

บริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาว่าเป็น “แบบอย่างที่ดี” ของคนเฒ่าแต่ไม่เสียการทำงาน คำพูดดังกล่าวคือ “เฒ่าให้เหมือนหงส์ครึ่งดีให้เหมือนเหล่าตะเควีระ”³²

จนกระทั่งเมื่อถึงทศวรรษที่ 2480 รัฐมีความมั่นใจมากขึ้นว่า อำนาจรัฐที่ได้วางหลักปฏิฐานอย่างจริงจังมาตั้งแต่ทศวรรษที่ 2450 นั้นอาจสามารถควบคุมเครื่องได้แล้วโดยสิ้นเชิง จึงถืออำนาจเข้าไปใช้ทรัพยากรกระจุกซึ่งเป็นพื้นฐานทางเศรษฐกิจของชาวเครื่องมายาวนาน โดยส่งนักโทษชั้นดีจากทัณฑสถานควนภูฎี จ.พัทลุง ไปถอนกระจุกเพื่อส่งจำหน่ายนำรายได้เข้ากรมราชทัณฑ์ ในการนี้ รัฐได้กั้นแนวเขตถอนกระจุกกว้างขวางหลายสิบไร่ ห้ามไม่ให้ผู้ใดล่วงล้ำ สร้างความเดือดแค้นให้กับชาวบ้านเป็นอย่างมาก จึงรวมกลุ่มกันทำทนายรัฐด้วยการพากันไปถอนกระจุกในเขตหวงห้ามต่อหน้าเจ้าหน้าที่และนักโทษที่กำลังทำงานกันอยู่ การทำทนายนี้บานปลายก่อให้เกิดการปะทะกันอย่างรุนแรง นักโทษและชาวบ้านบาดเจ็บจำนวนหนึ่ง ไม่นานหลังจากนั้น รัฐก็ถอนกำลังนักโทษกลับออกไป โดยผลการสอบสวนไม่มีการเอาผิดฝ่ายใด³³

วัฒนธรรมความเชื่อ

แม้ในความทรงจำของชาวบ้าน วัดในชุมชนเครื่องจะก่อตั้งมาตั้งแต่ปี พ.ศ.2450 แล้ว แต่บทบาทของวัดที่สัมพันธ์กับวิถีชีวิตของชาวบ้านนั้นจะอยู่เพียงบทบาทด้านพิธีกรรม และการศึกษาเป็นหลัก นอกจากนั้น วัดยังเป็นสถาบันของชุมชนที่สามารถควบคุมใจเครื่องให้ดำรงวิถีของ “ไอ้เสือ” ที่สามารถยืนอยู่ในท่ามกลางการยอมรับของคนในชุมชนและท้องถิ่นรายรอบ โดยกฎบัตรข้อสำคัญคือใจเครื่องต้องมีจรรยา คำนึงถึงความเป็นพวกหมู่เดียวกัน ไม่ลักไม่ปล้นหรือทำร้ายผู้หญิง เด็ก และบ้านเรือนหลังใดก็ตามที่เคยให้หลังคาคุ้มหัว หรือให้น้ำให้ชาวกิน หลักจรรยานี้เองทำให้สิ่งที่ได้มาจากการลักขโมยส่วนหนึ่งได้รับการแบ่งปันกันไปทั่วทั้งหมู่บ้าน และชุมชนอื่น ๆ ที่เป็นเครือญาติ เครือข่าย ตลอดจนผู้ที่เคยให้การหลบพัก³⁴

³² กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 16.

³³ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 5.

³⁴ เขียม เพ็ญ, สัมภาษณ์, 15 ธันวาคม 2544.

ด้วยเหตุนี้ ในหมู่ชาวเคร็งทั่วไป วัฒนธรรมความเชื่อที่มีอิทธิพลต่อพวกเขาอย่างลึกซึ้งคือความเชื่อเรื่องผีและอำนาจลึกลับ โดยเคร็งมีผีบรรพบุรุษหรือ “ทวด” มากถึง 12 ตนด้วยกัน ทวดเหล่านี้จะจัดกระจายอยู่ตามเนินควนต่าง ๆ มีหน้าที่ปกป้องคุ้มครองชาวเคร็งระหว่างการทำมาหากินหรือติดต่อสัมพันธ์กับชุมชนรายรอบ เช่น ทวดหัวควนเคร็ง ที่อยู่ระหว่างทางไปทะเลน้อยซึ่งมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับจระเข้ร้าย ชาวเคร็งก็จะบนบานขอให้ทวดปกป้องคุ้มครองทุกครั้งที่ต้องเดินทางผ่านทางนี้ ทวดตากล้วยยายคำ อยู่ทางทิศใต้ให้ความคุ้มครองผู้คนบนควนซึ่งเมื่อต้องไปติดต่อกับชาวควนอื่น ๆ ทวดชัยหัวหมอน ให้ความคุ้มครองชาวบ้านที่จะเดินทางไป ต.ท่าเสม็ด และ อ.ร่อนพิบูลย์ ทวดปากช่องหนองดี คุ้มครองผู้ที่เดินทางไป อ.เชียรใหญ่ และ อ.หัวไทร จ.นครศรีธรรมราช นอกจากนี้ยังมีสิ่งศักดิ์สิทธิ์อื่น ๆ ที่เกิดขึ้นจากตำนานคอยปกป้องปาดันน้ำบนควนสูง (เช่น ตาเพชรแก้ว) หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่สร้างความหวงความฝันให้กับชาวเคร็ง เช่น เรื่องทรัพย์สินสมบัติของนางห้องที่ทำให้ชาวเคร็งมุ่งมั่นค้นหามานาน

ความเชื่อเรื่องผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลายเหล่านี้สะท้อนนัยเกี่ยวกับชุมชน 2 ประการ คือ นัยของความต้องการความมั่นคงปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สินของสมาชิกแต่ละคนในชุมชน และความต้องการความปลอดภัยในทรัพยากรซึ่งชุมชนต้องใช้ร่วมกัน ทั้งสองประการนี้เป็นอำนาจชนิดหนึ่งที่สามารถควบคุม กัดดันสมาชิกในชุมชนและนอกชุมชนให้ประพฤติปฏิบัติตามความคาดหวังของบุคคลและชุมชนได้

ความยากลำบากในการคมนาคมทำให้ชุมชนโดดเดี่ยวปราศจากความมั่นใจในการผลิตและดำเนินชีวิต ชุมชนจึงสร้างความมั่นใจขึ้นมาปกป้องตัวเองโดยผลิตความเชื่อเรื่องผีขึ้นมาเพื่อให้รู้สึกมั่นคงในการดำเนินกิจกรรมต่าง ๆ เราจะพบว่าผีในชุมชนเคร็งนั้นแต่ละตนถูกแบ่งสรรให้มีอำนาจหน้าที่ที่หลากหลายครอบคลุมกิจกรรมในชีวิตของชาวเคร็งในทุกมิติ ตั้งแต่ชีวิตที่เป็นจริงจนถึงชีวิตที่เป็นความฝันหรือความคาดหวัง เช่น มิติของการติดต่อสัมพันธ์และแลกเปลี่ยนกับชุมชนอื่น ๆ ก็จะมีผีที่ให้การคุ้มครองการเดินทางทั้งทางเรือในคลอง ในพรุ และทางบก เช่น ตาทวดปากควน ตาอินทร์แก้ว ตาทวดตากล้วยยายคำ ทวดหัวควนเคร็ง และทวด

ปากช่องหนองดี มิติของการผลิต เช่น การทำนาของชาวบ้านควนยาวก็มี ตาทองสูงกับแม่พรายประสิทธิ์ (แม่ปิ้งเต๋า) ให้การปกป้องคุ้มครอง การหา ปลา และผลผลิตจากพรุของชาวบ้านแต่ละคนก็มีทวดหัวควนเคร็งช่วย สร้างความมั่นใจมิติของการสร้างขวัญกำลังใจของชุมชนก็มีตาทวดหลักเมือง ตาทวดร่มเมือง มิติของการปกป้องรักษาทรัพยากรก็มีผีเพชรแก้ว เพชรพลอย และจอมเต๋า ขณะเดียวกันก็ยังมีผีที่สร้างความหวังในชีวิตที่ดีกว่าให้แก่ ชาวเคร็งอีกด้วย คือนางห้องในอ่าวนางห้อง ที่ชาวบ้านยังเชื่อกันจนถึง ปัจจุบันว่านางห้องได้เก็บซ่อนสมบัติเอาไว้ในพรุ รอชาวบ้านผู้มีบุญบารมี มาค้นพบในวันหนึ่ง กล่าวถึงที่สุดก็อาจกล่าวได้ว่าผีต่าง ๆ เหล่านี้มีอำนาจ ในการควบคุม/กล่อมเกล้าให้ชุมชนและปัจเจกชนมั่นใจ/ไม่มั่นใจ กล้า/กลัว มุ่งมั่น/ท้อแท้ ได้

ส่วนนัยของผีที่สร้างอำนาจเพื่อความปลอดภัยในทรัพยากรซึ่งชุมชน ต้องใช้ร่วมกันนั้นมักจะเกี่ยวกับการสงวนพื้นที่บางพื้นที่เอาไว้เป็นพื้นที่ เฉพาะสำหรับสาธารณะใช้ประโยชน์ โดยชุมชนสร้างสรรค์เรื่องเล่าเกี่ยวกับ ความศักดิ์สิทธิ์ ความลึกลับ และความน่ากลัวลงไป เช่น พื้นที่ของผีเพชรแก้ว และเพชรพลอยบนควนเคร็ง ที่เป็นป่าต้นน้ำก็มีความเชื่อว่าใครจะไป ถากถางหรือบุกรุกสร้างบ้านเรือนไม่ได้ ไม่เช่นนั้นก็จะเกิดอันตรายหรือ อาเพศแก่คนผู้นั้นหรือคนรอบข้าง³⁵

การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนเคร็ง

อำนาจรัฐที่เข้ามาใกล้ชิดกับชุมชนเคร็งมากขึ้น ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2460 เป็นต้นมา แม้ว่าจะไม่ถึงกับทำให้ชุมชนเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็ว เหมือนกับชุมชนอื่น ๆ ที่อยู่รายรอบทะเลสาบ เพราะเคร็งยังมีลักษณะทาง ภูมิศาสตร์ที่โดดเดี่ยวเข้าถึงได้ยาก แต่ก็ปัจจัยสำคัญที่ทำให้ชุมชนเคร็ง ต้องเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของตัวเองในเวลาต่อมา เพื่อตอบรับกับความ

³⁵ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 27.

เปลี่ยนแปลงของ “โลกใหม่” รายรอบ ในการนี้ นอกจากชุมชนเคร็งต้องต่อสู้กับความย่อนแอภายในซึ่งมีระดับและความเร็วในการเปลี่ยนแปลงไม่เท่ากันแล้ว พวกเขายังต้องรับมือกับระดับและความเร็วของปัจจัยของการเปลี่ยนแปลงภายนอกซึ่งตีวงล้อมเข้าไปทุกขณะ ในที่นี้จะกล่าวถึงการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมการเมืองและวัฒนธรรมความเชื่อ ซึ่งเป็นตัวบ่งชี้หลักของการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนเพื่อตัวตนใหม่ ๆ และการเปลี่ยนแปลงประชากรอันเนื่องมาจากการที่พวกเขาเริ่มตระหนักถึงระดับความยากจนและด้อยโอกาสของชุมชน

วัฒนธรรมการเมือง

การยกสถานะกิ่งอำเภอชะอวด ขึ้นเป็นอำเภอเมื่อปี พ.ศ. 2495 แม้จะเป็นการดึงชุมชนเคร็งเข้าไปอยู่ใกล้กับศูนย์อำนาจรัฐในระดับท้องถิ่นมากขึ้น แต่การติดต่อระหว่างเคร็งกับราชการ หรือกับชุมชนเจริญกว่าอย่างชะอวดยังเกิดขึ้นได้ยาก เพราะการคมนาคมที่แสนลำบาก³⁶ ในช่วงทศวรรษ 2500 แม้ว่าการคมนาคมทางบกจะได้รับการพัฒนาบ้างแล้วก็ตาม แต่ภัยธรรมชาติ โดยเฉพาะวาตภัยและอุทกภัยก็เกิดขึ้นอยู่เสมอ ๆ ระหว่าง พ.ศ.2506-2508 ทำให้การคมนาคมทางบกระหว่างเคร็งกับชะอวดไม่สามารถเข้าไปแทนที่การคมนาคมทางน้ำแบบเดิมได้โดยทันที ในห้วงเวลานี้กำนัน ผู้ใหญ่บ้านจึงเป็นเพียงกลไกของราชการเพียงกลุ่มเดียวที่ใกล้ชิดและมีอิทธิพลต่อการปฏิบัติตามนโยบายการพัฒนาของรัฐซึ่งอยู่ภายใต้การแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติฉบับต่าง ๆ

กลางทศวรรษที่ 2510 ซึ่งวาทกรรมการพัฒนากำลังสะพัดไปทั่วชนบทไทย เคร็งรอดพ้นจากการครอบงำอย่างจริงจังจากราชการอีกครั้งหนึ่ง เมื่อแผนการพัฒนาของราชการขัดแย้งกันเอง ระหว่างมาตรการป้องกันภัยคอมมิวนิสต์กับแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ อำเภอชะอวดถูกระบุให้เป็นเขตแทรกซึมโดยเจ้าหน้าที่จากกองอำนวยการรักษาความมั่นคง

³⁶ ชาวบ้านเล่าว่าการเดินทางไปกลับเคร็ง-ชะอวด ซึ่งมีระยะทางเพียง 10 กิโลเมตรในยุคนั้น ต้องใช้เวลาถึง 2 วัน 2 คืน.

ภายใน (กอร.มน.) เพื่อป้องกันภัยคอมมิวนิสต์ ข้าราชการระดับปฏิบัติงาน ไม่กล้าที่จะลงไปพบปะกับชาวบ้านเพื่อกระทำให้เป็นไปตามนโยบาย พัฒนาคุณภาพชีวิต (พัฒนาจิตสำนึก ขจัดความมั่งงายไร้เหตุผล) และให้ทำการผลิตที่เป็นแบบแผนของทางราชการตามที่แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติวางไว้ (เช่น การเพาะปลูกแผนใหม่) ขณะเดียวกันเจ้าหน้าที่จะวางตัวถืออภิสิทธิ์เป็นคนของรัฐที่เคร่งครัดก็ทำไม่ได้ เพราะระแวงภัยจากชาวบ้าน ด้วยเหตุนี้งานประชุมอบรมชาวบ้าน ตลอดจนงานพัฒนาสังเคราะห์ต่าง ๆ ที่เคยเกิดขึ้นอย่างทั่วถึงเมื่อปลายทศวรรษ 2500 จึงหยุดชะงักไปด้วย³⁷ นโยบายรัฐที่เริ่มมาตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 2510 ไม่ได้ได้รับการสานต่อในชุมชนเครื่อง ชาวบ้านยังคงทำกิจกรรมทางเศรษฐกิจที่พวกเขาคุ้นเคย ตัวอย่างเช่น การส่งเสริมการเพาะปลูกพืชเศรษฐกิจที่ประสบผลในช่วงเวลานี้มีเพียงอย่างเดียวเท่านั้น คือการปลูกมะพร้าว ขณะที่การส่งเสริมการปลูกกาแฟที่เข้าสู่ชุมชนเครื่องพร้อม ๆ กันกลับไม่แพร่หลาย

การที่ข้าราชการระดับปฏิบัติงานไม่กล้าลงพื้นที่จึงเป็นช่องว่างอันสำคัญที่ทำให้กำนันผู้ใหญ่บ้านมีอำนาจเหนือชาวบ้านอย่างเต็มรูปแบบ ทั้งมาตรการด้านการพัฒนา และการปกครอง ผู้นำที่เป็นทางการในชุมชนสามารถอ้างอิงอำนาจและมาตรการของทางอำนาจมาใช้ควบคุมพฤติกรรมของชาวบ้านในการปกครองได้โดยปราศจากการควบคุมหรือคานอำนาจจากผู้นำตามประเพณี (ซึ่งเคยเป็นอำนาจคู่ขนานกันมาก่อนดังที่กล่าวแล้ว) ทำให้พัฒนาการการใช้อำนาจของผู้นำเป็นทางการเปลี่ยนแปลงไปในทิศทางไม่พึงประสงค์ เจ้าหน้าที่ราชการจำนวนน้อยนิดที่ถูกส่งลงไปส่วนหนึ่งถูกผนวกเข้าเป็นคนของผู้นำไปโดยปริยาย สถานีตำรวจซึ่งตั้งขึ้นเมื่อปี พ.ศ.2522 ก็ต้องยุบเลิกภายในเวลาไม่นานนัก เมื่อหัวหน้าสถานีซึ่งเป็นคนสนิทของผู้นำหมู่บ้านถูกสังหารอย่างมีเงื่อนงำ³⁸ ดังนั้น ตั้งแต่กลางทศวรรษที่ 2510 เป็นต้นมา ผู้นำทางการเมืองไม่ให้ความสำคัญกับอำนาจบารมี หาก

³⁷ กองบรรณาธิการ, "สัมภาษณ์ผู้อำนวยการโรงพยาบาลอำเภอชะอวด," *วารสารแพทย์ นครสัมพันธ์* 5, 5 (กันยายน-ตุลาคม, 2521): 53.

³⁸ เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 7 มิถุนายน 2546.

หันไปสร้างอำนาจอิทธิพล โดยใช้โอกาสที่สามารถเข้าถึงนโยบายและกลไกอำนาจได้ใกล้ชิดกว่าชาวบ้านทั่วไปเป็นช่องทาง

นโยบายรัฐที่เน้นการสร้างโครงสร้างพื้นฐาน เป็นเหตุสำคัญที่ทำให้ผู้นำเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของตนเองไป ผู้นำเหล่านี้เริ่มมองเห็นโอกาสในการยกระดับทางเศรษฐกิจเพื่อสร้างอิทธิพลในเชิงเศรษฐกิจ ตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 2510 เป็นต้นมา ผู้นำเคร็งจึงหันไปประกอบธุรกิจที่เกี่ยวข้องกับนโยบายการพัฒนาของรัฐ เช่น ธุรกิจรับเหมานาขนาดเล็ก ๆ ถ้าหากเป็นการก่อสร้างขนาดใหญ่ เช่น การสร้างถนนสายหลักของหมู่บ้าน ก็จะต้องนำธุรกิจจากถิ่นอื่น ๆ เช่น อำเภอลำพูน หรืออำเภอทุ่งสง เข้ามาร่วมมือ โดยผู้นำจะอำนวยความสะดวกให้ทุกอย่าง ตั้งแต่การหาเนื้อดิน/หินมาถมถนน จัดสร้างที่พัก/อาหารการกินให้คนงาน ระดมกำลังชาวบ้านช่วยเหลือเมื่อเกิดอุปสรรค รวมกระทั่งรับประกันความปลอดภัยจากโจรผู้ร้าย เป็นต้น

อาจกล่าวได้ว่าธุรกิจรับเหมาก่อสร้างของผู้นำทางการเมืองในยุคนี้เฟื่องฟูเป็นอย่างมาก กล่าวกันว่า การรับเหมาก่อสร้างโรงเรียนนั้นจะให้กำไรสูงที่สุด เพราะวัสดุอุปกรณ์ โดยเฉพาะไม้เนื้อแข็งนั้นไม่ต้องซื้อจากที่ไหนเลย เพราะสามารถนำออกมาจากป่าในชุมชนที่สูงด้านทิศตะวันตกของชะอวดได้โดยง่าย ธุรกิจนี้ส่งผลให้ผู้นำชุมชนเคร็งในยุคนี้มีสายสัมพันธ์อย่างแน่นแฟ้นกับพ่อค้าไม้ชาวจีนรายใหญ่และรายเดียวในอำเภอลำพูน³⁹ อย่างไรก็ดี ด้วยเหตุที่เป็นความสัมพันธ์เชิงธุรกิจซึ่งอาจจะเสียเปรียบได้โดยง่าย เพราะเล่ห์เหลี่ยมทางการค้าของชาวจีนนั้นมีอยู่มาก ผู้นำเคร็งจึงต้องสร้างอำนาจอิทธิพลขึ้นมาให้เป็นที่ประจักษ์แก่คู่ธุรกิจ เช่น อาจสร้างนักเลงโตขึ้นมาเป็นเงาของตนเอง หรือแสดงออกถึงความเป็นนักเลงโตของตนเอง ด้วยการเลี้ยงดูวัยรุ่นหรือชายฉกรรจ์ไว้เป็นจำนวนมาก ขณะเดียวกันก็สร้างสายสัมพันธ์ออกไปในระนาบกว้างด้วยการเป็นมิตรหรือผูกเกลือกกับผู้นำในท้องถิ่นอื่น ๆ เช่น ปากพนัง ป่าพะยอม หรือแม้กระทั่งผู้นำในจังหวัดยะลาและจังหวัดปัตตานี

³⁹ เรื่องเดียวกัน.

ระหว่างราชการกับอำนาจอิทธิพลของนักเลงโต ้วยุ่น ชายฉกรรจ์ ซึ่งชาวบ้านเรียกกันติดปากว่า “อันธพาล” กำนันและผู้ใหญ่บ้านจึงไม่สามารถเข้าข้างฝ่ายหนึ่งฝ่ายใดได้ ในการช่วยเหลือราชการเพื่อปราบโจรผู้ร้ายอันถือเป็นหน้าที่สำคัญ กำนันผู้ใหญ่บ้านจะลงมือทำก็ต่อเมื่อมีการมาตั้งกองปราบกันภายในชุมชนเท่านั้น ทั้งนี้กำนันผู้ใหญ่บ้านสามารถกระทำได้เพียงไปเกลี้ยกล่อมโจรผู้ร้ายให้มอบตัวกับกองปราบเพื่อให้ราชการเห็นเป็นรูปธรรม โดยรับปากว่าจะให้การช่วยเหลือภายหลัง⁴⁰ การเกลี้ยกล่อมนี้ทำกันอย่างลับ ๆ กระทั่งชาวบ้านเข้าใจว่าเหตุที่โจรผู้ร้ายเหล่านั้นออกมามอบตัวเป็นเพราะมนต์คาถาของอดีตตำรวจมือปราบผู้หนึ่ง⁴¹

การที่มีความขัดแย้งกันเองระหว่างนโยบายของรัฐบาลสองนโยบาย คือนโยบายการพัฒนาตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติกับนโยบายการป้องกันภัยคอมมิวนิสต์ ทำให้เกิดช่องว่างขึ้นในชุมชนเครื่องจันทะทั้งเปิดโอกาสให้ผู้นำเป็นทางการใช้อำนาจและโอกาสที่ได้จากราชการปรับเปลี่ยนตนเองจากการสร้างอำนาจบารมีแบบเก่าไปเป็นการสร้างอำนาจอิทธิพลแทน โดยอำนาจอิทธิพลดังกล่าวนี้มีที่มาสองทาง คือการเป็น/อ้างอิง/ดูแลนักเลงโต/อันธพาล และการสร้างฐานะทางเศรษฐกิจด้วยการทำธุรกิจรับเหมาก่อสร้าง ความแปรเปลี่ยนดังกล่าวนี้ทำให้ช่องว่างระหว่างผู้นำกับชาวบ้านถ่างกว้างออกไปมากยิ่งขึ้น ไม่มีใครได้เห็นกำนันหรือผู้ใหญ่บ้านเดินบอกข่าวการประชุมหมู่บ้านเหมือนกับที่เคยได้เห็นอีก ในการตัดสินใจ ความขัดแย้ง ผู้นำเลือกใช้ความรุนแรงและการข่มขู่แทนการเกลี้ยกล่อมหรือร้องขอ กำนันในช่วง 2500-2520 จึงถูกเปรียบเทียบเป็นเสมือน “นายอำเภอ” ดังเช่นชาวบ้านผู้หนึ่งเปรียบเทียบให้ฟังว่า “ก็เหมือนกับนายอำเภอ เรารู้จักชื่อ เกรงกลัว เกรงใจ แต่ไม่เคยเห็นหน้า และไม่กล้าทัก”⁴²

⁴⁰ นา ชมตะวัน, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

⁴¹ พรวน ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

⁴² ชื่น มากแก้ว, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

ก่อนการกระจายอำนาจการปกครองลงสู่ท้องถิ่นในรูปขององค์การบริหารส่วนตำบลเมื่อปลายทศวรรษที่ 2530 อำนาจของผู้หน้าที่เกิดขึ้นจากหลายช่องทาง เช่น การได้รับการรับรองจากราชการ การเป็นเจ้าของที่ดิน การเป็น/อิงนักเลงโต และการเป็นเจ้าของธุรกิจรับเหมา ทำให้ผู้นำขยายนโยบายตนเองออกไปพ้นจากความเป็นคนครึ่ง กำนันท่านหนึ่งภาคภูมิใจมากที่ได้รับยกย่องเป็น “กำนันดีเด่น” เป็นคนแรกของเครื่องเมื่อทศวรรษ 2510 เขาได้รับ “แหวนทองคำ” และ “ปิ่น” (สมิท 38) โดยต้องขึ้นไปรับที่กรุงเทพมหานคร การไปกรุงเทพมหานครอย่างมีเกียรติครั้งนี้ทำให้ความเป็นอื่นของเขาขยายขอบเขตออกไปมากกว่าเก่าเพราะได้เข้าไปทำความรู้จักกับกำนันที่ได้รับการยกย่องด้วยกันในหลายท้องถิ่นของภาคใต้ ความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นครั้งนั้นทำให้เกิดเส้นสาย จนเขาสามารถฝากฝังวัยรุ่นในเครื่องจำนวนหนึ่งให้ออกไปทำงานอยู่ต่างถิ่น หรือแม้กระทั่งเข้ารับศึกษาต่อในโรงเรียนพลตำรวจะลาเมื่อต้นทศวรรษที่ 2530

ความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ก่อเกิดอัตลักษณ์ใหม่ให้แก่ผู้นำ จนบางคนมั่นใจที่จะไปสร้างบ้านเรือนไว้อีกหลังหนึ่งในตัวอำเภอ ไป ๆ มา ๆ ระหว่างบ้านสองหลัง ส่งลูกหลานไปเรียนและพักอาศัยอยู่ที่นั่น บ้างก็มีห้องพักหรือซื้อบ้านอยู่กรุงเทพมหานคร กำนันท่านหนึ่งนิยมไปปักหลักอยู่หลังที่ว่าการอำเภอชะอวดด้วยสำนึกว่าตนเป็นคนของทางอำเภอ แม้กระทั่งเมื่อเกิดเหตุน้ำท่วมใหญ่ในชุมชนชะอวดซึ่งเครื่องได้รับผลกระทบจากภัยครั้งนี้ด้วย กำนันท่านนี้ก็นั่ง “สั่งการ” อยู่ที่หลังที่ว่าการอำเภอให้คนเครื่องนำเรือหางยาวซึ่งทั้งหมู่บ้านมีอยู่ 10 ลำมาช่วยราชการที่ชะอวด

การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ดังกล่าวนี้เป็นทั้งผลและเหตุให้กลุ่มผู้นำและสายตระกูลมีโอกาสทางสังคมมากกว่าชาวบ้านทั่วไป ทั้งยังเป็นกลุ่มคนกลุ่มแรก ๆ ที่สามารถเข้าถึงความเป็นสมัยใหม่ภายใต้วาทกรรมของการพัฒนาด้วย

วัฒนธรรมความเชื่อ

วัดควนป้อม ซึ่งชาวบ้านเชื่อว่าสร้างขึ้นตั้งแต่สมัยปลายรัชกาลที่ 5 ถือเป็นวัดแห่งแรกในชุมชนที่มีบทบาทเป็นสถาบันที่ชาวบ้านใช้ประกอบ

พิธีกรรมและศึกษาเล่าเรียนทางธรรม และเป็นแหล่งปลูกฝังจรรยาไ้อ์เสียแต่ตั้งที่กล่าวแล้ว บทบาทเช่นนี้ไม่ได้เป็นหนึ่งเดียวกับชีวิตชาวบ้านทั่วไปมากเท่ากับความสำเร็จเรื่องผีบรรพบุรุษทั้ง 12 ตน

แต่ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2450 เป็นต้นมา บทบาทของวัดในฐานะสถานบันการศึกษาที่ทวีความสำคัญมากยิ่งขึ้น มีการตั้งโรงเรียนวัดขึ้นเป็นครั้งแรกที่ควนป้อม โดยทางอำเภอร่อนพิบูลย์ส่งครูจากร่อนพิบูลย์มาสอน 1 คน และต่อมาในทศวรรษ 2480 ก็ย้ายโรงเรียนจากวัดควนป้อมมาอยู่ที่ควนยาวเพื่อให้เป็นศูนย์กลางของตำบลที่แท้จริง ไม่นานหลังจากนั้นก็สร้างโรงเรียนวัดควนเค็ง โดยครูที่สอนก็เป็นชาวเค็งที่ได้รับการศึกษาจากโรงเรียนวัดควนป้อมนั่นเอง สองถึงสามทศวรรษต่อมาเกิดวัดและโรงเรียนวัดขึ้นเต็มพื้นที่ตำบลเค็ง จนปัจจุบันมีวัด 6 แห่ง และโรงเรียนอีก 7 โรงเรียน

ความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้สะท้อนให้เห็นอุดมการณ์ในชีวิตของชาวเค็งที่ค่อย ๆ เปลี่ยนแปลงไป การศึกษาเริ่มกลายเป็นช่องทางในการไต่เต้าเพื่อชีวิตที่ดีกว่าแทนที่จะมาวัดแต่มุ่งหวังในทรัพย์สินสมบัติของ “นางห้อง” เหมือนในอดีต ในทศวรรษที่ 2490 มีผู้ปกครองจากควนต่าง ๆ ส่งลูกหลานบุกป่าฝ่าหล่มโคลนมาเรียนที่โรงเรียนบ้านควนยาวร่วม 30 คน⁴³ บางคนต้องเดินทางไกลกลับอย่างยากลำบาก บางคนก็อาศัยบ้านญาติหรือคนรู้จักในควนยาวอยู่อาศัยจนเสร็จสิ้นฤดูกาลสอบได้⁴⁴ ในทศวรรษที่ 2510 ลูกหลานของผู้นำชุมชนบางคนมีโอกาสได้เล่าเรียนที่กรุงเทพฯ⁴⁵

การให้การศึกษาแก่ตนเองของชาวเค็งในห้วงเวลานี้เป็นสิ่งที่เป็รากฐานของการเปลี่ยนแปลงระบบความเชื่อเรื่องผีซึ่งเคยมีอิทธิพลต่อวิถีชีวิตและวิถีการผลิตของชาวเค็งมาแต่ในอดีต ป่าต้นน้ำซึ่งเคยเชื่อว่าผีเพชรแก้วและผีเพชรพลอยให้ความคุ้มครองอยู่ถูกโค่นตัดไปจำนวนหนึ่งเพื่อนำไม้ไปสร้างโรงธรรมศาลาในทศวรรษที่ 2500⁴⁶ แม้ในการตัดโค่นนี้จะมีพระสงฆ์ชาวบ้าน ครู และนักเรียนจำนวนหนึ่งทำพิธีเซ่นไหว้ขออนุญาตสิ่งศักดิ์สิทธิ์

⁴³ บุญมา พรหมพิทักษ์, สัมภาษณ์, 5-6 มิถุนายน 2546.

⁴⁴ รำน พูนนวล, สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

⁴⁵ เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 7 มิถุนายน 2546.

⁴⁶ กลิ่น ทองกลีบ, เรื่องเดิม, หน้า 30.

ที่ปกป้องคุ้มครองอยู่ตามความเชื่อดั้งเดิม แต่ก็สะท้อนให้เห็นถึงความเชื่อเรื่องผีที่มีความเข้มข้นเคร่งครัดน้อยลง ตำนานเรื่องทรัพย์สินของนางห้องกลายเป็นช่องทางให้แก่การมีพฤติกรรมที่ผิดทำนองคลองธรรม เช่น มีการสร้างคำอธิบายถึงช่องทางในการได้มาซึ่งทรัพย์สินสมบัติเสียใหม่ โดยบอกว่าผู้ที่มิบุญจะได้ทรัพย์สินสมบัติของนางห้องนั้นต้องเป็นผู้หญิง และผู้หญิงคนนั้นต้องอาบน้ำชำระร่างกายให้สะอาด ทาแป้งหอมกรุ่น ออกจากบ้านไป (คนเดียว) ตั้งแต่วางเพื่อไปค้นหา ปรากฏว่าคำอธิบายดังกล่าวกลายเป็นเรื่องโศกพ้อ เพราะมีคำรำสือภายหลังว่า เรื่องนี้เป็นเรื่องที่หญิงและชายมีครอบครัวแล้วคู่หนึ่งใช้เป็นเหตุนัดพบกัน

สำนึกในระบบกรรมสิทธิ์ที่รัฐเข้ามาจุติประภายในทศวรรษที่ 2490 ก็เป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่สั่นคลอนความเชื่อเรื่องผีของชาวเคร็งไปแทบสิ้นเชิง เพราะหลังจากนั้นพื้นที่ส่วนที่เป็นภูเขาและเนินควนก็ถูกรุกรานและอ้างสิทธิ์มากขึ้นเรื่อย ๆ ปรากฏการณ์นี้เกิดขึ้นเพราะสำนึกในระบบกรรมสิทธิ์ได้แสดงตัวตนให้ชาวเคร็งได้ประจักษ์ว่าพวกเขาสามารถใช้ระบบกรรมสิทธิ์ตอบสนองระบบเงินตราซึ่งชีวิตสมัยใหม่ต้องประกอบด้วยการศึกษาระบบภาษี ตลอดจนอุดมการณ์การบริโภคของรับ

อย่างไรก็ดี ความสามารถในการเข้าถึงราชการ กฎหมาย ตลอดจนชีวิตสมัยใหม่ ก็ส่งผลให้มีคนเคร็งเพียงกลุ่มเดียวเท่านั้นที่สามารถมีกรรมสิทธิ์เหนือที่ดินบนเนินควนได้ วาทกรรมอำนาจรัฐที่มีอิทธิพลเหนือที่ดินว่างเปล่า พื้นที่ป่าไม้ มีความศักดิ์สิทธิ์ต่อวิถีของชาวเคร็งทั่วไปเพียงพอ วาทกรรมนี้เมื่อผนวกกับความเชื่อในอำนาจที่สาม หรืออำนาจผี ทำให้ชาวบ้านทั่วไปไม่หาญกล้าที่จะเข้าไปรุกรานมากนัก จึงเป็นการเปิดช่องให้คนกลุ่มน้อยซึ่งเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ตัวเองไปแล้วได้ดักตวง ดั่งบันทึขของครูกลิน ทองกลับ ที่กล่าวถึงสภาพป่าไม่ว่า “เมื่อก่อนปรากฏว่าที่ดินของหวดมีอยู่หลายสิบไร่ แต่เดี๋ยวนี้เหลือน้อย เพราะขาดความขลัง คนก็ไม่กล้าเลยผนวกเอาที่ดินเสียเรื่อย ๆ”⁴⁷

⁴⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 38-39.

