
**เจ้าแม่ตะเคียน:
การสร้างเรือนร่างหญิงให้กับสิ่งศักดิ์สิทธิ์
ในวัฒนธรรมบริโภคแบบไทย**

**Ta-khian Goddess: Bodily Feminization of Sacred
Superstition in Thai Consumer Culture**

นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ*
Narupon Duangwises



*หัวหน้ากลุ่มงานวิจัยและพัฒนา ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร

Duangwises, N. (2017). 13 (2): 65-98

DOI:

Copyright © 2017 by Journal of Social Sciences, Naresuan University: JSSNU

All rights reserved

บทคัดย่อ

บทความนี้ต้องการศึกษาการสร้าง “ความเป็นหญิง” ให้กับเจ้าแม่ตะเคียน โดยนำกรอบความคิดเรื่อง Performativity ของ Judith Butler มาใช้ในการวิเคราะห์ โดยพบว่าเจ้าแม่ตะเคียนถูกทำให้เป็น “หญิงงาม” ภายใต้โครงสร้างอำนาจ/ความรู้แบบ ชาตินิยม เหตุผลนิยม และทุนนิยม ซึ่งขับเคลื่อนสังคมไทยในช่วงหลังปี พ.ศ.2500 เป็นต้นมา นอกจากนี้ ยังพบว่าพิธีกรรมบูชาเจ้าแม่ตะเคียนในสังคมท้องถิ่นสะท้อนการปรับตัวเข้าหากันของความทันสมัยกับความเชื่อผีसाงเทวดา ซึ่งทำให้ “ความเป็นหญิง” ของเจ้าแม่ตะเคียนเป็นสินค้าในธุรกิจแฟชั่นและความงาม และเกิดการผลิตซ้ำอุดมการณ์ รักต่างเพศที่แบ่งแยกชายหญิงเป็นคู่ตรงข้าม

คำสำคัญ: เจ้าแม่ตะเคียน ความเป็นหญิง ความทันสมัย ชาตินิยม วัฒนธรรมบริโภค

Abstract

This paper requires to analytical study the femininity construction of Ta-Khian Goddess through the Judith Butler's critical performativity concept. It is found that Ta-Khian Goddess is culturally embodied as “beautiful woman” under the implicit power/knowledge structure of nationalism, rationalism and capitalism stabilized Thai society since 1960s. Moreover, the ritual worship of sacred Ta-Khian Goddess found in local communities indicates the adaptive consolidation in which modernity and superstition are merged. This transformative process exhibits ‘the femininity’ of Ta-Khian Goddess that serves as commodity in fashion and beauty industry as well as being reproduction of heteronormative ideology that structure the binary opposition of male and female gender.

Keywords: Ta-Khian Goddess, Feminization, Modernity, Nationalism, Consumer Culture

บทนำ

สังคมไทยเป็นสังคมที่มีการผสมผสานความเชื่อทางศาสนา ไสยศาสตร์ ผี วิญญาณ และอำนาจเหนือธรรมชาติที่นักวิชาการเคยอธิบายว่า ความเชื่อแบบพุทธและผีดำรงอยู่ด้วยกัน (สนิท สมัครการ, 2539; ภาวนีย์ บุญวรรณ, 2544; ปฐม หงษ์สุวรรณ, 2548; ศรีศักร วัลลิโกดม, 2550; กชกร โพธิ์กล้า, 2555; บุญยงค์ เกศเทศ, 2557) ซึ่งพบเห็นได้ในการปฏิบัติทางพิธีกรรมของคนกลุ่มต่าง ๆ ทั้งคนท้องถิ่นในสังคมเกษตรกรรม (อานันท์ กาญจนพันธ์, 2555) และคนเมืองในสังคมอุตสาหกรรมสมัยใหม่ (อภาภรณ์ วัลลิโกดม, 2536; สุริยา สมทศุบัติและคณะ, 2539; สุชาติดา กิตติตระกูลกาล, 2540; พร้อมพงษ์ ไพรีธร, 2547) การศึกษาการแสดงออกเกี่ยวกับการผสมผสานความเชื่อดังกล่าว มักจะเป็นการอธิบายให้เห็นบทบาทหน้าที่ของความเชื่อที่ส่งเสริมและช่วยแก้ปัญหาชีวิตให้กับบุคคลและ जरรโลงค้ำจุนกฎระเบียบทางสังคมให้ดำเนินต่อไปได้ (นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ, 2559, 2560) การศึกษาความเชื่อทางศาสนาภายใต้กระบวนการทัศน์หน้าที่นิยม และโครงสร้างหน้าที่จะมองความเชื่อในฐานะเครื่องมือที่ใช้แก้ปัญหาความขัดแย้งต่าง ๆ เยียวยาจิตใจของมนุษย์ ชัดเกล้าและสั่งสอนศีลธรรม รวมทั้งรักษากฎกติกาของสังคมเอาไว้ (อมารสี เตียรถาวร, 2532; ปรัชญา ตุลาชมและคณะ, 2541; ปรรธนา จันทร์พันธ์, 2542; เบนจรัตน์ เมืองไทย, 2543; วลัยลักษณ์ ทรงศิริ, 2544, อีรนนท์ ช่างพิชิต, 2551) ในขณะที่กระบวนการทัศน์หลังโครงสร้างสนใจความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนของประสบการณ์ที่บุคคลใช้ต่อรองกับอำนาจความรู้ (สุริยา สมทศุบัติและคณะ, 2539; เขียรชาย อักษรดิษฐ์, 2552; นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ, 2559) ความเข้าใจเกี่ยวกับความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในสังคมไทยจึงวางอยู่บนความสัมพันธ์ระหว่างการปฏิบัติของปัจเจกบุคคลกับบริบททางสังคมและวัฒนธรรม ซึ่งอธิบายให้เห็นการดำรงอยู่ การปรับตัว พลวัตและการเปลี่ยนแปลงของความเชื่อ



อย่างไรก็ตาม การศึกษาใน สายพันธ์, 2539; ชัยวุฒิ พิชยกุล, 2541; ประเด็นการสร้างตัวตนให้กับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ วิรยุทธ ไชยเพชร, 2542; พชรวรรณ รัตนพันธ์, 2543; จิตรกร เอมพันธ์, 2545; ตัวตนที่จับต้องได้ ยังไม่มีการศึกษาอย่างถาวร ดำเนตร, 2545; ชัยยุทธ สมปรกติ, 2546; นักรบ นาคสุวรรณ, 2551) ศึกษาจริงจึ่งเท่าที่ผ่านมา การศึกษาเจ้าพ่อเจ้าแม่จะเป็นการอธิบายตำนาน คติความเชื่อ รูปแบบทางศิลปะและประติมานวิทยาของ พิธีกรรมและการเซ่นไหว้บูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ สิ่งศักดิ์สิทธิ์ เพื่ออธิบายความงามและ ซึ่งให้รายละเอียดเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ สุนทรียะในการสร้างรูปเคารพ (จิรัสสา โลกทัศน์ สัญลักษณ์และขั้นตอนของการ คชาชีวะ, 2540) รวมทั้งศึกษาบทบาทและ ประกอบพิธีกรรม (ศิริลักษณ์ สุภากุล, ความสัมพันธ์ของคนที่มีส่วนเกี่ยวข้องกับ 2533; สมหมาย ชินนาค, 2539; พิเชฐ พิธีกรรม (เอกสิทธิ์ ไชยปิ่น, 2546)

ช่องว่างของการศึกษาในเรื่องนี้ จึงอยู่ที่การมองข้ามกลไกของการสร้างตัวตนของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ภายใต้บริบทสังคมและเศรษฐกิจแบบทุนนิยมและบริโภคนิยม ซึ่งแผ่กว้างไปทุกส่วนของชีวิตคนไทยสมัยใหม่ ถึงแม้ว่าจะมีการศึกษาเพื่อทำความเข้าใจการเปลี่ยนแปลงบริบททางสังคมและวัฒนธรรมที่สะท้อนออกมาในการปฏิบัติทางพิธีกรรมและความเชื่อต่าง ๆ แต่เราอาจมีความรู้เกี่ยวกับการทำให้สิ่งศักดิ์สิทธิ์ในความเชื่อเหล่านั้นกลายเป็น “ตัวตน” และเป็นรูปธรรมที่จับต้องได้ ซึ่งคนไทยได้ใช้ “ตัวตนของสิ่งศักดิ์สิทธิ์” ที่เป็นเจ้าพ่อและเจ้าแม่ในการนิยาม “ชีวิตทางสังคมของอำนาจเหนือธรรมชาติ” พร้อม ๆ กับการทำให้ตัวตนและชีวิตของสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหล่านั้นเชื่อมโยงกับชีวิตของมนุษย์ในสังคมทุนนิยมที่ขับเคลื่อนด้วยวัตถุและเงินตรา

การศึกษากระบวนการสร้าง “ตัวตน” และ “ชีวิต” ของเจ้าพ่อและเจ้าแม่ เป็นเรื่องใหม่ที่ในแวดวงการศึกษาความเชื่อทางศาสนาและไสยศาสตร์ เนื่องจากกระบวนการทัศน์ที่ผ่านมามองปรากฏการณ์ทางความเชื่อในพรมแดนของความหมายและสัญลักษณ์ ซึ่งถูกวิเคราะห์ด้วยแนวคิดทฤษฎีต่างๆ ผลการศึกษาจึงมุ่งที่จะชี้ให้เห็นปฏิบัติการเชิงวัฒนธรรมที่ทำให้มนุษย์และสังคมดำรงอยู่ เปลี่ยนผ่าน หรือล่มสลาย อย่างไรก็ตาม มิติเกี่ยวกับการมี “ตัวตน” ของเจ้าพ่อเจ้าแม่ และอำนาจเหนือธรรมชาติทั้งหลาย ก็ยังเป็นมิติที่น่าสนใจคิดว่า เพราะอาจจะช่วยให้ขยายขอบเขตความเข้าใจเกี่ยวกับปฏิบัติการทางวัฒนธรรมให้มีความลุ่มลึก และสามารถวิพากษ์วิจารณ์บริบทของสังคมวัฒนธรรมภายใต้อำนาจ/ความรู้ที่มีความซับซ้อนและซ้อนเร้นอำพรางตัวเองได้แนบเนียนมากขึ้น ดังนั้น การศึกษากระบวนการสร้างตัวตนให้กับเจ้าพ่อเจ้าแม่ จึงมิใช่แค่การบอกว่าเจ้าพ่อเจ้าแม่มีรูปร่างหน้าตาและลักษณะทางกายภาพเป็นอย่างไร หากแต่ยังเป็นการวิเคราะห์อำนาจ/ความรู้เกี่ยวกับเพศภาวะของความเป็นชายและความเป็นหญิงที่คนไทยนำไปสร้างตัวตนให้เจ้าพ่อเจ้าแม่ ซึ่งอำนาจ/ความรู้เรื่องเพศได้แทรกตัวอยู่ในชีวิตประจำวันจนดูเหมือนว่าจะเป็นเรื่องตามธรรมชาติ ทั้งๆที่สัมพันธ์กับบรรทัดฐานและกฎระเบียบทางเพศที่ถูกสร้างขึ้นโดยสังคมทุนนิยมและวัฒนธรรมบริโภคนิยม การศึกษาตัวตนของเจ้าพ่อเจ้าแม่ยังจะช่วยให้มองความเชื่อในฐานะเป็น “เครื่องมือของอำนาจ” มิได้เป็นแค่ตัวแทนของวัฒนธรรมที่สวยงามและน่าหลงใหลเพียงอย่างเดียว

ในกรณีความเชื่อเกี่ยวกับเจ้าแม่ตะเคียน มีประเด็นที่น่าทบทวนตรวจสอบหลายประเด็น โดยเฉพาะการทำให้ต้นไม้กลายเป็นเจ้าแม่ การใช้เจ้าแม่เป็นผู้ให้โชคลาภและช่วยเหลือมนุษย์ และการทำให้เจ้าแม่กลายเป็นหญิงงามและมีเสน่ห์น่าเคารพบูชา การทำความเข้าใจประเด็นเหล่านี้ นอกจากจะมองการเปลี่ยนผ่านของสังคมไทยในช่วงที่พึ่งพิงระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมแล้ว ยังจะต้องมองการเปลี่ยนผ่านความคิดเรื่องเพศที่รัฐไทยเข้ามาสร้างบรรทัดฐานของความเป็นชายและหญิงแบบตะวันตกในช่วง 100 ปีที่ผ่านมา ทำให้เพศภาวะของราษฎรถูกควบคุมและถูกจัดระเบียบด้วยบรรทัดฐานใหม่โดยการนำเอาความรู้ทางชีววิทยามาเป็นเครื่องมือตัดสินความเป็นหญิงและชาย ขณะเดียวกันก็นำเอาบรรทัดฐานแบบรักต่างเพศที่แบ่งแยกความเป็นชายออกจากความเป็นหญิงให้อยู่ตรงกัน

ข้าม (ชลิตาภรณ์ ส่งสัมพันธ์, 2551; นฤพนธ์ ดั่งวงวิเศษ, 2556; นฤพนธ์และแจ๊คสัน, 2556; Jackson and Cook, 1999; Loos, 2002; Jackson, 2003; Barme, 2006; Scalena, 2009) ภาวะเบียดใหม่เหล่านี้ถูกแพร่กระจายและถูกผลิตซ้ำอยู่ในสถาบันครอบครัว การแต่งงาน การศึกษา กฎหมายและนโยบายทางสังคม ซึ่งมีผลต่อการแสดงพฤติกรรมทางเพศของบุคคลในพื้นที่สังคมและวัฒนธรรม

การทำให้เจ้าแม่ตะเคียนมีตัวตนด้วยเพศภาวะหญิง หรือการทำให้ร่างกายแบบผู้หญิงปรากฏเป็นตัวตนของเจ้าแม่ตะเคียน คือรูปแบบหนึ่งของการผลิตซ้ำภาวะเบียดทางเพศในสังคมไทยสมัยใหม่ ซึ่งเรื่องเพศมิได้เป็นเรื่องของมนุษย์หรือเรื่องทางโลกเท่านั้น แต่ยังคงถูกทำให้เป็นรูปธรรมที่จับต้องได้ในโลกทางความเชื่อและอำนาจเหนือธรรมชาติ ดังนั้น การวิเคราะห์กระบวนการสร้างตัวตนและความเป็นหญิงของเจ้าแม่ตะเคียนจะช่วยให้เราเข้าใจว่าบรรทัดฐานทางเพศแบบที่รัฐกำหนดและเชื่อว่าเป็นภาวะเบียดทางสังคมได้แปรสภาพไปอยู่ในเรือนร่างและตัวตนของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ได้อย่างไร ประเด็นดังกล่าวนี้คือสิ่งที่น่าตั้งศึกษาและน่าตั้งคำถาม ซึ่งอาจจะช่วยให้เกิดการตระหนักรู้ถึงเทคนิคและกลไกของอำนาจรัฐ รวมทั้งอำนาจของระบบทุนนิยม/บริโภคนิยมที่รัฐไทยนำมาขับเคลื่อนและควบคุมสังคม อำนาจเหล่านี้มิได้แสดงออกและปรากฏอยู่ในปริณทลของการประกอบอาชีพและการก่อสร้างสร้างชีวิตของมนุษย์เพียงอย่างเดียว หากแต่ยังแผ่ซ่านเข้าไปในปริณทลของจิตวิญญาณและโลกเหนือธรรมชาติ จนทำให้เจ้าแม่ตะเคียนมีชีวิตและตัวตนบนบรรทัดฐานทางเพศแบบเดียวกับที่มนุษย์ประพฤดิและปฏิบัติอยู่

วิธีวิทยาในการศึกษา

บทความนี้นำข้อมูลมาจากการวิจัยของผู้เขียนเรื่องชุมชนกับความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในจังหวัดสมุทรสาคร ซึ่งได้ทำการสำรวจเก็บข้อมูลในพื้นที่อำเภอเมือง อำเภอบ้านแพ้ว และอำเภอกะทู้ม้วน ตั้งแต่เดือนตุลาคม ปี พ.ศ. 2558 ถึง เดือนมีนาคม ปี พ.ศ. 2560 ในการสำรวจเก็บข้อมูลศาลเจ้าพ่อเจ้าแม่หลายแห่งที่อยู่ในชุมชนไทยเชื้อสายจีน ชุมชนมอญ ชุมชนลาวโซ่ง และชุมชนไทย ผู้เขียนได้พบศาลเจ้าแม่ตะเคียนหลายแห่ง บางแห่งอยู่ภายในวัด บางแห่งอยู่ในบ้าน บางแห่งอยู่ในพื้นที่ของชุมชน สิ่งที่พบก็คือศาลเจ้าแม่ตะเคียนจะมีขนาดไม้ใหญ่ มีขนาดเล็กใหญ่แตกต่างกัน ถูกนำมาวางไว้ในศาลหรือบริเวณใกล้เคียงกับศาล ชาวบ้านจะนำผ้าสีมาผูกบริเวณลำต้น รวมทั้งนำแป้งและปูนขาวมาทาที่ต้นไม้และขีดขีดหาเลข โดยหวังว่าเลขที่พบจะเป็นเลขนำโชค ทำให้ถูกหวยและได้เงินรางวัล นอกจากนี้ ชาวบ้านจะนำเครื่องเซ่นบูชามาถวายเจ้าแม่ตะเคียน โดยเฉพาะเสื้อผ้าชุดไทย เครื่องสำอาง โต๊ะเครื่องแป้ง และเครื่องประดับของผู้หญิง ถ้าชาวบ้านคนใดได้รับโชคลาภหรือได้ในสิ่งที่บนบานเอาไว้ก็จะนำสิ่งของเหล่านี้มาถวายเจ้าแม่ ศาลเจ้าแม่ตะเคียนบางแห่งที่ชาวบ้านขอโชคลาภและประสบความสำเร็จ จะเต็มไปด้วยเครื่องเซ่น



