



การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)



ทิพย์พฐ์ กฤษสุนทร

วิทยานิพนธ์เสนอบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยนเรศวร  
เพื่อเป็นส่วนหนึ่งของการศึกษา หลักสูตรปรัชญาดุษฎีบัณฑิต  
สาขาวิชาการสื่อสาร  
ปีการศึกษา 2565  
ลิขสิทธิ์เป็นของมหาวิทยาลัยนเรศวร

การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)



วิทยานิพนธ์เสนอบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยนเรศวร  
เพื่อเป็นส่วนหนึ่งของการศึกษา หลักสูตรปรัชญาดุษฎีบัณฑิต  
สาขาวิชาการสื่อสาร  
ปีการศึกษา 2565  
ลิขสิทธิ์เป็นของมหาวิทยาลัยนเรศวร

วิทยานิพนธ์ เรื่อง "การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ  
(ผีปู่ย่า)"

ของ ทิพย์พัชร์ กฤษสุนทร

ได้รับการพิจารณาให้นับเป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตร

ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาการสื่อสาร

### คณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์

..... ประธานกรรมการสอบวิทยานิพนธ์  
(รองศาสตราจารย์ ดร.กาญจนา แก้วเทพ)

..... ประธานที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์  
(ดร.ทิฆัมพร เอี่ยมเรไร)

..... กรรมการผู้ทรงคุณวุฒิภายใน  
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.วนาวลัย์ ดาดี)

..... กรรมการผู้ทรงคุณวุฒิภายใน  
(ดร.อรรธรณ ศิริสวัสดิ์ อภิขยกุล)

..... กรรมการผู้ทรงคุณวุฒิภายนอก  
(รองศาสตราจารย์ ดร.สมสุข หินวิมาน)

### อนุมัติ

.....  
(รองศาสตราจารย์ ดร.กรองกาญจน์ ชูทิพย์)

คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย

ชื่อเรื่อง	การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชา บรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)
ผู้วิจัย	ทิพย์พฐุ กฤษสุนทร
ประธานที่ปรึกษา	ดร.ทิฆัมพร เอี่ยมเรไร
ประเภทสารนิพนธ์	วิทยานิพนธ์ ปร.ด. การสื่อสาร, มหาวิทยาลัยนเรศวร, 2565
คำสำคัญ	อำนาจของผู้หญิง, ผู้หญิงล้านนา, พื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผี ปู่ย่า), การสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ

### บทคัดย่อ

การวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาอำนาจและวิเคราะห์ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ตลอดจนความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาที่ลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษในโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริง จากอดีตจนถึงปัจจุบัน อีกทั้งวิเคราะห์การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ยุคปัจจุบัน ตามกรอบแนวคิดการวิเคราะห์สื่อพิธีกรรมพื้นบ้านและอำนาจที่เกิดจากตัวสื่อ ทฤษฎีสตรีนิยมเชิงวิพากษ์กับเพศภาวะในอุษาคเนย์ แนวคิดการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ แนวคิดโครงสร้างสังคม vs ผู้กระทำและการปฏิบัติการ แนวคิด habitus แนวคิด field และแนวคิดทุน ของ P. Bourdieu โดยการใช้การวิจัยเชิงคุณภาพ เก็บข้อมูลจากเอกสารบันทึก การสังเกตการณ์ภาคสนาม การสัมภาษณ์เจาะลึก และนำข้อมูลมาวิเคราะห์เชิงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์และการวิเคราะห์ภาคตัดขวาง

ผลการวิจัยพบว่า อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) สามารถแบ่งออกได้เป็น 3 ยุค อันได้แก่ ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (ก่อนปี พ.ศ. 1984) ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ (พ.ศ. 1984-2539) และยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน (พ.ศ. 2540-2564) โดยการเปลี่ยนผ่านของทั้ง 3 ยุคเป็นผลสืบเนื่องมาจากกระบวนการผลิตและผลิตซ้ำอำนาจของผู้หญิงในแต่ละยุค ซึ่งสัมพันธ์กับโครงสร้างทางสังคม (structure) ที่มีการเปลี่ยนแปลงในลักษณะค่อยเป็นค่อยไป เมื่อเบ้าหลอมของ habitus เปลี่ยน การปฏิบัติการของผู้หญิงที่เป็นผู้กระทำ (agency) ก็สร้างสรรค์และปรับเปลี่ยนเช่นกัน

สำหรับความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาที่ลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษในโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริง ทั้งในครัวเรือน ภายในชุมชน และภายนอกชุมชน โดยยุค

ผู้หญิงเป็นใหญ่ ผู้หญิงใช้การสวมรอยอำนาจจากความคุ้มครองของผีปู้ย่าเพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับบทบาทการเป็นผู้นำในระบบเศรษฐกิจแบบเครือญาติและบทบาทผู้นำในการประกอบพิธีกรรมของสายตระกูลที่ตนเองได้รับ ต่อมายุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ การเข้ามาของพุทธศาสนา นโยบายภาครัฐส่วนกลาง และระบบทุนนิยมเงินตราส่งผลให้อำนาจจากตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) ไม่สอดคล้องกับความรับผิดชอบที่ต้องเผชิญจากภายนอกชุมชน ทำให้ผู้หญิงใช้การถอดรูปอำนาจของผีปู้ย่าและการแปลงร่างใหม่ด้วยอำนาจทางเศรษฐกิจ จนเมื่อถึงยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน ผู้หญิงใช้การแตกตัวตนจากสถานะทางสังคมในพื้นที่การสื่อสารอันหลากหลาย ผ่านความรู้ในแบบฉบับของผู้หญิง ซึ่งได้รับแรงผลักดันจากปัจจัยตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) ที่หดตัวลง การเข้ามาของเพศที่สามในพื้นที่พิธีกรรม กระแสโลกาภิวัตน์ และสังคมแห่งความเสี่ยง ซึ่งอำนาจของผู้หญิงในแต่ละยุคเป็นการแสดงบทบาทสำคัญของปฏิบัติการทางสังคมที่เชื่อมโยงกับโครงสร้างสังคมภายใต้กฎเกณฑ์ที่เรียกว่า habitus ดั้งเดิมและสร้างใหม่ พร้อมไปกับการสร้างและการสั่งสมทุนเก่าและใหม่ ตั้งแต่ ทุนทางวัฒนธรรม ทุนทางสังคม ทุนทางเศรษฐกิจให้กลับกลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์เพื่อก่อให้เกิดอำนาจเชิงวัฒนธรรมในที่สุด หากผู้หญิงไม่มีอำนาจแล้วนั้น ย่อมไม่สามารถกระทำการตามพันธกิจที่พึงได้รับมาอย่างต่อเนื่อง

ส่วนการสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) ในยุคปัจจุบันเป็นปฏิบัติการทางการสื่อสาร (S-M-C-R-E) ประกอบด้วย ผู้ส่งสาร (sender) คือผู้หญิงที่ปรับเปลี่ยนจากบุคคลผู้มีอำนาจน้อยให้กลายเป็นผู้กระทำการ (agency) ด้วยการสร้างโครงสร้างแห่งโอกาส (opportunity structure) ผ่านกิจกรรมการสื่อสารเพื่อเสริมพลัง (message) พื้นที่และระดับการสื่อสาร (channel) ไปสู่ผู้รับสาร (receiver) และผลที่เกิดขึ้น (effect) ก็คือประเภทของอำนาจที่ผู้หญิงใช้ทำการสื่อสาร อันได้แก่ อำนาจเหนือ (power over) อำนาจที่มีต่อ (power to) อำนาจร่วม (power with) และอำนาจภายในที่เกิดจากตัวปัจเจกบุคคล (power within)

อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) แต่ละยุคสมัย ทำให้เห็นกระบวนการทำงานของ soft power ที่สามารถแปลงกายและซุกซ่อนอยู่ในทุกอณูผ่าน habitus ของผู้คนล้านนาและปฏิบัติการทางสังคม ก็ทำให้ผู้หญิงสามารถยังคงยืนหยัดรักษาพื้นที่การสื่อสารแห่งนี้ที่เคยครอบครองมาก่อน ซึ่งเป็นการเน้นย้ำเพื่ออธิบายว่า “ทำไม ผู้หญิงล้านนาส่วนหนึ่งยังคงสนใจรักษาสิบทอดตัวสื่อนี้ไว้”

<b>Title</b>	LANNA WOMEN’S COMMUNICATION FOR EMPOWERMENT IN RITUAL MEDIA TO WORSHIP ANCESTRAL SPIRITS (PHI PU YA)
<b>Author</b>	TIPPATOO KITSUNTORN
<b>Advisor</b>	Dr. Tikamporn Eiamrerai
<b>Academic Paper</b>	Ph.D. Dissertation in Communication, Naresuan University, 2022
<b>Keywords</b>	Woman's Power, Lanna Women, Ritual Media Space to Worship Ancestral Spirits (Phi Pu Ya), Communication for Empowerment

### ABSTRACT

This study aims to examine power and analyze factors influencing an existence and change of power among Lanna women in ritual media to worship ancestral spirits (Phi Pu Ya), as well as the relationship of Lanna women power that flowed between special communication space of a ritual world and a secular world, from the past to present. It also analyzes Lanna women’s communication for empowerment in ritual media to worship ancestral spirits (Phi Pu Ya) of the present era. The study adopts the concept of folk ritual media analysis and power of ritual media, theory of critical feminism and gender in Southeast Asia, communication for empowerment concept, P. Bourdieu’s structure vs agency/practice concept, habitus concept, field concept, and capital concept. It employs qualitative research by collecting data from recorded documents, field observations, and in-depth interviews. The data is analyzed using a historical approach and a cross-sectional study.

The results show that Lanna women’s power in ritual media to worship ancestral spirits (Phi Pu Ya) can be divided into 3 eras: Matriarchal era (before 1984 BE), Changing status and creation of identity era (1984-2539 BE), and Contesting space era (2540-2564 BE). The transition of the 3 eras was a result of power production and



reproduction processes among women in each era. This relates to the social structure that progressively changed. When the crucible of habitus changed, the practice of an agency women was created and changed as well.

For the relationship of Lanna women's power that flowed between special communication space of a ritual world and a secular world (in a household, a community, and outside a community), women in the Matriarchal era used a subrogation of Phi Pu Ya's coverage ascribed sacred power to develop righteousness for a leadership role in a kin economy and a leadership role in performing a given ritual of their family. In the Changing status and creation of identity era, the presence of Buddhism, central government policy, and currency capitalism caused the power of ritual media to worship ancestral spirits (Phi Pu Ya) to be inconsistent with responsibilities faced from outside a community. This affected women to dismantle Phi Pu Ya's power form and transform it with an economy power. In the Contesting space era, women used an infiltration from social status in the various communication space through Lanna women's knowledge that was influenced by the factors of shrinking ritual media to worship ancestral spirits (Phi Pu Ya), the entrance of LGBT in the ritual spaces, globalization, and the society of risk. Women's power in each era shows a vital role of social practice that connected to social structure, under the rules of traditional and new habitus, the creation and accumulation of old and new capital (from cultural capital, social capital, and economic capital to symbolic capital) for forming soft power. Without power, women could not act on their missions that had been given continuously.

For Lanna women's communication for empowerment in ritual media to worship ancestral spirits (Phi Pu Ya) in the present era, it is the communicating practice (S-M-C-R-E) that contains a sender (i.e., women transforming from a person with limited power to an agency through opportunity structure building) acts on communication activities to strengthening power (message), space and communication levels (channel), to a receiver. The effects are types of power that women adopt for communication, such as power over, power to, power with, and

power within.

Lanna women's power in ritual media to worship ancestral spirits (Phi Pu Ya) in each era reveals that the process of soft power in transforming and hiding through Lanna people's habitus and social practice drive women to retain the communication space that they once owned. This explains "Why some of Lanna women are still keen on inheriting this media".





## ประกาศคุณูปการ

เมื่อตัดสินใจออกเดินทางเพื่อแสวงหาความรู้แบบฉบับมาราธอน ยังไม่พร้อมด้วยซ้ำ รู้แค่ว่าต้องออกไป หยิบกระเป๋าใบใหญ่ใส่หัวใจ สติปัญญา ศรัทธา และความมุ่งมั่นติดตัวไปด้วย รู้แค่เพียงปลายหางมีของขวัญชิ้นใหญ่รออยู่ เดินข้ามภูเขาหลายลูก ผ่านแม่น้ำหลายสาย เห็นท้องฟ้าหลากสี เห็นแสงสว่างรำไรสลบความมืดมนคืนแล้วคืนเล่า ค่อย ๆ เดินไปข้างหน้าพร้อมกระเป๋าใบนั้น ถึงแม้การเดินทางจะเป็นไปด้วยตัวของเราเอง แต่ช่วงก่อนออกเดินทางและระหว่างทางแทบจะเป็นไปไม่ได้เลยที่ไม่พบเจอความมีน้ำใจ ความเสียสละ ความอนุเคราะห์ และความช่วยเหลือจากบุคคลหลายท่าน

ขอขอบคุณอาจารย์ ดร.ทิฆัมพร เอี่ยมเรไร อาจารย์ที่ปรึกษาเปรียบเสมือน “จุดเช็กอิน” ที่คอยให้คำแนะนำ เตือนสติ ฟันฟู และเยียวยาจิตใจให้แข็งแรงบนเส้นทางสายนี้ ทั้งนี้ด้วยความกรุณาทำให้ผู้วิจัยเข้าใจแก่นของ Pierre Bourdieu ที่ว่า “ขณะที่ผู้คนถูกกำกับด้วยโครงสร้างหรือกฎเกณฑ์บางอย่าง แต่ผู้คนก็ยังสามารถเลือกที่จะกระทำการแบบสร้างสรรค์แตกต่างกัน” ซึ่งเป็นฐานในการทำความเข้าใจอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ของงานขึ้นนี้ก็จะจะไม่ผิดแต่อย่างใด ขอขอบคุณรองศาสตราจารย์ ดร.กาญจนา แก้วเทพ ที่ให้ความกรุณารับเป็นประธานกรรมการสอบวิทยานิพนธ์ และรองศาสตราจารย์ ดร.สมสุข หินวิมาน กรรมการผู้ทรงคุณวุฒิภายนอกตลอดระยะเวลากว่า 15 ปีที่อาจารย์ทั้งสองทำให้ความรู้ทางวิชาการของผู้วิจัยเติบโตมากยิ่งขึ้นจากการพุ่มพุกผ่านงานเขียนของอาจารย์ คำแนะนำ คำติชม และโอกาสที่มอบให้ในส่วนผลักดันให้ผู้วิจัยมุ่งมั่นที่จะผลิตผลงานขึ้นนี้เช่นกัน ขอขอบคุณในความกรุณาของผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.วนาวลัย ดาดี และอาจารย์ ดร.อรรธรณ ศิริสวัสดิ์ อภิชยกุล กรรมการผู้ทรงคุณวุฒิภายในที่สละเวลามาให้คำแนะนำและชี้แนะสิ่งเป็นประโยชน์เพื่อให้วิทยานิพนธ์เล่มนี้สมบูรณ์มากยิ่งขึ้น

นอกจากนี้ ผู้วิจัยขอขอบคุณนักวิชาการและเอกสารข้อมูลที่เป็นสารตั้งต้นจุดประกายการศึกษาด้านผู้หญิงและพิธีกรรมล้านนา กลุ่มตัวอย่างทุกท่านที่มาให้ข้อมูลอันเป็นประโยชน์และสำคัญยิ่งแก่ผู้วิจัย โดยเฉพาะวิญญาณบรรพบุรุษผีปู่ย่า แก้วผี ม้าขี่ ผู้หญิงล้านนา และลูกหลานในตระกูลผีปู่ย่าทุกกลุ่ม รวมไปถึงลดาวัลย์และโสธรรณาลูกศิษย์ที่เป็นแฟนคลับตัวยง ตลอดจนอาจารย์ดวงใจ เนส เอ และกฤษณตานนท์ที่นำพาผู้วิจัยให้ไปพบกับ key informant ตัวจริงเสียงจริง

ขอขอบคุณพ่อแม่ที่บ่มเพาะและก่อรูป “ตัวตนของผู้วิจัย” ผ่าน embodiment ที่ยาวนาน เกิดเป็น habitus ราวกับธรรมชาติ นื่องชายและนื่องสะใภ้ที่มอบความเอาใจใส่ คอยสนับสนุน และอยู่เคียงข้าง ที่สำคัญคือ “บางคน” ที่อยู่เคียงใจข้างกายเสมอมา ผู้วิจัยรับรู้ได้ถึงความรัก ความห่วงใย และความปรารถนาดีจนกระทั่งทำให้งานวิจัยชิ้นนี้สำเร็จลุล่วงได้

ขอขอบคุณกัลยาณมิตรทุกท่านที่คอยให้กำลังใจและถามถึงความก้าวหน้าของงานอยู่เสมอ ซึ่ง

ต่างเป็นผู้ที่อยู่เบื้องหลังความสำเร็จในครั้งนี้นี้เช่นกัน และที่สำคัญจะลืมกล่าวถึงไม่ได้เลยก็คือ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่ที่เห็นคุณค่าของ “การไต่ระดับความรู้ทางวิชาการ” สนับสนุนเงินและเวลาเป็นต้นทุนบนหน้าตักให้ผู้วิจัยไปใช้ใน “การสร้างและสั่งสมทุนของตัวเอง” ต่อไป

ท้ายสุดแล้วก็พบว่า กระเป๋าใบใหญ่ใบนั้นไม่ได้มีไว้ใส่ “ความรู้” ที่ปลายทางเพียงอย่างเดียว แต่มีไว้สะสม “ความเข้มแข็งของจิตใจ” ระหว่างทาง พอมาถึงวันนี้ที่มาถึงจุดหมายได้เอาไปวางให้เป็น “รางวัลของนักแสวงหาความรู้” ที่แสนภาคภูมิใจ

ทิพย์พฐ กฤษสุนทร



## สารบัญ

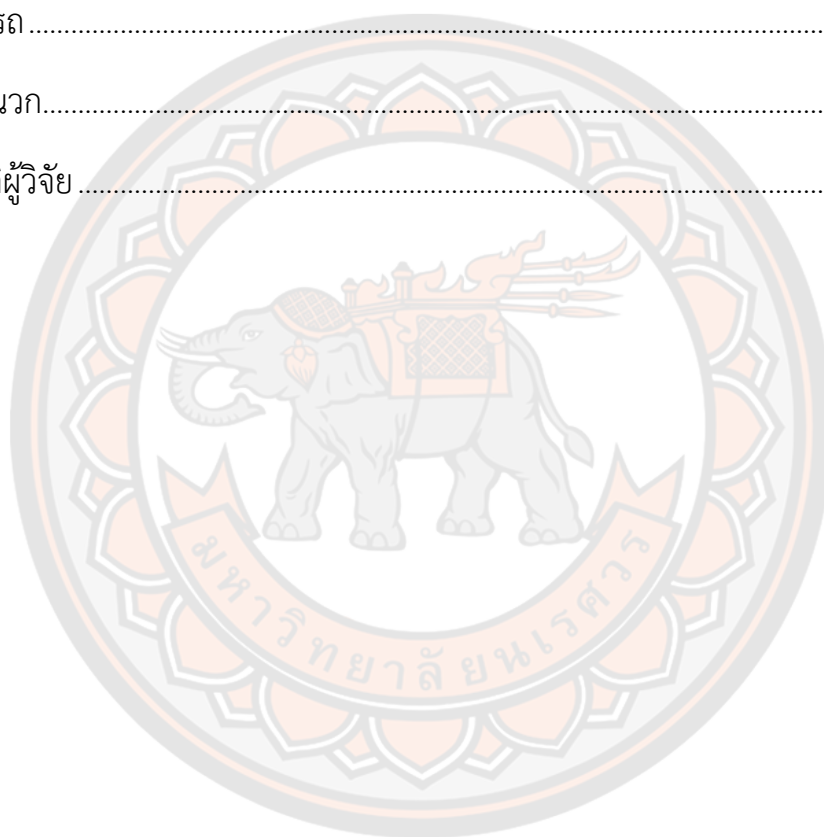
	หน้า
บทคัดย่อภาษาไทย.....	ค
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....	จ
ประกาศคุณูปการ.....	ช
สารบัญ.....	ญ
สารบัญตาราง.....	ฒ
สารบัญภาพ.....	ด
บทที่ 1 บทนำ.....	1
ที่มาและความสำคัญของปัญหา.....	1
ปัญหาการวิจัย.....	10
วัตถุประสงค์การวิจัย.....	10
ขอบเขตการวิจัย.....	11
นิยามศัพท์.....	12
ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ.....	15
บทที่ 2 แนวคิด ทฤษฎี และงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง.....	18
แนวคิดการวิเคราะห์สื่อพิธีกรรมพื้นบ้านและอำนาจที่เกิดจากตัวสื่อ (folk ritual media analysis and the power of ritual media).....	18
1. การเคลื่อนมโนทัศน์การศึกษาพิธีกรรม: จากสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาสู่ วัฒนธรรมศึกษา.....	19
2. สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในฐานะการสื่อสาร.....	25
3. อำนาจที่เกิดจากสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า).....	35

ทฤษฎีสตรีนิยมเชิงวิพากษ์ (theory of critical feminism) กับเพศสภาพในอุษาคเนย์ (gender in Southeast Asia) .....	38
1. การสร้างองค์ความรู้และกรอบความคิดเกี่ยวกับผู้หญิง .....	38
2. เพศสภาพในอุษาคเนย์ (gender in Southeast Asia) .....	41
แนวคิดการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ (communication for empowerment) .....	44
1. การเสริมพลังอำนาจ (empowerment).....	44
2. การสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ (communication for empowerment).....	48
แนวคิดโครงสร้างสังคม vs ผู้กระทำและการปฏิบัติการ (structure vs agency/practice) .....	54
แนวคิดความโน้มเอียงเชิงอุปนิสัย (habitus) .....	55
แนวคิดปริณทลหรืออาณาบริเวณของสังคม (field) .....	56
แนวคิดทุน (capital).....	57
งานวิจัยที่เกี่ยวข้อง.....	60
บทที่ 3 ระเบียบวิธีวิจัย.....	77
การวิเคราะห์เชิงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ (historical approach).....	77
ประชากรและกลุ่มตัวอย่าง.....	78
เครื่องมือและวิธีการที่ใช้ในการศึกษา .....	78
การรวบรวมข้อมูลและการจัดเก็บข้อมูล .....	79
การวิเคราะห์ข้อมูล .....	80
การวิเคราะห์ภาคตัดขวาง (cross-sectional study).....	81
การศึกษาด้านเนื้อหาเอกสารและแนวคิดทฤษฎี (documentary study) .....	81
การศึกษาในภาคสนาม (field study) .....	81

ประชากรและกลุ่มตัวอย่าง.....	82
เครื่องมือและวิธีการที่ใช้ในการศึกษา .....	87
การรวบรวมข้อมูลและการจัดเก็บข้อมูล .....	88
วิธีการวิเคราะห์ข้อมูล.....	95
การตรวจสอบความน่าเชื่อถือของข้อมูล.....	98
การวิเคราะห์ข้อมูล .....	99
การนำเสนอข้อมูล.....	99
บทที่ 4 ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (ก่อนปี พ.ศ. 1984): การสวมรอยอำนาจสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของแม่หญิง ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) .....	101
ความเชื่อการนับถือผีของชาวล้านนา.....	101
ประเภทกลุ่มผีของชาวล้านนา .....	105
การผัดผีของชาวล้านนา.....	111
คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่.....	114
การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า): กระบวนการผลิต การผลิตซ้ำ และขอบเขตของอำนาจในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่.....	121
ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อ พิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่.....	134
ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษที่ลื่นไหลไปมาระหว่าง ครัวเรือนและภายในชุมชนในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่.....	136
บทที่ 5 ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ (พ.ศ. 1984-2539): เมื่อแม่หญิงใน สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จำยอมค่อยละทิ้งผีปู่ย่าสู่การแปลงร่างอำนาจใหม่	147
คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะ และตัวตนแบบใหม่.....	148

การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า): กระบวนการผลิต การผลิตซ้ำ และขอบเขตของอำนาจในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลง สถานะและตัวตนแบบใหม่ .....	158
ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อ พิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบ ใหม่.....	173
ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษที่ลื่นไหลระหว่าง ครัวเรือนกับภายในชุมชน และโลดแล่นออกไปสู่โลกภายนอกชุมชนในยุคผู้หญิง เปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ .....	178
บทที่ 6 ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน (พ.ศ. 2540-2564): อำนาจจาก การแตกตัวตนและความรู้แบบฉบับแม่หญิงในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า).....	191
คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนาม ประลองและแข่งขัน .....	191
การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า): กระบวนการผลิต การผลิตซ้ำ และขอบเขตของอำนาจในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่ สนามประลองและแข่งขัน .....	201
ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อ พิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและ แข่งขัน .....	220
ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษที่ลื่นไหลระหว่าง ครัวเรือน ภายในชุมชน ภายนอกชุมชนที่ถูกท้าทายและช่วงชิงในยุคผู้หญิงเข้าไปใน พื้นที่สนามประลองและแข่งขัน.....	227
บทที่ 7 การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผี ปู่ย่า).....	238
ปฏิบัติการทางการสื่อสารของผู้หญิงในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า).....	238

บทที่ 8 บทสรุป.....	277
สรุปผลการวิจัย.....	278
อภิปรายผล.....	299
ข้อเสนอแนะ.....	317
บรรณานุกรม.....	318
เชิงอรรถ.....	328
ภาคผนวก.....	332
ประวัติผู้วิจัย.....	339





## สารบัญตาราง

	หน้า
ตาราง 1 แสดงเกณฑ์พัฒนาการอำนาจของผู้หญิงล้านนาจากอดีตสู่ปัจจุบัน .....	80
ตาราง 2 แสดงเกณฑ์การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจ .....	97
ตาราง 3 แสดงแนวทางในการเก็บข้อมูล .....	98
ตาราง 4 แสดงคุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ .....	115
ตาราง 5 สรุปคุณลักษณะของสื่อ การปฏิบัติทางสังคม ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่ และ การเปลี่ยนแปลงของอำนาจ และความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสาร พิเศษในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ .....	144
ตาราง 6 คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลง สถานะและตัวตนแบบใหม่ .....	149
ตาราง 7 สรุปคุณลักษณะของสื่อ การปฏิบัติทางสังคม ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่ และ การเปลี่ยนแปลงของอำนาจ และความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสาร พิเศษในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ .....	187
ตาราง 8 คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่ สนามประลองและแข่งขัน .....	192
ตาราง 9 สรุปคุณลักษณะของสื่อ การปฏิบัติทางสังคม ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่ และ การเปลี่ยนแปลงของอำนาจ และความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสาร พิเศษในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน .....	234
ตาราง 10 สรุปคุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จากอดีตถึงปัจจุบัน .....	279
ตาราง 11 สรุปมิติการผลิตหรือการสร้างอำนาจจากอดีตถึงปัจจุบัน .....	284

ตาราง 12	สรุปมติการเผยแพร่หรือการใช้อำนาจจากอดีตถึงปัจจุบัน .....	287
ตาราง 13	สรุปมติการบริโภคหรือจุดมุ่งหมาย เป้าหมายการใช้อำนาจจากอดีตถึงปัจจุบัน .....	288
ตาราง 14	สรุปมติการผลิตซ้ำหรือการรักษาอำนาจจากอดีตถึงปัจจุบัน .....	289
ตาราง 15	สรุปปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนา ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จากอดีตถึงปัจจุบัน .....	291
ตาราง 16	ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาที่สั่นไหวไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสาร พิเศษจากอดีตถึงปัจจุบัน .....	293



## สารบัญภาพ

	หน้า
ภาพ 1 กรอบแนวคิดการวิจัย .....	17
ภาพ 2 กระบวนการผลิตและผลิตซ้ำอำนาจของผู้หญิงล้านนา .....	23
ภาพ 3 แผนที่จังหวัดเชียงใหม่ .....	82
ภาพ 4 การเลือกแบบต่อเนืองกลุ่มให้ข้อมูลหลัก (snowball sampling) ผ่านเฟซบุ๊ก.....	89
ภาพ 5 การนัดหมายวันเวลาก่อนลงพื้นที่ผ่านสื่อ chats messenger ของเฟซบุ๊ก .....	90
ภาพ 6 ผู้วิจัยขณะลงพื้นที่ภาคสนามสัมภาษณ์เชิงลึกผู้ที่มีส่วนเกี่ยวข้อง .....	92
ภาพ 7 การเลี้ยงผีปู่ย่าเดือน 9 กลุ่มผีปู่ย่าตระกูลแก้วผีแม่ชุ่ม อำเภอดอยหล่อ .....	93
ภาพ 8 การลงสัมภาษณ์แม่ชุ่ม อำเภอดอยหล่อ .....	93
ภาพ 9 การเลี้ยงผีปู่ย่าเดือน 9 กลุ่มผีปู่ย่าตระกูลอุ้ยมูล มาลัย อำเภอมะแม่ง.....	94
ภาพ 10 การเลี้ยงผีปู่ย่าเดือน 9 กลุ่มผีปู่ย่าตระกูลแก้วผีแม่เพ็ญ อำเภอดอยหล่อ .....	94
ภาพ 11 การข่อยผีกลุ่มผีปู่ย่าตระกูลอุ้ยจำ ปันตีบ อำเภอพริ้ว แก้วผีแม่อัมพร .....	95
ภาพ 12 แผนผังแสดงการปรับเปลี่ยนการนับถือผีอื่นมาสู่สายผีมดซอนเม็ง .....	108
ภาพ 13 การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ .....	121
ภาพ 14 ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนากับการใช้พื้นที่การสื่อสารพิเศษในยุค ผู้หญิงเป็นใหญ่ .....	139
ภาพ 15 การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตน แบบใหม่ .....	158
ภาพ 16 เจ้าอุบลวรรณ .....	160
ภาพ 17 เจ้าหลวงอินทวิทิตยานนท์ และเจ้าทิพยเกสร .....	161

ภาพ 18 ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนากับการใช้พื้นที่การสื่อสารพิเศษในยุค ผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่.....	179
ภาพ 19 การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและ แข่งขัน.....	202
ภาพ 20 แม่ศรีประทีปกำลังนั่งปักกลดลายลงเสื่อระหว่างให้สัมภาษณ์ผู้วิจัย.....	205
ภาพ 21 บรรยากาศบ้านของแม่รุจิเรจเต็มไปด้วยรูปเคารพของสิ่งศักดิ์สิทธิ์.....	206
ภาพ 22 ป้าตุ้ยได้รับเลือกให้เป็นผู้ทำอาหารถวายสมเด็จพระเทพฯ.....	208
ภาพ 23 พระเก้าอี้ที่ประทับของพระเทพฯ ครั้งเสด็จร้านไส้อั่วป้าตุ้ย.....	208
ภาพ 24 ป้าตุ้ยกำลังช่วยจัดเตรียมสิ่งของประกอบพิธีกรรมการเลี้ยงผีปู่ย่า.....	209
ภาพ 25 ห้องผีปู่ย่าภายในตัวเรือนของเก้าอี้แม่ศรีประทีป.....	210
ภาพ 26 ผู้วิจัยและเก้าอี้แม่เพ็ญระหว่างการสัมภาษณ์พูดคุย.....	212
ภาพ 27 แม่ยุพินกับภาพถ่ายกิจกรรมต่าง ๆ ในโรงเรียนผู้สูงอายุ.....	213
ภาพ 28 หอผีปู่ย่า (ภาพซ้าย) และหอผีเจ้านาย (ภาพขวา) ของบ้านแม่ชุ่ม.....	215
ภาพ 29 ปี๊บที่จัดเตรียมไว้ต้มไก่บ้านเก้าอี้แม่ชุ่ม.....	222
ภาพ 30 ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนากับการใช้พื้นที่การสื่อสารพิเศษยุคผู้หญิง เข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน.....	229
ภาพ 31 ระดับความรู้ปฏิบัติการทางการสื่อสารของผู้หญิงเพื่อเสริมสร้างอำนาจ.....	240
ภาพ 32 ปฏิบัติการทางการสื่อสาร (S-M-C-R-E) ของผู้หญิงเพื่อเสริมสร้างอำนาจ.....	242
ภาพ 33 หิ้งผีปู่ย่า (ทางซ้าย) หอสิ่งศักดิ์สิทธิ์ต่าง ๆ (ทางขวา) บ้านน้องกนกวรรณ.....	248
ภาพ 34 เสื้อผ้า เครื่องประดับ และของเล่นของสิ่งศักดิ์สิทธิ์บ้านน้องกนกวรรณ.....	248
ภาพ 35 วิธีการกลัดไม้กลัดในการทำสวดดอกไม้.....	250
ภาพ 36 ผลงานการวางแผนการตลาดของนักศึกษาที่ใช้ร้านป้าตุ้ยเป็นแหล่งเรียนรู้.....	259

ภาพ 37 การเลือกเนื้อหาสารมานำเสนอภายในร้านไส้อั่วป่าตู่	261
ภาพ 38 สื่อประชาสัมพันธ์ร้านป่าตู่กับการเปิดตัวแหล่งท่องเที่ยวใหม่ผาซ่อ	261
ภาพ 39 ระดับการสื่อสารของผู้หญิงเพื่อเสริมสร้างอำนาจ	262
ภาพ 40 การเลือกใช้ระดับการสื่อสารของป่าตู่	266
ภาพ 41 สรุปปฏิบัติการผ่านกระบวนการผลิตและผลิตซ้ำอำนาจของผู้หญิงจากอดีตสู่ปัจจุบัน	297
ภาพ 42 หิ้งและตำแหน่งการจัดวางผีปู่ย่า	333
ภาพ 43 ชั้นผีปู่ย่า รูป และเทียนขี้ผึ้ง	333
ภาพ 44 หมากเส้นหมายสาย และสวยพลุ	334
ภาพ 45 อาหารคาวหวานและผลไม้	334
ภาพ 46 สวยดอก ข้าวตอก และดอกไม้	335
ภาพ 47 ผู้มีส่วนเกี่ยวข้องกับพิธีกรรมช่วยจัดเตรียมเครื่องสักการะ (ก่อนวันประกอบพิธีกรรม)	336
ภาพ 48 แก้วผีทำหน้าที่เป็นผู้นำและถวายน้ําเครื่องเซ่นไหว้ผีปู่ย่า (ระหว่างประกอบพิธีกรรม)	336
ภาพ 49 การจัดแบ่งสิ่งของแต่ละครอบครัว (หลังประกอบพิธีกรรม)	336
ภาพ 50 พิธีกรรมข่อยผีปู่ย่า อำเภอร้าว	337
ภาพ 51 บรรยายภาพพิธีกรรมการเลี้ยงผีปู่ย่าเดือน 9 อำเภอดอยหล่อ	337

## บทที่ 1

### บทนำ

#### ที่มาและความสำคัญของปัญหา

**สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษล้านนา (ผีปู่ย่า):** ทำไมต้องเป็นผู้หญิงกับอำนาจของเธอ

“...พอเดือนเก้าออกค่า (ขึ้น ๑ ค่า เดือน ๗) ลุงหนานแก้ว บ้านขี้เหล็ก ก็จัดแจงแต่งดาข้าวของเครื่องใช้หลายสิ่ง มีทั้งของกินคาวหวานใส่สลุงเงินใบใหญ่ อุ้มหอบไปยังเรือนเดิมของพ่อแม่ตน ซึ่งบัดนี้**ป่านวลน้องสาวคนโต**เป็นผู้ครอบครองอยู่ เมื่อไปถึงก็เรียกให้ป่านวลมารับเอาข้าวของไปจัดเตรียมทำพิธีเลี้ยงผีปู่ย่าบนเรือน ลุงหนานแก้วไม่มีส่วนไปเจ้าก็เจ้าการเกี่ยวกับพิธีกรรมแต่อย่างใด แม้ว่าภาพหนานแก้วจากภายนอก จะเป็น **“ผู้ชำนาญพิธีกรรม”** ระดับมหาปุโรหิตทีเดียว ทว่าพิธีกรรมเลี้ยงผีปู่ย่าเป็นหน้าที่โดยตรงของ **“ฝ่ายหญิงในครอบครัว”** โดยเฉพาะ**ลูกสาวคนโต**ต้องเป็นผู้สืบทอดผีปู่ย่าประจำชะกุล (ตระกูล)...”

(เกริก อัครชินเรศ และสุเมธ สุกิน, 2547, ช่างเท้าหลังเหนือช่างเท้าหน้า)

จากข้อเขียนข้างต้น น่าจะเป็นหนึ่งในหลักฐานสำคัญที่เผยให้เห็นร่องรอยของตำแหน่งแห่งที่ การปรากฏตัว และบทบาทหน้าที่ที่เปิดโอกาสให้ผู้หญิงเข้าไปทำการสื่อสารและมีส่วนร่วมในพื้นที่ สื่อพิธีกรรมได้ง่ายกว่า จึงมีความเป็นไปได้ที่พื้นที่ความเชื่อของการนับถือผีสาววิญญาณหรืออำนาจเหนือธรรมชาติ ซึ่งเป็นฐานอำนาจเก่าที่มีระบบคิดอยู่นอกกรอบหรือนอกريتจะเป็นพื้นที่อันชอบธรรมที่ผู้หญิงจะแสดงอำนาจออกมาได้อย่างเต็มที่ อีกทั้งน่าจะช่วยยกฐานะและสถานภาพให้กับพวกเธอได้ ดังที่จิราลักษณ์ จงสถิตมัน (2535, น. 67-70) เห็นว่า ระบบความเชื่อพื้นบ้านที่มีต่อพฤติกรรมของผู้หญิงล้านนามาจากรากฐานความเชื่อเรื่องผี ระดับของผีสะท้อนให้เห็นโครงสร้างทางสังคม การเมืองแบบเดิม ๆ นับได้ว่าเป็นเครื่องบ่งชี้ถึงสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงในชุมชนที่แสดงออกมาในรูปแบบของพิธีกรรม ซึ่งนำไปสู่ข้อสงสัยว่า อำนาจและความเป็นไปของผู้หญิงล้านนาที่ปรากฏในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จะมีหน้าตาเป็นเช่นไร ก่อนอื่นผู้วิจัยขอเริ่มทบทวนเบื้องหลังบ่อเกิดของอำนาจเสียก่อน

ด้วยพัฒนาการทางสังคมและวัฒนธรรมดั้งเดิมของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ให้ความสำคัญกับการสืบเชื้อสายทางฝ่ายหญิง โดยเฉพาะการให้ฝ่ายชายเข้าไปเป็นแรงงานอยู่ในครอบครัวของฝ่ายหญิงหลังการแต่งงาน จึงส่งผลไปถึงการให้ความสำคัญกับฝ่ายแม่ ดังปรากฏให้เห็นจากร่องรอยของ



การใช้ภาษาต่อการเรียกชื่อสิ่งสำคัญ ๆ ในสังคมด้วยคำนำหน้าเป็นเพศหญิง เช่น แม่ทัพ แม่กอง แม่น้ำ แม่พิมพ์ แม่แบบ ฯลฯ แม่แต่สิ่งศักดิ์สิทธิ์ ทวยเทพ หรือผีที่มีเพศเป็นหญิง เช่น นางกวัก แม่โพสพ แม่นางดั่ง แม่ซ้อ หรือแม่ย่านาง ซึ่งมักเกี่ยวข้องกับเรื่องเพศ อวัยวะเพศ ผู้ให้กำเนิด หรือ การเป็นสัญลักษณ์ของความอุดมสมบูรณ์ รวมทั้งบทบาททางพิธีกรรมต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อ ในผีวิญญาณ หรืออำนาจเหนือธรรมชาติด้วย (ปราณี วงษ์เทศ, 2559)

สำหรับสังคมล้านนาก็เป็นดินแดนที่มีระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่ (matriarchal) เดกเช่นกัน ผนวกกับวัฒนธรรมความเชื่อที่มีต่อบรรพบุรุษของตน โดยเฉพาะญาติผู้ใหญ่เมื่อสูญเสียไปแล้ว จะมีความเชื่อว่าวิญญาณเหล่านั้นจะมีความห่วงหาอาลัยลูกหลานเกิดเป็นพลังเวียนว่ายคอยดูแลอยู่ตลอดเวลา ภายหลังจากการล่วงลับดับสูญไปแล้วในช่วง 4-5 ชั่วโมงคนขึ้นไปก็จะกลายเป็นผีปู่ย่าที่จะทำหน้าที่คุ้มครองปกป้องรักษาคนในครอบครัวให้อยู่ดีมีสุขและรอดพ้นจากการเจ็บไข้ได้ป่วย หรือสิ่งอัปมงคลต่าง ๆ แต่ในขณะที่เดียวกันผีบรรพบุรุษจะลงโทษ ลูกหลานที่ทำผิดจารีตประเพณี หรือข้อปฏิบัติของสังคม ซึ่งชาวล้านนาเรียกว่า “การผิดผี” และจำต้องแก้ไขด้วยการประกอบพิธีกรรมขอขมาที่เรียกว่า “เสียผี” “แก้ผี” หรือ “เลี้ยงผี” (วิไล พานิชพันธ์, 2548) ส่วนคำเรียก “ผีปู่ย่า” มีที่มาจากคนล้านนาส่วนใหญ่มักพูดว่า “อี่ปู่ อีย่า อีป้อ อีแม่” จึงมีเพียงคำว่า “ปู่ย่า” เพราะคนล้านนาไม่มีคำว่า “ตายาย” จึงไม่มีผีตายาย รวมทั้งจะใช้คำเรียกปู่ย่าตายายว่า “ป้ออัยแม่อัย” หรืออาจจะใช้เรียกผีผู้ชายและผีผู้หญิงที่เป็นบรรพบุรุษของสายตระกูล ซึ่งไม่ได้เจาะจงว่าเป็นเฉพาะปู่ย่าตายายเท่านั้น (www.chiangmainews.co.th) นอกจากนี้ชาวล้านนานิยมจัดหิ้งบูชาบริเวณหัวนอนของตัวเรือน แล้วเรียกหิ้งบูชาที่ว่า “หิ้งปู่ย่า” บางครอบครัวอาจสร้างเรือนจำลองหลังเล็ก ๆ บริเวณมุมรั้วไต้ร่มไม้ใหญ่ เรือนดังกล่าวเรียกว่า “หอผีปู่ย่า” มักตั้งอยู่ในบ้านลูกสาวคนโตของตระกูล หากลูกสาวคนโตเสียชีวิต หรือไปอยู่ในที่ห่างไกลจากญาติ หิ้งผีปู่ย่าก็จะย้ายไปตั้งอยู่บ้านลูกสาวคนถัดไป (สนั่น ธรรมธิ, 2554) ดังนั้น พื้นที่ของพิธีกรรมได้ถูกกำหนดให้อยู่ภายในบ้านที่หิ้งและหอผีปู่ย่าสถิตอยู่ โดยมีลูกสาวคนโตของตระกูลเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม เรียกว่า “แก้ผี” บนหิ้งของผีปู่ย่าหลัก ๆ ประกอบด้วยชั้นผีปู่ย่า (ดูเชิงอรรถที่ 1) และสวดดอก (ดูเชิงอรรถที่ 2) เป็นเครื่องสักการะที่จะมีกำหนดเปลี่ยนและทำความสะอาดทุกรอบปีช่วงการเลี้ยงผีปู่ย่าประจำปีในเดือน 9 (ดูเชิงอรรถที่ 3) (เชียรชาย อักษรดิษฐ์, 2552)

ผนวกกับวัฒนธรรมของคนเมือง (ดูเชิงอรรถที่ 4) หรือไทยวน ผ่านลัทธิการบูชาผีบรรพบุรุษที่เป็นปัจจัยสำคัญในการกำหนดบทบาทและความสำคัญของเพศหญิงให้มีหน้าที่จัดการทรัพยากรและมีอำนาจในการตัดสินใจภายในครอบครัว เช่น การขัดแย้งกันทางมรดกในสายตระกูล เพราะสามารถแสดงเจตจำนงของบรรพบุรุษผ่านการเข้าทรง ลักษณะเช่นนี้ทำให้ผู้หญิงสามารถรักษาบทบาทเป็นผู้นำของตระกูล รวมทั้งการเป็นเจ้าของทรัพย์สมบัติที่มีอยู่ในบ้านเรือน ดังนั้น ผู้หญิงจึงเป็นผู้กำหนดรูปแบบการดำรงชีวิต จารีตประเพณี ความเชื่อ และพิธีกรรมต่าง ๆ ของครอบครัว



(Christine, 1981) ในขณะที่เดียวกันความเชื่อผีป๋วยังมีความสำคัญในแง่ของพิธีกรรมและกฎหมาย ประเพณี เพราะเป็นอำนาจในระดับหมู่บ้านที่ควบคุมดูแลผู้คน รวมทั้งใช้ในการเพิ่มพูนแรงงานจากการที่ลูกเขยแต่งงานเข้ามาเป็น “ควายงาน” (ดูเชิงอรรถที่ 5) ให้กับครอบครัวฝ่ายหญิงเพื่อทดแทนแรงงานของพี่ชายและน้องชายที่อาจจะแต่งงานออกไปจากบ้าน (Turton, 1972)

ส่วนบทบาทของผู้ชายล้านนานั้น นอกจากจะเป็นแรงงานให้กับครอบครัวฝ่ายหญิงแล้ว ก็ จะอุทิศตัวไปกับการบวชเรียน แรงแงานไพร่ หรือเกณฑ์ทหาร จิราลักษณ์ จงสถิตมัน (2535) เห็นว่า เมื่อผู้ชายต้องไปเป็นไพร่ทำงานให้บ้านเมืองในยามสงบและออกศึกสงคราม เข้าป่าล่าสัตว์ หรือหา ของป่าเพื่อมาส่งส่วย รวมไปถึงการที่ผู้ชายออกไปนอกชุมชนบางครั้งไม่กลับมาหรือเสียชีวิตไป ฉะนั้น การสืบเชื้อสายทางฝ่ายแม่จึงน่าจะมีคุณประโยชน์มากกว่า ดังสุภาชิตล้านนาที่เปรียบเปรยบทบาท ทางเพศ บทหนึ่งที่ว่า “กำพร้าพ่อยังแควน กำพร้าแม่ตื่นแควนเด็งเอ็ง” (ดูเชิงอรรถที่ 6)

จากข้อสรุปงานวิจัยข้างต้น ได้สะท้อนความสำคัญต่อระบบเครือญาติและการแต่งงาน รวมไปถึงศาสนาและความเชื่อในสังคมล้านนา อาทิ ความเชื่อเรื่องผี วิญญาณศักดิ์สิทธิ์ต่าง ๆ ฯลฯ ซึ่งเป็น ปัจจัยที่มีผลต่อการกำหนดโครงสร้างความสัมพันธ์ระหว่างเพศหญิงและชาย เฉกเช่นการจัดแบ่งกลุ่ม ทางสังคมว่าใครที่สามารถแต่งงานกับใครได้บ้าง และระบบการสืบสายที่ทำให้ผู้หญิงในสังคมล้านนามี สถานภาพค่อนข้างสูง เสมือนเป็นการแบ่งพื้นที่ของอำนาจทางวัฒนธรรม (space and power) ที่กำหนดให้ผู้ชายมีบทบาทสัมพันธ์กับศาสนา ขณะที่ผู้หญิงจะอุทิศตัวไปมีส่วนร่วมในความเชื่อ พื้นที่เมืองแทน (ปราณี วงษ์เทศ, 2559) ความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายในสังคมล้านนาจึงวางอยู่บน การยอมรับบทบาทที่มีลักษณะเป็นคู่ขนาน (parallel roles) ที่มีความเท่าเทียมกันทางเพศ ซึ่งเห็นได้ จากสุภาชิตล้านนา เช่น ผัวแก้วเมียแก้ว หรือผัวเป็นหิง หื้อเมียเป็นข่อง (ดูเชิงอรรถที่ 7) ซึ่งกล่าวถึง การอยู่ร่วมกันในครอบครัวระหว่างสามีและภรรยาที่ยอมรับในหน้าที่ของกันและกัน (ภักดีกุล รัตนา, 2553) ประกอบกับสภาพวิถีชีวิตพื้นฐานของผู้หญิงเป็นผู้ยึดติดกับที่ไม่ได้ย้ายออกไปไหน จึงเป็น เจ้าของหมู่บ้านที่แท้จริง นับตั้งแต่เป็นเจ้าของที่ดิน การผลิต การประกอบพิธีกรรมของหมู่บ้านและ ชุมชน รวมทั้งการเป็นผู้รับรู้ประวัติความเป็นมาเรื่องราวของหมู่บ้านที่ถ่ายทอดจากแม่หรือยาย

หากย้อนกลับมาพิจารณาสถานภาพอำนาจของผู้หญิงล้านนาจากการอ้างอิงบริบทสังคม เกษตรกรรม ซึ่งถือเป็นจุดเริ่มต้นที่ผู้วิจัยกำหนดว่าเป็น “ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่” (matriarchal) (ก่อนปี พ.ศ. 1984) ได้สะท้อนอำนาจที่เกิดขึ้นราวกับธรรมชาติพ่วงมากับบทบาทจากระบบการสืบสายทาง ฝ่ายแม่ที่เปิดโอกาสให้ผู้หญิงเป็นแกนกลางในระบบเศรษฐกิจของครัวเรือน มีบทบาทนำในสายตระกูล ทั้งในแง่ของการเป็นผู้ผลิตทางการเกษตร การประกอบกิจการค้า ผู้ควบคุมรายรับรายจ่าย เศรษฐกิจ ของครอบครัวและชุมชน ส่งผลให้ผู้หญิงมีอำนาจในการเข้าถึงและจัดการทรัพยากรมากเท่า ๆ กับ ผู้ชาย (ยศ สันตสมบัติ, 2536) รวมทั้งการได้มาซึ่งอำนาจที่มาจากกลไกความเชื่อเกี่ยวกับบรรพบุรุษ (ผีป๋วย) ที่กำหนดให้ลูกสาวเป็นผู้สืบทอดบทบาทด้านพิธีกรรม ถือเป็นบทบาทพิเศษ (privileged

roles) ต่อการดำเนินกิจกรรมทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับอำนาจของผู้หญิงในการจัดการภายในครอบครัว (ภักดีกุล รัตนา, 2553) ประกอบกับคุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เกิดขึ้นในบริบทเกษตรกรรมแบบยังชีพที่แวดล้อมไปด้วยธรรมชาติและที่ดินเป็นทรัพยากรสำคัญ ทำให้ญาติพี่น้องต้องพึ่งพาและได้รับความร่วมมือเพื่อเป็นแรงงาน ขอบเขตของตัวสื่อจึงครอบคลุมในระดับเครือญาติ (คนวงใน) การเข้าร่วมพิธีกรรมจึงต้องมีเงื่อนไขและข้อปฏิบัติร่วมกัน เช่น ต้องสืบสายทางฝ่ายแม่จากกลุ่มผีปู่ย่าตระกูลเดียวกัน หรือการร้องขอสิ่งใด ๆ ทั้งเรื่องของปัจเจกบุคคล กลุ่ม และเครือญาติทุกคนสามารถรับรู้และก้าวข้ามกันได้ (เน้นเรื่องส่วนรวม) อยู่บนพื้นฐานการให้ความเคารพและเชื่อฟังผู้อาวุโสผ่านความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าที่ช่วยปลูกฝังบ่มเพาะจิตสำนึกร่วมของสมาชิก จึงส่งผลให้สถานะของตัวสื่อผูกพันกับวิถีชีวิตและสามารถตอบสนองผู้คนในสายตระกูลได้เป็นอย่างดี

ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า อำนาจของผู้หญิงดังกล่าวเป็นการแสดงบทบาทสำคัญของปฏิบัติการทางสังคมที่เชื่อมโยงกับโครงสร้างสังคมภายใต้กฎเกณฑ์ที่เรียกว่า habitus (ดูเชิงอรรถที่ 8) ของล้านนา หากผู้หญิงไม่มีอำนาจแล้วนั้นย่อมไม่สามารถกระทำการตามบทบาทที่พึงได้รับ จึงเกิดข้อสงสัยตามมาว่า อำนาจผ่านสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างผีปู่ย่าเพียงอย่างเดียวจะช่วยเสริมสร้างอำนาจให้กับผู้หญิงได้อย่างเบ็ดเสร็จ หรือเป็นเพียงใบเบิกทางเท่านั้น เพราะหากพิจารณาจากข้อเขียนของยศ (2536) ช่างต้นก็ทำให้เห็นว่า การที่ผู้หญิงจะเข้าไปจัดการกับสิ่งต่าง ๆ โดยเฉพาะกิจกรรมในชีวิตประจำวันอาจจำเป็นต้องแสวงหาอำนาจในรูปแบบอื่น ๆ มาเสริมทัพร่วมด้วย

สำหรับจุดเปลี่ยนที่สำคัญของการเข้าสู่ “ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่” (changing status and creation of identity) (พ.ศ. 1984-2539) ก็คือ ช่วงแรก การเข้ามาของพุทธศาสนาที่แผ่ขยายและมีความสำคัญต่อการดำรงชีวิตของผู้คนในล้านนา (พ.ศ. 1984-2316) บทบาทของพุทธศาสนากลับมาได้ทำให้ความเชื่อเรื่องผีที่มีอยู่เดิมเสื่อมหายไปเพียงเข้ามาในลักษณะที่อยู่เหนือกว่า และกลับกลายเป็นสิ่งที่ดำเนินควบคู่กัน (ฉลาดชาย รมิตานนท์, 2545) สถานภาพของตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จึงมีลักษณะผ่อนปรนให้กลมกลืนลดการขัดแย้งเพื่อให้ตัวสื่อพิธีกรรมเองยังคงดำรงอยู่ต่อไปได้ เช่น การเพิ่มขึ้นตอนทางฝ่ายสงฆ์เข้ามาในการประกอบพิธีกรรม หรือการสร้างความหมายใหม่และจำแนกให้ผีปู่ย่าเป็นผีคนละกลุ่มกับเปรต (ดูเชิงอรรถที่ 9)

**ช่วงที่สอง** สมัยล้านนาเป็นเมืองประเทศราชแห่งราชอาณาจักรสยามและการขยายอิทธิพลของอังกฤษ (พ.ศ. 2317-2442) การรวมหัวเมืองเป็นมณฑลเทศาภิบาล (พ.ศ. 2443-2476) จวบจนมาถึงการผนวกรวมล้านนาเป็นจังหวัดหนึ่งของไทย (พ.ศ. 2477-2500) การเปลี่ยนแปลงในระยษนี้เปิดโอกาสให้ส่วนกลางจากสยามเข้ามาควบคุมล้านนา ซึ่งส่งผลให้ขุนนางและเจ้านายในเชียงใหม่เสียอำนาจทางการเมืองและเศรษฐกิจ จึงใช้วิธีการแสวงหารายได้จากการใช้อำนาจดั้งเดิมของตนเข้ายึดครองที่นาของชาวบ้าน ผ่าน “วาทกรรมการกล่าวหาว่าเป็นผีกะ” (ดูเชิงอรรถที่ 10) และขับไล่ให้ไป

อยู่พื้นที่ห่างไกลความเจริญ เช่น เมืองฝาง ไชยปราการ หรือเชียงดาว (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2560) ซึ่งส่งผลกระทบต่อสภาพและการสืบทอดตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ทำให้ชาวบ้านเกิดการแบ่งผีปู่ย่าจากหิ้งหรือห่อผีปู่ย่าเดิมติดตัวตาม บางครอบครัวก็ละทิ้งผีปู่ย่าไป ร่วมกับการสร้างกฎเกณฑ์การนับถือผีปู่ย่าแบบเคร่งครัด ด้วยการผูกพันความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าเข้ากับผีกะแล้วสร้างความหมายให้กับผีปู่ย่าที่ถูกละลายจากลูกหลานจะกลายเป็นผีกะ ซึ่งเสมือนเป็นการใช้แก่นเรื่องราวในลักษณะคู่ตรงกันข้ามระหว่างผีดีและผีร้ายมาต่อรองเพื่อปิดกั้นการแต่งงานและจำกัดการครอบครองที่ดินของสายตระกูล เมื่อมีการเข้ามาควบคุมการคลังและปฏิรูปจัดเก็บภาษีของส่วนกลาง ทำให้เจ้านายฝ่ายเหนือถูกลิดรอนอำนาจจึงใช้มิติความเชื่อเป็นเครื่องแสดงความไม่พอใจ (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2560) ดังกรณีของเจ้าอุบลวรรณาผู้เป็นธิดาองค์เล็ก (พ.ศ. 2385-2429) ของพระเจ้ากาวิโลรสสุริยวงศ์ เจ้าหลวงเชียงใหม่ (พ.ศ. 2399-2413) ผู้ที่มีบทบาททางการเมืองท้องถิ่นได้ออกมาเคลื่อนไหวเพื่อตอบโต้นโยบายของสยาม ด้วยการใช่วิธีอ้างคำกล่าวของผีบรรพบุรุษที่มีการประทับร่างทรงผ่านม้าขี่ ซึ่งก็คือตัวเจ้าอุบลวรรณาเองที่เป็นผู้สืบทอดการปฏิบัติเรื่องผีปู่ย่า (เจียรชาย อักษรดิษฐ์, 2552, น.15)

**และช่วงที่สาม** ปัจจัยจากแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติกับการเข้ามาของระบบเงินตรา (พ.ศ. 2501-2539) ที่ได้เปลี่ยนพื้นฐานเศรษฐกิจของครัวเรือนส่งผลกระทบต่อตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เช่นกัน อย่างการผลิตเชิงพาณิชย์และการอพยพย้ายถิ่นให้ผู้หญิงถูกผลักไปเป็นแรงงานในโรงงานและอุตสาหกรรมเจริญ ล้วนแล้วแต่ส่งผลกระทบต่อบาทฐานที่ลดลง (ยศ สันตสมบัติ, 2536) สิ่งที่สร้างความแปลกใจอยู่ไม่น้อยก็คือ เมื่อชุมชนล้านนาไม่สนใจการตั้งหิ้งผีปู่ย่าและประกอบพิธีกรรม หรือบางคนก็ละทิ้งผีปู่ย่าไป ในทางกลับกันพบการปลุกฝังลูกสาวให้เลี้ยงดูพ่อแม่และครอบครัว รวมทั้งสนับสนุนให้แต่งงานเพื่อยกระดับฐานะของครอบครัว (อัญชลี สิงหนตรณาท, 2552) ไม่ต่างจากงานของนิวัตร สุวรรณพัฒนา (2540) ที่เริ่มตั้งคำถามว่า “ถ้าผีปู่ย่าได้สูญหายหรือถูกละทิ้งไปแล้ว ทำไมหญิงสาวที่ออกไปขายประเวณี จึงยังคงส่งเงินกลับมาให้ครอบครัว” และพบว่า ครอบครัวได้สร้างความหมายใหม่ในการจัดการเรื่องเพศและร่างกายของลูกสาวที่ผลิตซ้ำ “บทบาทผู้รับผิดชอบความอยู่รอดของครอบครัว” ด้านสภาพของตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) อยู่ในช่วงขาลงและกำลังจะหายไปจากชุมชน ดังกรณีการจะนำผีปู่ย่าไปด้วยก็ไม่สะดวกมากนัก จึงทำให้ผู้คนและผู้หญิงบางส่วนจำเป็นต้องละทิ้งอย่างน้อยก็มีการแบ่งผีปู่ย่าไปด้วย (Gray (1990) อ้างถึงในนิวัตร สุวรรณพัฒนา, 2540) หรือมีการปรับเปลี่ยนองค์ประกอบและความหมายของการเซ่นไหว้พิธีกรรม เช่น การใช้อำนาจของเงินสดมาแทนที่สิ่งของอย่างห้าวหมู (อัญชลี สิงหนตรณาท, 2552) ใช้การแต่งงานมาแทนพิธีกรรมการเสียผี ฯลฯ รวมไปถึงการประกอบพิธีกรรมที่ทักันพอเป็นพิธี เน้นเฉพาะส่วนรูปแบบเท่านั้น ส่วนคุณค่า เนื้อหา และความหมายได้หายไป

ด้วยเหตุดังกล่าว สะท้อนอำนาจของผู้หญิงผ่านพื้นที่การสื่อสารในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) แบบดั้งเดิมอาจหดตัวลงจากการจำยอมละทิ้งของพวกเธอเองเพื่อออกไปนอกชุมชน ขณะที่อีกด้านอำนาจที่เคยมีจากความคุ้มครองของผีปู่ย่า และระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่อาจไม่เพียงพอที่จะรับมือหรือสวนกระแสกับความรับผิดชอบใหม่ที่ต้องเผชิญ จึงนำมาสู่ข้อคำถามที่ว่า จากปัจจัยดังกล่าวได้ส่งผลต่อมิติอำนาจของผู้หญิงที่ผูกติดกับอำนาจที่มาจากความเชื่อการบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) รวมไปถึงการเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ได้เรียกร้องให้ผู้หญิงมีการปรับตัวด้านการสืบทอดอำนาจอย่างไร เพื่อให้ยังคงรักษาฐานอำนาจของตัวเองต่อไปได้

เมื่อเข้าสู่ยุคปี พ.ศ. 2540 เป็นช่วงที่องค์กรระดับสากลอย่างยูเนสโกหันมาให้ความสนใจวัฒนธรรมพื้นบ้าน ประกอบกับสังคมไทยเผชิญวิกฤติเศรษฐกิจต้มยำกุ้ง ผู้คนจึงเปิดรับกระแสชุมชนนิยม หรือสำนึกรักบ้านเกิดกันทุกภูมิภาคและนำมาสู่การรื้อฟื้นสื่อพื้นบ้านท้องถิ่นของนักวิชาการหนึ่งโน้นนั่นก็คือ การรื้อฟื้นสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ดังงานวิจัยของอดุลย์ ดวงดีทวีรัตน์ และคณะ (2547) ที่สนใจทำการรื้อฟื้นพิธีกรรมผีปู่ย่าที่เกือบสูญสิ้นไปแล้ว ทั้งด้านรูปแบบและเนื้อหาของสื่อพื้นบ้าน หรืองานของนิติธร ทองธีรกุล (2550) ที่ศึกษาบทบาทหน้าที่อย่างเป็นพลวัตจากอดีตสู่ปัจจุบันหลังจากการรื้อฟื้นพิธีกรรมผีปู่ย่า

ส่วนการเข้ามาปรากฏตัวของเพศที่สามในพื้นที่พิธีกรรมทำให้ผู้หญิงจะรักษาและจับจองเป็นเจ้าของพื้นที่ดังกล่าวแต่เพียงผู้เดียวคงเป็นไปได้ยาก ดังหลักฐานว่า ในอดีตเพศที่รับขันหรือเป็นเก๊าผีจะมีเพียงแค่กลุ่มผู้หญิงเท่านั้น แต่ในปัจจุบันกลับเป็นกลุ่มหญิงชรา เกย์ และกระเทย เพราะด้วยระบบผีบรรพบุรุษที่ให้ความสำคัญกับสายตระกูลทางแม่จึงไม่ยากนักที่ทำให้พิธีกรรมผีปู่ย่ารับเอาเพศที่สามเข้ามาเป็นร่างทรงแทนที่ เช่นหากในสายตระกูลทางแม่ไม่มีลูกผู้หญิงเลย เพศอื่น ๆ หรือเพศที่สามก็ใช้การสืบสายทางแม่มาสร้างความชอบธรรมในการสืบทอดได้ (กิ่งแก้ว ทิศตั้ง, 2559) ซึ่งแสดงให้เห็นถึงการปรับเปลี่ยนตัวผู้ส่งสาร (sender) ที่เป็นผู้ปฏิบัติการหลักในการประกอบพิธีกรรม อีกทั้งได้สะท้อนมิติของอำนาจผ่านสิ่งศักดิ์สิทธิ์จากผีปู่ย่าที่เคยเป็นของผู้หญิงราวกับธรรมชาติเพียงเพศเดียวน่าจะไม่ใช่อีกต่อไปแล้ว

ขณะที่อีกด้านผู้หญิงไม่ได้นิ่งเฉย แต่ขยับขยายและปรับเปลี่ยนบทบาทไปสู่พื้นที่ในรูปแบบใหม่ ๆ ที่มากกว่าพาตัวเองออกไปสู่พื้นที่ภายนอกชุมชนเท่านั้น อย่างการเป็นประธานกลุ่มพัฒนาสตรี อาสาสมัครสาธารณสุขประจำหมู่บ้าน (อสม.) หรือการปรับบทบาทตามลักษณะสังคมสมัยใหม่จากการเป็นเพียง “แม่เรือน แม่หลวง แม่ของลูก” มาเป็น “วิทยากร ประชาชนชาวบ้าน ครูภูมิปัญญา” (สุนันท์ ไชยสมภาร, 2545) จากปัจจัยที่เข้ามาดังกล่าวผู้วิจัยได้กำหนดการเปลี่ยนผ่านเข้าสู่ **“ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน”** (contesting space) (พ.ศ. 2540-2564) และตั้งข้อสังเกตว่า สถานะของตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่เกิดการหดตัวลงจากยุคที่ผ่านมา



มาและนำมาสู่การรื้อฟื้นขึ้นมาใหม่ในยุคนี้ นั่น ได้ส่งผลต่อการลดทอนอำนาจของผู้หญิงในพื้นที่ พิธีกรรมแบบดั้งเดิม อีกทั้งการแตกตัวตนแบบใหม่จะช่วยรักษาฐานอำนาจและเรียกร้องให้ผู้หญิงต้อง ใช้การเสริมสร้างอำนาจอย่างไร

จากลักษณะดังกล่าว แสดงให้เห็นการเคลื่อนย้ายตัวตนเพื่อรักษาอำนาจของผู้หญิงล้านนา ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ดังที่กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิมาน (2551) กล่าวว่า การใช้อำนาจไม่จำเป็นต้องได้มาด้วยความรุนแรงเสมอไป แต่ยังเกิดขึ้นได้ด้วยการสร้างความชอบธรรมทางความคิดและจิตสำนึกของผู้คน ในทำนองเดียวกันปราณี วงษ์เทศ (2549) เห็นว่า หากมองอำนาจของผู้หญิงจากภายนอกอาจจะไม่พบเห็นการมีอยู่ เพราะอำนาจเป็นสิ่งที่มองไม่เห็นก็ได้ อย่างอำนาจไม่เป็นทางการ ในบางครั้งการแสดงอำนาจไม่จำเป็นต้องปรากฏตัวหรือเผชิญหน้ากัน

ผู้วิจัยสันนิษฐานต่อจากข้อสังเกตของนักวิชาการข้างต้นว่า แม้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในบริบทสังคมล้านนาอาจจะไม่รุนแรงมากนักก็ตาม แต่อำนาจดังกล่าวอาจถูกฉาบเคลือบ ซ่อนเร้น และอำพรางแบบไม่รู้ตัวก็เป็นไปได้ ประกอบกับความสัมพันธ์ระหว่างโครงสร้างสังคม (structure) ที่มีการเปลี่ยนแปลงแบบค่อยเป็นค่อยไปอยู่เสมอ ส่วนปฏิบัติการของผู้กระทำอย่างผู้หญิง (agency) ก็สร้างสรรค์และปรับเปลี่ยนภายใต้กฎเกณฑ์ habitus ของล้านนาเช่นกัน เพื่อตอบสนองภัยดังกล่าวจึงนำมาสู่คำถามที่ว่า อำนาจของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ตั้งแต่อดีตสู่ปัจจุบันเป็นอย่างไร รวมทั้งมีเงื่อนไขอื่นใดที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่ การลดทอน และการเปลี่ยนแปลงไปของอำนาจบ้าง

**ผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า): ความสัมพันธ์ของอำนาจที่สั่นไหวไปมาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษระหว่างโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริง**

ขณะที่การศึกษานี้สนใจการสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจแล้วนั้น การทำความเข้าใจพื้นที่การสื่อสารอย่างสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จึงเป็นสิ่งที่มีความน่าสนใจได้ เลย ผู้วิจัยอาศัยจุดยืนของนักทฤษฎีการสื่อสารในการเข้าสู่ปัญหาของพิธีกรรม เพราะฉะนั้น พิธีกรรมจึงมีฐานะเป็นรูปแบบการสื่อสารชนิดหนึ่งที่มีลักษณะเฉพาะถิ่นเฉพาะที่ (locally-based) ทำหน้าที่เชื่อมโยงโลกศักดิ์สิทธิ์ (sacred world) กับโลกสามัญ (secular world) เข้าหากัน และยังเป็นพื้นที่การสื่อสารที่ถักทอความสัมพันธ์แบบสามมิติระหว่างมนุษย์-สิ่งของ-สิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรืออำนาจเหนือธรรมชาติ จึงทำให้ผู้หญิงสามารถปรากฏตัวระหว่างพื้นที่การสื่อสารทั้งสองส่วนได้ ประกอบกับการเป็นพื้นที่ผลิตความเชื่อที่ค่อนข้างเปิดโอกาสให้ผู้หญิงเข้าไปครอบครองได้ง่ายกว่า

ด้วยรูปแบบการมีส่วนร่วมของผู้หญิงในฐานะผู้กระทำการสื่อสาร (communicator) ที่ไม่ได้จำกัดเฉพาะการเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม อย่างเก้าผีหรือม้าขี่ (ร่างทรง) แต่สามารถมีส่วนร่วมในหลากหลายระดับ ได้แก่ ฝ่ายสนับสนุนระหว่างประกอบพิธีกรรม ฝ่ายผู้จัดเตรียมวัสดุอุปกรณ์ที่ใช้ในการประกอบพิธี และฝ่ายจัดเก็บความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรม รวมไปถึงการจัดแบ่งพื้นที่

แบบทวีลักษณ์ แม้ว่าจะมีการกั้นเขตปริณทลกำหนดให้หญิงชายล้านนาอยู่ในแต่ละพื้นที่ ทว่าอำนาจยังนับว่าเท่าเทียมกันพอสมควร อย่างผู้หญิงมีอำนาจในครัวเรือนและระบบเครือญาติ ส่วนผู้ชายมีอำนาจภายนอกชุมชน ดังงานวิจัยของธัชณา วีระเกียรติสุนทร (2560) เรื่อง “วิถีชีวิตชาวเชียงใหม่ในสายตาของกัปตัน วิลเลียม ซี. แม็กคลายด์” ที่บรรยายผู้หญิงเชียงใหม่ว่า “พวกเธอจะประดับด้วยช่อดอกไม้หรือบุหรี นิยมเคี้ยวหมากและสูบบุหรีไซ้ (ดูเชิงอรธที่ 11) พร้อมพูดคุยกับผู้คนระหว่างขายสิ่งของในตลาด” ซึ่งทำให้เห็นเส้นกั้นแบ่งแยกระหว่าง “โลกส่วนตัว” และ “โลกสาธารณะ” ในสังคมล้านนาไม่ค่อยมีมากนัก จึงมีผลมาถึงการเคลื่อนที่ของผู้หญิงที่โยกย้ายไปมาได้ง่าย

แต่เมื่อสังคมล้านนาเข้าสู่สังคมสมัยใหม่ นอกจากการเปลี่ยนแปลงทางการผลิตอันเป็นมิติด้านเศรษฐกิจตามที่มีก่อกำเนิดแล้ว แม้แต่มิติด้านพื้นที่ (space) ก็มีการเปลี่ยนแปลงอย่างเข้มข้นเช่นกัน และมีผลกระทบมาถึงวัฒนธรรมการกำหนดพื้นที่ของผู้หญิง เมื่อดินไม่ใช้ปัจจัยการผลิตอีกต่อไปแล้วก็เกิดการซื้อขายให้กับนายทุน ทำให้บทบาทของผู้หญิงเปลี่ยนจาก “เจ้าของการผลิต” ผลักให้ออกไปทำงานเผชิญโลกกว้างนอกชุมชน อย่างการกวาดต้อนไปเป็น “คนงานโรงงานอุตสาหกรรม” เช่นงานวิจัยของสุธินันช นันใจยะ (2546) ที่พบว่า ผู้หญิงในชุมชนจะออกไปรับจ้างทำงานนอกบ้านเป็นแรงงานในนิคมอุตสาหกรรมภาคเหนือที่ต้องการแรงงานผู้หญิง และมีบทบาทชัดเจนในการหารายได้มาจุนเจือครอบครัว อีกทั้งการปรากฏตัวของผู้หญิงที่ครอบคลุมพื้นที่ภายในบ้านและพื้นที่สาธารณะทั้งในและนอกชุมชน อย่างงานวิจัยของกนกพร ดีบุรี (2542) พบว่าสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงที่ทำงานในระบบรับเหมาช่วง (การตัดเย็บเสื้อผ้า) อำเภอสันกำแพง ปรากฏอยู่สองส่วนของการผลิต ทั้งเกษตรกรรมและอุตสาหกรรม จึงเป็นการสะท้อนระบบทุนนิยมที่มีผลต่อการเคลื่อนย้ายผู้หญิงออกมาจากขอบเขตของเรื่องในบ้านผลักดันตนเองออกมาในพื้นที่ของสังคมที่กว้างขึ้น ดังนั้น การศึกษาในครั้งนี้จึงไม่อาจจำกัดมุมมองเพียงพื้นที่โลกพิธีกรรมเท่านั้น การวิเคราะห์พื้นที่โลกความจริงในชีวิตประจำวันร่วมด้วยจะทำให้เห็นการทำงานของอำนาจได้ชัดเจนยิ่งขึ้น จึงนำมาสู่ประเด็นคำถามที่ว่า หากบริบททางสังคมล้านนาเปลี่ยนไปในแต่ละยุคสมัย ผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จะมีการใช้พื้นที่การสื่อสารพิเศษระหว่างโลกพิธีกรรมและโลกความเป็นจริงเพื่อเสริมสร้างอำนาจของตัวเองอย่างไร

#### **ผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า): การสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ**

หากพิจารณาสื่อพิธีกรรมพื้นบ้าน (folk ritual media) เป็นพื้นที่การสื่อสารชนิดหนึ่ง จำเป็นต้องมีองค์ประกอบการสื่อสารให้ครบทั้ง 4 ด้าน คือ ผู้ส่งสาร (sender) อาทิจ ผู้ประกอบพิธีกรรม ผู้จัดเตรียมสิ่งของประกอบพิธีกรรม หรือสมาชิกที่เข้าร่วมพิธีกรรม เนื้อหาหรือสาร (message) เป้าหมายของการประกอบพิธีกรรมที่ขึ้นอยู่กับวาระต่าง ๆ ที่ต้องการสื่อสาร ได้แก่ การขอขมา การบอกกล่าว การขอพร หรือการเป็นที่พึ่งทางใจ ช่องทางหรือพื้นที่การสื่อสาร (channel) อย่างการเช่นไหว้ หรือวัตถุสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธีกรรม และผู้รับสาร (receiver) คือ

ผู้เข้าร่วมพิธีกรรมและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ พิธีกรรมจึงจะสามารถสร้างความหมายร่วมกัน (shared meaning) ระหว่างผู้ส่งสารและผู้รับสาร หรือคนทุก ๆ กลุ่มในชุมชนและสังคมร่วมกันได้ (สมสุข หินวิมาน, 2556)

นอกจากนี้การสื่อสารยังเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับอำนาจที่อยู่ในความสัมพันธ์ของการสื่อสาร Melkote (2015) เสนอว่า การศึกษาการสื่อสารจำเป็นต้องขยายมุมมองให้กว้างขวางขึ้น โดยมองว่าการสื่อสารเป็นเรื่องของเศรษฐกิจ เป็นเรื่องของอำนาจการเมือง และเป็นเรื่องของวัฒนธรรม โดยเฉพาะแง่มุมที่ถือว่าการสื่อสารเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับอำนาจนั้นเป็นมุมมองที่สอดคล้องกับบริบทใหม่ของสังคมแห่งข่าวสารและความรู้เป็นอย่างยิ่ง M. Foucault (1980) กล่าวเพิ่มเติมว่า อำนาจนั้นดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ทางสังคมเสมอ ไม่มีผู้ใดหลุดพ้นหรือหลีกเลี่ยงไปจากเรื่องอำนาจ เช่นเดียวกับเรื่องการสื่อสารได้ หากไม่ดำรงอยู่ในฐานะ “ผู้ใช้อำนาจ” ก็จะดำรงอยู่ในฐานะ “ผู้ถูกใช้อำนาจ” ทั้งนี้สอดคล้องกับกาญจนา แก้วเทพ นักวิชาการด้านการสื่อสาร (2560) เพิ่มเติมว่า ในโลกพิธีกรรมเป็นพื้นที่การสื่อสารที่เปิดโอกาสให้กลุ่มคนที่ด้อยอำนาจจากการกำหนดของสังคมหลักได้ผลิตซ้ำเพื่อต่อรองกับกลุ่มคนต่าง ๆ โดยใช้การสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจอันจะแสดงให้เห็นความหลากหลาย ซับซ้อน และความขัดแย้งระหว่างอำนาจกับความรู้ชุดต่าง ๆ รวมทั้งเป็นพื้นที่การสื่อสารที่สามารถแสดงถึงพลังในการสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับตำแหน่งแห่งที่ของตนเองในสังคมในแบบฉบับของตนเองอีกด้วย

แต่กระนั้นก็ตาม แม้ที่ผ่านมาจากอดีตจวบจนปัจจุบันจะพิสูจน์ให้เห็นการปฏิบัติการของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) แล้วนั้น แต่กระบวนการดังกล่าวเกิดขึ้นเอง ซึ่งอาจไม่สอดคล้องกับปัจจัยใหม่ ๆ ที่ได้เข้ามา จึงจำเป็นต้องใช้ปฏิบัติการอย่างมีการวางแผน ดัง P. Bourdieu (1986a) เสนอว่า การปฏิบัติการ (practice) จะมีลักษณะที่ถูกกำหนดจากโครงสร้างสังคม (structure) แต่ในอีกด้านก็จะมีลักษณะที่สามารถสร้างสรรค์และเปลี่ยนแปลงได้ด้วยผู้กระทำการ (agency) ฉะนั้น ผู้วิจัยจึงได้นำแนวคิดความรู้เรื่องการปฏิบัติการ (knowledge of practice) มาวิเคราะห์ปฏิบัติการทางการสื่อสาร (S-M-C-R-E) และการสังสมทุนต่าง ๆ ที่ผู้หญิงใช้เป็นเครื่องมือเพื่อเสริมสร้างอำนาจ อีกทั้งยังมีเงื่อนไขทางการสื่อสารหรือทางสังคมและวัฒนธรรมอื่นใดเป็นเหตุที่ทำให้พวกเธอได้เลือกสรรคุณลักษณะดังกล่าวมาต่อกรในพื้นที่การสื่อสารแห่งนี้

### **การศึกษาพัฒนาการทางประวัติศาสตร์และภาคตัดขวาง: เครื่องมือในการทำความเข้าใจมิติเชิงอำนาจและการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิง**

สำหรับการศึกษาก่อนหน้านี้ทำให้เห็นถึงการใช้ข้อมูลทางประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับผู้หญิงในมิติต่าง ๆ เช่น ด้านเศรษฐกิจ การเมือง สังคม วัฒนธรรม และความเชื่อของล้านนาที่เน้นวิเคราะห์ปรากฏการณ์ในช่วงเวลาใดเวลาหนึ่ง ดังงานของ Walter Irvine's (1984) หรืออานันท์ กาญจนพันธุ์ (1992) ที่เห็นการโยกย้ายพื้นที่เพื่อการปรับเปลี่ยนบทบาทหน้าที่ (function) ของ



ผู้หญิงล้านนาในพิธีกรรม แม้กระทั่งการศึกษาของฉลาดชาย รมิตานนท์ (2545) ที่จุดประกาย การศึกษาด้านพิธีกรรมและหน้าที่ของอุดมการณ์ที่หลากหลายภายใต้ระบบความเชื่อเรื่องผีในสังคม ภาคเหนือ ทั้งนี้ความเป็นไปภายใต้บริบทของเวลาทำให้เห็นว่าจำเป็นอย่างยิ่งที่ต้องต่อยอดการอธิบาย ของนักวิชาการข้างต้น ภายใต้มิติการเปลี่ยนแปลงของยุคสมัย ดังนั้น การวิจัยนี้สนใจมิติเชิงอำนาจ ของผู้หญิงสองส่วนร่วมกันคือ ส่วนแรกเป็นการศึกษาเชิงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ (historical approach) ด้วยการเติมมิติด้านกาลเวลาในแต่ละยุคสมัย (time dimension) เพื่อให้เห็นทั้งมิติของ การคงอยู่และมิติการเปลี่ยนแปลงที่เชื่อมโยงกับสังคมและวัฒนธรรม รวมทั้งความสัมพันธ์ของอำนาจ ที่สิ้นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษในโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริง ตลอดจนมิติ คลี่คลายว่ามีปัจจัยอะไรที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่หรืออ่อนแอลงของอำนาจผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรม บูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ส่วนที่สองเป็นการศึกษาภาคตัดขวาง (cross-sectional study) เพื่อให้ เห็นร่องรอยจากยุคอดีตที่ส่งผลมาสู่สภาพการณ์เชิงอำนาจและการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจของ ผู้หญิงในปัจจุบัน ผ่านองค์ประกอบทางการสื่อสาร (S-M-C-R) ประเภทของอำนาจที่ใช้ทำการสื่อสาร (E) การสร้างและการสั่งสมทุนต่าง ๆ ของพวกเธอ ซึ่งหากข้อค้นพบดังกล่าวของผู้วิจัยเป็นจริง จะ ก่อให้เกิดองค์ความรู้ทางการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจให้กับผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชา บรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่สามารถโยกย้ายส่งต่อไปสู่ผู้หญิงล้านนาและผู้หญิงกลุ่มอื่น ๆ ต่อไป

### ปัญหาการวิจัย

จากยุคอดีตจวบจนยุคปัจจุบัน ด้วยเงื่อนไขปัจจัยต่าง ๆ ที่เข้ามาในสังคมล้านนาและ การหดตัวของพื้นที่การสื่อสารในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ได้ส่งผลการสืบทอดอำนาจ ของผู้หญิงอย่างไร รวมทั้งผู้หญิงได้ใช้ปฏิบัติการทางการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจอย่างไร

### วัตถุประสงค์การวิจัย

1. เพื่อศึกษาอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ตั้งแต่อดีต จนถึงปัจจุบัน
2. เพื่อวิเคราะห์ปัจจัยที่ส่งเสริมและปัจจัยที่เป็นอุปสรรคต่อการดำรงอยู่และการ เปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ตั้งแต่อดีตจนถึง ปัจจุบัน
3. เพื่อวิเคราะห์การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชา บรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)
4. เพื่อศึกษาความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาที่สิ้นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสาร พิเศษในโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริง

## ขอบเขตการวิจัย

ผู้วิจัยเลือกศึกษาสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เพราะตัวสื่อเปิดพื้นที่ให้ผู้หญิงเข้าไปปฏิบัติการสื่อสารและมีส่วนร่วมหลากหลายระดับ ตั้งแต่บทบาทเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม บทบาทเป็นฝ่ายสนับสนุนระหว่างประกอบพิธีกรรม บทบาทเป็นฝ่ายจัดเตรียมวัสดุในการประกอบพิธีกรรม และบทบาทเป็นฝ่ายจัดเก็บองค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรม

ส่วนพื้นที่การวิจัยที่ใช้ในการศึกษาภาคสนาม (field study) ได้เลือกลงพื้นที่จังหวัดเชียงใหม่ ซึ่งเป็นศูนย์กลางความเจริญด้านต่าง ๆ ของล้านนาตั้งแต่อดีตสู่ปัจจุบัน ทำให้เห็นร่องรอยของบริบททางประวัติศาสตร์จากอดีตที่ส่งผลมาสู่สภาพการณ์ในปัจจุบัน ดังหลักฐานจากข้อเขียนของมาลา คำจันทร์ ที่กล่าวว่า “เอาให้ถึงที่สุดความหมายของล้านนาหดแคบลงเหลือเพียงเชียงใหม่ จึงมักพบว่าในเอกสารตำนานเมือง ใช้คำว่าล้านนาเชียงใหม่อยู่บ่อย ๆ” (2559, น. 17) อีกทั้งบริบทชุมชนที่มีลักษณะซ้อนทับระหว่างชุมชนแบบชนบท แบบเมือง และแบบกึ่งเมืองกึ่งชนบท

นอกจากนี้ผู้วิจัยได้เลือกพื้นที่การประกอบพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และการปรากฏตัวของผู้หญิง ทั้งพื้นที่โลกศักดิ์สิทธิ์อย่างพิธีกรรมและพื้นที่โลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวัน โดยใช้เกณฑ์ตามลักษณะทางภูมิศาสตร์และการเรียกชื่อเส้นทางของคนล้านนาไปยังอำเภอต่าง ๆ จากศูนย์กลางตัวเมืองเชียงใหม่ อันได้แก่ กลุ่มเชียงใหม่ในตัวเมือง คือ อำเภอเมือง กลุ่มเชียงใหม่สายเหนือ คือ อำเภอสันทราย อำเภอพร้าว อำเภอแม่แตง อำเภอแม่ฮอน อำเภอสันกำแพง และกลุ่มเชียงใหม่สายใต้ คือ อำเภอสารภี อำเภอสันป่าตอง อำเภอดอยหล่อ อำเภอจอมทอง อำเภอฮอด รวมทั้งการดำเนินการลงพื้นที่วิจัย ตั้งแต่เดือนมกราคม พ.ศ. 2564 ถึงเดือนสิงหาคม พ.ศ. 2564

สำหรับขอบเขตด้านเนื้อหาพิจารณาออกเป็น 2 ส่วนคือ ส่วนแรก อำนาจของผู้หญิงล้านนารวมทั้งปัจจัยที่ส่งเสริมและปัจจัยที่เป็นอุปสรรคต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ตลอดจนความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาที่ลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษในโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริง โดยการแบ่งยุคสมัยได้ใช้เกณฑ์จากบทบาท สถานภาพ และการปรากฏตัวของผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสาร ทั้งโลกศักดิ์สิทธิ์อย่างพิธีกรรมและโลกความเป็นจริง สามารถแบ่งออกเป็น 3 ยุคคือ ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal) ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ (changing status and creation of identity) และยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน (contesting space) ผ่านการวิเคราะห์เชิงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ (historical approach) และส่วนที่สอง การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จะพิจารณาจากสภาพการณ์ของอำนาจและปัจจัยในแต่ละยุคที่ผ่านมาจากส่วนแรกเพื่อนำมาวิเคราะห์ปฏิบัติการทางการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจในปัจจุบันผ่านการวิเคราะห์ภาคตัดขวาง (cross-sectional study)

## นิยามศัพท์

1. **ผู้หญิงล้านนา** คือ ผู้ปฏิบัติการทางการสื่อสารที่เป็นเพศหญิงเข้าไปมีส่วนเกี่ยวข้องกับสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ทั้งประสบการณ์ทางตรงและทางอ้อม รวมไปถึงการขยายการสื่อสารไปสู่พื้นที่โลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวันกับการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ อันได้แก่

1.1 **ผู้หญิงล้านนาในฐานะผู้ส่งสาร (sender)** คือ ผู้หญิงที่มีบทบาทเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรมของวงศ์ตระกูล (แก้วผี) และร่างทรง (ม้าขี่) ผู้หญิงที่มีบทบาทเป็นฝ่ายสนับสนุนระหว่างประกอบพิธีกรรม ผู้หญิงที่มีบทบาทเป็นฝ่ายจัดเตรียมวัสดุในการประกอบพิธีกรรม และผู้หญิงที่มีบทบาทเป็นฝ่ายจัดเก็บรวบรวมองค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรม

1.2 **ผู้หญิงล้านนาในฐานะผู้รับสาร (receiver)** คือ ผู้หญิงที่มีอายุต่างกันหรือมีประสบการณ์โดยตรงและไม่มีประสบการณ์ในการเข้าร่วมสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) คือ ผู้หญิงวัยสูงอายุหรืออาวุโส (อายุ 60 ปีขึ้นไป) เป็นกลุ่มที่มีประสบการณ์เกี่ยวกับพิธีกรรมอย่างเข้มข้น ในยุคอดีต ผู้หญิงวัยกลางคน (ผู้ใหญ่) (อายุ 30-59 ปี) เป็นกลุ่มที่มีประสบการณ์เกี่ยวกับพิธีกรรมในยุคที่มีการเปลี่ยนผ่านของตัวสื่อได้ดี ผู้หญิงวัยรุ่นและวัยเด็ก (อายุ 15-29 ปี) เป็นกลุ่มที่มีประสบการณ์หรือไม่มีประสบการณ์ตรงกับพิธีกรรม แต่อาจได้รับการถ่ายทอด การหล่อหลอม การเรียนรู้ การอบรมบ่มเพาะจากบุคคลในครอบครัวและสถาบันต่าง ๆ ในสังคมล้านนา และผู้รับสารภายนอก (outsider)

2. **การสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ** คือ ปฏิบัติการทางการสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ผ่านองค์ประกอบทางการสื่อสาร (S-M-C-R-E) ซึ่งสามารถแบ่งออกเป็น 2 ส่วนคือ

2.1 **ความรู้เรื่องการปฏิบัติการ (knowledge of practice)** ของ P. Bourdieu (1986a) เพื่อเป็นฐานในการวิเคราะห์ปฏิบัติการของผู้หญิง โดยแบ่งออกเป็น 3 ระดับ คือ

2.1.1 **ระดับแรก** เป็นความรู้ระดับที่มองเห็นและคุ้นเคยในชีวิตประจำวัน เรียกว่า ความรู้ระดับปรากฏการณ์ (phenomenological knowledge level) คือการมีส่วนร่วมของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

2.1.2 **ระดับที่สอง** เป็นการนำความรู้แห่งการปฏิบัติในระดับแรกมาแยกความรู้ออกจากประสบการณ์และยกระดับหรือประกอบสร้างขึ้นใหม่ เรียกว่า ความรู้ระดับการจัดระบบวิเคราะห์ และสังเคราะห์ (objective knowledge level) คือความรู้แห่งการปฏิบัติการเพื่อเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงในแต่ละยุคสมัย

2.1.3 **ระดับที่สาม** เป็นความรู้ของผู้หญิงที่เป็นผู้กระทำการ (agency) ใช้ในการต่อรองกับโครงสร้างสังคม โดยใช้ความรู้แห่งการปฏิบัติการเพื่อเสริมสร้างอำนาจจากอดีตจวบจน

ปัจจุบันมากำหนดปฏิบัติการทางการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ (S-M-C-R-E) ในแบบฉบับของผู้หญิงเอง เรียกว่า ความรู้ระดับยุทธวิธี (strategy knowledge level)

**2.2 ปฏิบัติการทางการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ** ผ่านองค์ประกอบการสื่อสาร (S-M-C-R-E) อันประกอบด้วย

**2.2.1 ผู้ส่งสาร (sender)** คือ ผู้หญิงที่มีการปรับเปลี่ยนจากบุคคลผู้มีอำนาจน้อยให้กลายเป็นผู้กระทำการ (agency) ตั้งแต่การนำต้นทุนเดิมและอำนาจเดิมจากการสั่งสมที่ผ่านมาเสริมเป็นหน้าตัก การสร้างและการสั่งสมทุนใหม่ ๆ ตามข้อเสนอของ P. Bourdieu (1986b) ที่ว่าการปฏิบัติการสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจทางสังคมผ่านการสะสม แลกเปลี่ยน ขยาย และถ่ายโอนไปมาระหว่างทุนทางวัฒนธรรม ทุนทางสัญลักษณ์ ทุนทางสังคม และทุนทางเศรษฐกิจ

**2.2.2 โครงสร้างแห่งโอกาส (opportunity structure)** คือ หนทางของผู้หญิงที่จะแปลงทางเลือกให้กลายเป็นความอยู่รอด ผ่านพื้นที่ทางการสื่อสาร ระดับการสื่อสาร (channel) และกิจกรรมการสื่อสารเพื่อเสริมพลังอำนาจ (message) ทั้งที่เป็นต้นทุนเดิมที่ส่งต่อมาจากยุคอดีตและการสร้างขึ้นมาใหม่ในยุคปัจจุบัน

**2.2.3 ผู้รับสาร (receiver)** คือ ผู้รับสารในพื้นที่โลกศักดิ์สิทธิ์อย่างสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ทั้งคนวงในและคนวงนอก ผู้รับสารในพื้นที่โลกศักดิ์สิทธิ์อย่างสื่อพิธีกรรมอื่น ๆ อย่างการพ่อนผีเจ้านาย รวมไปถึงผู้รับสารในโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวันผ่านการประกอบอาชีพ การทำงานกับชุมชนและสังคม เช่น คนภายในชุมชน คนภายนอกชุมชน ลูกน้องเจ้านาย บุคลากรของภาครัฐ หน่วยงานต่าง ๆ ฯลฯ ผ่านการวิเคราะห์ผู้รับสาร (audience analysis) และความสามารถทางการสื่อสาร (communication competency) ของผู้หญิงในฐานะผู้ส่งสาร (sender)

**2.2.4 ผลที่เกิดขึ้น (effect)** คือ ประเภทของอำนาจที่ผู้หญิงในฐานะผู้ส่งสาร (sender) ใช้ทำการสื่อสารของ Rowlands (1998; Melkote, S.R. & Steeves, H.L., 2015) ซึ่งมีอยู่ 4 ประเภทได้แก่

1) อำนาจเหนือ (power over) เป็นการควบคุมที่ฝ่ายหนึ่งมีเหนืออีกฝ่ายหนึ่ง หรืออำนาจในการเข้าถึงและสามารถควบคุมทรัพยากร ซึ่งพิจารณาจากการใช้แหล่งอำนาจที่ตนมีอยู่ ซึ่งเป็นอำนาจที่อยู่ในความเข้าใจของคนทั่วไป เช่น เพศ บทบาท สถานภาพ ตำแหน่งแห่งที่ ความอาวุโส โครงสร้างทางสังคมและวัฒนธรรม ความสัมพันธ์ทางสังคม ฯลฯ

2) อำนาจที่มีต่อ (power to) เป็นการมอบหมายอำนาจจากคนหนึ่งให้แก่อีกคนหนึ่งเป็นการชั่วคราว รวมไปถึงอำนาจที่บุคคลมีต่อการตัดสินใจในเรื่องต่าง ๆ ที่อยู่ภายในขอบเขตของตน



3) อำนาจร่วม (power with) เป็นอำนาจที่เกิดจากการรวมตัวกันเป็นกลุ่มองค์กร หรือเครือข่าย โดยการนำเอาแหล่งอำนาจที่ตนมีอยู่เพื่อมาแลกเปลี่ยน ปรีกษาหาหรือช่วยเหลือเกื้อกูล และการสนับสนุน

4) อำนาจภายในที่เกิดจากตัวปัจเจกบุคคล (power within) เป็นอำนาจที่เกิดจากความเข้มแข็งฝ่ายจิตวิญญาณและสามารถเป็นพลังจิตพลังใจให้แก่ผู้อื่น เช่น อำนาจที่เกิดในระหว่างประกอบพิธีกรรม การทำสมาธิ หรือการมีสติควบคุมจิตใจ ซึ่งสามารถเป็นที่พึ่งทางจิตใจให้กับผู้เข้าร่วมได้ รวมถึงการพัฒนาไปสู่การประสบความสำเร็จก็จะเกิดเป็นอำนาจจากการมีความรู้ความสามารถเพิ่มขึ้น ความอหังการ หรือความมั่นอกมั่นใจในตนเองมากขึ้น

**3. สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)** คือ สื่อพื้นบ้านประเภทพิธีกรรม (folk ritual media) ถูกสร้างสรรค์ขึ้นมาในสังคมล้านนาที่เกิดจากการแบ่งพื้นที่ของอำนาจทางวัฒนธรรม (space and power) ให้ผู้หญิงมีบทบาทในการเป็นผู้สืบทอดความเชื่อเกี่ยวกับบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ผ่านกลไกระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่ รวมทั้งเป็นพื้นที่การสื่อสารพิเศษที่เปิดโอกาสให้ผู้หญิงเข้าไปมีส่วนร่วมในการประกอบพิธีกรรมในหลากหลายด้าน

**4. พื้นที่การสื่อสารของผู้หญิงล้านนา** คือ พื้นที่ที่ผู้หญิงเข้าไปปฏิบัติการเพื่อเสริมสร้างอำนาจ ทั้งพื้นที่ในโลกพิธีกรรมอย่างสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) หรือสื่อพิธีกรรมชนิดอื่น ๆ และพื้นที่โลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวัน ประกอบด้วย 3 ลักษณะ ได้แก่ พื้นที่ภายในครัวเรือนหรือครอบครัว พื้นที่ภายในชุมชน และพื้นที่โลกภายนอกชุมชน รวมทั้งการขยับขยายหรือโยกย้ายพื้นที่ทางการสื่อสาร

**5. อำนาจของผู้หญิงล้านนา** คือ ปฏิบัติการของผู้หญิงที่ทำให้บรรลุผลตามเป้าหมายอันพึงประสงค์ รวมทั้งการสร้างความชอบธรรมทางความคิดและจิตสำนึกของผู้คนในสังคมล้านนาให้เกิดการยินยอมพร้อมใจ (consent) เชื่อถือหรือยอมรับปฏิบัติตามแบบอัตโนมัติ

ตั้งแนวคิดกระบวนการผลิตและผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมของ R. Williams (1981) ตั้งแต่มิติการสร้างอำนาจ มิติการใช้อำนาจ และมิติการรักษาอำนาจ เมื่ออำนาจของผู้หญิงได้รับการผลิตขึ้นมาแล้ว ก็จำเป็นต้องมีการผลิตซ้ำเพื่อสืบทอดอยู่เสมอ ซึ่งเป็นสิ่งที่บ่งบอกถึงการดำรงอยู่ของอำนาจผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ดังเกณฑ์การวิเคราะห์ต่อไปนี้

**5.1 มิติการสร้างอำนาจ** คือ กระบวนการได้มาซึ่งอำนาจของผู้หญิง

**5.1.1 แหล่งที่มาของอำนาจ** สามารถแบ่งได้สองส่วน คือ

1) อำนาจที่มาจากโครงสร้างสังคมล้านนาเป็นตัวกำหนด เช่น ความเชื่อลำดับชั้น ระบบอาวุโส ระบบการสืบสายตระกูล การแบ่งพื้นที่ทางเพศจากวัฒนธรรม บทบาทระหว่างหญิงชาย สถานภาพ การแต่งงาน ฯลฯ

2) อำนาจที่มาจากปัจเจกบุคคลที่เป็นผู้กระทำการ ทั้งจากการปรับตัวและการเสริมสร้างศักยภาพของผู้หญิงเอง

**5.1.2 ลักษณะของอำนาจ** ตามข้อเสนอของ P. Bourdieu (1986a) คือ รูปแบบที่ไม่เป็นทางการและเป็นอำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) เช่น บารมี ศักดิ์ศรี ความศรัทธา ความอหังการ ชื่อเสียง เกียรติยศ ฯลฯ ซึ่งอำนาจเหล่านี้ปฏิบัติการอยู่ในชีวิตประจำวันผ่านการทำงานของสถาบันต่าง ๆ ของสังคม เช่น ครอบครัว โรงเรียน ศาสนา หรือความเชื่อของชุมชน

**5.2 มิติการใช้อำนาจ** คือ รูปแบบที่ผู้หญิงใช้ในการปฏิบัติการทางอำนาจเพื่อนำไปสู่จุดมุ่งหมาย ขอบเขต และเป้าหมายในด้านต่าง ๆ

**5.2.1 รูปแบบการใช้อำนาจ** เช่น การออกกฎ ออกคำสั่ง การบังคับ การตัดสินใจ การสั่งการ การครอบงำ การโน้มน้าวใจ การเพิกเฉย การตอบโต้ การแลกเปลี่ยน การปรึกษาหารือ การให้กำลังใจ การแบ่งปัน การฝึกฝน การสร้างศักยภาพ ฯลฯ

**5.2.2 จุดมุ่งหมายหรือขอบเขตของการใช้อำนาจ** คือ ผลลัพธ์ของการใช้อำนาจของผู้หญิงเป็นไปเพื่อใคร เช่น ตัวเอง ครอบครัว กลุ่ม เครือญาติ สายตระกูล ชุมชน สังคม ฯลฯ

**5.2.3 เป้าหมายของการใช้อำนาจ** คือ อำนาจที่ผู้หญิงต้องการและพึงประสงค์จะได้รับ ได้แก่ การเพิ่มขีดความสามารถ การเข้าไปจัดการทรัพยากรต่าง ๆ การเข้าไปจัดการทรัพย์สิน การจัดการที่อยู่อาศัย การจัดการทรัพย์สินของตนเอง การตัดสินใจภายในกลุ่ม (ครัวเรือนหรือสายตระกูล) การตัดสินใจเรื่องงานหรือการเลือกคู่ครอง การจัดการในเรื่องอาชีพ การจัดการกับร่างกาย การเสริมสร้างพลังอำนาจทางเพศสภาวะ การเปลี่ยนสถานภาพ การเสริมสร้างตัวตนและอัตลักษณ์ใหม่ ๆ ฯลฯ

**5.3 มิติการรักษาอำนาจ** คือ กระบวนการผลิตซ้ำเพื่อสืบทอดอำนาจของผู้หญิง เช่น การเลือกสรรบางส่วน การเพิ่มเติมเข้ามา การสร้างใหม่ ฯลฯ

**6. ปัจจัยและเงื่อนไขที่ส่งเสริมและที่เป็นอุปสรรค** คือ ปัจจัยภายในและบริบทสังคม ล้าหนาแบบเฉพาะ เช่น การแบ่งพื้นที่อำนาจทางวัฒนธรรมระหว่างหญิงชาย ความเชื่อเกี่ยวกับบรรพบุรุษ ระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่ที่กำหนดความสัมพันธ์ระหว่างเพศหญิงชาย ฯลฯ ปัจจัยจากตัวผู้หญิงล้าหนา และปัจจัยภายนอกสังคมล้าหนา

### ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

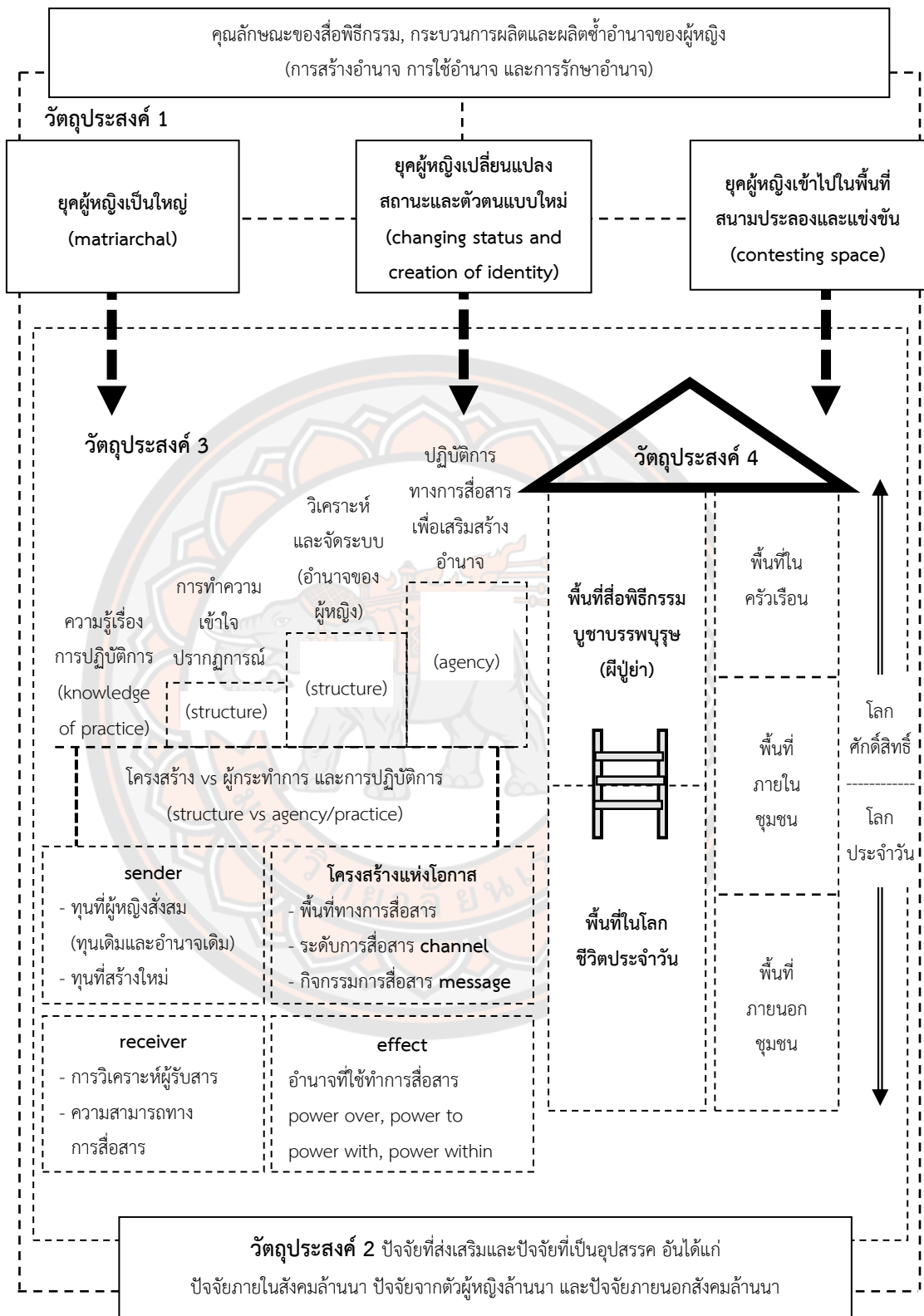
1. ผลการวิจัยทำให้เกิดความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับสถานภาพ และพลวัตของอำนาจผู้หญิงในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ตั้งแต่อดีตถึงปัจจุบัน อันจะทำให้เห็นภาพรวมของอำนาจผู้หญิงเพื่อที่จะสืบทอดและรักษาอำนาจต่อไปได้

2. ผลการวิจัยจะก่อให้เกิดการเสริมองค์ความรู้การสื่อสารของผู้หญิงเพื่อเสริมสร้างอำนาจที่สามารถโยกย้ายและส่งต่อไปสู่ผู้หญิงล้านนาและผู้หญิงกลุ่มอื่น ๆ

3. ผลการวิจัยที่ได้จะช่วยเปิดมุมมอง ขยายวิธีวิทยาใหม่ ๆ ทางการสื่อสาร และเกิดการประสานองค์ความรู้เกี่ยวกับผู้หญิงระหว่างชุดความรู้ทางโลกตะวันตกกับโลกตะวันออกให้สัมพันธ์กับบริบทที่ศึกษาเพื่อพัฒนาและสร้างความหลากหลายในแวดวงวิชาการด้านการสื่อสารต่อไป







ภาพ 1 กรอบแนวคิดการวิจัย

## บทที่ 2

### แนวคิด ทฤษฎี และงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

สำหรับการค้นคว้าหาคำตอบงานวิจัยเรื่อง “การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) นี้ ผู้วิจัยสนใจมิติอำนาจของผู้หญิงที่ปรากฏในพื้นที่ การสื่อสารที่ตัวเธอได้ประทับตราความเป็นเจ้าของไว้ตั้งแต่แรกเริ่ม อย่างพื้นที่โลกพิธีกรรม ทั้งในครัวเรือนและภายในชุมชน แม้ในอดีตที่ผ่านมาจะทำให้เห็นการมีอยู่ของอำนาจก็ตาม แต่ด้วย สถานภาพเชิงอำนาจที่ผันแปรไปตามเงื่อนไขทางสังคมและวัฒนธรรมมีผลทำให้ผู้หญิงต้องปรับตัว เพื่อจะสามารถยืนหยัดอยู่ในพื้นที่เดิมและเพิ่มความสามารถในการโยกย้ายมาสู่พื้นที่ใหม่ ๆ ภายนอก ชุมชน ซึ่งการศึกษามิติทางการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจจะทำให้เห็นวิธีการทำงานของอำนาจ ตั้งแต่มีการสร้างอำนาจ มิติการใช้อำนาจ และมิติการรักษาอำนาจได้ชัดเจน โดยอาศัยแนวคิด ทฤษฎี และงานวิจัยที่เกี่ยวข้องมาใช้เป็นกรอบอ้างอิงในการศึกษา ดังนี้

1. แนวคิดการวิเคราะห์สื่อพิธีกรรมพื้นบ้านและอำนาจที่เกิดจากตัวสื่อ (folk ritual media analysis and the power of ritual media)
2. ทฤษฎีสตรีนิยมเชิงวิพากษ์ (theory of critical feminism) กับเพศสภาพในอุษาคเนย์ (gender in Southeast Asia)
3. แนวคิดการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ (communication for empowerment)
4. แนวคิดโครงสร้างสังคม vs ผู้กระทำและการปฏิบัติการ (structure vs agency/practice) แนวคิดความโน้มเอียงเชิงอุปนิสัย (habitus) แนวคิดปริมาตรหรืออาณาบริเวณของสังคม (field) และแนวคิดทุน (capital) ของ P. Bourdieu
5. งานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

#### แนวคิดการวิเคราะห์สื่อพิธีกรรมพื้นบ้านและอำนาจที่เกิดจากตัวสื่อ (folk ritual media analysis and the power of ritual media)

เนื่องจากการศึกษาเกี่ยวกับพิธีกรรมมีอยู่ในสาขาวิชาการที่หลากหลาย เช่น ศาสนวิทยา โบราณคดี คติชนวิทยา มานุษยวิทยา สังคมวิทยา ฯลฯ และแต่ละสาขาวิชาต่างก็มีวิธีการเข้าสู่สิ่งที่ ศึกษาแตกต่างกันไปตามลักษณะเฉพาะของวิธีวิทยาในรูปแบบของตัวเอง สำหรับสาขาการสื่อสาร แล้วนั้น ก็มีวิธีวิทยาเฉพาะตัวที่จะศึกษาตัวสื่อพิธีกรรมตามมุมมองของนักนิเทศศาสตร์ ด้วยการ วิเคราะห์ตัวสื่อพิธีกรรมที่ให้เห็นกระบวนการผลิตและผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมผ่านกระบวนการสื่อสาร

ดังนั้น เพื่อให้เห็นจุดยืนของมโนทัศน์ทางทฤษฎีที่ใช้แนวคิดวัฒนธรรมศึกษามาสร้างกรอบของวิธีวิทยาในงานวิจัยนี้ ผู้วิจัยจึงได้เชื่อมต่อแนวคิดทางทฤษฎีว่าด้วยการศึกษาพิธีกรรมจากทางสังคมวิทยา และมานุษยวิทยาสู่วัฒนธรรมศึกษาให้เห็นที่มาที่ไปอย่างเป็นลำดับ

### 1. การเคลื่อนมโนทัศน์การศึกษาพิธีกรรม: จากสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาสู่วัฒนธรรมศึกษา

จุดเริ่มต้นของการศึกษาสื่อพิธีกรรมในโลกวิชาการที่ดูเหมือนจะสนใจศึกษาพิธีกรรมอย่างจริงจังก็คือ E. Durkheim (1964) นักสังคมวิทยาที่เสนอความคิดว่า พิธีกรรมและสัญลักษณ์ต่าง ๆ ในโลกของความศักดิ์สิทธิ์ คือตัวแทนที่เป็นรูปธรรมของความเป็นสังคม ในชีวิตประจำวันมนุษย์อาจจะใช้ชีวิตอยู่โดยไม่จำเป็นต้องคิดถึงความเป็นกลุ่มเป็นก้อน เป็นพวกเดียวกันของผู้คนที่พบปะติดต่อกันด้วย แต่ในพิธีกรรม บรรยากาศ และสัญลักษณ์ในพิธี ทำให้ความเป็นพวกเดียวกันตกผลึก เกิดความสำนึกในความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน และมีแต่โลกของศาสนาและพิธีกรรมเท่านั้นที่จะสามารถระดมพลังผู้คนได้อย่างมากมายมหาศาล ทั้งนี้ก็เป็นเพราะว่ากิจกรรมแบบพิธีกรรมนั้น ไม่เพียงแต่จะเชื่อมสายสัมพันธ์เส้นใหม่ให้เกิดขึ้นระหว่างคนกับคนที่แตกต่างกันหลากหลายเท่านั้น แต่ในอีกด้านหนึ่งพิธีกรรมยังสามารถเชื่อมร้อยคนที่แตกต่างกันให้เข้าสู่สายสัมพันธ์ที่สังคมเคยสร้างเอาไว้ ก่อนหน้าที่คนกลุ่มนี้จะเกิดขึ้น ดำรงอยู่ และใช้ชีวิตในสังคมนั้น ๆ เสียอีก

ในขณะที่ A. R. Radcliffe-Brown (1969) กล่าวว่า พิธีกรรมเป็นสิ่งที่ผดุงรักษาโครงสร้างของระบบสังคม ตอกย้ำการจำแนกประเภทคนออกเป็นกลุ่มต่าง ๆ ตามเพศ วัย หรือชนชั้นทางสังคม รวมทั้งยึดเหนี่ยวทางใจให้ความเป็นอันหนึ่งอันเดียว และช่วยให้คนสามารถเผชิญกับวิกฤตการณ์ความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ เพื่อรักษาเสถียรภาพของระบบสังคม

เนื่องจาก E. Durkheim (1964) และ A. R. Radcliffe-Brown (1969) มีจุดยืนของวิธีคิดแบบสำนักหน้าที่นิยมจึงมองว่าพิธีกรรมเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ทำหน้าที่รักษากฎระเบียบต่าง ๆ ของสังคม (social order) และเป็นช่วงเวลาอันเข้มข้นของชีวิต (serious life) หรือเป็นช่วงชีวิตทางสังคมที่แตกต่างไปจากชีวิตประจำวันปกติของคนทั่วไป

จากจุดเริ่มต้นดังกล่าวนี้เอง ต่อมานักวิชาการทั้งสายสังคมวิทยา มานุษยวิทยา และคติชนวิทยาก็เริ่มสานความคิดดังกล่าวออกไป ดังตัวอย่างของนักมานุษยวิทยาอย่าง V. Turner (1982) เห็นว่า พิธีกรรมเป็นช่วงเวลาที่มีมนุษย์จะได้ปลดปล่อยความคิด ความปรารถนาของตัวเองผ่านการเคลื่อนไหวทางร่างกายอย่างมีอิสระ ไม่ถูกกำหนด หรือถูกควบคุมจากสิ่งใด ที่เรียกว่า “liminality” (สภาวะที่กำกวม) ที่วิเคราะห์พิธีกรรมนัยยะเชิงสัญลักษณ์และความหมายของกระบวนการ หรือขั้นตอนต่าง ๆ ในการประกอบพิธีกรรม

เมื่อแนวทางของพิธีกรรมศึกษาเริ่มไหลเข้ามาสู่สังคมไทย กลุ่มนักวิชาการรุ่นแรกที่เปิดเส้นทางเอาไว้ได้แก่ นักคติชนวิทยา (folklorist) โดยเป้าหมายของสายวิชานี้จะเน้นที่การเก็บรวบรวมสื่อพิธีกรรมต่าง ๆ เอาไว้ เนื่องจากว่า พิธีกรรมจะถูกตีค่าว่าเป็น “มรดกทางวัฒนธรรม” (cultural heritage) การศึกษาจึงสนใจเก็บรักษาต้นฉบับเหล่านี้เอาไว้ไม่ให้สูญหาย อาจมีตั้งแต่เก็บรวบรวมพิธีกรรมเอาไว้ จัดจำแนกประเภท หรือเปรียบเทียบและตีความเนื้อหาประกอบด้วย ซึ่งมีแนวโน้มที่จะศึกษาพิธีกรรมในสภาพที่เป็นอยู่ในลักษณะหยุดนิ่ง หรือเฉพาะเจาะจงแต่ตัวพิธีกรรม (message/channel) และบริบทแวดล้อมอยู่บ้าง รวมทั้งผู้ที่เข้าไปศึกษาวางตัวแบบเสมอ นอก (คนวงนอก) ไม่เข้าไปแทรกแซงความเป็นไปของพิธีกรรม (สมสุข หินวิมาน, 2556)

สำหรับแนวทางถัดมา เมื่อสาขามานุษยวิทยาได้เข้ามาศึกษาพิธีกรรมมากขึ้น ก็จะมีเส้นทางการศึกษาที่แตกตัวออกมาใหม่อีกสองด้านคือ ด้านแรกจากการได้รับอิทธิพลของนักมานุษยวิทยาเชิงสัญลักษณ์อย่าง C. Geertz (1973) ที่สนใจพิธีกรรมโดยเน้นการตีความ อ่านความหมายจากสัญลักษณ์ศักดิ์สิทธิ์ และเสนอว่า สัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับโลกศักดิ์สิทธิ์หรือพิธีกรรม เป็นสิ่งที่บรรจุสาระความหมายที่ซับซ้อน เต็มไปด้วยหลักการ และคุณค่าต่าง ๆ ที่นิยาม และบ่งบอกถึงความถูกต้องชอบธรรมของระเบียบในสังคม ดังนั้น พิธีกรรมเป็น “ตัวบท” (text) ชนิดหนึ่งที่บรรจุความหมายบางอย่างที่มากกว่าตัวมันเอง เพราะฉะนั้นการศึกษาของสาขานี้จึงสนใจตีความหมายที่ซ่อนอยู่ในพิธีกรรมในฐานะของระบบสัญลักษณ์ชนิดหนึ่ง เช่นงานของ Tanabe, Shigeharu (1991) ที่มีการศึกษาการใช้วาทกรรมความเป็นแม่ (เพศสังคม) ระหว่างการประกอบพิธีกรรม ด้วยการใช้คำเรียกแทนสิ่งศักดิ์สิทธิ์ว่า “แม่” และเรียกผู้เข้าร่วมพิธีกรรมว่า “ลูก” เปรียบเสมือนเป็นตัวแทนของแม่แห่งลูกที่จะคุ้มครองจากภัยอันตรายต่าง ๆ ส่วนอีกด้านได้ขยายไปศึกษาพัฒนาการและการคลี่คลายของสังคมที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงในพิธีกรรมต่าง ๆ ดังการศึกษาพิธีกรรมของอานันท์ กาญจนพันธุ์ (1992) ที่เมื่อเปลี่ยนแปลงเข้ามาสู่สังคมสมัยใหม่พิธีกรรมการเลี้ยงผีปู่ย่าถูกเรียกร่องภารกิจใหม่ ๆ หรืองานของ Walter Irvine's (1984) ที่พบว่า ผู้หญิงล้านนามีการโยกย้ายถิ่นฐานจากชนบทเข้ามาสู่ชุมชนเมืองและมายึดอาชีพการเป็นช่างทอ (ผ้าซิ่น) ดังนั้น การศึกษาของสาขามานุษยวิทยานั้น มุ่งเน้นการตีความและทำความเข้าใจความหมาย ทั้งด้านต่อเนื่องและด้านที่เปลี่ยนแปลงของพิธีกรรม รวมไปถึงความสัมพันธ์ระหว่างพิธีกรรมกับบริบทแวดล้อม และมีการใช้และพัฒนาตัวพิธีกรรม แต่จุดยืนของผู้ศึกษายังคงวางตัวเป็น “คนวงนอก” ที่จะไม่เข้าไปแทรกแซงความเป็นไปของพิธีกรรม

หากจำกัดวงมาที่สาขาการสื่อสาร E. W. Rothenbuhler (1998) ได้รวบรวมความหมายของพิธีกรรมจากนักวิชาการจำนวนมากไว้ในหนังสือ ritual communication ซึ่งกล่าวว่า พิธีกรรมประกอบไปด้วยรูปแบบของการกระทำและกระบวนการความคิด พิธีกรรมจึงเป็นสิ่งที่ผู้คนปฏิบัติและแสดงพฤติกรรมนั้นออกมาเช่นเดียวกับที่ตนคิด ขณะที่ข้อมูลจากประวัติศาสตร์และการสังเกตแสดงว่า รูปแบบที่แสดงให้เห็นมีความหลากหลายและไม่คงที่ในบางส่วนของกระบวนการความคิดและ

พิธีกรรม สำหรับผู้ที่เข้าร่วมพิธีกรรมบ่อยครั้งแล้วเกิดความเข้าใจในพิธีกรรมแตกต่างกันไปนั้น จะขึ้นอยู่กับชุดความรู้และการกระทำที่ผ่านประสบการณ์ของแต่ละคน และเมื่อก้าวถึงบทบาทของพิธีกรรมแล้วจะพบว่า พิธีกรรมไม่ได้หมายถึงการกระทำของปัจเจกบุคคลเท่านั้น หากแต่มีความสัมพันธ์กับโครงสร้างทางสังคม ซึ่งประกอบด้วยภาษาและระบบสัญลักษณ์ ประเพณี รวมถึงศีลธรรมในด้านต่าง ๆ ด้วย

สมสุข หินวิมาน นักวิชาการด้านการสื่อสาร (2556) ให้ทัศนะเพิ่มเติมว่า แม้ในสาขาวิชาคติชนวิทยาจะช่วยให้เกิดกระบวนการอนุรักษ์พิธีกรรมต่าง ๆ ตามต้นฉบับเอาไว้ หรือแม้กระทั่งสาขามานุษยวิทยาจะมีคุณูปการในการเผยให้เห็นว่า พิธีกรรมเป็นโลกของสัญลักษณ์และความหมาย ซึ่งเกี่ยวข้องกับเงื่อนไขบริบททางสังคม แต่ขีดจำกัดของงานสองกลุ่มนี้ก็คือ การพยายามรักษาความบริสุทธิ์ของพิธีกรรมและชุมชน โดยที่ผู้ศึกษาจะไม่เข้าไปแทรกแซง หรือก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงใด ๆ กับกลุ่มตัวอย่าง หรือพื้นที่ที่ศึกษา และบนข้อจำกัดเช่นนี้ การศึกษาของสาขาวิชาการสื่อสารกลับเห็นต่างออกไปว่า แม้ผู้ที่เข้าไปศึกษาจะไม่เข้าไปเปลี่ยนแปลงคน วัตถุที่ศึกษา แต่พิธีกรรมก็เปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาอยู่แล้ว และจะปล่อยให้พิธีกรรมเปลี่ยนแปลงไปตามธรรมชาติที่ถึงกาลสูญสิ้นสลายไป หรือการจะเข้าไปแทรกแซงความเปลี่ยนแปลงนั้น โดยที่ยังเคารพใน “หลักสิทธิเจ้าของวัฒนธรรม” เพื่อให้คนในชุมชนมีส่วนร่วมและอำนาจในการขีดชะตาของพิธีกรรมด้วยตัวเอง

สำหรับทัศนะของนักวิชาการสาขาการสื่อสารได้อธิบายเพิ่มเติมว่า เมื่อพิธีกรรมเป็นพื้นที่การสื่อสารชนิดหนึ่ง นั่นก็หมายความว่า พิธีกรรมจะเกิดขึ้น ดำรงอยู่ และทำหน้าที่พัฒนาชุมชนได้ พื้นที่ของพิธีกรรมเหล่านั้นก็ต้องมีความเข้มแข็งก่อน โดยต้องขึ้นอยู่กับองค์ประกอบการสื่อสาร 4 ด้าน คือ ต้องมีผู้ส่งสาร (sender-S) เนื้อหาหรือสาร (message-M) ช่องทางการสื่อสาร (channel-C) และผู้รับสาร (receiver-R) พิธีกรรมจึงจะสามารถสร้างความหมายร่วมกัน (shared meaning) ระหว่างผู้ส่งสารและผู้รับสาร หรือระหว่างคนทุก ๆ กลุ่มในชุมชนร่วมกันได้ ในขณะที่นักมานุษยวิทยาตั้งเดิมอาจเพิ่งความสนใจศึกษาแต่เฉพาะด้านของตัวสารและช่องทางการสื่อสารเป็นหลัก แต่สำหรับสาขาการสื่อสารนอกจากจะศึกษาองค์ประกอบการสื่อสารให้ครบทั้ง 4 ด้านแล้ว ยังเห็นว่าจำเป็นต้องศึกษาในมิติของผู้รับสาร หากขาดมิติดังกล่าวเส้นทางการสืบทอดของพิธีกรรมก็มีอาจอยู่รอด (สมสุข หินวิมาน, 2556)

ขณะที่กาญจนา แก้วเทพ (2549ก) ได้เสนอแนวทางการศึกษาวัฒนธรรมอย่างพิธีกรรม ในมุมมองการสื่อสารจะใช้แบบ structural ซึ่งเป็นการนิยามจากกลุ่ม symbolic ไปอีกขั้นหนึ่ง และได้เติมภารกิจที่กลุ่ม symbolic ยังไม่ได้กระทำ แนวความคิดพื้นฐานของกลุ่ม structural ก็คือปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมอย่างพิธีกรรมไม่ได้เกิดในสุญญากาศ หากแต่เกิดมาจากการทำงานของสถาบันต่าง ๆ ดังนั้น รูปแบบ เนื้อหา และความหมายของผลผลิตทางวัฒนธรรมจะเป็นอย่างไร ก็ขึ้นอยู่กับพัฒนาการทางด้านโครงสร้างของสถาบันเหล่านี้ด้วย



สำหรับงานวิจัยนี้ตั้งอยู่ใต้ร่มของจุดยืนแนวคิดสำนักวัฒนธรรมศึกษาที่สนใจว่า “สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)” เป็นพื้นที่การสื่อสารที่เปิดโอกาสให้ผู้หญิงได้ผลิตซ้ำเพื่อต่อรอกับกลุ่มคนต่าง ๆ ตลอดจนแสดงให้เห็นมิติทางอำนาจว่าใครมีอำนาจในการผลิตและผลิตซ้ำ ความหมายต่าง ๆ รวมทั้งกระบวนการรื้อถอนและสร้างความหมายใหม่ของพิธีกรรมเหล่านั้นอีกด้วย โดยสามารถสรุปทัศนคติพื้นฐานของสำนักวัฒนธรรมศึกษาที่ใช้เป็นเกณฑ์ประกอบการวิเคราะห์ในงานวิจัยดังนี้

### 1.1 การสนใจวิเคราะห์สื่อพิธีกรรมในลักษณะเป็นกระบวนการ (process)

ตั้งแต่มีติของการผลิต การแพร่กระจาย การบริโภค และการผลิตซ้ำเพื่อสืบทอด รวมทั้งพินิจวิเคราะห์ให้เห็นอำนาจที่อยู่เบื้องหลังกระบวนการนั้น ๆ ตลอดจนการเลือกสรรพิธีกรรม (selective process) อันเป็นกระบวนการที่สังคมจะทำการคัดเลือกพิธีกรรมบางอย่างเพื่อสืบทอดให้ดำรงอยู่ต่อไป โดยมีอำนาจและผลประโยชน์บางชุดกำกับอยู่ด้านหลัง

ในการศึกษาถึงกระบวนการผลิตทางวัฒนธรรมนี้ R. Williams (1981) ได้เสนอแนวทางการตั้งคำถามต่อวัฒนธรรมอย่างสื่อพิธีกรรม ซึ่งผู้วิจัยได้ใช้เกณฑ์ดังกล่าวมาประยุกต์ใช้ในการวิเคราะห์กระบวนการผลิตและผลิตซ้ำอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) แต่ละยุคสมัย ประกอบไปด้วย มิติการสร้างอำนาจ มิติการใช้อำนาจ และมิติการรักษาอำนาจ ซึ่งสามารถแบ่งเป็น 4 ประเด็นหลักด้วยกัน คือ

1. อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ได้รับความกระบวนการผลิตหรือการสร้างอำนาจ (production) ขึ้นมาอย่างไร (มิติการสร้างอำนาจ)
2. อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มีการเผยแพร่หรือการใช้อำนาจ (distribution) ออกไปอย่างไร (มิติการใช้อำนาจ)
3. อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มีการบริโภคหรือจุดมุ่งหมาย เป้าหมาย และขอบเขตของการใช้อำนาจ (consumption) ไปเพื่อใครหรือสิ่งใด (มิติการใช้อำนาจ)
4. อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ได้รับความผลิตซ้ำหรือการรักษาอำนาจ (reproduction) เพื่อสืบทอดต่อไปได้อย่างไร (การรักษาอำนาจ)

ดังนั้น การผลิตซ้ำเพื่อสืบทอดอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) (reproduction) จึงเป็นสิ่งที่จำเป็นต้องทำให้ครบในทุก ๆ มิติ ดังแผนภาพต่อไปนี้





ภาพ 2 กระบวนการผลิตและผลิตซ้ำอำนาจของผู้หญิงล้านนา

ที่มา: ตัดแปลงมาจากแนวคิดกระบวนการผลิตและผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมของ R. Williams, 1981

สำหรับการธำรงรักษาอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ต้องใช้กระบวนการทางอำนาจของผู้หญิงล้านนา (power Lanna women process) ตั้งแต่ มิติการสร้างอำนาจ มิติการใช้อำนาจ และมิติการรักษาอำนาจ เมื่ออำนาจของผู้หญิงได้รับการผลิตขึ้นมาแล้ว ก็จำเป็นต้องมีการผลิตซ้ำเพื่อสืบทอดอยู่เสมอ ซึ่งเป็นสิ่งที่บ่งบอกถึงการดำรงอยู่ของอำนาจในแต่ละยุคสมัย ดังนั้น กระบวนการผลิตและผลิตซ้ำอำนาจเป็นสิ่งที่จำเป็นต้องทำให้ครบทั้งกระบวนการเพื่อที่ผู้หญิงจะสามารถใช้อำนาจตามตำแหน่งแห่งที่ในสังคม ตลอดจนการผลิตซ้ำ การรื้อถอน และการสร้างความหมายใหม่ของอำนาจในแบบฉบับของผู้หญิงเอง อย่างเช่นในยุคสมัยอดีตวิธีการได้มาซึ่งอำนาจของผู้หญิงนั้นได้มาจากระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่ที่มีกลไกของสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างผีปู่ย่า แต่เมื่อเปลี่ยนผ่านมาสู่ปัจจุบันที่มีกลุ่มอื่น ๆ เข้ามาในพื้นที่พิธีกรรม ผู้หญิงจะเลือกสรรเฉพาะอำนาจผ่านสิ่งศักดิ์สิทธิ์มาใช้เพียงอย่างเดียวน่าจะไม่เพียงพอแล้ว จำเป็นต้องเลือกสรรอำนาจรูปแบบอื่น ๆ เช่น อำนาจที่เกิดภายในตัวปัจเจกบุคคล (power within) ในการเพิ่มศักยภาพ และการปรับตัวในด้านต่าง ๆ มาผลิตซ้ำเพื่อสืบทอดด้วย

## 1.2 การมองพิธีกรรมมิใช่สมบัติร่วมของคนทั้งสังคม

เนื่องจากในแต่ละสังคมต่างล้วนมีกลุ่มคนที่ถูกแยกแยะออกจากกันด้วยเกณฑ์ต่าง ๆ เช่น ชนชั้น เชื้อชาติ เพศ อายุ ภูมิลำเนา อาชีพ ฯลฯ รวมทั้งกลุ่มเหล่านี้ก็ยังมีผลประโยชน์ที่ขัดแย้งกันในบางด้าน ดังนั้น จึงเป็นไปได้ที่จะมองพิธีกรรมแบบโดยรวม แต่ต้องสนใจว่าเป็นพิธีกรรมของคนภาคไหน กลุ่มไหน หรือชาติพันธุ์อะไร และพื้นที่วัฒนธรรมอย่างพิธีกรรมมิใช่พื้นที่ชุกซ่อนความขัดแย้งทางชนชั้นเท่านั้น แต่ยังมีตัวแปรอื่น ๆ ด้วยเช่นกัน อาทิ เพศ วัย สีผิว ชาติพันธุ์ ศาสนา วัฒนธรรมย่อย ฯลฯ หากต้องการศึกษามิติอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จำเป็นต้องพินิจลักษณะเฉพาะของผู้หญิง เช่น ความสามารถเข้าไปปรากฏตัวในพื้นที่การสื่อสารในโลกพิธีกรรมและโลกความเป็นจริง ทั้งอาณาเขตในระดับครัวเรือน ภายในชุมชน และภายนอกชุมชน หรือบริบทเฉพาะของสังคมล้านนา เช่น การแบ่งบทบาทและอำนาจของผู้หญิงจากวัฒนธรรม ฯลฯ ที่เอื้อให้ผู้หญิงสามารถผลิตซ้ำอำนาจได้ด้วย

## 1.3 การศึกษาพิธีกรรมสามารถเป็นพื้นที่ในการต่อสู้ทางวัฒนธรรม

การอธิบายอัตลักษณ์และตัวตน (identity) ในขณะเดียวกันก็เป็นพื้นที่ในการเสริมสร้างอำนาจ (empowerment) ของกลุ่มคนต่าง ๆ ไปในเวลาเดียวกันด้วย เฉกเช่นผู้หญิงล้านนาที่มีอัตลักษณ์และตัวตนที่โดดเด่นจากการมีพื้นที่การสื่อสารเป็นของตนเอง ผ่านสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ทำให้การสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจสามารถทำได้ไม่ยากนัก หากเปรียบเทียบกับผู้หญิงส่วนใหญ่ที่ต้องเข้าไปแย่งชิงพื้นที่การสื่อสารที่มักจะเป็นพื้นที่ที่ผู้ชายครอบครองอยู่ หรือการศึกษาพิธีกรรมส่วนใหญ่มักมองข้ามความสำคัญในประเด็นเรื่องเพศภาวะ (gender) ซึ่งเป็นตัวแปรสำคัญของพิธีกรรม โดยเฉพาะเพศหญิงที่มีความสัมพันธ์กับความเชื่อดั้งเดิมของท้องถิ่น

## 1.4 การขยับขยายการวิเคราะห์พิธีกรรมจากการจำแนกวัฒนธรรมออกเป็น “วัฒนธรรมชั้นสูงและชั้นต่ำ” สู่ “อำนาจการสร้างวัฒนธรรมเป็นของใคร”

ดังที่ R. Williams (1981) กล่าวว่า วัฒนธรรมที่ได้รับการผลิตขึ้นมาแล้วนั้น จะมีการบันทึกไว้ ถือเป็นส่วนหนึ่งของประเพณีการเลือกสรร (selective tradition) กล่าวคือ ผู้คนในสังคมจะมีกระบวนการจัดระบบและจัดลำดับความสำคัญของวัฒนธรรมทั้งหลายไว้ และเนื่องจากว่าในทุกวันและในชีวิตประจำวันมีวัฒนธรรมที่ถูกสร้างขึ้นใหม่อยู่ตลอดเวลา แต่ประเพณีในการเลือกสรรวัฒนธรรมนั้น จะทำหน้าที่คัดเลือกให้วัฒนธรรมบางอย่างเท่านั้นที่จะถูกผลิตซ้ำให้คงอยู่ต่อไป รวมทั้งใครมีอำนาจในการผลิตและผลิตซ้ำความหมายต่าง ๆ ตลอดจนกระบวนการรื้อถอนและสร้างความหมายใหม่ของพิธีกรรมเหล่านั้น และผลจากการเลือกสรรนั้นทำให้เกิดอะไรตามมาบ้าง

เฉกเช่นอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในอดีตที่ผูกติดกับวิถีการผลิตแบบเกษตรกรรม ทำให้ผู้หญิงมีอำนาจในการตัดสินใจภายในครอบครัวผ่านเจตจำนงของบรรพบุรุษอย่างสูง แต่เมื่อเข้าสู่บริบทสังคมแบบทุนนิยมที่อำนาจไม่ได้มาจากสิ่ง

ศักดิ์สิทธิ์เพียงอย่างเดียวแล้ว ยังมีอำนาจที่มาจากภายนอกอย่างระบบเงินตราเข้ามากำหนด ผู้หญิงจะมีวิธีการในการผลิตซ้ำอำนาจอย่างไร

นอกจากนี้ยังสามารถวิเคราะห์อำนาจของผู้หญิงจากเป้าหมายของการใช้อำนาจได้แก่ การเพิ่มขีดความสามารถ การเข้าไปจัดการทรัพยากรต่าง ๆ การเข้าไปจัดการทรัพย์สิน การจัดการที่อยู่อาศัย การจัดการทรัพย์สินของตัวเอง การตัดสินใจภายในกลุ่ม (ครัวเรือนหรือสายตระกูล) การตัดสินใจเรื่องงานหรือการเลือกคู่ครอง การจัดการในเรื่องอาชีพ การจัดการกับร่างกาย การเสริมสร้างพลังอำนาจทางเพศภาวะ การเปลี่ยนสถานภาพ การเสริมสร้างตัวตนและอัตลักษณ์ใหม่ ๆ ฯลฯ มาเป็นเกณฑ์ในการวิเคราะห์อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) แต่ละยุคจากอดีตจนถึงปัจจุบันด้วย

### 1.5 การสนใจศึกษาพิธีกรรม ทั้งความต่อเนื่องและการเปลี่ยนแปลงไปของพิธีกรรม รวมถึงความสัมพันธ์ระหว่างพิธีกรรมกับบริบทแวดล้อม (context)

การศึกษาอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในครั้งนี้ได้ใช้วิธีการศึกษาพัฒนาการทางประวัติศาสตร์เพื่อให้เห็นทั้งมิติของการคงอยู่และมิติการเปลี่ยนแปลง รวมทั้งมิติคลี่คลายว่ามีปัจจัยอะไรบ้างที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่หรืออ่อนแอของอำนาจผู้หญิง เช่น เมื่อสังคมเปลี่ยนแปลงไปผู้คนในสังคมล้านนาเรียกร้องการตอบสนองบทบาทหน้าที่ของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เปลี่ยนไปจากเพื่อกลุ่ม เครือญาติ และชุมชนไปสู่ปัจเจกบุคคลมากขึ้น หรือเมื่อมีการเข้ามาของเพศอื่น ๆ ในพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) อำนาจของผู้หญิงจะแปรเปลี่ยนไปเช่นไร และผู้หญิงได้ใช้การสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจอย่างไรมาต่อกับสิ่งต่าง ๆ

## 2. สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในฐานะการสื่อสาร

สำหรับงานวิจัยนี้สนใจศึกษาการบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่เป็นสื่อพื้นฐานประเภทพิธีกรรมอย่างหนึ่ง ด้วยการพิจารณาจากมุมมองของการสื่อสารว่า พิธีกรรมเป็นรูปแบบการสื่อสารประเภทหนึ่งที่มีองค์ประกอบพื้นฐานของการสื่อสาร ทั้งในมิติผู้ส่งสาร เนื้อหาสาร ช่องทางการสื่อสาร หรือตัวสื่อ และผู้รับสารอยู่อย่างครบถ้วน

ดังที่กาญจนา แก้วเทพ และคณะ (2554) นักวิชาการด้านการสื่อสาร เห็นว่า “พิธีกรรม” คำคำนี้แปลงได้เป็นคำว่า “วิถีกรรม” ซึ่งกลับหน้าหลังอีกทีก็จะได้ว่า “กรรมวิธี” ซึ่งเป็นความหมายที่พอจะเข้าใจกันว่า พิธีกรรมเป็นกรรมวิธีในการลงมือกระทำหรือการปฏิบัติการ (action) สิ่งใดสิ่งหนึ่งที่มีรูปแบบ กระบวนการ และลำดับขั้นตอนที่แน่นอน โดยส่วนใหญ่มักเป็นการกระทำที่เกี่ยวข้องกับศาสนาและความเชื่อ เฉกเช่นสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่เป็นการเชื่อของวัฒนธรรมคนเมือง (ล้านนา) หรือไทยวนที่มีต่อบรรพบุรุษของตนในระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่ ภายหลังจากการล่วงลับดับสูญไปแล้วก็จะกลายเป็นผีปู่ย่าที่จะทำหน้าที่คุ้มครองปกป้องรักษาคนในครอบครัวให้อยู่ดีมีสุข รอดพ้นจากการเจ็บไข้ได้ป่วย และสิ่งอัปมงคลต่าง ๆ

แต่ในขณะที่เดียวกันผีบรรพบุรุษจะลงโทษลูกหลานที่ทำผิดจารีตประเพณี หรือข้อปฏิบัติของสังคม รวมทั้งเป็นกลไกในการควบคุมพฤติกรรมทางเพศของคนในสังคม

จากคุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จุดเด่นน่าจะอยู่ที่มิติของอำนาจที่มอบหมายให้กับผู้หญิงราวกับธรรมชาติ ผ่านบทบาทหน้าที่และสถานภาพจากโครงสร้างระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่ของสังคมล้านนา รวมทั้งการได้มาซึ่งอำนาจที่มาจากกลไกความเชื่อเกี่ยวกับบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่กำหนดให้ลูกสาวเป็นผู้สืบทอดบทบาทด้านพิธีกรรม แต่เมื่อสภาพการณ์เปลี่ยนไป น่าสนใจว่าอำนาจของผู้หญิงจะมีการเปลี่ยนแปลงไปเช่นไร

## 2.1 การพิจารณาว่า “พิธีกรรม” เป็นรูปแบบการสื่อสารชนิดหนึ่ง

กาญจนา แก้วเทพ (2553ข) ชี้ให้เห็นว่า การประกอบพิธีกรรมกับมีองค์ประกอบ การสื่อสาร อันได้แก่ ผู้ประกอบพิธีกรรมก็คือ ผู้ส่งสาร สมาชิกที่เข้าร่วมพิธีกรรม รวมทั้งสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่มาร่วมชุมนุมก็คือ ผู้รับสาร สื่อหรือช่องทางการสื่อสารก็คือ เวลา สถานที่ ฉากการประกอบพิธี เนื้อหาสาร ได้แก่ กิจกรรม บทสวด การสนทนา เสียงดนตรี การกระทำ ร่ายรำ การเข้าทรง ความต้องการของผู้เข้าร่วม ฯลฯ

เป็นที่น่าสังเกตว่า ในการประกอบพิธีกรรมด้านความเชื่อและศาสนา โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติ เช่น พิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จะมีการอัญเชิญวิญญาณหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์มาประทับทรงใน “ร่างทรงหรือม้าขี่” ฉะนั้น หากพิจารณาด้วยองค์ประกอบ การสื่อสารคือ S-M-C-R (sender-message-channel-receiver) ดังการเปรียบเทียบให้เห็นดังนี้

ผู้ส่งสาร (sender-S)	=	วิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)
เนื้อหาหรือสาร (message-M)	=	เนื้อหาสารที่สนทนากัน
ช่องทางการสื่อสาร (channel-C)	=	ร่างทรงหรือม้าขี่
ผู้รับสาร (receiver-R)	=	สมาชิกที่เข้าร่วมพิธี

ในขณะที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เป็นการสื่อสารระหว่างบุคคลและการสื่อสารกลุ่มรูปแบบหนึ่ง ซึ่งเชื่อมโยงกับความเชื่อแบบผีของสังคมล้านนา ทำให้การประกอบพิธีกรรมผีปู่ย่าต้องอ้างอิงความศักดิ์สิทธิ์จากวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) โดยสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มีฐานะเป็นเครื่องมือติดต่อสื่อสารระหว่างคน กลุ่มคนกับวิญญาณบรรพบุรุษและดำรงอยู่ภายในพื้นที่และบรรยากาศแห่งโลกศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งเป็นอาณาเขตที่ถูกแยกออกจากโลกสามัญ กล่าวอีกนัยหนึ่งเป็นพื้นที่ประกอบพิธีกรรมการเช่นไหว้ ขอขมา บอกกล่าว หรือร้องขอ จึงมีสถานะเป็นของสูงและอยู่ในสถานศักดิ์สิทธิ์เท่านั้น ทั้งยังมีข้อปฏิบัติและข้อตกลงที่เป็นที่รู้จักกันในกลุ่มผู้สื่อสารผ่านสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)



จากอาณาเขตที่ไม่กว้างขวางมากนักของการประกอบพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ทำให้ผู้เข้าร่วมพิธีกรรมร้องขอวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) แบบที่ต้องมีเงื่อนไข เช่น ต้องผ่านตัวกลางอย่างมาซี (ร่างทรง) ที่สืบสายมาจากตระกูลฝ่ายแม่เท่านั้น หรือกฎเกณฑ์และข้อปฏิบัติที่เป็นข้อตกลงร่วมกันระหว่างผู้เข้าร่วมพิธีกรรม แต่การร้องขอสิ่งใด ๆ ก็มีทั้งเป็นเรื่องปัจเจกบุคคล กลุ่ม และเครือญาติที่สามารถรับรู้และก้าวข้ามกันได้ จึงมีลักษณะทั้งปัจเจกบุคคล กลุ่ม และเครือญาติรวมอยู่ด้วยกัน ด้วยเหตุดังกล่าวจึงทำให้การสื่อสารของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เป็นการสื่อสารประเภทหนึ่งร่วมกับการสื่อสารอื่น ๆ แต่ในเวลาเดียวกันก็มีลักษณะเฉพาะที่มีมิติของอำนาจเกี่ยวพันอยู่ ดังนั้น องค์ประกอบการสื่อสารจะมีลักษณะเฉพาะที่แตกต่างออกไปจากการสื่อสารพื้นบ้าน อย่างสื่อประเภทวัตถุ หรือสื่อประเภทการแสดง ก็คือ เริ่มจากการแบ่งสถานภาพของการสื่อสารจากมิติของอำนาจออกเป็นสองฝ่ายคือ ฝ่ายที่ทำการสั่งการ (active sender) และฝ่ายที่ทำการร้องขอ (passive sender) สำหรับองค์ประกอบการสื่อสาร เริ่มตั้งแต่

1. ผู้ส่งสาร (sender-S) ถือเป็นผู้เริ่มต้นการสื่อสารมีทั้งฝ่ายที่ทำการสั่งการก็คือ วิญญาณของบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และฝ่ายที่ทำการร้องขอก็คือ ผู้หญิงที่เป็นผู้นำของวงศ์ตระกูลในการประกอบพิธีกรรมอย่างแก๊ผีหรือมาซี (ร่างทรง) และลูกหลานสมาชิกในสายตระกูล
2. เนื้อหาสาร (message-M) ทั้งจากฝ่ายทำการสั่งการ เช่น การดลบันดาลตามคำขอ คำอวยพร หรือการสาปแช่งเมื่อลบลู่ ส่วนฝ่ายที่ทำการร้องขอ เช่น การขอขมา การขอพร การบอกกล่าว การบนบาน หรือการเคารพนับถือ
3. พื้นที่หรือช่องทางการสื่อสาร (channel-C) ฝ่ายทำการสั่งการผ่านการเข้าทรง การฟ้อน การปิดเป่า การเข้าฝัน และการทายทัก สำหรับฝ่ายที่ทำการร้องขอผ่านการเซ่นไหว้ ช่วงเวลา สถานที่ หรือวัตถุสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธีกรรม ผ่านตัวกลางอย่างมาซี (ร่างทรง) ที่สืบสายตระกูลฝ่ายแม่
4. ผู้รับสาร (receiver-R) ฝ่ายทำการสั่งการก็คือวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ส่วนฝ่ายที่ทำการร้องขอก็คือ สมาชิกที่เข้าร่วมพิธีกรรมหรือลูกหลานในสายตระกูล

อย่างไรก็ดี หากพิจารณาการสื่อสารของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เป็นลักษณะการสื่อสารแบบสองทาง (two-way communication) ตามแบบจำลองการสื่อสารเชิงพิธีกรรมก็จริง โดยมีเป้าหมายเพื่อนำมาซึ่งการสร้าง ความเข้าใจร่วมกันของสมาชิกผู้เข้าร่วมพิธีกรรมในสายตระกูลเป็นสำคัญ แต่เนื่องจากการแบ่งสถานภาพของการสื่อสารจากมิติของอำนาจ ออกเป็นสองฝ่ายคือ ฝ่ายที่ทำการสั่งการ (active sender) และฝ่ายที่ทำการร้องขอ (passive sender) จึงทำให้มีลักษณะไม่เสมอภาคกัน เช่น ฝ่ายที่ทำการร้องขอไม่สามารถมีปฏิริยาตอบกลับฝ่ายที่ทำการสั่งการได้ เพราะถือเป็นคำตัดสินที่สูงสุดแล้ว หรือในทำนองเดียวกันหากฝ่ายที่ทำการร้องขอในแต่ละคนต่างก็มีสถานภาพและอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกัน

## 2. คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

จากการทบทวนคุณลักษณะที่สำคัญของสื่อพิธีกรรมจากนักวิชาการ J. Huizinga (1938), E. Durkheim (1964), E.W. Rothenbuhler (1998), กาญจนา แก้วเทพ และคณะ (2553) ทำให้ผู้วิจัยสามารถสกัดคุณลักษณะเฉพาะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ดังรายละเอียดต่อไปนี้

**2.1 ความสัมพันธ์ระหว่างสื่อพิธีกรรมกับบริบทที่แวดล้อม** จากแนวคิดโลกศักดิ์สิทธิ์และโลกในชีวิตประจำวัน การศึกษาพิธีกรรมจำเป็นต้องตรวจสอบความสัมพันธ์ระหว่างตัวสื่อพิธีกรรมกับบริบทที่เป็นจริงในพื้นที่ที่ศึกษาอยู่เป็นการเฉพาะ เช่น การสนใจศึกษาอำนาจผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จึงจำเป็นต้องหาความสัมพันธ์ระหว่างบริบทสังคมล้านนาที่แวดล้อมพิธีกรรมดังกล่าวด้วย ดังที่ E. Durkheim (1964) ได้อธิบายว่า การสร้างแนวคิดที่แบ่งแยกโลกที่แวดล้อมมนุษย์ คือโลกแห่งพิธีกรรมหรือโลกศักดิ์สิทธิ์ (ritual world/sacred world) กับโลกแห่งชีวิตจริงหรือโลกสามัญ (secular world) ซึ่งมีทั้งความเชื่อมโยง จุดร่วม ต่อโยงกัน เช่น ของใช้ที่อยู่ในพิธีกรรม ก็คือสิ่งของที่ใช้อยู่ในชีวิตประจำวัน แต่ในอีกด้านก็แยกขาดหรือมีความแตกต่างกัน เช่น ในโลกความเป็นจริงมนุษย์ต้องทำงาน แต่ในโลกพิธีกรรมเราจะหยุดทำงาน เช่น เมื่อเข้าสู่ยุคปัจจุบันที่มีเพศอื่น ๆ โดยเฉพาะเพศที่สามเข้ามาในพื้นที่ของสื่อพิธีกรรม ด้วยการใช้อำนาจผ่านสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างผีปู่ย่า ผู้หญิงจะมีวิธีการปรับตัวให้เข้ากับบริบททางสังคมที่เปลี่ยนไปเพื่อให้ยังคงรักษาอำนาจของตัวเองอย่างไร

**2.2 ผู้มีส่วนเกี่ยวข้อง (stakeholder)** หากเปรียบเทียบกับสื่อชนิดอื่น ๆ แล้ว สื่อพิธีกรรมเป็นพื้นที่ที่มีศักยภาพในการเชื่อมโยงผู้คนได้อย่างเข้มข้นที่สุด ดังที่ E. Durkheim (1964) กล่าวไว้ว่า จะมีก็แต่โลกของศาสนาและพิธีกรรมเท่านั้น ที่จะสามารถระดมพลังผู้คนได้อย่างมากมายมหาศาล หากมองจากอำนาจของผู้หญิงจำเป็นต้องตรวจสอบด้วยว่าผู้มีส่วนเกี่ยวข้องกับการประกอบพิธีกรรมนั้น มีสัดส่วนของผู้หญิงอยู่มากน้อยเท่าไร และมีบทบาทในพิธีกรรมเป็นอย่างไร ดังต่อไปนี้

**2.2.1 คุณสมบัติของผู้ที่เข้าร่วม** มักจำกัดเฉพาะคนในสายตระกูลเดียวกันเท่านั้น และเปิดโอกาสให้ผู้หญิงเข้ามามีส่วนร่วมในหลากหลายด้าน อันได้แก่ ผู้นำวงศ์ตระกูลในการประกอบพิธีกรรม ฝ่ายสนับสนุนระหว่างประกอบพิธีกรรม ฝ่ายผู้จัดเตรียมวัสดุอุปกรณ์ที่ใช้ในการประกอบพิธี และฝ่ายจัดเก็บความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรม

**2.2.2 บทบาทของผู้ที่เข้าร่วม** เนื่องจากตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มีขั้นตอนการทำให้แน่นอน ชัดเจน สลับกิจกรรมไม่ได้ ดังนั้น จึงมีการกำหนดบทบาทของผู้ที่เข้าร่วมทุกคนอย่างเด่นชัดว่าใครจะมีบทบาทหน้าที่อะไรบ้าง คือ



1) เก้าผี เป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรมของวงศ์ตระกูล ซึ่งเป็นศูนย์กลางความนับถือของสมาชิก โดยเฉพาะในสายที่นับถือผีปู่ย่า ได้แก่ ลูกผู้หญิงคนโตหรือผู้หญิงที่อาวุโสสุดในสายตระกูลจากการนับเชื้อสายทางฝ่ายแม่เป็นหลัก

2) ม้าขี่ (ร่างทรง) เป็นผู้ที่ได้รับการเลือกหรือกำหนดจากวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ต้องเป็นลูกหลาน หรือสมาชิกในสายตระกูลเท่านั้น อาจจะเป็นผู้หญิงคนใดคนหนึ่ง ในลำดับใดลำดับหนึ่งของสายตระกูล อันได้แก่ ยาย ป้า น้า แม่ พี่สาว น้องสาว หรือลูกสาวคนเล็กในสายตระกูลนั้น ๆ ด้วย ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับกลุ่มสายตระกูลผีปู่ย่านั้น ๆ จะมีหรือไม่มีก็ได้ หากสายตระกูลใดเคยมีม้าขี่ (ร่างทรง) ก็จะมีการทรงประทับร่างพร้อมด้วย

3) ผู้เข้าร่วมพิธีกรรม คือ ลูกหลานหรือคนในสายตระกูลที่มีบทบาทในการกำกับพิธีกรรมและสนับสนุน ตลอดจนการดำเนินพิธีกรรมใด ๆ อันเนื่องจากการนับถือผีให้ลุล่วงไปได้ด้วยดี จำเป็นต้องมีการระดมเงินทุน แรงงาน และทรัพยากรอื่น ๆ

**2.2.3 หลักเกณฑ์ในการเข้าร่วม** การคัดเลือกผู้ที่เข้าร่วมสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จะมาจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) กำหนด เช่น เก้าผีและม้าขี่ (ร่างทรง) ต้องเป็นผู้หญิงในสายตระกูลเท่านั้น นอกจากนี้ยังใช้เกณฑ์คนวงในที่มีไว้ให้เฉพาะคนในครอบครัวเฉพาะสายตระกูลเดียวกัน และคนวงนอก คือชาวบ้าน ผู้ร่วมพิธีกรรมคนอื่น ๆ สามารถเข้าร่วมสังเกตการณ์พิธีกรรมนี้ได้

จากการจำแนกผู้มีส่วนเกี่ยวข้องสามารถสรุปได้ว่า สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เป็นพื้นที่การสื่อสารที่เปิดโอกาสให้ผู้หญิงทั้งในเชิงปริมาณที่สามารถเข้าร่วมได้อย่างหลากหลายด้าน ส่วนเชิงคุณภาพจะมีบทบาทหน้าที่อันสำคัญในการประกอบพิธีกรรม เช่น การเป็นผู้นำวงศ์ตระกูลในการประกอบพิธีกรรม (เก้าผี) การเป็นม้าขี่ (ร่างทรง) ผู้จัดเตรียมวัสดุในการประกอบพิธีกรรม ผู้สนับสนุนระหว่างประกอบพิธีกรรม หรือผู้จัดเก็บองค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรม

หากตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับบทบาทของผู้ที่เข้ามาเกี่ยวข้องสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จากสำนักเศรษฐศาสตร์การเมือง (political economy) ที่มองปรากฏการณ์แตกต่างไปจากสำนักหน้าที่นิยม (functionalism) ว่า หน้าที่ของพิธีกรรมแท้จริงแล้วไม่ใช่พื้นที่ในการสมานรอยร้าว แต่เป็นพื้นที่แห่งความขัดแย้ง หรือสะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์ของอำนาจของกลุ่มต่าง ๆ รวมทั้งเป็นพื้นที่ให้ผู้ที่อยู่อำนาจใช้ต่อสู้ในแบบฉบับของตนเอง เช่น การเปิดโอกาสให้ผู้หญิงได้เสริมสร้าง ต่อรอง และการก่อรูปผ่านการใช้ทุนด้านต่าง ๆ ในฐานะเป็นเก้าผีหรือการเป็นม้าขี่ (ร่างทรง) ของวิญญาณบรรพบุรุษ แม้ว่าสถานภาพทางสังคมในโลกความเป็นจริงอาจจะไม่เป็นที่ยอมรับ เมื่อกลายมาเป็นร่างทรงสื่อกลางก็จะได้รับความยอมรับนับถือ ซึ่งทำให้เห็นกระบวนการเปลี่ยนผ่านสถานะด้วยการใช้อำนาจจากโลกทางศักดิ์สิทธิ์มาเสริมสร้างอำนาจในการต่อรอง

**2.3 ระบบการแบ่งงานกันทำในพิธีกรรม (decentralism)** สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ประกอบไปด้วยกิจกรรมย่อย ๆ มากมาย ดังนั้น จึงมีการจัดระบบการแบ่งงานกันทำอย่างแน่นอนตายตัวว่าคนกลุ่มไหนจะต้องทำงานอะไร สำหรับรูปแบบการมีส่วนร่วมในฐานะการแบ่งงานของกลุ่มผู้หญิงที่เป็นผู้กระทำการสื่อสาร (communicator) ไม่ได้จำกัดเฉพาะการเป็นผู้นำวงศ์ตระกูลในการประกอบพิธีกรรม (เก้าผี) หรือการเป็นร่างทรง (ม้าขี่) เท่านั้น แต่สามารถมีส่วนร่วมในด้านอื่น ๆ หลายระดับ อันได้แก่ ฝ่ายสนับสนุนระหว่างประกอบพิธีกรรม อาทิ ผู้เข้าร่วมพิธี ลูกหลาน หรือแขกรับเชิญที่เข้าร่วม ฝ่ายผู้จัดเตรียมวัสดุอุปกรณ์ที่ใช้ในการประกอบพิธี อาทิ เครื่องเช่นไหว้ผีบรรพบุรุษ งานบายศรี จัดขันดอกไม้ หรือเครื่องสำหรับฟ้อนผี รวมไปถึงอาหารที่จัดเลี้ยงผู้เข้าร่วม และฝ่ายจัดเก็บความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรม หากพิจารณาการแบ่งงานกันทำในการประกอบพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ทำให้เห็นมิติอำนาจของผู้หญิง ดังงานเขียนของ อักษรดิษฐ์ (2552) ที่ชี้ให้เห็นว่าลูกหลานคนในสายตระกูลมีบทบาทในการระดมเงินทุน แรงงาน และทรัพยากรอื่น ๆ ซึ่งการเตรียมข้าวของจากรายการที่ผู้นำวงศ์ตระกูลในการประกอบพิธีกรรม (เก้าผี) เป็นผู้กำหนด ซึ่งสะท้อนการมีอำนาจในสังการและเป็นผู้นำได้ชัดเจน

**2.4 ช่วงเวลาและพื้นที่ในการประกอบพิธีกรรม** ในการประกอบพิธีกรรมจะมีการระบุช่วงเวลาและวาระโอกาสเอาไว้อย่างเข้มงวดและแน่นอน ทั้งพื้นที่ช่วงเวลาปกติที่ทำกันตามประเพณีในช่วงเดือน 9 (ประมาณเดือนพฤษภาคมถึงเดือนมิถุนายน) และช่วงเวลาพิเศษ เช่น ในโอกาสงานมงคล ขึ้นบ้านใหม่ การแต่งงาน การประสบความสำเร็จ และการย้ายถิ่นฐาน รวมไปถึงช่วงเวลาพิเศษวิฤตชีวิต การระบุเวลาเอาไว้ชัดเจน ก็จะมีผลต่อความยั่งยืนยาวนานของตัวสื่อพิธีกรรม และกระบวนการสืบทอดและผลิตซ้ำอำนาจของผู้หญิง เพราะเมื่อถึงเวลาที่ระบุไว้ก็หมายความว่าผู้ประกอบพิธีกรรมจะรู้ว่าต้องทำในช่วงเวลานี้แล้ว

ส่วนพื้นที่และสถานที่ของการประกอบพิธีกรรม จะต้องมีการบอกรับหมายให้เป็น “พื้นที่ผ่านกระบวนการ” (consecrated spot) เหล่านี้จะมีรูปแบบและหน้าที่ที่แน่นอนชัดเจนที่จะเป็นสถานที่ประกอบพิธีกรรมได้ ตั้งแต่เงื่อนไข หรือกฎของการใช้พื้นที่ มีความเข้มงวดมากน้อยเพียงใด มีการแบ่งอาณาเขตอย่างไร เป็นพื้นที่ส่วนตัวหรือพื้นที่สาธารณะ มีการใช้อุปกรณ์ แสงสี เสียงตกแต่งอย่างไรบ้าง รวมทั้งเหตุผลที่อยู่เบื้องหลังการตกแต่งสถานที่เหล่านั้น

ด้วยการสร้าง “ความศักดิ์สิทธิ์” และ “ความเข้มงวด” ในพื้นที่หรือสถานที่ของการประกอบพิธีกรรม เอกลักษณะของพื้นที่พิธีกรรมนั้น มักจะถูกออกแบบให้ผสมผสานความสัมพันธ์ระหว่างโลกศักดิ์สิทธิ์กับโลกสามัญ จึงต้องเกี่ยวพันกับการสถาปนา “ความศักดิ์สิทธิ์” ขึ้นมาในขอบเขตของพื้นที่พิธีกรรม เช่น การสร้างหอหรือหิ้งผีปู่ย่าไว้เป็นสถานที่ในการประกอบพิธีกรรม หรือการประดับประดาพื้นที่ด้วยกรวยดอกไม้ บายศรี หมากพลู นอกจากนี้พื้นที่และสถานที่ในการจัดงานจะมีระดับ “ความเข้มงวด” (rigidity) ที่แบ่งอาณาเขตวงในไว้ให้เฉพาะผู้ร่วมพิธีกรรมสายตระกูล

เดียวกันเท่านั้น ส่วนอาณาเขตวงนอกให้ชาวบ้านหรือผู้ร่วมพิธีกรรมคนอื่น ๆ ได้เข้าร่วมพิธีกรรมนี้ด้วย ดังนั้น คุณลักษณะเรื่องพื้นที่และสถานที่ของพิธีกรรมแสดงให้เห็นอำนาจที่ถูกกำหนดด้วยสิ่งศักดิ์สิทธิ์ และเป็นสิ่งหนึ่งที่มนุษย์ไม่สามารถล่วงละเมิดปรับเปลี่ยนตำแหน่งเองได้

**2.5 สิ่งของหรือวัสดุอุปกรณ์ของการประกอบพิธีกรรม** ในเบื้องต้นทุกสิ่งทุกอย่างซึ่งได้แก่ หอหรือหิ้งผีปู้ย่า (สถานที่ประกอบพิธีกรรม) เครื่องพิธี ของเลี้ยง เสื้อผ้าอาภรณ์ ของเล่นหรือเครื่องดนตรีที่เข้ามาเกี่ยวข้องมากมายในฐานะที่เป็นวัตถุธรรม ล้วนแล้วแต่มีความหมายซ่อนเร้นอยู่ข้างหลังทั้งสิ้นและเต็มไปด้วยสัญลักษณ์แห่งความหมายที่แสดงอำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) อย่างเช่น สวยดอกหรือขันปู้ย่าเป็นเครื่องพิธีในการแสดงถึงความเคารพที่เหล่าบรรดาลูกหลานหรือเจ้าผีมีต่อวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) หรือการเซ่นไหว้อาหารการกินเสมือนความอุดมสมบูรณ์ที่ลูกหลานจะได้รับกลับคืนมาในโลกชีวิตจริง

**2.6 ขั้นตอนของการประกอบพิธีกรรม** สำหรับขั้นตอนของการประกอบพิธีกรรมจะสัมพันธ์ระหว่างกิจกรรมที่ทำกับเวลา และจะมีช่วงเวลาเริ่มต้นและช่วงเวลาจบก็ยิ่งแน่นอน ชัดเจน เข้มงวด โดยกำหนดระยะเวลาไว้ 2 วัน วันแรกเรียกว่า “วันข้าวและวันดาคร้าว” (การเตรียมสิ่งของในการประกอบพิธีกรรม) เป็นวันป่าวประกาศให้บรรดาผีปู้ย่ารับทราบว่าในวันพรุ่งนี้จะมีการจัดพิธียกขันตั้ง และการเลี้ยงถวายของเซ่นไหว้ รวมทั้งจัดสถานที่ประกอบพิธีกรรมและเตรียมของไหว้ต่าง ๆ ในบ้านของเจ้าผีที่มีหอหรือหิ้งผีปู้ย่า มักจะจัดขึ้นก่อนพิธีจริง โดยอาจมีการมาร่วมงานของผีปู้ย่าในสายตระกูลเพื่อมาช่วยเหลือทางด้าน การดูแลความเรียบร้อยหรือให้ข้อเสนอแนะ ซึ่งผู้นำวงศ์ตระกูลในการประกอบพิธีกรรมอย่างเจ้าผีจะได้แก้ไขได้ทันท่วงที เสมือนมาตรวจตราความเรียบร้อยก่อนวันจริงนั่นเอง วันที่สองเรียกว่า “วันเลี้ยงหรือวันไหว้” เป็นวันพิธีเต็มรูปแบบจริง ในช่วงเช้าเริ่มตั้งแต่เวลาประมาณ 07.00 น. ไปจนถึงเวลาประมาณ 11.00 น. ลูกหลานในตระกูลกลุ่มผีปู้ยำนำของไหว้มารวมกัน เจ้าผีจัดเตรียมและลำเลียงสิ่งของทั้งหมดไปยังหอหรือหิ้งผีปู้ย่า จากนั้นเจ้าผีเริ่มประกอบพิธีกรรมด้วยการบอกกล่าว จนกระทั่งรูปเทียนดับสิ้น ก็แจกจ่ายสิ่งของจากการเซ่นไหว้กลับไปยังลูกหลานในแต่ละครอบครัว เป็นอันเสร็จพิธี

หรือในอีกด้าน พิธีกรรมเป็นเครื่องหมายของการเปลี่ยนผ่านสถานะอันประกอบด้วยขั้นตอนที่แน่นอน 3 จังหวะคือ ขั้นตอนแรกเป็นช่วงแยกตัว (separation) ที่ปัจเจกจะถูกแยกทั้งในแง่เวลา สถานที่ โลกศักดิ์สิทธิ์-โลกสามัญ และกิจกรรมที่เคยทำ โดยมีการกั้นอาณาบริเวณ เช่น พิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) จะมีหอหรือหิ้งผีปู้ย่า (สถานที่ทำพิธี) หรือบางกลุ่มตระกูลผีปู้ย่ามีการประทับร่างให้ม้าขี่ (ร่างทรง) เป็นสื่อกลางในการบอกกล่าว พูดคุยกับลูกหลานเป็นสัญญาณว่าวิญญาณมาแสดงตน จังหวะที่สองคือ ช่วงเปลี่ยนผ่าน (liminality) แยกตัวตนในโลกความจริงเพื่อเข้าสู่ตัวตนในโลกพิธีกรรม ซึ่งเป็นพื้นที่แห่งความคลุมเครือ เช่น ตัวสั้น อ้วก หรือการร้ายรำ

ตามวิญญานบรรพบุรุษ จังหวะที่สามคือ ช่วงกลับมารวมตัวกัน (incorporation) เป็นช่วงเวลาที่น่าเข้ามาสู่สถานภาพใหม่

**2.7 เนื้อหา ความหมาย คุณค่าของการประกอบพิธีกรรม** คือ สัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับโลกศักดิ์สิทธิ์เป็นสิ่งที่บรรจุสาระความหมายที่ซับซ้อนเต็มไปด้วยหลักการ คุณค่าต่าง ๆ ที่นิยามและบ่งบอกถึงความถูกต้องชอบธรรมของระเบียบสังคม อีกทั้งยังเป็นช่วงเวลาในทุกสิ่งทุกอย่างจะกลายเป็นสัญลักษณ์ที่มีพลังอำนาจอย่างเข้มข้นและหนาแน่น

สำหรับสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จะมีขั้นตอนซึ่งเป็นช่วงเวลาที่วิญญานบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) (sender) เริ่มกระทำการสื่อสารเข้าผ่านช่องทางการสื่อสาร (channel) ผ่านเก้าอี้ในการบอกกล่าว หรือม้าขี่ที่ทำหน้าที่เป็นร่างทรงเพื่อติดต่อกับลูกหลานในสายตระกูล (receiver) การตั้งจิตภาวนาเพื่อสงบนิ่ง หรือการประโคมดนตรีจึงมิใช่เพียงเพื่อสร้างสุนทรียภาพ แต่มีความหมายเพื่อขับไล่และให้สัญญากับวิญญานบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มาประทับร่างทรง รวมทั้งระหว่างประกอบพิธีกรรมได้ใช้ความเป็นเพศหญิงผู้เป็นแม่ (เพศวัฒนธรรม) ที่ปกป้องลูกมาสร้าง ความหมายใหม่นั้น P. Bourdieu (1977) เรียกว่า “อำนาจเชิงสัญลักษณ์” (symbolic power) ทำให้เกิดการสร้างอำนาจ บารมี และการได้รับสถานภาพทางสังคมที่สูงขึ้น

**2.8 บทบาทหน้าที่** คือ มิติการตอบสนองความต้องการของสมาชิกในสายตระกูลระดับเครือญาติ คือ

**2.8.1 บทบาทหน้าที่ในการเชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างสามโลก** อันได้แก่ ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ เช่นกรณีของผู้หญิง (ผู้เป็นเก้าอี้หรือผู้หญิงที่เป็นผู้ใหญ่ที่สุดของวงศ์ตระกูล) ก็จะทำหน้าที่เป็นคนกลางในการเปิดโอกาสให้ญาติที่อยู่ห่างไกลกันได้มาพบปะซักถาม สาระทุกข์สุขติดต่อกัน หรือเป็นพื้นที่ในการแนะนำผู้ที่มาเป็นแขกให้รู้จักญาติพี่น้องของฝ่ายหญิง (ผ่านช่วงเวลาของการเข้าร่วมพิธีกรรม) ความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนกับธรรมชาติแวดล้อมผ่านเครื่องเช่นไห้ว และสถานที่ประกอบพิธีกรรม อาทิ สิ่งของที่ประกอบพิธีเช่นไห้ว ไก่ต้ม ไข่ ปลาแห้ง หมาก เมียง หรือ การคัดเลือกดอกไม้มาทำสวดดอก และความสัมพันธ์ระหว่างคนเข้าร่วมพิธีกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติทั้งหลาย อย่างการประกอบอาหารสำหรับเลี้ยงผีห้ามหยิบเครื่องปรุงต่าง ๆ มากิน แม้แต่การปรุงรสก็ห้ามชิม หรือในเครื่องเช่นไห้วมีการทำพิธีวิธีจะใช้น้ำส้มป่อยประพรมก่อน

