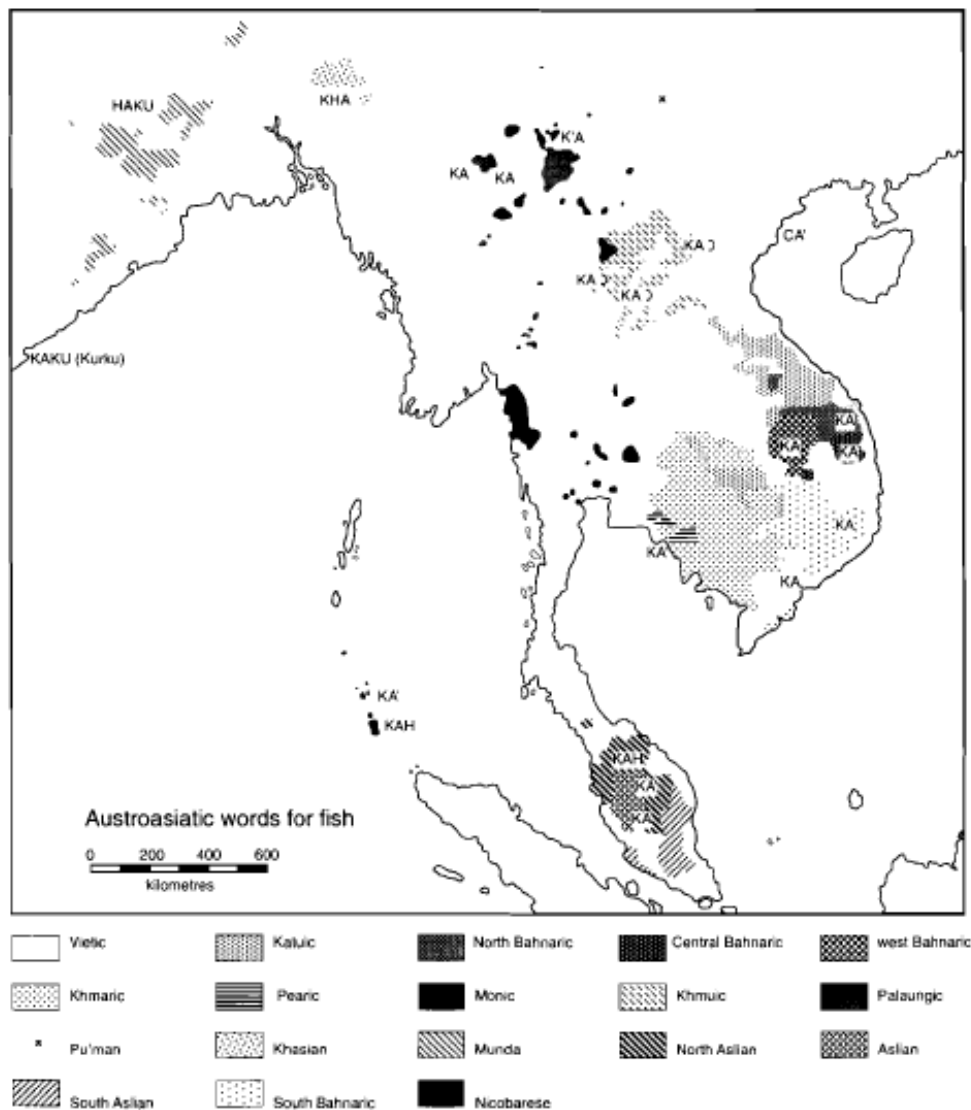
โดยสรุปแล้วพืชอาหารพื้นฐานที่จำเป็นต่อการดำรงชีพโดยเฉพาะเผือก กลอย และข้าวเป็นพืชที่ชาวมอญ ญัฮกุร และเขมร คงค้นพบในระยะใกล้เคียงกันในขณะที่ยังอยู่อาศัยใกล้ชิดกัน ถ้าหากพิจารณาในส่วนของคำศัพท์เกี่ยวกับพืชอีกเช่นกันจะเห็นได้ว่าชาวมอญบ้านหนองตู๋มีความสัมพันธ์อย่างมากกับชาวมอญในเขตลพบุรีและชาวมอญในพม่า แต่ถ้าเทียบกันระหว่างชาวมอญกับชาวมอญ ถือว่ามีความแตกต่าง ผู้วิจัยยังหาคำตอบไม่ได้ แต่คาดว่าคนในกลุ่มมอญอัสโตรเอเชียติก (มอญ-เขมร) เดิมคงอาศัยอยู่ในพื้นที่แห่งใดแห่งหนึ่งแต่หลังจากการค้นพบการปลูกข้าวทำให้การเกิดกระจายตัวออกมาและต่างกลุ่มต่างพบผลไม้เฉพาะถิ่นเข้าจึงมีการตั้งชื่อที่แตกต่างกัน เรื่องนี้เป็นเพียงข้อสันนิษฐานซึ่งต้องค้นคว้ากันต่อไปในอนาคต

8.4 ประวัติศาสตร์ในคำศัพท์ของชาวเลอเวี้อะบ้านป่าแป๋

คำศัพท์ของชาวเลอเวี้อะที่เชื่อมโยงกับชาวมอญและชาวมอญที่มักเปรียบเทียบกันคือคำว่า “กะ” หรือ “กะ” (ka) ที่แปลว่า ปลา ซึ่งจากข้อมูลที่ชาร์ลส์ ไฮแอม รวบรวมเอาไว้พบว่าทุกภาษาในตระกูลอัสโตรเอเชียติกออกเสียงคล้ายกัน ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่าในอดีตเมื่อนานมาแล้วอย่างน้อย

ประมาณ 8,000 ปีมาแล้ว กลุ่มชาวเลอเวีอะ/ลัวะกับชาวญ้อ/มอญเคยอยู่ในพื้นที่เดียวกันมาก่อนคือ บริเวณตอนใต้ของจีนก่อนที่จะแพร่กระจายไปยังเขตต่างๆ ของภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

นอกจากนี้ เเท่าที่ผู้วิจัยพบอีกมีเช่นคำว่าดิน ภาษาเลอเวีอะใช้ “เต๊ะ” ส่วนภาษาญ้อใช้ “ติ” ภาษามอญใช้ “ต๋อย” หรือ “ต๋อย” ในภาษาเขมรใช้คำว่า “เตีย” คำว่า “แม่น้ำ” ในภาษาเลอเวีอะใช้คำว่า “โกลง” ในภาษาญ้อใช้คำว่า “โกรง” คำนี้ต่อมากลายเป็นคำว่า “คลอง” ในภาษาไทย ไฮแอม เสนอว่า หลังจากการค้นพบการปลูกข้าวทำให้กลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติกเดินทางไปตามที่แตกต่างกัน ทั่วภูมิภาคโดยอาศัยเส้นทางน้ำสายหลัก ดังนั้น จึงทำให้คำศัพท์พื้นฐานบางคำคงมีความคล้ายคลึงกันอยู่ก่อนที่จะแต่ละกลุ่มจะไปพบกับสิ่งแวดล้อมใหม่



แผนที่แสดงการกระจายตัวของคำว่า ปลา ในภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติก (Higham, 2002: 227)

ตามตำนานล้านนาระบุว่าขุนหลวงวิลังคะเคยทำสงครามกับพระนางจามเทวี จากการสอบถาม คำศัพท์พบว่าชาวเลอเวีอะไม่มีคำศัพท์เรียกชาวมอญ และมารู้จักมอญในช่วงหลัง ทำให้เรียกตามเสียง

ทั่วไปว่า “มอญ” ส่วนพม่าถูกเรียกว่า “ฮีบลาน” คงมาจากคำว่า “มาน” ซึ่งชาวเลอเวีอะคงเรียกชื่อตามชาวไทใหญ่อีกทอดหนึ่ง เพราะอยู่ในเขตวัฒนธรรมของไทใหญ่ ในภาษาเลอเวีอะมีคำศัพท์เรียกชาวไทว่า “แซม” ใช้เรียกเฉพาะคนเมืองเท่านั้น คนไทยทางใต้หรือในเขตลุ่มเจ้าพระยาไม่เรียกว่า “แซม” เรียกว่า “พวยไทย” (พวย แปลว่า คน) คำว่า “แซม” นี้มาจากคำว่า “สยาม” ชาวกะเหรี่ยงในเขตแม่ฮ่องสอนและเชียงใหม่ก็เรียกอย่างเดียวกันคือ “แซม” บางท้องถิ่นออกเสียงเป็น “เซม” ก็มีเช่นแถวบ้านชาวกะเหรี่ยงที่บ้านแม่อุ้มอง อ.แม่ริม จ.เชียงใหม่

จิตร ภูมิศักดิ์ได้ศึกษาที่มาของคำว่า “สยาม” ไว้อย่างละเอียด โดยสรุปแล้วคำว่า เสียง ส เป็นเสียงกึ่ง ซ ทำให้คนบางกลุ่มออกเสียง ซ และมีการรวบเสียง ซ กับ ย เข้าด้วยกันจนเหลือ “ซาม” หรือบางท้องถิ่นออกเสียงเป็น “ซาม” เสียงในภาษามอญออกเสียง “เซม” หรือ “ซีม” ก็มี ส่วนพม้ามักเปลี่ยน ม เป็น น เพราะไม่มีเสียงแมกน ถ้าเป็นแล้วในรัฐชานออกเสียงว่า “เชน” (Shen) แต่บางกลุ่มก็ออกเสียง “เซียม” ภาษาปะหล่องออกเสียงว่า “ชิอาม” (Shi-am) ดังนั้นการออกเสียงว่า “แซม” หรือ “เซม” จึงเป็นคำเดียวกันแปลว่า “สยาม” เมื่อความหมายของคำว่า “สยาม” เคลื่อนไปสู่การบ่งบอกหมายถึงขอบเขตของรัฐ จึงได้เรียกตัวเองว่า “ไท” หรือ “ไต” แปลว่า คน แต่ในระยะแรกนั้นความหมายของสยามยังเน้นอยู่เฉพาะในขอบเขตของล้านนาหรือ “สยามประเทศ” ดังปรากฏในชินกาลมาลีปกรณ์ ต่อมาได้เคลื่อนไปยังเขตสุโขทัยและรวมเข้ากับอยุธยาในที่สุด จึงเรียกคนในเขตภาคกลางว่า “สยาม” (จิตร ภูมิศักดิ์, 2544: 5-10) จากข้อมูลข้างต้นจึงน่าจะพอจะอธิบายได้ว่า เพราะเหตุใดชาวเลอเวีอะจึงเรียกคนเมืองว่า “แซม” และเรียกคนไทยในภาคกลางว่า “ไทย”

ส่วนกะเหรี่ยงมักถูกเรียกว่า “ยาง” คงเรียกตามคนไตหรือคนเมือง ดังเห็นได้จากคำพูดว่า “ลัวะลูกอ้าย ไตลูกกลาง ยางลูกหล้า” ซึ่งด้านหนึ่งสะท้อนถึงลำดับการเข้ามาของกลุ่มชนได้เป็นอย่างดี ถ้าชาวเลอเวีอะพบปะกับชาวกะเหรี่ยงมักเรียกว่า “กูหวา” ซึ่งก็เพี้ยนมาจากคำว่า “กะเหรี่ยง” ที่ชาวพม่าเรียก ปัจจุบันชาวเลอเวีอะไม่เรียกชาวกะเหรี่ยงว่า “ยาง” แล้ว แต่เรียกว่า “พี่น้องปกาญอ” มักขึ้นต้นด้วยคำว่า “พี่น้อง” เสมอ เพราะถืออยู่ด้วยกันมานาน บางครอบครัวแต่งงานกับชาวเลอเวีอะก็มี ส่วนปกาญอก็มาเรียกในระยะหลังเมื่อราว 20 ปีที่ผ่านมา เพราะเกิดความคิดเรื่องการเคารพซึ่งกันและกันมากขึ้น (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, 2555)

ในระบบโครงสร้างทางสังคมของชาวเลอเวีอะอย่างที่ได้กล่าวแล้ว พบว่าแบ่งคนออกเป็น 4 กลุ่มได้แก่ “สะมัง” หรือขุน เทียบได้กับกษัตริย์ทำหน้าที่ในการปกครอง รองลงมาเป็น “บุลล่า” เป็นผู้ช่วยสะมัง รองลงมาเป็น “กุมวิท” และสุดท้ายเป็น “พาย” หรือ ไพร เทียบได้กับประชาชน คำว่า “พาย” นี้ อาจมีที่มาจากภาษาไทโบราณมีคำที่ออกเสียง “ไป๋/ป่าย” แปลว่า ไหว และ “ไฟ/ฟ้าย” แปลว่า ดูแลรักษา ตรงกับคำว่า “ปาย” (Paik) ในภาษาไทยพม่า แปลว่า “ไพร่บ้านพลเมือง” (วินัย พงศ์ศรีเพียร, 2539: 20) นอกจากนี้ในโครงสร้างทางสังคมของชาวเลอเวีอะยังปรากฏว่ามีคำว่า “คยา” แปลว่า “ทาส” สะท้อนชาวเลอเวีอะเคยอยู่ในสังคมที่ค่อนข้างซับซ้อนมาก่อน เพราะเป็นสังคมที่มีช่วงชั้นทางสังคมสูง

ในที่นี้ขออนุมานว่าชื่อเฉพาะของสถานที่ที่ใช้กันในภาษาเลอเวีอะสามารถใช้บ่งบอกขอบเขตการเดินทางของชาวเลอเวีอะในอดีต หรือหากชื่อสถานที่นั้นไม่มีการดัดแปลงให้เป็นภาษาเลอเวีอะในเรื่องเล่า/ตำนานก็อาจจะอนุมานได้ด้วยว่าสถานที่นั้นคงเป็นชื่อเฉพาะที่มีความศักดิ์สิทธิ์บางอย่าง จากการสัมภาษณ์นายบือ ขจรศักดิ์ศรี และนายจันทร์ เครือซุย ได้บอกชื่อสถานที่ต่างๆ ที่น่าสนใจดังนี้ กรุงเทพฯ เรียกว่า “เมืองก๊อก” ส่วนเชียงใหม่เรียกว่า “เวียงชวงหมางอ้อ” คำว่าล้านนาไม่มีคำเฉพาะที่

ใช้เรียก ส่วนเมืองลำพูนเรียกว่า “เลอปูน” ส่วนประเทศพม่าเรียกว่า “อิม บลาน” คำว่า “บลาน” คงมาจากคำว่า “มาน” แม่สะเรียงเรียกว่า “นึ่งเลอยุม” คำว่า “ยุม” นี้มาจากคำว่า “ยวม” ซึ่งเป็นชื่อเก่าของเมืองแม่สะเรียงเรียกว่า “เมืองยวม” หรือ “เมืองยวมใต้” เป็นเมืองที่ท้าวลกหรือพระเจ้าติโลกราชเคยปกครอง ต่อมาปี พ.ศ.2467 ได้เปลี่ยนเป็นชื่อเมืองแม่สะเรียง เพราะไปชื่อเมืองยวมไปพ้องใกล้เคียงกับเมืองขุนยวม ส่วนขุนยวมนั้นชาวเลอเวี้อะเรียกว่า “เดื่อเลอยุม”

ส่วนเมืองฮอด เรียกว่า “ซิวัด” แปลว่า “แก่” ชาวเลอเวี้อะอธิบายว่าคำว่าฮอดความจริงแล้วเพี้ยนมาจากคำว่า “ซิวัด” คนเลอเวี้อะทุกหมู่บ้านเรียกตรงกันและคำว่า “ฮอด” ไม่มีความหมายในภาษาคำเมือง สมัยก่อนชาวเลอเวี้อะจะเดินทางไปที “ซิวัด” เพื่อซื้อเกลือเป็นหลัก และซื้อข้าวเป็นบางครั้งเมื่อขาดแคลน ที่อำเภอฮอดในปัจจุบันมีหมู่บ้านใหญ่ของชาวเลอเวี้อะ (ลัวะ) ที่บ้านบ่อหลวง ชาวบ้านบ่อหลวงเล่าว่าเกลือพวกนี้ได้ผ่านมาจากเมืองเชียงใหม่อีกทอดหนึ่ง นอกจากนี้มานานมาแล้วกองทัพของพม่าเคยเดินทางผ่านที่อำเภอบ่อหลวงด้วย ส่วนอำเภออบหลวงปัจจุบันเรียกว่า “โอบแจม” คำว่า “แจม” ไม่ทราบความหมาย เพราะคำว่าใหญ่ ใช้คำว่า “ยะ” ส่วนแม่แจมเรียกว่า “โกลงแจม” คำว่า “โกลง” หรือ “กลอง” แปลว่า “ห้วย” (ตรงกับคำว่า คลอง) เมื่อสองปีที่แล้วผู้เขียนได้ไปศึกษาประวัติศาสตร์ที่เมืองแม่แจมแถววัดยางหลวง ชาวบ้านได้เล่าให้ฟังว่าที่ดินแถบเมืองแม่แจมถือว่าเป็นของขุนหลวงวิลังคะ (ออกเสียงว่า บะลังกะ) สุดท้ายอำเภอจอมทอง เรียกว่า “จุมโตง” น่าสังเกตว่าเมืองหลายแห่งมักมีตำนานว่า “ลัวะ” เคยอยู่มาก่อน เช่น ตำนานพระธาตุจอมทองกล่าวว่ามีชาวลัวะอยู่มาก่อนที่พระพุทธเจ้าจะเสด็จมา และปัจจุบันยังมีพิธีเลี้ยงผีลัวะอยู่ และถือกันด้วยว่าผีลัวะที่จอมทองมีความสัมพันธ์เชิงเครือญาติกับบ้านบ่อหลวง³

นอกจากนี้ สถานที่ต่าง ๆ ข้างต้นแล้วมีตำนานเรื่องหนึ่งของชาวเลอเวี้อะที่บ้านป่าแป๋ที่น่าสนใจ อาจเรียกว่าตำนานดอยคำ เพราะมีการพูดถึง “ดอยคำ” เอาไว้โดยไม่มีการแปลคำนี้เป็นภาษาเลอเวี้อะ แต่คงใช้ภาษาไทย ถ้าแปลคำว่าดอยคำเป็นภาษาเลอเวี้อะจะแปลว่า “ทุคะยา-แอน” คำว่า “ทุ” ใช้เรียกดอยลูกเล็กๆ ทั่วไป แต่ถ้าเป็นดอยใหญ่มากเรียก “โม” ส่วนคำว่าทองใช้คำว่า “คะยา-แอน” (k'jai) ดอยคำมีความสำคัญ เพราะเป็นภูเขาแกนกลางความศักดิ์สิทธิ์ของชาวลัวะ/เลอเวี้อะในเขตเมืองเชียงใหม่ เพราะปัจจุบันทุกปีพื้นที่ดอยคำจะใช้เป็นที่เลี้ยงผีบรรพบุรุษคือปู่และย่าและ ฤๅษีสฤทเทพ และขุนหลวงวิลังคะ ซึ่งชาวเลอเวี้อะบ้านป่าแป๋นับถือขุนหลวงวิลังคะ คงจะมีความเชื่อมโยงกันไม่มากก็น้อย แถมนิทานานดังกล่าวมียังกล่าวด้วยว่า ดอยนี้มีอ้อย (อ้อย = ละมะ) ขึ้นอยู่ด้วย ซึ่งอาจสอดคล้องกับชื่อของดอยสุเทพอีกชื่อหนึ่งที่เรียกว่า “ดอยอ้อย” หรือ “อุจจุบรรพต” (พระรัตนปัญญา, 2540: 266) ถึงอ้อยจะเป็นพื้นพื้นเมืองที่พบได้ในเขตภาคเหนือเช่นกันแต่อ้อยในตำนานอาจหมายถึงไม้ไผ่ด้วยก็ได้

นอกจากนี้แล้ว ชาวเลอเวี้อะบ้านป่าแป๋ยังมีคำศัพท์ที่ใช้เรียกชื่อแม่น้ำปิงว่า “เลอมบิง”(le^m biŋ) ในคำหยอกของชาวเลอเวี้อะยังมีถ้อยคำที่พูดว่า “ให้เป็นเหมือนกับแม่บิงที่เรือลงได้” คำว่า “เลอมบิง” แปลว่า “โคลน” ทั้งนี้คงเป็นเพราะทุกปีแม่น้ำปิงน้ำจะท่วมล้นตลิ่งและทิ้งคราบโคลนไว้เป็นจำนวนมากในขณะเดียวกัน จากข้อมูลข้างต้นจึงอาจตีความได้ว่าชาวเลอเวี้อะคงเคยอาศัยอยู่หรือติดต่อกับกลุ่ม

³ <http://chomtong.com/html/meungchomtong/laoa.html> เข้าถึงข้อมูลวันที่ 10 ก.ย. 56 เนื้อหาของเว็บอ้างอิงข้อมูลจากหนังสือประวัติเมืองจอมทอง โดย สภาวัฒนธรรมอำเภอจอมทอง จังหวัดเชียงใหม่

ลัวะในแม่น้ำปิงที่เมืองเชียงใหม่โดยเฉพาะบริเวณตอยสุเทพ-ตอยคำ จึงทำให้มีการนับถือผีขุนหลวงวิลังคะเช่นเดียวกัน

ชาวเลอเวี้อะบ้านป่าแป๋เล่าให้ฟังว่าสมัยก่อนจะมีการตีฆ้องบนยอดเขา เพื่อส่งสัญญาณกันระหว่างหมู่บ้าน และป้องกันข้าศึก เดิมเก็บกลองไว้บนยอดดอยแต่ได้หายไปแล้ว และในหมู่บ้านเคยมีกลองมโหระทึกอีกด้วยแต่ ดร.ปีเตอร์ กุนสตัดเตอร์ ได้ซื้อไปแล้ว กลองมโหระทึก เรียกว่า “โกละ” (klo?) ส่วนกลองเล็กธรรมดาเรียกว่า “กะเจียง”

หลักฐานทางโบราณคดีประเภทหนึ่งที่มีพบทางภาคเหนือคือ กล้องยาสูบ คนเมืองเรียกว่า “บุยาดิน” มักสันนิษฐานว่าสัมพันธ์กับวัฒนธรรมของชาวลัวะ ปัจจุบันชาวเลอเวี้อะบ้านป่าแป๋ยังคงสูบกล้องยาสูบนี้อยู่ถึงจะทำจากไม้แล้ว กล้องยาสูบนี้เรียกว่า “ม็อก” (?mok) ในเขตหมู่บ้านชาบบ้านเคยพบกล้องยาสูบทำจากดินเผาเช่นเก่า

สำหรับในหมวดพืช คำในภาษาเลอเวี้อะแตกต่างไปจากภาษาญ้อฮุกและภาษามอญมาก แต่บางคำพบว่าสัมพันธ์กับภาษาพม่า ในวัฒนธรรมของชาวเลอเวี้อะมีการปลูกข้าว ถ้าเป็นข้าวสารเรียกว่า “ละโก” ข้าวสุกเรียกว่า “อ็อพ” (?aop) นอกจากนี้ยังมีการกินข้าวฟ่าง เรียกว่า “ซง” และลูกเดี๋ยเรียกว่า “สะพิ” เป็นไปได้ว่าข้าวฟ่างกับเดี๋ยคงเป็นพืชพื้นถิ่นดั้งเดิม เพราะไม่มีนิทานเล่าถึง มีเพียงข้าวเท่านั้นที่อธิบายว่าติดหางหมามา คำว่าหมาในภาษาเลอเวี้อะคือ “เซาะ” ดังนั้น จึงอาจสอดคล้องกับสมมติฐานของชาร์ลส์ ไฮแอมที่ว่าหมาเป็นสัตว์เลี้ยงที่มาพร้อมกับคนที่ปลูกข้าว

จากการสัมภาษณ์เกี่ยวกับนิทานต่าง ๆ ไม่พบว่าชาวเลอเวี้อะมีนิทานที่พูดถึงบุญคุณหรือประโยชน์จากพืชตระกูลหัว เช่น เผือกหรือมัน คำว่า มัน ใช้คำว่า “ฮาง” แต่ถ้าเป็นมันสำปะหลังใช้คำว่า “มันเกีย” (man kie) คำนี้ทำให้นึกถึง “มันแกว” ที่คนไทยเรียกกันแต่อาจไม่เกี่ยวข้องกัน ส่วนคำว่า เผือก ใช้คำว่า “เอยจ” น่าเสียดายที่ไม่สามารถหาข้อมูลเทียบภาษาในกลุ่มพืชตระกูลหัวกับภาษาในตระกูลออสโตรเอเชียติกอื่นๆ ได้นอกจากภาษาญ้อฮุกและมอญ ซึ่งมีความแตกต่างมาก

พริกเป็นพืชที่ชาวเลอเวี้อะนิยมกินกันมาก ในภาษาเลอเวี้อะเรียกว่า “โ”บยจ” (”bjoic) ส่วนพริกไทยในภาษาเลอเวี้อะใช้คำว่า “เขอ-อุม” และถ้าเผ็ดใช้คำว่า “เปยะ” ในภาษาพม่าเรียกพริกว่า “งะโยะดี” ดังนั้นการเรียกชื่อพริกของชาวเลอเวี้อะคงเป็นการเรียกตามรสเผ็ด เพราะเสียงใกล้เคียงกัน

ส่วนมะพร้าวนับเป็นพืชต่างถิ่น เพราะชาวเลอเวี้อะอาศัยอยู่ในเขตดิบเขา มะพร้าวเรียกว่า “เพื่อ” (ภาษาพม่า = โอ่ง-ตี) ดังนั้น อาจสัมพันธ์กับภาษาไทย เพราะ “เพื่อ” ออกเสียงใกล้เคียงกับ “พรว้า” สำหรับมะละกอเรียกว่า “เลอเกอ-เตด” คงรับคำนี้มาใช้จากคนเมือง ซึ่งเรียกมะละกอว่า “บ่าก้วยเต็ด” คำแรกคือ เลอ กับ บ่า ออกเสียงสั้นอาจทำให้เสียงเปลี่ยนไป ส่วนสองคำหลังคือ เกอ-เตด และ ก้วยเต็ด ใกล้เคียงกันต่างกันแต่ความสูงต่ำของเสียง ส่วนในภาษาพม่าเรียกว่า “ธินบอธี” (thin baw thi) ดังนั้นชาวเลอเวี้อะอาจรับมะละกอผ่านคนเมืองมาอีกทอดหนึ่ง

โดยสรุปแล้ว ถ้ามองความสัมพันธ์เชิงพื้นที่จะเห็นได้ว่าในอดีตบรรพบุรุษของชาวเลอเวี้อะบ้านป่าแป๋คงต้องสัมพันธ์ไม่ว่าทางใดก็ทางหนึ่งกับชาวลัวะ/เลอเวี้อะที่เมืองเชียงใหม่ อาจจะสมัยขุนหลวงวิลังคะหรือหลังจากนั้นมาก ส่วนในแง่ของการดำรงชีพพืชอาหารบางอย่างรับมาจากภายนอกเช่น มะพร้าว อาจรับมาในช่วงที่มีการติดต่อกับคนไทย (แหม) แต่แทบจะไม่เกี่ยวข้องของกลุ่มคนมอญในลุ่มน้ำปิงโดยตรงเลย

ในช่วงไม่กี่ปีที่ผ่านมา ชาวเลอเวี้อะบ้านป่าแป๋ได้พยายามพัฒนาระบบการเขียนภาษาเลอเวี้อะ โดยใช้อักษรภาษาไทยขึ้น ซึ่งช่วยทำให้การอ่านภาษาเลอเวี้อะง่ายขึ้น (บือ ขจรศักดิ์ศรี และคณะ, 2552) และกำลังพัฒนาพจนานุกรมภาษาเลอเวี้อะ แต่ถึงอย่างนั้นสำเนียงบ้านป่าแป๋ก็จะเป็นสำเนียงเฉพาะกลุ่ม เพราะสำเนียงภาษาเลอเวี้อะแต่ละหมู่บ้านมีความแตกต่างกันไป สำเนียงหมู่บ้านป่าแป๋คล้ายกับสำเนียงหมู่บ้านช่างหม้อ บางหมู่บ้านต่างสำเนียงกันมากถึงกับคุยกันไม่รู้เรื่องก็มี ดังนั้น ชาวเลอเวี้อะในเขตแม่ฮ่องสอนมักสื่อสารกันด้วยภาษาเลอเวี้อะ/ละว้าที่บาทหลวงโรมัส เนลสัน พัฒนาขึ้น ซึ่งแปลคัมภีร์ไบเบิลเป็นภาษาเลอเวี้อะ/ละว้า (The Lawa Bible) โดยใช้สำเนียงของบ้านละอูป จนเป็นคล้ายกับภาษากลางของชาวเลอเวี้อะในเขตนี้ (สมาคมคริสตธรรมไทย, 2001; สัมภาษณ์ นางเบญจวรรณ เกียกเย, 2555; สัมภาษณ์ นางเพ็ญพร ผู้ทรงสกุล, 2555)

8.5 ประวัติศาสตร์คำศัพท์ของชาวลัวะ (พะลือก) บ้านเมืองกะ

เนื่องจากภาษาของชาวลัวะบ้านเมืองกะอยู่ในภาวะวิกฤตมาก เพราะเหลือผู้ที่รู้ภาษาลัวะเพียง 2 คนเท่านั้น และชราภาพมาก ได้แก่ นายศรี ดอยคำ (เกิดปี พ.ศ.2469) และนางนวล ดอยคำ (เกิด พ.ศ.2470) เท่าที่สามารถจดคำศัพท์ได้ภายใต้เวลาอันจำกัดและทั้งสองท่านยังหลงลืมคำศัพท์ต่างไปมากแล้ว โดยสามารถบันทึกได้เพียง 158 คำ สำหรับคนรุ่นลูกหรือหลานในหมู่บ้านไม่สามารถพูดเป็นรูปประโยคในภาษาลัวะได้อีก จดจำได้เฉพาะคำศัพท์บางคำประเภทคำนาม เช่น ปลา แปลว่า “กะ” เป็นต้น

คำศัพท์ที่น่าสนใจคือคำว่า “พูย” แปลว่า คน ซึ่งเหมือนกับที่เลอเวี้อะบ้านป่าแป๋ที่ใช้คำว่า “พูย” แต่ออกเสียงยาวกว่า เดิมมักมีความเข้าใจว่าชาวลัวะบ้านเมืองกะเรียกตนเองว่า “ลัวะ” แต่จากการสัมภาษณ์พบว่าเรียกตัวเองว่า “พะลือก” คำว่า “พะลือก” สามารถเทียบเคียงได้กับคำศัพท์ 2 คำคือ “ปะหล่อง” และ “ปรีอง” สำหรับคำว่า “ปะหล่อง” (Paluang) เป็นชื่อกลุ่มคนพูดภาษาลัวะ/ละว้าในรัฐไทใหญ่ ประเทศพม่า ส่วนอีกคำหนึ่งคือในจังหวัดน่านมีชาวลัวะอาศัยอยู่เช่นกัน หมอผี ของชาวลัวะจะถูกเรียกว่า “ปัยยง” บางแห่งออกเสียงว่า “ปรีอง” (ชลธิรา สัตยวิวัฒนา, 2530: 45) ส่วนชาวเลอเวี้อะบ้านป่าแป๋เรียกว่า “ดาร์ฟี่” มีข้อสังเกตว่าชาวปะหล่องเองจะเรียกตัวเองว่า “ดาร์อั้ง” (Dara'ang) แปลว่า “คนบนภูเขา” (Ashley, 2004: 15) ดังนั้น ในเมื่อคำศัพท์ที่เรียกหมอผีมีความแตกต่างกัน ชื่อ “พะลือก” อาจยังเป็นปริศนา แต่ก็อาจมาจากคำว่า “ปะหล่อง” ซึ่งเป็นชื่อเรียกทางชาติพันธุ์ก็ได้เช่นกัน

สำหรับคำศัพท์พื้นฐานของชาวลัวะที่บ้านเมืองกะจะขอนำเสนอบางส่วนเพื่อให้เห็นถึงความคล้ายคลึงและความแตกต่างจากบ้านป่าแป๋ โดยคำศัพท์ของบ้านป่าแป๋จะอยู่ในวงเล็บ ดังนี้ กวางใช้ “จัก” (จัก งาแอ) วัวใช้ “มู” (เมอ-อูก) ไก่ใช้ “เยื่อย” (แอ) ควายใช้ “กราก” (กัย) บ้านเป็นหลังๆ (เรือน) ใช้ “ญะ” (ญื่อะ) หมูบ้านใช้ “ยวง” (‘ยวง) ผีใช้ “จีะ” (พี) ข้าวใช้ “เงาะ” (เฮงะ) ข้าวสุกใช้ “เอ็บ” (ฮือบ) ห้วยใช้ “อุม” (กลง) แม่น้ำปิงเรียกว่า “อุมปิง” ในภาษาเลอเวี้อะบ้านป่าแป๋น้ำที่ใช้ดื่มเรียกว่า “อัม” หรือ “เลออัม” ภูเขาใช้ “ฮักก้อง” (โม หรือ ทุ แต่ถ้าชาวเลอเวี้อะบ้านป่าแป๋เรียกสั้นเขาจะเรียกว่า “จีก้อง” เสียง “จี” ออกเสียงเบา) เกลือใช้ “กั” (เกีย) ไฟเรียกว่า “มอ” (งอ) ลมเรียกว่า “เบ็ง” (กายฮือ) ดินเรียกว่า “เตะ” (เต๊ะ) เป็นต้น จะเห็นว่าส่วนใหญ่คำศัพท์ในภาษาลัวะบ้านเมืองกะ ยังมีความใกล้เคียง

กับภาษาเลอเวือะที่บ้านป่าแป๋พอควร แต่ก็น่าสังเกตด้วยว่าคำศัพท์ในการนับตัวเลขของชาวลัวะที่บ้านเมืองก็จะไม่ค่อยเหมือนกันนักกับที่บ้านป่าแป๋ ดังนี้

	1	2	3	4	5	6	7	8	9
บ้านเมืองกะ	ตี้	อา	ออย	ปุ่น	เอิน	หลี่	อ้าหลี่	ตี้	ติ ม
คอ									
บ้านป่าแป๋	ทิ	เลออา	เลออัว	เปาอิม	พอน	และฮี้	อาและฮี้	เซอเตะ	เซอตาอิม

แสดงว่าอาจมีความแตกต่างในระดับของกลุ่มภาษาย่อย (dialect) เพราะชื่อเรียกตนเองนั้นเรียกว่า “พะลือก” ซึ่งในอนาคตควรมีการศึกษากลุ่มชาวลัวะที่บ้านเมืองกะอย่างละเอียดก่อนที่ภาษาลัวะจะหายไป

ในอดีตชาวลัวะบ้านเมืองกะมีปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ภายนอกหลายกลุ่ม คนเมืองเรียกว่า “เซม” แนนอนว่ามาจากคำว่า “ซาม” หรือ “สยาม” แสดงว่าดั้งเดิมแล้วก่อนที่คนเมืองจะเรียกตนเองเสียใหม่ว่า “คนเมือง” ซึ่งเป็นปฏิกิริยาต่อต้านคนใต้ที่ชอบเรียกว่า “ลาว” ส่วนชาวไทยใหญ่ชาวลัวะไม่เรียกว่า “เซม” หรือ “ซาน” แต่เรียกว่า “เค” ไม่แน่ใจที่มา เพราะคำว่าคนในภาษาพม่าเรียกว่า “ลู” และเรียกไทใหญ่ว่า “ซาน” ส่วนคนเมืองมักเรียกชาวไทยใหญ่ว่า “เงี้ยว” ซึ่งเป็นคำที่ชาวไทยใหญ่ไม่ชอบ ส่วนกะเหรี่ยง เรียกว่า “ยาง” เป็นคำเดียวกับที่คนเมืองใช้เรียก ไม่มีคำอื่น ยกเว้นระยะหลังที่เข้าใจความหมายของคำนี้มากขึ้นจะเรียกว่า “กะเหรี่ยง” หรือ “ปกากะญอ” เพราะเมื่อ 50 ปีมาแล้วได้มีชาวกะเหรี่ยงอพยพมาตั้งหมู่บ้านอยู่ที่บ้านเมืองกะเหนือไม่ห่างไปหมู่บ้านมากนัก นอกจากนี้แล้วเมื่อประมาณ 100 ปีก่อนได้มีชาวมุขเข้ามาอยู่อาศัยในหมู่บ้านเมืองกะ เพราะเข้ามาเป็นแรงงานในอุตสาหกรรมป่าไม้ ซึ่งชาวมุขบางคนได้แต่งงานกับคนในหมู่บ้านอีกด้วย

ในหมวดคำศัพท์เกี่ยวกับพืช ผู้วิจัยให้ความสนใจกับคำว่า พริก มะละกอ มะเขือ มะพร้าว เพราะเป็นพืชต่างถิ่น (ต่างประเทศ) เพิ่งแพร่หลายเข้ามาในเขตเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ปัจจุบันชาวลัวะบ้านเมืองกะเรียกพริกเรียกว่า “ฟีก” เข้าใจว่าคงเรียกตามเสียงของคนเมือง ส่วนมะเขือเรียกว่า “มะเขีย” ในภาษาเลอเวือะบ้านป่าแป๋ใช้คำว่า “เซอปุย” ดังนั้นเข้าใจว่าคงเรียกตามเสียงของคนเมืองเช่นกัน มะพร้าว ใช้คำว่า “เพีย” ใกล้เคียงกับคำว่า “เพือ” ซึ่งมาจากคำว่า “พร้าว” ในภาษาไทย มะม่วง ใช้คำว่า “บีบี” ส่วนชาวเลอเวือะบ้านป่าแป๋เรียกว่า “แป” ในภาษาพม่าเรียก “กะแยะตี” ดังนั้นจึงไม่น่าจะมาจากภาษาพม่า

มะละกอเรียกว่า “ตำปอ” ซึ่งคงเรียกตามศัพท์ภาษาพม่าว่า “ธินบอธี (thin baw thi)” โดยเสียง “ปอ” และ “บอ” แทนกันได้ แต่น่าสงสัยเสียง ตำ และ ธิน-ธี เพราะเสียง “ตำ” กับ “ธิน” แทนกันไม่ได้ ถึงอย่างนั้นอาจเป็นไปได้ว่าชุมชนแห่งนี้คงเคยมีปฏิสัมพันธ์กับพม่าไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง เพราะไม่เรียกชื่อมะละกอตามคนเมืองทั้งๆ ที่อยู่ในเขตเมืองเชียงใหม่ ในหมู่บ้านแห่งนี้มีเรื่องเล่าว่าสันตอเคยใช้เป็นเส้นทางเดินทัพของพม่ามาก่อนด้วย ก็อาจจะเข้ามาพร้อมกับพม่า

ในท้ายที่สุดที่มาของชาวลัวะบ้านเมืองกะยังคงเป็นเรื่องที่น่าค้นหาคำตอบมาก เพราะเป็นกลุ่มเดียวที่เรียกตนเองว่า “พะลือก” ในบรรดาลัวะ/เลอเวือะหลายๆ กลุ่มในเขตเชียงใหม่-แม่ฮ่องสอนเท่าที่ทราบขณะนี้ ในแง่ของคำศัพท์ก็พบว่ามีความแตกต่างไป ยังไม่ได้เปรียบเทียบชัดเจนนักตามหลัก

ภาษาศาสตร์ ความจริงแล้วภาษาชาวลัวะ/เลอเวีอะในเขตเชียงใหม่-แม่ฮ่องสอนมีความแตกต่างหลากหลายมาก บางหมู่บ้านไม่ใช่เสียง ร แต่ใช้เสียง ล เช่นบ้านป่าแป๋ แต่หมู่บ้านใกล้เคียงเช่นอมพายใช้เสียง ร และ ล หรือคำศัพท์บางคำก็มีความแตกต่างกันไปมาก ส่วนหนึ่งคงเป็นเพราะพื้นที่บริเวณนี้เป็นภูเขายากแก่การเดินทางทำให้ชาวลัวะขาดการติดกันได้โดยง่ายจนภาษาในแต่ละหมู่บ้านมีความแตกต่างกัน แต่อย่างน้อยที่สุดหากคำนึงว่าภาษาจะมีความแตกต่างกันทั้งในแง่ของคำศัพท์และสำเนียงได้นั้นจะต้องใช้ระยะเวลาค่อนข้างยาวนานมาก เป็นไปได้หรือไม่ว่าพื้นที่บริเวณเชียงใหม่-แม่ฮ่องสอนคือแหล่งหนึ่งของความหลากหลายของภาษาชาวลัวะ/เลอเวีอะมากที่สุดแห่งหนึ่งหรือในอีกนัยคือต้นกำเนิดของภาษาชาวลัวะ/เลอเวีอะก่อนแพร่กระจายไปที่อื่น ในอนาคตคงต้องมีการเปรียบเทียบความหลากหลายของกลุ่มภาษาในเขตเชียงใหม่-แม่ฮ่องสอนกับเขตประเทศพม่ากันอย่างจริงจัง

8.6 สรุป

คำศัพท์ที่เก็บถึงจะมีการเก็บมากพอสมควร แต่ก็ยากแก่การวิเคราะห์ เพราะการศึกษาภาษาเชิงประวัติต้องมีฐานข้อมูลของภาษาอื่นๆ ที่อยู่ใกล้เคียงกันเปรียบเทียบกับกันมากพอ จึงจะสามารถสืบถึงที่มาที่ได้อย่างชัดเจน แต่ในเบื้องต้นก็สามารถสรุปได้ว่า

- 1) ในอดีตเมื่อหลายพันปีมาแล้ว ชาวนูฮูร มอญ เลอเวีอะ และพะลือก เคยรวมกลุ่มทางสังคมกันมาก่อน ทำให้มีคำพื้นฐานเช่น ปลา (กะ) หรือ คลอง (โกลง/กลง) ที่เหมือนกันถึงจะออกเสียงต่างกันบ้างเล็กน้อย
- 2) หลังจากนั้นด้วยเหตุใดเหตุหนึ่ง จึงมีการแยกย้ายกันออกไป อาจเกิดขึ้นเมื่อ 6,000 ปีมาแล้วที่มีการค้นพบการปลูกข้าว ในระยะนี้ชาวนูฮูร-มอญ กับชาวเขมร อาจค้นพบข้าวในเวลาใกล้เคียงกัน เพราะคำว่าข้าวในภาษานูฮูรออกเสียง “โปง” ภาษามอญคือ “เป็ง” ในภาษาเขมรคือ “บาย” เสียง ป กับ บ สามารถแทนกันได้ ในขณะที่เลอเวีอะใช้แตกต่างออกไปชัดเจน
- 3) ในระยะราว 500-600 ปีเริ่มมีพืชพรรณใหม่ๆ แพร่กระจายมาจากต่างประเทศ เช่น พริก มะละกอ ทำให้ต้องมีการสร้างคำใหม่ๆ ขึ้นมา บ้างมีการหยิบยืมคำศัพท์กับกลุ่มมีการติดต่อกัน

อาจสรุปในเบื้องต้นได้ว่า คำศัพท์หรือภาษาทำให้เราได้เห็นถึงปฏิสัมพันธ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ การเคลื่อนย้าย และวิถีของความห่างทางภาษา

บทที่ 9

วิเคราะห์และอภิปรายบางประเด็น

เนื้อหาในบทนี้จะนำเสนอเป็นประเด็นเป็นหลัก หากพูดถึงกันตามตรงแล้ว ประวัติศาสตร์หรือเรื่องราวของกลุ่มชาติพันธุ์ที่เลือกศึกษาบางกลุ่มแทบจะไม่มีการเกี่ยวข้องกันโดยตรง และมีลักษณะที่ไม่ปะติดปะต่อขาดออกเป็นช่วงๆ ทำให้ยากที่จะร้อยให้เป็นเรื่องราวเดียวกันได้ ไม่ว่าจะเป็นประวัติศาสตร์ในช่วงสมัยโบราณหรือประวัติศาสตร์ในช่วงสมัยใหม่ก็ตาม อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยได้พยายามเชื่อมโยงให้เห็นความสัมพันธ์กันบางประการเท่าที่พอจะหาหลักฐานได้ และคิดว่าในอนาคตควรมีการศึกษาประวัติศาสตร์บอกเล่าและคำศัพท์ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ เพิ่มขึ้น เพื่อสืบสร้างประวัติศาสตร์และภาษาของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ให้เกิดความชัดเจนมากขึ้น

9.1 ความจริงที่ถูกเลือก ประวัติศาสตร์ที่ไม่อยากเล่า

จะมีสักกี่คนที่ยอมรับความจริงในอดีต ถ้าอดีตผ่านเลยไปแล้วโดยไม่มีผลกระทบต่อใครคงเป็นเรื่องง่ายที่จะนำเรื่องในอดีตมาพูดคุยกันเพื่อใช้เป็นบทเรียนอย่างที่นักประวัติศาสตร์มักพูดกันอยู่เสมอ แต่อดีตยังไม่ตายสนิท และยังสัมพันธ์กับผู้เล่า ความสัมพันธ์ของคนในชุมชน และกลุ่มชาติพันธุ์ที่ทั้งอาศัยอยู่ในหมู่บ้านเดียวกันและต่างหมู่บ้าน อดีตที่เป็น “เรื่องจริง” ควรที่จะถูกเล่าและนำเสนอหรือไม่

เป็นเรื่องค่อนข้างยากทีเดียวในการตัดสินใจเขียนบทความเรื่องนี้ เพราะในระดับหนึ่งแล้วมันมีความเกี่ยวข้องกับจริยธรรมของนักประวัติศาสตร์ว่าควรจะนำเสนอความจริงหรือไม่ อย่างไร มีคำพูดที่มักได้ยินกันบ่อยว่า “ความจริงเป็นสิ่งไม่ตาย” ส่วนประโยคที่ตามมาอีกคือ คนพูดมักจะตายเสมอ แต่ด้วยผู้เขียนเห็นว่าบทความนี้น่าจะมีประโยชน์ไม่มากนักต่อผู้ที่สนใจงานประวัติศาสตร์ และมองว่าถ้าอดีตเป็นบทเรียนอันมีค่า บทความเรื่องนี้ก็น่าจะช่วยให้ตระหนักถึงการเขียนและนำเสนอความจริงทางประวัติศาสตร์ไม่มากนัก

9.1.1 ต้นกำเนิดที่ถูกเลือก

ส่วนใหญ่ชาวมอญที่บ้านหนองคูมีเรื่องเล่าสืบกันมาว่า พวกตนสืบเชื้อสายมาจากชาวมอญที่ตามขบวนเสด็จของพระนางจามเทวีมาจากเมืองละโว้ (ลพบุรี) เพราะในตอนนั้นมีชาวมอญที่ตามเสด็จพระนางจามเทวีมาเป็นจำนวนมากมาย

แต่เรื่องนี้ก็ตรงกันข้ามกับในบันทึกของสมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราชที่ทรงสัมภาษณ์ชาวบ้านหนองคูเมื่อ พ.ศ.2464 เมื่อคราวเสด็จผ่านหมู่บ้าน พระองค์ได้บันทึกไว้ว่า

“ได้ออกเรือแะที่บ้านหนองคู เป็นบ้านมอญ ได้ความว่าอพยพขึ้นมาจากทางใต้ได้สัก 3 ชั่วคน เดียวนี้มีมอญประมาณ 120 คน มีวัดโบราณ 2 วัด วัดตอนเรียกว่า วัดเดิม มีพระเจดีย์ก่ออิฐฐานสี่มุม พระเจดีย์กลมลายป็นงาม ทำนองจะเป็นวัดหลวง อีกวัดอยู่ริมแม่น้ำเป็นวัดเกาะปฏิสังขรณ์ใหม่...บ้านหนองคูมีนิทานเล่ากันว่าเป็นบ้านเศรษฐี ซึ่งเป็นบิดาของนางจามเทวี เดิมจะยกนางจามเทวีให้แก่บุตรเศรษฐีบ้านหนองเหวี่ยงแต่ที่หลังกลับคำ เพราะเห็นบุตรเศรษฐีบ้านหนองเหวี่ยงรูปชั่ว บิดาทั้งสองฝ่ายจึงวิวาทกัน...พระอินทร์จึงให้พระวิสุกรรมมารับนางไปถวายพระฤๅษีวาสุเทพ พระฤๅษีชุบนางให้งามยิ่งขึ้น แล้วส่งไปถวายเป็นธิดาเจ้ากรุงละโว้” (สุรสวัสดิ์ สุขสวัสดิ์, 2543)

แต่จากการสัมภาษณ์ชาวบ้านบางคนเช่น บ้าธาตุ ศิริสุภา ได้เล่าว่า ชาวมอญบ้านหนองดู่อพยพมาจากเมืองหงสาวดี ประเทศพม่าในปัจจุบัน (สัมภาษณ์ นางธาตุ ศิริสุภา, 2555)

นอกจากนี้แล้ว ในรายการพันแสงรุ่ง ออกอากาศวันอาทิตย์ที่ 25 ตุลาคม 2552 เวลา 16.35 น. สถานีโทรทัศน์ทีวีไทย ได้มีการสัมภาษณ์นักวิชาการท่านหนึ่งคือ ดร.เพ็ญสุภา สุขคตะ ใจอินทร์ ซึ่งได้ให้ความเห็นว่าชาวมอญบ้านหนองดู่น่าจะอพยพมาเมื่อสมัยรัชกาลที่ 2 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์อันเป็นเหตุผลมาจากสงคราม

ข้อเสนอข้างต้นเป็นการตีความจากบริบทของหลักฐานประวัติศาสตร์ที่พบว่า ชาวมอญจากพม่าเดินทางอพยพเข้ามาในเขตประเทศไทยหลายระลอก แต่ที่สำคัญคือ ในสมัยพระเจ้าตากสิน (พ.ศ. 2310-2325) และในสมัยสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย (พ.ศ. 2352-2367) ทั้งสองระลอกนี้มีการเดินทางเข้ามาเป็นจำนวนมาก โดยมีช่องทางหนึ่งที่เดินทางเข้ามาคือเข้ามาในเขตจังหวัดตาก โดยเฉพาะระลอกสมัย ร.2 นั้นเดินทางเข้ามามากถึง 40,000 คน โดยเข้ามาทางเมืองตาก เมืองอุทัยธานี และส่วนใหญ่เข้ามาทางเมืองกาญจนบุรี สำหรับในกรณีของเมืองตากได้โปรดเกล้าฯ ให้เจ้าพระยาอภัยภูธรที่สมุหนายกขึ้นไปคอยรับครัวมอญ โดยโปรดให้มาสร้างบ้านเรือนในเขตเมืองปทุมธานี เมืองนนทบุรี และเมืองนครเขื่อนขันธ์ (พระประแดง) (ชลธิรา สัตยาวัฒนา, 2547: 62-63)

ข้อมูลข้างต้นผู้วิจัยได้นำเสนอในที่ประชุมผู้นำชาวบ้านหนองดู่เพื่อจัดทำเค้าโครงประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านหนองดู่ ของโครงการศึกษาและฟื้นฟูประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ละโว้และมอญ โดยได้รับทุนสนับสนุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ซึ่งทำโดยผู้เขียนเอง ที่จัดขึ้นเมื่อวันที่ 27 เมษายน 2556 ผลจากการประชุมชาวบ้านได้ตัดเนื้อหาในส่วนที่ว่าชาวมอญบ้านหนองดู่มาจากเมืองหงสาวดี และตัดข้อมูลในบันทึกของกรมดำรงราชานุภาพที่ว่าอพยพมาจากทางใต้ออกไป เพราะมองว่าไม่น่าเชื่อถือ โดยชุมชนให้เหตุผลว่า เรื่องมาจากเมืองหงสาวดีคงเกิดจากความสับสนจากนามสกุลของคนในชุมชนบางตระกูลที่ลงท้ายด้วยคำว่า “หงสา” ส่วนมา “ทางใต้” ตามที่กรมพระยาดำรงราชานุภาพอธิบายนั้นไม่น่าเชื่อถือเช่นกันและทางใต้ที่ว่านั้นคือที่ไหน เพราะอาจหมายถึงลพบุรีก็ได้ ส่วนข้อสันนิษฐานของ ดร.เพ็ญสุภา นั้นคนในชุมชนไม่ยอมรับ เพราะไม่มีหลักฐานใดๆ โดยเฉพาะข้อมูลจากภายในชุมชนเองและจากภายนอก (สัมภาษณ์ นายอำพล เลห์แสน, 2556; นางสาวปิยวดี เลห์แสน, 2556)

ด้วยความเคารพข้อสันนิษฐานทั้งหมด โดยสรุปในที่ประชุมเชื่อเพียงว่า พวกตนสืบเชื้อสายมาจากชาวมอญตั้งแต่ในสมัยพระนางจามเทวี บทความนี้ไม่ได้ตัดสินว่าข้อมูลและข้อสันนิษฐานของใครมีความถูกต้อง เพราะนักวิชาการคนอาจใช้หลักฐานบางอย่างที่สามารถสันนิษฐานได้ว่าชาวมอญบ้านหนองดู่สืบเชื้อสาย/วัฒนธรรมมาจากสมัยทวารวดีได้เช่น พิธีลอยหม่ด คือการลอยกระทงเพื่อระลึกถึงญาติที่เมืองหงสาวดี ซึ่งยังปฏิบัติอยู่ในชุมชน และตรงกับที่กล่าวถึงในตำนานมูลศาสนา เป็นต้น แต่ในอีกด้านหนึ่งคือข้อมูลทางภาษาศาสตร์ก็ชี้ให้เห็นชัดว่าภาษามอญบ้านหนองดู่เป็นภาษามอญใหม่ (Modern Mon) ไม่ใช่ภาษามอญโบราณที่อาจเทียบเคียงได้กับจารึกภาษามอญโบราณที่พบในเมืองทริภุญชัย (ลำพูน) ที่มีอายุประมาณพุทธศตวรรษที่ 17

ดังนั้น คำถามที่น่าคิดคือ ทำไมชาวบ้านหนองดู่จึงไม่ยอมรับต่อข้อถกเถียงทางประวัติศาสตร์ และเลือกเฉพาะประวัติศาสตร์ในสมัยพระนางจามเทวีเท่านั้น ผู้เขียนไม่แน่ใจนักกล่าวคือ ในประเด็นนี้ถ้าพิจารณาจากบริบทของเมืองลำพูนแล้วจะพบว่า เป็นจังหวัดที่มีชาวยองเป็นประชากรส่วนใหญ่ ชาวมอญเป็นเพียงคนกลุ่มเล็กๆ และเริ่มมามีบทบาทในพื้นที่สาธารณะอย่างจริงจังเมื่อมีการสร้างอนุสาวรีย์

พระนางจามเทวีกลางเมืองลำพูนเสร็จเมื่อ วันที่ 2 เดือนตุลาคม พ.ศ.2525 หลังจากนั้นเป็นต้นมาทำให้มอญบ้านหนองตู่และบ่อควาได้เริ่มมีบทบาท เพราะต้องเป็นกลุ่มคนที่ไปทำพิธีบวงสรวงอนุสาวรีย์พระนางจามเทวี สื่อสารด้วยภาษามอญ และมีการรำ ดังนั้น ประวัติศาสตร์ของพระนางจามเทวีจึงได้ช่วยทำให้ชาวมอญบ้านหนองตู่และบ่อความีที่ยืนในพื้นที่ทางสังคมของจังหวัดลำพูน

9.1.2 ประวัติศาสตร์คือการจัดการความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชน

บ้านป่าแป๋เป็นหมู่บ้านชาวเลอเวีอะ ในปัจจุบัน รอบหมู่บ้านป่าแป๋เป็นหมู่บ้านของชาวกะเหรี่ยงหรือที่ชาวบ้านป่าแป๋มักจะเรียกว่า “พี่น้องปกาญอ” อยู่เสมอในบทสนทนาที่พูดกับคนภายนอก ทั้งสองกลุ่มชาติพันธุ์ต่างมีความสัมพันธ์อันดีต่อกัน พึ่งพาอาศัยกัน ชาวกะเหรี่ยงบางคนก็มาแต่งงานกับชาวลัวะถึงจะมีอยู่น้อยมากก็ตาม

แต่ปรากฏว่าในเรื่องเล่า นิทาน และตำนานของชาวเลอเวีอะมีเรื่องที่เกี่ยวข้องกับชาวปกาญอ (กะเหรี่ยง/ยาง) มากพอควร ซึ่งมักแสดงให้เห็นถึงการที่ชาวปกาญอเป็นกลุ่มคนที่มาทีหลังสุด และต้องอยู่ภายใต้อำนาจของชาวเลอเวีอะ กรณีหนึ่งที่เห็นได้ชัด ชาวลัวะเป็นกลุ่มคนดั้งเดิมที่อาศัยในพื้นที่ลำานามาตั้งแต่ดั้งเดิมทำให้ได้รับมอบหมายให้เก็บส่วยจากชาวปกาญอ เพื่อส่งส่วยต่อไปยังเมืองเชียงใหม่ เรื่องนี้มีความน่าสนใจทางประวัติศาสตร์เพราะบ่งบอกให้เห็นถึงอำนาจของเมืองเชียงใหม่ในเขตแม่ฮ่องสอน (เมืองขุนยวม) แต่เป็นเรื่องที่ชุมชนไม่ยากให้เขียนเผยแพร่ในโปสเตอร์ที่ติดในชุมชน โดยให้เหตุผลว่าอาจจะเป็นการตอกย้ำฐานะทางสังคมของชาวปกาญอให้ลดลงได้ (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, 2556)

นอกจากเรื่องข้างต้นแล้ว เนื่องจากหมู่บ้านป่าแป๋มีคนอยู่ด้วยกันมากถึง 4 ตระกูล หรือหมู่บ้าน (‘ยวง) คือ ตระกูล’ยวงจาอือ ตระกูล’ยวงแป ตระกูล’ยวงเพญ และตระกูล’ยวงโฆง ตระกูล’ยวงจาอือถือเป็นเจ้าของหมู่บ้าน ตระกูล’ยวงแปเป็นตระกูลสะมังที่มาอยู่ที่บ้าน’ยวงจาอือเพื่อช่วยตระกูล’ยวงจาอือให้พ้นจากความเป็น “ลิงเป็นค่างในป่า” สะมังตันตระกูลที่มาอยู่คนแรกตามคำเชิญของตระกูล’ยวงจาอือ น่าจะมีชื่อว่า สะมังเท (ขุนเท) ต่อมาตระกูล’ยวงเพญได้เข้ามาอยู่อาศัยตามมา ส่วนตระกูล’ยวงโฆงอพยพมาทีหลังสุด คนรุ่นเก่าๆ ระบุว่าฐานะของ’ยวงโฆงเป็นลักษณะของผู้มาขออาศัยอยู่ด้วย ในสมัยก่อนเด็กๆ ในหมู่บ้านจึงมักจะล้อเลียนกันเสมอ ปัจจุบันไม่มีให้ได้ยินแล้ว

ข้อเท็จจริงข้างต้นผู้วิจัยไม่สามารถเขียนด้วยวิธีการอธิบายอย่างตรงไปตรงมาตามที่ชาวบ้านเล่าให้ฟังได้ ดังนั้น ในขั้นตอนของการเขียนจึงอธิบายว่า “นับจากขุนเทมาปกครองบ้าน’ยวงจาอือ ญาติพี่น้องทางบ้าน’ยวงแปก็ได้ตามขุนเทมาอยู่ด้วย และด้วยความอุดมสมบูรณ์ของบ้าน’ยวงจาอือ พี่น้องทางบ้าน’ยวงเพญ และ’ยวงโฆงจึงมาตั้งหลักแหล่งทำมาหากินด้วยสืบมาด้วยความสุข” (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี และนายจันทร์ เครือชุย, 2556)

ทางออกของทั้งสองเหตุการณ์คือไม่เขียนลงไปในหนังสือประวัติศาสตร์เล่มเล็กที่จะให้กับทางหมู่บ้านเอาไว้ แต่จะเขียนเฉพาะในรายงานวิจัยที่ส่งให้กับ สกว. เท่านั้น นายบือ ขจรศักดิ์ศรี มองว่าถึงเรื่องนี้ถึงจะเป็นเหตุการณ์จริงทางประวัติศาสตร์ก็ตาม แต่คิดว่าคนระหว่างหมู่บ้านคือระหว่างชาวเลอเวีอะกับชาวปกาญอคงรู้สึกไม่ต้อย่างถ้าเผยแพร่ในหมู่บ้าน ถึงอย่างนั้นก็ยังให้อยากเขียนเก็บไว้ให้กับรุ่นลูกรุ่นหลานได้รู้ถึงแม้ว่าจะสืบค้นได้ยากสักหน่อยก็ตาม

ในเรื่องนี้นักประวัติศาสตร์บางคนอาจมองว่าควรทำให้ชาวบ้านยอมรับความจริง แต่ความจริงของนักประวัติศาสตร์นั้นมีความแตกต่างไปจากชาวบ้านที่ต้องอยู่กับความจริงทางประวัติศาสตร์อย่างมาก เพราะนักประวัติศาสตร์เป็นเพียงคนนอกที่ไม่ได้รับส่วนได้ส่วนเสียจากความจริงนั้น

9.1.3 เมื่อคนต่างกลุ่มต้องอยู่หมู่บ้านเดียวกัน

ก่อนอื่นขอให้ข้อมูลเบื้องต้นสำหรับในหัวข้อนี้เสียก่อน ชาวญ้อกรเป็นกลุ่มคนที่พูดภาษามอญโบราณ เจอแรนด์ ดิฟโฟธ (Gérard Diffloth) นักภาษาศาสตร์ผู้เชี่ยวชาญภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติก (Austro-Asiatic language) หรือมอญ-เขมร ได้วิเคราะห์พบว่ามีใกล้เคียงกับภาษามอญโบราณในสมัยทวารวดี (Diffloth, 1984)

