

บทที่ 1

บทนำ

1.1 ที่มาและความสำคัญ

ปัจจุบันยุคที่มีความเจริญก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ เทคโนโลยี แทนที่เรื่องไสยศาสตร์ ผีสาง นางไม้ จะหมดไป กลับพบว่าการปรากฏขึ้นใหม่ของร่างทรง (ฉลาดชาย รมิตานนท์, 2527 และสุริยา สมุทรคุปต์ และคณะ, 2539) กุมารทอง ตึกตากลูกเทพ ตลอดจนเครื่องรางของขลังนานาชนิดมีแนวโน้มเพิ่มจำนวนมากขึ้นเรื่อยๆ ปรากฏการณ์ดังว่่านี้นี้ทำให้นักวิชาการหรือผู้เชี่ยวชาญด้านศาสนาจำเป็นต้องอธิบายต่อสิ่งที่เกิดขึ้นพร้อมกับตั้งข้อสังเกตว่าทำไมในยุคที่สังคมมีความเจริญมากๆ สิ่งซึ่งเป็นวัฒนธรรมความเชื่อในอดีตจึงกลับมาเข้มข้นและควบคู่ไปกับการเจริญก้าวหน้าในสังคมปัจจุบัน

การจะตอบสิ่งนี้เราต้องย้อนกลับไปดูเหตุการณ์ครั้งสำคัญที่ไทยเริ่มปฏิรูปประเทศในยุคสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวและพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (ร.4-ร.5) อันเป็นผลสืบเนื่องจากการคุกคามของลัทธิล่าอาณานิคม ในห้วงเวลาดังกล่าวเป็นหัวเลี้ยวหัวต่อของการสถาปนารัฐชาติสมัยใหม่ของสยามประเทศที่ต้องการรวมอำนาจเข้าสู่ส่วนกลาง พุทธศาสนาเองก็ถูกผนวกเข้าไปเป็นยุทธศาสตร์สำคัญด้วยเช่นกัน ในสมัยรัชกาลที่ 4 ทรงปฏิรูปศาสนาโดยการก่อตั้งธรรมยุติกนิกายที่มีลักษณะเด่นคือ การเน้นความเป็นเหตุเป็นผล ต่อมาในรัชกาลที่ 5 มีการจัดตั้งองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นที่มีลักษณะคล้ายระบบราชการรวมศูนย์อำนาจไว้ที่ส่วนกลาง ขณะเดียวกันกระบวนการกลายเป็นสังคมสมัยใหม่ได้ปรากฏเอาบทบาทสำคัญทางสังคมเดิมของวัดออกไปจนเหลือเพียงบทบาทเชิงพิธีกรรมเท่านั้น (ไพศาล วิสาโล, 2546)

เมื่อบทบาทหน้าที่เชิงสังคมเดิมของสถาบันสงฆ์ที่ลดทอนลงไป ผนวกกับความอ่อนแอเปราะบางขององค์กรสงฆ์ ทำให้เกิดกระแสความเคลื่อนไหวทางศาสนาที่ผุดขึ้นและเติบโตอย่างแพร่หลายเพื่อตอบสนองความต้องการทางจิตวิญญาณของผู้คนในสังคมเมืองสมัยใหม่ รสนิยมทางศาสนาของคนเมืองมีความหลากหลายและก็มีขบวนการใหม่ๆ หลายรูปแบบทั้งด้านที่เน้นความเป็นเหตุเป็นผลและด้านที่เน้นศรัทธาปาฏิหาริย์หรือที่เรียกว่า ไสยศาสตร์ (อภิญา เพ็ญพสุกุล, 2558) ถึงกระนั้นแม้จะมีการพยายามแยกแยะและจัดความเชื่อที่ไม่ใช่พุทธในที่นี้คือความเชื่อไสยศาสตร์ให้หมดสิ้นไป แต่ก็พบว่าปรากฏการณ์ที่ว่่านี้กลับเพิ่มจำนวนมากขึ้นนักวิชาการบางท่าน เช่น Thomas Kirsch ก็ได้อธิบายถึงการดำรงอยู่ระหว่างพุทธกับไสยศาสตร์ ว่าเดิมนั้นความเชื่อทั้งสองมีการผสมผสานและต่างพึ่งพา

อาศัยซึ่งกันและกัน หากแต่ระบบวิธีคิดมีบทบาทต่างกัน ในแง่ที่ว่าพุทธเน้นการหลุดพ้นจากโลกนี้ ส่วนไสยศาสตร์เป็นเทคโนโลยีเพื่อแก้ไขปัญหาในชีวิตประจำวันของผู้คน ฉะนั้นการคงอยู่ควบคู่กันของความเชื่อดังกล่าวนี้แม้ว่าโครงสร้างสังคมวัฒนธรรมจะเปลี่ยนแปลงไปในทิศทางใด แต่ความเชื่อนี้ก็ยังฝังรากลึกอยู่ในโลกทัศน์หรือวิธีคิดของผู้คนและถูกบูรณาการให้สอดคล้องกับวัฒนธรรมเมืองสมัยใหม่ (Kirsch, 1997)

สืบเนื่องจากความอ่อนแอเปราะบางขององค์กรสงฆ์ ทำให้เกิดกระแสความเคลื่อนไหวทางศาสนาที่ผุดขึ้นและเติบโตอย่างแพร่หลายเพื่อตอบสนองความต้องการทางจิตวิญญาณของผู้คนในสังคมเมืองสมัยใหม่ รสนิยมทางศาสนาของคนเมืองมีความหลากหลายและก็มีขบวนการใหม่ๆ หลายรูปแบบทั้งด้านที่เน้นความเป็นเหตุเป็นผลและด้านที่เน้นศรัทธาปาฏิหาริย์หรือที่เรียกว่า 'ไสยศาสตร์' (อภิญา เพ็ญพสุกุล, 2558) ถึงกระนั้นแม้จะมีการพยายามแยกแยะและจัดความเชื่อที่ไม่ใช่พุทธในที่นี้คือความเชื่อไสยศาสตร์ให้หมดสิ้นไป แต่ก็พบว่าปรากฏการณ์ที่วนกลับมาเพิ่มจำนวนมากขึ้นนักวิชาการบางท่าน เช่น Thomas Kirsch ก็ได้อธิบายถึงการดำรงอยู่ระหว่างพุทธกับไสยศาสตร์ ว่าเดิมทีนั้นความเชื่อทั้งสองมีการผสมผสานและต่างพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน หากแต่ระบบวิธีคิดมีบทบาทต่างกัน ในแง่ที่ว่าพุทธเน้นการหลุดพ้นจากโลกนี้ ส่วนไสยศาสตร์เป็นเทคโนโลยีเพื่อแก้ไขปัญหาในชีวิตประจำวันของผู้คน ฉะนั้นการคงอยู่ควบคู่กันของความเชื่อดังกล่าวนี้แม้ว่าโครงสร้างสังคมวัฒนธรรมจะเปลี่ยนแปลงไปในทิศทางใด แต่ความเชื่อนี้ก็ยังฝังรากลึกอยู่ในโลกทัศน์หรือวิธีคิดของผู้คนและถูกบูรณาการให้สอดคล้องกับวัฒนธรรมเมืองสมัยใหม่ (Kirsch, 1997)

ในยุคโลกาภิวัตน์หากจะมองความแพร่หลายของ "ผีกุมาร" ในแง่ปรากฏการณ์ทางสังคมจะพบว่า ผีกุมารและไสยศาสตร์ประเภทอื่นๆ เกิดขึ้นทั่วทุกหัวระแหงในยุคนี้ มีลักษณะเด่นคือความหลากหลายและการผสมผสานระหว่างความเชื่อเรื่องผี ลัทธิเทพะবাদต่างๆ ทั้งพราหมณ์ ฮินดู พุทธ ไสยศาสตร์ และวิทยาศาสตร์ ผสมปนเปกันเต็มไปหมด ลักษณะดังกล่าวถือได้ว่าเป็นปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมรูปแบบหนึ่ง ซึ่งไม่ใช่เฉพาะเมืองไทยเท่านั้น หากยังปรากฏขึ้นในสังคมแถบเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ อาทิ ในประเทศจีน ฮองกง สิงคโปร์และมาเลเซีย (Kittiamsa Pattana, 2008) สิ่งสำคัญประการหนึ่งที่ทำให้ผีกุมารมีความแตกต่างและโดดเด่นกว่าผีหรือวัตถุเครื่องรางของขลังประเภทอื่นเนื่องจากว่าผีกุมารนั้นสัมพันธ์กับเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ ซึ่งปรากฏอยู่ในวรรณคดีไทยเรื่อง "ขุนช้างขุนแผน" ฉากสำคัญที่จะไม่กล่าวถึงเลยมิได้คือ "ตอนกำเนิดกุมารทอง" เกิดขึ้นในขณะที่ขุนแผนได้ฝ่าท้องนางบัวคลี่เพื่อนำเอาเด็กทารกมาทำกุมารทอง (เรไร สืบสุข, 2521 และประจักษ์ ปรากฏพิทยากร, 2519) เรื่องราวดังกล่าวได้สะท้อนอารมณ์อันน่าสะพรึงกลัว (dramatic) เป็นอย่างยิ่ง ทั้งยังแสดงให้เห็นถึงนัยยะความรุนแรงทางเพศอย่างชัดเจนที่ผู้ชายกระทำต่อผู้หญิงและเด็กโดยสังคมละเลยหรือไม่ตั้งคำถามกับสิ่งที่เกิดขึ้น อย่างไรก็ตามปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้ไม่เพียงแต่เฉพาะในกรณี

วรรณคดีขุนช้างขุนแผนเท่านั้น หากกลับพบได้บ่อยครั้งในยุคสมัยปัจจุบันตามข่าวหน้าหนังสือพิมพ์ หรือสื่อสังคมออนไลน์อื่นๆ มีการนำเสนอข่าวจับกุมผู้กระทำความผิดในคดีเกี่ยวกับการนำศพเด็กทารก มาทำกุมารทอง หรือเมื่อไม่นานมานี้มีการขุดพบศพทารกจำนวนมากใต้เมรุเผาศพแห่งหนึ่ง ซึ่งเหตุการณ์เช่นนี้ได้ชี้ให้เห็นว่าการกระทำดังกล่าวไม่ใช่สิ่งที่เพิ่งเกิดขึ้นในสังคมไทย ทว่าได้ปรากฏ ขึ้นมาก่อนหน้านั้นและยังคงแพร่หลายอยู่ในสังคมปัจจุบัน

นอกจากฝักุมารจะมีความโดดเด่นทางประวัติศาสตร์แล้ว ฝักุมารในยุคปัจจุบันจัดว่าเป็นผีโลกาภิวัตน์ หมายความว่า มีลักษณะของความร่วมสมัย ซึ่งเดิมทีกุมารทองนั้นทำมาจากทารกของผู้หญิงตายทั้ง กลม รูปร่างของกุมารทองจะเป็นเด็กไว้ผมจุก นุ่งโจงกระเบน แต่ด้วยสภาพสังคมวัฒนธรรมที่ เปลี่ยนแปลงไปทำให้ไม่สามารถสร้างกุมารทองจากศพทารกได้จริง จะเห็นว่าปัจจุบันได้มีการ ดัดแปลงโดยใช้สิ่งอื่นทดแทน เช่น ตุ๊กตาบลายด์ หรือตุ๊กตารูปร่างคล้ายเด็กทารก ที่กำลังแพร่หลาย ในปัจจุบันนี้อย่าง “ตุ๊กตาลูกเทพ” เป็นต้น ถึงกระนั้นแม้จะเป็นฝักุมารแบบดั้งเดิมหรือรูปแบบใหม่ ลักษณะของโลกาภิวัตน์โดยเฉพาะพลังของเทคโนโลยีการสื่อสารนับเป็นส่วนสำคัญอีกประการ ที่ทำให้ฝักุมารมีความแพร่หลายและได้รับความนิยมทั้งชาวไทยและชาวต่างชาติ (Shengyang, 2557)

ไม่เพียงแต่ลักษณะของโลกาภิวัตน์และความร่วมสมัยที่เกิดขึ้นกับฝักุมารเท่านั้น หากแต่ยังมีเรื่องราว ขึ้นตอนพิธีกรรมเอื้อให้กับปัจเจกสามารถนำไปประกอบพิธีได้เองที่บ้านหรือในสถานที่อื่นๆ ในแง่นี้ หมายความว่าพิธีกรรมถูกเน้นความเป็นปัจเจกสูงทำให้สามารถประกอบพิธีกรรมประจำวันเป็นของ ตนเองไม่ว่าจะเป็น บทสวด คาถาบูชา การให้เครื่องเซ่นไหว้ (สุกัญญา สุจฉายา, 2558: 96-97) รวมไปถึง การพูดคุยในเรื่องต่างๆ นอกจากนี้บางคนมีการเลี้ยงฝักุมารไว้เป็นเพื่อนคลายเหงา หรือในบางราย เลี้ยงไว้เพื่อตอบสนองต่อห่วงโซ่ที่เปราะบางในโลกของผู้หญิงหรือผู้สูงอายุที่ถูกหลนทิ้งให้อยู่ตาม ลำพัง เช่น กรณีของหญิงที่ทำแท้ง หรือหญิงที่ไม่สามารถมีลูกได้ฝักุมารจึงเสมือนสิ่งเข้ามาเติมเต็ม ช่องว่างที่ขาดหายในชีวิตของพวกเธอได้เป็นอย่างดี จากปรากฏการณ์ดังที่ได้กล่าวมาข้างต้นจะเห็น ว่าฝักุมารมีความน่าสนใจหลายประการ จึงนำไปสู่ประเด็นคำถามสำหรับการศึกษาค้นคว้าครั้งนี้ คือ ฝักุมาร สะท้อนวิถีคิดอะไรของคนในยุคโลกาภิวัตน์หรือได้ตอบสนองความต้องการของผู้คนอย่างไร ขณะเดียวกันยังสะท้อนให้เห็นถึงการแก้ไขวิกฤตปัญหาของผู้คนจำนวนหนึ่งในสังคมปัจจุบันที่ กระแสโลกาภิวัตน์กระทบต่อประสบการณ์ให้ตกเป็นเหยื่อ ความฉาบฉวยจากอัตรการเร่งเร็ว ของลัทธิบริโภคนิยมทำให้คนบริโภคไม่ใช่เพียงแค่ประโยชน์ของตัวสินค้า หากแต่เป็นการ เสพสัญญาในตัวสินค้าที่ถูกสร้างขึ้น นอกจากนี้ความแพร่หลายของความเชื่อเรื่องฝักุมารยังได้ชี้ให้เรา เห็นถึงการปะทะประสานของวิถีคิดระหว่าง พุทธ ศาสนา ศาสนา วิทยาศาสตร์ และบริโภคนิยม

1.2 คำถามในการวิจัย

- 1.2.1 ฝัฏมารแสดงให้เห่นถึงกระบวนการกลายเป้นสินค้ำของไสยศาสตร์ในลกสมัยใหม่อย่างไร และความหมายที่หลากหลายของฝัฏมาร ได้แสดงผ่านสื่อชนิดต่างๆอย่างไรบ้าง
- 1.2.2 ฝัฏมารได้ให้การตอบสนองความต้องการและการแก้ไขวิกฤตปัญหาของผู้คนจำนวนหนึ่งในสังคมปัจจุบันอย่างไร
- 1.2.3 ฝัฏมารในฐานะที่เป็นวิธีคิดได้สะท้อนให้เห็นถึงการปะทะและประสานของ พุทธ ฝั ไสยศาสตร์ วิทยาศาสตร์ และบริโภคนิยมอย่างไร

1.3 วัตถุประสงค์

- 1.3.1 เพื่อศึกษาถึงกระบวนการกลายเป้นสินค้ำของฝัฏมารในลกสมัยใหม่ ที่สะท้อนถึงการประกอบสร้างหรือการสร้างควมหมายของ “ฝัฏมาร” ในบริบทสังคมวัฒนธรรมที่เปลี่ยนแปลงไป
- 1.3.2 เพื่อทำความเข้าใจว่าฝัฏมารนั้นได้ตอบสนองและเป็นเครื่องมือในการแก้ไขวิกฤตปัญหาของผู้คนบางกลุ่มในสังคม
- 1.3.3 เพื่อศึกษาถึงวิธีคิดของผู้เลี้ยงที่มีต่อฝัฏมารซึ่งช่วยสะท้อนให้เห็นถึงรูปแบบของการปะทะและประสานทางวัฒนธรรมความเชื่อทั้งพุทธ ฝั พราหมณ์ ไสยศาสตร์ วิทยาศาสตร์และบริโภคนิยม

1.4 ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

- 1.4.1 ทำให้เห็นถึงการปรับตัวของวิธีคิดและลกทัศน์ที่มีต่อฝัฏมารของผู้คนในสังคมโลกาวิวัฒน์
- 1.4.2 สามารถทำให้เราเข้าใจถึงลักษณะบางอย่างที่โลกาวิวัฒน์ได้ก่อให้เกิดการสั่นคลอนอย่างยิ่งต่อผู้คน ทั้งภาวะทางจิตใจ ภาวะโหยหาความต้องการมั่นคงในตนเองและครอบครัวท่ามกลางบริบทการเปลี่ยนแปลงของสังคมวัฒนธรรม
- 1.4.3 ช่วยให้เกิดความเข้าใจต่อปรากฏการณ์การปะทะประสานของศาสนาความเชื่อระหว่าง พุทธ ฝั ไสยศาสตร์ วิทยาศาสตร์และบริโภคนิยม

1.5 นิยามศัพท์

คำว่า “ผีกุมาร” ในวิทยานิพนธ์เล่มนี้ผู้วิจัยเลือกใช้ในความหมายกลางและไม่ได้ชี้เฉพาะแค่กุมารทองเพียงอย่างเดียว เนื่องจากกุมารทองนั้นผู้วิจัยจัดว่าเป็น “ผี” ชนิดหนึ่ง หมายความว่า เป็นการเลี้ยงภูตผีปิศาจวิญญาณของเด็กที่เสียชีวิตไว้ใช้งานโดยผู้มิวิชาอาคมทำหน้าที่ประกอบพิธีกรรม นอกจากนี้ผีกุมารยังมีหลากหลายประเภท ดังนี้

- 1.5.1 กุมารเทพ สร้างขึ้นจากมวลสารที่เป็นมงคลจะไม่มีมวลสารอาถรรพ์ประเภทดิน 7 ป่าช้า ประกอบ แต่จะเป็นมวลสารจำพวกของมงคลต่างๆ เช่น ผงรูป เม็ดข้าวสารเสก แผ่นขนวนศักดิ์สิทธิ์ที่ผ่านการประกอบพิธีพุทธาภิเษกแล้วอัญเชิญดวงจิตกุมารทองเทพवासติดอยู่ในรูปปั้นหรือหุ่นที่เตรียมเอาไว้
- 1.5.2 กุมารพราย เป็นการผูกจิตวิญญาณของเด็กที่ยังมีความรัก โลก โกรธ หลง ที่ยังไม่ได้ไปเกิดให้มาสถิตในรูปร่างของรูปปั้นหรือหุ่นกุมาร สร้างขึ้นจากมวลสารอาถรรพ์ เช่น ดิน 7 ป่าช้า ผงเจ้ากระดูกเด็กเสียชีวิต ตะปู โลงศพ ไม้ผ่าโลง และวัตถุอื่นๆ ที่สื่อถึงวิญญาณ เป็นต้น จากนั้นจะทำพิธีอัญเชิญจิตวิญญาณเด็กที่เสียชีวิตก่อนเวลาอายุไข เช่น จมน้ำ ป่วย รอดชน พลัดตกจากที่สูง หรืออื่นๆ และยังคงต้องวนเวียนอยู่บนโลกมนุษย์ ยังไปเกิดใหม่ไม่ได้ พระอาจารย์ผู้มีวิชาอาคม จะเรียกอัญเชิญวิญญาณเหล่านี้ให้เข้ามาสถิตอยู่ในรูปของกุมารทอง (mahaniyombuddha, 2560)
- 1.5.3 กุมารกึ่งเทพกึ่งพราย มีลักษณะคล้ายกับกุมารทองประเภทแรก แต่มวลสารที่ผสมเพิ่มเติมคือผงพรายกุมารหรือผงอาถรรพ์ต่างๆ เช่น ดินเจ็ดป่าช้า กระดูกผี น้ำมันพราย การทำกุมารประเภทนี้จะอาศัยการเชื้อเชิญเอาจิตวิญญาณที่อยู่ในมวลสารอาถรรพ์มาสถิตในตัวกุมารเพื่อเสริมบารมี ดวงจิตที่มาจากองค์กุมารนั้น ไม่ใช่จิต ของผีพรายโดยตรง หากเป็นเพียงขวัญ (ล้านนาเรียกว่า ขวัญ มีความเชื่อว่า วิญญาณของมนุษย์เรามี 32 ขวัญ) แบ่งมาสถิตในองค์กุมาร กุมารทอง ประเภทนี้เป็นที่นิยมมาก เพราะบูชาง่ายไม่มีอันตราย เห็นผลเร็ว บางราย ถ้าจิตสื่อถึงกันได้ก็สามารถมาบอกเหตุการณ์ต่างๆ ในฝันได้ ยิ่งไปกว่านั้นบาง รายอาจรื้อกันถึงขั้นได้ยินเสียงกะซิบ หรือเห็นเป็นตัวเป็นตนเลยก็มี ความเก่งกล้าของกุมารประเภทนี้ ขึ้นอยู่กับบารมีของอาจารย์ที่ปลุกเสก ต้องทำด้วยใจบริสุทธิ์ และวิญญาณที่มาส่งสู่ได้ ต้องเป็นวิญญาณที่พลีมาโดยถูกต้องไม่ได้มา ในสภาพถูกบังคับกับกุมารก็จะขลังมาๆ (itti-patihan, 2560)

