



รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์

โครงการวิจัยประวัติศาสตร์การต่อสู้เพื่อการเข้าถึงทรัพยากรของคนเมืองน่าน
(History of the Contestation for Access to Resources of Nan People)

โดย ดร.ชูศักดิ์ วิทยาภักดิ์ และคณะ

กรกฎาคม 2546

รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์

โครงการวิจัยประวัติศาสตร์การต่อสู้เพื่อการเข้าถึงทรัพยากรของคนเมืองน่าน (History of the Contestation for Access to Resources of Nan People)

คณะผู้วิจัย

สังกัด

- | | |
|------------------------|---|
| 1.ดร.ชูศักดิ์ วิทยาก็ค | คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ (หัวหน้าโครงการวิจัย) |
| 2.นายสำรวจ ผัดผล | มูลนิธิฮักเมืองน่าน (นักวิจัยท้องถิ่น) |
| 3.นายรณยุทธ ศรีน้อย | ผู้ช่วยนักวิจัย |

สนับสนุนโดยสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย

กลุ่มโครงการวิจัย “ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นภาคเหนือ: ประวัติศาสตร์เพื่อชุมชน”

กิตติกรรมประกาศ

การทำวิจัยในสาขาที่ตนเองไม่ได้ร่ำเรียนมาโดยตรงนั้นเปรียบเหมือนกับการเดินทางไปในความมืด ผู้วิจัยจึงต้องอาศัยแสงสว่างจากงานเขียนและคำแนะนำของบรรดาอาจารย์และผู้ทรงคุณวุฒิที่ทำงานด้านนี้มาก่อน ผู้วิจัยขอขอบคุณผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุเทพ สุนทรภาสัก และอาจารย์ ดร.อานันท์ กาญจนพันธุ์ ที่เป็นอาจารย์ทางมานุษยวิทยาของผู้วิจัยมาตั้งแต่เริ่มเรียนในมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และยังคงให้ความเมตตาแก่ผู้วิจัยตลอดมาอย่างสม่ำเสมอ ทั้งการให้ยืมหนังสือและให้ข้อคิดเห็น ตลอดจนให้การสนับสนุนในด้านอื่นๆ ขอขอบคุณศาสตราจารย์ ดร.นิธิ เอียวศรีวงศ์ อาจารย์ทางประวัติศาสตร์ของผู้วิจัย ผลงานของอาจารย์ทำให้ผู้วิจัยให้ความสนใจประวัติศาสตร์และนำมุมมองทางประวัติศาสตร์มาใช้ในการศึกษาวิจัยในงานด้านอื่นๆ ขอขอบคุณอาจารย์ ดร.ชยันต์ วรรณระภูติ ที่ให้คำปรึกษาและความคิดเห็นที่เป็นประโยชน์เสมอมา

งานวิจัยนี้คงจะดำเนินไปอย่างลำบากอย่างยิ่งถ้าหากไม่ได้ผู้ช่วยวิจัยที่ทุ่มเทและเข้าใจงานอย่างคุณณณยุทธ ศรีน้อย ที่ช่วยงานทุกอย่างทั้งงานสนาม งานในสำนักงาน และงานบัญชีของโครงการ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสถานการณ์ที่ผู้วิจัยมีภาระงานสอนมากและมีครอบครัวที่เพิ่งเริ่มต้น จึงขอขอบคุณด้วยความจริงใจ ที่ทำให้ผู้วิจัยสามารถแบ่งเวลาไปทุ่มเทให้กับงานที่รับผิดชอบด้านอื่นๆ ด้วย ขอขอบคุณอาจารย์อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ ผู้ประสานงานโครงการวิจัยประวัติศาสตร์ท้องถิ่นภาคเหนือ ที่ชักชวนและให้โอกาสผู้วิจัยได้ร่วมทำงานวิจัยนี้ ขอขอบคุณในความอดทนของผู้ประสานงานที่ต้องเผชิญกับการต่อรองและต่อต้านทั้งในเรื่องของการอบคิดในการวิจัยและกรอบเวลาในการส่งรายงาน

การทำงานวิจัยภาคสนามที่ค่อนข้างจะราบรื่นและเต็มไปด้วยความอบอุ่นเหมือนได้กลับบ้านนั้น นับเป็นความสามารถของนักวิจัยท้องถิ่นของโครงการคือ คุณสำรวย ผัดผล เลขาธิการมูลนิธิอีกเมืองน่านที่มีความรู้และมีเครือข่ายผู้ทรงคุณวุฒิในท้องถิ่นเมืองน่านอย่างลึกซึ้ง ทำให้การเลือกชุมชนที่เป็นกรณีศึกษาได้อย่างสอดคล้องกับปัญหาการวิจัย ตลอดระยะเวลาที่ผู้วิจัยและคณะไปมาอยู่แถบเมืองน่านนั้น ได้รับความกรุณาจากคนเมืองน่านจำนวนมาก รวมทั้งท่านพระครูพิทักษ์นันทคุณ เจ้าอาวาสวัดอรัญญาวาส นายแพทย์บุญยงค์ วงศ์รักมิตร ที่ปรึกษาประชาคมจังหวัดน่าน นายแพทย์คณิต ตันติศิริวิทย์ ผู้อำนวยการโรงพยาบาลจังหวัดน่าน ที่เอื้อเฟื้อสถานที่จัดประชุมเวทีชาวบ้าน

ในหมู่บ้านที่ผู้วิจัยเข้าไปทำงานสนาม ผู้วิจัยและคณะได้รับความกรุณาจากผู้ทรงคุณวุฒิในพื้นที่ทั้งในด้านการให้ข้อมูลและแลกเปลี่ยนความคิดเห็นซึ่งมีผู้ให้ความร่วมมือและช่วยเหลืออยู่

เป็นจำนวนมาก อาทิเช่น อาจารย์สมศักดิ์ พรหมปัญญา พ่อผัด เทพเสน พ่อคำไหล ปรารมภ์ อาจารย์ประสาท ชัยมิ่ง พ่อสวัสดิ์ กาวี กำนันยุทธนา ดวงประภากร อาจารย์บุญยัง คำยวง กำนัน สวัสดิ์ หน่อคำ พ่ออินไหล ใจไหว พ่อปั่น อินหลี่ พ่อตัน อายุยืน คุณวิชัย บุญเป็ง พ่ออุ้ยอินทร์ เรือง เมือง อาจารย์อำนาจ วงศ์บุญญานุกวัฒน์ พ่ออินหวั่น อุปลักร์ นอกจากนี้ยังมีผู้ทรงคุณวุฒิในเมือง น่านและในชุมชนอีกหลายท่านที่เสียสละเวลามาให้ข้อมูล ข้อคิดเห็น ข้อท้วงติง และสนับสนุนการ วิจัยมาโดยตลอด ซึ่งผู้วิจัยไม่สามารถเอ่ยนามในที่นี้ได้ทั้งหมด ขอให้ท่านได้รับความขอบคุณจาก ผู้วิจัย

ขอขอบคุณบรรดาลูกศิษย์ของผู้วิจัยที่ให้ความช่วยเหลืองานวิจัยนี้ในรูปแบบต่างๆ อันได้ แก่อาจารย์ดวงใจ เนตรทิพย์ อาจารย์วิรัตน์ คุณสิทธิ์ อาจารย์ไสว ช่างเงิน คุณศักรินทร์ ณ น่าน คุณพงษ์ธร คำใจหนัก คุณวาสนา ละอองปลิว ที่ผลักดันเปลี่ยนหมุนเวียนกันมาช่วยงานในยามคับขัน งานวิจัยนี้จะไม่สามารถดำเนินไปได้เลย ถ้าไม่ได้รับการสนับสนุนด้านงบประมาณจาก สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ผู้วิจัยขอขอบคุณเจ้าหน้าที่ของสกว.ที่มีส่วนช่วยในการ ประสานให้โครงการวิจัยดำเนินไปด้วยดี

ความบกพร่องและความไม่สมบูรณ์ของงานวิจัยนี้ ผู้มีพระคุณที่เอ่ยนามมาข้างต้นนั้นไม่ได้มีส่วนทำให้เกิดขึ้นแต่ประการใด เป็นความรับผิดชอบของผู้วิจัยแต่เพียงผู้เดียว

ชูศักดิ์ วิทยาภัก

18 กรกฎาคม 2546

Executive summary

Local history, Identification, and Resource Struggles in Nan, Northern Thailand

History

This study is about the story of people who were part of the making of national history. However, their story are often unheard and off-recorded in the centralist Thai historiography. This study takes the cases of Lao Puan, Thai Lue, Khamu, Lowland Thai Bo Klua and Ban Luang communities to constitute the local history, vernacular identification and resource struggles in response to the official identification and state simplification of people and resources located in different geographical space and historical context. These 5 communities, to some extent, were migrated to Northern Thailand (known in another name as *Lanna*) in 18th century. This period is known among Thai historian (*Lanna* historian in particular) as the age of “*Keb Pak Sai Sa, Keb Kha Sai Muang*”, literally means “collect the vegetable into the basket, collect the people into the city”. It was the time of tremendous social dislocation and warfare in the 18th century when the Northern Kingdom rebuilt the city after liberation from the Burmese domination. These ethnic minorities were among various groups of people formed as the ethnic mosaic in the valley and hill landscape of Nan. Overtime, through the modern Thai nation state making the identification of these ethnic minorities have been shaped by the state simplification materialized by state projects such as citizenship, national security, development discourse, natural resource management and environmentalism.

The Lao Puan ethnic migrated to Thailand from Muang Puan (*Muang* is a kind of city-state/mini-state), now in Chiang Kwang province, Laos PDR, in the 18th century. Puan city- state in the past was under the rise and fall of Vientiane, Vietnam, and Siam (former name of Thailand). Waves of migration of Lao Puan people to Thailand were about 5 periods of time since 1778 until 1834, some of them were war captives. Lao Puan of Ban Fai Mun, Pa Kha sub-district, Tha Wang Pa district, Nan Province had migrated here around 1834. Their social memory of displacement is centrally around the story of inter-city-state warfare and being forced to settle here to work as the labors in constructing the weir and canal of the traditional irrigation system (known in Thai as *Muang Fai*, which literally means canal-weir). This traditional water management is essential for supplying water to rice field of the king of Nan. Every year the villagers had to contribute their labor for collective work on the royal paddy field and harvest the product for the royal barn. They also had their own paddy field to produce rice for own consumption. In fact, they were not the only diasporas forced to do public work for the king. The nearby Lue communities (Lue are ethnic Tai displaced from Muang La in Sipsong Panna, Yunnan Province, PR.China) also participated in building the irrigation system and working collectively on the royal rice field. Basically their livelihood during the settlement period was wet rice cultivation supplemented with upland rice (swidden agriculture) especially for the

ones who lack lowland paddy field. Some villagers took up the itinerant trades during the post-harvest season using oxen caravan to transport goods for long distant route.

In the context of independent state, the making of modern Thai nation-state has undergone through territorialization, nationalism campaign, and modernization (Vandergeest and Peluso, 1995). Thai state formation has undertaken the series of state-led development schemes to increase the presence of the state power in the village. During this period, transformation into Thai and uphold Thainess has been seen by the ethnic Lao Puan as the safest practices to secure their niche in Thai society. Their Lao cultural identities were considered as cultural traits kept inside for their own consumption. Being Laoness, whether in terms of language, costume, or ritual, was hidden to the outsiders. Nevertheless, with their identification of being valley dweller, sedentary community, wet rice grower, devout Buddhist, and recognition in official Thai history as people with nation-state of their own, this Laotian enclave has been able to co-exist nicely with the larger lowland Thai. At some point, although, they experienced hardship and often felt somewhat different and subordinate, especially in terms of culture, language and custom. This village had stop slash-and-burn cultivation completely in 1983. Part of the reason is because it is seen as a symbol of backwardness and environmental destruction, not favored by the modern Thai society, which is increasingly concerned about the environmental issues. Their geographies of identification liken them with the majority Thai.

At the present time, Thai society has become relatively open and plural. The fluid identification of being Thai Puan and/or Lao Puan is considered as a “social capital” of this Lao-origin community. The Lao Puan has re-invented their ethnic identity materially and symbolically. They built the statute of Chao Luang Moei Fa, their hero from the Puan city-state era. The statute has quickly become the node of community unity. They also re-built the Lao Puan-style house to symbolize their living quarter. Handcrafts such as blacksmith and weaving are revived to demonstrate a traditional expertise of Lao men and women respectively. Their local history has been re-told on the painting so-called ancestor wall. To speak Lao dialect, while still fluent in northern dialect and Thai, is a sort of pride instead of shame as in the past. Promptly, they are able to link up with other Lao Puan diasporas scattering all over Thailand. The social network of Thai Puan Association of Thailand led by the former Supreme Commander of the Thai military provides them more political space in Thai society.

Thai Lue communities of Ban Nong Bua and Ban Don Moon shared the same history, culture and identity as being the diasporas displaced from Muang La, Sibsongpanna, PR China. They were settled here under the patronage of the king of Nan. These two villages were uprooted from their former place as appeared the legendary in palm leaf text. They also shared the memory of being forced to build the irrigation system with other groups of displaced people. Like the lowland Thai majority, their livelihood is identified with valley dwellers doing wet rice farm supplemented with upland rice and also the devout Buddhist. Upholding Chao Luang Muang La as their hero has been reproduced through the animal sacrifice ritual in every 3 year. This is one of Thai Lue identification. Thai Lue have enjoyed their likeness of being Tai race (with the Thai prefix) to adjust themselves with the lowland

while maintain their Lue cultural identities. They have been able to position themselves well with the penetration of market economy in the villages. The flourish of eco-tourism offers Thai Lue the opportunity to commoditize their culture. They started to re-construct and sometimes re-invent their history, identity, and culture. However, changing ecological system and access to resources has diverged economic prosperity of these two villages. It fabricated the competitive and unequal relation between these two Lue villages. Ban Nong Bua has been criticized by Ban Don Moon for modification the tradition to accommodate the outsiders for the sake of economic benefits. Ban Don Moon also felt that they gained no shares from commercialization of the sacrifice ceremony held at Ban Bong Bua. Local history, identities, and cultural practices were contested. The contestation culminated when Ban Don Moon decided to hold its own ceremony separate from Ban Nong Bua.

Khamu, the Mon-Khmer linguistic group, is one of the nine official ethnic hilltribes of Thailand. A big number of Khamu are found in Lao PDR. A Khamu of Ban Huey Puk in this case study was evacuated from Chiang Saen in the 18th century by king of Nan. They were settled in two different places before moved to the present location in 1899. History of Khamu is ambiguous among the Thai. Some scholars maintain that Khamu were lowland native in this area. They fled to the mountain during the invasion by the lowland Thai, or flight from valley to hill area in Jame C. Scott's terms (1999). In Thai's view, Khamu are the labor always working for other people including Thai, European loggers, and other ethnic minorities. They are known among the Thai people as slash-and-burn cultivator, nomad, animist, and hill dwellers. In fact, Khamu are rather in between of valley and hill, in terms of geography and ecology. In this particular community, they had been once introduced to wet rice cultivation and orchard growing by the state-led agricultural development program. However, they later went back to upland swidden agriculture. Khamu also depend on the non-timber forest product to supplement their upland rice cultivation. Accessibility to market economy turn Khamu livelihood to more exposure to labor market outside the village. They are considered as the honest and hard working people. The young generations have switched from shifting cultivation to waged labor in non-agricultural sector outside the village, unlike the Lao Puan who abandon shifting cultivation in the upland but remain farmer in a capital-intensive farming in the valley. During the communist insurgency penetration in rural Thailand the Khamu, like other hilltribes in Thailand, were subject to close surveillance by the paramilitary forces of the government. In the development period, with their already at the margin of Thai society, Khamu of Ban Huey Puk have been further marginalized by the project to build the reservoir for the agricultural benefit of the lowland Thai. The entire Khamu village will be inundated. The national park expansion and reforestation scheme also enclosed the villagers' cultivated area in the hill. With these threats to their livelihood and persistence of Khamu identity, Khamu of Ban Huey Puk turned to their culture for the repertoire of protest. They re-invented the spiritual worship and sorcery to dispel the outside threats as well as to comfort the villagers from fear, anxiety, and incompetence. The Khamu history and identity has been re-constructed to mobilize the collective forces of the villagers and restore the integrity of the community.

Bo Klua communities have had its name in Thai national history, and Lanna in particular, as the outside power sought to control the salt mine. Oral history narrates that people living here are Kon Muang (lowland Thai) migrated from Chiang Saen. However, some archeological evidence informed the existence of the communities predated long before. Livelihood of people depends mainly on wet rice farming in the small valley and salt production from the salt mine. Salt has been the node of relationship between Bo Klua communities and outsiders. Social relation of production of salt is organized collectively by common property regime. In the past, salt was used to pay tribute to the rulers of the kingdom. In modern times, salt production and community livelihood were disrupted by the fighting between the government forces and the Communist Party of Thailand. The people of Bo Klua remember this period as the dark age of salt production. The communities were almost completely cut off from outside. When the arm conflict ended the salt production resumed again with increasing presence of the state agencies in Bo Klua and joined hand with the market economy. Rituals and cultural practices of people in Bo Klua liken them to the Thai Lue, the identity denied by Bo Klua people. Property relation in salt production has become complicated with shortage of land, labor and fuelwood. However, a belief in guardian spirits and exclusive memberships of the community are still in use as the institutional mechanisms that govern salt production. Salt production has been involved with spatial relation, property relation and gender relation. Salt mine is a common property resource of Bo Klua communities. However, salt production needs land owned by the individual. Salt mine is a forbidden space for women. Women power instead exercises through designated roles in spiritual ceremony. Salt mine in the modern days is less significant in terms of material resource but has become meaningful in terms of history, identity, and sense of place of people who live there.

In Ban Luang case study, the point of departure of the investigation is the historical event of peasant uprising against the influential logger and the state. Ban Luang communities are the settlement of the commoners escaping from being war captives and labor conscription. Muang Suad, the first settlement, has been known among the traders and travelers as the trade route in Nan. People of Ban Luang are the lowland Thai doing wet rice farming that depend upon the traditional irrigation management. It is peripheral to both Nan and Chiang Rai. Situating at the margin, Ban Luang became the target of the CPT to set up the strong hold in the 1970s. The infiltration of the CPT accelerate the state presence in the village by building the road to connect Ban Luang with the center of Nan. The road also brought the loggers into the watershed forest of Ban Luang that led to the protest and uprising. The rebel that led to the victory of the peasant was a rare incident. It is rather situational in space and time. The study emphasized the analysis on the political ramification of the event that later became the collective memory of Ban Luang people. It transformed to be a history, legend, local discourse on forest protection, and vernacular identification of Ban Luang known as *Ban Luang Huang Pa* (literally means Ban Luang protect the forest). This identification has in effect become the burden of history of Ban Luang communities. It is the memory and identity, which the people of Ban Luang have to live with. History has eventually become institutionalized and used as a license for radical action against the hilltribe making their way to Ban Luang forest area.

Resource uses and identification

The Lao Puan, Thai Lue, and Khamu, like many ethnic minorities and peripheral communities, have been incorporated into the modernization of the Thai nation-state since the early period of development era. However, for the Lao Puan and Thai Lue, they have been able to harvest the benefit from the state-led development project by Thai-ization themselves well through the identification of Thai Puan and Thai Lue meanwhile maintain, sometimes re-invent, their Lao and Lue past when necessary. When Thai society destines towards civil society where cultural diversity becomes asset and commodity the Lao Puan and Thai Lue communities have re-constructed their ethnic identity and vernacular history, which have long been oppressed by Thai hegemony. Khamu, on the other hand, has suffered dearly in the hand of development discourse and capitalist penetration. With their official identification as the hilltribe and labor class, the development process further condemned Khamu to be waged labor in both local and national economy. Increasing accessibility from outside, Khamu community is vulnerable to all social illnesses such as poverty, drug uses and violence.

Lao Puan and Thai Lue's identity and history also attach to the traditional resource management system known locally as *Muang Fai* – the irrigation system for wet rice cultivation in the lowland valley. As Lao Puan people specialized in blacksmith such as knife, plow, axe, hoe and all kinds of steel equipment needed for construction of the irrigation infrastructure. They were, at that time, considered indispensable citizens in the local agro-ecosystem. Being wet rice grower and Buddhist likens them to the lowland Thai majority. Lao Puan of Ban Fai Mun are widely praised for their contribution in irrigation construction and water resource management. They engaged in wet rice production since the settlement period. Some of Lao Puan households had additionally cultivated on the upland but abandoned later as the pressure from the conservation discourse mounted. Instead, they transformed their former upland swidden into community forest to maintain their control and access to forestlands to counter the reclaimed by the Royal Forestry Department's reforestation scheme. Although this community forest is the compromised choice it is still better than losing it all to the state conservation project. It also makes them the good citizens in the official perspective. Discourse of cultural diversity and the resurrection, reinvention, and retelling of the history can be a discursive means of gaining access to natural and economic resources. Lao Puan community has used its identity-based access as the mechanism to secure the Social Investment Fund (SIF) during the 1997 economic crisis. Meanwhile Thai Lue went further to commercialize their cultural identification and history in the expanding market of eco-tourism.

Khamu's resource uses, on the other hand, having been labeled with shifting cultivation and as hill dwellers, are recently viewed as a threat to local and national environment in the face of growing concern on the environmental conservation of the lowland Thai. Like other ethnic hilltribes, Khamu are constantly blamed as the culprits of deforestation and subject to be relocated out of watershed forest. They have been under pressure from conservation policies to stop shifting cultivation. Their cultivated areas are enclosed by the expansion of national park and reforestation scheme. They

are also under the eminent threat of being displaced by the reservoir project. In the situation of highly competitive resource access and widespread drug addiction, the Khamu have been further marginalized and stigmatized with the imposed construction of their past identification. At some point, the Khamu turn to their culture as the repertoire of resource struggles. Belief in spirit and practice through ritual such as sorcery were used as the weapons to fence off the threat of displacement. Khamu believe that the place they are living now is important for being Khamu because it has been chosen by the spirit as the right place. Uncertainty about displacement has traumatized their life and caused suffering. Belief, ritual, magic and sorcery are instrumental to dispel both outside (reservoir project) and the inside enemies (fear, anxiety and suffering). Crisis of resource contest has led to the re-invention of Khamu identity and history. Customary practice and belief have been reproduced as the symbolic contest for resources and place their livelihood depends upon. The shared belief in common identity is rooted in an attachment to place. This spatial dimension of collective identity is catalyzed at the intersection of psychology, geography and history. A community sense of attachment to place and to each other is maintained, even consolidated, when the community is under the threat of displacement from its geographic reference, a direct result from struggle over access to, or control over, natural resource. Displacement here means both physical eviction and the sociological and psychological instability that result from the loss of familiarity. When threatened with displacement, it is common that the members of community come together to consolidate their symbols and boundaries of self-definition.

Resource and place are important in identification of people. In the case of Bo Klua, people identification is obscured by the resource – salt mine. History of Bo Klua has been central around the access to salt mine by outsiders. Bo Klua people identify themselves as Khon Muang (lowland Thai) despite their cultural practices liken them to Thai Lue. It is a pocket of Khon Muang surrounded by the Lua believed to be an autochthonous people. In modern days, salt as material resource is becoming less important in economic life of people of Bo Klua but its historical and symbolic meaning has been increasing.

Ban Luang history has been shaped by a single event of peasant rebel to protect the watershed resources essential for the irrigation system in wet rice cultivation. The struggles of Ban Luang communities to access to forest resources persist over times with the memory and legend of the event. Facing challenge from resource competition by various groups of people, the identity of “Ban Luang Protecting the Forest” has been kept alive and used as a legitimate preemption to protect the forest resources in Ban Luang district. Local identification of Ban Luang has been strengthened by the recognition of its conservation practices at the national level. Later on history, legend, and local identification of resource and people have been used in a way that is questionable in terms of racial discrimination and violence.

Both Bo Klua and Ban Luang histories have been shaped by the larger context of arm conflicts between the state and the leftist movement in Thailand during the 1970s-1980s. This historical period changed the people livelihood and community relation with the state, especially in Nan’s grassroots movement.

Seeing through the lens of valley and hill identifications

Vernacular history often articulates the people and environment through geographies of identification. The valley identification of Lao Puan, Thai Lue, Bo Klua, and Ban Luang is attached to the civilized images of wet-rice cultivator, sedentary village, Buddhist and having nation state of their own. The hill identification of Khamu is, in contrast, fixed to the uncivilized images of shifting cultivator, moving around, animist, stateless hilltribe. Both are the products of state simplification project (Scott, 1998). In the case of Lao Puan, they transform from the subordinate enclave community to become the culturally distinctive community, which well identified with the valley civilization in the context of emerging pluralism in Thai society. Reinvention of vernacular history and cultural identity to suit with the state project help them to gain benefits from changing politics of identification. To maintain the fluid identification between the Lao and Thai axis allow them to alternate and enjoy the nourishment from both identification over space and time. Identity and vernacular history of Khamu are filled with the story about oppression, marginalization, suffering and the struggles to free themselves from the fixed official identification of being hilltribes. Under the threat of displacement and uncertainty, they have turned to their culture, ethnic identity and telling their subaltern history to mobilize collective forces and unity in contesting and negotiating with the state and dominant lowland valley dwellers.

Local history in this research enterprise is the dialectics of official and vernacular identification of people in struggles over access to resources, with the interplay of geographies of identification of valley and hill ecosystem. It is situational and contextual in terms of space and time.

บทคัดย่อ

การศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเมืองน่าน การบ่งบอกอัตลักษณ์ และการต่อสู้เพื่อการเข้าถึงทรัพยากร ได้อาศัยแนวคิดและวิธีการศึกษาทางด้านประวัติศาสตร์ ภูมิศาสตร์ และมานุษยวิทยา เพื่อเรียนรู้ถึงเรื่องราวของชาวบ้านที่มักไม่ปรากฏหรือเป็นที่รับรู้ในบทบันทึกอย่างเป็นทางการ ผู้วิจัยดำเนินการวิจัยโดยกำหนดประเด็นการวิจัยเพื่อเป็นจุดเริ่มต้นของการศึกษา โดยมีประเด็นการศึกษาที่อาศัยมโนทัศน์ร่วมกัน ได้แก่ ประวัติศาสตร์ของชาวบ้าน ความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ การบ่งบอกอัตลักษณ์ และการช่วงชิงการเข้าถึงทรัพยากร หลังจากนั้นจึงเลือกชุมชนที่เป็นตัวแทนของประเด็นการศึกษาเฉพาะที่แตกต่างกันไป โดยเลือกได้ทั้งหมด 5 ชุมชน คือ ชุมชนลาวพวน ชุมชนไทลื้อ ชุมชนขมุ ชุมชนบ่อเกลือ และชุมชนบ้านหลวง

ผลการวิจัยที่พบว่าเป็นพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ร่วมกันของชุมชนเหล่านี้คือ เป็นชุมชนที่พลัดถิ่นหรือถูกอพยพโยกย้ายมาจากที่อื่นทั้งสิ้น ส่วนมากเกิดการอพยพเคลื่อนย้ายในยุคที่รู้จักกันทั่วไปว่า “ยุคเก็บผักใส่ซ้า เก็บข้าใส่เมือง” ชุมชนเหล่านี้มีความแตกต่างทางด้านอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ แบบแผนทางวัฒนธรรม เรื่องราวทางประวัติศาสตร์ และการใช้ทรัพยากร ที่ประกอบกันเข้าเป็นภูมิทัศน์ทางสังคมของเมืองน่านที่มีลักษณะเป็นภาพโมเสคทางชาติพันธุ์ ประวัติศาสตร์ และอัตลักษณ์ นอกจากนี้ชุมชนเหล่านี้ยังอยู่ภายใต้บริบททางภูมิศาสตร์และนิเวศวิทยาแบบหุบเขาและภูเขาของภาคเหนือของประเทศไทย ซึ่งมีอิทธิพลส่วนหนึ่งต่อการปรุงแต่งวัฒนธรรม การสร้างประวัติศาสตร์ การบ่งบอกอัตลักษณ์ และการใช้ทรัพยากรทั้งที่ถูกกำหนดจากรัฐและที่เป็นปฏิบัติการของชาวบ้านในท้องถิ่นเอง ดังนั้นประวัติศาสตร์ อัตลักษณ์ และการใช้ทรัพยากรที่เป็นประเด็นการศึกษาวิจัยครั้งนี้จึงเป็นปฏิบัติการของชาวบ้านที่ดิ้นรนตอบโต้ต่อปฏิบัติการของวาทกรรมรัฐและทุนจากภายนอกในบริบทของเวลาและพื้นที่เฉพาะ

ชุมชนลาวพวนบ้านฝายมูลเป็นชุมชนชาติพันธุ์ไท-ลาวที่ถูกกวาดต้อนมาจากเมืองพวนประเทศลาวมาตั้งถิ่นฐานอยู่ในวงล้อมของคนไทยพื้นราบ ในยุคการสร้างรัฐชาติไทยและยุคการพัฒนาโดยรัฐ ประวัติศาสตร์และอัตลักษณ์ความเป็นลาวเป็นสิ่งที่ต้องซ่อนเร้นไว้ข้างใน แต่ด้วยความมีอัตลักษณ์เป็นชุมชนพื้นราบ ทำนาดำ นับถือศาสนาพุทธ และเป็นกลุ่มคนที่มีรัฐชาติ จึงทำให้สามารถดำรงฐานะอยู่ในสังคมคนเมืองได้อย่างไม่แปลกแยกนัก โดยเฉพาะอย่างยิ่งในยุคที่ความหลากหลายทางวัฒนธรรมเป็นทุนทางสังคม การดำรงอัตลักษณ์และประวัติศาสตร์ที่เคลื่อนไหวไปมาบนแกนของความเป็นลาวพวน-ไทยพวนจึงทำให้ชุมชนลาวพวนกลายเป็นชุมชนที่สามารถสร้างพื้นที่ทางสังคมและการเมืองได้อย่างหลากหลาย

ชุมชนไทลื้อบ้านหนองบัวและบ้านดอนมูลเป็นกรณีศึกษาที่แสดงให้เห็นถึงประวัติศาสตร์อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ และการใช้ทรัพยากรที่เริ่มจากความเหมือนและกลมกลืนเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันแล้วพัฒนาไปสู่ความแตกต่างและช่วงชิงในกระบวนการปรุงแต่งและสร้างความหมายใหม่ทางวัฒนธรรม ประวัติศาสตร์ ตำนาน และการบ่งบอกอัตลักษณ์เพื่อให้สามารถกลายเป็นสินค้าในระบบทุนนิยมในรูปของการท่องเที่ยวเชิงนิเวศ ภายใต้บริบทของการเข้าถึงทรัพยากรที่แตกต่างกัน กระบวนการดังกล่าวเปลี่ยนทุนทางวัฒนธรรมที่เคยเป็นทรัพยากรของชุมชนให้กลายเป็นผลตอบแทนทางเศรษฐกิจที่กระจายอย่างไม่เท่าเทียมกันในระดับปัจเจกและระหว่างชุมชน ซึ่งนำไปสู่การต่อต้านและท้าทายของผู้ที่รู้สึกว่าตนเองสูญเสียประโยชน์

ชุมชนขมุบ้านห้วยปุกเป็นกรณีศึกษาที่เป็นภาพตัวแทนของประวัติศาสตร์ของคนชายขอบที่ต้องต่อสู้ดิ้นรนเพื่อดำรงอยู่ภายใต้กระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ที่ถูกกำหนดจากรัฐและคนภายนอกกว่าเป็นชาวเขา ที่ชอบเคลื่อนไหวย้าย ทำไร่เลื่อนลอย นับถือผี เป็นชนเผ่าที่ไร้รัฐ เป็นชนชั้นผู้ใช้แรงงาน และล้าหลังในลำดับขั้นของการพัฒนา ประวัติศาสตร์ของขมุจึงเต็มไปด้วยความทุกข์ยาก รังเกียจอัตลักษณ์ตนเอง และตกเป็นเหยื่อของการพัฒนาและการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม ในสถานะที่สถานที่อยู่อาศัยซึ่งมีความหมายต่อการดำรงอยู่ของความเป็นขมุกำลังถูกคุกคาม ชาวขมุบ้านห้วยปุกจึงต้องใช้การเมืองเชิงวัฒนธรรมเป็นเครื่องมือในการต่อสู้ อันได้แก่ พิธีกรรม เวทมนต์คาถา ความเชื่อในภูติผีปีศาจ และการเล่าเรื่องราวประวัติศาสตร์ของตนเอง เพื่อขับไล่การคุกคามจากภายนอกและขจัดความกลัว ความกังวล ความไม่มั่นคงในวิถีชีวิตและความไม่แน่นอนในอนาคตของชุมชน

ชุมชนบ่อเกลือได้รับการบันทึกในประวัติศาสตร์ในฐานะเป็นแหล่งผลิตเกลือในยุคโบราณ แต่เรื่องราวของผู้คนและชุมชนแห่งนี้กลับค่อนข้างคลุมเครือ เพราะถูกบดบังความสนใจโดยประวัติศาสตร์การช่วงชิงทรัพยากรเกลือ ประวัติศาสตร์ของชุมชนที่นี่จึงบอกเล่าแต่เพียงว่าเป็นคนเมืองมาจากเชียงใหม่ เกลือเป็นศูนย์กลางของการติดต่อสัมพันธ์ระหว่างชุมชนกับคนภายนอก ประวัติศาสตร์และอัตลักษณ์ของชุมชนจึงเกี่ยวข้ออยู่กับเกลือเป็นหลัก ในยุคสมัยปัจจุบันเกลือในฐานะทรัพยากรทางวัตถุอาจมีความสำคัญน้อยลง แต่บ่อเกลือในความหมายทางประวัติศาสตร์ สถานที่และอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของผู้คนและชุมชนกลับมีความหมายมากขึ้น

ชุมชนบ้านหลวงมีประวัติศาสตร์และการบ่งบอกอัตลักษณ์ที่ถูกติดอยู่กับเหตุการณ์ “บ้านหลวงหวงป่า” ที่กลายเป็นประวัติศาสตร์ เป็นตำนานการต่อสู้ เป็นวาทกรรมการอนุรักษ์ป่าในระดับท้องถิ่น เป็นเครื่องบ่งบอกอัตลักษณ์ของชุมชนบ้านหลวง ที่ส่งผลกระทบตามมาทั้งต่อชุมชนบ้านหลวงเองและชุมชนที่เข้ามาเกี่ยวข้อ เหตุการณ์ประวัติศาสตร์นี้กลับกลายเป็นเอกทางประวัติ

ศาสตร์ที่ชุมชนบ้านหลวงซึ่งในปัจจุบันเหลืออยู่เพียงชุมชนในจินตนาการจะต้องแบกรับต่อไปท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงของสังคมสมัยใหม่ ที่การแย่งชิงทรัพยากรทวีความเข้มข้นขึ้น

ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในการวิจัยนี้จึงเป็นเรื่องราวที่มีลักษณะเฉพาะอยู่ภายใต้เงื่อนไขของเวลาและสถานที่ ความจริงเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ การบอกอัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ และการใช้ทรัพยากรที่ปรากฏอยู่ในรายงานวิจัยนี้อาศัยข้อมูลและข้อเท็จจริงเชิงประจักษ์ก็จริงอยู่ แต่ในขณะเดียวกันมันก็ถูกผลิตสร้างขึ้นมากลายในบริบทของสังคมวิทยาของความรู้ และภายใต้แนวคิดทางวิชาการชุดหนึ่งที่ผู้วิจัยเลือกนำมาใช้ในการให้ความหมายข้อมูล ดังนั้นจึงไม่อาจอ้างว่าเป็นประวัติศาสตร์ชาวบ้านที่สมบูรณ์ในตัวเอง แต่เป็นวาทกรรมทางประวัติศาสตร์ชุดหนึ่ง

Abstract

A study of local history, identification and resource contests of the communities in Nan combined the approaches and methods from history, geography, and anthropology to investigate the vernacular history of the local people unheard and untold in the public transcripts. The author focuses the study on the common themes central to the interrelationship of history, ethnicity, identity and resource uses. To select the case studies, the author used different sub-theme to be the point of departure of the investigation. In so doing, the research project is comprised 5 communities constituting sub-themes of the research enterprise.

All the communities selected for this study surprisingly shared some common characteristics. They all came from somewhere outside the region. All of them were the product of the social dislocation widely known in Lanna history as the age of “put the vegetables in the basket, put the people in the city” (*Keb Pak Sai Sa, Keb Ka Sai Muang*). These 5 communities are relatively different in ethnic identity, cultural assets, history, and resource uses. They make up the mosaic of social and cultural landscapes of Nan. These communities are one or another the dwellers of valley and hill ecosystem characterizing the montane-mainland of Southeast Asia, which shaped history, culture, and identification of people in this region. Transformations of the communities were marked by the incorporation to the modern Thai nation state and developmental state respectively. Livelihood changes and resource struggles were very much generated from development processes mobilized by two prime movers – state and market. Local communities persisted through various forms of resource contests, negotiation and resistance to the powerful social actors. Emerging pluralism and civil society provide political space for local communities to assert their rights over resources and power over themselves. Struggles over resources were often played out in the terrain of cultural politics. Cultural revitalization through construction of history, identity, and re-invention of tradition were employed as strategies to negotiate with other social actors.

Lao Puan community is the ethnic Lao moved to settle here during the period of King Rama III of Siam. Being the ethnic enclave community in the largely Thai social landscape, the Laos in early period had to hide their cultural identities to become Thai during the hype of Thai nationalism and developmentalism. Lao cultural trait was kept inside for own consumption. At the present, as Thai society has become open and tolerate pluralism this Lao-origin community takes a chance to re-construct their history, identities, language, costume, livelihood and ritual materially and symbolically. Thank partly for their affiliation with the valley civilization, Buddhism, sedentary wet rice cultivation and Lao nation-statehood, the likes of Thai hegemony. The fluid identification of being just Puan, Lao Puan, or Thai Puan proved to be useful in harvesting the benefit from the wide range of social and political spaces in modern Thailand.

Two Thai Lue villages selected for this research demonstrate the contest of history, cultural authenticity, and identity diverged from the same origin. Unlike the Lao Puan, these Thai Lue communities, with the “Thai” prefix identity, enjoyed the privilege with the lowland Thai since the settlement period. With their distinctive culture, history, and identification they competed among themselves to commercialize the cultural assets. The contest played out in storytelling about the origin of the ritual

ceremony and descendent of the heroic Chief. The contesting identification was born out of uneven economic development, changing resource endowment and the transformation of cultural assets of the communities into the commodities, which unequally generate economic benefits to the individuals. The two Thai Lue villages have re-constructed the Lue traditions materially and culturally including construction of the statue of their heroic ancestor, Lue-style house, re-enactment of the sacrifice ritual for the guardian spirits. They also operate their own tourism business based on their Lue identification.

Unlike the Lao Puan and Thai Lue, Khamu people are categorized as the hilltribe practicing slash-and-burn agriculture, animist, stateless people, backward in state-led development discourse. Khamu have suffered dearly in the hand of development and conservation discursive practices imposed by the official identification. Often labeled as the labor class Khamu are at the bottom of Thai hierarchical society and vulnerable to be marginalized in the political economic transformation of locality. Khamu local history represents the subaltern history filled with social sufferings. It is a microcosm of larger problems constituting unequal power relations. Facing crisis of losing their livelihood and place-based identity resulted from the reservoir project in favor of the lowland Thai, Khamu have to turn to their culture and identity. Their repertoire of resistance included the construction of history, ethnic identity, spirit, magic, and sorcery to fence off the outside enemies and the enemies within, which are fear, anxiety, and hopelessness.

Bo Klua (salt mine) has its name in national history and in other official records. The study of local history of this community aim to unveil the story about the people whose identity tied with and obscured by this particular resource of importance in the past. The people of Bo Klua mostly say that they are lowland Thai and migrated here from Chiang Saen, the ancient city of Lanna kingdom. However, their cultural practices resemble those of Thai Lue, identification that they deny. Local history of Bo Klua is concerned with the salt production in different period of times. The so-called dark age of salt production was during the siege of communist insurgency in this area. The community was practically isolated from outside and salt trade was halted. The state-led development connected this community to the outside market. Traditional salt production became the first victims of the market force. At the present the salt as material resource may be less valuable but its historical meaning in terms of symbol and identity of the community is becoming significant.

The investigation of Ban Luan local history took the event of peasant uprising to protect the watershed forest as the point of departure. The event seemed to have no historical connection with Ban Luang community. It happened in the very specific context of time and place in Thai political economy. Nevertheless, its significance has been the political ramification of the event on the relationship, the history, and the identification of Ban Luang as the conservationist. The specific event transformed into the local history, the legend, local discourse on forest conservation and the identification, which Ban Luang (imagined) community has to live with it. In many occasions this local discourse and identification has turned itself into the acts of racial discrimination and environment violence.

The local history, identity, and resource uses told in this construction of knowledge are derived from historical facts but shaped by academic discourse of knowledge claim. After all it is another story.

สารบัญ

	หน้า
กิตติกรรมประกาศ	ค
Executive summary	จ
บทคัดย่อ	ฎ
Abstract	ฅ
สารบัญแผนที่	บ
สารบัญรูป	ป
บทที่ 1 พื้นที่และเวลาของเมืองน่านในประวัติศาสตร์ชาติไทย	1
1.1 โฉมหน้าของประวัติศาสตร์เมืองน่าน	5
1.2 สถานะทางการเมืองและความสัมพันธ์ระหว่างเมืองน่านกับรัฐอื่นในอดีต	6
1.3 เมืองน่านในยุคเปลี่ยนผ่าน: ความสัมพันธ์กับรัฐไทยและชาวตะวันตก	9
1.3.1 ความสัมพันธ์ระหว่างเมืองน่านกับรัฐไทย	9
1.3.2 การเข้ามาของมิชชันนารีชาวตะวันตก	12
1.4 สังคมและเศรษฐกิจ-การเมืองของเมืองน่านในช่วงปฏิรูปการปกครอง	14
1.4.1 สภาพสังคมของเมืองน่าน	15
1.4.2 สภาพเศรษฐกิจของเมืองน่าน	17
1.5 สังคม เศรษฐกิจ และการเมืองของน่านในบริบทของการสร้าง รัฐชาติไทยสมัยใหม่	19
1.6 ภาษา ความเชื่อ จักรวาลวิทยา และวิถีชีวิตของชาวบ้าน	22
1.7 เมืองน่านในสถานการณ์การต่อสู้ของพรรคคอมมิวนิสต์ แห่งประเทศไทย (พคท.)	27
1.8 ชุมชนท้องถิ่นเมืองน่านผ่านการวิจัยประวัติศาสตร์ท้องถิ่น	30
บทที่ 2 แนวพินิจในการศึกษา: ข้อถกเถียงทางทฤษฎีและวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง	34
2.1 ว่าด้วยประวัติศาสตร์ท้องถิ่น	34
2.2 ว่าด้วยแนวทางในการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่น	37
2.3 ว่าด้วยประวัติศาสตร์ การบ่งบอกอัตลักษณ์ และการช่วงชิงทรัพยากร	43

สารบัญ (ต่อ)

บทที่ 3 วิธีกรวิจัย	50
3.1 รูปแบบการวิจัยและข้อมูล	51
3.2 การเลือกกรณีศึกษาและหน่วยการวิเคราะห์	52
บทที่ 4 ชุมชนชาวพวน ลาวพวน ไทยพวน: กระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์	55
4.1 เมืองพวนภายใต้ความรุ่งเรืองและล่มสลายของอาณาจักรลาว ไทย และเวียดนาม	56
4.2 การตั้งถิ่นฐาน เศรษฐกิจ และสังคมของชุมชนลาวพวนในประเทศไทย	63
4.3 พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ การใช้ทรัพยากร และการบ่งบอกอัตลักษณ์	66
4.3.1 ยุคการตั้งถิ่นฐานของชุมชน (พ.ศ.2377-พ.ศ.2499)	66
4.3.2 ยุคการพัฒนา: ตัวตนภายใต้วาทกรรมรัฐแห่งการพัฒนา (พ.ศ.2500 -พ.ศ.2538)	73
4.3.3 ยุคการฟื้นฟูและสร้างใหม่ทางวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ (พ.ศ.2539-ปัจจุบัน)	77
4.4 ลำน้ำร่วมกันของชาวบ้านในด้านประวัติศาสตร์ของชุมชน	89
4.5 ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ ความสัมพันธ์ทางเครือญาติ และทุนทางสังคม	90
4.6 ความสัมพันธ์ระหว่างหมู่บ้านกับรัฐ	92
4.7 ระบบการผลิตและความสัมพันธ์ทางการผลิต	94
4.8 ฐานทรัพยากร: การเข้าถึงและการจัดการ	98
4.8.1 ที่ดิน	98
4.8.2 ป่าไม้	99
4.8.3 ทรัพยากรสัตว์น้ำ	100
4.8.4 ทรัพยากรน้ำ	100
4.9 บทวิเคราะห์ว่าด้วยประวัติศาสตร์ การบ่งบอกอัตลักษณ์ และการใช้ทรัพยากร	103

สารบัญ (ต่อ)

บทที่ 5 ชุมชนไทลื้อ: ประวัติศาสตร์และอัตลักษณ์ของความเหมือนที่แตกต่าง	107
5.1 ชุมชนไทลื้อบ้านหนองบัว	109
5.1.1 พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของบ้านหนองบัว	113
(1) ยุคการตั้งถิ่นฐานของชุมชน (ตั้งแต่เริ่มตั้งชุมชน - พ.ศ.2499)	114
(2) ยุคการพัฒนาภายใต้การขึ้นนำของรัฐ (พ.ศ.2500 - 2526)	119
(3) ยุคการเสริมสร้างและปรุงแต่งอัตลักษณ์ (พ.ศ.2527-ปัจจุบัน)	121
5.1.2 ไทลื้อบ้านหนองบัวในปัจจุบัน: เศรษฐกิจ-การเมืองของอัตลักษณ์	131
5.1.3 ไทลื้อบ้านหนองบัว:ประวัติศาสตร์ของการดำรงอยู่ และการปรุงแต่งอัตลักษณ์	135
5.2 ชุมชนไทลื้อบ้านดอนมูล	137
5.2.1 พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของบ้านดอนมูล	139
(1) ยุคการอพยพและตั้งถิ่นฐานชุมชน (ประมาณ พ.ศ.2354 – พ.ศ.2517)	139
(2) ยุคการพัฒนาภายใต้รัฐชาติไทย (ประมาณ พ.ศ.2518 – พ.ศ.2538)	146
(3) ยุคการต่อสู้ช่วงชิงการสร้างประวัติศาสตร์ อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม และทรัพยากรสาธารณะ (ประมาณ พ.ศ.2539 – ปัจจุบัน)	149
5.2.2 บริบททางเศรษฐกิจ-การเมืองของการต่อสู้ช่วงชิงทางวัฒนธรรม	155
5.2.3 ทรัพยากร: รากฐานของวิถีชีวิต ประวัติศาสตร์ และการบ่งบอกอัตลักษณ์	158
5.2.4 กรณีการต่อต้านท่าทราย: ประวัติศาสตร์ อัตลักษณ์ และเครือข่ายชุมชน	162
5.2.5 การช่วงชิงประวัติศาสตร์ อัตลักษณ์: ภาพแทนความจริงของ การแย่งชิงทรัพยากรและสมบัติทางวัฒนธรรม	164
5.3 บทสรุป	165

สารบัญ (ต่อ)

บทที่ 6 ชุมชนชาวมุ: ประวัติศาสตร์ของคนชายขอบ	167
6.1 การอพยพเข้ามาในประเทศไทยของชาวมุ	169
6.2 ประวัติศาสตร์บอกเล่าของชุมชนมุในความเป็นชายขอบของ การช่วงชิงทรัพยากร	172
6.3 ตำนานน้ำเต้าสร้างโลก: ความเชื่อในเรื่องกำเนิดบรรพบุรุษของชนเผ่ามุ	175
6.4 ตำนานไขปัญหาที่ว่าภาษา(เขียน)ของมุหายไปไหน	175
6.5 ความเชื่อเรื่องเวทมนต์คาถาและไสยศาสตร์	176
6.5.1 ความเชื่อเรื่องคาถาตู้	176
6.5.2 ความเชื่อเรื่องเวทมนต์คาถาในการรักษาอาการเจ็บป่วย	177
6.5.3 ความเชื่อเรื่องเวทมนต์คาถาในการสะเดาะเคราะห์	178
6.5.4 ความเชื่อเกี่ยวกับธรรมชาติ	178
6.6 พิธีกรรมและความเชื่อเกี่ยวกับผี	179
6.7 ชาวมุบ้านห้วยปุกกับการเข้ามาของศาสนาพุทธ	183
6.8 พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านห้วยปุก	184
(1) ยุคการตั้งถิ่นฐานของชุมชน (ตั้งแต่ตั้งชุมชน – พ.ศ.2518)	184
(2) ยุคการพัฒนาที่นำโดยรัฐ (พ.ศ.2519 – พ.ศ.2539)	187
(3) ยุคการต่อสู้แย่งชิงทรัพยากร: การเมืองทางวัฒนธรรม (พ.ศ.2540-ปัจจุบัน)	191
6.9 ที่ดินและป่าไม้: ฐานทรัพยากรและฐานชีวิต	197
6.10 โครงการสร้างอ่างเก็บน้ำสมุน: วิกฤตที่เร่งให้สร้างตัวตนใหม่	198
6.11 การเมืองเชิงวัฒนธรรมของชาวมุในการต่อสู้ช่วงชิงทรัพยากร	201
6.12 ปัญหาอย่า: ความเป็นชายขอบซ้ำสองของชุมชนชายขอบ	204
6.13 สรุป: บทวิเคราะห์ว่าด้วยประวัติศาสตร์ของคนชั้นล่าง	205

สารบัญ (ต่อ)

บทที่ 7	ทรัพยากรเกลือและประวัติศาสตร์ชุมชนบ่อเกลือ	207
7.1	เรื่องราวของบ่อเกลือเมืองน่านในประวัติศาสตร์	208
7.2	พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของบ้านบ่อหลวง	210
(1)	ยุคการผลิตและชุมชนแบบดั้งเดิม (ตั้งแต่เริ่มตั้งชุมชน – พ.ศ.2508)	210
(2)	ยุคการแทรกซึมของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (พ.ศ.2509-พ.ศ.2526)	215
(3)	ยุคการเปลี่ยนแปลงหมู่บ้านภายหลังการสลายตัวของ พคท. (พ.ศ.2527-พ.ศ.2530)	219
(4)	ยุคการสถาปนาอำนาจอัฐในพื้นที่ (พ.ศ.2531-ปัจจุบัน)	221
7.3	ระบบการผลิตและการถือครองที่ดินในปัจจุบัน	224
7.4	ความเชื่อเรื่องผี: คนบ่อเกลือคือใคร?	226
7.5	การเปลี่ยนแปลงภูมิทัศน์ทางสังคมของบ้านบ่อหลวงในปัจจุบัน	229
7.6	การผลิตเกลือของบ้านบ่อหลวงในปัจจุบัน	233
7.7	พื้นที่ในการผลิตเกลือ	237
7.8	บ่อเกลือ: การจัดการทางสถาบันที่กีดกันคนภายนอกชุมชนและผู้หญิง	238
7.9	ผู้หญิงกับการทรงเจ้า: ภาพตัวแทนอำนาจของผู้หญิงภายใต้อุดมการณ์ชายเป็นใหญ่	240
7.10	การเสื่อมมรดกของทรัพยากรเกลือในระบบเศรษฐกิจแบบตลาด	241
7.11	สรุป: บทวิเคราะห์ว่าด้วยประวัติศาสตร์ ทรัพยากร และการบ่งบอกอัตลักษณ์	243
บทที่ 8	บ้านหลวงหองป่า: เหตุการณ์ประวัติศาสตร์ อัตลักษณ์ และการช่วงชิงทรัพยากร	245
8.1	จากชุมชนในหุบเขาไปสู่อำเภอบ้านหลวง: ปัญหาเรื่องขนาดของพื้นที่	245
8.2	คำบอกเล่าว่าด้วยประวัติของชุมชน: ตำนานเมืองสวด	246
8.3	พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของชุมชนบ้านหลวง (เมืองสวด)	249
(1)	ยุคการตั้งถิ่นฐานชุมชน (ตั้งแต่ตั้งชุมชน-พ.ศ.2509)	249
(2)	ยุคการเกิดกบฏชาวนาเพื่อแย่งชิงทรัพยากรป่าไม้ (พ.ศ.2510-พ.ศ.2520)	252
(3)	ยุคการกลายเป็นองค์กรประชาชน (พ.ศ.2521-ปัจจุบัน)	263

สารบัญ (ต่อ)

8.4	จากตำนานการต่อสู้สู่การเป็นวาทกรรมการอนุรักษ์ป่าไม้ และการกีดกันทางชาติพันธุ์	269
8.5	สรุป: ว่าด้วยเหตุการณ์ประวัติศาสตร์ ตำนานการต่อสู้ วาทกรรมท้องถิ่นว่าด้วย การอนุรักษ์ การปกป้องอัตลักษณ์ การกีดกันทางชาติพันธุ์ และความรุนแรง	271
บทที่ 9	บทสรุป: ประวัติศาสตร์ อัตลักษณ์ และการช่วงชิงทรัพยากร	273
9.1	ชุมชนลาวพวน: การเลื่อนไหลของการปกป้องอัตลักษณ์	274
9.2	ชุมชนไทลื้อ: ประวัติศาสตร์และอัตลักษณ์ของความเหมือนที่แตกต่าง	275
9.3	ชุมชนขมุ: ประวัติศาสตร์ของคนชายขอบ	276
9.4	ชุมชนป่อเกื้อ: ทรัพยากร ประวัติศาสตร์ และอัตลักษณ์	278
9.5	บ้านหลวงหวงป่า: เหตุการณ์ประวัติศาสตร์ อัตลักษณ์ และการช่วงชิงทรัพยากร	280
9.6	บทสังเคราะห์ภาพรวมของการวิจัย	282
	บรรณานุกรม	285
	ภาคผนวก	297

สารบัญแผนที่

แผนที่	หน้า
1.1 พื้นที่ศึกษาโครงการวิจัยประวัติศาสตร์การต่อสู้เพื่อการเข้าถึงทรัพยากร ของคนเมื่อน่าน	3
4.1 เส้นทางกรอพพของชาวพวน	62
4.2 บ้านฝายมูล	64
5.1 บ้านหนองบัว	110
5.2 บ้านดอนมูล	138
6.1 บ้านห้วยปุก	174
7.1 บ้านบ่อหลวง	209
8.1 บ้านหลวง	247

สารบัญรูป

รูป	หน้า
4.1 อนุสาวรีย์เจ้าหลวงเหมยฟ้า	85
4.2 เรือนไทยพวน	86
4.3 กำแพงบรรพชนเล่าเรื่องราวประวัติศาสตร์	86
5.1 อนุสาวรีย์เจ้าหลวงเมืองลำบ้านหนองบัว	124
5.2 ป้ายเชิญชวนร่วมงานประเพณีบวงสรวงดวงวิญญาณเจ้าหลวงเมืองลำ	124
5.3 ศาลเจ้าหลวงอนุภาพชัยอาจสงคราม ผู้นำชาวไทลื้อจากเมืองลำ	150
5.4 อนุสาวรีย์เจ้าหลวงเมืองลำบ้านดอนมูล	150
5.5 รูปทรงบ้านไทลื้อ บ้านดอนมูล	153
5.6 เวทีการแสดงในประเพณีบวงสรวงดวงวิญญาณเจ้าหลวงเมืองลำ บ้านดอนมูล พ.ศ.2545	153

บทที่ 1

พื้นที่และเวลาของเมืองน่านในประวัติศาสตร์ชาติไทย

ถึงแม้ว่างานวิจัยนี้เป็นการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ที่มุ่งการศึกษาไปยังชุมชนท้องถิ่นในระดับหมู่บ้านเพื่อศึกษาค้นคว้าเรื่องราวของชาวบ้านเป็นหลักก็ตาม แต่ผู้วิจัยเห็นว่าเรื่องราวของเมืองน่านที่ปรากฏเป็นบทบันทึกทางประวัติศาสตร์ที่เป็นทางการในประวัติศาสตร์ชาติก็มีความสำคัญทั้งในเชิงเปรียบเทียบและในเชิงที่เป็นบริบทในระดับที่กว้างขึ้น เพราะชุมชนหมู่บ้านและเรื่องราวของชุมชนหมู่บ้านไม่ได้เกิดและถูกผลิตสร้างขึ้นอย่างโดดเดี่ยวเท่านั้น แต่มีลักษณะที่สัมพันธ์กับบริบทใหญ่ ในบทนี้จึงกล่าวถึงเรื่องราวของเมืองน่านที่เป็นคำบอกเล่าที่รับรู้กันอย่างเป็นทางการ ทั้งทางด้านภูมิศาสตร์ ประวัติศาสตร์ สังคม การเมือง และวัฒนธรรม เพื่อเป็นจุดเริ่มต้นของการศึกษาวิจัยที่ต้องการให้เห็นถึงความสัมพันธ์และการกระทำต่อกันระหว่างเรื่องราวทางประวัติศาสตร์ที่เป็นทางการ (public transcript) กับเรื่องราวที่ไม่เป็นที่รับรู้กันอย่างเป็นทางการหรือที่ถูกเก็บซ่อนไว้ (hidden transcript)¹ ที่เป็นหัวใจของการศึกษาวิจัยนี้ นั่นคือการศึกษาเรื่องราวของชาวบ้าน (vernacular history) ที่ดำเนินไปท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงของสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองที่ชาวบ้านเป็นส่วนหนึ่ง ต่อไปนี้คือเรื่องราวของเมืองน่านที่ปรากฏอยู่ตามบทบันทึกที่เป็นทางการที่ผู้วิจัยนำมาเสนอใหม่ในลักษณะของภาพรวม

น่านเป็นจังหวัดชายแดนจังหวัดหนึ่งของประเทศไทย ตั้งอยู่ทางด้านตะวันออกของภาคเหนือตอนบนที่นักประวัติศาสตร์บางกลุ่มเรียกว่าล้านนาตะวันออก อยู่ระหว่างเส้นละติจูดที่ 18° 00'45" - 19°37'53" เหนือ ลองจิจูด 100°24'34" - 101°06'29" ตะวันออก มีระยะทางห่างจากกรุงเทพฯ โดยทางรถยนต์ประมาณ 668 กิโลเมตร ปัจจุบันมีพื้นที่รวมทั้งสิ้น 7,170,045 ไร่ หรือ 11,472.072 ตารางกิโลเมตร (คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ, 2544: 2)

ปัจจุบันจังหวัดน่านมีอาณาเขตติดต่อดังนี้

ทิศเหนือ ติดต่อกับ แขวงไชยบุรีของสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว

ทิศใต้ ติดต่อกับ จังหวัดอุตรดิตถ์

ทิศตะวันออก ติดต่อกับ แขวงไชยบุรีของสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว โดยรวมความยาวตามชายแดนทางทิศเหนือและทิศตะวันออก ประมาณ 277 กิโลเมตร

ทิศตะวันตก ติดต่อกับ จังหวัดพะเยา จังหวัดแพร่

¹ ผู้วิจัยยืมคำนี้มาจาก James C. Scott (1985) ในความหมายว่าเป็นเรื่องราวที่ชาวบ้านเล่าขานในนัยยะที่เป็นการปฏิเสธเรื่องราวของผู้มีอำนาจเหนือกว่า

สภาพภูมิศาสตร์ของจังหวัดน่านพื้นที่ส่วนใหญ่เป็นเทือกเขาสูงและป่าไม้ มีพื้นที่ราบแคบๆขนานกับแม่น้ำน่านเป็นแนวยาว และพื้นที่ราบเล็กๆตามหุบเขาและลำน้ำที่เป็นสาขาของแม่น้ำน่าน ภูมิทัศน์ของเมืองน่านจึงเป็นระบบนิเวศแบบภูเขาและหุบเขาที่แสดงให้เห็นความแตกต่างทั้งทางธรรมชาติและสังคมวัฒนธรรม พื้นที่ราบเป็นที่ตั้งถิ่นฐานและแหล่งการเกษตรแบบถาวรที่สำคัญ พื้นที่ราบของเมืองน่านแบ่งเป็น 2 ตอนคือ ที่ราบตอนบน เป็นที่ราบขนาดเล็กและเป็นพื้นที่ลุ่มน้ำตอนบนของกลุ่มน้ำน่าน เป็นที่ตั้งของอำเภอทุ่งช้าง อำเภอเชียงกลาง อำเภอปัว และอำเภอท่าวังผา ส่วนที่ราบตอนล่าง เป็นที่ตั้งของอำเภอเมืองน่านและอำเภอสา ที่ราบตอนล่างเป็นบริเวณที่มีพื้นที่กว้างขวางอุดมสมบูรณ์กว่าที่ราบตอนบนและสะดวกต่อการติดต่อกับเมืองต่างๆที่อยู่ในเขตที่ราบภาคกลางของประเทศ ด้วยลักษณะภูมิประเทศของเมืองน่านที่ล้อมรอบด้วยเทือกเขาสูงทำให้การติดต่อกับเมืองอื่นๆในอดีตค่อนข้างลำบาก

จังหวัดน่านในระยะเริ่มแรกที่ตั้งเป็นจังหวัดหลังการปฏิรูปการปกครองสมัยรัชกาลที่ 5 นั้นแบ่งการปกครองออกเป็น 5 อำเภอคือ อำเภอเมืองน่าน อำเภอสา อำเภอนาน้อย อำเภอปัว และอำเภอทุ่งช้าง ปัจจุบันจังหวัดน่านแบ่งเขตการปกครองออกเป็น 14 อำเภอ 1 กิ่งอำเภอ ดังต่อไปนี้ อำเภอเมืองน่าน อำเภอแม่จริม อำเภอบ้านหลวง อำเภอนาน้อย อำเภอปัว อำเภอท่าวังผา อำเภอเวียงสา อำเภอทุ่งช้าง อำเภอเชียงกลาง อำเภอนาหมื่น อำเภอสันติสุข อำเภอบ่อเกลือ อำเภอสองแคว อำเภอเฉลิมพระเกียรติ และกิ่งอำเภอภูเพียง

เมืองน่านเป็นเมืองที่มีความสำคัญมาตั้งแต่ในอดีตเพราะเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรล้านนาทางตะวันออก ภายในเขตตัวเมืองน่านประกอบด้วยคนเมืองหรือไท-ยวนซึ่งในอดีตเป็นกลุ่มชนที่ถูกชาวสยามเรียกว่า “ลาวพุงดำ” เนื่องจากพวกผู้ชายนิยมสักลวดลายด้วยหมึกสีดำตั้งแต่ท้องถึงโคนขาที่เรียกว่า “สักยันต์” เพื่อความอยู่ยงคงกะพันและแสดงความเป็นชายชาติวีรตามความเชื่อของกลุ่มชาติพันธุ์ไท-ลาวทั่วไป ส่วนในเขตรอบนอกยังมีกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆอย่างหลากหลาย เช่น ไทลื้อ ม้ง เมี่ยน ถิ่นหรือลัวะ ขมุ และมาปรี (ผีตองเหลือง) กลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้ต่างมีวิถีชีวิต วัฒนธรรม ความเป็นอยู่และความเชื่อของตนแตกต่างกันออกไป แต่บางอย่างก็ได้รับอิทธิพลจากคนเมืองที่เป็นคนกลุ่มใหญ่ในสังคมเมืองน่าน

แผนที่ 1.1

ข้อมูลทางประชากรจากบันทึกของบาทหลวงปาลเลกัวซ์ มิชชันนารีชาวฝรั่งเศส ระบุว่าเมืองน่านในสมัยพระเจ้าอนันตวรฤทธิเดช มีประชากร 60,000 คน และต่อมาได้มีการรายงานจำนวนประชากรเมืองน่านว่ามีถึง 150,000 คน ในปี พ.ศ.2443 การเพิ่มจำนวนประชากรมากขึ้นนี้เกิดจากการอพยพและการกวาดต้อนผู้คนจากหัวเมืองฝ่งลาวและสิบสองปันนาเข้ามาในเมืองน่านหลายครั้ง ต่อมาจำนวนประชากรขยายตัวขึ้นถึง 164,500 คน และ 180,000 คน ในปี พ.ศ.2467 และพ.ศ. 2478 ตามลำดับ (คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ, 2544: 13)

เมืองน่านในอดีตมีกิตติศัพท์ในหมู่คนต่างเมืองว่าเป็นเมืองที่กันดารมาก การเดินทางลำบากและมีเชื้อชุกชุม เชื้อเคยออกมากัดผู้คนตอนกลางวันจนเป็นที่เลื่องลือทั่วไป แต่ก็ยังเป็นเมืองที่ชาวตะวันตกกล่าวขานว่ามีความสวยงาม สงบเงียบและผู้คนมีความเป็นมิตร แม้ว่าจะเป็นเมืองที่อยู่ห่างไกลจากความเจริญและรับความเจริญสมัยใหม่ที่ค่อนข้างล่าช้ากว่าเมืองอื่นในล้านนา แต่ในสายตาของมิชชันนารีแล้ว เมืองน่านเป็นเมืองสำคัญที่พวกเขาจะต้องเข้ามาเผยแผ่ศาสนาคริสต์² (ประสิทธิ์ พงศ์อุดม, 2539: 200, 419) นอกจากนี้เมืองน่านยังถูกกล่าวถึงว่ามีความสำคัญในทางเศรษฐกิจมาตั้งแต่อดีตเพราะเป็นแหล่งผลิตเกลือที่สำคัญแห่งหนึ่งของอาณาจักรล้านนา และเป็นศูนย์กลางการติดต่อค้าขายของพ่อค้าจากชุมชนต่างๆที่เดินทางมารับซื้อและแลกเปลี่ยนสินค้าระหว่างเมืองต่างๆในอาณาจักรล้านนา ส่วนหลักฐานทางด้านโบราณคดีก็มีการค้นพบเครื่องปั้นดินเผาจากแหล่งโบราณคดีบ้านบ่อสวกซึ่งเป็นเครื่องยืนยันถึงความเป็นมาของเมืองน่านในอดีตได้เป็นอย่างดี ด้วยความสำคัญของเมืองน่านดังกล่าวเป็นเหตุผลหลักที่ทำให้อาณาจักรสุโขทัย อยุธยา และเชียงใหม่พยายามที่จะเข้ามาครอบครองเมืองน่าน

โดยภาพรวมแล้วประวัติศาสตร์เมืองน่านถือว่าเป็นส่วนหนึ่งและถูกเชื่อมเข้ากับประวัติศาสตร์รัฐชาติไทย โดยเฉพาะในส่วนที่กล่าวถึงเหตุการณ์ที่เกี่ยวข้องกับรัฐชาติ ผู้ปกครอง สงคราม ศาสนา ความเชื่อ สังคมและเศรษฐกิจของกลุ่มชนชั้นนำและผู้ปกครองเมืองน่าน แต่ในรายละเอียดที่เกี่ยวกับชาวบ้านไม่ว่าจะเป็นวิถีชีวิต ความเป็นอยู่ เรื่องราวความเป็นมาของชุมชน ความแร้นแค้น ความอดอยาก การดิ้นรนต่อสู้ของชาวบ้านแทบจะไม่ปรากฏอยู่ในบันทึกของประวัติ

² ศาสตราจารย์ เดเนียล แมคกิลวารี (Dr.Danial McGilvary) ได้บันทึกการเดินทางเมื่อถึงเมืองน่านว่า “...ผมรักเมืองน่านตั้งแต่แรกเห็น และวางแผนจัดตั้งคริสตจักรที่นั่น” และ “...น่านเป็นเมืองที่ได้รับการดูแลเป็นอย่างดี เจ้าผู้ปกครองทรงฉลาดเฉลียว ในขณะที่ชาวเมืองเป็นคนมีมิตรจิตมิตรใจ...” (จิตรภรณ์ ตันรัตนกุล, 2544: 179, 184)

ศาสตร์รัฐชาติเลย³ จะมีเพียงแต่ในส่วนที่กล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างเจ้ากับไพร่ การเกณฑ์แรงงาน การส่งส่วย และการปราบปรามกบฏ ทั้งนี้เพราะเรื่องราวที่เกี่ยวกับชาวบ้านหรือชุมชนท้องถิ่นล้วนๆนั้นไม่มีความสำคัญสำหรับกลุ่มชนชั้นนำที่จะนำมาจารึกหรือจดจำ

ด้วยเหตุผลดังกล่าวข้างต้นจึงเป็นที่มาของการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในรายงานการวิจัยฉบับนี้ ซึ่งจะนำเสนอประวัติศาสตร์หรือเรื่องราวของแต่ละชุมชนที่ถูกเลือกมาเป็นตัวแทนของประเด็นปัญหาการวิจัยที่แตกต่างกันออกไป อย่างไรก็ตาม ก่อนที่จะนำเสนอประวัติศาสตร์ชุมชนท้องถิ่นของเมืองน่านในบทที่สี่เป็นต้นไปนั้น ในเบื้องต้นจะนำเสนอจุดเริ่มต้นและพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของเมืองน่าน ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐ ความสัมพันธ์ระหว่างเมืองน่านกับรัฐไทย และการเข้ามาของมิชชันนารีตะวันตก สภาพสังคมและเศรษฐกิจของเมืองน่านในช่วงการสร้างรัฐชาติไทย (การปฏิรูปการปกครองสมัยรัชกาลที่ 5) หลังจากนั้นจะกล่าวถึงวัฒนธรรม ภาษา ความเชื่อ จักรวาลวิทยา และการดำรงชีวิตของชาวเมืองน่าน และเมืองน่านในสถานการณ์การต่อสู้กับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย ในช่วงท้ายของบทจะกล่าวถึงประเด็นที่จะนำเสนอในรายงานการวิจัยโดยย่อ

1.1 โฉมหน้าของประวัติศาสตร์เมืองน่าน

เมืองน่านมีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์มายาวนานพอๆกับสุโขทัย เชียงใหม่ พะเยา และเมืองอื่นๆในล้านนา ประวัติศาสตร์น่านบันทึกไว้ว่าเมืองน่านมีเจ้าผู้ปกครองถึง 63 พระองค์ เมืองน่านจึงเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรล้านนาตะวันออกและเป็นนครรัฐเล็กๆที่ตั้งอยู่ในบริเวณที่ราบระหว่างหุบเขา มีประชากรน้อย การปกครองบางช่วงสมัยก็เป็นอิสระ บางช่วงก็ตกเป็นประเทศราชหรือหัวเมืองภายในอาณาเขตของอาณาจักรที่เข้มแข็งกว่า เช่น อาณาจักรล้านนา พม่า และสยาม

ประวัติศาสตร์เมืองน่านในบันทึกที่เรียกว่า “พื้นเมืองน่าน” เริ่มต้นจากการกล่าวถึงตำนานการสร้างบ้านแปงเมือง ซึ่งเริ่มในช่วงปลายพุทธศตวรรษที่ 18 ต่อกับต้นพุทธศตวรรษที่ 19 โดยกล่าวถึงพญาภูคา ปฐมกษัตริย์ราชวงศ์ภูคา ปกครองเมืองย่าง ซึ่งอยู่ในบริเวณที่ราบลุ่มน้ำยางของเขตอำเภอท่าวังผา พญาภูคาได้ส่งลูกคือขุนนุ่นและขุนฟองไปสร้างเมืองใหม่ โดยขุนนุ่นได้สร้างเมืองหลวงพระบาง ปกครองชาวลาว ส่วนขุนฟองผู้น้องไปสร้างเมืองบัวหรือเมืองวรนครบริเวณริมแม่น้ำน่าน (สรัสวดี อ๋องสกุล, 2544: 86, 2539: 52-53; รัตนพร เศรษฐกุล, 2540: 50-51) ต่อมา

³ เรื่องราวของชาวบ้านถึงแม้จะไม่มีกรกล่าวถึงในบันทึกประวัติศาสตร์กระแสหลัก แต่ก็ปรากฏในรูปของตำนานเรื่องเล่า นิยายปรัมปราของชุมชนที่ถูกจดจำและถ่ายทอดโดยเล่าสืบกันมา นอกจากนี้ก็ปรากฏในบันทึกของนักเดินทาง หมอสอนศาสนา บันทึกของข้าราชการไทยที่เดินทางไปปฏิบัติงานตามหัวเมืองต่างๆ เป็นต้น

ในสมัยพญาครนเมืองปกครองเมืองบัว ได้ย้ายเวียงหรือเมืองลงมาทางบริเวณที่ราบลุ่มแม่น้ำน่านทางใต้ เพื่อสร้างเวียงภูเพียงแช่แห้งในปี พ.ศ.1902 เพราะเห็นว่าบริเวณตอนใต้มีน้ำอุดมสมบูรณ์และติดต่อกับหัวเมืองทางตอนใต้สะดวกกว่า แต่เวียงภูเพียงแช่แห้งที่สร้างขึ้นใหม่นี้ตั้งอยู่ในบริเวณที่มีความแห้งแล้งและกันดารน้ำจึงทำให้ต้องย้ายไปสร้างเวียงใหม่ในปี พ.ศ.1911 โดยเวียงแห่งใหม่นี้ตั้งอยู่บริเวณริมแม่น้ำน่านฝั่งตะวันตก และเรียกชื่อเมืองตามชื่อแม่น้ำว่า “เวียงน่าน” เวียงน่านที่สร้างขึ้นใหม่จึงเป็นศูนย์กลางการบริหารบ้านเมืองในขณะนั้น (ปัจจุบันเป็นที่ตั้งของตัวจังหวัดน่าน) ส่วนเวียงภูเพียงแช่แห้งทำหน้าที่เป็นเวียงพระธาตุ (สร้อยดี อ่องสกุล, 2544: 90) เหตุผลหนึ่งของการย้ายมาสร้างเวียงใหม่นี้มาจากการขยายตัวของประชากรและความต้องการติดต่อค้าขายกับอาณาจักรสุโขทัยซึ่งอยู่ทางตอนใต้ในเวลานั้น

1.2 สถานะทางการเมืองและความสัมพันธ์ระหว่างเมืองน่านกับรัฐอื่นในอดีต

เมืองน่านในสมัยแรกเริ่มมีฐานะเป็นรัฐอิสระ มีกษัตริย์ราชวงศ์ของตนเองและมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับอาณาจักรต่างๆทั้งด้านศาสนาและการเมือง เช่น อาณาจักรสุโขทัย จากหลักฐานในพงศาวดารเมืองน่าน แสดงถึงความสัมพันธ์ทางด้านศาสนากับอาณาจักรสุโขทัยในสมัยพญาครนเมืองที่รับเอาพุทธศาสนาจากสุโขทัยเข้ามายังเมืองน่าน โดยการนำเอาพระธาตุและพระพิมพ์มาบรรจุไว้ที่พระธาตุแช่แห้ง และยังพบพระพุทธรูปของเมืองน่าน 2 องค์ที่มีลักษณะแบบพระพุทธรูปสุโขทัย โดยเฉพาะพระเจ้าทองทิพย์ที่วัดสวนตาล และที่วัดบ้านกอกอีกองค์หนึ่ง ส่วนหลักฐานทางด้านโบราณสถานที่สร้างขึ้นในเมืองน่านคือ เจดีย์วัดพระธาตุช้างค้ำวรวิหารที่ฐานเจดีย์มีช้างล้อม แบบเดียวกับเจดีย์ช้างล้อมที่ศรีสัชนาลัยและเจดีย์วัดสวนตาลองค์เดิมก่อนบูรณะเป็นเจดีย์ทรงพุ่มข้าวบิณฑ์แบบสุโขทัย(คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ, 2544: 42) การที่เมืองน่านต้องสร้างความสัมพันธ์ระหว่างรัฐก็เพื่อรักษาเสถียรภาพการเมืองและความอยู่รอดของรัฐ เช่น ในปี พ.ศ.1935 สมัยพระมหาธรรมราชาที่ 2 แห่งสุโขทัยได้ทำพิธีสาบานกับปู่ซึ่งเป็นกษัตริย์น่านว่าจะช่วยเหลือกันเมื่อมีศึกสงคราม

เมืองน่านยังมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับอาณาจักรล้านช้างคือเมืองหลวงพระบาง ความสัมพันธ์มีทั้งในระดับเครือญาติโดยผ่านการแต่งงานระหว่างกันและสร้างความสัมพันธ์โดยการร่วมมือในทางการเมือง เมื่อเมืองน่านเกิดความวุ่นวายทางการเมืองและการสงคราม เจ้านายเมืองน่านก็มักหลบหนีเข้าศึกหรือลี้ภัยไปพึ่งเจ้าผู้ครองนครล้านช้าง แม้ว่าภายหลังเมืองน่านจะถูกผนวกเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรล้านนาและตกเป็นประเทศราชของสยามก็ตาม แต่ความสัมพันธ์ระหว่างเมืองน่านกับหลวงพระบางยังคงเป็นความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดและดำรงสืบมา

ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 19 พญางำเมืองแห่งเมืองพะเยาได้ยกทัพมายึดครองเมืองบัวได้ และส่งชายาและราชบุตรมาปกครองเมืองบัวเกือบยี่สิบปี ในที่สุดเมืองบัวก็เป็นอิสระเมื่อพญาผานองกษัตริย์ราชวงศ์ภูคาได้มายึดเมืองบัวคืน(สร้อยศรี อ่องสกุล, 2544: 50, 89) เมื่อจำนวนประชากรมากขึ้นจึงมีการเคลื่อนย้ายถิ่นฐานลงมาตั้งเมืองใหม่ในปี พ.ศ. 1911 ซึ่งก็คือเมืองน่านและเป็นที่ตั้งของจังหวัดน่านในปัจจุบัน ต่อมาในปี พ.ศ. 1993 สมัยพระเจ้าติโลกราชแห่งนครเชียงใหม่ เมืองน่านถูกผนวกเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรล้านนาและอยู่ในฐานะประเทศราชของนครเชียงใหม่ เหตุผลที่พระเจ้าติโลกราชมาตีเมืองน่านในพงศาวดารโยนกบันทึกไว้ว่าเพราะเชียงใหม่ต้องการให้เมืองน่านส่งส่วยเกลือให้ (ประสิทธิ์ พงศ์อุดม, 2539: 56; สมศักดิ์ ลือราช, 2529: 21) ส่วนอีกเหตุผลหนึ่งก็คือพระเจ้าติโลกราชไม่พอใจสถานการณ์ที่อาณาจักรอยุธยา กำลังขยายอำนาจและบทบาทมาสู่ล้านนา การยึดเมืองน่านของพระองค์จึงมีสาเหตุมาจากความต้องการกำลังคนเพิ่มขึ้น ซึ่งนอกจากจะมีกำลังพลไว้ต่อสู้กับอยุธยาแล้ว ยังเป็นการป้องกันไม่ให้อยุธยาขยายอำนาจทางการเมืองเข้ามาประชิดเขตอาณาจักรล้านนามากเกินไป (คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ, 2544: 47) เชียงใหม่ได้ปกครองเมืองน่านในฐานะประเทศราชไม่นานก็รวมเมืองน่านเข้าเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรล้านนา โดยแต่งตั้งขุนนางจากเชียงใหม่หรือโยกย้ายจากเมืองอื่นไปปกครองแทนเชื้อสายเจ้านครคนเดิม ความสัมพันธ์ระหว่างเมืองน่านกับเชียงใหม่จึงเป็นความสัมพันธ์ในทางการเมืองและถูกกำหนดบทบาทเป็นเพียงเมืองหน้าด่านของอาณาจักรล้านนาตั้งแต่วันออกตั้งแต่ปี พ.ศ. 1993 จนกระทั่งสิ้นราชวงศ์มังราย

ผลจากการที่เมืองน่านถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรล้านนาทำให้เมืองน่านได้รับอิทธิพลทางวัฒนธรรมล้านนาจากเชียงใหม่และเกิดการผสมผสานทางวัฒนธรรมปรากฏในรูปของศิลปะ ภาษา ประเพณีและความเชื่อ ภายหลังที่เชียงใหม่ตกเป็นประเทศราชของพม่า ก็ทำให้เมืองน่านตกอยู่ภายใต้การปกครองของพม่าที่ควบคุมอยู่ที่เชียงใหม่และได้รับอิทธิพลจากวัฒนธรรมพม่าโดยผ่านเมืองเชียงใหม่ด้วย พม่าได้ปกครองเมืองน่านโดยแต่งตั้งขุนนางที่ไว้ใจมาปกครอง ซึ่งมีทั้งชาวล้านนาและพม่า เจ้าเมืองน่านได้พยายามแข็งเมืองต่อพม่าหลายครั้งแต่ก็ไม่ประสบผลสำเร็จ ในปี พ.ศ. 2167 เจ้าอุ่นเมือง เจ้าเมืองน่านได้แข็งเมืองต่อพม่า ทำให้พระเจ้าสุทโธธรรมราชาของพม่ายกทัพมาตีเมืองน่าน ผลของสงครามทำให้เจ้าอุ่นเมืองต้องหนีไปเมืองหลวงพระบาง พม่าจึงได้กวาดต้อนชาวเมืองน่านไปไว้ที่พม่า

ในปี พ.ศ. 2205 กองทัพอยุธยาได้ยกทัพมาตีเมืองน่านได้ เมืองน่านจึงไปขึ้นกับกรุงศรีอยุธยา ต่อมาไม่นานพม่าก็ยกทัพมาตีเมืองน่านคืนในปี พ.ศ. 2246 ครั้งนั้นเมืองน่านได้รับความ

เสียหายมากเพราะพม่าได้ทำลายบ้านเรือน วัด พระพุทธรูป เจดีย์ ผู้คนต่างหลบหนีไปซ่อนตัวตามป่าเขา หลังจากพม่ายึดเมืองน่านได้แล้วได้แต่งตั้งขุนนางฝ่ายพม่ามาปกครองเมืองน่านอีกครั้งหนึ่ง

ต่อมาสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก จึงได้เริ่มมีการฟื้นฟูเมืองน่านขึ้นในปี พ.ศ.2326 โดยทรงแต่งตั้งเจ้านานจันทโชติเป็นพระยามงคลวรยศให้มาครองเมืองน่าน ซึ่งในขณะนั้นเมืองน่านมีสภาพกร้างว่างเปล่า พระยามงคลวรยศได้ไปตั้งมั่นอยู่ที่บ้านท่าปลา ส่วนฝ่ายพม่าได้แต่งตั้งเจ้าอัครวรปัญญาเป็นเจ้าเมืองน่านเช่นกัน เจ้าอัครวรปัญญาตั้งอยู่ที่เมืองเทิง ส่วนเจ้าสุมนตั้งอยู่ที่เวียงสา หลังจากเมืองเชียงแสนที่มั่นสุดท้ายของพม่าในล้านนาถูกกำลังของพระเจ้ากาวิละและกองทัพจากกรุงเทพฯร่วมกันตีแตกแล้ว เจ้าอัครวรปัญญาได้นำครอบครัวชาวน่านและชาวเมืองเทิงย้ายมาอยู่ที่บ้านดืบุญเรืองในเขตเมืองน่าน ต่อมาเจ้าอัครวรปัญญาได้วิวาทกับเจ้าสุมนผู้เป็นน้ำ พระยามงคลวรยศได้เข้าไกล่เกลี่ยแล้วยกเมืองน่านให้เจ้าอัครวรปัญญาครองในปี พ.ศ.2329

หลังจากเจ้าอัครวรปัญญาได้ครองเมืองน่านแล้ว ในปี พ.ศ.2331 ได้ลงมาเฝ้าพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกที่กรุงเทพฯเพื่อขอเป็นข้าขอบขัณฑสีมา จึงทรงโปรดเกล้าฯให้เจ้าอัครวรปัญญาเป็นเจ้าผู้ครองนครน่านและแต่งตั้งเจ้าสุมนเป็นเจ้าพระยาหอหน้า ในปี พ.ศ.2343 เจ้าอัครวรปัญญาได้ขอพระราชทานพระบรมราชานุญาตพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกย้ายเมืองจากบ้านดืบุญเรืองไปตั้งที่เมืองน่านเก่า ต่อมาเกิดอุทกภัยน้ำท่วมเมืองน่านครั้งใหญ่ในปี พ.ศ.2360 เจ้าสุมนเทวราชเจ้าผู้ครองนครน่านในเวลานั้นจึงได้ย้ายเมืองไปตั้งบนที่ดอนบริเวณดงพระเนตรช้างทางตอนเหนือของเมืองน่านมีชื่อเรียกว่า”เมืองเวียงเหนือ” จนกระทั่งปี พ.ศ.2389 แม่น่านเปลี่ยนเส้นทาง แนวลำน้ำถอยห่างจากตัวกำแพงเมืองเก่าไปมาก จนถึงสมัยที่เจ้าอนันตวรฤทธิเดชเป็นเจ้าผู้ครองนครน่านจึงได้กราบบังคมทูลขอพระราชทานพระบรมราชานุญาตพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวย้ายเมืองกลับมาอยู่ที่ดั้งเดิมคือบริเวณที่ตั้งเมืองน่านในปัจจุบัน

การสร้างบ้านแปงเมืองในยุคต้นกรุงรัตนโกสินทร์นั้น ถือว่าแรงงานเป็นปัจจัยสำคัญยิ่งต่อการดำรงอยู่และความมั่งคั่งของการผลิต รวมถึงเป็นกำลังพลในยามศึกสงคราม ดังนั้น การทำศึกสงครามระหว่างรัฐจึงมีความจำเป็นต้องใช้กำลังพลจำนวนมาก วิธีที่จะได้มาซึ่งแรงงานในยุคสมัยนี้จึงใช้การเกณฑ์หรือการกวาดต้อนผู้คนเข้ามาในอาณาจักร เช่นเดียวกับเจ้าผู้ครองนครน่านที่ไชโยบาย “เก็บผักใส่ซ้า เก็บข้าใส่เมือง” ทั้งโดยใช้สันติวิธีและการใช้กำลังกวาดต้อนผู้คน โดยเฉพาะการกวาดต้อนชาวไทลื้อเข้ามาไว้ในเมืองน่าน ตั้งแต่ปี พ.ศ.2333 มีชาวไทลื้อจากเมืองของจำนวน 600 คนอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานในเมืองน่าน ส่วนการอพยพของชาวไทลื้อเข้ามาตั้งถิ่นฐาน

ในเมืองน่านโดยความสมัครใจนั้นก็มีปรากฏเช่นกัน เช่น ในปี พ.ศ.2334 เจ้าหลวงเชียงของนำราษฎรจำนวน 500 ครอบครัวเข้ามาตั้งถิ่นฐานในเมืองน่าน ในปี พ.ศ.2348 เจ้านายเมืองน่านยกกองทัพไปตีสิบสองปันนาแล้วนำเจ้านายและขุนนางชาวไทลื้อพร้อมเครื่องบรรณาการไปถวายพระมหากษัตริย์ไทยที่กรุงเทพฯ ต่อมาในปี พ.ศ.2355 เจ้าสุมนเทวราชได้ยกทัพไปกวาดต้อนผู้คนจากเมืองลำ เมืองพง เชียงแขง และเมืองหลวงภูคาเข้ามาไว้ในเมืองน่านจำนวน 6,000 ครอบครัวและนำเจ้านายและขุนนางชาวไทลื้อลงไปเฝ้าพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยที่กรุงเทพฯ

1.3 เมืองน่านในยุคเปลี่ยนผ่าน: ความสัมพันธ์กับรัฐไทยและชาวตะวันตก

นับตั้งแต่มีการตั้งเป็นเมืองน่านขึ้นมานั้น ประวัติศาสตร์ของเมืองน่านได้บันทึกถึงความสัมพันธ์ระหว่างเมืองน่านกับรัฐต่างๆไม่ว่าจะเป็นอาณาจักรสุโขทัย หลวงพระบาง ล้านนา อโยธยา และพม่า ดังที่กล่าวถึงมาตั้งแต่ต้น รวมถึงรัฐไทยในปัจจุบันที่จะกล่าวถึงต่อไปนี้

1.3.1 ความสัมพันธ์ระหว่างเมืองน่านกับรัฐไทย

เมืองน่านมีความสัมพันธ์กับรัฐไทย(สยาม)ในสมัยต้นกรุงรัตนโกสินทร์ในฐานะเป็นเมืองประเทศราช รูปแบบความสัมพันธ์แบบประเทศราชคือ เจ้าผู้ครองนครมีอิสระในการปกครองตนเองและมีหน้าที่สำคัญคือการส่งเครื่องราชบรรณาการเช่นเดียวกับหัวเมืองอื่นๆทางฝ่ายเหนือคือ เชียงใหม่ ลำปาง ลำพูน และแพร่ ซึ่งโดยทางทฤษฎีแล้วถือว่าหัวเมืองเหล่านี้มีฐานะเท่าเทียมกัน เพราะรัฐบาลส่วนกลางที่กรุงเทพฯได้แต่งตั้งให้เจ้าเมืองเหล่านี้มีศักดิ์และตำแหน่งต่างๆเสมอกัน อีกทั้งหัวเมืองฝ่ายเหนือต่างมีโครงสร้างทางการปกครองเหมือนกันคือ มีตำแหน่งเจ้าผู้ครองนครที่มีอำนาจสิทธิ์ขาดในการบริหารปกครอง นอกจากนี้ยังมีตำแหน่ง เจ้าหอหน้า(เจ้าอุปราช) เจ้าราชวงศ์ เจ้าราชบุตร และเจ้าบุรีรัตน์ รวมเรียกว่า “เจ้าชั้น 5 ใบ” เจ้านายทั้ง 5 ตำแหน่งเป็นเจ้านายที่มีบทบาททางการเมืองและอาจเลื่อนฐานะเป็นเจ้าผู้ครองนครได้ทุกพระองค์ หัวเมืองฝ่ายเหนือเหล่านี้ในสมัยต้นกรุงรัตนโกสินทร์มีความสำคัญทางยุทธศาสตร์ตอนบนและมีผลต่อความมั่นคงของประเทศไทย ซึ่งรัฐบาลที่กรุงเทพฯก็ได้ให้ความสำคัญกับหัวเมืองและเจ้านายที่ปกครองเมืองเหล่านี้มาตลอด ในปี พ.ศ.2399 พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้ทรงยกย่องให้เกียรติแก่เจ้าเมืองเชียงใหม่ ลำปาง ลำพูน และน่านให้สูงขึ้นโดยแต่งตั้งให้มีตำแหน่งเป็นเจ้า (ชวลีย์ ณ ถลาง, 2541: 9-10,16) การแต่งตั้งเจ้าเมืองฝ่ายเหนือให้สูงขึ้นจึงเป็นการแสดงถึงความพยายามของรัฐบาลที่กรุงเทพฯที่ต้องการมีอิทธิพลเหนือดินแดนของหัวเมืองเหล่านี้

ในฐานะหัวเมืองฝ่ายเหนือในสมัยต้นกรุงรัตนโกสินทร์ เมืองน่านจึงมีฐานะเป็นประเทศราชของราชวงศ์จักรีนับตั้งแต่สมัยรัชกาลที่1เป็นต้นมา ซึ่งเจ้าผู้ครองนครน่านได้แสดงความจงรักภักดี

ต่อพระมหากษัตริย์ไทยและได้ช่วยราชการที่สำคัญหลายครั้ง นอกจากการส่งเครื่องราชบรรณาการมาถวายพระมหากษัตริย์ไทยที่กรุงเทพฯ แล้ว เมืองน่านยังได้รับการพิจารณาว่ามีความสำคัญทั้งการทำหน้าที่เป็นตัวแทนของรัฐบาลกลางที่กรุงเทพฯ ในด้านการป้องกันดินแดน การขยายอาณาเขต การสนับสนุนรัฐบาลกลางที่กรุงเทพฯ ในยามศึกสงครามทั้งด้านเสบียง กำลังพล และพาหนะ⁴ เช่น สมัยเจ้ามหายศเป็นเจ้าผู้ครองนครในปี พ.ศ.2369 เมืองน่านได้ถูกร้องขอให้เกณฑ์กำลังพลไปช่วยปราบกบฏเจ้าอนุวงศ์ที่ เวียงจันทน์ และในปี พ.ศ.2370 พระยาพิชัยธนฤทธิ์ ถือท้องตราราชสีห์ให้เมืองน่านเกณฑ์พลไปรักษาเมืองหลวงพระบาง ต่อมาในสมัยเจ้าอนันตวรฤทธิเดชเป็นเจ้าผู้ครองนครน่าน ในปี พ.ศ.2396 พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวโปรดเกล้าฯ ให้เมืองน่านยกทัพไปตีเมืองในดินแดนสิบสองปันนา เมื่อยกทัพไปถึงเจ้าเมืองเชียงรุ่งยอมสวามิภักดิ์ต่อกรุงรัตนโกสินทร์ ในปี พ.ศ.2397-2398 กองทัพเมืองน่านได้ร่วมกับกองทัพจากกรุงเทพฯ และหัวเมืองล้านนา ยกทัพไปตีเมืองเชียงตุง ภายใต้การบังคับบัญชาของกรมหลวงวงศาธิราชสนิท (กรมศิลปากร, 2530:59)

ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ประเทศมหาอำนาจตะวันตกได้แผ่ขยายลัทธิอาณานิคมเพื่อล่าเมืองขึ้น ประเทศต่างๆ ในภูมิภาคเอเชียได้ถูกคุกคามรวมทั้งประเทศไทย หัวเมืองฝ่ายเหนือรวมถึงเมืองน่านในฐานะประเทศราชของไทยต่างก็ได้รับผลกระทบจากการแผ่อิทธิพลของประเทศตะวันตกด้วย เมืองน่านในช่วงนี้จึงมีความสำคัญมากขึ้นในฐานะเป็นเมืองยุทธศาสตร์ทางด้านตะวันออกของไทย ทั้งนี้เพราะภายหลังวิกฤตการณ์ ร.ศ.112 ที่ไทยต้องเสียดินแดนทางฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงให้แก่ฝรั่งเศส ทำให้เมืองน่านมีพรมแดนติดกับหลวงพระบางของฝรั่งเศส จึงทำให้รัฐบาลจากส่วนกลางให้ความสำคัญและต้องการจะปฏิรูปการปกครองในเมืองน่านอย่างจริงจัง นอกจากเมืองน่านจะมีความสำคัญทางด้านการเมืองแล้ว ในด้านเศรษฐกิจก็เป็นปัจจัยหนึ่งที่รัฐบาลจากส่วนกลางให้ความสนใจโดยเฉพาะไม้สักซึ่งเป็นทรัพยากรที่มีค่าและอุดมสมบูรณ์ในขณะนั้น (สมศักดิ์ ลือราช, 2529) ด้วยความตระหนักถึงภัยคุกคามจากมหาอำนาจดังกล่าวจึงทำให้รัฐบาลที่กรุงเทพฯ เริ่มปฏิรูปการปกครองหัวเมืองฝ่ายเหนือ เพื่อดึงอำนาจทางการเมืองการปกครองและรวมหัวเมืองประเทศราชเข้าสู่ส่วนกลางเพื่อสร้างความเป็นเอกภาพทางการเมืองการปกครอง

⁴ ความสัมพันธ์ระหว่างเมืองน่านกับราชสำนักกรุงเทพฯ สมัยต้นกรุงรัตนโกสินทร์ ดูรายละเอียดเพิ่มใน David K. Wyatt, 1994. "The Nan Chronicle" (Ithaca : Cornell University Press), chapter 7-10 pp.92-128. และ สมศักดิ์ ลือราช 2529, "ความสำคัญของเมืองแพร่และน่านในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (พ.ศ.2411-2452)", หน้า 90-96.

