

ม้งโปรเตสแตนต์กับความทันสมัยในเมืองเชียงใหม่¹

Hmong Protestants and Modernity in Urban Chiang Mai

ประสิทธิ์ ลีปรีชา*

คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

Prasit Leepreecha

Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University

รัตนา ด้วยดี

คณะสหวิทยาการ มหาวิทยาลัยคริสเตียน

Rattana Duaidee

Multidisciplinary College, Christian University

*Primary Contract, E-mail: leesia2009@gmail.com

วันรับบทความ: 9 มีนาคม 2563 (Received March 9, 2020)

วันแก้ไขบทความ: 31 พฤษภาคม 2563 (Revised May 31, 2020)

วันตอบรับบทความ: 1 กรกฎาคม 2563 (Accepted July 1, 2020)

บทคัดย่อ

ในบริบทของความเป็นสังคมเมืองอย่างตัวเมืองเชียงใหม่ซึ่งเป็นศูนย์กลางทางการศึกษา ราชการและธุรกิจในภาคเหนือ ปัจจุบันมีกลุ่มชาติพันธุ์และกลุ่มวัฒนธรรมที่หลากหลายเข้ามาใช้ชีวิตอยู่ร่วมกัน มีทั้งคนเมืองหรือไทยพื้นราบที่นับถือพุทธซึ่งเป็นกลุ่มกระแสหลักและอยู่มาดั้งเดิม ม้งและกลุ่มชาติพันธุ์บนพื้นที่สูงอื่น ๆ ในประเทศไทยที่นับถือหลากหลายศาสนาซึ่งทยอยย้ายเข้ามาทีหลัง กับทั้งชาวต่างชาติจากประเทศตะวันตกที่นับถือศาสนาคริสต์ ปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้คนต่างชาติพันธุ์และศาสนาเป็นความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกัน โดยเฉพาะระหว่างคนเมืองในพื้นที่ราบที่นับถือพุทธกับกลุ่มชาติพันธุ์ม้งที่นับถือบรรพบุรุษ ซึ่งม้งถูกมองว่าเป็นกลุ่มชนในป่าเขาที่ล้าหลังกว่า ในบริบทของความสัมพันธ์ดังกล่าว ม้งกลุ่มหนึ่งได้เปลี่ยนไปนับถือศาสนาคริสต์นิกายโปรเตสแตนต์ ปรากฏการณ์ทางสังคมนี้ได้รับการศึกษาวิจัยโดยผู้เขียนบทความทั้งสองในช่วงหลายปีที่ผ่านมา ดังนั้น บทความชิ้นนี้จึงมี

วัตถุประสงค์ที่จะนำเสนอผลการศึกษาเกี่ยวกับความหมายในทางสังคมของการเปลี่ยนไปนับถือศาสนาคริสต์นิกายโปรเตสแตนต์ของม้งกลุ่มหนึ่งในเมืองเชียงใหม่ โดยใช้วิธีการเก็บข้อมูลภาคสนามเชิงชาติพันธุ์วรรณาและการวิเคราะห์ด้วยการตีความในเชิงสังคมของปรากฏการณ์ดังกล่าว ซึ่งมีข้อค้นพบอันเป็นข้อนำเสนอหลักในบทความชิ้นนี้ว่าการเปลี่ยนไปนับถือศาสนาคริสต์เป็นการสร้างความทันสมัยเพื่อปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ชาวม้งโปรเตสแตนต์มีกับคนไทยพุทธพื้นราบและคนคริสเตียนจากตะวันตก

คำสำคัญ: ม้งโปรเตสแตนต์, ชาติพันธุ์สัมพันธ์, ความทันสมัย, สังคมเมือง, เชียงใหม่

Abstract

In the contemporary context of urbanization like Chiang Mai city, which is a center for education, governance and business, various ethnic and cultural groups have migrated in and lived side-by-side. Those include the Khon Muang or native lowland Thai Buddhists, who are dominant group, the Hmong, other highland ethnic groups with varieties of belief, and western Christians. Unequal power relations exist amidst the encounter between different ethnic and religious groups, especially between the lowland Thai Buddhists and Hmong animists. The Hmong have been perceived as primitive people who originally inhabited in mountain jungle. In such urban context, a group of Hmong has become Protestant Christians. This phenomenon has been studied by the two researchers during the past few years, by using ethnographic fieldwork method and social interpretation analysis. The main finding which is the argument of this article is that becoming Christian is a means for the Hmong Protestants to become modern or civilized, in order to improve their power relations with lowland Thai Buddhists and western Christians.