อย่างไรก็ดี ความเปลี่ยนแปลงระบบความเชื่อนี้ของชาวเคร็งก็มี ความย้อนแย้งกันอยู่บ้าง นั่นคือขณะที่ระบบความเชื่อเรื่องผีกับการปกป้อง ป่าไม้หรือพื้นที่สาธารณะเริ่มเสื่อมคลายลงจนเกิดการรุกที่สาธารณะของ คนในชุมชน แต่กับพื้นที่และทรัพยากรในเขตพรุ ชาวเคร็งกลับสร้างเรื่อง อาถรรพณ์ขึ้นมามากขึ้น ในช่วงทศวรรษที่ 2490-2510 ทั้งนี้เนื่องจากชาว เคร็งเริ่มมองเห็นและหวงแหนสิทธิของตนต่อทรัพยากรในชุมชนซึ่งชาวท้องถิ่นอื่น ๆ เคยร่วมใช้อย่างอิสระมายาวนาน จึงใช้เรื่องเล่าอาถรรพณ์เหล่านี้ สกัดกั้นคนภายนอกไม่ให้เข้ามาใช้สอยได้โดยง่าย ซึ่งก็เป็นผลสำเร็จ เพราะ คนภายนอกส่วนหนึ่งกลัวอาถรรพณ์เหล่านั้น บางคนถึงกับเช็ดขยาด ไม่มา ถอนกระดูกและตัดไม้เสม็ดไปเลยก็มี⁴⁸

การเปลี่ยนแปลงประชากร

ปัญหาภัยธรรมชาติทั้งน้ำท่วม พายุถล่ม และไฟไหม้ ซึ่งเกิดขึ้นอยู่ เป็นระยะ ๆ ตั้งแต่ปี พ.ศ.2487 เป็นต้นมาส่งผลสะท้อนต่อการดำรงชีวิตทั้ง ทางเศรษฐกิจและสังคมของชาวเคร็งอยู่เสมอ ความกดดันเหล่านี้มาถึงขีด สุดเมื่อเกิดอุทกภัยครั้งใหญ่เมื่อปี พ.ศ.2518 น้ำที่ไหลทะลักมาจากป่าทาง ด้านทิศตะวันตกของอำเภอชะอวด แม้จะไหลผ่านมาสู่ชุมชนเคร็งโดยไม่ สร้างความเสียหายให้แก่ชีวิตมากนัก แต่บ้านเรือนของชาวบ้านก็ถูกกระแสน้ำทำลายลงไปจำนวนหนึ่ง พืชผลที่เพาะปลูกไว้เสียหาย น้ำเจิ่งนองไม่สามารถเพาะปลูกได้อยู่เป็นเวลานาน นากระจัดและบ่อปลาไหลเสียหายทุก เจ้า⁴⁹ ช่วงต้นทศวรรษที่ 2520 ชาวเคร็งจึงอพยพโยกย้ายออกไปอยู่ในท้องถิ่นอื่น ๆ ทั้งในชุมชนบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา และจังหวัดห่างไกลนับ 100 กิโลเมตร⁵⁰ ในจำนวนนี้มี 30 ครอบครัวย้ายไปอยู่พังงาเพราะมีที่ดินซึ่งเคย

⁴⁸ เฟื่อง หนูปาน, สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2546.

⁴⁹ ลิม ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

⁵⁰ เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 5-7 มิถุนายน 2546.

จับจองเอาไว้แล้วเมื่อปี พ.ศ.2511⁵¹ ชาวนาอีกจำนวนหนึ่งประสบปัญหาการทำนาไม่ได้ผล จึงย้ายออกไปบุกเบิกที่เคียนซา จังหวัดสุราษฎร์ธานี และจังหวัดชุมพร พลิกผันตัวเองเป็นชาวสวนเต็มรูปแบบ ชาวเคร็งเหล่านี้ลงหลักปักฐานอยู่ในต่างถิ่นอย่างมั่นคง จนกระทั่งบางคนได้รับเลือกตั้งเป็นผู้นำชุมชนในท้องถิ่นนั้น ๆ⁵²

พิจารณาจากตัวเลขเปรียบเทียบระหว่างจำนวนประชากร พบว่าประชากรเคร็งมีแนวโน้มลดลงเรื่อย ๆ เช่น ปี พ.ศ.2534 หมู่ที่ 4 บ้านควนเคร็ง มีประชากรทั้งสิ้น 275 ครัวเรือน สองปีหลังจากนั้นจึงลดลงเหลือเพียง 251 ครัวเรือน ต่อมาในปี พ.ศ.2540 มีเพิ่มขึ้น 11 ครัวเรือนเป็น 262 ครัวเรือน ทิศทางเดียวกับหมู่ที่ 6 บ้านทุ่งตะเคียนดวน ซึ่งอยู่ติดกับอำเภอเชียรใหญ่ จังหวัดนครศรีธรรมราช ชาวบ้านจะอพยพออกไปตั้งบ้านเรือนในเชียรใหญ่ ซึ่งเป็นถิ่นฐานดั้งเดิมอยู่เสมอ ๆ สถิติปี พ.ศ.2534 ระบุว่าบ้านทุ่งตะเคียนดวนมี 50 ครัวเรือน ปี พ.ศ.2536 อพยพออกไป 3 ครัวเรือนเหลือเพียง 47 ครัวเรือน หรือหมู่ที่ 8 ซึ่งมีอาณาเขตกว้างขวางถึง 3,000 ไร่ กินอาณาบริเวณบ้านย่านแดง บ้านบางสักโพรง บ้านบางกรูด บ้านบางไทรปก ปี พ.ศ.2536 มีครัวเรือนทั้งสิ้น 64 ครัวเรือน ลดลง 6 ครัวเรือนจากปี พ.ศ.2534 ที่เคยมีทั้งสิ้น 70 ครัวเรือน เช่นเดียวกับบ้านเขอผี ซึ่งเคยเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ ชาวบ้านเชื่อกันว่า “ผีแรง” กลุ่มตระกูลแรกทีกล้ำเข้าไปอยู่ในพื้นที่นี้คือสกุล “ศิรินพวงศ์” นำโดยนายนวนล ศิรินพวงศ์ บุตรสาวและบุตรชาย สร้างบ้านอยู่ 3 ครัวเรือนด้วยกัน ต่อมานายนวนลเสียชีวิต จนถึงทุกวันนี้เกือบ 10 ปีแล้วที่บ้านเขอผีเหลืออยู่เพียง 2 ครัวเรือน นอกจากไม่มีท่าทีว่าจะมีผู้เข้าไปอยู่เพิ่มขึ้นแล้ว ครอบครัวของบุตรทั้งสองของนายนวนล ศิรินพวงศ์ ก็ยังพร้อมที่จะอพยพออกไปอยู่ท้องถิ่นอื่นอีกด้วย

⁵¹ การจับจองที่ดินในจังหวัดพังงาครั้งนั้น ราชการเปิดโอกาสให้โดยมีเงื่อนไขว่า คนจับจองต้องมีทะเบียนบ้านอยู่ในจังหวัดพังงา ชาวบ้านเหล่านี้ได้รับความช่วยเหลือจากกำนันคนหนึ่งซึ่งเป็นเครือญาติทำการ “ย้ายปลอม” (ย้ายไปเฉพาะชื่อ) ให้ ด้วยเหตุนี้กลุ่มชาวบ้านกลุ่มนี้จึงสามารถสร้างความมั่นใจในที่ได้ เมื่อมีปัญหา จึงสามารถอพยพออกจากชุมชนได้โดยไม่ต้องรังรอง ; เรื่องเดียวกัน.

⁵² เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

เหตุปัจจัยที่ควรพิจารณาอีกประการหนึ่งที่มีผลต่อการตัดสินใจอพยพโยกย้ายออกจากชุมชนของชาวเครีงก็คือระบบกรรมสิทธิ์ที่ไร้ความมั่นคง ปัญหานี้โดยมากแล้วมักจะเกิดกับชาวบ้านซึ่งมีที่ดินไม่มากนัก เป็นชาวบ้านที่ได้รับที่ดินมาจากการซื้อขายภายหลังเกิดการรับรองสิทธิ์โดยราชการเป็นครั้งแรกเมื่อทศวรรษที่ 2490 ที่ดินเหล่านี้เดิมเป็นของเจ้าที่ดินรายใหญ่ ๆ ซึ่งแบ่งขายให้โดยการทำสัญญาปากเปล่า และครอบครองโดยพฤตินัย กรรมสิทธิ์เหนือที่ดินแปลงเล็ก ๆ ของชาวบ้านเหล่านี้จึงปราศจากความมั่นคง พวกเขาอยู่กันอย่างหวาดระแวงว่ารัฐหรือเจ้าของที่ดินเดิมจะเข้ามาอ้างสิทธิ์เวนคืนไม่วันใดก็วันหนึ่ง

มีคำอธิบายที่แพร่กระจายทั่วไปในหมู่ชาวบ้านว่า อันที่จริง ถ้าว่ากันตามกฎหมายแล้ว ชุมชนเครีงทั้งชุมชนตั้งอยู่บนที่ดินในเขตป่าสงวนของรัฐ แต่ผู้นำหมู่บ้านได้ใช้ความสามารถในการขอร้อง/ต่อรองกับรัฐจนรัฐยินยอมจัดสรรให้ชาวบ้านเพื่อได้อาศัยและทำมาหากิน⁵³ คำอธิบายนี้ส่งผลให้ความไม่มั่นใจในระบบกรรมสิทธิ์มีมากขึ้น ขณะเดียวกันนัยของคำอธิบายก็สะท้อนถึงการปิดกั้นในการถ่ายโอน/ส่งมอบกรรมสิทธิ์ซึ่งเจ้าของที่ดินต้องทำ ไปให้แก่ราชการ อันเป็นการลดแรงเสียดทานระหว่างเจ้าของที่ดินรายใหญ่ (ผู้ขาย) กับชาวบ้านทั่วไป (ผู้ซื้อ) ทำให้เจ้าของที่ดินรายใหญ่ลอยตัวจากภาระในการเร่งรัดการถ่ายโอนกรรมสิทธิ์ให้แก่ผู้ซื้อ ที่ตั้งบ้านเรือนและที่ดินทำกินของชาวบ้านจำนวนมากจึงครอบครองสิทธิ์กันโดยพฤตินัย ชาวบ้านเหล่านี้มีวิธีสร้างความมั่นใจให้แก่ตัวเองด้วยคำอธิบายว่าเมื่อเทียบกับเอกสารสิทธิ์แล้ว การครอบครองโดยพฤตินัยจะศักดิ์สิทธิ์กว่ามาก “เราก็ซื้บ่อ ทำไร่ สร้างคอกหมู คอกไก่ เจ้าน้ำที่มาเห็นเขาคงเห็นใจสิทธิ์เราก็มั่นใจโดยอัตโนมัติ”⁵⁴

ความไม่มั่นคงเหล่านี้เป็นเหตุผลสำคัญทำให้ชาวเครีงอ่อนไหวต่ออุปสรรคในการผลิต เมื่อมีที่ไป พวกเขาจึงสามารถตัดสินใจได้โดยง่ายที่จะละทิ้งถิ่นฐานออกไปอยู่ยังที่ที่ดีกว่าโดยขายที่ดินเดิมทิ้งไปในราคาถูก ซึ่ง

⁵³ แดง สงเดช, เรื่องเดิม.

⁵⁴ ขึ้น มากแก้ว, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

ส่วนใหญ่แล้วเจ้าของที่ดินเดิมจะซื้อคืน หรือไม่ก็อาจขายต่อให้แก่ผู้อพยพรุ่นใหม่ ๆ ซึ่งเข้ามาอยู่ในเครื่องอย่างประปรายระหว่างทศวรรษที่ 2520 ถึงต้นทศวรรษที่ 2530 ตลอดทั้งคนเครื่องรุ่นใหม่ที่เพิ่งสร้างครอบครัว หรือแยกออกมาจากครอบครัวเดิม อย่างไรก็ตาม ภายใต้อารมณ์ความรู้สึกนี้หลังนั้นจะเกิดขึ้นได้น้อยมาก เพราะโดยส่วนใหญ่แล้ว คนรุ่นใหม่ ๆ ที่เติบโตขึ้นมาในห้วงทศวรรษที่ 2520 นั้นมักจะออกไปจากชุมชน ไปหางานทำในจังหวัดอื่น ๆ โดยเฉพาะภูเก็ต สงขลา พังงา และสุราษฎร์ธานี และตัดสินใจมีครอบครัวสร้างบ้านเรือนอยู่ในจังหวัดเหล่านั้น จะกลับมาอีกครั้งก็เมื่อพบเจอกับอุปสรรคที่ยากแก่การแก้ไขเท่านั้น เช่น ครอบครัวแตกแยก หัวหน้าครอบครัวถูกจับกุม เป็นต้นบทกวีของกลิน ทองกลับ กล่าวถึงปัญหาของคนจนตรอกเหล่านี้เอาไว้ตอนหนึ่งว่า

ตำบลเคร็ง...เป็นตำบลที่ล้าหลังมากที่สุดของอำเภอนี้
เศรษฐกิจตกต่ำกว่ามาตรฐาน ทรัพยากรทุกอย่างทรุดหนัก
จำนวนประชากรแทนที่จะเพิ่มกลับลดน้อยลงไปมากเพราะผู้คน
ละทิ้งถิ่นฐานไปหาที่ทำมาหากินใหม่ ๆ เฉพาะกับคนที่มีโอกาส
ได้ร่ำเรียนสูง ๆ ก็จะไปทำงานที่อื่น เพราะได้พบกับความ
สะดวกสบาย และโอกาสที่จะสร้างฐานะให้เจริญขึ้นดีขึ้น มีช่อง
ทางดีกว่า ที่นี้มากมาย ส่วนคนที่ยังตั้งหน้าตั้งตาอยู่ต่อไป
เพราะความยากจนบังคับให้ขยับขยายไม่ได้ จึงต้องทนรับกรรม
กันต่อไป⁵⁵

เราอาจกล่าวได้ว่า ในสภาพที่เศรษฐกิจย่ำแย่ หนทางในการประกอบอาชีพมิให้เลือนลางน้อยลงไปเรื่อย ๆ ทรัพยากรธรรมชาติมีจำกัด การอพยพเข้ามาปักหลักในเครื่องของคนจากถิ่นอื่น ๆ ตลอดจน “คนเครื่องกลับใจ” เหล่านี้เกิดขึ้นเพราะตกอยู่สภาพไร้ทางออก ชุมชนเครื่องกลายเป็นที่รวมของคนจนตรอก ชาวบ้านคนหนึ่งกล่าวอย่างน้อยเนื้อต่ำใจในชะตากรรมว่า บรรพบุรุษของพวกเขาคงมองอนาคตของเครื่องออกว่าจะจบด้วยความ “เสี่ยงเครื่อง”

⁵⁵ กลิน ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 48-49.

จึงตั้งชื่อบ้านว่าเคร็ง⁵⁶

อัตราการขยายตัวของประชากรในตำบลเคร็งตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 2520 เป็นต้นมาจึงแทบจะไม่เกิดขึ้นเลย แม้ว่าจะมีคนใหม่ ๆ เข้ามาอยู่บ้าง แต่คนในเคร็งเองก็ย้ายออกไปเรื่อย ๆ เช่นเดียวกัน ระบบเครือญาติซึ่งเคยใหญ่โต ครอบคลุมวงเกือบทั้งควนในอดีตจึงแปรเปลี่ยนไป เคร็งปัจจุบันจึงมีนามสกุลแปลก ๆ ใหม่ ๆ มากมาย โดยที่ไม่มีความเกี่ยวข้องในฐานญาติพี่น้องกันแต่อย่างใด

กลุ่มคนสายตระกูลใหญ่ในเคร็งก็มีน้อยลงเรื่อย ๆ ยกเว้นสกุล “ภิรมย์รักษ์” ซึ่งปัจจุบันมีอยู่มากมายกระจัดกระจายออกไปอยู่แทบทุกควน สายสกุลนี้แม้จะไม่ได้เป็นเจ้าของที่ดินรายใหญ่ (เพราะถูกแบ่งปันไปให้สมาชิกซึ่งมีอยู่จำนวนมาก) แต่ก็ยังคงบทบาทตระกูลผู้นำชุมชนเอาไว้ได้ในระดับหนึ่ง โดยการปรับตัวเข้ากับการเมืองระบบใหม่ในทศวรรษที่ 2530 เช่น เป็นสมาชิกองค์การบริหารส่วนตำบล เป็นประธานกลุ่มอาชีพ และกลุ่มสงเคราะห์ต่าง ๆ บ้างก็เป็นพ่อค้า/แม่ค้าคนกลางรับซื้อกระจุตและผลิตภัณฑ์กระจุตออกจำหน่ายทั่วประเทศ

ความเป็นเคร็ง ความเป็นอื่น

สำหรับชาวเคร็งทั่วไป อัตลักษณ์ของพวกเขาเลือนรางลงเมื่อองค์ความรู้เกี่ยวกับการพัฒนาไหลเข้าสู่ชุมชนมากขึ้น อย่างไรก็ตาม การสลายตัวของอัตลักษณ์ชาวเคร็งทั่วไปก็คงจะเกิดขึ้นหลังกลุ่มผู้นำและสายตระกูล เพราะอำนาจทางการเมืองและเศรษฐกิจทำให้ชาวบ้านทั่วไปมีโอกาสเดินออกไปสัมพันธ์กับรัฐโดยตรงน้อยมาก ปัจจัยหลักของการสลายตัวของอัตลักษณ์ของชาวเคร็งทั่วไปจึงเป็นเพราะการเข้ามาของปัจจัยภายนอกเป็นสำคัญ เมื่อประกอบกับการที่ปัจจัยภายใน คือกลุ่มสายตระกูลผู้นำกลายเป็นแบบอย่างของผู้ที่มีโอกาสในชีวิตมากขึ้นเมื่อยินยอมกลายเป็นอื่น สองปัจจัยจึงสนับสนุนกันทำให้ชาวเคร็งรู้สึกต่ำต้อยถึงความเป็นเคร็งซึ่ง

⁵⁶ ร่วน พูลนวล, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

เคยมีมาแต่เดิม “ไอ้เสือ” ถูกนิยามจากผู้ชายวัยฉกรรจ์เสียใหม่ว่าเพียงแค่ ลักเล็กขโมยน้อยก็เป็นไอ้เสือได้⁵⁷ เพราะพวกเขาอยู่ภายใต้การอุปถัมภ์ของ ผู้นำที่มีอำนาจอิทธิพล (ซึ่งอาจเป็นไอ้เสือเก่า) ขณะที่ชาวบ้านต่อสู้กับ อำนาจนักเลงโตเหล่านี้ด้วยการให้นิยามพฤติกรรมของผู้นำอำนาจอิทธิพล และผู้ชายวัยฉกรรจ์เหล่านี้ว่า “อันธพาล”

ด้วยเหตุนี้โจรผู้ร้ายในยุคนี้จึงกลายเป็นเรื่องผิดปกติ และผิดกฎหมาย ไอ้เสือ โจร ค่อย ๆ หายไปจากวิถีวัฒนธรรมของชาวเคร็ง เมื่อให้เล่าถึง เรื่องไอ้เสือ ชาวเคร็งจำนวนหนึ่งจึงมักย้อนระลึกไปถึงไอ้เสือในอดีตตั้งแต่ ทศวรรษที่ 2500 ย้อนขึ้นไป กล่าวถึงการลักขโมย การปล้นสะดมของไอ้เสือ เหล่านี้ด้วยความรู้สึกว่าเป็นเรื่องธรรมดา มีท่าทีเกรงใจ และน้ำเสียงยกย่อง เพราะไอ้เสือเหล่านั้นก็ได้ทำหน้าที่ปกป้องชุมชนและมีผลประโยชน์ร่วมกัน แต่เมื่อกล่าวถึงพฤติกรรมของนักเลงโตในทศวรรษที่ 2510 เป็นต้นมา ชาว บ้านจะเรียกเพียงแต่ชื่อ หรืออาจมี “ไอ้” นำหน้า

เหตุที่เป็นเช่นนี้อาจมีที่มา 2 ประการ คือ ประการแรก บุคคลที่ถูก อ้างถึงเหล่านั้นยังมีชีวิตอยู่ในชุมชน ประการต่อมาก็คือ ชาวบ้านเริ่มยึดมั่น กฎหมายเป็นบรรทัดฐานในการพิจารณาความประพฤติของนักเลงโตเหล่านี้นั้นจนทำให้วัฒนธรรมไอ้เสือกลายเป็นความเป็นอื่นไป นอกจกนั้นนักเลง โตเหล่านี้ยังไม่สามารถคงวัฒนธรรมจรรยาไอ้เสือเช่นที่ไอ้เสือยุคก่อน ๆ เคย มีเอาไว้ได้ความเดือดร้อนจึงสามารถเกิดขึ้นได้กับชาวบ้านทั่วไปเสมอหน้ากัน ชาวบ้านจึงมองว่านักเลงโตเป็นอุปสรรคต่อความเจริญก้าวหน้าของชุมชน ดังเช่นเมื่อครั้งจังหวัดยกลงเลิกโครงการลาดยางถนนสายหลักระหว่างชะอวด- ควนยาวในปี พ.ศ.2528 ชาวบ้านวิพากษ์วิจารณ์กันว่าเป็นเพราะนักเลงโต ในหมู่บ้านเรียกค่าคุ้มครองบริษัทรับเหมามากเกินไป⁵⁸

ก่อนทศวรรษที่ 2520 นั้นชาวบ้านจะถือเป็นเรื่องธรรมดาที่ครอบครัว หนึ่ง ๆ จะมีคนเป็นโรคเท้าช้างสักหนึ่งคน แต่เมื่อได้รับความรู้ด้านการ

๕๗. สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

๕๘. เรื่องเดิม, หน้า 50.

สาธารณสุขจากเจ้าหน้าที่สาธารณสุขอำเภอและเจ้าหน้าที่สถานีอนามัยประจำตำบลซึ่งเข้ามาประจำการพร้อมการก่อตั้งสถานีอนามัยเมื่อทศวรรษที่ 2520 พวกเขาเริ่มเห็นว่าอาการเท้าโตเป็นโรคชนิดหนึ่งซึ่งมีหนทางป้องกันหรือรักษาให้หายขาดได้⁵⁹ คนที่เป็นโรคเท้าช้างจึงไม่กล้าออกมาเดินถนน เพราะกลัวจะพบกับคนนอกชุมชน โดยเฉพาะผู้หญิง ถึงกับมีอุทาหรณ์เตือนใจชายหนุ่มต่างถิ่นว่าเมื่อเห็นหญิงสาวชาวเครื่องนุ่งพริ้วเพียบอยู่บนเรือนอย่าเพิ่งหลงใหลในรูปโฉมหน้า จนกว่าจะแน่ใจว่าเธอไม่เป็นโรคเท้าช้างเสียก่อน โดยให้ข้อมูลายชื่อน้ำดื่มสักขัน⁶⁰ ถ้าผู้หญิงเครื่องจำเป็นต้องออกนอกบ้าน เธอจึงต้องสวมผ้าถุงยาวจนถึงตาตุ่ม⁶¹ สามีวัย 75 ปีของนางแดง สงเดช เป็นคนเดียวในบ้านท่ามุดที่ยังเป็นโรคเท้าช้างอยู่ในปัจจุบัน เมื่อให้เล่าถึงสามี นางหัวเราะอย่างอาย ๆ บอกว่า “ถ้ารู้แต่แรกว่าจะเป็น ‘ตีนโท’ ฉันไม่เอาหรอก...”

นอกจากนั้น ความรู้ด้านการสาธารณสุขที่ชาวเครื่องมีมากขึ้นตั้งแต่ทศวรรษที่ 2520 เป็นต้นมา เป็นเหตุให้กลิ่นควันไฟที่ต้องจุดไล่ยุงทั้งกลางวันกลางคืนติดตัวชาวเครื่องจนชาวชุมชนรอบลุ่มทะเลสาบสงขลารับรู้กันทั่วไปและเรียกว่า “กลิ่นเครื่อง” กลายเป็นกลิ่นที่ไม่พึงปรารถนา ชาวเครื่องจึงรู้สึกอับอายเมื่อต้องออกไปสัมผัสกับภายนอก แม้ว่าในความเห็นของชาวบ้านบางคนจะเห็นว่ากลิ่นเครื่องสามารถไล่ยุงได้โดยอัตโนมัติก็ตาม⁶²

ชาวเครื่องจึงเริ่มเอาใจใส่กับการอาบน้ำชำระร่างกายมากขึ้น แทบทุกครัวเรือนพยายามหาทำเลเหมาะสมๆ ขุดบ่อของครอบครัว⁶³ ตั้งแต่ช่วงทศวรรษที่ 2530 เป็นต้นมา จึงแทบไม่มีบ้านไหนเลยที่ต้องไปพึ่งพาบ่อน้ำบ้านคนอื่นหรือบ่อน้ำสาธารณะ สบู่ที่มีจำหน่ายในร้านขายของชำแทบทุกร้านทำ

⁵⁹ แดง สงเดช และ นา ชมตะวัน, 8 มิถุนายน 2546.

⁶⁰ ลิม ทองแก้ว, เรื่องเดิม; และ เพ็ญ หนูปาน, เรื่องเดิม.

⁶¹ วอน ชมตะวัน, เรื่องเดิม.

⁶² ราน พูลนวล, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

⁶³ ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพินิจ, *การศึกษาสภาวะทางภูมิศาสตร์ที่ส่งผลกระทบต่อสภาพความเป็นอยู่ของประชาชนบริเวณพื้นที่ระหว่างทะเลน้อยและทะเลสาบสงขลา*, หน้า 19.

หน้าที่ขจัดความเป็นเครื่องออกจากร่างกายพวกเขาออกไปได้อย่างหมดจด

ในกระแสของความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ เครื่องซึ่งเคยเป็นชุมชนซึ่งมีวิถีวัฒนธรรมที่มีอัตลักษณ์อย่างสูงจึงถูกนิยามความหมายจากวาทกรรมการพัฒนาให้กลายเป็นชุมชนใจ เป็นที่รุ่มร่ามของความด้อยพัฒนาและล้าหลังแทบทุกอย่าง คำว่า “เครื่อง” เป็นที่รู้จักกันดีในหมู่นักวิชาการได้ตอนกลางว่าสื่อถึงความป่าเถื่อนและล้าหลัง โดยที่คนที่พูดอาจไม่เคยรู้เลยว่าเครื่องคือตำบล ๆ หนึ่งซึ่งมีตัวตนจริง ๆ⁶⁴ ในห้วงเวลานี้ กลุ่มตระกูลที่เคยใช้หรือเปลี่ยนนามสกุลให้มีคำว่า “เครื่อง” อยู่ด้วยจึงเปลี่ยนนามสกุลใหม่ให้ไพเราะกว่าเดิม ในห้วงเวลานี้ ปัญญาชนในชุมชนจึงเริ่มทบทวนประวัติชื่อบ้านกันใหม่ตำนานเรื่อง “พระซีแพง” จากกรุงสุโขทัยซึ่งเคยเป็นวรรณกรรมมุขปาฐะถูกปัญญาชนดังกล่าวนำไปบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร และกลายเป็นต้นเรื่องที่สืบสาวและสันนิษฐานถึงความเป็นมาของชื่อหมู่บ้าน ผลการสืบสาวสรุปได้ว่าชื่อ “เครื่อง” น่าจะเพี้ยนมาจาก “เคร่ง” อันเป็นวิถีการปฏิบัติธรรมของพระซีแพงหลังตัดสินใจยึดพื้นที่บนควนเคร็งเป็นสถานบำเพ็ญบุญบารมี⁶⁵ คำอธิบายนี้น่าเชื่อถือยิ่งขึ้นเมื่อเป็นคำที่มีความหมายอยู่ในพจนานุกรม⁶⁶ และได้รับการตอกย้ำจากพระชั้นผู้ใหญ่จากจังหวัดนครศรีธรรมราชที่เคยเดินทางมาปฏิบัติศาสนกิจในเคร็งเมื่อทศวรรษที่ 2530 จนปัจจุบันคำอธิบายนี้แพร่กระจายในหมู่บ้านทั่วไป

การสร้างคำอธิบายถึงความเป็นมาของชื่อหมู่บ้านเสียใหม่ ให้สามารถอ้างอิงความหมายตามพจนานุกรมได้ดังกล่าวนี สะท้อนถึงความ

⁶⁴ ไม่เพียงแต่เครื่องเท่านั้นที่ชื่อชุมชนได้กลายเป็นคำที่สื่อถึงความล้าหลังอย่างสุดลิ่มทิ่มประตู แต่ในยุคทศวรรษที่ 2500 ที่วาทกรรมการพัฒนาส่งกลิ่นหอมหวานคลุ้งไปทั่วสังคมไทย วาทกรรมงามหรูนี้ก็ทำให้ “ชื่อ” หรือ “พื้นที่” ของชุมชนในท้องถิ่นภาคใต้หลายชุมชนต้องประสบชะตากรรมเยี่ยงเดียวกับชุมชนเคร็ง ดังเช่น คำว่า “โหมเหนื่อ” หรือ “หมูเหนื่อ” ที่หมายถึงชุมชนเชิงภูเขาบรรทัด แถบ อ.กงหรา อ.ศรีบรรพต (เดิมเป็นส่วนหนึ่งของ อ.ควนขนุน) จ.พัทลุง หรือบ้านอ้ายเขียว ในเขียว และในหม่อง อ.พรหมคีรี จ.นครศรีธรรมราช ชื่อเหล่านี้เป็นที่รู้จักกันไปทั่วทั้งภาคใต้ว่าสื่อถึงอะไร โดยคนส่วนใหญ่ไม่รู้ว่าเป็นชุมชนที่มีอยู่จริง

⁶⁵ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 16.