**2.8.2 บทบาทหน้าที่ในการสร้างความอบอุ่นและความมั่นคงทางจิตใจ** ในระหว่างการประกอบพิธีกรรมผู้หญิงจะเป็นตัวกลางในการติดต่อกับวิญญานของบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เป็นศูนย์กลางของที่พึ่งทางใจ เป็นความหวังและความอบอุ่นที่สามารถขอพึ่งพาได้

**2.8.3 บทบาทหน้าที่ในการจัดระเบียบสังคม** ในการนับถือผีบรรพบุรุษของล้านนา ซึ่งถือเป็นผู้ปกป้องรักษาคนในครอบครัวให้อยู่ดีกินดี รอดพ้นจากการเจ็บไข้ได้ป่วยหรือสิ่งอัปมงคลต่าง ๆ แต่ในขณะเดียวกันผีปู่ย่าจะลงโทษ ลูกหลานที่ทำผิดจารีตประเพณีหรือข้อปฏิบัติ



ของสังคม ซึ่งชาวล้านนาเรียกลักษณะเช่นนี้ว่า “ผิดผี” และจำต้องแก้ไขด้วยการประกอบพิธีกรรมขอขมาที่เรียกกันว่า “เสียผี” “แก้ผี” หรือ “เลี้ยงผี” หรือมีอำนาจในการจัดการกับสิ่งต่าง ๆ ในครอบครัวได้ เช่น การขัดแย้งกันทางมรดกในสายตระกูล เพราะสามารถแสดงเจตจำนงของบรรพบุรุษได้โดยผ่านการเข้าทรง ซึ่งถือได้ว่าผีบรรพบุรุษมีหน้าที่ในการจัดระเบียบคนในชุมชนให้ประพฤติตนอยู่ในร่องในรอย

**2.8.4 หน้าที่ในการสืบทอดความเชื่อและบทบาททางเพศ** ส่วนใหญ่จะให้อำนาจในการสืบทอด “หิ้งปู่ย่า” กับลูกสาวของตระกูลเป็นหลัก หรือผู้เป็นแก้วผีและผู้หญิงที่เป็นผู้ใหญ่ที่สุดของวงศ์ตระกูล ทำให้ผู้หญิงยังคงสามารถรักษาอำนาจไว้ได้

แต่อย่างไรก็ดี เมื่อสภาพการณ์ของชุมชนได้เปลี่ยนแปลงไป การทำหน้าที่ของผู้หญิงในสื่อพิธีกรรมล้านนาจึงจำเป็นต้องมีการปรับเปลี่ยนในลักษณะเคลื่อนไหวอย่างมีพลวัต (dynamic functionalism) มากขึ้น เฉกเช่นกรณีการทำหน้าที่ของผู้หญิงในสื่อพิธีกรรมการไหว้ผีปู่ย่า อานันท์ กาญจนพันธุ์ (1992) ได้ตั้งข้อสังเกตว่า การเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตที่เดิมผูกพันอยู่กับการเกษตร และที่สำคัญคือการเปลี่ยนแปลงเป้าหมายของพิธี แต่เดิมนั้นจะเน้นที่ความอุดมสมบูรณ์และความผาสุกของคนทั้งตระกูล เช่น ขอผีปู่ย่าช่วยให้ฝนฟ้าตกต้องตามฤดูกาล พืชผลเจริญงอกงามดี และลูกหลานปลอดภัยจากโรคภัยทั้งปวง ในปัจจุบันคนมาร่วมพิธีจะสนใจขอพรผีปู่ย่าเพื่อตัวเอง (เน้นความเป็นปัจเจกบุคคล) มากขึ้น โดยเฉพาะเรื่องความสำเร็จเชิงธุรกิจ การถูกหวย การสอบเข้าเรียนต่อ การรักษาโรคภัยไข้เจ็บ และการสะเดาะเคราะห์ จึงแสดงให้เห็นว่าเมื่อสื่อพิธีกรรมมีการเปลี่ยนผ่านเข้ามาสู่ยุคปัจจุบันที่เรียกร้องภารกิจแบบใหม่ ดังนั้น การปรับตัวของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่สามารถพลิกแพลงบทบาทหน้าที่ให้ตอบสนองความต้องการของสมาชิกในสายตระกูลได้ก็มีส่วนช่วยค้ำจุนและสร้างพลังศักดิ์สิทธิ์ในผู้หญิงต่อไป

**2.9 กฎกติกาในพิธีกรรม** เป็นตัวตัดสินว่าผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นมานั้นยึดหลักเกณฑ์อะไร และที่สำคัญกฎกติกาที่แสดงออกภายในเวลาและสถานที่ในการประกอบพิธีกรรมนั้น คือ ลักษณะสูงสุดและเป็นอันสิ้นสุด

สำหรับสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) กฎกติกามักจะถูกกำหนดให้เป็นไปตามสิ่งศักดิ์สิทธิ์เบื้องบน (ผีปู่ย่า) หรือขนบธรรมเนียมของสังคมล้านนา และเครือข่ายในสายตระกูล ซึ่งน่าจะหมายความว่า “สิ่งศักดิ์สิทธิ์เป็นผู้ควบคุมกฎ” ส่วนใหญ่ผู้ประกอบพิธีกรรมคือ ผู้หญิงที่มีสถานะเป็นแก้วผีจะเป็นผู้ใช้และควบคุมกฎในพิธีกรรมให้เป็นไปตามวิญญานบรรพบุรุษนั้น ๆ หรือดังที่สุริยา สมุทคุปดี และคณะ (2539) กล่าวว่า การปฏิเสธและทำทนายการสืบทอดมีแตกต่างกันออกไป เช่น การเพิกเฉย การลบหลู่ การพิสูจน์ หรือการละเมิด แต่ในที่สุดก็จะนำมาซึ่งความเจ็บป่วยอย่างไม่ทราบสาเหตุ อุบัติเหตุอย่างรุนแรง ปัญหาครอบครัว ปัญหาในหน้าที่การงานและความคับข้อง



ใจเหล่านี้ เรียกว่า “วิกฤติการณ์ในชีวิต” ซึ่งเป็นจุดเปลี่ยนหรือหัวเลี้ยวหัวต่อของชีวิตและการรับหน้าที่สืบทอดต่อไป และผู้เข้าร่วมพิธีกรรมจำเป็นต้องรับรู้ เข้าใจกฎ และต้องปฏิบัติตามเท่านั้น

**2.10 พิธีกรรมเป็นกิจกรรมที่ไม่หวังผลทางเศรษฐกิจ (disinterestedness)** เช่น การประกอบพิธีกรรมทางความเชื่อที่มีเรื่อง “อำนาจศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติ” เข้ามาเกี่ยวข้องกับผู้ที่เลือกจะให้ใครเป็นผู้ประกอบพิธีกรรม (ส่วนใหญ่เป็นผู้หญิง) นั่นก็คือ “วิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)” ทำให้พิธีกรรมมีลักษณะที่ “ข้ามพ้น” เรื่องผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจและกำไร (จะใช้เงินทองมากมายเท่าไรก็ไม่สามารถบังคับให้ผีปู่ย่าลงมาประทับทรงได้) E. Durkheim (1964) ระบุว่า “ความศักดิ์สิทธิ์” เป็นคุณลักษณะที่สำคัญของพิธีกรรม และเป็นสิ่งที่ไม่อาจจะฝ่าฝืนและล่วงละเมิดได้ เนื่องจากเป็นสิ่งที่สูงสุดที่แต่ละสังคมร่วมกันกำหนดและยอมรับ

**2.11 พิธีกรรมเป็นภาษาที่สร้างสรรค์ได้** เนื่องจากสื่อพิธีกรรมมีลักษณะแบบทวิลักษณ์ (duality) ที่ด้านหนึ่งก็มีความเข้มงวดที่มีแบบแผนแน่นอน เช่น รูปแบบหรือขั้นตอนในการประกอบพิธีกรรม แต่อีกด้านก็เปิดโอกาสให้สร้างสรรค์และออกแบบสิ่งใหม่ ๆ เช่น สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ได้ขยายเนื้อหาจากผู้ปกป้องคนในครอบครัวให้อยู่ดีมีสุข มาสู่การสร้างตัวตนและอัตลักษณ์จากการมีกลุ่มตระกูลผีปู่ย่าเป็นของตัวเอง ฯลฯ

**2.12 พิธีกรรมเป็นระบบสัญลักษณ์ร่วมของชุมชน** ผ่าน “รหัสร่วม” ที่สังคมได้กำหนดขึ้นมา เช่น การกำหนดสัญลักษณ์ให้ผู้หญิงเป็นผู้สืบทอดสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ด้วยความหมายซ่อนเร้นว่า ผู้หญิงต้องเป็นผู้สืบสายตระกูลฝ่ายแม่เท่านั้น เพราะเป็นผู้ยึดติดกับพื้นที่ของชุมชนไม่ได้ย้ายออกไปไหน ทำให้รับรู้ประวัติความเป็นมาเรื่องราวของหมู่บ้านที่ถ่ายทอดจากแม่หรือยาย รวมทั้งสามารถดูแลทรัพย์สินและที่ดินของวงศ์ตระกูลได้

**2.13 พิธีกรรมเป็นพื้นที่ในการรักษาหรือต่อสู้เรื่องเพศภาวะ (gender)** ด้วยการที่ผู้หญิงพยายามใช้ความเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์มาท้าทายกับอำนาจของชายเป็นใหญ่ที่ปกคลุมในระบบสังคมนี้ ผ่านการใช้บทบาท สถานภาพ ร่างกาย รวมทั้งการใช้พื้นที่พิธีกรรมในการสร้างความจริง ความรู้ หรือการนิยามด้วยชุดความคิดนี้เสมือนเป็นสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจ (power relations) เพื่อการต่อสู้หรือต่อรองกับโครงสร้างทางสังคม และกลุ่มคนอื่น ๆ ได้ด้วย

**2.14 พิธีกรรมเป็นรูปแบบการแสดงออกและกลไกผลิตซ้ำของความสัมพันธ์ทางสังคม** เสมือนรูปแบบการจำลองเล็ก ๆ ของการแบ่งแยกและการจัดลำดับชั้นของโครงสร้างสังคมใหญ่ เช่น การแบ่งแยกระหว่างหญิงชาย การแบ่งแยกระดับชั้น (อาวุโส-เด็ก) ความสัมพันธ์ระหว่างพิธีกรรมกับโครงสร้างสังคม ในด้านหนึ่ง พิธีกรรมนั้นเป็นภาพสะท้อนของโครงสร้างสังคม และอีกด้านการประกอบพิธีกรรมช่วยกลับไปผลิตซ้ำโครงสร้างสังคมให้สืบทอดต่อไป เช่น สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่สืบทอดผ่านผู้หญิงจึงเป็นการติดตั้งสำนึก “การเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัว” ก็จะทำให้โครงสร้างความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิงกับพิธีกรรมดำเนินสืบเนื่องต่อไปได้ ฯลฯ

### 3. อำนาจที่เกิดจากสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

พิธีกรรมเป็นรูปแบบทางวัฒนธรรมและการสื่อสารที่สำคัญ ซึ่งก่อให้เกิดกระบวนการทางพิธีกรรม (ritual process) ในฐานะที่เป็นการเปลี่ยนผ่าน (transition) จากภาวะหนึ่งไปสู่อีกภาวะหนึ่ง การเปลี่ยนผ่านตนเองเพื่อเข้าสู่สภาวะใหม่ในพิธีกรรมนี้จะนำไปสู่ความเชื่อในอำนาจแห่งการป้องกันรักษา รวมถึงอำนาจแห่งการลงโทษของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ อย่างเช่นจากวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ซึ่งมีอิทธิพลต่อผู้เข้าร่วมในช่วงไร้ระเบียบเพื่อให้ได้รับสถานะใหม่ อำนาจที่เกิดขึ้นจึงเหนือกว่าอำนาจของมนุษย์ธรรมดาเมื่อนำช่วงเวลาพิเศษที่แยกออกจากชีวิตปกติหรือช่วงสภาวะก้ำกึ่ง (liminality) ซึ่งผู้วิจัยสนใจนำอำนาจที่เกิดจากตัวสื่อพิธีกรรมมาเป็นตัวตั้งต้นในการศึกษาอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) นี้ด้วย

มิติของอำนาจที่ให้ความสนใจในการวิจัยครั้งนี้เป็นอำนาจที่เกิดขึ้น หมุนเวียน ส่งผ่าน และใช้กันอยู่ภายใต้บริบทของความเชื่อจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์ผ่านการสื่อสารเชิงพิธีกรรมในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) โดยทั่วไปอำนาจไม่ได้มีความหมายในทางบวกมากนัก คนทั่วไปมักจะนึกถึงอำนาจในฐานะสิ่งที่เป็นนามธรรม แต่มีอิทธิพลต่อการบังคับ ควบคุม และใช้กำลังต่อสู้เพื่อให้ได้มาซึ่งสิ่งที่ตนเองต้องการ เมื่อทบทวนความหมายของคำว่า “อำนาจ” จากพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2554 ผลของการค้นหาพบในหลากหลายมิติ ในความเป็นจริงความหมายของอำนาจไม่ได้มีเฉพาะด้านลบเสมอไป ดังเช่น

...“อำนาจ” หมายถึง...“สิทธิ เช่น มอบอำนาจ...ความสามารถหรือสิ่งที่สามารถหรือบันดาลให้เกิดสิ่งใดสิ่งหนึ่งได้ เช่น อำนาจคุณพระศรีรัตนตรัย อำนาจสิ่งศักดิ์สิทธิ์... ความรุนแรง เช่น ชอบใช้อำนาจ...การบังคับบัญชา เช่น อยู่ใต้อำนาจ...การบังคับ เช่น ขออำนาจศาล...(กฎ) พลังบังคับให้การเป็นไปหรือไม่เป็นไป หรือให้ต้องปฏิบัติหรือไม่ปฏิบัติการอย่างหนึ่งอย่างใด หรือส่งผลให้เกิดสิ่งหนึ่งสิ่งใด เช่น อำนาจบังคับการให้เป็นไปตามกฎหมาย อำนาจบังคับบัญชา

The Asia Pacific Bureau of Adult Education's (ASPBAE) (1993) เสนอแนวความคิดพื้นฐานว่า อำนาจสามารถกำหนดระดับของการควบคุมวัสดุ มนุษย์ ปัญญา และการเงิน ทรัพยากรต่าง ๆ เหล่านี้กลายมาเป็นแหล่งที่มาของพลังส่วนบุคคลและสังคม อำนาจจึงมีลักษณะเป็นพลวัตที่สัมพันธ์กับทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง รวมทั้งจะมีเพียงบุคคลและกลุ่มคนบางกลุ่มที่สามารถเข้าถึงและควบคุมทรัพยากรประเภทต่าง ๆ ได้ อีกด้านอำนาจเป็นกระบวนการต่อเนื่องที่มีการต่อต้านและท้าทายโครงสร้างหลักจากคนที่มีอำนาจน้อยและด้อยโอกาสในสังคมเช่นกัน (VeneKlasen, & Miller, 2007)

สำหรับประเภทของอำนาจนั้น ยศ สันตสมบัติ (2533) ได้แบ่งออกเป็น 2 ประเภทก็คือ

### 1. อำนาจศักดิ์สิทธิ์ หรืออำนาจอิสระ

คือ ความสามารถในการกระทำบางอย่าง ซึ่งมีอยู่ในเทพศักดิ์สิทธิ์ มนุษย์ สสารวัตถุ ปราภฏการณัธรรมชาติ และปราภฏทางสังคมวัฒนธรรม ได้แก่

1.1 อำนาจอาจเป็นสิ่งที่มนุษย์เชื่อว่ามิอยู่ในจินตภาพไร้ตัวตน ไม่ว่าจะเป็นพระเจ้า ผู้สร้าง พรหม กฎแห่งกรรม เทพเจ้า หรือวิญญานบรรพบุรุษ

1.2 อำนาจอาจเป็นคุณภาพอันแฝงเร้นอยู่ในตัวมนุษย์บางคน เช่น ร่างทรง วีรบุรุษ นักรบ ภิกษุสงฆ์ หรือสมมติเทพ

1.3 อำนาจอาจเป็นสิ่งที่เชื่อว่ามิอยู่ในปราภฏการณัธรรมชาติต่าง ๆ เช่น พ้าดิน พระอาทิตย์ พระจันทร์ แม่น้ำ ภูเขา ฯลฯ

1.4 อำนาจมิอยู่ในวัตถุสสาร ซึ่งมีความศักดิ์สิทธิ์ในตัวเองหรือถูกสร้างให้เกิดความศักดิ์สิทธิ์ เช่น ราชบัลลังก์ ดาบอาญาสิทธิ์ พระพุทธรูป เครื่องรางของขลังต่าง ๆ วัสดุสิ่งของเช่นไหว้ที่ใช้ประกอบพิธีกรรม ที่อาจก่อให้เกิดความปรารถนาครอบครอง

1.5 อำนาจที่แฝงเร้นอยู่ในกระบวนการทางสังคมที่เปี่ยมไปด้วยพลัง เช่น การร้ายคาถาอาคม เพลงปลุกใจ สุนทรพจน์ หรือพิธีกรรมต่าง ๆ

### 2. อำนาจทางสังคมการเมือง

คือ ความสามารถในการกระทำตามความประสงค์อย่างมีประสิทธิภาพ ซึ่งเกิดจากความพยายามในการค้นหาและสร้างมาตรการในการควบคุมบังคับผู้อื่น หรือเป็นความสามารถในการควบคุมบงการและมีอิทธิพลเหนือทรัพยากรมนุษย์ เงิน ที่ดิน เครื่องมือการผลิต ฯลฯ อำนาจยังกินอาณาเขตไปสู่การบังคับในคราวที่จำเป็น อย่างเช่น พระราชกำหนดการบริหารราชการในสถานการณ์ฉุกเฉิน พ.ศ. 2548 (พรก.ฉุกเฉิน) ช่วงโรคระบาด (โควิด-19) รวมทั้งการควบคุมพฤติกรรมของคนอื่นด้วยการข่มขู่และใช้บทลงโทษที่นำไปสู่กลไกสำคัญในการควบคุมและจัดระเบียบทางสังคม

เป็นที่น่าสังเกตว่า การแบ่งแยกประเภทของอำนาจในข้างต้นเพียงเพื่อสะดวกแก่การให้คำอธิบายเท่านั้น ในความเป็นจริง ดังในงานวิจัยนี้อำนาจของผู้หญิงไม่ได้ถูกแบ่งอำนาจออกจากกันอย่างเด็ดขาด ในทางตรงกันข้ามอำนาจศักดิ์สิทธิ์และอำนาจทางสังคมการเมืองต่างมีความสัมพันธ์อย่างแยกไม่ออก ตัวอย่างเช่น อำนาจของผู้หญิงที่ปรากฏทั้งในพื้นที่โลกพิธีกรรมอย่างการมีบทบาทเป็นผู้นำวงศ์ตระกูลในการประกอบพิธีกรรม (แก๊ผี) พร้อมกับในพื้นที่โลกความเป็นจริงอย่างบทบาทการจัดการการผลิตและเศรษฐกิจครัวเรือน รวมทั้งบทบาทในการหารายได้เลี้ยงครอบครัวในยุคทุนนิยมระบบเงินตรา ทั้งนี้ได้แสดงให้เห็นความสัมพันธ์ของอำนาจที่เชื่อมโยงไปมาระหว่างโลกพิธีกรรมและโลกความเป็นจริง

ดังที่ E. Durkheim (1964) กล่าวว่า พื้นที่ในระบบสังคมวัฒนธรรมจะถูกแบ่งออกเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ในบริบทของพิธีกรรม (sacred) กับพื้นที่ธรรมดาโลก (profane) ดังนั้นอำนาจศักดิ์สิทธิ์ควรจะได้รับ การจัดให้อยู่ในพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์และอำนาจทางสังคมการเมืองควรได้รับจัดให้อยู่ในพื้นที่ธรรมดาโลก อย่างไรก็ตาม ในโลกความเป็นจริง อำนาจมีคุณสมบัติพิเศษและมีความสลับซับซ้อนเกินกว่าจะทำความเข้าใจได้ด้วยการวิเคราะห์แบบแยกเชิงกลไก ผู้วิจัยสันนิษฐานต่อไปว่าอำนาจสามารถเดินทางข้ามพื้นที่ สามารถเปลี่ยนรูปและปฏิบัติการหรือแสดงออกซึ่งพลังและอิทธิพลของอำนาจได้ ครอบคลุมทั่วทั้งพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และตัวผู้หญิงเป็นตัวแทนการทำงานอย่างมีประสิทธิภาพภายใต้บริบทแวดล้อมที่เหมาะสม

ทั้งนี้ผู้วิจัยสามารถแบ่งประเภทของอำนาจที่เกิดขึ้นจากตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จากการเก็บรวบรวมข้อมูลการวิจัยได้ดังนี้

### 1. อำนาจแห่งความคุ้มครอง (coverage ascribed power)

เป็นอำนาจจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่มีอำนาจเป็นอิสระ และสามารถกระทำการบางอย่างที่มนุษย์เชื่อว่ามีอยู่ในจินตภาพไรตัวตน อันได้แก่

1.1 อำนาจในการปกป้องรักษา คุ้มครอง และช่วยเหลือที่แผ่เร้นอยู่ในกระบวนการทางสังคมที่เปี่ยมไปด้วยพลัง

1.2 อำนาจในการควบคุมดูแลผู้คน และใช้ในการเพิ่มพูนแรงงาน หรือจัดการกับข้อขัดแย้งต่าง ๆ ในแง่ของพิธีกรรมและกฎหมายประเพณี

### 2. อำนาจแห่งการมอบหมายสถานภาพ (status conferral power)

เป็นอำนาจที่สิ่งศักดิ์สิทธิ์จากวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ได้มอบหมายสถานภาพที่สำคัญและสูงขึ้น อย่างการเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ (sacred gender) ได้แก่

2.1 อำนาจแห่งการเลื่อนสถานภาพ (ritual of status elevation) คือผู้เข้าร่วมในการประกอบพิธีกรรมจะเลื่อนจากสถานภาพต่ำไปยังสถานภาพสูงขึ้น

2.2 อำนาจแห่งการแปรกลับสถานภาพ (ritual of status transition) คือผู้เข้าร่วมในการประกอบพิธีกรรมจะแสดงสถานภาพต่างไปจากสภาพปกติ

### 3. อำนาจแห่งความปรารถนาและครอบครองที่มีอยู่ในวัตถุสสาร (offing power)

เป็นอำนาจจากความศักดิ์สิทธิ์ในตัวเองหรือถูกสร้างให้เกิดความศักดิ์สิทธิ์ เฉกเช่น หอหรือหิ้งผีปู่ย่า ชันผีปู่ย่า และวัสดุสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธีกรรมการบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

ดังนั้น อำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เป็นอำนาจอิสระที่มาจากความเชื่อเกี่ยวกับวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่แล้วปฏิบัติการผ่านตัวกลางอย่างผู้นำวงศ์ตระกูลในการประกอบพิธีกรรม (แก้าผี) หรือม้าขี่ (ร่างทรง) ที่กำหนดให้ต้องเป็นผู้หญิงที่สืบเชื้อสายตระกูลฝ่ายแม่เท่านั้น จากนั้นอำนาจศักดิ์สิทธิ์ก็จะถูกเปลี่ยนไปเป็นอำนาจที่เกี่ยวข้องกับ

วิถีชีวิตและความเป็นอยู่ ทั้งของผู้หญิงและสมาชิกในสายตระกูลที่เข้าร่วมพิธีกรรม ผู้วิจัยเห็นว่า อำนาจในแง่นี้เป็นองค์รวม เป็นอำนาจเดียวกันที่สามารถเปลี่ยนรูปและทำงานข้ามพื้นที่ได้

สำหรับงานวิจัยนี้ ถึงแม้ว่าจะไม่ได้ศึกษา “พิธีกรรม” อย่างละเอียดลงลึกเหมือน สาขาวิชามานุษยวิทยา คติชนวิทยา หรือศาสนวิทยา ทว่าสนใจอำนาจและความเป็นไปของผู้หญิง ล้าหนาที่อยู่ในพื้นที่พิธีกรรมจากแง่มุมของการสื่อสาร โดยอยู่บนจุดยืนของสำนักวัฒนธรรมศึกษา (cultural studies) ที่เห็นว่า การทำความเข้าใจสื่อพิธีกรรมพื้นบ้านแบบแยกส่วนออกจากบริบทที่ใช้ พิธีพิจารณา ทำให้สามารถตอบได้เพียงว่าวัฒนธรรมอะไรเกิดขึ้นบ้าง โดยไม่สามารถอธิบายต่อไปได้ว่า วัฒนธรรมและสื่อพิธีกรรมพื้นบ้านเหล่านั้นเกิดขึ้นและดำรงอยู่ได้อย่างไรและทำไม ดังนั้น การอธิบายวัฒนธรรมจะต้องครอบคลุมไปถึงมิติของกระบวนการผลิตทางวัฒนธรรม จึงทำให้ผู้วิจัย จำเป็นต้องพินิจถึงการเปลี่ยนแปลงของคุณลักษณะของตัวสื่อพิธีกรรม ใครมีอำนาจในกระบวนการ ผลิตและผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมของพิธีกรรมด้วย เพราะมีผลต่อการดำรงอยู่ของตัวสื่อพิธีกรรม อำนาจ และการสื่อสารของผู้หญิงล้าหนาในพื้นที่การสื่อสารพิธีกรรมเพื่อเสริมสร้างอำนาจเช่นกัน

### ทฤษฎีสตรีนิยมเชิงวิพากษ์ (theory of critical feminism) กับเพศภาวะในอุษาคเนย์ (gender in Southeast Asia)

#### 1. การสร้างองค์ความรู้และกรอบความคิดเกี่ยวกับผู้หญิง

หากจำกัดแควดวงของการศึกษา “ผู้หญิง” ในสังคมไทยนั้น ในอดีตการสร้างองค์ความรู้เกี่ยวกับผู้หญิงในสังคมไทยมีอยู่น้อยมาก ส่วนใหญ่การรับรู้เกี่ยวกับผู้หญิงของไทยมักมาจากการ บันเทิงของชาวต่างชาติที่เข้าไปในประเทศ ซึ่งก็มีไม่มากนัก ต่อจากนั้นภาพของผู้หญิงไทยที่พอจะชัดเจน ขึ้นบ้างก็เมื่อสังคมไทยมีนักมานุษยวิทยาชาวต่างประเทศเข้ามาศึกษาสังคมชนบทไทยช่วงราว ๆ 50-60 ปีที่ผ่านมา ซึ่งการศึกษาจะให้ความสำคัญต่อความเป็นอยู่และวิถีชีวิตของคนในชุมชน รวมทั้ง พิธีกรรมต่าง ๆ ผู้หญิงจึงเป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาด้วย (วารุณี ภูริสินสิทธิ์, 2545)

ภักดีกุล รัตนา (2550) ตั้งข้อสังเกตว่า แนวทางการศึกษาและการนำเสนอประเด็นเกี่ยวกับผู้หญิง ในระยะแรกเป็นการศึกษาแนวทางสตรีนิยม (feminism) ที่เชื่อว่า ผู้ชายเป็นใหญ่ในสังคมและผู้หญิงมักถูกเลือกปฏิบัติ ทำให้ผู้หญิงมีสถานภาพที่ด้อยกว่าผู้ชาย กาญจนา แก้วเทพ (2535) เพิ่มเติมว่า การศึกษาผู้หญิงในแนวทางนี้มีได้ต้องการเป็นเพียงกรอบการวิเคราะห์ทางการศึกษาเท่านั้น แต่ยังคงการให้เป็นเครื่องมือในการต่อสู้เพื่อสิทธิและความเท่าเทียมของผู้หญิงในสังคม รวมทั้งยังปฏิเสธการแบ่งหน้าที่และบทบาททางเพศโดยธรรมชาติ และสิ่งเหล่านี้เกิดจากการ ปลุกฝังของสังคม ส่งผลให้ความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายสามารถเปลี่ยนแปลงได้



อีกทั้งนิยมใช้กรอบการศึกษาแบบตะวันตกเป็นสำคัญ และค่อนข้างโน้มเอียงที่จะใช้การอธิบายและเกณฑ์การตัดสินตามทางของสังคมตะวันตก รวมทั้งยึดแนวทางการต่อสู้โดยเน้นบทบาทนอกบ้าน เช่น ด้านการเมือง หรือด้านเศรษฐกิจเป็นหลักและผลักดันให้ผู้หญิงในอุษาคเนย์กระทำตามมาตรฐานนั้น ส่งผลให้ภาพผู้หญิงที่ปรากฏมีลักษณะแนวราบและขาดการคำนึงถึงบริบทของสังคมที่มีกลไกทางวัฒนธรรมเป็นตัวป้องกันมิให้ผู้ชายเอาไรต์เอาเปรียบผู้หญิงได้อย่างเต็มที่ เช่น พิธีกรรมและการนับถือทางฝ่ายหญิง ฯลฯ (ปราณี วงษ์เทศ, 2549)

ในระยะที่สองนักวิชาการสตรีนิยมยุคทศวรรษที่ 1980 จนถึงปัจจุบัน ได้นำคำว่า gender มาใช้อย่างกว้างขวางเพื่อเน้นย้ำให้คนในสังคมสามารถแยกแยะได้ว่า สภาวะทางเพศแบบไหนเป็นสภาวะธรรมชาติ และสภาวะทางเพศแบบใดคือสิ่งประดิษฐ์ของสังคม (สุชาดา ทวีสิทธิ์, 2547) ประเด็นคำถามที่สำคัญได้รับความสนใจในการศึกษาเกี่ยวกับสตรีคือ ความเป็นผู้หญิงมีลักษณะสากล หรือเป็นลักษณะที่ผันแปรไปตามชนชั้น ประวัติศาสตร์ ชาติพันธุ์ และวัฒนธรรมเฉพาะในแต่ละพื้นที่ โดยเริ่มตั้งคำถามและคัดค้านการเสนอทฤษฎีจากตะวันตกที่ส่วนใหญ่มีสมมติฐานว่า ความไม่เสมอภาคทางเพศเป็นสิ่งที่สังคมสร้างขึ้นในทุกวัฒนธรรม หรือสังคมร่วมสมัยทั้งหมดล้วนถูกครอบงำด้วยผู้ชายทั้งสิ้น

สำหรับทฤษฎีเชิงวิพากษ์ (critical theory) แนะนำว่า ในโลกของพิธีกรรมเน้นแสดงให้เห็นความหลากหลาย ความขัดแย้งระหว่างอำนาจกับความรู้ชุดต่าง ๆ ซึ่งสะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์ของอำนาจกลุ่มต่าง ๆ ในท่ามกลางการประกอบพิธี รวมทั้งเป็นพื้นที่ให้ผู้ที่ด้อยอำนาจใช้ในการเจรจาต่อรองอำนาจในสังคมและต่อสู้ในแบบฉบับของตนเอง เช่น บทบาทของผู้หญิงที่อาจด้อยอำนาจในสภาพชีวิตปกติ แต่กลับได้มาแสดงอำนาจในพิธีกรรม ฯลฯ

ขณะที่การศึกษาครั้งนี้ตั้งอยู่บนพื้นฐานของทฤษฎีสตรีนิยมแนววิพากษ์ หากพิจารณาพัฒนาการแนวคิดและกระบวนการผลิตความรู้ของทฤษฎีสตรีนิยมที่ค่อนข้างขยายตัวและพัฒนามาอย่างต่อเนื่อง ผู้วิจัยเล็งเห็นว่า กลุ่มสตรีนิยมแนวหลังสมัยใหม่ (postmodern feminism) และยุคสื่อศึกษาของแนวสตรีนิยม (feminist media studies) จะช่วยทำความเข้าใจการสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ได้อย่างชัดเจน

เริ่มต้นด้วยแนวคิดกลุ่มสตรีนิยมแนวหลังสมัยใหม่ (postmodern feminism) ที่พัฒนาความคิดโดยได้รับอิทธิพลจากทฤษฎีสังคมศาสตร์สายปรากฏการณ์วิทยา (phenomenology) ที่เชื่อว่า ความเป็นจริงรอบตัวไม่ได้เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติ แต่ล้วนเป็นสิ่งที่ได้รับการประกอบสร้างขึ้นทางสังคม (socially constructed) ดังนั้น นักสตรีนิยมจึงตั้งคำถามว่า เมื่อเป็นเช่นนี้แล้ว ความเป็นจริงเกี่ยวกับผู้หญิงและผู้ชายได้รับการประกอบสร้างขึ้นทางสังคมขึ้นมาอย่างไร และใครมีอำนาจในการกำหนดความหมายและความจริงให้กับผู้หญิง ผู้ชาย เพศวิถี และเพศสภาวะ โดยจุดยืนหลักของนักสตรีนิยมกลุ่มนี้ตั้งคำถามกับการต่อสู้ของขบวนการผู้หญิงที่ผ่านมา มักจะจำกัดวงอยู่เฉพาะผู้หญิงผิว

ขาว ชนชั้นกลาง และชาวตะวันตกเท่านั้น ทั้ง ๆ ที่ในโลกความเป็นจริงขบวนการเคลื่อนไหวของผู้หญิงหลากหลายกว่านั้น เช่น กลุ่มผิวสี ชนชั้นอื่น ๆ กลุ่มประเทศโลกที่สาม ฯลฯ และมีลักษณะแตกต่างจากกลุ่มผู้หญิงผิวขาวชาวตะวันตก ดังนั้น จึงจำเป็นต้องพิจารณาควบคู่ไปกับตัวแปรทางสังคมและวัฒนธรรมอื่น ๆ ด้วย เช่น อายุ ศาสนา ความเชื่อ ชนชั้นชาติพันธุ์ ฯลฯ (กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิมาน, 2551)

J. Butler (1990) เสนอว่า แม้ว่าผู้หญิงจะเผชิญปัญหาหลักร่วมกันบางอย่าง แต่รายละเอียดแยกย่อยนั้น การต่อสู้ของผู้หญิงในแต่ละกลุ่มก็จะมีวิถีของการยอมรับและต่อต้านแตกต่างกันไป ดังกรณีของการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจและการครอบครองพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ของผู้หญิงที่ในแต่ละยุคก็ไม่จำเป็นต้องเหมือนกันเสมอไป ฯลฯ

ส่วนยุคสื่อศึกษาแนวสตรีนิยม (feminist media studies) ที่ทฤษฎีสตรีนิยมเข้ามาผนวกรวมกับสาขาการสื่อสารอย่างเป็นรูปธรรมชัดเจน โดยพื้นฐานของสำนักวัฒนธรรมศึกษาสนใจปฏิสัมพันธ์ระหว่างตัวแปรต่าง ๆ ในโลกของการสร้างความหมายมากกว่าจะลดทอนให้เหลือตัวแปรใดแบบเดียว ๆ (reductionism) เพราะฉะนั้น การศึกษาเรื่องเพศสภาวะก็ได้ขยายการวิเคราะห์ตัวแปรเพศสภาวะควบคู่ไปกับตัวแปรอื่น ๆ ด้วย เช่น งานวิจัยนี้สนใจมิติของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารเชิงพิธีกรรมของการบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ก็จำเป็นต้องดูทั้งตัวแปรเรื่องเพศสภาวะควบคู่ไปกับตัวแปรการแบ่งบทบาททางเพศจากวัฒนธรรม หรือตัวแปรจากความเชื่อผีปู่ย่าของชาวล้านนา

หากเฉพาะเจาะจงมาที่การวิเคราะห์เรื่องอำนาจของทฤษฎีสตรีนิยมเชิงวิพากษ์ ได้รับอิทธิพลมาจาก M. Foucault โดยนักสตรีนิยมเชื่อว่า ปัญหาเบื้องต้นที่สุดระหว่างผู้ชายและผู้หญิงก็คือความสัมพันธ์เชิงอำนาจ (power relation) จากทัศนะดังกล่าว นักสตรีนิยมกล่าวว่า ภายใต้สังคมปิตาธิปไตยจะมีเฉพาะความรู้แบบเพศชายเท่านั้นที่มีอำนาจและได้รับการสถาปนาเป็น “ความรู้” หรือ “ความจริง” ในทางกลับกันผู้หญิงก็พยายามท้าทาย ต่อกร และสร้างอำนาจผ่านกระบวนการสื่อสารในการสร้างความรู้และความจริงด้วยตัวเองเช่นกัน

ขณะที่อีกด้านหนึ่ง อำนาจไม่ได้มีลักษณะของการเก็บกด (repression) เช่น การห้ามหรือการปิดกั้น แต่ยังมีด้านของการสร้าง (creation) ด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่งอำนาจในการสร้างสิ่งที่เรียกว่า ความรู้ (knowledge) และความจริง (truth) ซึ่งหมายความว่า ใครก็ตามที่มีอำนาจมักจะเป็นผู้ที่สร้างความรู้และความจริง รวมทั้งสามารถเผยแพร่ความรู้และความจริงนั้นผ่านการรับรู้ของผู้คนในสังคมได้ (M. Foucault, 1980)

นอกจากกรณีเรื่องเพศแล้ว สำนักสตรีนิยมแห่งวัฒนธรรมศึกษาได้ตรวจสอบเรื่องอำนาจไปในกรณีอื่น ๆ เช่น อำนาจในการสร้างประวัติศาสตร์ ร่างกาย ภาษา การสื่อสาร และทุก ๆ กิจกรรมที่มนุษย์ได้กระทำกันอยู่ในชีวิตประจำวัน และมองอำนาจในสังคมมิได้มีลักษณะเป็นการกระทำทางเดียว แต่เป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นแบบสองทางกลับไปกลับมา เช่น แม้ในยุคปัจจุบันจะ

เปิดโอกาสให้เพศอื่น ๆ เข้ามาในพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) นี้ก็ตาม ในทางกลับกันหากมองอำนาจในมิติการสร้างความรู้และการผลิตความจริงของผู้หญิงก็สามารถสร้างสรรค์ผ่านการบริหารจัดการองค์ความรู้ เช่น การเลือกสรรองค์ประกอบของพิธีกรรมที่สำคัญเก็บไว้กับตัวเองให้มัน (ผู้หญิง) อาทิ องค์ความรู้เกี่ยวกับเครื่องเซ่นไหว้ และเปิดโอกาสให้คนกลุ่มอื่น ๆ เข้ามาใช้บางส่วนได้ อาทิ การทำขันดอกไม้ หรือการรื้อสร้างบทบาทของผู้หญิงจาก “ผู้ประกอบพิธีกรรม” ในโลกศักดิ์สิทธิ์เพียงอย่างเดียว ขยับขยายมาสู่การเป็น “ผู้รับผิดชอบฐานะของครอบครัว” ในโลกชีวิตจริง หรือการเป็น “วิทยากร ปราชญ์ชาวบ้าน” ในโลกวิชาการมีผลทำให้ความรู้กับอำนาจต่างหนุนเสริมกันและกัน ซึ่งเป็นความพยายามของผู้หญิงที่จะประลองแข่งขันผ่านพื้นที่การสื่อสารในการสร้างความรู้ ความจริง การนิยาม การสร้างความหมาย การต่อรอง การต่อสู้ด้วยชุดความคิด และยังสนใจกระบวนการสร้างตัวตนในแบบของผู้หญิงเอง

สำหรับมิติการเมืองเรื่องร่างกาย (body politics) ที่กลุ่มสตรีนิยมมองว่าก็เป็นอำนาจอีกชนิดหนึ่งที่สังคมปิตาธิปไตยกดขี่เอาเปรียบผู้หญิงไว้ก็คือ การจัดการกับร่างกายของผู้หญิง ในทางตรงกันข้ามหากพิจารณาสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ถึงแม้จะดูเหมือนว่าผู้หญิงจะอุทิศร่างกายให้วิญญาณบรรพบุรุษที่อาจจะเป็นผู้ชายมาแสดงอำนาจผ่านเรือนร่างของผู้หญิงก็ตาม แต่หากมองอีกด้านจะพบว่า ผู้หญิงต่างหากที่ใช้ตัวตนอำนาจบารมี ความศรัทธา และความศักดิ์สิทธิ์ของวิญญาณบรรพบุรุษเพศชายนั้น ๆ ในการควบคุมพฤติกรรมของผู้ชายและคนในสังคมในฐานะอาวุธแห่งสตรีเพศอีกอย่างหนึ่ง

## 2. เพศสถานะในอุษาคเนย์ (gender in Southeast Asia)

อย่างไรก็ดี แม้ว่างานวิจัยนี้อยู่บนพื้นฐานของทฤษฎีสตรีนิยมแนววิพากษ์ กลุ่มสตรีนิยมแนวหลังสมัยใหม่ (postmodern feminism) และยุคสื่อศึกษาของแนวสตรีนิยม (feminist media studies) ที่เริ่มปรับเปลี่ยนมุมมองว่าการต่อสู้ของผู้หญิงในโลกความเป็นจริงมีหลากหลายกว่าโลกตะวันตก และในแต่ละกลุ่มก็สามารถมีวิถีทางการต่อสู้ที่แตกต่างกันไปก็ตาม แต่จุดยืนหลักก็ยังคงอยู่ที่ การต่อสู้และเคลื่อนไหวของผู้หญิงเพื่อเรียกร้องสิทธิต่าง ๆ ความเสมอภาคเท่าเทียมกัน รวมทั้งการวิเคราะห์เรื่องอำนาจที่ยังเชื่อว่า ปัญหาเบื้องต้นที่สุดระหว่างผู้ชายและผู้หญิงก็คือความสัมพันธ์เชิงอำนาจ (power relation) ที่มีแต่เพศชายเท่านั้นที่ได้รับการสถาปนาอำนาจเพียงเท่านั้น

ปรานี วงษ์เทศ (2559) เสนอว่า “เพศ” คืออวัยวะที่มีแต่กำเนิดอันแสดงถึงอัตลักษณ์ของมนุษย์ได้ชัดเจนที่สุด ขณะที่ค่านิยม ทักษะคติ หรือกรอบความคิดอื่น ๆ ที่เกี่ยวกับเพศเป็นเสมือน “สถานะ” ที่ถูกสร้างขึ้นมาจากสภาพแวดล้อมอันเป็นผลมาจากประวัติศาสตร์ สังคม และวัฒนธรรม ดังนั้น การศึกษาเรื่องเพศสถานะจึงมีความสำคัญต่อการสร้างความเข้าใจในลักษณะของสังคมใดสังคมหนึ่งด้วย เช่น ความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายควรให้ความสำคัญต่อสถานะที่เกี่ยวข้องกับวัฒนธรรมชนบประเพณี หรือแม้แต่พิธีกรรมของคนในสังคม อันจะนำมาซึ่งความเข้าใจต่อวิถีแห่ง “อำนาจ”

ในบทบาทมากขึ้น เช่น ด้านเศรษฐกิจที่ผู้หญิงอุษาคเนย์มักมีอย่างทัดเทียมผู้ชาย แทนที่จะมองและตีความสภาวะอย่างสังคมตะวันตกที่เน้นลักษณะทางชีวภาพและจิตวิทยาของปัจเจกเท่านั้น ดังนั้น การให้ความสำคัญต่อระบบเครือญาติการแต่งงาน รวมไปถึงศาสนาและความเชื่อในสังคม อาทิ ความเชื่อเรื่องผีและวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ต่าง ๆ โดยปัจจัยเหล่านี้ต่างมีผลต่อการกำหนดโครงสร้างความสัมพันธ์ระหว่างหญิงและชาย เช่น การจัดแบ่งกลุ่มทางสังคม ระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่ทำให้สถานภาพผู้หญิงค่อนข้างสูง และการแบ่งพื้นที่ของอำนาจทางวัฒนธรรมของหญิงชาย (space and power) ดังนั้น ความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายในหลาย ๆ สังคมไม่ได้เป็นสากลแบบตะวันตก และการนำแนวคิด รวมถึงทฤษฎีของตะวันตกมาใช้ศึกษาสตรีในอุษาคเนย์จึงเป็นเรื่องที่ต้องมีการทบทวนหรือใช้ด้วยความระมัดระวัง

ขณะที่งานวิจัยนี้สนใจศึกษาผู้หญิงในระบบสังคมอุษาคเนย์ (ผู้หญิงล้านนา) ที่มีบริบททางสังคมเรื่องเพศที่ปฏิบัติต่อผู้หญิงไม่รุนแรงมากนัก หากเมื่อเปรียบเทียบกับในสังคมตะวันตก จีน หรืออิสลามที่หญิงชายมีความแตกต่างกันมาก ทั้งนี้ผู้วิจัยได้สกัดความสัมพันธ์ระหว่างเพศสภาวะกับบริบททางสังคมล้านนาจากงานเขียนของปราณี วงษ์เทศ (2549) และยศ สันตสมบัติ (2536), (2559) มาเป็นเกณฑ์ในการทำความเข้าใจคุณลักษณะเฉพาะและอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ดังรายละเอียดต่อไปนี้

### 1. การแบ่งพื้นที่ของอำนาจทางวัฒนธรรมระหว่างหญิงชาย (space and power)

ซึ่งกำหนดให้ผู้ชายมีบทบาทสัมพันธ์กับศาสนา (พื้นที่เป็นทางการ) ขณะที่ผู้หญิงจะอุทิศตัวไปมีส่วนร่วมในความเชื่อพื้นเมือง (พื้นที่ไม่เป็นทางการ) หรือการกำหนดให้ผู้หญิงเป็นนักปฏิบัติ และผู้ชายเป็นนักปกครอง ด้วยเหตุนี้จึงทำให้ผู้หญิงสามารถเสริมสร้างอำนาจของตนเองได้ไม่ยากนัก

### 2. การแบ่งพื้นที่ระหว่างงานในบ้านและนอกบ้านที่มีลักษณะไม่ได้แยกขาดออกจากกันอย่างเด็ดขาด

อย่างที่พบในสังคมตะวันตก จีน อิสลามที่สถานภาพผู้หญิงต่ำ ถูกลดคุณค่า และไม่มีอำนาจ ยิ่งกว่านั้นคุณค่าของงานบ้านยังถือว่ามีความสูง เพราะผู้หญิงล้านนาสามารถจัดการได้อย่างยืดหยุ่นกับกิจกรรมในการผลิต ตั้งแต่การเงิน แรงงาน และทรัพยากรแวดล้อมที่อยู่ภายใต้การควบคุมของผู้หญิงที่ใกล้ชิดกับกิจกรรมทางเศรษฐกิจที่มีบ้านเป็นพื้นฐานของการสร้างงาน

### 3. การกำหนดบทบาทและสถานภาพจากอุดมการณ์ความเชื่อลัทธิบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่เปิดโอกาสให้ผู้หญิงเข้ามามีส่วนร่วมเป็นหลัก

จากการกำหนดให้ลูกสาวคนโตของสายตระกูลเป็นผู้นำวงศ์ตระกูลในการประกอบพิธีกรรม (แก้ผี) รวมทั้งดูแลหิ้งบูชาหรือห่อผีปู่ย่า และลูกสาวคนเล็กของตระกูลทำหน้าที่เป็นม้าขี่ (ร่างทรง) ให้วิญญาณผีบรรพบุรุษประทับร่าง



#### 4. การกำหนดบทบาทและตำแหน่งทางสังคมจากระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่

ผ่านระบบเครือญาติการแต่งงาน รวมทั้งการแบ่งแรงงานตามเพศทางวัฒนธรรม ทำให้ผู้หญิงเป็นแกนกลาง ในแง่ของการเป็นผู้ผลิตในเกษตรกรรม การประกอบกิจการค้า ผู้ควบคุม รายรับรายจ่าย เศรษฐกิจของครอบครัว เครือญาติ และชุมชน ส่งผลให้มีสถานภาพทางสังคมทัดเทียม กับผู้ชาย ประกอบกับการกำหนดแบบแผนหลังการแต่งงานให้บ่าวสาวอาศัยอยู่กับบ้านของฝ่ายหญิง เป็นหลัก ผู้ชายที่แต่งงานก็ต้องทำงานรับใช้และเป็นแรงงานของครัวเรือนฝ่ายหญิง

#### 5. การแบ่งเพศสถานะความเป็นหญิงและความเป็นชายที่ไม่ได้เป็นแบบสากล

แต่ถูกสร้างขึ้นด้วยวัฒนธรรมที่ต่างกันจึงต้องคำนึงถึงวัฒนธรรมเฉพาะของสังคมและ วิถีชีวิตต่าง ๆ ของคนในสังคมนั้น เช่น ผู้หญิงในสังคมล้านนาถูกกำหนดให้สถานภาพสูงและเป็นผู้นำ ครอบครั

#### 6. การประกอบสร้างตัวตนและความเป็นเพศสถานะที่ไม่ได้แบ่งแยกตามลักษณะ ทางกายภาพ รูปลักษณ์ภายนอก ร่างกาย แต่คำนึงถึงการปฏิบัติการ

เช่น ผู้หญิงอาจมีรูปร่างและสรีระบอบบาง อ่อนแอ ไร้ประสิทธิภาพ แต่เมื่อมาอยู่ใน พื้นที่พิธีกรรมเผยให้เห็นความสามารถที่มีลักษณะพิเศษต่างออกไป

#### 7. การแบ่งความสัมพันธ์แบบระบบอาวุโส และความสัมพันธ์ที่เกื้อหนุนกันระหว่าง หญิงชาย

ทั้งสองความสัมพันธ์ที่แตกต่างกันนี้ เห็นได้จากความสัมพันธ์แบบระบบอาวุโสที่เน้น ระหว่างผู้ใหญ่กับผู้น้อยกับความสัมพันธ์ระหว่างพี่น้องชายหญิง หรือการเน้นลำดับชั้นที่ขยายกว้าง ออกไปได้เรื่อย ๆ ไม่มีที่สิ้นสุด เช่น การนับความสัมพันธ์ของการเป็นพี่น้องและลูกพี่ลูกน้อง ฯลฯ ส่วนความสัมพันธ์ที่เกื้อหนุนจะเห็นความแตกต่างระหว่างหญิงชายจากการเรียกสิ่งของเป็นคู่ เช่น รองเท้าข้างซ้ายและข้างขวา ปลั๊กไฟตัวผู้ตัวเมีย ฯลฯ โดยมีความหมายเพื่อให้เห็นความต่างกัน แต่ เมื่อทั้งคู่รวมกันจะทำให้เกิดรูปแบบที่สมบูรณ์ได้

ขณะที่การประมวลลักษณะอำนาจของผู้หญิงในอุษาคเนย์นั้น ปราณี วงษ์เทศ (2549) เห็นว่า บางครั้งการมองอำนาจผู้หญิงจากภายนอกอาจไม่เห็นการมีอยู่ของอำนาจ เพราะ อำนาจสามารถเป็นสิ่งที่มองเห็นหรือไม่เห็นก็ได้ เช่น อำนาจไม่เป็นทางการ เป็นสิ่งที่จับต้องไม่ได้ และ ไม่จำเป็นต้องมาจากมิติเศรษฐกิจหรือการเมืองเพียงอย่างเดียว แต่เป็นอำนาจที่เหนือธรรมดา อาจจะเป็นอำนาจทางจิตใจของ “คนพิเศษบางคน” รวมไปถึงเกียรติยศ ชื่อเสียง ศักดิ์ศรีของกลุ่มคนและ ชุมชนที่มารวมตัวกันเพื่อแสวงหาอำนาจทางสังคม เช่น การรวมตัวกันประกอบพิธีกรรมต่าง ๆ ในแต่ ละชุมชน ฯลฯ ซึ่งสามารถสรุปคุณลักษณะอำนาจของผู้หญิงในอุษาคเนย์ได้ดังนี้



### 1. ที่มาของอำนาจ

ส่วนใหญ่เป็นอำนาจที่มาจากความศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติ และพลังอำนาจเป็นสิ่งที่มองไม่เห็นจับต้องไม่ได้ แต่ผลพลอยได้นำมาซึ่งเกียรติของบุคคล ศักดิ์ศรี ชื่อเสียง และความมีหน้ามีตา

### 2. ลักษณะของอำนาจ

มาจากชาติกำเนิด ชนชั้น ลำดับชั้นทางสังคม ความสัมพันธ์แบบระบบอาวุโส ความสัมพันธ์ที่เกื้อหนุนกันของเพศหญิงและเพศชาย อำนาจหรือบารมีที่มาจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ความอหังการ หรือการแสวงหาของวิเศษและเครื่องรางของขลัง ส่วนการได้มาซึ่งอำนาจจะไม่ใช้ความรุนแรง ไม่ใช้การบังคับ หรือการตอบแทนด้วยเงินทองข้าวของเครื่องใช้

### 3. จุดมุ่งหมายของการใช้อำนาจ

เป็นไปเพื่อครัวเรือน เครือญาติ สายตระกูล และชุมชน ซึ่งการนำคุณลักษณะเฉพาะทางเพศสภาพในสังคมล้านนา แยกเช่นการแบ่งพื้นที่อำนาจทางวัฒนธรรมของหญิงชาย (space and power) กลไกทางความเชื่อเกี่ยวกับผีปู่ย่า หรือระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่ที่มีผลต่อการกำหนดความสัมพันธ์เชิงอำนาจ (power relation) ระหว่างหญิงชาย มาใช้เป็นกรอบในการวิเคราะห์ร่วมด้วย ซึ่งน่าจะก่อให้เกิดการเสริมองค์ความรู้การสื่อสารของผู้หญิงที่ประสานระหว่างชุดความรู้ทางโลกตะวันตกกับโลกตะวันออกให้สัมพันธ์กับบริบทที่ศึกษาเพื่อพัฒนาและสร้างความหลากหลายต่อไป

## แนวคิดการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ (communication for empowerment)

### 1. การเสริมพลังอำนาจ (empowerment)

สำหรับการเสริมอำนาจ (empowerment approach) ถูกพัฒนาต่อจากวิถีคิดการเสริมอำนาจของสตรีนิยมแนวเสรีนิยม (liberal feminism) ที่สนใจเรื่องเสรีภาพและความเท่าเทียมของสตรี ดังเช่นกาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิมาน (2551) อธิบายว่า จุดยืนสำคัญของนักสตรีนิยมกลุ่มนี้เชื่อว่า สังคมปัจจุบันมีพัฒนาการที่ก้าวหน้ามากขึ้น มีเสรีภาพและการใช้เหตุผลมากขึ้น แต่ทว่าบทบาทของผู้หญิงไม่เคยเปลี่ยนแปลงเลย ทั้งในทางเศรษฐกิจและการเมือง เพราะฉะนั้นจึงต้องมีการเปลี่ยนแปลงเรื่องบทบาท สิทธิ โอกาสของผู้หญิงเพิ่มขึ้นด้วย เช่น การขยายโอกาสทางการศึกษา การลดทอดอคติทางเพศ การส่งเสริมสิทธิทางกฎหมายและการเมือง การเปิดโอกาสให้ผู้หญิงเข้าไปมีส่วนร่วมในการเลือกตั้ง ฯลฯ ขณะที่กลุ่มสตรีนิยมแนวเสรีนิยมยังมุ่งเน้นว่า สังคมที่ดีนั้นต้องประกอบขึ้นด้วย ความเสมอภาค (equity) เสรีภาพ (freedom) และภราดรภาพ (fraternity) ซึ่งหากผู้ชายมีเงื่อนไขทั้งสามนี้ได้ฉันท ผู้หญิงก็พึงมีได้เช่นกันฉันทนั้น

ดังนั้น วิธีการของการเสริมอำนาจแบบความเสมอภาคแบบสตรีนิยมแนวเสรีนิยม (liberal feminism) นั้น จึงเน้นไปที่ความสัมพันธ์ทางอำนาจของหญิงชาย (equity approach) ที่มองมิติทางอำนาจในเชิงเปรียบเทียบกับผู้ชาย แต่ถ้าวิเคราะห์อย่างละเอียดจะพบว่า การไม่เท่าเทียมกันระหว่างหญิงและชายไม่ได้มีเหตุปัจจัยมาจากผู้ชายเท่านั้น แต่มีสาเหตุอีกมากมาย เช่น โครงสร้างทางสังคม ความสัมพันธ์ระหว่างเพศภาวะ ฯลฯ ประกอบมาด้วย ดังนั้น การเสริมสร้างอำนาจของสตรีควรจะเป็นอำนาจในรูปแบบของการมีอำนาจภายในตัวเอง การพึ่งพาตัวเองได้ การใช้ชีวิตอย่างที่ตัวเองต้องการ และมีส่วนร่วมที่จะก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ โดยผ่านการเพิ่มความสามารถในการควบคุมทรัพยากร ทั้งที่เป็นวัตถุและไม่เป็นวัตถุ

สำหรับกาญจนา แก้วเทพ นักวิชาการด้านการสื่อสารสนใจการเสริมพลังให้กับงานวิจัยท้องถิ่น (2565, น.5-9) เสนอว่า เนื่องจากเรื่องการเสริมพลังเป็นแนวคิดที่มีอายุยาวนานมาแล้ว ซึ่งอาจจะแบ่งยุคของการเปลี่ยนแปลงความหมายของคำว่า “การเสริมพลัง” ในประวัติศาสตร์ทางความคิดของโลกตะวันตกออกเป็น 3 ยุค คือ

ยุคที่ 1 การเสริมพลัง = การมอบอำนาจ เป็นการที่บุคคลผู้มีอำนาจได้ “ถ่ายโอนอำนาจของตน” ให้แก่ผู้ไร้อำนาจ (transfer power) โดยมีความหมายถึง authorize, delegate, enable

ยุคที่ 2 การเสริมพลัง = ประชาชนต้องเป็นเจ้าของอำนาจ ความหมายนี้ได้เกิดขึ้นเมื่อสังคมต่าง ๆ ในโลกเริ่มก้าวเข้าสู่ระบบปกครองแบบใหม่ที่เรียกว่า “ระบอบประชาธิปไตย” ในยุคนี้ ความหมายของการเสริมพลังได้ถูกเปลี่ยนมุมมองจากยุคแรกของผู้ไร้อำนาจหรือมีอำนาจน้อย การเสริมพลังจึงเป็นกระบวนการขยายฐานอำนาจในด้านต่าง ๆ ของผู้ด้อยอำนาจให้เพิ่มมากขึ้น โดยจะมุ่งเน้นอำนาจเชิงโครงสร้างสังคม เช่น อำนาจด้านกฎหมาย การเมือง เศรษฐกิจเป็นหลัก ฯลฯ

ยุคที่ 3 การเสริมพลังในยุคสมัยใหม่แห่งการพัฒนา ยุคสมัยนี้เริ่มต้นหลังจากสงครามโลกครั้งที่ 2 จบสิ้นลง ก็มีทั้งกลุ่มประเทศที่เสียหายจากสงครามและบรรดาประเทศเกิดใหม่ที่ปลดปล่อยตัวเองออกจากเจ้าอาณานิคม แนวคิดการพัฒนาความทันสมัย (modernization) ได้ถูกนำมาใช้ ใน**ระลอกแรก** ยุคการขยายตัวและความเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจ ซึ่งส่งผลทำให้การพัฒนาประเทศมีความทันสมัยแต่ไม่พัฒนา **ระลอกที่สอง** ยุคคุณภาพชีวิตที่สนใจการพัฒนาคุณภาพของผู้คน แต่วิธีการพัฒนายังเน้นการพัฒนาแบบบนลงล่าง (top-down) จะเห็นได้จากแนวคิดเรื่อง “**การเสริมสร้างพลังทางสังคม**” นั่นถือเป็นมิติหนึ่งของการพัฒนาที่มีสถานะเทียบเท่ากับความจำเป็นทางด้านเศรษฐกิจและสังคม **ระลอกที่สาม** ยุคการเสริมพลัง ได้ประสานการเสริมพลังในสองระดับที่เคยถูกแยกออกจากกัน คือ พลังภายในด้านจิตใจหรือด้านจิตวิทยาของปัจเจกบุคคล ซึ่งผู้ทำงานเสริมพลังในด้านนี้ ได้แก่ พระสงฆ์ นักการศึกษา ครู นักจิตวิทยา กับพลังระดับโครงสร้างสังคม ซึ่งเป็นนักเคลื่อนไหวทางสังคม กลุ่มต่อสู้เพื่อสิทธิต่าง ๆ จึงต้องทำงานประสานควบคู่กันไป

นอกจากนี้กาญจนา แก้วเทพ ตั้งข้อสังเกตเบื้องต้นต่อไปว่า จากความหมายที่หลากหลายที่ผ่านมาของคำว่า “การเสริมพลัง” ซึ่งแม้ว่าจะงอกเงยความหมายใหม่ ๆ ขึ้นมา แต่ความหมายเดิมก็ยังมีได้เลือนหายไป **ประการแรก** คือ การให้อำนาจที่เป็นทางการที่ถูกต้องตามกฎหมาย **ประการที่สอง** คือ การจัดหาวิธีการหรือให้โอกาส และ**ประการที่สาม**คือ การส่งเสริมการบรรลุถึงความเป็นตัวของตัวเอง ซึ่งเป็นเป้าหมายสูงสุดของการพัฒนาปัจเจกบุคคลตามที่คณะจิตวิทยาสำหรับการเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) นี้ ได้เลือกใช้ความหมายในประการที่สองและสามเป็นสำคัญ

Clutterbuck, & Kernagham (1995 อ้างถึงใน กุลธิดา รัตนโกศล, 2558) ให้ความหมายการเสริมพลังว่า เป็นกระบวนการเสริมพลังที่จะทำให้บุคคลหรือกลุ่มมีอำนาจเพิ่มขึ้น มีความเชื่อมั่นในตนเองเพิ่มมากขึ้น มีความรู้สึกถึงพลังอำนาจที่มีอยู่ในตนเอง รู้สึกดีกับตนเอง มีแรงจูงใจในตนเอง มีความต้องการและความพร้อมในการปฏิบัติกิจกรรมต่าง ๆ มีความต้องการสร้างความสำเร็จให้กับตัวเอง และมีความรับผิดชอบต่อตนเอง ต่อองค์กร และต่อสังคม

Croff, & Bresford (2000 อ้างถึงใน กุลธิดา รัตนโกศล, 2558) นิยามการเสริมพลังว่าเป็นการทำงานกับพลังอำนาจที่สูญเสียไปของกลุ่มเป้าหมาย โดยใช้ความรู้ความสามารถในการกระตุ้นปลุกเร้าให้กำลังใจ และสร้างเงื่อนไขให้เกิดการเปลี่ยนแปลง เป็นการส่งเสริมให้กลุ่มเป้าหมายรู้สึกดีกับตนเอง รู้สึกเป็นอิสระจากการครอบงำกดขี่หรือการเอาัดเอาเปรียบ

ส่วน VeneKlasen, & Miller (2007) ได้พัฒนาระดับของการเสริมพลังให้กับผู้หญิงอันประกอบไปด้วย ชั้นแรกผู้หญิงต้องมีสวัสดิภาพที่ดีในด้านวัตถุ เช่น อาหาร การมีรายได้ การดูแลสุขภาพ ฯลฯ ชั้นที่สองผู้หญิงต้องเข้าถึงทรัพยากรต่าง ๆ เช่น ที่ดิน แรงงาน สินเชื่อ การฝึกอบรม บริการสาธารณะ สิทธิทางกฎหมายอย่างเท่าเทียมกัน ฯลฯ ชั้นที่สามผู้หญิงต้องมีสำนักและมนทัศน์ที่เชื่อว่าบทบาททางเพศสามารถเปลี่ยนแปลงและเป็นทุนเสริมพลังได้ ชั้นที่สี่ผู้หญิงต้องเข้าไปมีส่วนร่วมในการตัดสินใจอย่างเท่าเทียมกันในโครงการและนโยบายของภาครัฐ นำไปสู่ขั้นที่ทำให้ผู้หญิงสามารถควบคุมการผลิตและกระจายผลประโยชน์อย่างเท่าเทียมกัน

กาญจนา แก้วเทพ (2565, น.17) ได้เสนอนิยามเชิงปฏิบัติการเพื่อนำไปใช้แยกแยะว่า “การเสริมพลัง” นั้น มีองค์ประกอบย่อย ๆ ดังต่อไปนี้

1. ความหมายของการเสริมพลังแบบสองด้าน คือ ด้านแรกการเสริมพลังในแง่ของกระบวนการ เช่น Rappaport, J. (1977) ที่ระบุว่า การเสริมพลังเป็นกระบวนการและกลไกที่บุคคล กลุ่ม องค์กร และชุมชนได้ใช้ในการเป็นตัวกำหนดชีวิตของตนเอง อีกด้านเป็นการเสริมพลังในแง่ผลลัพธ์ เช่น Robert Adams (2008 อ้างถึงในอภิญญา เวชชัย, 2555) ที่นิยามว่า การเสริมพลังเป็นความสามารถของบุคคล กลุ่ม และชุมชนที่จะควบคุมสถานการณ์ และสามารถสำแดงพลังเพื่อให้

บรรลุปเป้าหมายในการช่วยเหลือตัวเองและผู้อื่น ผ่านกระบวนการทั้งแบบด้วยตนเองและเป็นกลุ่ม เพื่อให้ได้มาซึ่งคุณภาพชีวิตที่ดี

สำหรับบุคคล กลุ่ม องค์กร และชุมชนที่ได้เติมเต็มพลังอย่างเต็มที่และเข้มข้นที่จะดำเนินการต่าง ๆ ด้วยตนเองจะเรียกว่า agency (ผู้กระทำการอย่างเปี่ยมพลัง) ส่วน J. Rappaport (1977) เพิ่มเติมว่า การเสริมพลังอำนาจในคลื่นระลอกที่สามมีอำนาจอยู่หลายชนิด ดังนั้น อำนาจที่เกิดจากการเสริมพลังของ agency เป็นอำนาจที่เป็นไปเพื่อคาดการณ์ ทำนาย หรือคาดเดาอนาคตในการจัดการกับตนเอง ผู้อื่น และสภาพแวดล้อม (เป็นอำนาจด้านบวกไม่ใช่อำนาจทำลายล้างหรือกดทับผู้อื่น) นอกจากนี้ผู้เสริมพลังจะต้องทำกิจกรรมเสริมพลังเพื่อปรับเปลี่ยนบุคคลผู้ไร้พลังให้กลายเป็น agency และสามารถแปลงทางเลือกให้กลายเป็นการสร้างโครงสร้างแห่งโอกาส (opportunity structure) เช่น ต้องสร้างกลไกเพื่อการจัดการ ต้องจัดตั้งกองทุนสวัสดิการ ต้องมีข้อบัญญัติ ฯลฯ

2. รูปแบบกิจกรรมของการเสริมพลังที่ถูกออกแบบและนำมาใช้ในงานเสริมพลังในระดับต่าง ๆ เช่น ระดับบุคคล กลุ่ม องค์กร และชุมชน เป็นการเสริมพลังในมิติต่าง ๆ เช่น การเสริมพลังด้านเศรษฐกิจ การเสริมพลังด้านจิตวิทยา การเสริมพลังทางวัฒนธรรม ฯลฯ เช่น รูปแบบการจัดตั้งคณะทำงาน การศึกษาดูงาน การสอนงาน การประกาศเกียรติคุณ หรือการให้รางวัลแก่คนทำงาน ฯลฯ

3. แนวคิดเรื่องอำนาจและพลัง ที่มีแกนกลางอยู่ที่ “พลังและอำนาจ” และอำนาจมีแง่มุมและมุมมองที่หลากหลาย ในที่นี้จะพิจารณาเพื่อทำความรู้จักกับเรื่องอำนาจใน 4 มุมมอง คือ

3.1 ประเภทของอำนาจ Rowlands (1998; Melkote, S.R. & Steeves, H.L., 2015) ได้ขยายแนวคิดของอำนาจที่ดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ของการสื่อสาร โดยได้แยกแยะประเภทของอำนาจที่จะเข้ามาเกี่ยวข้องกับการสื่อสารประเภทและระดับต่าง ๆ ว่ามีอยู่ 4 ประเภท โดยสามารถจัดแบ่งได้ดังต่อไปนี้

3.1.1 อำนาจเหนือ (power over) เป็นอำนาจจากการควบคุมที่ฝ่ายหนึ่งมีเหนืออีกฝ่ายหนึ่ง หรืออำนาจในการเข้าถึงและสามารถควบคุมทรัพยากร ซึ่งพิจารณาจากการใช้แหล่งอำนาจที่ตนมีอยู่ ซึ่งเป็นอำนาจที่อยู่ในความเข้าใจของคนทั่วไป เช่น เพศ บทบาท สถานภาพ ตำแหน่งแห่งที่ ความอาวุโส โครงสร้างทางสังคมและวัฒนธรรม ความสัมพันธ์ทางสังคม ฯลฯ เพื่อการเอาเปรียบ แสวงหาผลประโยชน์ กดขี่ การควบคุม ตัดสินใจแทน หรือการกำหนดคุณค่าและความหมายให้กับบุคคลหรือกลุ่มคนอื่น ๆ ที่มีอำนาจน้อยกว่า ผ่านการใช้อำนาจได้หลายรูปแบบ ตั้งแต่การไม่รับฟัง การออกคำสั่ง การบังคับ การกีดกัน การโน้มน้าวใจ หรือการคิดตัดสินใจแทน



3.1.2 อำนาจที่มีต่อ (power to) เป็นการมอบหมายอำนาจจากคนหนึ่งให้แก่อีกคนหนึ่งเป็นการชั่วคราว รวมไปถึงอำนาจที่บุคคลมีต่อการตัดสินใจในเรื่องต่าง ๆ ที่อยู่ภายในขอบเขตของตน

3.1.3 อำนาจร่วม (power with) เป็นอำนาจที่เกิดจากการรวมตัวกันเป็นกลุ่มองค์กร หรือเครือข่าย โดยการนำเอาแหล่งอำนาจที่ตนมีอยู่ เพื่อมาแลกเปลี่ยน ปรีกษาหรือช่วยเหลือเกื้อกูล สนับสนุน และเปิดโอกาสให้บุคคลหรือกลุ่มบุคคลที่มีอำนาจน้อยกว่าได้ร่วมกระบวนการตัดสินใจหรือสนับสนุนให้ตัดสินใจด้วยตนเอง รูปแบบการใช้อำนาจมีตั้งแต่การฟังอย่างตั้งใจโดยไม่ตัดสินใจ ไม่แนะนำหรือสั่งสอน ให้กำลังใจ การแบ่งปันทรัพย์สิน เวลา ข้อมูล รวมไปถึงการปกป้องสิทธิ์คนอื่น ๆ ที่ถูกเอาเปรียบ

3.1.4 อำนาจภายในที่เกิดจากตัวปัจเจกบุคคล (power within) เป็นอำนาจที่เกิดจากความเข้มแข็งฝ่ายจิตวิญญาณและสามารถเป็นพลังจิตพลังใจให้แก่ผู้อื่น เช่น อำนาจที่เกิดในระหว่างประกอบพิธีกรรม การทำสมาธิ หรือการมีสติควบคุมจิตใจ ซึ่งสามารถเป็นที่พึ่งทางจิตใจให้กับผู้เข้าร่วมได้ และพัฒนาไปสู่การประสบความสำเร็จก็จะเกิดอำนาจจากการมีความรู้ความสามารถเพิ่มขึ้น ความอหังการ หรือความมั่นอกมั่นใจในตนเองมากขึ้น

3.2 แหล่งที่มาของพลังอำนาจ (source of power) เป็นพลังประเภทหนึ่งจึงต้องมีแหล่งที่มา เช่น จากอำนาจเศรษฐกิจ (เงินทุน) อำนาจความชอบธรรม (authority) อำนาจบารมี (จากคุณธรรม) อำนาจจากความรู้ อำนาจจากประเพณีและขนบธรรมเนียม อำนาจจากบทบาทหน้าที่ อำนาจจากการใช้กำลังหรือใช้อาวุธ ฯลฯ

3.3 สัดส่วนของอำนาจ (ratio power) คือ อำนาจเป็นเรื่องของปฏิสัมพันธ์ (interaction) ระหว่างสองฝ่ายอยู่เสมอ ไม่ว่าจะเป็นคนสองคน คนกับกลุ่ม คนกับสถาบัน คนกับโครงสร้างสังคม ฯลฯ จึงเป็นเรื่องเกี่ยวกับสัดส่วน ด้วยเหตุนี้ การมีอำนาจมากหรือน้อยจึงเกี่ยวข้องกับเรื่องการพึ่งพาตนเองและความเป็นอิสระของตัวเอง

3.4 สองจุดยืนเรื่องอำนาจ คือ จุดยืนแรกอธิบายอำนาจแบบ zero sum game มีอำนาจอย่างสมบูรณ์ และจุดยืนแบบ distributive power หรือ win-lose strategies ส่วนอีกด้านแบบ generative power หรือ win-win strategies

3.5 ระดับของการเสริมพลัง คือ ขอบเขตของการทำงานตั้งแต่บุคคล กลุ่ม องค์กร ชุมชน และเครือข่าย

## 2. การสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ (communication for empowerment)

Cadiz, Maria Celeste H. (2005) เสนอว่า การสื่อสารเพื่อเสริมอำนาจเป็นกระบวนการที่ตั้งใจและเป็นระบบที่เน้นความหลากหลายและมีกลยุทธ์เพื่อเพิ่มขีดความสามารถของผู้คน รวมทั้งมีลักษณะเป็นกระบวนการมากกว่าเทคนิค สำหรับแนวคิดหลักของการสื่อสารเพื่อการ



เสริมอำนาจ อันประกอบไปด้วย 1) การเข้าถึงข้อมูลขั้นพื้นฐาน 2) ผู้รับผลประโยชน์และคนในท้องถิ่นเป็นผู้ควบคุมและได้รับการเสริมพลัง 3) มีการเสริมสร้างความรู้ความสามารถและทักษะในการสื่อสารเพื่อเสริมพลังให้กับคนในท้องถิ่น 4) เน้นการใช้สื่อขนาดเล็ก เหมาะสม เข้าถึงได้ง่าย และประหยัดทรัพยากรค่าใช้จ่ายของชุมชน 5) การเรียนรู้ร่วมกับพันธมิตรด้านต่าง ๆ ที่มีประสบการณ์ในการสื่อสารเพื่อเสริมพลัง 6) เน้นกระบวนการทำงานระดับกลุ่มและชุมชนเพื่อช่วยในการตัดสินใจและเกิดการเปลี่ยนแปลงระดับกว้าง 7) สร้างความรู้สึกที่ต้องการจะเปลี่ยนแปลงและเสริมพลัง 8) สร้างกิจกรรมที่เสริมพลังเพื่อให้ผู้เข้าร่วมสนใจ สนุก และคิดว่าเป็นเรื่องง่าย 9) สร้างประสบการณ์ตรงเกี่ยวกับการเสริมพลังให้ผู้เข้าร่วมได้เรียนรู้ที่จะเปลี่ยนแปลง และ 10) การแบ่งปันทรัพยากรให้เกิดการทำงานร่วมกันจากผู้มีส่วนได้ส่วนเสียกลายเป็นพันธมิตร

นอกจากนี้ Cadiz, Maria Celeste H. (2005) ยังเสนอองค์ประกอบของการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ ออกเป็น 5 ประการคือ 1) การฝึกอบรมทักษะการสื่อสารให้ผู้กระทำการสื่อสาร 2) การวางแผนแบบมีกลยุทธ์ด้วยการคำนึงถึงบริบทการสื่อสารและผู้รับสาร 3) การบริหารจัดการออกแบบเนื้อหาสารและการผลิตสื่อ และ 4) การประเมินผลการสื่อสาร

ขณะที่ Melkote (2015) ได้เสนอว่า ทักษะที่เคยมองการสื่อสารเป็นเพียงแค่กระบวนการสื่อสาร เป็นเรื่องของข้อมูลข่าวสารเท่านั้น ในกระบวนการทัศนใหม่ จำเป็นต้องขยายมุมมองเกี่ยวกับการสื่อสารให้กว้างขวางขึ้น โดยมองการสื่อสารเป็นเรื่องของเศรษฐกิจ อำนาจการเมือง และวัฒนธรรม โดยเฉพาะแง่มุมที่ถือว่า “การสื่อสารเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับอำนาจ” นั้น เป็นมุมมองที่สอดคล้องกับบริบทใหม่ของสังคมข่าวสาร สังคม และความรู้เป็นอย่างดี

หากมองมิติการสื่อสารของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) พิจารณาในแง่ของ “ตัวบุคคล” เป็นไปได้มากกว่า “สื่อบุคคล” (channel) หรือตัวกลางที่ทำหน้าที่เชื่อมโยงความสัมพันธ์ระหว่างผู้ส่งสาร (sender) และผู้รับสาร (receiver) ซึ่งน่าจะขยายหน่วยการวิเคราะห์เป็น “ตัวบุคคล” มากกว่า เพราะสามารถแสดงบทบาทในแบบจำลองการสื่อสารได้ทั้งตัวบุคคลสามารถเป็นได้ทั้งผู้ส่งสาร (sender) ตัวเนื้อหาสาร (message) ตัวสื่อบุคคลที่ตัวกลาง (channel) และผู้รับสาร (receiver) รวมทั้งเป็นการปฏิบัติการของความสัมพันธ์เชิงอำนาจ (power relations) ระหว่างหญิงและชาย โครงสร้างสังคม และตัวปัจเจกบุคคลอย่างผู้หญิงล้านนาผ่านการสื่อสารที่วางแผนเพื่อให้สามารถบรรลุเป้าหมายที่วางไว้ ดังรายละเอียดต่อไปนี้

### 1. คุณลักษณะของผู้หญิงล้านนา

ผู้วิจัยได้ใช้เกณฑ์จากคุณลักษณะเฉพาะของสื่อบุคคลที่กาญจนา แก้วเทพ และคณะ (2551) ได้อธิบายไว้ดังนี้

#### 1.1 ยืดหยุ่น สร้างสรรค์ ปรับเปลี่ยนไปตามสถานการณ์ได้สูงมาก (flexibility)

คุณสมบัติข้อนี้เป็นข้อเด่นจากธรรมชาติของความเป็นมนุษย์

**1.2 มีศักยภาพที่จะพัฒนาได้อย่างไม่รู้จบ** สามารถยกระดับขีดความสามารถต่อไปได้เรื่อย ๆ ด้วยคุณสมบัติความเป็นมนุษย์

### **1.3 สามารถทำงานได้อยู่ในทุกระดับของการสื่อสาร** ดังต่อไปนี้

**1.3.1 การสื่อสารภายในตนเอง (intrapersonal communication)** คือ การสื่อสารภายในตัวเอง เช่น การคิด การไตร่ตรอง การพูดกับตัวเอง การทำสมาธิ การตั้งสติ ฯลฯ

**1.3.2 การสื่อสารระหว่างบุคคล (interpersonal communication)** การทำงานกับชุมชน และจะต้องทำงานพื้นฐานในระดับการสื่อสารระหว่างบุคคลมากที่สุด

**1.3.3 การสื่อสารในกลุ่ม (group communication)** ผู้หญิงที่ทำงานในระดับกลุ่มจะพบว่า “ปริมาณของผู้สื่อสาร” นั้นจะเพิ่มมากขึ้น และทำให้ “ความหลากหลายของการสื่อสาร” มีมากขึ้นตามไปด้วย ซึ่งทำให้สมรรถนะทางการสื่อสารของตัวบุคคลต้องมีเพิ่มมากขึ้นเป็นเงาตามตัว

**1.3.4 การสื่อสารในองค์กรหรือเครือข่าย (organization/network communication)** อันที่จริง องค์กรหรือเครือข่ายก็คือกลุ่มขนาดใหญ่ที่ประกอบขึ้นด้วยกลุ่มย่อย ๆ หลาย ๆ กลุ่ม และมีลักษณะโครงสร้างที่แน่นอนหรือเป็นระบบมากกว่ากลุ่ม เช่น เมื่อผู้หญิงเริ่มไปทำงานเป็นอาสาสมัครสาธารณสุขประจำหมู่บ้าน (อสม.) ทำงานร่วมกับเจ้าหน้าที่สาธารณสุข ก็จะเริ่มเป็นการทำงานในองค์กร หรือการทำงานร่วมกับนักวิจัยท้องถิ่น ฯลฯ และตามหลักการยิ่งการสื่อสารมีการไต่ระดับสูงขึ้นเท่าใด ก็ยิ่งเรียกร้องความสามารถทางการสื่อสารสูงมากขึ้นเท่านั้น ทั้งนี้เพราะตัวแปรหรือปัจจัยที่เกี่ยวข้องกับการสื่อสารเพื่อเพิ่มพูนทั้งในแง่ปริมาณและซับซ้อนในแง่คุณภาพ ทำให้ต้องมีความเชี่ยวชาญในการจัดการการสื่อสารท่ามกลางความหลากหลายที่เพิ่มมากขึ้น

**1.3.5 การสื่อสารสาธารณะ (public communication)** จะมีขนาดใหญ่ขึ้นมา แต่ยังคงเป็นการสื่อสารแบบเห็นหน้าค่าตากัน (face-to-face communication) เช่น การเป็นปราชญ์ชาวบ้านที่ได้เข้าร่วมงานวิจัยท้องถิ่นระดับชาติ ฯลฯ เนื่องจากปริมาณของผู้รับสารมีมากมาย (และผู้ส่งสารไม่ได้รู้จักทั้งหมด) รวมทั้งเป็นการสื่อสารแบบเห็นหน้าเห็นตากันจึงต้องมีความสามารถทางการสื่อสารอยู่สูงมาก จึงจะสามารถสะกดเวทีอยู่ได้

**1.3.6 การสื่อสารมวลชน (mass communication)** เป็นการสื่อสารที่เปลี่ยนแปลงจากการสื่อสารแบบเห็นหน้าค่าตากัน (face-to-face communication) มาเป็นการสื่อสารผ่านสื่อ (mass-mediated communication) การสื่อสารในระดับนี้ต้องมีความรู้ ทักษะ และกลยุทธ์เพิ่มขึ้นในหลาย ๆ ด้าน เริ่มตั้งแต่ต้องมีความรู้และทักษะเชิงเทคนิค (อุปกรณ์เชิงเทคนิค) ต้องมีความรู้เกี่ยวกับกฎระเบียบต่าง ๆ ของการสื่อสารแบบสาธารณะ หรือความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมเวลาของสื่อมวลชน

**1.3.7 การสื่อสารผ่านสื่อสมัยใหม่ (new media communication)** ที่ผู้วิจัยได้เพิ่มเติมขึ้นมา เป็นการสื่อสารที่มีลักษณะรวดเร็วและสามารถสื่อสารแบบโต้ตอบกลับได้ทันที (interactive communication) วินาทีต่อวินาที ยิ่งจำเป็นต้องใช้ทักษะและกลยุทธ์การสื่อสารที่ซับซ้อนมากขึ้น เช่น มีความรู้เชิงเทคโนโลยี อินเทอร์เน็ต หรือความรู้ในกฎหมายของการใช้สื่อใหม่ อย่างพระราชบัญญัติคอมพิวเตอร์ ฯลฯ

**1.4 มีเจตนาหรือมีแรงจูงใจ** ถือว่าเป็นคุณลักษณะหลักของความสามารถทางการสื่อสารเลยทีเดียว แรงจูงใจเข้ามาเกี่ยวข้องกับการสื่อสาร 2 ลักษณะคือ 1) หากผู้ส่งสารเองมีความเชื่อหรือมีความเข้าใจในเนื้อหาที่จะสื่อสารอย่างชัดเจน 2) หากผู้ส่งสารสามารถแสดงเจตนาที่แท้จริงของตนให้ผู้รับสารเข้าใจก็จะมีประสิทธิภาพในการสื่อสาร

**1.5 มีทั้งชีวิตส่วนตัวและชีวิตการทำงาน** มีทั้งตัวเองและครอบครัว ซึ่งปัจจัยเหล่านี้อาจจะทั้งปัจจัยหนุนเสริมหรือปัจจัยที่เป็นอุปสรรค

**1.6 มีหลากหลายโฉมหน้า (multifaceted media)** เริ่มตั้งแต่ มิติด้านการสื่อสาร มิติทางสังคมไม่ว่าจะเป็นสถานภาพ ฐานะ ตำแหน่งในชุมชน อายุ เพศ การศึกษา เชื้อชาติ มิติทางประวัติศาสตร์ ได้แก่ การผ่านร้อนผ่านหนาว ประสบการณ์ในชีวิตได้สั่งสมต้นทุนความรู้ ทุนชีวิต ทุนทรัพย์ ฯลฯ มาแล้ว

**1.7 มีสายใยเชื่อมร้อยอยู่กับชุมชน** อันได้แก่ ความใกล้ชิดชุมชน ความคุ้นเคยหรือความน่าไว้วางใจ และมีผลประโยชน์ร่วมกับชุมชน ฯลฯ

## **2. ความสามารถทางการสื่อสาร**

คือ การมีความรู้เกี่ยวกับการสื่อสาร และมีความสามารถที่จะวิเคราะห์สถานการณ์รวมทั้งการเลือกใช้การสื่อสารที่เหมาะสม สำหรับเกณฑ์ดังกล่าวนี้ได้ประยุกต์มาจากแนวคิดของ Cooley, & Roach (1984) และกาญจนา แก้วเทพ และคณะ (2551) ดังต่อไปนี้

**2.1 ความรู้เรื่องบริบทชุมชน** หากว่าการสื่อสารจะต้องเกิดขึ้นภายในบริบทแวดล้อมอย่างใดอย่างหนึ่งเสมอ ในที่นี้อาจหมายรวมไปถึงบริบทของชุมชนและบริบททางการสื่อสาร เพราะมีความสัมพันธ์กันโดยตรงกับการเรียกร้องต้องการคุณลักษณะเฉพาะของความสามารถทางการสื่อสาร เช่น เมื่อผู้หญิงก้าวเข้าสู่สังคมเมืองมากขึ้นความสามารถทางการสื่อสารก็ต้องมีลักษณะเฉพาะที่ต่างออกไปจากสังคมเกษตรกรรม ฯลฯ

### **2.2 ความรู้คุณลักษณะทางการสื่อสาร** ดังรายละเอียดต่อไปนี้

**2.2.1 รูปแบบการสื่อสาร** ได้แก่ การสื่อสารเป็นทางการและไม่เป็นทางการ การสื่อสารแบบพูดคุยและลายลักษณ์อักษร การสื่อสารแบบใช้อวัจนภาษาและไม่ใช้อวัจนภาษา การสื่อสารแบบแนวดิ่ง (บนลงล่างหรือล่างขึ้นบน) หรือการสื่อสารแบบแนวนอน รวมทั้งทิศทางการไหลของข่าวสาร (one-way communication หรือ two-way communication) ฯลฯ

**2.2.2 บริบททางการสื่อสาร** อันได้แก่ บริบทของตัวผู้ส่งสารและผู้รับสาร บริบทตัวสื่อ บริบทของตัวสาร ภาวะหรือเวลาของการสื่อสาร เทศะหรือพื้นที่ของการสื่อสาร และบรรยากาศทางจิตวิทยาการสื่อสาร

**2.2.3 เป้าหมายของการสื่อสาร** สำหรับงานวิจัยนี้มีเป้าหมายของการเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ได้แก่ การเพิ่มขีดความสามารถของผู้หญิง การเข้าไปจัดการทรัพยากรต่าง ๆ การเสริมสร้างพลังอำนาจทางเพศสภาวะ การเปลี่ยนแปลงสภาพ การต่อรองอำนาจ การเสริมสร้างตัวตนและอัตลักษณ์ใหม่ ๆ ฯลฯ

**2.2.4 การวิเคราะห์ผู้รับสาร** เป็นการวิเคราะห์ความแตกต่างของผู้รับสาร เพราะการสื่อสารชุมชนไม่สามารถมองผู้รับสารเป็นมวลรวม เนื่องจากผู้รับสารมีความแตกต่างกันไปด้วยตัวแปรที่หลากหลาย ได้แก่ 1) ผู้รับสารคือใคร เช่น ผู้มีส่วนได้ส่วนเสีย ภาคสังคม มวลชน ฯลฯ 2) ผู้รับสารเปิดรับสารอย่างโดดเดี่ยว vs ร่วมกับคนอื่น ๆ 3) ผู้รับสารมีลักษณะทางประชากรศาสตร์แบบเหมือนหรือหลากหลาย และ 4) อำนาจของคู่สื่อสาร เนื่องจากการสื่อสารไปยังคนมีอำนาจกับคนไร้อำนาจต้องออกแบบให้มีความแตกต่างกัน

### 3. ทักษะด้านการสื่อสาร อันได้แก่

**3.1 ทักษะที่เกี่ยวกับผู้ส่งสาร** อันได้แก่ ทักษะด้านการเปิดรับข้อมูลข่าวสาร เช่น ทักษะการเป็นผู้ฟังที่ดี หรือทักษะการสื่อสารขาเข้าที่ดี (การหาความรู้จากแหล่งต่าง ๆ) ทักษะด้านการคิด ได้แก่ คิดแบบจำแนกแยกแยะ คิดแบบวิพากษ์วิจารณ์ และทักษะด้านการอ่าน ฯลฯ

**3.2 ทักษะที่เกี่ยวกับตัวสารหรือเนื้อหา** เช่น การจัดการข่าวสารและข้อมูล ฯลฯ

**3.3 ทักษะที่เกี่ยวกับตัวสื่อหรือช่องทางการสื่อสาร** อาทิ ทักษะการใช้สื่อได้อย่างหลากหลายและรู้จักธรรมชาติของสื่อแต่ละชนิดได้อย่างมีคุณภาพ ทักษะที่จะคัดเลือกหรือออกแบบการใช้สื่อได้อย่างเหมาะสมและเต็มศักยภาพของสื่อ นั้น ๆ ทักษะในการใช้ทุกอย่างให้เป็นสื่อได้ ทักษะในการปรับแปลงสื่อเดิมที่มีอยู่ หรือทักษะในการเลือกใช้สื่อเหมาะกับผู้รับสารและผู้ส่งสาร

**3.4 ทักษะที่เกี่ยวกับผู้รับสาร** อันได้แก่ ความสามารถผู้รับสาร สภาพภาพผู้รับสาร ระดับความสัมพันธ์ของผู้รับสาร และความเกี่ยวข้องกับการงาน ฯลฯ

### 4. ผลที่เกิดขึ้น (effect)

ผลที่ตามมาหลังจากที่ผู้ส่งสารได้สื่อสารประเด็นที่ต้องการไปยังผู้รับสารในแต่ละวาระ ทั้งนี้ การวัดผลที่เกิดขึ้นอาจพิจารณาได้จากมิติต่าง ๆ เช่น การวัดในเชิงขนาด (size) ของผล ตั้งแต่ระดับปัจเจกบุคคล เช่น การวัดความรู้ ทักษะ และพฤติกรรม (K-A-P) ระดับกลุ่ม ระดับองค์กร ระดับสาธารณณะ (ชุมชน) ระดับสังคม (มหภาค) การวัดผลโดยตรงและโดยอ้อม การวัดผลบวกและผลลบ การวัดผลเป็นตามที่คาดและไม่เป็นไปตามที่คาด การวัดผลเชิงความยั่งยืนของการสื่อสาร ฯลฯ



ทั้งนี้ผู้วิจัยได้นำประเภทของอำนาจที่ผู้หญิงใช้ปฏิบัติการทางการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) โดยไม่ได้ให้ความสนใจเพียงความสามารถของผู้หญิงในการใช้อำนาจเหนือสิ่งต่าง ๆ (exercise power over) แต่ต้องการเผยให้เห็นการเข้าถึงอำนาจในประเภทต่าง ๆ ด้วย รวมทั้งประเด็นของความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับอำนาจอื่น ๆ ไม่ว่าจะเป็นเงื่อนไขที่กำหนดมาจากโครงสร้างทางสังคม หรือผลของการเปลี่ยนแปลงจากปัจจัยทางสังคมในแต่ละยุคสมัย ดังนั้น การเสริมอำนาจให้กับผู้หญิงจะต้องไม่แยกออกจากกระบวนการต่าง ๆ ทางสังคม วัฒนธรรม เศรษฐกิจ และการเมือง

ในทัศนะของ M. Foucault (1980) เห็นว่า อำนาจนั้นดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ทางสังคมเสมอ (social relationship) ไม่มีผู้ใดหลุดพ้นหรือหลีกเลี่ยงไปจากเรื่องอำนาจเช่นเดียวกับการสื่อสารได้ หากไม่ดำรงอยู่ในฐานะ “ผู้ใช้อำนาจ” ก็ดำรงอยู่ในฐานะ “ผู้ถูกใช้อำนาจ” ที่ชัดเจนที่สุดในเรื่อง “อำนาจ” ที่ดำรงอยู่ใน “ความสัมพันธ์ของการสื่อสาร” ก็คือ อำนาจของผู้ส่งสารย่อมมีอยู่เหนือผู้รับสาร ตัวอย่างเช่น ในยุคที่เพศอื่น ๆ เข้ามาในพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จำเป็นต้องพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างเพศนั้น ๆ กับคุณลักษณะของตัวสื่อพิธีกรรมด้วย เช่น การเข้ามาเป็นผู้มีส่วนเกี่ยวข้องในระดับใด บทบาทที่ได้รับจากการแบ่งงานกันทำระหว่างประกอบพิธีกรรม ขั้นตอนของพิธีกรรมที่เข้ามามีส่วนร่วม ฯลฯ เงื่อนไขทางสังคมและวัฒนธรรม อย่างความสัมพันธ์ของสื่อพิธีกรรมกับบริบทจริงทางสังคมว่าเกิดอะไรขึ้นบ้าง เพราะสามารถส่งผลต่อผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสาร ขณะที่อีกด้านหนึ่ง อำนาจไม่ได้มีลักษณะของการเก็บกด (repression) ผ่านการบังคับควบคุม ตามธรรมชาติหรือสัญญาตญาณเท่านั้น เช่น การห้าม หรือการปิดกั้น จึงส่งผลให้เกิดคุณสมบัติข้อต่อมาของอำนาจคือ การต่อต้าน (resistance) อำนาจยิ่งถูกใช้ไปมากก็ยิ่งมีการต่อต้านเป็นเงาตามตัว

M. Foucault (1980) ยังชี้ให้เห็นต่อไปว่า “ที่ใดมีอำนาจที่นั่นย่อมมีการต่อต้าน” ควรทำความเข้าใจด้วยว่า การต่อต้านการกดบังคับของอำนาจไม่จำเป็นต้องออกมาในรูปการใช้กำลังหรือการเผชิญหน้าเสมอไป อาจเป็นไปได้ว่าการต่อต้านอำนาจสามารถกระทำได้ด้วยการเพิกเฉย ไม่ปฏิบัติตาม หรือแม้การจำใจยอมปฏิบัติตามเพื่อรอโอกาสในการตอบโต้ ในทำนองเดียวกันก็คล้ายคลึงกับอำนาจของผู้หญิง ดังที่ปราณี วงษ์เทศ (2549) เห็นว่า หากมองอำนาจของผู้หญิงจากภายนอกอาจจะไม่เห็นการมีอยู่ เพราะอำนาจเป็นสิ่งที่มองไม่เห็นก็ได้ อาทิ อำนาจไม่เป็นทางการที่แตกต่างจากอำนาจแบบรัฐ เช่น อำนาจของผู้หญิงด้วยการใช้ยุทธวิธี “เงียบ” (ตรงกันข้ามกับการต่อต้าน) “เพิกเฉย” (ตรงข้ามกับการต้อนรับ) เพราะ “แค่ให้รู้ก็พอแล้ว” ซึ่งหากต้องการเห็นอำนาจที่เป็นอยู่ของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จำเป็นต้องพิจารณาจากปฏิบัติการทางการสื่อสาร (S-M-C-R-E) เพราะอำนาจส่วนใหญ่มักจะกระทำการผ่านองค์ประกอบการสื่อสาร จึงใช้กระบวนการผลิตและผลิตซ้ำอำนาจทางวัฒนธรรมของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชา



บรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มาเป็นเครื่องมือในการสกัดให้เห็นมิติอำนาจของผู้หญิง เพราะในเวลาเดียวกันอำนาจและการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจก็ไม่ได้มีลักษณะที่หยุดนิ่ง หากแต่เปลี่ยนแปลงและเคลื่อนไหวอยู่ตลอดเวลาอีกด้วย

### แนวคิดโครงสร้างสังคม vs ผู้กระทำและการปฏิบัติการ (structure vs agency/practice)

การวิจัยครั้งนี้ได้ใช้ความสัมพันธ์แบบวิภาษวิธีระหว่างโครงสร้างสังคมกับมนุษย์ผู้กระทำ (agency) ในการทำความเข้าใจการสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ดังที่นักวิชาการอย่าง P. Bourdieu (1977) ได้กล่าวไว้ว่า สรรพสิ่งต่าง ๆ ล้วนกำหนดซึ่งกันและกัน ในระยะเริ่มแรกโครงสร้างทางสังคมจะเป็นตัวกำหนดหรือหล่อหลอมลักษณะของบุคคลเรียกว่า “ความโน้มเอียงของอุปนิสัย” (disposition) หรือ habitus เช่น เมื่อผู้หญิงอยู่ภายใต้โครงสร้างสังคมล้านนาที่กำหนดจากระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่ ความเชื่อเกี่ยวกับวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และการแบ่งพื้นที่อำนาจจากวัฒนธรรมระหว่างหญิงชาย คนในสังคมล้านนาก็จะถูกกระบวนการขัดเกลาทางสังคมเพื่อธำรงรักษาอุดมการณ์ ด้วยการใช้อำนาจปฏิบัติในการสร้างความชอบธรรมทางความคิดและจิตสำนึกของผู้คน ซึ่งเป็นการทำงานผ่านกลไกการสร้างความยินยอมพร้อมใจ (consent) และแสดงออกมาอย่างอัตโนมัติแบบไม่รู้ตัว

ด้วยเหตุนี้ P. Bourdieu (1986a) ได้อธิบายคุณลักษณะของการปฏิบัติการ (practice) กล่าวคือ ด้านหนึ่งการปฏิบัติการจะมีลักษณะที่ถูกกำหนดจาก “กฎเกณฑ์ของโครงสร้างสังคม” (rule) แต่ในอีกด้านหนึ่งการปฏิบัติการก็จะมีลักษณะที่สามารถสร้างสรรค์และเปลี่ยนแปลงได้ด้วยมนุษย์บางคน (ที่เป็น agency-ผู้กระทำ) และจะใช้ความรู้เรื่องการปฏิบัติการ (knowledge of practice) เพื่อนำไปสู่การกำหนดยุทธวิธี (strategy) หรืออาจจะรู้จักว่า “การต่อรอง” (negotiation)

P. Bourdieu (1986a) ได้แบ่งระดับของการใช้ความรู้เรื่องการปฏิบัติการ (knowledge of practice) ออกเป็น 3 ระดับ คือ

**1. ระดับแรก** เป็นความรู้ระดับที่มองเห็นและคุ้นเคยกันอยู่ในชีวิตประจำวัน เป็นความรู้ระดับปรากฏการณ์ เช่น พิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ได้เปิดโอกาสให้ผู้หญิงเข้ามามีส่วนร่วมได้อย่างชัดเจน และเป็นพื้นที่ที่เสริมสร้างอำนาจให้กับผู้หญิงได้

**2. ระดับที่สอง** เป็นความรู้ที่จัดระบบมาจากความรู้แห่งการปฏิบัติในระดับแรก เช่น การประกอบพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มิได้เป็นไปตามยถากรรม หากมีกฎเกณฑ์บางอย่างกำกับอยู่ เช่น การแบ่งพื้นที่ของอำนาจระหว่างหญิงชายจากวัฒนธรรม และกลไกลัทธิผีบรรพบุรุษ (ปู่ย่า) ที่กำหนดบทบาทให้ผู้หญิงราวกับธรรมชาติ ทำให้มีสถานภาพสูง หรือในยุคสมัยใหม่ ผู้หญิงก็มีการโยกย้ายทุนทางวัฒนธรรมอย่างการเป็นแม่ชี (ร่างทรง) สายตระกูลจากพื้นที่โลกพิธีกรรมในระดับครัวเรือนมาสู่แม่ชี (ร่างทรง) อาชีพในพื้นที่โลกความเป็นจริง ทั้งภายในและนอกชุมชน

**3. ระดับที่สาม** เป็นความรู้ที่ผู้กระทำการ (agency) ใช้ในการต่อรองโครงสร้างสังคมหรือการกำหนดยุทธวิธี (strategy) เช่น เมื่อผู้หญิงมีความรู้แห่งการปฏิบัติก็สามารถนำมากำหนดยุทธวิธีในการต่อรอง หรือเสริมสร้างอำนาจให้กับตนเองได้ เช่น ยุทธวิธีแปรสภาพทุน ยุทธวิธีการรวมกลุ่ม ยุทธวิธีความเป็นแม่ ยุทธวิธีการให้สถานภาพที่สูงขึ้น ยุทธวิธีการสืบทอด ยุทธวิธีปฏิเสธกลบเกลื่อน ฯลฯ

ท้ายที่สุดแล้ว P. Bourdieu (1986a) ยังยืนยันว่า มนุษย์เราอยู่กับโครงสร้างและกฎเกณฑ์อย่างมีความคิด และไม่ทำตามกฎเท่านั้น หากแต่คิดจะฝ่าฝืนและแหกกฎออกไปอย่างไรด้วย ซึ่งการกำหนดยุทธวิธีทำให้มนุษย์มีสถานะเป็นผู้กระทำการ (actor/agency) ดังนั้น การปฏิบัติทางสังคมจึงมิใช่การกระทำที่ต้องอยู่ภายใต้โครงสร้างสังคมที่ตายตัว และผู้กระทำการสามารถแหวกแนวมาท้าทายอำนาจ โดยใช้ยุทธวิธี (strategy)

### แนวคิดความโน้มเอียงเชิงอุปนิสัย (habitus)

มโนทัศน์เรื่อง habitus ที่ P. Bourdieu (1977) อธิบายว่า เป็นระบบความโน้มเอียงของอุปนิสัยที่คงทนยาวนาน สามารถปรับเปลี่ยนได้ โดยยังคงรักษาโครงสร้างเดิมเอาไว้ ซึ่งสัมพันธ์กับความไร้สำนึก หรือความไม่รู้ตัว (unconscious) และไม่ได้อยู่เพียงแคในระดับปัจเจกบุคคล แต่ยังสัมพันธ์กับกลุ่มที่อยู่ในแวดวงสังคมเดียวกัน (social field) นั่นคือ คนในกลุ่มเดียวกันจะมีวิธีการใช้ร่างกาย วิธีคิด รสนิยม การกระทำ อารมณ์ หรือความรู้สึกที่คล้ายคลึงกัน โดยไม่ได้มาจากการบังคับ และไม่จำเป็นต้องตกลงกันไว้ก่อน ดังตัวอย่างจากการสังเกตการณ์เบื้องต้นระหว่างการพูดคุยของผู้วิจัยกับคนล้านนาจำนวนหนึ่ง เมื่อเกิดความไม่สบายใจ มีปัญหาต่าง ๆ หรือเกิดสิ่งไม่ดีขึ้นในชีวิต จะสันนิษฐานด้วยการพูดโต้ตอบออกมาโดยพลันว่า “น่าจะไปที่อะไรไม่ดีให้ผีปู้ย่าไม่พอใจต้องไปทำพิธีเลี้ยงผีปู้ย่า” ซึ่งเป็นพฤติกรรมที่แสดงออกมาทางภายนอกให้เห็นประจักษ์แก่สายตาผ่านทั้งวิถีคิด อารมณ์ ความรู้สึกที่มีลักษณะเป็นแบบอัตโนมัติ

ซึ่งสอดคล้องกับการศึกษาของอัญชลี สิงหนตร-ฤนาท (2552) ที่พบว่า เงื่อนไขทางสังคมที่เปลี่ยนแปลงอย่างการเข้ามาของระบบเงินตราผลักดันให้ผู้คนออกไปทำงานนอกชุมชนและละทิ้งพิธีกรรมบูชาผีบรรพบุรุษ แม้จะทำให้พิธีกรรมสูญเสียน “เชิงปฏิบัติ” (ผู้คนไม่สนใจ) แต่คนในชุมชนยังใช้ความเชื่อดังกล่าวใน “เชิงสัญลักษณ์” (ความหมาย) อย่างการปลุกฝังการเป็นหัวหน้าครอบครัวจากลัทธิผีบรรพบุรุษที่ส่งต่อให้ลูกสาวในรูปของ “สำนึก” จากรุ่นสู่รุ่น หรือข้อสังเกตของนิวัตร สุวรรณพัฒนา (2540) ที่ตั้งคำถามต่อว่า หาก “ผีปู้ย่า” ได้สูญหายไปแล้ว ทำไมหญิงสาวที่ออกไปขายประเวณีจึงยังคงส่งเงินกลับมาให้ครอบครัวอย่างต่อเนื่อง ซึ่งสะท้อนภาพผู้หญิงชั่วละเมิดบรรทัดฐานเกี่ยวกับเรื่องเพศของความเชื่อเกี่ยวกับผีปู้ย่า แต่อีกด้านกลับพบภาพผู้หญิงดีในบทบาทดั้งเดิมของการเป็นผู้นำครอบครัวที่พึงมีต่อครอบครัวล้านนา ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า อาจจะถูกหล่อหลอมมาจากการเป็นผู้นำครอบครัวที่พึงมีต่อครอบครัวล้านนา ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า อาจจะถูกหล่อหลอมมาจาก

ทั้งพ่อแม่ ครอบครัว เครือญาติ หรือสถาบันต่าง ๆ ในสังคมล้านนา โดยใช้เวลาในการบ่มเพาะอย่างยาวนานผ่านการซึมซับและแฝงฝังรับเข้ามาอยู่ในร่างกาย (embodiment) และเกิดเป็นความโน้มเอียงเชิงอุปนิสัย (habitus) อย่างอัตโนมัติ

จากการทบทวนวรรณกรรมและสังเกตการณ์เบื้องต้น ผู้วิจัยสันนิษฐานว่า ตัวแปรต้องสงสัยที่ทำหน้าที่ให้ผู้หญิงยังคงยึดพื้นที่ของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) หรือการปรับตัวมาเป็นหัวหน้าครอบครัวเพื่อให้ยังคงผลิตซ้ำ “บทบาทการเป็นเจ้าของการผลิต” เหมือนดังเช่นในยุคเกษตรกรรมดั้งเดิม ผ่านการปลูกฝังจากความเชื่อเรื่องการนับถือบรรพบุรุษที่ส่งต่อให้ลูกสาวในรูปของ “สำนึก” จากรุ่นสู่รุ่น นั่นคือ ตัวแปรเรื่องความโน้มเอียงเชิงอุปนิสัย (habitus) ซึ่งผู้วิจัยได้นำมาเป็นตัวแปรหนึ่งในการศึกษาการสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) อีกด้วย

### แนวคิดปริณทลหรืออาณาบริเวณของสังคม (field)

เนื่องจากมโนทัศน์เรื่อง field สื่อถึงโครงสร้างทางสังคมที่มีการต่อสู้ระหว่างคนกลุ่มต่าง ๆ ภายในสังคม โดยที่การต่อสู้ได้เป็นการใช้อาวุธ หากแต่เป็นการต่อสู้ด้วยความรู้ ธรรมเนียม วัฒนธรรมที่แสดงออกผ่านการปฏิบัติในรูปแบบต่าง ๆ ซึ่งที่มาของและความหมาย field ของ P. Bourdieu (1990) ได้ปฏิเสธวิธีการแบ่งสังคมออกเป็นโครงสร้างส่วนบนและโครงสร้างส่วนล่างแบบที่มาร์กซ์ได้นำเสนอเอาไว้ รวมทั้งได้เสนอแนวคิดใหม่ คือ field เป็นหน่วยการวิเคราะห์ของ practice

สำหรับ P. Bourdieu ได้ใช้คำว่า field ว่าเป็นปริณทลหรืออาณาบริเวณของสังคม (social arena) ที่มีการต่อสู้กันเกิดขึ้นเพื่อแย่งชิงหรือช่วงชิงทรัพยากร (ทุนประเภทต่าง ๆ) เช่น พื้นที่ การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ฯลฯ หรืออะไรก็ตามที่ทำให้ตัวเราแตกต่างไปจากผู้อื่น โดยทรัพยากรที่จะแย่งชิงจะมีลักษณะเป็นรูปธรรมจับต้องมองเห็นได้ ระหว่างตำแหน่งต่าง ๆ ทางสังคม ตำแหน่งดังกล่าวนี้เป็นตัวกำหนด habitus (ความโน้มเอียงเชิงอุปนิสัย) ของสถาบันและผู้ที่อยู่ในตำแหน่งนั้นใน field นั้น ๆ โดยที่ field นี้จะมีโครงสร้างอำนาจกระจายตัวอยู่ (คือกระจายตัวของทุนประเภทต่าง ๆ) ในแต่ละ field จะมีเนื้อหาหลักตรรกะโครงสร้างของตัวเอง เช่น ใน field ของแวดวงวิชาการ field ของกีฬา หรือ field ของพิธีกรรม และเมื่อ field เป็นระบบโครงสร้างของตำแหน่งต่าง ๆ ทางสังคมที่บุคคลหรือสถาบันครอบครองอยู่ การยืนอยู่ตรงตำแหน่งต่าง ๆ ก็กำหนดสภาพการณ์ของผู้ครอบครองตำแหน่งนั้น

สำหรับความสัมพันธ์ระหว่าง field กับ habitus (ความโน้มเอียงเชิงอุปนิสัย) ก็คือ field จะเป็นทั้งสถานที่ผลิต habitus แบบต่าง ๆ เช่น การเป็นผู้นำ การเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัว การเป็นผู้ประกอบพิธีกรรม ฯลฯ ใน field ของความเป็นคนล้านนาในแต่ละบทบาทก็จะมี habitus ที่มีลักษณะเฉพาะตัว เช่น การที่สังคมล้านนาสั่งสมให้ผู้หญิงที่มีบทบาทเป็นผู้นำในการประกอบ

พิธีกรรมจึงได้นำบุคลิกและนิสัยดังกล่าวติดตัวมา อย่างลักษณะการเป็นหัวหน้าและผู้นำมากลับใช้ใน field ในสังคมสมัยใหม่ ฯลฯ และในเวลาเดียวกัน field เองก็เป็นผลผลิตของ habitus เช่นเดียวกัน เมื่อคนในสังคมล้าหน้าเข้าใจและรับรู้อย่างยาวนานในบุคลิกของผู้หญิงดังกล่าวก็จะเกิดการยอมรับไปโดยปริยาย

ประเภทและระดับของ field P. Bourdieu ก็คือ โครงสร้างทางสังคม เช่น field ทางศิลปะ field ทางการเมือง field ทางวิทยาศาสตร์ field ทางกฎหมาย field ทางด้านการสื่อสาร ฯลฯ ซึ่งในแต่ละ field นี้ ต่างมีอิสระกล่าวคือ มีเนื้อหา มีตรรกะ มีกฎเกณฑ์ มีโครงสร้าง ฯลฯ แต่ละ field จะมีความเป็นอิสระในระดับหนึ่ง แต่ก็ขึ้นอยู่กับวงการอื่น ๆ ด้วย

ซึ่งในแต่ละ field นี้ ต่างมีอิสระกล่าวคือ มีเนื้อหา มีตรรกะ มีกฎเกณฑ์ มีโครงสร้าง ฯลฯ ที่เป็นของตัวเอง แต่ก็มีความสัมพันธ์ซึ่งกันและกันด้วย (ทั้งความสัมพันธ์แบบขัดแย้งและร่วมมือ) อีกทั้งยังมีการแบ่งเป็น field ใหญ่ และมี field ย่อย ซึ่งแต่ละ field ย่อยก็ต่อสู้กันเอง และมีการต่อสู้ระหว่าง field ย่อย และ field ใหญ่ เช่น สื่อมวลชน (field ใหญ่) ต่อสู้กับสื่อพิธีกรรมพื้นบ้าน (field ย่อย) อาจมีการต่อสู้ช่วงชิงทรัพยากรและอำนาจกัน ฯลฯ ดังนั้น เมื่อพูดถึง field P. Bourdieu จึงหมายถึงโครงสร้างทางสังคมในฐานะที่เป็นโครงสร้างในการผลิต ในทัศนะของ P. Bourdieu มโนทัศน์เรื่อง field มีอยู่เฉพาะในสังคมสมัยใหม่ที่มีการแบ่งแยกหน้าที่กันอย่างชัดเจนเท่านั้น แต่ไม่มีมโนทัศน์นี้อยู่ในสังคมประเพณี

ดังนั้น ผู้วิจัยได้นำแนวคิด field มาใช้เพื่อการวิเคราะห์อำนาจของผู้หญิงล้าหน้าในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในยุคที่บริบทของสังคมล้าหน้าเข้าสู่สภาวะการณแบบสมัยใหม่ที่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างชัดเจนเพื่อจะให้เห็นภาพการทำงานของกระบวนการผลิตและผลิตซ้ำอำนาจรวมทั้งความโน้มเอียงเชิงอุปนิสัย (habitus) ได้ครบถ้วนมากยิ่งขึ้น

### แนวคิดทุน (capital)

หากพิจารณาตามความหมายของคำว่า “ทุน” กว้างที่สุดก็คือ ทรัพย์สินที่สามารถก่อให้เกิดความงอกเงยมากขึ้น โดยอาจจะเป็นเงิน เครื่องจักร เครื่องมือ อาคารสถานที่ หรือสิ่งอื่นที่ไม่ได้นำมาใช้เพื่อบริโภคโดยตรง แต่เพื่อประโยชน์ในการผลิตร่วมกับปัจจัยอย่างที่ดินและแรงงาน ในทางสังคมผู้ที่ได้อธิบายเกี่ยวกับทุนอย่างกระจ่างชัดและครอบคลุมมิติต่าง ๆ มากที่สุดคือ คาร์ล มาร์กซ์ ซึ่งได้ให้ความหมายของ “ทุน” ในแง่ที่เกี่ยวพันกับชนชั้นในสังคม โดยมองว่าคุณสมบัติของทุนในฐานะสิ่งที่สามารถสะสมปริมาณเพื่อเพิ่มมูลค่านั้น เป็นเครื่องสร้างความแตกต่างทางชนชั้นระหว่างผู้ครอบครองทุน ได้แก่ ชนชั้นกรรมาชีพ กับผู้ใช้แรงงานอย่างชนชั้นกรรมาชีพ โดยใช้กระบวนการสะสมทุน (accumulation) เป็นกลไกขับเคลื่อนสำคัญ นอกจากนี้ทางสังคมวิทยาสมัยใหม่ แนวคิดเรื่อง “ทุน” ได้ถูกนำมาใช้ในความหมายที่กว้างขึ้นนอกเหนือไปกว่าทุนในเชิงเศรษฐกิจ เช่น ทุนทางสังคม



ทุนมนุษย์ ทุนทางความรู้ ทุนทางทรัพยากร ฯลฯ แนวความคิดเหล่านี้ตั้งอยู่บนสมมุติฐานที่ว่า สังคมประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบต่าง ๆ อันหลากหลายและซับซ้อน การพิจารณาแต่มิติทางเศรษฐกิจเป็นเพียงองค์ประกอบเดียวจึงไม่น่าจะพอต่อการทำความเข้าใจปรากฏการณ์ของสังคม (ชลิตา เสงี่ยมไพศาลสุข, 2550, น.77-78)

P. Bourdieu (1986b) ที่ขยับขยายความหมายของ “ทุน” เสนอว่า มนุษย์จำเป็นต้องมีกระบวนการสะสม แลกเปลี่ยน และขยายทุน อันได้แก่ ทุนเศรษฐกิจ และทุนอื่น ๆ เช่น ทุนวัฒนธรรม ทุนความเชื่อ ทุนสัญลักษณ์นั้น ซึ่งสามารถถ่ายโอนไปมาซึ่งกันและกันได้ สรุปว่า “ทุกปฏิบัติการล้วนมุ่งไปสู่เป้าหมายของการสร้างผลประโยชน์สูงสุด” ทั้งด้านวัตถุและผลประโยชน์ด้านสัญลักษณ์ทั้งสิ้น” (maximization of material and symbolic profit) แม้ว่าจะ “ไม่มีผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ” ก็ไม่ได้หมายความว่า “จะไม่มีผลประโยชน์แบบอื่น ๆ” ซ่อนเร้นอยู่ และได้ขยายแนวคิดเกี่ยวกับ “ทุน” (capital) ซึ่งเป็นแหล่งกำเนิดของการแสวงหาผลประโยชน์ให้กว้างออกไป ดังนั้น หากมนุษย์ต้องการจะเป็นผู้กระทำการ (actor/agency) เพื่อปฏิบัติการทางสังคมก็จำเป็นต้องใช้ “การสั่งสมทุน” เพื่อเพิ่มฐานอำนาจไปกำหนดยุทธวิธี (strategy) ต่อไป

ทั้งนี้ได้นิยาม “ทุน” เสียใหม่ว่า สิ่งใดจะมีสถานะกลายเป็นทุนนั้น ก็เมื่อสิ่งนั้นได้ทำหน้าที่ในฐานะ “ความสัมพันธ์เชิงอำนาจทางสังคม” (function as social relation of power) และนี่เป็นที่มาของแนวคิดเรื่อง “ทุนทางวัฒนธรรม” ของ P. Bourdieu ซึ่งครอบคลุมหลายสิ่งหลายอย่าง นับตั้งแต่ความสามารถในการใช้ภาษา ความสำนึกเรื่องวัฒนธรรม ความชื่นชอบสุนทรีย์ ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ พื้นฐานทางการศึกษา ฯลฯ และยังเสนอว่าทั้งทุนทางเศรษฐกิจและทุนอื่น ๆ เช่น ทุนวัฒนธรรม ทุนความเชื่อ ทุนสัญลักษณ์นั้น สามารถถ่ายโอนไปมาซึ่งกันและกันได้ สำหรับทุนนี้จะมีอยู่ 4 ประเภทด้วยกัน คือ

**1. ทุนทางเศรษฐกิจ (economic capital)** ทุนประเภทนี้ ได้แก่ รายได้ ทรัพย์สิน ความมั่งคั่งที่สะสมเอาไว้ เงินทอง สิ่งของที่มีราคา รูปแบบของทุนประเภทนี้จะดำเนินอยู่ใน field เศรษฐกิจ แต่แน่นอนว่าอาจจะมีการโยกย้ายไหลซึมผ่านไปยัง field อื่น ๆ ได้ ทุนประเภทนี้เป็นทุนรูปที่มีเหตุผล ประการแรกสามารถคิดคำนวณปริมาณที่แน่นอนได้ ประการที่สองสามารถระบุรูปแบบได้อย่างแน่ชัด เช่น เงินสดในธนาคาร ฯลฯ จึงเป็นการง่ายที่จะศึกษาทุนประเภทนี้ ไม่ว่าจะเป็นการวิเคราะห์การสะสมทุน การครอบครองทรัพย์สิน การแลกเปลี่ยนและถ่ายโอน ฯลฯ

**2. ทุนทางวัฒนธรรม (cultural capital)** เป็นสิ่งที่บุคคลได้รับจากกระบวนการหล่อหลอมทางสังคม อันกลายเป็นคุณสมบัติติดตัวที่เอื้อให้บุคคลสามารถนำไปเพิ่มพูนมูลค่าของตนได้ ทั้งนี้มักเป็นสิ่งที่หลอมละลายอยู่ในตัวตนของบุคคลและแสดงออกผ่านทางพฤติกรรม เช่น ความรู้ รสนิยม กิริยามารยาท ฯลฯ หมายรวมถึงทรัพย์สินต่าง ๆ ที่มีคุณค่าอย่างใดอย่างหนึ่งที่ไม่ใช่ในเชิงเศรษฐกิจ แต่สามารถมีมูลค่าในเชิงเศรษฐกิจได้ เช่น งานศิลปะ หนังสือ เอกสารรับรองทางวิชาการ ฯลฯ



ซึ่งสามารถแบ่งย่อยได้อีก 3 รูปแบบคือ ทุนวัฒนธรรมที่อยู่ในรูปแบบของวัตถุ (objectified form) เช่น วัตถุสิ่งของที่ใช้ในการประกอบพิธีกรรม ฯลฯ ทุนวัฒนธรรมที่อยู่ในรูปแบบของสถาบันหรือสถานที่ (institutionalized form) เช่น หิ้งผี หรือห่อผีปู้ย่า และทุนที่ซึมซับหรือการแฝงฝังรับเข้ามา อยู่ในร่างกาย (embodiment form) ได้แก่ ประวัติชีวิต อายุ ประสบการณ์ ความสามารถ หรือความรู้ในเรื่องต่าง ๆ

**3. ทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital)** คือ สถานภาพ ชื่อเสียง การได้รับการยอมรับจากบุคคลอื่น ๆ ที่ทำให้เจ้าของทุนเกิดความได้เปรียบ หรือเกิดประโยชน์ต่าง ๆ ดังที่ P. Bourdieu (1986b) เสนอว่า สิ่งที่ทำให้กลุ่มคนบางกลุ่มมี “บารมี” ได้ เป็นผลจากการมี “ทุนทางสัญลักษณ์” ซึ่งมีได้เกิดขึ้นเอง แต่ต้องอาศัยการแฝงฝังระบบโน้มน้าวเชิงต่าง ๆ ที่สอดคล้องลงไปในตัวผู้กระทำการ โดยผ่านกระบวนการขัดเกลาทางสังคม แต่ทุนทางสัญลักษณ์จะก่อผลที่เป็นมูลค่าได้ก็ต่อเมื่อผู้กระทำการอีกกลุ่มที่ปราศทุนดังกล่าวได้รับการแฝงฝังกระบวนการรับรู้และประเมินคุณค่าต่าง ๆ ที่เอื้อให้เห็นคุณค่าของคุณสมบัติเหล่านั้นได้ นอกจากนี้ทุนเชิงสัญลักษณ์ที่ P. Bourdieu สนใจนั้นจะอยู่ในบริบทของความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรม ซึ่งเป็นเครื่องมือที่อิงอยู่กับการให้ความหมายและคุณค่าเชิงสัญลักษณ์ และมีพลังครอบงำไม่แพ้ปัจจัยทางเศรษฐกิจหรืออาจจะมากกว่าเสียด้วยซ้ำ

**4. ทุนทางสังคม (social capital)** คือ เครือข่ายความสัมพันธ์ของบุคคลที่สามารถสร้างมูลค่าและแปรเปลี่ยนเป็นผลประโยชน์ได้ ในความหมายของ P. Bourdieu (1986b) เห็นว่า ทุนทางสังคมนั้นถือเป็นเสมือนทรัพยากรอย่างหนึ่งที่สามารถเอื้ออำนวยประโยชน์ให้ได้ สำหรับทุนทางสังคมนี้อาจกระจายอยู่ตาม field ต่าง ๆ เช่น เพื่อนร่วมรุ่น เพื่อนร่วมโรงเรียนเดียวกัน คนหมู่บ้านเดียวกัน คนแซ่เดียวกัน หรือเครือข่ายทางสังคม

แนวคิดเรื่องทุนของ P. Bourdieu (1986b) นั้น มิได้เพียงแต่การวิเคราะห์เพื่อค้นหาทุนในด้านต่าง ๆ หรือตอบเพียงว่าใช้ทุนชนิดใดบ้าง แต่ควรแสดงให้เห็นถึงท่วงท่า หรือกระบวนการของการใช้ทุน คือวิธีการใช้ทุนนั่นเอง ว่าใช้อย่างไร ใช้ไปตอนไหน ใช้ทุนชนิดอะไร และเป้าหมายอย่างไร การที่ผู้หญิงใช้พื้นที่ของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) ในการก่อรูปตนเองนั้น แสดงให้เห็นการปฏิบัติการของการสะสม แลกเปลี่ยน ขยาย และถ่ายโอนไปมาระหว่างทุนด้านต่าง ๆ ได้อย่างแยบยล ทั้งนี้การปฏิบัติการผ่านทุนจะช่วยให้ผู้หญิงสามารถปรับตัวตามสถานการณ์ได้อย่างพลิกแพลงและแฝงเร้นไปด้วยพลังอำนาจ รวมทั้งความพยายามที่จะรักษาพื้นที่การสื่อสารนี้ให้คงอยู่ต่อไป

นอกจากนี้ยังมี “มิติอำนาจผ่านทุน” ของ P. Bourdieu (1986b) ที่เสนอว่า ผลประโยชน์เชิงศาสนาและเชิงสัญลักษณ์มีความสำคัญไม่น้อยไปกว่าผลประโยชน์เชิงเศรษฐกิจ อย่างมิติของอำนาจบารมี สถานภาพ เกียรติยศ ชื่อเสียงที่มาจาก การแปลงร่างของชนชั้น ถือได้ว่าเป็นการครอบงำทุนทางวัฒนธรรมและทุนสัญลักษณ์ประเภทหนึ่งที่มีอำนาจที่จะสร้างการยอมรับ การให้ความเคารพนับถือ และการเชื่อฟัง ซึ่งทุนเหล่านี้ถือเป็นปฏิบัติการอยู่ในชีวิตประจำวัน ผ่านการทำงานของกลไก

สถาบันต่าง ๆ ของสังคม เช่น ครอบครัว โรงเรียน ศาสนา และความเชื่อของชุมชน ซึ่งสถาบันเหล่านี้ต่างทำหน้าที่ครอบงำและถูกครอบงำอยู่ตลอดเวลา แต่คนส่วนใหญ่จะไม่รู้ตัว เพราะถูกซ่อนเร้นหรืออำพรางอยู่ในรูปแบบที่ P. Bourdieu เรียกว่า “ความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์”

อย่างไรก็ดี ทุนตั้งกล่าวจำเป็นต้องมีการปฏิบัติการถึงจะมองเห็นผู้กระทำการ ในกรณีของพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่มีผู้หญิงเข้ามามีส่วนร่วมหลากหลายด้าน ซึ่งถือเป็นแรงงานเชิงสัญลักษณ์ที่มีบทบาทสำคัญในการผลิต การแพร่กระจาย และการบริโภคเชิงสัญลักษณ์ด้วยผ่านความเชื่อเกี่ยวกับบรรพบุรุษที่ติดตั้งผ่านจิตสำนึกและการขัดเกลาทางสังคมแบบไม่รู้ตัว เช่น การทดแทนบุญคุณพ่อแม่ และความเชื่อเรื่องการกลับมาเกิดใหม่ของบรรพบุรุษในตัวลูกหลาน ฯลฯ ทำให้ผู้คนในสังคมล้านนาสามารถรับรู้และเชื่อมโยงกับวิถีชีวิตที่เปลี่ยนแปลงไปได้อย่างเป็นอัตโนมัติ

### งานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

หากพิจารณาจากการทบทวนวรรณกรรมจำกัดวงเฉพาะการศึกษา “การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ” (ผีปู่ย่า) จำนวนหนึ่ง ผู้วิจัยสามารถแบ่งประเด็นที่เกี่ยวข้องกับงานวิจัยนี้ออกเป็น 3 ประเด็นคือ

1. งานวิจัยเกี่ยวกับผู้หญิงกับการเสริมสร้างอำนาจ
  - 1.1 ผู้หญิงกับการเสริมสร้างอำนาจในพื้นที่พิธีกรรม
  - 1.2 ผู้หญิงกับการเสริมสร้างอำนาจในพื้นที่อื่น ๆ
    - 1.2.1 ผู้หญิงกับการเสริมสร้างอำนาจในพื้นที่อื่น ๆ ในสาขาสังคมวิทยา
    - 1.2.2 ผู้หญิงกับการเสริมสร้างอำนาจในพื้นที่อื่น ๆ ในสาขาการสื่อสาร
2. งานวิจัยเกี่ยวกับผู้หญิงล้านนา
3. งานวิจัยเกี่ยวกับพิธีกรรมล้านนาเพื่อบูชาบรรพบุรุษต่าง ๆ

#### 1. งานวิจัยเกี่ยวกับผู้หญิงกับการเสริมสร้างอำนาจ

##### 1.1 ผู้หญิงกับการเสริมสร้างอำนาจในพื้นที่พิธีกรรม

ในโลกของพิธีกรรมจะแสดงให้เห็นความขัดแย้งระหว่างกลุ่มอำนาจและความรู้ชุดต่าง ๆ อีกทั้งยังเป็นพื้นที่ให้ผู้ด้อยอำนาจใช้ในการต่อรอง คัดค้านอำนาจ หรือแสดงถึงพลังในแบบฉบับของตัวเอง เช่นบทบาทของผู้หญิงที่อาจจะด้อยอำนาจในสภาพชีวิตปกติ แต่กลับได้มาแสดงอำนาจในฐานะร่างทรงของพิธีกรรม ฯลฯ

จุดเริ่มต้นที่ทำให้เห็นร่องรอยของการสนใจประเด็นผู้หญิงในพื้นที่พิธีกรรมอยู่ในแวดวงนักมานุษยวิทยาก็คือ Walter Irvine's (1984) เรื่อง “decline of village spirit cults and growth of urban spirit mediumship: the persistence of spirit beliefs, the position of

women and modernization” ที่ศึกษาการคงอยู่ของความเชื่อวิญญาณบรรพบุรุษและตำแหน่งของผู้หญิงในพิธีกรรม พบว่า ผู้หญิงในฐานะคนทรงมีการปรับตัวต่อการเปลี่ยนแปลงเข้าสู่สังคมสมัยใหม่เห็นได้จากจำนวนของม้าขี่ (ร่างทรง) ที่เป็นผู้หญิงเข้ามายึดครองและทำเป็นอาชีพหลักอย่างคึกคักในเขตอำเภอเมืองเชียงใหม่มีจำนวนม้าขี่เกือบ 300 คน เมื่อเทียบกับ 30 ปีก่อนมีเพียง 30 คนเท่านั้น ซึ่งเป็นไปได้ว่าม้าขี่ (ร่างทรง) อาชีพนั้นเกิดจากบริบททางการเมืองและเศรษฐกิจของสังคมสมัยใหม่ หรือมีความเกี่ยวข้องกับการปรับตัวเพื่อคงอยู่ของความเชื่อในผีปู่ย่า แต่ในขณะที่ความเชื่อดังกล่าวกลับลดลงในหมู่บ้านชนบท โดยเฉพาะบทบาทของผู้หญิงในกลุ่มผีปู่ย่า เพราะไม่ได้มีส่วนในการจัดการแบ่งที่ดินมรดกและผู้หญิงต้องออกไปทำงานรับจ้างนอกชุมชนมากขึ้น ดังนั้น การที่ผู้หญิงยังคงยึดครองพื้นที่พิธีกรรมด้วยการเป็นม้าขี่ (ร่างทรง) อาชีพนี้นับเป็นวิธีการสร้างอำนาจให้กับตนเองที่สังคมเปิดไว้ เพราะในชีวิตประจำวันผู้หญิงจะมีฐานะต่ำกว่าชาย

ต่อมาคืองานวิจัยของ Tanabe, Shigeharu (1991) ที่ทำวิจัยเรื่อง “spirit, power, and discourse of female gender: the Phi Mung culture Northern Thailand” มีข้อค้นพบไม่แตกต่างจากงาน Irvine’s มากนักก็คือ ในบริเวณตัวเมืองยังคงให้ความสนใจการเข้าทรงพิธีเลี้ยงผีปู่ย่าที่เรียกว่า “ผีมดและผีเม็ง” (ผีปู่ย่า) กันอย่างมากโดยเฉพาะในตัวเมืองลำปางแห่งเดียวมีตระกูลผีมดผีเม็งไม่น้อยกว่า 60 ตระกูลที่ยังทำพิธีเลี้ยงผี ทั้ง ๆ ที่พิธีกรรมทำนองนี้ค่อยเลือนหายไปจากหมู่บ้านในชนบท สำหรับงานของ Tanabe นี้ได้ให้น้ำหนักไปที่การสร้างวาทกรรมตอบโต้ของผู้หญิงผ่านพื้นที่ของพิธีกรรมและการเป็นม้าขี่ (ร่างทรง) ในการแสดงออกทางความคิดรวมทั้งการเสริมอำนาจเพื่อยกสถานะทางสังคมให้สูงขึ้น อย่างการใช้ “วาทกรรมทางเพศชีวภาพ” ที่กำหนดจากสรีระร่างกายที่เชื่อมโยงกับพลังอำนาจศักดิ์สิทธิ์ เช่น การมีประจำเดือนเป็นภาวะแห่งพลังเหนือธรรมชาติที่สัมพันธ์กับการมีชีวิตและความตาย (เพศศักดิ์สิทธิ์) หรือการใช้ “วาทกรรมความเป็นแม่” (เพศสังคม) เช่น ระหว่างพิธีกรรมจะใช้คำเรียกแทนสิ่งศักดิ์สิทธิ์ว่า “แม่” และเรียกผู้ที่มาเข้าร่วมพิธีว่า “ลูก” เปรียบเสมือนเป็นตัวแทนของแม่แห่งลูกที่จะคุ้มครองจากภัยอันตรายต่าง ๆ

และงานของอานันท์ กาญจนพันธุ์ (1992) ศึกษาเรื่อง “Northern Thai ritual and beliefs: the reproduction of morality” ในบริบทของพิธีกรรมผีมดผีเม็ง พบว่า การบูชาผีบรรพบุรุษของชาวล้านนามีการเปลี่ยนแปลงจากวิถีชีวิตที่เดิมผูกพันอยู่กับเกษตรกรรม และที่สำคัญคือการเปลี่ยนแปลงเป้าหมายของพิธี แต่เดิมนั้นจะเน้นที่ความอุดมสมบูรณ์และความผาสุกของคนทั้งตระกูล เช่น ขอผีปู่ย่าช่วยให้ฝนฟ้าตกต้องตามฤดูกาล พืชผลเจริญงอกงามดี และลูกหลานปลอดภัยโรคภัยทั้งปวง (เน้นครอบครัวหรือชุมชน) ในปัจจุบันผู้คนสนใจขอพรผีปู่ย่าเพื่อตัวเอง (เน้นปัจเจกบุคคล) มากขึ้น โดยเฉพาะเรื่องความสำเร็จเชิงธุรกิจ การถูกหวย การสอบเข้าเรียนต่อ หรือการสะเดาะเคราะห์ ซึ่งแสดงให้เห็นว่าเมื่อพิธีกรรมแบบเก่ามีการเปลี่ยนผ่านเข้ามาสู่ยุคปัจจุบันที่เรียกครองภารกิจแบบใหม่ ส่วนบทบาทของผู้หญิงยังคงใช้การร่วมพิธีกรรมเพื่อเพิ่มสถานภาพและบทบาทใน

การจัดการสิ่งต่าง ๆ ของครอบครัว เพราะสามารถแสดงเจตจำนงของบรรพบุรุษผ่านการเข้าทรง ลักษณะเช่นนี้อาจารย์ตั้งข้อสังเกตว่า ทำให้ผู้หญิงสามารถรักษาบทบาทเป็นผู้นำตระกูล ซึ่งช่วยอธิบายว่า ทำไมผู้หญิงจึงยังคงสนใจรักษาพิธีกรรมไว้ในส่วนหนึ่ง

ในขณะที่สุรียา สมุทคุปต์ และคณะ (2539) ที่สนใจปรากฏการณ์การทรงเจ้ากับ วิฤติการณ์ของความทันสมัย ในเขตจังหวัดนครราชสีมา พบว่า ผู้มีอาชีพช่างทรงส่วนใหญ่จะเป็นเพศหญิง ภูมิหลังจะมีอาชีพเกษตรกร แม่บ้าน พนักงานบริษัท หรือธุรกิจขนาดเล็กที่มีรายได้ค่อนข้างไม่แน่นอน ตั้งแต่มาเป็นช่างทรงมีรายได้มากขึ้นและมีส่วนสำคัญในการสร้างฐานะของครอบครัว สำหรับขั้นตอนการเป็นช่างทรงจำเป็นต้องเรียนรู้ข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ การจดจำชื่อเสียงอภินิหาร หรือบุคลิกลักษณะที่โดดเด่นของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ รวมทั้งการยึดข้อปฏิบัติตนอย่างเคร่งครัด แม้สังคมปัจจุบันจะมีความทันสมัยและความสะดวกสบายมากขึ้น แต่กลับเผชิญกับความเสี่ยงแบบใหม่ เช่น การตกงาน ความขัดแย้งทางการเมือง หรือเศรษฐกิจตกต่ำ ฉะนั้น ลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีจึงมีบทบาทเพิ่มมากขึ้นในการบรรเทาความวิตกกังวลจากความเสี่ยงแบบใหม่ ๆ

สุนันท์ ไชยสมภาร (2545) ศึกษาบทบาทของผู้หญิง รวมทั้งปัจจัยที่ส่งผลในการ สืบทอดความเชื่อและพิธีกรรมในภาคเหนืออย่างชุมชนเมืองสาทรหลวง จังหวัดเชียงใหม่ ซึ่งแบ่ง ออกเป็น 2 ช่วงคือ ช่วงอดีตจนถึง พ.ศ. 2526 (ช่วงก่อนภายใต้การปกครองของเทศบาลนคร เชียงใหม่) พบว่า เริ่มก่อตั้งหมู่บ้าน พ.ศ. 2317- พ.ศ. 2526 ผู้หญิงในชุมชนอยู่ในฐานะภรรยา แม่ และฐานะอื่น ๆ ผู้หญิงที่เป็นภรรยาของแก่บ้าน (ผู้ใหญ่บ้าน) ได้รับการยกย่องและเรียกว่า “แม่หลวง” ซึ่งมีบทบาทเป็นผู้นำของแม่บ้านในการทำกิจกรรมและกิจการงานที่เร่งด่วนบางอย่าง สามารถตัดสินใจแทนแก่บ้าน (ผู้ใหญ่บ้าน) ได้ทันที ในด้านพิธีกรรมผู้หญิงจะได้รับตำแหน่ง “แก้วผี” (ผู้นำของวงศ์ตระกูลในการประกอบพิธีกรรมผีปู่ย่า) และยังเป็นผู้สืบทอดการทำเครื่องประกอบ พิธีกรรมต่าง ๆ ทั้งในความเชื่อแบบพื้นบ้านและพุทธศาสนา รวมทั้งมีบทบาทในการดูแลครัวเรือน และถ่ายทอดความเชื่อสู่บุตรหลาน โดยสรุปแล้วผู้หญิงต้องรับภาระเคียงข้างสามี และช่วยเหลือจุน เจือคนในหมู่บ้านเสมือนเป็นเครือญาติ แต่เมื่อเข้าสู่ยุคช่วงที่ 2 พ.ศ. 2527- พ.ศ. 2545 (ช่วงภายใต้ การปกครองของเทศบาลนครเชียงใหม่) มีการแบ่งการปกครองออกเป็นชุมชน บทบาทผู้หญิงเริ่มเข้าสู่ ในพื้นที่สาธารณะแบบชุมชนเมืองมากขึ้น เช่น การเป็นประธานกลุ่มพัฒนาสตรี หรือผู้นำกลุ่มแม่บ้าน กลุ่ม อสม. สำหรับปัจจัยที่ทำให้มีผู้หญิงยังคงมีบทบาทก็คือ ปัจจัยจากความต้องการของชุมชนในการ รักษาวัฒนธรรมท้องถิ่น ปัจจัยจากตัวผู้หญิงเอง เช่น การปรับตัวตามบริบทชุมชนที่เปลี่ยนไปจาก “ผู้นำทางความเชื่อ” เพิ่มเติม “บทบาทแบบสังคมสมัยใหม่” จากการเป็น “แม่หลวงและแม่ของลูก” มาเป็น “วิทยากรและปราชญ์ชาวบ้าน” ในการสอนทำหัตถกรรม หรือการทำเครื่องประกอบพิธีกรรม ของท้องถิ่น



ด้านจิตราณูช ปานขาว (2551) ที่ศึกษาการปฏิบัติการของพิธีกรรมความเชื่อเกี่ยวกับผีของคนมอญที่สะท้อนความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างหญิงชายในชุมชนบ้านชั้นหมากจังหวัดลพบุรี โดยใช้การวิจัยเชิงคุณภาพทางมานุษยวิทยาสตรีนิยมที่ให้ความสำคัญกับผู้หญิงในเรื่องเพศภาวะและความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มีผลมาจากเพศภาวะ พบว่า เมื่อมองภาพรวมของโครงสร้างทางสังคมมอญบางชั้นหมากสะท้อนให้เห็นถึงระบบสังคมแบบชายเป็นใหญ่ เห็นได้จากพิธีกรรมความเชื่อเกี่ยวกับผีผู้ชายไม่ว่าจะเป็นผีโรงที่มีผู้ชายเป็นต้นผีและเป็นผู้สืบทอด (บรรพบุรุษฝ่ายชาย) ผีศาลเจ้าที่มีผีเจ้าพ่อเป็นใหญ่ หรือการเลี้ยงส่งผีแขกเพื่อความสงบสุขของชุมชน แต่ทว่าผู้หญิงมอญ (บางคนหรือบางกลุ่ม) มีวิธีการปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างหญิงชายด้วยการนำอำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่เชื่อมโยงกับผู้ชายมาสร้างความหมายใหม่โดยผู้หญิง เช่น การสร้างองค์ความรู้ อาทิ การใช้ร่างทรงที่เป็นผู้หญิงเพื่อติดต่อกับผีบรรพบุรุษ หรือการเป็นผู้จัดเตรียมสิ่งของต่าง ๆ ในพิธีกรรม ซึ่งเป็นกระบวนการสร้างอำนาจในรูปแบบหนึ่งที่ทำให้ผู้หญิงมีที่ทางมากขึ้น ในขณะที่เดียวกันก็ทำทนายและตอบโต้อำนาจท่ามกลางสังคมที่ให้คุณค่าแก่ความเป็นชาย

ขณะที่งานของอัญชลี สิงหนตร-ฤณาท (2552) เรื่อง “ancestral spirit cults (Phi Pu Ya) and the position of women in changing Northern Thai society” ที่พยายามชี้ให้เห็นการศึกษาผู้หญิงไทยภาคเหนือที่ลงภาคสนามการวิจัยอย่างหนัก แต่ยังคงมุ่งเน้นการใช้มุมมองทางวิชาการแบบตะวันตก โดยละเว้นความหลากหลายของแต่ละท้องถิ่น มีผลให้ภาพผู้หญิงมีลักษณะแนวราบและเป็นสากล ดังนั้น อัญชลีจึงเริ่มจากการศึกษาตำแหน่งของผู้หญิงในบริบทของตัวเอง (ในล้านนาและชุมชนบ้านแม่สาหลวง) โดยแบ่งออกเป็น 3 ยุคคือ 1) ยุคเกษตรกรรมแบบดั้งเดิม (2413-2463) ผู้หญิงมีบทบาทและตำแหน่งทางสังคมที่เป็นแกนกลางในการจัดการวิถีการผลิตของครอบครัว แต่ไม่ได้มีอำนาจในการตัดสินใจ “ในนามตนเอง” แต่เป็น “ในนามกลุ่มหรือเครือญาติ” 2) ยุคการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคม (2464-2503) ได้นำโอกาสและอิสรภาพใหม่ให้กับผู้หญิงย้ายไปทำงานนอกหมู่บ้าน ซึ่งไม่ได้เกิดขึ้นเพราะความทันสมัยเพียงอย่างเดียว แต่เป็นการเปลี่ยนพื้นฐานเศรษฐกิจของครัวเรือน เช่น การเปลี่ยนความหมายของการเสียผีที่ใช้อำนาจของ “เงินสด” มาแทนที่ “สิ่งของอย่างหัตถมู” ฯลฯ 3) ยุคร่วมสมัย (2504-2518) ที่ได้ก้าวเข้าสู่ชุมชนชานเมืองที่สูญเสียการครอบครองที่ดินไปแล้ว แต่สิ่งที่สร้างความแปลกใจอยู่น้อยก็คือ คนในชุมชนเริ่มไม่สนใจการตั้งหิ้งผีและการทำพิธีบูชาบรรพบุรุษ แต่ยังคงใช้ความเชื่อดังกล่าวปลุกฝังให้ลูกสาวต้องเลี้ยงดูพ่อแม่ รวมทั้งสนับสนุนให้แต่งงานและขายตัวเป็นโสเภณีเพื่อยกระดับฐานะของครอบครัว

งานของอัญชลีได้เปิดประเด็นผู้หญิงด้วยการคำนึงถึงบริบทสังคมของล้านนาที่มีกลไกทางวัฒนธรรมอย่าง “พิธีกรรมและการสืบเชื้อสายทางฝ่ายแม่” ที่ฝังรากลึก ซึ่งทำให้เห็นกลวิธีในการปรับตัวที่ต่างออกไป เช่น การเข้ามาของระบบเงินตราผลักดันให้ผู้คนออกไปทำงานนอกชุมชนและละทิ้งพิธีกรรมบูชาผีบรรพบุรุษ แม้จะทำให้พิธีกรรมสูญเสียใน “เชิงปฏิบัติ” (ผู้คนไม่สนใจ) แต่



คนในชุมชนยังใช้ความเชื่อดังกล่าวใน “เชิงสัญลักษณ์” (ความหมาย) อย่างเช่นการปลูกฝังการเป็นหัวหน้าครอบครัว หรือการทดแทนบุญคุณพ่อแม่เป็นอุดมการณ์จากลัทธิผีบรรพบุรุษที่ส่งต่อให้ลูกสาวในรูปของ “สำนึก” จากรุ่นสู่รุ่น

จากงานวิจัยทั้ง 7 ชิ้นที่ศึกษาผู้หญิงกับการเสริมสร้างอำนาจในพื้นที่พิธีกรรม ผู้วิจัยพบประเด็นที่น่าสนใจคือ ประการแรก การที่ผู้หญิงจะสามารถเสริมสร้างอำนาจให้ยังคงยืนหยัดมีตัวตน หรือการมีร่องรอยประทับอยู่ในพื้นที่พิธีกรรมนั้น จำเป็นต้องมีบทบาทหน้าที่และเสริมสร้างสถานภาพอย่างมีพลวัต ก็คือ เริ่มจากการธำรงรักษาตำแหน่งแห่งที่ที่มีอยู่เดิม เรียนรู้ที่จะรู้จักการปรับตัว และขยายพื้นที่ใหม่ ๆ ประการถัดมา ไม่ใช่ผู้หญิงทุกคนที่จะสามารถปรากฏกายและเสริมสร้างอำนาจในพื้นที่พิธีกรรมได้ จำเป็นต้องเพิ่มขีดความสามารถในด้านต่าง ๆ ให้กับตัวเอง ประการสุดท้ายคือ วิธีการศึกษาทางมานุษยวิทยาช่วยให้เห็นการเปลี่ยนแปลงที่มีความสัมพันธ์ระหว่าง “บทบาทและสถานภาพของผู้หญิง” “ตัวพิธีกรรมและพื้นที่การสื่อสาร” กับ “บริบทสังคมล้านนา” พร้อมทั้งความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มีผลจากเพศภาวะ ซึ่งช่วยให้ผู้วิจัยสร้างกรอบการศึกษาเชิงประวัติศาสตร์ในแต่ละยุคสมัยได้อย่างเป็นพลวัตขึ้น

## 1.2 ผู้หญิงกับการเสริมสร้างอำนาจในพื้นที่อื่น ๆ

ผู้วิจัยทบทวนงานวิจัยในส่วนนี้ เพื่อแสดงให้เห็นถึงภาพรวมของการศึกษาเกี่ยวกับผู้หญิงในพื้นที่อื่น ๆ ซึ่งจะช่วยให้เห็นกระบวนการเสริมสร้างอำนาจที่หลากหลายและแตกต่างออกไปสามารถแบ่งได้อย่างกว้าง ๆ เป็น 2 ประเด็นคือ

1.2.1 ผู้หญิงกับการเสริมสร้างอำนาจในพื้นที่อื่น ๆ ในสาขาสังคมวิทยา

1.2.2 ผู้หญิงกับการเสริมสร้างอำนาจในพื้นที่อื่น ๆ ในสาขาการสื่อสาร

### 1.2.1 ผู้หญิงกับการเสริมสร้างอำนาจในพื้นที่อื่น ๆ ในสาขาสังคมวิทยา

เริ่มต้นด้วยงานวิจัยทางการพัฒนาสังคมที่พยายามชี้ให้เห็นการต่อรองของผู้หญิงคือ งานของวิเศษ สุจินพรหม (2544) เรื่อง “การเคลื่อนไหวในพื้นที่สาธารณะของผู้หญิงในการจัดการป่าชุมชนจังหวัดลำพูน” พบว่า ด้วยบริบทสังคมภาคเหนือตอนบนแตกต่างจากแนวคิดตะวันตกที่จำแนกบทบาทและพื้นที่ของหญิงชายออกจากกัน ทำให้การแบ่งพื้นที่ยังมีความซ้อนทับกันอยู่ อย่างกรณีของป่าชุมชนเป็นพื้นที่สาธารณะที่ผู้ชายและผู้หญิงสามารถเข้าไปใช้ประโยชน์ร่วมกัน เช่น ผู้ชายเข้าไปตัดไม้ ส่วนผู้หญิงเข้าไปเก็บหาอาหารและสมุนไพร แต่แล้วเมื่อกรมป่าไม้ประกาศพื้นที่ป่าเป็นวนอุทยานทำให้เกิดผลกระทบกับคนในชุมชน โดยเฉพาะผู้หญิงที่เสมือนถูกคุกคามภายในบ้านจากอำนาจภายนอกและน่าจะเป็นชนวนเหตุให้ผู้หญิงเข้ามามีบทบาทในการเคลื่อนไหวทั้งภายในชุมชน 1) การเข้าไปเป็นคณะกรรมการป่าชุมชนด้วยการใช้สิทธิทางประเพณี (การสืบเชื้อสายของบรรพบุรุษที่เคยมีบทบาทจัดการป่าในอดีต) หรือการปรับเปลี่ยนบทบาท “แม่ของลูก” มาเป็น “แม่บ้านอนุรักษ์” ดูแลงบประมาณการเรียนรู้ป่าของชุมชน 2) การผลักดันกฎระเบียบและ

การควบคุมพื้นที่การใช้ประโยชน์จากป่าอย่างยั่งยืน รวมทั้งการใช้อำนาจทางความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษ และ “ซิด” (ข้อห้าม) ผ่านพิธีกรรมทางประเพณี และภายนอกชุมชนด้วยการแสดงบทบาทนักอนุรักษ์ผ่านเครือข่ายการเรียนรู้ป่าชุมชน

ข้อค้นพบจากงานวิเศษชี้ให้เห็นว่า ผู้หญิงที่จะก้าวเข้ามามีบทบาทในการจัดการป่าของชุมชนต้องมีคุณลักษณะเฉพาะ เช่น การใช้สถานภาพทางสังคม การสร้างความหมายจากบทบาทหน้าที่เก่าควบคู่กับการขยายบทบาทหน้าที่ใหม่ ๆ หรือการปรับตัวที่เกิดจากการเผชิญกับวิกฤติปัญหาในชีวิต ซึ่งน่าจะเป็นแนวทางในการวิเคราะห์เกี่ยวกับ “คุณลักษณะเฉพาะของผู้หญิง” และ “ปัจจัยที่ส่งผลให้เพิ่มขีดความสามารถ” ของผู้วิจัย

ขณะที่รองทอง สุดประเสริฐ (2551) ทำให้เห็นกระบวนการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์ระหว่างเพศของผู้หญิงมั่งค้ำผ้าใยกล้วยชงจากการค้าขายในบริเวณหมู่บ้านสู่ตลาดค้าผ้าระดับประเทศได้นั้น แม้มั่งค้ำต้องใช้ทุนทางสังคมประเภทต่าง ๆ ที่มีอยู่ต่อสู้ในฐานะเป็นผู้กระทำการ (agency) เพื่อปรับเปลี่ยนตำแหน่งแห่งที่ ซึ่งทำให้เห็นศักยภาพการเสริมสร้างอำนาจ รูปแบบการต่อรองในฐานะเป็น “ผู้นำ” และ “กลวิธีการต่อรอง” ซึ่งพบว่า ในสังคมมั่งค้ำดั้งเดิมจัดวางผู้หญิงไว้ในพื้นที่ส่วนตัวภายในบริเวณบ้านเรือน แต่เมื่อ “ผู้หญิงมั่งค้ำ” กลายมาเป็น “แม่ค้าขายผ้า” ทำให้มีตัวตนและที่ยืนในพื้นที่สาธารณะมากขึ้น ส่วนการต่อรองระหว่างเพศไม่ได้มีอำนาจเบ็ดเสร็จ และเลื่อนไหลไปตามเงื่อนไข เช่น ทุนด้านต่าง ๆ ในชีวิต สถานภาพในครอบครัวของผู้หญิง บุคลิกภาพ อุปนิสัย ความสัมพันธ์ของสมาชิกภายในครัวเรือน ฯลฯ กลวิธีที่ผู้หญิงใช้ก็คือ การใช้โครงสร้างทางสังคมที่ขายเป็นใหญ่จากเครือข่ายความสัมพันธ์ของแซ่ตระกูลสามีเป็นทุนทางสังคมที่เอื้อประโยชน์ต่อการค้า ซึ่งถือว่าเป็นการเปิดประเด็นการเพิ่มขีดความสามารถด้วยการไม่จําแนกต่อการจัดวางตำแหน่งตามความเชื่อดั้งเดิมของผู้หญิงที่ไม่ได้มีสถานภาพสูงในพื้นที่โลกพิธีกรรม แต่ผู้หญิงได้สร้างสรรค์บทบาทสถานภาพ ทุนในด้านต่าง ๆ อย่างมีพลวัต และการทำความเข้าใจโครงสร้างทางสังคม รวมทั้งการใช้ “พื้นที่ทางเศรษฐกิจ” ในการเพิ่มอำนาจต่อรองระหว่างเพศในบริบทใหม่เพื่อกลับมาก่อร่างสร้างตัวเป็นผู้รับผิดชอบหลักทางเศรษฐกิจของครอบครัว

งานของเสาวนีย์ นํานวล (2554) เรื่อง “ผู้หญิงมั่งค้ำขายขอบ: การเปิดพื้นที่และการเพิ่มพลังต่อรองความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างเพศในบริบทข้ามถิ่น” ซึ่งพบว่า ในบริบทความเป็นผู้หญิงมั่งค้ำถูกครอบงำจากอุดมการณ์ชายเป็นใหญ่ ผู้หญิงมั่งค้ำใช้วิธีการการสะสมทุน ตั้งแต่ ทุนด้านการศึกษาวิชาชีพ ทุนชีวิตในชุมชนเมือง ทุนทางสังคมผ่านการสร้างเครือข่ายกลุ่มต่าง ๆ และทุนด้านเศรษฐกิจ (เงิน งาน รายได้) ควบคู่กับการใช้ยุทธวิธีในการต่อรองของผู้หญิง อันได้แก่ 1) ยุทธวิธีเพิ่มอำนาจในพื้นที่ที่สามกับบริบทข้ามถิ่น อันได้แก่ พื้นที่ทางเศรษฐกิจ เช่น การเปิดร้านตัดเย็บเสื้อผ้าในหมู่บ้าน การเป็นผู้ประกอบการธุรกิจค้าผ้าพื้นเมืองระดับประเทศ ตลอดจนการรับผิดชอบเลี้ยงดูครอบครัว จนสามารถนิยามความเป็นผู้หญิงของตนเองใหม่ว่า “เสมือนเป็น

ลูกผู้ชายของบ้าน” หรือ “สาวโสดที่พึ่งได้” พื้นที่การสื่อสารได้ปรับเปลี่ยนการพูดมาเป็นภาษาไทย กลางและภาษาท้องถิ่นเหนือ (กำเมือง) พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ทางศาสนา เริ่มจากการเปลี่ยนศาสนาเดิมมาเป็นศาสนาคริสต์สู่การเป็นนักเทศน์หญิงที่ได้รับการยอมรับ 2) ยุทธวิธีการเพิ่มอำนาจด้วยการใช้ ปริณมทลของความเป็นแม่ หรือการใช้บุคลิกของความเป็นแม่ที่ให้ความรัก ทะนุถนอมผ่านแบบอย่าง การดำเนินชีวิตของนักบวชคาทอลิกอย่างซิสเตอร์ 3) ยุทธวิธีการสะสมทุนเชิงสัญลักษณ์ผ่านการขยาย อำนาจไปในพื้นที่ที่โครงสร้างชายไม่อาจเข้ามาควบคุม เพียงเพื่อต้องการขยับหรือกระโดดข้ามพื้นที่ที่ ผู้ชายไม่มีความรู้ เช่น การเป็นผู้ทำพิธี “ผียา” ที่มีความรู้เกี่ยวกับสมุนไพรและรักษาอาการเจ็บป่วย ฯลฯ งานวิจัยนี้พิสูจน์ให้เห็นถึงกระบวนการสร้างพื้นที่และเสริมพลังอำนาจของผู้หญิงมั่งที่เกิดจาก การสะสมทักษะและยุทธวิธีที่แตกต่างกันออกไป ซึ่งสามารถเป็น “ผู้กระทำการ” เพื่อต่อรองและ นิยามความหมายใหม่เกี่ยวกับ “ความเป็นหญิง” ที่เลื่อนไหลอย่างมีตัวตน

### 1.2.2 ผู้หญิงกับการเสริมสร้างอำนาจในพื้นที่อื่น ๆ ในสาขาการสื่อสาร

งานวิจัยทางการสื่อสารเกี่ยวกับผู้หญิงกับการเสริมอำนาจมักจะอยู่ใน พื้นที่ของสื่อต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นสื่อบุคคล สื่อมวลชน สื่อสมัยใหม่ และพื้นที่สาธารณะ

เริ่มต้นจากงานของวิจัยกนกวรรณ ไม้สนธิ์ (2544) ที่สนใจเรื่องร่างผู้หญิง ในสื่อนิยายสารที่ผ่านการใส่รหัสและต่อรองด้วยผู้หญิงเอง เริ่มต้นจากตั้งคำถามว่า นางแบบที่อยู่ ภายใต้อิทธิพลของสังคมทุนนิยมแบบปิตาธิปไตยอาจเสริมพลังตัวเอง (empower) เพื่อสร้างอำนาจ ต่อรองกับกระบวนการสร้างภาพตัวแทนเพื่อกำหนดและสร้างความหมายนั้น ๆ พบว่า มีการต่อรอง ด้วยการใส่รหัสของผู้หญิงเอง (encoder) 1) การกลับทิศทางเสียใหม่ เช่น อายุมากขึ้นก็ยังมี ความสวยงาม หรือการถ่ายแบบเป็นการเปิดเผยเรือนร่างที่ไม่เคยทำมาก่อน 2) การนำภาพบวกไปใส่แทน ภาพลบ เช่น การสวมบทบาทเป็นคนชาติอื่น ใช้ความสนุกสนาน 3) การเปลี่ยนความหมายใหม่โดย ภาพแบบฉบับเหมารวมยังอยู่ เช่น การนำเสนอภาพหน้าอกใหญ่ที่สะท้อนการเป็นผู้หญิงอย่างสมบูรณ์ ส่วนการต่อรอง 1) การต่อรองกับเจ้าของทุนด้วยการใช้ร่างกายมาเป็นทุนทางเศรษฐกิจ ความมี ชื่อเสียง และความสัมพันธ์กับช่างภาพ 2) การต่อรองกับกระบวนการผลิตด้วยการโพส 3) การต่อรอง กับสังคมเรื่องการให้ความหมายว่านางแบบเป็นผู้กระทำทำให้ภาพสวยมากกว่าภาพเปลือย แต่ กระบวนการต่อรองจะถูกกำหนดอยู่ในกรอบทุนนิยมและปิตาธิปไตย เช่น ไม่มีโอกาสเลือกที่จะไม่ถ่าย หรือไม่สามารถห้ามไม่ให้ถูกตำหนิจากผู้รับสาร ดังนั้น งานของกนกวรรณ ไม้สนธิ์ ชี้ให้เห็นว่าผู้ส่งสาร (sender) หรือเจ้าของสื่อหรือผู้ผลิตสื่อ (owner/producer) มีบทบาทในการควบคุมการต่อรอง อำนาจและความหมาย รวมทั้งเป็นปัจจัยสำคัญต่อการเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงในฐานะนางแบบ

ขณะที่บุษบรณ จินเจริญ (2544) ได้วิเคราะห์เปรียบเทียบวาทกรรมของ โสเภณีหญิงไทยที่ปรากฏในสื่อกระแสหลักกับสื่อเวปไซด์ ไรต์ เว็บบ พบว่า สื่อเวปไซด์ ไรต์ เว็บบมีการผลิตซ้ำ ความหมายของโสเภณีในฐานะทางเพศ สินค้า หรือภาพที่เป็นผู้หญิงเลวที่ "เป็นอื่น" ในสังคม

สื่อกระแสหลักช่วยต่อยอดและผลิตซ้ำความหมายนี้ภายใต้อุดมการณ์หลักที่ชายเป็นใหญ่ แต่ในทางตรงกันข้ามสื่อเวปไซด์ ไรต์ เว็บที่มีคุณลักษณะเปิดโอกาสให้มีการสื่อสารแบบสองทางและสามารถปฏิสัมพันธ์กันได้ทันที (interactive) สามารถทำหน้าที่เป็นเวทีสาธารณะทางสังคมให้แก่โสเภณีที่มีความรู้ หรือรวมพลังเป็นกลุ่มได้มีโอกาสเปิดตนเองออกจากโลกส่วนตัวก้าวเข้าสู่เวทีสาธารณะเพื่อสร้างอัตลักษณ์และความหมายใหม่ให้แก่ตนเอง คือความหมายของการเป็นผู้หญิงดี ต่อสู้ชีวิต ความหมายของโสเภณีในฐานะผู้ประกอบการอาชีพประเภทหนึ่ง และความหมายของโสเภณีในฐานะผู้ที่มีอำนาจต่อรอง ทั้งนี้ข้อค้นพบในงานของบุษบรณน่าจะเป็นแนวทางในการวิเคราะห์ “การสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ” ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) โดยเฉพาะการวิเคราะห์คุณลักษณะสื่อ (attribute) ก่อนที่จะนำมาศึกษา

อ้อมทิพย์ เมฆรักษาวนิช แคมป์ และคณะ (2549) ได้เปิดประเด็นการใช้การสื่อสารเพื่อเสริมสร้างความเข้มแข็งและพลังอำนาจให้กับผู้หญิงในลักษณะเชิงรุก (active) มากขึ้นผ่านบทบาทการสื่อสารในการเสริมสร้างพลังความเข้มแข็งของผู้หญิงในการปกครองท้องถิ่น ซึ่งพบว่าผู้นำหญิงมีศักยภาพการสื่อสารมาก ทั้งในมิติปริมาณข้อมูลเข้าและขาออก ทิศทางการสื่อสาร พื้นที่ในการสื่อสาร และสามารถนำข่าวสารไปใช้ประโยชน์ กล่าวคือ มีการจัดการข่าวสาร ทั้งการแสวงหาข้อมูล การตรวจสอบข้อมูลเพื่อประกอบการตัดสินใจ ทั้งนี้ยืนยันให้เห็นว่า ศักยภาพการใช้การสื่อสารน่าจะเป็นตัวแปรสำคัญในการผลักดันการเสริมสร้างพลังอำนาจให้กับตัวผู้หญิงเอง

ส่วนงานวิจัยของอิงอร ดอนพนัส (2550) ที่สนใจกระบวนการสื่อสารเพื่อการต่อสู้หรือต่อรองความหมายกับโครงสร้างทางสังคมในพื้นที่และเวลา (พื้นที่สาธารณะหรือเวลากลางคืน) ของผู้หญิงที่ใช้เวลาร่วมด้วยการเที่ยวกลางคืนผ่านมุมมองของผู้หญิงเองที่พบว่า วัฒนธรรมผับได้กลายมาเป็นเวทีให้ผู้หญิงเข้าไปสื่อสารเพื่อต่อสู้หรือต่อรอง ตั้งแต่การรื้อถอนความหมายเดิมที่สังคมมีต่อผู้หญิงเที่ยวกลางคืนว่าเป็น “ผู้หญิงไม่ดี” มาสู่พื้นที่ในพบปะสังสรรค์เพื่อผ่อนคลายระบายความทุกข์กับเพื่อนฝูง อีกทั้งยังเป็นการขยายขอบเขตประสบการณ์ในการใช้ชีวิตให้กับผู้หญิง และจำเป็นต้องสร้าง “กลยุทธ์เพื่อความอยู่รอด” เพื่อเรียกร้องความเสมอภาคและสิทธิความเท่าเทียมกันระหว่างหญิงชายด้วย การสื่อสารในพื้นที่การเที่ยวกลางคืนของผู้หญิงเป็นการขยายเส้นขอบฟ้าของประสบการณ์ส่วนบุคคล ส่วนการสื่อสารเพื่อการต่อสู้และต่อรองความหมายมีแนวโน้มจะเป็นการต่อสู้ระดับปัจเจกบุคคล และเป็นการต่อสู้แค่ชั่วคราวเพียงเพื่อเรียกร้องสิทธิความเท่าเทียมระหว่างหญิงชาย และมักจะจบลงที่ตัวผู้หญิงเองที่ไม่เคลื่อนไหวทางสังคมอย่างแท้จริง

งานของชนตติ ทินนาม (2551) ที่สนใจศึกษาวาทกรรมความรุนแรงต่อผู้หญิงในสื่อฉบับตั้งแต่ พ.ศ. 2449-2519 บนพื้นที่การสื่อสารในสื่อ นิตยสาร สื่อหนังสือพิมพ์ สื่อวรรณกรรม สื่อภาพยนตร์ และสื่อโฆษณา ซึ่งมีข้อค้นพบอยู่หนึ่งประเด็นที่เกี่ยวกับการเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงก็คือ วิธีการโต้ตอบต่อวาทกรรมความรุนแรงพบว่า มีการใช้วาทกรรมตอบโต้ที่



เรียกว่า “การสวมรอยวาทกรรม” ซึ่งเป็นการนำวาทกรรมชุดเดิมที่ผู้ชายเคยใช้ในการกดขี่ผู้หญิงมาเป็นวาทกรรมต่อสู้ เป็นการคงความหมายเดิมแต่สิ่งที่เปลี่ยนคือตัวผู้ใช้วาทกรรม เช่น การนำวาทกรรมที่ผู้ชายเคยใช้ในการกระทำความรุนแรงมาสู้กลับ ได้แก่ การเรียกหาความบริสุทธิ์จากผู้ชายซึ่งครั้งหนึ่งผู้ชายเคยใช้วาทกรรมพรหมจารีในการตรวจตราความบริสุทธิ์ของผู้หญิง การสร้างวาทกรรมผู้ชายในฐานะสินค้า การสร้างวาทกรรมเกียรติยศของผู้ชายเพื่อเชิดชูเกียรติของสตรี และการสร้างวาทกรรมวีรสตรีที่คล้ายกับวีรบุรุษหรือทหารที่ปกป้องประเทศชาติ รวมทั้งวาทกรรมผู้หญิงเก่งแบบตะวันตกในพื้นที่สาธารณะหรือพื้นที่ภายนอกบ้านที่เคยเป็นวาทกรรมของผู้ชายมาใช้เพื่อต่อรองด้วย

นอกจากนี้ยังมีงานของอุมารณ์ หนูเขียว (2552) ที่ศึกษา “การสื่อสารเพื่อต่อรองและต่อสู้ความหมายของผู้หญิงร้องเพลงกลางคืน” พบว่า “ผับ” เป็นพื้นที่ที่มีนิยามความหมายอันคลุมเครือ ไม่มีเส้นแบ่งที่ชัดเจนทางด้านการให้ความหมายจึงเป็นพื้นที่เปิดโอกาสให้ผู้หญิงร้องเพลงกลางคืนสามารถมีอำนาจ (empowerment) และเข้าไปช่วงชิงนิยามความหมาย เช่น ความเป็นหญิง เวลากลางคืน พื้นที่ผับหรือการทำงานร้องเพลง โดยนำนิยามความหมายเหล่านี้มาถือครองสิทธิ์ในบริบททางวิชาชีพของผู้หญิงเอง นอกจากนี้การที่ผู้หญิงคนหนึ่งจะ “กลายมาเป็น” ผู้หญิงร้องเพลงกลางคืนได้ จำเป็นต้องสั่งสมทุนด้านต่าง ๆ แล้วหยิบเอาทุนมาใช้ร่วมกับกลยุทธ์การสื่อสารแบบต่าง ๆ เช่น การเลียนแบบพฤติกรรมผู้ชาย การสูบบุหรี่ หรือกินเหล้า รวมทั้งการหยิบเอาทั้งความเป็นเพศหญิงมาใช้ในการสื่อสารแบบผู้หญิง (feminine communication skill) ใช้ในการทำงานร้องเพลงอย่างปกติทั่วไป แต่หากได้รับการดูแล “ศักดิ์ศรี” ผู้หญิงจะหยิบเอาการสื่อสารแบบผู้ชาย (masculine communication skill) เช่น กลยุทธ์การสื่อสารแบบ “ตาต่อตาฟันต่อฟัน” เข้ามาใช้ต่อรองในกรณีนั้น ๆ

พิไลวรรณ ฉายแสง (2561) สนใจการสื่อสารเพื่อสร้างอัตลักษณ์เพศหญิงในพื้นที่มวยไทยรูปแบบการออกกำลังกาย พบว่า ผู้หญิงได้ใช้ทุนและการแลกเปลี่ยนทุนด้านต่าง ๆ ที่สร้างผ่านพื้นที่มวยไทย โดยเริ่มจากการใช้ทุนด้านเศรษฐกิจ (economic capital) ผ่านสถานะทางสังคม อันได้แก่ รายได้ ระดับการศึกษา ทุนความรู้ด้านการออกกำลังกาย รวมถึงความเป็นชนชั้นกลางในเรื่องการดูแลสุขภาพและร่างกายกับทุนวัฒนธรรม (cultural capital) ด้านการออกกำลังกายมาสร้างเป็นทุนทางร่างกายให้แก่ผู้หญิงกลุ่มนี้ หรือที่เรียกว่า “habitus” กล่าวคือ ผลตอบแทนทางร่างกายที่ถูกหล่อหลอมจนกลายเป็นธรรมชาติของร่างกายในการดำเนินชีวิตประจำวัน เสมือนเป็นการเพิ่มอำนาจให้แก่ผู้หญิง นำไปสู่การมีทุนด้านสัญลักษณ์ (symbolic capital) ผ่านสื่อต่าง ๆ ทำให้เกิดเป็นเครือข่ายทางสังคมอันเป็นมูลค่าแลกเปลี่ยนทุนด้านสังคม (social capital) เพราะฉะนั้นพื้นที่ของมวยไทยรูปแบบการออกกำลังกาย จึงเป็นพื้นที่ที่ชนชั้นกลางใช้ในการทบทวน และสร้างความรู้ให้กลายเป็นทุน รวมไปถึงการบ่งบอกรสนิยมและจริตผ่านการใช้พื้นที่นี้ผลิตสารและสื่อสารรวมทั้งตัวตนที่แตกต่างไปจากผู้หญิงชนชั้นอื่นและผู้ชายชนชั้นกลางในสังคม ส่วนการช่วงชิงพื้นที่เป็น



ความต้องการของปัจเจกบุคคล (ผู้หญิงเอง) และไม่ได้นำไปสู่การเคลื่อนไหวทางสังคมเป็นเพียงการต่อสู้ในระดับปัจเจกที่น่าจะเป็นจุดเริ่มต้นของการต่อสู้ของผู้หญิงในอนาคต

