



Academic Article:

Received: 2025-11-24;

Revised: 2026-09-19;

Accepted: 2026-09-23.

พนมไพรศึกษา: การเมืองเรื่องของประเพณีบุญบั้งไฟ

Phanom Phrai Studies: The Politics of Local Power in Bun Bang Fai Festival

พระยุพธนา สิริปญโญ (Promsopa)¹, พระอธิการชาติชาย จิรสุโณ (คำทวี)², วรเชษฐ์ โทอิน^{*3}

Phrayuthana Siripanyo (Promsopa)¹, PhraAthikarn Chatchai Jirasupo (Kamthavee)²,

Worachet Tho-un³

มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย วิทยาลัยศาสนศาสตร์ยโสธร

Mahamakut Buddhist University, Yasothon Buddhist College

First/Corresponding Author, E-mail: worachet.th@mbu.ac.th*

บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งวิเคราะห์ประเพณีบุญบั้งไฟในฐานะปรากฏการณ์ทางการเมืองที่มีอาจจำกัดความได้เพียงพิธีกรรมขอฝนหรือมรดกทางวัฒนธรรมของชุมชนอีสาน หากเป็นสนามการเมืองเชิงวัฒนธรรมที่อำนาจผลประโยชน์ อัตลักษณ์และความชอบธรรมถูกผลิต ต่อรอง และจัดสรรผ่านปฏิสัมพันธ์ของผู้กระทำการหลากหลายกลุ่ม บทความประยุกต์ใช้กรอบการเมืองเชิงวัฒนธรรม แนวคิดอุปถัมภ์นิยมและการเมืองท้องถิ่น แนวคิดพื้นที่ทางการเมือง ตลอดจนเศรษฐกิจการเมืองของเทศกาลและงานบุญ เพื่ออธิบายความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรม อำนาจ และทรัพยากรในบริบทพนมไพร ผลการวิเคราะห์ชี้ให้เห็นว่า ประเพณีบุญบั้งไฟพนมไพรทำหน้าที่เป็นพื้นที่ที่รัฐ องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น นักการเมือง กลุ่มทุน ผู้นำชุมชน และเยาวชนเข้ามาร่วมกันนิยามความหมายของวัฒนธรรมอีสานและคนพนมไพรเมืองบั้งไฟ การนิยามดังกล่าวมิใช่กระบวนการทางวัฒนธรรมที่เป็นกลาง หากสัมพันธ์โดยตรงกับการสร้างความชอบธรรมและการสะสมทุนในหลายรูปแบบ ทั้งทุนเชิงสัญลักษณ์ ทุนทางการเมือง และทุนทางเศรษฐกิจ นอกจากนี้ งานบุญยังเป็นพื้นที่ที่เครือข่ายอุปถัมภ์ปรากฏอย่างเป็นรูปธรรมผ่านการสนับสนุนงบประมาณ การจัดสรรทรัพยากร การอุปถัมภ์กิจกรรมบั้งไฟและเวทีการแสดง ตลอดจนการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างนักการเมืองกับประชาชนขณะเดียวกัน ประชาชนและเยาวชนมิได้ดำรงสถานะเป็นเพียงผู้รับอิทธิพลจากรัฐหรือทุน หากสามารถใช้ประเพณี สื่อสังคมออนไลน์ และการผลิตความหมายทางวัฒนธรรมเป็นยุทธวิธีในการต่อรองอำนาจ บทความจึงเสนอว่า การทำความเข้าใจการเมืองท้องถิ่นอีสานร่วมสมัยจำเป็นต้องอ่านเทศกาลและงานบุญในฐานะการเมืองในชีวิตประจำวัน ซึ่งเปิดให้เห็นการต่อสู้ช่วงชิงความหมาย ทรัพยากร และอำนาจ พร้อมเสนอการศึกษาภาคสนามเชิงลึกและการเปรียบเทียบข้ามพื้นที่ เพื่อพัฒนาองค์ความรู้รัฐศาสตร์ที่บูรณาการมิติการเมือง วัฒนธรรมและเศรษฐกิจอย่างเป็นระบบ

คำสำคัญ: บุญบั้งไฟ, พนมไพร, การเมืองเชิงวัฒนธรรม, พื้นที่ทางการเมือง, เศรษฐศาสตร์การเมือง

Abstract

This article analyzes the Bun Bang Fai rocket festival not merely as a rainmaking ritual or a form of Isan cultural heritage, but as a cultural-political arena in which power, interests, identities, and legitimacy are continuously produced, negotiated, and redistributed. The analysis draws on cultural politics, patron–client relations and local political networks, political space, and the political economy of festivals and ritual events to explain the interaction between culture, power, and resources within the context of Phanom Phrai. The analysis demonstrates that the Phanom Phrai Bun Bang Fai festival constitutes a political space in which state agencies, local administrative organizations, politicians, business groups, community leaders, and young people participate in defining the meanings of “Isan culture” and the identity of “Phanom Phrai as the city of rockets.” Such cultural definitions are far from politically neutral. Rather, they are closely connected to the construction of legitimacy and the accumulation of multiple forms of capital, including symbolic, political, and economic capital. The festival also provides a visible arena for patronage networks through budget allocation, sponsorship of rocket competitions, entertainment stages, and other festival resources, thereby reinforcing relationships between local political actors and community constituencies. At the same time, residents and young people should not be understood merely as passive subjects of state or economic domination. They actively employ cultural practices, social media, and symbolic production as strategies for negotiating power and redefining local identity. The article therefore argues that contemporary local politics in Northeast Thailand should be examined through festivals and ritual events as forms of everyday politics, where struggles over meaning, resources, representation, and authority become publicly observable. It further recommends in-depth ethnographic fieldwork and comparative studies across localities to advance political science scholarship that more systematically integrates the dimensions of power, culture, identity, and political economy.

Keywords: Bun Bang Fai; Phanom Phrai; Cultural Politics; Political Space; Political Economy

บทนำ

ฉกัทศน์แห่งทุ่งนารอบอำเภอพนมไพร จังหวัดร้อยเอ็ด ยังชุ่มด้วยน้ำค้าง แต่กลางอำเภอกลับค้อย ๆ แปรสภาพเป็นสนามบุญขนาดใหญ่ เสียงฆ้องเสียงกลองจากหมู่บ้านต่าง ๆ ดังแข่งกับเสียงเครื่องดนตรีรถแห่ ป้ายผ้าขนาดใหญ่เขียนชื่อหมู่บ้าน ชื่อบั้งไฟ ชื่อคณะหมอลำ และที่สำคัญ คือ ชื่อผู้สนับสนุน ทั้งจากองค์กร



ปกครองส่วนท้องถิ่น นักการเมืองท้องถิ่น และบริษัทเอกชนรายใหญ่ที่โลโก้ (Logo) ปรากฏเคียงข้างรูปบั้งไฟอย่างเด่นชัด ภาพเหล่านี้ทำให้เราเริ่มตั้งคำถามว่า บุญบั้งไฟที่ถูกเข้าใจกันมายาวนานในฐานะประเพณีขอฝนแท้จริงแล้วเป็นเพียงงานบุญตามตำนานพญาคันคากเท่านั้นหรือ หรือว่า ได้กลายเป็นสนามต่อรองอำนาจทางการเมืองระดับท้องถิ่นไปแล้วโดยสมบูรณ์ เมื่อศึกษาในระดับภูมิหลัง นักวิชาการไทยจำนวนมากอธิบายว่าบุญบั้งไฟ คือ พิธีกรรมสำคัญของชาวอีสานที่ผูกพันกับความเชื่อเรื่องฝน ความอุดมสมบูรณ์ และการอยู่ร่วมกันของชุมชน (พระมหาบุญประสิทธิ์ นาถปัญโญ, 2565; ศิริลักษณ์ สุนทรารักษ์, 2568) แต่เมื่อเวลาผ่านไป งานบุญนี้ไม่ได้ยั้ง หากถูกรื้อสร้างประเพณีปรับรูปแบบและความหมายเพื่อตอบสนองต่อแรงผลักดันจากการแสวงหาผลประโยชน์ นโยบายวัฒนธรรมของรัฐ และระบบเศรษฐกิจสมัยใหม่ (ปิ่นวดี ศรีสุพรรณ และคณะ, 2554ก; ปิ่นวดี ศรีสุพรรณ และคณะ, 2554ข) อำเภอพนมไพร จังหวัดร้อยเอ็ด จึงไม่ได้เป็นแค่พื้นที่จัดงานบั้งไฟ หากกลายเป็นเวทีที่หน่วยงานภาครัฐ ท้องถิ่น กลุ่มทุนและชุมชนต่างเข้ามาใช้ภาษาแห่งประเพณีเพื่อจัดการกับผลประโยชน์และอำนาจอย่างซับซ้อน (ณรงค์ ภูเยี่ยมจิตร และเกียรติศักดิ์ ลาภสาร, 2563)