บทวิเคราะห์ข้างต้น นักประวัติศาสตร์และนักภาษาศาสตร์ในไทยจึงได้นำไปอธิบายว่าชาวญ้อกรคือผู้สืบเชื้อสายมาจากคนในสมัยทวารวดี ซึ่งเป็นรัฐโบราณเมื่อพุทธศตวรรษที่ 12-17 ปัจจุบันชาวญ้อกรอาศัยอยู่ในพื้นที่จังหวัดชัยภูมิ เพชรบูรณ์ และนครราชสีมา

ก่อนหน้า พ.ศ.2500 หมู่บ้านไร่ที่อำเภอเทพสถิต จังหวัดชัยภูมิ มีเฉพาะชาวญ้อกรอาศัยอยู่เท่านั้น แต่หลังจาก พ.ศ.2500 เป็นต้นมาด้วยแผนพัฒนาเศรษฐกิจ ทำให้ชาวไทยอีสาน (ลาว) เดินทางเข้ามาอาศัยอยู่ในหมู่บ้าน และบางส่วนได้แต่งงานกับชาวญ้อกร

ชาวญ้อกรที่บ้านไร่ มีตำนานที่เล่าสืบกันมาว่า ชาวญ้อกรเคยไปช่วยรบกับยาโมเพื่อขับไล่ชาวลาวภายใต้การนำของเจ้าอนุวงศ์ ผู้วิจัยไม่แน่ใจนักว่าเรื่องนี้เป็นเรื่องที่เล่าสืบกันมาหรือแต่งขึ้นภายหลัง เมื่อมีคนไทยอีสานเข้ามาอาศัยอยู่ในหมู่บ้าน เพราะประเด็นหลักคือ ในกลุ่มของที่มิวิจัยซึ่งเป็นชาวญ้อกรที่ร่วมกันเขียนประวัติของหมู่บ้านได้มีความเห็นเป็นเสียงเดียวกันว่า เรื่องนี้ไม่ยากให้กล่าวถึงในโปสเตอร์ที่ติดตั้งในหมู่บ้าน เพราะในปัจจุบันชาวไทยอีสานหรือ “ลาว” คือกลุ่มชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่ในหมู่บ้านเดียวชาวญ้อกร และหลายคนก็เป็นเครือญาติแต่งงานกัน

นอกจากนี้แล้ว ยังมีนิทานเรื่องชาวญ้อกรเคยแย่งปราสาทกับชาวเขมร ซึ่งเป็นเรื่องที่มีการเล่าสืบทอดกันมาเช่นกัน ในขั้นตอนหนึ่งของการทำงาน ผู้วิจัยได้ให้นายสวิทย์ วงษ์ศรี เล่านิทานเรื่องนี้เป็นภาษาญ้อกร เพื่อที่ว่าในอนาคตจะได้ตัดต่อนิทานเรื่องนี้ทำเป็นวิดีโอั้น นายสวิทย์ได้มองว่าการเล่าเรื่องในลักษณะที่ว่าชาวเขมรมาแย่งปราสาทกับชาวญ้อกรแล้วชนะ ทำให้ชาวญ้อกร ต้องขึ้นมายูบบนภูเขา นั่นอาจทำให้เด็กในหมู่บ้านไม่ชอบคนเขมร เหมือนที่คนไทยไม่ชอบคนเขมรในตอนนั้น ยิ่งเล่าเรื่องนี้ก็อาจจะยิ่งเกลียดกันมากขึ้น ดังนั้น จึงขอเล่าให้ลักษณะที่ว่าชาวญ้อกรใจดีให้ปราสาทกับชาวเขมรไป แล้วจึงอพยพขึ้นมายูบบนภูเขาแทน (สัมภาษณ์ นายสวิทย์ วงษ์ศรี, 2555)

ทางออกในเนื้อหาส่วนนี้ก็เช่นเดียวกับกรณีของหมู่บ้านชาวเลอเวีอะที่บ้านป่าแป๋คือการเขียนข้อมูลประวัติศาสตร์ในอีกลักษณะหนึ่งแทน แต่สมารถที่จะเผยแพร่ภายนอกได้และให้ปรากฏในรายงานทางวิชาการ

9.1.4 ความจริงในฐานะบทเรียนสอนใจ

ในกรณีของชาวละโว้ที่บ้านเมืองกะมองว่าถึงขุนหลวงวิลังคะจะแพ้พระนางจามเทวี เพราะถูกทำลายอาคมด้วยเลือดประจำเดือนของพระนางจามเทวี ด้านหนึ่งก็มีความขัดแย้งในตัวเองอยู่บ้างคือไม่ยากให้เล่าเรื่องนี้ เพราะคนลำพูนอาจรู้สึกไม่ดี แต่ก็มองว่าก็เป็นความจริงที่เกิดขึ้นในอดีต จะ

หลักเลียงก็เป็นเรื่องยากเหมือนกัน (สัมภาษณ์ นายไพศาล ไทยใหม่, 2556; สัมภาษณ์ นายชัชวาล ใหม่เพย, 2556)

ในเรื่องเล่าดั้งเดิมของชาวบ้าน แม่อุ้ยนวล ดอยคำ อายุ 84 ปี ได้เล่าถึงขั้นที่ว่าพระนางจามเทวีได้นำปลายใบพลูไปเหยยในอวัยวะเพศหญิงที่มีประจำเดือน (สัมภาษณ์ นางนวล ดอยคำ, 2556) แต่เรื่องนี้ไม่ปรากฏในหนังสือ/รายงานประวัติศาสตร์ที่ชาวบ้านเป็นคนเขียนขึ้นเอง

ถึงอย่างนั้น คนในชุมชนแห่งนี้ก็มองว่าประวัติศาสตร์คือบทเรียนอย่างหนึ่งในการสอนคนในชุมชน ดังนั้น เมื่อผู้วิจัยได้พูดถึงเรื่องนี้ในการประชุมระดมความคิดเพื่อจัดทำโครงร่างประวัติศาสตร์และการคุยเป็นการส่วนตัวกับพ่อหลวงของหมู่บ้านคือนายไพศาล ไทยใหม่ นั้นก็บอกว่าเรื่องบางเรื่องที่ไม่ดีในหมู่บ้านที่ทำให้คนในหมู่บ้านแตกแยกกันขอให้เขียนลงไปด้วยเช่น เรื่องการเข้ามาของไฟฟ้าในหมู่บ้านทำให้คนในชุมชนแข่งขันกันซื้อเครื่องใช้ไฟฟ้าจนทำให้เป็นหนี้สินและคนในหมู่บ้านต่างอิจฉาริษยากันเพราะอยากได้ของเหมือนกับคนอื่น หรือเรื่องกองทุนเงินล้านหมู่บ้านที่ทำให้คนในชุมชนเป็นหนี้สิน หรือการเข้ามาของโรงเรียนแล้วทำให้ภาษาลัวะค่อยๆ หดคุณค่าลงไปชุมชนทำให้เด็กรุ่นหลังไม่สามารถพูดภาษาลัวะได้ เป็นต้น ก็เป็นเรื่องที่คนในชุมชนอยากให้บันทึกลงไป เพราะมองว่าจะเป็นบทเรียนสอนให้คนรู้จักปัญหาและสร้างความสามัคคีขึ้นมาได้

9.1.5 สรุป

ประวัติศาสตร์เป็นเรื่องของอดีตที่คนในสังคมยังคงใช้อยู่ในชีวิตประจำวันไม่ในระดับใดก็ระดับหนึ่งเช่น การกำหนดความสัมพันธ์ของคนในชุมชน การอ้างสิทธิ์ กติกาทางสังคม ผลประโยชน์ รวมถึงประวัติศาสตร์บางครั้งยังล่องเข้าไปสู่พื้นที่ส่วนบุคคล พื้นที่ของของคนอื่น กระทั่งแง่มุมของความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งกับอีกกลุ่มหนึ่ง

ด้วยเหตุผลข้างต้นทำให้การเขียนงานประวัติศาสตร์จำเป็นจะต้องมีการเลือกและบางครั้งก็ถูกเลือกโดยคนในชุมชน ความจริงแล้วนักประวัติศาสตร์มักถูกสอนให้ศึกษาและค้นหาความจริงทางประวัติศาสตร์ เพื่อนำเสนอต่อแวดวงวิชาการและสังคมภายนอก ครั้งหนึ่งผู้เขียนเคยนำเสนอแง่มุมของการนำเสนอความจริงในการเขียนประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของชาวญ้อกรต่อนักประวัติศาสตร์ท่านหนึ่งซึ่งได้เสนอว่าควรทำให้ชาวบ้านยอมรับความจริงทางประวัติศาสตร์ ในตอนนั้นผู้เขียนไม่ได้ตอบอะไรไปมากเพราะมองว่าควรเคารพต่อสิ่งที่ชาวบ้านต้องการเสนอความจริงเฉพาะบางส่วนบางด้าน ที่เป็นเช่นนั้นเพราะบางครั้งประวัติศาสตร์ที่นักประวัติศาสตร์เขียน ชุมชนอาจจะต้องเป็นผู้เผชิญกับความจริงที่นักประวัติศาสตร์เขียนขึ้น ผู้เขียนไม่ได้ปฏิเสธเรื่องการทำให้ชุมชนต้องยอมรับความจริงแต่ชุมชนแต่ละแห่งก็มีเงื่อนไขที่ไม่เหมือนกัน เช่นเดียวกับบทความที่ผู้อ่านกำลังอ่านอยู่ก็เป็นการนำเสนอเฉพาะข้อเท็จจริงบางส่วน และตีความบางส่วนเท่านั้น

9.2 ความสัมพันธ์ระหว่างญ้อกร มอญ เลอเวือะ/ลัวะ และพะลือ

ในหัวข้อนี้เป็นความพยายามในการวิเคราะห์และสรุปภาพรวมความสัมพันธ์ระหว่างชาวญ้อกร มอญ เลอเวือะ และลัวะ โดยเน้นหลักฐานที่ได้จากการศึกษาหมู่บ้านต่างๆ และใช้หลักฐานจากภายนอกมาประกอบเท่าที่มี

ชลธิรา สัตยารัตนา ได้เสนอว่า เมืองหริภุญชัยกับเมืองละโว้เป็นเหมือนเมืองพี่น้องกัน เพราะชื่อเมืองหริภุญชัยเป็นชื่อเพื่อความศักดิ์สิทธิ์ แต่มีชื่อเดิมว่า “ลัพูน” ซึ่งมาจากคำว่า “ลัวะ-พูน” เมื่อเป็นเช่นนั้นเมืองละโว้คงมีที่มาจากชื่อเรียกทางชาติพันธุ์ว่า “ลัวะ / ละเวือะ / ว้า / ละว้า” เพราะถือเป็นชนเผ่าดั้งเดิมที่อยู่ในเขตภาคเหนือมาก่อน ดังเห็นได้จากความสัมพันธ์ระหว่างสุโขทัยกับเมืองละโว้ด้วยการให้พระนางจามเทวี ซึ่งคงเป็นชาวลัวะขึ้นมากปกครองเมือง เมื่อ พ.ศ.1311 (ชลธิรา สัตยารัตนา และคณะ, 2546: 253-54) ซึ่งต่อมาได้ขัดแย้งกับขุนหลวงวิลังคะ เพราะไม่พอใจที่เข้ามาแทรกแซงอำนาจในเขตนี้ (ชลธิรา สัตยารัตนา และคณะ, 2547: 26)

อย่างไรก็ตาม ผลก็คือขุนหลวงวิลังคะแพ้สงครามทำให้ประชากรในรัฐหริภุญชัยประกอบด้วยกลุ่มชาติพันธุ์ผสมคือมีทั้งชาวเม็ง (มอญ) และลัวะอยู่ร่วมกัน ซึ่งในไม่ช้าได้ค่อยๆ มีคนไทยเข้ามาในช่วงหลัง พวก “เม็ง” มีฐานะเป็นชนชั้นปกครอง เพราะเป็นกลุ่มที่ได้รับความเจริญมาจากมอญในภาคกลาง กลุ่มชาวมอญกับชาวลัวะจึงอาศัยร่วมกันในเขตลุ่มน้ำปิง แม่น้ำปิงมีอีกชื่อหนึ่งว่า “แม่ระมิง” คำว่า “ระมิง” มาจากคำว่า “รเมญ” หรือ “รามัญ” ซึ่งพยางค์หน้าคือ “ร” ได้กร่อนหายไปเหลือเพียง “มัญ” และเพี้ยนเสียงมาเป็น “เม็ง” แต่คำว่า “เม็ง” นี้ก็เป็นเสียงที่คนไทย/คนเมืองเรียก ถ้าเรายึดตามเสียงมอญบ้านหนองตู่ บ้านบ่อควา ที่ออกว่า “โมน” แล้วก็น่าจะใกล้เคียงเสียงที่เป็นชื่อเรียกทางชาติพันธุ์ (ชลธิรา สัตยารัตนา และคณะ, 2547: 29-30)

แต่ในทางตรงกันข้าม ในภาษาเลอเวือะที่บ้านป่าแป๋และอีกหลายกลุ่มในเขตแม่ฮ่องสอน-เชียงใหม่ได้เรียกแม่น้ำปิงว่า “เลอมปิง” แปลว่า “โคลน” ไม่ได้หมายถึง “ระมิง” ที่แปลว่า “รเมญ” ตามที่มักมีการตีความโดยทั่วไป อย่างไรก็ตาม เราไม่อาจแน่ใจได้ว่าความหมายใดถูกต้อง ถ้าคิดวาลัวะคือกลุ่มคนที่อยู่มาก่อนที่มอญจะมาอยู่ ความหมายดั้งเดิมของแม่น้ำปิงควรเป็นแม่น้ำโคลนหรือ “เลอมปิง” ไม่ใช่ชื่อชนชาติใดชนชาติหนึ่ง เพราะเป็นแม่น้ำที่ใช้ร่วมกันหลายกลุ่มชาติพันธุ์ ส่วนความหมายว่า “ระมิง” คือ “รเมญ” อาจเป็นความหมายที่มาสมทบในภายหลัง อาจเป็นเพราะกลุ่มมอญได้เข้ามามีอำนาจอย่างสูงในเขตลุ่มน้ำปิงนั่นเอง

นอกจากข้อมูลข้างต้นแล้ว ยังพบคำศัพท์อีกจำนวนหนึ่งที่แสดงร่องรอยความสัมพันธ์กันของรากทางภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติกหรือพุดอีกอย่างคือเป็นกลุ่มที่เคยอยู่อาศัยในบริเวณเดียวกัน/ใกล้เคียงกันได้แก่คำว่า “คลอง” ซึ่งในภาษาญ้อกรใช้คำว่า “โกรง” ในภาษาเลอเวือะใช้คำว่า “โกลง” (บางสำเนียงออกเสียง “โกรง” เพราะเลอเวือะบ้านป่าแป๋ไม่มีเสียง ร) คำว่า “โกรง” หรือ “เกลิง” นี้เป็นรากศัพท์คำเดียวกับคำว่า “เกียง” คือแม่น้ำแยงซีเกียง เพราะถ้าเป็นภาษาจีนจะเรียกแม่น้ำว่า “เหอ” เหมือน “ฮวงเหอ” (ฮวงโห) ในเขตแยงซีเกียงนี้คือที่ค้นพบแหล่งเพาะปลูกข้าวที่สำคัญคือเหมืองโถวซาน (Pengtoushan) ดังนั้น จึงสรุปได้ในเบื้องต้นด้วยว่าชาวญ้อกรกับชาวเลอเวือะคงอพยพมาจากจีนตอนใต้แถบแม่น้ำแยงซีเกียงเช่นเดียวกัน

แต่น่าสนใจตรงที่คำว่าข้าว ในกลุ่มของชาวเขมร-มอญ ส่วนกลุ่มมุนดาและกาสิก มีความใกล้เคียงกัน โดยออกเสียงว่า “บา / บาย” เพราะคงเคลื่อนย้ายผ่านลุ่มน้ำโขง และแม่น้ำพรหมบุตรในช่วงเวลาไล่เลี่ยกันคือราว 8,000-6,000 ปีมาแล้ว (ชาร์ลส์ ไฮแอม และริชชี ทศรัตน์, 2542; ชลธิรา สัตยารัตนา, 2547, 6-11) แต่กลุ่มชาวเลอเวือะ/ลัวะคงเคลื่อนย้ายไม่มาก่อนก็มาทีหลัง หรือมีการค้นพบข้าวไม่ทางใดก็ทางหนึ่งจึงทำให้เรียกข้าวว่า “ฮ้อพ” หรือ “ละโก” ในนิทานของชาวเลอเวือะบอกว่าข้าวติดมากับหางหมา ในทางตรงกันข้ามกับชาวญ้อกรที่ข้าวมากับนก ในภาษาญ้อกรเรียกนกว่า “ฮี้เจียม” หรือ “กันเลียม” หมาเรียกว่า “คู้” ในภาษาเลอเวือะเรียกนกว่า “ไซม” หมาเรียกว่า “เซาะ” ผู้วิจัย

สันนิษฐานว่าอาจเป็นไปได้ในช่วงเวลาใดเวลาหนึ่งอาจราว 8,000-6,000 ปีมาแล้ว ชาวเลเวือะกับชาวญ้อกรได้เดินทางแยกกันออกมาในยุคแรกเริ่มของการค้นพบข้าวหรือในอีกทางหนึ่งก็คือการค้นพบข้าวเกิดขึ้นไม่พร้อมกัน อย่างไรก็ตาม คนพวกนี้คงต้องเคยอยู่ใกล้ชิดกันมาในระดับใดก็ระดับหนึ่ง เพราะคำพื้นฐานเช่น “ปลา” ซึ่งทั้งเลเวือะ ลัวะ ญ้อกร และเขมร ออกเสียงว่า “กะ” ทั้งสิ้น

ส่วนในแง่วัฒนธรรมและประเพณีอื่นๆ พบว่า ชาวญ้อกรกับชาวมอญมีการละเล่นคล้ายกันอยู่ อย่างหนึ่งคือ การเล่นเกมสับ (Diffloth, 1984) ส่วนในแง่อาหารเท่าที่พบมีเพียงอย่างเดียวคือการทำข้าวเกรียบ แต่ข้าวเกรียบก็พบได้ในกลุ่มคนไท ลาว และเขมรเช่นเดียวกัน จึงหาต้นกำเนิดชัดเจนไม่ได้ การนับถือญาติของชาวญ้อกรกับชาวมอญให้ความสำคัญกับฝ่ายหญิง ส่วนชาวเลเวือะ/ลัวะในแง่ความสัมพันธ์ทางเครือญาติขึ้นอยู่กับกลุ่มเช่น กลุ่มลุ่มน้ำปิงให้ความสำคัญกับฝ่ายหญิง (และอาจจะหายไปพร้อมกันด้วย) ทั้งนี้อาจเป็นเพราะได้รับวัฒนธรรมจากมอญหรือไท ในขณะที่กลุ่มลุ่มน้ำแม่สะเรียง-เขตภูเขานับญาติฝ่ายพ่อเป็นสำคัญ ในแง่ประเพณีไม่พบประเพณีร่วมกัน

ส่วนนิทานของชาวเลเวือะกับชาวญ้อกรมีเรื่องที่อาจสัมพันธ์กันในเชิงระบบคิดและอาจสะท้อนร่องรอยอะไรบางอย่างกล่าวคือ ชาวญ้อกรมีนิทานอยู่เรื่องหนึ่งที่ผู้หญิง 2 คนไปตัดหวายแล้วได้ดื่มน้ำจากรอยเท้า เลยเกิดลูกมา มีลูกข้างและลูกขว่ นิทานเรื่องนี้คล้ายกับนิทาน/ตำนานที่ภูษิวาสเทพเก็บเด็กที่เกิดในรอยเท้าสัตว์ต่างๆ มีวัว ช้าง และแรดมาเลี้ยงดู และภูษีเองยังให้กำเนิดคนเกิดในรอยเท้าทางอีกด้วย ผู้วิจัยเคยสอบถามตำนานคนเกิดในรอยเท้าสัตว์จากชาวเลเวือะที่บ้านป่าแบ๋ นายจันทร์ เครือซุย บอกว่าตำนานเรื่องคนเกิดในรอยเท้าสัตว์นั้นมีแต่จำเนื้อหาไม่ได้เสียแล้ว ดังนั้นนิทาน/ตำนานคนเกิดในรอยเท้าสัตว์จึงอาจเป็นร่องรอยของสำนึกบางอย่างที่บ่งบอกความสัมพันธ์ระหว่างชาวเลเวือะ/ลัวะ และชาวญ้อกร รวมถึงอธิบายถึงสาเหตุของการนับถือสัตว์ประจำตระกูล

ดังนั้น โดยสรุปชาวเลเวือะ/ลัวะ และชาวญ้อกรคงเคยเป็นกลุ่มที่มีความสัมพันธ์กัน ดังนี้

1) ทั้งสองกลุ่มมีปฏิสัมพันธ์กันตั้งแต่สมัยก่อนประวัติศาสตร์ โดยเคยอยู่ในเขตลุ่มน้ำแยงซีเกียงกันมาก่อน ซึ่งสะท้อนผ่านภาษาว่า เหตุการณ์นี้ควรเกิดขึ้นราว 8,000 ปีมาแล้วหรือก่อนหน้านั้น และเป็นช่วงที่รู้จักการเพาะปลูกข้าว

2) จากนั้นหลังจาก 8,000 ปีลงมา หรืออาจราว 6,000-5,000 ปี สาเหตุที่กำหนดอายุราว 6,000-5,000 ปี เพราะเป็นค่าอายุมาตรฐานโดยทั่วไปของแหล่งโบราณคดีสมัยหินใหม่ในเขตเอเชียตะวันออกเฉียงใต้รวมถึงในไทย ช่วงนั้นเองกลุ่มชาวเลเวือะ/ลัวะและชาวญ้อกรเดินทางแยกย้ายกันออกไป คงเพราะการเดินทางเคลื่อนย้ายกันคนละลุ่มน้ำหรือด้วยปัจจัยอื่น ชาวลัวะค้นพบข้าวโดยหามาหรือคนที่อพยพมาพร้อมหามา และชาวญ้อกรค้นพบข้าวจากนก (ความบังเอิญ)

3) เมื่อล่วงเข้าประมาณพุทธศตวรรษที่ 13 ตอนปลายถึงพุทธศตวรรษที่ 14 ตอนต้น กลุ่มชาวมอญจากเมืองละโว้ (ลพบุรี) ได้อพยพขึ้นมาในเขตเมืองหริภุญชัยก่อให้เกิดความขัดแย้งกับกลุ่มชาวลัวะที่มีขุนหลวงวิลังคเป็นผู้นำ สุดท้ายมอญปกครองลัวะ ในระบบความเชื่อของกลุ่มลัวะและมอญ/ญ้อกรคงอาจมีการนับถือสัตว์ประจำตระกูล

ช่วงเวลานั้นเองที่ทำให้ภาษามอญแพร่กระจายในเขตลุ่มน้ำปิงอีกครั้งหนึ่ง และอาจมีความสัมพันธ์กับกลุ่มชาวมอญในเขตเกาะตะมาะอีกด้วย (ชลธิรา สัตยวิวัฒนา, 2547) เพราะจะเห็นได้ว่าเมื่อเกิดโรคระบาด (ผีบ้า) ลงเมืองหริภุญชัย คนในเมืองได้หนีไปอยู่เมืองสุพรรณนคร เมื่อโรคหายสงบลงชาวมอญได้กลับมาที่เมืองหริภุญชัยอีกครั้ง และมีประเพณี “เอาข้าวใหม่ใส่แพล่องลงไปหาปู่ย่า” ทุกปี

(กรมศิลปากร, 2518: 156) ซึ่งปัจจุบันชาวมอญบ้านหนองตู่-ปอควายังคงมีพิธีลอยกระทงเพื่ออุทิศสิ่งของให้กับผีบรรพบุรุษ แต่ก็ไม่แน่ใจว่าจะมีความเชื่อมโยงกันหรือไม่

4) ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 16-18 อาณาจักรเขมรที่เมืองพระนครและเมืองละโว้มีอำนาจมากขึ้น ได้มีการยกกองทัพขึ้นไปในเขตเมืองหริภุญชัย อาจทำให้ภาษามอญลดบทบาทลงไปมาก ส่วนในเขตที่ราบลุ่มเจ้าพระยา รัฐทวารวดีหลายรัฐโดยเฉพาะเช่น ลวปุระ ได้ถูกทำลาย ทำให้ชาวมอญทวารวดีบางส่วนอาจอพยพขึ้นไปอยู่บนภูเขาตามชายของของที่ราบสูงโคราช ด้วยพื้นที่ที่เป็นภูเขาทำให้การเปลี่ยนแปลงทางด้านภาษามีน้อย หรือการมีสภาพไร้ความเป็นรัฐบนภูเขาทำให้อิทธิพลของเขมรไม่ได้กลืนภาษามอญโบราณไป จึงทำให้หลงเหลือภาษาญัฮกุรจนถึงปัจจุบัน

5) จนกระทั่งราวพุทธศตวรรษที่ 18-19 กลุ่มคนไทยได้เคลื่อนย้ายลงมา นำโดยเจ้าสุวรรณหงส์แดง จากนั้นจึงเป็นกลุ่มของพระยามังราย ซึ่งมีเชื้อสายไทยและลัวะ กลุ่มคนไทยได้ขับไล่ชาวลัวะออกไป คงมีการทำสงครามขับไล่ ดังปรากฏเรื่องราวอยู่ในตำนานนิทานของชาวลัวะ และในตำนานเชียงใหม่ปางเดิม ซึ่งช่วงเวลานีเองที่ทำให้ภาษาเลอเวีอะ/ลัวะเกิดความหลากหลายของสำเนียงขึ้น ในช่วงเวลาไล่เลี่ยกันชาวญัฮกุรก็ได้รับผลกระทบจากกลุ่มคนไทย ดังเห็นได้จากเรื่องเล่าที่กล่าวถึงคนไทย นับจากการเข้ามาของกลุ่มคนไทยทำให้การติดต่อระหว่างเลอเวีอะ/ลัวะ มอญ/ญัฮกุร และเขมรขาดหายและลดบทบาทลง

9.3 ชาวนุญฮกุรกับรัฐทวารวดี

ชาวนุญฮกุรและนักวิชาการเองต่างมีคำถามมานานว่าชาวนุญฮกุรขึ้นอยู่กับภูเขาดั้งแต่เมื่อไหร่ และพวกเขาเป็นใครมาจากไหน นักวิชาการทางด้านภาษาศาสตร์เช่น Gérard Diffloth ได้ค้นพบว่าภาษาของชาวนุญฮกุรคล้ายกับภาษามอญโบราณในจารึกสมัยทวารวดี (Diffloth, 1984) ดังนั้นชาวนุญฮกุรคงต้องเคยมีความสัมพันธ์ไม่ว่าทางใดก็ทางหนึ่งหรืออาจเคยเป็นส่วนหนึ่งของประชากรในรัฐทวารวดี นักภาษาศาสตร์อีกคนหนึ่งคือ มิเชล แฟร์ลุส (Michael Ferlus) ได้สืบสร้างภาษามอญดั้งเดิม (Proto-Mon) และเชื่อว่าได้วิวัฒนาการมาเป็นภาษามอญโบราณ (Old Mon) ในพุทธศตวรรษที่ 10-11 ซึ่งการสร้างสืบสร้างภาษานี้ได้อิงกับการศึกษาภาษาของชาวนุญฮกุรในประเทศไทย โดยเชื่อว่าภาษาญัฮกุรแทบจะไม่เปลี่ยนแปลงไปจากภาษามอญสมัยทวารวดี (ชลธิรา สัตยารัตนา และคณะ, 2547: 13)

ในอดีตพื้นที่ในเขตลุ่มน้ำเจ้าพระยาและตามชายขอบของที่ราบสูงโคราชฝั่งตะวันตกคงเป็นเขตวัฒนธรรมของกลุ่มคนที่พูดภาษามอญโบราณ ในเอกสารจีนชื่อเหลียงซูมีการกล่าวถึงเมืองหนึ่งชื่อว่า “ตุนซุน” (Tunsun) คงอาจเป็นเมืองขึ้นของฟูนัน เมืองนี้เลียว นาร์ด ฮ. ชอร์ต (Leonard H. Shoto) สันนิษฐานว่าคำว่า “ตุนซุน” นั้นคำว่า “ตุน” มาจากคำว่า “เติง / โดง / ดุง” แปลว่า “เมือง” ส่วนคำว่า “ซุน” มาจากคำว่า “ซุน” (msun) แปลว่า “ห้า” แปลรวมว่า “ห้านคร” รัฐนี้เชื่อว่าตั้งอยู่ในเขตลุ่มน้ำแม่กลอง (ชลธิรา สัตยารัตนา, 2547: 13) ดังนั้น ก่อนหน้าการเกิดขึ้นของรัฐทวารวดีได้มีรัฐของกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลมอญโบราณมาก่อนหน้านั้นแล้ว

ในช่วงปลายพุทธศตวรรษที่ 11 ต่อพุทธศตวรรษที่ 12 คงได้เกิดกลุ่มเมืองที่รวมตัวกันภายใต้ชื่อ “ทวารวดี” ดังเห็นได้จากเหรียญที่มีจารึกภาษาสันสกฤตว่า “ศรียทวารวดี ศุวรูปุณยะ” (ผาสุข อินทรารุท, 2536; ชลธิรา สัตยารัตนา, 2547: 15) พบในเมืองโบราณสมัยทวารวดีหลายแห่ง โดยเฉพาะในเขตที่ราบลุ่มเจ้าพระยา เหรียญพวกนี้คงไม่ได้ใช้เป็นเหรียญเพื่อการค้า คงเป็นสื่อกลางบางอย่าง แต่มีการยอมรับร่วมกัน ทว่าในขณะเดียวกันที่เมืองอุททองก็ได้พบเหรียญมีจารึกว่า “ลวปุระ”

คงหมายถึงเมืองละโว้/ลพบุรีด้วยเช่นกัน สะท้อนว่าโครงสร้างทางการเมืองของกลุ่มรัฐทวารวดีเป็นการรวมกลุ่มแบบแวนแคว้น (O'Reilly, 2007) และมีอำนาจตามเขตลุ่มน้ำของตนเอง ได้แก่ ลุ่มน้ำเจ้าพระยา ลุ่มน้ำท่าจีน ลุ่มน้ำแม่กลอง ลุ่มน้ำบางปะกง ลุ่มน้ำป่าสัก ลุ่มน้ำมูล และลุ่มน้ำชี (ธิดา สาระยา, 2538) อย่างไรก็ตาม ปัญหาคือองค์ความรู้ในการมองความเป็นรัฐทวารวดีของไทยยังอาจจะแคบไปและสัมพันธ์กับเชื้อชาตินิยม เพราะในเขตประเทศพม่าตอนล่างเดิมเป็นเขตของกลุ่มคนที่พูดภาษามอญและใช้สืบนื่องมาจนถึงปัจจุบัน เพราะถ้าพิจารณาภายใต้เครือข่ายทางการค้าและหลักฐานแล้วจะเห็นได้ชัดว่า รัฐมอญในพม่า และรัฐทวารวดี คงมีความสัมพันธ์กันอย่างยิ่ง และสัมพันธ์กับศูนย์กลางทางการเมืองที่สำคัญอีก 2 แห่งคือ รัฐเจนละ และเมืองพระนคร

ในกลุ่มรัฐทวารวดีหลายแห่ง โดยเฉพาะในพื้นที่รอบเขตอำเภอเทพสถิต ถ้าเป็นในเขตจังหวัดลพบุรีประกอบด้วยเมืองโบราณในรัฐทวารวดีที่สำคัญเช่น ไกล่ที่สุดอยู่ทางทิศใต้คือเมืองชัยบาดาล เมืองชัยบาดาล เมืองละโว้/ลพบุรี ส่วนในเขตจังหวัดเพชรบูรณ์ที่สำคัญคือเมืองศรีเทพ ส่วนในเขตจังหวัดชัยภูมิกลุ่มสำคัญคือบ้านกุดโง้ง และในเขตจังหวัดนครราชสีมาคือ เมืองเสมา เมืองต่างๆ เหล่านี้ตั้งอยู่บนเส้นทางการค้าตอนในของแผ่นดินในแนวตะวันออก-ตะวันตก และยังสัมพันธ์กับกลุ่มเมืองของอาณาจักรเขมร ธิดา สาระยา ได้เสนอเส้นทางแบ่งออกเป็น 2 เส้นทางหลัก (ธิดา สาระยา, 2538: 53) คือ

เส้นทางเมาะตะมะ-พงตึก-นครปฐม-อุทอง-เมืองบน-จันเสน-ศรีเทพ-เทพสถิต-กุดโง้ง-ฟ้าแดดสงยาง-เจนละ

เส้นทางเมาะตะมะ-พงตึก-อุทอง-ละโว้ (หรือตัดไปเมืองบน) – ชัยบาดาล-ชัยจำปา-เทพสถิต-เมืองเสมา-เมืองฝ้าย/เมืองพิมาย-พนมรุ้ง-เมืองพระนคร

โดยพื้นที่บริเวณอำเภอเทพสถิตเป็นเหมือนกับจุดเปลี่ยนที่จะสามารถเดินทางเพื่อเลือกเส้นทางสลับไปมาระหว่างการเดินทางไปยังเขตลุ่มน้ำชีหรือลุ่มน้ำมูลได้ ด้วยความสำคัญดังกล่าวจึงทำให้พื้นที่บริเวณเทพสถิตคงต้องมีคนมาโดยตลอด และเป็นสาเหตุทำให้มีการรับภาษาและวัฒนธรรมจากต่างถิ่นเข้ามาด้วย เป็นไปได้ว่าก่อนที่อาณาจักรเขมรจะเข้ามามีอิทธิพลในเขตเมืองละโว้-ศรีเทพ-โคราช กลุ่มคนที่พูดภาษามอญโบราณ อาจเป็นชาวญฮักร (?) ได้มีบทบาทบนเส้นทางการค้านี้จึงทำให้มีประชากรกลุ่มนี้มาแล้วนานมากแล้ว ถ้าสมมติฐานข้างต้นเป็นความจริงอาจเป็นเหตุผลหนึ่งที่ทำให้ชาวญฮักรอาศัยอยู่บนเขตอำเภอเทพสถิตด้วย

ในขณะที่นักประวัติศาสตร์ที่สำคัญคือ ธิดา สาระยา ได้นำข้อมูลเกี่ยวกับชาวญฮักรมาตีความว่าประชากรในรัฐทวารวดีคงหนีจากการรุกรานของรัฐเขมรที่ดีเมืองลพบุรีขึ้นมาอยู่ในพื้นที่ชายขอบเขตชัยภูมิ นครราชสีมา และเพชรบูรณ์ (ธิดา สาระยา, 2538) ในตอนนั้นข้อสันนิษฐานของธิดา สาระยา ยังถือว่าค่อนข้างอ่อน เพราะไม่มีหลักฐานอื่นมาสนับสนุนมากนัก

อย่างไรก็ตาม ข้อสันนิษฐานข้างต้นได้รับการสนับสนุนมากขึ้นเมื่อเร็วๆ นี้เมื่อการค้นพบจารึกหลักหนึ่งในประเทศกัมพูชา ซึ่งได้กล่าวว่าพระเจ้าสุริยวรมันที่ 1 (พ.ศ.1545-1593) ได้ยกกองทัพมาโจมตีเมืองละโว้จนทำให้แทบเป็นเมืองร้าง ความว่า “ลวปุระถูกทำลายกลายเป็นป่า... มีความน่ากลัวราวกับป่าช้า” (ศานติ ภักดีคำ, 2555: 42-43) เรื่องอำนาจของพระเจ้าสุริยวรมันที่ 1 ที่มีอิทธิพลในเขตละโว้นั้นมีความสอดคล้องกับจารึกหลักหนึ่งที่พบที่ศาลสูง จังหวัดลพบุรี ซึ่งทำโดยพระเจ้าสุริยวรมันที่

1 เมื่อ พ.ศ.1568 มีเนื้อความเกี่ยวกับการบำรุงพระในลัทธิมหายานและสาวกยาน¹ (ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2556)

หลังจากนั้นเมืองละโว้และกลุ่มเมืองทวารวดีต่างๆ ในเขตภาคอีสานและลุ่มน้ำป่าสักคงตกอยู่ภายใต้อิทธิพลของพระเจ้าสุริยวรมันที่ 1 มาโดยตลอด เพราะต่อมาในสมัยพระเจ้าสุริยวรมันที่ 2 ได้มีการผนวกเมืองละโว้เข้าเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรเขมร มีขุนนางปกครองชื่อว่า “กัมรเตงชัยสิงหรวมณ” ต่อมาในสมัยพระเจ้าชัยวรมันที่ 7 ได้ส่งพระโอรสที่มีพระนามว่า “ลโวทเยศ” หรืออาจจะมีความหมายว่า “นฤปดินทรวรมณ” มาปกครอง อาจเป็นไปได้ว่าช่วงนี้ภาษาเขมรได้แพร่เข้าสู่เขตลุ่มน้ำเจ้าพระยาอย่างเต็มที่ (ศานติ ภัคดีคำ, 2555: 42-45)

ข้อมูลข้างต้นนับว่ามีความสอดคล้องกับตำนานพื้นบ้านของชาวญ้อที่เล่าว่าในสมัยหนึ่งชาวญ้อเคยแย่งปราสาทกับชาวเขมร (กะเมร) แต่สู้ไม่ได้จึงต้องหนีขึ้นมายู่บนภูเขา ตำนานนี้เล่าสืบต่อกันมาหลายรุ่น นำเสียดายที่ผู้วิจัยพบเพียงตำนานเดียว อย่างไรก็ตาม หลักฐานทางด้านโบราณคดีได้แก่ชิ้นส่วนเครื่องถ้วยจีนและเครื่องถ้วยเขมรที่พบจากแหล่งโบราณคดีเช่น แหล่งโบราณคดีช่องคันชิต และแหล่งโบราณคดีไร่นายประยูร บ่งบอกว่าได้มีกลุ่มคนที่มีการติดต่อกับชาวเขมรไม่ทางใดก็ทางหนึ่งเคยใช้เส้นทางบริเวณบ้านไร่-ช่องชิตเป็นเส้นทางการค้า/เดินทางเพื่อลงไปยังเขตอำเภอลำสนธิ จังหวัดลพบุรี เครื่องถ้วยจีนและเครื่องถ้วยเขมรพวกนี้มีอายุราวพุทธศตวรรษที่ 16-18 อาจสอดคล้องกับข้อมูลการขยายอิทธิพลเข้ามาของอาณาจักรเขมรที่ปรากฏในจารึก

จากการสำรวจทางโบราณคดีของผู้วิจัย ในเขตอำเภอสทิงพระพบเพียงแหล่งโบราณคดีตามที่กล่าวไม่พบร่องรอยหลักฐานทางโบราณคดีสมัยทวารวดีแต่อย่างใด แต่กลับไปพบในเขตอำเภอบำเหน็จณรงค์ จังหวัดชัยภูมิ เพียงแห่งเดียวคือที่วัดหนองอีหล่อ ตำบลบ้านตาล ได้มีการขุดพบใบเสมาสมัยทวารวดี ส่วนพื้นที่บริเวณใกล้เคียงกันได้พบโบราณสถานในวัฒนธรรมเขมรน่าจะเป็นศิลปะบายน (ยังไม่ได้บูรณะ) และพื้นที่บริเวณนั้นยังเป็นแหล่งทำเกลือขนาดใหญ่อีกด้วย

ถ้าเรามองการแพร่กระจายทางวัฒนธรรมที่สัมพันธ์กับอำนาจทางการเมือง ก็จะได้ว่าอาณาจักรเขมรได้ขับไล่พื้นที่ของคนในรัฐทวารวดีทั้งในเขตเมืองลพบุรีกับอำเภอบำเหน็จณรงค์ไปพร้อมกัน จนบีบให้ประชาชนในรัฐทวารวดีส่วนหนึ่งหนีขึ้นมายู่บนภูเขาและเรียกชื่อตนเองว่า “ญ้อ” แต่ถ้าเราพิจารณาในแง่มุมของการค้าและวัฒนธรรมด้วยแล้ว ผู้วิจัยไม่ค่อยเชื่อว่าชาวญ้อจะหลบหนีในป่าโดยไม่ปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มคนภายนอกอีกเลย ชลธิรา สัตยัวัฒนา และคณะ เสนอด้วยว่าเมื่อพระเจ้าสุริยวรมันที่ 1 ยึดเมืองละโว้ได้ทำให้เกิดการอพยพครั้งใหญ่ของกลุ่มมอญไปสู่เมืองหงสาวดีและสะเทิม เพราะเป็นพื้นที่ปลอดภัยห่างไกลจากศูนย์กลางอำนาจของอาณาจักรเขมร (ชลธิรา สัตยัวัฒนา และคณะ, 2547: 34-35)

บนหลักฐานที่ค่อนข้างอ่อนมากและข้อมูลเท่าที่มีอยู่ขณะนี้อาจเป็นไปได้ว่าหลังการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองหลังพุทธศตวรรษที่ 16 เป็นต้นมา ประชากรในรัฐทวารวดีที่เมืองละโว้และในเขตอื่นๆ คงค่อยๆ ยอมรับวัฒนธรรมเขมรเข้าไป โดยอาจได้รับภาษาเขมรปนเข้าไปในภาษาของชาวมอญสมัยทวารวดีบ้าง แต่ในขณะเดียวกัน ก็คงมีประชากรในรัฐทวารวดีบางส่วนที่หลบขึ้นไปอยู่อาศัยบนภูเขา ซึ่งอาจจะมีประชากรบางกลุ่มที่พูดภาษาญ้ออาศัยอยู่บ้างแล้ว เพราะจากความรู้ด้านพืช

¹ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร ฐานข้อมูลจารึกในประเทศไทย. จารึกศาลสูงภาษาเขมร (หลักที่ 1)

http://www.sac.or.th/databases/inscriptions/inscribe_detail.php?id=381

และป่าของชาวญ้อถูกระงับการปรับตัวในเขตพื้นที่สูงมานานมากดังเห็นได้จากคำศัพท์เกี่ยวกับพืช โดยเฉพาะกล้วยและเผือก ลูกเต๋อย ข้าวฟ่าง และการปลูกข้าวบนพื้นที่สูง ดังเห็นได้จากนิทานต่างๆ แต่ประชากรในรัฐทวารวดีส่วนใหญ่อาจจะอพยพไปเมืองมอญจึงทำให้ภาษามอญกระจายตัวอยู่ในประเทศพม่าตอนใต้

ดังนั้น กลุ่มชาวญ้อกรบนภูเขาอาจจะทำหน้าที่เป็นเหมือนกับตัวกลางในการขนถ่ายสินค้าเช่น เครื่องถ้วย และเกลือ จากเขตอำเภอบำเหน็จณรงค์ไปยังเขตอำเภอลำสนธิ เพื่อให้พ่อค้าอื่นส่งทอดเข้าสู่อำเภอยะบะดาลและอำเภอมืองลพบุรี หรืออีกสายหนึ่งอาจลงจากอำเภอลำสนธิแล้วขึ้นเหนือลัดเลาะไปตามช่องเขาทางตะวันตกเข้าสู่เมืองศรีเทพ จังหวัดเพชรบูรณ์

ที่สันนิษฐานว่าเมื่อลงถึงอำเภอลำสนธิแล้ว ชาวญ้อกรน่าจะไม่ใช่ตัวกลางอีก เพราะเมื่อเปรียบเทียบความรู้ทางภูมิศาสตร์ของชาวญ้อกรแล้วพบว่า ชาวญ้อกรแทบไม่รู้จักพื้นที่เขตอำเภอลำสนธิ และเมืองศรีเทพเลย จะรู้ดีที่สุดคืออำเภอบำเหน็จณรงค์ ซึ่งเรียกว่า “โจงซัวร์” ตรงกับบ้านชวนในปัจจุบัน ส่วนทางตะวันออกเฉียงเหนือรู้จักไกลไปถึงบ้านเจียงเจา เขตอำเภอหนองบัวแดง (สัมภาษณ์ นายประยูร มอทองหลาง, นายพนม จิตรจันท, 2555) ซึ่งจุดนี้เป็นเส้นทางที่สามารถแยกไปเมืองชัยภูมิ หรือขึ้นไปทางเหนือไปที่อำเภอเกษตรสมบูรณ์ต่อไปที่อำเภอภูเขียวได้

ดังนั้น ชาวญ้อกรจึงอาจเป็นตัวกลางในการขนถ่ายสินค้าระยะสั้น เพื่อข้ามแนวช่องเขาจากเขตอำเภอบำเหน็จณรงค์ไปสู่ลำสนธิ ซึ่งเป็นเหตุผลที่ทำให้หมู่บ้านชาวญ้อกรในเขตพื้นที่สูงมีขนาดเล็ก เพราะเป็นเพียงแค่ทางผ่าน ไม่ใช่ชุมทางในการตั้งถิ่นฐาน ต่างจากเขตอำเภอลำสนธิที่คงเป็นชุมทางใหญ่ เพราะมีปราสาทปรางค์นางผมหมอมที่สร้างในราวพุทธศตวรรษที่ 16 อาจตรงกับสมัยพระเจ้าสุริยวงศาที่ 1 ข้อมูลจากประวัติศาสตร์บอกเล่าของคนในเขตอำเภอลำสนธิก็ให้ข้อมูลด้วยว่าเมื่อ 40-50 ปีก่อนพื้นที่บริเวณปราสาทนางผมหมอมเป็นชุมทางของพ่อค้าวัวที่ต้อนมาจากเขตพื้นที่สูงและยังเป็นด่านตรวจโรค อีกทั้งตรงจุดนี้ยังเป็นทางแยกเพื่อจะเดินทางไปยังเมืองศรีเทพและอำเภอผ่านชุดทดเพื่อเข้าสู่โคราช หรือชัยภูมิก็ได้ ดังนั้น อาจเป็นเหตุผลให้ไม่พบการสร้างศาสนสถานในเขตอำเภอสทิงพระ และยังคงเป็นเหตุผลจากการที่ในเขตพื้นที่สูงปกติแล้วมักตั้งหมู่บ้านได้เพียงไม่กี่ปีก็ต้องมีการโยกย้ายพื้นที่ตั้งหมู่บ้านและการเกษตร เพราะดินจะขาดความอุดมสมบูรณ์ไว และอาจเกิดโรคระบาดด้วย ด้วยการเคลื่อนย้ายพื้นที่ตั้งหมู่บ้านบ่อยจึงทำให้ไม่พบศาสนสถานที่ถูกสร้างอย่างถาวร

ในขณะเดียวกัน เมื่อนำข้อมูลทางด้านภาษามาเชื่อมโยงแล้วจะพบว่า น่าสังเกตว่าชาวญ้อกรมีคำศัพท์หลายคำที่สะท้อนถึงการเคยอยู่ในสังคมระดับรัฐมาก่อน คำศัพท์บางคำอาจสัมพันธ์กับรัฐทวารวดี แต่บางคำอาจรับมาสมัยหลัง เช่นคำว่า “ตะล้าแผ่นดิน” (กษัตริย์) ในจารึกที่เมืองหริภุญชัยใช้คำว่า “ตรุล” แปลว่า “เจ้า” ส่วนคำว่า “กยารจ” มักใช้กับตำแหน่งขุนนาง และพระพุทธรูปด้วย ส่วนตำแหน่งที่ลดหลั่นกันลงไปอีกคือ “ทะหาร” (ทหาร) “ซุรฮีมว” (ตำรวจ) “ดิก” (ไพร่) ซึ่งคำหลังนี้ตรงกับในจารึกทวารวดีเช่นจารึกเสาแปดเหลี่ยม จังหวัดลพบุรี ใช้คำว่า ““เดกจ”” แปลว่าข้า หรือคนรับใช้ แสดงว่าความหมายของคำศัพท์คำว่า “ดิก” หรือไพร่ ดังเดิมคือพวกข้ารับใช้ (ไพร่ต้องรับใช้มูลนาย) ดังนั้นที่ธิดา สารยา ตีความว่าคำว่า “เดกจ” หมายถึงข้าหน้านั้นอาจมีความหมายเพียงแค่ไพร่เท่านั้น ส่วนที่ควรหมายถึงคำว่าข้าทาสคือคำว่า “ซัยดิก” (ข้าทาส) ซึ่ง “ดิก” มีความหมายเท่ากับ “เดกจ” ส่วน “ซัย” อาจหมายถึงสถานะที่ต่ำกว่าไพร่ทั่วไปคือข้าทาส สุดท้ายคือคำว่า “ชะเลย” (เชลย) ยกเว้นเพียงตำแหน่ง “โด้ง” หรือ “โทง” ซึ่งเป็นผู้นำชุมชนที่ติดต่อกับอำนาจเหนือธรรมชาติที่ปรากฏในจารึกทวารวดี (ธิดา สารยา, 2538: 202) แต่ไม่พบในสังคมของชาวญ้อกร โดยพบในวัฒนธรรมมอญทั่วไป

เมื่อนำข้อมูลทางด้านหลักฐานที่เป็นบริบททางประวัติศาสตร์จากภายนอกคือข้อมูลเกี่ยวกับเมืองทวารวดี และจารึกทวารวดีกับจารึกเขมร มาวิเคราะห์ร่วมกับหลักฐานภายในคือ นิทานเรื่องชาวนุญชรโดนแย่งปราสาท คำศัพท์ที่แสดงโครงสร้างทางสังคม และหลักฐานเศษเครื่องถ้วยที่พบในเขตบ้านไร่ ผู้วิจัยเสนอว่าชาวนุญชรคือกลุ่มคนที่เคยสัมพันธ์กับระบบการเมืองการปกครองของกลุ่มรัฐทวารวดี และเกี่ยวข้องกับการค้าตอนในของแผ่นดิน อาจอยู่ภายใต้การปกครองของเมืองละโว้ หรือ “ลวปุระ”

9.4 “สะมัง” ในตำนาน และเมืองของชาวลัวะ/เลอเวีอะ

เท่าที่ผ่านมามีความพยายามในการศึกษาประวัติศาสตร์ของชาวลัวะในเขตเชียงใหม่-แม่ฮ่องสอน แต่ก็มักให้ความสำคัญกับประวัติศาสตร์ของขุนหลวงวิลังคะเป็นหลัก รวมถึงปู่สะย่าสะ (เช่น อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, 2543; ชลธิรา สัตยวัฒนา, 2546) แต่ความรู้เกี่ยวกับ “สะมัง” หรือขุนคนอื่น ๆ นั้นกลับยังมีความรู้ค่อนข้างจำกัด ทั้ง ๆ ที่เป็นประเด็นที่น่าสนใจ เพราะจะช่วยให้เกิดความเข้าใจเกี่ยวกับการเกิดบ้านเมือง รัฐ และการเคลื่อนไหวของกลุ่มคนในเขตภูเขาได้ดียิ่งขึ้น เพราะกลุ่มลัวะ/เลอเวีอะนี้นับว่ามีความสำคัญต่อเมืองเชียงใหม่อย่างมาก ดังเห็นได้จากนับตั้งแต่สมัยหริภุญชัยที่พระนางจามเทวีทำสงครามกับขุนหลวงวิลังคะ (กรมศิลปากร, 2510) หรือในสมัยล้านนาที่พระนางสุทิดาเทวีพยายามเอาใจและควบคุมชาวลัวะดังเห็นได้จากตราหลวงหลายเงินที่พบตามหมู่บ้านต่าง ๆ เป็นต้น (อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, 2543; สรัสวดี อ๋องสกุล, 2551)

ดังนั้น ในอนาคตควรจะมีการศึกษาประวัติศาสตร์เกี่ยวกับสะมังในหมู่บ้านลัวะ/เลอเวีอะตามที่ต่าง ๆ เพื่อให้เข้าใจถึงความสัมพันธ์และเครือข่ายของรัฐในเขตภูเขากับคนเมือง ดังเห็นได้จากในปลายสมัยราชวงศ์มังรายมีอยู่ว่า เดิมชาวเมืองเชียงใหม่มีประเพณีเลี้ยงผีเมืองคือผีปู่สะย่าสะและขุนหลวงวิลังคะ มาตั้งแต่สมัยพระยามังราย ต่อมาเมื่อพระเมกุฏวิสุทธิวงศกษัตริย์องค์สุดท้ายของราชวงศ์มังรายทรงปกครองเมืองเชียงใหม่ ระหว่าง พ.ศ.2094-2107 ได้ละทิ้งประเพณีดั้งเดิมของชาวเชียงใหม่ พระองค์ห้ามชาวเมืองเช่นไหว้ผีเมืองทั้งหมด ผีเมืองจึงไม่ช่วยปกป้องรักษาบ้านเมืองเมื่อมีข้าศึกมารุกราน ทำให้เมืองเชียงใหม่อ่อนแอและเสียเมืองแก่พระเจ้าบุเรงนองในปี พ.ศ.2101 (อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, 2543: 20) ดังนั้น กลุ่มชนในเขตภูเขาจึงมีความสำคัญต่อเสถียรภาพทางการเมืองของเชียงใหม่อย่างสูง

อย่างไรก็ตาม เท่าที่โครงการวิจัยนี้มีข้อมูลอยู่ก็พอจะทำให้เห็นภาพอะไรอยู่บ้าง พอจะวิเคราะห์ได้ ดังนี้

9.4.1 ที่มาของเชื้อสายสะมัง

กลุ่มเครือญาติของลัวะหรือ “เจ้อ”² มักจะใช้คำที่เป็นชื่อของหมู่บ้านมาเป็นชื่อของกลุ่มเครือญาติของตนเอง หรือในภาษาลัวะ/เลอเวีอะเรียกว่า “ยวง” แปลว่าหมู่บ้าน ซึ่งลัวะสันนิษฐานในการหลบหนีเพื่อรักษาชีวิตในตอนแรกนั้นได้หลบหนีกันเป็นกลุ่ม จึงทำให้แต่ละหมู่บ้านเป็นเครือญาติเดียวกัน ต่อมาเมื่อเหตุการณ์สงบลงทำให้ชาวลัวะคุ้นเคยกับการใช้ระบบหมู่บ้านเรียกชื่อกลุ่มเครือญาติ

² ในระบบการเรียกญาติของชาวเลอเวีอะมีความแตกต่างจากไทย ถ้าเป็นญาติทั้งฝ่ายพ่อและแม่ใช้คำว่า “โกะเนะ” ถ้าเป็นญาติทางเชื้อสายใช้คำว่า “แคท เจ้อ” ถ้าเป็นญาติหรือเพื่อสนิทใช้ “ญู-เจตอ” ถ้าเป็นญาติห่าง ๆ ใช้คำว่า “ญู”

เมื่อแต่ละหมู่บ้านมีความสัมพันธ์กัน ในแต่ละหมู่บ้านจึงประกอบขึ้นด้วยกลุ่มเครือญาติที่เรียกชื่อตามหมู่บ้านหลายหมู่บ้านรวมกัน (จันทบูรณ์ สุทธิ และคณะ, 2539: 184-185)

จันทบูรณ์ สุทธิ และคณะ ได้รวบรวมกลุ่มเครือญาติของลัวะ/เลอเวีอะในเขตแม่ฮ่องสอนไว้ประกอบด้วย 24 กลุ่มเครือญาติ ดังนี้ สะมัง, มากวยจีจี้, มาเจอวณลัวด, โลวปลัก, ยงกงปรีด, ยงแต่ปลอง, ยงเฮ, ยงกั้ง³, ยงแป, ยงเพง⁴, เลเวีอะ, ยงไพรม, ยงยางแดง, ยงราว, ยงริง, ยงอะเล็ง, ยงญัก (เงียก), ยงตุ้เซาะ, ยงเอิลส์, ยงก่ง, ยงเดียม, ยงดู, ยงหมุ่ควัย, และยงบुरวย ในบรรดากลุ่มเครือญาติทั้งหมดนี้ถือกันว่า “สะมัง” เป็นกลุ่มที่สืบเชื้อสายโดยตรงมาจาก “คุณ” หมายถึงขุนหลวงวิลังคะ (จันทบูรณ์ สุทธิ และคณะ, 2539: 183-184) ดังนั้นในกรณีนี้สะมังจึงหมายถึงกลุ่มเชื้อสายอันศักดิ์สิทธิ์

นอกจากนี้ ยังมีเรื่องเล่าว่าหลังจากถูก “คนแซม” ขัปไล่โจมตีจนพวกลัวะแตกกระจัดกระจายหลบหนีไปอยู่ในที่ห่างไกลบนภูเขาแล้ว ชาวลัวะก็พยายามตามหาบุคคลผู้สืบเชื้อสายขุนหลวงวิลังคะที่เป็นอดีตผู้นำที่ยิ่งใหญ่ของเขาที่หายสาบสูญไป ซึ่งเข้าใจว่าเพื่อให้ชาวลัวะมีผู้นำที่สามารถรวมกลุ่มกันได้อีกครั้งหนึ่ง ปรากฏว่าเมื่อหลายร้อยปีก่อน พวกลัวะได้ค้นพบเชื้อสายของ “คุณ” หลบหนีไปอาศัยอยู่ที่บริเวณถ้ำเชียงดาว อำเภอเชียงดาว จังหวัดเชียงใหม่ ชาวลัวะได้เดินทางไปขอร้องให้เชื้อสายของ “คุณ” กลับไปอาศัยอยู่กับชาวลัวะเพื่อเป็นขวัญกำลังใจ โดยชาวลัวะสัญญาว่าจะช่วยดูแลจัดการให้ทุกอย่างไม่ว่าจะเป็นอาหาร ที่อยู่ และอื่นๆ ในที่สุดบุคคลนั้นก็ได้อพยพครอบครัวไปอยู่ที่บ้านอมพาย อำเภอแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน เมื่อมาอยู่ชาวลัวะได้ยกย่องบุคคลนั้นให้เป็นหัวหน้าลัวะและเป็นหัวหน้าผู้ประกอบพิธีกรรม ซึ่งเรียกว่า “สะมัง” หรือ “ผู้คุณ” ปรากฏว่าเมื่ออยู่ไปได้เกิดปัญหาขึ้นแก่ชาวลัวะบ้านอมพายในการดูแลเลี้ยงดู ซึ่งทำให้ลัวะบ้านอมพายตกลงกันว่าจะดูแลเฉพาะกลุ่มที่มีโอกาสเป็น “สะมัง” ที่เป็นพี่ชายคนโตเท่านั้น ทำให้กลุ่มครัวเรือนของน้องชายไม่พอใจกับเหตุการณ์นี้มาก ประกอบกับลัวะหมู่บ้านอื่นมีความต้องการที่จะให้มีเชื้อสายของ “คุณ” อยู่ในหมู่บ้านของตนจึงทำให้ครัวเรือนของพวกน้องชายอพยพไปอาศัยอยู่ในหมู่บ้านลัวะอื่นๆ เช่น บ้านช่างหม้อ⁵ ห้วยลิง ห้วยทราย บ้านดง และป่าแป๋ สืบทอดตระกูลมาจนกระทั่งถึงปัจจุบัน อย่างไรก็ตาม เหตุการณ์นี้ได้ทำให้เกิดกลุ่มเครือญาติย่อยขึ้นมาในกลุ่มเครือญาติสะมัง อันได้แก่ กลุ่มสะมังใหญ่ (บางแห่งเรียกว่า ยงจาย) หรือ “สะมังละ” และกลุ่มสะมังเล็ก (บางแห่งเรียกว่า ยงม้อยจ) หรือ “สะมังโทะ” (จันทบูรณ์ สุทธิ และคณะ, 2539: 183-184)

ในแต่ละกลุ่มเครือญาติจะมีข้อห้ามข้อยกเว้นแตกต่างกันไป แต่ที่เห็นชัดเจนที่สุดคือ การกินและห้ามกินสัตว์บางชนิด ได้แก่ แพะ สุนัข แมว หนู เลื่อม เป็นต้น ตัวอย่างเช่นกลุ่มเครือญาติสะมังบางกลุ่มจะไม่กินหมา และบางที่ห้ามกินเนื้อปลาที่มีเกล็ดด้วย แต่บางกลุ่มก็กิน บางกลุ่มห้ามกินเนื้อแพะ และเนื้องูเหลือม เป็นต้น นอกจากนี้เมื่อเห็นสัตว์พวกนี้จะไม่มองตรงๆ ถือเป็นข้อห้าม (จันทบูรณ์ สุทธิ และคณะ, 2539: 185)

จากข้อมูลที่จันทบูรณ์ สุทธิ และคณะ ได้รวบรวมไว้พบว่ามีความสอดคล้องกับตำนานที่มาของสะมังบ้านป่าแป๋อยู่พอควร (ในบทที่ 5) กล่าวคือ บ้าน'ยวงจาอือได้ไปขอสะมังที่บ้าน'ยวงแป ซึ่งคนบ้านป่าแป๋ระบุว่าบ้าน'ยวงแปตั้งอยู่ที่บ้านอุ้มลองหลวง แต่ในตำนานที่จันทบูรณ์รวบรวมปรากฏว่าอยู่ที่บ้าน

³ น่าจะเขียนและออกเสียงว่า ‘ยวงโฆง

⁴ น่าจะเขียนและออกเสียงว่า ‘ยวงเพญ

⁵ หรือในภาษาเลอเวีอะเรียกว่า ‘ยวงโฆง

อมพาย ซึ่งอยู่ห่างกันมากกับบ้านอุมลองหลวง แต่เข้าใจว่าแรกสุดสะมังเล็กบางส่วนคงย้ายจากบ้านอมพายไปบ้านอุมลองหลวง บ้านป่าแป๋คงไปขอมาจากที่นั่น

