

สภาพที่เคยเป็นทะเลมาก่อนนี้ได้รับการสนับสนุนทั้งจากนักวิชาการด้านโบราณคดีและประวัติศาสตร์ชาวบ้านในรูปความทรงจำ นิทาน และตำนานท้องถิ่น อาทิ การขุดสำรวจของนักธรณีวิทยาและการขุดโดยบังเอิญของชาวบ้านพบว่าลึกลงไปเพียง 40-100 เซนติเมตร ยังได้พบเปลือกหอยทะเลชนิดต่างๆ หักถมกันอยู่มากมาย⁴ นอกจากนั้น ชื่อสถานที่บางแห่งก็ยังบ่งชี้ถึงความเกี่ยวพันอยู่กับทะเลเช่น เช่น อ่าวนางห้อง อ่าวทุ่งครก ในอ่าว นอกอ่าว⁵ ขณะเดียวกันก็ยังมีตำนานกำเนิดชื่อบ้านและชื่อสถานที่บางแห่งที่ช่วยยืนยันความเป็นไปได้ข้างต้นเช่นกัน⁶

เมื่อพิจารณาจากสภาพภูมิศาสตร์ (เส้นทางเดินเรือ) หลักฐานโบราณคดี และตำนานต่างๆ ดังกล่าวทำให้กล่าวได้ว่าการก่อตั้งชุมชนถาวรในเขตพุมเรียงนั้นอาจเกิดขึ้นแล้วในยุคประวัติศาสตร์ อย่างไรก็ตาม ชุมชนดังกล่าวก็น่าจะเป็นชุมชนเล็กๆ ที่มีความอ่อนไหวต่อภัยธรรมชาติและโรคระบาดเป็นอย่างมาก เพราะมีตำนานบอกเล่าถึงสถานที่แห่งหนึ่งที่เรียกว่า "ควนเขอผี" (ควนชื่อผี) ซึ่งเป็นพื้นที่พิเศษที่ใช้ค้ำศพผู้เสียชีวิตด้วยโรคระบาดมาอย่างยาวนานอย่างน้อย 200 ปี⁷

ชื่อเครื่องปรากฏในเอกสารราชการครั้งแรกใน "ทำเนียบข้าราชการนครศรีธรรมราช" พ.ศ. 2354 ตรงกับรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย เอกสารระบุถึงเครื่องในนาม "บางเครื่อง" มี "นายที่" และ "รองที่" บรรดาศักดิ์ชั้น "หมื่น" เป็นผู้ดูแลเกี่ยวผลประโยชน์⁸ เอกสารนี้แสดงให้เห็นว่าฐานะของเครื่องสมัยยุคต้นรัตนโกสินทร์พัฒนาเป็นหมู่บ้านซึ่งเป็นสังคมที่มีระบบและโครงสร้างที่ซับซ้อนแล้วในระดับหนึ่ง แม้อาจมีผู้คนอาศัยอยู่ไม่มากนักก็ตาม

หลังจากนั้นมา ชุมชนเครื่องก็ไม่ถูกกล่าวถึงในเอกสารราชการใดๆ อีกกระทั่งถึงการจัดการปกครองท้องถิ่นในสมัยรัชกาลที่ 5 การหายไปเช่นนี้ อาจกล่าวได้ว่าเป็นเพราะราชการเข้าควบคุมและให้ทรัพยากรในชุมชนได้ยาก เนื่องจากการคมนาคมที่ยากลำบาก เอกสารของท้องถิ่นระบุว่าจนถึง พ.ศ.2450 แล้ว "คนภายนอกที่จะไปมาหาสู่กับคนในตำบลนี้สมัยนั้นมีความลำบากและ

⁴ นิคม ภูสุกุลสุข และอัมพร แก้วหนู, "พุมเรียง: จากพุมเสื่อมโทรมเป็นที่เก็บน้ำ 150,000 ไร่." วารสารแลได้ (มกราคม-กุมภาพันธ์, 2537), หน้า 23.

⁵ กลิ่น ทองกลับ, หนังสือประวัติเครื่องหรือเครื่อง (นครศรีธรรมราช: ชะอวดการพิมพ์, 2534; พิมพ์เพื่ออุทิศเป็นวิทยาทาน แจกเป็นที่ระลึกในงานทอดกฐินสามัคคี ณ วัดควนเครื่อง วันที่ 27 ตุลาคม 2534), หน้า 12; และ บรรจง วงศ์วิเชียร, รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพุมเรียง (ม.ป.ท.: 2537), หน้า 7.

⁶ ดูตำนานต่างๆ ในประเด็น "วัฒนธรรมความเชื่อ" หน้า 10-12.

⁷ องค์การบริหารส่วนตำบลเครื่อง, รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพุมเรียง อ.ชะอวด จ.นครศรีธรรมราช. (เอกสารอัดสำเนา: ม.ป.ท., ม.ป.ป.), หน้า 6.

⁸ มูลนิธิพระบรมราชานุสรณ์ พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยในพระบรมราชูปถัมภ์, "ทำเนียบข้าราชการเมืองนครศรีธรรมราช," ใน จดหมายเหตุรัชกาลที่ 2 จ.ศ.1173 (พระนคร: ม.ป.ท., 2514; จัดพิมพ์เนื่องในวันพระบรมราชสมภพครบ 203 ปี 24 กุมภาพันธ์ 2514), หน้า 95.

กันดารมาก โดยการเดินทางไปมาอาศัยทางเรือเพียงทางเดียวเท่านั้น...ถ้าไม่จำเป็นจริงๆ ไม่ค่อยมีคนอยากเข้ามามากนัก”⁹ ด้วยเหตุนี้ผู้คนที่ย้ายมาตั้งถิ่นฐานในเครื่องรุ่นแรกๆ ส่วนใหญ่จึงเป็นคนที่หลบหนีภาษีอากร และค่าราชการ และหนีคดีอาญามาจากชุมชนรายรอบ เช่น ทะเลน้อย, ควนขนุน, ชะอวด, ปากพนัง เป็นต้น

ชาวบ้านคนหนึ่งกล่าวว่า ชุมชนพยุหะเครื่องในอดีตซึ่งมีความสืบเนื่องกับปัจจุบันมีอายุเพียง 3ชั่วอายุคน กล่าวคือสามารถย้อนไปได้จากคนรุ่น 50-60 ปีในปัจจุบันได้ถึงรุ่นปู่ตายายเท่านั้น¹⁰ เมื่อคำนวณอย่างยาวนานที่สุด สามรุ่นที่ว่านี้อาจกินเวลาได้ไกลไปจากปัจจุบันเพียง 150 ปี สอดคล้องกับคำบอกเล่าของชาวบ้านอีกคนหนึ่งที่ยืนยันว่าบ้านเรือนกลุ่มแรกๆ ในเขตชุมชนพยุหะเครื่องนั้นเกิดขึ้นเมื่อประมาณ 150 ปีที่ผ่านมา โดยกลุ่มบ้านกลุ่มแรกๆ อยู่ที่ควนชิง¹¹ นั่นก็แสดงว่าชุมชนที่เคยดำรงอยู่เมื่อครั้งรัชกาลที่ 2 ได้ล่มสลายลงไปด้วยเหตุใดเหตุหนึ่ง

ความทรงจำของชาวบ้านระบุว่า ชุมชนบนควนชิงเคยประสบวิกฤติใช้ทรัพย์สินอย่างหนักมาครั้งหนึ่ง มีผู้คนล้มตายมาก ผู้ที่เหลือจึงอพยพออกไปอยู่ควนอื่นๆ และต่างท้องถิ่น ทั้งควนชิงให้ร้างอยู่ยาวนาน กระทั่งเมื่อปี พ.ศ.2478 จึงได้มีผู้อพยพเข้าไปยึดพื้นที่อยู่อาศัยอีกครั้งหนึ่ง¹² เหตุการณ์นี้สอดคล้องกับบริบทการเติบโตของชุมชนบริเวณลุ่มทะเลสาบรายรอบเครื่องที่ในทศวรรษ 2470 เริ่มไม่มีที่ดินรองรับการขยายตัวของประชากรมากนัก เพราะนอกจากจำนวนประชากรที่เพิ่มมากขึ้นแล้ว ที่ดินว่างเปล่าและยังไม่มีผู้จับจองทั้งหมดก็ถูกอ้างสิทธิไปเป็นของรัฐตามพระราชบัญญัติว่าด้วยการหวงห้ามที่ดินรกร้างว่างเปล่าอันเป็นสาธารณสมบัติของแผ่นดิน พ.ศ.2478 เพื่อกันที่ดินไว้เพื่อสาธารณประโยชน์หรือใช้ในราชการโดยเฉพาะ¹³ ผู้คนจากรอบๆ ทะเลสาบสงขลาเหล่านี้จึงมุ่งหน้ามาจับจองที่ดินด้วยคุณภาพในเขตพยุหะเครื่องมากขึ้น ขณะเดียวกัน ผู้หลบหนีคดีความและภาษีก็ยังคงทยอยกันเข้ามาอยู่เป็นระยะๆ แม้จะต้องพบเจอกับการปราบปรามของเจ้าหน้าที่บ้างเป็นครั้งคราว แต่การเข้ามาอยู่ในเครื่องก็มีโอกาสถูกจับกุมน้อยกว่าที่อื่นๆ

⁹ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 10.

¹⁰ เอี่ยม เพ็งหนู, สัมภาษณ์, 14 ตุลาคม 2544.

¹¹ แคล้ว นาคนวล, สัมภาษณ์, 25 ธันวาคม 2544.

¹² องค์การบริหารส่วนตำบลเครื่อง, เรื่องเดิม.

¹³ ก่อนหน้านั้นก็มีกฎหมายลักษณะนี้ออกมา แต่การบังคับใช้ในท้องถิ่นลุ่มทะเลสาบสงขลา คงยังไม่เข้มงวดนัก คือ พ.ร.บ.รักษาป่า พ.ศ.2456 และกฎข้อบังคับวางระเบียบวิธีการจัดการรักษาป่า พ.ศ.2456 ต่อมากฎหมายทั้งสองฉบับแก้ไขเพิ่มเติม และถูกบังคับใช้อย่างจริงจังโดย พ.ร.บ.รักษาป่า ฉบับที่ 2 พ.ศ.2479 ดู พิเชฐ แสงทอง, “ศึกษาลักษณะเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนชาวนาบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาในวรรณกรรมนิราศ,” (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2545), หน้า 106.

ในทศวรรษ 2470 เครื่องเป็นตำบลขึ้นอยู่กับกิ่งอำเภอชะอวดซึ่งได้รับการจัดตั้งขึ้นเมื่อ พ.ศ. 2466 ภายหลังจากที่เคยขึ้นกับอำเภอร่อนพิบูลย์มานาน ต่อมาเมื่อปี พ.ศ.2488 ถูกยุบรวมเป็น ตำบลท่าเสม็ด และกลับมาเป็นตำบลเครื่องอีกครั้งเมื่อมีการยกฐานะชะอวดขึ้นเป็นอำเภอในปี พ.ศ. 2495 หลังจากนั้น เครื่องก็มีความใกล้ชิดกับศูนย์อำนาจที่ชะอวดมากขึ้น มีการออกเอกสารสิทธิ์ให้ แก่ชาวบ้านขึ้นเป็นครั้งแรกในห้วงเวลานี้ ต่อมาจึงมีโครงการพัฒนาต่างๆ เข้ามา เช่น การขุดลอก คลอง การสร้างถนน เป็นต้น การพัฒนานี้ดำเนินไปอย่างต่อเนื่องจนถึงทศวรรษที่ 2520 ที่เกิด สถานือนามัย สถานีตำรวจ และโรงเรียนประถมเพิ่มขึ้นจากเดิมที่มีอยู่เพียง 2 โรง

ในห้วงเวลาเดียวกันนี้เองที่เกิดวิบัติภัยกับทรัพยากรเครื่องครั้งใหญ่ๆ หลายครั้ง เช่น เกิด พายุและไฟไหม้ป่าพรุเมื่อ พ.ศ.2487 โดยไฟคุไหม้อยู่ยาวนานหลายเดือน ทำให้ประสบปัญหาน้ำ ในพรุแห้ง สูญเสียพันธุ์สัตว์ที่ชาวบ้านเคยล่าหาเลี้ยงชีพ ภัยลักษณะนี้เกิดขึ้นซ้ำอีกในปี พ.ศ.2518 และที่ร้ายแรงที่สุดคือปี พ.ศ.2545 วิบัติภัยระลอกแล้วระลอกเล่าเหล่านี้ทำให้ผู้คนอพยพออกไป อยู่ท้องถิ่นอื่นเป็นระยะๆ เพราะทรัพยากรถูกทำลายลงไปมาก บ้างก็ขาดแคลนที่ดินอุดมสมบูรณ์ สำหรับการเพาะปลูก ทำให้เกิดปัญหาความยากจนตามมา เครื่องจึงเป็นชุมชนที่จำนวนประชากรมี แนวโน้มลดลงเรื่อยๆ

การก่อสร้างตัวตน

อัตลักษณ์ (Identity) หรือตัวตน คือมโนทัศน์ที่อาจใช้พิจารณาความเข้มแข็งของชุมชน อัตลักษณ์มีความเป็นพลวัตอยู่ในตัวเอง เพราะเป็นสิ่งที่กระบวนการทางสังคมสร้างและให้นิยาม ความหมาย อัตลักษณ์จึงอาจจะมี ความคงที่อยู่ในกาละเทศะหนึ่ง หรือปรับเปลี่ยนแปลงรูปไป ขึ้น อยู่กับความสัมพันธ์ซึ่งเจ้าของอัตลักษณ์นั้นมีกับผู้อื่นหรือปัจจัยแวดล้อมอื่นๆ ภายใต้อาณัติ ความสัมพันธ์นี้ อัตลักษณ์จึงเป็นความตระหนักรู้ว่าตัวเองเป็นใคร และคนอื่นเป็นใคร ควรจะสัมพันธ์กัน อย่างไร ทั้งนี้ พัฒนาการของอัตลักษณ์จะก่อรูปและแปรเปลี่ยนจากสำนึกร่วมทางประวัติศาสตร์ ของถิ่นที่อยู่ กระบวนการสืบทอดสานต่อความเชื่อ ประเพณี และอุดมการณ์ เป็นต้น

ภูมิศาสตร์สร้างอัตลักษณ์

เนื่องจากเป็นชุมชนที่อยู่ในเขตป่าพรุ เครื่องจึงแตกต่างกับชุมชนทั่วไปในบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาอย่างชัดเจนในด้านภูมิศาสตร์ กล่าวคือเป็นชุมชนที่ถูกโดดเดี่ยวเพราะมีป่าพรุและ สภาพน้ำท่วมขังตลอดปีห้อมล้อมเอาไว้ อย่างไรก็ตาม ด้านกลับของสภาพภูมิศาสตร์เช่นนี้ก็ทำให้ เครื่องเป็นตำบลเล็กๆ ที่มีพื้นที่หลากหลาย 3 ลักษณะ คือเป็นควนสูง, ที่ราบ และที่ลุ่มน้ำท่วมขัง ทำให้ทรัพยากรของชุมชนมีความหลากหลายตามไปด้วย เช่น บนที่ควนสูงและที่ราบจะมีไม้เนื้ออ่อน

และเนื้อแข็ง เช่น ชิง, ตะเคียน, ชุมพระ, หว่าหิน¹⁴ และไม้ผลเช่น สะตอป่า ลูกเนียงป่า ขนุน ทูเรียน รวมทั้งต้นไม้ใหญ่ซึ่งมีผิ้วมาทำรังจะเรียกว่า "ต้นยวนผิ้ว" เป็นต้นไม้ที่มีความสำคัญสำหรับผู้ที่ได้ครอบครอง

นอกจากนั้น ในป่าจะชุกชุมไปด้วยสัตว์จำพวกช้าง กวาง เสือ กระเจิง ไก่ป่า หมูป่า นกยาง รอด นกเป่า และนกเงือก ฯลฯ ส่วนในพื้นที่พรุ นอกจากหญ้าจำพวกปรีอ ราไฟ กัลปนะ ซึ่งสูงระดับท่วมหัวช้าง และหญ้าที่มีประโยชน์ทางเศรษฐกิจอย่างสูงอย่างกระจุ๊ดแล้ว ยังมีไม้ที่ใช้ประโยชน์ได้ เรียกว่าป่าไม้น้ำ เช่น ไม้ทิ้งทวด ไม้เสม็ด ไม้จิก ไม้เมา และไม้เถียะ¹⁵ และไม้เดียว ไม้แรด (โดยเฉพาะไม้เดยวนั้นชาวบ้านจะนำไปหีบเป็นน้ำมันเพื่อใช้สำหรับประกอบอาหารได้)¹⁶ สัตว์น้ำก็มี ปลาน้ำจืด เช่น ปลาช่อน ปลาหมอ ปลาดุก และปลาลำพันซึ่งเป็นปลาที่ขึ้นชื่อและถือเป็นเอกลักษณ์ของชุมชนเคร็ง¹⁷ ขณะที่ทุงราบมีพื้นที่ทุ่งหญ้าสำหรับเลี้ยงสัตว์ที่กว้างขวางกินอาณาบริเวณหลายพันไร่

ที่ราบลุ่มมีน้ำขัง หรือเป็นที่พรุ และเป็นพื้นที่ส่วนใหญ่ของชุมชนเหล่านี้ ถ้ามองอย่างผิวเผินอาจทำประโยชน์อะไรไม่ได้ แต่พื้นที่ส่วนนี้เองที่หล่อเลี้ยงชุมชนมายาวนาน ผลผลิตจากพื้นที่อันหลากหลายนี้เอื้ออำนวยให้ชุมชนเคร็งซึ่งในยุคที่ยังมีครัวเรือนไม่มากนักสามารถดำรงอยู่ได้แม้ว่าจะต้องแบ่งผลผลิตส่วนหนึ่งส่งให้แก่ราชการด้วย (เฉพาะภาษีน้ำผึ้งและภาษีของป่านั้น เพิ่งดไปเมื่อ พ.ศ. 2470 นี้เอง)¹⁸

ผลผลิตจากธรรมชาติซึ่งมีความแตกต่างหลากหลายเหล่านี้มีมากพอที่ชาวเคร็งจะนำไปแลกเปลี่ยนผลิตผลซึ่งชุมชนไม่สามารถผลิตได้อย่างเพียงพอกับชุมชนรอบนอก โดยเฉพาะชาวนั้น ก่อนทศวรรษ 2470 ชาวเคร็งยังไม่สามารถผลิตเองได้อย่างพอเพียงเพราะสภาพพื้นที่ยังไม่เอื้ออำนวย ชาวเคร็งจึงอาศัยทรัพยากรที่หลากหลายซึ่งชุมชนรอบทะเลสาบขาดแคลน เช่น กระจุ๊ดเคร็ง, หัวมันเคร็ง ปลาร้าเคร็ง น้ำผึ้งเคร็ง และไม้เสม็ดเคร็ง เป็นต้น เป็นสิ่งแลกเปลี่ยน ชุมชนที่ชาว

¹⁴ ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพิณิจ, การศึกษาสภาวะทางภูมิศาสตร์ที่ส่งผลต่อสภาพความเป็นอยู่ของประชาชนบริเวณพื้นที่ระหว่างทะเลน้อยและทะเลสาบสงขลา (สงขลา: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ สงขลา, 2540), หน้า 25.

¹⁵ เชื้อน ศิริโรจน์, "ตำนานตะเคียะตำนานช้างทุ่ง." หนังสือที่ระลึกกระโนดสังสรรค์ครั้งที่ 30, 5 กุมภาพันธ์ 2543 ณ หอประชุมคุรุสภา กระทรวงศึกษาธิการ กรุงเทพมหานคร, หน้า 79.

¹⁶ ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพิณิจ, เรื่องเดิม.

¹⁷ ปลาชนิดนี้จะไม่มีเกล็ดเหมือนปลาดุก แต่มีขนาดตัวโตและยาวกว่า สีแดงคล้ำออกดำ มีลายดอกสีขาวจุดเป็นจุดๆ หัวลำตัว เนื้อมันอร่อย

¹⁸ ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพิณิจ, เรื่องเดิม.

เครื่องสัมพันธ์แลกเปลี่ยนกันตลอดมาในประวัติศาสตร์ก็คือ ชุมชนทะเลน้อย ชุมชนท่าเสม็ด (ชะอวด) และชุมชนปากพนัง¹⁹ และระโนด

ในแง่เศรษฐกิจและทรัพยากร เครื่องจึงเป็นชุมชนหนึ่งที่มีความมั่นคงในตัวเองสูง แม้ว่าจะขาดแคลนข้าว แต่อาศัยความได้เปรียบด้านทรัพยากรธรรมชาติที่แตกต่างกับท้องถิ่นอื่น เครื่องจึงสามารถสร้างอำนาจต่อรองและการยอมรับจากชุมชนรอบนอกได้ ผลิตผลหลายอย่างจึงมีชื่อที่บ่งชี้ความเป็นเครื่องโดยเฉพาะ

อย่างไรก็ดี ลักษณะภูมิศาสตร์ที่เป็นป่าพรุ ชาวเครื่องก็ต้องต่อสู้กับ “โรคภัย” ที่แปลกต่างไปจากชุมชนอื่นๆ ด้วย ดังเช่น “น้ำพรุ” และ “ยุ้งพรุ” ที่เป็นสาเหตุของ “โรคเท้าช้าง” ทำให้โรคนี้กลายเป็น “โรคประจำตัว” ของคนเครื่องไปในที่สุด ชาวบ้านเองก็ถือว่าเป็นเรื่องธรรมดาที่ครอบครัวหนึ่งๆ จะมีสมาชิกเป็นโรคเท้าช้างสักหนึ่งคน²⁰

นอกจากนั้น ยุ้งพรุ ยังเป็นอุปสรรคต่อชีวิตประจำวันของคนเครื่องด้วย เพราะพวกเขาต้องต่อสู้กับยุ้งตลอดทั้งกลางวันและกลางคืน ชาวบ้านคนหนึ่งเล่าว่า ตกเย็นก็ต้องก่อกองไฟได้ฤกษ์เรือนกันแล้วเพราะยุ้งเริ่มชุม ยิ่งตกกลางคืนยุ้งยิ่งมากขึ้นหลายสิบเท่า ชีวิตประจำวันของชาวเครื่องจึงสัมพันธ์กับกองไฟไฉ่ยุ้งอย่างแน่นแฟ้น²¹ กลิ่นควันไฟจึงติดตัวชาวเครื่องอย่างยากที่จะกำจัดไปได้ง่ายๆ จนชาวบ้านท้องถิ่นอื่นเรียกกลิ่นนี้ว่า “กลิ่นเครื่อง” ด้วยเหตุนี้โรคเท้าช้างและกลิ่นเครื่องจึงเป็นสิ่งที่ผู้คนจากท้องถิ่นอื่นๆ ใช้เป็นเครื่องมือหนึ่งในการแบ่งแยกความเป็นคนเครื่องออกจากกลุ่มอื่น ซึ่งชาวเครื่องเองก็ยอมรับการแบ่งแยกนั้นโดยมองว่าเป็นโรคภัยและกลิ่นธรรมดาที่พวกเขาไม่สามารถปฏิเสธได้

ประวัติศาสตร์ฝืบอก

ความสืบเนื่องของประวัติศาสตร์ชุมชนเป็นปัจจัยหนึ่งที่จะทำให้ชุมชนสามารถใช้อ้างอิงเพื่อบริยายความหมายตัวตนหรืออัตลักษณ์ของตนเองได้ แต่สำหรับชุมชนเครื่อง พวกเขารู้ดีว่าสมาชิกในชุมชนต่างเป็นลูกร้อยพ่อพันแม่ที่อพยพมาจากคนละทิศละทาง ชุมชนของพวกเขาไม่มีรากเหง้าทางประวัติศาสตร์ที่ยาวนานเหมือนกับชุมชนในกลุ่มทะเลสาบสงขลาชุมชนอื่นๆ นอกจากนี้ยังเป็นชุมชนโดดเดี่ยวที่การติดต่อสัมพันธ์กับชุมชนรายรอบไม่อาจเป็นไปได้ง่ายๆ ภายใต้สภาพการณ์นี้ ชุมชนจึงมีกระบวนการสร้างประวัติศาสตร์ขึ้นมาเพื่ออธิบายตัวเอง โดยพยายาม

¹⁹ พอดตา แก่นแก้ว, “ความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนปากพนัง พ.ศ. 2439-2525,” (วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2528), หน้า 53; กล้า สังข์ทอง, สัมภาษณ์, 1 กรกฎาคม 2544; ชาญณรงค์ หนูช่วย, สัมภาษณ์, 15 กรกฎาคม 2544.

²⁰ แดง สงเดช, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546 และ นา ชมตะวัน, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

²¹ ราน พูลนวล, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

ปะติดปะต่อเรื่องราวจากหลักฐานต่างๆ ที่ค้นพบ เช่น การขุดพบเปลือกหอย, การค้นพบวัตถุโบราณชนิดต่างๆ เช่น ถ้วยชาม เครื่องเคลือบ และพระพุทธรูป, ที่ราบบนควนเคร็ง (ซึ่งมีร่องรอยของสิ่งปลูกสร้าง) เป็นต้น โดยการอธิบายว่าบริเวณนี้เคยติดทะเล และเป็นเส้นทางเดินเรือที่คนนานาชาติเดินทางผ่าน ดังเช่น ตำนานเรื่อง “พระชีแพง” ที่เล่าว่ามีพระคุณเจ้าจากกรุงสุโขทัยองค์หนึ่งชื่อพระแพงได้เดินทางผ่านมาโดยเรือใบ มาเห็นเกาะๆ หนึ่ง (คือควนเคร็ง-หมู่ที่ 11 ปัจจุบัน) มีสถานที่อันร่มรื่นและสวยงาม กลางเกาะสูงมีลานกว้าง มีต้นไม้ขึ้นร่มรื่น และรอบๆ เกาะมีหาดทรายขาวสะอาดสวยงามมาก มีเรือวิ่งผ่านไปมาเสมอ เป็นที่เยียบสงบดี เหมาะสำหรับปฏิบัติธรรมมาก พระแพงจึงตัดสินใจขึ้นมามาตั้งสำนักอยู่บนยอดเขาสูงกลางของควนเคร็ง ต่อมาชาวบ้านเรียกชื่อยอดเขาสูงนี้ว่าภูเขาชีแพง หรือภูเขาท้ายโมสท์ ท่านปฏิบัติธรรมเคร่งครัดมากทำให้ชาวเรือที่แล่นเรือไปมาค้าขายเคารพนับถือทั่วกัน ต่อมาชาวเรือเหล่านั้นจึงได้บรรพทุกอิฐหน้าวัดจากกรุงสุโขทัยเอามาช่วยสร้างวัดจนรุ่งเรือง²²

ตำนานเรื่องนี้แพร่หลายมาตั้งแต่เมื่อไรไม่อาจสืบสาวได้ แต่เห็นได้ว่าเป็นกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ด้วยเรื่องเล่าที่สามารถตอบคำถามที่ชุมชนอื่นๆ อาจมีข้อสงสัยต่อชุมชนเคร็งได้ทุกมิติ ตำนานทำหน้าที่อธิบายว่านอกจากเคร็งจะไม่ใช่ชุมชนโดดเดี่ยวแล้ว ยังเป็นชุมชนที่มีโอกาสได้ต้อนรับผู้คนจากแดนไกลซึ่งมีอารยธรรมมาก่อน การสร้างคำอธิบายนี้ตรงกับข้อสันนิษฐานของนักวิชาการที่ได้เข้าไปศึกษาวิจัยชุมชนในภายหลัง การถนอมนี้ย่อมทำให้ชาวเคร็งมั่นใจในตัวเองมากยิ่งขึ้น

ตำนานอีกตำนานหนึ่งคือ เรื่อง “อ่าวนางห้อง” แพร่หลายเมื่อทศวรรษ 2480 หลังได้รับการบอกเล่าจากคนทรง ตำนานเล่าว่าอ่าวนางห้องซึ่งปัจจุบันคือบริเวณพรุอันกว้างขวางทางด้านทิศใต้ของควนเคร็งซึ่งชาวบ้านใช้เป็นเส้นทางติดต่อกับทะเลน้อยนั้น เกิดขึ้นจากเพชรแก้วพร้อมด้วยน้องชายชื่อเพชรพลอย น้องสาวชื่อนางห้อง และญาติผู้ใหญ่ชื่อจอมเฒ่าได้นำเรือสำเภาบรรทุกสิ่งของเพื่อจะไปร่วมบูชาพระบรมธาตุนครศรีธรรมราช แต่เคราะห์ร้ายเรือต้องลมพายุแตกและล่มลงแถบควนเคร็ง นางห้องติดอยู่ในเรือและจมน้ำตาย ชาวบ้านจึงเรียกสถานที่เรือแตกว่าอ่าวนางห้อง ส่วนเพชรแก้วกับเพชรพลอยเกาะขอนไม้หาดได้ จึงขึ้นไปปักหลักใช้ชีวิตอยู่บนเกาะ ต่อมาเกิดพายุพัดไม้หาดพัดไปในทะเลด้านตะวันออก ขอนไม้ไปเกยตื้นอยู่ที่แห่งหนึ่ง ปัจจุบันที่แห่งนั้นกลายเป็นชุมชนชื่อ “บ้านขอนหาด”²³

จะเห็นได้ว่าตำนานเรื่องนี้เป็นตำนานที่มี “โครงเรื่อง” เหมือนกับตำนานของชุมชนจำนวนมากในกลุ่มทะเลสาบสงขลาที่พยายามสร้างความสัมพันธ์กับพระบรมธาตุนครศรีธรรมราชซึ่งเป็น

²² กลิ่น ทองกลีบ, เรื่องเดิม, หน้า 24-25.

²³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 25-26.

ศูนย์กลางอำนาจของชุมชนในบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลามาดั้งแต่โบราณ ทั้งยังสะท้อนถึงความพยายามอธิบายกำเนิดของชุมชนใกล้เคียงอย่างชุมชนขนหาด (ซึ่งเกิดขึ้นหลังชุมชนเคร็ง แต่พัฒนาเร็วอย่างมากเพราะเป็นชุมชนริมทางรถไฟ) ว่ามีความสืบเนื่องมาจากการเติบโตของเคร็ง สำหรับชุมชนที่เกิดมาจากเกาะในทะเล ปรากฏจากอัตลักษณ์ที่เกิดจากความสืบเนื่องทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม จินตนากรรมในลักษณะนี้เป็นสิ่งจำเป็น เพราะถือเป็นสิ่งที่จะทำให้พวกเขารู้สึกมั่นใจที่จะอยู่ในชุมชนและออกไปปฏิสัมพันธ์กับชุมชนภายนอก

วัฒนธรรมการเมือง

เนื่องจากเป็นชุมชนที่เข้าถึงยาก และลักษณะภูมิศาสตร์ที่เป็นรอยต่อของ 3 จังหวัด เคร็งจึงมีโอกาสต้อนรับและเป็นที่พักแรมแก่ผู้คนหลากหลาย ทั้งคนจากชุมชนท่าเสม็ด ชุมชนนางหลง อำเภอชะอวด ชาวนาจากอำเภอระโนด อำเภอหัวไทร อำเภอเชียรใหญ่ และตำบลทะเลน้อย เคร็งจึงเป็นชุมชนที่ผสมผสานวัฒนธรรมที่หลากหลาย ขณะเดียวกันการที่มีคนหลากหลายกลุ่มเข้ามาก็ทำให้มีผู้นำที่หลากหลายไปตามจำนวนกลุ่มผู้คนด้วย กล่าวคือในวิถีของการอพยพแสวงหาที่ทำกินและแสวงหาพื้นที่ตั้งชุมชนในอดีตนั้น กลุ่มหนึ่งๆ จำเป็นต้องมีผู้นำกลุ่มที่สามารถรับผิดชอบความปลอดภัย มีอำนาจและบารมีที่จะจัดการให้เกิดความยุติธรรมในการจัดสรรใช้ทรัพยากรให้แก่สมาชิกในกลุ่มได้ ในแง่นี้เมื่อเคร็งประกอบด้วยกลุ่มคนที่หลากหลาย ผู้นำที่มีบารมีจึงย่อมจะกระจายออกไปตามจำนวนกลุ่มด้วย กำนันในชุมชนเคร็งจึงมีหลายกลุ่มตระกูลสลับสับเปลี่ยนกันไป เช่น สกุล “ภิรมย์รักษ์” สกุล “ดูลยา” สกุล “แว่นนาค” สกุล “พรหมพิทักษ์” สกุล “ผิวขาว” และสกุล “ประดิษฐ์” และแต่ละสกุลก็ไม่สามารถสืบทอดอำนาจจนกระทั่งสามารถผูกขาดตำแหน่งกำนันได้อย่างต่อเนื่องหลายรุ่น แต่จะสลับสับเปลี่ยนกันระหว่างกลุ่มสกุล เช่น สกุล “ภิรมย์รักษ์” (นายนุช ภิรมย์รักษ์) ซึ่งเป็นกำนันคนแรกที่ชาวบ้านสืบสาวได้ ก็ไม่สามารถส่งทอดตำแหน่งกำนันให้แก่ทายาท ภิรมย์รักษ์ ซึ่งเป็นบุตรชายได้ ก่อนนายเสนได้เป็นกำนันจึงมีคนอีก 2 สกุลเข้ามาคั่น คือนายผ้าย ดูลยา และนายเอียด คงเรือง หลังสมัยนายเสนแล้วก็มีสกุล “แว่นนาค” และ “พรหมพิทักษ์” เข้ามาคั่นอีก ต่อมาสกุล “ภิรมย์รักษ์” จึงได้เป็นกำนันอีกครั้ง คือนายหนูจันทร์ ภิรมย์รักษ์ หลังจากนั้นเกือบ 100 ปี สกุล “ภิรมย์รักษ์” จึงได้เป็นกำนันอีก คือนายเอกพจน์ (คือ) ภิรมย์รักษ์ กำนันคนปัจจุบัน

ปรากฏการณ์ดังกล่าวข้างต้นนี้เกิดขึ้นเพราะมีอำนาจสองชั่วซึ่งดำรงและเคลื่อนไหวอยู่เป็นคู่ขนานกัน กล่าวคือขณะที่กำนันซึ่งเป็นผู้มีอำนาจอย่างเป็นทางการ (ในระยะแรกเป็นคนที่รัฐส่งมาจาก อ.ร่อนพิบูลย์ และ ต.ท่าเสม็ด) สามารถมีอำนาจเหนือชุมชนโดยมีการรับรองจากราชการ ก็ยังมีผู้นำตามประเพณีคนอื่นๆ ที่มีอำนาจบารมีในการจัดการกับชีวิต ความขัดแย้ง และการแบ่งสรรทรัพยากรของคนในชุมชนอยู่ด้วย

ความโดดเด่นของผู้นำตามประเพณีเกิดขึ้นเพราะสามารถให้การช่วยเหลือสมาชิกในชุมชนได้อย่างมีประสิทธิภาพและรวดเร็วมากกว่าเมื่อเปรียบเทียบกับผู้นำที่เป็นทางการ โดยเฉพาะปัญหาที่เกิดจากความพยายามเข้ามาจัดการโดยราชการซึ่งผ่านมาทางผู้นำที่เป็นทางการ เช่น กำนัน และผู้ใหญ่บ้าน และเจ้าหน้าที่เก็บภาษี ดังเช่น การออกเก็บหน้าแทนชาวบ้านเมื่อกำนันและหรือเจ้าหน้าที่เข้ามาเร่งรัดเก็บภาษีซึ่งชาวบ้านมักไม่มีเงินจ่ายติดต่อกันหลาย ๆ ปี²⁴

ด้วยเหตุนี้ จึงอาจกล่าวได้ว่าปัญหาความขัดแย้งต่างๆ ที่เกิดขึ้นในชุมชนมักจะถูกขจัดไปด้วยผู้นำตามประเพณีเป็นส่วนใหญ่ ประสิทธิภาพของกฎหมายในการแก้ไขความขัดแย้งดูเหมือนจะเกิดขึ้นน้อยมาก เพราะผู้นำที่เป็นทางการไม่ได้มีการติดต่อสัมพันธ์กับอำเภอย่างใกล้ชิดเพียงพอ หน้าที่ของผู้นำที่เป็นทางการในความทรงจำของชาวบ้านจึงมักจะเป็นเพียงเรื่องราวของการเก็บภาษีและการล่ามะโนประชากรมากกว่าจะเป็นการแก้ไขความขัดแย้งในการใช้/แบ่งสรรทรัพยากร ซึ่งผู้นำตามประเพณีมีและเป็นที่ต้องการของชาวบ้านมากกว่า โดยเฉพาะการเก็บภาษีนั่น กำนันเป็นเสมือนเจ้าภาษีนายอากรที่ผูกขาดการประมูลภาษีน้ำผึ้งมาโดยตลอด เมื่อเป็นเช่นนั้นจึงไม่แปลกที่ชาวบ้านจะรู้สึกว่าการไม่ใช้คนของชุมชน แม้ว่าจะมีบ้านเรือนอยู่ในชุมชนก็ตาม²⁵

ผู้นำตามประเพณี นอกจากจะให้การช่วยเหลือคนในชุมชนซึ่งมีปัญหาเกี่ยวกับทางการแล้ว ยังสามารถให้การช่วยเหลือคนที่ปัญหาจากชุมชนอื่นๆ ที่อพยพหรือหลบหนีเข้ามาอาศัยอยู่ในชุมชนเครื่องด้วย คนเหล่านี้บางส่วนมักจะหนีคดีอาญา หรือหนีค่าราชการมาเช่นเดียวกัน ชาวบ้านในชุมชนใกล้เคียงเล่าว่า พอรู้ข่าวว่าตำรวจจะมาจับ ทุกคนก็จะหนีถึงเครื่อง จนมีคำพูดติดปากว่า “หยีอบนาย (หลบหนีตำรวจ) ให้ไปเครื่อง”²⁶ ด้วยเหตุนี้ผู้นำตามประเพณีจึงมีเครือข่ายที่กว้างขวางไปยังชุมชนรายรอบ เช่น ชุมชนท่าเสม็ด ชุมชนนางหลง ชุมชนร่อนพิบูลย์ อำเภอลำพูน ชุมชนเกาะเกิด ชุมชนหัวไทร ชุมชนควนชะลิก จังหวัดนครศรีธรรมราช, ชุมชนทะเลน้อย ชุมชนพนาศุง ชุมชนแพรกหา อำเภอกวนขนุน จังหวัดพัทลุง, ชุมชนควา ชุมชนปลายคลอง ชุมชนทุ่งสงวน อำเภอรณันต์ จังหวัดสงขลา ภายใต้อำนาจบารมีของผู้นำตามประเพณี ชุมชนเครื่องจึงเปรียบเสมือนเป็นศูนย์กลางในการปฏิบัติการต่างๆ ที่รัฐมองอย่างไม่ไว้วางใจ เช่น การปล้นสะดม และการขโมยวัวควายเพื่อส่งไปจำหน่ายที่ไทรบุรี ก็มีความร่วมมือกันระหว่างโจรเครื่องกับโจรจากชุมชนอื่นๆ โดยใช้เครื่องเป็นทางผ่านและทางพักวัวควายก่อนจะนำไปส่งให้แก่ผู้ซื้อ อาศัยเครือข่ายที่กว้างขวางของผู้นำตามประเพณี ขบวนการขโมยวัวควายจึงสามารถรับ-ส่งสินค้าได้อย่างปลอดภัย เช่น เส้นทางลำเลียงวัวควายตั้งแต่เขตอำเภอเชียรใหญ่ และหัวไทร จะมีสายแจ้งข่าวความ

²⁴ พรวน ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

²⁵ บุญมา พรหมพิทักษ์, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

²⁶ น้ำ ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2546.