⁶⁶ บุญมา พรหมพิทักษ์, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

ต้องการที่จะมีที่อยู่ที่ยืนอยู่ในสารบบของทางราชการของชุมชนเคร็ง ขณะเดียวกัน ก็ได้ทำหน้าที่กะเทาะตัวตนในอดีตซึ่งชาวเคร็งสมัยใหม่รู้สึกแปลกแยกมานานนับแต่ทศวรรษที่ 2500 เป็นต้นมาให้หลุดร่อนออกไป ด้วยเหตุนี้ เมื่อเกิดโรงเรียนมัธยมโรงเรียนแรกและโรงเรียนขึ้นในชุมชนเมื่อทศวรรษที่ 2530 ชาวเคร็งจึงต้องตั้งเอาชื่อ “ชะอวด” ซึ่งเป็นศูนย์กลางอำนาจของพวกเขา มาอ้างอิง ลดระดับชื่อ “เคร็ง” ซึ่งเป็นชื่อบ้านชื่อใหม่ (ในจิตสำนึกใหม่) ลงไปเป็นเพียงคำขยาย เป็น “โรงเรียนมัธยมชะอวดเคร็งธรรมวิทยา” โรงเรียนมัธยมประจำตำบลแห่งนี้จึงเป็นโรงเรียนของชุมชนที่ไม่มีร่องรอยของชุมชนดั้งเดิมหลงเหลืออยู่อีกเลย นอกจาก “พื้นที่” ที่ตั้งเท่านั้น

ชุมชนเคร็งจึงกลายเป็นอีกชนบทหนึ่งที่ทั้งถูกทำ และจำยอมเดินต่อแถวชุมชนชนบทยากจนที่กำลังปลั่งเสียงเรียกร้องความเอาใจใส่จากรัฐมากขึ้น เหมือนชุมชนชนบทอื่น ๆ ในประเทศไทย

บทสรุป

การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนเคร็งในช่วงระยะเวลาเพียงไม่กี่ทศวรรษย้อนลงไป กระทั่งเคร็งกลายเป็นชุมชนที่มีรูปร่างหน้าตาและจิตสำนึกแทบจะไม่แตกต่างจากชุมชนอื่น ๆ ในประเทศไทย ถือเป็นรูปธรรมที่เด่นชัดของวาทกรรมการพัฒนาของรัฐที่เข้ามาเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชาวบ้านให้เป็นโลกทัศน์สำเร็จรูป อัตลักษณ์ดั้งเดิมที่เคยทำให้ชุมชนชายขอบที่ถูกหลงลืมจากอำนาจรัฐมานานหลายทศวรรษสามารถดำรงความมั่นใจและมั่นคงอยู่ได้อย่างมีศักดิ์ศรีและเป็นที่ยอมรับของชุมชนรายรอบค่อย ๆ ถูกบ่อนเซาะ กะเทาะ และทำลายลงไป ชาวบ้านจึงเริ่มรู้สึกแปลกแยกกับอดีตของตัวเอง พร้อม ๆ กับความพยายามสร้างอัตลักษณ์ขึ้นมาใหม่เพื่อให้ตัวเองสามารถยอมรับตัวเอง และสามารถสัมพันธ์กับผู้อื่นได้อย่างไม่รู้สึกมีปมด้อย แต่เนื่องจากอัตลักษณ์ใหม่ ๆ เหล่านี้เกิดขึ้นจากวาทกรรมรัฐที่เน้นการพัฒนาจากศูนย์กลาง อัตลักษณ์ใหม่ของชาวเคร็งจึงไม่สามารถหลุดพ้นจากอัตลักษณ์ที่เกิดจากการพึ่งพารัฐไปได้แต่อย่างใด

บรรณานุกรม

- กมล เต็มรักษ์, **ย้อนรอยชะอวด**. นครศรีธรรมราช: ศูนย์วัฒนธรรมอำเภอชะอวด โรงเรียนชะอวดวิทยาคาร, 2542.
- กรมศิลปากร, “เอกสารรัชกาลที่ 5 กษ.3 เล่ม 3 หนังสือเจ้าพระยาพลเทพ เรื่องใบบอกข้าหลวงกรมนาสายทักสินเมืองนครศรีธรรมราช.” 14 มีนาคม รศ.111.
- กรมศิลปากร, “เอกสารรัชกาลที่ 5 ม. 47/19 รายงานราชการมณฑลนครศรีธรรมราช,” 4 ตุลาคม ร.ศ.117.
- กรมศิลปากร, “เอกสารรัชกาลที่ 5 ม. 47/3 หนังสือกราบทูลพระเจ้าน้องยาเธอกรมหมื่นสมมตอมรพันธุ์ราชเลขานุการเรื่องการจัดแบ่งท้องที่ต่างต่างในแขวงเมืองนครศรีธรรมราชเป็นอำเภอ ๆ.” 30 ธันวาคม ร.ศ.115.
- กรมศิลปากร, “เอกสารรัชกาลที่ 5 ม.47/14 สำเนาจดหมายจากพระวิจิตรวรสาส์นข้าหลวงพิเศษตรวจราชการเมืองสงขลา และพัทลุง,” 11 มีนาคม ร.ศ.114
- กรมศิลปากร, “เอกสารรัชกาลที่ 6 ม.3.2/55 เรื่องเปลี่ยนแปลงท้องที่สงขลาพัทลุง นครศรีธรรมราช,” 28 สิงหาคม-4 กันยายน พ.ศ. 2466.
- กรมศิลปากร. “เอกสารรัชกาลที่ 5 ม.2 14/74 สมเด็จฯ กรมพระยาดำรงราชานุภาพเสด็จตรวจราชการหัวเมืองปักษ์ใต้.” 1-21 กันยายน ร.ศ. 115.
- กรณีการ์ ตันประเสริฐ ประทุม ชุ่มเพ็งพันธ์ แสงอรุณ กนกพงศ์ชัย และถ้วน หลี่เชิง. **รายงานการวิจัยสนองพระราชประสงค์เรื่องนครศรีธรรมราช**. กรุงเทพฯ: สภามหาวิทยาลัยหัวเฉียวเฉลิมพระเกียรติ, 2540.
- กล้า สังข์ทอง. อายุ 73 ปี บ้านเลขที่ 28 หมู่ที่ 7 บ้านหัวป่าเขียว ตำบลทะเลน้อย อำเภอควนขนุน จังหวัดพัทลุง. สัมภาษณ์, 1 กรกฎาคม 2544.
- กลิน ทองกลับ. **หนังสือประวัติเคร็งหรือเคร่ง**. นครศรีธรรมราช: ชะอวดการพิมพ์, 2534. (พิมพ์เพื่ออุทิศเป็นวิทยาทาน แจกเป็นที่ระลึกในงาน

- ทอดกฐินสามัคคี ณ วัดควนเค็ง วันที่ 27 ตุลาคม 2534).
- กองบรรณาธิการ. “สัมภาษณ์ผู้อำนวยการโรงพยาบาลอำเภอชะอวด”
วารสารแพทย์นครสัมพันธ์. 5, 5 (กันยายน-ตุลาคม 252): 51-55.
 แคล้ว นาคนวล อายุ 80 ปี บ้านเลขที่ 17 หมู่ที่ 9 บ้านควนชิงต. ควนเค็ง
 อ.ชะอวด จ. นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์ 25 ธันวาคม 2544.
 จังหวัดนครศรีธรรมราช, **รายงานกิจการ 2509** นครศรีธรรมราช: ม.ป.ท.,
 2510.
- จังหวัดนครศรีธรรมราช, **รายงานกิจการ 2510** นครศรีธรรมราช: ม.ป.ท.,
 2511.
- จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. **เรื่องเสด็จประพาสแหลม
 มลายู เมื่อรัตนโกสินทรศก 108, 109, 117, 120 รวม 4 คราว.**
 พระนคร: หอพระสมุดวชิรญาณ, 2468. (ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ
 ให้พิมพ์พระราชทานในจาร พระศพลสมเด็จพระเจ้าน้องนางเธอ เจ้า
 ฟ้ามาลินีนพดารา ศิริินภาพรรณวดี กรมขุนศรีสัชนาลัยสุรกัญญา ณ
 พระเมรุท้องสนามหลวง พ.ศ.2468).
- เจิม จันทร์มา. อายุ 63 ปี บ้านเลขที่ 210 หมู่ที่ 11 ตำบลเค็ง อำเภอชะอวด
 จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์ 22 พฤษภาคม 2546.
- เจิมศักดิ์ ปิ่นทอง, **วิวัฒนาการของการบุกเบิกที่ดินทำกินในเขตป่า.**
 กรุงเทพฯ: สถาบันชุมชนท้องถิ่นพัฒนา, 2534.
- เจียร ประดิษฐ์. อายุ 70 ปี ที่ทำการกำนัน บ้านควนป้อม ตำบลเค็ง อำเภอ
 ชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 5-7 มิถุนายน 2546.
- ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. **แนวคิดและทฤษฎีเศรษฐกิจชุมชนชาวนา.** กรุงเทพฯ:
 วิถีวรรณคดี, 2541.
- ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. **ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจและสังคม.** กรุงเทพฯ:
 สร้างสรรค์, 2527.
- ฉัตรทิพย์ นาถสุภา และ พรพิไล เลิศวิชา. **วัฒนธรรมหมู่บ้านไทย.** กรุงเทพฯ:
 สร้างสรรค์, 2537.
- ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. **บ้านกับเมือง.** กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,
 2538.

ฉัตรทิพย์ นาถสุภา. และ พูนศักดิ์ ธานีกรประดิษฐ์. **เศรษฐกิจหมู่บ้านภาคใต้ฝั่งตะวันออกในอดีต**. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์, 2540.

ชลิต อังวิทย์ธาร. **การแลกเปลี่ยนและการค้าข้าวบริเวณชุมชนรอบทะเลสาบสงขลา**. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 2543.

ชาญณรงค์ หนูช่วย. อายุ 49 ปี บ้านเลขที่ 88/1 หมู่ที่ 3 ตำบลท่าประจักษ์ อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 15 กรกฎาคม 2544.

ชาติ ศิลปธรรม. “การปกครองมณฑลนครศรีธรรมราชภายใต้สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอเจ้าฟ้ายุคลทิฆัมพร กรมหลวงลพบุรีราเมศวร์ (พ.ศ.2453-2468).” วิทยานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร, 2529.

ชื่น มากแก้ว. อายุ 72 ปี บ้านเลขที่ 286 หมู่ที่ 4 บ้านควนเคร็ง ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

เชือนศิริโรจน์. “ตำนานตะเคียนตำนานช้างทุ่ง.” ใน **หนังสือที่ระลึกระโนดสังสรรค์ครั้งที่ 30**, หน้า 79. กรุงเทพฯ: ชมรมชาวระโนด, 2543. (พิมพ์เนื่องในโอกาสจัดงานระโนดสังสรรค์ วันที่ 5 กุมภาพันธ์ 2543 ณ หอประชุมคุรุสภา กระทรวงศึกษาธิการ กรุงเทพมหานคร).

ดำ รักแก้ว. อายุ 68 ปี บ้านเลขที่ 84 หมู่ที่ 1 ตำบลขนหาด อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 19 เมษายน 2545.

แดง สงเดช. อายุ 73 ปี บ้านเลขที่ 11 หมู่ที่ 1 บ้านท่ามุด ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

เทพ เดชสุวรรณ. **ของดีหัวไทร**. นครศรีธรรมราช: ม.ป.ท., 2540.

นา ชมตะวัน. อายุ 56 ปี บ้านเลขที่ 90 หมู่ที่ 1 บ้านท่ามุด ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

น้ำ ทองแก้ว. อายุ 72 ปี บ้านเลขที่ 20 หมู่ที่ 1 ตำบลขนหาด อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2546.

นิคม ภูสุกุลสุข และอัมพร แก้วหนู. “พรุควนเคร็ง: จากพรุเสื่อมโทรมเป็นที่เก็บน้ำ 150,000 ไร่.” **วารสารแลใต้** (มกราคม-กุมภาพันธ์, 2537):

หน้า 23.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. “คติเกี่ยวกับรัฐของประชาชนไทยจากวรรณกรรมปากชได้.”

วารสารธรรมศาสตร์ 12, 3 (กันยายน 2526): 142-161.

บรรจง วงศ์วิเชียร. **รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพรควนเคร็ง**.
ม.ป.ท.: 2537.

บุญมา พรหมพิทักษ์. อายุ 83 ปี บ้านเลขที่ 116 บ้านท่ามุด ตำบลเคร็ง อำเภอ
ชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 5-6 มิถุนายน 2546.

ปก แก้วกาญจน์. **การค้าทางเรือบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา**. สงขลา:
สถาบันทักษ์คดี ศึกษา, 2540.

ปก แก้วกาญจน์. **การสร้างทางรถไฟสายใต้กับผลกระทบทางเศรษฐกิจ
และการเมือง**. สงขลา:สถาบันทักษ์คดีศึกษา มหาวิทยาลัย
ศรีนครินทรวิโรฒ, 2534.

ประมวล มณีโรจน์. “โจรพัทลุง-กรณีตำนานโจรแห่งตำบลคอนทราย: ความ
แรงของลมฝนย่อมเกี่ยวเนื่องกับเมฆหมอกแห่งฤดูกาล.” **วารสาร
ทักษ์คดี** 4, 1 (มิถุนายน - กันยายน 2537): 54-104.

ประมวล มณีโรจน์. และเกษม จันทรดำ. **เงื่อนไขแห่งการดำรงอยู่ของ
ชาวนา: ศึกษาเฉพาะกรณีของ ต.ชอนหาด อ.ชะอวด
จ.นครศรีธรรมราช**. นครศรีธรรมราช: โรงเรียนบ้านชอนหาด, 2528.

ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพิณิจ. **การศึกษาสภาวะทาง
ภูมิศาสตร์ที่ส่งผลต่อสภาพความเป็นอยู่ของประชาชนบริเวณ
พื้นที่ระหว่างทะเลน้อยและทะเลสาบสงขลา**. สงขลา:
มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ สงขลา, 2540.

พรวน ทองแก้ว. อายุ 76 ปี บ้านเลขที่ 203 หมู่ที่ 11 ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด
จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

พอลตา แก่นแก้ว. “ความเปลี่ยนแปลงเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมของ
ชุมชนปากพนัง พ.ศ.2439 - 2525.” **วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหา
บัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย**, 2528.

พิเชฐ แสงทอง. “เรื่องเล่าเกี่ยวกับตัวตนของคนใต้.” **เนชั่นสุดสัปดาห์**. 16
มิ.ย. 2546, หน้า 70-71.

พิเชฐ แสงทอง. “ศึกษาลักษณะเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนชาวนาบริเวณ
ลุ่มทะเลสาบสงขลาในวรรณกรรมนิราศ.” วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตร
มหาบัณฑิตมหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2545.

พิบูลพิทยาพรรค, พระยา. **เรื่องโรงเรียนวัด มณฑลนครศรีธรรมราช
พ.ศ.2474**. พระนคร: โรงพิมพ์พระจันทร์, 2476. (พิมพ์แจกเป็นธรรม
พลีบรรณาการ เนื่องในงานทำบุญเฉลิมอายุครบ 80 ปี ของพระรัตน-
ธัมมุนี วัดท่าโพธิ์ จังหวัดนครศรีธรรมราช 2476).

เพ็ญ หนูปาน. อายุ 73 ปี บ้านเลขที่ 163 หมู่ที่ 3 บ้านหัวท่อม ตำบลขนหาด
อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม
2546.

ไพรินทร์ รุยแก้ว. “ศึกษาพลวัตการผลิตและการค้าข้าวในอำเภอหัวไทร
จังหวัดนครศรีธรรมราช.” วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต,
มหาวิทยาลัยทักษิณ, 2542.

มูลนิธิพระบรมราชานุสรณ์ พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยใน
พระบรมราชูปถัมภ์, “ทำเนียบข้าราชการเมืองนครศรีธรรมราช.” ใน
จดหมายเหตุรัชกาลที่ 2 จ.ศ. 1173. (พระนคร: ม.ป.ท., 2514; จัด
พิมพ์เนื่องในวันพระบรมราชสมภพครบ 203 ปี 24 กุมภาพันธ์ 2514).

ยงยุทธ ชูแว่น (บรรณาธิการ). **โลกลุ่มทะเลสาบ**. ปทุมธานี : นาค, 2540.
ร้าน พูลนวล. อายุ 74 ปี บ้านเลขที่ 203 หมู่ที่ 11 ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด
จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์ 21 พฤษภาคม 2546.

ลิ้ม ทองแก้ว. อายุ 72 ปี บ้านเลขที่ 203 หมู่ที่ 11 ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด
จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

วอน ชมตะวัน. อายุ 60 ปี บ้านเลขที่ 88/1 หมู่ที่ 1 บ้านท่ามุด ตำบลเคร็ง
อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

วิทยา เพ็ชรดาลย์. “บันทึกกลับจากชะอวด.” **วารสารแพทย์นครสัมพันธ์**.
5,1 (ม.ค. 2521): 65-59.

สำนักงานจังหวัดนครศรีธรรมราช. **จังหวัดนครศรีธรรมราช 37**. นครศรี-
ธรรมราช:ฝ่ายแผนและโครงการ, ม.ป.ป.

องค์การบริหารส่วนตำบลเคร็ง. **รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพรุ**

ควนเครีง อ. ชะอวด จ. นครศรีธรรมราช. ม.ป.ท., เอกสารอัดสำเนา.
เอี่ยม เพ็งหนู. อายุ 70 ปี บ้านเลขที่ 12 หมู่ที่ 11 บ้านควนเครีง ตำบลควนเครีง
อำเภอชะอวด จ. นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 15 ธันวาคม 2544.

“คนแม่แจ่ม” ในกระบวนการรื้อฟื้น วัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก*

ปราโมทย์ ภัคดีณรงค์**

บทคัดย่อ

ในปัจจุบัน สื่อสารมวลชนทำให้คุณค่าของวัฒนธรรมท้องถิ่นเข้าไป
ตอบสนองการบริโภคสัญญาของคนในสังคมเมืองในฐานะ
ศูนย์กลางการผลิตและการบริโภคข้อมูลข่าวสาร ผลงานนี้ต้องการนำเสนอ
วัฒนธรรมท้องถิ่นแม่แจ่ม ในจังหวัดเชียงใหม่ ในฐานะเป็นพื้นที่ชนบทหนึ่งที่กลุ่ม
สังคมต่าง ๆ เข้ามาผลิตความหมาย ผู้ศึกษาสนใจกระบวนการนิยามความหมาย
ของผ้าขึ้นตีนจก อันเป็นวัฒนธรรมวัตถุซึ่งถูกทำให้เป็นสัญลักษณ์ของชุมชนและ
มีนัยสำคัญต่อการนำเสนอภาพ “คนแม่แจ่ม” โดยเฉพาะในการประดิษฐ์ประเพณี
ได้แก่ ‘งานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’ และ ‘งานจุลกฐิน’

การวิจัยพบว่า ชุมชนแม่แจ่มมีฐานความสัมพันธ์จากความหลากหลาย
ทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ บางชุมชนใช้ผ้าขึ้นตีนจกในระบบความสัมพันธ์
ขณะที่การประดิษฐ์ประเพณี ‘งานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’ ถือเป็น

* บทความนี้ปรับปรุงเนื้อหาบางส่วนจากวิทยานิพนธ์ของผู้ศึกษา เรื่อง “การเมืองของ
สุนทรียภาพผ้าขึ้นตีนจกกับกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมแม่แจ่ม” สาขาวิชาการพัฒนาสังคม
คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

** นักวิจัยอิสระ

สัญลักษณ์หรือแกนกลางของการแสดงความเป็นสมาชิกจากชุมชนต่าง ๆ ในแม่แจ่ม อย่างไรก็ตาม ชุมชนเหล่านี้นำเสนอตัวตนทั้งโดยการยืนยันอัตลักษณ์ของกลุ่มและการยอมรับบทบาทนำของวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก นอกจากนี้ยังนำเสนอความเป็นสมาชิกของรัฐชาติด้วย

ขณะที่ ‘งานจุลกฐิน’ เป็นกระบวนการนำเสนอภาพ “คนแม่แจ่ม” ที่สอดคล้องกับความต้องการบริโภควัฒนธรรมของคนในสังคมเมือง จึงเป็นประเพณีประดิษฐ์ที่ช่วยสถาปนาชุดสัญลักษณ์และความหมายในการนิยามตัวตนของคนชั้นกลางไทยด้วย

บทนำ

ในปัจจุบันชุมชนบนที่ราบของอำเภอแม่แจ่มจังหวัดเชียงใหม่คือชุมชนที่ได้รับการนำเสนอจากงานวิชาการและสื่อมวลชนว่าเป็นชุมชนล้านนาในอดีต โดยเชื่อว่าการถูก “ปิดกั้น” ด้วยเทือกดอยอินทนนท์ทำให้ชุมชนแห่งนี้ดำรงวัฒนธรรมและความเป็นล้านนาของตัวเองไว้ได้อย่างเหนียวแน่น โดยเฉพาะสิ่งที่ทำให้วัฒนธรรมท้องถิ่นแม่แจ่มมีชื่อเสียงที่สุด คือ ผ้าขึ้นตีนจก ในวันนี้ ผ้าขึ้นตีนจกได้รับการรื้อฟื้นขึ้นเป็น ‘เอกลักษณ์’ ของชุมชน อีกทั้งยังเกี่ยวข้องกับการสร้างชุดความรู้ต่อชุมชน² รวมถึงการประดิษฐ์ประเพณีขึ้นในชุมชนในช่วงต่อมา ได้แก่ ‘งานเทศกาลมหรหรรษ์ผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’ และ ‘งานจุลกฐิน’ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง งานจุลกฐินมักถูกนำเสนอเชื่อมโยงกับคุณค่าและความหมายของผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มในงานวิชาการและสื่อมวลชนหลายชิ้น³

¹ ในที่นี้ผู้ศึกษาเลือกใช้คำว่า “เอกลักษณ์” เพื่อให้สอดคล้องกับการนำเสนอของส่วนราชการในอำเภอแม่แจ่ม

² ดังพบในผลงานของ ลักขณา ปันวิชัย และศิริศักดิ์ คุ้มรักษา (2540) อภินันท์ บัวหภักดี (2543) วัฒนะ วัฒนาศันธุ์ และคณะ (2544) และนิรมล เมธีสุวกุล (2545) เป็นต้น

³ อาทิ มหาวิทยาลัยศิลปากร (2543) วัฒนะ วัฒนาศันธุ์ และคณะ (2544) และนิรมล เมธีสุวกุล (2545) เป็นต้น

ลักษณะทั่วไปของอำเภอ ประกอบด้วยพลเมืองที่ตั้งอยู่บนฐานของความแตกต่าง กล่าวคือ ประกอบจากหลายกลุ่มชาติพันธุ์ ในการนี้แม้กลุ่มชาติพันธุ์ ‘ไทยวน’ หรือ ปัจจุบันเรียกรวมว่า คนเมือง และส่วนใหญ่ตั้งชุมชนบนที่ราบจะมีจำนวนประชากรมากที่สุด แต่ในทางประวัติศาสตร์นั้น กลุ่มชาติพันธุ์ปกาเกอญอ ม้ง ลัวะ และไทใหญ่ ก็มีระบบความสัมพันธ์แบบพึ่งพา/แลกเปลี่ยนกับคนเมืองมาโดยตลอด นอกจากนี้ยังกล่าวได้ว่า รัฐเองก็เป็นผู้ผลิตความแตกต่างขึ้น โดยการแบ่งเขตปกครองออกเป็น 10 ตำบล ได้แก่ ตำบลช้างเค็ก ตำบลท่าผา ตำบลบ้านจันทร์ ตำบลแม่แดด ตำบลบ้านทับ ตำบลแจ่มหลวง ตำบลกองแขก ตำบลแม่ศึก ตำบลปางหินฝน และตำบลแม่นาจร

เมื่อเราทบทวนประวัติศาสตร์ภาพลักษณ์ของอำเภอแม่แจ่ม พบว่าหลังแผนพัฒนาเศรษฐกิจแห่งชาติฉบับแรก แม้รัฐบาลจะขยายการส่งเสริมการท่องเที่ยวไปสู่ภูมิภาคแล้ว แต่ภาพลักษณ์ของวัฒนธรรมและชุมชนแห่งนี้ก็ยังมีภาพลักษณ์ของความล้าหลัง หากได้สะท้อนความหมายของชุมชนอันเป็นรากเหง้าบริสุทธิ์ของความเป็นล้านนาแต่อย่างใด ดังจะขอยกคำอาลัยอาวรณ์ (ความเจริญ) ของชายผู้หนึ่ง ซึ่งพิมพ์ในปี พ.ศ. 2510 ว่า

ข้าอยู่เดียวเปลี่ยวใจในไพรลึก	อกระทิกไกรกรรมท่าโฉน
มองสายน้ำไหลเชี่ยวเป็นเกลียวไป	ช่างห่างไกลแดนดินถิ่นรุ่งเรือง
ข้าจำหนูนไม้ขนอนนอนถวิล	เลี้ยงชีวินอยู่ถิ่นผืนดงเหลือง
อีกนานนักจักได้ไปสู่มือง	ไม่รู้เรื่องข่าวสารการของคน

(แม่แจ่ม, 2510: 7; เน้นโดยผู้ศึกษา)

เห็นได้ว่า ความเป็นท้องถิ่นและวัฒนธรรมแม่แจ่มในช่วงเวลาดังกล่าว ยังไม่เป็นที่ชื่นชมอย่างที่เรารับ ‘สาร’ ที่สื่อกันในปัจจุบัน แต่ภาพลักษณ์ของชุมชนแม่แจ่มที่น่าพึงพอใจสำหรับ “การบริโภค” นี้ มีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์เชื่อมโยงกับแนวคิดทางสังคมและการสร้างความหมายต่อท้องถิ่นหรือวัฒนธรรมท้องถิ่นด้วย โดยเฉพาะในปัจจุบันที่การสื่อสารความหมายของวัฒนธรรมเป็นส่วนหนึ่งที่เข้าไปตอบสนองผู้คนในสังคมเมือง ซึ่ง

กล่าวได้ว่าเป็นศูนย์กลางทั้งการผลิตและการบริโภคข้อมูลข่าวสารหรือความรู้เกี่ยวกับท้องถิ่น ไม่ว่าจะเป็นการบริโภคจากสื่อสารมวลชนในชีวิตประจำวัน หรือจากการท่องเที่ยว

งานวิจัยนี้มีแนวคิดต่อ “วัฒนธรรมท้องถิ่น” ของชุมชนแม่แจ่มในฐานะเป็นพื้นที่ชนิดหนึ่งที่กลุ่มสังคมกลุ่มต่าง ๆ เข้ามาปฏิบัติการกำหนดนิยามความหมายทั้งนี้ผู้ศึกษาจะเน้นการนิยามผ่าน “งานประเพณีประติษฐ์” ที่เกี่ยวข้องกับการนำเสนอวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม ได้แก่ งานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม และงานจุลกฐิน ผู้ศึกษาสนใจวิเคราะห์ว่าท่ามกลางความหลากหลายของกลุ่มวัฒนธรรมในแม่แจ่มนั้น กระบวนการกำหนดนิยามและการประติษฐ์ดังกล่าวจากกลุ่มสังคมต่าง ๆ มีปฏิบัติการสถาปนาชุดความหมายหรือคุณค่าของวัฒนธรรมแตกต่างกันอย่างไร ชุดความหมายที่ถูกสถาปนาขึ้นมีผลอย่างไรต่อคนท้องถิ่น

แนวคิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมท้องถิ่น

จากมิติทางประวัติศาสตร์ซึ่งทำให้เห็นความเปลี่ยนแปลงของภาพลักษณ์ต่อท้องถิ่นแม่แจ่ม ทำให้ผู้ศึกษามีแนวคิดต่อท้องถิ่นและวัฒนธรรมท้องถิ่นแห่งนั้นในฐานะสนามของการกำหนดนิยามความหมาย ซึ่งมีพัฒนาการของการช่วงชิง ต่อต้าน ต่อรอง และเห็นร่วมจากกลุ่มสังคมที่เกี่ยวข้อง ผู้ศึกษาจึงทบทวนแนวคิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมท้องถิ่นบางแนวคิดเพื่อช่วยการวิเคราะห์ ดังนี้

1. แนวคิดว่าด้วยการช่วงชิงนิยามความหมาย

ผู้ศึกษาเริ่มจากผลงานของพัฒนา กิตติอาษา (2546) ซึ่งช่วยวางความเข้าใจต่อปรากฏการณ์กระแสท้องถิ่นนิยม โดยเฉพาะแนวคิดในกลุ่มทฤษฎีหลังทันสมัยนิยม (post-modernism) ที่นำเสนอการอธิบายวัฒนธรรมท้องถิ่น โดยให้ความสำคัญกับความแตกต่างหลากหลายของวัฒนธรรมและเน้นความไม่เป็นเนื้อเดียว (heterogeneity) ที่อยู่ร่วมกันในระบบความคิดและ

สังคมวัฒนธรรมของมนุษย์นักทฤษฎีหลังความทันสมัยเชื่อว่าวัฒนธรรมต่างเกิดจากการปะติดปะต่อเอาชิ้นส่วนหรือองค์ประกอบของประวัติศาสตร์จากหลายที่ หลายช่วงเวลา มาจัดวางเข้าด้วยระเบียบความคิดที่สอดคล้องกับสมัยนิยมของปัจจุบัน ดังเห็นได้ในการจัดแสดงนิทรรศการของพิพิธภัณฑ์และการละคร เป็นต้น (พัฒนา กิตติอาษา, 2546)

งานศึกษาของ เกษียร เตชะพีระ (2540) เกี่ยวกับวัฒนธรรมท้องถิ่นช่วยให้เห็นว่าโลกาภิวัตน์และข่าวสารทำให้การสร้าง ความกลมกลืน (homogenization) และการแตกตัว (heterogenization) ทางวัฒนธรรมกลายเป็นเรื่องที่ซับซ้อน ทั้งนี้ เพราะคนแต่ละกลุ่มต่างมีวัฒนธรรมมีภาษาเป็นของตนเอง ดังนั้น การส่งผ่านชิ้นส่วนวัฒนธรรมข้ามด้านภาษาหรือข้ามวัฒนธรรมจะถูกแปล/แปรให้ไปปรับใช้วัตถุประสงค์ของบริบททางสังคมหรือวัฒนธรรมอื่น ซึ่งเป็นอิสระจากต้นฉบับของวัฒนธรรมเดิมได้ ขณะเดียวกันเสรีภาพในการตีความ (ทั้งความหมายและหน้าที่) โดยท้องถิ่นก็ทำให้การครอบงำทางวัฒนธรรมอย่างสมบูรณ์นั้นเป็นไปได้ เพราะแต่ละภูมิภาคต่างต้องการยื่นกรานเอกลักษณ์เฉพาะตัว ไม่อยากถูกวัฒนธรรมอื่นครอบงำ(รวมถึงวัฒนธรรมชาติ) ส่วนปัจเจกบุคคลที่ไม่อยากถูกชุมชนที่ตนสังกัดสร้างความกลมกลืนทางวัฒนธรรมจะหันไปหิบบัณฑิตศึกษาทางวัฒนธรรมที่แพร่สะพัดไหลเวียนในตลาด (หรือในสื่อมวลชน) มาประกอบสร้างเอกลักษณ์ของตัวเอง (เกษียร เตชะพีระ, 2540)

ฉะนั้น การนิยามวัฒนธรรมท้องถิ่นจึงมีส่วนเชื่อมต่อการเมืองระดับโลกาภิวัตน์ ระดับรัฐ และระดับการปฏิบัติของปัจเจก ซึ่งนักคิดชาวฝรั่งเศส มิเชล ฟูกูต์ (Michel Foucault) ได้เสนอแนวความคิดเรื่อง “governmentality” หรือ “การปกครองชีวญาณ” หรือ “ความเป็นสมาชิกการปกครอง” ว่า คืออำนาจการเมืองที่กระทำบนร่างกายของปัจเจก (body politics) ซึ่งจะปฏิบัติตัวเองสัมพันธ์กับการปฏิบัติของคนอื่น ๆ และเป็นเงื่อนไขในการสถาปนาสังคมขึ้นต่อไป สังคมและอำนาจการเมืองในที่นี้จึงมีลักษณะของพันธะทางสังคม (social contract) ซึ่งทำให้ “เรื่องเล่า” อันผลิตจากประวัติศาสตร์แต่ละช่วงถูกแปลความหมายให้มันสัมพันธ์กับชีวิตปัจจุบัน โดยเฉพาะในฐานะเป็นเป้าหมายทางการเมืองจากกลุ่มผล

ประโยชน์ เช่น นโยบายรัฐ เมื่อดำรงฐานะเป็นสถาบันหรือเทคโนโลยีของ “การปกครองชีวญาณ” แล้ว ก็จะถูกนำมาควบคุมพฤติกรรมของปัจเจก ซึ่งแสดงให้เห็นว่า ทั้งรัฐและปัจเจกต่างก็มีพันธะทางสังคมต่อกัน (Danaher et al., 2000: 88-92)

ข้อสรุปในการส่งผ่านชั้นส่วน/ความหมาย/คุณค่าวัฒนธรรมท้องถิ่น จึงเลียงไม่ได้ที่จะถูกตีความ/แปล/แปร ให้ไปรับใช้เจตนารมณ์ในบริบททาง สังคมการเมืองและวัฒนธรรมในระดับอื่น(หรือสังคมอื่น) ซึ่งทำให้การแตกตัว (heterogenization) และความกลมกลืน (homogenization) ของวัฒนธรรม ท้องถิ่นอาจแสดงถึงการต่อสู้ต่อรองหรือหยิบใช้ร่วมกับวัฒนธรรมของชาติ ภายใต้อาณัติที่ท้องถิ่นมีพันธะ/การติดต่อกับสังคมกับชาติในฐานะที่เป็น สมาชิกของ “การปกครองชีวญาณ”

2. แนวคิดว่าด้วยการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในบริบทของการบริโภค

จากบทนำซึ่งทำให้เห็นภาพลักษณ์และการสร้างชุดความรู้เกี่ยวกับ วัฒนธรรมผ่านดินแดนจากเติบโตโดยเชื่อมโยงสัมพันธ์กับการสื่อสารในสังคมเมือง การทบทวนวรรณกรรมส่วนนี้จะเกี่ยวข้องกับการบริโภคของกลุ่มสังคมต่าง ๆ ซึ่งเราเริ่มต้นที่การอธิบายแนวคิดต่าง ๆ กล่าวคือ นักเศรษฐศาสตร์มักมอง ว่าปัจเจกชนจะพึงพอใจเมื่อบริโภควัตถุที่ตัวเองขาดแคลน นักจิตวิทยามอง ความต้องการบริโภคสิ่งของเป็นเรื่องแรงจูงใจส่วนนักสังคมวิทยา-วัฒนธรรม หรือสังคมวิทยา-จิตวิทยา มองว่าปัจเจกจะบริโภคสิ่งของตามจิตใต้สำนึก เพื่อบรรณาการเข้าสู่กลุ่มหรือสังคม (Baudrillard, 1999)

ทว่า การบริโภคในที่นี้ไม่ใช่เพียงเรื่องทางวัตถุเท่านั้น แต่ครอบคลุม ถึงการบริโภคความหมายหรือสัญลักษณ์ของวัฒนธรรม ทั้งนี้การสื่อสาร มวลชนที่ทำให้ “ท้องถิ่น” ถูกจัดวางด้วยระบบความสัมพันธ์เชิงพื้นที่ (spatial order) จนส่งผลให้ระยะทางเชิงพื้นที่ที่ห่างไกลถูกนำเสนอเพื่อสื่อถึง “ความเป็นอื่น” และเป็นตัวแทนของคนที่อยู่ต่างวัฒนธรรม เช่น วัตถุใน พิพิธภัณฑ์ ซึ่งถูกจัดแสดงโดยจำแนกตามสถานที่หรือแหล่งกำเนิด ดังนั้น ตัววัตถุจึงสะท้อนความสัมพันธ์ทางสังคมและความเป็นมนุษย์ตาม กระบวนทัศน์ของการวิวัฒนาการอยู่ในที่ นอกจากนี้พื้นที่ที่ห่างไกลมาก ๆ

ยังชอบสำนึกเล็ก ๆ ถึงความแตกต่างทางเวลา อันทำให้สิ่งประดิษฐ์จากดินแดนชายขอบมักถูกซ่อนความหมายว่าเป็นอดีตของสังคมศูนย์กลาง หรือเป็นส่วนวิวัฒนาการของสังคมเมือง (Miller, 1992)