การปฏิรูปการปกครองในช่วงนี้ได้ส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงทางสังคม การเมืองและเศรษฐกิจในหัวเมืองฝ่ายเหนือในเวลาต่อมา เพราะรูปแบบการปกครองแบบเดิมอยู่ภายใต้การบริหารราชการของเจ้านายสืบต่อกันมา จนกระทั่งพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงโปรดเกล้าฯให้รวมศูนย์การปกครองและรวบรวมการบังคับบัญชาหัวเมืองประเทศราชขึ้นเป็นมณฑลเทศาภิบาล โดยกระทรวงมหาดไทยได้ส่งข้าราชการจากส่วนกลางมาปกครองซึ่งมีข้าหลวงเทศาภิบาลเป็นผู้มีอำนาจสูงสุดในแต่ละมณฑล มีหน้าที่บังคับบัญชาทั่วไปในมณฑลและดูแลหัวเมืองต่างๆ การปกครองในแต่ละเมืองก็จะมีข้าราชการจากส่วนกลางมาเป็นข้าหลวงประจำเมืองมีหน้าที่กำกับดูแลการบริหารราชการภายในเมืองทั้งหมดและปกครองดูแลแขวงหรืออำเภอ ส่วนการปกครองในระดับตำบลและหมู่บ้านจะเป็นหน้าที่ของคนในท้องถิ่น แต่ก็อยู่ภายใต้การกำกับของกระทรวงมหาดไทย

เมืองน่านในยุคการปฏิรูปการปกครองนี้ขึ้นอยู่กับมณฑลลาวเฉียงซึ่งประกอบด้วยเมืองเชียงใหม่ ลำพูน ลำปาง แพร่ และเชียงราย ต่อมาได้ประกาศเปลี่ยนชื่อมณฑลลาวเฉียงเป็นมณฑลตะวันตกเฉียงเหนือและมณฑลพายัพตามลำดับ การปฏิรูปการปกครองเมืองน่านในปี พ.ศ.2442 ได้มีการแบ่งเขตปกครองออกเป็น 8 แขวงคือ แขวงนครน่าน แขวงน้ำแหวง แขวงน่านใต้ แขวงน้ำปัว แขวงน้ำของ แขวงขุนน่าน แขวงน้ำอิง และแขวงขุนยวม ในแต่ละแขวงจะแยกออกประมาณ 10 ตำบล ตำบลหนึ่งแบ่งเป็นหมู่บ้านมีประมาณ 10 หมู่บ้าน หมู่บ้านหนึ่งมีประมาณ 20 ครัวเรือน (สมศักดิ์ ลือราช, 2529:149 -150)

การปฏิรูปการปกครองในเมืองน่านในสมัยรัชกาลที่ 5 ตรงกับยุคสมัยที่เจ้าสุริยพงษ์ผริตเดช เป็นเจ้าผู้ครองนครน่านได้สนับสนุนและร่วมมือกับราชสำนักที่กรุงเทพฯซึ่งทำให้การปฏิรูปการปกครองในเมืองน่านเป็นไปอย่างเรียบร้อย ในปี พ.ศ.2446 พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงมีพระราชดำริว่า เจ้าสุริยพงษ์ผริตเดช ได้ประกอบคุณงามความดีแก่ราชการและเป็นที่ยรักใคร่นับถือของเจ้านายและประชาชนโดยทั่วไป ประกอบกับเจ้าสุริยพงษ์ผริตเดชให้การสนับสนุนและแสดงความจงรักภักดีต่อพระมหากษัตริย์ไทยเป็นอย่างมาก พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวจึงทรงสถาปนาเลื่อนฐานันดรศักดิ์ขึ้นเป็น “พระเจ้านครน่าน” โดยมีพระนามตามจารึกในพระสุพรรณบัฏว่า “พระเจ้าสุริยพงษ์ผริตเดช กุลเชษฐมหันต์ฉัยนันทบุรุมหาราชวงศาธิบดีฯ” สิ่งที่เป็นข้อพิสูจน์ว่าเจ้าสุริยพงษ์เป็นที่นับถือและรักใคร่แก่คนทั่วไปปรากฏในบันทึกของปีแอร์ โอรีต ผู้ช่วยที่ปรึกษากฎหมายชาวเบลเยียม ซึ่งได้เดินทางไปยังเมืองน่านในสมัยเจ้าสุริยพงษ์เป็นเจ้าผู้ครองนครและได้เขียนบันทึกยกย่องเจ้าสุริยพงษ์ผริตเดชและเจ้านายคนอื่นๆที่เขาพบว่า

“...เจ้าหลวงเป็นผู้ที่ได้รับความนับถือและนิยมชมชอบจากบุคคลต่างๆ ทั้งชาวต่างชาติก็ยกย่องว่าเป็นผู้นำเคารพนับถือเป็นอย่างยิ่ง เจ้าหลวงและเจ้าราชวงศ์เป็นผู้มีสติปัญญาและเป็นคนดี สำหรับเจ้าอุปราชนั้นแม้ไม่มีสติปัญญาเท่าเจ้าทั้งสองที่กล่าวมาแล้วแต่ก็เป็นคนดี ทั้งสามเป็นคนอ่อนน้อมถ่อมตนอันเป็นคุณลักษณะซึ่งหาได้ยากในบรรดาเจ้าหัวเมืองลาว...” (พิชณู จันทวิทัน, 2539: 169)

หลังจากพระเจ้าสุริยพงษ์ผริตเดชถึงแก่อสัญกรรม เจ้ามหาพรหมสุรธาดาได้ขึ้นครองเมืองน่าน แต่อำนาจของเจ้าผู้ครองนครน่านลดน้อยลงเพราะทางกรุงเทพฯ ได้ส่งข้าราชการจากส่วนกลางมาประจำเมืองน่านและกำหนดรูปแบบการบริหารราชการในรูปของคณะกรรมการที่เรียกว่า “เค้าสนามหลวง” รูปแบบของการบริหารราชการแบบใหม่นี้ได้ส่งผลกระทบต่อการบริหารราชการแบบเดิมในเมืองน่าน รายได้ต่างๆ ของเจ้าผู้ครองนครน่านไม่ว่าจะมาจากการเก็บส่วยและผลประโยชน์จากแรงงานไพร่ก็ลดลง เพราะส่วยที่เก็บได้จากราษฎรต้องเก็บเข้าท้องพระคลังที่กรุงเทพฯ รายได้ของเจ้าผู้ครองนครน่านที่เคยได้รับจากส่วยก็ถูกรัฐบาลส่วนกลางกำหนดให้รับเป็นเงินเดือน เมื่อเจ้ามหาพรหมสุรธาดาถึงแก่อสัญกรรมในปี พ.ศ. 2474 ตำแหน่งเจ้าผู้ครองนครน่านจึงได้ถูกยุบเลิก ในปี พ.ศ. 2475 มีการยกเลิกระบบมณฑลเทศาภิบาลและนับแต่นั้นมาเมืองน่านมีฐานะเป็นเพียงจังหวัดหนึ่งของประเทศไทยและมีผู้ว่าราชการจังหวัดมาทำหน้าที่ในด้านการบริหารปกครองกิจการภายในจังหวัดสืบมาจนถึงปัจจุบัน

1.3.2 การเข้ามาของมิชชันนารีชาวตะวันตก

ในยุคสมัยที่เมืองน่านกำลังเผชิญกับการเปลี่ยนแปลงที่มาจากรัฐบาลส่วนกลางที่กรุงเทพฯ อันเนื่องมาจากสถานการณ์ทางการเมืองระหว่างประเทศ โดยเฉพาะการคุกคามจากประเทศมหาอำนาจอย่างอังกฤษและฝรั่งเศส รัฐบาลจากส่วนกลางจึงต้องปฏิรูปการปกครองหัวเมืองต่างๆ เพื่อตั้งอำนาจการบริหารเข้าสู่ส่วนกลาง เมืองน่านจึงได้รับผลกระทบจากการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ในช่วงเดียวกันนี้เมืองน่านได้สัมผัสกับวัฒนธรรมจากประเทศตะวันตกโดยผ่านการเผยแพร่คริสต์ศาสนาจากมิชชันนารีคณะเพรสไบทีเรียนอเมริกัน โดยเริ่มจากการเดินทางเข้ามาเผยแพร่ศาสนาคริสต์ของศาสนาจารย์ เดเนียล แมคกิลวารี (Dr. Daniel McGilvary) ในปี พ.ศ. 2415 และด็อกเตอร์และนางฟีเฟิลส์ (Dr. and Mrs. S.C. Peoples) ได้เดินทางมาเมืองน่านในปี พ.ศ. 2437

เมืองน่านได้รับความสนใจจากมิชชันนารีมากขึ้นเพราะสถานการณ์และการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองในภูมิภาค โดยเฉพาะการขยายอิทธิพลของฝรั่งเศสเข้ามายังดินแดนลาวอย่างชัดเจน ในปีพ.ศ. 2435 จึงเป็นที่หวั่นเกรงของมิชชันนารีในเมืองน่านว่าอิทธิพลของคณะมิชชันนารี

โรมันคาทอลิกจะแผ่ขยายตามมาด้วย เพราะมิชชันนารีโปรเตสแตนต์สมัยก่อนมองฝ่ายคาทอลิกว่าเป็นศัตรู จึงจำเป็นต้องขยายศูนย์มิชชันนารีตามหัวเมืองในเขตล้านนาตะวันออกเพื่อต้านทานฝ่ายคาทอลิกไว้ (ประสิทธิ์ พงศ์อุดม, 2539: 76–77) ด้วยความคิดที่จะจัดตั้งศูนย์มิชชันนารีให้กว้างขวางจึงทำให้เมืองน่านได้รับการพิจารณาให้มีความสำคัญมากขึ้น ศาสนาจารย์เดเนียล แมคกิลวารี (Dr.Daniel McGilvary) ได้บันทึกว่า

“...พวกมิชชันนารีไปเยี่ยมเยียนมณฑลลาวของสยามมาเกือบหมดแล้ว สองเมืองในจำนวนนี้คือ เชียงใหม่และเมืองลคร มีการจัดตั้งศูนย์ขึ้นอย่างถาวร สำหรับศูนย์แห่งที่สามนั้น เชียงรายดูจะเป็นที่มีภาวดีที่สุด ในทางด้านการเมืองนั้น เชียงรายไม่สำคัญเท่ากับเมืองน่าน...” (จิตรภากรณ์ ตันรัตนกุล, 2544:347)

การเข้ามาเผยแผ่ศาสนาคริสต์ในเมืองน่านของคณะมิชชันนารีชาวอเมริกันได้มีส่วนช่วยพัฒนาความเจริญและคุณภาพชีวิตของชาวบ้านให้ดีขึ้น เพราะมิชชันนารีได้นำความรู้สมัยใหม่เข้ามาใช้และถ่ายทอดที่เมืองน่านด้วย เช่น การศึกษาในระบบโรงเรียน การรักษาพยาบาลสมัยใหม่ การปลูกฝั่ป้องกันไข้ทรพิษ รวมทั้งการรักษาโรคเรื้อนซึ่งให้บริการชาวบ้านจนเป็นที่รู้จักกันทั่วไป (Judd, 1977:282-283) นอกจากมิชชันนารีจะช่วยอำนวยความสะดวกในด้านการพัฒนาความเป็นอยู่ของชาวบ้านแล้ว ในส่วนของคณะมิชชันนารีเองก็มีความเห็นว่าการเดินทางมาเผยแผ่ศาสนาคริสต์ในเมืองน่านเป็นโอกาสที่สำคัญอย่างยิ่ง เพราะเป็นโอกาสที่ทำให้พวกเขาสามารถเข้าถึงผู้คนจากทุกท้องถิ่นได้ง่าย ซึ่งนำไปสู่การจัดตั้งระบบงานของคริสตจักรในเมืองน่านอย่างถาวรและมีการจัดตั้งสำนักงาน โบสถ์คริสต์ ที่พัก อาคารรักษาพยาบาลและโรงเรียนที่ดำเนินงานโดยสภาคริสตจักรภาคที่ 5 ขึ้นในเวลาต่อมา

ในช่วงการปฏิรูปการปกครองเมืองน่านนี้ได้มีข้าราชการไทยจากส่วนกลางเข้ามาปฏิบัติงานในเมืองน่านมากขึ้น มีการเกณฑ์แรงงานชาวบ้านและการเก็บเงินแทนการเกณฑ์โดยนำรูปแบบมาจากกรุงเทพฯ ข้าราชการบางคนประพฤติตัวไม่เหมาะสมทำให้ชาวบ้านมองว่าเป็นการเข้ามากดขี่รังแกชาวบ้าน การที่มิชชันนารีเข้ามาดำเนินงานด้านศาสนาทำให้ชาวบ้านในบางพื้นที่เห็นว่ามิชชันนารีจะช่วยเหลือพวกเขาให้ไม่ต้องถูกเกณฑ์แรงงานและไม่ต้องเสียภาษีให้รัฐจนถึงกับจะยอมเข้ารับมานับถือศาสนาคริสต์แทน ส่วนการดำเนินงานด้านการแพทย์ก็มีผลทำให้ชาวบ้านหันมานับถือศาสนาคริสต์ และยังพบอีกว่ามีชาวบ้านบางรายที่ถูกขับไล่จากชุมชนเนื่องจากคนในชุมชนเชื่อว่าบุคคลผู้นั้นเป็น “ผีเกาะ” ได้มาขอความช่วยเหลือจากมิชชันนารีและต่อมาได้หันมานับถือศาสนาคริสต์ (ประสิทธิ์ พงศ์อุดม, 2539: 88,110 –111,291)

แต่การดำเนินการของมิชชันนารีในช่วงปฏิรูปการปกครองนี้ก็ไม่อาจดำเนินการเป็นอิสระได้มากนัก เพราะต้องปรับตัวตามสภาพเงื่อนไขและความต้องการของกรุงเทพฯ ด้วย เนื่องจากรัฐบาลสยามต้องการให้ปฏิรูปตามแบบตะวันตกก็จริงอยู่ แต่ต้องอยู่บนพื้นฐานสังคมและวัฒนธรรมตามอุดมการณ์พุทธศาสนา และดำรงความเป็นสังคมพุทธอย่างเหนียวแน่น ในขณะที่มิชชันนารีมีเป้าหมายเพื่อสร้างสังคมคริสเตียน และจัดความเชื่อ ความมั่งคั่งทางไสยศาสตร์ของชาวเมื่อนานให้หมดสิ้นไป ดังนั้น การปรับตัวของมิชชันนารีในช่วงนี้จึงเป็นสิ่งสำคัญและจำเป็นอย่างยิ่งตามนโยบายของรัฐบาลจากกรุงเทพฯ ดังเห็นได้จากการตั้งโรงเรียนและมีการเรียนการสอนโดยใช้ภาษาไทยกลางและมีครูที่เชี่ยวชาญภาษาไทยเป็นผู้สอน แลกเปลี่ยนกับการได้โอกาสถ่ายทอดความเชื่อทางศาสนาคริสต์และอบรมจริยธรรมเข้าไปในระบบการศึกษานี้ด้วย ทั้งนี้เพื่อปลูกฝังให้เป็นคนที่มีความรู้ ความคิด ความเชื่อศรัทธาและมีบุคลิกใหม่ตามแบบสังคมคริสเตียนตะวันตก ซึ่งนับว่าการดำเนินงานของมิชชันนารีเป็นจุดเริ่มต้นของการยกระดับชีวิตของชาวเมื่อนานให้สูงขึ้นและนับเป็นการวางรากฐานการศึกษาระดับสูงในเมื่อนานให้ก้าวหน้าในเวลาต่อมา

1.4 สังคมและเศรษฐกิจ-การเมืองของเมื่อนานในช่วงปฏิรูปการปกครอง

ในช่วงต้นของรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ประเทศไทยเผชิญกับวิกฤตในการติดต่อสัมพันธ์กับชาติตะวันตก โดยเฉพาะอังกฤษและฝรั่งเศสที่กำลังแข่งขันกันแสวงอาณานิคมและเริ่มขยายอิทธิพลเข้ามาคุกคามอธิปไตยทางการเมืองของสยามมากขึ้น ซึ่งมีผลต่อเอกราชและความมั่นคงของประเทศ ส่วนสถานการณ์การเมืองของหัวเมืองฝ่ายเหนือเริ่มมีปัญหาเรื่องเขตแดนและความขัดแย้งระหว่างคนไทยกับคนในบังคับต่างชาติ สถานการณ์ดังกล่าวทำให้รัฐบาลที่กรุงเทพฯ ให้ความสำคัญมากขึ้นในการเข้าไปควบคุมการปกครองหัวเมืองฝ่ายเหนืออย่างใกล้ชิดและนำไปสู่การปฏิรูปการปกครองหัวเมืองเพื่อให้สอดคล้องกับความต้องการของรัฐบาลส่วนกลางในเวลาต่อมา การปฏิรูปการปกครองในหัวเมืองฝ่ายเหนือได้ส่งผลกระทบอย่างมากต่ออำนาจ อิทธิพลและผลประโยชน์ในกลุ่มเจ้านาย

รัฐบาลส่วนกลางเริ่มเข้าไปปฏิรูปการปกครองเมื่อนานอย่างจริงจังในปี พ.ศ.2439 ซึ่งการปรับปรุงการปกครองในระยะแรกๆ นั้น สิ่งที่มีการเปลี่ยนแปลงมากที่สุดในสมัยที่พระยาทรงสุรเดชเป็นข้าหลวงใหญ่มณฑลพายัพนั้นคือการปรับปรุงด้านศาลยุติธรรม และต่อมาได้เปลี่ยนแปลงด้านการปกครอง การเก็บภาษีอากร การคลัง มีการกำหนดหน้าที่รับผิดชอบเป็นสัดส่วน และเกิดหน่วยงานใหม่ๆ เพิ่มขึ้น (สมศักดิ์ ลือราช, 2529: 141-143) รัฐบาลส่วนกลางมีนโยบายที่จะปฏิรูปการปกครองเมื่อนานให้เป็นไปอย่างช้าๆ และให้กระทบต่อเจ้านายเมื่อนานน้อยที่สุด เพื่อไม่ให้กลุ่มเจ้า

นายเมืองน่านรู้สึกท้อแท้กว่าสูญเสียอำนาจและผลประโยชน์ที่เคยได้รับ พระยาทรงสุรเดชจึงได้มีคำสั่งให้พระพรหมสุรินทรข้าหลวงประจำเมืองน่านอธิบายและแนะนำให้นายเมืองน่านให้ทราบถึงวิธีการปกครอง การเก็บภาษีอากร ตลอดจนผลประโยชน์ที่เจ้านายจะได้รับ จากนั้นก็ค่อยๆ ดำเนินการจัดการไปทีละขั้น ทำให้เจ้านายเมืองน่านไม่ค่อยรู้สึกท้อแท้กว่าตนสูญเสียอำนาจไปแต่อย่างใด (ชวลีย์ ฤทธกลาง, 2541: 213,231) ในระดับชาวบ้านก็ได้รับผลกระทบจากการปฏิรูปการปกครองเช่นเดียวกับกลุ่มเจ้านาย แต่แตกต่างกับกลุ่มเจ้านายตรงที่เจ้านายถูกลิดลอนอำนาจและผลประโยชน์ ส่วนชาวบ้านมีอิสระมากขึ้นในด้านที่ไม่ต้องถูกเกณฑ์แรงงานแต่ต้องเสียเงินในรูปของภาษีอากรแทน

1.4.1 สภาพสังคมของเมืองน่าน

เมืองน่านในระยะก่อนปฏิรูปการปกครองยังเป็นโครงสร้างทางสังคมแบบจารีตศักดินาที่มีผู้ปกครองคือเจ้าผู้ครองนคร และผู้ถูกปกครองคือไพร่และทาส ในด้านความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าผู้ครองนครกับชาวบ้านนั้น ชาวบ้านจะเรียกเจ้าผู้ครองนครน่านว่า “เจ้าหลวงหรือเจ้าชีวิต” เพราะเจ้าผู้ครองนครมีความสำคัญในฐานะเป็นเจ้าของทรัพยากร มีอำนาจจัดการทรัพยากรและควบคุมกำลังไพร่พลภายในเขตการปกครองของตนเอง เจ้าหลวงจึงได้รับความเคารพจากคนทั่วไปและเป็นผู้มีอำนาจสูงสุดในกลุ่มเจ้านายเมืองน่าน อำนาจของเจ้าหลวงเรียกว่า “อาชญา” ซึ่งเป็นคำสั่งที่ศักดิ์สิทธิ์และถือว่าเป็นกฎหมายในการปกครอง (รัตนพร เศรษฐกุล, 2540: 56,59) นอกจากเจ้าผู้ครองนครจะปกครองด้วยจารีตแล้วยังใช้กฎหมายที่มาจากคัมภีร์พระธรรมศาสตร์และราชศาสตร์เช่นเดียวกับเมืองอื่นๆ ตั้งแต่สมัยอาณาจักรล้านนา

กฎหมายที่รวบรวมสืบต่อกันต่อมาคือกฎหมายพระเจ้าน่าน พระราชการเมือง และอาณาจักรหลักคำ โดยเฉพาะอาณาจักรหลักคำเป็นกฎหมายหลักที่ใช้สำหรับการปกครองในเมืองน่าน ถือว่าเป็นความพยายามอย่างหนึ่งของเจ้าผู้ครองนครน่านในขณะนั้นคือเจ้านันทวรฤทธิเดชที่ต้องการสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันทางการปกครอง และมีเป้าหมายเพื่อหลีกเลี่ยงปัญหาความขัดแย้งกับคนในบังคับต่างชาติ รวมทั้งป้องกันการแทรกแซงจากอำนาจภายนอก ไม่ว่าจะเป็นอำนาจจากรัฐบาลสยามที่กรุงเทพฯ และอำนาจจากประเทศจักรวรรดินิยมที่กำลังแผ่ขยายเข้ามาในเมืองน่าน อาณาจักรหลักคำเป็นกฎหมายที่ให้อำนาจสิทธิ์ขาดแก่เจ้านาย ขุนนางและพ่อเมืองที่ขึ้นกับเมืองน่านในขณะนั้นและถูกใช้เป็นกฎหมายทางการปกครองตั้งแต่ปี พ.ศ.2396 จนถึง พ.ศ.2451 สมัยพระเจ้าสุริยพงษ์ผริตเดชเป็นเจ้าผู้ครองนครจึงมีการยกเลิกกฎหมายนี้และเปลี่ยนมาใช้กฎหมายลักษณะอาญา ร.ศ.127 (คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ, 2544: 30,59)

นอกจากอาณาจักรหลักคำจะเป็นกฎหมายหลักในด้านการปกครองแล้ว ยังเป็นกฎหมายที่ถูกบัญญัติขึ้นมาโดยมีเป้าหมายสนับสนุนการดำรงชีพด้านการเกษตรอีกด้วย โดยเฉพาะการปลูกข้าว มีการส่งเสริมให้บุกเบิกที่ดินเพื่อเพาะปลูกและมีบทลงโทษแก่ผู้ที่สร้างความเสียหายแก่ทุ่งนาและต้นข้าว และยังมียกเว้นเพื่อคุ้มครองวัวควายและสัตว์พาหนะไม่ให้ถูกทำร้ายหรือถูกฆ่ากิน เช่น มีบทลงโทษอย่างรุนแรงแก่ผู้ที่ลักขโมยหรือฆ่าวัวควายซึ่งเป็นสัตว์เลี้ยงที่ใช้ทำนา

กฎหมายดังกล่าวได้ส่งเสริมการค้าขายด้วยการควบคุมราคาสินค้า การป้องกันการทำเงินปลอมและให้ความสะดวกในการเดินทาง ส่วนในด้านการปกครองได้กำหนดให้มีการควบคุมกำลังคน ควบคุมการเคลื่อนย้ายเดินทางของไพร่ กฎหมายนี้ยังสะท้อนให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่างชนชั้นทางสังคมซึ่งเห็นได้จากการกำหนดค่าปรับในการกระทำผิดที่ไม่เท่ากัน นอกจากนี้ยังมีบทบัญญัติที่ควบคุมพฤติกรรมของชาวบ้านและพระสงฆ์ มีบทบัญญัติที่คุ้มครองผู้หญิงไม่ให้ถูกล่วงละเมิดทางเพศ (รัตนพร เศรษฐกุล, 2540: 57- 58) โดยสรุปอาจกล่าวได้ว่าอาณาจักรหลักคำเป็นทั้งกฎหมายและเครื่องมือที่มีประสิทธิภาพของกลุ่มเจ้านายเมืองน่านที่ใช้ควบคุมและจัดระเบียบทางสังคมในสมัยนั้น

ความสัมพันธ์ระหว่างชนชั้นผู้ปกครองซึ่งประกอบด้วยกลุ่มเจ้านายกับชนชั้นผู้ถูกปกครองคือไพร่และทาส ชนชั้นทั้งสองต่างมีความสัมพันธ์ต่อกันทางสังคมและเศรษฐกิจ ไพร่ที่อยู่บนพื้นราบมีหน้าที่ทำการเพาะปลูกข้าวสำหรับใช้บริโภคเองและเสียภาษีโดยส่งส่วยข้าวให้กับชนชั้นปกครองในเมืองน่าน นอกจากส่งส่วยข้าวแล้ว กลุ่มที่อยู่บนพื้นที่สูงที่ไม่สามารถปลูกข้าวได้ก็ต้องส่งส่วยเป็นสิ่งของที่หาได้ในท้องถิ่นหรือไปเป็นแรงงานให้กับเจ้านาย (รัตนพร เศรษฐกุล, 2540: 72) ส่วนไพร่ในเขตเมืองชั้นนอกถูกกำหนดให้ส่งผลผลิตเฉพาะของเมืองนั้นๆ แทนข้าว โดยเฉพาะของป่า เช่น มูลค้างคาว ชัน น้ำมันยาง และเกลือ เป็นต้น โดยเรียกการส่งผลผลิตนี้ว่าส่วยหล่อฉางหรือส่วยบำรุงเมือง การเก็บภาษีเป็นส่วยนี้ดำรงสืบมาจนกระทั่งมีการปฏิรูปการปกครองจากส่วนกลางที่กรุงเทพฯ (คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ, 2544:31) การส่งส่วยในระบบนี้ปรากฏเป็นหลักฐานดังที่ Judd (1977:46) ให้ข้อมูลสนับสนุนว่าไพร่หรือชาวบ้านซึ่งเป็นเชลยศึกและถูกเจ้าสุริยพงษ์กวาดต้อนเข้ามาตั้งถิ่นฐานในเมืองน่านต้องถือปฏิบัติ ในแต่ละปีชาวบ้านต้องจัดหาส่วยประเภทของป่าเพื่อส่งให้แก่กลุ่มเจ้านายในเมืองน่าน เช่น ชุมชนบ้านผาขวาง บ้านภูเวียง และบ้านศาลา ซึ่งเป็นชุมชนชาวขมุที่ถูกกวาดต้อนมาจากสิบสองปันนา จึงถูกจัดเป็นไพร่ที่ได้มาจากการทำสงครามกวาดต้อนผู้คน

นอกจากความสำคัญในด้านความสัมพันธ์ทางการผลิตแล้ว ไพร่ยังเป็นกำลังสำคัญของเจ้านายโดยมักถูกเกณฑ์แรงงานเพื่อทำงานให้กับเจ้านายทั้งเป็นงานส่วนตัวและทำงานสาธารณะ

เช่น การสร้างเหมืองฝาย สร้างที่ประทับ สร้างวัด ก่อสร้างและซ่อมแซมกำแพงเมือง ขุดลอกคูเมือง สร้างฉางหลวง เกณฑ์ตัดไม้ขนสักเพื่อนำมาเป็นส่วย ตลอดจนการเกณฑ์กำลังพลในยามศึก สงครามทั้งในการขยายอำนาจทางการเมืองและการป้องกันตนเอง(สร้อยดี อ่องสกุล, 2544: 440-441) ระบบการเกณฑ์แรงงานในเมืองน่านได้ลดความสำคัญลง เมื่อระบบเงินตราเข้ามามีบทบาทสำคัญมากขึ้นเพราะเงินตราสามารถจ้างแรงงานเพื่อทำงานต่างๆได้ดีกว่าระบบการเกณฑ์แรงงาน ต่อมาไม่นานจึงได้ยกเลิกการเกณฑ์แรงงานเสียแล้วเปลี่ยนมาเก็บเป็นเงินแทน

การยกเลิกระบบการเกณฑ์แรงงานมีขึ้นภายหลังจากการปฏิรูปการปกครองและจัดการปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาล ในปี พ.ศ.2443 มีการประกาศใช้พระราชบัญญัติการเก็บเงินค่าแรงแทนเกณฑ์มณฑลตะวันตกเฉียงเหนือ ร.ศ.119 โดยเรียกเก็บเงินรายหัวต่อปีจากชายที่มีอายุระหว่าง 18-60 ปี โดยเก็บเงินคนละ 4 บาท หากผู้ใดไม่มีเงินก็ต้องมาทำงานให้ทางราชการเป็นเวลา 15 วัน หากหลบเลี่ยงก็จะถูกจับกุมลงโทษ ซึ่งก็พบว่าชาวบ้านที่ไม่มีเงินและไม่ต้องการถูกเกณฑ์แรงงานต่างพากันหลบหนีไปอยู่ป่าเป็นจำนวนมาก (คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ, 2544:31) แต่ในอีกแง่หนึ่งการประกาศใช้พระราชบัญญัติการเก็บเงินค่าแรงแทนเกณฑ์ก็มีส่วนทำให้ไพร่มีอิสระในการทำมาหากินมากขึ้นโดยไม่ต้องถูกเกณฑ์แรงงาน นอกจากนี้การประกาศใช้พระราชบัญญัติลักษณะทาสมณฑลตะวันตกเฉียงเหนือ ร.ศ.119 ตามมาด้วยพระราชบัญญัติลักษณะทาส ร.ศ.124 และพระราชบัญญัติการเกณฑ์ทหาร ร.ศ.124 ก็มีผลทำให้สภาพและชีวิตความเป็นอยู่ของชาวเมืองน่านโดยรวมดีขึ้นกว่าช่วงก่อนปฏิรูปการปกครอง ที่ต้องตกอยู่ภายใต้อำนาจของระบบศักดินาเจ้า

1.4.2 สภาพเศรษฐกิจของเมืองน่าน

จากสภาพการคมนาคมของเมืองน่านในอดีตที่เป็นไปด้วยความลำบาก เพราะลักษณะภูมิประเทศเป็นภูเขาสูง การเดินทางจากเมืองหนึ่งไปยังอีกเมืองหนึ่งต้องรอนแรมไปในป่าและต้องเสี่ยงอันตราย บางครั้งเผชิญกับสัตว์ร้ายหรือคนร้าย ด้วยเหตุดังกล่าวจึงทำให้ชาวเมืองน่านไม่นิยมทำการค้าขนาดใหญ่ ระบบการผลิตในเมืองน่านในช่วงนี้จึงเป็นเศรษฐกิจแบบเลี้ยงตนเอง เป้าหมายการผลิตเพื่อไว้บริโภคในครัวเรือน ระบบการผลิตของชาวบ้านจึงเป็นเพียงการปลูกข้าวไว้เพียงพอต่อการบริโภคในแต่ละปี นอกจากนี้ยังทอผ้าและทำเครื่องมือเครื่องใช้ไว้ใช้เอง ชาวบ้านส่วนใหญ่เป็นชาวนาที่อยู่รวมกันเป็นชุมชนและพึ่งพาอาศัยกัน รูปแบบการทำนาของชาวนาในหมู่บ้านต่างร่วมกันทำเหมืองฝายเพื่อจัดระบบและควบคุมการใช้น้ำทำนา การจัดระบบชลประทานในรูปเหมืองฝายจึงเป็นหน้าที่ของชาวนาในชุมชนที่ใช้น้ำร่วมกัน

ชาวบ้านในเมืองน่านไม่นิยมการค้าขายโดยใช้เงินตราตามระบบตลาดสมัยใหม่ ดังนั้นระบบเศรษฐกิจของเมืองน่านในช่วงนี้ยังต้องพึ่งพาระบบการค้าขายทางไกลที่ดำเนินการโดยพ่อค้าชาวฮ่อที่เดินทางเข้ามาค้าขายกับชาวเมืองน่านเป็นครั้งคราว ขบวนของพ่อค้าชาวฮ่อจะใช้ล่อหรือนำบรรทุกสินค้า บางครั้งขบวนหนึ่งจะมีจำนวนพ่อค้าและผู้ช่วย 23 คน ม้า 45 ตัว หรือบางขบวนมีคนคุม 10-12 คนต่อล่อ 60 ตัว สินค้าที่ล่อ 60 ตัวบรรทุกมีมูลค่าประมาณ 12,000-15,000 ดอลลาร์ (สร้อยดี อ่องสกุล, 2544: 456) พ่อค้าชาวฮ่อจะเริ่มออกเดินทางในฤดูหนาวและใช้เวลาเดินทางซื้อขายระหว่างทางเป็นระยะเวลา 3-4 เดือน การเดินทางเริ่มจากพูเออร์ผ่านมาทางสิบสองปันนา รัฐฉาน เข้าสู่เชียงราย เชียงใหม่มาถึงน่าน ประเภทสินค้าที่พ่อค้าเหล่านี้ซื้อขายและแลกเปลี่ยนตามระยะทาง ได้แก่ ผืน ไหมดิบ กระดิ่งวัว ขี้ผึ้ง ชา รองเท้าแบบจีน รองเท้าแตะ เสื้อหนังแกะ และมันฮ่อ โดยมาหยุดพักขายเป็นระยะสั้นๆก่อนจะเดินทางต่อไปยังเมืองสาและแพร่ การค้าขายใช้เงินรูปหรือเงินแถบเป็นสื่อกลางในการแลกเปลี่ยน (คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ, 2544: 25,27) ส่วนเมืองน่านก็มีทรัพยากรในท้องถิ่นที่ชุมชนผลิตได้เองและเป็นของป่าซึ่งนำมาขายได้ เช่น เกือบสินเฮอร์ ฝ้าย ไม้สัก ยาสูบ ครั่ง สีเสียด งาช้าง เขากวางอ่อน หนัง กวาง หนังควาย เป็นต้น จึงมีชาวบ้านบางส่วนในเมืองน่านยึดอาชีพเป็นพ่อค้าวัวต่างและเดินทางไปค้าขายทางไกลระหว่างชุมชนและเมืองต่างๆ

พ่อค้าวัวต่างในเมืองน่านต่างก็เป็นชาวนาในหมู่บ้าน ซึ่งใช้เวลาว่างจากฤดูทำนาค้าขาย เมื่อถึงฤดูทำนาก็กลับไปทำนา ลักษณะอาชีพพ่อค้าวัวต่างจึงถือว่าเป็นพ่อค้าคนกลางที่ใช้บรรทุกสินค้าเดินทางไปค้าขายและแลกเปลี่ยนสินค้ายังต่างเมืองและต่างชุมชนที่ห่างไกลออกไปในการเดินทางพ่อค้าวัวต่างอาจรับจ้างขนส่งสินค้าหรือสิ่งของของบุคคลอื่น หรือนำสินค้าของตนเองไปขายเองก็ได้ หรือรับจ้างขนส่งสินค้าพร้อมกับนำสินค้าของตนเองไปขายด้วย (ฐิติฤทธิ์ ฐชาติ, 2545) สินค้าที่เป็นของป่าหรือพืชผลที่หาได้ภายในท้องถิ่นนั้นจะถูกนำมาขายให้กับพ่อค้าในเมืองหรือคนในชุมชนที่พ่อค้าเดินทางผ่าน แล้วซื้อสินค้าสำเร็จรูป เช่น เสื้อผ้า ด้าย ไม้ขีดไฟ เครื่องใช้ทำด้วยโลหะ เกือบ และปลาแห้ง นำกลับไปขายในหมู่บ้านหรือเส้นทางที่พ่อค้าเดินทางผ่าน⁵

ส่วนการค้าขายในเมืองน่านนั้น ข้อมูลจากบันทึกของข้าราชการไทย เมื่อปี พ.ศ.2428 และของชาวตะวันตกในปี พ.ศ.2435 กล่าวถึงการค้าขายในเมืองน่านว่ามีตลาดใหญ่กลางเมืองเพียงแห่งเดียว สินค้าที่ชาวบ้านนำมาขายส่วนใหญ่เป็นของป่า ส่วนอาหารสดและของขบเคี้ยวมีไม่มาก

⁵พ่อค้าวัวต่างค่อยๆหมดไปเมื่อการคมนาคมได้พัฒนาขึ้น โดยเฉพาะหลังจากมีการสร้างทางรถไฟมาถึงเชียงใหม่ในปี พ.ศ.2464 และมีการตัดเส้นทางระหว่างชุมชนต่างๆเชื่อมต่อกับทางรถไฟ หลังจากนั้นพ่อค้าชาวจีนจึงเข้ามาจับบทบาทแทนที่พ่อค้าวัวต่าง

นัก ชาวบ้านที่นำสินค้ามาขายจะตั้งเรียงรายกันไป ลักษณะตลาดในเมืองน่านจะค้าขายเฉพาะในตอนเช้าเท่านั้น แม่ค้าและผู้ซื้อส่วนใหญ่เป็นผู้หญิง นอกจากนี้ยังมีร้านค้าของชาวจีนที่ตั้งเรียงรายทางกำแพงเมืองน่านด้านตะวันออก สินค้าหลัก ได้แก่ ผ้าถุงโฮ่ง ของขบเคี้ยว กล่องใส่หมาก และเครื่องเงิน และมีพ่อค้าชาวฮ่อนำสินค้าประเภททองเท้าจีน เสื้อกันหนาวขนแกะ และไม้จันทน์มาวางขายด้วยเป็นบางครั้ง (คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ, 2544: 26)

หลักฐานที่เป็นบันทึกของชาวอังกฤษได้รายงานเกี่ยวกับสภาพการค้าขายในเมืองน่านว่ายังไม่ค่อยเจริญนักเพราะการขาดแคลนเงินตราจึงทำให้ชาวบ้านมีอำนาจในการซื้อต่ำ นอกเหนือจากที่กล่าวมาข้างต้นแล้ว สมศักดิ์ ลือราช (2529: 53-54) ให้ข้อมูลว่าสินค้านำเข้าที่พ่อค้านำมาขายที่เมืองน่านมาจาก 3 แหล่งใหญ่คือ

(1) สินค้าจากกรุงเทพฯ ส่งผ่านอุตรดิตถ์โดยทางบกและทางน้ำ หรือทั้งสองทางโดยมีพ่อค้าชาวอังกฤษจากรัฐฉานเป็นผู้นำเข้ามา สินค้าที่สำคัญคือผ้าฝ้ายจากอังกฤษ ไม้ขีดไฟ น้ำมันก๊าด ชาจีน เหล้า และอานม้า

(2) สินค้าทางเหนือ นำเข้ามาโดยพ่อค้าจากเชียงตุง ยูนนาน สินค้าที่สำคัญคือ ผืน

(3) สินค้าจากรัฐฉานและจากมะละแหม่ง นำเข้ามาโดยพ่อค้าจากพม่าและอังกฤษ ผ่านทางระแหง เข้าสู่อุตรดิตถ์แล้วไปเมืองน่าน

ภายหลังจากสยามทำสนธิสัญญาเบาว์ริงกับอังกฤษทำให้ระบบเศรษฐกิจของหัวเมืองฝ่ายเหนือและเมืองน่านมีการขยายตัวและเปิดตัวต่อโลกภายนอกมากขึ้น มีการพัฒนาเส้นทางคมนาคมทั้งทางบกและทางน้ำ โดยการคมนาคมทางบกมีการสร้างทางรถไฟจากกรุงเทพฯ ถึงเชียงใหม่ หลังจากนั้นได้มีการสร้างถนนเชื่อมต่อกับทางรถไฟ เช่น ถนนสายเชียงใหม่-ลำปาง สายลำปาง-พะเยา สายแพร่-น่าน และยังสร้างถนนสายต่างๆภายในจังหวัด (สร้อยดี อ่องสกุล, 2544:474-475) ส่วนเส้นทางคมนาคมทางน้ำได้ถูกพัฒนาขึ้นเพื่อให้เรือใหญ่สามารถเดินทางได้สะดวก มีการพัฒนาเส้นทางคมนาคมทางน้ำที่ใช้ติดต่อกับเมืองน่านโดยมีการระเบิดเกาะแก่งในแม่น้ำน่านตั้งแต่ท่าแฝก อุตรดิตถ์ถึงเมืองน่านทำให้การเดินทางทางน้ำสะดวกขึ้นกว่าเดิมมาก

1.5 สังคม เศรษฐกิจและการเมืองของน่านในบริบทของการสร้างรัฐชาติไทยสมัยใหม่

อาจกล่าวได้ว่ากระบวนการสร้างรัฐชาติไทยสมัยใหม่เริ่มขึ้นในช่วงการปฏิรูปการเมืองการปกครองสมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา นอกจากจะมีการปรับเปลี่ยนรูปแบบการบริหารการปกครองแล้ว ระบบการศึกษาในหัวเมืองเหนือและเมืองน่านก็ได้ปรับตัวเข้าสู่ยุคปฏิรูปการศึกษาซึ่งกำหนดหลักสูตรจากส่วนกลางและบังคับให้สอนภาษาไทยกลางในโรงเรียน โดยมีเป้าหมายเพื่อสร้าง

มาตรฐานการศึกษาให้เป็นที่ยอมรับเทียบเท่ากับการศึกษาในส่วนกลางและอบรมให้มีสำนึกในฐานะที่เป็นพลเมืองของประเทศ รวมทั้งเป็นการเตรียมความพร้อมของบุคคลเพื่อเข้าสู่ระบบราชการแบบใหม่ วิชาที่สอนนอกจากภาษาไทยกลางแล้ว ยังสอนให้รู้จักประเทศไทยทั้งด้านภูมิศาสตร์และประวัติศาสตร์ชาติไทย เน้นการสร้างสำนึกให้มีความจงรักภักดีต่อพระมหากษัตริย์ไทยเพื่อให้เกิดความรู้สึกว่าเป็นพลเมืองไทย สร้างความรู้สึกว่าเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน มีความภาคภูมิใจและรักประเทศชาติ

ความมุ่งหมายของรัฐบาลส่วนกลางดังกล่าวปรากฏอยู่ในคำกราบบังคมทูลของกรมหมื่นดำรงราชานุภาพต่อพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวตอนหนึ่งว่า

“...เกล้าฯ เห็นว่านครน่านก็นับเป็นเมืองใหญ่ ควรจะให้จัดตั้งโรงเรียนมีครูอาจารย์ฝึกหัดบุตรหลานพระยาท้าวแสนให้เล่าเรียนหนังสือ หนังสือไทยจะเป็นประโยชน์แก่ราชการต่อไปภายหน้าทั้งจะเป็นที่ชักพาให้กลมเกลียวสนิทกับไทยมากขึ้นด้วย...” (อ้างในสมศักดิ์ ลือราช, 2529:134)

การจัดการศึกษาในล้านนาในระยะแรกนั้นอยู่ภายใต้ความรับผิดชอบของส่วนกลางคือ กองบัญชาการที่มหามกุฏราชวิทยาลัย โดยมีกรมหมื่นวชิรญาณวโรรสเป็นประธานดูแลร่วมกับพระครูเจ้าคณะเมืองและข้าหลวงประจำมณฑลเทศาภิบาล การสอนเน้นใช้ภาษาพูด ภาษาเขียน ความรู้และทัศนคติของไทยภาคกลางเป็นหลัก (พรรณนิภา อพิษฐพงศ์, 2535: 97) ภายหลังจึงมีการประกาศใช้พระราชบัญญัติประถมศึกษา พ.ศ.2464 การศึกษาจึงขยายตัวและมีการตั้งสถานศึกษาในระดับต่างๆ ตั้งแต่ประถม มัธยม และอุดมศึกษาเพิ่มขึ้น

เมืองน่านได้เปิดสอนตามหลักสูตรจากส่วนกลางและสอนภาษาไทยครั้งแรกในสมัยพระเจ้าสุริยพงษ์ผริตเดชฯ โดยมีการสร้างโรงเรียนสุริยานุเคราะห์ขึ้นในปี พ.ศ.2450 ต่อมาจึงเปลี่ยนชื่อเป็น “โรงเรียนศรีสวัสดิ์วิทยาคาร” ส่วนโรงเรียนสตรีศรีน่านตั้งขึ้นในปี พ.ศ.2474 (ลำราญ จรุงจิตรประชาภมย์, 2542: 37-38) ผลจากการปฏิรูปการศึกษาจากส่วนกลางที่กำหนดหลักสูตรให้เรียนภาษาไทยกลางทำให้การศึกษาอักษรตัวเมือง(ไท-ยวน)ในหมู่คณะสงฆ์เริ่มถูกละเลยจนกระทั่งการเรียนการสอนด้วยอักษรตัวเมืองค่อยๆ หายไป คำเมืองบางคำถูกแทนที่ด้วยคำในภาษาไทยภาคกลาง

การกำหนดนโยบายเช่นนี้จึงเป็นการขัดกับสภาพความเป็นจริงของชาวเมืองน่านที่มีภาษาเขียนและภาษาพูดท้องถิ่นเป็นของตนเอง และพบว่าเมื่ออยู่นอกห้องเรียนแล้วเด็กก็ยังคงพูดภาษาท้องถิ่นหรือพูดภาษาคำเมือง เช่น ในกลุ่มชาวไท-ลื้อก็จะพูดคุยด้วยภาษาไทย-ลื้อในกลุ่มเดียวกันแต่จะไม่ใช้พูดกับคนภายนอก ทั้งนี้สืบเนื่องมาจากเมืองน่านมีกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ทั้งที่เป็นชุมชนไท-ยวนดั้งเดิมและกลุ่มชาติพันธุ์ที่ถูกกวาดต้อนเข้ามาในฐานะเชลยศึก แม้ว่ากลุ่มคนเหล่านี้จะผสม

ผสานจนกลายเป็นคนเมืองน่านในปัจจุบัน แต่ก็ยังคงใช้ภาษาพูดของตนเองควบคู่ไปกับภาษาคำเมืองเป็นภาษาที่ใช้พูดกันทั่วไป

ในปี พ.ศ.2477 เมืองน่านได้กลายเป็นจังหวัดหนึ่งของประเทศไทยโดยสมบูรณ์นับจากมีการปฏิรูปการเมืองการปกครองมาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา การปกครองในระดับจังหวัดและอำเภอมีผู้ว่าราชการจังหวัดและนายอำเภอเป็นหัวหน้าทางการบริหาร ส่วนการปกครองในระดับท้องถิ่น ได้แบ่งเขตการปกครองออกเป็นตำบลและหมู่บ้าน ตำบลมีกำนันปกครอง หมู่บ้านจะมีผู้ใหญ่บ้านทำหน้าที่ดูแลความทุกข์สุขของชาวบ้าน

นอกจากเมืองน่านจะมีการเปลี่ยนแปลงทั้งด้านการเมือง การปกครอง สังคมและเศรษฐกิจแล้ว การเดินทางที่เคยลำบากก็มีการสร้างถนนเชื่อมต่อระหว่างเมืองน่านกับเมืองแพร่ และเป็นเส้นทางที่เปิดเมืองน่านออกไปสู่โลกภายนอกได้สะดวกขึ้น รวมทั้งยังมีการสร้างระบบสาธารณูปโภคในเมืองน่าน เช่น ไฟฟ้า โรงพยาบาลของรัฐ ซึ่งเริ่มดำเนินการมาตั้งแต่ปี พ.ศ.2497

ในช่วงหลังการปฏิรูปการปกครองนี้ หมู่บ้านก็ยังคงทำหน้าที่เป็นหน่วยทางสังคมพื้นฐานสำหรับกระบวนการกล่อมเกลாதองสังคมของคนในชุมชน ไม่ว่าจะเป็นด้านการเมืองการควบคุมทางสังคม การประกอบพิธีกรรมทางศาสนา การทำพิธีทางประเพณีความเชื่อ และการทำกิจกรรมร่วมกัน หมู่บ้านยังดำรงไว้ซึ่งบรรทัดฐานและค่านิยมที่อยู่เบื้องหลังความร่วมมือของชาวบ้าน ชาวบ้านต่างมีความสัมพันธ์กันโดยผ่านกิจกรรมที่ทำร่วมกันในหมู่บ้าน อาศัยสายสัมพันธ์ของความ เป็นเพื่อน ความเป็นญาติ มีการช่วยเหลือพึ่งพาอาศัยกันตั้งแต่เกิด เจ็บป่วย และตาย

การทำมาหากินหรือสภาพเศรษฐกิจของชาวบ้านโดยทั่วไปก็ยังคงยึดอาชีพหลักคือการทำนาและการทำไร่ซึ่งเป็นอาชีพดั้งเดิม การทำไร่ของชาวเมืองน่านจึงไม่จำกัดว่าต้องเป็นผู้ที่อยู่บนพื้นที่สูงเท่านั้นแต่ยังรวมถึงคนพื้นราบด้วย ส่วนพาหนะสำหรับเดินทางไปทำไร่คือ ไม้เท้าต่างบรรทุกข้าว ในช่วงทำไร่ชาวบ้านมักจะสร้างที่พักเป็นกระท่อมเล็กๆ ใกล้กับไร่และปลูกพืชผักสวนครัวไว้บริโภคเอง เช่น พักทอง ข้าวโพด พริก ถั่วเขียว และกล้วย นอกจากการทำไร่แล้วยังมีชาวบ้านบางส่วนที่ยึดอาชีพอื่น บางหมู่บ้านชาวบ้านยังมีอาชีพเสริมโดยเป็นแรงงานรับจ้าง เก็บเกี่ยวผลผลิตจากป่า เช่น เก็บตาว เก็บหว้าคา ล่าสัตว์ หาปลา ทำสวน ชาวบ้านคนอื่นที่ยึดอาชีพเลี้ยงไม้จากป่าไว้ขาย งานหัตถกรรมในครัวเรือนที่พบทั่วไป คือ การปั่นฝ้าย

ข้อมูลจากบันทึกของมิชชันนารีกลุ่มเพรสไบทีเรียนในช่วงปี พ.ศ.2497-2502 ระบุว่า จังหวัดน่านเป็นจังหวัดหนึ่งที่ด้อยพัฒนาที่สุดในประเทศไทยและการบริการขั้นพื้นฐานทางสังคมยังไม่พร้อม โดยสาเหตุของความด้อยพัฒนามีอยู่ 3 ประการคือ (1) หมู่บ้านถูกแยกตัวโดดเดี่ยวจากแหล่งตลาด (2) ที่ดินไม่มีคุณภาพและพื้นที่ทำกินมีอยู่จำกัด และ(3) หมู่บ้านอยู่ห่างไกลจาก

องค์กรภาครัฐและหน่วยงานอิสระต่างๆ (ประสิทธิ์ พงศ์อุดม, 2539: 316,318) นำไปสู่ข้อสรุปที่ว่า การด้อยพัฒนาและขาดบริการขั้นพื้นฐานทางสังคมเป็นสาเหตุสำคัญที่นำไปสู่ความยากจนของชาวบ้านในชนบท

1.6 ภาษา ความเชื่อ จักรวาลวิทยา และวิถีชีวิตของชาวบ้าน

ภาษานับเป็นคุณลักษณะทางวัฒนธรรมประการหนึ่งที่ถูกใช้เป็นเครื่องบ่งบอกอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ จากการศึกษาทางมานุษยวิทยาของ Richard Davis (1984) พบว่าภาษาพูดของคนเมื่อนานนั้น ถือเป็นภาษาอิสระที่แตกต่างจากภาษาไทยภาคกลาง ทั้งนี้จากวิธีการเปรียบเทียบคำพ้องระหว่างสองภาษาปรากฏว่ามีคำพ้องกันเพียง 66.5 เปอร์เซ็นต์⁶ ดังนั้นจึงไม่ถือว่าภาษาที่ชาวบ้านพูดกันเป็นภาษาท้องถิ่นของภาษาไทยภาคกลาง ในปัจจุบันนี้ความเป็นภาษาอิสระของภาษาที่ชาวบ้านพูดอาจจะค่อยๆหายไปนับตั้งแต่เมื่อนานถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของสยาม และการนำระบบการศึกษาสมัยใหม่ในโรงเรียนที่ต้องใช้ภาษาไทยภาคกลางมาใช้นับว่ามีส่วนอย่างมากต่อการสูญเสียอัตลักษณ์ทางภาษาของคนเมืองไปในที่สุด

ความเชื่อในสิ่งเหนือธรรมชาติ ภูติผีปีศาจนับว่ามีอิทธิพลต่อโลกทัศน์และวิถีการดำรงชีวิตของชาวเมื่อนานอยู่ไม่น้อย แม้ว่าชาวเมื่อนานส่วนใหญ่มีความเลื่อมใสศรัทธาต่อพุทธศาสนามาช้านานแล้วก็ตาม แต่ยังคงมีความเชื่อและนับถือผีอยู่เช่นกัน ผีในระบบคิดของชาวบ้านก็มีระดับและความสำคัญแตกต่างกัน (hierarchy) ผีที่มีอำนาจสูงสุดคือ ผีเมืองหรือเสื้อเมือง เป็นผีอารักษ์ของเมือง ส่วนในระดับหมู่บ้านก็มีผีบ้านของตน ผีอารักษ์ของหมู่บ้านมักเป็นผู้นำหรือผู้ก่อตั้งหมู่บ้าน ชาวบ้านจะทำพิธีเลี้ยงผีทุกปี ส่วนในระดับครัวเรือนและในตระกูล ชาวบ้านจะนับถือผีปู่ย่า ซึ่งผีปู่ย่าทำหน้าที่ควบคุมพฤติกรรมของคนในตระกูลนั้น Davis (1984) สรุปว่า ความเชื่อ โลกทัศน์ และจักรวาลวิทยาของชาวเมื่อนานเป็นผลผลิตของการแลกเปลี่ยนวัฒนธรรม (acculturation) ที่ได้รับอิทธิพลจาก 3 วัฒนธรรมกระแสหลักคือ วัฒนธรรมชาติพันธุ์ไท-ลาว วัฒนธรรมชาวพื้นเมืองกลุ่มมอญ-เขมร และวัฒนธรรมของอินเดีย ซึ่งปรากฏให้เห็นทั้งที่ชัดแจ้งและแฝงอยู่ในความเชื่อ พิธีกรรม และประเพณีปฏิบัติของชาวเมื่อนาน

ระบบความเชื่อเกี่ยวกับผีมีความสัมพันธ์กับการจัดองค์ทางการเมืองที่เรียกว่า “เมือง” หรือแคว้นแคว้นที่สะท้อนถึงระบบอำนาจทางการเมืองที่มีลักษณะเฉพาะของกลุ่มชาติพันธุ์ไท-ลาว

⁶ ตามมาตรฐานของ Standard Swadesh 200-Word List ต้องมีคำพ้องอย่างน้อยร้อยละ 80 จึงจะจัดว่าเป็นกลุ่มภาษาเดียวกัน (Davis, 1984 อ้างใน สุเทพ สุนทรนาถสข, 2543)

ดังงานศึกษาของนักมานุษยวิทยาชาวฝรั่งเศสชื่อ Condominas ที่พบว่ามีความสัมพันธ์กันระหว่าง การจัดองค์กรทางการเมือง การจัดการพื้นที่กายภาพและสังคมของเมือง และความเชื่อทางศาสนา ที่มีลำดับชั้นลดหลั่นกันไป เช่นในพื้นที่เมืองก็จะมีผีเมืองเป็นผีที่ให้ความคุ้มครอง ในระดับบ้านก็มี ผีบ้าน และในระดับครัวเรือนก็มีผีเรือนคอยคุ้มครองตามลำดับ ระบบคิดที่สัมพันธ์กันเป็นลำดับชั้น ดังกล่าวนี้นี้เรียกว่า “ระบบกล่อง” (system of emboxment) กล่าวคือเหมือนกับกล่องที่มีขนาดลด หลั่นที่วางซ้อนกันอยู่ภายใน (ดูใน สุเทพ สุนทรภัสส์, 2543 และชยันต์ วรรณะภุติ, 2543)

ระบบจักรวาลวิทยาดังกล่าวถูกนักวิชาการรุ่นหลังๆนำมาใช้ในการศึกษาวิจัยเกี่ยวกับ ระบบคิดในเรื่องการจัดการพื้นที่ระหว่างเมืองกับป่า (Stott, 1991) และการร่วมมือกันของคนในชุมชน ระดับหมู่บ้านในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติร่วม (Shigetomi, 1993) ในกรณีของเมืองน่านนี้ Richard Davis (1984) ในงานศึกษาชาติพันธุ์วรรณนาชิ้นสำคัญของเขาชื่อ Muang Metaphysics ได้อาศัยแนวคิดดังกล่าวในการศึกษาชุมชนคนไท-ยวนที่เรียกว่าคนเมือง โดยอธิบายเพิ่มเติมว่า อำนาจของเมืองจะอยู่บริเวณศูนย์กลางที่เรียกว่า “เวียง” ที่มักจะมีกำแพงล้อมรอบ อำนาจของผู้ ปกครองเมืองและผีเมืองจะเข้มข้นตรงจุดศูนย์กลางหรือในเวียง แล้วแผ่ขยายไปยังบริเวณโดยรอบ ที่รวมเอาบริเวณที่เป็นพื้นที่นอกเวียงเข้าไปด้วย อำนาจการปกครองและอำนาจการคุ้มครองของผี เมืองจะค่อยลดลงในบริเวณที่อยู่ห่างไกลออกไปดังแสงเทียนที่สว่างมากตรงกลางแล้วค่อยๆเลือน ลางไปบริเวณชายขอบ ดังที่ Stanley Tambiah เรียกว่าระบบอำนาจทางการเมืองแบบดาวบริวาร (galactic polity) ซึ่งได้รับอิทธิพลมาจากวัฒนธรรมฮินดู-พุทธจากอินเดีย (ดูสุเทพ สุนทรภัสส์, 2543)

นอกจากนี้งานศึกษาวิจัยวัฒนธรรมชุมชนพบว่าชาวเมืองน่านมีความเชื่อว่าผีมี 4 ชนิด คือ (1) ผีบรรพบุรุษ ได้แก่ ผีปู่ย่า ผีเสือบ้าน และผีปู่วัด (2) ผีธรรมชาติ ได้แก่ ผีฝ่าย ผีขุนน้ำ (3) ผี เจ้านาย คือ ผีวีรบุรุษ (4) ผีกะ ผีปอบ คือผีของผู้ที่ละเมิดกฎเกณฑ์ของครอบครัวและชุมชน (ฉัตร ทิพย์ นาถสุภา และพรพิไล เลิศวิชา, 2537:58) ซึ่งผีแต่ละชนิดก็มีระดับและความสำคัญแตกต่างกัน ยกตัวอย่างเช่น ผีเจ้านายหรือผีวีรบุรุษมีหน้าที่คุ้มครองดูแลความสงบสุขและปกป้องรักษาทุก อย่างตั้งแต่คน สัตว์ ไร่นา ป่าไม้และลำน้ำ มีกำลังอิทธิพลแผ่ไปได้ไกลและมีอำนาจมากกว่าผีเสือบ้านหรือผีปู่ย่า (เพ็งอ้ง :67)

ในเขตชุมชนหนึ่งๆซึ่งมีพื้นที่รวมหลายหมู่บ้านจึงมักมีผีวีรบุรุษ นักรบหรือคนสำคัญของ ท้องถิ่น ความเชื่อในเรื่องผีวีรบุรุษหรือผีเจ้านายนั้น ฉัตรทิพย์ นาถสุภา (2533: 30-31) อธิบายว่า เป็นความเชื่อที่สะท้อนลักษณะของสังคมที่เคยผ่านการเปลี่ยนแปลงจากชุมชนหมู่บ้านอิสระมา เป็นเมือง (Muang) และรูปแบบเจ้าฟ้าขนาดเล็ก (principalities) และมีเจ้าเมืองปกครอง มีวีรบุรุษ

หรือนักรบในท้องถิ่น เมื่อมีการตั้งชุมชนขึ้นมาชาวบ้านจึงยึดเอาผีวีรบุรุษหรือผีเจ้านายมาเป็นผีของตน เพื่อร้องขอความช่วยเหลือและคุ้มครองจากผี สิ่งที่แสดงถึงการมีอยู่ของผีตามความเชื่อของชาวบ้านจึงแสดงออกผ่านการสร้างสัญลักษณ์ที่มองเห็นเป็นรูปธรรมและสัมผัสได้คือ การสร้างอนุสาวรีย์ การปั้นรูปเหมือนเจ้าพ่อต่างๆ (ฉัตรทิพย์ นาถสุภา และพรพิไล เลิศวิชา, 2537:43)

Davis (1984: 263 – 273) ยังให้ข้อสังเกตเพิ่มเติมอีกว่าความเชื่อและการนับถือผีเจ้านายหรือผีวีรบุรุษ (Davis เรียกว่า ผีเมือง) ได้ถูกนำมาปรับเข้ากับความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนาพุทธจึงทำให้ผีเจ้านายมีสถานะที่สูงส่งขึ้นเรียกว่า "เทวดา" และขนานนามว่า "เจ้า" ซึ่งเป็นการแสดงถึงสถานะที่สูงส่งและมีนัยยะสองด้านว่าเป็นบิดาซึ่งมีความเมตตากรุณาและอีกนัยยะหนึ่งคือเป็นผู้มีอำนาจมากจนเป็นที่ยำเกรงซึ่งสามารถให้ทั้งคุณและโทษแก่มนุษย์ได้ ผีที่สำคัญที่สุดคือเจ้าหลวง ซึ่งเป็นใหญ่เหนือผีต่างๆ ตามความเชื่อของชาวบ้านที่สืบทอดกันมาจึงต้องมีการทำพิธีเลี้ยงผีโดยผ่านผู้ทำพิธีกรรมที่เรียกว่า "จ๋้า" หรือ "ข้าวจ๋้า" การทำพิธีเลี้ยงผีจึงเป็นการแสดงออกถึงความเคารพยำเกรงต่อผี ซึ่งในการทำพิธีจะมีการบนบานขอความคุ้มครอง ขอความช่วยเหลือและขอให้อุปสรรคต่างๆ ของชีวิตผ่านพ้นไป บางครั้งก็เป็นการขอขมาลาโทษต่อผีที่ได้ล่วงเกินหรือละเมิดต่อผี

การทำพิธีบูชาผีเมืองเป็นประเพณีที่ยึดถือและสืบทอดต่อกันมาในกลุ่มคนไทย (Tai) เช่นกลุ่มไทลื้อ (Tai Lue) และไทดำ (Black Tai) การทำพิธีจะกำหนดช่วงเวลาที่เหมาะสมตามปฏิทินและต้องปฏิบัติเป็นประจำ จะละเลยไม่ได้ ส่วนใหญ่จะทำพิธีทุก 3 ปี สิ่งสำคัญของการทำพิธีเลี้ยงผีเมืองคือ การเซ่นสังเวยผีด้วยควาย ความเชื่อเกี่ยวกับผีเมืองและผีปายังเป็นสัญลักษณ์ที่แสดงถึงความแตกต่างทางความเชื่อดั้งเดิมระหว่างกลุ่มคนไทย (Tai) ที่นับถือผีเมือง กับกลุ่มคนพื้นเมืองตระกูลมอญ-เขมร (Mon– Khmer) ซึ่งนับถือผีป่า ดังนั้น ในกลุ่มคนไทยจึงยึดกุมความเชื่อเกี่ยวกับผีเมืองว่ามีความยิ่งใหญ่กว่าผีป่าซึ่งเป็นผีที่ชาวป่าชาวเขาให้ความนับถือ ระบบความเชื่อดังกล่าวยังสะท้อนให้เห็นถึงอำนาจที่ลดหลั่นกัน การแบ่งแยกพื้นที่ทางสังคมที่ชัดเจนระหว่างเมืองและป่า ตลอดจนการบ่งบอกอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่ผูกติดกับพื้นที่ทางภูมิศาสตร์

ความเชื่อเรื่องผีป่าถูกนำมาโยงเข้ากับวิถีชีวิตและการประกอบอาชีพของชาวบ้านโดยเฉพาะการทำไร่ ข้อมูลที่สนับสนุนในประเด็นดังกล่าวก็คือการศึกษาเชิงชาติพันธุ์วรรณาของ Laurence Judd (1977) ซึ่งศึกษาหมู่บ้านต่างๆ ในตำบลบ่อ อำเภอมืองน่านในระหว่างปี พ.ศ. 2500-2502 และเข้าไปศึกษาอีกครั้งในปี 2518-2519 พบว่าแต่ละหมู่บ้านยกเว้นบ้านหาดผาสิงหมีพิธีทางผีเรียกว่า "พิธีแฮก" ซึ่งเป็นพิธีกรรมที่เกี่ยวกับการปลุกข้าวไร่ แต่รูปแบบพิธีกรรมของแต่ละหมู่บ้านจะแตกต่างกันไป ชาวบ้านที่ทำไร่ต่างทำพิธีเลี้ยงผีเองตรงบริเวณที่ไร่ของตน เหตุผลของ

การทำพิธีเลี้ยงผีก็เพื่อร้องขอต่อผีให้ดูแลปกป้องไว้ ช่วยให้ข้าวงอกงามและเติบโตแข็งแรง ดูแลไม่ให้หนักและสัตว์ป่ามารบกวนผลผลิต การเลี้ยงผีจะตั้งหอผีบริเวณที่ไร่ ส่วนอาหารที่ใช้เลี้ยงผีมักจะเป็นไก่ หรือบางทีก็นำสุ่นมาเช่นบริเวณที่ทำพิธีเลี้ยงผี เมื่อชาวบ้านได้ผลผลิตข้าวแล้วก็จะทำพิธีเลี้ยงผีอีกครั้งหนึ่งในช่วงก่อนเริ่มนวดข้าว เพื่อแสดงความขอบคุณผีไร่ที่ยอมให้ใช้ที่ดินปลูกข้าว และจนเก็บเกี่ยวได้ ชาวบ้านจะนำสุ่นมาเช่นไหว้ผีที่หอผีพร้อมกับอาหาร ขนม หน่อกล้วย ข้าวที่เก็บเกี่ยวได้ เมี่ยง มะพร้าวปอกเปลือก ไข่ และเหล้า

ความเชื่อเรื่องผีของชาวบ้านยังถูกนำมาใช้อธิบายถึงการระบาดของโรคติดต่อที่เกิดขึ้นบ่อยๆ ทั้งที่เกิดกับชาวบ้านและสัตว์เลี้ยง ชาวบ้านจึงอธิบายปรากฏการณ์ดังกล่าวว่าเกิดจากการกระทำของผีป่า Judd (1977: 46, 56) ได้บันทึกว่าชาวบ้านมีความเชื่อว่าผีสามารถบันดาลให้เกิดโรคระบาดขึ้นในหมู่บ้านได้ ซึ่งผลของความเชื่อดังกล่าวทำให้หมู่บ้านแห่งหนึ่งของตำบลบ่อ อำเภอมือฉ่องในจังหวัดบุรีรัมย์ พ.ศ. 2448 ถูกปล่อยทิ้งร้างไว้เนื่องจากชาวบ้านต่างอพยพหนีเพราะเกรงกลัวต่ออำนาจผี ผู้วิจัยสันนิษฐานว่าหมู่บ้านดังกล่าวอาจเป็นบ้านเดิมของชาวขมุบ้านห้วยปุกที่เป็นหนึ่งในชุมชนที่เลือกมาศึกษาในงานวิจัยนี้ (ดูรายละเอียดในบทที่ 6)

ศาสตราจารย์เดเนียล แมคกิลวารีได้บันทึกไว้ว่า ความเชื่อเรื่องผีของชาวบ้านได้ถูกนำไปโยงกับการเกิดโรคภัยต่างๆ เช่น โรคฝีดาษว่าเกิดจากความไม่พอใจของผีประจำครอบครัวหรือประจำตระกูล (จิตรารักษ์ ตันรัตนกุล, 2544:100) นอกจากนี้เขายังบันทึกว่าผีเป็นระบบความเชื่อของทุกชนชั้นและเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตนับตั้งแต่เกิดจนตายของชาวเมืองฉ่อง ดังนี้

“ ถ้าพิจารณาตามเชื้อชาติแล้ว คนลาวเป็นทาสของภูตผี บ่อยครั้งที่พวกเรามีโอกาสพูดถึงความกลัวภูตผีของพวกเขาไม่ว่าจะอยู่ในฐานะอย่างไร นับตั้งแต่พวกเจ้าลงมาจนถึงคนที่อยู่ต่ำสุดในสังคม มักปรึกษาหรือเช่นไหว้ผีปู่ย่า ผีบ้านหรือผีเมืองเสมอ นับตั้งแต่กำเนิดมาดูโลกจนกระทั่งถึงจุดสุดท้ายของชีวิต เนื่องจากความไม่พอใจของผีเหล่านั้นอาจก่อให้เกิดความเจ็บไข้และความเดือดร้อนได้ ” (เรื่องเดิม, 228 -229)

ความเชื่อเรื่องผีในอดีตยังถูกนำมาใช้เป็นเครื่องมือในการกล่าวหาบุคคลใดบุคคลหนึ่งและนำไปสู่การขับไล่บุคคลผู้นั้นให้ออกไปจากชุมชน โดยเพียงแค่กล่าวหาว่าบุคคลผู้นั้นเป็น “ผีกะ” ก็ทำให้บุคคลที่ถูกกล่าวหาถูกขับออกจากชุมชนนั้น การนับถือผีบรรพบุรุษนั้นในหมู่คนเมืองจะนับถือผีทางฝ่ายแม่ (matrilineal) คือผีปู่ย่านั่นเอง ซึ่งจะเข้าลักษณะของกลุ่มเครือญาติที่นับถือผีเดียวกัน (clan) อย่างไรก็ตาม การนับถือผีทางสายแม่มีแนวโน้มที่เสื่อมคลายลงอันเนื่องมาจากการที่รัฐบาลสยามได้ริเริ่มให้มีการใช้นามสกุลซึ่งให้ถือตามนามสกุลทางฝ่ายบิดา (Davis, 1984: 55) รวม

ทั้งนี้ผลต่อความขัดแย้งในการสืบทอดมรดกบ้านและที่ดินที่สิทธิตามประเพณีจะตกทอดทางลูกผู้หญิง โดยเฉพาะลูกสาวคนสุดท้อง แต่กฎหมายที่ดินให้สิทธิเท่ากัน

ความสัมพันธ์หญิง-ชายในหมู่คนเมืองน่าน จำเป็นที่จะต้องพิจารณาภายใต้บริบทที่แตกต่างกัน ในเชิงอุดมการณ์อาจถือได้ว่าผู้ชายเป็นใหญ่ เห็นได้จากโลกทัศน์เรื่องของสูงและของต่ำที่เกี่ยวข้องกับผู้ชายและผู้หญิงตามลำดับ อย่างไรก็ตามเมื่อพิจารณาจากโครงสร้างความสัมพันธ์เชิงเครือญาติ การนับถือผีบรรพบุรุษฝ่ายหญิง และการสืบทอดทรัพย์สินแล้วจะเห็นว่าผู้หญิงมีอำนาจเหนือกว่า ดังนั้นจึงไม่อาจสรุปได้อย่างง่าย ๆ ว่าผู้ชายเป็นใหญ่หรือผู้หญิงเป็นใหญ่หรือว่าเท่าเทียมกัน อาจจะกล่าวได้แต่เพียงว่าอำนาจของหญิง-ชายต่างเสริมซึ่งกันและกัน โดยผู้ชายเหนือกว่าในเชิงอุดมการณ์ แต่ผู้หญิงเหนือกว่าในเชิงโครงสร้างทางสังคม (Davis, 1984: 68)

นอกจากนี้ ความแตกต่างเพศยังถูกทำให้ความสัมพันธ์มีความสลับซับซ้อนขึ้น เมื่อผนวกเข้ากับเรื่องของความอาวุโสและความเป็นพี่เป็นน้องกันแบบเครือญาติในความสัมพันธ์ทางสังคมในด้านต่างๆ ดังตัวอย่าง กรณีของลูกแฝดที่ทำให้เกิดความสับสนในการนับอาวุโส คนเมืองน่านจะมีการหาทางออกต่าง ๆ นานา เช่น ไม่ถือว่าเป็นคนแต่เป็นผีมาเกิด (เรียกว่าผีแฝด) หรือให้ถือว่าแฝดที่ออกมาทีหลังเป็นพี่เพราะเชื่อว่าตำแหน่งในขณะที่อยู่ในท้องแม่นั้นอยู่ข้างบนจึงอยู่ในฐานะที่เหนือกว่า หรืออีกวิธีหนึ่งก็คือ ในกรณีที่แฝดต่างเพศกัน ให้ถือว่าลูกแฝดไม่ได้เป็นพี่เป็นน้องกันเมื่อคลอดออกมาแล้ว มักจะแยกไปเลี้ยงดูคนละหมู่บ้าน เมื่อโตขึ้นมาเป็นหนุ่มสาวก็สนับสนุนให้แต่งงานกัน โดยไม่ถือว่าผิดข้อห้ามทางเพศ

การจัดวางทางพื้นที่ของเมืองและบ้านเรือนของคนเมืองน่านโดยทั่วไปมักจะเรียงรายในลักษณะเหนือ-ใต้ ส่วนหนึ่งอาจเป็นเพราะการวางตัวของหุบเขาและลุ่มน้ำส่วนใหญ่อยู่ในแนวเหนือใต้ การจัดวางพื้นที่เมืองแนวเหนือใต้นี้มักพบได้ทั่วไปในการตั้งบ้านเรือนและเมืองของชาวไท-ลาว ซึ่งอาจได้รับอิทธิพลมาจากอินเดียอีกทีหนึ่ง นอกจากนี้การจัดวางพื้นที่เหนือ-ใต้นี้ ยังเป็นการสะท้อนถึงพื้นที่ต้นน้ำ-ท้ายน้ำอีกด้วย เพราะบ้านที่อยู่ต้นน้ำมักจะถูกเรียกว่าบ้านเหนือ ทั้งๆ ที่ในความเป็นจริงอาจจะอยู่ทางทิศตะวันออก หมู่บ้านที่อยู่ติดกับแม่น้ำและเส้นทางคมนาคมจะถูกเรียกว่าบ้านนอก ในขณะที่หมู่บ้านที่อยู่ห่างหรือลี้กออกไปข้างในป่าจะถูกเรียกว่าบ้านใน การจัดวางเชิงพื้นที่แบบนี้ยังปรากฏในการจัดวางพื้นที่ภายในบ้านเรือนด้วย โดยเฉพาะที่ศูนย์กลางและทิศทางการนอน เช่น หัวนอน-ปลายเท้า

พื้นที่ทางการเมืองมักจะแบ่งแยกตามระยะห่างจากศูนย์กลางของอำนาจคือ เวียง(พื้นที่ในกำแพงเมือง) ห่างออกมาก็จะเป็นหมู่บ้าน ไปจนถึงชายป่า และพื้นที่ป่าเถื่อน คำว่าป่ามักมีความหมายในทางลบหมายถึงความป่าเถื่อน ไร้อารยธรรม และมักจะถูกนำไปใช้ในเชิงเปรียบเทียบกับ

สิ่งที่ไม่ดีและผิดกฎหมาย เช่น ของเถื่อน เหล้าเถื่อน ไม้เถื่อน ปืนเถื่อน และคนเถื่อน เป็นต้น ในอดีตคนเมืองไม่มีการชื่นชมความงามของป่า แต่มักจะชื่นชมความงามสิ่งต่างๆว่า สวยราวกับแกะ มาจากแบบพิมพ์หรืองามราวกับรังสรรค์ขึ้นมาด้วยมือ คนเมืองโดยทั่วไปให้คุณค่าและความสุนทรีย์บนพื้นที่ที่มีการตั้งถิ่นฐานของมนุษย์ และมีทัศนคติเชิงลบต่อพื้นที่ที่ไม่มีคนอยู่อย่างเช่นพื้นที่ป่า (ดูรายละเอียดเรื่องนี้ใน Stott (1991)) ความเชื่อที่ว่า “ป่า” เป็นสิ่งที่อยู่ตรงข้ามกับ “อารยธรรม” นี้ไม่ได้พบเห็นเฉพาะในจักรวาลวิทยาของคนเมืองเท่านั้น แต่พบว่าในสังคมตะวันตกก็มีทัศนคติเกี่ยวกับป่าในลักษณะเดียวกันนี้ ตัวอย่างเช่น ในประเทศฝรั่งเศส สังคมชาวนาแถบเทือกเขาปีเรนีส ใกล้พรมแดนประเทศสเปนที่ต่อต้านการเข้ามาควบคุมป่าของรัฐส่วนกลาง ก็ถูกมองว่าเป็นพวกกบฏต่อต้านรัฐที่ได้รับอิทธิพลจากภายนอกประเทศ ป่าจึงถูกมองว่าเป็นที่ซ่อนสมุขของพวกปฏิวัติ และพวกนอกกฎหมาย (Sahlins, 1994: 29-30)

เนื่องจากความเชื่อและการนับถือผีเป็นความเชื่อดั้งเดิมของชาวบ้านนี้เอง ชาวบ้านจึงรู้สึกมั่นใจว่าหากได้บูชาผีก่อนประกอบอาชีพหรือทำกิจกรรมจะเป็นผลดีต่อตน ความเชื่อเรื่องผีจึงกลายเป็นระบบความคิดของชาวเมื่อนานโดยทั่วไป ซึ่งมีพลังและสามารถควบคุมพฤติกรรมทางสังคมรวมทั้งควบคุมการเข้าถึงและใช้ประโยชน์จากทรัพยากรของคนเมื่อนาน ซึ่งจะได้นำเสนอในบทต่อไป

1.7 เมืองน่านในสถานการณ์การต่อสู้ของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (พคท.)