ถ้าเชียงดาว หรือ “ถ้าหลวงเชียงดาว” เป็นถ้ำศักดิ์สิทธิ์ มีตำนานเล่าว่าพระพุทธเจ้าเคยเสด็จมาประทับที่ดอยหลวงและสร้างน้ำที่อ่างน้ำเชิงเขา คนสมัยก่อนจึงเรียกชื่อดอยลูกนี้ว่า “ดอยอ่างสง” (อ่างสง) ดังปรากฏในตำนานเชียงใหม่ปางเดิมหรือในอีกชื่อคือตำนานเจ้าสุวรรณคำแดง ในตำนานเรื่องเดียวกันนี้ยังเล่าด้วยว่า พระยาโจรณีได้มีบัญชาให้เจ้าสุวรรณคำแดงได้ออกเดินทางตามหา “ทรายคำ” หรือกวางสีทอง พระองค์ติดตามมาจนถึงดินดอยอ่างสง ที่นั่นนางอินเหลาผู้ปัดตีชาวสรวาเจ้าสุวรรณคำแดงมาถึงก็มาดู เมื่อนางพบกับเจ้าสุวรรณคำแดง นางก็มีใจปักษี จึงชักชวนให้เจ้าสุวรรณคำแดงเข้าไปยังถ้ำของตน (สถาบันวิจัยสังคม, 2540: 2-4) นางอินเหลาคงเป็นชาวลัวะ เพราะหลังจากเจ้าสุวรรณคำแดงออกตามหากวางอีกครั้งได้ไปพบกับชาวลัวะในเขตน้ำแม่ระมิงค์

เรื่องของเจ้าสุวรรณคำแดงเป็นเรื่องที่สะท้อนการปฏิสัมพันธ์ของคนไทกับคนลัวะ อาจเป็นเรื่องก่อนที่ราชวงศ์มังรายจะเข้ามามีอำนาจในเขตนี้ อาจกำหนดอายุอยู่ในช่วงราวพุทธศตวรรษที่ 18 ตอนปลายถึง 19 ตอนต้น (ก่อนสร้างเมืองเชียงใหม่) สะท้อนให้เห็นว่า ถ้าเชียงดาวคงเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์และชุมชนใหญ่ของชาวลัวะ ดังเห็นได้จากการที่ชาวลัวะ/เลอเวีอะได้ไปพบเชื้อสายของสะมังที่ถ้าเชียงดาว พอเข้าสู่สมัยพระยามังราย เมืองเชียงดาวคงเป็นเมืองสำคัญมาก เพราะพระยามังรายได้ให้ไปพญาไชยสงครามไปแผ้วถางพื้นที่สร้างคุ้มเพื่อครองเมืองเชียงดาว ซึ่งพญาไชยสงครามได้ตั้งตำแหน่งจำบ้านและดาบเรื่อนเป็นขุนนางชั้นสูงดูแลเมืองเชียงดาว และมีการสร้างนางข้าวด้วย (สรสวดี อ่องสกุล, 2551: 195)

ผู้วิจัยสันนิษฐานเท่าที่มีข้อมูลค่อนข้างน้อยว่า เหตุการณ์ที่ค้นพบเชื้อสายสะมังและสะมังแยกย้ายไปตามหมู่บ้านต่างๆ อาจตกอยู่ในช่วงราวครึ่งแรกของพุทธศตวรรษที่ 19 เพราะเข้าใจว่าในช่วงสมัยพระยามังราย กลุ่มคนไทคงต้องมีความขัดแย้งกับคนลัวะ/เลอเวีอะอย่างใดอย่างหนึ่ง แต่ตำนานฉบับหลวงเช่น ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ ไม่ได้บันทึกไว้ เพราะให้ความสำคัญเฉพาะพระราชกรณียกิจของกษัตริย์เป็นหลัก แต่เรื่องของลัวะกลับมาพบในตำนานเชียงใหม่ปางเดิมที่มีเนื้อหาว่าด้วยความขัดแย้งและความรักไคร่กันระหว่างชาวลัวะกับชาวไท

9.4.2 สะมังคนอื่น ๆ

คำว่า “สะมัง” บางทีเขียนว่า “สมัง” หรือ “สมังระ” ก็มี คือผู้ยิ่งใหญ่ทางศาสนาและการปกครองของชุมชน ในหมู่บ้านที่ภาษาเลอเวีอะ/ลัวะยังมีการใช้เป็นปกติมักพบการเรียกชื่อตำแหน่งผู้นำด้วยคำว่า “สะมัง” อยู่ เช่นบ้านอมพาย บ้านดง บ้านละอูบ อำเภอแม่สะเรียง บ้านบ่อหลวง อำเภอฮอด เป็นต้น

หมาเป็นสัตว์ที่มีบุญคุณกับชาวเลอเวีอะมาก นอกจากนำข้าวติดหางมาให้แล้ว มีตำนานอีกเรื่องหนึ่งเล่าว่า ชาวเลอเวีอะที่บ้านป่าแป๋จะไม่กินหมา เพราะมีเรื่องเล่าว่าเด็กคนหนึ่ง แม่ไม่อยู่แต่เอาชีวิตรอดได้ เพราะกินนมหมา (สัมภาษณ์ นายจันทร์ เครือสุข, 2556) ที่บ้านละอูบมีตำนานคล้ายกันเล่าว่า ครั้งหนึ่งในอดีตตระกูลสะมัง แม่ตายแต่ลูกยังเล็ก เด็กลัวะในตระกูลนี้เคยกินนมนมจากหมา ดังนั้นลัวะที่เป็นสมังจะไม่กินหมาโดยเด็ดขาด สะมังที่บ้านละอูบนี้เชื่อว่าสืบเชื้อสายมาจากขุนหลวงวิลังคะ แต่ในทางกลับกันกลุ่มของพวกที่ไม่ได้มีเชื้อสายสะมังที่บ้านละอูบจะนิยมกินหมากัน จึงถูกลัวะหมู่บ้านอื่นพลอยเรียกว่า “ลัวะกินหมา” (อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, 2543: 43) เรื่องบ้านละอูบและบ้านอมพายกินหมานี้ได้ยินคำบอกเล่าจากชาวเลอเวีอะที่บ้านป่าแป๋เช่นกัน (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, 2556)

ดังนั้น หากลองเชื่อมโยงเรื่องข้าวติดหางหมากับเรื่องสะมังตีมนมหมา รวมไปถึงบทบาทของ สะมังเซ่นที่บ้านป่าแป๋มีอำนาจในการจัดสรรแบ่งที่ดินและเลือกพื้นที่ปลูกข้าวด้วยนั้น เป็นไปได้หรือไม่ ว่าสาเหตุส่วนหนึ่งที่ทำให้สะมังมีอำนาจ เพราะเป็นผู้ที่ค้นพบวิธีการเพาะปลูกข้าว

หลังจากนั้นเราไม่ทราบอะไรที่แน่ชัด มีเพียงตำนานขุนลัวะที่บ้านป่าแป๋เท่านั้นที่ระบุว่า ขุนลัวะ มีลูก 7 คนแล้วส่งให้ไปปกครองดินแดนต่างๆ เท่าที่สืบได้พบชื่อเพียง 6 คนเท่านั้นประกอบด้วย ขุนตน (บางที่เรียกขุนตุ) ขุนเท ขุนวิลังคะ (วิลังคะ) ขุนสังน้อย ขุนละอองปากแหง และขุนวง (สัมภาษณ์ นาย บือ จขรศักดิ์ศรี 2555; นายเอื่อง เครือซุย, 2555; นายบุญสม เมืองงาม, 2555) สำหรับประวัติของขุน แต่ละคนชาวบ้านจำได้เฉพาะขุนหลวงวิลังคะ ขุนละอองปากแหง และขุนวง โดยขุนหลวงวิลังคะเป็น ขุนที่ต่อสู้กับพระนางจามเทวีดังได้กล่าวถึงไปแล้ว ขุนละอองปากแหง ชาวบ้านเล่าว่าเพราะเป็นคน ปากแหง ไม่มีข้อมูลมากกว่านี้ ส่วนขุนวงได้เดินทางฝั่งซ้ายของแม่น้ำแม่สะเรียงแต่หายไปแล้วนั้น ปัจจุบันชาวบ้านยังเก็บที่ดินส่วนนั้นไว้ให้กับขุนวง และมีเรื่องเล่ากันว่าหากใครไปใช้ที่ดินบริเวณนั้นจะ มีอันเป็นไป

ผู้วิจัยได้มีโอกาสไปสัมภาษณ์นายอินเหลา คำมูล และนางวันดี คำมูล โดยนายอินเหลาเป็น ผู้ทำพิธีกรรมของหมู่บ้าน โดยสัมภาษณ์ที่หมู่บ้านบ่อหลวง อำเภอฮอด จังหวัดเชียงใหม่ ซึ่งเป็น หมู่บ้านของชาวเลอเวีอะเช่นกันพบว่า มีชื่อของขุนที่ซ้ำและไม่ซ้ำกับบ้านป่าแป๋ มีรายชื่อดังนี้ ขุนทุ ขุน ทวง ขุนหลวงวิลังคะ ขุนหนึ่ง ขุนสอง ขุนละอองปากแหง ขุนแก้ว และขุนสุนันตา (สัมภาษณ์ นายอิน เหลา คำมูล และนางวันดี คำมูล, 2555)

ในหนังสือเรื่องชาวเขาในไทย เขียนโดยบุญช่วย ศรีสวัสดิ์ ตีพิมพ์เมื่อ พ.ศ.2506 ได้กล่าวถึง ขุนที่สำคัญในหมู่บ้านบ่อหลวงไว้ว่ามี 5 ตนด้วยกันคือ ขุนสุนันตาหรือขุนตา ขุนตอง ขุนหลวงวิลังกะ ขุนแก้วนาโหลง และขุนอะลองปักแวง ฝัทั้ง 5 ตนนี้ถือเป็นฝัป่อแร่ โดยคนในหมู่บ้านจะนับถือขุนแต่ตน เป็นฝัต้นตระกูลเช่น ตระกูลสุนันตามีต้นฝัเป็นขุนสุนันตา ตระกูลขุนแก้วนาโหลงมีต้นฝัเป็นขุนแก้ว ในช่วงของพิธีบูชาฝัป่อแร่ ตระกูลสุนันตาก็จะมีหน้าที่เป็นต้นฮีดหรือหมอฝัประจำหมู่บ้าน ส่วนขุนอะลอง ปักแวงจะมีหน้าที่ป่าวประกาศให้ชาวบ้านทราบว่าจะมีการจัดพิธี (บุญช่วย ศรีสวัสดิ์, 2545: 117)

จากข้อมูลที่บุญช่วย ศรีสวัสดิ์ บันทึกไว้เมื่อเทียบย้อนกลับไปกับข้อมูลที่ชาวบ้านจดจำได้จะ เห็นได้ว่ามีความใกล้เคียงกัน ขุนตนคือขุนทุ ขุนเทอาจตรงกับขุนทวง และเป็นคนเดียวกับขุนตอง ซึ่ง ขุนตองคนนี้คงเป็นคนเดียวกับที่ชาวบ้านห้วยเหียะเรียกว่า “ปูแสนตอง” ซึ่งเป็นหนึ่งในฝัที่สำคัญ ส่วน ขุนหลวงวิลังคะอยู่ในลำดับที่ 3 ตรงกัน ขุนถัดมาคือขุนสังน้อย ขุนหนึ่ง ขุนสอง เป็นชื่อที่แทรกเข้ามา อาจเป็นขุนที่ปกครองหมู่บ้านแต่ละแห่งในช่วงสั้นๆ ส่วนขุนอีกคนที่ชาวบ้านจดจำตรงกันคือ ขุนละออง ปากแหง หรือที่บุญช่วย ศรีสวัสดิ์เรียกว่า ขุนอะลองปักแวง ผู้วิจัยไม่แน่ใจว่าชาวบ้านจำผิดหรือบุญ ช่วยจดผิด แต่เป็นไปได้ว่าระบบการศึกษาไทยทำให้ชาวเลอเวีอะรุ่นหลังรากเข้าคำไทย เพราะอาจ ตีความหมายของคำเดิมไม่ได้ จึงพลอยอธิบายไปด้วยว่าขุนละอองปากแหงหมายถึงขุนที่ปากแหง ซึ่งคำเดิมอาจเป็น “ขุนอะลองปักแวง” ซึ่งไม่ทราบความหมาย ส่วนขุนที่เหลือได้แก่ ขุนสุนันตา ขุนแก้ว และขุนวง คงเป็นขุนที่ปกครองหมู่บ้านแต่ละแห่งตามฐานอำนาจของตน เช่นเดียวกับที่บ้านแม่เหียะที่มี ชื่อของขุนอื่นๆ ที่ไม่สามารถสืบประวัติได้เช่นปู่จามย่าจามเป็นต้น

อย่างไรก็ตาม สะท้อนให้เห็นชัดว่าครั้งหนึ่งทั้งหมู่บ้านป่าแป๋และบ้านบ่อหลวงที่อยู่ห่างกันมาก เคยอยู่ภายใต้การปกครองของขุนที่สำคัญของชาวเลอเวีอะด้วยกัน 4 คนคือ ขุนตน/ขุนทุ ขุนเท/ขุน

ทอง/ขุนทอง ขุนหลวงวิลังคะ และขุนอะลองปากแหง โดยเฉพาะขุนทอง และขุนหลวงวิลังคะ ถือได้ว่าเป็นขุนเพียง 2 คนเท่านั้นที่เคยปกครองทั้งในเขตลุ่มน้ำปิงและเขตป่าเขาที่อยู่ในลุ่มน้ำสาละวิน

ในพื้นที่แต่ละเขต คงมีขุนปกครองกันอย่างอิสระ ตัวอย่างเช่นในเขตดอยสุเทพ-ดอยคำจะปรากฏชื่อของผีบรรพบุรุษคนอื่นๆ ที่มีสถานะเป็นขุนอยู่ด้วย กล่าวคือในกรณีของที่บ้านแม่เหียะทุกปีจะมีพิธีเลี้ยงดงในช่วงเดือนมิถุนายน โดยในพิธีจะมีการตั้งหอบวงสรวงจำนวน 10 หอ มีรายชื่อของหอต่างๆ ดังนี้ หออารักษ์ 1 หอธรณีเจ้าที่ 1 หอกุมภภัณฑ์ 2 หอขุนหลวงวิลังคะ 1 หอปู่และ 1 หอย่าและ 1 หอปู่แสนทอง 1 หอปู่จ๋าม 1 และหอย่าจ๋าม 1 ห่างออกมาทางด้านทิศตะวันออกประมาณ 7 เมตร มีหออีก 2 หอตั้งอยู่คู่กันมีป้ายเขียนว่าเป็นหอสุเทพฤาษี โดยตั้งอยู่ด้านหน้าของหอปู่และย่าและ เข้าใจว่าฤาษีวาสุเทพคงเป็นผีศักดิ์สิทธิ์จึงต้องมีการบูชาเป็นพิเศษ ภายในหอทั้งหมดมีเครื่องเซ่นหลายอย่างวางอยู่ในกระถางเช่น ไก่ต้ม ข้าวเหนียว เนื้อควาย กรวยดอกไม้ เทียนเงิน เทียนทอง เป็นต้น

ในกลุ่มของชาวลัวะ/เลอเวีะในเขตเชียงใหม่นับถือผีปู่และ ย่าและ และฤาษีวาสุเทพ กันโดยทั่วไปแต่ไม่พบการนับถือในเขตแม่ฮ่องสอน ส่วนขุนหลวงวิลังคะเป็นที่นับถือกันอย่างกว้างขวาง ส่วนอีก 3 คนนั้นไม่ทราบคือ ปู่แสนทอง ปู่จ๋าม และย่าจ๋าม มีข้อสังเกตว่าธรรมเนียมการตั้งชื่อปู่ย่าเป็นที่เหมือนกันหรือคล้ายกันนี้คล้ายกับชื่อของปู่เอย่าเอยที่เชื่อว่าเป็นบรรพบุรุษของชาวหลวงพระบาง และคล้ายกับปู่สังกะสาสังกะสีที่เชื่อว่าเป็นผู้สร้างโลกของชาวอีสาน เพราะฉะนั้นความหมายของปู่และย่าและอาจเทียบได้กับผีบรรพบุรุษผู้ให้กำเนิดของชาวลัวะ ดังนั้น เข้าใจว่า ปู่แสนทอง ปู่จ๋าม คงเป็นขุนพื้นถิ่นที่ปกครองในเขตดอยสุเทพ-ดอยคำเป็นหลัก และเป็นไปได้ด้วยว่าระบบการนับถือเครือญาติของชาวลัวะในเขตดอยสุเทพคงให้ความสำคัญกับการนับถือฝ่ายชายและหญิงด้วยดังเห็นได้จากการนับถือปู่และย่าและ และปู่จ๋ามย่าจ๋าม สอดคล้องกับงานวิจัยของฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ ที่พบว่า ลัวะในเขตเชียงใหม่ที่เรียกตนเองว่า “ลวะ” ให้ความสำคัญกับการสืบผีข้างแม่เป็นหลักในขณะที่ทางเขตแม่ฮ่องสอนที่เรียกตัวเองว่า “ลเวีะ” (เลอเวีะ) ให้ความสำคัญกับสืบผีข้างพ่อ (ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ, 2555: 164)

9.4.3 ขุนหลวงวิลังคะ

ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ ได้ทำการสำรวจข้อมูลความเชื่อในการนับถือผีขุนหลวงวิลังคะของชาวลัวะ/เลอเวีะในหลายหมู่บ้านด้วยกัน ซึ่งพบว่ามี การนับถือที่หมู่บ้านบ่อหลวง อำเภอฮอด จังหวัดเชียงใหม่, บ้านละอูบและบ้านดง อำเภอแม่ลาน้อย จังหวัดแม่ฮ่องสอน, บ้านป่าแป๋และบ้านอุมพาย อำเภอแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน เป็นต้น โดยอธิบายว่ากลุ่มมะม้งซึ่งถือเป็นกลุ่มผู้นำนั้นเชื่อว่าพวกตนสืบเชื้อสายมาจาก “ขุนวิลังคะ” “ขุนหลวงวิลังคะ” (ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ, 2555: 80)

เรื่องของขุนหลวงวิลังคะปรากฏในอยู่ในตำนานทางภาคเหนือหลายฉบับเช่น ชินกาลมาลีปกรณ์ (แต่งเมื่อ พ.ศ.2059-71) มูลศาสนา (แต่งเมื่อ พ.ศ.1999-1971) และจามเทวีวงศ์ ซึ่งมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับขุนหลวงวิลังคะไม่ต่างกันคือ ขุนหลวงวิลังคะถือเป็นผู้เป็นใหญ่กว่าขุนลัวะทั้งหลาย เมื่อพระนางจามเทวีจากเมืองละโว้เสด็จมาปกครองเมืองหริภุญชัย (ลำพูน) จึงต้องการขอมาเป็นมเหสี แต่พระนางปฏิเสธ ขุนหลวงวิลังคะจึงยกกองทัพไปรบ แต่ต้องพ่ายแพ้หนีไป เพราะกองทัพชาวลัวะกลัวช้างที่เจ้านันทยศและเจ้าอินทรวรกุมารทรงขี่ จากนั้นพระธิดา (ลูกสาว) สองพระองค์ของขุนหลวงวิลังคะได้แต่งงานกับเจ้านันทยศกับเจ้าอินทรวรกุมารพระโอรสของพระนางจามเทวี (กรมศิลปากร, 2519)

ในพงศาวดารโยนก แต่งขึ้นในสมัยหลังเมื่อสมัยรัชกาลที่ 5 โดยพระยาประจักษ์จักรจักร (แช่ม บุนนาค) ได้เล่าถึงเหตุการณ์สงครามสู้รบระหว่างขุนหลวงวิลังคะกับพระนางจามเทวี ความว่า มีขุนลัวะคนหนึ่งมีนามชื่อว่าขุนวิลังคะ (มิลักชะ) เป็นขุนใหญ่แก่มุขลัวะทั้งหลาย อยู่ยังขุนเขาอันเนื่องด้วยอุจจุบรรพตคือว่าดอยสุเทพนั้น ขุนลัวะนั้นได้ทราบข่าวเล่าลือว่า พระนางจามเทวีเจ้านครหริภุญไชยทรงสิริลักษณะวิไลงามยิ่งนัก ขุนลัวะนั้นก็ครวญใคร่ไฝ่ญวนใจ จึงแต่งทูตถือบรรณาการไปกล่าวถามพระนางจามเทวีก็ทรงพระพิโรธให้ขับไล่ทูตลัวะนั้นเสียจากนคร ทูตนั้นกลับไปแจ้งแก่ขุนวิลังคะๆ ก็บังเกิดหิฐิมานะ เตรียมรี้พลจะยกมารบ



ภาพที่ 7.1 ภาพวาดขุนหลวงวิลังคะพุ่งเสนา (หอก) ไปเมืองหริภุญชัย (ลำพูน)

ฝ่ายพวกอำมาตย์ราชครูพฤตธรรมาจารย์ในนครลำพูนเห็นการยังมีควรจะก่อเหตุการณ์ศึก จึงอุบายแต่งของฝากให้บุรุษที่ฉลาดในถ้อยคำนำไปสู่สำนักขุนลัวะ พูตจาโลมเล่าเอาใจให้หายพิโรธว่าเวลานี้พระนางจามเทวีพึ่งประสูติบุตร พระสรีรกายยังไม่บริสุทธีสันมลทินทุพลภาพด้วยพระโรคในกายยังไม่หายปกติจึงได้กริ้วกราด ขอให้ขุนลัวะระงับยับยั้งอยู่ก่อน แล้วจึงผันผ่อนต่อภายหลัง ขุนวิลังคะได้ฟังก็คลายทิฐิให้งดรอตต่อมา แล้วก็แต่งทูตไปกล่าวถามอีกเล่า อำมาตย์ทั้งหลายก็เพทุบายโต้ตอบกันต่อๆ ไปอีกถึง 3 ครั้ง 4 ครั้ง ถ่วงเวลามาถึง 7 ปี ขุนหลวงวิลังคะจึงคิดหักหาญด้วยกำลังพลยกกำลัง 80,000 คนมาประชิดเมืองหริภุญไชย (ลำพูน)

เมื่อเป็นเช่นนั้นฝ่ายเสนาในเมืองหริภุญไชยจึงได้เตรียมพลโยธา และให้เจ้าหมื่นหัตถยศและเจ้าอินทวรกุมารพระโอรสทั้งสองของพระนางจามเทวียกกองทัพออกมารบโดยทั้งสองพระองค์ได้ประทับบนพระยาเศวตคชสาร ทำให้กองทัพของขุนหลวงวิลังคะเกรงกลัวพระยาเศวตคชสารเป็นอย่างมาก ทั้ง

สองฝ่ายต่างสู้รบกัน กองทัพละของขุนหลวงวิลังคะประสบความพ่ายแพ้จนต้องล่าถอยหนีไป (พระยา
ประชากรจิกรจักร์, 2516: 181-184)

เนื้อความในตำนานจามเทวีวงศ์ได้กล่าวต่อไปว่า ขุนหลวงวิลังคะ นั้นมีราชธิดาสององค์ทรงสิริ
ลักษณะโสภางามยิ่งนัก ราชกุมารทั้งสองของพระนางจามเทวีจึงส่งทูตไปสู่สำนักขุนหลวงวิลังคะ เพื่อ
เป็นการเจริญสัมพันธไมตรีต่อกัน ตั้งแต่นั้นมาเมืองมิลักขะและเมืองหริภุญไชยทั้งสองนี้ก็เพื่อนอันหนึ่ง
อันเดียวกัน (กรมศิลปากร, 2510)

ในพื้นที่ของตำนานล้านนา ชาวละวะมักถูกดูถูกจากคนเมืองเสมอด้วยการเรียกว่า “มิลักขะ”
แปลว่าคนป่าหรืออานารยชน เพราะฉะนั้นภาพลักษณ์ของขุนหลวงวิลังคะจึงไม่สู้จะดีนัก แต่ในทาง
ตรงกันข้าม ในตำนานที่ชาวเลอเวีอะ/ละวะเล่าถึงขุนหลวงวิลังคะกลับมีความเป็นวีรบุรุษทางวัฒนธรรม
อย่างชัดเจน

นักวิชาการท้องถิ่นคนแรกที่เก็บตำนานท้องถิ่นเกี่ยวกับขุนหลวงวิลังคะแล้วนำมาตีพิมพ์
เผยแพร่คือ สงวน โชติสุขรัตน์ ในหนังสือเรื่องประชุมตำนานล้านนาไทย เล่าว่า ขุนหลวงวิลังคะได้ยืม
ข้าวความงดงามของพระนางจามเทวีจึงอยากได้มาเป็นเมีย จึงให้เสนาคณเฑาะของมาให้กับพระนาง
จามเทวี พระนางจามเทวีถามว่า ขุนหลวงวิลังคะมีหน้าตาเป็นอย่างไร คนใช้พวกนั้นจึงตอบว่า มีรูป
เป็นดังตูซำทั้งหลายนี้แหละ นางจามเทวีจึงบอกว่าถ้ามีรูปร่างหน้าตาแบบนี้ก็อย่าหวังมาถูกเนื้อต้องตุน
นางเลย แล้วจึงไล่คนใช้ออกไป

ขุนหลวงวิลังคะจึงโกรธ คิดอุบายต่างๆ นานาเพื่อจะให้ได้นางจามเทวีมาเป็นเมีย เลยทำด้วย
การเอาวัวมาชนกัน ถ้าวัวของพระนางจามเทวีแพ้จักต้องมาเป็นเมีย พระนางจามเทวี ราชบุตร และ
เสนาคณาจารย์ต่างอุบายด้วยการเอาลูกวัวตัวหนึ่งยังไม่พรางนมแม่มาผูกทิ้งไว้ 1 คืน 1 วันแล้วก็เอาไป
ชนกับ “วัวละวะ” ลูกวัวหินมก็วิ่งเข้าไปตูด “ห่า” วัวละวะจึงวิ่งหนีแพ้อไป

ถัดจากนั้น ขุนหลวงวิลังคะก็ทำเอาไก่มาชน พระนางจามเทวีจึงให้ “เทโคยกษ์” มาแล้วแรม
ให้เป็นไก่ตัวหนึ่งมีเดือยแหลมเข้าชนไก่ละวะที่เดียว เดือยแทงเข้าหัว “ไก่ละวะ” แพ้

จากนั้น ขุนหลวงวิลังคะก็ให้หาคนผอมยาวมาประชันกัน ถ้าหาไม่ได้จะต้องแพ้ พระนางจามเทวี
จึงให้ “เทโคยกษ์” แรมเป็นคู่หูผอมยาวลากดิน 5 ศอก หลังจากนั้นก็ประลองปัญญากันมาเรื่อยแต่
ขุนหลวงวิลังคะก็แพ้ทุกครั้ง วันหนึ่งด้วยความโมโห ขุนหลวงวิลังคะจึงเอาเสนา (หอก) เล่มหนึ่งใหญ่
มาก กว้างลงมาตกที่ริมเวียงหริภุญชัย จึงกลายเป็นหนองเสนาทุกวันนี้

เพื่อเป็นการปราบกำลังฤทธิ์ของขุนหลวงวิลังคะ พระนางจามเทวีจึงเอาผ้าถุงชั้นในมาตัดเย็บ
เป็นหมวกประดับด้วยแก้วและทองคำแล้วแต่งคนให้เอาไปให้ขุนหลวงวิลังคะ ขุนหลวงวิลังคะดีใจ
เพราะคิดว่าตนจะได้พระนางมาเป็นเมีย จึงได้พุ่งเสนาออกไปครั้งหนึ่งแต่ก็พุ่งไปไม่พंदอย เพราะเสีย
กำลังฤทธิ์ไปแล้ว ขุนหลวงวิลังคะเมื่อรู้จึงไม่โยกกองทัพมีทหาร 80,000 คนมาตั้งอยู่ที่ทุ่งนอกเวียงหริ
ภุญชัย พระนางจามเทวีจึงให้ราชบุตรทั้งสองคน และเทโคยกษ์ ยกกองทัพออกไปจนกองทัพขุนหลวงวิ
ลังคะพ่ายแพ้ไป ทำให้พระนางจามเทวีมีอำนาจควบคุม “แคว้น” ของขุนละวะทั้งหลายและกำชับให้ดูแล
“ลูกบ่าวชาวไพร่” และให้เก็บส่วยรอมเข้ามาขึ้นถวายเพื่อเข้า “ราชโกฏ” ทุกปีให้เป็นจารีตสืบต่อกันไป
(สงวน โชติสุขรัตน์, 2556: 26-28) ในตำนานเมืองเชียงตุงกล่าวว่าพระนางจามเทวีได้ “อนุญาตให้อหู่
ละ (ละวะ) ทั้งหลาย หื้อได้ออยู่ขอบบ้านแดนเมืองที่นั้นตราบถึงกาลบัดนี้แล” หมายถึงให้ละวะอยู่รอบนอก
ของเมืองหริภุญชัย (อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, 2543: 8-9)

หลังจากนี้ไปไม่ปรากฏบทบาทของชาวละว้าอีก แต่ในตำนานมูลศาสนาและชินกาลมาลีปกรณ์ก็ทิ้งร่องรอยว่าอาจมีชาวละว้าพยายามรวบรวมคนมาตีเมืองหริภุญชัย ดังเห็นได้จากการกล่าวถึงพระยา “มิลักขะ” (กรมศิลปากร, 2518: 155) ซึ่งมักตีความว่าเป็นไทใหญ่แต่ก็อาจเป็นพวกละว้าก็เป็นไปได้เช่นกัน เพราะก่อนที่พระยามังรายจะตีเมืองหริภุญชัยได้ก็มี “อ้ายฟ้า” ขุนนางชาวละว้าเป็นไส้ศึก (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2545: 338)

น่าเสียดายที่เรื่องการประลองปัญญาข้างต้น สนวนไม่ได้ระบุว่าได้ข้อมูลมาจากที่ใด แต่เราก็พบที่บ้านป่าแป๋เช่นกัน ดังนั้น จึงเป็นไปได้ว่าเรื่องการประลองปัญญาของขุนหลวงวิลังคะกับพระนางจามเทวีคงเป็นที่รับรู้กันทั่วไป เช่นเดียวกับเรื่องของวิธีการกินใบพลูที่ต้องเด็ดปลายใบออกก่อนที่จะกิน พบเรื่องเล่าที่บ้านป่าแป๋ บ้านบ่อหลวง บ้านอมพาย และบ้านเมืองกะ เช่นเดียวกัน ทั้งหมดคงมีความเชื่อมโยงกันบางอย่าง⁶

เรื่องของขุนหลวงวิลังคะคงรับรู้กันอย่างกว้างขวาง เพราะในตำนานเมืองเชียงตุงได้มีการเล่าถึงความรักของขุนหลวงวิลังคะและพระนางจามเทวีไว้เช่นกัน โดยขุนละว้าคนหนึ่งมีนามว่า “พ่อละ” หรือวิลังคะมีเป็นผู้มีอิทธิฤทธิ์มากสามารถพุ่งหอก (เสนา) ได้ไกลมากเนื่องจากมีอิทธิฤทธิ์ แต่ถูกพระนางจามเทวีทำลายด้วยการถวายเป็นผ้าชิ้นเอนามาทำเป็นหมวกให้ขุนหลวงวิลังคะ เมื่อสิ้นฤทธิ์ขุนหลวงวิลังคะโกรธมากจึงยกทัพมาโจมตีแต่พ่ายแพ้ ขุนหลวงเสียใจมากและออกแตกตายในที่สุด (อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, 2543: 8) เรื่องออกแตกตายนี้ยังใกล้เคียงกับตำนานที่บ้านเมืองกะ ถึงจะเปลี่ยนเป็นพุ่งหอกใส่ตัวเองตายก็ตาม คงมีความสัมพันธ์กันไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง

นอกจากนี้ ตำนานขุนหลวงวิลังคะที่บ้านเมืองกะ สะท้อนให้เห็นว่า ภายหลังแพ้สงครามกลุ่มของขุนหลวงวิลังคะคงหนีขึ้นไปทางเหนือและอยู่ในเขตเทือกเขาตอยสุเทพ ซึ่งเป็นเส้นทางที่ชาวเลอเวี๊ยะ/ละว้าใช้เป็นจุดติดต่อกันระหว่างเขตเชียงใหม่-แม่ฮ่องสอน ถึงอย่างนั้นตอยสุเทพก็ยังเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของขุนหลวงวิลังคะ เพราะเมื่อขุนหลวงวิลังคะเสียชีวิตได้พยายามแบกศพกลับไปฝังที่ตอยสุเทพ ศรีศักร วัลลิโภดม ให้ความเห็นว่าขุนหลวงวิลังคะสะท้อนถึงความสำคัญของอำนาจทางการเมืองของพวกละว้า หรืออำนาจของคนในเขตภูเขาที่ไม่ใช่คนเมือง ซึ่งกลุ่มคนพวกนี้มีฐานะอำนาจหลักอยู่ในเขตภูเขาจังหวัดตากมาจนถึงในภูเขาด้านเหนือและตะวันตกของจังหวัดเชียงใหม่-แม่ฮ่องสอน สังเกตได้จากหลักฐานทั้งจากตำนาน และแหล่งโบราณคดีที่มีพิธีกรรมฝังเครื่องถ้วยบนยอดเขา (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2545: 339-340)

มีประเด็นหนึ่งที่น่าสนใจด้วยคือ ฤๅษีวาสุเทพเป็นลูกของปู่สะย่าสะ ซึ่งเป็นผีบรรพบุรุษของชาวละว้าทั่วไป ขุนหลวงวิลังคะเองก็มีเชื้อสายของปู่สะย่าสะ คงเป็นญาติไม่ทางใดก็ทางหนึ่งกับฤๅษีวาสุเทพ แต่ปรากฏว่าฤๅษีวาสุเทพได้สร้างเมืองให้กับพระนางจามเทวี แต่ไม่ให้ขุนหลวงวิลังคะ เรื่องนี้ George Condominas ได้เสนอว่า พระนางจามเทวีเป็นลูกชาวบ้านคนหนึ่งที่ถูกส่งไปศึกษาที่เมืองลวปุระหรือละโว้ พระนางได้รับวัฒนธรรมมอญหรือทวารวดีที่ละโว้ และได้นำเอาความเจริญขึ้นมาเผยแพร่ในเมืองหริภุญชัย พระนางอาจจะเป็นละว้าที่พัฒนาแล้ว ตรงกันข้ามกับขุนหลวงวิลังคะที่ยังเป็นละว้าเถื่อน พระนางจึงปฏิเสธที่จะแต่งงานด้วย (อ้างตาม อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, 2543: 11-12) ข้อ

⁶ ในอนาคตควรมีโครงการเก็บเรื่องเล่าและตำนานเกี่ยวกับขุนหลวงวิลังคะ และนิทานต่าง ๆ ของชาวละว้าก่อนที่จะสูญหาย เพราะจะช่วยให้เข้าใจในการแพร่กระจายทางวัฒนธรรมของชาวละว้า และการก่อกำเนิดรัฐของคนในเขตภูเขาก่อนหน้าสมัยหริภุญชัย และสมัยล้านนา

สันนิษฐานของ Condominas สอดคล้องกับความเชื่อของชาวมอญบ้านหนองตุ้ที่เชื่อว่าพระนางจามเทวีเป็นบุตรบุญธรรมของฤๅษีวาสุเทพและเกิดที่บ้านหนองตุ้

ต้นเหตุของความขัดแย้งและการเลือกให้พระนางจามเทวีปกครองเมืองหริภุญชัยอาจประกอบด้วยเหตุผลดังนี้ ประการแรก ฤๅษีวาสุเทพเคยบวชในพระพุทธศาสนาจึงถือว่าขุนหลวงวิลังคะเป็นพวกอื่นแตกต่างจากตน เพราะขุนหลวงวิลังคะนับถือผี จึงทำให้ขัดแย้งกัน ประการที่สอง เพราะการตั้งเมืองหริภุญชัยทำให้ศูนย์กลางการค้าของป่าที่เคยอยู่บริเวณดอยสุเทพโดยมีลัวะควบคุมเกิดปัญหา ขุนหลวงวิลังคะจึงทำสงครามกับพระนางจามเทวี

ดังนั้น ลัวะเป็นกลุ่มคนที่มีอำนาจมากและคงตั้งบ้านเมืองอยู่ในเขตเมืองเชียงใหม่ ดังนั้น เมื่อพระยามังรายครอบครองเมืองเชียงใหม่ได้ ยังคงยึดถือจารีตดั้งเดิมของชาวลัวะ เช่น บุษาสาอินทขิล ใน “ตำนานมหาเถรฟ้าบด” ได้กล่าวว่กล่าวว่พระฤๅษีไปขอเสาอินทขิลมาให้ลัวะ เพราะว่าเมืองที่ลัวะสร้างบริเวณเชิงดอยสุเทพนี้ในอนาคตจะเป็นที่ประดิษฐานพระสิงห์และพระแก้ว พระอินทร์บอกว่าเสาอินทขิลนี้ถือเป็นเสื่อเมืองของลัวะ ให้ลัวะบูชาทุกคน เมื่อมีการสร้างเมืองเชียงใหม่หรือมีชื่อเต็มว่า “นพบุรีศรีนครพิงค์เชียงใหม่” ซึ่งคงสร้างทับเมืองเดิมของลัวะที่มีชื่อว่า “นพบุรี” หรือ “นครพิงค์” พระยามังรายสั่งให้ขุนนางคนหนึ่งไปถามถึงจารีตประเพณีดั้งเดิมของลัวะที่ปฏิบัติสืบต่อกันมาเกี่ยวกับบ้านเมือง ชาวลัวะได้อ่าน “ลายเจียลัวะ” ให้ฟังพร้อมกับแนะนำให้พระยามังรายบูชาเสาอินทขิล กุมภภัณฑ์ และเทพดรรชนีเมืองหรือ “เสื่อเมือง” ทุกพระองค์โดยมีเจ้าหลวงคำแดง (สุวรรณคำแดง) เป็นประธาน และวิญญาณของกษัตริย์ล้านนาองค์ต่าง ๆ เฉพาะที่เกี่ยวกับลัวะในตำนานกล่าวอัญเชิญ “ขุนหลวงวิลังคะตน 1 ปู่สะตน 1 ย่าสะตน 1” (อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, 2543: 30-31)

ด้วยความยิ่งใหญ่ของผีลัวะที่เป็น “อารักษ์ชนเมือง” หรือ “เสื่อเมือง” ในพิธีสืบชะตาเมืองเชียงใหม่ตามที่ปรากฏในตำนานโบราณเคล้าเมืองพิง ชาวเมืองเช่นไหว้พระยามังราย และขุนหลวงวิลังคะเสมอ โดยจัดหาข้าวปลาอาหารในการประกอบพิธีโดยให้จัดทำหอเช่นไหว้มีเสาเพียงเสาเดียว เครื่องเช่นไหว้ส่วนหนึ่งจะเป็นเมล็ดพันธุ์ข้าว และผัก รวมทั้งเครื่องใช้ของลัวะ เป็นต้นว่า เหล้าบรรจุกระบอกไม้ จอบ กล้องยาสูบ และกระบุงลัวะ เป็นต้น โดยในตำนานจะเรียกจอบว่า “ขอบก” กล้องยาสูบเรียกว่า “มูอยา” และกระบุงเรียกว่า “แซก” (อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, 2543: 32) สำเนียงและคำศัพท์ของเลอเวีะบ้านป่าแป๋เรียกจอบว่า “เลอพิตบัก” เสียมเรียกว่า “เลอพิตเจิง” กระบุงเรียก “บุง” หรือ “โท” แต่ตะกร้าที่ใช้สะพายหลังเรียกว่า “แปม” และกล้องยาสูบเรียกว่า “ม็อก” (?mok) เสียงคำว่า “ม็อก” ใกล้เคียงกับเสียง “มูอ” ซึ่งเพื่อให้ “อ” ออกเสียงสั้นจึงเขียนเพียงตัวเดียวทำให้ลดรูปเสียง “ก” ไปแสดงว่าในกล้องยาสูบถือได้ว่าเป็นสัญลักษณ์/อัตลักษณ์ของชาวลัวะอย่างหนึ่งที่คนไทรับรู้กัน

ในปัจจุบันชาวลัวะ/เลอเวีะหลายที่นับถือขุนหลวงวิลังคะอย่างสูง ดังเห็นได้จาก เช่น ในคำอัญเชิญผีหรือวิญญาณขุนหลวงวิลังคะของบ้านบ่อหลวง อำเภอฮอด จังหวัดเชียงใหม่ ความว่า “...ดูกราขุนหลวงวิลังคะเจ้า อันอยู่รักษาอาณาจักรเมืองเชียงใหม่ บัดนี้ขวบกี้มาไควปีกี้มาเทิง เถิงการประเวณีก็มารอ ผู้ข้าทั้งหลายได้ทอดถวายปันตามโบราณจารีต...” (พัชรินทร์ จูแวน และชนินฐา จูแวน, 2547: 21)

นอกจากนี้ ในคำอัญเชิญผีหรือวิญญาณขุนหลวงวิลังคะของบ้านบ่อหลวงได้กล่าวว่า “...ข้าน้อยจึงขอเอาทั้งหมูน้าฟ้าและสายฝน ขอหื้อตกลงมาแต่ฟากฟ้า หื้อคนได้หว่านกล้าและไถนา ลัวะเยี้ยะไรก็อย่าหื้อตายคา ไทยเยี้ยะนาเกียหื้อเหี่ยวแห้ง ขออย่าหื้อขาดแล้งสักเดือน ภัยเกณท์อย่าหื้อมาใกล้ หื้อ

หลักวันเสียนเขตแดนเมือง ขอนุนหลวงวิรังคะเจ้าจูงช่วยค้ำตั้งคำคะนิง ชูเยื้องชูประการ แต่ทေး” (พัชรินทร์ จูวาน และชนิษฐา จูวาน, 2547: 21)

ดังนั้น ขุนหลวงวิรังคะคือผีใหญ่ที่คนลัวะ/เลอเวีะต่างให้การนับถือ และในท้ายที่สุดได้คุ้มครองทั้งลัวะและไทยไปพร้อมกัน

9.4.4 สรุป

ดังนั้น โดยสรุปแล้วก่อนคนไทยอพยพเคลื่อนย้ายเข้ามาในเขตภาคเหนือของไทย กลุ่มลัวะ/เลอเวีะได้มีการรวมกลุ่มทางการเมืองอยู่บริเวณดอยสุเทพ-ดอยคำ มีการก่อตั้งเป็นรัฐแรกเริ่ม โดยมีผู้นำสำคัญคือขุนหลวงวิรังคะ ต่อมาขัดแย้งกับฤๅษาสเทพ เพราะฤๅษาสเทพส่งเสริมพระนางจามเทวี ซึ่งอาจมีเชื้อสายลัวะให้ขึ้นครองเมืองหริภุญชัย จึงทำให้สงครามรบกัน แต่พ่ายแพ้ จึงหนีไปอยู่เขตป่าเขา กลุ่มพระนางจามเทวีปกครองกลุ่มลัวะอื่นๆ ต่อไป เพราะพระนางจามเทวีเองก็เป็นวงวานว่นเครือของ กลุ่มชาวลัวะเช่นกัน ถ้าเชื่อว่าพระนางจามเทวีมีเชื้อสายลัวะ สาเหตุที่ภาษามอญถูกใช้ในการจารึกอาจเป็นเพราะภาษามอญเป็นภาษาของชนชั้นปกครอง หรืออาจมีเหตุผลอย่างอื่นประกอบ ซึ่งคงต้องมีการวิเคราะห์กันต่อไป

จนกระทั่งเมื่อกลุ่มคนไทยนำโดยพระยามังรายเข้ามายังเขตเชียงใหม่-ลำพูนได้มีการยึดครองและทำสงครามขับไล่กลุ่มลัวะที่ครองเมืองในพื้นที่เมืองเชียงใหม่และขับไล่กลุ่มมอญเมืองหริภุญชัย ทำให้กลุ่มของเชื้อสายของขุนหลวงวิรังคะ ซึ่งอาจมีชื่อเรียกกลุ่มเครือญาติของตนเองว่า “สะมัง” กระจัดกระจายไปยังเขตภูเขาที่ต่างๆ แบ่งออกเป็นหมู่บ้าน (‘ยวง) จนอาจเป็นเหตุผลการให้ชาวลัวะในเขตเชียงใหม่-แม่ฮ่องสอนมีหลายสำเนียง (dialects) ซึ่งคงเป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเมื่อราวพุทธศตวรรษที่ 18-19 หลังจากนั้นคนเมืองได้เข้ามามีอำนาจปกครองชาวลัวะจนถึงปัจจุบัน

9.5 ปรากฏการณ์ร่วมสมัยของชาวลือเวีะ ลัวะ ญ้อกร และมอญ ภายใต้รัฐไทย

นับตั้งแต่รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว กรุงเทพฯ ได้พยายามผนวกดินแดนและกลุ่มชาติพันธุ์ (ชนชาติ) ต่างๆ เข้ามาอยู่กับรัฐสยามสมัยใหม่ ทำให้เกิดการสำรวจสำมะโนประชากร ในฐานะพลเมืองของรัฐ การยกเลิกระบบไพร่และการเกณฑ์แรงงานโดยใช้ระบบการเสียภาษี การสร้างระบบราชการเข้ามาควบคุม และการสร้างระบบการศึกษาที่ใช้ภาษาไทยเป็นภาษาทางการ (สุวิทย์ ธีรศาศวัต, 2546; พิพัฒน์ กระแจะจันทร์, 2551; รัตนพร เสรฐกุล, 2552) ทั้งหมดนี้ค่อยๆ ทำให้ระบบโครงสร้างทางสังคมและวัฒนธรรมเกิดการเปลี่ยนแปลงขึ้น ในกรณีของหมู่บ้านทั้ง 4 แห่งที่ทำการศึกษามีเพียงหมู่บ้านป่าแป๋เท่านั้นที่สะท้อนถึงการเข้ามาของอำนาจรัฐสยามที่ชัดเจนผ่านเรื่องเล่าเกี่ยวกับการเก็บภาษี การเกณฑ์แรงงาน และผ่านเงินรูปีที่พบในหมู่บ้าน ซึ่งสะท้อนถึงความพยายามในการออกไปรับจ้างหรือขายสินค้าของบ้านนอกหมู่บ้านเพื่อเอามาเสียภาษี ส่วนชาวญ้อกรเองถึงจะไม่มีเรื่องเล่าอะไรมา แต่ความกลัวที่มีต่อคนไทยย่อมสะท้อนถึงปัญหาบางอย่างในอดีตที่สั่งสมมานาน

จนกระทั่งสมัยหลังสงครามโลกครั้งที่สองเป็นต้นมา ภายใต้บรรยากาศของสงครามเย็น และการป้องกันปราบปรามลัทธิคอมมิวนิสต์ ทำให้เกิดการสำรวจประชากรที่ไม่ใช่ไทยระลอกที่ 2 ในกรณีของภาคเหนือ ใน พ.ศ.2498 รัฐบาลสมัยจอมพล ป.พิบูลสงคราม ได้จัดตั้งตำรวจตระเวนชายแดนขึ้น

ภายใต้การสนับสนุนของรัฐบาลประเทศสหรัฐอเมริกา ทั้งนี้เพื่อสอดคล้องความเคลื่อนไหวของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ไม่ว่าจะเป็น “ชาวเขา” และจีนฮ่อ ฯลฯ ซึ่งตำรวจตระเวนชายแดนพวกนี้ยังมีหน้าที่สอนหนังสือภาษาไทยและพัฒนาพื้นที่ชนบทเพื่อให้ชาวเขาไม่ไปเข้าพวกกับคอมมิวนิสต์และสร้างจิตสำนึกของความเป็นไทยให้เกิดขึ้นด้วย (พิพัฒน์ กระแจะจันทร์, 2551)

ดังเห็นได้จากที่บ้านป่าแป๋ ใน พ.ศ.2503 ได้มีการตั้งโรงเรียนตำรวจตระเวนชายแดนขึ้น ซึ่งต่อมาได้ยกระดับเป็นโรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์ 10 เมื่อ พ.ศ.2518 ในส่วนของภาคอีสาน ซึ่งสถานการณ์คอมมิวนิสต์รุนแรงเช่นกัน ทำให้มีตำรวจตระเวนชายแดนเข้าไปสำรวจในพื้นที่ และในที่สุดได้มีการก่อตั้งโรงเรียนบ้านไร่พัฒนาขึ้นในช่วงต้นทศวรรษ 2510 เช่นกัน โรงเรียนพวกนี้เป็นกลไกที่ดีในการสร้างมาตรฐานของภาษาที่ได้รับการยอมรับคือภาษาไทย ซึ่งเข้ามาแทนที่ภาษาท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่ละน้อย จนในท้ายที่สุดภาษาไทยกรุงเทพฯ ได้กลายเป็นภาษากลางเพื่อการสื่อสารทั้งในระดับภายนอกชุมชนและระดับครอบครัว ล้อกันไปกับการพัฒนาขึ้นของสื่อวิทยุและโทรทัศน์ที่ใช้ภาษาไทยกรุงเทพฯ เป็นมาตรฐาน อาจกล่าวได้ว่าระบบการศึกษาสมัยใหม่ที่ใช้ภาษาไทยกลางได้ลดทอนอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ลงที่ละน้อย และส่งผลต่อภาวะภาษาวิกฤตในเวลาต่อมา

ความรู้จากส่วนกลางไม่ได้เพียงทำให้ภาษาดั้งเดิมค่อยๆ ถูกลดบทบาทลง แต่ยังรวมไปถึงวิธีคิดด้วย เพราะความรู้แปลกปลอมที่เข้ามาได้สร้างระบบคิดแบบวิทยาศาสตร์ที่อิงกับหลักเหตุผล ซึ่งเท่ากับค่อยๆ ไปสั่นคลอนความเชื่อเรื่องผีที่ละน้อย โดยเฉพาะในอดีตนั้นหมอผีมีบทบาททั้งเป็นผู้นำพิธีกรรม ทำนายทายทัก และบางครั้งเป็นหมอรักษาโรคด้วย วิทยาศาสตร์ได้อธิบายว่าผีไม่มีอยู่จริง เพราะพิสูจน์ไม่ได้ เช่นเดียวกับการรักษาคนป่วย ซึ่งเดิมอธิบายว่าถูกผีเข้าหรือโดนของ ก็เปลี่ยนมาเป็นการอธิบายด้วยระบบการแพทย์สมัยใหม่ ความเสื่อมถอยลงไปของระบบคิดแบบนี้ปรากฏชัดในหมู่บ้านป่าแป๋ ซึ่งหมอผีได้หายไปประมาณ 20 กว่าปีมาแล้ว (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, 2556) และหมู่บ้านไร่ที่หมอผีได้ลดบทบาทลงไปประมาณ 30 ปีที่ผ่านมา (สัมภาษณ์ นายพนม จิตรจำนง, 2555) คงเหลือแต่ความเชื่อเรื่องการทำนายทายทักเท่านั้น เพราะยังไม่มีวิธีการอื่นในโลกสมัยใหม่เข้ามาแทนที่

ในช่วงเวลาไล่เลี่ยกัน ในยุคของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ได้มีการส่งเสริมแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติขึ้นตั้งแต่ปี พ.ศ.2504 และมีแผนพัฒนาอีสานในปี พ.ศ.2505 ขึ้นด้วย (สุวิทย์ ธีรศาศวัต, 2546) ทั้งนี้เพื่อเร่งพัฒนาเศรษฐกิจของประเทศ และเพื่อป้องกันปัญหาการแพร่กระจายของคอมมิวนิสต์ไปพร้อมกัน แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติมีอิทธิพลต่อกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในประเทศไทยเป็นอย่างมาก แต่กว่าที่แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมจะก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงอย่างจริงจังก็ตกอีก 10 ปีให้หลังจากนั้น

ในกลุ่มของชาวเลอเวีะบ้านป่าแป๋ได้กระตุ้นให้เกิดระบบการทำงานแข่งกับเวลา เพราะต้องเริ่มหันมาปลูกพืชเศรษฐกิจ ซึ่งเริ่มต้นเมื่อ พ.ศ.2507 และกระทบมากขึ้นใน พ.ศ.2513 เมื่อมีการตั้งธนาคารข้าวแห่งแรกของประเทศขึ้น ในกลุ่มของชาวลัวะที่บ้านเมืองกะก็เริ่มต้นเมื่อราว พ.ศ.2514 ที่เริ่มมีการเพาะปลูกพืชไร่กันในบ้าน ในกลุ่มของชาวนุ้ยกรเองได้เริ่มมีการปลูกพืชเชิงเดี่ยวเช่นมันสำปะหลัง มากขึ้นหลัง พ.ศ.2500 เป็นต้นมา และเพิ่มปริมาณมากขึ้นในปี พ.ศ.2518 สุดท้ายที่บ้านหนองตู-บ่อควาชาวบ้านได้เริ่มเพาะปลูกพืชไร่เช่น ข้าวโพด เมื่อประมาณ 40 ปีมาแล้วคงตราว พ.ศ. 2510 เศษ จะเห็นได้ว่าทุกหมู่บ้านเผชิญปรากฏการณ์ร่วมกันเหมือนกัน สิ่งที่เกิดขึ้นจากการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจทำให้เกิดผลกระทบหลายอย่างได้แก่ เวลาในการทำเกษตรกรรมในรอบปี

เกิดการเปลี่ยนแปลงไป เพราะต้องทำงานตลอดทั้งปี อีกทั้งยังต้องเป็นไปอย่างเร่งรีบเพื่อให้ได้ผลผลิตที่มากขึ้น และเป็นไปตามเวลาที่ตลาดภายนอกกำหนด ผลที่ตามมาคือทำให้พิธีกรรมเกี่ยวกับการเพาะปลูกค่อยๆ เสื่อมความนิยมลงไป เพราะพิธีกรรมบางอย่างเช่นของชาวเลอเวีอะคือการทำขวัญข้าว ซึ่งต้องมีเครื่องเซ่นและใช้เวลาเกือบครึ่งวันถูกมองว่าเป็นการสิ้นเปลืองและเสียเวลา หรือกรณีของชาวญ้อเองมีพิธีกรรมความเชื่ออยู่มากเช่นการเลือกทำไร่จะต้องไปนอนให้ผีนั้นดี หรือมีหลักการเลือกวันเก็บเกี่ยวด้วยการทำนาย ก็ถูกอธิบายว่าเสียเวลาเช่นกัน

นอกจากนี้แล้วในสังคมดั้งเดิม ตำนาน นิทาน และพิธีกรรมล้วนเป็นสิ่งที่มีความสัมพันธ์กันอย่างมาก เช่น ชาวเลอเวีอะเชื่อว่าต้องฆ่าควายเพื่อประกอบพิธีกรรม เพราะมีนิทานว่า “สมัยก่อนควายอยู่บนสวรรค์ เทวดาบอกให้ควายลงมาบอกกับมนุษย์ว่าให้มีชีวิตนิรันดร์ ควายลงมาบนพื้นโลก บอกว่าให้มีมนุษย์ตายบ้างเป็นบ้าง พอกลับไปสวรรค์ เทวดาเลยเตะลงมา พ้นด้านบนเลยหาย และทำโทษให้ไปไถนาช่วยมนุษย์ และถ้าคนตายให้กินเนื้อควาย จึงเป็นที่มาของพิธีฆ่าควาย” (สัมภาษณ์ นายเฮือง เครือซุย, 2556) พิธีกรรมพวกนี้ก็ค่อยๆ เสื่อมความนิยมลง เพราะชาวบ้านเริ่มหันมาใช้ควายเหล็กแทน ในกรณีของชาวญ้อเองที่มีนิทานเกี่ยวกับกลอยอยู่มาก แต่ในช่วง 20-30 ปีหลังที่หันมาปลูกพืชไร่ ซึ่งทำให้ต้องมาซื้ออาหารสำเร็จรูปและข้าว ทำให้ไม่ได้ไปหากกลอยอีก นิทานเกี่ยวกับกลอยจึงค่อยๆ หายไปจากชุมชน

ในแง่ของโครงสร้างทางสังคมก็ได้รับผลกระทบเช่นกัน ในกรณีของชาวเลอเวีอะ ซึ่งมีระบบระบอบเป็นผู้ปกครองและจัดสรรที่ดินทำกิน เมื่อระบบการเมืองจากส่วนกลางเข้ามาด้วยการตั้งตำแหน่งกำนันและผู้ใหญ่บ้านก็ทำให้มีอำนาจซ้อนทับขึ้นมา และเป็นอำนาจตัดสินใจที่ถูกต้องตามกฎหมาย (อำนาจย้ายจากระบอบไปอยู่กับส่วนกลาง) ที่ดินทำกินก็ไม่ได้เป็นกรรมสิทธิ์ของระบอบอีก เพราะรัฐได้เข้ามาควบคุมผ่านระบบโฉนดที่ดิน ยังต้องนับรวมแนวคิดเรื่องสิทธิในฐานะของการเป็นพลเมืองของรัฐ ยิ่งทำให้อำนาจทางการเมืองปกครองดั้งเดิมของระบอบต้องค่อยๆ หายไปโดยปริยาย ปรากฏการณ์เดียวกันนี้เกิดขึ้นที่บ้านเมืองกะเหรี่ยงเดียวกันที่เดิมถ้าชาวบ้านในหมู่บ้านจะปลูกข้าวต้องมีการทำ “พิธีแอกนา” คือให้ผู้นำหมู่บ้านทำการปลูกข้าวเป็นบ้านแรกก่อน ซึ่งในช่วงไม่กี่สิบปีที่ผ่านมา ชาวบ้านก็ได้เลิกทำไปแล้ว เพราะถือเอาความสะดวกของแต่ละบ้านแทน เพื่อจะได้ไม่ต้องรอกัน ในกรณีของชาวญ้อเอง ชาวบ้านก็เริ่มไม่ให้ความสำคัญกับหมอผีอีก เพราะชาวบ้านให้หันไปพึ่งการแพทย์สมัยใหม่ กรณีนี้คล้ายกับที่บ้านป่าแป๋ที่หมอผีหายไปกว่า 20 ปีมาแล้ว สุดท้ายในกรณีของชาวมอญบ้านหนองตู่ ปกติชาวบ้านจะมีการเล่นผีเมง โดยอาศัยคนในครอบครัวและเครือญาติเป็นหลัก ก็ต้องเปลี่ยนมาจ้างให้คนมาฟ้อนผี และการรวมกลุ่มทางสังคมก็ลดจำนวนลง เพราะคนในครอบครัวต้องไปทำงานต่างถิ่นทำให้ไม่มีเวลาที่จะทำ คงเหลือแต่คนแก่ๆ ที่ยังเชื่อจึงยังคงปฏิบัติสืบกันต่อมา

ดังนั้น โดยสรุปแล้วนับตั้งแต่เริ่มเข้าสู่ทศวรรษ 2510 เป็นต้นมา กลุ่มชาติพันธุ์หลายกลุ่มในประเทศไทยได้เกิดการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางเศรษฐกิจและสังคมอย่างมหาศาลอันเป็นผลมาจากนโยบายของรัฐส่วนกลาง ซึ่งบางท่านอาจมองว่าการเปลี่ยนแปลงข้างต้นคือ วิกฤตอัตลักษณ์ แต่ภายใต้วิกฤตนั้นก็คงมีการปรับตัวหรือสร้างวัฒนธรรมใหม่ขึ้นมา ปัจจุบันชาวบ้านในหลายหมู่บ้านกำลังเริ่มต้นกระบวนการรื้อฟื้นอัตลักษณ์ของตนเองอีกครั้ง ซึ่งคงจะต้องอาศัยเวลาและพัฒนาแนวทางอีกมาก อัตลักษณ์ที่กำลังรื้อฟื้นนี้อาจย้อนกลับไปสู่วัฒนธรรมดั้งเดิมหรืออาจสร้างขึ้นใหม่ก็ได้

บทที่ 10

การเผยแพร่ความรู้ผ่านกิจกรรม การถอดบทเรียน และการเผยแพร่ข้อมูลของโครงการ

ในบทนี้เป็นการอธิบายการจัดกิจกรรมและเผยแพร่ความรู้ให้กับชุมชน การสรุปบทเรียน วิธีการศึกษา และกระบวนการฟื้นฟูประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ในหมู่บ้านต่างๆ รวมถึงการเผยแพร่ข้อมูลของโครงการวิจัยนี้ ดังนี้

10.1 การจัดกิจกรรมและเผยแพร่ความรู้ทางประวัติศาสตร์ในหมู่บ้าน

ในหมู่บ้านทุกแห่งจะมีรูปแบบของการจัดกิจกรรมที่แตกต่างกันทั้งขึ้นอยู่กับเงื่อนไขของหมู่บ้านเช่น กลุ่มเยาวชน พื้นที่ความรู้ และโครงสร้างของชุมชนเอง รูปแบบของกิจกรรมหลักๆ มักจะประกอบด้วยการเผยแพร่ความรู้ให้กับชุมชนผ่านโปสเตอร์ เอกสารหรือแผ่นพับ, การพานักศึกษาไปทัศนศึกษาด้วยการลงพื้นที่เก็บข้อมูลภาคสนาม, การจัดโครงการหรือกิจกรรมในหมู่บ้าน ซึ่งงบประมาณบางส่วนได้รับการสนับสนุนจากฝ่ายบริการวิชาการและสังคม คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ มีรายละเอียดดังนี้