ขณะที่งานวิจัยในข้างต้นแสดงให้เห็นศักยภาพของผู้หญิงที่ใช้การสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ ทั้งในด้านของการกำหนดกลยุทธ์การสื่อสาร ยุทธวิธีในการต่อรอง การใช้ทุนในการสร้างความหมายใหม่ ๆ การช่วงชิงพื้นที่การสื่อสารในพื้นที่ต่าง ๆ หรือการวิเคราะห์คุณลักษณะสื่อในพื้นที่ต่าง ๆ เพื่อใช้การต่อรอง ซึ่งยังคงยืนพื้นอยู่ที่บทบาทและสถานภาพของ “ผู้หญิงที่ขบถต่อสังคมหรือผู้หญิงภาพลบ” และ “การใช้พื้นที่ของผู้ชายในการสื่อสารและต่อรอง” รวมทั้งมุมมองการวิเคราะห์ที่ยึดกรอบองค์ความรู้ทางตะวันตกเป็นสำคัญ

## 2. งานวิจัยเกี่ยวกับผู้หญิงล้านนา

เริ่มต้นจากจิราลักษณ์ จงสถิตมัน (2535) ศึกษาสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงภาคเหนือ พบว่า สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงเหนือผ่านความเชื่อผีปู่ย่าสัมพันธ์กับอำนาจในการควบคุมระดับครัวเรือนที่จำกัดอยู่เฉพาะแต่ในปริณิณทลของตัวบ้าน ส่วนสังคมเกษตรแบบยังชีพล้านนาผู้หญิงเป็นแกนกลางของระบบครอบครัวและเครือญาติ จึงมีความได้เปรียบการครอบครองที่ดินควบคู่ไปกับความเชื่อเรื่องผีปู่ย่า อันแสดงถึงความสำคัญของฝ่ายหญิง ตลอดจนอำนาจดั้งเดิมที่ผู้หญิงมีอยู่ในครัวเรือน เมื่อเข้าสู่ยุคพัฒนาสมัยใหม่สถานภาพของผู้หญิงในครัวเรือนค่อย ๆ ลดต่ำลง เช่น การเปลี่ยนฐานะจากผู้ผลิตในครัวเรือนมาเป็นแรงงานรับจ้าง เนื่องจากการทำเกษตรกรรมไม่ได้ผลผลิตที่ดีจำเป็นต้องขายที่ดินทำกินให้กับนายทุน หรือสถาบันการแต่งงานก็ไม่ได้ทำให้ผู้ชายเข้ามาเป็นแรงงานในครอบครัวผู้หญิงอีกต่อไป

นิวัตร สุวรรณพัฒนา (2540) ที่ศึกษาความคาดหวังของครอบครัวและบทบาทของลูกสาวกับความหมายของ “การค้าประเวณี” ประเด็นหนึ่งที่พบก็คือ การเข้าสู่การค้าประเวณีของผู้หญิงแสดงให้เห็นการผลิตซ้ำบทบาทของลูกสาวผ่านกลไกทางอุดมการณ์เรื่อง “ผีปู่ย่า” ที่ควบคุมเรื่องทางเพศของลูกสาวมิให้ประพฤติดิจจาริตของชุมชน แต่ในปัจจุบันกลับได้เสื่อมคลายลงไป ประกอบกับอิทธิพลของเศรษฐกิจแบบเงินตราและการบริโภคนิยม ทำให้ “การค้าประเวณี” กลายเป็น “ทางเลือกที่ถูกรับค้ำ” ทั้งนี้วัตรกลับตั้งคำถามต่อว่า หากพิจารณาว่า “ผีปู่ย่า” ได้สูญหายไปแล้วทำไมหญิงสาวที่ออกไปขายประเวณีจึงยังคงส่งเงินกลับมาให้ครอบครัวอย่างต่อเนื่อง อาจแสดงให้เห็นการสร้างความหมายใหม่ให้กับอุดมการณ์เรื่องผีปู่ย่าของครอบครัวที่คัดเลือกเฉพาะความหมายและเงื่อนไขการจัดการเรื่องเพศและร่างกายของลูกสาวบางอย่างมาผลิตซ้ำเพื่อสืบทอดใหม่ เช่น ความกตัญญูตต่อพ่อแม่ บทบาทผู้รับผิดชอบต่อความอยู่รอดของครอบครัวสู่ความหมายเชิงวัตถุมากขึ้น พร้อมกันนั้น ภาพความเป็นผู้หญิงขายประเวณีก็ปรากฏซ้อนทับลงบนภาพของความเป็นลูกสาว ความเป็นแม่ ความเป็นเมียที่มีทั้งภาพผู้หญิงชั่วละเมียดบรรทัดฐานเกี่ยวกับเรื่องเพศ และภาพผู้หญิงดีในบทบาทตามประเพณีที่พึงมีต่อครอบครัวล้านนา

ในขณะที่กนกพร ดีบุรี (2542) สนใจศักยภาพของเครือข่ายทางสังคมในผู้หญิงที่ทำงานในระบบรับเหมาช่วง กรณีศึกษาการผลิตเสื้อผ้าสำเร็จรูป ในอำเภอสันกำแพง จังหวัดเชียงใหม่ พบว่าเครือข่ายทางสังคมมีระบบความสัมพันธ์ทางการผลิตของสังคมชาวนาที่ต้องอาศัยความร่วมมือระหว่างครัวเรือน ชุมชน และเครือข่ายจากการจ้างงานในการผลิตสินค้าอุตสาหกรรม ซึ่งเป็นความสัมพันธ์ที่อยู่ภายใต้ระบบอุปถัมภ์และความสัมพันธ์ต่างตอบแทน ส่วนยุทธวิธีการสร้างเครือข่ายมีผลในเชิงบวกต่ออำนาจของผู้หญิงและเพิ่มความเข้มแข็งไม่ใช่แค่ที่ดิน แรงงาน ทุน แต่เป็นพันธมิตรในการสร้างความมั่นคงทางเศรษฐกิจ สำหรับบทบาทของผู้หญิงจะปรากฏอยู่ในสองส่วนการผลิตในเกษตรกรรมไร่ นา และในการผลิตอุตสาหกรรม และครอบคลุมพื้นที่ในสองขอบเขตในบ้านและในสาธารณะ ซึ่งเป็นการปรับบทบาททางเพศให้เหมาะสมกับวิถีการผลิต

ส่วนการนิยามสถานภาพของผู้หญิงที่เป็น “คนใน” เอง คือ 1) กลุ่มที่เรียกตนเองว่าเป็นแม่บ้านมีบทบาทเป็นนายจ้างและดูแลบ้านเรือน แต่ยังมีสถานภาพต่ำกว่าเมื่อเทียบกับสามีที่เป็นผู้ตัดสินใจในการทำนา 2) กลุ่มที่เรียกตนเองว่าเป็นแม่บ้านและคนทำงาน ซึ่งมีอำนาจในการตัดสินใจทั้งการผลิตภาคเกษตรและการผลิตที่เป็นกิจการ ผ่านสถานภาพสูงทั้งในครอบครัวและในหมู่หญิงรับจ้าง 3) กลุ่มที่เรียกตนเองว่าเป็นคนทำงาน ซึ่งส่วนใหญ่เป็นหญิงโสดที่พึงพอใจในฐานะผู้รับจ้าง จากการนิยามดังกล่าวสะท้อนให้เห็นการผลึกตัวเองของผู้หญิงออกมาจากขอบเขต “เรื่องในบ้าน” มาสู่ “พื้นที่ของสังคม” ที่กว้างขึ้นในระบบทุนนิยมปัจจุบัน

ต่อด้วยงานของภักดีกุล รัตนา (2543) ที่ศึกษา “ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือตั้งแต่ปลายพุทธศตวรรษที่ 25 ถึงต้นพุทธศตวรรษที่ 26” ด้วยการใช้วิธีทางประวัติศาสตร์ผ่านหลักฐาน เช่น กฎหมายโบราณ ตำนาน พงศาวดาร เอกสารของชาวต่างชาติ คำวขอ หนังสือพิมพ์ พระราชหัตถเลขา เอกสารราชการในกองจดหมายเหตุแห่งชาติ ฯลฯ ซึ่งภักดีกุลสนใจที่มาของทัศนคติทางสังคมของกลุ่มต่าง ๆ ต่อผู้หญิงเหนือ พบว่า ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือเกิดจากทัศนคติทางสังคมของคนในสังคมล้านนาและสังคมภายนอก โดยเฉพาะกรุงเทพฯ ที่เข้ามาสัมพันธ์กับล้านนาตั้งแต่สมัยต้นรัตนโกสินทร์ ความแตกต่างของพื้นฐานทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคมวัฒนธรรมทำให้เกิดทัศนคติเชิงดูแคลนผู้หญิงล้านนา ทำให้ชนชั้นสูงของล้านนาปรุงแต่งวัฒนธรรมของตนเองให้มีลักษณะเฉพาะตัวผ่านการแต่งกาย การเกล้าผมแซมดอกไม้ ความนุ่มนวลอ่อนหวานจากท่าทางการพ้อน หรือภาพการจงรักภักดีต่อราชวงศ์จักรี จนเป็นภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือชั้นสูงที่เกิดจากเจ้านายฝ่ายเหนือ นอกจากนี้ยังก่อตัวให้ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือซับซ้อนยิ่งขึ้น เช่น ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือที่ถูกมองในฐานะเป็นอื่น (the other) ที่มีสถานภาพด้อยกว่า ผู้หญิงเหนือถูกมองในฐานะวัตถุทางเพศที่ใจง่าย พุดไฟเพราะกริยานุ่มนวล และไม่รักนวลสงวนตัว ซึ่งเป็นความหมายที่ถูกสร้างจากสังคมภายนอกอย่างกรุงเทพฯ กลุ่มนายทุน และรัฐที่ต้องการแสวงหาผลประโยชน์

ด้านเจริญฤทธิ์ ตรวจจับ (2546) ศึกษาวัฒนธรรมย่อยของกลุ่มผู้หญิงเที่ยวกลางคืนที่มีภูมิลำเนาอยู่ในจังหวัดเชียงใหม่ พบว่า กลุ่มผู้หญิงเที่ยวกลางคืนมีการสร้างวัฒนธรรมย่อยภายในกลุ่ม ตั้งแต่การเลือกใช้ของจากต่างประเทศ โดยสมาชิกในกลุ่มจะเรียนรู้ทางสังคมจากการพูดคุย การสังเกตการณ์ต่างตัวจากกลุ่มคนชั้นสูง การอ่านนิตยสารแฟชั่น รวมทั้งปรับเปลี่ยนได้ตามสถานการณ์ต่าง ๆ เช่น การแต่งตัวเรียบร้อย การแต่งหน้าแบบบางใส เพื่อสร้างภาพลักษณ์ของผู้หญิงที่ดีในสังคมที่ผู้ชายมีอำนาจ ส่วนการแต่งกายแบบเปิดเผยสัดส่วนต่าง ๆ และการแต่งหน้าเข้มจัดจะใช้เพื่อปกป้องความเป็นตัวเองในสถานบันเทิง ส่วนการใช้คำพูดในสถานที่เป็นทางการก็จะแสดงออกด้วยคำที่สุภาพ แต่ในสถานบันเทิงก็อาจปรับเปลี่ยนมาใช้คำไม่สุภาพ เช่น กู มึง หรือเกี่ยวกับเรื่องเพศ ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของความเป็นอำนาจ ขณะที่ภาษากายจะใช้ในการมองและการสัมผัสร่างกายของฝ่ายชาย ประการสุดท้ายคือ ค่านิยมการให้ความสำคัญกับผู้ชายว่าเป็นเพียงวัตถุทางเพศอย่างหนึ่งสามารถซื้อหาได้ด้วยเงิน หรือการสร้างข้อผูกมัดใด ๆ ที่มากกว่าการมีเพศสัมพันธ์เป็นหลัก ซึ่งถือเป็นการสร้างพลังให้กับผู้หญิงที่จะกระทำภายในกลุ่มของตัวเองเท่านั้น

สุวิวันช นันใจยะ (2546) ที่ศึกษาการปรับเปลี่ยนบทบาทของผู้หญิงทำงานในภาคเหนือ หมู่บ้านสะปุ่น ตำบลม่วงน้อย อำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน พบว่า ความคาดหวังของสมาชิกในครอบครัวที่มีต่อบทบาทของผู้หญิงทำงานยังคงดำรงอยู่และได้รับการขัดเกลาจากบทบาททางสังคมของหญิงชาย ส่วนการปรับเปลี่ยนบทบาทของผู้หญิงในชุมชนจะออกไปรับจ้างทำงานนอกบ้านและหารายได้มาจุนเจือคนในครอบครัว อันเนื่องมาจากการก่อตั้งนิคมอุตสาหกรรมภาคเหนือขึ้นที่จังหวัดลำพูน จึงทำให้มีความต้องการแรงงานผู้หญิงมากขึ้น อย่างอุตสาหกรรมเครื่องสพพัฒนา รวมทั้งผู้หญิงในหมู่บ้านได้รับการศึกษามากขึ้น ในส่วนบทบาทอื่น ๆ เช่น บทบาทภรรยา แม่ และลูกนั้น เป็นบทบาทที่ไม่อาจปฏิเสธได้ และยังคงรับผิดชอบงานทั้งสองอย่างตามศักยภาพของผู้หญิงแต่ละคน หรือแม้แต่บทบาทลูกที่จะเลือกใช้การหาเงินและซื้อของในการตอบแทนบุญคุณพ่อแม่ นอกจากนี้ผู้หญิงได้ใช้การเรียนรู้จากผู้คนในที่ทำงานเพื่อหาวิธีการปรับตัวเพื่อให้เกิดความสมดุล ทั้งบทบาทในบ้านและนอกบ้านให้ได้มากที่สุด

ขณะที่ปิยะนารถ อังควาณิชกุล (2560) ได้ศึกษาสถานภาพสตรีไทยภาคเหนือจากงานบันทึกและจิตรกรรมล้านนา ด้วยการใช้เกณฑ์ในการเลือกพื้นที่ที่น่าสนใจก็คือ “การเป็นศูนย์กลางของอาณาจักรล้านนา” โดยเลือกจังหวัดเชียงใหม่เป็นศูนย์กลางทางด้านตะวันตก และจังหวัดน่านเป็นศูนย์กลางทางด้านตะวันออก ผลการวิจัยพบว่า สถานภาพสตรีไทยภาคเหนือที่มีจากจิตรกรรมล้านนาก็คือ 1) สถานภาพสตรีผ่านกฎหมายล้านนาโบราณ (มังรายศาสตร์) ที่มีบางข้อมีความประนีประนอมแก่สถานภาพของสตรี เช่น การหย่าร้างสิทธิขาดในตัวลูกสาวอยู่ที่มีการตาแสดงให้เห็นถึงการยอมรับความสำคัญของพิธีกรรมผีปู่ย่าที่ลูกสาวมีบทบาทในการสืบทอด 2) สถานภาพสตรีผ่านวรรณกรรมจะเกี่ยวข้องกับเรื่องราวทศชาติของพระพุทธเจ้าที่สะท้อนสถานภาพผู้หญิงล้านนาที่ดีใน

ฐานะภรรยา มารดา และภาพสตรีทางลบบ่อย่างการเป็นหม้ายที่ถูกเบียดขับ 3) สถานภาพสตรีผ่านบันทึกรายต่างชาติที่กล่าวถึงสตรีล้านนาสามัญชนจะมีอิสระพอสมควรจากความชำนาญในการค้าขาย และภาพการสูบบุหรี่ซึ่งเฝ้าอยู่ในพื้นที่ทั่วไปกับผู้ชาย

### 3. งานวิจัยเกี่ยวกับพิธีกรรมล้านนาเพื่อบุชบาบรรพบุรุษต่าง ๆ

เริ่มจาก Andrew Turton (1972) ศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ชาวไทยวนที่นับถือวิญญาณในภาคเหนือของไทย พบว่า ลักษณะของกลุ่มถอดแบบจำลองมาจากระบบสังคมที่มีมุมมองการสืบเชื้อสายฝ่ายแม่ กลุ่มมีขนาดเล็ก ลักษณะความสัมพันธ์เป็นแบบเครือญาติ อันประกอบไปด้วย สมาชิกในลัทธิ (สายตระกูล) ขอบเขตของอำนาจ (ขึ้นอยู่กับบรรพบุรุษ-ผีปู่ย่า) ความหมายทางเพศ (ผู้หญิงมีอำนาจ) การสืบเชื้อสาย (จากฝ่ายหญิง) และมีการสร้างสัญลักษณ์ผ่านพิธีกรรมที่แตกต่างไม่เหมือนใคร (การดำรงชีวิตที่มีความสัมพันธ์กับบริบทเกษตรกรรม) นอกจากนี้การเคลื่อนไหวของโครงสร้างเผยให้เห็นชุดสัญลักษณ์สื่อกลางที่แตกต่างในการจัดการกับลูกหลานในสายตระกูล รวมทั้งเป็นกลไกในการควบคุมความสัมพันธ์ทางเพศระหว่างหญิงและชาย (พิธีกรรมผีปู่ย่า) ในส่วนของผีปู่ย่าเป็นความเชื่อเรื่องผีที่สืบทอดผ่านทางผู้หญิง มีหน้าที่เป็นเหมือนกับสถาบันในการควบคุมทางสังคมของชุมชน แสดงถึงการเคารพในอำนาจของเครือญาติผู้อาวุโสกว่า เป็นอำนาจทั้งหมดที่ต้องชอบธรรม นอกจากนี้ยังเป็นภาพสะท้อนของการสร้างกลไกในการควบคุมแรงงาน ผ่านทางการแต่งงานของลูกสาว โดยดูได้จากการมีกฎระเบียบที่เข้มงวดเกี่ยวข้องกับการควบคุมพฤติกรรมทางเพศก่อนแต่งงานเพื่อรับประกันความมั่นใจของสมาชิกในครอบครัวได้ว่า ลูกสาวจะสามารถหาควายงาน (ผู้ชาย) ที่ดีให้แก่ครอบครัวได้

ฉลาดชาย รมิตานนท์ (2527) ให้ความสนใจการนับถือผีเจ้านาย ด้วยการตั้งคำถามว่า “เหตุใดผีเจ้านายจึงดำรงอยู่ได้ในสังคม” ก็เพราะการที่ผู้คนในสังคมยังคงรักษาและสืบทอด รวมถึงการเปลี่ยนแปลงทางด้านรูปแบบ เนื้อหา และการจัดองค์กร การผนึกความเชื่อเรื่องผีเจ้านายเข้าเป็นส่วนหนึ่งของความเชื่อแบบพุทธศาสนาชาวบ้าน ทั้งนี้ฉลาดชายได้ใช้แนวคิดหน้าที่นิยมทางมานุษยวิทยาเป็นแนวทางในการวิเคราะห์ พบว่า บทบาทที่ต่อสังคมส่วนรวม เช่น หน้าที่ในการผนึกส่วนต่าง ๆ ของสังคมให้เป็นเอกภาพด้วยการทำให้ความเชื่อเป็นหนึ่งเดียวกันและอยู่ในการควบคุมของเมืองศูนย์กลาง เช่น การรวมศูนย์อำนาจในระบบโครงสร้างของผีที่จะเริ่มจัดลำดับตั้งแต่จากผีเล็กผีน้อยในท้องถิ่น (เจ้าหลวงคำแดงและเจ้าพ่อข้อมือเหล็กเชียงดาว) จนถึงผีสำคัญระดับเมือง (ผีเจ้านายผ่านพิธีอินทิลในเมืองเชียงใหม่) และในที่สุดก็ขึ้นกับผีศูนย์กลางประเทศ (กรุงเทพฯ) อย่างเจ้าพ่อหลักเมือง หรือพระพรหมเอราวัณ สะท้อนให้เห็นการเปลี่ยนแปลงทางการเมืองและการรวมศูนย์การปกครองหัวเมืองล้านนากับกรุงเทพฯ และบทบาทที่มีต่อปัจเจกบุคคล เช่น หน้าที่ในการสนับสนุนให้พลังใจในยามวิกฤติที่มนุษย์ไม่สามารถควบคุมได้ ฯลฯ



ต่อด้วยงานของโสภา ชนะมูล (2534) เรื่อง “ครูบาศรีวิชัย “ตนบุญ” แห่งล้านนา พ.ศ. 2421-2451” ถึงแม้จะมีความมุ่งหมายที่จะศึกษาสาเหตุของการเกิด “ตนบุญ” แห่งล้านนาก็ตาม แต่เนื้อหาบางส่วนที่เกี่ยวข้องกับพิธีกรรมการทรงเจ้าก็คือ เมื่อเข้าสู่ยุคการปฏิรูปหัวเมืองสมัยรัชกาลที่ 5 แม้ทางกรุงเทพฯ พยายามประนีประนอมมิให้เจ้าผู้ครองนครล้านนา รู้สึกเสียสถานะและผลประโยชน์เพียงใดก็ตาม แต่ก็มีอาจหลีกเลี่ยงได้ พบปฏิกริยาของบรรดาเจ้านายฝ่ายเหนือที่แสดงออกผ่านความเชื่อของท้องถิ่นคือใช้การ “ทรงเจ้า” เป็นเครื่องมือในการบอกความไม่พอใจ หรือใช้เป็นข้ออ้างในการต่อต้านและขัดขืนอำนาจของส่วนกลาง จนเป็นเหตุให้รัฐส่วนกลางต้องออกกฎถึงขั้น “เอาหัวคนทรงออกจากป่า” (ตัดหัวร่างทรง) ซึ่งแสดงให้เห็นความสำคัญของพิธีกรรมการพ่อนผี และการทรงเจ้าที่ถูกนำไปใช้เป็นเครื่องมือสร้างอำนาจต่อรองทางการเมืองระหว่างล้านนากับส่วนกลาง (กรุงเทพฯ) ด้วย

ขณะที่มานพ มานะแซม (2541) ต้องการค้นคว้าหาเหตุผลและแรงจูงใจของการเกิดพิธีกรรมการพ่อนผีในล้านนา โดยเลือกศึกษาร่างทรง กลุ่มลูกหลาน ผู้สนับสนุน หรือผู้ที่เคยเข้าร่วมในพิธีกรรมการพ่อนผีในพื้นที่จังหวัดเชียงใหม่ ลำพูน และลำปาง ซึ่งพบว่า เหตุผลและแรงจูงใจที่ทำให้เกิดพิธีกรรมการพ่อนผี อันได้แก่ 1) เชื่อว่าร่างทรงคือตัวแทนของอำนาจผีที่ศักดิ์สิทธิ์ 2) เชื่อว่าการนับถือผีหรือการเป็นร่างทรงคือการยกระดับฐานะทางเศรษฐกิจ 3) เชื่อว่าการพ่อนผีเพื่อการบำบัดอาการป่วยทั้งทางกายและทางจิตใจ ส่วนโลกทัศน์ชาวล้านนาเกี่ยวกับประเพณีการพ่อนผีสะท้อนให้เห็นทัศนคติความเชื่อแบบกรรมนิยมตามแนวพุทธศาสนา เพราะพุทธศาสนามีอิทธิพลทั้งสามารถปรับเปลี่ยนทัศนคติเดิม เช่น การนับถือผี การบูชาวิญญาณบรรพบุรุษให้ลงอยู่ในกรอบความเชื่อแบบกรรมนิยมของพุทธศาสนาที่เป็นเอกลักษณ์เฉพาะพุทธศาสนาแบบไทยล้านนา

เกศริน ธรรมชั้นแข็ง (2546) สนใจศึกษาผลกระทบของเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่มีต่อประเพณีความเชื่อของชาวล้านนา พบว่า การดำรงอยู่ของพิธีกรรมผีปู่ย่ามีบทบาทสัมพันธ์กับการดำรงชีวิตของชาวล้านนา อันได้แก่ 1) บทบาทต่อบุคคลและครอบครัวในการเสริมกำลังใจ ป้องกันความขัดแย้ง 2) บทบาทต่อเครือญาติ การสร้างความผูกพันในสายตระกูลเดียวกัน 3) บทบาทต่อสังคมเป็นกลไกควบคุมสมาชิกในสังคมให้อยู่ในครรลองคลองธรรม สำหรับการเปลี่ยนแปลงที่มีผลต่อการดำรงอยู่ของผีปู่ย่าก็คือ 1) การศึกษาในระบบโรงเรียนเน้นองค์ความรู้แบบวิทยาศาสตร์ และเวลาในการเข้าร่วมของเด็กนักเรียนที่ไม่อาจทำได้เพราะต้องเรียนหนังสือ 2) อาชีพที่เปลี่ยนไปจากเกษตรกรรมทำให้ผู้ทำพิธีกรรมและผู้เข้าร่วมต้องโยกย้ายไปทำงานต่างถิ่นทำให้ไม่มีโอกาสเข้าร่วม 3) ความเจริญก้าวหน้าเปลี่ยนแปลงความคิดความเชื่อ มองว่าผีปู่ย่าเป็นสิ่งล้าสมัย

งานของเอกสิทธิ์ ไชยปิน (2546) เป็นการศึกษาเชิงมานุษยวิทยาที่มุ่งอธิบายกระบวนการกลายสภาวะจากปัจเจกบุคคลที่ไร้อำนาจสู่การเป็นม้าขี่ที่มีอำนาจสัมพันธ์กับกลไกของการสร้างองค์ความรู้ที่มีความเคลื่อนไหวอย่างต่อเนื่อง ผลการวิจัยพบว่า การกลายสภาวะจากปัจเจก



บุคคลธรรมดาตามาสู่ม้าขี่ที่มีอำนาจเริ่มจากการเกิดจากความเจ็บป่วยหรือเหตุต่าง ๆ ที่ประสบในชีวิต จนตัดสินใจเป็นม้าขี่ ต้นทุนทางความเชื่อช่วยหล่อหลอมการรับรู้เชิงส่วนตัวและอธิบายเชิงสาธารณะ ที่มีต่อความเชื่อเกี่ยวกับอำนาจสิ่งศักดิ์สิทธิ์ สำหรับการผลิตและสืบทอดองค์ความรู้มีการเปลี่ยนแปลง อย่างมีพลวัตและความสิ้นไหลเชื่อมโยงกับศาสตร์ความรู้อื่น ๆ อย่างเป็นระบบ เช่น พุทธศาสนา การแพทย์แผนใหม่ หรือการอธิบายแบบวิทยาศาสตร์ อาทิ กรณีม้าขี่ของผีเจ้านายที่กำลังมัด สายสิญจน์ข้อมือให้ผู้หญิงแล้วเรียกขวัญว่าจะอยู่สบายเมื่อเรียนจบ หรือให้เอาปริญญามาให้ได้แล้วจะ สบายแสดงให้เห็นการปรับตัว ต่อรอง ผสมผสานองค์ความรู้เพื่อตอบสนองทั้งเชิงปัจเจกบุคคลและ สาธารณะ

งานวิจัยของอดุลย์ ดวงดีวีรัตน์ และคณะ (2547) ที่สนใจทำการรื้อฟื้นพิธีกรรมผีปู้ย่า ตำบลวอแก้ว อำเภอห้างฉัตร จังหวัดลำปาง ที่เกือบสูญสิ้นไปแล้ว ทั้งด้านรูปแบบและเนื้อหา พบว่า เมื่อในชุมชนไม่มีพิธีกรรมผีปู้ย่าทำให้เกิดปัญหา เช่น พี่น้องไม่เกื้อกูลกัน ลูกหลานมีปัญหาเรื่องยาเสพติด หรือมีเพศสัมพันธ์ตั้งท้องก่อนวัยอันควร ทางผู้วิจัยได้เริ่มคิดค้นกิจกรรมขึ้นมาใหม่เพื่อแก้ปัญหา ดังกล่าว โดยมีการประยุกต์เอาประเพณีอื่น ๆ มาช่วยกิจกรรมผีปู้ย่า การคิดค้นกิจกรรมร่วมกับ ชาวบ้านเพื่อเชื่อมโยงความสัมพันธ์ของสมาชิก อาทิ การตั้งกองทุนผีปู้ย่า ซึ่งเป็นมากกว่ากองทุนกู้ยืม เงิน แต่ทว่าเป็นทุนสังคมที่เป็นการนำจิตวิญญาณของเครือญาติมาหล่อหลอมช่วยเหลือเกื้อกูลกัน การ ทำหน้าที่ใหม่ของผีปู้ย่าเป็นความสามารถของแกนนำสมาชิกในกลุ่มผีปู้ย่า เช่น แก้วฝี กำลังฝี ในการ ดำเนินกิจกรรมเพื่อปรับใช้อุดมการณ์ของผีปู้ย่าเป็นสื่อให้สามารถตอบสนองเป็นที่พึงของสมาชิกได้ รวมทั้งดูแลลูกหลานของตนเองด้วย

นิติธร ทองธีรกุล (2550) ที่ศึกษา “กระบวนการสื่อสารของชุมชนในการสืบทอด ประเพณีผีปู้ย่า ตำบลวอแก้ว อำเภอห้างฉัตร จังหวัดลำปาง” พบว่า บทบาทหน้าที่ของผีปู้ย่ายังคง สืบเนื่อง เช่น หน้าที่สืบทอดความเชื่อ สร้างภราดรภาพและความเป็นปึกแผ่น สร้างและสืบทอดอัต ลักษณ์ สร้างความอบอุ่นและมั่นคงทางจิตใจ ฯลฯ ส่วนหน้าที่คลี่คลาย เช่น หน้าที่จัดระเบียบสังคม และการเรียนรู้ระหว่างรุ่น ปัจจัยที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลง ได้แก่ การศึกษา โรงเรียน อาชีพ รวมไปถึง ถึงคมนาคมและการติดต่อสื่อสาร สำหรับกระบวนการสื่อสารเพื่อสืบทอดแบ่งออกเป็น 3 ช่วงคือ ช่วงอดีตก่อนมีการรื้อฟื้นมีแก้วฝีและกำลังฝีทำหน้าที่หลักในการสื่อสาร ช่วงมีการรื้อฟื้นมีการสลับ บทบาทระหว่างผู้ส่งสารและผู้รับสาร มีการใช้สื่อการวานกิจกรรม และช่วงขยายผลเป็นกิจกรรม ผลิตซ้ำเพื่อสืบทอด (กลุ่มคน ขยายกิจกรรม และขยายวิธีการ) อย่างไรก็ตาม งานของนิติธรช่วยตอกย้ำ บทบาทหน้าที่ที่เป็นพลวัตควบคู่กับปัจจัยแวดล้อมที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลง ส่วนกระบวนการสื่อสาร ที่แบ่งออกเป็นช่วงเวลานั้น น่าจะมีส่วนช่วยให้ผู้วิจัยนำมาสร้างเกณฑ์การวิเคราะห์ต่อไป

เถียรชาย อักษรดิษฐ์ (2552) “พิธีกรรมพ่อนผี: ภาพสะท้อนปรากฏการณ์ต่อรองอำนาจทางสังคม” พบว่า ม้าขี่และพิธีกรรมทำหน้าที่เป็นสื่อกลางระหว่างความเชื่อและความจริงผ่านระบบสัญลักษณ์ต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นการแสดงออกในการละเล่นระหว่างพิธีกรรม เช่น ยิงนกยิงกระรอก คล้องช้างคล้องม้า จุดบั้งไฟที่สะท้อนวิถีชีวิตที่เกี่ยวข้องกับการยังชีพ การผลิตแบบเกษตรกรรม หรือการถ่อเรือถ่อแพในวัฒนธรรมสายผีเม็งหรือมอญเป็นสิ่งที่สร้างขวัญกำลังใจและตั้งมั่นในการประกอบอาชีพ ส่วนการประกอบพิธีกรรมพ่อนผีมีหน้าที่สำคัญในการประสานส่วนต่าง ๆ ของระบบความคิดหรืออุดมการณ์อำนาจให้สัมพันธ์อย่างลงตัว เช่นกรณีของเจ้าฟ้าเชียงรายที่ต้องแสดงบทบาทด้วยมิติที่ซับซ้อนจากการเป็นนักปกครอง (ผีเจ้านาย) แล้ว ยังดำรงตนอยู่ในฐานะ (ผีปู่ย่า) สายตระกูลหนึ่งในจังหวัดลำปางที่ต้องทำหน้าที่ดูแลปกป้องรักษาลูกหลานอีกด้วย ซึ่งเป็นภาพแสดงถึงร่องรอยการเคลื่อนย้ายถิ่นฐานของ “คน” ภายใต้อำนาจ “พลัง” และ “แรงศรัทธา”

ด้านณัฐภัทร์ สุรินทร์วงศ์ (2552) ที่สนใจความเชื่อและพิธีกรรมพ่อนผีกับกระบวนการสร้างความเป็นชุมชน โดยเลือกศึกษาชุมชนดอกบัว จังหวัดลำปาง พบว่า บ้านดอกบัวไม่ได้มีความหมายการเป็นชุมชนเชิงพื้นที่ แต่มีความหมายเชิงสัญลักษณ์ในการเป็นกลุ่มคนที่มีความเชื่อในพิธีกรรมพ่อนผีอย่างเดียวกัน ผ่านการนิยามตนเองว่าเป็นผู้นับถือผีมดบ้านดอกบัว ส่วนกระบวนการสร้างความเป็นชุมชน ได้แก่ การรื้อฟื้นสำนึกแห่งรากเหง้า การสร้างคุณค่าของความเป็นชุมชน และการสร้างพลังชุมชนผ่านการช่วยเหลือกันระหว่างกลุ่มคือ การหอมแรง การหอมใจ การหอมของ และการหอมเงิน ต่างเป็นผลพลอยได้จากการรวมกลุ่มประกอบพิธีกรรม

ขณะที่สุระ อินตามูล (2555) สนใจความหลากหลายทางเพศภาวะผ่านพิธีกรรมทรงผีเจ้านายที่ยังคงปฏิบัติกันอยู่ในสังคมล้านนา พบว่า การที่ปู่เมีย (เพศที่สาม) มีตัวตนดำรงอยู่พื้นที่ของการเป็นม้าขี่ (ร่างทรง) ผีเจ้านายในสังคมล้านนา สะท้อนให้เห็นว่าการข้ามเพศที่ไม่ใช่หญิงและไม่ใช่ชายเป็นคุณสมบัติพิเศษ ในทางตรงกันข้ามเพศภาวะปู่เมียช่วยส่งเสริมให้ผีเจ้านายมีความน่าเคารพอย่างเช่น คุณลักษณะการไม่มีครอบครัวสามารถปรนนิบัติดูแลผีเจ้านายได้เป็นอย่างดี นอกจากนี้การกลายมาเป็นม้าขี่มีทั้งสืบทอดสายตระกูลและผีเจ้านายเลือกเอง รวมทั้งต้องปฏิบัติตามหลักปฏิบัติของพุทธศาสนาและข้อห้ามจากความเชื่อ เช่น รักษาศีล การหลีกเลี่ยงอาหาร สถานที่ที่ต้องห้าม ฯลฯ สุระได้ทิ้งท้ายคำถามไว้ว่า ในวัฒนธรรมบริโภคนิยมใหม่ความหมายของพิธีทรงผีเจ้านายตอบสนองแบบแผนการใช้ชีวิตของผู้คน รวมทั้งปู่เมียจะเข้าไปมีบทบาทสร้างความเข้มแข็งและพลังให้กับสัญลักษณ์ของพิธีกรรมอย่างไร

ณัฐภัทร์ สุรินทร์วงศ์ (2560) ที่ศึกษาองค์ประกอบและคุณลักษณะของการสื่อสารระหว่างมิติในมุมมองคติชนวิทยาของพิธีกรรมพ่อนผีมด พบว่า การสื่อสารระหว่างมิติมี 4 องค์ประกอบ คือ 1) ผู้ส่งสาร-ผีมดเป็นผีปู่ย่าของตระกูลที่มีบุคลิกภาพเฉพาะ และใช้การสื่อสารผ่านการเข้าทรงและเข้าฝัน 2) สารในพิธีกรรมพ่อนผีมด เป็นเรื่องราว ความรู้มาจากผีปู่ย่าผ่านการใช้

ภาษาคำเมือง มีคำศัพท์ที่เข้าใจเฉพาะตระกูล มีการสื่อความหมายผ่านพิธีกรรมการละเล่นเชิงสัญลักษณ์ เช่น พิธีปิดปลาแห้ง หรือพ่อนดาบ 3) ม้าขี่หรือคนทรงเป็นช่องทางการสื่อสารที่ติดต่อกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ 4) ผู้รับสารเป็นคนในตระกูลผีมืด ส่วนการวิเคราะห์คุณลักษณะของม้าขี่ ได้แก่ ต้องเป็นคนในสายตระกูล ส่วนใหญ่เป็นเพศหญิง มีวิถีชีวิตที่เกี่ยวข้องกับการพ่อนผีมืด มีวัตรปฏิบัติคล้ายคลึงกัน ใช้พิธีกรรมเข้าทรงในการปฏิสัมพันธ์กับผีมืด และนับถือผีวงศ์เดียวกัน ดังนั้น การประกอบพิธีกรรมพ่อนผีมืดต่างมีความหมายต่อจิตวิญญาณในฐานะเครื่องนำทางไปสู่มิติเหนือโลกทั้งสิ้น

ดังนั้น การศึกษานี้สนใจพิจารณาอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ด้วยการเติมมิติด้านกาลเวลาในแต่ละยุคสมัย (time dimension) ผ่านการวิเคราะห์เชิงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ (historical approach) เพื่อให้เห็นความสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงกับสภาพสังคมและวัฒนธรรม ซึ่งนำไปสู่ข้อคำถามที่ว่า การดำรงอยู่และการคลี่คลายอำนาจของผู้หญิงในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มีลักษณะเป็นอย่างไร และปัจจัยอะไรบ้างที่ส่งผลต่อสภาพการณ์เชิงอำนาจ นอกจากนี้ยังเน้นไปที่มิติการสื่อสารผ่านการวิเคราะห์ภาคตัดขวาง (cross-sectional study) เพื่อให้เห็นปฏิบัติทางการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงในปัจจุบันต่อไป

### บทที่ 3

#### ระเบียบวิธีวิจัย

ผู้วิจัยได้ใช้การวิจัยเชิงคุณภาพ (qualitative research) โดยมุ่งศึกษาพัฒนาการอำนาจของผู้หญิงล้านนาที่ปรากฏในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จากอดีตสู่ปัจจุบัน ปัจจัยที่ส่งเสริมและปัจจัยที่เป็นอุปสรรคต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจดังกล่าว รวมทั้งการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงในปัจจุบัน ตลอดจนความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงที่สั่นไหวไปมา ระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษในโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริงอย่างพื้นที่ครัวเรือนหรือครอบครัว พื้นที่ภายในชุมชน และพื้นที่โลกภายนอกชุมชนเพื่อเสริมสร้างอำนาจให้กับตัวเอง

ซึ่งผู้วิจัยแบ่งแนวทางการศึกษาวิเคราะห์ไว้เป็น 2 แนวทาง คือ

1. การวิเคราะห์เชิงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ (historical approach)
2. การวิเคราะห์ภาคตัดขวาง (cross-sectional study)

#### การวิเคราะห์เชิงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ (historical approach)

การศึกษาปรากฏการณ์ทางสังคมในปัจจุบัน ภาพที่พบอาจมองเห็นได้ยาก เพราะสังคมมีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาและค่อนข้างมีความซับซ้อนสูง ซึ่งการย้อนกลับไปศึกษาประวัติศาสตร์ดูพัฒนาการตั้งแต่อดีตแล้วมองกลับมาศึกษาปัจจุบันจะช่วยให้เห็นร่องรอยความเปลี่ยนแปลงที่มีปฏิสัมพันธ์อยู่กับปรากฏการณ์ต่าง ๆ ได้ชัดเจนขึ้น กล่าวคือ หากอดีตมีความเปลี่ยนแปลงในแต่ละยุคสมัย ปัจจุบันก็ย่อมหนีไม่พ้นความเปลี่ยนแปลง รวมไปถึงอนาคตที่จะย่อมเปลี่ยนไปจากปัจจุบันด้วยเช่นกัน ปรากฏการณ์ทางสังคมเป็นเรื่องที่เปลี่ยนแปลงได้ ดังนั้น การศึกษาเชิงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ (historical approach) ด้วยการเติมมิติด้านกาลเวลาในแต่ละยุคสมัย (time dimension) เพื่อให้เห็นทั้งมิติของการคงอยู่และมิติการเปลี่ยนแปลงที่เชื่อมโยงกับสังคมและวัฒนธรรม รวมทั้งมิติคลี่คลายที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่หรืออ่อนแอของปรากฏการณ์นั้น

ดังนั้น ผู้วิจัยได้ใช้แนวทางการวิเคราะห์ดังกล่าวเพื่อตอบวัตถุประสงค์ข้อ 1 ข้อ 2 และข้อ 4 ที่สนใจว่า อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันเป็นอย่างไร รวมทั้งปัจจัยที่ส่งเสริมและปัจจัยที่เป็นอุปสรรคต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนา ตลอดจนความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงที่สั่นไหวไปมา ระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษในโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริง ผ่านวิธีการวิเคราะห์เอกสาร (documentary research)

### ประชากรและกลุ่มตัวอย่าง

ผู้วิจัยค้นคว้าเก็บข้อมูลจากเอกสารที่เป็นบันทึก (documentary data) เช่น งานวิจัยงานเขียนเชิงประวัติศาสตร์ และหนังสือต่าง ๆ ที่เกี่ยวกับผู้หญิงและพิธีกรรมล้านนา ดังนี้

1. ตำนานของล้านนาต่าง ๆ เช่น ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ ตำนานความเชื่อเกี่ยวกับผีล้านนา (หนังสือเล่าเรื่องผีล้านนาของมาลา คำจันทร์, 2551) ตำนานคัมภีร์ปฐมมูลมุณี (หนังสือตำนานเค้าผีล้านนาปฐมมูลมุณีของอนาโตน โรเจอร์ เป็ลติเยร์, 2534) หรือตำนานชินกาลมาลีปกรณ์ (วรรณกรรมพุทธศาสนา การเข้ามาและความเจริญรุ่งเรืองของพุทธศาสนาในเชียงใหม่)

2. งานเขียนเชิงประวัติศาสตร์ต่าง ๆ และงานเขียนที่เกี่ยวข้องกับผู้หญิงและพิธีกรรมล้านนา เช่น แม่หญิงสี่ชายตัว ชุมชนและการค้าประเวณีในสังคมไทย (ยศ สันตสมบัติ, 2534) ผีเจ้านาย (ฉลาดชาย รมิตานนท์, 2545) เพศสถานะและเพศวิถีในสังคมไทย (อมรา พงศาพิชญ์ และคณะ, 2548) ประวัติศาสตร์สังคมล้านนา: ความเคลื่อนไหวของชีวิตและวัฒนธรรมท้องถิ่น (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2560) ประวัติศาสตร์ล้านนา (สร้อยดี อ่องสกุล, 2558) และผู้หญิงในกฎหมายมั่งรายศาสตร์ (อดิศร ศักดิ์สูง, 2550)

3. งานวิจัยเกี่ยวกับผู้หญิงและความเชื่อเรื่องผีปู่ย่า อันได้แก่

3.1 งานวิจัยเกี่ยวกับความเชื่อเรื่องผีปู่ย่ากับผู้หญิงล้านนา เช่น การศึกษาของ Walter Irvine's (1984) Tanabe Shigeharu (1991) อานันท์ กาญจนพันธุ์ (1992) โสภา ชนะมูล (2534) นิวัตร สุวรรณพัฒนา (2540) มาณพ มานะแซม (2541) เขียวชาย อักษรดิษฐ์ (2552) สุระ อินตามูล (2555) บทความวิจัยของ Andrew Turton (1972) และอัญชลี สิงหนตร-ธนาท (2552)

3.2 งานวิจัยเกี่ยวกับการปรับตัวด้านบทบาทและสถานภาพกับการโยกย้ายพื้นที่ของผู้หญิงล้านนา เช่น จิราลักษณ์ จงสถิตมัน (2535) กนกพร ดีบุรี (2542) สุธีวันช นันใจยะ (2546) ธิษณา วีระเกียรติสุนทร (2560) และปิยะนาถ อังควาณิชกุล (2560)

รวมไปถึงงานวิจัยอื่น ๆ ที่ให้ข้อมูลเสริม เช่น นิทานพื้นบ้านล้านนา สื่อคำขอ ภาพเก่าจากพิพิธภัณฑ์ และจิตรกรรมฝาผนัง

### เครื่องมือและวิธีการที่ใช้ในการศึกษา

ด้วยการใช้แบบบันทึก พัฒนาการอำนาจของผู้หญิงตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน โดยแบ่งออกเป็น 3 ยุค คือ ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ และยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน ผ่านเกณฑ์การวิเคราะห์ คือ คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มิติการสร้างอำนาจ (แหล่งที่มาและการได้มาซึ่งอำนาจ ลักษณะของอำนาจ) มิติการใช้อำนาจ (รูปแบบการใช้อำนาจ จุดมุ่งหมาย เป้าหมาย และขอบเขตของการใช้อำนาจ) มิติการรักษาอำนาจ (การผลิตซ้ำเพื่อสืบทอดอำนาจ) บริบททางสังคมล้านนา ปัจจัยที่ส่งเสริมและปัจจัยที่เป็นอุปสรรค (ก่อนปี พ.ศ.1984 - 2564) (ปัจจัยภายในสังคมล้านนา ปัจจัยจาก



ตัวผู้หญิงล้านนา และปัจจัยภายนอกสังคมล้านนา) รวมทั้งความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงที่ลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษในโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริง จากการเก็บรวบรวมข้อมูลเป็นเอกสารบันทึก โดยมีการระบุแหล่งข้อมูลที่ได้เอกสารมาอย่างชัดเจน พร้อมระบุชื่อผู้แต่ง ชื่อเรื่อง ระบุปี สถานที่พิมพ์ มีการคัดลอกข้อมูลด้วยการถ่ายเอกสารและบันทึกไว้ในเครื่องคอมพิวเตอร์

### การรวบรวมข้อมูลและการจัดเก็บข้อมูล

1. การศึกษาแนวคิด ทฤษฎี เอกสาร งานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับผู้หญิงและพิธีกรรมล้านนา ได้แก่ วิธีการสร้างอำนาจ การใช้อำนาจ และการรักษาอำนาจ คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมพื้นบ้าน คุณลักษณะเฉพาะของผู้หญิง และบริบททางประวัติศาสตร์ของสังคมล้านนาเพื่อสรุปเป็นข้อมูลนำมาประกอบการอธิบายเกี่ยวกับอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ลงในรูปแบบตารางบันทึกข้อมูล

2. การวิเคราะห์ข้อมูลและสร้างเกณฑ์การวิเคราะห์ ซึ่งผู้วิจัยได้กรอบแนวคิดพัฒนาการอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ด้วยการใช้เกณฑ์จากบทบาท สถานภาพ การปรากฏตัวของผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสารทั้งโลกศักดิ์สิทธิ์และโลกความเป็นจริง รวมทั้งปัจจัยที่เข้ามาทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลง กระบวนการผลิตและผลิตซ้ำอำนาจของผู้หญิงในแต่ละยุคสมัย และความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงที่ลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษในโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริง

สำหรับเกณฑ์ที่ใช้พิจารณาอำนาจของผู้หญิงในพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ของแต่ละยุคสมัยว่ามีความต่อเนื่องและเปลี่ยนแปลงไปอย่างไร เพื่อให้เห็นความเคลื่อนไหวของการใช้อำนาจและการผลิตซ้ำเพื่อสืบทอดอำนาจ จากนั้นจึงวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างปฏิบัติการและปัจจัยต่าง ๆ เพื่อสรุปหาแบบแผนของความสัมพันธ์ในสังคมยุคสมัยนั้น ดังเกณฑ์การวิเคราะห์พัฒนาการอำนาจของผู้หญิงจากอดีตสู่ปัจจุบันต่อไปนี้

ตาราง 1 แสดงเกณฑ์พัฒนาการอำนาจของผู้หญิงล้านนาจากอดีตสู่ปัจจุบัน

พัฒนาการอำนาจของผู้หญิงล้านนาจากอดีตสู่ปัจจุบัน			
เกณฑ์การวิเคราะห์	ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal)	ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลง สถานะและตัวตน แบบใหม่ (changing status and creation of identity)	ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่ สนามประลอง และแข่งขัน (contesting space)
บริบทและเงื่อนไขทางสังคม			
คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรม บูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)			
การสร้างอำนาจ (แหล่งที่มาของอำนาจ ลักษณะของอำนาจ)			
การใช้อำนาจ (รูปแบบของอำนาจ จุดมุ่งหมาย เป้าหมาย และ ขอบเขตของการใช้อำนาจ)			
การรักษาอำนาจ (การผลิตซ้ำอำนาจ)			
ปัจจัยที่ส่งเสริมและ ปัจจัยที่เป็นอุปสรรค			
ความสัมพันธ์ของอำนาจ ที่เลื่อนไหลไปมาระหว่าง พื้นที่การสื่อสารพิเศษ			

### การวิเคราะห์ข้อมูล

จากเอกสารที่เป็นบันทึก (documentary data) ได้แก่ การตรวจสอบประเภทของเอกสารว่าเป็นเอกสารชั้นปฐมภูมิหรือทุติยภูมิ โดยใช้เกณฑ์ความเกี่ยวข้องกับผู้หญิงและพิธีกรรมล้านนา ตรวจสอบช่วงเวลาในการบันทึก ผู้เขียน จุดมุ่งหมายและบริบทของหลักฐาน และวิพากษ์หลักฐาน ตั้งแต่ภายนอกคือ รูปแบบของต้นฉบับ ปีที่พิมพ์ และภายในคือ ความหมายที่ซ่อนอยู่ รวมทั้งนำข้อมูล ที่ตรวจสอบแล้วมาประมวล วิเคราะห์ ตีความ สังเคราะห์ เรียบเรียงผลการวิจัย และนำเสนอข้อมูล การวิจัยแบบพรรณนาวิเคราะห์ตามกรอบแนวคิดการวิจัย

### การวิเคราะห์ภาคตัดขวาง (cross-sectional study)

สำหรับวัตถุประสงค์ข้อ 3 สนใจตอบคำถามว่า ผู้หญิงทั้งกลุ่มที่มีบทบาทหลักในพิธีกรรม คือ ผู้นำวงศ์ตระกูล (เก๊าผี) และช่างทรง (ม้าขี่) กลุ่มที่มีบทบาทเป็นฝ่ายสนับสนุนในพิธีกรรม กลุ่มที่มีบทบาทเป็นฝ่ายจัดเตรียมวัสดุในการประกอบพิธีกรรม และกลุ่มที่มีบทบาทเป็นฝ่ายจัดเก็บรวบรวมองค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมในปัจจุบันใช้การสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจอย่างไร ปรากฏออกมาผ่านองค์ประกอบการสื่อสาร (S-M-C-R) เพื่อเสริมพลัง และประเภทของอำนาจที่ผู้หญิงใช้ทำการสื่อสาร (E) ซึ่งจะทำให้เห็นร่องรอยจากยุคอดีตที่ส่งผลมาสู่สภาพการณ์เชิงอำนาจและการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงในปัจจุบัน

### การศึกษาด้านเนื้อหาเอกสารและแนวคิดทฤษฎี (documentary study)

ผู้วิจัยได้ศึกษาแนวคิดและทฤษฎี คือ แนวคิดสื่อพิธีกรรมพื้นบ้านและอำนาจที่เกิดจากตัวสื่อพิธีกรรม แนวคิดการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ แนวคิดเรื่องทุนของ P. Bourdieu (1986b) และงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง ได้แก่ งานวิจัยเกี่ยวกับผู้หญิงกับการเสริมสร้างอำนาจในพื้นที่พิธีกรรมและพื้นที่อื่น ๆ ทั้งสาขาสังคมวิทยาและสาขาการสื่อสาร งานวิจัยเกี่ยวกับผู้หญิงล้านนา งานวิจัยเกี่ยวกับพิธีกรรมล้านนาเพื่อบูชาบรรพบุรุษต่าง ๆ และนำมากำหนดกรอบแนวคิดการวิจัย

### การศึกษาในภาคสนาม (field study)

พื้นที่การวิจัยที่ใช้ในการศึกษาภาคสนามได้เลือกลงพื้นที่จังหวัดเชียงใหม่ ซึ่งเป็นศูนย์กลางความเจริญด้านต่าง ๆ ของล้านนาจากอดีตสู่ปัจจุบันทำให้เห็นร่องรอยของบริบททางประวัติศาสตร์จากยุคอดีตที่ส่งผลมาสู่สภาพการณ์ในปัจจุบัน ประกอบกับบริบทชุมชนที่มีลักษณะซ้อนทับระหว่างชุมชนแบบชนบท แบบเมือง และแบบกึ่งเมืองกึ่งชนบท โดยผู้วิจัยได้เลือกพื้นที่การประกอบพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และการปรากฏตัวของผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสาร ทั้งโลกศักดิ์สิทธิ์อย่างพิธีกรรมและโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวัน อาณาเขตบริเวณครัวเรือนหรือครอบครัว ภายในชุมชน และภายนอกชุมชน

อีกทั้งได้ใช้เกณฑ์ตามลักษณะทางภูมิศาสตร์และการเรียกชื่อเส้นทางของคนเมือง (คนล้านนา) ไปยังอำเภอต่าง ๆ จากศูนย์กลางตัวเมืองเชียงใหม่ อันได้แก่ กลุ่มเชียงใหม่ในตัวเมือง คือ อำเภอเมือง กลุ่มเชียงใหม่สายเหนือ คือ อำเภอสันทราย อำเภอพร้าว อำเภอแม่แตง อำเภอแม่อน อำเภอสันกำแพง และกลุ่มเชียงใหม่สายใต้ คือ อำเภอสารภี อำเภอสันป่าตอง อำเภอดอยหล่อ อำเภอจอมทอง อำเภอฮอด



### 1.1.1 ผู้หญิงล้านนาที่มีบทบาทหลักเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรมของวงศ์ตระกูล (แก้วผี) และร่างทรง (ม้าขี่) อันได้แก่

- 1) ชุ่ม แพงใจ อำเภอดอยหล่อ ในฐานะผู้หญิงล้านนาที่ดำรงตำแหน่งการเป็นแก้วผีควบคู่กับสถานะการเป็นม้าขี่ (ร่างทรง) ผีเจ้านาย ทำให้สามารถปรากฏตัวในพื้นที่การสื่อสารของโลกศักดิ์สิทธิ์ทั้งสองได้
- 2) อัมพร วุฒิมา อำเภอพร้าว ในฐานะผู้หญิงล้านนาที่ดำรงตำแหน่งการเป็นแก้วผีควบคู่กับการเข้าร่วมประกวดนางสาวเชียงใหม่ ทำให้สามารถปรากฏตัวในพื้นที่การสื่อสารทั้งโลกศักดิ์สิทธิ์และโลกในชีวิตประจำวัน
- 3) รุจิเรจ แก้วมาลา ตำบลหนองหอย อำเภอเมือง ในฐานะผู้หญิงล้านนาที่ดำรงตำแหน่งการเป็นแก้วผีควบคู่กับสถานะการเป็นม้าขี่ (ร่างทรง) ผีเจ้านาย กุมารทอง และองค์เทพต่าง ๆ นอกจากนี้ยังมีอาชีพการเป็นเชฟทำอาหารมีส่วนทำให้สามารถขยายพื้นที่การสื่อสารทั้งโลกศักดิ์สิทธิ์และโลกในชีวิตประจำวัน

### 1.1.2 ผู้หญิงล้านนาที่มีบทบาทเป็นฝ่ายสนับสนุนระหว่างประกอบพิธีกรรม คือ

- 1) รัมภ์รดา ผัดใจ อยู่ในกลุ่มผีปู่ย่าตระกูลแม่ชุ่ม แพงใจ อำเภอดอยหล่อ มีบทบาทในการเป็นฝ่ายสนับสนุนระหว่างประกอบพิธีกรรม ตั้งแต่สมัยยังเป็นละอ่อน (เด็กเล็กและเด็กวัยรุ่น) มาถึงช่วงแต่งงานจบจนถึงปัจจุบัน
- 2) อ่างรณ์ แสงปุก อำเภอดอยหล่อ เป็นน้องสาวของแก้วผีคนปัจจุบันคือ อ้วนนาง ผัดใจ (ที่เสียชีวิตไปแล้ว) แต่ยังไม่ได้สืบทอดการเป็นแก้วผีต่อ เพราะสามีของ อ้วนนาง ผัดใจยังมีชีวิตอยู่และได้ดูแลหึงผีปู่ย่าต่อจากภรรยา ทำให้แม่อ่างรณ์ยังคงทำหน้าที่เป็นฝ่ายสนับสนุนระหว่างประกอบพิธีกรรม อย่างการเตรียมเครื่องเซ่นไหว้ และจัดสถานที่ประกอบพิธีกรรม
- 3) ศรีสมร วรรณใหม่ เป็นคนจังหวัดพะเยา แม้จะเป็นเพียงสะใภ้ของกลุ่มตระกูลผีปู่ย่าแม่เพ็ญ (กลุ่มผีปู่ย่าของสามี) ก็ไม่เคยว่างเว้นที่จะเป็นฝ่ายสนับสนุนในการประกอบพิธีกรรมแทนสามีที่ชีวิตไปแล้ว ประกอบกับการเป็นผู้ที่พัฒนาศักยภาพของตนเองอยู่เสมอโดยไม่จำกัดอยู่เฉพาะความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมการเลี้ยงผีปู่ย่าเท่านั้น ในขณะเดียวกันได้เข้าร่วมทำงานด้านสังคมต่าง ๆ ของจังหวัดเชียงใหม่ ไม่ว่าจะเป็นวิทยากรงานด้านวัฒนธรรม OTOP กาชาดจังหวัด หรือการทำงานด้านการเมืองท้องถิ่นอย่างตำแหน่งที่ปรึกษานายกเทศมนตรีอำเภอดอยหล่อ รวมไปถึงการทำธุรกิจร้านอาหารเหนือที่ชื่อว่า “ไส้อั่วป่าตู่ ยาวที่สุดในโลก จังหวัดเชียงใหม่” ซึ่งทำให้เห็นการโยกย้ายและแตกตัวตนในพื้นที่การสื่อสารอันหลากหลาย

### 1.1.3 ผู้หญิงล้านนาที่มีบทบาทฝ่ายผู้จัดเตรียมวัสดุในการประกอบพิธีกรรม คือ



1) ปทุมมา สังข์ไชย อำเภอมะแตง เป็นผู้เชี่ยวชาญในการจัดเตรียมของเซ่นไหว้ในการประกอบพิธีกรรมผีปู้ย่า และยังดำรงสถานการเป็นมาชี (ร่างทรง) ของผีปู้ย่าในตระกูลอู๋ยมูล มาลัย อำเภอมะแตง นอกจากนี้ยังไปร่วมทำงานเป็นวิทยากรภูมิปัญญากับสถาบันการศึกษา ซึ่งทำให้การเคลื่อนตัวไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารในโลกศักดิ์สิทธิ์และโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวันอย่างพื้นที่โลกวิชาการ

2) สุพรรณ วงศ์สุวรรณ อำเภอมะแตง ที่ดำรงตำแหน่งเจ้าผีของกลุ่มตระกูลผีปู้ย่าอู๋ยมูล มาลัย เป็นผู้ที่มีความรู้ในเรื่องกฎเกณฑ์และข้อห้ามเกี่ยวกับการจัดเตรียมของในการประกอบพิธีกรรมผีปู้ย่า ไม่ว่าจะเป็นองค์ประกอบในชั้นผีปู้ย่า ของไหว้ต่าง ๆ หรือการดูแลหิ้งหรือหอผีปู้ย่า

3) ยุพิน ยะจา อำเภอสาร์ภี ได้แบ่งผีมาจากอำเภอสันป่าตอง นอกจากเป็นผู้ที่มีความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมเลี้ยงผีปู้ย่าแล้ว ยังได้พัฒนาศักยภาพของตนเองด้วยการไปเรียนรู้ในโรงเรียนผู้สูงอายุเพิ่มเติม

#### 1.1.4 ผู้หญิงล้านนาที่มีบทบาทเป็นฝ่ายจัดเก็บรวบรวมองค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรม ได้แก่

1) วันเพ็ญ ยะสาคร อำเภอดอยหล่อ ดำรงตำแหน่งการเป็นเจ้าผี ซึ่งเกิดจากวิกฤติการณ์ในชีวิตก็คือ เกิดการเจ็บป่วย แต่ระหว่างประกอบพิธีกรรมการรับชั้นผีปู้ย่าไม่สามารถทำได้สำเร็จ ผีปู้ย่าไม่ลงนอนและชั้นผีปู้ย่า (พิธีกรรมการสืบทอดรับชั้น) จึงมีลักษณะของการเป็นผู้สืบทอดผีปู้ย่าแบบครึ่ง ๆ กลาง ๆ แต่เนื่องจากการเป็นลูกสาวคนโตของตระกูลจึงยังคงรับบทบาทการเป็นเจ้าผีในพิธีกรรมเลี้ยงผีปู้ย่า อีกทั้งไม่ได้อาศัยอยู่บ้านที่หอผีปู้ย่าสถิตอยู่ นอกจากนี้ยังเป็นผู้ที่มีความรู้เรื่องผีปู้ย่าอย่างแม่นยำเห็นในเชิงประจักษ์ตอนที่ผู้วิจัยทดลองถามเรื่องวันเวลาในการประกอบพิธีกรรมสามารถบอกได้ด้วยการใช้ความจำและการนับมือ ไม่จำเป็นต้องดูปฏิทินล้านนา

2) ศรีวิชัย จิโน อำเภอมะออน เป็นผู้ที่มีความรู้เรื่องกฎเกณฑ์หรือข้อห้ามเกี่ยวกับการจัดเตรียมของในการประกอบพิธีกรรมผีปู้ย่า ไม่ว่าจะเป็นองค์ประกอบในชั้นผีปู้ย่า ของไหว้ต่าง ๆ หรือการดูแลหิ้งหรือหอผีปู้ย่า

3) ศรีประทีป กาวิชัย อำเภอสันกำแพง ที่ดำรงตำแหน่งการเป็นเจ้าผีจากการเกิดวิกฤติการณ์ในชีวิตก็คือ เจ็บป่วยด้วยโรคมะเร็ง และเชื่อว่าเป็นเพราะแม่ของตนไม่ยอมรับการเป็นเจ้าผีจนตมมาที่ตนเองทำให้ไม่สบาย นอกจากนี้ยังทำหัตถกรรมการปักผ้าเป็นอาชีพอิสระเพื่อหารายได้อีกด้วย

1.2 เกณฑ์เรื่องอายุที่ต่างกันและประสบการณ์ในการเข้าร่วมพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในฐานะผู้รับสาร (receiver) จำนวน 12 คน สามารถแบ่งกลุ่มตัวอย่างออกได้ดังนี้

1.2.1 ผู้หญิงวัยสูงอายุหรืออาวุโส (อายุ 60 ปีขึ้นไป) คือ กลุ่มที่มีประสบการณ์เกี่ยวกับสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) อย่างเข้มข้นในยุคอดีต คือ

1) พิมพลอย ทรงแก้ว อยู่กลุ่มผีปู่ย่าตระกูลอุ้มมูล มาลัย เป็นผู้สืบทอดการเลี้ยงผีปู่ย่าต่อมาจากแม่และส่งต่อให้ลูกสาวของตนเอง

2) บัวลอย โสภา เป็นทายาทสายตรงของอุ้มมูล มาลัย แต่ไม่ได้เป็นผู้สืบทอดการเป็นเจ้าผี สาเหตุที่ไม่รับ เพราะพี่น้องทางแม่มยังมีชีวิตอยู่และเป็นผู้สืบทอดดูแลหิ้งผีปู่ย่า จึงตกทอดมาสู่ลูกหลาน (ลูกพี่ลูกน้องของแม่) ต่อไป

3) ผัด ชันคำ เป็นเพื่อนบ้านที่เห็นความเป็นมาเป็นไปของแม่ซุ่ม ตั้งแต่เริ่มการเป็นเจ้าผีปู่ย่าและม้าขี่ (ร่างทรง) ผีเจ้านาย รวมทั้งมีประสบการณ์เกี่ยวกับการประกอบพิธีกรรมผีปู่ย่าด้วย

1.2.2 ผู้หญิงวัยกลางคน (ผู้ใหญ่) (อายุ 30-59 ปี) คือ กลุ่มที่ประสบการณ์เกี่ยวกับพิธีกรรมผีปู่ย่า ในยุคที่มีการเปลี่ยนผ่านของตัวสื่อได้ดี คือ

1) กาญจนา ดาเรือน เป็นลูกหลานกลุ่มผีปู่ย่าตระกูลอุ้มมูล มาลัย ได้เข้าร่วมพิธีกรรมผีปู่ย่าอย่างสม่ำเสมอสืบต่อจากแม่

2) สุนภา ปัญญา เป็นลูกหลานกลุ่มผีปู่ย่าตระกูลอุ้มมูล มาลัย (ลูกของลุงพลเป็นพี่ชายของสุพรรณ วงศ์สุวรรณ) ได้เข้าร่วมพิธีกรรมผีปู่ย่าอย่างสม่ำเสมอ และมีหน้าที่ในการไปซื้อของประกอบพิธีกรรม

3) พัฒนา วรรณใหม่ เป็นลูกสะใภ้ของกลุ่มผีปู่ย่าตระกูลแม่เพ็ญ แต่มีประสบการณ์ในการเลี้ยงผีปู่ย่า เพราะอยู่กับแม่สามีที่เป็นเจ้าผีคนก่อน จึงได้เรียนรู้ฝึกฝนองค์ประกอบต่าง ๆ ของพิธีกรรมและมีส่วนร่วมในการจัดเตรียมของไหว้

1.2.3 ผู้หญิงวัยรุ่นและวัยเด็ก (อายุ 15-29 ปี) กลุ่มที่มีประสบการณ์หรือไม่มีประสบการณ์ตรงเกี่ยวกับสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) แต่อาจได้รับการถ่ายทอด หล่อหลอม และเรียนรู้จากบุคคลในครอบครัว หรือสถาบันทางสังคมต่าง ๆ คือ

1) กนกวรรณ เจริญ เป็นผู้สืบทอดการเป็นม้าขี่ (ร่างทรง) ของผีปู่ย่าประจำที่ดิน ทวยเทพ และกุมารทองต่าง ๆ แม้จะเป็นเด็กวัยรุ่น แต่เนื่องจากประสบกับวิกฤติของชีวิตที่ต้องเจ็บป่วยจากความต้องการร่างมาเป็นตัวแทนของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ต่าง ๆ จึงต้องปฏิบัติตามกฎเกณฑ์และข้อห้าม ทำให้มีความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมอย่างเข้มข้น

2) ชมพูนุช วุฒิมา เป็นผู้ที่ผู้สืบทอดการเป็นแก้วผีต่อจากแม่อำพร มีประสบการณ์กับพิธีกรรมผีปู้ย่าที่ผูกพันจากการบอกสอนของยายและแม่มาตั้งแต่วัยเด็ก และประสบพบเจอเรื่องการผีดผีกับตัวเองทำให้มีความเชื่อเกี่ยวกับผีปู้ย่าเป็นอย่างมาก

3) อัญญชญาณ์ จันทร์บุญเป็ง เป็นลูกสาวของแก้วผีแม่ชุ่ม แปงใจ เป็นผู้สืบทอดการเป็นแก้วผีรุ่นต่อไป มีประสบการณ์ร่วมเกี่ยวกับพิธีกรรมการเลี้ยงผีปู้ย่า เมื่อครั้งแต่งงานได้ทำพิธีกรรมการใส่ผีหรือเสียผี ปัจจุบันมีลูกสาวสองคนได้บอกสอนและพาลูกสาวเข้าร่วมพิธีกรรมเลี้ยงผีปู้ย่าด้วย

4) ขนิษฐา เทพภิบาล แม่เป็นลูกหลานคนรุ่นใหม่ที่ได้รับการศึกษาแบบสมัยใหม่ ทางการเรียนจบด้านจิตวิทยา แต่มีประสบการณ์ในการผีดผีปู้ย่าจนเกิดวิกฤติในชีวิตของตนเอง จึงทำให้มีความเชื่อเรื่องผีปู้ย่าเป็นอย่างมาก ประกอบกับการได้รับการพร่ำสอนเรื่องราวต่าง ๆ เกี่ยวกับผีปู้ย่าจากแม่

5) มณฑกานต์ แก้วจันทร์สง เป็นลูกหลานกลุ่มผีปู้ย่าที่มาจากอำเภออมก๋อย แม่เป็นลูกหลานคนรุ่นใหม่ที่ได้รับการศึกษาแบบสมัยใหม่ทางการเรียนจบด้านวิทยาศาสตร์สาขาชีววิทยา แต่การหล่อหลอมและความสัมพันธ์ระหว่างแม่กับลูกสาวก็ยังเป็นหัวใจที่ผูกมัดให้เข้าร่วมการประกอบพิธีกรรมและไม่อาจปฏิเสธพิธีกรรมไหว้ผีปู้ย่า เสมือนเป็นประเพณีที่ต้องปฏิบัติสืบต่อกันมา

#### 1.2.4 ผู้หญิงที่มีบทบาทเป็นผู้เข้าร่วมหรือผู้รับสารภายนอก (outsider) คือ

1) โสรญา ผัดใจ มีประสบการณ์และเห็นการทำงานของป่าตู่ครั้งมาขอถ่ายทำสารคดีวัฒนธรรมท้องถิ่นร้านป่าตู่เพื่อส่งงานอาจารย์สมัยเรียนมหาวิทยาลัย

#### 2. ผู้ชายและเพศที่สาม จำนวน 4 คน

เป็นผู้เข้ามามีส่วนร่วมในพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) เพื่อให้เห็นการปรับเปลี่ยนการใช้อำนาจของผู้หญิงในยุคที่มีการเปลี่ยนแปลง ได้แก่

2.1 ร.ต.อ.ดำรงค์ วุฒิมา สามีของแก้วผีแม่อำพรได้มีส่วนร่วมในการประกอบพิธีกรรมทั้งของภรรยาและกลุ่มผีปู้ย่าของตระกูลตนเองตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน

2.2 กฤษณตานนท์ ไสสอง มีสถานะการเป็นมาซี (ร่างทรง) ของผีเจ้านายและผีอาฮักหมู่บ้าน (อารักษ์) อำเภอแม่แตง และเป็นลูกหลานของตระกูลผีปู้ย่าอุ้ยมูล มาลัย (สืบสายตระกูลมาทางพ่อ)

2.3 ศรวิวรรณ วรรณใหม่ กลุ่มผีปู้ย่าตระกูลแม่เพ็ญ อำเภอดอยหล่อ เป็นเจ้าของบ้านคนปัจจุบันที่ห่อผีปู้ย่าสถิตอยู่

2.4 สุพงษ์ สายอุดม ผู้อาวุโสที่เห็นความเปลี่ยนแปลงของตัวสื่อและการประกอบพิธีกรรมผีปู้ย่ามาแล้วอย่างต่อเนื่อง

3. **นักวิชาการ** เป็นผู้ที่มีความรู้ความเชี่ยวชาญ สนใจศึกษาค้นคว้าวิจัย และทำงานด้านพิธีกรรมล้านนาศึกษา จำนวน 2 คน

### เครื่องมือและวิธีการที่ใช้ในการศึกษา

#### 1. ข้อมูลปฐมภูมิ (primary data) มีการจัดเก็บข้อมูลออกเป็น 2 ประเภท คือ

1.1 **แบบสัมภาษณ์เชิงลึก (in-depth interview)** เพื่อศึกษาทัศนคติของผู้ให้ข้อมูลสำคัญ ใช้วิธีการสัมภาษณ์แบบเจาะลึกเป็นรายบุคคล ด้วยแบบสัมภาษณ์แบบกึ่งโครงสร้าง (semi-structured interview) มีข้อคำถามปลายเปิด (open-question) ที่ไม่ชี้้นำคำตอบ และใช้ข้อมูลที่ได้จากการศึกษาวิเคราะห์จากเอกสารในช่วงแรก ประกอบกับกรอบแนวคิดและทฤษฎีที่นำมาใช้เป็นฐานในการศึกษาวิเคราะห์ร่วมตั้งเป็นประเด็นคำถาม ซึ่งประเด็นคำถามจะแบ่งเป็นหมวดหมู่ มีความสอดคล้องกับโจทย์การวิจัย และมีความเฉพาะเจาะจงกับแต่ละกลุ่มตัวอย่าง ในประเด็นที่เกี่ยวข้องกับประวัติชีวิต ประสบการณ์ บุคลิกภาพ ศักยภาพในการพัฒนาตนเอง ความสามารถทางการสื่อสาร บทบาท สถานภาพ การสั่งสมทุนด้านต่าง ๆ ความสัมพันธ์ทางสังคมในพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และพื้นที่ในชีวิตประจำวันให้ผู้หญิงเข้าไปทำการสื่อสาร โดยใช้เทคนิคการสัมภาษณ์ที่ไม่ถามชี้้นำ ตามประเด็นข้อคำถามจะมีความยืดหยุ่น มุ่งได้ความถูกต้องและตรงประเด็นของข้อมูล ผู้วิจัยสามารถปรับคำถามได้ตามสถานการณ์ในขณะที่สัมภาษณ์ รวมทั้งผ่านการตรวจสอบคุณภาพของเครื่องมือจากผู้เชี่ยวชาญและอาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์แล้ว

1.2 **การสังเกตการณ์ภาคสนามแบบมีส่วนร่วม (participation field observation)** ด้วยตนเองของผู้วิจัย เพื่อศึกษาปรากฏการณ์และการมีส่วนร่วมของผู้มีส่วนเกี่ยวข้องกับสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) โดยมีกรอบในการสังเกต คือ **คุณลักษณะการสื่อสารที่ผู้หญิงแสดงออก** ได้แก่ บุคลิกภาพ กริยาท่าทาง คำพูด น้ำเสียง การแต่งกาย การใช้ภาษา ศักยภาพในการพัฒนาตนเอง สถานภาพทางสังคม บทบาทและหน้าที่ทางสังคม **พฤติกรรมทางการสื่อสารที่แสดงออก สถานที่และช่วงเวลาในการสื่อสาร** ทั้งพื้นที่โลกศักดิ์สิทธิ์อย่างพิธีกรรมคือ ช่วงเวลาปกติตามประเพณี ประมาณเดือนพฤษภาคมถึงเดือนมิถุนายนของทุกปี (เดือน 9 ตามปฏิทินล้านนา) ช่วงเวลาพิเศษ เช่น การแต่งงาน การใส่ผีของบ้านผีปู่ย่าทางฝ่ายผู้หญิง การขอยผีของบ้านผีปู่ย่าทางฝ่ายผู้ชาย และการขึ้นบ้านใหม่ รวมทั้งพื้นที่โลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวันของผู้หญิงเข้าไปทำการสื่อสาร เช่น พื้นที่ในการประกอบอาชีพ การเมืองท้องถิ่น การช่วยเหลือสังคมและชุมชน ฯลฯ

โดยผู้วิจัยได้ใช้เครื่องมือและอุปกรณ์อื่น ๆ เพื่อช่วยในการสัมภาษณ์และเก็บรวบรวมข้อมูลเป็นไปอย่างครบถ้วน ได้แก่ สมุดจดบันทึก เครื่องบันทึกเสียง โทรศัพท์มือถือถ้าวายเป็นอุปกรณ์ในการเก็บข้อมูล เพื่อบันทึกภาพช่วงการประกอบพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) บรรยากาศ และสถานที่ในการประกอบพิธี



## 2. ข้อมูลทุติยภูมิ (secondary data) ได้แก่

เอกสาร ตำรา บทความวิชาการ งานวิจัยและวิทยานิพนธ์ นอกจากนี้ได้ใช้ข้อมูลจากการนำเสนอพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ผ่านสื่อภาพเคลื่อนไหวต่าง ๆ ข้อมูลบทความจากเว็บไซต์ เพื่อนำมาประกอบการอธิบายเกี่ยวกับผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

### การรวบรวมข้อมูลและการจัดเก็บข้อมูล

1. ศึกษาแนวคิด ทฤษฎี เอกสาร งานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับการสื่อสารของผู้หญิงเพื่อเสริมสร้างอำนาจและสื่อพิธีกรรมล้านนา ได้แก่

องค์ประกอบการสื่อสารของผู้หญิงในสื่อพิธีกรรม (S-M-C-R) รวมทั้งผลที่เกิดขึ้น (E) จากประเภทของอำนาจที่ผู้หญิงใช้ทำการสื่อสารเพื่อสรุปเป็นข้อมูล และนำมาประกอบการอธิบายเกี่ยวกับการสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ลงในแบบตารางบันทึกข้อมูล

### 2. วิเคราะห์ข้อมูลและสร้างเกณฑ์การวิเคราะห์

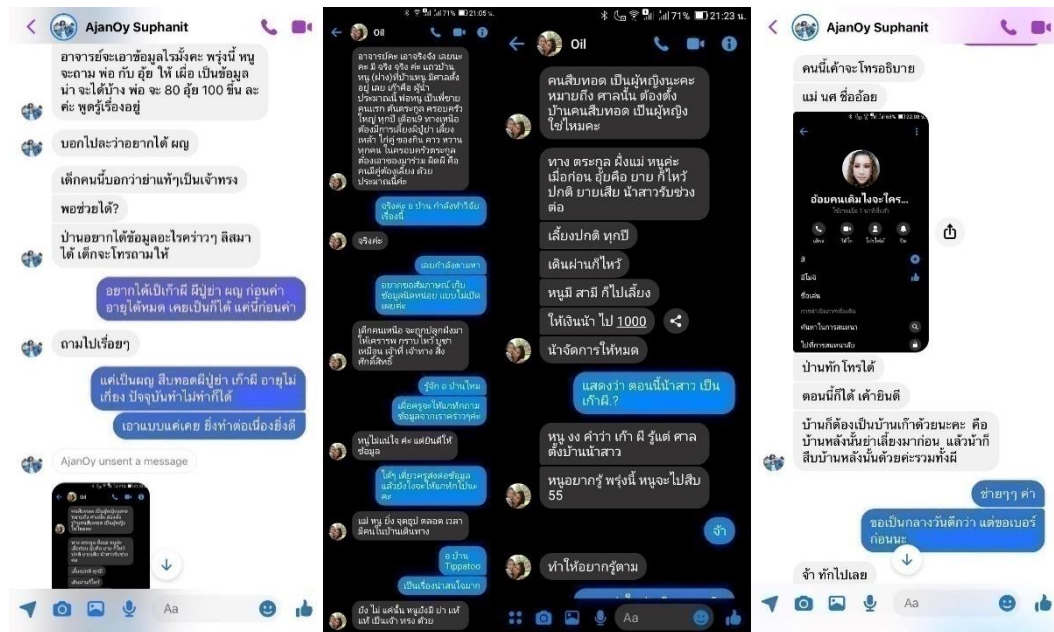
ซึ่งผู้วิจัยได้กำหนดกรอบแนวคิดการสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ประกอบไปด้วย องค์ประกอบการสื่อสารและประเภทของอำนาจที่ผู้หญิงใช้ทำการสื่อสาร

### 3. ผู้วิจัยทำการติดต่อผู้ให้ข้อมูลสำคัญ ได้แก่

ผู้หญิงล้านนา ผู้ชาย เพศที่สาม และนักวิชาการ เพื่อชี้แจงความเป็นมา วัตถุประสงค์ของการวิจัย นัดหมายวัน เวลา ในการสัมภาษณ์ และเดินทางไปเก็บข้อมูลทำการสัมภาษณ์แบบเชิงลึกและการลงสังเกตการณ์ภาคสนามด้วยตนเอง โดยผู้วิจัยได้อธิบายคำถามและวิธีการตอบแบบสัมภาษณ์ก่อนเริ่มต้นทำการสัมภาษณ์ ทั้งนี้ผู้วิจัยได้ดำเนินการตามขั้นตอนดังต่อไปนี้

เนื่องจากผู้วิจัยมีโอกาสลงไปศึกษาเก็บข้อมูลและเลือกกลุ่มตัวอย่างในส่วนของผู้หญิงล้านนากลุ่มผู้ส่งสาร (sender) และกลุ่มผู้รับสารรุ่นใหม่ (receiver) ในช่วงการพัฒนาโครงสร้างการวิจัย (proposal) ไว้บ้างแล้ว ก่อนที่จะลงไปเก็บข้อมูลจริง เริ่มต้นด้วยวิธีการเลือกแบบต่อเนื่องกลุ่มให้ข้อมูลหลัก (snowball sampling) ผ่านกลุ่มเครือข่ายทางสังคมออนไลน์เฟซบุ๊ก เนื่องจากผู้วิจัยได้ย้ายถิ่นฐานไปตั้งรกรากที่จังหวัดเชียงใหม่ เพื่อนในเฟซบุ๊ก ส่วนใหญ่จะเป็นคนในจังหวัดเชียงใหม่ จึงใช้สื่อดังกล่าวด้วยการระบุไปในข้อความว่า “เป็นส่วนหนึ่งของการวิจัย” และสอบถามว่า “ผู้ใดรู้จักคนที่เกี่ยวข้องและมีประสบการณ์เกี่ยวกับผีปู่ย่า” ก็มีผู้เข้ามาแสดงความคิดเห็นและ chats message มาแนะนำข้อมูลเกี่ยวกับผีปู่ย่าต่าง ๆ จากนั้นผู้วิจัยจึงค่อย ๆ พุดคุยสอบถามเบื้องต้นเพื่อค้นหาและนำไปสู่กลุ่มให้ข้อมูลหลัก (key informant) นอกจากนี้ผู้วิจัยได้นำข้อมูลดังกล่าวมาจัดใส่ตารางเพื่อทำเป็นเกณฑ์การวิเคราะห์และประเด็นของการวิจัยเพื่อการเก็บข้อมูลจะได้ครบถ้วน

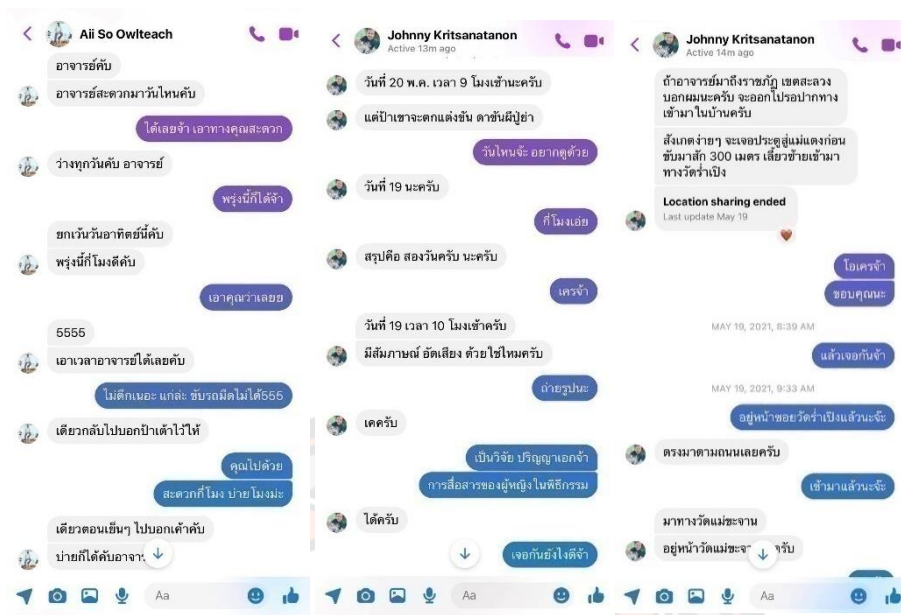




ภาพ 4 การเลือกแบบต่อเนื่องกลุ่มให้ข้อมูลหลัก (snowball sampling) ผ่านเฟซบุ๊ก

การที่ผู้วิจัยเลือกใช้การสัมภาษณ์เป็นวิธีการเก็บรวบรวมข้อมูล เนื่องจากการสัมภาษณ์เป็นวิธีการที่มีความยืดหยุ่น ผู้วิจัยมีโอกาสอธิบาย ขยายความ หรือซักถามคำถามเพิ่มเติม เพื่อให้ผู้ตอบเข้าใจประเด็นและวัตถุประสงค์การถามได้ ทั้งยังสามารถเปลี่ยนสถานการณ์หรือหาทางวกกลับเข้าสู่ประเด็น เมื่อผู้พูดตอบไม่ตรงกับคำถามได้ นอกจากนี้การสัมภาษณ์ยังเป็นการเปิดโอกาสให้ผู้ตอบสามารถตอบคำถามได้ตามความต้องการของผู้ตอบอย่างแท้จริง โดยไม่มีแนวคำตอบจัดเตรียมไว้ล่วงหน้า ซึ่งจะทำให้ผู้วิจัยได้ข้อมูลที่แท้จริงจากผู้ให้สัมภาษณ์และลักษณะสำคัญอีกประการหนึ่งคือ ขณะที่สัมภาษณ์ผู้วิจัยสามารถสังเกตพฤติกรรมต่าง ๆ ทั้งสีหน้าหรือท่าทางของผู้ตอบคำถามได้

หลังจากที่ผู้วิจัยได้กลุ่มตัวอย่างที่แน่นอนแล้ว ผู้วิจัยได้ดำเนินการสัมภาษณ์แบบเชิงลึก (in-depth interview) ซึ่งผู้วิจัยให้ความสำคัญในประเด็นเรื่องอำนาจ กระบวนการผลิตและผลิตซ้ำอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จากอดีตจวบจนปัจจุบัน และการสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจ โดยได้เดินทางไปเก็บข้อมูลด้วยตนเองในอำเภอต่าง ๆ ของจังหวัดเชียงใหม่ ซึ่งกระบวนการเก็บข้อมูลนี้ เริ่มจากการติดต่อสื่อสารกับทางกลุ่มตัวอย่างผ่านสื่อสังคมออนไลน์ คือ ไลน์ chats messenger ของเฟซบุ๊ก และโทรศัพท์ว่ามีวันเวลาใดบ้างที่สะดวกให้ผู้วิจัยไปสัมภาษณ์ และทำการนัดหมายวันเวลาก่อนลงพื้นที่จริง



ภาพ 5 การนัดหมายวันเวลาก่อนลงพื้นที่ผ่านสื่อ chats messenger ของเฟซบุ๊ก

ทั้งนี้ผู้วิจัยได้แบ่งการเก็บข้อมูลออกตามกรอบแนวคิดการวิจัย ควบคู่ไปกับเกณฑ์ของพื้นที่ประกอบพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) การปรากฏตัวของผู้หญิงทั้งพื้นที่โลกศักดิ์สิทธิ์อย่างพิธีกรรมและพื้นที่โลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวัน อาณาเขตบริเวณครัวเรือน ภายในชุมชน และภายนอกชุมชน รวมไปถึงพื้นที่ตามลักษณะทางภูมิศาสตร์และการเรียกชื่อเส้นทางของคนเมืองล้านนาไปยังอำเภอต่าง ๆ จากศูนย์กลางตัวเมืองเชียงใหม่ ได้แก่ กลุ่มเชียงใหม่ในตัวเมือง กลุ่มเชียงใหม่สายเหนือ และกลุ่มเชียงใหม่สายใต้ โดยเริ่มเก็บข้อมูลในส่วนของการสัมภาษณ์เชิงลึกก่อนตามวันเวลาที่กลุ่มตัวอย่างสะดวกที่จะให้ข้อมูลเป็นสำคัญ

การเก็บข้อมูลในครั้งแรกเริ่มนั้นเป็นเพียงการไปพูดคุยเบื้องต้นกับบรรดากลุ่มผู้หญิงล้านนาที่เป็นผู้ส่งสาร (sender) อย่างเช่น แก้วผีหรือม้าขี่ (ร่างทรง) และกลุ่มผู้หญิงล้านนาที่เป็นผู้รับสาร (receiver) อย่างในอำเภอสันป่าตอง อำเภอจอมทอง อำเภอฮอด จากการไม่ได้วางแผนแต่ผู้วิจัยก็ได้ข้อมูลที่ค่อนข้างชัดเจนและเห็นทิศทางของคำตอบ จากนั้นได้นัดหมายตามการวางแผน เพราะในแต่ละพื้นที่อยู่ห่างจากตัวเมืองเชียงใหม่ค่อนข้างมาก แต่เมื่อมาถึงวันนัดหมายกลับไม่ได้เป็นไปตามวางแผนไว้ ซึ่งในบางครั้งก็มีบ้างที่กลุ่มตัวอย่างติดภารกิจหรือกลุ่มตัวอย่างว่างที่จะให้ข้อมูลแบบกะทันหัน ทำให้ผู้วิจัยจึงใช้วิธีการปรับเปลี่ยนแผนไปมาระหว่างการลงภาคสนาม สำหรับการสัมภาษณ์ ผู้วิจัยได้ใช้วิธีการสุ่มแบบต่อเนื่องในกลุ่มผู้ให้ข้อมูลหลัก (snowball sampling) เพื่อค้นหาผู้ให้คำตอบที่ดีที่สุด (key informant) เกี่ยวกับอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) โดยกลุ่มตัวอย่างได้แนะนำให้ไปสัมภาษณ์เพิ่มเติม เช่นในกรณีของกลุ่มผีปู่ย่าตระกูลของแม่

เพ็ญที่มีน้องสะใภ้อย่างป่าตู่ยที่มีบทบาทโดดเด่นในพื้นที่โลกความเป็นจริง ฯลฯ ดังข้อมูลที่เรียงลำดับจากวันเวลาที่ได้ทำการสัมภาษณ์ต่อไปนี้

เริ่มจากการสัมภาษณ์ผู้มีส่วนเกี่ยวข้องกับกลุ่มตระกูลเก้าผีแม่อำพร วุฒิมา อำเภอพริว ระยะทางประมาณ 90 กิโลเมตร (สัมภาษณ์ในวันที่ 1 และ 7 กุมภาพันธ์ 2564) ตามด้วยผู้มีส่วนเกี่ยวข้องกับกลุ่มตระกูลเก้าผีแม่ชุ่ม แปงใจ อำเภอดอยหล่อ ระยะทางประมาณ 56 กิโลเมตร (สัมภาษณ์ในวันที่ 11 กุมภาพันธ์ 14 เมษายน และ 25 พฤษภาคม 2564) ต่อจากนั้นสัมภาษณ์แม่ศรีวิชัย จิโน อำเภอมะเอน ระยะทางประมาณ 43 กิโลเมตร (สัมภาษณ์ในวันที่ 14 กุมภาพันธ์ 2564) และในวันเดียวกันได้ย้อนกลับมาสัมภาษณ์ผู้หญิงวัยรุ่นอย่างชนิดา เทพภิบาล ระหว่างการสังสรรค์ในหมู่เพื่อนฝูง สำหรับวันรุ่งขึ้นได้ข่าวจากแม่ยุพิน ยะจา และน้องกนกวรรณ เจริญ แห่งอำเภอสาร์ภิวาสะตวกให้สัมภาษณ์ ระยะทางประมาณ 24 กิโลเมตร พร้อมกับเก้าผีและร่างทรง (ม้าขี่) อย่างแม่รุจิเรจ ตำบลหนองหอย อำเภอมือง ระยะทางประมาณ 19 กิโลเมตร (สัมภาษณ์ในวันที่ 15 กุมภาพันธ์ 2564) ตามมาด้วยเก้าผีแม่ศรีประทีปและลูกสะใภ้ อำเภอสันกำแพง ระยะทางประมาณ 30 กิโลเมตร (สัมภาษณ์ในวันที่ 21 กุมภาพันธ์ 2564)

ต่อจากนั้นได้ย้อนกลับมาที่อำเภอดอยหล่ออีกครั้ง ในการสัมภาษณ์ผู้มีส่วนเกี่ยวข้องกับกลุ่มผีปู่ย่าตระกูลแม่ชุ่ม แปงใจ และกลุ่มผีปู่ย่าตระกูลอู๋นาง ผัดใจ ที่มีบทบาทเป็นฝ่ายสนับสนุนระหว่างประกอบพิธีกรรม รวมไปถึงกลุ่มผู้ชาย ระยะทางประมาณ 56 กิโลเมตร (สัมภาษณ์ในวันที่ 24 กุมภาพันธ์ และ 8 มีนาคม 2564) สุดท้ายที่กลุ่มตระกูลผีปู่ย่าอู๋ยมูล มาลัย ทั้งกลุ่มผู้ส่งสารอย่างเก้าผี ม้าขี่ (ร่างทรง) ฝ่ายสนับสนุน ฝ่ายจัดเก็บข้อมูล ผู้รับสาร รวมทั้งกลุ่มผู้ชายและเพศที่สามแห่งอำเภอมะเอน ระยะทางประมาณ 47 กิโลเมตร (สัมภาษณ์ในวันที่ 19-20 พฤษภาคม 2564) นอกจากนี้ได้ใช้ช่วงเวลาขณะที่ผู้รับสารภายนอก (outsider) มีส่วนร่วมระหว่างลงพื้นที่ภาคสนามก็ได้สัมภาษณ์ไปด้วย

การไปสัมภาษณ์ถึงบ้านที่เก้าผีที่มีหอและหิ้งผีปู่ย่าสถิตอยู่นั้น นอกจากจะได้ศึกษาลักษณะความสัมพันธ์ระหว่างเก้าผีกับเรื่องราวของผีปู่ย่าและลูกหลานในครอบครัว หรือสังเกตสิ่งแวดล้อมต่าง ๆ อย่างเป็นธรรมชาติตรงตามสภาพความเป็นจริง เฉากเช่นภายในบ้านที่สืบทอดหิ้งผีปู่ย่าเดิมสถิตอยู่ ชั้นผีปู่ย่า สภาพห้องนอนของเก้าผีต้นตระกูลที่บางพื้นที่ยังคงสภาพเดิมไว้ และบรรดาภาพถ่ายของตระกูล เช่น ภาพของอู๋จำ ปันตีกับลูกสาว ฯลฯ รวมทั้งรูปเคารพของทวยเทพผีเจ้านาย กุมารทองต่าง ๆ หรือข้อมูลในมุมมองของกลุ่มตัวอย่างต่าง ๆ โดยเฉพาะกลุ่มผู้ชาย เพศที่สาม หรือเด็กรุ่นใหม่ที่ไม่ได้ละทิ้งความเป็นไปของผีปู่ย่าอย่างที่เคยได้ยินกันมา ในการสัมภาษณ์ของผู้วิจัยได้นำเทคนิคสามเส้า (triangulation technique) มาใช้ในการยืนยันและตรวจสอบความน่าเชื่อถือของข้อมูลในบางส่วน เช่น ประเด็นเกี่ยวกับการผัดผี การสืบทอดตัวพิธีกรรม ขั้นตอนและองค์ประกอบในพิธีกรรมที่เกี่ยวกับผู้หญิง ฯลฯ



การสัมภาษณ์ระหว่างผู้วิจัยกับกลุ่มตัวอย่างมีลักษณะไหลลื่นไม่ติดขัดและมีความเป็นกันเอง แม้จะมีอุปสรรคในเรื่องภาษาอยู่บ้าง แต่กลุ่มตัวอย่างและผู้เป็นล่ามก็สามารถแปลความหมายให้กระจ่างได้เป็นอย่างดี นอกจากนี้ผู้วิจัยได้นำข้อมูลจากการสัมภาษณ์เชิงลึกกลุ่มตัวอย่างไปให้อาจารย์ด้านภาษาไทยที่เชี่ยวชาญภาษาล้านนาตรวจสอบความถูกต้องอีกครั้ง

เนื่องจากการศึกษาในครั้งนี้จำเป็นต้องสัมภาษณ์กลุ่มตัวอย่างที่เป็นคนรุ่นใหม่ ผู้วิจัยค้นพบว่า ด้วยธรรมชาติของเด็กรุ่นใหม่ที่มีความสำคัญกับเรื่องราวที่ตนเองสนใจ ก็มักเป็นข้อจำกัดในการสนทนา เพราะในบางครั้งอาจจะควบคุมการสัมภาษณ์ได้ลำบาก ในส่วนของคำถามผู้วิจัยต้องใช้เทคนิคการถามคำถามแบบอ้อม ๆ โดยใช้ภาษาที่เข้าใจง่าย ข่าวสารหรือใช้ศัพท์สมัยใหม่ที่ถูกใจกลุ่มตัวอย่าง รวมทั้งบริบทแวดล้อมของการสัมภาษณ์ที่ไม่ได้เป็นระดับทางการเสมือนการพูดคุยระหว่างสังสรรค์แบบกินและดื่มไปด้วยเพื่อให้การสนทนาเป็นไปได้ง่ายขึ้น



ภาพ 6 ผู้วิจัยขณะลงพื้นที่ภาคสนามสัมภาษณ์เชิงลึกผู้ที่มีส่วนเกี่ยวข้อง

ส่วนการสังเกตการณ์ภาคสนามแบบมีส่วนร่วม ผู้วิจัยใช้การสังเกตการณ์การประกอบพิธีกรรมการเลี้ยงผีปู่ย่า ทั้งในพื้นที่โลกศักดิ์สิทธิ์อย่างพิธีกรรม ได้แก่

ช่วงเวลาปกติตามประเพณีการเลี้ยงผีปู่ย่าเดือน 9 (ระหว่างเดือนพฤษภาคมถึงเดือนมิถุนายนของทุกปีตามปฏิทินล้านนา) คือ การเลี้ยงผีปู่ย่ากลุ่มตระกูลแก้วแม่ชุ่ม แปงใจ อำเภอดอยหล่อ (25 พฤษภาคม 2564) กลุ่มตระกูลแก้วแม่อัมพร อำเภอฟ้าว (27 พฤษภาคม 2564) กลุ่มตระกูลแก้วแม่เพ็ญ อำเภอดอยหล่อ (5 มิถุนายน 2564) และกลุ่มตระกูลอู๋ยมูล มาลัย อำเภอแม่แตง แก้วแม่จ้องได้ไปทั้งวันเตรียมของเซ่นไหว้ (วันดาคร้ว) และวันประกอบพิธีกรรมจริง (19-20 พฤษภาคม 2564)



ภาพ 7 การเลี้ยงผีปู่ย่าเดือน 9 กลุ่มผีปู่ย่าตระกูลแก้วแม่ชุ่ม อำเภอดอยหล่อ



ภาพ 8 การลงสั้มภาษณ์แม่ชุ่ม อำเภอดอยหล่อ





ภาพ 9 การเลี้ยงผีปู่ย่าเดือน 9 กลุ่มผีปู่ย่าตระกูลอุ้ยมูล มาลัย อำเภอมะนัง



ภาพ 10 การเลี้ยงผีปู่ย่าเดือน 9 กลุ่มผีปู่ย่าตระกูลเก้าผีแม่เพ็ญ อำเภอดอยหล่อ

ช่วงเวลาพิเศษ คือ

การเลี้ยงผีปู่ย่าเมื่อมีการแต่งงานของลูกหลานทางฝ่ายชายที่เรียกว่า “พิธีการข่อยผีปู่ย่า” เพื่อเป็นการบอกว่าจะมีสมาชิกใหม่เข้ามาอยู่ในครอบครัวและการมาเกี่ยวข้องต้องเป็นครอบครัวเดียวกันแล้ว ให้ผีปู่ย่ามารับรู้การมีสมาชิกใหม่ ญาติทั้งสองฝ่ายมาทำความรู้จักกัน พร้อมกับการขึ้นบ้านใหม่ อำเภอพร้าว (11 มีนาคม 2564)



ภาพ 11 การข่อยผีกลุ่มผีปู่ย่าตระกูลอู๋จำ ปันตีบ อำเภอพร้าว แก้วแม่อัมพร

การดำหัวผีปู่ย่าในวันสงกรานต์ของแก้วแม่อัมพร อำเภอพร้าว และแก้วแม่ชุ่ม อำเภอ ดอยหล่อ รวมทั้งแก้วแม่ยุพิน อำเภอสารภี (14 เมษายน 2564) ผู้วิจัยไม่ได้ลงสังเกตการณ์ภาคสนาม ด้วยตนเอง เนื่องจากเป็นช่วงโควิดระบาดหนักที่จังหวัดเชียงใหม่ จึงใช้วิธีให้กลุ่มตัวอย่างถ่ายภาพนิ่ง และภาพเคลื่อนไหวส่งมาให้แทน

นอกจากนี้ผู้วิจัยยังมีโอกาสได้ลงพื้นที่ภาคสนามไปสังเกตการณ์ในพื้นที่โลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวันของผู้หญิงกลุ่มผู้ส่งสาร (sender) เข้าไปทำการสื่อสาร เช่น พื้นที่ในการประกอบอาชีพ การเมืองท้องถิ่น การช่วยเหลือสังคม ฯลฯ เช่น ได้มีโอกาสติดตามผู้หญิงล้านนาที่มีบทบาทเป็นฝ่ายสนับสนุนระหว่างประกอบพิธีกรรมอย่างศรีสมร วรรณใหม่ (ป่าตู่) ไปที่ร้านอาหารเหนือชื่อว่า “ไส้อั่วป่าตู่ ยาวที่สุดในโลก จังหวัดเชียงใหม่” ซึ่งได้เห็นการทำงานและการพูดคุยกับลูกค้า รวมไปถึงการบริหารจัดการลูกน้องอีกด้วย

#### วิธีการวิเคราะห์ข้อมูล

ผู้วิจัยได้นำข้อมูลที่ได้ทั้งจากการสัมภาษณ์เจาะลึก (in-depth interview) และการลงสังเกตการณ์ภาคสนาม (field observation) ประกอบกับข้อมูลที่ได้จากการทบทวนวรรณกรรมและงานวิจัยต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบุชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มาวิเคราะห์และประมวลผลกับแนวคิดและทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง เพื่อให้เห็นการสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้าง

อำนาจ ในพื้นที่การสื่อสารทั้งพื้นที่โลกศักราชหรืออย่างสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และพื้นที่โลกความเป็นจริง อาณาเขตในครัวเรือนหรือครอบครัว ภายในชุมชน และภายนอกชุมชน

สำหรับเกณฑ์ที่ใช้พิจารณาการสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในปัจจุบันนั้น จะช่วยอธิบายปรากฏการณ์การครอบครองพื้นที่การสื่อสารและการรักษาสืบทอดสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ของผู้หญิงได้อย่างชัดเจน จากนั้นผู้วิจัยจะวิเคราะห์หาความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างโครงสร้างสังคมกับการปฏิบัติการ รวมไปถึงการสกัดประเภทของอำนาจที่ใช้ทำการสื่อสารในรูปแบบใดที่จะเสริมสร้างอำนาจให้กับผู้หญิง เพราะพื้นที่การสื่อสารในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มีลักษณะก่อให้เกิดอำนาจแบบสองด้าน คือ ด้านแรกเป็นอำนาจที่สังคมและวัฒนธรรมเป็นตัวเข้าไปกำหนด และอีกด้านเป็นอำนาจที่เกิดจากปัจเจกบุคคล (ผู้หญิง) สร้างขึ้นในแบบฉบับของตัวเอง ดังรายละเอียดจากเกณฑ์การวิเคราะห์ในตารางนี้





## ตาราง 2 แสดงเกณฑ์การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจ

การสื่อสารของผู้หญิงล้านนา เพื่อเสริมสร้างอำนาจ	เกณฑ์การวิเคราะห์
<p>ปฏิบัติการทางการสื่อสาร (S-M-C-R-E)</p> <p>การสร้างและการส่งสมทุนชนิดต่าง ๆ</p> <p>รวมทั้งประเภทของอำนาจที่ผู้หญิงใช้</p> <p>ทำการสื่อสาร อันได้แก่ อำนาจเหนือ</p> <p>(power over) อำนาจที่มีต่อ (power to)</p> <p>อำนาจร่วม (power with) และอำนาจ</p> <p>ภายในที่เกิดจากตัวปัจเจกบุคคล</p> <p>(power within)</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ประวัติชีวิต</li> <li>- อายุและประสบการณ์ เช่น การผ่านร้อนผ่านหนาว หรือประสบการณ์ในชีวิตที่ได้สั่งสมต้นทุนชีวิตมา</li> <li>- การศึกษา</li> <li>- การประกอบอาชีพ (เดิมและในปัจจุบัน)</li> <li>- สถานภาพสมรส (เป็นตัวชี้วัดในการทำ ความเข้าใจชีวิต ครอบครัวของผู้หญิง)</li> <li>- สถานภาพทางสังคม (บทบาท หน้าที่ ฐานะ ตำแหน่งแห่งที่ในชุมชน ความใกล้ชิดชุมชน ความน่าไว้วางใจ)</li> <li>- ชีวิตส่วนตัว ชีวิตการทำงาน และวิกฤติการณ์ในชีวิต</li> <li>- ความรู้และความทรงจำเกี่ยวกับเรื่องราวในสายตระกูล รวมทั้งความเชี่ยวชาญในด้านต่าง ๆ</li> <li>- บุคลิกภาพ อุปนิสัย กริยาท่าทาง คำพูด น้ำเสียง การแต่งกาย การใช้ภาษา วัตรปฏิบัติ</li> <li>- การคบหาสมาคมกับผู้อื่น หรือกลุ่มอื่นๆ</li> <li>- พฤติกรรมการแสดงออกระหว่างประกอบพิธีกรรม หรือพื้นที่ชีวิตประจำวัน ทั้งในช่วงภาวะปกติ และเผชิญวิกฤติที่ต้องแก้ไขปัญหาให้ตนเองและคนอื่น ๆ</li> <li>- ศักยภาพในการพัฒนาตนเอง เช่น การพัฒนาความสามารถทางการสื่อสาร การพัฒนาความรู้ ประสบการณ์ ฯลฯ</li> <li>- องค์ประกอบทางการสื่อสาร (S-M-C-R-E)</li> <li>- ความสามารถทางการสื่อสาร</li> <li>- บทบาท</li> <li>- สถานภาพ</li> <li>- ทุนในด้านต่าง ๆ</li> </ul>

### การตรวจสอบความน่าเชื่อถือของข้อมูล

ผู้วิจัยใช้วิธีการตรวจสอบข้อมูลเพื่อให้ได้ข้อมูลที่เป็นข้อเท็จจริงและมีความน่าเชื่อถือ ดังนี้

1. ผู้วิจัยยืนยันความน่าเชื่อถือได้ของข้อมูลด้วยการใช้บุคคลที่อยู่ในปรากฏการณ์ที่ทำการศึกษาตรวจสอบและรับรองความถูกต้องด้วยการอ่านข้อมูลดังกล่าว พร้อมให้ข้อคิดเห็นเพิ่มเติม ทักท้วง หรือยอมรับข้อมูลที่ได้ออกมา

2. การตรวจสอบสามเส้าด้านข้อมูล (data triangulation) คือ การพิสูจน์ว่าข้อมูลที่ผู้วิจัยได้มานั้นถูกต้องหรือไม่ โดยการตรวจสอบกับเอกสารที่เกี่ยวข้อง ตรวจสอบข้อมูลที่ได้นักวิชาการ และตรวจสอบข้อมูลชุดเดียวกันกับผู้ให้สัมภาษณ์คนอื่น

3. การตรวจสอบสามเส้าด้านวิธีการเก็บรวบรวมข้อมูล (methodological triangulation) เป็นการเก็บรวบรวมข้อมูลหลายวิธี ได้แก่ การใช้วิธีการวิเคราะห์เอกสาร การสัมภาษณ์เชิงลึก และการสังเกตการณ์ภาคสนาม ตลอดจนศึกษาข้อมูลจากแหล่งเอกสารประกอบกันเพื่อให้ได้ข้อมูลที่ตรงมากที่สุด

4. การตรวจสอบข้อมูลโดยการเก็บข้อมูลจากผู้ให้ข้อมูลคนเดียวกัน แต่ต่างช่วงเวลาขึ้น เพื่อให้แน่ใจว่าข้อมูลชุดนั้นมีความถูกต้องแม่นยำจริง

### ตาราง 3 แสดงแนวทางในการเก็บข้อมูล

วัตถุประสงค์	แนวคิด ทฤษฎีที่ใช้	วิธีเก็บข้อมูล
1. เพื่อศึกษาอำนาจของผู้หญิง ล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชา บรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน	1. แนวคิดการวิเคราะห์สื่อพิธีกรรม พื้นบ้านและอำนาจที่เกิดจากตัวสื่อ 2. ทฤษฎีสตรีนิยมเชิงวิพากษ์กับ เพศสภาพในอุษาคเนย์ 3. แนวคิดโครงสร้างสังคม vs ผู้กระทำและการปฏิบัติการ แนวคิด field แนวคิด habitus และแนวคิดทุน	1. ศึกษาจากเอกสารที่เกี่ยวข้อง 2. การวิเคราะห์เอกสาร 3. การสัมภาษณ์เชิงลึก (ยุคที่สาม) 4. การสังเกตการณ์ภาคสนาม (ยุคที่สาม)
2. เพื่อวิเคราะห์ปัจจัยที่ส่งเสริม และปัจจัยเป็นอุปสรรคต่อการ ดำรงอยู่ของอำนาจผู้หญิง ล้านนาในพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชา บรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ตั้งแต่อดีต จนถึงปัจจุบัน	1. แนวคิดการวิเคราะห์สื่อพิธีกรรม พื้นบ้านและอำนาจที่เกิดจากตัวสื่อ 2. ทฤษฎีสตรีนิยมเชิงวิพากษ์กับ เพศสภาพในอุษาคเนย์ 3. แนวคิดโครงสร้างสังคม vs ผู้กระทำและการปฏิบัติการ	1. ศึกษาจากเอกสารที่เกี่ยวข้อง 2. การวิเคราะห์เอกสาร 3. การสัมภาษณ์เชิงลึก (ยุคที่สาม) 4. การสังเกตการณ์ภาคสนาม (ยุคที่สาม)



วัตถุประสงค์	แนวคิด ทฤษฎีที่ใช้	วิธีเก็บข้อมูล
3. เพื่อวิเคราะห์การสื่อสารของ ผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้าง อำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชา บรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)	1. แนวคิดการวิเคราะห์สื่อพิธีกรรม พื้นบ้านและอำนาจที่เกิดจากตัวสื่อ 2. ทฤษฎีสตรีนิยมเชิงวิพากษ์กับ เพศสภาวะในอุษาคเนย์ 3. แนวคิดการสื่อสารเพื่อเสริมสร้าง อำนาจ 4. แนวคิดโครงสร้างสังคม vs ผู้กระทำและการปฏิบัติการ แนวคิด habitus และแนวคิดทุน	1. ศึกษาจากเอกสารที่เกี่ยวข้อง 2. การสัมภาษณ์เชิงลึก 3. การสังเกตการณ์ภาคสนาม
4. เพื่อศึกษาความสัมพันธ์ของ อำนาจผู้หญิงล้านนาที่เชื่อมโยง ในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ ระหว่างโลกพิธีกรรมกับโลก ความเป็นจริง	1. แนวคิดการวิเคราะห์สื่อพิธีกรรม พื้นบ้านและอำนาจที่เกิดจากตัวสื่อ 2. ทฤษฎีสตรีนิยมเชิงวิพากษ์กับ เพศสภาวะในอุษาคเนย์ 3. แนวคิดโครงสร้างสังคม vs ผู้กระทำและการปฏิบัติการ แนวคิดเรื่อง field แนวคิด habitus และแนวคิดทุน	1. ศึกษาจากเอกสารที่เกี่ยวข้อง 2. การวิเคราะห์เอกสาร 3. การสัมภาษณ์เชิงลึก (ยุคที่สาม) 4. การสังเกตการณ์ภาคสนาม (ยุคที่สาม)

### การวิเคราะห์ข้อมูล

ในการศึกษาครั้งนี้มีการวิเคราะห์ข้อมูลเบื้องต้น ซึ่งจะนำไปพร้อมกับการเก็บรวบรวมข้อมูลภาคสนามเพื่อตรวจสอบความครบถ้วนของข้อมูล เมื่อได้ข้อมูลครบถ้วนแล้วจึงนำมาวิเคราะห์เพื่อสรุปผล โดยวิธีการจำแนกประเภทของข้อมูล เปรียบเทียบข้อมูล การตีความข้อมูล และตรวจสอบความถูกต้องของข้อมูลก่อนนำเสนอผลการวิจัย โดยอาศัยเครื่องมือทางความคิด (conceptual tools) โดยมีกรอบการวิเคราะห์ ได้แก่ การใช้แนวคิดและทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง การใช้ภาพรวมของปรากฏการณ์ (holistic view) การใช้บริบทของปรากฏการณ์ (context) และการใช้ทัศนะของคนใน (emic) และทัศนะของคนนอก (etic) มาช่วยอธิบายปรากฏการณ์

### การนำเสนอข้อมูล

ผู้วิจัยนำเสนอผลการวิจัยในรูปแบบของการพรรณนาวิเคราะห์ (analysis descriptive) โดยทำการบรรยายขั้นตอนหรือวิธีการต่าง ๆ เป็นหลัก มีรูปภาพประกอบในการอธิบาย วิเคราะห์ตีความและสังเคราะห์ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นกับอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) โดยการนำเสนอข้อมูลเป็นไปตามวัตถุประสงค์ของการวิจัยดังนี้

บทที่ 4 นำเสนอข้อมูลเกี่ยวกับอำนาจและปัจจัยที่ส่งผลการต่อดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) รวมทั้งความสัมพันธ์ของอำนาจในพื้นที่การสื่อสารพิเศษในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่

บทที่ 5 นำเสนอข้อมูลเกี่ยวกับอำนาจและปัจจัยที่ส่งผลการต่อดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) รวมทั้งความสัมพันธ์ของอำนาจในพื้นที่การสื่อสารพิเศษในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่

บทที่ 6 นำเสนอข้อมูลเกี่ยวกับอำนาจและปัจจัยที่ส่งผลการต่อดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) รวมทั้งความสัมพันธ์ของอำนาจในพื้นที่การสื่อสารพิเศษในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน

บทที่ 7 นำเสนอการวิเคราะห์ปฏิบัติการทางสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

บทที่ 8 นำเสนอการสรุปผลการวิจัย การอภิปรายผลที่ได้จากข้อค้นพบในงานวิจัย พร้อมทั้งข้อเสนอแนะที่เป็นประโยชน์ต่อหน่วยงานที่เกี่ยวข้องและสำหรับการทำงานวิจัยในครั้งต่อไป



## บทที่ 4

### ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (ก่อนปี พ.ศ. 1984): การสวมรอยอำนาจลึกลับศักดิ์สิทธิ์ของแม่หญิง ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

ขณะที่งานวิจัยนี้สนใจศึกษาความเป็นไปของผู้หญิงล้านนาและอำนาจของเธอแล้วนั้น การศึกษาเชิงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ (historical approach) ด้วยการเติมมิติด้านกาลเวลาในแต่ละยุคสมัย (time dimension) จะเป็นเครื่องมือทำให้เห็นทั้งมิติการคงอยู่และมิติการเปลี่ยนแปลงที่เชื่อมโยงกับสังคมและวัฒนธรรม ดังนั้น ในบทนี้ผู้วิจัยเริ่มจากการฉายภาพความเชื่อการนับถือผีของคนล้านนา คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เพื่อนำไปสู่การวิเคราะห์อำนาจและปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงว่าเป็นอย่างไร อีกทั้งมิติเรื่องการเดินทางไหลข้ามไปมาระหว่างอำนาจของผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสารโลกศักดิ์สิทธิ์อย่างสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และพื้นที่การสื่อสารโลกจริงในชีวิตประจำวัน

#### ความเชื่อการนับถือผีของชาวล้านนา

ชาวล้านนามีความเชื่อว่า “ผี” เป็นตัวแทนระบบอำนาจจากภายนอกที่มีอิทธิพลต่อชีวิตที่เชื่อมโยงกับธรรมชาติที่แวดล้อมตัวเองอยู่ จะเห็นได้จากการเคารพบูชาธรรมชาติที่สามารถดลบันดาลสิ่งต่าง ๆ ทั้งความสุข ความทุกข์ ความอภินิหาร และความอุดมสมบูรณ์ ไม่ว่าจะป็นต้นไม้ ป่าเขา แผ่นดิน สายน้ำด้วยการเซ่นไหว้ เพราะเชื่อในอำนาจที่สถิตอยู่ในธรรมชาติ เช่น ผีขุนน้ำ ผีป่า ผีเขา ฯลฯ ความเชื่อเช่นนี้ปรากฏให้เห็นในตำนานของล้านนา ดังในตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ที่กล่าวถึงสถานที่ที่พญามังรายทรงมีพระประสงค์จะสร้างวัดกานโถม ในเวียงกุมกาม (ดูเชิงอรุณที่ 12) ว่า

...ยังมีไม้เตี้ยเกลี้ยงต้นหนึ่ง คำนานว่าไม่สะพานต้นใหญ่นัก รุกขเทวดาสักสวาด (ศักดิ์สิทธิ์) อยู่รักษาไม้เตี้ยต้นนั้น เทวดาต้นนั้นมักใคร่หื้อเป็นคุณแก่คนทั้งหลาย ก็เนรมิตเป็นแล่นเผือกตัวหนึ่ง อยู่ไม้เตี้ยต้นนั้น คนทั้งหลายเห็นก็เอาไปสักการบูชา แล้วปรารภณาเอาลูกหญิงลูกชาย เข้าของสมบัติก็ได้ตั้งใจอันมักดังคนทั้งหลายแล อยู่บ่นานเท่าใด ไม้เตี้ยต้นนั้นเป็นอันแก่นักลวดตายคนทั้งหลายยอมไปสักการบูชาที่นั่น ตลอดถึงเจ้ามังรายตั้งเวียงกุมกามแล

(อนันท์ กาญจนพันธุ์, 2555, น.61-62)

หรือ

...ตำนานราชวงศ์ล้านเมืองเชียงใหม่ พบว่า ลักษณะของเมืองเกี่ยวข้องกับชัดเจนกับความคิดเรื่องพระภูมิเจ้าที่ ดังเนื้อหาที่กล่าวถึงเหตุการณ์หลังจากพระยามังรายสร้างเมืองเชียงใหม่เสร็จก็ได้ทรงจัดให้ทำพิธีบูชาผีเมืองทันทีเพื่อ “จักอยู่เย็นเป็นสุข” ตำนานเรียกผีเมืองที่อันเชิญมาร่วมในพิธีนี้ว่า ภูมิเทวดาและรุกขเทวดา ซึ่งถือเป็นเจ้าที่และอารักษ์ประจำต้นไม้ต้นเอง ในตำนานถือว่าต้นไม้เป็น ไผ่สรีหลวงเจเนเมือง ซึ่งน่าจะหมายถึงพระภูมิเจ้าที่ที่มีนัยยะของหลักเมืองอยู่ด้วย ต้นโพธิ์ที่เป็นหลักเมืองและที่ประตูเมืองทั้ง 4 แห่ง

(อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2542, น.152-153)

...ทั้งนี้ยังสอดคล้องกับตำนานชินกาลมาลีปกรณ์ (ดูเชิงอรุณที่ 13) ที่ว่า “ในสมัยเจ้าสามฝั่งแกนแห่งราชวงศ์มังราย (พ.ศ. 1945-1984) พระองค์มีศรัทธาใน (พุทธ) ศาสนา น้อยมาก ทรงเลื่อมใสแต่สิ่งภายนอกศาสนา ไม่คบหาสัตว์บุรุษ บวงสรวงภูตผีปีศาจ ต้นไม้สถานที่ศักดิ์สิทธิ์ ภูเขา และป่า พระองค์เส็น (เช่น) ไหว้บวงสรวงด้วยโคกระบือเป็นต้น”

(อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2555)

...ในสมัยพระยาติโลกราชมีการนับถือต้นไม้สำคัญ คือ ต้นนิโครธหรือต้นไทร ว่าเป็นศรีเมืองตั้งอยู่ทางทิศอีสานของเมืองเชียงใหม่ ตามตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ปรากฏมีเรื่องเล่าว่า ชีผ้าขาวชาวพม่าตนหนึ่งหลอกให้พระยาติโลกราชโค่นต้นนิโครธ จนเป็นสาเหตุให้พระองค์ต้องสวรรคตในเวลาต่อมา

(อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2542, น.152-153)

นอกจากนี้

...จากตำนานสี่บชะตาเมืองเชียงใหม่ มักจะเรียกสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหล่านี้ว่า เทวดาอารักษ์เจเนบ้าน เจเนเมือง ประกอบด้วย เสออินทขิล กุมภภัณฑ์ทั้ง 6 ปู่สะเย่าแสะ ขุนหลวงวิลังคะ เจ้าหลวงคำแดง อารักษ์มังราย พระยาช้างเผือก 2 ตัว พระยาช้างทั้ง 8 รอบเจดีย์หลวง พระยาราชสีห์ 2 ตัวที่หัวเวียง ต้นไม้กลางเวียง สะตือเมือง ประตูเมืองทั้ง 4 และแจ่งกำแพงเมืองทั้ง 4

(มณี พยอมยงค์, 2529)



และหนังสือประวัติศาสตร์ล้านนาให้รายละเอียดสังคมในที่ราบลุ่มน้ำกกไว้ว่า

...สังคมไทในลุ่มน้ำกกมีความเชื่อเรื่องผี ตั้งแต่ผีระดับครอบครัว และระดับหมู่บ้าน ก็มีผีที่เรียก “ผีเสื้อบ้าน” ทำหน้าที่คุ้มครองหมู่บ้าน คอยปกป้องรักษาและอำนวยความสะดวกสมบูรณ์แก่ชาวบ้าน ในหมู่บ้านจึงตั้งหอเสื้อบ้าน ซึ่งมักอยู่ใกล้ต้นไม้ใหญ่ นอกจากนั้นในหมู่บ้านยังมี “ใจบ้าน” ตั้งอยู่กลางหมู่บ้านเป็นเสาหลักบ้าน ในระดับเมืองมี “ผีเสื้อเมือง” สถิตอยู่ที่ไม้เสื้อเมือง สันนิษฐานว่าไม้เสื้อเมืองของเงินยางเป็นต้นยาง ความเชื่อนี้สืบมาถึงสมัยล้านนา เพราะเชียงใหม่ก็นับถือไม้ยาง โดยปลูกไว้ที่วัดสะดือเมืองและวัดเจดีย์หลวง การบูชาอารักษ์เมืองเชียงใหม่จะไหว้ไม้ยาง นอกจากนั้น ก่อนการรับพุทธศาสนาคงมีความเชื่อภูเขาคือเป็นที่สถิตของบรรพบุรุษ

(สร้อยสวัสดิ์ อ่องสกุล, 2561, น. 42)

...ตั้งตำนานล้านนากล่าวถึงการตั้งถิ่นฐานชุมชนลัวะที่บริเวณเชิงดอยสุเทพ และเรียงรายลงมาตามลำน้ำปิงระหว่างเชียงใหม่และลำพูน ชุมชนชาวลัวะคงมีศูนย์กลางอยู่ที่เชิงดอยสุเทพ เพราะมีหอนี้ปูและย่าแสะที่นั่น ชาวลัวะนับถือดอยสุเทพในฐานะ “ภูเขาศักดิ์สิทธิ์” ที่สิ่งสถิตของปูและย่าแสะ

(สร้อยสวัสดิ์ อ่องสกุล, 2561, น. 48)

จากหลักฐานตัวบทในข้างต้น สามารถสะท้อนให้เห็นโครงสร้างของระบบความเชื่อล้านนาที่จัดวางความสัมพันธ์ทางสังคมบนพื้นฐานของความผูกพันโยงใยระหว่างคนกับธรรมชาติแวดล้อมและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ผ่านความคิดเรื่องความอุดมสมบูรณ์ การยังชีพ สิ่งที่ทำให้พลังกับชีวิต และสำนึกในบุญคุณของธรรมชาติ ซึ่งแสดงถึงการเรียนรู้ของชาวล้านนาซึ่งสมเกิดเป็นพิธีกรรมการเคารพบูชาวิญญาณหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่สิ่งสถิตอยู่ในธรรมชาติ เช่น เจ้าที่ เจ้าป่า เจ้าเขา เจ้าขุนน้ำ หรือเจ้าเหมืองฝาย ดังนั้น ความเชื่อการนับถือผีช่วยตอกย้ำอุดมการณ์ดั้งเดิม โดยเฉพาะการเคารพธรรมชาติและ ความอุดมสมบูรณ์ของชุมชนชาวล้านนา

นอกจากความเชื่อในการนับถือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ตามธรรมชาติที่แวดล้อมแล้ว ยังมีความเชื่อการนับถือผีอีกประเภทหนึ่งที่แสดงออกถึงความสัมพันธ์อันใกล้ชิดของผู้คน ผู้อาวุโส และระบบเครือญาติของชาวล้านนาเพื่อเป็นจารีตในการจัดระเบียบ หรือสร้างความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ มนุษย์กับธรรมชาติ และมนุษย์กับอำนาจเหนือธรรมชาติ ที่ Andrew Turton ศึกษาไว้ว่า

...กลุ่มชาติพันธุ์ชาวไทยวนที่นับถือวิญญาณในภาคเหนือของไทยจะมีโครงสร้างความสัมพันธ์แบบระบบเครือญาติที่สมาชิกในสายตระกูลจะอยู่ภายใต้อำนาจของบรรพบุรุษอย่างฝิปู่ย่า ซึ่งเผยให้เห็นการจัดการกับลูกหลานในสายตระกูล รวมทั้งเป็นกลไกในการควบคุมความสัมพันธ์ทางเพศระหว่างหญิงและชาย (พิธีกรรมฝิปู่ย่า) ในส่วนของฝิปู่ย่าเป็นความเชื่อเรื่องผีที่สืบทอดผ่านทางผู้หญิง และยังเป็นภาพสะท้อนของการสร้างกลไกในการควบคุมแรงงาน ผ่านทางการแต่งงานของลูกสาว โดยดูได้จากการมีกฎระเบียบที่เข้มงวดเกี่ยวข้องกับการควบคุมพฤติกรรมทางเพศก่อนแต่งงาน เพื่อรับประกันความมั่นใจของสมาชิกในครอบครัวได้ว่า ลูกสาวจะสามารถหาควายงาน (ดูเชิงอรรถที่ 5) (ผู้ชาย) ที่ดีให้แก่ครอบครัวได้

(Turton, 1972)

หรือตัวบทที่สะท้อนการนับถือผีและพิธีกรรมของชาวล้านนาว่า

...ลักษณะของชุมชนแถบลุ่มน้ำกก จะใช้ระบบเครือญาติและการสมรสเป็นยุทธวิธีในการจัดสรรแรงงานในการผลิตของกลุ่มตระกูลของตน หากมีการผลิตดีและมีผลผลิตส่วนเกินก็จะแปรเปลี่ยนเป็นสิ่งของมีค่าต่าง ๆ เช่น กำไลทอง หมวกทอง และสัตว์เลี้ยง เช่น วัว ควาย สิ่งเหล่านี้ถือได้ว่าเป็นเครื่องแสดงสถานภาพทางสังคมในชุมชน และเท่ากับการสะสมทรัพย์อย่างหนึ่งด้วย

วิธีการที่สิ่งของมีค่าเหล่านี้สามารถใช้เป็นเครื่องแสดงสถานภาพในชุมชนได้นั้น โดยผ่านพิธีกรรม ซึ่งเป็นกลไกของชุมชนในการเปลี่ยนพลังทางเศรษฐกิจไปเป็นเกียรติยศและสถานภาพ หรือชนชั้นในสังคม พิธีกรรมส่วนใหญ่ก็จะเป็นการเช่นสรวงวิญญาณบรรพบุรุษ หรือผีอารักษ์อื่น ๆ เพื่อบันดาลให้เกิดความอุดมสมบูรณ์ในการผลิตของตระกูล เช่น การเช่นสรวงของพวกวัวจะกระทำเป็นประจำปี เช่นฝิด้วยเนื้อกระบือสด และมักจะแจกจ่ายกันบริโภคในหมู่ผู้ร่วมพิธี ผู้ที่สามารถจัดพิธีกรรมได้ตามประเพณีก็ถือกันว่าเป็นผู้มีหน้ามีตามีเกียรติในสังคม สำหรับผู้ที่ไม่สามารถทำได้ก็จะทำให้ฐานะทางสังคมของเขาเสียไป ในกระบวนการของการจัดพิธีกรรมจึงเป็นความสัมพันธ์ในการผลิตของสังคมที่จัดสรรแรงงาน ซึ่งส่งผลให้ผู้ประสบความสำเร็จกลายเป็น “ผู้ใหญ่” และผู้ที่ไม่ประสบความสำเร็จกลายเป็น “ผู้น้อย” ที่สุดก็เกิดชนชั้นขึ้นในสังคม

(อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2560, น. 52-55)

...และวิธีการเพิ่มพูนแรงงานนั้นจะกระทำได้ผ่านทางการสมรส ทำให้ได้แรงงานเพิ่มขึ้นและเพื่อเสริมสร้างแรงงานในการผลิตให้มากขึ้น ขณะเดียวกันก็ได้สิ่งของมีค่ามาใช้ในพิธีกรรมเปลี่ยนพลังทางเศรษฐกิจบนพื้นฐานของแรงงานไปเป็นฐานะทางสังคม ลักษณะเช่นนี้ปรากฏอยู่ในสังคมชวานาแบบหมู่บ้านของล้านนา โดยมีสมาชิกผู้หนึ่งเป็นผู้สืบทอดการติดต่อกับผีบรรพบุรุษ เมื่อเกิดการสมรสฝ่ายชายจึงเสียผี (เสียสินสอด) เป็นเครื่องเซ่นผีบรรพบุรุษฝ่ายหญิงนั่นเอง

(อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2560, น. 52-55)

ซึ่งสรุปได้ว่า การกำหนดบทบาทของผีและความเชื่อประเภทต่าง ๆ จึงเป็นการสะท้อนภูมิปัญญาในเรื่องการจัดการทางสังคม ระเบียบหรือข้อห้ามของชาวล้านนาที่เกิดขึ้นได้กลายเป็นสิ่งที่คอยควบคุม ดูแล และกำกับออกมาในรูปของกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมที่ส่งผลในรูปของพลังอำนาจ ซึ่งด้านหนึ่งระบบโครงสร้างทางสังคมล้านนาได้ใช้ความเชื่อการบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) แสดงออกในรูปแบบของการควบคุมพฤติกรรม เช่น การทำให้บุคคลเจ็บป่วย เกิดอุบัติเหตุเภทภัย เตือดเนื้อร้อนใจ หรือชุมชนเกิดอาเพศเหตุร้าย ขณะที่อีกด้านผู้ที่สามารถปฏิบัติการในล้านนาก็ได้ใช้พื้นที่สื่อพิธีกรรมดังกล่าวในการสร้างอัตลักษณ์ ตัวตน และความมีหน้ามีตามีเกียรติในสังคมได้ด้วย

### ประเภทกลุ่มผีของชาวล้านนา

ขณะที่เจียรชาย อักษรดิษฐ์ (2552, น. 33-41) สนใจศึกษาพิธีกรรมพ่อนผีของชาวล้านนา ได้กล่าวถึงความเชื่อเรื่องผีของชาวล้านนาว่า ประกอบไปด้วยความซับซ้อน เนื่องจากพัฒนาการขึ้นพื้นฐานทางความเชื่อในท้องถิ่นแถบนี้ได้ปรากฏถึงความเชื่อที่อาศัยอยู่รอบตัวของมนุษย์ ทั้งสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติ ไม่ว่าจะเป็นต้นไม้ ป่าเขา ถ้ำ แม่น้ำ สิ่งก่อสร้าง ได้แก่ บ้านเรือน เวียงวัง ฝาย สะพาน ตลาด ประตุมือง ฯลฯ หรืออยู่ในข้าวของเครื่องใช้ ได้แก่ เรือ เต่าไฟ หม้อนึ่ง กระดัง เต่าเผา เครื่องถ้วย ฯลฯ ลักษณะโดยรวมของการจำแนกประเภทผีที่ได้ปรากฏในโลกทัศน์สังคมล้านนานั้น พอจะแบ่งออกอย่างคร่าว ๆ ได้ 2 ประเภทคือ ผีดีและผีร้าย

#### 1. กลุ่มผีดี

จะเป็นผีที่มีหน้าที่คอยปกปักรักษา คุ้มครอง ดูแล ให้คุณแก่ผู้ที่เคารพนับถือ และสามารถลดบันดาลให้เกิดความอุดมสมบูรณ์นำมาซึ่งความผาสุกในชุมชน ผีดีเหล่านี้อาจจะให้โทษต่อมนุษย์ที่ทำการล่วงละเมิดข้อห้าม หรือกฎระเบียบบางอย่าง นอกจากนี้คนล้านนาเชื่อกันว่าบรรดาผีดีจะมีการแบ่งลำดับชั้นตามอำนาจและหน้าที่ในอาณาเขตที่ผีนั้น ๆ ปกปักรักษาอยู่ ซึ่งสะท้อนให้เห็นโครงสร้างทางสังคมและการเมืองของชาวล้านนาแต่ดั้งเดิม อันได้แก่

**1.1 ผีอารักษ์** เป็นผีที่ปกป้องคุ้มครองระดับเมืองและระดับตำบล ซึ่งเป็นตัวแทนของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสภาพธรรมชาติ ตลอดจนสถานที่ต่าง ๆ ที่มีบทบาทและความสำคัญต่อชุมชน อันเป็นความเชื่อที่ชาวล้านนาได้ตระหนักถึงอำนาจที่สถิตอยู่ยังสถานที่นั้น ๆ จึงถูกแทนด้วยความรู้สึกหรือสำนึกเดียวกันในชุมชนและสังคมว่า “ผี” อันมีบทบาทและหน้าที่ในการเป็นผู้ปกป้องคุ้มครองดูแลรักษาสถานที่ หรือสิ่งก่อสร้างเหล่านั้น คำที่เรียกขานอาจปรากฏด้วยคำว่า “เจ้า” “เจณ” “เสื่อ” และ “อาฮัก” โดยจะเรียกผู้ที่ทำการปกป้องคุ้มครองว่า “ผีอารักษ์” ดังเช่น เจ้าที่ เสื่อวัด เสื่อบ้าน เจณเมือง ฯลฯ โดยอาจมีสภาพเป็นผี เทพ หรือแม้แต่ยักษ์ก็ได้ อย่างเช่นปู่แสะย่าแสะอารักษ์เมืองเชียงใหม่บริเวณเชิงดอยคำ เจ้าหลวงคำแดงเป็นผีอารักษ์ประจำอยู่ดอยหลวงเมืองเชียงดาว เจ้าพ่อข้อมือเหล็ก ผีขุนน้ำ หรือผีเหมืองฝาย

ส่วนผีอารักษ์ที่ปกป้องคุ้มครองระดับหมู่บ้านก็คือ ผีเสื่อบ้านจะสถิตอยู่ในหมู่บ้านหรือในชุมชนมีหน้าที่ปกป้องรักษาดูแลคนในหมู่บ้านนั้น ๆ ได้อยู่ร่วมกันอย่างมีความสุข ภายใต้กฎระเบียบและข้อกำหนดเดียวกัน ยังมีผีเสื่อวัดที่เป็นผีให้ความคุ้มครองดูแลในบริเวณวัดรักษาทรัพย์สินของวัด กล่าวกันว่าเป็นผีที่มีอำนาจมาก เพราะให้ความคุ้มครองขอบเขตบริเวณกว้าง

สำหรับการประกอบพิธีกรรมเป็นหน้าที่ของผู้นำ นับตั้งแต่ระดับชุมชนขึ้นไปจนถึงสังคมระดับบ้านเมืองหรือรัฐ การเลี้ยงบวงสรวงผีอารักษ์แสดงถึงความสัมพันธ์เชิงเกื้อหนุนกันและกันของชาวบ้าน เจ้าผู้ครองนคร กับอำนาจศักดิ์สิทธิ์ เจ้าผู้ครองนครจะต้องมีบทบาทหน้าที่เป็นผู้นำทางพิธีกรรม หากปล่อยปละละเลยอาจถือเป็นเหตุให้เกิดสิ่งไม่ดีในสังคม อาทิ พิธีเลี้ยงดง (ปู่แสะย่าแสะ) ประเพณีอินทขิล (เส้าหลักเมือง) พิธีเลี้ยงเสื่อบ้านหรือเสื่อวัด ดังที่ฉลาดชาย รมิตานนท์ กล่าวไว้ว่า

...การที่เมืองเชียงใหม่ต้องประสบภาวะทุกข์เข็ญก่อนเสียเอกราชแก่พม่าในรัชสมัยของพระเมกุฎีแห่งราชวงศ์มังราย สาเหตุหนึ่งเชื่อว่ามาจากการที่กษัตริย์ห้ามไม่ให้ชาวบ้านไปทำพิธีบูชาและเลี้ยงผีปู่แสะย่าแสะ หรือในรัชสมัยเจ้าแก้วนารัฐ (พ.ศ. 2452-2484) เจ้าผู้ครองนครองค์สุดท้ายของเมืองเชียงใหม่ มีชาวบ้านส่งบัตรสนเท่ห์กล่าวหาว่าเจ้าเมืองไม่สนใจในการเลี้ยงผีปู่แสะย่าแสะเช่นเดียวกัน

(ฉลาดชาย รมิตานนท์, 2545)

จากหลักฐานข้างต้น แสดงให้เห็นว่าการละเลยต่อการปฏิบัติพิธีกรรมอาจนำไปสู่ความสั่นคลอนและการสูญเสียอำนาจที่มีอยู่ จะเห็นได้ว่าผีอารักษ์เป็นผีที่เกี่ยวข้องกับอำนาจหากกษัตริย์หรือเจ้าผู้ครองนครในสมัยโบราณต้องการบริหารบ้านเมืองได้อย่างมีประสิทธิภาพแล้วจะต้องสามารถทำการรวมศูนย์อำนาจทางความเชื่อและศรัทธาของผู้คนในอาณาจักรให้เป็นเอกภาพเดียวกันผ่านการควบคุมของเมืองส่วนกลางเป็นสำคัญ



**1.2 ผีเจ้านาย** เป็นผีที่คุ้มครองระดับเมืองที่นับถือโดยไม่จำเป็นจะต้องมีการสืบเชื้อสายตระกูลกันมาก่อน ซึ่งอาจมีจุดเริ่มต้นในสมาชิกของครอบครัวคนใดคนหนึ่งก็ได้ ด้วยการทำหน้าที่เป็นร่างทรง และไม่ต้องมีความสัมพันธ์ทางใดกันมาก่อนระหว่างผู้ที่เป็ “ม้าขี่” กับ “ผีเจ้านาย” ที่ได้ลงมาประทับทรง เพียงแต่เริ่มมีความสัมพันธ์กันในลักษณะของการใช้อำนาจต่ออีกฝ่ายหนึ่ง ให้เกิดการยอมรับอำนาจนั้น ที่เรียกว่าการ “ย่ำ” หรือ “มาลงประทับ” จากการเริ่มปรากฏด้วยการหมายของ “เจ้านาย” หรือ “องค์” ที่เลือกบุคคลที่ตนต้องการใช้เป็น “ม้า” โดยในขั้นแรกบุคคลอาจจะไม่รู้ตัวหรือรู้ตัวแล้วแต่ อาจจะมีการขัดขืนไม่ยอมรับองค์ เจ้านายหรือองค์ก็จะกระทำการกดดันด้วยวิธีต่าง ๆ ให้เกิดความเจ็บป่วยหรือเดือดเนื้อร้อนใจ จนกระทั่งบุคคลนั้นยอมรับที่จะเป็น “ม้าหรือร่างทรง” ผ่านกระบวนการยอมรับอำนาจอย่างเป็นทางการด้วยการเข้าไปรับขันยกครูเพื่อจะได้รับการดูแลและคำแนะนำในการปฏิบัติตนเป็นม้าขี่อย่างสมบูรณ์ต่อไป ตัวอย่างเช่น เจ้าพ่อขุนตานก็คือ พญาเบิก กษัตริย์แห่งนครเขลางค์ ผู้เป็นโอรสของพญาธิบาศกษัตริย์แห่งหริภุญไชยที่ได้พ่ายแพ้แก่กองทัพของขุนครามโอรสของพญามังราย หลังจากสิ้นชีพกลายเป็นผีเจ้านายสถิตอยู่ ณ ดอยขุนตาน หรือพิธีกรรมการลงประทับทรงของบูรพกษัตริย์ของล้านนาในวันสงกรานต์ของทุกปี ณ อนุสาวรีย์สามกษัตริย์ จังหวัดเชียงใหม่

ส่วนความแตกต่างระหว่างผีอารักษ์กับผีเจ้านายอยู่ที่ผีอารักษ์จะมีบทบาทหน้าที่และสถิตอยู่ ณ สถานที่สำคัญต่าง ๆ อย่างชัดเจน แต่ผีเจ้านายจะมีบทบาทและพำนักอยู่บ้านของม้าขี่ที่ได้รับขันครูไป นอกจากนี้ผีดีอาจจะทำให้ลูกหลานเจ็บป่วย เพราะละเลยพิธีกรรมหรือข้อห้ามบางอย่าง นั่นก็คือ พลังอำนาจของผีจะทำให้บุคคลหรือสังคมเสียสมดุล ซึ่งเชื่อกันว่าเป็นสภาวะปกติของบุคคลและสังคม ในการแก้ไขจะใช้พิธีเลี้ยงผีด้วยเครื่องเซ่นต่าง ๆ เพื่อขอขมาและอ้อนวอนให้หายจากการอาการเจ็บป่วย

**1.3 ผีบรรพบุรุษ** ผีที่ปกป้องคุ้มครองระดับเครือญาติ ซึ่งในความเชื่อล้านนาที่มีต่อบรรพบุรุษของตน ภายหลังกการล่วงลับดับสูญไปแล้วในช่วง 4-5 ชั่วโมงขึ้นไป จะกลายสถานะเป็นผีปู่ย่าที่จะทำหน้าที่ในการดูแลปกป้องคุ้มครองลูกหลานสมาชิกในครอบครัวและสายตระกูล โดยเฉพาะการสืบเนื่องจากวัฒนธรรมการสร้างถิ่นฐานในสายแม่ให้ดำเนินชีวิตอยู่ในกรอบของจริยธรรม อันเป็นบรรทัดฐานทางสังคมและวัฒนธรรมแถบนี้ ซึ่งในการรับรู้ของเหล่าบรรดาลูกหลานในสายตระกูลก็จะได้ยึดปฏิบัติสืบต่อกันมารุ่นแล้วรุ่นเล่า ในที่สุดไม่สามารถบ่งชี้ได้ว่าเป็นดวงวิญญาณของบรรพบุรุษเฉพาะผู้ใดในอดีตที่เคยมีชีวิตอยู่ หากจะเรียกรวมกันในฐานะที่ได้ให้การเคารพนับถือต่อบรรพบุรุษเหล่านั้นว่าเป็น “ผีปู่ย่า” ที่จะต้องมีการปฏิบัติต่อบรรพชนด้วยการเซ่นสังเวยและบูชาตามวาระโอกาสจะมีประเพณีและพิธีกรรมรองรับอยู่อย่างเคร่งครัด

**1.3.1 ผีมืด** ตามความเชื่อของชาวล้านนาจะนับย่อนบรรพบุรุษขึ้นไปหลายชั่วอายุคน โดยคำว่า “มืด” มีนัยยะหมายถึง “ต้นตระกูล” ที่เรียกในสำนวนที่ว่า “แม่มืดแม่หม่อน” (ชั้นทวด) และยังเป็นความเชื่อดั้งเดิมของไทยที่ปรากฏในตระกูลชาวไทดำและไทลื้อ

**1.3.2 ผีเม็ง และผีเม็งน้ำฮ้ำ** มาจากผู้สืบเชื้อสายชาวมอญ หรือสังคมท้องถิ่นล้านนาเรียกชนกลุ่มนี้ว่า “ชาวเม็ง” ซึ่งต่อมาเรียกสายตระกูลผีเม็งว่า “ผีเม็งน้ำฮ้ำ” (น้ำปลาร้า) เนื่องจากในยุคเศรษฐกิจถดถอยการเลี้ยงผีปู่ย่าของตระกูลได้ปรับเปลี่ยนเครื่องเซ่นไหว้จากหมูเป็นตัวมาเป็นไก่และไข่ไก่ ต่อมาก็เป็นปลาแห้ง จนกระทั่งสุดท้ายเหลือเพียงน้ำปลาร้า

**1.3.3 ผีมืดซอนเม็ง** เป็นการผสมผสานของสายตระกูลที่นับถือสายผีมืดสายหนึ่งกับสายผีเม็งสายหนึ่ง อันเกิดขึ้นจากการแต่งงานข้ามสายผีตระกูลที่แตกต่างกัน เมื่อผู้หญิงได้มาแต่งงานกับสายตระกูลฝ่ายชายที่นับถือสายผีมืด เมื่อมีลูกด้วยกันก็จะนับสายผีในชั้นลูกเป็น “ผีมืดซอนเม็ง” ซึ่งผู้รับหน้าที่เป็น “เก้าผี” ก็ยังคงต้องเป็นฝ่ายหญิงในชั้นของลูก ในกรณีที่จะเกิดสายผีมืดซอนเม็งนั้น เนื่องจากฝ่ายหญิงอยู่สายผีเม็งและต้องแต่งงานกับฝ่ายชายที่เป็นสายผีมืด โดยตัวแปรสำคัญอยู่ที่ฝ่ายหญิงเป็นผู้นับถือสายผีเม็ง ดังแผนภาพแสดงการปรับเปลี่ยนการนับถือผีอื่นมาสู่สายผีมืดซอนเม็งต่อไปนี้



ภาพ 12 แผนผังแสดงการปรับเปลี่ยนการนับถือผีอื่นมาสู่สายผีมืดซอนเม็ง

ที่มา: เรียรชาย อักษรดิษฐ์, 2552, น. 38

**1.3.4 ผียางแดง ปรับแรง ช้าง 100 ม้า 100** เป็นการนับถือผีบรรพบุรุษที่แสดงถึงชาติพันธุ์อื่น ๆ ในล้านนา ก็คือ “ผียางแดง” ซึ่งหมายถึงชนชาวกระเหรี่ยง หรือยางแดง อันมีถิ่นฐานเดิมอยู่ทางฝั่งตะวันตกของแม่น้ำสาละวินที่เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของชาวล้านนา แม้ในปัจจุบันความเชื่อเกี่ยวกับการนับถือผียางแดงจะหลงเหลืออยู่ค่อนข้างน้อยมาก เนื่องจากกลุ่มชนมีการผสมผสานกลมกลืนไปกับวัฒนธรรมคนเมืองล้านนาภายใต้บริบทพุทธศาสนา และความสัมพันธ์

ผ่านการแต่งงานกับสายตระกูลที่นับถือผีอื่น อีกทั้งการปรับตัวของชนกลุ่มน้อยที่ต้องการเข้าไปสู่การเป็นคนเมืองชาวล้านนา จึงจำเป็นต้องละทิ้งขนบจารีตบางอย่างของตน

ถึงแม้ว่าจะเป็นเพียงชนกลุ่มน้อยในสังคมล้านนา หากการนับถือผีบรรพบุรุษอย่างแดงก็ได้สร้างกรอบการปฏิบัติไว้อย่างเคร่งครัด กล่าวคือ มีการยึดถือในเรื่องของการล่วงละเมิดขนบจารีตของชาวยางแดง หรือสายตระกูลยางแดง จะต้องมีการปรับโทษด้วยการขอขมา หรือจัดพิธีเลี้ยงผีด้วยจำนวน “ข้างร้อยม้าร้อย” ซึ่งอาจจะไม่ใช่การใช้ข้างและม้าเท่ากับจำนวนที่ระบุไว้ หากแต่เป็นคำหรือสำนวนที่กล่าวถึงเกณฑ์ในการต้องเสียค่าปรับในจำนวนที่ค่อนข้างสูง ตามประสงค์หรือคำกล่าวอ้างของอำนาจผีบรรพบุรุษที่ได้ใช้เป็นกลไกในการป้องกันการกระทำจากสังคมอื่น หากมีการล่วงล้ำหรือละเมิดจารีตจะต้องระมัดระวังและหวั่นเกรงในอำนาจของผีที่เชื่อกันว่าสามารถดลบันดาลให้เกิดภัยพิบัติที่รุนแรงได้

**1.3.5 ผีลัวะ** การนับถือผีปู่ย่าของชาวลัวะที่คล้ายคลึงกับของชาวล้านนา ด้วยการปฏิบัติในวาระโอกาสที่มีช่วงเวลาชัดเจน จะแตกต่างกันในรายละเอียดของพิธีกรรม นอกจากนี้ชาวลัวะยังมีการนับถือผีในระดับชุมชนเปรียบเทียบกับผีอารักษ์ คือ การบูชาเสาสะก้างหรือการสักการะเสาอินทขิลที่จะต้องมีการบูชาอยู่อย่างสม่ำเสมอเพื่อความสงบสุขของชุมชน

#### 1.4 ผีที่ปกป้องคุ้มครองระดับปัจเจก ได้แก่

**1.4.1 ผีที่สิงสถิตอยู่ในบริเวณบ้านเรือน** อาทิ ผีเจ้าที่ที่ควบคุมดูแลอาณาบริเวณบ้านด้านล่าง มักจะมีหอหรือศาลพระภูมิ เจ้าที่เป็นที่สิงสถิตอยู่บริเวณมุมใดมุมหนึ่งของบ้าน ผีเรือนอยู่บนเรือนสถิตอยู่ที่เสาเอก ผีเสาตั้งจะเป็นผีบริวารของผีเสาเอกและสิงสถิตอยู่บริเวณเสาที่ตั้งของบ้าน ผีหัวกระไดเรือนคอยดูแลบริเวณเข้าออกของบ้าน

**1.4.2 ผีนา ผีไร่ ผีสวน** เป็นผีเจ้าที่ที่เฝ้าคุ้มครองดูแลพืชผล เมื่อถึงฤดูกาลทำเกษตรกรรมจะมีพิธีเลี้ยงผี โดยใช้ไก่ต้มกับข้าวสุกไปวางไว้ที่ฮ้านผี (นั่งร้านผี) เรียกผีให้มารับของเช่น ไหว้ เสมือนเป็นการทดแทนบุญคุณผีที่ดูแลพืชผล และปลุกฝังความกตัญญูรู้คุณ เมื่อเลี้ยงผีแล้วก็นำของไหว้มากินเลี้ยงร่วมกับผู้ที่มาช่วยลงแขกเก็บเกี่ยวผลผลิต (ฝอยทอง สมวธา, 2546)

**1.4.3 ผีที่ประจำอยู่ตามข้าวของเครื่องใช้ และภาชนะสำคัญในการยังชีพ** เช่น ผีนางตั้ง ผีหม้อหนึ่ง ผีเตาไฟ ฯลฯ ซึ่งมีอำนาจในการพยากรณ์ได้

อย่างไรก็ดี ความเชื่อในการนับถือผีเสมือนเป็นการจัดวางความสัมพันธ์ของชาวล้านนากับบริบทสังคมเกษตรกรรม ซึ่งให้ความสำคัญต่อชีวิต และความอุดมสมบูรณ์ของครอบครัว เครือญาติและชุมชน ขณะที่ด้านหนึ่งเป็นกลไกและกฎระเบียบในการควบคุมพฤติกรรมของปัจเจกบุคคล อีกด้านการจัดโครงสร้างองค์การประเภทผีก็สะท้อนการแบ่งบทบาทหน้าที่ การบังคับบัญชา ความสูงต่ำที่มีลักษณะยึดหยุ่นเพื่อให้สังคมส่วนรวมได้ดำเนินไปอย่างสงบสุขตามครรลองที่ดี

## 2. กลุ่มผีไม่ดีหรือผีร้าย

ชาวล้านนามีความเชื่อในอำนาจของผีต่าง ๆ ว่ามีอิทธิฤทธิ์ โดยเฉพาะผีร้ายสามารถทำให้มนุษย์เกิดการเสียสมดุลขึ้นกับสภาพร่างกาย จิตใจ และความเป็นอยู่ เช่น การเจ็บป่วย การประสบเคราะห์ หรืออุบัติเหตุ และอำนาจของผีมิได้ปรากฏขึ้นมาแต่เพียงนามธรรม แต่เป็นอำนาจที่ผู้คนในสังคมนั้นเชื่อว่ามีอยู่และสามารถปรากฏผลให้เป็นรูปธรรมได้ สำหรับกลุ่มผีไม่ดีหรือผีร้ายมักจะเป็นผีที่ให้แต่โทษต่อมนุษย์ โดยมีได้ยกเว้นว่าจะได้รับการเคารพนับถือจากมนุษย์หรือไม่ ส่วนการปิดเป่าผีไม่ดีหรือผีร้ายจะต้องใช้วิธีการทางไสยศาสตร์ผ่านทางหมอผี ซึ่งมีของขลังและคาถาอาคมมาทำพิธีไล่ผี ซึ่งสามารถแบ่งออกได้ดังนี้ (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2560)

2.1 ผีตายไม่ดี คือ ผีตายโหงและผีพราย

2.2 ผีป่า เช่น ผีนางไม้ ผีม้าป่ากะลั้ง และผีอีค้อย (ผีก้องกอย)

2.3 ผีกะ (ซึ่งตรงกับผีปอบในภาคอีสาน) เป็นองค์ประกอบส่วนหนึ่งของความเชื่อเรื่องผีมานับตั้งแต่สมัยโบราณ ดังที่ปรากฏในมังรายศาสตร์ ซึ่งถือว่าเป็นกฎหมายสำคัญของสังคมล้านนา พ.ศ. (839-2101) โดยระบุว่า “มีข้าทาสประเภทหนึ่งเป็นผีกะ หากใครซื้อไป ก็คืนได้” ผีกะจัดอยู่ในไสยศาสตร์ของการใส่ร้ายบุคคลว่าเป็นพอมด หมอผี หรือผีปู้ย่าที่ลูกหลานไม่ดูแล ดังคำอธิบายของ ฉลาดชาย รมิตานนท์ที่ว่า

...ผีกะเป็นวิญญาณที่แปรสภาพจากผีปู้ย่า (ผีดี) มาเป็นผีร้าย การแปรสภาพนี้เกิดขึ้นเพราะผีปู้ย่าถูกปล่อยปละละเลยไม่ได้รับการเซ่นสรวงบูชา และวิญญาณจะไม่มีอะไรกิน กลายเป็นผีกะออกแฟนพานไปทั่วหมู่บ้านเพื่อหาของกิน สิ่งที่ผีกะชอบกินมากที่สุดคือของสกปรก เช่น อวัยวะภายในของคนและสัตว์ ด้วยความตะกละจึงได้สมญาว่า ผีกะ (ตะกละ-ซี้กะ) ผีกะจะทำอันตรายชาวบ้านได้ ปกติมักเป็นผู้หญิงและเด็ก โดยเข้าสิงสู่ร่างกายให้ไม่สบายและอาจถึงตายได้ มีเพียงหมอผีเท่านั้นที่สามารถขับไล่มันออกไปจากร่างของคนได้ โดยการท่องคาถาและเขียนตราของผู้ที่ถูกสิง

(ฉลาดชาย รมิตานนท์, 2545, น. 40)

นอกจากนี้ อาจเป็นกลุ่มตระกูลผีปู้ย่าไร้ที่นาในหมู่บ้าน ซึ่งมักถูกกลุ่มตระกูลอื่นกล่าวหาว่าเป็นผีกะเพื่อกีดกันไม่ให้ลูกหลานในตระกูลของตนไปแต่งงานด้วย เพราะกลัวจะเสียที่นา หรือนำสิ่งไม่ดีเป็นอัมงคลเข้ามาสู่ครอบครัวและวงศ์ตระกูล ดังรายละเอียดนี้



...ในช่วงปี พ.ศ. 2413-2430 ได้มีชาวต่างชาติเข้ามาในล้านนาโดยเฉพาะมิชชันนารี ได้บันทึกเหตุการณ์การขับไล่บุคคลที่ถูกกล่าวหาว่าเป็นผีกะ ออกจากหมู่บ้านให้อพยพไปอยู่ที่ใหม่ห่างไกลความเจริญ เช่น เมืองฝาง ไชยปราการ จอมทอง ฯลฯ การกล่าวหาดังกล่าวน่าจะเป็นรูปแบบหนึ่งของความขัดแย้งระหว่างชาวบ้านกับระบบศักดินาของเจ้านายฝ่ายเหนือในการผลักดันให้มีการอพยพโยกย้ายถิ่นที่อยู่ของผู้คนในสังคมแถบนี้เพื่อจะได้เข้ามายึดครองที่ดินไว้เอง

(อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2560)

## 2.4 ผีโพง ผีกะลือ ผีเป่า และผีโป่งผิย่า

ข้อสังเกตอย่างหนึ่งที่ผู้วิจัยพบจากการแบ่งประเภทผีในล้านนาก็คือ การสร้างจิตสำนึกร่วมกันขึ้นมาโดยรวบรวมความแตกต่างทางชาติพันธุ์ รายละเอียดปลีกย่อยของประเพณี และความเชื่อการเคารพบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ต่าง ๆ อย่างเช่น ผีประจำตระกูล ผีประจำหมู่บ้าน (เสื้อบ้าน) ผีประจำชุมชนอาฮัก (อาร์กซ์) ฯลฯ ให้เป็นส่วนหนึ่งของเมืองเชียงใหม่เพื่อรวมศูนย์กลางอำนาจทางการเมือง ขณะที่อีกด้านคนล้านนาก็ใช้ความรู้ท้องถิ่นต่อต้านการครอบงำ ส่วนหนึ่งผ่านปฏิบัติการพิธีกรรมด้วยการผลิตสร้างความหมายใหม่ ปรับเปลี่ยนรูปแบบของอำนาจผ่านการสร้างตัวตนท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงไปของสังคมล้านนา เช่นผู้หญิงที่ใช้พื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในการสื่อสารและผลิตความหมายผ่านปฏิบัติการทางพิธีกรรมเพื่อยืนยันอำนาจและสร้างตัวตนใหม่

### การผลิตผีของชาวล้านนา

การผลิตผีถือเป็นกฎเกณฑ์ข้อห้ามร่วมของสังคมล้านนา ด้านมณี พะยอมยงค์ (2529) ได้อธิบายเพิ่มเติมในความเชื่อการนับถือผีจะมีเรื่อง “ผี” ของชาวล้านนา ก็คือ

#### 1. ผีผีเฮือน (เรือน)

ชาวล้านนาเชื่อว่า ผีปู่ย่าตายายเป็นอาร์กซ์ เฝ้าหวงแหนรักษาบ้านเรือนและลูกหลาน หากลูกหลานหรือใครก็ตามที่อยู่บนเรือนนี้จะต้องปฏิบัติตามระเบียบแบบแผนที่เชื่อถือกันมาอย่างเคร่งครัด เช่น หากมีชายหนุ่มผู้ใดได้กระทำการล่วงเกินหญิงสาวถึงขั้นจับมือถือแขน หรือเสียตัวโดยญาติผู้ใหญ่ไม่รับทราบนั้น เรียกว่า “ผีผีบ้านผีเรือน” ฝ่ายหญิงต้องบอกให้ญาติผู้ใหญ่ฝ่ายชายมาทำการขอขมา สักการะผีถึงจะพ้นความผิด

## 2. ผิดฮีต

เป็นการผิดจารีต หมายถึง ความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับสิ่งที่เคยประพฤติปฏิบัติกันมา ซ้ำนานในครอบครัว หรือในหมู่บ้านนั้น ๆ เช่น การสืบทอดผู้นำการประกอบพิธีกรรมและผู้ดูแลหอผี ปู่ย่าของครอบครัว (แก้าผี) แต่เมื่อสิ้นบุญแก้าผีคนเก่ากลับไม่มีคนสานต่อ ทำให้เกิดการผิดฮีต จำเป็นต้องมาทำพิธีการรับชันปู่ย่า

## 3. ผิดป่า

ชาวล้านนาเชื่อว่าการเข้าสู่บริเวณป่าเขาจะต้องระมัดระวัง สำรวมกาย วาจา ใจ ห้ามประพฤติปฏิบัติในสิ่งที่ไม่ควร มิเช่นนั้นจะทำให้เกิดการ “ชืด” หรือ “ผิดป่า”

## 4. ผิดผีบ้าน

คือ อารักษ์ที่เฝ้าดูแลรักษาหมู่บ้าน เช่น ผีเสื้อบ้าน หรืออารักษ์บ้าน ผู้ใดก็ตามที่เข้าไปยังหมู่บ้านต่าง ๆ จะต้องปฏิบัติตามกฎระเบียบของหมู่บ้านนั้น ถ้ามีเชื่อฟังล่วงละเมิดกฎขึ้นมา ผีเสื้อบ้านก็จะลงโทษแก่ผู้มาเยือน ลูกบ้านให้เกิดการเจ็บป่วย หรือมีอันต้องเป็นไป

## 5. ผิดผีครู

ผู้ที่เข้ามาจำเรียนเป็นลูกศิษย์ลูกหาแล้ว จะต้องปฏิบัติตนด้วยกตเวทิตะพรหมกษัตริย์ กราบไหว้ หากผู้ใดล่วงละเมิด ลบหลู่ ก็จะมีอันเป็นไป หรือทำให้เสียชีวิต

ความผิดหรือการผิดผีที่กล่าวมานี้ หากเกิดกับผู้ใดแล้ว ผู้นั้นสำนึกผิดก็สามารถแก้ไขด้วยการประกอบพิธีกรรมขอขมาที่เรียกว่า “เสียผี” “แก้ผี” หรือ “เลี้ยงผี” (บวงสรวง) ที่ตนเองได้กระทำผิดลงไป และสิ่งไม่ดีต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นก็จะกลับกลายเป็นสิ่งดีในที่สุด

ขณะที่จिरาลักษณ์ จงสถิตมัน (2539) ให้รายละเอียดเพิ่มเติมว่า ยังมีระบบความเชื่อเรื่องการนับถือผีที่มีอิทธิพลต่อผู้หญิงวัยต่าง ๆ เป็นเครื่องบ่งชี้สถานภาพและบทบาทของผู้หญิง ความเชื่อเช่นนี้โยงเข้ามาสู่การนับถือผีปู่ย่าซึ่งถือกันว่าเป็นผีบรรพบุรุษของฝ่ายผู้หญิง ดังตัวบทนี้

...ความเชื่อที่ว่าผู้หญิงทุกคนมีสิ่งลึกลับอยู่ในตัว บางครั้งก็เรียกว่าผี บางครั้งก็เรียกว่าเวทดา ซึ่งมาจากผีสายตระกูลหรือกลุ่มตระกูล ดังนั้น ผู้หญิงที่มาจากสายตระกูลต่างกันไม่อาจจะอยู่ในบ้านผู้ชายหลังจากแต่งงานแล้ว เพราะเกรงว่าผีของแม่ย่าและลูกสะใภ้จะไม่ถูกกัน

(Richard B. Davis, 1984 อ้างถึงใน จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2539, น. 69)

หรือ

...ความเชื่อเรื่องการเกิดของคนเมือง (คนล้านนา) ซึ่งเกี่ยวกับผีด้วยเช่นกันที่เชื่อว่า สิ่งที่มาปฏิสนธิหรือมาเกิดใหม่ในครรภ์ของผู้หญิงก็คือขวัญของคน เป็นขวัญของบรรพบุรุษ ที่เสียชีวิตไปแล้วจะมาเกิดใหม่เป็นลูกหลานเสมอ ถ้าหากจะดูว่าผีบรรพบุรุษข้างไหนมาเกิด มารดาจะต้องคลอดในท่าที่หันปลายเท้าไปทางทิศตะวันตก ถ้าหากทารกที่คลอดออกมาหัน ศีรษะไปทางหน้าบ้านหรือหน้าประตูบ้าน แสดงว่าบรรพบุรุษฝ่ายพ่อมาเกิดใหม่ แต่ถ้า ศีรษะหันไปทางหลังบ้าน แสดงว่าบรรพบุรุษฝ่ายแม่มาเกิดใหม่

(Richard B. Davis, 1984 อ้างถึงใน จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2539, น. 69)

ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดของ P. Bourdieu (1986a) ที่เสนอว่า ผลประโยชน์เชิงสัญลักษณ์ อย่างมิติของอำนาจผ่านกระบวนการปลูกฝังของครอบครัวและชุมชนที่มีการใช้เวลาบ่มเพาะอย่าง ยาวนาน ผ่านการซึมซับรับเข้ามาอยู่ในร่างกายและเกิดเป็น habitus นั้น อย่างกรณีครอบครัวใน สังคมล้านนาที่มีการเน้นย้ำว่า “การที่ผู้ใหญ่มักจะพร่ำสอนกับเด็กซ้ำ ๆ ว่ามีปู่ย่าตายายมาเกิดเป็นตัว พวกเขา (เด็ก) ผ่านสัญลักษณ์ร่องรอยของปานดำ หรือตำหนิต่าง ๆ ในร่างกาย” ที่หล่อหลอมมาจาก พ่อแม่ ครอบครัว ผู้ใหญ่ หรือเครือญาติในสายตระกูล ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า เสมือนเป็นการผลิตซ้ำ ผ่านอุดมการณ์ของความเชื่อวิญญาณบรรพบุรุษที่ติดตั้งผ่านจิตสำนึกและการขัดเกลาทางสังคมแบบ ไม่รู้ตัว ทำให้ผู้คนในสังคมล้านนาสามารถรับรู้และให้ความเคารพนับถืออย่างเป็นอัตโนมัติ

กล่าวโดยสรุปการนับถือผีของคนล้านนามีความสัมพันธ์กับความคิดเรื่องความอุดมสมบูรณ์ เพื่อการทำความเข้าใจธรรมชาติแวดล้อมของสังคมเกษตรกรรมที่เชื่อมโยงกับครอบครัวและเครือญาติ ด้วยการนับถือผีบรรพบุรุษและผู้อาวุโสที่แสดงถึงพลังอำนาจทางศีลธรรมออกมาในรูปของข้อห้าม หรือการผิดผีที่ส่งผลกระทบต่อความสมดุลของบุคคล ครอบครัว หรือชุมชนเพื่อผลิตซ้ำความต่อเนื่อง ทางสังคมให้ดำรงอยู่ต่อไป

สำหรับการแบ่งยุคสมัยเพื่อการศึกษาอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพ บุรุษ (ผีปู่ย่า) นอกจากผู้วิจัยจะใช้เกณฑ์จากบทบาท สถานภาพ และการปรากฏตัวของผู้หญิงในพื้นที่ การสื่อสารทั้งโลกศักดิ์สิทธิ์และโลกความเป็นจริงแล้ว ยังจำเป็นต้องพิจารณาบริบททางประวัติศาสตร์ ที่เข้ามาปะทะสังสรรค์กับความเชื่อดั้งเดิมอย่างเรื่องผีในดินแดนล้านนา โดยเริ่มจากการเข้ามาเผยแผ่ ของพุทธศาสนาและเจริญรุ่งเรืองสูงสุดในสมัยพระเจ้าติโลกราชของอาณาจักรล้านนา (พ.ศ. 1984-2030) (ดูเชิงอรรถที่ 14) ดังตัวบทของหนังสือผีในล้านนาต่อไปนี้

...ความเชื่อเรื่องผีในดินแดนล้านนาฝั่งแน่นมานาน จนแม้เมื่อพุทธศาสนาแผ่เข้ามา ในอาณาจักรล้านนาแล้วเจริญรุ่งเรืองอย่างสูงสุดในสมัยพระเจ้าติโลกราช (พ.ศ. 1984-2038) อันเห็นได้จากการสังคายนาพระศาสนาและการมีพระมหาเถระผู้ปราดเปรื่อง สร้างสรรค์ผลงานเป็นภาษาบาลีมากมาย แต่ความเชื่อแบบพุทธก็ไม่อาจกลบกลืนความเชื่อเรื่องผีได้โดยสิ้นเชิง จึงเกิดการผสมผสานกันระหว่างการนับถือผีกับศาสนาพุทธ

(มาลา คำจันทร์, 2551, น.16-17)

ทั้งนี้สอดคล้องกับข้อความในหนังสือประวัติศาสตร์ล้านนาที่ว่า

...ในสมัยพระเจ้าติโลกราชเป็นยุคที่พระพุทธรูปศาสนาเจริญรุ่งเรืองในดินแดนล้านนา ยิ่ง เชียงใหม่เป็นศูนย์กลางการศึกษาพระพุทธรูปศาสนา และได้เผยแผ่ไปเมืองต่าง ๆ ทั่วไปในเขตเมืองทางตอนเหนือ ดังนั้น ในมุมมองของรัฐโบราณใกล้เคียงต่ออาณาจักรล้านนาคือ เป็นอาณาจักรที่มีชื่อเสียงในฐานะรัฐพุทธศาสนาที่ยิ่งใหญ่

(สร้อยดี อ่องสกุล, 2561, น.106)

อย่างไรก็ดี แม้จะมีข้อมูลจากสร้อยดี อ่องสกุลที่สันนิษฐานว่าการนับถือพระพุทธรูปศาสนาใน ที่ราบลุ่มน้ำกกควรมีมาก่อนพุทธศตวรรษที่ 19 แล้ว อย่างน้อยที่สุดพระญาณมั่งราย (ดูเชิงอรธที่ 15) นั้นนับถือพุทธศาสนามาก่อนแล้ว มิใช่คนป่าเถื่อนที่เพิ่งรับพุทธศาสนาเมื่อยึดครองหรือบุญไชยก็ตาม (สร้อยดี อ่องสกุล, 2561, น. 42-43) ทว่าในงานวิจัยนี้สนใจช่วงเวลาในการปะทะสังสรรค์ระหว่าง ความเชื่อดั้งเดิม (ผี) กับความเชื่อพุทธศาสนาเพื่อจะให้เห็นร่องรอยของศักยภาพในตัวสื่อพิธีกรรม บูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และอำนาจของผู้หญิงไปพร้อมกัน ดังนั้น ผู้วิจัยจึงใช้ข้อมูลข้างต้นมาเป็น จุดเริ่มต้นในการแบ่งพัฒนาการอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) โดย กำหนดยุคแรก คือ ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal) ก่อนปี พ.ศ. 1984

### คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่

เป็นยุคสมัยที่โครงสร้างทางสังคมล้านนามีวิถีการผลิตเกษตรกรรมแบบยังชีพอิงอยู่กับ ระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่ที่เปิดโอกาสให้ผู้หญิงเป็นแกนกลางในระบบเศรษฐกิจของครัวเรือน และเครือญาติ มีบทบาทนำในสายตระกูล ทั้งในแง่ของการเป็นผู้ผลิตทางการเกษตร การประกอบ กิจกรรมค้า ผู้ควบคุมรายรับรายจ่าย การควบคุมและดูแลที่ดิน ผนวกกับสภาพวิถีชีวิตพื้นฐานของผู้หญิงเป็นผู้ยึดติดกับที่ไม่ได้ย้ายออกไปไหนจึงเป็นผู้รับรู้ประวัติความเป็นมาเรื่องราวของหมู่บ้านที่ ถ่ายทอดจากแม่หรือยาย ขณะที่ผู้ชายต้องโยกย้ายถิ่นฐานออกไปนอกชุมชนเพื่อไปเป็นแรงงานไพร่