หากมองผ่านสายตาของเลอเฟฟวร์ (Lefebvre, 1991) พื้นที่ไม่ได้เป็นเพียงฉากหลัง แต่เป็นสิ่งที่ถูกผลิตขึ้นผ่านการกระทำของมนุษย์ พื้นที่ทุ่งนาที่ใช้จุดบั้งไฟ ถนนที่ใช้แห่ขบวน เวทีหมอลำ และลานเปียร์ในอำเภอพนมไพร ล้วนถูกแปลงสถานะจากพื้นที่ใช้สอยในชีวิตประจำวัน ให้กลายเป็นพื้นที่การเมือง ชั่วคราวที่มีทั้งกฎระเบียบและสัญลักษณ์หนาแน่น ทุกปีเทศบาลและองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นจะออกแบบผังงานแบ่งโซนจัดงาน กำหนดกติกาการแข่งขัน และออกคำสั่งด้านความปลอดภัย นี่คือการสร้างพื้นที่ทางสังคมแบบจากบนลงล่างของรัฐและท้องถิ่น ขณะเดียวกัน ชาวบ้านเองก็ใช้พื้นที่นี้สร้างขบวนแห่ การแต่งกาย จัดทีมเชียร์ และผลิตวาทกรรมของตนเองขึ้นมามีต่อรองอยู่ตลอดเวลา เมื่อขบวนแห่ของแต่ละหมู่บ้านเคลื่อนตัวผ่านหน้าศาลากลางหรือหน้าเวทีใหญ่ เราจะเห็นชายหญิงในชุดพื้นเมืองและชุดแฟนซี ฟ้อนรำตามจังหวะดนตรีและหมอลำ ด้านข้างของขบวนมักมีป้ายผ้าที่เขียนถึงผู้สนับสนุนหลัก ทั้งในนามเทศบาล สมาชิกสภาท้องถิ่น หรือแม้แต่ นักการเมืองระดับชาติที่มีฐานเสียงในพื้นที่ ชื่อของพวกเขาปรากฏเคียงข้างภาพพระพุทธรูปหรือสัญลักษณ์งานบุญอย่างกลมกลืนราวกับเป็นส่วนหนึ่งของพิธีกรรม การผสานชื่อทางการเมืองเข้าในสื่อทางศาสนาและวัฒนธรรมเช่นนี้คือ รูปแบบหนึ่งของการสร้างทุนสัญลักษณ์ (Symbolic Capital) ซึ่งช่วยเพิ่มอำนาจต่อรองและความชอบธรรมให้แก่การเมืองเหล่านั้น (Jeong & Santos, 2004; Négrier, 2023) การมอบรางวัลบั้งไฟ การขึ้นกล่าวเปิดงาน หรือการลงม่านาขบวนแห่ด้วยตนเอง จึงไม่ใช่เพียงการร่วมบุญ หากเป็นการยืนยันว่า นักการเมืองคนนี้อยู่ข้างชาวบ้านผ่านภาษาและร่างกายท่ามกลางงานบุญ ข้าราชการและหน่วยงานรัฐก็ไม่ได้ยืนอยู่นอกสนาม หากเข้ามาปรากฏตัวในนามผู้ดูแลระเบียบตั้งแต่การประชุมเตรียมงาน การออกประกาศควบคุมการจุดบั้งไฟ การจำกัดพื้นที่ดื่มสุรา ไปจนถึงการจัดวงเวียนจราจรในวันงาน โต๊ะรับรองของผู้ว่าราชการจังหวัด นายอำเภอ หัวหน้าส่วนราชการต่าง ๆ มักตั้งอยู่ในจุดที่มองเห็นขบวนแห่ได้ชัดเจน เป็นสัญลักษณ์ว่า รัฐมองเห็นและกำกับพื้นที่นี้อยู่ตลอดเวลา แนวคิดเรื่องความเป็นรัฐที่มองเห็นได้ (Legibility) จึงปรากฏผ่านรูปธรรมของงานบุญ ซึ่งเปิดโอกาสให้รัฐสื่อสารวาระด้านนโยบาย เช่น ความปลอดภัยบนท้องถนน การแก้ปัญหอบายมุข หรือการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม แต่ในอีกมิติหนึ่งก็ใช้งานบุญเพื่อฟื้นฟูภาพลักษณ์ของตนเองในสายตาประชาชน

ในระดับหมู่บ้าน ผู้นำชุมชนและสภาวัฒนธรรมต้องทำหน้าที่เหมือนผู้จัดการสนามที่คอยปรับสมดุลระหว่างความคาดหวังของรัฐ นักการเมือง และความต้องการของชาวบ้านเอง การตัดสินใจว่าจะส่งบั้งไฟผวด ไต เข้าประกวดประเภทไหน จำหอลำหรือวงดนตรีแบบใด และจะจัดการความขัดแย้งเรื่องงบประมาณในหมู่บ้านอย่างไร ล้วนเป็นการเมืองระดับจุลภาคที่ดำเนินไปภายใต้ชื่อของงานบุญ การได้รางวัลบั้งไฟหรือขบวนแห่ยอดเยี่ยม ไม่ได้หมายถึงเพียงชื่อเสียงเชิงวัฒนธรรม แต่ช่วยเพิ่มความชอบธรรมให้ผู้นำหมู่บ้านในการไปต่อรองของงบประมาณปีถัดไปทั้งกับท้องถิ่นและกลุ่มทุน (ปิ่นวดี ศรีสุพรรณ และคณะ, 2554ก) กลุ่มทุนท้องถิ่นและทุนระดับชาติเองก็มองเห็นศักยภาพของบุญบั้งไฟในฐานะสินทรัพย์ทางวัฒนธรรมที่สามารถแปลงเป็นมูลค่าทางเศรษฐกิจได้ ร้านอาหาร เครื่องดื่ม เครื่องเสียง รถเวที และธุรกิจบริการต่าง ๆ ขยายตัวอย่างเห็นได้ชัดในช่วงงานบุญ การเป็นสปอนเซอร์หลักของเวทีหมอลำหรือบั้งไฟระดับล้าน ทำให้โลโก้ของบริษัทปรากฏเด่นชัดบนเวที กลายเป็นพื้นที่โฆษณาที่เชื่อมโยงแบรนด์กับความศักดิ์สิทธิ์และความสนุกสนานในจิตสำนึกของผู้คน เมื่อทุนเศรษฐกิจไหลผ่านงานบุญเช่นนี้ ช่องทางเชื่อมต่อกับทุนการเมืองยิ่งแนบแน่น ข้อตกลงด้านสัมปทานพื้นที่ขายของ การใช้โครงสร้างพื้นฐานของรัฐ และการสนับสนุนนักการเมืองท้องถิ่นบางรายจึงผูกติดอยู่กับการหมุนเวียนของเงินในงานบุญอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

สำหรับประเด็นที่น่าสนใจไม่แพ้กันคือ บทบาทของวัยรุ่น คนหนุ่มสาว และแรงงานอายุน้อยในพื้นที่บุญบั้งไฟ ช่วงคืบงานหมอลำ เราจะเห็นกลุ่มวัยรุ่นในชุดแฟชั่นร่วมสมัย เดินร่ายอย่างเป็นอิสระกว่าที่เคยเป็นในห้องเรียนหรือในครอบครัว งานเทศกาลกลายเป็นพื้นที่หยุดกฎปกติชั่วคราว ตามที่เทอร์เนอร์ (Turner, 1982) เรียกว่า เป็นช่วงของสถานการณ์ “Liminality” ที่โครงสร้างปกติของสังคมผ่อนคลายลง เปิดโอกาสให้เกิดรูปแบบความสัมพันธ์และตัวตนใหม่ ๆ การได้แสดงออกร่วมขบวน หรือการเป็นตัวแทนเยาวชนบนเวที กล่าวปราศรัยสั้น ๆ ให้กำลังใจทีมบั้งไฟหมู่บ้าน ล้วนเป็นการซ้อม การมีส่วนร่วมทางการเมืองในรูปแบบที่ผสมผสานเข้ากับวัฒนธรรมรื่นเริง เมื่อมองลึกลงไปเราจะเห็นว่า ในสนามบุญเดียวกัน มีกลยุทธ์และยุทธวิธีหลากหลายแบบทับซ้อนกันอยู่ รัฐและท้องถิ่นอาจใช้ยุทธศาสตร์ในการกำหนดผังงานและกฎระเบียบ แต่ชาวบ้านและวัยรุ่นใช้ยุทธวิธีเล็กน้อยในการต่อรอง ทั้งในรูปแบบการยืดเวลาความสนุก การเล่นพนัน หรือการใช้ป้ายและคำขวัญในขบวนแห่เสียดสีกับปัญหาทางการเมืองและเศรษฐกิจในหมู่บ้าน นี่คือ สิ่งที่แซร์โต (Certeau, 1988) เรียกว่า การปฏิบัติในชีวิตประจำวัน ซึ่งแสดงให้เห็นว่า คนธรรมดาที่มีศักยภาพในการเล่นเก๋อานาจในสนามที่ตนไม่ได้ออกแบบ แต่สามารถใช้ประโยชน์ได้อย่างแยบยล และเมื่อพิจารณาภาพรวมทั้งหมด บุญบั้งไฟในอำเภอพนมไพร จึงสามารถมองได้ว่า เป็นพื้นที่การเมืองเชิงวัฒนธรรมที่มีหลายระดับชั้นไปพร้อมกัน ในระดับบนสุด ดังจะเห็นการต่อรองระหว่างรัฐ ท้องถิ่นและกลุ่มทุน ในการกำหนดทิศทางการพัฒนาเมืองผ่านการท่องเที่ยวและวัฒนธรรม ในระดับกลางจะเห็นการช่วงชิงทุนสัญลักษณ์และคะแนนนิยมระหว่างนักการเมืองกับผู้นำชุมชนที่ใช้เวทีบุญเป็นสภากาเมืองแบบไม่เป็นทางการ ในระดับล่างสุดจะเห็นความเคลื่อนไหวของชาวบ้านที่ใช้พื้นที่นี้ยืนยันตัวตน อัตลักษณ์และความสัมพันธ์ใหม่ ๆ ที่อาจไม่ถูกมองว่า เป็นการเมืองอย่างเป็นทางการ แต่ก็สะท้อนความเฝื่อนและความคับข้องใจทางสังคมอย่างลึกซึ้งด้วยสายตาเช่นนี้ เป้าหมายของบทความว่าด้วยการเมืองเรื่องบั้งไฟในพื้นที่อำเภอพนมไพร จังหวัดร้อยเอ็ด จึงไม่ใช่เพียงการบรรยายประวัติหรือพิธีกรรมของบุญบั้งไฟ หากมุ่งชี้ให้เห็นว่า ประเพณีดังกล่าวทำงานเป็นสนามต่อรองอำนาจทางการเมืองระดับท้องถิ่น



อย่างไร ใครได้อะไรจากงานบุญ และพื้นที่งานบุญช่วยให้เข้าใจพื้นที่การเมืองในชีวิตประจำวันได้อย่างไร บทวิเคราะห์ลักษณะนี้ไม่เพียง เติมเต็มช่องว่างในวรรณกรรมเรื่องบุญบังไฟ หากยังเสนอกรอบคิดใหม่ในการอ่าน เทศกาลและประเพณีอื่น ๆ ในอีสาน ไม่ว่าจะเป็นบุญผะเหวด บุญแข่งเรือหรือประเพณีท้องถิ่นอื่นในฐานะสนามอำนาจที่มีชีวิต ซึ่งเชื่อมคน ชุมชน รัฐและตลาดเข้าด้วยกันผ่านภาษาแห่งความเชื่อและความสนุกสนาน