อย่างไรก็ตาม ถึงแม้จะเป็นกุมารเทพ กุมารพราย หรือกึ่งเทพกึ่งพราย อาจจะมีข้อแตกต่างกันอยู่บ้างก็จริง พอเอาเข้าจริงแล้วไม่ว่ารูปแบบไหนก็ไม่ได้ด้อยไปกว่ากัน นั่นเป็นเพราะกุศโลบายในการบูชาที่มุ่งเน้นให้ผู้บูชาหมั่นทำบุญกุศล สวดมนต์อยู่เป็นประจำและใช้กุมารในฐานะที่เป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจในการประกอบสัมมาชีพอันสุจริต

1.5.4 กุมารสายเบ๊ว คือ พัฒนาการอีกขั้นของผีกุมาร (กุมารทอง) ถูกทำให้มีรูปร่างหน้าตาน่ารัก ไม่น่ากลัวเหมือนรูปแบบเดิม แต่อย่างไรก็ตามกุมารสายเบ๊วยังคงรูปแบบเดิมในเรื่องของมวลสาร พิธีกรรมการปลุกเสก ส่วนที่เปลี่ยนไปนั่นคือรูปลักษณะภายนอกต่างๆ เช่น สร้างขึ้นมาในรูปหุ่นตุ๊กตาเด็กทารก เป็นต้น (คิดนอกจอ: วิวัฒนาการเครื่องรางกุมารทอง, 2560)

1.5.5 ความแตกต่างระหว่างผีกุมารกับตุ๊กตาลูกเทพ

ตุ๊กตาลูกเทพเป็นวัตถุมงคลดีสิทธ์ทางเลือกที่ต่างจากผีกุมารตรงที่ไม่ได้ทำขึ้นจากมวลสารอาถรรพ์ที่ชวนขนลุกหรือมีที่มาที่น่าสยดสยอง แต่เกิดจากการอัญเชิญดวงเทพเข้ามาสถิตในตุ๊กตา โดยมีพระที่วัดหรือเกจิอาจารย์ตามสำนักปลุกเสกขึ้นตามวันเดือนปีเกิดของผู้ที่จะเป็นเจ้าของ และผูกดวงเข้าไว้เพื่อนำมาซึ่งโชคลาภ ฉะนั้นตุ๊กตาลูกเทพจึงเป็นนวัตกรรมความเชื่อที่มีฐานคิดเดิมมาจากผีกุมาร เพียงแต่ว่ายุคปัจจุบันได้เปลี่ยนไปในเชิงรูปแบบจากเดิมที่เป็นศพเด็กทารกจริงๆ หรือหุ่นกุมารที่ทำจากดินเจ็ดป่าช้า เวลาเลี้ยงต้องเอาไว้บนหิ้ง ต้องถวายน้ำแดง ก็เปลี่ยนแปลงมาสู่สิ่งใหม่ เช่น การรับเอาตุ๊กตาฝรั่ง (Reborn Baby Dolls) มาแต่เอามาใส่ความเชื่อแบบเดิม (ผีกุมาร) เข้าไป นอกจากนี้ผู้เลี้ยงยังสามารถพกพาออกไปข้างนอกบ้านได้ เช่น ไปเที่ยว พาไปทำบุญ

ข้อแตกต่างอีกประการ สำหรับผีกุมารนั้นได้รับความนิยมในต่างประเทศเป็นทุนเดิม ซึ่งประเทศไทยถือเป็นจุดเริ่มต้นของการผลิตวัตถุมงคลหลายๆ อย่าง ก่อนที่จะแพร่หลายไปยังต่างประเทศ อาทิ จีน ไต้หวัน มาเลเซียและสิงคโปร์ เป็นต้น เพราะผู้คนจำนวนไม่น้อยได้รับประสบการณ์จากของขลังที่ตนบูชาโดยเฉพาะผีกุมารจากวัดสามง่าม (หลวงพ่อเต้) หรือจากวรรณคดีไทยเรื่องขุนช้างขุนแผน จากหนัง ภาพยนตร์และสื่อสิ่งพิมพ์ต่างๆ อย่างไรก็ตามกระแสตุ๊กตาลูกเทพในประเทศไทยเริ่มถดถอยลงคือ ขายได้ยากขึ้น ส่วนหนึ่งเมื่อผู้เลี้ยงเขาได้รับประสบการณ์จากการเลี้ยงผีกุมารหรือตุ๊กตาลูกเทพ ซึ่งทั้งสองอย่างเกิดขึ้นจากมวลสารที่ต่างกัน ก็จะส่งผลต่อการตัดสินใจต่อไปจะไปในทิศทางไหน หรือกล่าวอีกนัยยะว่าอะไรจะอยู่อะไรจะไป ถึงที่สุดผู้วิจัยมองว่าไม่นานผู้คนเมื่อได้ลองผิดลองถูก ตอนแรกอาจจะซื้อตุ๊กตาลูกเทพมาด้วยความน่ารัก แต่เมื่อซื้อมาแล้วอาจจะเห็นผลบ้างไม่เห็นผลบ้าง เมื่อคนเริ่มไม่เห็นผลเขาก็จะเริ่มศึกษาแล้วว่านี่มันคืออะไร มันไม่ใช่มวลสารที่ถูกต้องตาม

ตำราโบราณ พอคนเริ่มศึกษากันมากขึ้นแล้ว ก็อาจจะหันกลับมานิยมบูชามวลสารที่ถูกต้องตามตำราเช่นเดิม (ผู้จัดการรายวัน, 2560)

เหนือสิ่งอื่นใดความสนใจแท้จริงในการการศึกษาวิจัยครั้งนี้คือ เรื่องปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับวัตถุบูชา พฤติกรรมการแสดงออกที่ผู้คนกระทำต่อสิ่งเหล่านี้ต่างหากเป็นประเด็นสำคัญที่จะทำให้เราเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างพลวัตของความเชื่อและโลกทัศน์ของของผู้คนในยุคศตวรรษที่ 21 ในยุคที่วิทยาศาสตร์รุ่งเรืองถึงขั้นต่ออายุขัยให้มนุษย์ได้ ยุคที่เทคโนโลยีการสื่อสารลดหน้างานโลกไร้พรมแดน ยุคที่มหานครเต็มไปด้วยดีกรีฟ้าราวกับป่าคอนกรีต บางทีในห้องเล็กๆหรือคอนโดมิเนียมหรูแห่งหนึ่ง อาจมีใครบางคนอาจกำลังทำพิธีกรรมกับผีกุมารอยู่ก็เป็นได้

1.6. ทบทวนงานวิจัยและแนวคิดทฤษฎีที่ใช้ในการศึกษา

1.6.1 ความเชื่อเรื่องผีในฐานะกลไกทางวัฒนธรรม

ในการอธิบายถึงความเชื่อเรื่องผี เราจะพบว่าผีเป็นชุดของความคิดที่แนบเนื่องอยู่กับรูปแบบความสัมพันธ์หลากหลายมิติ ไม่ว่าจะเป็นปัจเจกหรือกลุ่มบุคคลใช้เป็นกลไกทางวัฒนธรรมเพื่อแก้ไขปัญหาหรือจัดการความสัมพันธ์ในครอบครัว ชุมชน สังคม ตลอดจนความสัมพันธ์เชิงอำนาจทางเพศ และยังเป็นกลไกสำคัญในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ ดังนั้นเพื่อเป็นการชี้ให้เห็นถึงความเชื่อเรื่องผีในฐานะกลไกทางวัฒนธรรม ผู้วิจัยได้ทำการจำแนกโดยคำนึงถึงเงื่อนไขบริบทการเปลี่ยนแปลงเข้าสู่ยุคสมัยใหม่และโลกาภิวัตน์ ว่าความเชื่อดังกล่าวได้ถูกใช้ในการจัดการความสัมพันธ์รูปแบบใด ประกอบสร้างขึ้นมาอย่างไร และตอบสนองต่อผู้คนอย่างไรบ้าง ดังต่อไปนี้

1.6.1.1 ผีในฐานะกลไกการจัดระเบียบทางครอบครัวและสังคม

ผลงานวิจัยจำนวนมากของนักวิชาการชาวไทยที่ได้นำเอาความเชื่อเรื่องผีมาวิเคราะห์เพื่อชี้ให้เห็นสิ่งที่อยู่ในโครงสร้างทางความคิดของชาวบ้านว่าลักษณะดังกล่าวนี้ไม่ใช่เป็นแค่เพียงวิธีคิด หากยังสะท้อนให้เห็นถึงกลไกการจัดระเบียบทางครอบครัวและสังคม ดังเช่นในภาคเหนือของไทยจะมีความเชื่อผีปู่ย่าใน Cultural and Ideological Reproduction in Rural Northern Thai Society ของ Chayan Vaddhanaphuti ได้อธิบายความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษหรือผีปู่ย่าว่าเป็นเครื่องมือหรืออุดมการณ์ที่ควบคุมระเบียบกฎเกณฑ์ และอยู่ในฐานะพลังศูนย์กลางทางสังคมและครอบครัว ผีปู่ย่าหรือผีบรรพบุรุษสะท้อนให้เห็นถึงอำนาจของบรรพบุรุษหรือกลุ่มเครือญาติผู้สูงอายุใช้เป็นกลไกการจัดระเบียบโครงสร้างความสัมพันธ์ของครอบครัว

เครือญาติและชาวบ้านในชุมชน นอกจากนี้ผีปอบยังแสดงออกถึงอำนาจในการจัดสรรมรดกในแง่ที่ว่าให้หลักประกันแก่ลูกสาวคนสุดท้ายที่ยังไม่แต่งงานจะได้เป็นผู้สืบทอดจากพ่อแม่จนกว่าจะเสียชีวิต เสมือนเป็นกุศโลบายให้ลูกสาวรวมถึงบรรดาลูกหลานนั้นดูแลพ่อแม่ไปจนแก่เฒ่านั่นเอง (Vaddhanaphuti, 1984)

กรณีเดียวกัน ในงาน มติชุมชน: วิธีคิดท้องถิ่นว่าด้วยสิทธิ อำนาจ และการจัดการทรัพยากรของ อานันท์ กาญจนพันธุ์ ได้ข้อเสนอความเชื่อเรื่องผีปอบและรูปแบบการแต่งงานที่เชื่อมโยงถึงการสืบทอด นับเป็นรูปแบบการเปลี่ยนแปลงในการถือครองที่ดิน แต่เดิมนั้นกลุ่มเครือญาติที่นับถือผีปอบเดียวกันจะรักษาที่ดิน โดยเฉพาะที่นาไว้ในกลุ่มตระกูลของตนโดยอาศัยการสืบทอดผ่านทางสายตระกูลของผู้หญิง ส่วนลูกผู้ชายมักจะได้รับมรดกเป็นอสังหาริมทรัพย์ เช่น เงินหรือควายแทนที่ดิน ซึ่งมักจะตกอยู่กับลูกผู้หญิงผู้หญิงจะอาศัยอยู่ในบ้านเกิดและทำหน้าที่สืบทอดความเชื่อผีปอบและที่ดินของตระกูล ด้วยเหตุนี้กลุ่มที่นับถือผีปอบเดียวกันจึงอาศัยการควบคุมที่นาของกลุ่มตระกูลผ่านการเลือกคู่ครอง ซึ่งมักแสดงออกในรูปของความเชื่อเกี่ยวกับเรื่องผีผีทั้งนี้เพื่อป้องกันไม่ให้ที่ดินของตระกูลตกไปอยู่กับตระกูลที่ยากจนหรือไม่มีที่ดินนั่นเอง นอกจากนี้หากสมาชิกในตระกูลที่อยู่เป็นโสดจะไม่ได้รับมรดกที่ดิน อย่งไรก็ตามที่ดินมักตกเป็นกรรมสิทธิ์ของลูกอย่างสมบูรณ์เมื่อพ่อแม่เสียชีวิตไปแล้ว (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2544: 69-70) นอกจากนี้ในงานผีกะ: ความคิดในทางชนชั้นของชวานาภาคนีโอ ของอานันท์ กาญจนพันธุ์ ได้อธิบายถึงการปรับเปลี่ยนโครงสร้างของสังคมชนบทที่ทำให้เกิดการกล่าวหาว่าเป็นผีกะขึ้นมาโดยมีเหตุปัจจัยเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่เปลี่ยนแปลงไป กล่าวคือในช่วงที่รัฐบาลกรุงเทพฯ ได้ผนวกรวมอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลาง ส่งผลให้เจ้าผู้ครองนครต่างๆ รวมถึงเจ้าทางเชียงใหม่ต้องสูญเสียอำนาจทั้งทางเศรษฐกิจ การเมือง เจ้าทั้งหลายจึงต้องแสวงหารายได้จากส่วนอื่น ส่วนใหญ่เจ้าจะเข้ายึดที่ดินจากชาวบ้านโดยใช้การกล่าวหาชาวบ้านว่าเป็นผีกะ อานันท์ อธิบายต่อไปอีกว่า เมื่อครั้งที่ไทยได้เปิดประเทศให้มีการเสรีมากขึ้น ความเข้มข้นของปัญหาความขัดแย้งเรื่องที่ดินในหมู่บ้านได้สะท้อนออกมาอย่างชัดเจนผ่านกรณีการกล่าวหาผีกระระหว่างชาวบ้านด้วยกันเอง ทั้งนี้ก็เป็นไปเพื่อจำกัดวงผู้ใช้ที่ดิน นอกจากนี้ผีกะอาจจะเป็นชายหรือหญิงก็ได้ แต่ส่วนใหญ่ผู้ถูกกล่าวหา มักจะเป็นผู้หญิง จึงส่งผลให้หาคู่แต่งงานได้ยาก นอกจากจะแต่งงานกับกลุ่มพวกที่เป็นผีกะด้วยกันเอง (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2527)

ไม่เพียงแต่การกล่าวหาผีกะที่เกิดขึ้นในสังคมภาคเหนือเท่านั้น เพราะในภาคอีสานยังพบว่ามี การกล่าวหาว่าเป็นผีปอบในงานศึกษาเรื่อง การศึกษาความเชื่อเรื่องผีปอบในบริบทสังคมไทยของพระมหาสุพรรณ เผือกพันธ์ การกล่าวหาผีปอบเป็นชุดอธิบายในฐานะกลไกทางสังคม

ในการกีดกัน พร้อมกับเบียดขับบุคคลไม่พึงประสงค์ให้อพยพออกจากหมู่บ้าน อันเป็นผลสืบเนื่องจากการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างสังคมเข้าสู่ความทันสมัย นำไปสู่ปัญหาความเหลื่อมล้ำทางชนชั้นของชาวบ้านในชุมชน เมื่อองค์กรหลักอย่างราชการและสถาบันสงฆ์ไม่สามารถเป็นที่พึ่งแก่คนยากจนได้ คนยากจนกลุ่มนี้จึงถูกกล่าวหาว่าเป็นฝิ่บอบจำต้องอยู่ในสภาพทนทุกข์ทรมาน ไม่มีใครอยากคบค้าสมาคมหรืออยากเกี่ยวดองความสัมพันธ์ด้วย เพราะเกรงว่าอาจจะกลายเป็นฝิ่บอบ นอกจากนี้ผู้ที่ถูกกล่าวหาส่วนใหญ่มักหันไปพึ่งศาสนาคริสต์เนื่องจากเป็นหนทางเดียวที่พวกเขาจะมีชีวิตอยู่ในสังคมได้อย่างปกติสุข (สุพรรณเผือกพันธ์, 2543)

จะเห็นว่าทั้ง อานันท์และพระมหาสุพรรณ แม้จะมีแนวการศึกษาที่ต่างกัน แต่ก็มีจุดร่วมในลักษณะของการอธิบายกระบวนการกล่าวหาว่าเป็น “ฝิ่กะและฝิ่บอบ” ของชาวบ้านใช้เป็นเครื่องมือหรือเทคโนโลยีในการจำแนก กีดกัน และเบียดขับผู้คนที่ไม่พึงประสงค์ให้กลายเป็นชายขอบ (marginalized)

อย่างไรก็ตามบทบาทของฝิ่ในมิติเชิงโครงสร้างนั้นมีหลากหลายมิติทั้งงานของทั้ง อานันท์ และพระมหาสุพรรณ ยังมีได้กล่าวถึงไว้มากนัก เพราะทั้งสองอธิบายปรากฏการณ์ “ฝิ่” ว่าเกิดจากการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างที่ส่งผลต่อผู้คนในสังคมชนบท แต่ “ฝิ่เจ้านาย” ในงานของฉลาดชาย แม้จะอธิบายผลเชิงโครงสร้าง เชกเช่นเดียวกับงานของ อานันท์ ในแง่ที่ว่าด้วยเรื่องของการปรับเปลี่ยนทางสังคม เศรษฐกิจและการเมืองที่รวมศูนย์อำนาจเข้าสู่ส่วนกลางมากขึ้น ทว่าฉลาดชาย ได้อธิบายต่ออีกว่าผลจากการปรับเปลี่ยนดังกล่าวยังส่งกระทบต่อความสัมพันธ์เชิงอำนาจของฝิ่ด้วยเช่นกัน กล่าวคือ ในทัศนะของฝิ่เจ้านายตลอดจนฝิ่ท้องถิ่นอื่นๆล้วนถูกจัดรูปแบบความสำคัญ ความศักดิ์สิทธิ์และอำนาจของฝิ่ให้รวมอยู่ในลักษณะของการรวมศูนย์อำนาจของชาติในปัจจุบัน ดังจะเห็นจากกรณีการจัดลำดับองค์แรกของฝิ่เจ้านายที่มีพระพุทธรเจ้าอยู่ในชั้นสูงสุด ถัดมาจะเป็นพระพรหมและฝิ่ท้องถิ่นอื่นๆที่มีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับอำนาจศูนย์กลางลดหลั่นกันไปตามลำดับ (ฉลาดชาย รมิตานนท์, 2527)

ในกรณีฝิ่เจ้านาย ของ ฉลาดชาย ได้ชี้ให้เห็นว่าฝิ่ก็ได้รับผลจากการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างเช่นเดียวกับที่เกิดขึ้นในสังคมมนุษย์ นอกจากนี้ฉลาดชาย ได้อธิบายปรากฏการณ์การเกิดขึ้นของการทรงฝิ่ในแงุ่มที่ต่างออกไปในลักษณะที่ว่า เมื่อการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นได้นำสังคมไปสู่ความทันสมัย แทนที่ความเชื่อเรื่องฝิ่จะลดลง กลับพบว่ามีจำนวนฝิ่เพิ่มขึ้นตามลำดับ ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่าฝิ่ยังเป็นสิ่งที่อยู่ในโครงสร้างความคิด ฉะนั้นแล้วฝิ่จึงมีบทบาทสำคัญ

ในการแก้ไขปัญหาชีวิตของผู้คนในฐานะเทคโนโลยีหรือเครื่องมือที่ตอบสนองความต้องการของมนุษย์ไม่ว่าจะยุคสมัยไหนก็ตาม