หรือบวชเรียน ด้วยพันธกิจดังกล่าวก็ส่งผลให้ผู้หญิงมีอำนาจในการเข้าถึงและจัดการทรัพยากรได้มาก อีกทั้งกลไกความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าที่กำหนดให้ลูกสาวเป็นผู้สืบทอดบทบาทด้านพิธีกรรม อย่างลูกสาวคนโตของสายตระกูลเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม (แก้ผี) และลูกสาวคนเล็กเป็นม้าขี่ (ร่างทรง) หรือการแบ่งอำนาจทางวัฒนธรรมระหว่างหญิงชายที่กำหนดให้ผู้ชายมีบทบาทสัมพันธ์กับศาสนา ขณะที่ผู้หญิงจะอุทิศตัวไปมีส่วนร่วมในความเชื่อพื้นเมือง ดังนั้น การนับถือผีสาววิญญานหรืออำนาจเหนือธรรมชาติจึงเป็นฐานอำนาจและพื้นที่อันชอบธรรมให้ผู้หญิงสามารถแสดงอำนาจออกมาได้อย่างเต็มที่

หากสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มีหน้าที่ในการเป็นพื้นที่การสื่อสารที่แสดงบทบาทความรับผิดชอบ สถานภาพ และฐานอำนาจที่สำคัญของผู้หญิงแล้วนั้น คุณลักษณะของตัวสื่อในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่มีรายละเอียดดังต่อไปนี้

#### ตาราง 4 แสดงคุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่

ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่: การสวมรอยอำนาจสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของแม่หญิงในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)	
1. บริบทสังคมส่งผลต่อสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) สถานภาพของตัวสื่อ	<ul style="list-style-type: none"> <li>- วิธีการผลิตแบบเกษตรกรรมเพื่อยังชีพ ที่ดินและธรรมชาติเป็นทรัพยากรสำคัญ</li> <li>- การสร้างสรรค์ระบบความเชื่อที่แฝงการเคารพธรรมชาติ ผ่านองค์ความรู้ผู้ต่าง ๆ</li> <li>- ชุมชนต้องพึ่งพาอาศัยกันในทุก ๆ ด้าน บนพื้นฐานความเป็นพี่เป็นน้อง</li> <li>- ผูกพันกับวิถีชีวิตและตอบสนองผู้คนแบบส่วนรวมได้เป็นอย่างดี</li> </ul>
2. การเรียกชื่อการให้ความหมาย	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ผีปู่ย่า ผีชะกุ่ม ผีมด ผีเม็ง ผีมดซอนเม็ง</li> <li>- วิญญานบรรพบุรุษทางสายแม่ที่ล่วงลับดับสูญย้อนขึ้นไปในหลายชั่วอายุคน</li> <li>- อำนาจของผู้ใหญ่และการเคารพความเป็นอาวุโส</li> <li>- กฎหมายประเพณีที่ควบคุมทางสังคมของชุมชน เช่น การผัดผี ฯลฯ</li> </ul>
3. ระดับการสื่อสารเชิงพิธีกรรม	<ul style="list-style-type: none"> <li>- การสื่อสารระหว่างบุคคล การสื่อสารแบบกลุ่มเชื่อมโยงระหว่างคนและกลุ่มคน</li> <li>- กับสิ่งศักดิ์สิทธิ์วิญญานบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ผ่านสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธี (เข้มขัน)</li> </ul>
4. ผู้มีส่วนเกี่ยวข้อง	<ul style="list-style-type: none"> <li>ผู้ส่งสาร (sender) <ul style="list-style-type: none"> <li>- ฝ่ายที่ทำการสังการคือ วิญญานบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)</li> <li>- ฝ่ายที่ทำการร้องขอคือ ผู้หญิงเป็นผู้นำวงศ์ตระกูลและผู้ประกอบพิธีกรรม (แก้ผี) ม้าขี่ (ร่างทรง) และสมาชิกในสายตระกูล</li> </ul> </li> <li>ผู้ประกอบพิธีกรรม <ul style="list-style-type: none"> <li>- แก้ผีที่เป็นหญิงชราและลูกสาวคนโตของตระกูล ม้าขี่ (ร่างทรง) ลูกสาวคนเล็กของตระกูล</li> </ul> </li> <li>บทบาทหน้าที่ของแก้ผี <ul style="list-style-type: none"> <li>- ดูแลหิ้งหรือห่อผีปู่ย่า ผู้นำในการประกอบพิธีกรรม สืบทอดอุดมการณ์ผีปู่ย่า</li> </ul> </li> <li>การสืบทอดแก้ผี <ul style="list-style-type: none"> <li>- ผ่านสายตระกูลทางฝ่ายแม่ที่อยู่ในบ้านแก้ผี</li> </ul> </li> <li>ผู้รับสาร (receiver)/ ผู้เข้าร่วมพิธีกรรม <ul style="list-style-type: none"> <li>- สมาชิกและลูกหลานในสายตระกูล (ผีเดียวกัน) (คนวงใน) เข้าร่วมกันทุกคน</li> </ul> </li> </ul>

ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่: การสวมรอยอำนาจสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของแม่หญิงในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)	
5. เนื้อหาสาร (message)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ฝ่ายที่ทำการสั่งการ คือ การดลบันดาลตามคำขอ การสาปแช่งเมื่อลบหลู่</li> <li>- ฝ่ายที่ทำการร้องขอ คือ การขอขมา ขอพร บอกกล่าว เคารพนับถือ</li> </ul>
สิ่งของ อุปกรณ์ และ เครื่องเซ่นไหว้	<ul style="list-style-type: none"> <li>- หมู วัว หรือไก่เมือง หมากพลู น้ำดื่มใส่ดินเผา ขนมห้อย (ขนมเทียน) ขนมห้อย</li> <li>- ดอกไม้ รูป เทียนขี้ผึ้ง ข้าวตอก น้ำมันสัปปะย ข้าวนึ่ง (ข้าวเหนียว) เมียง</li> </ul>
คุณค่าและความหมาย ซ่อนเร้นอยู่	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ไก่พื้นเมือง ซึ่งเป็นอาหารที่ดี หายาก เอาไว้ต้อนรับผีปู่ย่า แสดงความเป็นอันหนึ่งอันเดียวอยู่ใต้กลุ่มผีปู่ย่า และต้องนำมาต้มและทำอาหารกินร่วมกัน (ย่ำจิ้นไก่ หรือฉีกไก่กินกับน้ำพริก) ในบ้านเก้าผี เรียกว่า “กินขี้ซากของผีปู่ย่า”</li> <li>- หมูจะใช้ในพิธีกรรมการเสียดี (แต่งงาน) เป็นสัญลักษณ์ของความอุดมสมบูรณ์</li> <li>- ข้าวตอกเป็นสัญลักษณ์ของการแตกขยายออกไป คือ ต้องการให้ญาติพี่น้องขยายออกไป ข้าวนึ่ง (ข้าวเหนียว) อาหารหลักที่จำเป็นต่อชีวิตของคนล้านนา</li> <li>- ดอกไม้ที่ปลูกเองในบ้าน อย่างดอกสะบันงา เก็ดถวา ดาวเรือง ฯลฯ (ไม่นิยมใช้ดอกไม้แทนพุทธศาสนา เช่น ดอกบัว)</li> <li>- รูปเทียน แสดงความเคารพสิ่งศักดิ์สิทธิ์ เทียนขี้ผึ้งแทนความบริสุทธิ์</li> </ul>
6. บทบาทหน้าที่ของสื่อ (เน้นบทบาทเพื่อส่วนรวม)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- เชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างสามโลก (ระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ ผู้คนกับธรรมชาติ แวดล้อมผ่านสิ่งของ คนเข้าร่วมพิธีกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติ)</li> <li>- การดูแลทุกข์สุข ดลบันดาลให้เกิดทั้งคุณและโทษต่อคนในสายตระกูล</li> <li>- การช่วยเหลือเกื้อกูลกันระหว่างญาติ</li> <li>- การเคารพต่อผู้อาวุโส อบรมสั่งสอนลูกหลาน</li> <li>- ควบคุมและดูแลศักดิ์ศรีลูกผู้หญิง ห้ามล่วงละเมิด</li> <li>- สนุกสนานรื่นเริงในหมู่ญาติพี่น้อง</li> </ul>
7. ช่องทางการสื่อสาร (channel)	
ช่วงเวลาประกอบพิธี	- ช่วงเวลาเลี้ยงผีปู่ย่าประจำปี ช่วงเวลาตามวาระโอกาสพิเศษหรือเผชิญวิกฤติ
พื้นที่ประกอบพิธี	- หิ้งหรือห่อผีปู่ย่า สถิตอยู่ที่บ้านเก้าผี
ขั้นตอนประกอบพิธี	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ขั้นตอนเตรียมการก่อนประกอบพิธี ระหว่างประกอบพิธี และหลังประกอบพิธี</li> <li>- มีการกำหนดตายตัว เป็นวันทำพิธีของกลุ่มผีตนเองและทำสืบทอดมาจากบรรพบุรุษเพื่อให้แต่ละคนจดจำได้</li> </ul>
8. ข้อกำหนดหรือข้อห้าม	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ต้องนำสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธีมาจัดเตรียม ใส่ภาชนะรวมกัน และหลังจากถวายสิ่งของต้องนำมาทำอาหารกินร่วมกัน และมีการร้องรำทำเพลง (บ้านเก้าผีที่หิ้งหรือห่อผีปู่ย่าสถิตอยู่)</li> <li>- การผัดผี คือ การลวงเกินจับมือถือแขน ตะเต้ว ชายหญิงอยู่กันลำพัง ไปจนถึงผัดสัมพันธ์ทางเพศ หรือการทะเลาะเบาะแว้งของสมาชิกในกลุ่มผีปู่ย่า</li> <li>- การเสียดี/ใส่ผีจะใช้วัตถุสิ่งของเป็นหลัก วิธีการการเสียดี/ใส่ผี (ใส่เอากับใส่เอา)</li> </ul>

บริบทสังคมล้านนาในยุคนี้เป็นการผลิตแบบเกษตรกรรมดั้งเดิมเพื่อการยังชีพ ที่ดินและธรรมชาติแวดล้อมจึงเป็นทรัพยากรที่สำคัญ ผู้คนภายในชุมชนต้องพึ่งพาอาศัยกันในทุก ๆ ด้านอยู่บนพื้นฐานของความเป็นพี่เป็นน้องภายใต้ระบบเครือญาติ ดังนั้น ชุมชนจึงได้สร้างสรรค์กฎเกณฑ์ผ่านระบบความเชื่อด้วยองค์ความรู้เกี่ยวกับผีเสมือนเป็นกฎหมายประเพณีในการควบคุมและจัดระเบียบผู้คนในชุมชนให้อยู่ร่วมกันได้อย่างสมดุลกับธรรมชาติที่แวดล้อม หนึ่งในนั้นก็คือ ความเชื่อเรื่องผีปู่ย่า และสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ดังหลักฐานที่ว่า ความเชื่อเรื่องผีปู่ย่ามิได้ช่วยควบคุมเฉพาะที่ดินหรือการผลิตซ้ำของแรงงานเท่านั้น แต่ยังรวมถึงการควบคุมอุดมการณ์เพื่อความอยู่รอดของระบบครอบครัว โดยด้านหนึ่งช่วยส่งเสริมให้ระบบครอบครัวเจริญรุ่งเรืองและดำรงอยู่ได้ ส่วนอีกด้านช่วยปลูกฝังบ่มเพาะจิตสำนึกร่วมของสมาชิกในครัวเรือน (Turton, 1992)

การเรียกชื่อผีปู่ย่านั้น มีหลักฐานพบว่า ผีปู่ย่าเป็นผีปกป้องระดับเครือญาติและผีประจำสายตระกูลทางฝ่ายผู้หญิง ภาษาพื้นเมืองเรียกว่า ผีชะกุ่ม (คูเชิงอรธที่ 16) (มาลา คำจันทร์, 2559, น. 97) ซึ่งการเรียกชื่อแตกต่างกันออกไปตามต้นตระกูล อย่างเช่น ผีมดจากชาวไทดำและไทลื้อ ผีเม็งจากชาวมอญ หรือมดซอนเม็งที่ผสมผสานระหว่างสายมดกับสายเม็ง รวมทั้งฝ้ายแดงปรับแรงข้าง 100 ม้า 100 ของชนชาวกระเหรี่ยงหรือยางแดงมีถิ่นฐานเดิมอยู่ทางฝั่งตะวันตกของแม่น้ำสาละวินที่เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของชาวล้านนา (เถียรชาย อักษรดิษฐ์, 2552, น. 38) รวมทั้งการใช้คำว่า “มด” แทนการเรียกผีบรรพชนด้วย (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2560, น. 62) ฉะนั้น ในยุคนี้การเรียกชื่อ “ผีปู่ย่า” บ่งชี้ให้เห็นการสืบทอดเชื้อสายตระกูลที่แสดงถึงความเป็นชาติพันธุ์ต่าง ๆ ที่หลากหลายในสังคมล้านนา

ส่วนการให้ความหมาย นอกจากผีปู่ย่าจะเป็นวิญญาณบรรพบุรุษที่สืบทอดทางฝ่ายผู้หญิงที่ล่วงลับดับสูญไปหลายชั่วอายุคนแล้ว กลุ่มนักวิชาการสายมานุษยวิทยายังเห็นว่า ผีปู่ย่ายังแสดงถึงอำนาจการเคารพความเป็นอาวุโส อย่างการเปิดโอกาสให้ผู้ใหญ่ในตระกูลสามารถกำหนดคู่แต่งงานของลูกหลานที่ตนพอใจได้ เพราะลูกสาวมีความสำคัญมาก นอกจากจะเป็นผู้สืบเชื้อสายผีปู่ย่าแล้ว ในอดีตลูกสาวยังเป็นผู้สืบทอดที่ดินของตระกูลด้วย เนื่องจากผู้หญิงจะอยู่กับบ้านพ่อแม่ของตนหลังแต่งงาน หรือการห้ามแต่งงานกับผู้ชายที่นับถือผีเดียวกัน (Mougue, 1981) นอกจากนี้ยังเป็นสถาบันในการควบคุมทางสังคม ดังหลักฐานที่ว่า ผีปู่ย่าเป็นกฎหมายที่มีอำนาจในระดับหมู่บ้านไว้ดูแลผู้คน และสามารถลงโทษสมาชิกของกลุ่มตระกูลได้ถ้าหากกระทำความผิด เช่น ล่วงละเมิดทางเพศ ทะเลาะเบาะแว้งกัน ฯลฯ หรือละเมิดกฎเกณฑ์ที่จะต้องปฏิบัติต่อผีปู่ย่า (Turton, 1992)

ขณะที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เป็นการสื่อสารระหว่างบุคคลและการสื่อสารกลุ่มรูปแบบหนึ่งที่เข้มข้น ซึ่งเชื่อมโยงกับความเชื่อแบบผีทำให้การประกอบพิธีกรรมผีปู่ย่าต้องอ้างอิงความศักดิ์สิทธิ์จากวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) โดยตัวสื่อมีฐานะเป็นเครื่องมือติดต่อสื่อสารระหว่างคน กลุ่มคนกับวิญญาณบรรพบุรุษและดำรงอยู่ภายในพื้นที่และบรรยากาศแห่งโลกศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งเป็น

อาณาเขตที่ถูกแยกออกจากโลกความเป็นจริง หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งเป็นพื้นที่ประกอบพิธีกรรมการเช่น ไหว้และการร้องขอ จึงมีสถานะเป็นของสูงและอยู่ในสถานศักดิ์สิทธิ์ ทั้งยังมีข้อปฏิบัติที่รับรู้ร่วมกัน ของสมาชิกในกลุ่มผีเดียวกัน ฉะนั้น ผู้เข้าร่วมพิธีกรรมจึงมีขอบข่ายเฉพาะ “คนวงใน” ที่สืบสายทาง สายเลือด สายตระกูล การนับถือผีเดียวกัน หรือมีความเกี่ยวข้องกันผ่านการแต่งงานเป็นสำคัญ

นอกจากนี้ตัวสื่อยังเป็นการสื่อสารเชิงพิธีกรรมที่มีมิติของอำนาจเกี่ยวพันอยู่คือ ผู้ส่งสาร (sender) มีทั้งฝ่ายที่ทำการสั่งการ (ผีปู่ย่า) และฝ่ายที่ทำการร้องขอ คือ ผู้หญิงที่เป็นผู้นำวงศ์ตระกูล ในการผู้ประกอบพิธีกรรม (แก๊ผี) ม้าขี่ (ร่างทรง) ส่วนผู้รับสาร (receiver) คือ สมาชิกที่สืบสายใน ตระกูลผีปู่ย่าเดียวกันที่เข้าร่วมพิธีกรรม ซึ่งในยุคนี้ปรากฏหลักฐานว่า แก๊ผีเป็นสัญลักษณ์ของผีปู่ย่าที่ สมาชิกในกลุ่มผีปู่ย่าเดียวกันให้ความเคารพนับถือ มีหน้าที่เป็นคนทำพิธีและสื่อสารกับผีปู่ย่า เช่นใน ยามที่สมาชิกลูกหลานเดือดร้อนมาขอความช่วยเหลือให้เป็นสื่อกลางบอกกล่าวกับผีปู่ย่า คอยดูแล รักษาหิ้งหรือหอผีปู่ย่า รักษาภูมิจบเบียบ ดูแลสมาชิกให้มีการช่วยเหลือเกื้อกูลกัน และเป็นผู้สืบทอด ความเชื่ออุดมการณ์ของผีปู่ย่า ทั้งหมดเป็น “สัจจะการสืบทอด” ที่คนเป็นแก๊ผีต้องปฏิบัติตาม ประเพณีและสืบทอดต่อไป ด้านการสืบทอดแก๊ผีจะกระทำผ่านทางลูกผู้หญิงที่อยู่ในสายตระกูล เดียวกัน ไม่มีการบอกสอน ใช้การเรียนรู้ การสังเกต การจดจำ และปฏิบัติตาม เพราะถือว่าเป็นผู้รู้ เรื่องราวและเห็นขั้นตอนเกี่ยวกับพิธีการมาอย่างต่อเนื่องซึมซับเข้าไปในจิตใจและสายเลือด ดังนั้น ผู้หญิงที่จะสืบทอดการเป็นแก๊ผีจึงค่อย ๆ ที่มีความสนใจและไม่ฝืนใจตนเองที่จะทำหน้าที่นั้น (อดุลย์ ดวงดีทวีรัตน์ และคณะ, 2547, น. 214-215) ทั้งนี้สะท้อนการกระทำของโครงสร้างสังคมล้านนาผ่าน habitus ที่มีลักษณะค่อย ๆ ยอมรับวัฒนธรรมเข้ามาในตัวด้วยการสั่งสมองค์ความรู้เกี่ยวกับ ตัวพิธีกรรม ผ่านการซึมซับหลอมรวมจนกลายเป็นจิตสำนึกและนิสัย บนพื้นฐานของพันธกิจจาก การกำหนดบทบาทและความรับผิดชอบแล้วเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งในร่างกายของตัวผู้หญิงเอง

เนื้อหาสาร (message) ของฝ่ายที่ทำการสั่งการ (ผีปู่ย่า) คือการดลบันดาลตามคำขอ การสาปแช่งเมื่อลบลู่ ฝ่ายที่ทำการร้องขอ คือ การขอขมา การขอพร หรือการบอกกล่าว ในยุคนี้ เนื้อหาจะเกี่ยวข้องกับข้อห้ามหรือการผิดผี ได้แก่ การแต่งงาน ลูกหลานทำอะไรต้องบอกกล่าวผีปู่ย่า เช่น การรื้อบ้าน ปลูกบ้าน ขึ้นบ้านใหม่ เดินทางไกล เอาสัตว์ใหญ่เข้ามาเลี้ยง มีคนอื่นมาพักในบ้าน ฯลฯ หรือญาติพี่น้องผีเดียวกันทะเลาะกัน รวมทั้งการผิดผีจากการล่วงเกินแต่เนื้อต้องตัวหรือการมี สัมพันธ์ทางเพศ ไม่ใช่ว่าจู้ ๆ เห็นผู้หญิงสวยก็เข้าไปนั่งคุยเลยไม่ได้มีการยินยอมพร้อมใจกันแล้ว คนล้านนาถือว่าเป็นการดูถูกกันมาก และจะไม่มีการให้อภัยอย่างเด็ดขาด (อดุลย์ ดวงดีทวีรัตน์ และ คณะ, 2547, น. 165-166) ถ้าหากผู้หญิงนั่งบนไม้กระดานหรือเสื่อผืนเดียวกัน ถูกล่วงเกิน ถูกสัมผัส เนื้อตัว หรือการล่วงละเมิดทางเพศก็จะทำให้ผีที่อยู่ในตัวผู้หญิงถูกละเมิด (จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2539) ผู้คนมักจะพูดคุยถึงเรื่องที่มีคนผิดผีเกี่ยวกับกรณีต่าง ๆ อาทิ เรื่องชู้สาวหรือเรื่องเล่าเกี่ยวกับ ตำนานของผีปู่ย่า (นิติธร ทองธีรกุล, 2550, น. 176) เมื่อมีการผิดผีจำเป็นต้องทำพิธีการเสียผีเพื่อเป็น



การขอขมาลาโทษด้วยการจัดเตรียมเครื่องเซ่นไหว้ ส่วนประเภทของการเสียผีหรือไล่ผี (ดูเชิงอรรถที่ 17) จะเป็นแบบใดก็ขึ้นอยู่กับพ่อแม่และผู้อาวุโสทางครอบครัวฝ่ายหญิงจะเห็นสมควร ซึ่งถือเป็นอำนาจของตระกูลทางฝ่ายผู้หญิงในการเรียกร้องสิ่งต่าง ๆ เนื่องจากการนับถือผีป่ามีความเกี่ยวข้องอย่างลึกซึ้งกับความสัมพันธ์ทางเพศและการแต่งงานของผู้หญิงในตระกูล

ฉะนั้น การทำความเข้าใจคุณค่าและความหมายที่อยู่ข้างหลังของเนื้อหาสาร (message) ไม่ใช่แค่เพียงการปกป้องและให้เกียรติความเป็นผู้หญิงเท่านั้น แต่ยังรวมถึงการเป็นระบบสัญลักษณ์ตัวแทนแห่งอำนาจของระบบอาวุโสในตระกูลที่มีบทบาทหลักในการควบคุมผู้หญิง ดังที่ P. Bourdieu (1986a) เสนอว่า มิติของอำนาจในการครอบงำทางสังคมที่ถูกแปลงโฉมให้กลายเป็นความรักใคร่ผูกพันและให้ความปรารถนาดี เช่นในกรณีของการอบรมสั่งสอนลูกผู้หญิงเมื่อเริ่มเข้าสู่วัยสาวว่าในตัวของแต่ละคนจะมีผีสิงสถิตอยู่ และพร่ำสอนให้ตระหนักว่าการที่ผู้ชายไม่ได้นับถือผีเดียวกันถูกเนื้อต้องตัว หรือล่วงเกินจะทำให้ “ผีตผี” อาจเป็นสาเหตุให้คนในครอบครัวหรือสมาชิกของผีเดียวกันเจ็บป่วยได้ (Tanabe, 1988) ซึ่งเป็นการแสดงให้เห็นปฏิบัติการของกลไกด้านความเชื่อของสังคมที่มีต่อตัวลูกสาวผ่านการขัดเกลาทางสังคมแบบไม่รู้ตัวเสมือนเป็นการกลบเกลื่อนการทำงานของอำนาจผู้อาวุโสด้วยการใช้ความเชื่อเรื่องผีป่าที่เป็นตัวแทนของระบบอำนาจเหนือธรรมชาติ นอกจากนี้ยังสอดคล้องกับบริบทของสังคมล้านนาในยุคนี้ที่มีลักษณะเป็นครัวเรือนขยายอยู่ในบริเวณพื้นที่และชุมชนละแวกเดียวกัน ปัญหาและความขัดแย้งต่าง ๆ เป็นเรื่องส่วนรวมที่ทุกคนต้องรับผิดชอบร่วมกัน โดยมีความเชื่อเรื่องผีป่าเป็นกลไกในการควบคุมพฤติกรรมของผู้คนไม่ให้ละเมิดบรรทัดฐานที่วางไว้

ส่วนวัสดุและอุปกรณ์ที่ใช้ประกอบพิธีกรรมจะเป็นสิ่งของที่หาได้ง่ายตามธรรมชาติแวดล้อมภายในชุมชน เช่น หมู วัว ไก่พื้นเมือง ขนมหที่ทำกินกันเอง (เช่น ขนมหจ็อก ขนมหเกลือ) ข้าวหนึ่ง (ข้าวเหนียว) หมากพลู ข้าวตอก ดอกไม้ ธูปเทียนขี้ผึ้ง น้ำมันส้มป่อย ฯลฯ สิ่งของเหล่านี้ต่างมีคุณค่าและความหมายซ่อนอยู่ เช่น การประกอบพิธีตามประเพณีจะใช้ไก่เพื่อแสดงความเป็นอันหนึ่งอันเดียวของกลุ่มผีป่า และต้องนำวัตถุดิบต่าง ๆ มารวมกันจัดเตรียมในบ้านแก้าผีและทำอาหารกินร่วมกัน (ย่ำจิ้นไก่หรือฉีกไก่กินกับน้ำพริก) เรียกว่า “การกินซี่ซากของผีป่า” (ดูเชิงอรรถที่ 18) หรือการใช้หมูเฉพาะพิธีการผีตผี เสียผี หรือการแต่งงาน เป็นสัญลักษณ์ของความอุดมสมบูรณ์ ฯลฯ

บทบาทหน้าที่ของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีป่า) ในยุคนี้มีเป้าหมายเพื่อเชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างสามโลก คือ มนุษย์กับมนุษย์ ผู้คนกับธรรมชาติแวดล้อม และคนเข้าร่วมพิธีกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติ ดังจะพบว่า การเลี้ยงผีป่าเพื่อให้ญาติพี่น้องเคารพต่อผู้อาวุโส ให้ผู้อาวุโสได้มีบทบาทอบรมสั่งสอนลูกหลาน ช่วยเหลือเกื้อกูลกันของกลุ่มเครือญาติ เป็นที่พึ่งทางใจ ให้กำลังใจ และดูแลศักดิ์ศรีของผู้หญิง รวมไปถึงเป็นพื้นที่สร้างความสนุกสนานรื่นเริงในหมู่ญาติพี่น้อง (อดุลย์ดวงดีทวีรัตน์ และคณะ, 2547, น. 267-268) จากบทบาทหน้าที่ดังกล่าวสะท้อนให้เห็นการตอบสนองของตัวสื่อในระดับส่วนรวมเป็นหลัก หากนำเอาบริบทของสังคมล้านนาที่ในอดีตทุกครอบครัวทำ



เกษตรกรรมที่มีใช้กิจกรรมที่ทำกันเฉพาะบุคคลหรือทำกันแต่ในครัวเรือนเท่านั้น ญาติพี่น้องแต่ละกลุ่มจำเป็นต้องพึ่งพาและได้รับความร่วมมือจากกันเพื่อเป็นแรงงาน ฝิปุ่ย่าจึงมีบทบาทการช่วยเหลือเกื้อกูลกันของระบบเครือญาติ

ช่องทางการสื่อสาร (channel) หรือช่วงเวลาประกอบพิธี จะกระทำในโอกาสประเพณีประจำปี เดือน 5 และหรือ เดือน 9 (ล้านนา) ก็เพื่อให้ญาติพี่น้องสมาชิกกลุ่มฝิปุ่ย่าเดียวกันมารวมกันในการประกอบพิธีกรรมเพื่อการรวมน้ำใจเป็นหนึ่งเดียว ซึ่งเป็นช่วงที่ผู้คนว่างงานก่อนที่จะเตรียมลงไร่ลงนา และในโอกาสต่าง ๆ เช่น ในงานมงคล (การแต่งงาน การขึ้นบ้านใหม่) ต้องการกำลังใจหรือให้ฝิปุ่ย่าปกป้องรักษาและคุ้มครอง มีคนในตระกูลฝิเดียวกันทำผัดฝิหรือทะเลาะเบาะแว้ง ทำให้เกิดการเจ็บป่วยจนต้องมาขอขมา เสียฝิ หรือแก้ฝิ (อดุลย์ ดวงดีทวีรัตน์ และคณะ, 2547, น. 163-168)

ส่วนวันเวลาและขั้นตอนในการประกอบพิธี **ก่อนประกอบพิธี** จะเลือกทำพิธีวันใดวันหนึ่งขึ้นอยู่กับแต่ละกลุ่มฝิจะเลือก ซึ่งเมื่อเลือกวันได้แล้วจะกำหนดตายตัวและใช้วันนั้นเป็นวันทำพิธีของกลุ่มฝิตนเองและทำการสืบทอดมาตั้งแต่บรรพบุรุษเพื่อให้แต่ละคนจดจำได้ หากมีการเปลี่ยนแปลงวันต้องขออนุญาตจากฝิปุ่ย่าก่อน หากไม่ขอก็จะเกิดเหตุการณ์ที่ไม่ดีกับสมาชิกในครอบครัวของกลุ่มฝิปุ่ยานั้นได้ (อดุลย์ ดวงดีทวีรัตน์ และคณะ, 2547, น. 168-169) พื้นที่ประกอบพิธีคือ หิ้งฝิปุ่ย่าที่อยู่บนหัวนอนในตัวเรือนหรือหิ้งฝิปุ่ย่าที่สถิตอยู่ภายในบริเวณบ้านของเก้าฝิ ต้องนำสิ่งของเครื่องเช่นไห้วต่าง ๆ มาตระเตรียมที่บ้านเก้าฝิเท่านั้น **ระหว่างประกอบพิธีกรรม** มีการถวายเครื่องเช่นไห้วให้กับฝิปุ่ย่าด้วยการใส่สิ่งของลงไปในภาชนะเดียวกัน เก้าฝิจะเป็นทำหน้าที่ในการยื่นยง (ยกถวายเหนือหัว) **หลังประกอบพิธีกรรม** จะกินอาหารและร้องเพลงร่วมกัน แต่ละครอบครัวจะได้อาหารที่เหลือจากการประกอบพิธีกรรมกลับบ้านเป็นอาหารมื้อค่ำ เมื่อสมาชิกในครอบครัวมากินข้าวร่วมกันแล้วผู้ใหญ่จะสอนลูกหลานเชื่อมโยงพิธีกรรมกับฝิปุ่ย่า พร้อมชี้แนะนำลูกหลานทำความดี ไม่ทำผัดฝิเพราะฝิปุ่ย่าจะลงโทษให้เจ็บป่วย (อดุลย์ ดวงดีทวีรัตน์ และคณะ, 2547, น. 166-167) ดังนั้น ในยุคนี้การระบุช่วงเวลาประกอบพิธีกรรมเอาไว้อย่างแน่ชัด ทำให้เมื่อถึงเวลาก็รู้ว่าต้องประกอบพิธีกรรมแล้ว เพราะกลายเป็น “ธรรมเนียมประเพณี” ความแข็งตัวของเรื่องช่วงเวลาของตัวสื่อจึงมีความสำคัญอย่างยิ่งยวด ประกอบกับการมีความเชื่อมากมายที่กำกับอยู่ข้างหลัง ดังที่คนล้านนามีสำนึกเรื่อง “วันดีวันเสีย” เช่นไม่ประกอบพิธีกรรมตรงกับวันพุธ (คนล้านนาเชื่อว่าฝิปุ่ย่าจะไม่กินสิ่งของที่เช่นไห้วไปให้)

กล่าวโดยสรุป ในยุคสมัยนี้ด้วยคุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ฝิปุ่ย่า) ที่เกิดขึ้นในบริบทเกษตรกรรม ขอบเขตของตัวสื่อจึงครอบคลุมในระดับเครือญาติ (คนวงใน) ทำให้การเข้าร่วมพิธีกรรมต้องมีเงื่อนไข เช่น ต้องสืบสายมาจากฝิตระกูลเดียวกันทางฝ่ายแม่ หรือการมีข้อปฏิบัติร่วมกันระหว่างผู้เข้าร่วมพิธีกรรม อย่างการร้องขอสิ่งใด ๆ ก็มีทั้งเรื่องของปัจเจกบุคคล กลุ่มและเครือญาติที่ทุกคนสามารถรับรู้และก้าวก้าวกันได้ (เน้นเรื่องส่วนรวม) อีกทั้งสถานะของตัวสื่อที่ผูกพันกับวิถีชีวิตก็สามารถตอบสนองผู้คนในสายตระกูลได้เป็นอย่างดี จากโครงสร้างสังคมล้านนาที่

กำหนดบทบาทและความรับผิดชอบให้ผู้หญิงเป็นผู้นำในการสืบทอดความเชื่อของชุมชนจากกลไกความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าที่หล่อหลอมอยู่เบื้องหลัง จึงทำให้ตัวสื่อเป็นพื้นที่การสื่อสารที่ค่อนข้างเปิดโอกาสให้ผู้หญิงเข้าไปมีส่วนร่วมได้ง่ายกว่า และสามารถแสดงบทบาทสำคัญของปฏิบัติการทางสังคมที่เชื่อมโยงกับโครงสร้างสังคมภายใต้กฎเกณฑ์ habitus ร่วมของล้านนาด้วย

### การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า): กระบวนการผลิต การผลิตซ้ำ และขอบเขตของอำนาจในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่

สำหรับการวิเคราะห์ปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal) นั้น ผู้วิจัยได้ใช้แนวคิดของ R. Williams (1981) ที่เสนอแนวทางในการศึกษากระบวนการผลิตและผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม (cultural production and reproduction) มาใช้เพื่อวิเคราะห์กระบวนการผลิต การผลิตซ้ำ และขอบเขตของอำนาจผู้หญิง โดยสามารถแบ่งเป็น 4 ขั้นตอน ดังแผนภาพต่อไปนี้



ภาพ 13 การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่

ที่มา: ดัดแปลงมาจากแนวคิดกระบวนการผลิตและผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมของ R. Williams, 1981

## 1. อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ได้รับความบวการผลิตหรือการสร้างอำนาจ (production) ขึ้นมาอย่างไร

ผู้วิจัยใช้มิติการสร้างอำนาจผ่านกระบวนการได้มาซึ่งอำนาจของผู้หญิง ดังนี้

### 1.1 แหล่งที่มาของอำนาจ ในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่แบ่งออกได้เป็น 2 ส่วน คือ

1.1.1 อำนาจที่มาจากโครงสร้างทางสังคมล้านนาเป็นตัวกำหนด ในสังคมแห่งใดแห่งหนึ่งเมื่อถือกำเนิดขึ้นมาแล้ว จำเป็นต้องสร้างกฎเกณฑ์ที่มีลักษณะเฉพาะเพื่อเป็นตัวกำหนดความสัมพันธ์ของแต่ละผู้คน อย่างความเชื่อในการบูชาบรรพบุรุษก็ไม่ได้มาจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์ แต่มาจากข้อกำหนดของสังคมที่มีส่วนทำให้คนล้านนามีความรู้สึก ความเชื่อ และมนโสน้ำร่วมกัน จากการวิเคราะห์เอกสารพบอำนาจดังต่อไปนี้

1) ความเชื่อการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในบรรดาผีทั้งหลายของล้านนา ผีปู่ย่าเป็นผีทรงอิทธิพลที่สุด มีส่วนกำหนดข้อควรปฏิบัติของคนล้านนามากกว่าผีอื่น ๆ โดยศักดิ์ศรีผีปู่ย่าอาจดูต่ำต่อยกว่าผีเจ้านาย ผีเสื้อบ้าน ผีเสื้อเมือง หรือผีอารักษ์ประจำเมือง แต่ผีที่ดูเหมือนจะสูงศักดิ์กว่าเหล่านั้นมีอิทธิพลต่อจิตใจและการกระทำน้อยกว่าผีปู่ย่า อย่างเช่นการผัดผีที่มีพิภักดิ์จำเพาะไปที่ผีปู่ย่ามากกว่าผีอื่น ๆ (มาลา คำจันทร์, 2559, น. 99-100) นอกจากนี้อำนาจดังกล่าวยังเปรียบเสมือนสถาบันควบคุมสังคมที่เชื่อในอำนาจของบรรพบุรุษและแสดงถึงการเคารพในอำนาจของเครือญาติผู้อาวุโสว่าเป็นอำนาจที่ถูกต้องชอบธรรม (Turton, 1972)

สำหรับผู้วิจัยมองด้วยทัศนคติกลับกันว่า ขณะที่ความเชื่อผีปู่ย่าเป็นอุดมการณ์ที่ให้ความสำคัญแก่อำนาจของความอาวุโส โดยมีลูกสาวเป็นเพียงกลไกในการขับเคลื่อนแต่การมอบหมายบทบาท ตั้งแต่การกำเนิดเป็นเพศหญิง การเป็นผู้สืบทอดความเชื่อและผู้นำในการประกอบพิธีกรรม ตลอดจนการเป็นผู้ดูแลกิจกรรมการผลิตของครัวเรือน อันสะท้อนให้เห็นการแสดงบทบาทสำคัญผ่านปฏิบัติการทางสังคมภายใต้โครงสร้างที่เชื่อมโยงกฎเกณฑ์ habitus ร่วมของคนล้านนา อย่างสำนึกความรับผิดชอบครอบครัวและสายตระกูล ทำให้ผู้หญิงมีความสำคัญต่อครอบครัวไม่ใช่น้อย ดังบางช่วงบางตอนในบทความเรื่องผู้หญิงกับครอบครัวและการเปลี่ยนแปลงในสังคมชวาณาไทยภาคเหนือของยศ สันตสมบัติ ที่ว่า

...ความสำคัญของบทบาทฐานะของผู้หญิงในกลุ่มเครือญาติแบบมาตุพงศ์ (ดูเชิงอรลที่ 19) ได้รับการตอกย้ำอย่างชัดเจนในความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษ หรือผีปู่ย่า ผู้หญิงจะทำหน้าที่ดูแลเรื่องภายในบ้านจัดเป็นสถาบันความเชื่อเสมือนรากแก้วหล่อเลี้ยงระบบครอบครัวและเครือญาติของชาวล้านนา การนับถือผีปู่ย่าทำให้การสืบญาติข้างแม่และการรวมกลุ่มของสมาชิกที่นับถือผีบรรพบุรุษเดียวกันมีความเป็นปึกแผ่นแน่นแฟ้น หากพิจารณาสายสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มเครือญาติที่นับถือผีปู่ย่าเดียวกัน จะมองเห็นความ

ใกล้ขีดระหว่างสมาชิกเพศหญิงของตระกูล นับย้อนจากลูกสาวไปสู่แม่ ยาย และบรรพบุรุษ ฝ่ายผู้หญิงคนอื่น ๆ ความสำคัญของสายตระกูลจึงตกอยู่ที่สมาชิกเพศหญิงในฐานะเป็น แกนกลางของระบบเครือญาติ โดยไม่นับสมาชิกเพศชายเลย

(ยศ สันตสมบัติ, 2536, น. 30)

นอกจากนี้การให้สิทธิและคุ้มครองสถานภาพทางด้านของผู้หญิงล้านนา เอาไว้สูงผ่านกฎหมายมังรายศาสตร์เสมือนเป็นการสะท้อนบทบาทเชิงจารีตและประเพณีของล้านนา ดังตัวบทนี้

...กรณีค่าตัวของผู้หญิงจะสูงเมื่อเติบโตขึ้น เพราะช่วงวัยดังกล่าวลูกสาวมีความสำคัญต่อครอบครัว ทั้งด้านการจัดการระบบการผลิตและการเป็นผู้สืบทอดพิธีกรรมมี ปู่ย่า หากเปรียบเทียบกับผู้ชายที่จะมีค่าตัวสูงในตอนเกิด

(อดิศร ศักดิ์สูง, 2550)

จากตัวบทข้างต้นผู้วิจัยเห็นว่า ด้วยลักษณะเด่นของการออกแบบภายในครอบครัว เครือญาติ และชุมชนที่ละเอียดอ่อนของคนล้านนาที่สอดรับกับสังคมชวานาภาคเหนือได้ เอื้อให้ผู้หญิงใช้บทบาทต่าง ๆ ที่ถูกกำหนดมาจากโครงสร้างสังคมมาเสริมพลังให้กับตัวเอง โดยเฉพาะบทบาทการเป็นผู้นำในการสืบทอดและประกอบพิธีของตัวสื่อพิธีกรรมบุชบาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่เป็นภาระหน้าที่หลักของผู้หญิงที่ผู้ชายจะลุกขึ้นมาทำพิธีเองไม่ได้

นอกจากนี้ยังมีอำนาจที่มาจากโครงสร้างทางสังคมล้านนาบางประการที่ต้องพิจารณาควคู่ไปด้วย คือ

2) ระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่ ในสังคมล้านนามีการสืบเชื้อสายทางผู้หญิงที่มีสายเลือดเดียวกัน ผ่านกลไกของระบบการแต่งงานที่ให้ฝ่ายชายเข้าไปเป็นแรงงานอยู่ในครอบครัวฝ่ายหญิง ดังตัวบทต่อไปนี้

...อานันท์ กาญจนพันธุ์ ให้ความเห็นไว้ในหนังสือประวัติศาสตร์สังคมล้านนา: ความเคลื่อนไหวของชีวิตและวัฒนธรรมท้องถิ่นว่า

วิธีการเพิ่มพูนแรงงานจะกระทำผ่านทาง การสมรส จะมีสิ่งของมีค่าเป็นสินสอดทองหมั้น เจ้าบ่าวต้องเข้ามาเป็นแรงงานเพิ่มให้กับครอบครัวฝ่ายหญิง ลักษณะเช่นนี้ปรากฏอยู่ในสังคมชวานาแบบหมู่บ้านของล้านนาไทยที่มีการสืบทอดการนับถือบรรพบุรุษฝ่ายหญิง ซึ่งสินสอดเป็นเครื่องเช่นผีบรรพบุรุษฝ่ายหญิงนั่นเอง



การมอบทรัพย์สินที่เป็นที่ดินให้ลูกสาวมากกว่าลูกชาย เพื่อป้องกันไม่ให้ที่ดินของครอบครัวกระจายออกไป หรือตกอยู่ในมือของผู้อื่น จึงสร้างกลไกการควบคุมผ่านการสืบมรดกทางฝ่ายลูกสาว ดังนั้น การจะอนุญาตหรือไม่ให้ลูกสาวแต่งงานก็เป็นสิทธิ์ของพ่อแม่และผู้อาวุโสของตระกูล

(อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2560)

...ในสังคมศักดินาของล้านนาโบราณ เนื่องจากผู้ชายไปศึกสงครามหรือล่าสัตว์ ซึ่งบางครั้งก็ไม่กลับมาหรือเสียชีวิตไป ในสถานการณ์เช่นนี้การสืบเชื้อสายทางฝ่ายมารดาในสังคมล้านนาจึงน่าจะมีคุณประโยชน์มากกว่าการสืบเชื้อสายทั้งสองฝ่าย ดังนั้น ที่ดินที่ปลูกข้าวจึงอยู่ในความควบคุมดูแลของผู้หญิงและผู้สูงอายุที่อยู่ติดที่

(Turton, 1972)

หรือมาลา คำจันทร์ ได้อธิบายไว้ในหนังสือเล่าเรื่องผีล้านนาว่า

...ผีปู่ย่ามักจะนับสายตามบรรพบุรุษทางแม่ ไม่นับทางพ่อ ทั้งนี้เป็นเพราะแต่ก่อนแต่เดิม ชาวล้านนาเราแต่งงานแบบเขยเข้าบ้าน คือผู้ชายไปอยู่บ้านผู้หญิง เรียกกันว่าไปเอาผีทางหน้า หมายความว่าผู้ชายออกจากครอบครัวเดิมเข้าไปสู่ครอบครัวใหม่ ผีเดิมของผู้ชายละทิ้งไว้ในครอบครัวเดิมเข้าไปสู่อำนาจของผีใหม่ คือผีฝ่ายภรรยา ส่วนเรื่องภายในบ้านเรือน ผู้หญิงจึงเป็นใหญ่ เพราะผู้หญิงอยู่กับที่ คืออยู่ติดครอบครัว ผู้ชายเป็นฝ่ายเข้ามาหา ผู้ชายไม่อาจพาผีเดิมของตนเข้ามาเป็นใหญ่ภายใต้ชายคาเรือนของผู้หญิง การนับสายผีปู่ย่า จึงนับตามบรรพบุรุษฝ่ายหญิง

(มาลา คำจันทร์, 2559, น. 95)

ในทางตรงกันข้าม ก็มีนักวิชาการบางท่านที่ให้ทัศนะแตกต่างไปจากข้างต้น ดังตัวบทต่อไปนี้

...การสืบสายผ่านทางผู้หญิงเท่ากับเป็นการนำเอาแรงงานชายเข้ามาช่วยลดภาระงานและเสริมอำนาจให้กับพ่อตา

(นิวัตร สุวรรณพัฒนา, 2540, น. 9)

...แต่ที่จริงแล้วก็เป็นการมอบภาระรับผิดชอบ และความคาดหวังทางวัฒนธรรมในการเลี้ยงดูพ่อแม่ยามสูงอายุให้แก่ผู้หญิง และการควบคุมพฤติกรรมทางเพศของผู้หญิงไปในเวลาเดียวกัน

(จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2539, น. 74)

ในส่วนของผู้วิจัยเพิ่มเติมข้อสังเกตอีกมิติหนึ่งว่า การที่ผู้หญิงเข้าไปมีบทบาทเป็นผู้นำในการดูแลกิจกรรมการผลิต (productive activities) ของครัวเรือนก็ยิ่งเท่ากับเป็นการให้โอกาสผู้หญิงได้ใช้อำนาจเหนือ (power over) ในการเข้าถึงและสามารถควบคุมทรัพยากรของสายตระกูล อย่างกรณีของการจัดสรรที่ดินผ่านทางสายตระกูลฝ่ายผู้หญิง ในทางแรกคือ แบบแผนการสืบทอดที่พ่อแม่มักจะยกบ้านและที่ดินให้แก่ลูกสาวคนสุดท้ายที่เลี้ยงดูพ่อแม่ในวาระสุดท้าย และอีกทางหนึ่งก็คือ การสืบทอดและแบ่งทรัพย์สินในลำานนาให้แก่ลูกสาวและลูกชายอย่างเท่าเทียมกัน แต่มักจะยกที่ดินให้แก่ลูกสาวเพราะอยู่ใกล้หรืออยู่กับพ่อแม่ ซึ่งเสมือนเป็นการควบคุมที่ดินให้อยู่ในมือของครอบครัว โดยผ่านทางลูกสาวนั่นเอง (Mougne, 1981) ซึ่งเป็นอำนาจจากการมอบหมายของสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างผีปู่ย่า (power to) ที่ส่งต่อให้บุคคล (ผู้หญิง) เข้าไปแสดงตัวตนและตัดสินใจในเรื่องต่าง ๆ ภายในครัวเรือนและสายตระกูลที่ส่งผลต่อสถานภาพที่สูงขึ้นได้เช่นกัน

3) การควบคุมความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชาย ผ่านจารีตประเพณีและข้อห้ามของชาวลำานนา อย่างเช่นการผิดผี สำหรับในงานวิจัยเกี่ยวกับความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าที่ผ่านมามักจะวิเคราะห์และตีความในลักษณะทางเดียวกันคือ เป็นกฎเกณฑ์ในการควบคุมเรื่องเพศของลูกสาวเป็นหลัก เช่นงาน Andrew Turton ที่ว่า

...บนความสัมพันธ์เชิงอำนาจของความอาวุโสผ่านบทบาททางเพศ เมื่อมีการตกลง “ใส่เอา” (แต่งงาน) ผู้อาวุโสก็มีการเจรจาต่อรองระหว่างกันเพื่อความผูกพันของทั้งสองกลุ่มตระกูล หลังจากนั้นก็นำเงินมาให้แก่พ่อแม่ฝ่ายหญิงเรียกว่า “ค่าใส่ผี” และแก้มือของตระกูลจะเป็นผู้ประกอบพิธีกรรม ซึ่งส่งผลต่อความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างหญิงชาย พ่อแม่กับลูก ผู้น้อยและผู้ใหญ่

(Turton, 1972)

...โครงสร้างระบบความเชื่อของล้านนาอย่างแฝงมิตีความสัมพันธ์ระหว่างเพศ ในความเชื่อแบบศาสนาผู้ชายมักจะมีบทบาทสำคัญ ส่วนผู้หญิงจะมีบทบาทมากในความ เชื่อการนับถือผี โดยเฉพาะการเป็นคนทรง ทำให้ผู้หญิงสนใจและให้ความสำคัญกับการนับ ถือผีมาก เพราะสามารถแสดงศักยภาพได้ เช่น เป็นหัวหน้าของตระกูล (แก้วผี) ของผู้มีผี เดียวกัน

(อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2555, น.29-30)

สำหรับผู้วิจัยเห็นด้วยกับมุมมองของอานันท์ในข้างต้น เพราะการแบ่ง พื้นที่อำนาจทางวัฒนธรรมของสังคมล้านนาได้สะท้อนให้เห็นคุณลักษณะเด่นของสื่อพิธีกรรมบูชา บรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ด้านผู้มีส่วนเกี่ยวข้อง (stakeholder) ที่ได้กำหนดคุณสมบัติของผู้ที่เข้าร่วมที่เปิด โอกาสให้ผู้หญิงเข้ามามีส่วนร่วมในหลากหลายด้าน ตั้งแต่ผู้นำในการประกอบพิธีกรรมอย่างแก้วผี และม้าขี่ (ร่างทรง) ที่ไม่ใช่ใครก็สามารถทำหน้าที่ได้ หรือการเป็นผู้สนับสนุนระหว่างประกอบพิธีกรรม รวมทั้งการเป็นผู้จัดเตรียมสิ่งของต่าง ๆ ในการเซ่นไหว้ที่ต้องใช้การสั่งสมความรู้เกี่ยวกับข้อปฏิบัติ หรือข้อห้าม จึงทำให้ผู้หญิงเสริมพลังอำนาจของตนเองในพื้นที่ดังกล่าวได้ไม่ยากนัก

ส่วนประเด็นข้อห้ามในเรื่องการผิดผีเป็นการควบคุมพฤติกรรมทางเพศ ของผู้ชายเช่นเดียวกัน เนื่องด้วยตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่เสมือนเป็นกฎหมายในระดับ หมู่บ้านไว้ดูแลผู้คนและสามารถลงโทษผู้ที่ละเมิดกฎเกณฑ์ที่จะต้องปฏิบัติต่อผีปู่ย่าได้แล้วนั้น การที่ ผู้ชายไปล่วงเกินทางเพศต่อผู้หญิงก็ส่งผลทำให้ผีปู่ย่าไม่พอใจ ความรับผิดชอบทั้งหลายที่เกิดขึ้นจะอยู่ ที่ฝ่ายชายและครอบครัวฝ่ายชาย รวมทั้งตกเป็นผู้ที่เสียชื่อเสียงและยังต้องเป็นผู้ชดใช้ในกรณีเสีย ค่าใช้จ่ายในการประกอบพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับการขอขมาผีปู่ย่า ซึ่งเป็นการแสดงให้เห็นว่า วิญญาณ ผีบรรพบุรุษได้เอื้ออำนาจให้กับผู้หญิงในการจัดการเรื่องทางเพศกับผู้ชาย อันเนื่องมาจากการที่ผู้หญิง มีบทบาทสำคัญต่อการผลิตซ้ำทางแรงงานเพื่อการสร้างเสริมฐานะทางสังคมและเศรษฐกิจ ดังนั้น จึงจำเป็นต้องมีการสร้างกลไกในการควบคุมเรื่องเพศผ่านทางความเชื่อเพราะอำนาจทางอุดมการณ์ ของผีปู่ย่าจะสะท้อนพลังความสัมพันธ์ทางสังคมในระดับเครือญาติ

โดยภาพรวมสรุปได้ว่า แหล่งที่มาของอำนาจผู้หญิงจะมาจากโครงสร้าง ทางสังคมล้านนาเป็นตัวกำหนดที่สำคัญ ๆ ก็คือ **“ความเชื่อการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)”** ซึ่งชาวล้านนาเชื่อว่าผีเป็นตัวแทนอำนาจจากภายนอกที่มีอิทธิพลต่อชีวิตของมนุษย์ ประกอบกับผี ปู่ย่าเป็นผู้มีอำนาจทางศีลธรรมและศักดิ์สิทธิ์สูงสุดเหนือลูกหลานในสายตระกูล ดังนั้น สื่อพิธีกรรม การบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เสมือนเป็นกระบวนการแปร **“อำนาจที่เป็นธรรม”** ของผีปู่ย่ามาใช้ ยกกระดับอำนาจเพื่อการสร้างความชอบธรรม (authority) ให้ผู้หญิงแทนที่จะตอบสนองเพื่อปกป้อง ค้ำครองลูกหลานเพียงอย่างเดียว ขณะที่การเกิดเป็นเพศหญิงหรือการเป็นผู้สืบทอดการประกอบ

พิธีกรรมของตัวสื่อเสมือนเป็นการตกอยู่ภายใต้อำนาจและความคุ้มครองของผีปู่ย่า ในทางกลับกัน ผู้หญิงได้แปรสภาวะการตกอยู่ภายใต้อำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ให้กลับกลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) จากการเป็นเทศศักดิ์สิทธิ์ (sacred space) เพื่อมารับบทบาทการเป็นตัวแทนของผีปู่ย่าที่เป็นอำนาจจากประเพณีและขนบธรรมเนียมที่ถูยกยกขึ้นไปอยู่เหนือความแตกต่างระหว่างเพศและสถานะทางสังคมต่าง ๆ ร่วมกับการทำงานของ habitus ร่วมของสังคมล้านนา จึงมีส่วนเข้ามาช่วยยกฐานะของตัวเองให้สูงขึ้น ซึ่งเป็นสภาวะที่สามารถแสดงอำนาจทางศีลธรรมและอำนาจในการคุ้มครองได้ ดังที่ P. Bourdieu (1986b) เสนอว่า สิ่งที่ทำให้กลุ่มคนบางกลุ่มมีบารมีได้ เป็นผลจากการมีทุนทางสัญลักษณ์ ซึ่งมีได้เกิดขึ้นเอง แต่ต้องอาศัยการแฝงฝัง habitus ที่สอดคล้องผ่านกระบวนการขัดเกลาทางสังคมลงไปในตัวผู้กระทำการและคนในสังคมนั้น ๆ ขณะที่อีกด้านผู้หญิงยังคงต้องแบกรับภาระความรับผิดชอบเดิม อย่างการทำหน้าที่ของการเป็นแม่และเมียไปพร้อมกัน

**1.1.2 อำนาจที่มาจากศักยภาพของผู้หญิงล้านนา** ในยุคแรกเริ่มนี้ผู้หญิงได้ใช้แหล่งที่มาจากอำนาจดังกล่าว ผ่านบทบาทในมิติทางเศรษฐกิจ ดังตัวบทที่อธิบายไว้ว่า

...ด้วยลักษณะเด่นของโครงสร้างสังคมชวานาภาคเหนือ ทำให้ผู้หญิงเป็นผู้มีบทบาทสำคัญทางเศรษฐกิจของครอบครัวและชุมชน ผู้หญิงมีบทบาทในการประกอบการค้า เป็นผู้ควบคุมรายรับรายจ่ายของครอบครัว การที่ผู้หญิงเป็นทั้งผู้ผลิตและมีส่วนร่วมในการตัดสินใจด้านการควบคุมการผลิต ทำให้ผู้หญิงมีสถานภาพทางสังคมทัดเทียมกับผู้ชาย

(ยศ สันตสมบัติ, 2536, น. 25)

...ภาพชีวิตของผู้หญิงล้านนามีบทบาทสำคัญนอกบ้านเป็นผู้ผูกขาดการค้าขายในตลาด ปรากฏการณ์ที่ผู้หญิงและเด็กสาวนำพืชผลทางการเกษตรที่ผลิตได้ไปขายในตลาดในตอนเช้า เช่น ปลา ผัก ผลไม้ ข้าว สีส้ม บุหรี่ เมียง ฯลฯ” เสมือนเป็นราชินีในบ้านและผู้เก็บรักษาทรัพย์สินภายในบ้าน ดังคำเปรียบเปรยผู้หญิงล้านนาที่ว่า “สว่างมาขอให้ได้ไปกาด ถ้าไม่ได้ไปกาด (ตลาด) นี้จะขาดใจตาย

(จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2539)

...ผู้หญิงล้านนาสามารถครอบครองการค้าขายในตลาดไว้ในกำมือตลอดระยะเวลายาวนานในอดีต

(จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2539)



ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า แม้การได้มาซึ่งอำนาจในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่จะมาจาก “อำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์” ผ่านกลไกความเชื่อผีปู่ย่าที่มอบหมายอำนาจผ่านตัวลูกสาวให้สามารถเข้าถึง ควบคุม และจัดการทรัพยากรได้มากก็ตาม อีกด้านตัวผู้หญิงเองก็ยังคงฝึกฝนและเสริมพลังอำนาจผ่านศักยภาพของตัวเองจากบทบาทต่าง ๆ ในโลกความเป็นจริงที่ได้รับไปพร้อมกันด้วย เช่น การเรียนรู้การค้าขายสิ่งของ หรือการควบคุมรายรับรายจ่ายของครัวเรือน ดังตัวบทนี้พบว่า

...ผู้หญิงเรียนรู้ว่าการหาปลาสามารถทำได้ประมาณ 6 เดือนใน 1 ปี จึงนำมาทำเป็นปลาตากแห้งเพื่อถนอมอาหารไว้ขายหรือกินเป็นการเพิ่มมูลค่าของสิ่งของไปในตัว หรือการประกอบกิจการค้า และที่สำคัญคือการจัดการและเก็บรักษาทรัพย์สินที่หามาได้ในบ้าน (จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2539)

สำหรับ P. Bourdieu (1977) แล้ว เสนอว่า ความสามารถที่จะกระทำการเช่นนั้นได้ มิใช่เรื่องธรรมชาติเพียงอย่างเดียว แต่เป็นผลมาจากการเรียนรู้ที่สั่งสมมาก่อนหน้านั้นแล้วสามารถนำมาปรับใช้ได้ การทำหน้าที่ไปตามบทบาทที่ถูกกำหนดมาก็จะกลายเป็นโครงสร้างอย่างหนึ่งในตัวของปัจเจกบุคคลที่มีลักษณะค่อย ๆ สั่งสม ผ่านการปฏิบัติมาตั้งแต่กำเนิดจนกลายเป็นนิสัยและความเคยชิน ซึ่งผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตต่อไปว่า การมอบหมายอำนาจให้กับผู้หญิงจากโครงสร้างสังคม (structure) ผ่านบทบาทและสถานภาพในระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่ พร้อมทั้งการตอกย้ำความเป็นลูกสาวของสังคมล้านนาก็มีส่วนทำให้พวกเธอรู้สึกถึงบทบาทและความรับผิดชอบ การเลือกใช้โครงสร้างแห่งโอกาส (opportunity structure) ดังกล่าวมีส่วนทำให้ผู้หญิงมีการปรับเปลี่ยนจากบุคคลผู้มีอำนาจน้อยให้กลายเป็นผู้กระทำการ (agency) และสามารถกลับมามีอำนาจเหนือสมาชิกคนอื่น ๆ ในครัวเรือนหรือสายตระกูล

**1.2 ลักษณะของอำนาจ** ในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ ผู้หญิงใช้อำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) แบบไม่เป็นทางการ ก็คือ

### 1.2.1 อำนาจจากความเกรงใจของสามี สมาชิกในครัวเรือน และสายตระกูล

ผู้หญิงมักจะตั้งถิ่นฐานครอบครัวอยู่ในบ้านเกิดและอยู่ใกล้กับเครือญาติทางฝ่ายแม่ของตนเอง ทำให้สามารถสืบทอดความเชื่อผีปู่ย่าไปพร้อม ๆ กับการดูแลที่ดินและการผลิตของกลุ่มตระกูล ซึ่งเกิดความต่อเนื่องในสายสัมพันธ์ที่อ่อนหนาผาคั่ง กลมเกลียวปรองดองที่แวดล้อมด้วยหมู่เครือญาติของฝ่ายหญิง ได้แก่ พี่สาว น้องสาว ป้า หรือยาย ที่จะให้ความดูแลและคอยช่วยเหลือ ดังตัวบทต่อไปนี้

...เมื่อผู้หญิงมีบทบาทหลักในครัวเรือน ทำให้มีสถานภาพทางสังคมสูง จึงได้รับการปกป้องจากครอบครัวและเครือญาติ สามารถสร้างพรรคพวกและอำนาจต่อรองภายในกลุ่มเครือญาติได้ ต่างจากผู้ชาย (สามี) เป็นคนนอกที่เข้ามาอยู่ใหม่มีอาจสร้างอำนาจได้ภายในระยะเวลาอันสั้น

(ยศ สันตสมบัติ, 2536, น.25)

...ในสังคมล้านนาสามีมักจะปรึกษาภรรยาในเรื่องต่าง ๆ ของครอบครัวเสมอ เช่น ขายควาย ขายข้าว ฯลฯ เพราะผู้หญิงเป็นผู้เก็บรักษาทรัพย์สินและควบคุมรายรับรายจ่ายของครัวเรือน

(จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2539)

ผู้วิจัยวิเคราะห์ว่า การแลกเปลี่ยนสิ่งต่าง ๆ ระหว่างสามีภรรยา สมาชิกในครัวเรือน หรือระหว่างคนต่างรุ่นในกรอบของครอบครัวและเครือญาติเสมือนเป็นทรัพย์สินเชิงสัญลักษณ์ที่ถูกจัดว่าเป็นเรื่องของจิตใจและมโนสำนึก แต่ก็ทำให้ผู้หญิงสามารถเลือกใช้อำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) ด้วยความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์จากผลประโยชน์ที่สร้างขึ้นเพื่อครอบครัวและสายตระกูลมากกว่าตนเองเสมือนเป็นการสร้างพรรคพวกและเพิ่มอำนาจในการต่อรองอีกทางหนึ่ง รวมไปถึงการครอบครองจิตใจของผู้คนในครัวเรือนและสายตระกูลได้เป็นอย่างดี

**1.2.2 อำนาจจากความเคารพ ยำเกรง ศรัทธา และบารมี** ของสมาชิกในสายตระกูลจากการนับถือความเชื่อบรรพบุรุษผีปู่ย่า ผ่านการให้สถานภาพและตำแหน่งทางสังคมกับผู้หญิง ซึ่งมีผลทำให้ได้รับอำนาจจากความเคารพและยำเกรงในการจัดการและตัดสินใจสิ่งต่าง ๆ ของสายตระกูล ดังตัวบทหนังสือภูษา อาภรณ์ ฟ้อนผี ของมาณพ มานะแซม ที่ว่า

...ผู้คนที่เชื่อว่าผู้หญิงที่ได้รับการเลือกเป็นเก้าผี (ผู้นำวงศ์ตระกูลในการประกอบพิธีกรรม) หรือม้าขี่ (ร่างทรง) จะมี “ลักษณะพิเศษ” แตกต่างจากบุคคลธรรมดาทั่วไป ถ้าผีปู่ย่าบอกอะไรผ่านตัวแทนแล้ว ผู้คนต้องทำตาม ถ้าหากไม่ทำตามแล้วอาจเกิดโทษแก่ตน ดังคำว่า “ผีดูข้างบน คนดูข้างล่าง” มีความหมายว่า ผีปู่ย่าสามารถทำนายเหตุการณ์ที่มนุษย์ธรรมดาไม่สามารถมองเห็นได้ ดังนั้น ผู้หญิงที่เป็นตัวแทนดังกล่าวจึงเป็นผู้มีอำนาจทางสังคม และได้รับการยอมรับจากบุคคลอื่น ๆ ในโลกความจริง

(มาณพ มานะแซม, 2554)

ซึ่ง P. Bourdieu (1977) เพิ่มเติมว่า การไม่รู้ตัวหรือการไร้สำนึกของผู้คน ไม่ใช่สิ่งที่เกิดจากธรรมชาติหรือสัญชาตญาณ แต่มาจากการอบรมบ่มเพาะประสบการณ์ภายนอก หรือโครงสร้างทางสังคมที่หล่อหลอมเข้าไปอยู่ในตัวคนซ้ำแล้วซ้ำเล่าและสั่งสมเป็นเวลายาวนานจน กลายเป็นความเคยชินไม่ทันรู้ตัว ทำให้ผู้คนเหล่านั้นลืมประสบการณ์นั้นไปแล้ว แต่ยังส่งผลต่อ การกระทำในปัจจุบัน ที่เรียกว่า “ความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์” ซึ่งสามารถปรากฏอยู่ในรูปของ “บุญคุณ” “ความเชื่อมั่นศรัทธา” “ความภักดี” อันเป็นเครื่องมือสำคัญในการได้มาซึ่งอำนาจ

## 2. อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มีการเผยแพร่หรือ การใช้อำนาจ (distribution) ออกไปอย่างไร

เป็นรูปแบบที่ผู้หญิงใช้ปฏิบัติการเพื่อนำไปสู่เป้าหมายการใช้อำนาจในด้านต่าง ๆ คือ

### 2.1 รูปแบบการใช้อำนาจ ในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ได้ใช้อำนาจผ่านรูปแบบ ดังนี้

#### 2.1.1 การออกกฎเกณฑ์หรือคำสั่ง สำหรับผู้หญิงไม่ได้สร้างรูปแบบการใช้อำนาจ ด้วยตัวเอง แต่ใช้อำนาจที่มาจากโครงสร้างทางสังคมล้านนาอย่างความเชื่อการบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เป็นอำนาจจากบทบาทหน้าที่ที่กำหนดพันธกิจให้กับผู้หญิงเป็นผู้นำในการสืบทอดพิธีกรรม ของกลุ่มผีปู่ย่า ประกอบกับกฎกติกาของตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่มีจะถูกกำหนดให้ เป็นไปตามสิ่งศักดิ์สิทธิ์เบื้องบน (ผีปู่ย่า) และสายตระกูล หรือขนบธรรมเนียมของสังคมล้านนาเป็นผู้ ควบคุมกฎ ส่วนใหญ่ผู้ประกอบพิธีกรรมคือ ผู้หญิงที่มีสถานะเป็นเจ้าผีจะเป็นผู้ใช้และควบคุมกฎใน พิธีกรรมให้เป็นไปตามความต้องการของวิญญาณบรรพบุรุษนั้น ๆ จึงสามารถเอื้อประโยชน์ให้กับตัว ของผู้หญิงได้อย่างชัดเจน ดังตัวบทของ Andrew Turton ที่ให้รายละเอียดว่า

...ความเชื่อบรรพบุรุษผีปู่ย่ามีความสำคัญในแง่ของพิธีกรรมและกฎหมายประเพณี เพราะเป็นอำนาจในระดับหมู่บ้านที่ควบคุมดูแลผู้คน และสามารถลงโทษสมาชิกของกลุ่ม ตระกูลได้ถ้าหากกระทำความผิด เช่น ล้วงละเมิดทางเพศ ทะเลาะเบาะแว้งกัน หรือละเมิด กฎเกณฑ์ที่จะต้องปฏิบัติต่อผีปู่ย่า

(Turton, 1972)

#### 2.1.2 การตัดสินใจ ผู้หญิงมีอำนาจในการตัดสินใจเรื่องส่วนรวมที่เกี่ยวข้องกับ ครัวเรือนหรือสายตระกูล ผ่านการมอบหมายอำนาจจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์ผีปู่ย่าและระบบการสืบสาย ตระกูลทางฝ่ายแม่ที่เปิดโอกาสและเห็นถึงความสำคัญของเพศหญิงที่มีอยู่ในวิถีชีวิตของชาวล้านนา สมัยอดีต ดังข้อเขียนของอานันท์ กาญจนพันธุ์ที่ได้ให้ความเห็นว่า

...ผู้หญิงมีอำนาจในการจัดการความขัดแย้งในตระกูล โดยเฉพาะเรื่องการแบ่งมรดก เพราะสามารถแสดงเจตจำนงของบรรพบุรุษได้

(อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2555, น.36)

สำหรับรูปแบบที่ใช้ในการปฏิบัติการณ์เพื่อนำไปสู่เป้าหมายการใช้อำนาจของผู้หญิงนั้น ผู้วิจัยพินิจว่า มีข้อค้นพบอยู่หนึ่งประเด็นที่น่าสนใจก็คือ “การสวมรอยหรือการตกอยู่ภายใต้อำนาจ” ที่ถูกกำหนดมาจากโครงสร้างสังคมล้านนา (structure) ที่เอื้อให้ผู้หญิง (agency) ได้กระทำการเสริมพลังและกุมอำนาจผ่านการมอบหมายให้เป็นผู้ดำเนินการจัดการสิ่งต่าง ๆ ของครัวเรือนด้วย ดังนั้น การใช้อำนาจจากบทบาทหน้าที่ที่ได้รับมอบหมายของผู้หญิงนั้น จะตั้งอยู่บนพื้นฐานของความยึดเหนี่ยวผูกพันทางสายโลหิต ความเชื่อ และความศรัทธาในผีปู่ย่าเดียวกันที่มีลักษณะเฉพาะตัวและปรากฏอยู่ในความสัมพันธ์ทางสังคมร่วมกัน ด้วยการอาศัยชุดการรับรู้เฉพาะเรื่องหลายชุด และอำนาจจากบารมีและคุณธรรมของผีปู่ย่ามาประกอบสร้างในเชิงวิถีคิดต่าง ๆ เพื่อให้เข้าใจและยอมรับสิ่งที่ถูกนำเสนอด้วยการปราศจากข้อสงสัยหรือการยอมสยบอยู่ใต้การบงการก็คือกระบวนการทำงานของ habitus ร่วมนั่นเอง

**3. อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มีการบริโภคหรือจุดมุ่งหมายและเป้าหมายของการใช้อำนาจ (consumption) ไปเพื่อใครหรือสิ่งใด ก็คือขอบเขตของอำนาจ**

**3.1 จุดมุ่งหมายของการใช้อำนาจ** ในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ ผู้วิจัยพบว่า ขอบเขตของการใช้อำนาจเป็นไปเพื่อครัวเรือน กลุ่ม เครือญาติ และสมาชิกในกลุ่มตระกูลผีปู่ย่าเดียวกันเป็นหลัก ดังตัวบทจากบทความของอัญชลีนี้

...แม้ว่าผู้หญิงไทยภาคเหนือตามธรรมเนียมแล้วจะมีความเป็นอิสระในบริบทที่กำหนดโดยความเชื่อของลัทธิวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) แต่พวกเขาไม่ได้ตัดสินใจ “ในนามของตนเอง (ผู้หญิงแต่ละคน)” แต่ตัดสินใจ “ในนามของกลุ่มญาติ”

(อัญชลี สิงหนัตร-ธนาท, 2552)

จากตัวบทข้างต้น ผู้วิจัยเห็นว่า ขอบเขตการใช้อำนาจของผู้หญิงที่เป็นไปเพื่อครอบครัวและเครือญาติที่ไม่ได้สามารถตัดสินใจเพื่อตนเองนั้น ได้สะท้อนวิถีคิดเบื้องหลังจากความเชื่อเกี่ยวกับการบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ได้แสดงพลังออกมาในรูปของจารีตประเพณี ซึ่งเป็นอำนาจบารมีที่มาจากคุณธรรมของบรรพบุรุษในการควบคุมและจัดการกับข้อขัดแย้งต่าง ๆ ในด้านหนึ่งเป็นการควบคุมพฤติกรรมขอบเขตการใช้อำนาจของปัจเจกบุคคล (ผู้หญิงที่เป็นผู้ใช้อำนาจ) มิให้เอา

เปรียบและละเมิดครองต่าง ๆ ส่วนอีกด้านเป็นการจัดความสัมพันธ์แบบส่วนรวมให้ (สมาชิกในสายตระกูลกลุ่มผีป่วนเดียวกัน) ได้ผลประโยชน์อย่างเท่าเทียมและเป็นธรรม บนพื้นฐานของจริยธรรมการยังชีพ ซึ่งต่อยกย่ำระบบคุณค่าที่ให้ทุกคนสามารถยังชีพอยู่ได้

**3.2 เป้าหมายของการใช้อำนาจ** เป็นอำนาจที่ผู้หญิงต้องการหรือพึงประสงค์จะได้รับ ผู้วิจัยวิเคราะห์ว่า ในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ เนื่องจากอำนาจของผู้หญิงมาจากความคุ้มครองของผีป่วน (coverage ascribed power) ซึ่งมีเป้าหมายของการใช้อำนาจเพื่อเข้าไปจัดการกับทรัพยากรต่าง ๆ ตั้งแต่การจัดการกับทรัพย์สิน การจัดการที่อยู่อาศัย รวมทั้งการตัดสินใจภายในครัวเรือนและเครือญาติกลุ่มสายตระกูลเป็นสำคัญ ดังนั้น ผู้หญิงจะเป็นผู้อยู่เบื้องหลังในการควบคุมและจัดการเศรษฐกิจของครัวเรือนให้ดำเนินไปได้เพื่อประโยชน์ของส่วนรวม ดังตัวบทนี้

...ผู้หญิงจึงมีอำนาจเป็นผู้ดูแลกิจการที่เป็นเรื่องภายในบ้าน และอำนาจที่เกี่ยวข้องกับทรัพย์สินในครัวเรือน มีสิทธิและอำนาจเหนือกว่าผู้ชายในการดูแลรักษา จัดการทรัพย์สินของครัวเรือนและตัดสินใจในเรื่องที่เกี่ยวกับการเงินของครัวเรือนมาแต่ดั้งเดิม ในกฎหมายล้านนาโบราณก็ได้มีบทบัญญัติให้ผู้หญิงแม่เรือนมีอำนาจในการจัดทรัพย์สินและคุ้มครองสิทธิในทรัพย์สินของหญิงแม่เรือนมากกว่าสามีเมื่อมีการหย่าหรือแบ่งมรดกเสมือนภรรยาเป็นถุงเงินของครอบครัว

(จिरาลักษณ์ จงสถิตมัน, 2539, น. 115)

หากพิจารณาจากจุดมุ่งหมายและเป้าหมายของการใช้อำนาจได้สะท้อนให้เห็นขอบเขตอำนาจของผู้หญิง ถึงแม้จะใช้อำนาจที่แสดงออกมาในหลากหลายบทบาทก็ตาม แต่ก็มีจุดมุ่งหมายเพื่อส่วนรวม (ระดับครอบครัว กลุ่ม และเครือญาติ) มากกว่าตัวเอง (ระดับปัจเจกบุคคล) เสมอ ด้วยลักษณะโครงสร้างของระบบความเชื่อล้านนา ซึ่งวางอยู่บนพื้นฐานของคุณธรรมสำหรับสังคมเกษตรกรรมที่เน้นคุณค่าของส่วนรวมเพื่อการยังชีพ โดยเฉพาะการสืบทอดความสัมพันธ์แบบเครือญาติและความเป็นชุมชน อำนาจดังกล่าวจึงถูกนำมาใช้เกี่ยวกับผลประโยชน์ความอุดมสมบูรณ์และความผาสุกของคนทั้งตระกูลในกลุ่มผีป่วน นอกจากนี้ยังแสดงให้เห็นความสอดคล้องกันระหว่างโครงสร้างทางสังคมที่เป็นบ่อเกิดของ habitus ร่วมของคนในสังคมล้านนากับโครงสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ครอบคลุมอยู่ ด้วยการอาศัยความเชื่อชุดต่าง ๆ ที่ได้ผลิตขึ้นและเอื้อต่อผลประโยชน์ก่อให้เกิดเป็นอำนาจความชอบธรรมของผู้หญิงกับอำนาจบารมีจากคุณธรรมของผีป่วน



#### 4. อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ได้รับการผลิตซ้ำหรือการรักษาอำนาจ (reproduction) เพื่อสืบทอดต่อไปอย่างไร

สำหรับยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ ผู้หญิงเลือกวิธีการผลิตซ้ำเพื่อสืบทอดจากการเลือกสรรอำนาจในลักษณะเดิม ตั้งแต่ **มิตินการสร้างอำนาจ** ที่ใช้แหล่งที่มาจากโครงสร้างสังคมล้านนาเป็นตัวกำหนดเน้นการใช้อำนาจผ่านความเชื่อของผีปู่ย่า ซึ่งเชื่อมโยงกับความเป็นครอบครัวและเครือญาติ ส่วนการแสดงพลังอำนาจของผู้หญิงเน้น **“การสวมรอยหรือการตกอยู่ภายใต้อำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์”** ที่มอบหมายอำนาจ (power to) ในการเข้าถึงและสามารถควบคุมทรัพยากรต่าง ๆ (power over) ซึ่งเป็นอำนาจที่แสดงออกมาในรูปของจารีตประเพณี ข้อกำหนด หรือข้อห้าม รวมทั้งอำนาจจากบทบาทหน้าที่ที่ได้รับจากการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่ และอำนาจที่มาจากศักยภาพของผู้หญิง (power within) เป็นอำนาจจากความรู้ เช่น มิตินทางเศรษฐกิจคือการค้าขาย ฯลฯ ผ่านลักษณะของอำนาจจากความเกรงใจ ความเคารพ ยำเกรง ศรัทธา และบารมีที่ได้รับจากบทบาทการเป็นผู้นำในครัวเรือน ทั้งมิตินการผลิตและเศรษฐกิจ รวมทั้งมิตินการเป็นผู้นำด้านการประกอบพิธีกรรม **มิตินการใช้อำนาจ** จากการออกกฎหรือคำสั่ง และการตัดสินใจภายใต้กลไกของความเชื่อผีปู่ย่า ซึ่งมีจุดมุ่งหมายและขอบเขตของอำนาจเพื่อสมาชิกในครอบครัวและเครือญาติในสายตระกูลเป็นสำคัญ เพราะด้วยคุณลักษณะหลักของสื่อพิธีกรรมมีส่วนทำให้สมาชิกในครอบครัว โดยเฉพาะผู้หญิงได้เรียนรู้ถึงการปฏิสัมพันธ์ในหมู่ญาติพี่น้องกันเอง ซึ่งมีบทบาทหน้าที่สำคัญในมิตินการตอบสนองความต้องการของสมาชิกในสายตระกูลและเครือญาติระดับส่วนรวม

จากการปฏิบัติการทางสังคมในข้างต้น สะท้อนให้เห็นอำนาจของผู้หญิงที่มาจากโครงสร้างทางสังคมล้านนาเป็นหลัก ได้แก่ ความเชื่อเรื่องผีปู่ย่า ระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายหญิง และการควบคุมความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชาย ซึ่งอำนาจทั้งสามส่วนต่างทำงานเป็นเอกเทศต่อกัน โดยมีการใช้อำนาจในรูปแบบดั้งเดิมที่มาจากความคุ้มครองของผีปู่ย่า (coverage ascribed power) ผ่านอำนาจจากบทบาทหน้าที่ที่ผู้หญิงได้รับ ซึ่งเป็นกระบวนการแปรอำนาจบารมีจากคุณธรรมของผีปู่ย่าเพื่อยกสถานภาพและสร้างความชอบธรรมให้กับผู้หญิงจากการตกอยู่ภายใต้อำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ให้กลับกลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) อีกทอดหนึ่งด้วย

## ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่

สำหรับในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ จากการวิเคราะห์ข้อมูล ผู้วิจัยพบว่า ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ก็คือปัจจัยภายในของสังคมล้านนา และปัจจัยจากตัวผู้หญิงล้านนา ดังนี้

### 1. ปัจจัยภายในของสังคมล้านนา

**1.1 ระบบครอบครัวและเครือญาติของคนล้านนา** ประเด็นแรกบทบาทการสืบทอดความเชื่อผีปู่ย่าจากโครงสร้างสายตระกูลหรือการประกอบพิธีกรรม ประเด็นที่สอง การสืบทอดมรดกของครัวเรือน ทั้งตัวเรือนและที่ดิน และประเด็นที่สาม การแต่งงานที่ฝ่ายชายต้องย้ายไปอยู่ในครอบครัวของฝ่ายหญิง ดังนั้น ความสำคัญของสายตระกูลจะตกกับผู้หญิงในฐานะแกนกลางของระบบครอบครัวและเครือญาติของสังคมล้านนา ดังตัวบทของอานันท์ กาญจนพันธุ์ ที่อธิบายว่า

...การสืบทอดมรดกของคนล้านนาเกี่ยวพันอย่างซับซ้อนกับความเชื่อในการนับถือผีบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และรูปแบบการแต่งงาน การสืบทอดที่ดินจะผ่านทางสายตระกูลของผู้หญิงเพื่อรักษาที่ดินให้คงอยู่กับตระกูล ขณะที่ผู้ชายเมื่อแต่งงานแล้วจะนับถือผีปู่ย่าของตระกูลผู้หญิง การรับมรดกจากพ่อแม่ของฝ่ายชายจะรับทรัพย์สินที่เป็นสังหาริมทรัพย์ เช่น เงินทอง และวัวควาย โดยให้พี่น้องผู้หญิงรับมรดกที่ดินแทน

(อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2560)

การออกแบบโครงสร้างภายในครอบครัวที่ละเอียดอ่อนและมีลักษณะเป็นครัวเรือนขยายอยู่ในบริเวณพื้นที่และชุมชนละแวกเดียวกันก็เป็นปัจจัยที่เอื้อต่อการดำรงอยู่ของอำนาจผู้หญิงเช่นกัน เพราะการที่ผู้หญิงมีความสำคัญในเชิงโครงสร้างและเป็นศูนย์กลางของครอบครัวและเครือญาติ ทำให้การสืบทอดอำนาจทำได้ไม่ยากนัก ขณะที่ชยันต์ วรรธนะภูติ และคณะ (2528 อ้างถึงใน นิวัตร สุวรรณพัฒนา, 2540) ให้ความเห็นอีกด้านว่า “การมอบมรดกทรัพย์สินอย่างที่ดินให้ลูกสาว โดยเฉพาะลูกสาวคนสุดท้องเพื่อเป็นหลักประกันว่าพ่อแม่จะได้รับการเอาใจใส่และเลี้ยงดูในยามบั้นปลายชีวิต” เสมือนเป็นการพันธนาการลูกสาวด้วยการจัดการเรื่องเพศและพันธกิจที่ได้รับมอบหมายผ่านความเชื่อผีปู่ย่าที่พ่อแม่ได้เลือกสรรมาผลิตซ้ำ ในทางกลับกัน ผู้วิจัยเห็นว่าการตกอยู่ภายใต้พันธนาการดังกล่าวก็ทำให้ผู้หญิงสามารถเลือกใช้อำนาจที่มาจากบทบาทหน้าที่ได้อย่างเป็นรูปธรรม ดังนั้น ระบบครอบครัวและเครือญาติยังคงเป็นหนึ่งในพื้นที่ของการสั่งสม การธำรงรักษา และสืบทอดอำนาจให้กับผู้หญิงได้อย่างเข้มข้น อันเป็นผลจากปฏิบัติการที่ได้รับการสนับสนุนและค้ำจุนมาจากอำนาจบารมีจากคุณธรรมของผีปู่ย่า

## 1.2 การแบ่งพื้นที่อำนาจทางวัฒนธรรมระหว่างหญิงชาย (space and power)

ด้วยระบบสังคมล้านนาที่ไม่ได้แยกขาดระหว่างมิติทางกายภาพและมิติเชิงนามธรรม ดังข้อสรุปจากตัวบทหนังสือเทศและวัฒนธรรมของปราณี วงษ์เทศที่ว่า

...ในอุษาคเนย์นั้น การแบ่งพื้นที่ของอำนาจทางวัฒนธรรมระหว่างหญิงชายที่กำหนดให้ผู้ชายจะมีบทบาทสัมพันธ์กับศาสนา (พื้นที่เป็นทางการ) ขณะที่ผู้หญิงจะอุทิศตัวไปมีส่วนร่วมในความเชื่อพื้นเมือง (พื้นที่ไม่เป็นทางการ) รวมไปถึงการแบ่งพื้นที่ระหว่างงานในบ้านและนอกบ้านที่มีลักษณะไม่ได้แยกออกจากกันอย่างเด็ดขาด

(ปราณี วงษ์เทศ, 2559)

...การแบ่งหน้าที่กันอย่างชัดเจนระหว่างชายกับหญิงอันนี้เป็นเรื่องละเอียดซับซ้อนของสังคมล้านนาหากยึดหลักผี หญิงเป็นผู้นำ หรือผู้หญิงมีหน้าที่จัดการในเรื่องเรื่องภายในบ้านเรือน ผู้หญิงจึงเป็นใหญ่ เพราะผู้หญิงอยู่กับที่ คืออยู่ติดครอบครัว ผู้ชายเป็นฝ่ายเข้ามาหา ผู้ชายไม่อาจพาผีเดิมของตนเข้ามาเป็นใหญ่ภายใต้ชายคาเรือนของผู้หญิง

(มาลา คำจันทร์, 2559, น.99)

ดังนั้น การจัดแบ่งพื้นที่อำนาจทางเพศของหญิงชายในสังคมล้านนาสะท้อนลักษณะการแบ่งเพศสถานะที่ไม่ได้เป็นแบบสากล แต่ถูกสร้างขึ้นด้วยวัฒนธรรมที่ต่างกัน เพราะการจัดแบ่งบทบาทหน้าที่ตามเพศมีผลทำให้แต่ละคนรับผิดชอบหน้าที่ เคารพบทบาทและให้เกียรติกัน แต่จะเข้ามาช่วยเหลือกันในยามที่เกิดภาวะวิกฤติ จึงส่งผลทำให้ผู้หญิงมีขอบเขตอำนาจของตนเองที่กำหนดไว้อย่างชัดเจน

## 2. ปัจจัยจากตัวผู้หญิงล้านนา

2.1 การอยู่ติดพื้นที่ของผู้หญิง ไม่ได้ย้ายออกไปไหนจึงเป็นเจ้าของหมู่บ้านที่แท้จริง นับตั้งแต่เป็นเจ้าของที่ดิน การผลิต และรับผิดชอบในการประกอบพิธีกรรมต่าง ๆ ซึ่งมีส่วนทำให้ผู้หญิงเป็นผู้ที่รับรู้ประวัติความเป็นมาเรื่องราวของหมู่บ้านที่ถ่ายทอดจากแม่หรือยาย ส่วนผู้ชายจะทำหน้าที่บวชเรียน ไปเป็นแรงงานไพร่ หรือเกณฑ์ทหารจึงต้องมีการโยกย้ายถิ่นฐาน ดังตัวบทนี้

...ในสมัยที่ยังมีการเกณฑ์ไพร่พล ผู้ชายจำต้องจากบ้านเรือนไปขึ้นสังกัดเป็นระยะเวลานาน จึงส่งผลให้อำนาจในการจัดการบ้านเรือนตกเป็นของผู้หญิง สถานะผู้นำครอบครัวเกี่ยวกับการคิดการตัดสินใจภายในบ้านจึงทำได้เต็มที่

(จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2539)

...ยิ่งกว่านั้นคุณค่าของงานบ้านยังถือว่ามีความสูง เพราะผู้หญิงสามารถจัดการได้อย่างยืดหยุ่นกับกิจกรรมในการผลิต ตั้งแต่การเงิน แรงงาน และทรัพยากรแวดล้อมที่อยู่ภายใต้การควบคุมของผู้หญิงที่ใกล้ชิดกับกิจกรรมทางเศรษฐกิจที่มีบ้านเป็นพื้นฐานของการสร้างงาน

(ปราณี วงษ์เทศ, 2549)

การที่ผู้หญิงได้ใช้มิติทางการเมืองเชิงพื้นที่ในบ้านและครอบครัวเป็นฐานอำนาจที่สำคัญ ซึ่งการอยู่ติดที่จึงเป็นผู้ดูแลความเป็นไปของบ้าน เป็นแม่ของเรือน จึงมีบทบาทและสถานภาพสำคัญตามไปด้วย

**2.2 การสร้างพื้นที่ของการเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ (sacred space) ในสังคมล้านนา**  
นอกจากผู้หญิงจะมีหน้าที่หลักในการดูแลบ้านหุงหาอาหารให้กับลูกและสามีแล้ว หน้าที่สำคัญอีกประการคือ การดูแลผีปู่ย่าอันเป็นที่อยู่ของวิญญาณผีบรรพบุรุษ ดังหลักฐานที่ว่า ด้วยลักษณะทางกายภาพของตำแหน่งที่ตั้งของผีปู่ย่า โดยทั่วไปมักจะตั้งหิ้งบูชาผีปู่ย่า หรือบรรพบุรุษฝ่ายหญิงไว้ในห้องนอนของเจ้าของบ้านหรือเรือนเก่าผี ซึ่งเป็นสิ่งแสดงให้เห็นถึงปริณทลแห่งอำนาจในชีวิตจริงของผู้หญิงที่มีขอบเขตอยู่เพียงภายในบ้าน (จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2539, น. 90)

ดังนั้น บ้านจึงมิได้มีความหมายว่าเป็นที่อยู่อาศัยเท่านั้น หากแต่เป็นพื้นที่ที่ผู้หญิงใช้ในการประกอบพิธีกรรม บริเวณบ้านจึงเป็นเสมือนสถานที่ประกอบพิธีอันศักดิ์สิทธิ์ที่สามารถเปลี่ยนสถานะของผู้หญิงให้กลายเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ได้ โดยใช้ตัวเองเป็นสื่อกลางในการติดต่อกับอำนาจของศักดิ์สิทธิ์ รวมทั้งใช้เป็นสถานที่สร้างสถานะความเป็นใหญ่ในสังคมล้านนาไปพร้อมกันด้วย

### **ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษที่ลื่นไหลไปมาระหว่างครัวเรือนและภายในชุมชนในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่**

สำหรับการทำความเข้าใจความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสารพิเศษที่ลื่นไหลไปมาระหว่างโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวัน ผู้วิจัยได้ใช้ความสัมพันธ์แบบวิภาษวิธีระหว่างโครงสร้างสังคม (structure) กับมนุษย์ผู้กระทำ (agency) ดัง P. Bourdieu (1977) กล่าวไว้ว่า สรรพสิ่งต่าง ๆ ล้วนกำหนดซึ่งกันและกัน ในระยะเริ่มแรกโครงสร้างสังคมจะเป็นตัวกำหนดหรือหล่อหลอมลักษณะของบุคคล disposition หรือ habitus เช่น เมื่อผู้หญิงอยู่ภายใต้โครงสร้างสังคมล้านนาที่กำหนดจากระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่ ความเชื่อเกี่ยวกับวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และการแบ่งพื้นที่อำนาจจากวัฒนธรรมระหว่างหญิงชาย คนในสังคมล้านนาก็จะถูกกระบวนการขัดเกลาทางสังคมเพื่อธำรงรักษาอุดมการณ์นั้นไว้ ด้วยการใช้อำนาจปฏิบัติในการสร้างความชอบธรรมทาง



ความคิดและจิตสำนึกของผู้คน ซึ่งเป็นการทำงานผ่านกลไกการสร้างคามยินยอมพร้อมใจแสดงออกมาอย่างอัตโนมัติและกลายมาเป็น habitus ร่วมของคนล้านนาในที่สุด ดังรายละเอียดต่อไปนี้

### ประการแรก ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนากับการใช้พื้นที่การสื่อสารพิเศษ

ในยุคนี้หากพิจารณาความสัมพันธ์ของโครงสร้าง (structure) และผู้กระทำการ (agency) ดังหลักฐานที่ว่า การที่ผู้หญิงได้รับบทบาทในสายตระกูลจากความสัมพันธ์กับความเชื่อผีบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ทั้งในแง่ของการประกอบพิธีกรรม การเป็นผู้ผลิตทางการเกษตร การประกอบกิจการค้า และผู้ควบคุมรายรับรายจ่ายของครอบครัวและชุมชนนั้น ส่งผลให้ผู้หญิงมีอำนาจในการเข้าถึงและจัดการทรัพยากรมากเท่า ๆ กับผู้ชาย (ยศ สันตสมบัติ, 2536) ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่า ความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าและสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) (โครงสร้างส่วนบน) เป็นกฎเกณฑ์ที่มีขอบเขตของอำนาจอยู่ในระบบครอบครัว เครือญาติ และสายตระกูลรองรับชัดเจน จึงมีผลทำให้สามารถเป็นกลไกในการควบคุมพฤติกรรมของผู้คนและวิถีชีวิตของสมาชิกในสายตระกูลได้อย่างชอบธรรม ผ่านตัวแทนของอำนาจที่ศักดิ์สิทธิ์อย่างผู้หญิง (ผู้กระทำการ) ขณะที่อีกด้านอำนาจของผีปู่ย่าก็สะท้อนการทำหน้าที่ดูแลความเป็นอยู่และทุกข์สุขของคนในบ้าน ซึ่งไม่ต่างจากหน้าที่ของผู้หญิงที่เป็นผู้ดูแลกิจการภายในบ้าน ทำงานบ้าน เก็บรักษาทรัพย์สินของครัวเรือน การสืบทอดมรดกที่ดินและบ้านเรือน ซึ่งเป็นการแสดงถึงความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงที่ลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่ในโลกศักดิ์สิทธิ์มาสู่โลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวันผ่านบทบาทและความรับผิดชอบในสองพื้นที่การสื่อสาร

ขณะเดียวกันแม้อาณาเขตอำนาจของผู้หญิงจะยังคงจำกัดพื้นที่อยู่ภายในบริเวณบ้าน ครัวเรือน หรือในชุมชนก็ตาม แต่ก็เพียงพอกับความรับผิดชอบและบทบาทหน้าที่ของผู้หญิงในบริบทสังคมชนบทแบบเกษตรกรรม ทั้งนี้สอดคล้องกาญจนา แก้วเทพ ที่อธิบายว่า

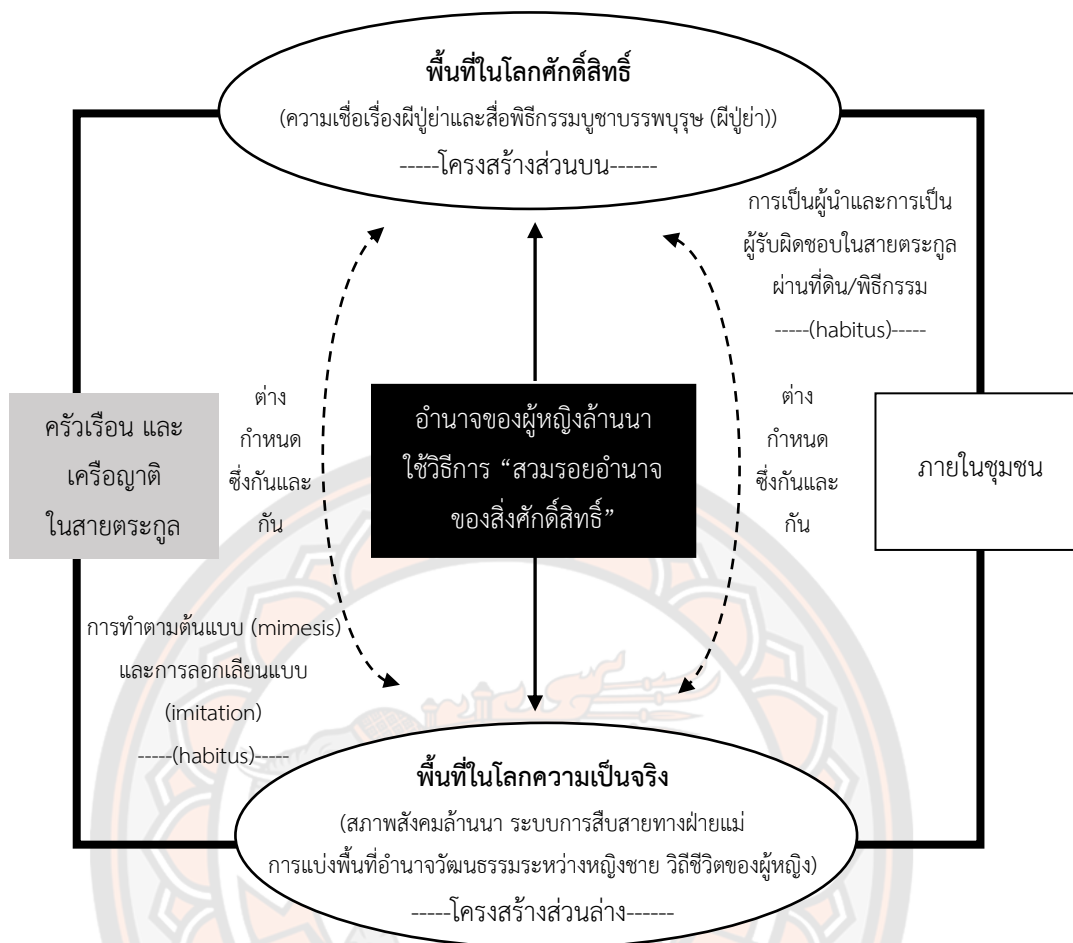
...ในสังคมชนบทมีการจัดแบ่งพื้นที่ออกเป็น 3 ส่วนคือ ครัวเรือน ชุมชน และโลกภายนอกชุมชน ที่อยู่บนฐานการผลิตแบบสังคมเกษตรกรรมที่ต่างฝ่ายต่างมีส่วนช่วยเหลือเกื้อกูลในการทำงานร่วมกัน ด้วยการจัดแบ่งพื้นที่แบบทวีลักษณ์ ผู้หญิงจึงมีบทบาท “เคียงบ่าเคียงไหล่” กันอย่างขยันขันแข็งในไร่นา การทำมาหากินเลี้ยงครอบครัวที่เรียกว่า “ผัวหาบเมียคอน” พื้นที่ที่ผู้หญิงจะถูกห้ามไม่ให้ออกไป ก็น่าจะเป็นพื้นที่บริเวณนอกชุมชนออกไป ซึ่งเป็นพื้นที่ของผู้ชายที่จะออกไปแสวงหาความรู้จากโลกภายนอกมาเพิ่มเติมให้กับภูมิปัญญาของชุมชน อย่างการรวมกลุ่มกันหาบยาสูบไปขายตามที่ไกล ๆ การกันเขตปริมนทลกำหนดให้ผู้หญิงและผู้ชายอยู่ในแต่ละพื้นที่ อำนาจของผู้หญิงชายล้านนายังนับว่าเท่าเทียมกันพอสมควร เช่น ผู้หญิงมีอำนาจในครัวเรือนและระบบเครือญาติ ฯลฯ

(กาญจนา แก้วเทพ, 2544)



ประกอบกับเส้นกั้นแบ่งแยกระหว่าง “โลกส่วนตัว” และ “โลกส่วนรวม” ในสังคมล้านนาไม่ค่อยมีมากนัก ผู้หญิงจึงไม่ได้อยู่แต่ “ที่บ้านและครัวเรือน” เท่านั้น หากแต่อยู่ตามที่ต่าง ๆ ของชุมชน ไม่ว่าจะเป็นไร่นา บ่อน้ำ ้วดวาวาราม กาด (ตลาด) ฯลฯ จึงมีผลมาถึงการเคลื่อนที่ของผู้หญิงที่สามารถโยกย้ายไปมาได้ง่าย ดังหลักฐานจาก “ภาพจิตรกรรมภายในวิหารลายคำ วัดพระสิงห์ จังหวัดเชียงใหม่ มีการนำเสนอภาพผู้หญิงในอิริยาบถนั่งล้อมวงสนทนาเดียวกันกับผู้ชาย หรือภาพผู้หญิงที่มีอาชีพเป็นแม่ค้ากำลังนั่งขายของ รินเหล้า และต่อบูหรีชื้อให้ผู้ชาย หรือการมีบทบาทในการประกอบอาชีพค้าขายที่สามารถออกมาใช้ชีวิตในพื้นที่สาธารณะอย่างกาด (ตลาด)” (ปิยะนาถ อังควาณิชกุล, 2560) ซึ่งสะท้อนให้เห็นโครงสร้างสังคมล้านนาที่เปิดโอกาสให้ผู้หญิงได้ใช้ชีวิตค่อนข้างอิสระจากการแบ่งพื้นที่ภายในบ้านกับพื้นที่สาธารณะ (domestic and public sphere) ที่มีความซ้อนทับกันอยู่ และมีพื้นที่บางส่วนที่ทั้งหญิงชายสามารถแสดงบทบาทได้เสมอกัน

นอกจากนี้ E. Durkheim (1964) เสนอว่า มนุษย์แวดล้อมด้วยสองโลกคือ โลกศักดิ์สิทธิ์หรือโลกแห่งพิธีกรรม (sacred world) และโลกสามัญหรือโลกความเป็นจริง (secular world) ที่มีความเชื่อมร้อยกันระหว่างสองโลกนี้ด้วยรูปแบบกิจกรรมและปฏิบัติการทางสังคม หากแบ่งความสัมพันธ์ของพื้นที่การสื่อสารในยุคนี้ออกเป็นโครงสร้างส่วนล่างคือ สภาพสังคมล้านนา ระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่ การแบ่งพื้นที่อำนาจทางวัฒนธรรมระหว่างหญิงชาย หรือวิถีชีวิตจริงของผู้หญิง กับโครงสร้างส่วนบนคือ ความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าและสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ทำให้ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงในการใช้พื้นที่การสื่อสารพิเศษจะลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่โลกพิธีกรรมและพื้นที่โลกความเป็นจริงในอาณาเขตบริเวณพื้นที่ภายในบ้าน ครัวเรือน เครือญาติ และภายในชุมชน โดยสามารถพิจารณาได้จากความสัมพันธ์ที่ต่างกำหนดซึ่งกันและกัน (จากการใช้เส้นที่มีลักษณะเป็นสีเข้มทึบ) ด้วยวิธีการ “สวมรอยอำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์” (subrogating the sacred power) จากอำนาจที่ถูกกำหนดมาจากโครงสร้างสังคมล้านนา ดังแผนภาพต่อไปนี้



ภาพ 14 ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนากับการใช้พื้นที่การสื่อสารพิเศษในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่

จากแผนภาพข้างต้นแสดงให้เห็นว่า ผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ได้ใช้วิธีการ “การทำตามต้นแบบ” (mimesis) และ “การลอกเลียนแบบ” (imitation) อย่างการทำไปตามบทบาทและความรับผิดชอบที่ได้รับจากโครงสร้างสังคมล้านนาไปจนตลอดชีวิต ซึ่งถูกสอนและถ่ายทอดจากแม่ไปสู่ลูกสาวในรูปของสำนึกจากรุ่นสู่รุ่น หรือผ่านการหล่อหลอมที่มาจากครอบครัวและเครือญาติ ซึ่งสอดคล้องกับที่ P. Bourdieu (1977) เสนอว่า การทำตามต้นแบบและการลอกเลียนแบบเป็นกระบวนการทางธรรมชาติของการทำตามต้นแบบ (mimesis) ซึ่งมีใช้การทำสำเนาหรือการลอกเลียนแบบมาสิ้นเชิง (imitation) ฉะนั้น การสั่งสมผ่านการปฏิบัติทางสังคมจนเกิด habitus ต่าง ๆ เสมือนเป็นเบ้าหลอมให้ผู้หญิงได้เป็นผู้กระทำการ (agency) ที่มีลักษณะเฉพาะตัว เช่น การแสดงออกผ่านบุคลิกการเป็นผู้รับผิดชอบในสายตระกูลผ่านการจัดการที่ดิน และการเป็นผู้นำในประกอบพิธีกรรม จึงมีส่วนทำให้ผู้หญิงรู้สึกถึงความรับผิดชอบต่อครอบครัวและเครือญาติ

อีกด้านก็แสดงให้เห็นการทำงานของโครงสร้างสังคม (structure) อย่างการติดตั้งอุดมการณ์ของความเชื่อผีปู้ย่าและระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่ที่ได้ชุกช่อนและแปลงกายเป็นอำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) ซึ่งนำไปสู่การจัดการกับจิตสำนึกหรือความไม่รู้ตัวของผู้คนในสังคมล้านนาได้ไม่ยากนัก

### **ประการที่สอง ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงกับลักษณะอำนาจที่เกิดขึ้นจากตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า)**

เนื่องจากอำนาจที่เกิดจากตัวสื่อพิธีกรรมดังกล่าวนี้ เกิดจากแหล่งที่มาของพลังอำนาจในสามส่วนด้วยกัน คือ ความเชื่อเกี่ยวกับวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) ระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายหญิง และการควบคุมความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชาย ซึ่งมีผลต่อความรับผิดชอบและบทบาทหน้าที่ของผู้หญิงที่กินอาณาเขตพื้นที่การสื่อสารทั้งในโลกศักดิ์สิทธิ์อย่างการเป็นผู้นำและมีส่วนร่วมหลักในการประกอบพิธีและในโลกชีวิตประจำวันอย่างการเป็นผู้นำในการจัดการวิถีการผลิตของครัวเรือนและสายตระกูลของกลุ่มผีปู้ย่าแล้วนั้น ทำให้ในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ ผู้หญิงมีการใช้อำนาจสิ่งศักดิ์สิทธิ์จากวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) ผ่านพื้นที่ครัวเรือน เครือญาติ และภายในชุมชนเป็นสำคัญ คือ

**อำนาจแห่งความคุ้มครอง (coverage ascribed power)** เป็นอำนาจจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) ที่มีลักษณะเป็นอำนาจอิสระ ดังตัวบทที่แสดงให้เห็นอำนาจของความผีปู้ย่านี้

...การนับถือผีปู้ย่ามีรูปธรรมที่เห็นได้ชัดเจน ด้วยผีปู้ย่ามีกลไกและการทำหน้าที่ที่ทำให้ระบบครอบครัวและเครือญาติดำรงอยู่และผลิตซ้ำต่อไปได้ เช่น การปรองดองกันระหว่างเครือญาติ การแต่งงานของลูกหลานผู้หญิงของเครือญาติ การควบคุมพฤติกรรมทางเพศ รวมทั้งการให้โทษแก่ผู้ละเมิดกฎเกณฑ์ที่จะกระทำให้สมาชิกในตระกูลเจ็บป่วย (จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2539, น. 89)

การที่ผู้หญิงได้รับมอบหมายอำนาจในการเข้าถึงและสามารถควบคุมทรัพยากรของสายตระกูล รวมทั้งการเป็นผู้สืบทอดพิธีกรรมจากผีปู้ย่าที่มีขอบข่ายหน้าที่ในการปกป้องรักษา คุ้มครอง และช่วยเหลือ ซึ่งเป็นอำนาจทางบวกแก่ลูกหลานในสายตระกูล อีกด้านสะท้อนให้เห็นหน้าที่ในการควบคุมดูแลผู้คนและเพิ่มพูนแรงงานในวิถีการผลิตแบบเกษตรกรรม ซึ่งเป็นอำนาจทางลบในการจัดการกับข้อขัดแย้งต่าง ๆ ในแง่ของพิธีกรรมและกฎหมายประเพณี

**อำนาจแห่งการมอบหมายสถานภาพ (status conferral power)** เป็นอำนาจที่สิ่งศักดิ์สิทธิ์จากวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) ได้มอบหมายสถานภาพที่สำคัญและสูงขึ้น ด้วยการเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ (sacred gender) ดังหลักฐานที่ว่า “ผู้หญิงล้านนาที่ผูกขาดการเป็นเพศที่เกี่ยวข้องกับอำนาจศักดิ์สิทธิ์ ยังสามารถใช้การเข้าทรงและร่วมพิธีกรรมเพื่อเพิ่มสถานภาพ ในความเป็นจริงของ

โลกมนุษย์แก๊สหรือม้าขี่ที่เป็นร่างทรงอาจเป็นภรรยา พี่น้อง ลูกหลาน หรือเพื่อน ห้ามทำเล่นหัว ล้อเล่น หรือแสดงกิริยาไม่เคารพ” (ศุภลักษณ์ ปัญโญ, 2553) เช่นในช่วงเวลาประกอบพิธีกรรมที่ผู้หญิงถูกอำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์เข้าครอบงำกลายเป็นบุคคลที่ผู้คนให้ความเคารพศรัทธาและเกรงกลัว เพราะเชื่อว่าผู้ที่ได้รับเลือกเป็นผู้ที่มีบางสิ่งบางอย่างเหนือกว่ามนุษย์ธรรมดา ซึ่งทำให้เห็นกระบวนการเปลี่ยนผ่านสถานะด้วยการใช้อำนาจศักดิ์สิทธิ์เป็นฐานอำนาจแห่งการเลื่อนสถานภาพ (ritual of status elevation) จากต่ำไปสู่สูงขึ้น และอำนาจแห่งการแปรกลับสถานภาพ (ritual of status transition) ที่ต่างไปจากสภาพปกติในแบบเดิม

**อำนาจของการครอบครองวัตถุสสาร (offing power)** ก็คือ หอหรือหิ้งผีปู่ย่า ชั้นผีปู่ย่า และวัสดุสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธี ดังหลักฐานที่ว่า “การสร้างภาพที่พิศมัยให้กลายเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ และเป็นเหมือนสถานที่ประกอบพิธีศักดิ์สิทธิ์ โดยมีผู้หญิงเป็นผู้มีพลังอำนาจพิเศษบางอย่างในการติดต่อกับผีและวิญญาณที่สถิตอยู่ในบ้านเรือน” (ปฐม หงษ์สุวรรณ, 2550) ดังนั้น ผู้หญิงจึงผลิตสร้างพลังอำนาจจากการครอบครองวัตถุสสาร (offing power) ด้วยการสร้างภาพในบ้านเรือนให้กลายเป็นสถานที่ประกอบกิจพิธีกรรมและเป็นเสมือนคลังเก็บรักษาพลังชีวิต

### **ประการที่สาม ความสัมพันธ์ของอำนาจกับความรับผิดชอบของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ**

เพียงแค่นำมาเกิดมาเป็นเพศหญิงในสังคมล้านนาก็มอบอำนาจและความรับผิดชอบให้กับตัวผู้หญิงแล้ว ดังหลักฐานจากกฎหมายมั่งรายศาสตร์แสดงให้เห็นว่า เมื่อเด็กหญิงเติบโตขึ้นจะมีค่าตัวสูงในช่วงวัยดังกล่าวลูกสาวมีความสำคัญต่อครอบครัวมาก ทั้งในด้านการจัดการแรงงานการผลิตแล้วยังเป็นแกนกลางสำคัญในพิธีกรรมผีปู่ย่า” (อดิศร ศักดิ์สูง, 2550) ผู้หญิงล้านนาจะเป็นใหญ่ในด้านโครงสร้างของสังคม โดยเฉพาะอำนาจดั้งเดิมในการจัดการและเก็บรักษาทรัพย์สินของครัวเรือน การสืบทอดมรดกที่ดินของครอบครัวอีกด้วย (จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2539, น. 77) ฉะนั้น ความศักดิ์สิทธิ์ของเพศหญิง (feminine sociality) เป็นเพศทางวัฒนธรรมอันเป็นผลมาจากคติความเชื่อที่หล่อหลอมกันมาในสังคมและเป็นมโนทัศน์เกี่ยวกับกิจกรรมทางวัฒนธรรมที่อยู่ตรงข้ามกับเพศสรีระซึ่งหากพิจารณาจาก**สัดส่วนของอำนาจ (ratio power)** ที่เป็นเรื่องเกี่ยวข้องกับปฏิสัมพันธ์ (interaction) ระหว่างสองฝ่ายอยู่เสมอ ในที่นี้คือ ผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) กับคนในครัวเรือนและสายตระกูลกลุ่มผีปู่ย่าเดียวกัน รวมทั้งคนภายในชุมชน ดังนั้น การได้รับมอบหมายอำนาจแห่งความคุ้มครองจากผีปู่ย่า (coverage ascribed power) เพียงพอที่จะทำให้ผู้หญิงมีอำนาจมาก ซึ่งสะท้อนให้เห็น**จุดยืนต่อเรื่องอำนาจ**ที่เสมือนเป็นการเสริมพลังอำนาจให้กับผู้หญิง แต่อีกทางอำนาจของผีปู่ย่าที่สะท้อนระบบความอาวุโสและผู้ใหญ่ก็ยังคงมีอำนาจเท่าเดิม ที่เรียกว่า generative power หรือ win-win strategies ส่วนความสัมพันธ์ระหว่าง**อำนาจและความ**

รับผิดชอบนั้น มีการกำหนดความรับผิดชอบผ่านบทบาทและสถานภาพให้กับผู้หญิงมากจึงส่งผลให้มีอำนาจสูงตามไปด้วยเช่นกัน

### **ประการที่สี่ ความสัมพันธ์ของอำนาจกับการสร้างและการสั่งสมทุนของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ**

สำหรับ “มิติอำนาจผ่านทุน” ของ P. Bourdieu (1986b) ที่เสนอว่า ผลประโยชน์เชิงศาสนาและเชิงสัญลักษณ์มีความสำคัญไม่น้อยไปกว่าผลประโยชน์เชิงเศรษฐกิจ อย่างมิติของอำนาจบารมี สถานภาพ เกียรติยศ หรือชื่อเสียง ถือได้ว่าเป็นการครอบงำทุนทางวัฒนธรรมและทุนสัญลักษณ์ประเภทหนึ่งที่มีอำนาจที่จะสร้างการยอมรับ การให้ความเคารพนับถือ และการเชื่อฟังทุนเหล่านี้ถือเป็นปฏิบัติการอยู่ในชีวิตประจำวัน ผ่านการทำงานของกลไกสถาบันต่าง ๆ ของสังคม เช่น ครอบครัว โรงเรียน ศาสนา และความเชื่อของชุมชน ซึ่งสถาบันเหล่านี้ต่างทำหน้าที่ครอบงำและถูกครอบงำอยู่ตลอดเวลา แต่คนส่วนใหญ่จะไม่รู้ตัว เพราะถูกซ่อนเร้นหรืออำพรางไว้

จากการวิเคราะห์หลักฐานและเอกสารทางประวัติศาสตร์ทำให้เห็นกระบวนการใช้ทุนในการสนับสนุนการเสริมสร้างอำนาจให้กับตัวผู้หญิงเอง สำหรับการวิเคราะห์กระบวนการสร้างทุนและการสั่งสมทุน ผู้วิจัยได้เลือกทำความเข้าใจจากประเด็นดังต่อไปนี้

#### **การปฏิบัติการตามบทบาทหน้าที่ ความรับผิดชอบ และสถานภาพของผู้หญิงล้านนาที่ลื่นไหลไปมาในพื้นที่การสื่อสารโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวัน**

ผู้หญิงในฐานะผู้นำของสายตระกูลที่กินอาณาเขตพื้นที่การสื่อสารทั้งในโลกศักดิ์สิทธิ์อย่างการเป็นผู้นำและมีส่วนร่วมหลักในการประกอบพิธีกรรม และในโลกชีวิตประจำวันอย่างการเป็นผู้นำในการจัดการวิถีการผลิตต่าง ๆ ของกลุ่มผีปู่ยาเป็นการหล่อหลอมทุนทางด้านวัฒนธรรมและ habitus ของผู้หญิง ดังหลักฐานที่ว่า การสืบทอดพิธีกรรมผีปู่ยาได้กำหนดให้ลูกสาวเป็นผู้นำของวงศ์ตระกูล (เก้าผี) ในการประกอบพิธีกรรม (สนั่น ธรรมธิ, 2554) และการที่ผู้หญิงล้านนามีส่วนร่วมในการค้าขายภายในหมู่บ้าน ซึ่งอาจเป็นผลมาจากการรับรู้ว่าคุณเขาฉลาดกว่าผู้ชายในเชิงพาณิชย์ ผู้หญิงจะออกจากหมู่บ้านในตอนเช้าเพื่อค้าขาย และมีหน้าที่ในการตัดสินใจเกี่ยวกับการเงินของครอบครัว (อัญชลี สิงหนตร-ฤนาท, 2552)

กล่าวสรุปผ่านแนวคิดเรื่องทุน จะทำให้เห็นถึงกระบวนการสร้างทุนและการสั่งสมทุนทางวัฒนธรรม (cultural capital) อันได้แก่ การดูแลสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธีกรรม (หิ้งหรือห่อผีปู่ยา) ที่ตั้งอยู่ถาวรในบริเวณบ้านเก้าผีและองค์ความรู้ในการประกอบพิธีกรรม รวมไปถึงความรู้ในการจัดการวิถีการผลิต การดูแลที่ดินของสายตระกูล และศักยภาพของผู้หญิงจากการค้าขาย เป็นวิถีการโยกทุนทางวัฒนธรรมระหว่างสองพื้นที่การสื่อสาร ก็คือทุนที่อยู่ในรูปแบบของวัตถุ (objectified form) และทุนจากการสถาปนา (institutionalized form) ตัวผู้หญิงจากการมอบหมายบทบาทของระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายหญิงเหล่านี้ล้วนเป็นบ่อเกิดทุนในรูปแบบของสถาบัน ซึ่งบทบาท



หน้าที่ของผู้หญิงได้รับการอบรมสั่งสอนมาตั้งแต่เด็กจนโตจากผู้เป็นยายและแม่ ดังหลักฐานที่ว่า ความคาดหวังและถูกสอนให้มีความรับผิดชอบภายในครอบครัวต่อภาระหน้าที่ของการเป็นผู้ผลิต และดูแลครอบครัวไปจนตลอดชีวิต ซึ่งถูกถ่ายทอดจากแม่ไปสู่ลูกสาว (ยศ สันตสมบัติ, 2536, น. 32) ซึ่งนำมาสู่ทุนที่แฝงฝังในร่างกาย (embodied form) อย่างคุณลักษณะเฉพาะของผู้หญิงที่มีความเป็นผู้นำครอบครัวเป็นกระบวนการทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางร่างกายและจิตใจกลายเป็นสำนึกปกติ ส่วนหนึ่งของการดำเนินชีวิตประจำวัน หรือที่เรียกว่า habitus ซึ่งเป็นการสั่งสมทุนในลักษณะของผลประโยชน์ด้านสถานภาพทางสังคมที่สูง ไม่ว่าจะเป็นสถานะของการเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ (sacred gender) ก็สามารถกลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์ที่จัดว่าเป็นบุคคลที่มีความรู้และมีอำนาจเกี่ยวกับการจัดการเศรษฐกิจของครัวเรือน การดูแลที่ดิน และมีองค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรม หรือนำไปสู่เรื่องทุนทางสังคม (social capital) เพราะเป็นที่ยอมรับจากคนในสายตระกูลในฐานะผู้นำของครอบครัว

**อำนาจที่ได้รับจากการสร้างทุนและการสั่งสมทุนของผู้หญิงล้านนาที่สิ้นไหลไปมาใน พื้นที่การสื่อสารโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวัน**

จากการสร้างทุนและการสั่งสมทุนของผู้หญิงในด้านต่าง ๆ เป็นกระบวนการแปรอำนาจ จากการกำหนดบทบาทหน้าที่และความรับผิดชอบของโครงสร้างสังคม ผ่านพื้นที่การสื่อสารทั้งสอง ส่วนให้กลับกลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) ที่ทำให้ผู้หญิง (เจ้าของทุน) เกิดความ ได้เปรียบหรือเกิดผลประโยชน์คือ การมีสถานะเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ (sacred gender) การได้รับการ ยอมรับ การให้ความเคารพนับถือ และการเชื่อฟังจากคนในสายตระกูลกลุ่มผีปู่ย่า ดังหลักฐานการ วิเคราะห์ลักษณะอำนาจที่เกิดจากความเกรงใจของสามี สมาชิกในครัวเรือนและสายตระกูลกับอำนาจ จากความเคารพ ยำเกรง ศรัทธา และบารมี (ดูเชิงอรุณที่ 20) ซึ่งสอดคล้องกับ P. Bourdieu (1986b) เสนอว่า สิ่งที่ทำให้กลุ่มคนบางกลุ่มมี “บารมี” ได้ เป็นผลจากการมี “ทุนทางสัญลักษณ์” ซึ่งมีได้เกิดขึ้นเอง แต่ต้องอาศัยการแฝงฝัง habitus ต่าง ๆ ที่สอดคล้องลงไปในตัวผู้กระทำการ โดย ผ่านกระบวนการขัดเกลาทางสังคม ยิ่งไปกว่านั้น การใช้อำนาจบารมีจากคุณธรรมและอำนาจจาก ขบธรรมเนียมประเพณีที่แฝงอยู่ในทุนทางสัญลักษณ์ของตัวผู้หญิงทำให้ผู้คนเคารพนับถือนั่นเอง ขณะที่อำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) จะไร้ผล หากปราศจากอำนาจศีลธรรมที่ผู้หญิงจำเป็นต้อง มีควบคู่กันไปด้วย

ขณะที่ทุนทางสัญลักษณ์จะก่อผลที่เป็นมูลค่าได้ก็ต่อเมื่อผู้กระทำการอีกกลุ่มที่ปราศทุน ดังกล่าวได้รับการแฝงฝังกระบวนการรับรู้และประเมินคุณค่าต่าง ๆ ที่เอื้อให้เห็นคุณค่าของคุณสมบัติเหล่านั้นได้ อย่างเช่นการที่ผู้หญิงใช้ “ตำแหน่งแห่งที่อันเป็นที่ยอมรับ” จาก “สถานภาพทางสังคม” (status) ที่ได้มาจาก “ชาติกำเนิด (ที่เกิดเป็นผู้หญิงหรือการเป็นลูกสาวโตและลูกสาวคนเล็กของสายตระกูล) และบารมี” (charisma) (ที่เกิดจากปฏิบัติการณ์ของตัวเอง) เป็นอำนาจประเภทหนึ่งที่ไม่จำเป็นต้องมาจากมิติทางเศรษฐกิจหรือการเมือง แต่เป็นอำนาจที่เหนือธรรมดา

อำนาจทางจิตใจของ “คนพิเศษบางคน” ซึ่งมีลักษณะเป็นอำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) ที่มาจากปฏิบัติการของโครงสร้างสังคมที่กำหนดบทบาทหน้าที่ ความรับผิดชอบ และสถานภาพที่สำคัญให้กับผู้กระทำการ (ตัวผู้หญิง) ผ่าน habitus ร่วมของคนล้านนา จึงมีพลังเข้าไปจัดการกับจิตสำนึกหรือความไม่รู้ตัว นอกจากนี้จะมีส่วนทำให้ผู้คนสามารถรับรู้และเชื่อมโยงกับวิถีชีวิตได้อย่างเป็นอัตโนมัติ อีกด้านยังทำให้การใช้อำนาจของผู้หญิงไม่ถูกตั้งคำถามเสมือนเกิดขึ้นราวกับธรรมชาติ

### ตาราง 5 สรุปคุณลักษณะของสื่อ การปฏิบัติการทางสังคม ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงของอำนาจ และความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสารพิเศษในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่

ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่: การสวมรอยอำนาจสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของแม่หญิงในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)	
คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. บริบทสังคมเป็นเกษตรกรรมที่ต้องพึ่งพากันของเครือญาติ</li> <li>2. ผีปู่ย่าเรียกชื่อตามชาติพันธุ์ต่าง ๆ</li> <li>3. การสื่อสารระหว่างบุคคล, การสื่อสารแบบกลุ่ม เชื่อมโยงระหว่างคน กลุ่มคน และสิ่งศักดิ์สิทธิ์ (เข้มขัน)</li> <li>4. ผู้ส่งสารคือ ผีปู่ย่า เก้าผี (ผู้สูงอายุ) ม้าขี่ (ร่างทรง) ผู้รับสารคือ สมาชิกในตระกูลทุกคน</li> <li>5. เนื้อหาสารคือ สิ่งของที่ใช้เช่นไหว้มืออยู่ในชุมชนตามธรรมชาติส่วนความหมาย “การกินข้าวกินผีปู่ย่า” คือ การกินของเซ่นไหว้ต่อหน้าผีปู่ย่าในบ้านเก้าผี และนำอาหารกลับไปให้ลูกหลาน</li> <li>6. บทบาทหน้าที่เน้นส่วนรวม</li> <li>7. ช่องทางการสื่อสารตามประเพณีและพิเศษ (กำหนดตายตัว)</li> <li>8. ข้อกำหนด/ข้อห้ามคือ การผิดผี (จับมือถึงสัมพันธ์ทางเพศ) การเสียผี/ใส่ผี (ใส่เอากับใส่บ่เอา) ทำอาหารและกินร่วมกัน</li> </ol>
การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) การผลิตหรือการสร้างอำนาจ (production) (แหล่งที่มาและลักษณะของอำนาจ)	<p>แหล่งที่มาของอำนาจ:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. อำนาจที่มาจากโครงสร้างทางสังคมล้านนาเป็นตัวกำหนด ได้แก่ ความเชื่อการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่ และการควบคุมความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชาย</li> </ol>

ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่: การสวมรอยอำนาจสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของแม่หญิงในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)	
	2. อำนาจที่มาจากศักยภาพของผู้หญิงล้านนา ได้แก่ มิติเชิงเศรษฐกิจและการค้าขาย ลักษณะของอำนาจ: อำนาจเชิงวัฒนธรรม คือ อำนาจจากความเกรงใจ และอำนาจจากความเคารพ ยำเกรง ศรัทธา และบารมี
การเผยแพร่หรือการใช้อำนาจ (distribution) (รูปแบบการใช้อำนาจ)	รูปแบบการใช้อำนาจ: การออกกฎเกณฑ์หรือคำสั่งและการตัดสินใจ
การบริโภคหรือจุดมุ่งหมาย และเป้าหมายของการใช้อำนาจ (consumption) ขอบเขตของอำนาจ	จุดมุ่งหมายและขอบเขตของการใช้อำนาจ: เพื่อครัวเรือน กลุ่ม เครือญาติในตระกูลเดียวกัน (เพื่อส่วนรวม) เป้าหมายของการใช้อำนาจ: เพื่อเข้าไปจัดการกับทรัพยากรต่าง ๆ ของครัวเรือนและเครือญาติ
การผลิตซ้ำหรือการรักษาอำนาจ (reproduction)	การผลิตซ้ำอำนาจในลักษณะเหมือนเดิม
ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลง อำนาจของผู้หญิงล้านนา ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)	ปัจจัยภายในของสังคมล้านนา ได้แก่ ระบบครอบครัวและเครือญาติของคนล้านนา และการแบ่งพื้นที่อำนาจทางวัฒนธรรมระหว่างหญิงชาย ปัจจัยจากตัวผู้หญิงล้านนา ได้แก่ การอยู่ติดพื้นที่ของผู้หญิง และการสร้างพื้นที่ของการเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์
ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงที่ลื่นไหล ไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษ	1. ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงกับการใช้พื้นที่การสื่อสารพิเศษ ทั้งพื้นที่ในโลกศักดิ์สิทธิ์และพื้นที่ในโลกความเป็นจริง อาณาเขตบริเวณครัวเรือน เครือญาติ และภายในชุมชน ผู้หญิงใช้วิธีการ “สวมรอยอำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์” ผ่านการเป็นผู้นำในสายตระกูลด้วยการทำตามต้นแบบ (mimesis) และการลอกเลียนแบบ (imitation) ในการสร้าง habitus 2. ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงกับลักษณะของอำนาจที่เกิดขึ้นจากตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) คือ อำนาจแห่งความคุ้มครอง (coverage ascribed power) จากสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างผีปู่ย่า อำนาจแห่งการมอบหมาย สถานภาพ และอำนาจของการครอบครองวัตถุสสาร 3. ความสัมพันธ์ของอำนาจกับความรับผิดชอบของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ

---

ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่: การสวมรอยอำนาจสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของแม่หญิงในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

---

- สัดส่วนของอำนาจเพียงพอให้ผู้หญิงมีอำนาจมาก
  - จุดยืนต่อเรื่องอำนาจ อำนาจผู้หญิงสูงขึ้น อำนาจของผีปู่ย่าและผู้อาวุโสยังคงมีอำนาจเท่าเดิม
- แบบ generative power หรือ win-win strategies
- ความรับผิดชอบของผู้หญิงมากและส่งผลให้อำนาจสูง

4. ความสัมพันธ์ของอำนาจกับการสร้างและการส่งสม  
ทุนของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ

- การปฏิบัติการตามบทบาทหน้าที่
- ความรับผิดชอบ และสถานภาพ เป็นทุนทางวัฒนธรรม ทุนทางสังคม และกลายมาเป็นทุนทางสัญลักษณ์
- อำนาจที่ได้รับจากทุนคือ อำนาจเชิงสัญลักษณ์
- จากการเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ บารมี และการยอมรับจากคนในตระกูล
-

## บทที่ 5

### ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ (พ.ศ. 1984-2539): เมื่อแม่หญิงในสื่อ พิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จำยอมค่อยละทิ้งผีปู่ย่าสู่การแปลงร่างอำนาจใหม่

สืบเนื่องจากในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ที่อยู่ภายใต้ระบบเกษตรกรรมแบบยังชีพ ด้วยการกำกับของความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าและระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายหญิงที่เป็นกลไกอยู่เบื้องหลัง จึงทำให้ผู้หญิงมีฐานะเป็นแกนกลางของครอบครัวและเครือญาติของสังคมล้านนา ทั้งบทบาทการเป็นผู้นำวิถีการผลิตและการสืบทอดพิธีกรรม การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงดังกล่าวที่เชื่อมโยงกับโครงสร้างสังคมภายใต้กฎเกณฑ์ habitus ร่วมของล้านนาสะท้อนให้เห็นอำนาจของผู้หญิงจากการแสดงบทบาทสำคัญและความรับผิดชอบผ่านพื้นที่การสื่อสารพิเศษที่ตนเองได้รับ

เมื่อมีการเปลี่ยนผ่านเข้าสู่ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ (พ.ศ. 1984-2539) นี้ที่บริบททางสังคมล้านนามีความเปลี่ยนแปลงไปอย่างเห็นได้ชัด ตั้งแต่มิติทางสังคมและวัฒนธรรมจากการเข้าของพระพุทธศาสนาที่เป็นความเชื่อแบบใหม่ หรือมิติทางการเมืองจากรัฐส่วนกลาง ทำให้เกิดการใช้วาทกรรมการกล่าวหาว่าเป็นผีเกาะ หรือการใช้ความเชื่อเรื่องผีมาตอบโต้นโยบายทางการเมือง รวมไปถึงมิติทางเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตราที่เข้ามาเปลี่ยนวิถีชีวิตของผู้นล้านนาไปอย่างสิ้นเชิง ถือเป็นจุดเปลี่ยนอันสำคัญที่ส่งผลต่อการสืบทอดอำนาจและการปรับตัวของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

ดังนั้น ในยุคนี้ผู้วิจัยยังคงใช้เกณฑ์จากบทบาท สถานภาพ การปรากฏตัวของผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสารทั้งโลกความศักดิ์สิทธิ์และโลกความเป็นจริง ผนวกกับการวิเคราะห์คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่เปลี่ยนแปลงไปมาเป็นตัวตั้งต้นเพื่อนำไปสู่การศึกษาอำนาจ ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงว่าเป็นอย่างไร และมิติเรื่องการสิ้นไหลข้ามไปมาระหว่างอำนาจของผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสารพิเศษทั้งสองส่วน ซึ่งจะทำให้เห็นมิติของการคงอยู่และการเปลี่ยนแปลงที่เชื่อมโยงกับสังคมและวัฒนธรรมในสภาพการณ์ต่าง ๆ



## คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่

เป็นยุคสมัยที่ถือเป็นจุดเปลี่ยนของโครงสร้างสังคมล้านนาในหลากหลายมิติและส่งผลต่อตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) อย่างเห็นได้ชัด ซึ่งประกอบไปด้วย **ช่วงแรก พ.ศ. 1984-2316 เป็นการเปลี่ยนแปลงมิติทางสังคมและวัฒนธรรม** อย่างการเข้ามาของพุทธศาสนาและเจริญรุ่งเรืองเกิดการปะทะสังสรรค์กันระหว่างความเชื่อแบบดั้งเดิม (ผี) อย่างสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) กับความเชื่อแบบใหม่อย่างพุทธศาสนา ซึ่งห้วงเวลาดังกล่าวทำให้เห็นร่องรอยการปรับตัวของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) **ช่วงที่สอง พ.ศ. 2317-2500 เกิดการเปลี่ยนแปลงในมิติทางการเมือง** ได้แก่ ล้านนาสมัยเป็นเมืองประเทศราชแห่งราชอาณาจักรสยามและการขยายอิทธิพลของอังกฤษ (พ.ศ. 2317-2442) การรวมหัวเมืองเป็นมณฑลเทศาภิบาล (พ.ศ. 2443-2476) เป็นช่วงเวลาที่เห็นการหยิบยกรำตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มาใช้เพื่อตอบโต้ทางการเมืองของท้องถิ่นและการขับไล่ที่ดินของชาวบ้านจาก “วาทกรรมการกล่าวหาว่าเป็นผีกะ” ส่งผลให้เกิดการอพยพและโยกย้ายครอบครัวเกิด “การแบ่งผีปู่ย่า” ติดตัวไปบุกเบิกพื้นที่ทำกินใหม่ ๆ ที่ห่างไกล จวบจนมาถึงการผนวกรวมล้านนาเป็นจังหวัดหนึ่งของไทย (พ.ศ. 2477-2500) และสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม กับนโยบายการสร้างชาตินิยม (พ.ศ. 2481-2487) **ช่วงที่สาม พ.ศ. 2501-2539 การเปลี่ยนแปลงของมิติทางเศรษฐกิจ** อย่างแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ รวมทั้งระบบเงินตราแบบทุนนิยมที่เข้ากำหนดวิถีชีวิตผู้คนต่างมีส่วนทำให้พิธีกรรม “การเสียดินหรือการผัดผี” ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มีการเปลี่ยนแปลงจากการใช้สิ่งของมาเป็นเงินทองหรือให้สินสอดแทน รวมไปถึงการผลักให้ผู้หญิงออกไปทำงานนอกชุมชนก็ส่งผลต่อการจำยอม “แบ่งผีปู่ย่า” หรือ “ละทิ้งผีปู่ย่า” ไปในที่สุด ฉะนั้น ด้วยบริบททางสังคมล้านนาในข้างต้น ย่อมส่งผลให้คุณลักษณะของตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เปลี่ยนแปลงไปเช่นกัน ดังต่อไปนี้

## ตาราง 6 คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่

ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่: เมื่อแม่หญิงในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จำยอมค่อยละทิ้งผีปู่ย่าสู่การแปลงร่างอำนาจใหม่	
1. บริบทสังคมส่งผลต่อสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- การเข้าของพุทธศาสนาและเกิดการปะทะสังสรรค์กับความเชื่อท้องถิ่น</li> <li>- ล้านนาเป็นเมืองประเทศราชของสยามและการขยายอิทธิพลของอังกฤษ</li> <li>- ส่งผลต่อการแบ่งผี จาก “วาทกรรมการเป็นผีกะ”</li> <li>- การรวมหัวเมืองมณฑลเทศาภิบาลส่งผลให้ใช้พิธีกรรมผีปู่ย่าตอบโต้ทางการเมือง</li> <li>- การรวมล้านนาเป็นจังหวัดหนึ่งของไทย และสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม เน้นวัฒนธรรมเพื่อการสร้างชาติเป็นหนึ่งเดียว</li> <li>- การเข้าของระบบเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตรา สูญเสียที่ดินของตระกูล</li> </ul>
สถานภาพของตัวสื่อ	<ul style="list-style-type: none"> <li>- การปลูกพืชเชิงเดี่ยว ขายที่ดิน การออกไปทำงานนอกชุมชน</li> <li>- การเกิดละทิ้งหิ้งหรือห่อผีปู่ย่า และการแบ่งผี</li> <li>- ผู้คนไม่สนใจประกอบพิธีกรรม (สูญเสียในเชิงปฏิบัติ) ผีปู่ย่าในชนบทลดลง</li> <li>- เพื่องฟูการเข้าทรงในตัวเมือง และนำมาสู่อาชีพการเป็นร่างทรงของผู้หญิง</li> </ul>
2. การเรียกชื่อการให้ความหมาย	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ผีปู่ย่า ผีมด ผีเม็ง ผีมดซอนเม็ง เพิ่มผีเม็งน้ำฮา (น้ำปลาร้า)</li> <li>- วิญญาณบรรพบุรุษทางสายแม่</li> <li>- อำนาจในการดลบันดาล ปกป้องรักษาให้ปลอดภัย และลงโทษลูกหลานที่ทำผิด เน้นไปที่การผีดผี (สัมพันธ์ทางเพศ)</li> <li>- ไม่ค่อยควบคุมลูกหลาน ไม่ค่อยสร้างสำนึกร่วมให้กับคนในตระกูล</li> <li>- ไม่ค่อยรู้เรื่องคุณค่า ความหมายผีปู่ย่า ทำตามคำบอกเล่าของคนเฒ่าคนแก่</li> </ul>
3. ระดับการสื่อสารเชิงพิธีกรรม	<ul style="list-style-type: none"> <li>- การสื่อสารระหว่างบุคคล การสื่อสารแบบกลุ่มเชื่อมโยงระหว่างคนและกลุ่มคน</li> <li>- กับสิ่งศักดิ์สิทธิ์วิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ผ่านสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธี</li> <li>- เปลี่ยนเป็นปัจเจกบุคคลมากขึ้น</li> </ul>
4. ผู้มีส่วนเกี่ยวข้อง	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ฝ่ายที่ทำการสังการคือ วิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)</li> <li>- ฝ่ายที่ทำการร้องขอคือ ผู้หญิงเป็นผู้นำวงศ์ตระกูลและผู้ประกอบพิธีกรรม (แก้ผี)</li> </ul>
ผู้ประกอบพิธีกรรม	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ม้าชี (ร่างทรง) และสมาชิกในสายตระกูล (จำนวนคนลดน้อยลง)</li> <li>- แก้ผี ผู้หญิงที่เป็นลูกสาวคนโตของตระกูล ผู้หญิงสูงอายุ ผู้หญิงที่แบ่งผีมา</li> <li>- ม้าชี (ร่างทรง) ลูกสาวคนเล็กของตระกูลหรือผู้หญิงในสายตระกูล</li> </ul>
บทบาทหน้าที่ของแก้ผี	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ดูแลหิ้งหรือห่อผีปู่ย่า ผู้นำในการประกอบพิธีกรรม สืบทอดประเพณี</li> </ul>
การสืบทอดแก้ผี	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ผ่านสายตระกูลทางฝ่ายแม่ที่อยู่ในบ้านแก้ผี และการแบ่งผี</li> </ul>
ผู้รับสาร (receiver)/	<ul style="list-style-type: none"> <li>- สมาชิกและลูกหลานในสายตระกูล (ผีเดียวกัน) (คนวงใน) ไม่ได้เข้าร่วมกันทุกคน</li> </ul>

ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวแบบใหม่: เมื่อแม่มดในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จำยอมค่อยละทิ้งผีปู่ย่าสู่การแปลงร่างอำนาจใหม่	
ผู้เข้าร่วมพิธีกรรม	มีแต่ผู้หญิงสูงอายุ แม่บ้านที่อยู่ติดพื้นที่ เด็กและเยาวชนหายไป
5. เนื้อหาสาร (message)	- ฝ่ายที่ทำการสั่งการ คือ การตลบันดาลตามคำขอ การสาปแช่งเมื่อลบหลู่ - ฝ่ายที่ทำการร้องขอ คือ การขอขมา ขอพร บอกกล่าว
สิ่งของ อุปกรณ์ และ เครื่องเช่นไหว้	- หมู วัว (หายไป) ไก่เมือง เพิ่มเติมไข่ไก่ ปลาแห้ง หรือในช่วงเศรษฐกิจไม่ดีเหลือ เพียงน้ำปลาร้า ข้าวหนึ่ง (ข้าวเหนียว) น้ำดื่ม ขนมจ็อก (ขนมเทียน) ขนมเกลือ ดอกไม้ รูป เทียนขี้ผึ้ง ข้าวตอก น้ำมันส้มป่อย เมียง หมากพลู
คุณค่าและความหมาย ซ่อนเร้นอยู่	- “การกินข้าวก่อนของผีปู่ย่า” มีกินอาหารร่วมกัน ร้องรำทำเพลง และแยกย้ายไปใน แต่ละครอบครัว ไม่พูดถึงความหมายของผีปู่ย่า - หมูจะใช้ในพิธีกรรมการเสียผี (แต่งงาน) เปลี่ยนเป็นการใช้เงินสดทดแทน - ข้าวเหนียวเป็นอาหารหลัก แต่ไม่สำคัญในปัจจุบันการผลิตที่ทำให้ผู้คนอยู่รอด
6. บทบาทหน้าที่ของสื่อ (เน้นบทบาทเพื่อ ครอบครัวเชิงเดี่ยวและ ปัจเจกบุคคล)	- เชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างสามโลก (ระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ ผู้คนกับธรรมชาติ แวดล้อมผ่านสิ่งของ คนเข้าร่วมพิธีกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติ) (พอเป็นพิธี) - การช่วยเหลือกันระหว่างญาติลดน้อยลง ไม่ค่อยรู้จักกัน ลักษณะปัจเจกบุคคล - เป็นที่พึ่งทางใจเฉพาะคนบางกลุ่ม - ผู้อาวุโสและญาติพี่น้องไม่สามารถอบรมลูกหลานได้ - สนุกสนานรื่นเริงระหว่างผู้เข้าร่วมพิธี
7. ช่องทางการสื่อสาร (channel)	
ช่วงเวลาประกอบพิธี	- ช่วงเวลาเลี้ยงผีปู่ย่าประจำปี ช่วงเวลาตามวาระโอกาสพิเศษหรือเผชิญวิกฤติ
พื้นที่ประกอบพิธี	- หิ้งหรือห่อผีปู่ย่าสถิตอยู่ที่บ้านเก่าผี และการแบ่งผีไปเลี้ยงเองเพื่อความสะดวก
ขั้นตอนประกอบพิธี	- วันประกอบพิธีกำหนดตายตัวที่มาจากในอดีต - ขั้นตอนเตรียมการก่อนประกอบพิธี (ไม่มีการเตรียมการ) ระหว่างประกอบพิธี (แต่ละครอบครัวนำสิ่งของมาเอง) และหลังประกอบพิธี (แยกย้าย)
8. ข้อกำหนดหรือข้อห้าม	- แต่ละครอบครัวนำสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธีเตรียมมาจากบ้านตัวเอง - นำสิ่งของมารวมจัดใส่ภาชนะที่เก่าผีเตรียมไว้ - การผัดผี เน้นไปที่ผัดสัมพันธ์ทางเพศ หรือการแต่งงาน - วิธีการการเสียผี/ใส่ผีจะเปลี่ยนเป็นเงินสดแทนที่สิ่งของ

บริบทสังคมล้านนาในยุคนี้มีการเปลี่ยนผ่านที่ส่งผลต่อตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) หลายช่วงตอน เริ่มต้นด้วย **ช่วงแรกการเข้ามาของพุทธศาสนา**จนเกิดการปะทะสังสรรค์กับความเชื่อท้องถิ่น ดังหลักฐานที่ว่า ความเชื่อเรื่องผีในดินแดนล้านนาฝังแน่นมานาน เมื่อพุทธศาสนาแผ่เข้ามาในอาณาจักรล้านนาแล้วเจริญรุ่งเรืองอย่างสูงสุดในสมัยพระเจ้าติโลกราช (พ.ศ. 1984-

2038) แต่ความเชื่อแบบพุทธก็ไม่อาจกลบกลืนความเชื่อเรื่องผีได้โดยสิ้นเชิง จึงเกิดการผสมผสานกัน ระหว่างการนับถือผีกับศาสนาพุทธ (มาลา คำจันทร์, 2551, น. 16-17) หรือการสถาปนาความเชื่อ ผ่านตำนานเรื่องพระธาตุตามเมืองต่าง ๆ โดยอาศัยความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนาเป็นสิ่งเชื่อมโยง ความผูกพันของคนในรัฐและพระภิกษุตามท้องถิ่นต่าง ๆ ซึ่งมีส่วนสร้างจิตสำนึกร่วมกันที่เห็นความ เชื่อมโยงระหว่างเชียงใหม่กับเมืองในล้านนา (สรสวดี อ่องสกุล, 2561, น. 116) ดังนั้น การเข้ามาของ พุทธศาสนาและเจริญสูงสุดน่าจะเป็นจุดเปลี่ยนแรก ๆ ที่ทำให้เกิดการปะทะสังสรรค์กันระหว่างความ เชื่อดั้งเดิม (ผี) และสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ของล้านนากับความเชื่อแบบใหม่อย่างศาสนา

นอกจากนี้ยังมีผู้ตั้งข้อสันนิษฐานการผสมผสานระหว่างพุทธศาสนาและการนับถือผี แตกต่างกันออกไป ก็คือ **นักวิชาการกลุ่มแรก** เห็นว่าการปะทะสังสรรค์ระหว่างพุทธศาสนาและความ เชื่อดั้งเดิมของท้องถิ่นมีลักษณะผลิตซ้ำชัยชนะของความเชื่อที่เข้ามาใหม่อย่างพุทธศาสนาให้มี ลักษณะเหนือกว่า จากหลักฐานที่ว่า ความคิดในพุทธศาสนาที่มีลักษณะสากล โดยพระพุทธเจ้าเข้ามา มีบทบาทเป็นผีสากลอารักษ์บ้านเมืองแทนที่ผีต่าง ๆ ของชุมชนและเครือญาติ ดังจะเห็นได้จาก พระพุทธรูปสำคัญ ๆ เช่น พระแก้วมรกตและพระพุทธสิหิงค์ท้องถิ่นที่เคยอารักษ์ดอยสุเทพก็ถูก แทนที่ด้วยพระธาตุของพระพุทธศาสนา (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2560, น. 57-58) หรือพุทธศาสนาซึ่ง เป็นความเชื่อใหม่ที่มีหลักเกณฑ์ มีความเป็นเหตุเป็นผลมากกว่า และชนชั้นผู้นำของล้านนาได้นำมา “ครอบ” ลงไปบนความเชื่อเรื่องผีที่มีอยู่เดิม แต่ก็มิได้ทำลายระบบความเชื่อเดิมเรื่องผี เพียงแต่เข้ามา ในลักษณะที่อยู่เหนือกว่า (ฉลาดชาย รมิตานนท์, 2545) **ขณะที่นักวิชาการอีกกลุ่ม** เห็นว่า แม้พุทธศาสนาจะเข้ามามีอิทธิพลต่อวิถีชีวิตของผู้คนในล้านนาและมีลักษณะเหนือกว่าความเชื่อ ดั้งเดิมอย่างผีก็ตาม แต่ยังคงผสมผสานดำเนินควบคู่กันไป ดังหลักฐานที่ว่า ความเชื่อเรื่องผีมีมาก่อน ฝั่งแน่นมานาน ความเชื่อแบบพุทธเข้ามาก็ไม่อาจกลบเกลื่อน เกิดการเลือกใช้เลือกเอาแต่สิ่งที่เป็น ประโยชน์มาใช้กลายเป็นวิถีล้านนา (มาลา คำจันทร์, 2559, น. 15) หรือเกิดการผสมผสานระหว่าง ชุดความคิดของพุทธศาสนาที่ว่าด้วยเรื่องจักรวาล ไตรภูมิ และบุญกรรมมาสู่การหลุดพ้น “นิพพาน” ซึ่งมีความซับซ้อน ส่วนอีกชุดความคิดดั้งเดิมของท้องถิ่นที่ว่าด้วย “เมืองบน” และ “เมืองคน” ที่สื่อ ถึงความรู้ความเข้าใจด้วยภาพที่ตรงไปตรงมา (เชียรชาย อักษรดิษฐ์, 2552, น. 8-9)

สรุปได้ว่า การเข้ามาของพุทธศาสนาก็ไม่สามารถเข้ายึดครองแบบเบ็ดเสร็จเสียทีเดียว ขณะที่ความเชื่อดั้งเดิมอย่างผีก็ไม่ได้มีลักษณะนิ่งจนไม่เห็นการทำงานของอำนาจในการต่อรอง ดังกรณีของการประกอบสร้างความหมายใหม่ให้คำว่า “เปรต” เป็นผีคนละพวกกันกับผีปู่ย่า จาก หลักฐานที่ว่า เปรตในมุมมองของคนล้านนา เป็นคนละพวกกับผีปู่ย่า เปรตจะเป็นพวกไม่ดี ลักกินของ วัตถุ โลภ หรือเบียดบังเอาของวัดของวามาเป็นของตัวเอง แต่ผีปู่ย่าคือบรรพบุรุษของเราที่ล่วงลับไปแล้ว แล้วกลับมาคุ้มครองเรา (มาลา คำจันทร์, 2559, น. 104) รวมไปถึงการประกอบพิธีกรรมบูชาบรรพ บุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่เพิ่มขึ้นตอนทางฝ่ายสงฆ์เข้ามา ดังคำสัมภาษณ์ของแก๊ผีแม่ซุ่มที่กล่าวว่า “การมาดำ



หัวปู้ยาในวันสงกรานต์ มักเลือกวันดี หลังจากไปทำบุญที่วัดกลับมา พร้อมคำหัวพ่ออู้อยู่แม่อยู่ไปด้วยเลย” (ซุ่ม แปงใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 14 เมษายน 2564) ซึ่งสะท้อนว่า คนในสังคมล้านนามีการยอมรับปรับเปลี่ยนและผสมผสานให้สอดคล้องกันมากที่สุด จึงจำเป็นต้องมีทางเลือกที่จะปฏิบัติอย่างเหมาะสมกลมกลืน เพื่อลดปัญหาการขัดแย้งของแนวความคิดและการปฏิบัติที่จะเกิดขึ้นได้ ดังนั้น สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ยา) จำเป็นต้องผ่อนปรนให้กับความเชื่อของพุทธศาสนาเพื่อให้ตัวของพิธีกรรมเองยังคงดำรงอยู่ต่อไปได้

**ช่วงที่สองมิติทางการเมืองในช่วงที่ล้านนามสมัยเป็นเมืองประเทศราชแห่งราชอาณาจักรสยามและการขยายอิทธิพลของอังกฤษ (พ.ศ. 2317-2442)** ทำให้เจ้านายและขุนนางในเชียงใหม่ค่อย ๆ เสื่อมอำนาจ เช่นการเสียรายได้ไปบางส่วนเมื่อส่วนกลางเข้ามาควบคุมการให้สัมปทานป่าไม้ จึงหันไปแสวงหารายได้จากด้านอื่น ที่สำคัญคือ การขยายอิทธิพลเข้าครอบครองที่ดินในท้องที่ต่าง ๆ รอบนอกออกไปเพื่อเป็นแหล่งรายได้ใหม่ และใช้อำนาจดั้งเดิมของตนเข้ายึดที่นาของชาวบ้านมาเป็นที่นาหลวง หรือชาวบ้านเรียกว่า “นาเจ้า” (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2560, น. 77) หรือการใช้วิธีการ **“ดูพระเจ้าหมอผี”** ในกล่าวหาชาวนาที่ร่ำรวยว่าเป็นผีกะ (ดูเชิงอรุณที่ 21) ที่มีลักษณะทำนองแม่หม่อมผีที่เป็นเสนียดในสังคม การกระทำเช่นนี้จะเป็นมาตรการหลังจากการบังคับซื้อที่นาไม่ได้ ซึ่งมีผลทำให้ชาวบ้านเกลียดชังและถูกขับไล่ออกจากหมู่บ้าน ที่นาของผู้นั้นก็ตกเป็นของเจ้านายไป (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2560, น. 77) หรือ **“การใช้วาทกรรมการกล่าวหาว่าเป็นผีกะ”** ที่ส่งผลต่อการนับถือผีปู้ยาเป็นอย่างยิ่ง ดังหลักฐานที่ว่า ชาวนาต้องสร้างกฎเกณฑ์การนับถือผีปู้ยาอย่างเคร่งครัดอย่างการผูกพันความเชื่อเรื่องผีปู้ยาเข้ากับผีกะ ซึ่งถือว่าเป็นผีปู้ยาที่ถูกกลืนกลายเป็นผีร้าย การกล่าวหาว่าเป็นผีกะจึงเป็นมาตรการสำคัญของครัวเรือนที่มีที่นาไว้ใช้ปิดกั้นฝ่ายไม่มีที่นาให้มาแต่งงานและเข้ามาทำกินในที่ดินของตน (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2560, น. 78-79)

ชาวบ้านถูกขับไล่ก็จะไปบุกเบิกที่ดินทำกินในเมืองใหม่ที่ห่างไกลความเจริญ หรือการไปตั้งรกรากและจับจองที่ดินเพื่อทำไร่ในเขตพื้นที่สูงขึ้นไป เช่น เมืองพร้าว หรือดอยหล่อ (ดูเชิงอรุณที่ 22) นอกจากนี้จะเป็นการขยายพื้นที่ของครัวเรือนให้เพียงพอกับจำนวนประชากรที่มีขนาดใหญ่ขึ้นแล้ว อีกด้านเป็นความพยายามหลีกเลี่ยงจากอำนาจของเจ้านายและขุนนางที่เริ่มเข้ามาปิดกั้นการครอบครองที่ดินหรือที่นา เพราะในยุคสมัยนั้น **“ที่ดิน”** เป็นปัจจัยที่สำคัญต่อการผลิตแบบเกษตรกรรมและสามารถสะท้อนอำนาจของผู้หญิงที่เป็นเจ้าของอีกทางหนึ่ง ซึ่งส่งผลต่อการสืบทอดตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ยา) ที่ต้องมีการโยกย้ายและแบ่งผีปู้ยาติดตัวไปด้วย หรือบางครอบครัวละทิ้งผีปู้ยาไปเลยในที่สุด ดังคำพูดของน้องเนส แม้เรื่องราวจะผ่านมาเนิ่นนานก็ยังเป็นเรื่องเล่าที่สืบทอดจากรุ่นสู่รุ่นในตระกูลของเธอเล่าว่า **“ที่บ้านก็นับถือผีปู้ยามาตั้งแต่รุ่นยาย ยายเล่าว่ารับมาจากยายทวดอีกทีนึง ยายเป็นคนเมืองยอที่ย้ายถิ่นฐานมาเมืองพร้าว แล้วก็แต่งงานกับตา**



เอาผีปู้ยามาด้วย เป็นผีเมืองยองมาจากลำพูน อพยพมาจับจองที่ดินทำมาหากิน เดินเท้าขึ้นเกวียนมาถึงเมืองพร้าว” (ชมพูนุช วุฒิมา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 1 กุมภาพันธ์ 2564)

**การรวมหัวเมืองเป็นมณฑลเทศาภิบาล (พ.ศ. 2443-2476)** จากการปฏิรูประบบการบริหารราชการจัดตั้งเป็นมณฑลเทศาภิบาล และส่วนกลางได้เข้ามาควบคุมการคลังและปฏิรูประบบภาษีจากชาวเหนือโดยตรง (อานันท์ กาญจนพันธ์, 2560, น. 105) ได้เกิดการเคลื่อนไหวด้วยการใช้อำนาจของฝีม้าอั้งอิงในการปฏิเสศนโยบายของส่วนกลาง (สยาม) กันอย่างกว้างขวาง ด้วยการใช้นับถือผีบรรพบุรุษมาเป็นสัญลักษณ์ในการสื่อสารเพื่อต่อสู้และช่วงชิงอำนาจ ผ่านปฏิบัติการทางสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) เพื่อนิยามอำนาจทางศีลธรรมและสร้างตัวตนใหม่ ๆ แทนที่จะยอมจำนนของการครอบงำจากส่วนกลางเพียงอย่างเดียว เฉกเช่นกรณีของเจ้าอุปบลวรรณาแสดงให้เห็นการขยายบทบาทหน้าที่ของตัวสื่อที่อยู่ในขอบเขตครัวเรือน และเครือข่ายในสายตระกูลไปสู่การเคลื่อนไหวระดับการเมืองท้องถิ่น **จวบจนมาถึงการผนวกรวมล้านนาเป็นจังหวัดหนึ่งของไทย (พ.ศ. 2477-2500) และสมัยจอมพล ป. พิบูลสงครามกับนโยบายการสร้างชาตินิยม (พ.ศ. 2481-2487)** ที่วัฒนธรรมของชาติจำเป็นต้องมีหนึ่งเดียว การส่งเสริมเฉพาะวัฒนธรรมแห่งชาติและทำลายวัฒนธรรมย่อยอื่น ๆ ในลักษณะกลยุทธ์เข้าแทนที่แบบกวาดของเก่าทิ้งให้หมดแล้วใส่ของใหม่ลงไปทั้งหมด (อดุลย์ ดวงดีวีรัตน์ และคณะ, 2547, น. 196) ก็ส่งผลต่อวัฒนธรรมย่อย ๆ ในท้องถิ่นหนึ่งในนั้นก็คือ สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) ที่เริ่มสูญหายไป

**ประกอบกับช่วงที่สามการเปลี่ยนแปลงของมิติทางเศรษฐกิจ (พ.ศ. 2501-2539)** อย่างแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ รวมทั้งระบบเงินตราแบบทุนนิยมของสังคมล้านนาจากหลักฐานที่ว่า การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นอย่างรวดเร็วในสังคมเกษตร โดยเฉพาะอย่างยิ่งการผลิตพืชพาณิชย์เพิ่มมากขึ้น การใช้ที่ดินอย่างเข้มข้น พร้อมกับการลดบทบาทหลงของความเชื่อเรื่องผีปู้ย่า ล้วนแล้วแต่ส่งผลทำให้บทบาทสถานภาพของผู้หญิงลดลง และการอพยพย้ายถิ่นของแรงงานได้ส่งผลต่อระบบการสืบทอดมรดกและที่ดินของตระกูล ผู้หญิงจำนวนไม่น้อยถูกผลักดันออกจากการเป็นผู้ผลิตในภาคเกษตร หรือเริ่มถูกกดดันให้ย้ายถิ่นจากชนบทเข้าสู่เมือง ออกจากบ้านไปทำงานรับจ้างเป็นแรงงานในโรงงานและอุตสาหกรรมเจริญรมย์ รวมทั้งกลายมาเป็นสินค้าคุณภาพดีราคาถูกในตลาดการค้าประเวณี (ยศ สันตสมบัติ, 2548) เมื่อวิถีชีวิตของผู้คนในล้านนาเปลี่ยนไปจากการผลิตแบบเกษตรกรรม หันมาแบ่งที่ดินให้ลูกหลานและนำมาขายเพื่อต้องการเงินสดมาใช้จ่ายนั้น เมื่อไรที่ดินทำกินผู้คนที่ต้องออกมาจ้างในเมืองและภายนอกชุมชน โดยเฉพาะผู้หญิงที่เริ่มสูญเสียอำนาจแบบเดิมจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างผีปู้ย่าหรือการครอบครองพื้นที่การสื่อสารในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) ในทางปฏิบัติ เพราะผู้หญิงบางคนจำเป็นต้องละทิ้งตัวสื่อหรือหิ้งผีปู้ย่า อีกทั้งขอขมาอำนาจความคุ้มครองของผีปู้ย่าที่จำกัดอยู่เฉพาะในสายตระกูลและเครือข่าย อาจไม่เพียงพอและสวนทางต่อความรับผิดชอบในรูปแบบใหม่ที่ต้องเผชิญ ผนวกกับอำนาจที่กระทำผ่านทุนทางสัญลักษณ์ของผู้หญิง

อย่างการเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์หรือบทบาทผู้นำในวิถีการผลิตแบบเกษตรกรรมก็ไม่เข้มข้นเหมือนเดิมอีกต่อไป ระบบเศรษฐกิจแบบใหม่ได้ส่งผลกระทบต่อสถานะและประเภทของงานที่ผู้หญิงเคยทำในอดีต

อย่างการควบคุมที่ดินจากการสืบทอดทางมรดกของกลุ่มผีปู้ย่าที่เคยทำให้ผู้หญิงมีคุณค่ากำลังหมดไป สถานภาพของตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) ที่คนในชุมชนเกิดการละทิ้งผีปู้ย่า หรือมีการแบ่งผีติดตัวไปด้วย ส่วนการประกอบพิธีกรรมลดน้อยลงและเริ่มหายไป จากหลักฐานที่ว่า การเข้ามาของระบบเงินตราผลักดันให้ผู้คนออกไปทำงานนอกชุมชนและละทิ้งพิธีกรรมบูชา บรรพบุรุษ ทำให้พิธีกรรมสูญเสียนิเวศน์ “เชิงปฏิบัติ” (ผู้คนไม่สนใจ) (อัญชลี สิงหนะทร-ฤณาท, 2552) การจะนำผีปู้ย่าไปด้วยก็ไม่สะดวกมากนัก จึงทำให้ผู้คนและผู้หญิงบางส่วนจำเป็นต้องละทิ้ง หรืออย่างน้อยก็มีการแบ่งผีปู้ย่าไปด้วย” (Gray, 1990 อ้างถึงใน นิวัตร สุวรรณพัฒนา, 2540)

ขณะที่ตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) ในชนบทของล้านนาจะลดบทบาทลง ในทางตรงกันข้ามพิธีกรรมการเข้าทรงสามารถปรับตัวเข้ากับความทันสมัยได้อย่างน่าสนใจ ดังหลักฐานที่ว่า การเติบโตขึ้นของการทรงเจ้าในเขตเมืองเชียงใหม่ที่เป็นช่องทางสำคัญให้ผู้หญิงสามารถใช้อำนาจเหนือธรรมชาติสร้างสถานะที่เหนือกว่า รวมทั้งเปิดโอกาสให้เข้าสู่อำนาจในปริมนทลของความเชื่อ และพิธีกรรมแบบใหม่ ก็มีผลผลักดันให้ผู้หญิงจากชนบทมีการโยกย้ายถิ่นฐานเข้ามาสู่ชุมชนเมือง และเข้ามายึดอาชีพหลักเป็นแม่ชี (ร่างทรง) เป็นไปได้ว่าลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีเป็นปรากฏการณ์ที่สวนกระแสกับการลดลงของสถานะและบทบาทของผู้หญิง (Irvine's, 1984) อีกทั้งยังแสดงให้เห็น การปรับตัวของตัวสื่อพิธีกรรมเองที่พลิกเอาคุณลักษณะของสื่อบางประการมาผลิตซ้ำ อย่างการเป็นแม่ชี (ร่างทรง) เพื่อการอยู่รอดตอบสนองคนในชุมชนและเสริมสร้างอำนาจได้ด้วยเช่นกัน

การเรียกชื่อผีปู้ย่า นอกจากเรียกว่าผีปู้ย่า ผิมด ผิเม็ง ผิมดซอนเม็ง หรือผียางแดงแล้ว มีหลักฐานเพิ่มเติมว่า ยังมีการเรียกว่า ผิเม็งน้ำฮา (น้ำปลาร้า) เนื่องจากในยุคเศรษฐกิจถดถอยไม่มีเงินซื้อไก่มาเช่นไหว้ จึงได้ต่อรองเปลี่ยนเป็นไข่ไก่ ปลาร้าแห้ง จนถึงสุดท้ายเหลือเพียงแค่น้ำปลาร้า (เจียรชาย อักษรดิษฐ์, 2552, น. 38) ส่วนการให้ความหมายยังคงเป็นวิญญูณบรรพบุรุษทางสายแม่ มีอำนาจในการดลบันดาล ปกปักษ์รักษาให้ลูกหลานปลอดภัย แต่ไม่สามารถสร้างสำนึกร่วมของระบบเครือญาติและสายตระกูล และไม่ค่อยได้ใช้เป็นกฎระเบียบในการควบคุมลูกหลาน (อดุลย์ ดวงดีทวีรัตน์ และคณะ, 2547, น. 204) ขณะที่สถานะภาพของผีปู้ย่าอยู่ในช่วงกำลังจะหายไป เพราะคนส่วนใหญ่ที่เข้าร่วมพิธีไม่ค่อยรู้เรื่องคุณค่าและความหมายของผีปู้ย่า เป็นการทำตามคนเฒ่าคนแก่ให้สืบทอดกันมา โดยไม่รู้ว่าทำเพื่ออะไร (นิติธร ทองธีรกุล, 2550, น. 135) การประกอบพิธีกรรมทำพอเป็นพิธี เน้นเฉพาะที่เป็นรูปแบบเท่านั้น ส่วนคุณค่า เนื้อหา และความหมายได้หายไป (อดุลย์ ดวงดีทวีรัตน์ และคณะ, 2547, น. 197)

ขณะที่ตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ยังคงเป็นการสื่อสารกลุ่มรูปแบบหนึ่งอาจจะไม่เข้มข้นเหมือนยุคอดีต เพราะผู้คนต่างออกไปทำงานภายนอกชุมชน แต่เพิ่มมิติการสื่อสารระหว่างบุคคลที่เป็นปัจเจกบุคคลมากยิ่งขึ้น จากหลักฐานที่ว่า ในปัจจุบันผู้คนสนใจขอพรผีปู่ย่าเพื่อตัวเอง เช่น การค้าขาย การขอโชคขอลาภ การเรียนต่อ โรคร้ายไข้เจ็บ การสะเดาะเคราะห์ ฯลฯ (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 1992) อย่างไรก็ตาม การมีข้อตกลงร่วมกันของสมาชิกในกลุ่มผีเดียวกันอาจจะเป็นข้อเด่นของตัวสื่อที่ทำให้ผู้เข้าร่วมพิธีกรรมมีขอบข่ายเฉพาะ “คนวงใน” เท่านั้น แต่ในยุคนี้จำนวนของผู้คนที่เข้าร่วมพิธีกรรมลดน้อยลงก็อาจส่งผลทำให้การทำงานของข้อปฏิบัติดังกล่าวเป็นไปได้ยากมากขึ้น

ผู้มีส่วนเกี่ยวข้องกับตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ยังเป็นการสื่อสารเชิงพิธีกรรมที่มีมิติของอำนาจเกี่ยวพันอยู่คือ ผู้ส่งสาร (sender) มีทั้งฝ่ายที่ทำการสั่งการ (ผีปู่ย่า) และฝ่ายที่ทำการร้องขอ คือ ผู้หญิงที่เป็นผู้นำวงศ์ตระกูลในการประกอบพิธีกรรม (แก๊ผี) ม้าขี่ (ร่างทรง) ส่วนผู้รับสารคือ สมาชิกที่สืบสายในตระกูลผีปู่ย่าเดียวกันที่เข้าร่วมพิธีกรรม (receiver) ซึ่งในยุคนี้ปรากฏหลักฐานว่า เกิดการชบเซาหรือหดตัวลงไป โดยเฉพาะในช่วงการเปลี่ยนแปลงระบบเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตรา (พ.ศ. 2501-2539) เมื่อชาวบ้านปลูกพืชเชิงเดี่ยวแบกรับต้นทุนการผลิตสูงไม่ไหว ที่ดินถูกขายให้กับนายทุน ผู้คนออกไปหาทำงานทำทั้งในโรงงานอุตสาหกรรม และงานก่อสร้าง ส่งผลกระทบถึงกลุ่มผู้รับสารในการประกอบพิธีกรรม คือ ้วยทำงานและ้วยหนุ่มสาว ซึ่งส่วนใหญ่เป็นลูกหลานที่เข้าร่วมพิธีกรรม ทำให้องค์ประกอบการสื่อสารคือ ผู้รับสาร (receiver) หดหายลงไป (นิติธร ทองธีรกุล, 2550, น. 177)

ส่วนแก๊ผียังเป็นคนทำพิธีและสื่อสารกับผีปู่ย่า รวมทั้งคอยดูแลหิ้งหรือห่อผีปู่ย่าสืบทอดพิธีกรรม การสืบทอดการเป็นแก๊ผี มีทั้งจากการเป็นลูกสาวคนโตของสายตระกูลทางฝ่ายแม่ ผู้หญิงสูงอายุ และผู้หญิงที่แบ่งผีไปดูแลเอง รวมไปถึงม้าขี่ (ร่างทรง) ที่เป็นลูกสาวคนเล็กหรือผู้หญิงของสายตระกูล ดังหลักฐานว่า ช่วงเวลาดังกล่าวจะให้อำนาจผีปู่ย่า โดยผ่านทางผู้เฒ่าหรือหญิงชราของตระกูลที่เรียกว่า แก๊ผี (Turton, 1972) คุณลักษณะเฉพาะดังกล่าวก็ยังสะท้อนถึงความสัมพันธ์ระหว่างผู้น้อยกับผู้ใหญ่ในชุมชนนั้น ๆ และระเบียบของสังคมที่ผู้ใหญ่มักจะเป็นผู้อบรมสั่งสอนและผู้น้อยต้องรับฟัง (กาญจนา แก้วเทพ, 2553, น. 9) ขณะที่สิ่งที่ขาดหายไป คือ คุณค่าของการช่วยเหลือเกื้อกูลและสั่งจจะการสืบทอดจางหายไป (อดุลย์ ดวงดีทวีรัตน์ และคณะ, 2547, น. 220) เพราะผู้เข้าร่วมพิธีกรรมเป็นคนหน้าเดิม ๆ หรือเป็นตัวแทนของสมาชิกในครอบครัว (ส่วนมากจะเป็นแม่บ้านและผู้สูงอายุ) (อดุลย์ ดวงดีทวีรัตน์ และคณะ, 2547, น. 218) ประกอบกับสมาชิกในสายตระกูลออกไปทำงานนอกชุมชนและไม่ได้ยึดติดพื้นที่เหมือนในยุคก่อน ซึ่งทำให้สัจจะบางประการไม่ได้ทำหน้าที่เต็มกำลัง อย่างการรักษากฎระเบียบและดูแลสมาชิกได้จางหายไป อีกด้านยังสะท้อนให้เห็นการกระทำของโครงสร้างสังคมล้านนาที่หล่อหลอมด้วย habitus จนกลายเป็นนิสัยและจิตสำนึก

บนพื้นฐานพันธกิจของการกำหนดบทบาทและความรับผิดชอบที่มีต่อครอบครัวแล้วเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งในร่างกายของตัวผู้หญิงแบบอัตโนมัติ จึงทำให้ไม่จำเป็นต้องพูดตอกย้ำซ้ำทวนมากนัก

เนื้อหาสาร (message) ของฝ่ายที่ทำการสั่งการ (ผีปู้ย่า) คือการดลบันดาลตามคำขอ การสาปแช่งเมื่อลบลู่ ฝ่ายที่ทำการร้องขอ คือ การขอขมา ขอพร หรือการบอกกล่าว ในยุคนี้เนื้อหาสารยังคงไม่แตกต่างไปจากยุคแรก แต่มีการปรับเปลี่ยนเครื่องเซ่นไหว้จากวัวและหมูเป็นตัว มาเป็นไก่และไข่ไก่ ต่อมาก็เป็นปลาแห้ง จนกระทั่งสุดท้ายเหลือเพียงน้ำปลาร้า (เจียรชาย อักษรดิษฐ์, 2552, น. 38) เป็นการเปลี่ยนแปลงไปตามสภาพเศรษฐกิจ ส่วนที่เป็นคุณค่าและเนื้อหาที่เกี่ยวกับความเชื่อได้เปลี่ยนไป โดยเฉพาะสัญญาใจในการช่วยเหลือเกื้อกูลกันและการปกป้องคุ้มครองลูกหลาน “การกินข้าวกินผีปู้ย่า” เหลือเพียงมากินอาหารและสนุกสนานร่วมกันเท่านั้น พอกลับมาจากพิธีแต่ละครอบครัวได้อาหารที่เหลือจากงานมากินที่บ้าน สมาชิกในครอบครัวไม่ได้พูดถึงพิธีกรรมผีปู้ย่ากันเลย (อดุลย์ ดวงดีทวีรัตน์ และคณะ, 2547, น. 219)