การบริโภคนิยมทางวัฒนธรรมในสังคมเมืองยังส่งผลต่อการสร้างความกลมกลืนและการแตกตัวของวัฒนธรรมในท้องถิ่น โดยเฉพาะท้องถิ่นที่มีลักษณะเป็นสังคมชาวนา เช่น จากผลงานของ Peter Burke (1993) ได้บ่งบอกถึงรูปแบบที่ปัญญาชนในยุโรป (ช่วงศตวรรษที่ 19) วิเคราะห์อัตลักษณ์ของสังคม (collective identity) และพยายามค้นหาวัฒนธรรมประชาชน (popular culture) จากงานศิลปะและสิ่งประดิษฐ์พื้นบ้านในสังคมชาวนา ในการนี้ Burke วิเคราะห์ว่าปัญญาชนตกอยู่ในมโนสำนึกต่อสังคมชาวนาด้วยลักษณะของการโยนหาอดีตสำหรับนำมายืนยันการมีรากเหง้าทางอัตลักษณ์ของตน อีกทั้งพวกเขายังสำนึกถึงการเป็นผู้อุปถัมภ์ (patronizing) จึงเข้าไปจัดการภาพวิถีชีวิตของชาวนา เช่น รวบรวมตีพิมพ์เพลงพื้นบ้านเผยแพร่ด้วยการเชื่อมโยงถึงความเป็นอัตลักษณ์ของชาติ เป็นต้น ทั้งนี้วัฒนธรรมชาวนา “ที่เก่าแก่” จึงถูกทำให้เป็นตัวแทนวัฒนธรรมของชาติ เนื่องจากสังคมชาวนานั้นถูกทำประหนึ่งว่ายังไม่แปดเปื้อนจากอิทธิพลภายนอกหรือยังคงมีความเป็นอดีตมากกว่าสังคมเมืองนั่นเอง (Burke, 1993) ดังนั้น เมื่อเราผนวกแนวคิดการจัดระเบียบเชิงพื้นที่ ซึ่งดินแดนชายขอบถูกทำให้หมายถึงความเป็นอดีตของศูนย์กลางนั้น เราจึงเห็นกลุ่มแนวคิดชาตินิยมพยายามกลับไปค้นหา “สังคมชาวนา” ในฐานะเป็นรากเหง้าวัฒนธรรมของชาติ ในแง่นี้การบริโภคนิยมก่อให้เกิดการบูรณาการเข้าสู่กลุ่มหรือชุมชน (ทั้งในระดับท้องถิ่นและระดับชาติ) เป็นเรื่องของจริยธรรม ระบบคุณค่า ระบบการสื่อสารและโครงสร้างการแลกเปลี่ยน (Baudrillard, 1999: 85)

เกษียร เตชะพีระ (2539) ชี้ให้เห็นว่าการบริโภคนิยม “ความเป็นไทย” เองอยู่ภายใต้ความต้องการมีตัวตนของคนชั้นกลางไทยในสภาวะโลกาภิวัตน์ของทุนนิยมการค้า ขาวสาร และวัฒนธรรม ที่มีการแข่งขันกันทั่วโลก ในการนี้พวกเขาได้แปร/แปลความต้องการดังกล่าวไปเป็นความ

ต้องการบริโศก “สินค้า”⁴ ตลอดจนทำให้สัญญา “ความเป็นไทย” เป็นทางเลือกหนึ่งของอัตลักษณ์ที่สามารถกระทำการผ่านการซื้อและบริโศกสินค้า โดยสัญญาเหล่านี้ต่างส่งผ่านการสื่อสารมวลชน อย่างไรก็ตาม การบริโศก “ความเป็นไทย” ทำให้เห็นได้ว่าอัตลักษณ์ระดับชาติ (ที่การรณรงค์มีรัฐเป็นส่วนสำคัญ) กับการบริโศกของปัจเจก ก่อตัวขึ้นจากสองปัจจัย คือ หนึ่ง กระบวนการโลกาภิวัตน์ทางเศรษฐกิจและวัฒนธรรม และสอง ความพยายามของรัฐไทยที่จะเหนี่ยวรั้งยึดกุมอำนาจทางการเมืองวัฒนธรรม (cultural political hegemony) แต่เดิมของตนเอาไว้ ทั้งนี้เพื่อจะควบคุมให้ความหมายและการสื่อสาร “ความเป็นไทย” ดำรงต่อไปท่ามกลางกระแสคลื่นสินค้าและภาพลักษณ์ที่ซัดข้ามรัฐข้ามชาติไปทั่วโลก (เกียรติกมล เตชะพีระ, 2539)

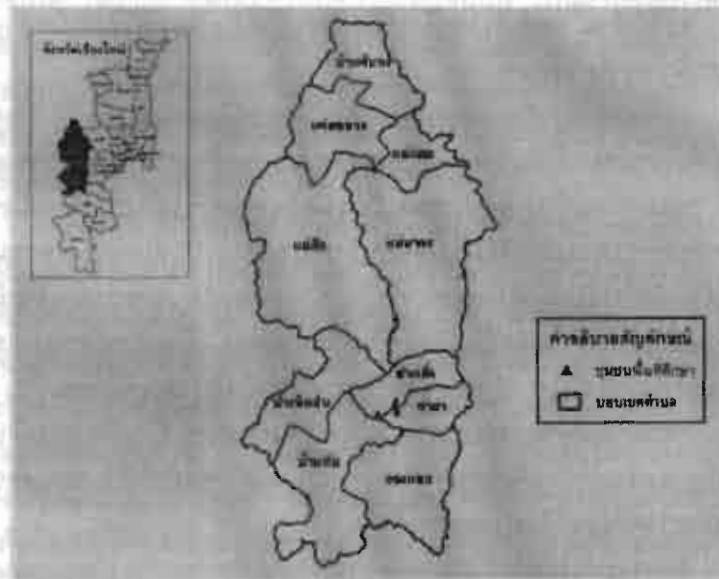
ดังนั้น ทั้งการส่งผ่านคุณค่าของวัฒนธรรมท้องถิ่นและกระบวนการนิยามความหมาย ตลอดจนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในบริบทของการบริโศก จึงมิได้ตัดขาดจากความสัมพันธ์กับวิถีชีวิตของสังคมเมืองซึ่งมีฐานะเป็นศูนย์กลางการผลิตและบริโศกข่าวสาร/ความรู้/ความหมาย ในเนื้อหาส่วนต่อไปผู้ศึกษาจะนำเสนอให้เห็นพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของกระบวนการดังกล่าวในกรณีวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม

ประวัติศาสตร์การรื้อฟื้นวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม

จากที่อำเภอแม่แจ่มมีฐานจากความแตกต่างหลากหลาย ดังนั้น การเลือกวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกขึ้นเป็นสัญลักษณ์ของ “คนแม่แจ่ม” จึงปฏิเสธไม่ได้ว่าเป็นการสถาปนาอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมขึ้นเหนือของชุมชนอื่น ๆ ในแม่แจ่มด้วยกัน ทั้งนี้ผู้ศึกษาพบว่าชุมชนสำคัญที่มีวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกจะหนาแน่นในบริเวณคาบเกี่ยวของชุมชนใน 2 ตำบล คือ บ้าน

⁴ “สินค้า” ในที่นี้ผู้ศึกษาตีความหมายครอบคลุมถึงสินค้าวัฒนธรรม สินค้าการท่องเที่ยว และสินค้าพื้นเมือง ทั้งที่เป็นรูปธรรมและนามธรรม เช่น บรรยายภาพของสถานที่ท่องเที่ยว ประสบการณ์จากการท่องเที่ยวในท้องถิ่น และการได้เห็นวิถีชีวิตชาวบ้านของนักท่องเที่ยว เป็นต้น

ห้องฝ่ายในเขตตำบลช้างเค็ญ⁵ บ้านทัพบ้านไร่และบ้านยางหลวงในเขตตำบลท่าผา (ชุมชนเหล่านี้ถูกเลือกเป็นพื้นที่ศึกษาในผลงานนี้) นอกจากนี้ พบว่า ชุมชนที่มีวัฒนธรรมผ้าซิ่นตีนจกจะกระจายตัวอยู่ในบางชุมชนของเขตตำบลก่องแขกและบ้านทับ (เปรียบเทียบความหนาแน่นกับพื้นที่ทั้งหมดของอำเภอแม่แจ่มจากภาพ 1.1)



ภาพ 1.1 แสดงเขตการปกครองอำเภอแม่แจ่มและชุมชนพื้นที่ศึกษา

พื้นฐานความสัมพันธ์ของชุมชนบ้านทัพ บ้านไร่ บ้านยางหลวง และบ้านท้องฝาย ประกอบด้วยการจัดระบบความสัมพันธ์โดยอุดมการณ์ทั้งอำนาจแบบผีและพุทธ กล่าวคือ ในอุดมการณ์อำนาจแบบผี คนทุกชุมชนจะขึ้นกับ ‘ผีพ่อเจ้าหลวง’ ซึ่งเชื่อว่าเดิมเป็นผีปู่ย่าของพญาเจ้าเมือง ผีพ่อเจ้าหลวงจะมีโครงสร้างในการแบ่งหน่ผี รวมถึงผีเจ้านายอื่นตามสายเครือ

ปัจจุบันตำบลข้างเค็ง คือ บริเวณศูนย์กลางการค้าและเศรษฐกิจของอำเภอแม่แจ่ม ซึ่งเป็นที่ตั้งของธนาคารพาณิชย์และศูนย์ราชการ

ข่ายกลุ่มบ้านต่าง ๆ ความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจผีพ่อเจ้าหลวงกับคนในชุมชนจะครอบคลุมการดำรงชีวิตในความสัมพันธ์ทั้ง ระดับเมือง ระดับเครือญาติ และระดับบ้าน

ระดับเมือง คนแต่ละกลุ่มบ้านจะอิงตัวเองกับการนับถือผีพ่อเจ้าหลวงสำนึกว่าตนอยู่ภายใต้การกำกับดูแลของอำนาจผีพ่อเจ้าหลวงและเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนแม่แจ่ม

ระดับบ้าน จะกำกับพฤติกรรมของคนในครัวเรือน มิให้ละเมิดอำนาจหรือกติกา/จารีตในชุมชน

ระดับเครือญาติตามสายผีปู่ย่าจะเป็นการจัดความสัมพันธ์ขั้นพื้นฐานของคนในชุมชน กำกับให้คนอยู่ในครรลองและพฤติกรรมประจำวันของคน

อุดมการณ์อำนาจแบบพุทธ มีกลุ่มศรัทธาวัตร ซึ่งเป็นรูปแบบหนึ่งของการจัดระบบความสัมพันธ์ในชุมชนที่บ่งบอกการเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนเช่นกัน มีการแยกและจัดองค์การที่เรียกว่า หมอวัดวัด แต่ละหมอดจะมีหัวหมอดเป็นหัวหน้า และมีแก้ววัด หรือ ไวยาวัจกร เป็นแกนกลางประสานแต่ละหัวหมอด มีปูจารย์ หรือ มัคทายก เป็นผู้นำประกอบพิธีกรรม

อุดมการณ์อำนาจแบบพุทธ ชุมชนบ้านท้องฝาย บ้านทัพ และบ้านไร่จะสังกัดศรัทธาวัตรเดียวกัน คือ วัดบ้านทัพ ขณะที่บ้านยางหลวงมีศูนย์กลางศรัทธาที่วัดยางหลวง

ลักษณะทั่วไปข้างต้น แสดงความไม่เป็นเนื้อเดียวกัน (heterogeneity) ของอัตลักษณ์ ทั้งทางชาติพันธุ์-วัฒนธรรม และที่ถูกสร้างโดยรัฐ ได้แก่ การแบ่งเขตการปกครองออกเป็นตำบล โดยมองข้ามระบบความสัมพันธ์ของชุมชนซึ่งในมิติหนึ่งถือวัดเป็นศูนย์กลางการอ้างอิงสังกัด ดังเห็นได้จากกลุ่มศรัทธาวัตรบ้านทัพที่ถูกเขตการปกครองทำการแยกออกเป็น 2 ส่วน ขณะเดียวกันผู้ศึกษาต้องการชี้ให้เห็น “แกนหลัก” หรือกลไกเพื่อจัดการความแตกต่างของสมาชิกในการรักษาความเป็นปึกแผ่น หรือความเป็นชุมชนเดียวกัน ได้แก่ การถืออุดมการณ์แบบผีและพุทธศาสนา เป็นต้น

แต่ก่อนจะกล่าวถึงกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน จำเป็นอย่างยิ่งที่เราต้องเข้าใจประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ของชุมชนที่วัฒนธรรมผ้านั้นขึ้นต้นจากเป็นแกนกลาง ทั้งภายในและระหว่างชุมชน ดังรายละเอียดจากนี้

1. ระบบความสัมพันธ์ในยุคค้าขายกับผังพม่าและความเป็นมาของวัตถุดิบ

ตามความทรงจำร่วมของชาวบ้านบันทึกว่าก่อนสงครามโลกครั้งที่สองจะปะทุขึ้น การหาเส้นฝ้ายมาทอเป็นขึ้นตีนจกไม่สามารถใช้ฝ้ายภายในชุมชนได้ เพราะฝ้ายพื้นเมืองที่ปลูกในแม่แจ่มนั้น เป็นฝ้ายคุณภาพไม่ดี เมื่อบั่นเป็นเส้นจะได้เส้นฝ้ายที่หนาฟู ไม่เรียบ และย้อมสีไม่ค่อยติด หากนำมาทอขึ้นตีนจะทำให้ทอลำบาก ทั้งยังทำให้ลวดลายไม่เรียบเนียน สีซีด และตกเลอะเปื้อนได้ง่ายฝ้ายพื้นเมืองจึงนำมาทอเฉพาะเป็นผ้าหม่นผ้าปูที่นอน หรือเสื้อผ้าที่ใช้ใส่ในชีวิตประจำวันธรรมดา

การเสาะหาฝ้ายมีคุณภาพดีสำหรับขึ้นตีนจก ชาวบ้านจะใช้ฝ้ายจากสองแหล่ง คือ ฝ้ายจากทิศตะวันตก เป็นฝ้ายที่มีขายตามเมืองการค้าทางตอนใต้ของกลุ่มน้ำสาละวินในเขตประเทศพม่าโดยจะมีพ่อค้าเร่ผ่านเข้ามาขายหรือกลุ่มคนแม่แจ่มที่ไปรับจ้างทางสาละวินติดไม้ติดมือมาขาย ฝ้ายจากตะวันตกนี้ ราคาค่อนข้างแพง แต่คุณภาพดีเพราะเส้นเรียบเล็ก สีไม่ตก ส่วนฝ้ายอีกแหล่ง คือ ฝ้ายจากทิศตะวันออก ที่มีขายอยู่ในเมืองจอมทองทางเชียงใหม่ มีราคาถูกกว่า แต่สีตกซีดเร็ว ดังนั้น ช่างทอขึ้นตีนจกในยุค นั้นจึงนิยมใช้ฝ้ายจากตะวันตกมากที่สุด ในฝ้ายกลุ่มนี้ มี ‘ฝ้ายแดงน้ำมัน’ เป็นฝ้ายสีแดง ราคาแพงที่สุด แต่มีคุณภาพดีมากสำหรับนำมาทอขึ้นตีนจก โดยเฉพาะใช้ทอตรงส่วนชายขึ้นที่นิยมเป็นสีแดงก็จะทำให้สีคงทนไม่ตกง่าย ๆ ทว่า จากความนิยมและมีราคาแพงนี้เองทำให้การครอบครองสินค้าตัวนี้จึงแสดงถึงสถานภาพของผู้บริโภคด้วย

เนื่องจากชุมชนยังเป็นสังคมขนาดเล็ก การตั้งอยู่ใกล้ชิดกันจึงมีระบบความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจในลักษณะเป็นเครือข่ายเดียวกันคือมีกลุ่มคนรวย เช่น กลุ่มเจ้าที่นา กลุ่มพ่อค้า และกลุ่มทำธุรกิจส่งข้าวขายคนงานบริษัทสัมปทานป่าไม้ในเขตแม่แจ่ม คนกลุ่มนี้เป็นกลุ่มที่มีอำนาจควบคุมทั้งตัวเงินและปัจจัยการผลิตผ้าเหนือชาวบ้านทั่วไป โดยเฉพาะในการควบคุมเส้นฝ้ายที่มีคุณภาพดี(ราคาแพง)เหมาะสำหรับนำมาทอเป็นขึ้นตีนจกทำให้ผู้หญิงส่วนใหญ่ในชุมชนไม่สามารถเข้าถึงปัจจัยการผลิตและการบริโภค

ขึ้นต้นจกได้

บทบาทที่สำคัญของขึ้นต้นจกในช่วงนี้จึงเป็นหนทางหนึ่งของระบบการแลกเปลี่ยนแรงงานเป็นข้าว เกลือ หรือเป็นเงินตรา ระหว่างกลุ่มคนรายกับช่างทอที่ใหญ่มีฐานะยากจน ทั้งนี้แม้ผู้หญิงฐานะดีจะทอผ้าใช้เองบ้างในบางครอบครัวแต่ส่วนใหญ่จะไม่นิยมทอผ้าขึ้นต้นจกใช้เองด้วยเหตุผล 3 ประการ คือ ประการแรก เพราะให้ความสำคัญกับการผลิตในไร่นาซึ่งเป็นแหล่งรายได้ทางเศรษฐกิจมากกว่า ประการที่สอง เนื่องจากการทอขึ้นต้นจกใช้วิธีการ‘จก’⁶เป็นงานฝีมือที่ต้องใช้เวลายาวนานการใช้เงินซื้อจึงสะดวกและคุ้มค่ากว่า และประการสุดท้าย การไม่จกขึ้นใช้เองยังหมายถึงสถานภาพทางสังคมที่สูงกว่าพวกรับจ้างจกขึ้นต้นด้วย ดังนั้น ช่วงนี้ ภายในชุมชนที่มีขึ้นต้นจกในระบบความสัมพันธ์เองก็เชื่อว่าทุกคนจะต้องมีขึ้นต้นจกนุ่ง หรือต้องมีความรู้ในการจกขึ้นต้นขึ้นกันทุกคน

ต่อมา ช่วงระหว่างและหลังสงครามโลกครั้งที่สองไม่นาน ฝ่ายกลายเป็นวัสดุที่หายาก ยิ่งเมื่อเส้นทางการค้าขายและรับจ้างกับฝั่งพม่าชะงักลง ผู้หญิงในชุมชนจึงไม่นิยมจ้างจกขึ้นต้นกัน แต่หากคนใดต้องการขึ้นผืนใหม่จริง ๆ ก็จะใช้วิธี ‘ผ่าฝ้าย’ หรือการแบ่งปันเส้นฝ้ายกันมาทอ โดยคนเป็นเจ้าของเส้นฝ้ายจะได้ขึ้นต้นจกผืนแรกไปเป็นกรรมสิทธิ์ก่อน ส่วนผืนที่สองเป็นของคนออกแรงหรือบางกลุ่มพยายามปั่นฝ้ายพื้นเมืองเพื่อใช้ทดแทนเส้นฝ้ายคุณภาพดีจากฝั่งพม่า โดยนำมาย้อมสีธรรมชาติด้วยกรรมวิธีต่าง ๆ

เมื่อถนนเชื่อมเส้นทางอำเภอแม่แจ่ม-อำเภอฮอด-เชียงใหม่ ตัดเข้ามาในปีพ.ศ. 2506 เส้นทางนำเข้าฝ้ายจากเชียงใหม่มีความสำคัญแทนที่การค้าปากสาละวิน โครงสร้างความสัมพันธ์ของระบบการแลกเปลี่ยนจึงถูกผนวกเข้ากับเศรษฐกิจระดับจังหวัดและระดับชาติมากยิ่งขึ้น ซึ่งทำให้สินค้าเสื้อผ้าแบบใหม่ ๆ และทันสมัยจากเชียงใหม่ไหลเข้ามาสร้างความนิยม

⁶ การจก คือ เป็นวิธีการทอลายผ้าโดยการเพิ่มด้ายเส้นพุ่งพิเศษ ใช้ชนเเมน ไม่ปลายแหลม สอดนับด้ายเส้นยืน แล้วยกขึ้นสอดใส่ด้ายเส้นพุ่งพิเศษเข้าไป ทำให้เกิดลวดลายเฉพาะจุดหรือเป็นช่วง ๆ เพื่อให้เกิดลวดลายสีสันตามที่กำหนด

⁷ แม่คำป้อ ไชยเกตุ, อายุ 79 ปี, บ้านไร่, สัมภาษณ์ 18 ก.ย. 2544; แม่ตอง กันทะจัน, อายุ 72 ปี, บ้านยางหลวง, สัมภาษณ์ 9 มี.ค. 2545.

แทนที่ขึ้นตีนจก ความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ทำให้กลุ่มคนวัยในชุมชนไม่สามารถควบคุมเส้นฝ้ายได้เหมือนเดิม อีกทั้งเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้ช่างทอขึ้นตีนจกลดจำนวนลง อย่างไรก็ตาม ขึ้นตีนจกยังคงความนิยมในคนรุ่นแม่ย่ายาย อันทำให้ช่างทอที่เหลือสามารถทอขึ้นตีนจกลายโบราณขายได้เป็นระยะ ๆ

2. การก่อตัวของการผลิตเข้าสู่เศรษฐกิจส่วนกลาง

ผ้าขึ้นตีนจกมาเริ่มเคลื่อนไหวเป็นสินค้าในระบบเศรษฐกิจระดับประเทศในช่วงทศวรรษ 2510-2520 เป็นต้นมา เมื่อชาวบ้านจากบ้านทอฝ้าย คือ แม่สุตา สิทธิเดช และลำดวน โนทา (ลูกสาว) มีโอกาสดูมวยผ้าขึ้นตีนจกเมื่อไปเข้าเฝ้ารับเสด็จพระนางเจ้าพระบรมราชินีนาถ ในปี พ.ศ. 2514 และทำให้ในปี พ.ศ. 2518 นางลำดวนได้สาธิตการทอผ้าจากถวายเป็นทอดพระเนตรในคราวที่พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระนางเจ้าพระบรมราชินีนาถเสด็จเยี่ยมราษฎรอำเภอแม่แจ่มอีกครั้ง จนภายหลังนางลำดวน และเพื่อนบ้านอีกคนหนึ่งชื่อ นางบุปผา ปิงกุล จึงได้รับโอกาสไปสาธิตทอผ้าจากในงานศิลปาชีพที่กรุงเทพฯ และทำให้ลำดวนได้ไปเรียนทอผ้าเพิ่มเติมที่พระตำหนักภูพิงค์ จนกลับมาเป็นผู้เผยแพร่การจกตลอดลายใหม่ ๆ ให้แก่เพื่อนบ้านคนอื่น โดยประยุกต์ตลอดลายให้ง่าย สีสันไม่ฉูดฉาด หรือที่ชาวบ้านเรียกว่า ‘ผ้าลายประยุกต์’ เพื่อทอส่งขายในโครงการส่งเสริมศิลปาชีพ (ทบวงมหาวิทยาลัย, ม.ป.ป.: 122) อย่างไรก็ตาม การดำเนินงานของนางลำดวนมีลักษณะการประกอบการแบบเอกชน งานทอผ้าขึ้นตีนจกป้อนตลาดภายนอกจึงกระทำกันในกลุ่มช่างทอที่จำกัดสมาชิกของนางลำดวนเท่านั้น

แต่ผลจากโครงการส่งเสริมศิลปาชีพเข้ามาสนับสนุนงานทอผ้าขึ้นตีนจกตลอดลายประยุกต์ในหมู่บ้านทอฝ้าย คือ ทำให้ขึ้นตีนจก (เน้นตลอดลายประยุกต์) มีฐานะเป็น “ตัวแทนของการพัฒนา” เช่น ในปี พ.ศ. 2519 นายอำเภอแม่แจ่มขณะนั้นได้นำช่างทอจากบ้านทอฝ้าย ได้แก่ ลำดวน คำป้อ แสงจันทร์ และบุปผา พร้อมกับชน ‘ก๊ทอผ้า’ และอุปกรณ์ทอผ้าต่าง ๆ ออกไปแสดงการทอผ้าขึ้นตีนจกในตัวเมืองเชียงใหม่ โดยไม่ได้นำขึ้นตีนจก

และผ้าทอใดๆ ออกร้านขายด้วย⁸ ในการนี้ขึ้นต้นจก (เน้นลวดลายประยุกต์) จึงน่าจะทำหน้าที่เป็นเครื่องมือประชาสัมพันธ์ภาพลักษณ์ของการพัฒนาอำเภอ ซึ่งสืบเนื่องมาจากการส่งเสริมและรับซื้อผลิตภัณฑ์ของโครงการส่งเสริมศิลปาชีพในบ้านท้องผายเท่านั้น

อีกปรากฏการณ์ที่สนับสนุนว่ารัฐยังมิได้เน้นเชิดชูขึ้นต้นจกในฐานะตัวแทนวัฒนธรรมดั้งเดิมของชุมชนที่นี่ คือ ในช่วงรอนนคอยอินทนนท์-แม่แจ่มเปิดใช้ (ปี พ.ศ. 2520) เมื่อทางราชการพยายามเปิดแม่แจ่มให้เป็นพื้นที่ท่องเที่ยวขึ้น หน่วยงานที่เกี่ยวข้องได้เลือกทรัพยากรทางธรรมชาติบนคอยอินทนนท์เป็นจุดขายมากกว่าจะขยายงานทอผ้าขึ้นต้นจกให้เด่นชัด ทั้งยังขนานนามแม่แจ่มให้เป็นแหล่งอุทยานธรรมชาติของเชียงใหม่ (พิชัย น้อยวัฒน์, 2520) ขณะที่การปฏิบัติภายในชุมชนตามนโยบายแย่งชิงมวลชนในยุคการปราบปรามพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยและนักศึกษาที่หนีภัยเข้ามาแฝงตัวในบริเวณป่าแม่แจ่มนั้น ทางราชการก็เน้นกิจกรรมกลุ่มแม่บ้านในรูปของการจัดกลุ่มทำขนมแปรรูปเป็นอาชีพเสริมหรือบางส่วนถูกจัดตั้งเป็นสวรวางคอยปลอบขวัญในงานต้อนรับข้าราชการผู้ใหญ่ ทหาร และผู้ร่วมพัฒนาชาติไทย⁹

แต่ในช่วงคาบเกี่ยวกันนี้ คือ ปี พ.ศ. 2522 โครงการส่งเสริมศิลปาชีพเข้ามาสนับสนุนกิจการทอผ้าจกของนางลำดวน โนนทา มากขึ้นในรูปของกลุ่มสมาชิกในโครงการฯนางลำดวนจึงเอาลวดลายจกจากที่ได้เรียนเพิ่มเติม เช่น จากผ้าจกลายคูบัว ผ้าจกหาดเสี้ยว นำมาผสมผสานประยุกต์กับลายจกแม่แจ่มเดิมให้แก่สมาชิกกลุ่ม โดยเน้นทอเป็นผ้าเทปสำหรับแต่งเสื้อและใช้โทนสีเย็นขรึม ๆ แทนสีโทนร้อนฉูดฉาดที่หญิงในชุมชนนิยมกัน (ทพวง มหาวิทยาลัย, มปป: 134) พร้อมทั้งได้ขยายฐานการผลิตไปสู่ช่างทอบ้านไร่และบ้านห้วย ซึ่งขณะนั้นมีปฏิบัติการของนักศึกษาฝ่ายซ้ายเข้มข้นกว่าที่ใด ๆ ในชุมชนพื้นราบด้วยกัน

⁸ คำป้อ นาประเทศ, อายุ 45 ปี สัมภาษณ์ 9 พ.ค. 2545.

⁹ แม่ผอยทอง สวธภา, อายุ 62 ปี. สัมภาษณ์ 22 ธ.ค. 2544.

เห็นได้ว่า ท่ามกลางบรรยากาศทางการเมืองของการแย่งชิงมวลชน การปรับตัวของขึ้นตีนจกแม่แจ่มจากที่เคยมีสีสันสดใสไปเป็นสีโทนซีมนั้น นอกจากเป็นความพยายามทำให้ลักษณะเฉพาะถิ่นสามารถเป็นเนื้อเดียวกับบริบทนิยมการบริโภคของคนในเมืองแล้ว การผสมผสานกับลวดลายจากที่อื่น ๆ ในประเทศยังช่วยลดความเฉพาะถิ่นลง โดยถูกทำให้มีสถานภาพทางความหมายเชื่อมโยงกับวัฒนธรรมของชาติ คือ “ความเป็นไทย” ร่วมกัน (นอกเหนือจากความเชื่อมโยงมิติทางเศรษฐกิจ)

ต่อมา ในปี พ.ศ. 2526 ภายใต้งานของโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม¹⁰ พัฒนาการอำเภอจึงพยายามหาทางเลือกในการผลิตผ้าเข้าสู่ระบบตลาด โดยเข้ามาส่งเสริมการทอผ้าแบบใช้ ‘กี่กระตุก’ เพื่อให้ผลผลิตปริมาณมาก ๆ ในแต่ละหมู่บ้าน ทดแทนวิธีการจกอย่างเดี่ยว แต่ปัญหาตลาดรับซื้อและกรรมวิธีผลิตที่สิ้นเปลืองผ้าปริมาณมาก ทำให้คนทอที่กระตุกลดลงเรื่อยมา ดังนั้น แม้แต่การประเมินผลของโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่มเองจึงมิได้มีการเสนองานการทอผ้าชนิดใด ๆ รวมถึงขึ้นตีนจกว่าสมควรส่งเสริมเป็นอาชีพของชาวบ้าน¹¹

อย่างไรก็ตาม ในปี พ.ศ. 2527 ผลพวงจากแนวทางของโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่มที่สนับสนุนการจัดตั้งกลุ่มต่าง ๆ รวมทั้งกลุ่มแม่บ้านนั้น ปรากฏว่าความเคลื่อนไหวภายในบ้านห้องฝ้ายโดยนางบุผา ปิงกุล (ซึ่ง

¹⁰ โครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม เริ่มดำเนินการภายใต้ “คณะกรรมการประสานงานโครงการพัฒนาพื้นที่สูง” ในปี พ.ศ. 2521 โดยเป็นความร่วมมือระหว่างองค์กรพัฒนาระหว่างประเทศของสหรัฐอเมริกาประจำประเทศไทย หรือ USAID/Thailand กับสำนักงานคณะกรรมการป้องกันและปราบปรามยาเสพติด (ป.ป.ส.) แต่ต่อมาได้มีการขอเปลี่ยนแปลงหน่วยงานรับผิดชอบจาก ป.ป.ส. มาเป็นสำนักงานปลัดกระทรวงเกษตรและสหกรณ์ และมีการลงนามในสัญญาเงินช่วยเหลือแบบให้เปล่าเป็นจำนวนเงิน 10 ล้านเหรียญสหรัฐ ในปี พ.ศ. 2523 ภายใต้อำนาจ “โครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม” มีวัตถุประสงค์ในการจัดการปัญหาการปลูกฝิ่น ปัญหาความยากจน ปัญหาสิ่งแวดล้อม สังคม และความมั่นคง จึงได้กำหนดแผนการพัฒนาที่เน้นการพัฒนาอาชีพของคนแม่แจ่ม การเพิ่มผลผลิตทางการเกษตร สินค้าเพื่อตลาดคนพัฒนาสภาพแวดล้อม สุขอนามัย ภายในชุมชนแต่ละแห่ง (สันติพงษ์ ช้างเผือก และคณะ, 2546: 77-78)

¹¹ รายละเอียดใน Roth et al. (1987) และสำนักงานบริหารโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม และศูนย์วิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยพายัพ (2532)

เคยไปสาธิตทอผ้าจากในงานศิลปาชีพพร้อมนางลำดวน) ได้รับเลือกเป็นหัวหน้ากลุ่ม นางบุปผาจึงนำการทอผ้าขึ้นต้นจกเข้ามาเป็นกิจกรรมหลักของกลุ่ม จึงทำให้การเติบโตของร้านค้าผ้าขึ้นต้นจกและผ้าลายประยุกต์ขึ้นหนาแน่นอยู่ในบ้านท้องฝ่ายเพียงชุมชนเดียว

3. ช่วงการปะทะประสานของการพัฒนากับกระแสการค้นหาคุณค่าวัฒนธรรม

จากรอยต่อทศวรรษ 2510-2520 ความเคลื่อนไหวในสังคมเมืองที่ปัญญาชนกลุ่มกระแสความคิดแบบมาร์กซิสม์นำเสนอความหมายต่อคำว่า “วัฒนธรรม” แตกต่างไปจากการนิยามของรัฐ กล่าวคือ ขณะที่ “วัฒนธรรม” ภายใต้การท่องเที่ยวที่สนับสนุนโดยรัฐต้องการทำให้ชนบประเพณีวัฒนธรรมศิลปหัตถกรรม ตลอดจนวิถีชีวิตของชาวบ้าน เป็นเพียงสินค้าตอบสนองการพัฒนาทางเศรษฐกิจเป็นหลัก แต่กลุ่มปัญญาชนยึดหลักว่า “วัฒนธรรม” หมายถึง อุดมการณ์ จิตสำนึก ศิลปะ และวรรณคดี เป็นโครงสร้างส่วนบนที่สะท้อนจากโครงสร้างส่วนล่าง อันได้แก่ พลังการผลิตและความสัมพันธ์ทางการผลิต ฉะนั้นความหมายของคำว่า “วัฒนธรรม” ที่ปัญญาชนผลักดันจึงมุ่งเปิดเผยการเอารัดเอาเปรียบในสังคมและความทุกข์ยากของชนชั้นล่างออกมา (ยุกติ มุกดาวิจิตร, 2538) ขณะเดียวกันสังคมก็ตั้งคำถามต่อความไม่เท่าเทียมในยุคของการเปลี่ยนแปลงสังคมมาสู่ความเป็นอุตสาหกรรมและความเป็นเมือง ที่เกิดควบคู่กับการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์แบบชุมชน (Gemeinschaft) มาสู่สังคมขนาดใหญ่ (Gesellschaft) อันส่งผลให้ผู้คนในสังคมสัมพันธ์กันแบบเป็นทางการมากกว่าแบบส่วนตัว (จาเมรี เชียงทอง, 2543) ผนวกกับความเคลื่อนไหวด้านล้านนาคดีและกระแสความคิดวัฒนธรรมชุมชนได้เติบโตขึ้นเรื่อย ๆ ในเมืองเชียงใหม่ จนประสานเป็นกระแสความคิดที่แข่งขันกับแนวคิดเรื่องการพัฒนาของรัฐ