ทั้งนี้พื้นฐานวิธีคิดยังแสดงออกอีกหลายประการ เช่น ในกรณีภาคอีสาน มีบทบาทสำคัญในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ จากงานศึกษาเรื่อง พิธีกรรมทางศาสนาในฐานะที่เป็นกลไกการจัดการทรัพยากรพื้นบ้านของชาวนาอีสาน ของสุริยา สมุทรคุปต์ และคณะ ได้อธิบายปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นนี้ผ่านวิธีคิดของชาวบ้านที่สัมพันธ์แนบแน่นกับทรัพยากรธรรมชาติโดยผนวกเข้ากับความเชื่อเรื่องผีในฐานะเครื่องมือในการตอบโต้และช่วงชิงความหมายของการอนุรักษ์ต่ออำนาจรัฐ ทว่าในอีกด้านหนึ่งความเชื่อเรื่องผียังเป็นเสมือนกลไกช่วยประสานโครงสร้างความสัมพันธ์ของชาวบ้านในชุมชนและละแวกใกล้เคียง รวมถึงช่วยธำรงความสัมพันธ์อันดีระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติดังแสดงผ่านความเชื่อผีประจำทรัพยากร ในลักษณะของวิธีคิดที่ว่าผีเป็นเจ้าของทรัพยากรส่วนบุคคล เป็นผู้ใช้ ตระกานี้สะท้อนให้เห็นว่าผู้ที่นับถือผีเดียวกันเท่านั้นจึงจะมีสิทธิ์ใช้ประโยชน์จากทรัพยากร อีกทั้งการจะใช้ประโยชน์จากทรัพยากรจะต้องขออนุญาตจากผีด้วย ซึ่งก็มีนัยยะเสมือนว่าต้องได้รับความเห็นชอบจากทุกคนในชุมชนก่อนถึงจะเข้าไปใช้สิทธิ์ตรงนั้นได้ (สุริยา สมุทรคุปต์ และคณะ, 2544: 133-182)

ไม่เพียงเท่านั้น ใน โครงสร้างของระบอบความเชื่อล้านนา อานันท์และฉลาดชาย เสนอว่าชาวล้านนาได้จัดความสัมพันธ์ทางสังคมบนพื้นฐานของการผสมผสานความเชื่อหลายประการ โดยเฉพาะความเชื่อในเรื่องอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของผี ความเชื่อเรื่องไสยศาสตร์และโหราศาสตร์ ความเชื่อเหล่านี้เป็นพื้นฐานของอำนาจทางศีลธรรมในการกำหนดกฎเกณฑ์และข้อห้ามต่างๆ ที่กำหนดความสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างมนุษย์กับมนุษย์และมนุษย์กับธรรมชาติ โดยแสดงออกมาในรูปของจารีตประเพณีและพิธีกรรมที่เกี่ยวข้อง (อานันท์ กาญจนพันธุ์ และฉลาดชาย รมิดานนท์, 2532: 3-5) ดังเช่น งานศึกษาเรื่อง ป่าชุมชนในประเทศไทย: แนวทางการพัฒนาฉลาดชาย และคณะ ได้อธิบายถึงการดูแลจัดการอนุรักษ์ป่าจากหมู่บ้านกรณีศึกษาที่มีการนำเอาพื้นฐานความเชื่อเรื่องผีมาเป็นกลไกในการจัดความสัมพันธ์ทางสังคม เพราะชาวบ้านเชื่อว่าการในเขตทรัพยากรของหมู่บ้านจะมีผีสิงสถิตอยู่ เช่น ผีฝ่ายและผีเสื้อบ้าน จะช่วยคลบน้าคาลน้ำให้มีใช้อย่างอุดมสมบูรณ์ ผีขุนน้ำทำหน้าที่ครอบครองดูแลป่าทั้งหมด ผีปู่ตาและผีเจ้าเมืองคอยอารักขาสมาชิกภายในหมู่บ้าน ซึ่งความเชื่อผีต่างๆ เหล่านี้ทำให้ชาวบ้านไม่กล้าละเมิดหรือล่วงล้ำเข้าไปใช้ประโยชน์โดยไม่ได้รับอนุญาตจากผีเพราะไม่เช่นนั้นจะถูกลงโทษจากผี (ฉลาดชาย รมิดานนท์ และคณะ, 2536: 17-27) นอกจากนี้ในงานความหลากหลายทางชีวภาพและภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อการพัฒนาอย่างยั่งยืนของ ยศ สันตสมบัติ ได้ให้ข้อคิดไว้อย่างน่าสนใจเกี่ยวกับพิธีกรรมและความเชื่อเรื่องผีโดยเชื่อมโยงเข้ากับภูมิปัญญาท้องถิ่นในระบบ

การผลิตแบบไร่หมุนเวียนของกลุ่มชาติพันธุ์ ปกาเกอญอ บ้านหนองเต่าที่ตั้งอยู่ในเขตลุ่มแม่น้ำ
วางตอนบน จังหวัดเชียงใหม่ ซึ่งแสดงออกถึงรูปแบบการจัดความสัมพันธ์ทางการผลิตระหว่าง
มนุษย์กับธรรมชาติและระหว่างมนุษย์ด้วยกัน บนพื้นฐานความเชื่อในอำนาจศักดิ์สิทธิ์หรือผี
ระบบการผลิตของชาวปกาเกอญอจะเริ่มต้นด้วยพิธีกรรมที่เรียกว่า “หนีซอโซ” หรือพิธีขึ้นปี
ใหม่ หมายถึงการขออนุญาตเจ้าที่ เจ้าป่า เจ้าเขา วิญญาณสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลายเพื่อขอใช้ที่ดิน ไร่
ป่า เพื่อทำการผลิตของชุมชน การทำพิธีหนีซอโซ ยังเป็นการปรึกษาหารือระหว่างกลุ่มผู้อาวุโส
เพื่อแก้ไขปัญหาการเพาะปลูก หลังจากเสร็จพิธีเรียบร้อยแล้ว ถัดมาในช่วงเดือนพฤษภาคม
ชาวบ้านจะเริ่มทำการปลูกข้าว โดยทำพิธีปลูกแม่ข้าวเจ็ดหลุม และทำพิธีเชิญนกขั้วลง
มาจากสวรรค์ ถัดมาหลังจากเสร็จพิธีดังกล่าว ชาวปกาเกอญอจะทำพิธีเลี้ยงผีหรืออัญเชิญ
สิ่งศักดิ์สิทธิ์มาดูแลปกป้องไร่หมุนเวียนของตน อาทิ การทำพิธีเลี้ยงผีไร่ (เป็นการขอบุญเจ้า
ป่า เจ้าเขา ตลอดจนวิญญาณต่างๆที่สถิตในไร่เหล่า พร้อมทั้งอ้อนวอนขอให้คุ้มครองดูแล
ผลผลิตให้มีความอุดมสมบูรณ์ อีกทั้งขอให้ดวงวิญญาณเหล่านี้คุ้มครองลูกหลานและเจ้าของไร่
ให้มีสุขภาพแข็งแรงให้ครอบครัวมีฐานะมั่นคง) นอกจากนั้นชาวปกาเกอญอยังทำพิธีเลี้ยงผีไฟ
(ในช่วงของการเผาไร่) เพื่อเป็นการขอให้ผีไฟเย็นลงเป็นปกติเพื่อจะได้ไม่เดือดร้อนไปถึงต้น
ข้าว รวมถึงพืชผลต่างๆที่อยู่ในไร่ เมื่อต้นข้าวเจริญงอกงามดี ชาวปกาเกอญอจะทำพิธีบูชาพระ
แม่โพสพ (เจ้าแม่แห่งข้าว) เพื่อเป็นการแสดงความเคารพต่อแม่โพสพและแสดงความขอบคุณ
ที่แม่โพสพได้เลี้ยงดูลูกหลานมาโดยตลอด การทำพิธีนี้เป็นการอ้อนวอนขอให้ต้นข้าวมีความ
อุดมสมบูรณ์ รอดพ้นจากแมลงศัตรูพืชรบกวน (ยศ สันตสมบัติ, 2542: 176-182)

อาจกล่าวโดยสรุปได้ว่า พิธีกรรมต่างๆข้างต้นแสดงให้เห็นถึงความสำคัญของระบบการผลิต
และความเชื่อของชาวปกาเกอญอ ที่มีการเชื่อมโยงความอุดมสมบูรณ์ของผลผลิตเข้ากับเรื่อง
คุณธรรม จริยธรรมและสำนึกในบุญคุณของธรรมชาติหรืออำนาจเหนือธรรมชาติเพื่อขอให้
คุ้มครองสร้าง ความมั่นคงให้เกิดขึ้นแก่ระบบการผลิตสืบไป

นอกจากนี้จะมีความสำคัญต่อการจัดการทรัพยากรธรรมชาติแล้ว ในงานศึกษาเรื่อง พิธีกรรม
พ่อนผี ของ เขียวชาย ได้แสดงให้เห็นถึงความหมายที่ซ่อนอยู่เบื้องหลังพิธีกรรมพ่อนผี ผ่านการ
แสดงการเล่นต่างๆ เช่น การบีดต่อบีดแดน ยิงนกยิงกระรอก คล้องช้างคล้องม้า ทอดแห
ทอดปลา การจุดบั้งไฟ การโด้งฟ้าขอฝน และการเรกนาหวานข้าว ซึ่งการเล่นดังกล่าวนี้
สะท้อนถึงรูปแบบวิถีชีวิตของชาวบ้านซึ่งมีความเกี่ยวข้องกับการผลิตทางการเกษตร และการ
แสดงความเคารพนอบน้อมต่อทรัพยากรธรรมชาติ (เขียวชาย อักษรดิษฐ์, 2552) เช่นเดียวกัน
กับงาน Buddhism and the Spirit Cults in Northeast Thailand ของ S.J. Tambiah ได้อธิบาย
ความเชื่อเรื่องผีของชุมชนชาวบ้านในภาคอีสาน ซึ่งเชื่อว่าจะมีผีหรือเทวดาสถิตอยู่ตาม

ทรัพยากรธรรมชาติ อาทิ ดิน น้ำ ป่า ต้นไม้และพืชผลไร่นาโดยเฉพาะเรื่องราวของพระแม่โพสพเป็นเทพที่สถิตอยู่ในต้นข้าว ทำหน้าที่คอยดูแลต้นข้าวให้เจริญงอกงาม ถ้าผู้ใดได้ทำพิธีตามคติความเชื่อและบูชากราบไหว้แม่โพสพแล้วจะทำให้ผู้นั้นมีความอุดมสมบูรณ์ทางการเกษตร ปลูกข้าวได้ผลเจริญงอกงาม นอกจากนี้ยังมีพิธีกรรมบุญบั้งไฟซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของการแสดงออกถึงความเคารพต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ผีอารักษ์ เทวดา ที่คอยปกป้องรักษาผู้คนในหมู่บ้าน อีกทั้งยังคอยช่วยให้ฝนตกต้องตามฤดูกาลเพื่อให้ชาวบ้านจะได้นำไปใช้ประโยชน์ในการเกษตรกรรม (Tambiah, 1970: 351-366)

จะเห็นว่าความเชื่อเรื่องผีที่ได้หยิบยกขึ้นมาข้างต้นนั้นล้วนมีความสัมพันธ์กับวิถีชีวิตของชาวบ้านที่ต้องอิงอาศัยต่อธรรมชาติ และเป็นกลไกในการประสานความสัมพันธ์ของชุมชน ส่วนอีกด้านหนึ่งชาวบ้านก็ใช้พื้นฐานเครื่องมือที่จะตอบโต้ต่ออำนาจรัฐ ฉะนั้นจะเห็นว่า “ผี” แสดงถึง function หรือปฏิบัติการที่หลากหลายและเลื่อนไหลปรับเปลี่ยนไปตามวิถีคิดของผู้คนต่อสิ่งที่เกิดขึ้นรอบๆตัว

1.6.1.2 ผีกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจทางเพศและการวิพากษ์ต่อความทันสมัย

ในประเด็นนี้ งานศึกษาอีกแนวทางของ Turton อ้างถึงในจามะรี เชียงทอง ได้อธิบายความเชื่อเรื่องผีกับผู้หญิงว่ามีบทบาทสำคัญในพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับการนับถือผีประจำสายตระกูลในท้องถิ่นภาคเหนือ โดยภายหลังการแต่งงานผู้ชายจะย้ายมานับถือผีทางฝ่ายผู้หญิง ซึ่งสะท้อนให้เห็นระเบียบการจัดความสัมพันธ์ทางสังคมแบบ matrilineal การที่มี ผีปู่ย่าและความเชื่อผีผีในฐานะที่เป็นเครื่องมือทางความเชื่อที่คอยกำกับความประพฤติของคนในสายตระกูล อย่างไรก็ตามเมื่อพุทธศาสนาและอำนาจรัฐส่วนกลางซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของความเป็นชายได้เข้ามาสวมทับระบบความเชื่อเดิมของชาวบ้านทำให้สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงจากเดิมที่เคยอยู่ในสถานะผู้นำในสายตระกูลกลับต้องลดบทบาท ขณะเดียวกันแม้ผู้หญิงจะสูญเสียอำนาจแต่ก็ได้อาศัยการเป็นร่างทรงในพิธีกรรมเป็นเครื่องมือปรับเปลี่ยนหรือยกสถานะบทบาทของตนให้เสมอกับผู้ชายได้เช่นกันถึงจะเป็นเพียงเวลาชั่วครั้งชั่วคราวก็ตาม (Turton, 1972: 11 อ้างถึงในจามะรี เชียงทอง, 2558)

กรณีเช่นเดียวกันนี้ งานศึกษาเรื่องเจ้าที่และผีปู่ย่า พลวัตของความรู้ชาวบ้าน อำนาจและตัวตนของคนท้องถิ่นของ อานันท์ กาญจนพันธุ์ อธิบายปรากฏการณ์การนับถือผีปู่ย่าว่าเป็นกลไกสำคัญในการจัดความสัมพันธ์เพื่อลดความขัดแย้งในครอบครัว และเป็นเครื่องมือควบคุมพฤติกรรมทางเพศของผู้หญิงในตระกูล และยังแสดงออกถึงบทบาทในการจัดสรรเรื่องมรดกที่ดิน นอกจากนี้ยังชี้ให้เห็นถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจทางเพศของผู้หญิงในพิธีกรรม

ที่ต้องการยกสถานภาพของตนให้เสมอกับผู้ชายด้วยอาศัยการเป็นร่างทรงผีบรรพบุรุษในขณะที่ประกอบพิธีกรรมก็เท่ากับว่าการที่ผู้หญิงต้องเกี่ยวข้องกับพิธีกรรมหรือความเชื่อเกี่ยวกับผี เพราะกิจกรรมเหล่านั้นพวกเธอใช้เป็นเครื่องมือต่อรองความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มีต่อผู้ชาย เพื่อเปิดโอกาสทางสังคมให้เกิดความเท่าเทียมกัน ดังนั้นผีในความหมายของผู้หญิงจึงเป็นสิ่งสำคัญที่จะรักษาอำนาจเดิมของตนไว้ และการแสดงออกผ่านความเชื่อพิธีกรรมเกี่ยวกับผีเสมือนการช่วงชิงหรือการต่อรองความสัมพันธ์ในการที่จะเข้าถึงอำนาจหรือนำไปสู่การกำหนดชีวิตของตนเองในสถานะที่อำนาจส่วนใหญ่ตกอยู่ในมือฝ่ายชายแม้จะเป็นช่วงเวลาแค่ชั่วคราาก็ตาม แต่ในทางกลับกันก็พบว่าผู้หญิงต้องแบกรับภาระหน้าที่เพิ่มขึ้นกว่าเดิม ทั้งการเป็นแม่ ภรรยาและลูกสาวที่ดีต่อครอบครัว (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2555ก.)

ผลพวงจากการมุ่งพัฒนาประเทศไปสู่ความทันสมัย สิ่งหนึ่งที่ได้สะท้อนกลับมายังชุมชนท้องถิ่นคือ ปัญหาความขัดแย้งของคนชนบทที่มีต่อความทันสมัย ความหวาดวิตกกังวล รวมถึงความไม่มั่นคงในชีวิตต่างๆที่เพิ่มขึ้นตามลำดับ ในงานศึกษาอีกแนวหนึ่งได้กล่าวถึงผีในฐานะการตอบโต้และวิพากษ์ต่อความทันสมัย เช่น ในกรณีผีแม่หม้าย ของ Marry Beth Mill ได้อธิบายความเชื่อเรื่องผีแม่หม้ายในฐานะที่เป็นกลไกการตอบโต้กับปัญหาความขัดแย้งระหว่างท้องถิ่นกับพลังความทันสมัยที่เกิดขึ้นในสังคมภาคอีสาน โดยเดิมที่ผู้หญิงอีสานจะอยู่ในกรอบศีลธรรมทางเพศอย่างเคร่งครัด ซึ่งต่างจากผู้ชายที่มีเสรีมากกว่า แต่เมื่อทั้งสองจำต้องเดินทางออกจากหมู่บ้านไปทำงานในต่างแดน อาทิ ในกรุงเทพหรือต่างประเทศ ความเป็นห่วงของญาติฝ่ายหญิงจึงมีมากกว่าฝ่ายชาย เนื่องจากภาพลักษณ์ของผู้หญิงสมัยใหม่ที่ขัดกับขนบธรรมเนียมดั้งเดิมเป็นอย่างมากที่ถูกถ่ายทอดผ่านทางหน้าจอโทรทัศน์เข้าสู่สังคมชนบทในอีสาน อีกทั้งความเป็นกังวลของญาติพี่น้องที่มีต่อลูกหลานของตนที่ออกไปหากินในต่างแดนก็เชื่อว่าประสบความสำเร็จเสมอไป บางคนถูกกดขี่ ถูกหลอกลวงจากพวกนายหน้าจนสิ้นเนื้อประดาตัว ในกรณีนี้ ผีแม่หม้ายจึงเป็นอุดมการณ์ที่ชาวบ้านใช้ตอบโต้ต่อกระแสความทันสมัยที่กระทบต่อครอบครัวเดิมของผู้คนในชนบทและผีแม่หม้ายคือ ตัวแทนของความทันสมัยที่เข้ามาคุกคามชีวิตของผู้คนท้องถิ่น (Mill, 1995)

จะเห็นว่าในกรณีผีแม่หม้ายนี้ได้อธิบายความหมายไว้สองนัยยะคือ ชาวบ้านใช้ผีในการตอบโต้หรือวิพากษ์ต่อความทันสมัย ในขณะที่เดียวกันก็ใช้ผีในฐานะกลไกการควบคุมพฤติกรรมของชาวบ้านในท้องถิ่นไปด้วยเช่นกัน

อย่างไรก็ตาม ทั้งอานันท์, Turton, Mill ต่างพยายามอธิบายปรากฏการณ์ความเชื่อเรื่องผีและปฏิบัติการทางพิธีกรรม ในลักษณะของการปรับเปลี่ยนเพื่อยกสถานภาพ บทบาทและการ

ต่อรองความสัมพันธ์เชิงอำนาจทางเพศ ทว่าในกระบวนการดังกล่าวเกิดขึ้นเพียงชั่วขณะเท่านั้น หากแต่ในยามสภาวะปกติหลังจากพิธีกรรมก็ไม่ได้อธิบายถึงผลที่เกิดขึ้นภายหลัง หรือแสดงถึง สถานภาพบทบาทของผู้หญิงว่าได้มีการเปลี่ยนแปลงไปในทิศทางใด แต่จุดที่ต่างจากงานศึกษา อื่นคือในกรณีผีแม่หม้ายของ Mill ชาวบ้านใช้ผีผู้หญิงที่ด้านหนึ่งเป็นเครื่องมือวิพากษ์ต่อ ความทันสมัย ขณะที่อีกด้านก็เป็นเครื่องมือควบคุมพฤติกรรมทางเพศของหญิงชายในชุมชน ท้องถิ่นของตนเองด้วย ซึ่งในที่นี้ผีในความหมายของชาวบ้านอาจจะสื่อถึงอะไรก็ได้ขึ้นอยู่กับ สถานการณ์ที่ชาวบ้านต้องเผชิญกับปัญหาขณะนั้น