เมืองน่านในบริบทของสถานการณ์การต่อสู้ด้วยกำลังอาวุธของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยหรือพคท. นั้นเป็นที่รู้จักกันดียุคสมัยนั้น เมืองน่านถูกมองว่าเป็นเมืองชายแดนที่มีปัญหาความมั่นคงของชาติและเต็มไปด้วยอันตรายจากการเป็นสมรภูมิการสู้รบ ดังสะท้อนให้ได้ยินจากเพลงไทยลูกทุ่งในยุคนั้น ที่หนุ่มน้อยบ้านนาชาวภาคกลางติดเกณฑ์ทหารออกอ้อนสาวคนรักก่อนถูกส่งไปรบที่เมืองน่าน ในอีกด้านหนึ่ง ชาวบ้านในเขตแทรกซึมของพคท. ในจังหวัดน่านกล่าวอย่างถึงดีใจถึงเสียใจว่า “ต้องขอบคุณคอมมิวนิสต์ที่ทำให้หมู่บ้านของเรามีถนนลาดยาง มีไฟฟ้าเข้าไปถึง และมีบริการของรัฐด้านต่างๆอย่างเพียบพร้อม” บริบททางประวัติศาสตร์ร่วมสมัยดังกล่าวนี้ปฏิเสธไม่ได้ว่ามีผลต่อการเปลี่ยนแปลงและโฉมหน้าของเมืองน่านในยุคปัจจุบันไม่น้อย

เหตุการณ์ในหมู่บ้านในช่วงที่เกิดการต่อสู้ด้วยอาวุธระหว่างรัฐไทยกับสมาชิกพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย(พคท.) ในเมืองน่านเป็นเหตุการณ์สำคัญที่ไม่มีการบันทึกไว้อย่างเป็นทางการ การต่อสู้ดังกล่าวได้ส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงในด้านต่างๆตามมา ที่เห็นได้ชัดก็คือ การพัฒนาด้านโครงสร้างพื้นฐาน เช่น ถนน ไฟฟ้า มีการขยายหน่วยงานของรัฐเข้าไปสู่ในเขตพื้นที่ห่าง

ไกลเพื่อการควบคุมสอดส่องและดูแลประชาชน ขณะเดียวกันสถานการณ์คอมมิวนิสต์ที่เกิดขึ้นก็นำไปสู่การกลับไปทบทวนบทบาทและการปรับความสัมพันธ์ซึ่งกันและกันระหว่างเจ้าหน้าที่รัฐกับชาวบ้านในยุคต่อมาอีกด้วย

จากการวิเคราะห์ของเจฟฟรีย์ เรช (2517:72-73) ระบุว่าในปี พ.ศ.2503 พคท.ได้จัดตั้งสาขาพรรคในภาคต่างๆขึ้น 4 แห่งคือ สาขาภาคเหนือ ภาคกลาง ภาคตะวันออกเฉียงเหนือ และภาคใต้ และในปีนี้ได้ปรับเปลี่ยนยุทธวิธีที่เริ่มการใช้อำนาจติดอาวุธโดยเริ่มจากระดับหมู่บ้าน ซึ่งแตกต่างกับยุทธวิธีในอดีตซึ่งเคลื่อนไหวตามวิถีทางรัฐสภาและมีกิจกรรมกับกลุ่มปัญญาชนในเมือง การปรับเปลี่ยนยุทธวิธีดังกล่าวทำให้ในช่วงนี้พคท.มีการเคลื่อนไหวมากขึ้น

เจฟฟรีย์ เรช (2517:74-79) ให้ข้อมูลว่าพคท.ในภาคเหนือได้เกณฑ์ชาวเขาไปฝึกอบรมในประเทศลาวแล้วส่งไปฝึกอบรมที่ฮัวบินห์ในประเทศเวียดนาม โดยเริ่มแรกจะมีชาวเขาจากบ้านลองทองในประเทศลาวเข้ามาในจังหวัดน่านและแบ่งออกเป็นกลุ่ม กลุ่มละ 2 หรือ 3 คน และทำการโฆษณาชวนเชื่อและเกณฑ์ชาวเขาในอำเภอทุ่งช้าง จังหวัดน่านไปฝึกอบรมในเวียดนาม กลุ่มที่ถูกเกณฑ์ไปกลุ่มแรกนี้มีคนไทยพัวพันอยู่ด้วย หลังจากฝึกอบรมเสร็จก็กลับมาประจำอยู่ที่จังหวัดน่านเพื่อปฏิบัติการแทรกซึมทางมวลชนต่อไป นอกจากนี้ในพื้นที่อำเภอบัว จังหวัดน่าน ก็มีการฝึกอาวุธโดยครูฝึกซึ่งมีทั้งชาวจีนและชาวไทย

การต่อสู้ด้วยอาวุธในจังหวัดน่านระหว่างพคท.กับเจ้าหน้าที่รัฐเริ่มขึ้นครั้งแรกที่ดอยผาเสียง อำเภอทุ่งช้าง จังหวัดน่าน นับเป็นการต่อสู้ครั้งแรกในภาคเหนือที่ฝ่ายเจ้าหน้าที่รัฐต้องเสียชีวิต หลังจากนั้นก็มีการต่อสู้ที่รุนแรงกว่าครั้งแรกเกิดขึ้นอีกในเวลาและสถานที่ใกล้เคียงกัน เหตุการณ์เริ่มขึ้นในวันที่ 19 กุมภาพันธ์ พ.ศ.2506 เมื่อทางเจ้าหน้าที่ได้รับรายงานจากผู้ใหญ่บ้านตำบลน้ำพาน อำเภอทุ่งช้างว่ามีชายสามคนกำลังโฆษณาชวนเชื่ออยู่ในหมู่บ้าน ทางตำรวจจึงส่งกำลังไปยังหมู่บ้านดังกล่าวเมื่อวันที่ 26 กุมภาพันธ์ ทหารที่ไปถึงก็เกิดการยิงต่อสู้ในบริเวณใกล้กับตำบลน้ำพาน

กองทัพได้ปราบปรามพคท.ด้วยความรุนแรง นับตั้งแต่เดือนพฤศจิกายน-ธันวาคม พ.ศ.2510 กองทัพได้ใช้ยุทธวิธีที่จะเปิดทำลายหมู่บ้านชาวเขาทั้งหมู่บ้าน เมื่อเกิดความสงสัยว่าหมู่บ้านนั้นจะมีพคท.เข้ามาอาศัยอยู่ กองทัพยังใช้วิธีการบังคับให้ชาวบ้านทั้งหมู่บ้านอพยพออกจากพื้นที่เดิม โดยถือว่าผู้ที่ไม่ยอมย้ายออกไปเป็น “คอมมิวนิสต์” ผลของการปฏิบัติการทางทหารทำให้เกิดผู้ลี้ภัยชาวเขาจำนวนมากต้องย้ายถิ่นฐานจากที่สูงบริเวณพื้นที่จังหวัดน่านและเชียงราย และได้สร้างความไม่พอใจให้กับชาวเขาที่ถูกบังคับย้ายหมู่บ้าน ซึ่งการดำเนินงานของกองทัพดังกล่าวเป็นเงื่อนไขที่บีบบังคับให้ชาวเขาหันไปให้ความร่วมมือกับฝ่ายพคท.มากขึ้น ส่วนในกลุ่มชาว

เขาที่ไม่ยอมอพยพโยกย้ายเข้าค่ายลี้ภัยก็กลายเป็นผู้ที่ต้องต่อสู้กับกองทัพเพื่อต่อต้านการยึดพื้นที่
แถบภูเขาไปด้วย สถานการณ์ดังกล่าวจึงเป็นโอกาสของพคท.ที่จะใช้เป็นเครื่องมือในการโฆษณา
ชวนเชื่อให้ชาวเขาเข้าร่วมกับพคท. ในส่วนของชาวเขาก็ตระหนักว่าตนเองจะดำรงชีวิตอยู่ได้ก็โดย
การเข้าร่วมกับพคท.ซึ่งให้ความช่วยเหลือตลอดมา ปฏิบัติการทางทหารทำให้สถานการณ์เลวร้าย
ลงและเป็นเหตุให้ความขัดแย้งเดิมที่มีอยู่แล้วระหว่างชาวเขากับชาวพื้นราบขยายตัวรุนแรงมากขึ้น

ปฏิบัติการปราบปรามพคท.ของกองทัพเป็นตัวกระตุ้นให้มีการสร้างทางหลวงในจังหวัด
เชียงราย น่าน และตาก เพื่อใช้เป็นเส้นทางลำเลียงอาวุธและขยายอำนาจรัฐเข้าไปสู่หมู่บ้านที่ห่าง
ไกล แต่การสร้างทางหลวงดังกล่าวก็ต้องหยุดชะงักลงหลายสาย ในช่วงนี้เองทำให้พคท.สามารถจัด
ตั้งเขตปลดปล่อยได้ในเขตอำเภอปัว ซึ่งอยู่ทางตะวันออกเฉียงเหนือของจังหวัดน่าน และทำให้เจ้า
ที่รัฐไม่สามารถเข้าไปปฏิบัติงานในพื้นที่ที่มีชาวเขาอยู่ในบริเวณนั้นเขาใกล้กับชายแดนประเทศ
ลาว เจฟฟรี เรซ (2517: 116-120) ได้สรุปว่าสถานการณ์การต่อสู้ด้วยอาวุธระหว่างพคท.ในภาค
เหนือกับฝ่ายเจ้าหน้าที่รัฐเป็นเหตุการณ์ที่เป็นผลต่อเนื่องมาจากความขัดแย้งระหว่างคนไทยพื้น
ราบกับชาวเขาซึ่งมีอยู่ก่อนหน้านั้นแล้ว เนื่องจากชาวเขามองว่ากลุ่มชาติพันธุ์ของตนไม่มีสิทธิ
ต่างๆที่เท่าเทียมกับคนไทยพื้นราบและทางเจ้าหน้าที่รัฐก็ไม่ยอมรับสิทธิในการถือครองที่ดินและวิธี
ทำการเกษตรแบบไร้เงื่อนไขของชาวเขา

เจฟฟรี เรซ ให้ข้อสังเกตจากการศึกษาของเขาในภาพรวมว่า สถานการณ์คอมมิวนิสต์ใน
ประเทศไทยโดยเฉพาะในพื้นที่ภาคเหนือ เกิดจากเจ้าหน้าที่รัฐไม่สร้างความเสมอภาคระหว่างชาว
เขากับชาวไทยพื้นราบ อีกทั้งยังจำกัดสิทธิเสรีภาพและไม่ให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมและวิถีชีวิต
ของชาวเขา ส่วนเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้ขบวนการพคท.ขยายตัวอย่างรวดเร็วในภาคเหนือก็คือการ
ปราบปรามพคท.ด้วยความรุนแรงโดยไม่เลือกหน้า ในส่วนของกลุ่มมวลชนชาวเขาที่เข้าร่วมปฏิบัติ
การทางทหารกับพคท.นั้นก็ได้เกิดจากความเลื่อมใสในลัทธิคอมมิวนิสต์ แต่เกิดจากความ
ต้องการที่จะดำรงไว้ซึ่งวิถีชีวิตตามประเพณีดั้งเดิมของตน และต้องการสิทธิ โอกาส และความเท่า
เทียมทางสังคมที่ตนขาดหายไป ดังกรณีของชาวลัวะในเขตอำเภอป่อเกือ ที่ผู้นำถูกจับกุมในข้อ
หากบฏผิวนิรโทษและถูกคุมขังในข้อหาเป็นการกระทำให้เป็นคอมมิวนิสต์ ทำให้ชาวลัวะส่วนหนึ่งที่เลื่อมใส
และเคารพนับถือผู้นำคนดังกล่าวต้องหันไปเข้ากับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (Cholthira,
1998)

หลังจากที่รัฐบาลได้ประกาศนโยบายการต่อสู้เพื่อเอาชนะคอมมิวนิสต์ตามคำสั่งสำนัก
นายกรัฐมนตรีที่ 66/23 ลงวันที่ 23 เมษายน พ.ศ.2523 ทางกองทัพก็ปรับเปลี่ยนยุทธวิธีการต่อสู้
กับพคท.มาเป็นนโยบายที่เน้นการต่อสู้ในทางการเมืองและยุติสถานการณ์การต่อสู้ที่ยืดเยื้อให้

หมดสิ้นไปโดยเร็ว (ชวลิต ยงใจยุทธ, 2532) ฝ่ายรัฐได้รื้อทางการเมืองและขยายอำนาจโดยสร้างเครือข่ายหน่วยงานภาครัฐและพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานไปสู่พื้นที่ชนบทห่างไกลมากขึ้น รวมทั้งพยายามขจัดสาเหตุของความไม่เสมอภาคในสังคมและสร้างความปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สินของประชาชนทั้งนี้เพื่อที่จะลดเงื่อนไขที่พคท.จะใช้อ้างเพื่อปลุกระดมมวลชน ซึ่งจะพบว่าหน่วยงานต่างๆของรัฐได้เข้ามาส่งเสริมและพัฒนาชีวิตความเป็นอยู่ของประชาชนให้ดีขึ้นเพื่อลดความเหลื่อมล้ำทางสังคม สิ่งที่มีมองเห็นเป็นรูปธรรมในช่วงนี้ก็คือสิ่งก่อสร้างต่างๆ เช่น ถนน ไฟฟ้า โรงเรียน สถานีอนามัย โรงพยาบาล เป็นต้น

1.8 ชุมชนท้องถิ่นเมืองน่านผ่านการวิจัยประวัติศาสตร์ท้องถิ่น

ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในรายงานการวิจัยนี้เป็นการศึกษาถึงเรื่องราวและความเป็นมาของชุมชนท้องถิ่นที่ประหนึ่งเป็นโมเสกที่ประกอบเข้าด้วยกันเป็นภูมิทัศน์ทางชาติพันธุ์ของเมืองน่านที่มีความหลากหลายทางอัตลักษณ์วัฒนธรรม ซึ่งกลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้ต่างก็พยายามจะยืนหยัด ต่อสู้ และดำรงอัตลักษณ์และประวัติศาสตร์ของตนไว้เพื่อการเข้าถึงหรืออ้างสิทธิในทรัพยากร โดยที่ทรัพยากรในที่นี้ก็มีทั้งในด้านทรัพยากรเชิงวัตถุที่เห็นได้ จับต้องได้ และใช้ประโยชน์ได้ และทรัพยากรทางสังคมซึ่งเป็นนามธรรม ได้แก่ สิทธิต่างๆ การมีพื้นที่ทางสังคม วัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ การดำรงตนอย่างมีคุณค่า มีศักดิ์ศรี ประวัติศาสตร์ของชุมชน และสถานะความเป็นพลเมืองของรัฐชาติสมัยใหม่

ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นที่น่าเสนอในการวิจัยนี้จึงย่อมมีความแตกต่างจากประวัติศาสตร์รัฐชาติซึ่งเป็นที่คุ้นเคยกัน เพราะประวัติศาสตร์รัฐชาติเป็นผลิตผลทางความคิดและวาทกรรมทางสังคมที่กลุ่มผู้นำรัฐชาติในอดีตได้สร้างขึ้นมาเพื่อตอบสนองต่อความจำเป็นในการพัฒนาประเทศ ความเป็นปึกแผ่นและมีเสถียรภาพทางการเมือง โดยการสร้างความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันทางเชื้อชาติ เศรษฐกิจและสังคม วาทกรรมดังกล่าวจึงเป็นผลต่อเนื่องมาจากการปฏิรูปการปกครองในสมัยรัชกาลที่ 5 และถูกผลิตซ้ำโดยวาทกรรมที่หลวงวิจิตรวาทการได้สร้างขึ้นในสมัยต่อมา และยังมีอิทธิพลต่อระบบความคิดของคนในสังคมยุคปัจจุบัน

ประวัติศาสตร์รัฐชาติที่สร้างขึ้นมามีผลกระทบต่อกลุ่มผู้นำรัฐชาติมองไม่เห็นและไม่ให้ความสำคัญกับการมีอยู่ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆในท้องถิ่นซึ่งต่างก็มีเรื่องราวความเป็นมา รวมทั้งมีความแตกต่างหลากหลายทางสังคม เศรษฐกิจและการเมืองไม่ยิ่งหย่อนกว่าประวัติศาสตร์รัฐชาติ ประวัติศาสตร์รัฐชาติจึงไม่มีพื้นที่ว่างและไม่เคยเปิดโอกาสให้ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเบียดแทรกเข้ามา ทำ

ให้เรื่องราวและความเป็นมาของท้องถิ่นต่างๆถูกละเลยและไม่ได้รับการพิจารณาว่ามีความสำคัญ เรื่องราวของท้องถิ่นจึงค่อยๆถูกกลืนหายไปตามกาลเวลา

เช่นเดียวกับข้อสังเกตของ แกมสุข นุ่มนนท์ และคณะ (2544: 122) ที่ชี้ว่างานวิจัยประวัติศาสตร์ท้องถิ่นยังไม่สามารถเปิดเผยบทบาทของคนในท้องถิ่นให้เป็นที่รับรู้แก่คนทั่วไป การวิจัยประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในปัจจุบันจึงเป็นเพียงบันทึกเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในพื้นที่ที่เรียกว่าท้องถิ่นเท่านั้น ทั้งนี้เพราะการไม่พร้อมที่จะยอมรับความเป็นท้องถิ่น การวิจัยมักมุ่งเน้นไปที่ระบบการเมืองที่รวมอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลาง แนวคิดเรื่องการสร้างรัฐชาติและการสร้างวัฒนธรรมร่วม

ธงชัย วินิจจะกุล (2545: 80-81) ให้ความเห็นว่า ควรศึกษาหาความรู้ใหม่ๆที่แตกต่างกับ ประวัติศาสตร์รัฐชาติ ด้วยการเปิดพื้นที่หรือให้โอกาสแสวงหาความรู้หรือเรื่องราวในอดีตที่ถูก ประวัติศาสตร์รัฐชาติบดบังอยู่ และไม่จำเป็นจะต้องค้นหาประวัติศาสตร์ฉบับใหม่ที่พยายามนำ เรื่องราวในอดีตที่แตกต่างและขัดแย้งกันให้อยู่ในกรอบเดียวกับประวัติศาสตร์รัฐชาติ การท้าทาย ประวัติศาสตร์รัฐชาติที่เป็นไปได้คือ การศึกษาเรื่องราวของชายขอบ ชายแดนประเภทต่างๆและ สถานที่ต่างๆเพราะจะช่วยชี้ให้เห็นชัดเจนว่าประวัติศาสตร์รัฐชาตินั้นมีปัญหาและมีขีดจำกัด

เพราะฉะนั้นการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นจึงต้องเปิดกว้างและยอมรับในความหลากหลาย ความซับซ้อนของระบบเศรษฐกิจ สังคมในท้องถิ่น รวมทั้งยอมรับการมีอยู่ของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ เพราะกลุ่มชนในท้องถิ่นภายใต้รัฐชาติสมัยใหม่เหล่านี้ต่างมีความคิดเห็น มีความต้องการที่จะรักษาอัตลักษณ์ที่เป็นตัวของตัวเอง ตลอดจนได้รับการยอมรับและการมีส่วนร่วมในเวทีต่างๆของประเทศ สุเทพ สุนทรเณสัช (2540:115) อธิบายว่าการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเป็นการศึกษาถึงตัวตนทางสังคมที่มีกำเนิดและมีพัฒนาการโดยตัวเอง เป้าหมายของการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นก็เพื่อเป็นพื้นฐานของความรู้และทำความเข้าใจเกี่ยวกับกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางสังคม ทั้งนี้เพราะท้องถิ่นมีความเกี่ยวข้องกับพัฒนาการทางสังคมและเศรษฐกิจทั้งภายในและภายนอกชุมชนอย่างใกล้ชิด จุดเน้นของการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นก็คือชุมชน

ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในรายงานฉบับนี้ จึงเป็นการศึกษาประวัติศาสตร์ชุมชนหรือประวัติศาสตร์หมู่บ้าน โดยอาศัยข้อมูลจากตำนาน เรื่องเล่า และประวัติความเป็นมาของหมู่บ้านที่ถ่ายทอดผ่านคำบอกเล่าของชาวบ้านซึ่งเป็นคนในท้องถิ่นนั้น ข้อมูลที่ได้จึงมาจากประสบการณ์ของนักวิจัยที่เข้าไปศึกษาในชุมชน แล้วนำข้อมูลจากคำบอกเล่าเกี่ยวกับความเป็นมาทางตำนานและเอกสารที่มีผู้บันทึกไว้ หรือจากการจดจำและถ่ายทอดต่อกันมาแล้วนำมาเรียบเรียงขึ้น ดังนั้นรายงานนี้จึงเป็นผลจากการอ่าน ตีความ วิเคราะห์ และสังเคราะห์จากประสบการณ์ในงานสนามและข้อมูลจากเอกสาร

ชุมชนที่ผู้วิจัยได้เข้าไปศึกษาประกอบด้วย ชุมชนลาวพวนบ้านฝายมูล ชุมชนไทลื้อ 2 หมู่บ้าน ได้แก่ บ้านหนองบัวและบ้านดอนมูล ชุมชนชาวขมุบ้านห้วยปุก ชุมชนบ่อเกลือ และชุมชนบ้านหลวงหวงป่า ชุมชนดังกล่าวต่างก็มีเครือข่ายความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรมกับโลกภายนอกและเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติที่มีการเคลื่อนไหวอยู่ตลอดเวลา แต่ละชุมชนจึงไม่ได้อยู่อย่างโดดเดี่ยวโดยไม่สัมพันธ์กับภายนอก ดังนั้น ข้อมูลจากการศึกษานี้จึงเป็นเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับชีวิตทางสังคมของคนในชุมชน หรืออาจกล่าวได้ว่าเป็นการศึกษาประวัติศาสตร์สังคมของชุมชนท้องถิ่นนั้น เรื่องราวที่น่าเสนอในรายงานการวิจัยนี้ก็คือภูมิทัศน์ทางสังคมของชุมชนเหล่านั้นที่เป็นส่วนหนึ่งของเมืองน่าน

จุดเน้นของรายงานการวิจัยนี้จะนำเสนอเรื่องราวของชุมชนท้องถิ่นที่มีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ กระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ ความสัมพันธ์กับการเข้าถึงและการใช้ทรัพยากรภายใต้ยุคการดิ้นรนและปรับตัวให้เข้ากับกระแสการพัฒนาของชาติสมัยใหม่ ซึ่งแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์ต่างก็มีวิถีชีวิต ความเชื่อ ประเพณี วัฒนธรรมและการปฏิบัติที่มีพลวัตของตนเอง โดยมีลำดับการนำเสนอรายละเอียดแต่ละบทดังต่อไปนี้คือ

บทถัดไปซึ่งเป็นบทที่ 2 จะกล่าวถึงแนวพินิจในการศึกษาวิจัย ซึ่งจะเป็นการทบทวนและวิเคราะห์วิจารณ์เกี่ยวกับแนวคิด ทฤษฎีและวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับประเด็นการศึกษาเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ท้องถิ่น การบ่งบอกอัตลักษณ์ และการเข้าถึงทรัพยากร

บทที่ 3 กล่าวถึงวิธีการวิจัย จุดยืนของนักวิจัย ข้อสันนิษฐานเบื้องต้นในการศึกษา ประเด็นปัญหาที่เป็นจุดเริ่มต้นในการศึกษา การเลือกชุมชนมาเป็นกรณีศึกษา และการเก็บรวบรวมข้อมูลและการวิเคราะห์ข้อมูล

บทที่ 4 นำเสนอผลการวิจัยชุมชนลาวพวนบ้านฝายมูล ซึ่งเป็นชุมชนที่เป็นที่รู้จักกันในด้านการจัดการระบบเหมืองฝาย ชุมชนที่มีการปรับเปลี่ยนกระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ที่มีการเคลื่อนไหวตามเงื่อนไขของเวลาและสถานที่ ความเป็นลาวพวนและไทยพวนภายใต้กระแสการเปลี่ยนแปลงทางสังคมปัจจุบัน

บทที่ 5 เป็นการศึกษาเชิงเปรียบเทียบชุมชนไทลื้อของอำเภอท่าวังผา 2 หมู่บ้านคือ บ้านหนองบัวและบ้านดอนมูล โดยศึกษาประวัติศาสตร์ของการตั้งชุมชน พัฒนาการที่แยกห่างกันออกไปของชุมชน ประเพณี พิธีกรรมและการช่วงชิงความหมาย อัตลักษณ์ และประวัติศาสตร์ของชุมชนเพื่อนำเสนอเป็นสินค้าทางวัฒนธรรมของชุมชนสู่สังคมภายนอก

บทที่ 6 เป็นเรื่องราวของชุมชนชายขอบของสังคมเมืองน่านคือ ชาวขมุบ้านห้วยปุก ซึ่งเป็นกลุ่มชนที่ถูกกระทำจากกระบวนการพัฒนาทางเศรษฐกิจและสังคมและการบ่งบอกอัตลักษณ์ของ

รัฐที่กำหนดตายตัวกับคำบอกเล่าจากอดีต และกำลังถูกคุกคามจากโครงการพัฒนาของรัฐรวมทั้งปัญหาต่างๆภายในชุมชนที่กำลังรุมเร้าต่อการดำรงอยู่ของอัตลักษณ์และตัวตนทางชาติพันธุ์ วิธีการต่อสู้เพื่อให้หลุดพ้นจากพันธนาการของการบงกชอัตลักษณ์ของรัฐ

บทที่ 7 นำเสนอชุมชนบ่อเกลือ โดยศึกษาพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของชุมชน ที่มีจุดเริ่มต้นของการศึกษาวิเคราะห์อยู่ที่ทรัพยากรเกลือ เพื่อทำความเข้าใจประวัติศาสตร์ของชุมชนที่มีศูนย์รวมอยู่ที่เกลือ ความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนท้องถิ่นกับทรัพยากรเกลือการติดต่อสัมพันธ์กับชุมชนภายนอก พัฒนาการของชุมชนภายใต้เงื่อนไขความขัดแย้งทางการเมืองในแต่ละยุคสมัย ความเกี่ยวพันระหว่างทรัพยากรเกลือและการบงกชอัตลักษณ์ของชุมชน

บทที่ 8 นำเสนอเรื่องราวของชุมชนบ้านหลวงซึ่งมีชื่อเสียงโดดเด่นในด้านการต่อสู้กับรัฐและทุนภายนอกเพื่ออนุรักษ์ป่าไม้ เรื่องราวดังกล่าวได้กลายเป็นตำนานการต่อสู้ร่วมสมัยที่เป็นทั้งประวัติศาสตร์ที่กลายเป็นเครื่องมือในการดำรงอยู่ของชุมชน สร้างความชอบธรรมในการกระทำบางอย่าง ในขณะที่อีกด้านหนึ่งก็เป็นภาระทางประวัติศาสตร์ที่ชุมชนจะต้องแบกรับต่อไป

บทที่ 9 เป็นบทสรุปที่พยายามนำเสนอบทสังเคราะห์ของการวิจัยว่าก่อให้เกิดคุณูปการทางด้านความรู้ การทำความเข้าใจ และสร้างคำอธิบายต่อคำถามการวิจัย ตลอดจนการอภิปรายถกเถียงเกี่ยวกับการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่น

บทที่ 2

แนวพินิจในการศึกษา: ข้อถกเถียงทางทฤษฎีและวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง

2.1 ว่าด้วยประวัติศาสตร์ท้องถิ่น

การศึกษาวิจัยทางด้านประวัติศาสตร์ของไทยที่ผ่านมา มักเป็นการมุ่งสร้างประวัติศาสตร์เพื่อเป็นเครื่องมือทางการเมือง เพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับผู้ปกครอง ประวัติศาสตร์จึงเป็นกลไกอย่างหนึ่งในการสร้างอุดมการณ์รัฐ หรืออาจกล่าวได้ว่าการศึกษาวิจัยทางด้านประวัติศาสตร์อยู่ภายใต้บริบทของการสร้างรัฐชาติไทย (ธงชัย วินิจจะกุล, 2543) โดยเฉพาะอย่างยิ่งในบริบทของการเป็นรัฐเดี่ยวรวมศูนย์ที่ไม่สามารถแบ่งแยกได้ อันบ่งบอกนัยยะของการปฏิเสธความเป็นอิสระและควมมีตัวตนของชุมชนท้องถิ่น ดังนั้นประวัติศาสตร์ส่วนย่อยๆ ของสังคม หรือประวัติศาสตร์ของชุมชนท้องถิ่นจึงไม่ได้รับความสำคัญ และในหลายกรณีเรื่องราวการต่อสู้ของชาวบ้านมักจะถูกปิดบังและบิดเบือนให้เป็นเรื่องของการเป็นกบฏหรือทำลายชาติ เว้นแต่ว่าเรื่องราวการต่อสู้หรือประวัติศาสตร์ท้องถิ่นนั้น จะเป็นเรื่องราวที่สามารถเชื่อมโยงเข้าไปเสริมความสำคัญของประวัติศาสตร์ชาติในการสนับสนุนความมั่นคงของชาติโดยรวม (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2543)

ในขณะเดียวกันนั้น การสร้างรัฐชาติไทยสมัยใหม่ตามแนวคิดตะวันตก ที่เน้นความเป็นองค์กรทางการเมืองที่ต้องมีอำนาจอธิปไตยเหนือดินแดน จำเป็นต้องมีการครอบครองพื้นที่ที่มีอาณาเขตชัดเจน อันเป็นเงื่อนไขเบื้องต้นที่นำไปสู่การควบคุมทรัพยากรและผู้คนที่ยุบนพื้นที่นั้น มีผลทำให้ทรัพยากรและชุมชนท้องถิ่นถูกผนวกรวมเข้ากับส่วนกลาง ในกรณีของประเทศไทยนั้น การสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ผ่านการกำหนดขอบเขตทางภูมิศาสตร์ด้วยการทำแผนที่ ได้ดำเนินต่อไปอย่างไม่หยุดยั้ง ทำให้เกิดกระบวนการครอบครองพื้นที่ภายในรัฐ นอกจากจะทำให้เกิดการครอบครองและควบคุมทรัพยากรแล้ว ยังทำให้เกิดการแบ่งประเภทผู้คนตามกลุ่มชาติพันธุ์ ยังผลให้คนกลุ่มน้อยกลายเป็นคนที่ไม่ใช่ประวัติศาสตร์ในรัฐชาติไทยและถูกกีดกันในรูปแบบต่างๆ ส่วนหนึ่งเป็นเพราะกระบวนการสร้างรัฐชาติไทยถูกผสมผสานด้วยการสร้างกระแสชาตินิยม ประกอบกับอิทธิพลของกระแสประวัติศาสตร์แบบราชาชาตินิยม ทำให้เรื่องราวของชาวบ้านไม่ได้รับความสนใจจากนักประวัติศาสตร์

นอกจากนั้น รัฐชาติสมัยใหม่ที่กลายเป็นรัฐรวมศูนย์ต้องอาศัยงบประมาณจำนวนมากในการบริหารระบบราชการที่ใหญ่โต ดังนั้นรัฐจึงมักจะอ้างความเป็นเจ้าของทรัพยากรธรรมชาติที่อยู่ในอาณาบริเวณของรัฐ ไม่ว่าจะเป็นป่าไม้ แร่ธาตุ และที่ดิน เพื่อเป็นที่มาของรายได้ในรูปของภาษี ค่าภาคหลวง หรือผลประโยชน์ในรูปแบบอื่นๆ (Vandergeest and Peluso, 1995) ด้วยเหตุนี้ จึงมักจะพบว่าทรัพยากรธรรมชาติที่มีอยู่ตามท้องถิ่นที่ผู้คนเคยใช้ร่วมกันใน

ลักษณะของทรัพยากรสาธารณะหรือที่ชุมชนเป็นเจ้าของและใช้ร่วมกันในรูปของทรัพยากรในระบบกรรมสิทธิ์ร่วม ถูกโอนกรรมสิทธิ์ไปเป็นของรัฐภายใต้การควบคุมของหน่วยงานที่ตั้งขึ้นมาดูแลเป็นการเฉพาะ ทำให้ชุมชนท้องถิ่นต้องสูญเสียสิทธิและการเข้าถึงทรัพยากรไป

ดังนั้นอาจกล่าวได้ว่า ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นหรือประวัติศาสตร์ของชาวบ้าน มักจะเป็นเรื่องราวของการต่อสู้เพื่อการเข้าถึงทรัพยากรที่ปรากฏในรูปแบบที่หลากหลายทั้งในทางวัตถุและในทางสัญลักษณ์ที่บ่งบอกความหมายทางวัฒนธรรม ในประวัติศาสตร์ร่วมสมัย การแผ่ขยายอำนาจรัฐส่วนกลางเข้ามายังท้องถิ่นภายใต้วาทกรรมการพัฒนา ก็เป็นรูปแบบหนึ่งของการต่อสู้ช่วงชิงทรัพยากร เมื่อระบบเศรษฐกิจเพื่อการค้าขายตัวเข้าไปในชุมชน เวทีการต่อสู้ช่วงชิงทรัพยากรก็มีความสลับซับซ้อนมากขึ้น เนื่องจากมีกลุ่มผู้ที่ต้องการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรมากขึ้น ในขณะที่รูปแบบการต่อสู้ก็มีความหลากหลายและแยบยลมากขึ้นตามไปด้วย การให้ความหมายของทรัพยากร การควบคุมและการใช้ทรัพยากร จึงเกี่ยวข้องกับการยึดครองพื้นที่ การบ่งบอกอัตลักษณ์ และการต่อรองความสัมพันธ์เชิงอำนาจ รวมตลอดถึงการผลิตสร้างเรื่องราวเกี่ยวกับอดีตของท้องถิ่น (story telling) หรือประวัติศาสตร์ของท้องถิ่นนั่นเอง ชาวบ้านใช้การบอกเล่าเรื่องราวพร้อมไปกับการต่อสู้ เพื่อที่จะยืนหยัดหรือต่อต้านในเรื่องใดเรื่องหนึ่ง นี่คือกระบวนการที่ภูมิทัศน์ทางสังคมถูกผลิตสร้างขึ้นและปรับเปลี่ยนความหมายไปตามกาลเวลา (Jonsson, 1996: 141)

การศึกษาวิจัยเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ท้องถิ่นยังมีนัยสำคัญในเชิงนโยบาย กล่าวคือมีความสำคัญต่อการสร้างตัวตนของผู้คนในท้องถิ่น เพราะการเรียนรู้เกี่ยวกับรากเหง้าและอดีตของตนเอง จะทำให้เกิดความสำนึกร่วมของผู้คนในชุมชน อันจะเป็นผลให้เกิดความเข้มแข็งของการกระทำร่วมกันของชุมชน ในอีกทางหนึ่งก็จะช่วยเป็นภูมิคุ้มกันให้ชุมชนสามารถยืนหยัดต่อสู้กับแรงเสียดทานของการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจสังคมจากสังคมใหญ่ ทำให้ชุมชนเกิดความเชื่อมั่นในตัวเองว่ามีภูมิปัญญาและศักยภาพในการฟื้นฟูสภาวะความแปลกแยกทางด้านจิตสำนึก (cognitive alienation) ที่เกิดจากการผนวกรวมเข้ากับรัฐศูนย์กลาง การเกิดจิตสำนึกร่วมทางประวัติศาสตร์และรับรู้เรื่องราวการต่อสู้ในอดีตจะทำให้ชาวบ้านมีตำแหน่งแห่งที่และพื้นที่ทางประวัติศาสตร์ สามารถดำรงตนอยู่ในกระแสโลกาภิวัตน์และกระแสท้องถิ่นนิยมได้อย่างมีศักดิ์ศรี

เมื่อมองย้อนกลับไปที่มาของการเกิดกระแสประวัติศาสตร์ท้องถิ่น นักประวัติศาสตร์ส่วนใหญ่อาจจะคิดถึงงานของจิตร ภูมิศักดิ์ว่ามีอิทธิพลอย่างมากและคงไม่มีใครปฏิเสธถึงผลสะท้อนที่มีพลังของงานเหล่านั้นที่มีต่อการศึกษาประวัติศาสตร์ไทยโดยทั่วไป ความเฟื่องฟูของกระแสประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในความเป็นจริงแล้วเกิดมาจากแรงผลักดันทั้งจากข้างล่างและข้างบน (ระดับท้องถิ่นและระดับชาติ) จนธงชัย วินิจจะกุล (2543: 30) ถึงกับชี้ว่า “ปัจจุบันประวัติศาสตร์

ท้องถิ่นกลายเป็นอาณาบริเวณของการแก่งแย่งของคนกลุ่มต่างๆในการพยายามสร้างอิทธิพลของตนเอง” ในขณะที่เรย์โนลด์ (2533) เห็นว่าการเกิดขึ้นมาของกระแสประวัติศาสตร์ท้องถิ่น เป็นการคิดโครงใหม่ๆขึ้นมาของวงการประวัติศาสตร์ไทย โดยเขาเห็นว่าประวัติศาสตร์ท้องถิ่นที่เกิดขึ้นมาใหม่นี้ มีความเป็นไปได้ที่จะทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงหักเหเพราะว่ามีขีดความสามารถที่จะท้าทายประวัติศาสตร์ชาติแบบรวมศูนย์ โดยอาจมีผลกระทบต่อการตีความตามแบบมาตรฐานของประวัติศาสตร์แนวจารีตนิยม โดยเฉพาะอย่างยิ่งการสร้างประวัติศาสตร์ท้องถิ่นให้เป็นเครื่องมือของผู้ที่ถูกกดขี่ ที่อาจจะปรากฏในรูปของนิยายปรัมปรา ตำนานเมือง นิทานพื้นบ้าน หรือเรื่องเล่าเสียดสีต่างๆ

การหันมาสนใจศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่น เกิดขึ้นมาท่ามกลางบริบททางการเมืองที่ความขัดแย้งทางความคิดเกี่ยวกับอดีตมีมากขึ้นในหมู่ปัญญาชนชาวไทย โดยเริ่มจากการพยายามหาความจริงทางสังคมที่ทำให้เห็นว่าพัฒนาการของประวัติศาสตร์มีคนส่วนใหญ่ (ชาวบ้าน) โดดเด่นอยู่ในนั้น อีกนัยหนึ่งก็คือ การศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเป็นความพยายามที่จะศึกษาเรื่องราวที่เน้นไปที่มวลชนส่วนใหญ่ของประเทศ ซึ่งเป็นคนระดับล่างของสังคมหรือชุมชนชนบทนั่นเอง (ธิดา สาระยา, 2539) หรือถ้าจะมองจากทฤษฎีวาทกรรม ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นก็คือวาทกรรมด้าน (counter discourse) ที่ปฏิเสธการครอบงำของประวัติศาสตร์ชาติที่เป็นวาทกรรมหลัก (dominant discourse) ในประวัติศาสตร์ไทย ปฏิบัติการของการศึกษาวิจัยประวัติศาสตร์ท้องถิ่นที่มีมากขึ้น ก็เท่ากับเป็นแรงกระเพื่อมให้สังคมไทยได้เปิดกว้างและเป็นประชาธิปไตยมากขึ้น ยอมรับความแตกต่างหลากหลายของสังคมพหุลักษณะท่ามกลางการไหลบ่าของกระแสโลกาภิวัตน์ (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2543)

การริเริ่มจากการพยายามสร้างกรอบความคิดสำหรับการวิจัยประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในครั้งนี้ ทำให้ผู้วิจัยเห็นว่าความหมายของประวัติศาสตร์ท้องถิ่นตามคำนิยามของสุเทพ สุนทรภัสร์ (2540: 108) ที่ให้คำนิยามเชิงปฏิบัติการตามแนวคิดของนักคิดชาวฝรั่งเศส เป็นคำนิยามที่ตรงใจและครอบคลุมในสิ่งที่ผู้วิจัยสนใจอยู่ กล่าวคือ “ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเป็นเรื่องที่ศึกษาเกี่ยวกับหมู่บ้านเดียวหรือกลุ่มเดียว เมืองขนาดเล็กหรือขนาดกลาง (บริเวณขนาดใหญ่หรือที่ตัวเมืองหลวงอยู่นอกขอบข่ายของประวัติศาสตร์ท้องถิ่น) หรือไม่ก็เป็นอาณาเขตทางภูมิศาสตร์ที่ไม่ใหญ่เกินกว่าจังหวัดหรือมณฑล หรืออีกแง่หนึ่งก็คือ เป็นการศึกษาประวัติศาสตร์ระดับจุลภาค โดยนัยนี้ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นจึงต่างกับประวัติศาสตร์ชาติ และก็มีใช้ส่วนประกอบของประวัติศาสตร์ชาติ แต่เป็นประวัติศาสตร์ที่มีความสำคัญในการบ่งบอกอัตลักษณ์ของท้องถิ่นเอง ชุมชนท้องถิ่นในฐานะที่เป็นตัวตนทางสังคม (social entity) จึงมักเป็นหน่วยในการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่น”

ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นยังมีนัยเกี่ยวกับการศึกษาชุมชนหมู่บ้านอีกด้วย เพราะในอดีตนั้นปัจเจกบุคคลแทบจะไม่มีคามหมายหรืออยู่ไม่ได้ถ้าไม่มีการรวมกันเป็นกลุ่มหรือชุมชน (Bloch, 1970: 150) ซึ่งชุมชนหรือหมู่บ้านในที่นี้จึงไม่ใช่แค่กลุ่มคนหลายคนที่มาอยู่รวมกันในพื้นที่หนึ่ง แต่เป็นหน่วยทางสังคมที่มีแบบแผนประเพณี ข้อผูกพัน อัตลักษณ์ และการกระทำร่วมกันทางสังคม ในประเด็นนี้จึงทำให้การศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นมีส่วนเกี่ยวข้องกับข้อสัมพันธ์กับการต่อสู้เพื่อการเข้าถึงทรัพยากรที่ใช้อย่างร่วมกัน (the commons) ดังตัวอย่างงานของ Peter Sahlin (1994) ที่เป็นเรื่องราวของการต่อสู้ของชาวนาฝรั่งเศสแถบเทือกเขาปิเรนีสในช่วงศตวรรษที่ 19 ที่ต่อสู้เพื่อปกป้องทรัพยากรป่าไม้ของชุมชนที่กำลังถูกรัฐบาลกลางเข้ามาควบคุมและแสวงหาผลประโยชน์มากขึ้น ในขณะที่ประวัติศาสตร์ชาติของฝรั่งเศสในช่วงเวลาดังกล่าวมักเต็มไปด้วยเรื่องราวของการปฏิวัติทางการเมือง

ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นจึงเป็นการศึกษาประวัติศาสตร์สังคม (social history) ของชุมชนท้องถิ่นนั้นๆ เพื่อทำความเข้าใจกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางสังคมของชุมชนที่จะต้องมีการเกิดเจริญเติบโต การเสื่อม และการล่มสลายในตัวของมันเอง ดังนั้น เรามักจะพบว่าลำดับเหตุการณ์และแผนภูมิต่างด้านเวลาของประวัติศาสตร์ท้องถิ่นแตกต่างไปจากประวัติศาสตร์ชาติ การรับรู้ในความหมายของเหตุการณ์ก็จะต่างกันไปด้วย งานวิจัยทางประวัติศาสตร์ในแนวทางนี้นับว่ายังมีอยู่ไม่มากนัก จากการสำรวจของแถมสุข นุ่มนนท์และคณะ (2544) พบว่างานวิจัยประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในภาคเหนือส่วนใหญ่ยังเป็นการศึกษาวิจัยประวัติศาสตร์แนวจารีตและเป็นการศึกษาประวัติศาสตร์ล้านนาเสียเป็นส่วนใหญ่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งประวัติศาสตร์เชียงใหม่

2.2 ว่าด้วยแนวทางในการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่น

ในการแสวงหาแนวทางหรือวิธีคิด (approaches) ในการศึกษาวิจัยประวัติศาสตร์ท้องถิ่นนั้น ผู้วิจัยได้รับคุณูปการจากความพยายามของอานันท์ กาญจนพันธุ์ (2543) ที่รวบรวมและจัดระบบแนวทางการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นออกเป็น 4 แนวทาง ทำให้ง่ายแก่การเข้าใจและนำไปใช้ ในที่นี้จะขอนามากล่าวพอสังเขปคือ แนวทางแรก เป็นการศึกษาประวัติศาสตร์สังคม ที่ให้ความสำคัญกับการศึกษาภาพรวมของวิถีชีวิตผู้คนในสังคม การใช้ที่ดิน การจัดการเชิงสถาบัน สังคม ตลอดจนความสัมพันธ์กับผู้มีอำนาจ อานันท์ชี้ว่างานในแนวนี้ได้รับอิทธิพลจากมุมมองทางสังคมวิทยาในอังกฤษและฝรั่งเศสในราวทศวรรษ 1950s เป็นต้นมา ที่หันมาให้ความสนใจเรื่องราวการต่อสู้ของชาวบ้าน เช่น งานของ Hobsbawm (1965) งานในแนวนี้นับแต่มาเน้นการศึกษาประวัติศาสตร์สังคมระดับหมู่บ้าน เช่น การศึกษาหมู่บ้านไทยของนักมานุษยวิทยาอเมริกันรุ่นแรกๆ อย่าง

เช่น Sharp and Hanks (1978) ซึ่งส่วนมากมักจะเน้นสถาบันและความสัมพันธ์ทางสังคมภายใต้ อิทธิพลของสำนักโครงสร้าง-หน้าที่นิยม เช่น ประเด็นเรื่องระบบอุปถัมภ์ สังคมโครงสร้างหลวม แต่ การศึกษาในแนวนี้นี้มีข้อจำกัดในด้านกรอบแนวคิดบางอย่าง เช่น ละเลยความสนใจเกี่ยวกับระบบอบ ลิทธิในทรัพยากร กรรมสิทธิ์ในที่ดิน ระบบการผลิต ตลอดจนมองไม่เห็นความขัดแย้ง และเป็นการ ศึกษาเชิงชาติพันธุ์วรรณาที่เน้นการบอกเล่าจากชาวบ้านเป็นหลัก มองหมู่บ้านเป็นองค์กรทาง สังคมที่เป็นอิสระจากสังคมใหญ่ จนทำให้ไม่สนใจเอกสารหลักฐานอื่นๆ ซึ่งในประเด็นเดียวกันนี้ สุเทพ สุนทรภัสส์ (อ้างในอานันท์ กาญจนพันธุ์, 2543) เสนอว่าการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ภาคเหนือจะเน้นหน่วยการวิเคราะห์ที่ใหญ่กว่าหมู่บ้าน อย่างเช่นระดับเมืองและชุมชนการค้า เป็นต้น เพราะชุมชนหมู่บ้านมักมีความสัมพันธ์ระหว่างกันและกับสังคมที่ใหญ่ขึ้นไป ซึ่งจะทำให้ เห็นตัวตนโดยรวมของชุมชนท้องถิ่น (totality) อย่างที่ Geertz (1965) ศึกษาสังคมอินโดนีเซียผ่าน การศึกษาและวิเคราะห์ตั้งแต่ระดับชุมชนขึ้นมา

แนวทางที่สอง คือ การศึกษาในเชิงประวัติศาสตร์เศรษฐกิจ ที่มักจะเน้นการศึกษา เศรษฐกิจของหมู่บ้าน ไม่ว่าจะเป็นด้านการผลิตและการแลกเปลี่ยน โดยเฉพาะอย่างยิ่งงานที่ได้รับ อิทธิพลจากแนวคิดวิถีการผลิตแบบเอเชีย (Asiatic mode of production) และเป็นที่รู้จักกันต่อมา ในนามของสำนักคิดวัฒนธรรมชุมชน เช่น งานของฉัตรทิพย์ นาถสุภา (2523, 2533) และบรรดา ลูกศิษย์ ซึ่งอานันท์เห็นว่างานศึกษาในกลุ่มนี้มักจะสรุปว่าเศรษฐกิจของหมู่บ้านไทยในอดีตมีวิถี การผลิตแบบพึ่งตนเอง เป็นการยึดติดกับทฤษฎีและภาพอุดมคติมากเกินไป ทำให้เสนอภาพชุมชน หมู่บ้านเป็นภาพนิ่ง การเปลี่ยนแปลงมักจะอธิบายจากอิทธิพลภายนอก ซึ่งหลายกรณีขัดกับข้อ เท็จจริงทางประวัติศาสตร์ เพราะในความเป็นจริงหมู่บ้านชนบทไทยทั้งในภาคเหนือและอีสาน ต่าง ก็มีการติดต่อค้าขายแลกเปลี่ยนกันทั้งท้องถิ่นและภูมิภาคใกล้เคียงก่อนการเข้ามาของระบบ เศรษฐกิจแบบตลาด นอกจากนี้ยังมีงานศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในแนวเดียวกันนี้ แต่เน้นเรื่อง การค้าขายแลกเปลี่ยนระหว่างชุมชน เช่น การศึกษาเกี่ยวกับพ่อค้าวัวต่าง (ฐิติฤทธิ์ ชูชาติ, 2545) การค้าผ้าในภาคเหนือ (โบวี, 2536) ทำให้เห็นว่าเศรษฐกิจของหมู่บ้านไม่ได้อยู่บนฐานของการ ผลิตแบบยังชีพเท่านั้น อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2527) ก็เคยศึกษาวิจัยในแนวนี้นี้ โดยเน้นความสนใจ เรื่องประวัติศาสตร์เศรษฐกิจของกระบวนการเปลี่ยนผ่านของระบบทุนนิยมในชนบท โดยได้รับอิทธิ พลจากการศึกษาประวัติศาสตร์สังคมชนบทของ Marc Bloch (1970) และแนวคิดเรื่องระบบ กรรมสิทธิ์ในที่ดินของ Weber (1976) โดยเน้นประวัติศาสตร์การเปลี่ยนแปลงของชุมชนภายใต้ ความสัมพันธ์ทางอำนาจกับรัฐและระบบตลาด รวมทั้งการต่อสู้ของชาวบ้านในเรื่องทรัพยากรที่ดิน

ที่แสดงออกทางด้านวัฒนธรรม เช่น การกล่าวหาในเรื่องเป็นผีเกาะในหมู่บ้านภาคเหนือ เพื่อกีดกันคนบางกลุ่มในการได้รับส่วนแบ่งในทรัพยากร

แนวทางที่สาม อานันท์เรียกว่า ประวัติศาสตร์วัฒนธรรม โดยยกตัวอย่างงานที่โดดเด่นของ ศรีศกร วัลลิโกดม (2533) เรื่องแอ่งอารยธรรมอีสาน ลักษณะเด่นของงานในแนวนี้นี้ก็คือ การผสมผสานระหว่างแนวคิดและวิธีการทางประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา และโบราณคดี ในการสร้างคำอธิบายประวัติศาสตร์วัฒนธรรมท้องถิ่นในแนวทฤษฎีนิเวศวิทยาวัฒนธรรม นอกจากนี้อาจรวมถึงงานศึกษาที่เรียกว่าประวัติศาสตร์จิตสำนึกเข้ามาด้วย เพราะงานเหล่านี้เน้นในเรื่องอุดมการณ์ในการเคลื่อนไหวต่อต้านอำนาจรัฐ เช่น กบฏผู้มีบุญ (ฉัตรทิพย์ นาถสุภา และประนุช ทรัพย์สาร, 2523) และงานศึกษาเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ความคิดโดยนิธิ เอียวศรีวงศ์ (2525) ที่ศึกษาเกี่ยวกับวัฒนธรรมกรรมพิทักษ์วรรณกรรมรัตนโกสินทร์ หรือนัยหนึ่งก็คือ การศึกษาพัฒนาการทางความคิด โลกทัศน์ ค่านิยม และระบอบผ่านวรรณกรรม

แนวทางที่สี่ แนวทางนี้อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2543: 13) เป็นผู้เสนอขึ้นมาเอง โดยเรียกว่า การศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในมิติทางวัฒนธรรม ซึ่งหมายถึง “การศึกษาประวัติศาสตร์ของการต่อสู้ทางความคิดเกี่ยวกับอำนาจในสังคมไทย ซึ่งสามารถมองเห็นได้โดยผ่านวาทกรรม หรือการแสดงออกทางสัญลักษณ์ใดสัญลักษณ์หนึ่ง แต่สื่อความหมายที่มีนัยแตกต่างกัน เช่น ชชาติพันธุ์ชนชั้น เพศ เป็นต้น” เห็นได้ชัดว่าเป็นแนวทางที่ได้รับอิทธิพลจากทฤษฎีสังคมหลังสมัยใหม่และวัฒนธรรมศึกษา อานันท์อธิบายมิติทางวัฒนธรรมว่า หมายถึงความเคลื่อนไหวทางความคิดและความรู้ที่มนุษย์พยายามสร้างขึ้นมา เกี่ยวข้องกับการดำรงชีวิตประจำวันในสังคม บนพื้นฐานของอุดมการณ์และความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ซึ่งอาจจะปรากฏทั้งทางด้านการครอบงำและการต่อต้าน ตัวอย่างเช่น งานศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของชาวลัวะเมืองน่าน (Cholthira, 1991) รวมทั้งงานชาติพันธุ์วรรณนาที่ใช้วิธีการทางประวัติศาสตร์ในการศึกษากลุ่มคนที่ถูกกดขี่หรือชนชั้นล่าง ทำให้เข้าใจประวัติศาสตร์ที่ซ่อนอยู่เบื้องหลัง งานศึกษาเกี่ยวกับอัตลักษณ์ของคนไทยใต้คง (ยศ สันตสมบัติ, 2543) ก็จัดเป็นการศึกษาประวัติศาสตร์ของคนไทยกลุ่มหนึ่งในมิติทางวัฒนธรรม

ผู้วิจัยเห็นว่าแนวทางการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นที่กล่าวมาทั้งหมดล้วนแล้วแต่เป็นประโยชน์ในการวิจัยนี้ อย่างไรก็ตาม การศึกษาวิจัยครั้งนี้ไม่ได้ยึดติดกับแนวทางการศึกษาอันใดอันหนึ่งอย่างตายตัว แต่จะใช้เป็นแนวทางอย่างหลวมๆ ส่วนแนวคิดที่ใช้ในการวิเคราะห์ อ่าน ตีความนั้น ผู้วิจัยอาศัยแนวคิดทฤษฎีทางสังคมและวัฒนธรรมศึกษา (cultural studies) เป็นเครื่องมือในการทำความเข้าใจเหตุการณ์และข้อมูลต่างๆ ที่รวบรวมได้ (heuristic device) ในส่วนของ

การวิเคราะห์ปัญหาการใช้และการเข้าถึงทรัพยากรนั้นผู้วิจัยใช้แนวคิดนิเวศวิทยาการเมือง (political ecology) มาเป็นกรอบความคิดในการศึกษา (Bryant, 1997a; ชูศักดิ์ วิทยาภัก, 2543ก)

ตัวอย่างงานในแนวนิเวศวิทยาการเมือง ได้แก่การศึกษาการเมืองเชิงวัฒนธรรมของชาวบ้านในบริบทของประวัติศาสตร์อาณานิคมในแอฟริกา การต่อสู้เพื่อสิทธิในทรัพยากรของคนพื้นเมืองมีการใช้ประวัติศาสตร์บอกเล่า (oral tradition) ภูมิทัศน์ของความทรงจำทางสังคม (landscapes of memory) ที่คนรุ่นก่อนๆถ่ายทอดกันมา ตัวอย่างที่เด่นชัดปรากฏในงานของ Moore (1996) ที่ศึกษาการอ้างสิทธิที่ดินของชาวพื้นเมืองในซิมบับเว ที่ใช้วิธีการอ้างสิทธิของบรรพบุรุษที่ได้รับมอบที่ดินมา อาศัยหลักฐานจากถิ่นเกิดมาได้แย้งกับการอ้างสิทธิของรัฐที่ใช้หลักโฉนดในการอ้างสิทธิเพื่อประกาศเขตอุทยานแห่งชาติ การต่อสู้ของชาวบ้านมิได้จำกัดอยู่เฉพาะการเข้าถึงทรัพยากรทางวัตถุเท่านั้น แต่ยังให้ความสำคัญกับการต่อสู้เพื่อความหมายทางวัฒนธรรมไม่น้อยกว่ากัน และความสัมพันธ์ทางชนชั้นก็มีมิติทางวัฒนธรรมเท่าๆกับการจัดความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ ตลอดจนความสัมพันธ์ระหว่างหญิง-ชาย ยิ่งไปกว่านั้นก็คือ มิติทางวัฒนธรรมนั้นผูกติดอยู่กับความสัมพันธ์ทางอำนาจ ในขณะที่อำนาจก็ถูกปรับความสัมพันธ์โดยวัฒนธรรม

ประวัติศาสตร์ว่าด้วยการต่อสู้ช่วงชิงทรัพยากรในภาคเหนือ นั้น เริ่มมีความเข้มข้นขึ้นเมื่อรัฐบาลกลางจากกรุงเทพฯ เข้ามาจัดการป่าไม้ในภาคเหนือแทนเจ้าผู้ครองนคร โดยการตั้งกรมป่าไม้ขึ้นในปี พ.ศ. 2439 และได้มีการปรับปรุงรูปแบบการให้สัมปทานการตัดไม้แก่บริษัททำไม้ ซึ่งก็ปรากฏว่าบริษัททำไม้ของต่างชาติได้รับสัมปทานการตัดไม้จากรัฐบาลสยามมากกว่าบริษัทของเจ้านายทางเหนือหรือบริษัทของคนในบังคับของสยาม เนื่องจากบริษัทต่างชาติมีทุนและเทคโนโลยีสูงกว่า (ชัยโณม สุทธสวัสดิ์, 2521) แต่กรณีจังหวัดน่านมีความแตกต่างจากจังหวัดอื่นๆในภาคเหนือ เนื่องจากพื้นที่ป่าไม้ของเมืองน่านเป็นป่าที่มีเขตติดต่อกับลาวซึ่งเป็นเขตอิทธิพลของฝรั่งเศส เพื่อป้องกันปัญหาทางการเมืองที่อาจจะเกิดขึ้น รัฐบาลสยามจึงหลีกเลี่ยงการให้สัมปทานแก่บริษัทต่างชาติ แม้ว่าบริษัททำไม้ของอังกฤษจะเสนอผลประโยชน์สูงกว่าก็ตาม จึงมีแต่คนในบังคับสยามเท่านั้นที่ได้รับสัมปทานทำไม้ในจังหวัดน่าน อย่างไรก็ตามเมื่ออิทธิพลของฝรั่งเศสมีมากขึ้นภายหลังวิกฤตการณ์ ร.ศ. 112 รัฐบาลจึงอนุญาตให้บริษัททำไม้ของอังกฤษเข้ามาทำไม้ในเมืองน่าน เพื่อป้องกันการขยายอิทธิพลของฝรั่งเศส

การขยายอำนาจของรัฐบาลในการจัดการทรัพยากรป่าไม้ โดยเฉพาะไม้สักเพื่ออุตสาหกรรมส่งออกได้จำกัดและลดอนสิทธิการเข้าถึงป่าไม้ของชาวบ้าน รัฐบาลได้ออกพระราชบัญญัติรักษาต้นไม้สัก พ.ศ. 2440 ที่ห้ามมิให้ผู้ใดตัดไม้สักก่อนการได้รับอนุญาต ทั้งที่ก่อนหน้านี้

ชาวบ้านสามารถเข้าถึงไม้สักได้อย่างเสรีเช่นเดียวกับไม้ชนิดอื่นๆ ในขณะที่การซื้อจากโรงเลื่อยหรือบริษัทค้าไม้มีราคาสูงมาก ในสถานการณ์เช่นนี้ ทางเลือกหรือนัยหนึ่งคือการต่อต้านของชาวบ้านก็คือ การเข้าถึงไม้สักอย่างไม่ถูกต้องตามกฎหมาย ซึ่งปรากฏในรูปแบบต่างๆ เช่น การลักขโมยข้างลากไม้ ซึ่งในยุคการเติบโตของอุตสาหกรรมทำไม้ระหว่าง พ.ศ. 2423-2453 ข้างได้กลายเป็นสัตว์ที่มีความสำคัญอย่างมากในการลากไม้ ในแต่ละปีข้างจะถูกชาวบ้านขโมยไปจากบริษัทประมาณ 60-100 เชือก ข้างที่ถูกขโมยมานี้จะถูกนำไปขายให้กับบริษัททำไม้อื่นเมื่อรอยตำหนิบนตัวข้างถูกลอกออกแล้ว บริษัททำไม้ได้ร้องเรียนต่อรัฐบาลในเรื่องนี้ ซึ่งรัฐบาลก็ได้เพิ่มจำนวนเจ้าหน้าที่ตำรวจเพื่อแก้ไขปัญหาข้างถูกขโมย แต่จำนวนข้างที่หายก็ยังีมีมาก โดยในปี พ.ศ. 2449 มีรายงานว่ามีย่างถูกขโมย 96 เชือก แต่สามารถตามกลับคืนมาได้เพียง 35 เชือกเท่านั้น (Banasopit, 1988)

นอกจากการขโมยข้างแล้วชาวบ้านยังได้ขโมยไม้ท่อนที่ตัดแล้วของบริษัททำไม้ โดยชาวบ้านจะขโมยไม้ท่อนที่ล่องลงมาตามแม่น้ำ แล้วลอบตราประทับเดิมออกก่อนประทับตราใหม่ หลังจากนั้นจะนำไปขายก่อนจะถึงด่านภาษีที่ชัยนาทหรือนครสวรรค์ หลังสงครามโลกครั้งที่สอง เศรษฐกิจชนบทที่ขยายตัวขึ้นทำให้การขโมยไม้ท่อนของชาวบ้านยิ่งเพิ่มสูงขึ้น ก่อให้เกิดความเสียหายแก่บริษัททำไม้กว่า 1 ล้านบาท จนถึงกับมีการตั้งรางวัลแก่ผู้ที่สามารถนำไม้ที่ถูกขโมยไปกลับคืนมา 10 บาทต่อหนึ่งท่อน แต่ก็ไม่ได้ผลมากนัก ปัญหาการขโมยไม้ท่อนเริ่มลดลงเมื่อมีการเปลี่ยนแปลงวิธีการขนส่งไม้จากการล่องซุงตามแม่น้ำไปเป็นการขนส่งโดยรถไฟและรถบรรทุกแทน

แม้ว่าปัญหาการลักขโมยไม้ท่อนของชาวบ้านจะลดลง แต่ปัญหาการลักลอบตัดไม้กลับเพิ่มสูงขึ้นอย่างมาก อาจจะมีมากกว่าการตัดไม้โดยถูกกฎหมายด้วยซ้ำไป การลักลอบตัดไม้ของชาวบ้านมีหลายรูปแบบ เช่น ชาวบ้านตัดไม้สักในที่ดินของตน แล้วนำไปขายให้กับพ่อค้าไม้หรือโรงเลื่อย บางครั้งชาวบ้านได้รับการว่าจ้างจากนายทุนให้ตัดไม้ โดยมีเจ้าหน้าที่รัฐที่รับสินบนรู้เห็นเป็นใจด้วย นอกจากนี้ชาวบ้านยังใช้วิธีการหลบเลี่ยงกฎหมายโดยการปลุกบ้านไม้สักและใช้ไม้สักทำเครื่องไม้แกะสลัก เมื่อถึงเวลาหนึ่งก็จะนำออกมาขาย การต่อสู้ช่วงชิงทรัพยากรของชาวบ้านที่ปรากฏในรูปแบบที่หลากหลายมักจะบันทึกไว้ในประวัติศาสตร์ทางการว่าเป็นการกระทำที่ผิดกฎหมายและเป็นอาชญากรรม ดังนั้นการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่น จึงอาจเป็นวิถีทางหนึ่งที่เรื่องราวความจริงจากชาวบ้านจะได้รับการศึกษาและเผยแพร่สู่สาธารณะ

งานวิจัยที่อาจจัดว่าเป็นการศึกษาเชิงประวัติศาสตร์ท้องถิ่นที่เกี่ยวข้องกับการใช้ทรัพยากรในภาคเหนือตอนบนในยุคสมัยใหม่ก็คือ งานวิจัยของอานันท์ กาญจนพันธุ์ และมิ่งสรรพ ชาวสะอาด (2538) ที่ศึกษาวิวัฒนาการของการบุกเบิกที่ดินทำกินในเขตป่า ที่ทำให้เห็นกระบวนการ

เข้าไปครอบครองพื้นที่ของชาวบ้าน ที่อธิบายได้จากการดำเนินนโยบายจัดการป่าไม้ของรัฐ การส่งเสริมการปลูกพืชพาณิชย์เพื่อการส่งออก และนโยบายการต่อสู้กับพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย ที่ส่งเสริมให้ชาวบ้านเข้าไปตั้งถิ่นฐานหักล้างทางพง ดังนั้นชาวบ้านเหล่านี้ในช่วงหนึ่งของประวัติศาสตร์จึงเป็น “ผู้บุกเบิก” การศึกษาประวัติศาสตร์ของคนเหล่านี้จึงทำให้ทราบเรื่องราวอีกด้านหนึ่งของผู้ที่ถูกเรียกว่าเป็น “ผู้บุกรุก” ในยุคต่อมา

ในระดับชุมชนหมู่บ้านมีงานศึกษาประวัติศาสตร์การจัดการทรัพยากรเกิดขึ้นตามมาอย่างเช่น งานวิทยานิพนธ์ของวิทยา อารมณ์ (2541) ที่ศึกษาชุมชนหมู่บ้านแม่หล อำเภอมะนัง ในสถานะชุมชนในระบบนิเวศลุ่มน้ำในภาคเหนือ ประเด็นที่น่าสนใจก็คือ เรื่องราวของชุมชนแห่งนี้บนพื้นฐานของการต่อสู้เพื่อการจัดการทรัพยากรภายใต้บริบททางเศรษฐกิจการเมืองที่ครอบงำอยู่ ทำให้เห็นว่าชุมชนท้องถิ่นมีวิถีชีวิตที่ต้องพึ่งพิงอยู่กับทรัพยากรนั้น มีประสบการณ์ชีวิตที่ต้องพบเห็นกับการแสวงหาประโยชน์จากทรัพยากรท้องถิ่นโดยคนกลุ่มแล้วกลุ่มเล่า ที่ผลัดเปลี่ยนกันเข้ามา โดยมีชาวบ้านเป็นฝ่ายที่ต้องตั้งรับและปรับเปลี่ยน แต่ขณะเดียวกันในบางสถานการณ์ชาวบ้านก็มีการต่อสู้เพื่อปกป้องทรัพยากรที่เป็นฐานชีวิตของตนเอง เมื่อถูกคุกคามจากภายนอก นอกจากงานชิ้นนี้แล้ว วิทยายังได้ศึกษาและบันทึกการเปลี่ยนแปลงของชุมชนในลุ่มน้ำแม่ลาวได้อย่างมีชีวิตชีวาเป็นอย่างยิ่ง (วิทยา อารมณ์, 2544)

งานศึกษาเกี่ยวกับประวัติศาสตร์การต่อสู้ช่วงชิงทรัพยากรนั้น ปรากฏอย่างแพร่หลายในงานศึกษาของกลุ่มนักวิชาการนิเวศวิทยาการเมืองที่ทำวิจัยในประเทศโลกที่สาม โดยเฉพาะอย่างยิ่งการพยายามทำความเข้าใจปัญหาความขัดแย้งที่ดำรงอยู่ในปัจจุบันจากมุมมองทางด้านประวัติศาสตร์ของยุคอาณานิคม ไม่ว่าจะเป็นในกรณีของอินโดนีเซีย (Peluso, 1992) อินเดีย (Blaikie, 1985) พม่า (Bryant, 1997b) และแอฟริกาตอนใต้ (Moore, 1996; Nuemann, 1992) ในกรณีของไทยก็เช่นกัน อิทธิพลของแนวคิดและการจัดการป่าไม้แบบอาณานิคมปรากฏอย่างชัดเจนในกฎหมายและโครงสร้างการบริหารจัดการป่าไม้ที่ฝังรากลึกมาเป็นเวลากว่าหนึ่งร้อยปี กลายเป็นมรดกของความขัดแย้งที่ยังดำรงอยู่ในภาคเหนือของไทย (ชูศักดิ์ วิทยาภัก, 2543ข)

งานศึกษาวิจัยประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเกี่ยวกับการต่อสู้ช่วงชิงทรัพยากรยังมีอยู่ไม่มากนัก ส่วนมากมักจะเป็นส่วนประกอบของงานวิจัยด้านอื่น และมักเป็นทัศนะจากภายนอกหรือเป็นมุมมองของชนชั้นนำ (elites' view) ดังนั้นเรื่องราวของชาวบ้านในประวัติศาสตร์เหล่านี้จึงมักจะมีชาวบ้านเป็นผู้ร้าย กบฏ และผู้ทำลายทรัพยากร งานวิจัยที่น่าเสนอในที่นี้จึงพยายามมุ่งหาความจริงอีกด้านหนึ่งที่เป็นมุมมองของชาวบ้านเอง ผ่านกระบวนการตีความหมายและการถอดรหัสจากเรื่องเล่า ตำนาน บันทึกการเดินทาง และงานวิจัยอื่นๆที่เกี่ยวข้อง

2.3 ว่าด้วยประวัติศาสตร์ การบ่งบอกอัตลักษณ์ และการช่วงชิงทรัพยากร

ประวัติศาสตร์นับว่าเป็นอัตลักษณ์ที่สำคัญที่ผู้คนมักใช้นิยามความเป็นหนึ่งเดียวกัน หรือ การพยายามสร้างตัวตนทางประวัติศาสตร์ อย่างไรก็ตาม ประวัติศาสตร์ในที่นี้ไม่ได้หมายความว่า ประวัติศาสตร์ที่เน้นความสำคัญทางด้านการแสวงหาความจริงชุดเดียวที่มีพัฒนาการเป็นเส้นตรง แต่เป็นการทำความเข้าใจประวัติศาสตร์ในมุมมองของสังคมวิทยาของความรู้ทางประวัติศาสตร์ โดยให้ความสำคัญกับความรู้ การสร้าง และการมองอดีตของคนในสังคมในบริบทของพื้นที่และ เวลา หรือที่เรียกว่าเป็นการศึกษาในแนวมานุษยวิทยาประวัติศาสตร์ เพื่อให้เป็นการวิจัยทาง ประวัติศาสตร์ที่มีชีวิตชีวาและมีการเคลื่อนไหวไปในตัวโดยไม่จำกัดตัวเองอยู่กับการมุ่งพิสูจน์ ความจริงหรือไม่จริงของข้อมูลทางประวัติศาสตร์ สุเทพ สุนทรภัสส์ (2543: 9) ได้ให้ข้อคิดที่น่าสนใจ อย่างยิ่งว่า

“ถ้าเราคำนึงถึงความจริงที่ว่า การเขียนประวัติศาสตร์ก็คือ การเอาความคิดหรืออุดม การณ์ปัจจุบันใส่เข้าไปหรือเข้าไปมองอดีต ดังนั้นยิ่งเราพยายามหรือมีความคิดว่า จะ ขำระประวัติศาสตร์ให้ถูกต้องตรงกับความจริง (ตามความคิดหรืออุดมการณ์ของเรา) มาก เท่าใด ประวัติศาสตร์ที่ถูกขำระหรือสร้างขึ้นมาก ก็ย่อมจะสะท้อนความคิดและอุดมการณ์ ของเรามากขึ้นเท่านั้น ในแง่นี้ การเขียนหรือสร้างประวัติศาสตร์ จึงถือว่าเป็นความ พยายามที่จะสร้างภาพหรืออัตลักษณ์ของตัวเอง (self-identification)”

งานศึกษาวิจัยนี้พยายามที่จะอยู่บนจุดยืนเกี่ยวกับประวัติศาสตร์และการบ่งบอกอัต ลักษณ์บนพื้นฐานทางทฤษฎีที่นำมาปรับใหม่ที่เรียกว่า revised constructivism (Sahlins, 2000) กล่าวคือ มองประวัติศาสตร์และกระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ที่อยู่บนพื้นฐานของข้อเท็จจริงทาง ประวัติศาสตร์ แต่ในขณะเดียวกันก็ยอมรับว่าข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ดังกล่าวถูกผลิตสร้าง ขึ้นมาจากบริบทของพัฒนาการของสังคม การเมือง และประวัติศาสตร์ในสถานการณ์ใดสถานการณ์หนึ่งโดยเฉพาะ (situational) นัยนี้อาจเห็นได้จากงานศึกษาของ Leach (1954) เรื่อง Political System of Highland Burma ที่ศึกษาประวัติศาสตร์และการบ่งบอกอัตลักษณ์ของกลุ่ม คนในพื้นที่ชายขอบว่าเป็นปฏิสัมพันธ์ระหว่างการปรับตัวทางนิเวศวิทยาและวัฒนธรรมในสองรูปแบบ กล่าวคือกลุ่มที่ทำการเกษตรแบบนาดำในหุบเขา การนับถือศาสนาพุทธ และระบบการเมือง ภายใต้อิทธิพลของฮินดู กับกลุ่มที่อยู่บนดอย ทำไร่ ได้รับอิทธิพลจากจีนและปกครองแบบมีผู้ชาย เป็นหัวหน้า Leach เชื่อว่าอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และภาษาของสังคมดังกล่าวเกิดจากการปรับตัว

ทางนิเวศวิทยาและวัฒนธรรม ซึ่งแตกต่างจากประวัติศาสตร์แบบ Constructivism แท้ๆ ที่เป็นผลผลิตของโครงสร้างทางภาษาล้วนๆ อย่างเช่น การสร้างตัวตนความเป็นสยาม (Geo-body of Siam) ที่บอกว่าเป็นผลผลิตของวาทกรรมทางด้านภูมิศาสตร์สมัยใหม่ในงานของธงชัย วินิจจะกุล (Thongchai, 1994)

อย่างไรก็ตามผู้วิจัยพยายามที่จะไม่โน้มเอียงไปสู่การหาข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ในแบบสารัตถะนิยม (essentialism) เพราะมันจะทำให้ผู้วิจัยหมกมุ่นอยู่กับการมุ่งหาหลักฐานทางประวัติศาสตร์มากเกินไป เพราะผู้วิจัยเชื่อว่าประวัติศาสตร์และการบ่งบอกอัตลักษณ์มันมีบริบท (contextual) แต่ผู้วิจัยก็ค่อนข้างจะเห็นด้วยกับข้อถกเถียงของ Wijeywardene (2002) ที่มีต่องานศึกษาของธงชัย วินิจจะกุล ในเรื่องการใช้ทฤษฎีวาทกรรมในการศึกษาการสร้างความเป็นชาติไทย ขึ้นมาว่าเป็นผลจากเทคโนโลยีทางภูมิศาสตร์แต่เพียงประการเดียว โดยไม่คำนึงถึงข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์และนิเวศวิทยา เพราะสิ่งที่ธงชัย วินิจจะกุลค้นพบเกี่ยวกับการเกิดขึ้นของตัวตนของสยามประเทศนั้นไม่น่าจะเป็นผลผลิตของวาทกรรมเพียงอย่างเดียว แต่เป็นตัวตนของรัฐชาติที่มีความเป็นมาทางประวัติศาสตร์อยู่ไม่น้อย แต่ในขณะเดียวกันเขาก็แสดงความชื่นชมต่อการนำเสนอสิ่งใหม่ๆ แก่วงการไทยศึกษาของธงชัย วินิจจะกุลด้วยเช่นกัน การหยิบเอาประเด็นความแตกต่างในเรื่องการศึกษาประวัติศาสตร์และการบ่งบอกอัตลักษณ์ระหว่างงานที่ทรงคุณค่าทั้งสองชิ้นนี้ ทำให้แนวทางการศึกษาเกี่ยวกับประวัติศาสตร์และอัตลักษณ์ในการวิจัยครั้งนี้มีลู่ทางที่ชัดเจนขึ้นบ้าง อย่างน้อยก็ในระดับของกรอบความคิด ประวัติศาสตร์ในที่นี้จึงไม่ใช่การรวบรวมเอาเหตุการณ์ต่างๆ มาเรียงลำดับไว้อย่างเป็นกลาง แต่เป็นประวัติศาสตร์ที่เป็นฐานรากให้กับพื้นที่ทางสังคมของคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง ดังนั้นการก่อรูปทางสังคมจึงมีจุดสนใจในประวัติศาสตร์ที่แตกต่างกัน

การศึกษาเกี่ยวกับเรื่องอัตลักษณ์เป็นประเด็นการศึกษาที่สำคัญมากกว่า 20 ปีในวงวิชาการตะวันตกในสาขาวิชาต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นประวัติศาสตร์ รัฐศาสตร์ สังคมวิทยา มานุษยวิทยา และภาษาศาสตร์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในหัวข้อเกี่ยวกับชาติ อัตลักษณ์ของชาติ และชาตินิยม ข้อถกเถียงที่สำคัญมาจากกลุ่มทฤษฎี Constructivism ซึ่งมีข้อสันนิษฐานว่า ชาติไม่ได้มีอยู่โดยธรรมชาติหรือมีมาแต่ยุคเริ่มเกิดสังคมมนุษย์ (primordial) โดยไม่มีการเปลี่ยนแปลง และเป็นสิ่งมีอยู่จริง (essential) แนวคิดดังกล่าวอยู่คนละขั้วกับแนวคิดที่เรียกว่า Primordialism พวกนักทฤษฎีที่เรียกว่า Constructivist เชื่อว่าชาติเกิดขึ้นมาในยุคสมัยใหม่นี้เอง โดยเป็นการสรรสร้างขึ้นมาของเหล่าชนชั้นปกครอง เป็นวัฒนธรรมของรัฐ เพื่อจุดมุ่งหมายทางการเมืองบางอย่าง อย่างเช่น เชื่อว่าชาติฝรั่งเศสเกิดขึ้นภายหลัง ค.ศ. 1789 นี้เอง ในบรรดางานเขียนทางทฤษฎีและวรรณกรรมของนักคิดกลุ่มนี้มีอยู่มากมาย มีหนังสืออยู่ 3 เล่มที่จัดว่าทรงอิทธิพลอย่างยิ่งที่ออกมาในปีเดียวกันคือ

ค.ศ.1983 ที่วางรากฐานแนวคิดเกี่ยวกับเรื่องชาติในวงการสังคมศาสตร์และประวัติศาสตร์ เล่มแรกคือ *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. โดย Benedict Anderson เล่มที่สองคือ *Nations and Nationalism* โดย Ernest Gellner และเล่มที่สามคือ *The Invention of Tradition* โดย Eric Hobsbawm and Terence Ranger (eds.)