10.1.1 กิจกรรมที่บ้านไร่: การทัศนศึกษาและการจัดโครงการ 1+1=1

ประกอบด้วยกิจกรรม 3 กิจกรรมหลักคือ การพานักศึกษาไปทัศนศึกษาและฝึกปฏิบัติงานภาคสนามที่บ้านไร่ การเขียนประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านร่วมกับนักวิจัยท้องถิ่น เพื่อนำเนื้อหาไปจัดทำโปสเตอร์และจัดทำหนังสือประวัติศาสตร์เล่มเล็ก การจัดโครงการ 1+1=1 และการประชุมชาวบ้าน เพื่อนำเสนอเนื้อหาประวัติศาสตร์สมัยทวารวดีและหมู่บ้านไร่ มีรายละเอียดดังนี้

1) การพานักศึกษาไปทัศนศึกษาและฝึกปฏิบัติงานภาคสนามที่บ้านไร่

ระหว่างวันที่ 21-22 กันยายน 2555 ผู้วิจัยในฐานะอาจารย์ผู้สอนวิชากลุ่มชาติพันธุ์และวัฒนธรรมย่อยในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ได้พานักศึกษาไปทัศนศึกษาและฝึกปฏิบัติงานภาคสนามที่บ้านไร่และบ้านวังอ้ายโพธิ์ เพราะเห็นว่าหมู่บ้านแห่งนี้เหมาะกับการเป็นสถานที่ฝึกเก็บข้อมูลภาคสนามที่ดี นอกจากนี้ยังมีเป้าหมายเพื่อเป็นการเปิดตัวโครงการวิจัย เพราะทำให้ชาวบ้านรับรู้ว่าจะมีการลงพื้นที่เพื่อทำงานวิจัยในพื้นที่หมู่บ้าน

นักศึกษาที่ไม่มีจำนวนทั้งหมด 100 คน โดยที่บ้านไร่ ชาวบ้านได้มีการจัดพิธีสู่ขวัญ ซึ่งคนแก่ (ยาย/ยong) จะเป็นผู้ที่ทำหน้าที่ในการสู่ขวัญให้กับนักศึกษา และได้ให้ผู้ใหญ่บ้านไร่ทำการแนะนำประวัติความเป็นมาของหมู่บ้าน หลังจากนั้นนักศึกษาได้ลงมือปฏิบัติงานภาคสนามด้วยการเก็บข้อมูลการสัมภาษณ์ และการจดบันทึกข้อมูลต่างๆ โดยมีชาวบ้านเป็นผู้ให้ข้อมูลต่างๆ



ภาพที่ 10.1 การจัดนักศึกษาไปทัศนศึกษาและฝึกปฏิบัติงานที่บ้านไร่ จังหวัดชัยภูมิ

ผลจากการจัดทัศนศึกษาครั้งนี้ยังค่อนข้างมีปัญหา เพราะจำนวนคนมีมาก และชาวบ้านยังไม่พร้อมกับการเป็นพี่เลี้ยงหรือผู้ให้ข้อมูลกับนักศึกษามากนัก แต่ก็นับว่าเป็นจุดเริ่มต้นที่ดีในการเตรียมให้หมู่บ้านนี้เป็นพื้นที่การศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ในอนาคต ซึ่งโครงการหลังๆ ที่จัดพบว่าประสบความสำเร็จมากขึ้นและมีพัฒนาการอย่างเห็นได้ชัด

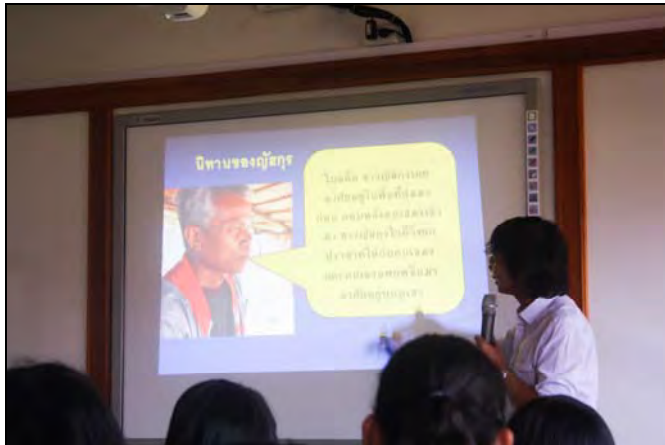
2) การจัดโครงการ 1+1=1

โครงการ 1+1=1 เป็นโครงการที่ได้รับการสนับสนุนงบประมาณจากคณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ซึ่งเป็นหน่วยงานที่ผู้วิจัยสังกัดอยู่ โครงการนี้เป็นโครงการที่ต้องการเปิดโอกาสให้นักศึกษาได้รับประสบการณ์ในการทำกิจกรรม ได้ความรู้เกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ และได้ทำกิจกรรมเพื่อสังคม โดยได้รับงบประมาณเป็นเงินจำนวน 28,200 บาท นอกจากนี้แล้ว ยังมีทีมวิจัยจากสถาบันภาษาและวัฒนธรรมแห่งเอเชียมาร่วมสนับสนุนอีกด้วย กิจกรรมของโครงการ 1+1=1 ประกอบด้วยกิจกรรมดังนี้

วันแรกคือ วันที่ 11 มกราคม 2556 ได้แก่การทำกิจกรรมกับนักเรียนโรงเรียนบ้านไร่ เป็นจำนวน 60 คน กิจกรรมในช่วงแรกเป็นการบรรยายประวัติศาสตร์โบราณคดีในสมัยทวารวดี นิทานของชาวน้ำอูร์ที่อาจเชื่อมโยงกับความเป็นมาของชาวน้ำอูร์ และแหล่งโบราณคดีที่พบในเขตบ้านไร่ให้นักเรียน ซึ่งนักเรียนและครูให้ความสนใจกันมาก เพราะไม่ค่อยจะได้เห็นรูปภาพของแหล่งโบราณคดีต่างๆ ในสมัยทวารวดี

หลังจากการบรรยายแล้วได้ทำกิจกรรมต่างๆ ดังนี้ กิจกรรมเรียนรู้รักษารักษาน้ำอูร์ เป็นกิจกรรมที่ให้นักเรียนเห็นความสำคัญของภาษาน้ำอูร์ รับผิดชอบโดยทีมวิจัยจากมหาวิทยาลัยมหิดล กิจกรรมสืบภาษาน้ำอูร์จากจารึก เป็นการนำคำศัพท์ต่างๆ ที่ปรากฏในจารึกสมัยทวารวดีมาให้ให้นักเรียนทดลองเปรียบเทียบกับคำศัพท์ในภาษาน้ำอูร์ปัจจุบัน ซึ่งทำให้นักเรียนเห็นคุณค่าและที่มาที่ไปของภาษาตนเอง รับผิดชอบโดยนายประยูร มงทองกลาง สุดท้ายเป็นกิจกรรมประวัติศาสตร์ที่มี

ชีวิตเป็นที่ให้นายสวิทย์ วงษ์ศรี เป็นการให้นายสวิทย์เล่านิทานเก่าๆ ที่มีอยู่ในชุมชน ซึ่งเป็นภาพสะท้อนของประวัติศาสตร์ของชาวญ้อฮุกูร์ที่มักจะคิดเสมอว่าพวกตนไม่มีประวัติศาสตร์หรือที่มาที่ไปที่ชัดเจน สิ่งหนึ่งที่เห็นได้ชัดด้วยคือ นายสวิทย์ ได้กระตือรือร้นกับการที่จะเล่าประวัติศาสตร์หรืออดีตของหมู่บ้าน และนิทาน โดยเห็นได้จากการไปเตรียมเนื้อหาที่จะเล่ามาเอง เมื่อนายสวิทย์เล่านิทานจบจะมีกิจกรรมให้ได้กวาดรูปจากนิทานที่ได้ฟัง



ภาพที่ 10.2 การบรรยายประวัติศาสตร์โบราณสมัยทวารวดี
และนิทานของชาวญ้อฮุกูร์ให้กับนักเรียนที่โรงเรียนบ้านไร่



ภาพที่ 10.3 กิจกรรมเรียนรู้รักษ์ภาษาญ้อฮุกูร์



ภาพที่ 10.4 กิจกรรมสืบภาษาญ้อฮุกูร์จากจารึก



ภาพที่ 10.5 กิจกรรมประวัติศาสตร์ที่มีชีวิตคือการเล่าทานประวัติศาสตร์และให้นักเรียนวาดรูป



ภาพที่ 10.6 การบรรยายเรื่องราวสมัยทวารวดีให้กับชาวบ้านไร่พัง

ในค่ำของวันที่ 11 มกราคม นั้นเองผู้วิจัยได้ประสานงานกับผู้ใหญ่บ้านไร่ และให้ผู้ช่วยวิจัยที่เป็นชาวนุ้ยกรช่วยกระจายข่าวให้กับชาวบ้านในหมู่บ้านรับทราบว่าจะมีการบรรยายให้ความรู้เรื่องสมัยทวารวดี ซึ่งคือสมัยที่มีคนที่พูดภาษาล้านช้างกับชาวนุ้ยกร โดยมีการฉายสไลด์ภาพโบราณสถานและโบราณวัตถุให้กับชาวบ้านชม ซึ่งเป็นภาพที่ชาวบ้านไม่เคยเห็นมาก่อน ชาวบ้านที่มาฟังการบรรยายมีด้วยกันประมาณ 50 คน ชาวบ้านให้ความสนใจกันมาก แต่ผู้วิจัยอาจใช้ภาษาค่อนข้างยาก และคนแก่ๆ บางคนไม่เข้าใจภาษาไทยทั้งหมดดีพอจึงทำให้ส่วนใหญ่แล้วฟังไม่เข้าใจทั้งหมด (ต่างจากเด็กนักเรียน ซึ่งจะฟังเข้าใจและมีธรรมชาติอีกแบบหนึ่ง) ในตอนแรกผู้วิจัยค่อนข้างแปลกใจที่ชาวบ้านจำนวนมากให้ความสนใจ แต่ที่เป็นเช่นนั้นคงเป็นเพราะชาวบ้านหลายคนต้องการรู้คำตอบว่ากลุ่มคนที่พูดภาษา

คล้ายคลึงกับตนเองหรือคนในสมัยทวารวดีนั้นมีลักษณะเช่นไร เช่น ในช่วงที่มีภาพประติมากรรมในสมัยทวารวดีที่เป็นภาพของผู้ชายผู้หญิงชาวบ้านก็จะคุยกันเพื่อเปรียบเทียบความเหมือนและความแตกต่างจากพวกตน ซึ่งชาวบ้านมองว่าบรรพบุรุษของพวกตนนั้นค่อนข้างมีความคล้ายคลึงกันกับคนในสมัยทวารวดีโดยเฉพาะรูปร่างหน้าและการสวมเครื่องประดับ การบรรยายและประชุมชาวบ้านในวันนั้นจบลงด้วยดี และเพิ่งมาทราบภายหลังว่าทั้งทางโรงเรียนและชาวบ้านยังอยากให้ไปบรรยายอีกครั้งหนึ่ง (สัมภาษณ์ นายประยูร มงทองกลาง, 2556)

วันที่สองคือ วันที่ 12 มกราคม 2556 เป็นการพานักศึกษามหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ไปทัศนศึกษาเส้นทางการค้าและสัญจรสมัยโบราณบริเวณบ้านไร่คือเส้นทางลำสนธิ-ช่องซิด-บ้านไร่-ป่าเห็จณรงค์

ในภาพรวมของกิจกรรมแล้ว ถือว่าประสบความสำเร็จพอควร แต่อาจจะต้องปรับในเรื่องการย่อยความรู้ให้กับชาวบ้าน ส่วนสำหรับเด็กนักเรียนนั้นทางโรงเรียนได้ขอความร่วมมือให้ไปบรรยายในช่วงเปิดเทอม ซึ่งคิดว่าหลังจากจบโครงการนี้ไปแล้วคงต้องจัดกิจกรรมและโครงการต่างๆ อย่างต่อเนื่องต่อไป

3) การจัดทำเนื้อหาและติดตั้งโปสเตอร์

จากข้อมูลยุคสมัยของเหตุการณ์ที่เคยเกิดขึ้นในหมู่บ้านไร่ เมื่อนำไปผลิตเป็นโปสเตอร์ต้องย่อลงมาให้เนื้อหาเหลือเพียง 2 หัวข้อหลักคือ ชาวญ้อกรุดันกำเนิดบ้านไร่ (ภาษาญ้อกรุดัน = มะนีฮะ มะนีฮะ ค้อฮ คอง ไคง คะมะ) และประวัติหมู่บ้านไร่ (ภาษาญ้อกรุดัน = ไคง คะมะ มะนีฮะ ค้อฮ) ทั้งนี้ที่บรรจุเนื้อหาได้น้อย เพราะสำหรับการติดตั้งโปสเตอร์ที่หมู่บ้านไร่ต้องใช้งบประมาณสูงขึ้น เพราะต้องทำบอร์ดเหล็กพร้อมขาตั้งเพื่อเป็นที่สำหรับการติดตั้งโปสเตอร์ โดยทำการติดตั้งทั้งหมด 3 จุดด้วยกันคือ ที่โรงเรียนบ้านไร่ ที่หน้าบ้านผู้ใหญ่บ้านไร่ และที่ศาลเจ้าพ่อขุนหมื่นขุนพล ทั้งสามจุดถือเป็นพื้นที่สาธารณะของชุมชน โดยเฉพาะศาลเจ้าพ่อขุนหมื่นขุนพลปกติจะเป็นตลาดนัดด้วย ทำให้มีผู้คนผ่านไปมาจำนวนมาก และให้ความสนใจเป็นอย่างดี



ภาพที่ 10.7 การติดตั้งนิทรรศการโดยนักศึกษาที่หน้าศาลเจ้าพ่อขุนหมื่นขุนพล

ความเป็นมาของหมู่บ้านไร่ (โดง คะมะ)

ชาวญัฮกุรต้นกำเนิดบ้านไร่

ชาวญัฮกุรเป็นกลุ่มคนที่พูดภาษามอญโบราณตรงกับภาษาในจารึกสมัยทวารวดีเมื่อพันปีที่แล้ว มีร่องรอยในนิทานของชาวญัฮกุรว่าเคยปกครองพื้นที่ลุ่มมาก่อนแล้วอพยพขึ้นมาที่ราบสูง

จากหลักฐานทางโบราณคดีพบว่าตรงบ้านไร่และช่องอีคมีเศษเครื่องถ้วยโบราณเช่นเครื่องถ้วยจีน และเขมร มีอายุราวพุทธศตวรรษที่ 16-18 แสดงว่าชาวญัฮกุรโบราณตั้งบ้านเรือนและทำการค้ากับชุมชนในเขตลุ่มน้ำ



เครื่องถ้วยมอญโบราณ
อายุ 700 ปีแล้ว



เส้นทางเชื่อมโบราณจากบ้านไร่ไปน้ำตึงนรงค์

ชาวญัฮกุรสมัยก่อนเดินทางไปค้าขายแลกเปลี่ยนกับคนที่น้ำตึงนรงค์ในช่วงฤดูหนาว โดยจะนำคอปไฟโต ทำล่อทำเกรียน น้ำผึ้ง พริก แก่นคูณ น้ำกลาย (ใช้กินกับหมาก) ฯ ไปแลกเอาเกลือ พืชผัก และอื่น กลับมาที่บ้านไร่



ประวัติหมู่บ้านไร่

บ้านไร่มีชื่อในภาษาญัฮกุรว่า "โดง คะมะ" บ้านเดิมอยู่ที่ช่องคืบเต่า บ้านปรกใหญ่ (โนนสำราญ) และบ้านวังแล แต่เมื่อ 80 ปีก่อนเกิดโรคพิษคางทูมระบาดจึงอพยพมา รวมกันที่บ้านไร่ (บ้าน=โดง, คะมะ=ไร่) เพราะอุดมสมบูรณ์อยู่ใกล้กับห้วยชัยทวย บ่อน้ำพระ และน้ำซับ ตอนนั้นบ้านเรือนมีอยู่ประมาณ 6 หลัง อาชีพหลักปลูกข้าวไร่ เดียว และข้าวฟ่างทางกระรอก

จนเมื่อราว 2510 เศษๆ มีคนอพยพเข้ามามากขึ้นโดยชาวบ้านมีศาลเจ้าพ่อขุนพันขันเป็นศูนย์รวมจิตใจ และพัฒนาความเป็นอยู่ด้วยการเริ่มปลูกพืชเศรษฐกิจเช่น มันสำปะหลัง ข้าวโพด อ้อย ฯ ในไม่ช้าถนนและไฟฟ้าได้เริ่มเข้ามาเมื่อราวๆ 2530 ทำให้ชาวบ้านขยายพื้นที่ทำไร่ทำสวนกันทั่วครอบครัวและมีชีวิตดีขึ้นจนถึงปัจจุบัน



เรียบเรียงข้อมูลโดย อาจารย์อัมรินทร์ ทะระงะนิมาธิ, นายเป็ณ เน้นจิรัฐ, นายสวัสดิ์ วงศ์ศรี, นายประยูร มอทองพลาญ, นายพนม จิตรอำนาจค์
จัดทำโดย โครงการศึกษาและฟื้นฟูประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์กลุ่มละโว้และมอญ สนับสนุนโดยสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย,
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ และสถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเอเซีย มหาวิทยาลัยมหิดล

(แปลเป็นภาษาญัฮกุรอีกด้านหนึ่ง)

มะนีส ค้อฮ คอย โล่ง ท้อง โดง คมะ

มะนีส มะนีส ค้อฮ คอย โดง คมะ

มะนีส ญีสกูร กะเพลีส พาวา มอญ บังเคิม. เตี้ยว ญีส ชมัย (สนัย) ทวารวดี มวย ชะมูร โล่ง เอย. นอม เรืองเล่า คอย มะนีส ญีสกูร คอย ท้อง กี่ กลอม โล่ง. มะนีส กอ? พาวา ชะกอ? โล่ง ท้อง แกว กูร.

พ็อบ คอย บังค้อฮ บังเคิม. คมะ โดง คมะ นอม ปะมาก แจ็ช คอย อวร มะนีส ค้อฮ. นอม อาญู ปะมาน จัชเตรา แล็ช จัชฮังาม. มะนีส ค้อฮ ตี ญีสกูร คอย ท้อง แก็ช โดง. คอย ฮีร เกี้ยว คมะโย?



เครื่องถ้วยชามโบราณ อายุ 700 ปีแล้ว



เส้นทางทิวเขาโบราณจากบ้านไร่ไปป่าทิวเขารองค

มะนีส ญีสกูร มะนีส ค้อฮ ฮีร คมะโย? คอย กะเพ็ล คอย ญีส มะนีส กวย แกว โดง ชวร. ฮีตู? จัชบาร เจ็ชด ตัย กับ ลอ กับ เกี้ยน. ดากชาย ปะแกว แก่นคูน ฮีกาย ฮวาว? กักตาย ฮีร ทะเพ็ล. แก็ช ปรัก ญีส ฮีวาร์ ฮีชูล เจ็ชด โจว โดง.



โดง คมะ มะนีส ค้อฮ

โดง คมะ มะนีส ค้อฮ คอย ท้อง ชอง ตับเต่า. โดง ตรีกออะโต วังแร่ ยอน แก็ช โรก ตุ่ม (พิดาค?) ระบาด. ทัวฮรี ชะมัย ฮีจาม ชวย ฮนาม พาวา ชะกอ? ยายโล่ง โรม ท้อง แกว โดง คมะ. บอน ท้อง ชะบาย ชะมูค บอนปาวา? จา? ปาวาฮาบ ชะบาย ชะมูค นอม ฮี? ท้อง เตรา ครัว ปาวา? คมะ ออก ชโร?

กอ แล็ช ชมัย พอชอ (พ.ศ.) บารพัน ชูนโชก จัชฮนาม นอม มะนีส กวย ยาย โล่ง ท้อง โดง คมะ. นอม ศาลเจ้าพ่อ ชุนทอนชุนพล แก็ช บอน บังค้อ. กูล กูช ชี ฮนาม กอ นอม มะนีส เตลีส ฟายชู? เตลีส ฮลี? เบา กอ กูช ลอ? กอ นอม ไตร? ลาด ยาง ไฟฟ้า ล่อบ โล่ง. ปะมาน บารพัน ชูนโชก ฮี?ชวย. โดง คมะ กอ นอม โดง เตลีส ติน ปาวา? กูล มะนีส ตุก ครัว เจริญ ติน ตอ ตุก ฮอ?



เรื่องเล่าของปู่ย่าตายาย อาจารย์อติพน กะระจะนิมาลี, นายบงกช เอ็มจิตรสี, นายสวัสดิ์ วงษ์ศรี, นายประยูร มงคลทองกลาง, นายอนันต์ จิตร์จำนงค์ จันทน์โศภน โดงการศึกษาและฟื้นฟูประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์กลุ่มกะเหรี่ยงและมอญ สอนและแปลโดยสำนักจากกองทุนสนับสนุนการวิจัย, คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ และสถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเอเซีย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

(แปลเป็นภาษาไทยอีกคำหนึ่ง)

อนึ่ง สำหรับโปสเตอร์ที่ทำการติดตั้งนั้นได้มีประวัติของหมู่บ้านเป็นภาษาไทยและภาษาญัฮกุรด้วย ซึ่งส่วนหนึ่งมีเป้าหมายเพื่อต้องการอนุรักษ์ภาษาในลักษณะที่เป็นภาษาเล่าเรื่องหรือภาษาเขียน ซึ่งพบว่าในขั้นตอนการแปลนั้นค่อนข้างมีปัญหาอยู่พอสมควร เพราะผู้แปลซึ่งก็จะได้รับการฝึกในการเขียนมาก็ตาม แต่เมื่อต้องเขียนเป็นภาษาเล่าเรื่องก็จะพบถึงความผิดพลาดในการเขียนอยู่บ้างและมีคำศัพท์หลายคำที่ไม่มีในภาษาญัฮกุรเช่นคำว่าสมัย เป็นต้น



ภาพที่ 10.8 การนำเสนอโปสเตอร์ให้กับชาวบ้านดูก่อนทำการติดตั้งในชุมชน

ภายหลังจากที่ได้จัดทำโปสเตอร์แล้ว ก่อนที่จะมีการติดตั้งโปสเตอร์ ได้มีการนำโปสเตอร์ดังกล่าวไปนำเสนอให้กับการประชุมชาวบ้านเมื่อคืนวันที่ 11 มกราคม 2556 เวลา 18.30-20.00 น. สาเหตุที่เลือกเวลากลางคืนเพราะเป็นช่วงเวลาที่ชาวบ้านสะดวกที่สุด เพราะไม่ต้องทำงาน ในขั้นตอนของการนำเสนอนั้นได้โชว์โปสเตอร์ให้กับชาวบ้านดู และให้นักวิจัยท้องถิ่นหรือผู้ช่วยช่วยในการอธิบายเป็นภาษาไทยและภาษาญัฮกุร ซึ่งจะสามารถสื่อสารให้กับคนในชุมชนโดยเฉพาะคนแก่ๆ นั้นเข้าใจได้ง่ายกว่า

สรุปผล ในภาพรวมของการจัดกิจกรรมที่หมู่บ้านไร่ของชาวญัฮกุรถือว่าประสบความสำเร็จเกินคาด ดังเห็นได้จากการที่มีชาวบ้านให้ความสนใจมาฟังการบรรยายเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านจำนวนมาก และให้ความสนใจกับโปสเตอร์ ซึ่งคนในท้องถิ่นเป็นคนอธิบายเนื้อหาด้วยตนเอง อีกทั้งการจัดกิจกรรมเช่นโครงการ 1+1=1 ก็ทำให้เด็ก-เยาวชนในหมู่บ้านมีความรู้เกี่ยวกับประวัติความเป็นมาของตนเองและหมู่บ้านมากขึ้นอีกด้วย

10.1.2 กิจกรรมที่บ้านหนองตู

1) การนำนักศึกษาฝึกปฏิบัติงานภาคสนามที่หมู่บ้านหนองตู และบ้านบ่อควา

ก่อนหน้าที่จะมีการจัดทำโครงการศึกษาและฟื้นฟูประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ละเวือะและมอญนั้น ได้เคยพานักศึกษาโครงการเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษาลงพื้นที่หมู่บ้านหนองตูและบ่อควา เพื่อ

ศึกษาประเด็นทางด้านชาติพันธุ์ วันที่ 9 เดือนกันยายน 2554 ซึ่งทำให้ชาวบ้านค่อนข้างคุ้นเคยกับ นักศึกษามหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ดังนั้น ภายหลังจากที่เก็บรวบรวมข้อมูลได้ในระดับหนึ่งแล้ว จึงได้พานักศึกษาภาควิชา ประวัติศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ จำนวน 30 คน เดินทางไปศึกษาเก็บข้อมูลประวัติศาสตร์ท้องถิ่นที่บ้าน หนองตุ้และบ้านบ่อควา เมื่อวันที่ 2 กันยายน 2555 ทั้งนี้เพื่อให้นักศึกษาได้ทดลองฝึกเก็บข้อมูล ภาคสนาม และเป็นทางหนึ่งในการกระตุ้นความเคลื่อนไหวของชุมชนโดยเฉพาะคนแก่ในหมู่บ้านให้ รู้สึกถึงความสำคัญของตนเองในฐานะที่เป็นผู้ให้ความรู้แก่นักศึกษา การวัดว่าชาวบ้านรู้สึกถึง ความสำคัญของตนเองนั้นเห็นได้จากการที่ชาวบ้านต้องการให้ถ่ายภาพของตนเองอยู่กับกลุ่มนักศึกษาที่ ไปเก็บข้อมูล (สัมภาษณ์ นายจันทร์ เขียวพันธ์, 2555) ซึ่งเป็นงานที่ผู้วิจัยได้มอบหมายให้นักศึกษาส่ง ภาพถ่ายเหล่านั้นกลับคืนไปสู่บ้านของผู้ที่นักศึกษาได้ไปสัมภาษณ์ ต่อไปนี้จะขออธิบายถึงกิจกรรมที่ พานักศึกษาเข้าไปฝึกปฏิบัติงานภาคสนาม ทั้งนี้เพื่อชี้ให้เห็นว่าในระหว่างการทำงานวิจัยได้นำความรู้ จากการงานวิจัยไปใช้ประโยชน์ไปพร้อมกัน

ในกระบวนการฝึกปฏิบัติงานของนักศึกษาประกอบด้วย 4 กิจกรรมคือ

กิจกรรมที่ 1 การสัมภาษณ์กลุ่ม โดยแบ่งนักศึกษาออกเป็นกลุ่มๆ ละประมาณ 5 คน กระจาย กันเข้าไปสัมภาษณ์ที่บ้านต่างๆ ซึ่งผู้วิจัยได้กำหนดเป็นแผนที่ให้นักศึกษาเดินไปหา

กิจกรรมที่ 2 การสัมภาษณ์กลุ่ม โดยให้กลุ่มของพ่อหลวงและผู้รู้ในหมู่บ้านมาเล่าเรื่องราวใน อดีตต่างๆ และอัตลักษณ์ของมอญบ้านหนองตุ้ให้กับนักศึกษาฟัง และให้ซักถาม โดยที่ผู้วิจัยเป็นพิธีกร หลักในการดำเนินการและตั้งคำถาม

กิจกรรมที่ 3 การฟังบรรยายโดยผู้อำนวยการโรงเรียนหนองตุ้ นางประณีต อินตะ เกี่ยวกับ กระบวนการฟื้นฟูวัฒนธรรมของชาวมอญบ้านหนองตุ้ ซึ่งประกอบด้วยการฟื้นฟูทางด้านภาษา และ ดนตรี



ภาพที่ 10.9 การสัมภาษณ์กลุ่มของนักศึกษา ม.5.



ภาพที่ 10.10 การสัมภาษณ์กลุ่มและบรรยายให้กับนักศึกษา



ภาพที่ 10.11 การบรรยายที่ รร.หนองตูและฟังดนตรีมอญ



ภาพที่ 10.12 การฟังบรรยายโดยนายจันทร์

กิจกรรมที่ 4 การฟังบรรยายอดีตของบ้านหนองตูจากมุมมองของนายจันทร์ เขียวพันธุ์ และรับประทานอาหารมอญ

จากกิจกรรมข้างต้น จะเห็นได้ชัดว่ากิจกรรมที่ 2-4 เป็นกิจกรรมที่จัดขึ้นตามกลุ่มทางสังคมของชาวบ้าน ทั้งๆ ที่เนื้อหาทางประวัติศาสตร์มีความเหมือนกัน เพราะต่างมีประสบการณ์ร่วมกันในชุมชนถึงจะมากบ้างน้อยบ้างแตกต่างกัน แต่ก็ไม่สามารถที่จะประชุมร่วมกันได้ ทั้งหมดนี้จึงเป็นเหตุผลประการหนึ่งที่ทำให้ในตอนหลังต้องมีการปรับทิศทางเพื่อทำงานร่วมกับกลุ่มของพ่อหลวงในปัจจุบันให้มากขึ้น

2) การจัดทำเนื้อหาและติดตั้งโปสเตอร์

หลังจากการสร้างเค้าโครงเนื้อหาทางประวัติศาสตร์ของหมู่บ้าน/ชาติพันธุ์ขึ้นแล้ว ผู้วิจัยได้นำไปขยายและร่างเนื้อหาขึ้นเป็นบทความสั้นภาษาไทยเพื่อใช้เนื้อหาสำหรับจัดทำโปสเตอร์/ไว้นิล โดยเนื้อหาของประวัติศาสตร์ได้ส่งกลับไปให้ชุมชนดำเนินการตรวจสอบภายในตนเอง ในที่นี้จึงได้มอบหมายให้ประธานชมรมเยาวชนมอญหรือญาติเป็นผู้นำเนื้อหาประวัติศาสตร์บ้านหนองตูไปตรวจสอบกับผู้รู้ของหมู่บ้าน แล้วจึงส่งกลับมาให้กับผู้วิจัยอีกครั้งหนึ่ง พร้อมทั้งให้แปลเนื้อหาของบทความสั้นภาษาไทยที่นั่นเป็นภาษามอญ ทั้งนี้เพื่อเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการอนุรักษ์ภาษามอญ

โปสเตอร์ไว้นิลนิทรรศการที่จัดทำมีจำนวน 2 แผ่น ขนาดของแผ่น 1x2 เมตร โดยประกอบด้วยเนื้อหาต่างๆ ที่ร่วมกันจัดทำกับชุมชน โดยนำไปติดในพื้นที่สาธารณะของชุมชน 2 แห่งคือ โรงเรียนบ้านหนองตู และหน้าวัดหนองตู สำหรับที่โรงเรียนได้ติดตั้งบริเวณโรงอาหาร เพราะเป็นสถานที่ที่นักเรียนใช้ประโยชน์ และยังใช้เป็นพื้นที่สำหรับการเลือกตั้งและประชุมหมู่บ้านในบางครั้ง ส่วนที่วัดหนองตูได้ทำการติดตั้งที่บอร์ดโครงเหล็กหน้าวัด ซึ่งได้รับการอนุญาตจากวัดหนองตู บอร์ดนี้ปกติชาวบ้านจะใช้สำหรับการติดประกาศต่างๆ แต่ได้เลิกใช้ไปนานแล้ว

มีเรื่องหนึ่งที่น่าสนใจและควรกล่าวถึงตรงนี้เลยคือ ในระหว่างกระบวนการทำงานเพื่อจัดทำโปสเตอร์ไว้นิลคือ ผู้นำชาวบ้านและชาวบ้านส่วนใหญ่จะค่อนข้างพึงพอใจกับการที่เมื่อมีการทำงานวิจัยแล้วได้มีการคืนความรู้ให้กับชุมชนในรูปแบบที่เป็นรูปธรรมที่ชาวบ้านสามารถเข้าถึงได้ง่ายๆ โดยเฉพาะการได้โปสเตอร์ไว้นิลขนาดใหญ่ติดตั้งไว้ภายในชุมชน ถึงโครงการวิจัยอื่นๆ ที่ผ่านมาจะมอบรายงานวิจัยให้กับหมู่บ้านและชาวบ้านที่ร่วมทำงานวิจัยด้วยก็ตาม แต่งานวิจัยเหล่านั้นก็เป็นสิ่งที่

เข้าถึงได้ยาก ดังนั้น การจัดทำโปสเตอร์/ไวเนลนิทรรศการให้กับทางหมู่บ้านจึงเป็นสิ่งที่ชาวบ้านพอใจ และบางหมู่บ้านก็ภูมิใจที่ได้มีประวัติหมู่บ้านเป็นของตนเอง



ภาพที่ 10.13 โปสเตอร์/ไวเนลที่ติดที่ผนังอาคารโรงอาหารของโรงเรียนบ้านหนองตู



ภาพที่ 10.14 โปสเตอร์/ไวเนลที่ติดตั้งที่หน้าวัดหนองตู

หลังจากการจัดทำโปสเตอร์/ไวนิลแล้ว ทางโครงการฯ ได้ดำเนินจัดทำหนังสือประวัติศาสตร์หมู่บ้านเป็นหนังสือเล่มขนาดเล็ก โดยอาศัยเค้าโครงประวัติศาสตร์ที่ร่วมกันร่างกับชาวบ้านและสอบถามเพิ่มเติมถึงข้อมูลที่ชาวบ้านต้องการให้ใส่ลงในหนังสือ จากนั้นจึงให้ชาวบ้านดำเนินการตรวจสอบความถูกต้องต่างๆ ของเนื้อหา หนังสือเล่มเล็กนี้ผู้วิจัยจะหางบประมาณสำหรับการจัดพิมพ์ในเบื้องต้นให้กับทางหมู่บ้านต่อไป

สรุปผล การจัดโครงการต่างๆ ในหมู่บ้านนี้ถือว่าค่อนข้างประสบความสำเร็จพอสมควร เพราะทำให้ชาวบ้านเกิดความตื่นตัวในเรื่องประวัติศาสตร์ และการฟื้นฟูภาษา ดังเห็นได้จากการเข้ามามีส่วนร่วมในการแปลประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านเป็นภาษามอญ อีกทั้งนักศึกษายังได้รับความรู้ทางประวัติศาสตร์ไปด้วย

10.1.4 กิจกรรมที่บ้านป่าแป๋

1) โครงการจากเรื่องเล่าสู่สังของ

เป็นโครงการที่ได้รับการสนับสนุนงบประมาณจากคณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ เป็นจำนวนเงิน 54,360 บาท โดยไปจัดโครงการเมื่อวันที่ 1-4 กุมภาพันธ์ 2556 ที่ผ่านมา โดยพานักศึกษาไปร่วมกิจกรรมจำนวน 8 คน และอาจารย์อุดมลักษณ์ ชื่นตระกูล คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา ได้เดินทางไปด้วยทั้งนี้เพื่อช่วยในการสนับสนุนการจัดทำพิพิธภัณฑ์ของหมู่บ้าน

การทำกิจกรรมในหมู่บ้านวางอยู่ภายใต้แนวคิดหลักคือการทำให้หมู่บ้านเป็นเหมือนกับพิพิธภัณฑ์หรือพื้นที่ของการเรียนรู้ ดังนั้น เนื้อหาของกิจกรรมจึงประกอบด้วยงาน 3 กิจกรรมหลัก คือ กิจกรรมที่หนึ่งคือ กิจกรรมการจัดทำโปสเตอร์ข้อมูลความรู้สำหรับติดที่บ้านชาวบ้าน กิจกรรมที่สองคือ เล่านิทานและเรียนรู้ประวัติศาสตร์ และกิจกรรมที่สามคือการเสริมข้อมูล “เฉื่อยะเลอเวือะ” หรือบ้านพิพิธภัณฑ์ที่ทางหมู่บ้านได้ร่วมกันสร้างขึ้นโดยการนำของนายบือ ขจรศักดิ์ศรี โดยกิจกรรมทั้งหมดมีนักเรียนโรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์ 10 บ้านป่าแป๋มาร่วมกิจกรรมด้วยจำนวน 10 คน และได้ใช้โรงเรียนเป็นสถานที่จัดกิจกรรมเป็นหลัก



ภาพที่ 10.15 นักเรียนโรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์ 10 บ้านป่าแป๋ที่เข้าร่วมโครงการจากเรื่องเล่าสู่สังของ



ภาพที่ 10.16 ในกิจกรรมได้มีการนำอุปกรณ์เครื่องเขียนที่รวบรวมได้ไปบริจาคให้กับนักเรียนบ้านป่าแป๋ด้วย



ภาพที่ 10.17 การรวบรวมข้อมูลประวัติศาสตร์บอกเล่าเพื่อนำมาจัดทำเป็นโปสเตอร์

ผลจากการจัดกิจกรรมถือว่าค่อนข้างประสบความสำเร็จ เพราะมีเวลาค่อนข้างจำกัด แต่ก็ทำให้เรื่องราวต่างๆ ของชาวบ้านกระจายไปอยู่ในหมู่บ้านมากขึ้น ซึ่งแตกต่างจากเดิมที่ประวัติศาสตร์และภูมิปัญญาส่วนบุคคลมักไม่แพร่หลาย เพราะอยู่ในงานวิจัยเท่านั้น

หลังจากการเขียนและจัดทำเค้าโครงข้างต้นแล้ว ได้มีการกระบวนการตรวจสอบภายในชุมชน ดังได้กล่าวมา และได้มีการติดตั้งโปสเตอร์จำนวน 2 จุดโดยโปสเตอร์ได้ติดตั้งบนขาตั้ง/บอร์ดที่ได้จ้างให้ชาวบ้านจัดทำขึ้น 2 จุดคือ จุดแรกอยู่ที่หน้าโรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์ และจุดที่สองอยู่ที่หน้าเยื่อละเอวเื่อะ โดยชาวบ้านได้มาช่วยกันติดโปสเตอร์ ต่อมาได้มีการแปลเป็นภาษาเลอเวือะในภายหลัง ทั้งนี้เพื่อเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการในการอนุรักษ์ทางด้านภาษา และได้จัดทำเป็นเอกสารแจกประวัติของหมู่บ้านทุกหลังโดยให้นักเรียนโรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์เป็นผู้แจกเอกสารประวัติศาสตร์ของหมู่บ้าน



ภาพที่ 10.18 การติดตั้งโปสเตอร์ที่หน้าโรงเรียน



ภาพที่ 10.19 การติดตั้งโปสเตอร์ที่เยื่อละเอวเื่อะ

กิจกรรมที่ 1 การจัดทำโปสเตอร์ที่บ้านของชาวบ้าน

คือการทำโปสเตอร์ข้อมูลความรู้สำหรับการติดที่บ้านชาวบ้าน มีเป้าหมายหลักเพื่อให้ชาวบ้านเห็นความสำคัญในภูมิปัญญาความรู้ของตนเอง และอยู่ภายใต้แนวคิดทำหมู่บ้านให้เป็นแหล่งความรู้/พิพิธภัณฑ์ วิธีการเก็บข้อมูลจากบ้านต่างๆ ได้ให้นักศึกษามหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์แบ่งกลุ่มกันออกไปเพื่อเก็บข้อมูลด้วยวิธีการสัมภาษณ์ โดยมีนักเรียนโรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์ 10 ในหมู่บ้านเป็นทั้งผู้ช่วย ล่าม และร่วมในกระบวนการเรียนรู้กับนักศึกษาในการเก็บข้อมูลประวัติศาสตร์บอกเล่าหลังจากนักศึกษาและนักเรียนเก็บมูลมาได้แล้ว ให้นักเรียนกับนักศึกษาเขียนสรุปย่อและผู้วิจัยทำหน้าที่จัดทำโปสเตอร์ เมื่อได้โปสเตอร์แล้ว นักเรียนและนักศึกษาจะนำไปติดยังบ้านที่ได้ไปสัมภาษณ์โปสเตอร์ที่สามารถผลิตได้มีจำนวนทั้งหมด 9 เรื่อง (จำนวน 14 แผ่น) ดังนี้

เรื่องที่ 1 คือ ลุงเฮืองนักเล่านิทาน เป็นข้อมูลจากบ้านนายเฮือง เครือซุย เป็นผู้ที่สามารถจดจำนิทานได้เป็นจำนวนมาก ซึ่งนิทานหลายเรื่องมีนัยยะสำคัญทางประวัติศาสตร์ที่น่าสนใจ

เรื่องที่ 2 คือ มาอื้อ เงินสือรัก เป็นข้อมูลจากบ้านนายบือ ขจรศักดิ์ศรี อดีตกำนันตำบลป่าแป๋เป็นเงินโบราณที่ใช้สำหรับในพิธีแต่งงาน

เรื่องที่ 3 คือ การทอผ้าของชาวเลอเวือะ เป็นข้อมูลจากบ้านที่ทอผ้าจำนวน 3 หลัง ส่วนใหญ่ชาวบ้านป่าแป๋มีอาชีพการทอผ้า ซึ่งเป็นหน้าที่ของผู้หญิง โดยเป็นการทอเพื่อขาย

เรื่องที่ 4 คือ แตม การตีเหล็ก เป็นข้อมูลจากบ้านนายเพชร จงครองทรัพย์ และบ้านนายหมื่น คำเรือง

เรื่องที่ 5 คือ ความเชื่อดั้งเดิมของชาวเลอเวือะ เป็นข้อมูลจากการสัมภาษณ์บ้านพ่อหลวงนายสร้างลา ไพรมีคำ

(ក្រសួង ឬ រដ្ឋ ឬ ក្រុម ហ៊ុន)

จุดแข็ง หรือข้อได้เปรียบในการดำเนินงาน ของบริษัท
มีความเข้าใจถึงทิศทางของเทคโนโลยี และมีความรู้และประสบการณ์
ในการพัฒนาผลิตภัณฑ์ใหม่ (นวัตกรรม) ทำให้สามารถพัฒนา
ผลิตภัณฑ์ใหม่มาเรื่อยๆ (นวัตกรรม) ทำให้สามารถพัฒนา
จุดแข็งในการแข่งขันได้มากถึง 30-40 เปอร์เซ็นต์ ต่อ
ปีต่อปี 2 เดือน

(after you see don't)

ข้อมูลเบื้องต้น : ชื่อของโครงการ : การพัฒนาระบบการดำเนินงานในท้องถิ่น เพื่อสนับสนุนการดำเนินงานของหน่วยงานที่เกี่ยวข้องในท้องถิ่น



ឆ្នាំទាំងបីនេះ គេបានប្រើប្រាស់ប្រព័ន្ធគ្រប់គ្រងធនធានទឹក ដើម្បីកាត់បន្ថយការបាត់បង់ទឹក និងការបំបែកធនធានទឹក ដែលបានប្រើប្រាស់ក្នុងការប្រើប្រាស់ទឹក។ ប្រព័ន្ធគ្រប់គ្រងធនធានទឹក ដែលបានប្រើប្រាស់ក្នុងការប្រើប្រាស់ទឹក គឺជាប្រព័ន្ធគ្រប់គ្រងធនធានទឹក ដែលបានប្រើប្រាស់ក្នុងការប្រើប្រាស់ទឹក។



bioRxiv preprint doi: <https://doi.org/10.1101/180000>; this version posted November 1, 2017. The copyright holder for this preprint (which was not certified by peer review) is the author/funder, who has granted bioRxiv a license to display the preprint in perpetuity. It is made available under aCC-BY-NC-ND 4.0 International license.

100

© 2013 Pearson Education, Inc. or its affiliate(s). All rights reserved.

[illegible]

กลุ่มงานบริหารงาน และฝ่าย
สนับสนุนงานทั่วไปที่กระทรวง
ศึกษาธิการ โดยเป็นกลุ่มงานที่มี
2 ส่วนที่แยกออกจากกัน ส่วนที่
มี 13 แห่ง (รวม 1 แห่งที่
กรุงเทพฯ) และอีก 1 แห่ง
ในส่วนกลาง ส่วนที่มี 1
แห่งจะสนับสนุนงานในส่วน
ที่ไม่ใช่การศึกษาในส่วน
ราชการในส่วนกลางและ
หน่วยงานราชการในส่วน
ราชการในส่วนกลาง



ตามความหมายเป็นที่ยอมรับกันทั่วๆ ไปว่า การนำเอาข้อมูลจากภายนอกมาประมวลผลหรือจัดทำให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน โดยพิจารณาถึงคุณสมบัติตามลักษณะเฉพาะ เป็นไปอย่างเหมาะสมกับความต้องการใช้ข้อมูลนั้น เป็นการนำเอาข้อมูลที่มีอยู่แล้วมาใช้ใหม่หรือการนำเอาข้อมูลที่มีอยู่แล้วมาประมวลผลใหม่ เพื่อให้ได้มาซึ่งข้อมูลใหม่ที่มีประโยชน์ใช้สอยมากขึ้นกว่าเดิม การนำเอาข้อมูลมาจัดทำใหม่หรือการนำเอาข้อมูลที่มีอยู่แล้วมาประมวลผลใหม่ เป็นการนำเอาข้อมูลที่มีอยู่แล้วมาประมวลผลใหม่ เพื่อให้ได้มาซึ่งข้อมูลใหม่ที่มีประโยชน์ใช้สอยมากขึ้นกว่าเดิม การนำเอาข้อมูลมาจัดทำใหม่หรือการนำเอาข้อมูลที่มีอยู่แล้วมาประมวลผลใหม่ เป็นการนำเอาข้อมูลที่มีอยู่แล้วมาประมวลผลใหม่ เพื่อให้ได้มาซึ่งข้อมูลใหม่ที่มีประโยชน์ใช้สอยมากขึ้นกว่าเดิม

ผลงานนิพนธ์ทางเภสัชกรรมจำนวนมาก จะนำเสนอในรูปของ
 วิทยานิพนธ์หรือการวิจัยเชิงประจักษ์ ซึ่งเป็นการนำเอา
 ข้อมูลเชิงประจักษ์มาใช้ในการตัดสินใจว่าควรหรือไม่ควร
 ใช้ยาตัวนั้นในการรักษา และนำผลการวิจัยไปใช้ในการ
 กำหนดนโยบายทางเภสัชกรรมต่อไป

หากท่านต้องการข้อมูลเพิ่มเติม (ข้อมูลเพิ่มเติม) ในสิ่งที่ท่านสนใจคลิกที่ลิ้งก์ด้านล่างนี้จนกว่าท่านจะพบข้อมูลที่ต้องการหรือท่านสามารถติดต่อสอบถามเพิ่มเติมได้โดยตรง หรือ ต้องการข้อมูลเพิ่มเติมเกี่ยวกับงานอาสาสมัครสามารถติดต่อได้ที่ โทร. 02-254-1111

การพิจารณาและดำเนินการแก้ไขปัญหานี้ ในตอนต้นปี การเข้าเยี่ยมบ้านของอาสาสมัคร
ประจำชุมชนได้มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมของอาสาสมัคร และอาสาสมัครประจำ
บ้านได้มีบทบาทมากขึ้น

doi:10.1371/journal.pone.0141411.g002

การทอผ้า

การก่อสร้างบ้านสำหรับคนรวย และสำหรับคนยากจนในภาค
และวัยอื่น ส่วนที่เป็นโครงการของมูลนิธิฯ ก็ มีบ้าน ที่พัก และ
สถาน แรกเริ่มเดิมทีที่คนในชุมชนจะเข้ามาขอความช่วยเหลือ สาเหตุ
หลักๆ ก็เพราะจะเช่าบ้านไม่ได้ และไม่มีเงินซื้อรถของตัวเองได้ ส่วน
อีกส่วนหนึ่งก็คือ และอีกสาเหตุหนึ่งคือ ความยากจนแบบ 3 มิติ
และมีการเปิดรับ แยกแยะไปว่าคนที่มีฐานะยากจนก็ไม่ได้มีการสอน
ให้มีความรู้ด้วย และนี่คือสาเหตุที่ทำให้เขาจน



การนำเอาข้อ 2 มาใช้ คือ ต้อง เข้าใจก่อน ในความหมาย

1. พอ. พลเรือน ประจำจังหวัด
2. พล. พลเรือน ประจำกองบัญชาการ
3. พล. พลเรือน ประจำกองบัญชาการ
4. พล. พลเรือน ประจำกองบัญชาการ
5. พล. พลเรือน ประจำกองบัญชาการ
6. พล. พลเรือน ประจำกองบัญชาการ
7. พล. พลเรือน ประจำกองบัญชาการ
8. พล. พลเรือน ประจำกองบัญชาการ
9. พล. พลเรือน ประจำกองบัญชาการ
10. พล. พลเรือน ประจำกองบัญชาการ
11. พล. พลเรือน ประจำกองบัญชาการ

bioRxiv preprint doi: <https://doi.org/10.1101/2019.05.20.256400>; this version posted May 20, 2019. The copyright holder for this preprint (which was not certified by peer review) is the author/funder, who has granted bioRxiv a license to display the preprint in perpetuity. It is made available under aCC-BY-NC-ND 4.0 International license.

วิธีการตีเหล็กมีดังต่อไปนี้

Abstract

ภาพลักษณ์ด้านการค้าโลกที่ดูขมวด โดยเป็นภาพที่แสดงถึง
การเชื่อมโยงกัน เช่น จอห์นสัน แอนด์จอห์นสัน แอนด์จอห์นสัน
เป็นกรณีตัวอย่าง

.....

จากงานประชุมที่ผ่านมานี้ ได้มีการนำเสนองานวิจัยที่น่าสนใจมากมาย ซึ่งงานวิจัยที่เด่นชัดและน่าสนใจได้แก่ งานวิจัยของ ดร. อรุณรัตน์ งามน้อย และ ดร. อรุณรัตน์ งามน้อย (2558) ซึ่งได้ศึกษาถึงผลกระทบของสื่อสังคมออนไลน์ที่มีต่อพฤติกรรมการบริโภคของผู้บริโภคในประเทศไทย โดยได้พบว่าสื่อสังคมออนไลน์มีผลกระทบต่อพฤติกรรมการบริโภคของผู้บริโภคในประเทศไทยอย่างมีนัยสำคัญ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในด้านการรับรู้ข้อมูลข่าวสารและการตัดสินใจในการซื้อสินค้าและบริการ นอกจากนี้ยังพบว่าสื่อสังคมออนไลน์ยังมีผลกระทบต่อพฤติกรรมการบริโภคของผู้บริโภคในประเทศไทยในด้านการรับรู้ข้อมูลข่าวสารและการตัดสินใจในการซื้อสินค้าและบริการอีกด้วย

[illegible][illegible]

Abstract

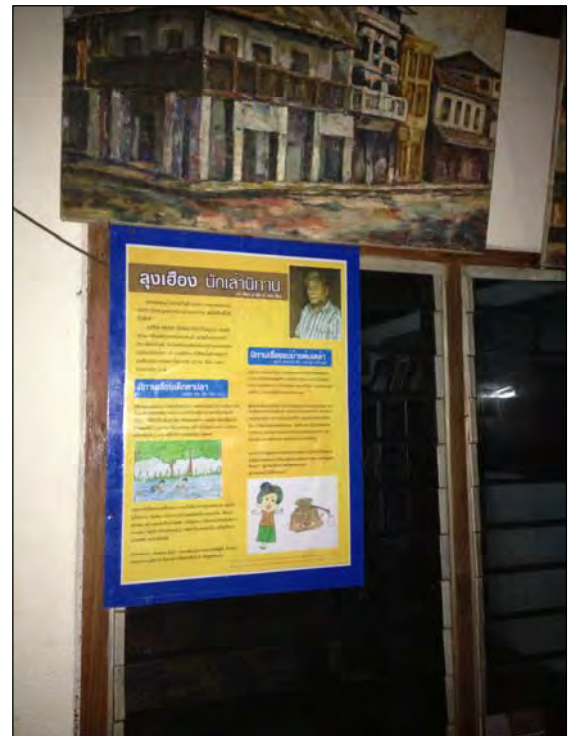


tiếng nói (tiếng nói)



សិប ០២១ ៣១-៥

© 2006 The Authors
Journal compilation © 2006 Blackwell Publishing Ltd



ภาพที่ 10.20 โปสเตอร์ติดหน้าบ้านของนายเอียง เครือซุย

เรื่องที่ 6 คือ ธนคารข้าวแห่งแรกของประเทศ เป็นข้อมูลจากบ้านนายเมอะ ปองอมร กุล ซึ่งเป็นผู้ดูแลธนาคารข้าวของหมู่บ้านเป็นคนแรก

เรื่องที่ 7 คือ ผ้ายลลาคสี ผ้าทอวิถีชีวิต เป็นข้อมูลจากบ้านนายสัมพันธ์ ไพรมีคำ เป็นประวัติ การย้อมผ้าและภูมิปัญญาในการทอผ้าของชาวบ้าน

เรื่องที่ 8 คือ สะมังผู้นำทางจิตวิญญาณ เป็นข้อมูลจากบ้านนายบุญสม เมืองงาม

เรื่องที่ 9 คือ เครื่องจักสานงานศิลป์ เป็นข้อมูลจากบ้านนายคำน้อย ละมอย

ถึงโปสเตอร์ที่ติดตามบ้านจะทำได้ไม่มากนัก เพราะด้วยเวลาที่จำกัด และไม่สามารถพัฒนาคน ขึ้นมาช่วยทำหน้าที่ในบางด้านได้เช่น การเขียนสรุปความเพื่อจัดทำโปสเตอร์ และการจัด artwork ก็ ตาม แต่ก็ทำให้ชาวบ้านหลายคนภูมิใจที่ได้มีประวัติข้อมูลของตนเอง ดังเห็นได้จากการนำไปติดที่หน้า บ้านเป็นต้น (เช่นบ้านนายเอียง เครือซุย)

ด้วยเวลาที่มีไม่มากพอ ในภายหลังได้ทราบว่าทางหมู่บ้านและโรงเรียนนำโดย ผอ.ประเสริฐ แสงมูล ได้มีการดำเนินการต่อด้วยการวาดแผนที่ของหมู่บ้านโดยนักเรียน ซึ่งช่วยทำให้ภาพของ หมู่บ้านในฐานะเป็นแหล่งเรียนรู้เกิดภาพที่มีความชัดเจนมากยิ่งขึ้น

กิจกรรมที่ 2 เล่านิทานและเรียนรู้ประวัติศาสตร์

จัดขึ้นที่บ้านนายเอียง เครือซุย ซึ่งถือได้ว่าเป็นนักเล่านิทานประจำหมู่บ้าน เพราะนอกจากจะ จดจำนิทานได้เป็นจำนวนมากแล้ว ยังเป็นคนที่เล่านิทานได้สนุกด้วย กิจกรรมจัดขึ้นในวันที่ 3 กุมภาพันธ์ เวลาประมาณ 19.00 น. โดยมีนักเรียนและนักศึกษาที่มาฟังนิทาน และผู้วิจัยได้วิเคราะห์และ

ตีความนิทานบางเรื่องเพื่อชี้ให้เห็นถึงร่องรอยและความสำคัญในแง่มุมของประวัติศาสตร์ เช่น เรื่องนก
วักกับนกไซ ซึ่งเป็นตัวแทนของคนเลอเวือะ(ลัวะ)กับคนไต ที่ได้เราจากแลกที่อยู่กัน



ภาพที่ 10.21 กิจกรรมการฟังนิทานและวิเคราะห์เนื้อหาทางประวัติศาสตร์

จากการสอบถามเด็กนักเรียนพบว่าเด็กนักเรียนชอบฟังประวัติศาสตร์จากนิทานมากกว่าฟัง
เรื่องราวทางประวัติศาสตร์โดยตรง (ดูได้จากรายการพันธะรุ่งที่ออกอากาศวันที่ 14 เมษายน 2556 ที่
ผ่านมา) ดังนั้น นิทานนับเป็นเนื้อหาที่น่าสนใจในการพัฒนาและปลูกฝังความรู้ทางประวัติศาสตร์ให้กับ
เยาวชน ซึ่งในอนาคตคงต้องมีการเก็บรวบรวมนิทานและนำไปพัฒนาเป็นส่วนหนึ่งของเนื้อหาทาง
ประวัติศาสตร์ต่อไป

กิจกรรมที่ 3 การเสริมข้อมูลและสิ่งของให้กับเงี้ยวเลอเวือะ

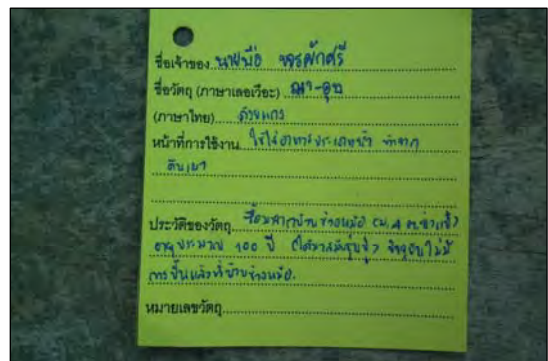
เมื่อไม่นานมานี้ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี อดีตกำนันตำบลป่าแป๋ได้จำลอง “เงี้ยว” คือบ้านในอดีต
ของเลอเวือะบ้านป่าแป๋ขึ้นมา เพื่อหวังให้เป็นพิพิธภัณฑ์ของชุมชน ดังนั้น จึงได้ให้อาจารย์อุดมลักษณ์
สุนตระกูล อบรมนักเรียนและนักศึกษา รวมถึงอธิบายวิธีการจัดการข้อมูลเงี้ยวเลอเวือะ ประกอบด้วย
วิธีการคือ การจัดหาเครื่องมือเครื่องใช้ดั้งเดิมเพื่อนำไปไว้บนเงี้ยวเลอเวือะ เพื่อเป็นของในการจัดแสดง
จากนั้นจึงทำระบบทะเบียนของสิ่งของ และคำอธิบาย ซึ่งมีชื่อของสิ่งของเป็นภาษาเลอเวือะกำกับไว้
ด้วย รวมถึงยังได้มีการทำป้ายข้อมูลที่ตัวเงี้ยวเลอเวือะด้วย เพราะองค์ประกอบทางสถาปัตยกรรมของ
เงี้ยวเลอเวือะเองนั้นก็มีความรู้อย่างหนึ่ง



ภาพที่ 10.22 นักเรียนและนักศึกษาช่วยกันเขียนป้ายสำหรับติดและแขวนบนวัตถุจัดแสดง



ภาพที่ 10.23 ถ้วยแกงทำจากไม้



ภาพที่ 10.24 บัตรทะเบียนวัตถุ

นอกจากนี้แล้ว เพื่อให้วัตถุบางอย่างถูกดึงออกจากบริบทของการใช้งานในชีวิตประจำวัน ทางโครงการจึงได้จัดทำบัตรข้อมูล เพื่อให้ชาวบ้านเก็บไว้สำหรับในอนาคตหากมีผู้สนใจวัตถุชนิดใดก็สามารถที่จะนำมาแสดงและให้ข้อมูลกับคนภายนอกได้ในเบื้องต้นด้วย

ในภาพรวมของกิจกรรมทั้งหมดแล้ว ค่อนข้างเห็นได้ชัดว่าการทำงานด้านประวัติศาสตร์ในบางหมู่บ้านที่มีโครงสร้างทางสังคมซ้อนกันหลายชั้นนั้นจำเป็นที่จะต้องมีการทำความเข้าใจโครงสร้างทางสังคมก่อน เพราะจะสัมพันธ์กับการทำงานบางด้าน โดยเฉพาะงานประวัติศาสตร์ที่ต้องเกี่ยวข้องกับ ความทรงจำซึ่งมีทั้งเนื้อหาที่เป็นที่ยอมรับ พุดได้ และพุดไม่ได้ในสังคม

นอกจากนี้แล้ว จากการจัดกิจกรรมในหมู่บ้าน เยาวชนหรือเด็กนักเรียนมีความรู้เกี่ยวกับ ประวัติศาสตร์อยู่ในระดับน้อยมาก บางคนไม่รู้ด้วยซ้ำว่าในหมู่บ้านมีสิ่งใด ไม่สามารถเรียกชื่อสิ่งที่บรรพบุรุษนับถือได้ถูกต้อง ไม่ทราบประวัติความเป็นมาของหมู่บ้าน และไม่รู้คำศัพท์อีกหลายๆ คำในภาษา

เลอเวือะ ดังนั้น ผู้วิจัยจึงมองว่าการศึกษาประวัติศาสตร์น่าจะเป็นหนทางหนึ่งที่จะช่วยในการอนุรักษ์ภาษา เพราะการเรียนภาษาในระดับสูงมากขึ้นจำเป็นต้องมีเนื้อหาบางอย่างรองรับ ซึ่งเนื้อหาทางประวัติศาสตร์น่าจะเป็นทางเลือกหนึ่ง เพราะช่วยให้ชุมชนเกิดความเข้มแข็ง ผู้วิจัยเคยถามนายกมล เครือชูย ว่าประวัติศาสตร์นั้นมีความสำคัญอย่างไรต่อชุมชน นายกมล ได้ให้คำตอบว่า การรู้ประวัติศาสตร์จะช่วยให้เกิดความเคารพศรัทธาและกฎระเบียบของหมู่บ้าน ตัวอย่างเช่น เรื่องการแบ่งที่ดินที่สละมั่งจะต้องเป็นคนตัดสินเป็นต้น ซึ่งการที่คนในปัจจุบันคำนึงถึงเฉพาะในเรื่องสิทธิส่วนบุคคลแต่ไม่เข้าใจสิทธิส่วนรวมแล้วยอมทำให้สังคมวุ่นวาย (สัมภาษณ์ นายกมล เครือชูย, 2555) ดังนั้น การอนุรักษ์ภาษาถ้าสามารถดำเนินการควบคู่ไปกับการศึกษาประวัติศาสตร์แล้วย่อมจะช่วยทำให้การใช้ภาษาในหมู่บ้านเกิดความเข้มแข็งตามมาด้วย