1.6.1.3 ผีในฐานะเทคโนโลยีการรักษาพยาบาล

แม้ว่าสังคมจะมีความก้าวหน้าทั้งทางด้านเทคโนโลยี ความรู้ วิทยาศาสตร์ ตลอดจนพัฒนาการ ความทันสมัยทางการแพทย์อันก้าวไกลสักเพียงใด อาการเจ็บไข้ได้ป่วยก็เป็นอีกสิ่งหนึ่งที่เกิด เกี่ยวข้องกับมนุษย์ทุกยุคสมัย ในแง่ของการรักษาพยาบาลผู้ป่วยโดยเฉพาะอย่างยิ่งโรคบางโรคไม่ อาจรักษาให้หายขาดด้วยการแพทย์สมัยใหม่ ทำให้ผู้คนจำนวนไม่น้อยหันกลับไปหาวิธีการ รักษาแบบดั้งเดิม นั่นคือ ผีหรือร่างทรงทั้งหลาย แม้รู้ทั้งรู้ว่าการรักษาดังกล่าวไม่สามารถ กลับมาเป็นปกติได้ แต่การรักษาด้วยวิธีการเช่นนี้กลับทำให้ผู้ป่วยมีกำลังใจและสามารถต่อสู้ กับอาการเจ็บป่วยเหล่านั้นได้เป็นอย่างดี (ฉลาดชาย รมิตานนท์, 2527)

จากข้อมูลที่ผู้วิจัยได้รวบรวมเกี่ยวกับความเชื่อเรื่องผีจะเห็นว่าบทบาทของผีไม่เพียงแต่จะเป็น เรื่องกลไกการจัดระเบียบความสัมพันธ์ทางครอบครัวและสังคม กลไกการจัดการทรัพยากร การต่อรองความสัมพันธ์เชิงอำนาจ และใช้เป็นเครื่องมือที่ตอบโต้กับความทันสมัย หากยังเป็น เทคโนโลยีสำคัญในการรักษาพยาบาลของชาวบ้านผู้มีฐานะไม่ผู้ดีนักหรือแม้กระทั่งกลุ่มคน ที่มีทุนทางเศรษฐกิจ ดังในกรณีพิธีเลี้ยงผีบรรพบุรุษ เช่น ผีปู่ย่า ผีผดผีเม็ง (ดูในฉลาดชาย, 2527 และอนันต์, 2544, 2555ก.) พิธีกรรมฟ้อนผี (ดูในเชียรชาย, 2552) หรือผีฟ้าของกลุ่มคนลาวใน ประเทศไทยที่อยู่ทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศ (ดูในปราณี, 2549) จะพบว่ามี ขั้นตอนบางช่วงที่ผีในร่างทรงจะแสดงบทบาทสำคัญในการรักษาพยาบาลแก่ลูกหลานหรือ ผู้มาขอรับบริการที่เจ็บไข้ได้ป่วยให้การวินิจฉัยโรคที่ไม่สามารถรักษาได้จากระบบแพทย์ สมัยใหม่ ลักษณะเช่นนี้สะท้อนให้เห็นถึงโลกทัศน์ของชาวบ้านที่ให้ความสำคัญกับสถานะ ทางอารมณ์ จิตใจ และความสัมพันธ์ทางสังคมที่มีผลต่อการอธิบายสาเหตุการเจ็บไข้ได้ป่วย ของชาวบ้านมากกว่าจะเน้นเพื่อหาคำตอบว่าโรคที่ตนป่วยนั้นเกิดขึ้นจากสาเหตุหรือความ ผิดปกติทางร่างกายอันใด เช่นในกรณีระบบแพทย์สมัยใหม่ที่มักอธิบายความเจ็บป่วย ด้วยความรู้ทางวิทยาศาสตร์ซึ่งเป็นภาษาที่ชาวบ้านไม่ค่อยจะเข้าใจนัก ต่างจากคำอธิบายของ

ร่างทรงที่จะพยายามทุกวิถีทางในการรักษา มากไปกว่านั้นหากหมดหนทางรักษาก็มักจะอธิบายว่าเป็นเรื่องของบุญกรรมที่สั่งสมมา นอกจากนี้ในบางกรณีชาวบ้านอาจเลือกทำการรักษาทั้งสองอย่างควบคู่กันไป ดังในงาน พลวัตลัทธิพิธีกรรมการลงผี: ปฏิสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างม้าจี ลูกเลี้ยงและผีเจ้านายในจังหวัดเชียงใหม่ ของ เอกสิทธิ์ ไชยปิ่น (2546) และในงาน กระบวนการสร้างความรู้ชายขอบในวิกฤตการณ์สุขภาพ: กรณีศึกษาสำนักทรงแห่งหนึ่งในจังหวัดเชียงใหม่ ของธวัช มณีผ่อง (2546) ทั้งสองได้ให้ข้อเสนอไว้อย่างน่าสนใจว่า ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงสังคมวัฒนธรรมที่มุ่งสู่ความทันสมัย พร้อมกับความเจริญเติบโตทางวิทยาศาสตร์ซึ่งตั้งอยู่บนรากฐานของความเป็นเหตุเป็นผล ยังผลให้อำนาจในการอธิบายทางการแพทย์แผนใหม่มุ่งเน้นคำอธิบายในทิศทางเดียว ขณะเดียวกันก็พยายามเบียดขับความเชื่อท้องถิ่นในการรักษาพยาบาลให้ออกไปจากพื้นที่ทางสังคม แต่อย่างไรก็ตามกลับพบว่าความเชื่อท้องถิ่นนั้นมิได้จางหายไปหากทวีเพิ่มจำนวนมากยิ่งขึ้น นอกจากนี้ทั้งสองอธิบายต่อไปอีกว่าเหตุที่มีจำนวนมากขึ้น อันเนื่องมาจากระบวนการขยายรักษาพยาบาลของร่างทรง มีการเลือกรับเอาบางสิ่งและทิ้งบางอย่างพร้อมกับผสมผสานความรู้การแพทย์แผนใหม่มาปรับใช้ในการรักษาอาการเจ็บไข้ได้ป่วยให้แก่ลูกเลี้ยงหรือชาวบ้านที่มาขอรับบริการเพื่อให้เกิดความสอดคล้องกับสภาพบริบททางสังคมวัฒนธรรมที่กำลังเปลี่ยนแปลงไป

ไม่เพียงแต่นักวิชาการชาวไทยที่ให้ความสนใจต่อความเชื่อเรื่องผีในฐานะเทคโนโลยีการรักษาพยาบาล นักวิชาการฝั่งตะวันตกอย่าง S.J. Tambiah ได้เขียนหนังสือเรื่อง Buddhism and the Spirit Cults in Northeast Thailand ได้อธิบายไว้ตอนหนึ่งเกี่ยวกับความเชื่อเรื่องขวัญกับการขยายอาการเจ็บป่วยของชาวบ้านในภาคอีสาน โดยจะมีหมอคู่ขวัญเป็นผู้ทำพิธีกรรมเรียกขวัญที่ออกไปจากร่างกายของผู้ป่วยจากการถูกระทำอันตรายแรงของผี ส่งผลให้เกิดเจ็บไข้ได้ป่วยและขับไล่ปีศาจวิญญูณร้าย (exorcism) ที่สิงสถิตอยู่ในร่างกายของผู้มารับการรับการรักษา (Tambiah, 1970: 226, 327)

จะเห็นว่าบทบาทของผีในฐานะการรักษาพยาบาล เป็นอีกบทบาทสำคัญที่สะท้อนให้เห็นถึงความไร้ประสิทธิภาพของความรู้ทางวิทยาศาสตร์ที่ครั้งหนึ่งเชื่อว่าสามารถเป็นที่พึ่งแก่มนุษย์ได้แต่กลับกลายเป็นว่าความเชื่อเรื่องผี "ไสยศาสตร์" ตลอดจนการทรงเจ้าเข้าผี กลับมีความสำคัญมากขึ้นอีกทั้งยังสามารถตอบสนอง เป็นที่ยึดเหนี่ยวทางจิตใจของผู้คนในสังคมสมัยนี้ได้เป็นอย่างดี ทั้งนี้ทั้งนั้นหากเมื่อพิจารณาความเชื่อเรื่องผีเชื่อมโยงเข้ากับงานวิจัยครั้งนี้ ในแง่หนึ่งสะท้อนว่ามนุษย์เรานิยมหรือให้ความยำเกรงต่อสิ่งเหนือธรรมชาติ สิ่งเร้นลับหรืออำนาจบางอย่างที่มองไม่เห็น มนุษย์ก็จะกระทำทุกวิถีทางเพื่อต่อรอง บนบานสาธยายต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลายทั้งปวง แต่พอยุคสมัยในเรื่องความไม่แน่นอน ไม่ได้ผูกโยงอยู่กับ

ทรัพยากรธรรมชาติ หากปรากฏบนเงื่อนไขในรูปของเศรษฐกิจ การเมือง มนุษย์จึงต้องแสวงหาที่พึ่งใหม่ๆ เพื่อดิ้นรนต่อสู้ท่ามกลางสภาพแวดล้อมดังกล่าวเพื่อให้ตนเองและครอบครัวอยู่รอด

1.6.2 โลกาภิวัตน์และวิกฤตอัตลักษณ์

โลกาภิวัตน์ (globalization) จัดได้ว่าเป็นลักษณะของระบบโลกทุนนิยมปัจจุบันที่เติบโตต่อเนื่องมาจากระบบโลกในยุคสมัยใหม่ (modernity) สาธารณสำคัญของโลกาภิวัตน์นั้น Harvey (1995) อธิบายว่าหมายถึงการบีบอัดทำให้โลกหดแคบทั้งในมิติของเวลาและสถานที่ (compressed time-space) โลกถูกย่อด้วยความเร็ว ความเจริญจากการปฏิวัติวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี โดยเฉพาะการสื่อสารทำให้ภาพและเสียงหรือข้อมูลในรูปแบบต่างๆ สามารถแพร่กระจายแก่ผู้คนที่อาศัยอยู่ในส่วนต่างๆ ของโลกได้ในเวลาเดียวกัน จะเห็นว่ายุคสมัยปัจจุบันกระแสรูปภาพลักษณะของบรรดาสื่อต่างๆ ให้ความสำคัญเรื่องสัญญาณ (Baudrillard, 2001: 163) ซึ่งสัญญาณในที่นี้จึงเป็นเครื่องแสดงถึงอำนาจและสถานภาพของผู้คนทุกชนชั้นต่างนิยมบริโภคในตัวสินค้ามากกว่าภาพลักษณ์ที่เป็นของจริง นอกจากนี้กระบวนการผลิตและผลิตซ้ำภาพลักษณ์ของตัวสินค้าจำนวนมากยังผลให้ผู้คนจำนวนไม่น้อยไม่สามารถแยกแยะระหว่างของจริงหรือของปลอมซึ่ง Harvey เรียกว่าลักษณะเช่นนี้ว่า simulacrum (Harvey, 1995: 289) ไม่เพียงเท่านั้นการปฏิวัติระบบคมนาคมขนส่งได้ช่วยให้การอพยพข้ามถิ่นฐานของผู้คนในแต่ละท้องที่สะดวกสบายมากยิ่งขึ้น รวมทั้งกระบวนการผลิตสินค้าและการจัดตั้งระบบการเงินขนาดใหญ่ที่เอื้ออำนวยต่อการเคลื่อนย้ายในระดับโลกที่มีความพิเศษเช่นนี้อีกด้วย

จากลักษณะของโลกาภิวัตน์ที่ Harvey กล่าวถึงข้างต้น Robertson ได้อธิบายเสริมต่ออีกว่า ลักษณะของโลกาภิวัตน์บางประการส่งผลอย่างสำคัญต่อจิตสำนึกหรือประสบการณ์ของปัจเจกอย่างเข้มข้นในการตระหนักรู้เกี่ยวกับโลก ซึ่ง Robertson ได้ชี้ให้เห็นถึงกระบวนการเชิงสัมพันธ์ในระดับต่างๆ 4 ระดับคือ 1) selves หมายถึงการตระหนักรู้เกี่ยวกับตัวเองจากประสบการณ์ในฐานะปัจเจก 2) national societies หมายถึงการตระหนักรู้ตัวเองในฐานะที่เป็นสมาชิกของสังคมรัฐชาติ 3) humankind หมายถึงการตระหนักรู้ตัวเองในฐานะสมาชิกของมนุษยชาติ และ 4) world system of societies การตระหนักรู้ตัวเองในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งในสังคมระบบโลก กระบวนการทั้งสี่นี้ Robertson อธิบายต่อไปอีกว่าระดับความเข้มข้นของการตระหนักรู้เชิงสัมพันธ์ของปัจเจกนั้นจะแตกต่างกันออกไปตามเงื่อนไขทางเชื้อชาติและชาติพันธุ์ของตนเองในการนิยามตนเองเข้ากับระดับต่างๆ ที่สามารถเลื่อนไหลตำแหน่งแห่งที่ได้ จะเห็นว่าข้อเสนอของ Robertson นั้นจำกัด

ปัจเจกให้อยู่ภายใต้อาณาบริเวณที่เฉพาะ อาจทำให้เรามองไม่เห็นความสำคัญของมิติอื่นๆที่อยู่ภายนอกพื้นที่ดังกล่าวที่สามารถส่งผลต่อการตระหนักรู้ของปัจเจกได้เช่นกัน (Robertson, 1992)

Friedman แม้จะเห็นด้วยกับ Robertson ว่าโลกาภิวัตน์มีความสัมพันธ์อย่างมากกับการตระหนักรู้ของปัจเจกกับโลก แต่ก็เสนอให้พิจารณาถึงการตระหนักรู้ในบริบทระดับโลกด้วย (global awarenesses) เพราะจะทำให้เห็นมิติความสัมพันธ์ระหว่าง global กับ local ซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่ควรมองแบบแบ่งแยกหรือจัดให้เป็นคู่ตรงข้าม หากควรพิจารณาในฐานะที่เป็นกระบวนการเปลี่ยนแปลงปะทะประสานในระบบโลก อันเกิดจากประสบการณ์หรือการตีความหมายที่แตกต่างกันส่งผลให้การตระหนักรู้ของปัจเจก ตลอดจนคุณลักษณะอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมก็จะถูกผลิตและสร้างใหม่อยู่ตลอดเวลา อย่างไรก็ตาม Friedman ได้เสนอพลวัตทางวัฒนธรรมสามมุมมองด้วยกันคือ 1) มุมมองนักคิดแนว culturalist มองวัฒนธรรมหมายถึงแบบแผน จารีตประเพณีดั้งเดิม มีความเป็นนามธรรมสูงที่ผู้คนในสังคมสมัยนั้นต้องดำรงรักษาเอาไว้ 2) มุมมองนักคิดแนว modernist มองวัฒนธรรมว่าเป็นสิ่งที่ช่วยให้สังคมมีความเจริญก้าวหน้าทันสมัย มีความเป็นศิวิไลซ์ กระบวนการพัฒนาความเป็นมนุษย์อยู่บนฐานของความเป็นเหตุเป็นผลเพื่อจัดความมั่งงายทั้งหลายที่มีมาแต่อดีต และเชื่อมั่นในศักยภาพของตัวมนุษย์ว่าสามารถกำหนดควบคุมธรรมชาติและอนาคตได้ 3) มุมมองนักคิดแนว post-modernist มองวัฒนธรรมว่าเป็นสิ่งที่ถูกประกอบสร้างทางสังคมเพื่อควบคุมมนุษย์ให้อยู่ภายใต้กฎเกณฑ์ แต่ขณะเดียวกันก็มองว่ากฎเกณฑ์ดังกล่าวเป็นสิ่งที่ไปทำลายสัญชาตญาณทางธรรมชาติ ของมนุษย์ จึงมีข้อเสนอให้มนุษย์หันกลับไปพิจารณาเรื่องของอารมณ์และธรรมชาติพื้นฐานของความเป็นมนุษย์โดยไม่ยึดติดกับชุดกฎเกณฑ์แบบเดิมๆ (Friedman, 1994: 81-85)

ในงานศึกษาของ Friedman เขาได้ยกตัวอย่างเชิงรูปธรรมของการปะทะประสานทางวัฒนธรรมอย่างเช่นในกรณีเมื่อครั้งยุคสมัยหนึ่งที่ Marco Polo's ได้รับ pasta เป็นของขวัญจากประเทศจีน ซึ่งในเนื้อแท้ความจริงนั้น pasta หมายถึงการต่อต้านของชาวจีน แต่ Marco Polo's กลับนำของชิ้นนั้นมาผลิตใหม่จนกลายเป็นอาหารจีนชื่อของอิตาลีในปัจจุบัน จากเรื่องราวที่ยกมานี้จะเห็นว่าอาหารซึ่งเป็นวัฒนธรรมอย่างหนึ่งได้แสดงให้เห็นถึงปฏิบัติการของการผสมผสานอันเกิดขึ้นจากระดับท้องถิ่นที่กระทำและส่งผลกระทบต่อระดับโลกผ่านการตีความและสร้างความหมายใหม่ในบริบทโลกาภิวัตน์ (Friedman 1994: 74)

อีกตัวอย่างหนึ่งที่ชี้ให้เห็นถึงการตระหนักรู้เกี่ยวกับระดับโลกของกลุ่มชาติพันธุ์ ซึ่งอาศัยลักษณะของโลกาภิวัตน์มาปรับสร้างใหม่ให้กับอัตลักษณ์ของตนเอง เพื่อใช้เป็นเครื่องมือต่อรองความสัมพันธ์เชิงอำนาจผ่านการบริโภคเสื้อผ้าในกลุ่มชาวคองโก คนกลุ่มนี้ถูกจัดอยู่ในประเทศ

ด้อยพัฒนา อีกทั้งยังคงเป็นอาณานิคมของฝรั่งเศส ผลกระทบสืบเนื่องดังกล่าวทำให้ปัจจุบันชาว
กองโกกำลังสูญเสียวัฒนธรรมดั้งเดิมของตนเองจากอิทธิพลบริโกลนิยมแฟชั่นเสื้อผ้าที่มาจาก
ฝรั่งเศส แต่ในทางกลับกันคนกลุ่มนี้พยายามสร้างอัตลักษณ์โดยอาศัยพลังภายนอกเพื่อนำมา
สร้างอัตลักษณ์ใหม่ผ่านการบริโกลเสื้อผ้า วิถีชีวิต และค่านิยมแบบชาวฝรั่งเศส ลักษณะที่เกิดขึ้นนี้
จะเห็นว่าการบริโกลบางทีอาจไม่ได้เป็นการทำให้สูญเสียอัตลักษณ์เดิมของผู้คนไป เพราะการ
บริโกลยังมี นัยความหมายที่แสดงให้เห็นถึงอัตลักษณ์ของความทันสมัย การบริโกลเพื่อบ่งบอกว่า
ตนเองก็เป็นคนทันสมัยเช่นเดียวกับคนฝรั่งเศสหรือชาวตะวันตกทั่วไปหรืออาจหมายถึงการได้รับความ
ยอมรับในสังคมที่ตนอาศัยอยู่เช่นกัน

ในอีกด้านหนึ่งกระแสโลกาภิวัตน์ที่เน้นความเหมือน (homogeneity) ได้ก่อให้เกิดแรงดันต่อ
ลักษณะดังกล่าว ซึ่งมักแสดงออกในรูปของการเรียกร้องให้ฟื้นฟู การหวนคืนสู่วัฒนธรรมดั้งเดิม
หรือองค์ความรู้ภูมิปัญญาท้องถิ่นของกลุ่มชาติพันธุ์และคนชายขอบ ซึ่งกระแสที่เกิดขึ้นนี้อาจเรียก
ได้ว่ากระแสท้องถิ่นนิยม (localization) ดังในกรณีของกลุ่มชาวไอนุในประเทศญี่ปุ่น อาศัยอยู่ทาง
ตอนเหนือของเกาะฮอกไกโด ซึ่งกลุ่มดังกล่าวเผชิญกับปัญหาที่ถูกเบียดขับให้กลายเป็นคนชาย
ขอบขณะเดียวกันก็ถูกดูดกลืนเข้าไปรวมกับวัฒนธรรมญี่ปุ่นสมัยใหม่ แต่อย่างไรก็ตามชาวไอนุ
กลับอาศัยความเป็นสมัยใหม่หรือพลังของกระแสโลกาภิวัตน์เป็นเครื่องมือตอบโต้ผ่านกิจกรรม
การท่องเที่ยวที่รัฐบาลญี่ปุ่นสนับสนุน ในขณะที่เดียวกันชาวไอนุยังใช้ความเป็นท้องถิ่นผลิตพื้น
วัฒนธรรมประเพณีดั้งเดิมและการสร้างใหม่ของอัตลักษณ์ผ่านร่างกายของตนเองที่ถูกทำให้
กลายเป็นสินค้า (self commodification) สำหรับการท่องเที่ยว จะเห็นว่าชาวไอนุหากมองผิวเผิน
เสมือนว่าเป็นฝ่ายถูกกระทำ ทว่าในอีกด้านชาวไอนุเองต่างหากที่เป็นฝ่ายกระทำและทำให้เกิดการ
เปลี่ยนแปลงอันส่งผลต่อโครงสร้างส่วนบน ในที่นี้คือทำให้รัฐหันกลับมาสนใจและให้การ
สนับสนุนทั้งเรื่องอุปโภคและสาธารณูปโภคแก่ชาวไอนุ