การเมืองเชิงวัฒนธรรม

ในสังคมประชาธิปไตยร่วมสมัยการมีส่วนร่วมทางการเมืองของประชาชนเป็นรากฐานของการพัฒนา และการธำรงรักษาระบบการปกครองที่ยึดโยงกับประชาชน เยาวชนในฐานะทรัพยากรมนุษย์และพลังอนาคตของชาติ จึงจำเป็นต้องได้รับการพัฒนาให้เป็นพลเมืองประชาธิปไตยแบบมีส่วนร่วมที่สามารถคิดวิเคราะห์ วิพากษ์เมื่อพิจารณาในมิตินี้ (กันต์ ศรีหาล้า และคณะ, 2568) บุญบังไฟพนมไพรจึงมิใช่เพียงกิจกรรมที่รัฐหรือองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นนำวัฒนธรรมมาใช้เป็นเครื่องมือทางการเมืองฝ่ายเดียว หากยังเป็นพื้นที่ที่ประชาชนสามารถนำวัฒนธรรมชุดเดียวกันกลับมาใช้เพื่อวิพากษ์ ต่อรองและกำหนดความหมายทางการเมืองของตนเองได้ด้วย กล่าวอีกนัยหนึ่ง วัฒนธรรมมิได้ทำหน้าที่เพียงรองรับอำนาจ หากยังสามารถเป็นภาษาสำหรับตั้งคำถามต่ออำนาจได้เช่นกัน ประเด็นนี้สอดคล้องกับข้อเสนอของวิลเลียม (Williams, 1958) ที่มองว่าวัฒนธรรมมิใช่วัตถุซึ่งหยุดนิ่ง หากเป็นกระบวนการสร้างความหมายที่ดำรงอยู่ในชีวิตประจำวัน และความหมายเหล่านั้นย่อมถูกสร้างขึ้นใหม่อยู่เสมอผ่านประสบการณ์และความสัมพันธ์ทางสังคมของผู้คน ดังนั้นเมื่อชาวบ้านนำปัญหาราคาข้าว หนี้สิน ต้นทุนการผลิตหรือความไม่พอใจต่อการบริหารงานของรัฐมาแทรกอยู่ในขบวนแห่ บทเพลงหรือมุกตลก การกระทำการดังกล่าวจึงอาจอ่านได้ในฐานะการเมืองของการสร้างความหมาย ซึ่งประชาชนเปลี่ยนพื้นที่ประเพณีให้กลายเป็นพื้นที่สื่อสารสาธารณะชั่วคราว การวิพากษ์ดังกล่าวมิจำเป็นต้องอยู่ในรูปการชุมนุม การปราศรัยหรือคำประกาศทางการเมือง หากสามารถซ่อนตัวอยู่ภายใต้ความสนุกสนาน ความขบขัน และการแสดงเชิงวัฒนธรรมได้ สิ่งนี้ทำให้เส้นแบ่งระหว่างงานบุญกับกิจกรรมทางการเมือง ไม่ได้แยกออกจากกันอย่างเด็ดขาด หากซ้อนทับและแทรกซึมอยู่ในกิจกรรมเดียวกัน ในความหมายนี้ ข้อเสนอของสทริท (Street, 1997) ช่วยให้เห็นว่า ความบันเทิงมิได้อยู่นอกการเมือง แต่เป็นหนึ่งในพื้นที่ที่ความหมายทางการเมืองถูกผลิตและหมุนเวียนในสังคม เพลง มุกตลก เครื่องแต่งกาย ภาพล้อเลียน หรือการจัดขบวน จึงสามารถทำหน้าที่เป็นภาษาทางการเมืองในแบบที่เข้าถึงประชาชนได้มากกว่าภาษาทางการแบบสถาบัน ความสำคัญของการเมืองรูปแบบนี้อยู่ตรงที่ผู้คนไม่จำเป็นต้องประกาศตนว่า กำลังทำการเมือง แต่สามารถสื่อสารความไม่พอใจ ความคาดหวัง และการวิพากษ์อำนาจผ่านสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่ทุกคนในชุมชนสามารถเข้าใจร่วมกันได้ อย่างไรก็ตาม พื้นที่ดังกล่าวมิได้เปิดกว้างอย่างเท่าเทียม ผู้ที่มีทรัพยากรมากกว่าย่อมมีความสามารถมากกว่าในการทำให้ความหมายของตนมองเห็นได้ชัดเจนในพื้นที่งานบุญ นักการเมืองหรือองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นที่สามารถสนับสนุนงบประมาณ จัดเวที ติดตั้งป้ายประชาสัมพันธ์หรือเป็นประธานในพิธี ย่อมมีโอกาสสูงกว่าในการทำให้ตนปรากฏในฐานะผู้สนับสนุนวัฒนธรรมหรือผู้อุปถัมภ์ชุมชน การจัดสรรงบประมาณจึงมิได้มีเพียงความหมายทางการเมืองการบริหาร แต่สามารถเปลี่ยนเป็นทุนเชิงสัญลักษณ์และทุนทางการเมืองได้ในเวลาเดียวกัน ภาพของนักการเมืองบนเวที ประกาศรายชื่อผู้สนับสนุน

หรือป้ายขนาดใหญ่ที่ตั้งอยู่ตามเส้นทางขบวนแห่ จึงไม่ใช่องค์ประกอบตกแต่งที่ไร้ความหมาย หากเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสร้างการมองเห็นทางการเมือง การปรากฏตัวในงานประเพณีทำให้นักการเมืองสามารถผูกพันกับของตนเข้ากับความดีงาม ความศักดิ์สิทธิ์ และความผูกพันของชุมชนโดยไม่จำเป็นต้องสื่อสารในรูปของการหาเสียงโดยตรง การเมืองในลักษณะนี้จึงมีความละเอียดอ่อนกว่าการแข่งขันเลือกตั้ง เพราะดำเนินผ่านการสร้างความใกล้ชิด ความทรงจำ และความรู้สึกเป็นส่วนหนึ่งของชุมชน ปรากฏการณ์นี้สอดคล้องกับข้อสังเกตของวอเตอร์แมน (Waterman, 1998) ที่เสนอว่า เทศกาลมิได้เป็นพื้นที่วัฒนธรรมที่บริสุทธิ์จากอำนาจ หากเป็นพื้นที่ที่ผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ การเมือง และวัฒนธรรมถูกนำมาจัดวางร่วมกัน ภายใต้ภาพของความรื่นเริงและการเฉลิมฉลอง การจัดงานขนาดใหญ่ยิ่งขึ้นจึงหมายถึงการเพิ่มขึ้นของผู้มีส่วนได้เสีย ทั้งหน่วยงานรัฐ ผู้ประกอบการ ร้านค้า บริษัทเอกชน สื่อ นักท่องเที่ยว และนักการเมือง ความสำเร็จของเทศกาลมิได้ถูกวัดจากความศักดิ์สิทธิ์ของพิธีกรรมเพียงอย่างเดียว แต่ยังถูกประเมินผ่านจำนวนผู้เข้าร่วม รายได้จากการท่องเที่ยว ความสนใจของสื่อ และความสามารถของผู้จัดงานในการสร้างภาพลักษณ์ให้แก่พื้นที่

ในบริบทพนมไพร การเปลี่ยนงานบุญให้เป็นสินค้าทางวัฒนธรรม จึงทำให้เกิดคำถามสำคัญว่า ใครเป็นผู้มีสิทธิกำหนดว่าอะไรคือบุญบังไฟที่แท้จริง และความหมายใดควรถูกนำเสนอแก่บุคคลภายนอก เมื่อหน่วยงานรัฐและผู้จัดงานเลือกเน้นความอลังการของขบวน ความสวยงามของการแสดง หรือศักยภาพด้านการท่องเที่ยว ความหมายดั้งเดิมบางประการของพิธีกรรมอาจถูกลดทอน ขณะที่ความหมายใหม่ซึ่งสอดคล้องกับยุทธศาสตร์การพัฒนาพื้นที่กลับได้รับการส่งเสริมมากขึ้น กระบวนการดังกล่าวสะท้อนให้เห็นว่า การอนุรักษ์วัฒนธรรมมิใช่เพียงการรักษาสิ่งที่มีอยู่เดิม แต่เป็นกระบวนการคัดเลือก จัดลำดับและผลิตซ้ำความหมายบางชุดให้กลายเป็นตัวแทนของท้องถิ่น หากพิจารณาตามแนวคิดของวิลเลียม (Williams, 1958) สิ่งที่เราเรียกว่า วัฒนธรรมท้องถิ่น จึงไม่ควรถูกมองว่าเป็นมรดกซึ่งมีความหมายตายตัว หากเป็นพื้นที่ที่คนหลายกลุ่มกำลังแข่งขันกันสร้างนิยามอยู่ตลอดเวลา สำหรับรัฐและองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น บุญบังไฟอาจหมายถึง ทูตทางวัฒนธรรมสำหรับพัฒนาเศรษฐกิจและการท่องเที่ยว สำหรับนักการเมืองอาจเป็นพื้นที่สร้างความสัมพันธ์กับฐานประชาชน สำหรับผู้ประกอบการอาจเป็นโอกาสทางเศรษฐกิจ ขณะที่สำหรับชาวบ้านบางกลุ่ม งานบุญยังหมายถึงการทำบุญ การขอฝน ความผูกพันของหมู่บ้าน และความทรงจำร่วมของชุมชน ความหมายเหล่านี้มิได้จำเป็นต้องสอดคล้องกัน แต่กลับอยู่ร่วมกันและแข่งขันกันภายในพื้นที่เดียวกัน ความน่าสนใจของบุญบังไฟพนมไพรจึงอยู่ที่การทำให้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจซึ่งมักมองเห็นได้ยากในชีวิตประจำวัน ปรากฏตัวอย่างเป็นรูปธรรม ใครได้ขึ้นเวทีกลาง ใครมีชื่ออยู่บนป้าย ใครเป็นผู้ประกาศเปิดงาน ใครได้รับงบประมาณ ใครได้พื้นที่จำหน่ายสินค้า และใครสามารถนำเสนอภาพของชุมชนต่อสาธารณะ ล้วนมิใช่คำถามเชิงการจัดการงานเทศกาลเท่านั้น หากเป็นคำถามเกี่ยวกับ การกระจายอำนาจ ทรัพยากร และสิทธิในการนิยามความเป็นท้องถิ่น ดังนั้น การเมืองของบุญบังไฟจึงมิได้อยู่เฉพาะในช่วงเวลาที่นักการเมืองขึ้นกล่าวบนเวที หากกระจายอยู่ในทุกองค์ประกอบของเทศกาล ตั้งแต่กระบวนการจัดสรรงบประมาณ การเลือกผู้จัดงาน การกำหนดรูปแบบขบวน การใช้พื้นที่สาธารณะ การประชาสัมพันธ์ ไปจนถึงคำพูดและเสียงหัวเราะของชาวบ้านริมถนน หากใช้ข้อเสนอของสตรีท (Street, 1997) เป็นฐานในการอ่านปรากฏการณ์เหล่านี้จะเห็นว่า



ความบันเทิงสามารถเป็นทั้งกลไกทำให้ความสัมพันธ์ทางอำนาจเป็นเรื่องธรรมดา ในขณะที่เดียวกันก็เป็นเครื่องมือที่ประชาชนใช้วิพากษ์อำนาจได้ด้วย