บทบาทหน้าที่ของสื่ออย่างการช่วยเหลือเกื้อกูลระหว่างญาติลดน้อยลง ดังหลักฐานที่ว่าเมื่อชีวิตของชาวบ้านต้องทำงานอย่างหนักเพื่อหาเงิน การแข่งขันก่อเกิดขึ้นในชุมชน ญาติพี่น้องที่เคยช่วยเหลือกันในเรื่องของแรงงานก็เริ่มจะมองเรื่องความมากน้อย ความคุ้มค่า ตัวเงิน (อดุลย์ ดวงดีทวีรัตน์ และคณะ, 2547, น. 195) บทบาทของผีปู้ย่าเป็นที่พึงพอใจให้คนบางกลุ่ม ผู้อาวุโสและญาติพี่น้องไม่สามารถอบรมลูกหลานได้เหลือเพียงแต่ความสนุกสนานรื่นเริงหลังประกอบพิธีกรรม (นิติธร ทองธีรกุล, 2550, น. 135) ส่วนบทบาทเชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างสามโลก (มนุษย์กับมนุษย์ ผู้คนกับธรรมชาติแวดล้อม และคนเข้าร่วมพิธีกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติ) ไม่เข้าใจความหมายทำพอเป็นพิธี ซึ่งสะท้อนให้เห็นการตอบสนองของตัวสื่อในระดับปัจเจกบุคคลเป็นหลัก หากนำเอาบริบทของสังคมล้านนาที่มีลักษณะครอบครัวเชิงเดี่ยวต่างคนต่างอยู่ ผู้คนสนใจทำมาหากินเพื่อเลี้ยงชีพมากกว่าระบบเงินคือพระเจ้า ดังนั้น การประกอบพิธีกรรมจึงมีลักษณะทำพอเป็นพิธีเท่านั้น

ช่องทางการสื่อสาร (channel) หรือช่วงเวลาประกอบพิธี จะกระทำในโอกาสประเพณีประจำปี เดือน 5 และหรือเดือน 9 (ล้านนา) ตามข้อตกลงร่วมที่ได้ตกลงกันไว้ในยุคก่อน และในโอกาสต่าง ๆ นอกจากในงานมงคล (การแต่งงาน การขึ้นบ้านใหม่) ต้องการกำลังใจหรือให้ผีปู้ย่าปกป้องรักษาและคุ้มครองแล้ว ยังมีการทำในวาระโอกาสพิเศษ อย่างการขอหวย ขอให้ขายที่ดิน ค่าขายหรือการเรียนต่อ (อดุลย์ ดวงดีทวีรัตน์ และคณะ, 2547, น. 219) พื้นที่ประกอบพิธีคือ ทุ่งผีปู้ย่าที่อยู่บนหัวนอนในตัวเรือนหรือหอผีปู้ย่าที่สถิตอยู่ภายในบริเวณบ้านของเจ้าผี และมีการแบ่งผีไปเลี้ยงเองเพื่อความสะดวกในการดูแล

ส่วนวันเวลาและขั้นตอนในการประกอบพิธี **ก่อนประกอบพิธี** จะไม่มีการไปย่ำเตือนว่าใกล้ถึงวันแล้ว เพราะได้กำหนดวันทำพิธีไว้ตายตัว **ระหว่างประกอบพิธีกรรม** เจ้าผียังคงทำหน้าที่ในการยื่นยง (ยกถวายเหนือหัว) สมาชิกต่างคนต่างนำสิ่งของจัดเตรียมมาจากบ้านของตัวเอง แต่ยังคงใส่ใน



ภาชนะที่เก้าอี้จัดเตรียมไว้ให้ **หลังประกอบพิธีกรรม** จะร่วมกินอาหารและร้องเพลงด้วยกัน ช่วยกันทำความสะอาดบ้านแล้วแยกย้ายกันกลับ แต่ละครอบครัวจะได้อาหารที่เหลือจากการประกอบพิธีกรรมกลับมาบ้านเป็นอาหารมีค่าไม่มีใครพูดถึงการได้มาหรือความหมายของ “การกินข้าวเช้ามีปูย่า” เช่นย่ำจิ้นไก่ และความสำคัญของพิธีกรรม ทำให้ไม่มีจิตวิญญาณของผีปูย่าแฝงอยู่เลย (อดุลย์ดวงดีทวีรัตน์ และคณะ, 2547, น. 219)

ข้อกำหนดหรือข้อห้ามอย่างการผิผีหรือการเสียผีเน้นไปที่การผิผีสัมพันธทางเพศและการแต่งงาน ส่วนรูปแบบของการเสียผีก็เปลี่ยนไป จากหลักฐานที่ว่า การเปลี่ยนความหมายของการเสียผีที่ใช้อำนาจของ “เงินสด” มาแทนที่ “สิ่งของอย่างหัวหมู” เช่น การให้สินสอดสูงถึง 2,000 บาท (จากในปี พ.ศ. 2463 จ่าย 12 บาท และในปี พ.ศ. 2493 เพิ่มมาถึง 200 บาท) หรือการให้ทองคำเป็นเงินค่าน้ำนม (ธรรมเนียมจากภาคกลางของประเทศไทย) ซึ่งเป็นการชดเชยไม่ใช่เพียงแค่การสูญเสียแรงงานจากลูกเขย แต่สำหรับลูกสาวที่เป็นผู้ดูแลครอบครัวต่อไป (อัญชลี สิงหนตร-ฤนาท, 2552) หรือการแต่งงานในชนบทเลียนแบบชนชั้นกลางเมือง ความเรียบง่ายในอดีตเริ่มสูญหายไป สิ่งเข้ามาแทนที่คือ การสู้ออ สินสอดทองหมั้น พิธีเฉลิมฉลองกินเลี้ยงต้นรำที่จัดกันอย่างเอิกเกริก การแต่งงานถูกแทนที่โดยการกำหนด “ราคา” ค่าตัวของผู้หญิงด้วยเงินทอง” (ยศ สันตสมบัติ, 2536, น. 25)

กล่าวโดยสรุป ในยุคสมัยนี้ด้วยคุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปูย่า) เกิดในบริบทของสังคมเกษตรกรรมแบบเครือญาติที่ต้องเข้ามาเผชิญกับระบบเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตราที่วิถีชีวิตของผู้คนในสังคมล้วนนาทุกสิ่งทุกอย่างที่ใช้อุปโภคบริโภคในครัวเรือนล้วนต้องซื้อหาจากภายนอก ทำให้เงินสดจึงเป็นปัจจัยการผลิตที่สำคัญมากกว่าที่ดิน ขอบเขตของตัวสื่อและอำนาจของผีปูย่าที่ครอบคลุมในระดับเครือญาติไม่เพียงพอต่อความรับผิดชอบที่เปลี่ยนแปลงไป ทำให้การนับถือผีของชาวบ้านก็ค่อย ๆ หมดความสำคัญลงส่งผลกระทบต่อตัวสื่อโดยตรงเช่นกัน อีกทั้งสถานะของตัวสื่อที่เริ่มหดหายไป ผนวกกับความจำยอมที่ต้องละทิ้งผีปูย่าออกไปทำงานนอกชุมชนเพื่อหารายได้มาเลี้ยงครอบครัว ย่อมส่งผลกระทบต่อบาทและความรับผิดชอบให้ผู้หญิงที่เป็นผู้นำในการสืบทอดพิธีกรรม ดังนั้น หากพิจารณาด้วยมิติของการผลิตซ้ำเพื่อสืบทอดวัฒนธรรมตัวสื่อพื้นบ้านแล้วนั้น การสืบทอดที่เน้น “รูปแบบ” มากกว่า “เนื้อหา คุณค่า ความหมาย” อาจเป็นปัจจัยที่เป็นอุปสรรคส่งผลกระทบต่อระบบการสืบทอดของคนรุ่นหลังที่ไม่สามารถสื่อสาร อธิบายคุณค่า และความหมายที่ซ่อนอยู่เบื้องหลังได้ ทำให้การทำพิธีกรรมอย่างลึกซึ้งและมีความรู้สึกร่วมค่อนข้างเป็นไปได้ยากจะเป็นเพียงการเข้าร่วมตามประเพณีที่เคยทำตามกันมาจากในอดีตเท่านั้น



## การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า): กระบวนการผลิต การผลิตซ้ำ และขอบเขตของอำนาจในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่

ในบทนี้ผู้วิจัยยังคงใช้เกณฑ์ของ R. Williams (1981) มาวิเคราะห์ปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ แบ่งเป็น 4 ขั้นตอน ดังแผนภาพต่อไปนี้



ภาพ 15 การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่

ที่มา: ดัดแปลงมาจากแนวคิดกระบวนการผลิตและผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมของ R. Williams, 1981

## 1. อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ได้รับความบวกรการผลิตหรือการสร้างอำนาจ (production) ขึ้นมาอย่างไร

ในที่นี้ผู้วิจัยใช้มิติการผลิตหรือการสร้างอำนาจ ผ่านกระบวนการได้มาซึ่งอำนาจของผู้หญิงเพื่อเป็นเกณฑ์ในการวิเคราะห์ ดังนี้

1.1 แหล่งที่มาของอำนาจ ในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่สามารถแบ่งออกได้เป็น 2 ส่วน คือ

1.1.1 อำนาจที่มาจากโครงสร้างทางสังคมล้านนาเป็นตัวกำหนด ในยุคนี้ผู้หญิงได้ใช้อำนาจที่กำหนดมาจากโครงสร้างทางสังคมหลาย ๆ ส่วนผสมผสานกันไป ตั้งแต่อำนาจจากระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่ การควบคุมความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายที่ต้องทำงานร่วมกัน โดยมีอำนาจจากความเชื่อการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เป็นแกนกลางในการกำกับอยู่เบื้องหลัง เสมือนเป็นการปรับเปลี่ยนวิธีการจัดลำดับความสัมพันธ์ของอำนาจให้สอดคล้องกับบริบททางสังคมล้านนาที่มีการขยายอิทธิพลเข้าครอบครองที่ดินของเจ้านายและขุนนางในเชียงใหม่ หลังจากสูญเสียรายได้จากการเข้ามาของรัฐส่วนกลางและอิทธิพลของอังกฤษ ด้วยการสร้าง “วาทกรรมกล่าวหาว่าเป็นผีกะ” ทำให้ชาวบ้านต้องสร้างกฎเกณฑ์การนับถือผีปู่ย่าอย่างเคร่งครัดเพื่อป้องกันมิให้ลูกผู้หญิงในครอบครัวแต่งงานออกไปง่าย ๆ ดังบางช่วงบางตอนของเอกสารต่อไปนี้

...การแต่งงานมักจะขึ้นอยู่กับความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษ การสืบสายตระกูลทางฝ่ายหญิงจะให้อำนาจผีปู่ย่า โดยผ่านทางผู้เฒ่าหรือหญิงชราของตระกูลที่เรียกว่า แก้วผี ตัดสินว่าคู่แต่งงานใดเหมาะสมหรือไม่ ทำให้ช่วงเวลาดังกล่าวหญิงชรามีอำนาจควบคุมและถือครองที่นาจำนวนมาก เพราะมีสมาชิกในครัวเรือนแต่งงานออกไปน้อยมาก

(Turton, 1972)

นอกจากนี้ยังมีผู้หญิงบางกลุ่มได้อาศัยอำนาจจากความเชื่อของผีปู่ย่าและความชอบธรรมในการสืบเชื้อสายตระกูลทางฝ่ายแม่มายกระดับเป็นกลไกเพื่อเคลื่อนไหวตอบโต้ระดับการเมือง ดังตัวบทที่กล่าวถึงกรณีความขัดแย้งของเจ้าอุบลวรรณา (ดูเชิงอรธที่ 23) กับสยามว่า

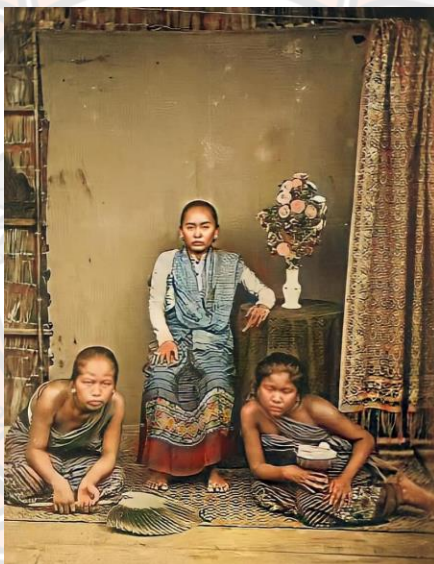
...เมื่อครั้งที่สยามได้พยายามเข้ามาจัดการปกครองหัวเมืองฝ่ายเหนือด้วยการจัดระบบการเก็บภาษีแบบใหม่ที่เรียกกันว่า “ภาษีกรุงเทพ” ได้สร้างความเดือดร้อนให้แก่ผู้ประกอบการค้า เจ้าอุบลวรรณาจึงได้ออกมาเคลื่อนไหวเพื่อตอบโต้นโยบายของกรุงเทพฯ โดยใช้วิธีการอ้างคำกล่าวของวิญญาณผีบรรพบุรุษให้ยกเลิกข้อปฏิบัติการจัดเก็บภาษี

ผ่านการประทับทรงร่างม้าขี่คือตัวเจ้าอุบลวรรณเอง ซึ่งเป็นผู้สืบทอดการปฏิบัติเรื่องผีปูย่าจากการเป็นลูกสาวคนเล็กจึงมีบทบาทในการเป็นร่างทรง (ม้าขี่)

(เจียรชาย อักษรดิษฐ์, 2552, น.15)

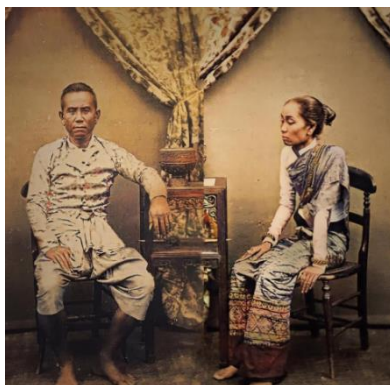
...เมื่อเจ้าอุปราชนุญทวงศ์ อนุชาของพระเจ้าอินทวิชยานนท์ (ดูเชิงอรธที่ 24) ซึ่งมีอำนาจเสมือนกษัตริย์อีกองค์หนึ่งได้ล้มป่วย เจ้าอุบลวรรณก็ได้ทำพิธีเข้าทรงแล้วแจ้งสาเหตุการป่วยของเจ้าอุปราชนุฯ ว่าเป็นเพราะผีบรรพบุรุษไม่พอใจที่พระองค์กดขี่ราษฎร จึงขอให้ยกเลิกการเก็บภาษีผูกขาดการต้มสุรจากราษฎรเสีย

(จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2535, น. 35)



ภาพ 16 เจ้าอุบลวรรณ

ที่มา: เพจเฟซบุ๊กเชียงใหม่ที่คุณไม่เคยเห็น



ภาพ 17 เจ้าหลวงอินทวิชยานนท์ และเจ้าทิพยเกสร

ที่มา: เพจเฟซบุ๊กเชียงใหม่ที่คุณไม่เคยเห็น

สรุปโดยรวมได้ว่า ในยุคนี้ช่วงแรกก่อนระบบเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตรา จะเข้ามาในสังคมล้านนา แหล่งที่มาของอำนาจผู้หญิงที่มาจากโครงสร้างทางสังคมล้านนาได้มีการผสมผสานการใช้อำนาจระหว่างระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่และการควบคุมความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายที่ต้องทำงานร่วมกัน โดยมีความเชื่อการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) กำกับอยู่เบื้องหลัง หากพิจารณาในมุมมองอำนาจของผู้หญิงแล้ว การวางกฎเกณฑ์การแต่งงานที่ขึ้นอยู่กับความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าได้ควบคุมความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายในกลุ่มผีเดียวกัน รวมไปถึงการมอบหมายอำนาจของผีปู่ย่า (power to) ผ่านทางหญิงสูงอายุที่เป็นเจ้าแม่ในการควบคุมที่นาของสายตระกูล ซึ่งเป็นผลพลอยได้ให้ผู้หญิง “สวมรอยใช้อำนาจของผีปู่ย่า” ผ่านระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่ได้อย่างชอบธรรมในการครอบครองดูแลที่ดินที่สะสมเอาไว้ได้มากขึ้น และเอื้อประโยชน์ให้กับผู้หญิงบางกลุ่มได้ใช้ “อำนาจจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์และผีบรรพบุรุษ” มาปฏิเสชนโยบายทางการเมืองและเสริมสร้างอำนาจทางธุรกิจการค้า ดังกรณีของเจ้าอุบลวรรณที่เป็นลูกสาวคนเล็กผู้สืบทอดการเป็นม้าขี่ (ร่างทรง) ของตระกูลที่สืบเชื้อสายทางฝ่ายแม่ที่มีคุณสมบัติพิเศษ ด้วยการมีความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรม หลักธรรม และประสบการณ์ทางจิตวิญญาณ รวมทั้งมีสิ่งที่คนทั่วไปเชื่อกันว่าเป็น “อำนาจบารมีจากคุณธรรม” (charisma) นั้นเอง

1.1.2 อำนาจที่มาจากศักยภาพของผู้หญิงล้านนา ผู้หญิงได้ใช้อำนาจดังกล่าวผ่านบทบาทสำคัญจากการหารายได้ทางมิติเศรษฐกิจ โดยเริ่มจำกัดวงมาสู่ครอบครัวของตนเองเป็นหลัก แม้ในห้วงแรกของยุคสมัยยังพบบทบาทการผลิตซ้ำให้แก่ครัวเรือนผ่านวิถีการผลิตแบบเกษตรกรรม ดังเช่นตัวบทต่อไปนี้

งานวิจัยของจिरาลักษณ์ จงสถิตมัน ยังเน้นย้ำว่าผู้หญิงมีบทบาททางเศรษฐกิจ อย่างการค้าขายในตลาด หรือในท้องถิ่นที่ว่า

...มิชชันนารีและชาวต่างประเทศให้ภาพการค้าขายของผู้หญิงชาวบ้านว่า ในตอนเช้าผู้หญิงจากหมู่บ้านนอกเมืองจะนำพืชผลที่ครัวเรือนของตนเองผลิตได้ เช่น ปลา ผัก ผลไม้ ข้าว สีสั่ง บุหรี่ ฝ้าย เป็ด ไก่ เครื่องปั้นดินเผา หมาก ดอกไม้ ฯลฯ ไปวางขายหรือแลกเปลี่ยนที่ตลาดในเมือง หรือในเมืองใหญ่ รายได้ของครัวเรือนจำนวนไม่น้อยจึงมาจากการค้าขายของผู้หญิง

(จिरาลักษณ์ จงสถิตมัน, 2535, น.40)

และเริ่มการเสริมสร้างศักยภาพของตนเองผ่านการแปลงร่าง (transform) วิธีการของอำนาจเสียใหม่เพื่อให้สอดคล้องกับบริบทการเข้ามาของระบบเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตราที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงไปถึงวิถีชีวิตของผู้คนในสังคมล้านนาและผู้หญิงเช่นกัน ดังตัวบทนี้

...การเคลื่อนย้ายไปทำงานของแรงงานหญิงก็มีความสำคัญต่อเศรษฐกิจของครอบครัวในชนบท บทบาทดั้งเดิมของผู้หญิงในการเป็นแม่บ้านก็ได้เปลี่ยนไป เคลื่อนย้ายไปทำงานทางเศรษฐกิจเช่นเดียวกับวัยรุ่น

(อัญชลี สิงหนัตร-ฤนาท, 2552)

...ผู้หญิงออกไปเป็นแรงงานรับจ้างในสถานประกอบการที่เกี่ยวข้องกับอุตสาหกรรมท่องเที่ยว อย่างร้านอาหาร คอฟฟี่ชอป พนักงานตามสถานบันเทิง ซึ่งเดิมเคยเป็นแรงงานในครัวเรือนและต้องออกไปทำงานนอกบ้านเพื่อหารายได้เลี้ยงตนเองและครอบครัว ผู้หญิงจึงเป็นแรงงานเชิงเศรษฐกิจที่สำคัญของครัวเรือนไม่แตกต่างจากแรงงานผู้ชาย

(จिरาลักษณ์ จงสถิตมัน, 2535, น. 143)

และจากการสัมภาษณ์แม่ศรีประทีป กาวิชัย เก้าฝี่และผู้จัดเก็บองค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรม อำเภอสันกำแพง ได้ให้ข้อมูลไม่ต่างจากตัวบทข้างต้น ดังบทสนทนาต่อไปนี้



- ...ผู้วิจัย: ตอนเป็นสาว ๆ แม่ทำอาชีพอะไรมาบ้างคะ
- ศรีประทีป: ตอนสาว ๆ เป็นลูกจ้างในเวียง (ในเมือง) ล้างถ้วย ส่งสตางค์มาบ้านเดือนละ 150 หรือ 300 บาท ร้านอาหารธรรมดา พักกับเจ้าของ เป็นพักบน เขาพักที่ลุ่ม (ล่าง) มันก็ไปทำเรื่อย ๆ และไปทำที่โรงบ่มยาสูบที่เมืองง่าว ลำปางโน่น ไปตอนอายุ 17 (พ.ศ. 2518-2519) ออกโฮงเฮียน (โรงเรียน) มา ก็ไป แม่หญิง (ผู้หญิง) ไปอ๊ตยา คัดยา ไปสามเดือนได้เงินมาพันปลาย ๆ ได้วันชาวปลาย (ยี่สิบกว่าบาทเกือบสามสิบบาท) เขาไปเหมา กินอยู่นอนเอาคืนเสาะกัน (เท่าชนกัน)
- ผู้วิจัย: ทำไม แม่ถึงล้าออกไปนอกบ้านที่อื่น หรือไปในเมือง
- ศรีประทีป: เขา อยากได้สตางค์มาให้พ่อแม่เลี้ยงดูน้อง
- (ศรีประทีป กาวิชัย, ผู้ให้สัมภาษณ์, 21 กุมภาพันธ์ 2564)

จากตัวบทข้างต้นได้สะท้อนความเป็นไปในมิติอำนาจของผู้หญิงที่มาจาก การปรับตัวเพื่อเสริมสร้างศักยภาพให้กับตัวเองอย่างเป็นรูปธรรมที่มาจาก การบีบคั้นของระบบ เศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตราและแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติที่เน้นนโยบายของการผลิต เพื่อขายและการบริโภค เช่น การปลูกยาสูบและอ้อยตามระบบพันธะสัญญาเพื่อให้ได้เงินเลี้ยงดู ครอบครัวเข้ามาเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตของผู้คนในสังคมล้านนา ฯลฯ ทว่ายังคงมีนักวิชาการอย่าง จิราลักษ์ณ์ ออกมาให้ข้อสังเกตเพิ่มเติมว่า “การเปลี่ยนสถานะของผู้หญิงจากผู้ผลิตให้กับครัวเรือนไป เป็นแรงงานรับจ้าง อันเนื่องมาจากความจำเป็นทางเศรษฐกิจก็ยังเป็นปัญหาอยู่ว่าผู้หญิงจะมีอำนาจ ทางเศรษฐกิจเพิ่มขึ้นจากเดิมหรือไม่” (จิราลักษ์ณ์ จงสถิตมัน, 2535, น. 147) ซึ่งคล้ายคลึงกับ ข้อเขียนของปราณี วงษ์เทศที่เห็นว่า “การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจทุนนิยมมีผลให้สถานภาพของ ผู้หญิงตกต่ำเป็นแรงงานราคาถูก และต้องออกจากหมู่บ้านหมดกรรมสิทธิ์ในที่ดินแล้ว ภาพพจน์ และค่านิยมที่ให้คุณค่าและความสำคัญต่อความเป็นแม่ของผู้หญิงกำลังเสื่อมสลายลงด้วย” (ปราณี วงษ์เทศ, 2559, น. 269)

ทั้งนี้มีอาจปฏิเสธข้อสังเกตของนักวิชาการทั้งสองในข้างต้นได้เลย แต่หาก มองในมิติของการปรับตัวเพื่อให้ยังคงดำรงสถานะอำนาจที่พวกเขาเคยมีอยู่แล้วนั้นก็จำเป็นต้องทำ ประกอบกับอำนาจที่มีอยู่เดิมที่มาจากความคุ้มครองของผีปู่ย่าจากตัวสื่อพิธีกรรมในขอบเขตของสาย ตระกูล อาจไม่มีพลังมากพอที่จะต้านทานกับพลังภายนอกที่เข้ามาได้ การที่ผู้หญิงได้ใช้อำนาจที่มา จากการปรับตัวเพื่อเสริมสร้างศักยภาพ ผ่านวิธีการแปลงร่าง (transform) ตัวเธอเองด้วยการใช้อำนาจใหม่จากมิติทางเศรษฐกิจ เช่น การไปออกทำงานภายนอกชุมชน การขายร่างกายเป็นแรงงาน

การแต่งงาน หรือการได้รับการศึกษาสมัยใหม่เพื่อหารายได้จนเจือครอบครัว เสมือนเป็น การแปลงร่างใหม่ผ่านบทบาทการเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัวจากวิถีการผลิตแบบเกษตรกรรมในรูปแบบเชิง “ที่ดิน” มาสู่ในรูปแบบเชิง “วัตถุและเงินทอง” โดยเฉพาะเงินสดเพื่อหมุนเวียนภายในครอบครัวให้พวกเธอยังคงมีความสำคัญต่อครอบครัวดั้งเดิม แม้ในความเป็นจริงเริ่มจำกัดการดูแลเฉพาะในครอบครัวของตัวเองและไม่ได้กินอาณาเขตไปถึงเครือญาติเหมือนเดิมอีกต่อไป การที่ผู้หญิงล้าหน้าในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ยังคงต้องการดำรงสถานะอำนาจ บทบาทหน้าที่ และการมีตัวตนผ่านสำนึกแบบเดิม จึงเป็นเพียงแค่ “การปรับเปลี่ยนชนิดและวิธีการของอำนาจ” เท่านั้น หากนำเรื่อง habitus ของ P. Bourdieu (1977) มาพิจารณาพร้อมด้วยแล้ว จะพบว่าตัวผู้หญิงเองได้ถูกหล่อหลอมมาจากพ่อแม่ ครอบครัว เครือญาติ หรือสถาบันต่าง ๆ ในสังคมล้าหน้าในเรื่องการรับผิดชอบความเป็นไปของครอบครัว โดยใช้เวลาในการบ่มเพาะอย่างยาวนานผ่านการซึมซับเข้ามาอยู่ในร่างกายจนกลายเป็นนิสัยอย่างอัตโนมัติและส่งผลต่อการกระทำดังกล่าวออกมา

**1.2 ลักษณะของอำนาจ** ในยุคนี้ผู้หญิงยังคงใช้อำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) จากการมอบหมายอำนาจของผีปู่ย่าแบบดั้งเดิม (power to) และอำนาจการจัดการกับชีวิตของตัวเองแบบใหม่ (power within) เพื่อหาเลี้ยงชีพให้กับครอบครัว รวมไปถึงอำนาจร่วม (power with) ที่เกิดจากการรวมกลุ่ม ดังต่อไปนี้

**1.2.1 อำนาจจากความเคารพ ยำเกรง ศรัทธา และบารมี** ในยุคนี้ผู้หญิงยังคงใช้อำนาจในลักษณะนี้อยู่ ดังกรณีของเจ้าอุบลวรรณที่ใช้อำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างวิญญูณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มาตอบโต้ทางการเมือง (ดูเชิงอรรถที่ 25)

ผู้วิจัยวิเคราะห์ว่า การใช้ความเชื่อความศรัทธาเป็นกลไกการเคลื่อนไหวตอบโต้ระดับการเมือง ด้วยการแปรสภาวะการตกอยู่ภายใต้อำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์เข้ามาช่วยยกฐานะของตัวเองให้สูงขึ้นเสมือนเป็นกระบวนการแปร “อำนาจที่เป็นธรรม” ของผีปู่ย่ามาสร้างความชอบธรรมให้ผู้หญิง (ปัจเจกบุคคล) ไปสู่คนล้าหน้า (ชุมชน) และรัฐในระดับเมืองล้าหน้า (สังคม) ซึ่งเป็นที่น่าสังเกตว่า การเข้าทรงดังกล่าวเกี่ยวข้องกับอำนาจทางการเมืองระดับนโยบายและทางการค้า เจ้าอุบลวรรณมีความสามารถเฉพาะตัวในการเรียนรู้ “ลักษณะของอำนาจ” จากความเคารพ ยำเกรง ศรัทธา และบารมีมาเอื้อประโยชน์ต่อการทำธุรกิจของตัวเองและสังคมล้าหน้าได้

**1.2.2 อำนาจจากการมีหน้ามีตาในสังคม** แม้ในยุคนี้ผู้หญิงไม่ได้ครอบครองที่ดินเนื่องจากวิถีการผลิตแบบเกษตรกรรมไม่สามารถตอบสนองต่อความมั่นคงอยู่รอดของครอบครัว หรือใช้การแต่งงานเพื่อแลกเปลี่ยนเอาแรงงานหน้าใหม่ได้ดังอดีต ดังนั้น การที่ผู้หญิงออกไปทำงานนอกชุมชน ส่งเงินกลับบ้านไปจุนเจือพ่อแม่และครอบครัวเป็นเครื่องหมายแสดงฐานะทางเศรษฐกิจรวมทั้งการมีหน้ามีตาในชุมชนผ่านความหมายของ “การเป็นลูกสาวที่ดี” ดังตัวบทนี้

...ผู้หญิงในฐานะลูกสาวเป็นความคาดหวังของครอบครัวภายใต้ความเชื่อของผีปู่ย่า การแต่งงานจากเดิมที่เคยใช้เพื่อเสริมสร้างความสัมพันธ์และการแลกเปลี่ยนแรงงาน ได้ปรับเปลี่ยนมาเป็นการกำหนดราคาค่าตัวของเพศและร่างกายของลูกสาวผ่านการต่อรอง สิ้นสอดทองหมั้น หรือการออกไปทำงานและส่งเงินกลับมา ผ่านการซื้อทรัพย์สินที่ดิน และ ปลุกบ้าน ซึ่งเป็นการแสดงความสัมพันธ์เชิงวัตถุ อาจไม่ใช่แค่เพียงการมีหน้ามีตาทางสังคม หรือเป็นเครื่องหมายแสดงฐานะทางเศรษฐกิจเพียงอย่างเดียว แต่คือความมั่นคงในชีวิตและความสำเร็จของครอบครัว

(นิวัตร สุวรรณพัฒนา, 2540, น.195-199)

ขณะที่ยศ สันตสมบัติได้อธิบายในงานวิจัยเรื่อง แม่หญิงลิขัยตัว: ชุมชน และการค้าประเวณีในสังคมไทยไม่ต่างกันว่า

...ระบบเศรษฐกิจแบบยังชีพได้ถูกทำลายลง โดยกลไกของตลาดและการแพร่ระบาดของอุดมการณ์บริโภคนิยม ซึ่งทำให้ชุมชนเริ่มแตกแยก ปังเจกชนนิยมเริ่มกลายเป็นระบบคุณค่าใหม่ และการแข่งขันกันเพื่อบริโภคสินค้า เช่น เงินทอง ทีวี ตู้เย็น รถมอเตอร์ไซด์ การซื้อที่ดินปลุกบ้านหลังใหญ่ ฯลฯ หญิงสาวถูกผลักออกจากการเป็นผู้ผลิตในภาคเกษตรได้รับการชักชวนให้เข้าสู่ธุรกิจการขายบริการด้วยราคาต่ำจ้างอย่างงาม และเป็นช่องทางในการยกระดับฐานะของตนเองและครอบครัวขึ้นได้อย่างฉับพลัน

(ยศ สันตสมบัติ, 2534, น. 109-110)

...การถูกลดคุณค่าจากการเป็นผู้ผลิตให้กลายเป็นเพียงแรงงานเสริมในภาคเกษตร ทำให้หญิงสาวจำนวนมากเลียนแบบหรือเอาอย่างเด็กสาวรุ่นพี่ที่ประสบความสำเร็จจากการค้าประเวณีและกลับมาบ้านพร้อมกับผิวพรรณที่เปล่งปลั่งสวยงาม เสื้อผ้าราคาแพง ความต้องการที่จะสลัดตนเองออกจากสภาพชีวิตที่กระเปียดกระเสียน ตลอดจนแสงสีของชีวิตในเขตเมือง ทำให้การไปทำงานนอกชุมชนกลายเป็นตัวแบบแห่งความสำเร็จ

(ยศ สันตสมบัติ, 2536, น. 28)

...การเปลี่ยนแปลงระบบเศรษฐกิจแบบยังชีพไปเป็นระบบเศรษฐกิจเพื่อขายได้ ส่งผลกระทบต่อผู้หญิงล้านนาทำให้ความเป็นอิสระในฐานะเกษตรกรหรือผู้ผลิตของสังคม และการเป็นผู้ที่มีอำนาจในการตัดสินใจในการใช้ประโยชน์จากผลผลิตของตนที่ผู้หญิงเคยได้รับในสังคมดั้งเดิมค่อย ๆ หดล้นไป ผู้หญิงได้กลายเป็นเพียงแรงงานในครอบครัวหรือ แรงงานรับจ้างชั่วคราว ในขณะที่ผู้ชายมีโอกาสเรียนรู้เทคนิคการผลิตแบบใหม่

(จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2535, น. 145)

ขณะที่ตัวบทจากวิจัยของนิวัตร ยศ และจิราลักษณ์ในข้างต้นพยายามชี้ให้เห็นว่า การออกไปทำงานข้างนอกชุมชนของผู้หญิงเพื่อหารายได้นั้น เป็นเครื่องหมายแสดงความสำเร็จอยู่ที่ระดับครอบครัว มิใช่ระดับของตัวบุคคลอย่างผู้หญิงเอง

## 2. อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มีการเผยแพร่หรือการใช้อำนาจ (distribution) ออกไปอย่างไร

ซึ่งวิเคราะห์ผ่านรูปแบบที่ใช้ในการปฏิบัติการเพื่อนำไปสู่เป้าหมายการใช้อำนาจของผู้หญิงในด้านต่าง ๆ คือ

### 2.1 รูปแบบการใช้อำนาจ ผ่านรูปแบบดังนี้

**2.1.1 การวางกฎเกณฑ์** จากปัจจัยการยึดครองที่นาของเจ้านายฝ่ายเหนือ ด้วยการสร้างวาทกรรม “การกล่าวหาว่าเป็นผีกะ” ที่มีความเลื่อมล้ำของการครอบครองที่ดิน ทำให้ทวีความเข้มข้นขึ้นในมิติการแต่งงานของผู้หญิงเพื่อจำกัดวงผู้ใช้ที่นา และเกิดความเคร่งครัดในการวางกฎเกณฑ์การแต่งงานของลูกหลานด้วยการให้อำนาจกับเก้าอี้ที่เป็นหญิงชราในสายตระกูลผ่านการประกอบพิธีกรรมในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ดังตัวบทนี้

...การวางกฎเกณฑ์ของการแต่งงานมักจะขึ้นอยู่กับความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษ ครอบครัวต่าง ๆ จะให้อำนาจผีปู่ย่า โดยผ่านทางผู้เฒ่า (ผู้หญิง) ของตระกูลที่เรียกว่า เก้าอี้ ตัดสินว่าคู่แต่งงานใดเหมาะสมหรือไม่ ครอบครัวในล้านนาต่างยึดถือการปฏิบัตินี้อย่างเคร่งครัด จนมีบางกรณีการเข้มงวดเกี่ยวกับการแต่งงานของบุตรสาวมากเกินไป ทำให้มีปัญหาในการหาสามีให้บุตรสาว

(Turton, 1972)

**2.1.2 การตอบโต้** เป็นอีกหนึ่งรูปแบบที่ผู้หญิงได้หยิบยกมาใช้ในการปฏิบัติการทางอำนาจเพื่อนำไปสู่เป้าหมายอันพึงประสงค์ แต่การใช้อำนาจผ่านการตอบโต้ได้นั้นก็ไม่ใช่เรื่องง่ายที่ผู้หญิงทุกคนจะนำมาต่อรองได้ ดังกรณีของเจ้าอุบลวรรณาที่ได้เลือกใช้อำนาจจากความเชื่อความ

ศรัทธาในผีบรรพบุรุษเป็นอำนาจที่มีจากคุณธรรมของผีปู่ย่าผ่านการประกอบพิธีกรรมการเป็นมาซี (ร่างทรง) ของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มาเป็นรูปแบบในการตอบโต้และเป็นกลไกการเคลื่อนไหวตอบโต้ระดับการเมือง (ดูเชิงอรรถที่ 26)

ผู้วิจัยเห็นว่า กรณีของเจ้าอุบลวรรณเป็นการแสดงให้เห็นการปฏิบัติการของผู้กระทำการ (ผู้หญิง) ผ่านพื้นที่การสื่อสารในโลกศักดิ์สิทธิ์อย่างสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ด้วยการเข้าทรงผีบรรพบุรุษในการตอบโต้ทางการเมือง ออกเป็น 3 ระดับ คือ

1) การใช้ความรู้ระดับมองเห็นและคุ้นเคยกันอยู่ในชีวิตประจำวัน เป็นความรู้ระดับปรากฏการณ์ อย่างเช่นการที่เจ้าอุบลวรรณเป็นผู้หญิงมีสถานภาพของการเป็นผู้ดำเนินการประกอบพิธีกรรมผีปู่ย่าที่ติดตัวมาตั้งแต่กำเนิด

2) การใช้ความรู้ที่จัดระบบมาจากความรู้แห่งการปฏิบัติในระดับแรก การประกอบพิธีกรรมในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ของเจ้าอุบลวรรณมิได้เป็นไปตามยถากรรม หากมีกฎเกณฑ์บางอย่างจากตัวสื่อกำกับอยู่ เฉกเช่นการที่เจ้าอุบลวรรณเป็นลูกสาวคนเล็กของสายตระกูล มีบทบาทหน้าที่ในการเป็นมาซี (ร่างทรง) ของกลุ่มตระกูลผีปู่ย่าของตนเองที่เกิดจากกลไกความเชื่อผีปู่ย่าและระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่ราวกับธรรมชาติมาเสริมสร้างอำนาจและความชอบธรรมด้วย

3) การใช้ความรู้ที่ผู้กระทำการ (agency) เจ้าอุบลวรรณได้ใช้ความรู้แห่งการปฏิบัตินำมากำหนดยุทธวิธีในการต่อรองกับโครงสร้างสังคมหรือเสริมพลังให้กับตนเองและชาวล้านนา ได้แก่ การใช้ยุทธวิธีการสืบทอดความเชื่อผีปู่ย่าที่ตัวของเจ้าอุบลวรรณเองเป็นผู้สืบทอดจากการปฏิบัติตนเรื่องผีปู่ย่าและข้อกำหนดของการเป็นมาซี (ร่างทรง) หรือการใช้ยุทธวิธีแปรสภาพทุนไปมาระหว่างทุนทางสัญลักษณ์ของการเป็นมาซี (ร่างทรง) กับทุนทางเศรษฐกิจจากการเป็นนักรุกิจทางการค้า ผนวกกับการใช้ทุนทางวัฒนธรรมผ่านการศึกษาภาษาอังกฤษจนสามารถพูดติดต่อสื่อสารและคบหาสมาคมกับฝรั่งได้

**2.1.3 การแลกเปลี่ยน** โดยการใช้ง่ายกาย หยาดเหงื่อ และแรงงานของตัวผู้หญิงเอง ซึ่งเป็นรูปแบบของการใช้อำนาจที่ผู้หญิงเลือกสรรมาใช้ โดยเฉพาะในยุคนี้ที่ผู้หญิงได้แปรสภาพจากการเป็น “ผู้ผลิต” ไปเป็นเพียง “ปัจจัยการผลิตหรือสินค้า” ที่เป็นการต้องการของตลาดเท่านั้น เสมือนเป็นการใช้อำนาจภายในตนเอง (power within) ที่เกิดจากความสามารถในการจัดการหรือการควบคุมตนเอง เพราะโครงสร้างสังคมมีการปรับเปลี่ยนในลักษณะค่อยเป็นค่อยไป ทำให้ habitus ที่ก่อเกิดเป็นเบ้าหลอมก็ไม่เหมือนเดิม อย่างการเข้ามาระบบเศรษฐกิจทุนนิยมที่ทำให้เงินตราและสิ่งของเป็นปัจจัยสำคัญในการดำรงชีวิต การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงจำเป็นต้องเปลี่ยนแปลงไปเช่นกัน ดังข้อความบางช่วงบางตอนต่อไปนี้



ยศ สันตสมบัติ ให้รายละเอียดไว้ในบทความปรากฏการณ์เด็กล่องใต้หรือการค้าประเวณีของเด็กสาวจากชนบทภาคเหนือว่า

...การเปลี่ยนแปลงเงื่อนไขการผลิต ทำให้ผู้หญิงในหมู่บ้านเริ่มถูกผลักออกจากกิจกรรมทางการผลิตในภาคเกษตรมากขึ้นเรื่อย ๆ หญิงสาวจำนวนมากที่เดินทางไปประกอบอาชีพรับจ้างทำงานในเขตเมือง การเป็นสาวเสิร์ฟตามร้านอาหาร คาเฟ่ หรือสถานบริการอื่น ๆ ได้หันมายึดอาชีพค้าประเวณีในเวลาต่อมา

(ยศ สันตสมบัติ, 2535)

หรือดึงตัวบทจากงานวิจัยของสุธีวันช นันใจยะที่ศึกษาการปรับเปลี่ยนบทบาทของผู้หญิงทำงานในภาคเหนือ พบว่า

...แม้ความคาดหวังของสมาชิกในครอบครัวที่มีต่อบทบาทของผู้หญิงทำงานยังคงดำรงอยู่และได้รับการขัดเกลาจากบทบาททางสังคมของล้านนา ส่วนการปรับเปลี่ยนบทบาทของผู้หญิงออกไปรับจ้างทำงานนอกบ้านและหารายได้มาจุนเจือครอบครัวอันเนื่องมาจากการก่อตั้งนิคมอุตสาหกรรมภาคเหนือขึ้นที่จังหวัดลำพูน (ปี พ.ศ. 2526 ตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติฉบับที่ 4) ทำให้มีความต้องการแรงงานผู้หญิงมากขึ้น อย่างอุตสาหกรรมเครื่องสพัตน์ รวมทั้งผู้หญิงในหมู่บ้านได้รับการศึกษามากขึ้นในส่วนบทบาทอื่นอย่างเช่น ภรรยา แม่ และลูกนั้น เป็นบทบาทที่ไม่อาจปฏิเสธได้ และยังคงรับผิดชอบงานทั้งสองอย่างตามศักยภาพของผู้หญิงแต่ละคน หรือแม้แต่บทบาทลูกที่เลือกใช้การหาเงินและซื้อของในการตอบแทนบุญคุณพ่อแม่ นอกจากนี้ผู้หญิงได้ใช้การเรียนรู้และแลกเปลี่ยนจากผู้คนในที่ทำงานเพื่อหาวิธีการปรับตัวให้เกิดความสมดุลทั้งบทบาทในบ้านและนอกบ้านให้ได้มากที่สุด

(สุธีวันช นันใจยะ, 2546)

**2.1.4 การสร้างเครือข่ายและพันธมิตร** นับเป็นอีกรูปแบบหนึ่งที่ผู้หญิงได้สร้างสรรค์ขึ้นมา โดยเฉพาะในยุคระบบเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตรา ดังงานวิจัยของกนกพร ดีบุรี ที่สนใจศึกษาศักยภาพของเครือข่ายทางสังคมผู้หญิงที่ทำงานในระบบรับเหมาช่วง กรณีศึกษาการผลิตเสื้อผ้าสำเร็จรูปในอำเภอสันกำแพง จังหวัดเชียงใหม่ พบว่า

...ในช่วงของการผนวกแรงงานภาคเกษตรเข้ากับเศรษฐกิจนอกภาคการเกษตร ซึ่งอยู่ในยุคก่อนแผนพัฒนาเศรษฐกิจจนถึงสิ้นระยะแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ฉบับที่ 2 (พ.ศ. 2500-2514) ยุคการผลิตสินค้าहतอุตสาหกรรมป้อนตลาดนักท่องเที่ยว (พ.ศ. 2515-2530) จวบจนยุคเศรษฐกิจเติบโตอย่างรวดเร็วจนถึงระยะฟองสบู่แตก (พ.ศ. 2531-2541) ผู้หญิงใช้ความร่วมมือและความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์มาเป็นกลยุทธ์ของการสร้างเครือข่ายทางสังคมในระบบรับเหมาช่วง ตั้งแต่เครือข่ายทางสังคมที่มีระบบความสัมพันธ์ทางการผลิตของสังคมชาวนาที่ต้องอาศัยความร่วมมือระหว่างครัวเรือนและชุมชน และเครือข่ายจากการจ้างงานในการผลิตสินค้าอุตสาหกรรม ซึ่งเป็นความสัมพันธ์ที่อยู่ภายใต้ระบบอุปถัมภ์และความสัมพันธ์ต่างตอบแทน ส่วนยุทธวิธีการสร้างเครือข่ายมีผลในเชิงบวกต่ออำนาจของผู้หญิงและเพิ่มความเข้มแข็งไม่ใช่แค่ที่ดิน แรงงาน ทน แต่เป็นพันธมิตรในการสร้างความมั่นคงทางเศรษฐกิจ

(กนกพร ดีบุรี, 2542)

การที่ผู้หญิงได้เลือกใช้รูปแบบอำนาจผ่านการผสมผสานระหว่างรูปแบบเครือข่ายทางสังคมแบบเดิมและการเป็นพันธมิตรทางเศรษฐกิจแบบใหม่ ซึ่งมีผลทำให้ผู้หญิงในฐานะผู้กระทำการ (agency) มีความสามารถเข้าถึงและจัดการทรัพยากรอันเป็นลักษณะเฉพาะ ซึ่งสัมพันธ์กับโครงสร้างอำนาจของสังคมล้านนาแบบระบบอุปถัมภ์ในครอบครัวดั้งเดิมและการตอบแทนการจ้างงานแบบระบบอุตสาหกรรมในสมัยใหม่ นอกจากนี้ยังสะท้อนให้เห็นการใช้อำนาจร่วม (power with) ที่เกิดจากการรวมกลุ่มเพื่อเพิ่มพลังอำนาจให้กับตัวเองมากขึ้นด้วย

**3. อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มีการบริโภคหรือจุดมุ่งหมายและเป้าหมายของการใช้อำนาจ (consumption) ไปเพื่อใครหรือสิ่งใด ก็คือขอบเขตของอำนาจ**

**3.1 จุดมุ่งหมายของการใช้อำนาจ** ในยุคนี้เป็นไปเพื่อครอบครัวและตัวเองมากกว่า เครือญาติ แต่วิธีการและความเข้มข้นของจุดมุ่งหมายในการใช้อำนาจแตกต่างกันออกไปอย่างสิ้นเชิง อาทิ ผู้หญิงเริ่มใช้อำนาจเพื่อยกระดับฐานะทางเศรษฐกิจ ความมีหน้ามีตาของตนเองและครอบครัว (ดูเชิงอรุณที่ 27) ซึ่งสะท้อนให้เห็นระบบครอบครัวและเครือญาติของคนล้านนาที่เคยยึดโยงและสอดประสานกลุ่มคนในผีปู่ย่าเดียวกันเข้าไว้ ทั้งในวงจรการผลิตก็อาจจะเหลือเพียงรูปแบบหรือสัญลักษณ์ ส่วนจิตวิญญาณดั้งเดิมของชุมชนนั้นได้ค่อยสูญหายไป หรือการแบ่งปันก็ถูกกันฉันทัญญาติ มิตรพี่น้องเปลี่ยนไปเป็นความรู้สึกของความเหลื่อมล้ำต่ำสูงทางเศรษฐกิจจนเกิดเป็นการแข่งขันกันในเครือญาติ

**3.2 เป้าหมายของการใช้อำนาจ** คือ อำนาจที่ผู้หญิงต้องการหรือพึงประสงค์จะได้รับ ผู้วิจัยวิเคราะห์ว่า ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ มีเป้าหมายของการใช้อำนาจ หลากหลายมากยิ่งขึ้น ก็คือ

**3.2.1 การใช้อำนาจเพื่อเข้าไปจัดการกับทรัพยากรต่าง ๆ** ตั้งแต่การจัดการกับ ทรัพย์สิน และการจัดการที่อยู่อาศัยของครอบครัวตัวเองเป็นหลัก (ดูเชิงอรรถที่ 28) ในยุคนี้จะ เน้นหนักไปที่มิติเชิงวัตถุนิยมมากกว่าที่ดินและการหาแรงงานใหม่เหมือนในยุคที่ผ่านมา

**3.2.2 การใช้อำนาจเพื่อจัดการกับร่างกายของผู้หญิง** เห็นได้ชัดคือมิติของ การแต่งงาน ในยุคอดีตการแต่งงานของลูกสาวเป็นเสมือนปัจจัยการผลิตหนึ่งภายใต้ความสัมพันธ์ใน ระบบครอบครัวและเครือญาติที่เพศและร่างกายของลูกสาวถูกคาดหวังว่าจะใช้ไปในการขยาย เครือข่ายความสัมพันธ์ทางแรงงานอย่างลูกขาย เพื่อความมั่นคงทางเศรษฐกิจและความอยู่รอดบน เงื่อนไขทางสังคมของการผลิตชุดหนึ่งในชุมชน (วิธีการผลิตแบบเกษตรกรรม) แต่ในยุคนี้การจัดการ กับร่างกายของลูกสาวเป็นไปเพื่อเงินทองของครอบครัวมากขึ้น ดังตัวบทนี้

...รูปแบบการอุ้มบุญสาวแสดงให้เห็นความเปลี่ยนแปลงในการจัดการเรื่องเพศ และการแต่งงานของลูกสาวจากเดิมที่เคยใช้เพื่อเสริมสร้างความสัมพันธ์ และ การแลกเปลี่ยนแรงงานได้ปรับเปลี่ยนมาเป็นการกำหนดราคาค่าตัวของเพศและร่างกาย ผ่านการต่อรองเรื่องสินสอดทองหมั้นและมูลค่า

(นิวัตร สุวรรณพัฒนา, 2540, น. 196)

...กระบวนการทำให้เพศและร่างกายของผู้หญิงเป็นสินค้าสัมพันธ์กับการ เปลี่ยนแปลงเงื่อนไขทางสังคมของการผลิตภายใต้ระบบเศรษฐกิจแบบเงินตราที่เพศและ ร่างกายของผู้หญิงถูกกำหนดให้เป็นสินค้าถูกแทนค่าด้วยราคาและซื้อขายได้ด้วยเงินมากขึ้น

(ยศ สันตสมบัติ, 2535)

**3.2.3 การใช้อำนาจเพื่อการจัดการในเรื่องอาชีพ** เป็นเป้าหมายของการใช้ อำนาจที่ผู้หญิงได้ทำเพื่อตัวเองบ้าง ดังงานวิจัยของจิราลักษณ์ จงสถิตมันท์พบว่า

...ผู้หญิงล้านนาบางกลุ่มได้เริ่มเชยิบฐานะขึ้นไปเป็นชนชั้นกลาง เนื่องจากได้รับ การศึกษาสมัยใหม่และการฝึกอบรมจากมิชชันนารีอเมริกัน และอีกกลุ่มหนึ่งที่กลายมาเป็น หญิงที่มีวิชาชีพ ได้รับเงินเดือนเป็นกลุ่มแรก ๆ ของล้านนา คือผู้หญิงล้านนาที่นับถือคริสต์ ศาสนา เนื่องจากนิกายโปรเตสแตนต์ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 เห็นว่าผู้หญิงไม่ควรจำกัด

บทบาทของตนเองให้อยู่เฉพาะในครัวเรือนเท่านั้น แต่ควรขยายบทบาทนี้ให้รวมถึงกิจกรรมอื่น ๆ นอกบ้านด้วย จึงควรที่จะส่งเสริมการศึกษาให้แก่ผู้หญิงล้านนา และทำให้หลายคนได้ก้าวสู่อาชีพครูด้วย

(จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2535, น. 43-45)

...การเริ่มได้รับการศึกษาสมัยใหม่ของผู้หญิงเสมือนปรับเปลี่ยนบทบาทใหม่ของตนเองและเลื่อนฐานะไปสู่การเป็นหญิงชนชั้นกลาง เช่น การเข้าไปสัมพันธ์กับราชสำนักของเจ้าเมือง การติดต่อฝรั่ง และการได้รับการศึกษาสมัยใหม่การเรียนภาษาอังกฤษจากมิชชันนารีอเมริกัน

(จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2535, น. 44)

...ในปี พ.ศ. 2523 พ่อแม่เริ่มให้ความสำคัญกับการศึกษาด้วยการส่งเสียลูกผู้หญิงคนเล็กให้ได้รับการศึกษาอย่างน้อยระดับมัธยมศึกษา หรือสูงกว่าทั้งในระดับอาชีวศึกษาถึงอุดมศึกษาเพื่อที่จะได้มีงานดี ๆ ทำ และช่วยยกฐานะของครอบครัวให้สูงขึ้น

(จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2535, น. 94)

...ผู้หญิงล้านนาอีกจำนวนหนึ่งก็กำลังดิ้นรนเพื่อยกสถานะทางเศรษฐกิจของตนเองให้สูงขึ้นด้วยหนทางต่าง ๆ กัน เช่น การอพยพไปหางานทำที่อื่น การศึกษาให้สูงขึ้น หรือแม้แต่การไปขายบริการทางเพศแทนที่จะแต่งงานและมีลูกเหมือนในอดีต

(อัญชลี สิงหนตร ฤนาท, 2552)

ขณะที่ในยุคนี้ผู้หญิงจะมีจุดมุ่งหมายและเป้าหมายของการใช้อำนาจที่เน้นมิติทางเศรษฐกิจจากวัตถุดิบทองและเสริมสร้างศักยภาพของตัวเองผ่านการได้รับการศึกษาสมัยใหม่หรือการทำงานตามรูปแบบของระบบเศรษฐกิจทุนนิยมเงินตรา ซึ่งอาจไม่ครอบคลุมเครือญาติและสายตระกูลเหมือนในยุคดั้งเดิมก็ตาม แต่ก็ยังคงสะท้อนจุดมุ่งหมายหลักเพื่อครอบครัว (ส่วนรวม) มากกว่าตัวเอง (ปัจเจกบุคคล) เสมอ ยิ่งไปกว่านั้น การที่ผู้หญิงยังคงยึดมั่นในพันธกิจหลักที่ถูกปลูกฝังในพื้นที่ของพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ด้วยการปรับตัวด้านบทบาทมาเป็นหัวหน้าครอบครัวเพื่อให้ยังคงผลิตซ้ำบทบาทเดิมเหมือนดังเช่นในอดีตที่ผ่านมา ซึ่งสะท้อนผ่านบุคลิกของการเป็นลูกสาวที่เป็นผู้นำและถูกหล่อหลอมด้วยวัฒนธรรมความเชื่อแบบล้านนาจากกระบวนการของ habitus อย่างเป็นอัตโนมัติ

#### 4. อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ได้รับการผลิตซ้ำหรือการรักษาอำนาจ (reproduction) เพื่อสืบทอดต่อไปอย่างไร

สำหรับในยุคนี้ผู้หญิงมีกระบวนการผลิตซ้ำเพื่อสืบทอดอำนาจใน 2 ลักษณะ คือ

**4.1 การเพิ่มเข้ามา (addition) ตั้งแต่มิติการสร้างอำนาจที่ใช้แหล่งที่มาของอำนาจ** จากโครงสร้างสังคมล้านนาเป็นตัวกำหนด ผ่านความเชื่อการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ซึ่งทำงานร่วมกับระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่ และการควบคุมความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชาย (ในช่วงแรกและช่วงที่สองของยุค) และการใช้อำนาจที่มาจากการเสริมสร้างศักยภาพของผู้หญิง เช่นเดิม (จะใช้มากในช่วงที่สามของยุค) ผ่านการเปลี่ยนวิธีการของอำนาจเสียใหม่ จากบทบาทผู้นำในการจัดการรูปแบบเชิงที่ตินมาสู่รูปแบบเชิงวัตถุเงินทอง โดยเฉพาะเงินสดเพื่อหมุนเวียนภายในครอบครัว **ลักษณะของอำนาจ** แบบเดิมจากความเคารพ ยำเกรง ศรัทธา และบารมี และเพิ่มเติมแบบใหม่จากการมีหน้ามีตาในสังคม **ส่วนมิติการใช้อำนาจ รูปแบบการใช้อำนาจ** มีการเพิ่มเติมการวางกฎเกณฑ์และการตอบโต้ที่ใช้อำนาจจากความเชื่อเรื่องผีปู่ย่า รวมไปถึงการแลกเปลี่ยนและการสร้างเครือข่ายและพันธมิตรที่ได้สร้างสรรค์ขึ้นมาใหม่ ซึ่งมีจุดมุ่งหมายของการใช้อำนาจ เป็นไปเพื่อครอบครัวและตัวผู้หญิงเองมากกว่าเครือข่าย โดยมีเป้าหมายของการใช้อำนาจ คือ การใช้อำนาจเพื่อเข้าไปจัดการกับทรัพยากรต่าง ๆ ตั้งแต่การจัดการกับทรัพย์สิน การจัดการที่อยู่อาศัยของครอบครัวตัวเอง การใช้อำนาจเพื่อจัดการกับร่างกายของผู้หญิง และการใช้อำนาจเพื่อการจัดการในเรื่องอาชีพของตัวเอง

**4.2 การเลือกสรรบางส่วน (selective) ในมิติการรักษาอำนาจ** ที่ผู้หญิงได้ปรับเปลี่ยนวิธีการสืบทอดอำนาจเสียใหม่จาก “การต้องมีตัวตน” ผ่านพื้นที่ในการประกอบพิธีกรรมของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มาสู่การใช้อำนาจเชิงสัญลักษณ์ผ่าน “การมีร่องรอย” จากสำนักและการปฏิบัติตัวตามความเชื่อของผีปู่ย่าที่ได้หล่อหลอมในตัวพวกเธอมา ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตต่อไปว่า ด้วยกลไกการนับถือผีปู่ย่าและระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่ที่ฝังรากลึก ซึ่งทำให้เห็นกลวิธีในการปรับตัวของผู้หญิงที่ต่างออกไป อย่างการเข้ามาของระบบเงินตราอาจผลักดันให้ผู้คนออกไปทำงานนอกชุมชน หรือละทิ้งพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) แม้จะทำให้ตัวสื่อพิธีกรรมอาจสูญเสีย “มิติในเชิงปฏิบัติ” อย่างการไม่ค่อยมีเวลาและไม่ให้ความสนใจเข้าร่วมการประกอบพิธีกรรม แต่การหล่อหลอมความเชื่อดังกล่าวยังคงเผยให้เห็น “มิติในเชิงสัญลักษณ์” อย่างคุณค่าของความหมายผ่าน habitus ที่ปลูกฝังพันธกิจที่ส่งต่อให้กับลูกสาวของสังคมล้านนาจนเกิดเป็นสำนักอาทิ การเป็นหัวหน้าครอบครัว การดูแลและทดแทนบุญคุณพ่อแม่ ฯลฯ

จากปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงในข้างต้น สามารถสรุปได้ว่า ในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่สะท้อนให้เห็นอำนาจของผู้หญิงในสองช่วงตอนที่สำคัญก็คือ **ช่วงแรกและช่วงที่สอง** ที่เกิดการเปลี่ยนแปลงในมิติทางสังคมและวัฒนธรรม ผนวกกับมิติทาง



การเมือง แหล่งที่มาของอำนาจจะมาจากโครงสร้างทางสังคมล้านนา ด้วยการผสมผสานระบบ การสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่ การควบคุมความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายที่ต้องทำงานร่วมกัน โดยมีความเชื่อการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) กำกับอยู่เบื้องหลัง ซึ่งแสดงให้เห็นอำนาจ การมอบหมาย (power to) จากความคุ้มครองของผีปู่ย่า (coverage ascribed power) เป็นการใช้ อำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) อย่างการใช้อำนาจบารมีจากคุณธรรมของผีปู่ย่า ทั้งรูปแบบเก่า อย่างการวางกฎเกณฑ์ หรือการตอบโต้ ส่วนช่วงที่สามแหล่งที่มาของอำนาจจะเน้นมาจากศักยภาพ ของผู้หญิงเอง ผ่านมิติเชิงเศรษฐกิจในการหารายได้เลี้ยงชีพครอบครัว และเพิ่มเติมรูปแบบใหม่ อย่างการมีหน้ามีตาจากการแลกเปลี่ยนทางร่างกาย ด้วยการใช้อำนาจที่เกิดขึ้นภายในตัวเองจาก การฝึกฝน (power within) หรือการสร้างเครือข่ายจากอำนาจของการรวมกลุ่ม (power with) ซึ่งด้านแรกเป็นกระบวนการแปรอำนาจที่เป็นธรรมของผีปู่ย่าเพื่อสร้างความชอบธรรมและยก สถานภาพให้กับผู้หญิงจากการตกอยู่ภายใต้อำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ และอีกด้านเป็นกระบวนการแปร อำนาจจากทุนทางเศรษฐกิจให้กลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์ผ่านความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์ เช่น การสำนึกบุญคุณ ความรักใคร่ผูกพัน ความเสียสละ เลือดในอก การตอบแทนบุญคุณ ฯลฯ ให้กลับ กลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital)

### **ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชา บรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่**

การวิเคราะห์ข้อมูลจากเอกสารต่าง ๆ ของผู้วิจัยพบว่า ในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะ และตัวตนแบบใหม่ มีปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนาใน สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ก็คือ ปัจจัยที่ส่งเสริมและปัจจัยที่เป็นอุปสรรค ทั้งมาจากปัจจัย ภายในของสังคมล้านนา และปัจจัยจากตัวผู้หญิงล้านนาเอง แต่มีปัจจัยใหม่ ๆ แทรกเข้ามา ซึ่งนับเป็น จุดเปลี่ยนที่สำคัญยิ่งก็คือ ปัจจัยภายนอกของสังคมล้านนา ดังต่อไปนี้

#### **1. ปัจจัยภายในของสังคมล้านนา**

**1.1 การคลอนแคลนของระบบครอบครัวและเครือญาติของคนล้านนา** เสมือนแรง เคาะเกี่ยวของระบบครอบครัวและเครือญาติค่อย ๆ พังทลายลงกลายเป็นความปัจเจกชนของแต่ละ ครอบครัวเรือน ซึ่งเป็นปัจจัยที่เป็นอุปสรรคส่งผลต่อสถานภาพและการดำรงอยู่ของอำนาจผู้หญิงที่ สันคลอนลงเฉกเช่นกัน ด้วยเหตุผลในหลายประเด็นคือ 1) การครอบครองที่ดินและเงินทุนกลายเป็น ปัจจัยจำแนกฐานะทางเศรษฐกิจเป็นกลุ่มคนจนและคนรวย ตั้งแต่ในยุคการกล่าวหาว่าเป็นผีจะจวบ จนเศรษฐกิจแบบเงินตรา และการแลกเปลี่ยนแรงงานได้กลายมาเป็นการจ้างแรงงานแทนการลงแขก ช่วยเหลือกัน 2) การโยกย้ายพื้นที่หลังการแต่งงานของผู้หญิง 3) การส่งเสริมการท่องเที่ยวใน ภาคเหนือให้เชียงใหม่เป็นแหล่งท่องเที่ยวนานาชาติของรัฐบาล ผลกระทบทางสังคมวัฒนธรรมที่

ติดตามมา อาทิเช่น การทำให้คนล้าหนาเปลี่ยนแปลงค่านิยม วิถีชีวิตดั้งเดิมเห็นว่าภูมิปัญญาเดิมด้อยกว่าตะวันตก ผลักดันให้ชายที่ดินและละทิ้งครอบครัวมุ่งหน้าเข้าสู่ชุมชนเมือง รวมทั้งไปสู่อาชีพ โสเภณี ฯลฯ ดังหลักฐานที่ว่า การกล่าวหาว่าเป็นผีกะส่งผลกระทบต่อความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับในกลุ่มผีเดียวกัน (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2560, น. 95-96) ทำให้การจัดสรรการใช้ที่ดินของตระกูลได้ลดน้อยลงไป เพราะลูกหลานผู้หญิงล้าหนาเริ่มแต่งงานกับคนนอกชุมชนมากขึ้น หรือไม่ก็ออกไปทำงานนอกรการเกษตรที่ห่างไกลจากถิ่นเดิมมากขึ้น (จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2535, น. 78)

และที่สำคัญมีผลต่อการเปลี่ยนแปลงอำนาจดั้งเดิมในครัวเรือนทำให้ผู้หญิงไม่ได้อยู่ในฐานะแกนกลางของครอบครัวและเครือญาติอีกต่อไป จึงทำให้อำนาจที่เคยมีมาแต่เดิมคือ การดูแลกิจการในครัวเรือน การครอบครอง การเก็บรักษา การจัดการทรัพย์สิน และการสืบทอดตัวสือพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ก็ได้เปลี่ยนแปลงหรือลดน้อยลง

ยิ่งไปกว่านั้น การอพยพโยกย้ายถิ่นฐานดังกล่าวเพื่อไปจับจองที่ดินใหม่ ๆ ได้มีส่วนทำให้เกิด “การแบ่งผีปู่ย่า” ของแต่ละครอบครัวติดตัวไปด้วย และมีผลต่อระบบความสัมพันธ์ใกล้ชิดของกลุ่มเครือญาติที่เคยปลูกบ้านอยู่ในละแวกเดียวกันจำเป็นต้องแยกออกไป ซึ่งส่งผลกระทบต่อครอบครัวในทุก ๆ ด้าน ไม่ว่าจะเป็นในเรื่องของขนาด ครอบครัวเกษตรนั้นจะมีลักษณะเป็นครอบครัวขยายที่ปลูกบ้านอยู่ในบริเวณใกล้เคียงกัน ดังนั้น ผู้หญิงจึงไม่ได้อยู่อย่างโดดเดี่ยว แต่จะมีญาติเป็นสิ่งแวดล้อม แต่ขนาดครอบครัวในสังคมสมัยใหม่จะมีขนาดเล็กแบบครอบครัวเดี่ยวเพื่อสะดวกในการเคลื่อนย้าย สิ่งที่ขาดหายไปมิใช่คนแต่เป็นสายสัมพันธ์ทางสังคม เมื่อครอบครัวมีขนาดเล็กลงการทำหน้าที่เป็นแหล่งสร้างอำนาจของครอบครัวก็หมดไป การมีญาติมากมายในสังคมสมัยใหม่จึงไม่ได้มีความหมายถึงความยิ่งใหญ่ การมีเกียรติภูมิ และการมีอำนาจบารมีเช่นในสังคมชนบทดั้งเดิม

**1.2 ความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าได้ลดความสำคัญลง** ก็เป็นปัจจัยที่เป็นอุปสรรคส่งผลต่อการดำรงอยู่ของอำนาจผู้หญิงเช่นกัน ดังข้อสังเกตที่น่าสนใจของจิราลักษณ์ จงสถิตมัน ที่กล่าวว่า “การเสียผีก็ค่อย ๆ เปลี่ยนเป็นการจดทะเบียนสมรส และมีสินสอดทองหมั้น การอพยพเคลื่อนย้ายก็เป็นอีกปัจจัยทำให้ผู้หญิงล้าหนาเสื่อมคลายความนับถือผีปู่ย่าลงควบคู่ไปกับบางครอบครัวก็ขาดลูกสาวที่จะสืบทอดพิธีกรรม” (จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2535, น. 53)

## 2. ปัจจัยจากตัวผู้หญิงล้าหนา

**2.1 ศักยภาพในการปรับตัวด้านใหม่ ๆ ของผู้หญิง** ก็เป็นปัจจัยหนึ่งที่ส่งเสริมต่อการดำรงอยู่ของอำนาจผู้หญิงเช่นกัน อันที่จริงแล้ว โครงสร้างสังคมและวัฒนธรรมของล้าหนาได้เปิดโอกาสให้ผู้หญิงมีพื้นที่ในการสื่อสารอำนาจเป็นของตนเอง แต่เมื่อมีปัจจัยภายนอกเข้ามาส่งผลให้พื้นที่การสื่อสารและอำนาจดั้งเดิมไม่สามารถใช้ได้อย่างเบ็ดเสร็จง่ายตายนัก ผู้หญิงจึงใช้วิธีการปรับตัวในการสร้างศักยภาพใหม่ ๆ มาเสริมพลังให้กับตัวเองด้วยการขยายพื้นที่การสื่อสาร

ออกมาสู่พื้นที่โลกความเป็นจริงภายนอกชุมชนเป็นหลัก อย่างการได้รับการศึกษาสมัยใหม่จากมิชชันนารีอเมริกัน (ดูเชิงอรรถที่ 29) ผนวกกับการเติบโตของการทรงเจ้าเข้าผีในตัวเมืองเชียงใหม่ตั้งการศึกษาของ Walter Irvine's (ดูเชิงอรรถที่ 30)

การออกมาสู่โลกภายนอกของผู้หญิงจากการบีบคั้นที่เข้ามา เช่น เศรษฐกิจระบบเงินตราและวัตถุดิบทอง ความทันสมัย ทรัพยากรที่มีอยู่อย่างจำกัด ฯลฯ เพื่อความอยู่รอดของครอบครัวกับตัวเองแล้วนั้น ผู้หญิงก็พยายามปรับตัวในด้านต่าง ๆ ผ่าน “การถอดรูปเดิม” กับ “การแปลงร่าง” (transform) ตัวตนที่พลิกมาเป็นอำนาจในการต่อรองกับปัจจัยภายนอกที่เข้ามา สิ่งที่ได้เห็นได้ชัดจากตัวบทข้างต้นก็คือ การปรับเปลี่ยนวิธีการรักษาอำนาจของผู้หญิง ได้แก่ การได้รับการศึกษาสมัยใหม่จากมิชชันนารี การเรียนภาษาอังกฤษ (งานของจิราลักษณ์ จงสถิตมัน) เสมือนเป็นการยกระดับหรือเลื่อนชั้น (upgrade) รวมทั้งการปรับเปลี่ยนบทบาทมาสู่การทำอาชีพหลักเป็นแม่ชี (ร่างทรง) เพื่อหารายได้เลี้ยงดูครอบครัว (งานของ Walter Irvine's) ก็ทำให้ผู้หญิงส่วนหนึ่งยังคงสืบทอดอำนาจ แม้จะอยู่ในสถานะและตัวตนแบบใหม่ที่ต่างไปจากเดิมก็ตาม

### 3. ปัจจัยภายนอกของสังคมล้านนา

3.1 ระบบเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตรา เป็นทั้งปัจจัยส่งเสริมและเป็นอุปสรรคด้านที่เป็นอุปสรรคก็เพราะเมื่อเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตราเข้ามาในสังคมล้านนา เศรษฐกิจแบบพึ่งตนเองได้แตกสลายลง การผลิตเพื่อการค้าก็เข้ามาแทนที่อย่างเบ็ดเสร็จ ทำให้บทบาทของผู้หญิงที่เคยมีอำนาจในการจัดการสิ่งต่าง ๆ ของครอบครัวหายไป แต่ในวิกฤติกลับมีโอกาสเสมอ การหันเหออกไปสู่กิจกรรมนอกครัวเรือนมากขึ้น เนื่องจากความจำเป็นในการดำรงชีพที่เกือบทุกสิ่งที่ใช้ต้องซื้อหาจากภายนอกทำให้ผู้หญิงได้รับอิสรภาพใหม่อยู่บนสำนึกของการธำรงรักษาพันธกิจและบทบาทเดิมที่ปลูกฝังอยู่เบื้องหลังตัวเธอมาอย่างราวกับธรรมชาติ ดังตัวบทนี้

...ยุคการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจได้นำโอกาสและอิสรภาพใหม่ให้กับผู้หญิงย้ายไปทำงานนอกหมู่บ้าน ผู้หญิง คือ ผู้ใช้แรงงานที่มีบทบาทสูงในด้านเศรษฐกิจของภาคเหนือ เช่น ผู้หญิงที่ทำงานในอุตสาหกรรมท่องเที่ยวในจังหวัดใหญ่ ๆ งานบริการ อาชีพ ร้านอาหาร กิจกรรมยานพาหนะ สถานที่พักสำหรับนักท่องเที่ยว

(อัญชลี สิงหนตร-ฤนาท, 2552)

อย่างไรก็ดี การที่ผู้หญิงพยายามปรับตัวให้เข้ากับระบบเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตราก็ทำให้ผู้หญิงแปรเปลี่ยนสถานะจากผู้ผลิตเพื่อกินเองใช้เองของครัวเรือนไปเป็นผู้ผลิตในภาคเกษตรเพื่อขายมากขึ้น หรือเป็นเพียงปัจจัยการผลิต อาทิเช่น แรงงาน ลูกจ้าง และสินค้า ฯลฯ ตามความต้องการของตลาด อีกนัยหนึ่งผู้วิจัยสังเกตเห็นว่า แม้ผู้หญิงจะสามารถก้าวออกไปโลดแล่นใน

พื้นที่การสื่อสารโลกสาธารณะนอกชุมชนได้ก็ตาม (อย่างเช่นงานอัญชลี สิงหนตร-ฤนาท) แต่สังคมล้านนาก็ยังคงคาดหวังกับบทบาทการเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัว ซึ่งเป็นสิ่งที่เธอห้ามขาดตกบกพร่องในทุกกรณี

**3.2 อิทธิพลของพุทธศาสนาผ่านพระราชบัญญัติพระสังฆราช และนโยบายที่มาจากภาครัฐส่วนกลาง** ก็เป็นปัจจัยที่เป็นอุปสรรคที่ส่งผลต่ออำนาจของผู้หญิงในระดับหนึ่ง ดังนี้

...พระราชบัญญัติพระสังฆราช เมื่อปี พ.ศ. 2445 รัฐบาลไทยได้พยายามแปลงศาสนาให้กลายเป็นชุดปฏิบัติทางศาสนาชุดเดียว รัฐบาลได้ส่งเสริมการปฏิรูปเพื่อกำจัดการปฏิบัติที่เห็นว่าแตกต่างจากสิ่งที่พระพุทธเจ้าสอนและเป็นอันตรายต่อประชาชน แม้เป้าหมายไม่เจาะจงมาที่พิธีกรรมผีปู่ย่า แต่การปฏิบัติเหล่านี้ได้รับการพิจารณาว่าไม่ได้เป็นตามหลักคำสอนของพระพุทธศาสนา ขณะที่ม็องทุนของรัฐบาลและการสนับสนุนประเภทอื่น ๆ สำหรับกิจกรรมทางพุทธศาสนามากมาย ซึ่งมีแนวโน้มที่จะทำให้ความเชื่อดั้งเดิมถูกมองว่าล้าสมัยและส่งผลให้ผู้คนในสังคมล้านนาบางกลุ่มให้ความสำคัญลดลง แต่สิ่งที่รัฐบาลไม่คาดคิดก็คือ ความเชื่อวิญญานบรรพบุรุษยังมีบทบาทส่งเสริมพฤติกรรมทางศีลธรรมในหมู่บ้านเช่นเดิม

(อัญชลี สิงหนตร-ฤนาท, 2552)

การลดบทบาทของความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าส่งผลให้ตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) หดตัวลงไปและผู้หญิงก็ถูกลดบทบาทและสูญเสียอำนาจในสังคมล้านนาเช่นกัน ขณะที่พุทธศาสนาซึ่งได้ชื่อว่าเป็นพื้นที่และปกครองโดยผู้ชายได้รับการเลื่อนสถานภาพและตำแหน่งทางสังคมสูงขึ้นจึงส่งผลต่อความสมดุลในการควบคุมทางเพศผ่านการแบ่งพื้นที่อำนาจทางวัฒนธรรมระหว่างหญิงชาย (space and power) ของสังคมล้านนาที่มีอยู่ในยุคดั้งเดิมอย่างน่าแปลกใจ

ขณะที่ปัจจัยภายนอกอีกประการหนึ่งที่เป็นอุปสรรคต่ออำนาจของผู้หญิงก็คือกฎหมายที่มาจากส่วนกลางที่เข้าไปเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตของคนล้านนาที่เคยอยู่ในจารีตประเพณีที่ถือปฏิบัติกันมา อย่างกฎหมายล้านนา (มังรายศาสตร์) หรือกฎหมายของหมู่บ้าน (ความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าผ่านสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่มีอำนาจไม่เพียงพอ จากหลักฐานที่ว่า พ.ร.บ.การออกโฉนดที่ดิน พ.ศ. 2443 ทำให้เกิดการยอมรับกรรมสิทธิ์ในที่ดินของเอกชนตามกฎหมายหรือประมวลกฎหมายแพ่งและพาณิชย์ บรรพ 5 พ.ศ. 2477 ที่ให้สามีเป็นหัวหน้าครอบครัว ทำให้ความสำคัญของผู้หญิงในครัวเรือนที่มีมาแต่เดิมหมดไป (จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2535, น.54) การนำกฎหมายจากส่วนกลางที่ให้อำนาจเน้นหนักไปที่ฝ่ายชายมาใช้ในสังคมล้านนาส่งผลต่อความสูญเสียอำนาจของ



ผู้หญิงที่อยู่ภายใต้ระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่ อย่างเช่นการครอบครองที่ดินของตระกูลที่เคยตกอยู่กับผู้หญิง

ต่อมาก็คือ ปัจจัยภายนอกนอกจากนโยบายที่มาจากภาครัฐส่วนกลาง โดยเริ่มตั้งแต่ สมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม (พ.ศ. 2482) ที่เน้นนโยบายการสร้างชาติและสร้างความเป็นไทย ด้วยการมีวัฒนธรรมหนึ่งเดียว รวมทั้งการพยายามลดความรู้สึกนิยมในภูมิภาคลงด้วยการส่งเสริมและพัฒนาการท่องเที่ยวให้ภาคเหนือเป็นศูนย์กลาง หนึ่งในนั้นก็คือ การประกวดนางงามชื่อว่า “นางสาวถิ่นไทยงาม” ผ่านการริเริ่มจัดงานฤดูหนาวที่เป็นงานประจำปีของจังหวัดต่าง ๆ ในภาคเหนือ ซึ่งส่งผลทำให้อำนาจของผู้หญิงในพื้นที่พิธีกรรมสั่นคลอนได้เช่นกัน แต่อีกด้านผู้หญิงได้พลิกแพลงอุปสรรคดังกล่าวมาเป็นโอกาส อย่างการประกวดนางสาวถิ่นไทยงามที่พาพวกเธอออกมาสู่โลกกว้างในการสร้างตัวตนและอิสรภาพใหม่ ๆ ที่ยังสามารถรักษาพันธกิจแบบเดิมที่ทำเพื่อครอบครัวมาสู่การเป็นผู้นำเพื่อหารายได้มาจุนเจือครอบครัวดั้งเดิม

**3.3 การเข้ามาของมิชชันนารีอเมริกัน** ในยุคนี้มีอิทธิพลจากภายนอกเข้ามาครอบงำ นอกจากสยามแล้ว การเข้ามาเผยแพร่คริสต์ศาสนาของมิชชันนารีอเมริกันจากคริสตจักรเพรสไบทีเรียนสหรัฐอเมริกา (ดูเชิงอรรถที่ 31) นับแต่ พ.ศ. 2410 เป็นปัจจัยส่งเสริมอีกประการหนึ่งที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และเปลี่ยนแปลงไปของอำนาจผู้หญิง จากหลักฐานบันทึกของมิชชันนารีชาวอเมริกันเพรสไบทีเรียนที่ตระหนักถึงความเป็นอิสระของผู้หญิงในภาคเหนือและบทบาทที่โดดเด่นของพวกเธอในครอบครัวและสังคม หมอสอนศาสนาอ้างเชื่อว่าหากพวกเธอ (ผู้หญิง) เปลี่ยนใจมาเลื่อมใสคริสต์ศาสนา คนในครอบครัวที่เหลือก็จะมานับถือตาม (อัญชลี สิงหนัตร-ธนาท, 2552)

ด้วยพื้นที่การสื่อสารในโลกศักราชที่สื่ออย่างสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และโลกความเป็นจริงในครัวเรือน ครอบครัว ภายในชุมชนแบบเดิมหดตัวและลดความสำคัญลง ทำให้ผู้หญิงจำเป็นต้องปรับตัวด้วยการเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนใหม่ ๆ เพื่อให้ยังดำรงรักษารูปร่างอำนาจและพันธกิจแบบเดิมของตัวเองไว้ให้ได้ แม้จะมีไซในพื้นที่การสื่อสารแบบดั้งเดิมอย่างการเชื่อมั่นในตัวผู้หญิงของมิชชันนารีที่เห็นว่า สามารถเป็นผู้นำทางความคิดเห็น (opinion leader) ในการโน้มน้าวใจผู้คนให้มานับถือศาสนาคริสต์ได้นั้น กลับสะท้อนให้เห็นบุคลิกและตัวตนที่ถูกอบรมบ่มเพาะผ่านพื้นที่การสื่อสารของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) แบบดั้งเดิมที่ติดตัวผู้หญิงมาอย่างต่อเนื่อง



**ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษที่สิ้นไหลระหว่างครัวเรือนกับภายในชุมชน และไหลแล่นออกไปสู่โลกภายนอกชุมชนในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่**

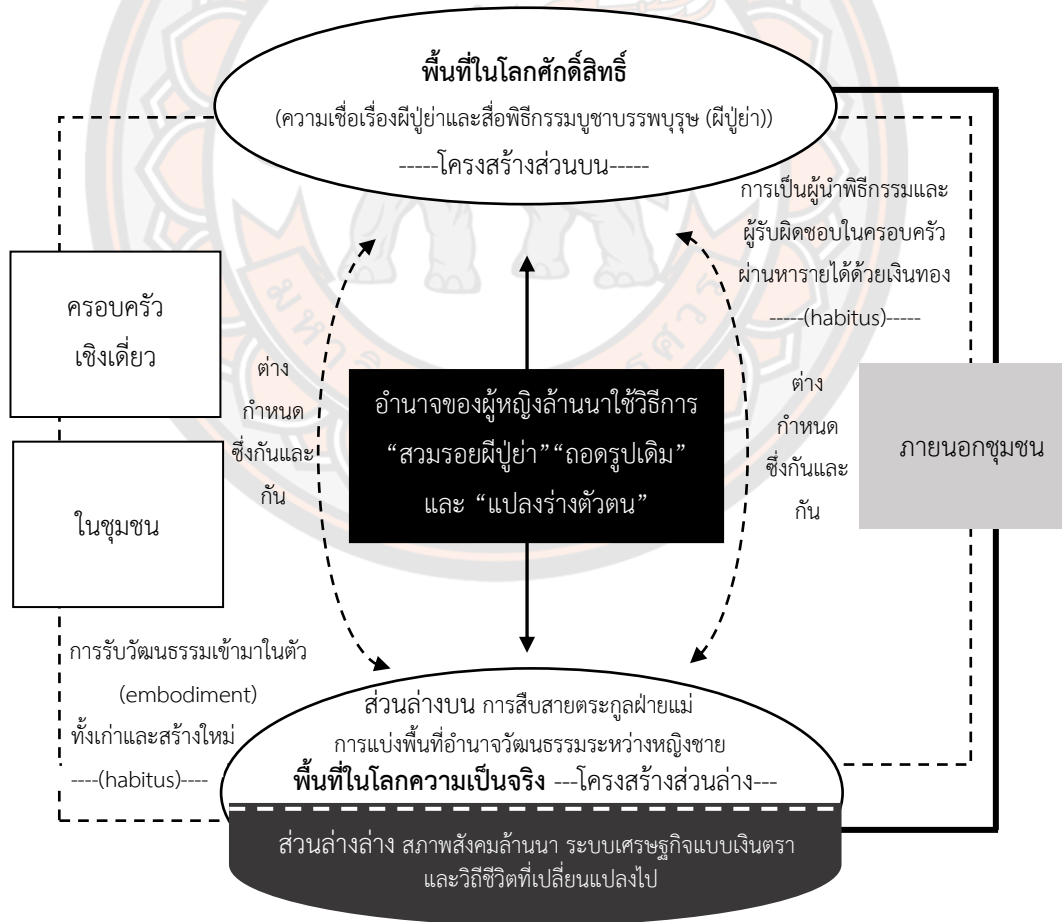
ด้วยบริบทในยุคสมัยนี้มีจุดเปลี่ยนที่สำคัญทั้งมิติทางสังคมและวัฒนธรรม มิติทางการเมือง รวมไปถึงมิติทางเศรษฐกิจ หากนำมาพิจารณาความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสารพิเศษที่สิ้นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวันนั้น จะพบว่าในช่วงแรกผู้หญิงยังใช้พื้นที่การสื่อสารในอาณาเขตครัวเรือนกับภายในชุมชน ส่วนในช่วงที่สองที่มิติทางการเมืองเข้ามาลิดรอนที่ดินทำกินก็ทำให้ผู้หญิงต้องอพยพโยกย้ายครอบครัวและแบ่งฝัฟุ่ย้ายออกไปภายนอกชุมชน จนกระทั่งในช่วงที่สามที่มิติทางเศรษฐกิจกดดันให้ผู้หญิงต้องยอมจำนนละทิ้งฝัฟุ่ย้ายออกไปทำงานภายนอกชุมชน ซึ่งส่งผลให้ผู้หญิงสูญเสียฐานอำนาจเดิมของตัวเอง อย่างเช่นพื้นที่ภายในครัวเรือน เครือญาติ และตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ฝัฟุ่ย้าย)

หากนำแนวคิดความสัมพันธ์แบบวิภาษวิธีระหว่างโครงสร้างสังคม (structure) กับมนุษย์ผู้กระทำ (agency) ดังที่ P. Bourdieu (1977) ตั้งข้อสังเกตว่า โครงสร้างสังคม (structure) มีการเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอในลักษณะแบบค่อยเป็นค่อยไป ส่วนการปฏิบัติการของผู้กระทำอย่างผู้หญิง (agency) ก็สร้างสรรค์และปรับเปลี่ยนเช่นกัน ทั้งนี้เป็นเพราะ habitus ร่วมของคนในสังคมล้านนาที่สร้างความชอบธรรมให้กับปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงว่าเป็นความถูกต้องและเป็นเรื่องปกติที่ทำกันมา ผ่านกระบวนการทำงานจากพันธกิจที่ได้รับ อย่างเช่นการแบกรับภาระ ความคาดหวัง และการกำหนดบทบาทให้ผู้หญิงเป็นผู้ดูแลครอบครัวไปตลอดชีวิต โดยมีกลไกความเชื่อฝัฟุ่ย้ายอยู่เบื้องหลังก็ยังคงเป็นเสมือนใบเบิกทางให้ผู้หญิงสามารถไหลแล่นอยู่บนพื้นที่ในโลกความเป็นจริงผ่านพื้นที่สาธารณะนอกชุมชนได้อย่างชอบธรรม ด้วยการแปลงร่าง (transform) ตัวเธอเองให้กลายมาเป็นแหล่งที่มาของรายได้ หรือปัจจัยการผลิตสำคัญของครอบครัวเพื่อส่งออกไปทำงานนอกชุมชน ดังรายละเอียดต่อไปนี้

#### **ประการแรก ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนากับการใช้พื้นที่การสื่อสารพิเศษ**

หากพิจารณาพื้นที่ที่ผู้หญิงใช้ทำการสื่อสารอำนาจ ในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ ซึ่งสามารถแบ่งออกเป็นสองส่วนตามความสัมพันธ์ของโครงสร้างสังคม (structure) และผู้กระทำ (agency) ประกอบด้วยพื้นที่ในโลกความเป็นจริงชีวิตประจำวันคือ โครงสร้างส่วนล่างบน ได้แก่ การสืบสายตระกูลฝ่ายแม่ และการแบ่งพื้นที่อำนาจระหว่างหญิงชายที่ต้องอาศัยกลไกการทำงานร่วมกันกับความเชื่อฝัฟุ่ย้ายและสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ฝัฟุ่ย้าย) ในพื้นที่โลกศักดิ์สิทธิ์ที่เป็นโครงสร้างส่วนบน (ส่วนบน-เส้นปะ) สำหรับโครงสร้างส่วนล่างล่าง ได้แก่ สภาพสังคมล้านนา และวิถีชีวิตจริงในชีวิตประจำวัน ทั้งมิติทางสังคมและวัฒนธรรม มิติทางการเมือง และการกำกับด้วยมิติทางเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตราที่มีส่วนทำให้ผู้หญิงถูกผลักออกจากการผลิตในภาคเกษตรสู่พื้นที่

ภายนอกชุมชน และกลายมาเป็นสินค้าหรือแรงงานที่เป็นแหล่งรายได้เพื่อจุนเจือครอบครัวก็ตาม ซึ่งการออกมาสู่โลกภายนอกชุมชนของผู้หญิงไม่ได้ใช้พันธกิจและสำนึกเดียวกันกับผู้ชายที่ออกมาเพื่อ เชิดชูเกียรติยศศักดิ์ศรี เช่น การไปเกณฑ์แรงงานไพร่ การเข้ารับราชการ การไปเป็นทหาร หรือการไป บวชเรียน ซึ่งการออกไปข้างนอกของผู้หญิง (ผู้กระทำการ) เพื่อความรับผิดชอบต่อครอบครัวและ รักษาบทบาทของตัวเองเอาไว้ ผนวกกับการอบรมบ่มเพาะผู้หญิงให้มีสำนึกการเป็นผู้นำครอบครัวของ สังคมล้านนาจากการกำกับของพื้นที่ในโลกศักดิ์สิทธิ์ (ส่วนบน-เส้นสีเข้มทึบ) ผ่านพื้นที่ภายนอก ชุมชนไปสู่พื้นที่ในโลกความเป็นจริง (ส่วนล่าง) อาจส่งผลให้เห็นรอยแยกอย่างเป็นรูปธรรมก็ตาม ทว่าอำนาจก็ยังคงซ่อนเร้นลึนไหลไปมาอยู่บนพื้นฐานการกำหนดซึ่งกันและกันของพื้นที่ทั้งสองส่วน (พื้นที่โลกศักดิ์สิทธิ์กับพื้นที่โลกความเป็นจริง) ผ่านการติดตั้ง habitus แบบเดิมของพื้นที่ในโลก ศักดิ์สิทธิ์ (ส่วนบน) ถึงแม้การกระทำเชิงสัญลักษณ์อาจไม่เข้มข้นและใช้การสื่อสารผ่านพื้นที่ในโลก ความเป็นจริง (ส่วนล่าง) ในสัดส่วนที่มากกว่าก็ตาม ดังแผนภาพนี้



ภาพ 18 ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนากับการใช้พื้นที่การสื่อสารพิเศษในยุคผู้หญิง เปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่

จากแผนภาพพบว่า ผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มี **“การรับวัฒนธรรมเข้ามาในตัว” (embodiment)** เป็นขั้นตอนสำคัญของการเกิด habitus เป็นการเรียนรู้ผ่านการปฏิบัติ ทำให้ความรู้ต่าง ๆ ที่ประสบจากภายนอกเข้าไปอยู่เป็นอันหนึ่งอันเดียวที่แสดงออกมาให้ปรากฏทางร่างกาย ปฏิบัติการการกระทำในช่วงแรกที่มีการเข้าของพุทธศาสนาและช่วงที่สองกับมิติทางการเมืองอย่างการเข้ามาของรัฐส่วนกลางและวาทกรรมการกล่าวหาว่าเป็นผีกะจนต้องแบ่งผีและโยกย้ายครอบครัวไปอยู่ในพื้นที่ห่างไกลยังคงเลือกใช้วิธีการ **“สวมรอยอำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์” (subrogating the sacred power)** จากบทบาทการเป็นผู้นำและสืบทอดพิธีกรรมที่ถูกกำหนดมาจากโครงสร้างสังคมล้านนาแบบเดิม ส่วนในช่วงที่สามได้มีการปรับ habitus ดั้งเดิมผสมผสานกับโครงสร้างภายนอกช่วยให้เกิด habitus ใหม่ขึ้นมาได้ (แต่ก็ยังมีโครงสร้าง habitus ดั้งเดิมหลงเหลืออยู่) ด้วยวิธีการ **“การถอดรูปเดิม** เพราะอำนาจที่มาจากผีปู่ย่าลดลงและการประกอบพิธีกรรมจากสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ของผู้คนในสังคมล้านนาที่น้อยลงเช่นกัน ประกอบกับ habitus และเป้าหมายใหม่ ๆ อย่างเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตราเข้ามา จึงมี **“การแปลงร่าง” (transform)** ผ่านบทบาทการเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัวในเชิงวัตถุและเงินทอง ไม่ได้เป็นเพียงภาพตัวแทนของกลุ่มที่มองเห็นได้จากภายนอกเท่านั้น แต่ยังหลอมรวมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับผู้ที่เชื่อมั่นด้วย กลายเป็นนิสัยความเคยชินในชีวิตประจำวัน ซึ่งบุคลิกการเป็นผู้รับผิดชอบของครอบครัวกลายมาเป็นอัตลักษณ์ของผู้หญิงโดยไม่รู้ตัวและนำไปสู่การหล่อหลอม habitus ร่วมแบบใหม่ให้กับคนในสังคมล้านนา การหลอมรวมเข้าสู่ร่างกายต่างก็เป็นเหมือนอาวุธเพื่อใช้ต่อสู้ หรือต่อรองกับสถานการณ์ที่ผู้หญิงกำลังประสบอยู่ สิ่งเหล่านี้ไม่ใช่อาวุธที่มองเห็นได้ทางกายภาพ แต่กลายเป็นความเคยชินหรือเป็นความรู้ที่ถูกทำให้เข้าไปอยู่ภายในร่างกายด้วยการปฏิบัติ และแสดงออกให้เห็นถึงการต่อรองด้วยการปฏิบัติ โดยที่ผู้ปฏิบัติการเหล่านั้นอาจจะมีทั้งรู้ตัวและไม่รู้ตัว เฉกเช่นผู้หญิงที่พยายามรักษาบทบาทการเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัว ด้วยการต่อสู้และต่อรองกับปัจจัยภายนอกที่เข้ามาส่งผลต่ออำนาจของตัวเธอ

มิติความสัมพันธ์ระหว่าง field กับ habitus จะเป็นทั้งสถานที่ที่ผลิต habitus ต่าง ๆ ของผู้หญิงที่มีลักษณะเฉพาะตัวนั้น แม้อำนาจของผู้หญิงจะถูกหล่อเลี้ยงจาก habitus ภายใต้การกำกับของความเชื่อผีปู่ย่าที่ยังรากลึกอยู่ในวิถีชีวิตประจำวันของพวกเธอ ครอบครัว เครือญาติ และชุมชนที่ลดน้อยถอยลงก็ตาม แต่กลับเพิ่มขึ้นในสนามพื้นที่ของโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวันภายนอกชุมชน (field ใหม่ ๆ) ภายใต้ปัจจัยที่เข้ามาปะทะสังสรรค์ ซึ่งถือเป็นสถาบันที่มีพลังอำนาจในการเปลี่ยนแปลงความคิดและความเชื่อของผู้หญิงให้เกิดการสร้าง **habitus ใหม่ ๆ** ด้วย เช่น การเรียนรู้ระบบการทำงานแบบสังคมเมือง อย่างระบบการให้ค่าจ้างเป็นรายเดือน การใช้ร่างกายแลกเงิน การต่อรองเรื่องค่าจ้าง การจูนใจครอบครัวเชิงเตี้ยมากกว่าเครือญาติ หรือรูปแบบการใช้ชีวิตแบบสังคมเมืองหลวง ฯลฯ

นอกจากนี้ต้องการชี้ให้เห็นอีกแง่มุมหนึ่งว่า การที่ผู้หญิงต้องโอดแค้นออกมาสู่พื้นที่ภายนอกชุมชนถือเป็นการสะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์ของอำนาจในรูปแบบใหม่ที่ทับซ้อนระหว่าง “อำนาจของผีปู้ย่าที่มอบหมายให้กับผู้หญิง” (power to) กับ “อำนาจของระบบเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตรา” ผ่าน “อำนาจภายในตนเอง” (power within) ที่ผู้หญิงต้องเพิ่มศักยภาพและเสริมพลังด้วย “อำนาจร่วม” (power with) ในการรวมกลุ่มต่าง ๆ และการสั่งสมทุนชนิดต่าง ๆ ผ่าน habitus แบบเดิมและแบบใหม่เพื่อรักษาพันธกิจและเจตจำนงเดิม ๆ ของตัวเอง เฉกเช่นการยกระดับความเป็นอยู่และฐานะของครอบครัว ดังนั้น ความเป็นผู้หญิงล้าหน้าในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) เป็นสัมพันธภาพระหว่างความศักดิ์สิทธิ์และศักยภาพของผู้หญิงเพื่อก่อรูปอำนาจตอบสนองต่อความท้าทายใหม่ ๆ ที่เกิดจากความเปลี่ยนแปลงผลักดันให้ผู้หญิงปรับเปลี่ยนตัวตนเข้าไปในพื้นที่การสื่อสารแบบใหม่เพื่อประคับประคองภารกิจและรักษาฐานอำนาจของพวกเธอได้ต่อไป

### **ประการที่สอง ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงกับลักษณะอำนาจที่เกิดขึ้นจากตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า)**

เนื่องจากยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่กินระยะเวลาค่อนข้างยาวนาน ตั้งแต่ พ.ศ. 1984-2539 ฉะนั้น ผู้หญิงมีการใช้อำนาจในสองรูปแบบที่เห็นเป็นรูปธรรมชัดเจน ก็คือ ช่วงแรกและช่วงที่สอง (พ.ศ. 1984-2500) ที่ยังคงใช้อำนาจความคุ้มครองจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่าง วิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) ผ่าน “การสวมรอยอำนาจ” ในพื้นที่การสื่อสารในโลกศักดิ์สิทธิ์แบบเดิมที่เอื้อให้ผู้หญิงได้เสริมสร้างสถานะที่สูงขึ้นได้ เฉกเช่นกรณีของเจ้าอุบลวรรณา และการใช้อำนาจจากระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่ ความเข้มงวดเรื่องการแต่งงานทำให้เก้าอี้ที่เป็นหญิงสูงอายวยังคงยึดกุมอำนาจผ่านบทบาทการเป็นผู้นำในการจัดการสิ่งต่าง ๆ ของครัวเรือน โดยเฉพาะการครอบครองที่ดินในยุคการจำกัดที่นาจากการกล่าวหาว่าเป็นผีกะ ทัง ๆ ที่ในโลกความเป็นจริงเริ่มขยับเขยื้อนเข้าสู่ยุคสมัยจากการทำประเทศให้เจริญและทันสมัยแล้ว ส่วนในช่วงที่สาม (พ.ศ. 2501-2539) ผู้หญิงมีการใช้อำนาจจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) **ลดน้อยถอยลง** คือ

**อำนาจแห่งความคุ้มครอง (coverage ascribed power)** ที่เป็นอำนาจจากความคุ้มครองของสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) ที่กินอาณาเขตของสายตระกูลอาจไม่มีพลังมากพอที่จะคุ้มครองและต้านทานกับพลังภายนอกที่ได้เข้ามา

**อำนาจแห่งการมอบหมายสถานภาพ (status conferral power)** เป็นอำนาจที่สิ่งศักดิ์สิทธิ์จากวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) ได้มอบหมายสถานภาพให้กับผู้หญิงล้าหน้าในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) ก็ลดต่ำลงเช่นกัน ดังหลักฐานจากงานของยศ สันตสมบัติ (2548) ที่กล่าวถึงการเปลี่ยนแปลงของระบบเศรษฐกิจของสังคมล้าหน้า (ดูเชิงอรรถที่ 32)



### อำนาจแห่งความปรารถนาและครอบครองที่มีอยู่ในวัตถุประสงค์ (offing power)

อย่างเช่นหอหรือหิ้งผีปู้ย่า ชันผีปู้ย่า และวัสดุสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธีในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) **เกิดการละทิ้งไป** จากหลักฐานว่า ผู้หญิงที่อพยพออกไปจากหมู่บ้านดั้งเดิม ทำให้การมีส่วนร่วมในพิธีกรรมไม่สะดวกหรือเป็นไปได้ ก็จะมีหิ้งละทิ้งไม่ดูแลหิ้งผีปู้ย่าเลยกับการแบ่งวิญญาณของผีปู้ย่า (แบ่งผี) จากบ้านเก่าผัดกันกำเนิดไปตั้งในถิ่นฐานที่ย้ายไปใหม่ ทำให้เกิดรอยแยกระหว่างกลุ่มโคตรวงศ์เดิม และเกิดเป็นหิ้งผีปู้ย่าของแต่ละครอบครัวของตนเอง (อัญชลี สิงหนัตร-ฤนาท, 2552) ประกอบกับข้อจำกัดของอาณาเขตอำนาจคุ้มครองของผีปู้ย่าที่เฉพาะเจาะจงในสายตระกูล อาจไม่มีพลังมากพอที่จะต้านทานกับพลังภายนอกที่ได้เข้ามา ผนวกกับความจำเป็นของผู้หญิงที่ต้องออกไปทำงานนอกชุมชนไม่สะดวกในการดูแลและเอาติดตัวไปด้วย จึงจำยอมละทิ้งหอหรือหิ้งผีปู้ย่า ชันผีปู้ย่า และวัสดุสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธีกรรมผีปู้ย่าไปด้วย

### ประการที่สาม ความสัมพันธ์ของอำนาจกับความรับผิดชอบของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ

หากพิจารณาจากสัดส่วนของอำนาจ (ratio power) ที่เป็นเรื่องเกี่ยวพันกับปฏิสัมพันธ์ (interaction) ระหว่างสองฝ่ายอยู่เสมอ ในที่นี้คือ ผู้หญิงกับคนในครัวเรือน คนในสายตระกูลกลุ่มผีปู้ย่าเดียวกัน คนภายในชุมชน และคนภายนอกชุมชน การได้รับการมอบหมายอำนาจแห่งความคุ้มครองจากผีปู้ย่า (coverage ascribed power) ในช่วงแรกและช่วงที่สองอาจเพียงพอที่จะต่อรองกับการเข้ามาของพุทธศาสนา วาทกรรมการกล่าวหาว่าเป็นผีกะและเกิดการแบ่งผี หรือการตอบโต้นโยบายภาครัฐส่วนกลาง สำหรับช่วงสามอาจไม่เพียงพอที่จะทำให้ผู้หญิงมีอำนาจมากแล้ว ดังนั้น การขึ้นตรงหรือพึ่งพาอีกฝ่ายหนึ่งก็จะเพิ่มมากขึ้นแบบทวีคูณ จากหลักฐานที่ว่า การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมที่เชื่อมโยงกับการสื่อสารและขนส่งที่ทันสมัย มีความคล่องตัวเพิ่มมากขึ้น การบริการ การจ้างงาน หรือการศึกษานอกหมู่บ้านได้นำพวกเธอ (ผู้หญิง) ออกจากการคุ้มครองของผีปู้ย่า (อัญชลี สิงหนัตร-ฤนาท, 2552) ถือเป็นภาระสะท้อนให้เห็น **จุดยืนต่อเรื่องอำนาจ** หากผู้หญิงต้องการเสริมพลังให้อำนาจยังคงดำรงอยู่ ช่วงแรกและช่วงที่สองจำเป็นต้องใช้วิธีการปรับประยุกต์คุณลักษณะของตัวสื่อ (ดูเชิงอรรถที่ 33) การวางกฎเกณฑ์ของผีปู้ย่า (ดูเชิงอรรถที่ 34) และการใช้ความรู้แห่งการปฏิบัติอย่างกรณีของเจ้าอุบลวรรณ (ดูเชิงอรรถที่ 35) นำมากำหนดยุทธวิธีในการต่อรอง ส่วนช่วงที่สามใช้วิธีการจำนนต่อระบบเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตรา อย่างการปรับตัวเองด้วยการเลือกใช้และโอนอ่อนผ่อนตามอำนาจใหม่ ๆ จากมิติทางเศรษฐกิจ การออกไปทำงานนอกชุมชนหาเงินมาจุนเจือครอบครัวเพื่อให้ยังคงดำรงบทบาทการเป็นผู้นำของครอบครัวเช่นเดิมที่เรียกว่า zero sum game ส่วนความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจและความรับผิดชอบของผู้หญิงไม่ไปในทิศทางเดียวกัน



### ประการที่สี่ ความสัมพันธ์ของอำนาจกับการสร้างและการสั่งสมทุนของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ

เนื่องจากในยุคนี้การปฏิบัติการตามบทบาทหน้าที่ ความรับผิดชอบ และสถานภาพของผู้หญิงล้านนาที่ปรากฏในพื้นที่การสื่อสารระหว่างโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวันไม่เหมือนเดิมอีกต่อไป ทำให้ผู้หญิงจำเป็นต้องเลือกใช้อำนาจใหม่ ๆ จากพื้นที่ภายนอกชุมชนทดแทนสำหรับการวิเคราะห์กระบวนการสร้างทุนและการสั่งสมทุนของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษดังกล่าว ผู้วิจัยได้เลือกทำความเข้าใจจากประเด็นดังต่อไปนี้

#### การปฏิบัติการแปรอำนาจที่เป็นธรรมของผีปู่ย่าที่ปรากฏในพื้นที่การสื่อสารโลกพิธีกรรมมาสู่โลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวัน

จากวาทกรรมกล่าวหาว่าเป็นผีกะที่มีความเลื่อมล้ำของการครอบครองที่ดินเกิดการวางกฎเกณฑ์จากผีปู่ย่าผ่านตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เพื่อจำกัดวงผู้ใช้นา ด้วยการควบคุมและเข้มงวดการแต่งงานผ่านหญิงชราที่เป็นแก้วผีของตระกูล รวมทั้งการแบ่งผีปู่ย่า หรือกรณีการใช้ความชอบธรรมในระบบการสืบเชื้อสายทางฝ่ายแม่ยกระดับเป็นกลไกเคลื่อนไหวตอบโต้ระดับการเมืองของเจ้าอุปสรรณา

กล่าวโดยสรุปผ่านแนวคิดเรื่องทุน กรณีแรววาทกรรมกล่าวหาว่าเป็นผีกะ (ดูเชิงธรรมที่ 36) ส่วนกรณีเจ้าอุปสรรณากับการตอบโต้นโยบายการเมืองของท้องถิ่น จะทำให้เห็นถึงกระบวนการสร้างทุนและการสั่งสมทุนทางวัฒนธรรม (cultural capital) ได้แก่ ทุนที่อยู่ในรูปแบบของวัตถุ (objectified form) จากการดูแลห่อผีปู่ย่า และทุนจากการสถาปนา (institutionalized form) จากการมอบหมายหน้าที่ดูแลและสืบทอดผีปู่ย่าแทนพี่สาว (เจ้าแม่ทิพเกสร) และดำรงสถานะการเป็นม้ายี่ (ร่างทรง) ของตนเองจากการเป็นลูกสาวคนเล็กของตระกูล รวมไปถึงการปฏิบัติตนเรื่องผีปู่ย่า ซึ่งนำมาสู่ทุนที่แฝงฝังในร่างกาย (embodied form) และการเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ (sacred gender) ร่วมกับทุนแบบใหม่ อย่างทุนความรู้จากการทำธุรกิจ หรือได้รับการศึกษาภาษาอังกฤษจนสามารถพูดติดต่อสื่อสารนำไปสู่เรื่องทุนทางสังคม (social capital) เพราะเป็นที่ยอมรับจากผู้คนในสังคมล้านนา และคบหาสมาคมกับฝรั่งได้ ซึ่งก่อให้เกิดทุนทางเศรษฐกิจ (economic capital) เอื้อประโยชน์ต่อการทำธุรกิจของตัวเองต่อไป ซึ่งเป็นการโยกทุนทางวัฒนธรรมไปมาระหว่างพื้นที่พิธีกรรมมาตอบโต้ในพื้นที่ทางการเมืองและกลับกลายมาสู่ทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital)

การปฏิบัติการแปลงโฉมร่างกายให้กลายเป็นแรงงาน สินค้า และปัจจัยการผลิตผ่านการกระทำทางเศรษฐกิจในพื้นที่การสื่อสารโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวันบนพื้นฐาน habitus การเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัวจากการกำกับของโลกศักดิ์สิทธิ์

ด้วยบริบทของยุคสมัยนี้โดยเฉพาะช่วงที่สามที่ถูกกำกับด้วยระบบเศรษฐกิจแบบเงินตรามีส่วนทำให้ผู้หญิงถูกผลักออกจากการผลิตในภาคเกษตรสู่พื้นที่ภายนอกชุมชน และกลายมาเป็นสินค้า

หรือแรงงาน ด้วย “การถอดรูปเดิม” จากบทบาทการดูแลวิถีการผลิตเชิงที่ดินและการสืบทอดพิธีกรรมของครัวเรือนและเครือญาติ มาสู่ “การแปลงร่าง” (transform) ตัวเธอเองด้วยการใช้อำนาจใหม่จากมิติทางเศรษฐกิจ เช่น การไปออกทำงานภายนอกชุมชน การเป็นแรงงาน การแต่งงาน หรือการได้รับการศึกษาสมัยใหม่เพื่อหารายได้จุนเจือครอบครัว โดยการใช้อำนาจ พละกำลัง และหยาดเหงื่อของตัวเอง ซึ่งเป็นรูปแบบของการใช้อำนาจที่ผู้หญิงเลือกสรรมาใช้ โดยเฉพาะในยุคนี้ที่ผู้หญิงได้แปรสภาพจากการเป็น “ผู้ผลิต” ไปเป็นเพียง “ปัจจัยการผลิตหรือสินค้า” เป็นความต้องการของตลาด เสมือนเป็นการใช้อำนาจภายในตนเอง (power within) ที่เกิดจากความสามารถในการจัดการหรือการควบคุมตนเอง ซึ่งการออกมาสู่โลกภายนอกชุมชนของผู้หญิงเพื่อตอบสนองพันธกิจความรับผิดชอบต่อครอบครัวและรักษาบทบาทของตัวเองเอาไว้ ดังหลักฐานที่ว่า

...ความคาดหวังและถูกสอนให้มีความรับผิดชอบภายในครอบครัวต่อภาระหน้าที่ของการเป็นผู้ผลิตและดูแลครอบครัวไปจนตลอดชีวิต ซึ่งถูกถ่ายทอดจากแม่ไปสู่ลูกสาว และการที่ผู้หญิงล้าหน้าถูกผลักออกจากการผลิตในภาคเกษตรและกลายมาเป็นแหล่งที่มาของรายได้เป็นเงินสด หรือเป็นปัจจัยการผลิตสำคัญเพื่อส่งออกไปทำงานในเมือง ทำให้ความคาดหวังของครอบครัวต่อผู้หญิงกลับเพิ่มมากขึ้นในการหาเลี้ยงครอบครัวให้มีหน้ามีตาทัดเทียมกับเพื่อนบ้าน และสนับสนุนจุนเจือพ่อแม่ไปจนตลอดชีวิต รวมทั้งการอบรมเลี้ยงดูลูกสาวยังคงเน้นในเรื่องของความรับผิดชอบต่อครอบครัว ความกตัญญูกตเวทิต และความขยันขันแข็งในการทำงานเช่นเดียวกับในอดีต

(ยศ สันตสมบัติ, 2536, น.32)

การปฏิบัติการของผู้หญิงเพื่อปรับเปลี่ยนการเสริมสร้างอำนาจในข้างต้นนั้น ไม่ใช่เรื่องที่ทำกันได้ง่าย เนื่องจากโครงสร้างสังคมที่ค่อยเปลี่ยนไปที่ละเล็กทีละน้อยนำมาซึ่ง habitus ที่ไม่เหมือนเดิม อย่างการทำมาหากินเพื่อเลี้ยงชีพ มิติเศรษฐกิจแบบเงินตราเข้ามาแทรกซึมอยู่ทุกอณู เมื่อเป้าหมายของสมาชิกในสังคมล้าหน้าเปลี่ยนไปปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงก็ต้องเปลี่ยนไปเช่นกัน ประกอบกับอำนาจที่มาจากพื้นที่การสื่อสารของตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ไม่สามารถใช้อย่างเต็มที่ ผู้หญิงจำเป็นต้องปฏิบัติการทางสังคมผ่านการใช้อำนาจที่มาจากพื้นที่การสื่อสารเชิงเศรษฐกิจเพื่อสร้างมูลค่า พร้อมด้วยการส่งสมทุนแบบใหม่ในด้านต่าง ๆ โดยเริ่มจากการสะสมส่งสมทุนทางเศรษฐกิจ (economic capital) ที่สำคัญเป็นอันดับแรก ๆ อย่างการหาเงินสดหรือเงินเดือนทุนทางวัฒนธรรม (cultural capital) ตั้งแต่ embodied form คือ การจัดการวิถีชีวิตของตัวเอง รวมไปถึงการจัดการร่างกายเพื่อนำมาขายเป็นแรงงานหรือรับจ้างให้สอดคล้องกับระบบเศรษฐกิจแบบเงินตรา จากนั้นได้ใช้ objectified form คือทุนวัฒนธรรมที่อยู่ในรูปแบบของวัตถุ เช่น สิ่งของ

มอเตอร์ไซด์ เสื้อผ้า การซื้อที่ดิน การซ่อมแซมหรือการปลูกบ้านเรือน และ institutionalized form ได้แก่ ทุนวัฒนธรรมที่อยู่ในรูปแบบของสถาบัน เช่น การได้รับการศึกษาแบบใหม่ ๆ หรือการเรียนภาษาอังกฤษและทำงานกับมิชชันนารีอเมริกัน พร้อม ๆ กับการสร้างและสะสมทุนทางสังคม (social capital) อย่างการสร้างเครือข่าย กลุ่มที่ทำงานด้วยตนเอง เพื่อสั่งสมและนำไปสู่การเกิดทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) คือ ความมีหน้ามีตาและการได้รับการยอมรับจากครอบครัวและคนในชุมชน ซึ่งปริมาณการใช้ทุน (volume capital) ของผู้หญิงในยุคนี้จะใช้ทุนทางเศรษฐกิจในจำนวนที่มากและมีส่วนสำคัญในการสร้างฐานะให้กับครอบครัว ดังนั้น การที่ผู้หญิงโยกย้ายไปใช้พื้นที่การสื่อสารโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวันภายใต้การหล่อเลี้ยงของความเชื่อฝังรากลึกผ่าน habitus ในการก่อรูปตนเองนั้น นับเป็นปฏิบัติการที่พยายามต่อรองของผู้กระทำอย่างผู้หญิง (agency) ไปตามสถานการณ์ที่เผชิญในขณะนั้น

อีกทั้งต้องกระทำพร้อมไปกับสำนึกที่ถูกปลูกฝังเรื่องความรับผิดชอบต่อครอบครัว ซึ่งเป็นผลพวงมาจากการทำงานของ habitus สังคมล้านนาผ่านพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ได้กำหนดบทบาทการเป็นผู้นำ ทำให้ผู้หญิงยังคงยึดถือบทบาทนั้น ด้วยการปรับเปลี่ยนวิธีการเพื่อให้ยังคงผลิตซ้ำ **“บทบาทการเป็นเจ้าของวิถีการผลิตและผู้นำในการสืบทอดพิธีกรรม”** เหมือนดังเช่นในยุคดั้งเดิม ผ่านการปลูกฝังที่ส่งต่อให้ลูกสาวจากรุ่นสู่รุ่น ซึ่งทำให้เห็นกระบวนการกลบเกลื่อนลักษณะทางเศรษฐกิจที่ซ่อนไว้ภายใต้ระบบสัญลักษณ์ของบุญคุณและความรักของคนภายในครอบครัวที่มีต่อลูกสาว (ผู้หญิง-ผู้กระทำ) จนทำให้รับรู้ความเป็นจริงเกี่ยวกับผลประโยชน์และอำนาจพร่าเลือนไป ผลที่ปรากฏให้เห็นของความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์ คือ การแปลงโฉมความสัมพันธ์ของการครอบงำทางอำนาจและยอมอยู่ใต้อำนาจให้กลายเป็นความสัมพันธ์ที่โอบล้อมด้วยความผูกพันทางใจ กลายสภาพเป็นความกตัญญู เป็นความซาบซึ้งใจ เป็นการสำนึกบุญคุณอันยั่งยืนที่รู้สึกต่อผู้มีพระคุณ ดังเห็นได้ชัดเจนเป็นพิเศษในความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิงกับคนในครอบครัว

**อำนาจที่ได้รับจากการสร้างทุนและการสั่งสมทุนของผู้หญิงล้านนาที่สั่นไหวไปมาในพื้นที่การสื่อสารโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวัน**

จากการสร้างและการสั่งสมทุนของผู้หญิงในด้านต่าง ๆ ในยุคนี้ ช่วงแรกและช่วงที่สองเป็นกระบวนการแปรอำนาจที่เป็นธรรมของผีปู่ย่าคือ ทุนทางวัฒนธรรม (cultural capital) แบบเดิมและสร้างใหม่ให้กลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) และการสร้างทุนทางสังคมแบบใหม่ นำไปสู่ทุนทางเศรษฐกิจที่ทำให้ผู้หญิง (เจ้าของทุน) เกิดความได้เปรียบหรือเกิดผลประโยชน์ คือ การมีสถานะเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ (sacred gender) การได้รับการยอมรับ การให้ความเคารพนับถือ และการเชื่อฟังจากคนในสายตระกูลกลุ่มผีปู่ย่าและผู้คนในสังคมล้านนา ซึ่งนำไปสู่อำนาจบารมีจากคุณธรรม (charisma) และการเป็นนักธุรกิจหญิง (เจ้าอุบลวรรณา) ที่ประสบความสำเร็จ

ส่วนช่วงที่สามของยุคนี้เป็นกระบวนการแปรอำนาจจากการเรียนรู้ที่จะสั่งสมทุนชนิดใหม่ อย่างการสร้างและสะสมทุนทางเศรษฐกิจ (economic capital) ที่สำคัญเป็นอันดับแรก ๆ ทุนทางวัฒนธรรม (cultural capital) และทุนทางสังคมมาปรับใช้เพื่อยังคงรักษาทุนเชิงสัญลักษณ์ (symbolic capital) ทำให้ผู้หญิง (เจ้าของทุน) เกิดความได้เปรียบหรือเกิดผลประโยชน์คือ **การเป็นลูกสาวที่ดี** ออกไปทำงานนอกชุมชนส่งเงินกลับบ้านไปจุนเจือพ่อแม่และครอบครัวเป็นเครื่องหมายของการแสดงฐานะทางเศรษฐกิจ ดังหลักฐานจากการวิเคราะห์ลักษณะอำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) ที่เกิดจากการมีหน้ามีตาของผู้หญิงในชุมชน ดังข้อสังเกตของอัญชลี สิงหนต-ธนาท ที่ว่า

...การออกไปทำงานภายนอกชุมชนเพื่อหารายได้จุนเจือครอบครัว หลังจากแต่งงานผู้ที่ทำงานในเมืองมักจะส่งเงินให้พ่อแม่ของพวกเขาทุก ๆ เดือนเพื่อชำระหนี้สิน ค่าใช้จ่ายประจำวัน การศึกษาของน้องชาย การสร้างบ้านซ่อมแซม หรือซื้อที่ดิน ความรู้สึกที่ต้องรับผิดชอบสวัสดิภาพของครอบครัวเป็นภาระผูกพันของหญิงสาวชาวไทยภาคเหนือ พวกเขามีรากฐานมาจากอุดมการณ์ทางเหนือของไทยคือผีปู่ย่า และได้ส่งต่อไปยังลูกสาว จากรุ่นสู่รุ่น

(อัญชลี สิงหนต-ธนาท, 2552)

อีกแง่มุมหนึ่งจากแนวคิดโครงสร้างสังคมและผู้กระทำการของ P. Bourdieu (1986a) พบว่า แม้ผู้หญิงไม่ได้ใช้อำนาจทางเศรษฐกิจแบบเปิดเผย แต่เป็นการแปลงโฉม “การกระทำทางเศรษฐกิจ” ให้กลายเป็น “การกระทำเชิงสัญลักษณ์” ที่ดูราวกับว่าไม่หวังผลตอบแทนจากครอบครัว ซึ่งการปฏิบัติดังกล่าวเป็นการแปรรูปอำนาจให้กลายเป็น “ความเสียสละ ความมีน้ำใจ เอื้ออารี สายใยผูกพัน ความซาบซึ้ง และความเกรงอกเกรงใจ” ผ่านภาพการเป็นผู้หญิงและลูกสาวที่ดีในบทบาทตามประเพณีที่พึงมีต่อครอบครัวล้าหน้า เสมือนเป็นกระบวนการต่อรองอำนาจของปัจเจกบุคคล (ผู้หญิง) กับโครงสร้างสังคมที่ครอบเอาไว้อีกคำรบหนึ่ง

ในทางกลับกันครอบครัวก็อาศัยตระกูลของความรับผิดชอบอันเกิดจากรู้สึกเป็นหนี้บุญคุณ ซึ่งอิงกับสายใยของความรู้สึกใคร่ผูกพันกับทางฝ่ายพ่อแม่แปลงโฉมหนี้ที่เป็นตัวเงิน ไม่ว่าจะ เป็นค่าใช้จ่ายในการเลี้ยงดู การอบรมสั่งสอน การให้ศึกษา การหล่อหลอมทางสังคม ฯลฯ ให้กลายเป็นความรักใคร่ผูกพันกับเลือดในอก ความสำนึกในบุญคุณ ความกตัญญูต่อบุพการีให้ลูกสาว จำเป็นต้องตอบแทนให้กับครอบครัวด้วยเช่นกัน

P. Bourdieu (1986a) เสนอว่า ผลประโยชน์เชิงสัญลักษณ์มีความสำคัญไม่น้อยไปกว่าผลประโยชน์เชิงเศรษฐกิจ การแปลงร่างของอำนาจที่จะสร้างการยอมรับ ซึ่งปฏิบัติการอยู่ในชีวิตประจำวัน ผ่านการทำงานของกลไกสถาบันต่าง ๆ ของสังคม อย่างในกรณีนี้ผ่านครอบครัวและ



ความเชื่อของชุมชนล้านนา ซึ่งสถาบันเหล่านี้ต่างทำหน้าที่ครอบงำและถูกครอบงำอยู่ตลอดเวลา แต่คนส่วนใหญ่จะไม่วัดตัว เพราะถูกซ่อนเร้นหรืออำพรางอยู่ในรูปแบบที่ P. Bourdieu เรียกว่า “ความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์” เกิดการยินยอมพร้อมใจ (consent)

ยิ่งไปกว่านั้น ไม่ว่าจะในสังคมแบบดั้งเดิมหรือในสังคมแบบใหม่ การครอบงำทางอำนาจก็ดำรงอยู่มาได้เสมอ โดยเปลี่ยนรูปแบบจากการบีบบังคับแบบเปิดเผยและการกดขี่ที่กลายมาเป็น การครอบงำในเชิงสัญลักษณ์ ซึ่งจะมีคุณค่าเป็นเชิงบวก การครอบงำในลักษณะโน้มน้าวใจโดยใช้ อารมณ์ความรู้สึกเป็นเครื่องมือเช่นนี้ อันที่จริงแล้วเป็นการครอบงำที่มีประสิทธิภาพมากกว่าด้วยซ้ำ เนื่องจากความหมายทางสัญลักษณ์สามารถปิดบังอำพรางได้ นั่นคือมิติทางเศรษฐกิจ เช่น ทรัพย์สิน เงินทอง ที่ดิน บ้าน วัตถุสิ่งของ ฯลฯ และมิติทางอำนาจ เช่น ความรุนแรง การครอบงำ การกดขี่ ฯลฯ

#### ตาราง 7 สรุปคุณลักษณะของสื่อ การปฏิบัติการทางสังคม ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงของอำนาจ และความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสารพิเศษในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่

ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่: เมื่อแม่หญิงในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จำยอมค่อยละทิ้งผีปู่ย่าสู่การแปลงร่างอำนาจใหม่	
คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)	<ol style="list-style-type: none"> <li>บริบทสังคมการเข้ามาของพุทธศาสนา วาทกรรมการกล่าวหาว่าเป็นผีเกาะ การเข้ามาของภาครัฐส่วนกลางและมณฑลเทศาภิบาล นโยบายการมีวัฒนธรรมเดียวสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม</li> <li>เพิ่มการเรียกชื่อผีปู่ย่าตามสภาพเศรษฐกิจถดถอย</li> <li>การสื่อสารระหว่างบุคคล การสื่อสารแบบกลุ่มเชื่อมโยงระหว่างคน กลุ่มคน และสิ่งศักดิ์สิทธิ์ (ปัจเจกบุคคล)</li> <li>ผู้ส่งสารคือ ผีปู่ย่า เก้าผี (หญิงสูงอายุ) ม้าขี่ (ร่างทรง) ผู้รับสารคือ สมาชิกในตระกูล ไม่ได้เข้าร่วมกันทุกคน</li> <li>เนื้อหาสาร อย่างสิ่งของเช่นไหว้ปรับเปลี่ยน เช่น ไก่มาเป็นไข่ไก่ และน้ำปลาร้า ส่วนความหมาย “การกินซี่ซากผีปู่ย่า” คือ กินของเช่นไหว้ร่วมกัน แต่ไม่ได้พูดถึงผีปู่ย่ากับลูกหลาน</li> <li>บทบาทหน้าที่ช่วยเหลือระหว่างญาติน้อยลง ปัจเจกมากขึ้น</li> <li>ช่องทางการสื่อสาร ตามประเพณีและวาระโอกาส (แต่ละครอบครัวนำสิ่งของมาเอง)</li> </ol>



ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวแบบใหม่: เมื่อแม่หญิงในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จ่ายอมค้อยละทิ้งผีปู่ย่าสู่การแปลงร่างอำนาจใหม่	
	8. ข้อห้ามหรือข้อกำหนด แต่ละครอบครัวนำสิ่งของมาจากบ้านตัวเอง แต่นำมารวมในภาชนะเดียวกัน การผัดผัสนั้นสัมพันธ์ทางเพศ/แต่งงาน วิธีการการเสียดี/ใส่ผีจะเปลี่ยนเป็นเงินสดแทนที่สิ่งของ
การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงล้านนา ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) การผลิตหรือการสร้างอำนาจ (production) (แหล่งที่มาและลักษณะของอำนาจ)	แหล่งที่มาของอำนาจ: 1. อำนาจที่มาจากโครงสร้างทางสังคมล้านนาเป็นตัวกำหนดได้แก่ ระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่กับความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายที่ต้องทำงานร่วมกัน โดยการกำกับเบื้องหลังของความเชื่อการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) 2. อำนาจที่มาจากศักยภาพของผู้หญิงล้านนา ได้แก่ บทบาทผู้รับผิดชอบครอบครัวและหารายได้อย่างวิถุและเงินทองเพื่อจุนเจือครอบครัว ลักษณะของอำนาจ: อำนาจเชิงวัฒนธรรม ได้แก่ อำนาจจากความเกรงใจ ความเคารพ ยาเกรง ศรัทธาและบารมี อำนาจจากการมีหน้ามีตาในสังคม
การเผยแพร่หรือการใช้อำนาจ (distribution) (รูปแบบการใช้อำนาจ)	รูปแบบการใช้อำนาจ: การวางกฎเกณฑ์ การตอบโต้ การแลกเปลี่ยน การสร้างเครือข่ายและพันธมิตร
การบริโภคหรือจุดมุ่งหมาย และเป้าหมายของการใช้อำนาจ (consumption) ขอบเขตของอำนาจ	จุดมุ่งหมายของการใช้อำนาจ: เพื่อตัวเองและครอบครัวมากกว่าเครือญาติ แต่เน้นหนักไปที่ครอบครัวมากกว่าตัวเองเสมอ เป้าหมายของการใช้อำนาจ: การเข้าไปจัดการกับทรัพยากรต่าง ๆ ตั้งแต่การจัดการกับทรัพย์สินและการจัดการที่อยู่อาศัยของครอบครัวตัวเอง การจัดการกับร่างกายของผู้หญิงและการจัดการในเรื่องอาชีพ
การผลิตซ้ำหรือการรักษาอำนาจ (reproduction)	การเพิ่มเข้ามา (addition) การเลือกสรรบางส่วน (selective)
ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนา ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)	ปัจจัยภายในของสังคมล้านนาที่เป็นอุปสรรค ได้แก่ การคลอนแคลงของระบบครอบครัวและเครือญาติของคนล้านนา ความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าได้ลดความสำคัญลง ปัจจัยจากตัวผู้หญิงล้านนาที่ส่งเสริม ได้แก่ ศักยภาพในการปรับตัวด้านใหม่ ๆ ของผู้หญิง ปัจจัยภายนอกของสังคมล้านนาที่เป็นอุปสรรค ได้แก่ ระบบเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตรา อิทธิทธิของพุทธศาสนาและนโยบายที่มาจากภาครัฐส่วนกลาง

ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวแบบใหม่: เมื่อแม่หญิงในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

จ่ายออมค้อยละทิ้งผีปู่ย่าสู่การแปลงร่างอำนาจใหม่

ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงที่ลื่นไหล  
ไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษ

1. ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงกับการใช้พื้นที่การสื่อสารพิเศษ ทั้งพื้นที่ในโลกศักดิ์สิทธิ์และพื้นที่ในโลกความเป็นจริง อาณาเขตบริเวณครัวเรือน เครื่องญาติในสายตระกูล และการขยายไปยังพื้นที่ในโลกความเป็นจริงภายนอกชุมชน (field) ผู้หญิงใช้วิธีการ “ถอดรูปเดิมและการแปลงร่างใหม่” ผ่านบทบาทการเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัวในเชิงวัตถุและเงินทอง ด้วย “การรับวัฒนธรรมเข้ามาในตัว” (embodiment) และสร้าง habitus ใหม่ ๆ

2. ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงกับลักษณะของอำนาจที่เกิดขึ้นจากตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ช่วงแรกและช่วงที่สอง (พ.ศ. 1984-2500) ยังคงใช้อำนาจแห่งความคุ้มครอง (coverage ascribed power) จากผีปู่ย่า ส่วนช่วงที่สาม (พ.ศ. 2501-2539) การใช้อำนาจจากผีปู่ย่า อำนาจแห่งการมอบหมายสถานภาพ และอำนาจของการครอบครองวัตถุสสาร ลดน้อยถอยลง

3. ความสัมพันธ์ของอำนาจกับความรับผิดชอบของผู้หญิง  
ล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ

- สัดส่วนของอำนาจ ผู้หญิงมีอำนาจน้อยลง

จำเป็นต้องพึ่งพาอีกฝ่ายหนึ่งเพิ่มมากขึ้นแบบทวีคูณ

- จุดยืนต่อเรื่องอำนาจ ในลักษณะจำนนต่อระบบเศรษฐกิจ  
ทุนนิยมแบบเงินตรา แบบ zero sum game

- อำนาจและความรับผิดชอบไม่ไปในทิศทางเดียวกัน

4. ความสัมพันธ์ของอำนาจกับการสร้างและการสั่งสมทุนของ  
ผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ

- การปฏิบัติการแปรอำนาจที่เป็นธรรมของผีปู่ย่าที่ปรากฏ

ในพื้นที่การสื่อสารโลกพิธีกรรมสู่โลกความเป็นจริงในชีวิต

ประจำวัน เป็นทุนทางวัฒนธรรมที่นำไปสู่ทุนทางสังคม

ให้กลายมาเป็นทุนทางสัญลักษณ์และทุนทางเศรษฐกิจ

- การปฏิบัติการแปลงโฉมร่างกายให้กลายเป็นแรงงาน สินค้า  
และปัจจัยการผลิตผ่านการกระทำทางเศรษฐกิจในพื้นที่การ

สื่อสารโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวัน บนพื้นฐาน

habitus การเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัวจากการกำกับของ

พื้นที่การสื่อสารโลกศักดิ์สิทธิ์ เป็นทุนทางเศรษฐกิจ ทุนทาง

---

ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวแบบใหม่: เมื่อแม่หญิงในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

จ่ายออมค้อยละทิ้งผีปู่ย่าสู่การแปลงร่างอำนาจใหม่

---

วัฒนธรรมและทุนทางสังคม ให้กลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์

- อำนาจที่ได้รับจากทุนคือ อำนาจเชิงวัฒนธรรม สถานภาพเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ การได้รับการยอมรับ เคารพนับถือจากคนสังคมล้านนา การเป็นนักธุรกิจหญิง และการเป็นลูกสาวที่ดี
- 



## บทที่ 6

### ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน (พ.ศ. 2540-2564): อำนาจจากการแตกตัวตนและความรู้แบบฉบับแม่หญิงในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

ด้วยบริบททางสังคมล้านนาที่เปลี่ยนแปลงไปในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ที่ผ่านมา ต่างเป็นผลพวงให้อำนาจของผู้หญิงมีการปรับเปลี่ยนไปภายใต้เงื่อนไขของความทันสมัยจากสังคมชนบทไปสู่สังคมกึ่งเมืองกึ่งชนบท ทำให้เห็นการปะทะประสานของความเชื่อดั้งเดิมอย่างผีปู่ย่า ซึ่งเป็นหลักการเชิงโครงสร้างรองรับอำนาจของระบบผู้หญิงในฐานะแกนกลางของระบบเครือญาติ การครอบครองที่ดินและความสัมพันธ์ทางการผลิต เริ่มลดทอนบทบาทความสำคัญลงไปพร้อม ๆ กับการถดถอยของความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าและสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เมื่อการทำมาหากินและอาชีพที่เปลี่ยนแปลงไปสู่การทำงานรับจ้างมากขึ้น เกิดการเลื่อนไหลของผู้คนและการปรับตัวสู่ความเป็นเมืองโดยเฉพาะผู้หญิง ผีปู่ย่าและผู้หญิงก็ได้รับการปรับเปลี่ยนความหมายจากอุดมการณ์เดิมในสังคมชนบทที่ให้ความสำคัญกับระบบสายตระกูลทางฝ่ายแม่มาสู่บริบทของความเป็นเมืองที่ให้ความสำคัญกับการปรับเปลี่ยนวิถีชีวิตและการทำมาหากินในรูปแบบใหม่ ๆ ที่หลุดจากการควบคุมด้วยโครงสร้างสังคมล้านนาแบบเดิม การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงที่เชื่อมโยงกับโครงสร้างสังคมภายใต้กฎเกณฑ์ habitus ร่วมเดิมและจำเป็นต้องสร้าง habitus ใหม่ ๆ ด้วย

หากผู้หญิงต้องการพื้นที่การสื่อสารและอำนาจให้กลับมาดังเดิมจากการละทิ้งผีปู่ย่าด้วยเหตุผลและความจำยอมของตัวเองแล้วนั้น จำเป็นต้องเข้าใจบริบทสังคมล้านนาร่วมกับการวิเคราะห์คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่เปลี่ยนไปเพื่อนำไปสู่การศึกษาอำนาจ ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และมิติเรื่องการเลื่อนไหลข้ามไปมาระหว่างอำนาจของผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสารพิเศษที่กำหนดเป็นยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน (พ.ศ. 2540-2564)

### คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน

หากย้อนรอยถอยหลังไปในยุคสมัยที่ผ่านมาได้มีการพัฒนาประเทศของสังคมไทยจากการเริ่มนำแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติมาใช้เมื่อปี พ.ศ. 2500 ช่วงเวลาดังกล่าวได้เลือกเฉพาะสื่อมวลชนมาใช้เป็นเครื่องมือในการพัฒนาประเทศ ส่วนบรรดาสื่อพื้นบ้านทุกชนิดถูกมองว่าโบราณล้าสมัย มีสถานะที่ตกต่ำ และสูญหายไปจากชุมชน แต่เมื่อเข้าสู่ยุคนี้เป็นช่วงของการหันมาให้

ความสนใจขององค์กรระดับสากลอย่างยูเนสโกและนำมาสู่การรื้อฟื้นสื่อพื้นบ้านท้องถิ่นของนักวิชาการ ดังหลักฐานว่า เมื่อในปี พ.ศ. 2540 องค์กรยูเนสโกเริ่มทบทวนให้มีการหันหน้ามาให้ความสนใจกับสื่อพื้นบ้านท้องถิ่นที่เคยอยู่คู่มาพร้อมกับประเพณีของสังคม และในขั้นแรกนั้นได้มีการประชุมสัมมนาพูดถึงวิธีการใช้สื่อพื้นบ้านอย่างเหมาะสม และจะแสวงหาวิธีการใช้สื่อพื้นบ้านเพื่อภารกิจใหม่คือการพัฒนาให้เหมาะสมอย่างไร (กาญจนา แก้วเทพ, 2548, น. 5) และในขณะนั้นเป็นช่วงที่สังคมไทยเผชิญวิกฤติเศรษฐกิจ “ต้มยำกุ้ง” ผู้คนจึงเปิดรับกระแสชุมชนนิยม หรือ “สำนักรักบ้านเกิด” กันทุกภูมิภาค ในสภาวะการณดังกล่าว วัฒนธรรมท้องถิ่นก็เข้าสู่ยุคของการเห่อสื่อพื้นบ้าน แต่ก็มีคำถามว่า สื่อเหล่านั้นเป็นของจริงหรือของปลอมกันแน่ อาจจะมีสื่อพื้นบ้านบางประเภทที่รุ่งเรืองมาก เช่น หมอลำทางสังคมอีสาน ส่วนบางสื่ออย่างพิธีกรรมกลับมีแนวโน้มจะสูญสลายไป (สมสุข หินวิมาน, 2549, น. 133) ประกอบกับโลกความเป็นจริงในช่วงนั้นตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีป๋วย่า) ก็หดตัวลงและเริ่มสูญหายไปจากชุมชน (อดุลย์ ดวงดีทวีรัตน์ และคณะ, 2547, น. 169) และการเข้ามาของเพศที่สามในพื้นที่พิธีกรรม จากหลักฐานที่ว่า การเปิดโอกาสให้กระเทยสามารถฉวยใช้จริตของสตรีเพศแทรกตัวเข้ามามีบทบาทการเป็นลูกสาวเข้าไปดำรงสถานะร่างทรงผีป๋วย่าและศิบลานเข้ามาช่วงชิงพื้นที่พิธีกรรมเพิ่มขึ้น (ยศ สันตสมบัติ, 2559) การที่ผู้หญิงจะรักษาและจับจองเป็นเจ้าของแต่เพียงผู้เดียวนั้นคงเป็นไปได้ยากแล้ว ขณะที่การเปลี่ยนผ่านเข้าสู่ยุคโลกาภิวัตน์และสังคมแห่งความเสี่ยงก็เป็นวิกฤติแห่งโอกาสที่ทำให้ตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีป๋วย่า) กลับพลิกโฉมมาตอบสนองผู้คนได้ ฉะนั้น ด้วยบริบททางสังคมล้านนาในข้างต้น ย่อมส่งผลให้คุณลักษณะของตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีป๋วย่า) เปลี่ยนแปลงไปเช่นกัน ดังนี้

#### ตาราง 8 คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีป๋วย่า) ในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน

ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน: อานาจจากการแตกตัวตนและความรู้แบบฉบับแม่หญิง	
ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีป๋วย่า)	
1. บริบทสังคมส่งผลต่อสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีป๋วย่า)	- ความสนใจรื้อฟื้นสื่อพื้นบ้านของยูเนสโกและนักวิชาการไทย - กระแสชุมชนนิยม “สำนักรักบ้านเกิด” วิกฤติอัตลักษณ์ของผู้คน - การเข้ามาของเพศที่สามในพื้นที่พิธีกรรม - ยุคโลกาภิวัตน์และสังคมแห่งความเสี่ยง
สถานภาพของตัวสื่อ	- อยู่ในขาลงและกำลังรื้อฟื้นกลับมา
2. การเรียกชื่อการให้ความหมาย	- ผีป๋วย่า ผิมด ผิเม็ง ผิมดซอนเม็ง เพิ่มการเรียกผีป๋วย่าตามต้นกำเนิดของสายตระกูลและเจ้าของที่ดิน - วิญญาณบรรพบุรุษทางสายแม่



ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน: อำนาจจากการแตกตัวตนและความรู้แบบฉบับแม่หญิง  
ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

	<ul style="list-style-type: none"> <li>- อำนาจในการดลบันดาล ปกป้องรักษาให้ปลอดภัย และลงโทษลูกหลานที่ทำผิด เน้นไปที่การผี/เสียผีจากสัมพันธ์ทางเพศและการแต่งงาน อย่างพิธีข่อยผีปู่ย่า</li> <li>- กุศโลบายยึดมั่นจิตใจลูกหลาน เครื่องเตือนใจ</li> <li>- ไม่ค่อยรู้เรื่องคุณค่า ความหมายผีปู่ย่า ทำตามคำบอกเล่าต่อ ๆ กันมา</li> </ul>
3. ระดับการสื่อสารเชิงพิธีกรรม	<ul style="list-style-type: none"> <li>- การสื่อสารระหว่างบุคคล การสื่อสารแบบกลุ่มเชื่อมโยงระหว่างคนและกลุ่มคน กับสิ่งศักดิ์สิทธิ์วิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ผ่านสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธี (กลุ่มเล็กเฉพาะผู้หญิงสูงอายุมากที่สุด วัยรุ่น วัยกลางคน และผู้ชายพบอยู่บ้าง)</li> </ul>
4. ผู้มีส่วนเกี่ยวข้อง	
ผู้ส่งสาร (sender)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ฝ่ายที่ทำการสังการคือ วิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)</li> <li>- ฝ่ายที่ทำการร้องขอคือ ผู้หญิงเป็นผู้นำวงศ์ตระกูลและผู้ประกอบพิธีกรรม (แก้ผี)</li> </ul>
ผู้ประกอบพิธีกรรม	<ul style="list-style-type: none"> <li>- แก้วผี ผู้หญิงที่เป็นลูกสาวคนโตของตระกูล, ผู้หญิงสูงอายุ, ผู้หญิงที่แบ่งผีมา และผู้หญิงที่ดูแลที่ดิน (จากความต้องการของผีปู่ย่า)</li> </ul>
บทบาทหน้าที่ของแก้ผี	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ดูแลหิ้งหรือห่อผีปู่ย่า ผู้นำในการประกอบพิธีกรรม สืบทอดประเพณี จัดหาวัน เวลาและตุ๊กต๋ยาม แจ่งข้าวสมาชิก และจัดเตรียมสถานที่</li> </ul>
การสืบทอดแก้ผี	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ผ่านสายตระกูลทางฝ่ายแม่ ตามตำแหน่งที่ตั้งของห่อหรือหิ้งผีปู่ย่า เกิดวิกฤติในชีวิต และผ่านลูกเขยและลูกสะใภ้</li> </ul>
ผู้รับสาร (receiver)/ ผู้เข้าร่วมพิธีกรรม	<ul style="list-style-type: none"> <li>- สมาชิกและลูกหลานสายตระกูล (ผีเดียวกัน) ไม่ได้เข้าร่วมทุกคนยึดความสะดวก (ทั้งคนวงในและคนวงนอก, วัยและอายุ)</li> <li>- ผู้เข้าร่วมเป็นผู้หญิงแม่บ้าน วัยกลางคน เด็ก เยาวชนและผู้ชาย (พบบ้าง)</li> </ul>
5. เนื้อหาสาร (message)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ฝ่ายที่ทำการสังการ คือ การดลบันดาลตามคำขอ การสาปแช่งเมื่อลบลู่</li> <li>- ฝ่ายที่ทำการร้องขอ คือ การขอขมา ขอพร บอกกล่าว</li> </ul>
สิ่งของ อุปกรณ์ และเครื่องเซ่นไหว้	<ul style="list-style-type: none"> <li>- วั้ว หมู (หายไป) ไก่เมืองและไข่ไก่ ข้าวหนึ่ง (ข้าวเหนียว) น้ำดื่มขวด/แก้ว และน้ำหวาน ขนมจ็อก (ขนมเทียน) ขนมเกลือ เพิ่มขนมสมัยใหม่ ผลไม้มงคล ดอกไม้ รูป เทียนขี้ผึ้ง ข้าวตอก น้ำขมิ้นส้มป่อย เมี่ยง หมากพลู</li> </ul>
คุณค่าและความหมายซ่อนเร้นอยู่	<ul style="list-style-type: none"> <li>- “การกินข้าวกของผีปู่ย่า” เพิ่มความหมายเป็นสิริมงคลต่อตนเองและครอบครัว</li> <li>- เพิ่มความหมายของการเข้าร่วมที่ว่า “สิ่งของไม่สำคัญเท่ากับการมาร่วมพิธี”</li> <li>- หมูจะใช้ในพิธีกรรมการเสียผี (แต่งงาน) ใช้ทั้งสิ่งของและเงิน</li> <li>- ข้าวเหนียวจำเป็นต่อการบริโภค แต่ไม่สำคัญในปัจจุบันการผลิตที่ทำให้ผู้คนอยู่รอด</li> </ul>
6. บทบาทหน้าที่ของสื่อ (เน้นบทบาทเพื่อครอบครัวเชิงเดี่ยว ปัจเจกบุคคลและบางกลุ่ม)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- เชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างสามโลก (ระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ ผู้คนกับธรรมชาติ แวดล้อมผ่านสิ่งของ คนเข้าร่วมพิธีกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติ) (รูปแบบใหม่)</li> <li>- การช่วยเหลือกันระหว่างญาติลดน้อยลง ไม่ค่อยรู้จักกัน ลักษณะปัจเจกบุคคล</li> <li>- สร้างความอบอุ่นความมั่นคงทางจิตใจ ที่พึ่งทางใจเฉพาะคนและบางกลุ่ม</li> </ul>

ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน: อำนาจจากการแตกตัวตนและความรู้แบบฉบับแม่หญิง  
ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

- การเช็ดเครื่องช่ายหรือสายสัมพันธ์ทางสังคม
- การสืบทอดความเชื่อและบทบาททางเพศ
- การสร้างอัตลักษณ์ร่วมของคนล้านนา

#### 7. ช่องทางการสื่อสาร

(channel)

- |                    |  |
|--------------------|--|
| ช่วงเวลาประกอบพิธี | - ช่วงเวลาเลี้ยงผีปู่ย่าประจำปี ช่วงเวลาตามวาระโอกาสพิเศษหรือเผชิญวิกฤติ   |
| พื้นที่ประกอบพิธี  | - หิ้ง/ห่อผีปู่ย่าสถิตอยู่ที่บ้านแก๊ผี และรับชั้นผีปู่ย่ามาดูแลตนเองเผชิญวิกฤติ  |
|                    | - การแบ่งผีคือ แบบอยู่บ้านแก๊ผีเดิมมาตลอด และแบบสมาชิกแบ่งมาไว้เอง   |
|                    | - วันประกอบพิธีไม่กำหนดตายตัว ขึ้นอยู่กับลูกหลานและฤกษ์ที่ดี   |
| ขั้นตอนประกอบพิธี  | - ขั้นตอนเตรียมการก่อนประกอบพิธี (มีการเตรียมการ/วันดา) ระหว่างประกอบพิธี<br>(แต่ละครอบครัวนำสิ่งของมาเอง) และหลังประกอบพิธี (แยกย้าย) |

#### 8. ข้อกำหนดหรือข้อห้าม

- แต่ละครอบครัวนำสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธีเตรียมมาจากบ้านตัวเอง
- นำสิ่งของมารวมจัดใส่ภาชนะที่แก๊ผีเตรียมไว้
- ปลดชั้นผีปู่ย่าและจัดวางเครื่องบูชาไว้ที่เดิม เว้นของบูตเน่าและเสียถึงเก็บออก
- มีกฎกติกา มารยาทเป็นลักษณะอันสูงสุดและเป็นอันสิ้นสุด

เนื่องจากผลพวงของยุคที่ผ่านทำให้สภาพของตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เริ่มสูญหายไปจากชุมชน โดยเฉพาะการประกอบพิธีกรรม จากหลักฐานพบว่า ผีปู่ย่าค่อย ๆ ถูกปลุกขึ้นมาใหม่ แรกเดิมทีเดียวการที่ชาวบ้านสักคนหนึ่งจะกล้าพูดเต็มปากเต็มคำเรื่องผีปู่ย่านั้นมีน้อยคนนัก เพราะมีความเชื่อว่าคนนอกวัฒนธรรมจะคิดว่าเรื่องผีเป็นสิ่งที่ล้าสมัย และกลัวว่าคนอื่นจะมองว่าตนเองงมงาย จนเมื่อคณะผู้วิจัยได้พูดคุยเรื่องรูปแบบและคุณค่าของผีปู่ย่า ชาวบ้านจึงเริ่มที่จะเข้าใจเรื่องผีปู่ย่ามากขึ้น เพราะไม่เคยมีการพูดถึงคุณค่าหรือรากเหง้า คนที่มีความรู้ก็ไม่มีพื้นที่ถ่ายทอดให้ลูกหลานได้ นักวิจัยได้เข้าไปร่วมกับสมาชิกในกลุ่มผีปู่ย่าเพื่อรื้อฟื้นสื่อ (อดุลย์ ดวงดีวิรัตน์ และคณะ, 2547, น.169) ซึ่งสะท้อนว่า ในช่วงเวลาดังกล่าวเริ่มมีการตื่นตัวและปลุกกระแสสัญญาณการฟื้นคืนชีพให้กับสื่อพื้นบ้านต่าง ๆ ในประเทศไทย รวมไปถึงสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ด้วย ซึ่งเป็นมิติใหม่ของนักวิชาการที่พยายามจะหาหนทางนำสื่อพื้นบ้านมาใช้พัฒนาชุมชนในแง่มุมต่าง ๆ และไม่ควรมองข้ามการพัฒนาสื่อพื้นบ้านที่ถูกลืมมาใช้ควบคู่กันไป

**กระแสโลกาภิวัตน์ (globalization)** ที่มีผลกระทบต่อ การเปลี่ยนแปลงทั่วโลกหมายรวมไปถึงบริบทสังคมล้านนาด้วย ความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีการสื่อสารเป้าหมายหลักใหญ่ของสังคมอยู่ที่การสร้าง ความก้าวหน้าทางเศรษฐกิจและการเมืองแบบประชาธิปไตย ในทาง

ตรงกันข้ามไม่ได้ทำให้ความเชื่อและความศรัทธาแบบดั้งเดิมหายไปเลย กลับทวีความเฟื่องฟูมากขึ้น จากหลักฐานที่ว่า การขยายตัวของเทคโนโลยีการสื่อสารหรือระบบตลาดแบบจิตวิญญาณของทุนนิยม เป็นปัจจัยทำให้ระบบความเชื่อเฟื่องฟู ทั้งในรูปแบบลัทธิพิธีกรรมแบบใหม่ที่มาพร้อมกับการขยายตัวของความทันสมัยและความเป็นเมือง (ยศ สันตสมบัติ, 2559) ประกอบกับ**สังคมแห่งความเสี่ยง**ที่ผู้คนจะค้นหาหนทางปลดปล่อยตนเองจากความเสี่ยงนั้น ๆ ไปให้ได้ ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่า มิติของความเชื่อแบบเดิมก็พัวพันกับกระแสโลกาภิวัตน์และความเสี่ยงต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นอย่างแยกไม่ออก เพราะวิถีชีวิตของผู้คนที่สะดวกสบายและทันสมัยมากขึ้นนั้น กลับเรียกร้องการปลดปล่อยประโลมจากความเชื่อและพิธีกรรมแบบเดิม ดังนั้น สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ยังสามารถเป็นที่พึ่งและดลบันดาลได้ จึงเป็นความหวังของผู้คนในสังคมล้าเนาใช้เป็นสิ่งยึดโยงภายใต้พิธีกรรมและความเชื่อดังกล่าว

จุดเปลี่ยนจากวิกฤติใหม่ในข้างต้น นับว่าเป็นผลดีและถือเป็นโอกาสให้ตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และผู้หญิงยังคงสืบทอดอำนาจต่อไปได้ในหลากหลายช่องทาง (channel) ผ่านการอาศัยกระบวนการจัดการแบบใหม่ อย่างการโยกความรู้ในการประกอบพิธีกรรมที่เป็นองค์ความรู้ในแบบฉบับผู้หญิงมาสู่พื้นที่การสื่อสารใหม่ ๆ ดังหลักฐานว่า ผู้หญิงล้าเนาเริ่มเข้าสู่พื้นที่สาธารณะแบบการปกครองสมัยใหม่ในชุมชนเมืองมากขึ้น อย่างการปรับบทบาทตามลักษณะสังคมสมัยใหม่จากการเป็นเพียง “แม่เรือน แม่หลวง แม่ของลูก” มาเป็น “วิทยากร ปราชญ์ชาวบ้าน ครูภูมิปัญญา” ในการสอนทำหัตถกรรมหรือการทำเครื่องประกอบพิธีกรรมของท้องถิ่น (สุนันท์ ไชยสมภาร, 2545) ด้วยเหตุนี้มิติความเชื่อแบบดั้งเดิมจึงมิได้สูญหายไปไหน แต่ได้รับการปรับโฉมให้ทันสมัยมากขึ้นอย่างน่าสนใจเพื่อตอบสนองผู้คนในสังคมล้าเนาต่อไปได้

**การเข้ามาของเพศที่สามในพื้นที่ศรัทธา**อย่างสื่อพิธีกรรม ถือเป็นจุดเปลี่ยนและรอยแยกที่สำคัญ ดังหลักฐานที่ว่า ในปัจจุบันพื้นที่ทางพิธีกรรมเต็มไปด้วยความหลากหลายของสี (พื้นที่สีรุ้ง) ที่ทุกคนต่างแสดงบทบาทของตนเองผ่านบทบาทของร่างทรงและผู้สืบทอด (กิ่งแก้ว ทิศตั้ง, 2559, น. 91-92) จากการสร้างกฎเกณฑ์การแบ่งแยกเรื่องเพศของสังคมล้าเนาที่ยืดหยุ่น โดยจะเห็นจากร่องรอยตำนานการสร้างโลกตามความเชื่อของชาวล้าเนาอย่างคัมภีร์ปฐมมูลมุติ (คูเชิงอรธที่ 37) ซึ่งมีเนื้อหาอยู่สองช่วงแรกที่กล่าวถึงเพศที่ไม่ใช่ผู้หญิงหรือผู้ชายที่เรียกว่า (ปู่เมียหรืออนุพงศ์เพศ) ดังนี้

...ในช่วงแรกเมื่อโลกเริ่มก่อกำเนิดขึ้นใหม่นั้น ได้มีบุคคลหนึ่งเกิดจากธาตุดินชื่อนางอิตถังไคยะสังกะสี แต่เนื่องจากมีแต่ต้นไม้ใบหญ้าว่างอกเงยเต็มไปหมด ทำให้นางอิตถังไคยะสังกะสีไม่มีความสุข นางจึงปั้นสัตว์ต่าง ๆ ขึ้น แต่สัตว์เหล่านั้นเที่ยวกินพืชพันธุ์จนหมด ในขณะที่นางอิตถังไคยะสังกะสีกำลังคิดแก้ปัญหาอยู่นั้น ก็ได้พบกับปู่สังไคยะสังกะสี

(ผู้ชาย) ซึ่งเกิดจากธาตุไฟ ทั้งสองคนได้สมสู่อยู่คู่กันแล้วช่วยกันสร้างมนุษย์สามคนแรกคือ ผู้หญิง ผู้ชาย และนปุงสกะเพศ (เพศที่ไม่ใช่ผู้ชายไม่ใช่ผู้หญิง) เมื่อทั้งสามคนโตขึ้นแล้วมีลูกด้วยกัน ผู้หญิงรักผู้ชายมากกว่านปุงสกะผู้ชาย ทำให้ นปุงสกะผู้ชายฆ่าผู้ชายนั้นเสีย ผู้หญิงเสียใจมาก นางได้นำอาหารไปเช่นไหว้ต่อชากศพผู้ชายนั้นทุกวันจนชากศพเน่าสลายไป นางจึงเอาศพไปฝังในป่าช้า แล้วปลุกต้นไม้ไว้ตรงตำแหน่งที่ฝังศพ แล้วยังคงนำอาหารไปเช่นไหว้หลุมศพนั้นทุกวัน ต่อมาเมื่อนปุงสกะผู้ชายเสียชีวิต ผู้หญิงได้เอาชากศพไปไว้อีกที่หนึ่ง โดยไม่เหลียวแลใด ๆ เลย ลูกทั้งสามคนได้ถามแม่ว่า ทำไมนางจึงเอาอาหารไปเช่นไหว้พ่อที่ตายก่อนทุกวัน ซึ่งต่างกับพ่อที่ตายทีหลังอย่างสิ้นเชิง นางผู้หญิงตอบว่าตนเองรักพ่อที่ตายก่อนเป็นอันมาก แต่ไม่ได้รักพ่อคนที่ตายทีหลังเลย จากนั้นเมื่อนางผู้หญิงเสียชีวิตลง บรรดาลูกได้นำศพของทั้งสามคนไปฝังไว้ในที่แห่งเดียวกัน แล้วยังมีลูกหลานเพิ่มจำนวนขึ้นสืบต่อกันมา

ในช่วงที่สองของตำนานปฐมมูลมุณีได้กล่าวว่า เมื่อเหล่ามนุษย์ไม่ได้ปฏิบัติดีต่อกัน นางอิตถ์โคยะสังกะสีและปุสังโคยะสังกะสีได้ปรึกษากัน และได้สร้างโลกขึ้นมาใหม่อีกครั้ง โดยสร้างผู้หญิง ผู้ชาย และนปุงสกะผู้หญิง ทั้งสามคนอยู่กันด้วยกันจนเกิดลูก ในกาลต่อมาผู้หญิงซึ่งเป็นแม่ของลูก ๆ ได้เสียชีวิตลงผู้ชายนำร่างของผู้หญิงไปฝังในป่าช้าแล้วปลุกต้นไม้บนหลุมฝังศพ เขานำอาหารมาเช่นไหว้ที่หลุมฝังศพนั้นทุกวัน ต่อมานปุงสกะผู้หญิงได้เสียชีวิตลง ผู้ชายนำร่างไปฝังไว้อีกที่หนึ่งแล้วไม่ได้ใส่ใจใด ๆ บรรดาลูกของเขาได้ถามพ่อว่า ทำไมถึงปฏิบัติต่อแม่ทั้งสองแตกต่างกัน ผู้ชายให้เหตุผลว่า แม่คนที่เสียชีวิตก่อนนั้นเป็นผู้ที่เขารัก แต่เขาไม่ได้รักแม่ที่เสียชีวิตทีหลัง ในกาลต่อมาเมื่อผู้เป็นพ่อสิ้นชีวิตลง ลูกหลานของเขาก็มีชีวิตดำรงสืบมา

(อนาโตน โรเจอร์ เป็ลติเยร์, 2534)

จากตำนานการสร้างมนุษย์ของล้านนาในข้างต้น ถือว่าเป็นหลักฐานลายลักษณ์อักษรชิ้นสำคัญที่แสดงให้เห็นการยืนยันการมีตัวตนของกะเทยหรือเพศที่สาม ซึ่งอยู่ตรงกลางระหว่างผู้หญิงและผู้ชาย นอกจากนี้สังคมล้านนาได้ปฏิเสธเพศที่สามอยู่เป็นทุนเดิม ฉะนั้น พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์อย่างพิธีกรรมจึงกลายเป็นพื้นที่แห่งความหวังแก่กลุ่มเพศที่หลากหลายได้เช่นกัน ขณะที่ตัวผู้หญิงก็ได้ต่อรองกับสถานการณ์ดังกล่าวด้วยการสร้างสรรค์ผ่านการบริหารจัดการองค์ความรู้เดิมของตน เช่น การเลือกสรรองค์ประกอบของพิธีกรรมที่สำคัญเก็บไว้กับตัวเอง (ผู้หญิง) ให้นั้น อาทิ ความรู้เกี่ยวกับเครื่องเช่นไหว้ และเปิดโอกาสให้คนกลุ่มอื่น ๆ เข้ามาใช้บางส่วนได้ เช่น การทำขันดอกไม้ ฯลฯ



การเรียกชื่อผีปู้ย่า ยังคงเรียกว่าผีปู้ย่า ผีมด ผีเม็ง และผีมดซอนเม็ง เพิ่มการเรียกชื่อตามต้นกำเนิดของสายตระกูลและบรรพบุรุษของที่ดิน ดังคำพูดที่ว่า “ผีปู้ย่าของหนูเป็นบรรพบุรุษเจ้าของที่ดิน พอหนูเริ่มมีสัญญาณบอกว่าให้รับปู้ย่ามาดูแล” (กนกวรรณ เจริญ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 กุมภาพันธ์ 2564) ยังมีการเรียกชื่อผีปู้ย่าตามชาติพันธุ์จากคำพูดของเก้าผีแม่อำพรที่พูดว่า “ผีที่แม่สืบทอดเป็นผียอง แม่เลยจะเข้มงวดหน่อย” (อำพร วุฒิมา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 7 กุมภาพันธ์ 2564) “ผีปู้ย่าของแม่มีเชื้อสายมาจากบ้านโง้ง ลำพูน เก้าผีแบ่งผีมา” (วันเพ็ญ ยะสาคร, ผู้ให้สัมภาษณ์, 8 มีนาคม 2564) ดังนั้น การเรียกชื่อของผีปู้ย่า มีทั้งแบบสืบสายทางบรรพบุรุษที่จะนับย้อนขึ้นไปในหลายชั่วอายุคน หรือเป็นบรรพบุรุษเจ้าของที่ดินก็ได้ รวมไปถึงการใช้ชาติพันธุ์เพื่อแบ่งบอกและสร้างตัวตนให้กับตัวเอง จึงเป็นเอกลักษณ์สำคัญของตัวสื่อพิธีกรรมท่ามกลางการเกิดวิกฤตอัตลักษณ์ที่ทุกคนต้องการสื่อสารและแบ่งบอกตัวตนของตัวเองออกไป

ส่วนการให้ความหมายของผีปู้ย่า จากหลักฐานยังเป็นวิญญาณหรือผีบรรพบุรุษที่ล่วงลับไปแล้ว มีการสืบสายผ่านตระกูลฝ่ายแม่สู่ลูกสาว (เอียรชชาย อักษรดิษฐ์, 2552) ผีปู้ย่าก็คือแม่เฮาแม่หม่อน (ทวด) ต่อ ๆ ขึ้นไป (ซุ่ม แงงใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 11 กุมภาพันธ์ 2564) ด้านเก้าผีแม่อำพรเห็นว่า “ผีปู้ย่าเป็นศักดิ์สิทธิ์ที่ยึดมั่นจิตใจลูกหลานเหมือนคิดถึงพ่อแม่ บรรพบุรุษ สิ่งเตือนใจเฮา (เรา) และป้องกันให้คนในครอบครัวไม่ผิดศีลธรรม” (อำพร วุฒิมา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 7 กุมภาพันธ์ 2564) แม้ในยุคนี้ลูกหลานที่เข้าร่วมพิธีกรรมไม่ค่อยรู้เรื่องคุณค่า ความหมายผีปู้ย่า ทำตามคำบอกเล่าต่อ ๆ กันมา แต่ผีปู้ย่าก็ยังเป็นเสมือนกุศโลบายเครื่องเตือนใจให้ลูกหลาน อยากรณิของฝ่ายหญิงที่แต่งงานและต้องย้ายมาอยู่บ้านของฝ่ายชายจึงต้องประกอบพิธีกรรมที่เรียกว่า “พิธีข่อยผีปู้ย่า” (ดูเชิงอรรทที่ 38)

สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) ยังเป็นการสื่อสารแบบกลุ่มที่เชื่อมโยงระหว่างคนและกลุ่มคน กับสิ่งศักดิ์สิทธิ์วิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) ผ่านสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธี ถึงแม้ว่าในยุคนี้ผู้เข้าร่วมพิธีกรรมอาจจะไม่เข้มข้น ส่วนผู้มีส่วนเกี่ยวข้องยังเป็นการสื่อสารเชิงพิธีกรรมที่มีมิติของอำนาจเกี่ยวพันอยู่คือ ผู้ส่งสาร (sender) มีทั้งฝ่ายที่ทำการสั่งการคือ ผีปู้ย่า และฝ่ายที่ทำการร้องขอคือ ผู้หญิงที่เป็นผู้นำวงศ์ตระกูลในการประกอบพิธีกรรม (เก้าผี) ม้าชี (ร่างทรง) ส่วนผู้รับสารคือสมาชิกที่สืบสายในตระกูลผีปู้ย่าเดียวกันที่เข้าร่วมพิธีกรรม (receiver) (คนวงใน) ซึ่งไม่ได้เข้าร่วมทุกคนยึดตามความสะดวก กลุ่มผู้หญิงสูงอายุและแม่บ้านจะเข้าร่วมมากที่สุด วัยรุ่น วัยกลางคน และผู้ชายพบอยู่บ้าง และเปิดโอกาสให้คนวงนอกเข้าร่วมด้วย ดังกรณีของเก้าผีแม่ซุ่มที่ให้ผู้วิจัยเข้าร่วมพิธีกรรมพูดว่า “อาจารย์เอานมไปถวายปู้ย่าบนหอด้วยเลย” (ซุ่ม แงงใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 25 พฤษภาคม 2564) ซึ่งสะท้อนให้เห็นคุณลักษณะของตัวสื่อพิธีกรรมที่เป็นตัวบทเปิด (open text) ที่มีความเข้มงวดและจริงจัง อีกด้านมีลักษณะยืดหยุ่นที่ให้สร้างสรรค์สิ่งใหม่ ๆ ได้ตามเงื่อนไขที่พอรับได้



หากใช้เกณฑ์เรื่องเพศ สัดส่วนของผู้หญิงที่เข้าร่วมมีจำนวนมากกว่าผู้ชาย แต่ไม่อาจปฏิเสธได้เลยว่าผู้ชายไม่สนใจในพิธีกรรมนี้ จากการวิเคราะห์ข้อมูลของผู้วิจัยยังพบเห็นกลุ่มผู้ชายจำนวนหนึ่งที่เข้าร่วมพิธีกรรมนี้ ด้วยเงื่อนไขของการเข้าร่วมมีอยู่ 2 ประการ คือการเข้าร่วมพิธีกรรมแทนภรรยาหรือมาร่วมพิธีกรรมพร้อมกัน และการเผชิญวิกฤติในชีวิต ดังคำสัมภาษณ์ที่ว่า “อ้ายตามมาทำแทนเมียแก็ เมียเป็นผีนี้ แต่เสียชีวิตไปแล้ว” (สุพรรณ วงศ์สุวรรณ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 19 พฤษภาคม 2564) “อ้ายสอนพี่ชายแม่ก็เชื่อนะ ทำให้ป่วย เพราะเป็นไม่ได้ดูแลป๋วยาเลย ละเลยเป็น (ป๋วย) เลยกบ (ไม่) สบาย มาไหว้ทุกปีแล้วหายป่วยเลย” (ยุพิน ยะจา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 28 กุมภาพันธ์ 2564) การเข้าร่วมของผู้ชายสามารถอธิบายด้วยมิติความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายในสังคมล้านนาที่ยังคงอยู่บนฐานคิดแบบสังคมเกษตรกรรมที่ต่างฝ่ายต่างมีส่วนช่วยเหลือเกื้อกูลในการทำงานร่วมกัน ในลักษณะเคียงบ่าเคียงไหล่หรือสามารถสลับสับเปลี่ยนบทบาทหน้าที่กันได้

ส่วนแก๊ผียังเป็นคนทำพิธีและสื่อสารกับผีป๋วย แต่มีหน้าที่เพิ่มเติมในการบริหารจัดการพิธีกรรม ตั้งแต่เตรียมหาวันเวลาและดูฤกษ์ยาม การแจ้งข่าวแก่สมาชิก จัดเตรียมสถานที่ จัดหาภาชนะใส่สิ่งของไหว้ จัดเตรียมทำความสะอาดหิ้งหรือห่อผีป๋วย และเป็นผู้นำในการจัดรูปเทียน การย่นยง (ถวายของ) ให้ผีป๋วย การเป็นตัวแทนลูกหลานที่ไม่สะดวกมาร่วมพิธี รวมทั้งการจัดแบ่งของไหว้ของแต่ละครอบครัวที่ได้นำมาหอม (รวม) กัน การสืบทอดแก๊ผีในปัจจุบันพบอยู่ 4 รูปแบบ คือ 1) การสืบทอดผ่านสายตระกูลหรือกลุ่มผีเดียวกันที่กำหนดให้ลูกสาวคนโตของสายตระกูล รวมทั้งการเป็นลูกสาวของแก๊ผีคนเดิมด้วย ดังคำพูดที่ว่า “แม่เป็นลูกของแก๊ เลยกเป็นแก๊ผีต่อเพราะเป็นลูกสาวคนโต” (ศรีวิทย์ จิโน, ผู้ให้สัมภาษณ์, 14 กุมภาพันธ์ 2564) 2) การสืบทอดตามตำแหน่งที่ตั้งของห่อหรือหิ้งผีป๋วย ตั้งอยู่ที่บ้านใดคนที่เป็นเจ้าของบ้านหลังนั้นก็จะเป็นผู้สืบทอดต่อ ซึ่งไม่จำกัดว่าเป็นเพศหญิง อาจเป็นผู้ชาย ลูกพี่ลูกน้อง หรือเครือญาติก็ได้ ดังคำสัมภาษณ์แก๊ผีแม่จ้องที่ว่า “ผีป๋วยอยู่บ้านไหน มักจะอยู่บ้านนั้น ถ้ามีผู้หญิงสืบทอดหิ้งไว้ก่อน” (สุพรรณ วงศ์สุวรรณ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 19 พฤษภาคม 2564) 3) การสืบทอดจากการเกิดวิกฤติการณ์ในชีวิต จึงผันตัวเองมารับชั้นผีป๋วย ส่วนใหญ่มักจะเป็นผู้ที่ต้องสืบทอดจากสายตระกูลอยู่แล้ว แต่มีการปฏิเสธในการรับ หรือทำท่ายทำให้อเกิดวิกฤติการณ์ในชีวิต เถกเช่นแก๊ผีแม่เพ็ญเล่าให้ผู้วิจัยฟังว่า “แม่เป็นแก๊ผีที่ต้องสืบทอดต่อ แต่แม่ไม่ยอมรับ วันหนึ่งเกิดอาการรูดเจ็บป่วย เลยไปดูเมื่อ (ดูดวง) หมอเมือง (หมอดู) บอกว่าป๋วยจะเอาไปอยู่ด้วย เลยต้องไปรับชั้นป๋วย (วันเพ็ญ ยะสาคร, ผู้ให้สัมภาษณ์, 8 มีนาคม 2564) และ 4) การสืบทอดผ่านลูกเขยและลูกสะใภ้ หากแก๊ผีคนเดิมเสียชีวิตและยังไม่ทำพิธีกรรมยกชั้นต่อ ก็จะทำให้สามีหรือลูกสะใภ้ (ในกรณีมีแต่ลูกชาย) สืบทอดต่อไปก่อน ฉะนั้น กระบวนการสืบทอดการเป็นแก๊ผีที่ยืดหยุ่นเปลี่ยนแปลงไปตามบริบทจริงที่เกิดขึ้นสามารถเป็นตัวเสริมในการแสวงหาบุคคลที่จะมาสืบทอดบนเงื่อนไขที่หลากหลายได้ เพราะด้วยธรรมชาติของสื่อพื้นบ้านจะมีลักษณะแบบทวิลักษณ์ (dualism) เสมือนเหรียญสองด้าน โดยด้านหนึ่งสามารถสืบทอดแบบเดิม (สืบทอดผ่านสายตระกูลที่ต้องเป็น