เคลื่อนไหวของเจ้าหน้าที่ตำรวจอยู่ตลอดรายทางตั้งแต่บ้านเขาพระบาท วนชะลิก วนทะเลโงง จนถึงเคร็ง บนเส้นทางลำเลียงตั้งแต่เคร็งถึงควนขนุนก็จะมีสายแจ่งขาวอยู่อีกสายหนึ่งตั้งแต่บ้านหัวป่าเขียว บ้านขนหาด และทะเลน้อย

ความมีอำนาจบารมีหรือพระคุณต่อชาวบ้านเอง ทำให้ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2470 เป็นต้นมา ผู้นำตามประเพณีของกลุ่มบ้านต่างๆ ได้รับการเลือกตั้งเป็นกำนันสลับสับเปลี่ยนกันไป อย่างไรก็ตาม ผู้นำตามประเพณีเหล่านี้ก็ยังไม่สามารถปรับเปลี่ยนหรือประสมประสานอำนาจที่เป็นทางการกับอำนาจที่เกิดขึ้นตามประเพณีได้อย่างลงตัวนัก ส่งผลให้ผู้นำยังคงคุ้นเคยกับการใช้อำนาจที่เกิดจากความเป็นผู้นำตามประเพณีซึ่งมีมาแต่เดิม จึงไม่อาจสนองต่อการแสวงหารายได้ของราชการได้อย่างเต็มเม็ดเต็มหน่วย ด้วยเหตุนี้ การเงินอากร และค่าภาษีต่างๆ ซึ่งเคยให้กำนันเป็นคนเก็บรวบรวมไปส่งแก่ทางการจึงเปลี่ยนมาให้ชาวบ้านเดินทางไปเสียเองที่อำเภอตั้งแต่ทศวรรษที่ 2460 เป็นต้นมา ทั้งนี้เพราะราชการได้ตระหนักถึงอำนาจบารมีจากความเป็นผู้นำตามประเพณีของกำนันเหล่านั้นจึงระแวงว่าผลประโยชน์จะตกหล่น บางช่วงราชการจึงได้ลิดรอนอำนาจในการจัดเก็บและพิจารณายกเว้นภาษีให้กับคนบางจำพวก (เช่น คนยากจน แร่นแค้น และผู้ช่วยทำทะเบียนสำมะโนครัว เป็นต้น) ของกำนันออกไป เมื่อมีการจัดตั้งกิ่งอำเภอชะอวด ในปี พ.ศ. 2466 เป็นต้นมา ชาวเคร็งจึงต้องรับภาระในการเดินทางอย่างยากลำบากไปจ่ายภาษีและเงินค่าราชการด้วยตนเองที่ทำการกิ่งอำเภอ²⁷ การณ์นี้แทนที่จะทำให้ราชการได้อัตราภาษีเพิ่มมากขึ้น กลับไม่เป็นเช่นนั้น เพราะสภาพที่ชาวบ้านไม่มีเงินตราอยู่ในมือมากพอและความยากลำบากในการเดินทางไปจ่ายภาษี ทำให้ชาวบ้านไม่ค่อยเต็มใจจะไปจ่ายเงินมากนัก อัตราภาษีที่ราชการได้จากเคร็งจึงเป็นจำนวนน้อยกว่าชุมชนอื่นๆ ในอำเภอชะอวดมาโดยตลอดแม้ในช่วงเวลาที่ราชการได้เปลี่ยนระบบภาษีจากเงินค่าราชการและอื่นๆ มาเป็นภาษีบำรุงท้องที่แล้วก็ตาม²⁸

ในปี พ.ศ. 2451 รัฐบาลได้ออกประกาศเรื่อง “ประกาศเปลี่ยนชื่อแขวง แคว้น และบ้าน” มีการวางแผนเรื่องการจัดการท้องที่ใหม่เพื่อแก้ปัญหาโจรผู้ร้ายในท้องที่ที่ห่างไกลและกำลังเจ้าหน้าที่มีน้อย รัฐบาลจึงให้อาณานิคมอำเภอ และปลัดอำเภอซ้าย-ขวา กำนัน ผู้ใหญ่บ้านซึ่งมีศเป็นหมื่นหรือขุน สามารถจับโจรผู้ร้าย สืบสวน ไล่สวนคดีความได้ ความโดดเด่นของชุมชนเคร็งและอำนาจที่มั่นคงของผู้นำตามประเพณี ทำให้ประกาศฉบับนี้มีผลถึงชุมชนเคร็งหลังจากนั้นนานกว่าทศวรรษ โดยในปี พ.ศ. 2463 ทางราชการโดยอำเภอร่อนพิบูลย์ได้ส่งกำลังเจ้าหน้าที่ไปตั้งกองปราบปรามผู้ร้ายขึ้นในชุมชนทางด้านทิศตะวันตกเฉียงใต้ของชุมชนเคร็ง คือที่วัดหนองจิก ในเขต

²⁷ พรวน ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

²⁸ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 51.

บ้านนางหลง เรียกว่า “กองกลาง” หัวหน้าตำรวจผู้เป็นผู้บังคับบัญชาสูงสุดของกองกลางมีศเป็นนายสิบพร้อมกำลังตำรวจ และกำนันผู้ใหญ่บ้านในชุมชนใกล้เคียงเป็นผู้ช่วยและผู้ประสานงาน²⁹

การปฏิบัติการของราชการดังกล่าวนั้นนอกจากสะท้อนให้เห็นการดำเนินการตามกลยุทธ์ในการปราบปรามโจรผู้ร้ายในท้องถิ่นห่างไกลโดยการให้อำนาจนายอำเภอเป็นผู้พิพากษาที่เริ่มดำเนินการมาตั้งแต่ปี พ.ศ.2451 แล้ว ยังสะท้อนให้เห็นถึงการพอกพูนของปัญหาโจรผู้ร้ายในชุมชนเคียงอีกด้วย ผลปรากฏว่ามีโจรผู้ร้ายจากชุมชนเคียงจำนวนหนึ่งหลบหนีคดีออกไปจากชุมชน ละทิ้งครอบครัว และที่ดินซึ่งจับจองเอาไว้จำนวนมากไปอาศัยอยู่ในชุมชนอื่นๆ เช่น ชุมชนทะเลน้อย ชุมชนควนชะลิก และควนทะเลโงง เป็นต้น³⁰

กระนั้นก็ตาม ในเวลาต่อมาของกลางที่วัดหนองจิกก็มีปัญหาเพราะในการควบคุมผู้ต้องหาคดีต่างๆ จะควบคุมไว้ที่วัดหนองจิก เมื่อได้ผู้ต้องหาจำนวนหนึ่งก็จะควบคุมตัวเดินทางจากวัดหนองจิกไปขึ้นรถไฟที่สถานีท่าเสม็ดหรือชะอวดซึ่งอยู่ไกลถึง 5 กิโลเมตร เพื่อไปพิจารณาคดีความที่อำเภอธวัชบุรี ระหว่างการเดินทางนั้นมักจะมีผู้ต้องหาหลบหนีเสมอ ทางอำเภอธวัชบุรีจึงได้ย้ายกองกลางจากวัดหนองจิกไปตั้งอยู่ที่คະวันออกของสถานีรถไฟท่าเสม็ด (ที่ตั้งที่ว่าการอำเภอชะอวดปัจจุบัน) ในปี พ.ศ.2466 สมเด็จพระเจ้าน้องยาเธอ เจ้าฟ้ายุคลทิฆัมพร กรมหลวงลพบุรีราเมศวร์ ข้าหลวงเทศาภิบาลมณฑลนครศรีธรรมราชจึงได้ยกระดับชุมชนท่าเสม็ดขึ้นเป็นกิ่งอำเภอชะอวด อยู่ภายใต้การปกครองของอำเภอธวัชบุรีอีกชั้นหนึ่ง เคียงจึงมาขึ้นกับกิ่งอำเภอชะอวด³¹

ในบริบททางประวัติศาสตร์ที่อำนาจรัฐเข้าถึงได้ยากดังกล่าวนี้นำให้ก่อนทศวรรษที่ 2460 ชุมชนเคียงเป็นชุมชนชายขอบซึ่งมีความมั่นใจในตัวเองเป็นอย่างสูง ชาวเคียงจำนวนหนึ่งตั้งหรือเปลี่ยนนามสกุลตัวเองให้มีคำว่า “เคียง” อยู่ด้วย เช่น “ทองเคียง”, “เคียงนิคม”, “อ่อนเคียง” เป็นต้น กระทั่งปลายทศวรรษ แม้ราชการจะพยายามเข้ามาใกล้ชิดเคียงมากขึ้นโดยการจัดตั้งกิ่งอำเภอชะอวด แต่ราชการก็ต้องยอมรับในตัวตนบางอย่างของชุมชนเคียง เช่น จำยอมอนุญาตให้ต้มเหล้าที่บ้านเพื่อการดื่มกินภายในชุมชน เพราะเหล้าชนิดนี้สัมพันธ์กับวิถีการผลิตของชาวเคียงแทบจะแยกไม่ออก ผู้ชายชาวเคียงจำนวนมากต้องดื่มเหล้าเพื่อให้มีเรี่ยวแรงในการทำงาน กระทั่งมีคำกล่าวยกย่องชายเคียงขึ้นมาคนหนึ่งแพร่กระจายอยู่ในชุมชนบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลาว่าเป็น “แบบ

²⁹ กมล เต็มรัตน์, *ย้อนรอยชะอวด* (นครศรีธรรมราช : ศูนย์วัฒนธรรมอำเภอชะอวด โรงเรียนชะอวดวิทยาคาร, 2542), หน้า 6.

³⁰ ดำ รักแก้ว, สัมภาษณ์, 22 พฤษภาคม 2546.

³¹ กรมศิลปากร, “เอกสารราชกาลที่ 6 ม.3.2/55 เรื่องเปลี่ยนแปลงท้องที่สงขลา พัทลุง นครศรีธรรมราช,” 28 สิงหาคม-4 กันยายน พ.ศ. 2466.

อย่างที่ดี" ของคนเมาแต่ไม่เสียการงาน คำพูดดังกล่าวคือ “เมาให้เหมือนสงฆ์เคร่ง ดีให้เหมือนเหล้าตะเคียว”³²

จนกระทั่งเมื่อถึงทศวรรษที่ 2480 รัฐมีความมั่นใจมากขึ้นว่า อำนาจอธิปไตยที่ได้อำนาจจากฐานอย่างจริงจังมาตั้งแต่ทศวรรษที่ 2450 นั้นอาจสามารถควบคุมเคร่งได้แล้วโดยสิ้นเชิง จึงถืออำนาจเข้าไปใช้ทรัพยากรกระจุกซึ่งเป็นพื้นฐานทางเศรษฐกิจของชาวเคร่งมายาวนาน โดยส่งนักโทษชั้นดีจากทัณฑสถานควนกุฎ จ.พัทลุง ไปถอนกระจุกเพื่อส่งจำหน่ายนารายได้เข้ากรมราชทัณฑ์ ในการนี้ รัฐได้กั้นแนวเขตถอนกระจุกกว้างขวางหลายสิบไร่ ห้ามไม่ให้ผู้ใดล่วงล้ำ สร้างความเดือดแค้นให้กับชาวบ้านเป็นอย่างมาก จึงรวมกลุ่มกันทำทนายรัฐด้วยการพากันไปถอนกระจุกในเขตหวงห้ามต่อหน้าเจ้าหน้าที่และนักโทษที่กำลังทำงานกันอยู่ การทำทนายนี้บานปลายก่อให้เกิดการปะทะกันอย่างรุนแรง นักโทษและชาวบ้านบาดเจ็บจำนวนหนึ่ง ไม่นานหลังจากนั้น รัฐก็ถอนกำลังนักโทษกลับออกไป โดยผลการสอบสวนไม่มีการเอาผิดฝ่ายใด³³

วัฒนธรรมความเชื่อ

แม้ในความทรงจำของชาวบ้าน วัดในชุมชนเคร่งจะก่อตั้งมาตั้งแต่ปี พ.ศ.2450 แล้ว แต่บทบาทของวัดที่สัมพันธ์กับวิถีชีวิตของชาวบ้านนั้นจะอยู่เพียงบทบาทด้านพิธีกรรม และการศึกษาเป็นหลัก นอกจากนั้น วัดยังเป็นสถาบันของชุมชนที่สามารถควบคุมใจเคร่งให้ดำรงวิถีของ “ไ้เลื่อ” ที่สามารถยืนอยู่ในท่ามกลางการยอมรับของคนในชุมชนและท้องถิ่นรายรอบ โดยกฎบัตรข้อสำคัญคือใจเคร่งต้องมีจรรยา คำนึงถึงความเป็นพวกหมู่เดียวกัน ไม่ลักไม่ปล้นหรือทำร้ายผู้หนึ่งเด็ก และบ้านเรือนหลังใดก็ตามที่เคยให้หลังคาคุ้มหัว หรือให้น้ำให้ข้าวกิน หลักจรรยานี้เองทำให้สิ่งที่ได้มาจากการลักขโมยส่วนหนึ่งได้รับการแบ่งปันกันไปทั่วทั้งหมู่บ้าน และชุมชนอื่นๆ ที่เป็นเครือญาติ เครือชาย ตลอดจนผู้ที่เคยให้การหลบพัก³⁴

ด้วยเหตุนี้ ในหมู่ชาวเคร่งทั่วไป วัฒนธรรมความเชื่อที่มีอิทธิพลต่อพวกเขาอย่างลึกซึ้งคือความเชื่อเรื่องผีและอำนาจลึกลับ โดยเคร่งมีผีบรรพบุรุษหรือ “ทวด” มากถึง 12 ตนด้วยกัน ทวดเหล่านี้จะจัดกระจายอยู่ตามเนินควนต่างๆ มีหน้าที่ปกป้องคุ้มครองชาวเคร่งระหว่างการทำมาหากิน หรือติดต่อสัมพันธ์กับชุมชนรายรอบ เช่น ทวดหัวควนเคร่ง ที่อยู่ระหว่างทางไปทะเลน้อยซึ่งมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับจระเข้ร้าย ชาวเคร่งก็จะบนบานขอให้ทวดปกป้องคุ้มครองทุกครั้งที่ต้องเดินทางผ่านทางนี้ ทวดตากกล้วยยายคำ อยู่ทางทิศใต้ให้ความคุ้มครองผู้คนบนควนซึ่งเมื่อต้องไปติดต่อกับ

³² กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 16.

³³ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 5.

³⁴ เขียม เพ็งหนู, สัมภาษณ์, 15 ธันวาคม 2544.

ชาวควนอื่นๆ ทวดชัยหัวหมอน ให้ความคุ้มครองชาวบ้านที่จะเดินทางไป ต.ท่าเสม็ด และ อ.ร่อนพิบูลย์ ทวดปากช่องหนองดี คุ้มครองผู้ที่เดินทางไป อ.เชียรใหญ่ และ อ.หัวไทร จ.นครศรีธรรมราช นอกจากนี้ยังมีสิ่งศักดิ์สิทธิ์อื่นๆ ที่เกิดขึ้นจากตำนานคอยปกป้องปาดันน้ำบนควนสูง (เช่น ตาเพชรแก้ว) หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่สร้างความหวังความฝันให้กับชาวเคร็ง เช่น เรื่องทรัพย์สินสมบัติของนางห้องที่ทำให้ชาวเคร็งมุ่งมั่นค้นหาหานาน

ความเชื่อเรื่องผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลายเหล่านี้สะท้อนนัยเกี่ยวกับชุมชน 2 ประการ คือนัยของความต้องการความมั่นคงปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สินของสมาชิกแต่ละคนในชุมชน และความต้องการความปลอดภัยในทรัพยากรซึ่งชุมชนต้องใช้ร่วมกัน ทั้งสองประการนี้เป็นอำนาจชนิดหนึ่งที่สามารถควบคุม กัดดันสมาชิกในชุมชนและนอกชุมชนให้ประพฤติปฏิบัติตามความคาดหวังของบุคคลและชุมชนได้

ความยากลำบากในการคมนาคมทำให้ชุมชนโดดเดี่ยว ปราศจากความมั่นใจในการผลิตและดำเนินชีวิต ชุมชนจึงสร้างความมั่นใจขึ้นมาปกป้องตัวเองโดยผลิตความเชื่อเรื่องผีขึ้นมาเพื่อให้รู้สึกมั่นคงในการดำเนินกิจกรรมต่างๆ เราจะพบว่าผีในชุมชนเคร็งนั้นแต่ละตนถูกแบ่งสรรให้มีอำนาจหน้าที่ที่หลากหลายครอบคลุมกิจกรรมในชีวิตของชาวเคร็งในทุกมิติ ตั้งแต่ชีวิตที่เป็นจริงจนถึงชีวิตที่เป็นความฝันหรือความคาดหวัง เช่น มิติของการติดต่อสัมพันธ์และแลกเปลี่ยนกับชุมชนอื่นๆ ก็จะมีผีที่ให้การคุ้มครองการเดินทางทั้งทางเรือในคลอง ในพสุ และทางบก เช่น ตาทวดปากควน ตาอินทร์แก้ว ตาทวดตากล้วยยายคำ ทวดหัวควนเคร็ง และทวดปากช่องหนองดี มิติของการผลิต เช่น การทำนาของชาวบ้านควนยาวก็มีตาทองสูงกับแม่พรายประสิทธิ์ (แม่ปั้งเฒ่า) ให้การปกป้องคุ้มครอง การหาปลา และผลผลิตจากพรุของชาวบ้านแต่ละคนก็มีทวดหัวควนเคร็งช่วยสร้างความมั่นใจ มิติของการสร้างขวัญกำลังใจของชุมชนก็มีตาทวดหลักเมือง ตาทวดร่มเมือง มิติของการปกป้องรักษาทรัพยากรก็มีผีเพชรแก้ว เพชรพลอย และจอมเฒ่า ขณะเดียวกันก็ยังมีผีที่สร้างความหวังในชีวิตที่ดีกว่าให้แก่ชาวเคร็งอีกด้วย คือนางห้องในอ่าวนางห้อง ที่ชาวบ้านยังเชื่อกันจนถึงปัจจุบันว่านางห้องได้เก็บซ่อนสมบัติเอาไว้ในพสุ รอชาวบ้านผู้มีบุญบารมีมาค้นพบในวันหนึ่ง กล่าวถึงที่สุดก็อาจกล่าวได้ว่าผีต่างๆ เหล่านี้มีอำนาจในการควบคุม/กล่อมเกล้าให้ชุมชนและปัจเจกชนมั่นใจ/ไม่มั่นใจ กล้า/กลัว มุ่งมั่น/ท้อแท้ ได้

ส่วนนัยของผีที่สร้างอำนาจเพื่อความปลอดภัยในทรัพยากรซึ่งชุมชนต้องใช้ร่วมกันนั้นมักจะเกี่ยวกับการสงวนพื้นที่บางพื้นที่เอาไว้เป็นพื้นที่เฉพาะสำหรับสาธารณะใช้ประโยชน์ โดยชุมชนสร้างสรรค์เรื่องเล่าเกี่ยวกับความศักดิ์สิทธิ์ ความลึกลับ และความน่ากลัวลงไป เช่น พื้นที่ของผี

เพชรแก้ว และเพชรพลอยบนควนเคร็ง ที่เป็นป่าต้นน้ำก็จะมีคนเชื่อว่าใครจะไปถากถางหรือบุกรุกสร้างบ้านเรือนไม่ได้ ไม่เช่นนั้นก็จะเกิดอันตรายหรืออาเพศแก่คนผู้นั้นหรือคนรอบข้าง³⁵

การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนเคร็ง

อำนาจรัฐที่เข้ามาใกล้ชิดกับชุมชนเคร็งมากขึ้น ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2460 เป็นต้นมา แม้ว่าจะไม่ถึงกับทำให้ชุมชนเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็วเหมือนกับชุมชนอื่นๆ ที่อยู่รายรอบทะเลสาบ เพราะเคร็งยังมีลักษณะทางภูมิศาสตร์ที่โดดเดี่ยวเข้าถึงได้ยาก แต่ก็ปัจจัยสำคัญที่ทำให้ชุมชนเคร็งต้องเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของตัวเองในเวลาต่อมา เพื่อตอบรับกับความเปลี่ยนแปลงของ "โลกใหม่" รายรอบ ในการนี้ นอกจากชุมชนเคร็งต้องต่อสู้กับความย้อนแย้งภายในซึ่งมีระดับและความเร็วในการเปลี่ยนแปลงไม่เท่ากันแล้ว พวกเขายังต้องรับมือกับระดับและความเร็วของปัจจัยของการเปลี่ยนแปลงภายนอกซึ่งตึงล่อมเข้าไปทุกขณะ ในที่นี้จะได้กล่าวถึงการเปลี่ยนแปลงวัฒนธรรมการเมืองและวัฒนธรรมความเชื่อ ซึ่งเป็นตัวบ่งชี้หลักของการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนเพื่อตัวตนใหม่ๆ และการเปลี่ยนแปลงประชากรอันเนื่องมาจากการที่พวกเขาเริ่มตระหนักถึงระดับความยากจนและด้อยโอกาสของชุมชน

วัฒนธรรมการเมือง

การยกสถานะกิ่งอำเภอชะอวด ขึ้นเป็นอำเภอเมื่อปี พ.ศ. 2495 แม้จะเป็นการดึงชุมชนเคร็งเข้าไปอยู่ใกล้กับศูนย์อำนาจรัฐในระดับท้องถิ่นมากขึ้น แต่การติดต่อระหว่างเคร็งกับราชการหรือกับชุมชนเจริญกว่าอย่างชะอวดยังเกิดขึ้นได้ยาก เพราะการคมนาคมที่แสนลำบาก³⁶ ในช่วงทศวรรษ 2500 แม้ว่าการคมนาคมทางบกจะได้รับการพัฒนาบ้างแล้วก็ตาม แต่ภัยธรรมชาติ โดยเฉพาะวาตภัยและอุทกภัยก็เกิดขึ้นอยู่เสมอๆ ระหว่าง พ.ศ.2506-2508 ทำให้การคมนาคมทางบกระหว่างเคร็งกับชะอวดไม่สามารถเข้าไปแทนที่การคมนาคมทางน้ำแบบเดิมได้โดยทันที ในห้วงเวลานี้กำนัน ผู้ใหญ่บ้านจึงเป็นเพียงกลไกของราชการเพียงกลุ่มเดียวที่ใกล้ชิดและมีอิทธิพลต่อการปฏิบัติตามนโยบายการพัฒนาของรัฐซึ่งอยู่ภายใต้การแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติฉบับต่างๆ

กลางทศวรรษที่ 2510 ซึ่งวาทกรรมการพัฒนากำลังพัดไปทั่วชนบทไทย เคร็งรอดพ้นจากการครอบงำอย่างจริงจังจากราชการอีกครั้งหนึ่งเมื่อแผนการพัฒนาของราชการขัดแย้งกันเอง

³⁵ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 27.

³⁶ ชาวบ้านเล่าว่าการเดินทางไป-กลับเคร็ง-ชะอวด ซึ่งมีระยะทางเพียง 10 กิโลเมตรในยุคนั้น ต้องใช้เวลาถึง 2 วัน 2 คืน.

ระหว่างมาตรการป้องกันภัยคอมมิวนิสต์กับแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ อำเภอะฮวดถูกระบุให้เป็นเขตแทรกซึมโดยเจ้าหน้าที่จากกองอำนวยการรักษาความมั่นคงภายใน (กอ.รมน.) เพื่อป้องกันภัยคอมมิวนิสต์ ข้าราชการระดับปฏิบัติงานไม่กล้าที่จะลงไปพบปะกับชาวบ้านเพื่อกระทำให้เป็นไปตามนโยบายพัฒนาคุณภาพชีวิต (พัฒนาจิตสำนึก จัดความมั่งคั่งไว้เหตุผล) และให้ทำการผลิตที่เป็นแบบแผนของทางราชการตามที่แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติวางไว้ (เช่น การเพาะปลูกแผนใหม่) ขณะเดียวกันเจ้าหน้าที่จะวางตัวถืออภิสิทธิ์เป็นคนของรัฐที่เคร่งครัดก็ทำไม่ได้ เพราะระแวงภัยจากชาวบ้าน ด้วยเหตุนี้งานประชุมอบรมชาวบ้านตลอดจนงานพัฒนาสงเคราะห์ต่างๆ ที่เคยเกิดขึ้นอย่างทั่วถึงเมื่อปลายทศวรรษ 2500 จึงหยุดชะงักไปด้วย³⁷ นโยบายรัฐที่ริเริ่มมาตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 2510 ไม่ได้รับการสานต่อในชุมชนเครื่องชาวบ้านยังคงทำกิจกรรมทางเศรษฐกิจที่พวกเขาคุ้นเคย ตัวอย่างเช่น การส่งเสริมการเพาะปลูกพืชเศรษฐกิจที่ประสบผลในช่วงเวลานี้มีเพียงอย่างเดียวเท่านั้น คือการการปลูกมะพร้าว ขณะที่การส่งเสริมการปลูกกาแฟที่เข้าสู่ชุมชนเครื่องพร้อมๆ กันกลับไม่แพร่หลาย

การที่ข้าราชการระดับปฏิบัติงานไม่กล้าลงพื้นที่จึงเป็นช่องว่างอันสำคัญที่ทำให้กำนันผู้ใหญ่บ้านมีอำนาจเหนือชาวบ้านอย่างเต็มรูปแบบ ทั้งมาตรการด้านการพัฒนา และการปกครองผู้นำที่เป็นทางการในชุมชนสามารถอ้างอิงอำนาจและมาตรการของทางอำเภอมาใช้ควบคุมพฤติกรรมของชาวบ้านในการปกครองได้โดยปราศจากการควบคุมหรือคานอำนาจจากผู้นำตามประเพณี (ซึ่งเคยเป็นอำนาจคู่ขนานกันมาก่อนดังที่กล่าวแล้ว) ทำให้พัฒนาการการใช้อำนาจของผู้นำเป็นทางการเปลี่ยนแปลงไปในทิศทางไม่พึงประสงค์ เจ้าหน้าที่ราชการจำนวนน้อยนิดที่ถูกส่งลงไปส่วนหนึ่งถูกผนวกเข้าเป็นคนของผู้นำไปโดยปริยาย สถานีตำรวจซึ่งตั้งขึ้นเมื่อปี พ.ศ.2522 ก็ต้องยุบเลิกภายในเวลาไม่นานนัก เมื่อหัวหน้าสถานีซึ่งเป็นคนสนิทของผู้นำหมู่บ้านถูกสังหารอย่างมีเงื่อนงำ³⁸ ดังนั้นตั้งแต่กลางทศวรรษที่ 2510 เป็นต้นมา ผู้นำทางการเมืองไม่ให้ความสำคัญกับอำนาจบารมี หากหันไปสร้างอำนาจอิทธิพล โดยใช้โอกาสที่สามารถเข้าถึงนโยบายและกลไกอำนาจได้ใกล้ชิดกว่าชาวบ้านทั่วไปเป็นช่องทาง

นโยบายรัฐที่เน้นการสร้างโครงสร้างพื้นฐาน เป็นเหตุสำคัญที่ทำให้ผู้นำเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของตนเองไป ผู้นำเหล่านี้เริ่มมองเห็นโอกาสในการยกระดับทางเศรษฐกิจเพื่อสร้างอิทธิพลในเชิงเศรษฐกิจ ตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 2510 เป็นต้นมา ผู้นำเครื่องจึงหันไปประกอบธุรกิจที่เกี่ยวข้องกับนโยบายการพัฒนาของรัฐ เช่น ธุรกิจรับเหมานาขนาดเล็กๆ ถ้าหากเป็นการก่อสร้างขนาด

³⁷ กองบรรณาธิการ, "สัมภาษณ์ผู้อำนวยการโรงพยาบาลอำเภอะฮวด," วารสารแพทย์นครสัมพันธ์ 5, 5 (กันยายน-ตุลาคม, 2521): 53.

³⁸ เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 7 มิถุนายน 2546.