สรุปผล ในภาพรวมการจัดกิจกรรมในหมู่บ้านถือว่าค่อนข้างประสบความสำเร็จ เพราะเป็นการจัดกิจกรรมครั้งแรก เห็นได้จากนักเรียนกับนักศึกษาที่ไปหาข้อมูล และนำมาทำเป็นโปสเตอร์ได้หลายแผ่น อีกทั้งยังก่อให้เกิดกระบวนการเรียนทางประวัติศาสตร์จากคนรุ่นเก่าสู่คนรุ่นใหม่ เมื่อต้นปี 2557 ที่ผ่านมาทางผู้วิจัยได้ไปจัดโครงการนี้ซ้ำอีกครั้ง ซึ่งพบว่าประสบความสำเร็จมากขึ้น เพราะนักเรียนเข้าใจรูปแบบการทำกิจกรรมมากขึ้น และได้มีการทำเป็นหนังสือนิทานออกมา 8 เล่มในเวลา 3 วัน ดังนั้น หากจะให้ดีในหมู่บ้านหนึ่งควรมีการจัดกิจกรรมซ้ำเพื่อติดตามผลการดำเนินงานด้วย

10.1.4 กิจกรรมที่บ้านเมืองเกะ

ยุคสมัยและเนื้อหาทางประวัติศาสตร์ข้างต้นได้นำมาใช้สำหรับการทำโปสเตอร์/ไวเนล โดยทางพ่อหลวงและนายชัชวาลได้มีการตรวจสอบความถูกต้องอีกครั้งหนึ่ง หลังจากนั้นจึงได้นำตัวอย่างโปสเตอร์ไปนำเสนอในเวทีประชุมชาวบ้านของทางหมู่บ้านที่จัดขึ้นในวันที่ 6 พฤษภาคม 2556 เวลา 20.00 น. ซึ่งทางชาวบ้านมีความยินดี โดยขอให้ 프린ต์ออกมาจำนวน 2 แผ่น โดยแผ่นแรกได้ติดตั้งที่อนุสาวรีย์ขุนหลวงวิลังกะบริเวณวัดเมืองเกะ และอีกแผ่นได้มอบให้ชาวบ้านไปจัดการเอง

นอกจากนี้แล้ว ยังได้มีการถ่ายเอกสารเนื้อหาของโปสเตอร์ทำเป็นบทความสั้นเพื่อแจกจ่ายให้กับชาวบ้าน และทำเป็นหนังสือประวัติศาสตร์เล่มเล็กให้กับทางหมู่บ้าน ซึ่งพ่อหลวงและนายชัชวาลได้ตรวจสอบ และได้กล่าวว่าถือเป็นหนังสือที่มีความสมบูรณ์และครบถ้วนที่สุดตั้งแต่เคยทำกันมา และยังอยากให้จัดพิมพ์เป็นหนังสือเล่มเล็กเพื่อใช้แจกในงานวันบวงสรวงขุนหลวงวิลังกะวันเสาร์ที่ 15 มิถุนายน 2556 ที่จะถึงนี้



ภาพที่ 10.25 การนำเสนอเนื้อหาทางประวัติศาสตร์และโปสเตอร์ในเวทีประชุมชาวบ้านเมืองกะ
เมื่อวันที่ 6 พฤษภาคม 2556



ภาพที่ 10.26 โปสเตอร์/ไวเนลที่ติดตั้งที่อนุสาวรีย์ขุนหลวงวิลังคะ

ประวัติศาสตร์ชาวส่วะบ้านเมืองนี้ : จากยุคขุนหลวงวิลังคะถึงสมัยปัจจุบัน



๑๐๐๐ ปี บ้านโบราณของชาวส่วะ

บ้านโบราณของชาวส่วะที่บ้านเมืองนี้ มีอายุเก่าแก่กว่า ๑,๐๐๐ ปีเศษ โดยพบซากปรักหักพังของบ้านโบราณอยู่บริเวณพื้นที่ประมาณ ๑๐ ไร่เศษ ซึ่งเคยเป็นชุมชนขนาดใหญ่ที่มีคนอาศัยอยู่กันอย่างหนาแน่น



๔๐๐-๕๐๐ ปีที่แล้ว โบราณสถานวัดในเขตบ้านเมืองนี้

โบราณสถานวัดในเขตบ้านเมืองนี้ มีอายุเก่าแก่กว่า ๔๐๐-๕๐๐ ปีเศษ โดยพบซากปรักหักพังของวัดโบราณอยู่บริเวณพื้นที่ประมาณ ๑๐ ไร่เศษ ซึ่งเคยเป็นชุมชนขนาดใหญ่ที่มีคนอาศัยอยู่กันอย่างหนาแน่น



๑,๓๐๐ ปีที่แล้ว ประติมากรรมของลัทธิขงจื๊อ

ประติมากรรมของลัทธิขงจื๊อที่บ้านเมืองนี้ มีอายุเก่าแก่กว่า ๑,๓๐๐ ปีเศษ โดยพบประติมากรรมของลัทธิขงจื๊ออยู่บริเวณพื้นที่ประมาณ ๑๐ ไร่เศษ ซึ่งเคยเป็นชุมชนขนาดใหญ่ที่มีคนอาศัยอยู่กันอย่างหนาแน่น



๑,๓๐๐ ปีที่แล้ว ประติมากรรมของลัทธิขงจื๊อ

ประติมากรรมของลัทธิขงจื๊อที่บ้านเมืองนี้ มีอายุเก่าแก่กว่า ๑,๓๐๐ ปีเศษ โดยพบประติมากรรมของลัทธิขงจื๊ออยู่บริเวณพื้นที่ประมาณ ๑๐ ไร่เศษ ซึ่งเคยเป็นชุมชนขนาดใหญ่ที่มีคนอาศัยอยู่กันอย่างหนาแน่น



๑๐ ปีที่แล้ว โรตัสการ วัดโพธิ์ และประติมากรรม

โรตัสการ วัดโพธิ์ และประติมากรรมที่บ้านเมืองนี้ มีอายุเก่าแก่กว่า ๑๐ ปีเศษ โดยพบโรตัสการและประติมากรรมอยู่บริเวณพื้นที่ประมาณ ๑๐ ไร่เศษ ซึ่งเคยเป็นชุมชนขนาดใหญ่ที่มีคนอาศัยอยู่กันอย่างหนาแน่น



พ.ศ. ๒๕๒๙ จากเรือนขลุ่ยสู่การเพาะปลูกแบบตัด

จากเรือนขลุ่ยสู่การเพาะปลูกแบบตัดที่บ้านเมืองนี้ มีอายุเก่าแก่กว่า ๒๕๒๙ ปีเศษ โดยพบเรือนขลุ่ยและการเพาะปลูกแบบตัดอยู่บริเวณพื้นที่ประมาณ ๑๐ ไร่เศษ ซึ่งเคยเป็นชุมชนขนาดใหญ่ที่มีคนอาศัยอยู่กันอย่างหนาแน่น



ปัจจุบัน การเริ่มต้นประวัติศาสตร์สมัยใหม่

การเริ่มต้นประวัติศาสตร์สมัยใหม่ที่บ้านเมืองนี้ มีอายุเก่าแก่กว่า ปัจจุบัน โดยพบการเริ่มต้นประวัติศาสตร์สมัยใหม่อยู่บริเวณพื้นที่ประมาณ ๑๐ ไร่เศษ ซึ่งเคยเป็นชุมชนขนาดใหญ่ที่มีคนอาศัยอยู่กันอย่างหนาแน่น



โดย ๒๕๒๙ เป็นปีที่มีความสำคัญในประวัติศาสตร์ของบ้านเมืองนี้ โดยพบเหตุการณ์สำคัญๆ ที่ส่งผลต่อการพัฒนาบ้านเมืองนี้

400-600 ปีที่แล้ว

โบราณสถานวัดคูในเขตบ้านเมืองกะ

ในเขตบ้านเมืองกะได้พบร่องรอยการตั้งถิ่นฐานมาตั้งแต่สมัยโบราณ โดยพบเคยพบเป็นดินเผารูปวงกลม หรือวงรีที่ ชาวบ้านเรียกว่า หมูขี้เหล็ก และ มีอายุประมาณ 500-600 ปีมาแล้ว ไม่ห่างกันมากนักได้พบร่องรอยการขุดยุดตาเป็นรูปร่างกลม ชาวบ้านเรียกว่า หมูขี้เหล็กแบบ ซึ่งพบเป็นบ่อน้ำป้องกันน้ำเข้าที่ในสมัยก่อน



เครื่องถ้วยชามสีฟ้า

เครื่องถ้วยชามสีน้ำตาล

เครื่องถ้วยชามสีฟ้า

ส่วนในเขตบ้านเมืองกะได้พบหลักฐานการตั้งถิ่นฐานมาตั้งแต่สมัยโบราณ จากแหล่งเตาเผาเครื่องถ้วยชาม ซึ่งยังพบเครื่องถ้วยชามสีฟ้า และสีน้ำตาล ซึ่งเป็นเครื่องถ้วยชามที่พบในสมัยก่อน ประมาณ 400-500 กว่าปีมาแล้ว ตรงกับราวพุทธศตวรรษที่ 20-22

นอกจากนี้ยังมีการขุดพบสิ่งสำคัญอีก 2 แห่ง ที่เกี่ยวข้องกับประวัติบ้านเมืองกะ คือ บ่อน้ำขี้เหล็กและวัดประพาศบาท สืบต่อกันมา



สนับสนุนโดย: กรมการศาสนาและศิลปวัฒนธรรมจังหวัดภูเก็ต สนับสนุนโดย: สำนักงานศิลปวัฒนธรรมจังหวัดภูเก็ต
ภาพ: ปร.วิมลพร, ปร.วิมลพร, ปร.วิมลพร, ปร.วิมลพร, ปร.วิมลพร, ปร.วิมลพร, ปร.วิมลพร, ปร.วิมลพร, ปร.วิมลพร, ปร.วิมลพร
ชาวบ้านเมืองกะโดยนายสมศักดิ์ ภูมิคุ้ม, ภูมิคุ้ม, ภูมิคุ้ม, ภูมิคุ้ม, ภูมิคุ้ม, ภูมิคุ้ม, ภูมิคุ้ม, ภูมิคุ้ม, ภูมิคุ้ม, ภูมิคุ้ม

90 ปีที่แล้ว

โรคห่าระบาด ไปไต่บึงวัด และบูรณะวัด

เมื่อสมัยนั้นและเมื่อเวลา 2468 ได้เกิดโรคห่า (อหิวาตกโรค) ระบาดในหมู่บ้าน ผู้คนพากันเสียชีวิตจำนวนมาก จึงต้องแยกตัวออกจากหมู่บ้านไปอยู่ในทุ่งนา ใกล้คลองหรือ บ้านนาไร่ บ้านเข็ก และละแวก เป็นต้น เกือบสามร้อยคนประมาณ 7-8 หลังคา เท่านั้น จากนั้นหมู่บ้านจึงเริ่มมีโรคนี้มากขึ้น และทำให้บ้านตั้งเดิม

ไม่นานหลังจากโรคระบาด เมื่อมีผู้หนึ่งในเขตทุ่งนาปรากฏว่านอนตามป่าได้ถูกโรคนี้และอาการหนักเสียชีวิต 1 คนเท่านั้น ซึ่งต่อมา วัดได้รับการรื้อฟื้นและสร้างวิหารแล้วเสร็จในปี พ.ศ.2526 และต่อมา การสร้างพระเจดีย์ 5 ยอด ก็ได้ขึ้นเมื่อ พ.ศ.2552

การรื้อฟื้นประเพณีวัฒนธรรมและอัตลักษณ์

เนื่องจากมีการรื้อฟื้นประเพณีบ้านเมืองกับประวัติการตั้งถิ่นฐานของเมืองบ้านเมืองกะ ทำให้ชาวเมืองกะได้ใส่ใจ และภาษาไทยกลางกับมากขึ้น และบางครั้งยังใช้ภาษาถิ่นภาษาถิ่น ทำให้ภาษาและวัฒนธรรมค่อยๆ จางลง

จนกระทั่งเมื่อราว พ.ศ.2535 พระครูธรรมรักษ์ได้ให้ช่างฝีมือเป็นรูปปั้นของชาวเมืองกะและบ้านประจักษ์ฐานที่เก่าแก่และสวยงาม และต่อมาในปี พ.ศ.2543 คุณงามนิจ เรืองศรี และคณะได้มาสร้างศาลอนุสาวรีย์และสร้างรูปปั้นของชาวเมืองกะได้จัดสร้างสวนพุ่มไม้บริเวณอนุสาวรีย์ให้มีความร่มรื่น ซึ่งเป็นจุดเริ่มต้นสำคัญของการกระตุ้นสำนึกภาษาพื้นเมืองของชาวเมืองกะ และยังเป็นศูนย์รวมจิตใจที่สำคัญของชาวเมืองกะจนทุกวันนี้



ชาวเมืองกะ จากคุณหลวงวิลัยกะถึงสมัยปัจจุบัน

ประวัติศาสตร์ชาวสัวะ บ้านเมืองกะ จากยุคขุนหลวงวิลังคะถึงสมัยปัจจุบัน

หมู่บ้านเมืองกะเป็นหมู่บ้านเก่าแก่ ก่อตั้งโดยขุนหลวงวิลังคะ ทุกสิ่งยังมี
งานสิ่งของบรรจงในวงศ์ขุนนาง

📍 ปรากฏตัว 1,300 ปี

นิทานโบราณของชาวสัวะ

ชาวสัวะบ้านเมืองกะเรียกตนเองว่า "เขาสัว" เป็นกลุ่มคนดั้งเดิมในลำนานา
แต่คนภายนอกเรียกว่า "สัวะ"
อยู่ยวนล คอยค้า เล่าว่า โสภณกับนางสัวะมีตัวหนึ่งสือโตเตเตเขียนบน
หนังสือ สือโตคาบไปกิน ทำให้อาหารสัวะไม่ไหว พังสือโตจนกินกันทุกวันนี่

📍 1,300 ปีที่แล้ว

ประวัติพิธีอนุหลวงวิลังคะกษัตริย์ชาวสัวะ

อนุหลวงวิลังคะ (ขุนหลวง-สิงห์) เป็นกษัตริย์ของชาวสัวะ ถือเป็น
สุทธานุของปูละยาและ ปกครองวิลังคะ (เจ้าสัว) ซึ่งอยู่ถึงตอนสุทธานุ
อยู่บ้านหนึ่งขุนหลวงทราบข่าวว่า เมืองทริภุญชัยมีพระนางจันทิมา
สร้อยมัจฉาจึงใคร่ได้ลูกคู่ไปอยู่เมืองเป็นหนึ่ง แต่พระนางจันทิมาปฏิเสธ
ออกนุบายแย่งการอภิเษกด้วยการ บอกว่าทรงพระครรภ์ใคร่ไปก่อน
4 ปีมา เมื่อใกล้ถึงเวลาคลอด พระนางได้ปรึกษากับเจ้าสุทธานุทำการเปลี่ยน
เดือนให้มาอยู่ให้ลาต คลอดไป 2 เดือน



ภาพอนุหลวงวิลังคะสิงห์



ภาพอนุหลวงวิลังคะสิงห์

ขุนหลวงวิลังคะไม่ทรงยกทัพมาทลายเมืองแต่เมือง และนางจันทิมา
เกรงว่านางสัวะจะได้อำนาจให้ขุนหลวงวิลังคะมาขึ้นได้ไปทลายเมืองสัวะ
ถ้าทำได้จะยอมเป็นหนึ่ง เพื่อไม่ให้ตกเป็นหนึ่ง และนางจันทิมา จึงส่งข่าว
ให้ขุนหลวงวิลังคะสวามิภักดิ์ และมาลา (ท้าว) ทำจากดินเผาขึ้น
ด้วยความไม่ทรงยกทัพมาทลาย แต่มาเย็บขึ้นทองให้ เข้าไปตั้งเมืองใหม่



อนุหลวงวิลังคะ



📍 ปรากฏตัว 1,300 ปี

ประวัติบ้านเมืองกะ

หลังจากอนุหลวงวิลังคะย้ายมาอยู่ที่บ้านเมืองกะ จันทิมา
ไปอาศัยอยู่บ้านเมืองกะตามบ้านที่กับฐานอนุหลวงวิลังคะ และได้สร้าง
เมืองเล็ก ทำจากดินเผา และทำจากดินเผา และทำจากดินเผา และทำจากดินเผา
จึงเรียกบ้านเมืองกะว่า "เมืองกะ" ซึ่งทำจากดินเผาและดินเผาและดินเผาและดินเผา

อยู่บ้านหนึ่งขุนหลวงวิลังคะได้เรียกเสนาราชและชาวบ้านมาประชุม
เพื่อสั่งเสียในครั้งสุดท้ายว่า "ข้าพเจ้าตายไป อย่ามาทำบ้านเมืองกะ
ของข้าไปแต่ให้ยึดอยู่ และให้ดินเมืองทริภุญชัย" ก็ได้ในขุนหลวงวิลังคะ
ได้ขอยกไปจากท้องที่แล้วให้คนทั้งบ้าน และให้คนทั้งเมืองทริภุญชัย

ชาวเมืองต่างพากันเสียใจที่เห็น
ชาวบ้านมาประชุมของขุนหลวงวิลังคะใส่ไปโดยภาพ
โดยนั้นขุนหลวงของบ้านเมืองกะ แต่ได้แต่คนทั้งบ้าน เมืองทริภุญชัยได้ไป
ยึดอยู่ของบ้านเมืองกะ ซึ่งเห็นเมืองทริภุญชัยยึดอยู่ ปรากฏว่า
โลงศพเกิดเสียงร้องและคนได้ยึดอยู่คนทั้งบ้านเมืองทริภุญชัย ชาวสัวะจึงได้
ฝังศพขุนหลวงวิลังคะบนยอดดอย (ดอยสัว) ส่วนพวก ขวบนองของ
ได้ขอยกไปคน เหลือเพียงของของบ้านเมืองกะเป็นดินเมืองทริภุญชัย

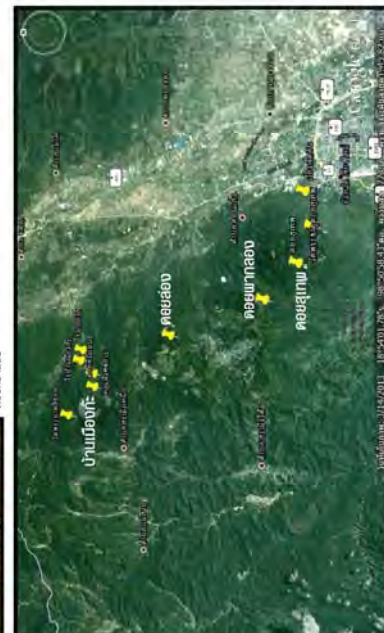
ในปีที่ทราบข่าวหลังจากอนุหลวงวิลังคะแล้วที่ใคร่เป็นผู้นำ
แต่ชาวบ้านยังสงสัยการสืบทอดการสั่งเสียของขุนหลวงวิลังคะในเดือน 9
(บ้านเมือง) ทางเมืองทริภุญชัย



อนุหลวงวิลังคะ
บ้านเมืองกะ และ
บ้านเมืองกะ



บ้านเมือง



บ้านเมืองกะ, ดอยสัว, ดอยพาลอง, ดอยสัว

10.2 ถอดบทเรียนหรือวิธีการศึกษาและฟื้นฟูประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์

จากประสบการณ์ในการศึกษาความรู้ด้านประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของหมู่บ้านต่างๆ ทั้ง 4 แห่ง พบว่า เงื่อนไขในการศึกษาและการฟื้นฟูในแต่ละแห่งมีความแตกต่างกันไป เป็นเรื่องยากหากจะอธิบายเป็นขั้นตอน จาก 1 ไป 10 แล้วสรุปว่าวิธีการเช่นนี้จะสามารถดำเนินการได้ประสบความสำเร็จ เพราะการดำเนินงานในแต่ละหมู่บ้านเองนั้น ผู้วิจัยก็มองว่ามีบางแห่งที่ประสบความสำเร็จ บางแห่งก็ไม่ประสบความสำเร็จตามที่คิด หรือกระทั่งผู้วิจัยอาจมองว่าประสบความสำเร็จมันก็ได้หมายความว่าชาวบ้านจะมองว่าเป็นความสำเร็จหรือเป็นการเข้ามาดำเนินการที่ดี เพราะอาจเป็นการรบกวนชุมชน เสียกว่าในบางแห่งมันก็ไม่ได้ อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยขอสรุปบทเรียนหรือความรู้ในเชิงของกระบวนการทำงานที่ได้ เพื่อจะได้เป็นประโยชน์ต่อบุคคลอื่นต่อไปในอนาคต ดังนี้

10.2.1 แนวทางในการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์

- 1) **มุมมองต่อนิยามคำว่าประวัติศาสตร์:** ความจริงแล้ว งานวิจัยเรื่องนี้เป็นเหมือนกับการทดลองหาแนวทางการศึกษา เพราะหมู่บ้านแต่ละแห่งมีเงื่อนไขไม่เหมือนกัน ในระดับชาวบ้านแล้ว ชาวบ้านมักคิดเสมอว่าประวัติศาสตร์คือเรื่องไกลตัวและเป็นประวัติศาสตร์แบบทางการ ดังนั้น มิติของประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ในระดับชาวบ้านจะต้องทำให้ชาวบ้านเข้าใจเสียก่อนว่าประวัติศาสตร์คือเหตุการณ์ใดก็ได้ในอดีตของชุมชน/หมู่บ้าน และเป็นเหตุการณ์ที่คนในชุมชนหลายๆ คนคิดว่าสำคัญหรือจดจำได้ อีกทั้งเรื่องที่เพิ่งผ่านมาไม่นานในชุมชนก็สามารถจะเรียกได้ว่าเป็นประวัติศาสตร์เช่นกัน มุมมองต่อการนิยามประวัติศาสตร์เช่นนี้สำคัญ เพราะจะทำให้ชาวบ้านรู้สึกว่าเป็นประวัติศาสตร์เป็นส่วนหนึ่งของชีวิตประจำวันและเป็นเรื่องไม่ไกลตัว อีกทั้งยังง่ายต่อการจดจำและร่วมแสดงความคิดเห็น

สำหรับความหมายของประวัติศาสตร์ของชาวบ้าน: ชาวบ้านมีมุมมองต่ออดีตแตกต่างจากนักประวัติศาสตร์ นักประวัติศาสตร์มักสนใจเหตุการณ์ที่มีตัวแสดง แต่ชาวบ้านมักมองด้วยว่าเรื่องราวต่างๆ ในอดีต ไม่ว่าจะเป็นวัฒนธรรม ประเพณี การฝังศพ หรืออะไรก็ตาม ถือได้ว่าเป็นประวัติศาสตร์เช่นกันถ้ามันผ่านเลยมาแล้ว แต่หน้าที่อย่างหนึ่งของนักประวัติศาสตร์จำเป็นต้องอธิบายหรือตั้งคำถามด้วยว่าวัฒนธรรม ประเพณี และจารีตต่างๆ เกิดขึ้นเพราะอะไร และมีการเปลี่ยนแปลงเพราะอะไร เมื่อไหร่ ซึ่งจะช่วยให้เนื้อหาเหล่านั้นมีลักษณะเป็นประวัติศาสตร์

- 2) **วรรณกรรมมุขปาฐะ:** นิทาน ตำนาน และเรื่องเล่าอาจเรียกได้ว่าเป็นประวัติศาสตร์รูปแบบหนึ่ง ปัญหาคือมักไม่สามารถกำหนดอายุสมัยได้แน่นอนอย่างที่นักประวัติศาสตร์คาดหวัง แต่ถ้ากำหนดไม่ได้บางครั้งนิทาน/ตำนานก็สามารถสะท้อนประเด็นอื่นได้เช่น โครงสร้างทางสังคม ความเชื่อ ค่านิยม เป็นต้น ในหลายชุมชนเช่น บ้านป่าแป๋ บ้านไร่ เห็นได้ชัดว่านิทานและตำนานคือประวัติศาสตร์รูปแบบหนึ่ง การตีความมักต้องอาศัยบริบทจากภายนอกเข้ามาช่วย และบางครั้งต้องใช้ความรู้ทางด้านภาษาศาสตร์ โดยเฉพาะนิรุกติศาสตร์เป็นเหมือนกุญแจไขที่มาของคำ และความสัมพันธ์กับกลุ่มคน
- 3) **ขอบเขตของระยะเวลาในการศึกษาประวัติศาสตร์:** สามารถเลือกช่วงเวลาได้ตามวัตถุประสงค์ของศึกษาได้ไม่ตายตัว เพราะมีข้อจำกัดตามความถนัดและวัตถุประสงค์ ถ้า

หากเลือกช่วงเวลาที่ผ่านมาจะต้องมีความรู้ทางด้านโบราณคดีในการกำหนดอายุ และอธิบายวัฒนธรรม แต่ปัญหาคือชาวบ้านอาจจะไม่รู้ถึงเชื่อมโยงกับตนเอง เพราะเป็นเรื่องที่ห่างไกลตัวมาก ยกเว้นว่าโบราณวัตถุสถานเหล่านั้นชาวบ้านได้แปลงความเดิมกลายเป็นความเชื่อหรือเห็นว่าเป็นของสำคัญของชุมชนเป็นต้น ถ้าเลือกเลือกช่วงเวลาเก่าปานกลางหรือในสมัยประวัติศาสตร์ นิทานและตำนานถือว่าสำคัญในกลุ่มคนที่ไม่มีประวัติศาสตร์ตัวเขียนเป็นของตนเอง ส่วนหลักฐานอีกประเภทหนึ่งที่มีมักจะพบได้เสมอคือโบราณวัตถุสถานที่ช่วยในการเติมเรื่องราวในแง่มุมประวัติศาสตร์ของพื้นที่ แต่ต้องเข้าใจว่าบางครั้งข้อมูลเชิงพื้นที่ก็ไม่จำเป็นต้องสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์โดยตรง เพราะคนมีการเคลื่อนย้ายได้ ประวัติศาสตร์ระยะใกล้ เป็นเรื่องที่เกิดขึ้นไม่เกิน 100 ปีมาแล้วหรือเป็นเรื่องราวที่คนประมาณ 2-3 ชั่วคนจดจำได้ ประวัติศาสตร์ในส่วนนี้ชาวบ้านมักไม่คิดว่าเป็นประวัติศาสตร์ แต่มีความสำคัญมาก เพราะช่วยในการเสริมความรู้สึกเข้มแข็งให้กับชุมชนด้วยเป็นเพราะสามารถสร้างแรงยึดเหนี่ยวได้สูงจากการที่สำนึกถึงการมีความทรงจำร่วมกันหรือผ่านเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ร่วมกันมา เป็นเนื้อหาประวัติศาสตร์ที่ชาวบ้านมักถกเถียงกันได้อย่างสนุก แต่ก็แฝงไปด้วยเรื่องที่บางครั้งชาวบ้านก็ไม่อยากเล่าหรืออยากจะพูดถึงก็มี ซึ่งเรื่องในส่วนนี้ต้องระวังทั้งในเรื่องการเขียน การตีความ และการจัดเวทีชาวบ้านเพื่อให้เกิดการพูดคุยกัน เพราะอาจนำไปสู่ความบาดหมางได้

อย่างไรก็ตาม โครงการวิจัยนี้เลือกเส้นทางที่ต้องการสร้างประวัติศาสตร์ช่วงยาว (long duration) คือกวาดเก็บข้อมูลหลักฐานทุกอย่างนับตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ซึ่งแน่นอนว่าสร้างความยากลำบากและความเหนื่อยล้าให้กับการทำงาน เพราะต้องเก็บข้อมูลในทุกแง่มุมทั้งโบราณคดี ประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา ภาษาศาสตร์ ทั้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อต้องการเห็นความเปลี่ยนแปลง เห็นถึงพัฒนาการ และนำมาเป็นส่วนหนึ่งของการอธิบายเงื่อนไขของความเปลี่ยนแปลงในบางประเด็นเช่นการตั้งคำถามง่าย ๆ ว่า ทำไมนิทานตำนานและพิธีกรรมของชุมชนในอดีตจึงได้หายไป ทำไมภาษาของกลุ่มชาติพันธุ์จึงมีภาวะถดถอย เพราะถ้าไม่เข้าใจความเปลี่ยนแปลงข้างต้น การมุ่งแต่จะอนุรักษ์เพียงอย่างเดียวย่อมไม่ได้ผลอย่างเต็มที่ นอกจากนี้แล้ว ในบางหมู่บ้านเช่นบ้านเมืองเกะการสร้างประวัติศาสตร์ช่วงยาวได้กระตุ้นให้เกิดความรู้สึกภูมิใจในชุมชนมากขึ้นด้วย

4) หน่วยการศึกษา:

a. หน่วยของการศึกษาสามารถแยกออกเป็นหน่วยดังนี้

- i. ชาติพันธุ์: กลุ่มเดี่ยว หรือ หลายกลุ่ม เน้นการมองอัตลักษณ์ และการเปลี่ยนแปลงของอัตลักษณ์
- ii. หมู่บ้าน: การศึกษาเพียงหมู่บ้านเดียวจะค่อนข้างง่ายและสะดวก เพราะหน่วยของหมู่บ้านค่อนข้างมีเอกภาพ
- iii. ท้องถิ่น: ความเป็นท้องถิ่นให้เน้นไปที่การมองสำนึกร่วมของความรู้สึกของการเป็นหน่วยทางสังคมเดียวกัน และ/หรืออาจเน้นไปที่หน่วยทางภูมิศาสตร์แบบเดียวกันก็ได้

b. หน่วยทางชาติพันธุ์: ในอดีต หมู่บ้านบางแห่งคงมีแค่กลุ่มชาติพันธุ์เดียวเป็นหลัก แต่ไม่มีกลุ่มชาติพันธุ์อื่นอยู่อาศัยปะปนกันมาก แต่ก็ไม่เสมอไป หน่วย

การศึกษาที่มีเพียงกลุ่มชาติพันธุ์เดียวค่อนข้างศึกษาได้ง่าย เพราะข้อมูลจะไม่กระจัดกระจาย และมักมีทิศทางการเปลี่ยนแปลงไปพร้อมกัน อาจเรียกได้ว่าไม่ได้มีความแตกต่างไปจากการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่น เพียงแต่ต้องทำความเข้าใจแง่มุมของการเปลี่ยนแปลงทางด้านอัตลักษณ์ชาติพันธุ์เพิ่มเติมเข้าไปด้วย อย่างไรก็ตาม หมู่บ้านเดียวกลุ่มชาติพันธุ์เดียวก็เป็นเรื่องอุดมคติมาก เพราะในช่วง 100 ปีหลังมานี้ จากการเปลี่ยนแปลงทางด้านการปกครองสมัยนโยบายเทศบาลที่เริ่มต้นสมัยรัชกาลที่ 5 และแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมในสมัยจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ เป็นต้นมา ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ เกิดการไหลเวียน อพยพ เคลื่อนย้ายเพื่อประกอบอาชีพและบุกเบิกที่ทำกินใหม่ๆ ทำให้หมู่บ้านบางแห่งเช่น ญ้อกูร มีกลุ่มชาติพันธุ์อื่นเข้ามาปะปนคือชาวลาว แต่ก็น่าสนใจกว่า การเข้ามาอยู่อาศัยร่วมกันในหมู่บ้านเดียวกันกลับได้สร้างความเปลี่ยนแปลงอย่างใหญ่หลวงให้กับระบบเศรษฐกิจและสังคมของชาวญ้อกูรอย่างมาก

- 5) *ประเด็นในการศึกษา:* คงขึ้นอยู่กับความสนใจของนักวิจัยแต่ละคน สำหรับโครงการนี้ได้เลือก 2 แนวทางคือ ประเด็นในเชิงวิชาการ และประเด็นงานวิชาการเพื่อการพัฒนา สองอย่างนี้ดูเหมือนกันแต่มีความต่างกัน ประเด็นเชิงวิชาการเป็นประเด็นที่นักวิชาการต้องทำงานลงลึกและเก็บข้อมูลหลากหลาย แต่ก็เป็นเรื่องที่บางครั้งยากไปกับชาวบ้านในการทำความเข้าใจหรือทำไปแล้วชาวบ้านอาจไม่ได้รับประโยชน์อะไร นักวิชาการอาจสนุกเพียงฝ่ายเดียว แต่ประเด็นงานวิชาการเพื่อการพัฒนา เป็นการร่วมค้นหาความรู้หรือ/และการเลือกประเด็นความรู้ทางประวัติศาสตร์ที่ชาวบ้านหรือนักวิชาการสงสัย เพื่อนำความรู้นั้นมาสู่การพัฒนาหลักสูตรท้องถิ่นและอื่นๆ รวมถึงให้ชาวบ้านเอาไปใช้ประโยชน์ได้ เช่น ประวัติศาสตร์บ้านเมืองจะได้ถูกเอาไปใช้ในงานพิธีกรรมเลี้ยงผีขุนหลวงวิลังกะ
- 6) *แนวคิดในการศึกษา:* ขึ้นอยู่กับวัตถุประสงค์ของการวิจัย แนวคิดหลักที่ใช้ในการศึกษาของโครงการนี้คือการศึกษาค้นคว้าทางสังคมวัฒนธรรม ไล่จากสังคมแบบล่าสัตว์หาของป่า สังคมเกษตรกรรม สังคมเมือง และสังคมระดับรัฐ (Band – Tribe – Chiefdom – State) (Service, 1978) ซึ่งอาจวิจารณ์ได้ว่าเป็นแนวคิดที่มองพัฒนาการทางสังคมค่อนข้างเป็นเส้นตรง แต่ผู้วิจัยเลือกใช้เพราะช่วยให้สามารถแบ่งชุดข้อมูลและอธิบายได้ตามลำดับเวลา โดยเฉพาะข้อมูลในส่วนของนิทานตำนานและหลักฐานทางโบราณคดีที่บางครั้งต้องสร้างกรอบโครงบางอย่างขึ้นมาเพื่อให้สามารถจัดการกับข้อมูลได้

นอกจากนี้อาจใช้แนวทางของการศึกษาประวัติศาสตร์เศรษฐกิจ ซึ่งสัมพันธ์กับแนวคิดของมาร์ก (Marxism) ไม่มากนักน้อย โดยสามารถใช้ในการวิเคราะห์เนื้อหาของประวัติศาสตร์สมัยใหม่ได้ดี เพราะจะช่วยให้เข้าใจว่าการเปลี่ยนแปลงเกี่ยวกับโครงสร้างทางสังคม พิธีกรรม ความเชื่อ และวัฒนธรรม หรือกระทั่งการค่อยๆ เสื่อมถอยไปของชนชั้นหรือการเกิดขึ้นของชนชั้นใหม่

10.2.2 แนวทางในการทำงานกับชุมชน

จากประสบการณ์ศึกษาและฟื้นฟูชาติพันธุ์ทั้ง 4 หมู่บ้าน ต้องยอมรับว่าบางหมู่บ้านนั้นสามารถทำงานได้ราบรื่น แต่บางหมู่บ้านนั้นเต็มไปด้วยปัญหาและอุปสรรค อย่างไรก็ตาม พอจะสรุปแนวทางการทำงานที่เหมาะสมต่อการวิจัยในแนวทางการฟื้นฟูประวัติศาสตร์ท้องถิ่นได้ดังนี้

- 1) **การขออนุญาตเข้าพื้นที่:** การขออนุญาตและแจ้งหน่วยงานท้องถิ่นให้ทราบ เช่น ผู้ใหญ่บ้าน กำนัน นายอำเภอ เจ้าอาวาสวัด หรือผู้อาวุโสของหมู่บ้านที่ชาวบ้านให้การนับถือ เพราะจะทำให้เกิดความสะดวกต่อการทำงาน

การแนะนำตัว อาจทำหรือไม่ทำก็ได้ขึ้นอยู่กับความสะดวก อาจใช้วิธีการตรวจสอบปฏิทินการประชุมของหมู่บ้าน โดยมากชาวบ้านมักจะมีการประชุมในช่วงหัวค่ำและมักเป็นวันหยุด การแนะนำตัวนี้สำคัญ เพราะจะช่วยทำให้ชาวบ้านให้ความร่วมมือในการให้ข้อมูล ยิ่งโดยเฉพาะบางหมู่บ้านที่มีความระแวงระวังคนภายนอกสูงจะได้รับความไว้วางใจเพิ่มขึ้น

- 2) **การเก็บข้อมูล:** กระบวนการเก็บข้อมูลกับชุมชน อาจเริ่มจากการเก็บข้อมูลด้วยตนเองก่อน เพื่อสร้างภาพคร่าวๆ ของประวัติศาสตร์ท้องถิ่น/หมู่บ้าน จากนั้นจึงให้ชาวบ้านที่สนใจเข้ามามีส่วนร่วมในการเก็บข้อมูลเพื่อเรียนรู้กระบวนการในการศึกษาประวัติศาสตร์ร่วมกัน

แนวทางการเก็บข้อมูล ข้อจำกัดอย่างหนึ่งของการทำงานวิจัยของอาจารย์คือมีเวลาฝังตัวในหมู่บ้านได้ไม่นาน ดังนั้น วิธีการอย่างหนึ่งที่น่าสนใจคือการพัฒนาชาวบ้านให้มาเป็นผู้ช่วยนักวิจัย เพื่อให้ช่วยเก็บข้อมูล แต่จะต้องมีการตั้งโจทย์และคำถามที่ชัดเจน หรือเนื้อหาของข้อมูลที่ต้องการ อาจมีการทำแบบฟอร์มควบคุมเนื้อหาของข้อมูลเพื่อให้สามารถตอบโจทย์ได้อย่างชัดเจนขึ้น

- 3) **การร่างโครงเรื่องประวัติศาสตร์หมู่บ้าน:** การร่างเนื้อหาทางประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านแบ่งขั้นตอนออกเป็น 2 ระดับคือ ร่างกับกลุ่มเล็ก และค่อยร่างกับกลุ่มใหญ่เพื่อให้ตรวจสอบข้อมูล

- i. **การร่างกับกลุ่มเล็ก:** กระบวนการนี้สำคัญมาก เพราะจะเป็นการกำหนดโครงเรื่อง (plot) ของประวัติศาสตร์ของหมู่บ้าน/ท้องถิ่น/ชาติพันธุ์ ในขั้นตอนนี้จำเป็นต้องมีการถกเถียง ชักถาม และให้ชาวบ้านเป็นผู้กำหนดหรือเสนอเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่คิดว่ามีความสำคัญ เพื่อไม่ให้โครงเรื่องประวัติศาสตร์จากภายนอกเข้ามากำหนดมากเกินไป อย่างไรก็ตาม โครงเรื่องประวัติศาสตร์จากภายนอกก็เป็นสิ่งจำเป็น เพราะบางครั้งช่วยในการสร้างแกนให้กับเนื้อเรื่องที่มีความกระจัดกระจาย เช่น กรณีของบ้านป่าแป๋ (ชาวเลเวือะ) และบ้านไร่ (ญัฮกุร) ค่อนข้างชัดเจน เพราะไม่เช่นนั้นนั้นทานและตำนานจะกระจัดกระจายล่องลอยไม่เป็นระเบียบ แต่ถึงอย่างนั้น ข้อมูลอีกจำนวนหนึ่งผู้วิจัยก็ไม่สามารถจะนำมาร้อยให้เป็นประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านได้ทั้งหมด เพราะเรื่องหลายเรื่องไม่สามารถกำหนดระยะเวลาได้ ซึ่งข้อมูลในส่วนนี้ได้จัดเก็บไว้ในสมุดบันทึกภาคสนาม

- ii. การนำเสนอประวัติศาสตร์กับชาวบ้านกลุ่มใหญ่: เป็นกระบวนการตรวจสอบข้อมูล สร้างความน่าเชื่อถือ และทำให้เนื้อหาประวัติศาสตร์ที่เราสร้างขึ้นเป็นที่ยอมรับของชุมชน การประชุมกลุ่มอาจใช้วิธีประชุมกับผู้นำของหมู่บ้าน โดยอาจมีผู้ใหญ่บ้านหรือตัวแทนเป็นประธาน หรืออาจให้ผู้ใหญ่บ้านประกาศเพื่อเชิญประชุม หรือไม่ก็อาจเป็นวันที่ชาวบ้านประชุมกันทั่วไป เราก็ขอเขาแทรกวาระเข้าไปได้เช่นกัน ผู้วิจัยและผู้ช่วยจะต้องทำหน้าที่ในการรายงานข้อมูลและเนื้อหาประวัติศาสตร์ที่ได้อย่างคร่าวๆ จากนั้นให้ชาวบ้านถกเถียงกันว่าเนื้อหาที่กล่าวมานั้นถูกต้องหรือไม่ หรือควรเสริมเรื่องอะไรเข้ามา

ในขั้นตอนนี้อาจใช้กระดาษแผ่นใหญ่ติดกับผนังหรือบอร์ด เขียนร่างเนื้อหาเป็นเรื่องเป็นเรื่อง หรือเป็นเหตุการณ์ๆ เพื่อให้ชาวบ้านได้เห็นภาพของโครงร่างประวัติศาสตร์ของหมู่บ้าน เพราะลำพังการพูดรายงานนั้นชาวบ้านอาจจำไม่ได้หรือไม่ได้มีส่วนร่วมในการถกเถียงเท่าที่ควร

4) ระดับของข้อมูลในการเขียนประวัติศาสตร์หมู่บ้าน/ชาติพันธุ์

ผู้วิจัยได้แบ่งระดับของเนื้อหาประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านออกเป็น 2 ระดับคือระดับชาวบ้าน และระดับงานวิชาการ

- ประวัติศาสตร์ฉบับชาวบ้าน:

- ประวัติศาสตร์เล่มเล็ก: เป็นเนื้อหาที่สามารถเข้าใจได้ง่าย ใช้ภาษาไม่ยุ่งยากสลับซับซ้อน ไม่เน้นการอ้างอิงและข้อถกเถียงมากมาย ทั้งนี้เพื่อให้ชาวบ้านสามารถเข้าถึงข้อมูลได้ง่าย เพราะส่วนใหญ่แล้วถ้าเป็นรายงานวิจัยชาวบ้านจะไม่ค่อยอยากอ่าน
- โปสเตอร์: นอกจากหนังสือประวัติศาสตร์ฉบับชาวบ้านแล้ว เพื่อให้ข้อมูลสามารถเข้าถึงได้ง่ายขึ้น จึงได้มีการสรุปข้อมูลประวัติศาสตร์ทำเป็นโปสเตอร์ ซึ่งชาวบ้านทุกหมู่บ้านค่อนข้างชอบ เพราะทำให้ชาวบ้านเหมือนมีประวัติศาสตร์ของตนเอง และใครก็เข้าถึงได้จริง
- แผ่นพับ: บางหมู่บ้านผู้วิจัยจะจัดทำเป็นแผ่นพับ เช่น บ้านเมืองกะ เพราะผู้นำหมู่บ้านและชาวบ้านได้ร้องขอมาเพื่อใช้สำหรับการเผยแพร่ข้อมูลในงานวันเจ้าพ่อขุนหลวงวิลังกะ ซึ่งสะท้อนว่าความรู้จากการศึกษาประวัติศาสตร์ได้ถูกนำไปใช้ประโยชน์ในท้องถิ่นอย่างแท้จริง หรือบางแห่งอาจไม่ได้ทำเป็นแผ่นพับแต่ทำเป็นเอกสารจำนวน 2-4 หน้าแจกในหมู่บ้าน ซึ่งทำให้ข้อมูลประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านกระจายไปยังทุกครัวเรือน เช่น บ้านป่าแป๋ บ้านเมืองกะ บ้านไร่ เป็นต้น

- ประวัติศาสตร์ในเชิงวิชาการ / รายงานวิจัย

- ผู้เขียนตระหนักถึงปัญหาอย่างหนึ่งของรายงานวิจัยคือ มักจะมีเนื้อหาที่ค่อนข้างยาก มีศัพท์ทางวิชาการ และมีข้อถกเถียง อีกทั้งบางเรื่องอาจกระทบต่อความเชื่อบางประการของชาวบ้าน (จะ

วิเคราะห์ต่อไป) ทำให้ข้อมูลบางส่วนไม่ควรเผยแพร่ในหมู่บ้าน หรือ อาจต้องเวลาในอนาคต ผู้วิจัยจึงได้เลือกที่เขียนเล่มแยกออกมา ต่างหาก

- O ในกรณีของหมู่บ้านแต่ละแห่งจะมีการวิเคราะห์แยกเล่มเช่นกัน เพื่อให้ข้อมูลการวิเคราะห์ที่ละเอียดขึ้น โดยอ้างอิงเนื้อหาหลักจากรายงานวิจัย เล่มเฉพาะหมู่บ้านนี้จะมอบให้เฉพาะผู้ช่วยนักวิจัยที่เป็นคนท้องถิ่น เพราะจะเข้าใจถึงปัญหาและข้อถกเถียงต่างๆ

10.3 การจัดเก็บข้อมูล และเผยแพร่ข้อมูลการวิจัย

- 1) ข้อมูลภาคสนาม: สมุดบันทึกที่เก็บไว้กับผู้วิจัย, บุคคลที่สัมภาษณ์เกือบทั้งหมดจะมีการอัดเสียงบันทึกไว้เป็นไฟล์ดิจิทัล โดยจัดเก็บไว้กับผู้วิจัยเช่นกัน
- 2) การเผยแพร่ข้อมูลผ่านเว็บไซต์: <http://arts.tu.ac.th/project/> ฝากข้อมูลไว้ที่ server ของ คณะศิลปศาสตร์ ม.ธรรมศาสตร์



- 3) ข้อมูลเผยแพร่ผ่านเว็บไซต์อื่น
 - a. เว็บไซต์ของโรงเรียนบ้านไร่พัฒนา ตำบลบ้านไร่ อำเภอเทพสถิต จังหวัดชัยภูมิ
 - i. http://202.143.189.19/e-news/news_view.php?ID_New=295

← → 202.143.189.19/e-news/news_view.php?ID_New=295

เครือข่ายประชาสัมพันธ์

สพ.จักษุณี เขต 3

มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์และมหาวิทยาลัยมหิดล จัดกิจกรรม ณ โรงเรียนบ้านไร่พัฒนา

เมื่อวันที่ 11 มกราคม 2556 เวลา 13.00 – 17.00 น. โรงเรียนบ้านไร่พัฒนาได้ต้อนรับคณะอาจารย์และนักศึกษา ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์และสถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเอเซีย มหาวิทยาลัยมหิดล เพื่อจัดกิจกรรมในโครงการศึกษาและฟื้นฟูประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์และวิถีชีวิต



โรงเรียนบ้านไร่พัฒนา ต้อนรับคณะอาจารย์และนักศึกษา ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์และสถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเอเซีย มหาวิทยาลัยมหิดล เพื่อจัดกิจกรรมในโครงการศึกษาและฟื้นฟูประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์และวิถีชีวิต

เมื่อวันที่ 11 มกราคม 2556 เวลา 13.00 – 17.00 น. โรงเรียนบ้านไร่พัฒนาได้ต้อนรับคณะอาจารย์และนักศึกษา ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์และสถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเอเซีย มหาวิทยาลัยมหิดล ซึ่งได้มาจัดกิจกรรมร่วมกับนักเรียนและคณะครูโรงเรียนบ้านไร่พัฒนา เพื่อเป็นการอนุรักษ์และฟื้นฟู ภาษา-วัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ เกี่ยวกับภาษาถิ่น ซึ่งมีการถ่ายทอดความรู้จากวิทยากรผู้เชี่ยวชาญมาให้ความรู้กับนักเรียนและครูโรงเรียนบ้านไร่พัฒนา โดยจากการจัดกิจกรรมในครั้งนี้ทำให้โรงเรียนได้รับความรู้ด้านภาษาและวัฒนธรรมท้องถิ่นเพิ่มมากขึ้น ซึ่งมีนักเรียนที่สนใจและสามารถพูดภาษาถิ่นได้เข้าร่วมโครงการจำนวน 54 คน

b. เว็บไซต์ของคุณสุจิตต์ วงษ์เทศ

i. เรื่อง ความเป็นมาของหมู่บ้านไร่

<http://www.sujitwongthes.com/2013/01/madeinsea11012556/>

www.sujitwongthes.com/2013/01/madeinsea11012556/



เจฟฟาลองของ สุจิตต์ วงษ์เทศ ไม่สงวนลิขสิทธิ์

หน้าแรก เพลงดนตรี กรีนพีส์ เรื่องสั้น นิยาย บทความ-สารคดี วิชาการ-กึ่งวิชาการ ประเพณีสิบสองเดือน ท้าวสูง-ท้าวเจือง

ความเป็นมาของหมู่บ้านไร่

ความเป็นมาของหมู่บ้านไร่

ชาวผู้สุกรต้นกำเนิดบ้านไร่

ชาวผู้สุกรเป็นกลุ่มคนที่พูดภาษามอญโบราณตรงกับภาษาในจารึกสมัยทวารวดีเมื่อพันปีมาแล้ว มีร่องรอยในนิทานของชาวผู้สุกรว่าเคยปกครองพื้นที่ลุ่มมาก่อนแล้วอพยพขึ้นมาที่ราบสูง

จากหลักฐานทางโบราณคดีพบว่าตรงบ้านไร่และช่องขี้มีเศษเครื่องถ้วยโบราณ เช่น เครื่องถ้วยจีน และเขมร มีอายุราวพุทธศตวรรษที่ 16-18 แสดงว่าชาวผู้สุกรโบราณตั้งบ้านเรือนและทำการค้ากับชุมชนในเขตลุ่มน้ำ

ชาวผู้สุกรสมัยก่อน เดินทางไปค้าขายแลกเปลี่ยนกับคนที่นำเงินจระเข้ไปช่วงฤดูหนาว โดยจะนำคอบไฟได้ ค่าล่อค่าเกวียน น้ำผึ้ง พริก แก่นคุณ น้ำกลาย (ใช้กินกับหมาก) ไปได้แลกเอาเกลือ ผ้า ส้าย และเข็ม กลับมาที่หมู่บ้าน

ประวัติหมู่บ้านไร่

บ้านไร่ใช้ชื่อเดิมว่าบ้านไร่ "วัดร้าง" บ้านเดิมอยู่ฝั่งซ้ายของลำน้ำแม่ปรางค์

ค้นหาสำหรับ:

ค้นหา

หมวดหมู่

- Photo Essay (27)
- กรุงแตก ยศล้มแล้ว (รวมเล่ม 2555) (1)
- กลอนวันอาทิตย์ (238)
- กรีนพีส์ (ขึ้น) (75)
- กรีนพีส์ (เล่ม) (7)
- ชุมชนคนท้องถิ่น (คมชัดลึก) (185)
- ท้องถิ่นมีชุมชน (สยามรัฐ) (128)
- ท้าวสูง-ท้าวเจือง (2)
- นิยาย (5)
- บทความ-สารคดี (31)

ii. เรื่อง เส้นทางประวัติศาสตร์ของบ้านป่าแป๋ (โหมะลัง มัช 'ยวงจาอี)

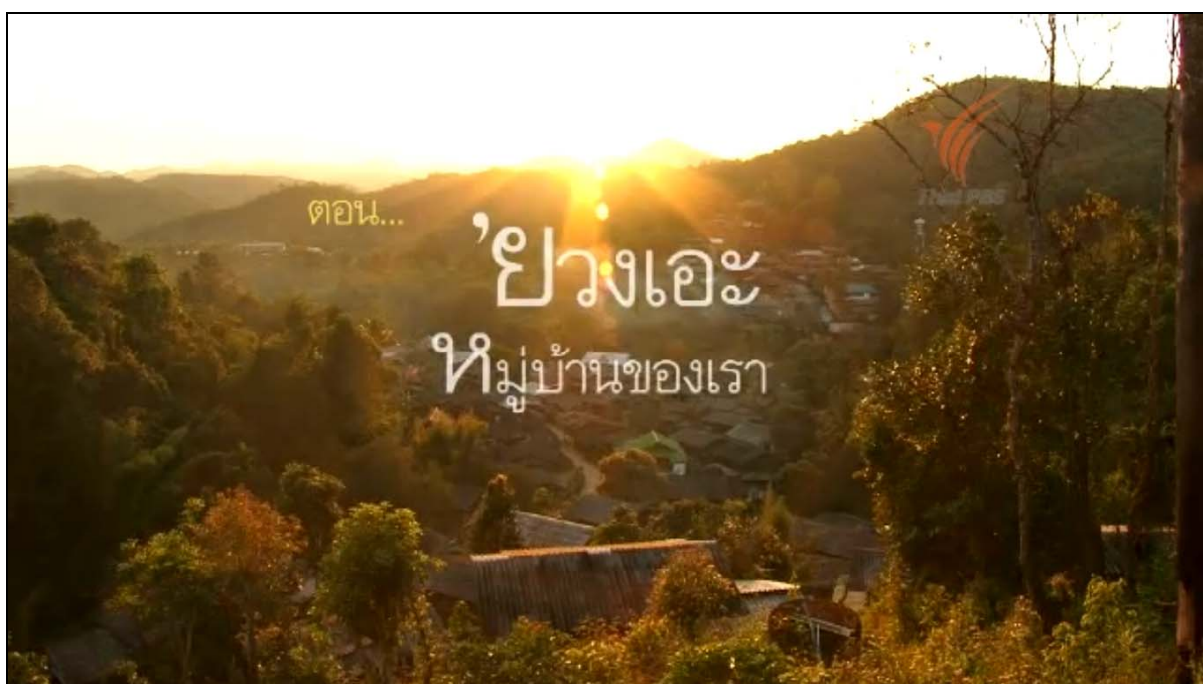
<http://www.sujitwongthes.com/2013/02/madeinsea01022556/>



- 4) การเผยแพร่ในรายการโทรทัศน์ พันแสงรุ้ง ตอน ยวงอะ หมู่บ้านของเรา (ออกอากาศ วันที่ 14 เม.ย. 2556) ทางช่อง ThaiPBS

a. <http://clip.thaipbs.or.th/home.php?vid=5569&ap=flase>









5) การนำเสนองานวิจัยในเวทีวิชาการ

- a. นำเสนอบทความเรื่อง “ชาวนุ้ยกูรแห่งอำเภอเทพสถิต จังหวัดชัยภูมิ กับกระบวนการพัฒนาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์เพื่อศึกษาและฟื้นฟูพลังของชุมชน”, วันเสาร์ที่ 19 มกราคม 2556, 14.30 – 15.00 น. การประชุมวิชาการระดับชาติทางด้านภูมิภาคอาเซียนครั้งที่ 1 CONVERSATION WITH ASEAN DIFFERENCE: Security, Prosperity and Diversity ในระหว่างวันที่ 19 - 20 มกราคม 2556 ณ อาคารเรียนรวมเฉลิมพระเกียรติ 72 พรรษาบรมราชินีนาถ QS มหาวิทยาลัยนเรศวร จังหวัดพิษณุโลก จัดโดย คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร ร่วมกับ ศูนย์ศึกษาสันติภาพและความขัดแย้ง จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล และ Faculty of Social Sciences and Humanities, Thang Long University, Vietnam.
- b. นำเสนอบทความเรื่อง “ตำนานข้าว ตำนานคน”, -สัมภาษณ์: คน ข้าว นา ควาย ในวัฒนธรรมเอเชียตะวันออกเฉียงใต้. วันที่ 10 กันยายน 2556 เวลา 08.30-16.30 น. ณ ห้องประชุมประกอบ หุตะสิงห์ ชั้น 3 อาคารเอนกประสงค์ 1 มหาวิทยาลัย ธรรมศาสตร์ ท่าพระจันทร์.