บูชาเหล่านี้ จากการเก็บข้อมูลพบว่าในจังหวัดสมุทรสาครมีศาลเจ้าแม่ตะเคียน จำนวน 15 ศาล คือ ศาลแม่เทพตะเคียนแสงทอง (วัดบางกระเจ้า) ศาลเจ้าแม่ตะเคียน (วัดบางหญ้าแพรก) ศาลเจ้าแม่เศรษฐีสี่เสาทอง (วัดศรีวนาราม) ศาลเจ้าแม่ตะเคียนสุดาพร (วัดสวนส้ม) ศาลแม่ย่าตะเคียน (วัดบางซุด) ศาลเจ้าแม่สีแพร (วัดกลางคลอง) ศาลเจ้าแม่ตะเคียน (วัดธรรมจริยาภิรมย์) ศาลเจ้าแม่ตะเคียนทอง (วัดศรีสาราณราษฎรบำรุง) ศาลเจ้าแม่ตะเคียน (วัดหนองพะอง) ศาลเจ้าแม่ศรีจันทร์ (วัดทะเลรางจันทร์) ศาลแม่ย่าตะเคียนทอง (วัดปทุมทอง) ศาลแม่ตะเคียน (วัดสุวรรณรัตนาราม) ศาลแม่ตะเคียน (วัดราษฎรรังสรรค์) ศาลแม่นางตะเคียนศรีประไพระทอง และ ศาลเจ้าแม่ตะเคียนริมคลองคันพินัง แต่ละศาล ผู้เขียนสังเกตเห็นรูปปั้นผู้หญิงที่ใช้เป็นหุ่นโชว์ในร้านเสื้อผ้าและร้านเสริมสวย ถูกนำมาเป็นหุ่นของเจ้าแม่ตะเคียน ข้อแตกต่างกันก็คือ หุ่นในห้องเสื้อจะไม่มีแท่นวางกระดางรูปเทียนและพวงมาลัย แต่หุ่นในศาลเจ้าแม่ตะเคียนจะเต็มไปด้วยเครื่องเซ่นไหว้ ตัวหุ่นจะสวมชุดไทย และมีการติดทองคำเปลว ซึ่งทำให้รู้สึกถึงสภาวะพิเศษและความศักดิ์สิทธิ์ จากข้อมูลเหล่านี้ ทำให้ผู้เขียนสนใจที่จะศึกษาและเริ่มตั้งคำถามเกี่ยวกับกระบวนการทำให้เจ้าแม่ตะเคียนมีตัวตนทางเพศและความเป็นหญิงเหมือนกับมนุษย์ ประเด็นดังกล่าวนี้มิได้ถูกเขียนในงานวิจัย แต่เป็นสิ่งที่ผู้เขียนนำมาพัฒนาเป็นประเด็นศึกษาเฉพาะในบทความเรื่องนี้

กรอบแนวคิดทฤษฎีในการศึกษา

การศึกษาเพศภาวะในฐานะเป็นสิ่งที่ประกอบสร้างขึ้นโดยสังคมและวัฒนธรรม เริ่มต้นมาจากงานของ Butler (1990, 2006) ซึ่งชี้ให้เห็นการเกิดขึ้นของวาทกรรมและค่านิยมเกี่ยวกับความเป็นหญิงและชายในสังคม การศึกษานี้ได้นำเอาแนวคิดของ Foucault (1976) มาเป็นกรอบในการวิเคราะห์เพื่อทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจ/ความรู้ กับวาทกรรมทางเพศที่สร้างขึ้นโดยผู้รู้ ผู้เชี่ยวชาญ ที่ทำงานอยู่ในสถาบันทางสังคมและเป็นเครื่องมือที่รัฐสมัยใหม่拿去ควบคุมประชากร Butler ได้สร้างข้อโต้แย้งที่สำคัญว่าเพศภาวะของหญิงและชายถูกทำให้มี “แก่นแท้” บนความรู้บางอย่าง ซึ่งความรู้นั้นถูกสร้างขึ้นในโครงสร้างของอำนาจที่ต้องการจัดระเบียบและควบคุมมนุษย์ให้อยู่ใน “กล่อง” หรือ “ชนิด” ของเพศภาวะ ดังนั้น การต่อสู้เพื่อเรียกร้องความเท่าเทียมและสิทธิเสรีภาพทางเพศจึงเป็นไปไม่ได้ หากมองไม่เห็นโครงสร้างของอำนาจที่อยู่เบื้องหลังและกำกับความรู้เกี่ยวกับเรื่องเพศ Butler พยายามวิจารณ์ขบวนการเรียกร้องสิทธิสตรีที่มองข้ามโครงสร้างอำนาจที่ครอบงำให้นักสตรีนิยมเชื่อในตัวตนที่แท้จริงของผู้หญิงที่แตกต่างจากผู้ชาย ทั้ง ๆ ที่ ตัวตนทางเพศคือผลผลิตจากวาทกรรมซึ่งนำเอาความรู้ทางชีววิทยาและจิตวิทยามาประกอบสร้าง และส่งผลให้มนุษย์เชื่อว่าเพศภาวะหญิงและชายมีต้นกำเนิดมาจากอวัยวะและกลไกทางร่างกาย การตั้งคำถามกับโครงสร้างอำนาจ/ความรู้

ในแบบที่ Butler ทำ เป็นจุดเริ่มต้นสำคัญที่ทำให้การอธิบายความเป็นหญิงและชายหลุดพ้นไปจากการแสวงหา “แก่นแท้” ทางเพศ

ในความคิดของ Butler เพศภาวะมิใช่สิ่งที่เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติหรือมีติดตัวมนุษย์มาตั้งแต่กำเนิด แต่เป็นผลผลิตทางสังคมและวัฒนธรรม ทำให้ความเป็นหญิงและชายไม่มีความแน่นอนและเปลี่ยนแปลงได้ มนุษย์สามารถแสดงออกในเพศภาวะอย่างใดอย่างหนึ่งภายใต้เงื่อนไขและสถานการณ์ที่ถูกเลือก โดยอาศัยปฏิบัติการทาง “ร่างกาย” แบบซ้ำแล้วซ้ำอีกจนเป็นนิสัย ผนวกเข้ากับวาทกรรมและค่านิยมทางสังคม ทำให้ความเป็นหญิงและชายปรากฏขึ้นเป็นรูปธรรมทางสังคม ดังนั้น เพศภาวะจึงเป็นเพียง “ปฏิบัติการทางสังคม” ที่ใช้เรือนร่างเป็นพื้นที่รองรับและใช้ภาษาเป็นตัวสร้างความหมาย ประเด็นนี้ทำให้ Butler เสนอทฤษฎี Performativity ในปี ค.ศ.1990 ทฤษฎีนี้นำไปสู่การอธิบายเพศภาวะในฐานะเป็นการเมืองของตัวตน เป็นผลผลิตของอำนาจที่ใช้ “ร่างกาย” ของมนุษย์เป็นสนามรบ โดยบุคคลจะจัดการกับร่างกายของตนเองให้เป็นหญิงและชายตามนิยามความหมายและ “คำเรียก” ที่สังคมสร้างเอาไว้ (Butler, 1990:145) ซึ่งเปรียบเสมือนการจารึกเพศภาวะลงบนร่างกาย ฉะนั้น ความเป็นหญิงและชายจึงเป็นเรื่องของ “การกระทำ” (Doing) มิใช่เป็นเรื่องของแก่นแท้ที่มีอยู่เอง (Being) (Butler, 1990: 25; Salih, 2002: 55) ในทำนองเดียวกัน “การกระทำ” บนร่างกายทำให้เกิดการตระหนักถึงการมีตัวตนขึ้น ตัวตนของผู้กระทำการมิได้แยกอยู่ต่างหากจากการกระทำ แต่การกระทำบอกให้ผู้ที่กำลังกระทำรู้ว่าตนเองเป็นอะไร ตัวตนของเพศหญิงและชายจึงเป็น “ปฏิกิริยา” ที่เกิดขึ้นจากการกระทำเชิงร่างกายที่มีการอ้างคำศัพท์และสรรพนามต่าง ๆ (Citationality) (Butler, 1990: 29; Butler, 1993: 21) กระบวนการทำให้ร่างกายกลายเป็นเพศภาวะนี้ คือข้อโต้แย้งที่หักล้างทฤษฎีเพศแบบชีววิทยาที่เชื่อในความจริงแท้ของตัวตน (ผู้กระทำการ) และครอบงำสังคมตะวันตกตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา

ร่างกายในฐานะ “วัตถุ” และเป็นสิ่งที่มองเห็นและจับต้องได้ กลายเป็นประเด็นถกเถียงสำคัญเพื่อวิเคราะห์ปฏิบัติการของอำนาจ/ความรู้ในยุคสมัยใหม่ ซึ่งระบบเหตุผลนิยมเชิงประจักษ์แบบวิทยาศาสตร์ถูกนำไปใช้สร้างความจริงของสรรพสิ่งและความเป็นสากลของมนุษยชาติซึ่งพยายามแยกจิตใจของมนุษย์ออกจากโลกทางกายภาพ (คู่ตรงข้ามระหว่างกายกับจิต) แต่ Butler มิได้แยกคู่ตรงข้ามระหว่างกายกับจิต หากแต่อธิบายใหม่ว่า “จิตสำนึกแห่งตัวตน” ถูกทำให้เป็น “รูปร่าง” ผ่านปฏิบัติการบนร่างกาย (fantastic figuration of the body) และเพศภาวะคือกระบวนการสร้างรูปแบบให้กับร่างกาย (the corporeal stylization of gender) (Butler, 1990: 135) นั่นหมายถึง ตัวตนมิได้สร้างเพศภาวะ แต่ตัวตนถูกทำให้จับต้องได้ผ่านวาทกรรมและการกระทำเชิงเพศภาวะ (Salih, 2002: 57) บทความเรื่องนี้จะนำเอากรอบความคิด Performativity และ Citationality ของ Butler มาเป็นแนวทางในการวิเคราะห์ทิวทัศน์สร้างตัวตนให้กับเจ้าแม่ตะเคียน โดยมองว่า การสร้างหุ่นรูปปั้นเจ้าแม่ตะเคียนที่แต่งกายด้วยชุดไทย นุ่งผ้า สวม



สไบ และใส่เครื่องประดับ คือปฏิบัติการของเพศภาวะแห่งความเป็นหญิง (feminized gender) ซึ่งเป็นการย้ายเปลี่ยนถ่ายการสร้างความเป็นหญิงบนร่างกายมนุษย์ไปสู่ร่างของหุ่นรูปปั้น ปฏิบัติการดังกล่าวนี้วางอยู่บนโครงสร้างอำนาจ/ความรู้ของบรรทัดฐานแบบรักต่างเพศ (structure of heteronormative power/knowledge) ซึ่งแยกความเป็นชายและความเป็นหญิงให้อยู่ตรงกันข้าม รูปร่างของเจ้าแม่ตะเคียนที่ปรากฏอยู่ในหุ่นจำลองและรูปปั้น จึงเป็นการจารึก เลียนแบบ และผลิตซ้ำบรรทัดฐานแบบรักต่างเพศที่มนุษย์ใช้ในชีวิตประจำวัน เลียนแบบ ในหุ่นจำลอง จึงเป็นการจารึกและผลิตซ้ำบรรทัดฐานแบบรักต่างเพศที่มนุษย์ใช้ในชีวิตประจำวัน ความเป็นหญิงให้อยู่ตรงกันข้าม บทความนี้พยายามจะชี้ให้เห็นว่า หุ่นรูปปั้นเจ้าแม่ตะเคียนสะท้อนสภาวะสมัยใหม่เกี่ยวกับเรื่องเพศในสังคมไทย ซึ่งเป็นตัวอย่างของกระบวนการ materialization ที่ทำให้เรื่องเพศเป็นสิ่งที่จับต้องได้เชิงวัตถุ

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนได้นำข้อสังเกตเกี่ยวกับข้อจำกัดของแนวคิด Performativity มาร่วมพิจารณาด้วย โดยทบทวนตรวจสอบว่าการต่อต้านลัทธิบรรทัดฐานทางเพศเกิดขึ้นโดยตัวตนที่เป็นอิสระ หรือการต่อต้านนั้นเป็นแค่สิ่งสมมติ กล่าวคือ ถ้าตัวตนทางเพศเป็นสิ่งที่เกิดจาก “ปฏิบัติการ” ทางร่างกายและวาจากรรมแล้ว ตัวตนที่จะล้มล้างบรรทัดฐานทางเพศก็ไม่มีอยู่จริง เพราะการล้มล้างนั้นก็เพียงปฏิบัติการของสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมา ดังนั้น การต่อต้านลัทธิบรรทัดฐานก็อาจเป็นสิ่งที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นเช่นเดียวกับบรรทัดฐาน ประเด็นนี้ นักวิชาการหลายคนเคยตั้งคำถามมาก่อน (Benhabib, 1995; Hood Williams and Wendy Cealy, 1998; Boucher, 2006; Huffer, 2010) โดยชี้ให้เห็นว่าความคิดเรื่องเพศภาวะกึ่งชายกึ่งหญิงที่อยู่บนเรือนร่างของ “Drag Queen” หรือนางโชว์ที่แสดงในบาร์เกย์ อาจมิใช่อิสระภาพของนางโชว์ที่สามารถต่อต้านลัทธิบรรทัดฐานทางเพศของสังคมได้ หากแต่เป็นเพียงการปรุงแต่งเพศภาวะขึ้นมาใหม่โดยอาศัยเค้าโครงของเดิมที่หญิงและชายปฏิบัติอยู่ ในแง่นี้ เพศภาวะของนางโชว์ก็เป็นสิ่งประดิษฐ์เช่นเดียวกับเพศภาวะของหญิงและชาย (Salih, 2002: 58) ซึ่ง Butler เคยวิจารณ์ว่าการแต่งกายข้ามเพศของนางโชว์หรือสาวประเภทสอง เป็นการผลิตซ้ำบรรทัดฐานแบบรักต่างเพศ มิใช่เป็นการล้มล้างเพศภาวะที่สังคมสร้างขึ้นแต่อย่างใด (Butler, 1990: 139; Butler, 1993: 12) แม้ว่า Butler จะคาดหวังว่ามีทางเป็นไปได้ที่การล้มล้างจะเกิดขึ้น แต่ Butler ยังมิได้ให้คำตอบที่ชัดเจนว่าวิธีการล้มล้างจะทำได้อย่างไรและวิธีการใด ขณะที่ทฤษฎี Performativity ของ Butler ปฏิเสธการมีจิตสำนึกแห่งตัวตนตามธรรมชาติ แต่ก็ยังเชื่อใน “ตัวตน” ที่มีอิสระและสามารถต่อต้านบรรทัดฐาน คำอธิบายที่ย้อนแย้งนี้ทำให้การล้มล้างบรรทัดฐานทางเพศยังคงเป็นปริศนาและเป็นประเด็นที่นักวิชาการหลายคนตั้งข้อสงสัยกับทฤษฎีตัวตนของ Butler

จากข้อสังเกตข้างต้น ผู้เขียนจะไม่นำเอาเรื่องการต่อต้านลัทธิบรรทัดฐานทางเพศมาเป็นกรอบในการวิเคราะห์ หากแต่พยายามนำข้อสังเกตเรื่อง “ปฏิบัติการ” ของการสร้างเพศภาวะผ่านร่างกายและคำเรียกภายใต้บรรทัดฐานของสังคม มาเป็นแนวทางใน

การวิเคราะห์ เพื่อทำความเข้าใจกระบวนการสร้าง “ความเป็นหญิง” ให้กับเจ้าแม่ตะเคียน แนวคิดเรื่อง “ปฏิบัติการ” ของการสร้างเพศภาวะนี้ มีทั้งการผลิตซ้ำบรรทัดฐานและการปรุงแต่งต่อเติมบรรทัดฐานให้ดูเกินความเป็นปกติธรรมดา กล่าวคือ ผู้เขียนพิจารณาว่าการสร้างตัวตนและเพศภาวะให้เจ้าแม่ตะเคียน มิได้เป็นเพียงการสร้าง “ความเป็นหญิง” ที่เหมือนกับตัวตนของมนุษย์เพศหญิง หากแต่ยังเป็นการประดิษฐ์สร้าง เสริมแต่งต่อเติมความเป็นหญิงให้มีลักษณะพิเศษและมากกว่าภาวะปกติ นั่นคือ การทำให้ร่างกายของเจ้าแม่ตะเคียนมี “ความเป็นหญิงแบบศักดิ์สิทธิ์” ซึ่งสะท้อนอำนาจเหนือธรรมชาติและการเป็น “เจ้าแม่” ที่มีอำนาจวิเศษ ซึ่งการประดิษฐ์สร้างนี้เป็นทั้งการตอกย้ำบรรทัดฐานทางเพศและเป็นการเติมแต่งความเป็นหญิงให้มีความพิเศษและโดดเด่นแปลกตามากยิ่งขึ้น

การเปลี่ยนแปลงบทบาทและตัวตนผู้หญิงในวัฒนธรรมไทย

ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ การบูชาเทพเจ้าและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่เป็นเพศหญิงพบเห็นได้ทั่วไป การศึกษาหลายเรื่องชี้ให้เห็นความสำคัญและบทบาทหน้าที่ของผู้หญิงในครัวเรือน ซึ่งมีทั้งการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่ ผู้หญิงจะมีบทบาทสำคัญในการจัดระเบียบเครือญาติและการทำงานเชิงเศรษฐกิจ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการทำหน้าที่ในพิธีกรรม ผู้หญิงจะเป็นร่างทรงและสื่อสารกับเทพเจ้า วิญญาณ และอำนาจเหนือธรรมชาติ (ปราณี วงษ์เทศ, 2549; Atkinson and Errington, 1990; Ong and Peletz, 1995; Peletz, 2006; Andaya, 2006) การชี้ให้เห็นความสำคัญของผู้หญิงในพื้นที่ของพิธีกรรมและความเชื่อในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เป็นความพยายามที่จะโต้แย้งว่าวัฒนธรรมของมนุษย์ในแต่ละแห่งมิได้ยกย่องผู้ชายหรือให้อำนาจผู้ชายแต่เพียงฝ่ายเดียว หากแต่ยังมีหลายวัฒนธรรมที่ให้พื้นที่กับผู้หญิงในการแสดงออกถึงบทบาททางสังคม การศึกษาทางมานุษยวิทยา (Satyawadhana, 2001; Bowie, 2008) ได้อธิบายให้เห็นสังคมและสถานะทางสังคมของผู้หญิงในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่แสดงออกในกิจกรรมต่าง ๆ ซึ่งมีได้ถูกกดปิดกั้นเหมือนผู้หญิงในสังคมตะวันตก ประเด็นที่มีการถกเถียงก็คือ การจัดระเบียบเพศระหว่างหญิงและชายในดินแดนแถบนี้มิได้ประเมนจากความแตกต่างของสรีระและปัจจัยทางชีววิทยา หากแต่พิจารณาจากการทำหน้าที่ทางสังคม เช่น การสร้างเครือญาติ การสืบทอดทรัพย์สินของครัวเรือน และการสร้างแรงงานในภาคเกษตรกรรม แต่หลังจากลัทธิอาณานิคมตะวันตกคุกคามเข้ามาในดินแดนแถบนี้ ผู้ปกครองพยายามจัดระเบียบเพศของประชาชนโดยแยกหน้าที่ของหญิงชายด้วยความรู้แบบวิทยาศาสตร์ ส่งผลให้บทบาทของผู้หญิงเปลี่ยนแปลงไปและถูกจัดระเบียบใหม่ภายใต้ระบอบชายเป็นศูนย์กลาง จินตนาการของการสร้างชาติ และระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม (Mills, 1999; Esterik, 2000; Thaweessit, 2004; Subhimaros, 2006; Bowie, 2008)