Keywords: Hmong Protestants, Ethnicity, Modernity, Urban society, Chiang Mai

ความทันสมัยกับชาติพันธุ์สัมพันธ์ในเมือง

แนวคิดที่ว่าด้วยความทันสมัย² มีการศึกษากันในหลายศาสตร์ แต่ในที่นี้จะเน้นมุมมองทางด้านมานุษยวิทยา จากการทบทวนของ Jonathan Spencer (2010) คำว่า “ความทันสมัย” (modern) หรือสมัยใหม่ สัมพันธ์กับอัตลักษณ์และเป้าหมายของศาสตร์ทางด้านมานุษยวิทยา กล่าวคือ มานุษยวิทยาเป็นการศึกษาของคนในสังคมทันสมัยที่ศึกษาคนอื่นซึ่งยังอยู่ในสังคมดั้งเดิม (traditional society) หรือคนที่ยังใช้ชีวิตอยู่ในยุคก่อนสมัยใหม่ (premodern period) หรือเป็นผู้นที่ยังล้าหลัง (primitive) ซึ่งนิยมศึกษากันตั้งแต่ครั้งแรกของศตวรรษที่ 20 ขณะที่กระบวนการทำให้ทันสมัยหรือเป็นสมัยใหม่ (modernization) สำหรับนักมานุษยวิทยาแล้วมีฐานคิดมาจากการพัฒนาการทางด้านเศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรมของสังคมมนุษย์ ส่วนคำว่า “ทันสมัยนิยม” หรือสมัยใหม่นิยม (modernism) เป็นส่วนหนึ่งของความเคลื่อนไหวทางวิชาการและวัฒนธรรมในสังคมตะวันตกที่เข้าสู่ยุคของความมีเหตุมีผลหรือยุครู้แจ้งทางปัญญา (Enlightenment) และพัฒนามาเป็นยุคหลังทันสมัยนิยม (postmodernism) ในทศวรรษ 1980 เป็นต้นมา

คำว่า “ทันสมัย” มีรากเหง้ามาจากสังคมยุโรปในช่วงครึ่งหลังของคริสต์ศตวรรษที่ 19 งานศึกษาของนักสังคมศาสตร์อย่าง Karl Marx, Emile Durkheim, George Simmel และ Max Weber นิยมใช้คำว่า “ชีวิตทันสมัย” (modern life) ในการอธิบายปัญหาทางวัฒนธรรมและประเด็นทางวิชาการ เช่นเดียวกับผู้คนในสังคมที่มักจะเปรียบเทียบความเป็นคู่ตรงข้ามระหว่างอดีตกับปัจจุบันว่าอดีตเป็นความล้าหลัง ขณะที่ปัจจุบันเป็นยุคที่มีความทันสมัยมากขึ้น หรือการเปรียบเทียบความแตกต่างระหว่างสังคมหรือท้องถิ่นที่มีความทันสมัยกว่าและล้าหลังกว่า ตามทฤษฎีวิวัฒนาการของสังคมมนุษย์ (Morgan, 1963)

ทฤษฎีวิวัฒนาการเริ่มส่งอิทธิพลต่องานทางด้านมานุษยวิทยาในช่วงท้ายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ที่อธิบายถึงวิวัฒนาการทางสังคม ซึ่งมีความโดดเด่นในงานด้านมานุษยวิทยาการพัฒนา เมื่อเข้าสู่ยุคแรกของสงครามเย็น คือช่วงทศวรรษ 1950-1960 “ทฤษฎีความทันสมัย” เริ่มส่งอิทธิพลต่อการทำความเข้าใจ