บุญบังไฟพนมไพรจึงควรทำความเข้าใจในฐานะพื้นที่ที่การครอบงำและการต่อรองเกิดขึ้นพร้อมกัน วัฒนธรรมมิได้เป็นเพียงเครื่องมือของรัฐและทุน และประชาชนก็มีใช่เพียงผู้รับความหมายที่ถูกกำหนดจากเบื้องบน แต่ทุกฝ่ายต่างเข้ามาร่วมแข่งขันกันผลิตความหมายเกี่ยวกับชุมชน ความเป็นอีสานและความชอบธรรมของตนเอง งานบุญจึงกลายเป็นพื้นที่การเมืองที่มีได้มีรัฐสภา ไม่มีคุหาเลือกตั้งและไม่มีการประกาศว่าเป็นกิจกรรมทางการเมือง แต่กลับเต็มไปด้วยกระบวนการจัดสรรทรัพยากร การสร้างความชอบธรรม การช่วงชิงพื้นที่สาธารณะ และการต่อรองความหมายอยู่ตลอดเวลา ด้วยเหตุนี้ การศึกษาบุญบังไฟในทางรัฐศาสตร์จึงไม่ควรถามเพียงว่า ประเพณีนี้มีความหมายทางวัฒนธรรมอย่างไร แต่ควรถามต่อไปว่า ใครมีอำนาจกำหนดความหมายของประเพณี ใครได้รับประโยชน์จากความหมายนั้น และใครสามารถใช้วัฒนธรรมเป็นทรัพยากรในการต่อรองอำนาจ คำถามดังกล่าวทำให้บุญบังไฟพนมไพรปรากฏขึ้นไม่ใช่เพียงในฐานะมรดกทางวัฒนธรรม หากเป็นสนามการเมืองในชีวิตประจำวัน ซึ่งความเชื่อ ความบันเทิง เงินทุน อำนาจ และอัตลักษณ์ท้องถิ่นถูกประกอบสร้างและต่อรองอยู่ภายในพื้นที่เดียวกัน (Williams, 1958; Waterman, 1998; Street, 1997) หน่วยงานรัฐและเทศบาลก็กำกับความหมายของงานบุญผ่านการจัดระเบียบพื้นที่ ตั้งแต่การกำหนดโซนเหมาะสมต่อสภาพลักษณะเมือง การออกกฎหมายห้ามขายสุราบางพื้นที่หรือการกำหนดเส้นทางขบวนแห่เพื่อให้ได้ภาพที่สวยงามสำหรับสื่อมวลชนและการท่องเที่ยว มาตรการเหล่านี้สะท้อนว่า รัฐไม่ได้เพียงสนับสนุนวัฒนธรรม แต่กำลังออกแบบและคัดกรองว่ารูปแบบใดของบุญบังไฟที่ควรถูกนำเสนอในฐานะวัฒนธรรมอันดีงามและรูปแบบใดควรถูกจำกัดอยู่ในมุขลิกของงาน อย่างไรก็ตาม ชุมชนไม่ได้เป็นผู้ถูกจัดการฝ่ายเดียว งานศึกษาของวาสกิต (Waskito, 2018) เกี่ยวกับเทศกาลน้ำในอินโดนีเซียชี้ให้เห็นว่า ชุมชนสามารถรีโอ-ปรับ-ประดิษฐ์ใหม่ พิธีกรรมเพื่อใช้เป็นเครื่องมือทางการเมืองของตนในการต่อรองกับรัฐและทุนในพนมไพร แม้จะไม่ได้มีขบวนต่อต้านอย่างชัดเจน แต่การเลือกเล่าเรื่องปัญหาเกษตรกร การจัดทำบังไฟที่สะท้อนภาพวิกฤตน้ำหรือการใช้เวทีหมอลำพูดถึงความเดือดร้อนของชาวบ้าน ก็ล้วนเป็นการใช้ภาษาและสัญลักษณ์ของประเพณีเพื่อตอบโต้ระเบียบการพัฒนาในแบบที่รัฐและทุนต้องพึ่งอย่างน้อยในระดับหนึ่ง ในระดับอัตลักษณ์ ฮอลล์ (Hall, 1990) เสนอว่า อัตลักษณ์วัฒนธรรมไม่ใช่แก่นแท้ตายตัว แต่เป็นกระบวนการจัดวางตำแหน่งตัวเองภายใต้ประวัติศาสตร์และอำนาจ การที่ชาวอำเภอพนมไพรนิยามตนเองว่า เมืองบังไฟ คือ การประกาศตำแหน่งของอำเภอเล็ก ๆ แห่งนี้บนแผนที่วัฒนธรรมของอีสานและของชาติ ยิ่งรัฐและสื่อกระแสหลักหยิบยกภาพบังไฟ พญาคันคาก หมอลำ รถแห่ไปใช้มากเท่าใด พนมไพรก็ยิ่งถูกมองเห็นและถูกทำให้เป็นตัวแทนอีสานแบบหนึ่งมากขึ้นเท่านั้น แต่ในความมองเห็นนั้นเอง ก็มีความเสี่ยงที่อีสานจะถูกจำกัดภาพให้เหลือเพียงความสนุก เสียดัง และสุรา มากกว่าจะมองทะลุไปถึงโครงสร้างเศรษฐกิจ การเมือง และความไม่เป็นธรรมที่ชุมชนต้องเผชิญ ทั้งหมดนี้แสดงให้เห็นว่า การเมืองเชิงวัฒนธรรมในบุญบังไฟพนมไพรทำงานทั้งในระดับสัญลักษณ์ระดับพื้นที่และระดับอัตลักษณ์ วัฒนธรรมจึงไม่ใช่ฉากหลังที่เป็นกลาง แต่คือสนามที่รัฐ ท้องถิ่น กลุ่มทุน และชุมชนต่างเข้ามาต่อรองความหมายและอำนาจของตนเอง ผ่านพิธีกรรม เสี่ยงหัวเราะ เพลงหมอลำและเปลวไฟที่พุ่งขึ้นท้องฟ้าในเช้าวันบุญนั้นเอง

อุปถัมภ์นิยมและนักการเมืองท้องถิ่น

เมื่อพิจารณาจากภาพกว้างของการเมืองเชิงวัฒนธรรมลงมาในระดับตัวผู้เล่น จะเห็นว่า บุญบั้งไฟพนมไพรทำงานอยู่บนโครงสร้างอุปถัมภ์นิยมและนักการเมืองท้องถิ่นอย่างชัดเจน ทั้งในรูปของเครือข่ายระบบอุปถัมภ์ (Patron-client) และเจ้าเมือง-เจ้าพ่อท้องถิ่น (Local Bossism) ที่คอยจัดการทรัพยากร อำนาจ และเสียงสนับสนุนให้หมุนเวียนอยู่ในระบบเดิม แม้งานบุญจะถูกเล่าในนามศรัทธาและประเพณี แต่เบื้องหลังเวที คือ การต่อรองระหว่างผู้อุปถัมภ์ (Patron) และผู้อยู่ในอุปถัมภ์ (Client) อย่างเข้มข้น เจมส์ สก็อต (James Scott) ให้นิยามความสัมพันธ์แบบเครือข่ายอุปถัมภ์ว่า เป็นมิตรภาพเชิงเครื่องมือระหว่างผู้มีอำนาจ/ทรัพยากรมากกับผู้ที่มีอำนาจ/ทรัพยากรน้อย โดยแลกเปลี่ยนการคุ้มครอง ผลประโยชน์และโอกาส เข้ากับความภักดี การสนับสนุนและการยื่นเคียงข้างกัน ในยามจำเป็น (Scott, 1972) ในบริบทชนบทไทย เครือข่ายอุปถัมภ์เช่นนี้แทรกอยู่ในระดับหมู่บ้าน ตำบล อำเภอและถูกเชื่อมต่อกับทางสังคมที่สูงขึ้นไปถึงสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรและกลุ่มทุนระดับจังหวัดอย่างเป็นขั้น ๆ (Baker & Phongpaichit, 2022) ในพื้นที่อำเภอพนมไพร เครือข่ายอุปถัมภ์เหล่านี้เผยตัวชัดในช่วงเตรียมงานและวันงานบุญบั้งไฟ นักการเมืองท้องถิ่นระดับนายกองค์การบริหารส่วนตำบล นายกเทศมนตรี สมาชิกสภาท้องถิ่น หรือแม้แต่ผู้สมัครสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร มักจะลงพื้นที่ไปเจรจากับผู้นำหมู่บ้านและคณะกรรมการบั้งไฟ เสนอการสนับสนุนงบประมาณ บั้งไฟพญานใหญ่ รถแห่ เครื่องเสียงหรือชุดพ็อนรำ แลกกับการที่หมู่บ้านจำชื่อและรู้บุญคุณ ในฤดูกาลเลือกตั้งที่จะมาถึง เครือข่ายลักษณะนี้ไม่ต้องเขียนเป็นสัญญา แต่ยึดโยงกันผ่านความสัมพันธ์ระยะยาวและการตอบแทนกันซ้ำ ๆ ตามแบบฉบับอุปถัมภ์นิยมไทย (Scott, 1972) บนเวทีใหญ่ของงานจึงเห็นชื่อผู้บริจาคและผู้สนับสนุนหลักปรากฏบนป้ายไวนิลคู่กับชื่อหมู่บ้านและสโลแกนงานบุญ การได้ขึ้นเอียนามว่า บั้งไฟล้านของหมู่บ้านหนึ่ง ๆ ได้รับการสนับสนุนจากใคร จึงไม่ใช่เพียงเรื่องเกียรติ แต่เป็นการประกาศสายสัมพันธ์อุปถัมภ์ต่อหน้าสาธารณะ ชาวบ้านรู้ว่าหากบั้งไฟของหมู่บ้านตนยิ่งใหญ่ได้ ก็เพราะมีผู้อุปถัมภ์ซึ่งเป็นนักการเมืองหรือกลุ่มทุนหนุนหลังในทางกลับกัน ผู้อุปถัมภ์ก็รู้ว่า ทุกเสียงเชียร์และรอยยิ้มในวันบุญ สามารถแปรเป็นคะแนนเสียงและเครือข่ายช่วยหาเสียงในวันเลือกตั้ง ผลงานวิชาการที่ศึกษาว่าด้วยเจ้าเมือง-เจ้าพ่อท้องถิ่นในการเมืองไทย เช่น โอเค (Ockey, 1996) วิเคราะห์ว่า ผู้นำท้องถิ่นจำนวนหนึ่งทำหน้าที่เหมือนเจ้าพ่อจังหวัด/อำเภอที่เชื่อมโลกของรัฐ นักการเมืองและเศรษฐกิจท้องถิ่นเข้าด้วยกันผ่านเครือข่ายบริวารและลูกน้อง บุคคลเหล่านี้อาจมีสถานะทั้งเป็นนักธุรกิจท้องถิ่น ผู้รับเหมารายใหญ่ นายกององค์การบริหารส่วนท้องถิ่นหรือแม้แต่ไม่ดำรงตำแหน่งทางการเมืองใด ๆ แต่มีอิทธิพลสูงในระดับพื้นที่ สิ่งที่เห็นในบุญบั้งไฟพนมไพร คือ บทบาทของผู้ใหญ่ใจดีที่ออกค่าเครื่องเสียง เวทีหมอลำหรือบริจาคเงินให้กองทุนบั้งไฟ แลกกับการได้รับการยอมรับให้เป็นเจ้าของงานตัวจริงในสายตาชุมชนในระดับลึก ดังนั้น เครือข่ายระบบอุปถัมภ์ไม่ได้ทำงานเฉพาะวันงานบุญ แต่แผ่ไปถึงการช่วยเหลือด้านอื่น ๆ ตลอดปี เช่น การฝากเข้าทำงาน การช่วยประสานงานราชการ การช่วยเหลือคดี การให้ยืมเงินยามเดือดร้อน ฯลฯ เมื่อถึงฤดูบั้งไฟหรือฤดูเลือกตั้ง ชาวบ้านจำนวนไม่น้อยจึงตอบแทนบุญคุณด้วยการช่วยขนบั้งไฟ ช่วยตั้งเวทีหรือช่วยเป็นเครือข่ายหาเสียงให้ผู้อุปถัมภ์คนเดิม เครือข่ายชนิดนี้เป็นวัฒนธรรมอุปถัมภ์ฝังลึกที่ทั้งค้ำจุนและจัดตั้งพัฒนาการประชาธิปไตยไทยไปพร้อมกัน เมื่อลองพิจารณาผังการจัดงานบุญ