การเปลี่ยนแปลงสถานะ บทบาท และหน้าที่ของผู้หญิง เป็นประเด็นที่ Esterik (2000) เคยชี้ให้เห็นว่าเมื่อสังคมไทยเริ่มพัฒนาตามระบบเศรษฐกิจทุนนิยม การสร้างความเป็นหญิงก็เริ่มมีความซับซ้อนและถูกสร้างขึ้นด้วยอำนาจ/ความรู้หลายๆแบบ ทั้งแบบจารีตประเพณีนิยม ขาดินิยม อนุรักษนิยม สากลนิยม สตรีนิยม บริโภคนิยม ทุนนิยม และเสรีนิยม จนทำให้ “ตัวตน” และ “ภาพลักษณ์” ของผู้หญิงเป็นเหมือนภาพเขียนที่ถูกลบและวาดใหม่ซ้ำแล้วซ้ำอีก ซึ่งร่องรอยของภาพเดิมไม่ได้หายไปไหน แต่ถูกผนวกรวมเข้ากับลวดลายที่เขียนขึ้นใหม่ ตัวอย่างเช่น การประกวดนางสาวสยามภายใต้ระบบรัฐนิยมที่ต้องการสร้างผู้หญิงให้เป็นสัญลักษณ์ของกุลสตรีและดอกไม้ของชาติ ถูกผนวกรวมเข้ากับภาพลักษณ์ของผู้หญิงสมัยใหม่ที่มีความมั่นใจในตัวเอง มีความรู้ ความสามารถ เพื่อที่จะไปแข่งขันกับผู้หญิงในเวทีนางงามจักรวาล ความเป็นหญิงในสังคมไทยจึงถูกสร้างและปรับเปลี่ยนไปตลอดเวลา ในการศึกษาของ Mills (1999) ชี้ให้เห็นว่าในช่วงที่สังคมไทยกำลังเปลี่ยนเป็นสังคมอุตสาหกรรม ผู้หญิงในชนบทจำนวนมากได้อพยพเข้ามาทำงานในเมือง ซึ่งเป็นการเปลี่ยนวิถีชีวิตและสร้างโลกทัศน์ใหม่ให้กับผู้หญิง โดยผู้หญิงท้องถิ่นมิได้มองว่าตัวเองเป็นแค่ “สาวโรงงาน” แต่มองตัวเองเป็น “ผู้หญิงทันสมัย” ภายใต้การอาศัยอยู่ในเมืองและมีรายได้เลี้ยงตัวเองและครอบครัว

การศึกษาการเปลี่ยนแปลงความเป็นหญิงในสังคมไทย (Persaud, 2005; Buranasak, 2006; Aizura, 2009; Chaipraditkul, 2012, 2013) ได้ชี้ให้เห็นถึงบริบทของการเปลี่ยนความหมายของความงามภายใต้ความรู้ทางการแพทย์ และอุตสาหกรรมความงามในระบบทุนนิยม ซึ่งสร้างมาตรฐานสากลของการเป็น “ผู้หญิงสวย” โดยเฉพาะการเปลี่ยนแปลงรูปร่างหน้าตาให้เหมือนกับชาวตะวันตก เช่น ทำศัลยกรรมเสริมจมูกให้โด่ง ปรับแต่งปีกจมูกให้แคบเล็ก ทำหน้าให้เรียว ทำตาสองชั้น ทำคางให้แหลม และใช้เครื่องสำอางที่ทำให้ผิวขาว (Li and Others, 2008) การศึกษาเหล่านี้สนใจอิทธิพลของวัฒนธรรมตะวันตกที่สร้างบรรทัดฐานความเป็นผู้หญิงที่ผลิตซ้ำอุดมการณ์รักต่างเพศ และผลกระทบที่ทำให้เกิดการแบ่งแยกและรังเกียจผู้หญิงที่มีรูปร่างหน้าตาไม่เป็นไปตามมาตรฐานความงาม การศึกษาชี้ให้เห็นว่ามาตรฐานความงามแบบตะวันตกส่งผลให้ผู้หญิงมองรูปร่างของตัวเองในเชิงวัตถุมากขึ้น เพราะสังคมให้คุณค่ากับรูปร่างหน้าตา เช่น ผู้หญิงสวยจะได้งานทำ มีผู้ชายมาขอเป็นแฟน มีคนชื่นชมและให้ความสำคัญ ผู้หญิงจำนวนมากจึงยอมจ่ายเงินเพื่อทำศัลยกรรมและซื้อผลิตภัณฑ์ความงามที่มีราคาแพงเพื่อที่จะทำให้ตนเองมั่นใจและได้รับการยอมรับจากสังคม เหมือนกับภาพดารานักร้องที่ปรากฏอยู่ในโฆษณาสินค้าและคลินิกความงามทั้งหลาย

ธุรกิจความงาม แพชั่น และการโฆษณาผลิตภัณฑ์สำหรับผู้หญิงถูกพิจารณาว่าเป็นการทำให้ “ผู้หญิง” กลายเป็นวัตถุทางเพศ ร่างกายผู้หญิงถูกทำให้เป็นสิ่งกระตุ้นเร้ากามารมณ์ ซึ่งเป็นแบบแผนวัฒนธรรมที่ปลูกเร้าความใคร่ (raunch culture) (Levy

2005; Berberick, 2010) สำหรับสังคมไทย Phakdeephassook (2009) เคยชี้ให้เห็นบทบาทของวาทกรรมเรื่อง “ผู้หญิงที่น่าปรารถนา” และ “สวยอย่างมีสุขภาพดี” ที่เผยแพร่ในนิตยสารสำหรับผู้หญิง วาทกรรมดังกล่าวนี้สะท้อนให้เห็นวิธีคิดเรื่องการจัดระเบียบร่างกายและการสร้างตัวตนของผู้หญิงภายใต้การขายสินค้าและผลิตภัณฑ์เกี่ยวกับสุขภาพและความงาม ซึ่งเป็นการสร้างคุณค่าใหม่ให้กับร่างกาย เช่น การมีรูปร่างผอม ผิวพรรณขาว เรียบเนียน ไม่มีริ้วรอยเหี่ยวย่น ดูอ่อนเยาว์ กล้ามเนื้อกระชับ กระฉับกระเฉง ปราศจากไขมันส่วนเกิน ทรวดทรงได้สัดส่วนเหมือนนางแบบ บรรทัดฐานของร่างกายภายใต้วาทกรรมความงามที่พบในโฆษณามีผลต่อการสร้าง “ตัวตน” ของผู้หญิง ซึ่งจะใช้ “ร่างกาย” เป็นตัวบ่งชี้ถึงความมั่นใจในตัวเอง มีผลทำให้ผู้หญิงมอง “ความงาม” เป็นสิ่งที่น่าปรารถนา และมุ่งมั่นที่จะทำให้ร่างกายสอดคล้องกับวาทกรรมเหล่านั้น ในขณะที่เดียวกัน ก็ต่อสู้กับตัวเองที่จะไม่ทำให้ร่างกายดู “น่าเกลียด” เช่น ต้องไม่แก่ ไม่อ้วน ไม่ดำ ไม่มีผิวแห้งเหี่ยวหยาบ เป็นต้น ในแง่นี้ วาทกรรมความงามจึงมิได้กระตุ้นใ้มน้ำวหรือชี้้นำให้ผู้หญิงอยากสวยเท่านั้น แต่ยังทำให้ผู้หญิงรู้สึกว่าการร่างกายที่ไม่สวยเป็นสิ่งที่น่ารังเกียจและต้องกำจัดทิ้งไปด้วย

แนวการศึกษาที่ชี้ให้เห็นมายาคติเกี่ยวกับความสวยของผู้หญิง เริ่มต้นมาจากการศึกษาของ Wolf (1990) ซึ่งเคยวิพากษ์วิจารณ์ว่าอุตสาหกรรมความงามและแฟชั่นคือการเอาไรต์เอาเปรียบผู้หญิง เป็นการแสวงหาประโยชน์จากเรือนร่างเพศหญิง ซึ่งเกิดขึ้นภายใต้บรรทัดฐานรักต่างเพศและสังคมปิตาธิปไตย โดยผู้ชายจะมีบทบาทในการนิยามความหมายว่า “ความงาม” ของผู้หญิงที่น่าหลงใหลและน่าปรารถนาควรจะเป็นอย่างไร การประกอบสร้างความงามให้กับผู้หญิงจึงมิใช่สิ่งที่มีอิสระในการสร้างความงามให้ตัวเอง แต่เป็นความงามภายใต้ทัศนคติและค่านิยมของผู้ชาย ซึ่งต้องการเห็นความเชิดชวของผู้หญิง ในขณะเดียวกัน การเผยแพร่และผลิตซ้ำภาพลักษณ์ผู้หญิงที่สวยงามในสื่อต่างๆ ก็ทำให้ผู้หญิงรับรู้และนำเอามาเป็นแบบแผนในการปฏิบัติ ผู้หญิงจะกลายเป็นผู้บริโภคภาพลักษณ์ความสวยเชิดชวและพยายามทำให้ตัวเองเป็นแบบนั้น ซึ่งมีผลต่อการสร้างตัวตน อารมณ์ ความรู้สึก พฤติกรรม ความสัมพันธ์ทางสังคม และความปรารถนาทางเพศของผู้หญิง (Heldman, 2007; Williams, 2007; Gengler, 2011; Tsacousi, 2011)

ตัวอย่างการศึกษาที่กล่าวมาข้างต้น สะท้อนให้เห็นว่าการเปลี่ยนวิธีคิดเรื่อง “ความเป็นหญิง” สัมพันธ์กับบริบททางสังคมที่ขับเคลื่อนด้วยอุดมการณ์ชาตินิยมและระบบทุนนิยม ปรากฎการณ์นี้ดำเนินมาตั้งแต่สมัยสงครามโลกครั้งที่สอง (Subhimaros, 2006) และมีความเข้มข้นขึ้นเรื่อย ๆ ในช่วงทศวรรษ 2550 (Phakdeephassook, 2009) การศึกษาเหล่านี้ได้ชี้ให้เห็นถึงการเมืองของการสร้างเพศภาวะ ซึ่ง “ความเป็นหญิง” มิได้เป็นอัตลักษณ์ตามธรรมชาติ แต่ถูกสร้างขึ้นและถูกปรับเปลี่ยนแก้ไขตลอดเวลา (Breward, 1994; Gengler, 2011) และภายใต้อุตสาหกรรมความงามซึ่งเป็นธุรกิจที่แผ่



ขยายไปทั่วโลก “ความเป็นหญิง” ก็ถูกทำให้เป็นสินค้าที่สร้างผลกำไรมหาศาลและทำให้เกิดมาตรฐานความงามที่ภาคธุรกิจเป็นผู้บ่งการและผูกขาดเพียงผู้เดียว (Homogenization of Global Beauty) (Jones, 2011) ดังนั้น การศึกษา “ความเป็นหญิง” ในโลกปัจจุบัน นอกจากจะพิจารณาเงื่อนไขทางวัฒนธรรมในแต่ละสังคมแล้ว จำเป็นต้องทำความเข้าใจบริบทโลกซึ่งมีการถ่ายเทอานาจความรู้ข้ามพรมแดน ทำให้ “ความเป็นหญิง” ภายใต้อาณาจักรธุรกิจที่ถูกผลิตซ้ำผ่านสื่อ เทคโนโลยีสื่อสาร การประกวดความงาม และอุตสาหกรรมแฟชั่น มีคุณค่าและอยู่เหนือกว่าแบบอื่น ๆ นอกจากนี้ มาตรฐานความงามที่ควบคุมโดยภาคธุรกิจก็เป็นมาตรฐานของคนบางกลุ่มที่มีทุนทรัพย์เพียงพอสำหรับการซื้อสินค้าเพื่อการเปลี่ยนแปลงร่างกายของตัวเองให้สวย ในขณะที่คนอีกจำนวนมากอาจต้องเสี่ยงกับการใช้ผลิตภัณฑ์ความงามที่เป็นอันตรายและด้อยคุณภาพ หรือใช้บริการศัลยกรรมความงามที่ปราศจากแพทย์พยาบาลที่เชี่ยวชาญ ประเด็นความเหลื่อมล้ำของการเข้าถึงเทคโนโลยีความงามจึงเป็นอีกประเด็นหนึ่งที่นักวิชาการได้เสนอเอาไว้ (Chaipraditkul, 2013)

ความเชื่อและการบูชาเจ้าแม่ตะเคียน

การศึกษาเกี่ยวกับเทพเจ้า สิ่งศักดิ์สิทธิ์ ภูตผี และวิญญาณ ที่เป็นเพศหญิง มักจะชี้ให้เห็นมิติของการให้คุณและให้โทษ ซึ่งมีตั้งแต่การปกป้องคุ้มครองช่วยเหลือ ไปจนถึงทำให้เกิดอันตรายและทลายนะแก่มนุษย์ มิติของการให้คุณเห็นได้จากความเชื่อเรื่อง “แม่ซื้อ” ซึ่งพบได้ในวัฒนธรรมท้องถิ่นต่าง ๆ ในประเทศไทย ความเชื่อนี้อธิบายให้เห็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ทำหน้าที่ดูแลคุ้มครองเด็กทารกที่เกิดใหม่ มิให้เด็กเจ็บไข้ได้ป่วย โดยเชื่อว่าเด็กแต่ละคนจะมีแม่ซื้อประจำวันเกิดของตัวเอง พ่อแม่จะนำเด็กแรกเกิดมาใส่กระดิ่งและบอกกล่าวให้แม่ซื้อนำไปเลี้ยง โดยกล่าวว่า “สามวันลูกผี สี่วันลูกคน ลูกของใคร ใครเอาไปเน้อ” (ปฏิญญา บุญมาเลิศ, 2554) นอกจากนี้ยังมีความเชื่อเกี่ยวกับแม่โพสพ ซึ่งเป็นเทพเจ้าแห่งข้าว ชาวบ้านจะทำพิธีกรรมบูชาแม่โพสพเพื่อให้การทำนาได้ผลดี (เอี่ยม ทองดี, 2537) ส่วนมิติของการให้โทษ ผีเพศหญิงจะประกอบด้วย ผีปอบ ผีกระสือ ผีพราย นางกวัก ผีที่อาจให้ทั้งคุณและโทษ เช่น นางไม้ นางตานี และนางตะเคียน

ในกรณีของนางตะเคียนหรือเจ้าแม่ตะเคียน เป็นความเชื่อท้องถิ่นที่ชาวบ้านเชื่อว่าต้นไม้ใหญ่จะมีรุกขเทวดาอาศัยอยู่ ในคัมภีร์ธัมมปทัฏฐกถาถือว่ารุกขเทวดาอยู่จำพวกเดียวกับพระภูมิ และเป็นเทวดาในชั้นจาตุมหาราชิกา (เป็นชื่อสวรรค์ชั้นที่ 1) ซึ่งในคติความเชื่อเรื่องไตรภูมิ จาตุมหาราชิกาจัดอยู่ในกามภูมิอยู่บริเวณเชิงเขาพระสุเมรุ เสฐียรพงษ์(2545) อธิบายว่าสวรรค์ชั้นนี้มีเทพผู้ปกครอง 4 องค์ (ท้าวจุลโลกบาล) เป็นผู้ปกครองประจำ 4 ทิศ ได้แก่ ท้าวธตรฐ ผู้ปกครองทิศตะวันออก เป็นหัวหน้าพวกคนธรรพ์(นักดนตรี) ท้าววิรุฬหก ผู้ปกครองทิศใต้ เป็นหัวหน้าพวกกุมภภัณฑ์(ยักษ์) ท้าววิรูปักษ์ ผู้ปกครองทิศตะวันตก เป็นหัวหน้าพวกนาค และท้าวเวสสุวรรณ(ภูเวร)

ผู้ปกครองทิศเหนือ เป็นหัวหน้าพวกยักษ์ เทพทั้ง 4 ในคติความเชื่อเรื่องไตรภูมิเป็นเทพที่อยู่ใกล้กับโลกมนุษย์ หรือ มนุสสภูมิ (ที่อยู่ของผู้มีใจสูง) ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่าเทพเจ้าในชั้นจาตุมหาราชิกามีฐานะที่สูงกว่ามนุษย์ แต่ทั้งมนุษย์และเทพต่างอยู่ในกามภูมิเดียวกัน