เข้าใจทางด้านสังคมศาสตร์ว่าด้วยการพัฒนา โดยทฤษฎีความทันสมัยมักจะนำเสนอการพัฒนาในลักษณะของกระบวนการที่เป็นเส้นตรงที่ต้องการหนีไปให้พ้นจากความเป็นดั้งเดิม แล้วมุ่งสู่ความทันสมัย ในมิติของกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม รวมถึงงานศึกษาเกี่ยวกับพัฒนาการของรัฐชาติสมัยใหม่ การเปิดพื้นที่ในการศึกษาระบบการศึกษาและความเป็นวิชาการ วัฒนธรรมสมัยนิยม การเมืองภาคประชาชน และชาตินิยมหลังอาณานิคม ดังตัวอย่างงานเขียนของ Clifford Geertz (1963) ที่ให้ความสำคัญกับความผูกพันพื้นฐานดั้งเดิมของกลุ่มชนชาติกับความท้าทายของรัฐชาติสมัยใหม่ในการหลอมรวมความหลากหลายเข้าสู่กระบวนการสร้างชาติ เป็นต้น อย่างไรก็ตาม เข้าสู่ยุคทศวรรษ 1960-1970 เกิดแนวคิดเชิงวิพากษ์อย่างถอนรากถอนโคนที่นำเสนอว่าโครงสร้างทางเศรษฐกิจของโลก (ที่ไม่เท่าเทียมกัน) ต่างหากที่น่าจะนำมาอธิบาย “ความล่าช้า” ได้ดีกว่า แนวคิดนี้เรียกว่า “ทฤษฎีระบบโลก” นับแต่นั้นมาทฤษฎีความทันสมัยจึงลดความสำคัญลงไป

เนื่องจากพัฒนาการของงานศึกษาทางด้านมานุษยวิทยาและนักสังคมศาสตร์เริ่มจากนักวิชาการชาวตะวันตก ดังนั้น จึงมองสังคมตะวันตกว่าเป็นสังคมที่มีชีวิตที่ทันสมัยกว่า ขณะที่สังคมอื่นเป็นสังคมที่ยังเป็นแบบดั้งเดิมหรือล่าช้ากว่า ความเป็นสังคมที่ทันสมัยกว่าอาจพิจารณาได้จากการเกิดขึ้นของบริบทและสถาบันต่าง ๆ ดังนี้คือ ลัทธิอุตสาหกรรมนิยมที่แปรรูปทรัพยากรธรรมชาติเป็นผลผลิต การเฝ้าระวังและตรวจตราข้อมูลข่าวสารและสังคม ลัทธิทุนนิยมที่สะสมทุนในระบบการแข่งขันด้านแรงงานและผลผลิตการตลาด อำนาจของทหารที่ควบคุมความรุนแรงในสงครามอุตสาหกรรม เป็นต้น (Giddens, 1990)

ความทันสมัยในสังคมไทยและลาว ได้รับการอธิบายโดย Shigeharu Tanabe และ Charles F. Keyes (2002) ในมิติของวิกฤตทางวัฒนธรรม ด้วยการตรวจสอบสี่กระบวนการหลักของความทันสมัยในสองประเทศดังกล่าว นั่นคือองค์ความรู้ที่เป็นเหตุเป็นผลในทางโลกที่เข้ามาทดแทนศาสนาและไสยศาสตร์ เศรษฐกิจการตลาดตามความต้องการของตลาดโลกที่เข้ามา

ทดแทนการผลิตเพื่อยังชีพ รัฐชาติที่สถาบันและอำนาจทางการเมืองของรัฐได้รับการยอมรับมากขึ้นกว่าความศรัทธาที่มีต่อตัวผู้นำ และบทบาทของสื่อสารมวลชนในการสร้างอัตลักษณ์บุคคล แทนที่จะเป็นการกระทำผ่านพิธีกรรมแบบเดิม ทั้งสองกล่าวว่าไทยได้ก้าวสู่ความทันสมัยประมาณหนึ่งร้อยปีที่ผ่านมา ขณะที่ในลาวนั้นเพิ่งเกิดขึ้นเมื่อไม่นานมานี้เอง กระนั้นก็ตาม การก้าวสู่สังคมแห่งความทันสมัยนั้นผู้คนก็ต้องเผชิญกับวิกฤตในด้านต่าง ๆ อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