Anderson (1991: 6) กล่าวถึงชาติว่าเป็นชุมชนในจินตนาการ อันที่จริงเขาเชื่อว่า ชุมชนในทุกระดับที่ใหญ่กว่าชุมชนหมู่บ้านดั้งเดิมที่ใช้ความสัมพันธ์แบบซึ่งหน้าขึ้นไป เป็นชุมชนในจินตนาการทั้งสิ้น (In fact, all communities larger than primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these) are imagined.) นั้นหมายความว่าชาติที่เป็นชุมชนขนาดใหญ่ขึ้นเป็นผลผลิตที่ถูกสรรสร้างขึ้นมาเพื่อวัตถุประสงค์ทางการเมือง ดังที่ Gellner (1964: 169) กล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างชาติและชาตินิยมว่า “ชาตินิยมไม่ใช่เป็นสำนึกถึงความเป็นชาติ แต่ชาตินิยมเป็นตัวที่สร้างชาติขึ้นมาจากสิ่งที่ไม่ได้มีอยู่มาก่อน” ในขณะที่ Hobsbawm (1983) กล่าวถึง แบบแผน จารีต ประเพณีปฏิบัติบางอย่างว่าเป็นประดิษฐกรรมทางสังคมที่คิดค้นขึ้นมาเมื่อไม่นานมานี้เอง (invented tradition) ตัวอย่างเช่น กระบวนการอ้างสิทธิในทรัพยากรส่วนรวมของชุมชนอาจจะอ้างว่าเป็นสิทธิตามประเพณีที่มีมาแต่โบราณแล้ว โดยปราศจากข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ แต่เป็นการสร้างแบบแผนจารีตการจัดการทรัพยากรของชุมชนเพื่อต่อสู้ช่วงชิงกับอำนาจของระบอบศักดินาและรัฐ หรือช่วงชิงกับชุมชนอื่น ดังนั้นจึงมักพบเห็นเสมอว่าแบบแผนประเพณีบางอย่างดำรงอยู่ในเชิงสัญลักษณ์มากกว่าการใช้ประโยชน์ในเชิงปฏิบัติจริงๆ

กล่าวโดยสรุปแล้วหนังสือทั้งสามเล่ม ถึงแม้ว่าจะมีบางประเด็นที่ขัดแย้งกันอยู่บ้าง แต่ก็ถือว่ามีข้อเสนอที่เป็นประเด็นร่วมกันอยู่ 3 ประการในทัศนะของ Peter Sahlin (2000) กล่าวคือ

(1) ชาติผูกพันอย่างแนบแน่นอยู่กับความเป็นสมัยใหม่ นั่นคือแนวคิดเรื่องชาติถูกสร้างความหมายขึ้นมาเพื่อวัตถุประสงค์ในทางการเมือง เพื่อแสดงถึงควมมีอธิปไตยของประชาชน ในขณะเดียวกันในทางเศรษฐกิจชาติก็ถูกให้ความหมายในฐานะที่เป็นพัฒนาการของระบบทุนนิยมและสังคมอุตสาหกรรม

(2) ชาติไม่ได้เกิดขึ้นมาโดยธรรมชาติพร้อมกับสังคมมนุษย์อย่างแท้จริง และไม่ใช่เป็นความคิดและสถาบันที่ดำรงอยู่อย่างหยุดนิ่ง แต่ในทางตรงกันข้ามชาติถูกสร้างขึ้นโดยรัฐและผู้ปกครองเพื่อเป็นประดิษฐกรรมและสัญลักษณ์ภายใต้เงื่อนไขและบริบททางประวัติศาสตร์

(3) แนวคิดเรื่องชาติเมื่อถูกสร้างขึ้นมาแล้ว มันไปมีผลกระทบที่ตามมาอย่างมากมาย เช่น มันไปทำลายอัตลักษณ์ วัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ของกลุ่มคนที่ด้อยกว่า ชาติพันธุ์กลุ่มน้อย ชุมชนท้องถิ่น และอารยธรรมย่อยๆ ให้สูญหายไป

สำหรับการวิจัยนี้ ถึงแม้มีแนวโน้มที่จะยอมรับข้อเสนอของนักทฤษฎี Constructivism แต่ก็มีประเด็นที่ต้องการจะแสวงหาความแตกต่างและท้าทายดังนี้คือ

(1) แนวคิด Constructivism มักจะทำให้นักวิจัยหลุดพ้นไปจากโลกของความเป็นจริงและประสบการณ์ที่สัมผัสได้ของชาติและประชาชน แนวคิดที่ว่าด้วยชาติที่มองจากศูนย์กลางมักจะแตกต่างอย่างสิ้นเชิงจากชาติที่เป็นประสบการณ์โดยตรงของพลเมืองของรัฐและกลุ่มคนที่อยู่ภายใต้รัฐนั้นๆ การพิจารณาว่าชาติเป็นเพียงสิ่งที่เกิดจากจินตนาการเพียงอย่างเดียวจึงไม่เพียงพอ เราจำเป็นต้องให้ความสำคัญกับประสบการณ์ที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวันของผู้คนที่ต้องติดต่อสัมพันธ์กับความพยายามทั้งทางเศรษฐกิจและการเมืองในการสร้าง “ชาติ” ขึ้นมา นั่นหมายถึงถึงว่าต้องเปลี่ยนจุดเน้นจากแนวคิดเรื่องชาติที่ว่า เป็นประดิษฐกรรมทางการเมืองล้วนๆ ไปสู่ชาติในฐานะที่เป็นปฏิสัมพันธ์แบบวิภาษ (dialectical) ระหว่างศูนย์กลางและชุมชนชายขอบ

(2) แนวคิดเรื่องชาติตลอด 20 ปีที่ผ่านมาไม่ค่อยเห็นด้วยที่ชาติเป็นผลมาจากการแยกตัวในลักษณะของรัฐกับประชากรชาวชนชั้นนำกับชนชั้นล่าง และศูนย์กลางกับชายขอบ ดังนั้นเพื่อมองกลับกันกับลำดับศักดิ์ของแนวคิดแบบเดิม ในที่นี้จึงตั้งคำถามใหม่ว่าชาติมีลักษณะอย่างไรเมื่อมองจากข้างล่างขึ้นไป นั่นก็คือชาติดำรงอยู่และเป็นไปอย่างไรจากมุมมองของคนข้างล่าง

(3) การสร้างอัตลักษณ์ของชาติไม่เคยเสร็จสิ้นเบ็ดเสร็จ (incomplete) และไม่สามารถดำรงอยู่อย่างหยุดนิ่ง แต่มักจะดำเนินไปเพื่อแสวงหารูปแบบใหม่ๆ ในกระบวนการสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ รูปแบบต่างๆ ของชาติมีมาก่อนการสร้างรัฐชาติสมัยใหม่และยังคงมีการสร้างสรรค์ขึ้นมาใหม่อยู่เรื่อยๆ ในโลกยุคสมัยใหม่ ผ่านกระบวนการสร้างความยิ่งใหญ่ของอัตลักษณ์ชาติ อัตลักษณ์ของกลุ่มคนพลัดถิ่น ผลกระทบจากการอพยพโยกย้ายประชากร ตลอดจนสถาบันและอุดมการณ์เกี่ยวกับนานาชาตินิยม (internationalism)

ดังนั้นในการวิจัยครั้งนี้ ผู้วิจัยจึงไม่ได้มุ่งเน้นเรื่องของอัตลักษณ์ของชาติหรือแม้กระทั่งเรื่องของชาตินิยม แต่พยายามที่จะแสวงหาแนวคิดใหม่ในการทำทำความเข้าใจโลกปัจจุบันว่าดำรงอยู่และเป็นไปอย่างไร ดังนั้นการวิจัยนี้จึงเลือกที่จะศึกษาอัตลักษณ์ในฐานะที่เป็นกระบวนการ (process) มากกว่าที่เป็นคุณลักษณะของสิ่งของ ในที่นี้จะเรียกว่ากระบวนการ “บ่งบอกอัตลักษณ์” (identification) เป็นกระบวนการที่เกิดจากปฏิสัมพันธ์แบบวิภาษ นั่นก็คือเคลื่อนย้ายไปมาระหว่างสองหลักคิดคือ ปฏิบัติการที่เป็นทางการ (official) กับปฏิบัติการที่เป็นแบบชาวบ้าน (vernacular) การบ่งบอกอัตลักษณ์จึงเป็นปฏิบัติการ (praxis) ของบริบททางสังคมเฉพาะที่

กระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ของรัฐและชาวบ้านจึงได้ตอบกันไปมาอยู่เสมอ ไม่ว่าจะเป็นปรากฏในรูปแบบของสถาบัน (รัฐกับภาคประชาชน) หรือในรูปแบบของวาทกรรม (ภาพตัวแทน

ของชาติในสื่อกลางต่างๆในสังคมหลายระดับ) เพื่อเป็นการขยายความแนวความคิดที่ว่าด้วยกระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ที่เป็นทางการ ในที่นี้จะหมายถึงรัฐ ซึ่งในทางปฏิบัติอาจหมายรวมไปถึงอำนาจของศาสนาตลอดจนรัฐในระดับท้องถิ่นด้วย รวมทั้งความคิดของพวกชนชั้นปกครอง แต่ส่วนมากแล้วก็มักจะเป็นรัฐที่รับผิดชอบเกี่ยวกับการบ่งบอกอัตลักษณ์ให้กับประชากรของรัฐของตน นี่นับเป็นส่วนหนึ่งของสิ่งที่รัฐกระทำ นั่นคือการแบ่งประเภทเพื่อการบริหาร (ผ่านระบบการล่ำมะโนประชากร การเก็บภาษี ฯลฯ) การควบคุมและการจัดระเบียบสังคม การบ่งบอกอัตลักษณ์แบบที่เป็นทางการนั้นมักถูกนำไปประทับตราให้ผู้อื่น อาจเกิดจากการผลิตสร้าง (constructed) หรือประดิษฐ์ขึ้นมา (invented) โดยผู้ปกครองหรือผู้เชี่ยวชาญ แต่ก็มีผลที่ตามมาอย่างลึกซึ้งและต่อเนื่องในโลกของความเป็นจริง

กระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ของรัฐอาจจะพิจารณาจากประเด็นหลักๆอย่างเช่น ความเป็นสมาชิกของประชาชาติ(membership) ซึ่งรัฐชาติมักกำหนดว่าใครเป็นพลเมืองของตนและใครไม่ใช่ (inclusion and exclusion) ที่มีส่งผลถึงการแบ่งลำดับชั้นของพลเมืองและการเกิดปัญหาชนกลุ่มน้อย อีกประเด็นหนึ่งคือ ภูมิศาสตร์ของกระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ (geographies of identification) ซึ่งหมายถึงการที่กระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ถูกกำหนดโดยอาณาเขต ภูมิทัศน์ และแนวคิดที่ตายตัวเกี่ยวกับวัฒนธรรมและอารยธรรมของผู้คนที่ผูกพันกับความแตกต่างทางพื้นที่ ในที่นี้ได้แก่กระบวนการครอบครองพื้นที่ของรัฐ (territorialization) โดยการกำหนดขอบเขตทางพื้นที่เพื่อการบริหารและจัดการตามแนวคิดแบบตะวันตกตั้งแต่ศตวรรษที่ 18 การขีดเส้นเพื่อกำหนดอาณาเขตมีผลอย่างมากในเชิงประวัติศาสตร์ จุดสนใจจึงอยู่ที่ว่าการบ่งบอกอัตลักษณ์ของพรมแดนมีกระบวนการเกิดขึ้นอย่างไร นอกจากนี้กระบวนการครอบครองพื้นที่ยังอาจพิจารณาในฐานะที่เป็นวาทกรรมหรือภาพแทนความจริง นั่นก็คือดูว่าแผนที่ การพรรณนาพื้นที่ ภาพเขียนภูมิทัศน์ และการสำรวจทางวิศวกรรมที่เป็นตัวพรรณนาให้เห็นถึงอาณาบริเวณของรัฐชาติ ประเด็นสุดท้ายคือ ปัญหาเกี่ยวกับการตั้งถิ่นฐานและการอพยพโยกย้าย นั่นก็คือการที่รัฐมักพยายามกำหนดให้ประชากรของรัฐของตนเองตั้งถิ่นฐานอยู่เป็นที่ (sedentarization) แยกแยะผู้คนและสิทธิการครอบครองทรัพยากร โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกรณีของคนที่มีเคลื่อนย้ายและพลัดถิ่นที่มักจะถูกมองว่าเป็นชนเผ่าและเป็นคนต่างชาติ

ประเด็นข้างต้นของกระบวนการเกิดขึ้นของอัตลักษณ์ที่เป็นทางการโดยรัฐเป็นไปในลักษณะที่แตกต่างไปจากสิ่งที่ชาวประชากรกระทำหรือภาคปฏิบัติในชีวิตประจำวันของกระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ (vernacular identification) นั่นก็คือ การหลีกเลียง ขัดขืน หรือต่อต้านของชาวบ้านที่มีต่อกระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ของรัฐ โดยมุ่งจุดสนใจไปที่คนกลุ่มน้อย

และชาวบ้านว่าตอบได้กับกระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ของรัฐอย่างไร? ชาวบ้านดำเนินชีวิตและมีประสบการณ์อย่างไรกับอำนาจของกระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ของรัฐ ปฏิบัติการของชาวบ้านในที่นี้มีความหมายว่าจะไรก็ตามที่เกิดขึ้นในท้องถิ่น ในชีวิตประจำวัน และเกิดขึ้นจริง สิ่งเหล่านี้ไม่จำเป็นเสมอไปว่าจะเป็นการต่อต้านขัดขืนต่อรัฐหรือเข้าร่วมกับรัฐ ประเด็นการศึกษาจริงๆอยู่ที่ความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นระหว่างกระบวนการของรัฐกับปฏิบัติการของชาวบ้าน ความเป็นไปได้มีทั้งที่กระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ของรัฐประสบผลสำเร็จหรือในทางตรงกันข้ามคือล้มเหลว หรือไม่ทั้งสองอย่าง หรือทั้งสองอย่าง แต่ที่เป็นจุดสนใจและมีความเป็นไปได้มากที่สุดคือ แบบที่สามนั่นคือกระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ของรัฐได้รับการยอมรับและต่อต้านไปพร้อมๆกันในลักษณะของปฏิสัมพันธ์ตอบโต้กัน (dialectical) กระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ของรัฐได้รับการยอมรับ ประจักษ์และนำไปใช้เป็นเครื่องมือในทางใดทางหนึ่งอย่างคาดไม่ถึง ทำให้เราจำเป็นต้องทำความเข้าใจปัญหาอัตลักษณ์อย่างเฉพาะเจาะจงทั้งในเชิงประจักษ์ ประวัติศาสตร์ ภูมิศาสตร์ และวัฒนธรรม

ในบริบทของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในภาคเหนือของไทยที่เป็นพื้นที่การวิจัยครั้งนี้ ลักษณะภูมิศาสตร์และนิเวศวิทยาของหุบเขาและภูเขามีส่วนสำคัญต่อกระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ทั้งที่เป็นของรัฐและของชาวบ้าน (Scott, 1998) ด้วยการบ่งบอกอัตลักษณ์ของรัฐว่าบริเวณหุบเขาเป็นศูนย์กลาง มีการตั้งถิ่นฐานถาวร การเกษตรแบบทำนาดำ นับถือศาสนาพุทธ การจัดองค์กรทางการเมืองแบบรัฐ และแหล่งอารยธรรม ในทางตรงกันข้ามผู้คนบริเวณที่เป็นภูเขาจะมีการบ่งบอกอัตลักษณ์ของรัฐว่าเป็นพื้นที่ชายขอบ ผู้คนเป็นพวกเร่ร่อนย้ายที่อยู่เสมอ ทำการเกษตรแบบไร่เลื่อนลอย เป็นพวกนับถือผีผีปีศาจ เป็นกลุ่มคนที่มีการจัดองค์กรทางการเมืองในระดับเผ่าที่ไร้รัฐ (stateless) เป็นพวกป่าเถื่อนไร้อารยธรรม ดังนั้นการวิจัยนี้จึงมุ่งที่จะทำความเข้าใจประวัติศาสตร์ กระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ และการใช้ทรัพยากรภายใต้ปฏิสัมพันธ์ของรัฐและประชากรเหล่านั้น

งานศึกษาที่ให้ความสนใจในปฏิสัมพันธ์ระหว่างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ประวัติศาสตร์การจัดวางพื้นที่ทางสังคมและการเมือง และระบบนิเวศวิทยา โดยเฉพาะในบริบทของที่ราบและภูเขาของเขตแผ่นดินใหญ่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ นับว่ามีมาอย่างต่อเนื่องตั้งแต่งานชิ้นสำคัญของ Leach (1954) จนกระทั่งงานวิจัยทางมานุษยวิทยายุคหลังอย่างเช่น วิทยานิพนธ์ปริญญาเอกของ Jonsson (1996: 379) เรื่อง *Shifting Social Landscape: Mien (Yao) Upland Communities and Histories in State-Client Setting*. ที่กล่าวว่าสิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติถูกจัดแจงรูปแบบโดยการเมืองของวัฒนธรรม ยังผลทำให้เกิดการแบ่งแยกระหว่างที่สูงและที่ราบออกจากกันในมิติต่างๆ นั่นคือวัฒนธรรมของรัฐที่มองว่าความมีอารยธรรมตามลำดับขั้นมีความสัมพันธ์กับบริเวณที่ราบ ผู้

คนที่อาศัยอยู่บนที่ราบพัฒนาความสัมพันธ์ในรูปของส่วยบรรณาการและการเกณฑ์แรงงานกับราชสำนัก ในขณะที่อาณาบริเวณภูเขาและป่าไม้ถูกแยกความสัมพันธ์ออกไปต่างหาก โดยมองว่าความสัมพันธ์เช่นนี้มีความเป็นมาทางประวัติศาสตร์ แนวคิดนี้ยังสะท้อนให้เห็นจากข้อสันนิษฐานของ James C. Scott (1998) เกี่ยวกับการเคลื่อนย้ายไปมาของผู้คนและการบ่งบอกอัตลักษณ์ระหว่างหุบเขาและภูเขา ที่แสดงท่าทีแบบสัมพัทธนิยมมากมาย แนวคิดดังกล่าวนี้เน้นว่ามีส่วนช่วยให้ผู้วิจัยได้ตระหนักถึงบริบทของกระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับเงื่อนไขต่างๆ อย่างรอบด้าน และโดยเฉพาะอย่างยิ่งสภาพแวดล้อมทางนิเวศวิทยาและการพัฒนาทางประวัติศาสตร์ที่ไม่ได้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันแบบเส้นตรง

ประเด็นสำคัญของการศึกษาอยู่ที่การต่อสู้เพื่อรักษาไว้และช่วงชิงทรัพยากรของชุมชนชาวนาในชนบทนั้นยังเป็นเรื่องต่อเนื่องของประวัติศาสตร์ของชาวบ้าน ถึงแม้ว่าวิธีการต่อสู้จะเปลี่ยนไปจากสมัยบรรพบุรุษ ดังที่ Peter Sahlin (1994) กล่าวไว้ในตอนท้ายของหนังสือ *Forest Rites: The War of the Demoiselles in Nineteenth-Century France* ซึ่งเป็นประวัติศาสตร์ของผู้ชายชาวนาแถบเทือกเขาปีเรนีสที่แต่งตั้งเป็นผู้หญิงเพื่อขับไล่พวกเจ้าหน้าที่ป่าไม้ของรัฐและเจ้าของที่ดินรายใหญ่ออกไปจากเขตป่าของหมู่บ้าน ปัจจุบันนี้ชาวบ้านก็ยังต้องต่อสู้เพื่อรักษาป่าไม้ของตนเองไว้ให้รอดพ้นจากการถูกประกาศเป็นอุทยานแห่งชาติและการรุกรานของอุตสาหกรรมท่องเที่ยว แต่วิธีการต่อสู้อาจจะใช้การชุมนุม การแถลงข่าว การลงมติ และการยื่นข้อเรียกร้อง แม้ว่าชาวบ้านในยุคปัจจุบันอาจจะเห็นว่าวิธีการที่บรรพบุรุษของตนเองนำมาใช้เป็นเรื่องที่น่าอับอายตลกขบขันเหมือนการเล่นของเด็กๆ แต่หลักการของการต่อสู้ยังเหมือนเดิมคือการต่อสู้กับรัฐและคนภายนอกที่จะมาช่วงชิงทรัพยากรของตน ความหมายที่ลึกไปกว่านั้นของป่าไม้ก็คือการเป็นสัญลักษณ์หรือตัวแทนของผู้หญิง การพรางกาย และภาพลวงตา

บทที่ 3 วิธีการวิจัย

ด้วยผู้วิจัยไม่ได้ร่ำเรียนมาทางด้านประวัติศาสตร์โดยตรงและอาชีพทางวิชาการก็ไม่ได้ใช้วิชาประวัติศาสตร์ในการทำมาหากิน งานวิจัยชิ้นนี้จึงไม่ได้อ้างว่าเป็นการวิจัยในสาขาวิชาประวัติศาสตร์ อย่างมากก็คงจะอ้างได้แต่เพียงว่าเป็นงานวิจัยในเชิงประวัติศาสตร์หรือประวัติศาสตร์สังคมเท่านั้นเอง เหตุผลที่ทำให้ผู้วิจัยเข้ามาทำวิจัยเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในครั้งนี้มีสองประการคือ ประการแรกมาจากการยอมรับว่ามิติหรือมุมมองทางประวัติศาสตร์เป็นสิ่งที่ขาดไม่ได้ในการทำควมเข้าใจปรากฏการณ์ทางสังคม ประการที่สองเป็นความผูกพันส่วนตัวที่ผู้วิจัยมีเจตจำนงว่า “พื้นที่” การวิจัยของตนเองต้องเป็นชุมชนท้องถิ่น ดังนั้นเมื่อเริ่มทำวิจัยในโครงการนี้ ผู้วิจัยจึงมองตัวเองว่าเป็นเพียงนักเรียนประวัติศาสตร์คนหนึ่งเท่านั้น

ด้วยความว่างเปล่าเกี่ยวกับกรอบความคิดและวิธีการวิจัยทางประวัติศาสตร์ ผู้วิจัยจึงยอมรับอย่างง่ายดายกับทัศนะของ มาร์ค บล็อก (Bloch, 1970) ซึ่งเป็นวีรบุรุษในใจของนักวิชาการสังคมศาสตร์หลายท่านที่ผู้วิจัยได้รู้จักและเคารพนับถือ เขากล่าวไว้ในบทนำของหนังสือ French Rural History ของเขาว่า “ประวัติศาสตร์เหนือสิ่งอื่นใดก็คือศาสตร์ของการเปลี่ยนแปลงนั่นเอง” (History is above all the science of change) นอกจากนี้เขายังทำให้การศึกษาประวัติศาสตร์ดูไม่แข็งทื่อและตายตัว โดยกล่าวต่อไปอีกว่า การที่จะเข้าใจอดีตบางครั้งเราอาจจำเป็นต้องเข้าใจจากสิ่งที่พบเห็นอยู่ในปัจจุบัน หรืออาจจะต้องใช้หลักฐานในยุคปัจจุบันหรือในเวลาใกล้เคียงกับปัจจุบันเพื่อเข้าใจประวัติศาสตร์ นอกจากนี้หลักฐานอีกอย่างที่สำคัญอย่างยิ่งในการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของฝรั่งเศสที่ บล็อกใช้ในการศึกษาประวัติศาสตร์ชาวบ้านของฝรั่งเศส คือแผนที่ ซึ่งเริ่มทวีจำนวนมากขึ้นในศตวรรษที่ 18 เป็นต้นมา ทำให้ช่วยทำความเข้าใจเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงทางด้านทรัพยากรและภูมิทัศน์ของสิ่งแวดล้อมอย่างเป็นรูปธรรม

ด้วยทัศนะร่วมกันในประเด็นดังกล่าวแต่ต่างยุคสมัยกัน Comaroff and Comaroff (1992: 22) ได้ยกตัวอย่างงานของ เอ็ดมันด์ ลีช (Leach, 1954) ว่าการศึกษาประวัติศาสตร์ก็คือการศึกษาเกี่ยวกับการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงของสังคม ที่มองการเปลี่ยนแปลงของสังคมท้องถิ่นว่าเป็นส่วนหนึ่งของความเป็นไปในสังคมและการเมืองที่ใหญ่ขึ้นไป ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นไม่สามารถแยกเป็นอิสระจากเงื่อนไขการเปลี่ยนแปลงของสังคมภายนอก ประวัติศาสตร์เป็นความเคลื่อนไหวที่ทำให้สังคมเปิดเผยตัวเองอย่างที่เป็นอยู่ อย่างไรก็ตาม ทั้งคู่วิจารย์ลีชว่า ลดทอนประวัติศาสตร์ให้เป็นแค่ส่วนหนึ่งของระบบสังคมที่ดำรงอยู่อย่างเป็นวัฏจักรตามแนวคิดแบบโครงสร้างและหน้าที่นิยม

3.1 รูปแบบการวิจัยและข้อมูล

การศึกษาวิจัยครั้งนี้อาศัยแนวคิดและวิธีการทางประวัติศาสตร์ มานุษยวิทยา และ ภูมิศาสตร์ โดยมีจุดยืนหรือมุมมองทางการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นว่า เป็นการศึกษาที่ไม่ได้มองผ่านจากศูนย์กลางเป็นหลัก (official) แต่มองจากข้างล่างขึ้นไป โดยอาศัยข้อมูลท้องถิ่นที่มีลักษณะของชาวบ้านหรือพื้นบ้านเป็นหลัก (vernacular) ดังนั้นการศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นในที่นี้จึงเป็นประวัติศาสตร์ที่พยายามจะให้เห็นชีวิตผู้คนที่มีการเคลื่อนไหวอยู่เสมอ

รูปแบบการวิจัยอาศัยทั้งมุมมอง การวิเคราะห์ และการทำความเข้าใจของนักวิจัย (interpretive approach) ในการอ่านข้อมูลที่เก็บรวบรวมมา ผสมผสานเข้ากับมุมมอง คำบอกเล่า และคำอธิบายของคนในท้องถิ่น โดยมีนักวิจัยท้องถิ่นเข้าร่วม เพื่อให้การศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นครั้งนี้เป็นเรื่องราวที่คนท้องถิ่นพูดถึงตนเอง หรือพยายามศึกษาวิจัยหรืออ่านข้อมูลอย่างที่ Geertz (1973) บอกว่า “from the native’s point of view” โดยเริ่มตั้งแต่การกำหนดประเด็นปัญหาในการศึกษาและการเลือกชุมชนที่เป็นตัวแทนของประเด็นปัญหานั้นๆ เป็นกรณีศึกษา

สำหรับหลักฐานหรือข้อมูลในการศึกษาวิจัยนี้ ผู้วิจัยอาศัยความยืดหยุ่นของวิธีการศึกษา ที่สุเทพ สุนทรภัสส์ (2543) เสนอว่าปฏิบัติการทางด้านสังคมและวัฒนธรรมมีส่วนเกี่ยวข้องอย่างมากในการวิจัยประวัติศาสตร์สังคม คำจำกัดความของหลักฐานทางประวัติศาสตร์ในที่นี้จึงค่อนข้างจะเปิดกว้างและหลากหลายมากกว่าหลักฐานและข้อมูลทางประวัติศาสตร์ที่ใช้กันอยู่ในการศึกษาประวัติศาสตร์แนวจารีต ที่มักจะเน้นหลักฐานและข้อมูลที่มีการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร เพราะว่าประวัติศาสตร์ชาวบ้านมักไม่ค่อยมีการบันทึกไว้อย่างเป็นทางการ ดังนั้นผู้วิจัยจึงต้องอ่านข้อมูลและตีความจากหลักฐานอื่นๆ เช่น ชื่อสถานที่ ภูมิทัศน์ของพื้นที่ศึกษา สิ่งปลูกสร้าง และการบอกเล่าของผู้เฒ่าผู้แก่ในหมู่บ้าน รวมทั้งการศึกษาตีความจากรูปสัญลักษณ์ อนุสาวรีย์ และภาพวาดต่างๆ เพื่ออ่านหาความหมายที่อยู่เบื้องหลัง ซึ่งเป็นวิธีการศึกษาที่นักภูมิศาสตร์วัฒนธรรมเรียกว่า iconography (Cosgrove and Daniel, 1989) รวมทั้งการอ่านประวัติศาสตร์จากร่องรอยที่ปรากฏในสิ่งแวดล้อมทางกายภาพ อย่างที่นักประวัติศาสตร์สิ่งแวดล้อมกำลังให้ความสนใจอยู่ (Cronon, 1983) ในที่นี้ผู้วิจัยประยุกต์การแปรภาพถ่ายทางอากาศมาช่วยในการศึกษาการเปลี่ยนแปลงการใช้ที่ดินและภูมิทัศน์

การสังเกตการณ์ และการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม จำเป็นสำหรับการศึกษาพิธีกรรมของชาวบ้าน ดังที่ Jonsson (2000) กล่าวถึงงานวิจัยทางมานุษยวิทยาว่า เราอาจเข้าใจผู้คนและสังคมจากสิ่งที่เขาแสดงออกทางการกระทำ โดยอ้างถึงงานของ Geertz ที่ว่าผู้คนเล่าเรื่องของตัวเองเพื่อบอกว่าตัวเองเป็นใครในบริบทของสังคมใหญ่ ดังเช่นเรื่องเรื่องราวการชนไก่ของชาวบาห์ลี

ที่เป็นเรื่องราวที่บอกกล่าวถึงสังคมของคนบาหลี่ ดังนั้นการที่จะเข้าใจถึงวิสัยทัศน์ของผู้คนได้นั้น จำเป็นต้องดูที่สิ่งที่คนเหล่านั้นกระทำ หรืออีกนัยหนึ่งก็คือ ผู้คนเปิดเผยให้เห็นตัวตนของตนเองจาก สิ่งที่เขากระทำ การกระทำเป็นการนำเสนอภาพตัวแทนของตนเองได้ดีที่สุด ในหลายกรณีการ แสดงออกและการนำเสนอตัวเองในรูปแบบต่างๆของคนที่เป็นชาติพันธุ์กลุ่มน้อยนั้น เป็นการ พยายามที่จะสื่อแสดงถึงรัฐว่า ตนเองเป็นพลเมืองดีของรัฐ ตัวอย่างเช่นงานประเพณีสวนสนุกประ จำปีของชาวเมียนบ้านปางค่าแห่งดอยภูลังกาในงานวิจัยของ จอนส์สัน (Jonsson, 2000) สำหรับ ในการศึกษาวิจัยครั้งนี้อาจจะเห็นได้จากกรณีงานพิธีกรรมเมืองหรืองานบวงสรวงดวงวิญญาณเจ้า หลวงเมืองลำของชาวไทลื้อบ้านหนองบัวและบ้านดอนมูล พิธีกรรมเลี้ยงผีของชาวขมุบ้านห้วยปุก พิธีกรรมเมืองของชาวลาวพวนบ้านฝายมูล และพิธีกรรมบ้านของชาwb้านบ่อหลวง อำเภอบ่อเกลือ

นอกจากนี้ ในแง่ของจุดยืนและแนวทางการวิเคราะห์ข้อมูล โดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเด็น เกี่ยวกับปัญหาการใช้และการเข้าถึงทรัพยากรนั้น ผู้วิจัยอาศัยร่มเงาของกรอบการวิเคราะห์นิเวศ วิทยาการเมือง (political ecology approach) ในการควบคุมประเด็นการศึกษาไม่ให้ออกนอกกลุ่ม นอกทางจนเลยเถิดกระทั่งหาจุดหมายไม่เจอ ดังนั้นทิศทางการวิจัยและจุดยืนของการวิจัยนี้คือ

- (1) เน้นการวิจัยไปที่ชาวบ้านที่เป็นผู้ใช้ทรัพยากรในท้องถิ่นเป็นหลัก
- (2) การวิเคราะห์ที่เริ่มจากระดับจุลภาคหรือท้องถิ่น แล้วสืบสาวบริบทไปยังระดับโครงสร้างมหภาค เพื่อร้อยเรียงคำอธิบายให้เห็นความเชื่อมโยงของปัญหาในภาพรวม หรือที่เรียกว่า ลูกโซ่ของการอธิบาย (chain of explanation)
- (3) ให้ความสำคัญกับการวิเคราะห์พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เพื่อทำความเข้าใจ สถานการณ์การใช้และการเข้าถึงทรัพยากรที่ดำรงอยู่ในปัจจุบัน

3.2 การเลือกกรณีศึกษาและหน่วยการวิเคราะห์

การเลือกกรณีศึกษาในการวิจัยนี้ เป็นการเลือกตัวอย่างในเชิงทฤษฎี (theoretical sampling) ซึ่งหมายถึงการเลือกตัวอย่างหรือกรณีศึกษาบนพื้นฐานของความสัมพันธ์กับ แนวคิดทฤษฎี (theoretical relevancy) ที่มีความสอดคล้องกับประเด็นปัญหาหลักของการวิจัย นอกจากนั้นแล้ว ในแต่ละชุมชนที่ถูกเลือกเป็นกรณีศึกษาผู้วิจัยยังได้กำหนดประเด็นหลัก (themes) เพื่อใช้เป็นจุดเริ่มต้นของการวิจัย (point of departure) ซึ่งประเด็นของการศึกษาในแต่ละกรณีนั้นก็มีส่วนหนึ่งของประเด็นหลักของการวิจัยเพียงแต่อาจมีจุดเน้นที่ต่างกันในแต่ละกรณี ประเด็นหลักร่วมกันของการวิจัยได้แก่ ประวัติศาสตร์ การบ่งบอกอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม ความ

เป็นชาติพันธุ์ และการใช้ทรัพยากร ดังนั้นในขั้นแรกของการวิจัย ผู้วิจัยจึงเลือกได้ 5 กรณีศึกษาที่มีประเด็นหลักของการศึกษาดังต่อไปนี้คือ

- (1) ชุมชนลาวพวน ประเด็นการศึกษาที่เป็นจุดเริ่มต้นคือ ประวัติศาสตร์ ชาติพันธุ์ การบ่งบอกอัตลักษณ์ และการใช้ทรัพยากรของชุมชนพลัดถิ่นในวงล้อม (enclave) ของสังคมใหญ่
- (2) ชุมชนไทยลื้อ ประเด็นที่เป็นจุดเริ่มต้นการศึกษาคือ ประวัติศาสตร์ ชาติพันธุ์ การบ่งบอกอัตลักษณ์ การช่วงชิงทรัพยากรของชุมชนพลัดถิ่นในกระแสการทำวัฒนธรรมให้เป็นสินค้า
- (3) ชุมชนขมุ ประเด็นที่เป็นจุดเริ่มต้นการศึกษาคือ ประวัติศาสตร์ของคนชายขอบ (subaltern history) ในสถานการณ์การปิดล้อมทรัพยากร (resource enclosure)
- (4) ชุมชนบ่อเกลือ ประเด็นที่เป็นจุดเริ่มต้นการศึกษาคือ ทรัพยากรเกลือ ประวัติศาสตร์ และการบ่งบอกอัตลักษณ์
- (5) ชุมชนบ้านหลวง ประเด็นที่เป็นจุดเริ่มต้นการศึกษาคือ เหตุการณ์ (event) ที่เป็นที่มาของ “บ้านหลวงหวงป่า” ที่กลายเป็นประวัติศาสตร์ การบ่งบอกอัตลักษณ์ การช่วงชิงทรัพยากร และความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์

หน่วยการวิเคราะห์ในที่นี้ก็คือ “ชุมชน” ในความหมายที่มีแนวโน้มเป็นแบบชุมชนในจินตนาการตามทัศนะของ Constructivism แต่ก็มีความเป็นมาหรือจุดเริ่มต้นในประวัติศาสตร์เช่นเดียวกับทัศนะแบบ Primordialism กล่าวคือ เป็นชุมชนหมู่บ้าน แต่ต่อมาก็มีพัฒนาการที่ขยายใหญ่ขึ้นเกินกว่าระดับหมู่บ้าน เช่น กรณีชุมชนบ่อเกลือและบ้านหลวงที่ปัจจุบันเป็นอำเภอ แต่ผู้คนในชุมชนก็ยังมีจินตนาการของความเป็นชุมชนแบบในอดีต

ผู้วิจัยพยายามใช้วิธีการศึกษาแบบชาติพันธุ์วรรณา (ethnography) ซึ่งทำได้ในวงจำกัด เพราะไม่สามารถใช้เวลาอยู่ในหมู่บ้านนานๆด้วยตัวเอง การเก็บข้อมูลจึงต้องอาศัยผู้ช่วยนักวิจัย การเก็บข้อมูลค่อนข้างจะมีความยืดหยุ่นในขั้นตอน แต่สิ่งที่ช่วยให้การวิจัยอยู่ในแนวทางคือ การยึดประเด็นการศึกษาเป็นหลัก แล้วค่อยๆเก็บข้อมูลที่เกี่ยวข้องไปเรื่อยๆจนกว่าจะครอบคลุมบริบททั้งหมดของประเด็นการศึกษา (progressive contextualization) แต่ทั้งนี้ก็ไม่ได้หมายความว่าไม่ให้ความสำคัญกับข้อมูลประวัติศาสตร์ที่มีการบันทึกไว้ในรูปแบบต่างๆ เช่น บันทึกการเดินทางของมิชชันนารี เอกสารปั๊สบา ตำนาน งานชาติพันธุ์วรรณาของนักมานุษยวิทยาในยุคแรกๆ และงานศึกษาค้นคว้าโดยนักประวัติศาสตร์แนวจารีตทั้งหลาย กล่าวโดยสรุปก็คือ ตัวผู้วิจัยในฐานะที่เป็น

เครื่องมือที่สำคัญที่สุดพยายามทำตัวเป็นทั้งนักภูมิศาสตร์ นักประวัติศาสตร์ และนักมานุษยวิทยาไปพร้อมๆกัน

ท้ายที่สุดแล้ว ผลงานวิจัยที่ปรากฏอยู่ตรงหน้าผู้อ่านขณะนี้ ก็เป็นเพียงชุดของคำบอกเล่าเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ชุมชนที่ถูกสร้างขึ้นมาโดยผู้วิจัย ที่เป็นปัจเจกบุคคลที่ประกอบไปด้วยอุดมการณ์ส่วนตัว การศึกษาอบรมในด้านแนวคิด จารีตทางวิชาการ สถาบันทางวิชาการที่สังกัด ตลอดจนเงื่อนไขส่วนบุคคลในมิติของเวลาและพื้นที่ที่มีอิทธิพลต่อการทำงานวิจัยขึ้นนี้ ดังนั้นจึงไม่หาญกล้าที่จะประกาศว่าเป็นความรู้ชุดเดียวที่เสนอต่อชุมชนวิชาการ

บทที่ 4

ชุมชนชาวพวน ลาวพวน ไทยพวน: กระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์

เมื่อพิจารณาในแง่ของกระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ (identification) ในที่นี้ประเด็นปัญหา ก็อาจจะเริ่มตั้งแต่คำถามว่าการเรียกชื่อกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มนี้มีที่มาอย่างไร? คำว่าพวนมาจากชื่อ เมือง(ที่เรียกตามชื่อแม่น้ำอีกทีหนึ่ง)ในแขวงเชียงขวางของสปป.ลาวในปัจจุบันหรือเป็นชื่อสถานที่ นั้นเอง ส่วนคำว่า “ลาว” และ “ไทย” เป็นชาติ ประเทศ และรัฐชาติ ดังนั้นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ลาวพวนและไทยพวนจึงเป็นการผสมผสานสถานที่กับความเป็นชาติ เกิดเป็นชื่อเรียกชาติพันธุ์กลุ่ม หนึ่งขึ้นมา บางทีคนเหล่านี้เขาอาจเรียกตัวเองว่าเป็นชาวพวนตามสถานที่ที่อยู่อาศัย ดังที่คนเมือง ล้านนามักจะเรียกขานกันว่าชาวน่าน ชาวเชียงใหม่ ชาวแพร่ เป็นต้น ส่วนที่กลายมาเป็นลาวพวน หรือไทยพวนในตอนหลังนั้นเป็นการบ่งบอกอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่ได้รับอิทธิพลมาจากกระบวนการสร้างชาติ การวิเคราะห์ในประเด็นนี้จึงค่อนข้างชัดเจนว่าอัตลักษณ์ของคนหรือกลุ่มคนเป็น กระบวนการสร้างสรรค์ขึ้นมาภายใต้บริบททางพื้นที่ สังคม และการเมือง

ก่อนที่จะไปสู่ข้อถกเถียงข้างต้น ในบทนี้จะนำเสนอข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ของชุมชน หนึ่ง(ไม่ว่าจะเรียกว่าพวน/ลาวพวน/ไทยพวน)ที่เป็นกรณีศึกษา ในที่นี้จะขอเรียกว่าลาวพวนไปก่อน ลาวพวนเป็นกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มหนึ่งที่ประกอบเข้าเป็นพื้นที่ทางวัฒนธรรมที่หลากหลายไปด้วยชน กลุ่มต่างๆของภูมิภาคทางชาติพันธุ์ของจังหวัดน่าน เป็นกลุ่มชนที่มีประวัติศาสตร์ความเป็นมาที่ เกี่ยวข้องกับการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมให้เข้ากับการเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่ควบคู่ กับพัฒนาการทางการเมืองของเมืองน่านและรัฐชาติไทยสมัยใหม่ กล่าวในแง่ของการบ่งบอกอัต ลักษณ์ในระดับชาวบ้านในท้องถิ่น (vernacular identification) ชุมชนลาวพวนแห่งนี้ผูกพันอยู่กับ ประวัติศาสตร์ การใช้ทรัพยากร และวิถีการดำรงชีพ นั่นคือเรื่องราวที่ถูกกล่าวขานมาจนถึงปัจจุบัน ในความสามารถและภูมิปัญญาในการจัดการทรัพยากรน้ำในระบบเหมืองฝาย ความสามารถใน ด้านการสืบทอดอาชีพการตีเหล็กและการทอผ้าที่บรรพบุรุษได้สั่งสมมาตั้งแต่อดีต รวมถึงความ พยายามที่จะรักษาอัตลักษณ์ของความเป็นลาวพวนในท่ามกลางชนกลุ่มใหญ่ในสังคมเมืองน่านให้ ดำรงอยู่อย่างมีศักดิ์ศรีด้วยการปรับตัวให้เข้ากับการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและเศรษฐกิจ-การเมือง ของรัฐชาติไทย

ประวัติศาสตร์การตั้งถิ่นฐานของลาวพวนในเมืองน่านมีแบบแผนที่คล้ายคลึงกับกลุ่มชาติ พันธุ์อื่นๆในยุคเดียวกัน กล่าวคือเป็นผลผลิตของการทำสงครามกวาดต้อนผู้คน โดยถูกกวาดต้อน เข้ามาไว้ในหัวเมืองต่างๆตั้งแต่สมัยธนบุรีจนถึงช่วงต้นกรุงรัตนโกสินทร์ ลาวพวนที่อพยพเข้ามาใน ประเทศไทยในครั้งนั้นจัดเป็นกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มหนึ่งในประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชน

ลาว(สปป.ลาว) ทั้งนี้เพราะสปป.ลาวได้แบ่งชนชาติหรือเผ่าพันธุ์หรืออัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ตามลักษณะภูมิศาสตร์ของประเทศ (geographies of identification) โดยแบ่งเป็น 3 กลุ่มคือ (1) ลาวสูง เป็นชนเผ่าที่อยู่บนที่สูง ตามยอดเขา ยอดดอย ได้แก่ ม้ง แม้วลาย แม้วขาว แม้วดำ และมูเซอ (2) ลาวเทิง เป็นชนเผ่าที่อาศัยอยู่ตามที่ราบสูงและที่ดอน ได้แก่ ข่าเงะ ขมุ ส่วย เติ้งโคก เติ้งบก และเติ่งน้ำ (3) ลาวลุ่ม เป็นชนเผ่าที่อาศัยตามที่ราบลุ่มทั่วไป ได้แก่ ลาว พวน ผู้ไทดำ ผู้ไทขาว ผู้ไทแดง ยวน และลื้อ ดังนั้น พวนจึงจัดอยู่ในกลุ่มลาวลุ่ม (โพธิ์ แชมลำเจียก, 2539: 1-2) ที่มาของคำว่า “ลาวพวน” จึงหมายถึงชาวลาวที่มาจากเมืองพวน หรือชาวพวนที่มาจากประเทศลาว ซึ่งเมืองพวนตั้งอยู่บนฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงและบนที่ราบสูงของเมืองเชียงขวาง เหนือนครเวียงจันทน์ขึ้นไป อย่างไรก็ตามในปัจจุบันนี้ การแบ่งพลเมืองของสปป.ลาวเป็น 3 ประเภทดังกล่าวนี้ มีแนวโน้มที่จะเปลี่ยนแปลงไปใช้ชื่อของกลุ่มชนตามที่คนเหล่านั้นใช้เรียกตนเอง ภายใต้การผลักดันของกลุ่มแนวลาวสร้างชาติของสปป.ลาว ที่มีสมาชิกเป็นตัวแทนของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆอย่างหลากหลาย ทั้งนี้เพื่อแสดงถึงการยอมรับความหลากหลายทางชาติพันธุ์ของรัฐ

ก่อนจะเข้าสู่รายละเอียดของชาวลาวพวนในเมืองน่านซึ่งในการวิจัยครั้งนี้ได้เลือกชุมชนลาวพวนบ้านฝายมูล ตำบลป่าคา อำเภอท่าวังผา เป็นกรณีศึกษา ในอันดับแรกจะนำเสนอประวัติความเป็นมาของชาวลาวพวนในช่วงก่อนและหลังการอพยพเข้ามาในประเทศไทย ลักษณะทางสังคมและเศรษฐกิจของชาวลาวพวนในประเทศไทยโดยรวม จากนั้นจะเข้าสู่ประเด็นหลักของการศึกษาชุมชนลาวพวนบ้านฝายมูลโดยนำเสนอพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของชุมชน ส่วนนี้ร่วมของชาวบ้านในประวัติศาสตร์ท้องถิ่น ความสัมพันธ์ทางสังคมภายในชุมชน ความสัมพันธ์กับรัฐ พัฒนาการของระบบการผลิตภายในชุมชน การเข้าถึงและการจัดการทรัพยากร กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม และบทวิเคราะห์เชิงทฤษฎีตามลำดับ

4.1 เมืองพวนภายใต้ความรู้เรื่องและล่มสลายของอาณาจักรลาว ไทย และเวียดนาม

คำบอกเล่าเกี่ยวกับชาวลาวพวนในการเขียนประวัติศาสตร์ไทยสมัยใหม่ มักจะพรรณนาว่าชาวพวนเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ไท-ลาว มีถิ่นฐานเดิมอยู่ที่เมืองพวน แขวงเชียงขวาง ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว เหตุที่ได้ชื่อว่าพวนเพราะตั้งชื่อเมืองตามชื่อแม่น้ำพวนที่ไหลผ่านพื้นที่ของเมือง ชาวพวนมักจะตั้งถิ่นฐานบริเวณหุบเขาลุ่มแม่น้ำและยึดอาชีพเกษตรกรรมโดยเฉพาะอย่างยิ่งการทำนาดำ (wet rice culture) เช่นเดียวกับกลุ่มชาติพันธุ์ไท-ลาวอื่นๆ (ฤดีมน ปริดีสนิ, 2545:1) แต่ด้วยสภาพภูมิ-รัฐศาสตร์ของแขวงเชียงขวางซึ่งมีอาณาเขตติดกับเวียดนามซึ่งเป็นรัฐที่เข้มแข็งกว่า ดังนั้น ที่ตั้งทางภูมิศาสตร์จึงส่งผลกระทบต่อการดำรงอยู่ของเมืองพวนด้วย เพราะ

เมืองพวนเป็นเมืองขนาดเล็กและมีกำลังน้อยกว่า ในความหมายของ Scott (1998) เมืองพวนเป็นหนึ่งในรัฐขนาดเล็ก (mini-state) ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ก่อนยุครัฐชาติสมัยใหม่ เมื่อใดก็ตามที่เมืองใดมีกำลังมากกว่าก็ถือโอกาสมายึดครอง เมื่อรักษาเมืองพวนไม่ได้ก็ต้องยอมอ่อนน้อมต่อเมืองที่เข้มแข็งกว่าเสมอ ทำให้เมืองพวนเป็นดินแดนที่ถูกกระทบกระทั่งจากสงครามอยู่เสมอ ผลจากการทำสงครามระหว่างรัฐที่เข้มแข็งทำให้ชาวพวนถูกกวาดต้อนและต้องอพยพหนีภัยสงครามไปตั้งถิ่นฐานใหม่เรื่อยมา

ประวัติศาสตร์ของชาวพวนจึงมักปรากฏว่าชาวพวนต้องตกอยู่ภายใต้อิทธิพลและต้องส่งส่วยบรรณาการให้กับศูนย์อำนาจที่เข้มแข็งกว่านั้นคือ เวียดนาม ลาว(เวียงจันทน์) ล้านนา(น่าน) สยาม(อยุธยา, กรุงเทพฯ) สับเปลี่ยนกันไปจึงเรียกกันว่า “เมืองสามส่วยฟ้า” หรือ “เมืองสามฝ่ายฟ้า” เช่นเดียวกับเมืองเชียงตุงในบริบทความสัมพันธ์ทางอำนาจระหว่างพม่า จีน และไทย ซึ่งการส่งส่วยบรรณาการก็ขึ้นอยู่กับว่าสถานการณ์ทางการเมืองขณะนั้นด้วยว่าฝ่ายใดมีอำนาจมาก

เมืองพวนเคยส่งส่วยหรือเครื่องราชบรรณาการเป็นทรัพย์สินเงินทองและของมีค่าทุก 2 ปี หรือ 3 ปี ไปถวายกษัตริย์เวียดนาม ในระยะหลังเคยส่งเครื่องราชบรรณาการไปถวายกษัตริย์แห่งนครเวียงจันทน์ด้วย (โพธิ์ แคมล่ำเจียก, 2539: 2) เนื่องจากเมืองพวนเป็นเมืองขนาดเล็กและมีไพร่พลน้อยทำให้ต้องกำหนดฐานะตำแหน่งตัวเองให้อยู่รอดและดำเนินนโยบายทางการเมืองให้สอดคล้องกับสถานการณ์ความเข้มแข็งของศูนย์อำนาจที่ปรับเปลี่ยนไปมาในขณะนั้น

ประวัติศาสตร์ของชาวพวนจึงผูกพันกับประวัติศาสตร์เวียดนาม ประวัติศาสตร์ลาว และประวัติศาสตร์ไทย เพราะพื้นที่แขวงเชียงขวาง เป็นจุดยุทธศาสตร์สำคัญของภูมิภาคนี้ เป็นพื้นที่สูงและเป็นเมืองหน้าด่านในการเข้าถึงหลวงพระบาง เวียงจันทน์ และเวียดนาม ดังนั้น เมืองพวนจึงเป็นดินแดนที่เวียดนามใช้เป็นทางผ่านเข้ามาขยายอาณาเขตในลาวและเป็นเมืองที่อยู่ใกล้เขตแดนของเวียดนามมากจนกลายเป็นดินแดนของการช่วงชิงอิทธิพลทางการเมืองกันระหว่างไทยกับเวียดนาม ฝ่ายไทยนั้นถ้าไม่มีกำลังพอที่จะควบคุมเมืองประเทศราชและหัวเมืองต่างๆได้มักจะใช้วิธีการกวาดต้อนชาวพวนและชนชาติอื่นในเมืองพวนข้ามแม่น้ำโขงเข้ามาในประเทศไทยเพื่อไม่ให้เป็นกำลังแก่เวียดนาม (จารุวรรณ ธรรมวัตร, 2545:1)

การอพยพเข้ามาในประเทศไทยของชาวลาวพวนมีสาเหตุทั้งด้านการสงครามและการเมือง (โพธิ์ แคมล่ำเจียก, 2537: 205-213) ซึ่งมีหลักฐานตั้งแต่สมัยกรุงธนบุรีจนถึงสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ ตอนต้นว่า นอกจากชาวลาวพวนจะอพยพหรือถูกกวาดต้อนเข้ามาในประเทศไทยหลายครั้งแล้ว ยังมีชาวลาวกลุ่มอื่นๆที่อพยพเข้ามาในประเทศไทยด้วย เช่น ลาวเวียงจันทน์ ลาวหลวงพระบาง ลาว

ทรงดำ (ลาวโซ่ง) ลาวครั่ง (บังอร ปิยะพันธุ์, 2541: 203) ซึ่งมีหลักฐานปรากฏอยู่ในประวัติศาสตร์ชาติไทย

สมัยสมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราช ช่วงปลายปี พ.ศ.2321 สมเด็จพระเจ้าพระยามหากษัตริย์ศึกและเจ้าพระยาสุรสีห์ ยกทัพไปตีเมืองเวียงจันทน์และหัวเมืองลาวอื่นๆ การยึดเมืองเวียงจันทน์ได้ทำให้มีการย้ายถิ่นของชาวลาวทั้งโดยการอพยพเข้ามาพึ่งพระบรมโพธิสมภารและถูกกวาดต้อนเข้ามาในฐานะเชลยศึก นอกจากนั้นกองทัพอไทยยังได้กวาดต้อนชาวลาวเวียงจันทน์ นำทรัพย์สินและอาวุธต่างๆ เข้ามาและให้ตั้งบ้านเรือนตามหัวเมืองต่างๆ ของไทย เช่น เมืองสระบุรี ชาวลาวบางส่วนถูกส่งไปเมืองราชบุรี เมืองจันทบุรีและตามหัวเมืองตะวันตก ทั้งนี้เพราะเป็นเหตุผลทางการเมืองซึ่งสมเด็จพระเจ้าตากสินต้องการตัดกำลังของเมืองเวียงจันทน์ให้อ่อนแอลงและต้องการกำลังคนเพื่อมาทดแทนพลเมืองที่เสียชีวิตเนื่องจากสงคราม รวมทั้งเพื่อเป็นแรงงานในการเพาะปลูกและเพิ่มผลผลิต จำนวนชาวลาวที่ถูกกวาดต้อนเข้ามาครั้งนี้มีจำนวนหลายหมื่นคน (เรื่องเดิม: 23-27,30,35)

ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก มีการอพยพของชาวลาวพวน 2 ครั้ง โดยการอพยพครั้งแรกเกิดจากถูกกวาดต้อนเข้ามาในปี พ.ศ.2325 การอพยพครั้งที่สองในปี พ.ศ.2335 เกิดขึ้นเมื่อเจ้านันทเสน เจ้านครเวียงจันทน์ได้ยกทัพไปตีเมืองพวน แล้วเลยไปตีเมืองแกง ได้กวาดต้อนครัวลาวพวนและลาวทรงดำ(ลาวโซ่ง)มาถวายที่กรุงเทพฯ วัดสุประสงค์ในการกวาดต้อนก็เพื่อมิให้เป็นกำลังของเวียดนามและเพื่อเพิ่มพูนกำลังคน จำนวนชาวลาวที่ถูกกวาดต้อนมาครั้งนี้มีประมาณ 4,000 คนเศษ พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกโปรดให้ครัวลาวพวนตั้งหลักแหล่งที่กรุงเทพฯ ส่วนลาวทรงดำหรือลาวโซ่งโปรดให้ไปอยู่ที่เมืองเพชรบุรี (เรื่องเดิม :40-42)

ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย มีการอพยพของชาวลาวเมืองนครพนมเข้ามาพึ่งพระบรมโพธิสมภารในปี พ.ศ.2352 จึงทรงโปรดให้ไปตั้งบ้านเรือนอยู่ที่เมืองสมุทรปราการ ต่อมาในปี พ.ศ.2358 เจ้านครเวียงจันทน์ได้ส่งครัวลาวเมืองภูกระแตลงมากรุงเทพฯ ทรงโปรดให้ไปตั้งชุมชนที่เมืองนครชัยศรี (เรื่องเดิม:49 -51)

ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว มีการกวาดต้อนชาวลาวเข้ามาภายหลังจากการปราบกบฏเจ้าอนุวงศ์ได้แล้วมีทั้งลาวเวียงจันทน์ ลาวพวน ลาวภูกระแต และชาวลาวจากหัวเมืองลาวอื่นๆ ที่อยู่ทั้งฝั่งซ้ายและฝั่งขวาของแม่น้ำโขง ชาวลาวที่ถูกกวาดต้อนเข้ามาส่วนหนึ่งให้ส่งลงมากรุงเทพฯ อีกส่วนหนึ่งให้ตั้งบ้านเรือนในบริเวณฝั่งขวาของแม่น้ำโขงให้อยู่ในความดูแลของเมืองนครราชสีมา ในระยะต่อมายังมีการอพยพของชาวลาวเข้ามาในประเทศไทยดังนี้

- พ.ศ.2378 กองทัพอไทยได้กวาดต้อนชาวลาวพวนและลาวทรงดำ(ลาวโซ่ง)มาไว้ที่กรุงเทพฯ

- พ.ศ.2379 มีการกวาดต้อนชาวลาวลงมาที่กรุงเทพฯอีก ส่วนหนึ่งได้นำไปตั้งถิ่นฐานที่เมืองหล่มเก่า เมืองหล่มสัก เมืองวิเชียรบุรี เขตจังหวัดเพชรบูรณ์ ส่วนลาวพวนที่กวาดต้อนมาและตั้งถิ่นฐานที่กรุงเทพฯอยู่แถวสะพานมอญ ปากคลองตลาด และแถววัดโสมนัสและวัดคอกหมู ตลอดจนริมคลองแถววัดสระเกศ ส่วนฝั่งธนบุรีอยู่แถววัดบางไส้ไก่ (เดิมเรียกว่า วัดลาว) (โพธิ์ แชนล่ำเจียก, 2537:212)
- พ.ศ.2381 เจ้าราชวงศ์ เมืองหลวงพระบางคุมชาวลาวทรงดำลงมาพึ่งพระบรมโพธิสมภารที่กรุงเทพฯ
- พ.ศ.2382 เมืองหลวงพระบางส่งลาวทรงดำที่กวาดต้อนจากเมืองแกง ลงมาถวายที่กรุงเทพฯ
- พ.ศ.2387 พญามหาสงครามและเจ้าอุปราชเวียงจันทน์ คุมชาวลาวเวียงจันทน์และชาวเมืองวังลงมาถวายเกือบร้อยคน (บังอร ปิยะพันธุ์, 2541: 55-56,63,67)

ด้วยเหตุผลข้างต้นที่เมืองพวนเป็นเมืองที่อยู่ใกล้เวียดนาม ทำให้ชาวลาวพวนต้องถูกกวาดต้อนมาไว้ที่กรุงเทพฯเพื่อประโยชน์ทางการเมืองและป้องกันไม่ให้ชาวลาวพวนเป็นกำลังให้แก่เวียดนาม ชาวลาวพวนจึงถูกกวาดต้อนลงมาและถูกส่งไปตั้งชุมชนที่กรุงเทพฯและฉะเชิงเทรา(เรื่องเดิม: 65) การอพยพของชาวลาวพวนเข้ามาในประเทศไทยอาจจะมีหลายครั้ง¹ แม้ว่าประวัติศาสตร์จะไม่ได้ระบุจำนวนครั้งและจำนวนชาวลาวพวนที่อพยพเข้ามาก็ตาม แต่สันนิษฐานว่าการอพยพ

¹ ชาวลาวอพยพเข้ามาในประเทศไทยก็ครั้งนั้นยังไม่มีข้อยุติ แต่ทราบเพียงว่าอพยพมาหลายครั้ง ตั้งแต่สมัยกรุงธนบุรีจนถึงกรุงรัตนโกสินทร์ตอนต้น จากการศึกษาของ วีรพงศ์ มีสถาน (2539) ระบุว่า การอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานของชาวลาวพวนมีหลักฐานปรากฏดังนี้

ครั้งที่ 1 สมัยสมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราช ประมาณปี พ.ศ.2322 พระองค์โปรดฯให้สมเด็จพระยามหาจักรีศรีอภัยและเจ้าพระยาสุรสีห์ยกทัพไปตีเมืองลาวและนำครัวชาวลาวเข้ามา

ครั้งที่ 2 พ.ศ.2335 เจ้านันทเสนซึ่งเป็นเจ้านครเวียงจันทน์ได้นำชาวลาวพวนและชาวไทยดำมาถวายเป็นราชบรรณาการแก่พระมหากษัตริย์ไทยที่กรุงเทพฯ

ครั้งที่ 3 พ.ศ.2369-2371 เกิดสงครามระหว่างลาวกับไทยและไทยตีหัวเมืองลาวได้ แต่ปีต่อมาเวียดนามได้ตีหัวเมืองลาวที่มีพรมแดนติดต่อกับเวียดนาม รัชกาลที่ 3 จึงทรงโปรดฯให้เจ้าพระยาธรรมาธิปไตยเป็นแม่ทัพไปตีหัวเมืองลาวที่เวียดนามครองอยู่และได้นำชาวลาวพวนมากรุงเทพฯ เหตุการณ์นี้อยู่ในระหว่างปี พ.ศ.2376-2378 ดูรายละเอียดดังกล่าวใน วีรพงศ์ มีสถาน, 2539. “สารานุกรมกลุ่มชาติพันธุ์พวน” (นครปฐม: สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล), หน้า 6 นอกจากนี้ จารุวรรณ ธรรมวัตร (2545) ให้ข้อมูลเพิ่มว่า ในสมัยรัชกาลที่ 5 เมื่อไทยปราบฮ่อที่แคว้นเชียงขวางแล้ว ได้มีการอพยพครัวลาวพวนลงมาพร้อมครัวลาวหลวงพระบางและครัวชาวผู้ไทยยังประเทศไทยด้วย

ของชาวลาวพวนอาจจะมีหลายครั้งเพราะเป็นการอพยพแบบเทครัว แต่ที่นำมาเสนอในรายงานนี้เป็นเพียงเท่าที่มีหลักฐานบันทึกที่เป็นทางการ แต่การอพยพนอกจากถูกกวาดต้อนแล้ว ยังพบว่าชาวลาวพวนบางส่วนอพยพเข้ามาด้วยความสมัครใจอีกด้วยเพราะต้องการความสงบสุขและอพยพเข้ามาเพื่อแสวงหาที่ทำกินหรือหาที่อยู่ใหม่(โพธิ์ แชมลำเจียก, 2537:212; วีระพงศ์ มีสถาน, 2539:5-7) การอพยพของชาวลาวพวนมีทั้งที่อพยพลงมาตามสายน้ำและตามเส้นทางเดินทัพ

สมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว มีหลักฐานเพียงว่าทรงโปรดให้นำชาวลาวมาจากเวียงจันทน์ไปไว้ที่เมืองพนมสารคาม² โดยให้เป็นเลกไพร่หลวง อยู่ในความดูแลของเจ้าเมืองพนมสารคาม นอกจากนี้ยังมีชาวลาวพวนมาอาศัยอยู่ด้วย ต่อมาเมื่อชุมชนลาวพวนอพยพเพิ่มเข้ามาอีก โดยตั้งถิ่นฐานขยายไปตามลำน้ำท่าลาดถึงเขตบ้านราชสาสน์ และเขตตำบลบ้านช่อง เกิดบ้านโคกข้าว บ้านหัวกระสับ บ้านสระข่อย บ้านม่วงขาว บ้านโคกبيب บ้านสระมะเขือ โดยตั้งหมู่บ้านสลับกับหมู่บ้านของคนไทย และขยายไปเขตตำบลเกาะขนุน มีบ้านท่าลาด บ้านบึงกระจับ ดังที่ปรากฏอยู่ในปัจจุบัน (บังอร ปิยะพันธุ์, 2541: 67,108)

กล่าวโดยสรุป การอพยพเข้ามาในประเทศไทยของชาวลาวจากหัวเมืองลาวต่างๆในสมัยกรุงธนบุรีและกรุงรัตนโกสินทร์ตอนต้นเป็นลักษณะของการถูกกวาดต้อนมากกว่าการอพยพเข้ามาพึ่งพระบรมโพธิสมภาร ชาวลาวที่อพยพเข้ามาได้ถูกส่งไปอยู่เมืองต่างๆเพื่อเป็นการเพิ่มกำลังคนในการป้องกันประเทศจากข้าศึก การเกณฑ์แรงงาน เช่น งานโยธา การสาธารณูปโภคต่างๆ และเป็นแรงงานเพิ่มผลผลิตทางการเกษตร รวมทั้งส่งส่วยให้รัฐเพื่อเป็นเสบียงสำหรับพระนครและส่งไปขายต่างประเทศ การตั้งชุมชนชาวลาวจะถูกแยกให้ตั้งชุมชนอยู่เป็นกลุ่มตามเชื้อสายแยกจากชุมชนชาวไทย แต่ยังคงให้อยู่ใกล้เคียงกับชุมชนไทยโดยให้ตั้งหมู่บ้านสลับกับหมู่บ้านคนไทย

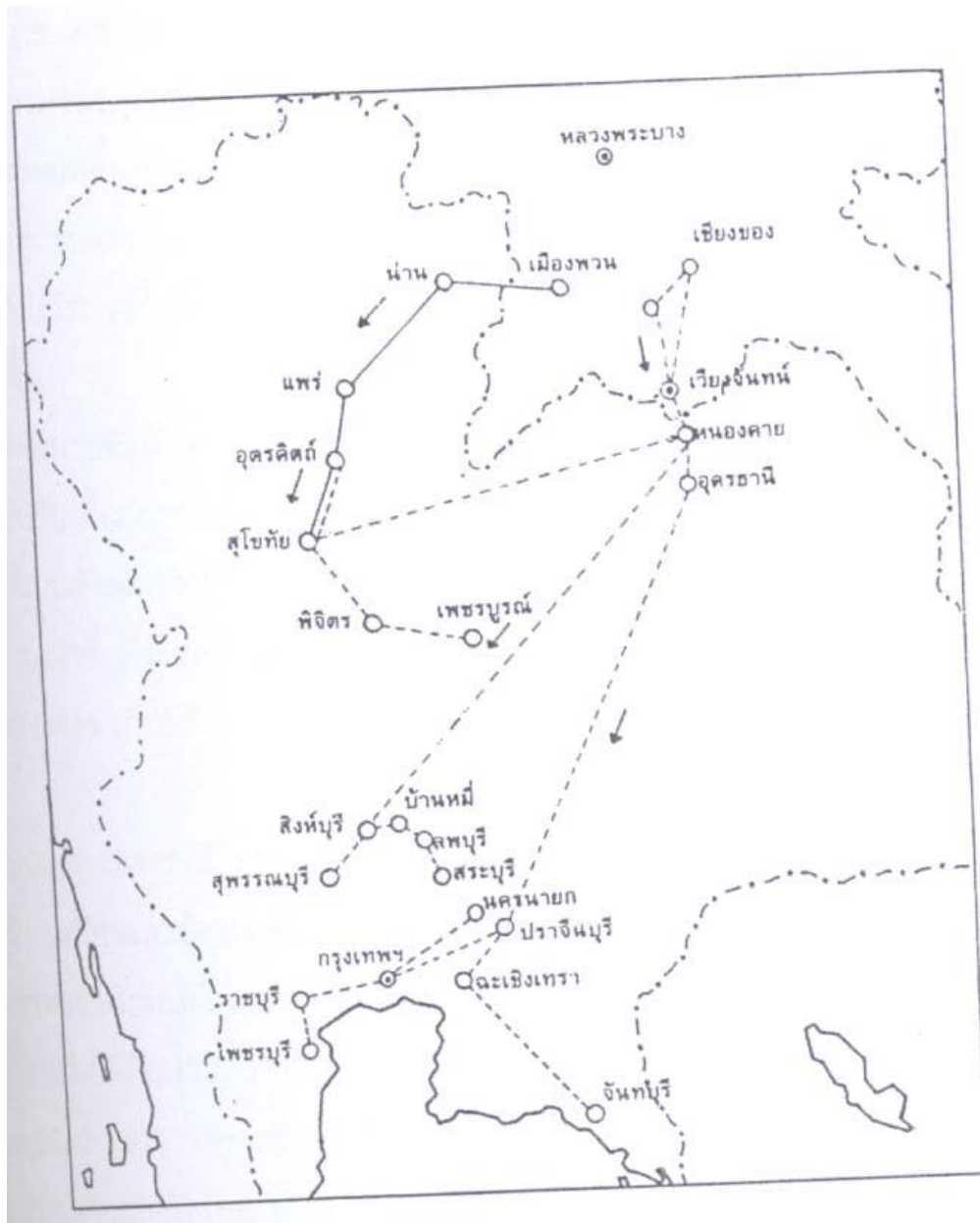
ในสมัยรัชกาลที่ 3 ชาวลาวที่ถูกกวาดต้อนมาถูกส่งไปอยู่ตามหัวเมืองต่างๆของไทย ได้แก่ เมืองสระบุรี เมืองสุพรรณบุรี เมืองนครชัยศรี เมืองอารยิก เมืองคลองท่อ เมืองอ่างทอง เมืองลพบุรี เมืองพรหมบุรี เมืองสิงห์ เมืองอินทบุรี เมืองนครนายก เมืองฉะเชิงเทรา เมืองกาญจนบุรี เมืองไทรโยค ส่วนลาวทรงดำ(ลาวโซ่ง)และลาวพวนถูกส่งให้ไปอยู่ที่เมืองเพชรบุรี (เรื่องเดิม:80-83) ส่วนภาคเหนือมีชาวลาวพวนเข้ามาตั้งถิ่นฐานที่กำแพงเพชร เพชรบูรณ์ อุตรดิตถ์ สุโขทัย พิจิตร ในพื้นที่ภาคอีสานมีชุมชนลาวพวนตั้งถิ่นฐานได้แก่ เลย หนองคาย อุตรดิตถ์ หนองบัวลำภู (ฤดีมน ปริดีสนิต, 2545:7)

² ปัจจุบันเมืองพนมสารคามเป็นอำเภอหนึ่งของจังหวัดฉะเชิงเทรา

ชุมชนชาวลาวพวนที่ตั้งบ้านเรือนอยู่ในเมืองต่างๆในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นที่ปรากฏหลักฐาน ได้แก่ เมืองลพบุรี มีชาวลาวพวนอยู่ที่บ้านเสา บ้านโคกลำโรง บ้านวังกระโดน บ้านเพี้ยด บ้านสะแกราบ เมืองฉะเชิงเทรา มีชุมชนลาวพวนที่บ้านท่าซรานหรือท่าสารเป็นชุมชนใหญ่ เมืองพนมสารคาม มีชุมชนลาวพวนที่บ้านเตาเหล็ก บ้านเชียงใต้ บ้านเมืองแมด บ้านราชฮ้าง บ้านเมืองกลาย บ้านท่าเหล่า บ้านเมืองเก่า บ้านแร บ้านบาน บ้านทุ่ม บ้านหอ บ้านโรง บ้านจอมศรี (บังอร ปิยะพันธุ์, 2541: 84-85)

ในเขตกรุงเทพมหานคร มีชาวลาวพวนตั้งบ้านเรือนอยู่ใกล้กับสะพานมอญ เรียกว่าบ้านลาวพวน ชาวลาวบางส่วนถูกส่งเข้าไปเป็นเลกอยู่ในกรมวังสังกัดโขนด่าน โขนหอพระ บ้างเป็นพวกตักน้ำหามวอ ส่วนพวกมูลนายลาวที่ถูกกวาดต้อนเข้ามามีหน้าที่ควบคุมดูแลปกครองชาวลาว ถ้ามีตำแหน่งสูงจะได้เข้าเฝ้าต้อนรับแขกเมืองด้วย บางส่วนได้เป็นไพร่หลวงกองนาสังกัดกรมมหาดไทย มีหน้าที่ทำนาอยู่ที่คลองแสนแสบ ส่วนชาวลาวที่ถูกกวาดต้อนเข้ามาที่กรุงเทพฯในสมัยรัชกาลที่ 3 โดยสมเด็จพระราชวังบรมมหาศกดิพลเสพย์ ส่วนหนึ่งได้ถวายให้เป็นข้าพระวัดบวรนิเวศวิหาร (เรื่องเดิม: 88)

รวมแล้วมีชาวลาวพวนที่อพยพเข้ามาได้ตั้งถิ่นฐานกระจายอยู่ในจังหวัดต่างๆของประเทศไทยในปัจจุบัน ดังนี้ กาญจนบุรี กำแพงเพชร จันทบุรี ฉะเชิงเทรา ชัยนาท เชียงราย เชียงใหม่ ตาก นครนายก นครปฐม นครสวรรค์ นนทบุรี น่าน ปทุมธานี ประจวบคีรีขันธ์ ปราจีนบุรี พะเยา พิษณุโลก เพชรบุรี เพชรบูรณ์แพร่ ยโสธร ร้อยเอ็ด ลพบุรี ลำพูน เลย สระบุรี สระแก้ว สิงห์บุรี สุพรรณบุรี สุโขทัย หนองคาย อุดรธานี อุดรดิตถ์ อุทัยธานี อุบลราชธานี (จารุวรรณ ธรรมวัตร, 2545: 2) ปัจจุบันชาวลาวได้ผสมกลมกลืนและรับแบบแผนของวัฒนธรรมไทยไว้เป็นส่วนใหญ่ มีการใช้ภาษาไทย และการแต่งกายแบบปัจจุบันที่แยกไม่ออกจากความเป็นไทย นอกจากภาษาและวัฒนธรรมท้องถิ่นที่ยังหลงเหลือในชุมชนที่ยังพอจะแยกอัตลักษณ์ของความเป็นลาวออกจากความเป็นไทย



แผนที่ 4.1 แสดงเส้นทางอพยพของชาวพวน

..... เส้นทางอพยพสู่ประเทศไทยของชาวพวน

———— เส้นทางอพยพของชาวพวนสู่บ้านหาดเลี้ยว

ที่มา : บังอร ปิยะพันธุ์, 2541. “ลาวในกรุงรัตนโกสินทร์” ,หน้า 66

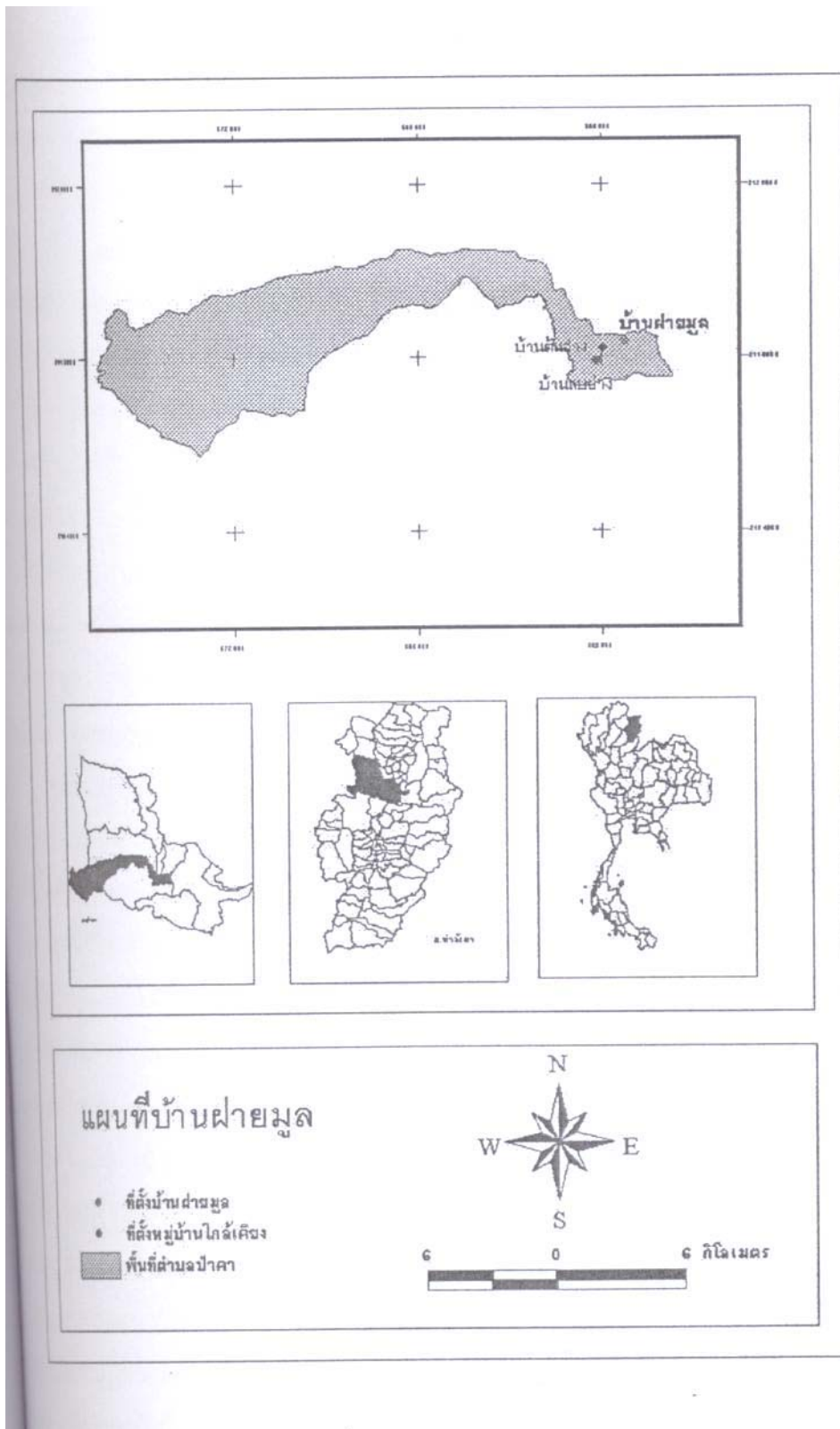
4.2 การตั้งถิ่นฐาน เศรษฐกิจ และสังคมของชุมชนลาวพวนในประเทศไทย

ชาวลาวพวนมักจะตั้งถิ่นฐานอยู่รวมกันเป็นชุมชนมาตั้งแต่อดีต โดยจะปลูกบ้านไม้ยกพื้นสูง ตัวบ้านมีขนาด 2-3 ห้อง สำหรับเป็นที่อาศัยและกั้นห้องให้ลูกสาวหรือเก็บของมีค่า สิ่งศักดิ์สิทธิ์ตลอดจนอัฐิของบรรพบุรุษ พื้นที่ส่วนล่างของบ้านจะใช้เป็นที่ประกอบกิจการต่างๆ เช่น ทอผ้า จักสาน หรือใช้เป็นคอกเลี้ยงสัตว์ เช่น วัว ควาย หมู เป็ด ไก่ เป็นต้น นอกจากนี้ยังวางแคร่เพื่อเป็นที่นั่งนอนพักผ่อนและรับแขกที่มาเยือน โดยปกติมักจะปลูกเรือนหลังคาทรงจั่วหันไปตามแนวตะวันออก-ตะวันตก (วีระพงศ์ มีสถาน, 2539:10-11) แต่ปัจจุบันชาวบ้านนิยมสร้างบ้านเรือนตามแบบสมัยใหม่มากขึ้น

การแต่งกายซึ่งเป็นการบ่งบอกอัตลักษณ์ของชาวลาวพวนอย่างหนึ่งก็คือ เมื่ออยู่บ้านผู้หญิงนิยมนุ่งซิ่นกับเสื้อคอกระเช้า ส่วนผู้ชายมักนุ่งกางเกงขาก๊วยสีดำกับเสื้อตามสมัยนิยม แต่การแต่งกายในรูปแบบดั้งเดิมจริงๆนั้น ผู้หญิงมักไว้ผมยาวมุ่นเกล้าไว้ด้านหลังและใช้ผ้าพันรอบอกแทนการสวมเสื้อ นุ่งผ้าซิ่นตีนจกหรือสีพื้นแทรกลายขวาง บางถิ่นนิยมนุ่งซิ่นมัดหมี่ลายโบราณ ส่วนผู้ชายมักนุ่งกางเกงขาก๊วยสีดำและสวมเสื้อดำจนเป็นอัตลักษณ์อย่างหนึ่ง (วีระพงศ์ มีสถาน, 2539:8)

แบบแผนการดำรงชีวิตของชาวลาวพวนเป็นไปอย่างเรียบง่าย อาหารที่ใช้บริโภคจะมีข้าวเป็นหลักทั้งข้าวเหนียวและข้าวเจ้าขึ้นอยู่กับสภาพของแต่ละท้องถิ่นด้วย ลักษณะที่โดดเด่นของชาวลาวพวนก็คือ ชาวลาวพวนนิยมบริโภคปลา ในสมัยก่อนแต่ละบ้านจะต้องมีหม้อต้มปลาแดกหรือหม้อต้มปลาร้า สิ่งขาดไม่ได้คือน้ำปลาร้า แจ่ว และผักต้ม ส่วนหมู เนื้อ ไก่ จะมีบริโภคไม่บ่อยนัก (โพธิ์ แคมลำเจียก, 2539: 52) เพราะชาวลาวพวนส่วนมากมีฐานะทางเศรษฐกิจไม่ดีนักจึงต้องพึ่งพาอาหารจากแหล่งธรรมชาติ เช่น กุ้ง หอย ปู กบ เขียด หรือจากสัตว์ที่เลี้ยงไว้ตามบ้าน เช่น เป็ด ไก่ เป็นต้น