เมื่อกลุ่มนักพัฒนาเอกชนซึ่งมีบทบาทมากในการพัฒนาชนบทภาคเหนือ ได้ปรับแนวทางการทำงานให้มีแนวคิดมองหาทางเลือกของการพัฒนาช่วงพ.ศ. 2527-2532 เป็นต้นมา เช่น ใช้แนวความคิด “วัฒนธรรมชุมชน” และสิทธิชุมชน มาประยุกต์ใช้ในการทำงาน จนก่อให้เกิดแนว

ความคิดในการพยายามจะค้นหาแบบอย่างภูมิปัญญาของชาวบ้าน เพื่อนำมาเป็นแบบอย่างความรู้สำหรับการดำรงชีวิตของชาวบ้านอีกครั้ง โดยสร้างพันธมิตรกับกลุ่มสังคมอื่น ๆ ทั้งจากกลุ่มนักวิชาการและคนชั้นกลางในเมือง เพื่อทำให้เกิดการรับรู้ในสังคมวงกว้าง (อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์, 2543)

ภายในชุมชนแม่แจ่มเองปรากฏทั้งการปฏิบัติการพัฒนาสู่ความทันสมัยของรัฐและปฏิบัติการของกลุ่มปัญญาชนที่ใช้นิยาม “วัฒนธรรม” ต่างไปจากรัฐ กล่าวคือ ขณะที่รัฐบาลดำเนินการเพื่อเปลี่ยนแปลงแม่แจ่มโดยการดำเนินโครงการพัฒนากลุ่มน้ำแม่แจ่ม อีกด้านหนึ่งกลุ่มปัญญาชนที่ให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมท้องถิ่นและล้านนาได้ดีเดินทางเข้ามาค้นคว้าศึกษาด้านศิลปะ วัฒนธรรม และวิถีชีวิตของคนแม่แจ่มก่อนที่จะทุกอย่างจะเปลี่ยนแปลงไปอันเนื่องจากการพัฒนาที่เน้นเศรษฐกิจ โดยเฉพาะเมื่อมีการเคลื่อนไหวเรื่องวัฒนธรรมการแต่งกายผ้าพื้นเมืองในสังคมเมืองเชียงใหม่¹² ได้ส่งผลให้ความสนใจเรื่องผ้าขึ้นตีนจกในแม่แจ่มเด่นชัดกว่าศิลปวัฒนธรรมด้านอื่น ๆ

ในขณะเดียวกัน ชาวบ้านได้เผชิญกับนักสะสมผ้าโบราณ ซึ่งเข้ามาขอซื้อผ้าขึ้นตีนจกตามกระแสนิยมผ้าล้านนามากขึ้นประกอบกับในช่วงปีพ.ศ. 2533-2535 มีนักพัฒนาเอกชนท่านหนึ่ง¹³ เข้ามาในบ้านยางหลวง¹⁴ และดำเนิน “โครงการส่งเสริมรายได้สตรีแม่แจ่ม” ที่เน้นกิจกรรมทอผ้าพื้นเมืองและขึ้นตีนจก (เน้นลวดลายโบราณ) จนประสบความสำเร็จในเรื่องการตลาด กระทั่งทำให้กลุ่มคน/หน่วยงานที่เกี่ยวข้องกับงานพัฒนาได้เห็นโอกาสของการใช้ผ้าขึ้นตีนจกเป็นเครื่องมือในการทำงานต่อไป

¹² ตัวอย่างของความเคลื่อนไหวเรื่องวัฒนธรรมการแต่งกายและผ้าพื้นเมืองล้านนา เช่น ผลงานของวิที พานิชพันธ์ (2527) และ ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุล และแพทรีเซีย แนนหนา (2530) เป็นต้น

¹³ นอกจากการดำเนินงานส่งเสริมรายได้สตรีจากการทอผ้าพื้นเมืองและขึ้นตีนจก แล้วต่อมานักพัฒนาเอกชนท่านนี้ยังทำงานร่วมกับนักวิชาการ สื่อมวลชน ตลอดจนหน่วยงานราชการ ในการสร้างชุดความรู้เพื่ออธิบายวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกในแม่แจ่ม

¹⁴ ขณะนั้นงานศิลปกรรมปูนปั้นภายในอุโบสถวัดยางหลวง และภาพจิตรกรรมฝาผนังภายในวิหารวัดป่าแดด กำลังได้รับความสนใจเป็นอย่างมากจากนักวิชาการสายศิลปะและล้านนาคดี

ขณะที่ตลาดผู้บริโภคผ้าขึ้นต้นจกภายในอำเภอแม่แจ่มเองก็ขยายตัวไปยังชุมชนอื่น ๆ รวมถึงย่านเศรษฐกิจและสังคมข้าราชการในเขตตำบลช่างเคิ่ง ซึ่งเดิมไม่เคยนิยมใช้ขึ้นต้นจกมาก่อน ยิ่งเมื่อมีการจัด ‘งานเทศกาลมหรหรรษ์ผ้าขึ้นต้นจกแม่แจ่ม’ ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2537 โดยใช้บริเวณบ้านท้องฝายเป็นสถานที่จัดงาน ยิ่งทำให้ตลาดค้าผ้าพื้นเมืองในบ้านท้องฝายเติบโตขึ้นด้วยจำนวนร้านขายผ้าพื้นเมืองมากขึ้น

เห็นได้ว่าตลอดช่วงประวัติศาสตร์ที่รัฐพัฒนาแม่แจ่มเข้าสู่ความทันสมัยคือการพยายามจัดการความแตกต่างของชุมชนในแม่แจ่ม ซึ่งประกอบจากความหลากหลายทางชาติพันธุ์ วัฒนธรรม และความไม่เท่าเทียมทางชนชั้น รวมถึงการจัดการความแตกต่างอันเป็นปัจจัยจากภายนอก ได้แก่ อุดมการณ์ทางการเมืองที่เกิดขึ้นในสถานการณ์แย่งชิงมวลชน การจัดการระบบการผลิตในท้องถิ่นให้อยู่ในแนวทางเดียวกันกับแผนพัฒนาของชาติที่ว่าท่ามกลางการพัฒนาของรัฐก็ปรากฏกลุ่มกระแสความคิดที่นำเสนอทางเลือกของการพัฒนา เช่น กระแสวัฒนธรรมชุมชน

อย่างไรก็ตามเมื่อทั้งสองความเคลื่อนไหวประสานกับกระแสการบริโภค “ความเป็นไทย” และการท่องเที่ยวไทย ก็เป็นเงื่อนไขซึ่งเปิดพื้นที่ให้กับความแตกต่างของวัฒนธรรมในฐานะที่เป็นสินค้าเช่นกัน ทั้งนี้ การจัดระเบียบความสัมพันธ์ระหว่างท้องถิ่นกับชาติที่กระทำโดยรัฐ ทั้งในเรื่องเศรษฐกิจและความหมายของวัฒนธรรม จึงทำให้ความแตกต่างเหล่านั้นถูกนิยามไว้ภายใต้ “สินค้าความเป็นไทย” ร่วมกัน

4. ก้าวสู่งานวิชาการและบริบทของการบริโภควัฒนธรรม

ในความเคลื่อนไหวที่ปัญญาชนในท้องถิ่นวิพากษ์และคัดค้าน พร้อมทั้งเปิดเผยให้เห็นผลกระทบต่อสังคมและวัฒนธรรมอันเกิดจากการพัฒนาที่เน้นเศรษฐกิจของรัฐนั้น มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ซึ่งจัดตั้งคณะวิจิตรศิลป์และโครงการศูนย์ส่งเสริมศิลปวัฒนธรรมขึ้นในปี พ.ศ. 2526 และ พ.ศ. 2528 ตามลำดับ กลายสถาบันที่รวมนักวิชาการและผู้สนใจศิลปวัฒนธรรมท้องถิ่นล้านนาแห่งหนึ่ง ซึ่งเริ่มงานเคลื่อนไหวด้านความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมในจังหวัดเชียงใหม่อย่างต่อเนื่อง โดยเฉพาะการเคลื่อนไหวเรื่องวัฒนธรรม

การแต่งกายแบบล้านนาในจำนวนนี้รวมถึงการนำเสนอขึ้นตีนจกแม่แจ่มด้วย

ภายในอำเภอแม่แจ่ม การเคลื่อนไหวด้านความรู้ดังกล่าวปรากฏชัดเจนเมื่อครั้งที่ส่วนราชการต้องการสร้างจุดขายให้อำเภอแม่แจ่มเพื่อตอบสนองนโยบายปรัณรงศ์วัฒนธรรมไทย พ.ศ. 2537 ซึ่งถึงแม้ฝ่ายราชการจะเป็นหัวเรี่ยวหัวแรงจัดงาน ‘เทศกาลมหรหรรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’ ขึ้นเป็นครั้งแรก แต่ก็อาศัยความร่วมมือของนักพัฒนาเอกชนท่านหนึ่ง (ซึ่งประสานงานกับนักวิชาการในสถาบัน) สำหรับการนำเสนอชุดความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มด้วย ในความร่วมมือของฝ่ายต่าง ๆ ดังกล่าว ส่งผลให้ขึ้นตีนจกถูกสร้าง/ประดิษฐ์ให้เป็นตัวแทนความเป็นแม่แจ่มอย่างเต็มตัว แม้ว่าในพื้นที่ปกครองของอำเภอแม่แจ่มมีเพียงไม่กี่ชุมชนที่ทอผ้าขึ้นตีนจกก็ตาม

ต่อมา จากการที่เชียงใหม่มีการเฉลิมฉลองครบรอบ 700 ปี ในปี พ.ศ. 2539 - 2540 และส่งผลให้เกิดงานรื้อฟื้น/งานจัดแสดงศิลปวัฒนธรรมอย่างกว้างขวางทั้งในส่วนราชการ สถาบันการศึกษา และองค์กรพัฒนาเอกชน รวมถึงการจัดตั้ง ‘โฮงเฮียนสืบสานภูมิปัญญาล้านนา’ โดยกลุ่มองค์กรนักพัฒนาเอกชนภาคเหนือ ซึ่งมีวัตถุประสงค์ให้เกิดการเรียนรู้วัฒนธรรมชาวบ้านที่ต่อเนื่อง ในการนี้จึงมีการเปิดสอนวิชาการทอผ้าพื้นเมืองเป็นหนึ่งในหลักสูตร โดยระยะแรกได้ชักชวนช่างทอจำนวนหนึ่งจากแม่แจ่มเข้าร่วมกิจกรรมด้วย และได้รับความสนใจจากคนในเมืองพอสมควรจนได้ส่งลูกหลานเข้ามาเรียนรู้วิชานี้ด้วย

ความเคลื่อนไหวของวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกทั้งภายในแม่แจ่มและสังคมเชียงใหม่ยังส่งผลให้ผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มปรากฏตัวในฐานะวัฒนธรรมล้านนาในอดีต เป็นวิถีชีวิตของชาวบ้านที่แท้จริงและมีคุณค่าเห็นได้จากขึ้นตีนจกแม่แจ่มที่ถูกนำเสนอในเวทีต่าง ๆ เช่น งานสืบสานภูมิปัญญาล้านนาซึ่งเป็นความร่วมมือของกลุ่มนักพัฒนาเอกชนนักวิชาการและภาคเอกชนในเชียงใหม่ หรือปรากฏในการจัดแสดงตามหอศิลป์วัฒนธรรมและพิพิธภัณฑ์ เป็นต้น ตลอดจนทำให้ผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มถูกนำเสนอและผลิต “ชุดความรู้” ในงานทางวิชาการและสื่อมวลชนอย่างต่อเนื่อง

ภายใต้ความเคลื่อนไหวดังกล่าว นักวิชาการบางส่วนยังเข้ามามี

บทบาทในการรื้อฟื้นและบำรุงงานศิลปวัฒนธรรมภายในชุมชนแม่แจ่มด้วย เช่น เมื่อปี พ.ศ. 2536 นักวิชาการกลุ่มหนึ่งนำนักศึกษาามานุรณะอุโบสถ วัดยางหลวง ซึ่งได้รับการนำเสนอจากกลุ่มนักวิชาการเช่นกันว่า

ความสนใจศึกษาค้นคว้าทางศิลปกรรมที่วัดยางหลวง ประกอบกับการรื้อฟื้นการทอผ้าตีนจกแบบแม่แจ่มในเขตตำบลท่าผา โดยนักวิชาการจากภายนอกดังกล่าวมีส่วนเสริมให้ความรักและหวงแหนวัฒนธรรมประเพณีท้องถิ่นของชาวแม่แจ่มปรากฏชัดเจนขึ้นไปอีก (...) ทำให้มีกองทุนที่จะนำมาใช้บูรณะปฏิสังขรณ์อาคารศาสนสถานวัดวาอารามหลายแห่ง แต่ที่สำคัญยิ่งกว่านั้นคือชาวบ้านต่างๆ ในเขตตำบลท่าผาล้วนมีแนวความคิดที่จะบูรณะปฏิสังขรณ์วัดวาอารามของตนเองไว้ในรูปแบบเช่นเดิมมากที่สุดเท่าที่จะทำได้ (...) ในกรณีของวัดยางหลวงนั้นได้มีการบูรณะปฏิสังขรณ์ครั้งล่าสุดไปเมื่อปีที่แล้วโดยรักษารูปทรงอุโบสถไว้ดังเดิมมากที่สุด(...) อย่างไรก็ตามหากดูภาพรวมแล้วจะเห็นได้ว่า ชาวบ้านยางหลวงตลอดจนศรัทธาและนักวิชาการภายนอก ต่างก็ล้วนเห็นถึงความสำคัญของการบูรณะปฏิสังขรณ์โดยรักษารูปลักษณะเดิมของอุโบสถไว้ให้มากที่สุด เพราะสิ่งนี้คือส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ท้องถิ่นชนบทแม่แจ่ม

(สุรสวัสดิ์ สุสวัสดิ์ และวรลัญจก์ บุญยสุรัตน์, 2538)

ในการนี้ส่วนหนึ่งของการบูรณะซึ่งมีการทาสีผนังโบสถ์ใหม่ จากเดิมคือสีปูนธรรมดาเป็นสีแดงยังมีส่วนคล้อยกับการสร้างชุดความรู้เกี่ยวกับขึ้นดินจกแม่แจ่ม นักวิชาการและสื่อมวลชนบางท่านชี้ว่า ดังนั้น สีแดงบริเวณชายขึ้นดินจกเมื่อเทียบกับสีจิตรกรรมฝาผนังแล้ว จึงหมายถึงสรวงสวรรค์ หรือจักรวาลตามคติทางพุทธศาสนาด้วย¹⁵

¹⁵ อาทิ ผลงานของ จาริก (2537) นุสรา เตียงเกตุ (2539) ชัชวาลย์ ทองดีเลิศ (2544) และ วัฒนะ วัฒนากันต์ และคณะ (2544) เป็นต้น

นอกจากนี้ ผลต่อเนื่องของการบูรณะอุโบสถของนักวิชาการและการทำงานส่งเสริมการทอผ้าของนักพัฒนาเอกชนในชุมชนบ้านยางหลวง ยังทำให้ทั้งสองกลุ่มเกิดความร่วมมือกับชาวบ้านในการจัดงานจุลกฐินที่วัดยางหลวงขึ้นในราวปี พ.ศ. 2540 จนทำให้ “ภาพวัฒนธรรมล้านนา” ของงานจุลกฐินได้รับความสนใจอย่างกว้างขวาง โดยเฉพาะหลังจากนั้น ปรากฏว่าการผลิตภาพลักษณ์ของ “คนแม่แจ่ม” และชุดความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มหลายชิ้นมีการบรรจุจุลกฐินเข้าเป็นส่วนหนึ่งของการอธิบายด้วย

เห็นได้ว่า แม่แจ่มจากปลายทศวรรษ 2520 ได้เป็นพื้นที่ที่เปิดให้กลุ่มสังคมต่าง ๆ เข้ามามีบทบาทกำหนดนิยามความหมายต่อวัฒนธรรมและวิถีชีวิตในท้องถิ่น ก่อเกิด “การประดิษฐ์ประเพณี” โดยความร่วมมือของราชการ นักพัฒนาเอกชน นักวิชาการ และสื่อมวลชน ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มที่มีแนวคิดกระแสวัฒนธรรมชุมชน หรือกระแสการค้าการท่องเที่ยววัฒนธรรม การทำวัฒนธรรมเป็นสินค้า การท่องเที่ยวและการบริโภควัฒนธรรม อย่างไรก็ตาม ปรากฏการณ์ดังกล่าวเกิดขึ้นท่ามกลางการพัฒนาทางเศรษฐกิจ การพัฒนาความเป็นเมือง (urbanization) และการแข่งขันทางวัฒนธรรมที่ข้ามพรมแดนรัฐชาติ ผลก็คือชุดความหมายของวัฒนธรรมขึ้นตีนจกแม่แจ่มสามารถออกไปรับใช้สังคมส่วนอื่น ๆ ได้ตามวัตถุประสงค์และบริบทที่แตกต่างกัน ทั้งนี้ด้วยอิทธิพลของเทคโนโลยีสื่อสารมวลชนเป็นกลไกสำคัญ

“คนแม่แจ่ม”: ตัวตนที่แตกต่างและกลมกลืน ในการประดิษฐ์ประเพณี

ในทศวรรษ 2530 หลังจากขึ้นตีนจกเข้ามาเป็นแกนหลักของกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในแม่แจ่ม ทั้งที่เกิดจากปฏิบัติการภายในชุมชนและการเปลี่ยนแปลงขนานใหญ่เรื่องการสร้างความหมายและชุดความรู้เกี่ยวกับท้องถิ่นในสังคมเมือง ประกอบกับภาครัฐที่ประกาศปีส่งเสริมศิลปหัตถกรรมไทยใน พ.ศ. 2531-2532 และปีศิลปวัฒนธรรมไทย

พ.ศ. 2537 จึงมีส่วนให้ราชการและนักพัฒนาเอกชน รวมถึงกลุ่มผู้ค้าผ้าพื้นเมืองในอำเภอ เกิดความร่วมมือในการเชิดชูวัฒนธรรมขึ้นตั้นจนให้แสดงออกอย่างเป็นรูปธรรม คือ การจัด ‘งานเทศกาลมหรพรมผ้าตั้นจกแม่แจ่ม’ เช่นเดียวกับความร่วมมือของนักวิชาการ นักพัฒนาเอกชน และชาวบ้านกลุ่มหนึ่ง ในการประดิษฐ์ประเพณี ‘งานจุลกฐิน’ ซึ่งมีส่วนสำคัญในการสร้างชุดความรู้อธิบายวัฒนธรรมผ้าตั้นจกและการนำเสนอภาพของ “คนแม่แจ่ม”

แนวคิดประเพณีประดิษฐ์นี้ เอรិค ฮอบส์บอห์ม (Eric Hobsbawm) (นักประวัติศาสตร์จากมหาวิทยาลัยลอนดอน) อธิบายว่าสามารถเป็นสัญลักษณ์ของชุมชนในจินตนาการ หรือความเป็นปึกแผ่นทางสังคมในกลุ่มคน นอกจากนี้ ยังสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจของกลุ่มคนที่ปลูกฝังค่านิยมและความเชื่อ ในการปฏิบัติของคนที่เป็นสมาชิกของชุมชนด้วย (ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ, 2542) ยิ่งสามารถอ้างอิงกับ “อดีต” ที่มีนัยสำคัญทางประวัติศาสตร์ได้ก็จะยิ่งทำให้ประเพณีดังกล่าวสามารถสถาปนาอดีตของตัวเองว่ามีความต่อเนื่องมาอย่างยาวนานกับสถานการณ์ในประวัติศาสตร์ได้มากขึ้น สิ่งนี้จะกระทำอย่างซ้ำ ๆ กิ่ง ๆ เป็นเงื่อนไขหรือหน้าที่ที่ต้องปฏิบัติ “การประดิษฐ์ประเพณี” จึงพร่ำสอนระบบคุณค่าบางอย่างแก่สมาชิกของชุมชนให้ยอมรับรูปสัญลักษณ์นั้น (Hobsbawm, 1983: 2-9)

ในที่นี้ผู้ศึกษาเห็นว่าการประดิษฐ์ประเพณีในชุมชนแม่แจ่ม คือ พื้นที่แสดงภาคปฏิบัติของกลุ่มสังคมที่เข้ามากำหนดนิยามความหมายหรือสัญลักษณ์ในทิศทางที่ตนต้องการ เมื่อเข้ามาอยู่ในบริบทของการบริโภคด้วยเทคโนโลยีสื่อสารมวลชนแล้ว ประเพณีประดิษฐ์จึงเกี่ยวข้องกับการจัดระเบียบความสัมพันธ์ หรือการจับจ้องท้องถิ่น (the gaze) โดยสังคมส่วนอื่น ๆ ไม่ว่าจะเป็นรัฐ หรือผู้บริโภคในสังคมเมือง โดยผู้ศึกษาขอยกตัวอย่างจากงานเทศกาลมหรพรมผ้าตั้นจกแม่แจ่มประจำปี พ.ศ. 2546 และงานจุลกฐินในปี พ.ศ. 2545 เป็นกรณีศึกษา ดังนี้

1. กรณีแรก: “คนแม่แจ่ม” ในงานเทศกาลหมกรรม

ผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม

การจัด ‘งานเทศกาลหมกรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’ ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2537 ใช้บริเวณบ้านท้องฝายเป็นสถานที่จัดงาน โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อร่วมกันสำนึกในพระมหากรุณาธิคุณของสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ฯ พระบรมราชินีนาถ ซึ่งทรงรับราษฎรจากบ้านท้องฝายไปอบรมเทคนิคขั้นสูงจากพระตำหนักภูพิงค์ฯ จนเป็นจุดเริ่มของการตลาดค้าผ้าขึ้นตีนจกในอำเภอขึ้นมาเป็นหมู่บ้านแรก (กนกพร ทีชะสังข์, 2537)

สื่อท้องถิ่นเล่มหนึ่งเขียนเล่าถึงจุดเริ่มต้นว่า

ผู้คิด (...) ทำให้คนภายนอกรู้จักแม่แจ่มด้วยผ้าขึ้นตีนจก ท่านผู้นั้นคือนายไพโรจน์ แสงภูวรงค์ [นายอำเภอแม่แจ่มในสมัยนั้น](...)ท่านปรารถนาทำอย่างไรให้คนภายนอกได้รู้จักแม่แจ่ม จะเอาอะไรเป็นจุดขาย หลังจากนั้นท่านได้ศึกษาเรื่องผ้าขึ้นตีนจกอย่างจริงจัง (...) จนสามารถรู้จักลายผ้าขึ้นตีนจกดียิ่งกว่าคนแม่แจ่มส่วนมาก (...) ท่านจึงเริ่มจัดประชุมปรึกษาหารือกับภาคราชการและชาวบ้านและจัดงาน

(ผอ.ทอง สมวธา, 2545)

ที่ว่า ข้าราชการผู้เกี่ยวข้องกับการจัดงานเทศกาลฯ จำได้ว่า แรกเริ่มเดิมทีนายอำเภอตั้งใจใช้ชื่อว่า ‘วันของดีเมืองแม่แจ่ม’ เพื่อจะเป็นการรวบรวมเอาหัตถกรรมและประเพณีต่าง ๆ ภายในอำเภอออกมาแสดงให้นักท่องเที่ยวชม แต่ท้ายสุดตัดสินใจเลือกใช้ชื่อจากผ้าขึ้นตีนจกก็เพราะเป็นช่วงที่ผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มกำลังได้รับความนิยมจากผู้ที่นิยมผ้าโบราณและผ้าพื้นเมืองเป็นอย่างมาก¹⁶

เห็นได้ว่า ด้านหนึ่งการสร้างขึ้นตีนจกขึ้นเป็นสัญลักษณ์ของอำเภอคือกระบวนการลดทอนความแตกต่างของชุมชนอื่น ๆ ในแม่แจ่ม โดยเฉพาะ

¹⁶ นายบัลลังก์ จันทบูรณ์, ศึกษาธิการอำเภอแม่แจ่ม, สัมภาษณ์ 7 ต.ค. 2545.

แสดงให้เห็นกลไกอำนาจของรัฐที่สถาปนา “การนำ” ของวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกด้วยการเชื่อมโยงท้องถิ่นกับระบบสัญลักษณ์ของชาติ (จากกรณีใช้หมู่บ้านทองผาภูมิเป็นพื้นที่จัดงานเทศกาลฯ ครั้งที่ 1) นอกจากนี้ การสร้างสัญลักษณ์ดังกล่าวยังทำให้เห็นการนำเสนอตัวตนของ “คนแม่แจ่ม” ทั้งในระดับความเป็นท้องถิ่นและในฐานะสมาชิกของชาติอยู่บนพื้นที่เดียวกัน

อย่างไรก็ตาม จากปัญหาชื่อของ ‘งานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’¹⁷ และการเป็นตัวแทน “คนแม่แจ่ม” ของบ้านทองผาภูมิ ซึ่งทำให้ชุมชนหรือเขตตำบลอื่น ๆ ขาดความรู้สึกเป็นปึกแผ่นเดียวกันกับสัญลักษณ์และพื้นที่ที่ถูกสถาปนา ดังนั้นจากงานเทศกาลฯ ครั้งที่ 2 เป็นต้นมาทางราชการจึงย้ายพื้นที่จัดงานมาใช้บริเวณลานหน้า ‘ที่ว่าการอำเภอ’ ในการนี้พื้นที่ของการกำหนดสัญลักษณ์ของชุมชนความเป็นแม่แจ่ม(ในจินตนาการ) จึงเข้ามาซ้อนทับกับพื้นที่อันเป็นสัญลักษณ์การรวมอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลางของรัฐพอดี การจัดงานครั้งต่อ ๆ มา ราชการจึงได้เพิ่มกิจกรรมต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นการประกวดจุดบอไฟ หรือบั้งไฟ การแข่งขันล่องแพ การประกวดธิดาดอยและธิดาผ้าขึ้นตีนจก เป็นต้น กิจกรรมเหล่านี้ นอกจากจะเป็นการดึงเอาชุมชนหรือตำบลอื่น ๆ ให้เข้ามาร่วมกิจกรรมประจำปีของอำเภอแล้ว ยังเป็นประโยชน์ต่อการสร้างกิจกรรมอันหลากหลายในพื้นที่ท่องเที่ยวที่จะดึงดูดจำนวนคนเข้าร่วมได้มากขึ้น

ดังนั้น ความแตกต่างและความกลมกลืนของชุมชนต่าง ๆ ในแม่แจ่ม จึงถูกจัดการผ่านกลไกของรัฐ ทั้งโดยการสถาปนาสัญลักษณ์บางตัว (หรือพื้นที่บางแห่ง) ขึ้นเป็นตัวแทนของ “ความเป็นชุมชนแม่แจ่ม” หรือในฐานะแกนกลางของการอ้างอิงความเป็นสมาชิกต่อรัฐชาติ ทว่าในสภาวะดังกล่าวแต่ละชุมชนที่ต้องการยืนยันอัตลักษณ์ของตนจึงต้องปะทะประสานกับสัญลักษณ์นั้น ในที่นี้ผู้ศึกษาขอเสนอโดยยกตัวอย่างกรณีการจัดขบวนพาเหรดของแต่ละชุมชนในงานเทศกาลฯ ประจำปี พ.ศ. 2546 ดังนี้

¹⁷ การใช้ชื่อ “งานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นตีนจก” มีนัยเพื่อให้ความหมายครอบคลุมผ้าขึ้นตีนจกหลายโบราณ-ลายประยุกต์ และผลิตภัณฑ์จากผ้าจกอื่นๆ เช่น เสื้อ เนคไท ยามและกระเป๋า เป็นต้น

บรรยากาศทั่วไป

บรรยากาศในช่วงเช้าวันอาทิตย์ที่ 9 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2546 ขบวนรถยนต์ตกแต่งของแต่ละตำบลที่ถูกกำหนดจากส่วนราชการให้แสดงออกภายใต้คำขวัญประจำอำเภอ ‘เที่ยวบ่อน้ำแร่ ล่องแพน้ำแจ่ม พักแรมน้ำตก ผ่าดินจกยอดน้ำมือ’ เริ่มตั้งต้น ณ บริเวณต้นทางเข้าสู่ตัวอำเภอ เมื่อจบพิธีเปิด ขบวนพาเหรดจึงเคลื่อนตัวไปตามถนนสายเศรษฐกิจสายหลักของอำเภอมุ่งหน้าสู่ที่ว่าการอำเภอเป็นจุดสุดท้าย ณ ที่นั่น จะมีปริมพิธีเป็นที่นั่งชมของข้าราชการระดับสูง บรรยากาศสองฟากถนนเต็มไปด้วยคนแม่แจ่มที่ออกมาชมงาน ขณะที่นักท่องเที่ยวจากภายนอกมีไม่มากนัก

การแสดงของแต่ละขบวน

ต้นขบวนเริ่มที่การเชิญป้าย ‘งานมหกรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม ครั้งที่ 10’ โดยสองหญิงงามวัยสาวที่นุ่งซิ่นตาเหลืองต่อตีนจกแบบโบราณ เลื้อยคอกลมแขนทรงกระบอกยาวสีแดงสด ผ่าอกตลอดตัวและติดกระดุมแป้นจับเกล็ดตรงเอวด้านหน้าและหลังเข้ารูป มวยผมปักดอกไม้อยู่เหนือศีรษะ ซึ่งเป็นการแต่งกายตรงตามภาพลักษณ์การแต่งกายของหญิงล้านนาในอดีต ต้นขบวนจึงถือเป็นพื้นที่ยืนยัน “ความเป็นคนแม่แจ่ม” โดยการนำของวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก (เน้นซิ่นลายโบราณ) เน้นความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรมในอำเภอ

การแสดงลำดับที่ 1

ขบวนพาเหรดของกลุ่มโรงเรียนมัธยมและประถมศึกษาในเขตเทศบาลหรือในเขตตำบลข้างเคียง แสดงการแต่งกายชุดพื้นเมืองเสื้อผ้าฝ้าย อาทิ การจัดเด็กผู้หญิง 5-6 คน มานั่งสาธิตขั้นตอนการผลิตผ้าแบบพื้นบ้านอยู่บนกระบะรถที่ปิดล้อมไปด้วยผ้าขึ้นตีนจกหลายสิบผืน การแสดงการใช้ซิ่นตีนจกแม่แจ่มของเจ้านายชั้นสูง เป็นต้น ซึ่งทำให้เห็นความพยายามผลิตชุดความรู้เกี่ยวกับซิ่นตีนจกของหน่วยงานการศึกษาในท้องถิ่นโดยเชื่อมโยง “ท้องถิ่น” เข้ากับจินตนาการความเป็นไทยในทิศทางเดียวกันกับรัฐชาติ ซึ่งถือชนชั้นเจ้านายเป็นผู้นำในการสร้างความรุ่งเรืองของวัฒนธรรมและความ

เป็นปีกแผ่นของสมาชิก

การแสดงลำดับที่ 2

ชบวนของ อบต.ช้างเค็ง ซึ่งในประวัติศาสตร์ ความนิยมขึ้นตีนจกจะมีมากเฉพาะที่บ้านท้องฝาย ดังนั้น จึงเปิดชบวนด้วยป้ายผ้าที่เขียนว่า ‘หมู่บ้านอุตสาหกรรมชนบทเพื่อการท่องเที่ยวบ้านท้องฝาย อ.แม่แจ่ม’ เพื่อเน้นความสำคัญของบ้านท้องฝายในฐานะหมู่บ้านที่ทอผ้าตีนจกหมู่บ้านเดียวในเขตตำบล จากนั้นเป็นการแสดงพาเหรดของกลุ่มแม่บ้านนุ่งขึ้นตีนจกเดินถือตุ้งหรือธงผ้าแบบล้านนาเป็นแถวแนว ทำยชบวนจบด้วยรถที่ประดับล้อมด้วยผ้าตีนจก (ผ้าลายประยุกต์) และมีเด็กหญิงนั่งทอตีนจกอยู่ข้างบน

การแสดงลำดับที่ 3

ชบวนของ อบต.กองแขก นำเสนอดิดา หรือสาวงามนุ่งผ้าตีนจกนั่งอยู่บนหลังช้างเผือกที่ประดิษฐ์จากโครงไม้ไผ่ประดับด้วยดอกฝ้ายขาวเต็มตลอดตัว พิธีกรประจำชบวนประกาศว่าช้างเผือกนี้เป็นที่มาของขึ้นตีนจกลายเขียนแสน (หนึ่งในลวดลายขึ้นตีนจกโบราณและนิยมทอใส่บนตีนขึ้นมากที่สุดในอดีต) ทั้งที่จากการทบทวนเอกสารและเรื่องเล่าของช้างทอเองก็ไม่ปรากฏเนื้อหาที่พิธีกรคนดังกล่าวอ้าง อย่างไรก็ตาม เหตุการณ์นี้ทำให้เราเห็นความพยายามสร้าง “ตำนาน” และแสดงสำนึกร่วมของชาวบ้านในชุมชนรอบนอก ผู้ต้องการเชื่อมโยงชุมชนที่ตนสังกัดเข้ากับวัฒนธรรมขึ้นตีนจกนั่นเอง

การแสดงลำดับที่ 4

ชบวนของ อบต.ท่าผา ครอบคลุมทั้งชุมชนคนเมืองพื้นราบที่มีวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกเข้มข้น (โดยเฉพาะชุมชนบ้านทัพ บ้านไร่ และยางหลวง) และชุมชนชาติพันธุ์บนที่สูง ในการจัดชบวนแสดงจึงนำเสนอวัฒนธรรมของทั้งสองกลุ่ม แต่ก็นำเสนอโดยกลุ่มคนเมืองที่นุ่งขึ้นตีนจก ถือตุ้งผ้ามากันเป็นแถวแนวหน้า แล้วจึงต่อด้วยชาวปกากะญอในชุดแต่งกายที่บ่งบอกอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์