ตัวอย่างของวิกฤตทางศาสนาและความเชื่อเมื่อผู้คนในสังคมต้องเผชิญกับความทันสมัยในสังคมไทยและลาวคือ โลเกียวัตร (secularization) นั่นคือการแยกศาสนาออกจากสถาบันทางสังคมอื่น ๆ ขณะที่การรื้อถอนไสยศาสตร์ (demystification) หมายถึงประเด็นต่าง ๆ ในชีวิตที่ครั้งหนึ่งเคยทำให้เข้าใจในมิติของศาสนาและไสยศาสตร์ ปัจจุบันได้กลายมาเป็นความเข้าใจด้วยเหตุผลแบบสามัญสำนึกมากขึ้น อย่างไรก็ตาม ทั้ง Tanabe และ Keyes พบว่ากระบวนการโลเกียวัตรและรื้อถอนไสยศาสตร์ดังกล่าวไม่ได้นำมาสู่การสิ้นสุดของบทบาทของศาสนาในสังคม หากแต่กลับทำให้ผู้คนเกิดความคิดและตระหนกอย่างแหลมคมมากขึ้นในข้อจำกัดของความรู้แบบสามัญสำนึก กล่าวคือ ในสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ได้รับเอาความรู้แบบวิทยาศาสตร์จากตะวันตกเข้ามา กับทั้งทำการปฏิรูปศาสนาพุทธ (ธรรมยุตินิกาย) บนพื้นฐานของความมีเหตุผลมากขึ้น อันเป็นพื้นฐานสำคัญของการจัดการศึกษาในระบบโรงเรียนในระยะต่อมา เช่นเดียวกับในประเทศลาวที่ภายหลังเปลี่ยนแปลงการปกครองเมื่อปี 2518 รัฐบาลรับเอาแนวคิดแบบมาร์กซิสต์เข้ามา พยายามลบล้างความเชื่อทางศาสนาของผู้คนในประเทศ กระนั้นก็ตาม นักวิชาการทั้งสองพบว่าทั้งในกรณีของประเทศไทยและลาว ไม่สามารถลดความสำคัญของศาสนาออกจากวิถีชีวิตของประชาชนได้ โดยเฉพาะในสังคมเมืองที่ผู้คนกำลังเผชิญกับวิกฤตของความทันสมัย ปัจจุบันพบว่าผู้คนเหล่านั้นหันกลับไปพึ่งพาลัทธิเจ้าพ่อต่าง ๆ มากขึ้น (Tanabe and Keyes, 2002)

เมืองเป็นพื้นที่ศูนย์กลางของระบบราชการ การศึกษา การค้า ธุรกิจ การจ้างงานและการท่องเที่ยวที่ดึงดูดผู้คนจากชนบท บนป่าเขา รวมทั้งใน

ต่างประเทศเข้าสู่เมือง เมืองจึงเป็นพื้นที่ทางกายภาพที่ประกอบด้วยผู้คนจากหลากหลายชาติพันธุ์ กลุ่มวัฒนธรรมและท้องถิ่น เข้ามาปฏิสัมพันธ์กันบนพื้นที่ทางกายภาพและพื้นที่ทางสังคม ในบริบทของชาติพันธุ์สัมพันธ์ในเมือง นักวิชาการกลุ่มหนึ่งมองว่าในที่สุดแล้วความหลากหลายทางชาติพันธุ์ดังกล่าว จะถูกหลอมละลายให้เป็นหนึ่งเดียวด้วยวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์หลัก (Bernard, 1981; Glazer and Moynihan, 1970; Zangwill, 1909) ขณะที่นักวิชาการอีกกลุ่มหนึ่งกลับพบว่าความสัมพันธ์และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของคนกลุ่มเล็กกลุ่มน้อยเหล่านั้นไม่ได้สูญหายไป หากแต่ยังมีการรวมตัวกันเป็นชุมชนทางชาติพันธุ์ในสังคมเมือง และที่มากกว่านั้นคือการใช้ทุนเดิมที่มีอยู่และมีการสร้างใหม่ซึ่งอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์เพื่อประโยชน์ในการประกอบอาชีพ การค้าขายและต่อรองกับคนอื่นที่สัมพันธ์ด้วยในชีวิตประจำวัน