จะเห็นว่าทั้งสามกรณีที่ Friedman ได้ยกตัวอย่างมานี้ สะท้อนให้เห็นว่าการตระหนักรู้ของปัจเจก
ต่อบริบทระดับโลก ได้สะท้อนให้เห็นถึงการปรับสร้างหรือการนิยามความหมายใหม่ให้กับ
อัตลักษณ์ในฐานะที่ไม่ใช่เป็นสิ่งที่หยุดนิ่งตายตัว หากแต่มันกลับเลื่อนไหล เปลี่ยนแปลง
ผสมผสานและประกอบสร้างขึ้นใหม่อยู่ตลอดเวลาขณะเดียวกันก็สัมพันธ์ไปกับเงื่อนไขพลวัตทาง
สังคมและวัฒนธรรมในบริบทระดับโลกอีกด้วย

ในกรณีของไทยมีงานที่ศึกษาการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ใน โลกสมัยใหม่ Cultural Crisis and
Social Memory: Modernity and Identity in Thailand and Laos ของ Shigeharu Tanabe (2002a.)
ได้อธิบายถึงลักษณะสำคัญที่สังคมสมัยใหม่ส่งผลต่อประสบการณ์และการตีความหมายปัจเจก

โดยปฏิบัติการผ่านสิ่งที่เรียกว่า social memory ความทรงจำทางสังคมในฐานะที่เป็นสิ่งประกอบสร้างทางสังคมวัฒนธรรม กระบวนการดังกล่าวสามารถเลื่อนไหลและปรับเปลี่ยนใหม่อยู่ตลอดเวลา ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของประวัติศาสตร์ หนังสือตำราเรียน รูปปั้นอนุสาวรีย์ ตลอดจนถึงความเชื่อพิธีกรรมต่างล้วนถูกประกอบสร้างอัตลักษณ์ขึ้นมาใหม่เพื่อปรับให้สอดคล้องกับบริบทในยุคสมัยนั้นๆ อาจกล่าวได้ว่าปฏิบัติการที่วุ่นนี้มีลักษณะของบางสิ่งบางอย่างที่เป็นของอดีตและขณะเดียวกันก็มีลักษณะบางอย่างที่เป็นของปัจจุบันผสมผสานอยู่และก็พร้อมที่จะพลวัติอยู่เสมอ นอกจากนั้นในงาน The Person In Transformation: Body, Mind and Cultural Appropriation ของ Shigeharu Tanabe (2002b.) ได้สะท้อนให้เห็นกระบวนการก่อรูปหรือการประกอบสร้างตัวตนของปัจเจกผ่านปฏิบัติการของคนทรงกายใต้กระแสโลกาภิวัตน์ ซึ่งหากพิจารณาในแง่มุมทางประวัติศาสตร์จะพบว่าสังคมไทยเกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วตั้งแต่จากยุคสมัยที่ยึดระบบการผลิตแบบยังชีพเรื่อยมาจนถึงยุคเปลี่ยนผ่านเข้าสู่สังคมสมัยใหม่ที่เน้นระบบการค้าเชิงพาณิชย์ ในช่วงเวลาเปลี่ยนผ่านดังกล่าวส่งผลกระทบต่อประสบการณ์ผู้คน อีกทั้งเงื่อนไขของการอพยพเข้ามาทำงานในเขตเมืองหลวงที่มากด้วยความไม่แน่นอน ทั้งทางเศรษฐกิจ สังคมและการเมือง สำหรับคนที่สามารถปรับตัวได้ก็ประสบความสำเร็จในชีวิต แต่สำหรับคนอีกกลุ่ม เช่นกลุ่มคนเมืองหรือคนชนบทที่อพยพเข้ามาทำงานในเมืองกลับหาเป็นเช่นนั้นไม่ พวกเขาต้องประสบกับวิกฤตปัญหา ความกังวลถึงเครือข่าย ในบางรายถึงขั้นต้องล้มป่วยลงทีเดียว ทางออกของปัญหาพวกเขาจำเป็นต้องค้นหาสิ่งยึดเหนี่ยวจิตใจ ซึ่งส่วนใหญ่ก็มักหันไปพึ่งพิธีกรรมทางไสยศาสตร์อย่างเช่นคนทรง เป็นต้น ในที่นี้อาจกล่าวได้ว่าความเชื่อพื้นฐานของคนเมือง โดยคนในภาคเหนือของไทยคือเชื่อในเรื่องขวัญ-ร่างกาย เมื่อมีบางสิ่งบางอย่างมากระทบทำให้รู้สึกหวาดวิตกกังวลหรือบางครั้งนำไปสู่ภาวะเจ็บไข้ได้ป่วย การหันไปพึ่งร่างทรงจึงเป็นทางแก้ไขที่ดีที่สุดสำหรับพวกเขา แต่ในอีกด้านหนึ่งของคนทรงก็ต้องปรับตัวให้เข้ากับยุคสมัยเช่นเดียวกัน กระบวนการประกอบสร้างใหม่ของคนทรงที่มีทั้งการผสมผสานเอาเนื้อหาความรู้ทั้งเรื่องไสยศาสตร์และวิทยาศาสตร์สมัยใหม่มาปรับใช้อย่างยืดหยุ่นเพื่อสนองต่อความต้องการที่หลากหลายของผู้มารับบริการและผู้ป่วย ซึ่งความหลากหลายที่วุ่นจึงเป็นจุดสนใจของผู้คนหลายชนชั้นและเป็นกระแสที่ดูราวกับว่ามีแนวโน้มเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ

1.6.3 การผสมผสานความเชื่อทางศาสนาในบริบทโลกาภิวัตน์

ก่อนจะมาถึงเรื่องการผสมผสานความเชื่อทางศาสนาในบริบทโลกาภิวัตน์ เราจะต้องพิจารณาถึงแนวคิดคลาสสิก เช่น โครงสร้างหน้าที่นิยม (structural functionalism) เป็นที่นิยมใช้ศึกษาปรากฏการณ์ทางศาสนาและความเชื่อ ในงานศึกษาเรื่อง Complexity in the Thai Religious system: An Interpretation ของ Thomas Kirsch ได้อธิบายการดำรงอยู่ร่วมกันของศาสนาและความ

เชื่อระหว่างพุทธ พราหมณ์และผี ผ่านกรอบคิดโครงสร้างหน้าที่นิยม เขาได้ให้ข้อเสนอว่าภายในโครงสร้างดังกล่าวทั้ง พุทธ พราหมณ์และผี แม้จะมีความแตกต่างกัน แต่ก็อาศัยอยู่กันได้อย่างผสมผสานกลมกลืน (syncretism) เพราะว่าทั้ง 3 องค์ประกอบนั้นมีหน้าที่แตกต่างกัน กล่าวคือ “พุทธ” เน้นในหลักธรรมคำสอน มีความเชื่อในโลกหน้าหรือหลักธรรมที่มุ่งสู่นิพพาน ขณะที่ “พราหมณ์” มีหน้าที่ทางด้านพิธีกรรมสำคัญๆ เช่นพิธีแรกนาขวัญ พิธีโกนจุก ส่วนความเชื่อเรื่อง “ผี” เป็นเทคนิควิธีแบบชาวบ้านในการแก้ไขปัญหาในระดับชีวิตประจำวัน และมุ่งเน้นความสำคัญต่อสภาพความเป็นจริงที่เกิดขึ้นในโลกปัจจุบันเท่านั้น จะเห็นว่าทั้ง 3 องค์ประกอบ (พุทธ พราหมณ์และผี) ต่างทำหน้าที่ของกันและกัน อีกทั้งยังทำหน้าที่ตอบสนองความต้องการของผู้คนที่หลากหลายอีกด้วย แม้เขาจะเน้นย้ำว่าศาสนาความเชื่อในยุคหนึ่งจะมีลักษณะบูรณาการ (upgrading) แต่ก็เป็นไปเพื่อพลังขับเคลื่อนและดำรงไว้ซึ่งระบบความเชื่อทางศาสนาของสังคมไทย (Kirsch, 1977)

อย่างไรก็ตามในหลังยุคสมัยใหม่แนวคิด syncretism ถูกนำมาให้ความหมายใหม่จากมุมมองทฤษฎี postmodernism โดย Rosalind Shaw and Chares Stewart (1994) ในงาน Syncretism and Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis ทั้งสองถึงแม้จะยังใช้คำว่า syncretism and anti-syncretism แต่ไม่ได้ใช้ในความเดียวกับที่ Thomas Kirsch ใช้เน้นถึงการผสมผสานกลมกลืน และการบูรณาการขององค์ประกอบทางวัฒนธรรม ตรงกันข้ามกับ Shaw and Stewart กลับนำเอาสองคำนี้มาใช้ในความหมายแบบหลังสมัยใหม่ กล่าวคือ เป็นการผสมผสานองค์ประกอบศาสนา ความเชื่อที่เต็มไปด้วยความย้อนแย้ง เลื่อนไหล เปลี่ยนแปลง ปะทะประสานและเป็นเรื่องของการช่วงชิงอำนาจในการนิยามความหมาย

ตัวอย่างกรณีการผสมผสานเรื่องศาสนามาเข้ากับรัฐชาติสมัยใหม่ ดังปรากฏในงานศึกษาเรื่อง Manipulated Identities: Syncretism and Uniqueness of Tradition in Modern Japanese Discourse ของ Klaus-Peter Koepping งานชิ้นนี้รวมอยู่ในหนังสือของ Shaw and Stewart ได้พยายามชี้ให้เห็นถึงการผสมผสานระหว่างความเชื่อทางศาสนากับความเป็นชาตินิยม ในฐานะที่ศาสนาเป็นเครื่องมือทางการเมืองที่สำคัญในการประกอบสร้างวาทกรรมชาตินิยมในประเทศญี่ปุ่น (Nihonjinron) ซึ่งในช่วงสมัยเปลี่ยนผ่านการปฏิรูปประเทศตั้งแต่หลังสงครามโลกครั้งที่ 1-2 โดยเฉพาะในยุคสมัยเมจิ การเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญทำให้ญี่ปุ่นก้าวข้ามความขัดแย้งและยอมรับความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรม อีกทั้งยังสร้างสำนึกของความเป็นญี่ปุ่นอันเป็นฐานสำคัญในการพัฒนาประเทศชาติให้เจริญก้าวหน้าโดยใช้การผสมผสานความเชื่อทางศาสนาเข้ากับกระบวนการชาตินิยม ซึ่งในช่วงสมัยเมจิ การเปิดประเทศหลังจากที่ปิดตัวในยุคโตกูงาวะ ส่งผลให้ชาติตะวันตกเข้ามาติดต่อกับค้าขายเพิ่มมากขึ้นพร้อมกับเปิดรับเอาวัฒนธรรมจากภายนอกเข้ามาด้วย

เช่นกัน ลักษณะเด่นของชาวญี่ปุ่นที่สำคัญคือ มักจะแปลวัฒนธรรมอื่นมาประยุกต์ให้สอดคล้องกับ วัฒนธรรมเดิมของตน ซึ่งเห็นได้จากช่วงที่พุทธศาสนาและลัทธิขงจื้อเผยแพร่เข้ามาในญี่ปุ่น ทั้งสองในบางช่วงก็มีการต่อต้านอย่างรุนแรงขณะเดียวกันก็ไม่ได้ถูกปฏิเสธอย่างสิ้นเชิงหากกลับ ถูกปรับปรุงให้สอดคล้องกับศาสนาดั้งเดิมของชาวญี่ปุ่น นั่นคือศาสนาชินโต จนพอถึงปัจจุบัน ศาสนาในญี่ปุ่นแตกแขนงออกเป็นหลายนิกาย แต่สิ่งหนึ่งที่ชาวญี่ปุ่นธำรงไว้ก็คือ วัฒนธรรมความเป็นญี่ปุ่นที่ผู้คนยึดถือเป็นแกนกลางสร้างสายสัมพันธ์และความผูกพันของผู้คนในชาติแม้จะอาศัยอยู่ต่างท้องถิ่นกันก็ตาม (Klaus-Peter Koepping ใน Shaw and Stewart, 1994)

ในขณะที่นักวิชาการตะวันตกมีการปิดฝืนและให้ความหมายใหม่ของ syncretism and anti-syncretism แบบ postmodern แต่มีนักวิชาการไทยบางท่านนำเอาแนวคิดดังกล่าวมาใช้ในการศึกษาแต่ก็ไม่ได้เห็นด้วยกับคำว่า syncretism and anti-syncretism นั่นคือ Pattana Kitiarsa ในงานศึกษาเรื่อง Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religious in Contemporary Thailand เขาใช้คำว่า hybridization มาอธิบายแทนที่โมทัศน์ syncretism ที่ถูกใช้อธิบายภายในกรอบแบบ structural functionalism ที่เน้นความสอดคล้องกลมกลืนเพราะเขาเห็นว่า โมทัศน์แบบเดิมดังกล่าวยังมีข้อจำกัดที่จะอธิบายพลวัตของการผสมผสานทางศาสนา ประการแรกคือ syncretism ในกรอบโครงสร้างหน้าที่ ไม่สามารถอธิบายถึงความหลากหลาย ความซับซ้อนและความเป็นพลวัตของศาสนาในสังคมไทย ประการถัดมาคือ เป็นคำอธิบายที่ค่อนข้างกว้างและมีลักษณะที่จะพยายามครอบคลุมทั้งหมดโดยไม่สนใจประเด็นความขัดแย้ง เพราะในความเป็นจริงศาสนาหรือความเชื่อในปัจจุบันยังมีนัยยะจำแนกความแตกต่างทางชนชั้นและความสัมพันธ์เชิงอำนาจอำนาจเข้ามาเกี่ยวข้อง ส่วนประการสุดท้ายคือ syncretism ไม่ให้ความสนใจปัจจัยอื่น เช่น พลัทธิของสื่อชนิดต่างๆ (mass media) หนังสือพิมพ์ วิทยุ โทรทัศน์ อินเทอร์เน็ต ตลอดจนเทคโนโลยีข้อมูลข่าวสารอื่นๆ ที่เชื่อมร้อยเข้าหาผู้คนได้อย่างรวดเร็ว ฉะนั้น Pattana จึงได้เสนอให้พิจารณาผ่านกระบวนการที่เรียกว่า hybridization เพื่อให้เห็นถึงลักษณะพิเศษบางอย่างของการผสมผสานที่มีทั้งการปะทะประสาน การต่อรอง การกลับหัวกลับหาง การปรับสร้างหรือตีความหมายใหม่ของค่านิยมทางศาสนาและความเชื่อต่างๆ ในฐานะองค์ประกอบวัฒนธรรม เพื่อสามารถนำไปอธิบายปรากฏการณ์ที่ทันต่อยุคสมัยที่เปลี่ยนแปลงอย่างไม่หยุดนิ่ง ตัวอย่างเชิงรูปธรรมที่เห็นได้ชัดจากการพิจารณาผ่าน hybridization มาปรับใช้ในการอธิบายสังคมไทย เช่นบนโต๊ะหมู่บูชาทางศาสนา ศาลเจ้า หิ้งบูชาหรือในพิธีกรรมบวงสรวงเทพเจ้า ภูตผี ต่างๆ จะเห็นว่าการจัดวางตำแหน่งที่ของรูปสัญลักษณ์ทางศาสนา มักมีพระพุทธรูปอยู่ชั้นสูงสุด รองลงมาจะเป็นรูปสัญลักษณ์ของบรรดาเทพต่างๆ รูปปั้นเจ้าพ่อเจ้าแม่ รูปภาพของบุคคลสำคัญๆ ในอดีตที่มีชื่อเสียงรวมถึงรูปภาพของเหล่าพระอาจารย์ที่มีชื่อเสียงปะปนกันเต็มไปหมด แม้แต่ในกรณีของร่างทรงที่ปัจจุบันมีการผสมผสาน

ข้ามพรมแดน เช่นร่างทรงของเจ้าแม่กวนอิมหรือบุคคลสำคัญในต่างประเทศ จึงกลายเป็นที่นิยมแก่ผู้มาใช้บริการเป็นอย่างมาก หรือแม้กระทั่งสถานที่สำคัญอย่างตามห้างสรรพสินค้าก็มักจะพบศาลเจ้าและเครื่องเซ่นไหว้ที่มีทั้งของไทยและของต่างชาติผสมผสานกันอย่างชัดเจนแต่ก็สอดคล้องกับสำนึกหรือประสบการณ์ของผู้คนที่เคารพบูชา (Kitiarsa, 2005)

จากข้อเสนอของทั้ง Shaw and Stewart และ Pattana แม้จะมีความเห็นต่างกันในความหมายของ syncretism แต่ในเนื้อหา รวมถึงวิธีการศึกษาแล้ว ทั้งคู่มีความเห็นสอดคล้องกันเป็นอย่างดีกล่าวคือ Pattana วิพากษ์ syncretism ในแบบ structural functionalism ที่เน้นความสอดคล้อง ส่วน Shaw and Stewart ใช้ syncretism ในความหมายแบบ postmodern หมายความว่ามันมี shifting เลื่อนไหล และความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ซึ่ง Pattana เองก็นำมาใช้กับมโนทัศน์ hybridization ด้วยเช่นกัน เพราะต่างพยายามชี้ให้เห็นถึงการผสมผสานและการปะทะปะสานของศาสนาและความเชื่ออย่างมีลักษณะที่เป็นกระบวนการ เพื่ออธิบายต่อสิ่งที่เกิดขึ้นในสังคมที่เต็มไปด้วยความสลับซับซ้อน และความหลากหลายทางวัฒนธรรม อีกทั้งยังแสดงให้เห็นถึงวิธีคิดที่เป็นปฏิบัติการของทั้ง syncretism and anti-syncretism และ hybridization ในลักษณะที่เป็นสิ่งที่ไม่หยุดนิ่งตายตัว ขณะเดียวกันก็พร้อมที่จะปรับสร้าง ช่วงชิงความหมาย ทำทลายหรือผสมผสานทางวัฒนธรรมอยู่ตลอดเวลา

ในที่นี้จะขอยกตัวอย่างของคำอธิบายผ่านกรอบคิด syncretism and anti-syncretism ในบริบทสังคมไทย จากการปฏิรูปศาสนาในช่วงสมัยรัชกาลที่ 4 ได้สะท้อนให้เห็นถึงนัยยะสำคัญของการผสมผสาน ขณะเดียวกันก็ชี้ให้เห็นถึงลักษณะของการต่อต้านการผสมผสานองค์ประกอบทางวัฒนธรรมได้เป็นอย่างดี โดยเห็นได้จากการที่รัชกาลที่ 4 รับเอาความรู้ทางวิทยาศาสตร์มาใช้ อธิบายคำสอนพุทธศาสนา ในขณะเดียวกันก็พยายามฟื้นฟู ปฏิรูปคำสอน ชำระล้างความบริสุทธิ์ให้แก่ศาสนา โดยขจัดสิ่งที่ไม่ใช่ศาสนานั้นคือไสยศาสตร์ให้ออกไปจากพื้นที่ทางสังคมพร้อมกับนำเอาศาสนามาเป็นเครื่องมือทางการเมืองเพื่อต่อรองกับลัทธิล่าอาณานิคม (ทวีวัฒน์ ปุณฺณทริก วิวัฒน์, 2543: 89) ซึ่งลักษณะดังกล่าวมานี้แสดงให้เห็นปรากฏการณ์ที่ด้านหนึ่งมีความพยายามที่จะ syncretism พร้อมๆกับการ anti-syncretism ไปในกระบวนการเดียวกัน ทว่าอย่างไรก็ตามแม้จะมีการเบียดขับไสยศาสตร์ให้ออกจากพุทธศาสนาแต่เรายังคงพบเห็นเรื่องราวของไสยศาสตร์อยู่เนืองๆและยังคงเกิดขึ้นเคียงคู่สังคมไทยจวบจนปัจจุบัน

นอกจากนั้นหากมองปรากฏการณ์ในปัจจุบัน กรณีราหุอมจันทร์ เกิดขึ้นในคืนวันเพ็ญ เดือน 16 กรกฎาคม 2543 ซึ่งตรงกับวันอาสาฬหบูชา นับเป็นเหตุการณ์สำคัญที่สะท้อนภาพของการผสมผสานทางความเชื่อ ศาสนาและความรู้ทางวิทยาศาสตร์ในสังคมไทยได้เป็นอย่างดี ในทาง