6) การจัดงานเสวนาทางวิชาการ

- a. ส่วนหนึ่งของความรู้ที่ได้จากโครงการศึกษาและฟื้นฟูประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์เลอเวีอะและมอญ ได้นำไปสู่การจัดเวทีเสวนาเรื่อง “อัพเดท! ทวารวดีจากภาคสนาม” ซึ่งได้มีการนำเสนอบทความของ ดร.มยุรี ถาวรพัฒน์ เรื่อง “ญัฮกูร” กับ “มอญโบราณสมัยทวารวดี” จากมุมมองนักภาษาศาสตร์เพื่อการพัฒนา” โดยจัดวันที่ 11 กันยายน 2556 ณ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ศูนย์รังสิต

7) บทความ

- a. บทความเรื่อง “จากทูตนา-อัญสูตอยสุเทพ จากดอยผีสู่ดอยพุทธรของลัวะ/เลอเวีอะ”, ใน วารสารเมืองโบราณ, ปีที่ 39 ฉบับที่ 4 (ต.ค.-ธ.ค. 2556), น.76-97. (ตีพิมพ์แล้ว)
 - b. บทความเรื่อง “ตำนานพระนางจามเทวีมี 2 versions: ฤาจะเป็นโศกนาฏกรรมของตำนานที่ห้ามถกเถียง”, ใน ศิลปวัฒนธรรม, ปีที่ 35, ฉบับที่ 2 (ธันวาคม 2556), น. 28-30.
 - c. บทความเรื่อง “จาก “มะนีฮ์ ญัฮกูร” (ชาวญัฮกูร) สู่การเป็นมอญทวารวดี และกระบวนการคืนความรู้สู่ชุมชนบ้านไร่” รวบรวมตีพิมพ์ในวารสารอารยธรรมโขง-สาละวิน, ฉบับเดือนมกราคม, 2557. (รอตีพิมพ์)
 - d. บทความเรื่อง “ความจริงที่ถูกเลือก ประวัติศาสตร์ที่ไม่อยากเล่า” รวบรวมตีพิมพ์ในวารสารสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์. ฉบับเดือนตุลาคม-ธันวาคม, 2556. (รอตีพิมพ์)
- 8) โครงการวิจัยที่ได้รับทุนสนับสนุนจากมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์มีชื่อว่า โครงการการสำรวจหลักฐานทางโบราณคดีและเส้นทางการค้าโบราณในขอบที่ราบสูงโคราชในเขตอำเภอเทพสถิต จังหวัดชัยภูมิ ซึ่งเป็นโครงการที่ต่อยอดความรู้จากโครงการนี้ โดยได้รับงบประมาณ 292,750 บาท

บทที่ 11

บทสรุป และข้อเสนอแนะ

11.1 บทสรุป

โครงการวิจัยนี้มีเป้าหมาย 3 ประการหลัก โดยในที่นี้จะขอสรุปตามโจทย์ดังนี้

สำหรับวัตถุประสงค์ประการที่หนึ่ง และประการที่สอง เป็นวัตถุประสงค์ที่มีความสัมพันธ์กัน โดย *ประการแรก* เป็นการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของกลุ่มชาติพันธุ์มอญ ญัฮกุร และลัวะ/เลอเวือะในประเทศไทย เพื่อศึกษาหาร่องรอยความสัมพันธ์และปฏิสัมพันธ์ *ประการที่สอง* เพื่อศึกษาประวัติศาสตร์ของกลุ่มชาติพันธุ์ข้างต้น ซึ่งพบว่าภาษาอยู่ในภาวะวิกฤต

จากการศึกษาพบว่า เมื่อประมาณ 8,000-6,000 ปีมาแล้ว ชาวเลอเวือะ/ลัวะและชาวญัฮกุร/มอญเคยอยู่ในพื้นที่เดียวกันหรือใกล้เคียงกันมาก่อน ซึ่งคงเป็นพื้นที่แถบตอนใต้ด้านตะวันออกของจีน เพราะมีร่องรอยของกลุ่มภาษาออสโตรเอเชียติกและมีวัฒนธรรมการปลูกข้าว ทำให้มีคำศัพท์พื้นฐานบางคำคล้ายคลึงกันเช่นคำว่าปลา (กะ) คำว่าหมา (เซาะ/โชะ/คุ) คำว่าคลอง (เกลิง/โกรง) เป็นต้น แต่เมื่อประมาณ 6,000 ปีมาแล้วปรากฏว่าทั้งสองกลุ่มอาจมีการแยกห่างออกจากกัน สังเกตได้จากคำพื้นฐานเช่นข้าวที่ไม่เหมือนกัน (เลอเวือะ = อ้อพ, ญัฮกุร/มอญ = โปง/เปิง) อาจเป็นเพราะการแพร่กระจายของข้าวเกิดจากกลุ่มคนๆ ละกลุ่ม ดังเห็นได้จากร่องรอยในนิทานที่พูดถึงข้าวมากับหมา และข้าวมากับนก นอกจากนี้วัฒนธรรมที่พัฒนาพร้อมกันการปลูกข้าวด้วยการเลี้ยงและบูชาควาย ส่วนในแง่ของหลักฐานทางโบราณคดีคือได้พบเครื่องมือแบบขวานหินขัด ซึ่งสัมพันธ์กับวัฒนธรรมการปลูกข้าวและเลี้ยงสัตว์

หลังจากนั้นไม่พบหลักฐานว่ามีการติดต่อกันอีก จนกระทั่งพุทธศตวรรษที่ 13-14 จึงได้พบหลักฐานว่า กลุ่มชาวเลอเวือะ/ลัวะได้มีการติดต่อกับกลุ่มชาวละว้า ซึ่งใช้ภาษามอญโบราณ อาจเหมือนกับภาษาญัฮกุร ด้วยการส่งพระนางจามเทวีไปเรียนรู้วัฒนธรรมใหม่และขึ้นมาปกครองเมืองหริภุญชัย จนขัดแย้งกับขุนหลวงวิลังคะผู้นำชาวลัวะ/เลอเวือะ ซึ่งมีฐานอำนาจบริเวณดอยสุเทพ-ดอยคำ-แม่ฮ่องสอน ผลปรากฏว่าขุนหลวงวิลังคะแพ้ ช่วงเวลานี้เองที่อาจมีการนิยามชื่อของแม่น้ำปิงเป็น “แม่ระมิง” ความหมายเดิมคือ “เลอมิง” ที่แปลว่าแม่น้ำโคลนจึงเลือนหายไป และช่วงเวลานี้เองที่อาจทำให้ภาษาลัวะ/เลอเวือะเริ่มมีสำเนียงเสียงที่แตกต่างกัน เพราะศูนย์กลางทางการเมืองถูกทำลายลง

อนึ่งนอกจากประวัติศาสตร์และภาษาแล้ว ยังพบว่าอาจมีร่องรอยของตำนานบางเรื่องเช่น ตำนานคนเกิดในรอยเท้าสัตว์ที่พบว่าอาจมีความสัมพันธ์กันระหว่างชาวลัวะ/เลอเวือะ และชาวญัฮกุร เพราะทั้งสองกลุ่มยังมีร่องรอยของการนับถือสัตว์ประจำตระกูลปรากฏอยู่ ซึ่งกรณีของญัฮกุรยังไม่พบอย่างชัดเจนแต่ชาวมอญบางกลุ่มมีข้อห้ามเรื่องการกินสัตว์บางชนิดไม่ต่างกับชาวลัวะ/เลอเวือะ

ส่วนในแง่ของหลักฐานทางโบราณคดีคือ การแพร่กระจายของวัฒนธรรมทวารวดีที่ปรากฏในเมืองหริภุญชัยและบางส่วนในพื้นที่ดอยสุเทพ เช่นบริเวณเวียงเจ็ดลิน อาจสัมพันธ์กับตำนานพระนางจามเทวีและขุนหลวงวิลังคะ

จนกระทั่งพุทธศตวรรษที่ 18-19 กลุ่มคนไทได้เคลื่อนย้ายเข้ามา มีผู้นำคนสำคัญคือพระยามังราย ชาวลัวะ/เลอเวือะ และมอญ ตกอยู่ภายใต้อำนาจ ชาวลัวะ/เลอเวือะถูกขับไล่ออกจากเขตเมืองเชียงใหม่ด้วยสงครามจึงเก็บเรื่องราวเหล่านี้ถ่ายทอดผ่านนิทาน ตำนาน หรือกระทั่งในตำนานเชียงใหม่

ปางเดิม ช่วงเวลานี้เองที่ภาษาของชาวลัวะ/เลอเวีอะคงแยกออกหลายสำเนียงมากขึ้น เพราะตระกูลต่าง ๆ ต้องหลบหนีไปตามป่าเขา หลังจากนั้นเป็นต้นไปภาษาตระกูลไทได้เข้ามามีอิทธิพลอย่างสูง ไม่นานนักกว่าช่วงเวลานี้หรือไม่ที่ทำให้เกิดเรียกกลุ่มตัวเองออกเป็น “ลัวะ” และ “เลอเวีอะ/ละเวีอะ” โดยลัวะอยู่ในเขตลุ่มน้ำปิง อิงเสียงการเรียกตามที่คนเมือง/ไทสามารถออกเสียงได้ง่าย ส่วนเลอเวีอะ/ละเวีอะกระจายอยู่ในเขตแม่ฮ่องสอน เรียกชื่อตัวเองตามเดิม เพราะอยู่ในพื้นที่ค่อนข้างห่างไกลจากอิทธิพลของคนเมือง/ไทค่อนข้างมาก

ส่วนในแง่ของหลักฐานทางโบราณคดี หมู่บ้านของชาวเลอเวีอะที่ป่าแป๋คือการพบแหล่งโบราณคดีบนภูเขาที่เรียกว่า “ทูตนา-อีญู” ซึ่งมีเครื่องถ้วยล้านนาและราชวงศ์หมิงกำหนดอายุราวพุทธศตวรรษที่ 20-22 และที่บ้านเมืองกะบะพบแหล่งโบราณคดีวงตีไก่อ และแหล่งเครื่องถ้วยในหมู่บ้านกำหนดอายุใกล้เคียงกัน ร่องรอยของแหล่งโบราณคดีพวกนี้สะท้อนถึงการดำรงอยู่ของวัฒนธรรมชาวเลอเวีอะ/ลัวะที่มีการติดต่อกับกลุ่มคนไทยในเขตเมืองเชียงใหม่ แต่ในขณะเดียวกันก็สะท้อนระบบความเชื่อดั้งเดิมด้วยการบูชาภูเขาศักดิ์สิทธิ์ที่เป็นสถานที่ฝังศพของกลุ่มละมั้ง

ประการที่สาม นำความรู้ทางด้านประวัติศาสตร์มาช่วยในการส่งเสริมและฟื้นฟูความรู้ทางด้านภาษาและความเข้มแข็งของชุมชน

หลังจากการศึกษาและปะติดปะต่อความรู้ต่างๆ แล้ว ได้นำความรู้บางส่วนไปเผยแพร่คืนสู่ชุมชนผ่านกระบวนการหลากหลายได้แก่ การจัดทำโปสเตอร์เพื่อติดตั้งในชุมชน การจัดทำแผ่นพับเผยแพร่ความรู้ การจัดกิจกรรมกับเยาวชนในหมู่บ้าน การเผยแพร่ความรู้ให้กับชาวบ้านบางแห่ง รวมไปถึงการเชิญชาวบ้านบางคนให้มาร่วมเรียนรู้กระบวนการศึกษาและฟื้นฟูไปด้วย

นอกจากนี้แล้วโครงการยังได้มีการเผยแพร่ข้อมูลผ่านสื่อต่างๆ อยู่เสมอ เช่น การเสนอบทความในที่ประชุม การเขียนบทความตีพิมพ์ในวารสาร การออกรายการโทรทัศน์ และการเผยแพร่ข้อมูลผ่านอินเทอร์เน็ต

11.2 ข้อเสนอแนะเพื่อการวิจัยในอนาคต

1. **ควรมีการศึกษาประวัติศาสตร์ของชาวเลอเวีอะ/ลัวะ** เป็นเรื่องที่น่าสนใจ โดยเท่าที่ผ่านมาการศึกษาเฉพาะการวิเคราะห์จากเอกสารเป็นหลัก ไม่เคยมีการศึกษาประวัติศาสตร์ของชาวเลอเวีอะ/ลัวะด้วยการสัมภาษณ์อย่างละเอียด และสร้างภาพรวมของประวัติศาสตร์เรื่องนี้ขึ้นมา ประวัติศาสตร์ของชาวเลอเวีอะ/ลัวะนั้นสำคัญ เพราะจะช่วยอธิบายการเคลื่อนไหวของกลุ่มคนในเขตภูเขาแถบแม่ฮ่องสอน-เชียงใหม่ ทำให้ประวัติศาสตร์ของประเทศเกิดมิติที่ลุ่มลึกและมีความหลากหลายมากขึ้น อีกทั้งประวัติศาสตร์ของชาวเลอเวีอะ/ลัวะยังช่วยขยายความเข้าใจประวัติศาสตร์ของกลุ่มคนไทยในภาคเหนือนับตั้งแต่ประเด็นการเคลื่อนย้ายและการปฏิสัมพันธ์กันภายใต้โครงสร้างทางสังคมระดับรัฐ สรุปคือควรมีการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของชาวเลอเวีอะ/ลัวะที่ละเอียดขึ้น

2. **ควรมีการศึกษารวบรวมนิทานและตำนานของคนกลุ่มต่าง ๆ** ก่อนที่จะขาดช่วงและสูญหาย เช่น กลุ่มชาวเลอเวีอะ, ชาวลัวะ, ชาวพะลือก, ชาวญ้อฮูกร, และชาวมอญ เป็นต้น เพราะตัวอย่างที่เห็นได้ชัดเช่นนิทาน-ตำนานของชาวเลอเวีอะและชาวญ้อฮูกร นอกจากมีคุณค่าในฐานะบอกเล่าประวัติศาสตร์ของตัวเองแล้ว ยังช่วยในการอธิบายประวัติศาสตร์ของกลุ่มคนไทยและกลุ่มคนเขมร

ได้อีกด้วย และที่ควรเสริมเข้าไปด้วยคือ ควรมีการทำโครงการนำความรู้จากนิทาน-ตำนานมาทำเป็นแบบเรียนประวัติศาสตร์ให้กับเด็กนักเรียน

3. การส่งเสริมการทำประวัติศาสตร์ท้องถิ่นหรือประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ฉบับชุมชน
โดยมี 2 ภาษาคือ ภาษาไทย และภาษาของกลุ่มชาติพันธุ์ ทั้งนี้การฟื้นฟูและใช้ภาษาให้มีประสิทธิภาพได้นั้นจำเป็นต้องพัฒนา “โครงเรื่อง” หรือ “เนื้อหา” ที่มีขนาดที่ยาวขึ้นและเป็นภาษาที่ค่อนข้างมีความซับซ้อนมากขึ้น จึงจะทำให้ภาษาสามารถดำรงอยู่ได้ยาวนาน

4. การสำรวจทางโบราณคดีในเขตภูเขา ระหว่างแม่สะเรียง-ฮอด-แม่แจ่ม-ดอยสุเทพ
เพราะเขตนี้น่าจะเป็นเขตอิทธิพลดั้งเดิมของกลุ่มลัวะ/เลอเวีอะ ซึ่งจะช่วยในการตอบโจทย์สำคัญเกี่ยวกับการเคลื่อนไหวของกลุ่มคนในช่วงพุทธศตวรรษที่ 12-20 ที่เป็นผลมาจากการขยายตัวทางการค้า ตัวอย่างหนึ่งที่เห็นได้ชัดคือหลุมฝังศพลัวะที่อยู่ตามภูเขา ซึ่งมักพบเครื่องถ้วยสุโขทัย-ศรีสัชชนาลัย ล้านนา พม่า และจีนอยู่ด้วย

5. การพัฒนาการศึกษาแนวคิดทฤษฎีเกี่ยวกับการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ (Ethnohistory) เพราะจะเป็นหลักสำคัญในการขยายไปสู่การพัฒนาแนวทางการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ เพื่อให้กลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ มีพื้นที่ทางประวัติศาสตร์หรือสังคมมากขึ้น สอดรับกับการเปลี่ยนแปลงของโลกทัศน์ที่ให้ความสำคัญกับความหลากหลายทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์มากขึ้น อาจกล่าวได้ว่าเป็นการสร้างเครื่องมือในการวิจัยให้กับนักวิชาการและนักวิจัยท้องถิ่นในอนาคต

รายการอ้างอิง

ภาษาไทย

กมล เครือชู. เอกสารความรู้เรื่องสถานการณ์พืชพื้นบ้านลัวะ. แม่ฮ่องสอน: เอกสารใช้ประกอบการเรียนรู้
สาระการงานอาชีพและเทคโนโลยี ช่วงชั้นที่ 3 (ม.1-3) โรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์ 10 สำนักงาน
เขตพื้นที่การศึกษาแม่ฮ่องสอนเขต 2 สำนักงานคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐาน, 2549.
(เอกสารอัดสำเนา)

กรมศิลปากร. จามเทวีวงศ์ พงศาวดารเมืองหริภุญไชย. พระนคร: มิตรนราการพิมพ์, 2510.

กรมศิลปากร. ตำนานมูลศาสนา. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 2519.

กรมศิลปากร. โบราณคดีลุ่มแม่น้ำปิงตอนบน. กรุงเทพฯ: ฝ่ายวิชาการ กองโบราณคดี กรมศิลปากร,
2534.

กรมศิลปากร. รายงานการขุดค้นทางโบราณคดีเวียงเจ็ดลิน ตำบลสุเทพ อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่.
เชียงใหม่: สำนักศิลปากรที่ 8 เชียงใหม่, 2552. (เอกสารอัดสำเนา)

กรมศิลปากร. รายงานการสำรวจและขุดค้นทางโบราณคดีโครงการสำรวจและขุดค้นทางโบราณคดีใน
พื้นที่ดอยสุเทพ. เชียงใหม่: สำนักศิลปากรที่ 8 เชียงใหม่, 2553. (เอกสารอัดสำเนา)

กฤษณา เจริญวงศ์. ความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชนลัวะกับเจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่. เชียงใหม่: ศูนย์วิจัย
และพัฒนา มหาวิทยาลัยพายัพ, 2532.

กัณทิมา เรไร. พิธีกรรมเกี่ยวกับความตายของชาวบนบ้านน้ำลาด ตำบลนาयाงกลัก อำเภอเทพสถิต
จังหวัดชัยภูมิ. สาขาวิชาไทยคดีศึกษา(กลุ่มมนุษยศาสตร์) มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, 2543.

เกศสิรินทร์ แพทอง. การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์และวิธีการดำรงรักษาอัตลักษณ์สำคัญของชาวมอญ
อำเภอพระประแดง. กรุงเทพฯ : สถาบันบัณฑิตพัฒนบริหารศาสตร์, 2546.

ไกรศรี นิมนานเหมินทร์. ภาพยนตร์จามเทวีและวิรังคะ. กรุงเทพฯ : พี.เอ.ลีฟวิ่ง, 2533.

จิตร ภูมิศักดิ์. ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ ฉบับ
สมบูรณ์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม, 2544.

จันทร์บุรณ สุทธิ และคณะ. วันเดือนปี ชาวเขา เล่ม 1: กะเหรี่ยงโปว์ ขมุ เย้า ลัวะ และอีก้อ. กรุงเทพฯ:
สถาบันวิจัยชาวเขา กรมประชาสงเคราะห์ กระทรวงแรงงานและสวัสดิการสังคม, 2532.

จันทร์ เขียวพันธ์. ถ่ายทอดความรู้เด็กเยาวชนต่างถิ่นและต่างชาติ เรียนรู้วิถีอาหารพื้นบ้านมอญ, ใน
ประชาคมวิจัย, ปีที่ 18 ฉบับที่ 107 มกราคม-กุมภาพันธ์, 2556, หน้า 65.

ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ และคณะ. ปริศนาทางศาตคณาญาติ “ลัวะ”. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร,
2555.

ชาญชัย จิรวรรณกิจ. การปรับตัวให้เข้ากับวัฒนธรรมของชาวลัวะในภาคเหนือของประเทศไทย.
หลักสูตรปริญญาโทบริหารธุรกิจ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์, 2529.

ชาร์ลส ไฮแอม และรัชนี ทศรัตน์. สยามดึกดำบรรพ์: ยุคก่อนประวัติศาสตร์ถึงสมัยสุโขทัย. กรุงเทพฯ:
ริเวอร์บุ๊คส์, 2542.

ชลธิรา สัตยาวัฒนา. ลัวะเมืองน่าน. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2530.

- ชลธิรา สัตยารัตนา และคณะ. สิทธิชุมชนท้องถิ่นพื้นเมืองดั้งเดิมล้านนา กรณีศึกษาชุมชนลัวะ ยวน ลื้อ ปกาเกอญอ (กะเหรี่ยง) ในจังหวัดน่าน เชียงราย และเชียงใหม่. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.), 2546.
- ชลธิรา สัตยารัตนา และคณะ. สิทธิชุมชนท้องถิ่นมอญ: กรณีการสร้างท่อก๊าซที่มีผลกระทบต่อชุมชนมอญพื้นเมืองและชุมชนมอญอพยพที่อำเภอสังขละบุรี. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.), 2547.
- ดอน ชลาเตอร์. พระคริสตธรรมคัมภีร์ ภาษาละว้า (The Lawa Bible). กรุงเทพฯ: สมาคมพระคริสตธรรมไทย, 2001.
- ทองพิทักษ์ ยันจิตร์ และคณะ. โครงการพัฒนาเครือข่ายฟื้นฟูภาษา-วัฒนธรรมท้องถิ่นญักร ต.นาบาง ลัก ต.บ้านไร่ และ ต.โป่งนก อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2549.
- ทองพิทักษ์ ยันจิตร์ และคณะ. กระบวนการรวบรวมองค์ความรู้จากป่าชุมชนโคกควาเปี้ยด้วยภาษาญักร เพื่อหาแนวทางการอนุรักษ์และสืบทอดสู่ลูกหลานชาวญักร บ้านวังอ้ายโพธิ์ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2553.
- นพพร ประชากุล. "การกิน": พิธีกรรมเปลี่ยนผ่านในเรื่องท้าวแสนปม วัฒนธรรมการบริโภคและการบริโภควัฒนธรรม, สารคดี. 13. 148 (มิถุนายน 2540) 42-43.
- ผาสุข อินทรารุท, สิ้นชัย กระบวนแสง และเพียว นาคเวก. อารยธรรมโบราณในจังหวัดลำพูน. กรุงเทพฯ: ภาควิชาโบราณคดี คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2536.
- ธิดา สารยา. (ศรี) ทวารวดีประวัติศาสตร์ยุคต้นของสยามประเทศ. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2538.
- ภูซงค์ บุณสีนที และคณะ. ศึกษาแนวทางการจัดทำหลักสูตรท้องถิ่นภาษาญักรของโรงเรียนวังโพธิ์สว่างศิลป์ โดยการมีส่วนร่วมของชุมชน ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2553.
- ณรงค์ ไรจน์โสทร. ศักยภาพของชุมชนชาวมอญในการบริหารจัดการแหล่งท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมบ้านหนองคู-บ่อควา อำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน. การค้นคว้าแบบอิสระ (รัฐประศาสนศาสตรมหาบัณฑิต (สาขาวิชารัฐประศาสนศาสตร์), เชียงใหม่ : บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2555).
- มูลนิธิชาวไทย ในพระบรมราชูปถัมภ์. ชาว ขวัญของแผ่นดิน. กรุงเทพฯ : มูลนิธิชาวไทย ในพระบรมราชูปถัมภ์, 2547
- บุญช่วย ศรีสวัสดิ์. ชาวเขาในไทย. กรุงเทพฯ: มติชน, 2545.
- ป้อ ขจรศักดิ์ศรี. ประวัติบ้านป่าแป๋. แม่ฮ่องสอน (เอกสารอัดสำเนา), 2551.
- ป้อ ขจรศักดิ์ศรี. รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์รักษะโพงละเวือะบ้านป่าแป๋ อำเภอแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2552.
- ประเสริฐ ทองประสม. นโยบายและการดำเนินการของรัฐบาลไทยเกี่ยวกับผู้อพยพชาวมอญระหว่างปี ค.ศ. 1952-1995. 2540.
- ปันละ. มอญทวารวดี ชาวบน หรือ ชาวญะฮ์กูร์. ใน <http://www.openbase.in.th/node/9786> เข้าถึงข้อมูลวันที่ 16/02/2009.
- ปรีชา อุยตระกูล และ กนก โตสุรัตน์. สังคมและวัฒนธรรมของชาวบน. นครราชสีมา: วิทยาลัยครูนครราชสีมา, 2529.

- พระเพ็ชรบุรณบุรี, อำมาตย์ตรี (Phra Petchabunburi). "The Lawa or Chaubun in Changvad Petchabun" **JSS**. Vol.14 (pt.1) 1921.
- พิเชษฐ์ สายพันธ์. "น้ำเต้าปุง: วรรณกรรมปรัมปรากับการศึกษาเชิงโครงสร้าง", ใน **สังคมและวัฒนธรรมในประเทศไทย**. 2542: น.116-126.
- พิพัฒน์ กระแจะจันทร์. **การสร้างภาพลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ "ชาวเขา" ระหว่างทศวรรษ 2420 ถึง 2520**. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2551.
- พิพัฒน์ กระแจะจันทร์. "จากทูตนา-อีญ สูดอยสุเทพ ดอยผีสูดอยพุทธรของลัวะ/เลอเวีอะ", **วารสารเมืองโบราณ**, ปีที่ 39 ฉบับที่ 4 (ตุลาคม-ธันวาคม), 2556: น. 76-97.
- พัชรินทร์ จุแวน และชนินฐา จุแวน. **ลัวะบ่อหลวง ประเพณี วัฒนธรรม สู่อารยะธรรมลัวะ**. เชียงใหม่: โรงเรียนบ้านบ่อหลวง สำนักงานเขตพื้นที่การศึกษาเชียงใหม่เขต 5, 2547.
- พันธ์ธนา บัวระพวน. **ตำนานเจ้าพ่อขุนหลวงวิรังเกะ**. เชียงใหม่ (เอกสารอัดสำเนา), 2549.
- พิมพ์ชนก พงษ์เกษตรกรรม และสตีเฟ่น เมอร์ฟี. พิธีปลงศพสมัยก่อนประวัติศาสตร์ตอนปลาย – ทวารวดี หลักฐานใหม่จากดงแม่นางเมือง, ใน **วารสารเมืองโบราณ**. ปีที่ 37 ฉบับที่ 4 (ตุลาคม – ธันวาคม), 2554.
- เพ็ญสุภา สุขะตะ ไฉนทร์. ประเพณี "ลอยหะมด" ของมอญหรืญูไฮย คือต้นกำเนิด "ลอยกระทง" ในสยาม?, **มติชนสุดสัปดาห์**, 2553.
- รัตนา ตุงคสวัสดิ์. **การศึกษาของลัวะบ้านกองลอย**. กรุงเทพฯ: รายงานการวิจัย ศูนย์วิจัยชาติาภิเษกสมโภช, 2531.
- รัตนพร เศรษฐกุล. **ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจวัฒนธรรมแอ่งเชียงใหม่-ลำพูน**. เชียงใหม่: Silkworm Book, 2552.
- รัศมี ชูทรงเดช. **โบราณคดีบนพื้นที่สูงในอำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน**. นครปฐม: สถาบันวิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2547.
- วิภาดา เพชรโชติ. **พ่อนผีมอญของชาวมอญบ้านหนองตู่และบ่อควา ตำบลบ้านเรือน อำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน**, **วารสารสถาบันวัฒนธรรมและศิลปะ**, มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, 2551.
- วินัย พงศ์ศรีเพียร. **ไปป่าไปไร่-ไปป่าไปไร่**. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการสืบค้นประวัติศาสตร์ไทยในเอกสารภาษาจีน สำนักเลขาธิการนายกรัฐมนตรี, 2539.
- วิฑูร บัวแดง. **ชาติพันธุ์ม้ง**. เชียงใหม่: การค้นคว้าแบบอิสระปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2535.
- ศรีศักร วัลลิโภดม. "ลัวะ ละว้า และ กะเหรี่ยง: ชนเผ่าบนที่สูงกับความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ-การเมืองกับรัฐในที่ราบ", **วารสารเมืองโบราณ** ปีที่ 1 ฉบับที่ 12 (มกราคม - มีนาคม 2529), หน้า 54-66.
- ศรีศักร วัลลิโภดม. "จากดอยตุงถึงดอยดั่ว : ภูมิวัฒนธรรมยุคหินตั้งในล้านนา", **วารสารเมืองโบราณ**, ปีที่ 37, ฉบับที่ 1 (มกราคม - มีนาคม 2554)
- ศานติ ภักดีคำ. "ความสัมพันธ์ไทย-กัมพูชาในด้านวรรณกรรม", ใน **หนังสือที่ระลึกในโอกาสเกษียณอายุราชการอาจารย์วัชรินทร์ ทรงศิริ**. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2555.
- สายพิน แก้วงามประเสริฐ. **การเมืองในอนุสาวรีย์ท้าวสุรนารี**. กรุงเทพฯ: มติชน, 2536.
- สุจริตลักษณ์ ติฬุดง, วิจิตร เกิดวิสิษฐ์, สุเอ็ด คชเสนีย์ และอรรณจินดา ติฬุดง. **มอญ : บทบาทด้านสังคม วัฒนธรรม ความเป็นมาและความเปลี่ยนแปลงในรอบ 200 ปีของกรุงรัตนโกสินทร์**. สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล, 2542.

- สุวิทย์ ธีรศาศวัต. ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจชุมชนหมู่บ้านอีสาน 2488-2544. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2546.
- สุวิไล เปรมศรีรัตน์. ญัฮกู มอญโบราณแห่งเทพสถิต. กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเอเซีย, 2549.
- สุรสวัสดิ์ สุขสวัสดิ์, มล., บันทึกน้ำแม่ปิง : แมคกิลวารี -ฮอลเล่ท -เลอ เมย์ -พระราชชายา เจ้าดารารัศมี -กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, ใน วารสารเมืองโบราณ. ปีที่ 26 ฉบับที่ 3, 2543.
- สงวน โชติสุขรัตน์. ประชุมตำนานล้านนาไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ศรีปัญญา, 2556.
- สรสวัสดิ์ อ่องสกุล. ประวัติศาสตร์ล้านนา. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อมรินทร์, 2551.
- สิรภาพ จักรอด. การศึกษาภูมิปัญญาพื้นบ้านของชุมชนชาวมอญ กรณีศึกษาบ้านหนองดู่และบ้านบ่อควา ตำบลบ้านเรือน อำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาการวิจัยและพัฒนาท้องถิ่น มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่, 2547.
- สุริยวุฒิ สุขสวัสดิ์ ; สุพจน์ แจ่มเร็ว บรรณาธิการ. ศิลปะร่วมแบบเขมรในประเทศไทย : ภูมิหลังทางปัญญา-รูปแบบทางศิลปกรรม. กรุงเทพฯ: มติชน, 2537.
- สุรีย์ ภูมิภมร. พรรณพืชในประวัติศาสตร์ไทย. กรุงเทพฯ: มติชน, 2548.
- สุจิตต์ วงษ์เทศ. ข้าวปลา หมาเก้าหาง ประชุมคำบอกเล่าเก่าแก่เกี่ยวกับกำเนิดต้นข้าว. กรุงเทพฯ: มติชน, 2546.
- สุวิภา จำปาวลัย, ธันยา พรหมบุรณย์, และปิยพรรณ กลั่นกลิ่น. ศักยภาพและการจัดการการท่องเที่ยวเชิงประวัติศาสตร์วัฒนธรรมในตำบลบ้านเรือน อำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน. เชียงใหม่: เครือข่ายบริหารการวิจัยภาคเหนือตอนบน สำนักงานคณะกรรมการอุดมศึกษา, 2550.
- สุวิทย์ ธีรศาศวัต. ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจชุมชนหมู่บ้านอีสาน 2488-2544. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2546.
- สุกัญญา เบาเนิด. เวียง-วัดเกาะกลางแห่งหริภุญชัย เชื่อมสายใยชุมชนมอญบ้านหนองดู่-บ่อควา จังหวัดลำพูน, 2552. (เอกสารอัดสำเนา)
- สันติ เล็กสุขุม. ศิลปะภาคเหนือ: หริภุญชัย-ล้านนา. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ, 2538.
- สถาบันวิจัยสังคม. ตำนานเชียงใหม่ปางเดิม. เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2540.
- เหมือนพิมพ์ สุวรรณภาส. ประเพณีสืบสาน...เล่าขานมอญ/เม็ง, จัดหมายข่าว มูลนิธิเล็ก-ประไพ วิริยะพันธุ์, ฉบับที่ 64, (มกราคม-กุมภาพันธ์), 2550.
- อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว. ลัวะ (ละว้า): ศึกษาจากเอกสารคัมภีร์ใบลานและจารึก. เชียงใหม่: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, 2543.
- อภิญา บัวสรวง. สารานุกรมกลุ่มชาติพันธุ์ญัฮกู. กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล, 2541.
- อภิเชษฐ จันเที่ยง. บทบาทชุมชนมอญในสมัยอยุธยา ระหว่าง พ.ศ.2127 ถึง 2310. หลักสูตรปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต วิชาเอกประวัติศาสตร์ไทย มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร, 2540.
- อัญชนา จิตสุธิญาณ, ศานติ ภักดีคำ, บรรณาธิการ. พจนานุกรมไทย-เขมร. กรุงเทพฯ : คณะกรรมการสมาคมวัฒนธรรมไทย-กัมพูชา กรมสารนิเทศ กระทรวงการต่างประเทศ, 2550.

ภาษาต่างประเทศ

- Barber, Russell J. and Berdan, Frances F. **The Emperor's Mirror: Understanding Cultures through Primary Source**. Tucson: University of Arizona Press, 1998.
- Bellwood, Peter and Glover, Ian. **Southeast Asia: From Prehistory to History**. London and New York: Routledge Curzon, 2004.
- Coedes, George. **The Indianized states of Southeast Asia**. Honolulu, East-West Center Press, 1968.
- Coedes, George. **The Making of South East Asia**. University of California Press, 1983.
- Condominas, Georges. **From Lawa to Mon, from Saa' to Thai: Historical and anthropological aspects of Southeast Asia social spaces**. Canberra, Department of Anthropology in association with the Thai-Yunnan Project, Research School of Pacific Studies, the Australian National University, 114 p., 1990.
- Diffloth, Gérard. The Dvaravati Old Mon Language and Nyah Kur. **Monic language studies**, vol. 1. Bangkok, Thailand: Chulalongkorn University Print. House, 1984.
- Diffloth, Gérard. "Nyah Kur, Old Mon and Dvaravati", **Aksornsart Journal** 12, 1: 1984, 54-85.
- Diffloth, Gérard. "On the Bulang (Blang, Phang) Languages." In **The Mon-Khmer Studies Journal**, 18-19: 1989-1990, 35-43.
- Dupont, Pierre. **The Archaeology of the Mons of Dvaravati**. Bangkok: White Lotus, 2006.
- Fenton, Steve. **Ethnicity**. Cambridge, U.K. : Polity, 2003.
- Flatz, Gebhard. "The Khalo or Mae Rim Lawa, a remnant of the Lawa population of Northern Thailand", **Journal of Siam Society**. (58) 2, 1970, pp. 87-104.
- Higham, Charles. In: Bellwood P, Renfrew C (eds). Languages and farming dispersals: Austroasiatic languages and rice cultivation. **Examining the Farming/language Dispersal Hypothesis**. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 2002: 223–232.
- Hutchinson, E.W. The Lawa in Northern Siam. **Journal of Siam Society**, vol. XXVII part 2, 1940: 152-183.
- Kauffmann, H. E. Stone Memorials of the Lawa (Northwest Thailand), **Journal of the Siam Society**. Vol. 59, part 1, 1971, pp. 129-151.
- Kunstadter, Peter. Living With Thailand's Gentle Lua. **National Geographic**, July, 1966.
- Kunstadter, Peter. Subsistence Agricultural Economics of Lua' and Karen Hill Farmers of Mae Saring district, **Northern Thailand. Presented for Symposium on Shifting Cultivation and Economic Development in Northern Thailand**, Chiang Mai, 1970.
- O'Reilly, Dougald J. W. **Early Civilizations of Southeast Asia**. UK: Altamira, 2007.
- Pitiphat, Sumitr. **Ceramics from the Thai-Burma Border**. Bangkok: Thai Khadi Research Institution, Thammasat University, 1992.
- Seidenfaden, Erik. Some notes about the Chaubun. **Journal of the Siam Society**, Volume XII. (Part 3) Bangkok, 1918.

Seidenfaden, Erik. Further Notes about the Chaubun, etc. **Journal of the Siam Society**, Vol. 13.3 1919, pp. 47-53.

Seidenfaden, Erik. The Lawa of Umphai and Middle Me Ping. **Journal of the Siam Society**, vd. 32 part 1, 1940.

Thongkum, Theraphan L. **Nyah Kur (Chao Bon) – Thai-English Dictionary**. Bangkok: Chulalongkorn University Printing House, 1984.

เว็บไซต์

Riverside Boutique Resort 2012

Ethnic group, Katu. http://www.riversidevangvieng.com/ethnic_katu.php. เข้าถึงข้อมูลวันที่ 20 เมษายน 2556.

ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร. www.sac.or.th

จารึกศาลสูงภาษาเขมร (หลักที่ 1). http://www.sac.or.th/databases/inscriptions/inscribe_detail.php?id=381. เข้าถึงข้อมูลวันที่ 20 เมษายน 2556.

Lewis, M. Paul, Gary F. Simons, and Charles D. Fennig (eds.). 2013. *Ethnologue: Languages of the World*, Seventeenth edition. Dallas, Texas: SIL International. Online version:

<http://www.ethnologue.com>. ใน *Ethnologue: Languages of the World*.

http://www.ethnologue.com/language/prk/***EDITION***. เข้าถึงข้อมูลวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2556.

ชลธิรา สัตยารัตนา และคณะ. <http://www.lokwannakadi.com/neo/shlumnum.php?ID=17>. เว็บไซต์โลกวรรณคดี, เข้าถึงเว็บไซต์วันที่ 17 มกราคม 2556.

สัมภาษณ์

สัมภาษณ์ชาวบ้านไร่ ตำบลบ้านไร่ อำเภอเทพสถิต จังหวัดชัยภูมิ

1. นายคุณ แยกจตุรัส, อายุประมาณ 70 กว่าปี (ชาวภูฮัก). ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 6 มกราคม 2556.
2. นางดำ จันทิม, อายุประมาณ 60 ปี (ชาวภูฮัก). บ้านเลขที่ 43 ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 6 มกราคม 2556.
3. นายเต็ม โยจตุรัส, อายุ 73 ปี (ชาวภูฮัก). บ้านเลขที่ 128 ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 11 พฤศจิกายน 2555.
4. นางแก้ว น้อยเสลา, อายุ 70 ปี, (ชาวภูฮัก). บ้านเลขที่ 156 ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 19 พฤศจิกายน 2555.
5. นายทองอยู่ บัวจตุรัส, อายุ 63 ปี (ชาวภูฮัก). ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 5 มกราคม 2556.
6. นางทศ ชัยขุนทด, อายุประมาณ 50 ปี (ชาวภูฮัก). ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 7 มกราคม 2556.
7. นายบุญช่วย ขำนาญดี, อายุ 63 ปี (ชาวลพบุรี), อดีตกำนันบ้านหนองผักบุ้ง. บ.หนองผักบุ้ง ต.หนองรี อ.ลำสนธิ จ.ลพบุรี. สัมภาษณ์วันที่ 18 พฤศจิกายน 2555.
8. นายประยูร มอทองหลาง, อายุ 42 ปี (ชาวภูฮัก). บ้านเลขที่ 197 ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 18-20 พฤศจิกายน 2555, วันที่ 5-8 มกราคม 2556.

9. นายเปลี่ยน เียนจัตูรัส, อายุ 64 ปี, (ชาวญ้อฮูกร+ลาว). บ้านเลขที่ 653 ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 18-20 พฤศจิกายน 2555.
10. นางผอม แยกจัตูรัส, อายุ 65 ปี (ชาวญ้อฮูกร). ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 5 มกราคม 2556.
11. นายพนม จิตรจันง อายุ 42 ปี ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 18-20 พฤศจิกายน 2555; วันที่ 5-8 มกราคม 2556.
12. นายมงคล แยกจัตูรัส, อายุ 52 ปี (ชาวญ้อฮูกร). บ้านเลขที่ 568 ม.11 บ้านไร่พัฒนา ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 5 มกราคม 2556.
13. นายยัง ยี่จัตูรัส, อายุ 65 ปี (ชาวญ้อฮูกร). บ้านเลขที่ 53 ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 19 พฤศจิกายน 2555.
14. นางเรียง ยี่จัตูรัส, อายุ 63 ปี (ชาวญ้อฮูกร). บ้านเลขที่ 237 ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 19 พฤศจิกายน 2555.
15. นายวรรณชัย มูลมณี, อายุ 56 ปี (ชาวไทยอีสานจากร้อยเอ็ด). ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 5 มกราคม 2556.
16. นายศรี ประจิต, อายุ 77 ปี, (ชาวไทยอีสานจากนครราชสีมา) บ้านเลขที่ 272 ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 10 พฤศจิกายน 2555.
17. นายสิทธิพงษ์ วงษ์ศรี, อายุ 55 ปี (ชาวญ้อฮูกร). บ้านเลขที่ 98 ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 18-20 พฤศจิกายน 2555, วันที่ 5-8 มกราคม 2556.
18. นายสิทธิศักดิ์ ทองสะอาด, อายุ 50 ปี (ชาวกุย/ส่วย). ที่ทำการผู้ใหญ่บ้าน ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 5 มกราคม 2556.
19. นายแสง ญาตริก, อายุ 80 ปี (ชาวญ้อฮูกร). บ้านเลขที่ 53 ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 19 พฤศจิกายน 2555.
20. นายสุเคน ยามจัตูรัส, อายุ 48 ปี (ชาวมอญจากพม่า). บ้านเลขที่ 29 ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 7 มกราคม 2556.
21. นางหนีม แยกจัตูรัส, อายุประมาณ 60 กว่าปี (ชาวญ้อฮูกร). บ้านเลขที่ 653 ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 6 มกราคม 2556.
22. นางหอม ญาตริก, อายุ 70 กว่าปี (ชาวญ้อฮูกร). ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 7 มกราคม 2556.
22. นางเหลียว บัวจัตูรัส, อายุ 57 ปี (ชาวญ้อฮูกร). บ้านเลขที่ 29 ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 7 มกราคม 2556.
23. นางอยู่ คุณะตร, อายุ 70 ปี (ชาวญ้อฮูกร). บ้านเลขที่ 339 ม.1 บ้านไร่ ต.บ้านไร่ อ.เทพสถิต จ.ชัยภูมิ. สัมภาษณ์วันที่ 18 พฤศจิกายน 2555.

สัมภาษณ์ บ้านหนองตู๋ ตำบลบ้านเรือน อำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน

1. นางแก้ว ทาทอง, อายุ 90 ปี (ชาวมอญ). บ้านเลขที่ 27 ม.1 บ้านหนองตู๋ ต.บ้านเรือน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 12 สิงหาคม 2555.
2. นางคำ พันกอง (อายุ 78 ปี) 76 ม.1 บ้านหนองตู๋ ต.บ้านเรือน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่
3. นายจันทร์ เขียวพันธ์, อายุ 72 ปี (ชาวมอญ). บ้านหนองตู๋ ต.บ้านเรือน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 29-31 พฤษภาคม 2555.

4. นางแซ อุ่นใจ, อายุ 80 ปี (ชาวมอญ). บ้านเลขที่ 257 บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 31 พฤษภาคม 2555.
5. นางติบ ขมพูนศรี, อายุ 83 ปี (ชาวมอญ). บ้านเลขที่ 139 ม.1 บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 13 สิงหาคม 2555.
6. นางถาด ศิริสุภาพ, อายุ 84 ปี (ชาวมอญ). บ้านเลขที่ 257 บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 15 สิงหาคม 2555.
7. นางทองสาย ศิริราภา, อายุ 84 ปี (ชาวมอญ). บ้านเลขที่ 125 บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 12 สิงหาคม 2555.
8. นางทองสาย เลห์แสน, อายุ 65 ปี (ชาวมอญ). บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 12 สิงหาคม 2555.
9. นางธาตุ ศิริสุภา, อายุ 84 ปี (ชาวมอญ). บ้านเลขที่ 165 ม.1 บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 14 สิงหาคม 2555.
10. นายवल ท้ายนา, อายุ 80 ปี (ชาวมอญ). บ้านเลขที่ 50 บ้านบ่อควา ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 2 กันยายน 2555.
11. นางเนย โหลดยิว, อายุ 78 ปี (ชาวมอญ). บ้านเลขที่ 257 บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 14 สิงหาคม 2555.
12. นางบัว ไหว นวสุพงษ์, อายุ 84 ปี (ชาวมอญ). บ้านเลขที่ 98 ม.1 บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 12 สิงหาคม 2555.
13. นายบุญเลิศ ปัญญารัตน์, อายุ 61 ปี (ชาวมอญ). บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 14 สิงหาคม 2555.
14. นางสาวประณีต วงศ์ดี, อายุประมาณ 57 ปี (คนเมือง/ชาวยอง) ผู้อำนวยการโรงเรียนบ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 31 พฤษภาคม 2555.
15. นางสาวปิยวดี เลห์แสน, อายุ 22 ปี, (ชาวมอญ), บ้านเลขที่ 116 ม.1 บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 27 เมษายน 2556.
16. นายปู้ ปัญญารัตน์, อายุ 96 ปี (ชาวมอญ). บ้านเลขที่ 133 ม.1 บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 30 พฤษภาคม 2555.
17. นางพิกุล เลห์แสน, อายุ 65 ปี (ชาวมอญ). บ้านเลขที่ 116 ม.1 บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 27 เมษายน 2556.
18. นายมนตรี พันนา, อายุประมาณ 50 ปี (คนไทยภาคกลางจากนนทบุรี). ผู้ใหญ่บ้านหนองตู่ บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 12 สิงหาคม 2555.
19. นายละ ทรงหงสา, อายุประมาณ 70 ปี, (ชาวมอญ), บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 27 เมษายน 2556.
20. นางลำตวน ศิริสุภา, อายุ 79 ปี (ชาวมอญ). บ้านเลขที่ 51 ม.8 บ้านบ่อควา ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 30 พฤษภาคม 2555.
21. นายสันต์ ท้ายนา, อายุ 20 ปี (ชาวมอญ). บ้านเลขที่ 95/3 ม.1 บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 13 สิงหาคม 2555.
22. นายวิรัตน์ ศิริสุภา, อายุ 72 ปี (ชาวมอญ). บ้านเลขที่ 23 ม.1 บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 31 พฤษภาคม 2555.
23. นายสมชัย ทาทอง, อายุ 62 ปี (ชาวมอญ). บ้านเลขที่ 27 ม.1 บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง

จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 12 สิงหาคม 2555.

24. นางสาว ศิริราภา, อายุ 84 ปี (ชาวมอญ). บ้านเลขที่ 125 ม.1 บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง

จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 27 เมษายน 2556.

25. นางสุขสมาน ประทีปทอง, อายุ 65 ปี (ชาวมอญ). บ้านเลขที่ 257 บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง

จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 15 สิงหาคม 2555.

26. นายสุจิตต์ ญาณเผือก, อายุ 80 ปี (ชาวมอญ). บ้านเลขที่ 120 บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง

จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 15 สิงหาคม 2555.

27. หลวงพ่ออวยชัย ประทีปทอง, อายุ 68 ปี (ชาวมอญ). วัดเกาะกลาง บ้านบ่อควา ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง

จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 31 พฤษภาคม 2555.

28. นายอำพล เลห์แสน, อายุ 69 ปี (ชาวมอญ). บ้านเลขที่ 116 ม.1 บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง

จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 13 สิงหาคม 2555.

29. นายอดุลย์ ท้ายนาหวา, อายุ 46 ปี (ชาวมอญ). บ้านเลขที่ 95/3 ม.1 บ้านหนองตู่ ต.บ้านเรื่อน อ.ป่าซาง

จ.ลำพูน. สัมภาษณ์วันที่ 13 สิงหาคม 2555.

สัมภาษณ์ บ้านป่าแป๋ ตำบลป่าแป๋ อำเภอแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน

1. นางก้อน ผู้สรรเสริญ, อายุประมาณ 70 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านป่าแป๋ ต.ป่าแป๋ อ.แม่สะเรียง

จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่ 17 สิงหาคม 2555.

2. นายกมล เครือซุย, อายุประมาณ 45 ปี (ชาวเลอเวีอะ). ครูโรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์ ต.ป่าแป๋

อ.แม่สะเรียง จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่ 16-18 สิงหาคม 2555; วันที่ 16-18 มกราคม 2556.

3. นางสาวนันทิชา ไพรมีคำ, อายุ 21 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บำนาญติตโรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์ ต.ป่าแป๋

อ.แม่สะเรียง จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่ 16-18 สิงหาคม 2555; วันที่ 16-18 มกราคม 2556.

4. นายคำน้อย ลามอย, อายุ 83 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 7/1 บ้านป่าแป๋ ต.ป่าแป๋ อ.แม่สะเรียง

จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่ 18 สิงหาคม 2556.

5. นายคำรอง ผู้อภิบาล, อายุ 59 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 8/1 บ้านป่าแป๋ ต.ป่าแป๋ อ.แม่สะเรียง

จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่ 16 สิงหาคม 2555.

6. นายคำชา ประสงค์สง, อายุ 52 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 35 บ้านป่าแป๋ ต.ป่าแป๋ อ.แม่สะเรียง

จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่ 18 สิงหาคม 2555.

7. นายจันทร์ เครือซุย, อายุ 52 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 9/1 บ้านป่าแป๋ ต.ป่าแป๋ อ.แม่สะเรียง

จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่ 16-18 สิงหาคม 2555; วันที่ 16-18 มกราคม 2556.

8. นางใจ ประสงค์สง, อายุ 70 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 35 บ้านป่าแป๋ ต.ป่าแป๋ อ.แม่สะเรียง

จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่ 17 สิงหาคม 2555.

9. นางเจ๊ะโฮ เหล่าหวาง, อายุ 56 ปี (ลูกนางแมม) (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 27 ม.3 บ้านป่าแป๋ ต.ป่าแป๋

อำเภอแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน

10. นายตุน จันเปง, อายุ 58 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 36/2 บ้านป่าแป๋ ต.ป่าแป๋ อ.แม่สะเรียง

จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่ 16 สิงหาคม 2555.

11. นางเทียมจัน ไผทเสริมบุญ, อายุ 41 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 7/1 (เป็นลูกเขยของลุงคำน้อย)

ต.ป่าแป๋ อ.แม่สะเรียง จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่

12. นายบุญสม เมืองงาม, อายุ 69 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 33 ม.3 บ้านป่าแป๋ ต.ป่าแป๋ อ.แม่สะเรียง

จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่ 18 สิงหาคม 2556.

13. นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, อายุ 59 ปี (ชาวเลอเวีอะ+ปกากญอ), อดีตกำนันตำบลป่าแป๋. บ้านเลขที่ 24/1 ม.3 บ้านป่าแป๋ ต.ป่าแป๋ อ.แม่สะเรียง จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่ 16-18 สิงหาคม 2555; วันที่ 16-18 มกราคม 2556.
14. นางเบญจวรรณ เกียเกย, อายุ 41 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 19/1 บ้านป่าแป๋ ต.ป่าแป๋ อ.แม่สะเรียง จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่
15. นางเพ็ญพร ผู้ทรงสกุล, อายุ 45 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 44/1 บ้านป่าแป๋ ต.ป่าแป๋ อ.แม่สะเรียง จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่
16. นางแม่ม นวลศรี, อายุ 80 กว่าปี อาจได้ถึง 90 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 27 ม.3 บ้านป่าแป๋ ต.ป่าแป๋ อำเภอแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่ 16 มกราคม 2556.
17. นายเมอะ ปองอมรกุล, อายุ 62 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 46/1 ม.3 บ้านป่าแป๋ ต.ป่าแป๋ อ.แม่สะเรียง จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่ 18 มกราคม 2556.
18. นางโรย ผู้อภิบาล, อายุ 58 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านอยู่ติดโรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์ ต.ป่าแป๋ อ.แม่สะเรียง จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่ 15 สิงหาคม 2555.
19. นางสมจิต ไพรมีคำ, อายุ 46 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านอยู่ติดโรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์ ต.ป่าแป๋ อ.แม่สะเรียง จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่ 15 สิงหาคม 2555.
20. นายสำเภา มหาศักดิ์สิทธิ์, อายุ 52 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 30/3 ม.3 บ้านป่าแป๋ ต.ป่าแป๋ อ.แม่สะเรียง จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่ 18 มกราคม 2556.
21. นางอุ้นศรี ขจรศักดิ์ศรี, อายุ 56 ปี (ชาวเลอเวีอะ), ภรรยา นายบือ. บ้านเลขที่ 24/1 ม.3 บ้านป่าแป๋ ต.ป่าแป๋ อ.แม่สะเรียง จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่ 16 สิงหาคม 2555.
22. นางอรุณี จันเปง, อายุประมาณ 40 ปี (ชาวเลอเวีอะ). ครูโรงเรียนเจ้าพ่อหลวงอุปถัมภ์ ต.ป่าแป๋ อ.แม่สะเรียง จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่ 16 สิงหาคม 2555.
23. นางอัมพร เลิศบุญนิมิต, อายุ 41 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 35 บ้านป่าแป๋ ต.ป่าแป๋ อ.แม่สะเรียง จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่ 17 สิงหาคม 2555.
24. นายเฮือง เครือซุย, อายุ 63 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 42/1 บ้านป่าแป๋ ต.ป่าแป๋ อ.แม่สะเรียง จ.แม่ฮ่องสอน. สัมภาษณ์วันที่ 16 สิงหาคม 2555.

สัมภาษณ์ บ้านเมืองก๊ะ ตำบลสะลวง อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่

1. นายก่อ ปัญญาพล, อายุประมาณ 60 ปี, (ชาวพะลือก). ชาวบ้านเมืองก๊ะ ต.สะลวง อ.แมริม จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 4-6 พฤษภาคม 2556.
2. นางจันทร์สม นุตตะระ, อายุ 55 ปี, (ชาวพะลือก). บ้านเลขที่ 10 บ้านเมืองก๊ะ ต.สะลวง อ.แมริม จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 6 พฤษภาคม 2556.
3. นายชวัล ใหม่เพย (หนานน้อย), อายุ 49 ปี, (คนเมือง), ปัจจุบันเป็นมัคทายกวัดเมืองก๊ะ และเป็นผู้ช่วยรวบรวมข้อมูล. บ้านเลขที่ 41 บ้านเมืองก๊ะ ต.สะลวง อ.แมริม จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์ระหว่างวันที่ 23 เมษายน – 7 พฤษภาคม 2556.
4. นายเดช อินทะรัง, อายุประมาณ 50 ปี, (ชาวพะลือก). ผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้านเมืองก๊ะ ต.สะลวง อ.แมริม จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 6 พฤษภาคม 2556.
5. พระบุญศรี จิตตะปัญโญ, อายุประมาณ 70 ปี, (คนเมือง), เจ้าอาวาสวัดเมืองก๊ะ. วัดเมืองก๊ะ ต.สะลวง อ.แมริม จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์ระหว่างวันที่ 23 เมษายน 2556.

6. นายบัน เหลาเสื่อ, อายุ 65 ปี, (ชาวพะลือก). บ้านเลขที่ 2/2 บ้านเมืองกะ ต.สะลง อ.แมริม จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 4-6 พฤษภาคม 2556.
7. นายปัญญา ฤทธิกุลพนา, อายุประมาณ 50 ปี, (ชาวพะลือก), แพทย์ประจำตำบล. บ้านเมืองกะ ต.สะลง อ.แมริม จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 4 พฤษภาคม 2556.
8. นายพวน ดอยคำ, อายุ 64 ปี, (ชาวพะลือก). บ้านเลขที่ 3 บ้านเมืองกะ ต.สะลง อ.แมริม จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 4 พฤษภาคม 2556.
9. นายไพศาล ไทยใหม่, อายุประมาณ 45 ปี, (ชาวพะลือก). ผู้ใหญ่บ้านเมืองกะ ต.สะลง อ.แมริม จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์ระหว่างวันที่ 23 เมษายน – 7 พฤษภาคม 2556.
10. นางนวล ดอยคำ, อายุ 86 ปี, (ชาวพะลือก+ขมุ). บ้านเลขที่ 3 บ้านเมืองกะ ต.สะลง อ.แมริม จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์ วันที่ 23-25 เมษายน, วันที่ 5-6 พฤษภาคม 2556.
11. นายศรี ดอยคำ, อายุ 87 ปี, (ชาวพะลือก). บ้านเลขที่ 3 บ้านเมืองกะ ต.สะลง อ.แมริม จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 23-25 เมษายน; วันที่ 5-6 พฤษภาคม 2556.
12. นายสุกิจ ทำการดี, อายุประมาณ 50 ปี, (ชาวพะลือก). สมาชิกองค์การบริหารส่วนตำบลสะลง. บ้านเมืองกะ ต.สะลง อ.แมริม จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 4 พฤษภาคม 2556.
13. นางหน่อ แจ่มเจริญ, อายุ 60 ปี, (ชาวพะลือก). บ้านเลขที่ 1/2 บ้านเมืองกะ ต.สะลง อ.แมริม จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 4 พฤษภาคม 2556.
14. นางเอือนคำ ชัยชนะ, อายุ 61 ปี, (ชาวพะลือก). บ้านเลขที่ 24 บ้านเมืองกะ ต.สะลง อ.แมริม จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์ วันที่ 6 พฤษภาคม 2556.

สัมภาษณ์บุคคลหมู่บ้านห้วยเหี้ยะ, บ้านบ่อหลวง, บ้านขุน, บ้านสะแหง, บ้านบ่อพระแวน

1. นางบัวเรียว ใจใหญ่, อายุ 76 ปี (ชาวไทยเหนือ). บ้านห้วยเหี้ยะ ต.ห้วยเหี้ยะ อ.เมือง จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 2 มิถุนายน 2555.
2. นายบุญยง ศรีมณี, อายุประมาณ 50 ปี (ชาวละแแต่กลายเป็นชาวไทยเหนือ). ผู้ใหญ่บ้าน ม. 4 ต.ห้วยเหี้ยะ อ.เมือง จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 3 มิถุนายน 2555.
3. นายพิรุณ พลฤทธิ์, อายุประมาณ 50 ปี (ชาวละแแต่กลายเป็นชาวไทยเหนือ). บ้านห้วยเหี้ยะ ต.ห้วยเหี้ยะ อ.เมือง จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 3 มิถุนายน 2555.
4. พระครูปริยัติธรรมพินิจ, อายุ 42 ปี, (ชาวเลอเวีอะ), วัดพระแวน บ้านบ่อหลวง ต.บ่อหลวง อ.ฮอด จ.เชียงใหม่, สัมภาษณ์ วันที่ 19 มกราคม 2556.
5. นางวันดี คำมูล, อายุ 62 ปี (ชาวเลอเวีอะ), ที่อยู่ (ไม่ได้สอบถามบ้านเลขที่) บ้านบ่อหลวง ต.บ่อหลวง อ.ฮอด จ.เชียงใหม่, สัมภาษณ์ วันที่ 19 มกราคม 2556.
6. นางก่องมา สร้อยฟ้า, อายุ 58 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 45/1 ม.3 บ้านขุน ต.บ่อหลวง อ.ฮอด จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 18 สิงหาคม 2555.
7. นายจันทร์แก้ว ต๊ะสู, อายุ 84 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 44 ม.3 บ้านขุน ต.บ่อหลวง อ.ฮอด จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 18 สิงหาคม 2555.
8. นายเต็ม สร้อยฟ้า, อายุ 59 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 40 ม.3 บ้านขุน ต.บ่อหลวง อ.ฮอด จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 18 สิงหาคม 2555.
9. นายโต สร้อยทอง, อายุ 74 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 63 ม.3 บ้านขุน ต.บ่อหลวง อ.ฮอด จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 18 สิงหาคม 2555.
10. นางทิม นามะ, อายุ 57 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 14/1 ม.3 บ้านขุน ต.บ่อหลวง อ.ฮอด

จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 18 สิงหาคม 2555.

11. นางพิม นามะ, อายุ 56 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 17 ม.3 บ้านขุน ต.บ่อหลวง อ.ฮอด

จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 18 สิงหาคม 2555.

12. นางสาว สร้อยฟ้า, อายุ 59 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 56 ม.3 บ้านขุน ต.บ่อหลวง อ.ฮอด

จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 18 สิงหาคม 2555.

13. นายสุทธินันท์ บันเรือน, อายุ 38 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 90 ม.11 บ้านสะแหง ต.บ่อหลวง อ.ฮอด

จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 18 สิงหาคม 2555.

14. นางหวาน ตาสู้, อายุ 59 ปี (ชาวเลอเวีอะ). บ้านเลขที่ 16 ม.3 บ้านขุน ต.บ่อหลวง อ.ฮอด

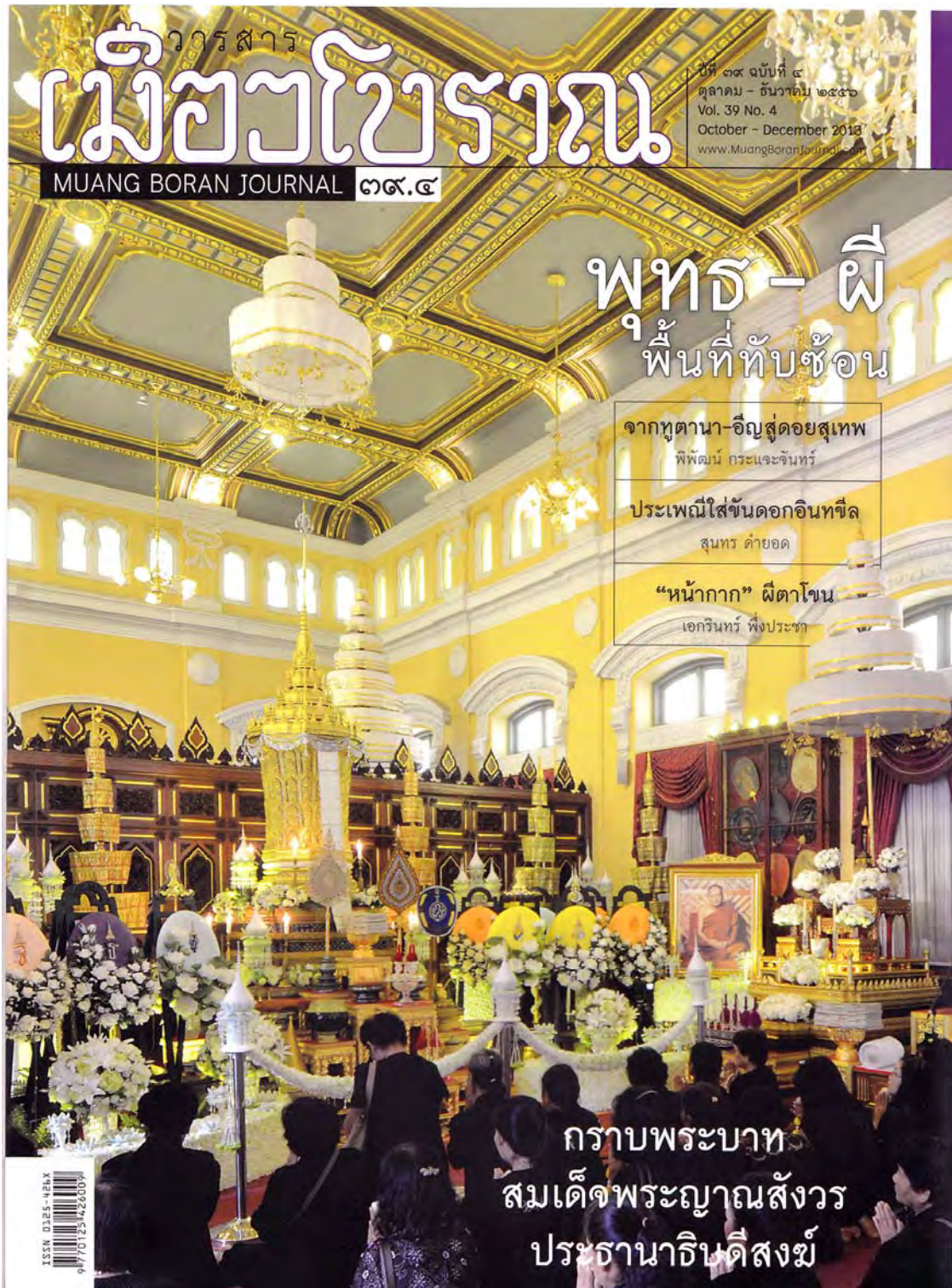
จ.เชียงใหม่. สัมภาษณ์วันที่ 18 สิงหาคม 2555.

รายการโทรทัศน์

พันแสงรุ่ง: มอญลำพูน. รายการพันแสงรุ่ง. ออกอากาศวันที่ 25 ตุลาคม 2552.

พันแสงรุ่ง: ปลั่งในเมือง. รายการพันแสงรุ่ง. ออกอากาศวันที่ 23 กันยายน 2555.