จะเห็นจุดยุทธศาสตร์ของผู้อุปถัมภ์ชัดเจน พื้นที่หน้าบ้านหมอลำมักถูกจับจองโดยโต๊ะบุคคลสำคัญต่าง ๆ เช่น นายอำเภอ นายกเทศมนตรี สมาชิกสภาผู้แทนราษฎร เจ้าพ่อท้องถิ่นและกลุ่มทุนรายใหญ่ ขณะที่บริเวณขายอาหาร เครื่องดื่มและซุ้มกิจกรรมต่าง ๆ มักถูกจัดสรรให้กับกลุ่มที่มีสายสัมพันธ์แน่นแฟ้นกับผู้มีอิทธิพลในพื้นที่ เครือข่ายระบบอุปถัมภ์จึงไม่ใช่เพียงเรื่องคะแนนเสียง แต่หมายถึง สิทธิในการเข้าถึงโอกาสในการทำมาหากินในงานบุญด้วย (Baker & Phongpaichit, 2022) ในอีกด้านหนึ่ง การมองผ่านกรอบเครือข่ายระบบอุปถัมภ์ยังช่วยอธิบายว่า ทำไมชาวบ้านจำนวนหนึ่งยังคงยึดโยงกับนักการเมือง/เจ้าพ่อบางคน แม้จะถูกวิจารณ์เรื่องคอร์รัปชันหรือใช้ความรุนแรง ซึ่งโอเค (Ockey, 1996) รวมถึงเบเกอร์และพงษ์ไพจิตร (Baker & Phongpaichit, 2022) ชี้ว่า ในบริบทที่รัฐสวัสดิการยังอ่อนแอ ผู้อุปถัมภ์เหล่านี้ทำหน้าที่เสมือนรัฐเงาที่ตอบสนองความต้องการพื้นฐานได้รวดเร็วกว่า ทั้งในยามเจ็บป่วย คดีความหรือภัยพิบัติ เมื่อบุญบั้งไฟกลายเป็นเวทีที่ผู้อุปถัมภ์ลงมาแสดงบทบาทช่วยเหลือชุมชนต่อหน้าสาธารณะ จึงยิ่งตอกย้ำภาพตนเองว่า เป็นคนของชาวบ้านมากกว่าจะเป็นผู้มีอิทธิพลที่ต้องถูกตั้งคำถาม อย่างไรก็ตาม งานวิชาการว่าด้วยการเมืองชนบทไทย เช่น วอลเกอร์ (Walker, 2008) เสนอให้เห็นด้านการต่อรองจากล่างขึ้นบนของชาวบ้านที่ไม่ได้เป็นเพียงผู้ตามอย่างเฉื่อยชา แต่ใช้เครือข่ายระบบอุปถัมภ์เพื่อเรียกร้องบริการและทรัพยากรจากรัฐผ่านนักการเมืองและเจ้าพ่อท้องถิ่นอีกทอดหนึ่ง ในกรณีพนมไพร ชาวบ้านและผู้นำชุมชนก็ใช้บั้งไฟ-เสียงคน-เสียงเลือกตั้งเป็นทุนต่อรอง เช่น การขอลงทุนใหม่ ฝายเก็บน้ำ โครงการพัฒนาหมู่บ้าน ฯลฯ การสนับสนุนผู้อุปถัมภ์จึงไม่ใช่การยอมจำนน หากเป็นยุทธวิธีการเอาตัวรอดและพยายามได้ส่วนแบ่งทรัพยากรในโครงสร้างที่ไม่เท่าเทียม เมื่อเป็นอย่างนี้ มิติอุปถัมภ์ นิยมและนักการเมืองท้องถิ่นในบุญบั้งไฟพนมไพร ทำให้เห็นว่า ประเพณีไม่ได้ลอยตัวอยู่เหนือโครงสร้างการเมือง แต่ถูกถักทอแนบแน่นอยู่กับเครือข่ายระบบอุปถัมภ์และเจ้าเมือง-เจ้าพ่อท้องถิ่นที่กำหนดว่า ใครจะได้ใช้งานบุญเป็นบันไดสู่ความมั่งคั่งและอำนาจ และใครต้องเป็นเพียงผู้แบกบั้งไฟขึ้นท้องฟ้าให้คนอื่นได้เครดิตทางการเมืองในนามของการสืบสานวัฒนธรรม

แนวคิดพื้นที่ทางการเมือง

หากขยายข้อสังเกตทางรัฐศาสตร์ต่อจากจุดนี้ จะเห็นได้ว่า พื้นที่ทางการเมืองของบุญบั้งไฟพนมไพร ไม่ได้ดำรงอยู่เพียงในช่วงเวลาทำงานเทศกาลเริ่มต้นขึ้น หากถูกผลิตขึ้นตั้งแต่กระบวนการวางแผน การจัดสรรงบประมาณ การกำหนดเส้นทางขบวน การเลือกตำแหน่งเวที การจัดพื้นที่ค้าขาย ตลอดจนการกำหนดว่า ใครมีสิทธิปรากฏตัวในพื้นที่ใด การเมืองจึงมิได้เริ่มเมื่อมีคำปราศรัย หรือเมื่อมีนักการเมืองขึ้นเวที หากเริ่มตั้งแต่การจัดระเบียบพื้นที่และการกำหนดสิทธิในการเข้าถึงทรัพยากรของงานแล้ว ในความหมายนี้ ข้อเสนอของเลอเฟวร์ (Lefebvre, 1991) ที่ว่า พื้นที่ถูกผลิตขึ้นทางสังคมช่วยให้เห็นว่า ลานบั้งไฟ ถนนขบวนแห่ เวทีหมอลำ หรือแม้แต่พื้นที่สำหรับบุคคลพิเศษ (VIP) มิได้มีความหมายโดยธรรมชาติ หากความหมายถูกสร้างขึ้นจากความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ผู้ที่สามารถกำหนดตำแหน่งของเวที กำหนดเส้นทางขบวนหรือกำหนดว่าพื้นที่ใดเป็นเขตพิเศษย่อมมีอำนาจในการจัดลำดับความสำคัญของผู้คนและกิจกรรมไปพร้อมกัน พื้นที่ทางกายภาพจึงทำหน้าที่เป็นภาษาของอำนาจที่ทำให้ลำดับชั้นทางการเมืองปรากฏโดยไม่จำเป็นต้องประกาศออกมาตรง ๆ เช่น การที่บุคคลบางกลุ่มได้นั่งในพื้นที่ด้านหน้าเวทีได้รับการกล่าวชื่อเป็นพิเศษหรือได้รับเชิญ

ขึ้นกล่าวเปิดงาน ล้วนเป็นการจัดวางตำแหน่งทางสัญลักษณ์ที่มีผลต่อการรับรู้ของสาธารณะ ความแตกต่างระหว่างผู้จัด ผู้สนับสนุน แยกผู้มีเกียรติและผู้เข้าร่วมทั่วไป จึงมีใช้เพียงความแตกต่างทางพิธีการ แต่สะท้อนการแบ่งชั้นของการเข้าถึงอำนาจและการมองเห็นทางการเมืองในพื้นที่งานบุญด้วย และข้อเสนอของโลว์ (Low, 1996) ยิ่งช่วยให้ประเด็นนี้ชัดขึ้น เพราะการผลิตพื้นที่มิได้เกิดจากการออกแบบทางกายภาพเท่านั้น หากยังสัมพันธ์กับประวัติศาสตร์ เศรษฐกิจ การเมืองและความทรงจำของผู้คน ลานบั้งไฟจึงมีใช้เพียงสถานที่สำหรับปล่อยบั้งไฟ หากเป็นพื้นที่ที่ความทรงจำของชุมชน ความภาคภูมิใจท้องถิ่น และโครงการพัฒนาของรัฐถูกนำมาซ้อนทับกัน ความหมายของพื้นที่เดียวกันจึงอาจแตกต่างกันอย่างมาก สำหรับรัฐ พื้นที่ดังกล่าวอาจหมายถึงทรัพยากรด้านการท่องเที่ยว สำหรับนักการเมืองอาจหมายถึงพื้นที่สร้างการยอมรับ สำหรับผู้ประกอบการอาจหมายถึงโอกาสทางเศรษฐกิจ ขณะที่สำหรับชาวบ้าน พื้นที่นั้นอาจยังคงผูกพันกับความศักดิ์สิทธิ์ ความทรงจำและความเป็นเจ้าของทางวัฒนธรรม