การแสดงลำดับที่ 5 - 7

ชบวน อบต.แม่ศึก อบต.บ้านทับ และ อบต.ปางหินฝน นำเสนอความเป็นชาติพันธุ์บนที่สูง ทั้งชบวนชาวม้ง ลัวะ และ ปกาเกอญอ โดยจัดเดินแถวมาพร้อมกับถือธงชาติไทยกันคนละผืน

การแสดงลำดับที่ 8

ชบวน อบต.แม่นาจร ซึ่งประชากรส่วนใหญ่เป็นชาวปกาเกอญอ แต่นำเสนอความเป็นแม่แจ่มด้วยการประดับขึ้นตีนจกเรียงล้อมรถชบวน พร้อมกับแสดงวิถีชีวิตปกาเกอญอ คือ การดำข้าวด้วยครกกระเดื่องของสองสาวในชุดประจำกลุ่มชาติพันธุ์ ตามปิดท้ายชบวนด้วยพาเหรดของเด็กผู้หญิงชาวปกาเกอญอถือธงชาติไทยเช่นเดียวกับอีกหลาย ๆ อบต. ที่มีชาติพันธุ์บนที่สูงมาร่วมชบวน

การแสดงลำดับสุดท้าย

ชบวนรวมตัวของตำบลที่อยู่รอบนอกออกไป และประชาชนส่วนใหญ่คือกลุ่มชาติพันธุ์ปกาเกอญอ ได้แก่ อบต.บ้านจันทร์ อบต.แม่หลวง และ อบต.แม่แดด ซึ่งมีการแสดงโดยใช้ป้ายผ้าที่สะท้อนเตือนความทรงจำเรื่องป่าสนบ้านวัดจันทร์¹⁸ ด้วยซึ่งป้ายผ้า “ป่าสนพลิ้วไหวใหญ่กว้าง ก่อกำเนิดต้นน้ำแจ่ม ชาวบ้านจันทร์ยิ้มแย้ม ร่วมใจอนุรักษ์ป่า” อันแสดงถึงการเชื่อมความแตกต่างของชุมชนเข้ากับ “ความเป็น คนแม่แจ่ม” ด้วยสายน้ำ

¹⁸ ความเคลื่อนไหวด้านทรัพยากรของชาวแม่แจ่มมาปรากฏอย่างเด่นชัดในสังคมไทยอีกครั้งหนึ่งเมื่อราวปี พ.ศ. 2535 หลังเกิดกรณีโครงการทำไม้ป่าสนบ้านวัดจันทร์ขององค์การอุตสาหกรรมป่าไม้ถูกชาวแม่แจ่มคัดค้าน เนื่องจากถือว่าบริเวณป่าสนบ้านวัดจันทร์เป็นแหล่งต้นน้ำของแม่น้ำแจ่ม สายน้ำที่ไหลผ่านตัวอำเภอและหล่อเลี้ยงภาคการเกษตรบนพื้นที่ราบที่สำคัญอีกทั้งยังเป็นสัญลักษณ์ประการหนึ่งของอำเภอแม่แจ่ม ในการคัดค้านครั้งนั้นชาวแม่แจ่มได้รับการประสานสนับสนุนจากภาคประชาชน ทั้งในอำเภอและจากภายนอก อาทิ นักศึกษานักวิชาการ ศิลปิน และองค์กรพัฒนาเอกชน (สันติพงษ์ ช้างเผือก และคณะ, 2546)

อนึ่ง น่าสังเกตว่าไม่ปรากฏขบวนการใดแสดงออกว่ามีการผนวกขึ้น
 ตื่นจากเข้ากับความหมายทางพุทธศาสนาเลย¹⁹

การแสดงทั้งหมดได้สะท้อนการเรียงลำดับจากกลุ่มที่ใกล้ชิดกับ
 ศูนย์กลางราชการไล่ไปจนถึงกลุ่มที่ห่างไกลออกไป โดยใช้ถนนสาย
 เศรษฐกิจเส้นหลักและที่ว่าการอำเภอเป็นสัญลักษณ์หรือเป็นศูนย์รวมของ
 การแสดง “ความเป็นคนแม่แจ่ม” ร่วมกัน หรือให้อยู่ภายใต้จินตนาการ
 ความเป็นชุมชนเดียวกัน ในการนี้รัฐจึงเป็นผู้กำหนดทิศทางและขอบเขต
 ของจินตนาการให้มีศูนย์กลางการอ้างอิงอยู่ที่รัฐชาติ ซึ่งในวันนี้ข้าราชการ
 ระดับสูงและที่ว่าการอำเภอ คือ พื้นที่ชนิดหนึ่งที่แสดงสัญลักษณ์ของ
 อำนาจอรัฐดังกล่าว

แต่ในปฏิบัติการสร้างสัญลักษณ์ของความเป็นชุมชนนี้ จะเห็นว่าชุมชน
 พื้นราบบางชุมชนเท่านั้นที่มี “ทุนทางวัฒนธรรม” แสดงความเป็นแม่แจ่ม
 ในสัญลักษณ์ของขึ้นตื่นจากได้ กลุ่มอื่น ๆ จึงพยายามยืนยัน อัตลักษณ์
 ของตนไปพร้อม ๆ กับอ้างอิงวัฒนธรรมผ้าขึ้นตื่นจากในหลาย รูปแบบ เช่น
 การนำขึ้นตื่นจากมาประดับขบวน เป็นต้น รวมถึงการแสดงโดยถือธงชาติ
 ไทยของชาวชาติพันธุ์บนที่สูงเพื่อแสดงการเป็นสมาชิกของอำนาจอทั้งระดับ
 อำเภอและรัฐชาติ ทั้งนี้เพราะความร่วมมือในการแสดง ‘ตัวตน’ ภายใน
 งานเทศกาลฯ แต่ละปีของชุมชนต่าง ๆ ในแม่แจ่มนั้น หมายถึง การมี
 ตัวตนหรือตำแหน่งแห่งที่ใน “ชุมชนแม่แจ่ม” ไปพร้อม ๆ กับบ่งบอกความ
 เป็นสมาชิกในชุมชนชาติอยู่ในที่ ดังนั้น ‘ตัวตน’ ของชุมชนในประเพณี
 ประดิษฐ์เช่นนี้จึงมีผลต่อความรู้สึกเป็นหน้าที่หรือเป็นเจ้าของ “ประเพณี”
 ของคนท้องถิ่นแต่ละชุมชนเอง

เห็นได้ว่า ถึงแม้การประดิษฐ์ประเพณีงานเทศกาลมหรหรรพ์ผ้าขึ้นตื่นจาก
 จะมีวัตถุประสงค์เพื่อประชาสัมพันธ์การท่องเที่ยวและเพื่อหารายได้เพิ่มขึ้น
 ให้แก่คนในท้องถิ่น แต่อีกด้านหนึ่งก็เน้นกระบวนการตอกย้ำความสำนึก
 ของคนท้องถิ่นกลุ่มต่าง ๆ ในฐานะเป็นสมาชิกของชาติอยู่ในที่

¹⁹ เปรียบเทียบการสร้างความรู้เกี่ยวกับขึ้นตื่นจากแม่แจ่มโดยนักวิชาการและสื่อมวลชน
 ในเชิงอรรถ 15

2. กรณีที่สอง: “คนแม่แจ่ม” ในงานจุลกฐิน

การประดิษฐ์ประเพณีจุลกฐินเป็นผลต่อเนื่องมาจากการบูรณะพระอุโบสถวัดยางหลวงเมื่อปี พ.ศ. 2536 เมื่อกลุ่มแกนนำศรัทธาวัดยางหลวง นักวิชาการ และนักพัฒนาเอกชน (ซึ่งทำงานส่งเสริมรายได้จากการทอผ้าพื้นเมือง) เห็นร่วมกันจัดสร้างพระวิหารหลังใหม่เพื่อใช้ทดแทนอาคารเดิมที่เสื่อมโทรมลง จึงเกิดการคิดสรรรูปแบบกิจกรรมในการระดมทุนขนาดใหญ่ เพื่อนำมาสร้างพระวิหาร(ที่มีความวิจิตรของงานสถาปัตยกรรม²⁰) โดยเฉพาะจำเป็นต้องพึ่งทุนจากกรุงเทพฯ ซึ่งได้นักวิชาการท่านหนึ่งช่วยเป็นผู้ประสานบุญ งานจุลกฐินจึงถูกจัดขึ้นครั้งแรกราวปี พ.ศ. 2540 ด้วยรูปแบบกิจกรรมที่คำนึงถึงความน่าประทับใจของนักท่องเที่ยวเป็นสำคัญ

จากการมีสื่อมวลชนเป็นพื้นที่ผลิตเรื่องราวงานจุลกฐิน ทำให้จุลกฐินถูกบันทึกว่าเป็นประเพณีประจำถิ่นของแม่แจ่มที่มีรากทางประวัติศาสตร์เก่าแก่และดั้งเดิม (กองบรรณาธิการ อนุสาร อ.ส.ท., 2542) นี่คือข้อแตกต่างอีกประการหนึ่งจากงานเทศกาลมหรหรรษ์ผ้าขึ้นต้นจกที่ไม่สามารถสร้าง “อดีต” ให้เข้าถึงอารมณ์ความต้องการบริโภคความรู้และข้อมูลข่าวสารของคนชั้นกลางในเมืองได้ นอกจากนี้ งานวิชาการและสื่อมวลชนจำนวนหนึ่งได้สะท้อนภาพ “คนแม่แจ่ม” จากการเชื่อมโยงงานจุลกฐิน โดยเฉพาะเรื่องชุมชนพึ่งตัวเอง วิถีชีวิตไทยที่เรียบง่ายและศรัทธาในพุทธศาสนา อีกทั้งยังเป็นภาพ “คนแม่แจ่ม” ที่เชิญชวนให้คนในสังคมเมืองรีบเข้ามาดู ก่อนที่ทุกอย่างจะเปลี่ยนแปลงไปกับกระแสโลกาภิวัตน์

การบริโภคเรื่องราว/ข่าวสารของจุลกฐินในระบบสื่อสารมวลชนของคนชั้นกลางในเมือง ยังมีผลให้พวกเขาสร้างความรู้สึก (หรือจินตนาการ)

²⁰ โดยใช้รูปแบบงานสถาปัตยกรรมของวิหารวัดต้นแก้วหรือวัดอินทราวาสอำเภอหางดง ภายในมีสถาปัตยกรรมและศิลปกรรมฝีมือช่างชั้นครู โดยเฉพาะศาลาโถงจตุรมุขแบบพื้นเมืองล้านนา สร้างในสมัยพระเจ้ากาวิโลรสสุริยวงศ์ (พ.ศ. 2399-2412) และวิหารลักษณะป้อมเตี้ยแบบล้านนาโบราณ หน้าบันประดับกระจกสี ฝาदाผ้าหรือฝาปะกน ปั้นลม ทางหงส์ และคันทวย ประดับลวดลายแกะสลักไม้ลายพรรณพฤกษา ลายปูนปั้นรูปเทพพนมทั้งด้าม ได้รับยกย่องให้เป็นอาคารอนุรักษ์ดีเด่นจากสมาคมสถาปนิกสยามเมื่อปี พ.ศ. 2532 (การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย, 2544: 21)

ในความเป็นเจ้าของวัฒนธรรมร่วมกับ “คนแม่แจ่ม” ด้วย ในฐานะที่ จุลลจลินเป็นสัญลักษณ์ที่แสดงรากเหง้าหรือตัวตนทางวัฒนธรรมของ ประชาชนคนไทย อันมีรัฐชาติและ “ความเป็นไทย” คือ หน่วยสังคมที่ ประชาชนจินตนาการความเป็นชุมชนร่วมกัน

บรรยากาศจากเวทีท่องเที่ยว

ในที่นี้ผู้ศึกษาขอเสนอการแสดง “ความเป็นคนแม่แจ่ม” ในงาน จุลลจลิน ปี พ.ศ.2545 โดยจัดเรียงตามช่วงเวลาของกิจกรรม ดังนี้

วันพฤหัสบดีที่ 30 ตุลาคม 2545 เวลา: หลังอาหารเช้า

วันเตรียมงานวันหนึ่ง: เวลาที่ไม่ได้ระบุเป็นตัวเลขแน่นอน

ดอกฝ้ายที่แตกปุยขาวถูกตากไว้เต็มบนแคร่ กลุ่มผู้หญิงแม่ขี้ยที่ ได้รับ มอบหมายให้เตรียมปุยฝ้ายและผ้าจลินสำหรับใช้ในงานจุลลจลินกำลัง ชะมัดเข็มเตรียมย้อมสีผ้าด้วยขมิ้น แต่เพื่อป้องกันความผิดพลาดกลุ่มจึง เตรียมสีย้อมผ้าสำเร็จรูปไว้บางส่วน โชคดีที่การย้อมด้วยขมิ้นประสบ ความสำเร็จ จึงไม่ต้องใช้สีย้อมสำเร็จรูปเหล่านั้น จนตะวันเกือบ ๆ ตรงหัว ฝืนผ้าขาวก็ย้อมเป็นผ้าเหลืองเสร็จเรียบร้อย

ฝ้ายกลุ่มผู้ชายยุ่งกับการตระเตรียมบริเวณวัด ทั้งงานตกแต่งซุ้ม ประติมา ปักตุ้ง งานทำซุ้มใบมะพร้าวสาน (ที่ถูกเรียกในสื่อสารมวลชนว่า “ตุ้งสด”) และทำรั้วไม้ไผ่สานกันเป็นเขตแนวของสวนปลูกฝ้าย งานปักตุ้ง ประดับตามเส้นทาง ปรับถางคันนาทางเดินสำหรับขบวนแห่องค์จลินของ นักท่องเที่ยว

วันเสาร์ที่ 2 พฤศจิกายน 2545 เวลา: 8.15 น.

วันหยุดสุดสัปดาห์ของคณาจารย์ออฟฟิศ

เที่ยวบินที่ TG 102 พาคณะนักท่องเที่ยวของบริษัททัวร์แห่งหนึ่งออก จากสนามบินดอนเมืองมุ่งสู่จังหวัดเชียงใหม่ เข้าสมทบกับนักท่องเที่ยวที่

บ้านยางหลวง ทั้งชาวต่างประเทศและคนไทย นักศึกษาและสื่อมวลชน วันหยุดสุดสัปดาห์เช่นนี้ถือเป็นเงื่อนไขที่คนในเมืองควรหาเวลาไปท่องเที่ยว เพราะการใช้วันหยุดออกไปท่องเที่ยวเป็นตัวผลิตสถานภาพของ ‘คนที่สมบูรณ์’ ในสังคมสมัยใหม่เช่นกัน (Urry, 1990: 6)

แต่เมื่อชีวิตในสังคมเมืองคุ้นชินกับการถูกกำกับด้วยตัวเลขและถูกบีบรัดด้วยตารางเวลา การแสวงหาความเรียบง่ายในท้องถิ่นจึงมีการประสมผสานทั้งการทำตัวแบบ “ชาวบ้าน” และวิถีชีวิตที่กำกับด้วยตัวเลขของสังคมเมือง ซึ่งปรากฏในการเตรียมตัวเดินทางที่นักท่องเที่ยวเหล่านี้ได้รับกำหนดการเป็นตารางเวลา พร้อมคำแนะนำสำหรับการท่องเที่ยวแบบ “โฮมสเตย์” ให้เตรียมเสื้อผ้าเข้ากับพิธี ภาพลักษณ์ และบรรยากาศของสังคมชาวนา นั่นคือ ผู้หญิงควรใส่ผ้าขึ้นหรือผ้าพื้นเมือง ผู้ชายควรใส่เตี๋ยวสะดอ ควรหลีกเลี่ยงการใส่เสื้อยืด กางเกงยีนส์ และเสื้อผ้าที่ทำจากใยสังเคราะห์ทั้งปวง

ความชัดเจนของเวลายังเป็นทั้งการแบ่งประสบการณ์ท่องเที่ยวออกเป็นช่วง ๆ และเอื้อความสะดวกให้การปฏิบัติของนักท่องเที่ยวไม่ไร้ระเบียบหรือคลุมเครือแม้จะอยู่ต่างถิ่นต่างวัฒนธรรม การปรับตัวของนักท่องเที่ยวในแง่นี้จึงแสดงความแตกต่างและความกลมกลืนระหว่างนักท่องเที่ยวเกี่ยวกับ “คนแม่แจ่ม” ที่กลับหัวกลับหางกัน กล่าวคือ รูปแบบการใช้ชีวิตการบริโภคในสังคมเมืองกลับเป็น “สิ่งแปลกปลอม” ของนักท่องเที่ยวเมื่อเดินทางเข้าสู่พื้นที่ท่องเที่ยว ขณะที่ความเฉพาะถิ่น (ซึ่งถูกประดิษฐ์) กลับสร้างความรู้สึกกลมกลืนกับนักท่องเที่ยวได้มากกว่า อีกทั้ง “คนแม่แจ่ม” ในพื้นที่จลกลืนถึงแม้จะเป็นภาพที่มีมิติตรงข้ามกับความทันสมัยและความเป็นเมือง ทว่าก็มีระเบียบและความชัดเจนสำหรับคนในเมือง

เที่ยง

บรรยากาศโดยรอบเต็มไปด้วยนักท่องเที่ยว บางคนนั่งขึ้นตีนจก (ขณะที่ชาวบ้านส่วนใหญ่นั่งกันอยู่ตามศาลา ผู้หญิงถูกเน้นให้นั่งขึ้นตีนจก ผู้ชายสวมเสื้อสีม่อฮ่อม) พอเข้าช่วงเที่ยงวัน นักท่องเที่ยวก็ถือคูปองไปแลก

อาหารซึ่งจัดเตรียมไว้เฉพาะนักท่องเที่ยวที่เป็นแขกของผู้จัดงาน ไม่ปะปนกับชาวบ้าน

มีข้าวสวย(ปกติชาวบ้านจะรับประทานข้าวเหนียว) ผัดผักรวมกับไก่ทอดชิ้นโตบริการในจานกระเบื้อง มีกระบอกไม้ไผ่ตัดเป็นแก้วน้ำ ในบริเวณที่จัดด้วยบรรยากาศนั่งปูเสื่อกินข้าว ล้อมวงชั้นโตกที่รองด้วยใบตอง ดูเป็นพื้นเมืองและติดดินใกล้ชิดธรรมชาติและวิถีชีวิตชนบทไทยที่เรียบง่ายมากขึ้น นอกจากนี้ภายในบริเวณยังแต่งเติมให้อยู่ในภาพลักษณ์ของภาคหมั้วแบบล้านนาประดับร่มกระดาสีแดงห้อยพวงหมากแห้งปักบังแดดให้นักท่องเที่ยว

น่าสังเกตว่า ความกลมกลืนกับ “วัฒนธรรมท้องถิ่นแม่แจ่ม” ของนักท่องเที่ยวในช่วงนี้กลับแสดงผ่านการบริโภคสัญญาณมากกว่าการกลมกลืนกับชาวบ้าน พวกเขาจึงถูกจัดให้ปฏิบัติแบบ “ชาวบ้าน” แต่ไม่ใช่ร่วมกับชาวบ้าน

ภาคคำ

กิจกรรมเริ่มเวลา 20.00 น. ด้วยการแสดงดนตรีพื้นเมืองจากนักเรียนในอำเภอแม่แจ่มเองและนักศึกษาคณะวิจิตรศิลป์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ลานด้านหน้าวัดจัดกิจกรรมปล่อยโคมลอย ซึ่งปกติของชาวเหนือจะปล่อยกันในวาระวันยี่เป็ง คือวันเพ็ญเดือนยี่ หรือตรงกับวันเพ็ญเดือนสิบสองของไทยภาคกลาง (สมพล ไวโย และ อุดม รุ่งเรืองศรี, 2542) แต่วันนี้ก็จัดให้นักท่องเที่ยวปฏิบัติกันอย่างสนุกสนาน

เวลา 23.30 น. ตามกำหนดการ นักท่องเที่ยวทุกคนเข้าในอุโบสถเพื่อสวดมนต์สมาทานศีลแล้วตั้งสัตยาธิฐานว่าจะทำผ้าจุลจลินให้เสร็จภายใน 24 ชั่วโมง จากนั้นประกอบพิธีการปลดผ้าไตรจีวรที่หมองศพระประธานผืนเดิมออก เพื่อเตรียมเอาผืนใหม่ที่จะผลิตกันในคืนนี้ห่มแทนในวันพรุ่งนี้ หลังจากนั้นเด็กสาวนุ่งชุดชาวสมมติว่าเป็นนางฟ้าพ่อนำนักท่องเที่ยวออกจากอุโบสถไปยังสวนฝ้ายเพื่อเริ่มพิธีการเก็บฝ้าย

พิธีกรในงานแจ้งให้ฟังว่า ฝ้ายในปีนี้เป็นดอกปุยและออกดอกมากกว่าทุกครั้ง เพราะใช้พันธุ์ฝ้ายพื้นเมืองปลูกปนไปกับพันธุ์ฝ้ายของประเทศญี่ปุ่น

ซึ่งมีเพื่อนชาวญี่ปุ่นของนักวิชาการในกรุงเทพฯ ท่านหนึ่งได้มอบมาเป็นต้นไม้สูงมากจึงเหมาะสมสำหรับการเก็บของนักท่องเที่ยวน

จากนั้นนำดอกฝ้ายมารวมไว้ที่วิหาร เริ่มต้นขั้นตอนการทอผ้าจกขึ้นตั้งแต่การแยกเมล็ดออกจากฝ้ายไปจนถึงการปั่นฝ้ายเป็นเส้นด้ายนำไปขึ้นกี่ ในทุกขั้นตอนนี้นักท่องเที่ยวต่างได้ปฏิบัติร่วมแรงกันทุกขั้นตอน โดยมีเหล่าแม่อยู่ข้างทอเฝ้าสาธิตอยู่ตลอดทั้งคืน

เวลาที่ท่องเที่ยวในวันแรกจึงเป็นเวทีประสมของการแสดงความเป็นท้องถิ่นจากหลายแหล่งหลายที่ ทั้งระบบการจัดการตามกำหนดเวลาที่มีตัวเลขกำกับแน่นอน การแต่งชุดพื้นเมืองโดยนักท่องเที่ยวและชาวบ้าน หรือกรณีการใช้พันธุ์ฝ้าย รวมถึงการปล่อยโคลนลอยที่ไม่ใช่วาระตามประเพณีเดิม

วันอาทิตย์ที่ 3 พฤศจิกายน 2545 เวลา: 8.00 น.

เช้าวันที่สองของงานจกจกขึ้นภายใต้ร่มเมฆและละอองฝนที่โปรยปรายมาตั้งแต่เช้านี้ ผ้าจกขึ้นที่ย้อมแห้งสนิทแล้ว พร้อมเครื่องบริวารที่เตรียมกันมาถูกย้ายไปตั้งขบวนเป็นองค์จกขึ้น ณ บ้านพักของนักวิชาการจากกรุงเทพฯ ท่านหนึ่งซึ่งตั้งอยู่หน้าวัดป่าแดด²¹ จนเวลา 9.00 น. ขบวนแห่งองค์จกขึ้นก็เคลื่อนผ่านหน้าวัดป่าแดดเดินลัดไปตามคันนาทุ่งวัดยางหลวง เห็นเป็นทิวตุงล้านนาโบกสะบัดตัดกับฉากหลังซึ่งเป็นทุ่งข้าว ประกอบเสียงดีดฆ้อง กลองจิ่ง ฉาบ สร้างบรรยากาศไปตลอดเส้นทาง

กลุ่มนักท่องเที่ยวในขบวนต่างชื่นชมกับการเดินเท้า บางคนทำเปาะเปื้อนโคลนก็หัวเราะยิ้มชี้ชวนกันดูอย่างสนุกสนาน การใช้ร่างกายที่สัมผัสความลำบากในวันหยุดสุดสัปดาห์ในถิ่นอื่นของนักท่องเที่ยวกลายเป็นประสบการณ์เชิงสัญลักษณ์เกี่ยวกับเนื้อหาของธรรมชาติ ความเป็นชนบทไทย และวิถีชีวิตแบบชาวบ้าน ซึ่งยากที่พวกเขาจะพบเจอในประสบการณ์ประจำวันในเมือง ดังนั้น พวกที่มีกล้องถ่ายรูปจึงไม่รีรอที่จะกดชัตเตอร์เก็บภาพบรรยากาศระหว่างทางไว้เป็นที่ระลึก

²¹ วัดป่าแดดห่างจากวัดยางหลวงตามถนนในหมู่บ้าน ระยะทางประมาณ 2 กิโลเมตร

กล่าวได้ว่า พื้นที่ท่องเที่ยวทั้งหมดของจุลจกฐินได้เป็นพื้นที่จำลองความหมายทางนามธรรมและอุดมการณ์ของคนชั้นกลางไว้ พวกเขาสามารถจับตัวด้วยรูปแบบการนอนอย่างชาวบ้าน รวมถึงสัมผัสความเป็นธรรมชาติและวิถีชีวิตของ “คนแม่แจ่ม” ได้ สิ่งเหล่านี้มิใช่การปฏิบัติเพื่อการอยู่รอดในชนบทอย่างไร้ความหมาย แต่ประกอบขึ้นอย่างมีชุดการอธิบายรองรับในงานสื่อสารมวลชนและงานวิชาการ จึงไม่น่าแปลกใจที่การประกอบสร้างชุดความรู้เกี่ยวกับผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มจะร่วมถ่ายทอดสัญญาณในงานจุลจกฐินเข้าไปด้วย ทั้งนี้เพราะในกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกที่ประกอบด้วยการสร้างชุดความรู้และการประดิษฐ์ประเพณีจุลจกฐินต่างถูกกระทำในบริบทของการบริโภคของสังคมเมือง

ขณะที่การประดิษฐ์ประเพณีจุลจกฐินที่ทำหน้าที่ขัดเกลาความเป็นสมาชิกชุมชนของ “คนแม่แจ่ม” (ซึ่งในกรณีนี้จำกัดแค่คนบ้านยางหลวง) จะกระทำผ่านอุดมการณ์อำนาจเดิมภายในชุมชน ได้แก่ ระบบความสัมพันธ์แบบกลุ่มเครือญาติ ซึ่งเป็นศูนย์กลางอ้างอิงความเป็นสมาชิกของปัจเจกต่อชุมชน

บทส่งท้าย

จากกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในแม่แจ่มโดยการสร้างผ้าขึ้นตีนจกขึ้นเป็นสัญลักษณ์ขัดเกลา “ความเป็นสมาชิก” นั้น เราเห็นชุมชนต่าง ๆ ในแม่แจ่มยอมรับสัญลักษณ์นั้นไปพร้อม ๆ กับการยืนยันอัตลักษณ์ของตนทั้งนี้ขึ้นอยู่กับ “ทุนทางวัฒนธรรม” ที่แตกต่างกัน ตัวอย่างเช่น ชุมชนที่มีวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกจะสามารถแสดงความเป็นสมาชิกผ่านสัญลักษณ์นี้ได้มากกว่าชุมชนบนที่สูง เป็นต้น ขณะเดียวกันเราเห็นกลุ่มสังคมที่อยู่ในช่วงชั้นทางอำนาจสูงกว่า ได้แก่ รัฐ ปณิญาชน สื่อมวลชน และผู้บริโภคในเมืองสามารถสร้างความหมายหรือสัญลักษณ์ได้เหนือกว่าคนระดับชาวบ้าน

ในการประดิษฐ์ ‘งานเทศกาลมหกรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’ ได้แสดงถึงการกระทำที่ดึงผ้าขึ้นตีนจกออกจากบริบทความสัมพันธ์ทางสังคม-

วัฒนธรรมของชาวบ้าน แม้จะเป็นการส่งเสริมให้ชุมชนแสดงอัตลักษณ์ของตนเอง แต่ก็ถูกจัดระเบียบและกำหนดกรอบของสัญลักษณ์ที่สื่อความหมายให้อำนาจอัฐส่วนกลางมีความเข้มข้นยิ่งขึ้น ในการนี้งานเทศกาลฯ ซึ่งจัดขึ้นประจำปีจึงเป็นกระบวนการตอกย้ำสำนึกของชุมชนต่าง ๆ เกี่ยวกับความเป็นสมาชิกในการปกครองของชาติด้วย ขณะที่ ‘งานจุลกฐิน’ แม้จะพยายามเข้าไปในบริบทของชาวบ้าน (จากเงื่อนไขการระดมทุนก่อสร้างพระวิหารของวัดยางหลวง) แต่ก็มุ่งการประดิษฐ์ให้สอดคล้องกับรสนิยมของนักท่องเที่ยวมากกว่า ผลคือประเพณีจุลกฐินถูกทำให้เป็น “เวทีจำลอง” ของชุดสัญลักษณ์ ซึ่งให้ภาพและความหมายในเชิงสุนทรีย์เพื่อแสดงตัวตนที่มีรากเหง้าของคนชั้นกลางในเมือง รวมถึงเมื่ออยู่ในบริบทของการบริโภคความรู้ข่าวสารจึงทำให้ประเพณีจุลกฐินถูกดึงไปใช้ประกอบสร้างชุดความหมายของผ้าขึ้นตีนจกสำหรับคนในเมืองได้เหมาะสมจะกว่างานเทศกาลฯ

“คนแม่แจ่ม” ในกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก จึงเป็นทั้งการแสดงตัวตนของคนท้องถิ่นและการถูกกำหนดจากภายนอก สิ่งนี้แสดงถึงการปรับตัวของชุมชนต่างๆ ในแม่แจ่มที่สัมพันธ์กับการช่วงชิง/กำหนดความหมายของคนภายนอก

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- กนกพรทิพย์สังข์. “ขึ้นต้นจกมรดกทางวัฒนธรรมคู่ล้านนาไทย.” **หนังสือพิมพ์เดลินิวส์** ฉบับ 3 พฤษภาคม 2537.
- กองบรรณาธิการอนุสารอ.ส.ท.. “สารบัญ,” **อนุสาร อ.ส.ท.**, 39 (มกราคม 2542): 3.
- การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย. **เข้าใจถิ่นเข้าใจเที่ยวเชียงใหม่**. กรุงเทพฯ: การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย, 2544.
- เกษียร เตชะพีระ. บริโภคมความเป็นไทย. ในชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (บรรณาธิการ), **จินตนาการสู่ปี 2000: นวัตกรรมเชิงกระบวนทัศน์ด้านไทยศึกษา?**, หน้า 85-124. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.), 2539.
- เกษียร เตชะพีระ. “โฮโม-เฮเทโร-โฮโม-เฮเทโร,” **ไฮ-คลาส**, 14 (มิถุนายน 2540): 77-78.
- จามะรี เชียงทอง. การศึกษาความสัมพันธ์ทางสังคมและไทยศึกษา. ใน จักรทิพย์ นาถสุภา และคณะ (บรรณาธิการ), **สถานภาพไทยศึกษา: การสำรวจเชิงวิพากษ์**, หน้า 82-122. เชียงใหม่: สำนักพิมพ์ซิลด์เวอร์มบุ๊กส์, 2543.
- ชัชวาลย์ ทองดีเลิศ. **เส้นทางแห่งศรัทธา**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อมรินทร์, 2544.
- จาริก (นามแฝง). “เสน่ห์ผ้าทอขุนดอยแม่แจ่ม,” **ไฮ-คลาส**, 11 (กรกฎาคม 2537): 72- 78.
- ทบวงมหาวิทยาลัย. **สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์พระบรมราชินีนาถกับการทำนุบำรุงศิลปวัฒนธรรมของชาติศึกษาเฉพาะงานศิลปหัตถกรรม**. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, มปป.
- ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ. “การประดิษฐ์สร้างประเพณี: ประวัติศาสตร์ของปัจจุบัน The invention of tradition: a history of the present,”

ศิลปวัฒนธรรม, 21 (พฤศจิกายน 2542): 77-83.

- นิรมล เมธีสุวกุล. **กินลมชมตะวัน**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สามสี.
- นุสรา เตียวกะตุ. ผ้าจกพื้นเมืองแม่แจ่ม. ในจินตนา มัธยมบุรุษ และยุพิน เข้มมุกด์ (บรรณาธิการ), **สรรพช่าง: ภูมิปัญญาท้องถิ่นเชียงใหม่**, หน้า 202-221. เชียงใหม่: ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดเชียงใหม่, ศูนย์ศิลปวัฒนธรรมสถาบันราชภัฏเชียงใหม่ และองค์การบริหารส่วนจังหวัดเชียงใหม่, 2539.
- ฝอยทอง สมวถา. **เรื่องราวบะเก๋าเล่าสู่กันฟัง**. หนังสือทำมือ, 2545. พัฒนา กิติอาษา. **ท้องถิ่นนิยม Localism การทบทวนทฤษฎีและกรอบแนวคิด**. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการวิจัยแห่งชาติสาขาสังคมวิทยา สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ.
- พิชัย น้อยวัฒน์. “อุทยานธรรมชาติที่แม่แจ่ม,” **อนุสารอ.ส.ท.**, 11 (มิถุนายน 2520): 30-57.
- มหาวิทยาลัยศิลปากร. **ผ้าทอพื้นเมืองในภาคเหนือ โครงการพัฒนาผ้าพื้นเมืองในทุกจังหวัดของประเทศ**. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2543.
- มาลา คำจันทร์. “เชียงใหม่เมื่อวานและวันนี้ในวิถีประชา,” **อนุสารอ.ส.ท.**, 42 (กรกฎาคม 2545): 70-78.
- แม่แจ่ม (นามแฝง). “ห้วงกคนงานปางช้าง,” **วารสารกองทำไม้ภาคเหนือ**, 7 (พฤศจิกายน 2510): 6.
- ยุกติ มุกดาวิจิตร. “การก่อตัวของกระแส ‘วัฒนธรรมชุมชน’ ในสังคมไทย: พ.ศ.2520-2537.” **วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา** มหาวิทยาลัยมหิดล สาขาวิชามานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ลักขณา ปันวิชัย และศิริศักดิ์ คุ้มรักษา. **หัตถกรรมเมืองเชียงใหม่. ใน เพื่อความเข้าใจในแผ่นดินเชียงใหม่**, หน้า 243-281. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สารคดี, 2540.
- วัฒน์ วัฒนาพันธุ์, บุปผา วัฒนาพันธุ์ และสามารถ ศรีจำนงค์. **ศิลปะพื้นบ้านล้านนา: การเปลี่ยนแปลงเพื่อการดำรงอยู่**. เชียงใหม่: Within Design, 2544.