ภาคผนวก
(ผลงานที่ได้รับการตีพิมพ์)



ISSN 0325-426X
9 770123 426009

พุทธ - ผี พื้นที่ทับซ้อน



เมื่อสมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช สกลมหาสังฆปริณายก เสด็จประทับแล้ว พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว มีพระบรมราชโองการโปรดฯ ให้จัดการพระศพ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ ๙ ให้เป็นไปตามราชประเพณีทุกประการ ประดิษฐานพระศพ ณ พระตำหนักเพ็ชร วัดบวรนิเวศวิหาร ในการนี้ ทรงพระกรุณาโปรดฯ พระราชทาน พระโกศกุดั่นใหญ่ ประดิษฐานภายใต้ เสด็จนิวัติสามชั้นตามพระเกียรติยศ เมื่อหน้าพระโกศตั้งน้ำหมูปิดทองสลักลาย ทองเครื่องประกอบพระสมณศักดิ์ (ภาพ: ประเวศ ดันตราภิรมย์)

สารบัญ

- ๑ การพบปะบาทสมเด็จพระญาณสังวร ประธานาธิบดีสหรัฐ
บทบรรณาธิการ
๗ วิวัฒนาการของพุทธศาสนาใน
ศรีลังกา วิลเลียม

ภูมิวัฒนธรรม

- ๑๓ ภูมิวัฒนธรรม
กับการเกิดบ้านเมือง
ในภาคตะวันออกเฉียง
ศรีลังกา วิลเลียม
๒๘ ชุมชนวัดกัลยาณ
"ผู้คนบุรีการดำ"
อภิญญา นันทนา
๓๔ วิถีเชิงเกษตร วิถีตลาดน้อย
ดวงพร ปิตินานนท์
๔๐ เส้นทางพหุวัฒนธรรมเมืองชล
ฉัตรชัย พงศ์ไทย
๔๖ ภาพจำของสังคม :
กาลครั้งหนึ่ง ที่วัดกัลยาณ
อภิญญา นันทนา

ปกิณกะ

- ในรอบสามเดือน
๕๔ กองบรรณาธิการ
บรรพตศิลป์ พระเครื่อง
๕๖ พระนางพญา
กฤษณา พินศิริ
กับข้าวบ้านฉัน (สูตรข้าวบ้าน)
๕๔ แกงป่ากระเทียม
พญางู วังน้อย
ในรูปมีเรื่อง
๖๐ กระเทียม : ผู้ผลิตของป่าจากสยาม
สุรินทร์ เหลืองมัย
ชุมชนพิพิธภัณฑ
๖๒ พิพิธภัณฑภัตตาคาร
พระครูเจ้าศรีวิชัย
ศรีนัย ทองปาน
๖๔ บาชาวี...พิพิธภัณฑภัตตาคาร
ย่านเมืองเก่าปัตตานี
อินโดนีเซีย
ยุวดี วิภาวดี

นอกแคว้นแดนสยาม

- ๖๖ The beingless of human being
กวีภาพแห่งยุคไกลาหล
มณฑล เปลี่ยนบางช้าง
๖๘ เอียน "สปีด" เมืองของเจ้าฟ้า
ในความทรงจำ
หมอกแต่ฟ้า
ในแสง มอกแสง
๗๐ กองบรรณาธิการ

เรื่องจากปก

- ๗๖ จากทูตานุ - อัญมณีสุดล้ำ
จากลวดลายลวดลายพุทธ
ของลวดลายลวดลาย
๗๘ พิพิธภัณฑฯ กระแจะจันทร์
๗๘ ประเพณีใส่ขันดอกอินทผล
เมืองเชียงใหม่ :
"พุทธ" "ผี" พื้นที่ทับซ้อน
สุนทร ต่ายอด
๑๐๖ ภายวิภาคไตรภพสังค
และวัฒนธรรม
หน้าจาก "ผีตาโขน"
เอกรินทร์ พึ่งประชา

บทความพิเศษ

- ประติมากรรม ประติมากรรม
๑๒๐ ภรรยา มารดา สตรีผู้ศักดิ์
และเทพี ว่าด้วยเรื่องของสตรี
จากใบเสมาทวารวดีอีสาน
รุ่งโรจน์ ธรรมรุ่งเรือง
จิตรกรรม
๑๒๓ จิตรกรรมฝาผนังรามเกียรติ์
อุโบสถวัดใหญ่เทพนิมิตร์
พระนครศรีอยุธยา
คานติ ภักดีคำ
อนุรักษคดี
๑๔๘ บทวิเคราะห์ พ.ร.บ.ว่าด้วย
มรดกวัฒนธรรม
ที่จับต้องไม่ได้
เทียมสุรีย์ สิริวิศักดิ์
มอญย้อนหลัง
๑๕๔ ประวัติศาสตร์ผู้ไทสองฝั่งโขง
อภิญญา ชาญสุข
Asger Mollerup

เกร็ดประวัติศาสตร์

- ๑๕๔ เจ้าสามพระยา
ศึกสะพานป่าถ่าน
และการสถาปนา
วัดราชบูรณะ
กำพล จ้าวพันธุ์

CONTENTS

- 64 Phra Nang Phaya
Krisda Pinkri
95 From Thutana-In
to Doi Suthep:
Spirit Mountain to
Buddhist Mountain
in Lua Culture
Pipad Krajaeun
142 Socio-Cultural
Structure of Phi Ta Khon
Ekarin Phungpracha

เรื่องจากปก

จากหุตานา-อัญ สู่ดอยสุเทพ ดอยผีสู่ดอยพุทธ ของลัวะ/เลอเวือะ

พิพัฒน์ กระแจะจันทร์

ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ความรู้เกี่ยวกับความเชื่อเรื่องการนับถือภูเงาของกลุ่มชาติพันธุ์ดั้งเดิมในประเทศไทยยังมีจำกัด โดยเฉพาะข้อมูลด้านชาติพันธุ์วรรณนาของกลุ่มชนปัจจุบันที่ยังทำพิธีบูชาภูเงา หรือ หลงเหลือร่องรอยที่สามารถสืบย้อนไปในอดีตได้



สภาพหมู่บ้านป่าเป๋ ตั้งอยู่บนเนินเขา ล้อมรอบด้วยทุ่งนา



แผนที่แสดงตำแหน่งที่ตั้งของแหล่งโบราณคดีต่างๆ ในเขตเชียงใหม่-แม่ออนจนถึงในบทความนี้

ในช่วงปีที่ผ่านมา ผู้เขียนได้เก็บข้อมูลด้านชาติพันธุ์วรรณนาของชาวลัวะบ้านป่าแป๋ อำเภอแม่ออน จังหวัดเชียงใหม่ ซึ่งยังคงนับถือภูเขาศักดิ์สิทธิ์ที่เรียกว่า “ภูตานา-ฮิญา” ตราบจนถึงปัจจุบัน และชาวลัวะบ้านเมืองเกะ อำเภอแม่ออน จังหวัดเชียงใหม่ ซึ่งยังคงมีตำนานเกี่ยวกับสถานที่สำคัญบนภูเขา หลุมฝังศพ และขุนหลวงวิลังคะ ข้อมูลจากทั้งสองหมู่บ้านเชื่อมโยงความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาศักดิ์สิทธิ์กับภูเขาศักดิ์สิทธิ์ที่บูชาเขาพระสุเมรุ แสดงให้เห็นการคลี่คลายความเชื่อแบบดั้งเดิมไปสู่ความเชื่อใหม่

บทความนี้ประสงค์จะศึกษาแบบการบูชาเขาและหินดั่งของชาวลัวะ หรือคำว่าลัวะกับชาวลัวะ ตลอดจนทำความเข้าใจระบบความเชื่อดั้งเดิมที่เปลี่ยนผ่านไปสู่พุทธศาสนา โดยศึกษาตามแนวโบราณคดีเพื่อหาความหมายของความคิดในระดับจิตสำนึก (Cognitive archaeology)^๙ โดยเน้นการถักทอความหมายทางจิตวิญญาณไปสู่วัตถุและสถานที่

ผีภูตานา-ฮิญา ลัทธิการบูชาเขาของชาวลัวะ

ร่องรอยของชาวลัวะปรากฏในตำนานล้านนา^{๑๐} มาตั้งแต่ราวพุทธศตวรรษที่ ๑๔ ถือเป็นกลุ่มชนดั้งเดิมก่อนคนไทยเคลื่อนย้ายเข้ามา

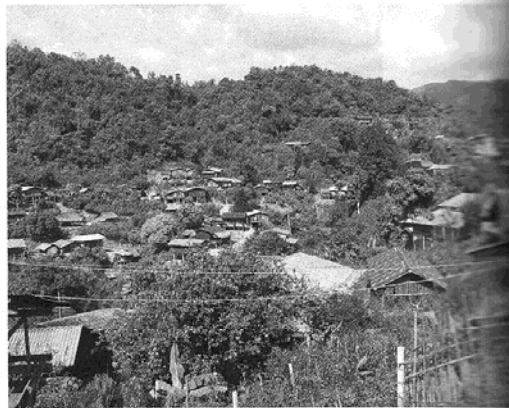
ชาวลัวะที่บ้านป่าแป๋มีคำพูดว่า “ลัวะลูกฮ้าย ไตลูกกลาง ยางลูกหล้า” ซึ่งสะท้อนการเข้ามาของชาวลัวะในดินแดนแถบนี้ก่อนชนกลุ่มอื่น หนึ่ง “ลัวะ” เป็นคำที่คนภายนอกเรียก ชาวลัวะกลุ่มน้ำปิงเท่านั้นที่เรียกตนเองเช่นนี้

^๙คำว่า cognitive เป็นคำที่แปลให้หลังตัวในภาษาไทยได้ยาก บางท่านแปลว่าพุทธปัญญา ในที่นี้ผู้เขียนขอแปลว่าโบราณคดีเพื่อหาความหมายของความคิดในระดับจิตสำนึก ซึ่งก็ยังไม่พอใจ เพราะค่อนข้างยาว ผู้สนใจขอให้อ่านงานของ Renfrew and Bahn, 2005: 41 - 44 ซึ่งอธิบายแนวคิดนี้ไว้สั้น กระชับ เข้าใจง่าย

^{๑๐}เช่น ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ ตำนานชินกาลมาลีปกรณ์ ตำนานมูลศาสนา เป็นต้น ชาวลัวะเป็นกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลออสโตรเอเชียติก (Austroasiatic) ถึงจะอยู่ในกลุ่มภาษามอญ - เขมร แต่ภาษาแตกต่างกันมาก ชื่อลัวะและลัวะมักใช้ในเอกสารล้านนาภาคกลางมักเรียกกันว่า ชาวลัวะเองมีทั้งที่เรียกตัวเองว่าลัวะ ละเวือะ และเลอเวือะ ในพม่าเรียกว่าลัวะ หรือว่า ชาวด่างชาดิมักใช้ว่า Lawa ตามภาษาพม่า ใช้มาตั้งแต่สมัยอาณาจักรมอญ ชื่อชาวลัวะยังมีแตกต่างกันไปในแต่ละท้องถิ่น เช่น ปะหลอง พระลือก ในแต่ละกลุ่มภาษามีความใกล้เคียงกัน แต่ไม่เหมือนกันเสียทีเดียว และชาวลัวะนั้นบางท้องถิ่นอยู่ใกล้กันแต่คุยกันไม่ค่อยเข้าใจก็มี (ดูประเด็นเรื่องความแตกต่างของชื่อเรียกชาวลัวะ และปัญหาของการจัดจำแนกทางชาติพันธุ์ชาวลัวะในงานของ ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ, ๒๕๕๕) สำหรับบทความนี้จะเน้นการใช้คำให้สัมพันธ์กับบริบทเป็นหลัก เช่น ชื่อที่ชาวบ้านเรียกตัวเอง เอกสารเก่าอธิบายถึง แต่ในภาพรวมแล้วจะใช้คำว่าลัวะเป็นหลักเพื่อให้ไม่สับสนมากเกินไป



สภาพภูมิประเทศบ้านป่าแป๋และบ้านซากไม้เหนือ
เมื่อมองจากหูดานา-ฮัญ



หูดานา-ฮัญปัจจุบันตั้งอยู่ในเขตบ้านซากไม้เหนือ
ซึ่งเป็นหมู่บ้านชาวกะเหรี่ยง

ส่วนลี้จะกลุ่มแม่ฮ่องสอนเรียกตนเองว่าเลอเวีะ

จากการสัมภาษณ์พบว่า ชาวเลอเวีะบ้านป่าแป๋มีพิธีบูชาเขาที่ยังสืบทอดมาถึงปัจจุบัน เรียก
ว่า “พีเชอมา” คำว่า “พี” แปลว่าผี ส่วน “เชอมา” มาจากคำว่า “สมา” แปลว่าขอโทษ “พีเชอมา” นี้
ทำด้วยกิ่งไม้ ผูกตั้งติดฝาผนังบ้าน แวนตะกร้าใส่เครื่องเซ่นขนาดเล็ก มีการเลี้ยงผีทุกปีในช่วงเดือน
มกราคม-กุมภาพันธ์ แต่ก่อนเชือดหมูตอนหนึ่งตัว แต่ระยะหลังไม่กล้าทำแล้ว^๑

นายบือ ขจรศักดิ์ศรี อดีตกำนันตำบลป่าแป๋เล่าว่า นานมาแล้ว ชาวบ้านไม่สามารถไปบูชาผีบน
ภูเขา “ตานา-ฮัญ” ได้ จึงย้ายมาบูชาที่บ้านแทนและเรียกว่า “พีเชอมา”

นายบุญสม เมืองงาม “สะมัง” ของตระกูลหยวงจา-ฮือ (ตำแหน่งนี้เทียบได้กับขุน มีหน้าที่
ปกครองและจัดจ่าจารีตประเพณี^๒) เล่าว่า ปู่ของตนเล่าว่าชาวบ้านเลิกละบูชาเขาที่เรียกว่า “ผีหูดานา-
ฮัญ” มาประมาณร้อยกว่าปีแล้ว^๓

คำว่า “หุ” แปลว่าภูเขา ส่วน “ตานา-ฮัญ” ไม่มีความหมาย เป็นชื่อผี ปัจจุบัน หูดานา-ฮัญ
อยู่ห่างจากบ้านป่าแป๋ราว ๓ กิโลเมตร ในเขตบ้านซากไม้เหนือ ซึ่งเป็นหมู่บ้านกะเหรี่ยง^๔ ท่ามกลางภูเขา
สูงสลับซับซ้อน

จากการสำรวจที่หูดานา-ฮัญไม่พบเนินดินฝังศพรูปวงกลมหรือวงรีโค้งแบบที่พบทั่วไปในแหล่ง
โบราณคดีที่คาดว่าเดิมเป็นของลี้จะ แต่พบเนินดินบนบยอดเขาบางจุดซึ่งถูกกลบรอบชุด และขวานหินขัด
เศษเครื่องถ้วยสมัยล้านนา เครื่องถ้วยพม่า และเครื่องถ้วยจีนราชวงศ์หมิง อายุราวพุทธศตวรรษที่ ๒๐-
๒๒ เกือบทั่วทั้งยอดเขา และพบเศษกระดูกแตกหักจากการทำไร่ ไม่ทราบว่าเป็นของมนุษย์หรือสัตว์

^๑สัมภาษณ์ นายบุญสม เมืองงาม, ๒๕๕๕. การบูชาเขานั้นไม่ได้มีเฉพาะที่บ้านป่าแป๋เท่านั้น แต่พบในหลายหมู่บ้านของตำบล
บ่อหลวง อำเภอฮอด เชียงใหม่เช่นกัน

^๒บางที่เขียนว่า “สะมัง” โครงสร้างทางสังคมของเลอเวีะในเขตแม่ฮ่องสอนยังคงเป็นแบบโบราณ สะมังเทียบได้กับขุน (chief)
แต่ไม่ถึงขั้นกษัตริย์ ทุกหมู่บ้านต้องมีสะมังปกครอง เพราะหากไม่มี คนในหมู่บ้าน “จะเป็นลิงเป็นค่าง” ตำแหน่งผู้ช่วยของสะมัง
คือ ปู่ลา รองลงมาคือกุ่มวิท (ผู้ช่วยปู่ลา) และสุดท้ายคือพวย เทียบได้กับไพร่หรือประชาชนสามัญ

^๓สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี และนายบุญสม เมืองงาม, ๒๕๕๕.

^๔ในภาษาเลอเวีะ มีคำศัพท์ที่ใช้เรียกภูเขา ๒ คำ คำแรกคือ หุ หมายถึงภูเขาเล็ก คำที่สองคือ โม หมายถึงภูเขาใหญ่ที่สูง
ที่สุดในย่านนั้น ถ้ามีภูเขาใหญ่เล็กกว่าโม จะเรียกว่า หุ ทั้งหมด

^๕มีตำนานเล่ากันว่า ชาวเลอเวีะเป็นผู้อนุญาตให้ชาวกะเหรี่ยงอยู่ จึงต้องมีหน้าที่ดูแลไม่ให้ไฟป่าไหม้เขาเขตบ้านป่าแป๋ ถ้ามีไฟป่า
มาจะต้องมาแจ้งให้ชาวเลอเวีะบ้านป่าแป๋รู้ เรื่องนี้เกิดขึ้นมานานหลายร้อยปี (สัมภาษณ์ นายบือ ขจรศักดิ์ศรี, ๒๕๕๕)



บนสันเขาของหูดานา-อัญ



เครื่องด้วยจีนสมัยราชวงศ์หมิง
อายุราวพุทธศตวรรษที่ ๒๐-๒๑ พบบนหูดานา-อัญ



หญิงชราชาวเลเอะที่บ้านป่าแบ่กำลังทอผ้า

หมู่บ้าน หรือ “โนกตะเฮอ-อัญ” ของเลเอะตระกูลหยวงจา-ฮือ ซึ่งเป็นตระกูลหลักที่ตั้งหมู่บ้านป่าแบ่ โดยในพิธีจะมีการนำอาหารและสิ่งของมาเซ่น ฝ่ายชายจะเตรียมไยง^๑ มาปักที่เนินเขาตักดีสิฮี ส่วนฝ่ายหญิงเตรียมใบตองมาติดแขวนกับใบไม้ หลังจากนั้นจะเริ่มพิธี ชาวบ้านแต่ละกลุ่มตระกูลจะนำเครื่องเซ่นมาถวาย

ภูเขตักดีสิฮีนี้เป็นเนินเขาเล็กๆ อยู่ตอนมาด้านข้างหมู่บ้าน เป็นป่าที่มีไร่่นาล้อมรอบ ไม่พบหลักฐานโบราณคดีแต่อย่างใด

อย่างไรก็ตาม ข้อมูลด้านชาติพันธุ์วรรณาและโบราณคดีจากบ้านป่าแบ่โดยเฉพาะที่ “หูดานา-อัญ” นั้นอาจเชื่อมโยงกับ “วงดีโก” ซึ่งเป็นหลักฐานโบราณคดีที่มักสันนิษฐานว่าเป็นร่องรอยความเชื่อในพิธีฝังศพของชาวลัวะ

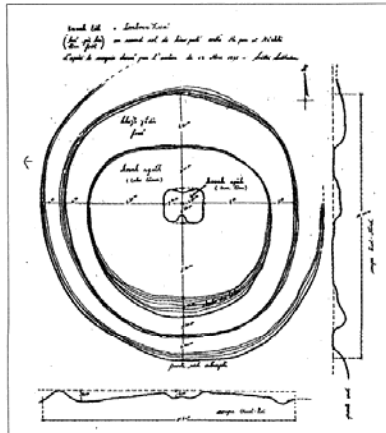
^๑ไยงหากไม่ไผ่ สานเป็นสี่เหลี่ยม เป็นสัญลักษณ์ของผี

เล่ากันว่า สมัยก่อน ชาวบ้านจะนำอาหารและเครื่องเซ่นจากบ้านป่าแบ่มานูชาภูเขา โดยเฉพาะช่วงหน้าแล้งที่ยังเห็นเส้นทางเดินขึ้นดอย ไม่มีการฆ่าสัตว์บูชายัญ และไม่มีใครกล้าเอาโบราณวัตถุกลับเข้าหมู่บ้าน เพราะถือเป็นของคนตาย

หลักฐานเครื่องถ้วยทำให้กำหนดอายุคร่าวๆ ได้ว่า หูดานา-อัญคงได้รับการบูชาไม่น้อยกว่า ๕๐๐ ปีมาแล้ว จนเมื่อศตวรรษที่ผ่านมาจึงเปลี่ยนมานูชาผีภูเขที่บ้านแทน

อาจกล่าวได้ว่า การละทิ้งพื้นที่ตักดีสิฮีเกิดขึ้นได้ในสังคมแบบดั้งเดิม ทั้งนี้เพราะการบูชาจะให้ความสำคัญกับพิธีกรรมและความหมายเป็นสำคัญ

นอกจากนี้ ยังมีพิธีกรรมที่สัมพันธ์กับการบูชาเขาด้วยอีกอย่างหนึ่ง คือพิธีเลี้ยงผี



แผนผังแสดงลักษณะของวงตีไก่อหรือเนินดินฝังศพวงกลม ที่สำรวจโดยจอร์จ คอนโดมินัส (Condominus, 1990: 6)



สภาพวงตีไก่อที่สำรวจพบที่บ้านเมืองกะ อำเภอมะริม เชียงใหม่ (ตำแหน่งหินอยู่ตรงแนวเส้นสมมุติ)

วงตีไก่อ เนินดินรูปวงกลมปริศนา

หลายสิบปีก่อน มีการขุดพบเนินดินฝังศพวงกลม (Circular earthwork) หรือชาวบ้านเรียกว่า “วงตีไก่อ” บนยอดดอยสูงในเขตเชียงใหม่-ตาก หรือแนวเทือกเขาตะนาวศรี-ถนนธงชัย เชื่อว่าเป็นหลุมฝังศพชาวลัวะ แต่บ้างก็เชื่อว่าเป็นของกะเหรี่ยง

ผลการสำรวจของศรีตกร วัลลิโกดม พบว่า วงตีไก่อมักเป็นเนินดินรูปกลมบนยอดเขา ด้านบนเป็นพื้นราบ เส้นผ่านศูนย์กลางราว ๑๕-๒๐ เมตร บางแห่งปึกหินล้อมรอบเนิน มีทางเข้าสี่ด้าน ภายในพบเศษภาชนะดินเผาเนื้อธรรมดาและเนื้อแกร่ง จำพวกไห และภาชนะเคลือบจากเตาสุโขทัยและจีน บางแห่งพบโครงกระดูกที่ยังไม่เผา บ้างก็พบโลหะหรือใบบรรจุอัฐิ สะท้อนวัฒนธรรมฝังศพครั้งที่สอง

นอกจากนี้ ยังฝังเครื่องมือเครื่องใช้สำริด คันฉ่องสำริด กระพรวน กำไลข้อมือ เปลือกหอย แก้ว ลูกปัดแก้วสีขนาดเล็กๆ เครื่องมือเหล็ก ดาบ และหอก นำเสียดายที่ปัจจุบันยังไม่เคยมีการสำรวจและขุดค้นแหล่งประเภทนี้อย่างเป็นระบบ^{๙๙}

ในบทความของศรีตกร วัลลิโกดม เรื่องลัวะ ละว้า และกะเหรี่ยง: ของเผ่าในที่สูงกับความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ-การเมืองกับรัฐในที่ราบ อธิบายว่าวงตีไก่อเป็นหลักฐานที่สะท้อนการเติบโตของชุมชนบนพื้นที่สูงว่าสืบเนื่องจากการขยายตัวของการค้าระหว่างจีนกับอยุธยา สุโขทัย และล้านนา ทำให้เกิดความต้องการสินค้าของป่าเพิ่มมากขึ้น

กลุ่มชนที่สัมพันธ์กับวงตีไก่อน่าจะเป็นลัวะ/ละว้ามากกว่ากะเหรี่ยง เพราะหลักฐานทั้งเอกสารและจารึกค่อนข้างชัดเจนว่าชาวลัวะ/ละว้าเป็นกลุ่มชนดั้งเดิมที่เคลื่อนไหวในเขตภูเขา

เมื่อไม่นานมานี้ ผู้เขียนได้สำรวจข้อมูลด้านชาติพันธุ์และโบราณคดีที่บ้านเมืองกะ^{๑๐๐} พบว่ามีตำนานการแบกศพขุนหลวงวิลังคะไปดอยสุเทพ และในเขตหมู่บ้านยังพบเนินดินฝังศพวงกลม ซึ่งนับว่าอยู่ใกล้ดอยสุเทพมากที่สุดเท่าที่ทราบในขณะนี้ ข้อมูลนี้น่าจะสัมพันธ์กับลัทธิการบูชาเขาและพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของบรรพบุรุษชาวลัวะ

บ้านเมืองกะตั้งอยู่บนพื้นที่ราบระหว่างหุบเขา มีแนวเทือกเขาขนาดใหญ่ขนาบทิศเหนือและทิศใต้ ทั้งสองแนวนี้นับรวมกันและสามารถเดินไปดอยสุเทพได้ภายใน ๑ วัน

^{๙๙}ศรีตกร วัลลิโกดม, ๒๕๒๙: ๕๘-๖๐ และ Peter Grove, 1995: 248-249.

^{๑๐๐}บ้านเมืองกะ ตั้งอยู่ในเขตตำบลสะลวง อำเภอมะริม เชียงใหม่



บ้านดอยหินแมนที่บ้านเมืองเกะ
ที่ถูกทำลายจากการทำถนนภูเขา



วัดพระธาตุแก่งสร้อย มีหลุมฝังศพมนุษย์
ในช่วงพุทธศตวรรษที่ ๒๐-๒๒ ที่เจียงเขา

ชาวบ้านเล่าว่าพบวงดีโก้ ๔ จุด แต่ผู้เขียนมีโอกาสสำรวจเฉพาะแนวเทือกเขาด้านทิศใต้เท่านั้น ซึ่งพบ ๑ จุด และยอดเขางกลมขนาดใหญ่อีก ๑ จุด ซึ่งตั้งอยู่ในเขตบ้านเมืองเกะเปียงของชาวกะเหรี่ยง ที่อพยพมาภายหลัง

วงดีโก้ที่พบมีเส้นผ่านศูนย์กลาง ๑๒ เมตร อยู่บนสันเขายอดหนึ่ง สูงจากพื้นที่ราบประมาณ ๒๐๐ เมตร^{๑๑๑} ไม่พบหลักฐานใดๆ เพราะถูกกลกลบซุดเมื่อ ๒๐ ปีมาแล้ว ชาวบ้านเล่าว่าวงดีโก้หรือ “หลุมฝังศพลัวะ”^{๑๑๒} นี้ไม่มีหินปกคลุม ซึ่งต่างจากที่ศรีศักร วัลลิโภดม เคยสำรวจพบในที่อื่นๆ

ห่างจากวงดีโก้ราว ๓๐๐ เมตรไปตามสันเขาทางทิศตะวันตกเฉียงใต้ตามแนวสันเขาเดียวกัน คือยอดเขางกลมขนาดใหญ่ เรียกว่า “ดอยหินแมน” ส่วนยอดถูกปรับเป็นพื้นราบรูปร่างกลม ซุดร่องตื้นๆ โดยรอบ ขนาดเส้นผ่านศูนย์กลางราว ๕๐-๖๐ เมตร มีถนนตัดผ่านกลาง ทำให้กองหินที่ชาวบ้านเล่าว่าเคยมี ๔ กองชำรุดเสียหาย

คำว่าแมน แปลว่าตั้ง ดังนั้น ดอยนี้จึงมีชื่อว่า “ดอยหินตั้ง”

นายหล้า ยีหาว ชาวบ้านหนองคาย ห่างออกไปราว ๑๕ กิโลเมตรเล่าว่า หลังพ่อขุนหลวงวิลังคะตาย สันดอยนี้ได้มีการสร้างหอดอยของผู้ชายและผู้หญิง ๓ แห่ง ทางเหนือบ้านเมืองเกะ ๒ แห่ง ข้างบนอีก ๑ แห่ง โดยสร้างหอดอยนี้ไว้เพื่อดูข้าศึกชาวพม่า^{๑๑๓}

ผู้เขียนคิดว่าความเชื่อเรื่อง “ทูตนา-ฮิญา” น่าจะสัมพันธ์กับวงดีโก้ กล่าวคือ ยอดเขาถือเป็นพื้นที่ที่ชาวลัวะโบราณ (วงดีโก้) กับชาวเลวเื้อะบ้านป่าแป๋ (ทูตนา-ฮิญา) ใช้ภายใต้ระบบติดเดียวกัน คือพื้นที่บูชาบรรพบุรุษหรือวิญญาณ สิ่งของที่บูชาทั้งวงดีโก้และทูตนา-ฮิญาคือเครื่องถ้วย^{๑๑๔} แต่เราก็ไม่อาจพิสูจน์ว่าวงดีโก้กับดอยหินแมนเป็นวัฒนธรรมที่ต่อเนื่องสัมพันธ์กับชาวลัวะบ้านเมืองเกะหรือไม่ ปัญหาที่ ศรีศักร วัลลิโภดมได้เคยอภิปรายไว้ว่าเป็นข้อจำกัดอย่างหนึ่งในการศึกษาวงดีโก้

อาจกล่าวได้ว่า การบูชาผีตนา-ฮิญาสัมพันธ์กับรูปแบบความเชื่อของวงดีโก้

จอร์จ คอนโดมินัส (George Condominus) นักมานุษยวิทยาชาวฝรั่งเศสมีความเห็นว่างวงดีโก้

^{๑๑๑}วงดีโก้ที่พบตั้งอยู่สูง ๘๐๕ เมตรเหนือระดับน้ำทะเลปานกลาง

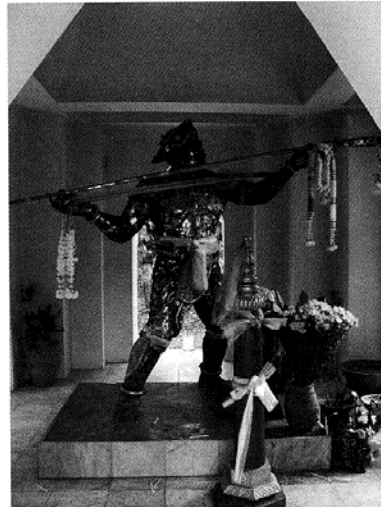
^{๑๑๒}ชาวบ้านไม่สามารถพูดภาษาลัวะได้แล้ว เพราะติดต่อกับเมืองเชียงใหม่ได้ง่าย คงเหลือแต่ความทรงจำและประวัติศาสตร์ของขุนหลวงวิลังคะเท่านั้นที่บอกความเป็นชาวลัวะ

^{๑๑๓}เป็นเรื่องที่บันทึกไว้โดยนายพันธัน บัวระพวน เมื่อปี ๒๕๔๙ และสัมภาษณ์ นายไพศาล ไทยใหม่, ๒๕๕๐.

^{๑๑๔}นำเสียดยที่ทูตนา-ฮิญาไม่ได้มีการซุดดิน แต่ก็คงเป็นเรื่องยาก เพราะถือเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ที่ชาวลัวะยังคงนับถืออยู่



โครงกระดูกมนุษย์สองโครง
พบจากการขุดค้นที่เชิงดอยวัดพระธาตุแก่งสร้อย



อนุสาวรีย์ขุนหลวงวิลังคะ
ที่บ้านเมืองเกะ ท่าพุ่งหอก

คงเป็นหลุมฝังศพของบุคคลที่มีสถานภาพสูง เช่น ผู้อาวุโส หรือ สะมัง เป็นต้น และสัมพันธ์กับชาวละว้า^{๑๕} ข้อสันนิษฐานของเขาอาจวางอยู่บนเหตุผลที่ชาวกะเหรี่ยงและคนในพื้นที่ที่บอกว่าเป็นของชาวละว้า แล้วนำข้อมูลชาติพันธุ์วรรณนาของชาวละว้ากับแนวคิดเรื่องสถานภาพทางสังคมมาเชื่อมโยงอีกทีหนึ่ง

แต่ก็ไม่ได้มีข้อมูลด้านชาติพันธุ์วรรณนาโดยตรง ดังนั้น ข้อมูลชาติพันธุ์วรรณนาจากเลอเวือะบ้านป่าแป๋จึงน่าจะช่วยอธิบายความเชื่อมโยงได้บ้าง

ภายใต้แนวคิดปฏิสัมพันธ์ทางสังคมและการเมือง (Socio-political interaction) ปีเตอร์ เกรฟ (Peter Grave) นักโบราณคดีชาวออสเตรเลียได้วิเคราะห์วงแหวนดิน (Circular earthwork/ring-ditch) แสดงถึงปฏิสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจและสังคมระหว่างกลุ่มชนบนพื้นที่สูงกับพื้นที่ราบที่ชัดเจน สันดาหลักที่บ้านเมืองเกะในที่ราบตอนในของแผ่นดินและเมืองท่าชายฝั่งต้องการคือ “ของป่า” ในขณะที่กลุ่มชนบนพื้นที่สูงต้องการสิ่งของเสริมสถานภาพทางสังคม เช่น เครื่องถ้วย ลูกปัด เครื่องมือเครื่องใช้สำริด เป็นต้น ทำให้เกิดพัฒนาการด้านการค้าระหว่างกัน กลายเป็นส่วนหนึ่งของเส้นทางการค้าตอนในของแผ่นดิน โดยเฉพาะกลุ่มเมืองสุโขทัย-มอญ ล้านนา-มอญ/พม่า และจีนด้วย

หลักฐานที่สำคัญคือภาชนะดินเผาจากหลายแหล่งเตาในหลุมฝังศพวงแหวนดิน เช่น เครื่องถ้วย หริภุญชัย เวียงกาหลง เมืองพาน เครื่องถ้วยสุโขทัย เครื่องถ้วยพม่า ที่เคยมีการขุดค้นพบเมื่อนานมาแล้ว^{๑๖}

หลักฐานความสัมพันธ์ระหว่างคนบนพื้นที่สูงกับรัฐในพื้นที่ราบอย่างเช่นอยุธยาและกำแพงเพชร คือจารึกฐานพระอิศวรเมืองกำแพงเพชร พ.ศ. ๒๐๕๓ ระบุว่าพระยาไตรธรรมาไตรราชมีรับสั่งห้ามขายวัวแก่ชาวละว้า ซึ่งแต่เดิมเคยขายให้มาก่อน^{๑๗}

ช่วงที่มีการค้าขายวัวกับชาวละว้าเป็นช่วงที่การค้าเครื่องถ้วยสุโขทัยภายใต้การปกครองของอยุธยา กำลังรุ่งเรือง และในช่วงนั้นเองที่ชาวละว้าบางกลุ่มอาจรับศาสนาพุทธจากในเมืองไปด้วย^{๑๘}

^{๑๕}Condiminas, 1990: 6-10.

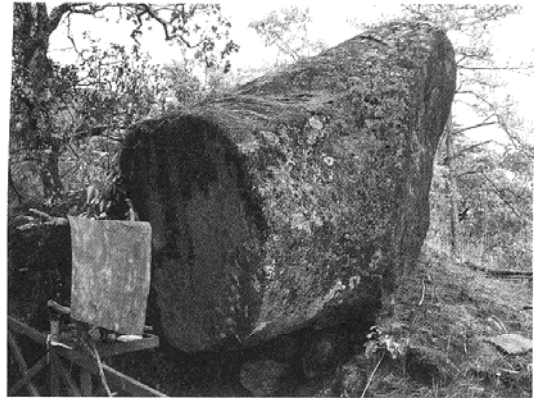
^{๑๖}Sumitr, 1992.

^{๑๗}ฐานข้อมูลจารึกในประเทศไทย ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร www.sac.or.th เข้าถึงข้อมูลวันที่ ๑ กรกฎาคม ๒๕๕๐.

^{๑๘}Grave, 1995: 243-259.



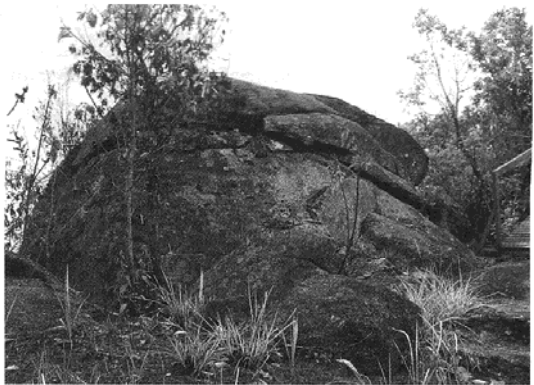
วาล่อง เป็นภูเขาหินยื่นออกไปโดดเด่น



ผากลอง ตามตำนานเล่าว่าเป็นกลองในขบวนแห่ศพ
ขุนหลวงวิลังคะที่กลายเป็นหิน

ตำนานขุนหลวงวิลังคะ กับร่องรอยการบูชาภูเขา

นอกจากตำนานเกี่ยวกับผีทูตนา-อีญ
ที่บ้านป่าแป๋แล้ว ยังมีตำนานชาวลัวะที่สัมพันธ์กับ
แนวติดการฝังศพบนยอดเขาของผู้นำระดับขุน
(สะมัง) คือขุนหลวงวิลังคะที่บ้านเมืองกะ และ
ร่องรอยการนับถือหินธรรมชาติบนยอดเขาอีกด้วย
ชาวลัวะบ้านเมืองกะเป็นชาวลัวะ^{๙๙} เพียง
หมู่บ้านเดียวที่มีตำนานเล่าเหตุการณ์หลังจากขุน
หลวงวิลังคะเสียชีวิต^{๑๐๐} ว่าก่อนตายได้สั่งเสียครั้ง
สุดท้ายกับเสนารักษ์และชาวบ้านว่า “ถ้าหากข้า
ตายไป อย่าให้นำศพข้ามน้ำ จงเอาศพของข้าไปฝังที่
ยอดดอยสูง และให้เห็นเมืองหริภุญชัย ลำพูน”^{๑๐๑}



ผาย้อง ตามตำนานเล่าว่าเป็นฆ้อง
ในขบวนแห่ศพขุนหลวงวิลังคะที่กลายเป็นหิน

ปลายทางของดอยสูงที่ตั้งใจนำศพไปฝัง คือดอยสุเทพ
ตำนานเรื่องนี้เล่าว่า หลังจากขุนหลวงวิลังคะฆ่าตัวตายแล้ว ชาวนานุ่มสาวเขาไม้มาต่อเป็น
“ล่อง” (โลง) จากนั้นแห่ศพขึ้นดอยกิวครก ทั้งให้ในหมู่บ้านเหลือเฉพาะผู้เฒ่าและเด็ก
การแห่ศพครั้งนี้มีทหารบางส่วนต้องกลองนำหน้าขบวน ผ่านดอยกิวครก และดอยผาเหลี่ยม
แต่การที่ไม่ให้เอาศพข้ามน้ำ จึงต้องหามศพเดินตามสันดอยเขตรอยต่อระหว่างอำเภอแม่วิมกับสะเมิง
ตามเสียงฆ้องเสียงกลองไป โดยมีเป่าที่ดอยสุเทพ

^{๙๙} หากไม่รู้จักกันดีพอ ชาวนานุ่มสาวจะบอกกับคนภายนอกว่าเป็นชาวลัวะ เพราะเป็นชื่อทางชาติพันธุ์ที่คนรู้จักกันดี แต่เมื่อรู้จักกันมาก
ขึ้น ชาวนานุ่มสาวจะเรียกตนเองว่า “พะลือก” เข้าใจว่าคำนี้มีมาจากคำว่า “ปะหล่อง” ซึ่งเป็นอีกชื่อหนึ่งของชาวลัวะในเขตรัฐฉาน ประเทศ
พม่า มีคำหนึ่งที่น่าสนใจของชาวลัวะเมืองน่านคือคำว่า “ปรีอง” หรือ “ปย็อง” แปลว่าหมอผี (ชลธิรา สัตยาวัดนา, ๒๕๓๐: ๔๕)
อาจมีความเชื่อมโยงกันบางอย่าง ในทางภาษาศาสตร์คำศัพท์ของชาวพะลือกและชาวเลอเวี้อะที่บ้านป่าแป๋มีความใกล้เคียงกันเช่น
คนในภาษาไทย แปลว่า พูย เหมือนกัน คำว่าปลาใช้คำว่ากะ เหมือนกัน เป็นต้น ส่วนชื่อบ้านเมืองกะ มาจากชื่อของขุนหลวงวิลังคะ
ซึ่งในสำเนียงล้านนาออกเสียงว่า “ปะลังกะ”

^{๑๐๐} สถานะของขุนหลวงวิลังคะถือเป็นกษัตริย์ของชาวลัวะ ภายใต้โครงสร้างลำดับชั้นของภาษาควรใช้ราชาศัพท์ แต่ในที่นี้ขอใช้ภาษา
แบบเดียวกับที่ชาวนานุ่มสาวเล่าเรื่อง เพราะสะท้อนความคิดแบบดั้งเดิมและความใกล้ชิดของชุมชนได้ดี

^{๑๐๑} พันธอนัน บัวระพวน, ๒๕๔๔; สัมภาษณ์ นายศรี ดอยคำ, ๒๕๕๖; สัมภาษณ์ นายไพศาล ไทยใหม่, ๒๕๕๖.

พวกดีซ้องกลองเดินเร็วกว่าพวกหมสพ ในที่สุดก็พลัดหลงกัน พวกหมสพเดินเลยไปจนสุด ดอยหัวขุกสูงข้างหน้า ด้านล่างเป็นลำน้ำลึก คือลำน้ำแม่สาบนดอยสูง มองเห็นเมืองลำพูน ต่างรู้สึกว่ หลงทาง จึงจะหมสพกลับทางเดิม ท้นโดนันล่อง (โลง) กลับว่และเอียงตะแดงไปทางเมืองลำพูน ชาวบ้านจึงตัดสินใจฝังศพขุนหลวงวิลังคะที่นั่น ผู้ติดตามทั้งหมดเสียใจพากันล้มตายหมดบนดอยล่อง (ดอยคว่ำล่อง) นั้นเอง

ส่วนพวกดีซ้องกลองเดินผ่านสันดอยไปคนละฟากกับลำน้ำแม่สา หลงทาง กลับไม่ได้เพราะทาง บนหน้าผาแคบ จึงติดอยู่ที่นั่นและล้มตาย ดีซ้องกลองกลายเป็นหิน ส่วนพวกที่ไม่ได้ไปร่วมแห่ศพก็เฝ้า บ้านกันตามมีตามเกิด

ทุกวันนี้ ทำให้ชาวบ้านเลี้ยงผีบรรพบุรุษขุนหลวงวิลังคะทุกเดือนมิถุนายนสืบมา^{๓๓}

สำหรับดอยคว่ำล่อง ตั้งอยู่บนดอยโป่งแยง^{๓๔} อำเภอแมริม เป็นยอดเขาสูงเด่น ไม่พบร่องรอย ผังศพ แต่ถือเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ (Sacred place) มากกว่า เพราะเป็นภูเขาส่งเด่น และหากท้องฟ้าเปิด จะมองเห็นเมืองลำพูนได้ชัดเจน

สำหรับผาซ้องและผากลอง อยู่บนสันดอยสูงในเขตบ้านกองแหะ ตำบลโป่งแยง อำเภอแมริม เชียงใหม่ คำว่า “ผา” ในภาษาไทยดั้งเดิมหมายถึงหิน หรือ ฟ้า ผาซ้องและผากลองเป็นก้อนหินขนาดใหญ่ ๒ ก้อน ตั้งอยู่ใกล้กัน ผาซ้องรูปร่างคล้ายเห็ดหรือกลองมโหระทึก ส่วนผากลองเป็นหินแตกตามแนว ตัดตรงตามธรรมชาติ ใกล้กันนั้นพบรอยพระพุทธรูปขนาดใกล้เคียงรอยเท้าคน น่าจะเป็นรอยเกิดเอง ตามธรรมชาติ แม้ไม่พบแหล่งโบราณคดีโดยรอบ แต่ก็นับเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของชาวลัวะ สะท้อนลัทธิ บูชาก่อนหินบนยอดเขา

ตำนานนี้บ่งบอกโดยนัยว่าพื้นที่ยอดเขาเป็นสถานที่พิเศษสำหรับฝังศพผู้นำระดับชั้นขุน เรื่องนี้ จึงสอดคล้องกับวงตีโก และสัมพันธ์กับการเลือกตำแหน่งที่ฝังศพ ที่ต้องเป็นพื้นที่สูงบนยอดเขา มอง เห็นพื้นที่ราบได้กว้างไกล ที่น่าสนใจคือความต้องการจะให้ฝังศพบนดอยสุเทพ ซึ่งเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ ของผู้นำลัวะแรกเริ่ม

มีข้อมูลที่น่าสนใจว่า ชาวเลอเวีะบ้านป่าแป๋เล่าว่า สมัยก่อน ในหมู่บ้านเคยมีกลองมโหระทึก และซ้องสำริด จะใช้ตีในพิธีกรรมสำคัญและเอาไว้บนยอดดอย เพื่อส่งสัญญาณงานบุญ งานศพ และ ในยามเกิดภัยสงคราม^{๓๕} แต่เมื่อ ๕๐ ปีที่แล้ว ดร.ปีเตอร์ กุนสตัดเตอร์ (Peter Kunstadter) ได้ซื้อกลอง มโหระทึกไป ส่วนซ้องที่เคยเก็บไว้บนยอดเขาได้สูญหายไปนานแล้วเช่นกัน

ดังนั้น ในวัฒนธรรมของชาวลัวะ กลองมโหระทึกและซ้องคืออุปกรณ์ที่สำคัญในพิธีกรรม และ สัมพันธ์กับความเชื่อเกี่ยวกับภูเขา

วัฒนธรรมหินตั้งและเสานามของชาวลัวะ

จากที่กล่าวมา หินตั้งที่หลุมศพและหินธรรมชาติศักดิ์สิทธิ์ถือเป็นองค์ประกอบหนึ่งที่สำคัญใน พิธีศพและการระลึกถึงผู้ตาย แต่เดิมนักโบราณคดีและนักมานุษยวิทยามักสันนิษฐานว่าสัมพันธ์กับชาว ลัวะ แต่ไม่มีหลักฐานยืนยันชัดเจน

ในประเด็นนี้ ผู้เขียนได้นำข้อมูลของนักมานุษยวิทยาชาวเยอรมันในอดีต คือเคาฟฟ์มันน์ (H. E. Kauffmann) ซึ่งสำรวจชุมชนชาวเลอเวีะ^{๓๖} ที่หมู่บ้านอมพาย^{๓๗} และข้อมูลเสา “นาม” (nam) ของ

^{๓๓} พันธอน บัวระพวน, ๒๕๔๙; สัมภาษณ์ นายศรี ดอยคำ, ๒๕๕๖; สัมภาษณ์ นายไพศาล ใหม่เพ็ญ, ๒๕๕๖.

^{๓๔} ที่ดอยคว่ำล่องนี้ชาวบ้านสร้างศาลเล็กๆ ไว้เมื่อปี พ.ศ. ๒๕๓๒ มีผู้เคารพนับถือไปกราบไหว้บูชาด้วยเชื่อว่าคิดหวังสิ่งใดก็ สมปรารถนา ที่น่าสนใจคือชาวม้งหลายหมู่บ้านนับถือขุนหลวงวิลังคะด้วย มักมีแก๊บนเสมอทั้งบนดอยคว่ำล่องและหมู่บ้านเมืองเกี

^{๓๕} สัมภาษณ์ นายป้อ ขจรศักดิ์ศรี และนายกลม เดือซุย, ๒๕๕๕.

^{๓๖} ในบทความเรื่อง Stone Memorials of the Lawa เคาฟฟ์มันน์ เรียกว่าชาวเลอเวีะว่าลัวะ (Lawa)

^{๓๗} หมู่บ้านชาวลัวะที่มีคำว่า อม อุม โอม แปลว่าน้ำ เช่นอำเภออมก๋อย แปลว่าลำน้ำห้วยก๋อย เป็นต้น



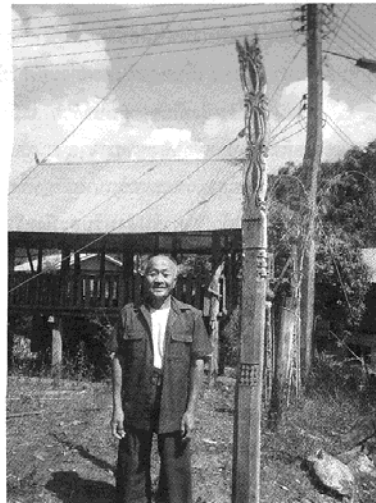
ดินต่งที่บ้านขุนแม่สะนาม ปักบนหลุมศพ “สะมัง”
หรือขุนที่เป็นผู้นำชาวเลอเวียะ (Kauffmann, 1971: 154)



เสานามไม้โนสุสานที่บ้านป่าแป๋
อำเภอแม่สะเรียง แม่ฮ่องสอน



เสานามไม้ประดับด้วยเปลือกหอยเบี้ย
เป็นของที่หาเฉพาะผู้นำ



นายบุญสม เมืองงาม มีตำแหน่งเป็นสะมัง (ขุน) หรือผู้นำ
ตามจารีตของชาวเลอเวียะบ้านป่าแป๋
ถ่ายภาพคู่กับเสาสะกัง

ผู้เขียนจากการสำรวจบ้านป่าแป๋มาประกอบกัน พบว่าเสามี ๒ ชนิด คือ

เสานูชาญ หรือเสา “สะกัง” (sagang) ปักติดหอฝึกกลางหมู่บ้าน (แงะญ) ใช้มัดควายบูชาญ
หรือเลี้ยงผีสไปต์ (pi-sapait) ที่คอยปกป้องหมู่บ้าน สัตว์ และไร่นา

เสาหลุมฝังศพ มี ๒ ชนิด คือเสา “นาม” (nam) สูงราว ๑ เมตร ปักให้ศพ “สะมัง” ผู้ชายที่
เป็นหัวหน้า ซึ่งถือว่าสืบเชื้อสายมาจากขุนหลวงวิลังคะ มีเขาคาวประดับ และเสา “มะ-เบียง” (mbueang)
ปักให้ศพผู้ชาย ผู้หญิง และเด็ก

เด้าฟมันน์เชื่อว่า เสานามและเสามะเบียงน่าจะมาจากเสา/แท่งหิน (Stone monument) และสัมพันธ์กับเสาสะก้างในพิธีบูชาญ ^{๓๓} เขาอ้างบทความของ ม.ล.สนิท รังสิต และฮัทชินสัน (E. W. Hutchinson) ซึ่งกล่าวถึงหินที่ตั้งที่บ้านห้วยจุมบาดและบ้านแม่โก อำเภอฮอด และต่อมาได้ตีพิมพ์ ในปี ค.ศ. ๑๙๓๙

บทความนั้นกล่าวว่า ในอดีต เสานามที่ทำจากหินเป็นของผู้มีตำแหน่งขุน (สะมัง) เพื่อให้ต่างจากเสาไม้ของสามัญชน

เด้าฟมันน์สำรวจซ้ำที่แหล่งหินตั้งในรายงานของ ม.ล.สนิท รังสิต และฮัทชินสัน และยังได้สำรวจที่บ้านขุนแม่สะนาม พบหินตั้ง (Menhir) ๖ แห่งบนพื้นที่ลาดเชิงเขา

ประเด็นสำคัญคือมีเสา ๒ เสาที่ชาวบ้านยังจำได้ว่าทำให้สะมังคนไหน ชื่ออะไร

เสาหลักนามหิน (ในภาษาเลอเวือะใช้คำว่าหลักนาม/lagnam ^{๓๔}) ที่ว่านี้ หลักหนึ่งเป็นของขุนสา สูงราว ๑.๓ เมตร

อีกหลักเป็นของขุนบ่อขวา สูงราว ๑ เมตร

นอกจากนี้ คนรุ่นเหลนของขุนสา คือนายลุน สุนันธา หัวหน้าหมู่บ้านบ่อหลวง และนายสุข สุนันธา ซึ่งขณะนั้นอายุมากแล้วได้เล่าว่า พวกตนเป็นผู้นำรุ่นที่สี่ หลังจากสมัยที่สะมังขุนสาและสะมังขุนบ่อขวาไปสร้างหมู่บ้านใหม่ที่ไม่ว่าด้วย ^{๓๕} แยกจากบ้านบ่อหลวง เพราะต้องการอยู่ใกล้เหมืองเหล็กที่ดอยบ่อแอ่ ทว่าเมื่อผ่านไปหลายสิบปีก็เกิดโรคระบาด สะมังทั้งสองคนตาย ชาวบ้านจึงย้ายกลับมาที่บ้านบ่อหลวงอีกครั้งหนึ่ง

อีกหมู่บ้านหนึ่งที่พบคือบ้านขุนคุดนา อยู่ห่างจากบ้านขุนแม่สะนามในระยะเดินเท้า ๕ ชั่วโมง พบหินตั้งในป่า ๒ แห่ง เป็นหลุมฝังศพเก่าของสะมัง

เสาหินหลักหนึ่งเป็นของขุนบ่อซ้าย สะมังบรรพบุรุษคนแรกของครอบครัวขุนแก้ว ผู้ตั้งหมู่บ้านโมลาเอ ชื่อกันว่าขุนบ่อซ้ายอพยพมาจากบ้านบ่อหลวง ^{๓๖}

เด้าฟมันน์สรุปว่า เสาหลักนามหิน หรือหินตั้ง (Menhir) เป็นพิธีกรรมของชาวเลอเวือะเมื่อราว ๑๕๐-๑๗๕ ปีมาแล้ว ^{๓๗} ทำขึ้นสำหรับสะมังหรือขุนเท่านั้น ซึ่งสะท้อนว่าหินตั้งสัมพันธ์กับสถานภาพทางสังคม ข้อสรุปนี้ตรงกับวิทยานิพนธ์ของจรรยาเดช อภิชาติตรากุล เรื่องแนวความคิดเกี่ยวกับหินตั้งของคนก่อนประวัติศาสตร์ ในปี ๒๕๓๕

กล่าวได้ว่า พิธีกรรมหินตั้งสัมพันธ์กับชาวเลอเวือะอย่างเห็นได้ชัด

ผู้เขียนพบว่า ความเชื่อเรื่องการทำเสานามปรากฏที่สุสานบ้านป่าแปะเช่นกัน

สุสานแห่งนี้อยู่เชิงเขาใกล้ลำน้ำ แบ่งพื้นที่เป็น ๒ ส่วน

ด้านในใกล้เชิงเขาเป็นของคนระดับขุน (สะมัง) ผู้อาวุโส และผู้นำ

ส่วนด้านนอก ใกล้ลำน้ำ เป็นของคนสามัญ

จุดฝังศพกลุ่มผู้นำจะมีเสานามไม้ปักอยู่ ซึ่งชาวบ้านไม่ได้ทำมาราว ๒๐ ปีแล้ว เพราะต้องใช้

^{๓๓} เสาสะก้างน่าจะเป็ต้นกำเนิดของเสาอินทิล ปัจจุบันเสาอินทิลตั้งอยู่ที่วัดเจดีย์หลวง มีนักวิชาการบางคนตีความว่าเสาอินทิลเป็นต้นกำเนิดของเสาหลักเมือง ผู้เขียนคิดว่าอาจสัมพันธ์อยู่บ้างในแง่ของการเป็นแกนกลางของเมือง แต่แตกต่างจากแนวคิดเสาหลักเมืองของไทยในแง่ความเชื่อทางจิตวิญญาณ

^{๓๔} ในภาษาเลอเวือะ คำว่าเสาใช้ว่า “อะซอง” ส่วนหินใช้ว่า “เซโม”

^{๓๕} ในเอกสารเขียนว่า Yuang Mo Tam Toi คำว่า Yuang แปลว่าหมู่บ้าน คำว่าโมแปลว่าภูเขา อีกสองคำไม่ทราบความหมาย

^{๓๖} ขุนบ่อซ้ายสัมพันธ์กับเสาหินหลักของขุนบ่อขวา ชาวเลอเวือะที่บ้านบ่อหลวงเชื่อว่าบ่อนี้คือเหมืองเหล็ก (Hauffmann, 1971: 146) เมื่อปี ๒๕๕๕ ผู้เขียนได้เก็บข้อมูลที่หมู่บ้านบ่อหลวง ชาวบ้านเล่าว่าบ่อเหล็กอยู่ห่างหมู่บ้าน สมัยก่อนใช้เหล็กจากที่นั่น ปัจจุบันชาวบ้านยังเลี้ยงผีบ่อเหล็กทุกปี

^{๓๗} เด้าฟมันน์ให้เหตุผลว่า โดยทั่วไป ถ้าเป็นสังคมแบบดั้งเดิมที่ระบบการแพทย์ยังไม่ทันสมัย อายุคาดและช่วงห่างระหว่างคนรุ่นพ่อกับลูกจะใช้เกณฑ์ประมาณ ๒๐-๒๕ ปี แต่ถ้าเป็นสังคมสมัยใหม่ อายุคาดจะขยับเป็น ๒๕-๔๐ ปี เกณฑ์นี้ใช้กันทั่วไป แต่เด้าฟมันน์กำหนดอายุให้เก่ามากขึ้น เพราะถือว่าเป็นประเพณีเก่าแก่ที่มีมานานแล้ว

เงินมาก ตั้งแต่การหาหัวเสาที่ต้องประดับด้วยหอยเบี้ยหลายตัว และต้องฆ่าควายเลี้ยงผี ยังไม่นับพิธีกรรมอื่นๆ ในขั้นตอนฝังศพ

อีกปัจจัยหนึ่งคือการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางเศรษฐกิจในหมู่บ้านสู่โลกภายนอก รวมทั้งการเปลี่ยนแปลงทางศาสนาในหมู่บ้านที่บางครอบครัวนับถือศาสนาคริสต์

ในช่วงไม่กี่ปีที่ผ่านมา นักโบราณคดีและนักมานุษยวิทยาเริ่มสนใจวัฒนธรรมหินตั้งมากขึ้น

ล่าสุด ศิริวัตร วัลลิโกดม นำเสนอข้อมูลวัฒนธรรมหินตั้งในเขตลำปางที่พบในเขตเทือกเขาผีปันน้ำ โดยอ้างงานสำรวจของสุภาพ อินตะ นักวิชาการท้องถิ่นซึ่งได้พบหินตั้งหลายจุด หลายรูปแบบ เช่น หินตั้งแบบเดี่ยว แบบก้นเต้า และแบบวงหิน

ตัวอย่างเช่น แหล่งหินตั้งม่อนนะแอ อำเภอบางแก้ว เชียงใหม่ เป็นกอง

ผาสวมเสา คอยมุงคำ อำเภอมะเข่ เป็นหินธรรมชาติ ลักษณะคล้ายก้อนเสา

บ้านป่าเวียง ตำบลทุ่งกว๋าว อำเภอมืองปาน ปักเป็นวงกลมสองวง เชื่อกันว่าเป็นหลุมศพผู้ชาย ถือว่าเป็นผู้หญิง และยังมีการฝังศพตามธรรมชาติ อยู่ไม่ไกลกันนัก คือโฮงกลอง ลักษณะคล้ายกลอง สูงราว ๓ เมตร ชาวบ้านกำหนดเป็นที่อยู่ของผี

จากหลักฐานหินตั้งหลายรูปแบบนี้ ศิริวัตรวิเคราะห์ว่า บนเขาที่เป็นเขตต้นน้ำมักถูกกำหนดให้เป็นดอยศักดิ์สิทธิ์ เช่น ดอยที่เห็นเป็นสามเสา ตลอดจนกำหนดแหล่งพิธีกรรมโดยใช้หินตั้งเป็นเครื่องหมาย เช่น หินสามกอง วงหิน ไซดหินลักษณะคล้ายคนและสัตว์ ไม่ไกลกันจากหินตั้งมักเป็นแหล่งฝังศพ แบ่งเป็นศพผู้นำและคนในชุมชน มักเป็นลานกว้าง มีหินจากแหล่งอื่นปักหรือกองไว้อย่างไม่ดัดเป็นระเบียบ หรือหากเป็นศพผู้นำอาจมีแท่นหินล้อมหรือปักไว้^{๑๖}

ดังนั้น พิธีกรรมการทำหินตั้งหรือเสานหินจึงสัมพันธ์กับชาวลัวะ ซึ่งสอดคล้องกับข้อสันนิษฐานของศิริวัตร วัลลิโกดม ที่ศึกษาในเขตลำปาง ถึงอย่างนั้นแต่ละกลุ่มก็คงมีความต่างในระบบความเชื่อเกี่ยวกับการทำหินตั้งที่ไม่เหมือนกัน แต่ก็ใช้ในฐานะเป็นสัญลักษณ์การบูชาบรรพบุรุษ

นิทานดอยคำและพิธีกรรมเลี้ยงดง

ในบรรดาภูเขาหลายแห่งในเขตเชียงใหม่ “ดอยคำ” นับว่ามีความสำคัญ เพราะสัมพันธ์กับขุนหลวงวิลังคะ และสะท้อนพิธีกรรมบูชาผีบรรพบุรุษที่ชัดเจน อีกทั้งยังพบว่าติดค้างอยู่ในความทรงจำของลัวะ/เลอเวี๊ยะบางหมู่บ้าน จึงกล่าวได้ว่าเป็นพื้นที่แกนกลางศักดิ์สิทธิ์ของชาวลัวะ/เลอเวี๊ยะ

มีนิทานเลอเวี๊ยะบ้านป่าแป๋เรื่องหนึ่งเล่าสืบมาว่า “มีดอยลูกหนึ่งชื่อดอยคำ ที่นั่นมีผีที่ดวงตาทั้งสองข้างวางตาดั้งขึ้น เดือนกันยายนถ้าไปดอยคำอย่าเอาอ้อยไปด้วย เพราะจะไม่ได้กลับมาอีก”

เรื่องนี้เล่าโดยนายเอื้อง เจริญ และนายบือ ขจรศักดิ์ศรี ความน่าสนใจอยู่ที่ว่าผู้เล่าเรื่องและชาวบ้านต่างก็ไม่ทราบวดอยคำตั้งอยู่ที่ไหน เพียงแต่เล่าสืบกันมาเป็นภาษาเลอเวี๊ยะทั้งเรื่อง ยกเว้นชื่อ “ดอยคำ” เท่านั้นที่ไม่ได้ใช้ศัพท์ภาษาเลอเวี๊ยะ

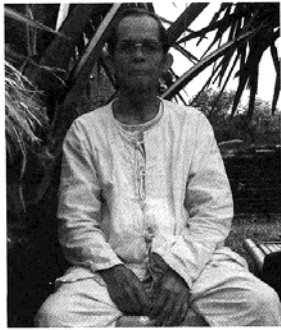
“ดอย” ในภาษาเลอเวี๊ยะใช้ว่า “หู่” ส่วนคำว่า “คำ” หรือ “ทอง” ใช้ว่า “คะยา-แอน”

ผู้เขียนเชื่อว่า “ดอยคำ” น่าจะหมายถึงภูเขาทางทิศใต้ของดอยสุเทพ เพราะตำนานชินกาลมาลีปกรณ์เรียกดอยสุเทพด้วยภาษาบาลีว่าดอยอุจจุปปัตต หรือ “ดอยอ้อย” ซึ่งคงเป็นชื่อพื้นถิ่นก่อนเปลี่ยนเป็นดอยสุเทพตามนามของภูเขาสุเทพ ในราวพุทธศตวรรษที่ ๑๓

และในนิทานชาวลือเวี๊ยะเรื่องนี้ก็มีกล่าวถึงอ้อยด้วย

อาจเป็นไปได้ว่า ชาวลือเวี๊ยะบ้านป่าแป๋เคยติดต่อกับชุมชนชาวลัวะที่ดอยคำเมื่อนานมาแล้ว

^{๑๖}ศิริวัตร วัลลิโกดม, ๒๕๕๖: ๑๗ – ๒๘.