ใหญ่ เช่น การสร้างถนนสายหลักของหมู่บ้าน ก็จะดึงนักธุรกิจจากถิ่นอื่นๆ เช่น อำเภอชะอวด หรือ อำเภอทุ่งสง เข้ามาร่วมมือ โดยผู้นำจะอำนวยความสะดวกให้ทุกอย่าง ตั้งแต่การหาเนื้อดิน/หินมาถมถนน จัดสร้างที่พัก/อาหารการกินให้คนงาน ระดมกำลังชาวบ้านช่วยเหลือเมื่อเกิดอุปสรรค รวมทั้งรับประกันความปลอดภัยจากโจรผู้ร้าย เป็นต้น

อาจกล่าวได้ว่าธุรกิจรับเหมาก่อสร้างของผู้นำทางการเมืองในยุคนี้เฟื่องฟูเป็นอย่างมาก กล่าวกันว่า การรับเหมาก่อสร้างโรงเรียนนั้นจะทำให้กำไรสูงที่สุดเพราะวัสดุอุปกรณ์ โดยเฉพาะไม้เนื้อแข็งนั้นไม่ต้องซื้อจากที่ไหนเลย เพราะสามารถนำออกมาจากป่าในชุมชนที่สูงด้านทิศตะวันตกของชะอวดได้โดยง่าย ธุรกิจนี้ส่งผลให้ผู้นำชุมชนครึ่งในยุคนี้มีสายสัมพันธ์อย่างแน่นแฟ้นกับพ่อค้าไม้ชาวจีนรายใหญ่และรายเดียวในอำเภอชะอวด³⁹ อย่างไรก็ตาม ด้วยเหตุที่เป็นความสัมพันธ์เชิงธุรกิจซึ่งอาจจะเสียเปรียบได้โดยง่าย เพราะเล่ห์เหลี่ยมทางการค้าของชาวจีนนั้นมียุ่มาก ผู้นำครึ่งจึงต้องสร้างอำนาจอิทธิพลขึ้นมาให้เป็นที่ประจักษ์แก่คู่ธุรกิจ เช่น อาจสร้างนักเลงโตขึ้นมาเป็นเงาของตนเอง หรือแสดงออกถึงความเป็นนักเลงโตของตนเองด้วยการเลี้ยงดูวัยรุ่นหรือชายฉกรรจ์ไว้เป็นจำนวนมาก ขณะเดียวกันก็สร้างสายสัมพันธ์ออกไปในระนาบกว้างด้วยการเป็นมิตรหรือผูก絡กับผู้นำในท้องถิ่นอื่นๆ เช่น ปากพนัง ป่าพะยอม หรือแม้กระทั่งผู้นำในจังหวัดยะลาและจังหวัดปัตตานี

ระหว่างราชการกับอำนาจอิทธิพลของนักเลงโต วัยรุ่น ชายฉกรรจ์ ซึ่งชาวบ้านเรียกกันติดปากว่า "อันธพาล" กำนันและผู้ใหญ่บ้านจึงไม่สามารถเข้าข้างฝ่ายหนึ่งฝ่ายใดได้ ในการช่วยเหลือราชการเพื่อปราบโจรผู้ร้ายอันถือเป็นหน้าที่สำคัญ กำนันผู้ใหญ่บ้านจะลงมือทำก็ต่อเมื่อมีการมาตั้งกองปราบกันภายในชุมชนเท่านั้น ทั้งนี้กำนันผู้ใหญ่บ้านสามารถกระทำได้เพียงไปเกลี้ยกล่อมโจรผู้ร้ายให้มอบตัวกับกองปราบเพื่อให้ราชการเห็นเป็นรูปธรรม โดยรับปากว่าจะให้การช่วยเหลือภายหลัง⁴⁰ การเกลี้ยกล่อมนี้ทำกันอย่างลับๆ กระทั่งชาวบ้านเข้าใจว่าเหตุที่โจรผู้ร้ายเหล่านั้นยอมมอบตัวเป็นเพราะมนต์คาถาของอดีตตำรวจมือปราบผู้หนึ่ง⁴¹

การที่มีความขัดแย้งกันเองระหว่างนโยบายของรัฐบาลสองนโยบาย คือ นโยบายการพัฒนาตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติกับนโยบายการป้องกันภัยคอมมิวนิสต์ ทำให้เกิดช่องว่างขึ้นในชุมชนครึ่งจนกระทั่งเปิดโอกาสให้ผู้นำเป็นทางการใช้อำนาจและโอกาสที่ได้จากราชการปรับเปลี่ยนตนเองจากการสร้างอำนาจแบบมีแบบเก่าไปเป็นการสร้างอำนาจอิทธิพลแทน โดยอำนาจอิทธิพลดังกล่าวนี้มีที่มาสองทางคือการเป็น/อ้างอิง/ดูแลนักเลงโต/อันธพาล และการสร้างฐานะทางเศรษฐกิจด้วยการทำ

³⁹ เรื่องเดียวกัน.

⁴⁰ นา ชมตะวัน, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

⁴¹ พรวน ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

ธุรกิจรับเหมาก่อสร้าง ความแปรเปลี่ยนดังกล่าวนี้ทำให้ช่องว่างระหว่างผู้นำกับชาวบ้าน ถ่างกว้างออกไปมากยิ่งขึ้น ไม่มีใครได้เห็นกำนันหรือผู้ใหญ่บ้านเดินบอกข่าวการประชุม หมู่บ้านเหมือนกับที่เคยได้เห็นอีก ในการตัดสินใจความขัดแย้ง ผู้นำเลือกใช้ความรุนแรง และการข่มขู่แทนการเกลี้ยกล่อมหรือร้องขอ กำนันในช่วง 2500-2520 จึงถูกเปรียบเทียบ เป็นเสมือน “นายอำเภอ” ดังเช่นชาวบ้านผู้หนึ่งเปรียบเทียบให้ฟังว่า “ก็เหมือนกับนายอำเภอ เรารู้จักชื่อ เกรงกลัว เกรงใจ แต่ไม่เคยเห็นหน้า และไม่กล้าทัก”⁴²

ก่อนการกระจายอำนาจการปกครองลงสู่ท้องถิ่นในรูปขององค์การบริหารส่วนตำบลเมื่อ ปลายทศวรรษที่ 2530 อำนาจของผู้นำที่เกิดขึ้นจากหลายช่องทาง เช่น การได้รับการรับรองจากราชการ การเป็นเจ้าของที่ดิน การเป็น/อิงนักเลงโต และการเป็นเจ้าของธุรกิจรับเหมา ทำให้ผู้นำ ขยายนิยามตนเองออกไปพ้นจากความเป็นคนครึ่ง กำนันท่านหนึ่งภาคภูมิใจมากที่ได้รับยกย่อง เป็น “กำนันดีเด่น” เป็นคนแรกของเครื่องเมื่อทศวรรษ 2510 เขาได้รับ “แหวนทองคำ” และ “ปิ่น” (สมิท 38) โดยต้องขึ้นไปรับที่กรุงเทพมหานคร การไปกรุงเทพมหานครอย่างมีเกียรติครั้งนี้ทำให้ **ความเป็นอื่น**ของเขาขยายขอบเขตออกไปมากกว่าเก่าเพราะได้เข้าไปทำความรู้จักกับกำนันที่ได้รับการยกย่องด้วยกันในหลายท้องถิ่นของภาคใต้ ความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นครั้งนั้นทำให้เกิดเส้นสาย จนเขาสามารถฝากฝังวัยรุ่นในเครื่องจำนวนหนึ่งให้ออกไปทำงานอยู่ต่างถิ่น หรือแม้กระทั่งเข้ารับ ศึกษาต่อในโรงเรียนพลตำรวจยะลาเมื่อต้นทศวรรษที่ 2530

ความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ก่อเกิดอัตลักษณ์ใหม่ให้แก่ผู้นำ จนบางคนมั่นใจที่จะไปสร้าง บ้านเรือนไว้อีกหนึ่งหลังในตัวอำเภอ ไปๆ มาๆ ระหว่างบ้านสองหลัง ส่งลูกหลานไปเรียนและพัก อาศัยอยู่ที่นั่น บ้างก็มีห้องพักรับหรือซื้อบ้านอยู่กรุงเทพมหานคร กำนันท่านหนึ่งนิยมไปปักหลักอยู่ หลังที่ว่าการอำเภอชะอวดด้วยสำนึกว่าตนเป็นคนของทางอำเภอ แม้กระทั่งเมื่อเกิดเหตุน้ำท่วมใหญ่ในชุมชนชะอวด ซึ่งเครื่องได้รับผลกระทบจากภัยครั้งนี้ด้วย กำนันท่านนี้ก็นั่ง “สั่งการ” อยู่ที่ หลังที่ว่าการอำเภอให้คนเรื่อนำเรือหางยาวซึ่งทั้งหมู่บ้านมีอยู่ 10 ลำมาช่วยราชการที่ชะอวด

การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ดังกล่าวนี้เป็นทั้งผลและเหตุให้กลุ่มผู้นำและสายตระกูลมี โอกาสทางสังคมมากกว่าชาวบ้านทั่วไป ทั้งยังเป็นกลุ่มคนกลุ่มแรกๆ ที่สามารถเข้าถึงความเป็น สมัยใหม่ภายใต้วาทกรรมของการพัฒนาด้วย

วัฒนธรรมความเชื่อ

วัดควนป้อม ซึ่งชาวบ้านเชื่อว่าสร้างขึ้นตั้งแต่สมัยปลายรัชกาลที่ 5 ถือเป็นวัดแห่งแรกใน ชุมชนที่มีบทบาทเป็นสถาบันที่ชาวบ้านใช้ประกอบพิธีกรรมและศึกษาเล่าเรียนทางธรรม และเป็น

⁴² ชื่น มากแก้ว, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

แหล่งปลูกฝักรยาไอ้เสือ แต่ดังที่กล่าวแล้ว บทบาทเช่นนี้ไม่ได้เป็นหนึ่งเดียวกับชีวิตชาวบ้านทั่วไปมากเท่ากับความสำเร็จเรื่องผีบรรพบุรุษทั้ง 12 ตน

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

ความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้สะท้อนให้เห็นอุดมการณ์ในชีวิตของชาวเค็งที่ค่อยๆ เปลี่ยนแปลงไป การศึกษาเริ่มกลายเป็นช่องทางในการไต่เต้าเพื่อชีวิตที่ดีกว่าแทนที่จะมาวัดมุ่งหวังในทรัพย์สินสมบัติของ “นางห้อง” เหมือนในอดีต ในทศวรรษที่ 2490 มีผู้ปกครองจากควนต่างๆ ส่งลูกหลานบุกป่าฝ่าแหล่โคลนมาเรียนที่โรงเรียนบ้านควนยาวร่วม 30 คน⁴³ บางคนต้องเดินทางไปกลับอย่างยากลำบาก บางคนก็อาศัยบ้านญาติหรือคนรู้จักในควนยาวอยู่อาศัยจนเสร็จสิ้นฤดูกาลสอบไล่⁴⁴ ในทศวรรษที่ 2510 ลูกหลานของผู้นำชุมชนบางคนมีโอกาสได้เล่าเรียนที่กรุงเทพฯ⁴⁵

การให้การศึกษาแก่ตนเองของชาวเค็งในห้วงเวลานี้เป็นเองที่เป็นรากฐานของการเปลี่ยนแปลงระบบความเชื่อเรื่องผีซึ่งเคยมีอิทธิพลต่อวิถีชีวิตและวิถีการผลิตของชาวเค็งมาแต่ในอดีต ป่าต้นน้ำซึ่งเคยเชื่อว่าผีเพชรแก้วและผีเพชรพลอยให้ความคุ้มครองอยู่ถูกโค่นตัดไปจำนวนหนึ่งเพื่อนำไม้ไปสร้างโรงธรรมศาลา ในทศวรรษที่ 2500⁴⁶ แม้ในการตัดโค่นนี้จะมีพระสงฆ์ ชาวบ้านครู และนักเรียนจำนวนหนึ่งทำพิธีเซ่นไหว้ขออนุญาตสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ปกป้องคุ้มครองอยู่ตามความเชื่อดั้งเดิม แต่ก็สะท้อนให้เห็นถึงความเชื่อเรื่องผีที่มีความเข้มข้นเคร่งครัดน้อยลง ตำนานเรื่องทรัพย์สินของนางห้อง กลายเป็นช่องทางให้แก่การมีพฤติกรรมที่ผิดทำนองคลองธรรม เช่น มีการสร้างคำอธิบายถึงช่องทางในการได้มาซึ่งทรัพย์สินสมบัติเสียใหม่ โดยบอกว่าผู้ที่มีบุญจะได้ทรัพย์สินสมบัติของนางห้องนั้นต้องเป็นผู้หญิง และผู้หญิงคนนั้นต้องอาบน้ำชำระร่างกายให้สะอาด ทาแป้งหอมกรุ่น ออกจากบ้านไป (คนเดียว) ตั้งเต้ารุ่งสางเพื่อไปค้นหา ปรากฏว่าคำอธิบายดังกล่าวกลายเป็น

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

⁴⁴ รำน พูนवल, สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.

⁴⁵ เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 7 มิถุนายน 2546.

⁴⁶ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 30.

เป็นเรื่องโละพ่อ เพราะมีคำรำลือภายหลังว่า เรื่องนี้เป็นเรื่องที่หญิงและชายมีครอบครัวแล้วคู่หนึ่งใช้เป็นเหตุนัดพบกัน

สำนักในระบบกรรมสิทธิ์ที่รัฐเข้ามาจัดประกายในทศวรรษที่ 2490 ก็เป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่สั่นคลอนความเชื่อเรื่องผีของชาวเคร็งไปแทบสิ้นเชิง เพราะหลังจากนั้นพื้นที่ส่วนที่เป็นภูเขาและเนินควนก็ถูกรุกรานและอ้างสิทธิ์มากขึ้นเรื่อยๆ ปรากฏการณ์นี้เกิดขึ้นเพราะสำนักในระบบกรรมสิทธิ์ได้แสดงตัวตนให้ชาวเคร็งได้ประจักษ์ว่าพวกเขาสามารถใช้ระบบกรรมสิทธิ์ตอบสนองระบบเงินตราซึ่งชีวิตสมัยใหม่จะต้องประกอบด้วยการศึกษา ระบบภาษี ตลอดจนอุดมการณ์การบริโภครองรับ

อย่างไรก็ดี ความสามารถในการเข้าถึงราชการ กฎหมาย ตลอดจนชีวิตสมัยใหม่ ก็ส่งผลให้มีคนเคร็งเพียงกลุ่มเดียวเท่านั้นที่สามารถมีกรรมสิทธิ์เหนือที่ดินบนเนินควนได้ วาทกรรมอำนาจรัฐที่มีอธิปไตยเหนือที่ดินว่างเปล่า พื้นที่ป่าไม้ มีความศักดิ์สิทธิ์ต่อวิถีของชาวเคร็งทั่วไปเพียงพอ วาทกรรมนี้เมื่อผนวกกับความเชื่อในอำนาจที่สาม หรืออำนาจผี ทำให้ชาวบ้านทั่วไปไม่หาญกล้าที่จะเข้าไปรุกรานมากนัก จึงเป็นการเปิดช่องให้คนกลุ่มน้อยซึ่งเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ตัวเองไปแล้วได้ดักตวง ดึงบันทึกของครูกลั่น ทองกลับ ที่กล่าวถึงสภาพป่าไม่ว่า “เมื่อก่อนปรากฏว่าที่ดินของทวดมีอยู่หลายสิบไร่ แต่เดี๋ยวนี้เหลือน้อย เพราะขาดความขลัง คนก็ไม่กลัว เลยผนวกเอาที่ดินเสียเรื่อย”⁴⁷

อย่างไรก็ดี ความเปลี่ยนแปลงระบบความเชื่อนี้ของชาวเคร็งก็มีความย้อนแย้งกันอยู่บ้าง นั่นคือ ขณะที่ระบบความเชื่อเรื่องผีกับการปกป้องป่าไม้หรือพื้นที่สาธารณะเริ่มเสื่อมคลายลงจนเกิดการรุกที่สาธารณะของคนในชุมชน แต่กับพื้นที่และทรัพยากรในเขตพรุ ชาวเคร็งกลับสร้างเรื่องอาถรรพณ์ขึ้นมามากขึ้นในช่วงทศวรรษที่ 2490-2510 ทั้งนี้เนื่องจากชาวเคร็งเริ่มมองเห็นและหวงแหนสิทธิของตนต่อทรัพยากรในชุมชนซึ่งชาวท้องถิ่นอื่นๆ เคยร่วมใช้อย่างอิสระมายาวนาน จึงใช้เรื่องเล่าอาถรรพณ์เหล่านี้สกัดกั้นคนภายนอกไม่ให้เข้ามาใช้สอยได้โดยง่าย ซึ่งก็เป็นผลสำเร็จ เพราะคนภายนอกส่วนหนึ่งกลัวอาถรรพณ์เหล่านั้น บางคนถึงกับเช็ดขยาด ไม่มาถอนกระจุยและตัดไม้เสม็ดไปเลยก็มี⁴⁸

การเปลี่ยนแปลงประชากร

ปัญหาภัยธรรมชาติทั้งน้ำท่วม พายุถล่ม และไฟไหม้ ซึ่งเกิดขึ้นอยู่เป็นระยะๆ ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2487 เป็นต้นมาส่งผลสะท้อนต่อการดำรงชีวิตทั้งทางเศรษฐกิจและสังคมของชาวเคร็งอยู่เสมอ

⁴⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 38-39.

⁴⁸ เพ็ญ หนูปาน, สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2546.

ความกดดันเหล่านี้มาถึงขีดสุดเมื่อเกิดอุทกภัยครั้งใหญ่เมื่อปี พ.ศ.2518 น้ำที่ไหลทะลักมาจากป่าทางด้านทิศตะวันตกของอำเภอชะอวด แม้จะไหลผ่านมาสู่ชุมชนครึ่งโดยไม่สร้างความเสียหายให้แก่ชีวิตมากนัก แต่บ้านเรือนของชาวบ้านก็ถูกกระแสน้ำทำลายลงไปจำนวนหนึ่ง พืชผลที่เพาะปลูกไว้เสียหาย น้ำเจียนองไม่สามารถเพาะปลูกได้อยู่เป็นเวลานาน นากะจูดและบ่อปลาไหลเสียหายทุกเจ้า⁴⁹ ช่วงต้นทศวรรษที่ 2520 ชาวครึ่งจึงอพยพโยกย้ายออกไปอยู่ในท้องที่อื่นๆ ทั้งในชุมชนบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา และจังหวัดห่างไกลนับ 100 ครั้วเรือน⁵⁰ ในจำนวนนี้มี 30 ครั้วเรือนย้ายไปอยู่พังงาเพราะมีที่ดินซึ่งเคยจับจองเอาไว้แล้วเมื่อปี พ.ศ.2511⁵¹ ชาวนาอีกจำนวนหนึ่งประสบปัญหาการทำนาไม่ได้ผล จึงย้ายออกไปบุกเบิกที่เคียนซา จังหวัดสุราษฎร์ธานี และจังหวัดชุมพร พลิกผันตัวเองเป็นชาวสวนเต็มรูปแบบ ชาวครึ่งเหล่านี้ลงหลักปักฐานอยู่ในต่างถิ่นอย่างมั่นคง จนกระทั่งบางคนได้รับเลือกตั้งเป็นผู้นำชุมชนในท้องที่นั้นๆ⁵²

พิจารณาจากตัวเลขเปรียบเทียบระหว่างจำนวนประชากร พบว่าประชากรครึ่งมีแนวโน้มลดลงเรื่อยๆ เช่น ปี พ.ศ.2534 หมู่ที่ 4 บ้านควนครึ่ง มีประชากรทั้งสิ้น 275 ครั้วเรือน สองปีหลังจากนั้นจึงลดลงเหลือเพียง 251 ครั้วเรือน ต่อมาในปี พ.ศ.2540 มีเพิ่มขึ้น 11 ครั้วเรือนเป็น 262 ครั้วเรือน ทิศทางเดียวกับหมู่ที่ 6 บ้านทุ่งตะเคียนดวน ซึ่งอยู่ติดกับอำเภอเชียรใหญ่ จังหวัดนครศรีธรรมราช ชาวบ้านจะอพยพออกไปตั้งบ้านเรือนในเชียรใหญ่ ซึ่งเป็นถิ่นฐานดั้งเดิมอยู่เสมอๆ สถิติปี พ.ศ.2534 ระบุว่าบ้านทุ่งตะเคียนดวนมี 50 ครั้วเรือน ปี พ.ศ.2536 อพยพออกไป 3 ครั้วเรือนเหลือเพียง 47 ครั้วเรือน หรือหมู่ที่ 8 ซึ่งมีอาณาเขตกว้างขวางถึง 3,000 ไร่ กินอาณาบริเวณบ้านย่านแดง บ้านบางสักโพรง บ้านบางกรูด บ้านบางไทรปก ปี พ.ศ.2536 มีครั้วเรือนทั้งสิ้น 64 ครั้วเรือน ลดลง 6 ครั้วเรือนจากปี พ.ศ.2534 ที่เคยมีทั้งสิ้น 70 ครั้วเรือน เช่นเดียวกับบ้านเขอผี ซึ่งเคยเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ ชาวบ้านเชื่อกันว่า “ผีแรง” กลุ่มตระกูลแรกที่กล้าเข้าไปอยู่ในพื้นที่นี้คือสกุล “ศิรินพวงศ์” นำโดยนายนวนล ศิรินพวงศ์ บุตรสาวและบุตรชาย สร้างบ้านอยู่ 3 ครั้วเรือนด้วยกัน ต่อมานายนวนลเสียชีวิต จนถึงทุกวันนี้เกือบ 10 ปีแล้วที่บ้านเขอผีเหลืออยู่เพียง 2 ครั้ว

⁴⁹ ลิม ทองแก้ว, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

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

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

⁵² เจียร ประดิษฐ์, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

เรือน นอกจากไม่มีท่าทีว่าจะมีผู้เข้าไปอยู่เพิ่มขึ้นแล้ว ครอบครัวของบุตรทั้งสองของนายพล ศิริบุ พงศ์ ก็ยังพร้อมที่จะอพยพออกไปอยู่ท้องถิ่นอื่นอีกด้วย

เหตุปัจจัยที่ควรพิจารณาอีกประการหนึ่งที่มีผลต่อการตัดสินใจอพยพโยกย้ายออกจากชุมชนของชาวเครื่องก็คือระบบกรรมสิทธิ์ที่ไร้ความมั่นคง ปัญหานี้โดยมากแล้วมักจะเกิดกับชาวบ้านซึ่งมีที่ดินไม่มากนัก เป็นชาวบ้านที่ได้รับที่ดินมาจากการซื้อขายภายหลังเกิดการรับรองสิทธิ์โดยราชการเป็นครั้งแรกเมื่อทศวรรษที่ 2490 ที่ดินเหล่านี้เดิมเป็นของเจ้าที่ดินรายใหญ่ๆ ซึ่งแบ่งขายให้โดยการทำสัญญาปากเปล่า และครอบครองโดยพฤตินัย กรรมสิทธิ์เหนือที่ดินแปลงเล็กๆ ของชาวบ้านเหล่านี้จึงปราศจากความมั่นคง พวกเขาอยู่กันอย่างหวาดระแวงว่ารัฐหรือเจ้าของที่ดินเดิมจะเข้ามาอ้างสิทธิ์เวนคืนไม่วันใดก็วันหนึ่ง

มีคำอธิบายที่แพร่กระจายทั่วไปในหมู่ชาวบ้านว่า อันที่จริง ถ้าว่ากันตามกฎหมายแล้วชุมชนเครื่องทั้งชุมชนตั้งอยู่บนที่ดินในเขตป่าสงวนของรัฐ แต่ผู้นำหมู่บ้านได้ใช้ความสามารถในการขอร้อง/ต่อรองกับรัฐจนรัฐยินยอมจัดสรรให้ชาวบ้านเพื่อได้อาศัยและทำมาหากิน⁵³ คำอธิบายนี้ส่งผลให้ความไม่มั่นคงในระบบกรรมสิทธิ์มีมากขึ้น ขณะเดียวกันนัยของคำอธิบายก็สะท้อนถึงการปิดกั้นในการถ่ายโอน/ส่งมอบกรรมสิทธิ์ซึ่งเจ้าของที่ดินต้องทำ ไปให้แก่ราชการ อันเป็นการลดแรงเสียดทานระหว่างเจ้าของที่ดินรายใหญ่ (ผู้ขาย) กับชาวบ้านทั่วไป (ผู้ซื้อ) ทำให้เจ้าของที่ดินรายใหญ่ลอยตัวจากภาระในการเร่งรัดการถ่ายโอนกรรมสิทธิ์ให้แก่ผู้ซื้อ ที่ตั้งบ้านเรือนและที่ดินทำกินของชาวบ้านจำนวนมากจึงครอบครองสิทธิ์กันโดยพฤตินัย ชาวบ้านเหล่านี้มีวิธีสร้างความมั่นใจให้แก่ตัวเองด้วยคำอธิบายว่า เมื่อเทียบกับเอกสารสิทธิ์แล้ว การครอบครองโดยพฤตินัยดูจะศักดิ์สิทธิ์กว่ามาก “เราก็ซุบ่อ ทำรั้ว สร้างคอกหมู คอกไก่ เจ้าน้ำที่มาเห็นเขาคงเห็นใจ สิทธิ์เราก็มั่นคงโดยอัตโนมัติ”⁵⁴

ความไม่มั่นคงเหล่านี้เป็นเหตุผลสำคัญทำให้ชาวเครื่องอ่อนไหวต่ออุปสรรคในการผลิต เมื่อมีที่ไป พวกเขาจึงสามารถตัดสินใจได้โดยง่ายที่จะละทิ้งถิ่นฐานออกไปอยู่ยังที่ที่ดีกว่าโดยขายที่ดินเดิมทิ้งไปในราคาถูก ซึ่งส่วนใหญ่แล้วเจ้าของที่ดินเดิมจะซื้อคืน หรือไม่ก็อาจขายต่อให้แก่ผู้อพยพรุ่นใหม่ๆ ซึ่งเข้ามาอยู่ในเครื่องอย่างประปรายระหว่างทศวรรษที่ 2520 ถึงต้นทศวรรษที่ 2530 ตลอดทั้งคนเครื่องรุ่นใหม่ที่พักสร้างครอบครัว หรือแยกออกมาจากครอบครัวเดิม อย่างไรก็ตาม กระณีหลังนั้นจะเกิดขึ้นได้น้อยมาก เพราะโดยส่วนใหญ่แล้ว คนรุ่นใหม่ ที่เติบโตขึ้นมาในห้วงทศวรรษที่ 2520 นั้นมักจะออกไปจากชุมชน ไปหางานทำในจังหวัดอื่นๆ โดยเฉพาะภูเก็ต สงขลา พังงา และสุราษฎร์ธานี และตัดสินใจมีครอบครัวสร้างบ้านเรือนอยู่ในจังหวัดเหล่านั้น จะกลับมาอีกครั้งก็เมื่อ

⁵³ แดง สงเดช, เรื่องเดิม.

⁵⁴ ชื่น มากแก้ว, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

พบเจอกับอุปสรรคที่ยากแก่การแก้ไขเท่านั้น เช่น ครอบครัวแตกแยก หัวหน้าครอบครัวถูกจับกุม เป็นต้น บ้านที่กษัตริย์ของกลีน ทองกลับ กล่าวถึงปัญหาของคนจนตรอกเหล่านี้เอาไว้ตอนหนึ่งว่า

ตำบลเคิ่ง...เป็นตำบลที่ล้าหลังมากที่สุดของอำเภอนี้ เศรษฐกิจตกต่ำ กว่ามาตรฐาน ทรัพยากรทุกอย่างทรุดหนัก จำนวนประชากรแทนที่จะเพิ่ม กลับลดน้อยลงไปมากเพราะผู้คนละทิ้งถิ่นฐานไปหาที่ทำมาหากินใหม่ๆ เฉพาะกับคนที่มีโอกาสได้ร่ำเรียนสูงๆ ก็จะไปทำงานที่อื่น เพราะได้พบกับ ความสะดวกสบาย และโอกาสที่จะสร้างฐานะให้เจริญขึ้นดีขึ้น มีช่องทางดี กว่าที่นี้มีมากมาย ส่วนคนที่ยังตั้งหน้าตั้งตาอยู่ต่อไป เพราะความยากจนบังคับ ให้ยับยั้งชั่งใจไม่ได้ จึงต้องทนรับกรรมกันไป⁵⁵

เราอาจกล่าวได้ว่า ในสภาพที่เศรษฐกิจย่ำแย่ หนทางในการประกอบอาชีพมีให้เลือกน้อย ลงไปเรื่อยๆ ทรัพยากรธรรมชาติมีจำกัด การอพยพเข้ามาปักหลักในเคิ่งของคนจากถิ่นอื่นๆ ตลอดจน “คนเคิ่งกลับใจ” เหล่านี้เกิดขึ้นเพราะตกอยู่สภาพไร้ทางออก ชุมชนเคิ่งกลายเป็นที่รวม ของคนจนตรอก ชาวบ้านคนหนึ่งกล่าวอย่างน้อยเนื้อต่ำใจในชะตากรรมว่า บรรพบุรุษของพวกเขา คงมองอนาคตของเคิ่งออกว่าจะจบด้วยความ “เล็งเคิ่ง” จึงตั้งชื่อบ้านว่าเคิ่ง⁵⁶

อัตราการขยายตัวของประชากรในตำบลเคิ่งตั้งแต่ปลายทศวรรษที่ 2520 เป็นต้นมาจึง แทบจะไม่เกิดขึ้นเลย แม้ว่าจะมีคนใหม่ๆ เข้ามาอยู่บ้าง แต่คนในเคิ่งเองก็ย้ายออกไปเรื่อยๆ เช่น เดียวกัน ระบบเครือญาติที่เคยใหญ่โต ครอบคลุมควนเกือบทั้งควนในอดีตจึงแปรเปลี่ยนไป เค ริ่งปัจจุบันจึงมีนามสกุลแปลกๆ ใหม่ๆ มากมาย โดยที่ไม่มีความเกี่ยวข้องในฐานะญาติพี่น้องกัน แต่อย่างใด

กลุ่มคนสายตระกูลใหญ่ในเคิ่งก็มีน้อยลงเรื่อยๆ ยกเว้นสกุล “ภิรมย์รักษ์” ซึ่งปัจจุบันมีอยู่ มากมายกระจัดกระจายออกไปอยู่แทบทุกควน สายสกุลนี้แม้จะไม่ได้เป็นเจ้าของที่ดินรายใหญ่ (เพราะถูกแบ่งปันไปให้สมาชิกซึ่งมีอยู่จำนวนมาก) แต่ก็ยังคงบทบาทตระกูลผู้นำชุมชนเอาไว้ได้ใน ระดับหนึ่ง โดยการปรับตัวเข้ากับการเมืองระบบใหม่ในทศวรรษที่ 2530 เช่น เป็นสมาชิกองค์การบริหารส่วนตำบล เป็นประธานกลุ่มอาชีพ และกลุ่มสงเคราะห์ต่างๆ บ้างก็เป็นพ่อค้า/แม่ค้าคน กลางรับซื้อกระจุตและผลิตภัณฑ์กระจุตออกจำหน่ายทั่วประเทศ

⁵⁵ กลีน ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 48-49.

⁵⁶ ร้าน พูลนวล, สัมภาษณ์, 6 มิถุนายน 2546.

ความเป็นเครื่อง ความเป็นอื่น

สำหรับชาวเครื่องทั่วไป อัตลักษณ์ของพวกเขาเลื่อนรางลงเมื่อองค์ความรู้เกี่ยวกับการพัฒนาไหลเข้าสู่ชุมชนมากขึ้น อย่างไรก็ตาม การสลายตัวของอัตลักษณ์ชาวเครื่องทั่วไปก็คงจะเกิดขึ้นหลังกลุ่มผู้นำและสายตระกูล เพราะอำนาจทางการเมืองและเศรษฐกิจทำให้ชาวบ้านทั่วไปมีโอกาสเดินออกไปสัมพันธ์กับรัฐโดยตรงน้อยมาก ปัจจัยหลักของการสลายตัวของอัตลักษณ์ของชาวเครื่องทั่วไปจึงเป็นเพราะการเข้ามาของปัจจัยภายนอกเป็นสำคัญ เมื่อประกอบกับการที่ปัจจัยภายใน คือกลุ่มสายตระกูลผู้นำกลายเป็นแบบอย่างของผู้ที่มีโอกาสในชีวิตมากขึ้นเมื่อยินยอมกลายเป็นอื่น สองปัจจัยจึงสนับสนุนกันทำให้ชาวเครื่องรู้สึกต่ำต้อยถึงความเป็นเครื่องซึ่งเคยมีมาแต่เดิม “ไอ้เสือ” ถูกนิยามจากผู้ขายวัยฉกรรจ์เสียใหม่ว่าเพียงแค่ล็กเล็กขโมยน้อยก็เป็นไอ้เสือได้⁵⁷ เพราะพวกเขาอยู่ภายใต้การอุปถัมภ์ของผู้นำที่มีอำนาจอิทธิพล (ซึ่งอาจเป็นไอ้เสือเก่า) ขณะที่ชาวบ้านต่อสู้กับอำนาจนักเลงโตเหล่านี้ด้วยการให้นิยามพฤติกรรมของผู้นำอำนาจอิทธิพลและผู้ขายวัยฉกรรจ์เหล่านี้ว่า “อันธพาล”

ด้วยเหตุนี้ ใจผู้ร้ายในยุคนี้จึงกลายเป็นเรื่องผิดปกติ และผิดกฎหมาย ไอ้เสือ ใจ ค่อยๆ หายไปจากวิถีวัฒนธรรมของชาวเครื่อง เมื่อให้เล่าถึงเรื่องไอ้เสือ ชาวเครื่องจำนวนหนึ่งจึงมักย้อนระลึกไปถึงไอ้เสือในอดีตตั้งแต่ทศวรรษที่ 2500 ย้อนขึ้นไป กล่าวถึงการลักขโมย การปล้นสะดมของไอ้เสือเหล่านี้ด้วยความรู้สึกว่าเป็นเรื่องธรรมดา มีท่าทีเกรงใจ และน้ำเสียงยกย่อง เพราะไอ้เสือเหล่านั้นก็ได้ทำหน้าที่ปกป้องชุมชนและมีผลประโยชน์ร่วมกัน แต่เมื่อกล่าวถึงพฤติกรรมของนักเลงโตในทศวรรษที่ 2510 เป็นต้นมา ชาวบ้านจะเรียกเพียงแต่ชื่อ หรืออาจมี “ไอ้” นำหน้า

เหตุที่เป็นเช่นนี้อาจมีที่มา 2 ประการ คือ ประการแรก บุคคลที่ถูกอ้างถึงเหล่านั้นยังมีชีวิตอยู่ในชุมชน ประการต่อมาก็คือ ชาวบ้านเริ่มยึดมั่นกฎหมายเป็นบรรทัดฐานในการพิจารณาความประพฤติของนักเลงโตเหล่านั้นจนทำให้วัฒนธรรมไอ้เสือกลายเป็นความเป็นอื่นไป นอกจากนั้นนักเลงโตเหล่านี้ยังไม่สามารถคงวัฒนธรรมจรรยาไอ้เสือเช่นที่ไอ้เสือยุคก่อนๆ เคยมีเอาไว้ได้ ความเดือดร้อนจึงสามารถเกิดขึ้นได้กับชาวบ้านทั่วไปเสมอหน้ากัน ชาวบ้านจึงมองว่านักเลงโตเป็นอุปสรรคต่อความเจริญก้าวหน้าของชุมชน ดังเช่นเมื่อครั้งจังหวัดยโสธรโครงการลาดยางถนนสายหลักระหว่างชะอวด-คอนยาวในปี พ.ศ.2528 ชาวบ้านวิพากษ์วิจารณ์กันว่าเป็นเพราะนักเลงโตในหมู่บ้านเรียกค่าคุ้มครองบริษัทรับเหมามากเกินไป⁵⁸

ก่อนทศวรรษที่ 2520 นั้นชาวบ้านจะถือเป็นเรื่องธรรมดาที่ครอบครัวหนึ่งๆ จะมีคนเป็นโรคเท้าช้างสักหนึ่งคน แต่เมื่อได้รับความรู้ด้านการสาธารณสุขจากเจ้าหน้าที่สาธารณสุขอำเภอ

⁵⁷ แดง สงเดช, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

⁵⁸ กลิ่น ทองกลับ, เรื่องเดิม, หน้า 50.