ความเชื่อเกี่ยวกับเทพและเทวดาตามคติพุทธศาสนา อธิบายว่า “เทพ” หมายถึงชาวสวรรค์ มีอายุทิพย์(อายุยืน) มีอาหารทิพย์ มีความสุขอันเป็นทิพย์ เทพจะมีทั้งเพศชายและเพศหญิง เทพชายเรียกว่า “เทพบุตร” เทพหญิง เรียกว่า “เทพธิดา” บรรดาเทพเหล่านี้รวมเรียกว่าเทวดา คำว่า “เทวดา” แปลว่าผู้เล่นสนุกเพลิดเพลินในกามารมณ์ เทวดาเพศชายจะหาความสุขทางกามกับเทพธิดาหรือนางฟ้า (เสถียรพงษ์ วรรณปก, 2545: 76) เทวดามีทั้งที่ตีความมนุษย์และด้อยกว่ามนุษย์ เทวดาแบ่งเป็น 3 ชั้น ได้แก่ เทวดาชั้นฉกามาจร (กามภูมิ) เทวดาชั้นรูปาวจรภูมิ (รูปภูมิ) ยังมีกายทิพย์ และเทวดาชั้นอรุปาวจรภูมิ (อรุภูมิ) ไม่มีรูปร่าง เป็นเทวดาชั้นสูง ส่วนรุกขเทวดา หรือ รุกขจักระเทวดา เป็นเทวดาที่อาศัยอยู่บนต้นไม้บนสวรรค์ชั้นที่ 1 (จาตุมหาราชิกา) รุกขเทวดาแบ่งออกเป็น 2 พวก คือ พวกหนึ่งมีวิมานอยู่บนยอดต้นไม้ (รุกขวิมาน) หรืออยู่บนกิ่งก้านของต้นไม้ (สาชัฏฐวิมาน) อีกพวกหนึ่งไม่มีวิมานแต่อาศัยอยู่ในต้นไม้ เชื่อกันว่ารุกขเทวดา คือวิญญาณของมนุษย์ที่ทำความดีไม่สมบูรณ์ จึงไปสิงอยู่ในต้นไม้

จากการศึกษาของชินนทร์ ผ่องสวัสดิ์ (2556) พบว่าในวัฒนธรรมฮินดู มีการบูชารุกขเทวดา หรือ “พฤกษเทพ”โดยการนำเอาเครื่องเช่น ไห้ว ได้แก่ ดอกไม้เครื่องหอม พวงมาลัย ขนม ของหวาน ผลไม้ และนมสด มาบูชารุกขเทวดา จะไม่มีการนำเอาสัตว์หรืออาหารคาวมาเป็นเครื่องเช่นไห้วเด็ดขาด เพราะเชื่อว่ารุกขเทวดาในศาสนาฮินดูไม่โปรดเนื้อสัตว์ ส่วนความเชื่อเรื่องรุกขเทวดาในคติพุทธศาสนาจะเป็นเทวดาที่อาศัยอยู่ในสวรรค์ชั้นจาตุมหาราชิกาดังที่กล่าวมาแล้วข้างต้น และในพระพุทธประวัติ ก็มีการกล่าวถึงรุกขเทวดาในตอนที่พระพุทธเจ้าทรงปรินิพพาน โดยเล่าว่านางสุชาดาได้ถวายข้าวมธุปายาส แต่พระพุทธเจ้าที่ประทับใต้ต้นไทร โดยคิดว่าพระพุทธเจ้าเป็นรุกขเทวดา และวิงวอนขอให้นางได้สามีและมีลูกชาย ซึ่งนางก็ได้สมความปรารถนา นางจึงนำข้าวมธุปายาสมาถวาย แต่พระพุทธเจ้าในวันเพ็ญเดือน 6 นอกจากนั้น ยังมีเรื่องเกี่ยวกับพระภิกษุ 500 รูปมาบักกลดใต้ต้นไม้ที่มีรุกขเทวดาสถิตอยู่ ทำให้รุกขเทวดาทั้งหลายไม่พอใจ จึงจำแลงร่างเป็นภูตผีมาหลอกหลอนภิกษุเหล่านั้น เหล่าภิกษุจึงไปหาพระพุทธเจ้าและพระองค์ก็มอบคาถาเมตตสูตรให้ภิกษุทั้งหลายเพื่อนำไปสวดบูชารุกขเทวดา จนรุกขเทวดาเกิดความพอใจ อีกเหตุการณ์หนึ่งคือรุกขเทวดาจำแลงร่างเป็นมนุษย์และนิมนต์พระสงฆ์ไปฉันภัตตาหารยังวิมานของตน

ที่กล่าวมาแล้วข้างต้น เป็นความเชื่อที่ปรากฏอยู่ในเรื่องไตรภูมิตามคติพุทธศาสนา และในพุทธประวัติ ซึ่งมีการอธิบายชนิดของเทพและเทวดาที่อาศัยอยู่ในสวรรค์ และเมื่อกลับมาพิจารณาเรื่องเทวดาที่อาศัยอยู่ในต้นไม้ ก็อาจพอจะสันนิษฐานได้ว่าในวัฒนธรรม



ท้องถิ่นของไทย ชาวบ้านจะมองว่าต้นไม้ใหญ่ โดยเฉพาะต้นตะเคียน คือที่สิงสถิตของรุกเทวดาที่เป็นเพศหญิง ในแง่ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ ต้นตะเคียน (ชื่อวิทยาศาสตร์ *Hopea odorata*) เป็นไม้ยืนต้นที่พบได้ทั่วไปในป่าดิบชื้น ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้จนถึงประเทศอินเดีย ลำต้นมีความสูงประมาณ 20-40 เมตร ไม่ผลัดใบ ใบเป็นรูปหอก ปลายใบเรียว กว้าง 3-10 เซนติเมตร ยาว 6-14 เซนติเมตร เปลือกหนาสีน้ำตาลดำ ออกดอกเป็นช่อยาวสีขาว มีกลิ่นหอม ออกผลกลมรูปไข่ ไม้ตะเคียนมีความแข็งแรงทนทาน ทนปลวก นิยมนำไปสร้างเป็นอาคารบ้านเรือนและเฟอร์นิเจอร์ หรือทำเป็นเรือและหมอนรางรถไฟ นอกจากนี้ ส่วนต่าง ๆ ของต้นตะเคียนยังมีสรรพคุณทางยา

อย่างไรก็ตาม ต้นตะเคียนในวัฒนธรรมไทยก็ถูกอธิบายด้วยความเชื่อเรื่องสิ่งศักดิ์สิทธิ์และรุกเทวดา โดยการปรับเปลี่ยนให้เป็นวิญญาณของผู้หญิงที่สิงในต้นตะเคียน เห็นได้จากคำอธิบายในหนังสือตำนานผีไทยของ สมบัติ พลายน้อย (2543) ซึ่งกล่าวถึง “ผีนางตะเคียน” และการมีอยู่ของต้นตะเคียนในป่าช้า รวมทั้งคำบอกเล่าที่เชื่อกันว่าศพที่ฝังได้ร่มเงาต้นตะเคียนจะเป็นศพผีตายโหง และผีนางตะเคียนจะคอยควบคุมดูแล ทำให้ต้นตะเคียนเป็นสัญลักษณ์ของความตาย ความน่ากลัว และภูตผีวิญญาณ นอกจากนี้ ยังมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับเสาร่องไห ซึ่งต่อมาเป็นชื่ออำเภอเสาไห้ ในจังหวัดสระบุรี โดยเชื่อว่าเสาดต้นตะเคียนที่มาจากแม่น้ำป่าสักเป็นที่สิงสถิตของนางตะเคียน แต่เมื่อไม่ถูกเลือกให้เป็นเสาเอกสำหรับสร้างวังของกษัตริย์ในสมัยรัตนโกสินทร์ ก็เกิดความเสียใจจึงร้องไห้และลอยทวนน้ำกลับไปที่แม่น้ำป่าสักตามเดิม จนถึงบริเวณตำบลเสาไห้ เสาดตะเคียนก็จมลงในน้ำ จนถึง ปี พ.ศ. 2501 นางเฉลียว จันทรประสิทธิ์ ผีนว่ามีนางไม้มาบอกให้เอาเสาดขึ้นมาจากแม่น้ำ จึงไปบอกกับสามีให้ช่วยเอาเสาดขึ้นมา โดยทำพิธีบวงสรวงและตั้งศาลเพียงตาบริเวณหน้าโบสถ์ในวัดสูง ตำบลเสาไห้ อำเภอเสาไห้ จังหวัดสระบุรี เสาดมีความยาว 13 เมตร กว้าง 0.75 เมตร ประชาชนนิยมมากกราบไหว้บูชาและมาบนบานเพื่อขอในสิ่งที่ต้องการ โดยเฉพาะให้ถูกหวย ทุก ๆ ปีจะมีประเพณีสรงน้ำนางตะเคียนในวันที่ 23 เมษายน (วันที่นำเสาดตะเคียนมาไว้ที่วัดสูง) ตำนานเกี่ยวกับเสาร่องไห้นี้ถูกนำไปสร้างสรรค์ใหม่เป็นนวนิยายเรื่อง “ตำนานเสาไห้” โดยแดนอรัญ แสงทอง ตีพิมพ์ครั้งแรกในปี พ.ศ.2544

สมบัติ พลายน้อย (2543) ยังอ้างถึงนิราศเขาคอก สมัยรัชกาลที่ 4 ซึ่งมีกรกล่าวถึงการกราบไหว้บูชาต้นตะเคียนในฐานะสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ช่วยให้ได้โชคลาภและสิ่งที่ปรารถนาต่าง ๆ ดังข้อความว่า

พอเลี้ยวแหลมแฉมเกรียนตะเคียนโค่น	ลอยมาโดนตลิ่งขวางขึ้นค้างแห่ง
ปิดทองทาห้อยผ้าชมพูแดง	เขabenแทงหวยถูกมาผูกไว้
แม่นอารักษ์ศักดิ์สิทธิ์สถิตสถาน	ขอบบนบานฝากมิตรพิสมัย
ช่วยรักษาย่าให้น้องเป็นสองใจ	ทั้งโพยภัยโรคาอย่าอาย
แม่นสำเร็จเสร็จประสงค์คงสถาน	จะปลุกศาลเพียงตาห้อยผ้าสี

ทั้งรูปเทียนกระแจะจันบรันดี
ทั้งหัวหมูปูล่าจะหาพร้อม

เปิดไก่อบายศรีเครื่องสังเว
มานอบน้อมนางไม้ให้เสวย

ในนิราศเมืองแกลงของสุนทรภู่ แต่งในปี พ.ศ. 2349 ตรงกับสมัยรัชกาลที่ 1 มีการกล่าวถึงผีนางตะเคียนในลำคลอง ดังข้อความว่า

ถึงหย่อมย่านบ้านระกาดต้องลงถ่อ
จนล่องเข้าหัวป่าพนาลัย
ระวังตัวกลัวตตะเคียนขวาง
ว่าผีสงนางตตะเคียนคะนอง
พอบอกกันยังมีทันจะขาดปาก
กระทบผางตองนางตะเคียนดำ
พวกเรือที่สี่คนขนสอยง
พันระวางนางรุกขฉายา
ขอนางไม้ไพรพฤษ์เทพารักษ์
ใครสามารถชาติชายจะหมายชิง

ค่อยลอยเรือเรียงลำตามน้ำไหล
ล้วนเงาไม้มีดคล้าในลำคลอง
เป็นเยี่ยงอย่างผู้เฒ่าเล่าสนอง
ใครถูกต้องแตกตายลงหลายลำ
เห็นเรือจากแจวตรงหลงถล่ำ
ก็โคลงคว่ำลุ่มลในคงคา
ก็เลยล่องหลีกทางไปข้างขวา
ต่างระอาเห็นฤทธิ์ประสิทธิ์จริง
ขอฝากภักดีน้อยแม่น้องหญิง
ให้ตายกลิ้งลงเหมือนต่อที่ดำเรือ

จากคำอธิบายในบทกลอนข้างต้น ชี้ให้เห็นว่าในช่วงต้นรัตนโกสินทร์ การกราบไหว้บูชาเจ้าแม่ตะเคียนในฐานะเป็นรุกขเทวดาและนางไม้ที่ศักดิ์สิทธิ์และมีความน่ากลัว เป็นเรื่องที่พบเห็นได้ทั่วไปในท้องถิ่น ซึ่งชาวก้นตะเคียนที่จมอยู่ในแม่น้ำจะถูกนำมาบูชาด้วยเครื่องเซ่นสังเวพร้อมสร้างศาลเพียงตาเพื่อให้นางตะเคียนช่วยคุ้มครองป้องกันและลดบันดาลให้ประสบความสำเร็จในสิ่งที่ต้องการ นอกจากนี้ การหลบลู่เจ้าแม่ตะเคียน เช่น การปัสสาวะรดตต้นตะเคียนก็จะทำให้คน ๆ นั้นล้มป่วยโดยไม่ทราบสาเหตุ ถ้าจะให้หายป่วย จะต้องไปขอมาด้วยเครื่องเซ่นเพื่อให้นางตะเคียนช่วยให้หายป่วย (สมบัติ พลายน้อย, 2543: 78-79) ในกรณีที่มีการนำต้นตะเคียนไปทำเป็นเรือ จะมีบทเห่กล่อมทำขวัญนางตะเคียน (สมบัติ พลายน้อย, 2543: 81-82) ดังข้อความข้างล่างนี้



ไอระเหยจะกล่าวถึงนางตะเคียนต้นใหญ่
ผีสงเข้าอยู่เป็นที่ฟ้าพักอาศัย
โตใหญ่ยาวรีสูงสุดลูกดา
กึ่งก้านเจ้ารานโรนโอนอ่อนอยู่ไปมา
ข้าท่านกล่าวได้แต่เพียงเท่านั้นเจ้าพ่อนา

แรกขึ้นสามใบเทวดาเข้าสิงสู่
อายุของนางไม้ยืนได้พันปี
กึ่งเล็กกึ่งน้อยแตกเป็นสร้อยสาขา
แขกเต้าสาสิการ้องอยู่ก้องเสียงใส

ไอระเหยวันนี้พรานที่จะเดินไพร
เอาเนื้อความไปทูลเล่ากับท่านท้าวเมืองเหนือ
ใครเอ๋ยจะไปตัดไทรยกบัตรทั้งซ้ายขวา
อารักษ์ฝูงผีมาไปด้วยกัน
ครั้นเช่นแล้วเสร็จสรรพจับเอาขวานขึ้นฟัน

แลเห็นแต่ไกลไม้จะเป็นมาดเรือ
ไม้จะเป็นมาดเรือคบตะเคียนสาขา
ข้าวเหล้าปลาปล่าเป็นเครื่องกระยามณี
ล้มลงทั้งนั้นสะเทือนสะท้านพระธรณี

อารักษ์ฝูงผีก็วิ่งกระจัดพลัดพราย
 เก็บวัวเก็บควายซัดลากเอาลงมา
 ขุนพิโรธช่างแต่งแปลงเป็นเรือกระหมวดยา
 ซิปให้เหมือนม้าขี่มาให้เหมือนลม
 โอ้ระเหยวันนี้จะเย็บบายศรีทั้งชายขวา
 แสงเงินขึ้นเรื่องรองแสงทองก็ขึ้นมาเรียงรัน
 นางฟ้าบูชาขวัญแต่เพียงเท่านั้นเจ้าพ่อนา ฯ

บ้างก็เข้าทอนต้นบ้างก็เข้าทอนปลาย
 มาถึงตีนท่าพากันมาแลดู
พู่ผ้าไหมกรองให้ชื่อแม่ทองผ่านฟ้า
 ไปไหนก็มีแต่คนชมสมใจเจ้าพ่อนา
 ล้วนแต่พวกนางฟ้าลงมาทำขวัญ
 ฝ้าม่านลายกนกผ้ายกและเครือวัลย์

สมบัติ พลายน้อย (2543) ตั้งข้อสังเกตว่าในกรณีที่ดินตะเคียนเปลี่ยนสภาพเป็นเรือ ทำให้นางไม้มาสิงในเรือจนเกิดเป็นแมยानางเรือตามความเชื่อของชาวบ้าน สิ่งนี้อาจสะท้อนให้เห็นว่าสิ่งศักดิ์สิทธิ์สามารถเปลี่ยนย้ายที่จากสิ่งหนึ่งไปอยู่กับอีกสิ่งหนึ่งได้ แต่การเปลี่ยนย้ายจำเป็นต้องมีพิธีบวงสรวงทำขวัญเพื่อให้สิ่งศักดิ์สิทธิ์เกิดความพอใจและไม่ทำให้เกิดอันตรายแก่มนุษย์ เมื่อเปรียบเทียบกับปัจจุบัน ซึ่งชาวบ้านได้พบเจอเรือโบราณจมอยู่ในคูคลองและแม่น้ำ ซึ่งยังคงมีสภาพสมบูรณ์ไม่ผุร่อน ก็มักจะอธิบายว่าเป็นเรือที่ทำจากต้นตะเคียน ชาวบ้านจะนำซากเรือมาบูชาพร้อมกับตั้งศาลเพียงตาอยู่ใกล้ ๆ เพื่อให้นางตะเคียนได้มีที่อยู่อาศัยและช่วยคุ้มครองคนที่อยู่ในบ้าน จากการสำรวจพื้นที่ในจังหวัดสมุทรสาคร ผู้เขียนก็พบว่าในบริเวณบ้านที่พบซากต้นไม้และซากเรือโบราณในบ่อกุงเจ้าของบ้านจะนำชิ้นไม้ไว้ในศาลา พร้อมกับผูกผ้าสี ห้อยพวงมาลัย มีแท่นวางกระถางธูปพร้อมเครื่องเซ่นไหว้ และสร้างศาลเพียงตาไว้คู่กันเพื่อกราบไหว้บูชาเจ้าแม่ตะเคียน