ดาราศาสตร์ปรากฏการณ์ครั้งนี้ นับเป็นจันทรุปราคาแบบเต็มดวง เกิดขึ้นนานที่สุดคือระหว่างเวลา 20.02-21.49 น. นับได้ 1 ชั่วโมง 47 นาที นักดาราศาสตร์คำนวณพบว่าจะต้องรอเวลาจากนี้ไปอีก 1,000 ปี ส่วนในทางพุทธศาสนาถือว่าเป็นวันอาสาฬหบูชา เป็นวันแห่งพระธรรม พระพุทธเจ้าทรงแสดงปฐมเทศนาแก่ปัญจวัคคีย์ ณ ป่าอิสิปตนมฤคทายวันทำให้พระธรรมซึ่งพระพุทธองค์ทรงตรัสรู้ถูกเผยแพร่สู่ชาวโลกเป็นครั้งแรก จึงถือเป็นวันสำคัญในทางพุทธศาสนา ส่วนในทางไสยศาสตร์นั้นเรียกว่าราหูอมจันทร์ คนโบราณเชื่อกันว่าพระราหูกำลังกลืนกินพระจันทร์ จึงต้องมีการตีฆ้องร้องป่าวจุดประทัดไล่เพื่อให้พระราหูคายพระจันทร์ ปัจจุบันยังคงถือเป็นलगร่ายอย่างหนึ่งในวันดังกล่าวผู้คนจากทุกชนชั้นจะทำพิธีบูชาพระราหูเพื่อให้พ้นเคราะห์ โดยนิยมเช่นไหว้ด้วยไก่ดำและเครื่องเซ่นสืดารวม 8 อย่าง โดยเฉพาะอย่างยิ่งต้องกระทำต่อหน้ารูปปั้นพระราหูอมจันทร์ขนาดใหญ่

จากเหตุการณ์ครั้งนี้สะท้อนให้เห็นว่าสังคมไทยนั้นประกอบไปด้วยปัจจัยพื้นฐานที่ประสมปนเปอยู่ 3 ประการด้วยกันคือ วิทยาศาสตร์ พุทธศาสนาและไสยศาสตร์ โดยผู้คนส่วนใหญ่เอนเอียงไปทางไสยศาสตร์มากกว่ายึดหลักคำสอนพุทธศาสนา หรือยึดหลักเหตุผล ข้อเท็จจริงทางวิทยาศาสตร์ ทั้งๆที่สังคมไทยปัจจุบันเจริญก้าวหน้าด้วยความรู้วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีสมัยใหม่ (ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์, 2543: 90-93) ซึ่งหากพิจารณาผ่านมุมมอง syncretism จะเห็นว่าผู้คนนั้นมีการผสมผสาน เลือกรับความเชื่อแต่ละอย่างเข้ามาหลอมรวมเข้าไว้กันโดยไม่สนใจว่าจะขัดแย้งกัน อาจเรียกได้ว่าเป็นบุคลิกอย่างหนึ่งของคนในยุคโลกาภิวัตน์ ที่ส่งผลต่อสำนึกประสบการณ์แตกเป็นเศษเสี้ยว และไม่สนใจว่าสิ่งไหนเป็นเรื่องจริงหรือสิ่งปลอม ไม่ว่าจะเป็นทั้งการบริโภค การเลือกประกอบพิธีกรรมล้วนแสดงให้เห็นถึงการประกอบสร้างตัวตนของผู้คนผ่านการผสมผสานความคิด ความเชื่อทางศาสนาทั้ง พุทธ ไสยศาสตร์และวิทยาศาสตร์ ในลักษณะเลื่อนไหลไม่หยุดนิ่งตายตัวและพร้อมที่จะสร้างใหม่อยู่ตลอดเวลา

จากกรณีตัวอย่างที่หยิบยกมาแม้ว่า Shaw and Stewart จะใช้ syncretism ในความหมายแบบ postmodern ที่มีลักษณะย้อนแย้ง ผสมผสาน แต่อย่างไรก็ตามเพื่อไม่ให้เกิดความเข้าใจที่ซับซ้อนหรือความไม่ชัดเจนในตัวทฤษฎี ในที่นี้ผู้วิจัยจะเลือกใช้ความหมายของ hybridization ตามมโนทัศน์ของ Pattana เพื่อชี้ให้เห็นว่า hybridization นอกจากจะความหมายในเรื่องการผสมผสานแล้ว ขณะเดียวกันยังมีเรื่องของปะทะประสาน ย้อนแย้ง ลักลั่น กลับหัวกลับหางที่สลับซับซ้อนมากกว่าการอธิบายผ่านมุมมองแบบ syncretism

ถึงตรงนี้อาจกล่าวอย่างถึงที่สุดได้ว่า จากกรอบคิดและตัวอย่างกรณีศึกษาดังที่ได้นำเสนอข้างต้น ช่วยเสริมสร้างความเข้าใจการผสมผสานและการปะทะประสานในฐานะองค์ประกอบทาง

วัฒนธรรมได้เป็นอย่างดี ขณะเดียวกันก็มีนัยของการวิพากษ์ในเชิงความหมายและการประกอบสร้างความเชื่อที่ไม่จำเป็นต้องยึดติดอยู่กับวิธีคิดแบบใดแบบหนึ่งเท่านั้น แต่สามารถผสมผสานองค์ประกอบทางวัฒนธรรมต่างๆ ซึ่งบางคราวอาจจะขัดแย้งกันเข้าไว้ด้วยกันได้ ทั้งความเชื่อในแบบพุทธ พราหมณ์ ผี ไสยศาสตร์ วิทยาศาสตร์และบริ โภคนิยม ขณะเดียวกันนั้นก็พร้อมที่จะผลิตหรือประกอบสร้างสิ่งใหม่ขึ้นมา

1.6.4 ฟีกูมาร์: กระบวนการกลายเป็นสินค้าภายใต้บริบทการผสมผสานความเชื่อทางวัฒนธรรม

ลัทธิบูชาสินค้า (commodity fetishism) เป็นการวิพากษ์ของ คาร์ล มาร์กซ (Karl Marx) เกี่ยวกับการผลิตสินค้าในระบบทุนนิยมว่า สินค้าถูกยกระดับขึ้นให้อยู่เหนือมนุษย์และกลายเป็นของขลังเนื่องจากการผลิตเป็นไปเพื่อสนองกำไรของนายทุนเป็นสำคัญ ทำให้ความสัมพันธ์ในการผลิตทุกขั้นตอนล้วนแต่ถือ สินค้าเป็นใจกลางการแลกเปลี่ยน ความสัมพันธ์ระหว่างคนในกระบวนการผลิต ถูกลดความสำคัญลงไปให้กลายเป็นความสัมพันธ์ระหว่างวัตถุ (reification) ซึ่งมีเงินเป็นตัวกลางของความสัมพันธ์ การให้ความสำคัญต่อสินค้าของผู้คนในสังคมอยู่ที่มูลค่าการแลกเปลี่ยนไม่ใช่มูลค่าการใช้สอย (Marx, 1978: 313-319 อ้างถึงใน ปนัดดา ชำนาญสุข, 2552: 47)

ในที่นี้อาจขยายความต่อได้ว่าภาวะหลงใหลบูชาสิ่งที่ตนสร้างขึ้น (reification) คือภาวะที่มนุษย์เปลี่ยนความสัมพันธ์กับสิ่งที่ตนสร้างขึ้น โดยกลายเป็นสิ่งนั้นเสียเอง มาร์กซมองว่าในระบบทุนนิยม มนุษย์ได้เปลี่ยนความสัมพันธ์ที่มีต่อทุนโดยกลายเป็นทุนเสียเองทำให้เกิดภาวะหลงใหลบูชาในสิ่งที่ตนสร้างขึ้น จุดดั่งที่มนุษย์เคยหลงใหลบูชาพระเจ้าที่มนุษย์เคยได้สร้างขึ้นในอดีต เมื่อมนุษย์เกิดความหลงใหลเช่นนั้นแล้วก็จะตกเป็นทาสของทุนหรือสินค้าและยึดถือเอาเป็นสิ่งที่สำคัญ (สุภาภรณ์ จันทวานิช, 2554: 91) หรืออย่างเช่นในกรณีของการสร้างเงินตราขึ้นมา เริ่มแรกก็เพียงต้องการให้เป็นสื่อกลางในการซื้อขายแลกเปลี่ยนสินค้าเท่านั้น แต่ต่อมากันเรากลับหลงมองเงินตราเป็นเสมือนรูปเคารพ จนคนเราต้องบูชาและยอมรับเชื่อถือเป็นสิ่งสำคัญในการที่เงินตรานั้นสามารถคลब्บันดาลทุกสิ่งอย่างให้คนเราได้จนทำให้คนเราเห็นเงินตราเป็นเสมือนพระเจ้า แล้วความเข้าใจเช่นนั้นก็กลับมาครอบงำตัวเราเอง ซึ่งเท่ากับว่าได้เปลี่ยนให้คนเรากลายเป็นเพียงทาสทางความคิดของความเชื่อเงินตรานั้น (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2555ข: 106)

นอกจากนี้ยังมีตัวอย่างเรื่องของศิลปะที่ถูกทำให้กลายเป็นสินค้า ซีโอเดอร์ อะดอร์โน (Theodor Adorno) ได้วิพากษ์ศิลปะในสังคมทุนนิยมอุตสาหกรรมว่า ศิลปะที่ผลิตในระบบดังกล่าวเน้นการผลิตจำนวนมากเพื่อการบริโภคของผู้คนจำนวนมาก ศิลปะแบบนี้จึงมีลักษณะที่ง่ายต่อความเข้าใจ ไม่ซับซ้อนลักษณะเช่นนี้อะดอร์โนเรียกว่า การทำศิลปะให้กลายเป็นสินค้าเชิงพาณิชย์ (commercialization of arts) ขณะเดียวกันเขาได้นำเอาแนวคิด reification มาใช้ในการวิเคราะห์

สินค้าด้วย เขาได้เสนอว่าสินค้าทั้งหลาย คือสิ่งที่เราสร้างขึ้นมาแล้วในที่สุดมันก็เป็นอิสระหลังจากที่ถูกสร้างขึ้นและกลายเป็นนายเรา สินค้าเหล่านี้จะซ่อนความจริงเกี่ยวกับธรรมชาติที่หลอกลวงของตัวเอง มันจึงทำให้คนในสังคมไม่รู้และหันไปชื่นชม อะดอร์โนอธิบายถึงกระบวนการที่ว่าคนเราไปยึดถือสินค้าที่เป็นอิสระจากการที่ถูกสร้างขึ้นมาแล้ว พอเป็นอิสระคนก็ไม่ว่ากันว่าสินค้านั้นมีการหลอกลวงอยู่ นั่นคือ สินค้ามีไว้เพื่อใช้ประโยชน์ ไม่ใช่เพื่อการแลกเปลี่ยนซื้อขาย เมื่อไม่รู้อะไรจริงก็จะหันไปชื่นชม คลั่งใคล้หลงใหลสินค้าเหล่านั้น (สุภาวค์ จันทวานิช, 2554: 195-197)

อย่างไรก็ตามถึงแม้ว่าจากกรอบทฤษฎีของมาร์กซ์ ที่อธิบายเรื่องสินค้าและลัทธิบูชาสินค้า (commodity fetishism) จะมีประโยชน์ในการอธิบายปรากฏการณ์ของการบริโภคในสังคมทุนนิยมได้เป็นอย่างดี แต่ทว่าการเปลี่ยนแปลงที่รวดเร็วของสังคมทุนนิยมปัจจุบัน ทำให้การอธิบายดังกล่าวไม่ควรยึดติดอยู่เพียงเฉพาะภาคการผลิตเท่านั้น หากแต่ควรทำความเข้าใจในมิติภาคการบริโภคด้วย

Jean Baudrillard นักวิชาการอีกท่านหนึ่งที่สนใจศึกษาการบริโภคสินค้าในสังคมทุนนิยม ได้เสนอแนวคิดเกี่ยวกับการบริโภคความหมายและสัญลักษณ์ในฐานะที่เป็นวัฒนธรรมบริโภคนิยม เขาได้เปลี่ยนคำอธิบายการบริโภคสินค้าจากเกณฑ์ด้านศีลธรรมในแบบมาร์กซิสต์ มาสู่การใช้เกณฑ์ด้านสัญลักษณ์แทน กล่าวคือ Baudrillard เห็นว่าเกณฑ์ด้านศีลธรรมไม่ช่วยให้เกิดความเข้าใจวัฒนธรรมการบริโภคได้อย่างแท้จริง จึงต้องใช้เกณฑ์เชิงสัญลักษณ์แทน ถึงจะทำให้เข้าใจได้ว่าความต้องการของมนุษย์ถูกสร้างขึ้นได้อย่างไร ซึ่งคำตอบของ Baudrillard คือ การบริโภค เพราะการบริโภคของมนุษย์ยุคนี้ไม่ใช่แค่การใช้หรือเสพสินค้าที่เป็นวัตถุรูปธรรมเท่านั้น หากแต่ยังมีด้านของการเสพสัญลักษณ์ (sign) ที่แนบเนื่องอยู่ในสินค้านั้นด้วย และเนื่องจากสัญลักษณ์นั้นเป็นนามธรรมดังนั้นเมื่อเราเสพสัญลักษณ์เราจึงสามารถบริโภคสินค้าต่างๆ ได้อย่างไม่สิ้นสุด (กาญจนา และสมสุข, 2551: 460)

จากมโนทัศน์ดังกล่าวได้ช่วยเปิดพื้นที่ใหม่ๆ ในการศึกษาทำความเข้าใจทางวัฒนธรรม ทั้งยังช่วยให้มองเห็นความหลากหลาย ความซับซ้อนและพลวัตของวัฒนธรรม ที่ไม่ได้เป็นเพียงวัฒนธรรมที่เป็นเอกภาพหรือสิ่งที่สมบูรณ์ในตัวของมันเอง หากแต่มันเลื่อนไหลและประกอบสร้างความหมายใหม่ๆ อย่างเชื่อมโยงสัมพันธ์ไปกับการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในบริบททางสังคมวัฒนธรรมปัจจุบัน

จากแนวคิดเรื่องสัญลักษณ์ดังกล่าว นักวิชาการไทยคนสำคัญ คือ เกษียร เตชะพีระ ในหนังสือเรื่องจินตนาการสู่ปี 2000: นวัตกรรมเชิงกระบวนการทัศน์ด้านไทยศึกษา ได้นำแนวคิดบริโภคนิยมมา

อธิบายปรากฏการณ์ “บริโภคนิยมไทย” ด้วยการศึกษาจากสื่อโฆษณาต่างๆ เพื่อวิพากษ์และรื้อถอนความคิดชาตินิยมในความเป็นไทย ที่ยังคงเป็นวาทกรรมครอบงำกระแสหลักในสังคมไทย โดยเขาได้วิเคราะห์ให้เห็นถึงมิติทางการเมืองของวัฒนธรรม เพราะระบบทุนนิยมโลกาภิวัตน์นั้น แม้แต่วัฒนธรรมก็อาจถูกเปลี่ยนให้กลายเป็นสินค้าได้ เนื่องจากระบบเช่นนี้กำลังเปลี่ยนมาใช้วัฒนธรรมบริโภคนิยมเป็นพลังขับเคลื่อนหลักในการแสวงหาผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจแทนระบบการผลิต ด้วยการส่งเสริมให้ผู้คนหันมาบริโภคความหมายหรือสัญลักษณ์มากขึ้น “ความเป็นไทย” ก็เช่นเดียวกัน ได้ถูกเปลี่ยนให้กลายเป็นเพียงสินค้าที่ใครๆก็สามารถบริโภคได้ เสมือนเป็นสินค้าชนิดหนึ่ง ผลที่ตามมาคือความพยายามใดๆที่จะสร้างความเป็นแก่นสารให้กับความเป็นไทย อาจทำได้อย่างมากก็เพียงทำให้ความเป็นไทยเป็นสินค้าที่มีราคาสูงขึ้นเท่านั้น และคนในชาติพันธุ์ไทยก็ไม่สามารถควบคุมความเป็นไทยที่เป็นเพียงสินค้าเช่นนี้ได้อีกต่อไป (เกษียร เตชะพีระ, 2539)

นอกจากนี้ นักวิชาการไทยอีกท่านคือ Pattana Kittarsa ในงาน *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods* ได้พูดถึงกระบวนการกลายเป็นสินค้าของศาสนาความเชื่อและวัตถุมงคลในสังคมเอเชีย โดยชี้ให้เห็นว่าเรื่องราวของศาสนาความเชื่อไม่ได้สูญหายไปหรือถูกลดบทบาทลงจากการปฏิวัติวิทยาศาสตร์ เทคโนโลยีการสื่อสาร ระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม หากแต่การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวนี้เองกลับมีผลให้ศาสนาความเชื่อถูกรื้อฟื้น นำมาให้ความหมายใหม่ และมีความเฟื่องฟูเป็นอย่างมาก เช่น กระแสพุทธพาณิชย์ในประเทศไทย กรณีวัดธรรมกายมีการทำให้ “บุญ” กลายเป็นสินค้า กระแสความนิยมเหรียญพระเครื่องหลวงพ่อดุณ ลัทธิพิธีต่างๆ รวมไปถึงร่างทรงที่มีแนวโน้มเพิ่มจำนวนมากขึ้นเรื่อยๆ (Kittarsa, 2008)

เมื่อหันมาพิจารณางานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับกระบวนการกลายเป็นสินค้าของผีกุมาร แม้จะไม่ค่อยปรากฏมากนัก แต่จากที่ผู้วิจัยได้พยายามรวบรวมพบว่ามีการศึกษาเรื่อง การแพร่กระจายของความเชื่อเรื่องกุมารทองของ Shengyang ได้ให้ข้อสังเกตไว้อย่างน่าสนใจว่าอิทธิพลของกระแสโลกาภิวัตน์มีผลต่อความแพร่หลายของความเชื่อเรื่องกุมารทอง โดยเฉพาะพลังของสื่อต่างๆ (mass media) อาทิ ภาพยนตร์ รายการโทรทัศน์ และสื่อสังคมออนไลน์อื่นๆที่นำเสนอเรื่องราวความเชื่อเรื่องกุมารทองผ่านดารา นักแสดงผู้มีชื่อเสียงในสังคม ทำให้ความเชื่อดังกล่าวนี้เข้าถึงผู้คนได้รวดเร็วขึ้น ไม่ใช่แค่ในประเทศไทยเท่านั้นแต่ยังพบได้ในประเทศเพื่อนบ้าน เช่น จีนฮ่องกง ไต้หวัน หรือแม้กระทั่งประเทศที่มีความเจริญก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ เทคโนโลยี อย่างประเทศญี่ปุ่น ออสเตรเลียและอเมริกาต่างให้ความสนใจในความเชื่อดังกล่าว (Shengyang, 2557)

จะเห็นว่าจากกรอบคิดและงานศึกษาของนักวิชาการดังได้นำเสนอข้างต้น ที่ว่าด้วยกรอบคิดเรื่องกระบวนการทำให้กลายเป็นสินค้านั้น ได้ช่วยขยายความเข้าใจมากขึ้นเกี่ยวกับลักษณะที่เคลื่อนไหวไม่หยุดนิ่งตายตัวขณะเดียวกันก็พร้อมที่ปรับสร้างความหมายใหม่ๆ อยู่ตลอดเวลาท่ามกลางบริบทสังคมวัฒนธรรมที่เปลี่ยนแปลงไป ในที่นี้ผู้วิจัยจึงทำการสรุปประเด็นเกี่ยวกับกระบวนการกลายเป็นสินค้าของฝักรูผ่านเงื่อนไขสำคัญดังต่อไปนี้