และเจ้าหน้าที่สถานีนามัยประจำตำบลซึ่งเข้ามาประจำการพร้อมการก่อตั้งสถานีนามัยเมื่อทศวรรษที่ 2520 พวกเขาเริ่มเห็นว่าอาการเท้าโตเป็นโรคชนิดหนึ่งซึ่งมีหนทางป้องกันหรือรักษาให้หายขาดได้⁵⁹ คนที่เป็นโรคเท้าช้างจึงไม่กล้าออกมาเดินถนน เพราะกลัวจะพบกับคนนอกชุมชน โดยเฉพาะผู้หญิง ถึงกับมีอุทาหรณ์เตือนใจชายหนุ่มต่างถิ่นว่าเมื่อเห็นหญิงสาวชาวเครีนั่งพับเพียบอยู่บนเรือนอย่าเพิ่งหลงใหลในรูปโฉมหน้า จนกว่าจะแน่ใจว่าเธอไม่เป็นโรคเท้าช้างเสียก่อน โดยให้ใช้อุบายชวนน้ำดื่มสักขัน⁶⁰ ถ้าผู้หญิงเครีจำเป็นต้องออกนอกบ้าน เธอจึงต้องสวมผ้าถุงยาวจนถึงตาตุ่ม⁶¹ สามีวัย 75 ปีของนางแดง สงเดช เป็นคนเดียวในบ้านท่ามุดที่ยังเป็นโรคเท้าช้างอยู่ในปัจจุบัน เมื่อให้เล่าถึงสามี นางหัวเราะอย่างอายๆ บอกว่า “ถ้ารู้แต่แรกว่าจะเป็ ‘ตีนโ’ ฉันไม่เอาหรอก...”

นอกจากนั้น ความรู้ด้านการสาธารณสุขที่ชาวเครีมีมากขึ้นตั้งแต่ทศวรรษที่ 2520 เป็นต้นมา เป็นเหตุให้กลิ่นคัวไฟที่ต้องจุดไต้กลางวันกลางคืนติดตัวชาวเครีจนชาวชุมชนรอบลุ่มทะเลสาบสงขลารับรู้กันทั่วไปและเรียกว่า “กลิ่นเครี” กลายเป็นกลิ่นที่ไม่พึงปรารถนา ชาวเครีจึงรู้สึกอับอายเมื่อต้องออกไปสัมผัสกับภายนอก แม้ว่าในความเห็นของชาวบ้านบางคนจะเห็นว่ากลิ่นเครีสามารถไต้ได้โดยอัตโนมัติก็ตาม⁶²

ชาวเครีจึงเริ่มเอาใจใส่กับการอาบน้ำชำระร่างกายมากขึ้น แทบทุกครัวเรือนพยายามหาทำเลเหมาะๆ ขุดบ่อของครอบครัว⁶³ ตั้งแต่ช่วงทศวรรษที่ 2530 เป็นต้นมา จึงแทบไม่มีบ้านไหนเลยที่ต้องไปพึ่งพาบ่อน้ำบ้านคนอื่น หรือบ่อน้ำสาธารณะ สบู่ที่มีจำหน่ายในร้านขายของชำแทบทุกร้านทำหน้าที่ขจัดความเป็นเครีออกจากร่างกายพวกเขาออกไปได้อย่างหมดจด

ในกระแสของความเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ เครีซึ่งเคยเป็นชุมชนซึ่งมีวิถีวัฒนธรรมที่มีอัตลักษณ์อย่างสูงจึงถูกนิยามความหมายจากวาทกรรมการพัฒนาให้กลายเป็นชุมชนโจร เป็นที่รุมขุมของความด้อยพัฒนาและล้าหลังแทบทุกอย่าง คำว่า “เครี” เป็นที่รู้จักกันดีหมู่ชาวภาคใต้ตอนกลางว่าสื่อถึงความป่าเถื่อนและล้าหลัง โดยที่คนที่พูดอาจไม่เคยรู้เลยว่าเครีคือตำบลๆ หนึ่งซึ่งมี

⁵⁹ แดง สงเดช และ นา ชมตะวัน, 8 มิถุนายน 2546.

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

⁶¹ วอน ชมตะวัน, เรื่องเดิม.

⁶² ราน พูลนวล, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

⁶³ ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพิณิจ, การศึกษาสภาวะทางภูมิศาสตร์ที่ส่งผลต่อสภาพความเป็นอยู่ของประชาชนบริเวณพื้นที่ระหว่างทะเลน้อยและทะเลสาบสงขลา, หน้า 19.

ตัวตนจริงๆ⁶⁴ ในห้วงเวลานี้ กลุ่มตระกูลที่เคยใช้หรือเปลี่ยนนามสกุลให้มีคำว่า “เครื่อง” อยู่ด้วยจึงเปลี่ยนนามสกุลใหม่ให้ไพเราะกว่าเดิม ในห้วงเวลานี้ ปัญญาชนในชุมชนจึงเริ่มทบทวนประวัติชื่อบ้านกันใหม่ ตำนานเรื่อง “พระชีแพ่ง” จากกรุงสุโขทัยซึ่งเคยเป็นวรรณกรรมมุขปาฐะถูกปัญญาชนดังกล่าวนำไปบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร และกลายเป็นต้นเรื่องที่ใส่สืบสาวและสันนิษฐานถึงความเป็นมาของชื่อหมู่บ้าน ผลการสืบสาวสรุปได้ว่าชื่อ “เครื่อง” น่าจะเพี้ยนมาจาก “เคร่ง” อันเป็นวิธีการปฏิบัติธรรมของพระชีแพ่งหลังตัดสินใจยึดพื้นที่บนควนเคร่งเป็นสถานบำเพ็ญบุญบารมี⁶⁵ คำอธิบายนี้น่าเชื่อถือขึ้นเมื่อเป็นคำที่มีความหมายอยู่ในพจนานุกรม⁶⁶ และได้รับการตอกย้ำจากพระชันผู้ใหญ่จากจังหวัดนครศรีธรรมราชที่เคยเดินทางมาปฏิบัติศาสนกิจในเคร่งเมื่อทศวรรษที่ 2530 จนปัจจุบันคำอธิบายนี้แพร่กระจายในหมู่ชาวบ้านทั่วไป

การสร้างคำอธิบายถึงความเป็นมาของชื่อหมู่บ้านเสียใหม่ ให้สามารถอ้างอิงความหมายตามพจนานุกรมได้ดังกล่าวนี้อาจสะท้อนถึงความต้องการที่จะมีที่อยู่ที่ยืนอยู่ในสารบบของทางราชการของชุมชนเคร่ง ขณะเดียวกัน ก็ได้ทำหน้าที่กะเทาะตัวตนในอดีตซึ่งชาวเคร่งสมัยใหม่รู้สึกแปลกแยกมานานนับแต่ทศวรรษที่ 2500 เป็นต้นมาให้หลุดร่อนออกไป ด้วยเหตุนี้ เมื่อเกิดโรงเรียนมัธยมโรงเรียนแรกและโรงเรียนขึ้นในชุมชนเมื่อทศวรรษที่ 2530 ชาวเคร่งจึงต้องตั้งเอาชื่อ “ชะอวด” ซึ่งเป็นศูนย์กลางอำนาจของพวกเขามาอ้างอิง ลดระดับชื่อ “เคร่ง” ซึ่งเป็นชื่อบ้านชื่อใหม่ (ในจิตสำนึกใหม่) ลงไปเป็นเพียงคำขยาย เป็น “โรงเรียนมัธยมชะอวดเคร่งธรรมวิทยา” โรงเรียนมัธยมประจำตำบลแห่งนี้จึงเป็นโรงเรียนของชุมชนที่ไม่มีร่องรอยของชุมชนดั้งเดิมหลงเหลืออยู่อีกเลยนอกจาก “พื้นที่” ที่ตั้งเท่านั้น

ชุมชนเคร่งจึงกลายเป็นอีกชนบทหนึ่งที่ทั้งถูกทำ และจำยอมเดินต่อแถวชุมชนชนบทยากจนซึ่งกำลังเปล่งเสียงเรียกร้องความเอาใจใส่จากรัฐมากขึ้น เหมือนชุมชนชนบทอื่นๆ ในประเทศไทย

⁶⁴ ไม่เพียงแต่เคร่งเท่านั้นที่ชื่อชุมชนได้กลายเป็นคำที่สื่อถึงความล้ำหลังอย่างสุดลิ่มทิ่มประตู แต่ในยุคทศวรรษที่ 2500 ที่วาทกรรมการพัฒนาส่งกลิ่นหอมหวานคลั่งไปทั่วสังคมไทย วาทกรรมงามหรูนี้ก็ทำให้ “ชื่อ” หรือ “พื้นที่” ของชุมชนในท้องถิ่นภาคใต้หลายชุมชนต้องประสบชะตากรรมเยี่ยงเดียวกับชุมชนเคร่ง ดังเช่นคำว่า “ใหม่เหนือ” หรือ “หมู่เหนือ” ที่หมายถึงชุมชนเชิงภูเขาบรรทัด แถบ อ.กงหรา, อ.ศรีบรรพต (เดิมเป็นส่วนหนึ่งของ อ.ควนขนุน) จ.พัทลุง หรือบ้านอ้ายเขียว, ในเขียว และในหมอง อ.พรหมคีรี จ.นครศรีธรรมราช ชื่อเหล่านี้เป็นที่รู้กันไปทั่วทั้งภาคใต้ว่าสื่อถึงอะไร โดยคนส่วนใหญ่ไม่รู้ว่าเป็นชุมชนที่มีอยู่จริง

⁶⁵ กลิ่น ทองกลีบ, เรื่องเดิม, หน้า 16.

⁶⁶ บุญมา พรหมพิทักษ์, สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.

บทสรุป

การเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์ของชุมชนเครื่องในช่วงระยะเวลาเพียงไม่กี่ทศวรรษย้อนลงไป กระทั่งเครื่องกลายเป็นชุมชนที่มีรูปร่างหน้าตาและจิตสำนึกแทบจะไม่แตกต่างจากชุมชนอื่นๆ ในประเทศไทย ถือเป็นรูปธรรมที่เด่นชัดของวาทกรรมการพัฒนาของรัฐที่เข้ามาเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชาวบ้านให้เป็นโลกทัศน์สำเร็จรูป อัตลักษณ์ดั้งเดิมที่เคยทำให้ชุมชนขายขอบที่ถูกหลงลืมจากอำนาจรัฐมานานหลายทศวรรษสามารถดำรงความมั่นใจและมั่นคงอยู่ได้อย่างมีศักดิ์ศรีและเป็นที่ยอมรับของชุมชนรายรอบค่อยๆ ถูกบ่อนเซาะ กะเทาะ และทำลายลงไป ชาวบ้านจึงเริ่มรู้สึกแปลกแยกกับอดีตของตัวเอง พร้อมๆ กับความพยายามสร้างอัตลักษณ์ขึ้นมาใหม่เพื่อให้ตัวเองสามารถยอมรับตัวเอง และสามารถสัมพันธ์กับผู้อื่นได้อย่างไม่รู้ลี้กมีปมด้อย แต่เนื่องจากอัตลักษณ์ใหม่ๆ เหล่านี้เกิดขึ้นจากวาทกรรมรัฐที่เน้นการพัฒนาจากศูนย์กลาง อัตลักษณ์ใหม่ของชาวเครื่องจึงไม่สามารถหลุดพ้นจากอัตลักษณ์ที่เกิดจากการพึ่งพารัฐไปได้แต่อย่างใด

บรรณานุกรม

- กมล เต็มรักษ์, **ย้อนรอยชะอวด**. นครศรีธรรมราช: ศูนย์วัฒนธรรมอำเภอชะอวด โรงเรียนชะอวดวิทยาคาร, 2542.
- กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 5 กษ.3 เล่ม 3 หนังสือเจ้าพระยาพลเทพฯ เรื่องไปบอกข้าหลวงกรมนาสายทักสินเมืองนครศรีธรรมราช." 14 มีนาคม ร.ศ.111.
- กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 5 ม. 47/19 รายงานราชการมณฑลนครศรีธรรมราช," 4 ตุลาคม ร.ศ.117.
- กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 5 ม. 47/3 หนังสือกราบทูลพระเจ้าน้องยาเธอ กรมหมื่นสมมตอมรพันธุ์ ราชเลขานุการเรื่องการจัดแบ่งท้องที่ต่างๆในแขวงเมืองนครศรีธรรมราชเป็นอำเภอๆ." 30 ธันวาคม ร.ศ.115.
- กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 5 ม.47/14 สำเนาจดหมายจากพระวิจิตรวราสารณข้าหลวงพิเศษตรวจราชการเมืองสงขลา และพัทลุง," 11 มีนาคม ร.ศ.114
- กรมศิลปากร, "เอกสารรัชกาลที่ 6 ม.3.2/55 เรื่องเปลี่ยนแปลงท้องที่สงขลา พัทลุง นครศรีธรรมราช," 28 สิงหาคม-4 กันยายน พ.ศ. 2466.
- กรมศิลปากร. "เอกสารรัชกาลที่ 5 ม.2 14/74 สมเด็จพระบรมโอรสาธิราชฯ ภูมิลำเนาเสด็จตรวจราชการหัวเมืองปักษ์ใต้." 1-21 กันยายน ร.ศ. 115.
- กรรณิการ์ ตันประเสริฐ ประทุม ชุ่มเพ็งพันธ์ แสงอรุณ กนกพงศ์ชัย และต้วน หลีเชิง. **รายงานการวิจัยสนองพระราชประสงค์เรื่องนครศรีธรรมราช**. กรุงเทพฯ: สภามหาวิทยาลัยหัวเฉียวเฉลิมพระเกียรติ, 2540.
- กล้า สังข์ทอง. อายุ 73 ปี บ้านเลขที่ 28 หมู่ที่ 7 บ้านหัวป่าเขียว ตำบลทะเลน้อย อำเภอควนขนุน จังหวัดพัทลุง. สัมภาษณ์, 1 กรกฎาคม 2544.
- กลั่น ทองกลับ. **หนังสือประวัติเครื่องหรือเครื่อง**. นครศรีธรรมราช: ชะอวดการพิมพ์, 2534. (พิมพ์เพื่ออุทิศเป็นวิทยาทาน แจกเป็นที่ระลึกในงานทอดกฐินสามัคคี ณ วัดควนเค็ง วันที่ 27 ตุลาคม 2534).
- กองบรรณาธิการ. "สัมภาษณ์ผู้อำนวยการโรงพยาบาลอำเภอชะอวด" **วารสารแพทย์นครสัมพันธ์**. 5, 5 (กันยายน-ตุลาคม 252): 51-55.
- แคล้ว นาคนวล อายุ 80 ปี บ้านเลขที่ 17 หมู่ที่ 9 บ้านควนชิง ต. ควนเค็ง อ. ชะอวด จ. นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์ 25 ธันวาคม 2544.
- จังหวัดนครศรีธรรมราช, **รายงานกิจการ 2509** นครศรีธรรมราช: ม.ป.ท., 2510.
- จังหวัดนครศรีธรรมราช, **รายงานกิจการ 2510** นครศรีธรรมราช: ม.ป.ท., 2511.

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. *เรื่องเสด็จประพาสแหลมมลายู เมื่อรัตน โกสินทรศก 108, 109, 117, 120 รวม 4 คราว*. พระนคร: หอพระสมุดวชิรญาณ, 2468. (ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯให้พิมพ์พระราชทานในวาระ พระศพลมเด็จพระเจ้าน้องนางเธอ เจ้าฟ้ามาลินีนพดารา ศิริินภาพรณวดี กรมขุนศรีสัชนาลัยสุรกัญญา ณ พระเมรุท้องสนามหลวง พ.ศ.2468).

เจิม จันทร์มา. อายุ 63 ปี บ้านเลขที่ 210 หมู่ที่ 11 ตำบลเคิ่ง อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์ 22 พฤษภาคม 2546.

เจิมศักดิ์ ปิ่นทอง, *วิวัฒนาการของการบุกเบิกที่ดินทำกินในเขตป่า*. กรุงเทพฯ: สถาบันชุมชนท้องถิ่นพัฒนา, 2534.

เจียร ประดิษฐ์. อายุ 70 ปี ที่ทำการกำนัน บ้านควนป้อม ตำบลเคิ่ง อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 5-7 มิถุนายน 2546.

จัตตทิพย์ นาถสุภา. *แนวคิดและทฤษฎีเศรษฐกิจชุมชนชาวนา*. กรุงเทพฯ: วิถีวรรณคดี, 2541.

จัตตทิพย์ นาถสุภา. *ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจและสังคม*. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์, 2527.

จัตตทิพย์ นาถสุภา และ พรพิไล เลิศวิชา. *วัฒนธรรมหมู่บ้านไทย*. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์, 2537.

จัตตทิพย์ นาถสุภา. *บ้านกับเมือง*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2538.

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

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

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

ชาติ ศิลปรัตน์. "การปกครองมณฑลนครศรีธรรมราชภายใต้สมเด็จพระเจ้าน้องยาเธอเจ้าฟ้ายุคลทิฆัมพร กรมหลวงลพบุรีราเมศวร์ (พ.ศ.2453-2468)." *วิทยานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต*, มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร, 2529.

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

เชื่อน ศิวโรจน์. "ตำนานตะเคียนตำนานช้างทุ่ง." ใน *หนังสือที่ระลึกกระโนนสังสรรค์ครั้งที่ 30*, หน้า 79. กรุงเทพฯ: ชมรมชาวระโนด, 2543. (พิมพ์เนื่องในโอกาสจัดงานระโนดสังสรรค์วันที่ 5 กุมภาพันธ์ 2543 ณ หอประชุมคุรุสภา กระทรวงศึกษาธิการ กรุงเทพมหานคร).

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

- แดง สงเดช. อายุ 73 ปี บ้านเลขที่ 11 หมู่ที่ 1 บ้านท่ามุด ตำบลเคิ่ง อำเภอชะอวด จังหวัด นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.
- เทพ เดชสุวรรณ. **ของดีหัวไทร**. นครศรีธรรมราช: ม.ป.ท., 2540.
- นา ชมตะวัน. อายุ 56 ปี บ้านเลขที่ 90 หมู่ที่ 1 บ้านท่ามุด ตำบลเคิ่ง อำเภอชะอวด จังหวัด นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 8 มิถุนายน 2546.
- น้ำ ทองแก้ว. อายุ 72 ปี บ้านเลขที่ 20 หมู่ที่ 1 ตำบลขนหาด อำเภอชะอวด จังหวัด นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2546.
- นิคม ภู์สกุลสุข และอัมพร แก้วหนู. "พรวนเคิ่ง: จากพรวนเคิ่งเป็นน้ำ 150,000 ไร่." **วารสารแลได้** (มกราคม-กุมภาพันธ์, 2537): หน้า 23.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. "คติเกี่ยวกับรัฐของประชาชนไทยจากวรรณกรรมปากใต้." **วารสารธรรมศาสตร์** 12, 3 (กันยายน 2526): 142-161.
- บรรจง วงศ์เขียว. **รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพรวนเคิ่ง**. ม.ป.ท.: 2537.
- บุญมา พรหมพิทักษ์. อายุ 83 ปี บ้านเลขที่ 116 บ้านท่ามุด ตำบลเคิ่ง อำเภอชะอวด จังหวัด นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 5-6 มิถุนายน 2546.
- ปก แก้วกาญจน์. **การค้ำทางเรือบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา**. สงขลา: สถาบันทักษิณคดีศึกษา, 2540.
- ปก แก้วกาญจน์. **การสร้างทางรถไฟสายใต้กับผลกระทบทางเศรษฐกิจและการเมือง**. สงขลา: สถาบันทักษิณคดีศึกษา มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ, 2534.
- ประมวล มณีโรจน์. "โจรพัทลุง-กรณีตำนานโจรแห่งตำบลดอนทราย : ความแรงของลมฝนย่อม เกี่ยวเนื่องกับเมฆหมอกแห่งฤดูกาล." **วารสารทักษิณคดี** 4, 1 (มิถุนายน - กันยายน 2537): 54-104.
- ประมวล มณีโรจน์. และเกษม จันทรดำ. **เงื่อนไขแห่งการดำรงอยู่ของชาวนา: ศึกษาเฉพาะ กรณีของ ต.ขนหาด อ.ชะอวด จ.นครศรีธรรมราช**. นครศรีธรรมราช: โรงเรียนบ้าน ขนหาด, 2528.
- ประมาณ เทพสงเคราะห์ และจำนงค์ แรกพิณิจ. **การศึกษาสภาวะทางภูมิศาสตร์ที่ส่งผลต่อ สภาพความเป็นอยู่ของประชาชนบริเวณพื้นที่ระหว่างทะเลน้อยและทะเลสาบ สงขลา**. สงขลา: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ สงขลา, 2540.
- พรวน ทองแก้ว. อายุ 76 ปี บ้านเลขที่ 203 หมู่ที่ 11 ตำบลเคิ่ง อำเภอชะอวด จังหวัด นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 21 พฤษภาคม 2546.
- พอลดา แก่นแก้ว. "ความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนปากพนัง พ.ศ.2439 - 2525." **วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย**, 2528.

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

พิเชฐ แสงทอง. "ศึกษาลักษณะเศรษฐกิจและสังคมของชุมชนชาวนาบริเวณลุ่มทะเลสาบสงขลา ในวรรณกรรมนิราศ." วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิตมหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2545.

พิบูลพิทยาพรรค, พระยา. *เรื่องโรงเรียนวัด มณฑลนครศรีธรรมราช พ.ศ.2474*. พระนคร: โรงพิมพ์พระจันทร์, 2476. (พิมพ์แจกเป็นธรรมพลีบรรณาการ เนื่องในงานทำบุญเฉลิมอายุครบ 80 ปี ของพระรัตนธัชมุนี วัดท่าโพธิ์ จังหวัดนครศรีธรรมราช 2476).

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

ไพรินทร์ รุยแก้ว. "ศึกษาพลวัตการผลิตและการค้าข้าวในอำเภอหัวไทร จังหวัดนครศรีธรรมราช." วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยทักษิณ, 2542.

มูลนิธิพระบรมราชานุสรณ์ พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยในพระบรมราชูปถัมภ์, "ทำเนียบข้าราชการเมืองนครศรีธรรมราช." ใน *จดหมายเหตุรัชกาลที่ 2 จ.ศ. 1173*. (พระนคร: ม.ป.ท., 2514; จัดพิมพ์เนื่องในวันพระบรมราชสมภพครบ 203 ปี 24 กุมภาพันธ์ 2514).

ยงยุทธ ชูแว่น (บรรณาธิการ). *โลกลุ่มทะเลสาบ*. ปทุมธานี : นาคร, 2540.

รำน พูลนวล. อายุ 74 ปี บ้านเลขที่ 203 หมู่ที่ 11 ตำบลเคร็ง อำเภอชะอวด จังหวัดนครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์ 21 พฤษภาคม 2546.

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

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

วิทยา เพ็ชรดาลัย. "บันทึกกลับจากชะอวด." *วารสารแพทย์นครสัมพันธ์*. 5,1 (ม.ค. 2521): 65-59.

สำนักงานจังหวัดนครศรีธรรมราช. *จังหวัดนครศรีธรรมราช 37*. นครศรีธรรมราช:ฝ่ายแผนและโครงการ, ม.ป.ป.

องค์การบริหารส่วนตำบลเคร็ง. *รายงานการสำรวจเบื้องต้นบริเวณพรควนเคร็ง อ. ชะอวด จ. นครศรีธรรมราช*. ม.ป.ท., เอกสารอัดสำเนา.

เอี่ยม เพ็งหนู. อายุ 70 ปี บ้านเลขที่ 12 หมู่ที่ 11 บ้านควนเคร็ง ตำบลควนเคร็ง อำเภอชะอวด จ.นครศรีธรรมราช. สัมภาษณ์, 15 ธันวาคม 2544.

“คนแม่แจ่ม” ในกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก

“Khon Mae Chaem” in the Process of the Re-invention of Pha Sin Tin Chok Culture

ปราโมทย์ ภัคดีณรงค์

บทคัดย่อ

ในปัจจุบัน สื่อสารมวลชนทำให้คุณค่าของวัฒนธรรมท้องถิ่นเข้าไปตอบสนองการบริโภค สัญญาของคนในสังคมเมืองในฐานะศูนย์กลางการผลิตและการบริโภคข้อมูลข่าวสาร ผลงานนี้ ต้องการนำเสนอวัฒนธรรมท้องถิ่นแม่แจ่ม ในจังหวัดเชียงใหม่ ในฐานะเป็นพื้นที่ชนิดหนึ่งที่กลุ่ม สังคมต่างๆ เข้ามาผลิตความหมาย ผู้ศึกษาสนใจกระบวนการนิยามความหมายของผ้าขึ้นตีนจก อันเป็นวัฒนธรรมวัตถุซึ่งถูกทำให้เป็นสัญลักษณ์ของชุมชนและมีนัยสำคัญต่อการนำเสนอภาพ “คนแม่แจ่ม” โดยเฉพาะในการประดิษฐ์ประเพณี ได้แก่ ‘งานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’ และ ‘งานจุลกฐิน’

การวิจัยพบว่า ชุมชนแม่แจ่มมีฐานความสัมพันธ์จากความหลากหลายทางวัฒนธรรมและ ชาติพันธุ์ บางชุมชนใช้ผ้าขึ้นตีนจกในระบบความสัมพันธ์ ขณะที่การประดิษฐ์ประเพณี ‘งานเทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นตีนจกแม่’ ถือเป็นสัญลักษณ์หรือแกนกลางของการแสดงความเป็นสมาชิกจากชุมชน ต่างๆ ในแม่แจ่ม อย่างไรก็ตาม ชุมชนเหล่านี้นำเสนอตัวตนทั้งโดยการยืนยันอัตลักษณ์ของกลุ่ม และการยอมรับบทบาทนำของวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก นอกจากนี้ยังนำเสนอความเป็นสมาชิกของ ชาติด้วย

ขณะที่ ‘งานจุลกฐิน’ เป็นกระบวนการนำเสนอภาพ “คนแม่แจ่ม” ที่สอดคล้องกับความ ต้องการบริโภควัฒนธรรมของคนในสังคมเมือง จึงเป็นประเพณีประติมากรรมที่ช่วยสถาปนาชุด สัญลักษณ์และความหมายในการนิยามตัวตนของคนชั้นกลางไทยด้วย

บทความนี้ปรับปรุงเนื้อหาบางส่วนจากวิทยานิพนธ์ของผู้ศึกษา เรื่อง “การเมืองของสุนทรียภาพผ้าขึ้นตีนจกกับกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมแม่แจ่ม” สาขาวิชาการพัฒนาสังคม คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัย เชียงใหม่

นักวิจัยอิสระ

Abstract

In the present, mass communication has integrated values of local culture into a system of "consumptive signs" of urban society, which is the center of information production and consumption. The concept of Mae Chaem local culture is presented in this paper, a space where various social groups have constructed their meanings. This study focuses on the meaning construction process of Pha Sin Tin Chok, a material culture which is made symbol of Mae Chaem community. This local culture carries significant presentation of the image of the Mae Chaem people. This process is particularly evident in the invention of traditions such as the Mae Chaem Unique Handmade Tin Chok Fabric Festival and the Jula Kathin Ceremony.

From our study, it is found out that Mae Chaem community is based on relationships of various ethnic groups with different cultures. But the Mae Chaem Unique Handmade Tin Chok Fabric Festival has been invented as a symbol or a core of the diverse communities. However these communities have tried to show their identities by both maintaining their group symbols and by accepting Pha Sin Tin Chok culture. Moreover, they also negotiate their status as a member of the national-state.

In the case of the Jula Kathin Ceremony, it is a process of presentation of the image of Mae Chaem people. This process fits the need of urban society for cultural consumption. These traditions have helped establish sets of symbol and identity for the Thai middle class.

บทนำ

ในปัจจุบันชุมชนบนที่ราบของอำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ คือชุมชนที่ได้รับการนำเสนอจากงานวิชาการและสื่อมวลชนว่าเป็นชุมชนล้านนาในอดีต โดยเชื่อว่าการถูก “ปิดกั้น” ด้วยเทือกดอยอินทนนท์ทำให้ชุมชนแห่งนี้ดำรงวัฒนธรรมและความเป็นล้านนาของตัวเองไว้ได้อย่างเหนียวแน่น โดยเฉพาะสิ่งที่ทำให้วัฒนธรรมท้องถิ่นแม่แจ่มมีชื่อเสียงที่สุด คือ ผ้าขึ้นดินจก ในวันที่ ผ้าขึ้นดินจกได้รับการรื้อฟื้นขึ้นเป็น ‘เอกลักษณ์’ ของชุมชน อีกทั้งยังเกี่ยวข้องกับการสร้างชุดความรู้ต่อชุมชน² รวมถึงการประดิษฐ์ประเพณีขึ้นในชุมชนในช่วงต่อมา ได้แก่ ‘งานเทศกาลมหกรรมผ้าขึ้นดินจกแม่แจ่ม’ และ ‘งานจุลกฐิน’ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง งานจุลกฐินมักถูกนำเสนอเชื่อมโยงกับคุณค่าและความหมายของผ้าขึ้นดินจกแม่แจ่มในงานวิชาการและสื่อมวลชนหลายชิ้น³

ลักษณะทั่วไปของอำเภอ ประกอบด้วยพลเมืองที่ตั้งอยู่บนฐานของความแตกต่าง กล่าวคือ ประกอบจากหลายกลุ่มชาติพันธุ์ ในกรณีนี้แม้กลุ่มชาติพันธุ์ ‘ไทยวน’ หรือ ปัจจุบันเรียกรวมว่า *คนเมือง* และส่วนใหญ่ตั้งชุมชนบนที่ราบจะมีจำนวนประชากรมากที่สุด แต่ในทางประวัติศาสตร์นั้นกลุ่มชาติพันธุ์ปกากะญอ ม้ง ลัวะ และไทใหญ่ ก็มีระบบความสัมพันธ์แบบพึ่งพา/แลกเปลี่ยนกับคนเมืองมาโดยตลอด นอกจากนี้ยังกล่าวได้ว่ารัฐเองก็เป็นผู้ผลิตความแตกต่างขึ้น โดยการแบ่งเขตปกครองออกเป็น 10 ตำบล ได้แก่ ตำบลช้างเคื่อง ตำบลท่าผา ตำบลบ้านจันทร์ ตำบลแม่แดด ตำบลบ้านทับ ตำบลแจ่มหลวง ตำบลกองแขก ตำบลแม่ศึก ตำบลปางหินฝน และตำบลแม่นาจร

เมื่อเราทบทวนประวัติศาสตร์ภาพลักษณ์ของอำเภอแม่แจ่ม พบว่า หลังแผนพัฒนาเศรษฐกิจแห่งชาติฉบับแรก แม้รัฐบาลจะขยายการส่งเสริมการท่องเที่ยวไปสู่ภูมิภาคแล้ว แต่ภาพลักษณ์ของวัฒนธรรมและชุมชนแห่งนี้ก็ยังมีภาพลักษณ์ของความล้าหลัง หาได้สะท้อนความหมายของชุมชนอันเป็นรากเหง้าบริสุทธิ์ของความเป็นล้านนาแต่อย่างใด ดังจะขอยกคำอาลัยอาวรณ์ (ความเจริญ) ของชายผู้หนึ่ง ซึ่งพิมพ์ในปี พ.ศ. 2510 ว่า

ข้าอยู่เดียวเปลี่ยวใจในไพรลึก

มองสายน้ำไหลเชี่ยวเป็นเกลียวไป

ข้าจำหนูนไม้ขอนนนวนิล

อกระทิกไธกรรมทำไฉน

ช่างห่างไกลแดนดินถิ่นรุ่งเรือง

เลี้ยงชีวิตอยู่ถิ่นมืดดองเหลือง

¹ ในที่นี้ผู้ศึกษาเลือกใช้คำว่า “เอกลักษณ์” เพื่อให้สอดคล้องกับการนำเสนอของส่วนราชการในอำเภอแม่แจ่ม

² ดังพบในผลงานของ ลักขณา ปันวิชัย และศิริศักดิ์คุ้มรักษา (2540) อภินันท์ บัวหภักดี (2543) วัฒนะ วัฒนาพันธุ์ และคณะ (2544) และนิรมล เมธีสุวกุล (2545) เป็นต้น

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

อีกนัยนักจักได้ไปสู่เมือง

ไม่รู้เรื่องข่าวสารการของคน

(แม่แจ่ม, 2510: 7 ; เน้นโดยผู้ศึกษา)

เห็นได้ว่า ความเป็นท้องถิ่นและวัฒนธรรมแม่แจ่มในช่วงเวลาดังกล่าวยังไม่เป็นที่ชื่นชมอย่างที่เรารับ 'สาร' ที่สื่อกันในปัจจุบัน การมีภาพลักษณ์ของชุมชนแม่แจ่มที่น่าพึงพอใจสำหรับ "การบริโภค" ได้มีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์เชื่อมโยงกับแนวคิดทางสังคมและการสร้างความหมายต่อท้องถิ่นหรือวัฒนธรรมท้องถิ่นด้วย โดยเฉพาะในปัจจุบันที่การสื่อสารความหมายของวัฒนธรรมเป็นส่วนหนึ่งที่เข้าไปตอบสนองผู้คนในสังคมเมือง ซึ่งกล่าวได้ว่าเป็นศูนย์กลางทั้งการผลิตและการบริโภคข้อมูลข่าวสาร (หรือความรู้) เกี่ยวกับท้องถิ่น ไม่ว่าจะเป็นการบริโภคจากสื่อสารมวลชนในชีวิตประจำวัน หรือจากการท่องเที่ยว

งานวิจัยนี้มีแนวคิดต่อ "วัฒนธรรมท้องถิ่น" ของชุมชนแม่แจ่มในฐานะเป็นพื้นที่ชนิดหนึ่งที่กลุ่มสังคมกลุ่มต่างๆ เข้ามาปฏิบัติการกำหนดนิยามความหมาย ทั้งนี้ผู้ศึกษาจะเน้นการนิยามผ่าน "งานประเพณีประติษฐ์" ที่เกี่ยวข้องกับการนำเสนอวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนแม่แจ่ม ได้แก่ งานเทศกาลมหรพรมผ้าตีนจกแม่แจ่ม และงานจุลกฐิน ผู้ศึกษาสนใจวิเคราะห์ว่าท่ามกลางความหลากหลายของกลุ่มวัฒนธรรมในแม่แจ่มนั้น กระบวนการกำหนดนิยามและการประติษฐ์ดังกล่าวจากกลุ่มสังคมต่างๆ มีปฏิบัติการสถาปนาชุดความหมายหรือคุณค่าของวัฒนธรรมแตกต่างกันอย่างไร ชุดความหมายที่ถูกสถาปนาขึ้นมีผลอย่างไรต่อคนท้องถิ่น

แนวคิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมท้องถิ่น

จากมิติทางประวัติศาสตร์ซึ่งทำให้เห็นความเปลี่ยนแปลงของภาพลักษณ์ต่อท้องถิ่นแม่แจ่ม ทำให้ผู้ศึกษามีแนวคิดต่อท้องถิ่นและวัฒนธรรมท้องถิ่นแห่งนั้นในฐานะสนามของการกำหนดนิยามความหมาย ซึ่งมีพัฒนาการของการช่วงชิง ต่อด้าน ต่อรอง และเห็นร่วมจากกลุ่มสังคมที่เกี่ยวข้อง ผู้ศึกษาขอทบทวนแนวคิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมท้องถิ่นบางแนวคิดเพื่อช่วยการวิเคราะห์ดังนี้

1. แนวคิดว่าการช่วงชิงนิยามความหมาย

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

เอาชิ้นส่วนหรือองค์ประกอบของประวัติศาสตร์จากหลายที่ หลายช่วงเวลา มาจัดวางเข้าด้วยระเบียบความคิดที่สอดคล้องกับสมัยนิยมของปัจจุบัน ดังเห็นได้ในการจัดแสดงนิทรรศการของพิพิธภัณฑ์และการละคร เป็นต้น (พัฒนา กิตติอาษา, 2546)

งานศึกษาของ เกษียร เตชะพีระ (2540) เกี่ยวกับวัฒนธรรมท้องถิ่น ช่วยทำให้เห็นว่าโลกาภิวัตน์และข่าวสารทำให้การสร้างความกลมกลืน (homogenization) และการแตกตัว (heterogenization) ทางวัฒนธรรมกลายเป็นเรื่องที่ซับซ้อน ทั้งนี้เพราะคนแต่ละกลุ่มต่างมีวัฒนธรรมมีภาษาเป็นของตนเอง ดังนั้น การส่งผ่านชิ้นส่วนวัฒนธรรมข้ามด้านภาษาหรือข้ามวัฒนธรรมจะถูกแปล/แปรให้ไปปรับใช้วัตถุประสงค์ของบริบททางสังคมหรือวัฒนธรรมอื่น ซึ่งเป็นอิสระจากต้นฉบับของวัฒนธรรมเดิมได้ ขณะเดียวกันเสรีภาพในการตีความ (ทั้งความหมายและหน้าที่) โดยท้องถิ่นก็ทำให้การครอบงำทางวัฒนธรรมอย่างสมบูรณ์นั้นเป็นไปไม่ได้ เพราะแต่ละภูมิภาคต่างต้องการยืนยันเอกลักษณ์เฉพาะตัว ไม่อยากถูกวัฒนธรรมอื่นครอบงำ(รวมถึงวัฒนธรรมชาติ) ส่วนปัจเจกบุคคลที่ไม่อยากถูกชุมชนที่ตนสังกัดสร้างความกลมกลืนทางวัฒนธรรมจะหันไปหยิบยืมวัตถุดิบทางวัฒนธรรมที่แพร่สะพัดไหลเวียนในตลาด (หรือในสื่อมวลชน) มาประกอบสร้างเอกลักษณ์ของตัวเอง (เกษียร เตชะพีระ, 2540)

ฉะนั้น การนิยามวัฒนธรรมท้องถิ่นจึงมีส่วนเชื่อมต่อการเมืองระดับโลกาภิวัตน์ ระดับรัฐ และระดับการปฏิบัติของปัจเจก ซึ่งนักคิดชาวฝรั่งเศส มิเชล ฟูกูต์ (Michel Foucault) ได้เสนอแนวความคิดเรื่อง "governmentality" หรือ "การปกครองชีวญาณ" หรือ "ความเป็นสมาชิกการปกครอง" ว่า คืออำนาจการเมืองที่กระทำบนร่างกายของปัจเจก (body politics) ซึ่งจะปฏิบัติตัวเองสัมพันธ์กับการปฏิบัติของคนอื่นๆ และเป็นเงื่อนไขในการสถาปนาสังคมขึ้นไป สังคมและอำนาจการเมืองในที่นี่จึงมีลักษณะของพันธะทางสังคม (social contract) ซึ่งทำให้ "เรื่องเล่า" อันผลิตจากประวัติศาสตร์แต่ละช่วงถูกแปลความหมายให้มียุทธสัมพันธ์กับชีวิตปัจจุบัน โดยเฉพาะในฐานะเป็นเป้าหมายทางการเมืองจากกลุ่มผลประโยชน์ เช่น นโยบายรัฐ เมื่อดำรงฐานะเป็นสถาบันหรือเทคโนโลยีของ "การปกครองชีวญาณ" หรือ "ความเป็นสมาชิกการปกครอง" แล้ว ก็จะถูกนำมาควบคุมพฤติกรรมของปัจเจก ซึ่งแสดงให้เห็นว่า ทั้งรัฐและปัจเจกต่างก็มีพันธะทางสังคมต่อกัน (Danaher et al., 2000: 88-92)

ข้อสรุปในการส่งผ่านชิ้นส่วน/ความหมาย/คุณค่าวัฒนธรรมท้องถิ่น จึงเลี่ยงไม่ได้ที่จะถูกตีความ/แปล/แปร ให้ไปปรับใช้เจตนารมณ์ในบริบททางสังคม การเมือง และวัฒนธรรมในระดับอื่น (หรือสังคมอื่น) ซึ่งทำให้การแตกตัว (heterogenization) และความกลมกลืน (homogenization) ของวัฒนธรรมท้องถิ่นอาจแสดงถึงการต่อสู้ ต่อบรอง หรือหยิบใช้ร่วมกับวัฒนธรรมของชาติ ภายใต้สภาวะที่ท้องถิ่นมีพันธะ/การติดต่อทางสังคมกับชาติในฐานะของ "ความเป็นสมาชิกการปกครอง"

2. แนวคิดว่าด้วยการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในบริบทของการบริโภค

จากบทนำซึ่งทำให้เห็นภาพลักษณ์และการสร้างชุดความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมผ้าขึ้นดินจกเต็บโตโดยเชื่อมโยงสัมพันธ์กับการสื่อสารในสังคมเมือง การทบทวนวรรณกรรมส่วนนี้จะเกี่ยวข้องกับการบริโภคของกลุ่มสังคมต่างๆ ซึ่งเราเริ่มต้นที่การอธิบายแนวคิดต่างๆ กล่าวคือ นักเศรษฐศาสตร์มักมองว่าปัจเจกชนจะพึงพอใจเมื่อบริโภควัตถุที่ตัวเองขาดแคลน นักจิตวิทยาของความ ต้องการบริโภคสิ่งของเป็นเรื่องแรงจูงใจ ส่วนนักสังคมวิทยา-วัฒนธรรม หรือสังคมวิทยา-จิตวิทยา มองว่าปัจเจกจะบริโภคสิ่งของตามจิตใต้สำนึกเพื่อบูรณาการเข้าสู่กลุ่มหรือสังคม (Baudrillard, 1999)

ทว่า การบริโภคในที่นี้ไม่ใช่เพียงเรื่องทางวัตถุเท่านั้น แต่ครอบคลุมถึงการบริโภคความหมายหรือสัญลักษณ์ของวัฒนธรรม ทั้งนี้การสื่อสารมวลชนที่ทำให้ “ท้องถิ่น” ถูกจัดวางด้วยระบบความสัมพันธ์เชิงพื้นที่ (spatial order) จนส่งผลให้ระยะทางเชิงพื้นที่ที่ห่างไกลถูกนำเสนอเพื่อสื่อ นัย “ความเป็นอื่น” และเป็นตัวแทนของคนที่อยู่ต่างวัฒนธรรม เช่น วัตถุในพิพิธภัณฑ์ ซึ่งถูกจัดแสดงโดยจำแนกตามสถานที่หรือแหล่งกำเนิด ดังนั้นตัววัตถุจึงสะท้อนความสัมพันธ์ทางสังคม และความเป็นมนุษย์ตามกระบวนการวิวัฒนาการอยู่ในที่ นอกจากนี้พื้นที่ที่ห่างไกลมากๆ ยังซ่อนสำนึกลึกๆ ถึงความแตกต่างทางเวลา อันทำให้สิ่งประดิษฐ์จากดินแดนชายขอบมักถูกซ่อนความหมายว่าเป็นอดีตของสังคมศูนย์กลาง หรือเป็นส่วนวิวัฒนาการของสังคมเมือง (Miller, 1992)

การบริโภคสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมในสังคมเมืองยังส่งผลต่อการสร้างความกลมกลืนและการแตกตัวของวัฒนธรรมในท้องถิ่น โดยเฉพาะท้องถิ่นที่มีลักษณะเป็นสังคมชาวนา เช่น จากผลงานของ Peter Burke (1993) ได้บ่งบอกถึงรูปแบบที่ปัญญาชนในยุโรป (ช่วงศตวรรษที่ 19) วิเคราะห์อัตลักษณ์ของสังคม (collective identity) และพยายามค้นหาวัฒนธรรมประชาชน (popular culture) จากงานศิลปะและสิ่งประดิษฐ์พื้นบ้านในสังคมชาวนา ในกรณีนี้ Burke วิเคราะห์ว่าปัญญาชนตกอยู่ในมโนสำนึกต่อสังคมชาวนาด้วยลักษณะของการโหยหาอดีตสำหรับนำมายืนยันการมีรากเหง้าทางอัตลักษณ์ของตน อีกทั้งพวกเขายังสำนึกถึงการเป็นผู้อุปถัมภ์ (patronizing) จึงเข้าไปจัดการภาพวิถีชีวิตของชาวนา เช่น รวบรวมตีพิมพ์เพลงพื้นบ้านเผยแพร่ ด้วยการเชื่อมโยงถึงความเป็นอัตลักษณ์ของชาติ เป็นต้น ทั้งนี้วัฒนธรรมชาวนา “ที่เก่าแก่” จึงถูกทำให้เป็นตัวแทนวัฒนธรรมของชาติ เนื่องจากสังคมชาวนานั้นถูกทำประหนึ่งว่ายังไม่แปดเปื้อนจากอิทธิพลภายนอก หรือยังคงมีความเป็นอดีตมากกว่าสังคมเมือง นั่นเอง (Burke, 1993) ดังนั้นเมื่อเราผนวกแนวคิดการจัดระเบียบเชิงพื้นที่ ซึ่งดินแดนชายขอบถูกทำให้หมายถึงความเป็นอดีตของศูนย์กลางนั้น เราจึงเห็นกลุ่มแนวคิดชาตินิยมพยายามกลับไปค้นหา “สังคมชาวนา” ในฐานะเป็นรากเหง้าวัฒนธรรมของชาติ ในแง่นี้การบริโภคจึงก่อให้เกิดการบูรณาการเข้าสู่กลุ่มหรือชุมชน

(ทั้งในระดับท้องถิ่นและระดับชาติ) เป็นเรื่องของจริยธรรม ระบบคุณค่า ระบบการสื่อสารและโครงสร้างการแลกเปลี่ยน (Baudrillard, 1999: 85)

เกษียร เตชะพีระ (2539) ชี้ให้เห็นว่าการบริโภคนิยม "ความเป็นไทย" เองอยู่ภายใต้ความต้องการมีตัวตนของคนชั้นกลางไทยในสภาวะโลกาภิวัตน์ของทุนนิยมการค้า ข่าวดารา และวัฒนธรรม ที่มีการแข่งขันกันทั่วโลก ในการนี้พวกเขาได้แปร/แปลความต้องการดังกล่าวไปเป็นความต้องการบริโภค "สินค้า"⁴ ตลอดจนทำให้สัญญา "ความเป็นไทย" เป็นทางเลือกหนึ่งของอัตลักษณ์ซึ่งสามารถกระทำการผ่านการซื้อและบริโภคสินค้า โดยสัญญาเหล่านี้ต่างส่งผ่านการสื่อสารมวลชน อย่างไรก็ตาม การบริโภค "ความเป็นไทย" ทำให้เห็นได้ว่าอัตลักษณ์ระดับชาติ (ที่การรณรงค์มีรัฐเป็นส่วนสำคัญ) กับการบริโภคของปัจเจก ก่อตัวขึ้นจากสองปัจจัย คือ หนึ่ง กระบวนการโลกาภิวัตน์ทางเศรษฐกิจและวัฒนธรรม และสอง ความพยายามของรัฐไทยที่จะเหนี่ยวรั้งยึดกุมอำนาจทางการเมืองวัฒนธรรม (cultural political hegemony) แต่เดิมของตนเอาไว้ ทั้งนี้เพื่อจะควบคุมให้ความหมายและการสื่อสาร "ความเป็นไทย" ดำรงต่อไปท่ามกลางกระแสคลื่นสินค้าและภาพลักษณ์ที่ซัดข้ามรัฐข้ามชาติไปทั่วโลก (เกษียร เตชะพีระ, 2539)

ดังนั้น ทั้งการส่งผ่านคุณค่าของวัฒนธรรมท้องถิ่นและกระบวนการนิยามความหมาย ตลอดจนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในบริบทของการบริโภค จึงมิได้ตัดขาดจากความสัมพันธ์กับวิถีชีวิตของสังคมเมืองซึ่งมีฐานะเป็นศูนย์กลางการผลิตและบริโภคข่าวสาร/ความรู้/ความหมาย ในเนื้อหาส่วนต่อไปผู้ศึกษาจะนำเสนอให้เห็นพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของกระบวนการดังกล่าวในกรณีวัฒนธรรมในแม่แจ่ม

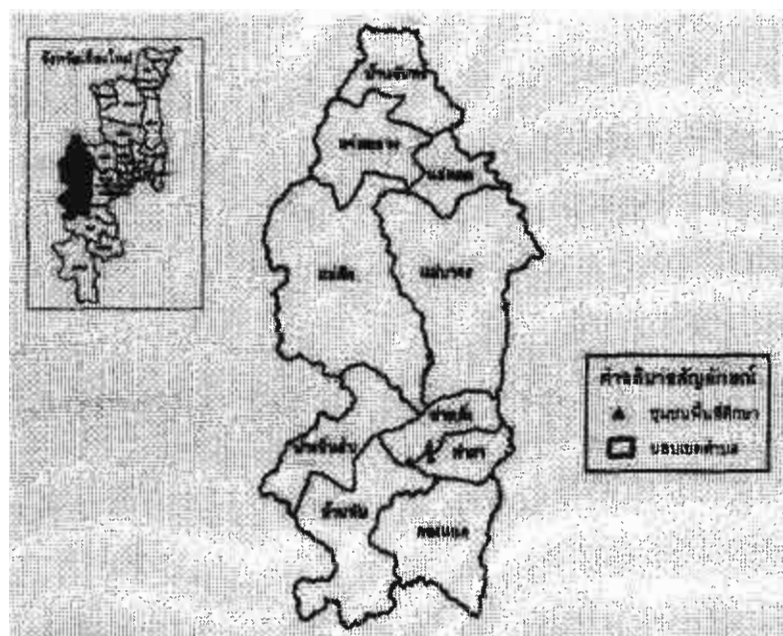
ประวัติศาสตร์การรื้อฟื้นวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม

จากที่อำเภอแม่แจ่มมีฐานจากความแตกต่างหลากหลาย ดังนั้น การเลือกวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกขึ้นเป็นสัญลักษณ์ของ "คนแม่แจ่ม" จึงปฏิเสธไม่ได้ว่าเป็นการสถาปนาอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมเหนือของชุมชนอื่นๆ ในแม่แจ่มด้วยกัน ทั้งนี้ผู้ศึกษาพบว่าชุมชนสำคัญที่มีวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกจะหนาแน่นในบริเวณคาบเกี่ยวของชุมชนใน 2 ตำบล คือ บ้านท้องฝายในเขตตำบลขางเคิง⁵ บ้านทัพ บ้านไร่และบ้านยางหลวงในเขตตำบลท่าผา (ชุมชนเหล่านี้ถูกเลือกเป็นพื้นที่ศึกษาใน

⁴ "สินค้า" ในที่นี้ผู้ศึกษาตีความหมายครอบคลุมถึงสินค้าวัฒนธรรม สินค้าการท่องเที่ยว และสินค้าพื้นเมือง ทั้งที่เป็นรูปธรรมและนามธรรม เช่น บรรยากาศของสถานที่ท่องเที่ยว ประสบการณ์จากการท่องเที่ยวในท้องถิ่น และการได้เห็นวิถีชีวิตชาวบ้านของนักท่องเที่ยว เป็นต้น

⁵ ปัจจุบันตำบลขางเคิง คือ บริเวณศูนย์กลางการค้าและเศรษฐกิจของอำเภอแม่แจ่ม ซึ่งเป็นที่ตั้งของธนาคารพาณิชย์และศูนย์ราชการ

ผลงานนี้) นอกจากนี้พบว่าชุมชนที่มีวัฒนธรรมผ้าขึ้นดินจกจะกระจายตัวอยู่ในบางชุมชนของเขต ตำบลกองแขกและบ้านทับ (เปรียบเทียบความหนาแน่นกับพื้นที่ทั้งหมดของอำเภอแม่แจ่มจาก ภาพ 1.1)



ภาพ 1.1 แสดงเขตการปกครองอำเภอแม่แจ่มและชุมชนพื้นที่ศึกษา

พื้นฐานความสัมพันธ์ของชุมชนบ้านไร่ บ้านไร่ บ้านยางหลวง และบ้านทองผา ประกอบด้วยการจัดระบบความสัมพันธ์โดยอุดมการณ์ทั้งอำนาจแบบผีและพุทธ กล่าวคือ ในอุดมการณ์อำนาจแบบผี คนทุกชุมชนจะขึ้นกับ 'ผีพ่อเจ้าหลวง' ซึ่งเชื่อว่าเดิมเป็นผีปู่ย่าของพญาเจ้าเมือง ผีพ่อเจ้าหลวงจะมีโครงสร้างในการแบ่งหอผี รวมถึงผีเจ้านายอื่นตามสายเครือช่ายกลุ่มบ้านต่างๆ ความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจผีพ่อเจ้าหลวงกับคนในชุมชนจะครอบคลุมการดำรงชีวิตในความสัมพันธ์ทั้ง ระดับเมือง ระดับเครือญาติ และระดับบ้าน

ระดับเมือง คนแต่ละกลุ่มบ้านจะอิงตัวเองกับการนับถือผีพ่อเจ้าหลวง สำนึกว่าตนอยู่ภายใต้การกำกับดูแลของอำนาจผีพ่อเจ้าหลวงและเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนแม่แจ่ม

ระดับบ้าน จะกำกับพฤติกรรมของคนในครัวเรือน มิให้ละเมิดอำนาจหรือกตึกา/จารีตในชุมชน

ระดับเครือญาติ ตามสายผีปู่ย่า จะเป็นการจัดความสัมพันธ์ขั้นพื้นฐานของคนในชุมชน กำกับให้คนอยู่ในครรลองและพฤติกรรมประจำวันของคน

อุดมการณ์อำนาจแบบพุทธ มีกลุ่มศรัทธาวัด ซึ่งเป็นรูปแบบหนึ่งของการจัดระบบความสัมพันธ์ในชุมชนที่บ่งบอกการเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนเช่นกัน มีการแยกและจัดองค์กรที่เรียกว่า

หมวดวัด แต่ละหมวดจะมีหัวหมวดเป็นหัวหน้า และมีแก้ววัด หรือ ไวยาวจักร เป็นแกนกลาง ประสานแต่ละหัวหมวด มีปุจารย์ หรือ มัคทายก เป็นผู้นำประกอบพิธีกรรม

อุดมการณ์อำนาจแบบพุทธ ชุมชนบ้านท้องฝาย บ้านทัพ และบ้านไร่ จะสังกัดศรัทธาวัดเดียวกัน คือ วัดบ้านทัพ ขณะที่บ้านยางหลวงมีศูนย์กลางศรัทธาที่วัดยางหลวง

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

แต่ก่อนจะกล่าวถึงกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน จำเป็นอย่างยิ่งที่เราต้องเข้าใจประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ของชุมชนที่วัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกเป็นแกนกลาง ทั้งภายในและระหว่างชุมชน ดังรายละเอียดจากนี้

1. ระบบความสัมพันธ์ในยุคค้าขายกับฝั่งพม่าและความเป็นมาของวัดฤติบ

ตามความทรงจำร่วมของชาวบ้านบันทึกว่าก่อนสงครามโลกครั้งที่สองจะปะทุขึ้น การหาเส้นฝ้ายมาทอเป็นขึ้นตีนจกไม่สามารถใช้ฝ้ายภายในชุมชนได้ เพราะฝ้ายพื้นเมืองที่ปลูกในแม่แจ่มนั้น เป็นฝ้ายคุณภาพไม่ดี เมื่อปั่นเป็นเส้นจะได้เส้นฝ้ายที่หนาฟู ไม่เรียบ และย้อมสีไม่ค่อยติด หากนำมาจกขึ้นตีนจะทำให้ทอลำบาก ทั้งยังทำให้ลวดลายไม่เรียบแน่น สีซีดและตกเลอะเปื้อนได้ง่าย ฝ้ายพื้นเมืองจึงนำมาทอเฉพาะเป็นผ้าห่ม ผ้าปูที่นอน หรือเสื้อผ้าที่ใช้ใส่ในชีวิตประจำวันธรรมดา

การเสาะหาฝ้ายมีคุณภาพดีสำหรับขึ้นตีนจก ชาวบ้านจะใช้ฝ้ายจากสองแหล่ง คือ ฝ้ายจากทิศตะวันตก เป็นฝ้ายที่มีขายตามเมืองการค้าทางตอนใต้ของกลุ่มน้ำสาละวินในเขตประเทศพม่า โดยจะมีพ่อค้าเร่ผ่านเข้ามาขาย หรือกลุ่มคนแม่แจ่มที่ไปรับจ้างทางสาละวินติดไม้ติดมือมาขาย ฝ้ายจากทิศตะวันตกนี้ ราคาค่อนข้างแพง แต่คุณภาพดีเพราะเส้นเรียบเล็ก สีไม่ตก ส่วนฝ้ายอีกแหล่ง คือ ฝ้ายจากทิศตะวันออก ที่มีขายอยู่ในเมืองจอมทองทางเชียงใหม่ มีราคาถูกกว่า แต่สีตกซีดเร็ว ดังนั้น ช่างทอขึ้นตีนจกในยุคนั้นจึงนิยมใช้ฝ้ายจากทิศตะวันตกมากที่สุด ในฝ้ายกลุ่มนี้มี ‘ฝ้ายแดงน้ำมัน’ เป็นฝ้ายสีแดง ราคาแพงที่สุด แต่มีคุณภาพดีมากสำหรับนำมาทอขึ้นตีนจก โดยเฉพาะใช้ทอตรงส่วนชายขึ้นตีนนิยมเป็นสีแดงก็ทำให้สีคงทนไม่ตกง่าย ๆ ทว่า จากความนิยมและมีราคาแพงนี้เองทำให้การครอบครองสินค้าตัวนี้จึงแสดงถึงสถานภาพของผู้บริโภคด้วย

เนื่องจากชุมชนยังเป็นสังคมขนาดเล็ก การตั้งอยู่ใกล้ชิดกันจึงมีระบบความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจในลักษณะเป็นเครือข่ายเดียวกัน คือ มีกลุ่มคนรวย เช่น กลุ่มเจ้าทีนา กลุ่มพ่อค้า และกลุ่มทำธุรกิจส่งข้าวขายคนงานบริษัทสัมปทานป่าไม้ในเขตแม่แจ่ม เป็นกลุ่มที่มีอำนาจควบคุมทั้งตัวเงินและปัจจัยการผลิตผ้าเหนือชาวบ้านทั่วไป โดยเฉพาะในการควบคุมเส้นฝ้ายที่มีคุณภาพดี (ราคาแพง) เหมาะสำหรับนำมาทอเป็นชิ้นดินจกทำให้ผู้หญิงส่วนใหญ่ในชุมชนไม่สามารถเข้าถึงปัจจัยการผลิตและการบริโภคชิ้นดินจกได้

บทบาทที่สำคัญของชิ้นดินจกในช่วงนี้จึงเป็นหนทางหนึ่งของระบบการแลกเปลี่ยนแรงงานเป็นข้าว เหลือ หรือเป็นเงินตรา ระหว่างกลุ่มคนรวยกับช่างทอที่ส่วนใหญ่มีฐานะยากจน ทั้งนี้แม้ผู้หญิงฐานะดีจะทอผ้าใช้เองบ้างในบางครอบครัว แต่ส่วนใหญ่จะไม่นิยมทอผ้าชิ้นดินจกใช้เอง ด้วยเหตุผล 3 ประการ คือ *ประการแรก* เพราะให้ความสำคัญกับการผลิตในไร่ซึ่งเป็นแหล่งรายได้ทางเศรษฐกิจมากกว่า *ประการที่สอง* เนื่องจากการทอชิ้นดินจกที่ใช้วิธีการ 'จก'⁶ เป็นงานฝีมือที่ต้องใช้เวลายาวนาน การใช้เวลาซื้อจึงสะดวกและคุ้มค่ากว่า และ*ประการสุดท้าย* การไม่จกชิ้นใช้เองยังหมายถึงสถานภาพทางสังคมที่สูงกว่าพวกรับจ้างจกชิ้นดินจกด้วย ดังนั้น ช่วงนี้ ภายในชุมชนที่มีชิ้นดินจกในระบบความสัมพันธ์เองก็เชื่อว่าทุกคนจะต้องมีชิ้นดินจกนุ่ง หรือต้องมีความรู้ในการจกชิ้นดินจก

ต่อมา ช่วงระหว่างและหลังสงครามโลกครั้งที่สองไม่นาน ฝ้ายกลายเป็นวัสดุที่หายาก ยิ่งเมื่อเส้นทางการค้าขายและรับจ้างกับฝั่งพม่าชะงักลง ผู้หญิงในชุมชนจึงไม่นิยมจ้างจกชิ้นดินจกกัน แต่หากคนใดต้องการชิ้นดินจกใหม่จริงๆ ก็จะใช้วิธี 'ผ่าฝ้าย' หรือการแบ่งปันเส้นฝ้ายกันมาทอ โดยคนเป็นเจ้าของเส้นฝ้ายจะได้ชิ้นดินจกผืนแรกไปเป็นกรรมสิทธิ์ก่อน ส่วนผืนที่สองเป็นของคนออกแรง⁷ หรือบางกลุ่มพยายามปั่นฝ้ายพื้นเมืองเพื่อใช้ทดแทนเส้นฝ้ายคุณภาพดีจากฝั่งพม่า โดยนำมาย้อมสีธรรมชาติด้วยกรรมวิธีต่างๆ

เมื่อถนนเชื่อมเส้นทางอำเภอแม่แจ่ม-อำเภอฮอด-เชียงใหม่ ดัดเข้ามาในปีพ.ศ. 2506 เส้นทางนำเข้าฝ้ายจากเชียงใหม่มีความสำคัญแทนที่การค้าปากสาละวิน โครงสร้างความสัมพันธ์ของระบบการแลกเปลี่ยนจึงถูกผนวกเข้ากับเศรษฐกิจระดับจังหวัดและระดับชาติมากยิ่งขึ้น ซึ่งทำให้สินค้าเสื้อผ้าแบบใหม่ๆ และทันสมัยจากเชียงใหม่ไหลเข้ามาสร้างความนิยมแทนที่ชิ้นดินจก ความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ทำให้กลุ่มคนรวยในชุมชนไม่สามารถควบคุมเส้นฝ้ายได้เหมือนเดิม อีกทั้งเป็น

⁶ การจก คือ เป็นวิธีการทอลายผ้าโดยการเพิ่มด้ายเส้นพุ่งพิเศษ ใช้ชนแม่้น ไม้ปลายแหลม สอดนับด้ายเส้นยืน แล้วยกขึ้นสอดใส่ด้ายเส้นพุ่งพิเศษเข้าไป ทำให้เกิดลวดลายเฉพาะจุดหรือเป็นช่วงๆ เพื่อให้เกิดลวดลายสีสันทันตามที่กำหนด

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

ส่วนหนึ่งที่ทำให้ช่างทอขึ้นตีนจกลดจำนวนลง อย่างไรก็ตาม ขึ้นตีนจกยังคงความนิยมในคนรุ่นแม่ รุ่งย่ายาย อันทำให้ช่างทอที่เหลือสามารถทอขึ้นตีนจกขายโบราณขายได้เป็นระยะๆ

2. การก่อตัวของการผลิตเข้าสู่เศรษฐกิจส่วนกลาง

ผ้าขึ้นตีนจกมาเริ่มเคลื่อนไหวเป็นสินค้าในระบบเศรษฐกิจระดับประเทศในช่วงทศวรรษ 2510-2520 เป็นต้นมา เมื่อชาวบ้านจากบ้านท้องฝาย คือ แม่สุตา สิทธิเดช และลำดวน โนทา (ลูกสาว) มีโอกาสถวายผ้าขึ้นตีนจกเมื่อไปเข้าเฝ้ารับเสด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถ ในปี พ.ศ. 2514 และทำให้ในปี พ.ศ. 2518 นางลำดวนได้สาริตการทอผ้าจากถวายทอดพระเนตรในคราวที่ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถเสด็จเยี่ยมราษฎรอำเภอ แม่แจ่มอีกครั้ง จนภายหลัง นางลำดวน และเพื่อนบ้านอีกคนหนึ่งชื่อ นางบุปผา ปิงกุล จึงได้รับ โอกาสไปสาริตทอผ้าจากในงานศิลปาชีพที่กรุงเทพฯ และทำให้ลำดวนได้ไปเรียนทอผ้าเพิ่มเติมที่ พระตำหนักภูพิงค์ จนกลับมาเป็นผู้เผยแพร่การจกลดลายใหม่ๆ ให้แก่เพื่อนบ้านคนอื่น โดย ประยุกต์ลดลายให้ง่าย สีสันไม่ฉูดฉาด หรือที่ชาวบ้านเรียกว่า 'ผ้าลายประยุกต์' เพื่อทอส่งขายใน โครงการส่งเสริมศิลปาชีพ (ทบวงมหาวิทยาลัย, มปป: 122) อย่างไรก็ตาม การดำเนินงานของนาง ลำดวนมีลักษณะการประกอบการแบบเอกชน งานทอผ้าขึ้นตีนจกป้อนตลาดภายนอกจึงกระทำกันในกลุ่มช่างทอที่จำกัดสมาชิกของนางลำดวนเท่านั้น

แต่ผลจากโครงการส่งเสริมศิลปาชีพเข้ามาสนับสนุนงานทอผ้าขึ้นตีนจกลดลายประยุกต์ใน หมู่บ้านท้องฝาย คือ ทำให้ขึ้นตีนจก (เน้นลายประยุกต์) มีฐานะเป็น "ตัวแทนของการพัฒนา" เช่น ในปี พ.ศ. 2519 นายอำเภอแม่แจ่มขณะนั้นได้นำช่างทอจากบ้านท้องฝาย ได้แก่ ลำดวน คำป้อ แสงจันทร์ และบุปผา พร้อมชน 'ก๊ทอผ้า' และอุปกรณ์ทอผ้าต่างๆ ออกไปแสดงการทอผ้าขึ้นตีนจก ในตัวเมืองเชียงใหม่ โดยไม่ได้นำขึ้นตีนจกและผ้าทอใดๆ ออกร้านขายด้วย⁸ ในการนี้ขึ้นตีนจก (เน้นลดลายประยุกต์) จึงน่าจะทำหน้าที่เป็นเครื่องมือประชาสัมพันธ์ภาพลักษณ์ของการพัฒนา อำเภอ ซึ่งสืบเนื่องมาจากการส่งเสริมและรับซื้อผลิตภัณฑ์ของโครงการส่งเสริมศิลปาชีพในบ้าน ท้องฝายเท่านั้น

อีกปรากฏการณ์ที่สนับสนุนว่ารัฐยังมิได้เน้นเชิดชูขึ้นตีนจกในฐานะตัวแทนวัฒนธรรม ดั้งเดิมของชุมชนนี้ คือ ในช่วงรอกถนนดอยอินทนนท์ - แม่แจ่มเปิดใช้ (ปี พ.ศ. 2520) เมื่อทางราชการพยายามเปิดแม่แจ่มให้เป็นพื้นที่ท่องเที่ยวขึ้น หน่วยงานที่เกี่ยวข้องได้เลือกทรัพยากรทางธรรมชาติบนดอยอินทนนท์เป็นจุดขายมากกว่าจะขายงานทอผ้าขึ้นตีนจกให้เด่นชัด ทั้งยังขนานนามแม่แจ่มให้เป็นแหล่งอุทยานธรรมชาติของเชียงใหม่ (พิชัย น้อยวัฒน์, 2520) ขณะที่การปฏิบัติภายใน

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

ในชุมชนตามนโยบายแย่งชิงมวลชนในยุคการปราบปรามพรรคมิวนิสต์แห่งประเทศไทยและนักศึกษาที่หนีภัยเข้ามาแฝงตัวในบริเวณป่าแม่แจ่มนั้น ทางราชการก็เน้นกิจกรรมกลุ่มแม่บ้านในรูปของการจัดกลุ่มทำขนมแปรรูปเป็นอาชีพเสริม หรือบางส่วนถูกจัดตั้งเป็นสาวร่างคอยปลอบขวัญในงานต้อนรับข้าราชการผู้ใหญ่ ทหาร และผู้ร่วมพัฒนาชาติไทย⁹

แต่ในช่วงคาบเกี่ยวกันนี้ คือ ปี พ.ศ. 2522 โครงการส่งเสริมศิลปอาชีพเข้ามาสนับสนุนกิจการทอผ้าจากของนางลำดวน โนทา มากขึ้นในรูปของกลุ่มสมาชิกในโครงการฯ นางลำดวนจึงเอาลวดลายจากจากที่ได้เรียนเพิ่มเติม เช่น จากผ้าจากลายคุบัว ผ้าจากหาดเสี้ยว นำมาผสมผสานประยุกต์กับลายจากแม่แจ่มเดิมให้แก่สมาชิกกลุ่ม โดยเน้นทอเป็นผ้าเทปสำหรับแต่งเสื้อและใช้โทนสีเย็นขริ่มๆ แทนสีโทนร้อนฉูดฉาดที่หญิงในชุมชนนิยมกัน (ทบวงมหาวิทยาลัย, มปป: 134) พร้อมทั้งได้ขยายฐานการผลิตไปสู่ช่างทอบ้านไร่และบ้านทัพ ซึ่งขณะนั้นมีปฏิบัติการของนักศึกษาฝ่ายซ้ายเข้มข้นกว่าที่ใดๆ ในชุมชนพื้นราบด้วยกัน

เห็นได้ว่า ท่ามกลางบรรยากาศทางการเมืองของการแย่งชิงมวลชน การปรับลวดลายของชิ้นดินจากแม่แจ่มจากที่เคยมีสีฉูดฉาดไปเป็นสีโทนขริมนั้น นอกจากเป็นความพยายามทำให้ลักษณะเฉพาะถิ่นสามารถเป็นเนื้อเดียวกับรสนิยมการบริโภคของคนในเมืองแล้ว การผสมผสานกับลวดลายจากที่อื่นๆ ในประเทศยังช่วยลดความเฉพาะถิ่นลง โดยถูกทำให้มีสถานภาพทางความหมายเชื่อมโยงกับวัฒนธรรมของชาติ คือ “ความเป็นไทย” ร่วมกัน (นอกเหนือจากความเชื่อมโยงมิติทางเศรษฐกิจ)

ต่อมา ในปี พ.ศ. 2526 ภายใต้แผนงานของโครงการพัฒนาลุ่มแม่น้ำแจ่ม¹⁰ พัฒนาการอำเภอจึงพยายามหาทางเลือกในการผลิตผ้าเข้าสู่ระบบตลาด โดยเข้ามาส่งเสริมการทอผ้าแบบใช้ ‘กักระตุก’ เพื่อให้ผลผลิตปริมาณมากๆ ในแต่ละหมู่บ้าน ทดแทนวิธีการจกลายอย่างเดียว แต่ปัญหาขาดตลาดรับซื้อและกรรมวิธีผลิตที่สิ้นเปลืองฝ้ายปริมาณมาก ทำให้คนทอก็กระตุกลดลง

⁹ แม่ผ้อยทอง สมวธา, อายุ 62 ปี. สัมภาษณ์ 22 ธ.ค. 2544.