นางตะเคียน ในฐานะเป็นผีนางไม้และเจ้าแม่

การทำความเข้าใจฐานะของนางตะเคียนยังเป็นเรื่องที่มีข้อสงสัยอยู่มาก ระหว่างการเป็นรุกขเทวดา นางไม้ ผี แมย้า และเจ้าแม่ ฐานะเหล่านี้มีความเหลื่อมซ้อนกัน และทำให้เกิดคำอธิบายแตกต่างกันไปตามความเชื่อของคนแต่ละกลุ่ม แต่ละท้องถิ่น ตัวอย่างเช่น ไม้ตะเคียนที่นำไปทำเป็นเสาเรือนและมีน้ำมันไหลซึมออกมา ชาวบ้านเรียกว่า “เสาดกน้ำมัน” ซึ่งเชื่อว่าเป็นที่สิงสถิตของวิญญาณของผีนางตะเคียน มีความเชื่อที่เจ้าของบ้านจะนำเครื่องเซ่นไหว้มาบูชาเสาดกน้ำมัน เพื่อให้ผีนางตะเคียนคุ้มครองและดูแลบ้าน รวมถึงอาจจะขอให้ได้โชคลาภ (กิตติ **ธนิกุล**, 2539: 53) ศาลเจ้าแม่ตะเคียนบางแห่งจะมีการจัดทำโปสเตอร์เลขเด็ดหวายเจ้าแม่ตะเคียนแจกให้ประชาชน ซึ่งเป็นวิธีการหนึ่งที่ต่อยอดฐานะของการเป็น “เจ้าแม่” ที่ศักดิ์สิทธิ์ ผ่านบริบทของการเสี่ยงโชค

หากพิจารณาการเปลี่ยนฐานะของนางตะเคียนที่เป็นนางไม้ไปสู่การเป็นเจ้าแม่ อาจดูได้จากเหตุการณ์ที่นางตะเคียนมาเข้าฝันมนุษย์ และบอกให้นำต้นตะเคียนที่จมอยู่ในน้ำหรือในบ่อขึ้นมา เพื่อที่จะทำให้นางตะเคียนมีที่อยู่ที่ดีสบายกว่าเดิม จากการสัมภาษณ์ชาวบ้านในจังหวัดสมุทรสาครและการค้นคว้าข้อมูลจากเรื่องเล่าที่พบในสื่อต่าง ๆ จะเห็น

ความสอดคล้องในเหตุการณ์ที่นางตะเคียนมาเข้าฝัน ตัวอย่างเช่น ในปี พ.ศ.2558 คุณกัมพล ทองชิว ชาวบ้านตำบลบางกระเจ้า อำเภอเมือง จังหวัดสมุทรสาคร เล่าถึงการมาเข้าฝันของเจ้าแม่ตะเคียนว่า

“ครั้งแรกฝันเห็นผู้หญิงธรรมดา ตื่นมากก็คิดจิตใจเราให้ไปถามว่าแถวนี้มีต้นตะเคียนมั้ย ไปที่หลังวัดบางสีกัด พอดีเขาคุยเรื่องขนไม้ลอยมาที่วัด ก็เลยถามถึงที่บางกระเจ้าว่ามีใครรู้บ้างใหม่ว่าอยู่ที่ไหน พอดีมีหลวงตาทองค์หนึ่งแกบอกว่า 10 ปีที่แล้ว มีวัยรุ่นอยู่อายุ 13-14 รับจ้างขุดร่องสวนเพื่อเอาพินออก เพื่อทำสวนมะพร้าว แล้วปรากฏว่าเจอตันตะเคียน แต่ตอนนั้นก็ยังไม่รู้ได้ดินอยู่ เขาก็ตั้งศาลไว้ เขาไม่รู้หรอกว่ามันจะยาวแค่ไหน ปรากฏว่าทำกินไม่ขึ้น เปลี่ยนมาทำเป็นวังกุง ก็ทำกินไม่ขึ้น ก็ขายให้คนกรุงเทพฯ ไป เราก็สืบถามหาเจ้าของ เพื่อขออนุญาต สมัยก่อนเขาล้ำลือว่า แกตุ แกเฮี้ยน เราก็เลยไปวันพระ นิมนต์รองเจ้าอาวาสไปด้วย แล้วก็พระที่บางสีกัด ไป 7-8 คน แต่หาไม่เจอ ก็เลยกลับ คืนนั้นผมก็ฝันอีก ว่ามีผู้หญิงนอนไม่ใส่เสื้อผ้า แล้วในฝันเราจะเอามือจับ พอจะจับปุ๊บ สะดุ้งตื่นเลย มันรู้สึกได้เลยว่าไปวันนี้เจอแน่ เพราะแกมาให้เห็นแล้ว แต่ตั้งแต่ฝันมา ไม่เคยเห็นหน้า ได้ยินแต่เสียง เห็นแต่ตัว ก็เลยมาที่วัด เตรียมเหล็กแหลมไปทิ่ม ยาวสัก 1 เมตรครึ่ง แล้วก็จุดธูปบอกกล่าวว่าจะถ้ามีจริงก็ขอให้เจอง่าย ก็ทิ่มสองสามทีก็เจอ ก็เลยขุดดู ลึกประมาณ 80 เซนติเมตร ปรากฏว่าเหมือนไม้สดสีน้ำตาลแดง เสริ่งแล้วก็เลยโทรหาคนที่มีความสามารถด้านการตั้งศาล ก็บอกแกเจอแล้ว เอาขึ้นวันไหนดี แกบอกวันพฤหัสบดี วันพฤหัสบดี 8- 9 โมงก็เริ่มขุด มันยาวมาก ก็เลยจุดธูปบอก บอกกล่าวแม่ตะเคียนว่ารดผมหาได้แค่ 12 เมตร ถ้าจะให้ผมตัด ผมก็ไม่กล้าตัด ก็แก๊กของแกเอง พอจุดธูปเสร็จผมก็ลากเลย จังหวะที่ทักเนีย ปรากฏว่ามีคนเขาถ่ายรูปรูปได้ ปรากฏว่าเจอแม่ตะเคียนนั่งทับอยู่ ทีนี้พอขึ้นมาเสริ่ง มันก็มีดี เราก็เอาล้างน้ำ เอารดดับเพลิงฉีดล้างปะแป้ง ผูกผ้าสามสี ถวายชุดเรียบร้อย เตรียมจะเอาขึ้นรถ ปรากฏว่ามีเด็กผู้ชาย สะกิดแม่ อายากจะขอหอย ก็บอกว่า แม่ ๆ มีผู้หญิงนั่งอยู่ ทุกคนก็หันไปแต่ก็ไม่มี ผู้หญิงคนนั้นเขาก็เอามือถือถ่ายรูปไว้ พอเปิดดูเจอเลย ท่านไม่ใช้นางไม้ ไม่ใช่เจ้าแม่ทั่วไป แต่เป็นเทพแล้ว คือเดิมผมใช้คำว่า “เจ้าแม่ตะเคียนแสงทอง” ปรากฏว่าพอตั้งได้ไม่กี่วันคนที่เขาดูแลมาแต่เช้า พอจุดธูปเขารู้ทันทีว่าเป็นเทพ แกก็บอกว่าแกบ้าเพี้ยนเพี้ยนเป็นเทพแล้ว ก็เลยต้องเปลี่ยนป้ายเป็น “แม่เทพตะเคียนแสงทอง”

(สัมภาษณ์วัดที่ 13 พฤศจิกายน 2558)

ปัจจุบัน มีการสร้างศาลาให้กับแม่เทพตะเคียนแสงทอง ซึ่งมีความยาวประมาณ 39 เมตร ศาลาจะอยู่ในเขตวัดบางกระเจ้า ตำบลบางกระเจ้า อำเภอเมือง จังหวัดสมุทรสาคร ชาวบ้านในท้องถิ่นและประชาชนที่รู้ข่าวจะเดินทางมาราบไหว้ มาขอให้แม่เทพตะเคียนแสงทองช่วยเหลือในสิ่งต่าง ๆ ซึ่งผู้ที่ประสบผลสำเร็จตามคำขอ จะนำชุดไทยมาถวายเป็นจำนวนมาก บริเวณลำต้นจะมีผ้าสีผูกเต็มตลอดความยาวของซากต้นไม้ บริเวณโคนต้นจะมีทองคำเปลวติดอยู่ทั่วไปพร้อมกับพวงมาลัยขนาดต่าง ๆ บริเวณข้าง ๆ จะมีรูปปั้นผู้หญิงขนาดเล็กขนาดใหญ่ตั้งอยู่ รูปปั้นมีทั้งไม้และพลาสติก แต่ทุกรูปปั้นและหุ่นจำลองจะมีแต่งกายด้วยชุดไทยและสวมเครื่องประดับ บางตัวสวมชฎาเหมือนนางละคร (ดูภาพที่ 1)





ภาพที่ 1: หุ่นรูปปั้นเจ้าแม่เทพตะเคียนแสงทอง ในวัดบางกระเจ้า อำเภอมือง จังหวัดสมุทรสาคร
ที่มา: ภาพถ่ายโดยพัชรพรรณ เบ้าดี เจ้าหน้าที่โสตทัศนฯ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร วันที่ 4 เมษายน 2560

ประเด็นเรื่องการขอโชคลาภและการแก้บน คุณกัมพลอธิบายให้เห็นว่าแม่ตะเคียนพยายามสื่อสารให้เขารู้ว่าแม่มีความรู้สักอย่างไร และมีรูปร่างหน้าตาเป็นอย่างไร ดังคำกล่าวต่อไปนี้

“มีอยู่ครั้งนึง ผมเคยบนไว้ว่าถ้าผมทำเรื่องส่วนตัวได้สำเร็จ ก็จะทำหุ่นขี้ผึ้งท่าน พวกหุ่นนี้ คนที่ถูกหายนามาทวาย เราก็เพื่อจะมีโชคเลยเล่นหอยใต้ดิน ถ้าถูกก็จะมาช่วยหลาย ๆ งวดก็ไม่ถูก ก็เลยจูดรูปบอกแกไม่เล่นแล้วหอยใต้ดิน แม่ไม่เคยให้ ดินนั้นผมแทบไม่ได้นอนเลย คือนอนไม่ได้ พอนอนเหมือนผมเป็นต้นตะเคียน แล้วมีคนมากราบไหว้ ขอยหอย มาแก้บนทั้งคืน พอหกโมง ผมบอกในใจว่าแม่พอแล้วล่ะ รู้แล้ว เหมือนแกต้องการสื่อว่าฉันไม่ได้หลับไม่ได้นอน คนมาหอยตลอดทั้งคืน พอหลับถึงได้เห็นหน้าท่าน หน้าตาเหมือนคนญี่ปุ่น ทรงผมยาวๆ ตรง ๆ ผมเจอคนหนึ่งมาทำบุญที่นี่ ซึ่งหน้าเขาคคล้ายมาก คิดว่าจะไปถ่ายรูปแก้ไว้ ขอมาเป็นแบบ”

“ชุดหายไปเยอะนะ มันปลิว พายุมาก็พัดไปลงน้ำลงท่าหมด อีกส่วนหนึ่ง โรงเรียนเขา มาขอไป เราก็ให้ ให้เขาจูดรูปบอกแล้วเอาไปใช้ แล้วก็มีการเวียนเอามาให้เขา เพราะถ้าไม่เวียนก็ไม่รู้จะเก็บไว้ไหน เราก็เลยเอาชุดมาให้คนเวียนบูชา 199 บาท เพราะถ้าซื้อมาก็แพง” (ดูภาพที่ 2) (สัมภาษณ์วัดที่ 13 พฤศจิกายน 2558)



ภาพที่ 2: ชุดไทยที่ชาวบ้านนำมาถวายเจ้าแม่เทพตะเคียนแสงทองในวัดบางกระเจ้า อำเภอเมือง จังหวัดสมุทรสาคร ที่มา: ภาพถ่ายโดยพัชรพรรณ เบ้าดี เจ้าหน้าที่โสตทัศนฯ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร วันที่ 4 เมษายน 2560

คำกล่าวข้างต้น ชี้ให้เห็นว่าการมีตัวตน รูปร่างหน้าตา และเพศภาวะของเจ้าแม่ตะเคียน เป็นภาพปรากฏในความฝันของผู้ที่ถูกเลือกโดยเจ้าแม่ การเข้าฝันและการแสดงตัวในความฝัน ถือเป็นเรื่องที่มีความสำคัญอย่างมาก เพราะเป็นจุดเริ่มต้นของการค้นหาต้นตะเคียน การทำพิธีบวงสรวงเช่นไหว้เพื่อเชิญเจ้าแม่ตะเคียนมาประทับในที่ที่เหมาะสมซึ่งได้แก่ศาลเพียงตาและศาลาที่มีหลังคากันแดดกันฝน การสักการะบูชาบนบานขอความช่วยเหลือจากเจ้าแม่ตะเคียน จนถึงการนำสิ่งของมาถวายเพื่อแก้บนเจ้าแม่หลังจากที่ได้รับความสำเร็จตามคำขอ ซึ่งจะมีทั้งหุ่นรูปปั้นเจ้าแม่ เสื้อผ้าชุดไทยและเครื่องประดับเหตุการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นเหล่านี้คือเงื่อนไขและองค์ประกอบที่ช่วยสร้างตัวตนและความเป็นหญิงของเจ้าแม่ตะเคียน อย่างไรก็ตาม องค์ประกอบที่สำคัญอีกอย่างหนึ่งคืออุตสาหกรรมการตัดเย็บเสื้อผ้าชุดไทยสำเร็จรูป ซึ่งช่วยให้เกิดการแพร่หลายของสินค้าที่ใช้แก้บนเจ้าแม่ตะเคียน ประเด็นนี้จะอธิบายในหัวข้อต่อไป



แฟชั่นชุดไทยและคำเรียกชื่อเจ้าแม่ตะเคียน

จากการสำรวจเก็บข้อมูลในพื้นที่จังหวัดสมุทรสาคร ผู้เขียนได้พบกับศาลเจ้าแม่ตะเคียนหลายแห่ง ซึ่งแต่ละแห่งจะมีการตั้งชื่อให้กับเจ้าแม่ ชื่อที่ใช้เรียกเจ้าแม่จะเป็นชื่อของผู้หญิง หรือชื่อที่บ่งบอกถึงความงดงาม ศาลเจ้าแม่ตะเคียนที่วัดศรีวนาราม ตำบลบางกระเจ้า มีชื่อเรียกว่า “เจ้าแม่ตะเคียนเศรษฐีสำเภาทอง” ซึ่งเจ้าอาวาสได้นำหุ่นรูปปั้นเจ้าแม่ที่สวมชุดไทยมาไว้บนศาลาการเปรียญ และทุกวันอาทิตย์จะมีพิธีปลุกเสกเรือ

สำเนาทองของเจ้าแม่ ความเป็นมาของเจ้าแม่ตะเคียนที่วัดแห่งนี้ เริ่มขึ้นเมื่อเดือน มกราคม ปี พ.ศ.2559 ชาวบ้านรายหนึ่งชื่อมรดกฝันว่าเจ้ามาตะเคียนมาขอให้ช่วย ออกจากอยู่ที่วัดศรีวารามเพื่อช่วยสร้างเจดีย์พุทธคยา จึงนำเรื่องที่ฝันไปบอกเจ้าอาวาส ต่อมาจึงเดินทางไปที่ตำบลนาดีเพื่อไปขุดหาต้นตะเคียน ก็พบต้นตะเคียนขนาด 26 เมตร จมอยู่ในคู จึงได้ทำพิธีอันเชิญเจ้าแม่ตะเคียนขึ้นมาจากคู โดยใช้รถขุดดินมายกขึ้นจากน้ำ และทำพิธีบวงสรวงอันเชิญเจ้าแม่มาไว้ที่วัด ซึ่งชาวบ้านจะจัดขบวนแห่กลองยาวมาต้อนรับ อย่างสนุกสนาน และมีการทำบุญให้เจ้าแม่เมื่อวันที่ 31 มกราคม 2559

ที่วัดบางหญ้าแพรก ตำบลบางหญ้าแพรก มีเสาดกน้ำมันจำนวน 8 เสา ชาวบ้านเรียกว่า “เจ้าแม่ตะเคียนทองดกน้ำมัน” เสานี้เป็นเสาของโบสถ์มหาอุตม์เก่าแก่ อายุสองร้อยกว่าปี แต่ละเสาจะมีชื่อเรียกต่างกัน คือ แม่บัวเงิน แม่ดอกแก้ว แม่สีเงิน แม่จันทร์หอม แม่ศรีจันทร์ แม่ชบาจันทร์ แม่เฟือก และแม่บัวทอง นอกจากนั้น แต่ละเสายังมีหุ่นรูปปั้นเจ้าแม่สวมชุดไทยในท่านั่งและทำยืน มีชุดไทยห้อยอยู่บริเวณเสา และมีโต๊ะเครื่องแป้งวางอยู่ข้าง ๆ เสา บนโต๊ะเครื่องแป้งจะมีเครื่องสำอางหลากหลายยี่ห้อ บริเวณเสามีร่องรอยของแป้งสีขาวที่ชาวบ้านนำมาทาเพื่อขุดหาเลขนำโชค ส่วน บริเวณด้านหลังโบสถ์จะมีต้นตะเคียนขนาดใหญ่ ความยาวประมาณ 13 เมตร วางอยู่ใน ศาลา ซึ่ง นายไพรัช เจริญสุข เป็นผู้พบต้นตะเคียนในแม่น้ำท่าจีนบริเวณมหาชัย เมื่อ เดือนกันยายน ปี พ.ศ. 2555 และมาปรึกษาพระครูอุทัยธรรมศาสตร์ หรือ หลวงพ่อ มาลัย เจ้าอาวาสวัดบางหญ้าแพรก เพื่อทำพิธีเชิญเจ้าแม่ตะเคียนมาไว้ที่วัด หลังจากนำ ต้นตะเคียนมาไว้ที่วัดแล้ว ก็มีการก่อสร้างศาลาและแท่นวางต้นตะเคียน โดยมีช่องว่างให้ คนสามารถรอดใต้ต้นตะเคียนได้ ประชาชนนิยมมากกราบไหว้เพื่อขอโชคลาภ สังเกตได้จากมีการปิดทอง มีผ้าสี พวงมาลัย ชุดไทย(ชุดนางรำ) ห้อยอยู่ที่ต้นตะเคียนจำนวนมาก ชาวบ้านอธิบายว่าเจ้าแม่ตะเคียนชอบชุดนางรำ จึงซื้อชุดนางรำมาถวายเพื่อเป็นการถวายเป็น