ข้อค้นพบของนักวิชาการกลุ่มหลังนี้ได้แก่งานของ Abner Cohen (1969) นักสังคมศาสตร์การเมือง ที่ทำการเก็บข้อมูลภาคสนามที่เมืองโยรูบาของโอบาดาน (Ibadan) ในประเทศไนจีเรีย ระหว่างปี 1962-1963 เขาพบว่า ชาวฮาวซา (Hausa) ซึ่งเป็นกลุ่มชนเผ่าที่มีสัดส่วนของประชากรเพียงร้อยละหนึ่งของเมืองโยรูบา (Yoruba) เป็นกลุ่มพ่อค้าที่นำสัตว์เลี้ยงจากทางภาคเหนือมาขายที่เมืองนี้ แล้วนำผลโคล่ากลับไปขายยังเมืองทางเหนือ ภายหลังจากที่เป็นกลุ่มพ่อค้าเดินทางไกลมายาวนาน พวกเขาได้ตั้งรกรากอยู่ในเมืองโอบาดานด้วยการยึดอาชีพค้าสัตว์ขาย Abner Cohen สนใจประเด็นชาติพันธุ์สัมพันธ์ของชาวฮาวซากับบทบาททางการเมืองและเศรษฐกิจในเมืองโอบาดาน เขาพบว่าผู้อพยพชาวฮาวซาไม่ได้เพียงแต่นำเอาวัฒนธรรมของตนเองจากทางเหนือมาปรับใช้ในสังคมเมือง แต่ยังสามารถสร้างความเป็นชาติพันธุ์ที่มีลักษณะเฉพาะขึ้นในความเป็นท้องถิ่นของเมืองโยรูบาด้วย เมื่อเข้ามาตั้งรกรากอยู่ได้ระยะหนึ่ง พวกเขาประสบความสำเร็จในการปรับตัวเข้ากับสังคมในเมือง ด้วยเพราะการใช้ความเป็นชาติพันธุ์ใหม่ที่ติดมาด้วย กับทั้งมีการตอกย้ำและรื้อฟื้นทางชาติพันธุ์ของตัวเองด้วย นอกจากนั้นยังพบว่ามีการใช้อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์เพื่อประโยชน์ในทางการเมือง แทนที่จะเป็นประเด็นทางวัฒนธรรม ตลอดช่วงระยะเวลาอันยาวนานของชาวฮาวซาที่เป็นชนกลุ่มใหญ่ในเมืองนี้ การถูกกีดกันทางชาติพันธุ์กลายเป็นการเปิดช่องทางให้ชาวฮาวซาเลือกทำการค้า

จรมิฐานะทางเศรษฐกิจดีขึ้น ซึ่งต่อมาพวกเขาได้มีบทบาทในการสนับสนุนพรรคการเมืองท้องถิ่นด้วย (Cohen, 1969)

เช่นเดียวกับเนื้อหาในหนังสือ *Urban Ethnicity* ที่ Abner Cohen (1974) รวบรวมบทความของนักมานุษยวิทยาที่ศึกษาชาติพันธุ์สัมพันธ์ในสังคมเมืองต่าง ๆ ในประเทศแอฟริกา อังกฤษ อิสราเอล และอินโดนีเซีย พบว่า แม้จะมีความขัดแย้งระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์และอุปสรรคในการตั้งถิ่นฐานที่เกิดขึ้นในสังคมเมือง แต่ยังคงพบความเชื่อมโยงกับปัญหา ยังต้องรักษาและสร้างความกลมเกลียวและเครือข่ายภายในกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันมากขึ้น เพื่อที่จะสามารถช่วยเหลือและพึ่งพาอาศัยกันและกันได้ นอกจากนี้ยังพบความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ที่เกิดขึ้นระหว่างชุมชนในเมืองกับชนบทต้นทาง ทั้งที่เป็นความสัมพันธ์เดิมที่ยังคงดำรงอยู่และที่มีการสร้างขึ้นใหม่ด้วย สอดคล้องกับการศึกษาการอพยพเข้าสู่เมืองหรือแม้แต่ข้ามประเทศในยุคปัจจุบันของแรงงานอีสานของประเทศไทยที่เข้าไปอยู่กรุงเทพฯ และในสิงคโปร์ ซึ่งพัฒนาจิตอาษา (2560) พบว่าแรงงานอีสานมักจะไปรวมตัวกันที่ตึกโกลดนไทม์ในใจกลางสิงคโปร์ในวันหยุด เกิดการสร้างเป็นเครือข่ายและชุมชนใหม่ขึ้นที่นั่น มีดนตรีและอาหารอีสานเต็มเต็มความโหยหาคิดถึงบ้าน กับอาศัยเทคโนโลยีการสื่อสารสมัยใหม่ในยุคโลกาภิวัตน์สำหรับการติดต่อสื่อสารกับคนในครอบครัวและญาติพี่น้องที่ต้นทางอยู่ตลอด (Patthana, 2006)