อาชีพหลักของชาวไทยพวนที่ยึดถือมาแต่ดั้งเดิมนั้นคือการทำนา ทำไร่ พอสิ้นฤดูทำนา ผู้หญิงจะทอผ้าอยู่ที่บ้าน ส่วนผู้ชายจะตีเหล็กซึ่งอาชีพดังกล่าวนี้ชาวลาวพวนมักจะทำในยามว่างจากฤดูทำนา แม้ว่าในปัจจุบันการทำนา ทำไร่ยังคงเป็นอาชีพหลักของชาวไทยพวน แต่ก็พบว่ายังมีส่วนอาชีพอื่นๆที่พบมีความแตกต่างกันไปในแต่ละท้องถิ่น อาทิ การทอผ้าใช้กันเองในครัวเรือนที่ตำบลหาดเสี้ยว จังหวัดสุโขทัย อำเภอบ้านหมี่ จังหวัดลพบุรี บ้านป่าแดง ตำบลหนองพยอม อำเภอบางบาล จังหวัดสุโขทัย ส่วนการเลี้ยงสัตว์ ชาวลาวพวนมักจะเลี้ยงเป็ดไข่และเป็ดเนื้อมาตั้งแต่อดีต เช่นที่ อำเภอบางปลาม้า จังหวัดสุพรรณบุรี เลี้ยงปลาช่อน ปลาดุก ในตำบลมะขามล้ม การตีเหล็กยังคงรูปแบบโบราณคือการใช้กระบองสูบลมที่ทำด้วยไม้ ในเขตอำเภอสรีสัชนาลัย จังหวัดสุโขทัย การทำสวนซึ่งส่วนใหญ่เป็นลักษณะอาชีพเสริม ได้แก่ ขนุน มะม่วง น้อยหน่า ทุเรียน ฝรั่ง เป็นต้น



แผนที่ 4.1 บ้านฝายมูล

จากที่ได้นำเสนอประวัติความเป็นมาของชาวลาวพวนที่อพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานในประเทศไทย ในปัจจุบันพบว่าชุมชนลาวพวนกระจายอยู่ในจังหวัดต่างๆทั้งภาคเหนือ ภาคกลางและภาคอีสาน โดยเฉพาะภาคกลางมีจำนวนชาวลาวพวนมากที่สุด ในกรณีของชาวลาวพวนในจังหวัดน่าน ที่นำเสนอเป็นกรณีศึกษาในรายงานการวิจัยนี้คือ ชุมชนลาวพวนบ้านฝายมูล ปัจจุบันตั้งอยู่ที่หมู่ที่ 1 ตำบลป่าคา อำเภอท่าวังผา จังหวัดน่าน

ประวัติการอพยพเคลื่อนย้ายสันนิษฐานว่าเข้ามาตั้งถิ่นฐานในจังหวัดน่านตั้งแต่ในสมัยรัชกาลที่ 3 ประมาณ พ.ศ.2377 เพราะกรมพระราชวังบวรสถานมงคลได้ยกทัพไปปราบเวียงคานามที่ครองเมืองพวนอยู่ในขณะนั้น เมื่อฝ่ายไทยรบชนะแล้วจึงได้กวาดต้อนชาวลาวพวนเข้ามาในประเทศไทยไว้ตามหัวเมืองต่างๆ ส่วนชาวลาวพวนที่อพยพเข้ามายังหัวเมืองฝายเหนือสันนิษฐานว่าน่าจะเป็นชาวลาวพวนบ้านฝายมูล อำเภอท่าวังผา อพยพมาพร้อมกับชาวพวนบ้านหล่มหมื่นพวน อำเภอเวียงสา จังหวัดน่าน ชาวลาวพวนบ้านทุ่งไธ้ง อำเภอเมือง จังหวัดแพร่ (สภากวีวัฒนธรรมไทยพวนบ้านฝายมูล, 2544:1) บ้านฝายมูลจึงเป็นหมู่บ้านของชาวลาวพวนเพียงแห่งเดียวของอำเภอท่าวังผา มีพื้นที่หมู่บ้านรวม 3,059 ไร่ หรือ 4.9 ตารางกิโลเมตร โดยแบ่งเป็นพื้นที่ภูเขาร้อยละ 84.4 พื้นที่ราบร้อยละ 16.6 มีพื้นที่เพาะปลูก 300 ไร่ มีแม่น้ำย่างไหลผ่านหมู่บ้านและเป็นแหล่งน้ำสำคัญสำหรับการเพาะปลูก ในเขตพื้นที่ป่าไม้ของหมู่บ้านมีไม้สำคัญคือ ไม้เหียง พลวง เต็ง รัง การเดินทางจากหมู่บ้านถึงอำเภอท่าวังผาเป็นถนนลาดยาง ระยะทาง 3 กิโลเมตร

จากลักษณะภูมิทัศน์ทางสิ่งแวดล้อมและภูมิทัศน์ทางสังคมของชุมชนลาวพวนบ้านฝายมูล ที่กล่าวมาโดยสังเขปนี้ ชุมชนลาวพวนแห่งนี้ก็คงไม่ต่างไปจากหมู่บ้านในที่ราบระหว่างภูเขาในภาคเหนือของไทยโดยทั่วไป แต่เมื่อพิจารณาจากความเป็นมาทางประวัติศาสตร์ก็จะพบว่าหมู่บ้านชนบทแห่งนี้มีเรื่องราวที่เกี่ยวข้องอยู่ในบทบันทึกทางการของประวัติศาสตร์ชาติไทยอยู่ด้วย และที่น่าสนใจมากไปกว่านั้นก็คือ ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของชุมชนลาวพวนแห่งนี้ ที่ปรากฏเป็นภูมิทัศน์ทางวัฒนธรรมอย่างที่เห็นอยู่ในปัจจุบัน รวมตลอดถึงการเคลื่อนไหลไปมาระหว่างความเป็นลาวและความเป็นไทยในกระบวนการผลิตสร้างและต่อรองอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม ภายใต้ปฏิสัมพันธ์ระหว่างรัฐและชาวบ้าน ทั้งนี้เพื่อให้ได้รับผลประโยชน์บางอย่างหรือเพื่อที่จะสามารถเข้าถึงทรัพยากรของชาติได้สะดวกขึ้น เช่น สิทธิ การเป็นส่วนหนึ่งของพลเมืองไทย และโครงการพัฒนาของรัฐ เป็นต้น การรับเอาความเป็นไทยในสถานการณ์ที่ต้องมีปฏิสัมพันธ์กับคนไทยและรัฐไทย ทำให้ชาวลาวพวนเหล่านี้สามารถดำรงตนอยู่ในท่ามกลางกลุ่มคนไท-ยวนซึ่งเป็นคนกลุ่มใหญ่ของสังคมได้โดยไม่รู้สึกละแวกและไม่ถูกกีดกันและเหยียดหยามว่าเป็นลาว แต่ในขณะเดียวกันก็

พยายามที่จะรักษาอัตลักษณ์ของตนเองเข้ากับกรอบการอ้างอิงเดิมของชุมชน เช่นอ้างถึง "ความเป็นลาว" เพื่อรักษาความสัมพันธ์ในกลุ่มของชาวลาวพวนด้วยกันไว้ ซึ่งส่งผลให้ชาวลาวพวนแห่งนี้ได้รับความร่วมมือหรือขยายเครือข่ายทางสังคมและชาติพันธุ์กับชาวลาวพวนด้วยกัน

คำบอกเล่าว่าด้วยประวัติศาสตร์ของชาวลาวพวนบ้านฝายมูลได้ดำรงควบคู่อยู่กับเรื่องราวของการอพยพโยกย้ายและการตั้งถิ่นฐานของชุมชน เช่นเดียวกับชาวลาวพวนที่อาศัยอยู่กระจัดกระจายในพื้นที่จังหวัดต่างๆของประเทศที่อพยพมาจากลาวในช่วงเวลาที่แตกต่างกัน ซึ่งมีทั้งประวัติศาสตร์ร่วมกันที่ปรากฏในรูปของสำนึกในความเป็นชาติ และประวัติศาสตร์เฉพาะที่และเวลาที่ก่อตัวเป็นอัตลักษณ์ของชุมชน ดังที่มักพบเห็นในชุมชนคนพลัดถิ่นในภูมิภาคต่างๆ ที่ยังคงรักษาขนบธรรมเนียมประเพณี ภาษา วัฒนธรรม และความเป็นชาติที่เป็นอัตลักษณ์ของตนไว้

4.3 พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ การใช้ทรัพยากร และการบ่งบอกอัตลักษณ์

การแบ่งช่วงเวลาเพื่อนำเสนอพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของชาวลาวพวนบ้านฝายมูลในที่นี้อาศัยข้อมูลจากคำบอกเล่าของชาวบ้านที่พยายามเชื่อมต่อเข้ากับเหตุการณ์ที่เป็นเครื่องหมายทางเวลาหรือจุดเปลี่ยนแปลงที่สำคัญที่ชาวบ้านสามารถอ้างอิงถึงได้ เช่น เหตุการณ์ต่างๆที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงชุมชน วิธีการดำรงชีวิตของชาวบ้านทั้งความเป็นอยู่ การปรับตัว และอุดมการณ์ของชาวบ้านในแต่ละยุคสมัย ผนวกเข้ากับกรอบความคิดของผู้วิจัยที่ได้รับอิทธิพลจากวาทกรรมด้านสังคมศาสตร์ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ประวัติศาสตร์ ภูมิศาสตร์ และมานุษยวิทยา จึงได้แบ่งเป็น 3 ยุคสมัยคือ ยุคการตั้งถิ่นฐานของชุมชน ยุคการปรับตัวภายใต้วาทกรรมรัฐแห่งการพัฒนา และยุคการฟื้นฟู ผลิตซ้ำ และสร้างอัตลักษณ์ใหม่

4.3.1 ยุคการตั้งถิ่นฐานของชุมชน (พ.ศ.2377- พ.ศ.2499)

ยุคการตั้งถิ่นฐานของชุมชนเริ่มประมาณ พ.ศ.2377 จนถึงปี พ.ศ.2499 การกำหนดช่วงเวลาในยุคนี้ยึดเอาสภาพเศรษฐกิจสังคมและการดำรงชีวิตประจำวันของชาวบ้านที่ชาวบ้านรู้สึกว่าจะไม่เปลี่ยนแปลงมากนักหรือเป็นภาพที่ค่อนข้างเคลื่อนไหวน้อย (ภายหลังการพลัดถิ่นจากเมืองพวน) โดยเฉพาะอย่างยิ่งการใช้แรงงานของชาวบ้านในช่วงนี้ถือว่าเป็นปัจจัยในการผลิตที่สำคัญ ประวัติศาสตร์ของบ้านฝายมูลในยุคนี้เริ่มต้นด้วยความทรงจำเกี่ยวกับการถูกเกณฑ์แรงงานชาวบ้านทั้งในท้องถิ่นและแรงงานอพยพ ซึ่งมาจากชุมชนต่างๆในเขตพื้นที่อำเภอท่าวังผา เช่น บ้านหนองบัว บ้านดอนมูล บ้านฝายมูล และชาวบ้านอื่นๆ รวมทั้งชาวลาวจากเมืองเงินก็ถูกเจ้าผู้ครองนครน่านเกณฑ์มาขุดเหมืองฝายที่บ้านฝายมูลและเกณฑ์มาทำนารวมซึ่งเรียกว่า "นาเจ้า" เมื่อได้ผลผลิตข้าวก็เอา

ข้าวใส่ฉางหลวง แล้วขนข้าวไปถวายเจ้าผู้ครองนครน่านที่เมืองน่าน ส่วนที่นาของชาวบ้านก็มีอีกส่วนหนึ่งที่ทำบนพื้นที่ราบเพื่อเลี้ยงครอบครัว³ ชาวบ้านเรียกเหมืองฝายนี้ว่า “เหมืองอาญา” เพราะเป็นเหมืองที่สร้างขึ้นตามคำสั่งของเจ้าผู้ครองนครน่าน

ในยุคการตั้งถิ่นฐานของชุมชนนี้ จำนวนประชากรยังมีน้อยและยังมีพื้นที่ว่างเปล่ามากโดยเฉพาะพื้นที่ป่า ผู้ที่มีนาบนที่ราบจำกัดและผู้ที่ไม่มียาแต่ต้องการทำนาก็ไปบุกเบิกพื้นที่ป่าเพื่อทำนา ในขณะเดียวกันก็มีการทำไร่บนที่ดอนไปด้วย ซึ่งชาวบ้านฝายมูลเกินครึ่งหมู่บ้านที่ไปทำไร่เพราะนาบนที่ราบส่วนใหญ่เป็นนาของเจ้าผู้ครองนครน่าน

ปัจจุบันนาเจ้าในอดีตได้กลายมาเป็นนาของราษฎรหมดแล้ว เพราะลูกหลานของเจ้าผู้ครองนครน่านได้ขายให้ชาวบ้านราคาไร่ละ 100 บาท ซึ่งชาวบ้านแต่ละรายก็มีนาค้นน้อยแตกต่างกัน ผู้ที่มีนาค้นน้อยถ้าปีใดปลูกข้าวไม่พอกินและการทำไร่ไม่ได้ผลก็ต้องไปหาซื้อข้าวกิน ชาวบ้านมักเรียกสภาวะดังกล่าวนี้ว่า “การกั้นข้าว” (หรือสภาวะการอดอยากหรือข้าวไม่พอกิน) ในบางปีที่ปัญหาข้าวไม่พอกินรุนแรงมากเนื่องจากภัยธรรมชาติซ้ำเติม จะพบว่ามีคนยากจนจากต่างหมู่บ้านมาขอทานข้าวไปกิน การพรรณนาถึงสภาวะการกั้นข้าวของชาวบ้านในอดีตนั้น น่าจะเทียบได้กับสภาวะที่นักสังคมศาสตร์ชาวตะวันตกเรียกว่าเป็นความยากจนสัมบูรณ์ (absolute poverty) นั้นหมายถึงว่าอาหารมื้อต่อไปอาจหมายถึงความเป็นความตายเลยทีเดียว ในสภาวะการณ์เช่นนี้ชาวบ้านในชนบทในภาคเหนือมักจะให้ความช่วยเหลือกันเพื่อให้สามารถอยู่รอดได้

ส่วนการถือครองและซื้อขายที่นาระหว่างชาวบ้านในอดีตนั้น ชาวบ้านซื้อขายกันเองโดยไม่มีการโอนที่ดินอย่างเป็นทางการเช่นปัจจุบันที่ต้องทำตามกฎหมายที่ดินและเสียค่าธรรมเนียมตามระเบียบของราชการ เพราะเมื่อก่อนที่น่ายังไม่ได้ออกเอกสารสิทธิ์เป็นโฉนดที่ดิน มีแต่ชื่อผู้ครอบครองทำประโยชน์ หลังจากชาวบ้านซื้อขายที่นากันแล้ว เมื่อเจ้าหน้าที่เข้ามารังวัดที่ดินก็ไปแจ้งใส่ชื่อของผู้ซื้อที่นาเป็นเจ้าของแทนได้เลย การติดต่อซื้อขายในรูปแบบนี้ต้องอาศัยความเชื่อถือไว้วางใจซึ่งกันและกันภายในชุมชน ที่ควบคุมด้วยความสัมพันธ์ทางเครือญาติ ตลอดจนสำนึกความเป็นชุมชนที่มีประวัติศาสตร์ร่วมกันมา นับเป็นการปะทะประสานกันของระบบตลาด อำนาจอรัฐ และวิถีชีวิตชุมชนระดับหมู่บ้าน

ระบบการผลิตในอดีตของชุมชนลาวพวนแห่งนี้ อาจพิจารณาจากประวัติศาสตร์เศรษฐกิจของหมู่บ้าน ที่มีฐานอยู่ที่การทำนา ปลูกข้าวไร่ และการเป็นพ่อค้าวัวต่าง ระบบการผลิตในยุคนี้จะ

³ นายดำคำ วิชา เกิด 15 กันยายน พ.ศ.2453 เป็นบุคคลที่มีอายุร่วมสมัย ปัจจุบัน(พ.ศ.2546) อายุ 93 ปี บ้านเลขที่ 81/1 หมู่ 1 ตำบลป่าคา อำเภอท่าวังผา จังหวัดน่าน สัมภาษณ์ 12 พฤษภาคม พ.ศ.2545

ใช้แรงงานคนเป็นหลักไม่ว่าจะเป็นการทำนา การทำไร่ ซึ่งพบว่าในยุคนี้ชาวบ้านส่วนใหญ่จะทำไร่กันมากกว่าทำนา การบุกเบิกที่นานั้นต้องอาศัยแรงงานมากทั้งในการปรับสภาพพื้นที่และการทำระบบเหมืองฝาย ดังนั้นจึงทำได้เพียงไม่มากนักในแต่ละปีต้องอาศัยการสะสมไปเรื่อยๆ การบุกเบิกที่นาจะอาศัยแรงงานภายในครัวเรือนเป็นหลัก แต่การจัดทำระบบเหมืองฝายจำเป็นต้องอาศัยความร่วมมือกันหลายครัวเรือน บางกรณีต้องอาศัยความร่วมมือกันระหว่างหมู่บ้านด้วย นอกจากนี้แรงงานสัตว์และวัวต่างมีความสำคัญในช่วงนี้มากเพราะเป็นพาหนะในการเดินทางและใช้บรรทุกข้าวพืชที่นิยมปลูกในช่วงนี้ ได้แก่ ข้าวเหนียว ข้าวไร่ ข้าวโพด ส่วนผู้มีเงินทุนและชอบการเดินทางก็จะยึดอาชีพเป็นพ่อค้าวัวต่าง เป็นการทำการค้าในลักษณะที่ขี่มาขายไป โดยเดินทางไปตามท้องถิ่นอื่นๆที่เป็นแหล่งสินค้า ขณะเดียวกันก็นำของจากถิ่นหนึ่งไปขายยังอีกถิ่นหนึ่ง มักทำกันหลังเสร็จสิ้นการทำนาและหลังฤดูการเก็บเกี่ยว การค้าขายทางไกลเช่นนี้เป็นการสะสมทุนของชาวบ้านที่ทำให้ตนเองมีฐานะแตกต่างจากคนอื่นๆ เมื่อได้กำไรจากการค้าขายก็มักจะนำมาซื้อที่นาสะสมไว้ รวมทั้งซื้อควายให้ชาวบ้านที่ไม่มีควายเช่าไปทำนา

ในช่วงนี้ระบบเงินตรามีความสำคัญน้อยมากในการติดต่อสัมพันธ์กันในชุมชน ชาวบ้านจะใช้ระบบการแลกเปลี่ยนแรงงานและแบ่งปันสิ่งของให้แก่กัน ถ้าปีใดชาวบ้านปลูกข้าวได้ผลผลิตไม่พอกินในครอบครัวก็จะใช้การยืมข้าวหรือแบ่งปันข้าวกันกิน ส่วนฐานะของชาวบ้านในยุคนี้ก็ไม่แตกต่างกันเพราะในหมู่บ้านมีคนจนมาก ผู้ที่จะถือว่าเป็นคนมีฐานะในหมู่บ้านก็มีน้อย การที่จะนับว่าใครมีฐานะนั้นต้องเป็นผู้ที่ค้าขายซึ่งมักจะเป็นพ่อค้าวัวต่างที่เดินทางบรรทุกสินค้าใส่หลังวัวไปค้าขายในชุมชนต่างๆ ผู้ที่เป็นพ่อค้าวัวต่างในหมู่บ้านได้นั้นจะต้องเป็นผู้มีเงิน ซึ่งในหมู่บ้านฝ่ายมูลมีเพียง 5-6 คน⁴ ลักษณะของพ่อค้าวัวต่างในอดีตนั้น ชูลีทธิ ชูชาติ (2545: 17-18) อธิบายว่าส่วนใหญ่เป็นชาวบ้านที่ใช้เวลาว่างหลังจากเก็บเกี่ยวแล้วออกเดินทางไปค้าขายหรือแลกเปลี่ยนสินค้าระหว่างหมู่บ้านหรือชุมชนต่างๆในช่วงฤดูแล้ง เมื่อถึงฤดูฝนจะหยุดทำการค้าและกลับมาทำนาเช่นเดิม ชาวบ้านที่เป็นพ่อค้าวัวต่างนั้นแท้จริงก็คือชาวบ้านนั่นเอง ในหลายกรณีจะเป็นชาวบ้านที่มีฐานะและสามารถจ้างคนมาเป็นลูกจ้างทำนาด้วยในช่วงที่ตนเองออกเดินทางไปติดต่อการค้าขาย พบชาวบ้านในหลายกรณีในหมู่บ้านในภาคเหนือที่สร้างตนเองจนมาเป็นพ่อเลี้ยงในยุคหลังก็อาศัยการสะสมทุนจากการเป็นพ่อค้าวัวต่างในอดีต เพราะการเดินทางค้าขายทำให้สามารถสร้างเครือข่ายกับคนต่างชุมชนโดยการผูกเสี่ยวกัน รวมทั้งมีเงินทุนที่สามารถอุปถัมภ์คนในหมู่บ้าน จนกลายเป็น

⁴ สัมภาษณ์นายแปลง ตาลาว อายุ 65 ปี วันที่ 14 พฤษภาคม 2545

ระบบพ่อเลี้ยง-ลูกน้องขึ้นมา แล้วขยายฐานทางเศรษฐกิจไปยังด้านอื่น เช่น การทำไม้ โรงบ่มใบยาสูบ และเหมืองแร่ในยุคต่อมา

ชาวบ้านฝ่ายมูลในอดีตส่วนใหญ่ไม่นิยมเดินทางค้าขาย ในกลุ่มผู้ชายจะสนใจตีเหล็ก ทำนา ทำไร่อยู่กับบ้านมากกว่า มีเพียงบางรายที่ชอบเดินทางโดยนำวัวควายไปขายยังต่างถิ่น กล่าวคืออาจจะซื้อวัวมาราคาตัวละ 3 บาท นำไปขายตัวละ 6 บาท บางครั้งเดินทางไปถึงประเทศลาว ค่ามัดที่ไหนก็พักค้างคืนที่นั่น การเดินทางไปค้าขายก็จะผูกมิตรหรือ “เสี่ยว” ในเส้นทางที่เดินทางไป เพราะจะได้อาศัยพักค้างแรมที่บ้านเพื่อนหรือเสี่ยวรายนั้น นอกจากจะเดินทางไปค้าวัวควายต่างถิ่นแล้ว ยังใช้วัวต่างบรรทุกเกลือจากอำเภอบ่อเกลือมาขายในหมู่บ้าน ซึ่งในสมัยนั้นเกลือราคากิโลกรัมละ 2 สตางค์ เอามาขายในหมู่บ้านราคากิโลกรัมละ 5 สตางค์ ส่วนสินค้าอย่างอื่น ได้แก่ ฝ้าย ผ้าทอ และสินค้าอุปโภค-บริโภคอื่นๆ เช่น น้ำมันก๊าด ปลาแห้ง เป็นสินค้าที่มาจากทางภาคกลาง เป็นต้น

การเดินทางไปเมืองน่านในยุคนี้ต้องใช้เรือและการเดินเท้า แต่ชาวบ้านนิยมเดินเท้ามากกว่าเพราะไม่ต้องเสียเงินเนื่องจากในสมัยนั้นเงินเป็นของหายาก ในสมัยนั้นยังไม่มีทางหลวงติดต่อระหว่างอำเภอท่าวังผากับอำเภอเมืองน่าน ต่อมาจึงเริ่มมีการใช้เรือติดเครื่องยนต์วิ่งระหว่างอำเภอท่าวังผาและจังหวัดน่าน แต่ก็ต้องจ่ายค่าโดยสารเป็นเงิน ส่วนการเดินทางไปไร่ชาวบ้านมักใช้ม้าต่างหรือวัวต่างบรรทุกข้าว ซึ่งในช่วงปี พ.ศ.2511 ก็ยังมีการใช้วัวต่างกันอยู่ ต่อมาการใช้วัวต่างจึงค่อยๆหมดไป⁵

การตั้งบ้านเรือนของชาวบ้านมักสร้างเรือนแบบยกพื้นสูง มีใต้ถุนบ้านเพื่อใช้ประโยชน์หลายอย่าง เช่น ใช้ทำคอกหรือเล้าสัตว์ เช่น วัว ควาย เป็ด ไก่ หมู ใช้เป็นที่เก็บเครื่องใช้ในการทำนา ทำไร่ และยังใช้เป็นที่นั่งพักผ่อนหรือทำงานยามว่าง เช่น งานจักสาน งานทอผ้า งานหัตถกรรมอื่นๆ ซึ่งในยุคการตั้งถิ่นฐานของชุมชนบ้านฝ่ายมูลนี้ สิ่งที่ชาวบ้านจะทำยามว่างจากฤดูทำนาคือ ผู้หญิงจะทอผ้า ส่วนผู้ชายตีเหล็ก การทอผ้าจะทอไว้ใช้เองในครอบครัว เช่น ผ้าซิ่น ผ้าขาวม้า ผ้าทำพุง ผ้าทำหมอน บางบ้านที่มีฝีมือดีก็จะทอผ้าเป็นลายต่างๆ สำหรับการตีเหล็กนั้นมักจะมีชาวบ้านจากชุมชนใกล้เคียงมาสั่งทำ โดยเฉพาะในช่วง 2-3 เดือนก่อนการทำนา

ในด้านความเชื่อและประเพณี ชาวลาวพวนนับถือบูชาผีบรรพบุรุษที่สืบทอดความเชื่อเดิมมาแต่สมัยปู่ย่าตาทวดตั้งแต่ก่อนที่จะอพยพเข้ามาในประเทศไทย เช่นเดียวกับกลุ่มชาติพันธุ์ไท-ลาวอื่นๆ ในภูมิภาคนี้ จนมาถึงในยุคการตั้งถิ่นฐานที่บ้านฝ่ายมูลก็ยังคงความเชื่อนี้อยู่ ด้านการสืบทอดประเพณีและพิธีกรรมต่างๆ ของชาวบ้านในยุคการตั้งชุมชน ชาวบ้านก็ยังคงยึดถือจารีตประเพณีที่

⁵ สัมภาษณ์นายคำคำ วิสา วันที่ 12 พฤษภาคม พ.ศ.2545

สืบทอดกันมาตั้งแต่บรรพบุรุษที่เมืองพวน แขวงเชียงขวาง สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว คือ “ประเพณีกรรมฟ้า” (หรือเรียกว่า ประเพณีที่บ้าน ในหมู่คนไท-ยวนโดยทั่วไปจะเรียกว่าการอยู่กรรมหรือเข้ากรรม) เป็นประเพณีที่ชาวบ้านร่วมกันทำทุกๆ 3 ปี ที่เรียกกันว่า “สองปีฮาม สามปีไขว้” โดยทำพิธีกรรมในวันขึ้น 3 ค่ำ เดือน 3 หรือประมาณต้นเดือนกุมภาพันธ์

ตามความเชื่อของชาวบ้านที่บอกเล่าสืบกันมาว่า พอถึงวันกรรมฟ้าชาวบ้านจะต้องหยุดทำการงานและมาร่วมกันทำบุญถือศีลกินเพล ถ้าผู้ใดไม่เชื่อฟังไปทำการงานจะถูกฟ้าผ่าตายได้ ในวันทำพิธีกรรมฟ้าเริ่มตั้งแต่รุ่งเช้าไปจนค่ำ ก่อนวันทำพิธีกรรมฟ้า 1 วันคือวันขึ้น 2 ค่ำ จะมีวัน “กรรมด้อน” คือไปรับสาวบ้านอื่นมาร่วมเล่นประเพณีพื้นบ้าน เช่น ซี่ม้างหลังโก่ง เตะหมากเบี้ยว เล่นนางด้ง นางกวัก ลิงลม เป็นต้น

ในช่วงทำพิธีประเพณีกรรมฟ้าในแต่ละปี ชาวพวนจะคอยฟังเสียงฟ้าว่า ฟ้าร้องทางทิศไหน เพราะมีความเชื่อว่าเสียงฟ้าร้องคือเสียงฟ้าเปิดประตูน้ำ เพื่อให้ชาวนามีน้ำทำนา โดยมีการทำนายว่า ถ้าฟ้าร้องทางทิศเหนือหรืออีสาน ฝนจะตกหนัก ฟ้าร้องทางทิศใต้ ฝนจะแล้งน้ำทำไม่บริบูรณ์ การทำนาจะเสียหาย ถ้าฟ้าร้องทางทิศตะวันออก ฝนจะตกปานกลางข้าวกล้าจะสมบูรณ์ ฟ้าร้องทางทิศตะวันตก ไม่แน่นอนอาจเกิดความแห้งแล้งขึ้นได้ พิธีกรรมฟ้าเป็นการบูชาเทวดาเจ้าหลวง เหมยฟ้าหรือเจ้าหลวงชมพู ซึ่งชาวลาวพวนถือว่าเป็นวิบุรุษหรือเป็นผีเมืองแบบเดียวกับที่ชาวไทยลื้อนับถือเจ้าหลวงเมืองลำ

ชาวลาวพวนบ้านฝ่ายมูลต่างนับถือ กราบไหว้บูชาเจ้าหลวงเหมยฟ้าสืบทอดกันมาในฐานะเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์และเป็นสิ่งที่พึ่งทางใจ ชาวบ้านจะเรียกว่า “ผีชะบ้าน” (น่าจะเป็นทำนองเดียวกับผีเจ้าบ้านในหมู่คนไท) เมื่อผู้ใดมีความทุกข์ร้อนก็จะไปบนบานหอบผีเพื่อขอให้เคราะห์กรรมที่ประสบผ่านพ้นไปหรือบรรเทาลง หรือมาบนบานขอให้เดินทาง ค้าขาย เล่าเรียน สอบแข่งขันประสบผลสำเร็จ หลังจากนั้นก็จะมาแก้บนที่หอบผีชะบ้าน ซึ่งตั้งอยู่บริเวณดงชะบ้านและมี “ข้าวจ้ำ” เป็นผู้นำของชาวบ้านในการแก้บน

นอกจากบ้านฝ่ายมูลจะมีประเพณีกรรมฟ้า (ที่บ้าน) แล้ว ยังมีประเพณีที่เรียกว่า “กรรม” ที่ชาวบ้านยึดถือและสืบทอดกันมาตั้งแต่ครั้งบรรพบุรุษ ได้แก่

(1) ประเพณีกรรมมะฮั่ว มะฮาย จะทำพิธีกรรมในวันขึ้น 8 ค่ำ ขึ้น 15 ค่ำ และวันแรม 8 ค่ำ แรม 14 หรือ 15 ค่ำของทุกเดือน ในวันทำพิธีกรรมมะฮั่ว มะฮาย ชาวบ้านจะหยุดทำการงานต่างๆ ที่ทำให้เกิดเสียงดัง เช่น การตีเหล็ก ตำข้าว ทอหูก บั่นฝ้าย แต่ออกไปหาอาหารนอกหมู่บ้านได้

(2) ประเพณีกรรมเกียง หรือกรรมไล่ยี่ไล่เกียง จะทำพิธีกรรมในวันขึ้น 12 ค่ำ เดือน 10 เหนือ (เดือน 10 บัว) ของทุกปี ในช่วงเช้าของวันทำพิธีกรรม ชาวบ้านจะไม่ทำการงานใดๆ ที่ทำให้

เกิดเสียงดัง เช่น การตีเหล็ก ตำข้าว ปั่นฝ้าย ทอหูก จนทานอาหารมือเข้าเสร็จแล้วจึงจะทำกิจการงานใดๆก็ได้

(3) ประเพณีกรรมฟ้า เป็นพิธีกรรมย่อยๆ นอกเหนือพิธีกรรมฟ้าใหญ่ที่กล่าวข้างต้น มีกำหนดการทำพิธี 3 ครั้ง ในเดือน 4 เหนือ (เดือน 4 ปีว) โดยมีกำหนดการทำพิธีกรรมฟ้าดังนี้

การทำพิธีครั้งที่ 1 จะเข้ากรรมในคืนวันขึ้น 3 ค่ำ เดือน 4 ตั้งแต่ช่วงอาหารเย็นจนถึงกลางคืน วันขึ้น 4 ค่ำ หลังจากทานอาหารมือเย็นเสร็จ ก็จะพ้นจากการกรรมฟ้า (ออกกรรม) ครั้งที่ 1

การทำพิธีกรรมฟ้าครั้งที่ 2 จะเข้ากรรมในคืนวันขึ้น 9 ค่ำ เดือน 4 ตั้งแต่อาหารมือเย็น จนถึงอาหารมือกลางวันของวันขึ้น 10 ค่ำ ก็จะพ้นจากการกรรมฟ้าครั้งที่ 2

การทำพิธีกรรมฟ้าครั้งที่ 3 จะเข้ากรรมในวันขึ้น 15 ค่ำ เดือน 4 ตั้งแต่อาหารมือเย็น จนถึงอาหารมือเช้าของวันแรม 1 ค่ำ เดือน 4 ก็จะพ้นจากการกรรมฟ้าครั้งที่ 3

การทำพิธีกรรมฟ้าทั้ง 3 ครั้ง ชาวลาวพวนบ้านฝายมูลจะหยุดทำการงานต่างๆ นอกจากไปหาอาหาร เช่น ล่าสัตว์ หาปลา หาปู ส่วนหนุ่มสาวจะมีการละเล่นเพื่อความสนุกสนาน เช่น เล่นสะบ้า มะกอน เป็นต้น

(4) ประเพณีการแต่งงานฮีดลาว เป็นประเพณีดั้งเดิมที่สืบทอดกันมา ประเพณีนี้เริ่มจากก่อนจะทำพิธีในวันแต่งงานจะมีขบวนแห่ของพ่อเลื้อแม่เลื้อจากบ้านเจ้าบ่าวไปยังบ้านเจ้าสาว ได้แก่

- หมูเช้า 1 ตัว ขนาด 8 – 9 กำมือ ซึ่งใหญ่พอที่จะเลี้ยงแขกที่มาร่วมงานได้
- เหล้าหาม 1 ไห (36 ขวด)
- พ่อเลื้อ (พ่อใช้) จะสะพายถุงย่ามแดง ในถุงจะมีขันหมาก ในขันหมากจะมีคร้วหมาก มีเงินน้ำหกโกงาม มีเงินน้ำสามโกงแท้ มีมิดฮ่วมโฮง คือ มิด 2 เล่มอยู่ในฝักเดียวกัน เงินเต่าเงินแก่ เงินเปื่องฝั้ง เงินแฝงน้ำนม และของขวัญสำหรับสายลุง สายตา ของเจ้าสาว
- หาบแม่เลื้อ (แม่ใช้) ในหาบจะมีหมากมัด พลุกรวย มีอ้อยท่อนชั้น มีมันท่วนส้วย มีชิง มีข้าว มีผักบัว หัวหอม มีหอมะหมู ห่อเมาะไก่ ให้ญาติผู้ใหญ่เงินเต่าแก่ฝ่ายเจ้าสาวได้ตรวจดูว่ามีครบเรียบร้อยแล้ว พ่อเลื้อ แม่เลื้อก็จะนำกลับไปยังบ้านของเจ้าบ่าวอีกครั้ง

คำกล่าวของพ่อเลื้อ พ่อเลื้อจะกล่าวว่า เออดีแหละเต่าแก่ลูงตาฝ่ายเจ้าบ่าวมีหมูเช้าเหล้าหามาอับมาแหนกับเต่าแก่ลูงตาฝ่ายทางนี้ กระหม่อมถอด

- ญาติผู้ใหญ่ทางฝ่ายเจ้าสาวก็จะถามว่า สัจจะสี่เค็งอะยังผ่องจา
- ญาติผู้ใหญ่ทางฝ่ายเจ้าบ่าวก็จะตอบว่า อยากได้เพื่อนางกลางเหือนกับฝ่ายปายทางนี้ กระหม่อมถอด

- พ่อเลื้อย แม่เลื้อย ก็จะนำของทุกอย่างกลับไปยังบ้านเจ้าบ่าวอีกครั้ง
- คำกล่าวขอขมา เฒ่าแก่ลุงตาฝ่ายปายทางโน้น (ฝ่ายเจ้าสาว) ก็ได้ให้พ่อเลื้อยแม่เลื้อยให้มาขอ
- แก้วนหน่วยแดง แสงหน่วยเหลือง กับพ่อแม่ลุงตาฝ่ายปายทางนี้ (ฝ่ายเจ้าบ่าว) กระหม่อมถอด
- ยกขบวนแห่เจ้าบ่าวไปยังบ้านของเจ้าสาวกระทำพิธีบายศรีสู่ขวัญ ขอโชคขอลาจากผู้
 - เฒ่าผู้แก่เสร็จแล้วดื่มเหล้าร่วมจอก กินไข่ม้วนมอน
 - เจ้าสาวและเจ้าบ่าวจะหยิบห่อเมาะพร้อมกันมาเสี่ยงทาย
 - ห่อเมาะส่วนมากจะนำไปมาจัดทำเป็นห่อหนึ่ง พร้อมเครื่องปรุง จัดเป็น 3 ห่อ ห่อที่หนึ่ง
 - จะเอาเนื้อไก่ลั่นห่อรวมกัน ห่อที่สองจะนำเอาหัวไก่และตีนไก่มาห่อรวมกัน ห่อที่สาม
 - จะเอาโครงกระดูกไก่มาห่อรวมกัน
- เมื่อนำห่อเมาะทั้งสามห่อมาวางให้เจ้าสาวและเจ้าบ่าวร่วมกันหยิบพร้อมกันเพื่อเป็นการ
- เสี่ยงทาย

คำทำนายมีว่า

- ถ้าได้ห่อที่หนึ่ง เจ้าบ่าวเจ้าสาวคู่นี้จะครองคู่กันมีความรุ่งเรืองมั่งมีศรีสุขในชีวิต
 - ถ้าได้ห่อที่สอง เจ้าบ่าวเจ้าสาวคู่นี้จะครองคู่กันไม่มีความสุข มีแต่ทะเลาะเบาะแว้งกัน
 - ถ้าได้ห่อที่สาม เจ้าบ่าวเจ้าสาวคู่นี้จะครองคู่กันไม่มีความสุขเจริญรุ่งเรือง หากินไม่พอกิน
- พอใช้

(5) ประเพณีทานสลากห่อข้าวดำนิล(ดำดิน) เป็นประเพณีที่สืบทอดกันมาตั้งแต่ครั้งบรรพบุรุษที่อยู่เมืองพวน ประเพณีนี้บ้านฝ่ายมูลจะจัดขึ้นทุกปีในวันแรม 14 ค่ำ เดือน 10 เหนือ ในแต่ละครอบครัวจะจัดทำห่อข้าวดำนิล(ดำดิน)กันเองในวันทานสลาก ลักษณะห่อข้าวดำนิลจะเป็นข้าวเหนียวที่สุกแล้วโดยใช้ใบตองที่ลนไฟแล้วห่อ พร้อมกับข้าวที่ปรุงสุกแล้วเท่าที่จะสามารถหาได้ เช่น จักกิ้งปิ้ง จักกิ้งคั่ว ตัวยั่ว ปลาขี้ตัง ปลาขี้ตัง และมันฝรั่ง เช่น ส้มโอ ส้มเกลี้ยง มะเฟือง มะพร้าว กล้วย อ้อย บุหรี่ เมี่ยง หมากพลู ใส่ลงในชะลอมหรือถ้วย

ชาวบ้านจะเตรียมงานและทำห่อข้าวดำนิลในวันแรม 13 ค่ำ เดือน 10 เหนือ พอรุ่งเช้าของวันแรม 14 ค่ำ เดือน 10 เหนือ ทุกคนก็จะหิ้ว หรือหาบห่อข้าวไปถวายทานที่วัด เพื่ออุทิศส่วนบุญกุศลให้ญาติพี่น้องและผู้ล่วงลับไปแล้ว พอเสร็จพิธีทางวัดก็จะอนุญาตให้ญาติโยมนำไปโปรยในนา

ข้าวของตนที่ดำนาเสร็จแล้ว เพราะเชื่อว่าจะทำให้ต้นข้าวเจริญงอกงาม ไม่มีโรค หรือนกหนูมารบกวน และได้ผลผลิตดี⁶

ในด้านความสัมพันธ์ระหว่างชาวบ้านฝ่ายมูลกับชุมชนหมู่บ้านอื่นๆในบริเวณใกล้เคียง ซึ่งประกอบด้วยกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ไม่ว่าจะเป็น ไทลื้อบ้านต้นฮ้าง ไทลื้อบ้านหนองบัว คนเมืองบ้านสบย่าง และคนเมืองต่างหมู่บ้านก็เป็นไปด้วยดี และไม่พบว่าชาวบ้านฝ่ายมูลมีความขัดแย้งกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆแต่อย่างใด⁷ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการใช้และเข้าถึงทรัพยากรนั้น เป็นการร่วมมือกันมากกว่าดังกรณีการจัดการระบบเหมืองฝายที่ใช้ร่วมกันหลายหมู่บ้าน เป็นที่น่าสังเกตว่าเมื่อสำรวจภูมิทัศน์ทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ในบริเวณพื้นที่ศึกษาวิจัยและบริเวณข้างเคียงพบว่าเป็นพื้นที่ที่แต่งแต้มไปด้วยพื้นที่ทางวัฒนธรรมย่อยของชุมชนที่แตกต่างหลากหลายทางชาติพันธุ์ ภาษาพูด ท้องถิ่น และความเป็นมาทางประวัติศาสตร์ ความเข้าใจแต่เดิมที่ว่าบริเวณพื้นที่ราบหุบเขาเป็นชุมชนของคนเมือง (ไท-ยวน) ที่มีลักษณะเป็นพื้นที่วัฒนธรรมเดียวกัน (culture area) จึงเป็นการมองภาพแต่เพียงผิวเผินเท่านั้น เพราะในความเป็นจริงแล้ว กลับเป็นภาพโมเสคทางวัฒนธรรม (cultural mosaic) เสียมากกว่า

4.3.2 ยุคการพัฒนา: ตัวตนภายใต้วาทกรรมรัฐแห่งการพัฒนา(พ.ศ.2500–2538)

ยุคการพัฒนาในที่นี้ผู้วิจัยมองจากกรอบคิดการศึกษาการพัฒนา ที่มองรัฐในยุคหลังอาณานิคมรวมทั้งรัฐไทยว่าเป็นรัฐที่มุ่งมั่นนำพาประเทศไปสู่การพัฒนาหรือความทันสมัย(ในความหมายอย่างแคบ) แต่ในความหมายของชาวลาวพวนบ้านฝ่ายมูลนั้น อ่านหรือรับรู้จากปรากฏการณ์ที่เห็นได้ชัดของการเปลี่ยนแปลงของหมู่บ้านคือ การสร้างถนนเชื่อมต่อหมู่บ้านกับภายนอกและการเข้ามาในหมู่บ้านของหน่วยงานภาครัฐว่าเป็นจุดเริ่มต้นของยุคการพัฒนา และนำไปสู่การจัดตั้งกลไกการบริหารงานภาครัฐในชุมชนหมู่บ้าน ฟิลิป เฮอร์สช์ (Hirsch, 1993) ซึ่งเป็นนักวิชาการที่ศึกษาการพัฒนาในประเทศไทยมาอย่างต่อเนื่อง ได้บอกเล่าการเปลี่ยนแปลงเช่นนี้ว่าเป็นการปรากฏตัวของรัฐในหมู่บ้าน (the state in the village) นั่นก็คือกระบวนการขยายอำนาจรัฐเข้ามาควบคุมผู้คนและทรัพยากร โดยอาศัยกระบวนการครอบครองพื้นที่ของรัฐชาติสมัยใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งรัฐที่มุ่งมั่น

⁶ ข้อมูลด้านประเพณีและพิธีกรรมของชาวบ้านที่นำเสนอมาจาก สภาวัฒนธรรมไทยพวนบ้านฝ่ายมูล ตำบลป่าคา อำเภอกำแพงแสน จังหวัดนครราชสีมา, 2544 “ประวัติไทยพวนบ้านฝ่ายมูล” (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย) หน้า 1-9 ข้อสังเกตในการบ่งบอกอัตลักษณ์ของตนเองในบริบทความสัมพันธ์กับรัฐไทย ชาวบ้านจะใช้คำว่าไทยพวน ดังปรากฏในเอกสารที่เป็นทางการต่างๆ

⁷ สัมภาษณ์นายประสาธ ชัยมิ่ง วันที่ 29 มีนาคม พ.ศ.2544

เพื่อการพัฒนา (developmental state) โครงการพัฒนาของรัฐจะพบเห็นมากขึ้นในหมู่บ้าน ซึ่งส่งผลกระทบต่อเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ-สังคมของหมู่บ้าน ทั้งการเปลี่ยนแปลงทางด้านวัตถุ จิตใจ และความสัมพันธ์ทางสังคม ตลอดจนจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ และอุดมการณ์ชาติ

ยุคการพัฒนาของชุมชนลาวพวนบ้านฝายมูล เริ่มต้นตั้งแต่ช่วงประมาณ พ.ศ. 2500 เป็นต้นมาจนถึงปี พ.ศ.2538 การเปลี่ยนแปลงในหมู่บ้านเกิดขึ้นเมื่อหน่วยงานภาครัฐสร้างถนนเข้าสู่หมู่บ้านในสถานการณ์ที่พรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย(พคท.)เริ่มเข้ามาแทรกซึมในพื้นที่อำเภอท่าวังผา ถนนลูกรังจึงได้ถูกสร้างขึ้นในช่วงปี พ.ศ.2500-2506⁸ และในปี พ.ศ.2511 จึงเริ่มมีรถยนต์วิ่งผ่านเข้าออกระหว่างหมู่บ้าน⁹ ต่อมาถนนลูกรังได้พัฒนามาเป็นถนนลาดยางในช่วงปี พ.ศ.2515¹⁰ การสร้างและพัฒนาถนนดังกล่าวได้ส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงรูปแบบการใช้แรงงานและเปลี่ยนแปลงระบบการผลิตภายในชุมชน เช่น ชาวบ้านเลิกปลูกข้าวไร่และหันมาทำนาอย่างเดียว ส่วนชาวบ้านที่ไม่มีนาทำหรือมีที่นาจำนวนน้อยก็เปลี่ยนมาเป็นผู้ใช้แรงงานรับจ้างทั้งในและนอกชุมชน ที่นาที่อยู่ใกล้หมู่บ้านในช่วงนี้จึงค่อยๆเริ่มเปลี่ยนมาเป็นที่บ้านของครอบครัวใหม่ที่ทำงานนอกภาคการเกษตร

ในช่วงปี พ.ศ.2527 ชาวบ้านยังคงยึดอาชีพเกษตรกรรมและเสริมด้วยอุตสาหกรรมในครัวเรือนอยู่ เริ่มมีชาวบ้านเปลี่ยนไปประกอบอาชีพรับจ้างมากขึ้น ส่วนผู้ที่ยึดอาชีพค้าขายมีเพียงเล็กน้อย (สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2527ก) และในระหว่างช่วงปี 2527 นี้เองที่หมู่บ้านเริ่มมีการใช้รถไถนาแทนการใช้ควาย การยึดอาชีพเป็นแรงงานรับจ้างพบว่ามีแหล่งงานทั้งในและนอกหมู่บ้าน ซึ่งในหมู่บ้านจะเป็นการรับจ้างทำนาและรับจ้างทั่วไป โดยค่าจ้างแรงงานระหว่างชายกับหญิงจะไม่เท่ากัน ค่าแรงผู้ชายมักจะสูงกว่าผู้หญิง เช่น ถ้ารับจ้างทำนาผู้ชายจะได้ค่าจ้าง 100 บาทต่อวัน แต่ผู้หญิงได้ค่าจ้างเพียง 70 บาทต่อวัน ซึ่งอัตราค่าจ้างที่ต่างกันระหว่างชาย-หญิงนี้ พบเห็นเป็นปกติทั่วไปในชนบทสมัยนั้น ส่วนชาวบ้านที่ออกไปทำงานรับจ้างนอกหมู่บ้านจะไปทำงานตามแหล่งงานต่างๆทั้งในและต่างจังหวัด เช่น งานก่อสร้าง งานในโรงงาน เป็นพนักงานบริษัท นอกจากชาวบ้านจะไปทำงานนอกชุมชนแล้ว คนวัยหนุ่มสาวยังออกไปเรียนหนังสือในระดับที่สูงขึ้น หลังจากนั้นก็ไปทำงานนอกภาคเกษตรกรรมและตั้งถิ่นฐานอยู่ที่อื่น

สภาพเศรษฐกิจของชาวบ้านฝายมูลในช่วงยุคการพัฒนาพบว่า ชาวบ้านเริ่มมีการเปลี่ยนแปลงฐานะทางเศรษฐกิจและสามารถเข้าถึงแหล่งทุนเพื่อใช้ในการผลิตได้มากขึ้น หลังจากมีการตั้ง

⁸ สัมภาษณ์นายสวัสดิ์ กาวิ สารวัตรกำนันตำบลป่าคา วันที่ 13 พฤษภาคม พ.ศ.2545

⁹ สัมภาษณ์นายคำคำ วิชา วันที่ 12 พฤษภาคม พ.ศ.2545

¹⁰ สัมภาษณ์นายสวัสดิ์ กาวิ วันที่ 13 พฤษภาคม พ.ศ.2545

ธนาคารเพื่อการเกษตรและสหกรณ์การเกษตร(ธกส.)สาขาท่าวังผา และการจัดตั้งสหกรณ์การเกษตรท่าวังผา ธนาคารและสหกรณ์จึงเป็นแหล่งเงินทุนในระบบที่สำคัญสำหรับชาวบ้าน ทำให้เศรษฐกิจแบบตลาดเริ่มมีความสำคัญสำหรับชีวิตประจำวันของชาวบ้านมากขึ้น เมื่อเปรียบเทียบในช่วงที่อำเภอท่าวังผายังไม่มีการตั้งธนาคาร ถ้าชาวบ้านมีความต้องการจะกู้เงินต้องเดินทางไปกู้ถึงในเมืองน่าน เมื่อมีการจัดตั้งธนาคารแล้วทำให้ความสัมพันธ์เชิงเศรษฐกิจในครัวเรือนของชาวบ้านเริ่มมีการเปลี่ยนแปลง ระบบการแลกเปลี่ยนสิ่งของระหว่างชาวบ้านในอดีตเริ่มเปลี่ยนไปเป็นการติดต่อแลกเปลี่ยนและซื้อขายกันในระบบตลาดแทน แต่ระบบการแลกเปลี่ยนสิ่งของในยุคนั้นใช้ว่าจะหมดไปทีเดียวเพราะยังพบว่าในกรณีที่ผลผลิตที่ชาวบ้านมีเหลือพอที่จะแบ่งปันให้กัน เริ่มมีความแตกต่างทางด้านฐานะทางเศรษฐกิจระหว่างครัวเรือนในหมู่บ้านมากขึ้น อันเป็นผลสืบเนื่องมาจากการสะสมทุนในอดีตและการขยายฐานทางเศรษฐกิจออกไปยังภาคการผลิตและการค้าด้านอื่นๆมากขึ้น

ในยุคการพัฒนาในความหมายที่แยกกันไม่ออกกับความทันสมัยในความคิดของชาวบ้านนี้ ก็ได้ส่งผลต่อแบบแผนการสร้างบ้านเรือนของชาวลาวพวนด้วย จากเดิมที่ปลูกสร้างบ้านด้วยไม้มีได้สูงก็ค่อยๆเปลี่ยนรูปแบบไป ชาวบ้านนิยมสร้างบ้านด้วยปูน อิฐและซีเมนต์ ทั้งนี้เพราะไม่หายากและมีราคาแพงขึ้น ส่วนหลังคามุงด้วยกระเบื้องสี จะมีไม้ประกอบอยู่บ้างก็ตรงเครื่องบนเท่านั้น ซึ่งเป็นสิ่งที่ยากมากในปัจจุบันที่จะหาเรือนไทยพวนสักหลังหนึ่งที่เป็นอัตลักษณ์ทางสถาปัตยกรรมของชาวลาวพวนในหมู่บ้านฝายมูล

บ้านฝายมูลในช่วงปี พ.ศ.2527 มีกลุ่มจัดตั้งต่างๆทั้งที่เป็นทางการและไม่เป็นทางการ ได้แก่ กลุ่มสหกรณ์ กลุ่มลูกค้าธกส. กลุ่มฌาปนกิจ กลุ่มแม่บ้าน และกลุ่มตีเหล็ก โดยเฉพาะการตีเหล็กและการทอผ้าเป็นอาชีพดั้งเดิมของชาวบ้านที่สืบทอดกันมาตั้งแต่การตั้งถิ่นฐานของชุมชน ในระยะแรกเป็นลักษณะต่างคนต่างทำไม่มีการรวมกลุ่ม ต่อมาเมื่อการรวมตัวของชาวบ้านทำให้เกิดเป็นกลุ่มอาชีพขึ้น ต่อมาในปี พ.ศ.2532 สำนักงานพัฒนาชุมชนอำเภอท่าวังผาเห็นว่าอาชีพตีเหล็กเป็นอาชีพดั้งเดิมและสามารถสร้างรายได้ให้แก่ชุมชน จึงได้ให้การสนับสนุนและพัฒนาฝีมือแรงงาน ให้คำแนะนำในการจัดตั้งกลุ่มอย่างเป็นทางการ เรียกว่า “กลุ่มตีเหล็กบ้านฝายมูล” ในระยะแรกมีสมาชิก 26 คน ปัจจุบันมีสมาชิก 63 คน การตีเหล็กต้องอาศัยเศษเหล็ก ถ่าน และครั้งที่ซื้อจากภายนอกชุมชน ส่วนไม้ที่ใช้ทำด้ามมีดจะหาจากเศษไม้ในป่า เหล็กซื้อจากพ่อค้าขายของเก่าที่นำมาขายให้ถึงที่ทำการกลุ่ม บางครั้งก็ไปซื้อในเมืองน่าน ถ่านไม้ซื้อจากบ้านดอนแก่ง บ้านตาลชุม ส่วนครั้ง

ซื้อจากภายนอกหมู่บ้าน พ่อค้าจะมาส่งถึงที่ โดยเฉลี่ยแล้วต้นทุนต่อเล่มของการตีเหล็กจนเป็นมัดประมาณ 50 บาท¹¹

การทอผ้าก็เป็นอาชีพดั้งเดิมของบ้านฝายมูล ในอดีตผู้หญิงในหมู่บ้านต่างก็ทอผ้าไว้ใช้ในครัวเรือน การทอผ้าเพื่อขายเริ่มในช่วงก่อนปี พ.ศ.2535 เพียงเล็กน้อย โดยขายในหมู่บ้านและท้องถิ่น ต่อมาพ่อค้าคนกลางมารับซื้อและมีผู้แนะนำให้ทอขาย ลายผ้าที่ทางกลุ่มทอจะเป็นลายผ้าโบราณและมีการปรับปรุงมาตลอด เช่น ลายน้าไหล ลายม่านป่อง ลายลาวพวน ลายยกดอก ลายไทลื้อ ส่วนการทอผ้าเพื่อใช้ประโยชน์เฉพาะได้แก่ ผ้าปูที่นอน ผ้าคลุมโต๊ะ ผ้าคลุมเตียง กลุ่มทอผ้าในหมู่บ้านจัดตั้งขึ้นมาเป็นทางการในปี พ.ศ.2535 ได้รับงบประมาณจากหน่วยงานพัฒนาชุมชนในปี พ.ศ.2539 และดำเนินการมาจนถึงปัจจุบัน มีสมาชิก 40 กว่าคน การทอผ้าในปัจจุบันต้องพึ่งพาตลาดภายนอกอย่างมากไม่ว่าจะเป็นผ้าที่ใช้ทอก็ซื้อด้ายสำเร็จรูปจากตลาดท่าวังผา เพราะสีไม่ตก การทอผ้ายังต้องทอลายตามความต้องการของลูกค้าด้วย ปัญหาที่ทางกลุ่มทอผ้าประสบในปัจจุบันคือ ผ้าที่ทอขายไม่ออก เพราะไม่ได้มีแต่บ้านฝายมูลเพียงบ้านเดียวที่ทอผ้า แต่ยังมีชุมชนหมู่บ้านอื่นๆที่ทอผ้าขายด้วย ทำให้ผ้าทอในปัจจุบันนี้อยู่ในภาวะสินค้าล้นตลาด¹²

ในยุคการพัฒนานี้ชาวบ้านได้เลิกทำไร่มาเกือบ 20 ปีแล้ว¹³ เพราะตั้งแต่ปี พ.ศ.2526 เป็นต้นมาชาวบ้านค่อยๆเลิกทำไร่ การหยุดทำไร่ก็ถือเป็นกลไกการสิ้นสุดยุคข้าวต่างที่ใช้บรรทุกข้าวไร่¹⁴ ชาวบ้านหยุดทำไร่เองเพราะเห็นว่าการตัดไม้เป็นการทำลายป่าต้นน้ำลำธาร การหยุดตัดไม้เชื่อกันว่าทำให้ฝนตกตามฤดูกาล อีกนัยหนึ่งก็คือ การทำไร่ถูกมองว่าเป็นความด้อยพัฒนาและทำลายสิ่งแวดล้อม คนที่ทำไร่จึงเป็นคนที่ไม่พัฒนา ลำห้วย เป็นคนยากจนในหมู่บ้าน จึงเป็นเป้าหมายของการพัฒนาที่จะต้องถูกทำให้หมดไป ดังนั้นคนเหล่านี้มักจะถูกบีบคั้นในทางอ้อมจากวาทกรรมการพัฒนาของรัฐ ให้ออกไปแสวงหาวิถีการดำรงชีพแบบอื่น เช่นการรับจ้างทั้งในและนอกชุมชน ประจวบกับโอกาสการจ้างงานทั้งในหมู่บ้านและภายนอกชุมชนมีมากขึ้นในยุคที่เศรษฐกิจของประเทศไทยโดยรวมมีการเติบโตขึ้นทั้งในภาคอุตสาหกรรมและการบริการ จึงช่วยลดความกดดันต่อการใช้พื้นที่ป่าในการทำไร่ลงไปได้บ้าง ส่วนพื้นที่ไร่ที่ชาวบ้านทิ้งร้างไว้ต่อมาได้สละสิทธิการใช้

¹¹ สัมภาษณ์นายสุทัศน์ ตาลาว ประธานกลุ่มตีเหล็กบ้านฝายมูล วันที่ 12 พฤษภาคม พ.ศ.2545

¹² สัมภาษณ์นางทองพูล อีอดลาว นางนารี วิชา ประธานและรองประธานกลุ่มทอผ้าบ้านฝายมูล วันที่ 13 พฤษภาคม 2545

¹³ สัมภาษณ์นายประดิษฐ์ สมจารย์ อายุ 53 ปี เจริญภูมิจังหวัด ห้วยน้ำหมวด 6 และอาสาพัฒนาชุมชน วันที่ 14 – 15 พฤษภาคม 2545

¹⁴ สัมภาษณ์นายสวัสดิ์ กาวี วันที่ 13 พฤษภาคม พ.ศ.2545

ประโยชน์ให้กับชุมชน และได้กลายมาเป็นป่าชุมชนของหมู่บ้านในปัจจุบัน พื้นที่ป่าชุมชนตั้งอยู่บริเวณฝายลูกที่ 1-2 ขึ้นไป มีเขตพื้นที่ป่าติดกับบ้านยู ตำบลยม อำเภอท่าวังผา¹⁵ เจ้าหน้าที่ป่าไม้เข้ามาคุมเข้มการใช้ไม้ประมาณปี พ.ศ.2530-2532 มีการอบรมชาวบ้านครั้งใหญ่ในปี พ.ศ.2537 ซึ่งจัดขึ้นที่บ้านฝายมูลโดยอบรมร่วมกับชาวบ้านอำเภอเชียงกลาง ปัว ท่าวังผา และทุ่งช้าง โดยแต่ละอำเภอจะนำชาวบ้านที่มีพื้นที่ติดกับป่ามาอบรมหมู่บ้านละ 2 คน¹⁶

4.3.3 ยุคการฟื้นฟูและสร้างใหม่ทางวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ (พ.ศ.2539-ปัจจุบัน)

การแบ่งช่วงประวัติศาสตร์ชุมชนลาวพวนบ้านฝายมูลเป็นยุคการฟื้นฟูวัฒนธรรมและบ่งบอกอัตลักษณ์ใหม่ เริ่มตั้งแต่ปี พ.ศ.2539 จนถึงปัจจุบัน ผู้วิจัยอธิบายการเปลี่ยนแปลงในช่วงนี้จากแนวคิดเรื่องพหุนิยมทางวัฒนธรรม อัตลักษณ์ การพัฒนาแบบมีส่วนร่วม และกระบวนการประชาสังคมในสังคมไทย สิ่งที่เป็นจุดเปลี่ยนหรือเหตุการณ์สำคัญในการแบ่งช่วงเวลานี้ของชุมชนชาวลาวพวนบ้านฝายมูล เริ่มจากการขยายกลุ่มอาชีพต่างๆในหมู่บ้านตามการเปลี่ยนแปลงของสังคม การค้นหารากเหง้าของตัวเองที่นำไปสู่การจัดตั้งสภาวัฒนธรรมไทยพวนบ้านฝายมูล การสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมในเชิงวัตถุที่สามารถสื่อให้ชาวบ้านรับรู้และมีสำนึกร่วมกันในประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ของตน เพื่อบอกเล่าถึงประวัติศาสตร์และควมมีตัวตนของชาวลาวพวนให้เป็นที่รับรู้แก่คนทั่วไป โดยมีเป้าหมายในการสร้างที่ยืนทางสังคมของชาวลาวพวนบ้านฝายมูล เช่น การสร้างอนุสาวรีย์เจ้าหลวงเหมยฟ้า การสร้างเรือนไทยพวน การสร้างกำแพงบรรพชน เป็นต้น ซึ่งจะนำเสนอตามลำดับ โดยจะเริ่มที่กลุ่มอาชีพต่างๆในหมู่บ้านก่อนเป็นลำดับแรก

(1) การรื้อฟื้นกลุ่มอาชีพดั้งเดิมในหมู่บ้านขึ้นมา กลุ่มอาชีพต่างๆในหมู่บ้านเริ่มมีจำนวนกลุ่มมากขึ้นในช่วงตั้งแต่ปี พ.ศ.2539 เป็นต้นมา เพราะมีกองทุนจากภายนอกชุมชนเข้ามาสนับสนุนกลุ่มอาชีพ เช่น กองทุนเพื่อสังคม (SIF) ทำให้กลุ่มอาชีพในหมู่บ้านเพิ่มขึ้นและเข้มแข็งขึ้น โดย SIF ใช้งบประมาณแก่หมู่บ้าน 3 ส่วนเพื่อเป็นค่าใช้จ่ายสำหรับการแลกเปลี่ยนการเรียนรู้และศึกษาดูงานของชาวบ้านในหมู่บ้าน การถ่ายทอดประสบการณ์แก่คนรุ่นใหม่ในการประกอบอาชีพ การอนุรักษ์และฟื้นฟูขนบธรรมเนียม ประเพณี วัฒนธรรมของชาวบ้านฝายมูล ปัจจุบันในหมู่บ้านมีกลุ่มอาชีพต่างๆถึง 21 กลุ่ม (แบบเสนอโครงการกองทุนชุมชน ธนาคร ออมสิน, 2543:9) นอกจากนี้ ผลจากการที่บ้านฝายมูลเข้าเป็นสมาชิกชมรมไทยพวน 19 จังหวัด ซึ่งมีพลเอกสหายหยุด เกิดผล

¹⁵ สัมภาษณ์นายแปลง ตาลาว วันที่ 14 พฤษภาคม พ.ศ.2545

¹⁶ สัมภาษณ์นายสวัสดิ์ กาวี วันที่ 13 พฤษภาคม พ.ศ.2545

อดีตผู้บัญชาการทหารสูงสุดเป็นประธานชมรม นับถึงปัจจุบัน(พ.ศ.2546)ก็ผ่านมาประมาณ 6 ปีแล้ว ทำให้ชาวบ้านได้เรียนรู้ว่าตนเองไม่ใช่กลุ่มคนลาวพวนเพียงกลุ่มเดียวที่มีอยู่ในประเทศไทย แต่ว่ามีคนลาวพวนอยู่อีกจำนวนมากอาศัยอยู่ในประเทศไทย และหลายคนก็เป็นผู้ที่มีชื่อเสียงในสังคมไทย ดังนั้นความรู้สึกว่าต่ำต้อยก็เริ่มหายไป กลับกลายเป็นความภาคภูมิใจในการมีอัตลักษณ์ที่โดดเด่นขึ้นมาแทน ทำให้มีการแลกเปลี่ยนเรียนรู้กัน เรียนรู้อาชีพใหม่ๆจากกลุ่มลาวพวนในจังหวัดอื่นๆ การส่งเสริมการรวมกลุ่มอาชีพของหมู่บ้านนั้นถึงแม้ว่าจะเป็นการแสดงออกทางวัฒนธรรมอย่างเช่นการทอผ้าและการตีเหล็ก แต่ขณะเดียวกันก็เป็นภาพตัวแทนของการพยายามแสวงหาโอกาสทางด้านเศรษฐกิจด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในยุคสมัยที่วัฒนธรรมถูกทำให้เป็นสินค้าในธุรกิจการท่องเที่ยว

(2) การสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมขึ้นมาใหม่

ภาษาถิ่นของชาวลาวพวนนับเป็นอัตลักษณ์ของชุมชนบ้านฝายมูล ภาษาพวนจัดอยู่ในตระกูลภาษาไท (Tai Languages Family) เช่นเดียวกับภาษาไทย ภาษาลาวและภาษาอื่นๆในแถบเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ แต่ภาษาพวนจะมีระบบคำศัพท์ร่วมกับภาษาลาวมากกว่าภาษาไทยกลาง จึงมีคำเรียกชาวพวน 2 อย่างคือ เรียกว่า “ ไทยพวน ” ในฐานะเป็นพลเมืองของประเทศไทย และเรียกว่า “ ลาวพวน ” ในฐานะที่เป็นกลุ่มชนที่ใช้ระบบคำศัพท์ร่วมกับภาษาลาวและเคยมีถิ่นฐานเดิมอยู่ในประเทศลาวมาก่อน (วีระพงศ์ มีสถาน, 2539:12-14) ชาวบ้านในชุมชนลาวพวนจะใช้ภาษาลาวพวนสื่อสารกันทั่วไปในหมู่บ้านและเห็นเป็นเรื่องปกติซึ่งก็รวมทั้งบ้านฝายมูลด้วย แต่ด้วยลักษณะเฉพาะของสำเนียงพูดบางคำที่แตกต่างออกไปจากภาษาไทยภาคกลางทำให้ชาวไทยพวนบ้านฝายมูลในยุคก่อนหน้านี้เกิดความรู้สึกแปลกแยกทางอัตลักษณ์ความเป็นไทยในด้านภาษาและชาวบ้านจะรู้สึกแปลกแยกมากขึ้นเมื่อต้องติดต่อกับสังคมภายนอกชุมชน

ความรู้สึกแปลกแยกต่ออัตลักษณ์ความเป็นไทย(ลาว)พวนในท่ามกลางกลุ่มคนไทยซึ่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์หลัก นำไปสู่การพูดคุยกันในกลุ่มชาวลาวพวนหลายครั้งในปี พ.ศ.2540 เกี่ยวกับปัญหาที่ชาวบ้านประสบมาในอดีต เช่น ความอายที่เป็นคนลาวและต้องพูดภาษาลาวในการสื่อสารกับคนไทย ทำให้มีปัญหาในการปรับตัวกับกลุ่มคนไทย เพราะชาวบ้านอยู่ในหมู่บ้านจะพูดภาษาลาว แต่เมื่อออกจากหมู่บ้านก็ต้องพูดภาษาคำเมืองแทนเพราะอายที่จะพูดภาษาลาว ซึ่งความรู้สึกของชาวบ้านดังกล่าวสะท้อนให้เห็นจาก การบ่งบอกอัตลักษณ์ของชาวลาวพวนในหมู่คนไทย-ยวนว่า ชาวลาวพวนเป็นคนขี้อาย สงบเสถียรเยือกเย็น ไม่ชอบแสดงออกในวงสังคมและในที่ชุมชนมากนัก ชาวลาวพวนบ้านฝายมูลก็รับรู้ถึงทัศนะเช่นนี้

ในช่วงก่อนปี พ.ศ.2540 (ก่อนที่จะเริ่มมีการถกเถียงกันถึงปัญหาเรื่องภาษาในกลุ่มชาวลาวพวนบ้านฝายมูล) บรรดาในกลุ่มคนรุ่นอายุ 50–60 ปีจะรู้สึกไม่พอใจและอายที่คนอื่นเรียกว่าลาว บางคนที่ไม่เข้าใจก็มักจะโกรธ ซึ่งในช่วงเวลาดังกล่าวเป็นที่เข้าใจได้ว่า การสร้างรัฐชาติไทยในยุคสมัยใหม่กำลังเป็นไปอย่างเข้มข้น ความเป็นไทย(Thainess)เป็นสิ่งที่มีความสำคัญ อะไรที่แตกต่างไปจากความเป็นไทย ไม่ว่าจะเป็นภาษา เพื่อกเถาะเหล่ากอ ชาติพันธุ์ และประเพณีถือว่ามีความไม่เป็นไทย มักถูกมองจากรัฐด้วยความหวาดระแวงว่ามีความโน้มเอียงไปเป็นฝ่ายตรงข้าม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสถานการณ์ที่พรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทยกำลังเคลื่อนไหวอยู่ในชนบท การเกิดความรู้สึกเช่นนี้ในหมู่พลเมืองไทยอาจถือว่าเป็นความสำเร็จอย่างมากมายของกระบวนการสร้างความไทยและการบ่งบอกอัตลักษณ์ของทางราชการ (official identification) อันเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสร้างรัฐชาติไทยสมัยใหม่ ที่ทำให้ชาวบ้านรู้สึกว่าการที่ตนเองมีอะไรแตกต่างไปจากความเป็นไทยเป็นสิ่งที่น่าละอาย ในช่วงเวลานี้ความเป็นลาวจึงถูกเก็บซ่อนไว้เฉพาะในกลุ่มคนพวกเดียวกัน

ในช่วงที่ชาวลาวพวนบ้านฝายมูลกำลังรู้สึกถึงความแปลกแยกต่ออัตลักษณ์ของความเป็นไทยอยู่นั้น ประกอบกับผลผลิตของลัทธิชาตินิยมในอดีตที่หลวงวิจิตรวาทการสร้างขึ้นในช่วงทศวรรษ 2480 ยังมีอิทธิพลอยู่ในความคิดของคนไทยทั่วไป วาทกรรม “การสร้างความเป็นไทย” ซึ่งเน้นความเป็นเอกภาพและสร้างวัฒนธรรมใหม่ขึ้นมาเพื่อให้คนไทยมีนิสัย จิตใจ และศีลธรรมที่จำเป็นต่อการสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ให้เข้มแข็งและยิ่งใหญ่ทั้งทางเศรษฐกิจและวัฒนธรรม สิ่งที่รัฐไทยใช้เป็นเครื่องมือในการบ่งบอกอัตลักษณ์ของชาติก็คือวาทกรรม “วัฒนธรรมแห่งชาติ” โดยการออกกฎหมาย “พระราชบัญญัติวัฒนธรรมแห่งชาติ พุทธศักราช 2485” ขึ้นมา เนื้อหาของพระราชบัญญัติฉบับนี้ครอบคลุมถึงวิถีชีวิตประจำวัน ไม่ว่าจะเป็นการแต่งกาย กิริยามารยาท การปฏิบัติตน การปฏิบัติต่อบ้านเรือนและความนิยมไทย เป้าหมายเพื่อให้ประเทศมีวัฒนธรรมที่น่าภาคภูมิใจ วาทกรรมที่หลวงวิจิตรวาทการสร้างขึ้นมามีลักษณะเป็นต้นแบบอัตลักษณ์ของความเป็นไทยที่ครอบคลุมวิถีชีวิตผู้คน เพื่อให้กลุ่มชาติพันธุ์ที่มีความหลากหลายทางวัฒนธรรมในท้องถิ่นต่างๆ สามารถยึดถือเป็นแนวทางในการสร้างความเป็นไทย นอกจากนี้ยังมีการสร้างสิ่งตรงข้ามมาเปรียบเทียบกับเห็นว่าอะไรคือความเป็นไทยและอะไรไม่ใช่ (Thai and un-Thai binary) โดยการสร้างภาพตัวแทนของการเป็น “พวกเรา” และสร้างความเป็น “คนอื่น” ขึ้นมา

ความต้องการที่จะสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันทางเชื้อชาติและวัฒนธรรม โดยการสร้างภาพแทนความจริงขึ้นมาว่าชาติไทยมีอดีตความเป็นมาที่ยาวนานและเป็นชาติที่มีอารยธรรมล้วนเป็นความพยายามของกระบวนการสร้างรัฐชาติที่จะขจัดความแตกต่างทางชาติพันธุ์และอัต

ลักษณะทางวัฒนธรรมของท้องถิ่น ความเป็นไทยที่ถูกสร้างขึ้นมาจึงเป็นเครื่องมือในการผสมกลมกลืนวัฒนธรรมและการบ่งบอกอัตลักษณ์ของท้องถิ่นให้หายไปและแทนที่ด้วยวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ของชาติ (ดูแนวคิดและโครงการของรัฐในยุคหลวงวิจิตรวาทการในสายชล สัตยานุรักษ์, 2545)

การตอกย้ำเพื่อสร้างสำนึกในความเป็นไทยมีอยู่หลายวิธี แต่วิธีหนึ่งที่มีประสิทธิภาพคือการใช้หนังสือแบบเรียนที่กำหนดหลักสูตรเนื้อหาจากส่วนกลางเป็นเครื่องมือ นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2538) ให้ข้อสังเกตว่า แม้ว่าเนื้อหาในบทเรียนจะชี้ให้เห็นถึงความแตกต่างของผู้คน ภูมิประเทศและวัฒนธรรมในแต่ละภูมิภาคของประเทศอยู่บ้างก็ตาม แต่รายละเอียดของเนื้อหาที่เน้นในด้านคุณค่าและความสามารถของคนในสังคมยุคปัจจุบันที่ปรับตัวอยู่ร่วมกันได้จนเป็นสังคมที่มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน แม้ว่าคนในสังคมอาจจะมีความขัดแย้งกันบ้าง แต่ก็สามารถแก้ไขความขัดแย้งนั้นได้ด้วยการยึดคติหรืออุดมการณ์ร่วมกัน 3 ประการ คือ (1) การมีพันธะหน้าที่ร่วมกันในการสร้างความเจริญให้กับประเทศเพื่อความเป็นปึกแผ่นของชาติ (2) การตอกย้ำว่ามีประวัติศาสตร์ร่วมกันมาแต่อดีตเป็นการดำรงรักษาไว้ซึ่งเอกราชของชาติ และ(3) คนไทยมีความเคารพสักการะต่อพระมหากษัตริย์เหมือนกัน

นิธิ เอียวศรีวงศ์ วิเคราะห์ต่อไปอีกว่า เมื่อพิจารณาในรายละเอียดของหนังสือแบบเรียนก็จะไม่พบว่ามีเนื้อหาตอนใดที่กล่าวถึงความแตกต่างหลากหลายในเรื่องของโอกาสทางเศรษฐกิจและการเมืองของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆในสังคมไทยเลย ความแตกต่างหลากหลายของกลุ่มผู้คนในแบบเรียนจึงไม่มีความขัดแย้งกันทางชนชั้นจนนำไปสู่การต่อสู้ทางการเมืองและวัฒนธรรม และอาจกล่าวได้ว่าเนื้อหาในแบบเรียนมุ่งสร้างมโนภาพของกลุ่มคนในสังคมให้ยอมรับอัตลักษณ์ของสังคมไทยที่ปราศจากความขัดแย้งและเป็นเครื่องมือที่มีประสิทธิภาพอย่างยิ่งในการนำเสนอภาพแทนความจริงของวัฒนธรรมชาติที่ใช้ในการครอบงำอุดมการณ์ทางความคิดของกลุ่มคนในสังคมสืบต่อกันมา ความแตกต่างทางเศรษฐกิจและสังคมของผู้คนถูกลบเลือนออกไปด้วยการครอบงำด้วยความเป็นอัตลักษณ์ของความเป็นชาติไทย

อย่างไรก็ตามในยุคปัจจุบันนี้สถานการณ์ทางการเมืองได้เปลี่ยนไป ความแตกต่างของอัตลักษณ์ทางภาษาและวัฒนธรรมถือว่าเป็นทุนทางวัฒนธรรมที่มีค่ายิ่ง ดังนั้น นอกจากชาวบ้านฝ่ายมูลมีความวิตกว่าภาษาลาวของตนเองจะหายไปแล้ว ความวิตกในการคงอยู่ของอัตลักษณ์ ขนบธรรมเนียมประเพณี และวัฒนธรรมในยุคโลกาภิวัตน์ก็เป็นความวิตกที่ชาวบ้านได้มีการพูดคุยและกระทำร่วมกันในปี พ.ศ.2540 และนำไปสู่การจัดตั้งสภาวัฒนธรรมไทยพวนบ้านฝายมูลขึ้นเมื่อวันที่ 17 ตุลาคม พ.ศ.2542 นับว่าเป็นสภาวัฒนธรรมระดับหมู่บ้านแห่งแรกของอำเภอท่าวังผา ตาม

นโยบายของสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ (เอกสารประกอบการพิจารณากำหนดยอดเยี่ยม, 2544: 9,14; สภาวัฒนธรรมไทยพวนบ้านฝายมูล, 2544:16) สภาวัฒนธรรมไทยพวนนับเป็นความเชื่อมต่อที่พอดีระหว่างการดำรงไว้ซึ่งอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของความเป็นผู้มีชาติพันธุ์ลาวพวนกับความเป็นไทยภายใต้รัฐไทยที่มีความหลากหลายของพื้นที่ทางวัฒนธรรม

วัตถุประสงค์ของการตั้งสภาวัฒนธรรมไทยพวนบ้านฝายมูลก็เพื่อเป็นศูนย์รวมเครือข่ายองค์กรต่างๆในบ้านฝายมูล การแลกเปลี่ยนความรู้ ประสบการณ์ การอนุรักษ์ พื้นฟูขนบธรรมเนียม ประเพณี ภาษา อาชีพ ศิลปวัฒนธรรม และพัฒนาวิถีชีวิตของชาวบ้านให้สอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลงของสังคม (สภาวัฒนธรรมไทยพวนบ้านฝายมูล, 2544:16-17) ภายหลังจากตั้งสภาวัฒนธรรมไทยพวนบ้านฝายมูลแล้วสภาวัฒนธรรมฯได้เข้าเป็นสมาชิกชมรมไทยพวน 19 จังหวัด โดยมีที่ทำการกลางของชมรมคือ สำนักงานมูลนิธิชมรมไทยพวน ตั้งอยู่ที่วัดอมรินทราราม แขวงศิริราช เขตบางกอกน้อย กรุงเทพฯ ผู้วิจัยมีข้อสังเกตว่าชาวลาวพวนต้องการสร้างอัตลักษณ์ใหม่ที่เรียกว่า “ไทยพวน” ขึ้นมาอีกต่างหาก โดยพยายามที่จะตอกย้ำประเด็นความเป็นไทยมากกว่าความเป็นลาว หรือเป็นลูกผสมมากกว่าที่จะกลับไปหาความเป็นลาว โดยเฉพาะอย่างยิ่งในบริบทของวาทกรรมการพัฒนาแบบทันสมัยที่ประเทศไทยมีการพัฒนาที่รวดเร็วกว่าประเทศลาว

หลังจากสภาวัฒนธรรมไทยพวนบ้านฝายมูลได้เข้าเป็นสมาชิกชมรมไทยพวน 19 จังหวัดแล้ว ความรู้สึกแปลกแยกแตกต่างทางอัตลักษณ์ที่มีนัยของความเป็นคนอื่นก็ค่อยๆเปลี่ยนไปเพราะชาวบ้านมีโอกาสพบปะกับชาวลาวพวนที่อื่นๆ ชาวบ้านรู้สึกที่ไม่ใช่มีแต่บ้านฝายมูลที่เดียวที่เป็นลาวพวนและพูดภาษาลาว แต่ยังมีชาวลาวพวนที่อาศัยอยู่ในประเทศไทยในที่อื่นๆอีกจำนวนมาก จึงเริ่มรู้สึกว่ามิพรรคพวก และในปัจจุบันมีผู้ให้ความสนใจในอัตลักษณ์ของชาวลาวพวน ความรู้สึกไม่พอใจในอดีตที่มีคนว่าเป็นลาวพวนก็ค่อยๆหายไปและมีความรู้สึกของการมีคุณค่าและภาคภูมิใจเข้ามาแทนที่ ชาวบ้านจึงมีความรู้สึกที่ดีเวลามีผู้อื่นพูดภาษาลาวพวนเพราะรู้ว่าเขาสนใจ ปัจจุบันชาวบ้านบอกว่าเป็นจุดแข็งของเขาที่สามารถพูดได้ถึง 3 ภาษาคือ ลาวพวน ไทยเมือง(คำเมือง) และไทยกลาง และทราบถึงรากเหง้าของตนว่าเป็นใครและมาจากไหน¹⁷

การตั้งสภาวัฒนธรรมไทยพวนบ้านฝายมูลจึงเป็นการสร้างพื้นที่ทางสังคมของชาวลาวพวนในท่ามกลางความเป็นไทย เพื่อเป็นการตอกย้ำและสร้างใหม่ทางวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ความเป็นไทย(ลาว)พวน ชาวฝายมูลจึงได้สร้างคำขวัญของบ้านฝายมูลขึ้นมาว่า “แหล่งเหมืองมหัศจรรย์ ป่าเบญจพรรณเขียวขจี ประเพณีกรรมฟ้า มีดพร้าคมกล้า ภาษาไทยพวน” แต่การที่จะบรรลุถึงเป้า

¹⁷ สัมภาษณ์นายประสาธ ชัยมิ่ง วันที่ 29 มีนาคม 2544

หมายดังกล่าวนั้น สภาวัฒนธรรมฯ ได้สร้างภาคปฏิบัติของวาทกรรมทั้งที่เป็นวัตถุและความหมายเชิงสัญลักษณ์ดังนี้¹⁸