กระบวนการกลายเป็นสินค้าของฝักรูนั้นมีลักษณะสำคัญประการแรกคือ กระบวนการเปลี่ยนสิ่งที่เป็นนามธรรมให้กลายเป็นรูปธรรม ความเป็นนามธรรมของ “ผี” จำต้องแปลงโฉมใหม่ให้อยู่ในรูปของหุ่นตุ๊กตา ในสังคมก่อนสมัยใหม่กระบวนการนี้สำคัญในขั้นตอนการปลุกเสกของผู้มีวิชาอาคมโดยการนำเอาศพทารกมาทำพิธี ทว่าภายใต้บริบทโลกาภิวัตน์และวัฒนธรรมบริโภคนิยม กระบวนการทำให้เป็นรูปธรรมนั้นจะต้องถูกทำให้มีความหลากหลายเพื่อตอบสนองความต้องการของผู้บริโภคที่มากไปด้วยความฝันและจินตนาการ (fantasy) พร้อมทั้งจำต้องปรับรูปแบบให้มีทางเลือก (choice) หลากหลายฟังก์ชัน เช่น ในกรณีวัดพระธรรมกายมีการทำให้ “บุญ” ให้กลายเป็นสินค้า (อภิญา เพ็ญพสุกุล, 2541) หรือในงานศึกษาที่ว่าด้วยเรื่อง การประยุกต์ใช้คติชนในการสร้างวัดมุงกลในปัจจุบัน ของ สุกัญญา สุจนายา ให้ข้อสังเกตไว้ได้อย่างน่าสนใจว่าในยุคบริโภคนิยมปัจจุบันสิ่งที่เปี่ยมมงคลในอดีตที่เป็นนามธรรมในความทรงจำอย่าง นิทานชาดก ตำนานศักดิ์สิทธิ์ วรรณคดี พุทธประวัติ และประวัติบุคคลสำคัญ ได้ถูกนำมาประกอบสร้างหรือถูกประดิษฐ์ให้ความหมายใหม่ เพื่อเพิ่มมูลค่าให้กับวัดมุงกลที่เป็นรูปธรรมแต่ละชั้น ตัวอย่างเช่น ชูชกเผ่าเศรษฐี เครื่องรางเทพราหูของหลวงพ่อน้อย พระขุนแผนอุ้มไก่ เครื่องรางเจ้าพ่ออีโกฮอง รวมไปถึงวัดมุงกลชื่อดังอย่าง “กุมารทอง” จากวรรณคดีขุนช้างขุนแผน เป็นต้น และในการประกอบสร้างความหมายใหม่ บางครั้งก็มีการกลับหัวกลับหางของความหมายเดิม เช่น เครื่องรางมหาเสน่ห์ขุนช้าง ทั้งที่ในเรื่องเล่าเดิมนั้นขุนแผนต่างหากที่ขึ้นชื่อเรื่องความเจ้าชู้ มหาเสน่ห์ (สุกัญญา สุจนายา, 2558)

ในที่นี้ฝักรูก็เช่นเดียวกัน ต้องปรับให้มีความหลากหลาย เข้าใจง่ายและไม่จำเป็นต้องมีความซับซ้อนในด้านพิธีกรรมหรือวิธีปฏิบัติต่างๆ เพื่อให้เกิดความสะดวก รวดเร็วและทันต่อยุคสมัยเช่นปัจจุบันต่อการเข้าถึงสินค้าชนิดนี้ เช่น ฝักรูในรูปแบบของตุ๊กตา ซึ่งมีรูปร่างลักษณะคล้ายกับเด็กทารกจริงๆ เน้นรูปลักษณ์ตามสมัยนิยม ผ่านการปลุกเสกเพื่อปริมาณราคา ราคาแพงไม่ว่าเพราะต้องนำเข้ามาจากต่างประเทศ แต่ต้องแปลกใหม่ มีขึ้นเดียวได้ยิ่งดี สนองความมั่นใจให้กับผู้ซื้อ ซึ่งส่วนใหญ่เป็นคารานักแสดง ที่มีรายได้ไม่มั่นคง อาจกล่าวได้ว่ามันได้ตอบสนองรสนิยมของชนชั้นกลางในเมืองใหญ่ที่มีฐานะพอที่จะบริโภคและพร้อมที่จะเสพความแปลกใหม่ ปฏิเสธรูปลักษณ์แบบเก่าที่ไม่น่าพึงพอใจนัก ด้วยลักษณะของฝักรูยุคใหม่นี้ ผู้เลี้ยงยังสามารถตั้งชื่อได้

ตามความพึงพอใจหรือตั้งใจให้สอดคล้องกับคุณสมบัติที่มาพร้อมกับตัวสินค้านั้น เพราะว่าฟังก์ชันที่อยู่ในตัวผลิตภัณฑ์นั้นมีความหลากหลายขึ้นอยู่กับว่าเราต้องการใช้ประโยชน์ในทางไหน ฉะนั้นลักษณะที่กล่าวมานี้ จึงเป็นสิ่งที่ได้รับความสนใจของผู้เลี้ยงทั้งชาวไทยและชาวต่างชาติเป็นจำนวนมาก

จะเห็นว่าจากตัวอย่างที่ยกมาอภิปรายข้างต้นแสดงให้เห็นถึงทางเลือกของตัวสินค้าที่หลากหลาย และลักษณะของการเปลี่ยนจากสิ่งที่เป็นนามธรรมให้กลายมาสู่สิ่งที่สามารถจับต้องได้และเข้าถึงได้ ซึ่งสะท้อนหัวใจสำคัญของวัฒนธรรมบริโภคนิยมที่พร้อมสนองต่อความฝันจินตนาการของผู้บริโภค

สำหรับประการที่สองคือ กระบวนการเชิงสถาบัน หมายถึงกลุ่มผู้เชี่ยวชาญเฉพาะที่เรียกตนเองว่า เกจิอาจารย์ สำนักทรง ผู้มีอิทธิฤทธิ์ในการปลุกเสก จะพบว่าในระบบทุนนิยมมีลักษณะของกระบวนการสร้างความเป็นทางการของกลุ่มผู้เชี่ยวชาญเฉพาะด้านโดยมีการจัดตั้งสมาคม สถาบันต่างๆ ขึ้นมารองรับกลุ่มคนเหล่านี้ อาทิ สำนักทรง/วัด ที่มีการปลุกเสกผิูกุมาร กระบวนการเชิงสถาบันนี้ยังรวมถึงสื่อในรายการโทรทัศน์ และสื่อสังคมออนไลน์ต่างๆ เช่นในรายการคนอวดผี, มือปราบสัมเปส, เว็บเพจที่เกี่ยวข้องกับเรื่องดังกล่าว เป็นต้น ซึ่งจะมีผู้เชี่ยวชาญนำเสนอความรู้เรื่องราวเกี่ยวกับศรัทธาปาฏิหาริย์และสิ่งเร้นลับเหนือธรรมชาติ ยังผลให้ระบบตลาดทุนนิยมเข้าถึงปัจเจกได้ง่ายยิ่งขึ้น ในที่นี้อาจจะกล่าวได้ว่าเครื่องรางของขลังอย่างผิูกุมารก็รวมเข้าไปอยู่ในกระบวนการนี้ด้วยเช่นกัน

ส่วนประการที่สามคือ การทำให้วัตถุหรือสิ่งของนั้นกลายเป็นสมบัติส่วนตัวเพื่อสนองความต้องการของปัจเจก อันเป็นลักษณะเด่นของสังคมบริโภคนิยม ขอยกตัวอย่างในกรณีพระเครื่องหลวงพ่อกุณ (Kittiarsa, 1999) และเครื่องรางของขลังต่างๆ ซึ่งเดิมทีในสังคมก่อนสมัยใหม่พระเครื่องใช้ในการบูชาเคารพภายในวัด แต่พอยุคสมัยปัจจุบันได้ถูกทุนนิยมหรือวัฒนธรรมบริโภคนิยมแปรสภาพให้กลายเป็นสินค้า ทำให้ปัจเจกเข้าถึงได้ง่ายพร้อมทั้งมีแนวโน้มเพิ่มจำนวนมากขึ้นเรื่อยๆ (ฉลอง สุนทรวานิช, 2548) เช่นเดียวกันกับพิธีกรรมความเชื่อเรื่องผี แรกเริ่มเดิมทีนั้นความเชื่อที่ว่าจะสัมพันธ์กับอำนาจศักดิ์ที่อาศัยอยู่ในทรัพยากรธรรมชาติ อาทิ ผีเจ้าป่า เจ้าเขา ผีที่สั่งสติตามแม่น้ำ ลำห้วย ไร่นา เป็นต้น แต่พอยุคปัจจุบันความเชื่อพิธีกรรมที่ไม่ให้ความหมายแก่มนุษย์อาจถูกทอดทิ้งให้เสื่อมคลายไป ขณะเดียวกันในทางตรงกันข้ามความเชื่อพิธีกรรมที่เคยสูญหายไปแล้วอาจถูกผสมผสาน ผิดสร้างใหม่ขึ้นมาอีกครั้ง เพื่อปรับตัวให้สนองต่อความต้องการส่วนบุคคลและลัทธิปัจเจกนิยม เช่นตัวอย่างความเป็นปัจเจกนิยมในผิูกุมารหรือตุ๊กตาลูกเทพ ทว่าทั้งสองมีความเป็นปัจเจกที่ต่างกันออกไป ซึ่งในตุ๊กตาลูกเทพนั้นเป็นพัฒนาการที่มากไป

กว่าฝักุมารแบบเดิม กล่าวคือ ฝักุมารต้องบูชาไว้บนหิ้ง ไม่สามารถพกพาออกนอกบ้านได้เนื่องจากมีรูปลักษณะค่อนข้างน่ากลัว ขณะที่ตุ๊กตาลูกเทพเน้นสนองความต้องการและเข้าถึงผู้บริโภคแต่ละชนชั้นได้มากกว่า เช่น รูปร่างที่สร้างขึ้นมาให้มีหน้าตาน่ารัก สามารถพกพาไปตามที่สาธารณะได้ เช่น พาไปกินข้าว ซอปปิ้ง ขึ้นแท็กซี่ ขึ้นเครื่องบิน ไปทำบุญที่วัด เป็นต้น

ส่วนประการสุดท้ายคือ ลักษณะของการผสมผสานขององค์ประกอบทางศาสนาและความเชื่อต่างๆ (hybridization) ในที่นี้หมายถึงพุทธ ศีล ไสยศาสตร์ วิทยาศาสตร์และบริโภคนิยม องค์ประกอบเหล่านี้สามารถผสมผสานกลมกลืน หรือปะทะประสาน ขัดแย้งและย้อนแย้งซึ่งกันและกันได้ บางครั้งการผสมผสานและปะทะประสานอาจเกิดขึ้นควบคู่ไปพร้อมๆ กัน กรณีแรกคือตัวอย่างการนำเอาไสยศาสตร์ วิทยาศาสตร์และบริโภคนิยม มาอธิบายกลับหัวกลับหางและประสานควบคู่กันจากสิ่งที่คุณเหมือนว่าจะเข้ากันไม่ได้ให้เข้ากันได้ เช่น ในนิตยสารเกี่ยวกับพระเครื่อง มีการอธิบายดังนี้ “การบรรจุเวทมนต์ลงยันต์ของขลังนี้ มิใช่จะอะไรอื่นนอกจากการเรียกดึงดูดพลังงานที่ลืออยู่ตามธรรมชาติ ที่เรียกกันว่า พลังงานสถิตย์ เพื่อให้พุ่งมาสู่พิธีกรรมนั้น เทวดาหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์เป็นพลังงานซึ่งมีสภาพเป็นคลื่นหรือพลังงานสถิตย์ ถ้าพิจารณาในแง่ของวิทยาศาสตร์ก็เปรียบได้เสมือนหนึ่งการบรรจุหรือเก็บพลังงานจากแหล่งหนึ่งลงไปยังวัตถุสิ่งหนึ่ง เช่นเดียวกับหลักการเก็บคลื่นเสียงลงในแผ่นเสียง การประดิษฐ์ภาพยนต์ หรือการบรรจุกระแสไฟฟ้า ลงในแบตเตอรี่” (ฉลอง สุนทราวณิชย์, 2548) สำหรับกรณีที่สองคือ ในฝักุมาร/ตุ๊กตาลูกเทพ จะเห็นถึงการผสมระหว่าง พุทธ ศีล ไสยศาสตร์ กับบริโภคนิยม กล่าวคือ การที่พระเป็นผู้ปลุกเสกฝักุมาร/ตุ๊กตาลูกเทพ คนก็ต่างพากันบริโภคในฐานะที่เป็นสินค้าไสยศาสตร์ ขณะเดียวกันเมื่อไม่สามารถตอบสนองต่อผู้คนที่นำเอาสินค้าดังกล่าวมาทิ้งไว้ที่วัด วัดจึงกลายเป็นพื้นที่ที่ทิ้งขยะจากลัทธิบริโภคนิยม

จากตัวอย่างทั้งสองแสดงให้เห็นถึงการผสมผสานกลมกลืน ปะทะประสานและย้อนแย้งควบคู่กันไปขององค์ประกอบทางศาสนาและความเชื่อระหว่างพุทธ ศีล ไสยศาสตร์ วิทยาศาสตร์และบริโภคนิยม

1.7 กรอบคิดที่ใช้ในการศึกษา

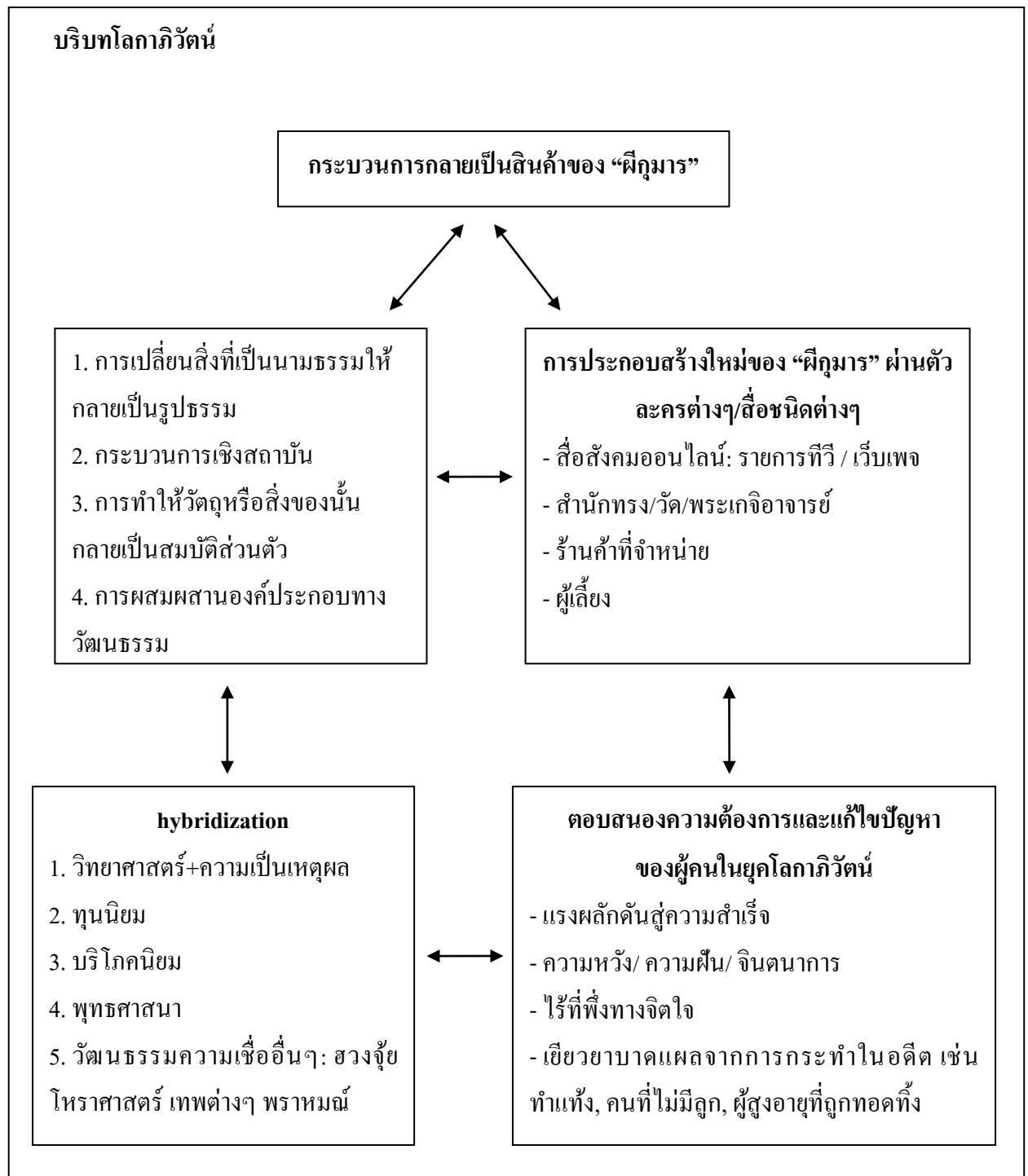
กรอบคิดในการศึกษารุ่นนี้ได้พยายามชี้ให้เห็นถึงการประกอบสร้างใหม่ของความเชื่อเรื่องฝักุมารอันประกอบไปด้วยเงื่อนไขบริบทโลกาภิวัตน์ซึ่งเป็นลักษณะเด่นที่สุดของระบบโลกทุนนิยม ปัจจุบันโลกาภิวัตน์นั้นสามารถเปลี่ยนทุกสิ่งอย่างให้กลายเป็นสินค้าได้ เมื่อมาปะทะหรือผสมผสานกับระบบความเชื่อเรื่องไสยศาสตร์ (ศีล) ส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงคุณค่าในความเชื่อไปสู่มูลค่าของการแลกเปลี่ยนที่เรียกว่ากระบวนการทำให้ฝักกลายเป็นสินค้า โดยปฏิบัติการผ่านเงื่อนไขสำคัญได้แก่

การเปลี่ยนสิ่งที่เป็นนามธรรมให้กลายเป็นรูปธรรม หมายถึงการแปลงความฝันหรือจินตนาการและปรับเปลี่ยนแบบของตัวสินค้า (ในฝัน) ให้มีทางเลือกหลากหลายมากขึ้นอันเป็นหัวใจสำคัญของระบบทุนนิยม/บริโภคนิยม ซึ่งสะท้อนผ่านเงื่อนไขกระบวนการเชิงสถาบัน หมายความว่าในระบบทุนนิยมจะมีลักษณะของกระบวนการสร้างความเป็น ทางการของกลุ่มผู้เชี่ยวชาญเฉพาะด้าน เช่นการจัดตั้งสมาคมหรือสถาบันต่างๆขึ้นมารองรับ อาทิ สำนักทรง/วัด/พระเกจิอาจารย์ ที่มีการปลุกเสกเครื่องรางของขลัง รวมทั้งสื่อในรายการโทรทัศน์ และสื่อสังคมออนไลน์ต่างๆ ลักษณะเช่นนี้ทำให้ปัจเจกสามารถตอบสนองและเข้าถึงสินค้าได้สะดวกรวดเร็วขึ้นผ่านกระบวนการที่เรียกว่า การทำให้วัตถุหรือสิ่งของนั้นกลายเป็นสมบัติส่วนตัว นอกจากนี้ในเรื่องของความหลากหลายของตัวสินค้าที่ส่งผลให้ปัจเจกมีความต้องการในสินค้าดังกล่าว ผ่านเงื่อนไขประการสุดท้าย คือการผสมผสานองค์ประกอบทางวัฒนธรรมของศาสนาและความเชื่อ พุทธ ศาสนา วิทยาศาสตร์ วิทยาศาสตร์และบริโภคนิยมที่แสดงออกผ่านการปะทะประสาน ผสมผสาน มีความย้อนแย้งกลับหัวกลับหางเกิดขึ้นควบคู่ไปพร้อมกัน

นอกจากนั้นความเชื่อดังกล่าวได้ตอบสนองความต้องการของผู้คนในยุคสมัยปัจจุบันที่มากด้วยความรู้สึกเปล่าเปลี่ยวได้เป็นอย่างดี ดังจะเห็นได้จากคนบางกลุ่มนิยมเลี้ยงไว้เป็นเพื่อนพูดคุยแก้เหงาหรือเป็นของเล่นไปสยาศาสตร์ยุคใหม่ที่สามารถขอหรือบันดาลโชคมาให้แก่ผู้เลี้ยงและเป็นแรงผลักดันไปสู่ความสำเร็จทั้งด้านการทำมาค้าขาย การเรียน การสอบ เป็นต้น นอกจากนี้การเลี้ยงผีกุมารของคนบางกลุ่มยังมีนัยยะแสดงถึงการทอดทิ้งจากความผิดพลาดครั้งหนึ่งในชีวิตของผู้หญิงที่เคยทำแท้ง รวมไปถึงในกรณีที่บางคนไม่สามารถมีลูกได้ การนำเอาผีกุมารมาเลี้ยงจึงเป็นสิ่งที่ทดแทนที่เขาสามารถจัดหามาได้ในสังคมเช่นยุคสมัยนี้ แต่สิ่งหนึ่งที่น่าสังเกตก็คือ สำนักหรือประสบการณ์ของผู้ที่เลี้ยงผีกุมารได้สะท้อนให้เห็นถึงความหวนไหว ไร้ที่พึ่งทางจิตใจ โดยเฉพาะอย่างยิ่งสภาพเศรษฐกิจสังคมปัจจุบันที่ไม่สามารถคาดการณ์ความแน่นอนได้ผีกุมารจึงเสมือนตัวแทนของสินค้าที่มากกว่าความเป็นสินค้า หากแต่มันได้มาเติมเต็มความหวัง ความฝัน และจินตนาการของผู้คน