ที่วัดสวนส้ม อำเภอบ้านแพ้ว มีศาลเจ้าแม่ตะเคียนอยู่หน้าโบสถ์ เจ้าแม่มีทั้งหมด 3 องค์ คือ แม่สุดาพร แม่สุชาวดี และแม่สุชาดา แต่ละองค์จะมีหุ่นรูปปั้นที่สวมชุดไทย และเครื่องประดับอย่างงดงาม ศาลเจ้าแม่ตะเคียนในวัดวิสุทธิวาราม(วัดกลางคลอง) ตำบลพันท้ายนรสิงห์ มีชื่อว่าเจ้าแม่สีแพร ศาลเจ้าตะเคียนในวัดทะเลงามจันทร์ ตำบล นาโคก มีชื่อว่าแม่ศรีจันทร์ ศาลเจ้าแม่ตะเคียนบริเวณถนนเลียชบายทะเล ตำบลบาง กระเจ้า มีชื่อว่าแม่นางตะเคียนศรีประไพพรทอง ศาลเจ้าแม่ตะเคียนเหล่านี้จะมีชาวบ้าน นำชุดไทยมาถวายเพื่อถวายเป็นจำนวนมาก นอกจากนั้น ผู้เขียนยังได้ค้นหาชื่อเจ้าแม่ตะเคียน ทางอินเตอร์เน็ต ก็พบชื่อเจ้าแม่ตะเคียนจำนวนมากกระจายอยู่ในภาคต่าง ๆ ของประเทศไทย เช่น แม่ย่าสุวรรณเรือนทอง ตำบลยางช้าง อำเภอเมือง จังหวัดสุโขทัย เจ้าแม่ สร้อยสุวรรณ ตำบลหนองหญ้าปล้อง อำเภอบ้านด่านลานหอย จังหวัดสุโขทัย เจ้าแม่ ตะเคียนทองอุบลวรรณนา ที่วัดอัมฤการาม (ซอย 8) อำเภอนิคมน้ำพอง จังหวัดระยอง เจ้าแม่ตะเคียนทองศรีสไบทองกลั่น ที่วัดโพธาราม ตำบลแพรกศรีราชา อำเภอสรรคบุรี

จังหวัดชัยนาท เจ้าแม่ตะเคียนทองเกษร ที่วัดโพธิ์ชัยศรี หมู่ 1 ตำบลห้วยแย้ อำเภอหนองบัวระเหว จังหวัดชัยภูมิ เจ้าแม่ตะเคียนทองศรีสุวรรณ ที่วัดท่าดอกแก้วเหนือ หมู่ 6 ตำบลท่าจำปา อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม เจ้าแม่ตะเคียนพิมพ์พิไล ที่วัดทรัพย์ไพรวลัย ตำบลแก่งโสภา อำเภอวังทอง จังหวัดพิษณุโลก เจ้าแม่ตะเคียนเจ้านางไพโรพนา ที่สำนักสงฆ์บ้านห้วยผึ้ง หมู่ 10 บ้านห้วยผึ้ง ตำบลบ้านโปรง อำเภอศรีธาตุ จังหวัดอุดรธานี เจ้าแม่ตะเคียนแม่นางเสถียรดาทิพย์ ที่วัดโพธิ์ชัยศรี บ้านแวง ตำบลบ้านฝ้อ อำเภอบ้านฝ้อ จังหวัดอุดรธานี เจ้าแม่ตะเคียนย่าศรีปทุมมา ที่วัดป่าคลอง 11 ตำบลบึงกาสาม อำเภอหนองเสือ จังหวัดปทุมธานี เจ้าแม่ตะเคียนแม่ศรีบุญเรือน ที่วัดไทรใหญ่ อำเภอไทรน้อย จังหวัดนนทบุรี เป็นต้น

ประเด็นเกี่ยวกับเรื่องเสื้อผ้าชุดไทยที่ชาวบ้านนำมาเป็นสิ่งของแก้บนและถวายให้เจ้าแม่ตะเคียน ปัจจุบันนี้มีการเปิดร้านขายชุดไทยสำเร็จรูปและมีการบูไว้ชัดเจนว่าเป็น “ชุดไทยถวายเจ้าแม่ตะเคียน” หรือ “ชุดไทยแก้บน” ซึ่งมีการเปิดเป็นธุรกิจตัดเย็บชุดไทย มีร้านจำหน่าย และโฆษณาขายทางอินเทอร์เน็ตและสื่อออนไลน์ รูปแบบชุดไทยสำเร็จรูปจะประกอบด้วยผ้าสไบและผ้าถุงหรือผ้าซิ่น ผ้าถุงจะมีทั้งที่เป็นผ้าถุงจับหนานาง และผ้าถุงโจงกระเบน บริเวณเอวจะมีเข็มขัดทอง ชุดจะประกอบใส่อยู่ในไม้แขวน หรือตัวหุ่นพลาสติก มีถุงพลาสติกใส่หุ้มอยู่ด้านนอกป้องกันฝุ่น ราคาอยู่ระหว่าง 500-1,500 บาท

หากย้อนกลับไปดูประวัติความเป็นมาของการออกแบบและตัดเย็บชุดไทยที่มีรูปแบบที่พบเห็นในปัจจุบัน จะพบว่าชุดไทยแก้บนได้แบบอย่างมาจากชุดสตรีไทยพระราชนิยม ซึ่ง ในปี พ.ศ.2503 เสด็จเยือนประเทศต่าง ๆ ใน ทวีปอเมริกาและยุโรป สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์พระบรมราชินีนาถ ทรงมีพระราชดำริเรื่องการแต่งกายประจำชาติของสตรีไทย และควรมีแบบแผนที่ชัดเจน แสดงถึงความเป็นไทย เพื่อให้นานาชาติรู้จัก จึงโปรดให้ท่านผู้หญิงมณีรัตน์ บุนนาค นางสนองพระโอษฐ์ และศาสตราจารย์พระยาอนุমানราชชนไปศึกษาค้นคว้าเครื่องแต่งกายสตรีไทยสมัยต่าง ๆ และให้อาจารย์สมศรี สุกุมลนันทน์ออกแบบคิดสร้างสรรค์ชุดแต่งกายสตรีไทยให้เหมาะสมกับวิถีชีวิตปัจจุบัน ซึ่งได้มีการออกแบบชุดไทยจำนวน 8 แบบ โดยให้ท่านผู้หญิงมณีรัตน์ บุนนาค เป็นผู้ตั้งชื่อประกอบด้วย ชุดไทยจักรพรรดิ ชุดไทยจักรี ชุดไทยดุสิต ชุดไทยบรมพิมาน ชุดไทยอมรินทร์ ชุดไทยศิวาลัย ชุดไทยจิตรลดา และ ชุดไทยเรือนต้น และเมื่อวันที่ 16 มกราคม ปี พ.ศ. 2507 ได้มีการนำชุดไทยทั้ง 8 แบบไปจัดแสดงในโอกาสฉลองครบรอบ 100 ปี กษัตริย์ราชวงศ์จักรี (จักรกฤษณ์และวิไลวรรณ, 2541) หลังจากปี พ.ศ. 2507 เป็นต้นมา ชุดไทยพระราชนิยมก็กลายเป็นชุดที่ใช้อย่างเป็นทางการและนางสาวไทยก็นำไปใช้เป็นชุดประจำชาติในการประกวดนางงามจักรวาล เช่น ในปี พ.ศ. 2508 สมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถ ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าโปรดกระหม่อมทางเลือกชุดไทยพระราชนิยม 5 แบบ พระราชทานให้ อภัสรา หงสกุล นำไปใช้เป็นเครื่องแต่งกายชุด



ประจำชาติ ในปี พ.ศ. 2531 ภรณ์ทิพย์ นาคหิรัญกนก สวมชุดไทยจักรี เป็นชุดประจำชาติและได้รับรางวัลชุดประจำชาติในการประกวดนางงามจักรวาล (จักรกฤษณ์ ดวงพัตรา และวิไลวรรณ สมโสภณ, 2541)

เมื่อนำรูปแบบชุดไทยพระราชนิยามมาเปรียบเทียบกับชุดไทยแก่นบ จะพบว่าแบบชุดไทยจักรีจะมีความคล้ายคลึงกับชุดไทยแก่นบ นั่นคือ การใช้ผ้าสไบหมักคลุม เปิดบ่าข้างหนึ่ง มีผ้านุ่งมีจีบยกข้างหน้า และคาดเข็มขัด ทางราชการได้กำหนดให้ชุดไทยแต่ละแบบใช้ในพิธีที่เป็นทางการในโอกาสต่าง ๆ โดยที่ชุดไทยจักรีจะใช้ในงานตอนค่ำ การแพร่หลายของชุดไทยพระราชนิยามเห็นได้อย่างชัดเจนบนเวทีประกวดนางงามตั้งแต่ระดับท้องถิ่นไปจนถึงระดับนานาชาติ ผู้หญิงที่เข้าประกวดจะสวมใส่ชุดไทยพระราชนิยามเพื่อแสดงอัตลักษณ์ความเป็นไทยและความเป็นกุลสตรีไทย รวมทั้ง เจ้าสาวที่จะเข้าพิธีมงคลสมรส ก็จะสามารถใส่ชุดไทยพระราชนิยามในพิธีรดน้ำสังข์ ปัจจุบันนี้ ร้านตัดเย็บเสื้อผ้า ร้านจำหน่ายและร้านเช่าชุด นำแบบชุดไทยพระราชนิยามมาประยุกต์ออกแบบให้เหมาะสมกับงานประเภทต่าง ๆ เช่น ชุดเจ้าสาว ชุดเพื่อนเจ้าสาว ชุดนางรำ ชุดนาฏศิลป์ ชุดนางงาม ชุดแก่นบ และชุดถวายเจ้าแม่ตะเคียน

บทวิเคราะห์ ความเป็นหญิงของเจ้าแม่ตะเคียน ผลผลิตของความย้อนแย้งและปฏิบัติการของอำนาจ

จากที่กล่าวมาข้างต้น จะเห็นได้ว่าการประกอบสร้างความเป็นหญิงให้กับเจ้าแม่ตะเคียน เริ่มมองเห็นชัดเจนอย่างเป็นรูปธรรมผ่านเสื้อผ้าเครื่องแต่งกายแบบชุดไทยจักรี ซึ่งเป็นชุดที่ออกแบบขึ้นภายใต้อุดมการณ์ชาตินิยมและเอกลักษณ์ไทยโดยชนชั้นปัญญาชน ในช่วง 60 ปีที่ผ่านมา (สายชล สัตยานุรักษ์, 2545, 2546, 2548) ช่วงเวลานี้สังคมไทยกำลังพัฒนาภายใต้ระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมที่เปิดรับการลงทุนจากชาติตะวันตก และในเวลาเดียวกันก็เป็นช่วงที่สังคมไทยเผชิญหน้ากับการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม ซึ่ง “ความเป็นไทย” ถูกทำให้เด่นชัดขึ้นท่ามกลางการเผชิญหน้ากับวัฒนธรรมต่างชาติดังกล่าวเข้ามาอย่างรวดเร็ว สถาบันชาติที่ประกอบด้วยรัฐและผู้ปกครองตระหนักถึงการคุกคามจากต่างชาติและพยายามมองหาวิธีการที่จะสร้างเอกลักษณ์และอนุรักษ์ “ความเป็นไทย” ด้วยวิธีการต่าง ๆ หนึ่งในนั้นคือ วิธีการสร้างเสื้อผ้าเครื่องแต่งกายให้ผู้หญิงสวมใส่เพื่อเป็นตัวแทนของ “ความเป็นไทย” ซึ่งเป็นวิธีการที่ประสบความสำเร็จและแพร่หลายอย่างรวดเร็วในชีวิตประจำวันของคนไทย

ประเด็นที่น่าสนใจคือ “ความเป็นไทย” และ “ความเป็นหญิง” คือสิ่งที่ถูกประดิษฐ์สร้างขึ้นภายใต้อุดมการณ์ชาตินิยม ซึ่งเป็นรูปแบบการสร้าง “ความทันสมัย” และความศิวิไลซ์ให้กับสังคมไทย (Subhimaros, 2006) ในการศึกษาของ Kasian Tejapira

(2001) อธิบายว่า “ความเป็นไทย” ถูกทำให้ตรงกันข้ามกับ “ความไม่เป็นไทย” ซึ่งในวัฒนธรรมบรีโก สองสิ่งนี้ถูกประเมินตัดสินจากวัตถุสิ่งของและสินค้าต่าง ๆ สังคมไทยที่พัฒนาด้วยระบบเศรษฐกิจทุนนิยม “ความเป็นไทย” จะสัมพันธ์กับวัตถุที่สร้างภาพลักษณ์ข้อสังเกตนี้ช่วยให้เข้าใจว่ากระบวนการประกอบสร้าง “ความเป็นไทย” สัมพันธ์กับบริบททางเศรษฐกิจ จากคำอธิบายนี้ช่วยให้ผู้เขียนมองการสร้าง “ความเป็นหญิง” ของเจ้าแม่ตะเคียนเป็นภาพคู่ขนานกับการสร้าง “ความเป็นไทย” ให้กับอำนาจสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในเวลาเดียวกัน ซึ่งความเชื่อและการบูชาผีสาวเทวดาในวัฒนธรรมท้องถิ่นที่มีมาก่อนหน้านั้นค่อย ๆ ถูกปรับแต่งให้เข้ากับบริบทสมัยใหม่ในสังคมทุนนิยมและบรีโกนิยม ทำให้เจ้าแม่ตะเคียนในสังคมไทยมีตัวตนที่จับต้องได้ภายใต้อุดมการณ์ชาตินิยมและบรีโกนิยมที่นำเอา “ความเป็นหญิง” มาแสดงออกในที่สาธารณะ ซึ่งถือเป็นปฏิบัติการของอำนาจที่อาศัยธุรกิจร้านขายชุดเจ้าแม่เป็นเครื่องมือ

ประเด็น “ความเป็นหญิง” ของเจ้าแม่ตะเคียน จำเป็นต้องทำความเข้าใจผ่านการเปลี่ยนผ่านของสังคมไทยจากสังคมเกษตรกรรมไปสู่สังคมอุตสาหกรรมสมัยใหม่ ภายใต้ระบบเศรษฐกิจทุนนิยม ประกอบกับการพิจารณาโครงสร้างอำนาจที่รัฐไทยที่พยายามจัดระเบียบความเป็นหญิงและความเป็นชายด้วยความรู้วิทยาศาสตร์และระบบเหตุผลแบบตะวันตก ซึ่งทำให้เกิดการแบ่งแยกคู่ตรงข้ามระหว่างร่างกายของชายและหญิงออกจากกันอย่างเด็ดขาด (นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ, 2556; นฤพนธ์และแจ๊คสัน, 2556; Esterik, 2000; Jackson, 2003; Subhimaros, 2006) ส่งผลให้มีการอธิบาย “ความเป็นหญิง” ด้วยสำนึก “ความเป็นไทย” ที่ต้องอ่อนหวาน นุ่มนวล บริสุทธิ์ และเป็นกุลสตรี สิ่งเหล่านี้สะท้อนให้เห็นโครงการอำนาจ/ความรู้ที่ดำรงอยู่ร่วมกันระหว่างระบบชาตินิยม ระบบทุนนิยม ระบบบรีโกนิยม ระบบเหตุผลนิยม และระบบเพศภาวะคู่ตรงข้ามภายใต้บรรทัดฐานแบบรักต่างเพศ

โครงสร้างอำนาจ/ความรู้นี้ดำรงอยู่ภายใต้ชนชั้นผู้ปกครองและปัญญาชนไทย ซึ่งได้สร้างระเบียบกฎเกณฑ์เกี่ยวกับความเป็นหญิงผ่านการควบคุมพฤติกรรม กิริยาท่าทาง มารยาท ภาษา รวมถึงเสื้อผ้าเครื่องแต่งกาย ซึ่งสิ่งเหล่านี้ Butler (1990, 1993) เรียกว่า “การปฏิบัติบนร่างกาย” ที่ใช้ภาษาและคำพูดเป็นตัวกำกับและควบคุม (Speech Act) จากที่กล่าวไว้ในตอนต้นว่าเพศภาวะหญิงและชายมิใช่สิ่งที่เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติ แต่เป็นผลผลิตของวาทกรรมในระบบโครงสร้างอำนาจ/ความรู้ ซึ่งปัจเจกบุคคลนำมาปฏิบัติในชีวิตประจำวันแบบซ้ำ ๆ กันจนกลายเป็นนิสัย “ความเป็นหญิง” จึงเกิดขึ้นบนปฏิบัติการทางคำพูดโดยมีร่างกายเป็นพื้นที่รองรับ เสื้อผ้าและเครื่องแต่งกายที่ปรากฏอยู่บนร่างกาย จึงเป็นเครื่องหมายที่เกิดจากการปฏิบัติทางคำพูดที่ทาบทับบนเรือนร่าง เช่น การบอกว่าผู้หญิงที่นุ่งผ้าปกปิดร่างกายมิดชิดคือผู้หญิงที่เรียบร้อย ผู้หญิงที่



แต่งหน้าทาปากจะทำให้ผู้หญิงสวย เป็นต้น จะเห็นว่าความสวยและความเรียบร้อยของผู้หญิงคือคำพูดที่แสดงผ่านเสื้อผ้าและเครื่องแต่งกาย ปฏิบัติการดังกล่าวนี้ เป็นวิธีการจัดระเบียบเพศภาวะที่มีความเข้มข้นในสังคมสมัยใหม่ ยิ่งสังคมบริโภคนิยม มีแฟชั่น เสื้อผ้า เครื่องแต่งกาย เครื่องสำอาง และเครื่องประดับของผู้หญิงหลากหลายรูปแบบ ความเป็นหญิงก็จะถูกทำให้เป็นสินค้าเพื่อทำให้ผู้หญิงรู้สึกว่าคุณค่าตนเองมีตัวตน หรืออัตลักษณ์ในแบบที่ตนเองต้องการ สิ่งนี้สะท้อนสิ่งที่ Butler เรียกว่ากระบวนการทำให้ระเบียบบรรทัดฐานกลายเป็นวัตถุที่จับต้องได้ (materialization of regulatory norm) ซึ่งในที่นี้คือ ร่างกายของมนุษย์