กรณีของเมืองเชียงใหม่ งานของ Suthep Soonthornpasuch (2013) ศึกษาประวัติศาสตร์การตั้งถิ่นฐานและโครงสร้างทางสังคมของชุมชนมุสลิมยูนนาน (จีนฮ่อ) กับชาวมุสลิมปากีสถานที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานอยู่ในเมืองเชียงใหม่มายาวนาน พบว่าท่ามกลางสังคมเมืองเชียงใหม่ที่มีคนไทยวนหรือคนเมืองเป็นกลุ่มคนหลัก กลุ่มชาติพันธุ์จีนยูนนานและปากีสถานสามารถปรับตัวเข้าได้เป็นอย่างดี โดยเฉพาะชาวจีนฮ่อที่มีความเชี่ยวชาญในการเป็นพ่อค้าเดินทางไกลด้วยคาราวานม้าต่าง ได้ปักหลักอยู่ในเมืองเชียงใหม่ แล้วเดินทางค้าขายไปยังตาก แม่ฮ่องเรียง เชียงราย และเมืองอื่น ๆ ในภาคเหนือ เข้าสู่ยุคสงครามเย็นกับกระแสการพัฒนาที่ลูกหลานต้องเข้าโรงเรียนรัฐบาลและโรงเรียนคริสเตียนในเมืองเชียงใหม่ พวกเขาได้พยายามปรับตัวด้วยการไม่แสดงออก

ถึงความเป็นมุสลิม ต่อมาในยุคหลังสงครามเย็นที่พรมแดนประเทศไทยเปิดกว้างเพื่อการค้าและการทูตกับประเทศเพื่อนบ้านและประเทศจีนมากขึ้น ความสัมพันธ์ระหว่างชาวจีนมุสลิมในเมืองเชียงใหม่กับเครือญาติของตนเอง ในมณฑลยูนนานกลับได้รับการเชื่อมโยงอีกครั้งหนึ่ง ปัจจุบันพวกเขากลายเป็นกลุ่มที่มีบทบาททางเศรษฐกิจในเมืองเชียงใหม่ กับทั้งยังคงไว้ซึ่งอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และศาสนาของตนเอง ซึ่งแตกต่างจากกลุ่มชาติพันธุ์และกลุ่มวัฒนธรรมอื่น ๆ ในสังคมเมืองเชียงใหม่ (สุชาติ, 2550)

ขณะที่งานศึกษาของ Michael Vatikiotis (1984) เน้นความเป็นสังคมพหุชาติพันธุ์ (ethnic pluralism) ของเมืองเชียงใหม่ ด้วยการทบทวนถึงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ กับบริบทของสงคราม การค้าและภูมิศาสตร์ของเมืองเชียงใหม่ ที่ส่งผลให้เกิดการเคลื่อนย้ายของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ เข้ามาตั้งรกรากในตัวเมือง กล่าวคือ การที่เชียงใหม่เป็นเมืองที่ตั้งอยู่ไม่ห่างจากชายแดนไทยกับพม่า ลาวและจีน รวมทั้งประเทศในแถบเอเชียได้อย่างอินเดียและปากีสถาน ทำให้กลุ่มพ่อค้าชาวจีนยว (ไทใหญ่) จีนยูนนาน จีนโพ้นทะเล และชาวอินเดียกับปากีสถาน เดินทางมาค้าขายแล้วตั้งรกรากอยู่ในตัวเมืองเชียงใหม่ตั้งแต่คริสต์ทศวรรษ 1850 เป็นต้นมา และในยุคต่อมา มีกลุ่มชาติพันธุ์จากชุมชนบนพื้นที่สูงอพยพเข้ามา กับทั้งมีแรงงานชาวต่างชาติเข้ามาสมทบด้วย เชียงใหม่จึงกลายเป็นเมืองที่มีความเป็นพหุชาติพันธุ์ ส่วนงานศึกษาของ ทวิช จตุรพลกฤษ์ สมเกียรติ จำลอง และทรงวิทย์ เชื้อมสกุล (2540) ศึกษาการปรับตัวของกลุ่มชาวเขาที่อพยพจากหมู่บ้านบนพื้นที่สูงเข้ามาอยู่ในสลัมหรือชุมชนแออัดในเมืองเชียงใหม่ ซึ่งไม่ได้ลงรายละเอียดมากนัก หากแต่งานของทวิช จตุรพลกฤษ์ (2541) ที่ศึกษาการปรับตัวทางวัฒนธรรมของชาวลีซอที่อพยพเข้ามาตั้งชุมชนใหม่ในตัวเมืองเชียงใหม่ พบว่า ความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์จากบนพื้นที่สูงที่เป็นคนกลุ่มน้อยและด้อยกว่าในทางสังคมและวัฒนธรรม โดยเฉพาะการนับถือผีหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์กับบรรพบุรุษ เมื่อเข้ามาอยู่ในเมืองที่สังคมกระแสหลักเป็นคนเมืองหรือชาวไทยวนที่นับถือศาสนาพุทธ ในมิติของพิธีกรรมนั้น ชาวลีซอมีการปรับเปลี่ยนโลกทัศน์ คือปรับเปลี่ยนโครงสร้างของจักรวาลวิทยา ด้วยการรับเอาอุดมการณ์อำนาจแบบไทยเข้ามาอยู่ในบริบทของวัฒนธรรมลีซอ มีการรับเอาพุทธรูปซึ่งอยู่ในตำนานว่าด้วยผู้นำทางการ