¹⁰ โครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม เดิมเริ่มดำเนินการภายใต้ “คณะกรรมการประสานงานโครงการพัฒนาพื้นที่สูง” ในปี พ.ศ. 2521 โดยเป็นความร่วมมือระหว่างองค์การพัฒนาระหว่างประเทศของสหรัฐอเมริกา ประจำประเทศไทย หรือ USAID/Thailand กับสำนักงานคณะกรรมการป้องกันและปราบปรามยาเสพติด (ป.ป.ส.) แต่ต่อมาได้มีการขอเปลี่ยนแปลงหน่วยงานรับผิดชอบจาก ป.ป.ส. มาเป็นสำนักงานปลัดกระทรวงเกษตรและสหกรณ์ และมีการลงนามในสัญญาเงินช่วยเหลือแบบให้เปล่าเป็นจำนวนเงิน 10 ล้านดอลลาร์สหรัฐ ในปี พ.ศ. 2523 ภายใต้ชื่อ “โครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม” มีวัตถุประสงค์ในการจัดการปัญหาการปลูกฝิ่น ปัญหาความยากจน ปัญหาสิ่งแวดล้อม สังคม และความมั่นคง จึงได้กำหนดแผนการพัฒนาที่เน้นการพัฒนาอาชีพของคนแม่แจ่ม การเพิ่มผลผลิตทางการเกษตร สิ้นเชื้อ ตลอดจนพัฒนาสภาพแวดล้อม สุขอนามัย ภายในชุมชนแต่ละแห่ง (สันติพงษ์ ช้างเผือก และคณะ, 2546: 77-78)

เรื่อยมา ดังนั้นแม้แต่การประเมินผลของโครงการลุ่มน้ำแม่แจ่มเองจึงได้มีการเสนองานการทอดผ้าชนิดใดๆ รวมถึงขึ้นต้นจกว่าสมควรส่งเสริมเป็นอาชีพของชาวบ้าน¹¹

อย่างไรก็ตาม ในปี พ.ศ. 2527 ผลพวงจากแนวทางของโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่มที่สนับสนุนการจัดตั้งกลุ่มต่างๆ รวมทั้งกลุ่มแม่บ้านนั้น ปรากฏว่าความเคลื่อนไหวภายในบ้านทองผาฝายโดยนางบุผา ปิงกุล (ซึ่งเคยไปสาธิตทอดผ้าจากในงานศิลปาชีพพร้อมนางลำดวน) ได้รับเลือกเป็นหัวหน้ากลุ่ม นางบุผาจึงนำการทอดผ้าขึ้นต้นจกเข้ามาเป็นกิจกรรมหลักของกลุ่ม จึงทำให้การเติบโตของร้านค้าผ้าขึ้นต้นจกและผ้าลายประยุกต์ขึ้นหนาแน่นอยู่เพียงชุมชนเดียวในบ้านทองผาฝาย

3. ช่วงการปะทะประสานของการพัฒนากับกระแสการค้นหาค่าวัฒนธรรม

จากรอยต่อทศวรรษ 2510 - 2520 ความเคลื่อนไหวในสังคมเมืองที่ปัญญาชนกลุ่มกระแสความคิดแบบมาร์กซิสต์นำเสนอความหมายต่อคำว่า "วัฒนธรรม" แตกต่างไปจากการนิยามของรัฐ กล่าวคือ ขณะที่ "วัฒนธรรม" ภายใต้การท่องเที่ยวที่สนับสนุนโดยรัฐบาลต้องการทำให้ชนบทประเพณี วัฒนธรรม ศิลปหัตถกรรม ตลอดจนวิถีชีวิตของชาวบ้าน เป็นเพียงสินค้าตอบสนองการพัฒนาทางเศรษฐกิจเป็นหลัก แต่กลุ่มปัญญาชนยึดหลักว่า "วัฒนธรรม" หมายถึงอุดมการณ์ จิตสำนึก ศิลปะ และวรรณคดี เป็นโครงสร้างส่วนบนที่สะท้อนจากโครงสร้างส่วนล่าง อันได้แก่ พลังการผลิตและความสัมพันธ์ทางการผลิต ฉะนั้นความหมายของคำว่า "วัฒนธรรม" ที่ปัญญาชนผลักดันจึงมุ่งเปิดเผยการเอารัดเอาเปรียบในสังคมและความทุกข์ยากของชนชั้นล่างออกมา (ยุคติมูกดาวิจิตร, 2538) ขณะเดียวกันสังคมก็ตั้งคำถามต่อความไม่เท่าเทียมในยุคของการเปลี่ยนแปลงสังคมมาสู่ความเป็นอุตสาหกรรมและความเป็นเมือง ที่เกิดควบคู่กับการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์แบบชุมชน (Gemeinschaft) มาสู่สังคมขนาดใหญ่ (Gesellschaft) อันส่งผลให้ผู้คนในสังคมสัมพันธ์กันแบบเป็นทางการมากกว่าแบบส่วนตัว (จามะรี เชียงทอง, 2543) ผนวกกับความเคลื่อนไหวด้านล้านนาคดีและกระแสความคิดวัฒนธรรมชุมชนได้เติบโตขึ้นเรื่อยๆ ในเมืองเชียงใหม่ จนประสานเป็นกระแสความคิดที่แข่งขันกับแนวคิดเรื่องการพัฒนาของรัฐ

เมื่อกลุ่มนักพัฒนาเอกชนซึ่งมีบทบาทมากในการพัฒนาชนบทภาคเหนือ ได้ปรับแนวทางการทำงานให้มีแนวคิดมองหาทางเลือกของการพัฒนา ช่วงพ.ศ. 2527 - 2532 เป็นต้นมา เช่น ใช้แนวความคิด "วัฒนธรรมชุมชน" และสิทธิชุมชน มาประยุกต์ใช้ในการทำงาน จนก่อให้เกิดแนวความคิดในการพยายามจะค้นหาแบบอย่างภูมิปัญญาของชาวบ้าน เพื่อนำมาเป็นแบบอย่างความรู้สำหรับการดำรงชีวิตของชาวบ้านอีกครั้ง โดยสร้างพันธมิตรกับกลุ่มสังคมอื่นๆ ทั้งจากกลุ่ม

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

นักวิชาการและคนชั้นกลางในเมือง เพื่อทำให้เกิดการรับรู้ในสังคมวงกว้าง (อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์, 2543)

ภายในชุมชนแม่แจ่มเองปรากฏทั้งการปฏิบัติการพัฒนาสู่ความทันสมัยของรัฐและปฏิบัติการของกลุ่มปัญญาชนที่ใช้นิยาม "วัฒนธรรม" ต่างไปจากรัฐ กล่าวคือ ขณะที่รัฐบาลดำเนินการเพื่อเปลี่ยนแปลงแม่แจ่ม โดยการดำเนินโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม อีกด้านหนึ่งกลุ่มปัญญาชนที่ให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมท้องถิ่นและล้านนาคติได้เดินทางเข้ามาค้นคว้าศึกษาด้านศิลปวัฒนธรรม และวิถีชีวิตของคนแม่แจ่มก่อนที่จะเปลี่ยนแปลงไปอันเนื่องจากการพัฒนาที่เน้นเศรษฐกิจ โดยเฉพาะเมื่อมีการเคลื่อนไหวเรื่องวัฒนธรรมการแต่งกายผ้าพื้นเมืองในสังคมเมืองเชียงใหม่¹² ได้ส่งผลให้ความสนใจเรื่องผ้าขึ้นตื่นจกในแม่แจ่มเด่นชัดกว่าศิลปวัฒนธรรมด้านอื่นๆ

ในขณะเดียวกัน ชาวบ้านได้เผชิญกับนักสะสมผ้าโบราณ ซึ่งเข้ามาขอซื้อผ้าขึ้นตื่นจกตามกระแสนิยมผ้าล้านนามากขึ้น ประกอบกับในช่วงปี พ.ศ. 2533 - 2535 มีนักพัฒนาเอกชนท่านหนึ่ง¹³ เข้ามาในบ้านยางหลวง¹⁴ และดำเนิน "โครงการส่งเสริมรายได้สตรีแม่แจ่ม" ที่เน้นกิจกรรมทอผ้าพื้นเมืองและขึ้นตื่นจก (เน้นลวดลายโบราณ) จนประสบความสำเร็จในเรื่องการตลาด กระทั่งทำให้กลุ่มคน/หน่วยงานที่เกี่ยวข้องกับงานพัฒนาได้เห็นโอกาสของการใช้ผ้าขึ้นตื่นจกเป็นเครื่องมือในการทำงานต่อไป

ขณะที่ตลาดผู้บริโภคผ้าขึ้นตื่นจกภายในอำเภอแม่แจ่มเองก็ขยายตัวไปยังชุมชนอื่นๆ รวมถึงย่านเศรษฐกิจและสังคมข้าราชการในเขตตำบลช้างเคื่อง ซึ่งเดิมไม่เคยนิยมใช้ขึ้นตื่นจกมาก่อน ยิ่งเมื่อมีการจัด 'งานเทศกาลมหรหรรรมผ้าขึ้นตื่นจกแม่แจ่ม' ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2537 โดยใช้บริเวณบ้านท้องฝายเป็นสถานที่จัดงาน ยิ่งทำให้ตลาดค้าผ้าพื้นเมืองในบ้านท้องฝายเติบโตขึ้นด้วยจำนวนร้านขายผ้าพื้นเมืองมากขึ้น

ตลอดช่วงประวัติศาสตร์ที่รัฐพัฒนาแม่แจ่มเข้าสู่ความทันสมัย คือการพยายามจัดการความแตกต่างของชุมชนในแม่แจ่ม ซึ่งประกอบจากความหลากหลายทางชาติพันธุ์ วัฒนธรรม และความไม่เท่าเทียมทางชนชั้น รวมถึงการจัดการความแตกต่างอันเป็นปัจจัยจากภายนอก ได้แก่

¹² ตัวอย่างของความเคลื่อนไหวเรื่องวัฒนธรรมการแต่งกายและผ้าพื้นเมืองล้านนา เช่น ผลงานของ วิถีพานิชพันธ์ (2527) และ ทรงศักดิ์ ปรารักษ์พัฒนากุล และแพทรีเซีย แนนหนา (2530) เป็นต้น

¹³ นอกจากการดำเนินงานส่งเสริมรายได้สตรีจากการทอผ้าพื้นเมืองและขึ้นตื่นจกแล้ว ต่อมานักพัฒนาเอกชนท่านนี้ยังทำงานร่วมกับนักวิชาการ สื่อมวลชน ตลอดจนหน่วยงานราชการ ในการสร้างชุดความรู้เพื่ออธิบายวัฒนธรรมผ้าขึ้นตื่นจกในแม่แจ่ม

¹⁴ ขณะนั้นงานศิลปกรรมปูนปั้นภายในอุโบสถวัดยางหลวงและภาพจิตรกรรมฝาผนังภายในวิหารวัดป่าแดด กำลังได้รับความสนใจเป็นอย่างมากจากนักวิชาการสายศิลปะและล้านนาคติ

อุดมการณ์ทางการเมืองที่เกิดขึ้นในสถานการณ์แย่งชิงมวลชน การจัดการระบบการผลิตในท้องถิ่นให้อยู่ในแนวทางเดียวกันกับแผนพัฒนาของชาติ ทว่า ท่ามกลางการพัฒนาของรัฐก็ปรากฏกลุ่มกระแสความคิดที่นำเสนอทางเลือกของการพัฒนา เช่น กระแสวัฒนธรรมชุมชน

อย่างไรก็ตาม เมื่อทั้งสองความเคลื่อนไหวประสานกับกระแสการบริโภค “ความเป็นไทย” และการท่องเที่ยวไทย ก็เป็นเงื่อนไขซึ่งเปิดพื้นที่ให้กับความแตกต่างของวัฒนธรรมในฐานะที่เป็นสินค้าเช่นกัน ทั้งนี้ การจัดระเบียบความสัมพันธ์ระหว่างท้องถิ่นกับชาติที่กระทำโดยรัฐ ทั้งในเรื่องเศรษฐกิจและความหมายของวัฒนธรรม จึงทำให้ความแตกต่างเหล่านั้นถูกนิยามไว้ภายใต้ “สินค้าความเป็นไทย” ร่วมกัน

4. ก้าวสู่งานวิชาการและบริบทของการบริโภควัฒนธรรม

ในความเคลื่อนไหวที่ปัญญาชนในท้องถิ่นวิพากษ์และคัดค้าน พร้อมทั้งเปิดเผยให้เห็นผลกระทบต่องานศิลปะและวัฒนธรรมอันเกิดจากการพัฒนาที่เน้นเศรษฐกิจของรัฐนั้น มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ซึ่งจัดตั้งคณะวิจิตรศิลป์และโครงการศูนย์ส่งเสริมศิลปวัฒนธรรมขึ้นในปี พ.ศ. 2526 และ พ.ศ. 2528 ตามลำดับ กลายสถาบันที่รวมนักวิชาการและผู้สนใจศิลปวัฒนธรรมท้องถิ่นล้านนาแห่งหนึ่ง ซึ่งเริ่มงานเคลื่อนไหวด้านความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมในจังหวัดเชียงใหม่มาอย่างต่อเนื่อง โดยเฉพาะการเคลื่อนไหวเรื่องวัฒนธรรมการแต่งกายแบบล้านนา ในจำนวนนี้รวมถึงการนำเสนอขึ้นต้นจกแม่แจ่มด้วย

ภายในอำเภอแม่แจ่ม การเคลื่อนไหวด้านความรู้ดังกล่าวปรากฏชัดเจนเมื่อครั้งที่สวนราชการต้องการสร้างจุดขายให้อำเภอแม่แจ่มเพื่อตอบสนองนโยบายปรีณรงค์วัฒธรรมไทย พ.ศ. 2537 ซึ่งถึงแม้ฝ่ายราชการจะเป็นหัวเรี่ยวหัวแรงจัดงาน ‘เทศกาลมหรพรมผ้าขึ้นต้นจกแม่แจ่ม’ ขึ้นเป็นครั้งแรก แต่ก็อาศัยความร่วมมือของนักพัฒนาเอกชนท่านหนึ่ง (ซึ่งประสานงานกับนักวิชาการในสถาบัน) สำหรับการนำเสนอชุดความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมผ้าขึ้นต้นจกแม่แจ่มด้วย ในความร่วมมือของฝ่ายต่างๆ ดังกล่าว ส่งผลให้ขึ้นต้นจกถูกสร้าง/ประดิษฐ์ให้เป็นตัวแทนความเป็นแม่แจ่มอย่างเต็มตัว แม้ว่าในพื้นที่ปกครองของอำเภอแม่แจ่มมีเพียงไม่กี่ชุมชนที่ทอผ้าขึ้นต้นจกก็ตาม

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

ความเคลื่อนไหวของวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกทั้งภายในแม่แจ่มและสังคมเชียงใหม่ยังส่งผลให้ผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มปรากฏตัวในฐานะวัฒนธรรมล้านนาในอดีต เป็นวิถีชีวิตของชาวบ้านที่แท้จริงและมีคุณค่า เห็นได้จากขึ้นตีนจกแม่แจ่มที่ถูกนำเสนอในเวทีต่างๆ เช่น งานสืบสานภูมิปัญญาล้านนา ซึ่งเป็นความร่วมมือของกลุ่มนักพัฒนาเอกชน นักวิชาการ และภาคเอกชนในเชียงใหม่ หรือปรากฏในการจัดแสดงตามหอศิลป์วัฒนธรรมและพิพิธภัณฑ์ เป็นต้น ตลอดจนทำให้ผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม ถูกนำเสนอและผลิต "ชุดความรู้" ในงานทางวิชาการและสื่อมวลชนอย่างต่อเนื่อง

ภายใต้ความเคลื่อนไหวดังกล่าว นักวิชาการบางส่วนยังเข้ามามีบทบาทในการรื้อฟื้นและบำรุงงานศิลปวัฒนธรรมภายในชุมชนแม่แจ่มด้วย เช่น เมื่อปี พ.ศ. 2536 นักวิชาการกลุ่มหนึ่งนำนักศึกษามานุรณะอุโบสถวัดยางหลวง ซึ่งได้รับการนำเสนอจากกลุ่มนักวิชาการเช่นกันว่า

ความสนใจศึกษาค้นคว้าทางศิลปกรรมที่วัดยางหลวง ประกอบกับการรื้อฟื้นการทอผ้าขึ้นตีนจกแบบแม่แจ่มในเขตตำบลท่าผา โดยนักวิชาการจากภายนอกดังกล่าวมีส่วนเสริมให้ความรักและหวงแหนวัฒนธรรมประเพณีท้องถิ่นของชาวแม่แจ่มปรากฏชัดเจนขึ้นไปอีก (...) ทำให้มีกองทุนที่จะนำมาใช้บูรณะปฏิสังขรณ์อาคารศาสนสถานวัดวาอารามหลายแห่ง แต่ที่สำคัญยิ่งกว่านั้นคือชาวบ้านต่างๆ ในเขตตำบลท่าผาล้วนมีแนวความคิดที่จะบูรณะปฏิสังขรณ์วัดวาอารามของตนเองไว้ในรูปแบบเช่นเดิมมากที่สุดเท่าที่จะทำได้ (...) ในกรณีของวัดยางหลวงนั้นได้มีการบูรณะปฏิสังขรณ์ครั้งล่าสุดไปเมื่อปีที่แล้ว โดยรักษารูปทรงอุโบสถไว้ดังเดิมมากที่สุด (...) อย่างไรก็ตาม หากดูภาพรวมแล้วจะเห็นได้ว่า ชาวบ้านยางหลวงตลอดจนศรัทธาและนักวิชาการภายนอกต่างก็ล้วนเห็นถึงความสำคัญของการบูรณะปฏิสังขรณ์โดยรักษารูปลักษณะเดิมของอุโบสถไว้ให้มากที่สุด เพราะสิ่งนี้คือส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ท้องถิ่นชนบทแม่แจ่ม

(สุรสวัสดิ์ สุขสวัสดิ์ และวรลักษณ์ บุญยสุรัตน์, 2538)

ในการนี้ส่วนหนึ่งของการบูรณะซึ่งมีการทาสีผนังโบสถ์ใหม่ จากเดิมคือสีปูนธรรมดาเป็นสีแดงยังมีส่วนคล้อยกับการสร้างชุดความรู้เกี่ยวกับขึ้นตีนจกแม่แจ่ม นักวิชาการและสื่อมวลชนบางท่านชี้ว่า ดังนั้น สีแดงบริเวณชายขึ้นตีนจกเมื่อเทียบกับสีจิตรกรรมฝาผนังแล้ว จึงหมายถึงสรวงสวรรค์ หรือจักรวาลตามคติทางพุทธศาสนาด้วย¹⁵

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

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

เห็นได้ว่า แม่แจ่มจากปลายทศวรรษ 2520 ได้เป็นพื้นที่ที่เปิดให้กลุ่มสังคมต่างๆ เข้ามามีบทบาทกำหนดนิยามความหมายต่อวัฒนธรรมและวิถีชีวิตในท้องถิ่น ก่อเกิด “การประดิษฐ์ประเพณี” โดยความร่วมมือของราชการ นักพัฒนาเอกชน นักวิชาการ และสื่อมวลชน ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มที่มีแนวคิดกระแสวัฒนธรรมชุมชน หรือกระแสการคั่นหารากเหง้าวัฒนธรรม การทำวัฒนธรรมเป็นสินค้า การท่องเที่ยวและการบริโภควัฒนธรรม อย่างไรก็ตาม ปรากฏการณ์ดังกล่าวเกิดขึ้นท่ามกลางการพัฒนาทางเศรษฐกิจ การพัฒนาความเป็นเมือง (urbanization) และการแข่งขันทางวัฒนธรรมที่ข้ามพรมแดนรัฐชาติ ผลก็คือชุดความหมายของวัฒนธรรมขึ้นตีนจกแม่แจ่มสามารถออกไปปรับใช้สังคมส่วนอื่นๆ ได้ตามวัตถุประสงค์และบริบทที่แตกต่างกัน ทั้งนี้ด้วยอิทธิพลของเทคโนโลยีสื่อสารมวลชนเป็นกลไกสำคัญ

“คนแม่แจ่ม”: ตัวตนที่แตกต่างและกลมกลืนในการประดิษฐ์ประเพณี

ในทศวรรษ 2530 หลังจากขึ้นตีนจกเข้ามาเป็นแกนหลักของกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในแม่แจ่ม ทั้งที่เกิดจากปฏิบัติการภายในชุมชนและการเปลี่ยนแปลงขนานใหญ่เรื่องการสร้างความหมายและชุดความรู้เกี่ยวกับท้องถิ่นในสังคมเมือง ประกอบกับภาครัฐที่ประกาศปีส่งเสริมศิลปหัตถกรรมไทยในพ.ศ. 2531-2532 และปีศิลปวัฒนธรรมไทย พ.ศ. 2537 จึงมีส่วนให้ราชการและนักพัฒนาเอกชน รวมถึงกลุ่มผู้ค้าผ้าพื้นเมืองในอำเภอ เกิดความร่วมมือในการเชิดชูวัฒนธรรมขึ้นตีนจกให้แสดงออกอย่างเป็นรูปธรรม คือ การจัด ‘งานเทศกาลมหกรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม’ เช่นเดียวกันความร่วมมือของนักวิชาการ นักพัฒนาเอกชน และชาวบ้านกลุ่มหนึ่ง ในการประดิษฐ์ประเพณี ‘งานจุลกฐิน’ นั้น มีส่วนสำคัญในการสร้างชุดความรู้อธิบายวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกและการนำเสนอภาพของ “คนแม่แจ่ม”

แนวคิดประเพณีประดิษฐ์นี้ เอริก ฮอบส์บอว์ม (Eric Hobsbawm) (นักประวัติศาสตร์จากมหาวิทยาลัยลอนดอน) อธิบายว่าสามารถเป็นสัญลักษณ์ของชุมชนในจินตนาการ หรือความเป็นปึกแผ่นทางสังคมในกลุ่มคน นอกจากนี้ ยังสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจของกลุ่มคนที่ปลูกฝังค่านิยมและความเชื่อ ในการปฏิบัติของคนที่เป็นสมาชิกของชุมชนด้วย (ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ, 2542) ยิ่งสามารถอ้างอิงกับ “อดีต” ที่มีนัยสำคัญทางประวัติศาสตร์ได้ก็จะยิ่งทำให้ประเพณีดัง

กล่าวสามารถสถาปนาอดีตของตัวเองว่ามีความต่อเนื่องมาอย่างยาวนานกับสถานการณ์ในประวัติศาสตร์ได้มากขึ้น สิ่งนี้จะกระทำอย่างซ้ำๆ กี่ๆ เป็นเงื่อนไขหรือหน้าที่ที่ต้องปฏิบัติ “การประดิษฐ์ประเพณี” จึงพร่ำสอนระบบคุณค่าบางอย่างแก่สมาชิกของชุมชนให้ยอมรับสัญลักษณ์นั้น (Hobsbawm, 1983: 2-9)

ในที่นี้ผู้ศึกษาเห็นว่าการประดิษฐ์ประเพณีในชุมชนแม่แจ่ม คือ พื้นที่แสดงภาคปฏิบัติของกลุ่มสังคมที่เข้ามากำหนดนิยามความหมายหรือสัญลักษณ์ในทิศทางที่ตนต้องการ เมื่อเข้ามาอยู่ในบริบทของการบริโภคด้วยเทคโนโลยีสื่อสารมวลชนแล้ว ประเพณีประดิษฐ์จึงเกี่ยวข้องกับการจัดระเบียบความสัมพันธ์ หรือการจับจ้องท้องถิ่น (the gaze) โดยสังคมส่วนอื่นๆ ไม่ว่าจะเป็นรัฐหรือผู้บริโภคในสังคมเมือง โดยผู้ศึกษาขอยกตัวอย่างจากงานเทศกาลมหรหรรรมผ้าตีนจกแม่แจ่ม ประจำปี พ.ศ. 2546 และงานจุลกฐินในปี พ.ศ. 2545 เป็นกรณีศึกษา ดังนี้

1. กรณีแรก: “คนแม่แจ่ม” ในงานเทศกาลมหรหรรรมผ้าตีนจกแม่แจ่ม

การจัด ‘งานเทศกาลมหรหรรรมผ้าตีนจกแม่แจ่ม’ ครั้งแรกในปี พ.ศ. 2537 ใช้บริเวณบ้านท้องฝายเป็นสถานที่จัดงาน โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อร่วมกันสำนึกในพระมหากรุณาธิคุณของสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ฯ พระบรมราชินีนาถ ซึ่งทรงรับราษฎรจากบ้านท้องฝายไปอบรมเทคนิคขั้นสูงจากพระตำหนักภูพิงศ์ฯ จนเป็นจุดเริ่มของการตลาดผ้าตีนจกในอำเภอขึ้นมาเป็นหมู่บ้านแรก (กนกพร ทิมะสังข์, 2537)

สื่อท้องถิ่นเล่มหนึ่งเขียนเล่าถึงจุดเริ่มต้นว่า

ผู้คิด (...) ทำให้บุคคลภายนอกรู้จักแม่แจ่มด้วยผ้าตีนจก ท่านผู้นั้นคือนายไพโรจน์ แสงภู่วงษ์ [นายอำเภอแม่แจ่มในสมัยนั้น] (...) ท่านปรารถนา ทำอย่างไรให้คนภายนอกได้รู้จักแม่แจ่ม จะเอาอะไรเป็นจุดขาย หลังจากนั้นท่านได้ศึกษาเรื่องผ้าตีนจกอย่างจริงจัง (...) จนสามารถรู้จักลายผ้าตีนจกดียิ่งกว่าคนแม่แจ่มส่วนมาก (...) ท่านจึงเริ่มจัดประชุมปรึกษาหารือกับภาคราชการและชาวบ้านและจัดงาน

(ผอียทอง สมวธา, 2545)

ทว่า ข้าราชการผู้เกี่ยวข้องกับการจัดงานเทศกาลฯ จำได้ว่า แรกเดิมทีนายอำเภอตั้งใจใช้ชื่อว่า ‘วันของดีเมืองแม่แจ่ม’ เพื่อจะเป็นการรวบรวมเอาหัตถกรรมและประเพณีต่างๆ ภายในอำเภอออกมาแสดงให้นักท่องเที่ยวชม แต่ท้ายสุดตัดสินใจเลือกใช้ชื่อจากผ้าตีนจกก็เพราะเป็น

ช่วงที่ผ้าขึ้นดินจกแม่แจ่มกำลังได้รับความสนใจจากผู้ที่ยืมผ้าโบราณและผ้าพื้นเมืองเป็นอย่างมาก¹⁶

เห็นได้ว่า ด้านหนึ่งการสร้างขึ้นดินจกขึ้นเป็นสัญลักษณ์ของอำเภอ คือ กระบวนการลดทอนความแตกต่างของชุมชนอื่นๆ ในแม่แจ่ม โดยเฉพาะแสดงให้เห็นกลไกอำนาจของรัฐที่สถาปนา "การนำ" ของวัฒนธรรมผ้าขึ้นดินจกด้วยการเชื่อมโยงท้องถิ่นกับระบบสัญลักษณ์ของชาติ (จากกรณีใช้หมู่บ้านทองฝายเป็นพื้นที่จัดงานเทศกาลฯ ครั้งที่ 1) นอกจากนี้ การสร้างสัญลักษณ์ดังกล่าวยังทำให้เห็นการนำเสนอตัวตนของ "คนแม่แจ่ม" ทั้งในระดับความเป็นท้องถิ่นและในฐานะสมาชิกของชาติอยู่บนพื้นที่เดียวกัน

อย่างไรก็ตาม จากปัญหาชื่อของ 'งานเทศกาลมหรหรรษ์ผ้าขึ้นดินจกแม่แจ่ม'¹⁷ และการเป็นตัวแทน "คนแม่แจ่ม" ของบ้านทองฝาย ซึ่งทำให้ชุมชนหรือเขตตำบลอื่นๆ ขาดความรู้สึกเป็นปึกแผ่นเดียวกันกับสัญลักษณ์และพื้นที่ที่ถูกสถาปนา ดังนั้นนับจากงานเทศกาลฯ ครั้งที่ 2 เป็นต้นมา ทางราชการจึงย้ายพื้นที่จัดงานมาใช้บริเวณลานหน้า 'ที่ว่าการอำเภอ' ในกรณีนี้พื้นที่ของการกำหนดสัญลักษณ์ของชุมชนความเป็นแม่แจ่ม (ในจินตนาการ) จึงเข้ามาซ้อนทับกับพื้นที่อันเป็นสัญลักษณ์การรวมอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลางของรัฐพอดี การจัดงานครั้งต่อๆ มา ราชการจึงได้เพิ่มกิจกรรมต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นการประกวดจุดดอกไม้ หรือบั้งไฟ การแข่งขันล่องแพ การประกวดธิดาดอยและธิดาผ้าขึ้นดินจก เป็นต้น กิจกรรมเหล่านี้ นอกจากจะเป็นการดึงเอาชุมชนหรือตำบลอื่นๆ ได้เข้ามาร่วมกิจกรรมประจำปีของอำเภอแล้ว ยังเป็นประโยชน์ต่อการสร้างกิจกรรมอันหลากหลายในพื้นที่ท่องเที่ยวที่จะดึงดูดจำนวนคนเข้าร่วมได้มากขึ้น

ดังนั้น ความแตกต่างและความกลมกลืนของชุมชนต่างๆ ในแม่แจ่มจึงถูกจัดการผ่านกลไกของรัฐ ทั้งโดยการสถาปนาสัญลักษณ์บางตัว (หรือพื้นที่บางแห่ง) ขึ้นเป็นตัวแทนของ "ความเป็นชุมชนแม่แจ่ม" หรือในฐานะแกนกลางของการอ้างอิงความเป็นสมาชิกต่อรัฐชาติ ทว่าในสภาวะดังกล่าวแต่ละชุมชนที่ต้องการยืนยันอัตลักษณ์ของตนจึงต้องปะทะประสานกับสัญลักษณ์นั้น ในที่นี้ผู้ศึกษาขอเสนอโดยยกตัวอย่างกรณีการจัดขบวนพาเหรดของแต่ละชุมชนในงานเทศกาลฯ ประจำปี พ.ศ. 2546 ดังนี้

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

¹⁷ การใช้ชื่อ "งานเทศกาลมหรหรรษ์ผ้าขึ้นดินจก" มีนัยเพื่อให้ความหมายครอบคลุมผ้าขึ้นดินจกลายโบราณ-ลายประยุกต์ และผลิตภัณฑ์จากผ้าจกอื่นๆ เช่น เสื้อ เนคไท ยามและกระเป๋า เป็นต้น

บรรยากาศทั่วไป

บรรยากาศในช่วงเช้าวันอาทิตย์ที่ 9 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2546 ขบวนรถยนต์ตกแต่งของแต่ละตำบลที่ถูกกำหนดจากส่วนราชการให้แสดงออกภายใต้คำขวัญประจำอำเภอ 'เที่ยวปอน้ำแร่ ล่องแพน้ำแจ่ม พักแรมน้ำตก ผ่าดินจกยอดน้ำมือ' เริ่มตั้งต้น ณ บริเวณต้นทางเข้าสู่ตัวอำเภอ เมื่อจบพิธีเปิด ขบวนพาเหรดจึงเคลื่อนตัวไปตามถนนสายเศรษฐกิจสายหลักของอำเภอมุ่งหน้าสู่ที่ว่าการอำเภอเป็นจุดสุดท้าย ณ ที่นั้น จะมีปรั่มพิธีเป็นที่นั่งชมของข้าราชการระดับสูง บรรยากาศสองฟากถนนเต็มไปด้วยคนแม่แจ่มที่ออกมาชมงาน ขณะที่นักท่องเที่ยวจากภายนอกมีไม่มากนัก

การแสดงของแต่ละขบวน

ต้นขบวนเริ่มที่การเชิญป้าย 'งานมหกรรมผ้าตีนจกแม่แจ่มครั้งที่ 10' โดยสองหญิงงามวัยสาวที่นุ่งซิ่นตาเหลืองต่อตีนจกแบบโบราณ เลื้อยคอกลมแขนทรงกระบอกยาวสีแดงสด ผ่าอกตลอดตัวและติดกระดุมแป็บ จับเกล็ดตรงเอวด้านหน้าและหลังเข้ารูป มวยผมปักดอกไม้อยู่เหนือศีรษะ ซึ่งเป็นการแต่งกายตรงตามภาพลักษณ์การแต่งกายของหญิงล้านนาในอดีต ต้นขบวนจึงถือเป็นพื้นที่ยืนยัน "ความเป็นคนแม่แจ่ม" โดยการนำของวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก (เน้นซิ่นลายโบราณ) เน้นความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรมในอำเภอ

การแสดงลำดับที่ 1

ขบวนพาเหรดของกลุ่มโรงเรียนมัธยมและประถมศึกษาในเขตเทศบาลหรือในเขตตำบล ช่างเคิ่ง แสดงการแต่งกายชุดพื้นเมืองเสื้อผ้าฝ้าย อาทิ การจัดเด็กผู้หญิง 5-6 คน มานั่งสาธิตขั้นตอนการผลิตผ้าแบบพื้นบ้านอยู่บนกระบะรถที่ปิดล้อมไปด้วยผ้าขึ้นตีนจกหลายสิบผืน การแสดงการใช้ขึ้นตีนจกแม่แจ่มของเจ้านายชั้นสูง เป็นต้น ซึ่งทำให้เห็นความพยายามผลิตชุดความรู้เกี่ยวกับขึ้นตีนจกของหน่วยงานการศึกษาในท้องถิ่น โดยเชื่อมโยง "ท้องถิ่น" เข้ากับจินตนาการความเป็นไทยในทิศทางเดียวกันกับรัฐชาติ ซึ่งถือชนชั้นเจ้านายเป็นผู้นำในการสร้างความรุ่งเรืองของวัฒนธรรมและความเป็นปึกแผ่นสมาชิก