ความแตกต่างของความหมายเหล่านี้ทำให้พื้นที่งานบุญกลายเป็นพื้นที่แห่งการต่อรองโดยธรรมชาติ ไม่มีกลุ่มใดสามารถกำหนดความหมายของบุญบั้งไฟได้อย่างเบ็ดเสร็จ แม้รัฐจะมีอำนาจทางกฎหมายและงบประมาณ แต่ชุมชนยังมีทุนเชิงวัฒนธรรมและทุนเชิงสัญลักษณ์ในฐานะผู้สืบทอดประเพณี ขณะที่เยาวชนสามารถใช้อำนาจของสื่อดิจิทัลในการผลิตภาพใหม่ของงานบุญและเผยแพร่ต่อสาธารณะได้อย่างรวดเร็ว ความหมายของบุญบั้งไฟพนมไพรจึงเป็นผลผลิตของการต่อรองระหว่างทุนหลายชนิด มากกว่าจะเป็นความหมายที่ถูกกำหนดจากฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง เมื่อพิจารณาผ่านกรอบของบูร์ดิเยอ (Bourdieu) สนามบุญบั้งไฟสามารถพิจารณาได้ว่า เป็นพื้นที่ที่ผู้เล่นพยายามแปลงทุนชนิดหนึ่งไปเป็นทุนอีกชนิดหนึ่ง ผู้มีทุนเศรษฐกิจอาจใช้การสนับสนุนงบประมาณเพื่อแปลงทรัพยากรทางการเงินให้กลายเป็นทุนเชิงสัญลักษณ์ ผู้มีทุนทางการเมืองอาจใช้ตำแหน่งหน้าที่เพื่อเพิ่มการมองเห็นในพื้นที่สาธารณะ ขณะที่ชุมชนอาจใช้ทุนทางวัฒนธรรมและประเพณีเพื่อสร้างอำนาจต่อรองกับรัฐและภาคธุรกิจ กระบวนการดังกล่าวทำให้เห็นว่า การจัดงานบุญมิใช่เพียงการบริหารกิจกรรม หากเป็นกระบวนการแลกเปลี่ยนและแปลงทุนภายในสนามทางการเมืองอย่างต่อเนื่อง (Bourdieu, 1989) ซึ่งสามารถตั้งคำถามได้ว่า ใครมีสิทธิพูดแทนชุมชน ใครสามารถกำหนดว่า อะไรคือ วัฒนธรรมพนมไพร และเสียงของใครถูกทำให้เด่นหรือถูกทำให้เงียบ คำถามดังกล่าวมีความสำคัญ เพราะในพื้นที่ที่ดูเปิดกว้างที่สุด อาจยังมีข้อจำกัดเชิงโครงสร้างซ่อนอยู่ ตัวแทนชุมชนที่ได้รับเชิญเข้าร่วมการประชุมอาจเป็นเพียงบางกลุ่ม ขณะที่ชาวบ้านบางส่วนอาจไม่มีโอกาสเข้าสู่กระบวนการตัดสินใจ แม้จะเป็นผู้มีส่วนร่วมหลักของงานก็ตาม เมื่อพิจารณาตามกรอบแนวคิดของคอร์นวอลล์ (Cornwall, 2002) และกาเวนตา (Gaventa, 2006) จึงช่วยอธิบายว่า การมีส่วนร่วมมิได้มีความหมายเท่ากับการมีอำนาจเสมอไป พื้นที่เชิญอาจเปิดโอกาสให้ประชาชนเข้าร่วม แต่กติกา ประเด็นและขอบเขตของการพูดคุยยังคงถูกกำหนดโดยผู้มีอำนาจ ขณะที่พื้นที่ที่ประชาชนสร้างขึ้นเองมีศักยภาพมากกว่าในการตั้งคำถามต่อกรอบที่มีอยู่ อย่างไรก็ตาม พื้นที่ประเภทนี้อาจถูกจำกัด ถูกผนวกหรือถูกทำให้เป็นส่วนหนึ่งของกิจกรรมทางการเมืองได้เช่นกัน ดังนั้น การศึกษาการมีส่วนร่วมในงานบุญจึงไม่ควรหยุดอยู่ที่จำนวนผู้เข้าร่วม แต่ต้องพิจารณาว่า ใครเป็นผู้กำหนดวาระ ใครควบคุมกติกาและเสียงใดสามารถส่งผลกระทบต่อตัดสินใจได้จริง ในบริบทนี้การรวมกลุ่มของเยาวชน การสร้างเนื้อหาออนไลน์ การออกแบบขบวนในแบบใหม่หรือการใช้เพลงและอารมณ์ขันวิพากษ์สังคมถือเป็นความ



พยายามสร้างพื้นที่ทางการเมืองของตนเอง ซึ่งมีได้รออนุญาตจากรัฐโดยตรง พื้นที่เหล่านี้ทำให้ประชาชนสามารถเสนอภาพของพมไพรในแบบที่แตกต่างจากภาพทางการเมือง และสามารถแข่งขันกับวาทกรรมการพัฒนาหรือการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมที่รัฐผลิตขึ้นได้ อย่างไรก็ตาม พื้นที่ที่ประชาชนสร้างขึ้นเองมิได้อยู่นอกอำนาจอย่างสมบูรณ์ สื่อสังคมออนไลน์มีผลกระทบของแพลตฟอร์ม ขณะที่พื้นที่จริงยังอยู่ภายใต้กฎหมาย ระเบียบและการควบคุมของหน่วยงานรัฐ ความเป็นอิสระของพื้นที่จึงมีลักษณะสัมพัทธ์ มากกว่าจะเป็นอิสระโดยเด็ดขาด จุดนี้ทำให้แนวคิดเรื่องพื้นที่ทางการเมือง (Political Space) มีความสำคัญ เพราะช่วยให้ไม่มองพื้นที่ในลักษณะทวิภาคระหว่างรัฐกับประชาชน แต่เห็นพื้นที่เป็นผลของความสัมพันธ์ที่ซ้อนทับ ต่อรองและเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา หากเชื่อมโยงกลับไปยังข้อเสนอของนิลวดี พรหมพักพิง และคณะ (2557) การช่วงชิงพื้นที่ทางการเมืองในอีสานจึงมิได้เกิดขึ้นเฉพาะในเหตุการณ์ทางการเมืองขนาดใหญ่ แต่ยังเกิดในพื้นที่วัฒนธรรมและพิธีกรรมซึ่งดูเหมือนไม่มีความขัดแย้งทางการเมืองโดยตรง งานบุญจึงสามารถทำหน้าที่เป็นพื้นที่ที่รัฐพยายามจัดระเบียบความหมาย ขณะที่ท้องถิ่นใช้ทุนทางวัฒนธรรมตอบโต้ ปรับความหมาย หรือสร้างพื้นที่ใหม่ขึ้นภายในกรอบที่มีอยู่ จากมุมมองนี้สะท้อนให้เห็นว่า บุญบั้งไฟพมไพรจึงมีลักษณะเป็นสนามการเมืองหลายชั้น ชั้นหนึ่ง คือ พื้นที่ทางกายภาพที่ถูกจัดระเบียบโดยรัฐและผู้จัดงาน อีกชั้นหนึ่ง คือ พื้นที่ทางสัญลักษณ์ที่กลุ่มต่าง ๆ แข่งขันกันนิยามความเป็นพมไพร และอีกชั้นหนึ่ง คือ พื้นที่การมีส่วนร่วมที่เปิดหรือปิดไม่เท่ากันสำหรับผู้เล่นแต่ละกลุ่ม ความสัมพันธ์ของพื้นที่ทั้งสามชั้นนี้ทำให้อำนาจมิได้กระจุกอยู่ในจุดเดียว แต่แทรกซึมอยู่ในการออกแบบงาน การใช้ภาษา การจัดพิธีและการมองเห็นของผู้คน ดังนั้น การศึกษาบุญบั้งไฟพมไพรในฐานะพื้นที่ทางการเมืองจึงควรเคลื่อนจากคำถามว่า ใครเป็นผู้จัดงานไปสู่คำถามที่ลึกกว่า ได้แก่ ใครเป็นผู้กำหนดกติกาของพื้นที่ ใครสามารถเปลี่ยนทรัพยากรให้กลายเป็นอำนาจ ใครมีสิทธินิยามความเป็นท้องถิ่น และใครถูกผลักให้อยู่ชายขอบของการมองเห็นทางการเมือง คำถามเหล่านี้ทำให้งานบุญปรากฏในฐานะโครงสร้างทางการเมืองขนาดย่อม ซึ่งการจัดสรรพื้นที่สะท้อนการจัดสรรอำนาจอย่างแยกออกจากกันไม่ได้

ในท้ายที่สุด บุญบั้งไฟพมไพรจึงไม่ใช่เพียงพื้นที่ที่การเมืองเกิดขึ้น แต่เป็นพื้นที่ที่การเมืองถูกผลิตขึ้นผ่านการจัดระเบียบทางกายภาพ การนิยามเชิงสัญลักษณ์ และการกำหนดขอบเขตของการมีส่วนร่วม กล่าวอีกนัยหนึ่ง พื้นที่มิได้เป็นเพียงฉากรองรับความสัมพันธ์ทางการเมือง แต่เป็นส่วนหนึ่งของกลไกที่ทำให้อำนาจปรากฏ ถูกท้าทายและถูกผลิตซ้ำ การอ่านบุญบั้งไฟผ่านกรอบพื้นที่ทางการเมืองจึงเปิดให้เห็นการเมืองท้องถิ่นในระดับที่ละเอียดกว่าการเมืองเลือกตั้ง เพราะทำให้เห็นว่า อำนาจถูกเจรจาอยู่ในตำแหน่งที่นิ่งบนเวทีเส้นทางขบวน ป้ายประชาสัมพันธ์ งบประมาณ เสียงประกาศ เพลงหมอลำ และแม้กระทั่งพื้นที่ริมถนนที่ประชาชนเลือกใช้เพื่อแสดงตัวตนของตนเอง ด้วยเหตุนี้ พื้นที่ทางการเมืองในบุญบั้งไฟพมไพรจึงควรถูกมองในฐานะ พื้นที่แห่งการผลิต การจัดลำดับและการช่วงชิงความหมายมากกว่าจะเป็นพื้นที่ว่างที่ผู้เล่นเข้ามาใช้งานเท่านั้น และนี่คือ จุดที่การศึกษานานบุญสามารถขยายพรมแดนความรู้ทางรัฐศาสตร์ออกจากสถาบันการเมืองแบบเป็นทางการไปสู่การทำความเข้าใจการเมืองที่ฝังตัวอยู่ในวัฒนธรรม พิธีกรรม ชีวิตประจำวันและภูมิทัศน์ของชุมชนได้อย่างมีพลังมากขึ้น (Lefebvre, 1991; Low, 1996; Cornwall, 2002; Gaventa, 2006; Webster & Engberg-Pedersen, 2002; นิลวดี พรหมพักพิง และคณะ, 2557)