สมพล ไวโย และอุดม รุ่งเรืองศรี. ว่าว. ใน **สารานุกรมวัฒนธรรมไทยภาคเหนือ**, หน้า 6257-6264 กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, 2542.

สันติพงษ์ ช้างเผือก และคณะ. รายงานการวิจัยเรื่อง โครงการ “ของหน้าหมู” ประวัติศาสตร์ตัวตนของชุมชนกลางหุบเขาแม่แจ่ม, รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์เสนอต่อสำนักงานกองทุนสนับสนุนงานวิจัย กรกฎาคม 2546.

สำนักงานบริหารโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม และศูนย์วิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยพายัพ. **แนวทางการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่มในอนาคต: รายงานการสัมมนาสรุปรูปแบบการพัฒนาลุ่มน้ำและแนวทางในการดำเนินงานพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม**. เชียงใหม่: สำนักงานบริหารโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม, 2532.

สุรสวัสดิ์ สุขสวัสดิ์, ม.ล. และวรลักษณ์ บุญยสุรัตน์. “สถาปัตยกรรมล้านนา บทบาทในสังคมเชียงใหม่จากอดีตถึงปัจจุบัน,” **สยามอารยะ**. 3 (มกราคม 2538): 19-30.

อภิรักษ์ บัวหนักดี. “แม่แจ่ม-ขุนยวม วงรอบใหม่สายดอกบัวตอง สู่เมืองในม่านหมอก,” **อนุสาร อ.ส.ท.**, 40 (มกราคม 2543): 106-118. อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. ภาพรวมงานพัฒนาขององค์กรพัฒนาเอกชนภาคเหนือ ใน ชัชวาล ทองดีเลิศ (บรรณาธิการ), **บันทึกลับ NGOs**, หน้า 24-62. เชียงใหม่: คณะกรรมการประสานงานองค์กรพัฒนาเอกชนภาคเหนือ, สถาบันส่งเสริมการเรียนรู้เพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน และมูลนิธิพัฒนาภาคเหนือ, 2543.

ภาษาอังกฤษ

Baudrillard, Jean. *The Consumer Society*. London: Sage, 1999.

Burke, Peter. We, the people: popular culture and popular identity in modern Europe, in Scott Lash and Jonathan Friedman (eds.), *Modernity and Identity*. pp. 293-308. Oxford: Blackwell, 1993.

Danaher, Geoff; Schirato, Tony; and Webb, Jen. *Understanding Foucault*.

- London: Sage, 2000.
- Hobsbawm, Eric. Introduction: Inventing Traditions. in Eric Hobsbawm and Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, pp. 1-14. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Miller, Daniel. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.
- Ritzer, George. and Liska, Allan. ‘McDisneyization’ and ‘Post-tourism’: complementary perspectives on contemporary tourism. in Chris Rojek and John Urry (eds.), pp. 96-112. *Touring Culture. Transformation of Travel and Theory*. New York: Routledge, 2000.
- Roth, Alan D. et al. *Second Evaluation of the Mae Chaem Watershed Development Project, Thailand*, Report prepared for the U.S. Agency of International June, 1987.
- Urry, John. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage, 1990.

การสัมภาษณ์

- สัมภาษณ์ นางคำป้อ ไชยเกตุ., บ้านไร่. (18 กันยายน 2544).
- สัมภาษณ์ นางตอง กันทะจัน, บ้านยางหลวง. (9 มีนาคม 2545).
- สัมภาษณ์ นางคำป้อ นาประเทศ, บ้านทองฝาย. (9 พฤษภาคม 2545).
- สัมภาษณ์ นางฝอยทอง สมวธา, บ้านช่างเค็งบน. (22 ธันวาคม 2544).
- สัมภาษณ์ นายบัลลังก์ จันทบูรณ์, สำนักงานอำเภอแม่แจ่ม. (7 ตุลาคม 2545).

กรุงเทพฯ กับภาพลักษณ์ “ผู้หญิงเหนือ”

ภัคดีกุล รัตนา*

บทคัดย่อ

การศึกษาเรื่อง “กรุงเทพฯ กับภาพลักษณ์ ‘ผู้หญิงเหนือ’ “ มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาที่มาของทัศนคติทางสังคมของคนกลุ่มต่าง ๆ ต่อผู้หญิงเหนือ ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 25 โดยคำนึงถึงลักษณะความสัมพันธ์ทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคม รวมไปถึงวิถีชีวิต และแนวคิดของคนแต่ละกลุ่ม แล้วอธิบายถึงปัจจัยที่มีผลให้ทัศนคติต่อผู้หญิงเหนือบางประการกลายเป็นทัศนคติครอบงำที่ทำให้เกิดเป็นภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในเวลาต่อมา

ผลของการศึกษาพบว่า ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือเกิดจากทัศนคติทางสังคมในสังคมล้านนา และสังคมภายนอก โดยเฉพาะจากกรุงเทพฯ ที่เข้ามาสัมพันธ์กับล้านนาตั้งแต่สมัยต้นรัตนโกสินทร์ ความแตกต่างของพื้นฐานทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคมวัฒนธรรมของกรุงเทพฯ และล้านนาในช่วงเวลาดังกล่าวส่งผลให้ชนชั้นสูงกรุงเทพฯ เกิดทัศนคติดูแคลนผู้หญิงล้านนาในทุกชนชั้น ทัศนคติดูแคลนนี้ผลักดันให้ชนชั้นสูงล้านนาสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในอีกลักษณะหนึ่ง ด้วยการปรุงแต่งศิลปวัฒนธรรมของตนให้วิจิตรและเย็นย่นถึง

* อาจารย์ประจำภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่

ลักษณะเฉพาะดังกล่าวผ่านการแสดงออกของผู้หญิงเช่นรูปแบบการแต่งกาย การเกล้าผมแซมดอกไม้ ความนุ่มนวล อ่อนหวานจากท่าทางการพ้อน และความดีงามผ่านเนื้อหาของละคร

ความสัมพันธ์ทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคมวัฒนธรรมระหว่าง กรุงเทพฯ กับล้านนาที่มีอย่างต่อเนื่องนำไปสู่ความเปลี่ยนแปลงของภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ กล่าวคือ ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือมีลักษณะซับซ้อนขึ้น ทั้งนี้ เป็นผลจากการขยายตัวของกลุ่มทุนท้องถิ่นที่ได้รับผลประโยชน์จากการสร้างความสัมพันธ์กับกลุ่มผลประโยชน์ภายนอกอาทิรัฐบาลกรุงเทพฯ และนายทุนส่วนกลาง ทำให้เกิดการเลือกรับภาพบางภาพของผู้หญิงเหนือ เพื่อสร้างเป็นภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือเพื่อตอบสนองผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ และอาศัยสื่อต่าง ๆ ในการเผยแพร่ภาพลักษณ์ กระบวนการดังกล่าวส่งผลให้ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือบางภาพกลายเป็นภาพที่มีอิทธิพลครอบงำความคิดของคนทั่วไป ขณะที่บางภาพแม้จะมีการเสนออย่างต่อเนื่องแต่กลับไม่สามารถสร้างการยอมรับ และไม่มีพลังมากพอที่จะครอบงำความคิดทางสังคมได้ และบางภาพได้ลบเลือนไปจากการรับรู้ของสังคมทั้งนี้เพราะการดำเนินนโยบายส่งเสริมการท่องเที่ยวของรัฐทำให้ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่นายทุนสร้างขึ้นมีอิทธิพลมากกว่าภาพอื่น

ผลการศึกษาคาดว่าจะเป็นประโยชน์ต่อการพัฒนาสตรีในแง่ความเข้าใจในคุณค่าของตนเองโดยไม่ยึดติดกับภาพที่ถูกสร้างขึ้น อันจะมีส่วนช่วยในการพัฒนาสังคมเพื่อสร้างแผนพัฒนาสตรีด้วยความเข้าใจและตระหนักถึงคุณค่าของผู้หญิงตามสภาพที่เป็นจริง

ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ หมายถึง ทศนคติต่อผู้หญิง หรือจินตนาการเกี่ยวกับผู้หญิง ซึ่งทั้งทศนคติและจินตนาการเกี่ยวกับผู้หญิงดังกล่าวมีผลต่อความสัมพันธ์ทางสังคมที่กลุ่มคนต่าง ๆ มีต่อผู้หญิง การศึกษาเรื่องภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในที่นี้อธิบายภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่ถูกสร้างขึ้นตั้งแต่หลังการปฏิรูปการปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาลในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวจนกระทั่งถึงก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ.2475 ว่ามีชนกลุ่มใดที่สร้างภาพลักษณ์ดังกล่าว อีกทั้งสร้างขึ้นจากทศนคติเช่นใดทั้งนี้โดยคำนึงถึงเงื่อนไขและบริบททั้งภายในและภายนอกสังคมล้านนาว่ามีผลกระทบอย่างไรต่อทศนคติทางสังคม หรือจินตนาการที่มีต่อผู้หญิง และท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงทางการเมือง

เศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมนั้นท้ายที่สุดมีผลอย่างไรต่อการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ

สถานภาพและภาพลักษณ์ที่สะท้อนจากชื่อ “ลาว”

การพิจารณาคำเรียกชื่อที่สยามใช้เรียกล้านนานั้นสามารถสะท้อนถึงสถานภาพของล้านนาในมุมมองของสยาม และความคิดที่อยู่เบื้องหลังของสยามที่มีต่อล้านนา จากการศึกษาพบว่า การใช้คำเรียกชื่อดังกล่าวนั้นมีนัยสำคัญบางประการ กล่าวคือ แสดงให้เห็นถึงพัฒนาการความสัมพันธ์ระหว่างสยามกับล้านนา และที่น่าสนใจคือ คำที่สยามใช้เรียกล้านนา โดยเฉพาะคำว่า “ลาว” นั้นสามารถนำมาอธิบายเพื่อชี้ให้เห็นระดับความสัมพันธ์ทางอำนาจของสยามต่อล้านนา และยังสะท้อนให้เห็นถึงทัศนคติของคนทั้งสองกลุ่มที่มีต่อกันผ่านชื่อที่ใช้เรียกกันด้วย

การรับรู้ของสยามต่อคำเรียกชื่อ “ลาว”

การใช้คำว่า “ลาว” เรียกดินแดนและผู้คนในล้านนาของสยามนั้น พบว่าในสมัยก่อนรัตนโกสินทร์เป็นการใช้เรียกเพื่อแสดงถึงการเป็นคนต่างพื้นที่และวัฒนธรรมกับตน¹ ดังปรากฏในหลักฐานสมัยอยุธยา เช่น ยวนพ่าย² ที่วรรณกรรมดังกล่าวใช้คำเรียกกองทัพเมืองเชียงใหม่ และพระเจ้าติโลกราชว่า “ลาว” ตลอดทั้งเรื่อง ทั้งยังปรากฏการใช้คำที่แสดงสถานะของเมืองทั้งสอง อาทิ ใช้คำว่า “จอมราช” หมายถึงสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ และ

¹ เตือนใจ ไชยศิลป์, *ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ. 2437-2476*, วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ 2536, หน้า 34-38.

² วรรณกรรมเรื่อง *ยวนพ่าย* สันนิษฐานว่าแต่งขึ้นในสมัยพระรามาธิบดีที่ 2 ซึ่งครองราชย์ระหว่าง พ.ศ. 2034-2072 โดยมีจุดประสงค์การแต่งเพื่อเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถในคราวทำสงครามชิงเมืองกำแพงเพชรกับพระเจ้าติโลกราชแห่งเมืองเชียงใหม่เมื่อปี พ.ศ. 1900 ซึ่งครั้งนั้นกองทัพอยุธยาเป็นฝ่ายชนะ

ใช้คำว่า “กรุงลาว” และ “ปิ่นลาว” ในความหมายของเมืองเชียงใหม่ และพระเจ้าติโลกราช ตามลำดับ³

การอ้างถึง “ลาว” ในหลักฐานสมัยอยุธยาแสดงให้เห็นถึงการรับรู้ของสยามต่อล้านนาในฐานะคนต่างกลุ่มกับตน การรับรู้ดังกล่าวผนวกกับการรับรู้ของสยามต่อความแตกต่างในพื้นที่ และวัฒนธรรมกับล้านนา ย่อมนำไปสู่ทัศนคติที่แสดงถึงการเป็นคนต่างกลุ่มกันอย่างชัดเจน

การรับรู้ของสยามต่อล้านนาจากคำว่า “ลาว” ได้ตกทอดและสืบต่อมาจนถึงสมัยรัตนโกสินทร์ ดังปรากฏในสารตราของเจ้าพระยาจักรีถึงเมืองเชียงใหม่ ลำพูน ลำปาง ว่า

“...จึงทรงพระราชดำริว่า เมืองเชียงใหม่เป็นเมืองใหญ่
ประเทศราช เขตแดนบ้านเมืองกว้างขวางพริกพร้อมไปด้วยเจ้านาย
ญาติวงศ์บุตรหลานแสนท้าวพญาลาว ทแกลัวทหรรทั้งไพร่บ้าน
พลเมืองก็มีเป็นอันมาก

“...ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้ตั้งพญาอุปราชเป็นพญา
วิเชียรประการ พญาเชียงใหม่ นายภิมภิสารเป็นพญาอุปราชช่วยกัน
รักษาบ้านเมืองขอบเขตแดนมา ปกครองญาติพี่น้องแสนท้าวพญา
ลาวเก่าใหม่...”⁴

อย่างไรก็ตาม พบว่าการรับรู้ของสยามดังกล่าวได้เปลี่ยนนัยบางประการไปจากเดิม

กล่าวคือจากเดิมที่ใช้เรียกเพื่อแสดงถึงเมืองที่มีความแตกต่างระหว่างกลุ่มคนต่างพื้นที่และวัฒนธรรมในสมัยอยุธยามาเป็นการรับรู้ต่อคำเรียกล้านนาในฐานะเมืองที่เป็นประเทศราชในสมัยรัตนโกสินทร์ โดยเฉพาะเมื่อล้านนายอมรับการอุปถัมภ์ของสยามเพื่อปกป้องเอกราชจากพม่า

³ ลลิตยวนพ่าย (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์อักษรสัมพันธ์, 2518), หน้า 54.

⁴ หจข., จดหมายเหตุนครบาลที่ 3 จ.ศ. 1209 เลขที่ 17 สารตราเจ้าพระยาจักรีฯ ถึงเมืองเชียงใหม่ นครลำพูน นครลำปาง เรื่องตั้งพระยาอุปราช.

และอาศัยอำนาจของสยามในการสร้างการยอมรับและขยายอำนาจเหนือหัวเมืองต่าง ๆ ของกลุ่มเชื้อเจ้าเจ็ดตน⁵ รวมไปถึงพฤติกรรมของผู้ปกครองล้านนาต่อการยอมรับอำนาจของกรุงเทพฯ อาทิ การที่ผู้ที่ได้รับการเสนอชื่อให้เป็นผู้ปกครองจะต้องลงมาเข้าเฝ้าเพื่อรายงานตัวและรับสัญญาบัตรโปรดเกล้าฯ แต่งตั้ง การยอมรับพันธะในการส่งเครื่องราชบรรณาการแก่กรุงเทพฯ ทุก 3 ปี⁶ การยอมรับความสัมพันธ์ดังกล่าวของล้านนา ทำให้ผู้ปกครองสยามรับรู้ถึงสถานภาพที่สูงกว่าของตนต่อผู้ปกครองล้านนา และภายใต้ความสัมพันธ์ดังกล่าวจะทำให้ผู้ปกครองสยามเริ่มมองล้านนาในฐานะ “ด้อย” กว่าตน และแม้สถานภาพของเจ้าผู้ปกครองล้านนาในสายตาของสยามก็เป็นเพียงสามัญชน เพราะสืบเชื้อสายมาจากพราหมณ์⁷

นอกจากนี้ จากหลักฐานของชาวต่างชาติที่เดินทางเข้ามายังสยามและเดินทางต่อมายังล้านนาต่างใช้คำว่า “ลาว” ที่หมายถึงผู้คนและดินแดนล้านนาในบันทึกของตน เช่น เอกสารของบาทหลวงปาลเลกัวซ์ ที่เล่าถึงสภาพทั่วไปของเมืองสยาม และกล่าวถึงคนล้านนา โดยใช้คำว่า “ลาว” หรือหลักฐานของคาร์ล บ็อค ที่เดินทางสำรวจแผ่นดินสยามขึ้นไปถึงล้านนาในสมัยรัชกาลที่ 5 ก็ใช้คำว่า “ลาว” ในความหมายของคนและดินแดนล้านนาเช่นกัน ความคิดเกี่ยวกับคำว่า “ลาว” ของชาวต่างชาตินี้น่าจะได้รับการอิทธิพลจากการเรียกขานของชาวสยาม ดังปรากฏในรายงานการเดินทางสำรวจของมิสเตอร์ดับบลิว.เจ.อาร์เธอร์ รองกงสุลอังกฤษประจำมณฑลเชียงใหม่ที่เดินทางเข้ามายังสยาม และมีโอกาสเดินทางสำรวจมณฑลเชียงใหม่ เมืองเชียงาย เมืองน่าน และนครลำปาง ในปี พ.ศ.2430 กล่าวถึง “ชาวลาว” ว่า

⁵ คำให้การชาวกรุงเก่า คำให้การขุนหลวงหาวัด และพงศาวดารกรุงเก่าฉบับหลวงประเสริฐอักษรนิติ์ (พระนคร: คลังวิทยา, 2510), หน้า 429.

⁶ สวัสดิ์ อ่องสกุล, “บทบาททางการเมืองของตระกูลเจ้าเจ็ดตน”, รวมบทความสัมภาษณ์ *ล้านนาคดีศึกษา: ประวัติศาสตร์และโบราณคดี* 23-31 มกราคม 2518 ณ วิทยาลัยครูเชียงใหม่ (เชียงใหม่: วิทยาลัยครูเชียงใหม่, 2518), หน้า 8.

⁷ พระยาประกาศกิจกรจักร์, *พงศาวดารโยนก* (พระนคร: โรงพิมพ์สัมพันธ, 2498), หน้า 29-30.

“...มีเพียงชาวสยามเท่านั้นที่เรียกประชาชนของรัฐเหล่านี้ว่า “ลาว” และด้วยเหตุผลบางประการทำให้ชาวลาวไม่ชอบชื่อนี้เท่าใดนัก และจะใช้ชื่อนี้กับพวกลาวพุงขาว ซึ่งอาศัยอยู่ในบริเวณลุ่มแม่น้ำโขงเหนือเมืองน่านขึ้นไปเท่านั้น ข้าพเจ้าเชื่อว่าบางครั้งชาวสยามจะเรียกพวกนี้ว่า “ลาวยวน”...”⁸

จากหลักฐานนี้แสดงให้เห็นถึงการรับรู้ของสยามต่อสถานภาพของล้านนา ซึ่งน่าจะมีความหมายในเชิงการดูแลที่รุนแรงขึ้นในสมัยต้นรัตนโกสินทร์เป็นต้นมา

การรับรู้ต่อตนเองของล้านนา

การรับรู้ของคนล้านนาต่อคำว่า “ลาว” จะต่างจากของคนสยาม เพราะคำดังกล่าวในความหมายของล้านนาจะใช้เรียกผู้คนและดินแดนบริเวณลุ่มแม่น้ำโขง จากหลักฐานของล้านนา อาทิ **ตำนานมูลศาสนา พงสาวดารพื้นเมืองน่าน และตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่** พบว่าการใช้คำว่า “ลาว” เรียกผู้คนและดินแดนในแถบลุ่มแม่น้ำโขงหรือล้านช้างนี้เป็นการเรียกในความหมายที่หมายถึงกลุ่มคนอีกกลุ่มหนึ่งที่อยู่ในดินแดนใกล้เคียงและมีความสัมพันธ์ต่อกัน ดังปรากฏในตำนานมูลศาสนาว่ามีการใช้คำว่า “ลาว” เรียกคนกลุ่มหนึ่งในหลาย ๆ กลุ่มที่ล้านนาสัมพันธ์อยู่ด้วย

“...อันเหตุที่พระยาและชาวเมืองอันรู้กระทำบุญนั้น เมืองหริภุญไชยและเมืองเชียงใหม่จึงสุขเกษมมากนัก และประกอบด้วยโภคทรัพย์มากนัก จึงปรากฏทั่วไปว่า ลื้อ ลวะ ลาว ชาวไทย ม่าน เมืองทุกแห่งนั้นแล...”⁹

⁸ “รายงานการเดินทางท่องเที่ยวมณฑลเชียงใหม่ประเทศสยาม”, **รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ ชุดที่ 2** แปลโดย สุชาติ ทองซ้อนกลีบ (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์คุรุสภาลาดพร้าว, 2535), หน้า 114.

⁹ **ตำนานมูลศาสนา**, พิมพ์ในงานทำบุญครบร้อยวันนายหน่อ ขุนติมา (เชียงใหม่: นครพิงค์การพิมพ์, 2513), หน้า 222.

นอกจากนี้ ในความสัมพันธ์ยังน่าจะอยู่ในฐานะเมืองที่มีสายเครือญาติเดียวกันเห็นได้จากการอัญเชิญพระไชยเชษฐาจากเมืองหลวงพระบาง มาครองเมืองเชียงใหม่ เพราะพระมารดาของพระองค์เป็นเจ้าเชื้อสายราชวงศ์มังราย¹⁰ ความสัมพันธ์ในฐานะเมืองที่เป็นพันธมิตร ดังปรากฏ ในหลักฐานล้านนาที่ว่า “...พระญาจำบ้าน พระญานคอร พระญาแพล่ และหลวงพระบางก็ยกทัพขึ้นมารบเมืองเชียงแสน...”¹¹ อีกทั้งยังปรากฏความสัมพันธ์ในฐานะเมืองที่ทำสงครามกัน อาทิ “...ออกญาเดโชไฟ เปนพระญาเชียงแสนลาวล้านช้างขึ้นมาเอาเมืองล้านนา วันไว้แต่พระยาว ผาง เชียงใหม่ไปได้...”¹²

การเรียกกลุ่มคนในลุ่มแม่น้ำโขงว่า “ลาว” ของคนล้านนาจะหมายถึงการเรียกกลุ่มคนอีกกลุ่มหนึ่งที่อยู่ในดินแดนใกล้เคียงซึ่งมีความสัมพันธ์ระหว่างเมืองในด้านต่าง ๆ มากกว่าจะหมายถึงการเรียกด้วยทัศนคติของการดูแคลน เพราะไม่ปรากฏในหลักฐานที่กล่าวถึงการดูแคลนคนกลุ่มนี้โดยคนล้านนา จากความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ทำให้ชาวต่างชาติตั้งข้อสังเกตว่าเมืองทั้งสองเป็นเมืองพี่เมืองน้องกันอีกด้วย¹³

เป็นไปได้ว่า การเรียกชื่อ “ลาว” ของคนสยามต่อผู้คนและดินแดนล้านนานั้นนอกจากจะใช้เรียกเพื่อแบ่งแยกคนต่างกลุ่มกันแล้ว ยังน่าจะแฝงความหมายในเชิงของการเป็นเมืองที่มีสถานะด้อยกว่าตน และแม้ว่ามีสเตอร์ ดับบลิว.เจ.อาร์เซอร์ เองยังแสดงทัศนะที่มุ่งเน้นต่อการอ้างถึงสิทธิของสยามต่อล้านนาโดยการเรียกตนเองว่า “ไทย” ซึ่งหมายถึงอิสรภาพ และเรียกล้านนาว่า “ลาว” ว่าใช้เกณฑ์อะไรเป็นเครื่องตัดสิน “...เป็นที่น่าแปลกประหลาดว่าชื่อ “ไทย” หรือ “เหล่าอิสรภาพ” ถูกเรียกร้องอ้างสิทธิโดยเผ่าต่างๆ อย่างไร มีเพียงชาวสยามเท่านั้นที่เรียกประชาชนของรัฐเหล่า

¹⁰ ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดเชียงใหม่ สถาบันราชภัฏเชียงใหม่, *ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ ฉบับเชียงใหม่ 700 ปี*, (เชียงใหม่: โรงพิมพ์เมือง, 2538), หน้า 87.

¹¹ “พื้นเมืองน่าน ฉบับวัดพระเกิด” *ประชุมพงศาวดารฉบับราชบุรุษ ภาคที่ 2*, นิธิ เอียวศรีวงศ์ บรรณาธิการ (กรุงเทพฯ: บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด, 2539), หน้า 30.

¹² ตำนานมูลศาสนา, หน้า 30.

¹³ “รายงานการเดินทางท่องเที่ยวมณฑลเชียงใหม่ประเทศสยาม”, *รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ ชุดที่ 2* แปลโดย สุชาติ ทองซ้อนกลีบ: 122.

นี้ว่า “ลาว”...¹⁴ และหากคิดในทางกลับกันแล้ว ข้อความดังกล่าวน่าจะแสดงว่าการที่สยามเรียกล้านนาว่า “ลาว” หมายถึง การเรียกดินแดนที่ขึ้นอยู่กับการปกครองของตนด้วย

การรับรู้ต่อดินแดนและผู้คนล้านนาของสยาม ทำยที่สุดนำไปสู่การเสนอภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือโดยใช้มาตรฐานทางความคิดของสยามเป็นเครื่องกำหนด โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อสยามเข้ามาจัดการปฏิรูปการปกครองล้านนาให้อยู่ในระบบมณฑลเทศาภิบาล การเข้ามาของกลุ่มข้าราชการกรุงเทพฯ นำมาซึ่งการแสดงทัศนคติต่อล้านนาโดยเฉพาะต่อผู้หญิงอย่างมีนัยแฝงอยู่

การปฏิรูปการปกครองระบบมณฑลเทศาภิบาล

พ.ศ. 2442

การขยายอำนาจของรัฐสยามสู่หัวเมืองประเทศราชล้านนาในรัชสมัยพระบาทพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เป็นการดำเนินการอย่างมีระบบขั้นตอนและเป็นการรวมศูนย์อำนาจไว้ภายใต้รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ด้วยเงื่อนไขความพร้อมของชนชั้นนำสยามที่ผ่านความคิดและประสบการณ์จากการรับวิทยาการความรู้แบบใหม่จากตะวันตกผ่านทางการค้าที่ขยายตัวอย่างสูง ประกอบกับตะวันตกได้ขยายอิทธิพลเพื่อแสวงหาผลประโยชน์จากการทำป่าไม้ และการค้าเสรีในหัวเมืองล้านนา¹⁵ ปัญหาผลประโยชน์จากกิจการทำไม้และความวุ่นวายตามหัวเมืองชายแดน¹⁶ ทำให้สยามเข้ามาจัดการปกครองล้านนา โดยยกเลิกฐานะหัวเมืองประเทศราชและจัดการปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาลขึ้นแทน

ผลของการปฏิรูปการปกครองในสมัยเทศาภิบาลซึ่งใช้ระบบข้าราชการ

¹⁴ เรื่องเดียวกัน.

¹⁵ พรพวรรณ จงวัฒนา, “กรณีพิพาทระหว่างเจ้านครเชียงใหม่กับคนในบังคับอังกฤษ อันเป็นเหตุให้รัฐบาลสยามจัดการปกครองแบบมณฑลพายัพ (พ.ศ.2401-2445)”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2517, หน้า 88-90.

¹⁶ หจข., *จดหมายเหตุรัชกาลที่ 5 จ.ศ. 1232* เล่มที่ 2678, ส่วนข้อความเรื่องภาษีอากรไม้ขนสักหลายเรื่อง.

เป็นกลไกในการดึงอำนาจเข้าสู่ส่วนกลางนี้ก่อให้เกิดกลุ่มผู้ปกครองใหม่ คือ กลุ่มข้าราชการไทยจากกรุงเทพฯ ที่เข้ามาดำเนินการปกครองโดยมีอำนาจ แทนที่มูลนายเดิมซึ่งถูกไล่ออนทั้งอำนาจและผลประโยชน์¹⁷ เพราะอำนาจในการจัดการทั้งทางเศรษฐกิจและการเมืองถูกโอนไปอยู่ในมือของข้าราชการ กรุงเทพฯ เหล่านี้แทน การเข้ามาของคนกลุ่มนั้นนอกจากจะส่งผลกระทบต่อกลุ่มชนชั้นสูงล้านนาแล้ว ชาวบ้านยังได้รับผลกระทบเช่นกัน กล่าวคือ การจัดเก็บภาษีอากรลักษณะใหม่ที่ยกเลิกระบบการเกณฑ์แรงงานเปลี่ยนเป็นการเสียภาษีรายหัว อีกทั้งยังเก็บภาษีในรูปของเงินตราแทนเก็บจากผลผลิตแบบเดิม ความเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจดังกล่าวส่งผลให้ชาวบ้านประสบปัญหาจากการถูกเรียกเก็บภาษี เพราะไม่มีเงินมากพอที่จะเสีย จนนำไปสู่การต่อต้านในหลายรูปแบบ เช่น กบฏพญาผาบ ในปี พ.ศ. 2432 เป็นต้น

แม้ว่าในระดับนโยบายการปกครองหัวเมืองล้านนาในสมัยรัชกาลที่ 5 มีความพยายามที่จะสร้างการรับรู้ต่อล้านนาว่ามีสถานภาพเป็นส่วนหนึ่งของชาติไทย¹⁸ และจัดการปกครองด้วยการทำความเข้าใจต่อท้องถิ่น ดังปรากฏว่ามีการดำเนินการอย่างค่อยเป็นค่อยไปและประนีประนอม ดังปรากฏในพระราชดำรัสของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวเมื่อ พ.ศ.2428 ความว่า

“..พระราชอาณาจักรอันก่อปรด้วยหัวเมืองทั้งหลาย แม้ขยายอยู่ในพื้นแผ่นดินอันไพศาล มีราษฎรอาศัยอยู่ พูดภาษาอันเดียวกัน เพี้ยนกันบ้างดังนี้ เป็นเหตุที่เต็มใจ ยินดีของเราเป็นอันมาก ไทย ลาว ชนทั้งปวงนี้ก็นับถือว่าตนเป็นพวกอยู่ในชาติเดียวกันอันหนึ่ง และตั้งตาคอยว่าเราเป็นเจ้าเป็นใหญ่อุปถัมภ์บำรุงทั้งนั้น...”¹⁹

¹⁷ เดช บุญาค, *ชบถ ร.ศ. 121* (กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, 2524), หน้า 14.

¹⁸ เตือนใจ ไชยศิลป์, “ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ.2437-2476”, หน้า 149.

¹⁹ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, *พระราชดำรัสในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว* (พระนคร: โรงพิมพ์สถานสงเคราะห์หญิงปากเกร็ด, 2510), หน้า 34.

พระราชดำรัสข้างต้น แสดงให้เห็นว่าพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงตระหนักดีว่า “ลาว” นั้นแตกต่างจากสยาม แต่ด้วยความต้องการสร้างความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของพลเมือง จึงทรงเล็งที่จะแสดงความแตกต่างที่มีอยู่ แต่กระนั้นในพระราชหัตถเลขาของพระองค์ที่มีไปยังพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระบำราบปรปักษ์ได้บ่งบอกถึงความรู้สึกของพระองค์ต่อสถานภาพของล้านนาในฐานะหัวเมืองลาวที่ชนชั้นปกครองสยามไม่มีใครจะเข้าใจนัก ทั้งยังรับรู้ถึงล้านนาในฐานะเมืองต่างกลุ่มกับตนอยู่ดี อาทิ

“..การที่จะจัดการบ้านเมืองนั้น จะให้แล้วเสร็จโดยเร็วในเดือนหนึ่งสองเดือนไม่แล้วไปได้...เห็นว่าการที่จะจัดราชการในหัวเมืองลาวให้ เรียบร้อยจำเป็นต้องจัดถึงสองแล้ว สามแล้ว..หาผู้หนึ่งผู้ใดไปหักล้างถางพงในเมืองต้น ถึงโดยว่าจะไม่ได้การอันใด ก็คงจะได้ความรู้ละเอียดละออในเมืองลาวลงมาเปนทางดำริตรองในราชการต่อไป...”²⁰

อย่างไรก็ตาม การเข้ามาจัดการปกครองล้านนาโดยข้าราชการสยาม แม้ว่าจะมีพระราชดำรัสให้รักษาไมตรีกับผู้ปกครองล้านนา แต่ในทางปฏิบัติแล้วกลับเกิดความรู้สึกแปลกแยกระหว่างคนสยามกับคนล้านนา (ไทย-ลาว) ล้านนามีฐานะที่ด้อยกว่า อีกทั้งในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม ล้านนายังคงเป็น “พวกเขา” คือเป็น “ลาว” นอกจากนี้การที่กรุงเทพฯ มีอำนาจเหนือล้านนาในทางปฏิบัติอย่างชัดเจน ทำให้ความสำนึกว่าล้านนาด้อยกว่าตนยิ่งเข้มข้นขึ้น ดังข้อวิจารณ์การทำงานของเจ้าผู้ปกครองเมืองลำปางของกรมหมื่นพิชิตปรีชากร “...ตัวเจ้านครลำปางเป็นคนซื่อและ

²⁰ หจข., ร. 5 บ. 11 ก/7 พระราชหัตถเลขารัชกาลที่ 5 ถึงพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระบำราบปรปักษ์.