Butler (1993) ยังกล่าวว่า การปฏิบัติบนร่างกายแบบซ้ำ ๆ ด้วยคำพูดและวาทกรรมแห่งเพศภาวะ เป็นการควบคุมบุคคลให้อยู่ภายใต้โครงสร้างอำนาจ/ความรู้แบบเหตุผลนิยม ซึ่งนอกจากจะเกิดขึ้นบนร่างกายของมนุษย์แล้ว ยังถูกนำไปอ้างอิงในวัตถุสิ่งของอื่น ๆ โดยการอ้างคำพูดและภาษาของเพศภาวะที่มนุษย์ใช้กับร่างกายของตนเองนำไปใช้อธิบายกับวัตถุอื่น ๆ ในกรณี เจ้าแม่ตะเคียน ก็คือการตั้งชื่อ การสร้างหุ่นรูปปั้นที่แต่งกายชุดไทย การถวายชุดไทย เครื่องประดับ และเครื่องสำอางเป็นของแถมให้เจ้าแม่ ซึ่งสังคมไทยมักจะอธิบายความเป็นหญิงของเจ้าแม่ตะเคียนด้วยคำพูดที่ว่า “เป็นหญิงที่สวยสวมชุดไทย” และท่ามกลางการเกิดขึ้นของชุดไทยจักรีตามอุดมการณ์ชาตินิยม ชุดไทยจักรีได้ถูกทำให้กลายเป็นสัญลักษณ์ของ “หญิงไทย” ที่ดงามราวกับกุลสตรีและ “นางงาม” ในแง่นี้ ชุดไทยจักรีจึงมิได้เป็นเพียงภาพตัวแทนของ “ผู้หญิงงาม” เท่านั้น หากแต่ยังเป็นภาพตัวแทนของ “ความสวย” ตามมาตรฐานของธุรกิจนางงามสมัยใหม่ และเป็นกฎระเบียบของเพศภาวะที่ถูกนำไปใช้กับวัตถุสิ่งของทางสังคมด้วย รูปปั้นและหุ่นจำลองของเจ้าแม่ตะเคียนที่พบในสังคมไทย จึงเป็นผลผลิตของลัทธิชาตินิยมซึ่งถูกทำให้แพร่หลายในวิถีชีวิตชาวบ้านผ่านอุตสาหกรรมแฟชั่นสมัยใหม่และความงาม เช่น ร้านตัดเสื้อและร้านจำหน่ายชุดไทยสำเร็จรูป

ตามทัศนะของ Butler ชุดไทยจักรี ก็คือ ระเบียบกฎเกณฑ์ของความเป็นหญิงที่เปลี่ยนผ่านจากการปฏิบัติบนเรือนร่างของมนุษย์ไปสู่การปฏิบัติบนหุ่นรูปปั้นของเจ้าแม่ตะเคียน การเปลี่ยนผ่านนี้ยังชี้ให้เห็นพรมแดนทางโลกที่เชื่อมต่อกับพรมแดนของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งเพศภาวะผู้หญิงในแบบเหตุผลนิยมและชาตินิยมถูกผลิตซ้ำในโลกของความเชื่อและอำนาจเหนือธรรมชาติ ประเด็นนี้อาจทำให้เราเข้าใจว่า ภาพสะท้อนของการเป็นหญิงที่ถูกสร้างในสังคมได้ถูกนำไปใช้กับเจ้าแม่ ความเป็นหญิงของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ เช่น เจ้าแม่ตะเคียนที่สวยงาม จึงมิได้เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นเองโดยอำนาจวิเศษและอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ของเจ้าแม่ หากแต่เป็นปฏิบัติการทางสังคมที่มนุษย์อ้างกฎระเบียบของความเป็นหญิงภายใต้โครงสร้างอำนาจ/ความรู้ ดังนั้น เจ้าแม่ตะเคียนในชุดไทยจักรีที่สวยงาม จึงเป็น

หลักฐานทางสังคมและวัฒนธรรมที่ชี้ให้เห็น “สถานะสมัยใหม่ของเพศภาวะ” (Modernized Gender) ที่สถาปนาตัวเองอย่างเข้มแข็งผ่านพิธีกรรมการบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์และธุรกิจชุดไทยสำเร็จรูปซึ่งถูกปรับแต่งใหม่ตามค่านิยมของชนชั้นล่าง ที่เน้นสีสนับเสื้อผ้าที่สดใสดูฉูดฉาดแตกต่างไปจากชุดไทยของชนชั้นสูงที่มีสีอ่อนนุ่มสบายตา นอกจากนี้ ความเป็นหญิงของเจ้าแม่ตะเคียนก็ยังถูกดัดแปลงผ่านวัฒนธรรมไสยศาสตร์ของชนชั้นล่าง ทำให้เจ้าแม่ตะเคียนมิได้เป็นหญิงงามอ่อนหวานเรียบร้อยตามแบบราชสำนัก แต่เป็นหญิงสวยที่มีอิทธิฤทธิ์อำนาจและความน่าเกรงกลัว ความเป็นหญิงของเจ้าแม่ตะเคียนจึงมีทั้งความงามและความน่ากลัวในเวลาเดียวกัน ซึ่งสะท้อน “ภาพบิดเบี้ยว” ของเพศภาวะสมัยใหม่ที่ถูกปรับแต่งโดยชนชั้นล่าง

ในแง่ของการพัฒนาประเทศของประเทศไทยสมัยใหม่ แม้จะนำความรู้วิทยาศาสตร์และระบบเหตุผลแบบตะวันตกมาขับเคลื่อนสังคม แต่รัฐไทยก็ส่งเสริมให้คนยากจนเสี่ยงโชคด้วยการซื้อสลากกินแบ่งรัฐบาล ส่งผลให้ชนชั้นแรงงานซึ่งเป็นชายขอบของระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม หันมาพึ่งและอ่อนวอนขอให้สิ่งศักดิ์สิทธิ์เช่นเจ้าแม่ตะเคียนช่วยให้ร่ำรวย ดังนั้น กราบไหว้บูชาเจ้าแม่ตะเคียนของพวกเขาจึงเป็นความย้อนแย้งของความมีเหตุผลและความไร้เหตุผล และสะท้อนความไม่เท่าเทียมทางสังคมที่เกิดจากการพัฒนาสมัยใหม่ที่เอื้อประโยชน์ให้กับชนชั้นปกครองและกลุ่มนายทุน การบนบานขอให้เจ้าแม่ตะเคียนช่วยให้ถูกหวยหรือได้ในสิ่งที่ต้องการ จึงเป็นกระจกที่สะท้อนความไม่ลงรอยของสังคมไทย ซึ่งด้านหนึ่งคือความไม่เท่าเทียมทางเศรษฐกิจ อีกด้านหนึ่งคือการผลิตซ้ำเพศภาวะสมัยใหม่และการเติมแต่งความเป็นหญิงให้เจ้าแม่ตะเคียนที่ทั้งสวยและน่ายำเกรงในเวลาเดียวกัน



บทสรุป

บทความนี้ได้ชี้ให้เห็นว่าการทำความเข้าใจการเปลี่ยนไปสู่ความทันสมัยในสังคมไทย สามารถศึกษาและอธิบายได้จากปรากฏการณ์ของความเชื่อเรื่องผีสงเทวดาและอำนาจเหนือธรรมชาติ ซึ่งความสัมพันธ์ระหว่างสองสิ่งนี้เป็นสิ่งที่วงวิชาการไทยยังสนใจน้อยมาก จากกรณีศึกษาการสร้าง “ความเป็นหญิง” ของเจ้าแม่ตะเคียน ทำให้เราเห็นว่าโครงสร้างอำนาจ/ความรู้แบบชาตินิยม เหตุผลนิยม และทุนนิยม ในฐานะเป็น “ความทันสมัย” ได้ปรับขบวนเข้าไปอยู่ในการปฏิบัติทางความเชื่อของประชาชน ซึ่งทำให้บรรทัดฐานทางเพศที่แยกคู่ตรงข้ามระหว่างหญิงและชายแผ่ขยายและหยั่งรากลึกลงไปอย่างกว้างขวาง ผู้เขียนพบว่าการบูชาเจ้าแม่ตะเคียนเป็นรูปแบบของ localized modernity ที่น่าสนใจ เพราะเป็นการปรับตัวเข้าหากันของโลกทัศน์สองแบบ แบบแรกคือการเชื่อในระบบเหตุผลที่ขับเคลื่อนอุดมการณ์ทุนนิยม บริโภคนิยม ชาตินิยม และปัจเจกนิยม แบบที่สองคือการเชื่อในสิ่งศักดิ์สิทธิ์และอำนาจเหนือธรรมชาติที่ขับเคลื่อนด้วยพิธีกรรมการบูชาเจ้าแม่ตะเคียน การมาบรรจบกันของสองโลกทัศน์นี้ได้สร้างพื้นที่ใหม่ให้กับ “ความเป็นหญิง” และ “ความสวย” ซึ่งใช้หุ่นรูปปั้นเจ้าแม่ตะเคียนเป็นสัญลักษณ์

ประเด็นข้อถกเถียงสำคัญเรื่องการสร้าง “ความเป็นหญิง” ที่ผู้เขียนนำเสนอในบทความนี้ ได้นำแนวคิดเชิงวิพากษ์ของ Butler มาเป็นกรอบในการวิเคราะห์ที่ช่วยให้เห็นว่า เพศภาวะมิใช่สิ่งที่เกิดขึ้นเองโดยธรรมชาติ แต่ถูกประกอบสร้างขึ้นจากอำนาจ/ความรู้ที่มีอิทธิพลขึ้นสังคม ในที่นี้ ความเป็นหญิงที่จับต้องได้ของเจ้าแม่ตะเคียนเป็นผลผลิตที่เพิ่งเกิดขึ้นในสังคมไทยในช่วง 50-60 ปีที่ผ่านมา ซึ่งเป็นช่วงที่อุดมการณ์รักต่างเพศได้เจริญเติบโตและปักเสาเข็มอย่างแน่นหนาในสังคมไทยแล้ว ความเป็นหญิงของเจ้าแม่ตะเคียนก่อร่างสร้างตัวขึ้นบนฐานคิดที่ว่า “ผู้หญิง” กับ “ความสวย” เป็นของคู่กัน ซึ่งเป็นโลกทัศน์แบบ Binary Gender ที่ใช้สรีระและร่างกายเป็นตัวชี้วัดความเป็นหญิงและชาย ฐานคิดนี้ถูกยกย่องเชิดชูโดยรัฐไทยที่ต้องการควบคุมร่างกายผู้หญิงให้เป็น “ความงามของชาติ” และระบบทุนนิยมที่พยายามสร้าง “ความเป็นหญิง” ให้เป็นสินค้าทางเพศ

รายการอ้างอิง

เอกสารภาษาไทย

- กชกร โพธิ์หล้า. (2555). *การศึกษาวิเคราะห์อิทธิพลความเชื่อเรื่องผีปอบที่มี ความสัมพันธ์กับพิธีกรรมทางพุทธศาสนา : กรณีศึกษา บ้านดอนยานาง, จังหวัดกาฬสินธุ์*. วิทยานิพนธ์พุทธศาสตร์มหาบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- กิตติ ธนิกุล. (2539). *เปิดกรุผีไทย*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ปรีชามิตร.
- จักรกฤษณ์ ดวงพัตรา และวิไลวรรณ สมโสภณ. (2541). *ชุดไทยพระราชนิยม*. กรุงเทพฯ: องค์การการค้าของคุรุสภา.
- จิตรกร เอมพันธ์. (2545). *พญานาค เจ้าแห่งแม่น้ำโขง : พิธีกรรมกับระบบความเชื่อ พื้นบ้านแห่งวัฒนธรรมอีสาน*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขา มานุษยวิทยา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- จิรัสสา คชาชีวะ.(2540). *พระพินเนศวร์ :คติความเชื่อและรูปแบบของพระพินเนศวร์ที่พบ ในประเทศไทย*. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.
- ชนินทร์ ผ่องสวัสดิ์. 2556. “คติความเชื่อเกี่ยวกับการบูชารุกขเทวดาในสังคมไทยมี อิทธิพลมาจากศาสนาฮินดูหรือพุทธศาสนากันแน่?” *วารสารสถาบันวัฒนธรรม และศิลปะ* 15 (1), 11-18.
- ชลิดาภรณ์ ส่งสัมพันธ์.(2551). *ประวัติศาสตร์ของเพศวิถี ประวัติศาสตร์เรื่องเพศ/เรื่อง เพศในประวัติศาสตร์ไทย*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสร้างความสำเร็จเรื่องสุขภาพผู้หญิง.
- ชัยยุทธ สมปราณี. (2546). *ศึกษาพิธีกรรมเกี่ยวกับความเชื่อเรื่องวิญญาณของชาวบ้าน ตำบลคูเต่า อำเภอหาดใหญ่ จังหวัด สงขลา*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหา บัณฑิต สาขาวิชาไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยทักษิณ.
- ชัยวุฒิ พิชะบูล.(2541). *คติความเชื่อและพิธีกรรมทางไสยศาสตร์ของวัดเขาอ้อ อำเภอ ควนขนุน จังหวัดพัทลุง*. สงขลา :สถาบันทักษิณคดีศึกษา มหาวิทยาลัย ทักษิณ.
- ถาวร ดำเนตร. (2545). *คติความเชื่อในประเพณีพิธีกรรมเกี่ยวกับเจ้าจอมปากช่องภูเวียง อำเภอภูเวียง จังหวัดขอนแก่น*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชา ไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- ธีรนนท์ ช่วงพิชิต.(2551). *พิธีเจ้าเซ็น (อาซุร)* : อัตลักษณ์และการอ้างชาติพันธุ์ของ มุสลิมนิกายชีอะห์ในสังคมไทย. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชา มานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- เธียรชาย อักษรดิษฐ์. (2552). *พิธีกรรมพ่อนผี :ภาพสะท้อนปรากฏการณ์ต่อรองอำนาจ ทางสังคม*. เชียงใหม่: บริษัทธารปัญญา.
- นฤพนธ์ ดวงวิเศษ. (2556). “เพศหลากหลายในสังคมไทยกับการเมืองของอัตลักษณ์” *วารสารสังคมศาสตร์* 25 (2): 137-168.
- _____. (2559). *ชุมชนกับความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ในอำเภอเมือง จังหวัด สมุทรสาคร*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- _____. 2560. “แนวคิดมานุษยวิทยาเกี่ยวกับการศึกษาความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ใน สังคมไทย” *วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยบูรพา* 25 (47): 173-197.
- นฤพนธ์ ดวงวิเศษ และ ปีเตอร์ เอ. แจ็คสัน (บก.) (2556). *เพศ หลากเฉดสี พหุ วัฒนธรรมทางเพศในสังคมไทย*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- นักรบ นาคสุวรรณ. (2551). *ความเชื่อและพิธีกรรมของประชาชนที่มีต่อพระพินเนต : กรณีศึกษาเทวสถานในกรุงเทพมหานคร.กรุงเทพ: มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช*.
- บุญยงค์ เกตเทศ. (2557). *ผีวิถีดคน : ความเชื่อและการพึ่งพาระหว่างคนกับผี*. กรุงเทพฯ: กากะเย็บ.
- เบญจรัตน์ เมืองไทย. (2543). *พิธีทรงเจ้า พิธีกรรมกับโครงสร้างสังคมที่หนองขาว*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชามานุษยวิทยา มหาวิทยาลัย ศิลปากร.



- ปฏินญา บุญมาเลิศ. (2554). *คำเรียกผีและความเชื่อเรื่องผีในภาษาไทยถิ่นเหนือในหมู่บ้านป่าเส้าหลวง ตำบลสันปูเลย อำเภอดอยสะเก็ด จังหวัดเชียงใหม่*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาภาษาไทย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ปฐม หงษ์สุวรรณ.(2548). *ตำนานพระธาตุของชนชาติไท : ความสำคัญและปฏิสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับความเชื่อดั้งเดิม*. วิทยานิพนธ์ดุขุฎิบัณฑิต ภาควิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ปรานี วงษ์เทศ. (2549). *เพศสภาวะในสุวรรณภูมิ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน.
- ปรารธนา จันทร์พันธุ์. (2542). *ความเชื่อเกี่ยวกับเจ้าแม่ในชุมชนประมง :กรณีศึกษาเจ้าแม่เกาะจิก จังหวัดจันทบุรี*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชามานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- ปรัชญา ตูลาชม และคณะ. (2541). *เจ้าพ่อพระปรัง อิทธิพลเหนือจิตใจชุมชน*. กรุงเทพฯ : สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ.
- พร้อมพงษ์ ไพรรณ. (2547). *ผี-พระภูมิเจ้าที่ : ลัทธิความเชื่อของสังคมเมือง*. กรุงเทพฯ: วันชนะ.
- พิเชฐ สายพันธ์. (2539). *นาคาคติ อีสานลุ่มน้ำโขง วิถีชีวิตทางวัฒนธรรมจากพิธีกรรมร่วมสมัย*. วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- พัชรวรรณ รัตน์พันธ์. (2543). *พิธีกรรมเครื่องเซ่นไหว้และความเชื่อทางศาสนา : ศึกษากรณีวัดมังกรกมลาวาส ถนนเจริญกรุง กรุงเทพมหานคร*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขามานุษยวิทยา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ภาวนีย์ บุญวรรณ. (2544). *การศึกษาวิเคราะห์ความเชื่อพระพุทธรูปและถาของชาวกะเหรี่ยงทุ่งใหญ่นเรศวร กรณีศึกษาหมู่บ้านสะเน่พ่อง ตำบลไผ่ไร่ อำเภอสงขะบุรี จังหวัดกาญจนบุรี*. วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาวิชาศาสนา เปรียบเทียบ มหาวิทยาลัยมหิดล.
- วลัยลักษณ์ ทรงศิริ. (2544). *ตำนานและพิธีกรรมคุณปู่ศรีราชา ภาพสะท้อนบูรณาการทางสังคมวัฒนธรรมที่บ้านอุสาร*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชามานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- วีรยุทธ ไชยเพชร. (2542). *ประเพณีพิธีกรรมเกี่ยวกับเจ้าแม่สองนางพี่น้องจังหวัดมุกดาหาร*. วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- สนิท สมัครการ.(2539).*ความเชื่อและศาสนาในสังคมไทย วิเคราะห์เชิงสังคม-มานุษยวิทยา*. กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.
- สมบัติ พลายน้อย. (2543). *ตำนานผีไทย*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์น้ำฝน.
- สมหมาย ชินนาค. (2539). *ผีปะกา : คติความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษของชาวไทย-กวย (ส่วย) เลียงช้างจังหวัดสุรินทร์*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขา มานุษยวิทยา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สายชล สัตยานุรักษ์. (2548). *การเมืองและการสร้างความเป็นไทยโดย ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมทย์*. รายงานผลการวิจัยสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- _____ . (2548). *ความเปลี่ยนแปลงในการสร้างชาติไทยและความเป็นไทย โดยหลวงวิจิตรวาทการ*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- _____ . (2546). *สมเด็จพระยาตำราราชานุภาพ การสร้างอัตลักษณ์เมืองไทยและชนของชาวสยาม*. กรุงเทพฯ: มติชน
- สุชาดา กิตติตระกูลกาล. (2540). *ศาลท่านท้าวมหาพรหมโรงแรมเอราวัณ: การแสดงเชิงพิธีกรรมยุคโลกาภิวัตน์*. วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- สุรียา สมทูปดีและคณะ. (2539). *ทรงเจ้าเข้าผี วาทกรรมของลัทธิพิธีและวิฤตการณ์ของความทนสมัยในสังคมไทย*. กรุงเทพฯ : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- เสลียรพงษ์ วรรณทน. (2545). *ผีसाงคางแดง*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เรือนปัญญา.
- ศรีศักดิ์ วลลิโถม. (2550). *ผีกับพุทธ : ศาสนาและความเชื่อในสังคมด้านชายดลยภาพทางจิตวิญญาณของชาวบ้านในลุ่มน้ำหมัน*. กรุงเทพฯ : มูลนิธิเล็ก-ประไพ

วิริยะพันธุ์.