ลูกผู้หญิงหรือลูกสาวคนโต) เพื่อรักษาความคงตัวและเป็นต้นแบบให้คนรุ่นหลัง ขณะที่อีกด้านก็ปรับตัวในการสืบทอดแบบใหม่เพื่อความต่อเนื่องและความอยู่รอดต่อไป

เนื้อหาสาร (message) ของฝ่ายที่ทำการสั่งการ (ผีปู้ย่า) คือการดลบันดาลตามคำขอ การสาปแช่งเมื่อลบลู่ ฝ่ายที่ทำการร้องขอ คือ การขอขมา ขอพร หรือการบอกกล่าว ในยุคนี้เนื้อหาสารเริ่มมีการต่อรองอำนาจกับผีปู้ย่ามากยิ่งขึ้น ดังคำพูดของลูกสาวแก้วผีแม่อัมพรที่เล่าว่า “แม่ก็ไปบอกผีปู้ย่าว่า “เดี๋ยวนี้มันมีเฟซ มีไลน์ละ ไม่ต้องไปตามมันเด้อ มันก็อยู่ของมันแบบนั้นแหละ” ให้ผีปู้ย่ารู้ว่ายุคสมัยเปลี่ยนไปแล้ว มีหลายเพศแล้ว มีผู้ชาย ผู้หญิง ทอม เกย์ กลัวผีปู้ย่าจะมาตามผู้หญิงกับผู้หญิงอยู่ด้วยกันจะผิดผีปาว” (ชมพูนุท วุฒิมา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 1 กุมภาพันธ์ 2564) และยังมี การปรับเปลี่ยนสิ่งของ อุปกรณ์ และเครื่องเช่นไหว้ที่ใช้ประกอบพิธีกรรมอย่างว้าวและหมูหายไป ด้วยราคาที่แพง จะเน้นไปที่ไก่พื้นเมืองและไข่ไก่ น้ำดื่มเป็นขวด เพิ่มน้ำหวานและขนมสมัยใหม่ มีการเพิ่มความหมายอย่างคำว่า “การกินซี่ซากผีปู้ย่า” เป็นการกินเพื่อความเป็นสิริมงคลต่อตนเองและครอบครัว หรือสิ่งของไม่สำคัญเท่ากับการมาร่วมพิธี ดังคำพูดที่ว่า “ลูกหลานบางคนไม่ได้เอาไก่มา ก็ไม่เป็นไร ก็เอาข้าวต้มขนมมา หากไม่มีกำลังพอ หรือถ้าไม่มีจริง ๆ มีขนมถุงเดียว 5 บาทก็ยังดี เท่าใดก็ได้ขอให้มาไหว้เป็น (ผีปู้ย่า)” (รัมภ์รดา ผัดใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 24 กุมภาพันธ์ 2564) ดังนั้น เครื่องประกอบพิธีกรรมน่าจะไม่ใช่สำคัญเท่ากับการเข้าร่วมพิธีกรรมของสมาชิก และการนำสิ่งของที่แต่ละครอบครัวนำมากันเอง แต่ต้องใส่ลงในภาชนะเดียวกันนับเป็นกุศโลบายสร้างความเหนียวแน่นของกลุ่มผีในสายตระกูลนั้น

บทบาทหน้าที่ของสื่อพิธีกรรมอย่างการเชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างสามโลก เช่น การบอกกล่าวให้ผีปู้ย่ารับรู้ว่ามีสมาชิกเพิ่มในกลุ่มผี ผ่านสิ่งของที่ใช้เช่นไหว้ ดังคำพูดของแก้วผีแม่อัมพรว่า “อายุเท่าไรแล้ว มาเป็นผี พี่น้องเดียวกันแล้วนะ มีอะไรจะช่วยเหลือเกื้อกูลกัน” (อัมพร วุฒิมา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 7 กุมภาพันธ์ 2564) ส่วนบทบาทหน้าที่การเป็นพึ่งทางใจและสร้างความอบอุ่นก็ยังดำรงอยู่ แต่บทบาทการช่วยเหลือกันระหว่างญาติลดน้อยลง ด้วยสภาพครอบครัวที่ต่างคนต่างอยู่แยกย้ายไปทำงาน ทั้งผู้วิจัยได้ทดลองให้บรรดาลูกหลานในกลุ่มตระกูลผีปู้ย่าอุ๊ยมูล มาลัย อำเภอมะแตงนั่งเขียนแผนผังลำดับเครือญาติ หลาย ๆ คนต่างเห็นพ้องต้องกันว่า “เครือญาติเรานัก (เยอะมาก) จริงนะ ลำลำดับญาติกันไม่ถูกเลย” และยังมีบทบาทหน้าที่ในการเชิดเครือข่ายหรือสายสัมพันธ์ทางสังคม (networking) ผ่านการไถ่ถามสารทุกข์สุกดิบ และสอบถามเรื่องราวของสมาชิกแต่ละคน ทางการเห็นหน้าผู้วิจัยแล้วถามว่า “เป็นลูกหลานใคร” สะท้อนบทบาทดังกล่าวได้ดี ที่สำคัญคือบทบาทหน้าที่ใหม่ ๆ เพื่อรองรับยุควิถีชีวิตอัตลักษณ์ของผู้คน อย่างบทบาทการสร้างอัตลักษณ์ของคนล้านนาที่เป็นเครื่องมือสื่อสารตัวตนได้เป็นอย่างดี ดังคำพูดของส้มโอที่ว่า “ผีปู้ย่าหนูเป็นคนมอญ คนมอญจะงาม” (ชนิษฐา เทพภิบาล, ผู้ให้สัมภาษณ์, 14 กุมภาพันธ์ 2564)

ช่องทางการสื่อสาร (channel) หรือช่วงเวลาประกอบพิธี จะกระทำในโอกาสประเพณีประจำปี เดือน 9 (ล้านนา) จะต้องเป็นวันดี (วันมงคล) ไม่ตรงกับวันเสีย วันพระ และวันพุธ (เพราะผีปู้ย่าจะไม่กินของไหว้) โดยดูจากปฏิทินล้านนาเป็นหลัก ดังคำพูดของเก๊าผีแม่เพ็ญกล่าวว่า “วันพุธไม่เลี้ยง เป็นไม่กิน ผีไม่กิน วันพระไม่เอา เลี้ยงเดือน 9 ทั้งสายตระกูลผีเดียวกัน” (วันเพ็ญ ยะสาคร, ผู้ให้สัมภาษณ์, 8 มีนาคม 2564) และในโอกาสต่าง ๆ นอกจากในงานมงคล (การแต่งงาน การขึ้นบ้านใหม่) ที่ต้องการให้ผีปู้ย่ารับรู้หรือปกป้องรักษาและคุ้มครองแล้ว ยังมีในวาระโอกาสพิเศษ เช่น การย้ายถิ่นฐาน การเรียน การทำงาน หรือการบนบาน ทว่าความน่าสนใจอยู่ที่สามารถปรับเปลี่ยนช่วงเวลาได้ แต่ต้องอยู่บนเงื่อนไขที่ว่า ยังอยู่ในช่วงเดือน 9 (ล้านนา) และไม่ตรงกับวันเสียเพื่อให้ลูกหลานได้เข้าร่วมพิธีกรรม ดังคำพูดของแม่ซุ่มที่ว่า “จะเลี้ยงปู้ย่า ต้องดูฤกษ์ก่อน แต่ส่วนตัวของแม่จะดูลูกหลานเป็นหลักด้วย ส่วนใหญ่จะเอาวันอาทิตย์ เพราะลูกหลานหยุดเะการในเวียง (เมืองเชียงใหม่) เอาลูกหลานว่า” (ซุ่ม แสงใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 11 กุมภาพันธ์ 2564) เพื่อให้ตัวสื่อยังคงดำรงอยู่และสืบทอดต่อคนรุ่นใหม่ได้ ส่วนพื้นที่ประกอบพิธีคือ หิ้งผีปู้ย่าที่อยู่บนหัวนอนในตัวเรือนหรือหอยผีปู้ย่าที่สถิตอยู่ภายในบริเวณบ้านของเก๊าผีเหมือนเดิม

ส่วนวันเวลาและขั้นตอนในการประกอบพิธี **ก่อนประกอบพิธี** มีการเตรียมการ เรียกว่า “วันดา” เป็นวันที่จัดเตรียมสิ่งของ ตั้งแต่การทำสวยดอก เครื่องบูชา หรือการจัดหาสิ่งของไหว้ **ระหว่างประกอบพิธีกรรม** เก๊าผียังคงทำหน้าที่ในการย่นยง (ยกมือขึ้นถวายเหนือหัว) สมาชิกแต่ละครอบครัวต่างนำสิ่งของจัดเตรียมมาจากบ้านตัวเอง **หลังประกอบพิธีกรรม** แยกย้ายและสมาชิกนำของไหว้กลับไปให้สมาชิกทุกคนในครอบครัวของตนเองได้กินเพื่อความเป็นสิริมงคล ของไหว้บางส่วน เช่น ขนม หรือผลไม้ก็นั่งกินที่บ้านเก๊าผี แต่ไม่มีการกินอาหารร้องรำทำเพลงร่วมกัน

ข้อกำหนดหรือข้อห้ามอยู่ที่มิติความเข้มงวดและการจริงจัง (rigidity) ของตัวสื่อยพิธีกรรมที่ควบคุมความเคร่งครัด ผ่านการจัดเตรียมสิ่งของต่าง ๆ และกำหนดกฎที่บังคับให้ต้องนำของเช่นไหว้ที่แต่ละครอบครัวนำมาใส่รวมกันในภาชนะที่เก๊าผีได้จัดเตรียมไว้ให้ ดังคำพูดว่า “ของไหว้แต่ละบ้านที่เอามา แล้วแม่เป็นเก๊า ก็จัดการให้ ต้องจำว่าอันนี้ของใคร เพราะต้องเอาของไหว้มารวมกันหมด แล้วค่อยแบ่งกลับไปบ้านใครบ้านมัน” (สุพรรณ วงศ์สุวรรณ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 19 พฤษภาคม 2564) และเมื่อทำพิธีเสร็จต้องจัดวางเครื่องบูชาเอาไว้ที่เดิมจนกว่าจะมีพิธีกรรมอีกครั้ง ได้แก่ ชันปู้ย่า สวยดอก สวยหมาก สวยพลู และหมากสาย ยกเว้นแต่มีสิ่งใดที่บูดเน่าและเสียจึงอาจจะเก็บออกไปได้ ดังคำพูดว่า “เวลาปลดขันเก่า (ชันปู้ย่า) ของที่ไหว้ปีที่แล้วในชันปู้ย่าไม่เขวียง (ทิ้ง) ไปเรื่อยเนื้อ ต้องเอาไปแขวนห้อยตามต้นไม้ใหญ่ ทิ้งในถังขยะไม่ได้” (สุพรรณ วงศ์สุวรรณ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 19 พฤษภาคม 2564)

ซึ่งสรุปได้ว่า ในยุคสมัยนี้เสมือนเป็นช่วงเวลาของการรื้อฟื้นตัวสื่อที่เกิดขึ้นมาใหม่ในบริบทที่เปลี่ยนแปลงไปจากเดิม การดำรงอยู่ก็เป็นส่วนหนึ่งของ “รูปแบบ” มากกว่าส่วนของ “เนื้อหา คุณค่า ความหมาย” ที่หายไป หรือเน้นไปที่รูปแบบของการประกอบพิธีกรรม หากพิจารณาด้วยมิติของการผลิตซ้ำเพื่อสืบทอดวัฒนธรรมตัวสื่อพื้นบ้านแล้วนั้น การสืบทอดที่เน้น “รูปแบบ” มากกว่า “เนื้อหา คุณค่า ความหมาย” อาจส่งผลกระทบต่อระบบการสืบทอดของคนรุ่นหลังที่ไม่สามารถสื่อสาร อธิบายคุณค่า และความหมายที่ซ่อนอยู่เบื้องหลังได้ ทำให้การทำพิธีกรรมอย่างลึกซึ้งและมีความรู้สึกร่วมค่อนข้าง เป็นไปได้ยากจะเป็นเพียงการเข้าร่วมตามประเพณีที่เคยทำตามกันมาจากในอดีตเท่านั้น ขณะที่ กาญจนา แก้วเทพ (2553, น. 15) เสนอว่า รูปแบบมีความสำคัญในพิธีกรรม 3 แง่มุมคือ ประการแรก การทำพิธีกรรมทุกครั้งก็คือ การผลิตซ้ำรูปแบบการกระทำที่วางเอาไว้ก่อนแล้ว การมีพิธีกรรมจึงทำให้ รูปแบบการกระทำดังกล่าวมีความยั่งยืน และในเวลาเดียวกันการมีรูปแบบที่แน่นอนก็ช่วยให้พิธีกรรม นั้น ๆ มีอายุยืนยาว ประการที่สอง การมีรูปแบบทำให้การกระทำต่าง ๆ ในพิธีกรรมไม่จำเป็นต้อง คิดค้นใหม่ และประการที่สาม ในขณะที่ผู้เข้าร่วมพิธีกรรมส่วนใหญ่จะไม่รู้เนื้อหาและความหมายของ พิธีกรรมนั้นแล้ว การลงมือทำกิจกรรมต่าง ๆ คาดหวังให้คล้ายคลึงรูปแบบต้นฉบับมากที่สุดและ หากทำได้ก็ถือว่าได้ประกอบพิธีกรรมอย่างสำเร็จสมบูรณ์แล้ว ดังนั้น การให้ความสำคัญกับตัวสื่อใน ส่วนที่เป็น “รูปแบบ” ก็ไม่ด้อยไปกว่าส่วนที่เป็น “เนื้อหาและความหมาย” เพราะการมีรูปแบบ หลงเหลือเอาไว้เพื่อจะได้ฟื้นฟูเนื้อหาในภายหลังได้ รูปแบบของตัวสื่อพิธีกรรมจึงมีความสำคัญพอ ๆ กับตัวเนื้อหา เนื่องจากเป็นตัวประคองเนื้อหาสาระเอาไว้

และที่สำคัญคือ “การมีอยู่ของรูปแบบตัวพิธีกรรม” ก็ยังคงเป็นคุณลักษณะที่ทำให้ผู้หญิง โยกไปใช้ทำการสื่อสารต่อไปได้ มากไปกว่านั้นยิ่งสังคมทันสมัยมากขึ้นก็ยังมีพิธีกรรมมากขึ้น トラบไตที่ชีวิตส่วนรวมของมนุษย์ยังต้องพบกับความไม่แน่นอน ความวิตกกังวล ความตึงเครียด トラบไตนั้นมนุษย์ก็ยังคงต้องการพิธีกรรมต่าง ๆ มาเป็นเครื่องบรรเทาใจ ให้ความหวังปลุกพลังความ กล้าหาญให้เผชิญกับปัญหาต่าง ๆ ฉะนั้น トラบไตที่สังคมยังมีความเสี่ยง トラบไตนั้นพิธีกรรมก็จะไม่มีวัน จางหายไป นับวันจะมีความสำคัญและเพิ่มบทบาทมากขึ้นในสังคมมนุษย์

**การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า): กระบวนการ ผลิต การผลิตซ้ำ และขอบเขตของอำนาจในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน**

สำหรับในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน ผู้วิจัยยังคงใช้เกณฑ์ของ R. Williams (1981) ที่เสนอแนวทางในการศึกษากระบวนการผลิตและผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมมาใช้ในการ วิเคราะห์กระบวนการทางอำนาจของผู้หญิง โดยสามารถแบ่งเป็น 4 ขั้นตอนด้วยกัน ดังแผนภาพ ต่อไปนี้





ภาพ 19 การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน

ที่มา: ดัดแปลงมาจากแนวคิดกระบวนการผลิตและผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมของ R. Williams, 1981



## 1. อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ได้รับความบวกรการผลิตหรือการสร้างอำนาจ (production) ขึ้นมาอย่างไร

1.1 แหล่งที่มาของอำนาจ ในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขันสามารถแบ่งออกได้เป็น 2 ส่วน คือ

1.1.1 อำนาจที่มาจากโครงสร้างทางสังคมล้านนาเป็นตัวกำหนด ในยุคนี้แหล่งที่มาของอำนาจหลักสำคัญ คือ ความเชื่อการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ส่วนระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่และการควบคุมความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายนั้นเป็นเพียงตัวเสริมให้อำนาจหลักดูเข้มข้นและชอบธรรมมากยิ่งขึ้น ดังคำสัมภาษณ์นี้

...แก๊ผีตระกูลยายเป็นผู้ชายคือลุงสี่ อีกอย่างลุงสี่อยู่บ้านแก๊ผีเดิมและเป็นลูกคนโตด้วย บางทีผีปู่ย่าก็เป็นคนเลือกผู้สืบทอดนะ หลัก ๆ คือคนที่ได้บ้านที่มีหอผีปู่ย่าของแก๊ผีคนเดิม จะเป็นผู้ชายหรือผู้หญิงก็มักจะดูแลและเป็นแก๊ต่อไป ลุงสี่ทำแทนได้เลยทั้งเป็นคนถวาย เป็นแม่งานได้หมด ส่วนใหญ่ผีปู่ย่าจะสืบทอดทางผู้หญิง

(ยุพิน ยะจา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 กุมภาพันธ์ 2564)

...ด้านแก๊ผีแม่อำพร อำเภอร้าว กล่าวว่า “พอแม่อยู่จำเสียแล้ว แม่ก็รับเป็นแก๊จริง ๆ ต้องเป็นพี่สาวคนโตเท่านั้น ต้องเป็นแม่หญิง ก็บอกปู่ย่าว่าลูกสาวคนโตไม่สะดวกเพราะบ้านแก๊เป็นร้านค้า อีกอย่างแม่ก็อยู่บ้านแก๊คนเดิมจะได้ไม่ต้องห่วง และตัวแม่เองไม่ได้ไปไหนอยู่บ้านตลอดก็สะดวกในการดูแลหิ้งปู่ย่า

(อำพร วุฒิมมา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 7 กุมภาพันธ์ 2564)

การสืบทอดการเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม (แก๊ผี) ของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ยืดหยุ่นเปลี่ยนแปลงไปตามบริบทจริงที่เกิดขึ้นนั้น ๆ ทำให้เห็นว่าระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่เป็นเพียงตัวเสริม เพราะในปัจจุบันก็ไม่จำเป็นต้องเป็นลูกสาวคนโตของสายตระกูล อาจเป็นผู้ชายก็ได้ แต่เน้นความสำคัญไปที่ตำแหน่งแห่งที่ของหิ้งหรือหอผีปู่ย่าเป็นสิ่งสะท้อนให้เห็นแหล่งที่มาของอำนาจผู้หญิงขึ้นตรงต่อความเชื่อเกี่ยวกับการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เป็นหลัก เพราะวิถีชีวิตผู้คนในยุคนี้ต้องเผชิญอยู่บนความไม่แน่นอน จึงเลือกวิธีการยึดเอาผีปู่ย่าโยงกับวัตถุอย่างหิ้งหรือหอผีปู่ย่าอย่างเป็นรูปธรรมเพื่อยึดเหนี่ยวจิตใจ

ส่วนการควบคุมความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชาย ในยุคนี้แม่จะเปิดโอกาสให้ลูกหลานในสายตระกูลผีปู่ย่าได้ต่อรองมากขึ้นก็ตาม อย่างการควบคุมพฤติกรรมทางเพศของลูกสาวไม่ให้ละเมิดบรรทัดฐานที่วางไว้ของจารีตประเพณีและความเชื่อเกี่ยวกับข้อห้ามของชาวล้านนาที่

เรียกว่า “ซิด” ในที่นี้ก็คือ “การผิดผี” ทำยที่สุดแล้วก็ต้องจำนนต่ออำนาจของผีปู่ย่า ดังคำพูดของเด็ก  
รุ่นใหม่ออย่างส้มโอที่เล่าให้ผู้วิจัยฟังว่า

...ตอนหนูมีแฟน หึงผีปู่ย่าอยู่ในห้องนอนหนู ซึ่งเมื่อก่อนเป็นห้องนอนเก่าของยาย  
ยายหนูเป็นแก๊ผี หนูเคยเอาแฟนมานอนตรงนี้เลย ก็ไม่เห็นเป็นอะไร แต่วันหนึ่งฝันเห็นหมา  
ดำและมีผู้หญิงออกมาจากบนหัวเตียง โกรธมาก และบอกว่าให้มาใส่ผี ถ้าไม่มาจะฆ่าแฟน  
หนูทิ้งนะ จะจับใส่ตู้ซังไว้ จากความความฝันหนูเลยไปบอกแม่และให้ผู้ชายมาใส่ผี ตอนแรก  
ไม่เชื่อพอเจอเองเลยเชื่อ และอีกอย่างกลัวแม่เป็นอะไรด้วย เพราะแม่และยายเคยบอกว่า  
หากผิดผีและไม่มาทำพิธีใส่ผีคนในครอบครัวจะเจ็บป่วย โดยเฉพาะแก๊ผีคือแม่หนูเอง

(ชนิษฐา เทพภิบาล, ผู้ให้สัมภาษณ์, 14 กุมภาพันธ์ 2564)

ผู้วิจัยว่า  
อีกคน คือ น้องยิ้มที่กำลังจะแต่งงานและได้มาทำพิธีขอยผีปู่ย่าบอกกับ

...ความเห็นส่วนตัวนะ หนูไม่เชื่อในพิธีกรรมมากนัก แต่ทำเพื่อความสบายใจของ  
ผู้ใหญ่ เห็นพิธีกรรมมาตั้งแต่เด็ก แม่จะเป็นคนจัดการให้ตลอด เป็นพิธีกรรมของหมู่บ้าน  
อมก๋อยประมาณ 90 เปอร์เซ็นต์ยังทำกันอยู่

(มณฑกานต์ แก้วจันทร์สง, ผู้ให้สัมภาษณ์, 11 มีนาคม 2564)

ขณะที่ลูกหลานคนรุ่นใหม่ของสายตระกูลกลุ่มผีปู่ย่าจะเกิดในยุคแห่งความ  
ทันสมัยสะดวกสบายทางเทคโนโลยีเป็นพื้นฐาน และการได้รับการศึกษาแบบสมัยใหม่ อย่างเช่นน้อง  
ยิ้มที่เรียนจบด้านวิทยาศาสตร์สาขาชีววิทยาหรือน้องส้มโอที่จบด้านจิตวิทยาองค์กร ทว่าการหล่อ  
หลอมและความสัมพันธ์ระหว่างแม่กับลูกสาวผ่าน habitus ของสังคมล้านนาก็ยังเป็นหัวใจผูกมัด  
เด็กรุ่นใหม่ไม่อาจปฏิเสธการเข้าร่วมการประกอบพิธีของสื่อพิธีกรรมบุชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เสมือน  
เป็นประเพณีที่ต้องปฏิบัติสืบต่อกันมาราวกับธรรมชาติ อีกด้านการประกอบพิธีกรรมจะมีขั้นตอนที่  
เข้มงวด ทั้งกฎกติกาที่กำหนดจากเบื้องบนหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งไม่น่าเปิดโอกาสให้สามารถ “แหกกฎ  
กติกา” ได้เลย กลับมีสมาชิกบางคนท้าทายหรือต่อรอง ดังคำสัมภาษณ์ของส้มโอในข้างต้น ทำให้สิ่ง  
ศักดิ์สิทธิ์มีการแสดงอภินิหาร และทำยที่สุดต้องกลับเข้ามาในกรอบของกฎกติกาที่สิ่งศักดิ์สิทธิ์กำหนด

**1.1.2 อำนาจที่มาจากศักยภาพของผู้หญิงล้านนา** ในยุคนี้ผู้หญิงเริ่มใช้อำนาจ  
ดังกล่าวในวิธีการ “การแตกตัวตน” ที่หลากหลายมากยิ่งขึ้น ตั้งแต่การใช้อำนาจจากการหารายได้  
ทางเศรษฐกิจแบบในยุคที่ผ่านมาที่ยังคงดำรงอยู่ ดังคำสัมภาษณ์นี้

...ตอนปี 2546 ลูกสาวคนเล็กได้ 4 ขวบ ไปทำโรงงานเป็นลูกจ้างส่งออกมะเขือม่วง ไปญี่ปุ่น ยุคทักษิณมันบูมมาก เริ่มเปิดตลาดต่างประเทศใหม่ ๆ อย่างจีน ญี่ปุ่น ก็เฟื่องฟู เลยแหละ

(รัมภ์รดา ผัดใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 24 กุมภาพันธ์ 2564)

อีกด้านผู้หญิงได้เลือกใช้องค์ความรู้ในแบบฉบับเฉพาะตัว อย่างงานฝีมือ จากหัตถกรรมพื้นบ้านเพื่อเป็นรายได้เลี้ยงดูตัวเองและครอบครัว ดังกรณีแม่ตำที่ดำรงตำแหน่งการ เป็นเก้าอี้และผู้จัดเก็บองค์ความรู้ในการประกอบพิธีกรรม อำเภอสันกำแพง เล่าให้ผู้วิจัยฟังว่า

...นอกจากดูแลผีปวย๋แล้ว แม่ก็รับปักกลดลายลงเสื้อผ้าผู้หญิง ทำมาเมิน (นาน) แล้ว มันเป็นงานใช้ฝีมือและสายตา คนมาจ้างปักจะเอาไหมพรม อุปกรณ์มาให้หมด แต่มัน เป็นงานฝีมือนะ เราต้องดูไหมสีอ่อนสีเข้มสลับกัน เช่น เสื้อมันเป็นการ์ตูนแม่หญิงมีผมเปีย ดูว่าสีไหนปักลงไปแล้วเหมาะ บ่งามก็เอ็นดูคนซื้อไปใส่ ตอนทำก็คิดถึงคนใส่ และไม่ต้องรีบ ส่งงาน เจ้าของที่มาให้ปักจะเอามาให้ครั้งละ 2-3 ตัว ไม่มาจ่าจ้จ่าไซ่ ตัวนี้แม่ก็ใช้เวลาปัก ประมาณ 2 วัน

(ศรีประทีป กาวิชัย, ผู้ให้สัมภาษณ์, 21 กุมภาพันธ์ 2564)



ภาพ 20 แม่ศรีประทีปกำลังนั่งปักกลดลายลงเสื้อผ้าระหว่างให้สัมภาษณ์ผู้วิจัย

ในยุคที่ผ่านมาด้วยอิทธิพลของระบบเศรษฐกิจทุนนิยมส่งผลให้งานบ้านงาน เรือน รวมไปถึงงานฝีมือหัตถกรรมในครัวเรือนที่ถือเป็นศักยภาพอันโดดเด่นของผู้หญิงไม่ได้ก่อให้เกิด มูลค่าในเชิงเศรษฐศาสตร์ แต่ยุคปัจจุบันนี้การให้ความสนใจกับสินค้าทางวัฒนธรรมแบบผลิตและทำ กันเองเพื่อป้อนตลาดท่องเที่ยวเชิงท้องถิ่นนิยม อย่างถนนคนเดินตามจังหวัดต่าง ๆ กลับสร้างรายได้ ทางเศรษฐกิจให้กับผู้หญิงเพื่อเลี้ยงชีพและจุนเจือครอบครัว รวมทั้งงานหัตถกรรมพื้นบ้านออกแบบให้

มีอิสระในการทำงาน ไม่รีบเร่งและไม่จำกัดระยะเวลาที่แน่นอน ทำให้ผู้หญิงสามารถปลีกตัวไปร่วมกิจกรรมสืบทอดพิธีกรรมต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในชุมชนได้อย่างเต็มที่

ทั้งนี้สอดคล้องกับตัวบทจากงานวิจัยของสุนันท์ ไชยสมภารที่ศึกษาบทบาทของผู้หญิง รวมทั้งปัจจัยที่ส่งผลในการสืบทอดความเชื่อและพิธีกรรมในภาคเหนืออย่างชุมชนเมืองสาทรหลวง จังหวัดเชียงใหม่ จากหลักฐานว่า ในด้านพิธีกรรมผู้หญิงจะได้รับตำแหน่ง “แก้วผี” (ผู้นำของวงศ์ตระกูลในการประกอบพิธีกรรมผีปู่ย่า) และยังเป็นผู้สืบทอดการทำเครื่องประกอบพิธีกรรมต่าง ๆ เมื่อเข้าสู่การปกครองของเทศบาลนครเชียงใหม่ ผู้หญิงล้านนามีบทบาทในด้านการปกครองชุมชน (สุนันท์ ไชยสมภาร, 2545, น. 42)

ด้านแม่รุจิเรจผู้ดำรงสถานะการเป็นแก้วผีและม้าขี่ (ร่างทรง) ฆีเจ้านายตำบลหนองหอย อำเภอเมืองเชียงใหม่ ที่พ่วงมากับอาชีพการเป็นเชฟทำอาหาร เล่าให้ผู้วิจัยพร้อมบรรยายสภาพในบ้านที่เต็มไปด้วยรูปเคารพของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ องค์เทพ ชันครุ และชันปู่ย่าว่า

...แม่เป็นแก้วผีของปู่ย่า และแม่ก็รับชันครุด้วย เลยเป็นม้าขี่ (เข้าทรง) พ่อขุนวัง เจ้ายอดศึก กุมารทอง แม่มีอาชีพหลักเป็นเชฟเลี้ยงดูลูกสองคนมานะ เป็นเชฟมาทุกถึงวันนี้ อาหารไทยจีนยุโรป เคยไปเป็นเชฟที่เขมร อยู่ในบ่อนต้องทำอาหารได้ทุกอย่างนะ จะไทยจีนฝรั่ง แม่ได้รับตำแหน่งเป็นหัวหน้าเชฟอาหารไทย

(รุจิเรจ แก้วมาลา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 กุมภาพันธ์ 2564)



ภาพ 21 บรรยากาศบ้านของแม่รุจิเรจเต็มไปด้วยรูปเคารพของสิ่งศักดิ์สิทธิ์

ซึ่งสะท้อนการปรับตัวด้านแหล่งที่มาของอำนาจที่มาจากศักยภาพของผู้หญิงเอง โดยใช้วิธีการ “แตกตัวตน” ของผู้หญิงในหลากหลายโฉมหน้าตามสภาวะการณ์ใหม่ ๆ ที่เข้ามา อาจเพราะพื้นที่การสื่อสารของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) แบบเดิมหดตัวลง ผู้หญิงจำต้องพาตัวเองไปหาพื้นที่การสื่อสารใหม่ ๆ เพื่อยึดกุมอย่างพื้นที่โลกภายนอกในการปรากฏตัวและ



เสริมสร้างอำนาจเป็นหลัก ซึ่งแสดงให้เห็นการใช้อำนาจภายในตนเอง (power within) ที่จะจัดการชีวิตหรือควบคุมตนเอง อย่างการเพิ่มความรู้ความสามารถ และมีความเชื่อมั่นว่าจะจัดการกับชีวิตให้ได้ดี รวมทั้งการมีทักษะในการเรียนรู้ด้านต่าง ๆ อย่างกรณีของเก้าอี้แม่ตำที่ต้องเพิ่มเติมความรู้เกี่ยวกับการออกแบบและสีสันทันของไหมให้สอดคล้องกับสมัยนิยม และทักษะการวิเคราะห์กลุ่มลูกค้าที่จะซื้อสินค้า รวมทั้งการเจรจาต่อรองทางธุรกิจกับผู้มาจ้างปักผ้า หรือทางด้านเก้าอี้และผ้าชี (ร่างทรง) แม่จู่เรจที่ขยายบทบาทไปสู่การเป็นเซฟที่ต้องฝึกฝนการทำอาหารและต้องไปอยู่เขมรยังต้องเรียนรู้การทำอาหารนานาชาติเพิ่มเติมอีกด้วย

**1.2 ลักษณะของอำนาจ** ผู้หญิงใช้อำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) ซึ่งเป็นการมอบหมายอำนาจของผีปู่ย่า (power to) และอำนาจการจัดการกับชีวิตของตัวเองแบบใหม่ (power within) เพื่อหาเลี้ยงชีพให้กับครอบครัวและการทำงานเพื่อสังคม รวมไปถึงอำนาจร่วม (power with) จากการรวมกลุ่ม ดังนี้

**1.2.1 อำนาจจากความเคารพ ยำเกรง ศรัทธา และบารมี** ในยุคนี้ยังคงพบเห็นการใช้อำนาจจากการมอบหมายของผีปู่ย่า (power to) โดยเฉพาะในพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ผ่านสถานภาพของการเป็นบุคคลสำคัญ (status conferral) ดังคำสัมภาษณ์เก้าอี้แม่อำพรที่พูดกับผู้วิจัยระหว่างรอเครื่องเช่นไหว้ในพิธีข่อยผีปู่ย่าที่เดินทางมาจากอำเภออมก๋อยว่า “จะถวายของไหว้ให้ผีปู่ย่าตอนไหนก็ได้ขึ้นอยู่กับแม่ แม่เป็นคนบอกกล่าวปู่ย่า ไม่ต้องกลัวไม่ทัน แม่ประวิงเวลารอได้” (อำพร วุฒิมมา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 7 กุมภาพันธ์ 2564)

จากคำพูดสั้น ๆ เพียงไม่กี่คำก็สะท้อนว่า ในพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์อย่างพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) การยังให้อำนาจผู้หญิงในการตัดสินใจและกำหนดลำดับขั้นตอนของพิธีกรรมต่าง ๆ ตามความพอใจของตัวเองได้ แต่ต้องไม่ผิดแผกจากจารีตที่พึงปฏิบัติกันมา ซึ่งแสดงให้เห็นอำนาจที่เกิดภายในตนเอง (power within) จากการมอบหมายบทบาทพิเศษ (privileged roles) ของสังคมล้านนาให้กับผู้หญิงเป็นผู้นำทางความเชื่อที่สัมพันธ์กับอำนาจเหนือธรรมชาติ (supernatural) ผ่านอำนาจจากการมอบหมายของผีปู่ย่า (power to) มาใช้เพื่อการเสริมพลัง เสมือนเป็นกระบวนการแปรอำนาจที่เป็นบารมีจากคุณธรรมของผีปู่ย่ามาสร้างความชอบธรรมให้ผู้หญิง (ปัจเจกบุคคล) ทำให้ผู้เข้าร่วมพิธีกรรมต้องให้ความเคารพในตัวเก้าอี้ถือเป็นตัวแทนของผีปู่ย่าที่มีอาจลวงเกินได้

**1.2.2 อำนาจจากการประสบความสำเร็จ มีชื่อเสียง และเกียรติยศ** ในยุคสมัยนี้ผู้หญิงเริ่มก้าวออกสู่พื้นที่การสื่อสารแบบใหม่ ๆ ทำให้ลักษณะของอำนาจที่เกิดจากศักยภาพของตัวผู้หญิงเองเพิ่มมากขึ้น เฉากเช่นกรณีของป่าตู่ที่ได้เล่าความภูมิใจอันสูงสุดเมื่อพระเทพฯ เสด็จเสวยพระกระยาหารที่ร้านอาหารของตน ดังคำพูดที่เต็มเปี่ยมไปด้วยรอยยิ้มนี้



...สมเด็จพระเทพฯ เสด็จเมื่อเดือนตุลาที่ผ่านมา (ปี พ.ศ. 2563) ท่านมาเสวยมื้อเที่ยงที่ร้านเป็นการส่วนพระองค์ ประมาณ 10 โมงครึ่งออกจากร้านบ่ายกว่า ๆ ท่านเสด็จขึ้นไปดูบนบ้านและเดินไปหลังบ้าน นับเป็นบุญกับครอบครัว รูปเหล่านี้ได้จากกล้องพระราชสำนัก ท่านเปิดประตูหลังบ้านเอง ไปดูแปลงผักสวนครัว ปิดถนนหน้าร้านเลย ปลื้มใจ คนแถวนี้มารอรับเสด็จ ทางจังหวัดจะมาประสานเกี่ยวกับรายละเอียดมาที่เราก่อน และปากก็ขอพระเก้าอี้ที่พระเทพฯ เสด็จนั่งเสวยพระกระยาหารที่ร้านมาใส่ตู้กระจกไว้ที่ร้าน มันคือความภาคภูมิใจอย่างหาที่สุดมิได้

(ศรีสมร วรรณใหม่, ผู้ให้สัมภาษณ์, 5 พฤษภาคม, 2564)



ภาพ 22 ป้าต๋อยได้รับเลือกให้เป็นผู้ทำอาหารถวายสมเด็จพระเทพฯ

ที่มา: เพจเฟซบุ๊กใส่อ้วป่าต๋อยยาวที่สุดในโลก จังหวัดเชียงใหม่



ภาพ 23 พระเก้าอี้ที่ประทับของพระเทพฯ ครั้งเสด็จร้านใส่อ้วป่าต๋อย

จากความสัมพันธ์อันดีและการให้ความร่วมมือแบบทำได้จริงทุกครั้งที่ขอความช่วยเหลือของป่าตู่กับหน่วยงานต่าง ๆ โดยเฉพาะทางจังหวัดเชียงใหม่ ก็สามารถเสริมสร้างอำนาจจากการประสบความสำเร็จ ความมีชื่อเสียง และเกียรติยศจึงได้รับเลือกให้เป็นผู้ทำอาหารถวายสมเด็จพระเทพฯ รวมทั้งการติดพระบรมฉายาลักษณ์ของพระเทพฯ ที่เสด็จไว้ในร้านอย่างมากมาย พร้อมกับการนำพระเกี้ยวของพระเทพฯ มาจัดแสดงในตู้กระจกภายในบริเวณร้านด้วยความภาคภูมิใจนั้น ซึ่งสะท้อนให้เห็นลักษณะของอำนาจจากการมีชื่อเสียงและเกียรติยศที่ผู้หญิงพึงได้รับในทำนองเดียวกันได้นำมาใช้ในการเสริมพลังให้กับตัวเองอีกทอดหนึ่ง ซึ่งเป็นอำนาจภายในตัวเอง (power within) ที่มาจากความสามารถก่อให้เกิดความมั่นใจและความภาคภูมิใจในตัวเอง



ภาพ 24 ป่าตู่กำลังช่วยจัดเตรียมสิ่งของประกอบพิธีกรรมการเลี้ยงผีปู่ย่า

หากพิจารณาถึงลงไปการเสริมพลังอำนาจของป่าตู่ไม่ได้เกิดมาจากการสร้างทุนแบบใหม่ในปัจจุบันเพียงอย่างเดียว ต้องผนวกกับทุนที่สั่งสมมาอย่างต่อเนื่องอย่างการเป็นฝ่ายสนับสนุนระหว่างประกอบพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ไม่เคยขาดก็เป็นทุนชนิดหนึ่งเช่นกัน ดังคำพูดที่ว่า “ผีปู่ย่าของป่าอยู่พะเยาไปไหว้ทุกครั้ง บ่เคยขาด และผีปู่ย่าที่นี้ของสามี ป่าก็ทำแทนอย่างการทำสวยดอกไม้ไม่จำเป็นต้องเป็นตอง (ใบตอง) เป็นกระดาษหนังสือพิมพ์ กระดาษโลดัส และบักซี้ก็ได้ ความสำคัญอยู่ที่เราทำให้ปู่ย่า” (ศรีสมร วรรณใหม่, ผู้ให้สัมภาษณ์, 5 พฤษภาคม, 2564) ฉะนั้น การฝึกบริหารจัดการสิ่งต่าง ๆ ผ่านการประกอบพิธีกรรมกลับกลายเป็นจุดเด่นที่ฝึกฝนให้สามารถเรียนรู้การจัดการในเรื่องต่าง ๆ ตั้งแต่ทรัพยากรคน สิ่งของ และอุปกรณ์ นำมาปรับใช้ในการบริหารจัดการผู้คนที่ร่วมทำงานได้ง่ายขึ้น

**1.2.3 อำนาจจากความภาคภูมิใจในอัตลักษณ์ ตัวตน และศักดิ์ศรี** ของการมีผีปู่ย่าเป็นของตนเอง คำว่า “ศักดิ์ศรี” ในที่นี้อาจไม่ใช่แต่เงื่อนไขที่สามารถบอกได้ว่า ตัวเราเองเป็นใครเท่านั้น เช่น เราเป็นคนเมือง (ล้านนา) เป็นคนยอง หรือเป็นคนบ้านโฮ้ง หากแต่ยังมีความเคารพในตัวตนของเรา เช่น ภูมิใจในความเป็นคนเมืองล้านนา ฯลฯ และไม่ไปล่วงละเมิดทำลายตัวของผู้อื่น เช่น ไม่ดูถูกเหยียดหยามความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ของคนอื่นอีกด้วย

จากการติดต่อขอสัมภาษณ์และการสังเกตการณ์ภาคสนามพบว่า กลุ่มตัวอย่างให้ความร่วมมือเป็นอย่างดี แม้พื้นที่การสื่อสารของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เป็นที่สถิตของผีปู่ย่าอย่างหึ่งหรือหอผี รวมทั้งการประกอบพิธีกรรมค่อนข้างเป็นเรื่องส่วนตัว เปิดเฉพาะกลุ่มครอบครัวและเครือญาติในสายตระกูลก็ตาม แต่กลุ่มตัวอย่างก็ยังให้ออกาสผู้วิจัยได้ เห็นการประกอบพิธีกรรมของจริงและพูดว่า “มันเป็นประเพณีของเขา ที่เขาต้องรักษา อาจารย์มาทำวิจัยดีแล้วจะได้เก็บไว้ให้คนรุ่นหลัง” (ปทุมมา สังข์ไชย, ผู้ให้สัมภาษณ์, 19 พฤษภาคม 2564)

...ปกติไม่เปิดให้ใครขึ้นไปนะ ยิ่งละอ่อนในบ้านไม่ให้ขึ้นไปเลย เดี่ยวจะไปชน วุ่นวาย เป็น (ผีปู่ย่า) บนบ้านเลยไม่ให้ใครขึ้นมา เวลาปกติแม่จะขึ้นคนเดียวนะ นี่เห็นเป็นอาจารย์ นะ จะได้เอาข้อมูลไปใช้ให้มีประโยชน์ต่อ

(ศรีประทีป กาวิชัย, ผู้ให้สัมภาษณ์, 21 กุมภาพันธ์ 2564)



ภาพ 25 ห้องผีปู่ย่าภายในตัวเรือนของแก้าผีแม่ศรีประทีป

...อาจารย์มาทำวิจัย เก็บข้อมูลดีแล้ว คนอื่น ที่อื่นจะได้รู้ว่าเขามีประเพณีล้านนา แบบนี้ไม่เหมือนใครนะ บ้านอาจารย์ไม่มีเหอ เลี้ยงผีปู่ย่า ทางอีสานก็มีผี แต่คงไม่เหมือน บ้านเฮามั้ง

(สุพรรณ วงศ์สุวรรณ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 19 พฤษภาคม 2564)

ซึ่งสอดคล้องกับตัวบทของงานวิจัยสุนันท์บางช่วงบางตอนที่ว่า “ในชุมชน เมืองสาทรหลวงมีผีปู่ย่าเกือบ 20 ตระกูล สายตระกูลหลักคือผีหลวย (ผีหลวยไม่ใช่ผียอง) มาจาก บ้านทา บ้านดอน อำเภอแม่ทา จังหวัดลำพูน ผีปู่ยานี้บู้้อย (ไม่พูดมาก ไม่มากเรื่อง) และชอบ ความเรียบร้อย” (สุนันท์ ไชยสมภาร, 2545, น. 116)

ลักษณะของอำนาจจากความภาคภูมิใจในอัตลักษณ์ ตัวตน และศักดิ์ศรีของการมีผีปู้ย่าเป็นของตัวเอง จึงไม่ใช่เพียงการนิยามว่าเราเป็นใครเท่านั้น แต่ยังต้องรวมไปถึงความเชื่อมั่นเคารพคุณค่าของตัวเองและบุคคลอื่น ซึ่งได้ถูกนำมาใช้เพื่อปกป้องตัวตนที่มีลักษณะเฉพาะต่างออกไปของผู้หญิงเอง

## 2. อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) มีการเผยแพร่หรือการใช้อำนาจ (distribution) ออกไปอย่างไร

ซึ่งศึกษาผ่านรูปแบบที่ใช้ในการปฏิบัติการณ์เพื่อนำไปสู่เป้าหมายการใช้อำนาจของผู้หญิงในด้านต่าง ๆ คือ

### 2.1 รูปแบบการใช้อำนาจ ในยุคนี้ผู้หญิงเริ่มใช้อำนาจร่วม (power with) ด้วยการนำเอาแหล่งอำนาจที่ตนมีอยู่เพื่อมาแลกเปลี่ยน ปรีกษาหรือ ช่วยเหลือเกื้อกูล สนับสนุน และเปิดโอกาสให้ทุกคนได้ร่วมกระบวนการตัดสินใจมากกว่าจะการออกคำสั่ง การวางกฎเกณฑ์ หรือการตอบโต้เพียงอย่างเดียว ดังการใช้อำนาจผ่านรูปแบบต่อไปนี้

#### 2.1.1 การตัดสินใจ

เนื่องจากยุคนี้เกิดการขยายตัวในการบริหารจัดการองค์กรรูปแบบใหม่ ทำให้เกิดการก่อตั้งองค์กรด้านการปกครองชุมชนภายใต้การบริหารงานของท้องถิ่น ซึ่งเปิดโอกาสให้ผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สาธารณะรูปแบบใหม่ในหลากหลายรูปแบบ เช่น คณะกรรมการชุมชน กลุ่มอาสาสมัครสาธารณสุขมูลฐานชุมชน (อสม.) กลุ่มพัฒนาสตรี กลุ่มประชาสงเคราะห์ กลุ่มส่งเสริมภูมิปัญญาท้องถิ่น ชมรมผู้สูงอายุ ฯลฯ จึงเป็นที่รองรับให้ผู้หญิงมีบทบาทมากยิ่งขึ้นและครอบคลุมถึงวิถีชีวิตในสังคมปัจจุบัน ดังตัวบทนี้

การประกอบพิธีกรรมบางอย่างต้องอิงอยู่บนพื้นฐานประเพณีดั้งเดิมที่มีการสืบทอดมาจากบรรพบุรุษ ชาวบ้านมักจะเคารพนับถือให้ผู้หญิงสูงวัยเป็นผู้ตัดสินใจในการประกอบพิธีกรรมต่าง ๆ ของชุมชน เพราะสามารถจดจำรายละเอียดจารีตต่าง ๆ ได้อย่างแม่นยำ และเคยดำรงตำแหน่งในชุมชนหลายครั้งจึงเกิดความไว้วางใจ ผู้หญิงจึงรับหน้าที่ในการตัดสินใจร่วมกับผู้นำชุมชนมาโดยตลอด (สุนันท์ ไชยสมภาร, 2545, น. 149)

#### 2.1.2 การปรีกษาหรือ การให้กำลังใจ และการแบ่งปัน

ซึ่งเป็นรูปแบบการใช้อำนาจที่สอดคล้องกับบริบททางสังคมสมัยใหม่ที่สนใจให้แต่ละบุคคลได้แสดงออกและรับฟังความคิดเห็นร่วมกัน ดังหลักฐานจากตัวบทที่ว่า การมารวมกลุ่มของผู้หญิงล้านนาในการทำหัตถกรรมพื้นบ้าน เช่น การทำสะตวงเพื่อประกอบพิธีกรรม การเลี้ยงผีปู้ย่า การทำโคมแขวน การทำตุ้ม การหล่อวงประทีป ฯลฯ ระหว่างการทำกิจกรรมก็มีโอกาสได้พูดคุย ปรีกษา แลกเปลี่ยนประสบการณ์เรื่องราวต่าง ๆ เกิดความสนิทสนมไว้นื้อเชื้อใจกัน (สุนันท์ ไชยสมภาร, 2545, น. 159) และสอดคล้องกับคำสัมภาษณ์ของป้าตุ้มที่ว่า “ตอนที่ป้าไปทำไส้อ้วยยาวที่สุดในโลกที่อิมแพคเมืองทองธานีนะ เกณฑ์เอาญาติ ๆ คนแถวนี้ไป ลูกหลานแถวบ้านเอาไปหมด ทั้งไปช่วยขาย ให้ลูกหลานหยุด



งานประจำไปช่วย เราต้องตอบแทนให้คุ้มค่าเหนื่อย แล้วก็ช่วยเหลือพวกเขา ก่อน เพราะป่าทำเองคนเดียวไม่ได้ เรามีลูกน้อง ญาติที่ช่วย คิดว่าเราบริหารจัดการได้” (ศรีสมร วรรณใหม่, ผู้ให้สัมภาษณ์, 5 พฤษภาคม, 2564) ซึ่งสะท้อนวิถีคิดจากระบบเศรษฐกิจแบบเครือญาติ (kin economy) ดั้งเดิมที่มีลักษณะการใช้แรงงานจากระบบครอบครัวและญาติพี่น้องล่อหลอมอยู่เบื้องหลัง

ขณะที่ตัวแก๊ผีเองได้มีการปรับเปลี่ยนวิธีการใช้อำนาจตามสถานการณ์และยุคสมัยที่เปลี่ยนไปเช่นกัน ดังคำพูดของแก๊ผีแม่เพ็ญที่ว่า “ละอ่อนสมัยนี้จะตักเตือน บ่น หรือใช้ผีปูงามาชูให้ทำตามนะ ละอ่อนมันไม่ซกแล้ว ต้องใช้การบอกดี ๆ บอกสอนไป ให้เป็นพูดในสิ่งที่เป็นคนคิด เขาจะสอนอย่างเดียวไม่ได้ ต้องฮับ (รับ) ฟังเป็น” (วันเพ็ญ ยะสาคร, ผู้ให้สัมภาษณ์, 8 มีนาคม 2564)



ภาพ 26 ผู้วิจัยและแก๊ผีแม่เพ็ญระหว่างการสัมภาษณ์พูดคุย

ด้านแม่อัมพรพูดว่า “ตอนที่ลูกสาวไปมีสัมพันธ์กับผู้ชาย แม่ต้องเรียกมาถามก่อน ไม่ใช่ไปดูเขา แค้นเอาความจริงไม่ได้ ไม่งั้นเป็นจะไม่พูด ค่อยตะล่อมถามเป็นไป ผิดผีมันเป็นเรื่องปดต้องรู้ว่าทำจริงหรือเปล่า จะได้หาทางแก้ไข” (อัมพร วุฒิมา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 7 กุมภาพันธ์ 2564)

ผู้หญิงที่ดำรงสถานะการเป็นแก๊ผีได้เรียนรู้ที่จะปรับเปลี่ยนวิธีการใช้อำนาจหากมีการละเมิดกฎข้อบังคับต่าง ๆ ของกลุ่มผีปูง่าในสายตระกูลเดียวกัน จากวิธีการแบบเก่าที่เน้นการกล่าวตักเตือน ดุด่า หรือใช้สิ่งศักดิ์สิทธิ์มาชูให้ปฏิบัติตาม เปลี่ยนมาใช้วิธีการแบบใหม่ด้วยการพูดคุย บอกกล่าว รับฟัง หรือการหาทางออกร่วมกัน ซึ่งทำให้เห็นการปรับเปลี่ยนวิธีการใช้อำนาจของผู้หญิงที่ลื่นไหล โดยไม่จำเป็นต้องใช้อำนาจจากความรุนแรงเพียงอย่างเดียว แต่สามารถเลือกใช้วิธีการให้เข้ากับบริบทที่เปลี่ยนไปและสถานการณ์ที่กำลังเผชิญอยู่



**2.1.3 การโยกองค์ความรู้ การฝึกฝน และค้นหาความรู้ใหม่ ๆ** แม้ว่าผู้หญิงในพื้นที่ของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จะมีประสบการณ์และสิ่งสมองค์ความรู้มาอย่างยาวนานก็ตาม แต่อีกด้านกลับไม่ได้ตั้งใจพยายามหาความรู้ใหม่ ๆ เพิ่มเติมให้กับตัวเองอยู่เสมอ เฉกเช่น แม่ยุพิน ยะจา อำเภอสารภีที่ได้พาผู้วิจัยเดินชมภาพถ่ายการร่วมกิจกรรมและเกียรติบัตรจากโรงเรียนผู้สูงอายุที่ติดอยู่ตามผนังบ้านกับบทสนทนาต่อไปนี้



ภาพ 27 แม่ยุพินกับภาพถ่ายกิจกรรมต่าง ๆ ในโรงเรียนผู้สูงอายุ

- ผู้วิจัย: ทำไม แม่ต้องไปเรียนเพิ่มเติม แม่ก็รู้เยอะอยู่แล้ว
- แม่ยุพิน: เขาอยู่บ้านมันเหงา ไปเรียนมีเพื่อน เป็นพาไปแอวกก็ไปกับเงิน มันม่วน เขาเรียกอะไรนะ...ที่ศนศึกษา ได้เรียนทำสวยดอกไม้เพิ่มความชำนาญมากขึ้น เรียนที่โฮงเฮียน (โรงเรียน) ผู้สูงอายุ
- ผู้วิจัย: ไปโรงเรียนผู้สูงอายุ แม่ได้ความรู้อะไรบ้าง
- แม่ยุพิน: ได้ทำหลายอย่างนะ แปะดอกไม้ (สวยดอกไม้) งานประดิษฐ์ ปลูกผัก เราก็ทำเป็นก่อนไปโฮงเฮียน (โรงเรียน) นะ มันก็ได้ฝึกฝน ยายแปงขันข้าว (ขันใส่เครื่องประกอบพิธีกรรม) เราก็ได้รู้ (รู้) เพิ่มเติมนะ
- ผู้วิจัย: ความรู้ที่ชำนาญมากขึ้นได้จากเรียนที่โรงเรียนผู้สูงอายุหรือแม่ทำได้อยู่แล้ว
- แม่ยุพิน: ได้จากโรงเรียนผู้สูงอายุนะ ฝีมือตัวเองพ่อง (บ้าง)
- ผู้วิจัย: ทำไมเวลาวิทยากรสอน เราเปิดใจรับค่ะ
- แม่ยุพิน: เขาต้องดัดแปลงใหม่ ไปเฮียน (เรียน) เพิ่มจะได้มีความสวยงามมากขึ้น ไปเอาสิ่งใหม่ อย่างตุ้เจ้า (พระ) มาจากพม่า มาสอน เป็นก็แปงสวยหลายแบบ ทำสวยเป็นยอดขึ้นมา เป็นตัวสัตว์ แปงสวยงามชาวตำ 4 ยอด งามนะ

(ยุพิน ยะจา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 กุมภาพันธ์ 2564)

ยุคปัจจุบันที่มีการคลี่คลายอำนาจของผู้หญิงในพื้นที่ของตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) อีกด้านเผยให้เห็นความพยายามของผู้หญิงที่จะเสริมพลังอำนาจผ่านความรู้ในรูปแบบใหม่ ด้วยการใช้อำนาจร่วม (power with) จากการเข้าไปรวมกลุ่มที่ใช้ **“ชุดความรู้ในแบบฉบับของผู้หญิง”** ไปสู่พื้นที่ใหม่ ๆ อย่างโรงเรียนผู้สูงอายุในการแลกเปลี่ยนความรู้ของตนเองกับเพื่อนและวิทยากรมาช่วยขยายเส้นขอบฟ้าของตัวเอง

**2.1.4 การประชุมเพื่อการแลกเปลี่ยนประสบการณ์** จากนโยบายภาครัฐที่เน้นการพัฒนาชุมชนท้องถิ่น ทำให้ผู้คนเกิดการทำงานกับหน่วยงานภายนอกมากขึ้น จึงมีรูปแบบการใช้อำนาจสมัยใหม่เข้าไปปรับประยุกต์ใช้ เช่นงานของอดุลย์ ดวงดีทวีรัตน์ และคณะ ที่สนใจเรื่องพื้น การเลี้ยงผีปู่ย่า ในขั้นตอนของการทดลองจัดประเพณีการเลี้ยงผีปู่ย่าตามประเพณี เปิดโอกาสให้ผู้ที่มีส่วนเกี่ยวข้องกับพิธีกรรมอย่างผู้หญิงได้แลกเปลี่ยนความคิดและประสบการณ์ จากหลักฐานที่ว่า การทดลองจัดประเพณีการเลี้ยงผีปู่ย่าตามประเพณีจะมีการประชุมแบบไม่เป็นทางการเพื่อแลกเปลี่ยนหรือกันในกลุ่มผู้เกี่ยวข้อง เกิดการประสานและการทำงานร่วมกัน รวมทั้งมีการนำเสนอแลกเปลี่ยนประสบการณ์กลุ่มผีปู่ย่า และร่วมกันหาแนวทางหนุนเสริมจากคณะกรรมการสภาวัฒนธรรมตำบล และคณะกรรมการองค์การบริหารส่วนตำบล (อดุลย์ ดวงดีทวีรัตน์ และคณะ, 2547, น. 75-76)

**2.1.5 การสร้างเครือข่ายและพันธมิตร** ก็เป็นคำตอบหนึ่งของการธำรงรักษาอำนาจ ตัวตน และศักดิ์ศรีของผู้หญิงเอาไว้ได้ อำนาจของผู้หญิงมิได้สามารถอยู่อย่างเป็นอิสระหรือแยกตัวออกสิ่งอื่น ๆ ในทางตรงกันข้ามผู้หญิงกลับใช้เครือข่ายและพันธมิตรจากสื่อพิธีกรรมในกลุ่มอื่น ๆ อย่างกรณีการใช้ผีเจ้านายมาช่วยเป็นเครือข่ายทางสังคมที่ช่วยหนุนเสริมให้สามารถพุงอำนาจและสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ต่อไปได้ ดังเช่นเก้าอี้แม่ขุ่มที่เป็นทั้งเก้าอี้ของผีปู่ย่าและม้าขี่ (ร่างทรง) ของผีเจ้านาย ภายในบริเวณบ้านจึงมีทั้งหิ้งผีปู่ย่าและหิ้งเจ้านายอยู่ข้าง ๆ กัน ดังนี้

...การพ่อนเข้าทรงผีเจ้านายแม่จะมีการขึ้นครุปีละครั้ง เขาเรียกว่าการเชิญครุ และสามปีต่อครั้งแม่จะพอนผี ไม่แน่ใจว่าปีนี้ต้องเลื่อนอีกมั๊ย ปีที่แล้ว (ปี พ.ศ. 2563) แจกซองไม่ได้เพราะโควิด การพ่อนจัดที่บ้าน หน้าหอผีเจ้านาย ปะรำพิธีอยู่ตรงที่เรานั่งคุยกันนี้แหละ แต่คนที่มาร่วมพ่อนเยอะมากกว่า 200 คน เต็มบ้านหมด การพ่อน...หากหอผีไหนพ่อนจะเชิญร่างทรงที่อื่นมาร่วมพ่อนด้วย โดยจะให้การ์ดใส่ซองและสวดดอกไม้เชิญเป็นเป็นก็มาพ่อนของเรา เมื่อก่อนแม่ไปหมตนะ เชียงใหม่ในเวียง (ในเมือง) แม่วินแม่วาง (อำเภอมะนัง) ลำพูน ลำปาง เชียงราย พะเยาไปหมตนะ

(แม่ขุ่ม แบ่งใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 11 กุมภาพันธ์ 2564)



ภาพ 28 หอยป่า (ภาพซ้าย) และหอยป่า (ภาพขวา) ของบ้านแม่ชุ่ม

รูปแบบการใช้อำนาจผ่านการสร้างพันธมิตรและเครือข่าย (network) ระหว่างผู้ประกอบการพิธีกรรม เสมือนเป็นการใช้อำนาจร่วม (power with) จากการรวมกลุ่ม อย่างกรณีของการจัดพิธีกรรมพ่อนผีก็จะมีผีเจ้านายองค์อื่น ๆ มาเป็นแขกรับเชิญในงานที่จัดขึ้นด้วย ผนวกกับการใช้ทุนทางสังคม (social capital) จากการสร้างเครือข่าย (network) ระหว่างผู้ประกอบการพิธีกรรม และผู้ร่วมพิธีกรรมจากหลากหลายด้วยกันเอง หรือการใช้สถานะการเป็นม้าขี่ (ร่างทรง) พ่อนผีเจ้านายรวบรวมพันธมิตรจากเจ้าปู่เจ้าย่าจากผามอื่น หรือผีปู่ย่าจากตระกูลอื่นมาเป็นแขกรับเชิญ ก่อให้เกิดเป็นทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) การได้รับสถานภาพที่สูงขึ้น การมีชื่อเสียง และการได้รับการยอมรับจากบุคคลอื่น ๆ จากการดำรงสถานะเป็นแก้วผีและม้าขี่ (ร่างทรง) การพ่อนผีเจ้านาย ซึ่งสอดคล้องกับฉลาดชาย รมิตานนท์ (2545) เสนอว่า พิธีกรรมทรงผีเจ้านายมีความสัมพันธ์ข้ามสำนักระหว่างเจ้าด้วยกัน ทั้งความสัมพันธ์ส่วนตัวแบบเคารพนับถือและความสัมพันธ์แบบทางการตามลำดับชั้นความสูงต่ำของเทพ รวมทั้งความสัมพันธ์แบบการข้ามแดนกันในหมู่เจ้าที่สามารถไปรักษาและบำบัดนอกเขตแดนของตนเองได้ ดังนั้น ผู้หญิงสามารถใช้พื้นที่พิธีกรรมอื่น ๆ ในการแลกเปลี่ยนทรัพยากรกันไปมาและสามารถเอื้ออำนวยประโยชน์ได้ อีกทั้งไม่ได้สร้างความสัมพันธ์และสร้างอำนาจเฉพาะในเครือข่ายของตนเองเท่านั้น แต่ยังสามารถสร้างความสัมพันธ์ระหว่างเครือข่ายหรือข้ามเครือข่ายอีกด้วย

กล่าวโดยสรุปรูปแบบการใช้อำนาจของผู้หญิงในยุคนี้ได้สะท้อนให้เห็นการใช้อำนาจที่เกิดภายในตัวเอง (power within) ซึ่งเป็นอำนาจจากการเสริมสร้างศักยภาพของตัวเองเองเป็นหลัก แม้จะเห็นรูปแบบการใช้อำนาจผ่านการมอบหมาย (power to) อย่างการตัดสินใจของผีปู่ย่าแบบเดิมเพื่อเสริมสร้างสถานภาพที่สูงขึ้นยังปรากฏให้เห็นอยู่บ้าง เช่นกรณีแก้วผีแม่อำพรผ่านพื้นที่ของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เฉพาะภายในครัวเรือน ซึ่งเป็นอำนาจของสิทธิ์ในการเข้าไปอยู่ในพื้นที่การสื่อสารแห่งนั้น

ส่วนการปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงที่มีการออกไปทำงานในพื้นที่ สาธารณะแบบใหม่อย่างโครงการของสถาบันการศึกษา เช่นกรณีของแม่แดงที่ดำรงสถานะการเป็นแม่ชี (ร่างทรง) ของผีปู่ย่า ที่นำเอา “ความเป็นแม่” ที่ดูแลเอาใจใส่มาใช้กับเด็กนักศึกษาที่ร่วมทำโครงการ ดังคำพูดที่ว่า “ทำงานกับวัยรุ่นต้องเข้าใจความเป็นตัวเขาให้มาก ใช้ความเป็นแม่และความเป็นเพื่อนให้คำปรึกษาเน้นขอความเห็นด้วย” (ปทุมมา สังข์ไชย, ผู้ให้สัมภาษณ์, 19 พฤษภาคม 2564) ซึ่งเป็นกระบวนการพกพาเอา “ความเป็นหญิง” ที่เคยใช้ในพื้นที่ภายในบ้านออกไปใช้ในโลกรสาธารณะที่เกิดขึ้นอย่างเป็นอัตโนมัติจากความไม่ได้ตั้งใจของผู้หญิง หรือกรณีงานวิจัยของสุนันท์ ไชยสมภาร (2545) ที่ผู้หญิงล้าหน้าในชุมชนสารทหลวงได้ใช้กระบวนการเพิ่ม “ความเป็นหญิง” ให้แก่โลกรสาธารณะด้วยการเพิ่มตีกีรี อย่างการบริหารจัดการแบบผู้หญิงในลักษณะแนวราบ ด้วยการทำงานแบบปรึกษาหารือมากกว่าการสั่งการก็เท่ากับได้เพิ่มความเป็นหญิงให้กับโลกรสาธารณะมากขึ้น

**3. อำนาจของผู้หญิงล้าหน้าในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มีการบริโภคหรือจุดมุ่งหมายและเป้าหมายของการใช้อำนาจ (consumption) ไปเพื่อใครหรือสิ่งใด ก็คือขอบเขตของอำนาจ**

**3.1 จุดมุ่งหมายของการใช้อำนาจ** ในยุคนี้การใช้อำนาจยังเป็นไปเพื่อตัวเองและครอบครัวในลักษณะของการสร้างชื่อเสียงให้แก่วงศ์ตระกูลมากไปกว่าระดับเครือญาติ รวมทั้งการขยายอำนาจไปสู่ระดับชุมชนและสังคม จากหลักฐานที่ว่า การก่อตั้งองค์การปกครองท้องถิ่นในชุมชนทำให้ผู้หญิงมีโอกาสดำเนินไปบริหารงาน ตัดสินใจ และร่วมกิจกรรมต่าง ๆ ในด้านการพัฒนาชุมชนได้อย่างเท่าเทียม โดยเฉพาะบทบาทการเป็นผู้สืบทอดความเชื่อและพิธีกรรมของชุมชน (สุนันท์ ไชยสมภาร, 2545, น. 159) ด้านป่าตู่ที่มีจุดมุ่งหมายของการใช้อำนาจที่มากกว่าตัวเองและการเลี้ยงดูครอบครัวจากการทำธุรกิจร้านอาหารเหนือ ยังเป็นไปเพื่อการสร้างชื่อเสียงให้แก่วงศ์ตระกูล รวมทั้งการทำเพื่อชุมชนและสังคม ดังคำพูดที่ว่า “ตอนนี้ป่าประสบความสำเร็จแล้ว ลูกชายป่าก็ได้มาต่อยอดการทำธุรกิจและทำงานการเมืองท้องถิ่น เลยคิดว่าตัวเองออกมาทำงานเพื่อสังคมดีกว่า อยากจะคืนให้สังคมบ้าง เลยไปทำงานเหล่ากาชาดเป็นตัวแทนจังหวัดช่วยคนที่ลำบาก ป่าเรียนจบแค่ ป.4 เอง ทำงานหลายอย่างไม่เคยคิดเหนื่อย จนทางจังหวัดฯ เสนอรางวัลหญิงเก่งของสภาสตรีจังหวัดเชียงใหม่ ก็ภูมิใจนะ สามีป่าบอกว่าเป็นหญิงเหล็ก แต่ตอนนี้ป่าว่าเป็นเหล็กที่โดนเผา (หัวเราะ)” (ศรีสมร วรณใหม่, ผู้ให้สัมภาษณ์, 5 พฤษภาคม 2564)



**3.2 เป้าหมายของการใช้อำนาจ** คือ อำนาจที่ผู้หญิงต้องการหรือพึงประสงค์จะได้รับ ในยุคนี้มีเป้าหมายของการใช้อำนาจที่ซับซ้อนยิ่งขึ้นอยู่บนพื้นฐานพันธกิจเดิมเพื่อครอบครัว คือ

**3.2.1 การใช้อำนาจเพื่อการจัดการในเรื่องอาชีพ** เป็นเป้าหมายของการใช้อำนาจเพื่อความมั่นคงและได้รับการยอมรับจากสังคม อีกด้านเป็นไปเพื่อการเพิ่มขีดความสามารถของตัวเองด้วย ดังกรณีของแม่รุจิเรจที่ดำรงสถานะเป็นแก้วีและม้าชี (ร่างทรง) ฝีเจ้านาย และยังประกอบอาชีพการเป็นเซฟประกอบอาหารเพื่อเลี้ยงดูลูกทั้งสองคน ดังคำพูดที่ว่า

...แม่เป็นแก้วีของปู่ตระกูล และก็รับขันครูด้วยเลยเป็นม้าชี (เข้าทรง) และทำอาชีพหลักเป็นเซฟ ก่อนหน้านี้แม่เป็นสาวเสิร์ฟก่อน แล้วแอบลงไปในห้องครัว สะสมไปเรื่อย ๆ และก็ไปอยู่โรงแรมศิริป็นนา แล้วก็ไปอยู่เขมร ไปเป็นหัวหน้าครัวไทย แอบไปครูพักลักจำ ครัวจีน พี่เอาอะไรจะหยิบส่วนผสมและวัตถุดิบให้ เราไม่มีความรู้ก็ต้องฝึกฝนเอาฝีกนานมาก ลองทุกอย่าง จนลูกพียอมปล่อย

(รุจิเรจ แก้วมาลา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 กุมภาพันธ์ 2564)

**3.2.2 การใช้อำนาจเพื่อเสริมสร้างตัวตนและอัตลักษณ์ใหม่ ๆ** ซึ่งเป็นเป้าหมายในรูปแบบใหม่ที่สอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลงไปในยุคนี้ เช่นกรณีของแม่ชุ่มที่ดำรงสถานะเป็น แก้วีของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และการเป็นม้าชี (ร่างทรง) ของฝีเจ้านายแล้ว ก็ยังสามารถเนรมิตเงินที่ได้จากการฟ้อนฝีเจ้านายไปในการดำเนินกิจกรรมการทำนุบำรุงพุทธศาสนาเพื่อสร้างบุญอีกด้วย ดังคำพูดว่า

...หลังจากการฟ้อนฝีเจ้านาย แม่จะเอาเงินเข้าวัดหมดเลย แปะ (ทำ) เป็นต้นเงินให้วัดแถวบ้าน การฟ้อนเพื่อยกขันครู ขันครู (เชิญครู) สามปีจะฟ้อนหนึ่งครั้ง แม่จะฟ้อนฝีมด บางทีก็มีฝีเจ้านาย เอาเงินจากการฟ้อนมาทำบุญ

(ชุ่ม แปะใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 11 กุมภาพันธ์ 2564)

จากความสัมพันธ์และการควบคุมพฤติกรรมทางเพศของพุทธศาสนาที่กำหนดบทบาททางเพศให้ผู้ชายอุทิศตนผ่านการบวชเป็นการกระทำที่ก่อให้เกิดบุญกุศลสูงสุดที่สามารถทำได้ ขณะที่ผู้หญิงทำได้เพียงแค่การเกาษาผ้าเหลืองของลูกชาย การทำบุญ การตักบาตร หรือการเข้าวัดฟังธรรม ดังนั้น บทบาทของผู้หญิงในพุทธศาสนาจึงเป็นการทำนุบำรุงศาสนาทางวัตถุหรือผ่านกิจกรรมทางโลกต่าง ๆ ซึ่งกลายมาเป็นส่วนหนึ่งของภาระหน้าที่ที่ถูกกำหนดโดยเพศสถานะที่ผู้หญิงต้องเป็นผู้อุปถัมภ์ค้ำจุนพุทธศาสนา อย่างแม่ชุ่มที่นำเงินที่ได้จากการฟ้อนฝีเจ้านายไปทำบุญ

อีกด้านก็ยังเป็นพื้นที่ในการเสริมพลังอำนาจเพื่อเสริมสร้างตัวตนและอัตลักษณ์ใหม่ ๆ ให้กับผู้หญิงอีกทางหนึ่งเช่นกัน

ในยุคนี้ผู้หญิงมีเป้าหมายของการใช้อำนาจที่แสดงออกมาในรูปแบบใหม่ ๆ ที่เน้นการประสบความสำเร็จในเรื่องอาชีพ หรือการเพิ่มขีดความสามารถของตัวเอง รวมทั้งความต้องการได้รับการยอมรับจากสังคมภายนอกมากขึ้น ซึ่งเป็นความพยายามของผู้หญิงในการแตกตัวตนที่หลากหลายและยังคงแสดงให้เห็นกลไกการทำงานของโครงสร้างสังคมผ่านความเชื่อเรื่องผีป๋วยอยู่เบื้องหลังเสมือนเป็นการมอบหมายอำนาจของผีป๋วยให้กับผู้หญิง (power to) จาก habitus แบบเดิมที่หล่อหลอมอยู่เบื้องหลัง “ความเป็นลูกสาว” ของสังคมล้านนา ขณะที่เข้าหลอมเปลี่ยนไป habitus ก็ไม่เหมือนเดิมทั้งหมด ผู้หญิงจึงต้องเรียนรู้ habitus ใหม่ ๆ นำมาประยุกต์ใช้และเลือกสรรความหมายบางส่วนอย่าง “การเป็นผู้นำ” มาผลิตซ้ำเพื่อผดุงพันธกิจดูแลครอบครัวให้ต่อเนื่องไป

#### 4. อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีป๋วย) ได้รับการผลิตซ้ำหรือการรักษาอำนาจ (reproduction) เพื่อสืบทอดต่อไปอย่างไร

สำหรับยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน การรักษาอำนาจเพื่อสืบทอดต่อไปนั้น ผู้หญิงได้เลือกกระบวนการผลิตซ้ำเพื่อสืบทอดอำนาจใน 3 ลักษณะ คือ

**4.1 การเพิ่มเข้ามา (addition) ตั้งแต่ มิติการสร้างอำนาจ** ที่ยังคงใช้ แหล่งที่มาของอำนาจ จากโครงสร้างสังคมล้านนาเป็นตัวกำหนดเหมือนเดิม แต่เพิ่มการจัดลำดับความสัมพันธ์ของแหล่งอำนาจใหม่ ก็คือ ระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่กับการควบคุมความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายเป็นเพียงตัวเสริมให้อำนาจหลักอย่างความเชื่อการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีป๋วย) ทำงานได้เข้มข้นมากยิ่งขึ้น ส่วนอำนาจที่มาจากศักยภาพของผู้หญิงล้านนาได้ “การแตกตัวตนแบบใหม่” ผ่านชุดอำนาจที่หลากหลาย อาทิ การมีอาชีพอย่างนักธุรกิจหรือการเป็นเชฟทำอาหาร การทำงานด้านการเมืองท้องถิ่น การทำงานช่วยเหลือสังคม การเป็นวิทยากรภูมิปัญญาท้องถิ่น การเป็นผู้เข้าประกวดนางงาม ฯลฯ ด้วยการใช้อำนาจความรู้ในแบบฉบับผู้หญิงกำกับอยู่เบื้องหลัง **ลักษณะของอำนาจ** มาจากการมอบหมายสถานภาพที่สูงขึ้น (status conferral) และอำนาจจากการประสบความสำเร็จ มีชื่อเสียง และเกียรติยศ รวมไปถึงอำนาจจากความภาคภูมิใจในอัตลักษณ์ ตัวตน และศักดิ์ศรีของการมีผีป๋วยของกลุ่มตระกูลตัวเอง **ส่วนมิติการใช้อำนาจได้เพิ่มรูปแบบการใช้อำนาจ** ในแบบสมัยใหม่ที่พื้นที่สาธารณะแบบผู้ชาย ด้วยการใช้อำนาจจัดการแบบผู้หญิง ได้แก่ การปรึกษาหารือ ให้กำลังใจ และแบ่งปัน การประชุมแลกเปลี่ยนประสบการณ์ รวมทั้งการโยกองค์ความรู้ การฝึกฝน และค้นหาความรู้ใหม่ ๆ ซึ่งมีจุดมุ่งหมายของการใช้อำนาจที่ยังคงเป็นไปเพื่อตัวผู้หญิงเองและครอบครัวเชิงเดี่ยว (แต่มุ่งหมายการสร้างชื่อเสียงแก่วงศ์ตระกูล) รวมทั้งชุมชนและสังคม โดยมีเป้าหมายของการใช้อำนาจแบบใหม่เพิ่มเติม คือ การใช้อำนาจเพื่อเสริมสร้างตัวตน

และอัตลักษณ์ใหม่ ๆ ซึ่งทำให้เห็นการปรับเปลี่ยนวิธีการใช้อำนาจของผู้หญิงที่ไม่จำเป็นต้องใช้ความรุนแรงเพียงอย่างเดียว แต่สามารถเลือกปรับใช้ให้เข้ากับสถานการณ์ที่กำลังเผชิญอยู่

**4.2 การเลือกสรรบางส่วน (selective) ในมิติของการสร้างอำนาจที่ใช้แหล่งที่มา** จากโครงสร้างสังคมล้านนาเป็นตัวกำหนด ยังคงเห็นร่องรอยในเลือกสรรการใช้อำนาจความศักดิ์สิทธิ์ผ่านความเชื่อเรื่องผีปู่ย่ามาผลิตซ้ำเพื่อสืบทอดอยู่เช่นเดิม และ**มิติการรักษาอำนาจเลือกสรรการผลิตซ้ำ “การเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัว”** แม้รูปแบบจะไม่เหมือนดังเช่นในยุคที่ผ่านมาก็ตาม แต่ทว่าผู้หญิงได้เลือกสรรเอาเฉพาะความหมายบางส่วนอย่าง **“การเป็นผู้นำ”** ที่เป็นเสมือนลายเส้นและตัวตนของผู้หญิงที่ดำรงอยู่มาอย่างต่อเนื่องไม่เสื่อมคลาย

นอกจากนี้ยังมี**วิธีการผลิตซ้ำ** เพื่อการรักษาอำนาจของผู้หญิงและพื้นที่การสื่อสารของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เดิมของตัวเอง**ด้วยการเลือกสรรองค์ประกอบและองค์ความรู้**เกี่ยวกับพิธีกรรม อย่างความรู้ในการเตรียมสิ่งของเครื่องเซ่นไหว้ และความหมายของสิ่งของที่ประกอบพิธี หรือข้อห้ามจะเก็บไว้กับตัวเองให้มัน ส่วนองค์ประกอบอื่น ๆ ก็สามารถเปิดโอกาสให้คนกลุ่มอื่น ๆ เข้ามาหยิบใช้ได้ จากหลักฐานที่ว่า ผู้หญิงเปิดโอกาสให้ผู้ชายและเพศที่สามเข้ามาเป็นม้าขี่ (ร่างทรง) ดูแลจัดการหิ้งบูชาผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรือเป็นผู้จัดเตรียมเครื่องเซ่นไหว้ประกอบพิธีกรรมบางอย่าง เช่น ชันดอกไม้ เครื่องแต่งกาย ฯลฯ (สุระ อินตามูล, 2555)

ซึ่งเป็นปฏิบัติการของผู้หญิงที่พยายามเสริมพลังอำนาจ ผ่านการสร้างและเผยแพร่ความรู้ในรูปแบบใหม่ด้วยชุดความคิดที่เป็นตัวตนของผู้หญิงเอง ดังที่ M. Foucault (1980) อธิบายว่า เนื่องจากอำนาจไม่ได้มีลักษณะของการเก็บกด (repression) เท่านั้น เช่น การห้าม การปิดกั้น ฯลฯ แต่ยังมีด้านของการสร้าง (creation) ด้วย โดยเฉพาะอำนาจในการสร้างสิ่งที่เรียกว่า ความรู้ (knowledge) และความจริง (truth) ซึ่งหมายความว่า ใครก็ตามที่มีอำนาจมักจะเป็นผู้ที่สร้างความรู้ ความจริง และสามารถเผยแพร่ความรู้ความจริงนั้นผ่านการรับรู้ของผู้คนในสังคมล้านนาได้

**4.3 การสร้างใหม่ (reconstruction) ผู้หญิงมีกระบวนการผลิตและผลิตซ้ำ** เพื่อสืบทอดอำนาจแบบการสร้างใหม่ **ในมิติการใช้อำนาจ** ผ่านรูปแบบ จุดมุ่งหมาย และเป้าหมายอย่างการใช้อำนาจเพื่อเสริมสร้างตัวตนและอัตลักษณ์ใหม่ ๆ จากการแตกตัวตนอันหลากหลายซึ่งทำให้เห็น**การรักษาอำนาจของผู้หญิงด้วย “การผลิตใหม่ของอำนาจและการสร้างพื้นที่ทางสังคม”** ด้วยการพยายามเก็บพื้นที่การสื่อสารเดิมอย่างสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และสร้างพื้นที่การสื่อสารในโลกความจริงรูปแบบสมัยใหม่ ตลอดจนการเชื่อมโยงอำนาจระหว่างเพศกับความเชื่อเกี่ยวกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างผีปู่ย่า

จากปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงในข้างต้น ทำให้เห็นการใช้อำนาจประเภทที่เกิดขึ้นภายในตนเอง (power within) และอำนาจร่วม (power with) จากการรวมกลุ่ม รวมทั้งการใช้อำนาจเหนือ (power over) ในการเข้าถึงและสามารถควบคุมทรัพยากรต่าง ๆ ได้ อย่างป่าตู่

ได้เพิ่มพูนความรู้และตัวตนในพื้นที่สมัยใหม่ ตั้งแต่การเป็นนักธุรกิจ การเป็นที่ปรึกษานายกเทศมนตรีฯ และการเป็นวิทยากร หรือแม่แดงที่ดำรงสถานะการเป็นแม่ชี (ร่างทรง) อำเภอมแม่แดง และได้เข้าร่วมโครงการฯ ของสถาบันการศึกษาท้องถิ่นในการเป็นปราชญ์ชาวบ้าน รวมไปถึงแก๊สแม่ยุพินที่โยกย้ายองค์ความรู้ด้านพิธีกรรมไปสู่พื้นที่ใหม่อย่างโรงเรียนผู้สูงอายุ ดังนั้น การโยกย้ายพื้นที่การสื่อสารแบบใหม่ในข้างต้น ทำให้ผู้หญิงต้องใช้ความรู้ที่หลากหลาย อาทิ การดัดแปลงความรู้เดิมมาใช้ใหม่ เช่น ความรู้ในการเตรียมสิ่งของเครื่องเช่นไหว้ ความรู้ในงานฝีมือหัตถกรรมของล้านนา ฯลฯ การเพิ่มเติมความรู้ใหม่ ๆ เช่น การมีมนุษยสัมพันธ์ที่ดี การมีจิตสาธารณะ การปรึกษาหารือ การให้กำลังใจ ฯลฯ ความรู้เกี่ยวกับการบริหารคน หรือความรู้ทางธุรกิจ ซึ่งเป็นกระบวนการแปรอำนาจผ่านชุดอำนาจที่หลากหลาย ตั้งแต่อำนาจการมอบหมายของผีปู่ย่า (power to) อำนาจจากความรู้ในแบบฉบับผู้หญิง อำนาจการเพิ่มเติมทักษะใหม่ ๆ แบบผู้ชายเข้ามา เช่น การเป็นผู้นำ การควบคุม การทำงานกับคน หรือการสวมรอยอำนาจของบุรุษจากการสร้างเกียรติยศเพื่อเชิดชูเกียรติของสตรีที่ทำการครอบครัวและวงศ์ตระกูล รวมทั้งการสร้างอำนาจจากการเป็นผู้หญิงเก่งแบบตะวันตกในพื้นที่สาธารณะหรือพื้นที่ภายนอกบ้านที่เคยเป็นวาทกรรมของผู้ชาย จากสถานะทางสังคมดังกล่าวมีส่วนเกื้อหนุนให้กลับกลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) ให้กับผู้หญิงอีกทางหนึ่ง

### **ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน**

ในยุคนี้ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงมีทั้งปัจจัยภายในของสังคมล้านนา ปัจจัยจากตัวผู้หญิงล้านนา และปัจจัยภายนอกของสังคมล้านนา ขณะที่การเกิดขึ้นของปัจจัยตัวใหม่ ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งปัจจัยภายนอกที่เข้ามาส่งผลต่ออำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ดังรายละเอียดต่อไปนี้

#### **1. ปัจจัยภายในของสังคมล้านนา**

**1.1 สถานภาพของตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)** ถือเป็นปัจจัยที่เป็นอุปสรรคต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิง อันเนื่องมาจากสถานภาพของตัวสื่อที่หดตัวลงและกำลังอยู่ในช่วงรื้อฟื้นยังคงไม่แข็งแรงมากพอที่จะยืนหยัดด้วยตนเอง ทำให้พื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ดังเดิมที่ผู้หญิงเคยเป็นเจ้าของถูกจำกัดลง อีกทั้งยังมีคนกลุ่มอื่น ๆ อย่างเช่นเพศที่สามเข้ามาจับจองเพิ่มมากขึ้นด้วย ในทางกลับกันปัจจัยที่อุปสรรคดังกล่าวนี้กลับเป็นแรงส่งให้ผู้หญิงปรับตัวด้วย “การโยกชุดความรู้ในแบบฉบับผู้หญิงเอง” ไปสู่พื้นที่แบบใหม่ อย่างเช่นพื้นที่ในโลกวิชาการ ดังบทสัมภาษณ์ของแม่ชี (ร่างทรง) แม่แดงที่ผันตัวเองไปทำงานร่วมกับสถาบันการศึกษาท้องถิ่นที่ว่า



...ตอนนี้แม่กำลังทำงานโครงการ 1 ตำบล 1 มหาลัย แบ่งเป็นระดับนักศึกษาบัณฑิตจบใหม่ และชาวบ้าน แม่ก็เข้าไปทำในส่วนของชาวบ้าน การเป็นปราชญ์ชาวบ้าน ช่วยส่งเสริมงานภูมิปัญญาของตำบลเรา ทำเป็นโครงการร่วมกับเด็กรุ่นใหม่ ช่วงนี้ต้องตะลอนออกท้องที่ไปหาข้อมูล แม่จะรับหน้าที่เป็นวิทยากรสอน ส่วนใบงาน การถ่ายรูป และงานคอมพิวเตอร์ แม่จะให้เด็ก ๆ ช่วยทำ ก็ม่วน (สนุก) ดีนะ

(ปทุมมา สังข์ไชย, ผู้ให้สัมภาษณ์, 19 พฤษภาคม 2564)

**1.2 ระบบครอบครัวแบบเดี่ยว (single family) ของสังคมล้านนา** ซึ่งเป็นผลพวงมาตั้งแต่ยุคก่อนที่เกิดการเปลี่ยนแปลงมาสู่สังคมอุตสาหกรรม ทำให้ในแง่ด้านพื้นที่ที่เคยอาศัยอยู่ในชุมชนหมู่บ้านค่อนข้างเป็นครอบครัวขยาย (extended family) ที่ปลูกบ้านที่อยู่อาศัยในบริเวณใกล้เคียงกันและมีญาติมิตรแวดล้อม แต่ในปัจจุบันขนาดของครอบครัวเล็กแบบเดี่ยว (single family) เพื่อความสะดวกสบายในการเคลื่อนย้าย ครอบครัวจึงประกอบด้วยพ่อ-แม่-ลูก ทำให้สายสัมพันธ์ทางสังคมของเครือญาติขาดหายไปก็เป็นปัจจัยที่เป็นอุปสรรคส่งผลกระทบต่ออำนาจผู้หญิงเช่นกัน

จากการลงสังเกตการณ์ภาคสนามของผู้วิจัย แม่พื้นที่ของครอบครัวในสังคมล้านนายังคงมีลักษณะเป็นชุมชนชนบทและมีบ้านเรือนอยู่อาศัยในบริเวณเดียวกันก็ตาม แต่สายสัมพันธ์ทางสังคมเปลี่ยนไปแบบครอบครัวในเมืองที่มีลักษณะต่างคนต่างอยู่ ดังการสังเกตการณ์ของผู้วิจัยในวันเลี้ยงผีปู่ย่าตระกูลผีของแม่ซุ่ม แปะใจ อำเภอดอยหล่อ วันที่ 25 พฤษภาคม 2564 พบว่า

ลูกหลานที่เข้าร่วมพิธีกรรมในกลุ่มผีของแม่ซุ่มเริ่มทยอยกันมา เวลา 08.00 น. ส่วนใหญ่จะเป็นผู้หญิงถือตะกร้ามาจากบ้านของตัวเอง ต่างคนต่างมา บ้างก็ขี่รถเครื่อง (มอเตอร์ไซด์) บางคนขี่รถถีบ (จักรยาน) บางคนก็เดินมา บางคนก็ขับรถยนต์มา ภายในตะกร้าก็มีหม้อใส่ไก่บ้านละหนึ่งตัว สวยดอก ผลไม้ ขนม และดอกไม้ เริ่มพิธีเวลา 08.30 น. เมื่อครบหมดเวลา 9.30 น. เก้าผีทำพิธีลา จากนั้นผู้เข้าร่วมพิธีกรรมก็เอาของไหว้ลง นำมาแบ่งกัน หยิบของบ้านใครบ้านมัน แล้วก็ทยอยกลับเป็นอันเสร็จพิธีต่างคนต่างแยกย้าย

...เมื่อก่อนนะอาจารย์ ต้องเอาของมาทำที่บ้านเก้า บ้านม่อนเก่า (ทวด) ไก่มาต้มกันเป็นสิบ ๆ ตัว (ขึ้นไปทางหน้าหอผีปู่ย่าและตำแหน่งที่เคยวางบั้งต้มไก่) พอไหว้เสร็จก็เอาของไหว้มาทำกินเลี้ยงกัน กินข้าวร่วมกัน ร้องรำทำเพลงสนุกสนาน แต่เดี๋ยวนี้แต่ละบ้านต่างก็มีการมีงานกัน จะรวมกันเหมือนเมื่อก่อนก็ยากแล้ว เลยทำของไหว้จากบ้านใครบ้านมัน แล้วเอามารวมที่บ้านเก้า ไหว้เสร็จก็บ้านใครบ้านมันกัน

(อัณณ์ชญาณ์ จันทร์บุญเป็ง, ผู้ให้สัมภาษณ์, 11 กุมภาพันธ์ 2564)



ภาพ 29 ปีบที่จัดเตรียมไว้ต้มไก่บ้านแก๊สแม่ชุม

หรือตั้งบทสนทนาของผู้วิจัยกับแก๊สแม่จ้องระหว่างการเลี้ยงผีปู่ย่าตามประเพณี เดือน 9 กลุ่มผีแม่มูล มาลัย บ้านชะจาน ตำบลชีเหล็ก อำเภอมะแตง ที่ว่า

ผู้วิจัย: ลูกหลานยังไม่มากันหรือคะ คุณร่วมพิธีน้อย

แม่จ้อง: ลูกหลานเอาของมาถวายตั้งแต่เจ็ดโมงแล้ว เขาทยอยกันมา บางคนอยู่ร่วมพิธี บางคนก็กลับบ้านไปก่อน บางคนเขามีการมืงานทำก็ไปทำงานแล้ว บางคนติดธุระก็ฝากแม่ไหว้

(สุพรรณ วงศ์สุวรรณ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 19 พฤษภาคม 2564)

ขณะที่น้าวรรณบอกกับผู้วิจัยว่า

...มันเป็นกุศโลบายของคนแก่สมัยเก่าที่อยากให้ลูกหลานญาติมาเจอกัน เดี่ยวนี้ไม่มีล่ะ มันจะหายไป ต่างคนต่างทำมาหากิน อยู่ไกลกันด้วย เดี่ยวนี้รีบเอาไก่ของตัวเองเมื่อก่อนน่ะอย่างไก่ที่ไหว้ปู่ย่าแล้ว ก็เอามาทำย่ำจิ้นไก่ ระหว่างรอลูกหลานก็ช่วยเตรียมเครื่องยา เมื่อก่อนถ้าใครไม่ได้มาก็ต้องแบ่งเอาไว้ให้กิน

(ศรีวรรณ วรรณใหม่, ผู้ให้สัมภาษณ์, 24 กุมภาพันธ์ 2564)

ด้านผู้รับสารรุ่นใหม่อย่างไอเล่าให้ผู้วิจัยฟังว่า

...เรียกว่าเป็นความทรงจำได้หรือไม่ ตอนเด็ก ๆ จำได้เห็นน้าวรรณลงไปเลี้ยงบ้าน  
ย่า สมัยมีหลงข้าว (ดูเชิงอรรถที่ 39) นะ ไปนั่งรอรูปหมดถึงได้กิน ลูกหลานก็มานั่งรอ  
ตอนเด็ก ๆ จำได้เคยไปส่งแม่ บ้านแม่ชุ่มฝิปุ่ย่าเคยลงทรง ถามว่าลูกหลานคนนี้เป็นยังไง  
(โสธญา ผัดใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 24 กุมภาพันธ์ 2564)

เมื่อโครงสร้างของครอบครัวที่มีขนาดเล็กลง ประกอบกับวิถีชีวิตของผู้คนในสังคม  
ล้านนาที่เปลี่ยนไปในลักษณะเป็นสังคมเมืองมากขึ้น การเป็นแหล่งสร้างฐานอำนาจของครอบครัวก็  
หมดไปและส่งผลต่ออำนาจของผู้หญิงเช่นเดียวกัน

**1.3 การหล่อหลอมและแฝงฝังความเชื่อเรื่องฝิปุ่ย่าของคนล้านนา** ซึ่งเป็นปัจจัยที่  
ส่งเสริมต่ออำนาจของผู้หญิง ซึ่งหากย้อนกลับมามองปรากฏการณ์ของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรม  
บูชาบรรพบุรุษ (ฝิปุ่ย่า) จะพบการใช้อำนาจของผู้หญิงที่พ่วงมากับกระบวนการขัดเกลาสังคมจาก  
สถาบันครอบครัว ความเชื่อฝิปุ่ย่า และระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่เพื่อให้ผู้คนและกลุ่มคนใน  
สังคมล้านนายอมรับอย่างต่อเนื่อง โดยแทบจะไม่มีใครกล้าตั้งบทสัมภาษณ์ต่อไปนี้

...ส่วนตัวนะคิดว่าถูกปลูกฝังมานาน การปฏิบัติ อยู่ในสังคมล้านนา ความสัมพันธ์  
ในครอบครัว แม่ฝิ่วลูกสะใภ้ ดูแม่เพ็ญ (เก่าฝิคนปัจจุบัน) เป็นหลัก แก่เป็นพี่ของพ่อสามีแม่  
แม่เป็นหลานสะใภ้แก หลานของแม่อายุ 4 ขวบ ลูกของลูกชาย เห็นแม่ถือรูปแก้วว่าไหว้นะ  
เห็นเราทำแกก็ทำ ต้องพาทำ

(พัฒนา วรรณใหม่, ผู้ให้สัมภาษณ์, 24 กุมภาพันธ์ 2564)

...เลี้ยงปู่ย่าไม่ไปไม่ได้ ถึงเวลาของมัน มันตั้งอยากไปเอง ไม่มีปีไหนไม่ได้ทำ ต้องทำ  
ทุกปี

(อำภรณ์ แสงปุก, ผู้ให้สัมภาษณ์, 24 กุมภาพันธ์ 2564)

...เป็นความเชื่อของม่อน (ทวด) มา ปีนึงต้องมา เห็นมาตั้งแต่เด็ก เมื่อก่อนตอนยัง  
ไม่มีครอบครัว เขาไปได้มา แม่เขามา แต่ตอนนี้มีครอบครัวก็มา เขาก็หอมมา

(บัวลอย โสภา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 22 พฤษภาคม 2564)

ขณะที่เด็กรุ่นใหม่อย่างน้องเนสให้ความสนใจกับผู้วิจัย ดังบทสนทนานี้

ผู้วิจัย: ทำไมถึงเชื่อเรื่องผีปู่ย่าขนาดนี้

น้องเนส: หนูถูกปลูกฝังมาตั้งแต่เด็ก จากครอบครัว ยายและแม่ มากกว่าตอนไหน  
ผีปู่ย่า เห็นมาตั้งแต่เด็ก เห็นการยกของไปไหว้ ยายก็จะสอนว่าระวังจะ  
ผิตผินะไม่ดี อย่าทำนะ แม่เชื่อเรื่องความเชื่อมาก

ผู้วิจัย: ยายมีบทบาทมากมัยเรื่องการรับรู้ผีปู่ย่า

น้องเนส: ห้าขวบตาเสีย อยู่กับยายมาตั้งแต่เด็ก ยายพูดไรก็เชื่อ สอนทำสวยดอกไม้  
ไว้ไหว้ผี เล่าเรื่องผีให้ฟัง มีผีอะไรบ้าง เราจะออกไปเล่นกับเพื่อนตอนค่ำ  
ยายก็ไม่ให้ไปบอกว่าผีจะหลอกนะ ผีจะลอยอยู่ตรงผ้าเช็ดตัว กระจกจะ  
มาเช็ดน้ำหมากตรงนี้ กลัวผีตั้งแต่เด็ก คิดว่าถูกหลอกลอมความเชื่อมา  
จากยายที่บอกสอน พูดอยู่เสมอ

ผู้วิจัย: ถ้าหากหิ้ง (ผีปู่ย่า) ไม่ได้อยู่ที่บ้านจะเชื่อขนาดนี้มัย

น้องเนส: อาจจะมีนะคะ แต่ลูกป้าก็เชื่ออะคะ ลูกสาวป้าคนโตอยู่พัวว แต่ป้าอยู่  
เชียงใหม่ แกจะบอกให้ลูกเอาของมาไหว้ที่บ้านหนู ฮอมผีปู่ย่า ป้าไม่มา  
ลูกก็มา ลูกป้าอยู่จันทบุรี ลูกจะแต่งงานก็มาใส่ผีที่บ้านเหมือนกัน

(ชมพูนุช วุฒิมมา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 1 กุมภาพันธ์ 2564)

อีกกรณีหนึ่ง คือ สัมโธที่ดูรูปลักษณะภายนอกทันสมัย แต่เมื่อพูดคุยกันแล้วรับรู้ได้  
ถึงความสนใจในเรื่องพิธีกรรมและความเชื่อในสื่อพิธีกรรมบุชาบรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ดังคำพูดต่อไปนี้

...เขาเป็นคนเชื่อด้านนี้อยู่แล้ว แม่จะพยายามจะอู้ (พูด) ว่าถ้าไม่มีแม่ หนูต้องฮับ  
(รับ) ก็ต้องเป็นเขา (เรา) เป็นแม่หญิง มันจำเป็นต้องฮับ (รับ) หนูไม่เชื่อใครง่าย ๆ เพราะเป็น  
แม่เลยเกรงใจ แม่สั่งสอนมา ยายก็สอนแม่มา สืบทอดเป็นรุ่น ผู้หญิงคนเมืองเขาว่าแม่หญิง  
จะต้องจัดการทุกอย่างในบ้าน เจ้าที่เจ้าทาง ผีปู่ย่า เขา (เรา) เป็นหญิงต้องทำไง เขา (เรา)  
เชื่อกี๊ยะ (ทำ) ดูภายนอกเหมือนไม่เหมาะ เขา (เรา) ว่ามาจากแม่ มันเป็นสิ่งยึดเหนี่ยวจิตใจ  
มันเป็นการปลูกฝังของบรรพบุรุษ แม่สอนมาแบบนี้

(จณิชฐา เทพภิบาล, ผู้ให้สัมภาษณ์, 14 กุมภาพันธ์ 2564)



พฤติกรรมที่เกิดขึ้นและการปฏิบัติตนต่อเนื่องของกลุ่มตัวอย่างที่เกี่ยวข้องกับผีปู้ย่า โดยไม่ได้รู้สึกถึงการบังคับ ซึ่งเป็นพฤติกรรมที่แสดงออกมาทางภายนอกให้เห็นประจักษ์แก่สายตา ทั้งวิธีคิด อารมณ์ ความรู้สึกที่มีลักษณะเป็นราวกับธรรมชาติและไม่จำเป็นต้องตกลงกันไว้ก่อน ผ่านการใช้ภาคปฏิบัติในการสร้างความชอบธรรมทางความคิดและจิตสำนึกของผู้คน ซึ่งเป็นการทำงานผ่านกลไกการสร้างความยินยอมพร้อมใจ (consent) โดยใช้เวลาในการบ่มเพาะอย่างยาวนาน ด้วยการซึมซับหรือแฝงฝังรับเข้ามาอยู่ในร่างกาย (embodiment) ก็สามารถทำให้คนล้านนาสามารถรับรู้ แสดงการกระทำออกมา และเชื่อมโยงกับวิถีชีวิตที่เปลี่ยนแปลงไปแบบทันสมัยใหม่ได้อย่างเป็นอัตโนมัติ

## 2. ปัจจัยจากตัวผู้หญิงล้านนา

2.1 ศักยภาพในการโยกองค์ความรู้ การแตกตัวตน และพลิกโฉมหน้าใหม่ ๆ ผ่านพื้นที่การสื่อสารรูปแบบใหม่ ซึ่งเป็นปัจจัยส่งเสริมต่ออำนาจของผู้หญิงอีกประการหนึ่งเช่นกัน รูปแบบการใช้อำนาจจากการโยกองค์ความรู้ การฝึกฝน และค้นหาความรู้ใหม่ (ดูเชิงอรรถที่ 40) หรือกรณีของแม่อำพรที่ดำรงสถานะเก่าแก่ของผีปู้ย่าและเคยเป็นผู้เข้าประกวดนางงามจากเวทีนางสาวเชียงใหม่ ดังคำพูดที่เล่าให้ผู้วิจัยฟังเกี่ยวกับการประกวดนางสาวเชียงใหม่ของตนเองว่า

...เริ่มจากประกวดนางงามมาศของอำเภอพร้าวก่อน นายอำเภอส่งไปประกวดนางสาวเชียงใหม่แห่ ในงานฤดูหนาวเชียงใหม่ เอาไปฝึกเดิน อาน้ำนวม ต้องใส่ชุดว่ายน้ำ ยืนประกวด แม่ติด 1 ใน 10 และมีคนติดต่อไปเป็นนางแบบในกรุงเทพฯ นะ พ่อ (ตา) ไม่ให้ไป ก็ไม่คิดนะ ว่าเราจะทำได้ เขาบ่ชอบบ่ม่วง (ไม่ชอบไม่สนุก) ที่ไปประกวดเพราะเกรงใจหมู่ที่ทำงานและนายอำเภอเป็น

(อำพร วุฒิมา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 7 กุมภาพันธ์ 2564)

ซึ่งเสมือนเป็นการใช้ความรู้ด้านการประกอบพิธีกรรมในพื้นที่การสื่อสารโลก ศักดิ์สิทธิ์อย่างสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) รวมทั้งเสริมพลังความรู้ในพื้นที่การสื่อสารโลก ความเป็นจริงแบบใหม่ผ่านเวทีการประกวด เช่น การพัฒนาบุคลิกภาพ การตอบคำถามบนเวที ฯลฯ

## 3. ปัจจัยภายนอกของสังคมล้านนา

3.1 การเข้ามาของเพศที่สามในพื้นที่พิธีกรรม นับเป็นปัจจัยสำคัญที่เป็นอุปสรรคส่งผลกระทบต่ออำนาจของผู้หญิงในยุคปัจจุบัน ด้วยสภาพการณ์ของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) จะเห็นว่า ในปัจจุบันพื้นที่การสื่อสารดังกล่าวไม่ได้มีแต่เพียงผู้หญิงครอบครองแล้ว เพศที่สามก็เข้ามาในพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์นี้เช่นกัน ดังตัวบทต่อไปนี้

...ลักษณะการเพิ่มจำนวนขึ้นอย่างมากของม้าซีที่มีเพศภาวะบูเมียนี้เห็นได้ชัดเจน จากจำนวนม้าซีที่เป็นกะเทยหรือเกย์ ถ้าเทียบจำนวนม้าซีสิบคน จะมีม้าซีที่เป็นกะเทยและเกย์ จำนวน 3-8 คน ส่วนที่เหลือจะเป็นผู้หญิง แต่ม้าซีผู้ชายจะมีน้อยมาก

(สุระ อินตามูล, 2555, น. 100-101)

ลักษณะอีกประการหนึ่งที่ชี้ให้เห็นว่า สังคมล้านนาไม่ได้แบ่งแยกเพศที่สาม ซึ่งการเข้ามาในพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ก็ถือว่าเป็นความชอบธรรมเช่นเดียวกัน ดังตำนานของล้านนาที่กล่าวถึงกะเทยกับการกำเนิดมนุษย์ในดินแดนล้านนาต่อไปนี้

...แม่ผู้ยิ่งใหญ่ให้กำเนิดสิ่งมีชีวิต 3 ประเภท คือ ผู้ชายคนแรก ผู้หญิงคนแรก และกะเทยคนแรก กะเทยอิจฉาที่ผู้หญิงได้รับความรักจากผู้ชาย จึงฆ่าเธอเสียเพื่อเอาเธอมาเป็นของตนเอง เมื่อแต่งงานกันแล้วก็ไม่มีบุตร แม่จึงฆ่าเขาทั้งสองคน แล้วสร้างผู้ชายคนที่สอง ผู้หญิงคนที่สอง และกะเทยคนที่สอง คราวนี้กะเทยคนที่สองรู้สึกถึงพลังแห่งความเป็นชาย รู้สึกอิจฉาจึงฆ่าผู้ชายคนที่สอง และต้องการอยู่กับผู้หญิงคนที่สองแบบพี่น้องไม่ใช่ฐานะภรรยาทำให้ไม่มีบุตร แม่จึงฆ่าเขาทั้งสองคนแล้วสร้างผู้ชายคนที่สาม ผู้หญิงคนที่สาม และกะเทยคนที่สามขึ้นมา พร้อมกระซิบบอกกะเทยคนที่สามว่าเขาจะได้รับบพิภพพิเศษ แต่ต้องยอมให้ผู้ชายและผู้หญิงอยู่ด้วยกัน การสร้างมนุษย์จึงดำเนินต่อไปได้ เมื่อกะเทยยอมรับการแต่งงานของชายและหญิงในคราวนี้ ชาวล้านนาจึงเกิดขึ้นและมีลูกหลานอาศัยอยู่ในหุบเขาสืบไป

(ปฐม หงษ์สุวรรณ, 2550)

**3.2 กระแสความเป็นโลกาภิวัตน์และสังคมแห่งความเสี่ยง** ซึ่งทำให้สังคมและชีวิตของผู้คนในท้องถิ่นผันตัวไปสู่สังคมทันสมัยมากขึ้น คนในยุคสมัยใหม่นี้จึงอาศัยการบริโภควัตถุและสิ่งอำนวยความสะดวกสบายในปริมาณมหาศาล รวมทั้งการพึ่งพาเทคโนโลยีและการสื่อสารจนได้กลายมาเป็นหัวใจหลักของชีวิต แต่ในขณะเดียวกัน ก็มีข้อเท็จจริงบางประการที่มีอาจปฏิเสธได้เลยเกี่ยวกับความเชื่อว่า ยิ่งสังคมมีความทันสมัยมากยิ่งขึ้น หรือผู้คนมีวิทยาการก้าวหน้าที่จะป้องกันความเสี่ยงที่เกิดขึ้นมากเพียงใด พิธีกรรมก็ยังคงเพิ่มมากขึ้น อาจเพราะพลังความทันสมัยได้ลดความมั่นคงในชีวิตที่ผู้คนคุ้นชินจนมองข้ามไป ความรู้สึกไม่มั่นคงทำให้ผู้คนเกิดความกระวนกระวายใจและความหวาดกลัว พิธีกรรมยังคงช่วยให้หลักประกันต่อความมั่นคงในชีวิตของมนุษย์ ดังคำสัมภาษณ์ที่ว่า

...บางครั้งจะว่าแม่ม่งมายก็ไชนะ เพราะบางครั้งก็เคยขอห่วย ให้ปู้ย่าช่วย (หัวเราะ)  
และก็ถูกนะสองตัวสามตัวว่าไป

(พัฒนา วรรณใหม่, ผู้ให้สัมภาษณ์, 24 กุมภาพันธ์ 2564)

...หนูสอบ แม่จะไหว้ตลอด ตอนไปเป็นนักเรียนแลกเปลี่ยนที่ประเทศไต้หวัน แม่ก็  
บอกปู้ย่า ว่า “หลานจะไปสอบนะ ตรงนี้นะ ไปช่วยมันได้อ มันอยู่ตรงที่นั่นที่นี้

(ชมพูนุท วุฒิมา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 1 กุมภาพันธ์ 2564)

กระแสความเป็นโลกาภิวัตน์ทำให้การติดต่อสื่อสารได้รวดเร็วและขยายไปสู่ทั่วโลก  
ได้ง่ายขึ้น “อาจนำพาผู้คนออกห่างจากการเข้าร่วมการประกอบพิธีกรรม” แต่ความเสี่ยงของการใช้  
ชีวิตก็ยังทำให้ผู้คนต้องการ “พิธีกรรม” มาเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจ ปลอดภัย เป็นความหวังใน  
การเผชิญวิกฤติต่าง ๆ จึงได้ใช้ศักยภาพของเทคโนโลยี “นำตัวเองเข้ามาสู่พิธีกรรมในรูปแบบใหม่”  
ได้เหมือนกัน ดังการสื่อสารผ่านสื่อสมัยใหม่ในรูปแบบออนไลน์ อย่างการกราบไหว้ ร้องขอ วิงวอน  
หรือการปกปักรักษาและคุ้มครอง จากคำพูดที่ว่า “แม่หนูไปทำงานไต้หวันก็บอกกล่าวผีปู้ย่าก่อน บาง  
ทีวิดีโอคอลมาคุยกับผีปู้ย่าระหว่างทำพิธีเหมือนร่วมด้วย แม่ก็อู้เมือง (พูดภาษาล้านนา) ผ่านวิดีโอ  
คอลมา แม่เป็นคนสั่งและจัดการทุกอย่าง” (ชนิษฐา เทพภิบาล, ผู้ให้สัมภาษณ์, 14 กุมภาพันธ์ 2564)  
ฉะนั้น หากผู้คนและสังคมล้านนายังเผชิญกับความไม่แน่นอนในชีวิตความสำคัญของตัวสื่อพิธีกรรม  
บูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) ก็ไม่มีวันเลือนหายไปบ้างและยังคงเป็นพื้นที่การสื่อสารให้ผู้หญิง  
ที่วิบตเวตมากขึ้นในการบรรเทาความเสี่ยงแบบใหม่ ๆ ต่อไปได้อีกด้วย

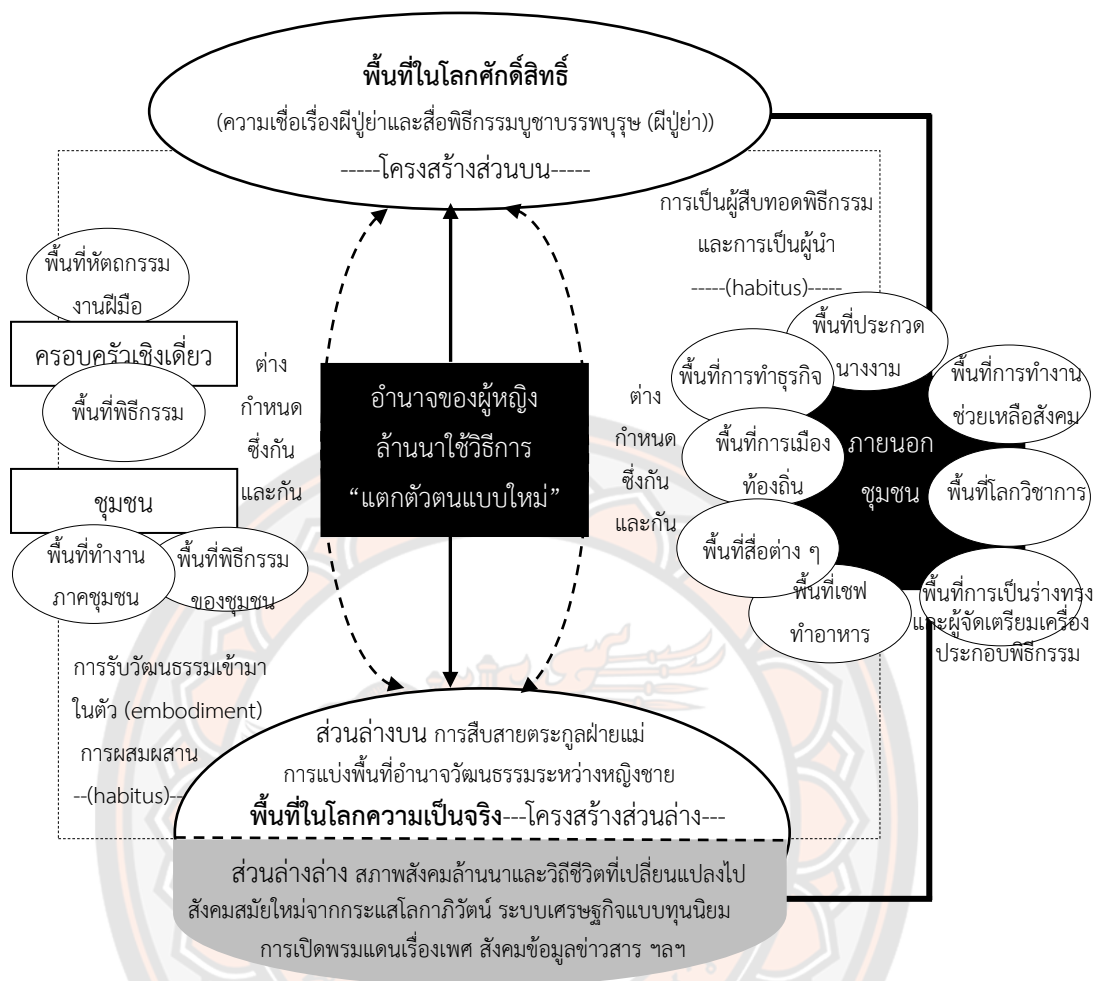
**ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษที่ลื่นไหลระหว่างครัวเรือน ภายใน  
ชุมชน ภายนอกชุมชนที่ถูกท้าทายและช่วงชิงในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน**

ในยุคนี้หากพิจารณาความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสารพิเศษที่ลื่นไหลไปมา  
ระหว่างพื้นที่การสื่อสารโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวัน พบว่า ผู้หญิงสูญเสีย  
อาณาเขตพื้นที่ในครัวเรือน โดยเฉพาะพื้นที่ของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู้ย่า) จากการละทิ้งผี  
ปู้ย่าเพื่อออกไปนอกชุมชนในยุคที่ผ่านมา จึงจำเป็นต้องออกมาใช้พื้นที่ภายในชุมชนและนอกชุมชน  
มากขึ้น ดังที่ P. Bourdieu (1977) ตั้งข้อสังเกตว่า โครงสร้างสังคม (structure) ไม่ได้มีลักษณะ  
แข็งตัวจนไม่เห็นการเปลี่ยนแปลง ส่วนปฏิบัติการของผู้กระทำอย่างผู้หญิง (agency)  
ก็ปรับเปลี่ยนเช่นกัน ขณะที่เป้าหมายของสังคมเปลี่ยนไป habitus ก็มีอาจเหมือนเดิมทั้งหมด ผู้หญิง  
จำเป็นต้องเรียนรู้ habitus ใหม่ ๆ เพื่อนำมาปรับใช้ร่วมกับ habitus เดิมของสังคมล้านนา ดังต่อไปนี้

### ประการแรก ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนากับการใช้พื้นที่การสื่อสารพิเศษ

ในยุคนี้พื้นที่ที่ผู้หญิงใช้ทำการสื่อสารอำนาจจะพบความเปลี่ยนแปลงที่ซ้อนทับในหลาย ๆ มิติอย่างเห็นได้ชัด ซึ่งสามารถแบ่งออกเป็นสองส่วนตามความสัมพันธ์ของโครงสร้าง (structure) และผู้กระทำการ (agency) ประกอบไปด้วยพื้นที่ในโลกความเป็นจริงคือ โครงสร้างส่วนล่างบน ได้แก่ การสืบสายตระกูลฝ่ายแม่ และการแบ่งพื้นที่อำนาจทางวัฒนธรรมระหว่างหญิงชายที่มีบทบาทน้อยลง เป็นเพียงตัวเสริมให้โครงสร้างส่วนบน ได้แก่ ความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าและสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในพื้นที่ในโลกศักดิ์สิทธิ์ได้ทำงานเท่านั้น (เส้นปะ-มีขนาดเล็กลงจากในยุคที่ผ่านมา) สำหรับโครงสร้างส่วนล่าง ได้แก่ สภาพสังคมล้านนา วิถีชีวิตจริงในชีวิตประจำวันของผู้หญิงที่เปลี่ยนไป แม้จะถูกแรงกระแทกจากระบบสังคมสมัยใหม่ กระแสโลกาภิวัตน์ การเปิดพรมแดนเรื่องเพศ สังคม ข้อมูลข่าวสาร มีส่วนทำให้ผู้หญิงต้องแตกตัวตนพลิกโฉมหน้าอันหลากหลายก็ตาม เพื่อให้ยังคงผลิตซ้ำ “การเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัว” ดังเช่นในยุคที่ผ่านมา แต่ผู้หญิงได้เลือกสรรคุณลักษณะและความหมายบางส่วนอย่าง “การเป็นผู้นำ” จากการกำกับของพื้นที่ในโลกศักดิ์สิทธิ์ของโครงสร้างส่วนบน (เส้นทึบ-แสดงความสัมพันธ์ที่กำหนดเข้มข้น) ผ่านพื้นที่ภายนอกชุมชนไปสู่พื้นที่ในโลกความเป็นจริงอันหลากหลาย ดังแผนภาพนี้





ภาพ 30 ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้าหนากับการใช้พื้นที่การสื่อสารพิเศษยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน

จากแผนภาพข้างต้น ผู้หญิงมี “การรับวัฒนธรรมเข้ามาในตัว” (embodiment) เป็น การเรียนรู้ผ่านการปฏิบัติ ทำให้ความรู้ต่าง ๆ ที่ประสบจากภายนอกเข้าไปอยู่เป็นอันหนึ่งอันเดียวที่ แสดงออกมาให้ปรากฏทางร่างกายเช่นเดิม ผ่านการใช้วิธีการ “แตกตัวตนแบบใหม่” (infiltration) ในพื้นที่การสื่อสารที่หลากหลาย ด้วยการผลิตใหม่ของอำนาจและสร้างพื้นที่ทางสังคม ทั้งในพื้นที่โลก ศักดิ์สิทธิ์อย่างสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปูย่า) ดั้งเดิมและสร้างพื้นที่การสื่อสารในโลกความจริง รูปแบบสมัยใหม่ ด้วยการโยกความรู้เดิม เสริมสร้าง และเพิ่มเติมทักษะใหม่ ๆ ซึ่งสะท้อนให้เห็น การใช้ความรู้ที่หลากหลายในการเข้าไปจัดการในพื้นที่แบบใหม่ ๆ อาทิ ความรู้เกี่ยวกับจิตวิทยา เช่น การพูดจริงทำจริง การพูดหวานล้อม การมีมนุษยสัมพันธ์ที่ดี การมีจิตสาธารณะ การปรึกษาหารือ การให้กำลังใจ ฯลฯ ความรู้เกี่ยวกับการบริหารคน ความรู้ทางเทคโนโลยี หรือความรู้ทางธุรกิจ

การปฏิบัติทางสังคมของผู้หญิงดังกล่าว เหมือนการผสมผสานแยกของ habitus เก่า และความพยายามนำไปเชื่อมต่อก่อเกิดเป็นเข้าหลอมของ habitus ใหม่ ๆ ที่ยังคงสืบเนื่องและดำรงอยู่ อย่างไม่เสื่อมคลาย แม้อาจไม่เข้มข้นมากพอ (difference in degree) เท่ากับการเข้าร่วมประกอบพิธี ของตัวสื่อ แต่ก็ยังส่งผลทำให้บุคลิกของผู้หญิงอย่าง “การเป็นผู้นำ” กลายเป็นความเคยชินหรือเป็น ความรู้ที่ถูกทำให้เข้าไปอยู่ภายในร่างกายด้วยการปฏิบัติ และแสดงออกให้เห็นถึงการต่อรองด้วย การปฏิบัติ เฉกเช่นผู้หญิงที่พยายามรักษาและผลิตซ้ำ “บทบาทการเป็นเจ้าของการผลิตและ บทบาทการเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัว” เหมือนเช่นในยุคที่ผ่านมา ด้วยการ ใช้ habitus ใหม่ ๆ ผสมผสานในการต่อรองกับปัจจัยภายนอกที่เข้ามาส่งผลต่ออำนาจของตัวเอง

หากพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่าง field กับ habitus จะเป็นทั้งสถานที่ที่ผลิต habitus ต่าง ๆ ของผู้หญิงที่มีลักษณะเฉพาะตัวนั้น แม้อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จะถูกหล่อเลี้ยงจาก habitus ภายใต้การกำกับของความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าที่หยั่งรากลึกอยู่ในวิถี ชีวิตของพวกเธอในอาณาเขตครอบครัวและเครือญาติที่ **ลดน้อยถอยลงและแยกขาดออกจากกัน** ก็ ตาม แต่กลับมามีปรากฏอยู่ในสนามพื้นที่ของโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวัน ทั้งภายในชุมชนและ ภายนอกชุมชน ด้วยการสร้างและแตกตัวตนในพื้นที่การสื่อสารอันหลากหลาย (field ใหม่ ๆ)

ในขณะเดียวกัน การเคลื่อนย้ายอำนาจของผู้หญิงไม่ได้ถูกแบ่งอำนาจออกจากกันอย่าง เบ็ดเสร็จเด็ดขาด ในทางตรงกันข้าม อำนาจที่มาจากความเชื่อของผีปู่ย่าได้ถูกเปลี่ยนไปเป็นอำนาจที่ เกี่ยวข้องกับวิถีชีวิตและความเป็นอยู่ ทั้งของผู้หญิงและสมาชิกในสายตระกูลที่เข้าร่วมพิธีกรรม รวมทั้งคนภายนอกที่ผู้หญิงเข้าไปมีปฏิสัมพันธ์ร่วมด้วย ส่วนอำนาจที่มาจากศกยภาพของผู้หญิงเอง ต่างมีความสัมพันธ์อย่างแยกไม่ออก เฉกเช่นอำนาจของผู้หญิงในการเป็นผู้นำประกอบพิธีกรรม พร้อมกับการเป็นผู้นำในการหารายได้เพื่อเลี้ยงดูครอบครัวและการทำชื่อเสียงให้แก่วงศ์ตระกูล รวมทั้งการเป็นผู้นำทำงานเพื่อชุมชนและสังคม ซึ่งแสดงให้เห็นความสัมพันธ์ของอำนาจที่เชื่อมโยงไป มาระหว่างโลกศักดิ์สิทธิ์อย่างพิธีกรรมและโลกความเป็นจริงในหลากหลายพื้นที่การสื่อสาร

### **ประการที่สอง ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงกับลักษณะอำนาจที่เกิดขึ้นจากตัวสื่อ พิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)**

สืบเนื่องจากในยุคที่ผ่านผู้หญิงได้ใช้วิธีการ “การถอดรูปเดิม” กับ “การแปลงร่างตัวตน” รูปแบบใหม่ให้สอดคล้องกับเงื่อนไขที่เปลี่ยนแปลงไป โดยมีความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าหล่อเลี้ยงอยู่เบื้องหลัง ก็ตาม แต่เนื่องด้วยการละทิ้งพื้นที่ของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ด้วยเหตุผลและความจำ ยอมของตัวเอง ประกอบกับการหดตัวของตัวสื่อพิธีกรรมด้วยนั้น ความสัมพันธ์ของอำนาจที่ เชื่อมโยงในพื้นที่ทั้งสองเกิดรอยแยกขาดจากกันส่งผลให้ผู้หญิงมีการใช้อำนาจจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่าง วิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) **ลดน้อยถอยลง** คือ

**อำนาจแห่งความคุ้มครอง (coverage ascribed power)** ที่มาจากความคุ้มครองของสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่กินอาณาเขตของสายตระกูลอาจไม่มีพลังมากพอที่จะคุ้มครองและต้านทานกับพลังภายนอกที่ได้เข้ามา

**อำนาจแห่งการมอบหมายสถานภาพ (status conferral power)** ให้กับผู้หญิงล้านนาของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ก็ลดต่ำลงเช่นกัน

**อำนาจแห่งความปรารถนาและครอบครองที่มีอยู่ในวัตถุสสาร (offing power)** เฉกเช่นหอหรือหิ้งผีปู่ย่า ชั้นผีปู่ย่า และวัสดุสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธีของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เป็นสิ่งที่น่าแปลกใจอยู่ไม่น้อยกลับพบการเก็บรักษาและคงสภาพเอาไว้

การที่ผู้คนและผู้หญิงต้องออกไปทำพันธกิจภายนอกชุมชนที่ใช้เพียง habitus ที่ถูกติดตั้งผ่านจิตสำนึกเหมือนดังในยุคที่ผ่านมาไม่มีประสิทธิภาพเพียงพอแล้ว ฉะนั้น ในยุคนี้จึงเรียกร้องการรักษาหอหรือหิ้งผีปู่ย่า ซึ่งมีคุณลักษณะที่จับต้องได้เสมือนเป็นการสร้างความเป็นรูปธรรมไว้เพื่อยึดเหนี่ยวจิตใจอีกทางหนึ่งด้วย

ในทางตรงกันข้ามกลับมีเด็กรุ่นใหม่ที่ตั้งคำถามว่า “ปู่ย่าอาจไม่มีบทบาทในการดำเนินชีวิตแล้วก็ได้นะ หิ้งที่บ้านเป็นพานมีผ้าขาวก็เอาไว้แบบนั้นแหละ ไม่เห็นมีใครสนใจ” (โสธญา ผัดใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 24 กุมภาพันธ์ 2564) ซึ่งชวนคิดต่อไปว่า “หากผีปู่ย่าไม่มีความสำคัญจริงแล้ว ทำไมไม่ทิ้งพานหรือหิ้งไป แต่ยังพบเห็นชั้นหรือหิ้งปู่ย่าอยู่ในบ้าน” อาจเป็นเพราะรอยแยกการเข้าไปมีส่วนร่วมในตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ของผู้คนเพื่อสร้างจังหวะร่วมกัน (collective rhythm) หรือความรู้สึกเป็นเจ้าของ (sense of belonging) อย่างเด็กรุ่นใหม่ หรือคนที่ออกไปนอกชุมชนในทางกลับกันความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าที่ติดตั้งผ่านมโนทัศน์ จิตสำนึก และการขัดเกลาทางสังคมแบบไม่รู้ตัวอาจจะไม่เข้มข้นเหมือนในยุคที่ผ่าน ๆ มา เพราะไม่สามารถทำให้เกิดอารมณ์ในการเข้าถึงเท่ากับการเข้าร่วมพิธีกรรมด้วยตนเอง แต่ยังคงได้รับการถ่ายทอดต่อจากพ่อแม่ ครอบครัว สถาบันต่าง ๆ ในสังคมล้านนา เช่น การทดแทนบุญคุณพ่อแม่ การเป็นคนเมืองล้านนา หรือความเชื่อการกลับมาเกิดใหม่ของบรรพบุรุษในตัวลูกหลานทำให้รับรู้ได้อย่างอัตโนมัติ

**ประการที่สาม ความสัมพันธ์ของอำนาจกับความรับผิดชอบของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ**

**สัดส่วนของอำนาจ (ratio power)** ที่เป็นเรื่องเกี่ยวข้องกับปฏิสัมพันธ์ (interaction) ระหว่างสองฝ่ายอยู่เสมอ ในที่นี้คือ ผู้หญิงกับคนในครัวเรือนและสายตระกูลกลุ่มผีปู่ย่าเดียวกัน คนภายในชุมชน รวมทั้งคนภายนอกชุมชน แหล่งที่มาของอำนาจแบบเดิม คือ ความเชื่อการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่ และการควบคุมความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายที่ได้รับมอบหมาย (power to) เป็นอำนาจแห่งความคุ้มครองจากผีปู่ย่า (coverage ascribed power) ไม่เพียงพอที่จะทำให้ผู้หญิงมีอำนาจมาก ซึ่งสะท้อนให้เห็น **จุดยืนต่อเรื่องอำนาจ**

ว่าหากผู้หญิงต้องการเสริมพลังจำเป็นต้องใช้วิธีการต่อรองขอเพิ่มอำนาจ อย่างการแตกตัวตนแบบใหม่ ๆ ในพื้นที่การสื่อสารอันหลากหลาย ที่เรียกว่า distributive power หรือ win-lose strategies เช่นกรณีของป่าต๋อยที่สะท้อนการต่อรองอำนาจในการเข้าไปมีส่วนร่วมกิจกรรมของภาครัฐ ดังคำพูดที่ว่า “เคยมีคนจะมาให้ทำไส้อ้วเหมือนตอนไปออกงานที่เมืองทอง แต่มาต่อรองให้ป่าลงทุนคนละครึ่ง ป่าบอกว่ามันไม่คุ้มทุน ถ้าให้ขายคนเดียว ได้กำไรเองก็โอเคนะ ป่าเลยปฏิเสธไป” (ศรีสมร วรรณใหม่, ผู้ให้สัมภาษณ์, 5 พฤษภาคม, 2564) หรือการเข้าไปทำงานกับสถาบันการศึกษาของแม่แดงและแม่ยุพินเพื่อเรียนรู้การทำงานของระบบราชการ

สรุปให้เห็นว่า อำนาจที่มาจากโครงสร้างสังคมล้านนาไม่สอดคล้องกับสภาพการณ์ที่เปลี่ยนแปลงไปและความรับผิดชอบของผู้หญิงที่ต้องเผชิญอีกต่อไปแล้ว ผู้หญิงจำต้องพาตัวเองไปหาพื้นที่การสื่อสารใหม่ ๆ ภายนอกชุมชนในการปรากฏตัวและเสริมพลังเป็นหลัก โดยเฉพาะแหล่งที่มาของอำนาจที่มาจาก การปรับตัวและศักยภาพของตัวผู้หญิงเอง ซึ่งเป็นกระบวนการใช้อำนาจผ่านการสร้างและเผยแพร่ **“ความรู้ในแบบฉบับของผู้หญิงด้วยชุดความคิดที่เป็นตัวตนของผู้หญิงเอง”**

### **ประการที่สี่ ความสัมพันธ์ของอำนาจกับการสร้างและการสั่งสมทุนของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ**

ในยุคนี้การปฏิบัติการตามบทบาทหน้าที่ ความรับผิดชอบ และสถานภาพของผู้หญิงล้านนาที่ปรากฏในพื้นที่การสื่อสารระหว่างโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวันไม่เพียงพออีกต่อไปแล้ว ทำให้ผู้หญิงจำเป็นต้องเลือกใช้ชุดอำนาจใหม่เพื่อการเกื้อหนุนจากสถานะทางสังคมที่หลากหลาย ทั้งจากภายในชุมชนและภายนอกชุมชน สำหรับการวิเคราะห์กระบวนการสร้างและการสั่งสมทุนของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษดังกล่าว ผู้วิจัยได้เลือกทำความเข้าใจจากประเด็นดังต่อไปนี้

#### **การปฏิบัติการจากการเกื้อหนุนของสถานะทางสังคมอันหลากหลายสิ้นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวัน**

การขยายขยายตัวตนไปสู่พื้นที่โลกความเป็นจริงภายนอกชุมชนอย่างพื้นที่เศรษฐกิจสมัยใหม่เหมือนในยุคที่ผ่านมาไม่เพียงพอแล้ว ผู้หญิงจำเป็นต้องใช้วิธีการ **“แตกตัวตน”** ซอกแซกและเคลื่อนย้ายอำนาจไปสู่พื้นที่การสื่อสารสาธารณะแบบสมัยใหม่มากมาย เช่น พื้นที่ที่เป็นของผู้ชาย พื้นที่ของสื่อมวลชนและสื่อสมัยใหม่ พื้นที่ทางการเมือง พื้นที่ในโลกวิชาการและการศึกษา พื้นที่การช่วยเหลือสังคม ฯลฯ รวมทั้งพื้นที่พิธีกรรมแบบเดิม พร้อมด้วยการสั่งสมทุนแบบใหม่ในด้านต่าง ๆ โดยเริ่มจากการสั่งสมทุนทางวัฒนธรรม (cultural capital) แบบเดิมที่ติดตัวมาและสร้างใหม่ ตั้งแต่ embodied form คือ การจัดการวิถีชีวิตแบบเดิมอย่างการรับผิดชอบครอบครัวและการสืบทอดพิธีกรรมผีปู่ย่า ผีเจ้านายและทวยเทพ เกิดเป็น habitus และสำนึกร่วมทางวัฒนธรรม ประกอบกับการแสวงหาความรู้ต่าง ๆ เพิ่มเติมที่จะใช้เพื่อการแตกตัวจากสถานะทางสังคม



หลากหลาย จากนั้นได้ใช้ objectified form คือทุนวัฒนธรรมที่อยู่ในรูปแบบของวัตถุ เช่น หิ้งหรือ หอผีปู่ย่า โโล่รางวัล เกียรติบัตร และ institutionalized form ได้แก่ ทุนวัฒนธรรมที่อยู่ในรูปแบบ ของสถาบัน เช่น การเข้าไปเรียนในโรงเรียนผู้สูงอายุ การเป็นเชฟในโรงแรมและร้านอาหาร หรือ การร่วมโครงการกับหน่วยงานภาครัฐและสถาบันการศึกษา พร้อม ๆ กับการสะสมและสร้างทุนทาง สังคม (social capital) อย่างการสร้างเครือข่ายระหว่างผู้เข้าร่วมพิธีกรรม พันธมิตรจากกลุ่มผีปู่ เจ้านาย หรือกลุ่มที่ทำงานร่วม เพื่อสั่งสมและนำไปสู่การเกิดทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) สถานภาพสูง มีชื่อเสียง การได้รับการยอมรับจากบุคคลอื่น ๆ และการประสบความสำเร็จของชีวิต รวมถึงไปถึงการได้รับทุนทางเศรษฐกิจ (economic capital) ซึ่งปริมาณการใช้ทุน (volume capital) ของผู้หญิงในยุคนี้จะใช้ทุนทางวัฒนธรรมและทุนทางสังคมในจำนวนที่มาก และมีส่วนสำคัญ ในการเป็นฐานสร้างทุนทางสัญลักษณ์ให้สามารถพลิกโฉมหน้าและตัวตนในพื้นที่การสื่อสารต่าง ๆ ได้ หลากหลาย ดังนั้น ผู้หญิงจึงมีได้อยู่อย่างเป็นอิสระหรือแยกตัวออกสิ่งอื่น ๆ ในทางตรงกันข้ามกลับใช้ ทุนช่วยหนุนเสริมอำนาจให้สามารถธำรงรักษาพันธกิจเดิมในการรับผิดชอบครอบครัวต่อไปได้

#### **อำนาจที่ได้รับจากการสร้างทุนและการสั่งสมทุนของผู้หญิงล้านนาทั้งในพื้นที่การ สื่อสารโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวัน**

ซึ่งเป็นกระบวนการแปรอำนาจจากการเรียนรู้ที่จะผสมผสานทุนชนิดต่าง ๆ ทั้งแบบเก่า และแบบใหม่ อย่างการสะสมและการสร้างทุนทางวัฒนธรรม (cultural capital) พร้อม ๆ กับทุน ทางสังคม (social capital) มาปรับใช้เพื่อยังคงรักษาและก่อให้เกิดทุนเชิงสัญลักษณ์ (symbolic capital) ทำให้ผู้หญิง (เจ้าของทุน) เกิดความได้เปรียบหรือเกิดผลประโยชน์คือ **การมีสถานะทาง สังคมอันหลากหลาย**เพื่อใช้ในการแตกตัวและพลิกโฉมหน้า ดังหลักฐานจากการวิเคราะห์ลักษณะ อำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) (ดูเชิงอรรถที่ 41) เกิดจากอำนาจความรู้แบบฉบับผู้หญิงเองและ ชุดอำนาจที่หลากหลาย

การปฏิบัติการของผู้หญิงเพื่อใช้สถานะทางสังคมที่มีลักษณะเกื้อหนุนส่งเสริมสถานภาพ ของผู้หญิงอย่างแยกไม่ออก ไม่ใช่เพียงการสร้างวาทกรรมเพื่อการผลิตอำนาจของเพศเท่านั้น แต่ผู้หญิงสามารถสร้างสถานะทางสังคมผ่านชุดอำนาจที่หลากหลาย ได้แก่ การดำรงสถานะเจ้าผิของ สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ผู้หญิงทุกคนมีส่วนร่วม ม้าขี่ (ร่างทรง) ของการฟ้อนผีเจ้านาย สิ่งศักดิ์สิทธิ์ ทวยเทพ กษัตริย์และนักรบล้านนา การเป็นเชฟประกอบอาหาร (แม่รุจิเรจ) ผู้ทำนุบำรุง พระพุทธศาสนา (แม่ซุ่ม) ครูภูมิปัญญา (แม่แดง) วิทยากรอบรมภูมิปัญญา นักธุรกิจ นักการเมือง ท้องถิ่น การเป็นผู้ช่วยเหลือของสังคม (ป้าตุ้ย) นักเรียนในโรงเรียนผู้สูงอายุ (แม่ยุพิน) หัวคะแนน การเมืองท้องถิ่น (แม่ศรีประทีป) ตลอดจนการเป็นผู้เข้าประกวดนางงามในเวทีนางสาวเชียงใหม่ (แม่อัมพร) ที่มีสถานะช่วยหนุนเสริมให้ผู้หญิงสามารถธำรงรักษาอำนาจ การผลิตความหมายใหม่ หรือการสร้างอำนาจในการเข้าไปนิยามตัวตนและสร้างพื้นที่ทางสังคมให้แก่พวกเธอเองได้ โดยไม่ได้

ยึดติดเฉพาะอำนาจที่มาจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างผีปู่ย่า ดังนั้น ในยุคปัจจุบันนี้วิถีชีวิตของผู้หญิงภายใต้การดำรงอยู่ในพื้นที่การสื่อสารของโลกพิธีกรรมผ่านสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ลื่นไหลไปมากับพื้นที่การสื่อสารโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวันของการมีอาชีพที่ต้องทำมาหากิน การช่วยเหลือชุมชนและสังคม รวมไปถึงพันธกิจความรับผิดชอบแบบเดิมเพื่อความอยู่รอดของครอบครัวที่เป็นไปตามหน้าที่ที่ได้รับมอบหมายจากวิญญาณบรรพบุรุษผีปู่ย่า และสิ่งศักดิ์สิทธิ์อื่น ๆ เช่น ผีเจ้านาย หรือทวยเทพต่าง ๆ

### ตาราง 9 สรุปคุณลักษณะของสื่อ การปฏิบัติการทางสังคม ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงของอำนาจ และความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสารพิเศษในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน

ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน: อำนาจจากการแตกตัวตนและความรู้แบบฉบับแม่หญิง  
ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรม  
บูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

1. บริบทสังคมมีความสนใจเรื่องพื้นสื่อพื้นบ้านของยูเนสโกและนักวิชาการไทย กระแสชุมชนนิยม การเข้ามาของเพศที่สามในพื้นที่พิธีกรรม ยุคโลกาภิวัตน์และสังคมแห่งความเสี่ยง สถานภาพสูญหายไปและกำลังรื้อฟื้น
2. เพิ่มการเรียกชื่อผีปู่ย่าตามต้นกำเนิดของตระกูลและที่ดิน เป็นกุศโลบายเตือนใจให้ลูกหลานยึดมั่น
3. การสื่อสารระหว่างบุคคล การสื่อสารแบบกลุ่มเล็กเชื่อมโยงระหว่างคน กลุ่มคน และสิ่งศักดิ์สิทธิ์ (ส่วนใหญ่เป็นผู้หญิง)
4. ผู้ส่งสารคือ ผีปู่ย่า แก้วผีผู้หญิงสูงอายุ ผู้รับสารคือ สมาชิกวงในและวงนอก (เข้าร่วมน้อยลง) บทบาทแก้วผี ดูแลผีปู่ย่าและการบริหารจัดการพิธีกรรม การสืบทอดแก้วผีผ่านสายตระกูล ตามที่ตั้งหอหรือหิ้งผีปู่ย่า วิถีชีวิตในชีวิต ผ่านลูกเขยและสะใภ้
5. เนื้อหาสาร เพิ่มสิ่งของสมัยใหม่ เพิ่มความหมายของ “การกินข้าวกินผีปู่ย่า” เพื่อความเป็นสิริมงคล และสิ่งของไม่สำคัญเท่ากับการเข้าร่วมพิธี
6. บทบาทหน้าที่ช่วยเหลือระหว่างญาติน้อยลง ไม่ค่อยรู้จักกัน เป็นปัจเจกมากขึ้น เป็นที่พึ่งทางใจ เชิดเครื่องข่ายสายสัมพันธ์ สืบทอดความเชื่อและบทบาททางเพศ อัตลักษณ์ร่วม
7. ช่องทางการสื่อสาร ตามประเพณีและวาระโอกาสขึ้นอยู่กับ

ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน: อำนาจจากการแตกตัวตนและความรู้แบบฉบับแม่หญิง  
ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

	ลูกหลานและฤกษ์ที่ดี แต่ละครอบครัวนำสิ่งของมาเอง และแยกย้าย
	8. ข้อห้ามหรือข้อกำหนด เน้นการนำสิ่งของมารวมในภาชนะ ที่เก๋ฝัดจัดให้ การปลดชั้นผีปู่ย่าไว้ที่เดิม มีกฎกติกาอันสูงสุด
การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงล้านนา ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) การผลิตหรือการสร้างอำนาจ (production) (แหล่งที่มาและลักษณะของอำนาจ)	แหล่งที่มาของอำนาจ: 1. อำนาจที่มาจากโครงสร้างทางสังคมล้านนาเป็นตัวกำหนด คือ ระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่ การควบคุมความสัมพันธ์ ระหว่างหญิงชายที่เป็นเพียงตัวเสริมให้กับอำนาจหลักจาก ความเชื่อการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ได้สร้าง ความชอบธรรมมากยิ่งขึ้น 2. อำนาจที่มาจากศักยภาพของผู้หญิงล้านนา ได้แก่ มิติเชิง เศรษฐกิจและการค้าขาย เช่น บทบาทผู้รับผิดชอบ ครอบครั และหารายได้อย่างวัตถุและเงินทองเพื่อจุนเจือ ครอบครัวยังคง ดำรงอยู่ บทบาทการใช้องค์ความรู้ของผู้หญิง อย่างงานฝีมือมา สู่หัตถกรรมพื้นบ้าน บทบาทการทำธุรกิจ บทบาทการเมือง ท้องถิ่น บทบาทการทำงานเพื่อสังคม ลักษณะของอำนาจ: อำนาจเชิงวัฒนธรรม ได้แก่ อำนาจจากเคารพ ยำเกรง ศรัทธาและบารมี การมอบหมายสถานภาพ อำนาจจากการ ประสบความสำเร็จ ความมีชื่อเสียง และเกียรติยศ อำนาจจาก ความภาคภูมิใจในอดีตลักษณะ ตัวตน และศักดิ์ศรีการมีผีปู่ย่าของ ตัวเอง
การเผยแพร่หรือการใช้อำนาจ (distribution) (รูปแบบการใช้อำนาจ)	รูปแบบการใช้อำนาจ: การตัดสินใจ การปรึกษาหารือ ให้กำลังใจ และแบ่งปัน การโยกองค์ความรู้ การฝึกฝน และค้นหาความรู้ใหม่ ๆ การประชุมเพื่อแลกเปลี่ยนประสบการณ์ และการสร้างเครือข่าย และพันธมิตร
การบริโภคหรือจุดมุ่งหมายหรือเป้าหมาย ของการใช้อำนาจ (consumption) ขอบเขตของอำนาจ	จุดมุ่งหมายของการใช้อำนาจ: เพื่อตัวเองและครอบครัวแบบเดี่ยว ในลักษณะเป็นการสร้างชื่อเสียงให้แก่วงศ์ตระกูลมากกว่าระดับ เครือญาติ รวมทั้งการขยายไปสู่ระดับชุมชนและสังคม เป้าหมายของการใช้อำนาจ: การใช้อำนาจเพื่อการจัดการในเรื่อง อาชีพ และการใช้อำนาจเพื่อเสริมสร้างตัวตนและอัตลักษณ์ใหม่
การผลิตซ้ำหรือการรักษาอำนาจ (reproduction)	การเพิ่มเข้ามา (addition) การเลือกสรรบางส่วน (selective) และ การสร้างใหม่ (reconstruction)
ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการ	ปัจจัยภายในของสังคมล้านนา:

ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน: อำนาจจากการแตกตัวตนและความรู้แบบฉบับแม่หญิง  
ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

<p>เปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนา ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)</p>	<p>ปัจจัยที่เป็นทั้งปัจจัยที่ส่งเสริมและปัจจัยที่เป็นอุปสรรค: สถานภาพ ของตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ปัจจัยที่เป็นอุปสรรค: ระบบครอบครัวแบบเดี่ยว ปัจจัยที่ส่งเสริม: การหล่อหลอมและแฝงฝังความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าของ คนล้านนา</p>
	<p>ปัจจัยจากตัวผู้หญิงล้านนา: ปัจจัยที่ส่งเสริม ได้แก่ ศักยภาพในการโยกองค์ความรู้ การแตก ตัวตนและพลิกโฉมหน้าใหม่ ๆ ผ่านพื้นที่การสื่อสารรูปแบบใหม่ ปัจจัยภายนอกของสังคมล้านนา: ปัจจัยที่เป็นอุปสรรค ได้แก่ การเข้ามาของเพศที่สามในพื้นที่ พิธีกรรม ปัจจัยที่ส่งเสริมและเป็นอุปสรรค คือ กระแสโลกาภิวัตน์ และสังคม แห่งความเสี่ยง</p>
<p>ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงที่ลื่นไหล ไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษ</p>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงกับการใช้พื้นที่การสื่อสาร พิเศษ ทั้งพื้นที่ในโลกศักดิ์สิทธิ์และพื้นที่ในโลกความเป็นจริง ทั้งในอาณาเขตของครัวเรือน ครอบครัว ภายในชุมชน และ ภายนอกชุมชน ในพื้นที่การสื่อสารอันหลากหลายประเภท (สัดส่วนภายในครอบครัวและเครือข่ายติดน้อยลงและ แยกขาดออกจากกัน แต่กลับเพิ่มความเข้มข้นทั้งภายในชุมชน และภายนอกชุมชน ในพื้นที่สาธารณะอันหลากหลาย) (field) ผู้หญิงใช้วิธีการ “การแตกตัวตนแบบใหม่” (infiltration) ผ่านการเป็นผู้นำ ผสมผสาน habitus เก่าและใหม่</li> <li>2. ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงกับลักษณะอำนาจที่เกิดขึ้น จากตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ผู้หญิงใช้อำนาจจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์จากผีปู่ย่าแห่งความคุ้มครอง (coverage ascribed power) อำนาจแห่งการมอบหมาย สถานภาพ (status conferral power) ลดต่ำลง แต่อำนาจแห่งความปรารถนาและครอบครองที่มีอยู่ใน วัตถุสื่อสาร (offing power) ยังคงรักษาและคงสภาพเอาไว้ รวมทั้งการใช้อำนาจจากสถานะทางสังคมที่หลากหลายเพื่อ เกื้อหนุนสถานภาพของผู้หญิง</li> <li>3. ความสัมพันธ์ของอำนาจและความรับผิดชอบของผู้หญิง ล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ</li> </ol>



---

ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน: อำนาจจากการแตกตัวตนและความรู้แบบฉบับแม่หญิง  
ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

---

- สัดส่วนของอำนาจ ผู้หญิงมีอำนาจน้อยลง
- จุดยืนต่อเรื่องอำนาจ ในลักษณะของการต่อรองแบบ distributive power หรือ win-lose strategies
- อำนาจและความรับผิดชอบไม่ไปด้วยกัน เพราะโครงสร้างของสังคมล้าหน้าไม่สอดคล้องกับ สภาวะการณ์ที่เปลี่ยนแปลงไป

4. ความสัมพันธ์ของอำนาจกับการสร้างและการสั่งสมของผู้หญิงล้าหน้าในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ

- การปฏิบัติการจากการเกื้อหนุนของสถานะทางสังคม อันหลากหลายสลับไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษ โลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวัน เป็นการผสมผสานทุนเก่าและทุนใหม่ ทุนทางวัฒนธรรม ทุนทางสังคม สั่งสมเกิดเป็นทุนทางสัญลักษณ์และ ทุนทางเศรษฐกิจ
  - อำนาจที่ได้รับจากทุนก็คือ อำนาจเชิงวัฒนธรรมจากการมี สถานะทางสังคมอันหลากหลายเพื่อไว้ใช้แตกตัวตนและ พลิกโฉมหน้าใหม่ ๆ ได้ง่าย
-

## บทที่ 7

### การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

#### ปฏิบัติการทางการสื่อสารของผู้หญิงในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

ด้วยโครงสร้างทางสังคมที่เป็นเงื่อนไขในการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงไม่ได้ตายตัว ทว่ามีการเปลี่ยนแปลงแบบค่อยเป็นค่อยไปอยู่เสมอ ฉะนั้น การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงจากอดีตจวบจนปัจจุบันภายใต้กฎเกณฑ์ habitus และการสั่งสมทุนก็ปรับเปลี่ยนไป เช่นที่วิเคราะห์ไว้ในบทที่ผ่านมา ๆ พบว่ามี 3 ยุค ก็คือ ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ที่แวดล้อมไปด้วยระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายหญิงและความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าที่กำกับอยู่เบื้องหลัง หรือที่เรียกว่า habitus ร่วมของล้านนาส่งผลให้ผู้หญิงมีบทบาท สถานภาพ และความรับผิดชอบที่สำคัญของสายตระกูล ขณะที่ในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่การที่ผู้หญิงจะใช้อำนาจที่ได้รับมอบหมายจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างผีปู่ย่า (power to) อาจไม่ครอบคลุมพันธกิจใหม่ ๆ ซึ่งสะท้อนปฏิบัติการทางสังคมแบบเดิมที่ไม่สอดคล้องกับโครงสร้างที่เปลี่ยนไป ผู้หญิงจึงเสริมพลังอำนาจของตนเองด้วยสร้างทุนชนิดใหม่อย่างทุนทางเศรษฐกิจไปพร้อมกับการผสมผสาน habitus เก่าและสร้างขึ้นใหม่ บนจุดยืนของสำนักความรับผิดชอบต่อครอบครัว แม้กระทั่งในยุคปัจจุบันที่ผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขันก็สามารถนำ habitus แบบเดิมมาปรับใช้แบบอัตโนมัติ อย่างการคงสภาพหรือหึงผีปู่ย่าให้เห็นเป็นรูปธรรมร่วมกับการสร้างทุนชนิดใหม่ที่เกิดจากการมีสถานะทางสังคมอันหลากหลายเพื่อปรับเปลี่ยนและผลิตซ้ำให้เป็นทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) และกลับกลายมาเป็นอำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) เหมือนเดิม ดังนั้น จากการแสดงบทบาทสำคัญของปฏิบัติการที่เชื่อมโยงกับโครงสร้างสังคมภายใต้กฎเกณฑ์ habitus ของล้านนา ถ้าหากผู้หญิงไม่มีอำนาจแล้วนั้น ย่อมไม่สามารถกระทำการตามพันธกิจที่พึงได้รับได้

อย่างไรก็ดี การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงจากอดีตจวบจนปัจจุบัน ผ่านการศึกษาความเป็นไปของอำนาจผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ข้างต้นได้สะท้อนให้เห็นมิติของการคงอยู่และมีการเปลี่ยนแปลงไปที่เชื่อมโยงกับสังคมและวัฒนธรรม ฉะนั้น ในบทนี้เป็น การฉายภาพให้เห็นร่องรอยจากยุคอดีตที่ส่งผลมาสู่สภาพการณ์เชิงอำนาจและปฏิบัติทางการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงในปัจจุบัน

จากแนวคิดโครงสร้างสังคม vs ผู้กระทำการ และการปฏิบัติการของ P. Bourdieu (1986a) ได้อธิบายคุณลักษณะของการปฏิบัติการ (practice) ไว้ว่าด้านหนึ่งการปฏิบัติการจะมีลักษณะที่ถูกกำหนดจาก “กฎเกณฑ์ของโครงสร้างสังคม” (rule) แต่ในอีกด้านหนึ่งการปฏิบัติการก็

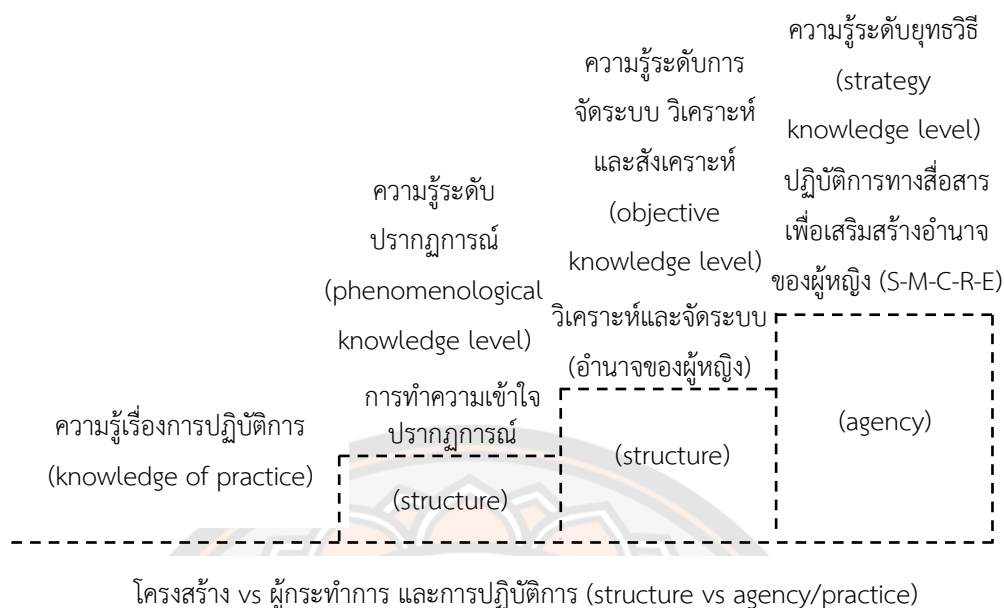
จะมีลักษณะที่สามารถสร้างสรรค์และเปลี่ยนแปลงได้ด้วยมนุษย์บางคน (ที่เป็น agency-ผู้กระทำการ) ซึ่งท้ายที่สุดแล้ว P. Bourdieu ยังยืนยันว่า มนุษย์เรายู่กับโครงสร้างและกฎเกณฑ์อย่างมีความคิด และไม่ใช่ทำตามกฎเท่านั้น หากแต่คิดจะฝ่าฝืนและแหกกฎมาทำทนายอำนาจ (strategy- ยุทธวิธี) และจะใช้ความรู้เรื่องการปฏิบัติการ (knowledge of practice) เพื่อนำไปสู่การกำหนดยุทธวิธี (strategy) หรือการต่อรอง (negotiation)

ทั้งนี้ P. Bourdieu (1986a) ได้เสนอระดับการใช้ความรู้เรื่องการปฏิบัติการ (knowledge of practice) ออกเป็น 3 ระดับ ซึ่งผู้วิจัยได้นำมาปรับใช้ในการวิเคราะห์ปฏิบัติการทางการสื่อสารของผู้หญิง คือ

**ระดับแรก** เป็นความรู้ระดับที่มองเห็นและคุ้นเคยกันอยู่ในชีวิตประจำวัน เรียกว่า ความรู้ระดับปรากฏการณ์ (phenomenological knowledge level) อย่างสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) หากมองในมิติเชิงปริมาณเป็นพื้นที่ที่ผู้หญิงเข้าไปมีส่วนร่วมจำนวนมาก ส่วนมิติเชิงคุณภาพผู้หญิงมีบทบาทหน้าที่ที่สำคัญและมีส่วนร่วมในฐานะผู้กระทำการสื่อสาร (communicator) ในหลากหลายระดับ อันได้แก่ การเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรมอย่างเก๊าผีหรือม้าขี่ (ร่างทรง) ฝ่ายสนับสนุนระหว่างประกอบพิธีกรรม ฝ่ายผู้จัดเตรียมวัสดุอุปกรณ์ที่ใช้ในการประกอบพิธี และฝ่ายจัดเก็บความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรม

**ระดับที่สอง** เป็นความรู้ที่จัดระบบมาจากความรู้แห่งการปฏิบัติในระดับแรก เช่น มิติของการเข้าร่วมการประกอบพิธีกรรมของผู้หญิงมิได้เป็นไปตามยถากรรม หากมีกฎเกณฑ์บางอย่างกำกับอยู่เบื้องหลัง เช่น ระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่ ความเชื่อเรื่องผีปู่ย่า บทบาทการเป็นผู้สืบทอดพิธีกรรม การแบ่งพื้นที่จากอำนาจทางวัฒนธรรมระหว่างหญิงชาย หรือโครงสร้างสังคมที่มีการปรับเปลี่ยนมาอย่างต่อเนื่อง เรียกว่า ความรู้ระดับการจัดระบบ วิเคราะห์ และสังเคราะห์ (objective knowledge level) หรือ model เป็นความรู้ที่เกิดจากการแยกความรู้ออกจากประสบการณ์มายกระดับและประกอบสร้างขึ้นมาใหม่ ก็คือ ความรู้แห่งการปฏิบัติการเพื่อเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ได้วิเคราะห์และสังเคราะห์จากการเก็บรวบรวมข้อมูลเอกสาร การสัมภาษณ์ และการสังเกตการณ์ภาคสนาม ปรากฏอยู่ในผลการวิจัยบทที่ 4-6 ที่พบว่า เมื่อโครงสร้างสังคมค่อย ๆ เคลื่อนตัวและเปลี่ยนไป ผู้หญิงที่เป็นผู้กระทำการย่อมมีการปรับเปลี่ยนปฏิบัติการเพื่อเสริมสร้างอำนาจของตนเองเช่นกัน

**ระดับที่สาม** เป็นความรู้ที่ผู้กระทำการอย่างผู้หญิง (agency) ใช้ในการต่อรองกับโครงสร้างสังคม ที่เรียกว่า ความรู้ระดับยุทธวิธี (strategy knowledge level) อย่างเช่นเมื่อผู้หญิงมีความรู้แห่งการปฏิบัติการเพื่อเสริมสร้างอำนาจจากอดีตจวบจนปัจจุบันก็สามารถนำมากำหนดการปฏิบัติการในงานวิจัยนี้พิจารณาจากองค์ประกอบทางการสื่อสาร (S-M-C-R-E) ที่นำไปสู่ปฏิบัติการทางการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจในแบบฉบับของผู้หญิงเอง ดังแผนภาพสรุปต่อไปนี้



ภาพ 31 ระดับความรู้ปฏิบัติการทางการสื่อสารของผู้หญิงเพื่อเสริมสร้างอำนาจ

สรุปได้ว่า ระดับความรู้ในการปฏิบัติการของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) **ในระดับแรก**เป็นความรู้ระดับที่มองเห็นและคุ้นเคยกันอยู่ในชีวิตประจำวัน เรียกว่า ความรู้ระดับปรากฏการณ์ (phenomenological knowledge level) อย่างเช่นการทำความเข้าใจการมีส่วนร่วมของผู้หญิงในพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) **ระดับที่สอง**เป็นความรู้ที่เกิดจากการแยกความรู้ออกจากประสบการณ์มายกระดับและประกอบสร้างขึ้นมาใหม่ เรียกว่า ความรู้ระดับการ จัดระบบ วิเคราะห์ และสังเคราะห์ (objective knowledge level) ดังผลการวิจัยการวิเคราะห์อำนาจของผู้หญิงในบทที่ 4-6 ถือเป็นจุดเริ่มต้นของการสำรวจการมีอยู่ของอำนาจผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เปรียบเสมือนต้นทุนที่อยู่บนหน้าตักก่อนหน้าแล้ว และนำมาสู่ความรู้ในการปฏิบัติการ**ระดับที่สาม**ผู้หญิงที่เป็นผู้กระทำการ (agency) ใช้ในการต่อรองกับโครงสร้างผ่านปฏิบัติการทางการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ (S-M-C-R-E) ที่เรียกว่า ความรู้ระดับยุทธวิธี (strategy knowledge level) อันเป็นการสะท้อนให้เห็นร่องรอยจากยุคอดีตที่ส่งผลมาสู่สภาพการณ์ปัจจุบัน

ขณะที่การเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงมีอาจหยุดอยู่เพียงแค่กระบวนการแบบเกิดขึ้นเองเท่านั้น แต่จำเป็นต้องขยายไปสู่กระบวนการแบบมีการวางแผน สืบเนื่องจากการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจไม่ได้เป็นการสื่อสารแบบปกติทั่วไป แต่ยังเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับอำนาจที่อยู่ในความสัมพันธ์ของการสื่อสาร ด้วยทัศนคติการขยายมุมมองต่อ “การสื่อสาร” ที่เคยเป็นเพียงแค่ “กระบวนการสื่อสาร” เป็นเรื่องของข้อมูลข่าวสารเท่านั้น ทัศนคติดังกล่าวยังไม่เพียงพอ Melkote



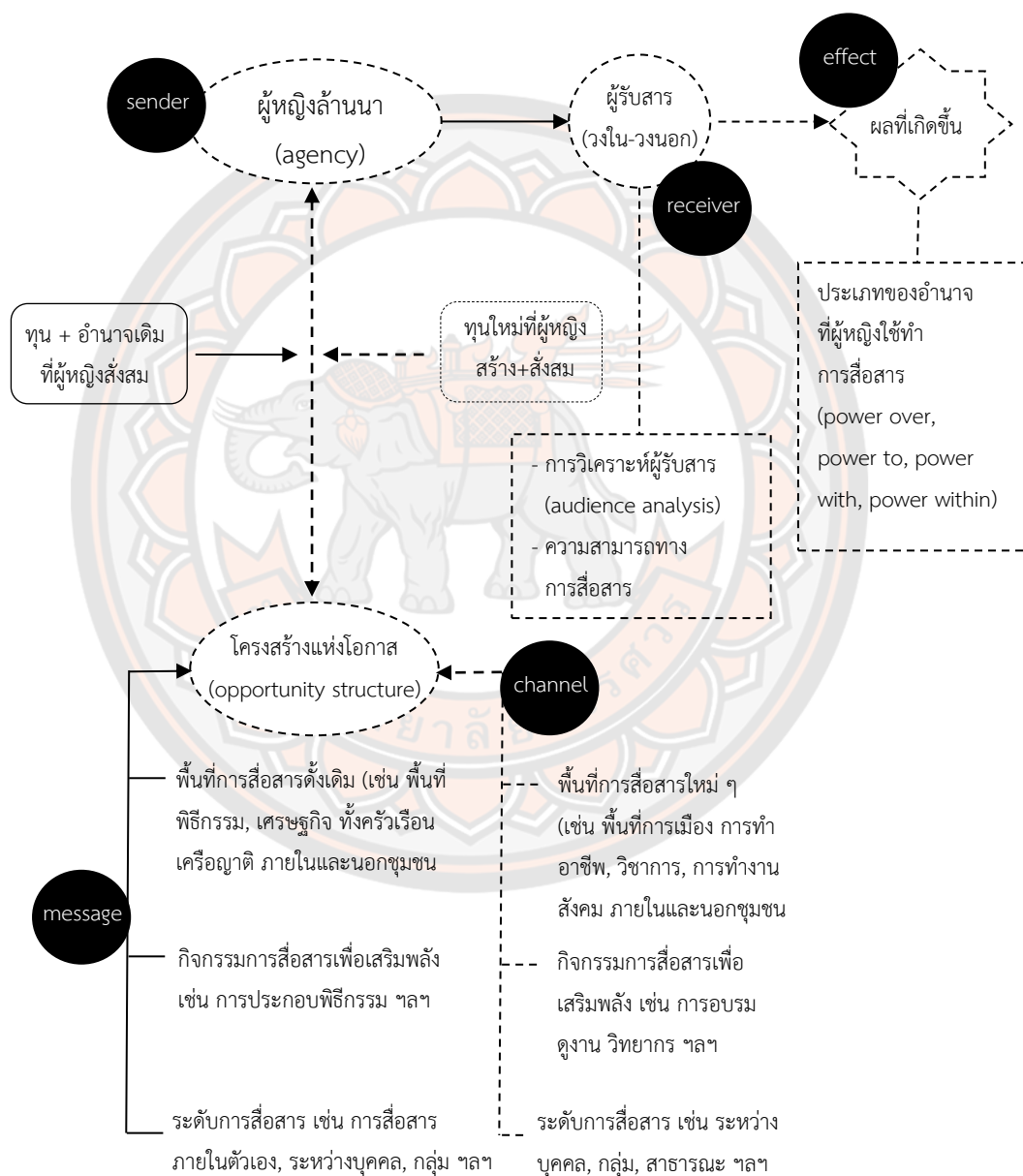
(2015) เสนอว่า การศึกษาการสื่อสารจำเป็นต้องขยายมุมมองให้กว้างขวางขึ้น อย่างมองว่า “การสื่อสารเป็นเรื่องของเศรษฐกิจ เป็นเรื่องของอำนาจการเมือง และโดยเฉพาะอย่างยิ่งเป็นเรื่องของวัฒนธรรม” ซึ่งเป็นแง่มุมที่ถือว่า “การสื่อสารเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับอำนาจ” นั้นเป็นมุมมองที่สอดคล้องกับบริบทใหม่ของยุคสังคมแห่งข่าวสารและความรู้เป็นอย่างยิ่ง ที่ตั้งต้นมาจาก M. Foucault (1980) เห็นว่า อำนาจนั้นดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ทางสังคมเสมอ ไม่มีผู้ใดหลุดพ้นหรือหลีกเลี่ยงไปจากเรื่องอำนาจเช่นเดียวกับเรื่องการสื่อสารได้ หากไม่ดำรงอยู่ในฐานะ “ผู้ใช้อำนาจ” ก็จะดำรงอยู่ในฐานะ “ผู้ถูกใช้อำนาจ” ที่ชัดเจนที่สุดในเรื่อง “อำนาจ” ที่ดำรงอยู่ใน “ความสัมพันธ์ของการสื่อสาร”

จากการทำความเข้าใจเรื่องอำนาจในบริบทของสตรีนิยมนั้น แม้จะเน้นไปที่ความสัมพันธ์ทางอำนาจของหญิงชายที่มองมิติทางอำนาจในเชิงเปรียบเทียบกับผู้ชาย หากวิเคราะห์อย่างละเอียดจะพบว่า การไม่เท่าเทียมกันระหว่างหญิงและชายไม่ได้มีเหตุปัจจัยมาจากผู้ชายเพียงอย่างเดียว แต่มีสาเหตุอีกมากมาย เช่น โครงสร้างทางสังคม ความสัมพันธ์ระหว่างเพศภาวะ ฯลฯ นอกจากนี้ อำนาจที่สตรีนิยมสนใจเกิดจากการนำเอาฐานความคิดของ M. Foucault (1980) มาประกอบเข้ากับ ความเข้าใจในเรื่องความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างหญิงชายและโครงสร้างทางสังคมที่ทำให้ผู้หญิงอยู่ในสถานะที่ด้อยกว่าหรือเป็นอุปสรรคกีดขวาง ดังนั้น การที่ผู้หญิงจะยกระดับสู่ความสัมพันธ์ที่เท่าเทียมกัน อำนาจดังกล่าวจะถูกนำกลับมาใช้ในการปลดปล่อยผู้หญิงเช่นกัน

หากมองมิติการสื่อสารในแง่ของตัวบุคคล ผู้หญิงก็เป็นสื่อบุคคลประเภทหนึ่ง ซึ่งมีคุณสมบัติหลายอย่างที่เป็นลักษณะร่วมกับสื่อประเภทอื่น ๆ แต่ในเวลาเดียวกัน ก็ย่อมมีคุณลักษณะเฉพาะตัวที่แตกต่างออกไป อันเนื่องมาจากธรรมชาติของ “ความเป็นมนุษย์” ที่สามารถทำการสื่อสารได้แบบไม่มีข้อจำกัด และสามารถพลิกแพลงไปตามช่วงเวลาและเงื่อนไขที่ประสบพบเจอเป็นสำคัญ อีกทั้งมิติของอำนาจที่สัมพันธ์กับทุนอยู่เสมอ ดังที่ P. Bourdieu (1986b) เสนอว่า ผลประโยชน์เชิงสัญลักษณ์อย่างมิติของอำนาจบารมี สถานภาพ เกียรติยศ และชื่อเสียง ถือเป็นกรอบกำกับทุนทางวัฒนธรรม และทุนสัญลักษณ์ประเภทหนึ่งมาจากอำนาจที่ทำงานภายใต้กฎเกณฑ์ habitus ที่จะสร้างการยอมรับ การให้ความเคารพนับถือ และการเชื่อฟัง ซึ่งทุนนี้ถือเป็นปฏิบัติการอยู่ในชีวิตประจำวัน ผ่านการทำงานของกลไกสถาบันต่าง ๆ ของสังคม เช่น ครอบครัว เครือญาติ โรงเรียน และความเชื่อของชุมชน ซึ่งสถาบันเหล่านี้ต่างทำหน้าที่ครอบงำและถูกครอบงำอยู่ตลอดเวลา แต่คนส่วนใหญ่จะไม่รู้ตัว เพราะถูกซ่อนเร้นหรืออำพรางอย่างเป็นอัตโนมัติ

หากเป็นปฏิบัติการทางการสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรม บูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จะมีความแตกต่างจากการสื่อสารทั่วไป ประกอบด้วย ผู้ส่งสาร (sender) ก็คือผู้หญิงที่มีการปรับเปลี่ยนจากบุคคลผู้มีอำนาจน้อยให้กลายเป็นผู้กระทำการ (agency) จากการสั่งสมทุนและอำนาจดั้งเดิม รวมทั้งการสั่งสมทุนชนิดใหม่ ๆ ในการที่จะแปลงทางเลือกให้กลายเป็นความอยู่รอดนั้นต้องรู้จักสร้างโครงสร้างแห่งโอกาส (opportunity structure) ผ่านพื้นที่การสื่อสาร

และระดับการสื่อสาร (channel) กิจกรรมการสื่อสารเพื่อเสริมพลัง (message) ทั้งในรูปแบบเก่าและรูปแบบใหม่ไปสู่ผู้รับสาร (receiver) อีกทั้งการสื่อสารจะสมบูรณ์หรือไม่ต้องวัดจากผลที่เกิดขึ้น (effect) ภายหลังจากกระทำการสื่อสารไปแล้ว หากเป้าหมายของการสื่อสารของผู้หญิงเพื่อการเสริมสร้างอำนาจ การวัดผลกระทบก็คือประเภทของอำนาจที่ผู้หญิงใช้ทำการสื่อสารซึ่งสามารถแสดงให้เห็นเป็นแผนภาพดังนี้



ภาพ 32 ปฏิบัติการทางการสื่อสาร (S-M-C-R-E) ของผู้หญิงเพื่อเสริมสร้างอำนาจ

จากแผนภาพข้างต้น สามารถแสดงให้เห็นปฏิบัติการทางการสื่อสารของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เพื่อเสริมสร้างอำนาจผ่านองค์ประกอบทางการสื่อสาร (S-M-C-R-E) ที่วางแผนเพื่อให้สามารถบรรลุเป้าหมายที่วางไว้ ดังรายละเอียดต่อไปนี้

**1. ผู้ส่งสาร (sender)** ก็คือผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่มี การปรับเปลี่ยนจากบุคคลผู้มีอำนาจน้อยให้กลายเป็นผู้กระทำการ (agency) และสามารถที่จะแปลงทางเลือกให้กลายเป็นความอยู่รอดได้แล้วนั้น จำเป็นต้องใช้ทุนด้านต่าง ๆ ในการหนุนเสริมให้เกิดพลังอำนาจ ดังที่ P. Bourdieu (1986b) มองว่าเรื่องของ “ต้นทุน” เป็นเรื่องของ “อำนาจ” ที่จะถูกนำไปใช้ได้ทั้งในการครอบงำผู้อื่น หรือใช้เพื่อการต่อรอง ต่อต้าน และปฏิเสธการครอบงำ ในระหว่างทุนชนิดต่าง ๆ สามารถโยกย้ายถ่ายเทปรับเปลี่ยนกันไปมา (transformation) ได้ จากการวิเคราะห์ ข้อมูลเรื่องการปฏิบัติการอำนาจของผู้หญิงจากอดีตที่ผ่านมา ทำให้เข้าใจกระบวนการใช้ทุนในการสนับสนุนและสร้างอำนาจให้กับตัวเองจนนำมาสู่ในยุคปัจจุบันว่าผู้หญิงมีกระบวนการสร้างและการสั่งสมทุน ดังนี้