เมืองของลือซอ แล้วติดตั้งหิ้งบูชาพระพุทธรูปข้างเคียงหิ้งบูชาบรรพบุรุษในบ้าน มีการตีความสำนึกของชาติพันธุ์ในบริบทใหม่ ด้วยการปรับเปลี่ยนภาพลักษณ์ของอาปาหมือ หรือศาลผีเสื้อบ้าน ให้มีความทันสมัยเพื่อให้เข้ากับห่อผีประจำชุมชนของคนเมือง นอกจากนี้ยังมีการปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจในระดับของชุมชนกับรัฐ มีการจัดพิธีการต้อนรับคณะของนายอำเภอกับการแสดงความคารวะต่อเจ้าหน้าที่รัฐ เป็นต้น

งานศึกษาของประสิทธิ์ ลีปรีชา ขวัญชีวัน บัวแดง และปนัดดา บุญยสาระนัย (2546) สำรวจกลุ่มชาติพันธุ์หลักจากชุมชนบนพื้นที่สูงจำนวนหกกลุ่ม คือ อาข่า ลาหู่ ม้ง เมี่ยน กะเหรี่ยงและลื้อ ที่เข้ามาอยู่ในเมืองเชียงใหม่พบว่าแต่ละกลุ่มชาติพันธุ์มีอาชีพหลักที่เป็นลักษณะเฉพาะของตน กล่าวคือ อาข่ามักนิยมทำงานในภาคธุรกิจผลิตสินค้าหรือหาสินค้ามาขายในตลาดไนท์บาซาร์ กลุ่มอัวเมี่ยน นิยมทำธุรกิจ เช่น ขายน้ำเต้าหู้กับเป็นช่างเครื่องประดับเงินและทอง กลุ่มม้ง เป็นเจ้าของโรงงานหล่อเรซินและค้าขายผลผลิตทางการเกษตรตามตลาดสดและของที่ระลึกให้นักท่องเที่ยว กลุ่มลื้อก็เช่นกัน นิยมขายของที่ระลึกให้นักท่องเที่ยวและทำงานด้านบริการ ส่วนกลุ่มกะเหรี่ยงกับลาหู่ก็นิยมรับจ้างตามปั้มน้ำมันและสถานบริการทั่วไป

ท่ามกลางการเป็นเมืองท่องเที่ยวของเชียงใหม่ โดยเฉพาะย่านตลาดไนท์บาซาร์หรือตลาดกลางคืน ที่มีสินค้าและผู้ขายจากหลากหลายชาติพันธุ์ ไพบโรจน์ คงทวีศักดิ์ (2554; 2558) พบว่าหญิงชาวอาข่าได้ใช้อัตลักษณ์ชาติพันธุ์คือการแต่งกายชุดประจำเผ่า สะพายตะกร้าใส่เหล้าหรือย่ำม เดินเร่ขายสินค้าที่ผลิตขึ้นเองให้กับนักท่องเที่ยว ในแง่หนึ่ง การแสดงออกด้วยอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ดังกล่าวกลายเป็นจุดดึงดูดความสนใจของลูกค้าและผู้คนที่ผ่านไปมาได้พบเห็น แต่ในอีกด้านหนึ่ง กลับเป็นการตอกย้ำความเป็นคนอื่นและความเป็นคนขายของของตนเองในสังคมไทย อย่างไรก็ตาม ด้วยความที่เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีทุนทางเศรษฐกิจน้อย พวกเขาจึงเลือกที่จะใช้วิธีการเดินเร่ขายสินค้า เพื่อไม่ให้ถูกเก็บค่าบำรุงตลาดจากเจ้าของสถานที่ ทั้งหมดนี้จึงเป็นยุทธวิธีในการสร้างพื้นที่ที่สามขึ้นมาในสังคมเมืองเชียงใหม่ เพื่อเป็นการเอาตัวรอดและเหมาะสมกับตัวเอง จากกรณีศึกษาข้างต้นจึงมีนัยของการปรับตัวของกลุ่ม