นายจันทร์แก้ว ต๊ะสุ
ผู้เฒ่าชาวเลเวือะ ในชุดแต่งกายตามประเพณี
ที่บ้านบ่อหลวง อำเภอสอด เชียงใหม่

นายจันทร์แก้ว ต๊ะสุ อายุ ๘๔ ปี ชาวบ้านขุน ตำบลบ่อหลวง หมู่บ้านชาวลัวะที่เก่าแก่แห่งหนึ่งเล่าว่า ชาวลัวะบ้านบ่อหลวงแต่ก่อนอยู่ที่วัดเจดีย์หลวง เชียงใหม่ ต่อมาหนีไปทอดยาคำจากนั้นไปบ้านแม่โถ แล้วมาอยู่ที่บ้านบ่อหลวง^{๙๙}

ดอยคำจึงนับเป็นพื้นที่สำคัญในความทรงจำของชาวเลเวือะ/ลัวะ ปัจจุบันยังมีชุมชนชาวลัวะอยู่ที่บ้านแม่เหียะ ซึ่งแม้จะแปลงอัตลักษณ์กลายเป็นคนเมืองมากขึ้น แต่ก็ยังมี “พิธีเลี้ยงดง” บูชาขุนหลวงวิลังคะในฐานะผีบรรพบุรุษคนสำคัญในวันขึ้น ๑๔ ค่ำ เดือน ๗ (เดือน ๕ เหนือ) ตรงกับเดือนมิถุนายน ความน่าสนใจของพิธีนี้มีอย่างน้อย ๓ ประการ คือรายชื่อผีบรรพบุรุษ พิธี

ฆ่าควาย และการเปลี่ยนความหมายของพื้นที่จากศาสนาผีสู่ศาสนาพุทธ

ในพิธีเลี้ยงดงจะต้องสร้างศาลผี และไล่รายชื่อผีบรรพบุรุษ โดยไล่จากด้านทิศตะวันตก อันเป็นที่ตั้งของหอบวงสรวง ๑๐ หอ คือหออาร์กซ์ ๑ หอธรรณีเจ้าที่ ๑ หอภูมิภัณฑ์ ๒ หอขุนหลวงวิลังคะ ๑ หอปู่สะ ๑ หอย่าสะ ๑ หอปู่แสนตอง ๑ หอปู่จ๋าม ๑ และหอย่าจ๋าม ๑ ถัดไปทางด้านทิศตะวันออก ราว ๗ เมตร มีหออีก ๒ หอดังคู่กันเป็นหอของสุเทพฤๅษี โดยตั้งอยู่ด้านหน้าของหอปู่สะย่าสะ สะท้อนสถานะศักดิ์สิทธิ์ของฤๅษีวาสูเทพ

ภายในหอเหล่านี้มีกระโถนใบตองตึงใส่เครื่องเซ่น เช่น ไก่ต้ม ข้าวเหนียว เนื้อควาย กรวยดอกไม้เหียนเงินเหียนทอง

รายชื่อบรรพบุรุษที่หอบวงสรวงเท่าที่รู้จักกันดีก็คือปู่สะ ย่าสะ ฤๅษีวาสูเทพ และขุนหลวงวิลังคะ

ปู่สะย่าสะเป็นพ่อแม่ของฤๅษีวาสูเทพ ถือเป็นบรรพบุรุษแรกของชาวลัวะ

ส่วนขุนหลวงวิลังคะเป็นกษัตริย์ในตำนานของชาวลัวะ เคยทำสงครามกับพระนางจามเทวี ผู้ซึ่งฤๅษีวาสูเทพสนับสนุนให้มาครองเมืองหริภุญชัย ขุนหลวงวิลังคะนับว่าเป็นบรรพบุรุษเพียงหนึ่งเดียวที่ชาวลัวะทุกกลุ่มนับถือร่วมกัน อาจเพราะเป็นช่วงเวลาเดียวเท่านั้นที่ชาวลัวะสามารถสร้างสังคมระดับรัฐได้เป็นครั้งแรก จนเกิดสำนึกร่วมกัน ส่วนปู่แสนตอง ปู่จ๋าม และย่าจ๋าม^{๑๐๐} น่าจะเป็นขุนในเขตดอยสุเทพเป็นหลัก

เหตุที่ชาวบ้านแม่เหียะต้องทำพิธีเลี้ยงดงส่วนหนึ่งมาจากตำนาน ป่าบัวเรียว ใจใหญ่ วัย ๗๗ ปี ผู้สืบทอดตำแหน่งเก่า (เจ้าพิธี) พิธีเลี้ยงดงเล่าว่า ปู่สะย่าสะเป็นยักษ์ ต้องกินคนทุก ๗ วัน อยู่มาวันหนึ่งพระพุทธรูปเจ้าเสด็จมาที่ดอยคำ เปล่งรัศมีสุกสว่างไปทั่ว ปู่สะย่าสะจึงถามว่าทำอย่างไรจึงจะมีวัดมีเณรเช่นพระพุทธรูปเจ้า จึงทรงให้ปู่สะย่าสะรับศีลและเลิกกินมนุษย์ แต่ยักษ์ทั้งสองยังติดนิสัยกินเนื้อมนุษย์ จึงขอกินเนื้อสัตว์แทน พระพุทธรูปเจ้าบิณฑบาตให้ไปขอจากเจ้าเมืองเชียงใหม่ ซึ่งเจ้าเมืองก็อนุญาต ทำให้ต้องบวงสรวงปู่สะที่ดอยเงินด้วยควายขาว บูชาย่าสะที่ดอยคำด้วยควายดำทุกปี^{๑๐๑}

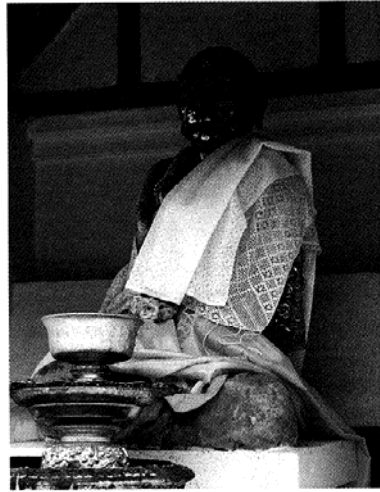
^{๙๙}สัมภาษณ์ นายจันทร์แก้ว ต๊ะสุ, ๒๕๕๕.

^{๑๐๐}มีข้อสังเกตว่า ธรรมเนียมการตั้งชื่อปู่ย่าเป็นชื่อคล้องกัน เช่น ปู่สะย่าสะ ปู่จ๋ามย่าจ๋ามนี้ คล้ายกับธรรมเนียมผีบรรพบุรุษในวัฒนธรรมลาว เช่น ปู่เยอย่าเยอ ปู่สังกะย่าสังกะสี ผู้เขียนคิดว่าผีพวกนี้คงเป็นผีดั้งเดิมที่ชาวลัวะนับถืออยู่ก่อน แล้วชาวลาวรับไปนับถืออีกที

^{๑๐๑}สัมภาษณ์ นางบัวเรียว ใจใหญ่, ๒๕๕๕.



รูปปั้นปูและในศาลาที่เจียงพระธาตุคุดยคำ



รูปปั้นย่าและในศาลาที่เจียงพระธาตุคุดยคำ

ปรับแปรความหมาย จากคุดยผีสู่คุดยพุทธ

ศาสนาพุทธถือว่ายอดเขาสูงสุดคือเขาพระสุเมรุ พระธาตุเจดีย์จึงมักถูกสร้างบนยอดเขาสูงเด่นเสมอ

อย่างไรก็ดี ในบทความนี้ ผู้เขียนขอตั้งข้อสังเกตถึงนัยสำคัญในการสร้างพระธาตุเจดีย์บนยอดเขาในพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของชาวลัวะ เพื่อให้เข้าใจการปะทะและผสมผสานกันระหว่างความเชื่อดั้งเดิมกับความเชื่อใหม่ที่เผยแพร่เข้ามา

แม้ว่าพระนางจามเทวีจะเป็นตัวแทนการเผยแพร่พุทธศาสนาจากเมืองละโว้มายังแอ่งเชียงใหม่ – ลำพูนในพุทธศตวรรษที่ ๑๓^{๙๙} ทว่าสมณะที่เผยแพร่ศาสนาพุทธคงจะตั้งขึ้นมาก่อนหน้าพระนางแล้วอย่างน้อย ฤๅชาสุเทพก็ได้บวชเป็นภิกษุก่อนสัก

ตำนานวัดในล้านนาหลายแห่ง เช่น วัดพระธาตุลำปางหลวง วัดพระธาตุช่อแฮ^{๑๐๐} พระธาตุคุดยงฯ ต่างเล่าว่ามีลัวะอยู่มาก่อน ภายหลังเมื่อพบพระพุทธเจ้าจึงเปลี่ยนมารับนับถือพระพุทธศาสนา ไม่ต่างจากตำนานพระธาตุคุดยคำและพระธาตุคุดยสุเทพ

ลัวะที่กล่าวถึงใน “ตำนานวัด” ทั้งหลายมีจุดร่วมเหมือนกัน คืออยู่บนภูเขา (เนินเขา) และต่อมากลายเป็นผีบรรพบุรุษที่ได้รับความนิยม ดังเห็นได้จากพิธีเลี้ยงดงที่เจียงคุดยคำและศาลาบนยอดเขา

ส่วนที่พระธาตุช่อแฮมีศาลาบนลัวะอ้ายก้อม

ที่พระธาตุลำปางหลวงมีรูปปั้นของลัวะอ้ายกอน

พระธาตุคุดยงเป็นที่อยู่ของปู่เจ้าลาวจก (ลาวจักราช)

จะเห็นว่าพระธาตุเจดีย์ตั้งอยู่ในตำแหน่งยอดเขาที่สูงกว่า เหนือกว่าศาลาผีทั้งสิ้น

การสำรวจแหล่งฝังศพรูปวงกลมหรือวงรีดีโกะของสุมิตร ปิติพัฒน์ ในปี พ.ศ. ๒๕๒๖ และปีเตอร์ เกรฟ ในปี พ.ศ. ๒๕๓๕-๒๕๓๖ แสดงให้เห็นว่า มักมีการสร้างเจดีย์ตั้งอยู่บนยอดเขาเหนือวงรีดีโกะเสมอ เช่นบนสันคุดยที่ตั้งแหล่งโบราณคดีบ้านมูเซอในและบ้านอมแฮต อำเภอกมภัย เช่นเดียวกับแหล่งโบราณคดีคุดยคู่ และบ้านแม่สาบ อำเภอมะแมร์ เชียงใหม่^{๑๐๑}

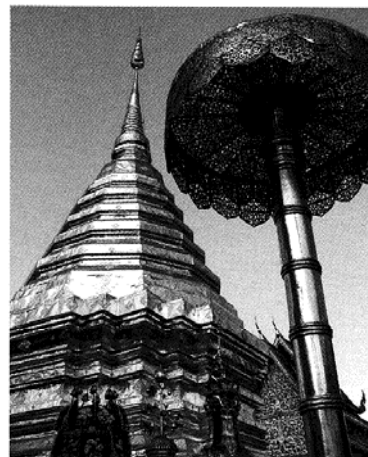
^{๙๙}กรมศิลปากร, ๒๕๑๐.

^{๑๐๐}ศรีดิกร วิไลโกดม และวลัยลักษณ์ ทรงศิริ, ๒๕๕๓: ๑๗๖ – ๑๗๗.

^{๑๐๑}Sumitr Pitiphat, 1992; Peter Grave, 1995.



พระธาตุคอกคำ วัดพระธาตุคอกคำ
ศาลาขนาดเล็กสองหลังที่เห็นเป็นศาลาผี
ของปู่และย่าและ



วัดพระธาตุคอกสุเทพ ตั้งชื่อตามภูเขาสุเทพ
ฉัตรพระพุทธรูปสำคัญของชาวลัวะ

อนึ่ง ผู้เขียนเคยพบหลุมฝังศพในพื้นที่ระดับต่ำกว่าเจดีย์ที่เจียงคอกพระธาตุแก่งสร้อย อำเภอสามเงา ตาก เมื่อปี พ.ศ. ๒๕๔๗ รูปแบบคล้ายกับหลุมฝังศพบนยอดเขา แต่ไม่มีขอบดินรูปวงกลมชัดเจนนัก พบโครงกระดูกมนุษย์ ๒ โครง เครื่องถ้วยจีนสมัยราชวงศ์หมิง เครื่องถ้วยสุโขทัย ครกดินเผา หอยเบี้ย และเครื่องมือหินกะเทาะ

ข้อมูลจากการสำรวจและขุดค้นของผู้เขียนในครั้งนั้นทำให้เห็นชัดเจนว่า ตำแหน่งเจดีย์มีอยู่สูงกว่าหลุมฝังศพเสมอ

เป็นไปได้ว่า เจดีย์ดังกล่าวเป็นสัญลักษณ์สำคัญในพิธีกรรมหลังความตายของชาวลัวะในเวลาดังกล่าว ทำให้ในบางพื้นที่อาจเลิกพิธีฝังศพ หันมาสร้างเจดีย์แทน เช่น วัดพระธาตุคอกคำ และวัดพระธาตุคอกสุเทพ

ระหว่างปี พ.ศ. ๒๕๕๑-๒๕๕๓ ผู้เขียนได้สำรวจพื้นที่ด้านตะวันออกและด้านใต้ของคอกสุเทพเกือบทั้งหมด ถึงแม้ไม่พบวงตีโก่และหินตั้ง แต่ก็พบโบราณสถานหลายแห่งที่ชาวบ้านเรียกว่าภูลัวะบ้าง วัดลัวะบ้าง หรือบ้านลัวะเก่าบ้าง

ภูลัวะที่พบเป็นเจดีย์สมัยล้านนาขนาดเล็ก บนยอดเขาใกล้ลำน้ำตกห้วยแก้ว

วัดลัวะเก่าพบเจดีย์และวิหารสมัยล้านนา ตั้งอยู่ในเขตโบสถ์เขตห้วยลัวะ เจียงคอกสุเทพ

บ้านลัวะเก่าอยู่ที่บ้านขุนช้างเคียน บนดอยสูง เป็นซากเจดีย์เก่าเช่นกัน^{๓๓}

เหตุที่ชื่อเจดีย์และโบราณสถานเหล่านี้ยังคงทอดมาถึงปัจจุบันคงเป็นเพราะคนท้องถิ่นต่างรับรู้กันว่าเป็นของชาวลัวะในอดีตนั่นเอง

การสร้างเจดีย์เนื่องในความเชื่อพุทธศาสนาในพื้นที่คอกสุเทพมีมาแล้วตั้งแต่สมัยทวารวดี เช่น โบราณสถานภูดินขาว^{๓๔} โบราณสถานสันภูที่ขุดพบพระพุทธรูปแบบทวารวดีภายในกุฏิ^{๓๕} และบริเวณถ้ำฤๅษีใกล้พระธาตุคอกสุเทพ ที่ชาวบ้านเล่าว่าเคยพบพระพิมพ์แบบทวารวดีภายในกุฏิเช่นกัน

^{๓๓}กรมศิลปากร, ๒๕๕๓.

^{๓๔}ขุดค้นตั้งแต่เมื่อ พ.ศ. ๒๕๔๔ โดยกรมศิลปากร อิมมีขนาดใหญ่มากแตกต่างจากอิมมีล้านนาอย่างชัดเจน และยังขุดพบพระพิมพ์แบบพระแปดในศิลปะทวารวดี (กรมศิลปากร, ๒๕๔๔)

^{๓๕}พาสุข ดิษยเดช, สายันต์ ไพรัชญศิริ และประทีป เฟื่องตะโก, ๒๕๖๗: ๓๔.



ภู่วะที่ดอยสุเทพ พบจากการสำรวจ
เป็นชื่อที่ชาวบ้านเรียกกันมาอย่างสืบทอดเนื่องยาวนาน



โบราณสถานสันภู่วะ สมัยล้านนา
แต่ภายในกรุพบชิ้นส่วนพระพุทธรูปสมัยทวารวดี

ส่วนที่ดอยคำ แม้ไม่พบร่องรอยดังกล่าวชัดเจนนัก มีเพียงรายงานที่เคยพบพระพิมพ์แบบ
ทวารวดี

อย่างไรก็ตาม การสร้างพระธาตุดอยสุเทพในสมัยพระยาโกนา ก็คือการแปลงภู่วะที่เป็นพื้นที่
ศักดิ์สิทธิ์ของชาวลัวะให้กลายเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ทางพระพุทธศาสนา และสะท้อนถึงการประสานระบบ
ความเชื่อเก่ากับใหม่เข้าด้วยกัน โดยตั้งชื่อพระธาตุนั้นว่า “สุเทพ” จากนามของฤๅษีสุนทรเทพ ลูกของปู่และ
ย่า และ ฝัปรพบุรุษของชาวลัวะ เครื่องบูชาสำคัญของขุนหลวงวิลังคะ

แต่การเปลี่ยน “ยอดดอย” เป็น “เขาพระสุเมรุ” ก็ใช้ว่าจะราบรื่นนัก

ร่องรอยนี้เห็นได้ชัดในตำนานที่มักเรียกชาวลัวะว่ามีลักษณะ (ป่าเถื่อน) หรือในตำนานพระธาตุ
(วัด) ก็มักเล่าว่าชาวลัวะเคยจะทำร้ายพระพุทธเจ้า กินควาย และเป็นยักษ์กินคนบ้าง แต่นั่นก็อาจเป็นทัศนะ
ของคนไทย/คนเมืองในโลกทางศาสนาพุทธผ่านวรรณกรรมเท่านั้น

ตำนานเรื่องที่สะท้อนการต่อสู้ของชาวลัวะคือตำนานเชียงใหม่ปางเดิม ที่อธิบายว่าชาวลัวะเคย
ปกครองเวียงเชษฐบุรี หรือเวียงเจ็ดลินที่เชิงดอยสุเทพมาก่อน เมืองนี้ฤๅษีคนหนึ่ง (ฤๅษีสุนทรเทพ ?) ช่วย
สร้าง โดยมีพญาวีรชกครองเวียง แต่วันหนึ่งผีเมืองขอกฟ้าผีตายีนมารุกราน พญาวีรชกช่วยคนไทยไม่ให้
ถูกจับด้วยการให้ “พวกไทยไปตัดผมให้เหมือนพวกลัวะ” และ “ยังลัวะให้เปลี่ยนมาบ่งผ้าให้เหมือนพวก
ไทย”^{๔๔} หลังสงครามสงบ ชาวลัวะสร้างเมืองใหม่อีกหลายแห่ง ได้แก่ เวียงสวนดอกไม้หลวง เวียงนพบุรี
และเชียงใหม่เป็นอันดับสุดท้าย

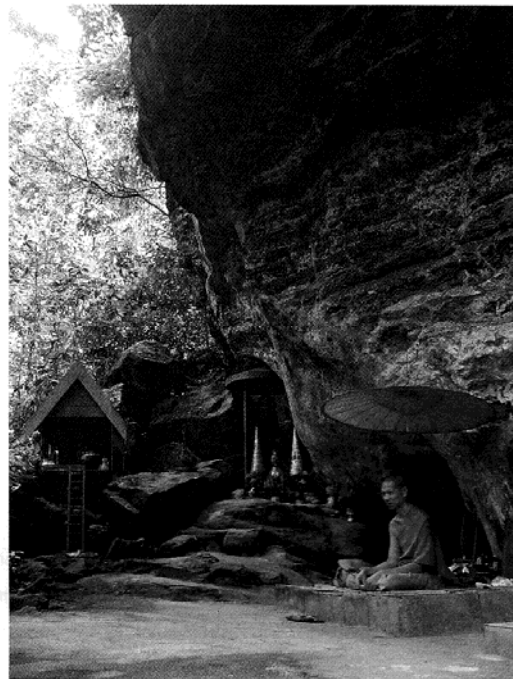
ตำนานต้องการสื่อว่าชาวลัวะอยู่ในเขตเชิงดอยสุเทพ และเมืองต่างๆ มาก่อน ส่วนพญาวีรชก
ไม่ทราบว่าเป็นใคร แต่ชาวลัวะบ้านเมืองก็จะเชื่อว่าเป็นขุนหลวงวิลังคะ ซึ่งผู้เขียนคิดว่าความเชื่อนี้มาจาก
การอ่านตำนานเชียงใหม่ปางเดิมที่นักวิชาการตีความอีกทีหนึ่ง

บริเวณบ้านเมืองจะมีวัดพระบาทสร้อย (พระบาทวังรุ่ง) ตั้งบนยอดดอยสูงเหนือแหล่งวงดีไก่
และหมู่บ้านเมืองเกะ ลักษณะเป็นก้อนหินขนาดใหญ่สูงเด่นและมีรอยพระพุทธรูปสลักไว้ ตามประวัติ

^{๔๔} สำนักศิลปวัฒนธรรม, ๒๕๕๖: ๑๖๐.



บ้านสถานกุดินขาว สร้างสมัยกรุงศรีอยุธยา
ตั้งอยู่ในสวนสัตว์เชียงใหม่



เพิงผาถ้ำฤๅษี
ชาวบ้านเชื่อว่าฤๅษีสวมพญานาคมาบำเพ็ญพรต
ชาวบ้านเคยพบพระรอดและพระคง

เล่าว่า พระพุทธเจ้าเคยเสด็จมาประทับที่เขาวะการบรรพต แล้วประทับรอยพระพุทธรูปไว้ จากนั้น ๒,๐๐๐ ปี เทวดาจึงดลบันดาลให้ชาวลิแวนมาค้นพบ ความศักดิ์สิทธิ์ของพระพุทธรูปนี้มีมาจนพระยามังรายก็ยังเสด็จขึ้นมากกราบไหว้บูชา^{๑๑}

แม้ตำนานจะอธิบายว่าพระพุทธเจ้าเสด็จมาประทับไว้ แต่จะเห็นว่าสุดท้ายผู้ค้นพบคือชาวลิแวน จากการสำรวจพบว่า หินสลักพระพุทธรูปนี้เดิมคงเป็นก้อนหินศักดิ์สิทธิ์ที่ชาวลิแวนนับถือ หลังจากพระพุทธศาสนารุ่งเรืองจึงถูกดัดแปลงเป็นพระธาตุเจดีย์

ถกเถียงเชื่อมโยง

เหตุที่คนโบราณแทบทุกวัฒนธรรมบูชาเขาก็เพราะเชื่อว่าเขาเป็นที่สถิตดวงวิญญาณผี วิมานพระเจ้า จุดสูงสุดของยอดเขาที่เสียดทะลุฟ้าขึ้นไปจึงเป็นเขตแดนติดต่อกับสวรรค์ คนโบราณจึงต้องขึ้นไปสักการบูชาวิญญาณบนยอดเขา

แต่กรณีชาวเลอะเวือะ พวกเขาได้ย้ายความหมายหรือจิตวิญญาณจากยอดเขามายังพื้นที่ในบ้าน ดังนั้น สำหรับพวกเขา สถานที่ที่สำคัญเท่าการบูชาในระดับความคิดหรือความเชื่อ

แม้ไม่พบเนินดินฝังศพรูปวงดีโก้ แต่หลักฐานเครื่องถ้วยที่พบบนยอดเขาบ่งชี้ว่า การบูชาผีทูตนา-ฮือญของชาวเลอะเวือะบ้านป่าแป๋น่าจะกระทำสืบทอดมาอย่างน้อยตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ ๒๐ สะมังและคนในหมู่บ้านยังจำได้ว่าเคยบูชาบรรพบุรุษบนยอดเขามาก่อน แม้ไม่รู้ว่ามีเริ่มทำเมื่อใด แต่รู้ว่าเลิกเมื่อราว ๑๐๐ ปีที่ผ่านมา

^{๑๑}ข้อมูลจากคัมภีร์โบราณที่เก็บไว้โดยนายรัชชาล ไหมเพย บ้านเมืองกะ และจากแผ่นป้ายประวัติของวัดพระพุทธบาทสร้อยที่ทางวัดได้จัดทำขึ้น

การทำพิธีบูชาบรรพบุรุษบนยอดเขาและฝังเครื่องถ้วยอาเจียบบ้างแบบและความหมาย เชื่อมโยงได้กับวงดีโก่ ดังนั้น วงดีโก่จึงน่าจะสัมพันธ์กับชาวเลอเวอะ/ลัวะ

วงดีโก่บางแห่งยังมีหินดั่งปักอยู่ สะท้อนความเชื่อที่สัมพันธ์กับการบูชาบรรพบุรุษและ/หรือ ความตาย คงเทียบเคียงได้กับเสาหลักนามหินในเขตอำเภอฮอด ซึ่งชาวเลอเวอะทำเป็นหลักหินปักหลุม ศพสะสม ซึ่งแม้เสาหลักนามหินจะอยู่ในพื้นที่เชิงเขา แต่ก็อาจเปรียบเทียบกับหินดั่งบนยอดเขาได้

การย้ายเปลี่ยนแปลงเชิงพื้นที่สามารถทำได้ หากความหมายมิได้เปลี่ยนแปลงไป เช่นกรณี เลี้ยงผีเชอมาที่บ้านป่าแป๋

คำถามคือ เหตุใดจึงมีการเปลี่ยนแปลงพื้นที่จากยอดเขายังพื้นที่ลาดเชิงเขาใกล้หมู่บ้าน หรือ กระทั่งภายในบ้าน จนกลายเป็นผีเชอมา

ผู้เขียนคิดว่าอาจเป็นปัจจัยด้านเศรษฐกิจ กล่าวคือช่วงพุทธศตวรรษที่ ๒๐-๒๒ ซึ่งการค้า ตอนในของแผ่นดิน (Inland trading) ขยายตัวสูงขึ้น ผู้นำหรือสะสมังดงสังสมโกดทรัพย์และอำนาจจนมี สถานภาพทางสังคมสูงขึ้น มีการทำพิธีกรรมบนยอดเขา แยกพื้นที่ฝังศพออกจากสามัญชน ตัวอย่างเช่น การบูชาผีทูตนา-ฮัญ จนเมื่อราว ๑๐๐ กว่าปีที่ผ่านมามีได้เลิกไป และเปลี่ยนเป็นผีเชอมา ซึ่งไม่ทราบ เหตุผลที่แน่ชัดถึงการย้ายผีมาอยู่ในบ้าน

อาจกล่าวได้ว่า วัฒนธรรมหินดั่งบนเทือกเขาผีปันน้ำในเขตลำปางเทียบได้กับผาฮ้องผาคลอง และหลักนามหิน ที่สัมพันธ์กับตำนานขุนหลวงวิลังคะและแนวคิดบูชาผีบรรพบุรุษ บ่งบอกสถานภาพทาง สังคมของผู้ตายว่าเป็นบุคคลสำคัญ

ต่อเมื่อ ความเชื่อพระพุทธศาสนาแผ่เข้ามา จึงมีการสร้างสัญลักษณ์ เช่น เจดีย์ ให้อยู่ใน ตำแหน่งโดดเด่นเหนือหลุมฝังศพ โดยเจดีย์กลายเป็นพื้นที่เก็บอัฐิ/ศพภายในตัวเอง และเมื่อประกอบ กับความเชื่อเรื่องคติเขาพระสุเมรุ การสถาปนาจึงต้องกระทำบนยอดเขาที่สูงที่สุดในอาณาบริเวณนั้นๆ ทั้งเพื่อสะท้อนคติความเชื่อเรื่องเขาพระสุเมรุ และยกย่องว่าศาสนาพุทธมีสถานะเหนือกว่า

สรุป

บทความเรื่องนี้แบ่งได้เป็น ๓ ประเด็น

ประเด็นแรก ลัทธิบูชาภูเขาของชาวลัวะสัมพันธ์กับพิธีกรรมฝังศพและบูชาบรรพบุรุษ โดยเป็น สถานที่ฝังศพ (วงดีโก่) ของผู้มีสถานภาพทางสังคมสูง (สะสมัง)

ต่อมา ความหมายได้เคลื่อนไปสู่การบูชาภูเขาในรูปของผีทูตนา-ฮัญ คือบูชาภูเขาที่ยอดเขา เพื่อระลึกถึงบรรพบุรุษ แต่ด้วยเงื่อนไขบางอย่าง จึงอัญเชิญผีทูตนา-ฮัญมาไว้ในบ้าน ในรูปของผีเชอมา

ในบางแห่งพบว่า ภูเขากลายเป็นพื้นที่แกนกลางทางวัฒนธรรมไปด้วย เช่น ดอยคำ ด้วยเหตุที่เป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของผีบรรพบุรุษลัวะที่สำคัญ เช่น ขุนหลวงวิลังคะ ทำให้ไม่พบหลุมฝังศพ/วงดีโก่

ต่อมา เมื่อชุมชนรับศาสนาพุทธ ศาสนาดั้งเดิมก็ถูกจัดลำดับให้อยู่ในฐานะด้อยกว่า จึงมีการ สร้างพระธาตุเจดีย์บนยอดเขาเหนือวงดีโก่ หรือบนพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ เช่น ยอดดอยคำและดอยสุเทพที่มี พระธาตุเจดีย์ประดิษฐาน แต่ศาสนาผีก็อยู่ได้ในพื้นที่พิธีกรรม

ประเด็นที่สอง ข้อมูลชาติพันธุ์วรรณนาแสดงให้เห็นว่า เสาหลักนามหินของชาวลัวะสัมพันธ์ กับวัฒนธรรมหินดั่งสมัยโบราณ (แต่ก็อาจเป็นเฉพาะรูปแบบเสาหิน/หลักหิน และอาจสัมพันธ์เฉพาะกับ ชาวลัวะบางกลุ่ม) เสดังกล่าวนี้น่าสนใจสำหรับผู้นำ คือสะสมัง หรือผู้อาวุโสเท่านั้น จนกระทั่งราว ๑๐๐ ปี ที่ผ่านมามีเปลี่ยนเป็นเสาไม้

เมื่อเชื่อมโยงไปยังวงดีโก่ที่ได้พบหินดั่งด้วยจึงสรุปได้ว่า หินดั่งทั้งที่พบบนยอดเขาและที่ลาด เชิงเขาสัมพันธ์กับชาวลัวะ

ส่วนหีนตั้งแบบหีนธรรมชาตินภูเขาสัมพันธ์กับพิธีกรรมระลึกถึงบรรพบุรุษ โดยใช้หีนเป็นสัญลักษณ์แทนความหมายทางจิตวิญญาณ

ประเด็นที่สาม วัตถุ (หีนตั้ง) และสถานที่ (ยอดเขา) คือที่บรรจุจิตวิญญาณหรือความหมายแนวคิดเริ่มต้นคือการบูชาผีบรรพบุรุษ ต่อมาความหมายเคลื่อนผ่านไปสู่การบูชาเพื่อระลึกถึงบรรพบุรุษ แต่ทั้งวัตถุและสถานที่ก็สามารถปรับเปลี่ยนเพื่อคงความหมายไว้

ขอสรุปเป็นชุดความคิด ดังนี้

คนตาย → ผีบรรพบุรุษ → ระลึกถึงบรรพบุรุษ

ผีภูตนา-อัญ → พิธีเซามา

ยอดเขา → บ้าน

บุชานยอดเขา → บุชาที่เชิงเขา

ผิบนยอดเขา → วงตีโก่/หลุมฝังศพบนภูเข → เจดีย์

หีนตั้งบนยอดเขา → เสานามหีน → เสานามไม้

พระธาตุเจดีย์ = พระพุทธเจ้า/ผีบรรพบุรุษ

ชุดความคิดสุดท้าย อาจสรุปได้ว่า พุทธไม่ได้เหนือกว่าผี แต่มีการผสมผสานและจัดความสัมพันธ์กันอย่างลงตัว

ทิ้งท้าย

วัฒนธรรมเลอเวือะ/ลัวะถือเป็นภูเขาดอกหนึ่งที่จะไขสู่ความเข้าใจเกี่ยวกับระบบความเชื่อของกลุ่มชนดั้งเดิมในเขตภูเขาของประเทศไทยและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภาคพื้นแผ่นดินใหญ่ ก่อนที่ศาสนาจากอินเดีย เช่น พุทธศาสนาจะแผ่เข้ามา

ข้อเขียนนี้แม้มีจุดบกพร่องบ้าง โดยเฉพาะการใช้ข้อมูลประเภทตำนานและคำบอกเล่า แต่งช่วยเปิดประเด็นความสำคัญของข้อมูลจากกลุ่มชนดั้งเดิมมากขึ้น

การศึกษาความเชื่อและตำนานของกลุ่มชนดั้งเดิมไม่เพียงช่วยให้สามารถอธิบายหลักฐานทางโบราณคดีประเภทหีนตั้ง หินธรรมชาติศักดิ์สิทธิ์ และวงตีโก่ได้ หว่ายังทำให้เข้าใจทั้งกระบวนการปรับให้เป็นท้องถิ่น (Localization) โดยเฉพาะการปรับให้เข้ากับพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ดั้งเดิม

นอกจากนี้ ยังช่วยให้เข้าใจปัญหาความขัดแย้งและผสมผสานกันระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์กับความเชื่อต่างถิ่นที่ปะทะกันได้ด้วย 

คำขอบคุณ

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของความรู้จากโครงการศึกษาและฟื้นฟูประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ละเวือะและมอญ ซึ่งผู้เขียนเป็นหัวหน้าโครงการ โดยได้รับความสนับสนุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย และสถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมแห่งเอเชีย มหาวิทยาลัยมหิดล ขอขอบคุณข้อมูลและความร่วมมือจากสำนักศิลปากรที่ ๘ เชียงใหม่ อุทยานแห่งชาติดอยสุเทพ-ปุย เทศบาลตำบลแม่เหียะ เชียงใหม่ ขอขอบคุณคุณกฤษฎา เหลือลมัย แห่งวารสารเมืองโบราณ คุณศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ ที่ร่วมถกเถียง คุณศรัณย์ เกียรติภาพ เพื่อนเดินทางและสำรวจแหล่งโบราณคดี ชาวบ้านจำนวนมากที่ให้ข้อมูล ไม่ว่าจะเป็นบ้านป่าแป๋ อำเภอแม่สะเรียง แม่ฮ่องสอน บ้านบ่อหลวง อำเภอสอด บ้านเมืองเกะ อำเภอแม่ริม บ้านแม่เหียะ อำเภอเมือง เชียงใหม่ และสุดท้าย ขอขอบคุณกำลังใจอันแสนดีจากเธอ

รายการอ้างอิง

- กรมศิลปากร. จามเทววงศ์ พงศาวดารเมืองหริภุญไชย. พระนคร: มิตราการพิมพ์, ๒๕๑๐.
- กรมศิลปากร. รายงานการขุดค้นทางโบราณคดี แหล่งโบราณคดีเวียงเจ็ดลิน ตำบลสุเทพ อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่. เชียงใหม่: สำนักงานโบราณคดีและพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติที่ ๖ เชียงใหม่ (เอกสารจัดสำเนา), ๒๕๕๑.
- กรมศิลปากร. รายงานการสำรวจและขุดค้นทางโบราณคดีในพื้นที่ดอยสุเทพ. เชียงใหม่: สำนักโบราณคดีที่ ๘ เชียงใหม่ กรมศิลปากร, ๒๕๕๖. (เอกสารจัดสำเนา)
- กรมศิลปากร. วัดภูดินขาว - เวียงเจ็ดลิน. เชียงใหม่: สำนักงานโบราณคดีและพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติที่ ๖ เชียงใหม่ (เอกสารจัดสำเนา), ๒๕๕๕.
- ขจรเดช อภิชาติตราชกุล. แนวความคิดเกี่ยวกับดินตั้งของคนก่อนประวัติศาสตร์: ศึกษาเปรียบเทียบจากหลักฐานของชนกลุ่มน้อยเผ่าละทางภาคเหนือของประเทศไทย. สารนิพนธ์ภาควิชาโบราณคดี คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร, ๒๕๓๕.
- จวีวรรณ ประจวบเหมาะ. ปรีตนาถศาสตร์นาฏยาคี "ลัวะ". กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, ๒๕๕๕.
- พาสุส ดิษยเดช, สายันต์ โพธิ์บุญศิริ และประทีป เพ็งตะโก. โบราณสถานสันภู่ ด.สุเทพ อ.เมือง จ.เชียงใหม่ รายงานเบื้องต้นการขุดแต่ง - ศึกษา และวิเคราะห์ทางโบราณคดี. เชียงใหม่: หน่วยศิลปากรที่ ๔ เชียงใหม่ โครงการโบราณคดีประเทศไทย (ภาคเหนือ) กองโบราณคดี กรมศิลปากร กระทรวงศึกษาธิการ (เอกสารจัดสำเนา), ๒๕๖๗.
- พันธรัตน์ บัวระพวน. ตำนานเจ้าพ่อขุนหลวงวิรังเกะ. เชียงใหม่ (เอกสารจัดสำเนา), ๒๕๕๔.
- สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่. ตำนานเชียงใหม่ปางเดิม. พิมพ์ครั้งที่ ๒. เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม, ๒๕๕๐.
- สำนักศิลปวัฒนธรรม. ตำนานเชียงใหม่ปางเดิม. เชียงใหม่: สำนักศิลปวัฒนธรรม สถาบันราชภัฏเชียงใหม่, ๒๕๕๐.
- ศรีศักดิ์ วลัยโกตม. ลัวะ ละว้า และกะเหรี่ยง : ของเผ่าในที่สูงกับความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ - การเมืองกับรัฐในที่ราบ, เมืองโบราณ. ปีที่ ๑๒, ฉบับที่ ๑ (ม.ค.-มี.ค. ๒๕๖๕) : หน้า ๕๔ - ๖๖.
- ศรีศักดิ์ วลัยโกตม. และวลัยลักษณ์ ทวงศิริ. นครแพร่ จากอดีตมาปัจจุบัน ภูมินิเวศวัฒนธรรม ระบบความเชื่อ และประวัติศาสตร์ท้องถิ่น. กรุงเทพฯ: มูลนิธิเล็ก - ประไพ วิริยะพันธ์, ๒๕๕๑.
- Condominas, Georges. *From Lawa to Mon, from Saa' to Thai: Historical and anthropological aspects of Southeast Asia social spaces*. Canberra, Department of Anthropology in association with the Thai-Yunnan Project, Research School of Pacific Studies, the Australian National University, 114 p., 1990.
- Grave, Peter. Beyond the Mandala: Buddhist Landscapes and Upland-Lowland Interaction in North-West Thailand AD 1200-1650. *World Archaeology*, Vol. 27, No. 2, Buddhist Archaeology (Oct., 1995), pp. 243-265.
- Kauffmann, H. E. Stone Memorials of the Lawa (Northwest Thailand), *Journal of the Siam Society*. Vol. 59, part 1, 1971, pp. 129-151.
- Renfrew, Colin and Bahn, Paul. *Archaeology: The Key Concepts*. London and New York: Routledge, 2005.
- Sumitr Pitiphat. *Ceramics from the Thai-Burma border*. Bangkok: Thai Khadi Research Institute, Thammasat Univ., 1992.

สัมภาษณ์

นางบัวเรียว ไชใหญ่ (อายุ ๗๖ ปี), บ้านป่าช้า ตำบลแม่เหียะ อำเภอเมือง เชียงใหม่, สัมภาษณ์เมื่อวันที่ ๑ มิถุนายน ๒๕๕๕.

นางดวง ดอยคำ (อายุ ๘๕ ปี), บ้านเลขที่ ๓ ม.๕ ตำบลสะลวง อ.แมริม เชียงใหม่, สัมภาษณ์เมื่อวันที่ ๒๓ เมษายน ๒๕๕๖.

นายบือ ขจรศักดิ์ศรี (อายุ ๕๙ ปี), บ้านเลขที่ ๒๕/๑ ม. ๑ บ้านป่าแป๋ ตำบลป่าแป๋ อำเภอแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน, สัมภาษณ์เมื่อวันที่ ๘ มกราคม ๒๕๕๖.

นายเชื่อง เครือขุย (อายุ ๖๐ ปี) บ้านเลขที่ ๕๖/๑ บ้านป่าแป๋ ตำบลป่าแป๋ อำเภอแม่สะเรียง แม่ฮ่องสอน, สัมภาษณ์เมื่อวันที่ ๘ มกราคม ๒๕๕๖.

นายบุญสม เมืองงาม (อายุ ๖๙ ปี) บ้านเลขที่ ๑๑ บ้านป่าแป๋ ตำบลป่าแป๋ อำเภอแม่สะเรียง แม่ฮ่องสอน, สัมภาษณ์เมื่อวันที่ ๑๖ สิงหาคม ๒๕๕๕.

นายบุญยง ศรีวงษ์ ผู้ใหญ่บ้าน ม. ๔ ตำบลสุเทพ อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่, สัมภาษณ์เมื่อวันที่ ๑ มิถุนายน ๒๕๕๕.

นายจันทร์แก้ว ต๊ะสุ (อายุ ๘๙ ปี) บ้านเลขที่ ๔๔ บ้านขุน ตำบลบ่อหลวง อำเภอฮอด เชียงใหม่, สัมภาษณ์เมื่อวันที่ ๑๘ สิงหาคม ๒๕๕๕.

นายไพศาล ไทยใหม่ (อายุ ๔๕ ปี) ผู้ใหญ่บ้านเมืองเกะ บ้านเมืองเกะ ตำบลสะลวง อำเภอแมริม เชียงใหม่, สัมภาษณ์เมื่อวันที่ ๑ พฤษภาคม ๒๕๕๖.

นายชัชวาล ใหม่เพย (อายุ ๔๙ ปี) บ้านเลขที่ ๔๑ บ้านเมืองเกะ ตำบลสะลวง อำเภอแมริม เชียงใหม่, สัมภาษณ์เมื่อวันที่ ๑ พฤษภาคม ๒๕๕๖.

From Thutana-In to Doi Suthep:

Spirit Mountain to Buddhist Mountain in Lua Culture

Pipad Krajaejun

The ethnographic data about the belief system of the Lua/Lawa residing at Ban Pa Pae in Mae Sariang district of Mae Hong Son province who worship sacred mountain, known as "Thutana-In", and the folklore of the Lua residing at Ban Mueang Ga in Mae Rim district of Chiang Mai province who preserve the legends about sacred sites on mountains, their burial sites and the legend of Khun Luang Wilangkha indicate that the cult of mountain worshipping practices of the Lua, one of northern Thailand's highland indigenous ethnic groups, is associated with the funeral rites and ancestor worship. At one time, burial sites were built for those with high social status. Then, there was a ritual of worshipping sacred mountain known under the name of a spirit as "Phi Thutana-In" in memorial to their ancestors. When the community became more committed to Buddhist practices, animism became less important. The stupas were built to enshrine the relics of Lord Buddha on the mountain peaks above the burial sites such as those on Doi Kham and Doi Suthep in Chiang Mai province. The data from these two Lua villages have retrieved the connection between animism that worships sacred mountains and Buddhism that worships the sacred Mount Sumeru, showing a passage of their ancient belief into a new belief.

It is also found that the building of "stone pillar" for the departed Lua leaders has a connection with the megalith culture in the ancient time. This can be inferred that the ancient megaliths that have been found both on the peaks and slopes of the mountains in highlands of northern Thailand have the associations with the Lua. The objects (megaliths) and the spaces (mountain peaks) are believed to represent the reliquaries of souls and spirits according to the ancestor worship cult.

The Lua culture is considered a key to the understanding about the belief system of the indigenous people in the highlands of northern Thailand and the mainland southeast Asia before the arrival of religions from India such as Buddhism. The study of the beliefs and folklore of the indigenous group as such can help explain not only the significance and meaning of the archaeological evidence, the types of megaliths and natural rocks, but also the process and manner of some specific localization of the sacred space.

ศิลปวัฒนธรรม

ART & CULTURE MAGAZINE

ปีที่ ๓๕ ฉบับที่ ๒ ธันวาคม ๒๕๕๖

รัฐประหารกับการเมืองเรื่องอนุสาวรีย์
ทุบอนุสาวรีย์ประชาธิปไตย!
สร้างใหม่เป็นอนุสาวรีย์พระปกเกล้าฯ
ใครคิด และใครค้าน?

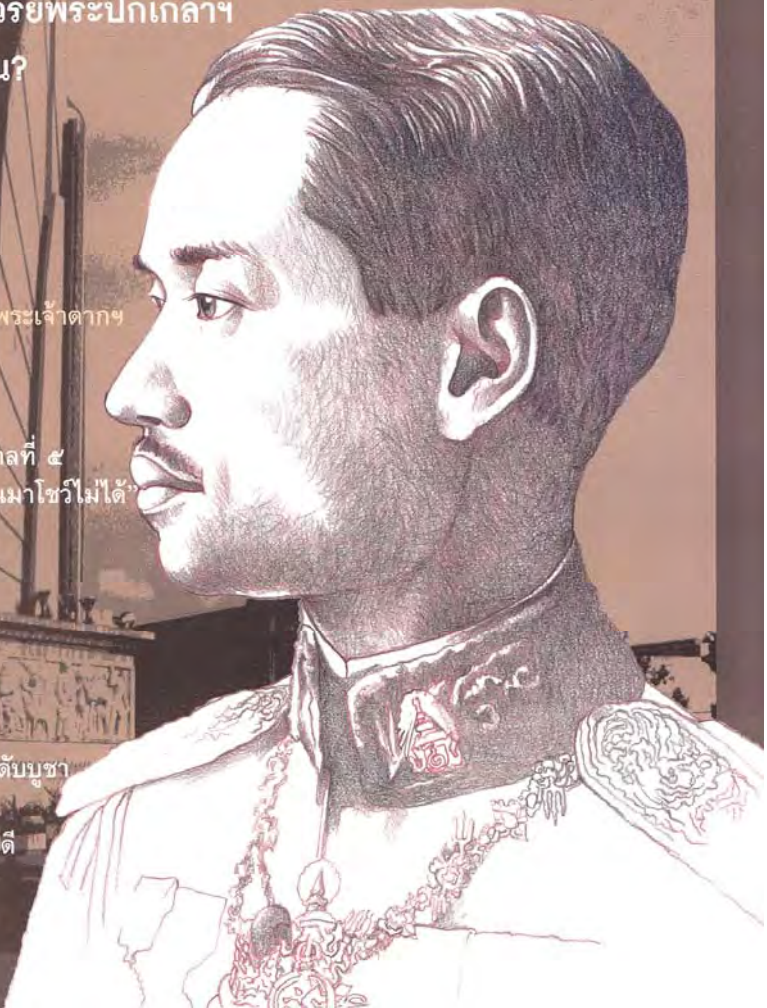
คลองฟิง และปากฟิง
ชัยภูมิในประวัติการรบของพระเจ้าตากฯ
จากวันนั้น...ถึงวันนี้

ความในพระราชหฤทัยรัชกาลที่ ๕
“ทำไมจะเอาพระเจ้าแผ่นดินมาไขว้ไม่ได้”

อ.ไชยวรรศิลป์
กับภาพลักษณ์ “สาวเหนือ”

พิเศษในเล่ม
แถมภาพมหามงคลเพื่อประดับบูชา
พระสุก
พุทธปฏิมาแห่งความสุขสวัสดิ์

ราคา ๑๒๐ บาท



๑ จับเงาสว่างเงื่อนขึ้น คำเงา
 สะกดเก็บกดเหงา เงียบคว้าง
 โลกนี้ไม่มีเรา ในโลก
 มีแต่ต้นหาสร้าง สั่งห้าชั้นกระโห้ย ๗๑-
 ขรรค์ชัย นุนปาน

ศิลปวัฒนธรรม

ART & CULTURE MAGAZINE

ฉบับปฐมฤกษ์ พฤศจิกายน ๒๕๕๒
 ลำดับที่ ๔๑๐ ปีที่ ๓๕
 ฉบับที่ ๒ เดือนธันวาคม ๒๕๕๖
 สำนักงาน : บริษัท มติชน จำกัด (มหาชน)
 ๑๒ ถนนเทศบาลนามาล ประชานิเวศน์ ๑
 แขวงลาดยาว เขตจตุจักร กรุงเทพฯ ๑๐๙๐๐
 โทรศัพท์ ๐ ๒๕๕๐ ๐๐๒๑ ต่อ ๑๒๐๖
 โทรสาร ๐ ๒๕๕๔ ๓๑๖๒
 e-mail Address : silapa@matichon.co.th

ประธานกรรมการ ขรรค์ชัย นุนปาน
 กรรมการอำนวยการใหญ่ พงษ์ศักดิ์ พัทธวิเชียร
 กรรมการผู้จัดการ ปิยะชาติ มงคลไชยสิทธิ์

คณะที่ปรึกษาทางวิชาการ
 Prof. Benedict Anderson,
 รศ. ศรีศักร วัลลิโภดม, ศ.ดร. นิธิ เอียวศรีวงศ์,
 ดร. ชาญวิทย์ เกษตรศิริ, รศ. ฉลอง สุนทรวาณิชย์,
 ศ.ดร. ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ, ศ.ดร. เกษมียร เตชะพีระ,
 ผศ. ถาวร สิกขโกศล

บรรณาธิการอำนวยการ เรืองชัย ทรัพย์นิรันดร์
 บรรณาธิการและผู้พิมพ์ผู้โฆษณา สุพจน์ แจ้งเร็ว
 บรรณาธิการบริหาร สุลักษณ์ นุนปาน

สำนักบรรณาธิการ
 ธานีรัตน์ ศักดิ์สิงห์, ปารดา นุ่มน้อย, วิภา จิราไพศาล,
 เขียวเรศ ไพฑูริย์, พัทธมน อินทรหอม, ชัชชัย ยอดพิชัย,
 มิตร์ บุญธรรม, ปาริชาติ จารุพงษ์, สันติ ตีรอด

ผู้จัดการฝ่ายโฆษณา ชราธร นิลณรงค์
 ฝ่ายโฆษณา พระเทพพร วรรณศิริ, สุรศักดิ์ ไชยสิทธิ์
 โทรศัพท์ ๐ ๒๕๕๐ ๐๐๒๑ ต่อ ๑๖๐๕, ๑๖๖๗

จัดจำหน่ายโดย บริษัท งานดี จำกัด
 ๑๒ ถนนเทศบาลนามาล ประชานิเวศน์ ๑
 แขวงลาดยาว เขตจตุจักร กรุงเทพฯ ๑๐๙๐๐
 โทรศัพท์ ๐ ๒๕๕๐ ๐๐๒๑ ต่อ ๓๓๕๒-๕๓
 โทรสาร ๐ ๒๕๕๔ ๓๐๑๒

ผู้จัดการฝ่ายจัดจำหน่าย สิริพร เจริญวัฒนกุล
 ฝ่ายสมาชิก วราภรณ์ ทองเจลิ้ม
 ควบคุมการผลิต ประยงค์ คงเมือง
 แยกสี-เพลท กองพิมพ์ดี บริษัท มติชน จำกัด (มหาชน)

พิมพ์ที่ โรงพิมพ์ดีชนปากเกร็ด ๒๙/๑ หมู่ ๕
 ถนนสุขาประชาสรรค์ ๒ ตำบลบางพูด อำเภอปากเกร็ด
 จังหวัดนนทบุรี ๑๑๑๒๐ โทร. ๐ ๒๕๔๔ ๒๑๓๓
 Printed in BANGKOK, Thailand, 2013



ลัวะ หรือ เลอเวือะ ซึ่งทั้ง ๒ เวอร์ชัน มีเนื้อหาที่แตกต่างกัน อีกทั้งยังแพร่กระจายอยู่ในเขตจังหวัดเชียงใหม่ ลำพูน แม่ฮ่องสอน ตาก แล้วจะให้ เป็นสมบัติของจังหวัดไหนดี

เวอร์ชันแรก ปรากฏอยู่ในตำนานชินกาลมาลีปกรณ์ ตำนานมูลศาสนา และตำนานจามเทวีวงศ์ (กรมศิลปากร, ๒๕๓๐; ๒๕๓๙) เขียนขึ้นโดยพระภิกษุล้านนา เมื่อปลายพุทธศตวรรษที่ ๒๐ ต่อต้นพุทธศตวรรษที่ ๒๑ ซึ่งเขียนอธิบายว่าพระนางจามเทวีเสด็จมาจากเมืองละโว้ตามคำเชิญของฤๅษีสุนทร เมื่อขึ้นมปากครองเมืองหริภุญชัย ปรากฏว่าขุนหลวงวิลังคะ ซึ่งถือเป็นกษัตริย์ของชาวลัวะ/เลอเวือะ แต่ในตำนานที่คนเมือง/คนไทยเขียนเรียกว่า “มิลักขะ” แปลว่า คน

ตำนานพระนางจามเทวีมี 2 versions : ฤาจะเป็นโศกนาฏกรรมของตำนานที่ห้ามถกเถียง

พิพัฒน์ กระแจะจันทร์
 ภาควิชาประวัติศาสตร์
 คณะศิลปศาสตร์
 มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

สืบเนื่องจากที่ ธรรม. ผ่านร่างกฎหมายมรดกวัฒนธรรมจับต้องไม่ได้ ผู้เขียนได้เห็นว่า “ตำนานพระนางจามเทวี” ได้ถูกประกาศให้เป็นมรดกที่จับต้องไม่ได้ (Intangible cultural heritage) ไปด้วย โดยห้ามทำการดัดแปลงอะไรทำนองนั้น

ประเด็นคือคนที่เสนอชื่อตำนานนี้เข้าไปหรือไม่ว่า ตำนานพระนางจามเทวีมี 2 versions หรือมากกว่านั้น โดยเวอร์ชันแรก เขียนโดยผู้ชนะคือคนไทย/คนเมือง และเวอร์ชันที่ ๒ เขียนโดยผู้แพ้คือชาว

ป่าเถื่อน เป็นคำเหยียดหยาม ต้องการได้พระนางจามเทวีมาเป็นมเหสี ดังนั้นจึงได้ส่งทูตมาขอนางจามเทวีไปเป็นมเหสี ปรากฏว่านางปฏิเสธ เพราะถือว่ารูปร่างตัวดำ

ผลคือขุนหลวงวิลังคะโกรธมาก จึงพุ่งหอกมายังเมืองหริภุญชัย แฉงฤทธิ์ให้เห็น ยื้อกันไปยื้อกันมาด้วยอุบายต่างๆ นานาถึง ๑ ปี จนในที่สุดขุนหลวงวิลังคะทนไม่ได้จึงยกกองทัพมา พระนางจามเทวีจึงให้พระโอรสทั้งสองคือเจ้ามหันตยศและเจ้าอินทรวรกุมาร ยกกองทัพออกไปสู้ด้วยช้าง จึงชนะ

กองทัพของขุนหลวงวิลังคะ และตาม
ตีขับไล่เข้าไปในป่า ส่วนลัวะกลุ่มอื่นๆ
ก็ให้ส่งส่วยเงินทองต่างๆ ให้กับเมือง
หริภุญชัย เรื่องความขัดแย้งระหว่าง
พระนางจามเทวีกับขุนหลวงวิลังคะนี้
เกิดขึ้นเมื่อราวพุทธศตวรรษที่ ๑๓

เวอร์ชันที่ ๒ ปรากฏอยู่ใน
ความทรงจำของชาวลัวะ โดยถือกัน
ว่า ขุนหลวงวิลังคะเป็นวีรบุรุษใน
ตำนาน ถึงขั้นบางหมู่บ้านทำอนุสาวรีย์
เอาไว้ เช่นที่บ้านเมืองเกะ อำเภอ
แม่วิน จังหวัดเชียงใหม่ ที่บ้านบ่อ
หลวง อำเภอฮอด จังหวัดเชียงใหม่

เป็นต้น ในตำนานของชาวลัวะเล่า
ว่า ขุนหลวงวิลังคะแพ้ เพราะวิธีการ
สกปรกของพระนางจามเทวี คือการ
ใช้เลือดประจำเดือนทำลายวิชาอาคม
ของขุนหลวงวิลังคะ ซึ่งเป็นเรื่องที่ไม่
ปรากฏในตำนานทั้ง ๓ ฉบับข้างต้น

แม่อุ้ยบางคน เช่น นางนวล
คอยคำ เล่าถึงกันว่า พระนางจามเทวี
เอาใบพลู “จีที” (สอเข้าไปในอวัยวะ
เพศหญิง) แล้วเอาใบพลูส่งไปให้ขุน
หลวงวิลังคะกิน ทำให้ปัจจุบันชาวลัวะ
แทบทุกหมู่บ้านมีธรรมเนียมว่าถ้าจะ
กินใบพลูต้องเด็ดปลายทิ้งเสียก่อน

และไม่เดินเหยียบน้ำหมาก เพราะ
ถือเป็นเลือดประจำเดือน

หากต้องการอ่านเวอร์ชันที่ ๒
ที่เป็นลายลักษณ์อักษร ขอให้ไปอ่าน
งานของนักประวัติศาสตร์ท้องถิ่นผู้มี
ชื่อเสียงในอดีตคือ คุณสงวน โชติ
สุจริตน์ เรื่อง “ประชุมตำนานล้านนา
ไทย” พิมพ์หลายสิบปีแล้ว ด้วย
ท่านตระหนักดีถึงตำนานในเวอร์ชันคำ
บอกเล่าว่ามีความต่างไปจากในตำนาน
รุ่นคลาสสิก

หลังจากการแพ้สงคราม ขุน
หลวงวิลังคะได้หนีเข้าไปอยู่ที่บ้าน
เมืองเกะ อยู่มาวันหนึ่งด้วยความ
อับอายที่แพ้สงคราม จึงได้ฆ่าตัวตาย
ด้วยการโยนหอกขึ้นฟ้าแล้วเอาหน้าอก
รับ พวกเสนาอำมาตย์ทั้งหลายจึงได้
พยายามแบกศพไปฝังที่ดอยสุเทพ
เพราะเป็นดอยศักดิ์สิทธิ์ของชาวลัวะ
แต่ปรากฏว่าไปไม่ถึง จึงได้ฝังศพที่ดอย
ม่อนล่องจนถึงทุกวันนี้

ในตำนานยังมีเรื่องเล่าต่อมา
อีกว่า กลุ่มชาวลัวะยังคงถูกรุกราน
อีก เพราะตอนหลังปรากฏว่าเมื่อกลุ่ม
คนไทย/คนเมืองอพยพเข้ามาในเขต
เชียงใหม่ นำโดยพญามังราย ปรากฏ
ว่าในตำนานเชียงใหม่ปางเดิม และ
ประวัติศาสตร์บอกเล่าของชาวลัวะ
หลายกลุ่มเล่าตรงกันว่า พญามังราย
ได้ขับไล่ชาวลัวะออกไปจากเขตเมือง
เชียงใหม่และดอยสุเทพ ซึ่งดอยสุเทพ
ถือเป็นที่สถิตของผีบรรพบุรุษชาว
ลัวะชื่อว่าปู่สะและย่าสะ ชาวลัวะ



๑ อนุสาวรีย์ขุนหลวงวิลังคะ ตั้งอยู่ที่บ้านเมืองเกะ
จังหวัดเชียงใหม่

๒ อนุสาวรีย์พระนางจามเทวี จังหวัดลำพูน



๓ พ่ออุ้ยศรี และแม่อุ้ยนวล คอยค้า สองผู้
เฒ่าชาวลัวะ (พะลือ) ผู้บอกเล่าตำนานขุน
หลวงวิลังคะ

๖๐๐-๗๐๐ ปี เป็นมุขปาฐะที่ถูกแปลง
มาให้เป็นวรรณกรรมตัวเขียน

ประวัติศาสตร์บอกเล่าไม่ใช่
สมบัติของคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง
เพราะเรื่องเล่าเป็นเรื่องของมุมมอง
และผลประโยชน์ ดังนั้น ก่อนจะ
ประกาศอะไร ควรจะศึกษาหาความ
รู้ให้ถ่องแท้เสียก่อน



อ้างอิง

กรมศิลปากร. จามเทวีวงศ์ พงศาวดารเมือง
หริภุญไชย. พระนคร : มิตรนราการ
พิมพ์, ๒๕๑๐.

____. ตำนานมูลศาสนา. กรุงเทพฯ : กรม
ศิลปากร, ๒๕๑๙.

สงวน โชติสุขรัตน์. ประชุมตำนานล้านนา
ไทย. กรุงเทพฯ : ศรีปัญญา, ๒๕๕๖.
สัมภาษณ์ นางนวล คอยคำ อายุ ๘๖ ปี บ้าน
เลขที่ ๓ บ้านเมืองเกะ

จึงได้กระจัดกระจายหนีเข้าไปในป่า
แต่ก็พยายามจะตามหาเชื้อสายของ
ขุนหลวงวิลังคะเพื่อรวบรวมให้เป็น
บ้านเมืองอีกครั้ง ซึ่งในท้ายที่สุดก็ค้น
พบและเรียกตระกูลนี้ว่า “สะมัง”
ปกครองหมู่บ้านของชาวลัวะสืบมา
จนถึงปัจจุบัน

จากที่กล่าวมา สรุปแล้วจะเลือก
เวอร์ชันไหนดี ระหว่างเวอร์ชัน “จี”
กับ ไม่ “จี”

ถ้ามีคนปฏิเสธว่าเวอร์ชัน “จี”
ไม่ถูกต้อง อาจต้องพิจารณาในแง่มุมมอง
ว่าคุณกำลังละเมิดสิทธิขั้นพื้นฐานของ
ชาวพื้นเมืองหรือกลุ่มชาติพันธุ์อื่นหรือไม่
(Native Rights-ประเด็นเรื่อง Native
Rights แนะนำให้ไปดูงานที่อเมริกา)

ตำนานอันไหนจะถูกต้องกว่า
กันตอบได้ยาก เพราะตำนานฉบับตัว
เขียนก็บันทึกขึ้นหลังเหตุการณ์ร่วม

กวีนิพนธ์

กาละ

บรรจง บุรินประโคน

นาฬิกาบอกเวลาชีวิต

เกิด แก่ เจ็บ ตาย

ดิน-ฟ้า มีอาจพูด

ดวงอาทิตย์ยามเช้า ดวงจันทร์ยามค่ำ

ขึ้น-ลง อยู่ทุกเมื่อเชิ้อวัน

นรก-สวรรค์ มีหรือวันหมดอายุ

หากปราศจากเวลา