การแสดงลำดับที่ 2

ขบวนของ อบต.ช่างเคิ่ง ในประวัติศาสตร์ความนิยมขึ้นตีนจกจะมีมากเฉพาะที่บ้านท้องผาย ดังนั้นจึงเปิดขบวนด้วยป้ายผ้าที่เขียนว่า 'หมู่บ้านอุตสาหกรรมชนบทเพื่อการท่องเที่ยวบ้านท้องผาย อ.แม่แจ่ม' เพื่อเน้นความสำคัญของบ้านท้องผายในฐานะหมู่บ้านที่ทอผ้าตีนจกหมู่บ้านเดียวในเขตตำบล จากนั้นเป็นการแสดงพาเหรดของกลุ่มแม่บ้านนุ่งซิ่นตีนจกเดินถือธงหรือธงผ้า

แบบล้านนาเป็นแถวแนว ท้ายชบวนจบด้วยรถที่ประดับล้อมด้วยผ้าตีนจก (ผ้าลายประยุกต์) และมีเด็กหญิงนั่งทอดีตีนจกอยู่ข้างบน

การแสดงลำดับที่ 3

ชบวนของ อบต.กองแขก นำเสนอดิดา หรือสาวงามนุ่งผ้าตีนจกนั่งอยู่บนหลังช้างเผือกที่ประดิษฐ์จากโครงไม้ไผ่บุด้วยดอกฝ้ายขาวเต็มตลอดตัว พิธีกรประจำชบวนประกาศว่าช้างเผือกนี้เป็นที่มาของขึ้นตีนจกลายเชียงแสน (หนึ่งในลวดลายขึ้นตีนจกโบราณและนิยมทอใบบนตีนขึ้นมากที่สุด) ทั้งที่จากการทบทวนเอกสารและเรื่องเล่าของชาวทอเองก็ไม่ปรากฏเนื้อหาที่พิธีกรคนดังกล่าวอ้าง อย่างไรก็ตาม เหตุการณ์นี้ทำให้เราเห็นความพยายามสร้าง "ตำนาน" และแสดงสำนึกร่วมของชาวบ้านในชุมชนรอบนอก ผู้ต้องการเชื่อมโยงชุมชนที่ตนสังกัดเข้ากับวัฒนธรรมขึ้นตีนจกนั่นเอง

การแสดงลำดับที่ 4

ชบวนของ อบต.ท่าผา ครอบคลุมทั้งชุมชนคนเมืองพื้นราบที่มีวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกเข้มข้น (โดยเฉพาะชุมชนบ้านทัพ บ้านไร่ และยางหลวง) และชุมชนชาติพันธุ์บนที่สูง ในการจัดชบวนแสดงจึงนำเสนอวัฒนธรรมของทั้งสองกลุ่ม แต่ก็นำโดยกลุ่มคนเมืองที่นุ่งขึ้นตีนจก ถือถุงผ้ามากันเป็นแถวแนวหน้า แล้วจึงต่อด้วยชาวปกากะญอในชุดแต่งกายที่บ่งบอกอัตลักษณ์ของชาติพันธุ์

การแสดงลำดับที่ 5 - 7

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

การแสดงลำดับที่ 8

ชบวน อบต.แม่นาจร ซึ่งประชากรส่วนใหญ่เป็นชาวปกากะญอ แต่นำเสนอความเป็นแม่แจ่มด้วยการประดับขึ้นตีนจกเรียงล้อมรถชบวน พร้อมกับแสดงวิถีชีวิตปกากะญอ คือ การดำข้าวด้วยครกกระเดื่องของสองสาวในชุดประจำกลุ่มชาติพันธุ์ ตามปิดท้ายชบวนด้วยพาเหรดของเด็กผู้หญิงชาวปกากะญอถือธงชาติไทยเช่นเดียวกับอีกหลายๆ อบต. ที่มีชาติพันธุ์บนที่สูงมาร่วมชบวน

การแสดงลำดับสุดท้าย

ขบวนรวมตัวของตำบลที่อยู่รอบนอกออกไป และประชาชนส่วนใหญ่คือกลุ่มชาติพันธุ์ปกาเกอะญอ ได้แก่ อบต.บ้านจันทร์ อบต.แม่หลวง และอบต.แม่แดด ซึ่งมีการแสดงโดยใช้ป้ายผ้าที่สะท้อนเตือนความทรงจำเรื่องป่าสนบ้านวัดจันทร์¹⁸ ด้วยชิงป้ายผ้า "ป่าสนพลั้วไหวใหญ่กว้าง ก่อกำเนิดต้นน้ำแจ่ม ชาวบ้านจันทร์ยิ้มแย้ม ร่วมใจอนุรักษ์ป่า" อันแสดงถึงการเชื่อมความแตกต่างของชุมชนเข้ากับ "ความเป็น คนแม่แจ่ม" ด้วยสายน้ำ

อนึ่ง น่าสังเกตว่าไม่ปรากฏขบวนใดแสดงออกว่ามีการผนวกขึ้นต้นจกเข้ากับความหมายทางพุทธศาสนาเลย¹⁹

การแสดงทั้งหมดได้สะท้อนการเรียงลำดับจากกลุ่มที่ใกล้ชิดกับศูนย์กลางราชการไล่ไปจนถึงกลุ่มที่ห่างไกลออกไป โดยให้ถนนสายเศรษฐกิจเส้นหลักและที่ว่าการอำเภอเป็นสัญลักษณ์หรือเป็นศูนย์รวมของการแสดง "ความเป็นคนแม่แจ่ม" ร่วมกัน หรือให้อยู่ภายใต้จินตนาการความเป็นชุมชนเดียวกัน ในการนี้รัฐจึงเป็นผู้กำหนดทิศทางและขอบเขตของจินตนาการให้มีศูนย์กลางการอ้างอิงอยู่ที่รัฐชาติ ซึ่งในวันนี้ข้าราชการระดับสูงและที่ว่าการอำเภอ คือ พื้นที่ชนิดหนึ่งที่แสดงสัญลักษณ์ของอำนาจรัฐดังกล่าว

แต่ในปฏิบัติการสร้างสัญลักษณ์ของความเป็นชุมชนนี้ จะเห็นว่าชุมชนพื้นราบบางชุมชนเท่านั้นที่มี "ทุนทางวัฒนธรรม" แสดงความเป็นแม่แจ่มในสัญลักษณ์ของขึ้นต้นจกได้ กลุ่มอื่นๆ จึงพยายามยืนยันอัตลักษณ์ของตนไปพร้อมๆ กับอ้างอิงวัฒนธรรมผ้าขึ้นต้นจกในหลายรูปแบบ เช่น การนำขึ้นต้นจกมาประดับขบวน เป็นต้น รวมถึงการแสดงโดยถือธงชาติไทยของชาวชาติพันธุ์บนที่สูงเพื่อแสดงการเป็นสมาชิกของอำนาจทั้งระดับอำเภอและรัฐชาติ ทั้งนี้เพราะความร่วมมือในการแสดง 'ตัวตน' ภายในงานเทศกาลฯ แต่ละปีของชุมชนต่างๆ ในแม่แจ่มนั้น หมายถึง การมีตัวตนหรือตำแหน่งแห่งที่ใน "ชุมชนแม่แจ่ม" ไปพร้อมๆ กับบ่งบอกความเป็นสมาชิกในชุมชนชาติอยู่ในที่ ดังนั้น 'ตัวตน' ของชุมชนในประเพณีประติฐฐ์เช่นนี้จึงมีผลต่อความรู้สึกเป็นหน้าที่หรือเป็นเจ้าของ "ประเพณี" ของคนท้องถิ่นแต่ละชุมชนเอง

¹⁸ ความเคลื่อนไหวด้านทรัพยากรของชาวแม่แจ่มมาปรากฏอย่างเด่นชัดในสังคมไทยอีกครั้งหนึ่งเมื่อราวปี พ.ศ. 2535 หลังเกิดกรณีโครงการทำไม้ป่าสนบ้านวัดจันทร์ขององค์การอุตสาหกรรมป่าไม้ถูกชาวแม่แจ่มคัดค้าน เนื่องจากถือว่าบริเวณป่าสนบ้านวัดจันทร์เป็นแหล่งต้นน้ำของแม่น้ำแจ่ม สายน้ำที่ไหลผ่านตัวอำเภอและหล่อเลี้ยงภาคการเกษตรบนพื้นที่ราบที่สำคัญ อีกทั้งยังเป็นสัญลักษณ์ประการหนึ่งของอำเภอแม่แจ่ม ในการคัดค้านครั้งนั้นชาวแม่แจ่มได้รับการประสานสนับสนุนจากภาคประชาชน ทั้งในอำเภอและจากภายนอก อาทิ นักศึกษา นักวิชาการ ศิลปิน และองค์กรพัฒนาเอกชน (สันติพงษ์ ช้างเผือก และคณะ, 2546)

¹⁹ เปรียบเทียบการสร้างความรู้เกี่ยวกับขึ้นต้นจกแม่แจ่มโดยนักวิชาการและสื่อมวลชนในเชิงอรรถ 17

เห็นได้ว่า ถึงแม้การประดิษฐ์ประเพณีงานเทศกาลมหรหรรพ์ผ้าตีนจกจะมีวัตถุประสงค์เพื่อประชาสัมพันธ์การท่องเที่ยวและเพื่อหารายได้เพิ่มขึ้นให้แก่คนในท้องถิ่น แต่อีกด้านหนึ่งก็เน้นกระบวนการต่อยอดคุณค่าความล้ำลึกของคนท้องถิ่นกลุ่มต่างๆ ในฐานะเป็นสมาชิกของชาติอยู่ในที่

2. กรณีที่สอง: “คนแม่แจ่ม” ในงานจุลกฐิน

การประดิษฐ์ประเพณีจุลกฐินเป็นผลต่อเนื่องมาจากการบูรณะพระอุโบสถวัดยางหลวง เมื่อปี พ.ศ. 2536 เมื่อกลุ่มแกนนำศรัทธาวัดยางหลวง นักวิชาการ และนักพัฒนาเอกชน (ซึ่งทำงานส่งเสริมรายได้จากการทอผ้าพื้นเมือง) เห็นร่วมกันจัดสร้างพระวิหารหลังใหม่เพื่อใช้ทดแทนอาคารเดิมที่เสื่อมโทรมลง จึงเกิดการคิดสรรรูปแบบกิจกรรมในการระดมทุนขนาดใหญ่เพื่อนำมาสร้างพระวิหาร(ที่มีความวิจิตรของงานสถาปัตยกรรม²⁰) โดยเฉพาะจำเป็นต้องพึ่งทุนจากกรุงเทพฯ ซึ่งได้นักวิชาการท่านหนึ่งช่วยเป็นผู้ประสานบุญ งานจุลกฐินจึงถูกจัดขึ้นครั้งแรกราวปี พ.ศ. 2540 ด้วยรูปแบบกิจกรรมที่คำนึงถึงความน่าประทับใจของนักท่องเที่ยวเป็นสำคัญ

จากการมีสื่อมวลชนเป็นพื้นที่ผลิตเรื่องราวงานจุลกฐิน ทำให้จุลกฐินถูกบันทึกว่าเป็นประเพณีประจำถิ่นของแม่แจ่มที่มีรากทางประวัติศาสตร์ เก่าแก่และดั้งเดิม (กองบรรณธิการ อนุสารอ.ส.ท., 2542) นี่คือข้อแตกต่างอีกประการหนึ่งจากงานเทศกาลมหรหรรพ์ผ้าตีนจกที่ไม่สามารถสร้าง “อดีต” ให้เข้าถึงอารมณ์ความต้องการบริโภคความรู้และข้อมูลข่าวสารของคนชั้นกลางในเมืองได้ นอกจากนี้ งานวิชาการและสื่อมวลชนจำนวนหนึ่งได้สะท้อนภาพ “คนแม่แจ่ม” จากการเชื่อมโยงงานจุลกฐิน โดยเฉพาะเรื่องชุมชนพึ่งตัวเอง วิถีชีวิตไทยที่เรียบง่ายและศรัทธาในพุทธศาสนา อีกทั้งยังเป็นภาพ “คนแม่แจ่ม” ที่เชิญชวนให้คนในสังคมเมืองรีบเข้ามาดู ก่อนที่ทุกอย่างจะเปลี่ยนแปลงไปกับกระแสโลกาภิวัตน์

การบริโภคเรื่องราว/ข่าวสารของจุลกฐินในระบบสื่อสารมวลชนของคนชั้นกลางในเมืองยังมีผลให้พวกเขาสร้างความรู้สึกร่วม (หรือจินตนาการ) ในความเป็นเจ้าของวัฒนธรรมร่วมกับ “คนแม่แจ่ม” ด้วย ในฐานะที่จุลกฐินเป็นสัญลักษณ์ที่แสดงรากเหง้าหรือตัวตนทางวัฒนธรรมของประชาชนคนไทย อันมีชาติและ “ความเป็นไทย” คือ หน่วยสังคมที่ประชาชนจินตนาการความเป็นชุมชนร่วมกัน

²⁰ โดยใช้รูปแบบงานสถาปัตยกรรมของวิหารวัดต้นแก้ว หรือวัดอินทราวาส อำเภอหางดง ภายในมีสถาปัตยกรรมและศิลปกรรมฝีมือช่างชั้นครู โดยเฉพาะศาลาโถงจตุรมุขแบบพื้นเมืองล้านนา สร้างในสมัยพระเจ้ากาวิโลรสสุริยวงศ์ (พ.ศ. 2399-2412) และวิหารลักษณะป้อมเตี้ยแบบล้านนาโบราณ หน้าบันประดับกระจกสี ฝาตาผ้าหรือฝาปะกน ปั้นลม หางหงส์ และคันหอย ประดับลวดลายแกะสลักไม้ลายพรรณพฤกษา ลายปูนปั้นรูปเทพพนมทั้งดงาม ได้รับยกย่องให้เป็นอาคารอนุรักษ์ดีเด่นจากสมาคมสถาปนิกสยามเมื่อปี พ.ศ. 2532 (การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย, 2544: 21)

บรรยายภาคจากเวทีห้องเดียว

ในที่นี้ผู้ศึกษาขอเสนอการแต่ง "ความเป็นคนแม่แจ่ม" ในงานจุลกฐิน โดยจัดเรียงตามช่วงเวลาของกิจกรรม ดังนี้

วันพฤหัสบดีที่ 30 ตุลาคม 2545 เวลา: หลังอาหารเช้า

วันเตรียมงานวันหนึ่ง: เวลาที่ไม่ได้ระบุเป็นตัวเลขแน่นอน

ดอกฝ้ายที่แตกปุยขาวถูกตากไว้เต็มบนแคร่ กลุ่มผู้หญิงแม่จ้อยที่ได้รับมอบหมายให้เตรียมปุยฝ้ายและผ้ากฐินสำหรับใช้ในงานจุลกฐินกำลังขมกัเขม้นเตรียมย้อมสีผ้าด้วยขมิ้น แต่เพื่อป้องกันความผิดพลาดกลุ่มจึงเตรียมสีย้อมผ้าสำเร็จรูปไว้บางส่วน โชคดีที่การย้อมด้วยขมิ้นประสบความสำเร็จ จึงไม่ต้องใช้สีย้อมสำเร็จรูปเหล่านั้น จนตะวันเกือบๆ ตรงหัว ผืนผ้าขาวก็ย้อมเป็นผ้าเหลืองเสร็จเรียบร้อย

ฝ่ายกลุ่มผู้ขายอยู่กับการเตรียมบริเวณวัด ทั้งงานตกแต่งหุ้มประตูปา ปักตุง งานทำหุ้มใบมะพร้าวสาน (ที่ถูกเรียกในสื่อสารมวลชนว่า "ตุงสด") และทำรั้วไม้ไผ่สานกันเป็นเขตแนวของสวนปลูกฝ้าย งานปักตุงประดับตามเส้นทาง ปรับถางคันนาทางเดินสำหรับขบวนแห่องค์กฐินของนักท่องเที่ยว

วันเสาร์ที่ 2 พฤศจิกายน 2545 เวลา: 8.15 น.

วันหยุดสุดสัปดาห์ของคนทำงานออฟฟิศ

เที่ยวบินที่ TG 102 พาคณะนักท่องเที่ยวของบริษัททัวร์แห่งหนึ่งออกจากสนามบินดอนเมืองมุ่งสู่จังหวัดเชียงใหม่ เข้าสมทบกับนักท่องเที่ยวที่บ้านยางหลวง ทั้งชาวต่างประเทศและคนไทย นักศึกษาและสื่อมวลชน วันหยุดสุดสัปดาห์เช่นนี้ถือเป็นเงื่อนไขที่คนในเมืองควรหาเวลาไปท่องเที่ยว เพราะการใช้วันหยุดออกไปท่องเที่ยวเป็นตัวเลือกสถานภาพของ 'คนที่สมบูรณ์' ในสังคมสมัยใหม่เช่นกัน (Ury, 1990: 6)

พื้นเมือง ผู้ชายควรใส่เตี่ยวสะดอ ควรหลีกเลี่ยงการใส่เสื้อยืด กางเกงยีนส์ และเสื้อผ้าที่ทำจากใยสังเคราะห์ทั้งปวง

ความชัดเจนของเวลายังเป็นทั้งการแบ่งประสบการณ์ท่องเที่ยวออกเป็นช่วงๆ และเชื้อความสะดวกให้การปฏิบัติของนักท่องเที่ยวไม่ไร้ระเบียบหรือคลุมเครือแม้จะอยู่ต่างถิ่นต่างวัฒนธรรม การปรับตัวของนักท่องเที่ยวในแง่นี้จึงแสดงความแตกต่างและความกลมกลืนระหว่างนักท่องเที่ยวเกี่ยวกับ “คนแม่แจ่ม” ที่กลับหัวกลับหางกัน กล่าวคือ รูปแบบการใช้ชีวิตการบริโภคในสังคมเมืองกลับเป็น “สิ่งแปลกปลอม” ของนักท่องเที่ยวเมื่อเดินทางเข้าสู่พื้นที่ท่องเที่ยว ขณะที่ความเฉพาะถิ่น (ซึ่งถูกประดิษฐ์) กลับสร้างความรู้สึกกลมกลืนกับนักท่องเที่ยวได้มากกว่า อีกทั้ง “คนแม่แจ่ม” ในพื้นที่จุลกลืนถึงแม้จะเป็นภาพที่มีมิติตรงข้ามกับความทันสมัยและความเป็นเมือง ทว่าก็มีระเบียบและความชัดเจนสำหรับคนในเมือง

เที่ยง

บรรยากาศโดยรวมเต็มไปด้วยนักท่องเที่ยว บางคนนั่งขึ้นตึ้นจก (ขณะที่ชาวบ้านส่วนใหญ่ นั่งกันอยู่ตามศาลา ผู้หญิงถูกเน้นให้นั่งขึ้นตึ้นจก ผู้ชายสวมเสื้อสีม่อฮ่อม) พอเช้าช่วงเที่ยงวัน นักท่องเที่ยวก็ถือคู่มือไปแลกอาหารซึ่งจัดเตรียมไว้เฉพาะนักท่องเที่ยวที่เป็นแขกของผู้จัดงาน ไม่ปะปนกับชาวบ้าน

มีข้าวสวย(ปกติชาวบ้านจะรับประทานข้าวเหนียว) ผัดผักรวมกับไก่ทอดขึ้นโตบริการในงานกระเบื้อง มีกระบอกไม้ไผ่ตดเป็นแก้วน้ำ ในบริเวณที่จัดด้วยบรรยากาศนั่งปูเสื่อกินข้าว ล้อมวงขันโตกที่รองด้วยใบตอง ดูเป็นพื้นเมืองและติดดิน ใกล้ชิดธรรมชาติและวิถีชีวิตชนบทไทยที่เรียบง่ายมากขึ้น นอกจากนี้ภายในบริเวณยังแต่งเติมให้อยู่ในภาพลักษณ์ของภาคหม่วแบบล้านนา ประดับร่มกระดาษสีแดงห้อยพวงมาลัยหลาก ปักธงแดงให้นักท่องเที่ยว

น่าสังเกตว่า ความกลมกลืนกับ “วัฒนธรรมท้องถิ่นแม่แจ่ม” ของนักท่องเที่ยวในช่วงนี้ กลับแสดงผ่านการบริโภคสำนุญมากกว่าการกลมกลืนกับชาวบ้าน พวกเขาจึงถูกจัดให้ปฏิบัติแบบ “ชาวบ้าน” แต่ไม่ใช่ร่วมกับชาวบ้าน

ภาคค่ำ

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

เวลา 23.30 น. ตามกำหนดการ นักท่องเที่ยวทุกคนเข้าในอุโบสถเพื่อสวดมนต์สมาทานศีล แล้วตั้งสัตยาธิฐานว่าจะทำผ้าจุลกฐินให้เสร็จภายใน 24 ชั่วโมง จากนั้นประกอบพิธีการปลดผ้าไตรจีวรที่ห่มองค์พระประธานผืนเดิมออก เพื่อเตรียมเอาผืนใหม่ที่จะผลิตกันในคืนนี้ห่มแทนในวันพรุ่งนี้ หลังจากนั้นเด็กสาวนุ่งชุดขาวสมมติว่าเป็นนางฟ้าพื่อนำนักท่องเที่ยวออกจากอุโบสถไปยังสวนฝ้ายเพื่อเริ่มพิธีการเก็บฝ้าย

พิธีกรในงานแจ้งให้ฟังว่า ฝ้ายในปีนี้แตกปุยและออกดอกมากกว่าทุกครั้ง เพราะใช้พันธุ์ฝ้ายพื้นเมืองปลูกปนไปกับพันธุ์ฝ้ายของประเทศญี่ปุ่น ซึ่งมีเพื่อนชาวญี่ปุ่นของนักวิชาการในกรุงเทพฯ ท่านหนึ่งได้มอบมา เป็นต้นไม้สูงมากจึงเหมาะสมสำหรับการเก็บของนักท่องเที่ยว

จากนั้นนำดอกฝ้ายมารวมไว้ที่วิหาร เริ่มต้นขั้นตอนการทอผ้ากฐิน ตั้งแต่การแยกเมล็ดออกจากปุยฝ้ายไปจนถึงการปั่นฝ้ายเป็นเส้นด้ายนำไปขึ้นกี่ ในทุกขั้นตอนนี้นักท่องเที่ยวต่างได้ปฏิบัติร่วมแรงกันทุกขั้นตอน โดยมีเหล่าแม่อยู่ข้างทอผ้าสาธิตอยู่ตลอดทั้งคืน

เวทีท่องเที่ยวในวันแรกจึงเป็นเวทีประสมของการแสดงความเป็นท้องถิ่นจากหลายแหล่งหลายที่ ทั้งระบบการจัดการตามกำหนดเวลาที่มีตัวเลขกำกับแน่นอน การแต่งชุดพื้นเมืองโดยนักท่องเที่ยวและชาวบ้าน หรือกรณีการใช้พันธุ์ฝ้าย รวมถึงการปล่อยโคมลอยที่ไม่ใช่วาระตามประเพณีเดิม

วันอาทิตย์ที่ 3 พฤศจิกายน 2545 เวลา: 8.00 น.

เช้าวันที่สองของงานจุลกฐิน ภายใต้मानเมฆและละอองฝนที่โปรยปรายมาตั้งแต่เช้าตรู่ ผ้ากฐินที่ย้อมแห้งสนิทแล้ว พร้อมเครื่องบวราที่เตรียมกันมาถูกย้ายไปตั้งขบวนเป็นองค์กฐิน ณ บ้านนักวิชาการจากกรุงเทพฯ ท่านหนึ่ง ซึ่งตั้งอยู่หน้าวัดป่าแดด²¹ จนเวลา 9.00 น. ขบวนแห่องค์กฐินก็เคลื่อนผ่านหน้าวัดป่าแดดเดินลัดไปตามคันนาทุ่งสุ่วดียวหลง เห็นเป็นทิวตงล้านนาใบกสะบัดตัดกับฉากหลังซึ่งเป็นทุ่งข้าว ประกอบเสียงตีฆ้อง กลอง ฉิ่ง ฉาบ สร้างบรรยากาศไปตลอดเส้นทาง

กลุ่มนักท่องเที่ยวในขบวนต่างชื่นชมกับการเดินเท้า บางคนเท้าเปื้อนโคลนก็หัวเราะยิ้มชี้ชวนกันดูอย่างสนุกสนาน การใช้ร่างกายที่สัมผัสความลำบากในวันหยุดสุดสัปดาห์ในถิ่นอื่นของนักท่องเที่ยวกลายเป็นประสบการณ์เชิงสัญลักษณ์เกี่ยวกับเนื้อหาของธรรมชาติ ความเป็นชนบทไทย และวิถีชีวิตแบบชาวบ้าน ซึ่งยากที่พวกเขาจะพบเจอในประสบการณ์ประจำวันในเมือง ดังนั้นพวกที่มีกล้องถ่ายรูปจึงไม่รีรอที่จะกดชัตเตอร์เก็บภาพบรรยากาศระหว่างทางไว้เป็นที่ระลึก

²¹ วัดป่าแดดห่างจากวัดยางหลวงตามถนนในหมู่บ้าน ระยะทางประมาณ 2 กิโลเมตร

กล่าวได้ว่า พื้นที่ท่องเที่ยวทั้งหมดของจุลลพูนได้เป็นพื้นที่จำลองความหมายทางนามธรรมและอุดมการณ์ของคนชั้นกลางไว้ พวกเขาสามารถจับตัวด้วยรูปแบบการนอนอย่างชาวบ้าน รวมถึงสัมผัสความเป็นธรรมชาติและวิถีชีวิตของ "คนแม่แจ่ม" ได้ สิ่งเหล่านี้มิใช่การปฏิบัติเพื่อการอยู่รอดในชนบทอย่างไร้ความหมาย แต่ประกอบขึ้นอย่างมีชุดการอธิบายรองรับในสื่อมวลชนและงานวิชาการ จึงไม่น่าแปลกใจที่การประกอบสร้างชุดความรู้เกี่ยวกับผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่มจะร่วมถ่ายทอดสัญญาณในงานจุลลพูนเข้าไปด้วย ทั้งนี้เพราะในกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมที่ประกอบด้วยการสร้างชุดความรู้และการประดิษฐ์ประเพณีจุลลพูนต่างถูกกระทำในบริบทของการบริโภคของสังคมเมือง

ขณะที่การประดิษฐ์ประเพณีจุลลพูนที่ทำหน้าที่ขัดเกลาความเป็นสมาชิกชุมชนของ "คนแม่แจ่ม" (ซึ่งในกรณีนี้จำกัดแค่คนบ้านยางหลวง) จะกระทำผ่านอุดมการณ์อำนาจเดิมภายในชุมชน ได้แก่ ระบบความสัมพันธ์แบบกลุ่มศรัทธาวัดเป็นศูนย์กลางอ้างอิงความเป็นสมาชิกของปัจเจกต่อชุมชน

บทส่งท้าย

จากกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมในแม่แจ่มโดยการสร้างผ้าขึ้นตีนจกขึ้นเป็นสัญลักษณ์ขัดเกลา "ความเป็นสมาชิก" นั้น เราเห็นชุมชนต่างๆ ในแม่แจ่มยอมรับสัญลักษณ์นั้นไปพร้อมๆ กับการยืนยันอัตลักษณ์ของตน ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับ "ทุนทางวัฒนธรรม" ที่แตกต่างกัน ตัวอย่างเช่น ชุมชนที่มีวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจกจะสามารถแสดงความเป็นสมาชิกผ่านสัญลักษณ์นี้ได้มากกว่าชุมชนบนที่สูง เป็นต้น ขณะเดียวกันเราเห็นกลุ่มสังคมที่อยู่ในช่วงชั้นทางอำนาจสูงกว่า ได้แก่ รัฐ ปัญญาชน สื่อมวลชน และผู้บริโภคในเมือง สามารถสร้างความหมายหรือสัญลักษณ์ได้เหนือกว่าคนระดับชาวบ้าน

ในการประดิษฐ์ 'งานเทศกาลมหกรรมผ้าขึ้นตีนจกแม่แจ่ม' ได้แสดงถึงการกระทำที่ดึงผ้าขึ้นตีนจกออกจากบริบทความสัมพันธ์ทางสังคม-วัฒนธรรมของชาวบ้าน แม้จะเป็นการส่งเสริมให้ชุมชนแสดงอัตลักษณ์ของตนเอง แต่ก็ถูกจัดระเบียบและกำหนดกรอบของสัญลักษณ์ที่สื่อความหมายให้อำนาจรัฐส่วนกลางมีความเข้มข้นยิ่งขึ้น ในการนี้งานเทศกาลฯ ซึ่งจัดขึ้นประจำปีจึงเป็นกระบวนการตอกย้ำสำนึกของชุมชนต่างๆ เกี่ยวกับความเป็นสมาชิกในการปกครองของรัฐชาติด้วย ขณะที่ 'งานจุลลพูน' แม้จะพยายามเข้าไปในบริบทของชาวบ้าน (จากเงื่อนไขการระดมทุนก่อสร้างพระวิหารของวัดยางหลวง) แต่ก็มุ่งการประดิษฐ์ให้สอดคล้องกับรสนิยมของนักท่องเที่ยวมากกว่า ผลคือประเพณีจุลลพูนถูกทำให้เป็น "เวทีจำลอง" ของชุดสัญลักษณ์ ซึ่งให้ภาพและความหมายในเชิงสุนทรียเพื่อแสดงตัวตนที่มีรากเหง้าของคนชั้นกลางในเมือง รวมถึงเมื่ออยู่ใน

บริบทของการบริโภคความรู้ข่าวสารจึงทำให้ประเพณีจลลภูมิดึงไปใช้ประกอบสร้างชุดความหมายของผ้าขึ้นตีนจกสำหรับคนในเมืองได้เหมาะสมจะกว้างงานเทศกาลฯ

"คนแม่แจ่ม" ในกระบวนการรื้อฟื้นวัฒนธรรมผ้าขึ้นตีนจก จึงเป็นทั้งการแสดงตัวตนของคนท้องถิ่นและการถูกกำหนดจากภายนอก สิ่งนี้แสดงถึงการปรับตัวของชุมชนต่างๆ ในแม่แจ่มที่สัมพันธ์กับการช่วงชิง/กำหนดความหมายของคนภายนอก

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

กนกพร ทิฆัมสังข์. "ขึ้นดินจกมรดกทางวัฒนธรรมคู่ล้านนาไทย." *หนังสือพิมพ์เดลินิวส์* ฉบับ 3 พฤษภาคม 2537.

กองบรรณาธิการอนุสารอ.ส.ท.. "สารบัญ," *อนุสาร อ.ส.ท.*, 39 (มกราคม 2542): 3.

การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย. *เข้าใจถิ่น เข้าใจเที่ยว เชียงใหม่*. กรุงเทพฯ: การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย, 2544.

เกษียร เตชะพีระ. บริโภคมความเป็นไทย. ใน ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ (บรรณาธิการ), *จิตนาการสู่ปี 2000: นวัตกรรมเชิงกระบวนการทัศน์ด้านไทยศึกษา?*, หน้า 85-124. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.), 2539.

เกษียร เตชะพีระ. "โฮโม-เฮเทโร-โฮโม-เฮเทโร," *ไฮ-คลาส*, 14 (มิถุนายน 2540): 77-78.

จามะรี เชียงทอง. การศึกษาความสัมพันธ์ทางสังคมและไทยศึกษา. ใน จัตรีทิพย์ นาถสุภา และคณะ(บรรณาธิการ), *สถานภาพไทยศึกษา: การสำรวจเชิงวิพากษ์*, หน้า 82-122. เชียงใหม่: สำนักพิมพ์ซิลค์เวอร์มบุ๊กส์, 2543.

ชัชวาลย์ ทองดีเลิศ. *เส้นทางแห่งศรัทธา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อมรินทร์, 2544.

จาริก (นามแฝง). "เสน่ห์ผ้าทอขุนดอยแม่แจ่ม," *ไฮ-คลาส*, 11 (กรกฎาคม 2537): 72- 78.

ทบวงมหาวิทยาลัย. *สมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถกับการทำนุบำรุงศิลปวัฒนธรรมของชาติ ศึกษาเฉพาะงานศิลปหัตถกรรม*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, มปป.

ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ. "การประดิษฐ์สร้างประเพณี: ประวัติศาสตร์ของปัจจุบัน The invention of tradition: a history of the present," *ศิลปวัฒนธรรม*, 21 (พฤศจิกายน 2542): 77-83.

นิรมล เมธีสุวกุล. *กินลมชมตะวัน*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สามสี.

นุสรา เตียงเกตุ. ผ้าจากพื้นเมืองแม่แจ่ม. ในจินตนา มัธยมบุรุษ และยุพิน เข็มมุกด์ (บรรณาธิการ), *สรรพช่าง: ภูมิปัญญาท้องถิ่นเชียงใหม่*, หน้า 202-221. เชียงใหม่: ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดเชียงใหม่, ศูนย์ศิลปวัฒนธรรมสถาบันราชภัฏเชียงใหม่ และองค์การบริหารส่วนจังหวัดเชียงใหม่, 2539.

ฝอยทอง สมวธา. *เรื่องราวเบเก๋เล่าสู่กันฟัง*. หนังสือทำมือ, 2545.

พัฒนา กิติอาษา. *ท้องถิ่นนิยม Localism การทบทวนทฤษฎีและกรอบแนวคิด*. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการวิจัยแห่งชาติสาขาสังคมวิทยา สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ.

พิชัย น้อยวัฒน์. "อุทยานธรรมชาติที่แม่แจ่ม," *อนุสาร อ.ส.ท.*, 11 (มิถุนายน 2520): 30-57.