อย่างไรก็ตามแนวคิดที่ใช้ในการศึกษาครั้งนี้ไม่ได้มุ่งหวังที่จะใช้เป็นคำตอบสำเร็จรูป หากแต่เป็นเสมือนเครื่องมือเพื่อใช้เป็นแนวทางที่จะอธิบายปรากฏการณ์อันเปี่ยมด้วยความสลับซับซ้อน กลับหัวกลับหาง การผสมผสานและการปะทะประสานทางศาสนาและความเชื่อที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน

1.7.1 แผนผังกรอบคิด



ภาพที่ 1.1 กรอบคิดที่ใช้ในการวิเคราะห์

1.8 ระเบียบวิธีวิจัย

1.8.1 วิธีการศึกษา

งานวิจัยนี้จะอาศัยเครื่องมือในการศึกษาโดยใช้การพรรณนาเชิงวิเคราะห์ (descriptive analysis) ซึ่งในที่นี้จะพิจารณาใน 2 ระดับ ดังนี้

- 1) ระดับมหภาค โดยจะพิจารณาเชิงโครงสร้าง เพื่อชี้ให้เห็นถึงภาพรวมทั้งหมดของกระบวนการกลายเป็นสินค้าของฝักรุมารในยุคโลกาภิวัตน์ ที่มีทั้งกระบวนการผลิต การจำหน่ายและการบริโภค ตลอดจนความหมายที่หลากหลายของฝักรุมารที่ปรากฏอยู่บนสื่อต่างๆ
- 2) ระดับจุลภาค ผ่านการวิเคราะห์เรื่องเล่า (narrative approach) ของผู้เลี้ยงเพื่อเผยให้เห็นโลกทัศน์และเสียงของผู้ถูกศึกษา ซึ่งวิธีวิเคราะห์นี้มีมุมมองหลายระดับ ระดับแรกคือ คำบอกเล่าของผู้ถูกศึกษา ระดับต่อมาคือดูจากความสัมพันธ์ เช่น ความสัมพันธ์ระหว่างคนเลี้ยงกับฝักรุมาร ระดับถัดมาคือระดับเชิงโครงสร้างทางสังคมวัฒนธรรมของผู้เลี้ยง เช่น เพศ ชนชั้น ระดับการศึกษา อาชีพ หรืออุดมการณ์ที่แวดล้อมหล่อหลอมในตัวผู้เลี้ยงฝักรุมาร จากความหมายทั้ง 3 ระดับ ช่วยให้เราเข้าใจถึงโลกทัศน์หรือตรรกะวิธีคิด รวมถึงความย้อนแย้ง ลึกซึ้ง และการปะทะประสานของวิธีคิดในตัวผู้เลี้ยงฝักรุมาร ในทางเดียวกันเสียงของผู้ถูกศึกษายังเผยให้เห็นความหมายเชิงสัญลักษณ์ที่อยู่ในตัวฝักรุมาร (ตัวสินค้า) อีกด้วย

จะเห็นได้ว่าทั้ง 2 วิธีการนี้เป็นเครื่องมือที่ช่วยทำให้เกิดความเข้าใจความหมายของการกระทำ คำพูด และสัญลักษณ์ต่างๆ การเข้าใจความหมายนี้ยังเป็นกุญแจสำคัญที่ช่วยให้เห็นถึงโลกทัศน์และการกระทำอื่นๆที่สลับซับซ้อน ดังกรณีตัวอย่างที่จะอธิบายเสริมต่อไปนี้

ในหนังสือเรื่อง Life Like Dolls: The Collector Doll Phenomenon and the Lives of the Women Who Love Them ของ A.F. Robertson เขาศึกษาถึงความหมายของผู้คนที่สะสมตุ๊กตาในสังคมอเมริกัน ซึ่งเขาเหล่านั้นมีความหลงใหลและปฏิบัติต่อตุ๊กตาเหมือนเด็กที่มีชีวิตจริงๆ เขาพยายามค้นหาคำอธิบายต่อไปอีกว่าตุ๊กตานั้นมีความหมายอย่างไรต่อตัวคนสำหรับเจ้าของ และมีบทบาทอย่างไรต่อการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ในครอบครัว และความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าของกับคนอื่นๆรอบข้างซึ่งคำตอบก็คือ “ตุ๊กตา” เป็นเหมือนตัวแทนภาพของเด็กในจินตนาการของผู้เลี้ยง ผู้สะสม สิ่งน่าสนใจประการหนึ่งเกี่ยวกับความหมายของตุ๊กตาก็คือ ตุ๊กตานั้นสามารถก้าวข้ามพ้นขีดจำกัดเรื่องเวลาที่เกี่ยวข้องกับการ

เจริญเติบโตของมนุษย์ เนื่องจากตุ๊กตาไม่มีวันโต ไม่มีวันแก่และไม่มีวันเสียชีวิตในด้านหนึ่งพบว่า “ตุ๊กตา” เป็นภาพจำลองของชีวิตจริง แต่อีกด้านหนึ่งมันก็ปฏิเสธพัฒนาการจริงของชีวิต ฉะนั้นเมื่อ “ตุ๊กตา” เป็นอมตะ อยู่เหนือกาลเวลา ความย้อนแย้งเช่นนี้ ทำให้อาจกล่าวได้ว่าเป็นที่มาของความทรงพลังของความหมายของตุ๊กตาเองก็เป็นได้ (Robertson, 2004: 18)

หากกลับมาดูงานศึกษาเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างผีกับผู้เลี้ยงผีในสังคมไทย แม้จะยังไม่ค่อยปรากฏในเชิงวิชาการมากนัก แต่จากการสำรวจของผู้วิจัยเห็นว่ามีการศึกษาอื่นที่อาจมีส่วนเกี่ยวข้องอยู่ไม่มากนักน้อย เช่น ในกรณีของคนทรง แสดงออกถึงความสัมพันธ์ระหว่างคนกับผีที่สามารถเปลี่ยนแปลงตัวตนของคนทรง อาทิตัวอย่างงานศึกษาของ ธวัช มณีผ่อง (2546: 82) ได้เผยให้เห็นเสียงของผู้ถูกศึกษา (คุณดวงจันทร์) ในบริบทของการเป็นสังขารขององค์พ่อปู่ ทำให้คุณดวงจันทร์ ต้องปรับความสัมพันธ์ต่อผู้คนรอบข้างและหาคำอธิบายชุดใหม่ให้กับตนเอง นัยนี้อาจกล่าวได้ว่า มนุษย์ทุกคนย่อมมีหลายตัวตนเพราะปัจเจกจะต้องดำรงอยู่ในบริบทของความสัมพันธ์ที่มากกว่าหนึ่งรูปแบบเสมอ มนุษย์จำเป็นต้องค้นหาและสร้างความเป็นตัวตนบนความสัมพันธ์ที่แตกต่างหลากหลาย เพื่อให้ชีวิตดำเนินต่อไปได้ ในกรณีคุณดวงจันทร์ เธอมีบทบาทสำคัญในการเป็นสังขารผ่านญาณขององค์พ่อปู่ (ผี) ที่แทรกเข้ามาในความสัมพันธ์ของครอบครัว ชุมชนที่แวดล้อมในชีวิต แทรกเข้ามาในความเป็นนักธุรกิจ ความเป็นลูกสาวของพ่อแม่ เป็นภรรยาของสามีและเป็นแม่ของลูกสาวอีก 2 คน ซึ่งเธอเองจะต้องปรับตัวและสร้างชุดของการอธิบายตัวตนใหม่ทั้งกับตนเอง ผู้คนรอบข้างและสำหรับทุกๆบริบทความสัมพันธ์ในชีวิตประจำวัน (ธวัช มณีผ่อง, 2546: 82)

ในกรณีเดียวกันนี้ Rosemary Altea ร่างทรงชาวอังกฤษ ในงานเขียน เรื่องจริงของร่างทรง (The Egle and The Rose) แปลโดยฉัตรนกร องค์สิงห์ (2545) เรื่องราวของเธอมีสวนคล้ายกับกรณีคุณดวงจันทร์ เนื่องจากทั้งคู่ทำหน้าที่เป็นสื่อกลางระหว่างมนุษย์กับโลกของวิญญาณ (ผี) ส่วนภูมิหลังชีวิตนั้นต้องเจอกับปัญหารุมเร้า เช่นคนในครอบครัวต่อต้านการเป็นร่างทรง การถูกผู้คนแวดล้อมมองว่าบ้า หรือประสบปัญหาในการประกอบอาชีพ แต่ขณะเดียวกันทั้งคู่คุณดวงจันทร์ และ Rosemary Altea ได้แสดงให้เห็นถึงการปะทะและประสานองค์ประกอบทางวัฒนธรรมผ่านการประกอบสร้างตัวตนขึ้นมาใหม่โดยเป็นผู้ให้บริการที่เกี่ยวข้องกับการติดต่อวิญญาณของคนเสียชีวิตไปแล้ว รวมถึงการบำบัดเยียวยารักษาด้านอื่นๆ

จะเห็นว่าทั้งสองกรณีที่ยกมาข้างต้นเป็นเรื่องราวที่แสดงถึงการประกอบสร้างภาพลักษณ์ตัวตนเพื่อสร้างชุดคำอธิบายใหม่ของคนที่เป็รร่างทรงในบริบทความสัมพันธ์กับผู้ครอบข้าง ซึ่งจะเลื่อนไหลเปลี่ยนแปลงไปตามสถานการณ์ที่ตนเองเผชิญ

ในลักษณะเช่นนี้หากพิจารณาถึงกลุ่มคนที่มีความสัมพันธ์กับผีกุมารในสังคมไทยอย่างในกรณีผู้เลี้ยงมีอาชีพเป็นแม่ค้าร้านส้มตำแห่งหนึ่งในจังหวัดเชียงใหม่ เธอไม่เลี้ยงลูกเทพแต่เลี้ยงผีกุมารเพราะเชื่อว่าจะช่วยให้กิจการประสบความสำเร็จ นอกจากนั้นเธอยังเปรียบผีกุมารเสมือนว่าเป็นลูกของเธอจริงๆด้วยเหตุที่ว่าเธอรู้สึกรักและสำนึกผิดจากการทำแท้ง

จากกรณีตัวอย่างข้างต้นนี้ ปัจจุบันเริ่มมีกระแสต่อต้านเป็นเสมือนตัวแทนที่มาจากทัศนคติแบบพุทธ/วิทยาศาสตร์ ออกมาโจมตีพฤติกรรมของบรรดาผู้คนที่เลี้ยงผีกุมาร อีกทั้งยังถูกกระบวนการทางสังคมประทับตราว่า “โง่ ง่าย ไร้สาระ ปัญญาอ่อน” ทว่าในมุมมองของผู้วิจัยกลับสนใจว่าผีกุมารนั้นมีความหมาย ความสัมพันธ์อย่างไรต่อผู้เลี้ยงและครอบข้าง นอกจากนั้นปรากฏการณ์เหล่านี้ยังช่วยให้เราเห็นการกลับหัวกลับหาง การประกอบสร้างใหม่ การผสมผสาน และการปะทะประสานของความเชื่อที่หลากหลายในฐานะปรากฏทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นอย่างรวดเร็วในสังคมยุคนี้

1.8.2 หน่วยในการวิเคราะห์

ในการศึกษาครั้งนี้ผู้วิจัยแบ่งหน่วยในการวิเคราะห์ออกเป็น 2 ระดับด้วยกันคือ

- 1) หน่วยการวิเคราะห์ในเชิงรูปธรรม โดยจะทำการวิเคราะห์ผู้เลี้ยงผีกุมาร วัด พระเกจิอาจารย์ และร้านค้าที่จำหน่าย รวมไปถึงข้อมูลจากสื่อสังคมออนไลน์ต่างๆ ผ่านวิธีการสัมภาษณ์เชิงลึกเพื่อให้ตัวละครเหล่านี้บอกเล่าเรื่องราวความสัมพันธ์ที่มีต่อผีกุมาร
- 2) หน่วยการวิเคราะห์ในเชิงนามธรรม ในที่นี้ผู้วิจัยจะทำการวิเคราะห์ผีกุมารในฐานะปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมที่สะท้อนให้เห็นถึงการปะทะประสานระหว่าง พุทธ ศาสนา วิทยาศาสตร์ วิทยาศาสตร์และบริโภคนิยม ตลอดจนกระบวนการที่ผีกุมารถูกทำให้กลายเป็นสินค้า

1.8.3 ขอบเขตด้านพื้นที่และกลุ่มประชากรที่ศึกษา

ขอบเขตด้านพื้นที่ การศึกษาครั้งนี้เน้นการศึกษาในเขตพื้นที่เมืองเชียงใหม่ เนื่องจากมีลักษณะของความเป็นเมืองที่อาจเทียบเคียงได้กับเมืองกรุงเทพมหานครหรือเมืองพัทยา ทั้งนี้ความเป็นเมืองของเชียงใหม่ในฐานะที่เป็นศูนย์กลางทางด้านเศรษฐกิจ การลงทุน อุตสาหกรรม

ท่องเที่ยว สถาบันการศึกษา การแพทย์พยาบาลอันทันสมัย รวมไปถึงศาสนา วัฒนธรรม ขนบธรรมเนียมประเพณีความเชื่อที่เก่าแก่ ด้วยองค์ประกอบต่างๆเหล่านี้เป็นส่วนสำคัญที่ผลักดันและดึงดูดให้ผู้คนจำนวนไม่น้อยเคลื่อนย้ายเข้ามาสู่เขตพื้นที่เมืองเชียงใหม่

เมื่อย้อนกลับมาพิจารณาที่ตัวความเชื่อเรื่องผีกุมาร แม้ว่าจะเป็นมรดก วัฒนธรรมความเชื่อของทางภาคกลาง ดังที่ปรากฏในวรรณคดีเรื่อง “ขุนช้างขุนแผน” แต่กลับไม่ปรากฏชัดว่าการเลี้ยงผีกุมารเป็นที่นิยมในสังคมโบราณภาคเหนือ (ล้านนา) มาก่อน ด้วยเหตุนี้ผู้วิจัยจึงต้องการค้นหว่า ถ้าหากผีกุมารซึ่งเป็นความเชื่อที่นิยมของทางภาคกลาง แล้วในสังคมภาคเหนือจะมีความเชื่อเช่นนี้ปรากฏอยู่หรือไม่ เพราะหากในสังคมเชียงใหม่มีความนิยม นั่นก็แสดงว่าความเชื่อเรื่องผีกุมารซึ่งเป็นความเชื่อของภาคกลางนั้นเกิดการแพร่กระจายความเชื่อไปทั่วภูมิภาคของประเทศไทย ถึงตรงนี้ก็จะเป็นเหตุผลที่ผู้วิจัยต้องการที่จะทำการศึกษาในเขตพื้นที่เมืองเชียงใหม่

กลุ่มประชากรที่ศึกษา สำหรับกลุ่มประชากรนั้นผู้วิจัยได้เลือกกรณีศึกษาจำนวน 5-6 ราย ที่มีภูมิหลังทางสังคมแตกต่างกัน เช่น ระดับชนชั้น เพศ การศึกษา อายุและอาชีพ เพื่อช่วยสะท้อนให้เห็นถึงโลกทัศน์ วิธีคิดของผู้ถูกศึกษาที่มีต่อผีกุมาร ตลอดจนกระบวนการที่ผีกุมารถูกทำให้กลายเป็นสินค้าว่าเกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไขทางสังคมวัฒนธรรมอย่างไร โดยแบ่งรายละเอียดกรณีศึกษาดังนี้

- 1) พระสมพร (นามสมมติ) เจ้าอาวาสวัดแห่งหนึ่งใน อ. เมืองเชียงใหม่ จ. เชียงใหม่ (เหตุที่เลือกกรณีศึกษาเป็นพระ เนื่องจากผู้วิจัยอยากชี้ให้เห็นข้อมูลในอีกแง่มุมที่ต่างออกไปในฐานะตัวแทนของพุทธศาสนา)
- 2) คุณฝน (นามสมมติ) อาชีพแม่ค้า ซึ่งอาศัยในตัวเมือง จ. เชียงใหม่ (เพื่อต้องการทำความเข้าใจว่ากรณีศึกษาดังกล่าวเขาให้ความหมายอย่างไรต่อการเลี้ยงผีกุมาร)
- 3) คุณกฤษ (นามสมมติ) อาชีพข้าราชการและประกอบธุรกิจส่วนตัว
- 4) คุณเทพและคุณหญิง เจ้าของร้านค้าที่จำหน่ายผีกุมารแห่งหนึ่งใน จ.เชียงใหม่ (เพื่อต้องการทำความเข้าใจกระบวนการกลายเป็นสินค้าของผีกุมาร เนื่องร้านนี้เป็นที่ได้รับความนิยมจากทั้งชาวไทยและชาวต่างชาติ)
- 5) ข้อมูลจากสื่อสังคมออนไลน์ อาทิ facebook และเว็บไซต์ ที่มี chat room ให้คนที่มีประสบการณ์เกี่ยวกับผีกุมารบอกเล่าเรื่องราวต่างๆ

1.9 โครงสร้างวิทยานิพนธ์

วิทยานิพนธ์เรื่อง ฝักรูม: ความหมายและกระบวนการกลายเป็นสินค้าในโลกาภิวัตน์ มี 5 บท ดังนี้

บทที่ 1 จะกล่าวถึงที่มาความสำคัญของปัญหา การทบทวนตำรา เอกสาร งานวิจัยที่เกี่ยวข้อง กรอบคิดในการศึกษาและวิธีการวิจัย

บทที่ 2 อธิบายถึงพัฒนาการความเชื่อของฝักรูมจากอดีต (ผ่านวรรณคดีขุนช้างขุนแผน) สู่ยุคปัจจุบัน (โลกาภิวัตน์) และการปรับตัวของไสยศาสตร์ในรูปแบบต่างๆ ซึ่งสิ่งที่เกิดขึ้นนี้สะท้อนให้เห็นว่าเหตุใดความเชื่อเรื่องไสยศาสตร์ถึงอยู่ควบคู่ไปกับความทันสมัย ความเจริญก้าวหน้าของสังคมวัฒนธรรม ขณะเดียวกันยังเป็นการเชื่อที่ไม่เคยจางหายไปสังคมไทย

บทที่ 3 จะอธิบายถึงกระบวนการต่างๆที่ทำให้ฝักรูมกลายเป็นสินค้า ทั้งนี้กระแสของเศรษฐกิจแบบทุนนิยมสามารถเปลี่ยนทุกอย่างให้กลายเป็นสินค้า ฝักรูมก็เช่นเดียวกัน ได้ถูกทำให้กลายเป็นสินค้าจากความเชื่อดั้งเดิมในโลกของไสยศาสตร์ไปสู่โลกของธุรกิจสินค้าในระบบทุนนิยม ถึงกระนั้นกระบวนการดังกล่าวไม่ได้เกิดขึ้นได้ด้วยตัวเอง หากมีมิติของการผลิต การตลาด และการบริโภค ตลอดจนเงื่อนไขต่างๆ อาทิ ความเสี่ยงทางสังคม และวัฒนธรรมสมัยนิยม เป็นส่วนก่อตัวให้เกิดการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว

บทที่ 4 โลกของคนเลี้ยงฝักรูม ในบทนี้จำอาศัยเรื่องเล่าเป็นเครื่องมือในการวิเคราะห์เพื่อเผยให้เห็นเสียงของผู้ถูกศึกษาว่าเขาเหล่านั้นมีตรรกะ วิธีคิด หรือโลกทัศน์ต่อการมองฝักรูมในฐานะอะไร มีความหมายอย่างไร และจะมีผลต่อวิถีชีวิตประจำวันเปลี่ยนแปลงไปหรือไม่ในทิศทางใด

บทที่ 5 บทสรุป เพื่อที่จะตอบคำถามที่ว่าแท้จริงแล้วฝักรูมคืออะไร ทำไมถึงเป็นที่นิยม และมีความหมายอย่างไรต่อผู้เลี้ยง

Copyright© by Chiang Mai University
All rights reserved