โง่ที่สุด มีรู้ว่สิ่งใดจะผิดจะชอบ จะคิดก็สิ้นหัววันหนึ่งเท่านั้น....”²¹ หรือแม้แต่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวก็ทรงกำหนดถึงสถานภาพของล้านนาเอาไว้ว่า

“...พระยาราชสมบัติการกรต้องถือว่าถ้าพูดกับฝรั่งฝ่ายหนึ่งลาวฝ่ายหนึ่ง ต้องถือว่าฝรั่งเป็นเขา ลาวเป็นไทย ถ้าพูดกับลาวฝ่ายหนึ่งไทยฝ่ายหนึ่ง ต้องถือว่าลาวเป็นเขา ไทยเป็นเรา...”²²

การรับรู้ของชนชั้นปกครองสยามในสมัยรัชกาลที่ 5 ล้านนายังคงเป็น “พวกเขา” หรือ “คนอื่น” อยู่ ยิ่งกว่านั้นยังเป็น “พวกเขา” ที่มีสถานะด้อยกว่า การเข้ามาของกลุ่มข้าราชการกรุงเทพฯ ยังหัวเมืองล้านนาจึงน่าจะเป็นการเข้ามาพร้อมกับความคิดเบื้องหลังดังกล่าว ทศนคติเหล่านั้นได้มีผลต่อการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนืออย่างมีนัยสำคัญด้วย

ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ: ผลสืบเนื่องจากสภาพพื้นฐานที่แตกต่าง

หัวข้อนี้เสนอให้เห็นภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในฐานะที่เป็น “ผู้หญิงลาว” ตามทัศนคติของสยามในสมัยรัชกาลที่ 5 ซึ่งเป็นผลมาจากความแตกต่างในพื้นฐานทางเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมของสยามกับล้านนา กล่าวคือ ภายใต้เงื่อนไขทางสังคมในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นมีความเปลี่ยนแปลงทั้งทางเศรษฐกิจ สังคม และการปกครอง โดยเฉพาะในส่วนของการเปลี่ยนแปลงของวิถีการผลิตและการขยายตัวของการค้าที่มีผลต่อเนื่องมาตั้งแต่สมัยพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวจนกระทั่งสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอม

²¹ หจข., ร. 5 ม.58/88 รายงานกรมหมื่นพิชิตปรีชากรเรื่องราชการมณฑลลาวเฉียง ลงวันที่ 4ฯ 6 ค่ำ ปี 1246.

²² หจข., ร. 5 บ. 1.2/8 ให้นครเชียงใหม่ปกครองโดยสามัคคีกับแลให้ทางกรุงเทพฯ คอยดูแลสอดส่อง.

เกล้าเจ้าอยู่หัวที่นำไปสู่การมีโลกทัศน์แบบใหม่ ประกอบกับปัจจัยภายนอกที่เข้ามากระทบอย่างจักรวรรดินิยมตะวันตก และเมื่อสยามปฏิรูปการปกครองหัวเมืองประเทศราชด้วยการนำระบบข้าราชการเข้ามาเป็นกลไกการปกครอง โดยการเข้ามาของคนกลุ่มนี้ที่มีความคิดเบื้องหลังและอุดมการณ์ที่เปลี่ยนไปดังกล่าว ความแตกต่างในพื้นฐานทางด้านต่าง ๆ เหล่านี้มีผลให้เกิดการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ

อย่างไรก็ตาม การอภิปรายในที่นี้จะเน้นหนักการเสนอภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในทัศนคติของสยามอันเป็นผลมาจากความแตกต่างของพื้นฐานทางเศรษฐกิจและสังคมเป็นสำคัญ ทั้งนี้เพราะพื้นฐานทางการเมืองนั้นได้กล่าวมาแล้วในก่อนหน้านี้ อีกทั้งการเสนอมุมมองผ่านทางเศรษฐกิจและสังคมที่มีความแตกต่างกันระหว่างสยามกับล้านนายังเป็นมุมมองที่น่าสนใจศึกษาอีกด้วย

ความแตกต่างของพื้นฐานทางเศรษฐกิจ

ระหว่างล้านนากับสยามนั้นนับได้ว่ามีความต่างกันในด้านวิถีการผลิต โดยเฉพาะตั้งแต่หลังการทำสนธิสัญญาเบาริง (พ.ศ.2398) เป็นต้นมา ที่ส่งผลให้ความแตกต่างของพื้นฐานทางเศรษฐกิจของล้านนาและสยามมีมากขึ้นตามลำดับ กล่าวคือ ก่อนหน้าที่สยามจะยกเลิกการผูกขาดทางการค้าใน พ.ศ. 2398 พื้นฐานทางเศรษฐกิจของสยามคือการค้าที่มีลักษณะเป็นเมืองท่ารวบรวมสินค้า แล้วกระจายสินค้าไปสู่ที่อื่น ๆ ต่อมาเมื่อเศรษฐกิจของสยามขยายตัวมากขึ้น โดยเฉพาะการค้ากับต่างชาติหลังการทำสนธิสัญญาเบาริง โดยชนชั้นปกครองกลายเป็นกลุ่มที่แสวงหารายได้จากการค้ากับต่างชาติอย่างจริงจัง ผลของการขยายตัวทางการค้าในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ดังกล่าว นอกจากจะทำให้สินค้าออกกลายเป็นสินค้าที่ผ่านกระบวนการผลิตที่ซับซ้อนกว่าในสมัยอยุธยาแล้วยังก่อให้เกิด“หน่อทุนนิยม”ในระบบเศรษฐกิจของสยามอีกด้วย²³

²³ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “วัฒนธรรมกรรมพิภพวรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์”, *ปากไก่และใบเรือ: ว่าด้วยการศึกษาประวัติศาสตร์-วรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์* (กรุงเทพฯ: บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2538): 215.

การขยายตัวทางการค้าดังกล่าวมีผลโดยตรงต่อวิถีการผลิตและการค้าที่เปลี่ยนเป็นการผลิตเพื่อขายโดยใช้เงินตราเป็นตัวกลางในการแลกเปลี่ยน การเข้ามาของระบบเศรษฐกิจแบบเงินตรานำไปสู่การผ่อนคลายระบบควบคุมคน จากการเกณฑ์แรงงานเป็นการจ่ายเงินแทน ส่งผลให้ไพร่สามารถทำงานได้มากขึ้นตามความต้องการของตลาด ก่อให้เกิดการแบ่งงานกันทำและมีเงินหมุนเวียนในตลาดมากขึ้น เริ่มเกิดความสัมพันธ์เชิงพาณิชย์ขึ้น²⁴ นอกจากนี้ยังพบว่า การขยายตัวทางเศรษฐกิจยังนำไปสู่การสร้างกิจกรรมที่ผู้คนต้องใช้เงินกันมากขึ้น เช่น การซื้อสินค้าฟุ่มเฟือย²⁵ การเข้าบ่อน สูบฝิ่น ตลอดจนการใช้เงินซื้อความบันเทิง เช่น การจัดงานเลี้ยง การแต่งงาน เป็นต้น²⁶ ลักษณะดังกล่าวทำให้ความต้องการใช้เงินมีมากขึ้นจนนำไปสู่การกู้ยืมเงิน และหนี้สินตามมา²⁷ ในขณะที่ล้านนาในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นยังคงอยู่ในวิถีการผลิตแบบพออยู่พอกิน ซึ่งเป็นการผลิตเพื่อบริโภคเป็นหลัก และมีการผลิตแบบพึ่งพาธรรมชาติ เครื่องมือที่ใช้ในการผลิตเป็นเพียงเครื่องมือง่าย ๆ เช่น จอบ เสียม ไถ แรงงานในการผลิตจะใช้แรงงานคนและสัตว์ มีระบบชลประทานขั้นพื้นฐาน เช่น เหมือง ฝ่ายส่วนการเรียกเก็บภาษีนั้นด้วยเหตุที่การผลิตมีน้อย และมีผู้คนเบาบางเพราะหนีภัยสงคราม จึงทำให้ผู้ปกครองล้านนามีนโยบายเก็บภาษีในระดับต่ำเพื่อจูงใจให้คนอยู่อาศัย²⁸ อันเป็นนโยบายการปกครองที่ค่อนข้างยืด

²⁴ เห็นได้จาก จดหมายเหตุของพระมหากษัตริย์ในต้นรัตนโกสินทร์ที่มักจะกล่าวถึงคดีความที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์เชิงพาณิชย์ เช่น คดีฟ้องร้องมรดก คดีแอบอ้างนำที่ดินไปขาย รวมถึงเกิดกิจกรรมเชิงพาณิชย์ เช่น การทำกรรมกรรมกู้ยืมเงิน เป็นต้น แสดงว่าเศรษฐกิจแบบเงินตราได้สร้างความสัมพันธ์เชิงพาณิชย์และเงินได้เข้ามามีอิทธิพลต่อชีวิตของคนในสังคมสูงขึ้น

²⁵ สังเกตจากรายการสินค้านำเข้าซึ่งส่วนใหญ่เป็นสินค้าฟุ่มเฟือย เช่น ขนมหวานจากจีนเครื่องประดับโลหะต่างสีดาตลับปูนกระเบื้องเคลือบพัดขนนก เป็นต้น ในหนังสือจดหมายเหตุ Bangkok Recorder เล่ม 1 จ.ศ. 1206-1207 โปรดเกล้าฯพิมพ์พระราชทานในงานพระราชทานเพลิงศพ นายสมหมาย ฮุนตระกูล, 2536, หน้า 134.

²⁶ กรมศิลปากร, *ชีวิตและความเป็นอยู่ในกรุงสยามในทัศนะชาวต่างชาติ* (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์หัตถศิลป์, 2528), หน้า 92-93.

²⁷ หจข., *จดหมายเหตุรัชกาลที่ 4 จ.ศ. 1229* เล่มที่ 40 ความระหว่างนายชุ่ม อำแดงอยู่ไจห์ กับนายนิม อำแดงจ้อยจำเลย.

²⁸ อานันท์ กาญจนพันธุ์, *พัฒนาการของชีวิตและวัฒนธรรมล้านนา* (กรุงเทพฯ: มิตราการพิมพ์, 2527), หน้า 88.

หุ่นของผู้ปกครองล้านนา ส่วนในด้านการค้าที่สำคัญคือ การค้าวัวต่าง ซึ่งเป็นการค้าทางบกระหว่างล้านนากับเมืองทางตอนเหนือ เช่น ไทยใหญ่ ลิบสองปันนา เป็นต้น²⁹ โดยมีสินค้าหลักคือ ของป่า และผลิตผลทางการเกษตร จนกระทั่งถึงสมัยรัชกาลที่ 5 แม้ว่าจะมีชาวจีนจากสยามเข้ามาตั้งรกรากในล้านนาพร้อมกับดำเนินกิจกรรมทางเศรษฐกิจ เช่น การค้าทางเรือ เจ้าภาษี นายอากร การค้าปลีก ธุรกิจเงินกู้³⁰ เป็นต้น รวมถึงการเปลี่ยนแปลง เส้นทางการค้าจากทางบกมาเป็นทางน้ำกับสยามแทนแต่การค้าภายในล้านนาก็มิได้ขยายตัวสูงแบบสยาม ทั้งรูปแบบสินค้าก็มิได้มีความซับซ้อนมากเท่า เพราะสินค้าหลักยังคงเป็นสินค้าของป่าส่วนชาวยังมิใช่สินค้าที่ผลิตเพื่อขาย³¹ วิธีการผลิตแบบเดิมจึงยังคงอยู่ในล้านนาจนกระทั่งการตัดเส้นทางรถไฟสายเหนือถึงเชียงใหม่ในปี พ.ศ.2464 ที่ได้นำความเปลี่ยนแปลง ในวิธีการผลิตมาสู่ล้านนาอย่างจริงจัง³²

ลักษณะการผลิตของล้านนาที่ยังอยู่ภายใต้การผลิตแบบพอเพียง ขณะที่สยามก้าวสู่ระบบเศรษฐกิจแบบเงินตราและผลิตเพื่อขายแล้วนั้นความแตกต่างในพื้นฐานทางการผลิตดังกล่าวส่งผลให้เมื่อข้าราชการสยามเข้ามาয়ล้านนาจึงเกิดทัศนคติที่ไม่สู้ดีนักต่อลักษณะการทำมาหากินของชาว

²⁹ ชูลีทธิ ชูชาติ, *พ่อค้าวัวต่าง: ผู้บุกเบิกการค้าในหมู่บ้านภาคเหนือของประเทศไทย* (พ.ศ.2398-2503), (รายงานวิจัย กรมการฝึกหัดครู, 2525).

³⁰ สวัสดิ์ อ่องสกุล, *ประวัติศาสตร์ล้านนา* (กรุงเทพฯ: บริษัทอมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง, 2539), หน้า 469.

³¹ ชูลีทธิ ชูชาติ, *พ่อค้าวัวต่าง: ผู้บุกเบิกการค้าในหมู่บ้านภาคเหนือของประเทศไทย* (พ.ศ.2398-2503)

³² ฉัตรทิพย์ นาถสุภา, *เศรษฐกิจหมู่บ้านไทยในอดีต* (กรุงเทพฯ: เจริญการพิมพ์, 2533), หน้า 42.

ล้ากันว่า ไม่สู้งานหนัก รักความสบาย ทั้งยังเกียจคร้าน³³ ดังปรากฏในคำกราบบังคมทูลของสมเด็จพระเจ้าน้องยาเธอกรมหลวงวงษาธิราชสนิทที่มีถึงพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวโดยกล่าวถึงลักษณะที่ทรงเรียกว่า “นิไสยสันตารลาว”

“...ด้วยนิไสยสันตารลาวมีอยู่ 3 อย่าง เป็นแต่อยากได้ของเขา ไม่อยากเสียของให้แก่ใครกับเกียจคร้านเท่านั้น เหมือนกันตั้งแต่เมืองเชียงใหม่มตลอดไปทุกบ้านทุกเมืองไม่เหมือนชาติภาษาอื่นๆ ที่จะต่ำช้าเหมือนภาษาลาวไม่มี ไม่รักชาติรักสกุล...ลาวไม่มีสติปัญญาตรึกตรองระวางหามีได้...”³⁴

การแสดงออกถึงทัศนคติในทางลบต่อคนลาวอย่างตรงไปตรงมาดังกล่าวนี้น่าจะเป็นที่รับรู้โดยทั่วไปของชนชั้นปกครองสยามในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ เพราะแม้แต่องค์พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวยังทรงไม่ปฏิเสธทัศนคติดังกล่าวดังที่ทรงมีพระราชหัตถเลขาตอบอยู่ตอนหนึ่งว่า

³³ การเกิดทัศนคติทางลบอันเป็นผลมาจากความแตกต่างของพื้นฐานทางการผลิตสังเกตได้จากบันทึกของชาวต่างชาติ อาทิ ลาลูแบร์ หรือนิโคลาส แชรแวส ที่เข้ามายังสยามในสมัยอยุธยา ได้บันทึกถึงพฤติกรรมของคนสยามว่าเกียจคร้าน เช่น “ความเกียจคร้านของคนไทยมีมาตั้งแต่เกิดทีเดียว และสาเหตุความเกียจคร้านก็คือ คนไทยพอใจชีวิตง่าย ๆ สะดวกสบาย” หรือ “โดยธรรมดาแล้ว คนชาวสยามไม่ค่อยขยันขันแข็งเท่าใดนัก ซึ่งเราได้ให้ข้อสังเกตมาแล้วว่าส่วนใหญ่มักชอบใช้ชีวิตเฉื่อยชา เกียจคร้าน” (นิโคลาส แชรแวส, ประวัติศาสตร์ธรรมชาติและการเมืองแห่งราชอาณาจักรสยาม, แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร (พระนคร: ก้าวหน้า, 2506), หน้า 57, 115.) นอกจากนี้ ลาลูแบร์ยังให้เหตุผลถึงความเกียจคร้านของคนสยามว่าเป็นผลมาจากอากาศที่ร้อนจึงทำให้คนไทยขี้เกียจ และแม้ว่าคนสยามจะมีความสามารถเพียงไรแต่เมื่อขี้เกียจเสียแล้ว จะทำการใดก็ไม่สำเร็จ (ซีมง เดอ ลาลูแบร์, จดหมายเหตุลาลูแบร์, แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร (พระนคร: ก้าวหน้า, 2510), หน้า 223.) ข้อบันทึกดังกล่าวแสดงให้เห็นว่า ภายได้พื้นฐานทางวัฒนธรรมและวิถีการผลิตที่ต่างกัน ชาวต่างชาติเองมีมุมมองต่อสยามว่ามีความด้อยกว่าตน ขณะที่สยามก็ได้หันกลับมามองล้ากันว่ายังไม่ก้าวหน้าด้วยคิดว่าพร้อมกับการผลิตและวิถีชีวิตไปบ้างแล้วสยามในต้นรัตนโกสินทร์จึงมองล้ากันว่าด้อยกว่าพร้อมกับใช้คำอธิบายถึงคนล้ากันว่า “เกียจคร้าน” ดังเช่นที่ปรากฏในบันทึกของชาวต่างชาติที่เคยกล่าวถึงตนมาแล้ว

³⁴ จดหมายเหตุเรื่องทัพเชียงตุง, อ้างในเตือนใจ ไชยศิลป์, “ล้าหน้าในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ. 2437-2476”, หน้า 67.

“...เธอมีปัญญาแลได้ขึ้นมาเหน ลาวเองแล้ว จะคิดอย่างไรก็อย่าให้มันเสียใจแต่กร้านักนั้นจึงจะดี...”³⁵

ทัศนคติต่อ “นิโลยสันตารลาว” ของชนชั้นปกครองสยามดังกล่าว น่าจะมีผลต่อการสร้างภาพลักษณ์ “ลาว” ว่ามีฐานะด้อยกว่าทั้งยังเกียจคร้านและไม่สู้งานหนัก ดังที่ปรากฏในคำกราบบังคมทูลของสมเด็จพระเจ้าน้องยาเธอกรมหลวงวงษาธิราชสนิทที่มีต่อไปว่า

“...นิโลยลาวมากไปด้วยความเกียจคร้านโดยธรรมชาติประเพณีบ้านเมือง ถึงจะทำไร่นาสั่งไต่ถ้าแดดร้อนเข้าต้องหยุดก่อน ต่อเย็น ๆ จึงค่อยทำ เดินทางสายหน้อยก็ต้องหยุด เย็น ๆ จึงค่อยไป ไม่เคยได้ความลำบากยากเลย ไม่เคยเสียเข้าของสิ่งไรกับผู้ใด เสียให้ก็แต่หมอนลาวกับใบเมี่ยงบ้างสักเล็กน้อย...”³⁶

ทัศนคติต่อความเป็น “ลาว” ที่เกียจคร้านของชนชั้นสูงสยามดังกล่าวเป็นการสร้างภาพให้แก่คน “ลาว” ทั้งหมดโดยมิได้แยกแยะว่าเป็นผู้หญิงหรือผู้ชาย ซึ่งน่าจะหมายความว่าในทัศนคติของคนสยามนั้นได้เหมารวมเอาว่าผู้หญิงเหนียว หรืออีกนัยหนึ่งคือผู้หญิง “ลาว” เป็นคนที่เกียจคร้านไม่สู้งานหนักไปด้วย ทั้งที่หากเปรียบเทียบกับเอกสารอื่นที่ให้ภาพบุคลิกลักษณะและการทำงานของผู้นางซึ่งต่างกับที่ปรากฏในเอกสารหรือทัศนคติของชนชั้นสูงสยาม ส่วนใหญ่จะเสนอภาพผู้นางเหนียวที่ขยันขันแข็ง และมีบทบาททางสังคม เช่น เอกสารของชาวต่างชาติที่บันทึกไว้หลังจากเดินทางเข้ามายังสยามและหัวเมืองเหนือในช่วงเวลาใกล้เคียงกัน อาทิ บันทึกในหนังสือเรื่อง *Siam* ของ Bowring กล่าวว่า “...ในส่วนของผู้นางมีความคล่องแคล่ว ขยันขันแข็ง และเฉลียวฉลาดกว่าชาย ผู้นางมีอำนาจเหนือสามีอย่างไม่ต้องสงสัย และสามารถขับไล่สามีออกไป

³⁵ เรื่องเดียวกัน.

³⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 68.

เมื่อไม่เป็นที่พอใจ...”³⁷ หรือบันทึกของ Mrs. Lillian Johnson Curtis มีชนันวี ชาวอเมริกันคณะเพรสไบทีเรียนที่เข้ามาเผยแพร่คริสต์ศาสนาในดินแดนหัวเมืองเหนือระหว่าง พ.ศ.2438-2442 ได้เขียนหนังสือเรื่อง *The Laos of North Siam* กล่าวถึงผู้หญิง “ลาว” ว่า “...ในตอนรุ่งอรุณจะเห็นผู้หญิงหลายต่อหลายคนพร้อมกับผู้ชายจำนวนประปรายจากทั่วทุกสารทิศเดินอยู่บนถนนในตลาด พวกเขาจะหาบกระบุงโดยใช้คานไม้ไผ่ที่ขัดเป็นเงางาม โดยปลายคานแต่ละข้างจะมีกระบุงห้อยอยู่ ... แต่เมื่อพระอาทิตย์เคลื่อนสูงขึ้นสู่ท้องฟ้าราวสักสามชั่วโมง ผู้ชนในตลาดก็จะกระจัดกระจายกันไป พวกผู้หญิงต่างก็รีบกลับไปทำงานบ้านและดูแลลูกหลาน...”³⁸ หรือ “...ดังนั้น ในฤดูเก็บเกี่ยวข้าวเราจะสามารถพบเห็นพวกผู้หญิงหาบอาหารเร่ขายไปตามบ้าน พวกเธอจะต้องคอยผู้ซื้อด้วยความอดทน...”³⁹

อย่างไรก็ตาม เป็นที่น่าสังเกตว่าทัศนคติด้านลบต่อภาพลักษณ์ดังกล่าวของผู้หญิงเหนือคงจะเป็นที่ยอมรับและสืบทอดความคิดดังกล่าวในหมู่ชนชั้นปกครองสยามด้วย เพราะปรากฏว่ามีข้อห้ามสำหรับข้าหลวงและข้าราชการของรัฐบาลสยามในช่วงหลังการทำสนธิสัญญาเชียงใหม่ครั้งแรก ปีพ.ศ.2416 ข้าหลวงสามหัวเมืองนี้รัฐบาลสยามมุ่งหมายที่จะให้เป็นผู้ควบคุมดูแลและแนะนำให้เจ้าผู้ปกครองเชียงใหม่ปฏิบัติตามสนธิสัญญา และมีหน้าที่ประสานงานระหว่างกรุงเทพฯ กับล้านนาเท่านั้น⁴⁰ ข้อห้ามดังกล่าวเกี่ยวข้องกับการควบคุมความประพฤติส่วนตัวและการใช้อำนาจหน้าที่ไปในทางมิชอบ ข้อห้ามหนึ่งที่ปรากฏคือ ข้าหลวงและเจ้าพนักงานทุกคนต้องไม่มีภรรยาเป็นชาวพื้นเมือง แม้จะมีผู้ยกให้ด้วยความยินดีก็ตาม⁴¹ การออก

³⁷ เคอร์ติส, ลิลเลียน จอห์นสัน, *ชาวลาวทางตอนเหนือของประเทศไทย ตอนที่ 1*, แปลโดย ชรินทร์ สิงหนะชากุล (กรุงเทพฯ: กองวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร, 2543), หน้า 115.

³⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 151-152.

³⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 187.

⁴⁰ หจช., ร. 5 บ. 1.1ก/8 *รัชกาลที่ 5 ถึงพระยาราชสมภารากร* ลงเดือน 8 จ.ศ. 124.

⁴¹ หจช., ร. 5 “ข้อบังคับให้อำนาจกับข้าหลวงเมืองเชียงใหม่ในความที่เกี่ยวข้องกับคนในบังคับอังกฤษ” สารบาณสมุดพิเศษ เล่ม 10, หน้า 194-195.

ข้อบังคับดังกล่าวนอกจากจะเป็นไปเพื่อความยุติธรรมในการดูแลการชำระความแล้ว ในอีกทางหนึ่งน่าจะแสดงให้เห็นถึงทัศนคติที่มองว่า “ลาว” นั้น ด้อยกว่าด้วย⁴²

ความแตกต่างของพื้นฐานทางวัฒนธรรม

ประสบการณ์การค้าภายใต้เศรษฐกิจแบบเงินตรากับต่างชาติของชนชั้นปกครองสยามส่งผลให้โลกทัศน์ของคนกลุ่มนี้เปลี่ยนแปลงไป โลกทัศน์ดังกล่าวได้แก่ ความเชื่อในความจริงเชิงประสบการณ์ที่สามารถพิสูจน์ได้มากกว่าจะเชื่อในอำนาจเหนือธรรมชาติที่มีอาจจับต้องหรือพิสูจน์ได้⁴³ เชื่อและคิดอย่างมีเหตุผลรองรับ มีความคิดเป็นปัจเจกชนมากขึ้น และสนใจกับข้อมูลทางสังคมและครอบครัวน้อยลง⁴⁴ เชื่อในพัฒนาการหรือความก้าวหน้าที่สามารถสร้างสรรค์ขึ้นได้ด้วยศักยภาพของมนุษย์มากกว่าจะฝากความหวังไว้กับโชคชะตาหรือพรหมลิขิต⁴⁵ ความคิดเกี่ยวกับความก้าวหน้าของสังคมนี้ทำให้ชนชั้นปกครองสยามรับรู้ที่สังคมจะเจริญได้นั้น เกิดจากการรวมกลุ่มของคนและต่างรับผิดชอบการทำงานในหน้าที่ของตน ซึ่งนำไปสู่แนวคิดหน้าที่พลเมือง และเมื่อชาติเจริญขึ้น พลเมืองในชาติก็ย่อมได้รับผลของความเจริญนั้นด้วย⁴⁶

⁴² เพราะเมื่อพิจารณาจากอำนาจหน้าที่ของข้าหลวงสามหัวเมืองพบว่า เกี่ยวข้องกับกรณีพิพาทเรื่องป่าไม้ และชายแดนระหว่างสยามกับอังกฤษเป็นสำคัญ ขณะที่คดีความระหว่างคนพื้นเมืองด้วยกัน กลับอยู่นอกเหนือการดูแลของข้าหลวงสามหัวเมืองนี้ ใน “พระราชบัญญัติสำหรับข้าหลวงชำระหัวเมือง” ราชกิจจานุเบกษา เล่ม 1 ลงวันอาทิตย์ เดือน 12 แรม 6 ค่ำ จ.ศ. 1236, หน้า 274-276.

⁴³ นิธิ เอียวศรีวงศ์, *ปากไก่และใบเรือ: ว่าด้วยการศึกษาประวัติศาสตร์-วรรณกรรม ตันรัตนโกสินทร์*, หน้า 195-212.

⁴⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 186-187.

⁴⁵ อรรถจักร สัตยานุรักษ์, “ความเปลี่ยนแปลงของสำนักทางประวัติศาสตร์และการเปลี่ยนแปลงของสังคมไทยตั้งแต่รัชกาลที่ 5 ถึง พ.ศ. 2475”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2531, หน้า 36.

⁴⁶ อรรถจักร สัตยานุรักษ์, “การเกิดแนวคิด “หน้าที่พลเมือง” ในรัฐไทยสมัยใหม่”, รัฐศาสตร์สาร 14: 3-15 (กันยายน 2531 - เมษายน 2532): 204-227.

ภายใต้โลกทัศน์ต่อสิ่งรอบตัวที่เปลี่ยนแปลงไปของชนชั้นปกครองสยามที่หันมาให้ความสำคัญแก่สิ่งที่พิสูจน์ได้จริง และมีเหตุผลรองรับนั้นมีผลต่อการสร้างภาพลักษณ์ “ลาว” ที่ด้อยกว่า และนำไปสู่การสร้างคำอธิบายต่อวัฒนธรรมบางอย่างของล้านนาด้วยการใช้มาตรฐานค่านิยมของตนเป็นหลัก เช่น มองว่าเหตุผลของการสักร่างกายของผู้ชายล้านนา หรือการขวากหนูของผู้หญิงล้านนาเป็นเรื่องที่ไม่มีความหมาย⁴⁷

นอกจากนี้ การที่สยามเป็นเมืองที่อยู่ในพื้นที่ราบลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาซึ่งมีความอุดมสมบูรณ์มากกว่า อาจเป็นสาเหตุหนึ่งที่ทำให้สยามไม่ใคร่เข้าใจต่อข้อจำกัดในการรับประทานอาหารในบริเวณที่แห้งแล้งกว่า จึงทำให้คนสยามตีความว่านิสัยของคน “ลาว” นั้นน่ารังเกียจ และมีทัศนคติดูแคลนการกินอาหารประเภทกิ้งก่า แย้ กบ เขียด หรือปลาร้า ดังปรากฏในวรรณกรรมเรื่อง เสภาขุนช้างขุนแผน ที่นางทองประศรีเรียกนางสร้อยฟ้าว่า “อีกินกิ้งก่ากบ” หรือในตอนกวาดต้อนชาวเชียงใหม่ลงไปอยุธยา ซึ่งได้อธิบายการหาอาหารของผู้หญิง “ลาว” เชียงใหม่ว่า “...สาวแก่แอ๊ดนัดกันออกทุ่ง เทียวเก็บผักบุ้งจับกุ้งจับปลา หอยโข่งหอยขมงมใส่ตะกร้า ขึ้นบนคันทันมองหารูปู ขุดตื้นขุดหนูขุดตุ๊กตั๊กแย้ ขวดยดุ้งดักแด้เทียวแห่รูบั้งจับกบขาเหยียดจับเขียดจับอึ่ง สิ้นได้ใบหนึ่งเป็นครึ่งค่อนข้อง...”⁴⁸ ซึ่งทัศนคติดูแคลนผู้หญิงเหนือยังปรากฏแม้ในผู้หญิงชนชั้นสูงของล้านนา เช่น พระราชชายา เจ้าดารารัศมีที่ถวายตัวรับราชการในราชสำนักสยาม พระองค์ถูกเรียกว่า “ลาว” แม้ตำแหน่งที่อาศัยก็ถูกเรียกว่า “ตำหนักเจ้าลาว” และในบางครั้งก็มีเสียงตะโกนว่าเหม็นปลาร้าให้ได้ยินอีกด้วย⁴⁹

ทัศนคติของชาวสยามต่อผู้หญิงเหนือในช่วงนี้จึงมิใช่ทัศนคติที่เห็นว่าผู้หญิงเหนือมีความสุขยาม ทั้งยังมองว่าสิ่งที่ทำนั้นน่าละอาย

⁴⁷ เตือนใจ ไชยศิลป์, “ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ.2437 - 2476”, หน้า 106-142.

⁴⁸ หอสมุดแห่งชาติ, *ขุนช้างขุนแผน* (ธนบุรี: โรงพิมพ์รุ่งวัฒนา, 2513), หน้า136.

⁴⁹ ปราณี ศิริธร ณ พัทลุง, *เพชรล้านนา* เล่ม 1 (เชียงใหม่: ผู้จัดการภาคเหนือ 2538), หน้า 27.

“...	ในน่านมยลสาวลาวสลอน
ยืนยกอกอุราในสาคร	บ้างลงซ้นกึ่งปลาตามวาริน
ที่ลงน้ำชำระสระร้าง	ไม่ระคายขายหน้ารักผ้าขึ้น
กลัวเสียสีปิ่นเป็นมลทิน	ใครจะยินดีดูดงเอง....”

หรือ

“...	สูบนุหรือมเมียงมองเมียงหมาย
ดูต้อยแก้มแยมยิ้มพะพริ้มพราย	นุ่งขึ้นลายเหลืองรอบแต่ขอบดำ
เดินยกเท้าก้าวอย่างทางถนน	ดูกรอมส้นสวดยตาออกคลาคล่ำ
เสียสิ่งเดียวเยียวไม่นั่งหล่อนช่างทำ	เห็นให้รำคาญตาทำท่าทาง....” ⁵⁰

แม้แต่ในวรรณกรรมอีกเรื่องหนึ่ง เสภาขุนช้างขุนแผน ปรากฏทัศนคติต่อผู้หญิงเหนือที่ไม่ถือตัว และใจง่ายเช่นกัน ดังเช่นที่ปรากฏในตอนที่ขุนแผนและพลายงามปลอมตัวเข้าเมืองเชียงใหม่

“จึงทักทายแน้นายที่เดินหลัง	ไม่เอนมั่งนั่งบึงตะลึงหลง
อยากได้อะไรมั่งก็นั่งลง	แล้วยืนส่งดอกไม้ให้พลายงาม
เจ้าพลายรับจับมือหรือสะกิด	นางลาวบิกเบือนสะบัดประหวัดนวม
บ้านเฮือนเพื่อนอยู่ใดอยากได้ความ	จะใคร่ตามหนุ่มน้อยไปแนบนอน” ⁵¹

อย่างไรก็ตาม เป็นไปได้ว่าการยอมรับภาพลักษณ์ผู้หญิงด้านนางกล่าวของชาวสยาม น่าจะสร้างปัญหาให้ผู้หญิงเหนือเช่นกัน อาทิ การถูกลวนลาม⁵² และยังนำไปสู่การเป็นโสเภณีอีกด้วย ดังความว่า

⁵⁰ ร.อ. เพิ่ม (หลวงทวยหาญรักษา), *รายงานการปราบเงี้ยว พ.ศ.2445* อนุสรณ์อำมาตย์ตรีหลวงประกอบวรรณกิจ (กรุงเทพฯ: เสนาการพิมพ์, 2515), หน้า 82.

⁵¹ หอสมุดแห่งชาติ, *ขุนช้างขุนแผน*, หน้า 676.

⁵² บุญเสริม สาดราษฎร์ และสังคีต จันทนะโพธิ์, *อดีตลานนา*, (กรุงเทพฯ: กรุงเทพมหานครการพิมพ์, 2520).