**1.1 การนำต้นทุนเดิมและอำนาจเดิมมาใช้เพื่อเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิง** ด้วยการวิเคราะห์อำนาจของผู้หญิงที่ปรากฏให้เห็นอย่างเป็นรูปธรรมจากอดีตจวบจนปัจจุบันนั้น ย่อมแสดงให้เห็นถึงการมีหน้าตักเดิมของผู้หญิงจากกระบวนการสั่งสมทุน การสั่งสมทุน และอำนาจต่อไปนี้

**1.1.1 ทุนที่เกิดจากกระบวนการปฏิบัติตามบทบาทหน้าที่ ความรับผิดชอบ และสถานภาพที่โครงสร้างสังคมล้านนากำหนด** ด้วยระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่จากการกำกับของความเชื่อเรื่องผีปู่ย่า ทำให้ผู้หญิงมีบทบาทและความรับผิดชอบหลักอย่างการเป็นผู้นำในการสืบทอดพิธีกรรมและการจัดการวิถีการผลิตทางเศรษฐกิจต่าง ๆ ของกลุ่มตระกูลผีปู่ย่าส่งผลทำให้ผู้หญิงมีสถานภาพที่สูงขึ้น กระบวนการปฏิบัติการดังกล่าวที่โครงสร้างกำหนดในพื้นที่การสื่อสารพิเศษนั้น เสมือนเป็นการหล่อหลอมตัวตนและสำนึก (embodiment) ของผู้หญิงผ่านกิจกรรมการประกอบพิธีกรรมผีปู่ย่าและการจัดการสิ่งต่าง ๆ ในเศรษฐกิจแบบเครือญาติ (kin economy) เพื่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางร่างกายและจิตใจจนกลายเป็นปกติส่วนหนึ่งของการดำเนินชีวิตประจำวัน หรือที่เรียกว่า habitus ซึ่งเป็นการสั่งสมทุนในลักษณะของผลประโยชน์ด้านร่างกายและจิตใจของผู้หญิง ไม่ว่าจะเป็นการดำรงตนตามข้อกำหนดของสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างเคร่งครัดก็สามารถกลายเป็นทุนทางวัฒนธรรมติดตัวไปด้วย

ดังคำพูดของแม่ซุ่มที่เล่าถึงกระบวนการเข้ามาเป็นแก๊ผีและม้าขี่ (ร่างทรง) ในพื้นที่สื่อพิธีกรรมผีปู่ย่าและการฟ้อนผีเจ้านาย รวมทั้งการปฏิบัติตามข้อกำหนดต่อไปนี้

...แม่เป็นที่สาวคนโตอยู่บ้านเก่าผีคนก่อนก็ต้องสืบทอดผีปู่ย่าต่อ เห็นยายทำมา การเตรียมของเช่นไหว้ยายไม่ได้สอน เห็นสัมผัสเอง แม่เตรียมของไหว้หลายวัน แปะ (ทำ) ใส่ตู้ไว้ ส่วนการทำความสะดวกแห้งหรือห่อผีปู่ย่าไม่ได้ทำตลอดแต่จะคอยดูว่าน้ำแห้ง ก็เติมน้ำ สวยดอกเหี่ยวก็เขวี้ยง (ขว้าง) ไม่ค่อยเปลี่ยนที่ เมื่อก่อนยายเอาปู่ย่าไว้บนบ้าน แต่ตอนหลังมาถึงรุ่นแม่ก็มาแปะ (ทำ) ห่อให้เป็น (ผีปู่ย่า) อยู่

การรับขันครู เป็น (ผีเจ้านาย) เลือกทรงแม่เอง เป็นร่างทรงก็ยาก กินน้ำต่อคนอื่นไม่ได้ ไม่กินขอเหลือจากใครของงานศพ ไปงานไหนต้องหิ้วน้ำ หิ้วข้าว เอาขนมไปโดย (ด้วย) เผลอไปกินของจะขึ้น ครูขึ้น ไค่ฮ่าก (ฮั่วก) ต้องไปสุมาเป็น (ขอขมาสิ่งศักดิ์สิทธิ์) อยู่ใต้ถุนบ้านศพก็ไม่ได้ สายสัญญาณก็ข้ามไม่ได้ ลอดไม่ได้ ต้องไปเข้าที่อื่นแทน กลับมาจากงานศพต้องสระหัวสระเกล้าด้วยน้ำส้มป่อยไม่จั้นจะเมาหัว (ปวดหัว) บ่ม่วน (ไม่สบายเนื้อ ไม่สบายตัว) ไปไหนอย่างไปบ้านศพ ต้องบอกเป็นก่อน (สิ่งศักดิ์สิทธิ์) อย่างวันนี้แม่ไปบ้านงานชาวดำเนื่อ เจ้าน้อย (องค์ผีเจ้านาย) ไม่ต้องไปด้วยเนื่อ

(ชุ่ม แปะใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 11 กุมภาพันธ์ 2564)

จากการสัมภาษณ์แม่ชุ่มแปะใจให้เห็นว่า กระบวนการกลายมาเป็นเก่าผี (ผีปู่ย่า) และการเป็นม้าขี่ (ร่างทรง) ผีเจ้านายต้องใช้ระยะเวลาที่ยาวนานตลอดชีวิตของผู้หญิงคนหนึ่ง ไปพร้อมกับการทำกิจกรรมอย่างสม่ำเสมอและต่อเนื่อง ไม่ว่าจะเป็นการรับขันผีปู่ย่าและรับขันผีเจ้านาย การดูแลสิ่งศักดิ์สิทธิ์ รวมทั้งการประพฤติปฏิบัติตนอย่างเคร่งครัด ซึ่งผู้หญิงที่ได้รับมอบหมายสถานภาพต้องมีบทบาทหลัก ไม่ว่าจะเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม อย่างเก่าผีหรือม้าขี่ (ร่างทรง) ที่ไม่สามารถให้คนอื่นทำแทนได้ เพราะเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดมาจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์โดยชอบธรรมแล้ว ดังคำสัมภาษณ์น้าวรรณที่เป็นเจ้าของบ้านที่ห่อผีปู่ย่าสถิตอยู่บอกกับผู้วิจัยว่า

...หลัก ๆ คนที่ยืนยง ต้องแม่เพ็ญนะ เพราะแกเป็นคนสืบทอดจากย่าเก่าคนเดิม ต้องรอแกเป็นคนเริ่ม คนอื่นทำแทน ทำก่อนไม่ได้นะ

(ศรีวรรณ วรรณใหม่, ผู้ให้สัมภาษณ์, 24 กุมภาพันธ์ 2564)

ร่วมไปกับคุณสมบัติความถึงพร้อมของวิญญู อย่างการเป็นหญิงสูงอายุด้วย ดังคำบอกเล่าเสริมที่ว่า “เวลามีการงานแม่ก็ไปช่วยงานศพช่วยแปะ (ทำ) สวยดอก ดาคริ้ว คนแก่ ผู้หญิงสูงอายุจะทำสวยดอก เครื่องเช่นไหว้ แปะเทียนเกี่ยวกับพิธีกรรม ส่วนสาว ๆ จะไปเป็นแม่คร้ว ทำอาหาร” (ชุ่ม แปะใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 11 กุมภาพันธ์ 2564) เป็นการแบ่งความสัมพันธ์ของสังคมอุษาคเนย์แบบระบบอาวุโสที่เน้นผู้ใหญ่กับผู้น้อยในชุมชน (ปราณี วงษ์เทศ, 2549) และเป็นระเบียบ



ของสังคมที่ผู้ใหญ่จะเป็นผู้อบรมสั่งสอนและผู้ย่อยต้องรับฟัง รวมทั้งสะท้อนอำนาจของสถาบัน ผู้อาวุโส ความสัมพันธ์ระหว่างพิธีกรรมกับโครงสร้างสังคมจึงเป็นไปแบบกำหนดซึ่งกันและกัน (กาญจนา แก้วเทพ, 2553ข, น.9) หากพิจารณาจากการแบ่งงานกันทำ (decentralism) ของ การประกอบพิธีกรรม ทำให้เห็นมิติการเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงจากการสั่งสมทุนทางความรู้ ความเชี่ยวชาญที่หญิงวัยสูงอายุได้ไต่ระดับฝึกฝนจากประสบการณ์ที่ยาวนาน ในเรื่องการจัดเตรียม สวยดอก ชั้นปุ๋ยฯ หรือเครื่องพิธีบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในการแสดงถึงความเคารพที่เหล่าบรรดาลูกหลานมี ต่อผีปุ๋ยฯ ซึ่งเป็นของสูงที่เกี่ยวพันกับความเข้มงวดและเต็มไปด้วยสัญลักษณ์แห่งความหมายที่แสดง อำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหล่านั้น

นอกจากนี้คำพูดแม่ชุ่มที่ว่า “ตอนเป็นสาวเคยไปรับจ้างทั่วไป ไม่ไปไกล ไม่ไปในเวียง (ในเมืองเชียงใหม่) อยู่ทำงานแถวนี้ ทำไรทำสวนลำไย” (ชุ่ม แปะใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 11 กุมภาพันธ์ 2564) สะท้อนให้เห็นความรับผิดชอบที่เป็นพันธกิจผูกพันตัวของเก๊าผีเองให้อยู่ติดพื้นที่ ซึ่งในช่วงเวลาดังกล่าวมีการเข้ามาของระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมน่าจะทำให้ผู้หญิงออกนอกชุมชน ไปทำงานเพื่อหารายได้เลี้ยงครอบครัว ดังเช่นข้อมูลของผู้หญิงที่ดำรงสถานะเก๊าผีคนอื่น เช่น แม่ศรีประทีปที่เข้ามาทำงานเป็นเด็กเสิร์ฟในตัวเมืองและทำงานอภัยสุบ หรือแม่ศรีวัย จิโนที่ทำงาน โรงบ่มยาสูบ สำหรับเก๊าผีแม่ชุ่มแล้วได้เห็นถึงการทำงานของ habitus ที่สำคัญให้กับผู้หญิงจาก บทบาทของการสืบทอดพิธีกรรมและบทบาทการเป็นผู้รับผิดชอบที่มีต่อครอบครัว รวมไปถึงการเป็น พื้นที่ที่กล่อมเกล่าและเบ้าหลอม habitus ของตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปุ๋ยฯ)

กล่าวสรุปผ่านแนวคิดเรื่องทุน ทำให้เห็นถึงกระบวนการสร้างและการสั่งสม ทุนทางวัฒนธรรม (cultural capital) ได้แก่ องค์ความรู้ที่ได้จากการประกอบพิธี และ embodied form ก็คือ “ทุนแฝงฝังในร่างกาย” ของเก๊าผีปุ๋ยฯและม้าขี่ (ร่างทรง) ของผีเจ้านายในพื้นที่พิธีกรรมที่ ต้องมีระยะเวลาในการเรียนรู้และสั่งสมอย่างสม่ำเสมอทางร่างกาย เช่น ความอดสาหัสบากบั่น พากเพียรจากการประกอบพิธี ความนอบน้อมถ่อมตนรู้จักบุญคุณของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรือการปฏิบัติตาม ข้อกำหนดหลักของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งสะท้อนให้เห็นต้นทุนทางวัฒนธรรมของผู้หญิงที่เป็นนามธรรมจาก คุณสมบัติของการเป็นเก๊าผีและม้าขี่ (ร่างทรง) ที่ดี รวมไปถึงการเป็นลูกสาวคนโตหรือลูกสาวคนเล็ก ของสายตระกูลก็เป็นต้นทุนจากการสถาปนา (institutionalized form) ตัวผู้หญิงจากการมอบหมาย บทบาทของโครงสร้างสังคมล้านนา หรือการดูแลสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธีกรรม (หิ้งหรือห่อผีปุ๋ยฯ) ที่ตั้งอยู่ถาวรในบริเวณบ้านเก๊าผีและม้าขี่ (ร่างทรง) ถือเป็นต้นทุนที่อยู่ในรูปแบบของวัตถุ (objectified form) มาสู่การสร้างต้นทุนที่เป็นทรัพยากรบุคคล

นอกจากนี้พฤติกรรมการติดอยู่ในใจ หรือการอยู่ในโอวาทของผีปุ๋ยฯ อย่าง คำพูดของน้องเมย์ลูกเก๊าผีแม่ชุ่มที่ว่า “ลูกน้อยหนูพอเวลาพาไปห้างจะยกมือขึ้นไหว้และขอบพูดว่า ‘ม่อน (ทวด) มาช่วยหาที่จอดรถให้แม่หนูด้วยนะ’” (อณัญชญาณ์ จันทร์บุญเป็ง, ผู้ให้สัมภาษณ์, 11

กุมภาพันธ์, 2564) เป็นกระบวนการหล่อหลอมที่แฝงฝังรับเข้ามาเป็นทุนที่ดำรงอยู่ในร่างกายอย่างหนึ่งและเกิดเป็น habitus ติดตัวเชื่อมโยงกับวิถีชีวิตราวกับธรรมชาติ ซึ่ง P. Bourdieu (1986b) เห็นว่า ทุนในลักษณะนี้ต้องได้รับการสั่งสมตั้งแต่ในวัยเด็ก โดยอาศัยการลงทุนทั้งเวลาและเงินทองของบิดามารดา ปู่ย่าตายาย และสมาชิกในครอบครัวในการอบรมสั่งสอนปลูกฝังสิ่งเหล่านี้ให้เข้าไปในตัวบุคคลอย่างลึกซึ้งจนไม่เห็นและมองว่าเป็นสิ่งที่ธรรมชาติสร้างหรือให้ติดตัวมาตั้งแต่กำเนิดมา

ดังนั้น การนำต้นทุนเดิมในข้างต้นมาใช้ปฏิบัติการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงในปัจจุบันเป็นกระบวนการสร้างและการสั่งสมทุนเพื่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางร่างกายและจิตใจจนกลายเป็นปกติส่วนหนึ่งของการดำเนินชีวิตจาก embodied form ที่หล่อหลอมในอันที่จะเห็นซึ่งถึงคุณค่าของผีปู่ย่าหรือมีความเข้าใจเกี่ยวกับพันธกิจในการดูแลครอบครัวของตัวผู้หญิงเอง ที่เรียกว่า habitus และเป็นผลประโยชน์ด้านการเป็นที่พึ่งทางจิตใจและสถานภาพทางสังคม ที่จัดว่าเป็นบุคคลที่มีความรู้เรื่องพิธีกรรมและการปฏิบัติตนเพื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรือนำไปสู่การต่อยอดเรื่องทุนทางสังคม (social capital) ในฐานะผู้นำของสายตระกูล

ซึ่งเป็นกระบวนการแปรสภาพทุนจากการสร้างและสะสมทุนทางวัฒนธรรมและทุนทางสังคมที่ได้รับจากการกำหนดบทบาทหน้าที่ ความรับผิดชอบ และสถานภาพให้กับผู้หญิงด้วยการแลกเปลี่ยนเป็นทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) จากการมีสถานะเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ (sacred gender) การได้รับการยอมรับ การให้ความเคารพนับถือ และการเชื่อฟังจากคนในสายตระกูลกลุ่มผีปู่ย่า อีกด้านก่อให้เกิดอำนาจเชิงวัฒนธรรมที่ทำให้ผู้หญิง (เจ้าของทุน) ได้มาซึ่งอำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) จากการใช้อำนาจบารมีจากคุณธรรม และอำนาจจากขบธรรมเนียมประเพณีที่แฝงเร้นอยู่ในตัวทุนทางสัญลักษณ์ที่ทำให้ผู้คนในสายตระกูลและภายในชุมชนเคารพนับถืออีกคำรบหนึ่ง

### 1.1.2 ทุนที่เกิดจากกระบวนการปฏิบัติการแปลงโฉมร่างกายให้กลายเป็นแรงงาน สินค้า และปัจจัยการผลิตผ่านการกระทำทางเศรษฐกิจ

เนื่องจากโครงสร้างทางสังคมที่ค่อยเปลี่ยนไปที่ละเล็กทีละน้อยนำมาซึ่ง habitus ที่ไม่เหมือนเดิม อย่างการทำมาหากินเพื่อเลี้ยงชีพ มิติเศรษฐกิจแบบเงินตราเข้ามาแทรกซึมอยู่ทุกอณู เมื่อเบ้าหลอมของสมาชิกในสังคมล้าช้าเปลี่ยนไปการปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงก็ต้องเปลี่ยนเช่นกัน ประกอบกับทุนและอำนาจที่มาจากพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เดิมไม่สามารถใช้ได้อย่างเต็มที่ ผู้หญิงจึงได้ใช้อำนาจจากพื้นที่เชิงเศรษฐกิจเพื่อสร้างมูลค่า พร้อมด้วยการสั่งสมทุนทางเศรษฐกิจ (economic capital) ในการสร้างรายได้ให้กับผู้หญิงและครอบครัว ดังคำสัมภาษณ์ของเก้าผีและผู้จัดเก็บรวบรวมองค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรม เช่นแม่ศรีวัย จิโนที่ไปทำงานโรงบ่มยาสูบจำเป็นต้องเรียนรู้สิ่งใหม่ ๆ ทั้งศัพท์เทคนิค ภาษา และสัญลักษณ์ที่ปรากฏบนเครื่องบ่มยาสูบ และแม่ศรีประทีปที่ไปทำงานเป็นเด็กเสิร์ฟและอัดยาสูบ ดังคำสัมภาษณ์ต่อไปนี้

...วันนี้อุ๊ยบ่อาย หนังสือหน้าหาไม่รู้ อยู่โรงบ่ยาสูบ แม่เรียนรู้อากนายสถานี เรื่องตัวเลข อุณหภูมิความร้อนของการบ่ยาสูบ เช่น อุณหภูมิ 25 องศาปรอท ใช้เวลาบ่ม 3 ชั่วโมง ต้องให้อุณหภูมิเสมอกัน ใกล้เคียง 85 ท่อสังกะสีจะแดง ไบยาแห้งตกใหม่ทันที ถ้าตกมามากก็จะติดคอก (ไฟไหม้) แม่เขียนหนังสือบ่ได้ แม่ใช้ความจำเอา

(ศรีวิชัย จิโน, ผู้ให้สัมภาษณ์, 14 กุมภาพันธ์ 2564)

หรือ

...สาว ๆ เป็นลูกจ้างในเวียง (ในเมือง) กัน ล้างถ้วยล้างหยัง ส่งสตางค์มาบ้าน 150-300 บาท ร้านอาหารธรรมดา พักที่ร้าน เจ้าของพักบน เราพักที่ลุ่ม (ล่าง) บางทีก็ไปทำที่ โรงบ่มยาสูบที่เมืองง่าว จังหวัดลำปาง แม่ไปตอนอายุ 17 ปี (ประมาณปี พ.ศ. 2518-2519) ออกโฮงเฮียน (โรงเรียน) มากี่ไป บ้อจ่ายและแม่ญิงไปอ้อดยา ไปประมาณสามเดือนเมษา กลับ ได้เงินมาพันปลาย ๆ ได้วันซาวปลาย (ยี่สิบกว่าบาท) เขาอยากได้สตางค์

(ศรีประทีป กาวิชัย, ผู้ให้สัมภาษณ์, 21 กุมภาพันธ์ 2564)

การนำต้นทุนเดิมจากการสะสมทุนทางเศรษฐกิจ (economic capital) มาใช้ในการเสริมพลังก็เป็นทุนอีกชนิดหนึ่งที่ผู้ดำรงสถานะเก่าฝืดต้องสะสมไว้เช่นกัน อย่างการหารายได้ที่ เป็นเงินสดหรือเงินเดือน และจำเป็นต้องเพิ่มทุนทางวัฒนธรรม (cultural capital) จาก embodied form ด้วยการจัดการวิถีชีวิตของตัวเอง รวมไปถึงการจัดการร่างกายเพื่อนำมาขายเป็นแรงงานหรือ รับจ้างเป็นต้นทุนจากความสามารถในการประกอบอาชีพ ประสบการณ์ พร้อม ๆ กับการสร้างและ สะสมทุนทางสังคม (social capital) จากกลุ่มที่ทำงานด้วยกันเอง

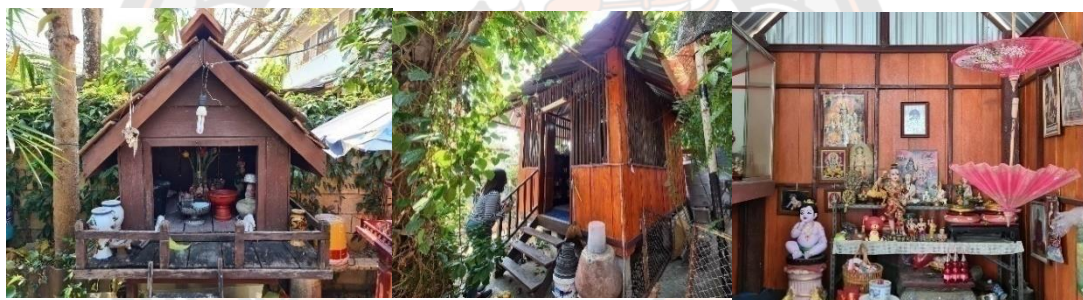
ซึ่งเป็นกระบวนการแปรสภาพทุนจากการสร้างและสะสมทุนวัฒนธรรม ทุนทางเศรษฐกิจและทุนทางสังคมที่เกิดจากกระบวนการปฏิบัติการแปลงโฉมร่างกายให้กลายเป็น แรงงาน สินค้า และปัจจัยการผลิตผ่านการกระทำทางเศรษฐกิจก่อให้เกิดอำนาจจากสิ่งของ วัตถุ และ เงินทองไปแลกเปลี่ยนเป็นทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) จากการเป็นลูกสาวที่ได้ออกไป ทำงานเพื่อจุนเจือครอบครัวและการได้รับการยอมรับจากคนในชุมชน อีกทั้งต้องกระทำไปพร้อมกับ สำนึกที่ถูกปลูกฝังพันธกิจความรับผิดชอบต่อครอบครัว ซึ่งเป็นผลพวงมาจากการทำงานของ habitus สังคมล้านนาและก่อให้เกิดอำนาจเชิงวัฒนธรรมที่ทำให้ผู้หญิง (เจ้าของทุน) ได้รับความเกรงอกเกรงใจ จากคนในครอบครัว หรือภาพของการเป็นลูกสาวที่ดีของครอบครัวล้านนา

**1.2 การสร้างทุนและการสะสมทุนใหม่ ๆ มาใช้เพื่อเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิง ใน ยุคปัจจุบันนี้ผู้หญิงมีอาจหยุดอยู่เพียงแค่การใช้ทุนเดิมและอำนาจเดิมเท่านั้น แต่จำเป็นต้องขยายไปสู่ กระบวนการสร้างและการสะสมทุนชนิดใหม่ ๆ ก็คือ**



**1.2.1** **ทุนที่เกิดจากการปฏิบัติการเกี่ยวพันของสถานะทางสังคม** ในยุคปัจจุบัน การเสริมพลังด้วยการขยายตัวตนไปใช้ทุนในพื้นที่เศรษฐกิจสมัยใหม่ไม่เพียงพอต่อไปแล้ว ผู้หญิงจำเป็นต้องใช้สถานะทางสังคมผ่านชุดอำนาจที่หลากหลายเพื่อเกี่ยวพันสถานภาพ เป็นการนำทุนทางวัฒนธรรม (cultural capital) เดิมที่มีการสั่งสมไว้จาก objectified form อย่างหิ้งหรือห่อผีปู่ย่า รวมทั้งสิ่งศักดิ์สิทธิ์อื่น ๆ ไปแลกเปลี่ยนเป็นทุนเชิงสัญลักษณ์ (symbolic capital)

จากการสังเกตการณ์ภาคสนามของผู้วิจัยในบ้านของแก๊ฝเด็กรุ่นใหม่อย่าง น้องกนกวรรณ เจริญ ผู้สืบทอดการเป็นม้ายี่ (ร่างทรง) ของผีปู่ย่าประจำที่ดิน ทวยเทพ และกุมารทอง การเป็นเด็กวัยรุ่นที่ประสบวิกฤติของชีวิตจากความต้องการร่างเป็นตัวแทนของสิ่งศักดิ์สิทธิ์จึงต้อง ปฏิบัติตนตามกฎเกณฑ์และข้อห้าม ทำให้มีความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมอย่างเข้มข้น ดังบริเวณภายใน บ้านที่ประกอบไปด้วยหิ้งผีปู่ย่าของยาย (ในบ้าน) ห่อผีปู่ย่าของที่ดิน (ทางซ้าย) และห่อผีเจ้านาย องค์ เทพต่าง ๆ กุมารทอง (ทางขวา) หันตำแหน่งไปทางทิศเหนือ



ภาพ 33 หิ้งผีปู่ย่า (ทางซ้าย) ห่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ต่าง ๆ (ทางขวา) บ้านน้องกนกวรรณ



ภาพ 34 เสื้อผ้า เครื่องประดับ และของเล่นของสิ่งศักดิ์สิทธิ์บ้านน้องกนกวรรณ

P. Bourdieu (1986b) เห็นว่า ทุน objectified form สามารถครอบครอง และสั่งสมได้ ส่วนใหญ่จะปรากฏมูลค่าได้ต้องอาศัยความสัมพันธ์กับทุน embodied form ด้วย ซึ่งผู้หญิงจะใช้ทุนชนิดนี้ได้ต้องครอบครองวัตถุอย่างชอบธรรมและถูกรับรองจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ดังคำพูด



“พอหนูเริ่มมีสัญญาณ มีองค์ มีสิ่งศักดิ์สิทธิ์มาปกปัก พ่อครู (พระ) ดูเมื่อดูยาม (ดูดวง) บอกว่าให้รับ ปู่ย่าและสิ่งศักดิ์สิทธิ์มาดูแล หนูเลยต้องดูผีปู่ย่าทั้งสายตระกูลเดียวกันกับยายและต้องมาดูแลผีปู่ย่า ของที่ดิน” (กนกวรรณ เจริญ, สัมภาษณ์, 15 กุมภาพันธ์ 2564) ฉะนั้น วิทยุติของผู้หญิงที่มีอายุน้อย และเป็นเด็กรุ่นใหม่อาจไม่สำคัญเท่ากับความต้องการของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ก็สามารถนำ**ทุนเชิงวัฒนธรรม** ดังกล่าวไปแลกเปลี่ยนเป็น**ทุนเชิงสัญลักษณ์** เช่น การเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ ไปพร้อม ๆ กับการผลิต ความหมายใหม่ในการเข้าไปนิยามตัวตนว่าเป็นตัวแทนสิ่งศักดิ์สิทธิ์ผ่านตำแหน่งที่ตั้งของห้องหรือหอผี ปู่ย่า รวมทั้งสิ่งศักดิ์สิทธิ์อื่น ๆ ในแง่นี้อำนาจของ “ผีปู่ย่าหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์” จึงทำหน้าที่ในการผลิตซ้ำ และให้การรับรองอำนาจที่ชอบธรรมในการสั่งสมทุน objectified form ด้วย

ขณะที่ในยุคปัจจุบันพื้นที่การสื่อสารของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) หดตัวลงและกำลังรื้อฟื้นจากผลพวงของยุคที่ผ่านมา ทำให้ผู้หญิงบางคนได้ใช้ทุนทางวัฒนธรรมอย่าง embodied form จากความเชี่ยวชาญเกี่ยวกับองค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรมไป **ขยายทุน** institutionalized form จากการสถาปนาที่อยู่ในรูปแบบของสถาบันมาเสริมพลังให้กับตัวผู้หญิงเอง อีกทางหนึ่ง อย่างการใช้ใบรับรองจากสถาบันรูปแบบใหม่เพื่อเป็นการการันตีและเพิ่มพูนทุนทาง วัฒนธรรมให้กับตัวเอง ดังเก้าอี้และผู้จัดเตรียมวัสดุในการประกอบพิธีกรรมอย่างแม่ยุพิน ยะจา อำเภอสรรภี กล่าววว่า

...การทำสวยดอกไม้ ไม้กลัด (ไม้ทางมะพร้าว) แปงสวยขันครูเป็นต้องกลัดกระหง สวยดอกต้องกลัดขึ้น ห้ามขวาง ตั้งปลายตองตองให้ตรงกัน ปู่ย่าแปงแบบกลัดตั้งหมด คนบ่ ผู้จะกลัดนอน ในขันปู่ย่านี้ต้องรอบคอบ

(ยุพิน ยะจา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 กุมภาพันธ์, 2564)

...ในของเช่นไหว้ผีปู่ย่าจะไม่ใช้สูตรเหล้าไก่คู่ จะเลี้ยงน้ำมะพร้าวแทนเหล้า ปู่ย่า ส่วนใหญ่ถือศีลไม่กินเหล้า

(ยุพิน ยะจา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 กุมภาพันธ์, 2564)



ภาพ 35 วิธีการกลัดไม้กลัดในการทำสวยดอกไม้

...ตอนไปเรียนเขาต้องเรียนให้จบ พอถึงวันที่ต้องแปงดอก (ทำดอกไม้) เพื่อปักหน้าอกของเขา (เรา) เอง ตอนเอามากัดดอกก็ภูมิใจ และยังดีใจมากตอนเข้ารับเกียรติบัตรถ่ายรูป ว่าเขาก็เป็นคนพญาหม้อ (คนหัวไว) เรียนง่ายรู้เร็วเหมือนกันนะ

(ยุพิน ยะจา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 กุมภาพันธ์ 2564)

การปฏิบัติของเก้าผีแม่ยุพินเป็นกระบวนการแปลงทุนทางวัฒนธรรมจาก embodied form ขยายไปสู่ทุนทางวัฒนธรรมจาก institutionalized form ที่อาศัยการสถาปนาได้ ขยับขยายเส้นขอบฟ้าของความรู้ใหม่ ๆ ด้วยการนำความรู้ของตนเองกับความรู้จากโรงเรียนผู้สูงอายุ มาเพิ่มพูนทักษะ การประกาศเกียรติคุณจากโรงเรียนผู้สูงอายุเป็นรูปแบบกิจกรรมของการเสริมพลังให้แก่ผู้หญิงอย่างหนึ่งผ่านการลงมือทำ มีข้อเด่นตรงที่เป็นการเสริมขวัญและกำลังใจแก่คนที่ต้องทำงาน โดยผ่านความยากลำบากเสมือนเป็นการยอมรับให้คุณค่าแก่สิ่งที่ได้ทำมา ผ่านองค์กรที่มีความน่าเชื่อถือจากสังคมด้วย ดังที่ P. Bourdieu (1986b) เห็นว่า การรับรองจากสถาบันที่ได้รับ การยอมรับจากสมาชิกในวงการเดียวกันเป็นหนทางหนึ่งในการลบล้างข้อจำกัดของทุนทางวัฒนธรรม ซึ่งเกี่ยวข้องกับร่างกายกับผู้ครอบครอง และช่วยเพิ่มมูลค่าของทุนทางสัญลักษณ์ได้ด้วยอาศัย การรับรองจากทางการ ทุนประเภทนี้ทำให้การลงทุนทางการศึกษาของบุคคลมีมูลค่าอย่างเป็นรูปธรรม

พร้อม ๆ กับการถ่ายโอนทุนไปมาระหว่างทุนทางวัฒนธรรมกับการสะสมและสร้างทุนทางสังคม (social capital) เช่น การสร้างเครือข่ายระหว่างผู้ประกอบการและเข้าร่วมพิธีกรรม พันธมิตรจากม้าขี่ (ร่างทรง) กลุ่มผีเจ้านาย หรือกลุ่มที่ทำงานร่วมกัน ดังการเข้าไปร่วมพิธีการฟ้อนผีเจ้านายของแม่ซุ่มที่เป็นเสมือนพื้นที่ในการระดมสรรพกำลังด้านต่าง ๆ และเชื่อมโยงการรวมกลุ่มเครือข่ายม้าขี่ (ร่างทรง) ด้วย คำพูดต่อไปนี้

...ชั้นครูจะมีการพอนเข้าทรงผีเจ้านาย แม้จะมีการขึ้นครูปีละครั้ง เขาเรียกว่าการ  
เชิญครู การพอนหากหอนผีไหนพอนจะเชิญร่างทรงที่อื่นมาร่วมพอนด้วย ถือเป็นกา  
รให้  
เกียรติ เคยเชิญมา 500-600 คน ถ้าเชิญเป็น มีการตเชิญ เป็นหมู่มาขี่เดียวกัน มาขี่ที่เคยไป  
ต้องมาที่ที่มีการพอน

(ชุ่ม แแบ่งใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 11 กุมภาพันธ์ 2564)

หรือเก่าผีแม่ศรีวิชัย จิโนที่ยังเป็นฝ่ายจัดเก็บรวบรวมองค์ความรู้เกี่ยวกับ  
พิธีกรรมที่ใช้พื้นที่สาธารณะภายในชุมชนถ่ายโอนทุนไปมาระหว่างทุนทางวัฒนธรรมและทุนทางสังคม  
บทสัมภาษณ์ที่ว่า

...พอเวลามีนงานในหมู่บ้าน ช่วยเป็น กูก็ไปนั่งกับอู้อยู่ ก็ถาม เป็นก็สอน เขาก็จำไว้ ใส่  
อันนั้นอันนี้ ไปดาคิ้ว บุญใหญ่ มีตุ้ (พระ) เก่งเรื่องดาคิ้ว (เตรียมของ) แม่ก็ไปเป็นลูกมือ  
ตุ้ (พระ) ใช้มาเตอะ ใส่ก็อัน บันทักใส่สมองไว้ วันข้างหน้าจำไปยะ (ทำ)

(ศรีวิชัย จิโน, ผู้ให้สัมภาษณ์, 14 กุมภาพันธ์ 2564)

สรุปได้ว่า การสร้างทุนและการส่งสมทุนใหม่ ๆ มาใช้เพื่อเสริมพลังในยุค  
ปัจจุบันนี้ ปริมาณการใช้ทุน (volume capital) จะใช้ทุนทางวัฒนธรรมและทุนทางสังคมในจำนวนที่  
มาก ทำให้ผู้หญิง (เจ้าของทุน) สามารถพลิกโฉมหน้าและตัวตนที่หลากหลายมาเป็นฐานอำนาจเชิง  
วัฒนธรรม (soft power) อีกทอดหนึ่ง อย่างการมีสถานภาพสูง มีชื่อเสียง การได้รับการยอมรับจาก  
บุคคลอื่น ๆ และการประสบความสำเร็จของชีวิต ในทำนองเดียวกันทุนดังกล่าวกลับมาช่วยหนุนเสริม  
อำนาจให้สามารถธำรงรักษาพันธกิจเดิมของการเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัวในยุคปัจจุบันต่อไปได้

**2. โครงสร้างแห่งโอกาส (opportunity structure)** ผู้หญิงต้องจัดหาโอกาส เพราะ  
การเสริมพลังให้สำเร็จลุล่วงต้องเป็นทั้ง “ผู้กระทำการ” และเพิ่ม “โครงสร้างแห่งโอกาส” ด้วย หากมี  
เพียงสิ่งใดสิ่งเดียวเป็นพลังที่เสริมเพิ่มขึ้นมานั้นก็ไม่สามารถดำรงคงอยู่อย่างยั่งยืนยาวนาน หากเปรียบ  
เปรยกับมิติการสื่อสารแล้วเทียบเคียงได้กับองค์ประกอบทางการสื่อสารในส่วนของช่องทาง  
การสื่อสาร (channel) กิจกรรมการสื่อสารเพื่อเสริมพลัง (message) และระดับการสื่อสาร (level  
communication)

**2.1 พื้นที่และช่องทางการสื่อสาร (channel) เพื่อเสริมสร้างอำนาจ** ด้วยสภาพ  
วิถีชีวิตทั่วไปของผู้หญิงไม่ได้แยกขาดระหว่างโลกพิธีกรรมและโลกความจริงอย่างชัดเจนเสียทีเดียว  
ซึ่งถือเป็นคุณลักษณะเด่นที่ทำให้ผู้หญิงเข้าไปปรากฏในหลากหลายช่องทาง จากยุคที่ผ่านมามีผู้หญิง

พิสูจน์ให้เห็นว่ามีการใช้ช่องทางการสื่อสารที่หลากหลายมาแล้ว สำหรับในปัจจุบันจำเป็นต้องใช้ทั้งของเดิมเพื่อเป็นหน้าตักและต้นทุน รวมทั้งการขยายไปสู่พื้นที่การสื่อสารใหม่ ๆ ต่อไปด้วย

**2.1.1 ต้นทุนเกี่ยวกับความหลากหลายของช่องทางการสื่อสารเดิมเพื่อเสริมสร้างอำนาจ** ด้วยตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่มีการออกแบบให้เป็น “multi-channel) จะกระทำการแสดงออกในหลายช่องทาง ตั้งแต่การมีทั้งช่องทางแบบประจำ (regular channel) ได้ระบุช่วงเวลาที่ต้องทำเอาไว้อย่างแน่นอน ต่อเนื่อง และสม่ำเสมอ ก็คือ หากในช่วงเวลาปกติ (normal period) การเลี้ยงผีปู่ย่าตามประเพณีจะทำในเดือน 9 ของล้านนา ซึ่งในปี 2564 นี้ เริ่มตั้งแต่วันที่ 12 พฤษภาคม – 9 มิถุนายน 2564 และจะต้องเป็นวันดี (วันมงคล) ไม่ตรงกับวันเสีย (ปีนี้วันเสียคือ วันอาทิตย์และวันจันทร์) วันพระ และวันพุธ (เพราะผีปู่ย่าจะไม่กินของไหว้) เช่น ขึ้น 9 ค่ำ แรม 9 ค่ำของเดือน ฯลฯ โดยดูจากปฏิทินล้านนาเป็นหลัก ดังคำสัมภาษณ์นี้

...บ่ลืม มันดั่งบ่ลืม เดือน 9 มาจะเอาวันใดดี เจอวันเสียก็บ่เอา จะเอาวันไหนเตรียมครวไรใส่ เอาข้าวต้มข้าวหนม

(รัมภรดา ผัดใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 24 กุมภาพันธ์ 2564)

...เลี้ยงผี เดือน 9 แรม 9 ค่ำ พอถึงก็จะไปบอกพี่น้องว่าจะเลี้ยงปู่ย่าเนื้อ เอาไก่ผลไม้มาหอม

(ศรวิทย์ จิโน, ผู้ให้สัมภาษณ์, 14 กุมภาพันธ์ 2564)

การระบุเวลาเอาไว้อย่างแน่ชัดมีผลต่อความยั่งยืนยาวนาน และมีเป้าหมายเพื่อการสืบทอดตัวพิธีกรรมเอง เพราะเมื่อถึงเวลาที่รู้ว่าจะต้องประกอบพิธีกรรมแล้ว กลายเป็น “ธรรมเนียมประเพณี” แม้ในปี พ.ศ. 2564 นี้ ในช่วงเดือน 9 (ประมาณเดือนพฤษภาคมถึงเดือนมิถุนายน) สถานการณ์โควิด-19 ในจังหวัดเชียงใหม่ค่อนข้างน่าเป็นห่วง แต่บรรดาเจ้าผีและสมาชิกในตระกูลผีต่าง ๆ ก็ยังคงสืบทอดการเลี้ยงผีปู่ย่าต่อไปเพียงแค่ว่าใช้วิธีการเลื่อนวัน และดูแลป้องกันตัวเองตามคำแนะนำของสาธารณสุขเป็นสำคัญ

นอกจากนี้ยังใช้ช่องทางวาระโอกาสพิเศษ (occasional channel) เช่น การผัดผีหรือการเสียผี การแต่งงาน การขึ้นบ้านใหม่ การย้ายไปทำงาน การเรียนต่อ หรือกระทำในช่วงเวลาพิเศษที่มีปัญหาเกิดขึ้น (crisis period) เป้าหมายของการทำพิธีกรรมก็เพื่อแก้ปัญหาหรือวิกฤตินั้น เช่น การไล่ผีหรือเสียผี ในกรณีที่ผู้หญิงของตระกูลผีนั่นไปมีสัมพันธ์กับผู้ชาย หรือการแต่งงาน เสมือนเป็นการขอขมา บอกกล่าวผีปู่ย่า รวมทั้งการต้อนรับสมาชิกในตระกูลผีด้วย หรือในกรณีที่สมาชิกในตระกูลเจ็บป่วย เกิดอุบัติเหตุ และสิ่งไม่ดีก็นำสิ่งของไปไหว้ผีปู่ย่า ดังคำสัมภาษณ์นี้



...นอกจากเดือน 9 ถ้าจะเอาลูกเอาเมียก็ต้องมาเลี้ยง ก่อนที่จะแต่งงาน ต้องมาบอกมากล่าว

(ซุ่ม แปะใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 11 กุมภาพันธ์ 2564)

และน้องอันลูกเค้าผีแม่ซุ่มกล่าวเสริมว่า

...ผู้ชายต้องมาคุยกับฝั่งผู้หญิงแล้วจะเอาเงินใส่ผีให้เรา เอาเงินมาใส่ขัน เอาเงินไปซื้อของมาเลี้ยงปู่ย่า จะคนละอย่างกับวันเลี้ยงผีปู่ย่า ตอนหนูแต่งงานก็ใส่ผีปู่ย่า

(อณัญชญาณ์ จันทร์บุญเป็ง, ผู้ให้สัมภาษณ์, 11 กุมภาพันธ์ 2564)

หรือแม่ศรีประทีปที่มารับช่วงต่อการเป็นเจ้าผีและดูแลหิ้งผีปู่ย่า เล่าให้ผู้วิจัยฟังว่า

...ตัวแม่ตอนนั้นแม่ไม่ค่อยสบาย เป็นมะเร็ง แม่ไปหาเจ้าทรงบอกว่าปู่ย่าเป็นไค้มาอยู่ด้วย เป็นจิงแวงเวียนมา แม่เลยรับขันปู่ย่า

(ศรีประทีป กาวิชัย, ผู้ให้สัมภาษณ์, 21 กุมภาพันธ์ 2564)

ดังนั้น การออกแบบตัวสื่อให้มีช่องทางและวาระโอกาสที่หลากหลายเช่นนี้ ทำให้มีหลักประกันว่าหากสูญเสียช่องทางใดช่องทางหนึ่งไปก็ยังคงเหลือช่องทางอื่น ๆ เช่น หากไม่มีการไหว้ผีปู่ย่าประจำปีตามประเพณีก็ยังคงเหลือการไหว้ผีปู่ย่าในยามที่ชีวิตมีปัญหา ฯลฯ

**2.1.2 ศักยภาพที่ยืดหยุ่นในการปรับเปลี่ยนพื้นที่และเวลาในการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ** ด้วยคุณลักษณะของตัวสื่อพิธีกรรมชุมชนบูรุษ (ผีปู่ย่า) ที่มีลักษณะของการเข้มงวดและยืดหยุ่นไปในเวลาเดียวกัน อย่างในอดีตการกำหนดเวลาและสถานที่จะเป็นไปอย่างเข้มงวด แต่ในปัจจุบันมีลักษณะของความยืดหยุ่น (flexibility) จึงได้ปรับเปลี่ยนพื้นที่และวันเวลาให้สอดคล้องกับสภาพความเป็นจริง ดังคำสัมภาษณ์ของเจ้าผีแม่ซุ่มที่ว่า

...จะเลี้ยงปู่ย่า ต้องดูวันก่อน ต้องไม่ตรงกับวันเสีย (ปฏิทินล้านนา) แรม 9 ค่ำ แต่ส่วนตัวของแม่นะจะดูลูกหลานเป็นหลักด้วย ส่วนใหญ่จะเอาวันอาทิตย์ เพราะลูกหลานหยุด ลูกหลานเฝ้าการ (ทำงาน) ในเวียง (เมืองเชียงใหม่) หรือการมาดำหัวปู่ย่าในวันสงกรานต์ไม่จำเป็นต้องทำพร้อมกัน แล้วแต่ลูกหลานสะดวกวันใดก็แวะมา ไหว้วันไหนก็ได้ในช่วงสงกรานต์ (มักเลือกวันดี) หลังจากไปวัด ไปดำหัวพ่ออู๊ยมแม่อู๊ยมด้วย หรือจะเลี้ยงผีปู่ย่า

(ซุ่ม แปะใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 11 กุมภาพันธ์ 2564)

อันเนื่องจากความแข็งตัวในเรื่องช่วงเวลาของตัวพิธีกรรมจึงมีความสำคัญอย่างยิ่งยวดและมีความเชื่อมากมายที่กำกับอยู่ข้างหลัง ดังที่คนล้านนามีสำนึกเรื่อง “วันดีวันเสีย” ช่วงเวลาจึงเป็นคุณลักษณะหนึ่งของพิธีกรรมที่ต้องศึกษาอย่างละเอียดก่อนลงมือทำกิจกรรม ทว่าความน่าสนใจของตัวสื่ออยู่ที่สามารถปรับเปลี่ยนช่วงเวลาได้ แต่ต้องอยู่บนเงื่อนไขที่ว่า ยังอยู่ในช่วงเดือน 9 (ล้านนา) และไม่ตรงกับวันเสียเพื่อให้ลูกหลานและสมาชิกในสายตระกูลผีเดียวกันได้เข้าร่วมพิธีกรรมและตัวสื่อยังคงดำรงอยู่สืบทอดต่อคนรุ่นใหม่ได้

**2.1.3 การเพิ่มพื้นที่และช่องทางการสื่อสารใหม่ ๆ เพื่อเสริมสร้างอำนาจ** ด้วยสถานะของตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มีลักษณะหดตัวลงหรืออยู่ระหว่างการรื้อฟื้น ฉะนั้นในยุคปัจจุบันที่ผู้หญิงสูญเสียอาณาเขตพื้นที่ในครัวเรือน โดยเฉพาะพื้นที่พิธีกรรมจากการละทิ้งผีปู่ย่า เพื่อออกไปนอกชุมชนในยุคที่ผ่านมา จึงจำเป็นต้องออกมาใช้พื้นที่ภายในชุมชนและนอกชุมชนมากขึ้น ประกอบกับปัจจัยที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงจำเป็นต้องขยายพื้นที่การสื่อสารใหม่ ๆ อย่างพื้นที่การประกอบอาชีพ พื้นที่ทางการเมือง พื้นที่ของนักวิชาการ และพื้นที่การช่วยเหลือสังคม ดังกรณีของป่าต๋อยที่สะท้อนการเพิ่มพื้นที่การสื่อสารใหม่ ๆ ต่อไปนี้

...ป่าต๋อยแคะตันเข้ากลุ่มสตรีหมู่บ้านสันติสุข เป็นของ 1 ตำบล 1 ผลิตภัณฑ์ กลุ่มแม่บ้าน คนสูงอายุที่ไม่มีงานทำ ดำน้ำพริกหนุ่ม น้ำพริกอ่อน แคพหมู ไวน์ลำไย มะขามป้อม กระเจี๊ยบ

(อำภรณ์ แสงปุก, ผู้ให้สัมภาษณ์, 24 กุมภาพันธ์ 2564)

ส่วนตัวป่าต๋อยเองให้สัมภาษณ์ว่า

...ตอนนั้นยังไม่มี OTOP เป็น 1 ตำบล 1 ผลิตภัณฑ์ ของดีดอยหล่อ ป่าก็คิดค้นในรูปแบบของกลุ่มแม่บ้านมารวมตัวกัน แม่บ้านอายุสี่ห้าหกสิบมาช่วยกันทำ อยู่บ้านเฉย ๆ จะได้มีรายได้เสริม

(ศรีสมร วรรณใหม่, ผู้ให้สัมภาษณ์, 8 มีนาคม 2564)

นอกจากจะมีการเสริมช่องทางการสื่อสาร (channel) ที่จะเข้าถึงทรัพยากรใหม่ ๆ แล้ว ยังจำเป็นต้องใช้ทุนทางวัฒนธรรม (cultural capital) ที่สั่งสมไว้เดิมจากกระบวนการหล่อหลอมของสังคมล้านนาอันกลายเป็นคุณสมบัติติดตัวที่เอื้อให้กับผู้หญิงสามารถนำไปเพิ่มพูนมูลค่าของตนได้ อย่างความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าที่หลอมละลายอยู่ในตัวและแสดงออกผ่านทางทุน embodied form จากการเข้าร่วมพิธีกรรมอย่างต่อเนื่องเกิดเป็นสำนึกร่วมทางวัฒนธรรม ดังคำพูด

ที่ว่า “คิดว่าต้องทำเป็นประเพณี มันมาก่อนปู่ย่าตายาย ไม่ใช่มาแค่รุ่นพ่อรุ่นแม่ มีมาตั้งนานแล้ว เห็นตั้งแต่เด็ก ไม่ใช่มีแต่ครอบครัวเรา ไปถามใครก็มีกันหมด เชื้อถือที่ทำตามกันมาตามประเพณี” (ศรีสมร วรรณใหม่, ผู้ให้สัมภาษณ์, 8 มีนาคม 2564) การเข้าร่วมการประกอบพิธีกรรมอย่างต่อเนื่อง กลายเป็นจุดเด่นให้ผู้หญิงสามารถเรียนรู้การจัดการในเรื่องต่าง ๆ ตั้งแต่ทรัพยากรคน สิ่งของ และอุปกรณ์ หรือได้ทดลองฝึกฝนการใช้อำนาจร่วมกับทุน ซึ่งเป็นฐานความรู้ที่สำคัญนำไปใช้ในการขยายพื้นที่การสื่อสารใหม่ ๆ

ผนวกกับการเข้าไปสู่พื้นที่สาธารณะแบบใหม่ ยังต้องใช้ร่วมกับทุนชนิดใหม่ อย่างทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) คือ สถานภาพ ชื่อเสียง การได้รับการยอมรับจากบุคคลอื่น ๆ อย่างกรณีของป่าต๋อยจากการไปร่วมทำงานกับหน่วยงานต่าง ๆ การประชาสัมพันธ์ การปรากฏตัวออกสื่อต่าง ๆ จากสื่อกิจกรรมพิเศษอย่างการออกบูธงาน OTOP ที่เมืองทองธานี ในการทำไส้อั่วที่ยาวที่สุดเป็นไฮไลท์ของงาน พร้อมกับการได้ซึ่งทุนทางเศรษฐกิจ (economic capital) จากการประสบความสำเร็จขายไส้อั่วได้เงินเป็นล้านบาท ต่อจากนั้นป่าต๋อยก็ได้ขยายทุนทางสังคม (social capital) ต่อไปเรื่อย ๆ ด้วยการสร้างเครือข่าย (network) ทั้งกลุ่มคนภายในชุมชนและภายนอกจวบจนปัจจุบันได้ก้าวเข้าสู่พื้นที่ของผู้ขายอย่างการเป็นที่ปรึกษาทำงานการเมืองท้องถิ่น

การที่ป่าต๋อยได้สะสมทุนทางสัญลักษณ์เพื่อนำมาสู่การขยายฐานอำนาจเดิมผ่านพื้นที่ใหม่ ๆ ในการสื่อสารเรื่องราวเมื่อพระเทพฯ เสด็จเสวยพระกระยาหารที่ร้านอาหารของเธอ (ดูเชิงอรรถที่ 42) เป็นการผนึกกำลังจากทุนทางสัญลักษณ์เพื่อเป็นช่องทางสื่อสารเสริมให้ป่าต๋อยสามารถสะสมทุนทางสัญลักษณ์จากเกียรติยศที่ได้รับเลือกให้เป็นผู้ทำอาหารถวายสมเด็จพระเทพฯ รวมทั้งการประดับประดาพระบรมฉายาลักษณ์พระเทพฯ ที่เสด็จไว้ในร้าน พร้อมกับการนำพระเก้าอี้มาจัดแสดงในตู้กระจกภายในบริเวณร้านด้วยความภาคภูมิใจนั้น ซึ่งสะท้อนให้เห็นการใช้ทุนทางวัฒนธรรมที่อยู่ในรูปแบบของสิ่งของพระราชทานจากสถาบันพระมหากษัตริย์มาขยายสู่ทุนทางสัญลักษณ์ ผ่านมิติของ “ความชอบธรรม” ที่ตัวเธอได้รับพระราชทานมาสร้างมูลค่าและก่อผลในการครอบงำทางอำนาจเชิงวัฒนธรรมอีกทอดหนึ่ง ด้วยยุทธวิธีทางภาษาผ่านการเล่าเรื่อง (narrative) ซึ่งตัวป่าต๋อย (ผู้หญิงและผู้กระทำการ) กับลูกหลาน คนในสังคมล้านนา หน่วยงานต่าง ๆ และลูกค้าคนภายนอก (ผู้ที่ถูกกระทำ) และนำทุนดังกล่าวถ่ายโอนไปสู่ทุนทางเศรษฐกิจในการทำธุรกิจร้านอาหารเหนือของตัวเอง ซึ่ง P. Bourdieu (1986b) เห็นว่า ความชอบธรรมเป็นองค์ประกอบสำคัญของทุนทางสัญลักษณ์ที่สร้างมูลค่าและก่อผลในการครอบงำทางอำนาจในเชิงสัญลักษณ์ การจะได้มาซึ่งความชอบธรรมนี้ต้องอาศัยปฏิบัติการในเชิงสัญลักษณ์มากมายที่มุ่งแปรสภาพการกระทำจากผลประโยชน์ในทางเศรษฐกิจให้กลายเป็นการกระทำที่ดูเหมือนไม่หวังผลต่อไป

**2.2 กิจกรรมการสื่อสารเพื่อเสริมพลังอำนาจ (message)** ผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จะปรับเปลี่ยนจากบุคคลผู้มีอำนาจน้อยให้กลายเป็นผู้กระทำการ (agency) เพื่อนำไปสู่เป้าหมายของการเสริมพลังนั้น จำเป็นต้องลงมือทำผ่านกิจกรรมการเสริมพลังที่มีได้มากมายหลายรูปแบบ คือ

**2.2.1 กิจกรรมการสื่อสารเพื่อเสริมพลังอำนาจแบบเดิมที่เป็นต้นทุนหลักของการลงมือทำกิจกรรมอื่น ๆ** ต่อไป ดังต่อไปนี้

**กิจกรรมการประกอบพิธีกรรมและการปฏิบัติตนตามข้อกำหนดหลักของสิ่งศักดิ์สิทธิ์** ตัวอย่างกรณีของแก๊ผีแม่ซุ่มที่ดำรงสถานะทั้งแก๊ผีของผีปู่ย่าของกลุ่มตัวเองควบคู่กับการเป็นมาชี (ร่างทรง) ของผีเจ้านาย ทำให้การปฏิบัติตนตามข้อกำหนดหลักของสิ่งศักดิ์สิทธิ์เป็นสิ่งที่แม่ซุ่มต้องยึดมั่น เช่น การปฏิบัติตนต้องยึดตามข้อปฏิบัติของสายครูทั้งระหว่างประกอบและไม่ได้ประกอบพิธีกรรมอย่างเคร่งครัด เสมือนเป็นการฝึกฝนการปฏิบัติตนเพื่อนำไปสู่การสร้างอำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) ด้วยการสั่งสมบารมี ผ่านวัตรปฏิบัติของตนเองที่แสดงออกให้เห็นเชิงประจักษ์

นอกจากนี้ยังมีกิจกรรมที่มีขอบเขตของพื้นที่และเวลาที่เป็นของตัวเอง ดังที่ V. Turner (1982) เสนอว่า รูปแบบพิธีกรรมจะประกอบด้วยขั้นตอนที่แน่นอน 3 จังหวะขั้นตอนสำหรับแม่ซุ่มมีรูปแบบคือ **ขั้นตอนแรกเป็นช่วงแยกตัว (separation)** โดยมีการนำสัญลักษณ์ต่าง ๆ มากันอาณาบริเวณ เช่น การจัดเตรียมทำความสะอาดห้องและหอผีปู่ย่า ปะพรมด้วยน้ำส้มป่อย หรือการเริ่มมีสัญญาณมาแสดงเพื่อการขอร่างหรือสังขาร **จังหวะที่สองคือช่วงเปลี่ยนผ่าน (liminality)** แยกตัวตนในโลกความจริงเพื่อเข้าสู่ตัวตนในพื้นที่พิธีกรรม ซึ่งเป็นพื้นที่แห่งความคลุมเครือ เช่น การสวมชุดทรง การพูดจาเสียงดัง การตีหม้อ การฟ้อนไปตามจังหวะวงดนตรีแห่ หรือการร้ายรำตามแต่ละสิ่งศักดิ์สิทธิ์ และ **จังหวะที่สามคือช่วงกลับมารวมตัวกัน (incorporation)** เป็นช่วงเวลาที่ยุติพิธีจะถูกนำเข้ามาสู่สถานภาพใหม่ที่มีความมั่นคง ดังบทสนทนาของแม่ซุ่ม แม่ผัด และน้องอันลูกสาวของแม่ซุ่มกับผู้วิจัยที่เล่าเรื่องราวระหว่างการเป็นมาชี (ร่างทรง) ในพิธีกรรมการฟ้อนผีเจ้านายว่า

ผู้วิจัย: แม่เล่าตอนเข้าทรงให้ฟังหน่อยค่ะ

แม่ซุ่ม: เราต้องมีขันครู เชิญด้วยขันดอกเงิน 12 บาท ข้าวตอกดอกไม้ อดใจจะเล่ามาทรงก็มา (เราก็จะเมาหัว เธอ อยากอาเจียน อ้วก เฮาปู้ (รู้) (เสียงแม่อึ้งขึ้น) พอยกขันขึ้นก็ไม่ว่าสิ่งศักดิ์สิทธิ์เข้าเป็นผีปู่ย่า ลือบ้าน แล้วแต่ผีตนไหน มีการเปลี่ยนชุด ชุดเตรียมไว้เลย เป็นจะเลือกเอง ใส่ก็ฟ้อนก็รำ ชุดแห่ กลองปี่พาทย์ มาชี (ร่างทรง) ก็ลุก ไม่มีใครอยู่นิ่งอยู่ไม่ได้สักคน ใครมาก่อนก็เดินก่อนเวลาประมาณ 9.00-17.00 น. เมื่อ



แลง (เย็น) เล็กราของใครของมัน เจ้ามักเหล้าก็กินเหล้า มักเมียงก็กินเมียง บุหรีก็กิน เต็มที่ของเป็น ในชีวิตจริงแม่ไม่กิน แต่ถ้าองค์กินแม่ก็กิน ปูย่าไม่กินเหล้ากินแต่เมียง พ่อบ้านกินเมียง บุหรี

ผู้วิจัย: ระหว่างพิธีกรรมการเข้าทรง เรารู้สึกตัวหรือไม่

แม่ช่อม: บ่ฮู้ (รู้) เรื่องเนอะ เราลาแล้วจะรู้

น้องอัน: แม่เป็นปู้ คนที่ลงทรงก็ไม่ว่าแจกไปเท่าใด ผีแจกเอง คนที่ได้ของก็ต้องมาในครั้งต่อไป พอเวลาลงทรง ค่อยกันภาษาผี ภาษาไทย เมือง พม่า เขมร ไทใหญ่ แล้วแต่พูดไม่ขัด เป็นเด็ก เสียงกุมาร เจ้าทรงบ้านอื่นพาเด็กมา กุมาร บางทีก็เล่นเหมือนเด็ก ยิงปืน (บั้งงง)

แม่ผัด: หากลงทรงเป็นเด็กก็จะกินน้ำหวาน ปีโป้ เล่นตุ๊กตา เราต้องเตรียมไว้ หน่อย ขนม ลูกโป่ง ถามว่าเชือมัย เชือก๊ะ

(ช่อม แแบ่งใจ ผัด ชันคำ และอณณชญาณ์ จันทร บัญเป็ง, ผู้ให้สัมภาษณ์, 11 กุมภาพันธ์ 2564)

สรุปได้ว่า การสื่อสารของผู้หญิงเพื่อเสริมสร้างอำนาจนั้น เริ่มตั้งแต่การแปลงร่าง (transform) จากผู้ส่งสาร (sender-1) ที่มีตัวตนในโลกความจริงก่อนเข้าสู่พื้นที่พิธีกรรมไปสู่ผู้ส่งสาร (sender-2) ที่มีตัวตนในพื้นที่พิธีกรรม ตั้งแต่การเลือกชุดทรงเองในการประทับตามแต่ละสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ร่างทรงจะลุกขึ้นพ้อนรำ ตีหมเหล้า กินเมียง พูดคุยกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์และผู้เข้าร่วมพิธี จนถึงขั้นตอนสุดท้ายคือการถอยองค์ออกจากร่างทรง และมาสู่ผู้ส่งสาร (sender-3) ที่มีตัวตนหลังออกจากพื้นที่พิธีกรรมกลับมาใช้ชีวิตตามปกติดังเดิม ซึ่งตัวตนของผู้หญิงที่เป็นผู้ส่งสารทั้งสามส่วนนี้จะสัมพันธ์กันเป็นวงจรกลับไปกลับมา ซึ่งสะท้อนรูปแบบกิจกรรมที่ถูกออกแบบและนำมาใช้เพื่อเสริมสร้างพลังในระดับบุคคลและกลุ่มในมิติการเสริมพลังด้านจิตวิทยา ความรู้สึกเป็นเจ้าของและความภาคภูมิใจในการเป็นผู้สืบทอดอุดมการณ์ของผีปูย่า (sense of belonging) และความรู้สึกนี้จะเกิดขึ้นได้เจ้าของวัฒนธรรมต้องสามารถเข้ามามีส่วนร่วมได้

**กิจกรรมการเล่าเรื่องเกี่ยวกับผีปูย่า** ทำให้ผู้รับสารสนใจติดตามและเกิดการมีส่วนร่วม เพราะในการเล่าเรื่องมักจะใช้คำถามที่ไม่ต้องการคำตอบ หรือเล่าไปเรื่อย ๆ เหมือนไม่มีจุดประสงค์อะไร แต่ทำให้ผู้รับสารเชื่อและปฏิบัติตามอย่างไม่รู้เนื้อรู้ตัว เฉากเช่นการที่หญิงสูงอายุ มักจะพร่ำสอนกับเด็กซ้า ๆ ว่า “มีบรรพบุรุษมาเกิดเป็นตัวพวกเขาด้วยสัญลักษณ์เชิงประจักษ์ผ่านร่องรอยของปานดำหรือตำหนิต่าง ๆ ในร่างกาย” ดังคำพูดว่า “แม่ชอบเล่าให้ฟังก็เชื่อนะ เหมือนคนตายมาฝากไว้ ตอนมาเกิดก็มี คำเรียกขวัญเข้าท้อง หมายถึงเกิด 32 ขวัญ มันก็มีแต่ (ไข่) คนเฒ่าอยากได้ โทมามันจะจางลง หายไป” (อณณชญาณ์ จันทร บัญเป็ง, ผู้ให้สัมภาษณ์, 21 กุมภาพันธ์, 2564) หรือการเล่าเรื่องผีกะ ดังคำพูดของน้องเนสผู้รับสารวัยรุ่นบอกว่า “ยายหนูจะบอกไม่ให้ไปยุ่ง

เกี่ยว แต่งงาน ตอ้งกันกับตระกูลผีกะ ผีกะเป็นผีปู้ย่าที่ลูกหลานไม่ดูแลและทิ้งหิ้งปู้ย่า เวลาจะไปคบผู้ชายเป็นคู่ครอง ยายและแม่จะสอนเสมอให้ดูว่า อย่าให้ต้นตระกูลเป็นผีกะ” (ชมพูนุช วุฒิมมา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 1 กุมภาพันธ์ 2564)

นอกจากนี้ยังมีคำพูดของเก๊าผีแม่จ้อง อำเภอมแม่แดง ที่เน้นย้ำว่า “สิ่งศักดิ์สิทธิ์ต้องการอยู่บ้านนี้ เลยให้แม่เป็นเก๊าผี ดูแลสืบทอดบ้านเก๊าคนเดิมต่อ ตอนไปทรงเป็น (ผีปู้ย่า) บอกว่า “อยู่ที่นี่ม่วน (สบาย) จะอยู่บ้านนี้ เป็นจะอยู่ที่นี่” หิ้งปู้ย่าอยู่ที่นี่ด้วยแหละ” (สุพรรณ วงศ์สุวรรณ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 19 พฤษภาคม 2564)

กิจกรรมการเล่าเรื่องได้กลายเป็นกลยุทธ์การสื่อสารที่เสริมพลังอำนาจที่เก๊าผีหรือผู้สูงอายุในชุมชนใช้ในการปฏิบัติภารกิจทางสังคม ด้วยการสร้าง “เทววิทยา” จากสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างผีปู้ย่า ผ่านเรื่องเล่า (narrative) ก่อรูปเป็นตัวบท (text) ซึ่งเปิดโอกาสให้ผู้รับสารตีความและส่งผลกระทบต่อความเข้าใจในความอัศจรรย์ที่เรื่องเล่ายืนยัน โดยเฉพาะแก่นเรื่องราวในลักษณะคู่ตรงกันข้ามเกี่ยวกับผีดีและผีร้าย อย่างกรณีผีกะที่เป็นวิญญาณแปรสภาพจากผีปู้ย่า (ผีดี) มาเป็นผีร้าย การแปรสภาพนี้เกิดขึ้น เพราะผีปู้ย่าถูกปล่อยปละละเลยไม่ได้รับการเช่นสรวงบูชา กลายเป็นผีกะออกเพ่นพ่านไปทั่วหมู่บ้านเพื่อหาของกินมาเปรียบเทียบกับผีปู้ย่าที่เป็นผีดี หรือการใช้ความศักดิ์สิทธิ์ของผีปู้ย่ามาเป็นกุศโลบายในการผลิตซ้ำผ่านการขัดเกลาทางสังคมแบบไม่รู้ตัว หากพิจารณาเพียงผิวเผินเรื่องเล่าอาจฟังดูไร้เหตุผล แต่แท้ที่จริงแล้ว กลับทำให้ผู้คนในสังคมล้านนาสามารถรับรู้และยอมรับที่เชื่อมโยงกับวิถีชีวิตได้อย่างปรียาย

**2.2.2 เพิ่มกิจกรรมใหม่ ๆ ในช่องทางการสื่อสารเดิมเพื่อเสริมพลังอำนาจแบบเดิม** ซึ่งเป็นรูปแบบการทำกิจกรรมผสมผสานระหว่างการพัฒนาวิถีกรรมแบบดั้งเดิมกับกิจกรรมแบบใหม่ ๆ ตัวอย่างเช่นกรณีของเก๊าผีแม่จุ่มที่ใช้พื้นที่พิธีกรรมเดิมของตนเอง อย่างการฟ้อนผีเจ้านาย แล้วนำเงินที่ได้ไปทำบุญที่วัดด้วยกิจกรรมการทำบุญ (ดูเชิงอรรถที่ 43) เสมือนเป็น**กลยุทธ์การแปรสภาพทุน** จากการถ่ายโอนทุนทางวัฒนธรรมไปมาของแม่จุ่มจากการเป็นเก๊าผีและมาดำรงสถานะม้าขี่ (ร่างทรง) ผีเจ้านาย รวมไปถึงการดำรงตนเป็นพุทธศาสนิกชนที่ดี ด้วยวิธีการโยกทรัพยากรทางเศรษฐกิจของกิจกรรมในพื้นที่ในโลกศักดิ์สิทธิ์ สิ่งต่าง ๆ เหล่านี้ล้วนเป็นบ่อเกิดทุนในรูปแบบของสถาบัน

การเนรมิต “บ้าน” ของแม่จุ่มให้เป็นสถานที่ในประกอบพิธีกรรมผีปู้ย่าและการฟ้อนผีเจ้านาย ไปพร้อม ๆ กันกับการเป็นพื้นที่ดำเนินกิจกรรมการทำนุบำรุงพุทธศาสนาเพื่อสร้างบุญกุศลนั้น เสมือนเป็นการถ่ายโอนทุนไปมาระหว่างทุนทางวัฒนธรรม (cultural capital) ตั้งแต่ทุน embodied form อย่างการรับภาระหน้าที่การเป็นสื่อกลางของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ทุน objectified form การจัดสร้างและดูแลสิ่งศักดิ์สิทธิ์อยู่ในบริเวณบ้านของตัวเอง ทุน institutionalized form จากการรับรู้ของสมาชิกในครอบครัว กลุ่มคนในชุมชน ตลอดจนเครือข่ายของม้าขี่ (ร่างทรง) ผีเจ้านาย และ

ทุนทางสังคม (social capital) จากการสร้างเครือข่ายของกลุ่มเพื่อนม้าขี่ (ร่างทรง) ฝึเจ้าหน้าถ่ายโอนกลายมาเป็นทุนเชิงสัญลักษณ์ (symbolic capital) ด้วยการสร้างความชอบธรรมของการเป็นเจ้าม้าขี่และม้าขี่ (ร่างทรง) และนำไปสู่ทุนเศรษฐกิจ (economic capital) อย่างเงินทองที่ได้จากการร่วมทำบุญในพิธีกรรมการพ้อนฝึเจ้าหน้า

ซึ่ง P. Bourdieu (1986b) เห็นว่า พื้นที่พิธีกรรมความเชื่อแม้จะอิงอยู่กับการปฏิบัติสลับกลบเคลื่อนลักษณะทางเศรษฐกิจ แต่ก็ดำรงอยู่ในปริมนทลของการแลกเปลี่ยนผ่านเงินตราและมูลค่าของสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธีกรรม ซึ่งการแลกเปลี่ยนของทุนเชิงสัญลักษณ์จะถูกแปลงโฉมเป็นการอุทิศบวงสรวงตนให้แก่สิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่อยู่เบื้องบน ผ่านความพยายามที่จะแปลงโฉมสิ่งหยาบ ๆ ของสิ่งของ เช่น ไม้ต้องนำมาต้มให้ไม่มีกลิ่นคาว ดอกไม้ต้องนำมาจัดใส่สวยดอก การทำสวดเป็นภาชนะใส่สิ่งของเช่น ไห้ว ฯลฯ ให้กลายเป็นวัตถุสวยงามที่ใช้ประกอบพิธีกรรม การเช่นไหว้ เพราะจำเป็นต้องใช้เงินในการซื้อหาสิ่งของเหล่านั้นมา นับเป็นปฏิบัติการกลบเคลื่อนความสัมพันธ์เชิงเศรษฐกิจ

### 2.2.3 การเพิ่มรูปแบบกิจกรรมใหม่ ๆ เพื่อเสริมพลังอำนาจ อันได้แก่

**กิจกรรมการเป็นวิทยากร** เป็นรูปแบบการสอนงาน (coaching) ที่มีการมอบหมายให้มีผู้ที่มีความรู้ ความชำนาญในเรื่องนั้นโดยเฉพาะมาเกาะติดเป็นผู้ชี้แนะแนวทาง ดังเช่นกรณีของป่าต๋อยที่เป็นวิทยากรให้กับนักศึกษา จากคำพูดของนักศึกษาที่เคยทำงานร่วมกับป่าต๋อยกล่าวว่า “ตอนที่หนูต้องทำสารคดีส่งอาจารย์ ก็มาหาป่าต๋อย เพราะแกรู้จักคนเยอะ ไม่มีใครไม่รู้จักร้านไส้อั่วยาวที่สุดในโลกของดีอำเภอต๋อยหล่อของป่าแก ตอนเรียนมีวิชาที่เกี่ยวกับชุมชนจะขอป่าแกช่วยเหลือตลอด แกไม่เคยปฏิเสธเลยนะ” (โสธญา ผัดใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 8 มีนาคม 2564)



ภาพ 36 ผลงานการวางแผนการตลาดของนักศึกษาที่ใช้ร้านป่าต๋อยเป็นแหล่งเรียนรู้

หรือการเข้าร่วมทำงานเป็นวิทยากรภูมิปัญญากับสถาบันการศึกษาของแม่แดงที่ดำรงสถานการเป็นแม่ชี (ร่างทรง) ของกลุ่มผีปู่ย่าตระกูลแม่มูล มาลัย อำเภอมแม่แดง กล่าววว่า “แม่ก็เอาความรู้เรื่องการดาครัว (การจัดเตรียมสิ่งของในการประกอบพิธีกรรม) เข้าไปทำงานกับหน่วยงานภาครัฐ มหาลัย เป็นปราชญ์ชาวบ้าน ช่วยสอนงานตอง (ใบตอง) สวยดอกไม้ เครื่องเซ่นไหว้ ช่วยส่งเสริมงานภูมิปัญญาของตำบลเรา” (ปทุมมา สังข์ไย, ผู้ให้สัมภาษณ์, 19 พฤษภาคม 2564)

**กิจกรรมของชุมชนและสังคม** เช่น การเข้าร่วมกับองค์กรรูปแบบใหม่ อย่างองค์กรด้านการปกครองชุมชนภายใต้การบริหารงานของท้องถิ่น (ดูเชิงอรรถที่ 44) หรือการเข้าร่วมทำงานกับนักวิชาการอย่างแม่ชี (ร่างทรง) แม่แดง อำเภอมแม่แดง (ดูเชิงอรรถที่ 45) ซึ่งมีรูปแบบการจัดตั้งคณะทำงานร่วม (working group) รูปแบบการประชุม หรือรูปแบบการศึกษาดูงาน (ดูเชิงอรรถที่ 46) เสมือนการโยกองค์ความรู้ การฝึกฝน และค้นหาความรู้ใหม่ ๆ อย่างกรณีของเก้าผีแม่ยุพิน ยะจา อำเภอสรรคบุรีที่เข้าร่วมกิจกรรมกับโรงเรียนผู้สูงอายุและการได้รับเกียรติบัตรประกาศเกียรติคุณ (ดูเชิงอรรถที่ 47) รวมทั้งรูปแบบการสร้างเครือข่ายและพันธมิตร (ดูเชิงอรรถที่ 48)

**กิจกรรมการประชาสัมพันธ์เพื่อสร้างภาพลักษณ์** เฉกเช่นกรณีของป่าต๋อยที่ได้ใช้กลยุทธ์การประชาสัมพันธ์มาเสริมพลังอำนาจของตนเอง จากการลงสังเกตการณ์ภาคสนามของผู้วิจัยที่ร้าน “ไส้อั่วป่าต๋อยยาวที่สุดในโลกจังหวัดเชียงใหม่” ภายในร้านประดับประดาตกแต่งด้วยรูปของบุคคลที่มีชื่อเสียงมารับประทาน พร้อมทั้งโล่รางวัลต่าง ๆ และที่สำคัญคือการใช้สโลแกนว่า “ไส้อั่วยาวที่สุดในโลก” จากการออกบูธ OTOP เมืองทองธานีที่ประสบความสำเร็จ หรือการประชาสัมพันธ์ร้านไปกับการท่องเที่ยวมาช่อของชุมชน ดังคำพูดที่ว่า “แรก ๆ ทางกรบุกเบิกเปิดแหล่งท่องเที่ยวใหม่ในบ้านเฮา คือผาซ้อ ป่าก็ทำเป็นไวนิลประชาสัมพันธ์แหล่งท่องเที่ยวและร้านอาหารเหนือของเขาไปด้วย บวมมาก ป่าทำร้านทำที่นั่งเพิ่ม ร้านไม่พอนั่ง ใครก็มากิน” (ศรีสมร วรรณใหม่, ผู้ให้สัมภาษณ์, 5 พฤษภาคม, 2564)

ดังนั้น การเลือกสรรและการจัดลำดับด้วยการใช้เนื้อหาที่เกี่ยวข้องกับร้านอาหารของตัวเองเพื่อดึงดูดความสนใจจากผู้คน ลูกค้า สื่อมวลชนและภาครัฐ เป็นการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจให้กับผู้หญิงได้มีชื่อเสียงเป็นที่รู้จักในวงกว้าง และยังเป็นการขยายไปสู่ทุนทางสังคม (social capital) และย้อนกลับมาเป็นทุนทางเศรษฐกิจ (economic capital)





ภาพ 37 การเลือกเนื้อหาสารมานำเสนอภายในร้านไส้อั่วป่าต๋อย

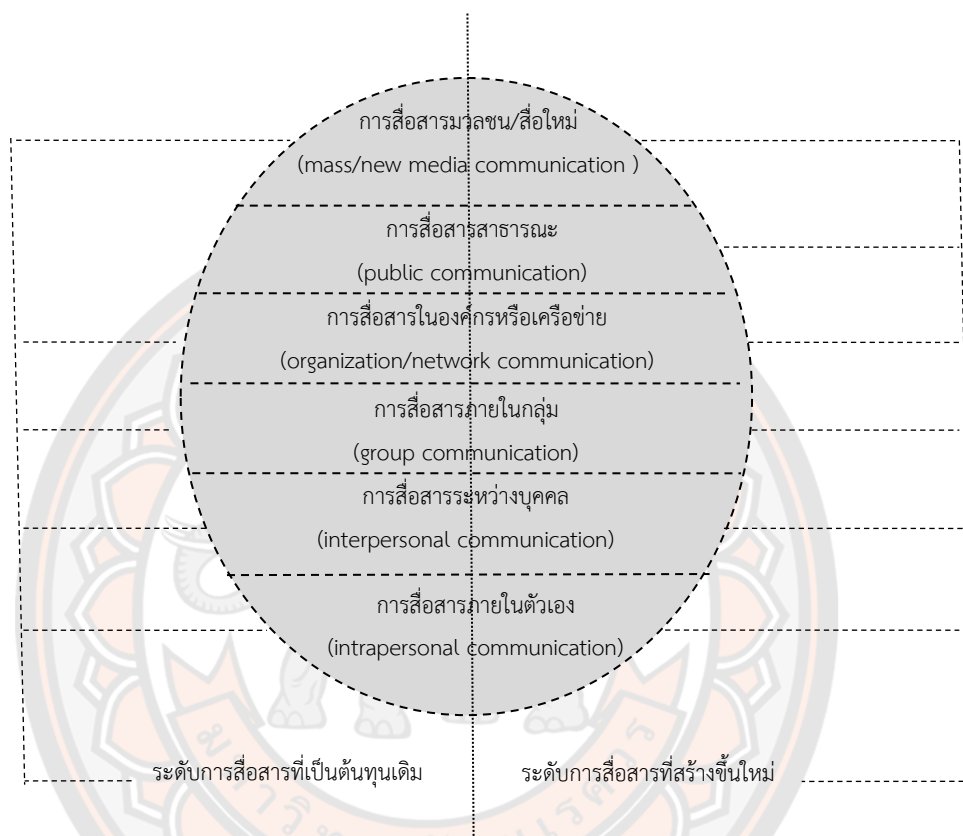


ภาพ 38 สื่อประชาสัมพันธ์ร้านป่าต๋อยกับการเปิดตัวแหล่งท่องเที่ยวใหม่ผาซ้อ

ที่มา: เพจเฟซบุ๊ก ไส้อั่วป่าต๋อยยาวที่สุดในโลก จังหวัดเชียงใหม่

การเพิ่มกิจกรรมเพื่อเสริมพลังอำนาจในข้างต้น สะท้อนให้เห็นความสามารถในการสร้างสถานะทางสังคมผ่านทุนด้านต่าง ๆ ของผู้หญิง ตั้งแต่บทบาทในการประกอบพิธีกรรมผีปุกย่า ม้าขี่ (ร่างทรง) ฟ้อนผีเจ้านาย นักเรียนโรงเรียนผู้สูงอายุ เจ้าของธุรกิจร้านอาหาร นักการเมืองท้องถิ่น วิทยากรอบรมภูมิปัญญา การทำงานช่วยเหลือชุมชนและสังคมที่มีสถานะเป็นเครือข่ายทางสังคมที่ช่วยหนุนเสริมให้ผู้หญิงสามารถสื่อสารเพื่อเสริมพลังอำนาจให้แก่เธอได้ เป็นกระบวนการของการใช้กลยุทธ์การแปรสภาพทุน ด้วยวิธีการ “ขยายทุน สะสมทุน แลกเปลี่ยนทุน และถ่ายโอนไปมาระหว่างทุนด้านต่าง ๆ” ผ่านการสร้างและเผยแพร่ “ความรู้แบบฉบับของผู้หญิงในรูปแบบใหม่ด้วยชุดความคิดที่เป็นตัวตนของผู้หญิงเอง” ได้อย่างแยบยลภายใต้การดำรงอยู่ในพื้นที่การสื่อสารโลกศักดิ์สิทธิ์กับโลกความเป็นจริงของการมีอาชีพที่ต้องทำมาหากิน รวมทั้งการช่วยเหลือสังคมไปพร้อมกันด้วย

**2.3 ระดับการสื่อสารของผู้หญิงเพื่อเสริมสร้างอำนาจ** หากมองมิติการสื่อสารของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) สามารถทำงานได้อยู่ในหลากหลายระดับของการสื่อสาร จากอดีตสู่ปัจจุบันระดับการสื่อสารของผู้หญิงเพื่อเสริมพลังอำนาจ ดังแผนภาพต่อไปนี้



**ภาพ 39 ระดับการสื่อสารของผู้หญิงเพื่อเสริมสร้างอำนาจ**

**ที่มา:** ดัดแปลงจากแผนภาพระดับการสื่อสารของสื่อบุคคล โดย กาญจนา แก้วเทพ และคณะ, 2551, น. 313

สำหรับระดับการสื่อสารของผู้หญิงเพื่อเสริมพลังอำนาจของเดิมจะเกี่ยวข้องกับการประกอบพิธีกรรมของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่เน้นการใช้**ระดับการสื่อสารภายในตนเอง** (intrapersonal communication) เช่น การเข้าร่วมพิธีกรรมด้วยการทำสมาธิ ตั้งสติระหว่างประกอบพิธีกรรม การเข้าทรง หรือการพูดคุยกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ตัวอย่างเช่นกรณีของแม่แดงที่ดำรงสถานะการเป็นม้าขี่ (ร่างทรง) ที่เริ่มมีสัญญาณมาแสดงขอร่างหรือสังขารที่ว่า “ผีปู่ย่าอยากได้อะไรก็จะบอกม้าขี่ (ร่างทรง) วันนี้ถ้าเป็นม่วนใจ (พอใจ) ก็จะบอกมา เขาจะรับรู้ผ่านคนทรงคือแม่เนื้อ” (ปทุมมา สังข์ไชย, ผู้ให้สัมภาษณ์, 19 พฤษภาคม 2564) เป็นช่วงที่ V. Turner (1982)

เรียกว่า การเปลี่ยนผ่าน (liminality) แยกตัวตนในโลกความจริงเพื่อเข้าสู่ตัวตนในพื้นที่พิธีกรรม ซึ่งเป็นพื้นที่แห่งความคลุมเครือ เช่น การสวมชุดทรง การดื่มเหล้า การฟ้อน ตัวสั้น การอ้วก น้ำเสียงเปลี่ยน และการร่ายรำตามแต่ละสิ่งศักดิ์สิทธิ์กำหนด การสื่อสารในระดับนี้ตามหลักการแล้วจะมีอิสรเสรีมาก เพราะบุคคลอาจจะคิดอะไรได้อย่างมากมายและรู้ยุคคนเดียว แต่ในพื้นที่พิธีกรรมกลับขึ้นอยู่กับความต้องการของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่จะเข้ามาควบคุมและบงการร่างกายของเรา **ระดับการสื่อสารระหว่างบุคคล** (interpersonal communication) เป็นการสื่อสารที่ผู้ส่งสารและผู้รับสารเริ่มแยกเป็นคนละคน แต่ก็ยังมีปริมาณน้อย การสื่อสารก็อาจจะควบคุมได้ง่าย เช่น การพูดคุยสนทนาระหว่างเจ้าพิธีกับบุคคลที่เป็นลูกหลานและสมาชิกที่เข้ามาร่วมพิธี ดังกรณีเจ้าผีแม่จ้องที่จะต้องสื่อสารและจัดแบ่งของไหว้ให้แต่ละครอบครัวที่ว่า “แม่ต้องจำว่าของใครฟ่อง (บ้าง) และแบ่งของไหว้ให้แต่ละคนแต่ละบ้านไว้ เดี่ยวพอไหว้เสร็จก็จะมาเอากลับไปบ้านเป็นกัน หรือการหมาย (การทำสัญลักษณ์) ลงในเครื่องเช่นไหว้ของเธอ อย่างไรก็ดีจะใช้ข้าวตอกหมายไว้ เป็นจะได้รู้ว่าอันนี้ของเฮานะ ปู่ย่าจะได้รู้ว่าเฮาถวาย เพราะเอาไปรวมกัน เป็นอาจจะไม่รู้ว่าเป็นอันไหนของใคร อันนี้วิธีของแม่นะ” (สุพรรณ วงศ์สุวรรณ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 19 พฤษภาคม 2564) รวมทั้งการพูดคุยกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ **ระดับการสื่อสารในกลุ่มและเครือข่าย** (organization/network communication) ที่มีปริมาณของผู้ที่ส่งสารและผู้รับสารมากขึ้น ทำให้การจัดการเรื่องการสื่อสารเริ่มควบคุมได้ยากขึ้น ดังนั้นจึงต้องมีกฎกติกาการยาทบางอย่าง เช่น การประกอบพิธีกรรมผีปู่ย่าต้องเป็นลูกหลานในสายตระกูล หรือการฟ้อนผีเจ้านายของแม่ขุ่มที่ต้องเป็นมาชี (ร่างทรง) ที่ได้รับสวดดอกและการดเชิญเท่านั้น

ระดับการสื่อสารแบบเดิมที่ผู้หญิงเลือกมาใช้เพื่อเสริมพลังนั้น มีลักษณะประสานระดับการสื่อสารที่หลากหลายระดับตามจังหวะและขั้นตอน ซึ่งในระยะเริ่มแรกอาจใช้ระดับ **ระดับการสื่อสารระหว่างบุคคล ระดับการสื่อสารในกลุ่มและเครือข่าย** เป็นสำคัญเพื่อสื่อสารกับบุคคลในครอบครัว เครือญาติ และภายในชุมชน เพื่อสร้างเป้าหมายผ่าน habitus ร่วมของสังคมล้านนา ต่อมาเมื่อมี **ระดับการสื่อสารผ่านสื่อสมัยใหม่** (new media communication) เข้ามา ผู้หญิงที่เป็นเจ้าผีได้เลือกนำมาใช้เสริมระดับการสื่อสารแบบเดิมให้เข้มข้นขึ้นในการติดต่อสื่อสาร แต่ยังคงเป็นผู้รับสารภายในกลุ่มผีเดียวกันอย่างลูกหลาน ดังคำพูดของเจ้าผีที่ว่า

...เดี๋ยวนี้ง่ายมันมีโทรศัพท์ การสื่อสารง่ายขึ้นบอกง่าย เมื่อก่อนต้องขี่มอไซค์ไปบอก ต้องบอกก่อนหลายวัน เดี่ยวนี้โทรศัพท์หา โทรหาแป๊บเดียวว่าจะเลี้ยงปู่ย่าเนอะ (ขุ่ม แปงใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 11 กุมภาพันธ์ 2564)

หรือ

...เดี๋ยวนี้มันมีไลน์กลุ่มก็ง่าย เว้นแต่เจ้าทรงที่ต้องเข้าร่างขี้ ต้องมีสวยดอกไปเชิญ (หัวเราะ)

(รุจิเรจ แก้วมาลา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 กุมภาพันธ์ 2564)

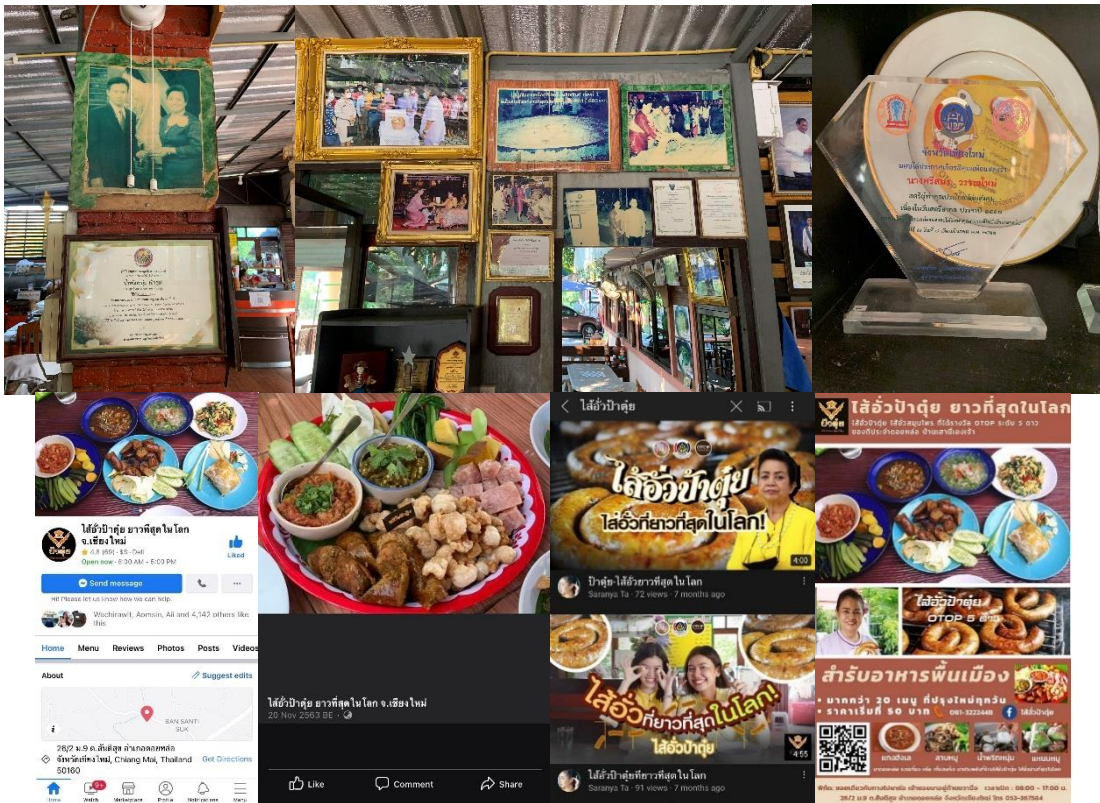
ในยุคปัจจุบันมีการเพิ่มช่องทางการสื่อสารใหม่ ๆ เพื่อเสริมพลัง เช่น พื้นที่การประกอบอาชีพ พื้นที่ทางการเมือง พื้นที่ของนักวิชาการ พื้นที่การเป็นธุรกิจ พื้นที่การช่วยเหลือสังคม ฯลฯ ทำให้ระดับการสื่อสารมีการขยายไประดับสูงขึ้น ที่นอกจะใช้ระดับการสื่อสารไม่ต่างจากที่ผ่านมาแล้ว อันได้แก่ **ระดับการสื่อสารภายในบุคคล ระดับการสื่อสารระหว่างบุคคล ระดับการสื่อสารในกลุ่มและเครือข่าย** แต่หากพิจารณาในรายละเอียดค่อนข้างมีความแตกต่าง อย่างเช่น ผู้ส่งสารและผู้รับสารไม่ใช่คนวงในสายตระกูลผีปู้ย่าเดียวกัน มีลักษณะที่หลากหลายมากขึ้น นอกจากนี้ยังเพิ่ม**ระดับการสื่อสารสาธารณะ** (public communication) การสื่อสารในระดับนี้จะมีขนาดใหญ่ขึ้นมามากกว่าระดับกลุ่มและเครือข่าย ทว่ายังคงเป็นการสื่อสารแบบเห็นหน้าเห็นตากัน (face-to-face communication) เฉกเช่นพิธีกรรมการลงประทับทรงของบูรพกษัตริย์ของล้านนาในวันสงกรานต์ของทุกปี ณ อนุสาวรีย์สามกษัตริย์ จังหวัดเชียงใหม่ที่ปริมาณของคนที่เป็นผู้รับสารมีมากมาย (และผู้ส่งสารไม่ได้รู้จักกันทั้งหมด) จึงต้องมีความสามารถทางการสื่อสารอย่างสูงมากที่จะสะกดเวทที่อยู่ได้ อย่างกรณีของแม่จุงเรจที่มีการขยายพื้นที่จากระดับการสื่อสารแบบกลุ่มไปสู่ระดับการสื่อสารสาธารณะ ด้วยการเข้าร่วมงานพิธีกรรมการลงประทับทรงของบูรพกษัตริย์ของล้านนาที่เล่าให้ผู้วิจัยฟังว่า

...การเป็นม้าขี่ร่างทรงเราต้องไปร่วมฟ้อน เป็นการชุมนุมหลายร้อยคนเลย อย่างฟ้อนเทพจากเชียงใหม่ ที่สามกษัตริย์ อันนั้นไม่มีผีมดผีเม็ง มีแต่เทพทำทุกปี แม่ก็เคยไปก่อนปีใหม่เมือง (วันสงกรานต์) เขาจะทำพิธีบวงสรวงหลักเมืองเชียงใหม่ เจ้าหลากหลายที่ก็ไป เทพสี่องค์ รวมพ่อครู พ่อขุนวัง เจ้าน้อยที่ออกไปฟ้อน พ่อขุนวัง เริ่มแปดโมงเล็ก ประมาณสี่โมง พักเที่ยงมีการถอยม้า เจ้าบางคนไม่ถอย ย่ำทั้งวัน บางองค์ก็ให้ม้า (ม้าขี่หรือร่างทรง) พักกินข้าว ถอยร่างให้ม้า (องค์ถอยให้ร่างพัก) ย่ำมา มาใหม่ ๆ จะเป็นกษัตริย์นักรบ ขุนนาง อย่างเจ้าหลวงเชียงดาวที่ปักปักอยู่ถ้าเชียงดาว เฮ้อฮับมาก็ต้องไปฟ้อนให้เป็น

(รุจิเรจ แก้วมาลา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 กุมภาพันธ์ 2564)



รวมไปถึงระดับการสื่อสารมวลชน (mass communication) ที่เป็นการสื่อสารผ่านสื่อ (mass-mediated communication) การสื่อสารในระดับนี้ต้องมีความรู้ ทักษะ และกลยุทธ์เพิ่มขึ้นในหลาย ๆ ด้าน เริ่มตั้งแต่ต้องมีความรู้และทักษะเชิงเทคนิค (อุปกรณ์เชิงเทคนิค) ต้องมีความรู้เกี่ยวกับกฎระเบียบต่าง ๆ ของการสื่อสารแบบสาธารณะ หรือความรู้เกี่ยวกับวัฒนธรรมเวลาของสื่อมวลชน รวมทั้งการสื่อสารผ่านสื่อสมัยใหม่ (new media communication) เป็น การสื่อสารที่มีลักษณะรวดเร็วและสามารถสื่อสารแบบโต้ตอบกลับได้ทันที (interactive communication) วินาทีต่อวินาที ยิ่งจำเป็นต้องใช้ทักษะและกลยุทธ์การสื่อสารที่ซับซ้อนมากขึ้น เช่น มีความรู้เชิงเทคโนโลยี อินเทอร์เน็ต หรือความรู้ในกฎหมายของการใช้สื่อใหม่อย่าง พระราชบัญญัติคอมพิวเตอร์ ฯลฯ อย่างเช่นกรณีของป่าต๋อยที่ผสมผสานระดับการสื่อสาร (hybrid level communication) ในการเสริมพลัง แต่สิ่งที่น่าสนใจอยู่ที่ได้สร้างสรรค์ลำดับการใช้ระดับ การสื่อสารในแบบฉบับของตัวเอง ด้วยการ ใช้ ระดับการสื่อสารภายในบุคคล ระดับการสื่อสาร ระหว่างบุคคล ระดับการสื่อสารในกลุ่มและเครือข่าย ผ่านการเข้าร่วมพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) อย่างต่อเนื่องและสม่ำเสมอในการเป็นพื้นที่ฝึกฝนทักษะต่าง ๆ และทดลองใช้การสื่อสาร เพื่อเสริมพลังอำนาจในเบื้องต้นก่อน ต่อจากนั้นก็ขยับมาใช้ระดับการสื่อสารสาธารณะ อย่างการเป็น ตัวแทนของจังหวัดไปออกบูธ OTOP ใส่อั่วที่อิมแพคเมืองทองธานี และระดับการสื่อสารมวลชน อย่างการออกรายการโทรทัศน์และการลงข่าวในสื่อหนังสือพิมพ์ระดับชาติ อีกทั้งวนกลับมาใช้ สื่อมวลชนท้องถิ่นในการเผยแพร่ประชาสัมพันธ์การไปเป็นวิทยากรกับการให้ความร่วมมือกับ หน่วยงานภาครัฐ พร้อมไปกับการใช้ระดับการสื่อสารระหว่างบุคคล ระดับการสื่อสารในกลุ่ม อย่างป้ายไวเนล สื่อวัตถุอย่างพระแก้วอีที่พระเทพฯ ที่นำมาจัดแสดงในตู้กระจก รวมทั้งโล่และเกียรติ บัตรประกาศเกียรติคุณต่าง ๆ อีกทั้งในปัจจุบันขยายมาสู่การใช้ระดับการสื่อสารผ่านสื่อสมัยใหม่ อย่างสื่อออนไลน์ ผ่านเฟซบุ๊กเพจใส่อั่วป่าต๋อยยาวที่สุดในโลก จังหวัดเชียงใหม่ และที่สำคัญก็คือ การเป็นสื่อบุคคลของป่าต๋อยเองในการถ่ายทอดความรู้ให้กับนักศึกษาและผู้ที่สนใจ ดังประจักษ์พยาน ผ่านรูปภาพจากสื่อต่าง ๆ ของป่าต๋อยต่อไปนี้



ภาพ 40 การเลือกใช้ระดับการสื่อสารของป่าตู่

จากรูปภาพการเลือกใช้สื่อในช่วงต้น กับการตั้งคำถามเดิม ๆ ที่ว่า “ระดับการสื่อสารใดจะทรงพลังมากกว่ากัน” ผู้วิจัยต้องการชี้ให้เห็นว่า การเสริมพลังอำนาจให้กับผู้หญิงจะใช้ระดับการสื่อสารเพียงตัวเดียวและแบบเดิม ๆ มักจะไม่สามารถทำหน้าที่ครบถ้วนแล้ว หากแต่ต้องมีการประสานใช้ระดับการสื่อสารหลาย ๆ ประเภทตามจังหวะและขั้นตอน ซึ่งกรณีของป่าตู่มีการทำงานกับหลากหลายผู้คน หลากหลายพื้นที่การสื่อสารจำเป็นต้องประสานระดับการสื่อสารต่าง ๆ เพื่อให้ปฏิบัติการทางการสื่อสารมีประสิทธิภาพและเข้าถึงทุกระดับในวงกว้าง

ตามหลักการแล้ว ยิ่งการสื่อสารมีการไต่ระดับสูงขึ้นเท่าใด ก็ยิ่งเรียกร้อง “ความสามารถทางการสื่อสาร” สูงมากขึ้นเท่านั้น ทั้งนี้เพราะตัวแปรหรือปัจจัยที่เกี่ยวข้องกับการสื่อสารเพื่อเพิ่มพูน ทั้งในแง่ปริมาณและซับซ้อนในแง่คุณภาพ ทำให้ผู้หญิงต้องมีความเชี่ยวชาญในการจัดการการสื่อสารท่ามกลางความหลากหลายที่เพิ่มมากขึ้น ฉะนั้น การเข้าไปสู่ระดับการสื่อสารใหม่ ๆ จำเป็นต้องใช้ทุนอันหลากหลาย อย่างทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) จากการได้รับสถานภาพ ชื่อเสียง การได้รับการยอมรับจากบุคคลอื่น ๆ จากการไปร่วมทำงานกับหน่วยงานต่าง ๆ ต่อจากนั้นการขยายทุนทางสังคม (social capital) ต่อไปเรื่อย ๆ ด้วยการสร้างเครือข่าย (network)

ต่าง ๆ ทั้งกลุ่มคนภายในและภายนอกชุมชน รวมทั้งหน่วยงานภายนอกเป็นสำคัญ ดังนั้น การส่งเสริมทุนชนิดต่าง ๆ ของผู้หญิงยังเป็นเครื่องมือและเติมพื้นที่ที่จะสงวนรักษาความสัมพันธ์ทางสังคมด้วยการเกาะอิงกับกลุ่มต่าง ๆ ที่มีศักยภาพในการทำให้เกิดทุนดังกล่าวไว้ด้วย เพราะนับวันผู้หญิงยังต้องไต่ระดับการสื่อสารที่สูงขึ้นไปเรื่อย ๆ จะได้หยิบยกนำมาใช้เป็นทุนรอนต่อไป

ในประเด็นนี้ ผู้วิจัยมองว่า ผู้หญิงที่เข้ามาปรากฏตัวในพื้นที่ของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และพื้นที่ใหม่ ๆ ที่ได้สร้างขึ้นนั้นต่างมีความแตกต่างด้านการสื่อสารตัวตนเพื่อเสริมพลังอำนาจของตนเอง นอกจากการใช้ระดับการสื่อสารแบบเดิมเพื่อธำรงรักษาอำนาจจากคนกลุ่มเดิมในระดับครอบครัว ลูกหลานในกลุ่มสายตระกูลของผีปู่ย่า และคนในชุมชนแล้ว ยังมีกลุ่มผู้หญิงที่ต้องขยายการเสริมพลังไปสู่กลุ่มภายนอกชุมชน อันได้แก่ กลุ่มนักวิชาการ กลุ่มเจ้าหน้าที่หน่วยงานภาครัฐ กลุ่มลูกค้า กลุ่มที่ทำงานเพื่อสังคม หรือคนที่รู้จักรอบตัวผู้หญิงกลุ่มนี้ กล่าวได้ว่าเป็นคนหลากหลายชนชั้น ตั้งแต่ชนชั้นล่าง ชนชั้นกลาง และชนชั้นสูง การสื่อสารระหว่างกันสะท้อนให้เห็นการต้องสร้างความหมายและควบคุมการสร้างสารเหล่านั้น รวมไปถึงการแพร่กระจายความหมายเพื่อสื่อสารไปสู่บุคคลต่าง ๆ เพื่อนำไปสู่การยอมรับจากบุคคลเหล่านั้น ก็คือการได้รับทุนเชิงสัญลักษณ์และทุนด้านสังคมนั่นเอง สิ่งนี้ก็เป็นการแสดงอำนาจจากการเสริมพลังของผู้หญิงที่แตกต่างภายใต้โครงสร้างแห่งโอกาสในการใช้พื้นที่การสื่อสาร กิจกรรมการสื่อสาร และระดับการสื่อสารของแต่ละบุคคล

**3. ผู้รับสาร (receiver)** ผู้หญิงที่จะปรับเปลี่ยนให้กลายเป็นผู้กระทำการ (agency) ในฐานะผู้ส่งสาร (sender) ต้องมีความสามารถในการวิเคราะห์ผู้รับสาร (audience analysis) เพราะผู้รับสารไม่ได้มีลักษณะเป็นเนื้อเดียว แต่มีความหลากหลาย จากการเก็บรวบรวมข้อมูลผู้รับสารของผู้หญิงเพื่อเสริมพลังอำนาจ มีรายละเอียดต่อไปนี้

### 3.1 การวิเคราะห์กลุ่มผู้รับสารของผู้หญิงเพื่อเสริมสร้างอำนาจ คือ

#### 3.1.1 ผู้รับสารในพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) คือ

1) **เกณฑ์คนวงในกับคนวงนอก** ก็คือ สมาชิกผู้เข้าร่วมสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เนื่องจากลักษณะของพิธีกรรมอยู่ในขอบข่ายคนวงในเฉพาะเครือญาติหรือสายตระกูล (ผีเดียวกัน) ฉะนั้น ผู้ที่เข้าร่วมมักจะเป็นผู้ที่สืบสายทางสายเลือด สายตระกูล นับถือผีเดียวกัน หรือมีความเกี่ยวข้องกันผ่านการแต่งงาน ขณะที่อีกด้านก็เปิดโอกาสให้คนวงนอกอย่างผู้วิจัยหรือผู้เข้าร่วมสังเกตการณ์เข้าร่วมพิธีกรรมได้

2) **เกณฑ์เรื่องเพศ** สัดส่วนของผู้หญิงที่เข้าร่วมมีจำนวนมากกว่าผู้ชาย แต่ไม่อาจปฏิเสธได้เลยว่าผู้ชายไม่สนใจในพิธีกรรมนี้



3) **เกณฑ์เรื่องวัยและอายุ** ที่มักเกิดข้อสงสัยว่า “ทำไมต้องมีแต่กลุ่มผู้หญิงสูงอายุ หรือแม่บ้านมาเข้าร่วมพิธีกรรม” จากบทสัมภาษณ์ของผู้รับสารรุ่นอาวุโสอย่างแม่พิมพ์ลอย กล่าวว่

...เรื่องแบบนี้มันไม่ต้องถามในการเชื่อผีปู่ย่า การเลี้ยงผีปู่ย่ามันเป็นเรื่องของแม่หญิง แม่หญิงต้องรู้ หมดรุ่นแม่ เค้าก็จะมาเอง มันสอนปลูกฝังรุ่นสู่รุ่นแบบอัตโนมัติ ปลูกฝังผ่าน การผัดผี ไม่งั้นมันจะเกิดเป็นเรื่องเล่าของแม่บัวบาน (ตำนานรักของสาวเหนือกับหนุ่ม กรุงเทพฯ ที่ซำรักมากระโดดน้ำตายที่น้ำตกวังบัวบาน) ทางขึ้นไปบนดอยสุเทพ อาจารย์เคย ไปเที่ยวมัยนั้นแหละ สมัยก่อนถ้าเสียตัว บ้อจายไม่มาใส่ผี แม่หญิงยอมตายซะดีกว่า

(พิมพ์ลอย ทรงแก้ว, ผู้ให้สัมภาษณ์, 19 พฤษภาคม, 2564)

ด้วยคุณลักษณะของตัวสื่อเป็นความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิงแต่ละรุ่นที่ส่งต่อกันมา (จากยายสู่แม่ จากแม่สู่ลูกสาว) หากรุ่นยายและแม่อังไม่เสียชีวิต ลูกสาวก็ยังไม่มีความจำเป็นต้องเข้าร่วมพิธีกรรม แต่อาจจะเป็นฝ่ายสนับสนุน เช่น มารับส่งที่บ้านแก้าผี หรือไปซื้อของไหว้ตามที่ร้องขอ และที่สำคัญลูกสาวหรือเด็กรุ่นใหม่ยังไม่ได้รับ **“สถานภาพทางสังคมและความเป็นตัวแทนของผีปู่ย่า”**

3.1.2 ผู้รับสารในพื้นที่สื่อพิธีกรรมประเภทอื่น ๆ เช่น การฟ้อนผีเจ้านาย ผีเสื้อบ้าน ผีเสื้อเมือง ทวยเทพ หรือกุมารทอง ฯลฯ

3.1.3 ผู้รับสารในโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวันผ่านการประกอบอาชีพการทำงานกับชุมชนและสังคม เช่น คนภายในชุมชน คนภายนอกชุมชน ลูกน้อง เจ้านาย บุคคลในสถาบันการศึกษาหรือหน่วยงานภาครัฐ

3.2 **การใช้ความสามารถทางการสื่อสาร (communication competency)** เป็นความรู้เกี่ยวกับรูปแบบการสื่อสารที่มีประสิทธิภาพ และสามารถนำความรู้นั้นมาปรับใช้ให้เหมาะสมกับสถานการณ์ต่าง ๆ Cooley, & Roach (1984, p. 25) **อย่างการใช้คำพูดด้วยการอ้างถึงความเชื่อเรื่องความศักดิ์สิทธิ์** ที่ว่า “แม่จะจู้ (โกหก) ละอ่อน ว่าเอากินซี่ซากปู่ย่า เรียนหนังสือเก่งสู่เขาเอานี้ไปกิน สมองดี เขาก็ได้มาส่งต่อ ฮ้อน (ร้อน) ได้อาบ อยากรได้กิน เอาให้ละอ่อน ละอ่อนวันนี้ใหญ่วันหน้า แม่ตายตาหลับละ” (ศรีวัย จิโน, ผู้ให้สัมภาษณ์, 14 กุมภาพันธ์ 2564) **ร่วมไปกับการปฏิบัติตนให้เห็นเป็นตัวอย่าง** เช่น การให้ช่วยยกของไหว้ไปถวายผีปู่ย่า การให้ไปรับส่งบ้านแก้าผีตอนประกอบพิธีกรรม ฯลฯ ดังคำพูดของผู้รับสารรุ่นใหม่ที่ว่า “หนูจำได้ว่าแม่ชอบให้ซีรลมอเตอร์ไซด์มาส่งบ้านแก้าผี และตอนเด็ก ๆ จำได้ว่าลงไปเลี้ยงปู่ย่าที่บ้านย่า ไปนั่งรอรูปหมดถึงจะได้กิน” (โสธญา ผัดใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 24 กุมภาพันธ์ 2564) หรือคำพูดของแม่โสธญาที่เป็นฝ่ายสนับสนุนระหว่าง



ประกอบพิธีกรรม ที่ว่า “รุ่นลูกรุ่นหลานก็สอนเค้าละ แต่จะเอาฟอง (เอาบั้งมัย) ก็แล้วแต่เค้า สอนให้หัน (เห็น) นี่คือถวายปู่ย่า มาถวายด้วยกัน พยายามให้เห็น” (รัมภรรดา ผัดใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 24 กุมภาพันธ์ 2564) **การปรับตัวของผู้ส่งสาร (sender)** อย่างเก๋าคีที่เห็นถึงข้อจำกัดของผู้รับสาร เฉกเช่นการที่แม่ช่อมจะไม่มานั่งเสียเวลาตั้งคำถามกับสมาชิกกลุ่มผีในตระกูลว่า “ลูกหลานจะเชื่อเรื่อง ผีปู่ย่า หรือเคารพบรรพบุรุษอยู่หรือไม่” แต่ได้ปรับเปลี่ยนวิธีการสื่อสารจากการใช้อำนาจสั่งการให้ เชื่อฟังและปฏิบัติตามความเชื่อของปู่ย่าที่เป็นกลไกควบคุมลูกหลานมาสู่การปรึกษาหารือร่วมการหา ทางออกผ่านบทบาทของการเป็นที่ปรึกษา ดังคำพูด ที่ว่า “เมื่อก่อนเอาเราว่า เดี่ยวนี้ต้องถาม ลูกหลานเป็นหลัก” (ช่อม แพงใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 11 กุมภาพันธ์ 2564)

**4. ผลที่เกิดขึ้น (effect)** ปฏิบัติการทางการสื่อสารของผู้หญิงผ่านองค์ประกอบทางการ สื่อสาร (S-M-C-R) จะสมบูรณ์หรือไม่ต้องวัดจากผลกระทบ (E) ซึ่งเกิดขึ้นภายหลังจากกระทำการ สื่อสารไปแล้ว หากเป้าหมายของการสื่อสารของผู้หญิงเพื่อการเสริมพลังอำนาจ การวัดผลที่เกิดขึ้นก็ คือประเทของอำนาจที่ผู้หญิงใช้ทำการสื่อสาร ผู้วิจัยพิจารณาจากประเทของอำนาจที่ดำรงอยู่ใน ความสัมพันธ์ที่เข้ามาเกี่ยวข้องกับการสื่อสารของ Rowlands (1998; Melkote, S. R., & Steeves, H.L., 2015) สามารถแบ่งออกได้เป็น 4 ประเท ได้แก่

**4.1 อำนาจเหนือ (power over)** เป็นอำนาจจากการควบคุมที่ฝ่ายหนึ่งมีเหนืออีก ฝ่ายหนึ่ง หรืออำนาจในการเข้าถึงและสามารถควบคุมทรัพยากร ซึ่งพิจารณาจากการใช้แหล่งอำนาจ ที่ตนมีอยู่ ซึ่งเป็นอำนาจที่อยู่ในความเข้าใจของคนทั่วไป เช่น เพศ บทบาท สถานภาพ ตำแหน่งแห่งที่ ความอาวุโส โครงสร้างทางสังคมและวัฒนธรรม ความสัมพันธ์ทางสังคม ฯลฯ เฉกเช่นการที่ผู้หญิงมี บทบาทการเป็นผู้นำของครัวเรือนและผู้นำในสืบทอดพิธีกรรม ซึ่งแสดงให้เห็นการใช้อำนาจเหนือ (power over) จากการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่ในการเข้าถึงและสามารถควบคุมทรัพยากรต่าง ๆ จากคำสัมภาษณ์เก๋าคีดังต่อไปนี้

...แม่เป็นตายไปก็ต้องเป็นคนนี้ แม่ของแม่ (แม่ฮ้อย) ก็ต้องมาเป็นแม่ (ยาย) และก็ มาเป็นแม่

(อัมพร วุฒิมา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 7 กุมภาพันธ์ 2564)

...บรรพบุรุษแม่อยู่หลังนี้ตลอด ก็ต้องสืบต่อ ม่อน (ทวด) ก็อยู่บ้านนี้ ก็ต้องเป็นแม่

(ช่อม แพงใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 11 กุมภาพันธ์ 2564)

การให้โอกาสผู้หญิงได้ใช้อำนาจเหนือ (power over) ในการเข้าถึงและสามารถควบคุมทรัพยากรของสายตระกูล ผ่านพื้นที่การสื่อสารของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และพื้นที่ในระบบสายตระกูล อย่างกรณีของการจัดสรรที่ดินและการดูแลหิ้งหรือห่อผีปู่ย่าผ่านสายตระกูลทางฝ่ายผู้หญิงจากทุน objectified form มาสู่การเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ หรือการมอบสถานะทางสังคม (status conferral) ที่มีความเชื่อเรื่องผีปู่ย่ากำกับอยู่เบื้องหลังเพื่อยกฐานะและสถานภาพที่สูงขึ้นจากการใช้ทุน institutionalized form เมื่อก้าวเข้ามาสู่ยุคปัจจุบันการที่ผู้หญิงจะรักษาและครอบครองอำนาจในพื้นที่การสื่อสารแบบเดิม ประกอบการใช้ทุน embodied form ที่อยู่เฉพาะในตัวบุคคล เป็นไปได้ยาก ฉะนั้น อำนาจเหนือ (power over) ที่เคยเป็นของผู้หญิงราวกับธรรมชาติน่าจะไม่ใช่อีกต่อไปแล้ว การขยับขยายไปใช้อำนาจเหนือ (power over) จากการมอบหมายบทบาทและภาระหน้าที่โดยสถาบันในรูปแบบของโลกสมัยใหม่ เช่น สถาบันการศึกษา หน่วยงานของภาครัฐและเอกชนน่าจะเป็นทางเลือกใหม่ให้กับผู้หญิงเช่นเดียวกัน ดังคำพูดป้าตุ้ยที่ว่า

...ป้าก็ทำงานไปเป็นที่ปรึกษานายกเทศมนตรีฯ อำเภอดอยหล่อ มาหลายสมัยแล้ว ป้าต้องเรียนรู้ระบบราชการ ป้าดูแลในส่วนของวัฒนธรรม การจัดงานของชุมชน และการติดต่อกับทางจังหวัด

(ศรีสมร วรรณใหม่, ผู้ให้สัมภาษณ์, 5 พฤษภาคม, 2564)

การที่ผู้หญิงจะใช้อำนาจเหนือ (power over) ในการเสริมพลังได้นั้น นอกจากการมีบทบาท ความรับผิดชอบ และสถานภาพที่กำหนดด้วยโครงสร้างสังคมล้านนาแล้วยังจำเป็นต้องใช้ทุนที่ผู้หญิงสั่งสมไว้ควบคู่ไปด้วย อย่างกระบวนการแปรทุนทางวัฒนธรรม (cultural capital) จาก “อำนาจที่เป็นธรรม” ของผีปู่ย่าที่มีบุญคุณและความเชื่อมั่นศรัทธามาใช้ยกระดับอำนาจเพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับตัวของผู้หญิงเอง อีกทั้งผู้หญิงก็ได้แปรสภาวะการตกอยู่ภายใต้อำนาจศักดิ์สิทธิ์เข้ามาเป็นทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) ที่ช่วยยกฐานะของตัวเองให้สูงขึ้นอีกด้วย ในทางตรงกันข้ามการนำต้นทุนเดิมอย่าง embodied form ที่หล่อหลอมอยู่บนพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) อย่างการบริหารจัดการสิ่งต่าง ๆ และการตัดสินใจในการประกอบพิธี หรือการฝึกฝนการใช้อำนาจในพื้นที่พิธีกรรมและพื้นที่สมัยใหม่ ซึ่งเป็นกระบวนการถ่ายโอนไปมาระหว่างทุนวัฒนธรรมกับทุนทางสังคมในการจัดการกับผู้คนและมีส่วนสนับสนุนบทบาทและความรับผิดชอบสายงานที่ตนเองกำกับที่เรียกว่า “อำนาจจากโครงสร้างและสายบังคับบัญชา” เช่นกรณีของป้าตุ้ยทำงานเป็นที่ปรึกษานายกฯ ระดับท้องถิ่นนำไปสู่การขยายทุนทางเครือข่ายหรือทุนทางสัญลักษณ์จากการมีชื่อเสียงเป็นที่รู้จักของบุคคลในระดับกว้าง

**4.2 อำนาจที่มีต่อ (power to)** เป็นการมอบหมายอำนาจจากคนหนึ่งให้แก่อีกคนหนึ่งเป็นการชั่วคราว รวมไปถึงอำนาจที่บุคคลมีต่อการตัดสินใจในเรื่องต่าง ๆ ที่อยู่ภายในขอบเขตของตนหรือการได้รับมอบหมายอำนาจมาจากคำพูดของเก้าอี้หรือม้าขี่ (ร่างทรง) เปรียบเสมือนได้รับมอบหมายอำนาจจากความคุ้มครองของผีปู่ย่าหรือผีเจ้านาย (coverage ascribed power) ต่อไปนี้

...เป็นแฟนกัน จะมากอดมาหอม บ๊ี้ได้เน้อ เป็นก็มาทำโทษตกที่เก้าอี้ คนที่ดูแล เป็นจะว่าเฮาไม่สั่งสอนลูกหลาน เป็นคนเฒ่าคนแก่ไม่สอนลูกหลาน ไม่บอก จับเนื้อต้องตัวบ๊ี้ได้ ก็ต้องบอกสอนลูกหลาน

(ศรีวิชัย จิโน, ผู้ให้สัมภาษณ์, 14 กุมภาพันธ์ 2564)

...แม่ของแม่ (ยาย) แก่ไม่ยอมรับขันปู่ย่าเป็นเก้าอี้ มั่นจึงตกมาถึงรุ่นแม่

(ศรีประทีป กาวิชัย, ผู้ให้สัมภาษณ์, 21 กุมภาพันธ์ 2564)

...แม่เป็นเก้าอี้ของปู่ย่าตระกูลแม่ เพราะยายไม่ยอมรับเลยมาตกที่แม่แทน

(รุจิเรจ แก้วมาลา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 15 กุมภาพันธ์ 2564)

ฉะนั้น อำนาจจากการมอบหมายของสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างผีปู่ย่า (power to) ที่ให้บุคคล (ผู้หญิง) เข้าไปแสดงตัวตนและตัดสินใจในเรื่องต่าง ๆ ภายในครัวเรือนและสายตระกูล โดยการมอบหมายอำนาจผ่านทางหญิงสูงอายุที่เป็นเก้าอี้ในการควบคุมที่นาของสายตระกูล ฯลฯ ก็ส่งผลต่อสถานภาพที่สูงขึ้นได้เช่นกันเป็นการใช้อำนาจที่มีจากคุณธรรม (charisma) ของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ อีกด้านก็สะท้อนวิธีคิดเบื้องหลังอำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่เสมือนควบคุมพฤติกรรมและขอบเขตการใช้อำนาจของปัจเจกบุคคล (ผู้หญิงที่เป็นผู้ใช้อำนาจ) มิให้เอาเปรียบและละเมิดจากขนบธรรมเนียมประเพณีต่าง ๆ ที่กำหนดไว้ เพื่อให้การจัดความสัมพันธ์แบบส่วนรวมให้ (สมาชิกในสายตระกูลกลุ่มผีปู่ย่าเดียวกันและผู้คนที่เป็นลูกศิษย์ผีเจ้านาย) ได้ผลประโยชน์อย่างเท่าเทียมกัน

การใช้อำนาจที่ได้รับมอบหมายจากความคุ้มครองของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ (coverage ascribed power) มีกฎกติกาการยาทเป็นลักษณะสูงสุดและเป็นอันสิ้นสุด ซึ่งมักจะถูกกำหนดให้เป็นไปตามสิ่งศักดิ์สิทธิ์เบื้องบนหรือขนบธรรมเนียมของกลุ่มผีในตระกูลนั้น ๆ ดังนั้น ความศักดิ์สิทธิ์เป็นสิ่งที่ไม่อาจจะฝ่าฝืนและล่วงละเมิดได้ และเป็นสิ่งที่สูงที่สุดแล้วที่แต่ละตระกูลผีเดียวกันร่วมกันกำหนดและยอมรับ ซึ่งน่าจะหมายความว่า “สิ่งศักดิ์สิทธิ์เป็นผู้ควบคุมกฎ” และไม่จำเป็นต้องประกาศหรือแจ้งให้ทราบอย่างชัดเจน ส่วนใหญ่เก้าอี้ (ผู้นำในการประกอบพิธีกรรม) หรือม้าขี่ (ร่างทรง) จะเป็นผู้ใช้และควบคุมกฎของการประกอบพิธีกรรมให้เป็นไปตามสิ่งศักดิ์สิทธิ์นั้น ๆ และเพื่อ

ต้องการสะท้อนความทรงจำร่วมกันระหว่างผู้นำในการประกอบพิธีกรรม-สิ่งศักดิ์สิทธิ์-สมาชิกและลูกหลาน อย่างการไม่ผิดผี หรือการสืบทอดผีปู่ย่าตามสายตระกูลทางฝ่ายแม่

ขณะที่ในยุคปัจจุบันการใช้อำนาจที่มีต่อ (power to) จากการมอบหมายของสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างผีปู่ย่าไม่สอดคล้องและไม่เพียงพอกับความรับผิดชอบของผู้หญิงเปลี่ยนไปแล้ว ในทางตรงข้ามกลับพบการแฝงเร้นอยู่ในการปลุกฝังบ่มเพาะผ่าน habitus แบบไม่รู้ตัว โดยมีหิ้งและห่อผีปู่ย่าที่ยังสถิตให้เห็นเป็นรูปธรรม ดังคำสัมภาษณ์นี้

...มันเหมือนเป็นประเพณีที่เขาต้องทำ ค่อนข้างจะเชื่อ แม่พยายามจะรู้ว่าหนูต้องฮับต่อจากแม่ หนูไม่เชื่อใครง่าย ๆ หัวแข็งดี เพราะแม่สั่งสอนมา แต่สิ่งที่แม่บอกสอนจำได้หมด แม่จะอุ้มบอก เรียนรู้จากแม่ แม่!! มันจำมาตั้งแต่ละอ่อน ทำทุกปี แม่เป็นคนอุ้มซ้ำ ๆ เขาก็จำเนอะ

(ชนิษฐา เทพภิบาล, ผู้ให้สัมภาษณ์, 14 กุมภาพันธ์ 2564)

...พอเก้าโหลมาบอก ก็เตรียมตัว ลางาน ไม่ไปไหวไม่ได้นะ มันจะบ่มวน ถ้าไม่ติดธูระ หรือเจ็บไซ้เนะ ต้องไปไหว

(สุนภา ปัญญา, สัมภาษณ์, 22 พฤษภาคม 2564)

...มันก็ติดตัวเรา ไม่ทำเราก็บ่มวน

(กาญจนา ดาเรื่อน, ผู้ให้สัมภาษณ์, 19 พฤษภาคม 2564)

การที่ผู้คนและผู้หญิงต้องออกไปทำพันธกิจภายนอกชุมชนที่ใช้เพียง habitus ที่ถูกติดตั้งผ่านจิตสำนึกไม่มีประสิทธิภาพเพียงพอแล้ว ฉะนั้น ในยุคปัจจุบันจึงเรียกร้องการรักษาหรือหิ้งผีปู่ย่าที่มีคุณลักษณะที่จับต้องได้เสมือนเป็นการสร้างความเป็นรูปธรรมอย่างสูงไว้เพื่อยึดเหนี่ยวจิตใจอีกทางหนึ่งด้วย ขณะที่ผู้หญิงก็จำเป็นต้องมีการโยกย้ายไปมา (transformation) ด้วยการมีต้นทุน objectified form จากการครอบครองห่อหรือหิ้งผีปู่ย่าและแปรเปลี่ยนไปเป็นทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) ให้กับตนเองในการเป็นที่พึ่งทางจิตใจและบ่งบอกตัวตนที่มาจากอำนาจแห่งความภาคภูมิใจในอัตลักษณ์ ตัวตน และศักดิ์ศรีของการมีผีปู่ย่าเป็นของตัวเอง ฉะนั้น การแลกเปลี่ยนของทุนเชิงสัญลักษณ์จากครอบครองห่อและหิ้งผีปู่ย่านั้นเสมือนเป็นการอุทิศบวงสรวงตนให้แก่สิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่อยู่เบื้องบน ผ่านความพยายามที่จะแปลงโฉมสิ่งหยาบ ๆ เช่น ไม้ สังกะสี กระเบื้อง หรือปูนที่ใช้สร้างห่อและหิ้งผีปู่ย่าให้กลายเป็นสิ่งที่สวยงามและสูงส่ง



นอกจากนี้ผู้หญิงยังใช้อำนาจที่มีต่อ (power to) จากการมอบหมายโดยสถาบันในรูปแบบของโลกสมัยใหม่ อย่างกรณีของป่าตู่ที่ได้รับมอบหมายอำนาจจากหน่วยงานภาครัฐ (ดูเชิงอรรถที่ 49) มาใช้ปฏิบัติการทางการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจนั้น เพราะอำนาจดังกล่าวมีความเกี่ยวพันเป็นพิเศษกับการสื่อสารอำนาจในรูปแบบที่เป็นทางการก็เพื่อเป็นเครื่องมือ ตั้งแต่การเปิดตัวเองให้เป็นที่รู้จักในวงกว้างสู่การผลักดันตัวเองนำไปสู่การบรรลุอำนาจที่ชอบธรรม

**4.3 อำนาจร่วม (power with)** เป็นอำนาจที่เกิดจากการรวมตัวกันเป็นกลุ่ม องค์กร หรือเครือข่าย โดยการนำเอาแหล่งอำนาจที่ตนมีอยู่ เพื่อมาแลกเปลี่ยน ปรีกษาหารือ ช่วยเหลือ เกื้อกูล และการสนับสนุน ดังกรณีอำนาจร่วมที่เกิดจากการรวมกลุ่มของสมาชิกในกลุ่มผีป่วนตระกูลเดียวกัน ดังบทสัมภาษณ์นี้

...ให้รู้ว่าเป็นลูกหลานเรานะ เป็นพี่เป็นน้องกัน ญาติมาเจอกัน ให้รู้ว่าคนนี้เป็นลูกใครหลานใคร เหมือนวันรวมญาติ เพราะญาติก็แตกหน่อออกไป

(สุนภา ปัญญา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 20 พฤษภาคม 2564)

...แล้วถ้าญาติพี่น้องไม่ได้มา เราก็จะเอาของไหว้ไปให้กินเป็นสิริมงคล เอาอะไรก็ได้ ที่จากการไหว้แล้ว เอากับให้ลูกหลานกิน

(กาญจนา ดาเรือน, ผู้ให้สัมภาษณ์, 25 พฤษภาคม 2564)

...เอาเครื่องเช่นไหว้มาไหว้พ่อปู่แม่ย่า มาฮับมาหอมเอาเนื้อ (มารับ) ลูกหลานแม่จิม ลูกหลานแม่คำมาแล้ว ให้ปู่ย่าคอยให้ปกปักษ์รักษา ไปไหนอยู่ช่วยลูกหลาน ไปไหนก็ขอให้คุ้มครอง

(ศรีประทีป กาวิชัย, ผู้ให้สัมภาษณ์, 21 กุมภาพันธ์ 2564)

...มันเป็นกุศโลบายของคนแก่สมัยเก่าที่อยากให้ลูกหลานมาเจอกัน พุดคุย ญาติจะได้รู้จักคุ้นเคยกัน

(ร.ต.อ.ดำรงค์ วุฒิมา, ผู้ให้สัมภาษณ์, 7 กุมภาพันธ์ 2564)

การที่ผู้หญิงใช้อำนาจร่วม (power with) การขยายทุนทางสังคม (social capital) จากการสร้างเครือข่าย (network) ระหว่างผู้ประกอบการและผู้ร่วมพิธีกรรมด้วยกันเอง รวมทั้งการระดมทรัพยากรและลูกหลานแล้ว ยังเสมือนการตรวจเช็คสถานะความสัมพันธ์ของเครือญาติ ผ่านการถามไถ่เรื่องราวของสมาชิกแต่ละคน แต่ยังเป็นเครือข่ายที่จำกัดเฉพาะอยู่ในสายตระกูล

เท่านั้น ในปัจจุบันผู้หญิงบางคนจำเป็นต้องใช้สถานะทางสังคมอื่น ๆ เพิ่มเติมในการที่จะได้มาซึ่งอำนาจร่วม (power with) เช่น แก๊วผีแม่ขุ่มที่ดำรงสถานะการเป็นแม่ชี (ร่างทรง) ผีเจ้านายด้วย จึงใช้เครือข่ายการฟ้อนผีเจ้านายมาขยายเครือข่ายของตนเอง ซึ่งสรุปได้ว่า ผู้หญิงมิได้อยู่อย่างเป็นอิสระ หรือแยกตัวออกสิ่งอื่น ๆ ในทางตรงกันข้ามกลับใช้พันธมิตรจากสื่อพิธีกรรมในกลุ่มอื่น ๆ อย่าง ผีเจ้านายมาช่วยหนุนเสริมให้สามารถสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์อย่างพิธีกรรมผีปู่ย่าได้ เจกเช่นแม่ขุ่มที่ได้ขยายไปรับชั้นครูและมีมีการฟ้อนผีเจ้านายนั้น จึงมีเจ้าปู่เจ้าย่าจากผามอื่น หรือผีปู่ย่าจากตระกูลอื่น มาเป็นแขกรับเชิญในงานที่ลูกหลานเจ้าภาพจัดเลี้ยง และกลายมาเป็นตัวเสริมพลังในการสร้างความเข้มแข็งให้กับตัวเอง กลุ่ม และตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ต่อไป นอกจากนี้ยังใช้ควบคู่ไปกับการขยายเครือข่ายต่าง ๆ ดังกรณีของป่าตู่ที่เข้าร่วมหลากหลายกลุ่ม เช่น กลุ่มสตรีหมู่บ้านสันติสุข กลุ่มสภาวัฒนธรรมจังหวัด กลุ่มกาชาดไทยจังหวัดเชียงใหม่ กลุ่ม OTOP จังหวัดเชียงใหม่ ฯลฯ

หากปฏิบัติการทางการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงด้วยการใช้รูปแบบอำนาจร่วม (power with) สามารถพิจารณาเทียบเคียงเสมือนเป็น “มิติของการสร้างเครือข่าย” นอกจากนี้เพื่อเป็นแหล่งระดมทรัพยากรต่าง ๆ ที่ดีแล้ว แรงเกื้อกูลดังกล่าวยังเป็นแหล่งที่จะทำให้ผู้หญิงได้ใช้ “ขยายเส้นขอบฟ้าทางความรู้และความคิด” ออกไปให้กว้างไกลและเสริมรากฐานของอำนาจให้มั่นคงเพื่อต่อสู้กับปัจจัยและแรงปะทะที่เข้ามากระทบอย่างต่อเนื่อง เพราะผู้หญิงคงไม่สามารถยืนอยู่อย่างโดดเดี่ยวตามลำพังได้ แต่ต้องพึ่งพาอาศัยแรงหนุนเสริมจากเครือข่ายทั้งภายในและภายนอกเข้ามาช่วยซึ่งกันและกัน

**4.4 อำนาจภายในที่เกิดจากตัวปัจเจกบุคคล (power within)** เป็นอำนาจที่เกิดจากความเข้มแข็งฝ่ายจิตวิญญาณและสามารถเป็นพลังจิตพลังใจให้แก่ผู้อื่น เช่น อำนาจที่เกิดในระหว่างประกอบพิธีกรรม การทำสมาธิ หรือการมีสติควบคุมจิตใจ ซึ่งสามารถเป็นที่พึ่งทางจิตใจให้กับผู้เข้าร่วมได้ และพัฒนาไปสู่การประสบความสำเร็จก็จะเกิดเป็นอำนาจจากการมีความรู้ความสามารถเพิ่มขึ้น ความอหังการ หรือความมั่นอกมั่นใจในตนเองมากขึ้น

การใช้อำนาจภายในที่เกิดจากตัวปัจเจกบุคคล (power within) เป็นสิ่งที่แตกต่างกันขึ้นอยู่กับขีดความสามารถของแต่ละบุคคลหรือผู้หญิงในแต่ละกลุ่ม เช่นกรณีของการแทรกตัวเข้าร่วมกิจกรรมต่าง ๆ อย่างกลุ่มพัฒนาสตรี การทำงานการเมืองท้องถิ่น การทำงานกับหน่วยงานภาครัฐ หรือการเข้าร่วมทำงานวิชาการกับสถาบันการศึกษา รวมทั้งการประกอบอาชีพเพื่อหาเลี้ยงชีพในรูปแบบใหม่ ๆ ในการผลักดันหรือเปิดโอกาสให้เกิดสิ่งใหม่กับตัวเธอเองที่แตกต่างไปจากสิ่งเดิม ดังเช่นกรณีของป่าตู่จากบทสัมภาษณ์ที่ว่า

...ป่าก็ทำงานเพื่อสังคมนะ เป็นตัวแทนจังหวัดทำงานเหล่านักชาดช่วยผู้ประสบภัยต่าง ๆ เป็นประธานกลุ่มสตรีแม่บ้านสันติสุข เป็นที่ปรึกษานายกเทศมนตรีฯ เป็นเหรียญกษาปณ์ OTOP จังหวัดเชียงใหม่ เป็นวิทยากรอบรมให้กลุ่มแม่บ้านจากอำเภอต่าง ๆ ที่สนใจการทำไส้ฉั้วด้วยนะ

(ศรีสมร วรรณใหม่, ผู้ให้สัมภาษณ์, 5 พฤษภาคม, 2564)

อย่างไรก็ดี การใช้อำนาจภายในที่เกิดจากตัวปัจเจกบุคคล (power within) ไม่ใช่เรื่องง่าย ผู้หญิงจำเป็นต้องเพิ่มทุน embodied form อย่างการจัดการวิถีชีวิตของตัวเอง การเพิ่มพูนความรู้ความสามารถ ความเชื่อมั่นว่าจะจัดการกับชีวิตให้ได้ดี มีทักษะในการเรียนรู้ การเพิ่มพูนความรู้ใหม่ ๆ ไปจนกระทั่งพัฒนาไปสู่การประสบความสำเร็จก็จะเกิดความมั่นใจในตนเองไปพร้อมกันด้วย ดังกรณีของแม่รัมภ์รดาที่มีบทบาทเป็นฝ่ายสนับสนุนระหว่างประกอบพิธีกรรมของผีปู่ย่า และได้เสริมสร้างความรู้เรื่องการค้าขายวัวไปพร้อมกันด้วย ดังคำพูดนี้

...แม่ก็ขายวัว (วัว) ต้องดูเป็น มีหลายประเภท มันดูยาก มันจะงามบ่งาม สวยบ้าง สวยหน้าตาต้องหล่อ ไม่ใช่เห็นงัว (วัว) ตัวใหญ่ซื้อหมด บางครั้งงัว (วัว) ใหญ่ราคาหนึ่งหมื่น ตัวน้อยสองหมื่น หล่อเหลา ลำตัว ผิวงาม แข็งขาใหญ่ ขวัญ เขียววราคาดก เขาต้องมีขนาดกำลังดี ราคาดี เป็นจะเอาไปขุน ส่งออกไปขายทางจีน เราขุนเป็นก็มารับไป เป็นก็มาซื้อพอใจตัวไหนก็ตกลงกัน บางทีก็ซื้อไปขายต่างจังหวัด ซื้อปูน (โน่น) มาขายฟอง (บ้าง) ผ่านด่านต้องมีใบอนุญาตนะ มีขั้นตอนของมันอยู่ ยุ่งพอคุณเื้อ

(รัมภ์รดา ผัดใจ, ผู้ให้สัมภาษณ์, 24 กุมภาพันธ์ 2564)

ขณะที่ผู้หญิงก็มีปัจจัยที่ส่งเสริมอย่างต้นทุนดั้งเดิมของตัวเอง และเป็นแรงสนับสนุนที่สำคัญ แต่ไม่เพียงพอและมีแนวโน้มอ่อนแอลง การเสริมพลังอำนาจภายในที่เกิดจากตัวปัจเจกบุคคล (power within) ก็เสมือนเพิ่มความสามารถในการขยายทักษะการเรียนรู้ให้กลับกลายเป็นทุนชนิดใหม่ที่เกิดจากการตกผลึก และมีส่วนเสริมพลังอำนาจให้กับผู้หญิงไปใช้ในการต่อรองกับปัจจัยใหม่ ๆ ที่เข้ามาเพื่อให้ตัวเธอเองยังคงยืนหยัดอยู่บนพื้นที่พิธีกรรมอันศักดิ์สิทธิ์และพื้นที่ในชีวิตประจำวันเพื่อการทำมาหากินเลี้ยงชีพได้ต่อไป

ทั้งนี้สอดคล้องกับ Starhawk (1987) นักเคลื่อนไหวสตรีนิยมแบบจิตวิญญาณที่ให้ความเห็นว่า กระบวนทัศน์การมองโลกแบบแยกส่วนมีผลทำให้มนุษย์ไม่เห็นความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งต่าง ๆ เช่น ธรรมชาติ สิ่งแวดล้อม สัตว์ และมนุษย์ด้วยกันเอง รวมทั้งทำให้มนุษย์ไม่รู้สึกรู้สีกเป็นส่วนหนึ่งของโลก ซึ่งมีเพียงอำนาจเหนือที่เป็นแกนกลางของโลกทัศน์ และเสนอเพิ่มเติมว่า ในสภาพความเป็น

จริงในปัจจุบันนี้ไม่ได้มีเฉพาะรูปแบบอำนาจเหนือ (power over) เท่านั้น แต่ยังมีอำนาจภายใน (power within) ที่ซุกซ่อนอยู่ภายในตัวบุคคล หรือกลุ่มคนด้วย

ยิ่งไปกว่านั้น ผลที่เกิดขึ้นจากปฏิบัติการทางสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิง ไม่ได้จำกัดอยู่เพียงเพื่อให้บรรลุเป้าหมายของการมีอำนาจเหนือ (power over) ซึ่งเป็นรูปแบบอำนาจในการควบคุมสิ่งต่าง ๆ แต่ยังสัมพันธ์ถึงอำนาจที่มีต่อ (power to) อำนาจร่วม (power with) และอำนาจภายในที่เกิดจากตัวปัจเจกบุคคล (power within) ถึงแม้ว่าในการวิเคราะห์ จะแยกพลังอำนาจของผู้หญิงที่ใช้ทำการสื่อสารทั้ง 4 ประเภทนี้ออกจากกันเพื่อความชัดเจน แต่ในความเป็นจริงแล้วพลังอำนาจทั้ง 4 ประเภทนี้ก็จะโยงใยและซ้อนทับกันไปมาอย่างแยกไม่ออก โดยเฉพาะผู้หญิงที่สามารถปรับความเชื่อเดิมผสมผสานกับความเชื่อใหม่มาเสริมพลังให้ตัวเองอย่างเหมาะสม รวมทั้งการยกระดับความสัมพันธ์เชิงอำนาจมาต่อรองกับสิ่งต่าง ๆ ได้ในระดับหนึ่ง

อย่างไรก็ดี ผู้วิจัยมีความเชื่อมั่นเป็นอย่างยิ่งว่า ปฏิบัติทางสื่อสารของผู้หญิงล้านนา เพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ผ่านองค์ประกอบทางการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ (S-M-C-R-E) จะเป็นปฏิบัติการที่แสดงให้เห็นศักยภาพของผู้หญิงในการต่อรองกับสิ่งต่าง ๆ เพราะด้วยคุณลักษณะของผู้หญิงก่อให้เกิดอำนาจในสองด้าน คือ ด้านแรกเป็นอำนาจจากภายนอก อย่างเช่นโครงสร้างทางสังคมและวัฒนธรรมล้านนาที่เป็นตัวเข้าไปกำหนด และอีกด้านเป็นอำนาจที่เกิดจากการกระทำของตัวปัจเจกบุคคล (ผู้หญิง) สร้างขึ้นเอง เช่น ความมั่นอกมั่นใจ ความเชื่อมั่น ความอหังการ ความสำเร็จ บารมี ความเชื่อมั่นว่าจะจัดการกับชีวิตให้ได้ดี การช่วยเหลือผู้อื่น ฯลฯ ซึ่งตัวผู้หญิงจำเป็นต้องใช้พื้นที่การสื่อสารพิเศษทั้งสองส่วนในการก่อรูปตนเอง ผ่านการสะสม แลกเปลี่ยน ขยาย และถ่ายโอนไปมาระหว่างทุนทางวัฒนธรรม ทุนทางสัญลักษณ์ ทุนทางสังคม และทุนทางเศรษฐกิจที่แยบยล ทั้งนี้การปฏิบัติการผ่านทุนด้านต่าง ๆ นี้จะช่วยให้ผู้หญิงสามารถปรับตัวไปตามสถานการณ์และแผ่ร่นไปด้วยพลังอำนาจ



## บทที่ 8

### บทสรุป

การวิจัยเรื่อง “การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)” เป็นการศึกษาเชิงคุณภาพที่ศึกษามิติเชิงอำนาจของผู้หญิงล้านนาสองส่วนร่วมกัน คือ ส่วนแรกเป็นการศึกษาเชิงพัฒนาการประวัติศาสตร์ (historical approach) ด้วยการเติมมิติด้านกาลเวลาในแต่ละยุคสมัย (time dimension) เพื่อให้เห็นทั้งมิติการคงอยู่และมิติการเปลี่ยนแปลงที่เชื่อมโยงกับสังคมและวัฒนธรรม รวมทั้งความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาที่ลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษในโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริง ตลอดจนปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่ของอำนาจผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ทั้งนี้ได้แบ่งการศึกษาออกตามกรอบแนวคิดการวิจัย ตั้งแต่ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal) ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ (changing status and creation of identity) และยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน (contesting space) ส่วนที่สองเป็นการศึกษาภาคตัดขวาง (cross-sectional study) จะทำให้เห็นร่องรอยจากยุคอดีตที่ส่งผลมาสู่สภาพการณ์เชิงอำนาจและการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ยุคปัจจุบัน ซึ่งผู้วิจัยได้ตั้งวัตถุประสงค์การวิจัยไว้ดังนี้

1. เพื่อศึกษาอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน
2. เพื่อวิเคราะห์ปัจจัยที่ส่งเสริมและปัจจัยที่เป็นอุปสรรคต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน
3. เพื่อวิเคราะห์การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)
4. เพื่อศึกษาความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาที่ลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษในโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริง

ประกอบกับการวิเคราะห์ โดยใช้แนวคิดการวิเคราะห์สื่อพิธีกรรมพื้นบ้านและอำนาจที่เกิดจากตัวสื่อ (folk ritual media analysis and the power of ritual media) ทฤษฎีสตรีนิยมเชิงวิพากษ์ (theory of critical feminism) กับเพศสภาพในอุษาคเนย์ (gender in Southeast Asia) แนวคิดการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ (communication for empowerment) และแนวคิด

โครงสร้างสังคม vs ผู้กระทำและการปฏิบัติการ (structure vs agency/practice) แนวคิดความโน้มเอียงเชิงอุปนิสัย (habitus) แนวคิดปริณทลหรืออาณาบริเวณของสังคม (field) และแนวคิดทุน (capital) ของ P. Bourdieu

ในการศึกษานี้ผู้วิจัยใช้การวิเคราะห์พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ (historical approach) ผ่านวิธีการวิเคราะห์เอกสาร (documentary research) และการวิเคราะห์ภาคตัดขวาง (cross-sectional study) ผ่านวิธีการสัมภาษณ์เจาะลึก (in-depth interview) และการลงสังเกตการณ์ภาคสนาม (field observation) ในการสำรวจและเก็บรวบรวมข้อมูล เพื่อตอบปัญหานำวิจัย (research question) ที่ตั้งไว้ว่า จากยุคอดีตจวบจนยุคปัจจุบัน ด้วยเงื่อนไขปัจจัยต่าง ๆ ที่เข้ามาในสังคมล้านนาและการหดตัวของพื้นที่การสื่อสารในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ได้ส่งผลต่อการสืบทอดอำนาจของผู้หญิงอย่างไร รวมทั้งผู้หญิงได้ใช้ปฏิบัติการทางการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจอย่างไร

### สรุปผลการวิจัย

#### อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จากอดีตจวบจนปัจจุบัน

ทั้งนี้จากข้อมูลที่ได้จากเอกสารที่เป็นบันทึก (documentary data) เช่น งานวิจัย งานเขียนเชิงประวัติศาสตร์ และหนังสือต่าง ๆ ที่เกี่ยวกับผู้หญิงและพิธีกรรมล้านนา รวมไปถึงข้อมูลที่ได้จากการสัมภาษณ์กลุ่มตัวอย่างผู้ที่มีส่วนเกี่ยวข้อง (stakeholder) กับสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) คือกลุ่มผู้หญิงล้านนา กลุ่มผู้ชายและเพศที่สามที่มีส่วนเกี่ยวข้องได้สัมผัสกับพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ผนวกกับการสังเกตการณ์ภาคสนามระหว่างประกอบพิธีกรรม ทั้งในพื้นที่โลกศักดิ์สิทธิ์อย่างพิธีกรรม คือ พิธีกรรมการเลี้ยงผีปู่ย่าในช่วงเวลาปกติตามประเพณีระหว่างเดือนพฤษภาคมถึงเดือนมิถุนายนของทุกปี (เดือน 9 เหนือตามปฏิทินล้านนา) และช่วงเวลาพิเศษ เช่น การแต่งงาน (การใส่ผีบ้านผู้หญิง หรือการข่อยผี-บ้านผู้ชาย) การขึ้นบ้านใหม่ และพื้นที่โลกความเป็นจริงที่ผู้หญิงเข้าไปปฏิบัติการสื่อสาร เช่น พื้นที่ในการประกอบอาชีพ การเมืองท้องถิ่น การช่วยเหลือสังคม ฯลฯ ของผู้วิจัยในขณะลงพื้นที่

ดังนั้น ผู้วิจัยขอสรุปผลการศึกษิตตามวัตถุประสงค์การวิจัยทั้ง 4 ข้อ สำหรับในส่วนแรก ผู้วิจัยขอตอบวัตถุประสงค์ข้อ 1 ข้อ 2 และข้อ 4 ที่ตั้งไว้ดังนี้

1. เพื่อศึกษาอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน

2. เพื่อวิเคราะห์ปัจจัยที่ส่งเสริมและปัจจัยที่เป็นอุปสรรคต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน

4. เพื่อศึกษาความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาที่สั่นไหวไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษในโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริง

จากวัตถุประสงค์ข้างต้น สามารถประมวลและสรุปผลการศึกษาอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ทั้งนี้ในวัตถุประสงค์ข้อ 1 เริ่มจากการวิเคราะห์คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ดังรายละเอียดจากตารางสรุปผลการวิจัยต่อไปนี้

ตาราง 10 สรุปคุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จากอดีตถึงปัจจุบัน

คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)	ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal)	ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ (changing status and creation of identity)	ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน (contesting space)
1. บริบทสังคมส่งผลต่อสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)	เกษตรกรรมดั้งเดิมเพื่อการยังชีพ และต้องพึ่งพาอาศัยกันบนพื้นฐานระบบเครือญาติ	การเข้าของพุทธศาสนา วาทกรรมการเป็นผีกะมณฑลเทศาภิบาล การเน้นวัฒนธรรมชาติหนึ่งเดียว (จอมพล ป.) เศรษฐกิจแบบเงินตรา การละทิ้งผีปู่ย่า/การแบ่งผี	ความสนใจรื้อฟื้น สื่อพื้นบ้านของยูเนสโก และนักวิชาการไทย กระแสชุมชนนิยม สำนึกกรักบ้านเกิด วิกฤตอัตลักษณ์ของผู้คน การเข้ามาของเพศที่สาม ยุคโลกาภิวัตน์ สังคมแห่งความเสี่ยง
สถานภาพของตัวสื่อ	ผูกพันกับวิถีชีวิตและตอบสนองผู้คนแบบส่วนรวมได้อย่างดี	ผู้คนไม่สนใจประกอบพิธีทำพอบเป็นพิธีรูปแบบอยู่ เนื้อหา/คุณค่า/ความหมายเริ่มหายไปจากชุมชน	อยู่ในช่วงขาลงและกำลังรื้อฟื้นกลับมา
2. การเรียกชื่อ	ผีปู่ย่าเรียกชื่อตามชาติพันธุ์ คือ ผีปู่ย่า ผีชะกุ่ม ผีมด ผีเม็ง ผีมดซอนเม็ง	เพิ่มผีเม็งน้ำฮา (น้ำปลาร้า)	เพิ่มการเรียกผีปู่ย่าตามต้นกำเนิดของสายตระกูลและเจ้าของที่ดิน

คุณลักษณะของ สื่อพิธีกรรมบูชา บรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)	ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal)	ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลง สถานะและตัวตนแบบใหม่ (changing status and creation of identity)	ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่ สนามประลองและแข่งขัน (contesting space)
การให้ความหมาย	วิญญาณบรรพบุรุษฝ่าย แม่ อำนาจของผู้อาวุโส กฎหมายประเพณี	วิญญาณบรรพบุรุษฝ่าย แม่ ไม่ค่อยควบคุม ลูกหลาน ไม่สร้างสำนึก อำนาจผู้อาวุโสน้อยลง	วิญญาณบรรพบุรุษฝ่าย แม่ เน้นอำนาจการผิดผี กุศโลบายยึดมั่นจิตใจ ลูกหลาน เครื่องเตือนใจ
3. ระดับการสื่อสาร เชิงพิธีกรรม	การสื่อสารระหว่าง บุคคล, การสื่อสารแบบ กลุ่มเชื่อมโยงคน กลุ่ม คน และสิ่งศักดิ์สิทธิ์ (เข้มข้น)	การสื่อสารระหว่างบุคคล, การสื่อสารแบบกลุ่ม เชื่อมโยงคน กลุ่มคน และ สิ่งศักดิ์สิทธิ์ (จางลง) เน้นปัจเจกบุคคล	การสื่อสารระหว่างบุคคล, การสื่อสารเน้นเฉพาะกลุ่ม เล็ก (ผู้หญิง) เน้นปัจเจกบุคคล
4. ผู้มีส่วนเกี่ยวข้อง ผู้ส่งสาร (sender) ผู้ประกอบพิธีกรรม บทบาทหน้าที่ ของเจ้าผี	ผีปู่ย่า เจ้าผี (ลูกสาวคน โต) ม้าขี่ (ร่างทรง) (ลูกสาวคนเล็ก) เป็นหญิงชรา ดูแลหิ้งหรือหอผีปู่ย่า ผู้นำในการประกอบ พิธีกรรม การสืบทอด อุดมการณ์ผีปู่ย่า	ผีปู่ย่า เจ้าผี (ลูกสาวคนโต) ม้าขี่ (ร่างทรง) (ลูกสาวคน เล็ก) และหญิงที่แบ่งผีมา ดูแล เป็นหญิงชรา ดูแลหิ้งหรือหอผีปู่ย่า ผู้นำในการประกอบ พิธีกรรม การสืบทอด ประเพณี	ผีปู่ย่า เจ้าผี (ลูกสาวคนโต) หญิงที่แบ่งผี หญิงที่ดูแล ที่ดิน) มีทั้งหญิงชรา วัย กลางคน และรุ่นใหม่ ดูแลหิ้งหรือหอผีปู่ย่า ผู้นำในการประกอบ พิธีกรรม การสืบทอด ประเพณี แจ่งข่าวสาร จัดเตรียมสถานที่
การสืบทอดเจ้าผี	ผ่านสายตระกูลทางฝ่าย แม่ที่อยู่ในบ้านเจ้าผี	ผ่านสายตระกูลทางฝ่ายแม่ ที่อยู่ในบ้านเจ้าผีและ การแบ่งผี	ผ่านสายตระกูลทางฝ่าย แม่ ตามตำแหน่งที่ตั้งขอ หอหรือหิ้งผีปู่ย่า เกิด วิกฤติในชีวิต หรือผ่าน ลูกเขยและลูกสะใภ้
ผู้รับสาร (receiver) ผู้เข้าร่วมพิธีกรรม	สมาชิกในตระกูล เข้าร่วมทุกคน	สมาชิกในตระกูลไม่ได้เข้า ร่วมทุกคน มักจะเป็นหญิง สูงอายุและแม่บ้าน ส่วนวัย ทำงานและเยาวชนหายไป	สมาชิกและลูกหลานสาย ตระกูล (ผีเดียวกัน) ไม่ได้ เข้าร่วมทุกคน ยึดความ สะดวก (คนวงใน) เพิ่มคน วงนอก



คุณลักษณะของ สื่อพิธีกรรมบูชา บรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)	ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal)	ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลง สถานะและตัวตนแบบใหม่ (changing status and creation of identity)	ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่ สนามประลองและแข่งขัน (contesting space)
5. เนื้อหาสาร (message)	การคลันตาลตาม คำขอ การสาปแช่ง เมื่อลบลหู่ การขอขมา การขอพร การบอก กล่าว การเคารพนับถือ	เหมือนเดิม เพิ่มการบนบาน เรื่องสมัยใหม่	เหมือนเดิม เพิ่มการ ต่อรอง
สิ่งของ อุปกรณ์ และเครื่องเซ่นไหว้	วัว หมู หรือไก่เมือง น้ำ ใสดินเผา ขนมจ้อก (ขนมเทียน) ขนมเกลือ ฯลฯ	เหลือไก่เมือง เพิ่มไข่ไก่ ปลา แห้ง และน้ำปลาร้า (จาก ภาวะวิกฤติทางเศรษฐกิจ) สิ่งของอื่น ๆ ยังเหมือนเดิม	วัว หมู (หายไป) ไก่เมือง และไข่ไก่ สิ่งของอื่น ๆ ปรับตามยุคสมัย
คุณค่าและ ความหมาย ซ่อนเร้นอยู่	เพื่อความอุดมสมบูรณ์ และการขยายเครือญาติ พูดถึงความหมาย ของการกินข้าวซากผีปู่ย่า	ไม่ค่อยพูดถึงความหมาย ของการกินข้าวซากผีปู่ย่า และทำพอบเป็นพิธี	ไม่ค่อยพูดถึงความหมาย ทำพอบเป็นพิธี แต่เพิ่ม ความหมายใหม่ของการ กินข้าวซากผีปู่ย่าเพื่อความ เป็นสิริมงคล หรือสิ่งของ ไม่สำคัญเท่ากับการเข้า มาร่วมพิธี
6. บทบาทหน้าที่ ของสื่อ	เน้นเพื่อส่วนรวม เช่น ช่วยเหลือเกื้อกูล อบรม สั่งสอน ดูแลศักดิ์ศรี ผู้หญิง หรือสนุกสนาน ในหมู่พี่น้อง	เน้นเพื่อครอบครัวเชิงเดี่ยว และปัจเจกบุคคล ช่วยเหลือเกื้อกูลน้อยลง ไม่ค่อยรู้จักกัน ไม่สามารถ อบรมสั่งสอนลูกหลานได้ การสนุกสนานยังคงอยู่	เหมือนในยุคที่ผ่านมา การสนุกสนานหายไป เพิ่มการสร้างอัตลักษณ์ ใหม่ ๆ และเป็นที่ยังทาง ใจบางกลุ่มบางคน
7. ช่องทางการสื่อสาร (channel)	ตามประเพณีและโอกาส	ตามประเพณีและโอกาส	เหมือนในยุคที่ผ่านมา
ช่วงเวลา	พิเศษหรือเผชิญวิกฤติ	พิเศษหรือเผชิญวิกฤติ	เหมือนในยุคที่ผ่านมา
ประกอบพิธี	หิ้ง/หอผีปู่ย่า สถิตอยู่ที่ บ้านแก้าผี	หิ้ง/หอผีปู่ย่า สถิตอยู่ที่บ้าน แก้าผี และที่แบ่งผีมา	
ขั้นตอนประกอบ พิธี	กำหนดตายตัว	กำหนดตายตัว (ไม่มีการ เตรียมการเสร็จพิธีแยกย้าย)	กำหนดไม่ตายตัว เน้นที่ ลูกหลาน (มีการเตรียมการ ก่อนพิธี หลังพิธีแยกย้าย)

คุณลักษณะของ สื่อพิธีกรรมบูชา บรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)	ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal)	ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลง สถานะและตัวตนแบบใหม่ (changing status and creation of identity)	ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่ สนามประลองและแข่งขัน (contesting space)
8. ข้อกำหนด/ข้อ ห้าม	ต้องนำสิ่งของมาทำและ จัดเตรียมใส่ภาชนะ รวมกันที่บ้านแก๊ผีและ หลังจากถวายสิ่งของ ต้องนำมาทำอาหารกิน ร่วมกัน และมีการร้องรำ ทำเพลง	แต่ละครอบครัวนำสิ่งของ ที่ใช้ประกอบพิธีเตรียมมา จากบ้านตัวเอง นำสิ่งของมารวมจัดใส่ ภาชนะที่แก๊ผีเตรียมไว้ การผัดผิ เน้นไปที่ผัด สัมพันธทางเพศ	เหมือนในยุคที่ผ่านมา การเสียดผิกลับมาใช้ สิ่งของเหมือนอดีต
	การผัดผิ การลวงกิน จับมือถือแขนไปถึงผัด สัมพันธทางเพศ การเสียดผิใช้สิ่งของ	หรือการแต่งงาน การเสียดผิใช้เงินสดแทน สิ่งของ	

**ในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่** (ก่อนปี พ.ศ. 1984) ด้วยตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เกิดขึ้นในบริบทเกษตรกรรมแบบยังชีพที่มีธรรมชาติแวดล้อมและที่ดินเป็นทรัพยากรสำคัญ ญาติพี่น้องต้องพึ่งพาและได้รับความร่วมมือเพื่อเป็นแรงงาน ขอบเขตของตัวสื่อจึงครอบคลุมในระดับเครือญาติ (คนวงใน) ทำให้การเข้าร่วมพิธีกรรมต้องมีเงื่อนไขและข้อปฏิบัติร่วมกัน (เน้นเรื่องส่วนรวม) อีกทั้งสถานะของตัวสื่อที่ผูกพันกับวิถีชีวิตก็สามารถตอบสนองผู้คนในสายตระกูลได้เป็นอย่างดีจากโครงสร้างสังคมล้าหน้าที่กำหนดบทบาทให้ผู้หญิงเป็นผู้นำในการสืบทอดพิธีกรรมจากกลไกความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าที่หล่อหลอมอยู่เบื้องหลัง จึงทำให้ตัวสื่อเป็นพื้นที่การสื่อสารที่ค่อนข้างเปิดโอกาสให้ผู้หญิงเข้าไปครอบครองได้ง่ายกว่า

**เมื่อเข้าสู่ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่** (พ.ศ. 1984-2539) ช่วงแรก การเข้ามาของพุทธศาสนา สถานภาพของตัวสื่อจึงมีลักษณะผ่อนปรนให้กลมกลืนลดการขัดแย้ง เพื่อให้ยังคงดำรงอยู่ต่อไปได้ เช่นกรณีการเพิ่มขึ้นตอนทางฝ่ายสงฆ์เข้ามาในการประกอบพิธีกรรม หรือการสร้างความหมายใหม่ให้ผีปู่ย่าเป็นผีคนละกลุ่มกับเปรต **ช่วงที่สอง** สมัยล้าหน้าเป็นเมืองประเทศราชแห่งราชอาณาจักรสยามและการขยายอิทธิพลของอังกฤษ (พ.ศ. 2317-2442) การรวมหัวเมืองเป็นมณฑลเทศาภิบาล (พ.ศ. 2443-2476) จวบจนมาถึงการผนวกรวมล้าหน้าเป็นจังหวัดหนึ่งของไทย (พ.ศ. 2477-2500) เกิดการโยกย้ายและแบ่งผีปู่ย่าจากหิ้งหรือห่อผีปู่ย่าเดิม รวมไปถึงการสร้างกฎเกณฑ์ของตัวสื่อแบบเคร่งครัดผ่านหญิงชรา (แก๊ผี) ในการจำกัดการครอบครองที่ดิน

**และช่วงที่สาม** ปัจจัยจากการเข้ามาของระบบเงินตรา (พ.ศ. 2501-2539) ทำให้ผู้คนต้องออกไปทำงานนอกชุมชนการนำฝิပ္ย้าไปด้วยก็มิสะดวกมากนัก จึงทำให้ผู้คนและผู้หญิงบางส่วนจำเป็นต้องละทิ้ง อย่างน้อยก็มีการแบ่งฝิပ္ย้าไปด้วย หรือมีการปรับเปลี่ยนองค์ประกอบของเช่นไหว้ เช่น การใช้อำนาจของเงินสดมาแทนที่สิ่งของอย่างหั่วหมู การแต่งงานมาแทนพิธีกรรมการเสียดี ฯลฯ รวมทั้งการประกอบพิธีกรรมที่ทำพอเป็นพิธี เน้นเฉพาะรูปแบบเท่านั้น ส่วนคุณค่า เนื้อหา และความหมายได้หายไป สถานภาพของตัวสื่อจึงอยู่ในช่วงขาลงและกำลังจะหายไปจากชุมชน

**ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน** (พ.ศ. 2540 – 2564) จากผลพวงจากยุคที่ผ่านมาทำให้สถานภาพของตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ฝิပ္ย้า) ตกต่ำ อยู่ในช่วงขาลงและเริ่มสูญหายไป แต่เมื่อเข้าสู่ยุคปี พ.ศ. 2540 เป็นช่วงที่องค์กรระดับสากลอย่างยูเนสโกหันมาให้ความสนใจ ประกอบกับสังคมไทยเผชิญวิกฤติเศรษฐกิจ “ต้มยำกุ้ง” ผู้คนจึงเปิดรับกระแสชุมชนนิยม หรือ “สำนึกรักบ้านเกิด” กันทุกภูมิภาค รวมทั้งการเข้ามาของเทศที่สามในพื้นที่พิธีกรรมและการเข้าสู่ยุคโลกาภิวัตน์กับสังคมแห่งความเสี่ยงส่งผลให้สถานภาพของตัวสื่อถูกรื้อฟื้น อาทิ การเพิ่มเติมคุณลักษณะใหม่ ๆ เข้ามา เช่น การใส่ความหมายของฝิပ္ย้าใหม่ ๆ อย่างสิ่งของและเครื่องเช่นไหว้ในพิธีกรรมไม่สำคัญเท่ากับการเข้าร่วมพิธีกรรมของสมาชิก หรือเพิ่มวิธีการสืบทอดและบทบาทหน้าที่ของเก่าฝิ แต่สิ่งที่ยังคงรักษาไว้และปรับเปลี่ยนไม่ได้ คือการที่แต่ละครอบครัวต้องนำสิ่งของที่ใช้เช่นไหว้มาใส่รวมในภาชนะเดียวกันนับเป็นกุศโลบายสร้างความเหนียวแน่นของกลุ่มฝิในสายตระกูลนั้น รวมไปถึงคุณลักษณะที่มีการต่อรอง เช่น การรอมขอมกับฝิပ္ย้าในเรื่องการดูแลลูกหลาน ฯลฯ

ผลการวิจัยครั้งนี้กลับแสดงให้เห็นว่า คุณลักษณะของตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ฝิပ္ย้า) จะมีลักษณะเป็นแบบ “เพิ่มเติมคุณลักษณะใหม่ ๆ เข้ามา” และ “การแทนที่คุณลักษณะที่เป็นของเก่า” โดยอาจจะเพิ่มเข้ามาเฉย ๆ หรือเพิ่มเข้ามาแบบผสมผสาน และมีการ “ลดทอนหรือตัดทิ้งรูปแบบเก่า” อย่างการเพิ่มมิติความหมายของพิธีกรรมที่แต่ละกลุ่มฝิပ္ย้าได้สร้างสรรค์ขึ้นมาใหม่ ซึ่งสะท้อนให้เห็นการเพิ่มรูปแบบใหม่เข้ามาแทนแบบเก็บทั้งของเก่าและใหม่ (addition) จนกระทั่งมาเป็นการแทนที่ (substitution)

**การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า):  
กระบวนการผลิต การผลิตซ้ำ และขอบเขตของอำนาจจากอดีตจวบจนปัจจุบัน**

ผู้วิจัยได้ใช้เกณฑ์ของ R. Williams (1981) ที่เสนอแนวทางในการศึกษากระบวนการทางวัฒนธรรมมาใช้ในการวิเคราะห์เพื่อให้เห็นการปฏิบัติการทางสังคม ผ่านกระบวนการผลิตและผลิตซ้ำอำนาจของผู้หญิง ดังรายละเอียดต่อไปนี้

**1. มิติการผลิตหรือการสร้างอำนาจ (production)**

ผ่านกระบวนการได้มาซึ่งอำนาจ อันประกอบด้วย แหล่งที่มาของอำนาจในสองส่วน คือ อำนาจที่มาจากโครงสร้างทางสังคมล้านนาเป็นตัวกำหนด และอำนาจที่มาจากศักยภาพของตัวผู้หญิงล้านนา และลักษณะของอำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) ซึ่งอำนาจเหล่านี้ปฏิบัติการอยู่ในชีวิตประจำวัน ผ่านการทำงานของสถาบันต่าง ๆ ของสังคมล้านนา ซึ่งสามารถพิจารณาได้จากตารางสรุปผลการวิจัย ดังรายละเอียดต่อไปนี้

**ตาราง 11 สรุปมิติการผลิตหรือการสร้างอำนาจจากอดีตถึงปัจจุบัน**

อำนาจของผู้หญิงล้านนา	ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal)	ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ (changing status and creation of identity)	ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน (contesting space)
1. การผลิตหรือการสร้างอำนาจ (production) คือ กระบวนการได้มาซึ่งอำนาจของผู้หญิงล้านนา			
1.1) แหล่งที่มาของอำนาจ (1.1.1) อำนาจที่มาจากโครงสร้างทางสังคมล้านนาเป็นตัวกำหนด	- ความเชื่อเกี่ยวกับการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) - ระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่ - การควบคุมความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชาย	- ความเชื่อเกี่ยวกับการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) - ระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่ - การควบคุมความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชาย	- ความเชื่อเกี่ยวกับการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) - ระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่ - การควบคุมความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชาย
	(แหล่งที่มาของอำนาจในแต่ละส่วนทำงานเป็นเอกเทศต่อกัน)	(แหล่งที่มาของอำนาจในแต่ละส่วนต้องผนึกกำลังทำงานร่วมกัน)	(แหล่งที่มาของอำนาจสองส่วนหลังเป็นเพียงปัจจัยเสริม)



อำนาจของผู้หญิงล้านนา	ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal)	ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ (changing status and creation of identity)	ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน (contesting space)
(1.1.2) อำนาจที่มาจากศักยภาพของผู้หญิงล้านนา	<p>มิติเชิงเศรษฐกิจและการค้าขาย</p> <p>- บทบาทผู้นำในการจัดการเศรษฐกิจของครัวเรือนและเครือข่าย (ระบบเศรษฐกิจเกษตรกรรมแบบยังชีพ)</p>	<p>มิติเชิงเศรษฐกิจ</p> <p>- บทบาทผู้รับผิดชอบครอบครัวและหารายได้</p> <p>อย่างวัตถุและเงินทอง เพื่อจุนเจือครอบครัว (ระบบเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตรา)</p>	<p>มิติเชิงเศรษฐกิจ</p> <p>- บทบาทผู้รับผิดชอบครอบครัวและหารายได้</p> <p>อย่างวัตถุและเงินทอง เพื่อจุนเจือครอบครัว (ยังคงอยู่)</p> <p>- บทบาทตามอาชีพ</p> <p>- บทบาทด้านการเมืองท้องถิ่น สังคม ชุมชน และวัฒนธรรม (เพิ่มเติมเข้ามา) (ระบบยุคโลกาภิวัตน์)</p>
1.2) ลักษณะของอำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power)	<p>- อำนาจจากความเกรงใจ</p> <p>- อำนาจจากความเคารพ ยำเกรง ศรัทธา และบารมี (เป็นอำนาจที่มาจากการเป็นผู้นำ ทั้งการครอบครองที่ดินและการสืบทอดพิธีกรรม)</p>	<p>- อำนาจจากความเคารพ ยำเกรง ศรัทธาและบารมี</p> <p>- อำนาจจากการมีหน้ามีตาในสังคม (เป็นอำนาจที่มาจากการหารายได้ในมิติเศรษฐกิจแบบวัตถุและเงินทอง)</p>	<p>- อำนาจจากความเคารพ ยำเกรง ศรัทธาและบารมี (จากการมอบหมายสถานภาพ)</p> <p>- อำนาจจากการประสบความสำเร็จ ความมีชื่อเสียง และเกียรติยศ</p> <p>- อำนาจจากความภาคภูมิใจในอัตลักษณ์ตัวตน และศักดิ์ศรีของการมีผีปู่ย่า (เป็นอำนาจที่มาจากการได้รับการยอมรับจากสังคมวงกว้าง)</p>

จากตารางสรุปมิติการผลิตหรือการสร้างอำนาจ (production) ในแต่ละยุค ทำให้เห็นกระบวนการได้มาซึ่งอำนาจของผู้หญิงล้านนาที่เป็นการปรับเปลี่ยนแบบฉับพลันในแต่ละแหล่งที่มาของอำนาจ ซึ่งในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่อำนาจทั้งสามส่วนเป็นเอกเทศต่อกัน แต่เมื่อเข้าสู่ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่อำนาจในแต่ละส่วนมีขีดจำกัดลดลงจึงจำเป็นต้องทำงาน

ร่วมกันภายใต้อำนาจหลักใหญ่ของความเชื่อเรื่องผีปู่ย่า สำหรับในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขันอำนาจจากระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่กับการควบคุมความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายเป็นเพียงปัจจัยเสริมให้ความเชื่อผีปู่ย่าชอบธรรมมากยิ่งขึ้น