- ศิริลักษณ์ สุภากุล. (2533). พิธีกรรมพ้อนผีกับการจัดระเบียบสังคม ศึกษาเฉพาะกรณี จังหวัดลำปาง. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขามานุษยวิทยา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- อภิสรรา พัทธ์วิวงศ์. (2539). ความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อเรื่องเครื่องรางของขลังกับความเชื่อในพระพุทธศาสนาของประชาชนในอำเภอวังน้อย จังหวัดพระนครศรีอยุธยา. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.
- อมาวาสี เกียรติถาวร. (2532). เจ้าพ่อศรีนครเตา บทบาทและความสำคัญของการถือผีในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ กรณีศึกษาบ้านเมืองเตา ตำบลเมืองเตา อำเภอพยัคฆภูมิพิสัย จังหวัดมหาสารคาม. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชามานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยศิลปากร
- อานันท์ กาญจนพันธุ์. (2555). เจ้าทีและผีปู่ย่า : พลวัตของความรู้ชาวบ้านอำนาจและตัวตนของคนท้องถิ่น เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- อาภาภิรัตน์ วัลลิโกดม.(2536). การนับถือเจ้า เทพ และพระพรหม ในระบบความเชื่อของชาวเมือง: กรณีศึกษาเฉพาะบ้านถนนงามวงศ์วาน. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ.
- เอกสิทธิ์ ไชยปิน. (2546). พลวัตลัทธิพิธีกรรมการลงผี: กรณีศึกษาปฏิสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างม้าขี่ ลูกเลี้ยง และผีเจ้านายในจังหวัดเชียงใหม่. วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- เอี่ยม ทองดี. (2537). วัฒนธรรมข้าว :พิธีกรรมเกี่ยวกับข้าวและการทำนา. กรุงเทพฯ: บริษัทสหธรรมิกจำกัด.

Translated Thai References

- Aksorndit, T. (2009). *The Ritual of Fon Phee: The Reflection of Phenomena of Social Power Negotiation*. Chiang Mai: Tharnpanya
- Bunmalert, P. (2011). *Spirit Terms and Beliefs in Northern Thai Dialectic of Pa Sao Luang Village, Sun Pu Loei Subdistrict, Doi Saket District, Chiang Mai Province*. A Thesis of Thai Language Studies, Chiang Mai University.
- Bunyavan, P. (2001). *An Analytical Study of the Karens Belief in Buddhism and the Rishi in Thung Yai Naresuan: A Case Study of Sanephong Village, Laiwo Sub-District, Sangkhabori District, Kanchanaburi Province*. A Thesis of Comparative Religions, Mahidol University.
- Chaiyaphet, W. (1999). *The Ritual Tradition of Chao Mae Song Nang Phi Nong, Mukdahan Province*. A Thesis of Thai Studies, Mahasarakham University.
- Berberick, Stephanie Nicholl. (2010) The Objectification of Women in Mass Media: Female Self-Image in Misogynist Culture. *The New York Sociologist*, 5: 1-15.
- Boucher, Geoff. (2006) The Politics of Performativity: A Critique of Judith Butler. *Parrhesia*, 1: 12-141.
- Bowie, Katherine. (2008) Standing in the Shadows: Of Matrilocality and the Role of Women in a Village Election in Northern Thailand. *American Ethnologist*, 35 (1): 36-153.
- Beward, Christopher. (1994) Femininity and Consumption: The Problem of the Late Nineteenth-Century Fashion Journal. *Journal of Design History*, 7 (2): 71-89.
- Buranasak, Jitrapee. (2006) *The Whitening Cream Influences Self and Identity of Female Workers*. MA. Thesis, Medical and Health Social



- Sciences, Mahidol University.
- Butler, Judith. (1990) *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- _____. (1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- _____. (2006) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Chaipraditkul, Napat. (2012) *Whiteness, Beauty and Modernity in Thailand*. MA Dissertation, University of Sussex, Brighton.
- _____. (2013) Thailand: Beauty and Globalized Self-identity Through Cosmetic Therapy and Skin Lightening. *Ethics in Science and Environmental Politics*, 13: 27-37.
- Esterik, Penny Van. (2000) *Materializing Thailand*. Oxford and New York: Berg.
- Foucault, Michel. (1976) *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*. London: Allen Lane.
- Gengler, Amanda M. (2011) Selling Feminism, Consuming Femininity. *Contexts*, 10 (2): 68-69.
- Heldman, Caroline and Cahill, Michael. (2007) The Beast of Beauty Culture: An Analysis of the Political Effects of Self-Objectification. The Western Political Science Association Conference, Las Vegas. Retrieved July 19, 2017 from <https://hilo.hawaii.edu/~tbelt/Pols433Reading-TheBeastOfBeautyCulture.pdf>.
- Hood Williams, John and Wendy Cealy Harrison. (1998) Trouble With Gender. *The Socio-logical Review*, 46 (1): 73-94.
- Huffer, Lynne. (2010) *Mad for Foucault: Rethinking the Foundations of Queer Theory*. New York: Columbia University Press.
- Jackson, Peter. (2003) Performative Gender, Perverse Desire: A Bio-History of Thailand's Same-Sex and Transgender Culture. *Intersections. Gender and Sexuality in Asia and the Pacific* 9 (August). Retrieved July 14, 2017 from <http://intersections.anu.edu.au/issue9/jackson.html>
- Jackson, Peter A. and Cook, Narida M.(eds.).(1999) *Genders and Sexualities in Modern Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Jones, Geoffrey. (2011) Globalization and Beauty: A Historical and Firm Perspective. *EurAmerica*, 41(4): 885-916.
- Levy, Ariel. (2005) *Female Chauvinist Pigs: Women and the Rise of Raunch Culture*. New York: Free Press.
- Li, Eric P.H. and Others. (2008) Skin Lightening and Beauty in Four Asian Cultures. *Advances in Consumer Research*, 35: 444-449.
- Loos, Tamara Lynn. (2002) *Subject Siam: Family Law and Colonial Modernity in Thailand*. London: Cornell University Press.
- Mills, Mary Beth. (1999) *Thai Women in the Global Labor Force: Consuming Desires, Contested Selves*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Ong, Aihwa and Peletz, Michael G. (eds.) (1995) *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Persaud, Walter H. (2005) Gender, race and global modernity: A perspective

- Chaiyapin, E. (2003). *The Dynamism of the Spirit Mediumship Ritual: The Case Study of Interaction between Medium, Followers and Phi Chao Nai Spirit in Chiang Mai Province*. A Thesis of Social Development, Chiang Mai University.
- Chandharuphan, P. (1999). "Chao-Mae" Belief among Fishing Communities: A Case Study of Chao-Mae Koh Jik Chanthaburi, Chanthaburi Province. A Thesis of Anthropology, Silpakorn University.
- Chuangpichit, D. (2008). *Chao Sen Rite (Ashura): Ethnic Identity and Ethnicity of Shite Muslim of Thailand*. A Thesis of Anthropology, Silpakorn University.
- Damnetr, T. (2002). *The Belief in Ritual and Tradition of Chao Chom Pak Chong Phu Wiang, Phu Wiang District, Khon Kaen Province*. A Thesis of Thai Studies, Mahasarakham University.
- Duangpattra, J. and Somsophon, W. (1998). *The Royal Thai Dress. Bangkok: Trade Union of the Teachers*. A Thesis of Anthropology, Chulalongkorn University.
- Duangwises, N. (2013). Sex/Gender Pluralism in Thailand and Politics of Identity, *Journal of Social Science*, 25 (2): 137-168.
- Duangwises, N. (2016). *Community and Animistic Belief in Mueng District, Samutsakorn Province*. Bangkok: Sirindhorn Anthropology Centre.
- Duangwises, N. (2017). Anthropological Concepts and the Studies of Animistic Beliefs in Thai Society, *Journal of Humanity and Social Science, Burapha University*, 25(47), 173- 197.
- Duangwises, N. and Jackson, P. (2013). *Cultural Pluralism and Sex/Gender Diversity in Thailand*. Bangkok: Sirindhorn Anthropology Centre.
- Empan, J. (2002). *Naga, The King of the Mekong: Ritual and Belief System in Northeastern Thai Culture*. A Thesis of Anthropology, Chulalongkorn University.
- Ganjanapan, A. (2012). *Guardian Spirits and Ancestor Spirits: The Dynamism of Local Knowledge, Power and Identities*. Chiang Mai: Chiang Mai University.
- Hongsuwan, P. (2005). *The Buddha Relics Myths of the Tai Peoples: Significance and Interaction between Buddhism and Indigenous Beliefs*. A Dissertation of Thai Language Studies, Chulalongkorn University.
- Khachachiwa, J. (1997). *Ganesha: the Beliefs and Forms of Ganesha in Thailand*. Bangkok: Fine Arts Department.
- Khetthet, B. (2014). *Spirit as Human Being: Belief and Depended Relation between Human and Spirit*. Bangkok: Kakayia.
- Kittitakulkarn, S. (1997). *The Shrine of Thao Maha Phrom at Erawan Hotel: The Ritual Performance in Globalized Era*. A Thesis of Anthropology, Thammasat University.
- Muangthai, B. (2000). *The Rite of Mediumship: Ritual and Social Structure in Ban Nongkhaow*. A Thesis of Anthropology, Silpakorn University.
- Naksuwan, B. (2008). *The Belief and Ritual of Ganesha among People: Case Study*



- of Shrines in Bangkok. Bangkok: Sukhothai Thammathirat Open University.
- Paireeron, P. (2004). *Ghost-Guardian Spirit: The Belief of Urban Society*. Bangkok: Wanchana.
- Pitakwong, A. (1996). *The Relationship between Belief in Amulets and Belief in Buddhism among People of Amphoe WangNoi, Changwat Phra Nakhon Sri Ayutthaya*. A Thesis of Social Development. Kasetsart University.
- Piyakul, C. (1998). *The Beliefs and Superstitious Ritual of Wat Khao Or, Khuan Khanun District, Pattalung Province*. Songkla: Institute for Southern Thai Studies.
- Plainoi, S. (2000). *The Legend of Thai Ghost*. Bangkok: Namfon Publications.
- Polita, K. (2012). *The Analytical Study of the Influence of the Belief in Phee Pob Associated with Buddhist Rituals: A Case Study of Donyanang Village, Kalasin Province*. A Thesis of Buddhist Studies, Mahachulalongkornrajavidyalai University.
- Pongsawat, C. (2013). Where Does a Worship of Rukkhatewada in Thai Society Get an Influence from Hinduism or Buddhism?, *Institute of Culture and Arts Journal*, 15 (1): 11-18.
- Rathanapan, P. (2000). *Offering Rituals and Religious Belief: A Case Study of Wat Manghornkamalawas, Bangkok Metropolis*. A Thesis of Anthropology, Chulalongkorn University.
- Sattayanurak, S. (2003). *Krom Phaya Dam Rong Raha Nupaap: The Thai Identity Construction and Siamese Class*. Bangkok: Matichon.
- (2005a). *The Politics and the Thainess Construction of Mom Rajawongse Kukrit Pramoj*. Bangkok: The Thailand Research Fund.
- (2005b). *The Transformation of Thai State and Thainess Construction of Luang Wichitwathakan*. Bangkok: Matichon.
- Saiphan, P. (1996). *Nakha Myth of Isan in Mekong River: Cultural Life of Contemporary Ritual*. A Thesis of Anthropology, Thammasat University.
- Samakkarn, S. (1996). *Beliefs and Religions in Thai Society: Social and Anthropological Analysis*. Bangkok: Odeon Store.
- Samuttakup, S. and Others. (1996). *The Spirit Mediumship: Discourses of Ritual and Crisis of Modernity in Thai Society*. Bangkok: Sirindhorn Anthropology Centre.
- Sommai, C. (1996). *Pripakam: The Belief in Ancestor Spirits of Thai-kouy (Soai) Mahout Surin Province*. A Thesis of Anthropology, Chulalongkorn University.
- Sompradee, C. (2003). *The Study of Ritual of the Spirit Belief Among People in Khutao Subdistrict, Hat Yai District, Songkla Province*. A Thesis of Thai Studies, Thaksin University.

- Songsamphan, C. (2008). *The History of Sexuality: The History of Sex/Sex in Thai History*. Bangkok: Women's Health Advocacy Foundation.
- Songsiri, W. (2001). *The Myth and Ritual of Khun Phu Sriracha: Reflection on the Socio- Cultural Integration in Yisan Village*. A Thesis of Anthropology, Silpakorn University.
- Suphakul, S. (1990). *Ancestral worshipping ritual and social organization in Lam-pang*. A Thesis of Anthropology. Chulalongkorn University.
- Thanikkul, K. (1996). *Open the Coffe of Thai Ghost*. Bangkok: Pyramid Publications.
- Thientavorn, A. (1989). *Chao Po Srinakorntao : The Role and the Significant of the Spirit Cults in North - East Thailand, A Case Study of Ban Muang Tao, Maha Sarakham*. A Thesis of Anthropology. Silpakorn University.
- Thongdee, E. (1994). *Rice Culture: The Rite of Rice and Farming*. Bangkok: Sa-hathamnik.
- Tulachom, P. and Others. (1998). *Chao Por Phra Prong: The Influence of Community Spirit*. Bangkok: Office of the National Culture Commission.
- Wanliphodom, A. (1993). *The Worship of Gods, Deity and Brahma in Urban People Beliefs: The Case Study of Ngam Wong Wan Road Area*. Bangkok: Office of the National Culture Commission.
- Wanliphodom, S. (2007). *Spirit and Buddhism: Religions and Beliefs in Dan Sai Community and Spiritual Equivalence of People in Mun River Basin*. Bangkok: Lek Pra Pai Viriyaphan Foundation
- Wannapok, S. (2002). *Phi Sang Khang Daeng*. Bangkok: Ruenpanya Publications.
- Wongthet, P. (2006). *Gender in Southeast Asia*. Bangkok: Matchon Publications.



ภาษาต่างประเทศ

- Aizura, Aren Z. (2009) Where Health and Beauty Meet: Femininity and Racialisation in Thai Cosmetic Surgery Clinics. *Asian Studies Review*, 33: 303-317.
- Andaya, Barbara Watson. (2006) *The Flaming Womb: Repositioning Women in Early Modern Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Atkinson, Jane Monnig and Errington, Shelley (eds.) (1990) *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Barme, Scot. (2006) *Woman, Man, Bangkok: love, sex, and popular culture in Thailand*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Benhabib, Seyla, Butler, Judith. Cornell, Drucilla and Fraser, Nancy. (1995) *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. London: Routledge.

- from Thailand. *Globalization*, 2(2): 210-227.
- Peletz, Michael. (2006) Transgenderism and Gender Pluralism in Southeast Asia Since Early Modern Times. *Current Anthropology*, 47 (2): 309-340.
- Phakdeephassook, Siriporn. (2009) Discourse of Femininity in Advertisements in Thai Health and Beauty Magazines. *Manusya*, 12 (2): 63-89.
- Satyawadhana, Cholthira. (2001). Appropriation of women's indigenous knowledge: the case of matrilineal Lua in northern Thailand. *Gender, Technology and Development*, 5 (1): 91-112.
- Scalena, Adam Nicholas. (2009) *State Masculinities in Siam, 1910-1925*. Master Degree Thesis, The Faculty of Graduate Studies (History), The University of British Columbia.
- Salih, Sara. (2002) *Judith Butler*. London: Routledge.
- Subhimaros, Paweena. (2006) *Flower of the Nation: Gendered Representations of Thailand beyond the Borders*. UK Postgraduate Conference in Gender Studies, University of Leeds.
- Tejapira, Kasian. (2001) The Post-Modernization of Thainess" in Souchou Yao (ed.) *House of Glass: Culture, Modernity, and the State in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Thaweessit, Suchada. (2004) The fluidity of Thai women's gendered and sexual subjectivities. *Cult Health Sex*, 6 (3): 205-19.
- Tsaousi, Christina. (2011) *Consuming Underwear: Fashion Female Identity*. Ph.D. Dissertation, School of Management, University of Leicester.
- Williams, Tracy Lynn Rundstrom. (2007) *The Textual Construction of Femininity in Women's Fitness Magazines*. Ph.D. Dissertation, The University of Texas at Arlington.
- Wolf, Naomi. (1990) *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women*. London: Vintage.