(2.1) การรื้อฟื้นรากเหง้าทางประวัติศาสตร์ ประเพณี วัฒนธรรม และตำนานวีรบุรุษ โดยสร้างสิ่งที่เป็นนามธรรมให้เป็นรูปธรรมหรือสร้างสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมให้เห็นและจับต้องได้ อันได้แก่ **การสร้างพระรูปเหมือนเจ้าหลวงเหมยฟ้า** (เจ้าหลวงชมพู่หรือเจ้าหลวงกรมฟ้า) ลักษณะเป็นชายรูปร่างสูง โปกผ้าที่ศีรษะ มือขวาถือดาบ มือซ้ายถือหอก ซึ่งได้ทำพิธีอัญเชิญพระรูปเหมือนขึ้นประดิษฐานบนแท่นเมื่อวันที่ 1 กรกฎาคม พ.ศ. 2543 ข้อมูลจากสภาวัฒนธรรมไทยพวนบ้านฝายมูล (2544:22) ได้พรรณาดำเนินการเจ้าหลวงเหมยฟ้าหรือเจ้าหลวงชมพู่ว่า เป็นเจ้าครองเมืองพวน ซึ่งขึ้นต่อนครหลวงพระบาง ต่อมาเมืองพวนได้ร่วมกับนครเวียงจันทน์ยกทัพไปรบกับหลวงพระบางจนได้ชัยชนะ เจ้าชมพู่จึงประกาศเอกราชไม่เป็นเมืองขึ้น ทำให้เจ้านนท์แห่งนครเวียงจันทน์โกรธ จึงยกทัพไปปราบเมืองพวนและจับเจ้าชมพู่ได้และสั่งให้ประหารชีวิต ขณะที่เพชฌฆาตทำพิธีประหาร ฟ้าได้ผ่าถูกด้ามหอกที่ใช้ประหาร ทหารเวียงจันทน์จึงไปกราบทูลเจ้านนท์ให้ทราบ เจ้านนท์จึงสั่งให้นำเจ้าชมพู่กลับไปครองเมืองพวนตามเดิม และตั้งแต่เหตุการณ์ครั้งนั้น จึงเกิดประเพณีกรรมฟ้าขึ้นในกลุ่มชาวพวนและสืบทอดมาถึงปัจจุบัน

พระรูปเหมือนเจ้าหลวงเหมยฟ้าที่ชาวบ้านฝายมูลร่วมกันสร้างขึ้นมาจึงถือว่าเป็นส่วนหนึ่งของการสร้างหรือรื้อฟื้นรากเหง้าทางประวัติศาสตร์ของชุมชนแห่งนี้ให้ปรากฏเป็นสัญลักษณ์ที่มองเห็นเป็นรูปธรรม ชาวบ้านสามารถเข้าถึงได้และถือว่าเป็นสมบัติของชุมชนร่วมกัน บทวิเคราะห์ทางประวัติศาสตร์ไทยเกี่ยวกับการสร้างพระรูปเหมือนหรืออนุสาวรีย์นี้¹⁹ นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2538) อธิบายว่า การสร้างอนุสาวรีย์ขึ้นมาก็เพื่อใช้เป็นสัญลักษณ์ที่มีพลังในการสร้างความทรงจำร่วมกันของสมาชิกในสังคม ให้สามารถสื่อความหมายและบอกเล่าเรื่องราวความเป็นมาในอดีตได้ การสร้างอนุสาวรีย์ยังมีความมุ่งหมายเพื่อระลึกถึงบุคคลหรือเหตุการณ์สำคัญที่ยังอยู่ในความทรงจำของสังคมและใช้เป็นตัวแทนของอดีตตามที่ผู้สร้างอนุสาวรีย์ได้เลือกหยิบเอาประวัติศาสตร์ในส่วนที่ผู้

¹⁸ ข้อมูลที่นำเสนอในรายงานส่วนนี้ ประมวลจากคำสัมภาษณ์ชาวบ้านและจากเอกสาร

¹⁹ ในรายงานบทนี้ ชาวบ้านฝายมูลเรียกอนุสาวรีย์เจ้าหลวงเหมยฟ้าอย่างเป็นทางการว่า “พระรูปเหมือนเจ้าหลวงเหมยฟ้า” (ข้อมูลจากสภาวัฒนธรรมไทยพวนบ้านฝายมูล 2544, หน้า 24-27) ดังนั้น พระรูปเหมือนเจ้าหลวงเหมยฟ้าในบทนี้ ถ้าผู้วิจัยใช้คำว่า “พระรูปเหมือน” ก็ให้เข้าใจว่ามีความหมายเดียวกับคำว่า “อนุสาวรีย์” ทั้งนี้เพื่อให้เป็นแนวทางเดียวกับรายงานบทที่ 5 ซึ่งกล่าวถึงการสร้างอนุสาวรีย์วีรบุรุษของชุมชนไทลื้อเช่นกัน

สร้างต้องการจะนำมาใช้ประโยชน์แล้วนำมาสร้างเป็นอนุสาวรีย์ให้เห็นเป็นรูปธรรมที่คนทั่วไปสามารถเข้าถึงได้และตอกย้ำความทรงจำร่วมกัน

การสร้างพระรูปเหมือนเจ้าหลวงเหมยฟ้าของชาวบ้านฝายมูลจึงถูกใช้เป็นสัญลักษณ์และเป็นตัวแทนของการเล่าเรื่องราวของชุมชนแห่งนี้ว่ามีอดีต มีที่มาที่ไป มีปัจจุบันและอนาคตของตัวเอง ในขณะเดียวกันอนุสาวรีย์ก็เป็นปริณทลสาธณะ ที่เปิดโอกาสให้สมาชิกของชุมชนแห่งนี้และคนทั่วไปสามารถเข้าถึงได้ รวมทั้งยังเป็นสัญลักษณ์ของการต่อสู้เพื่อช่วงชิงพื้นที่ของการสร้างความหมาย การผลิตซ้ำทางอุดมการณ์และบ่งบอกอัตลักษณ์ของความเป็นลาวพวนที่มีรากเหง้าและมีความทรงจำร่วมกัน

การสร้างเรือนไทย(ลาว)พวน²⁰ ณ บริเวณลานเจ้าหลวงเหมยฟ้า เพื่อจำลองวิถีชีวิตและความเป็นอยู่ของชาวไทยพวนในอดีต สร้างขึ้นในปี พ.ศ. 2543 ลักษณะเป็นบ้านไม้ มีเสา ใต้ถุนสูง ฝาขัดแตะ หลังคามุงด้วยหญ้าคา มีชานเรือนยื่นออกมา ภายในเรือนไทยพวนมีการนำเครื่องใช้ในวิถีประจำวันของชาวไทยพวนในอดีตมาตั้งแสดงไว้ให้ผู้มาเยี่ยมชมศึกษา ซึ่งเรือนไทยพวนแห่งนี้ได้ทำหน้าที่ในการบอกเล่าประวัติศาสตร์และวิถีชีวิตของชุมชนอีกครั้ง เมื่อมีการจัดเวทีเสวนาชุมชนเข้มแข็ง ณ ลานเจ้าหลวงเหมยฟ้า เมื่อวันที่ 24 พฤษภาคม 2543 การจัดเวทีเสวนาในครั้งนั้นมีรัฐมนตรีประจำสำนักนายกรัฐมนตรี คุณหญิงสุพัตรา มาสดิตถ์ พร้อมคณะสื่อมวลชนได้มาร่วมเวทีเสวนาด้วย นับเป็นความพยายามในการสร้างพื้นที่ทางวัฒนธรรมสำหรับชาวไทยพวนอีกทางหนึ่งในท่ามกลางวงล้อมที่ทรงพลังอำนาจของวัฒนธรรมชาติไทย ภายใต้การอุปถัมภ์ของรัฐ

การสร้างพระธาตุไทยพวนศรีฝายมูล ในบริเวณวัดฝายมูล เพื่อบรรจุอัฐิอดีตเจ้าอาวาสวัดฝายมูล 4 รูป ในระหว่างปี พ.ศ 2542-2543 การจำเริญความเลื่อมใสศรัทธาในพุทธศาสนา นับว่าเป็นอีกวิถีทางหนึ่งเพื่อให้ชาติพันธุ์กลุ่มน้อยสามารถเคลื่อนย้ายทางสังคมในระบบสังคมที่มีลำดับศักดิ์อย่างเช่นสังคมไทย กรณีชาวลาวพวนบ้านฝายมูล พบว่ามีพระชาวบ้านฝายมูลหลายรูปที่กลายเป็นพระผู้มีสมณศักดิ์และมีชื่อเสียงอยู่ในกรุงเทพฯ และการบวชเรียนได้ทำให้ลูกหลานชาบบ้านฝายมูลได้เล่าเรียนในชั้นสูงขึ้นไปและเข้าสู่วงราชการ ทหาร ตำรวจ ทั้งในภูมิภาคและส่วนกลางส่วนหนึ่งก็เพราะว่าพุทธศาสนาเป็นหนึ่งในอุดมการณ์ของวัฒนธรรมชาติไทย การร่วมอุดมการณ์ศาสนาเดียวกันจึงทำให้ชาวลาวพวนกลุ่มนี้ผนวกตัวเองเข้ากับสังคมไทยได้อย่างไม่รู้สึกรู้ว่าตัวเองมี

²⁰ ในคำบอกเล่าที่เป็นทางการไม่ว่าจะเป็นในรูปของบันทึก เอกสาร สิ่งพิมพ์ และคำกล่าวในรัฐพิธีผู้นำของชาบบ้านมักจะใช้คำว่า “ไทยพวน” มากกว่า “ลาวพวน” ตามที่ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตไว้ก่อนหน้านี้

ความแตกต่าง พุทธศาสนาจึงเป็นอัตลักษณ์ที่ชาวลาวพวนเลือกหยิบมาใช้ได้อย่างมีประสิทธิภาพ ในการเชื่อมต่อกับสังคมไทย

การสร้างกำแพงบรรพชน²¹ สร้างขึ้นบริเวณหลังอนุสาวรีย์เจ้าหลวงเหมยฟ้า เป็นกำแพง ก่อด้วยอิฐฉาบด้วยปูนซีเมนต์ ความยาว 40 เมตร สูง 2.50 เมตร มีภาพวาด 8 ภาพที่บอกเล่าเรื่องราวประวัติศาสตร์ความเป็นมาของชุมชน นับตั้งแต่การตั้งถิ่นฐานเดิมในเมืองพวน แขวงเชียงขวาง ประเทศสปป.ลาว การอพยพมาตั้งถิ่นฐานในประเทศไทย การตั้งถิ่นฐานที่บ้านฝายมูล การขุดลำเหมืองมหัศจรรย์ ภาพการตีเหล็กและทอผ้าของชาวบ้าน ภาพประเพณีการจุดบั้งไฟ ช่อพื้นเมือง การแข่งขันเรือยาว และภาพประเพณีดั้งเดิมของชาวลาวพวน กำแพงบรรพชนนี้ทำหน้าที่ 2 ประการ คือ ประการแรก เป็นหน้าที่ที่เห็นได้จากภายนอกคือ การบอกเล่าถึงประวัติศาสตร์ การบ่งบอกอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ และการบอกเล่าถึงวิถีชีวิตลาวพวนที่เกี่ยวข้องกับการใช้ทรัพยากร ประการที่สอง เป็นหน้าที่ในเชิงสัญลักษณ์หรือเป็นการสร้างภาพแทนความจริง (representation) ของการต่อต้านการครอบงำของวัฒนธรรมกระแสหลักของสังคมไทยและวัฒนธรรมตะวันตก กล่าวคือ กำแพงคอนกรีตเป็นตัวแทนความหมาย (constitute) ของกำแพงทางวัฒนธรรมเพื่อปกป้องวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ของชาวลาวพวนจากการไหลบ่าเข้ามาของวัฒนธรรมจากภายนอกชุมชนที่ก่อให้เกิดปัญหาทางสังคมต่าง ๆ นานาในชุมชน

การรื้อฟื้นหรือผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม อันได้แก่ ประเพณีและพิธีกรรมต่างๆ ของชาวลาวพวนในปัจจุบันมีทั้งการดำรงของเก่าเอาไว้ ปรับเปลี่ยนใหม่ตามความเปลี่ยนแปลงทางสังคม เศรษฐกิจของยุคสมัย ในที่นี้ขอยกตัวอย่างพิธีกรรมที่เรียกว่า “หีบบ้าน” หรือประเพณี “กรรมฟ้า” (ในภาษาลาวพวนจะออกเสียงว่า “กำฟ้า”) ที่ชาวลาวพวนถือว่าเป็นการบ่งบอกอัตลักษณ์ที่หล่อหลอมสำนึกของความเป็นลาวพวน ชาวลาวพวนนั้นแม้ว่าจะย้ายไปตั้งถิ่นฐานในต่างแดนก็ยังคงยึดมั่นในประเพณีกรรมฟ้าอยู่เพราะเป็นสิ่งที่ทำสืบเนื่องกันมาตั้งแต่ครั้งอาศัยอยู่ในเมืองพวนเดิม โดยอาศัยสถาบันครอบครัว วัดและหมู่บ้านได้สั่งสอนและสืบทอดต่อกันมา ชาวลาวพวนทุกแห่งถือว่า ผู้ที่ยึดถือประเพณีกรรมฟ้าเป็นกลุ่มเดียวกับชาวลาวพวน ในกรณีของบ้านฝายมูลจะประกอบพิธีในหมู่บ้านทุกๆ 3 ปี ในวันขึ้น 3 ค่ำ เดือน 3 หรือประมาณเดือนกุมภาพันธ์ เพื่อบวงสรวงเจ้าหลวงเหมยฟ้า (เจ้าชมพู่) ซึ่งชาวลาวพวนถือเอาเจ้าหลวงเหมยฟ้าเป็นบรรพบุรุษของตน วันทำพิธีกรรมฟ้าจึงเป็นวันที่ลูกหลานชาวลาวพวนแสดงความเคารพและระลึกถึงคุณความดีของบรรพบุรุษของตนและ

²¹ คำว่า “กำแพงบรรพชน” ปรากฏอยู่ในแบบเสนอโครงการกองทุนชุมชนต่อธนาคารออมสินของสภาวัฒนธรรมไทยพวนบ้านฝายมูล (ประชาคมหมู่บ้าน) หมู่ 1 ตำบลปากา อำเภอท่าวังผา จังหวัดน่าน ประจำปี 2543, หน้า 24 และหน้า 34

ขออำนาจผีฟ้า ผีบรรพบุรุษให้บันดาลฝนตกตามฤดูกาล ข้าวปลาอาหารสมบูรณ์ ในช่วงทำพิธีกรรม ฟ้า ชาวลาวพวนจะไม่ดำทอทะเลาะวิวาทกันเป็นอันขาด หากฝ่าฝืนข้อห้ามนี้ฟ้าจะลงโทษ (จารุวรรณ ธรรมวัตร, 2545:4,6) ซึ่งคำว่า “กรรม” ในภาษาลาวพวนหมายถึง การหยุดทำกรงานทุกอย่างใน หมู่บ้านที่ทำให้เกิดเสียงดัง ในความหมายทั่วไปในหมู่คนไท-ยวนหมายถึงการอดกลั้นหรือละเว้น การกระทำบางอย่าง ดังเช่นการถือศีลอดของชาวมุสลิม ดังนั้น ในช่วงการทำพิธีกรรมฟ้า ชาวบ้าน ฝ่ายมูลจึงหยุดทำงานทุกอย่างที่ทำให้เกิดเสียงดัง เช่น การตีเหล็ก การตำข้าว การผ่าฟืน เป็นต้น รายละเอียดเกี่ยวกับประวัติความเป็นมาของพิธีกรรมนี้ได้กล่าวถึงมาก่อนหน้านี้แล้ว



รูป 4.1 อนุสาวรีย์เจ้าหลวงเหมยฟ้า



รูป 4.2 เรือนไทยพวน



รูป 4.3 กำแพงบรรพชนเล่าเรื่องราวประวัติศาสตร์

ประเพณีกรรมฟ้า ครั้งหลังสุดนั้นคือในปี 2543 โดยทำพิธีระหว่างวันที่ 20-22 กุมภาพันธ์ พ.ศ.2543 (ครั้งล่าสุดนี้กำหนดเอาเดือนกุมภาพันธ์ 2546) ขั้นตอนของพิธีกรรม (ก้า) มีดังนี้

วันแรก ตั้งเวลา 07.00 น. หมู่บ้านจะปิดตาแหลวปากทางเข้าสู่หมู่บ้านทุกจุด เป็นการห้ามคนในหมู่บ้านไม่ให้ออกไปข้างนอกหมู่บ้าน และห้ามคนภายนอกเข้ามาในหมู่บ้าน โดยมีคำกล่าว ว่า “คนในไม่ให้ออก คนนอกไม่ให้เข้า” ถ้าคนภายนอกหมู่บ้านจะเข้ามาในหมู่บ้าน จะต้องเสียค่าผ่านทางเข้าไปคนละ 10 บาท

วันที่สอง เวลา 06.00น. ผู้เฒ่าผู้แก่ทั้งหญิงชายและชาวบ้านฝ่ายมูลทุกหลังคาเรือนจะไปพร้อมกันที่บ้านข้าวจำ มีการตั้งขบวนแห่เครื่องบวงสรวงสังเวทเวทดาไปยังหลักเสื่อบ้าน เครื่องบวงสรวงสังเวท ได้แก่ ขันข้าวตอกดอกไม้ น้ำอบน้ำหอม หมูส่อน(ไล่ต้อน)นำหน้าขบวนไป 1 ตัว ไก่ 4 ตัว เหล้าขาว 1 ไห (ประมาณ 36 ขวด)

เมื่อไปถึงหลักเสื่อบ้าน ก็จะนำเครื่องบวงสรวงสังเวทไปยังบริเวณศาลเจ้าหลวงเหมยฟ้า จากนั้นก็จะทำการฆ่าและหมูและไก่เพื่อทำเป็นอาหารสุกแล้วนำมาเลี้ยงเทวดา หลังจากนั้นก็นำอาหารมาเลี้ยงผู้เฒ่าผู้แก่และชาวบ้านที่มาร่วมพิธี

ประเพณีที่บ้านในสมัยปัจจุบันได้จัดให้มีการละเล่นต่างๆเสริมเข้าไปด้วยเพื่อสร้างความสนุกสนาน ความสามัคคีและเป็นการแสดงความเข้มแข็งของหมู่บ้าน จึงมีการจัดประกวดขบวนแห่ของกลุ่มต่างๆขึ้น ในเวลา 09.00น.ขบวนแห่ของทั้ง 6 กลุ่มได้เคลื่อนขบวนแห่เข้าสู่สนามกลางของหมู่บ้าน

เวลา 10.09 น. ประธานกล่าวเปิดงานและมีการเล่นแข่งขันแบบต่างๆเพื่อชิงรางวัล โดยแต่ละกลุ่มส่งนักกีฬาเข้าทำการแข่งขันกีฬาพื้นบ้าน เช่น วิ่งสามขา ชักเย่อ ลิงตีกอล์ฟ ลิงชิงธง กินลำบาก เป่าลูกโป่ง วิ่งกระสอบ ต้อนหมูเข้าคอก ปิดตากินกล้วย ปิดตาตีปี่ จากนั้นจึงมอบรางวัลให้แก่กลุ่มต่างๆที่ชนะเลิศและมอบรางวัลให้นักกีฬาเป็นเสร็จพิธี

วันที่สาม เวลา 06.00 น. เป็นวันตัวแหลว (ตัวหมายถึงลัมลง) ผู้เฒ่าผู้แก่ทั้งหญิงชายมาร่วมพิธีอีกครั้งหนึ่ง โดยนำเครื่องบวงสรวงสังเวท ได้แก่ หัวหมูต้มสุก 1 หัว ไก่ต้มสุก 4 ตัว เป็ด 1 ตัว และนำไก่ 1 คู่ เพื่อนำไปปล่อยยังหลักเสื่อบ้าน เวลา 08.00น. จัดสำหรับเลี้ยงอาหารผู้เฒ่าผู้แก่เสร็จแล้วนำเอาหัวเป็ดหัวไก่ไปฝังไว้ปากทางเข้าสู่หมู่บ้านแล้วยิงปืนสลุต 3 นัด เป็นเสร็จพิธีที่บ้าน

ส่วนประเพณีทานสลากห่อข้าวดำนิล(ดำดิน) เป็นประเพณีที่สืบทอดกันมาตั้งแต่ครั้งบรรพบุรุษที่อยู่เมืองพวน แขวงเชียงขวาง สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ประเพณีนี้บ้านฝ่ายมูลจะจัดขึ้นทุกปีในวันแรม 14 ค่ำ เดือน 10 เหนือ รูปแบบของประเพณีการทานสลากของบ้านฝ่ายมูลที่สืบทอดกันมาจะมีความแตกต่างจากการทานสลากของชาวล้านนา โดยเฉพาะจะไม่มีกำลัมข้าว

ล้มควาย และไม่มีการฮ่ายฮอม(การร่วมบริจาค)ในวันหำงดา(วันเตรียมของ) ในแต่ละครอบครัวจะจัดทำกันเองในวันทานสลาก และทำกันเช่นนี้สืบทอดกันมาถึงปัจจุบัน

การอนุรักษ์ภาษาพูดที่เป็นการบ่งบอกอัตลักษณ์อย่างหนึ่งของชาวลาวพวน ภาษาลาวพวน มีความแตกต่างจากภาษาไทยกลาง แต่จะมีความคล้ายคลึงภาษาลาวหรือภาษาอีสาน(วิระพงศ์ มีสถาน, 2539:14) อัตลักษณ์ของภาษาพูดลาวพวน อยู่ตรงที่การออกเสียงประสมด้วยสระ -เอ²² นอกจากนี้ ในด้านวิถีชีวิตดั้งเดิมที่สืบทอดมาตั้งแต่บรรพบุรุษที่เคยตั้งถิ่นฐานอยู่ในเมืองพวน ที่นอกเหนือจากการทำนา ได้แก่ การยึดอาชีพตีเหล็กในกลุ่มผู้ชาย ส่วนผู้หญิงจะทอผ้า

(2.2) การเชื่อมประสานทางวัฒนธรรมกับชุมชนท้องถิ่นและโครงการพัฒนาที่นำโดยรัฐ ในยุคแห่งความหลากหลายทางวัฒนธรรมนี้ ชุมชนลาวพวนบ้านฝายมูลได้กลายเป็นจุดสนใจของเพื่อนบ้านในท้องถิ่นและหน่วยงานด้านการพัฒนาของรัฐ ไม่ใช่ในฐานะของชุมชนคนพลัดถิ่นที่จำกัดตัวเองอยู่กลางวงล้อมของชุมชนชาวไทยพื้นราบอย่างสงบเสถียรเหมือนเมื่อก่อน แต่ได้กลายเป็นชุมชนตัวอย่างของวาทกรรม “ชุมชนเข้มแข็ง” ที่นำเสนอตนเองเป็นศูนย์กลางการเรียนรู้แลกเปลี่ยนระหว่างชุมชน ชุมชนลาวพวนบ้านฝายมูลได้เข้าร่วมกิจกรรมกับทางราชการด้านต่างๆ เช่น งานด้านชุมชนสัมพันธ์ของสถานีตำรวจจนเป็นหมู่บ้านปลอดยาเสพติดและเป็นหมู่บ้านพัฒนาอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมตามโครงการหมู่บ้านสะอาดแห่งหนึ่งของอำเภอท่าวังผา ซึ่งบ้านฝายมูลได้ร่วมประกวดหมู่บ้านด้วย หมู่บ้านยังได้ส่งเสริมเยาวชนในหมู่บ้านให้หันมาสนใจเล่นกีฬาแข่งเรือและเข้าร่วมประเพณีแข่งเรือยาวของจังหวัดน่านโดยส่งเรือชื่อ “มาลัยไทยพวน” เข้าร่วมการแข่งขันจนได้รับรางวัลชนะเลิศประเภทเรือเล็กในปี พ.ศ.2543 ประเพณีแข่งเรื่อนับเป็นอัตลักษณ์ของความเป็นเมืองน่าน ดังนั้นการเข้าร่วมประเพณีแข่งเรือจึงเป็นการพยายามบ่งบอกอัตลักษณ์ของชาวลาวพวนให้เป็นส่วนหนึ่งของเมืองน่าน นอกจากนี้ยังปรับปรุงบริเวณพื้นที่ลำเหมืองมหัศจรรย์ให้เป็นแหล่งท่องเที่ยวของอำเภอท่าวังผา และยังพัฒนากลุ่มอาชีพต่างๆในหมู่บ้านให้เข้มแข็งและพึ่งตนเองได้ กล่าวได้ว่าชุมชนลาวพวนแห่งนี้สามารถสถาปนาตำแหน่งแห่งที่ของตนเองในสังคมท้องถิ่นและสังคมไทยในวงกว้างได้อย่างมั่นคงและมีศักดิ์ศรีในยุคที่สังคมไทยเปลี่ยนแปลงไปสู่ความเป็นประชาสังคมที่ยอมรับความแตกต่างหลากหลายของชาติพันธุ์และอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมมากขึ้น

²² สัมภาษณ์นายประสาธ ชัยมิ่ง วันที่ 19 มีนาคม พ.ศ.2544

4.4 สำนักร่วมกันของชาวบ้านในด้านประวัติศาสตร์ของชุมชน

ในปัจจุบันชาวบ้านฝ่ายมูลมีมโนภาพและสำนึกร่วมในประวัติศาสตร์ของชุมชนอย่างชัดเจน สังเกตได้จากชาวบ้านสามารถบอกเล่าเรื่องราวเกี่ยวกับประวัติความเป็นมาของตนเอง การบ่งบอกอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ทั้งในระดับบุคคลและระดับชุมชน ไม่ว่าจะเป็นเด็กหรือผู้ใหญ่ต่างก็ทราบว่าตนเป็นใคร มีประวัติ มีรากเหง้าความเป็นมาอย่างไร มีอัตลักษณ์ทางภาษา จารีตประเพณี และวัฒนธรรม รับรู้ถึงคุณลักษณะที่บ่งบอกอัตลักษณ์ในความเป็น “ลาวพวน” หรือ “ไทยพวน” เป็นอย่างดี ทุกคนจะรู้สึกภาคภูมิใจในการบ่งบอกอัตลักษณ์ดังกล่าว ปัจจุบันจึงไม่มีใครในหมู่บ้านอายุที่จะบอกกับใครว่าตนเป็นคนลาวพวน²³ ซึ่งแตกต่างจากยุคแรกๆเมื่อเริ่มเข้ามาตั้งถิ่นฐาน การบ่งบอกอัตลักษณ์ในบางรูปแบบเป็นที่เข้าใจได้ว่าเป็นการสร้างใหม่ในยุคหลังนี้ (invention of tradition) เพื่อเป็นภาพตัวแทนของการแสดงตัวตน ยึดครองสถานภาพทางสังคมและพื้นที่ทางการเมืองของชุมชนชาติพันธุ์กลุ่มน้อยในวงล้อมของสังคมใหญ่

นายประสาธ ชัยมิ่ง ประธานสภาวัฒนธรรมไทยพวนบ้านฝ่ายมูลกล่าวถึงการบ่งบอกอัตลักษณ์ความเป็นลาวพวนของชาวบ้านว่า²⁴ ได้แก่ ประเพณีกรรมฟ้าที่ยึดถือเป็นสายสัมพันธ์ให้คนลาวพวนมีความรัก ความเอื้ออาทร และความภาคภูมิใจ ไม่ว่าจะอยู่ที่ไหน เมื่อมีพิธีกรรมฟ้าชาวลาพวนบ้านฝ่ายมูลจะกลับมาร่วมพิธี เพราะพิธีกรรมดังกล่าวนี้เป็นการบูชาบรรพบุรุษคือเจ้าหลวงเหมยฟ้า เป็นศูนย์รวมทางด้านจิตใจของชาวบ้าน อัตลักษณ์ประการที่สองคือภาษาพูดลาวพวน ในยุคหนึ่งชาวบ้านอาจจะรู้สึกอายที่จะพูดภาษาของตนเอง แต่ปัจจุบันหลังจากได้ทราบว่ามิชชาลาวพวนอีกจำนวนมากกระจายอยู่ตามพื้นที่ต่างๆ จึงมีความภูมิใจว่าตนเองก็มีศักดิ์ศรี มีเผ่าพันธุ์ มีรากเหง้า ความเป็นมาทางประวัติศาสตร์ จึงไม่อายที่จะพูดลาวพวน กลับมองว่าเป็นข้อดีที่สามารถพูดได้หลายภาษา ประการสุดท้ายคือ วิถีชีวิตดั้งเดิมนั้นคือ อาชีพตีเหล็กของผู้ชายและอาชีพทอผ้าของผู้หญิง ในปัจจุบันสามารถพัฒนาให้เป็นอุตสาหกรรมในครัวเรือนผลิตเพื่อการพาณิชย์ เป็นส่วนหนึ่งของโครงการหนึ่งตำบลหนึ่งผลิตภัณฑ์ตามนโยบายของประเทศไทยได้ด้วย

เป็นที่น่าสังเกตว่าชาวบ้านฝ่ายมูลมีความรู้สึกภาคภูมิใจในประวัติความเป็นมาและอัตลักษณ์ของตนภายใต้การครอบงำของความเป็นไทย ดังจะพบว่ากลุ่มแม่บ้านที่ได้พูดคุยด้วยอธิบายถึงความมีรากเหง้า ความภูมิใจในความเข้มแข็งของชุมชนบ้านฝ่ายมูลในลักษณะที่ว่ามีความเป็นชาวไทยพวนที่เจริญกว่าชาวลาวพวนกลุ่มอื่นๆ เนื่องจากว่าตอบสนองต่อการพัฒนาได้ดีกว่า ดังมี

²³ ประมวลจากการพูดคุยกับชาวบ้านหลายคน รวมถึงกลุ่มเยาวชนในหมู่บ้าน วันที่ 18 ตุลาคม พ.ศ.2544

²⁴ สัมภาษณ์วันที่ 17 ตุลาคม 2544

คำพูดที่สะท้อนออกมาเมื่อถูกถามว่า “รู้สึกอย่างไรที่มีคนอื่นเรียกว่า ลาวบ้าง ลาวพวนบ้าง” ได้รับคำตอบว่า “ถึงจะเป็นลาว ก็ยังดีกว่าพวกทุ่งไ้ง้ง (ชาวไทยพวนบ้านทุ่งไ้ง้ง อำเภอเมือง จังหวัดแพร่) พวกนั้นเป็นลาวกว่าที่นี้อีก”²⁵ นี่ดูเหมือนว่าถ้ายังรักษาความเป็นลาวไว้อย่างเคร่งครัดไม่เปลี่ยนแปลง แสดงถึงความล้าหลังในการพัฒนา มองได้ว่าเป็นความไม่ตายตัวของการบ่งบอกอัตลักษณ์ ขึ้นอยู่กับว่าอยู่ภายใต้บริบทแบบใดหรืออยู่ในแกนของอำนาจแบบไหน ถ้าในแกนของการพัฒนา หรือความทันสมัย การรับความเป็นไทยได้มากกว่าเป็นสิ่งที่แสดงถึงการพัฒนาหรือทันสมัย

เมื่อมีกิจกรรมต่างๆ ในหมู่บ้านไม่ว่าจะเป็นกิจกรรมที่จัดโดยหมู่บ้านเอง เช่น ประเพณีต่างๆ หรือเป็นกิจกรรมที่หน่วยงานภาครัฐหรือภาคเอกชนเข้ามาใช้สถานที่ในหมู่บ้านจัดกิจกรรมจะพบว่า ชาวบ้านมักเข้ามาร่วมกิจกรรมด้วยเสมอ เพราะการเข้าร่วมกิจกรรม อย่างน้อยชาวบ้านก็สามารถใช้เวทีของกิจกรรมบอกเล่าเรื่องความเป็นมาของตนให้ผู้ที่เข้ามาในหมู่บ้านรับทราบและเป็นการประชาสัมพันธ์หมู่บ้านไปด้วย ทำให้หมู่บ้านฝ่ายมูลเป็นที่รับรู้โดยทั่วไปว่าเป็นหมู่บ้านพัฒนาทั้งใน ด้านวัฒนธรรม ประเพณี กลุ่มอาชีพ องค์กร และส่งผลให้หมู่บ้านมีการเปลี่ยนแปลงเคลื่อนไหวอยู่ตลอดเวลา

4.5 ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ ความสัมพันธ์ทางเครือญาติ และทุนทางสังคม

บ้านฝ่ายมูลในอดีตเคยมีนามสกุลหลักอยู่ 3 นามสกุลที่มาจากต้นตระกูลหลักของหมู่บ้าน ฝ่ายมูลคือ พญาวงศ์ พญาวิชา พญาพัน²⁶ หลังจากนั้นก็แตกลูกหลานออกไป การปกครองหมู่บ้านในอดีตขึ้นกับแกบ้าน ที่เรียกว่า “แสน” (เทียบเท่ากับผู้ใหญ่บ้าน) และ “พญา” ซึ่งหมายถึง กำนัน²⁷ ภายหลังการจัดการปกครองแบบรัฐไทยได้เปลี่ยนเป็นผู้ใหญ่บ้านและกำนัน ซึ่งโดยทั่วไปถือว่าเป็นเจ้าหน้าที่ของรัฐที่ทำหน้าที่ปกครองและดูแลความทุกข์สุขของชาวบ้านภายในชุมชนนั้นๆ ในอดีตผู้ที่ดำรงตำแหน่งนี้ได้มักเป็นผู้อาวุโสด้วยวัยวุฒิ คุณวุฒิ และได้รับความเชื่อถือไว้วางใจจากประชาชนในชุมชนว่าเป็นผู้ใหญ่แห่งหมู่บ้าน ในปัจจุบันระบบการเลือกตั้งได้มีบทบาทมากขึ้น มีการแข่งขันเพื่อจะได้ชัยชนะในการเลือกตั้ง ดังนั้นผู้ใหญ่บ้านหรือกำนันจึงอาจจะไม่ใช่ผู้ใหญ่แห่งหมู่บ้าน

²⁵ สัมภาษณ์นางเนียน ยาวีไชย นางบานเย็น ชัยมิ่ง และแม่อุ้ยสูงวัย วันที่ 16 ตุลาคม พ.ศ.2544

²⁶ นายประสาธ ชัยมิ่ง ให้ข้อมูล ณ เวทีการประชุมเพื่อนำเสนอผลการวิจัยของโครงการนี้ เมื่อวันที่ 21 ธันวาคม พ.ศ.2545 ณ ห้องประชุม 1 โรงพยาบาลน่านว่า ชาวพวนที่เข้ามาอยู่บ้านฝ่ายมูลเดิมจะมี 3 ตระกูลคือ 1.พญาพัน เป็นต้นตระกูล ของนามสกุล ชัยมิ่ง ใจมิ่ง 2. แสนหลวงวิชาเป็นต้นตระกูลของนามสกุลวิชา และ 3. แสนหลวงตามาด เป็นต้นตระกูลของนามสกุล หมั่นดี

²⁷ สัมภาษณ์นายคำคำ วิชา วันที่ 12 พฤษภาคม พ.ศ.2545

บ้านหรือตำบลเหมือนแต่ก่อน แต่อาจเป็นผู้ที่มีความสามารถและชนะการเลือกตั้ง โครงสร้างทางสังคมแบบอาวูโลจึงแปรเปลี่ยนไปตามระบบการเมืองแบบใหม่

ส่วนความสัมพันธ์ในระบบเครือญาติค่อนข้างจะเหนียวแน่น สังเกตได้จากในหมู่บ้านมีนามสกุลที่เป็นหลักอยู่ไม่กี่นามสกุลและมักจะมีคำว่าลาวอยู่ด้วย ดังเช่น ทิลาว ตาลาว อ้อดลาว วงศ์ลาว สิงห์ลาว เป็นต้น เพราะว่าส่วนใหญ่คนในหมู่บ้านต่างเป็นเครือญาติเกี่ยวดองกันมาตั้งแต่อดีต จึงรู้จักมักคุ้นกันทั้งหมู่บ้านและมีความผูกพันทางเครือญาติกันด้านใดด้านหนึ่ง นามสกุลเหล่านี้นับเป็นอัตลักษณ์ของชาวลาวพวนในท้องถิ่นย่านนี้และรับรู้กันในบรรดาชุมชนใกล้เคียง

การอยู่ร่วมกันเป็นกลุ่มเครือญาติใกล้ชิดกัน ประกอบกับมีวัดเป็นศูนย์กลางของหมู่บ้านซึ่งเป็นแหล่งในการพบปะ ทำบุญตามเทศกาลประเพณีพื้นบ้านโดยมีพระสงฆ์เป็นผู้นำชาวบ้านและเป็นศูนย์รวมจิตใจในการประกอบพิธีกรรมทางศาสนา (โพธิ์ แหมล้าเจียก, 2537; วีระพงศ์ มีสถาน, 2539) ความสัมพันธ์ทางเครือญาติทำให้ชาวบ้านให้ความสำคัญกับการเคารพผู้อาวุโส ให้ความสำคัญกับความเป็นญาติทั้งทางสายโลหิตและโดยการแต่งงาน ครอบครัวของชาวลาวพวนแม้ว่าจะมีการออกรุ่นใหม่ก็ยังคงได้รับความดูแลช่วยเหลือจากคนรุ่นปู่ ย่า ตา ยาย มีการไปมาหาสู่และช่วยเหลือกัน ความสัมพันธ์ทางสังคมถูกควบคุมด้วยความเชื่อเกี่ยวกับผี ชาวบ้านจะนับถือผีฟ้า ผีแผ่นดิน ผีพ่อ ผีแม่ หรือผีวิญญาณบรรพบุรุษ โดยผีที่เคารพยำเกรงมากที่สุดมาตั้งแต่สมัยก่อนคือ ผีฟ้า ผีแผ่นดิน ผีปอบ ผีโพง แม้ว่าชาวลาวพวนในปัจจุบันจะนับถือพระพุทธศาสนาแต่การนับถือผีในระดับครัวเรือนก็ยังปรากฏอยู่ แต่ความเชื่อเรื่องผีก็ถูกผสมผสานเข้าไปอยู่ภายใต้แนวทางพุทธศาสนา

ในความเปลี่ยนแปลงของบ้านฝ่ายมูลระบบความสัมพันธ์ในชุมชนค่อยๆ เปลี่ยนไปเป็นรูปแบบที่ค่อนข้างเป็นทางการมากขึ้น รวมทั้งความสัมพันธ์ในระบบเศรษฐกิจในหมู่บ้านที่มีแหล่งทุนให้กู้ยืมเงินเพื่อนำไปเป็นทุนสำหรับเลี้ยงหมู วัว ควาย หรือกู้ยืมไปประกอบอาชีพ ได้แก่ กองทุนสหกรณ์หมู่บ้าน กองทุนหมู่บ้านละหนึ่งล้านบาท กองทุน กขคจ. (กองทุนแก้ไขความยากจน) นอกจากนี้ยังมีแหล่งทุนที่ชาวบ้านจัดตั้งขึ้นมาเอง เช่น กลุ่มเสียว²⁸ เป็นกลุ่มที่เกิดจากสมาชิกที่เกิดปีพ.ศ.เดียวกันมารวมตัวกันแล้วตั้งเป็นกลุ่มเพื่อน ซึ่งคนรุ่นก่อนๆ คิดตั้งกลุ่มกันมาก่อน หลังจากนั้นก็แพร่หลายออกไป มีเป้าหมายหลักเพื่อช่วยเหลือกันในกลุ่มเพื่อนที่มีความเดือดร้อนทางการเงิน โดยจะให้กู้หมุนเวียนกันไปและคิดดอกเบี้ยตามความเหมาะสม ในรอบปีหนึ่งทางกลุ่มจะกำหนดวันและสถานที่ที่จะพบปะสังสรรค์กัน อาจจะเป็นพบกันทุก 6 เดือนหรือ 1 ปีซึ่งก็แล้วแต่จะกำหนดกัน ส่วนโครงสร้างการดำเนินงานของกลุ่มเพื่อนจะมีประธาน รองประธาน เสรฐกฤตกลุ่มและมีการเลือกตั้ง

²⁸ สัมภาษณ์นายแปลง ตาลาว วันที่ 14 พฤษภาคม พ.ศ.2545

ในแต่ละปี กลุ่มลักษณะนี้เป็นการเชื่อมต่อความสัมพันธ์ของรุ่นอายุเข้ากับความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจแบบทุนนิยมในระดับหมู่บ้านในทำนองเดียวกับการเกิดกลุ่มฉาบปทาสงเคราะห์ที่แพร่หลายอยู่ในหมู่บ้านในภาคเหนือ

4.6 ความสัมพันธ์ระหว่างหมู่บ้านกับรัฐ

บ้านฝายมูลในปัจจุบันก็คือ ส่วนหนึ่งของโครงสร้างรัฐไทยที่แบ่งพื้นที่เป็นหน่วยย่อยตั้งแต่ระดับบุคคลและครัวเรือนขึ้นไปประกอบกันเป็นรัฐ ดังได้กล่าวไว้ข้างต้นแล้วว่ากระบวนการดังกล่าวดำเนินไปภายใต้ปรากฏการณ์ที่เรียกว่า “รัฐในหมู่บ้านและหมู่บ้านในรัฐ” ซึ่งในทัศนะของ Vandergeest and Peluso (1995) เห็นว่ารัฐไทยประสบความสำเร็จในกระบวนการครอบครองพื้นที่ (territorialization) ผ่านการปฏิรูปการปกครองตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 5 ความเป็นหมู่บ้านชาวลาวพวนไม่ได้ทำให้บ้านฝายมูลถูกเพ่งเล็งในเรื่องความมั่นคงแต่อย่างใดในยุคสมัยที่ความมั่นคงของชาติเป็นปัญหาคุกคามชาติไทย เนื่องจากเป็นหมู่บ้านที่มีประวัติศาสตร์มายาวนานและที่ตั้งทางภูมิศาสตร์ก็ไม่ได้อยู่ชายแดนแต่อย่างใด ความแตกต่างในการบ่งบอกอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์จึงไม่ใช่ประเด็นปัญหาในทางการเมืองการปกครอง ถึงแม้ว่าอาจจะมีปัญหาการเมืองเชิงวัฒนธรรมในระดับท้องถิ่นอยู่บ้าง แต่รัฐก็มักจะมองไม่เห็นและไม่เข้าใจ ในปัจจุบันอาจกล่าวได้ว่าชาวบ้านฝายมูลได้อาศัยความสัมพันธ์กับรัฐและหน่วยราชการต่างๆ ที่เข้ามาในหมู่บ้าน ในการเข้าถึงโครงการพัฒนาต่างๆ และเห็นเป็นเรื่องปกติที่หมู่บ้านจะต้องมีหน่วยงานภาครัฐเข้ามา²⁹ ทั้งนี้เพราะหมู่บ้านฝายมูลเป็นแหล่งข้อมูลทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม ประเพณี เป็นหมู่บ้านพัฒนาที่เป็นต้นแบบให้หมู่บ้านอื่นๆ เข้ามาศึกษาดูงาน เป็นหมู่บ้านที่พัฒนาด้านอาชีพ หมู่บ้านปลอดยาเสพติด หมู่บ้านสะอาด ฯลฯ³⁰

ในปัจจุบันความสัมพันธ์ระหว่างชาวบ้านกับข้าราชการหน่วยงานต่างๆ อยู่ในระดับที่ดีมาก เพราะบ้านฝายมูลเป็นชุมชนตัวอย่างที่ข้าราชการชั้นผู้ใหญ่มักจะเข้ามาเยี่ยมหมู่บ้านเสมอทั้งเป็นทางการและไม่เป็นทางการ เช่น ผู้ว่าราชการจังหวัดน่าน ข้าราชการบางรายเมื่อมีเวลาว่างก็มักมาเที่ยวหมู่บ้านและมาไหว้เจ้าหลวงเหมยฟ้าบ่อ³¹ ในขณะที่ชุมชนหมู่บ้านไท-ยวนต่างมีปัญหาในความสัมพันธ์กับรัฐในรูปแบบต่างๆ อย่างเช่นปัญหายาเสพติด ปัญหาผู้มีอิทธิพล และปัญหา

²⁹ ประมวลจากการพูดคุยกับชาวบ้านหลายรายในประเด็นนี้

³⁰ ข้อมูลจากการพูดคุยกับนายประสาธ ชัยมิ่ง กำนันยุทธนา ดวงประภากร นายสวัสดิ์ กาวี และนายสุทัศน์ ตาลาว

³¹ สัมภาษณ์กำนันยุทธนา ดวงประภากร วันที่ 20 ตุลาคม พ.ศ.2544

อาชญากรรม ความสัมพันธ์ระหว่างชาวบ้านฝ่ายมูลกับข้าราชการและหน่วยงานภาครัฐ เป็นลักษณะที่ชาวบ้านอาศัยทุนทางสังคมของชุมชนในการต่อรองความช่วยเหลือ คำแนะนำ งบประมาณ เทคโนโลยี และการตลาดจากภาครัฐเพื่อพัฒนาโครงการและกลุ่มอาชีพต่างๆที่จัดตั้งขึ้นในหมู่บ้านฝ่ายมูล³² ชาวบ้านจึงให้ความสำคัญกับหน่วยงานภาครัฐที่เข้ามาในหมู่บ้านว่าจะสามารถอำนวยความสะดวกต่างๆตามที่หมู่บ้านต้องการได้³³

ทัศนคติของชาวบ้านต่อการที่มีหน่วยงานราชการต่างๆเข้ามาในหมู่บ้านบ่อย มาให้คำแนะนำหรือกำหนดกิจกรรมให้ชาวบ้านทำในแนวทางที่ภาครัฐต้องการนั้น ชาวบ้านไม่รู้สึกรู้ว่าเป็นการสอดส่องหรือควบคุมดูแล แต่รู้สึกยินดีที่ทางราชการเข้ามาเยี่ยมและให้ความสนใจต่อหมู่บ้าน ตัวอย่างเช่น ชาวบ้านมักกล่าวด้วยความความยินดีและภูมิใจที่มีคณะบุคคลสำคัญของรัฐเข้ามาในหมู่บ้านฝ่ายมูล เช่น คุณหญิงสุพัตรา มาศดิตถ์ อดีตรัฐมนตรีประจำสำนักนายกรัฐมนตรีและผู้ว่าราชการจังหวัดน่านที่มาเยี่ยมเยียนชาวบ้าน³⁴

ชาวบ้านส่วนหนึ่งเชื่อว่าการที่หน่วยงานภาครัฐเข้ามาเยี่ยมหมู่บ้านบ่อยทำให้หมู่บ้านเกิดการเปลี่ยนแปลงทั้งด้านการพัฒนา การส่งเสริมอาชีพ ทำให้อาชีพในหมู่บ้านเปลี่ยนแปลงจากการผลิตเพื่อใช้เองมาเป็นการผลิตเพื่อขาย ส่งผลให้สินค้าในหมู่บ้านขายดีและเศรษฐกิจของหมู่บ้านโดยรวมดีขึ้น³⁵ นอกจากนี้ยังเป็นการประชาสัมพันธ์ให้ประเพณีวัฒนธรรมและกิจกรรมของหมู่บ้านเป็นที่รับรู้ของสาธารณชนด้วย โดยเฉพาะคุณหญิงสุพัตรา มาศดิตถ์ ที่เดินทางมาบ้านฝ่ายมูลพร้อมด้วยคณะสื่อมวลชนช่อง 11 กรมประชาสัมพันธ์ ได้มาจัดเวทีเสวนาชุมชนเข้มแข็ง ณ ลานเจ้าหลวงเหมยฟ้า เมื่อปี พ.ศ.2543³⁶ อย่างไรก็ตามทัศนคติเหล่านี้อาจเป็นคำบอกเล่าจากกลุ่มชนชั้นนำของหมู่บ้านที่ได้รับประโยชน์จากความสัมพันธ์ดังกล่าว ในขณะที่เสียงบ่นของชาวบ้านที่อยู่ชายขอบของหมู่บ้านเกี่ยวกับเรื่องการเสียเวลาในการทำมาหากินอาจจะไม่มีใครได้ยิน

³² เช่น กลุ่มอาชีพทอผ้า กลุ่มตีเหล็ก กลุ่มตัดเย็บ เป็นต้น

³³ ประมวลและสรุปจากการพูดคุยกับกำนันยุทธนา ดวงประภากร วันที่ 20 ตุลาคม พ.ศ.2544

³⁴ สัมภาษณ์นายเหรียญ ยาวีไชย วันที่ 19 ตุลาคม พ.ศ.2544

³⁵ สัมภาษณ์นายคำ สิทธิ วันที่ 16 ตุลาคม พ.ศ.2544

สัมภาษณ์นายประสาท ชัยมิ่ง วันที่ 17 ตุลาคม พ.ศ.2544

³⁶ สัมภาษณ์นายประสาท ชัยมิ่ง วันที่ 17 ตุลาคม พ.ศ.2544

4.7 ระบบการผลิตและความสัมพันธ์ทางการผลิต

ระบบการผลิตในหมู่บ้านฝ่ายมูลส่วนใหญ่เป็นการผลิตที่ชาวบ้านยึดถือมาตั้งแต่อดีตคือ การเกษตรแบบทำนาดำ การทำไร่บนที่ดอน และการตีเหล็ก วิธีการครองชีพแบบนี้เมื่อปะทะ ประสานเข้ากับการผลิตแบบทุนนิยมโดยมีรัฐเป็นตัวกลางในการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ ประกอบกับการปรับเปลี่ยนปัจจัยการผลิตต่างๆ เช่น ทุน แรงงาน ทรัพยากร และเทคโนโลยีในการผลิต รวมถึงปัจจัยด้านการตลาดจากภายนอกชุมชนส่งผลให้เกิดการรวมตัวเป็นกลุ่มอาชีพต่างๆ ขึ้นในหมู่บ้านที่เห็นได้ชัดเจนคือกลุ่มตีเหล็กและกลุ่มอาชีพอื่นๆ ซึ่งจะขอนำเสนอโดยสังเขป ดังนี้

(1) การทำนาและการปลูกพืชพาณิชย์

เกษตรกรรมเป็นวิถีการดำรงชีพดั้งเดิมของชาวบ้าน การทำนาของชาวบ้านในปัจจุบันยังใช้น้ำจากลำน้ำย่างที่มีการจัดการโดยระบบเหมืองฝายมาแต่ดั้งเดิม ข้าวที่ปลูกส่วนมากนิยมปลูกข้าวเหนียว โดยเฉพาะข้าวพันธุ์ กข. ต่างๆ ที่นิยมปลูก เช่น พันธุ์ กข. 6 กข. 8 กข. 10 ซึ่งพันธุ์เหล่านี้ชาวบ้านจะเก็บพันธุ์ข้าวไว้เองเป็นส่วนใหญ่ มีบางครั้งที่ชาวบ้านสั่งซื้อจากเกษตรอำเภอ³⁷

ในด้านการถือครองที่ดินของชาวบ้านในปัจจุบันพบว่ามีความมั่นคงในการถือครองที่ดินมากขึ้นกว่าในอดีตซึ่งเดิมเอกสารสิทธิ์ในที่ดินจะเป็น ส.ค.1 และ น.ส.3 แต่ปัจจุบันที่ดินส่วนใหญ่ในหมู่บ้านเป็นโฉนดที่ดิน สภาพการถือครองที่ดินของชาวบ้านมักเป็นที่ดินขนาดเล็กจำนวน 2 ไร่ บางรายอาจมีที่ดินถึง 7-8 ไร่ แต่ไม่พบว่ามีชาวบ้านรายใดในหมู่บ้านถือครองที่ดินมากถึง 10 ไร่³⁸

ระบบการผลิตในหมู่บ้านส่วนใหญ่แล้วชาวบ้านจะใช้แรงงานของตนเอง พบการจ้างแรงงานในหมู่บ้านน้อยมาก ในช่วงก่อนทำนาชาวนาต้องเตรียมเงินเพื่อใช้เป็นทุนสำหรับจ้างรถไถนา ค่าปุ๋ย ค่าสารเคมีปราบศัตรูพืช เมื่อถึงช่วงเก็บเกี่ยวชาวนามักจะเอาแรงกัน ข้าวของใครแก่พร้อมที่จะเก็บเกี่ยวได้แล้วชาวนาจะมาช่วยกัน จากที่ได้นำเสนอมาแต่ต้นว่าชาวนาส่วนใหญ่ถือครองที่ดินทำกินเป็นทีนาขนาดเล็ก การเอาแรงเกี่ยวข้าวกันนั้น ถ้าใครมีทีนาไม่เกิน 3 ไร่ จะใช้เวลาเกี่ยวข้าวไม่เกิน 2 วัน ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับจำนวนผู้ที่มาเอาแรงกันด้วย ซึ่งปัจจุบันความสัมพันธ์ทางการผลิตแบบนี้ก็ยังคงมีอยู่ แต่ยังคงพบว่ามีหมู่บ้านที่มีการจ้างแรงงานเกี่ยวข้าวเช่นกัน โดยผู้รับจ้างเป็นคนในหมู่บ้านซึ่งมีทั้งชายและหญิง ค่าจ้างเกี่ยวข้าววันละ 80 บาท บางรายอาจได้ค่าจ้างเกี่ยวข้าวแค่ 70 บาท ครึ่งวัน 40 บาท³⁹ เมื่อเปรียบเทียบระหว่างการจ้างแรงงานกับการเอาแรงกันในปัจจุบัน พบว่า

³⁷ สัมภาษณ์นายเหรียญ ยาวีไชย วันที่ 15 ตุลาคม พ.ศ.2544

³⁸ สัมภาษณ์นายแปลง ตาลาว วันที่ 15 ตุลาคม พ.ศ.2544

³⁹ สัมภาษณ์นายแปลง ตาลาว วันที่ 15 ตุลาคม พ.ศ.2544

สัมภาษณ์ นายคำ สิทธิ วันที่ 16 ตุลาคม พ.ศ.2544

ยังมีการเอาแรงกันมากกว่าการจ้าง⁴⁰ แต่ก็ขึ้นอยู่กับจำนวนคนที่มาเกี่ยวข้าวด้วย ถ้ามีคนมาเกี่ยวข้าวไม่มากนักเจ้าของที่นาก็จะใช้การจ้างแทน

ชาวบ้านในหมู่บ้านบางรายมีทัศนคติต่อการจ้างแรงงานว่าเป็นการทำลายความผูกพันระหว่างชาวบ้านด้วยกัน โดยส่วนตัวยังต้องการเอาแรงกันเหมือนแต่ก่อน เพราะการเอาแรงกันเป็นการสร้างความผูกพันกันและยังได้พูดคุย แลกเปลี่ยนความคิดเห็นกัน การทำงานเป็นกลุ่มร่วมกันจะดีกว่าการจ้างแรงงานในระดับปัจเจก เพราะการจ้างนั้นคนที่รับจ้างต่างก็รีบที่จะทำงานให้เสร็จไวๆ เพื่อที่จะได้มีเวลาไปทำงานอย่างอื่น ความรู้สึกผูกพันทางใจจึงไม่มีเหมือนเช่นการเอาแรงกัน

ภายหลังจากเก็บเกี่ยวข้าวแล้ว ชาวบ้านมักจะปลูกผัก เช่น ผักสวนครัว มะเขือ ผักกาดกะหล่ำปลี พืชจำพวกถั่ว พริก ข้าวโพด บางรายอาจปลูกข้าวพันธุ์เบาที่ให้ผลผลิตเร็ว เช่น ข้าวพันธุ์ กข.4 กข.10 เป็นต้น แต่ก็พบว่ามีชาวนาบางรายหลังจากทำนาแล้วก็ปล่อยให้ว่างไม่ทำประโยชน์ใดๆ เพราะมีทางเลือกในการทำงานอื่นที่ดีกว่า ในขณะที่บางรายก็ไม่ปล่อยให้ที่ดินของตนว่างเปล่าแต่จะทำประโยชน์ในที่ดินตลอด แต่ทั้งนี้ก็ขึ้นอยู่กับระดับน้ำในเหมืองฝายว่ามีปริมาณน้ำพอเพียงหรือไม่ ถ้ามีปริมาณน้ำพอเพียงชาวบ้านก็จะใช้ที่นานั้นปลูกพืชดังกล่าว

ส่วนเจ้าของที่นาบางรายที่ไม่ต้องการใช้ประโยชน์จากที่ดินของตนเองก็อาจให้ชาวบ้านในหมู่บ้านเช่า โดยคิดราคาเช่าประมาณไร่ละ 2,000 บาท ส่วนใหญ่แล้วผู้เช่าจะเช่าเต็มที่ไม่เกิน 2 ไร่ ทั้งนี้เพราะถ้าเช่าที่นาปลูกพืชดังกล่าวหลายไร่ก็ต้องเสียค่าใช้จ่ายอื่นๆเพิ่มขึ้นนอกเหนือจากค่าเช่า อาทิ ค่ารถไถ ค่าปุ๋ย ค่าแรงงาน เป็นต้น ซึ่งค่าใช้จ่ายเพิ่มขึ้นนี้จะไม่คุ้มกับรายได้หลังหักค่าใช้จ่ายแล้ว การที่ผู้อื่นจะเช่าที่ดินปลูกพืชผักได้อย่างน้อยต้องมีทุน พืชที่ชาวบ้านปลูกจะมีพ่อค้ามารับซื้อถึงที่ บางรายนำไปขายเองในตลาดอำเภอท่าวังผา แต่เจ้าของที่นาส่วนใหญ่มักจะใช้ประโยชน์จากที่นาของตนเองหลังจากเก็บเกี่ยวข้าวแล้วมากกว่าจะให้ผู้อื่นเช่า ทั้งนี้เพราะมีที่ดินและมีน้ำเพียงพอตลอดปี ในหมู่บ้านฝ่ายมูลมีเจ้าของที่นาไม่เกิน 10 รายที่ให้ผู้อื่นเช่า ผู้ให้เช่ามูลรายหนึ่งให้ผู้อื่นเช่าที่มาประมาณ 7 – 8 ปีแล้ว ซึ่งผู้เช่ามาจากบ้านต้นฮ้าง⁴¹ที่เป็นชาวไทลื้อที่อยู่ใกล้เคียงกัน

(2) การตีเหล็ก

อาชีพตีเหล็กเป็นอาชีพดั้งเดิมที่สืบทอดมาตั้งแต่สมัยปู่ย่าตายาย สมัยที่อพยพมาจากเมืองพวน เมื่อมาตั้งถิ่นฐานที่บ้านฝ่ายมูลก็สืบทอดเป็นอาชีพและงานฝีมือที่กลายเป็นอัตลักษณ์ของชาวบ้านฝ่ายมูล เนื่องจากเป็นอาชีพที่ต้องใช้แรงกายมาก ดังนั้นผู้ชายในหมู่บ้านจึงยึดอาชีพนี้ โดยให้

⁴⁰ สัมภาษณ์นายคำ สิทธิ วันที่ 16 ตุลาคม พ.ศ.2544

⁴¹ สัมภาษณ์นายแปลง ตาลาว วันที่ 15 ตุลาคม พ.ศ.2544

เวลารว่างหลังจากทำนามาตีเหล็ก ปัจจุบันมีการรวมกลุ่มจัดตั้งเป็นกลุ่มตีเหล็กบ้านฝายมูล มีสมาชิกกลุ่มตีเหล็กในปัจจุบัน 62 คน คนที่อายุมากที่สุด อายุประมาณ 73 – 74 ปี อายุต่ำสุด ประมาณ 30 ปี⁴²

วัตถุดิบที่ใช้ตีเหล็กประกอบด้วย เหล็กแท่ง โดยมีอุปกรณ์ที่ใช้จำเป็น เช่น ค้อน ทัง หินลับ มีด เครื่องเจียเหล็ก เครื่องเป่าไฟ ถ่านไม้ ไม้ที่นำมาทำด้ามมีด และครั่ง ดังนั้น การตีเหล็กทำมีดในหมู่บ้านฝายมูลในปัจจุบันจึงต้องพึ่งพาวัสดุและตลาดภายนอกหมู่บ้านเป็นอย่างมาก เช่น เหล็กตีมีด ไม้ที่ทำด้ามมีด ถ่านไม้ และครั่ง ซึ่งจะกล่าวเป็นลำดับไป

เหล็กทางกลุ่มตีเหล็กจะซื้อเหล็กแท่งบรณยนต์จากร้านรับซื้อของเก่าทั้งในเขตอำเภอท่าวัง ฝายและอำเภอเมืองน่าน ถ้าซื้อในอำเภอท่าวังฝายจะซื้อเศษเหล็ก ในราคา กิโลกรัมละ 10 บาท ถ้าซื้อจากอำเภอเมืองน่าน จะซื้อได้ในราคา กิโลกรัมละ 20 บาท แต่ก็มีบางครั้งที่พ่อค้าขายของเก่านำเหล็กมาขายให้ถึงที่ทำการกลุ่ม

ไม้สำหรับทำด้ามมีดจะใช้ไม้ไผ่ ไม้ประดู่ ไม้มะค่า ไม้เหล่านี้อย่างพอหาได้ในป่าชุมชนของหมู่บ้าน โดยเฉพาะไม้ไผ่ไม่มีปัญหาการขาดแคลนเพราะมีใช้เพียงพอ แต่ไม้ประดู่ ไม้มะค่าต้องไปเก็บเศษไม้หรือต่อไม้ในป่า แต่การใช้ไม้มาทำด้ามมีดมีปัญหาไม่มากเท่าไม้ที่นำมาเผาถ่าน

ถ่านนับเป็นปัจจัยการผลิตที่สำคัญ ทางกลุ่มตีมีดซื้อมาจากตำบลยม อำเภอท่าวังฝาย อำเภอปัว ซื้ออย่างต่ำครั้งละ 2 กระสอบ สูงสุด 10 กระสอบ ราคากระสอบละ 150 บาท แต่ราคาถ่านช่วงหน้าฝนจะแพงถึงกระสอบละ 180 บาท พ่อค้าถ่านนำมาส่งให้ถึงที่ทำการกลุ่มฯ สัปดาห์ละ 3 ครั้ง⁴³

ครั้งสำหรับใส่ด้ามมีด ปัจจุบันครั้งหายากในหมู่บ้าน เพราะไม่ค่อยมีไม้(ฉำฉาหรือจามจุรี) ให้ปล่อยครั้งในหมู่บ้าน⁴⁴ ต้องซื้อครั้งจากภายนอกหมู่บ้าน ครั้งที่ร้านค้ารับมาขายในหมู่บ้านจะรับมาจากพ่อค้าข้างนอกหมู่บ้านอีกต่อหนึ่ง โดยขาย 10 แผ่นราคา 10 บาท หรือแผ่นละ 1 บาท ถ้าขายรายย่อย 3 แผ่นราคา 5 บาท กลุ่มฯ จะซื้อครั้งครั้งหนึ่งประมาณ 200 บาท พ่อค้าจะมาส่งถึงที่

⁴² สัมภาษณ์นายสุทัศน์ ตาลาว และ นายคำ สิทธิ วันที่ 16 ตุลาคม พ.ศ.2544

⁴³ การที่ทางกลุ่มฯ ไม้ซื้อถ่านมากกว่า 10 กระสอบเพราะไม่ต้องการมีปัญหากับเจ้าหน้าที่ป่าไม้และตำรวจที่ตั้งด่านตรวจจับ เพราะไม้ที่ใช้เผาถ่านจะใช้ไม้ประดู่ เต็ง พะยอม ฯลฯ ที่ตายแล้ว ปัจจุบันไม้ดังกล่าวหายากขึ้น

⁴⁴ สัมภาษณ์นายจิระศักดิ์ ธิลาว นายสุทัศน์ ตาลาว วันที่ 18 ตุลาคม พ.ศ.2544 นายจิระศักดิ์ให้ข้อมูลว่า “เมื่อก่อนครั้งแผ่นใหญ่และหนา เดียวนี้ ครั้งที่มาขาย แผ่นก็บาง ครั้ง 1 แผ่นใส่มีดได้ด้ามเดียวเท่านั้น” คำพูดดังกล่าวนอกจากจะสะท้อนถึงการพึ่งพาวัสดุภายนอกชุมชนแล้ว ยังสะท้อนถึงทรัพยากรที่ขาดแคลนอีกด้วย ซึ่งนายสุทัศน์ ตาลาว ประธานกลุ่มตีเหล็กก็ยืนยันเช่นนั้น

ความสามารถในการผลิตมีดของสมาชิกกลุ่มในแต่ละวันจะแตกต่างกันออกไป ขึ้นอยู่กับว่าจะทำมีดประเภทไหน ถ้าทำมีดโบวีจะทำได้ 1 เล่ม/วัน/คน มีดทำครัว มีดถ่างหญ้า ทำได้ 3 เล่ม/วัน/คน วันหนึ่งขายมีดได้อย่างต่ำ 3 - 4 เล่ม โดยเฉลี่ยกลุ่มจะทำมีดได้ 30 เล่ม/วัน มีการวางขายมีดของกลุ่มทั้งหมด 8 จุด โดยเฉพาะบริเวณใกล้ทางหลวงที่ผู้คนผ่านไปมาสามารถมองเห็นได้

มีดที่ดีมีคนมาซื้อในหมู่บ้านมากกว่าส่งไปขายนอกชุมชน ถ้ามีคนมาซื้อถึงที่ ขายเล่มละ 120 บาท ถ้าขายส่งประมาณ 80 บาท แต่ราคาคงกล่าวก็ขึ้นอยู่กับประเภทของมีด ขนาดและความสวยงาม เช่น มีดทำครัว ด้ามไม้ไผ่ราคา 70 บาท มีดฟันไม้ 150 บาท มีดพกโบวี 350 บาท มีดดาบยาวด้ามไม้ประดู่ราคา 800 บาท มีดดาบด้ามสั้น 500 บาท เป็นต้น รายได้จากการขายมีดทางกลุ่มฯจะจัดสรรให้สมาชิกถอนคืนปี

บางส่วนของมีดที่ดีที่บ้านฝ่ายมูลส่งไปขายที่อำเภอเมืองน่าน อำเภอเชียงกลาง อำเภอทุ่งช้าง ส่วนใหญ่เป็นมีดทำอาหาร มีดทำไม้(มีดตัดไม้) หน่วยงานรัฐที่เข้ามาส่งเสริมอาชีพการตีเหล็กในหมู่บ้าน ได้แก่ พัฒนาชุมชน ศูนย์ส่งเสริมอุตสาหกรรมจังหวัดน่าน โดยพัฒนาชุมชนเข้ามาส่งเสริมการจัดตั้งกลุ่มอาชีพตั้งแต่ปี 2529 ส่วนศูนย์ส่งเสริมอุตสาหกรรมจังหวัดน่าน เข้ามาส่งเสริมงานของกลุ่มตั้งแต่ปี 2531 นอกจากนี้ยังมีองค์การบริหารส่วนตำบลปาดะ ส่วนทางอำเภอท่าวังผาเข้ามาส่งเสริมทางด้านวิชาการและด้านข้อมูล ทั้งนี้เพื่อขยายผลไปสู่ชุมชนอื่นๆให้เป็นที่รู้จักมากขึ้น พบว่าช่างตีเหล็กบ้านฝ่ายมูลกลายเป็นวิทยากรอบรมการทำมีดให้กับชุมชนอื่นอยู่เนืองๆ

(3) อาชีพอื่นๆ

นอกจากชาวบ้านจะมีอาชีพทำนาและในกลุ่มผู้ชายมีอาชีพตีเหล็กแล้ว กลุ่มอาชีพอื่นๆในหมู่บ้าน ได้แก่ กลุ่มทอผ้าในหมู่บ้านหญิง กลุ่มทำขนม กลุ่มทำแคบหมู กลุ่มเพาะเห็ด กลุ่มข้าวซ้อมมือ กลุ่มตัดเย็บเสื้อผ้า เป็นต้น กลุ่มอาชีพเหล่านี้ได้สร้างรายได้เสริมจากการทำนา ในที่นี้จะกล่าวถึงกลุ่มตัดเย็บเสื้อผ้า ผู้หญิงลาวพวนมีพื้นฐานด้านการทอผ้าอยู่ก่อนแล้ว จนเป็นเครื่องบ่งบอกอัตลักษณ์ของหญิงลาวพวน กลุ่มตัดเย็บเสื้อผ้าเกิดจากการรวมตัวของกลุ่มแม่บ้านที่ว่างงานจากการทำนา มีการจัดตั้งกลุ่ม ปี 2541 มีสมาชิกในช่วงแรก 15 คน ปัจจุบันมีประมาณ 10 คน⁴⁵ ระบบการผลิตก็ไม่แตกต่างจากกลุ่มตีเหล็กตรงที่ทางกลุ่มตัดเย็บเสื้อผ้าต้องพึ่งพาปัจจัยการผลิตจากภายนอกชุมชนไม่ว่าจะเป็นวัสดุอุปกรณ์การตัดเย็บของกลุ่ม การพึ่งพาหน่วยงานภาครัฐรวมทั้งระบบตลาด

⁴⁵ สัมภาษณ์นางอัมพร พลเล็ก ประธานกลุ่มตัดเย็บ วันที่ 19 ตุลาคม พ.ศ.2544

กลุ่มจะรับงานตามคำสั่งจ้างหรือออร์เดอร์ในภาษาที่กลุ่มใช้กัน เช่น สั่งทำถุงมือเช็ดรถที่วางขายตามห้างสรรพสินค้าขนาดใหญ่อย่างเช่น แม็คโคร โลตัส บิ๊กซี ทางกลุ่มได้วัสดุในการตัดเย็บ เช่น ด้าย ผ้าลาลี(เศษผ้า)อัดกระสอบ ซึ่งได้มาจากเจ้าของโรงงานจากจังหวัดเชียงใหม่ พระประแดง และกรุงเทพฯ โดยเจ้าของวัสดุดังกล่าวนำมาส่งให้ถึงกลุ่ม ซึ่งนำมาส่งครั้งหนึ่งประมาณ 50 กิโลกรัมขึ้นไป

มีการบริหารจัดการการเงินภายในกลุ่มกันเอง เมื่อสมาชิกเย็บถุงมือเช็ดรถได้ 20 ชิ้นจะได้เงิน 100 บาท สมาชิก 1 คน ทำงาน 1 วันจะได้รับเงินประมาณ 70 – 100 บาท แต่ถูกจะหักเงินไว้ 3 เปอร์เซ็นต์ เพื่อนำมาใช้เป็นค่าซ่อมบำรุงอุปกรณ์ตัดเย็บ ค่าใส่ซองงานกุศลต่างๆ(ภาษีสังคม) หรืออาจจะยอมหักเงินเข้ากลุ่มไว้ครั้งเดียว 100 บาทก็ได้ หน่วยงานรัฐ เช่น พัฒนาชุมชนเข้ามาให้คำแนะนำในการดำเนินงานของกลุ่มและออกหนังสือรับรองผลิตภัณฑ์ของกลุ่มเมื่อมีผู้ต้องการให้กลุ่มรับรองว่าสินค้าได้ผลิตจากกลุ่ม กลุ่มยังได้รับงบประมาณสนับสนุนจาก รพช. ศูนย์ส่งเสริมอุตสาหกรรมจังหวัดน่าน องค์การบริหารส่วนตำบลป่าคา และได้รับงบประมาณจากกองทุนทางสังคม (SIF) จำนวน 5,800 บาท ส่วนงบประมาณที่ได้รับมาจากหน่วยงานต่างๆในช่วงก่อนหน้านั้นกลุ่มฯได้นำมาซื้อจักรเย็บผ้าและอุปกรณ์ตัดเย็บ

4.8 ฐานทรัพยากร: การเข้าถึงและการจัดการ

การเข้าถึงและการจัดการทรัพยากรของชาวบ้านในปัจจุบันมีความหลากหลาย ซึ่งมีตั้งแต่การจัดการทรัพยากรในระบบกรรมสิทธิ์ส่วนตัวอย่างเช่น ที่ดิน การเข้าถึงและการใช้ทรัพยากรจะมีความซับซ้อนมากขึ้นเมื่อหมู่บ้านมีการกำหนดกฎเกณฑ์การใช้ทรัพยากรโดยผ่านระบบการจัดการขององค์กรชาวบ้าน ซึ่งถือว่าเป็นความพยายามของชาวบ้านในการร่วมกันควบคุมการใช้และการเข้าถึงทรัพยากรให้มีประสิทธิภาพภายใต้สถานการณ์ความเสี่ยงโทรมของทรัพยากรในปัจจุบันซึ่งได้แก่ การจัดการทรัพยากรป่าไม้ สัตว์น้ำ และทรัพยากรน้ำ

4.8.1 ที่ดิน ที่ดินเป็นปัจจัยการผลิตที่สำคัญของชาวบ้านเพราะการถือครองที่ดินมีความสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับการทำประโยชน์บนที่ดิน ที่ดินทำกินของบ้านฝ่ายมูลมีไม่เพียงพอต่อการทำกินของชาวบ้านมานานแล้ว ในอดีตชาวบ้านแก้ปัญหาโดยการทำไร่บนดอย เพื่อให้ได้ข้าวเพียงพอต่อการบริโภคในครัวเรือน ปัจจุบันที่ดินก็ยิ่งขาดแคลนมากขึ้น เนื่องจากการแบ่งมรดกให้คนรุ่นลูก รุ่นหลานทำให้ที่ดินถูกแบ่งซอยเป็นแปลงเล็กแปลงน้อยจนไม่คุ้มกับการลงทุนในการผลิต ปัญหาความกดดันเรื่องที่ดินได้รับการคลี่คลายโดยการที่ชาวบ้านเข้าสู่งานนอกภาคการเกษตรมากขึ้น เช่น งานรับเหมาก่อสร้าง งานในภาคราชการ ธุรกิจ เป็นแรงงานในภาคอุตสาหกรรมและบริการ อย่างไร

ก็ตามทางออกนี้ก็มีความไม่แน่นอนสูง เพราะต้องพึ่งพิงกับโอกาสการจ้างงานภายนอกชุมชนและสถานการณ์ทางเศรษฐกิจของประเทศ

ปัจจุบันการถือครองที่ดินของชาวบ้านมีความมั่นคงมากขึ้นและใช้ประโยชน์จากที่ดินได้เต็มที่ รวมทั้งใช้ที่ดินเป็นหลักประกันในการกู้ยืมเงินจากแหล่งกู้ยืมในระบบได้ เพราะที่ดินส่วนใหญ่มีเอกสารการถือครองเป็นโฉนดที่ดิน โดยชาวบ้านได้รับการออกเอกสารสิทธิ์เป็นโฉนดที่ดินมาได้ประมาณ 5 ปีแล้ว ซึ่งเดิมนั้นเป็นเพียง น.ส.3 ก. อย่างไรก็ตามการซื้อขายที่ดินมีไม่มากนัก เพราะที่ดินมีจำนวนจำกัดมาก

4.8.2 ป่าไม้ บ้านฝายมูลเป็นอีกชุมชนหนึ่งที่มีการจัดการป่าชุมชนเพื่อการอนุรักษ์ มีการตั้งกฎเกณฑ์การใช้ประโยชน์จากป่าและการล่าสัตว์ โดยคณะกรรมการป่าไม้ของหมู่บ้าน ซึ่งตั้งมาประมาณ 16 ปีแล้ว คือตั้งแต่ปี พ.ศ.2529 เป็นต้นมา กฎเกณฑ์การใช้ประโยชน์จากป่าของหมู่บ้านถูกตั้งขึ้นมาโดยมติของที่ประชุมชาวบ้านและอ้างอิงตามพระราชบัญญัติป่าไม้ ซึ่งกฎเกณฑ์การใช้ป่าในช่วงแรกที่ชาวบ้านตั้งกันขึ้นมานั้นยังไม่ได้มีการเขียนบันทึกไว้ เพียงแต่เป็นสิ่งที่รับรู้กันโดยทั่วไปเหมือนกฎของหมู่บ้านในเรื่องอื่นๆ ต่อมาจึงได้เขียนเป็นลายลักษณ์อักษรเพื่อให้ชาวบ้านได้เห็นเป็นกฎระเบียบในการควบคุมตนเอง⁴⁶ มีการแต่งตั้งคณะกรรมการดูแลป่าไม้ซึ่งมีอำนาจจับและปรับใหม่ผู้ที่ลักตัดไม้ในป่า โดยปรับเป็นเงินรายละ 500 บาท ส่วนผู้แจ้งหรือผู้นำจับจะได้รับเงินรางวัลนำจับ 300 บาท แบ่งให้คณะกรรมการป่าไม้ 200 บาท⁴⁷

ปัจจุบันชาวบ้านใช้ประโยชน์จากป่าไม้ในรูปของการหาของป่า หาเห็ด หาหน่อไม้ มาเพื่อบริโภคภายในครอบครัวเท่านั้นแต่ห้ามนำไปขาย ส่วนผู้ที่ขอเข้าไปใช้ประโยชน์จากป่าเป็นการถาวรจะกระทำไม่ได้ การขอใช้ไม้จากป่าชุมชนต้องขอมติจากที่ประชุมชาวบ้านในหมู่บ้านเสียก่อน มติของชาวบ้านส่วนใหญ่ว่าอย่างไรก็ให้ปฏิบัติไปตามนั้น ปัจจุบันบ้านฝายมูลมีพื้นที่ป่าชุมชน 300 ไร่⁴⁸ มุ่งประโยชน์เพื่อการอนุรักษ์มากกว่าการใช้สอยโดยตรง หรืออาจกล่าวได้ว่าเป็นสัญลักษณ์ของการอนุรักษ์ป่าไม้มากกว่าการใช้ประโยชน์ทางวัตถุ

ความสัมพันธ์ระหว่างชาวบ้านกับเจ้าหน้าที่ป่าไม้ในปัจจุบันเป็นไปในลักษณะของการต่อรองและร่วมมือ เพื่อส่งเสริมให้ชาวบ้านร่วมกันปลูกป่า โดยเจ้าหน้าที่ป่าไม้จะสนับสนุนพันธุ์ไม้ที่ดูดซับน้ำ เช่น ดินเบ็ด ประดู่ สัก เป็นต้น และกำหนดให้ชาวบ้านทุกบ้านแต่ละหมวดบ้านไปร่วมกัน

⁴⁶ สัมภาษณ์นายแปลง ตาลาว วันที่ 14 พฤษภาคม พ.ศ.2545

⁴⁷ สัมภาษณ์นายประดิษฐ์ สมจารย์ วันที่ 15 พฤษภาคม พ.ศ.2545

⁴⁸ ข้อมูลพื้นที่ป่าชุมชนมาจากเครือข่ายป่าชุมชน จังหวัดน่าน 2545 “สรุปบทเรียนการจัดการป่าชุมชน จังหวัดน่าน”, หน้า 54

ปลูกป่าโดยแบ่งพื้นที่ให้แต่ละหมวดบ้านปลูก ในปีที่ผ่านมาชาวบ้านได้ร่วมกันปลูกป่าในวันแม่ 12 สิงหาคม พ.ศ. 2544 อย่างไรก็ตาม ข้อสังเกตในกรณีการจัดการป่าชุมชนของบ้านฝายมูลนั้น แท้จริงเป็นการต่อรองในเรื่องของสิทธิการใช้ประโยชน์จากป่าผ่านกระบวนการครอบครองพื้นที่ เพราะพื้นที่ป่าชุมชนนี้เดิมคือที่ไร่ของชาวบ้านฝายมูลเองที่จับจองกันทำกินกันมานานแล้ว เมื่อชาวบ้านถูกกดดันให้หยุดทำไร่และทำไร่โดยสมัครใจหยุดทำไร่เนื่องจากมีโอกาสทางเศรษฐกิจอย่างอื่นให้เลือก ชาวบ้านจึงต่อรองที่จะรักษาสิทธิในการควบคุมพื้นที่ป่าบริเวณนี้ โดยการจัดทำเป็นป่าชุมชนและปลูกป่า เพื่อไม่ให้กรมป่าไม้เอาที่ป่านี้ไปปลูกป่าเองซึ่งจะทำให้ชาวบ้านสูญเสียการควบคุมไปโดยสิ้นเชิง

4.8.3 ทรัพยากรสัตว์น้ำ หมู่บ้านฝายมูลได้กำหนดเขตอนุรักษ์พันธุ์สัตว์น้ำบริเวณหน้าฝายลูกที่ 1-2 มาตั้งแต่ปี พ.ศ. 2537 เป็นต้นมา โดยห้ามจับสัตว์น้ำ ห้ามใช้ระเบิดหาปลา ห้ามใช้ไฟฟ้าช็อต ชาวบ้านจะจับปลาได้ต่อเมื่อเลยเขตฝายทั้งสองลูกไปแล้ว ถ้าพบว่ามีปลาผิดกฎหมายจะถูปรับรายละ 5,000 บาท⁴⁹ โดยบริเวณเขตอนุรักษ์พันธุ์สัตว์น้ำจะมีป้ายประกาศห้ามจับปลาติดอยู่บริเวณระหว่างฝายลูกที่ 1-2 ใกล้กับศาลาชมปลา ข้อห้ามดังกล่าวเป็นข้อตกลงร่วมกันของสมาชิกชุมชน ปรากฏการณ์ของการสร้างเขตอนุรักษ์สัตว์น้ำในชุมชนต่างๆ ในจังหวัดน่านนี้ เป็นการแพร่กระจายทางความคิดรูปแบบหนึ่งที่มีจุดเริ่มต้นมาจากบ้านดอนแก้ว ที่ริเริ่มการอนุรักษ์พันธุ์ปลาในแม่น้ำน่าน แล้วแพร่กระจายไปยังชุมชนอื่นที่อยู่ตามลำน้ำน่าน เป็นปฏิบัติการการเรียนรู้ผ่านเครือข่ายระหว่างชุมชน โดยมีฐานรากมาจากการต่อสู้ในเรื่องป่าชุมชนเป็นเมล็ดพันธุ์ให้ จนกระทั่งปัจจุบันขยายการต่อสู้ไปยังทรัพยากรอื่นๆ แม้แต่ชุมชนที่ไม่ได้อยู่ติดแม่น้ำน่านก็มีการสร้างการจัดการทรัพยากรสัตว์น้ำของชุมชนขึ้นมาในแหล่งน้ำที่พอจะหาได้ในชุมชน การต่อสู้ในเรื่องสิทธิในการเข้าถึงทรัพยากรของชุมชนได้พัฒนาไปสู่เวทีการต่อสู้ทางวัฒนธรรมในรูปแบบของการสร้างภาพตัวแทนมากขึ้น

4.8.4 ทรัพยากรน้ำ เหมืองฝายเป็นวิธีการจัดการทรัพยากรน้ำของชุมชนเกษตรกรรมทำนา ดำมาตั้งแต่อดีตและมีการพัฒนาสถาบันการจัดการสืบเนื่องมาจนถึงปัจจุบันที่เรียกกันว่า“ระบบเหมืองฝาย” ชาวบ้านสร้างกฎระเบียบในการควบคุมการใช้ และสร้างองค์กรชาวบ้านขึ้นมาเพื่อทำหน้าที่บริหารจัดการการใช้น้ำในชุมชน เช่น บังคับใช้ระเบียบกฎเกณฑ์การใช้น้ำ การจัดสรรน้ำให้เหมาะสมเป็นธรรมและทั่วถึง รวมทั้งมีอำนาจในการเกณฑ์ผู้คนมาช่วยกันซ่อมแซมเหมืองฝายเมื่อชำรุด ซึ่งภาพที่ปรากฏออกมาไม่ว่าจะเป็นความสัมพันธ์ระหว่างชาวบ้านผู้ใช้น้ำด้วยกันหรือรูปแบบ

⁴⁹ สัมภาษณ์นายสวัสดิ์ กาวี วันที่ 18 ตุลาคม พ.ศ.2544

ของการจัดการทรัพยากรน้ำของชุมชนสะท้อนถึงพื้นฐานของการจัดระเบียบทางสังคมของชุมชนที่มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันและต้องพึ่งพาอาศัยกัน ในปัจจุบันอาจเรียกกันว่าเป็นภูมิปัญญาชาวบ้าน (เอกวิทย์ ณ ถลาง, 2544: 35-44) เช่นเดียวกับการจัดการทรัพยากรน้ำของบ้านฝายมูลเพื่อนำน้ำมาใช้ในการเกษตรซึ่งเริ่มมาตั้งแต่ตั้งเป็นชุมชนแล้ว

บทบันทึกที่เป็นคำบอกเล่าของสภาวัดนารายณ์ไทยพวนบ้านฝายมูล (2544: 29-32) ให้ข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ว่าชาวบ้านได้ร่วมกันสร้างฝายกันลำน้ำย่างเพื่อบังคับให้น้ำไหลเข้าสู่ลำเหมืองที่ชาวบ้านร่วมกันขุดในปี พ.ศ.2377 เพื่อส่งน้ำไปใช้ในการเกษตรของชาวนารวม 3 ตำบลคือ ตำบลป่าคา ตำบลตาลชุม ตำบลศรีภูมิ การสร้างฝายกันน้ำลูกที่ 1 สร้างขึ้นเมื่อประมาณ พ.ศ.2377 ลักษณะเดิมเป็นฝายไม้ถมดินเพื่อกั้นน้ำเข้าสู่ลำเหมือง ฝายแห่งนี้ในอดีตได้ซ่อมแซมกันเป็นประจำทุกปี ในช่วงใกล้ฤดูฝนก่อนการทำนา ต่อมาในปี พ.ศ.2475 ชาวนาได้ร่วมกันสร้างฝายไม้ให้แข็งแรงขึ้น โดยใช้ไม้เนื้อแข็งขนาดเส้นผ่าศูนย์กลาง 4 นิ้ว ยาว 4 เมตร จำนวนประมาณ 100 ท่อน แต่ละท่อนเจาะรู 3 รู แล้วใช้ไม้เนื้อแข็งเส้นผ่าศูนย์กลาง 2 นิ้ว ยาว 1.50 เมตร เสียบลงไปในรูให้ครบ 100 ท่อน แล้วตอกเข้ากับหินทุกๆท่อน แล้วถมด้วยหิน ทราวย เมื่อสร้างฝายเสร็จแล้ว ฝายมีความหนา 6 เมตร กว้าง 10 เมตร ยาว 42 เมตร ฝายลูกนี้จึงถูกใช้มาตั้งแต่ปี พ.ศ.2475 เป็นต้นมา

ในปี พ.ศ.2475 นี้เองก็เริ่มมีการตั้งคณะกรรมการเหมืองฝายเพื่อดำเนินการด้านการบริหารจัดการ โดยเลือกผู้ที่จะทำหน้าที่เป็นผู้ดูแลและประสานงานกับคณะกรรมการเหมืองฝาย เรียกว่า “นายฝาย” แต่ฝายไม้ที่ชาวบ้านร่วมกันสร้างในปี พ.ศ.2475 ก็มีอายุใช้งานเพียง 29 ปี เพราะในปี พ.ศ.2504 ไม้ที่ฝังอยู่ในหินทราวยก็ผุพัง หินทราวยที่ถมฝายก็กร่อนลงเพราะถูกกระแสน้ำพัดพามาโดยตลอด ทำให้ฝายไม้พังลงมาอีกครั้งหนึ่ง

ในปี พ.ศ.2505 คณะกรรมการเหมืองฝาย ร่วมกับชาวนาทั้ง 3 ตำบล ได้ร่วมกันสร้างฝายคอนกรีตเสริมเหล็ก ขนาดฝายสูง 6 เมตร กว้าง 6 เมตร ยาว 42 เมตร และเก็บเงินจากชาวนาที่ได้รับประโยชน์จากฝายนี้ ไร่ละ 15 บาท รวมเป็นเงินทั้งสิ้น 60,000 บาท เพื่อใช้เป็นเงินทุนในการสร้างฝายและขอแรงงานชาวนาเพื่อก่อสร้างฝายจนสำเร็จ ฝายที่สร้างครั้งนี้ใช้เงินที่เก็บจากชาวนาโดยไม่ได้ใช้งบประมาณจากทางราชการแต่อย่างใด จนถึงปัจจุบันมีการซ่อมแซมเสริมสันฝายเป็นประจำทุกปี ส่วนใหญ่จะเก็บเงินจากชาวนา แต่บางครั้งก็รับเงินงบประมาณจากราชการซึ่งไม่มากนักมาดำเนินการซ่อมแซม เช่นงบประมาณจาก กพข. และงบประมาณโครงการ กสข.