ขณะที่อีกด้านมีการใช้อำนาจที่มาจากศักยภาพของผู้หญิง สำหรับยุคผู้หญิงเป็นใหญ่เน้นบทบาทการดูแลเศรษฐกิจของครัวเรือนและเครือญาติตามระบบเกษตรกรรมแบบยังชีพ แต่เมื่อก้าวเข้าสู่ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ได้เพิ่มบทบาทผู้รับผิดชอบครอบครัวและหารายได้อย่างวัตถุและเงินทองเพื่อจุนเจือครอบครัวตามระบบเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตรา ส่วนยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน บทบาทการหารายได้ให้กับครอบครัวยังคงดำรงอยู่ แต่มีการเพิ่มเติมบทบาทสมัยใหม่ เฉกเช่นการนำองค์ความรู้ในแบบฉบับของผู้หญิงอย่างงานฝีมือมาสู่หัตถกรรมพื้นบ้าน บทบาทตามอาชีพ บทบาทด้านการเมืองท้องถิ่น บทบาทด้านสังคมและวัฒนธรรม ส่วนลักษณะของอำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) ได้ใช้อำนาจทั้งในรูปแบบเก่าและใหม่

ผลที่ได้จากการวิจัยครั้งนี้กลับแสดงให้เห็นว่า การผลิตหรือการสร้างอำนาจ (production) ของผู้หญิงในแต่ละยุคนั้น กระบวนการได้มาซึ่งอำนาจจำเป็นต้องผนึกกำลังระหว่างแหล่งอำนาจที่มาจากโครงสร้างทางสังคมล้านนาเป็นตัวกำหนด โดยเฉพาะความเชื่อการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่คอยกำกับอยู่เบื้องหลัง รวมทั้งแหล่งอำนาจที่มาจากศักยภาพของผู้หญิง ด้วยการเพิ่มเติมแหล่งอำนาจแบบสมัยใหม่ ๆ อยู่เสมอ ผ่านลักษณะของอำนาจเชิงวัฒนธรรม เฉกเช่นเดิม

## 2. มิติการเผยแพร่หรือการใช้อำนาจ (distribution)

ผ่านรูปแบบที่ใช้ในปฏิบัติการเพื่อนำไปสู่เป้าหมายการใช้อำนาจของผู้หญิงในด้านต่าง ๆ ทั้งนี้สามารถอธิบายได้จากตารางสรุปผลการวิจัย ดังต่อไปนี้

ตาราง 12 สรุปลักษณะการเผยแพร่หรือการใช้อำนาจจากอดีตถึงปัจจุบัน

อำนาจของ ผู้หญิงล้านนา	ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal)	ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลง สถานะและตัวตนแบบใหม่ (changing status and creation of identity)	ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่ สนามประลอง และแข่งขัน (contesting space)
2) การเผยแพร่หรือการใช้อำนาจ (distribution) คือ รูปแบบที่ใช้ในการปฏิบัติการทางอำนาจ			
2.1) รูปแบบการใช้ อำนาจ	- การออกกฎเกณฑ์ หรือคำสั่ง - การตัดสินใจ	- การวางกฎเกณฑ์ - การตอบโต้ - การแลกเปลี่ยน - การสร้างเครือข่าย และพันธมิตร	- การตัดสินใจ - การปรึกษาหารือ ให้ กำลังใจและแบ่งปัน - การโยกองค์ความรู้ การฝึกฝน และค้นหา ความรู้ใหม่ ๆ - การประชุมเพื่อแลกเปลี่ยน ประสบการณ์ - การสร้างเครือข่าย และพันธมิตร

จากตารางสรุปลักษณะการเผยแพร่หรือการใช้อำนาจ (distribution) ในแต่ละยุค ทำให้เห็นว่า รูปแบบการใช้อำนาจของผู้หญิงนั้น เป็นการปรับเปลี่ยนแบบเพิ่มเติมรูปแบบของอำนาจใหม่ ๆ เข้ามาอยู่เสมอ จากรูปแบบของการใช้อำนาจด้วยการออกกฎเกณฑ์หรือคำสั่ง และการตัดสินใจ ทว่ามีการเพิ่มการวางกฎเกณฑ์ การตอบโต้ การแลกเปลี่ยน การปรึกษาหารือ ให้กำลังใจและแบ่งปัน การโยกองค์ความรู้ การฝึกฝน และค้นหาความรู้ใหม่ ๆ การประชุมเพื่อแลกเปลี่ยนประสบการณ์ รวมไปถึงการสร้างเครือข่ายและพันธมิตร

ผลการวิจัยครั้งนี้กลับแสดงให้เห็นว่า รูปแบบการใช้อำนาจจะมีลักษณะเป็นแบบ “เพิ่มเติมรูปแบบการใช้อำนาจใหม่ ๆ เข้ามา” และ “การแทนที่รูปแบบอำนาจของเก่า” โดยอาจจะเพิ่มเข้ามาเฉย ๆ หรือเพิ่มเข้ามาแบบผสมผสาน และมี “การลดทอนหรือตัดทิ้งรูปแบบเก่า” อย่างการออกคำสั่งออกไป ซึ่งสะท้อนให้เห็นพัฒนาการของการใช้อำนาจจากรูปแบบเก่าเปลี่ยนผ่านมาสู่การเพิ่มรูปแบบใหม่เข้ามาแทน แบบเก็บทั้งของเก่าและใหม่ (addition) จนกระทั่งมาเป็นการแทนที่ (substitution) ด้วยอำนาจในรูปแบบสมัยใหม่ที่สาธารณะแบบผู้ชาย ด้วยการใช้กระบวนการจัดการแบบผู้หญิง อย่างการเข้าอกเข้าใจ การให้กำลังใจ การแบ่งปัน การรับฟังความคิดเห็น ฯลฯ

### 3. มิติการบริโภคหรือจุดมุ่งหมายและเป้าหมายของการใช้อำนาจ (consumption)

เป็นผลลัพธ์ของการใช้อำนาจที่ผู้หญิงต้องการและพึงประสงค์จะได้รับ สามารถพิจารณาได้จากตารางสรุปผลการวิจัย ดังรายละเอียดต่อไปนี้

ตาราง 13 สรุปมิติการบริโภคหรือจุดมุ่งหมาย เป้าหมายการใช้อำนาจจากอดีตถึงปัจจุบัน

อำนาจของผู้หญิงล้านนา	ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal)	ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลง สถานะและตัวตนแบบใหม่ (changing status and creation of identity)	ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่ สนามประลอง และแข่งขัน (contesting space)
3) มิติการบริโภคหรือจุดมุ่งหมายและเป้าหมายของการใช้อำนาจ (consumption)			
3.1) จุดมุ่งหมายของการใช้อำนาจหรือขอบเขตของอำนาจ	เพื่อครัวเรือน กลุ่ม เครือญาติ และสมาชิก ในตระกูลผีเดียวกัน รวมไปถึงชุมชนและสังคม (ระบบครอบครัวใหญ่แบบชนบท)	เพื่อตัวเองและครอบครัว มากกว่าเครือญาติ แต่เน้นหนักไปที่ครอบครัว มากกว่าตัวเอง (ระบบครอบครัวเดี่ยว)	เพื่อตัวเองและครอบครัว จากการสร้างชื่อเสียงให้แก่วงศ์ตระกูล และการขยายไปสู่ระดับชุมชนและสังคมวงกว้าง (ระบบครอบครัวเดี่ยว)
3.2) เป้าหมายของการใช้อำนาจ	- การเข้าไปจัดการกับ ทรัพยากรต่าง ๆ ของ ครัวเรือนและเครือญาติ (ระบบเศรษฐกิจแบบเครือญาติ)	- การเข้าไปจัดการกับ ทรัพยากรต่าง ๆ ตั้งแต่ การจัดการกับทรัพย์สิน และการจัดการที่อยู่อาศัย ของครอบครัวตัวเอง - การจัดการกับร่างกาย ของผู้หญิงล้านนา - การจัดการในเรื่องอาชีพ (ระบบครอบครัวเดี่ยว)	- การจัดการในเรื่อง อาชีพ - การใช้อำนาจเพื่อ เสริมสร้างตัวตนและ อัตลักษณ์ใหม่ ๆ (ระบบครอบครัวเดี่ยวและ สังคมที่เป็น ปัจเจกชนไปสู่วงกว้าง)

จากตารางการวิเคราะห์มิติการบริโภคหรือจุดมุ่งหมายและเป้าหมายของการใช้อำนาจ (consumption) ในแต่ละยุคนี้ ขอบเขตของการใช้อำนาจในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่เป็นไปเพื่อครัวเรือน เครือญาติ สมาชิกในตระกูลและชุมชน (เน้นไปที่ระดับกลุ่ม) เมื่อเข้าสู่ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะ และตัวตนแบบใหม่เป็นไปเพื่อครอบครัวและตัวเองมากกว่าเครือญาติ (เน้นไปที่ระดับครอบครัว) ส่วนยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขันเป็นไปเพื่อตัวเองและครอบครัว ในลักษณะของการสร้างชื่อเสียงให้แก่วงศ์ตระกูล และการขยายไปสู่ระดับชุมชนและสังคมวงกว้าง (เน้นไปที่ระดับปัจเจกบุคคล ชุมชน และสังคม)



สำหรับเป้าหมายของการใช้อำนาจที่ผู้หญิงต้องการและพึงประสงค์จะได้รับนั้น ในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่เพื่อเข้าไปจัดการกับทรัพยากรต่าง ๆ ของสายตระกูล ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่เพื่อเข้าไปจัดการกับทรัพยากรต่าง ๆ ตั้งแต่การจัดการกับทรัพย์สินและการจัดการที่อยู่อาศัยของครอบครัวตัวเอง การจัดการกับร่างกายของผู้หญิง และการจัดการในเรื่องอาชีพที่เน้นทำเพื่อครอบครัวมากกว่าตัวเอง สำหรับในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขันเพื่อการจัดการในเรื่องอาชีพ รวมทั้งการเสริมสร้างตัวตนและอัตลักษณ์ใหม่ ๆ

ทว่าผลที่ได้จากการศึกษาค้นคว้ากลับแสดงให้เห็นว่า เมื่อผู้หญิงมีการเปลี่ยนผ่านในแต่ละยุคก็จะมี การแตกตัวไปตามจุดมุ่งหมายและเป้าหมายของการใช้อำนาจใหม่ ๆ ที่สอดคล้องกับบริบททางสังคมและปัจจัยที่เข้ามาอยู่เสมอเพื่อให้ยังคงตอบสนองต่อความต้องการของครอบครัว กลุ่ม ตัวเอง ชุมชน และสังคมต่อไปได้ เฉกเช่นในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ที่ลักษณะโครงสร้างทางสังคมวางอยู่บนระบบครอบครัวใหญ่ในวิถีการผลิตแบบเกษตรกรรมจึงเป็นไปเพื่อส่วนรวม เมื่อเข้าสู่ยุคเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ ด้วยระบบเศรษฐกิจแบบเงินตราทำให้เริ่มจำกัดวงเพื่อครอบครัวเดี่ยว ส่วนในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขันได้ขยับขยายไปสู่ภายนอกชุมชนในวงกว้างเพื่อชื่อเสียงของตัวเองและวงศ์ตระกูล

#### 4. มิติการผลิตซ้ำหรือการรักษาอำนาจ (reproduction)

การผลิตซ้ำเพื่อรักษาอำนาจ (reproduction) ของผู้หญิง ซึ่งพิจารณาได้จากตารางสรุปผลการวิจัยดังต่อไปนี้

ตาราง 14 สรุปมิติการผลิตซ้ำหรือการรักษาอำนาจจากอดีตถึงปัจจุบัน

อำนาจของ ผู้หญิงล้านนา	ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal)	ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลง สถานะและตัวตนแบบใหม่ (changing status and creation of identity)	ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่ สนามประลอง และแข่งขัน (contesting space)
4) มิติการผลิตซ้ำหรือการรักษาอำนาจ (reproduction)			
จุดมุ่งหมายของ การใช้อำนาจ	- การผลิตซ้ำอำนาจใน ลักษณะเดิม	- การเพิ่มเข้ามา (addition) - การเลือกสรรบางส่วน (selective)	- การเพิ่มเข้ามา (addition) - การเลือกสรรบางส่วน (selective) - การสร้างใหม่ (reconstruction)

จากการศึกษามิติการผลิตซ้ำหรือการรักษาอำนาจ (reproduction) ในแต่ละยุค ทำให้เห็นการรักษาอำนาจที่มีลักษณะเพิ่มเติมวิธีการใหม่ ๆ เข้ามาอยู่เสมอ ตั้งแต่การผลิตซ้ำอำนาจในลักษณะเหมือนเดิม (reproduction) มาสู่การเพิ่มเข้ามา (addition) การเลือกสรรบางส่วน (selective) และที่สำคัญคือ การสร้างใหม่ (reconstruction) อาจมีเป้าหมายเพื่อต่อรองกับความเปลี่ยนแปลงของบริบทสังคมล้านนา ดังยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ที่ผลิตซ้ำอำนาจในลักษณะเดิม ส่วนยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่เพิ่มวิธีการผลิตซ้ำ ได้แก่ การเพิ่มเข้ามา (addition) และการเลือกสรรบางส่วน (selective) ในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขันเพิ่มวิธีการผลิตซ้ำผ่านการสร้างใหม่ (reconstruction) ทั้งนี้เป็นเพราะในแง่องค์ประกอบ (element) ของอำนาจไม่มีอะไรเปลี่ยนแปลงแล้ว สิ่งที่จะทำให้การรักษาอำนาจยังคงดำรงอยู่ คือ การผสมผสาน การจัดระบบ และการจัดวางความสัมพันธ์ (hybridize, organize, relation) ที่ยังเป็นสิ่งใหม่อยู่

ทว่าผลการวิจัยที่ได้จากการศึกษาครั้งนี้กลับแสดงให้เห็นว่า ในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ที่มีการใช้รูปแบบอำนาจทั้งเก่าและใหม่เสมือนเป็นการผลิตซ้ำด้วยการผสมผสาน (hybridize) และการจัดเรียงการใช้แหล่งที่มาของอำนาจจากระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่ การควบคุมความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายให้เป็นเพียงตัวเสริมของความเชื่อการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ได้ทำงานเป็นตัวหลักนั้นก็แสดงให้เห็นการผลิตซ้ำด้วยวิธีการจัดวางความสัมพันธ์ (relation) ส่วนยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขันผู้หญิงได้เลือกใช้การผลิตซ้ำด้วยการจัดระบบอำนาจ (organize) ด้วยการผลิตใหม่ของอำนาจและสร้างพื้นที่ทางสังคมโดยการเข้าไปในพื้นที่โลกศักดิ์สิทธิ์อย่างพิธีกรรมเดิมและสร้างพื้นที่การสื่อสารในโลกความจริงรูปแบบสมัยใหม่ ผ่านการโยกองค์ความรู้เดิม เสริมสร้าง และเพิ่มเติมทักษะใหม่ ๆ นั่นเอง

**ปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)**

ผู้วิจัยสามารถสรุปปัจจัยที่ส่งเสริมและปัจจัยที่เป็นอุปสรรคต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) โดยแบ่งออกเป็น 3 ช่วงสำคัญ ๆ ทั้งนี้สามารถพิจารณาได้จากตารางสรุปผลการวิจัย ดังต่อไปนี้

ตาราง 15 สรุปปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จากอดีตถึงปัจจุบัน

ปัจจัยที่ส่ง	ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal)	ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ (changing status and creation of identity)	ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สาธารณะและแข่งขัน (contesting space)
ผลต่ออำนาจ	ปัจจัยที่ส่งเสริม	ปัจจัยที่ส่งเสริม	ปัจจัยที่เป็นอุปสรรค
ปัจจัยภายใน	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ระบบครอบครัวและเครือญาติของคน</li> <li>- การแบ่งพื้นที่อำนาจทางวัฒนธรรมของหญิงชาย</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- การคลอนแคลงของระบบครอบครัวและเครือญาติของคน</li> <li>- ความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าได้ลดความสำคัญลง</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- สถานภาพของตัวสื่อ</li> <li>- การหล่อหลอมและแฝงฝังตัวของผีปู่ย่าของคนล้านนา</li> <li>- สถานภาพของตัวสื่อ</li> <li>- ระบบครอบครัวแบบเดี่ยว</li> </ul>
ปัจจัยภายนอก	<ul style="list-style-type: none"> <li>- การอยู่ติดพื้นที่ของผู้หญิง</li> <li>- การสร้างพื้นที่ของการเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ศักยภาพในการเสริมสร้างการปรับตัวด้านใหม่ ๆ ของผู้หญิงล้านนา</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- การโยกองค์ความรู้การแตกตัวตนและพลิกโฉมหน้าใหม่ ๆ ผ่านพื้นที่การสื่อสารใหม่</li> </ul>
สังคมล้านนา	-	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ระบบเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตรา</li> <li>- อิทธิทธิของพุทธศาสนา</li> <li>- นโยบายที่มาจากภาครัฐส่วนกลาง</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- เพศที่สามเข้ามา</li> <li>- กระแสโลกาภิวัตน์</li> <li>- สังคมแห่งความเสียด</li> </ul>

จากตารางปัจจัยที่ส่งเสริมและปัจจัยที่เป็นอุปสรรคต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ของแต่ละยุคสมัยนั้น ทำให้เห็นว่า

**ปัจจัยที่ส่งเสริม** ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่มีปัจจัยภายในของสังคมล้านนา ได้แก่ ระบบครอบครัวและเครือญาติของคนล้านนา และการแบ่งพื้นที่อำนาจทางวัฒนธรรมของหญิงชาย ปัจจัยจากตัวผู้หญิงล้านนา ได้แก่ การอยู่ติดพื้นที่ และการสร้างพื้นที่ของการเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ ส่วนยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ มีปัจจัยจากตัวผู้หญิงล้านนาอย่างศักยภาพในการปรับตัวด้านใหม่ ๆ และปัจจัยภายนอกสังคมล้านนาอย่างการเข้ามาของมิชชันนารี ส่วนยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน มีทั้งปัจจัยภายในสังคมล้านนา คือ สถานภาพของตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) การหล่อหลอมและแผ่ฝังความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าของคนล้านนา และปัจจัยจากตัวผู้หญิงล้านนา ได้แก่ ศักยภาพในการโยกองค์ความรู้ การแตกตัวตนและพลิกโฉมหน้าใหม่ผ่านพื้นที่การสื่อสารรูปแบบใหม่

**ปัจจัยที่เป็นอุปสรรค** ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ มีปัจจัยภายในของสังคมล้านนา ได้แก่ การคลอนแคลนของระบบครอบครัวและเครือญาติของคนล้านนา และความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าได้ลดความสำคัญลง ปัจจัยภายนอกของสังคมล้านนา ได้แก่ ระบบเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตรา อิทธิพลของพุทธศาสนา และนโยบายที่มาจากภาครัฐส่วนกลาง ส่วนยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน มีปัจจัยภายในของสังคมล้านนาก็คือ ระบบครอบครัวแบบเดี่ยว และยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน มีปัจจัยภายนอก ได้แก่ การเข้ามาของเพศที่สาม กระแสโลกาภิวัตน์ และสังคมแห่งความเสี่ยง

**และปัจจัยที่เป็นทั้งส่งเสริมและเป็นอุปสรรค** ในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน ซึ่งเป็นปัจจัยภายในคือ สถานภาพของตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า โครงสร้างสังคมที่เป็นเงื่อนไขในการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงไม่ได้ตายตัว ทว่ามีการเปลี่ยนแปลงแบบค่อยเป็นค่อยไปอยู่เสมอ ฉะนั้น การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงผ่าน habitus ก็ปรับเปลี่ยนเช่นกัน ด้วยการเพิ่มเติม habitus ตัวใหม่ ๆ เข้ามา ดังเช่นกรณีการเข้ามาของเพศที่สาม ด้วยการใช้เรื่องเล่าจากตำนานการสร้างโลกตามความเชื่อของชาวล้านนาในคัมภีร์ปฐมมูลมุณี (ดูที่เชิงอรรถ 50) ที่กล่าวถึงการสร้างกฎเกณฑ์การแบ่งแยกเรื่องเพศของสังคมล้านนาที่ยืดหยุ่น ผนวกกับคุณลักษณะของเพศที่สามที่สอดรับกับการประกอบพิธีกรรม เช่น บุคลิกและการทำงานได้เหมือนผู้หญิง (ความละเอียดอ่อน) ไม่มีข้อจำกัด (ไม่มีประจำเดือน) ฯลฯ ในการสื่อสารก็มีส่วนทำให้คนในสังคมล้านนาเริ่มเข้าใจและยอมรับได้ไม่ยากนัก ส่วนคนที่มักตั้งคำถามและกังวลกับการเข้ามาในพื้นที่พิธีกรรมของเพศที่สามก็น่าจะเป็นคนนอกอาณาเขตของสังคมล้านนา (field) นั่นเอง



### ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาที่ลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษ

หากพิจารณาความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาที่ลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษในโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริงจากอดีตจวบจนปัจจุบัน มีลักษณะเป็นแบบที่ทั้งสองฝ่ายกำหนดซึ่งกันและกัน พื้นที่การสื่อสารของผู้หญิงจึงไม่ได้จำกัดอยู่เฉพาะในพื้นที่โลกศักดิ์สิทธิ์อย่างพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เพียงอย่างเดียว ยังมีการสื่อสารผ่านพื้นที่โลกความเป็นจริงทั้งอาณาเขตภายในครอบครัว ครัวเรือน และพื้นที่ภายในชุมชน รวมทั้งการขยายไปยังพื้นที่โลกภายนอกชุมชน ดังตารางต่อไปนี้

ตาราง 16 ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาที่ลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษ จากอดีตถึงปัจจุบัน

ความสัมพันธ์ของอำนาจ ในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ	ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal)	ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลง สถานะและตัวตนแบบใหม่ (changing status and creation of identity)	ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่ สนามประลอง และแข่งขัน (contesting space)
ความสัมพันธ์ของอำนาจ ผู้หญิงกับการใช้พื้นที่ การสื่อสารพิเศษ	- พื้นที่ในโลกศักดิ์สิทธิ์ และพื้นที่ในโลกความเป็นจริงภายใน ครอบครัว เครือญาติ และภายในชุมชน (ในสัดส่วนเท่า ๆ กัน)	- พื้นที่ในโลกศักดิ์สิทธิ์ และพื้นที่ในโลกความเป็นจริง ภายในครอบครัว และขยายไปยังพื้นที่ ในโลกความเป็นจริง ภายนอกชุมชน (field)	- พื้นที่ในโลกศักดิ์สิทธิ์ และพื้นที่ในโลกความเป็นจริง สัดส่วนภายใน ครอบครัว เครือญาติ ลดลง แยกขาดจากกัน เพิ่มในและนอกชุมชน ในพื้นที่สาธารณะอัน หลากหลาย (field)
	- ผู้หญิงใช้วิธีการ “สวมรอยอำนาจของ สิ่งศักดิ์สิทธิ์” ผ่านการ เป็นผู้นำในสายตระกูล ด้วยการทำตามต้นแบบ (mimesis) และการ ลอกเลียนแบบ (imitation) ในการ สร้าง habitus	- ผู้หญิงใช้วิธีการ “ถอดรูปเดิมและการ แปลงร่างใหม่” ผ่าน บทบาทการเป็น ผู้รับผิดชอบครอบครัว ในเชิงวัตถุและเงินทอง ด้วย “การรับวัฒนธรรม เข้ามาในตัว” (embodiment) และ สร้าง habitus ใหม่ ๆ	- ผู้หญิงใช้วิธีการ “การแตกตัวตนใหม่” (infiltration) ผ่านการ เป็นผู้นำ และผสม habitus เก่าและใหม่

ความสัมพันธ์ของอำนาจ ในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ	ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal)	ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลง สถานะและตัวตนแบบใหม่ (changing status and creation of identity)	ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่ สนามประลอง และแข่งขัน (contesting space)
ความสัมพันธ์ของอำนาจ ผู้หญิงกับลักษณะของ อำนาจที่เกิดขึ้นจากตัว สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพ บุรุษ (ผีปู่ย่า)	อำนาจแห่งความคุ้มครอง (coverage ascribed power) จากสิ่งศักดิ์สิทธิ์ อย่างผีปู่ย่า อำนาจแห่ง การมอบหมายสถานภาพ และอำนาจของการ ครอบครองวัตถุสสาร	ช่วงแรกและช่วงที่สอง (พ.ศ. 1984-2500) ยังคงใช้ อำนาจแห่งความคุ้มครอง (coverage ascribed power) จากผีปู่ย่า ส่วนช่วงที่สาม (พ.ศ. 2501- 2539) การใช้อำนาจจาก ผีปู่ย่า อำนาจแห่งการ มอบหมายสถานภาพ และ อำนาจของการครอบครอง วัตถุสสาร <b>ลดน้อยลง</b>	ผู้หญิงใช้อำนาจจากสิ่ง ศักดิ์สิทธิ์จากผีปู่ย่าแห่ง ความคุ้มครอง (coverage ascribed power) อำนาจแห่งการ มอบหมายสถานภาพ (status conferral power) <b>ลดน้อยลง</b> แต่อำนาจแห่งความ ปรารถนาและครอบครอง ที่มีอยู่ในวัตถุสสาร (offing power) <b>ยังคง</b> <b>รักษาและคงสภาพเอาไว้</b> และใช้สถานะทางสังคม ผ่านชุดอำนาจที่ หลากหลาย
ความสัมพันธ์ของอำนาจ กับความรับผิดชอบของ ผู้หญิงล้านนาในพื้นที่ การสื่อสารพิเศษ	- สัดส่วนของอำนาจ <b>เพียงพอ</b> ให้ผู้หญิงมี อำนาจมาก - จุดยืนต่อเรื่องอำนาจ อำนาจผู้หญิงสูงขึ้น อำนาจของผีปู่ย่ายังคง มีอำนาจเท่าเดิมแบบ generative power หรือ win-win strategies	- สัดส่วนของอำนาจ ผู้หญิงมีอำนาจ <b>น้อยลง</b> - จุดยืนต่อเรื่องอำนาจ ในลักษณะจำนต่อระบบ เศรษฐกิจทุนนิยมแบบ เงินตรา แบบ zero sum game	- สัดส่วนของอำนาจ ผู้หญิงมีอำนาจ <b>น้อยลง</b> - จุดยืนต่อเรื่องอำนาจ ในลักษณะต่อรอง แบบ distributive power หรือ win-lose strategies
	- ความรับผิดชอบของ ผู้หญิงมากและส่งผลให้ อำนาจสูง	- อำนาจและความ รับผิดชอบต่อไม่ไปในทิศทาง เดียวกัน	- อำนาจและความ รับผิดชอบต่อไม่ไปในทิศทาง เดียวกัน

ความสัมพันธ์ของอำนาจ ในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ	ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal)	ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลง สถานะและตัวตนแบบใหม่ (changing status and creation of identity)	ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่ สนามประลอง และแข่งขัน (contesting space)
ความสัมพันธ์ของอำนาจ กับการสร้างและการสั่ง สมทุนของผู้หญิงล้านนา ในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ	- การปฏิบัติกรตาม บทบาทหน้าที่ ความ รับผิดชอบ และ สถานภาพที่มอบให้ เป็นทุนทางวัฒนธรรม ทุนทางสังคม และกลาย มาเป็นทุนทางสัญลักษณ์	- การปฏิบัติกรแปรอำนาจ ที่เป็นธรรมของผีปู้ย่า เป็นทุนทางวัฒนธรรมที่ นำไปสู่ทุนทางสังคมกลาย มาเป็นทุนทางสัญลักษณ์ และทุนทางเศรษฐกิจ - การปฏิบัติกรแปลงโฉม ร่างกายให้กลายเป็นแรงงาน สินค้าและปัจจัยการผลิต ผ่านระบบเศรษฐกิจอยู่บน habitus เป็นทุนทาง เศรษฐกิจ ทุนทางวัฒนธรรม และทุนทางสังคมให้กลาย มาเป็นทุนทางสัญลักษณ์	- การปฏิบัติกรจากการ เกื้อหนุนของสถานะทาง สังคมอันหลากหลาย เป็นการผสมผสานทุนเก่า ใหม่ ทุนทางวัฒนธรรม ทุนทางสังคม สัมผัสเกิด เป็นทุนทางสัญลักษณ์ และทุนทางเศรษฐกิจ
	- ได้รับอำนาจเชิง วัฒนธรรมจากการเป็น เพศศักดิ์สิทธิ์ บารมี และ การได้รับการยอมรับจาก คนในตระกูล	- ได้รับอำนาจเชิงวัฒนธรรม จากการเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ การได้รับการยอมรับ เคารพนับถือ และการเป็น ลูกสาวที่ดี	- ได้รับอำนาจเชิง วัฒนธรรมจากการมี สถานะทางสังคม อันหลากหลายให้พลิก โฉมหน้าใหม่ ๆ

จากตารางข้างต้น สามารถสรุปได้ว่า **ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงกับการใช้พื้นที่การสื่อสารพิเศษ** ในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ได้ใช้พื้นที่ครอบครัว เครือญาติ และภายในชุมชน ด้วย “การสวมรอยอำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ผีปู้ย่า” จากการกำหนดบทบาทและสถานภาพผ่านการทำตามต้นแบบ (mimesis) และการลอกเลียนแบบ (imitation) เป็น habitus ร่วมที่กำหนดจากสังคมล้านนา เมื่อเข้าสู่ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะตัวตนแบบใหม่ได้ขยายไปสู่ภายนอกชุมชน ด้วย “การถอดรูปเดิมและการแปลงร่างใหม่” จากการเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัวในเชิงวัตถุและเงินทองผ่านการรับวัฒนธรรมเข้ามาในตัว (embodiment) และสร้าง habitus ใหม่ ๆ ขึ้นมา ส่วนยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน การใช้พื้นที่ในครอบครัวและเครือญาติน้อยลงกลับเพิ่มพื้นที่ภายในและภายนอกชุมชน ด้วย “การแตกตัวตนแบบใหม่” ผ่านการเป็นผู้นำและผสมผสาน habitus

ทั้งเก่าและใหม่ **ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงกับลักษณะของอำนาจที่เกิดขึ้นจากตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)** ในยุคแรกใช้อำนาจจากการมอบหมายของผีปู่ย่าเป็นหลัก เมื่อเข้าสู่ยุคต่อมาเริ่มใช้น้อยลง ขณะที่ในยุคปัจจุบันกลับพบอำนาจการครอบครองที่มีอยู่ในวัตถุสสาร (offing power) เช่นหอหรือผีปู่ย่าที่ยังคงรักษาและคงสภาพเอาไว้ **ความสัมพันธ์ของอำนาจกับความรับผิดชอบของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ** ในยุคแรกความรับผิดชอบมากส่งผลให้อำนาจสูงไปด้วย ส่วนยุคต่อมาจวบจนมาถึงยุคปัจจุบันอำนาจและความรับผิดชอบไม่ไปในทิศทางเดียวกันทำให้ต้องใช้สถานะทางสังคมผ่านชุดอำนาจที่หลากหลาย เช่น อำนาจทางเศรษฐกิจ หรืออำนาจจากการทำงานกับหน่วยงานต่าง ๆ **ความสัมพันธ์ของอำนาจกับการสร้างและการสั่งสมทุนของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ** จากอดีตจวบจนปัจจุบันเป็นการปฏิบัติการตามพันธกิจที่ได้รับและเปลี่ยนไปตามบริบทของสังคมที่อยู่บน habitus ของสังคมล้านนา ซึ่งก่อให้เกิดทุนทางวัฒนธรรม ทุนทางสังคม หรือทุนทางเศรษฐกิจและกลักลับกลายมาเป็นทุนทางสัญลักษณ์ที่นำไปสู่การได้รับอำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) เฉกเช่นกัน จะแตกต่างกันไปตามรายละเอียดของแต่ละยุค

ผลการวิจัยครั้งนี้แสดงให้เห็นว่า ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงที่ลื่นไหลไปมาระหว่างโลกศักดิ์สิทธิ์และโลกความเป็นจริงกลับกลายเป็นจุดเด่นให้ผู้หญิงสามารถเลือกสรรปฏิบัติการจากพื้นที่การสื่อสารและอำนาจที่อยู่รอบ ๆ ตัวของพวกเขาที่เปลี่ยนแปลงไป ด้วยลักษณะของการเพิ่มเติมสิ่งใหม่เข้ามา หรือการแทนที่สิ่งเก่า (substitution) อย่างการใช้พื้นที่ภายในและนอกชุมชนเข้ามาทดแทนพื้นที่ของสายตระกูล หรือการเพิ่มเข้ามาแบบผสมผสาน อย่างในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ที่มีการใช้พื้นที่และอำนาจทางเศรษฐกิจมาผสมผสานกับอำนาจของผีปู่ย่า หรือการแตกตัวตนแบบเก็บทั้งของเก่าและใหม่ (addition) ในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน ทว่าก็เป็นภาระอันหนักหน่วงให้ผู้หญิงต้องแสวงหาการใช้พื้นที่การสื่อสารใหม่ ๆ และการสั่งสมทุนชนิดต่าง ๆ มาใช้เป็นหน้าตักเพื่อต่อรองกับความเปลี่ยนแปลงที่เข้ามาเป้าหมายหลักเพื่อรักษา “อำนาจเชิงวัฒนธรรม” (soft power) ให้คงอยู่สืบเนื่องต่อไป

ดังนั้น ปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จากอดีตจวบจนปัจจุบัน สามารถสรุปได้ว่า ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่อำนาจความคุ้มครองและมอบหมาย (power to) จากสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างผีปู่ย่าเป็นหลักสำคัญ เพราะอำนาจจากโครงสร้างสังคมและตัวสื่อพิธีกรรมทรงพลังมากพอและเป็นไปในทิศทางเดียวกันกับพันธกิจของผู้หญิง ขณะที่เมื่อเข้าสู่ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ที่สภาวะการณ์เปลี่ยนแปลงไป ทำให้เกิดความรับผิดชอบแบบใหม่ที่ต้องเผชิญที่ไม่สอดคล้องกับอำนาจของตัวสื่อพิธีกรรมแบบเดิมและเกิดรอยแยกขาดจากกัน ส่วนยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขันที่มีความพยายามจะเชื่อมต่อกันระหว่างทั้งสองพื้นที่ แต่อำนาจจากตัวสื่อพิธีกรรมก็ยังคงลดน้อยถอยลง ผู้หญิงจึงได้ใช้อำนาจและตัวตนในพื้นที่สาธารณะแบบใหม่มาช่วยหนุนเสริมสถานภาพ ดังแผนภาพสรุปความสัมพันธ์ต่อไปนี้





ภาพ 41 สรุปปฏิบัติการผ่านกระบวนการผลิตและผลิตซ้ำอำนาจของผู้หญิงจากอดีตสู่ปัจจุบัน

สำหรับการประมวลและสรุปผลการศึกษาในส่วนสุดท้าย ผู้วิจัยขอตอบวัตถุประสงค์การวิจัยข้อ 3 ที่ตั้งไว้ดังนี้

3. เพื่อวิเคราะห์การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

### การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

การสื่อสารของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เพื่อเสริมสร้างอำนาจไม่ได้เป็นการสื่อสารแบบปกติทั่วไป และยังเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับอำนาจที่อยู่ในความสัมพันธ์ของการสื่อสาร งานวิจัยนี้จึงมุ่งศึกษาปฏิบัติการทางการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ผ่านองค์ประกอบการสื่อสาร (S-M-C-R-E) ที่ผู้หญิงได้เลือกสรรมาใช้ต่อรองในพื้นที่การสื่อสารแห่งนี้ ดังที่ P. Bourdieu (1986a) ได้แบ่งระดับของการใช้ความรู้เรื่องปฏิบัติการ (knowledge of practice) และผู้วิจัยได้นำมาเป็นฐานในการวิเคราะห์ปฏิบัติการของผู้หญิง ซึ่งแบ่งออกเป็น 3 ระดับ คือ

**ระดับแรก** เป็นความรู้ระดับที่มองเห็นและคุ้นเคยกันอยู่ในชีวิตประจำวัน อย่างสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในเชิงปริมาณเป็นพื้นที่ที่ผู้หญิงเข้ามามีส่วนร่วมในจำนวนมาก ส่วนในเชิงคุณภาพผู้หญิงมีบทบาทหน้าที่และรูปแบบการมีส่วนร่วมอันหลากหลาย เรียกว่า ความรู้ระดับปรากฏการณ์ (phenomenological knowledge level)

**ระดับที่สอง** เป็นความรู้ที่เกิดจากการแยกความรู้ออกจากประสบการณ์มายกระดับและประกอบสร้างขึ้นมาใหม่ ซึ่งมาจากความรู้แห่งการปฏิบัติในระดับแรก คือความรู้แห่งการปฏิบัติเพื่อเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงในผลการวิจัยบทที่ 4-6 ซึ่งแสดงให้เห็นว่า เมื่อโครงสร้างสังคมค่อย ๆ เคลื่อนตัวและเปลี่ยนไป ผู้หญิงที่เป็นผู้กระทำการย่อมมีการสร้างสรรค์และปรับเปลี่ยนปฏิบัติการเพื่อเสริมพลังของตนเองเช่นกัน เรียกว่า ความรู้ระดับการจัดระบบ วิเคราะห์ และสังเคราะห์ (objective knowledge level)

**ระดับที่สาม** เป็นความรู้ของผู้หญิงที่เป็นผู้กระทำการ (agency) ใช้ในการต่อรองโครงสร้างสังคม โดยใช้ความรู้แห่งการปฏิบัติการเรื่องการเสริมพลังอำนาจจากอดีตจวบจนปัจจุบันมากำหนดปฏิบัติการทางการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ (S-M-C-R-E) ในแบบฉบับของผู้หญิงเอง ที่เรียกว่า ความรู้ระดับยุทธวิธี (strategy knowledge level)

ขณะที่ปฏิบัติการทางการสื่อสารของผู้หญิงล้านนาเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จะมีความแตกต่างจากการสื่อสารทั่วไป ประกอบไปด้วย **ผู้ส่งสาร (sender)** คือผู้หญิงจากบุคคลผู้มีอำนาจน้อยให้กลายเป็นผู้กระทำการ (agency) ตั้งแต่การนำต้นทุนเดิมและอำนาจเดิมจากการสั่งสมที่ผ่านมาเสริมเป็นหน้าดัก การสร้างและการสั่งสมทุนใหม่ ๆ รวมทั้งต้องสร้างโครงสร้างแห่งโอกาส (opportunity structure) ผ่านพื้นที่การสื่อสาร (channel) ทั้งในรูปแบบเก่าและรูปแบบใหม่ในการที่จะแปลงทางเลือกให้กลายเป็นความอยู่รอด ตั้งแต่การใช้ทุน

เกี่ยวกับความหลากหลายของช่องทางการสื่อสารเดิม ศักยภาพที่ยืดหยุ่นในการปรับเปลี่ยนพื้นที่และเวลาในการสื่อสาร การเพิ่มพื้นที่และช่องทางการสื่อสารใหม่ ๆ **กิจกรรมการสื่อสารเพื่อเสริมพลังอำนาจ (message) และระดับการสื่อสาร (channel)** จากต้นทุนเดิมที่เน้นใช้กับลูกหลานในสายตระกูลและคนในชุมชนกับการสร้างขึ้นมาใหม่ที่ขยายไปสู่ผู้คนภายนอกชุมชน ซึ่งนับวันผู้หญิงต้องได้ระดับการสื่อสารที่สูงขึ้น หรือมีการสร้างสรรค์ลำดับการใช้ระดับการสื่อสารในแบบฉบับของตัวเอง (hybrid level communication) ไปสู่**ผู้รับสาร (receiver)** และ**นำไปสู่ผลที่เกิดขึ้น (effect)** ก็คือประเภทของอำนาจที่ผู้หญิงใช้ทำการสื่อสาร อันได้แก่ อำนาจเหนือ (power over) อำนาจที่มีต่อ (power to) อำนาจร่วม (power with) และอำนาจภายในที่เกิดจากตัวปัจเจกบุคคล (power within)

ผลการวิจัยนี้สรุปได้ว่า การที่ผู้หญิงล้านนาที่เป็นผู้กระทำการ (agency) ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เข้ามาปรากฏตัวในโลกพิธีกรรมและโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวัน ผ่านการใช้พื้นที่การสื่อสาร กิจกรรมการสื่อสาร และระดับการสื่อสารเพื่อเสริมพลัง เป็นการสะท้อนได้ว่า ผู้หญิงมีการสร้างอำนาจ การใช้อำนาจ และการรักษาอำนาจ ผ่านการผลิตซ้ำความเป็นผู้หญิง และการเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัวอยู่เสมอ จนก่อให้เกิดการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจของตัวเอง (sender) รวมไปถึงศักยภาพในการที่จะเลือกใช้ต้นทุนเดิมมาปรับเปลี่ยนไปสู่ทุนชนิดใหม่ ๆ อันสะท้อนถึงผลที่เกิดขึ้น (effect) จากการแสดงอำนาจบางอย่างของผู้หญิงต่อการใช้พื้นที่ (channel) นี้ผลิตสารและสื่อสาร (message) ไปสู่ผู้รับสารอันหลากหลาย (receiver)

## อภิปรายผล

จากผลการศึกษาที่ได้จากการเก็บรวบรวมข้อมูลและการวิเคราะห์ข้อมูล มีข้อค้นพบที่สามารถนำมาอภิปรายผลได้ในประเด็นดังต่อไปนี้

1. พื้นที่การสื่อสารพิเศษที่ลื่นไหลไปมาระหว่างโลกศักดิ์สิทธิ์และโลกความเป็นจริง
2. สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) กับบทบาทสถาบันแห่งการกล่อมเกล่ออำนาจผู้หญิง
3. กระบวนการเคลื่อนย้ายตัวตนเพื่อรักษาอำนาจของผู้หญิงที่ไม่ได้เกิดอย่างไร้ที่มา
4. การแตกตัวอำนาจแบบใหม่ของผู้หญิงล้านนาในฐานะผู้ส่งสาร (sender)
5. ปฏิบัติการทางการสื่อสารของผู้หญิงเพื่อเสริมพลังเป็นเรื่องของทุนและอำนาจ
6. soft power ที่ซุกซ่อนใน habitus ของสังคมล้านนา

### **พื้นที่การสื่อสารพิเศษที่ลื่นไหลไปมาระหว่างโลกศักดิ์สิทธิ์และโลกความเป็นจริง**

จากการทบทวนวรรณกรรมและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องของผู้วิจัย พบว่า พื้นที่การสื่อสารของผู้หญิงส่วนใหญ่ไม่ค่อยมีพื้นที่การสื่อสารเป็นของตัวเอง จึงจำเป็นต้องไปใช้พื้นที่อื่น ๆ และมักจะยึดกุมพื้นที่โลกภายนอกชุมชนในการปรากฏตัวและเสริมสร้างอำนาจเป็นหลัก อาทิ พื้นที่ของผู้ชายอย่าง

พื้นที่ทางการเมือง พื้นที่ของสื่อมวลชน พื้นที่สาธารณะ หรือพื้นที่นอกขอบของสังคม และที่สำคัญยังไม่ค่อยพบการศึกษาผู้หญิงที่เสริมสร้างอำนาจระหว่างพื้นที่การสื่อสารในโลกศักดิ์สิทธิ์และโลกความเป็นจริงมากเท่าใดนัก

ในกรณีของผู้หญิงเข้าไปใช้พื้นที่ของผู้ชายนั้น อย่างงานวิจัยของพิไลวรรณ ฉายแสง (2561) เรื่อง “การสื่อสารเพื่อสร้างอัตลักษณ์เพศหญิงในพื้นที่มวยไทย” พบว่า พื้นที่ของมวยไทยรูปแบบการออกกำลังกายเป็นพื้นที่ที่ผู้หญิงชนชั้นกลางใช้ในการทบทวน และสร้างความรู้ให้กลายเป็นทุนชนิดต่าง ๆ รวมไปถึงการบ่งบอกรสนิยมและจริตผ่านการใช้พื้นที่นี้ผลิตสารและสื่อสาร รวมทั้งตัวตนที่แตกต่างไปจากผู้หญิงชนชั้นอื่นและผู้ชายชนชั้นกลางในสังคม

แม้กระทั่งการเสริมอำนาจของผู้หญิงในพื้นที่ทางการเมือง ดังงานวิจัยของวิเศษ สุจินพรหม (2544) เรื่อง “การเคลื่อนไหวในพื้นที่สาธารณะของผู้หญิงในการจัดการป่าชุมชนจังหวัดลำพูน” พบว่า เมื่อกรมป่าไม้ประกาศพื้นที่ป่าเป็นวนอุทยานทำให้เกิดผลกระทบกับคนในชุมชน จึงเป็นชนวนเหตุให้ผู้หญิงเข้ามามีบทบาทในการเคลื่อนไหวภายในชุมชนผ่านการเข้าไปเป็นคณะกรรมการป่าชุมชนด้วยการใช้สิทธิทางประเพณี หรือการปรับเปลี่ยนบทบาท “แม่ของลูก” มาเป็น “แม่บ้านอนุรักษ์” ดูแลงบประมาณการเรียนรู้ป่าของชุมชน รวมทั้งการเป็นผู้ผลักดันกฎระเบียบและการควบคุมพื้นที่การใช้ประโยชน์จากป่าอย่างยั่งยืน หรืองานวิจัยของอ้อมทิพย์ เมฆรักชวานิช แคมป์ และคณะ (2549) เรื่อง “บทบาทการสื่อสารในการเสริมพลังความเข้มแข็งของผู้หญิงในการปกครองท้องถิ่น” พบว่า ผู้นำหญิงมีศักยภาพการสื่อสารมาก ทั้งในมิติปริมาณข้อมูลเข้าและขาออก ทิศทางการสื่อสาร พื้นที่ในการสื่อสาร และสามารถนำข่าวสารไปใช้ประโยชน์ กล่าวคือ มีการจัดการข่าวสาร ทั้งการแสวงหาข้อมูล การตรวจสอบข้อมูลเพื่อประกอบการตัดสินใจ ซึ่งยืนยันให้เห็นว่าศักยภาพการใช้การสื่อสารน่าจะเป็นตัวแปรสำคัญในการผลักดันการเสริมสร้างพลังอำนาจให้กับผู้หญิงในการปกครองท้องถิ่นเอง

นอกจากนี้ผู้หญิงยังมีการเสริมสร้างอำนาจในพื้นที่สื่อมวลชน เช่นงานวิจัยของกนกวรรณ ไม้สนธิ์ (2544) เรื่อง “การต่อรองอำนาจของผู้หญิงจากการนำเสนอเรื่อร่าผ่านสื่อวิทยุสารไทย” พบว่า มีการต่อรองด้วยการใส่รหัสของผู้หญิงเอง (encoder) ได้แก่ การกลับทิศทางเสียใหม่ เช่น อายุมากขึ้นก็ยังมีควมสวยงาม หรือการถ่ายแบบเป็นการเปิดเผยเรื่อร่าที่ไม่เคยทำมาก่อน การนำภาพบวกไปใส่แทนภาพลบ เช่น การสวมบทบาทเป็นคนชาติอื่น ใช้ความสนุกสนาน และการเปลี่ยนความหมายใหม่โดยภาพแบบฉบับเหมารวมยังอยู่ เช่น การนำเสนอภาพหน้าอกใหญ่ที่สะท้อนการเป็นผู้หญิงอย่างสมบูรณ์ และงานวิจัยของบุษบรณ จินเจริญ (2544) เรื่อง “การต่อสู้ทางวาทกรรมของโสเภณีหญิงไทยจากสื่อกระแสหลักสู่เว็ลด์ ไซด์ เว็บ” พบว่า สื่อเว็ลด์ ไซด์ เว็บที่มีคุณลักษณะเปิดโอกาสให้มีการสื่อสารแบบสองทางและสามารถปฏิสัมพันธ์กันได้ทันที (interactive) สามารถทำหน้าที่เป็นเวทีสาธารณะทางสังคมให้แก่โสเภณีที่มีความรู้ หรือรวมพลังเป็นกลุ่มได้มีโอกาสเปิดตนเอง



ออกจากโลกส่วนตัวก้าวเข้าสู่เวทีสาธารณะเพื่อสร้างอัตลักษณ์และความหมายใหม่ให้แก่ตนเอง คือ ความหมายของการเป็นผู้หญิงดี ต่อสู้ชีวิต ความหมายของโสเภณีในฐานะผู้ประกอบการอาชีพประเภทหนึ่ง และความหมายของโสเภณีในฐานะผู้ที่มีอำนาจต่อรอง

อีกทั้งการใช้พื้นที่สาธารณะกลางคืน เช่นงานวิจัยของอิงอร ดอนพนัส (2550) เรื่อง “การสื่อสารกับการต่อสู้เพื่อสร้างความหมายของผู้หญิงเที่ยวกลางคืน” พบว่า วัฒนธรรมฉบับได้กลายมาเป็นเวทีให้ผู้หญิงเข้าไปสื่อสารเพื่อต่อสู้และต่อรอง ตั้งแต่การรื้อถอนความหมายเดิมที่สังคมมีต่อผู้หญิงเที่ยวกลางคืนว่าเป็น “ผู้หญิงไม่ดี” มาสู่พื้นที่ในการพบปะสังสรรค์เพื่อผ่อนคลายระบายความทุกข์กับเพื่อนฝูง การสื่อสารในพื้นที่เที่ยวกลางคืนของผู้หญิงเป็นการขยายเส้นขอบฟ้าของประสบการณ์ส่วนบุคคล และงานวิจัยของอุมาภรณ์ หนูเขียว (2552) ที่ศึกษา “การสื่อสารเพื่อต่อรองและต่อสู้ความหมายของผู้หญิงร้องเพลงกลางคืน” พบว่า ฉบับเป็นพื้นที่ที่มีนิยามความหมายอันคลุมเครือ ไม่มีเส้นแบ่งที่ชัดเจนด้านการให้ความหมาย จึงเป็นพื้นที่เปิดโอกาสให้ผู้หญิงร้องเพลงกลางคืนสามารถมีอำนาจและเข้าไปช่วงชิงนิยามความหมาย อย่างการหยิบเอาทั้งความเป็นเพศหญิงมาใช้ในการสื่อสารแบบผู้หญิง (feminine communication skill) ในการทำงานร้องเพลงอย่างปกติทั่วไป แต่หากได้รับการดูถูกศักดิ์ศรี ผู้หญิงจะหยิบเอาการสื่อสารแบบผู้ชาย (masculine communication skill) เช่น กลยุทธ์การสื่อสารแบบ “ตาต่อตาฟันต่อฟัน” เข้ามาใช้ต่อรอง

ขณะที่งานวิจัยในข้างต้นแสดงให้เห็นศักยภาพของผู้หญิงกับการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจและการช่วงชิงพื้นที่การสื่อสารต่าง ๆ ด้วยการกำหนดกลยุทธ์การสื่อสาร ยุทธวิธีในการต่อรอง การใช้ทุนในการสร้างความหมายใหม่ ๆ หรือการวิเคราะห์คุณลักษณะของสื่อในพื้นที่ต่าง ๆ เพื่อใช้ในการต่อรอง แต่ทว่ายังคงยืนพื้นอยู่ที่บทบาทและสถานภาพของ “ผู้หญิงที่ขบถต่อสังคมหลัก การแสดงออกในทางภาพลบ และการใช้พื้นที่ของผู้ชายในการสื่อสารและต่อรอง” รวมทั้งมุมมองการวิเคราะห์ที่ยึดกรอบองค์ความรู้ทางตะวันตกเป็นสำคัญ

ในทัศนะของผู้วิจัยที่ประเมินจากข้อค้นพบในวิทยานิพนธ์นี้พบว่า ด้วยสภาพชีวิตทั่วไปของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ไม่ได้แยกขาดระหว่างโลกพิธีกรรมและโลกความจริงอย่างชัดเจนเสียทีเดียว ดังที่ E. Durkheim (1964) เสนอว่า มนุษย์แวดล้อมด้วยสองโลก คือ โลกศักดิ์สิทธิ์หรือโลกแห่งพิธีกรรม (sacred world) และโลกสามัญหรือโลกความเป็นจริง (secular world) ที่มีความเชื่อมร้อยกันระหว่างสองโลกนี้ด้วยรูปแบบกิจกรรมและปฏิบัติการทางสังคม หากใช้ความสัมพันธ์ระหว่างโครงสร้างสังคม (structure) กับผู้กระทำการ (agency) ดังที่ P. Bourdieu (1977) เห็นว่า ในระยะแรกโครงสร้างทางสังคมจะเป็นตัวกำหนดและหล่อหลอมลักษณะของบุคคล อย่างเช่นผู้หญิงอยู่ภายใต้ความเชื่อเรื่องผีปู่ย่ากับสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) (โครงสร้างส่วนบน) กับระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่ การแบ่งพื้นที่อำนาจทางวัฒนธรรมที่ให้ผู้หญิงเข้าไปมีส่วนร่วมในความเชื่อท้องถิ่น และวิถีชีวิตจริงระหว่างงานในบ้านและนอกบ้านที่มีลักษณะไม่ได้แยก

ขาดออกจากกันอย่างเด็ดขาด (โครงสร้างส่วนล่าง) ทั้งนี้สอดคล้องกับงานวิจัยของวิเศษ สุจินพรหม (2544) ที่พบว่า ด้วยบริบทสังคมภาคเหนือตอนบนแตกต่างจากแนวคิดทางตะวันตกที่จำแนกบทบาท และพื้นที่ของหญิงชายออกจากกันอย่างเด็ดขาด โดยแบ่งเป็นพื้นที่ภายในบ้านกับพื้นที่สาธารณะ (domestic and public sphere) จึงทำให้การแบ่งพื้นที่ของสังคมล้าโนวยังมีความซ้อนทับกันอยู่ และมีพื้นที่บางส่วนของสองพื้นที่ที่ทั้งหญิงชายสามารถแสดงบทบาทได้เสมอกัน

ผลที่ได้จากการวิจัยนี้กลับแสดงให้เห็นถึงการใช้พื้นที่การสื่อสารของผู้หญิงเพื่อเสริมสร้างอำนาจที่มีความแตกต่างจากการศึกษาการใช้พื้นที่การสื่อสารของผู้หญิงในช่วงต้น จากการย้อนรอย ถอยหลังกลับไปในอดีตจวบจนปัจจุบัน พบว่า ตั้งแต่ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ที่อิงบริบทสังคมเกษตรกรรม ผู้หญิงก็ไม่ได้อยู่แต่ “ที่บ้านและครัวเรือน” เท่านั้น หากแต่อยู่ตามที่ต่าง ๆ ภายในชุมชน ไม่ว่าจะเป็น เรือกสวนไร่นาหรือภาค (ตลาด) จึงมีผลมาถึงการเคลื่อนที่ของผู้หญิงที่สามารถโยกย้ายไปมาได้ง่าย แม้กระทั่งในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ได้เกิดการเปลี่ยนแปลงของการลากเส้น กั้นระหว่างโลกศักดิ์สิทธิ์และโลกความเป็นจริงภายในชุมชนและภายนอกชุมชนที่นับวันเริ่มแยกสอง โลกนี้ออกจากกัน ซึ่งมีผลมาถึงการเคลื่อนที่ของผู้หญิงเริ่มออกสู่ภายนอกชุมชน เพราะด้วยอาณาเขต อำนาจแห่งความคุ้มครองของผีปู่ย่า (coverage ascribed power) ที่มอบหมาย (power to) ให้กับ ผู้หญิงในการดูแลจัดสรรทรัพยากรต่าง ๆ ของครัวเรือนและสายตระกูล (power over) ที่จำกัดอยู่ใน พื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และพื้นที่โลกความเป็นจริงภายในบริเวณบ้านหรือภายใน ชุมชนอาจไม่เพียงพอกับความรับผิดชอบที่เปลี่ยนแปลงไป การขยายขยายไปใช้พื้นที่ในโลกความเป็น จจริงและพื้นที่สาธารณะนอกชุมชนอย่างพื้นที่เศรษฐกิจสมัยใหม่ หรือยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนาม ประลองและแข่งขันได้เคลื่อนย้ายไปสู่พื้นที่สาธารณะแบบสมัยใหม่ เช่น พื้นที่ทางการเมือง พื้นที่ทาง ธุรกิจ พื้นที่ในการประกอบอาชีพ พื้นที่ในโลกวิชาการและการศึกษา พื้นที่การช่วยเหลือชุมชนและ สังคม ฯลฯ เป็นการใช้สถานภาพทางสังคมที่หลากหลายเกี่ยวพันอำนาจ อย่างอำนาจร่วม (power with) ที่เกิดจากการรวมกลุ่ม หรืออำนาจภายในที่เกิดจากตัวปัจเจกบุคคล (power within) ที่เกิด จากการจัดการวิถีชีวิตของตัวเอง การเพิ่มพูนความรู้ความสามารถ การเพิ่มพูนความรู้ใหม่ ๆ ไป

ข้อค้นพบที่สำคัญอีกประการก็คือ ในสองยุคหลังการปรากฏตัวของผู้หญิงในพื้นที่ การสื่อสารพิเศษยังคงอยู่ภายใต้การกำกับของความเชื่อผีปู่ย่าเฒ่าเช่นเดิมนั้น เพราะปฏิบัติการ ดังกล่าวเป็นกระบวนการขัดเกลาทางสังคมผ่านภาคปฏิบัติในการสร้างความชอบธรรมทางความคิด และจิตสำนึก ซึ่งเป็นการทำงานด้วยกลไกการสร้างความยินยอมพร้อมใจ (consent) ที่แสดงออกมา แบบไม่รู้ตัว หรือที่เรียกว่า habitus ก็ส่งผลให้ผู้หญิงที่เป็นผู้กระทำการ (agency) จำเป็นต้องใช้ทุน ต่าง ๆ ควบคู่ไปด้วย ดัง P. Bourdieu (1986b) เห็นว่า “ทุนเป็นเรื่องของอำนาจ” ที่จะถูกนำไปใช้ในการ หนุนเสริมทำให้เกิดพลังอำนาจ อย่างเช่นการใช้ทุน embodied form ที่แฝงฝังในร่างกาย ทุน institutionalized form จากพันธกิจการเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัวและการสืบทอดพิธีกรรมผีปู่ย่า

กลับกลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์ก่อให้เกิดอำนาจเชิงวัฒนธรรมนำไปสู่ทุนทางสังคมจากการเป็นที่ยอมรับและมีชื่อเสียงจากคนในสายตระกูล คนในชุมชน และคนภายนอกชุมชน

ดังนั้น พื้นที่การสื่อสารพิเศษกลับกลายเป็นคุณลักษณะเด่นที่ทำให้ผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) สามารถปรากฏตัวลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่โลกศักดิ์สิทธิ์และพื้นที่โลกความเป็นจริงได้อย่างไม่ยากนัก การที่เส้นกั้นแบ่งแยกระหว่าง “โลกส่วนตัว” และ “โลกส่วนรวมโลกสาธารณะ” ในสังคมล้านนาที่ไม่ค่อยมีมากนัก ทำให้การจัดแบ่งพื้นที่ทางกายภาพและเชิงนามธรรมที่ไม่ได้แยกขาดจากกัน จึงมีผลมาถึงการเคลื่อนที่ของผู้หญิงที่สามารถโยกย้ายไปมาได้ง่ายอย่างเป็นพลวัต

### สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) กับบทบาทสถาบันแห่งการกล่อมเกล่ออำนาจผู้หญิง

จากการทบทวนแนวคิดการวิเคราะห์สื่อพิธีกรรมพื้นฐานและอำนาจที่เกิดจากตัวสื่อ (folk ritual media analysis and the power of ritual media) พบว่า อำนาจของตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เป็นอำนาจแห่งความคุ้มครอง (coverage ascribed power) ของสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ซึ่งมีอำนาจเป็นอิสระและสามารถกระทำการได้ทั้งด้านบวกและด้านลบ เช่น อำนาจในการปกป้องรักษาและช่วยเหลือ หรืออำนาจในการควบคุมดูแลผู้คนจากการสาปแช่งเมื่อลบลู่และการจัดการกับข้อขัดแย้งของสายตระกูล รวมไปถึงการมอบหมายอำนาจ (power to) ให้กับผู้หญิง อย่างอำนาจแห่งการมอบหมายสถานภาพ (status conferral power) และอำนาจของการครอบครองวัตถุสสาร (offing power) อย่างหอหรือหิ้งผีที่สถิตของผีปู่ย่า

กาญจนา แก้วเทพ (2549ก) ยังอธิบายเพิ่มเติมว่า แนวทางการศึกษาวัฒนธรรมอย่างพิธีกรรมในมุมมองการสื่อสารจะใช้แบบ structural ที่มองปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมอย่างพิธีกรรมไม่ได้เกิดในสุญญากาศ หากแต่เกิดมาจากการทำงานของสถาบันต่าง ๆ ดังนั้น รูปแบบและเนื้อหาความหมายของผลผลิตทางวัฒนธรรมจะเป็นอย่างไร ก็ขึ้นอยู่กับพัฒนาการทางด้านโครงสร้างของสถาบันเหล่านี้ด้วย

ผลที่ได้จากการวิจัยนี้สอดคล้องกับการตั้งข้อสังเกตข้างต้นของกาญจนา แก้วเทพ (2549ก) ก็คือ การแสดงบทบาทสำคัญของปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงที่เชื่อมโยงกับโครงสร้างสังคมภายใต้กฎเกณฑ์ habitus ร่วมของล้านนา จากหลักฐานของสนั่น ธรรมธิ (2554) ที่ว่าการสืบทอดพิธีกรรมผีปู่ย่าได้กำหนดให้ลูกสาวเป็นผู้นำของวงศ์ตระกูล (แก้วผี) ในการประกอบพิธีกรรม และลูกสาวคนเล็กในการเป็นม้าขี่ (ร่างทรง) เสมือนเป็นการมอบหมายบทบาทพิเศษ (privileged roles) ให้กับผู้หญิงสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จึงเปรียบเสมือนเป็นสถาบันที่คอยควบคุมความสัมพันธ์ของผู้คนในสังคมล้านนา ถึงแม้ในยุคปัจจุบันสถานภาพของตัวสื่ออาจจะหดตัวลงจากผลพวงของการละทิ้งผีปู่ย่าและการประกอบพิธีกรรมลดน้อยลง หรือในยุคปัจจุบันที่อยู่ในสถานะของการกำลังรื้อฟื้นตัวสื่อ

กลับมาที่ตาม ทว่าด้วยคุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ตัวสื่อยังคงเป็นพื้นที่ผลิตความเชื่อที่ค่อนข้างเปิดโอกาสให้ผู้หญิงเข้าไปได้ง่ายกว่า ด้วยรูปแบบการมีส่วนร่วมของผู้หญิงในฐานะผู้กระทำการสื่อสาร (communicator) ที่ไม่ได้จำกัดเฉพาะการเป็นผู้นำของวงศ์ตระกูล (เจ้าผี) ในการประกอบพิธีกรรม หรือการเป็นมาชี (ร่างทรง) แต่สามารถมีส่วนร่วมในหลากหลายระดับ ได้แก่ ฝ่ายสนับสนุนระหว่างประกอบพิธีกรรม ฝ่ายผู้จัดเตรียมวัสดุอุปกรณ์ที่ใช้ในการประกอบพิธี และฝ่ายจัดเก็บความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรม

ฉะนั้น การนับถือผีสาววิญญาณและอำนาจเหนือธรรมชาติที่เป็นระบบคืดอยู่นอกกรอบหรือนอกกริต จึงเป็นพื้นที่อันชอบธรรมที่จะแสดงอำนาจออกมาได้อย่างเต็มที่ ทำให้สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ยังคงเป็นพื้นที่การสื่อสารที่รักษาสถานอำนาจของผู้หญิงไว้ได้ ทั้งนี้สอดคล้องกับกิ่งแก้วทิศตั้ง (2559) ที่ตั้งข้อสังเกตว่า พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ในความเข้าใจของผู้คนในอุษาคเนย์เป็นเสมือนที่ที่ปลอดภัยอื่นใดนอกจากอำนาจของเทพ ของผี และของวิญญาณที่เป็นจุดศูนย์กลางทางพิธีกรรมนั้น ๆ เช่นเดียวกับพื้นที่ทางพิธีกรรมที่รวมเอาคน ผู้คนที่มีอุดมการณ์ทางความคิดที่หลากหลายเข้ามาอยู่ร่วมกันภายใต้ปริณิณทลของความเชื่อด้วยการนับถือผีบรรพบุรุษ ซึ่งเป็นรูปแบบของผีที่คอยปกป้องรักษาบรรดาลูกหลานที่เป็นมนุษย์ให้อยู่อย่างร่มเย็นเป็นสุขด้วย

และที่สำคัญก็คือ ตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ยังสะท้อนให้เห็นการทำงานของโครงสร้าง (structure) ที่ยังคงมีบทบาทการเป็นสถาบันแห่งการกล่อมเกลามาและเปิดโอกาสให้ผู้หญิงที่เป็นผู้กระทำการ (agency) คุ่นชินกับปฏิบัติการทางสังคม ทั้งมิติของการสร้างอำนาจ มิติการใช้อำนาจ และมิติการรักษาอำนาจ อย่างการฝึกฝน habitus ต่าง ๆ เช่น การปลูกฝังความเชื่อเรื่องผีปู่ย่า การตอบแทนบุญคุณและการเลี้ยงดูพ่อแม่ หรือการขัดเกลาบทบาทการเป็นผู้นำในการรับผิดชอบต่อครอบครัวอยู่ในรูปของสำนึกจากรุ่นสู่รุ่น ผ่านทุน embodied form ที่หล่อหลอมอยู่ในตัวบุคคลกลับกลายเป็นทุนเชิงสัญลักษณ์ที่นำไปสู่อำนาจเชิงวัฒนธรรมและทุนทางสังคมต่อไป ดังผลการวิจัยในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ที่มี “การรับวัฒนธรรมเข้ามาในตัว” (embodiment) เป็นขั้นตอนสำคัญของการผสมผสาน habitus เก่าและใหม่จากการเรียนรู้ผ่านความรู้เรื่องปฏิบัติการ (knowledge of practice) ทำให้ความรู้ต่าง ๆ ที่ประสบจากภายนอกเข้าไปอยู่เป็นอันหนึ่งอันเดียวและแสดงออกมาให้ปรากฏทางร่างกาย อย่างการที่ผู้หญิงใช้วิธีการ “ถอดรูปเดิมและการแปลงร่างใหม่” ผ่านบทบาทการเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัวในรูปแบบเชิงวัตถุและเงินทอง บุคลิกและลักษณะดังกล่าวกลับกลายมาเป็นตัวตนและอุปนิสัยโดยไม่รู้ตัวของผู้หญิงซึ่งทำให้เห็นความสัมพันธ์ของโครงสร้าง (structure) ที่ผลิตวนเวียนอยู่ภายใต้ปฏิบัติการทางสังคมในตัวผู้หญิง (agency) นั่นเอง



ขณะที่ผู้หญิงก็มีการแสดงบทบาทสำคัญของปฏิบัติการทางสังคมที่เชื่อมโยงกับโครงสร้างสังคมภายใต้กฎเกณฑ์ habitus ร่วมของล้านนาจากพันธกิจการเป็นผู้รับผิดชอบของครอบครัว ผนวกกับตัวสื่อที่เปิดโอกาสให้ผู้หญิงเข้าไปมีส่วนร่วมค่อนข้างสูงก็เป็นข้อเด่นให้ผู้หญิงได้รู้จักฝึกฝนการใช้อำนาจ ผ่านวิธีการพูดและกระทำการแบบสั่งการ หรือการฝึกบริหารจัดการสิ่งต่าง ๆ ผ่านการประกอบพิธีกรรม ดังกรณีของแม่ชุ่ม แปงใจที่ดำรงสถานะของเป็นเจ้าผิ้วย่าและมาชี (ร่างทรง) ผีเจ้านาย หรือป่าต๋อย ศรีสมร วรรณใหม่กับบทบาทฝ่ายสนับสนุนพิธีกรรมที่ทำอย่างต่อเนื่องกลับกลายเป็นจุดเด่นที่ฝึกฝนให้สามารถเรียนรู้การจัดการในเรื่องต่าง ๆ ตั้งแต่ทรัพยากรคน สิ่งของ และอุปกรณ์ ซึ่งนำมาปรับใช้ในการบริหารจัดการลูกน้องและผู้คนที่ร่วมทำงานได้ง่ายขึ้น

ดังที่ E. W. Rothenbuhler (1998) เสนอว่า พิธีกรรมเป็นรูปแบบการแสดงออกและกลไกผลิตซ้ำความสัมพันธ์ทางสังคม (social relation) ระเบียบของสังคม (social order) และสถาบันของสังคม (institution of the society) ที่ประกอบพิธีกรรมนั้น ๆ ซึ่งกาญจนา แก้วเทพ (2553ข, น. 9) เห็นว่า ระหว่างการประกอบพิธีกรรมสมาชิกที่เป็นลูกหลานจะนั่งคุกเข่าเหมือนคอยรับฟังคำสั่งของวิญญานบรรพบุรุษ การกระทำดังกล่าวก็จะสะท้อนถึงความสัมพันธ์ระหว่างผู้น้อยกับผู้ใหญ่ในชุมชนนั้น ๆ และระเบียบของสังคมที่ผู้ใหญ่จะเป็นผู้อบรมสั่งสอนและผู้น้อยต้องรับฟัง รวมทั้งสะท้อนให้เห็นอำนาจสถาบันผู้อาวุโส ความสัมพันธ์ระหว่างพิธีกรรมกับโครงสร้างสังคมจึงเป็นไปแบบกำหนดซึ่งกันและกัน ในด้านหนึ่งพิธีกรรมเป็นภาพสะท้อนของโครงสร้างสังคมล้านนา และอีกด้านการประกอบพิธีกรรมกลับไปผลิตซ้ำเพื่อสืบทอดโครงสร้างสังคมต่อไป เช่น ความสัมพันธ์แบบปกป้องผู้น้อยของผู้ใหญ่ หรือความสัมพันธ์แบบรู้บุญคุณของผู้น้อยที่มีต่อผู้ใหญ่ ก็จะทำให้โครงสร้างแบบผู้ใหญ่ผู้น้อยดำเนินสืบเนื่องต่อไปได้

นอกจากนี้พื้นที่ของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผิ้วย่า) ยังเป็นสนามเล็ก ๆ ที่เอาไว้ให้ผู้หญิงฝึกซ้อมและทดลองเรียนรู้ในการใช้อำนาจทั้ง 4 ประเภท อันได้แก่ อำนาจเหนือ (power over) อำนาจที่มีต่อ (power to) อำนาจร่วม (power with) และอำนาจภายในที่เกิดจากตัวปัจเจกบุคคล (power within) รวมทั้งฝึกฝนการใช้อำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) ในรูปแบบต่าง ๆ ร่วมกับการใช้ทุนชนิดต่าง ๆ ที่ผู้หญิงได้สั่งสมมาให้เป็นเครื่องมือปฏิบัติการทางการสื่อสารที่สำคัญในการต่อรองต่อไป

ดังนั้น สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผิ้วย่า) พื้นที่การบ่มเพาะอำนาจของผู้หญิงแห่งนี้ มิได้เป็นเพียงพื้นที่ให้ผู้หญิงเข้าไปทดลองเล่นไปเรื่อย ๆ เท่านั้น หากแต่ยังเป็น “ภาพจำลอง” ของฉากต่าง ๆ ในชีวิตจริงทางสังคมต่อไปในภายภาคหน้า ก่อนที่พวกเขาจะก้าวไปสู่สนามประลองขนาดใหญ่ของจริง ทั้งในมิติเศรษฐกิจและมิติการเมืองต่อไป ในทำนองเดียวกัน “อำนาจเชิงวัฒนธรรม” จะไร้ผลหากพวกเขา (ผู้หญิง) ปราศจาก “อำนาจทางศีลธรรม” ที่จำเป็นต้องมีควบคู่กันไปด้วย

### กระบวนการเคลื่อนย้ายตัวตนเพื่อรักษาอำนาจของผู้หญิงที่ไม่ได้เกิดอย่างไรก็ตาม

โดยทั่วไปอำนาจไม่ได้มีความหมายในทางบวกมากนัก คนทั่วไปมักจะนึกถึงอำนาจในฐานะสิ่งที่เป็นนามธรรม แต่มีอิทธิพลต่อการบังคับ ควบคุม และใช้กำลังต่อสู้เพื่อให้ได้มาในสิ่งที่ตนเองต้องการ จากการทบทวนแนวคิดเกี่ยวกับอำนาจไม่ได้มีเฉพาะด้านลบเสมอไป ดังที่ยศ สันตสมบัติ (2533) เสนอว่า อำนาจมีทั้งอำนาจศักดิ์สิทธิ์ที่มีอยู่ในเทพ วิญญาณศักดิ์สิทธิ์ มนุษย์ สสารวัตถุ ปรากฏการณ์ธรรมชาติ และปรากฏการณ์ทางสังคมวัฒนธรรมที่เป็นอิสระจะกระทำบางอย่าง หรืออำนาจทางสังคมการเมืองที่สามารถกระทำการตามความประสงค์ ด้วยการสร้างมาตรการในการควบคุม บงการ บังคับ และมีอิทธิพลเหนือผู้อื่น ทรัพยากรมนุษย์ เงิน ที่ดิน หรือเครื่องมือการผลิตอย่างมีประสิทธิภาพ สำหรับงานวิจัยนี้สนใจอำนาจที่เกิดขึ้น หมุนเวียน ส่งผ่าน และใช้กันอยู่ภายใต้บริบทของความเชื่อจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ผ่านการสื่อสารเชิงพิธีกรรมในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

ขณะที่วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ได้ข้อค้นพบเพิ่มเติมก็คือ อำนาจศักดิ์สิทธิ์และอำนาจทางสังคมที่ผู้หญิงเลือกใช้ต่างมีความสัมพันธ์กันอย่างแยกไม่ออก สอดคล้องกับทัศนะของ M. Foucault (1980) ที่เห็นว่า อำนาจมีอยู่ทุกหนทุกแห่ง อยู่ทุกที่ในสังคม อาจกล่าวได้ว่า ความสัมพันธ์ทางสังคมทุกชนิดจึงเป็นความสัมพันธ์เชิงอำนาจด้วย ทุกคนในสังคมหลีกเลี่ยงอำนาจไม่พ้น หากไม่เป็น “ผู้ใช้อำนาจ” ก็ต้องเป็น “ผู้ถูกใช้อำนาจ” ซึ่งควรสนใจไปที่ “ตัวอำนาจ” ที่อยู่ในความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งต่าง ๆ

ดังผลการวิจัยที่แสดงให้เห็นการเคลื่อนย้ายตัวตนเพื่อรักษาอำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ต่อไปนี้

1. ล้านนาเป็นเมืองประเทศราชแห่งราชอาณาจักรสยามและการขยายอิทธิพลของอังกฤษ (พ.ศ. 2317-2442) การเปลี่ยนแปลงในระยะนี้ จึงเปิดโอกาสให้ส่วนกลางจากสยามเข้ามาควบคุม ล้านนา ซึ่งส่งผลให้ขุนนางและเจ้านายในเชียงใหม่เสียอำนาจทางการเมืองและเศรษฐกิจ โดยใช้วิธีการแสวงหารายได้จากการใช้อำนาจดั้งเดิมของตนเข้ายึดครองที่นาของชาวบ้าน ผ่าน “วาทกรรมกล่าวหาว่าเป็นผีกะ” (ผีบรรพบุรุษที่ถูกหลานไม้ดูแล) และถูกขับไล่ออกไปอยู่ที่พื้นที่ห่างไกล ความเจริญ ทำให้ผู้หญิงต้องเคลื่อนย้ายตัวตนไปสู่พื้นที่ภายนอกชุมชนเพื่อทำมาหากินพร้อมกับ “การแบ่งผี” จากหิ้งและหอผีปู่ย่าเดิมติดตัวตามไปด้วย ซึ่งยังคงใช้อำนาจจากความคุ้มครองของผีปู่ย่า (coverage ascribed power) อย่างการสร้างกฎเกณฑ์และมอบหมายให้หญิงชราที่เป็นเจ้าผี (power to) มีอำนาจควบคุมถือครองที่นาและสามารถปิดกั้นการแต่งงานกับครอบครัวที่เป็นผีกะ

2. การเข้ามาควบคุมระบบการคลังและปฏิรูปการจัดเก็บภาษีของส่วนกลาง (พ.ศ. 2443-2476) ทำให้เจ้านายฝ่ายเหนือถูกลิดรอนอำนาจ จึงใช้มิติความเชื่อและศาสนาเป็นเครื่องแสดง ความไม่พอใจ (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2560) เช่นกรณีของเจ้าอุบลวรรณาสะท้อนการเคลื่อนย้ายตัวตนระหว่างการเป็นม้าขี่ (ร่างทรง) ผีปู่ย่าในพื้นที่สื่อพิธีกรรมกับพื้นที่ในโลกความเป็นจริงกับบทบาทนักการเมืองท้องถิ่นที่ได้ออกมาเคลื่อนไหวเพื่อตอบโต้นโยบายของสยาม ด้วยการใช้อำนาจ

ความคุ้มครองของผีปู้ย่า (coverage ascribed power) ที่มอบหมายให้ (power to) จากการเป็นลูกสาวคนเล็กของตระกูล

3. การผนวกรวมล้านนาเป็นจังหวัดหนึ่งของไทย (พ.ศ. 2475-2500) โดยเฉพาะในยุคสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม (ในปี พ.ศ. 2481-2487) ได้เน้นนโยบายการสร้างชาติและสร้างความเป็นไทยด้วยการปลุกกระแสชาตินิยม รวมทั้งการพยายามลดความรู้สึกรักชาติในภูมิภาค การส่งเสริมให้คนไทยภาคเหนือมีความรักชาติที่แทรกอยู่ในเวทีประกวดนางงาม เรียกว่า “นางสาวถิ่นไทยงาม” (สรสวัสดิ์ อ่องสกุล, 2561, น. 436) ก็ทำให้ผู้หญิงเคลื่อนย้ายตัวตนไปสู่พื้นที่ภายนอกชุมชนแบบใหม่ อย่างการประกวดนางงามมาจนถึงปัจจุบัน ดังกรณีของเก้าแม่อัมพรที่ใช้อำนาจภายในที่เกิดจากตัวปัจเจกบุคคล (power within) และการเพิ่มทุน embodied form ทางร่างกาย เช่น การดูแลเรือนร่าง การพัฒนาบุคลิกภาพ การตอบคำถามบนเวที ฯลฯ เพื่อนำไปสู่โอกาส เปิดประสบการณ์ และอิสรภาพใหม่ ๆ

4. การเข้ามาของระบบเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตราทำให้การเคลื่อนย้ายตัวตนของผู้หญิงไปสู่พื้นที่ภายนอกชุมชน อย่างพื้นที่เศรษฐกิจในการหารายได้เลี้ยงดูครอบครัวจากการแปลงโฉมร่างกายให้กลายเป็นสินค้า แรงงาน และปัจจัยการผลิตกลายเป็นทุน embodied form ผ่านการใช้อำนาจจากเงินทองและวัตถุสิ่งของเป็นกระบวนการแปรอำนาจทางเศรษฐกิจให้กลายเป็นทุนเชิงสัญลักษณ์มาสู่อำนาจเชิงวัฒนธรรม อย่างการมีหน้ามีตาของครอบครัวและการเป็นลูกสาวที่ดี

5. ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน (พ.ศ. 2540-2564) ที่บริบทของสังคมอันซับซ้อน อย่างสถานภาพของตัวสื่อที่กำลังรื้อฟื้น การเข้ามาของเพศที่สาม กระแสโลกาภิวัตน์ หรือสังคมแห่งความเสี่ยง เกิดการโยกย้ายพื้นที่การสื่อสารใหม่ ๆ ทั้งภายในและภายนอกชุมชนในวงกว้าง ทำให้ผู้หญิงต้องใช้ความรู้ที่หลากหลาย อาทิ การตัดแปลงความรู้การประกอบพิธีกรรมเดิมมาใช้ใหม่ อย่างการเป็นวิทยากรภูมิปัญญาท้องถิ่น หรือการเพิ่มเติมความรู้ใหม่ เช่น การมีจิตสาธารณะ การปรึกษาหารือ การให้กำลังใจ ความรู้เกี่ยวกับการทำงานกับคน ฯลฯ ซึ่งเป็นกระบวนการแปรอำนาจผ่านชุดอำนาจที่หลากหลาย ตั้งแต่อำนาจการมอบหมายของผีปู้ย่า (power to) อำนาจจากความรู้ในแบบฉบับผู้หญิง (power within) ต่างมีส่วนเกื้อหนุนให้กลับกลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) ที่นำไปสู่อำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) ในที่สุด

ซึ่งผู้หญิงจำเป็นต้องใช้กระบวนการแปรอำนาจ ตั้งแต่อำนาจที่เป็นธรรมของผีปู้ย่าเพื่อสร้างความชอบธรรมและยกสถานภาพให้กับผู้หญิงจากการตกอยู่ภายใต้อำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ และอำนาจทางเศรษฐกิจให้กลายเป็นมิติรายได้เพื่อครอบครัว รวมไปถึงอำนาจจากสถานะทางสังคมอันหลากหลายให้กลับกลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) จากการมีสถานภาพสูง มีชื่อเสียง การได้รับการยอมรับจากบุคคลอื่น ๆ และการประสบความสำเร็จของชีวิต ซึ่งสะท้อนให้เห็นปริมาณการใช้ทุน (volume capital) ที่เป็นหน้าตักของผู้หญิง ตั้งแต่ทุนทางวัฒนธรรม ทุนทาง

เศรษฐกิจ และทุนทางสังคมให้กลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์อีกทอดหนึ่งเพื่อสามารถพลิกโฉมตัวตนและอำนาจในพื้นที่การสื่อสารได้หลากหลาย

ด้วยเหตุดังกล่าว กระบวนการเคลื่อนย้ายอำนาจที่ไม่ได้เกิดขึ้นอย่างไรเหตุผลหรือไรที่เข้ามา ทว่ามันเกิดอย่างมีเหตุผลภายใต้ระบบความคิดความเชื่อของผู้หญิงและคนในสังคมล้านนา ความเปลี่ยนแปลงที่เข้ามาเชื่อมโยงกับวิถีคิดอย่างแยกไม่ออก รายละเอียดแหล่งที่มาของอำนาจเปลี่ยนแปลงไปตามความเหมาะสมของยุคสมัยตามปัจจัยที่เข้ามาเช่นกัน เมื่อยุคสมัยเปลี่ยน โครงสร้างสังคมเปลี่ยน เบ้าหลอมทางสังคมผ่าน habitus ของสมาชิกในสังคมและตัวผู้หญิงเปลี่ยน ปัจจัยที่เข้ามาเปลี่ยน ผู้หญิงยังต้องมีความสามารถในการปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจเพื่อให้สามารถต่อกรกับสิ่งต่าง ๆ ภายใต้บริบททางสังคมล้านนาที่เต็มไปด้วยความซับซ้อน

### การแตกตัวอำนาจแบบใหม่ของผู้หญิงล้านนาในฐานะผู้ส่งสาร (sender)

จากการทบทวนแนวคิดกระบวนการผลิตและผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม (cultural production and reproduction) ของ R. Williams (1981) ได้เสนอแนวทางการตั้งคำถามต่อวัฒนธรรมหมายถึงสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ระบุว่า การผลิตและการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรมถือเป็นสิ่งที่จำเป็นและต้องทำให้ครบทุก ๆ ด้าน รวมทั้งสนใจวัฒนธรรมในลักษณะที่เป็นกระบวนการ (process) ตั้งแต่มิติของการผลิต การแพร่กระจาย การบริโภค และการผลิตซ้ำเพื่อสืบทอด ตลอดจนการพินิจวิเคราะห์ให้เห็นอำนาจที่อยู่เบื้องหลังกระบวนการนั้น ๆ โดยมีอำนาจและผลประโยชน์บางชุดกำกับอยู่ด้านหลัง

สำหรับกระบวนการของอำนาจผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เริ่มตั้งแต่ กระบวนการผลิตหรือการสร้างอำนาจ (production) จากแหล่งที่มาสองส่วนก็คือ อำนาจที่มาจากโครงสร้างทางสังคมล้านนาเป็นตัวกำหนด และอำนาจที่มาจากศักยภาพของผู้หญิงล้านนาด้วยลักษณะของอำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) การเผยแพร่หรือการใช้อำนาจ (distribution) ผ่านรูปแบบการใช้อำนาจ การบริโภคหรือจุดมุ่งหมายของการใช้อำนาจ เป้าหมาย และขอบเขตของการใช้อำนาจ (consumption) เป็นผลลัพธ์ที่พึงประสงค์จะได้รับจากการใช้อำนาจ รวมทั้งต้องมีการผลิตซ้ำหรือการรักษาอำนาจ (reproduction) ผ่านการเพิ่มเข้ามา การเลือกสรรบางส่วน และการสร้างใหม่ ดังนั้น กระบวนการผลิตและผลิตซ้ำอำนาจเป็นสิ่งที่จำเป็นต้องทำให้ครบทั้งกระบวนการเพื่อที่ผู้หญิงจะสามารถใช้อำนาจตามตำแหน่งแห่งที่ในสังคม ตลอดจนการผลิตซ้ำและการสร้างความหมายใหม่ของอำนาจในแบบฉบับของตัวเอง

จากการย้อนรอยถอยหลังกลับไปในอดีตของผู้วิจัยทำให้พบว่า การสร้างอำนาจของผู้หญิงล้านนามีการปรับเปลี่ยนมาอย่างต่อเนื่อง ดังงานวิจัยของ Irvine's (1984) เรื่อง “decline of village spirit cults and growth of urban spirit mediumship: the persistence of spirit beliefs, the position of women and modernization” ที่พบว่า ผู้หญิงในฐานะคนทรงมีการปรับตัวต่อ



การเปลี่ยนแปลงเข้าสู่สังคมสมัยใหม่เห็นได้จากจำนวนของม้าขี่ (ร่างทรง) ที่เป็นผู้หญิงเข้ามายึดครอง และทำเป็นอาชีพหลักอย่างคึกคักในเขตอำเภอเมืองเชียงใหม่ ซึ่งเป็นไปได้ว่าม้าขี่ (ร่างทรง) อาชีพนั้น เกิดจากบริบททางการเมืองและเศรษฐกิจของสังคมสมัยใหม่ นับเป็นวิธีการสร้างอำนาจให้กับตนเองที่ สังคมเปิดไว้ หรือ Tanabe (1991) เรื่อง “spirit, power, and discourse of female gender: the Phi Mung culture Northern Thailand” ได้ให้น้ำหนักไปที่การสร้างวาทกรรมตอบโต้ของผู้หญิงผ่านพื้นที่ของพิธีกรรมและการเป็นม้าขี่ (ร่างทรง) ในการเสริมอำนาจเพื่อยกสถานะทางสังคมให้สูงขึ้น อย่างการใช้ “วาทกรรมทางเพศชีวภาพ” ที่กำหนดจากสตรีระวางกายที่เชื่อมโยงกับพลังอำนาจศักดิ์สิทธิ์ เช่น การมีประจำเดือนเป็นภาวะแห่งพลังเหนือธรรมชาติที่สัมพันธ์กับการมีชีวิตและความตาย (เพศศักดิ์สิทธิ์) หรือการใช้ “วาทกรรมความเป็นแม่” (เพศสังคม) เช่น ระหว่างพิธีกรรมจะใช้คำเรียกแทนสิ่งศักดิ์สิทธิ์ว่า “แม่” และเรียกผู้ที่มาเข้าร่วมพิธีว่า “ลูก” เสมือนเป็นตัวแทนของแม่แห่งลูกที่จะคุ้มครองจากภัยอันตรายต่าง ๆ การศึกษาในข้างต้นแม้จะแสดงให้เห็นถึงการแตกตัวของอำนาจผู้หญิงอย่างเด่นชัดก็ตาม แต่ยังคงเป็นการเน้นศึกษาปรากฏการณ์ในช่วงเวลาใดเวลาหนึ่ง ทำให้ไม่สามารถเห็นมิติของการคงอยู่และมิติการเปลี่ยนแปลงที่เชื่อมโยงกับสังคมและวัฒนธรรม รวมทั้งร่องรอยจากยุคอดีตที่ส่งผลมาสู่สภาพการณ์เชิงอำนาจของผู้หญิงในปัจจุบัน

ผลที่ได้จากการศึกษาครั้งนี้ กลับแสดงให้เห็นถึงการแตกตัวของอำนาจผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในแต่ละยุคสมัย ตั้งแต่ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ ผู้หญิงใช้วิธีการ “สวมรอยอำนาจจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์” (subrogating the sacred power) ด้วย “การทำตามต้นแบบและการลอกเลียนแบบ” (mimesis-imitation) บทบาทและสถานภาพที่ได้รับจากโครงสร้างสังคมล้านนาไปจนตลอดชีวิต ที่เรียกว่า habitus ส่วนยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ ผู้หญิงใช้วิธีการ “ถอดรูปเดิม” กับ “การแปลงร่าง” (transform) ตัวเธอเองผ่านบทบาททางด้านเศรษฐกิจของการเป็นผู้รับผิดชอบและหารายได้อย่างวัตถุและเงินทองเพื่อจุนเจือครอบครัว ดังที่ยศ สันตสมบัติ (2536) เห็นว่า ผู้หญิงในสังคมภาคเหนือเป็นแกนกลางของครอบครัวจึงถูกคาดหวังและสอนให้เป็นผู้ดูแลครอบครัวไปจนตลอดชีวิต การที่ผู้หญิงถูกผลักออกจากการผลิตในภาคเกษตรจึงกลายมาเป็นแหล่งที่มาของรายได้เป็นเงินสดเพื่อการทำเลี้ยงครอบครัวและยกระดับฐานะให้มีหน้ามีตาทัดเทียมกับเพื่อนบ้าน และในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน ผู้หญิงใช้วิธีการ “แตกตัวตนแบบใหม่” (infiltration) ด้วยการผลิตใหม่ของอำนาจและสร้างพื้นที่ทางสังคม ทั้งนี้เพราะการถูกปลุกฝังเรื่องความรับผิดชอบต่อครอบครัวเป็นสำนึกที่ยังคงดำรงอยู่ จึงมีผลทำให้ผู้หญิงในแต่ละยุคยังคงยึดพื้นที่ของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เพื่อให้ยังคงผลิตซ้ำ “บทบาทการเป็นเจ้าของการผลิต” เหมือนเดิมเช่นในอดีตที่ผ่านมา

การแตกตัวอำนาจแบบใหม่ของผู้หญิงในฐานะผู้ส่งสาร (sender) และผู้กระทำการ (agency) ผ่านปฏิบัติการทางสังคมจนเกิด habitus ต่าง ๆ เสมือนเป็นเบ้าหลอมให้ผู้หญิงมีลักษณะเฉพาะตัว ดังข้อเสนอของ P. Bourdieu (1977) ที่ว่า การทำตามต้นแบบและการลอกเลียนแบบเป็นกระบวนการทางธรรมชาติที่อาศัยการทำตามต้นแบบ (mimesis) ซึ่งมีใช่การทำสำเนาหรือการลอกเลียนมาสิ้นเชิง (imitation) ที่มีลักษณะค่อย ๆ สัมผัสผ่านการปฏิบัติมาตั้งแต่กำเนิดจนกลายเป็นนิสัยและความเคยชินที่เรียกว่า habitus และต้องมี “การรับวัฒนธรรมเข้ามาในตัว” เป็นการเรียนรู้ผ่านการปฏิบัติ ทำให้ความรู้ที่ประสบจากภายนอกเข้าไปอยู่เป็นอันหนึ่งอันเดียว ผนวกกับ “การสร้าง habitus ใหม่” ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงทางสังคม ด้วยการใช้การผสมผสานระหว่างของใหม่กับของเก่าที่มีได้อยู่เพียงในระดับความคิดความเชื่อเท่านั้น ยังคงอยู่ในระดับการกระทำที่เป็นการปฏิบัติในชีวิตประจำวัน

ในที่สุดแล้ว การผสมผสานของใหม่กับของเก่าอาจดูเหมือนเป็นการยอมรับ และยอมรับจนต่อโครงสร้างสังคม (structure) แต่อันที่จริงแล้ว แบบปฏิบัติในชีวิตประจำวันได้ช่วยให้ผู้หญิงที่เป็นผู้กระทำการ (agency) ไม่ต้องฝืนตัวเองด้วยการละทิ้งความคุ้นเคยเดิมไปทั้งหมดเพื่อยอมรับของใหม่ การปรับตัวแบบนี้อาจเรียกได้ว่าเป็นการต่อสู้และต่อรองอย่างหนึ่ง ท่ามกลางเงื่อนไขอันจำกัด และเป็นการสร้างทางเลือกให้กับวิถีการดำเนินชีวิตท่ามกลางขีดจำกัดของโครงสร้างทางสังคมที่ค่อย ๆ เปลี่ยนไป การแตกตัวของอำนาจแบบใหม่ของผู้หญิงก็เป็นกลยุทธ์การสื่อสารที่ใช้เล่นเกมอำนาจชนิดหนึ่งเช่นกัน เฉกเช่นในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่เกมอำนาจของผู้หญิงลดลง ปฏิบัติการทางสังคมใหม่จะเพิ่มขึ้นเพื่อให้ยังคงรักษาแบบปฏิบัติที่เป็นรากเหง้าและช่วยส่งเสริมความเคยชินแบบใหม่ไว้ได้ ดังนั้น อำนาจสามารถเดินทางข้ามพื้นที่และเปลี่ยนรูปของปฏิบัติการที่แสดงออกซึ่งพลังและอิทธิพลได้ トラバเท่าที่ผู้หญิงเป็นตัวแทนการทำงานอย่างมีประสิทธิภาพภายใต้บริบทแวดล้อมที่เหมาะสม

### **ปฏิบัติการทางการสื่อสารของผู้หญิงเพื่อเสริมพลังเป็นเรื่องของทุนและอำนาจ**

อันที่จริงผู้หญิงก็มีวิธีหรือมีกลไกในการเสริมสร้างอำนาจของตนเองอยู่แล้ว ได้แก่ การสร้างความหมายของการเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ การขยายบทบาทหน้าที่ใหม่ ๆ ให้ตอบสนองความต้องการของผู้คนในสังคมล้านนา หรือการขยายพื้นที่การสื่อสารในโลกสมัยใหม่ รวมทั้งแสวงหาความรู้และเพิ่มพูนศักยภาพ ด้วยการผสมผสานความรู้เก่าและความรู้ใหม่ กระบวนการต่าง ๆ เหล่านี้ต่างเกิดขึ้นเองและจำกัดอยู่ในระดับบุคคลเท่านั้น ดังเช่นงานวิจัยของ Tanabe (1991) ที่ใช้สถานภาพ (status) ของการเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์มาเสริมสร้างอำนาจ หรืองานวิจัยของสุนันท์ ไชยสมภาร (2545) ที่ใช้วิธีการสร้างความรู้ (knowledge) และความจริง (truth) ในแบบฉบับของผู้หญิงเอง สอดคล้องกับข้อเขียนของกาญจนา แก้วเทพ (2549ก) ที่อธิบายว่า การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับสื่อพิธีกรรมและวัฒนธรรม

พื้นบ้านในโลกความเป็นจริงนั้น เป็นการปรับเปลี่ยนไปตามยถากรรมไร้ทิศทางเพื่อความอยู่รอดของตนเองตามสถานการณ์ที่เผชิญอยู่นั้น ๆ

ด้วยเหตุนี้ การเสริมพลังอำนาจของผู้หญิงในยุคสมัยที่ผ่านมายังคงเป็นกระบวนการที่เน้นต่อสู้กับพลังผลักดันจากภายนอกเพื่อความอยู่รอดของตัวเองเป็นสำคัญ อาจเกิดความไม่ยั่งยืนต่อไปในอนาคต ประกอบกับปัจจัยภายในอย่างทุนวัฒนธรรมดั้งเดิม เป็นความรู้ที่มาจากโลกความเป็นจริงของผู้หญิงที่เป็นแรงสนับสนุนสำคัญก็มีแนวโน้มจะอ่อนแอลงและถูกทำลายจากพลังภายนอก ดังนั้นในอีกทางหนึ่งจำเป็นต้องหาแรงสร้างสรรค์ อย่างปฏิบัติการทางการสื่อสารแบบมีการวางแผนเพื่อผนึกกำลังในการเสริมสร้างอำนาจควบคู่กันไป เช่นงานวิจัยของอมรรัตน์ ทิพย์เลิศ (2547) ที่พบว่าคุณลักษณะของสื่อบุคคลที่จะกระทำการสื่อสารเพื่อเสริมพลังอำนาจในบริบทชุมชนสมัยใหม่ที่มีความเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว นั้น ต้องมีคุณสมบัติที่มากกว่าผู้กระทำการสื่อสารแบบส่งข้อมูลข่าวสารเท่านั้น แต่หมายรวมไปถึงบทบาทการเป็นผู้ประสานความสัมพันธ์ ผู้แปลงเนื้อหาสาร และเป็นผู้แหล่งข้อมูลข่าวสารให้กับคนในชุมชนที่ต้องประสานวิธีการสื่อสารแบบเก่าและแบบใหม่ไปพร้อมกัน

ในขณะที่วิทยานิพนธ์ฉบับนี้กลับได้ข้อค้นพบเพิ่มเติมว่า การเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงล้วนมาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มีอาจหยุดอยู่เพียงแค่กระบวนการเกิดขึ้นเองเท่านั้น แต่จำเป็นต้องขยายไปสู่กระบวนการแบบมีการวางแผน ด้วยการใช้เครื่องมือที่เรียกว่า “การปฏิบัติการ” (knowledge of practice) ซึ่งมาจากแนวคิดผู้กระทำการ (agency) ของ P. Bourdieu (1986a) ดังผลการวิจัยที่พบว่า ระดับความรู้ในการปฏิบัติการของผู้หญิง **ในระดับแรก** เป็นความรู้ระดับที่มองเห็นและคุ้นเคยกันอยู่ในชีวิตประจำวัน อย่างการทำความเข้าใจกระบวนการเข้าร่วมของผู้หญิงในพื้นที่สื่อพิธีกรรม ที่เรียกว่า ความรู้ระดับปรากฏการณ์ (phenomenological knowledge level) **ระดับที่สอง** เป็นความรู้ที่เกิดจากการแยกความรู้ออกจากประสบการณ์มา ยกระดับและประกอบสร้างขึ้นมาใหม่ จากการวิเคราะห์อำนาจของผู้หญิงในบทที่ 4-6 ถือเป็นจุดเริ่มต้นของการสำรวจหน้าตักของอำนาจผู้หญิงที่มีอยู่ก่อนแล้ว เรียกว่า ความรู้ระดับการจัดระบบ วิเคราะห์และสังเคราะห์ (objective knowledge level) ซึ่งนำไปสู่ความรู้ในการปฏิบัติการ **ระดับสาม** ผู้หญิงที่เป็นผู้กระทำการ (agency) ใช้ในการต่อรองกับโครงสร้างสังคม ที่เรียกว่า ความรู้ระดับยุทธวิธี (strategy knowledge level) ผ่านปฏิบัติการทางการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจ (S-M-C-R-E) อันประกอบด้วย ผู้ส่งสาร (sender) ก็คือ ผู้หญิงที่มีการปรับเปลี่ยนจากบุคคลมีอำนาจน้อยให้กลายเป็นผู้กระทำการ (agency) ด้วยการใช้ทุนชนิดต่าง ๆ จากการสร้างและสังสมมา เพราะต้นทุนเป็นเรื่องของอำนาจที่จะถูกนำไปใช้ในการเสริมพลังให้กับผู้หญิงอีกทอดหนึ่ง ไปพร้อมกับการสร้างทุนและการสังสมทุนใหม่ ๆ จากนั้นต้องใช้โครงสร้างแห่งโอกาส (opportunity structure) ผ่านพื้นที่และระดับการสื่อสาร (channel) กิจกรรมการสื่อสารเพื่อเสริมพลัง (message) ทั้งในรูปแบบเก่าและรูปแบบใหม่ในการที่จะแปลงทางเลือกให้กลายเป็นความอยู่รอดในแบบฉบับของตัวเองไปยังผู้รับ

สาร (receiver) นำไปสู่ผลที่เกิดขึ้น (effect) จากประเภทของอำนาจที่ผู้หญิงใช้ทำการสื่อสาร ได้แก่ อำนาจเหนือ (power over) อำนาจที่มีต่อ (power to) อำนาจร่วม (power with) และอำนาจภายในที่เกิดจากตัวปัจเจกบุคคล (power within)

ซึ่งสอดคล้องกับงานวิจัยของอ้อมทิพย์ เมฆรักษาวิช แคมป์ และคณะ (2549) ที่พบว่า การสื่อสารเป็นเครื่องมือที่ทำให้ผู้หญิงก้าวเข้ามาสู่ตำแหน่งแห่งที่ต่าง ๆ ในสังคมและยังเป็นกลไกธำรงรักษาอำนาจนั้นเอาไว้ แม้แต่ผู้หญิงทั่ว ๆ ไป การสื่อสารก็ยังเป็นช่องทางในการเข้าถึงทรัพยากรที่เป็นผลประโยชน์สำหรับผู้หญิงเอง และมีส่วนในการเสริมพลังความเข้มแข็งแก่ผู้หญิงได้ถึงสามมิติ มิติแรกเป็นการช่วยเสริมเจ็วเล็บบางปัญหาให้แก่ผู้หญิง คือเสริมความสามารถในการคิดวิเคราะห์และการตัดสินใจ มิติที่สองการสื่อสารช่วยสร้างพื้นที่ในการมีส่วนร่วมพัฒนาชุมชนอย่างเป็นรูปธรรม เช่น ผู้หญิงที่มีข้อมูลความรู้ว่าอำนาจหน้าที่ของตนเองมีอะไรบ้าง เมื่อเวลาจะสื่อสารผู้หญิงก็สามารถสร้างเวทีให้กับตนเอง หรือร่วมแสดงความคิดเห็นได้ ส่วนมิติสุดท้ายการสื่อสารจะเป็นตัวเพิ่มช่องทางในการเข้าถึงทรัพยากร

ดังนั้น ปฏิบัติการทางการสื่อสารของผู้หญิงเพื่อเสริมพลังเช่นนี้ เป็นการพยายามรักษาทุนและอำนาจเดิมให้อยู่เป็นหน้าตักรวมไปกับการแสวงหาทุนใหม่ ๆ เพิ่มเข้ามา ซึ่งมีผลทำให้ผู้หญิงต้องเสริมสร้างศักยภาพอย่างหนักยิ่ง และรู้จักแสวงหาโครงสร้างแห่งโอกาส (opportunity structure) ไม่ว่าจะเป็พื้นที่การสื่อสาร กิจกรรมการสื่อสาร ระดับการสื่อสาร และการใช้ความสามารถทางการสื่อสารเพื่อเสริมทัพให้มีประสิทธิภาพ และสำหรับผู้หญิงแล้วก็จำเป็นต้องเพิ่ม “ต้นทุน” ทุกชนิด ไม่ว่าจะเป็นการพัฒนาตนเอง เรียนรู้ และหาข้อมูลใหม่ ๆ ที่แตกต่างจากองค์ความรู้เดิมของตนมากขึ้นด้วย

จากข้อค้นพบผู้วิจัยมีความเชื่อมั่นเป็นอย่างยิ่งว่า ปฏิบัติการทางการสื่อสารของผู้หญิงเป็นไปได้ในหลากหลายวิธีการจำเป็นต้องสร้างขึ้นด้วยตัวผู้หญิงเอง ทั้งในระดับปัจเจกบุคคลและกลุ่มคนเพื่อที่จะนำไปสู่การพึ่งพาตัวเองได้ การเพิ่มขีดความสามารถทางการสื่อสารด้วยการควบคุมทุนและอำนาจเสมือนพลังที่นำไปสู่การเสริมพลังให้ผู้หญิงกลายเป็นผู้กระทำการ (agency) ด้วย ดังที่ P. Bourdieu (1986b) มองว่าเรื่องของ “ต้นทุน” เป็นเรื่องของ “อำนาจ” ที่จะถูกนำไปใช้ในการเสริมพลังและต่อรองกับสิ่งต่าง ๆ ได้ด้วย

### soft power ที่ซุกซ่อนใน habitus ของสังคมล้านนา

โดยทั่วไปแล้ว คนส่วนใหญ่จะเข้าใจกันว่า “อำนาจ” (power) ได้มาจากการใช้กำลังความรุนแรง เช่น การลงดาบลงหวาย การใช้กำลังอาวุธ การทำสงคราม การปล้นจี้ การปฏิวัติยึดอำนาจของรัฐหรือทางการเมือง ฯลฯ การใช้อำนาจไม่จำเป็นต้องได้มาด้วยความรุนแรงเสมอไป แต่ยังสามารถเกิดขึ้นได้ด้วยการสร้างความชอบธรรมทางความคิดและจิตสำนึกของผู้คนด้วย (กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิมาน, 2551) ในทำนองเดียวกันปรานี วงษ์เทศ (2549) เห็นว่า หากมองอำนาจของผู้หญิงจาก



ภายนอกอาจจะไม่เห็นการมีอยู่ เพราะอำนาจเป็นสิ่งที่มองไม่เห็นก็ได้ อาทิ อำนาจไม่เป็นทางการที่แตกต่างจากอำนาจแบบรัฐ เช่น อำนาจของผู้หญิงด้วยการใช้ยุทธวิธี “เจียบ” (ตรงกันข้ามกับการต่อต้าน) “เพิกเฉย” (ตรงข้ามกับการต้อนรับ) ประกอบกับในสังคมวัฒนธรรมแบบล้านนาที่ไม่ค่อยมีความแตกต่างในเรื่องเพศและการปฏิบัติต่อผู้หญิงไม่รุนแรงมากนัก คงเป็นเรื่องยากมากกว่าการศึกษาในสังคมตะวันตก จีน หรืออิสลามที่หญิงชายมีความแตกต่างกันมาก

ผู้วิจัยสันนิษฐานต่อจากข้อสังเกตของกาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิมาน (2551) รวมทั้งปราณี วงษ์เทศ (2549) ในข้างต้นว่า แม้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในบริบทสังคมล้านนาอาจจะไม่รุนแรงมากนักก็ตาม แต่อำนาจดังกล่าวอาจถูกซ่อนเร้นหรืออำพรางออกมาในรูปของความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์แบบไม่รู้ตัวก็เป็นได้ ดังผลการวิจัยในวิทยานิพนธ์นี้ที่พบว่า ผลประโยชน์เชิงสัญลักษณ์อย่างมิติของอำนาจผ่านกระบวนการปลูกฝังของครอบครัวและสังคมล้านนา ดังคำสัมภาษณ์ที่เน้นย้ำว่า “การที่ผู้ใหญ่มักจะพร่ำสอนกับเด็กซ้ำ ๆ ว่ามีบรรพบุรุษปู่ย่ามาเกิดเป็นตัวพวกเขา (เด็ก) ผ่านสัญลักษณ์เชิงประจักษ์ผ่านร่องรอยของปานดำ หรือตำหนิต่าง ๆ ในร่างกาย” ซึ่ง P. Bourdieu (1986a) เห็นว่า มิติของอำนาจในการครอบงำทางสังคมที่ถูกแปลงโฉมให้กลายเป็นความรักใคร่ผูกพันและให้ความปรารถนาดี ทำให้เกิดการยอมรับ เคารพนับถือ และการเชื่อฟังด้วยการยินยอมพร้อมใจ (consent) ผ่านปฏิบัติการของกลไกด้านความเชื่อของสังคมที่ติดตั้งผ่านมโนทัศน์ จิตสำนึก ทำให้ผู้คนในสังคมสามารถรับรู้และเชื่อมโยงกับวิถีชีวิตได้อย่างเป็นอัตโนมัติ และการขัดเกลาทางสังคมแบบไม่รู้ตัว สำหรับผู้วิจัยเห็นว่า เสมือนเป็นการกลบเกลื่อนการทำงานของอำนาจผู้อาวุโสผ่านการใช้ความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าที่เป็นตัวแทนของระบบอำนาจเหนือธรรมชาติ และยิ่งไปกว่านั้น P. Bourdieu (1977) ยังเพิ่มเติมว่า ผลประโยชน์เชิงความเชื่อและเชิงสัญลักษณ์มีความสำคัญไม่น้อยไปกว่าผลประโยชน์เชิงเศรษฐกิจ อย่างมิติของอำนาจบารมี สถานภาพ เกียรติยศ ชื่อเสียงเป็นอำนาจที่จะสร้างการยอมรับ การให้ความเคารพนับถือ และการเชื่อฟัง ซึ่งสิ่งเหล่านี้ถือเป็นปฏิบัติการอยู่ในชีวิตประจำวันผ่านการทำงานของกลไกสถาบันต่าง ๆ ของสังคม เช่น ครอบครัว โรงเรียน ศาสนา และความเชื่อของชุมชน ซึ่งสถาบันเหล่านี้ต่างทำหน้าที่ครอบงำและถูกครอบงำอยู่ตลอดเวลา แต่คนส่วนใหญ่จะ 모르ตัว เพราะถูกซ่อนเร้นหรืออำพรางอยู่ในรูปแบบที่ P. Bourdieu เรียกว่า “ความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์” เกิดการยินยอมพร้อมใจ (consent) และต้องมีการผลิตซ้ำเพื่อสืบทอดด้วยเช่นกัน

ผนวกกับการทบทวนวรรณกรรมและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องของผู้วิจัย พบว่า แม้ทุกวันนี้ก็ไม่สามารถรับประกันได้ว่า ผู้หญิงจะสามารถครอบครองและทำการสื่อสารผ่านสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ได้ง่ายดายนัก เพราะด้วยปัจจัยต่าง ๆ ที่เข้ามา อาทิ การเข้ามาช่วงชิงพื้นที่พิธีกรรมของกลุ่มคนอย่างเพศที่สาม เชนงานวิจัยของกิ่งแก้ว ทิศตั้ง (2559) พบว่า หากในสายตระกูลทางแม่ไม่มีลูกผู้หญิงเลย เพศที่สามสามารถใช้การสืบสายทางแม่มาสร้างความชอบธรรมในการสืบทอดได้ หรือการที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มีสถานะหดตัวลงส่งผลให้บทบาทและ

อำนาจของผู้หญิงลดลงตามลำดับ เช่นงานวิจัยของอดุลย์ ดวงดีทวีรัตน์ (2547) ที่สนใจทำการรื้อฟื้นพิธีกรรมผีปู่ย่าที่เกือบสูญสิ้นไปแล้วทั้งด้านรูปแบบและเนื้อหา หรืองานวิจัยของนิติธร ทองธีรกุล (2550) ที่ศึกษาบทบาทหน้าที่อย่างเป็นทางการเป็นพลวัตจากอดีตสู่ปัจจุบันหลังจากการรื้อฟื้นพิธีกรรมผีปู่ย่า

นอกจากนี้ยังมีงานวิจัยที่เริ่มตั้งคำถามกับความย้อนแย้งกับการล่มสลายสูญหายไปของตัวพิธีกรรมการเลี้ยงผีปู่ย่า อย่างงานวิจัยของนิวัตร สุวรรณพัฒนา (2540) ที่เริ่มต้นด้วยการตั้งคำถามว่า “ถ้าผีปู่ย่าได้สูญหาย หรือถูกละทิ้งไปแล้ว ทำไมหญิงสาวที่ออกไปขายประเวณี จึงยังคงส่งเงินกลับมาให้ครอบครัวอย่างต่อเนื่องตลอดมา” นิวัตรกลับพบว่า ครอบครัวได้สร้างความหมายใหม่บนเงื่อนไขการจัดการเรื่องเพศและร่างกายของลูกสาวมาผลิตซ้ำเพื่อสืบทอดให้กับอุดมการณ์เรื่องผีปู่ย่าที่คัดสรรเฉพาะบทบาทการเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัว ทั้งนี้คล้ายคลึงกับข้อเขียนของอัญชลี สิงหนต-ธนาท (2552) ที่พบว่า อำนาจผู้หญิงล้านนาในพื้นที่ผีปู่ย่ารูปแบบใหม่ได้ปรับเปลี่ยนจาก “การต้องมีตัวตน” ผ่านการมีส่วนร่วมในขั้นตอนต่าง ๆ ของพิธีกรรมมาสู่ “การมีร่องรอย” ผ่านการปลูกฝังความหมายเชิงสัญลักษณ์ อาทิ การเป็นหัวหน้าครอบครัว และการทดแทนบุญคุณพ่อแม่ของลัทธิผีบรรพบุรุษที่ส่งต่อให้ลูกสาวในรูปของ “สำนึก” จากรุ่นสู่รุ่น

ทั้งนี้ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า รอยแยกของการเข้าไปมีส่วนร่วมของคนล้านนาในพื้นที่ประกอบพิธีกรรมอย่างเป็นทางการนั้นหายไป การสร้างจังหวะร่วมกัน (collective rhythm) และความรู้สึกเป็นเจ้าของ (sense of belonging) ลดน้อยลง แต่ก็พิสูจน์ให้เห็นว่าความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าที่ติดตั้งผ่านจิตสำนึกและการขัดเกลาทางสังคมแบบไม่รู้ตัวยังคงดำรงอยู่ อาจไม่เข้มข้น ซาบซึ้งและเข้าถึงเท่ากับการเข้าร่วมในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ด้วยตัวเองก็ตาม ทว่ายังคงได้รับการถ่ายทอดต่อจากพ่อแม่ ครอบครัว และสถาบันต่าง ๆ ในสังคมล้านนา ซึ่งมีส่วนทำให้คนล้านนาสามารถรับรู้และเชื่อมโยงกับวิถีชีวิตที่เปลี่ยนแปลงไปอย่างเป็นอัตโนมัติไม่มากก็น้อย

ขณะที่ผลจากการศึกษาในครั้งนี้ได้พบเพิ่มเติมว่า ในแต่ละยุคสมัยนั้น ผู้หญิงได้เลือกใช้อำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) เพื่อเสริมสร้างอำนาจให้กับตัวเอง ตั้งแต่

1. กระบวนการได้มาซึ่งอำนาจ ผู้หญิงใช้อำนาจที่กำหนดมาจากโครงสร้างสังคมผ่านการกำเนิดเป็นเพศหญิง ได้แก่ ความเชื่อการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ให้มีบทบาทเป็นผู้นำในการสืบทอดพิธีกรรม และระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่ให้มีบทบาทผู้นำในการดูแลกิจกรรมการผลิตของครัวเรือน

2. ลักษณะของอำนาจ ในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ได้ใช้อำนาจจากความเกรงใจ ความเคารพยำเกรง ศรัทธา บารมีผ่านการครอบครองที่ดินจากวิธีการผลิตแบบเกษตรกรรม ในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ได้เพิ่มอำนาจจากการมีหน้ามีตาในสังคม ส่วนยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขันเพิ่มอำนาจจากการประสบความสำเร็จ ความมีชื่อเสียง และ

เกียรติยศ และอำนาจจากความภาคภูมิใจในอัตลักษณ์ ตัวตน และศักดิ์ศรีของการมีผีปู่ย่าของกลุ่มตระกูลของตัวเอง

3. รูปแบบการใช้อำนาจ ในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ได้ใช้อำนาจจากการเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ (sacred gender) ทำให้เกิดการได้รับการยอมรับนับถือ การให้ความเคารพนับถือ และการเชื่อฟังจากคนในสายตระกูลเกิดเป็นความเกรงใจ ในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ได้ใช้การแลกเปลี่ยน การสร้างเครือข่ายและพันธมิตร ส่วนยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขันเพิ่มเติมการปรึกษาหารือ การให้กำลังใจ การแบ่งปัน การโยกองค์ความรู้ การฝึกฝน และค้นหาความรู้ใหม่ ๆ รวมทั้งการประชุมเพื่อแลกเปลี่ยนประสบการณ์

4. จุดมุ่งหมายและเป้าหมายของการใช้อำนาจ เป็นไปเพื่อเป้าประสงค์ของกลุ่ม เครือญาติ และสมาชิกในตระกูลเดียวกัน แม้ว่าในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่และยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขันอาจจำกัดวงมาที่ครอบครัวและตัวเองมากขึ้น

ในทัศนะของผู้วิจัยที่ประเมินจากข้อค้นพบในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้พบว่า ผู้หญิงไม่ได้ใช้อำนาจที่เป็นทางการโดยทั่วไปอย่างอำนาจทางเศรษฐกิจ การเมือง หรือสังคม แต่เป็นการเลือกที่จะใช้อำนาจที่พ่วงมากับกระบวนการขัดเกลาสังคมจากสถาบันครอบครัว ความเชื่อของวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และอุดมการณ์การสืบสายทางฝ่ายแม่ ด้วยการชุกชอนและแปลงกายอำนาจในเชิงวัฒนธรรม (soft power) ผ่านตำแหน่งและบทบาทที่มีพลังเข้าไปจัดการกับจิตสำนึก หรือความไม่รู้ตัวเพื่อสร้างการยอมรับร่วมกับการใช้อำนาจบารมีที่แฝงอยู่ในตัวผู้หญิงทำให้ผู้คนเคารพนับถือ

ซึ่ง P. Bourdieu (1977) กล่าวเพิ่มเติมว่า การไม่รู้ตัวหรือการไร้สำนึกของผู้คนไม่ใช่สิ่งที่เกิดจากธรรมชาติหรือสัญชาตญาณ แต่มาจากการอบรมบ่มเพาะประสบการณ์ภายนอก หรือโครงสร้างสังคมที่หล่อหลอมเข้าไปอยู่ในตัวคนช้าแล้วช้าเล่าและสั่งสมเป็นเวลายาวนานจนกลายเป็นความเคยชินไม่ทันรู้ตัว ทำให้ผู้คนเหล่านั้นลืมประสบการณ์นั้นไปแล้ว แต่ยังส่งผลต่อการกระทำในปัจจุบัน และสิ่งที่เกิดขึ้นตามมานั้นสอดคล้องกับมโนทัศน์เรื่อง habitus ที่ P. Bourdieu (1977) เสนอว่า เป็นระบบความโน้มเอียงเชิงอุปนิสัยที่คงทนยาวนาน สามารถปรับเปลี่ยนได้ โดยยังคงรักษาโครงสร้างเดิมเอาไว้ ซึ่งสัมพันธ์กับความไร้สำนึก หรือความไม่รู้ตัว (unconscious) และไม่ได้อยู่เพียงแคในระดับปัจเจกบุคคล แต่ยังสัมพันธ์กับกลุ่มที่อยู่ในแวดวงสังคมเดียวกัน (social field) นั่นคือ คนในกลุ่มเดียวกันจะมีวิธีการใช้ร่างกาย วิธีคิด ธรรมเนียม การกระทำ อารมณ์ หรือความรู้สึกที่คล้ายคลึงกัน โดยไม่ได้มาจากการบังคับ และไม่จำเป็นต้องตกลงกันไว้ก่อน เฉกเช่นตัวอย่างจากการสังเกตการณ์ภาคสนามระหว่างการพูดคุยของผู้วิจัยกับกลุ่มตัวอย่างที่เป็นคนล้านนาจำนวนหนึ่งที่พูดเป็นเสียงเดียวกันว่า “เมื่อเกิดความไม่สบายใจ มีปัญหาต่าง ๆ หรือเกิดสิ่งไม่ดีขึ้นในชีวิต จะลั่นนิษฐานก่อนด้วยการพูดได้ตบออกมาโดยพลันว่า “น่าจะซิด ผิดผีไปทำอะไรไม่ดีให้ผีปู่ย่า

“ไม่พอใจต้องไปทำเล็ยงมีปู้ย่า” ซึ่งเป็นพฤติกรรมที่แสดงออกมาทางภายนอกให้เห็นประจักษ์แก่สายตา ผ่านทั้งวิธีคิด อารมณ์ ความรู้สึกที่มีลักษณะเป็นแบบอัตโนมัติ

อีกด้านผู้หญิงก็ถูกกระทำจากโครงสร้างสังคมล้านนาเช่นเดียวกัน ดังที่ P. Bourdieu (1977) อธิบายต่อไปว่า ความสามารถที่จะทำเช่นนั้นได้ มิใช่เรื่องธรรมชาติเพียงอย่างเดียว แต่เป็นผลมาจากการเรียนรู้ที่สั่งสมมาก่อนหน้านั้น แล้วสามารถนำมาปรับใช้ได้ ซึ่งผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่าการที่สังคมล้านนากำหนดบทบาทให้ลูกสาว การทำหน้าที่จึงเป็นไปตามบทบาทที่ถูกกำหนดมาและกลับกลายมาเป็นโครงสร้างอย่างหนึ่งในตัวของลูกสาวที่มีลักษณะค่อย ๆ สั่งสม ผ่านการปฏิบัติมาตั้งแต่กำเนิดจนกลายเป็นนิสัย ความเคยชิน เป็นความโน้มเอียงในการแสดงออกผ่านบุคลิกแบบผู้นำครอบครัวและการรับผิดชอบต่อภาระหน้าที่ของตนเอง

จากปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงทั้งการใช้อำนาจและตกอยู่ภายใต้อำนาจของโครงสร้างสังคมที่เชื่อมโยงภายใต้กฎเกณฑ์ของ habitus ในข้างต้นนั้น ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า โครงสร้างสังคม (structure) มีการเปลี่ยนแปลงในลักษณะแบบค่อยเป็นค่อยไปและไม่ได้ตายตัว ส่วนการปฏิบัติการของผู้หญิง-ปัจเจกบุคคล-ผู้กระทำการ (agency) ก็สร้างสรรค์และปรับเปลี่ยนเช่นกัน ซึ่งมีลักษณะ difference in degree อย่างเช่นในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ผู้หญิงเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัวผ่านที่ดิน ต่อมายุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ผู้หญิงเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัวผ่านมิติเศรษฐกิจเงินทอง ส่วนยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขันผู้หญิงเป็นผู้นำ ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดการปฏิบัติการ (practice) ของ Bourdieu (1986a) ที่อธิบายว่า ด้านหนึ่งการปฏิบัติการจะมีลักษณะที่ถูกกำหนดจาก “กฎเกณฑ์ของโครงสร้างสังคม” แต่ในอีกด้านหนึ่งการปฏิบัติการก็จะมีลักษณะที่สามารถสร้างสรรค์และเปลี่ยนแปลงได้ด้วยมนุษย์บางคน (ที่เป็น agency-ผู้กระทำการ)

การที่ habitus เป็นส่วนหนึ่งของโครงสร้างสังคมที่ส่งผลให้ผู้หญิงเป็นทั้งผู้ถูกกำหนดจากโครงสร้างและเป็นอิสระจากโครงสร้าง ซึ่งแสดงให้เห็นว่าผู้หญิงมีทั้งขีดจำกัดและเสรีภาพ รวมทั้งการปรับตัวนั้นต้องอาศัย habitus ดั้งเดิมผสมผสานกับโครงสร้างภายนอกจะช่วยให้เกิด habitus ใหม่ขึ้นมาได้ (แต่ก็ยังมีโครงสร้าง habitus ดั้งเดิมหลงเหลืออยู่) ดังนั้น อำนาจของผู้หญิงตั้งแต่อดีตจวบจนมาถึงปัจจุบัน ทำให้เห็นกระบวนการทำงานของอำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) ที่สามารถแปลงกายและซุกซ่อนอยู่ในทุกอณูผ่าน habitus ของคนล้านนา และปฏิบัติการต่าง ๆ นานาที่จะทำให้ผู้หญิงสามารถยังคงยืนหยัดรักษาสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (มีปู้ย่า) ที่ตนเองเคยครอบครองพื้นที่การสื่อสารแห่งนี้มาก่อน

ท้ายที่สุดแล้ว “อำนาจของผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (มีปู้ย่า) เคยเป็นเรื่องปกติธรรมดาในสังคมที่คล้ายกฎเกณฑ์ที่ทุกคน “ยอมรับ” แต่เมื่อโครงสร้างสังคมเปลี่ยนไป อำนาจก็ไม่ใช่เรื่องปกติอีกต่อไป ภารกิจที่มีต่อสังคม ชุมชน กลุ่ม และครอบครัวยังอยู่ แต่ในระดับที่ไม่เหมือนเดิม อีกทั้งเครื่องมือการสื่อสารผนวกกับพื้นที่การสื่อสารก็เปลี่ยนไปด้วย ทั้งนี้ชี้ให้เห็นว่า



การปฏิบัติการทางสังคมทั้งในโลกศักดิ์สิทธิ์และโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวันก็สอดคล้องกับ  
“อำนาจของผู้หญิง” ที่ไม่เหมือนเดิม”

### ข้อเสนอแนะ

#### ข้อเสนอแนะในการทำวิจัยครั้งต่อไป

1. การศึกษาอำนาจของผู้หญิงล้าหน้าในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) นี้สามารถนำไปปรับใช้ในการศึกษาอำนาจของผู้หญิงกลุ่มอื่น รวมทั้งสื่อพื้นบ้านและสื่อประเภทอื่น ๆ ที่มีอยู่หลากหลายเพื่อพัฒนาการอำนาจของผู้หญิงในอดีตสู่ปัจจุบัน

2. ควรมีการศึกษาด้วยการถอดบทเรียนองค์ความรู้เกี่ยวกับอำนาจของผู้หญิงล้าหน้าในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) นี้ และนำไปใช้ออกแบบการวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR) เพื่อให้ผู้หญิงได้เข้ามามีส่วนร่วมในกระบวนการวิจัยและนำองค์ความรู้ไปใช้ในการเสริมสร้างอำนาจรวมทั้งปรับประยุกต์ใช้ในพื้นที่การสื่อสารเพื่อเสริมพลังให้กับตัวเองและกลุ่ม

3. ควรนำชุดความรู้เรื่องการสื่อสารของผู้หญิงล้าหน้าเพื่อเสริมสร้างอำนาจในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ค้นพบในวิทยานิพนธ์ชิ้นนี้ไปปรับใช้และขยายผลในการศึกษาผู้หญิงกลุ่มอื่นหรือผู้หญิงในพื้นที่ต่าง ๆ จะช่วยให้งานวิจัยในประเด็นเกี่ยวกับผู้หญิงได้ข้อสรุปที่เป็นองค์ความรู้ในระดับกว้างต่อไป

4. ควรมีการศึกษาวิจัยแนวทางการสื่อสารเพื่อเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงแบบมีส่วนร่วมเพื่อนำไปใช้ผลักดันบทบาทและสถานภาพของผู้หญิงในประเด็นต่าง ๆ ทางสังคมให้เห็นอย่างเป็นรูปธรรม

#### ข้อเสนอแนะสำหรับหน่วยงานและผู้ที่มีส่วนเกี่ยวข้อง

1. ควรนำชุดความรู้ที่ค้นพบในงานวิจัยชิ้นนี้เกี่ยวกับศักยภาพของผู้หญิงในการใช้อำนาจสร้างอำนาจ และรักษาอำนาจในพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จากอดีตสู่ปัจจุบันนำไปใช้ในการเสริมสร้างอำนาจให้กับผู้หญิง (empowerment) ผ่านการสังเคราะห์เป็นนโยบายและแผนพัฒนาสตรีในระดับท้องถิ่นที่เน้นผลักดันให้ผู้หญิงมีสมรรถนะและเสริมพลังในด้านต่าง ๆ

2. ควรนำผลการวิจัยเกี่ยวกับปัจจัยที่ส่งเสริมและเป็นอุปสรรคทั้งภายในและภายนอกสังคมล้าหน้าจากอดีตสู่ปัจจุบันที่มีผลต่อการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงล้าหน้าในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ไปใช้เป็นข้อมูลพื้นฐานและสามารถนำไปวิเคราะห์สภาพแวดล้อม (SWOT) ก่อนการจัดทำนโยบายและแผนพัฒนาสตรีในระดับท้องถิ่นต่อไป

3. ควรนำชุดความรู้เรื่องการสื่อสารของผู้หญิงล้าหน้าเพื่อเสริมสร้างอำนาจไปประยุกต์ใช้เพื่อเสริมสร้างศักยภาพทางการสื่อสารของผู้หญิง (empowerment) ผ่านการขยายผลไปสู่ผู้หญิงล้าหน้าและผู้หญิงกลุ่มอื่น ๆ ในรูปแบบของการคืนข้อมูล หรือการจัดทำเป็นคู่มือเผยแพร่

บรรณานุกรม



## บรรณานุกรม

- กนกพร ดีบุรี. (2542). *เครือข่ายทางสังคมของผู้หญิงในระบบรับเหมาช่วง: กรณีศึกษาการผลิตเสื้อผ้าสำเร็จรูปในอำเภอสันกำแพง จังหวัดเชียงใหม่* (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ). เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- กนกวรรณ ไม้สนธิ์. (2544). *การต่อรองอำนาจของผู้หญิงจากการนำเสนอเรื่องผ่านสื่อวิทยุกระจายเสียง* (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ). กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- กรองทอง สุดประเสริฐ. (2551). *การปรับความสัมพันธ์ระหว่างเพศของผู้หญิงมั่งคั่งในกรุงเทพฯ: จากหมู่บ้านสู่ตลาดค้าผ้า* (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ). เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- กาญจนา แก้วเทพ. (2535). *อิทธิพลสตรี*. กรุงเทพฯ: เจเนอเรชั่นเพลส.
- กาญจนา แก้วเทพ. (2545). *เมื่อสื่อส่องและสร้างวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ศาลแดง.
- กาญจนา แก้วเทพ. (2548). *สื่อพื้นบ้านเพื่อการพัฒนาภาพรวมจากงานวิจัย*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- กาญจนา แก้วเทพ. (2549). *ศาสตร์แห่งสื่อและวัฒนธรรมศึกษา*. กรุงเทพฯ: เอ็ดดิสันเพรสโปรดักส์.
- กาญจนา แก้วเทพ. (2553). *การสื่อสารในพิธีกรรม พิธีกรรมในการสื่อสาร*. *วารสารวิทยาการจัดการ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงราย*, 5(1), 1-26.
- กาญจนา แก้วเทพ. (2560). *การเสริมพลังกับงานวิจัยเพื่อท้องถิ่น*. *มูลนิธิสถาบันวิจัยท้องถิ่น สถาบันคลังสมองแห่งชาติ*. กรุงเทพฯ: หจก. วนิดาการพิมพ์.
- กาญจนา แก้วเทพ, กนกศักดิ์ แก้วเทพ, สมสุข หินวิมาน, กำจร หลุยยะพงศ์, วิลาสินี พิพิธกุล, และนันทา วีรวิทยานุกูล. (2544). *ผู้หญิง/ผู้ชาย: ที่บ้าน/ที่สาธารณะ ในสตรีศึกษา 2 ผู้หญิงกับประเด็นต่าง ๆ*. กรุงเทพฯ: อรุณการพิมพ์.
- กาญจนา แก้วเทพ, ทศนีย์ เจนวิถีสุข, อมรรัตน์ ทิพย์เลิศ, อ้อมทิพย์ เมฆรักษาวนิช แคมป์, สมสุข หินวิมาน, และธรรชาติ บุตรแสนคม. (2549). *ใต้ฟ้าฟ้าแห่งการศึกษาสื่อบุคคลและเครือข่ายการสื่อสารภาพรวมจากงานวิจัย*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- กาญจนา แก้วเทพ, สุชาดา พงศ์กิติวิบูลย์, และทิพย์พชร ฤกษ์สุนทร. (2554). *สื่อพื้นบ้านศึกษาในสายตานักศึกษาศาสตร์*. กรุงเทพฯ: ภาพพิมพ์.
- กาญจนา แก้วเทพ, พระณรงค์ฤทธิ์ ขตติโย, กนก กาคำ, สุวัฒน์ ญาณะโค, และชนิษฐา นิลผึ้ง. (2551). *การจัดการความรู้เบื้องต้นเรื่อง "การสื่อสารชุมชน"*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).

- กาญจนา แก้วเทพ, และสมสุข หินวิมาน. (2551). *สายธารแห่งนักคิดทฤษฎีเศรษฐศาสตร์การเมืองกับ  
สื่อสารศึกษา*. กรุงเทพฯ: ภาพพิมพ์.
- กาญจนา แก้วเทพ, สมสุข หินวิมาน, นิฎกร บุญมาเลิศ, ภัททิรา วิริยะสกุลธรรม, สุชาดา พงศ์กิตติ  
วิบูลย์, ทิพย์พชร กฤษสุนทร,...รัตติกาล เจนจัด. (2553). *การบริหารจัดการวัฒนธรรม  
พื้นบ้านแบบมีส่วนร่วมด้วยนวัตกรรมการวิจัย*. กรุงเทพฯ: ภาพพิมพ์.
- กำจร หลุยยะพงศ์, และสมสุข หินวิมาน. (2562). *หลักการสื่อสารเพื่อนำไปใช้เพื่อสร้างเสริมสุขภาพ.  
ใน เอกสารเนื้อหาหลักสูตร “การสื่อสาร สสส.” กลุ่มสาระที่ 1-2-3-4 ฉบับสมบูรณ์  
โครงการพัฒนาหลักสูตรการสื่อสารเพื่อการสร้างเสริมสุขภาพ*. กรุงเทพฯ:  
สำนักพัฒนาภาคีสัมพันธ์และวิเทศสัมพันธ์ สำนักงานกองทุนสนับสนุนการสร้างเสริม  
สุขภาพ (สสส.)
- กิ่งแก้ว ทิศตั้ง. (2559). *การสร้างพื้นที่ทางสังคมของร่างทรงกระเทยผ่านการช่วงชิงพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์.  
ในชายแดนกับความหลากหลายของระบบความเชื่อ: การช่วงชิงพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์และ  
การครอบงำเชิงสัญลักษณ์*. เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่: ศูนย์ศึกษาความหลากหลาย  
ทางชีวภาพและภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อการพัฒนาอย่างยั่งยืน คณะสังคมศาสตร์  
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- กุลธิดา รัตน์โกศล. (2558). *การพัฒนากระบวนการเรียนรู้โดยใช้แนวคิดการเสริมพลังอำนาจชุมชน  
บนฐานทุนทางสังคมเพื่อสร้างอัตลักษณ์ชุมชน (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทศึกษาศาสตร์  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)*.
- เกริก อัครชินโนเรศ, และสุเมธ สุทิน. (2547). *ข้างเท้าหลังเหนือข้างเท้าหน้า ใน นทีสีเชียงใหม่.  
เชียงใหม่: โรงพิมพ์มิ่งเมือง*.
- เกศริน ธรรมขันแข็ง. (2546). *การเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่มีผลกระทบต่อประเพณีความเชื่อ  
ของชาวล้านนา: กรณีศึกษาฝั่ปู้ย่า (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทศึกษาศาสตร์)*. เชียงใหม่:  
มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่.
- จิตราณุช ปานขาว. (2551). *ผู้หญิงกับพิธีกรรมความเชื่อเกี่ยวกับผี: กรณีศึกษาชุมชนมอญ  
บางชั้นหมาก อำเภอเมือง จังหวัดลพบุรี (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทศึกษาศาสตร์)*. เชียงใหม่:  
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- จิราลักษณ์ จงสถิตมัน. (2535). *วิกฤติทางวัฒนธรรม: กรณีการปรับเปลี่ยนค่านิยมของชุมชน.  
กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ*.
- เจริญฤทธิ์ ทรจพล. (2546). *วัฒนธรรมย่อยของกลุ่มผู้หญิงที่วัยกลางคืนในเขตอำเภอเมืองเชียงใหม่  
(วิทยานิพนธ์ปริญญาโทศึกษาศาสตร์)*. เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ฉลาดชาย รมิตานนท์. (2527). *ผีเจ้านาย*. กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย.



- ฉลาดชาย รมิตานนท์. (2545). *ผีเจ้านาย* (พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย).
- ชเนตตี ทินนาม. (2551). *ประวัติศาสตร์วาทกรรมความรุนแรงต่อผู้หญิงในสื่อ พ.ศ. 2449-2519* (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทศึกษาศาสตร์). กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ชลิดา เสี่ยมไพศาลสุข. (2550). *เศรษฐกิจของทรัพย์สินเชิงสัญลักษณ์*. กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์ คบไฟ.
- เชียงใหม่ที่คุณไม่เคยเห็น. (2564). *เจ้าแม่เทพไภสร. (เพจเฟซบุ๊ก)*. สืบค้น 3 เมษายน 2564, จาก <https://www.facebook.com/unseencnx/posts/256558232697556>
- เชียงใหม่ที่คุณไม่เคยเห็น. (2564). *เจ้าหลวงอินทวิชยานนท์. (เพจเฟซบุ๊ก)*. สืบค้น 3 เมษายน 2564, จาก <https://www.facebook.com/unseencnx/posts/257188832634496>
- เชียงใหม่ที่คุณไม่เคยเห็น. (2564). *เจ้าอุบลวรรณาร่างทรงในคุ้มหลวงเชียงใหม่. (เพจเฟซบุ๊ก)*. สืบค้น 2 เมษายน 2564, จาก <https://www.facebook.com/unseencnx/posts/276077970745582>.
- เชียงใหม่นิวส์. (2562). *ประวัติศาสตร์ล้านนา: “ผีปู่ย่า” ดำเนินผีล้านนาที่กำลังจะหายไป*. สืบค้น 5 กุมภาพันธ์ 2564, จาก <https://www.chiangmainews.co.th/page/archives/879143/htm>
- ณัฐภัทร์ สุรินทร์วงศ์. (2552). *ความเชื่อและพิธีกรรมพืชมงคลกับกระบวนการสร้างความเป็นชุมชนศึกษาเฉพาะกรณี: บ้านดอกบัว* (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทศึกษาศาสตร์). กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ณัฐภัทร์ สุรินทร์วงศ์. (2560). *พิธีกรรมพืชมงคล: การสื่อสารระหว่างมิติในมุมมองคติชนวิทยา* (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทศึกษาศาสตร์). พิษณุโลก: มหาวิทยาลัยนเรศวร.
- ธัชณา วีระเกียรติสุนทร. (2560). *วิถีชีวิตชาวเชียงใหม่” ในสายตาของกัปตัน วิลเลียม แม็กคัลลายด์*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- เธียรชัย อักษรดิษฐ์. (2552). *พิธีกรรมพืชมงคล: ภาพสะท้อนปรากฏการณ์ต่อรองอำนาจทางสังคม*. เชียงใหม่: ธารปัญญา.
- นงเยาว์ เนาวรัตน์. (2561). *การศึกษาของผู้หญิงตัวตนและพื้นที่ความรู้*. เชียงใหม่: วนิดาการพิมพ์.
- นฤพนธ์ ดั่งวิเศษ, และปีเตอร์ เอ แจ็คสัน. (2556). *เพศหลากหลายเดดส์: พหุวัฒนธรรมทางเพศในสังคมไทย*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- นิติธร ทองธีรกุล. (2550). *กระบวนการสื่อสารของชุมชนในการสืบทอดประเพณีผีปู่ย่า ตำบลวอแก้ว อำเภอลำปาง จังหวัดลำปาง* (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทศึกษาศาสตร์). กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- นิติ เอียวศรีวงศ์. (2546). *ลัทธิพิธีเสด็จพ่อ ร.5*. กรุงเทพฯ: มติชน.

- นิวัตร สุวรรณพัฒนา. (2540). *ความคาดหวังของครอบครัว: และบทบาทของลูกสาวใน “ชุมชน คำประเวณี” กรณีศึกษาหมู่บ้านแห่งหนึ่งในจังหวัดพะเยา* (วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต). เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- บุษบรรณ จินเจริญ. (2544). *การต่อสู้ทางวาทกรรมของโสเภณีหญิงไทยจากสื่อกระแสหลักสู่เว็ลด์ ไซด์ เว็บ* (วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต). กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ปฐม หงษ์สุวรรณ. (2550). *กาลครั้งหนึ่งว่าด้วยตำนานกับวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ: แอคทีฟ พรินท์.
- ปราณี วงษ์เทศ. (2549). *เพศสภาพในสุวรรณภูมิ (อุษาคเนย์)*. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ปราณี วงษ์เทศ. (2559). *เพศและวัฒนธรรม* (พิมพ์ครั้งที่ 3). กรุงเทพฯ: เรือนแก้วการพิมพ์.
- ปริตตา เฉลิมเผ่า กอนันทกุล. (2546). *เจ้าแม่ คุณปู่ ช่างซอ ช่างพ็อน และเรื่องอื่น ๆ ว่าด้วย พิธีกรรมและนาฏกรรม*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- ป่าต๋วยใส่อั้วยาวที่สุดในโลก จังหวัดเชียงใหม่. (2564). *นับเป็นมหากุศุมหาคุณ. (เพจเฟซบุ๊ก)*. สืบค้น 21 มกราคม 2565, จาก [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=4585319871556439&id=100002354133915](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=4585319871556439&id=100002354133915)
- ปิยะนาถ อังควาณิชกุล. (2560). *การศึกษาสถานภาพและวิถีชีวิตสตรีไทยภาคเหนือจากงานบันทึก และจิตรกรรมล้านนา* (วิทยานิพนธ์ปริญญา ดุษฎีบัณฑิต). กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัย ศรีนครินทรวิโรฒ.
- ฝอยทอง สมวธา. (2546). *เล่าขานตำนานเมืองแจ่ม*. เชียงใหม่: นพบุรีการพิมพ์.
- พรรณเพ็ญ เครือไทย. (2540). *วรรณกรรมพุทธศาสนาในล้านนา*. กรุงเทพฯ: ตรีสวี.
- พิไลวรรณ ฉายแสง. (2561). *การสื่อสารเพื่อสร้างอัตลักษณ์เพศหญิงในพื้นที่ม่วยไทย* (วิทยานิพนธ์ ปริญญา มหาบัณฑิต). กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ภักดีกุล รัตนา. (2543). *ภาพลักษณ์ผู้หญิงเหนือตั้งแต่ปลายพุทธศตวรรษที่ 25 ถึงต้นพุทธศตวรรษที่ 26* (วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต). เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ภักดีกุล รัตนา. (2550). *บทวิจารณ์หนังสือ Gender in Southeast Asia เพศสภาพในสุวรรณภูมิ (อุษาคเนย์)*. *วารสารสังคมลุ่มน้ำโขง*, 3(3), 155-160.
- ภักดีกุล รัตนา. (2553). *บทบาทพิเศษทางสังคมวัฒนธรรมของผู้หญิงเหนือ. ช่วงผล: รวมบทความ ทางล้านนาคดี*, 5, 91-107.
- มณี พยอมยงค์. (2529). *วัฒนธรรมล้านนาไทย*. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช.
- มณีวอน หลวงสมบัติ. (2544). *ผลกระทบของโครงการกองทุนพัฒนาที่มีต่อความสัมพันธ์หญิง-ชาย: กรณีศึกษา กองทุนพัฒนาบ้านนาคุณเหนือ สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว* (วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต). เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

- มานพ มานะแซม. (2541). การศึกษาเชิงปรัชญาเรื่องคติความเชื่อเรื่องการพ่อนผีในภาคเหนือ (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต). เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- มานพ มานะแซม. (2554). ภาษา อารมณ์ พ่อนผี. เชียงใหม่: ซิลค์เวอร์ม.
- มาลา คำจันทร์. (2559). เล่าเรื่องผีล้านนา (พิมพ์ครั้งที่ 3). กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.
- ยศ สันตสมบัติ. (2533). อำนาจ บุคลิกภาพและผู้นำทางการเมืองไทย. กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ยศ สันตสมบัติ. (2534). แม่หญิงลีชายตัว ชุมชนและการค้าประเวณีในสังคมไทย. กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ยศ สันตสมบัติ. (2536). ผู้หญิงกับครอบครัวและการเปลี่ยนแปลงในสังคมชานาไทยภาคเหนือ. วารสารสุโขทัยธรรมมาธิราช, 6(2), 23-37.
- ยศ สันตสมบัติ. (2559). ชายแดนกับความหลากหลายของระบบความเชื่อ: การช่วงชิงพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ และการครอบงำเชิงสัญลักษณ์. เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ลานนา คอนเนอร์ (Lanna Corner). (2557). ประเพณีเลี้ยงดง เลี้ยงผีปู่และย่าแสะ. สืบค้น 25 ธันวาคม 2564, จาก [www.lannacorner.cmu.ac.th](http://www.lannacorner.cmu.ac.th)
- วารุณี ภูริสินสิทธิ์. (2545). สตรีนิยม: ขบวนการและแนวคิดทางสังคมแห่งศตวรรษที่ 20. กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ.
- วิกิพีเดีย. (2548). เวียงกุมกาม. สืบค้น 12 พฤศจิกายน 2564, จาก <https://th.wikipedia.org/wiki/เวียงกุมกาม/htm>
- วิถี พานิชพันธ์. (2548). วิถีล้านนา. เชียงใหม่: ซิลค์เวอร์ม.
- วิเศษ สุจินพรหม. (2544). การเคลื่อนไหวในพื้นที่สาธารณะของผู้หญิงในการจัดการป่าชุมชนจังหวัดลำพูน (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต). เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ศุภลักษณ์ ปัญญา. (2553). การศึกษาบทบาทของผีในนิทานพื้นบ้านล้านนา (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต). เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สงวน โชติสุขรัตน์. (2561). ไทยยวน คนเมือง (พิมพ์ครั้งที่ 3). นนทบุรี: ศรีปัญญา.
- สนั่น ธรรมธิ. (2554). ผีในความเชื่อล้านนา. เชียงใหม่: รมพะยอม.
- สมสุข หินวิมาน. (2556). การสังเคราะห์องค์ความรู้เรื่องสื่อพิธีกรรมกับการพัฒนาชุมชนท้องถิ่น. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- สร้อยดี อ่องสกุล. (2558). ประวัติศาสตร์ล้านนา (พิมพ์ครั้งที่ 11). กรุงเทพฯ: อมรินทร์.
- สุชาติ ทวีสินธุ์. (2547). เพศภาวะ: การท้าทายร่าง การค้นหาตัวตน. เชียงใหม่: คณะสังคมศาสตร์, มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

- สุธีวันช นันใจยะ. (2546). *การปรับเปลี่ยนบทบาทของผู้หญิงทำงาน* (วิทยานิพนธ์ปริญญา  
มหาบัณฑิต). เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สุนันท์ ไชยสมภาร. (2545). *บทบาทของผู้หญิงในการสืบทอดความเชื่อและพิธีกรรมในชุมชน  
ภาคเหนือ* (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต). เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สุนีย์ ประสงค์บัณฑิต. (2553). *แนวความคิดฮาปิตัสของปีแอร์ บูร์ดิเยอเกี่ยวกับทฤษฎีทางมานุษยวิทยา*.  
กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- สุระ อินตามูล. (2555). *พิธีกรรมทรงผีเจ้านาย: พื้นที่เปิดทางเพศภาวะในสังคมล้านนา*. กรุงเทพฯ:  
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- สุริยา สมุทรคุปต์, พัฒนา กิติอาษา, ศิลปกิจ ตี๋ขันติกุล, และจันทนา สุระพินิจ. (2539). *ทรงเจ้าเข้าผี*.  
กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- สุริยา สมุทรคุปต์, พัฒนา กิติอาษา, ศิลปกิจ ตี๋ขันติกุล, และจันทนา สุระพินิจ. (2540). *วิถีคิดของคน  
ไทย: พิธีกรรม “ช่วงผีฟ้อน” ของ “ลาวข้าวจ้าว” จังหวัดนครราชสีมา*. นครราชสีมา:  
สมบูรณการพิมพ์.
- เสาวนีย์ น้านวล. (2554). *ผู้หญิงมั่งขายขอบ: การเปิดพื้นที่และการเพิ่มพลังต่อรองความสัมพันธ์เชิง  
อำนาจระหว่างเพศในบริบทข้ามถิ่น* (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต). เชียงใหม่:  
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- โสภา ชานะมูล. (2534). *ครุบาครีวิชัย “ตนบุญ” แห่งล้านนา (พ.ศ. 2421-2481)* (วิทยานิพนธ์  
ปริญญามหาบัณฑิต). กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- อดิศร ศักดิ์สูง. (2550). *ผู้หญิงในกฎหมายมั่งรายศาสตร์. วารสารมนุษยศาสตร์สังคมศาสตร์  
มหาวิทยาลัยทักษิณ, 2(1), 72-98.*
- อดุลย์ ดวงดีวีรัตน์, ศักดิ์ รัตนชัย, และสุพรรณ ไชยลังกา (2547). *แนวทางการเสริมสร้างและพัฒนา  
บทบาทของสื่อพื้นบ้านเพื่อการพัฒนาชุมชน*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุน  
การวิจัย (สกว.).
- อนาโตน โรเจอร์ เป็ลติเยร์. (2534). *ตำนานคัมภีร์ปฐมมูลมุสลี*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งกรุ๊ป.
- อภิญา เวชชัย. (2555). *การเสริมพลังอำนาจในการปฏิบัติงานสังคมสงเคราะห์*. กรุงเทพฯ:  
สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- อมรรัตน์ ทิพย์เลิศ, วีรวัฒน์ อำพันสุข, ประภัสสร รัตนภาสุร, จรส ศิริพานิช, และรัตนา ตนาภาสุร.  
(2547). *สมรรถนะด้านการสื่อสารของสื่อบุคคลกับการระดมพลังการพัฒนา*. กรุงเทพฯ:  
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- อมรา พงศาพิชญ์. (2548). *เพศสถานะและเพศวิถีในสังคมไทย*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่ง  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.



- อ้อมทิพย์ เมฆรักชาวนิช แคมป์, และนเรศ สงเคราะห์สุข. (2549). *บทบาทการสื่อสารในการเสริมพลังความเข้มแข็งของผู้หญิงในการปกครองท้องถิ่น*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- อัญชลี สิงหนตร-ฤนาท. (2552). Ancestral spirit cults (Phi Pu Nya) and the position of women in changing northern Thai society. *วารสารมนุษยศาสตร์สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ*, 3(2), 42-76
- อานันท์ กาญจนพันธุ์. (2542). *พิธีไหว้ผีเมืองและอำนาจรัฐในล้านนา ใน สังคมและวัฒนธรรมในประเทศไทย*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- อานันท์ กาญจนพันธุ์. (2555). *เจ้าที่และผีปู่ย่า พลวัตของความรู้ชาวบ้านอำนาจและตัวตนของคนท้องถิ่น*. เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- อานันท์ กาญจนพันธุ์. (2560). *ประวัติศาสตร์ล้านนา: ความเคลื่อนไหวของชีวิตและวัฒนธรรมท้องถิ่น*. เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- อิงอร ดอนพนัส. (2550). *การสื่อสารกับการต่อสู้เพื่อสร้างความหมายของผู้หญิงเที่ยวกลางคืน (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ)*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- อุมาภรณ์ หนูเขียว. (2552). *การสื่อสารเพื่อต่อรองและต่อสู้ความหมายของผู้หญิงร้องเพลงกลางคืน (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ)*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- เอกสิทธิ์ ไชยปิน. (2546). *พลวัตลัทธิพิธีกรรมการลงผี: กรณีศึกษาปฏิสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างผ้าชีลูกเลี้ยง และผีเจ้านายในจังหวัดเชียงใหม่ (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ)*. เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- Anan Ganjanapan. (1992). Northern Thai rituals and beliefs: The reproduction of Morality. In *Proceeding of the International Symposium to Present the Results of Projects Funded under the Toyota Foundation's International Grant Program* (pp. 65-70). Tokyo. Japan. The Toyota Foundation.
- Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
- Bostrom, Robert N. (Ed.). (1984). *Competence in Communication*. California: Sage.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Massachusetts. Harvard University Press.

- Bourdieu, P. (1986a). *From Rule to Strategies*. N.P.: Cultural Anthropology.
- Bourdieu, P. (1986b). "The Forms of Capital". In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Richardson (ed.). New York: Greenwood.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Butler, Judith P. (1990). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, London: Routledge.
- Cadiz, Maria Celeste H. (2005). *Communication for empowerment. the practice of participatory communication in development*. Retrived December 12, 2019, from <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/coediciones/20100824070217/13Chapter8.pdf>. (1 July 2022)
- Cooley, R. E., & Roach, D. A. (1984). A conceptual framework. In Bostrom, R.N. (Ed), *Competence in communication: A multidisciplinary approach*. New York: Sage.
- Durkheim, E. (1964). *The Elementary Forms of the Religious Life* (Fifth Impression). London: George Allen & Unwin Ltd.
- Foucault, M. (1980). *Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. New York: Pantheon Books.
- Geertz, Clifford. (1973). *The Interpretation of culture*. New York: Basic Books.
- Irvine, Walter. (1984). Decline of Village Spirit Cults and Growth of Urban Spirit Mediumship: *The Persistence of Spirit Beliefs*, the Position of Women and Modernization. *Mankind*, 14(4), 315-324.
- J. Huizinga. (1938). *Homo Ludens a study of the play-element in culture*. Boston: The Beacon Press Boston.
- Melkote, S.R. & Steeves, H.L. (2015). *Communication for Development Theory and Practice for Empowerment and Social Justice* (3rd ed.). New Delhi: Sage.
- Mougne, Christine M. (1981). *The Social and Economic Correlates of Demographic Change in a Northern Community* (Dotoral Dissertation). London: University of London.
- Muecke, A. M. (1992). *Mother Sold Food, Daughter sells Her Body: The Cultural Continuity of prostitution*. *Social Science and Medicine*, 35(7), 891-901.

- Radcliffe-Brown, A. R. (1952). *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cornell University Press.
- Rappaport, J. (1977). *Community Psychology: Values, Research, and action*. New York: Holt Rinehart.
- Rothenbuhler, E. W. (1998). *Ritual Communication*. New York: Sage Publications.
- Santi Rozario. (1997). *Development and rural women in South Asia: The limits of empowerment and conscientization. Critical Asian Studies*. (45-53). UK.
- Starhawk. (1987). *Truth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery*. San Francisco: Harper & Row.
- Tanabe, Shigeharu. (1991). *Spirits, Power, and the Discourse of Female Gender: The Phi Meng Cult in Northern Thailand* in Manas Chitakasem and Andrew Turton (eds.) *Thai Constructions of Knowledge*. (pp. 183-212). London: School of Oriental and African Studies, University of London.
- Turner, Victor. (1982). *The Ritual Process: Structure and Anti- Structure*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turton, Andrew. (1972). *Matrilineal Descent Groups and Spirit Cults of the Thai-Yuan in Northern Thailand. Journal of the Siam Society*, 60, 217-256.
- VeneKlasen, L. & Miller, V. (2007). *A New Wave of Power, People & Politics*. San Francisco: World Neighbors.
- Williams, R. (1961). *The Long Revolution*. Harmondsworth: Penguin.
- Williams, R. (1970). *Keyword: A Vocabulary and Society*. London: Fontana.
- Williams, R. (1981). *Culture*. London: Fontana.

## เชิงอรรถ

1. ชั้นผิูปูย่า เป็นพานหรือชั้น ภายในมีผ้าขาว รูป เทียนชี้ผึ้ง ด้ายสายสิญจน์ (ทำจากฝ้าย) ข้าวตอก หมากเส้น ใบพลู ฯลฯ
2. สวยดอก เป็นการใช้ใบตองหรือกระดาษมันขดเป็นกรวยเพื่อใส่ดอกไม้รูปเทียน
3. ประเพณีการเลี้ยงผิูปูย่า จัดขึ้นทุกปีในห้วงเวลาประมาณเดือน 9 ตามปฏิทินล้านนา รวมทั้งต้องไม่ตรงกับวันเสีย (วันไม่ดีที่ปฏิทินล้านนาได้กำหนดไว้)
4. คนเมือง เป็นคำที่ใช้เรียกคนล้านนา
5. ควายงาน เป็นคำเปรียบเปรยผู้ชายในระบบการสืบสายฝ่ายแม่ที่มีวัฒนธรรมการแต่งงานโดยให้ผู้ชาย (ลูกเขย) เข้ามาอยู่ในบ้านของครอบครัวฝ่ายหญิงเพื่อเป็นแรงงานวิถีแบบเกษตรกรรม
6. กำพร้าว้อยแควน กำพร้าวแม่ตีนแควนดั้งเดิมยิ่ง หมายความว่า การกำพร้าว้อยไม่ลำบากเท่ากับกำพร้าวแม่
7. ผัวเป็นหิง หื้อเมียเป็นข่อง คือผัวเป็นสวิงจับปลา เมียเป็นข่องที่ใส่ปลา หมายความว่า ผัวเป็นคนหา ส่วนเมียเป็นคนเก็บ ซึ่งแสดงให้เห็นความสัมพันธ์ที่มีลักษณะช่วยกันทำมาหากิน
8. habitus คือความโน้มเอียงเชิงอุปนิสัยของผู้คนที่ได้รับการปลูกฝังอบรมบ่มเพาะจากพ่อแม่ ครอบครัว เครือญาติ หรือสถาบันต่าง ๆ ในสังคมล้านนา
9. อ่านเพิ่มเติมในหนังสือเล่าเรื่องผีล้านนาของมาลา คำจันทร์ (2559, น.104)
10. ผีกะ คือผีที่ชาวล้านนาเชื่อว่าเป็นผีไม่ดี และเป็นผีบรรพบุรุษที่ลูกหลานไม่ดูแล
11. บุหรีซั๊ย คือบุหรีมวนใหญ่ทำจากเปลือกมะขามบดหยาบห่อด้วยใบตอง ชาวล้านนาส่วนใหญ่นิยมสูบเพื่อใช้ไล่แมลง เนื่องจากภาคเหนือมีภูมิอากาศชื้นและหนาวเย็นตลอดทั้งปี
12. เวียงกุมกาม เป็นอดีตเมืองหลวงของอาณาจักรล้านนาที่พญามังรายโปรดให้สร้างขึ้นเมื่อ พ.ศ. 1829 โดยโปรดให้ขุดคูเวียงทั้ง 4 ด้าน ใช้ในการขังน้ำจากแม่ปิงเก็บกักไว้ ในคูเมืองมีโบราณสถานที่น่าทึ่งอยู่ในเวียงกุมกามและใกล้เคียง เป็นเวียง (เมือง) ทดลองที่สร้างขึ้นก่อนที่จะมาเป็นเมืองเชียงใหม่ ตั้งอยู่ที่ตำบลท่าวังตาล อำเภอสารภี จังหวัดเชียงใหม่ โดยมีระยะห่างจากตัวเมืองเชียงใหม่ไปทางทิศตะวันออกเฉียงใต้ประมาณ 5 กิโลเมตร (<https://th.wikipedia.org>)
13. ตำนานชินกาลมาลีปกรณ์คือ วรรณกรรมพุทธศาสนาภาษาบาลี โดยพระรัตนปัญญาเถระซึ่งเป็นพระชั้นผู้ใหญ่ระดับสังฆราชาในรัชสมัยของพระเมืองแก้ว หรือพระติลกปนัดดาธิราชแห่งอาณาจักรล้านนา โดยมีเนื้อหาเป็นพงศาวดารหรือประวัติความเป็นมาของพระพุทธศาสนา โดยเนื้อหากว่าครึ่งเล่มเป็นเรื่องราวเกี่ยวกับพระพุทธเจ้าองค์ต่าง ๆ



14. พระเจ้าติโลกราช พระมหากษัตริย์ล้านนาแห่งราชวงศ์มังรายพระองค์ที่ 9 ครองราชย์ พ.ศ. 1984–2030 พระนามเดิมคือ "เจ้าลก" เนื่องจากเป็นพระโอรสองค์ที่ 6 ในพญาสามฝั่งแกน (ลก ในภาษาไทยเดิม มีความหมายว่า ลำดับที่ 6) (สร้อย สร้อย, 2561, น.106)
15. พระญามังราย (ครองราชย์ พ.ศ. 1782–1854) พระองค์ทรงสร้างเมืองหลายแห่งอย่างเมืองเชียงราย (ในจังหวัดเชียงรายปัจจุบัน) เวียงกุมกาม และเมืองเชียงใหม่ (ในจังหวัดเชียงใหม่ปัจจุบัน) ซึ่งภายหลังเป็นศูนย์กลางของอาณาจักรล้านนา จึงถือกันว่าพระองค์เป็นปฐมกษัตริย์ของอาณาจักรล้านนาด้วย
16. ผีชะกุน เป็นภาษาพื้นเมืองแปลว่า ผีประจำตระกูล
17. ประเภทของการเสียผีหรือใส่ผี มีอยู่ 2 วิธี คือ 1) เมื่อผู้ชายไปผีดผีแล้ว ได้รับการยินยอมจากหญิงสาวที่จะแต่งงานเป็นคู่ชีวิต เมื่อไปเสียผีหรือใส่ผี เรียกว่า “ใส่เอา” และ 2) เมื่อผู้ชายไปผีดผีแล้ว หญิงสาวไม่พอใจในการเป็นคู่ครองร่วมชีวิต ฝ่ายชายก็ต้องเสียผีเหมือนกันแต่เสียเพียงครึ่งเดียว เรียกว่า “ใส่บ่เอา” (สงวน โชติสุขรัตน์, 2561)
18. การกินซี่ซากของผีปู้ย่าในยุคนี้ เป็นการนำสิ่งของจากการเซ่นไหว้มาทำเป็นอาหารและกินต่อหน้าผีปู้ย่าร่วมกันในบ้านเก่าผี หรือการที่แต่ละครอบครัวจะได้อาหารที่เหลือจากการประกอบพิธีกรรมกลับมาบ้านเป็นอาหารมื้อค่ำให้สมาชิกในครอบครัวมากินร่วมกัน
19. กลุ่มเครื่องญาติแบบมาตุพงศ์ เป็นคำที่ยศ สันตสมบัติใช้เรียกลักษณะของครอบครัวที่มีผู้หญิงเป็นแกนกลางและมีบทบาทนำในสายตระกูล ทั้งในแง่ของวิถีการผลิตแบบเกษตรกรรมและเศรษฐกิจของครอบครัว ไปจนถึงบทบาทการเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม
20. อ่างแล้ว น.128-130 ลักษณะของอำนาจในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่
21. อ่านเพิ่มเติมใน “ผีกะ: ความคิดในทางชนชั้นของชาวภาคเหนือ” หนังสือประวัติศาสตร์สังคมล้านนา: ความเคลื่อนไหวของชีวิตและวัฒนธรรมท้องถิ่น (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2560)
22. อำเภอดอยหล่อ ในอดีตเป็นส่วนหนึ่งของอำเภोजอมทอง
23. เจ้าอุบลวรรณา ธิดาองค์เล็ก (พ.ศ. 2385-2429) ของพระเจ้ากาวิโลรสสุริยวงศ์ เจ้าหลวงเชียงใหม่ (พ.ศ. 2399-2413) เป็นผู้ที่มียุทธศาสตร์ด้านเศรษฐกิจเป็นนักธุรกิจหญิงและดำรงสถานะแม่ชี (ร่างทรง) ผีปู้ย่าของตระกูล
24. พระเจ้าอินทวิชยานนท์ เจ้าหลวงเชียงใหม่ลำดับที่ 7 ดำรงตำแหน่งตั้งแต่ พ.ศ. 2416-2440 (สร้อย สร้อย, 2561, ภาคผนวก 3)
25. อ่างแล้ว น. 159-161
26. อ่างแล้ว น. 159-161
27. อ่างแล้ว น. 164-166
28. อ่างแล้ว น. 164-166

29. อ้างแล้ว น. 170-171
30. อ้างแล้ว น. 154
31. อ้างแล้ว น. 170-171
32. อ้างแล้ว น. 153
33. อ้างแล้ว น. 148-157
34. อ้างแล้ว น. 166
35. อ้างแล้ว น. 167
36. อ้างแล้ว น. 142-144 การสร้างและการส่งสมทุนจากปฏิบัติการตามบทบาทหน้าที่ ความรับผิดชอบ และสถานภาพของผู้หญิงล้านนาที่ลื่นไหลไปมาในพื้นที่การสื่อสารโลกพิธีกรรมกับโลกความเป็นจริงในชีวิตประจำวัน
37. คัมภีร์ปฐมมูลมูลลี เป็นคัมภีร์โบราณล้านนาที่มีอายุเก่าแก่มาหลายศตวรรษ ซึ่งมีเนื้อหาพูดถึงวิธีการสร้างโลก โดยปู่สังไคยะสังกะสีและนางอิตถังไคยะสังกะสีที่ถือกันว่าเป็นบรรพบุรุษของชาวล้านนา พร้อมกันนี้ได้บรรยายวิถีชีวิตของมนุษย์ ซึ่งเป็นตำนานการสร้างโลกตามความเชื่อของชาวล้านนาที่อนาโตล โรเจอร์ เป็ลติเยร์ (Anatole-Roger PELTIER) ได้ปริวรรตจากต้นฉบับภาษาล้านนาเป็นภาษาไทยและภาษาฝรั่งเศส
38. พิธีกรรมข่อยผีปู่ย่า คือการไขว้ดองหรือการเป็นทองแผ่นเดียวกัน และเป็นการไหว้ผีปู่ย่าตระกูลทางฝ่ายแม่ของผู้ชาย (เจ้าบ่าว) เพื่อเป็นการบอกให้บรรพบุรุษรับรู้ว่าจะมีสมาชิกใหม่เข้ามาอยู่ในครอบครัว รวมทั้งเป็นพื้นที่สื่อกลางให้ญาติทั้งสองฝ่ายได้มาทำความรู้จักกัน พ่อแม่และญาติทางฝ่ายผู้หญิงได้มาสำรวจบ้านของลูกเขยว่ามีสภาพเป็นอย่างไร
39. หล่องข้าว มีลักษณะเป็นอาคารไม้ใต้ถุนสูง ขนาดเล็กมีจำนวน 4-6 เสา ขนาดกลางมีจำนวน 8-10 เสา และขนาดใหญ่มีจำนวน 12 เสาขึ้นไป เส้นผ่าศูนย์กลางของเสา 40 เซนติเมตร ใช้สำหรับเก็บข้าวเปลือกไว้กินได้ตลอดปี ที่เหลือจึงแบ่งขาย บริเวณใต้หล่องข้าวจะใช้เก็บอุปกรณ์เพื่อการทำนา นิยมสร้างไว้ในบริเวณบ้าน ซึ่งเป็นของคู่กับบ้านเรือนของคนล้านนา หล่องข้าวสะท้อนความมั่นคงของครัวเรือนและความอุดมสมบูรณ์ของชุมชน หากหล่องข้าวมีขนาดใหญ่ก็แสดงถึงสถานะทางเศรษฐกิจและการถือครองที่ดินเพื่อการเพาะปลูก (<https://www.lanna-arch.net.com>)
40. อ้างแล้ว น. 213-214
41. อ้างแล้ว น. 207-216
42. อ้างแล้ว น. 207-209
43. อ้างแล้ว น. 217
44. อ้างแล้ว น. 211-212

45. อ่างแล้ว น. 220-221
46. อ่างแล้ว น. 214
47. อ่างแล้ว น. 213-214
48. อ่างแล้ว น. 214-215
49. อ่างแล้ว น. 270
50. อ่างแล้ว น. 195-196





ภาคผนวก

มหาวิทยาลัยนครพนม



ภาคผนวก ก ตัวอย่างภาพประกอบสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธีกรรมสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)



ภาพ 42 หิ้งและตำแหน่งการจัดวางผีปู่ย่า

พื้นที่หรือสถานที่ของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ไม่ได้มีองค์ประกอบที่ใช้ตกแต่งสถานที่อะไรมากมายนัก เพราะจะกระทำพิธีผ่านหอหรือหิ้งผีปู่ย่าที่อยู่ถาวรในบริเวณบ้านเก่าผี (ผู้นำวงศ์ตระกูลในการประกอบพิธีกรรม) ซึ่งมีอยู่ 2 ลักษณะคือ 1) หิ้งผีปู่ย่า จะบรรจุชันปู่ย่าวางในห้องนอนตำแหน่งหัวเตียงของเก่าผี หรือวางอยู่บริเวณตำแหน่งเดียวกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ แต่จะลดหลั่นลงมาจากพระพุทธรูป หรือบางที่ก็แยกระหว่างเทพและพระ รวมทั้งการทำเป็นโต๊ะหมู่อยู่บนบ้านของเก่าผี 2) หอผีปู่ย่า สร้างเป็นหอบริเวณบ้านของเก่าผี ทั้งแบบไม้และสังกะสี



ภาพ 43 ชันผีปู่ย่า รูป และเทียนชี้ผึ้ง



ภาพ 44 หมากเส้นหมากสาย และสวยพลู

วัสดุและอุปกรณ์ในการประกอบพิธี ได้แก่ ขันปู้ย่า ฐูป เทียนซี่ผึ้ง ข้าวตอก ผ้าขาว น้ำส้มป่อย สวยดอก หมากเส้นหมากสาย สวยพลู ข้าวสาร ฯลฯ มีความหมาย เช่น ข้าวเปลือกเป็นสัญลักษณ์ของการแตกขยายเพื่อต้องการให้ญาติพี่น้องขยายออกไป ส่วนน้ำส้มป่อยไว้ประพรมสิ่งของที่นำมาถวายและเอาไว้สรรสร้างให้ดูศักดิ์สิทธิ์ หรือทำให้ผีปู้ย่ามีฤทธิ์มาเดชขึ้น ส่วนควันธูปจะลอยไปถึง เทวดาให้มาเป็นพยานว่าลูกหลานได้นำของมาเลี้ยงผีปู้ย่าแล้ว



ภาพ 45 อาหารคาวหวานและผลไม้

อาหารคาวหวาน ได้แก่ ไก่เมืองต้มเป็นสิ่งสำคัญที่สุดต้องมีทุกครอบครัว ๆ ละ 1 ตัว หากครอบครัวใดไม่มีก็สามารถถวายไข่ 1 คู่ หรือน้ำปลาร้า ในอดีตเป็นอาหารที่ตีเอาไว้ต้อนรับผีปู้ย่า ข้าวมักจะเป็นข้าวเหนียวหนึ่ง ส่วนของหวาน สมัยก่อนขนมจะทำกันเองในครัวเรือนอย่างขนมจ็อก (ขนมเทียนไส้หวาน) และขนมเกลือบ ปัจจุบันมีทั้งขนมไทยและขนมสมัยใหม่อย่างเค้ก ขนมปัง ฯลฯ และ ผลไม้





ภาพ 46 สวยดอก ข้าวตอก และดอกไม้

สวยดอก ข้าวตอก และดอกไม้ มักจะใช้ดอกไม้ที่ปลูกเองในบริเวณบ้าน อย่างดอกสะบันงา เก็ดถวา ดาวเรือง แต่ไม่นิยมใช้ดอกไม้ที่เป็นตัวแทนพุทธศาสนา อย่างดอกบัว สวยดอกจะใส่ข้าวตอกไปที่ก้นสวย ตามด้วยรูปเทียน ซึ่งเป็นการแสดงความเคารพสักการะแบบแผนที่มีมาตั้งแต่อดีต



ภาคผนวก ข ตัวอย่างภาพขั้นตอนของการประกอบพิธีกรรมในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ  
(ผีปู่ย่า)



ภาพ 47 ผู้มีส่วนเกี่ยวข้องกับพิธีกรรมช่วยจัดเตรียมเครื่องสักการะ (ก่อนวันประกอบพิธีกรรม)



ภาพ 48 เก้าอี้ทำหน้าที่เป็นผู้นำและถวายเครื่องเช่นไหว้ผีปู่ย่า (ระหว่างประกอบพิธีกรรม)



ภาพ 49 การจัดแบ่งสิ่งของแต่ละครอบครัว (หลังประกอบพิธีกรรม)





ภาพ 50 พิธีกรรมข่อยผีปู่ย่า อำเภอพร้าว



ภาพ 51 บรรยายภาพพิธีกรรมการเลี้ยงผีปู่ย่าเดือน 9 อำเภอดอยหล่อ