- มหาวิทยาลัยศิลปากร. **ผ้าทอพื้นเมืองในภาคเหนือ โครงการพัฒนาผ้าพื้นเมืองในทุกจังหวัดของประเทศ**. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2543.
- มาลา คำจันทร์. "เชียงใหม่เมื่อวานและวันนี้ในวิถีประชา," **อนุสารอ.ส.ท.**, 42 (กรกฎาคม 2545): 70-78.
- แม่แจ่ม (นามแฝง). "ห้วงกอนงานปางช้าง," **วารสารกองท่าไม้ภาคเหนือ**, 7 (พฤศจิกายน 2510): 6.
- ยุคติ มุกดาวิจิตร. "การก่อตัวของกระแส 'วัฒนธรรมชุมชน' ในสังคมไทย: พ.ศ.2520-2537." วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยมหิดล สาขามานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ลักขณา ปันวิชัย และศิริศักดิ์ คุ้มรักษา. **หัตถกรรมเมืองเชียงใหม่. ใน เพื่อความเข้าใจในแผ่นดินเชียงใหม่**, หน้า 243-281. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สารคดี, 2540.
- วัฒน์ วัฒนาพันธุ์, นุบผา วัฒนาพันธุ์ และสามารถ ศรีจำนงค์. **ศิลปะพื้นบ้านล้านนา: การเปลี่ยนแปลงเพื่อการดำรงอยู่**. เชียงใหม่: Within Design, 2544.
- สมพล ไวโย และอุดม รุ่งเรืองศรี. ว่าว. ใน **สารานุกรมวัฒนธรรมไทยภาคเหนือ**, หน้า 6257-6264 กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์, 2542.
- สันติพงษ์ ช้างเผือก และคณะ. รายงานการวิจัยเรื่อง โครงการ "ของหน้าหมู่บ้าน" ประวัติศาสตร์ตัวตนของชุมชนกลางหุบเขาแม่แจ่ม, รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์เสนอต่อสำนักงานกองทุนสนับสนุนงานวิจัย กรกฎาคม 2546.
- สำนักงานบริหารโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม และศูนย์วิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยพายัพ. **แนวทางการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่มในอนาคต: รายงานการสัมมนาสรุปรูปแบบการพัฒนาชุมชนและแนวทางในการดำเนินงานพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม**. เชียงใหม่: สำนักงานบริหารโครงการพัฒนาลุ่มน้ำแม่แจ่ม, 2532.
- สุรสวัสดิ์ สุขสวัสดิ์, ม.ล. และวรลักษ์ก์ บุญยสุรัตน์. "สถาปัตยกรรมล้านนาบทบาทในสังคมเชียงใหม่จากอดีตถึงปัจจุบัน," **สยามอารยะ**. 3 (มกราคม 2538): 19-30.
- อภิรักษ์ บัวหนักดี. "แม่แจ่ม-ขุนยวม วงรอบใหม่สายดอกบัวตอง สู่มืองในม่านหมอก," **อนุสารอ.ส.ท.**, 40 (มกราคม 2543): 106-118.
- อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. ภาพรวมงานพัฒนาขององค์กรพัฒนาเอกชนภาคเหนือ ใน ชัชวาล ทองดีเลิศ (บรรณาธิการ), **บันทึกฉบับ NGOs**, หน้า 24-62. เชียงใหม่: คณะกรรมการประสานงานองค์กรพัฒนาเอกชนภาคเหนือ, สถาบันส่งเสริมการเรียนรู้เพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน และมูลนิธิพัฒนาภาคเหนือ, 2543.

ภาษาอังกฤษ

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

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

Danaher, Geoff; Schirato, Tony; and Webb, Jen. *Understanding Foucault*. London: Sage, 2000.

Hobsbawm, Eric. Introduction: Inventing Traditions. in Eric Hobsbawm and Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, pp. 1-14. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Miller, Daniel. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.

Ritzer, George. and Liska, Allan. 'McDisneyization' and 'Post-tourism': complementary perspectives on contemporary tourism. in Chris Rojek and John Urry (eds.), pp. 96-112. *Touring Culture. Transformation of Travel and Theory*. New York: Routledge, 2000.

Roth, Alan D. et al. "Second Evaluation of the Mae Chaem Watershed Development Project, Thailand", Report prepared for the U.S. Agency of International June, 1987.

Urry, John. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage, 1990.

การสัมภาษณ์

สัมภาษณ์ นางคำป้อ ไชยเกตุ.. บ้านไร่. (18 กันยายน 2544).

สัมภาษณ์ นางตอง กันทะจัน, บ้านยางหลวง. (9 มีนาคม. 2545).

สัมภาษณ์ นางคำป้อ นาประเทศ, บ้านห้องฝาย. (9 พฤษภาคม 2545).

สัมภาษณ์ นางฝอยทอง สมวถา, บ้านช้างเค็งบน. (22 ธันวาคม 2544).

สัมภาษณ์ นายบัลลังก์ จันทบูรณ์, สำนักงานอำเภอแม่แจ่ม. (7 ตุลาคม 2545).

กรุงเทพกับภาพลักษณ์ “ผู้หญิงเหนือ”

Siam and Northern Women's Image

ภักดีกุล รัตนา^๑

บทคัดย่อ

การศึกษาเรื่อง “กรุงเทพกับภาพลักษณ์ ‘ผู้หญิงเหนือ’ ” มีวัตถุประสงค์คือ เพื่อศึกษาที่มาของทัศนคติทางสังคมของคนกลุ่มต่างๆ ต่อผู้หญิงเหนือ ในช่วงพุทธศตวรรษที่ ๒๕ โดยคำนึงถึงลักษณะความสัมพันธ์ทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคม รวมไปถึงวิถีชีวิต และแนวคิดของคนแต่ละกลุ่ม แล้วอธิบายถึงปัจจัยที่มีผลให้ทัศนคติต่อผู้หญิงเหนือบางประการกลายเป็นทัศนคติครอบงำที่ทำให้เกิดเป็นภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในเวลาต่อมา

ผลของการศึกษาพบว่า ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือเกิดจากทัศนคติทางสังคมในสังคมล้านนา และสังคมภายนอก โดยเฉพาะจากกรุงเทพฯ ที่เข้ามาสัมพันธ์กับล้านนาตั้งแต่สมัยต้นรัตนโกสินทร์ ความแตกต่างของพื้นฐานทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคมวัฒนธรรมของกรุงเทพฯ และล้านนาในช่วงเวลาดังกล่าวส่งผลให้ชนชั้นสูงกรุงเทพฯ เกิดทัศนคติดูแคลนผู้หญิงล้านนาในทุกชนชั้น ทัศนคติดูแคลนนี้ผลักดันให้ชนชั้นสูงล้านนาสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในอีกลักษณะหนึ่งด้วยการปลูกแต่ศีลปวัฒนธรรมของตนให้ศิวิไลซ์และยืนยันถึงลักษณะเฉพาะดังกล่าวผ่านการแสดงออกของผู้หญิงเช่นรูปแบบการแต่งกาย การเกล้าผมแซมดอกไม้วัด ความนุ่มนวล อ่อนหวาน จากท่าทางการพ้อน และความดีงามผ่านเนื้อหาของละคร

ความสัมพันธ์ทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคมวัฒนธรรมระหว่างกรุงเทพฯ กับล้านนามีอย่างต่อเนื่องนำไปสู่ความเปลี่ยนแปลงของภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ กล่าวคือภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือมีลักษณะซับซ้อนขึ้น ทั้งนี้เป็นผลจากการขยายตัวของกลุ่มทุนท้องถิ่นที่ได้รับผลประโยชน์จากการสร้างความสัมพันธ์กับกลุ่มผลประโยชน์ภายนอก อาทิ รัฐบาลกรุงเทพฯ และนายทุนส่วนกลาง ทำให้เกิดการเลือกรับภาพบางภาพของผู้หญิงเหนือเพื่อสร้างเป็นภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือเพื่อตอบสนองผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ และอาศัยสื่อต่างๆ ในการเผยแพร่ภาพลักษณ์ กระบวนการดังกล่าวส่งผลให้ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือบางภาพกลายเป็นภาพที่มีอิทธิพลครอบงำความคิดของคนทั่วไป ขณะที่บางภาพแม้จะมีการเสนออย่างต่อเนื่องแต่กลับไม่สามารถสร้างการยอมรับ และไม่เพียงพอที่จะครอบงำความคิดทางสังคมได้ และบางภาพได้ลบเลือนไปจาก

^๑ อาจารย์ประจำโปรแกรมวิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่

การรับรู้ของสังคม ทั้งนี้เพราะการดำเนินนโยบายส่งเสริมการท่องเที่ยวของรัฐ ทำให้ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่นายทุนสร้างขึ้นมีอิทธิพลมากกว่าภาพอื่น

ผลการศึกษาคาดว่าจะเป็นประโยชน์ต่อการพัฒนาสตรีในแง่ความเข้าใจในคุณค่าของตนเองโดยไม่ยึดติดกับภาพที่ถูกสร้างขึ้น อันจะมีส่วนช่วยในการพัฒนาสังคมเพื่อสร้างแผนพัฒนาสตรีด้วยความเข้าใจและตระหนักถึงคุณค่าของผู้หญิงตามสภาพที่เป็นจริง

Abstract

This study, "Siam and The Images of 'Northern Women'" in 25th century (B.E.) aims to:

1. find out the social attitudes which have affected the images of northern women in 25th century (B.E.).
2. analyze key factors which contribute to the construction of those attitudes towards northern women

This study reveals that the attitudes of Lanna and Siam societies have affected the images of northern women. The differences in political, economic, and social practices between Lanna and Siam affect the attitudes of Siamese elite to look down upon all classes of the northern women. Such attitudes lead to the resistance by the Lanna royalty by attempting to improve, create and refine the Lanna culture in such a way that reflects the unique feature of Lanna culture. The northern women are then served as the principal presenter of a unique culture by means of their costumes, hair style, grace and beauty.

The continuing relationship between Lanna and Siam leads to the changing images of northern women. In addition, the expansion of local middle class has contributed to complex images of the northern women. For certain reasons, this local middle class has deliberately selected some characteristics of northern women that leads to the creation of certain images to suit their benefits. These local capitalists utilize the media to reflect their attitudes regarding northern women. Such an action has had an impact on some images of northern women; which have become dominant and have considerable influences on social perception. Other images cannot create comparable social acknowledgement; while some images also gradually disappear.

The promotion of tourism in Northern Thailand at the government level has also contributed to the dominance of certain images over others. We hope that the results of this study will be beneficial to the development of the alternative and more authentic traits of Northern Thai women. An understanding of women's values outside those promoted by the tourist trade could perhaps provide alternative resources for future human development planning.

ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ หมายถึงทัศนคติต่อผู้หญิง หรือจินตนาการเกี่ยวกับผู้หญิง ซึ่งทั้งทัศนคติและจินตนาการเกี่ยวกับผู้หญิงดังกล่าวมีผลต่อความสัมพันธ์ทางสังคมที่กลุ่มคนต่างๆ มีต่อผู้หญิง การศึกษาเรื่องภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในที่นี้อธิบายภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่ถูกสร้างขึ้นตั้งแต่หลังการปฏิรูปการปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาลในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวจนกระทั่งถึงก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ.2475 ว่ามีกลุ่มใดที่สร้างภาพลักษณ์ดังกล่าว อีกทั้งสร้างขึ้นจากทัศนคติเช่นใด ทั้งนี้โดยคำนึงถึงเงื่อนไขและบริบททั้งภายใน และภายนอกสังคมล้านนาว่ามีผลกระทบอย่างไรต่อทัศนคติทางสังคมหรือจินตนาการที่มีต่อผู้หญิง และท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงทางการเมือง เศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมนั้นทำอย่างไรที่สุดมีผลอย่างไรต่อการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ

สถานภาพและภาพลักษณ์ที่สะท้อนจากชื่อ “ลาว”

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

การรับรู้ของสยามต่อคำเรียกชื่อ “ลาว”

การใช้คำว่า “ลาว” เรียกดินแดนและผู้คนในล้านนาของสยามนั้น พบว่าในสมัยก่อนรัตนโกสินทร์เป็นการใช้เรียกเพื่อแสดงถึงการเป็นคนต่างพื้นที่และวัฒนธรรมกับตน¹ ดังปรากฏใน

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

หลักฐานสมัยอยุธยา เช่น ขุนพ่าย² ที่วรรณกรรมดังกล่าวใช้คำเรียกกองทัพเมืองเชียงใหม่ และพระเจ้าติโลกราชว่า “ลาว” ตลอดทั้งเรื่อง ทั้งยังปรากฏการใช้คำที่แสดงสถานะของเมืองทั้งสอง อาทิ ใช้คำว่า “จอมราช” หมายถึงสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ และใช้คำว่า “กรุงลาว” และ “ปิ่นลาว” ในความหมายของเมืองเชียงใหม่ และ พระเจ้าติโลกราช ตามลำดับ³

การอ้างถึง “ลาว” ในหลักฐานสมัยอยุธยาแสดงให้เห็นถึงการรับรู้ของสยามต่อล้านนาในฐานะคนต่างกลุ่มกับตน การรับรู้ดังกล่าวผนวกกับการรับรู้ของสยามต่อความแตกต่างในพื้นที่และวัฒนธรรมกับล้านนา ย่อมนำไปสู่ทัศนคติที่แสดงถึงการเป็นคนต่างกลุ่มกันอย่างชัดเจน

การรับรู้ของสยามต่อล้านนาจากคำว่า “ลาว” ได้ตกทอดและสืบต่อมาจนถึงสมัยรัตนโกสินทร์ ดังปรากฏในสารตราของเจ้าพระยาจักรีถึงเมืองเชียงใหม่ ลำพูน ลำปาง ว่า

“...จึงทรงพระราชดำริว่า เมืองเชียงใหม่เป็นเมืองใหญ่ประเทศราช เขตแดนบ้านเมืองกว้างขวางพริกพร้อมไปด้วยเจ้านายญาติวงศ์ บุตรหลานแสนท้าวพญาลาว ทแกลั่วทหารทั้งไพร่บ้านพลเมืองก็มีเป็นอันมาก
“...ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้ตั้งพญาอุปราชเป็นพญาวิเชียรประการ พญาเชียงใหม่ นายภิมภิสารเป็นพญาอุปราชช่วยกันรักษาบ้านเมืองขอบขันฑสีมา ปกครองญาติพี่น้องแสนท้าวพญาลาวเก่าใหม่...”⁴

อย่างไรก็ตาม พบว่าการรับรู้ของสยามดังกล่าวได้เปลี่ยนนัยบางประการไปจากเดิม กล่าวคือจากเดิมที่ใช้เรียกเพื่อแสดงถึงเมืองที่มีความแตกต่างระหว่างกลุ่มคนต่างพื้นที่และวัฒนธรรมในสมัยอยุธยามาเป็นการรับรู้ต่อคำเรียกล้านนาในฐานะเมืองที่เป็นประเทศราชในสมัยรัตนโกสินทร์ โดยเฉพาะเมื่อล้านนายอมรับการอุปถัมภ์ของสยามเพื่อกอบกู้เอกราชจากพม่า และอาศัยอำนาจของสยามในการสร้างการยอมรับและขยายอำนาจเหนือหัวเมืองต่างๆ ของกลุ่มเชื้อ

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

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

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

เจ้าเจ็ดตน⁵ รวมไปถึงพฤติกรรมของผู้ปกครองล้านนาต่อการยอมรับอำนาจของกรุงเทพฯ อาทิ การที่ผู้ที่ได้รับการเสนอชื่อให้เป็นผู้ปกครองจะต้องลงมาเข้าเฝ้าเพื่อรายงานตัวและรับสัญญาบัตรโปรดเกล้าฯ แต่งตั้ง การยอมรับพันธะในการส่งเครื่องราชบรรณาการแก่กรุงเทพฯ ทุก 3 ปี⁶ การยอมรับความสัมพันธ์ดังกล่าวของล้านนา ทำให้ผู้ปกครองสยามรับรู้ถึงสถานภาพที่สูงกว่าของตน ต่อผู้ปกครองล้านนา และภายใต้ความสัมพันธ์ดังกล่าวจะทำให้ผู้ปกครองสยามเริ่มมองล้านนา ในฐานะ “ด้อย” กว่าตน และแม้สถานภาพของเจ้าผู้ปกครองล้านนาในสายตาของสยามก็เป็นเพียงสามัญชน เพราะสืบเชื้อสายมาจากพรานป่า⁷

นอกจากนี้ จากหลักฐานของชาวต่างชาติที่เดินทางเข้ามายังสยามและเดินทางต่อมา ยังล้านนาต่างใช้คำว่า “ลาว” ที่หมายถึงผู้คนและดินแดนล้านนาในบันทึกของตน เช่นเอกสารของบาทหลวงปาลเลกัวซ์ ที่เล่าถึงสภาพทั่วไปของเมืองสยาม และกล่าวถึงคนล้านนา โดยใช้คำว่า “ลาว” หรือหลักฐานของคาร์ล บ็อค ที่เดินทางสำรวจแผ่นดินสยามขึ้นไปถึงล้านนาในสมัยรัชกาลที่ 5 ก็ใช้คำว่า “ลาว” ในความหมายของคนและดินแดนล้านนาเช่นกัน ความคิดเกี่ยวกับคำว่า “ลาว” ของชาวต่างชาตินี้ น่าจะได้รับอิทธิพลจากการเรียกขานของชาวสยาม ดังปรากฏในรายงานการเดินทางสำรวจของมิสเตอร์ด็บบลิว.เจ.อาร์เธอร์ รองกงสุลอังกฤษประจำมณฑลเชียงใหม่ที่เดินทางเข้ามายังสยาม และมีโอกาสเดินทางสำรวจมณฑลเชียงใหม่ เมืองเชียงราย เมืองน่าน และนครลำปาง ในปี พ.ศ.2430 กล่าวถึง “ชาวลาว” ว่า

“...มีเพียงชาวสยามเท่านั้นที่เรียกประชาชนของรัฐเหล่านี้ว่า “ลาว” และด้วยเหตุผลบางประการทำให้ชาวลาวไม่ชอบชื่อนี้เท่าใดนัก และจะใช้ชื่อนี้กับพวก ลาวพุงขาว ซึ่งอาศัยอยู่ในบริเวณลุ่มแม่น้ำโขงเหนือเมืองน่านขึ้นไปเท่านั้น ข้าพเจ้าเชื่อว่าบางครั้งชาวสยามจะเรียกพวกนี้ว่า “ลาวยวน”...”⁸

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

⁶ สรัสวดี อ๋องสกุล, “บทบาททางการเมืองของตระกูลเจ้าเจ็ดตน”, **รวมบทความความสัมมนา ล้านนาคดีศึกษา : ประวัติศาสตร์และโบราณคดี** 23-31 มกราคม 2518 ณ วิทยาลัยครูเชียงใหม่ (เชียงใหม่ : วิทยาลัยครูเชียงใหม่, 2518), หน้า 8.

⁷ พระยาประจักษ์จกรจักร, **พงศาวดารโยนก** (พระนคร : โรงพิมพ์สัมพันธ์, 2498), หน้า 29-30.

⁸ “รายงานการเดินทางท่องเที่ยวมณฑลเชียงใหม่ ประเทศสยาม”, **รวมเรื่องแปลหนังสือและเอกสารทางประวัติศาสตร์ ชุดที่ 2** แปลโดย สุชาติ ตอทองกลิ่น (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์คุรุสภาลาดพร้าว, 2535), หน้า 114.

จากหลักฐานนี้แสดงให้เห็นถึงการรับรู้ของสยามต่อสถานภาพของล้านนา ซึ่งน่าจะมี
ความหมายในเชิงการดูแลที่รุนแรงขึ้นในสมัยต้นรัตนโกสินทร์เป็นต้นมา

การรับรู้ต่อตนเองของล้านนา

การรับรู้ของคนล้านนาต่อคำว่า “ลาว” จะต่างจากของคนสยาม เพราะคำดังกล่าวใน
ความหมายของล้านนาจะใช้เรียกผู้คนและดินแดนบริเวณลุ่มแม่น้ำโขง จากหลักฐานของล้านนา
อาทิ ตำนานมูลศาสนา พงศาวดารพื้นเมืองน่าน และตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ พบว่าการใช้
คำว่า “ลาว” เรียกผู้คนและดินแดนในแถบลุ่มแม่น้ำโขงหรือล้านช้างนี้เป็นการเรียกในความหมาย
ที่หมายถึงกลุ่มคนอีกกลุ่มหนึ่งที่อยู่ในดินแดนใกล้เคียงและมีความสัมพันธ์ต่อกัน ดังปรากฏใน
ตำนานมูลศาสนา ว่ามีการใช้คำว่า “ลาว” เรียกคนกลุ่มหนึ่งในหลายๆ กลุ่มที่ล้านนาสัมพันธ์อยู่
ด้วย

“...อันเหตุที่พระยาและชาวเมืองอันรู้กระทำบุญนั้น เมืองหริภุญไชยและเมือง
เชียงใหม่จึงสุขเกษมมากนัก และประกอบด้วยโภคทรัพย์มากนัก จึงปรากฏทั่ว
ไปว่า ลือ ลวะ ลาว ชาวไตย ม่าน เม็ง ทุกแห่งนั้นแล...”⁹

นอกจากนี้ ในความสัมพันธ์ยังน่าจะอยู่ในฐานะเมืองที่มีสายเครือญาติเดียวกัน เห็นได้
จากการอัญเชิญพระไชยเชษฐาจากเมืองหลวงพระบางมาครองเมืองเชียงใหม่ เพราะพระมารดา
ของพระองค์เป็นเจ้าเชื้อสายราชวงศ์มังราย¹⁰ ความสัมพันธ์ในฐานะเมืองที่เป็นพันธมิตร ดัง
ปรากฏในหลักฐานล้านนาที่ว่า “...พระญาจำบ้าน พระญานคอร พระญาแพล และหลวงพระบาง
ก็ยกทัพขึ้นมารบเมืองเชียงแสน...”¹¹ อีกทั้งยังปรากฏความสัมพันธ์ในฐานะเมืองที่ทำสงครามกัน
อาทิ “...ออกญาเตโชไฟ เปนพระญาเชียงแสน ลาวล้านช้างขึ้นมาเอาเมืองล้านนา เว้นไว้แต่พระ
ยาว ฝาง เชียงใหม่ บ่ได้...”¹²

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

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

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

¹² ตำนานมูลศาสนา, หน้า 30.

การเรียกกลุ่มคนในกลุ่มแม่น้ำโขงว่า “ลาว” ของคนล้านนาจะหมายถึงการเรียกกลุ่มคนอีกกลุ่มหนึ่งที่อยู่ในดินแดนใกล้เคียงซึ่งมีความสัมพันธ์ระหว่างเมืองในด้านต่างๆ มากกว่าจะหมายถึงการเรียกด้วยทัศนคติของการดูแคลน เพราะไม่ปรากฏในหลักฐานที่กล่าวถึงการดูแคลนคนกลุ่มนี้โดยคนล้านนา จากความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ทำให้ชาวต่างชาติตั้งข้อสังเกตว่าเมืองทั้งสองเป็นเมืองพี่เมืองน้องกันอีกด้วย¹³

เป็นไปได้ว่า การเรียกชื่อ “ลาว” ของคนสยามต่อผู้คนและดินแดนล้านนานั้นนอกจากจะใช้เรียกเพื่อแบ่งแยกคนต่างกลุ่มกันแล้ว ยังน่าจะแฝงความหมายในเชิงของการเป็นเมืองที่มีสถานะด้อยกว่าตน และแม้ว่ามีสเตอร์ ดับบลิว.เจ.อาร์เซอร์ เองยังแสดงทัศนะที่รุนแรงต่อการอ้างถึงสิทธิของสยามต่อล้านนา โดยการเรียกตนเองว่า “ไทย” ซึ่งหมายถึงอิสรภาพ และเรียกล้านนาว่า “ลาว” ว่าใช้เกณฑ์อะไรเป็นเครื่องตัดสิน “...เป็นที่น่าแปลกประหลาดว่าชื่อ “ไทย” หรือ “เหล่าอิสรภาพ” ถูกเรียกร้องอ้างสิทธิโดยเผ่าต่างๆ อย่างไร มีเพียงชาวสยามเท่านั้นที่เรียกประชาชนของรัฐเหล่านี้ว่า “ลาว”...”¹⁴ และหากคิดในทางกลับกันแล้ว ข้อความดังกล่าวน่าจะแสดงว่าการที่สยามเรียกล้านนาว่า “ลาว” หมายถึงการเรียกดินแดนที่ขึ้นอยู่กับปกครองของตนด้วย

การรับรู้ต่อดินแดนและผู้คนล้านนาของสยาม ท้ายที่สุดนำไปสู่การเสนอภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือโดยใช้มาตรฐานทางความคิดของสยามเป็นเครื่องกำหนด โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อสยามเข้ามาจัดการปฏิรูปการปกครองล้านนาให้อยู่ในระบบมณฑลเทศาภิบาล การเข้ามาของกลุ่มข้าราชการกรุงเทพฯ นำมาซึ่งการแสดงทัศนคติต่อล้านนาโดยเฉพาะต่อผู้หญิงอย่างมีนัยแฝงอยู่

การปฏิรูปการปกครองระบบมณฑลเทศาภิบาล พ.ศ.2442

การขยายอำนาจของรัฐสยามสู่หัวเมืองประเทศราชล้านนาในรัชสมัยพระบาทพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เป็นการดำเนินการอย่างมีระบบขั้นตอน และเป็นการรวมศูนย์อำนาจไว้ภายใต้รัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ด้วยเงื่อนไขความพร้อมของชนชั้นนำสยามที่ผ่านความคิดและประสบการณ์จากการรับวิทยาการความรู้แบบใหม่จากตะวันตกผ่านทางการค้าที่ขยายตัวอย่างสูง ประกอบกับตะวันตกได้ขยายอิทธิพลเพื่อแสวงหาผลประโยชน์จากการทำป่าไม้ และการค้าเสรีใน

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

¹⁴ เรื่องเดียวกัน.

หัวเมืองล้านนา¹⁵ ปัญหาผลประโยชน์จากกิจการทำไม้และความวุ่นวายตามหัวเมืองชายแดน¹⁶ ทำให้สยามเข้ามาจัดการปกครองล้านนา โดยยกเลิกรัฐาณหัวเมืองประเทศราชและจัดการปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาลขึ้นแทน

ผลของการปฏิรูปการปกครองในสมัยเทศาภิบาลซึ่งใช้ระบบข้าราชการเป็นกลไกในการตั้งอำนาจเข้าสู่ส่วนกลางนี้ก่อให้เกิดกลุ่มผู้ปกครองใหม่ คือ กลุ่มข้าราชการไทยจากกรุงเทพฯ ที่เข้ามาดำเนินการปกครองโดยมีอำนาจแทนที่มูลนายเดิมซึ่งถูกไล่ออนทั้งอำนาจและผลประโยชน์¹⁷ เพราะอำนาจในการจัดการทั้งทางเศรษฐกิจและการเมืองถูกโอนไปอยู่ในมือของข้าราชการกรุงเทพฯ เหล่านี้แทน การเข้ามาของคนกลุ่มนี้นอกจากจะส่งผลกระทบต่อกลุ่มชนชั้นสูงล้านนาแล้ว ชาวบ้านยังได้รับผลกระทบเช่นกัน กล่าวคือ การจัดเก็บภาษีอากรลักษณะใหม่ที่ยกเลิกระบบการเกณฑ์แรงงานเปลี่ยนเป็นการเสียภาษีรายหัว อีกทั้งยังเก็บภาษีในรูปของเงินตราแทนเก็บจากผลผลิตแบบเดิม ความเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจดังกล่าวส่งผลให้ชาวบ้านประสบปัญหาจากการถูกเรียกเก็บภาษี เพราะไม่มีเงินมากพอที่จะเสีย จนนำไปสู่การต่อต้านในหลายรูปแบบ เช่น กบฏพญาปราบ ในปี พ.ศ.2432 เป็นต้น

แม้ว่าในระดับนโยบายการปกครองหัวเมืองล้านนาในสมัยรัชกาลที่ 5 มีความพยายามที่จะสร้างการรับรู้ต่อล้านนาว่ามีสถานภาพเป็นส่วนหนึ่งของชาติไทย¹⁸ และจัดการปกครองด้วยการทำความเข้าใจต่อท้องถิ่น ดังปรากฏว่ามีการดำเนินการอย่างค่อยเป็นค่อยไปและประนีประนอม ดังปรากฏในพระราชดำรัสของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เมื่อ พ.ศ.2428 ความว่า

“..พระราชอาณาจักรอันก่อปรด้วยหัวเมืองทั้งหลาย แม้ขยายอยู่ในพื้นแผ่นดินอันไพศาล มีราษฎรอาศัยอยู่ พูดภาษาอันเดียวกัน เพี้ยนกันบ้างดังนี้ เป็นเหตุที่เต็มใจ ยินดีของเราเป็นอันมาก ไทย ลาว ชนทั้งปวงนี้ก็นับถือว่าตนเป็นพวกอยู่ในชาติเดียวกันอันหนึ่ง แลตั้งดาหมายว่าเราเป็นเจ้าเป็นใหญ่อุปถัมภ์บำรุง

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

¹⁶ หจข., จดหมายเหตุรัชกาลที่ 5 จ.ศ. 1232 เลขที่ 2678, *สำนวนความเรื่องภาษีอากรไม้ขนสักหลายเรื่อง*.

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

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

ทั้งนั้น..."¹⁹

พระราชดำรัสข้างต้น แสดงให้เห็นว่าพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงตระหนักดีว่า "ลาว" นั้นแตกต่างจากสยาม แต่ด้วยความต้องการสร้างความรู้สึกร่วมกันอันหนึ่งอันเดียวกันของพลเมือง จึงทรงเลี้ยงที่จะแสดงความแตกต่างที่มีอยู่ แต่กระนั้นในพระราชหัตถเลขาของพระองค์ที่มีไปยังพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระบำราบปรปักษ์ได้บ่งบอกถึงความรู้สึกของพระองค์ต่อสถานภาพของล้านนาในฐานะหัวเมืองลาวที่ชนชั้นปกครองสยามไม่ใคร่จะเข้าใจนัก ทั้งยังรับรู้ถึงล้านนาในฐานะเมืองต่างกลุ่มกับตนอยู่ดี อาทิ

"..การที่จะจัดการบ้านเมืองนั้น จะให้แล้วเสร็จโดยเร็วในเดือนหนึ่งสองเดือน ไม่แล้วไปได้...เห็นว่าการที่จะจัดราชการในหัวเมืองลาวให้เรียบร้อยจำเป็น ต้องจัดถึงสองแล้ว สามแล้ว..หาผู้หนึ่งผู้ใดไปหักล้างถางพงในเมืองต้น ถึงโดยว่าจะไม่ได้การอันใด ก็คงจะได้ความรู้ละเอียดละออในเมืองลาวลงมาเปนทาง ดำริตรตรองในราชการต่อไป..."²⁰

อย่างไรก็ตาม การเข้ามาจัดการปกครองล้านนาโดยข้าราชการสยาม แม้ว่าจะมีพระราชดำรัสให้รักษาไมตรีกับผู้ปกครองล้านนา แต่ในทางปฏิบัติแล้วกลับเกิดความรู้สึกแปลกแยกระหว่างคนสยามกับคนล้านนา (ไทย-ลาว) ล้านนามีฐานะที่ด้อยกว่า อีกทั้งในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม ล้านนายังคงเป็น "พวกเขา" คือเป็น "ลาว" นอกจากนี้การที่กรุงเทพฯ มีอำนาจเหนือล้านนาในทางปฏิบัติอย่างชัดเจน ทำให้ความล้าสมัยว่าล้านนาด้อยกว่าตนยิ่งเข้มข้นขึ้น ดังข้อวิจารณ์การทำงานของเจ้าผู้ปกครองเมืองลำปางของกรมหมื่นพิชิตปรีชากร "...ตัวเจ้านครลำปางเป็นคนซื่อและโง่งที่สุด มิรู้ว่สิ่งใดจะผิดจะชอบ จะคิดก็สิ้นหัววันหนึ่งเท่านั้น...."²¹ หรือแม้แต่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวก็ทรงกำหนดถึงสถานภาพของล้านนาเอาไว้ว่า

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

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

²¹ หจข., ร. 5 ม.58/88 รายงานกรมหมื่นพิชิตปรีชากรเรื่องราชการมณฑลลาวเฉียง ลงวันที่ 4๙ 6 ค่ำ ปี 1246.

“...พระยาราชสัมภารากร ต้องถือว่าถ้าพูดกับฝรั่งฝ่ายหนึ่ง ลาวฝ่ายหนึ่ง ต้องถือว่าฝรั่งเป็นเขา ลาวเป็นไทย ถ้าพูดกับลาวฝ่ายหนึ่ง ไทยฝ่ายหนึ่ง ต้องถือว่าลาวเป็นเขา ไทยเป็นเรา...”²²

การรับรู้ของชนชั้นปกครองสยามในสมัยรัชกาลที่ 5 ล้วนน่ายังคงเป็น “พวกเขา” หรือ “คนอื่น” อยู่ ยิ่งกว่านั้นยังเป็น “พวกเขา” ที่มีสถานะด้อยกว่า การเข้ามาของกลุ่มข้าราชการกรุงเทพฯ ยังหัวเมืองล้านนาจึงน่าจะเป็นการเข้ามาพร้อมกับความคิดเบื้องหลังดังกล่าว คนคิดเหล่านั้นได้มีผลต่อการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนืออย่างมีนัยสำคัญด้วย

ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ : ผลสืบเนื่องจากสภาพพื้นฐานที่แตกต่าง

หัวข้อนี้เสนอให้เห็นภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในฐานะที่เป็น “ผู้หญิงลาว” ตามทัศนคติของสยามในสมัยรัชกาลที่ 5 ซึ่งเป็นผลมาจากความแตกต่างในพื้นฐานทางเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมของสยามกับล้านนา กล่าวคือ ภายใต้เงื่อนไขทางสังคมในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นมีความเปลี่ยนแปลงทั้งทางเศรษฐกิจ สังคม และการปกครอง โดยเฉพาะในส่วนของการเปลี่ยนแปลงของวิถีการผลิตและการขยายตัวของการค้าที่มีผลต่อเนื่องมาตั้งแต่สมัยพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวจนกระทั่งสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวที่นำไปสู่การมีโลกทัศน์แบบใหม่ ประกอบกับปัจจัยภายนอกที่เข้ามามีผลกระทบอย่างจักรวรรดินิยมตะวันตก และเมื่อสยามปฏิรูปการปกครองหัวเมืองประเทศราชด้วยการนำระบบข้าราชการเข้ามาเป็นกลไกการปกครอง โดยการเข้ามาของคนกลุ่มนี้ที่มีความคิดเบื้องหลังและอุดมการณ์ที่เปลี่ยนไปดังกล่าว ความแตกต่างในพื้นฐานทางด้านต่างๆ เหล่านี้มีผลให้เกิดการสร้างภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือ

อย่างไรก็ตาม การอธิบายในที่นี้จะเน้นหนักการเสนอภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือในทัศนคติของสยามอันเป็นผลมาจากความแตกต่างของพื้นฐานทางเศรษฐกิจและสังคมเป็นสำคัญ ทั้งนี้เพราะโดยพื้นฐานทางการเมืองนั้นได้กล่าวมาแล้วในก่อนหน้านี้ อีกทั้งการเสนอมุมมองผ่านทางเศรษฐกิจและสังคมที่มีความแตกต่างกันระหว่างสยามกับล้านนาก็เป็นมุมมองที่น่าสนใจศึกษาอีกด้วย

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