ส่วนลำเหมืองที่ใช้ส่งน้ำจากบ้านฝายมูลไปยังพื้นที่ทำนาในเขตตำบลต่าง ๆ นั้น ได้สร้างมาพร้อมกับฝายลูกที่ 1 คือเมื่อปี พ.ศ.2377 โดยต้นเหมือง(ปากเหมือง)จะอยู่ติดกับฝายทางทิศตะวันออกของฝาย ลำเหมืองจะขนานไปกับลำน้ำย่าง มีขนาดสูง(ลึก) 3 เมตร กว้าง 2.50 เมตร ช่วงระยะ

ลำเหมืองขนานไปกับลำน้ำยาวประมาณ 1,000 เมตร เป็นช่วงที่ต้องขุดเจาะดานหิน เผาผาหิน ให้เป็นลำเหมือง เพราะในสมัยนั้นไม่มีเทคโนโลยีขุดเจาะหินที่ทันสมัย แต่อาศัยเครื่องมือเหล็กของ ชาวลาวพวนขุดเจาะหินให้เป็นลำเหมืองได้ โดยใช้ จอบ เสียม เหล็กแหลม และใช้ซุงแหย่สอดเข้าไป ในช่องว่างของดานหิน ความสามารถในการขุดเจาะหินให้เป็นลำเหมืองของชาวนาในอดีต ทำให้ นายพยุณ มีทองคำ นายอำเภอกำแพงแสนในขณะนั้น (ประมาณปี พ.ศ.2520) เห็นว่าเป็นสิ่งมหัศจรรย์ ที่คนสมัยก่อนสามารถสร้างลำเหมืองได้ จึงตั้งชื่อเหมืองแห่งนี้ว่า “เหมืองมหัศจรรย์” ซึ่งได้เป็นชื่อ เรียกเหมืองแห่งนี้สืบมาจนถึงปัจจุบัน เป็นสิ่งที่ใช้บ่งบอกอัตลักษณ์ของชาวบ้านฝายมูลอีกอย่าง หนึ่ง เมื่อพ้นลำเหมืองมหัศจรรย์ก็จะเป็นลำเหมืองดินที่สร้างขึ้นติดต่อกันไปอีก จากสะพานคอนกรีต ข้ามน้ำย่างไปทางทิศใต้ ผ่านบ้านฝายมูล ไปสิ้นสุดที่บ้านตาลชุม ระยะทาง 3,000 เมตร รวมพื้นที่ 3 ตำบลคือ ตำบลป่าคา 4 หมู่บ้าน ตำบลตาลชุม 6 หมู่บ้าน และตำบลศรีภูมิ 4 หมู่บ้าน จำนวนที่นา ที่ได้รับน้ำทั้งสิ้น 4,000 ไร่ จำนวนครัวเรือนที่ได้รับประโยชน์จากเหมืองฝายประมาณ 2,400 ครัว เรือน มีนายฝายรับผิดชอบดูแลรักษาเหมืองฝายตั้งแต่ปี พ.ศ.2475 จนถึงปัจจุบัน

คณะกรรมการเหมืองฝายในปัจจุบันมีชื่อที่เป็นทางการว่า “คณะกรรมการบริหารเหมือง ฝายน้ำย่าง” ในอดีตจะแต่งตั้งจากตัวแทนชาวนาในแต่ละหมู่บ้านที่ใช้น้ำจากลำน้ำย่าง หน้าที่ของ คณะกรรมการบริหารเหมืองฝายคือ ควบคุม ดูแล รักษาและดำเนินการให้การใช้น้ำจากเหมืองฝาย มีความเป็นธรรมและเกิดประโยชน์แก่ชาวนาผู้ใช้น้ำให้มากที่สุด รวมทั้งมีหน้าที่ออกข้อกำหนดแก่ กลุ่มผู้ใช้น้ำ รายงานและประสานงานเพื่อขอความช่วยเหลือจากหน่วยงานที่เกี่ยวข้อง ปัจจุบันโครง สร้างหลักของคณะกรรมการบริหารเหมืองฝายประกอบด้วย คณะกรรมการที่ปรึกษา มีกำนันทั้ง 3 ตำบลคือ ตำบลป่าคา ศรีภูมิและตาลชุมเป็นที่ปรึกษา ส่วนคณะกรรมการบริหารเหมืองฝาย ประกอบด้วย นายฝาย ผู้ใหญ่บ้านและผู้แทนชาวนาในพื้นที่ทำนาที่ใช้น้ำย่างทั้ง 3 ตำบลเป็น กรรมการ นอกจากนี้ยังมีการตั้งเลขานุการและเหรัญญิก⁵⁰ ปัญหาการใช้น้ำที่พบอยู่บ่อยๆเกิดจากผู้ ใช้น้ำบางรายเอาเบรียบผู้ใช้น้ำส่วนใหญ่ เช่น แอบลักเปิดน้ำเข้านาของตนหรือกั้นน้ำไว้ใช้เอง ปิดกั้น น้ำเพื่อหาปลา หรือแม้กระทั่งอุดกั้นลำเหมือง

ปัจจุบันการประชุมเพื่อจัดการเหมืองฝายในช่วงก่อนการทำนา มักจะประชุมร่วมกับคณะ กรรมการที่บ้านนายฝายหรือบ้านผู้ใหญ่บ้าน-กำนันว่าจะช่วยกันปรับปรุง ซ่อมแซมฝายและจะใช้

⁵⁰ คำสั่งอำเภอกำแพงแสน ที่ 308/2543 ลงวันที่ 30 มิถุนายน พ.ศ.2543 เรื่องแต่งตั้งคณะกรรมการบริหารเหมืองฝาย น้ำย่างบ้านฝายมูล

แรงงานกันอย่างไร ส่วนการบังคับและลงโทษชาวนาผู้ใช้น้ำที่เขาเปรียบผู้ใช้น้ำรายอื่นนั้น ทางคณะกรรมการได้ตั้งกฎเกณฑ์และระเบียบการใช้น้ำสำหรับใช้บังคับแก่ผู้ที่เขาเปรียบผู้ใช้น้ำรายอื่น ดังนี้

1. ให้น้ำจากลำเหมืองเพื่อหาปลา ปรับครั้งละ 1,000 บาท
2. อดกันลำเหมือง ปรับครั้งละ 500 บาท
3. กันน้ำไว้ในนาของตน ปรับครั้งละ 200 บาท

ระเบียบเหมืองฝายดังกล่าวเป็นกฎเกณฑ์ที่ชาวนาผู้ใช้น้ำส่วนใหญ่ยอมรับและปฏิบัติตาม อีกทั้งเชื่อฟังนายฝายและกรรมการเหมืองฝายที่เป็นตัวแทนของหมู่บ้านต่างๆซึ่งใช้น้ำจากลำน้ำอย่าง นายฝายจะถูกเลือกขึ้นมาจากกรรมการเหมืองฝายของแต่ละหมู่บ้าน ซึ่งผู้ที่จะถูกเลือกต้องเป็นผู้มีคุณธรรมและเป็นที่เชื่อถือไว้วางใจของชาวบ้าน ในทางปฏิบัติที่ถือเป็นประเพณีสืบทอดกันมานับตั้งแต่มีการสร้างฝายน้ำย่ำและเหมืองมหัศจรรย์ขึ้นมา ผู้ที่ถูกเลือกให้เป็นนายฝายมักจะเป็นชาวบ้านที่มาจากบ้านฝายมูล

นายฝายมีหน้าที่หลักในการดูแลเหมืองฝายและจัดสรรน้ำให้แก่ชาวนาผู้ใช้น้ำอย่างทั่วถึงและเป็นธรรม นอกจากนี้นายฝายยังทำหน้าที่เป็นผู้นำกรรมการเหมืองฝายจากหมู่บ้านต่างๆและชาวนาผู้ใช้น้ำในการทำพิธีเลี้ยงผีขุนน้ำ(บางแห่งเรียกว่าผีเหมืองฝายหรือผีฝาย) ซึ่งชาวบ้านเชื่อกันว่าเป็นผีที่รักษาต้นน้ำลำธารและดูแลเหมืองฝาย พิธีกรรมเลี้ยงผีขุนน้ำจะกระทำทุกปีในช่วงก่อนการเพาะปลูกเพื่อร้องขอต่อผีขุนน้ำให้มีน้ำเพียงพอต่อการเพาะปลูก ถ้าปีใดชาวบ้านละเลยไม่ทำพิธีเลี้ยงผีขุนน้ำมักจะปรากฏว่าน้ำที่ใช้เพาะปลูกมีไม่เพียงพอ

4.9 บทวิเคราะห์ด้วยประวัติศาสตร์ การบ่งบอกอัตลักษณ์ และการใช้ทรัพยากร

ชุมชนลาวพวนบ้านฝายมูลเป็นกลุ่มชาติพันธุ์กลุ่มหนึ่งที่ถูกกวาดต้อนเข้ามาตั้งถิ่นฐานในเมืองน่านสมัยต้นกรุงรัตนโกสินทร์ กล่าวได้ว่าเป็นผลผลิตของสงครามช่วงชิงอิทธิพลของรัฐก่อนสมัยใหม่ เป็นสงครามกวาดต้อนผู้คนที่รู้จักกันในหมู่นักประวัติศาสตร์ล้านนาว่า “ยุคเก็บผักใส่ซ้า เก็บข้าใส่เมือง” ที่เป้าหมายของการทำสงครามคือการควบคุมกำลังคน ไม่ใช่การครอบครองพื้นที่ กำลังคนเป็นทรัพยากรที่สำคัญในยามสันติคือเป็นแรงงานสำหรับการผลิต ในยามสงครามเป็นกำลังไพร่พล ความทรงจำทางประวัติศาสตร์สังคมของชาวลาวพวนบ้านฝายมูลจึงเกี่ยวข้องอยู่กับการถูกกวาดต้อน การอพยพโยกย้าย และการถูกเกณฑ์แรงงาน ประวัติศาสตร์เฉพาะถิ่นของชุมชนคนพลัดถิ่นบ้านฝายมูล (ถ้าจะกล่าวในทัศนะแบบ primordialist หรือ essentialist) จึงเป็นเหตุการณ์การเกณฑ์แรงงานเพื่อสร้างเหมืองฝายและทำนาผลิตข้าวให้กับเจ้าผู้ครองนครน่าน ซึ่งปรากฏหลักฐานทางประวัติศาสตร์ให้เห็นได้ ข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์นี้ ในภายหลังได้ผ่านกระบวนการ

การเปลี่ยนแปลง ปกปิด เปิดเผย ปรับแต่ง และสร้างใหม่เพื่อนำไปใช้ในกระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ของชุมชนและผู้คนทั้งในระดับท้องถิ่นและในระดับชาติ

ชุมชนลาวพวนบ้านฝายมูลที่เห็นและเป็นอยู่ในปัจจุบัน คือชุมชนที่มีอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของตนเองและเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่ตั้งถิ่นฐานอยู่ในวงล้อม (enclave) ของกลุ่มชาวไทย-ยวนทั้งในเชิงภูมิศาสตร์และเชิงวัฒนธรรม ซึ่งแตกต่างจากชุมชนและกลุ่มชาติพันธุ์ที่อยู่บริเวณชายขอบ (margin) ในมิติเดียวกันนี้ ประวัติศาสตร์ของหมู่บ้านผูกพันอยู่กับเรื่องราวของเจ้าผู้ปกครองเมืองน่าน ตั้งแต่ถูกกวาดต้อนมาตั้งถิ่นฐานในบริเวณแห่งนี้ โดยมีบทบาทสำคัญในการเป็นแรงงานก่อสร้างระบบเหมืองฝายที่สำคัญของที่ราบหุบเขาของกลุ่มน่านตอนบนซึ่งเป็นแหล่งปลูกข้าวที่สำคัญเป็นแรงงานที่มีฝีมือเชิงช่างที่จำเป็นต่อการก่อสร้างระบบเหมืองฝายคือ เชี่ยวชาญการตีมีด จึงเป็นพลังการผลิตที่สำคัญในสมัยนั้น ด้วยการมีระบบการผลิตแบบทำนาในพื้นที่ราบหุบเขา จึงทำให้ไม่มีความยุ่งยากในการปรับตัวให้เข้ากับระบบนิเวศธรรมชาติของชุมชนหมู่บ้านในท้องถิ่นนี้ ชุมชนลาวพวนบ้านฝายมูลจึงถูกนับเป็นพลเมืองดีเสมอมาในสายตาของผู้ปกครองตั้งแต่สมัยเจ้าผู้ครองนครน่านมาจนถึงการปกครองภายใต้รัฐชาติสมัยใหม่ ประกอบกับการเป็นกลุ่มคนที่นับถือศาสนาพุทธเป็นหลัก และมีพัฒนาการทางการเมืองถึงระดับที่มีรัฐชาติของตนเอง ดังนั้นสถานะหรือตำแหน่งแห่งที่ในลำดับศักดิ์ของสังคมไทยในระดับกว้างจึงไม่ค่อยมีปัญหาในการปรับตัวเข้าเป็นส่วนหนึ่งของสังคมใหญ่ (membership) ชุมชนแห่งนี้จึงไม่มีปัญหาเรื่องสัญชาติหรือสถานะความเป็นพลเมืองแต่อย่างใด ชุมชนมักจะถูกรวมเข้าในโครงการของรัฐไทยไม่ว่าจะเป็นการพัฒนาหรือการอนุรักษ์ทรัพยากร เพราะอย่างไรเสียก็ยังจัดว่าเป็นกลุ่มคนที่มีอารยธรรมดังเช่นชุมชนในพื้นที่หุบเขาโดยทั่วไป ดังข้อเสนอของ Scott (2000) ที่พยายามอธิบายการบ่งบอกอัตลักษณ์ของรัฐในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ว่าสัมพันธ์กับลักษณะภูมิศาสตร์แบบหุบเขาและภูเขา กล่าวคือหุบเขาเป็นศูนย์กลางอารยธรรม ผู้คนตั้งถิ่นฐานถาวร ทำนาค้า มีสถานะเป็นรัฐ นับถือพุทธศาสนา ในขณะที่บริเวณภูเขาผู้คนและสังคมเป็นแบบเคลื่อนย้าย ทำไร่เลื่อนลอย นับถือผี มีการปกครองแบบเผ่าชนและไม่มีรัฐ ผู้วิจัยมีความเห็นเพิ่มเติมว่า ข้อเสนอดังกล่าวที่เรียกว่า ภูมิศาสตร์ของการบ่งบอกอัตลักษณ์ (geographies of identification) นั้นจัดเป็นตัวแทนอุดมคติอย่างหนึ่ง ซึ่งผู้วิจัยนำมาใช้ในลักษณะของกรอบความคิดชั่วคราวเพื่อทดลองใช้ในการวิจัย มากกว่าที่จะยึดถือเป็นคำตอบในการวิจัยที่มุ่งพิสูจน์อย่างตายตัว

อย่างไรก็ตาม ในอีกด้านหนึ่งของความสัมพันธ์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งความสัมพันธ์เชิงชาติพันธุ์นั้น ความแตกต่างทางด้านชาติพันธุ์ซึ่งรวมถึงด้านภาษา ประเพณี วัฒนธรรม ภายในวงล้อมของวัฒนธรรมชาติไทยที่เน้นเรื่องของความเป็นไทยที่มีเครื่องบ่งบอกอัตลักษณ์ที่ค่อนข้างตายตัว

ภายใต้การมีอำนาจเหนือกว่าของวาทกรรมรัฐชาติไทย ที่ให้ความสำคัญกับความเป็นไทย ดังนั้น ความเป็นลาวพวนจึงเป็นสิ่งที่แตกต่างและแปลกแยก จนกลับบกลายกันว่าความแตกต่างเป็นสิ่งที่น่าละอายที่ต้องปกปิดซ่อนเร้น สภาวะเช่นนี้มีความเข้มข้นอย่างยิ่งในยุคที่รัฐชาติไทยสมัยใหม่มุ่งมั่นในเรื่องของการพัฒนา ภายใต้การคุกคามจากลัทธิคอมมิวนิสต์ การสร้างความเป็นไทย (Thai-ization) ของกลุ่มคนที่แตกต่างจึงเป็นวิถีทางที่ปลอดภัยมั่นคงที่สุด อัตลักษณ์ไทยพวนจึงถูกสร้างขึ้นมาแทนที่ลาวพวน โดยพยายามรับเอาความเป็นไทยที่มากับโครงการพัฒนาของรัฐไว้อย่างไม่อิดเอื้อน จะเห็นว่คำบอกเล่าของชาวบ้านฝ่ายมุลในยุคการพัฒนานั้น ความเป็นลาวพวนที่แตกต่างจึงเป็นความละอาย การกลายเป็นไทยผ่านระบบการศึกษาทั้งของรัฐและภายใต้พุทธศาสนาจึงเป็นบันไดไต่ไปสู่ลำดับขั้นที่สูงขึ้น หรือเป็นวิถีทางในการเคลื่อนย้ายทางสังคมในแนวตั้งของสังคมไทย ในยุคนี้ประวัติศาสตร์ของชาวลาวพวนฝ่ายมุลจึงเป็นเรื่องราวของการที่รัฐเข้ามาในหมู่บ้านมากขึ้น ในรูปแบบของโครงการพัฒนาชนบท ขณะเดียวกันหมู่บ้านก็ถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของรัฐภายใต้การปกครองแบบรวมศูนย์และการยึดครองพื้นที่ (territorialization) เพื่อควบคุมผู้คนและทรัพยากร

การเปลี่ยนแปลงในยุคหลังสุดในรอบห้าปีที่ผ่านมา เป็นการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคม และการเมืองของรัฐไทย ภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์ ความเป็นประชาธิปไตย ความเป็นประชาสังคมที่ให้คุณค่าแก่สิทธิของพลเมือง อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ และความหลากหลายทางวัฒนธรรม ชุมชนลาวพวนบ้านฝายมุลได้ใช้โอกาสเช่นนี้ในสังคมไทยเปิดเผยอัตลักษณ์และความแตกต่างทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ของตนเองได้อย่างสอดคล้องกับสถานการณ์ ความแตกต่างที่เคยถูกเก็บซ่อนและเห็นว่าน่าอับอายได้กลายเป็นสมบัติของชุมชน ดังนั้นจึงเกิดกระบวนการผลิตซ้ำและสร้างใหม่ทางด้านอัตลักษณ์ทั้งที่เป็นวัตถุและความหมายในเชิงสัญลักษณ์ขึ้นมาอย่างต่อเนื่อง ชุมชนลาวพวนบ้านฝายมุลสามารถเก็บเกี่ยวผลประโยชน์ต่างๆจากโครงการของรัฐไทย สามารถสร้างพื้นที่ทางสังคมให้กับตนเองทั้งในระดับท้องถิ่นผ่านสภาวัฒนธรรมไทยพวนและในระดับชาติผ่านชมรมไทยพวนแห่งประเทศไทย การจัดวางตัวตนของชุมชนลาวพวนบ้านฝายมุลให้เลื่อนไหลไปมาบนแกนของอดีตความเป็นลาวพวนกับปัจจุบันของความเป็นไทยพวน ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ที่อยู่ในวงล้อมทางวัฒนธรรมสามารถใช้การเมืองของการบ่งบอกอัตลักษณ์เป็นเครื่องมือในกระบวนการต่อรองในเวทีระดับต่างๆได้อย่างไม่เคอะเขิน

การต่อสู้และต่อรองเพื่อการเข้าถึงทรัพยากรของชาวลาวพวนบ้านฝายมุลมีพัฒนาการจากการต่อสู้เพื่อเข้าถึงทรัพยากรธรรมชาติที่เป็นวัตถุไปสู่การเข้าถึงทรัพยากรในรูปแบบอื่นๆทั้งที่เป็นวัตถุและเป็นนามธรรมที่รวมถึงความสัมพันธ์ทางสังคมในด้านต่างๆ ส่วนวิธีการและเครื่องมือที่นำมาใช้ในการต่อสู้และต่อรองก็พัฒนาไปจากการปะทะต่อสู้ในรูปแบบที่เป็นทางการไปสู่การใช้เครื่องมือ

มีอทางวัฒนธรรมและสัญลักษณ์ที่เป็นตัวแทนในรูปแบบที่หลากหลายขึ้น โดยมีเป้าหมายการต่อสู้ และต่อรองที่ก้าวข้ามไปจากการเข้าถึงทรัพยากรทางเศรษฐกิจ ไปสู่เป้าหมายทางสังคมและการเมือง ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของการดำรงไว้ซึ่งศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม ความเสมอภาคทางสังคม โดยที่ประวัติศาสตร์และอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมเองก็เป็นทั้งเครื่องมือในการต่อสู้และขณะเดียวกันก็เป็นเป้าหมายของการต่อสู้ด้วย

บทที่ 5

ชุมชนไทลื้อ: ประวัติศาสตร์และอัตลักษณ์ของความเหมือนที่แตกต่าง

ไทลื้อเป็นกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งที่อยู่ในตระกูลไท-ลาว มีถิ่นฐานเดิมอยู่ในเขตสิบสองปันนามณฑลยูนนาน สาธารณรัฐประชาชนจีน และพบว่ามียุทธไทลื้อได้ตั้งถิ่นฐานกระจายอยู่ในเขตประเทศจีน พม่า ลาว ในประเทศไทยจะพบกลุ่มชาวไทลื้อตั้งบ้านเรือนอยู่เป็นชุมชนต่างๆบริเวณภาคเหนือตอนบนของประเทศไทยในพื้นที่จังหวัดพะเยา เชียงราย ลำพูน ลำปาง เชียงใหม่ แพร่ และน่าน ซึ่งกลุ่มชาวไทลื้อเหล่านี้ต่างมีแบบแผนและวิถีการดำเนินชีวิตส่วนใหญ่คล้ายคลึงกับคนไท-ยวนหรือคนเมืองไม่ว่าจะเป็นในด้านสังคมและเศรษฐกิจของครัวเรือน ตลอดจนประเพณีพิธีกรรมที่ยังคงรักษาเป็นอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมไว้ได้อย่างเหนียวแน่น แม้ว่าการไหลบ่าเข้ามาของวัฒนธรรมร่วมสมัยของสังคมเมืองจะเข้าไปมีอิทธิพลอย่างมากในสังคมและวัฒนธรรมของไทลื้อก็ตาม แต่กลุ่มชาวไทลื้อเหล่านี้ก็สามารถดำรงความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีการบ่งบอกอัตลักษณ์ที่แตกต่างภายใต้โครงสร้างทางเศรษฐกิจและการเมืองของสังคมที่ตนเองเป็นสมาชิกอยู่ได้อย่างไม่ค่อยมีปัญหามากนักเมื่อเปรียบเทียบกับชาติพันธุ์กลุ่มน้อยอื่นๆที่อยู่ในวงล้อมของสังคมไทย

ในการวิจัยครั้งนี้เรื่องราวส่วนใหญ่เริ่มที่ประวัติศาสตร์การเคลื่อนย้ายทางพื้นที่และการตั้งถิ่นฐานของชุมชนไทลื้อในดินแดนอาณาจักรล้านนาในยุคหลังการยึดครองของพม่า ส่วนใหญ่แล้วเป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องในช่วง 100-200 ปีที่ผ่านมา มีการเคลื่อนย้ายหลายระลอกโดยสาเหตุจากสงครามโดยเฉพาะไทลื้อจากสิบสองปันนาที่เคยเป็นเมืองขึ้นของรัฐที่มีอำนาจเข้มแข็งกว่า เช่น จีน พม่า และสยาม (ผ่านทางอำนาจของเชียงใหม่และอาณาจักรล้านนา) การอพยพโยกย้าย (หรือการพลัดถิ่น – displacement) ของชาวไทลื้อที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานอยู่ในจังหวัดน่านนั้น มีถิ่นฐานเดิมอยู่บริเวณชายแดนที่เป็นเขตติดต่อกับสิบสองปันนา เชียงตุง ลาว และล้านนา อันได้แก่ เมืองลำ เมืองเลน เมืองซอน เมืองยอง เมืองฮู่ เมืองหลวย เชียงแขง เมืองสิง เชียงลาบ เมืองเงิน เมืองพวน และเมืองอบ (รัตนพร เศรษฐกุล, 2538: 22) ส่วนการตั้งถิ่นฐานของชาวไทลื้อในจังหวัดน่านในปัจจุบันพบว่าการตั้งชุมชนเป็นหมู่บ้านต่างๆกระจายอยู่ในเขตพื้นที่ 4 อำเภอต่อไปนี้ อำเภอทุ่งช้าง มีชุมชนไทลื้ออยู่ในตำบลงอบและตำบลปอน อำเภอเชียงกลาง มีชุมชนไทลื้อในตำบลเชียงกลาง ตำบลพระพุทธรบาท อำเภอปัว มีชุมชนไทลื้อตั้งบ้านเรือนอยู่ในตำบลปัว ตำบลศิลาแลง ตำบลสถาน และตำบลศิลาเพชร และอำเภอท่าวังผา มีชาวไทลื้อตั้งบ้านเรือนอยู่ในพื้นที่ 2 ตำบลคือ ตำบลป่าคา ได้แก่ บ้านต้นฮ้างและบ้านหนองบัว ตำบลศรีภูมิ มีหมู่บ้านชาวไทลื้อเพียงหมู่บ้านเดียวคือ บ้านดอนมูล (สมเจตน์ วิมลเกษม, 2535: 5-8)

จากการศึกษาจากบทบันทึกประวัติศาสตร์การอพยพตั้งถิ่นฐานของชุมชนไทลื้อบ้านหนองบัวและบ้านดอนมูล จังหวัดน่านพบว่า เป็นชุมชนที่อพยพมาจากเมืองลำ สิบสองปันนาเพื่อหนีร้อนมาพึ่งเย็น ในขณะที่ชุมชนไทลื้อในท้องถิ่นอื่นๆ อันได้แก่ ลำพูน ลำปาง เชียงราย แพร่ เชียงใหม่ ส่วนใหญ่จะถูกกวาดต้อนเข้ามา ตัวอย่างเช่น ชาวไทลื้อในเขตอำเภอปง อำเภอเชียงคำ อำเภอเทิง และตำบลปอ ที่ถูกกวาดต้อนให้เข้ามาในจังหวัดเชียงรายและพะเยา เมื่อ พ.ศ.2399 (ไสว เชื้อสะอาด, 2538: 22) หรือชาวไทลื้อที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานในจังหวัดลำพูน บริเวณเวียงยอง บ้านธิ บ้านหลวง บ้านผู้ก็ถูกกวาดต้อนเข้ามาตั้งแต่สมัยพระเจ้ามังรายโดยมาอยู่ในเชียงใหม่ในเขตอำเภอเมืองและอำเภอสันทรายและแบ่งชาวไทลื้ออีกส่วนหนึ่งไปอยู่เมืองลำพูน (จิตราภรณ์ สุทธาวาส, 2529: 37) เป็นการกวาดต้อนในลักษณะเทครัวมาในทุกหมู่เหล่าและชนชั้น (แสง มาละแซม, 2543) เช่นเดียวกับชุมชนไทลื้อต่างๆ ในจังหวัดน่านก็พบว่าส่วนใหญ่ต่างถูกกวาดต้อนมาในยุคสร้างบ้านแปงเมืองที่เรียกว่า “เก็บผักใส่ซ้า เก็บข้าใส่เมือง” เป็นการทำสงครามเพื่อแย่งชิงกำลังคน เมื่อรบชนะก็กวาดต้อนผู้คนมาไว้ในบ้านเมืองเพื่อใช้เป็นแรงงานในการผลิต เป็นกำลังพลในการป้องกันข้าศึกและขยายอำนาจทางการเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงที่ดินแดนล้านนาพยายามฟื้นฟูบ้านเมืองภายหลังจากได้ขจัดอำนาจและอิทธิพลของพม่าออกไป

คำบอกเล่าเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของชาวไทลื้อโดยทั่วไปมักจะอธิบายว่า การอพยพของชาวไทลื้อในสมัยนั้นเกิดจากเหตุผลด้านการเมืองระหว่างรัฐ หลังจากเจ้ากาวิละได้ทำสงครามขับไล่พม่าให้ออกไปจากล้านนา พม่าก็ยังมีอิทธิพลอยู่ในสิบสองปันนาและหัวเมืองลื้อ จีน ทำให้เจ้ากาวิละต้องยกทัพไปตีสิบสองปันนาแล้วกวาดต้อนผู้คนลงมาด้วย แต่การอพยพของชาวไทลื้อจากสิบสองปันนามีมานานแล้ว ตั้งแต่ก่อนสมัยราชวงศ์มังรายเรื่อยมาจนถึงสมัยเจ้าเจ็ดตน การอพยพของชาวไทลื้อจึงไม่ได้เริ่มในสมัยต้นกรุงรัตนโกสินทร์เท่านั้น นอกจากนั้น หลังจากสมัยเจ้ากาวิละแล้ว ได้มีการกวาดต้อนชาวไทลื้อจากเมืองต่างๆ ในสิบสองปันนาเข้ามาในประเทศไทยอีกหลายครั้ง (ปิยมาศ ศรแก้ว, 2544:13-14)

ชาวไทลื้อที่เป็นกรณีศึกษาในการวิจัยนี้คือ ชาวไทลื้อบ้านหนองบัวและบ้านดอนมูลมีประวัติว่าได้อพยพเข้ามาอยู่ในเมืองน่านด้วยความสมัครใจ เพราะเบื่อหน่ายการหนีภัยสงครามและปัญหาความขัดแย้งทางการเมืองในท้องถิ่น หนีความอดอยากและไม่มีที่ทำกิน ซึ่งการอพยพของชาวไทลื้อกลุ่มเล็กๆ เหล่านี้เป็นเรื่องที่พบโดยทั่วไปในรัฐที่ไม่มีพรมแดนทางการเมืองที่แน่นอน ประชาชนสามารถอพยพไปอยู่ในพื้นที่ที่ตนเห็นว่าปลอดภัยโดยยอมรับอำนาจของผู้ปกครองนครของรัฐเจ้าบ้าน (รัตนพร เศรษฐกุล, 2538: 24) งานศึกษาวิจัยก่อนหน้านี้มักจะสร้างภาพแทนความจริงว่าชาวไทลื้อจากเมืองต่างๆ ที่ถูกกวาดต้อนเข้ามาไว้ในเมืองน่านต่างก็ยังคงรักษาขนบ

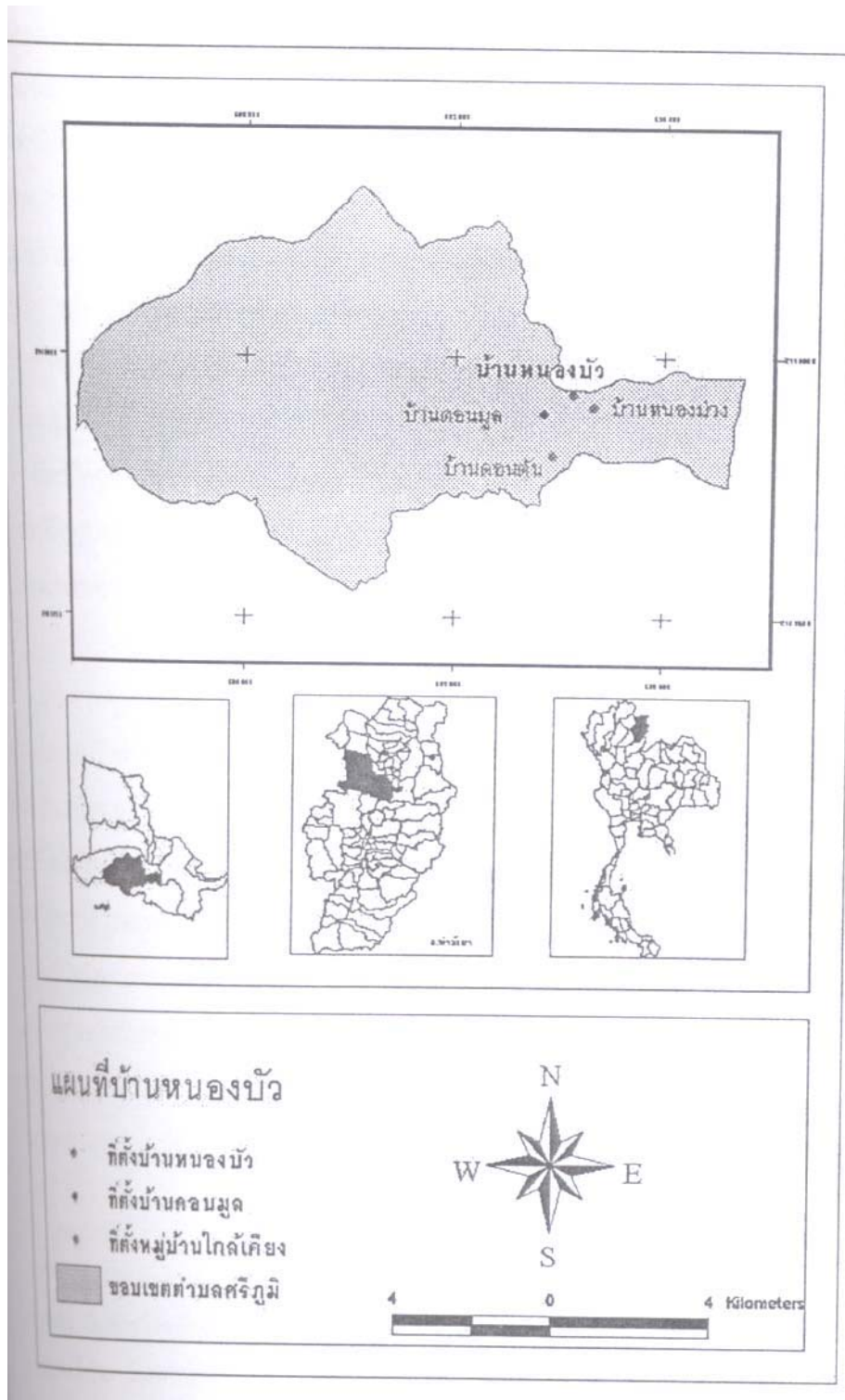
ธรรมเนียมประเพณี ภาษาและวัฒนธรรมดั้งเดิมไว้อย่างเหนียวแน่น แม้ว่าวัฒนธรรมคนเมืองจากล้านนาและวัฒนธรรมไทยภาคกลางจะเข้ามามีอิทธิพลอยู่มาก ผู้สูงอายุส่วนใหญ่ยังคงพูดภาษาไทยลื้อและสั่งสอนลูกหลานให้รู้ถึงรากเหง้าและความเป็นมาของชุมชน มีการรักษาประเพณีและพิธีกรรมที่เคยทำสืบทอดกันมาตั้งแต่อดีต (รัตนพร เศรษฐกุล, เพ็งอ่าง)

เรื่องราวของชุมชนไทลื้อบ้านหนองบัวและบ้านดอนมูลที่นำเสนอในรายงานการวิจัยนี้ จะนำเสนอในเชิงเปรียบเทียบถึงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของทั้งสองหมู่บ้าน เริ่มตั้งแต่การอพยพเข้ามาในประเทศไทยจนถึงถิ่นฐานเป็นชุมชน วิธีการดำรงชีวิต ความสัมพันธ์ทางสังคม จนถึงประเด็นที่ว่าชุมชนทั้งสองมีการปรับเปลี่ยน สร้างเสริมเติมแต่งประวัติศาสตร์และพิธีกรรม พลวัตของการบ่งบอกอัตลักษณ์ และการต่อสู้เพื่อเข้าถึงทรัพยากรธรรมชาติภายใต้บริบททางสังคม เศรษฐกิจ วัฒนธรรม และการเมืองของสังคมไทยในระดับท้องถิ่นและระดับที่ใหญ่กว่า

5.1 ชุมชนไทลื้อบ้านหนองบัว

ชุมชนไทลื้อบ้านหนองบัว หมู่ที่ 5 ตำบลปาดะ อำเภอท่าวังผา จังหวัดน่าน มีพื้นที่หมู่บ้านรวม 2,835 ไร่ หรือ 8.54 ตารางกิโลเมตร ระยะทางจากอำเภอท่าวังผาถึงหมู่บ้านประมาณ 5 กิโลเมตร ประวัติของบ้านหนองบัวกล่าวกันว่าเป็นหมู่บ้านของชาวไทลื้อที่สืบเชื้อสายมาจากชาวไทลื้อเมืองลำ แคว้นสิบสองปันนา มณฑลยูนนาน ประเทศสาธารณรัฐประชาชนจีน เริ่มจากสมัยเจ้าอัตถวรปัญโญ (พ.ศ.2325-2353) เจ้าผู้ครองนครน่าน ได้ยอมสวามิภักดิ์ต่อกรุงเทพฯ ในปี พ.ศ.2331 เจ้าผู้ครองนครน่านเริ่มใช้นโยบาย “เก็บผักใส่ซ้า เก็บข้าใส่เมือง” ทั้งโดยสันติและใช้กำลังกวาดต้อน ตั้งแต่ปี พ.ศ.2333 มีชาวไทลื้อจากเมืองยองจำนวน 600 คนได้อพยพมาตั้งถิ่นฐานในนครน่าน และในปี พ.ศ.2334 พระยาเชียงของนำครอบครัวชาวไทลื้อเมืองเชียงของออกมาจากเมืองแก่นท้าวเข้ามายังนครน่านด้านใต้ และในปี พ.ศ.2348 เจ้านายเมืองน่านได้นำทัพไปตีสิบสองปันนาโดยตีเมืองเชียงรุ่งและเชียงแขง แล้วนำเจ้านายและขุนนางพร้อมกับเครื่องราชบรรณาการไปถวายพระมหากษัตริย์ที่กรุงเทพฯ

สมัยเจ้าสุมนเทวราช (พ.ศ.2353-2368) ในปี พ.ศ.2355 ได้ยกทัพไปตีและกวาดต้อนผู้คนมาจากเมืองลำ เมืองพง เชียงแขง เมืองหลวงภูคา มาไว้ที่เมืองน่านจำนวน 6,000 คน และในสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 ทรงมีพระบัญชาให้เจ้าอนันตวรฤทธิเดช เจ้าผู้ครองนครน่าน ยกทัพไปตีสิบสองปันนา ที่เชียงรุ่ง และกวาดต้อนชาวไทลื้อจากเมืองพง เมืองหย่วน เมืองลำและเมืองอื่นๆมาไว้ในเขตเมืองน่านประมาณพันคนเศษ และให้ตั้งภูมิลำเนาอยู่ที่เมืองเชียงม่วนและเชียงคำ (ในสมัยนั้นเป็นส่วนหนึ่งของเมืองน่าน)



แผนที่ 5.1 บ้านหนองบัว

เหตุการณ์ครั้งสำคัญที่ทำให้มีการอพยพเจ้านายและชาวไทลื้อเข้ามาในล้านนาคือ สงครามเชียงตุงที่เกิดขึ้นในช่วงปี พ.ศ.2393 - 2397 สงครามครั้งนี้เมืองน่านได้ส่งกองทัพเข้าร่วมกับกองทัพจากกรุงเทพฯและหัวเมืองต่างๆเพื่อตีเมืองเชียงตุง ทำให้เจ้าเมืองน่านกวาดต้อนผู้คนจากสิบสองปันนาเข้ามาไว้ในเมืองน่านจำนวนมาก เนื่องจากสภาพที่ตั้งของเมืองน่านอยู่ใกล้กับดินแดนสิบสองปันนาจึงทำให้มีการอพยพชาวไทลื้อเข้ามาในเมืองน่านอยู่ตลอดเวลา โดยเส้นทางที่ใช้อพยพส่วนใหญ่จะมาจากเมืองยอง เมืองเลน เมืองหงสา เมืองเงินเข้ามาถึงเมืองบัว (รัตนพร เสงี่ยมกุล, 2538: 19-20) ส่วนการอพยพของชาวไทลื้อในระยะต่อมาจนถึงปัจจุบันนี้เป็นการอพยพ เพราะต้องการหนีภัยสงครามหรือหนีภัยทางการเมืองในบ้านเมืองของตนเองมากกว่าที่จะถูกกวาดต้อนเข้ามา เพราะในระยะต่อมาดินแดนสิบสองปันนาได้ตกอยู่ภายใต้ระบบการปกครองของจีนจึงทำให้มีชาวไทลื้อบางส่วนอพยพหนีการปกครองแบบคอมมิวนิสต์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงการปฏิวัติวัฒนธรรม

ประวัติความเป็นมาของชาวไทลื้อบ้านหนองบัว ตำบลปาดะ อำเภอท่าวังผาที่นำเสนอในที่นี้มีบันทึกไว้ในรูปของ “ป๊าสา”¹ ซึ่งเขียนเป็นภาษาเมืองและเป็นหลักฐานสำคัญที่กล่าวถึงเรื่องราวความเป็นมาของชาวไทลื้อที่อพยพจากเมืองลำและเข้ามาตั้งถิ่นฐานที่บ้านหนองบัว โดยมีเรื่องราวดังนี้

ประมาณจุลศักราช 1184 (พ.ศ.2365, ค.ศ.1822, ร.ศ.41) ในแคว้นสิบสองปันนาเกิดสงครามสู้รบแย่งชิงอำนาจกันระหว่างเจ้ามหาหวังกับเจ้าหม่อมน้อย ซึ่งเป็นอาภักหลาน ทำให้แคว้นสิบสองปันนาแตกแยกเป็นสองฝ่าย เมืองทางปากตะวันออกของแม่น้ำโขงประกอบด้วยเมืองลำ เมืองอุใต้ เมืองอุเหนือ เมืองเชียงของ เมืองบาง และเมืองสิง เป็นกำลังของฝ่ายเจ้าหม่อมน้อย เจ้าหม่อมน้อยเกรงว่าจะพ่ายแพ้จึงขอรับการสนับสนุนกำลังทางทหารจากพระเจ้าล้านช้างร่มขาวแห่งเมืองล้านช้าง ซึ่งทางพระเจ้าล้านช้างร่มขาวก็ได้ส่งกำลังทหาร 3,000 คนไปยังเมืองลำ และทางเจ้าหม่อมน้อยก็ขอรับการสนับสนุนจากเมืองน่านอีกทางหนึ่ง ซึ่งก็ได้รับความช่วยเหลือจากเมืองน่านเช่นกัน พระเจ้าอชิตวงศ์ (พญาอชิตวงศ์ เจ้าผู้ครองนครน่าน ตรงกับรัชกาลที่ 3 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ ครองนครน่านเมื่อ พ.ศ.2379) ในขณะนั้นยังเป็นเจ้าราชบุตรและเจ้าราชายังเป็นเจ้าคำม

¹ ปิยะมาศ ศรีแก้ว (2544)อธิบาย ความเป็นมาของป๊าสาเล่มนี้ในเชิงอรรถ หน้า 14 ว่า “ป๊าสา เป็นสมุดที่ทำด้วยกระดาษสาทำเป็นพับๆ ใช้จารึกเรื่องราวต่างๆ ป๊าสาเล่มนี้ อาจารย์เปล่ง ปารมภ์ พบในปี พ.ศ.2501 ซึ่งเป็นปีที่บิดาของตนเสียชีวิต โดยพบบนหิ้งพระเหนือที่นอนของบิดา เรื่องราวในป๊าสาเขียนเป็นภาษาเมือง แต่อาจารย์เปล่ง ปารมภ์ และ อาจารย์เชษฐา จินลสิทธิ์ ชาวไทลื้อบ้านหนองบัวได้ช่วยกันแปลออกเป็นภาษาไทยและขัดเกลาสำนวนใหม่พร้อมกับเพิ่มความสำคัญเพื่อให้อ่านเข้าใจง่ายขึ้น

ทั้งสองท่านได้นำทหารไปตั้งหลักอยู่ที่ปากแฉกในเมืองหลวงภูคา เพื่อเตรียมเข้าช่วยเหลือกองกำลังของเจ้าหม่อมน้อย ขณะที่ตั้งหลักอยู่ที่ปากแฉกนั้นเจ้าหม่อมน้อยได้มอบหมายให้พระยาอินทร์และราชาไชยวงศ์นำเงินจำนวนหนึ่งหมื่นไปซื้อช้างจากพระเจ้าล้านช้างร่มขาว เมื่อมาพบเจ้าราชบุตรกับเจ้าคำม่น เจ้าราชบุตรจึงอาสาที่จะไปซื้อช้างให้ เจ้าราชบุตรจึงได้มอบหมายท้าวโลกราชบุตรของเจ้าหม่อมน้อยลงมาซื้อช้างกับเจ้าฟ้าหลวงเมืองน่าน ซึ่งก็ได้รับความช่วยเหลือจนซื้อช้างได้ถึง 6 เชือก และเจ้าฟ้าหลวงเมืองน่านยังได้ส่งกำลังทหารไปช่วยรบอีก 70 คน นอกจากนั้นยังมีสัมภาระอื่นๆ

ในวันเพ็ญเดือนหก กองกำลังลื้อ ลาว ชาวน่าน ได้นัดหมายกันบุกเมืองลำในเดือน 6 แรม 2 ค่ำ และเข้าโจมตีกองกำลังฝ่ายเจ้ามहांว้างสู้รบกันเพียง 2 วัน กองกำลังของฝ่ายเจ้าหม่อมน้อยแตก กองกำลังลื้อ ลาว ชาวน่าน แยกกระจายไปคนละทิศคนละทาง ส่วนกองกำลังของเจ้ามहांว้างก็ตามบดขยี้ไม่ลดละไล่ติดตามมาถึงปากน้ำแรม เจ้าราชบุตรกับเจ้าคำม่นก็พลัดหลงกัน เจ้าราชบุตรพร้อมกับพวกควัว(ควัว)และกำลังของเมืองลำได้ถอยร่นมาจนถึงนาแขวงและได้ทิ้งช้างทิ้งม้าไปเสียพร้อมกับยกกำลังถอยร่นมาถึงบ่อหลวง (ท้องที่ในอำเภอบ่อเกลือ)

ต่อมาเจ้าราชบุตรได้ขอกำลังจากเจ้าเมืองลำให้ช่วยติดตามไปเอาช้างคืนมา เจ้าเมืองลำได้จัดกำลัง 200 คน ให้ท้าวหนันทเสน และหมื่นเทพ เป็นหัวหน้ายกกำลังไปตามเอาช้างที่นาแขวงและที่เมืองลำจนได้ช้างคืนมา 2 เชือกและม้าอีก 1 ตัว นำมาให้เจ้าราชบุตรที่บ่อหลวง เมื่อได้ช้างแล้วเจ้าราชบุตรจึงได้นำกำลังของฝ่ายเมืองน่านหนึ่งลงมาวันนั้น

ขณะที่กำลังของเจ้าเมืองลำและพวกควัวพักอยู่นั้น กำลังของเจ้ามहांว้างตามมาถึง จึงเกิดรบกันถึงหนึ่งวันหนึ่งคืน กำลังฝ่ายเจ้ามहांว้างแตก บางพวกก็หนีเข้าไปเมืองลาว บางพวกก็หนีตามรอยเท้าของเจ้าราชบุตร เพื่อมาขอพึ่งบารมีเจ้าราชบุตร ส่วนเจ้าราชบุตรได้ไปพักแรมอยู่ที่ท่าแสงหนึ่งคืน รุ่งเช้าเจ้าราชบุตรกับกองกำลังได้ออกจากท่าแสงแล้วมาพักแรมต่อที่ท่ากาด

ส่วนพวกควัวก็พักที่ท่าแสงได้ 5 คืน พอถึงคืนวันที่ 6 เจ้าคำม่นซึ่งพลัดหลงกับเจ้าราชบุตรที่ปากน้ำแรมได้มาพบกับพวกเมืองลำที่ท่าแสง จากนั้นจึงได้พากันอพยพตามเจ้าราชบุตรลงมาถึงเมืองน่าน เมื่อมาถึงเมืองน่านแล้ว พวกเมืองลำไม่มีที่ดินทำกินจึงพากันกราบทูลเจ้าราชบุตร เจ้าราชบุตรจึงดำริให้พวกเมืองลำช่วยกันสร้างฝายกันน้ำขึ้นมาแห่งหนึ่ง เรียกฝายแห่งนี้ว่า “ฝายขุมสิงห์” (ปัจจุบันอยู่บริเวณบ้านดอนชัย ตำบลท่าวังผา อำเภอท่าวังผา) เพื่อใช้ในการเพาะปลูก และชาวเมืองลำจึงตั้งหลักทำมาหากินที่บ้านหนองบัว บ้านต้นฮ้าง และบ้านดอนมูลปัจจุบัน²

²ข้อมูลจากความทรงจำของนายผัด เทพเสน รวบรวมโดย พระคงศิลป์ ภัททราวุธ วัดหนองบัว ตำบลปากา อำเภอท่าวังผา จังหวัดน่าน พระคงศิลป์ได้บันทึกเรื่องราวจากคำบอกเล่าของนายผัด เทพเสน ซึ่งถ่ายทอดเรื่อง

การอพยพของชาวไทลื้อจากเมืองล้า ตรงกับสมัยเจ้ามหายศ (พ.ศ.2368 – 2378) เจ้าผู้ครองนครน่านในสมัยนั้นและตรงกับสมัยพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 3 สาเหตุที่ชาวไทลื้อบ้านหนองบัวเชื่อว่าสถานที่ที่ได้กล่าวถึงในปีสานั้นเป็นที่ตั้งของบ้านหนองบัวปัจจุบัน เพราะในบริเวณพื้นที่ใกล้เคียงกับฝ่ายชุมสิงห์ไม่มีหมู่บ้านใดที่มีชาวไทลื้ออาศัยอยู่ นอกจากบ้านหนองบัว บ้านต้นฮ้าง และบ้านดอนมูล เมื่อได้อพยพมาตั้งถิ่นฐานที่บ้านหนองบัวแล้วต่อมาก็ได้แยกมาตั้งหมู่บ้านดอนมูลและบ้านต้นฮ้างซึ่งอยู่ในพื้นที่ใกล้เคียงกัน

นอกจากการแยกมาตั้งหมู่บ้านใหม่คือบ้านดอนมูลและบ้านต้นฮ้างแล้ว ในปี พ.ศ.2495 ชาวไทลื้อบางส่วนของบ้านหนองบัวยังอพยพไปตั้งถิ่นฐานอยู่ที่บ้านแวนพัฒนา อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยาและจากหมู่บ้านดอนมูลอพยพไปตั้งถิ่นฐานอยู่ที่บ้านศรีพรหม อำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา สาเหตุที่ต้องอพยพก็เพราะพื้นที่ทำมาหากินไม่เพียงพอกับจำนวนประชากรที่เพิ่มขึ้น (ปิยมาศ ศรแก้ว, 2544: 19)

5.1.1 พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของบ้านหนองบัว

ในการแบ่งช่วงประวัติศาสตร์ของบ้านหนองบัว ผู้วิจัยใช้กรอบคิดของผู้วิจัย แต่อาศัยข้อมูลจากชาวบ้าน โดยให้ความสำคัญกับเหตุการณ์ที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงหมู่บ้านทั้งด้านเศรษฐกิจ สังคม และการดำรงชีวิต ดังนั้น ประวัติศาสตร์บ้านหนองบัวในรายงานการวิจัยนี้จึงแบ่งโดยการตีความของผู้วิจัยได้เป็น 3 ช่วงเวลา โดยเริ่มต้นด้วยยุคตั้งถิ่นฐานของชุมชน นับตั้งแต่การอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานและทำมาหากินเป็นหลักแหล่งในหมู่บ้าน ต่อจากยุคการตั้งถิ่นฐานชุมชนแล้วจึงเข้าสู่

ราวจากคำบอกเล่าของปู่ทวดของนายผัดอีกทอดหนึ่งว่า ช่วงที่ชาวไทลื้ออพยพลงมานั้นต่างก็แยกย้ายกันไปคนละทิศละทาง ชาวไทลื้อบางกลุ่มก็อพยพไปทางแม่น้ำสาละวิน บางกลุ่มก็อพยพลงมาทางเชียงแสน ส่วนชาวไทลื้อ (บ้านหนองบัว บ้านต้นฮ้าง และบ้านดอนมูลในปัจจุบัน) ที่อพยพมาในช่วงแรกได้ไปตั้งรกรากที่บ้านห้วยไคร้ (ปัจจุบันอยู่ในเขตอำเภอเมือง) แต่ทำเลไม่ดี จึงไปหาที่อยู่ใหม่ขึ้นมาตามลำน้ำน่านก็พอใจที่ราบแห่งหนึ่ง ซึ่งคนเผ่าคนแก่เล่าสืบกันมาว่า ตีตุมสิงห์เป็นทำเลดีและมีแหล่งน้ำอุดมสมบูรณ์คือ ทิศตะวันออกมีน้ำยาง และทิศตะวันตกมีแม่น้ำน่าน ชาวไทลื้อจึงได้พากันอพยพขึ้นมา ในช่วงที่อพยพเข้ามาได้พากันไปบุกเบิกนาตีตุมสิงห์ร่วมกับคนพื้นเมืองที่อาศัยน้ำจากลำน้ำยาง และช่วยกันขุดเหมืองรับน้ำจากฝายน้ำยางเพื่อส่งน้ำเข้าลำเหมืองไปสู่ที่นา การขุดเหมืองในสมัยนั้นขุดลำบากมากเพราะว่าเป็นหน้าผา แต่ความพยายามของชาวไทลื้อร่วมกับคนพื้นเมืองก็ประสบความสำเร็จ ปัจจุบันนี้ลำเหมืองแห่งนี้ เรียกว่า ลำเหมืองมหัศจรรย์ ต่อมาชาวไทลื้อจึงได้แยกมาตั้งเป็นหมู่บ้านหนองบัว บ้านต้นฮ้าง และบ้านดอนมูล จนถึงปัจจุบัน ส่วนนายคำไหล ประรามภักดิ์ หมอเมืองบ้านหนองบัว อายุ 82 ปี ให้ข้อมูลว่า ไม่มีข้อมูลใดที่พูดถึงว่าชาวบ้านหนองบัวไปร่วมขุดฝายน้ำยางที่บ้านฝายมูล เพราะบ้านหนองบัวใช้น้ำทำนาจากน้ำริม (ต้นน้ำมาจากดอยตัว ดอยวาว)

ยุคการพัฒนาโดยรัฐ (state-led development) ซึ่งเป็นการฉีกกำลังกันระหว่างรัฐและระบบเศรษฐกิจแบบตลาด จากข้อมูลภาคสนามและการทบทวนวรรณกรรม แนวคิด ทฤษฎี ทำให้ผู้วิจัยเชื่อว่าการพัฒนาเป็นปรากฏการณ์ทางสังคมที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงสภาพเศรษฐกิจและสังคมในหมู่บ้านและการปรับตัวของชาวบ้านอย่างมาก จากนั้นจึงเข้าสู่ยุคการรื้อฟื้นและปรุงแต่งวัฒนธรรมและการบ่งบอกอัตลักษณ์ใหม่ของชาวไทลื้อบ้านหนองบัว ซึ่งจะได้นำเสนอตามลำดับ

(1) ยุคการตั้งถิ่นฐานของชุมชน (ตั้งแต่เริ่มตั้งชุมชน – พ.ศ.2499)

การแบ่งช่วงประวัติศาสตร์ของบ้านหนองบัวในรายงานวิจัยนี้ที่เริ่มด้วยยุคการตั้งถิ่นฐานของชุมชน ไม่ได้มีหลักเกณฑ์ทางทฤษฎีอะไรเป็นพิเศษ แต่เป็นการกำหนดจุดเริ่มต้นเพื่อศึกษาการเปลี่ยนแปลงของชุมชนแค่นั้นเอง โดยเริ่มตั้งแต่ชาวบ้านได้ตั้งชุมชนเป็นหลักแหล่งและทำมาหากินอย่างถาวรโดยไม่อพยพไปอยู่ที่อื่นอีก เริ่มตั้งแต่การตั้งเป็นชุมชนหมู่บ้านจนถึงปี พ.ศ.2499 เพราะในระบายนี้อาณาเขตต่างดำเนินชีวิตอย่างค่อนข้างสงบและยังดำเนินชีวิตแบบพออยู่พอกิน ความเปลี่ยนแปลงจากภายนอกชุมชนไม่มีผลกระทบต่อวิถีชีวิตและการทำมาหากินของชาวบ้านในยุคนี้มากนัก อันเป็นปรากฏการณ์โดยทั่วไปของชุมชนชนบทไทย ที่อำนาจรัฐยังแผ่ไปไม่ถึง และระบบทุนนิยมยังจำกัดการขยายตัวในเขตเมือง

การตั้งถิ่นฐานของชุมชนในยุคนี้จึงเลือกที่จะอยู่ในบริเวณที่ราบลุ่มติดกับลำน้ำหรือลำห้วย เพราะชุมชนต้องอาศัยทรัพยากรดินและน้ำเป็นพื้นฐานสำคัญในการดำรงชีวิตและการเพาะปลูก การทำนาและทำไร่ของชาวบ้านในอดีตก็เพื่อใช้บริโภคในครัวเรือน ในช่วงฤดูทำนาก็ช่วยกันปลูกข้าวโดยใช้ควายไถคราด มีการเอามือเอาร่างกันในกลุ่มชาวนาด้วยกันจนกระทั่งเก็บเกี่ยว ทั้งชายและหญิงต่างก็ช่วยกัน ผู้ชายมีหน้าที่หลักคือไถนา คราดนา และทำคันทนา ส่วนการเพาะปลูกและเก็บเกี่ยวจะช่วยกัน เมื่อว่างจากงานแล้วผู้ชายจะไปหาของป่า ลำสัตว์ ตัดไม้และผ่าฟืน อาหารก็หาจากธรรมชาติ หาผัก หาปลาตามหนองน้ำและแม่น้ำ หรือหาอาหารจากป่า เช่น หน่อไม้ หัวปลี ผักกูด ผักบองและอื่นๆ ส่วนผู้หญิงมีหน้าที่ทำงานบ้าน ดูแลคนในครอบครัว ปลูกผักสวนครัวและทอดผ้า

ด้วยลักษณะพื้นที่ของบ้านหนองบัวเป็นที่ราบและติดเขาบางส่วน ในอดีตจึงมีชาวบ้านที่มีที่นาไม่พอทำกินพากันไปบุกเบิกที่ดินบนดอยวาว ดอยดิวเพื่อปลูกข้าวหรือทำไร่เลื่อนลอย ที่ไร่ดังกล่าวอยู่ห่างจากหมู่บ้านหนองบัวมากต้องเดินเท้าโดยใช้วัวต่างบรรทุกของและร่วมเดินทางไปกับชาวบ้านอีกหลายคน ออกเดินจากหมู่บ้านเวลาประมาณ 4.00-5.00น.³ บางรายออกเดินทางเวลา

³ สัมภาษณ์นายคำไหล ปารมมย์ อายุ 81 ปี วันที่ 15 ธันวาคม พ.ศ.2544

07.00 น.หรือ 8.00น. ส่วนผู้ที่ไร่อยู่ไกลมากจะออกเดินทางตั้งแต่ 1.00-2.00น.และถึงไร่ประมาณ 6.00-7.00 น.⁴ การทำไร่เป็นแบบโค่นแล้วเผาซึ่งเป็นวิธีการดำรงชีพอย่างหนึ่งของชาวไทลื้อและชาวไทยพื้นราบกลุ่มอื่นๆในเมืองน่าน มิได้จำกัดอยู่เฉพาะในกลุ่มชาวเขาอย่างที่เคยเข้าใจกันในปัจจุบัน

รูปแบบการทำไร่ในอดีต ชาวบ้านส่วนใหญ่จะทำไร่หมุนเวียน 5 ปีจึงย้อนกลับมาทำที่เดิม การปลูกข้าวไร่เริ่มจากการฟันต้นไม้ใหญ่เล็กตรงบริเวณที่จะทำไร่ในช่วงต้นเดือนกุมภาพันธ์ จากนั้นจะปล่อยให้ไม้ที่ฟันทิ้งไว้จนถึงช่วงปลายเดือนมีนาคมจึงเริ่มเผาไม้ที่ฟันไว้ หลังจากผ่านพ้นวันสงกรานต์ไปแล้วจึงเข้าไปรื้อเผาไม้ที่ไม่ไหม้ไฟอีกครั้งหนึ่ง ประมาณช่วงปลายเดือนเมษายน-พฤษภาคมจะเข้าไปสับหญ้า (ซุดและถอนหญ้าขึ้นมา) เช่น หญ้าคา และหญ้าอื่นๆเท่าที่จะสามารถทำได้ การปลูกข้าวไร่จะเริ่มปลูกอย่างจริงจังในช่วงปลายเดือนพฤษภาคมถึงต้นเดือนมิถุนายน⁵ ระหว่างปลูกข้าวไร่ก็มีการเอาแรงกันแต่ทำเป็นรายๆ โดยชาวบ้านจะช่วยกันดายหญ้า กระทั่งดินแล้วหยอดข้าวตาม จากนั้นปล่อยข้าวที่ปลูกไว้ให้โตเองประมาณ 5 เดือน การปลูกข้าวยังขึ้นอยู่กับการปริมาณฝนด้วย ถ้าปีไหนฝนมากก็ได้ข้าวมาก แต่อย่างสูงได้ไร่ละ 10 หาบ ราคาข้าวในขณะนั้นขายได้หาบละประมาณ 10 บาท⁶ บางรายขายได้ถึงหาบละ 20-30 บาท แต่ส่วนใหญ่ชาวบ้านเก็บไว้กินเองเพราะข้าวไม่พอกิน ต้องไปขอยืมจากชาวบ้านด้วยกันในหมู่บ้าน ถ้าใครมีญาติพี่น้องในหมู่บ้านอื่นก็ไปขอยืมข้าวมากิน⁷

ส่วนการสร้างบ้านเรือนในยุคของการตั้งถิ่นฐานนี้ โดยทั่วไปแล้วชาวไทลื้อจะสร้างบ้านขนาดใหญ่หรือเล็กก็ขึ้นอยู่กับจำนวนสมาชิกในครอบครัว วัสดุที่ใช้สร้างบ้านจะแตกต่างกันไปตามฐานะของครอบครัวและตามสภาพของภูมิประเทศ ชาวบ้านนิยมสร้างบ้านเรือนอย่างง่ายๆโดยสร้างเป็นเรือนไม้ ภายในของตัวบ้านจะปล่อยโล่ง มีใต้ถุนสูง ส่วนหลังคาบ้านจะมุงด้วยจากหรือหญ้าคา ส่วนใต้ถุนนิยมตั้งที่สำหรับทอดผ้า แขนงเปลเด็ก เก็บพิน มีที่นั่งสำหรับนั่งเล่น และใต้ถุนยังเป็นที่เก็บเครื่องมือในการประกอบอาชีพ บริเวณบ้านจะเลี้ยงวัว ควาย หมู ไก่ และสร้างยุ้งข้าวไว้ใกล้ๆบ้าน ส่วนข้างบ้านก็มักปลูกผักสวนครัวไว้กิน

ในช่วงเวลาว่างจากการทำงานประจำวัน ผู้หญิงไทลื้อมักจะนั่งทอดผ้าอยู่บริเวณใต้ถุนบ้าน ซึ่งส่วนใหญ่จะทอดผ้าไว้ใช้เอง ทั้งนี้เนื่องจากผู้หญิงไทลื้อต่างมีความผูกพันและได้รับการปลูกฝังเกี่ยวกับการทอดผ้ามาตั้งแต่ยังเป็นเด็ก โดยแม่ ยายและญาติผู้ใหญ่จะสอนการทอดผ้าตั้งแต่การทอด

⁴ สัมภาษณ์นายผัด เทพเสน อายุ 73 ปี วันที่ 14 ธันวาคม พ.ศ.2544

⁵ สัมภาษณ์นายผัด - นางปิมปา เทพเสน วันที่ 31 พฤษภาคม พ.ศ.2545

⁶ สัมภาษณ์นายบุญตัน จันตะยอด อายุ 77 ปี วันที่ 15 ธันวาคม พ.ศ.2544

⁷ สัมภาษณ์นายคำไหล ปารมมภ์ อายุ 82 ปี วันที่ 31 พฤษภาคม พ.ศ.2545

อย่างง่าย ๆ ไปจนสู่การทอที่ยากขึ้น การทอผ้าของผู้หญิงยังเป็นสิ่งที่แสดงถึงคุณค่าของความเป็นผู้หญิง เพราะผู้ชายไทลื้อถือว่าถ้าผู้หญิงโตเป็นสาวแล้วยังปั่นฝ้ายทอผ้าไม่เป็นถือว่ายังเป็นสาวไม่ได้ และจะไม่มีผู้ชายสนใจ (สมใจ แซ่โจ้ว และวีระพงศ์ มีสถาน, 2541:11) การทอผ้าจึงถือเป็นมรดกทางวัฒนธรรมของชาวไทลื้อ การใช้ผ้าทอของชาวบ้านได้ปรากฏหลักฐานอยู่ในภาพจิตรกรรมฝาผนังวิหารวัดหนองบัวซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงสภาพความเป็นอยู่ที่เรียบง่ายของชาวบ้านในสมัยนั้นและยังแสดงการแต่งกายของผู้หญิงที่นุ่งผ้าชิ้นดินจกลายน้ำไหล⁸

บ้านหนองบัวในอดีตยังเป็นทางผ่านไปสู่มุ่บ้านอื่นๆที่อยู่ลึกเข้าไปในภูเขา แต่เนื่องจากเส้นทางคมนาคมในอดีตไม่สะดวกเหมือนกับปัจจุบัน นานๆครั้งจึงจะมีกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆเดินทางผ่านหมู่บ้านสักครั้งหนึ่ง เช่น เย้า ม้งจากดอยตั่ว ดอยวาว เดินทางเข้ามาในหมู่บ้านในช่วงที่ทำพิธีกรรมเมืองและนำเอาของป่ามาขายให้ชาวบ้าน เช่น เนื้อสัตว์ป่า นอกจากนี้ยังมีกลุ่มมาบริ (ผีตอเหลือง) เคยเข้ามาในหมู่บ้านถึง 2 ครั้งโดยเอาของป่ามาแลกของกับชาวบ้าน⁹ ความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนในที่ราบและกลุ่มชาติพันธุ์บนภูเขาจึงเป็นแบบพึ่งพาอาศัยกันทั้งทางด้านทรัพยากรธรรมชาติและแรงงาน ถึงแม้ว่าจะมีลำดับขั้นของความสัมพันธ์มาแต่อดีต แต่ก็ไม่ใช่ลักษณะแยกจากกันเป็นขั้วตรงข้ามเหมือนในปัจจุบัน

ในกลุ่มผู้ชายที่นิยมการเดินทางมักจะยึดอาชีพการเป็นพ่อค้าวัวต่าง ซึ่งมักจะทำในช่วงหลังเก็บเกี่ยวข้าวแล้ว โดยใช้วัวบรรทุกข้าวและเดินทางตั้งแต่ตีหนึ่งเพราะระยะทางไกลมาก มีผู้ร่วมเดินทางไปหลายคน บางครั้งมีมากถึง 40-50 คน บางครั้งก็เดินทางเอาข้าวไปแลกกับเกลือที่อำเภอบ่อเกลือ เพราะชาวบ้านที่บ่อเกลือมีฐานะยากจนกว่าชาวบ้านหนองบัว¹⁰ ชาวบ้านบางรายเคยหาบฝ้ายเดินเท้าไปขายที่เมืองเงิน ในเขตประเทศลาว ใช้เวลาเดินทาง 2-3 วัน¹¹

ความเชื่อของชาวไทลื้อมีบทบาทสำคัญในการควบคุมพฤติกรรมทางสังคม โดยชาวไทลื้อนับถือศาสนาพุทธนิกายเถรวาทพร้อมกับการนับถือผีหรือเทวดาควบคู่กัน ความเชื่อและการนับถือผีในระดับหมู่บ้านจะมีผีที่ชาวบ้านนับถือซึ่งเป็นผีอารักษ์และมักเป็นผีเจ้านายหรือผีบรรพบุรุษและ

⁸ แผ่นพับประวัติหมู่บ้านหนองบัวและประวัติวัดหนองบัว รวบรวมโดย พระคงศิลป์ ภัททวราวุธ วัดหนองบัว ตำบลปาดะ อำเภอท่าวังผา จังหวัดน่าน

⁹ สัมภาษณ์นายผัด เทพเสน วันที่ 30 พฤษภาคม พ.ศ.2545

สัมภาษณ์นายคำไหล ปรารมภ์ นายสุรินทร์ อินตะเสน อายุ 70 ปี วันที่ 31 พฤษภาคม พ.ศ.2545

¹⁰ สัมภาษณ์นายผัด เทพเสน วันที่ 30 พฤษภาคม พ.ศ.2545

สัมภาษณ์นายคำไหล ปรารมภ์ วันที่ 31 พฤษภาคม พ.ศ.2545

¹¹ สัมภาษณ์นายสุรินทร์ อินตะเสน วันที่ 31 พฤษภาคม พ.ศ.2545

จัดเป็นผีสำคัญที่สุด ส่วนในระดับครัวเรือนหรือตระกูลนั้นชาวบ้านจะนับถือผีปู่ย่า ซึ่งความเชื่อเรื่องผีเป็นกลไกที่ทำหน้าที่ในการควบคุมทางพฤติกรรมของคนในครัวเรือนหรือตระกูลนั้นๆ

ส่วนความเชื่อทางด้านศาสนานั้นชาวไทลื้อจะรักษาวัดธรรมประเพณีที่เป็นการสืบทอดพระศาสนา คือ การหมั้นไปทำบุญทุกวันพระและร่วมใจกันบำรุงรักษาวัดของชุมชน นอกจากนี้ชาวไทลื้อยังนิยมให้ลูกหลานบวชพระ ถ้าบวชเป็นเณรแล้วสึกออกมาเรียกว่า “น้อย” ถ้าบวชเป็นพระแล้วสึกออกมาเรียกว่า “หนาน” การที่ชาวไทลื้อต่างนิยมให้ลูกหลานบวชเพราะเชื่อกันว่าการบวชเป็นการทำบุญให้กับพ่อแม่

วัดหนองบัวในอดีตตั้งอยู่ใกล้กับหนองหีบซึ่งเป็นหนองน้ำเก่า (ต่อมาได้ย้ายวัดมาตั้งในบริเวณปัจจุบัน) วัดหนองบัวมีพระธาตุหนองหีบเป็นศูนย์รวมจิตใจของชาวบ้านหนองบัวและชาวบ้านหมู่บ้านต่างๆในเขตตำบลปากาในอดีต ได้แก่ บ้านฝายมูล บ้านต้นฮ้าง บ้านสบซุ่น และหมู่บ้านใกล้เคียง เมื่อถึงเดือน 5 เป็ง (เดือนเพ็ญ) ของทุกปี ชาวบ้านในหมู่บ้านข้างต้นต่างก็มาร่วมนมัสการพระธาตุ¹² นัยหนึ่งนั้นแสดงให้เห็นว่าการรวมตัวของชุมชนที่ใหญ่กว่าระดับหมู่บ้านนั้น มักใช้พระธาตุเป็นจุดศูนย์รวม(node) ที่ต่างไปจากตำบลในความหมายในการปกครองของรัฐ นักวิชาการทางสังคมศาสตร์บางท่านพยายามที่จะอธิบายเรื่องนี้ว่า¹³ เป็นการจัดองค์กรทางสังคม (social organization) อย่างหนึ่งเพื่อเป็นฐานในการจัดการทรัพยากรอย่างเช่นระบบเหมืองฝาย อย่างไรก็ตามในการวิจัยครั้งนี้ไม่พบว่ามีกรณียืนยันในเรื่องดังกล่าวจากชาวบ้าน

ในด้านการรักษาประเพณีดั้งเดิมของชาวไทลื้อคือ การรักษาพิธีกรรมเมือง (ออกเสียงว่า “ก้าเมือง”) หรือการบวงสรวงเจ้าหลวงเมืองล้า ซึ่งชาวบ้านนับถือว่าเป็นผู้นำและผู้ปกครองแคว้นสิบสองปันนาในอดีต เมื่ออพยพมาตั้งชุมชนที่บ้านหนองบัว ชาวบ้านก็นำผีเมือง(เทวดา)จากเมืองล้า แคว้นสิบสองปันนามาเป็นผีประจำหมู่บ้านตน เช่นเดียวกับบ้านต้นฮ้างและบ้านดอนมูล ซึ่งนับถือเจ้าหลวงเมืองล้าเป็นเทวดาคู่ปกครองหมู่บ้าน¹⁴ การที่ชาวบ้านเรียกผีเมืองว่า “เทวดา” ไม่เรียกว่า

¹² สัมภาษณ์นายคำไหล่ ปรารมภ์ วันที่ 31 พฤษภาคม พ.ศ.2545

¹³ อุไรวรรณ ตันกิมยง ความคิดเห็นจากการอภิปราย

¹⁴ สมใจ แซ่โจ้ว และวีระพงศ์ มีสถาน (2541: 6-7) อธิบายว่า กลุ่มชาวไทลื้อที่อพยพมาจากเมืองต่างๆในดินแดนสิบสองปันนา ส่วนใหญ่จะใช้ชื่อเมืองเดิมมาตั้งชื่อหมู่บ้านในประเทศไทยจึงทำให้ทราบว่าการกลุ่มชนเหล่านี้มาจากเมืองใดและสืบเชื้อสายมาจากบรรพบุรุษสายใด หรือการนับถือเทวดาเมือง เช่น ไทลื้อบ้านหนองบัว บ้านต้นฮ้าง บ้านดอนมูล อำเภอท่าวังผา จังหวัดน่าน รวมถึงบ้านน้ำแวน หมู่ 1 และหมู่ 2 บ้านแวนพัฒนา และบ้านล้า ในอำเภอเชียงคำ จังหวัดพะเยา ต่างนับถือเทวดาเมืององค์เดียวกันคือ เจ้าหลวงเมืองล้า

“ผี” เพราะเทวดาจะรักษาคน ให้อยู่ดีมีสุข ไม่เจ็บ ไม่ไข้ แต่ผีจะไม่รักษาคน อีกนัยหนึ่งก็คือการแยก ผีดีออกจากผีร้ายนั่นเอง

รัตนพร เศรษฐกุล (2537: 11-12,19,21) อธิบายว่าความเชื่อเรื่องผีเป็นความเชื่อพื้นฐาน ของคนในสังคมและมีพัฒนาการที่เปลี่ยนแปลงไปตามสภาพสังคม และเป็นสิ่งยึดเหนี่ยวความ สัมพันธ์ของคนในสังคมกลุ่มเดียวกัน ความเชื่อและการนับถือผีได้นำไปสู่การประกอบพิธีกรรมที่มี แบบแผนตายตัว ในกรณีของชาวไทลื้อจะมีการทำพิธีเลี้ยงผีเมือง ที่เรียกว่า “พิธีกรรมเมือง” การ ประกอบพิธีกรรมของชาวไทลื้อจึงเป็นการยอมรับถึงความมีอยู่ของผีในโลกของคน โดยคนต้อง แสดงความเคารพยำเกรง ตอบแทนบุญคุณและขอความช่วยเหลือจากผี เพราะเชื่อว่าผีจะอำนวย ความสุขและความอุดมสมบูรณ์ให้ถ้าหากดูแลเช่นไร้วตามประเพณี โดยเฉพาะผีที่มีประวัติว่าเป็น บุคคลสำคัญที่ครั้งหนึ่งเคยมีชีวิตอยู่ ซึ่งอาจจะเป็นกษัตริย์ นักรบ ผู้นำท้องถิ่น หรือคนธรรมดาที่เสียชีวิตด้วยความรุนแรงผิดธรรมชาติ เมื่อตายไปแล้ววิญญาณจะมีความดุร้าย มีอิทธิฤทธิ์มากกว่าผี อื่นๆ ระดับของการทำพิธีกรรมเลี้ยงผีจึงขึ้นอยู่กับความสำคัญของผี ถ้าเป็นผีกษัตริย์ที่ได้รับการยก ย่องให้เป็นผีเมืองจะมีการประกอบพิธีใหญ่โตกว่าผีบ้านอื่นๆที่ชาวบ้านมักจะเลี้ยงผีด้วยหมูหรือไก่ แต่สำหรับผีกษัตริย์แล้วจะเลี้ยงผีด้วยควาย ถ้าละเลยการเช่นไร้วผีแล้ว ชาวบ้านเชื่อว่าจะนำภัย พิบัติมาสู่บ้านเมือง

วัตถุประสงค์หลักของการทำพิธีเลี้ยงผีของชาวไทลื้อก็คือ ขอความอุดมสมบูรณ์และความ ค้ำครองป้องกันให้พ้นจากภัยพิบัติ เป็นการเน้นถึงความต้องการทางโลก ไม่สนใจชีวิตหลังความ ตาย ในช่วงทำพิธีกรรมจะไม่มีพระสงฆ์เข้ามาเกี่ยวข้องเพราะถือว่าพิธีกรรมเป็นสิ่งที่อยู่นอกธรรม เนียมของศาสนาพุทธ (ยรรยง จิระนคร และ รัตนพร เศรษฐกุล, 2544: 234,236) การทำพิธีกรรม เมืองของชาวบ้านหนองบัวในอดีตจะมีการทำพิธีกรรมเดือนละ 2 วัน ต่อมาได้เปลี่ยนเป็น 3 ปีทำพิธี กรรมเมืองครั้งหนึ่ง ในช่วงที่ทำพิธีกรรมเมืองร่วมกับบ้านดอนมูลและบ้านต้นฮ้างในอดีตนั้น จะมี การละเล่นพื้นเมืองต่างๆในหมู่บ้านซึ่งชาวบ้านทั้งสามหมู่บ้านต่างก็มีส่วนร่วมเล่น เช่น เล่นมะกอน หมากเก็บ ไม้ใบ ชักคะเย่อ ซี่โกกา เป็นต้น การละเล่นได้ค่อยๆหายไปในปัจจุบันในช่วง 10-20 ปีที่ ผ่านมาเพราะสภาพสังคมเปลี่ยนแปลงไปและผู้คนไม่นิยมเล่น อีกทั้งการศึกษาแบบใหม่ในระบบ โรงเรียนได้ดึงดูดคนรุ่นใหม่โดยเฉพาะเด็กๆให้เข้าโรงเรียนจึงทำให้การละเล่นของท้องถิ่นหายไป¹⁵

การปกครองหมู่บ้านในอดีตใช้ระบบอาวุโสโดยการเลือกผู้ใหญ่บ้านหรือกำนัน ที่เรียกว่า “แก่บ้าน” ซึ่งแก่บ้านที่ชาวบ้านเลือกนี้จะเป็นที่นับถือของชาวบ้าน นอกจากมีหน้าที่ในการปกครอง

¹⁵ สัมภาษณ์นายคำไหล ปารมภ์ วันที่ 31 พฤษภาคม พ.ศ.2545

ดูแลทุกข์สุขของชาวบ้านแล้ว แก่บ้านในอดีตยังมีบทบาทในการระงับและตัดสินชำระความซึ่งเป็นข้อพิพาทในหมู่บ้านอีกด้วย