เศรษฐกิจทางการเมืองของเทศกาล/งานบุญ

ฉากทัศน์แห่งยามบ่ายของวันบุญบั้งไฟ เมื่อขบวนแห่เริ่มชา เสียงหมอลำยังไม่ดับลง สิ่งที่เกิดขึ้นไว้อย่างฉับพลันไม่แพ้กัน คือ เงินที่หมุนไปรอบลานบั้งไฟ แม้ค่าน้ำอาหารริมถนนล้นยอตกขาย เทศบาลสรุปตัวเลขงบประมาณ ค่าจ้างบริษัทอีเวนต์ (Event) เจ้าของเวทีเครื่องเสียงนับค่าจ้างรอบคืน งานเลี้ยงรับรองของนักการเมืองและผู้มีอิทธิพลในพื้นที่ก็เริ่มขึ้นอย่างไม่เป็นทางการ ทั้งหมดนี้ทำให้เห็นชัดว่า บุญบั้งไฟพนมไพรไม่ใช่เพียงพิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์ หากเป็นสนามเศรษฐกิจการเมืองของงานบุญ (Political Economy of Festivals) ที่เชื่อมวัฒนธรรม เศรษฐกิจและอำนาจเข้าด้วยกันอย่างแนบแน่น ในเชิงแนวคิดเศรษฐกิจการเมืองของเทศกาลตั้งคำถามง่าย ๆ แต่สำคัญว่า ใครจ่าย ใครได้และได้อะไร จากงานบุญแต่ละครั้ง ไม่ใช่ดูแค่รายได้รวม แต่ดูโครงสร้างการจัดสรรผลประโยชน์และอำนาจควบคุมเหนือทรัพยากรที่เกี่ยวข้อง ทั้งงบประมาณรัฐ เงินสปอนเซอร์เอกชน รายได้ท่องเที่ยว ค่าเช่าพื้นที่ขายของและรายได้ของผู้ประกอบการท้องถิ่น นักเศรษฐศาสตร์อย่าง บรูโน เฟรย์ (Bruno Frey) วิเคราะห์ว่า งานวัฒนธรรมและเทศกาลมักดึงดูดผู้ชมที่ยอมจ่ายสูง (Low Price Elasticity) ทำให้เกิดการเช่าทางเศรษฐกิจที่ผู้จัดและผู้มีอำนาจในพื้นที่สามารถจัดสรรได้ตามดุลยพินิจ (Frey, n.d.) คำถามสำคัญต่อพนมไพร คือ การเช่าเหล่านี้ไหลไปสู่ใครเป็นหลัก งานของปีนวดี ศรีสุพรรณ และคณะ (2554ก) ที่ศึกษาการท่องเที่ยวที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างในงานประเพณีบุญบั้งไฟผ่านกรณีโสธรพบว่า เมื่อการท่องเที่ยวเข้ามาเป็นวาระหลัก บุญบั้งไฟถูกปรับโครงสร้างให้ตอบโจทย์เศรษฐกิจมากขึ้น ทั้งการขยายเวลาจัดงาน การเพิ่มกิจกรรมบันเทิง การดึงเอกชนเข้ามาเป็นสปอนเซอร์ (Sponsor) และการจัดงบประมาณของรัฐ/ท้องถิ่นเพื่อพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานรองรับการท่องเที่ยว แต่ในระดับฐานราก ประชาชนจำนวนไม่น้อยกลับรู้สึกได้ว่า รายได้ตรงจากการท่องเที่ยวยังไม่กระจายถึงคนส่วนใหญ่เท่าที่ควร ขณะที่ภาระและความเสี่ยงจากการพนัน การดื่ม และอุบัติเหตุกลับสูงขึ้น (ปีนวดี ศรีสุพรรณ และคณะ, 2554ก) ในแง่มุมมองนี้ บุญบั้งไฟพนมไพรจึงสะท้อนภาพคล้ายกัน คือ โครงสร้างเศรษฐกิจของงานบุญเบนจากการตอบโจทยวิถีชีวิตเกษตรกรรม ไปสู่การตอบโจทย เศรษฐกิจเทศกาลที่ต้องหมุนเงินจำนวนมากผ่านผู้เล่นไม่กี่กลุ่ม เช่น (1) บริษัทรับจัดงาน เวที เครื่องเสียง รถแห่ (2) ผู้ประกอบการค้าขายรายใหญ่และผู้เช่าพื้นที่ขายของ (3) กลุ่มทุนท้องถิ่นที่ถือสัมปทานพื้นที่หรือเป็นผู้สนับสนุนหลัก และ (4) องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นที่เป็นทั้งเจ้าของงานและผู้จัดสรรงบประมาณ ชาวบ้านรายย่อยจำนวนหนึ่งเข้าไปอยู่ในห่วงโซ่นี้ในฐานะผู้ขายอาหารรายเล็ก ผู้รับจ้างแบกบั้งไฟ หรือแรงงานชั่วคราว ดังนั้น เมื่อมองด้วยสายตาเศรษฐกิจการเมือง จึงต้องถามต่อว่า รายได้สุทธิหลังหักต้นทุน-ค่าเช่า-ดอกเบี้ยหนี้ในระบบเหลืกลีบสู่ครัวเรือนมากน้อยเพียงใด และโครงสร้างนี้ตอกย้ำหรือบรรเทาความเหลื่อมล้ำในพื้นที่อย่างไร งานของปีนวดี ศรีสุพรรณ ในมิติรื้อสร้างประเพณีชี้ให้เห็นว่า การเข้ามาของการท่องเที่ยวและนโยบายวัฒนธรรมของรัฐ ทำให้บุญบั้งไฟถูกห่อหุ้มใหม่ด้วยภาษาการตลาดและภาพลักษณ์เมือง เช่น การสร้างแบรนด์เมืองบั้งไฟล้น การจัดประกวดความยิ่งใหญ่ของหัวบั้งไฟ และการดึงสื่อระดับชาติ/นานาชาติเข้ามานำเสนอ (ปีนวดี ศรีสุพรรณ และคณะ, 2554ข) การห่อหุ้มเช่นนี้ทำให้เทศกาลกลายเป็นทุนทางวัฒนธรรม (Cultural Capital) ที่สามารถแปลงกลับเป็นทุนเศรษฐกิจและทุนการเมืองได้ แต่คำถาม คือ ใครเป็นเจ้าของทุนนี้ที่แท้จริง คนท้องถิ่นในฐานะผู้ถือครองความ



ทรงจำและแรงงานหรือรัฐและกลุ่มทุนในฐานะผู้ควบคุมแบรนด์และช่องทางสื่อสาร และหากมองในระดับชาติกว้างขึ้น แนวคิดเศรษฐศาสตร์การเมืองเชิงวัฒนธรรม (Cultural Political Economy) เสนอว่า การเล่าเรื่องเกี่ยวกับวัฒนธรรมและเทศกาลถูกใช้จัดวางเศรษฐกิจการเมืองร่วมสมัยอย่างไร ซึ่งซู และคณะ (Su, et al., 2018) เสนอกรอบวิเคราะห์ว่า ภาคการท่องเที่ยวมักคัดเลือกบางความหมายของมรดก-วัฒนธรรมมาขยายเพื่อดึงดูดการลงทุนและนักท่องเที่ยว ขณะเดียวกันก็ลดทอนด้านที่ขัดแย้งหรือวิพากษ์โครงสร้างลง เมื่อนำมาดูกรณีไทยในยุคที่รัฐผลักดันซอฟต์พาวเวอร์ (Soft Power) และเทศกาลวัฒนธรรมเพื่อฟื้นเศรษฐกิจ (เช่น แนวทางรัฐบาลปัจจุบันที่ใช้เทศกาล อาหาร ดนตรี และงานวัฒนธรรมเป็นเครื่องมือดึงดูดนักท่องเที่ยว) ซึ่งอาจเห็นว่า บุญบั้งไฟพญานาครและจังหวัดร้อยเอ็ดโดยรวม ถูกดึงเข้าไปอยู่ในโครงเรื่องเศรษฐกิจสร้างสรรค์ระดับชาตินี้ด้วย ในเชิงเศรษฐกิจการเมืองของงานบุญ ประเด็นสำคัญ คือ การใช้ทรัพยากรรัฐและภาษีประชาชนเพื่อจัดเทศกาล งบประมาณที่ใช้สร้างเวที แสงสีเสียง โครงสร้างพื้นฐานและประชาสัมพันธ์ถูกโยงกับวาทกรรมการพัฒนา การท่องเที่ยวและการอนุรักษ์วัฒนธรรมอย่างแนบแน่น แต่ในทางปฏิบัติทั้งหลายนี้ไหลผ่านระบบจัดซื้อจัดจ้างของท้องถิ่นที่มักเชื่อมต่อกับกลุ่มทุนและนักการเมืองในลักษณะอุปถัมภ์ การตัดสินใจจัดใหญ่-จัดเล็ก-จัดถี่เพียงใด จึงไม่ใช่เรื่องวัฒนธรรมล้วน ๆ หากสะท้อนดุลอำนาจระหว่างกลุ่มที่ได้ประโยชน์ทางเศรษฐกิจจากเทศกาลกับกลุ่มที่ต้องรับภาระต้นทุนทางสังคม ในระดับเปรียบเทียบ งานศึกษาหลายกรณีในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ชี้ให้เห็นบทบาทของเทศกาลในเศรษฐกิจการเมือง

ในกรณีบุญบั้งไฟพญานาคร การใช้กรอบเศรษฐศาสตร์การเมืองของเทศกาล/งานบุญ จึงช่วยให้เห็นอย่างน้อย 3 ประเด็นใหญ่ คือ (1) การกระจุกตัวของผลประโยชน์ คือ รายได้และโอกาสทางเศรษฐกิจจากเทศกาลมักไหลไปสู่กลุ่มทุนและเครือข่ายที่ใกล้ชิดอำนาจมากกว่ากระจายสู่ครัวเรือนเกษตรกรโดยตรง (2) การใช้วัฒนธรรมเป็นทุนทางการเมือง คือ นักการเมืองท้องถิ่นและเจ้าพ่อท้องถิ่นใช้การสนับสนุนงานบุญเป็นช่องทางสร้างเครดิตทางการเมืองและต่อยอดเครือข่ายอุปถัมภ์ และ (3) การปรับโครงสร้างวิถีชีวิตชุมชน คือ การผลักดันให้บุญบั้งไฟเป็นเทศกาลใหญ่ทำให้วิถีเกษตรกรรมแบบเดิมต้องปรับตัวให้สอดคล้องกับจังหวะเศรษฐกิจเทศกาล ทั้งในเชิงเวลา แรงงาน และหนี้สิน เมื่อเชื่อมกับประเด็นการเมืองเชิงวัฒนธรรมและพื้นที่ทางการเมืองที่กล่าวมาก่อนหน้า จะเห็นว่า บุญบั้งไฟพญานาคร คือ จุดตัดของอำนาจ-ทุน-วัฒนธรรมอย่างชัดเจน การวิเคราะห์เศรษฐกิจการเมืองของเทศกาลจึงไม่ใช่การลดทอนความศักดิ์สิทธิ์ของงานบุญ แต่เป็นการทำให้มองเห็นเงื่อนไขเชิงโครงสร้างที่กำหนดว่า ใครสามารถใช้บุญเป็นบันไดสู่ทุนและอำนาจ และใครต้องรับภาระเสี่ยง-หนี้สิน-และความเปลี่ยนแปลงโดยมีสิทธิ์ในการกำหนดทิศทางน้อยกว่าที่ควรจะเป็น

สรุป

เมื่อมองบุญบั้งไฟ: พญานาครศึกษาผ่านเลนส์รัฐศาสตร์ จะเห็นชัดว่า เทศกาลนี้มีได้เป็นเพียงพิธีกรรมขอฝนหรือมรดกทางวัฒนธรรมของชุมชนอีสานเท่านั้น หากแต่เป็นพื้นที่ทางการเมืองแบบหลายมิติ ที่อำนาจเครือข่ายผลประโยชน์และตัวตนทางการเมืองของผู้คนถูกผลิตและต่อรองอย่างต่อเนื่อง