ส่วนความสัมพันธ์ระหว่างชาวบ้านกับเจ้าหน้าที่รัฐในสมัยนั้น เป็นความสัมพันธ์ที่ไม่เท่าเทียมกันในลักษณะของผู้ใหญ่-ผู้น้อย เพราะชาวบ้านต้องถูกรัฐเรียกเก็บเงินปีละ 4 บาท ถ้าผู้ใดไม่มีเงินเสียให้รัฐก็ต้องถูกเกณฑ์แรงงานแทน โดยชาวบ้านต้องถูกเกณฑ์ไปทำถนนตั้งแต่บ้านฝายมูล (ตำบลปากคา อำเภอท่าวังผา) ไปจนถึงเมืองบัวและ อำเภอทุ่งช้าง¹⁶

ในปี พ.ศ.2490 มีเหตุการณ์น้ำท่วมใหญ่และเป็นความทรงจำร่วมของชาวบ้าน เพราะน้ำท่วมหมู่บ้านถึง 3 วันและได้สร้างความเสียหายแก่บ้านเรือน วัดหนองบัว ทรัพย์สินและสัตว์เลี้ยง นอกจากนี้บ้านหนองบัวจะถูกน้ำท่วมในปีนั้นแล้ว หมู่บ้านอื่นๆที่อยู่ใกล้เคียงก็ถูกน้ำท่วมเช่นกันรวมทั้งบ้านดอนมูล ยกเว้นบ้านแฮะ บ้านท่าคำ ที่ไม่ถูกน้ำท่วมเพราะเป็นพื้นที่สูงกว่า

ในปีเดียวกันนี้ นายบ่อ ประมมภ์ได้นำชาวบ้านจากบ้านหนองบัวและบ้านแฮะมาร่วมกันขุดแม่น้ำน่านซึ่งมีลักษณะโค้งตามภูมิประเทศเพื่อบังคับลำน้ำให้ตรง หลังจากขุดแม่น้ำน่านแล้วตรงบริเวณลำน้ำเก่าที่คดโค้งจึงเรียกว่า “น้ำหลง” ซึ่งน้ำหลงได้กลายเป็นแหล่งน้ำสำหรับเพาะปลูกและหาปลาของชาวบ้านนับแต่นั้นมา¹⁷

(2) ยุคการพัฒนาภายใต้การขึ้นนำของรัฐ (พ.ศ.2500-พ.ศ.2526)

การแบ่งยุคการพัฒนาของบ้านหนองบัวนี้เริ่มประมาณช่วงปี พ.ศ.2500-2526 ในยุคนี้นอกจากจะพบเห็นบทบาทของรัฐอย่างโดดเด่นแล้ว จะพบว่าระบบทุนเข้ามามีบทบาทกำหนดระบบการผลิตของชาวบ้านมากขึ้น ไม่ว่าจะเป็นการผลิตเพื่อบริโภคในครัวเรือนได้เปลี่ยนไปเป็นการผลิตเพื่อขาย การแลกเปลี่ยนค้าขายในระบบตลาดมีบทบาทมากและมีสถาบันทางเศรษฐกิจเข้ามามีกำหนดรูปแบบการผลิตในหมู่บ้าน เช่น สหกรณ์การเกษตรท่าวังผามีบทบาทในการเป็นแหล่งทุนของชาวบ้านหนองบัว และมีการตั้งธนาคารเพื่อการเกษตรและสหกรณ์การเกษตรสาขาท่าวังผา ส่วนในหมู่บ้านก็เริ่มมีโรงสีในปี พ.ศ.2500 เป็นต้นมา¹⁸

ในยุคการพัฒนานี้ยังพบว่าในหมู่บ้านมีหน่วยงานของรัฐเข้ามาส่งเสริมชาวบ้านให้จัดตั้งกลุ่มต่างๆ หรือที่เรียกว่า กลุ่มจัดตั้งโดยทางการ เช่น กลุ่มสหกรณ์ กลุ่มออมทรัพย์ กลุ่มฅาปนกิจ กลุ่มลูกค้าธกส. กลุ่มหนุ่มสาว กลุ่มแม่บ้าน กลุ่มลูกเสือชาวบ้าน กลุ่มไทยอาสาป้องกันชาติ อาจ

¹⁶ สัมภาษณ์นายคำไหล ประมมภ์ วันที่ 31 พฤษภาคม พ.ศ.2545

¹⁷ สัมภาษณ์นายคำไหล ประมมภ์ วันที่ 31 พฤษภาคม พ.ศ.2545

¹⁸ สัมภาษณ์นายผัด – นางปิมปา เทพเสน วันที่ 31 พฤษภาคม พ.ศ.2545

กล่าวได้ว่าภูมิทัศน์ทางสังคมและการเมืองเช่นนี้มีให้เห็นได้ทั่วไป ไม่เฉพาะแต่บ้านหนองบัว แต่เป็นเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่สามารถพบเห็นและอยู่ในความทรงจำของชาวบ้านชนบทของไทย เพราะเป็นโครงการของรัฐส่วนกลาง

การประกอบอาชีพของชาวบ้านในช่วงนี้พบว่า ส่วนใหญ่ประกอบอาชีพเกษตรกรรม โดยเฉพาะการทำนา ทำไร่ รองลงมาเป็นอาชีพรับจ้าง ค้าขาย และอุตสาหกรรมในครัวเรือนตามลำดับ (สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2527ก) ส่วนการทอผ้าซึ่งเป็นหัตถอุตสาหกรรมในครัวเรือนก็ได้เปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา จากเดิมที่ทอผ้าไว้ใช้เองก็ไม่สามารถแข่งขันกับผ้าทอสำเร็จรูปที่พ่อค้านำมาขายในหมู่บ้านและในเมืองได้ ทำให้ชาวบ้านหันมาใช้ผ้าทอที่ผลิตจากโรงงานแทน ประกอบกับการทอผ้าแต่ละชิ้นต้องใช้เวลาและความอดทนสูง จนถึงปี พ.ศ.2519 นางจันทร์สม พรหมปัญญาได้เริ่มฟื้นฟูการทอผ้าและนำไปสู่การตั้งกลุ่มทอผ้าบ้านหนองบัวในเวลาต่อมาจนมีชื่อเสียง ซึ่งได้กลายมาเป็นอาชีพเสริมและอุตสาหกรรมในครัวเรือนของหมู่บ้าน ผ้าทอของหมู่บ้านมีหลายลาย เช่น ผ้าลายน้ำไหล ลายลือ ลายม่าน ลายมุข ผ้าทอธรรมดาและผ้าทอเป็นตัวหนังสือ ผ้าที่ทอได้จะมีพ่อค้านอกหมู่บ้านรับซื้อเพื่อนำไปขายต่อ

การแสดงออกถึงอัตลักษณ์ความเป็นไทลื้อในยุคนี ชาวบ้านหนองบัวไม่รู้สึกรายหรือด้อยกว่าเมื่อถูกผู้อื่นมองว่าเป็นชาวไทลื้อ บางคนรู้สึกเฉยๆและไม่กลัวว่าจะมีคนล้อ ซึ่งต่างจากกรณีชาวลาวพวนในยุคเดียวกันนี้ ชาวบ้านสามารถปรับตัวและบอกกับผู้อื่นได้ว่าตนเป็นชาวไทลื้อ จนถึงปัจจุบันชาวบ้านต่างมีความภาคภูมิใจในประวัติความเป็นมาของตน¹⁹ ข้อสังเกตหรือบทวิเคราะห์ของผู้วิจัย ต่อกรณีของไทลื้อที่ไม่มีความรู้สึกว่า ความเป็นไทลื้อที่แตกต่างจากคนไทยพื้นราบโดยทั่วไปนั้น ไม่ว่าจะเป็นด้านภาษา จารีตประเพณี และองค์ประกอบทางวัฒนธรรมอื่น ๆ นั้น ส่วนหนึ่งเป็นเพราะตำแหน่งแห่งที่ของชาวไทลื้อในสังคมไทยค่อนข้างจะอยู่ในสถานะเดียวกันกับคนในสังคมใหญ่หรือคนไทย-ยวน ทั้งในประวัติศาสตร์ชาติและกระบวนการบ่งบอกอัตลักษณ์ของรัฐ (official identification) ที่บอกเล่าเกี่ยวกับที่มาของชนชาติไทย(ไท)²⁰ โดยเฉพาะอย่างยิ่งประวัติศาสตร์ชาตินิยมของไทย นอกจากนี้ในประวัติศาสตร์ท้องถิ่นเองก็มีความเชื่อมโยงกับศูนย์กลางอำนาจอยู่ด้วย หรือวิเคราะห์แบบ essentialist หรือ primordialist ก็คือว่า ถึงอย่างไรก็ยังเป็นไทย(ไท)เหมือนกัน ต่างกับชุมชนลาวพวนฝ่ายมูลที่อยู่ใกล้เคียงและอพยพมาตั้งถิ่นฐานในช่วงเวลาใกล้เคียงกัน ที่มีสถานะในประวัติศาสตร์ สังคม และการเมืองในช่วงหนึ่งของประวัติศาสตร์ชุมชนที่ถูก

¹⁹ สัมภาษณ์นายผัด เทพเสน วันที่ 31 พฤษภาคม พ.ศ.2545

²⁰ ในงานรวบรวมชนเผ่าต่างๆในประเทศไทยของพระประชาภิจักรจักร ก็ได้จัดว่าไทลื้อและลาวเป็นชนเผ่า แต่เป็นคนไทยกลุ่มหนึ่ง

มองและมองตัวเองว่าแตกต่างในเชิงด้อยกว่าด้วยอัตลักษณ์ความเป็นลาวในอดีต ดังนั้น คำนำหน้า (prefix) ในวาทกรรม “ลาวพวน” กับ “ไท(ย)ลื้อ” มีนัยทางการเมืองอย่างมากในยุคของการคลั่งชาติ และการเขียนประวัติศาสตร์แบบชาตินิยมของไทย

กระบวนการสร้างอัตลักษณ์ความเป็นชาวไทลื้อ เริ่มในช่วงปี พ.ศ.2519 สมัยนายพยุหะ มีทองคำ นายอำเภอท่าวังผาในขณะนั้น ได้สนใจเข้ามาสืบประวัติความเป็นมาของชาวไทลื้อในหมู่บ้าน และก่อนหน้านั้นประมาณปี พ.ศ.2518-2519 ทางหมู่บ้านได้ไปร่วมงานฤดูหนาวของจังหวัดน่านและได้แสดงประวัติความเป็นมา วิถีชีวิตของชาวไทลื้อ อัตลักษณ์ไทลื้อเป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์เมื่อน่าน ต่อมาในช่วงปี พ.ศ.2524-2526 จึงเริ่มมีนักวิชาการและนักศึกษามาทำวิจัยค้นคว้าประวัติความเป็นมาของชาวไทลื้อในหมู่บ้าน²¹ นักวิชาการเองก็มีส่วนในการสร้างเสริมการบ่งบอกอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของไทลื้อ

(3) ยุคการเสริมสร้างและปรุงแต่งอัตลักษณ์ (พ.ศ.2527- ปัจจุบัน)

การแบ่งยุคสมัยในช่วงนี้เริ่มตั้งแต่ปี พ.ศ.2527 จนถึงปัจจุบัน ในยุคนี้มีการนำมาสร้างใหม่ (reinvention) และการปรับแต่ง (modification) ไม่ว่าจะเป็นประวัติศาสตร์ ตำนาน ประเพณี พิธีกรรม และการบ่งบอกอัตลักษณ์ ทั้งที่เป็นในด้านวัตถุและในด้านความหมายเชิงสัญลักษณ์อันประกอบด้วย การสร้างอนุสาวรีย์เจ้าหลวงเมืองลำ การนำเสนอสินค้าทางวัฒนธรรมของหมู่บ้าน โดยการเผยแพร่ประเพณีการบวงสรวงเจ้าหลวงเมืองลำให้เป็นที่รู้จักกันทั่วไป การนำเสนอสินค้าทางวัฒนธรรมผ่านการท่องเที่ยวคือ ภาพจิตรกรรมฝาผนังวัดหนองบัว การนำเสนอสินค้าหัตถกรรมของหมู่บ้านคือ ผ้าทอไทลื้อ ในยุคนี้การขึ้นโดยรัฐมีน้อยลง ชุมชนเข้ามามีส่วนร่วมในการพัฒนามากขึ้น รัฐเป็นเพียงผู้ที่คอยให้การสนับสนุน

การปรุงแต่งอัตลักษณ์และการนำเสนอสินค้าทางวัฒนธรรมของบ้านหนองบัวปรากฏในคำขวัญของหมู่บ้านในปัจจุบันคือ “เจ้าหลวงเมืองลำ ภาษาไทยลื้อ เลื่องลือวัฒนธรรม จิตรกรรมฝาผนัง ไต่ดั่งผ้าลายน้ำไหล ใฝ่ในคุณธรรม” นับเป็นการนำเสนอภาพลักษณ์แทนความจริงที่สมบูรณ์แบบของอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์และทุนนิยมยุคปลาย โดยมีบริบทของท้องถิ่นดังรายละเอียดต่อไปนี้

(3.1) การสร้างอนุสาวรีย์เจ้าหลวงเมืองลำ

อนุสาวรีย์เจ้าหลวงเมืองลำของบ้านหนองบัว ตั้งอยู่ในบริเวณหมู่บ้านด้านทิศเหนือ สร้างขึ้นด้วยความริเริ่มและประสานงานของนายสมศักดิ์ พรหมปัญญา ร่วมกับผู้นำท้องถิ่นและชาวบ้าน

²¹ สัมภาษณ์นายผัด เทพเสน วันที่ 31 พฤษภาคม พ.ศ.2545

เชื้อสายไทลื้อจากบ้านหนองบัว บ้านต้นฮ้าง บ้านดอนมูล วัตถุประสงค์หลักของการสร้างอนุสาวรีย์คือเพื่อเทิดทูนวีรกรรมของเจ้าหลวงเมืองลำ ซึ่งชาวไทลื้อนับถือว่าเป็นบรรพบุรุษและเป็นกษัตริย์นักรบที่สิ้นพระชนม์ในสงครามและยังเป็นศูนย์รวมจิตใจของชาวบ้าน การสร้างอนุสาวรีย์ใช้เงินจากการบริจาคของชาวบ้านและประชาชนทั่วไป

บริเวณอนุสาวรีย์เจ้าหลวงเมืองลำในปัจจุบันเป็นพื้นที่ที่ชาวบ้านใช้ทำพิธีบวงสรวงเจ้าหลวงเมืองลำ เดิมเป็นศาลเล็กๆ พื้นที่โดยรอบเป็นป่า ชาวบ้านปรึกษากันว่าเจ้าหลวงเมืองลำเป็นผู้ที่ชาวไทลื้อนับถือว่าเป็นบรรพบุรุษจึงดำริว่าควรมีรูปบูชา ซึ่งต่อมาได้ก่อสร้างเป็นอนุสาวรีย์เจ้าหลวงเมืองลำโดยสร้างด้วยทองสัมฤทธิ์ ขนาดเท่าครึ่งของคนจริงสูง 175 เซนติเมตร ยืนสะพายดาบ มือถือหอก ประดิษฐานอยู่บนแท่น และทำพิธีอัญเชิญอนุสาวรีย์ขึ้นประดิษฐานเมื่อวันที่ 7 ธันวาคม พ.ศ.2527²²

วิเคราะห์ในเชิงภูมิศาสตร์วัฒนธรรมที่เรียกว่า iconography ซึ่งหมายถึงการอ่านและตีความหมายของรูปบูชาและสัญลักษณ์ ผู้วิจัยเห็นว่า การสร้างอนุสาวรีย์เป็นส่วนหนึ่งของการสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ของชาวไทลื้อขึ้นมาใหม่ เพื่อสร้างพื้นที่ทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์และทุนนิยมยุคปลายที่วัฒนธรรม ประวัติศาสตร์ และอัตลักษณ์กลายเป็นสินค้า (commoditization) โดยอาศัยวาทกรรมความหลากหลายทางวัฒนธรรม และอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม ในขณะที่ยูจิ บาบ่า (Baba, 1993) วิเคราะห์ว่าการสร้างอนุสาวรีย์เจ้าหลวงเมืองลำที่บ้านหนองบัวเป็นการแสดงถึงความสำเร็จในการผนึกตัวเองเข้ากับกระบวนการพัฒนาของบ้านหนองบัว โดยดึงศูนย์กลางความเป็นไทลื้อมาอยู่ที่บ้านหนองบัวแท่นที่บ้านดอนมูล จนกลายเป็นจุดเริ่มต้นของความขัดแย้งในสำนึกทางประวัติศาสตร์ในเวลาต่อมาของชุมชนไทลื้อทั้งสองหมู่บ้าน

(3.2) ประเพณีการบวงสรวงเจ้าหลวงเมืองลำ: สินค้าทางวัฒนธรรม

ชาวไทลื้อนับถือทั้งพุทธศาสนาและการนับถือผีควบคู่กันไป แต่การนับถือผีของชาวไทลื้อมีข้อปลีกย่อยที่แตกต่างออกไปจากการนับถือผีทั่วไปของคนเมือง โดยเฉพาะพิธีเข้ากรรมซึ่งเป็นอัตลักษณ์ของวัฒนธรรมไทลื้อ เป็นพิธีไหว้และเลี้ยงผีซึ่งจะมีการฆ่าสัตว์ใหญ่ เช่น วัว ควาย เช่น สังเวณีผีเจ้าเมืองที่ชาวบ้านเชื่อว่าเป็นผีบรรพบุรุษ ชุมชน(หรือหมู่บ้าน)ที่เป็นชาวไทลื้อจะร่วมกันจัดพิธีเข้ากรรม มีการประกาศห้ามคนในหมู่บ้านออกและห้ามคนนอกหมู่บ้านที่ไม่ใช่เชื้อสายไทลื้อเข้ามาในหมู่บ้านในช่วงที่ทำพิธีกรรมจนกว่าจะเสร็จพิธีโดยปักตาแหลวไว้ตามเส้นทางเข้าออกหมู่บ้านมีคำกล่าวที่เล่าขานกันในหมู่ชาวไทแถบสิบสองปันนาว่าถ้าไปติดอยู่ในช่วงพิธีกรรมเมืองของเมือง

²² แผ่นพับศิลปวัฒนธรรมไทยลื้อสู่จันทรสมการทอ รวบรวมโดย นายสมศักดิ์ พรหมปัญญา. 2544

ล้าก็จะไปไหนไม่ได้เป็นเวลา 3 เดือน ในปัจจุบันผู้ที่เดินทางเข้าออกหมู่บ้านในระหว่างทำพิธีก็สามารถทำได้โดยเสียเงินเป็นค่าปรับแทน

บ้านหนองบัวก็มีประเพณีที่สืบทอดกันมาตั้งแต่บรรพบุรุษที่เมืองล้า สิบสองปันนาก็คือประเพณีการบวงสรวงดวงวิญญาณเจ้าหลวงเมืองล้า ที่ชาวบ้านเรียกว่า “พิธีกรรมเมือง” เป็นประเพณีที่ชาวไทลื้อจากบ้านหนองบัว บ้านต้นฮ้าง และบ้านดอนมูลมาร่วมกันประกอบพิธี ณ บริเวณลานอนุสาวรีย์เจ้าหลวงเมืองล้าทุก 3 ปีหรือที่เรียกว่า “สามปีสรวงข้าว” หมายความว่า ถ้านับตามปีตามปฏิทินจะเป็นเวลาสามปี หากนับฤดูทำนาจะเป็นเวลาการทำนาถึงสี่ครั้ง พิธีกรรมเมืองจะกระทำทุก 3 ปีในช่วงเดือนธันวาคมและใช้เวลาทำพิธี 3 วัน

ชาวบ้านหนองบัวต่างมีความเชื่อและศรัทธาในเจ้าหลวงเมืองล้าว่าเป็นวีรบุรุษนักรบที่สิ้นพระชนม์ในสงครามและนับถือว่าเป็นบรรพบุรุษของชาวบ้านในปัจจุบัน ซึ่งเดิมการบวงสรวงเจ้าหลวงเมืองล้าเรียกว่า “เลี้ยงเทวดาหลวง” ภายหลังจึงเรียกพิธีนี้ว่า “พิธีบวงสรวงดวงวิญญาณเจ้าหลวงเมืองล้า”²³ การที่ชาวบ้านนับถือเจ้าหลวงเมืองล้าว่าเป็น “เทวดาหลวง” เพราะเชื่อว่าเจ้าหลวงเป็น “เทวดาดี” และมีความสำคัญสูงสุด รองลงมาก็ผีที่เป็นบริวารของเจ้าหลวงเมืองล้า ได้แก่ หิ้งช้าง หิ้งม้า ล่ามเมือง หาบมาต แจ่งฝ่าย เชียงล้าน ไค่กา ช้างเผือก น้ำปัด ปู้ก่า ผมเขียว คำแดง ปางแสน ปางสา ปางเม็ด ม่อนเชียงเคือ ปากบ่อทั้งห้า บ่อต่วน สวนตาล เมืองหลุก อ่างเรียง บ้านตอง (สมใจ แซ่โจ้ว และวีระพงศ์ มีสถาน, 2541: 24)²⁴

ในปี 2545 ที่ผ่านมามีบ้านหนองบัวได้มีการจัดพิธีบวงสรวงดวงวิญญาณเจ้าหลวงเมืองล้าเป็นเวลา 3 วัน คือตั้งแต่วันที่ 6-8 ธันวาคม พ.ศ.2545 จัดเป็นประเพณีที่ยิ่งใหญ่และเป็นที่น่าสนใจของประชาชนทั้งชาวไทยและชาวต่างชาติ มีการประกาศเชิญชวนผู้คนให้เข้ามาร่วมชมพิธีกรรมที่ในอดีตมักจะปิดบังเป็นพิธีกรรมเฉพาะคนไทลื้อ ในช่วงทำพิธีบวงสรวงเจ้าหลวงเมืองล้าทั้ง 3 วันจะมีชาวบ้านเชื้อสายไทลื้อจากบ้านหนองบัว ดอนมูล ต้นฮ้างและชาวบ้านในหมู่บ้านอื่นๆที่มีเชื้อสายไทลื้อจากเมืองล้าจะมาร่วมพิธีด้วย ในช่วงการทำพิธีนี้ชาวบ้านจะหยุดทำงานทุกอย่าง โดยมีขั้นตอนดังนี้²⁵

²³ สัมภาษณ์พระคองคิลปี ภทฺทราวุธ วัดหนองบัว วันที่ 15 ธันวาคม พ.ศ.2544

²⁴ ในเชิงอรรถหน้า 30 สมใจ แซ่โจ้ว และ วีระพงศ์ มีสถานอธิบายว่า ผีต้นตระกูลเริ่มตั้งแต่ ผีล่ามเมืองจนถึงผีบ้านตอง ส่วนหิ้งช้าง หิ้งม้า เป็นพาหนะของเจ้าเมือง แต่ละผีจะมีที่มา เช่น ล่ามเมืองเป็นผีบริวารที่ทำหน้าที่เกี่ยวกับการต่างประเทศ ผีปู้ก่า และผีผมเขียว มาจากเสนาบดีทั้งชายและชวา

²⁵ สัมภาษณ์นายผัด เทพเสน วันที่ 14 ธันวาคม พ.ศ.2544



รูป 5.1 อนุสาวรีย์เจ้าหลวงเมืองลำบ้านหนองบัว



รูป 5.2 ป้ายเชิญชวนร่วมงานประเพณีบวงสรวงดวงวิญญาณเจ้าหลวงเมืองลำ

วันแรก ชาวบ้านจะปิดทางเข้าออกหมู่บ้านด้วยตาแหลว ซึ่งเป็นดอกไม้ไฟสานเป็นรูปหกเหลี่ยมคล้ายพัดติดไว้บริเวณทางเข้าออกของหมู่บ้าน เป็นเครื่องหมายในการห้ามคนในหมู่บ้านออกไปนอกหมู่บ้านและห้ามคนภายนอกที่ไม่ใช่ชาวไทลื้อเข้ามาในหมู่บ้านโดยเด็ดขาด เพราะประเพณีนี้จะทำกันเฉพาะชาวไทลื้อเชื้อสายเมืองลำเท่านั้น ไม่ต้องการให้คนภายนอกล่วงรู้หรือมีส่วนเกี่ยวข้อง แต่ถ้าคนภายนอกต้องการเข้ามาในหมู่บ้านก็ต้องเสียค่าปรับใหม่เพื่อเป็นค่าผ่านทางคนละ 10-20 บาทหรือแล้วแต่จะให้ ซึ่งแต่เดิมการทำพิธีในวันแรกนั้น เวลาประมาณ 17.00 น. ชาวบ้านหนองบัวจะทำพิธีแห่เจ้าเมืองจากบ้านดอนมูลและแห่หมอเมืองซึ่งอยู่บ้านหนองบัวมาพักยังบริเวณประกอบพิธีที่บ้านหนองบัว โดยเจ้าเมืองและหมอเมือง²⁶ จะพักอยู่ในบ้านพักคนละหลัง แต่เดิมจะสร้างบ้านพักไว้สำหรับพิธีนี้โดยเฉพาะเมื่อเสร็จพิธีจะรื้อออก ถึงประเพณีอีกครั้งในช่วง 3 ปีถัดไปก็จะสร้างอีกเป็นครั้งๆไป แต่ปัจจุบันบ้านหนองบัวได้สร้างที่พักเป็นการถาวร ในช่วงกลางคืนจะมีการละเล่นพื้นบ้าน เช่น การเล่นมะกอนหรือโยนหมอนผ้าหรือลูกช่วง การเล่นสะบ้า ขึ้นเสาน้ำมัน ตะกร้อลอดห่วง การเล่นลูกข่าง และโกกา เป็นต้น²⁷

วันที่สอง เป็นวันที่ชาวไทลื้อถือว่ามีความสำคัญที่สุด เพราะเป็นวันที่ทำพิธีบวงสรวงดวงวิญญาณเจ้าหลวงเมืองลำ โดยพิธีเริ่มเวลา 07.00 น. ทำพิธีแห่เจ้าเมืองและหมอเมืองไปทำพิธีบวงสรวงบริเวณลานอนุสาวรีย์เจ้าหลวงเมืองลำโดยมีบ่าวหมอทำหน้าที่ให้การอารักขาอย่างใกล้ชิด²⁸ ขบวนแห่จะตรงไปยังสถานที่ประกอบพิธีกรรมคือบริเวณอนุสาวรีย์เจ้าหลวงเมืองลำ ซึ่งตั้งอยู่ห่างจากบริเวณที่พักเจ้าเมืองและหมอเมืองประมาณ 100 เมตร มีการจัดขบวนแห่และมีชาวบ้านเชื้อสายไทลื้อจากบ้านต้นฮ้างและบ้านหนองบัวมาร่วมขบวนแห่และการทำพิธี เจ้าเมืองจะแต่งกายด้วยชุดสีดำทั้งชุด หมอเมืองจะแต่งกายด้วยชุดสีแดงทั้งชุด ก่อนที่ขบวนแห่จะเคลื่อนออกไป เจ้า

²⁶ เจ้าเมืองคือผู้ที่มีเชื้อสายโดยตรงจากเจ้าเมือง ส่วนหมอเมืองคือผู้ที่สืบเชื้อสายจากผู้ที่ทำหน้าที่เป็นหมอเมือง

²⁷ พิธีบวงสรวงเจ้าหลวงเมืองลำซึ่งจัดขึ้น ณ บ้านหนองบัว ในวันที่ 6-8 ธันวาคม พ.ศ. 2545 มีรูปแบบเช่นเดียวกับที่ได้นำเสนอในรายงานนี้ แต่สิ่งที่เพิ่มขึ้นมาในการทำพิธีครั้งนี้ก็คือ การเตรียมงานวันแรกมีกิจกรรมเพิ่มเติมที่รับแนวคิดมาจากระบบราชการ เช่น การเดินแอโรบิคในกลุ่มสตรีสูงอายุ ในช่วงค่ำมีการจัดเวทีการแสดงต่างๆ เช่น การฟ้อนของกลุ่มเยาวชน การประกวดเด็กเล็ก การชกมวยทะเลของแม่บ้าน เป็นต้น ส่วนการปิดตาแหลวเพื่อปิดทางเข้าออกหมู่บ้าน เท่าที่สังเกตนั้นชาวบ้านจะปิดตาแหลวอย่างจริงจังในช่วงเช้าของวันที่สองของการทำพิธี เพื่อเก็บเงินค่าผ่านทางจากคนภายนอกหมู่บ้านและนักท่องเที่ยวที่ต้องการมาชมพิธีบวงสรวง หลังจากการทำพิธีฆ่าสัตว์บวงสรวงผ่านไปแล้วก็ไม่พบว่าการปิดตาแหลวเพื่อกันทางเข้าออกของหมู่บ้านและไม่พบว่าการเก็บเงินค่าผ่านทางแต่อย่างใด

²⁸ การทำพิธีบวงสรวงดวงวิญญาณเจ้าหลวงเมืองลำที่บ้านหนองบัวตั้งแต่ปี พ.ศ. 2539 เป็นต้นมา บ้านหนองบัวไม่มีผู้ทำหน้าที่เป็นเจ้าเมือง คงมีแต่หมอเมืองซึ่งเป็นชาวบ้านในบ้านหนองบัว ปัจจุบันคือนายคำไหล ปรารมภ์

เมืองกับหมอเมืองจะทำการหักทลายกัน ณ บริเวณที่พักของเจ้าเมือง ซึ่งทั้งเจ้าเมืองและหมอเมืองจะเหยียบเหล็กแผ่นคนละแผ่น หมอเมืองจะหักเจ้าเมืองก่อนว่า “เจ้าเมืองฮ้องหมอเมืองมาหยัง” แปลว่า เจ้าเมืองเรียกหมอเมืองมาทำไม เจ้าเมืองจะตอบว่า “สองปีฮาม สามปีคอบ ขอบดั่งมน ผีเมืองถูกจำ ด้ามเมืองถูกกิน หมอเมืองมาเฮือน ให้หมอเมืองนั่งตั่ง หมอเมืองเซา” แปลว่า สองปีผ่านไปอย่างเข้าปีที่สาม ครบรอบวาระการบวงสรวงแล้ว ซึ่งเวียนมาบรรจบครบอีกวาระหนึ่งอันเปรียบประดุจขอบดั่งซึ่งเป็นวงกลม ขอให้หมอเมืองขึ้นไปนั่งบนบ้านแล้วนั่งลงบนตั่ง(เก้าอี้)ก่อน เมื่อหมอเมืองขึ้นมามอบบ้านและนั่งลงตามคำเชิญแล้ว กลุ่มบ่าวหมอซึ่งทำหน้าที่เป็นคนรับใช้ของหมอเมืองจะทำหน้าที่คอยป้อนหมาก เมี่ยงและของกินอื่นๆ แก่หมอเมือง

ในการทำพิธีบวงสรวงเจ้าหลวงเมืองลำมีการฆ่าสัตว์เพื่อบวงสรวงดวงวิญญาณเจ้าหลวงเมืองลำโดยพวกบ่าวหมอ สัตว์ที่นำมาบวงสรวง ได้แก่ ควาย 1 ตัว²⁹ วัว 1 ตัว หมูขาว 1 ตัว หมูดำ 1 ตัว และนำไก่เป็น(ไก่ที่ยังมีชีวิต)ไปทำพิธีด้วย หมอเมืองจะทำการ “จ้ายัก” โดยการถอนขนไก่แล้วเอาข้าวสุกปั้นเป็นก้อนจิ้มลงไปในตัวไก่ แล้ววางไว้ที่หอผีแต่ละหอ จากนั้นจะโยนไก่ขึ้นเหนือศีรษะเพื่อปล่อยไก่ออกไป ในช่วงนี้จะมีชาวบ้านแย่งชิงไก่กันถ้าใครจับไก่ที่ปล่อยได้ก็จะได้เป็นกรรมสิทธิ์ของตน ซึ่งชาวบ้านจะนำไปเลี้ยงเพื่อเป็นสิริมงคลแก่ครอบครัว หลังจากนั้นจะฆ่าสัตว์ที่นำมาทำพิธีแล้วนำเนื้อสัตว์ไปทำอาหารประเภทลาบและแกงอ่อมเพื่อบวงสรวง โดยเจ้าหลวงเมืองลำจะบวงสรวงด้วยอาหารที่ปรุงด้วยเนื้อควาย เจ้าฟ้าปู่กำเลี้ยงด้วยอาหารที่ปรุงด้วยเนื้อวัว ผีบริวารต่างๆ ของเจ้าหลวงจะเลี้ยงด้วยอาหารที่ปรุงด้วยเนื้อหมูขาวและหมูดำ ส่วนเนื้อสัตว์ที่เหลือจะนำไปทำอาหารเลี้ยงผู้มาร่วมพิธี หลังจากนั้นจะมีการละเล่นพื้นบ้าน

วันที่สาม ตั้งแต่ช่วงเช้า มีการละเล่นกีฬาพื้นบ้านต่างๆ ส่วนในกลุ่มชาวไทลื้อที่นับถือผีเมืองอุจะประกอบพิธีเลี้ยงผีเมืองอุที่บ้านต้นตระกูลของตน เหตุที่ต้องเลี้ยงผีเมืองอุก็เพราะชาวไทลื้อที่อพยพมาอยู่บ้านหนองบัวไม่ได้อพยพมาจากเมืองลำเพียงแห่งเดียว แต่ยังมีชาวไทลื้อที่อพยพมาจากเมืองอื่นๆ ซึ่งรวมทั้งหมดมาจากเมืองอุด้วย ชาวบ้านกลุ่มนี้ให้ความนับถือเจ้าหลวงเมืองลำเช่นเดียวกับชาวบ้านหนองบัวแต่ขณะเดียวกันก็ยังนับถือผีเมืองอุด้วย การทำพิธีเลี้ยงผีจะทำพิธีประมาณเที่ยงวัน โดยใช้ดอกไม้ ธูปเทียน เหล้า อาหารประเภทลาบ หลู้ ลาบดิบ ชาวบ้านจะออกเงินรวมกันเพื่อซื้อหมูมาทำพิธี

²⁹ การที่ต้องเลือกควายมาทำพิธีเลี้ยงผีนั้น รัตนพร เศรษฐกุล (2537:20) อธิบายว่าควายมีความสำคัญสำหรับการผลิตของมนุษย์มาก ควายจึงถูกเลือกมาให้สังเวยแทนคน การตายของควายถือว่าการตายที่ศักดิ์สิทธิ์ เป็นการสละชีวิตแทนคน และในขณะที่ทำพิธีกรรมเมืองจะไม่ฆ่าควายให้ตายในครั้งเดียว แต่จะทรมานให้เจ็บปวดเพราะเชื่อว่าผีชอบ นอกเหนือจากการสร้างบรรยากาศของพิธีกรรมให้ขลังและดูร้ายสมกับเป็นพิธีการเลี้ยงผี

เวลาประมาณ 15.00 น.ทำพิธีบายศรีสู่ขวัญเจ้าเมืองและหมอมือง จนถึงเวลาประมาณ 16.00น.-17.00น. แห่เจ้าเมืองมาส่งที่บ้านดอนมูล ส่วนหมอมืองส่งกลับบ้านที่บ้านหนองบัวจึงเป็นอันเสร็จพิธี หลังจากนั้นชาวบ้านจะช่วยกัน "ตัวตาเหลว" (ล้มตาเหลวลง) ที่ปิดกั้นทางเข้าออกของหมู่บ้านเพื่อให้คนภายนอกเดินทางผ่านเข้าออกหมู่บ้านได้ตามปกติ

บุคคลที่มีบทบาทในการทำพิธีบวงสรวงที่สำคัญ ได้แก่ เจ้าเมือง หมอมือง ระหว่างการทำพิธีบวงสรวงทั้งสามวันจึงมีข้อห้ามว่า ห้ามผู้มาร่วมพิธีแต่งกายด้วยผ้าที่เป็นสีแดง ห้ามสวมหมวกแดง สวมเสื้อและกางเกงสีแดง ถ้าแต่งกายด้วยสีแดงมาร่วมพิธีก็就会被บ่าวหมอยึดไว้และต้องเสียค่าปรับใหม่ เพราะในพิธีบวงสรวงมีหมอมืองที่แต่งกายด้วยผ้าสีแดงได้เพียงคนเดียวเท่านั้น³⁰

เหตุผลที่ห้ามผู้ร่วมพิธีแต่งกายด้วยสีแดงนั้น รัตนพร เศรษฐกุล (2537:19) อธิบายว่า เพราะชาวบ้านมีความเชื่อกันว่าสีแดงเป็นสีของอำนาจ ในพิธีจึงมีเพียงหมอมืองคนเดียวเท่านั้นที่มีสิทธิแต่งกายด้วยเครื่องแต่งกายสีแดง มีปะรำเฉพาะและมีบ่าวหมอมือเป็นผู้คอยรับใช้ในช่งทำพิธีกรรม เพื่อแสดงถึงการให้ความสำคัญกับหมอมืองซึ่งเป็นสื่อกลางในการติดต่อกับผี

ส่วนผู้ที่ทำหน้าที่เป็นเจ้าเมืองในขณะทำพิธีบวงสรวงนั้นจะแต่งกายด้วยชุดสีดำทั้งชุดคือ สวมเสื้อสีดำ กางเกงสีดำและสวมหมวกสีดำ ผู้ทำหน้าที่เป็นเจ้าเมืองในที่นี้หมายถึงผู้ที่สืบเชื้อสายมาจากเจ้าหลวงเมืองลำ ซึ่งเชื่อกันว่าเชื้อสายเดิมของเจ้าหลวงเมืองลำอยู่ที่บ้านดอนมูล ตำบลศรีภูมิ (เผชญ จินลสิทธิ์, 2539:52) ส่วนหมอมืองผู้ทำหน้าที่บวงสรวงคัดเลือกจากผู้สืบเชื้อสายมาจากหมอมืองและเป็นหน้าที่ของชาวบ้านในหมู่บ้านหนองบัว ดังนั้นการทำพิธีบวงสรวงเจ้าหลวงเมืองลำซึ่งทำพิธีติดต่อกันมาในช่วงก่อนปี พ.ศ.2539 ชาวไทลื้อทั้งสามหมู่บ้านจะมาร่วมกันทำพิธีคือชาวไทลื้อจากบ้านหนองบัว บ้านต้นฮ้าง และบ้านดอนมูล ผู้ที่ทำหน้าที่เป็นเจ้าเมืองและเป็นประธานในการทำพิธีบวงสรวงจึงมาจากบ้านดอนมูล ส่วนหมอมืองเป็นคนในบ้านหนองบัว

ต่อมาในปี พ.ศ.2539 บ้านดอนมูลได้แยกไปทำพิธีกรรมเมืองเองต่างหาก ทำให้บ้านหนองบัวต้องหาชาวบ้านในหมู่บ้านที่จะมาทำหน้าที่เป็นเจ้าเมืองเพื่อทำพิธีกรรมเมืองบวงสรวงเจ้าหลวงเมืองลำในช่วงปลายปี พ.ศ.2545 นี้ ขณะนี้ได้หาบุคคลที่จะเป็นเจ้าเมืองได้แล้ว โดยหาจากผู้สืบเชื้อสายเจ้าเมืองทางฝ่ายมารดา เพราะไม่มีผู้สืบเชื้อสายทางฝ่ายบิดาเหมือนกับบ้านดอนมูล³¹ แต่จากการเข้าไปร่วมสังเกตการณ์ในพิธีกรรมครั้งนี้พบว่า บุคคลที่ถูกทาบทามให้ทำหน้าที่เป็นเจ้า

³⁰ สัมภาษณ์นายวิรัช เทพเสน อายุ 75 ปี วันที่ 15 ธันวาคม พ.ศ.2544

³¹ สัมภาษณ์นายผัด เทพเสน วันที่ 15 ธันวาคม พ.ศ.2544

เมืองในการทำพิธีบวงสรวงเจ้าหลวงเมืองลำไม่ต้องการทำหน้าที่ดังกล่าว ทำให้ผู้ใหญ่บ้านต้องทำหน้าที่เป็นเจ้าเมืองในการทำพิธีบวงสรวงเจ้าหลวงเมืองลำในวันที่ 7 ธันวาคม 2545 แทน³²

การทำพิธีบวงสรวงเจ้าหลวงเมืองลำของชาวไทลื้อบ้านหนองบัวจึงเป็นการแสดงถึงความผูกพันกับอดีตและบ้านเมืองเดิมของตน อย่างไรก็ตามพิธีกรรมของชาวไทลื้อในอดีตก็ไม่ได้หลุดพ้นจากอำนาจของเจ้านายเมืองน่าน เพียงแต่ไม่ได้มีความขัดแย้งทางความเชื่อแต่อย่างใด เพราะเจ้านายเมืองน่านได้ยอมรับระบบความเชื่อของชาวไทลื้อกลุ่มนี้ ในอดีตกฎหมายเมืองน่านห้ามฆ่าวัวควาย ถ้าผู้ใดละเมิดจะถูกลงโทษ กฎหมายดังกล่าวทำให้ชาวไทลื้อต้องขออนุญาตเจ้านายเมืองน่านก่อนจะทำพิธีบวงสรวงเจ้าหลวงเมืองลำ ประเด็นดังกล่าว รัตนพร เศรษฐกุล (2538: 34-35) อธิบายว่า การที่เจ้านายเมืองน่านยอมรับความเชื่อเรื่องผีของกลุ่มชาวไทลื้อโดยไม่แทรกแซงถือว่าเป็นกุศโลบายในการควบคุมกำลังคนซึ่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์อื่นเอาไว้เช่นเดียวกับคนไทยวนในเมืองน่านโดยเฉพาะการควบคุมกำลังคนเพื่อเป็นแรงงานทางการผลิต ซึ่งการควบคุมกำลังคนของเมืองน่านมีความคล้ายคลึงกับการควบคุมกำลังคนของชาวลื้อในสิบสองปันนาในด้านการให้ความสำคัญกับที่ดินและในด้านอุดมการณ์ความเชื่อ ความคล้ายคลึงกันดังกล่าวไม่ได้เกิดจากการที่ชาวลื้อเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ไทเหมือนกันเท่านั้น แต่เป็นเพราะทั้งชาวลื้อและชาวไทยวนต่างมีวิถีชีวิตที่ดำรงอยู่ภายใต้ระบบเศรษฐกิจแบบยังชีพที่ผู้คนผูกพันกับที่ดิน เมื่อชาวลื้ออพยพมาอยู่เมืองน่านจึงสามารถปรับตัวเข้ากับระบบการควบคุมกำลังคนแบบเดียวกับคนไทยวนได้โดยไม่เกิดความขัดแย้ง ส่วนในระดับหมู่บ้านชาวไทลื้อก็มีอำนาจปกครองตนเองอยู่ในระดับหนึ่งเช่นเดียวกับชาวไทยวน ตราบเท่าที่ยังยอมรับระบบศักดินาในฐานะไพร่ที่ต้องเสียภาษีและถูกเกณฑ์แรงงาน ด้วยเหตุนี้ระบบความเชื่อของชาวไทลื้อจึงเป็นปัจจัยหนึ่งที่ทำให้เจ้านายเมืองน่านสามารถใช้อำนาจปกครองและควบคุมกำลังคนได้อย่างเต็มที่ แต่ในขณะเดียวกันก็มีส่วนที่ทำให้ชาวไทลื้อสามารถรักษาอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของตนไว้ได้โดยไม่ถูกแทรกแซงจากผู้ปกครองเมืองน่าน ผู้วิจัยมีความเห็นเพิ่มเติมในกรณีนี้ว่า ส่วนหนึ่งเป็นเพราะชาวไทลื้อกลุ่มนี้ไม่ได้ถูกกวาดต้อนในฐานะเชลย แต่เป็นชุมชนที่ถอนรากมาจากเมืองลำทั้งชนชั้นนำ ชุนนาง และไพร่ กลุ่มชนชั้นนำที่มีเชื้อสายเจ้าก็มีสายสัมพันธ์ที่ดีกับเจ้าผู้ครองนครน่าน ดังนั้นไทลื้อจึงได้รับการปฏิบัติที่ดีจากเจ้าเมืองน่าน ต่างจากชุมชนคนพลัดถิ่นอื่นๆ

ในปัจจุบันพิธีกรรมเมืองหรือการบวงสรวงเจ้าหลวงเมืองลำของบ้านหนองบัวได้ถูกนำเสนอเป็นสินค้าทางวัฒนธรรมของหมู่บ้าน ซึ่งนอกจากจะเผยแพร่ประเพณีของชาวไทลื้อให้เป็นที่รู้จักและแพร่หลายออกไปแล้ว ยังเป็นผลดีต่อเศรษฐกิจของหมู่บ้านอีกด้วย หมู่บ้านยังได้รับค่าผ่านทาง

³² สัมภาษณ์นางปิมปา เทพเสน วันที่ 6 ธันวาคม 2545

ที่เก็บจากคนภายนอกที่เข้ามาชมพิธี การจำหน่ายสินค้าของหมู่บ้าน เช่น ผ้าทอพื้นเมือง สินค้าพื้นบ้าน และการจำหน่ายเหรียญเจ้าหลวงเมืองลำและดอกไม้ ฎบเทียบสำหรับสักการะเจ้าหลวงเมืองลำ³³ ซึ่งการนำเสนอรูปแบบการทำพิธีบวงสรวงเจ้าหลวงเมืองลำของบ้านหนองบัวดังกล่าวทำให้บ้านดอนมูลมองว่า บ้านหนองบัวมุ่งหาประโยชน์ทางเศรษฐกิจมากเกินไป จนละเลยความถูกต้องและความสำคัญของพิธีกรรม ไม่ว่าจะเป็นการอนุญาตให้คนภายนอกเข้ามาชมการทำพิธีและการเก็บเงินค่าผ่านทาง บ้านดอนมูลยังเห็นแตกต่างไปอีกเมื่อให้นายอำเภอร่วมทำพิธีเปิดแทนที่จะให้เป็นพิธีกรรมของชาวบ้านเอง ด้วยมุมมองที่แตกต่างดังกล่าวทำให้บ้านดอนมูลแยกไปทำพิธีกรรมเองต่างหาก³⁴

นอกจากนี้ยังมีการเมืองของการเล่าเรื่อง ที่ทำให้เกิดการช่วงชิงความชอบธรรมในการทำพิธีกรรมบวงสรวงดวงวิญญาณเจ้าหลวงเมืองลำระหว่างบ้านหนองบัวและบ้านดอนมูล โดยเฉพาะในเรื่องสถานที่ทำพิธีบวงสรวงเจ้าหลวงเมืองลำ โดยบ้านหนองบัวมีเรื่องเล่าสืบต่อกันมา 2 เรื่องคือ

เรื่องหนึ่ง มีเรื่องเล่าว่า การทำพิธีบวงสรวงเจ้าหลวงเมืองลำในอดีตทำพิธีที่บ้านดอนมูล แต่มีครั้งหนึ่งขณะทำพิธีฆ่าควายเพื่อเซ่นวิญญาณเจ้าหลวงอยู่นั้น ควายได้วิ่งจากบ้านดอนมูลไปตายที่บ้านหนองบัว ตรงบริเวณที่เป็นที่ตั้งอนุสาวรีย์เจ้าหลวงเมืองลำในปัจจุบัน ซึ่งในอดีตเป็นดงไม้

³³ รัตนพร เศรษฐกุล (2538:56-58) ตั้งข้อสังเกตว่าเดิมเรียกพิธีนี้ว่า “พิธีเลี้ยงผีเจ้าหลวง” ต่อมาเปลี่ยนชื่อเป็น “พิธีบวงสรวงดวงวิญญาณเจ้าหลวงเมืองลำ” ถือว่าเป็นความพยายามที่จะรักษา รื้อฟื้นและเผยแพร่วัฒนธรรมของชาวลื้อให้เป็นที่รู้จักกันทั่วไป แต่เพื่อให้เกิดความขัดแย้งขึ้นจึงมีการค้นคว้าและนำขั้นตอนการทำพิธีแบบดั้งเดิมตามที่ปรากฏรายละเอียดในหนังสือของบุญช่วย ศรีสวัสดิ์ เรื่อง “ไทยลื้อสองปันนา” ขึ้นมาใช้โดยเฉพาะการฆ่าสัตว์สังเวยและมีการเพิ่มเติมพิธีกรรมเพื่อให้สอดคล้องกับข้อมูลในหนังสือดังกล่าว ความพยายามที่จะเผยแพร่วัฒนธรรมนี้เห็นได้จากการอนุญาตให้บุคคลภายนอกชุมชนเข้ามาชมพิธีกรรมโดยการเก็บเงิน (รัตนพร เรียกว่า การขายบัตรผ่านประตู) แทนการเสียค่าปรับใหม่สำหรับผู้ผ่านเข้ามาในหมู่บ้านระหว่างการทำพิธี ซึ่งไม่เพียงแต่จะมีเฉพาะชาวบ้านเท่านั้นที่เข้าร่วมพิธี แต่มีทั้งสื่อมวลชน นักท่องเที่ยว นักวิชาการและผู้สนใจเข้ามาชมพิธี ซึ่งในความเห็นของรัตนพรนั้นเห็นว่า พิธีกรรมดังกล่าวมีลักษณะเหมือนกับงานปอยทั่วๆไป ที่มีเครื่องเสียงทันสมัย มีการเปิดเพลงตามความนิยม มีพ่อค้าแม่ค้ามาขายอาหารและเครื่องดื่ม ตลอดจนมีข้าราชการระดับสูงของอำเภอให้เกียรติมาร่วมพิธี การปรุงแต่งและฟื้นฟูพิธีกรรมดังกล่าว รวมถึงการสร้างรูปปั้นหรืออนุสาวรีย์ของผีอารักษ์ของชุมชนให้เห็นเป็นรูปธรรมนี้ ทำให้ประเพณีที่เป็นอัตลักษณ์ของชาวลื้อกลายเป็นจุดขายทางการท่องเที่ยวและมีส่วนให้เกิดผลดีต่อเศรษฐกิจของหมู่บ้าน เพราะนักท่องเที่ยวหลังไหลเข้ามาในหมู่บ้านทำให้หมู่บ้านขายผลผลิตในหมู่บ้านได้มากขึ้น

³⁴ สัมภาษณ์นายผัด เทพเสน วันที่ 14 ธันวาคม พ.ศ.2544

ใหญ่ชาวบ้านหนองบัวจึงเชื่อว่าเจ้าหลวงคงต้องการให้มาทำพิธีที่บ้านหนองบัว จึงบันดลให้ควายวิ่งจากบ้านดอนมูลมายังบ้านหนองบัว

เรื่องที่สอง มีเรื่องเล่าว่า บ้านหนองบัวมีผีหนองหยิบที่คอยเอาชีวิตหญิงสาวในหมู่บ้าน เพราะมีสาวรุ่นตายอยู่เสมอ ทำให้ชาวบ้านหนองบัวต้องไปเชิญผีเจ้าหลวงที่บ้านดอนมูลมาปราบผีหนองหยิบ ซึ่งหลังจากเชิญผีเจ้าหลวงที่บ้านดอนมูลมาปราบแล้วก็ไม่ปรากฏว่ามีหญิงสาวในหมู่บ้านหนองบัวตายอีก ตั้งแต่นั้นมาชาวบ้านจึงอัญเชิญเจ้าหลวงมาที่บ้านหนองบัวและทำพิธีบวงสรวงติดต่อกันมาจนถึงปัจจุบัน

เรื่องเล่าของชาวบ้านหนองบัวทั้งสองเรื่องนั้น ชาวบ้านดอนมูลมีข้อโต้แย้งว่า ชาวบ้านดอนมูลไม่ยอมรับเรื่องเล่าเรื่องแรกเพราะไม่มีบันทึกหรือหลักฐานยืนยัน แต่ชาวบ้านดอนมูลเชื่อในเรื่องเล่าที่สองมากกว่า การต่อสู้ของเรื่องเล่าระหว่างสองบ้านนั้นมีมานานแล้วและยังคงสืบมาจนถึงปัจจุบัน ความขัดแย้งที่ซ่อนลึกอยู่ภายใต้ความสัมพันธ์อันที่พี่น้องของสองหมู่บ้าน ได้ดำเนินมาถึงจุดที่แสดงให้เห็นอย่างเด่นชัด เมื่อบ้านดอนมูลแยกไปทำพิธีกรรมเมืองเองตั้งปี พ.ศ.2539 เป็นต้นมา ชาวบ้านหนองบัวต่างรู้สึกว่เริ่มมีความห่างเหินกับบ้านดอนมูลไป ถึงแม้ว่าจะไม่ปรากฏความขัดแย้งให้เห็นเด่นชัด และทั้งสองหมู่บ้านก็ยังคงบอกว่ายังมีความเป็นพี่เป็นน้องต่อกันอยู่ก็ตาม

(3.3) สินค้าทางวัฒนธรรมกับการท่องเที่ยว-ภาพจิตรกรรมฝาผนังวัดหนองบัว

บ้านหนองบัวได้นำเสนอสินค้าทางวัฒนธรรมด้านการท่องเที่ยวของหมู่บ้านที่มีชื่อเสียงและเป็นที่ยูักกันทั่วไปคือ ภาพจิตรกรรมฝาผนังวิหารวัดหนองบัว แม้ว่าภาพจิตรกรรมนี้แท้จริงแล้ววาดโดยช่างเขียนชาวลาวพวนชื่อ “ทิดบัวผัน” ภาพวาดในวิหารวัดเป็นนิยายคติธรรมเรื่อง “จันทรถราส” ซึ่งมีคุณค่าและสะท้อนถึงชีวิตความเป็นอยู่ของชาวไทลื้อในอดีต

ภาพจิตรกรรมในวิหารวัดที่ผนังทางทิศเหนือให้รายละเอียดที่เป็นหลักฐานแสดงถึงความสัมพันธ์ของประเทศไทยกับต่างชาติในช่วงเวลาที่ช่างได้เขียนภาพขึ้น มีภาพเรือกลไฟและรูปทหารชาวต่างชาติ โดยเฉพาะเรือกลไฟมีใช้ในประเทศไทยตั้งแต่สมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 4 ซึ่งปรากฏหลักฐานอยู่ในจดหมายเหตุหลายแห่ง สันนิษฐานว่าช่างเขียนภาพคงได้แบบอย่างและนำมาเขียน ส่วนรูปปืนยาวและติดดาบปลายปืนนั้น ประเทศไทยนำมาใช้แพร่หลายตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 4 ถึงรัชกาลที่ 5 จากรายละเอียดเรื่องราวในภาพจิตรกรรมดังกล่าวพอจะประเมินอายุของภาพจิตรกรรมได้ว่าคงอยู่ในราวสมัยรัชกาลที่ 4 – รัชกาลที่ 5³⁵ ปัจจุบันกรมศิลปากรได้ขึ้นทะเบียนเป็นโบราณสถานแล้ว

³⁵ แผ่นพับประวัติหมู่บ้านหนองบัวและประวัติวัดหนองบัว รวบรวมโดยพระคงศิลป์ ภุทราวุธ วัดหนองบัว

(3.4) ผ้าทอไทลื้อ - จากอัตลักษณ์ท้องถิ่นสู่อัตลักษณ์เมืองน่าน

ผ้าทอไทลื้อถือเป็นมรดกทางวัฒนธรรมของบ้านหนองบัวและกลายเป็นแหล่งรายได้ของหมู่บ้าน ปัจจุบันผ้าทอบ้านหนองบัวได้ถูกนำเสนอให้เป็นสินค้าทางวัฒนธรรมและเป็นสินค้าที่มีชื่อเสียงของบ้านหนองบัว อำเภอท่าวังผา และอาจกล่าวได้ว่าผ้าทอไทลื้อได้กลายเป็นส่วนหนึ่งในอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของเมืองน่านโดยส่วนรวมไปแล้ว เพราะผู้ที่ไปเที่ยวจังหวัดน่านก็มักจะนึกถึงผ้าทอลายน้ำไหล นับตั้งแต่มีการฟื้นฟูการทอผ้าภายใต้การนำของนางจันทร์สม พรหมปัญญา ซึ่งมีบทบาทในการส่งเสริมการรวมกลุ่มสตรีทอผ้าตั้งแต่ปี พ.ศ.2519 เป็นต้นมา บ้านหนองบัวได้พยายามเผยแพร่และประชาสัมพันธ์ผ้าทอในหมู่บ้านให้เป็นที่รู้จักกันทั่วไปโดยเฉพาะผ้าทอลายน้ำไหล ซึ่งนักท่องเที่ยวที่เข้ามาในหมู่บ้านนอกจากจะมาสักการะเจ้าหลวงเมืองลำและชมภาพจิตรกรรมฝาผนังวัดหนองบัวแล้วมักจะมาชมและซื้อผ้าทอบ้านหนองบัวกลับไป

จะเห็นว่าบ้านหนองบัวในยุคปัจจุบัน นอกจากจะสามารถหาจุดเชื่อมต่อกับโครงสร้างทางเศรษฐกิจการเมืองและอำนาจรัฐภายนอกในยุคของการพัฒนาไปสู่ความเป็นสมัยใหม่แล้ว ยังสามารถฉกฉวยโอกาสทางเศรษฐกิจในยุคโลกาภิวัตน์ที่วัฒนธรรม ประวัติศาสตร์ อัตลักษณ์ กลายเป็นสินค้า และยังสามารถเชื่อมต่อทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์กับสังคมไทยในระดับกว้างออกไปอย่างไม่อึดอัดเหลือ โดยสามารถจัดวางอัตลักษณ์ของตนเองได้ในทุกระดับ ตั้งแต่ระดับท้องถิ่นไปจนถึงระดับชาติ ไม่ว่าจะเป็นในพื้นที่ทางเศรษฐกิจ การเมือง และวัฒนธรรม

5.1.2 ไทลื้อบ้านหนองบัวในปัจจุบัน: เศรษฐกิจ-การเมืองของอัตลักษณ์

ข้อมูลจากการสำรวจหมู่บ้านของสถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ (2527ก) พบว่าในช่วงปี พ.ศ.2527 บ้านหนองบัวมีจำนวนประชากรรวมทั้งสิ้น 831 คน และมี 169 หลังคาเรือน แต่จำนวนประชากรมีการเปลี่ยนแปลงเล็กน้อยในปี พ.ศ.2543 โดยมีจำนวน 820 คน เป็นชาย 395 คน หญิง 425 คน มีจำนวนหลังคาเรือน 205 หลังคาเรือน (เอกสารประกอบการพิจารณากำหนดยอดเยี่ยมฯ, 2544:21) จะเห็นว่าจำนวนประชากรลดลง แต่จำนวนหลังคาเรือนเพิ่มขึ้น เพราะมีการแยกครัวเรือนเป็นครอบครัวเดี่ยวมากขึ้น การลดลงของประชากรอาจเป็นเพราะการย้ายออกไปศึกษาต่อและไปทำงานต่างถิ่น

เมื่อพิจารณาถึงโครงสร้างทางเศรษฐกิจของหมู่บ้านโดยเฉพาะระบบการผลิตของชาวบ้าน จะพบว่ามีระบบการผลิตที่มีพัฒนาการควบคู่กับการตั้งถิ่นฐานของชุมชน ในอดีตชาวบ้านส่วนใหญ่ต่างก็ไปบุกเบิกที่ดินบนดอยวาว ดอยดั่วเพื่อทำไร่เพราะทำนาบนพื้นราบได้ข้าวไม่พอบริโภคในครัวเรือนได้ตลอดทั้งปี แต่ในปัจจุบันชาวบ้านต่างเลิกทำไร่มาประมาณ 20 ปีแล้วและปล่อยให้ไร่ร้าง

กล่าวกลายเป็นไร้เหล้า³⁶ เพราะชาวบ้านหันมาทำนาและปลูกผักขายแทน ชาวบ้านบางส่วนก็หันไปประกอบอาชีพอื่นๆ การเลิกทำไร่บนดอยไม่เกี่ยวกับแรงกดดันจากเจ้าหน้าที่ป่าไม้แต่อย่างใด เพราะเจ้าหน้าที่ป่าไม้เข้ามารณรงค์ต่อต้านการทำไร่เลื่อนลอยในหมู่บ้านหลังจากที่ชาวบ้านหยุดทำไร่แล้ว แต่การเลิกทำไร่ไม่ได้หมายความว่าชาวบ้านเลิกทำทั้งหมดโดยสิ้นเชิง ยังมีชาวบ้านบางรายที่ยังทำไร่อยู่ในบริเวณป่าที่อยู่ในเขต สปก. ส่วนบริเวณป่าลึกหรือป่าต้นน้ำชาวบ้านจะไม่เข้าไปทำ³⁷ การทำไร่ก็ยังเป็นทางออกของชาวบ้านบางครอบครัวที่อาศัยทำกินเพื่อการยังชีพ แต่ดูเหมือนว่าจะ เป็นทางเลือกสุดท้าย ในกรณีนี้ไม่มีทางเลือกในการประกอบอาชีพอื่นจริงๆ

ส่วนการทำนานั้น ชาวบ้านจะปลูกข้าวไว้เพื่อใช้บริโภคภายในครอบครัว โดยนิยมปลูกข้าวเหนียวและเก็บเมล็ดพันธุ์ไว้เอง พันธุ์ข้าวที่ใช้ปลูกส่วนใหญ่เป็นพันธุ์ข้าวที่ให้ผลผลิตเร็ว เช่น พันธุ์ข.6 ข.8 และข.10 ซึ่งเป็นพันธุ์ที่ทนทานต่อโรคและให้ผลผลิตมาก (สมใจ แซ่โจ้ว และวีระ พงศ์ มีสถาน, 2541: 19) หลังจากได้ผลผลิตและเก็บเกี่ยวแล้ว ชาวบ้านจะปลูกผักโดยใช้แหล่งน้ำ 2 แหล่งคือ น้ำน่านเก่าหรือที่ชาวบ้านเรียกว่าน้ำหลง เหตุที่เรียกว่าน้ำหลงเพราะลำน้ำน่านในอดีตจะ ไค้งไปตามสภาพภูมิประเทศ ต่อมาชาวบ้านขุดลำน้ำทำให้น้ำไหลตรง ตรงที่น้ำไค้งเก่าจึงเรียกว่า น้ำหลง ส่วนแหล่งน้ำอีกแหล่งคือ หนองน้ำที่อยู่ติดกับทุ่งนาของหมู่บ้าน

การเปลี่ยนแปลงและการขยายตัวทางด้านเศรษฐกิจทำให้ชาวบ้านต้องปรับตัวให้เข้ากับ กระแสของการเปลี่ยนแปลง จากที่เคยดำรงชีพด้วยการเพาะปลูกไว้บริโภคในครัวเรือนก็เปลี่ยนมา เป็นการปลูกเพื่อขาย นอกจากชาวบ้านจะปลูกข้าวแล้วยังมีการปลูกพืชอื่นๆ เช่น ยาสูบ ผัก มีการ นำเทคโนโลยีทางการเกษตรมาใช้ เช่น ปุ๋ย ยาฆ่าแมลง เครื่องจักรที่ใช้แทนแรงงานคนและสัตว์ รวมทั้งมีระบบตลาดและราคาเป็นปัจจัยสำคัญที่กำหนดรูปแบบการผลิตซึ่งทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงระบบการผลิตในท้องถิ่น ดังเช่นกลุ่มชาวบ้านที่ปลูกผักขาย

ชาวบ้านที่ปลูกผักจะซื้อเมล็ดพันธุ์จากตลาดท่าวังผา แต่ส่วนใหญ่แล้วเป็นสมาชิกสหกรณ์ การเกษตรท่าวังผาและรับเมล็ดพันธุ์ ปุ๋ย ยาฆ่าแมลง และทุนจากสหกรณ์ฯ ซึ่งสหกรณ์ฯจะประกัน ราคาผักให้กับชาวบ้านและยังกำหนดจำนวนแปลงผักที่ต้องการให้ชาวบ้านปลูก ชาวบ้านก็ต้อง ปลูกผักตามจำนวนที่สหกรณ์ฯกำหนด ถ้าปลูกเกินไปกว่าที่สหกรณ์ฯกำหนดไว้ก็ต้องขายผักในส่วน ที่ปลูกเกินไปเอง³⁸ แต่บางกรณีที่ชาวบ้านขายผักให้กับพ่อค้าคนกลางที่มารับซื้อผักถึงแปลงปลูก ใน

³⁶ สัมภาษณ์นายคำไหล ปรารมภ์ วันที่ 31 พฤษภาคม พ.ศ.2545

³⁷ สัมภาษณ์นายผัด เทพเสน วันที่ 31 พฤษภาคม พ.ศ.2545

สัมภาษณ์นายคำไหล ปรารมภ์ วันที่ 15 ธันวาคม พ.ศ.2544

³⁸ สัมภาษณ์นายผัด เทพเสน วันที่ 14 ธันวาคม พ.ศ.2544

ราคาที่ดินตกลงกันเองโดยขายเหมายกแปลง ดังนั้น ชาวบ้านที่ปลูกผักโดยลงทุนเองจึงรับความเสี่ยงทางราคามากกว่าผู้ที่รับเมล็ดพันธุ์ ปลูก ยาฆ่าแมลงจากสหกรณ์ฯ บางครั้งก็จะมีนายทุนพ่อค้ามาลงทุนให้ชาวบ้านปลูกผักโดยจัดหาเมล็ดพันธุ์ ปลูก ยาฆ่าแมลงมาให้ เมื่อถึงเวลาเก็บผลผลิตนายทุนจะนำผลผลิตไปขายเองและชาวบ้านจะได้ค่าตอบแทนจากผลผลิตหลังจากหักค่าเมล็ดพันธุ์พืช ปลูก และยาฆ่าแมลงแล้ว (สมใจ แซ่โง้ว และวีระพงศ์ มีสถาน, 2541:19)

ผักที่ชาวบ้านปลูก ได้แก่ ผักกาด กะหล่ำปลี ผักชียาวปลี มะเขือเทศ พริก ถั่วฝักยาวจะมีพ่อค้ามารับซื้อถึงแปลงปลูก ซึ่งมักเป็นพ่อค้าที่มารับซื้อประจำและมาจากหลายพื้นที่ เช่น มาจากพิษณุโลก นครราชสีมา ลำพูน ลำปาง ฯลฯ และซื้อผักไปขายต่อที่อุดรดิตถ์ พิษณุโลก กรุงเทพฯ เป็นต้น มีพ่อค้าจากบ้านหนองบัวเพียงรายเดียว ส่วนพ่อค้าจากหมู่บ้านอื่นที่มีรถจะเข้ามาซื้อผักถึงในหมู่บ้านเป็นครั้งคราว ขึ้นอยู่กับราคาผักในขณะนั้นว่าราคาดีหรือไม่ เช่น พ่อค้าจากบ้านหนองม่วง (ต.ป่าคา) บ้านสบหนอง บ้านดอนตัน บ้านป่าเมียง บ้านเชียงแล (ต.ริม) บ้านนาหนอง (ต.แสนทอง)³⁹

ส่วนชาวบ้านที่ไม่มีที่นาจะไปเช่าที่ดินผู้อื่น เรียกว่า “ซื้อทำ” เพื่อปลูกข้าว ผัก กะหล่ำปลี ผักกาด หอม กระเทียม โดยเป็นผู้ลงทุนเองทั้งหมด เมื่อได้ผลผลิตก็ตกลงกับเจ้าของที่นารายนั้นเอง บางครั้งเจ้าของนาไม่ต้องการทำนาเองก็อาจจะให้ชาวบ้านในหมู่บ้านมาเช่าทำ โดยเจ้าของนาจะแบ่งผลผลิต 1 ใน 3 ส่วนของผลผลิตข้าวที่ได้ (สมใจ แซ่โง้ว และวีระพงศ์ มีสถาน, 2541:19) ในปัจจุบันนี้ผู้ทนายจะแบ่งผลผลิตข้าวให้เจ้าของนาครึ่งหนึ่ง ที่เรียกว่า “นาผ่ากึ่ง”⁴⁰ ส่วนชาวบ้านที่ไม่ที่ดินทำกินมักจะไปเช่าที่ดินในหมู่บ้านใกล้เคียง เช่น บ้านแฮะ มากกว่าที่จะไปเช่าที่ดินในหมู่บ้านที่ไกลออกไป⁴¹

ในปัจจุบันการถือครองที่ดินของชาวบ้านส่วนใหญ่มีเอกสารสิทธิ์เป็นโฉนดและนส.3 ส่วนที่สปก.ในหมู่บ้านมีเพียงบางส่วน ชาวบ้านมักถือครองที่ดินขนาดเล็กจำนวน 1 – 2 ไร่ ชาวบ้านบางรายอาจมีถึง 2-3 ไร่ ส่วนผู้ที่ถือว่ามีนามากในหมู่บ้านจะมีนาไม่เกิน 10 ไร่ ซึ่งในหมู่บ้านมีประมาณ 5 ครัวเรือน⁴² ชาวบ้านบางรายที่มีบุตรมากเมื่อแบ่งที่ดินให้บุตรแต่ละคนแล้วพบว่า การถือครองที่ดินของบุตรแต่ละคนยังน้อยลงและได้รับเพียงคนละ 2 – 3 งานเท่านั้น⁴³

³⁹ สัมภาษณ์นายผัด เทพเสน วันที่ 14 ธันวาคม พ.ศ.2544

⁴⁰ สัมภาษณ์นายผัด เทพเสน วันที่ 31 พฤษภาคม พ.ศ.2545

⁴¹ สัมภาษณ์นายคำไหล ปรารมภ์ วันที่ 15 ธันวาคม พ.ศ.2544

⁴² สัมภาษณ์นายผัด เทพเสน วันที่ 14 ธันวาคม พ.ศ.2544

⁴³ สัมภาษณ์นายคำไหล ปรารมภ์ วันที่ 15 ธันวาคม พ.ศ.2544

นอกจากชาวบ้านจะมีอาชีพทำนา ปลุกผักและทอดผ้าซึ่งปรับเปลี่ยนไปตามกระแสเศรษฐกิจแล้ว ยังพบว่าชาวบ้านประกอบอาชีพรับจ้างทั้งในและนอกหมู่บ้าน บางส่วนออกไปทำงานโรงงาน และเป็นแรงงานก่อสร้างในต่างจังหวัด ผู้ที่รับจ้างทำนาจะได้ค่าจ้างต่อวันแตกต่างกันตามเพศ โดยผู้ชายจะได้ค่าจ้างวันละ 100 บาท ส่วนผู้หญิงจะได้ค่าจ้างต่อวันเพียง 50 บาท การที่ได้ค่าจ้างแตกต่างกันเพราะเหตุที่ว่าผู้ชายทำงานประเภทที่ใช้แรงหนักกว่าผู้หญิง⁴⁴

การใช้และจัดการทรัพยากรน้ำในปัจจุบัน บ้านหนองบัวใช้น้ำเพื่อการเพาะปลูกจากฝายน้ำริมซึ่งไหลผ่านหลายหมู่บ้าน ได้แก่ บ้านสะท้าว บ้านหนองบัว เชียงแล⁴⁵ เนื่องจากน้ำไหลผ่านหลายหมู่บ้านทำให้มีปัญหาไม่เพียงพอบ้าง ชาวบ้านแก้ปัญหาโดยใช้เครื่องสูบน้ำจากแหล่งน้ำในหมู่บ้านคือ น้ำหลงและน้ำจากหนอง⁴⁶ ส่วนผู้ที่ไม่มีเครื่องสูบน้ำจะจ้างผู้ที่มีเครื่องสูบน้ำในราคาชั่วโมงละ 20 บาท น้ำหลงมีความยาวประมาณ 200-300 เมตร ลึกประมาณ 2-3 ช่วงตัวคน ส่วนน้ำจากหนองน้ำเป็นแหล่งน้ำอยู่ติดกับทุ่งนาในหมู่บ้าน ซึ่งได้มีการขุดลอกมา 2 ครั้งแล้วเพื่อให้เก็บน้ำได้มากขึ้น⁴⁷

ส่วนการจัดการเหมืองฝายจะทำในช่วงฤดูฝน โดยนายฝายจะนัดชาวบ้านกลุ่มผู้ใช้น้ำให้ไปช่วยกันซ่อมแซม ขุดลอกดิน ซ่อมแซมลำเหมือง แต่ก็มักมีปัญหาที่คนไปไม่พร้อมเพรียงกัน นายฝายจึงใช้วิธีเก็บเงินชาวนาไร่ละ 50 บาท เพื่อจ้างคนไปขุดลอกลำเหมืองแทน เพราะการคาดหวังจากการร่วมมือกันของชาวบ้านแบบในอดีต อาจเป็นไปได้เพราะเกษตรกรเข้าสู่ระบบการผลิตแบบการค้าที่แรงงานดีราคาเป็นมูลค่าเงิน ปัจจุบันได้สร้างเป็นเหมืองฝายคอนกรีตแทนไม้เพราะดูแลง่ายกว่า การก่อสร้างใช้งบประมาณจากราชการสมทบกับเงินที่เก็บจากชาวนาและสร้างมาประมาณ 10 ปีแล้ว การใช้น้ำในช่วงที่ผ่านมาก็มีปัญหาการแย่งน้ำทำนากับหมู่บ้านอื่นๆบ้าง แต่ก็ตกลงกันได้โดยให้บ้านที่อยู่เหนือน้ำทำนาก่อน ส่วนบ้านหนองบัวอยู่ได้น้ำจะทำนาที่หลัง

⁴⁴ สัมภาษณ์นายผัด - นางปิมปา เทพเสน วันที่ 31 พฤษภาคม พ.ศ.2545

⁴⁵ สัมภาษณ์นายคำไหล ประมมภ์ วันที่ 15 ธันวาคม พ.ศ.2544

⁴⁶ สัมภาษณ์นายผัด เทพเสน วันที่ 14 ธันวาคม พ.ศ.2544

สัมภาษณ์นายคำไหล ประมมภ์ วันที่ 15 ธันวาคม พ.ศ.2544

⁴⁷ หนองบัวมีการขุดลอกครั้งสุดท้ายตามโครงการขุดลอกหนองบัว บ้านหนองบัว หมู่ 5 ซึ่งเป็นโครงการตามพระราชเสาวนีย์ใช้จากงบประมาณ อบต.ป่าคา ประจำปีงบประมาณ 2543 จำนวน 26,000 บาท ข้อมูลจากเอกสารประกอบการพิจารณากำหนด ยอดเยี่ยมประจำปี 2544 หน้า25

5.1.3 ไทลื้อบ้านหนองบัว: ประวัติศาสตร์ของการดำรงอยู่และการปรุงแต่งอัตลักษณ์

ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของชุมชนไทลื้อบ้านหนองบัว มีจุดเริ่มต้นเหมือนกันกับชุมชนพลัดถิ่นอื่นๆ ในอดีตของล้านนา นั่นคือ เริ่มจากยุคการตั้งถิ่นฐานที่มาจากการเคลื่อนย้ายทางประชากร และสังคมอย่างขนานใหญ่ที่เรียกว่า “เก็บผักใส่ซ้า เก็บข้าใส่เมือง” อย่างไรก็ตาม ชุมชนไทลื้อจากเมืองลำ สิบสองปันนาแห่งนี้ สามารถหาจุดเชื่อมต่อกับอาณาจักรได้อย่างเหมาะสมกับยุคสมัย โดยสร้างความสัมพันธ์ที่ดีกับเจ้าเมืองน่านเมื่อย้ายมาตั้งถิ่นฐานใหม่ในยุคก่อนรัฐชาติ เพราะเป็นชุมชนพลัดถิ่นที่ถูกยกหรือเทครัวมาทั้งพวกที่เป็นเจ้าเมือง ขุนนาง นักรบ และชาวนา ดังนั้นจึงเป็นชุมชนที่มีสถานะที่ค่อนข้างจะต่างจากชุมชนพลัดถิ่นอื่นๆ ที่เป็นพวก “ข้า” ที่ถูกกวาดต้อนมา ความสัมพันธ์ที่ตีระหว่างชาวไทลื้อกับชาวไทยวนเมืองน่านนี้มีประวัติศาสตร์ที่ยาวนานมาตั้งแต่ยุคอาณาจักรโยนกและสมัยราชวงศ์เม็งราย ทำให้ไทลื้อมีความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์กับกลุ่มชาวไทยวนภาคเหนือที่แตกต่างไปจากกลุ่มชาติพันธุ์มอญ-เขมรและกลุ่มชาวเขาในประเทศไทย นอกจากนี้สภาพแวดล้อมทางนิเวศวิทยา พัฒนาการทางการเมือง ระบบการผลิต และจักรวาลวิทยาของชาวไทลื้อยังมีส่วนเสริมให้เกิดความสัมพันธ์ที่ดีกับชาวไทยวนอีกด้วย

ในยุคของการพัฒนาไปสู่ความทันสมัยภายใต้รัฐชาติไทยสมัยใหม่ ชุมชนไทลื้อแห่งนี้ก็สามารถสร้างจุดเชื่อมต่อกับ “ความเป็นไทย” ในประวัติศาสตร์ชาติไทยได้อย่างกลมกลืน ด้วยคำนำหน้า (prefix) ว่าไทหรือไตทำให้พรมแดนทางชาติพันธุ์กับคนไทยไม่มีเส้นแบ่งที่ชัดเจน นอกเหนือจากการบ่งบอกอัตลักษณ์ทางภูมิศาสตร์ของการเป็นชุมชนบนพื้นที่ราบ นับถือศาสนาพุทธ ตั้งถิ่นฐานถาวรตามฝั่งแม่น้ำ และมีประวัติศาสตร์ของความเป็นรัฐแบบ “เมือง” ประกอบกับการมีระบบการผลิตแบบเดียวกับชุมชนคนไทยพื้นราบในภาคเหนือ ทำให้การเข้าสู่กระบวนการพัฒนากระแสหลักเป็นไปอย่างเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ชุมชนไทลื้อบ้านหนองบัวจึงพบว่าตนเองสามารถยึดครองตำแหน่งแห่งที่ในสังคมไทย (social niche) ได้อย่างพอเหมาะพอเจาะ ชุมชนไทลื้อแห่งนี้จึงถูกจัดว่าเป็นพลเมืองดีและรวมเป็นพวกเดียวกันในทัศนะของรัฐไทย ความสัมพันธ์ที่แนบชิดและพรมแดนทางชาติพันธุ์ที่เลือนไหลระหว่างไท-ลื้อและไท-ยวนนั้นปรากฏมายาวนานทั้งในพงศาวดารของไท-ลื้อและล้านนา รวมตลอดถึงตำนานพื้นเมืองต่างๆ ที่มีเรื่องเล่าแบบเดียวกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งเกี่ยวกับความสัมพันธ์กับลัวะหรือละว้า และความเป็นบ้านพี่เมืองน้องระหว่างไทลื้อและล้านนา (Ratanaporn, 1998: 112-120)

การที่ชุมชนไทลื้อไม่รู้สึกรู้ว่าตนเองเป็นคนอื่นและไม่ถูกจัดว่าเป็นคนอื่นในแผ่นดินล้านนา นั้น อาจอธิบายจากข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างไทลื้อสิบสองปันนากับอาณาจักรล้านนา โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมืองน่าน นอกเหนือจากการเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ไท-ลาว

ด้วยกันแล้ว ระบบการเมืองแบบ “เมือง” ของไทลื้อยังมีรูปแบบโครงสร้างและความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่คล้ายคลึงกันอย่างยิ่ง บางช่วงเวลาในประวัติศาสตร์ยังพบว่าอำนาจของเมืองน่านได้ขยายครอบคลุมไปถึงเมืองลื้อในสิบสองปันนาและลาวด้วย ระบบศักดินาของไทลื้อและเมืองน่านก็มีลักษณะของลำดับศักดิ์แบบเดียวกันคือ ระบบการ “กินนา” ของพวกชนชั้นปกครอง ดังปรากฏในกฎหมายอาณาจักรหลักคำของเมืองน่าน รวมทั้งมีการเดินทางติดต่อค้าขายระหว่างกันมาโดยตลอด อย่างไรก็ตามความแตกต่างของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์จะปรากฏชัดระหว่างคนไทลื้อและไทยวนกับชาวฮ่อ ม่าน (พม่า) และลัวะ

ในยุคที่สังคมไทยก้าวไปสู่ความเป็นประชาสังคมมากขึ้น การยอมรับคุณค่าของความเป็นพหุนิยมทางวัฒนธรรม พร้อมกับการเปิดรับกระบวนการโลกาภิวัตน์ ชุมชนไทลื้อบ้านหนองบัวก็ก้าวไปกับการเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่การบ่งบอกอัตลักษณ์ของความแตกต่างทางวัฒนธรรมสามารถเปลี่ยนเป็นสินค้าได้ในพัฒนาการของทุนนิยมตอนปลายนี้ ชุมชนไทลื้อบ้านหนองบัวจึงได้โอกาสในการรื้อฟื้นทางวัฒนธรรม การปรับสร้างอัตลักษณ์ขึ้นมาใหม่ ทั้งในเชิงวัตถุและในเชิงสัญลักษณ์ โดยอาศัยการบอกเล่าประวัติศาสตร์ท้องถิ่น อย่างไรก็ตาม กระบวนการปรับสร้างอัตลักษณ์ใหม่ของชุมชนไทลื้อบ้านหนองบัวก็เชื่อว่าปราศจากการต่อสู้ทำทลายเสียทีเดียว ยังมีชุมชนไทลื้อบ้านดอนมูลที่มีประวัติศาสตร์ อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม และความเป็นชาติพันธุ์เดียวกัน ที่เห็นว่าตนเองไม่ได้ส่วนแบ่งจากกระบวนการทำวัฒนธรรมให้เป็นสินค้าโดยบ้านหนองบัว และไม่เห็นด้วยกับการปรุงแต่งขึ้นมาใหม่ของอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมไทลื้อที่มุ่งแต่ประโยชน์ทางเศรษฐกิจมากเกินไป จนละเลยคุณค่าของวัฒนธรรม ความศักดิ์สิทธิ์และความถูกต้องของพิธีกรรม จึงได้นำเสนออัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมไทลื้อในรูปแบบของตนเองที่เน้นความเป็นของแท้ ทำให้เกิดการเมืองว่าด้วยเรื่องอัตลักษณ์และประวัติศาสตร์ชุมชนขึ้นมาในชุมชนไทลื้อระดับท้องถิ่น เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นนี้ นำไปสู่ข้อถกเถียงเชิงทฤษฎีเกี่ยวกับประวัติศาสตร์และการบ่งบอกอัตลักษณ์ว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่จริงแต่ดั้งเดิมและยึดติดอย่างตายตัวตามแนวคิดของ Primordialist กับแนวคิดที่ว่าประวัติศาสตร์และการบ่งบอกอัตลักษณ์เป็นกระบวนการผลิตสร้างทางสังคมล้วนๆตามแนวคิด Constructivist ในประเด็นนี้ผู้วิจัยมีความเห็นว่า การยึดติดตายตัวของแนวคิด Primordialist ทำให้เรามุ่งหาข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์มากเกินไป โดยไม่คำนึงถึงบริบททางด้านเศรษฐกิจการเมืองของข้อมูลหรือหลักฐาน แต่ในขณะเดียวกันการโอบรับเอาแนวคิดแบบ Constructivist โดยไม่สนใจหลักฐานและข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์จะทำให้ลดความสำคัญของประวัติศาสตร์เป็นเพียงเรื่องเล่าที่เลื่อนลอยและการบ่งบอกอัตลักษณ์เป็นเพียงการสรรสร้างของภาษาและวาทกรรมที่ไม่มีที่สิ้นสุด ผู้วิจัยเห็นว่าการยึดติดหลักฐานและข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ว่าเป็นความจริงเป็นสิ่งที่ยังอันตรายเกินไป