ประการแรก ในมิติการเมืองเชิงวัฒนธรรม บุญบั้งไฟเป็นสนามต่อสู้เชิงความหมายว่า อะไร คือ วัฒนธรรมอีสาน และใคร คือ เจ้าของบุญบั้งไฟระหว่างรัฐ ท้องถิ่น กลุ่มทุนและชุมชนท้องถิ่น แนวคิดของ

วิลเลียม (Williams, 1958) ว่า วัฒนธรรม คือ สิ่งธรรมดา และฮอลล์ (Hall, 1990) เรื่องอัตลักษณ์ในฐานะกระบวนการจัดวางตำแหน่ง ช่วยให้เห็นว่า การนิยามคนพนมไพรเมืองบั้งไฟไม่ได้เกิดขึ้นอย่างเป็นกลาง หากผูกโยงกับโครงการสร้างภาพลักษณ์เมือง การท่องเที่ยวและการเมืองระดับชาติ-ระดับภูมิภาคที่เลือกหยิบบางภาพของอีสานไปขยาย ขณะเดียวกันก็ลดทอนภาพความเหลื่อมล้ำและความไม่เป็นธรรมทางโครงสร้าง

ประการที่สอง ในมิติอุปถัมภ์นิยมและนักการเมืองท้องถิ่น งานบุญบั้งไฟทำงานเป็นเวทีที่เครือข่ายระบบอุปถัมภ์ถูกทำให้มองเห็นและตอกย้ำในเชิงสัญลักษณ์ ความสัมพันธ์ระหว่างผู้อุปถัมภ์กับผู้อยู่ในอุปถัมภ์ปรากฏผ่านการสนับสนุนงบประมาณบั้งไฟ เวทีหมอลำ การจัดเลี้ยงและการช่วยเหลือต่าง ๆ ที่แลกกับความภักดีและการสนับสนุนทางการเมืองในระยะยาว ดังที่สกอต (Scott, 1972) วิเคราะห์โครงสร้างเครือข่ายระบบอุปถัมภ์ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ และงานเกี่ยวกับเจ้าพ่อ-เจ้าเมืองท้องถิ่นในสังคมไทยได้ชี้ให้เห็นว่า นักการเมืองท้องถิ่นและเจ้าพ่อท้องถิ่นทำงานเป็นตัวกลางเชื่อมรัฐ ทุนและชุมชนเข้าด้วยกัน

ประการที่สาม แนวคิดพื้นที่ทางการเมือง ทำให้เห็นว่า ลานบั้งไฟ ถนนขบวนแห่ เวทีหมอลำและแม้แต่พื้นที่ออนไลน์ของคนพนมไพร เป็นพื้นที่ที่ผู้เล่นทุกกลุ่มเข้ามาจัดวางตัวเอง แข่งขันกันด้วยทุนหลากหลายชนิด ทั้งทุนเศรษฐกิจ ทุนวัฒนธรรม ทุนสังคมและทุนสัญลักษณ์ ตามกรอบของเลอเฟฟวร์ (Lefebvre, 1991) และบูร์ดิเยอ (Bourdieu, 1989) และงานไทยร่วมสมัยที่ศึกษาการช่วงชิงพื้นที่ระหว่างรัฐกับท้องถิ่นในอีสาน พื้นที่ทางการเมืองในที่นี้จึงไม่จำกัดอยู่ในสภาและห้องประชุม แต่แผ่ขยายไปถึงพื้นที่พิธีกรรมและงานรื่นเริงซึ่งถูกออกแบบ ควบคุมและทำลายไปพร้อมกัน

ประการที่สี่ มิติของเศรษฐกิจการเมืองของเทศกาล/งานบุญ ทำให้เห็นว่า เบื้องหลังเสียงกลองและบั้งไฟ คือ การเคลื่อนตัวของทุนจำนวนมาก ตั้งแต่งบประมาณรัฐท้องถิ่น เงินสปอนเซอร์เอกชน รายได้จากการท่องเที่ยวไปจนถึงสิ่งที่บริษัทจัดงานและกลุ่มทุนท้องถิ่นได้รับ การวิเคราะห์เชิงโครงสร้างในลักษณะนี้สอดคล้องกับงานของเฟรย์ (Frey, n.d.) และงานของปิ่นวดี ศรีสุพรรณ และคณะ (2554ข) ที่ชี้ให้เห็นว่า การท่องเที่ยวและนโยบายวัฒนธรรมของรัฐสามารถหรือสร้างประเพณีให้สอดคล้องกับตรรกะเศรษฐกิจและการเมืองอย่างลึกซึ้ง

เมื่อนำทั้งสี่มิติประกอบกัน บทความว่าด้วยการเมืองเรื่องประเพณีบุญบั้งไฟ: พนมไพรศึกษา จึงมีข้อสรุปสำคัญว่า (1) บุญบั้งไฟเป็น พื้นที่ทางการเมืองหลายมิติ ที่เชื่อมวัฒนธรรม การอุปถัมภ์ พื้นที่ และเศรษฐกิจเข้าไว้ด้วยกัน (2) เทศกาลดังกล่าวเป็นทั้ง เครื่องมือของอำนาจ และ พื้นที่การต่อรองจากล่างขึ้นบนของชุมชนในเวลาเดียวกัน และ (3) การเข้าใจการเมืองท้องถิ่นในอีสานยุคใหม่ จำเป็นต้องก้าวพ้นการมองแค่การเลือกตั้งหรือโครงสร้างทางการเมืองไปสู่การอ่านพิธีกรรมและงานบุญในฐานะหัวใจสำคัญของการเมืองในชีวิตประจำวัน

เอกสารอ้างอิง

กันต์ ศรีหล้า และคณะ. (2568). การพัฒนาศักยภาพพลเมืองประชาธิปไตยแบบมีส่วนร่วมสำหรับเยาวชนในจังหวัดยโสธร. *วารสารมหาจุฬานาครทรรณ*. 12 (12), 35-46.



- ณรงค์ ภูเยี่ยมจิตร และเกียรติศักดิ์ ลาภสาร. (2563). รัฐศาสตร์และรัฐประศาสนศาสตร์ในประเพณีบุญบั้งไฟ. *วารสารมหาวิทยาลัยนครพนม*. 7 (7), 26-38.
- นิลวดี พรหมพักพิง และคณะ. (2557). การช่วงชิงพื้นที่การเมืองระหว่างรัฐและท้องถิ่น กรณีศึกษาหมู่บ้านผู้ร่วมพัฒนาชาติไทยในภาคอีสาน. *วารสารสังคมลุ่มน้ำโขง*. 10 (2), 131-157.
- ปิ่นวดี ศรีสุพรรณ และคณะ. (2554ก). การท่องเที่ยวที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างในงานประเพณีบุญบั้งไฟ. *วารสารมหาวิทยาลัยศิลปากร ฉบับภาษาไทย*. 31 (2), 107-117.
- ปิ่นวดี ศรีสุพรรณ และคณะ. (2554ข). รื้อสร้างประเพณี: การเปลี่ยนแปลงของบุญบั้งไฟในยุคโลกาภิวัตน์. *วารสารสังคมลุ่มน้ำโขง*. 7 (2), 27-48.
- พระมหาบุญประสิทธิ์ นาคบุญโญ (การรัตน์). (2565). การศึกษาวิเคราะห์ประเพณีบุญบั้งไฟในจังหวัดยโสธร. *วารสารปรัชญาปริทรรศน์*. 27 (1), 208-218.
- ศิริลักษณ์ สุนทรารักษ์. (12 มีนาคม 2568). ประเพณีบุญบั้งไฟ: การต่อรอกกับอำนาจเหนือธรรมชาติของมนุษย์. สืบค้นเมื่อ 1 ตุลาคม 2568, จาก <https://www.sac.or.th/portal/th/article/detail/717>
- Baker, C. and Phongpaichit, P. (2022). *A History of Thailand*, 4th ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1989). Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory*. 7 (1), 14-25.
- Certeau, M. de. (1988). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Cornwall, A. (2002). *Making Spaces, Changing Places: Situating Participation in Development*. Brighton: Institute of Development Studies.
- Frey, B. S. (n.d.). *The Political Economy of Cultural Tourism: Some Aspects*. Retrieved 1 October 2025, from <https://www.bsfrey.ch/wp-content/uploads/2021/08/the-political-economy-of-cultural-tourism-some-aspects.pdf>
- Gaventa, J. (2006). Finding the Spaces for Change: A Power Analysis. *IDS Bulletin*. 37 (6), 23–33.
- Hall, S. (1990). Cultural Identity and Diaspora. In Rutherford, J. (ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. (pp. 222–237). London: Lawrence & Wishart.
- Jeong, S. and Santos, C. A. (2004). Cultural Politics and Contested Place Identity. *Annals of Tourism Research*. 31 (3), 640-656.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Nicholson-Smith, D. (tran.). Oxford: Blackwell.
- Low, S. M. (1996). Spatializing Culture: The Social Production and Social Construction of Public Space in Costa Rica. *American Ethnologist*. 23 (4), 861-879.
- Négrier, E. (2023). Cultural Policies and Urban Transitions: Green Politics, Democracy in the Time of the Pandemic. *City Territory and Architecture*. 10 (1), 8.

- Ockey, J. (1996). Thai Society and Patterns of Political Leadership. *Asian Survey*. 36 (4), 345-360.
- Scott, J. C. (1972). Patron–client Politics and Political Change in Southeast Asia. *American Political Science Review*. 66 (1), 91-113.
- Street, J. (1997). *Politics and Popular Culture*. Philadelphia: Temple University Press.
- Su, R., et al. (2018). Cultural Political Economy and Urban Heritage Tourism. *Annals of Tourism Research*. 68 (1), 30-40.
- Turner, V. (1982). *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York City: PAJ Publications.
- Walker, A. (2008). The Rural Constitution and the Everyday Politics of Elections in Northern Thailand. *Journal of Contemporary Asia*. 38 (1), 84-105.
- Waskito. (2018). Water Festival as a Cultural Politics of Community Movement in Resistance to Hotel Corporation and City Government in Batu City, Indonesia. *South East Asia Journal of Contemporary Business, Economics and Law*. 17 (5), 20-25.
- Waterman, S. (1998). Carnivals for Elites? The Cultural Politics of Arts Festivals. *Progress in Human Geography*. 22 (1), 54-74.
- Webster, N. and Engberg-Pedersen, L. (2002). *In the Name of the Poor: Contesting Political Space for Poverty Reduction*. London: Zed Books.
- Williams, R. (1958). Culture is Ordinary. In McGuigan, J. (ed.). *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*. (pp. 1-18). London: SAGE.