ชาติพันธุ์เข้ากับสังคมเมืองที่มีความทันสมัยกว่าชุมชนบนภูเขาซึ่งเป็นต้นทางของกลุ่มชาติพันธุ์จากบนพื้นที่สูง

อย่างไรก็ตาม บทความชิ้นนี้เน้นความทันสมัยในสังคมเมืองเชียงใหม่ในบริบทของปฏิสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ โดยดูผ่านมิติของศาสนาเป็นหลัก นั่นคือเน้นเฉพาะกลุ่มชาติพันธุ์ม้งในส่วนที่เปลี่ยนไปนับถือศาสนาคริสต์นิกายโปรเตสแตนต์ ซึ่งผู้เขียนต้องการที่จะชี้ให้เห็นว่าการที่จะเข้าใจว่าทำไมถึงกลุ่มดังกล่าวจึงเปลี่ยนจากความเชื่อในบรรพบุรุษและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ดั้งเดิมไปเป็นคริสเตียนโปรเตสแตนต์แบบชาวตะวันตกนั้น จำเป็นที่จะต้องพิจารณาถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจบนพื้นฐานของศาสนาระหว่างชาวม้งซึ่งเดิมนับถือบรรพบุรุษและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ กับคนไทยในพื้นที่ราบที่นับถือพุทธศาสนาด้วย

ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างม้งกับไทยพื้นราบ

ม้งเป็นหนึ่งในสิบกลุ่มชาติพันธุ์บนพื้นที่สูงในภาคเหนือที่แต่เดิมรัฐบาลเรียกว่าเป็นกลุ่ม “ชาวเขา”³ แม้ชาวม้งจะมีประวัติศาสตร์การอพยพจากทางตะวันตกเฉียงใต้ของจีน ผ่านบริเวณที่ปัจจุบันเป็นภาคเหนือของเวียดนามและลาว เข้ามาในดินแดนล้านนาวานานประมาณหนึ่งศตวรรษครึ่ง เข้าตั้งถิ่นฐานอยู่ในบริเวณนี้ก่อนการเกิดขึ้นของรัฐชาติสมัยใหม่ที่มีเส้นแบ่งพรมแดนอย่างชัดเจนในปลายสมัยรัชกาลที่ 5 (ประสิทธิ์, 2554) แต่ม้งกลับถูกมองว่าเป็น “คนอื่น” ที่อพยพข้ามเส้นแบ่งพรมแดนรัฐชาติเข้าสู่ในประเทศไทย (สำนักงานเลขาธิการคณะกรรมการปฏิบัติการจิตวิทยาแห่งชาติ, 2518) ที่มากกว่านั้นคือในทัศนะของคนในพื้นที่ราบแล้วพวกเขาเป็นกลุ่มชนบนภูเขา เป็นชาวป่าชาวเขาที่ยังล้าหลัง (ธงชัย, 2560) อย่างไรก็ตาม ปัจจุบันชาวม้งรุ่นใหม่เป็นจำนวนมากได้เข้าสู่เมืองเพื่อเรียนหนังสือและทำงาน ใช้ชีวิตอยู่ร่วมกับคนไทยพื้นราบและกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในสังคมเมือง โดยเฉพาะเมืองที่เป็นศูนย์กลางทางการศึกษา ราชการและธุรกิจอย่างเมืองเชียงใหม่ ในบริบทของชาติพันธุ์สัมพันธ์ในเมืองดังกล่าว ม้งกลุ่มหนึ่งได้ปรับตัวด้านความเชื่อและพิธีกรรมด้วยการผสมผสานศาสนาพุทธและความเชื่อในสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของคนไทยพื้นราบเข้ากับความเชื่อในบรรพบุรุษและสิ่งศักดิ์สิทธิ์แบบม้ง ขณะที่กลุ่มหนึ่งเปลี่ยนไปนับถือศาสนาคริสต์นิกายต่าง ๆ โดยกลุ่มใหญ่เป็นการ

นับถือศาสนาคริสต์นิกายโปรเตสแตนต์ กับคำถามที่ว่าทำไมพวกเขาจึงหันไปนับถือศาสนาคริสต์นิกายโปรเตสแตนต์แบบชาวต่างชาติในตะวันตก แทนที่จะนับถือศาสนาพุทธแบบคนไทยพื้นราบที่เป็นคนกลุ่มกระแสหลักในเมืองเชียงใหม่? เมื่อพิจารณาในมิติของชาติพันธุ์สัมพันธ์ จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องทำความเข้าใจพัฒนาการของการอพยพเข้าสู่เมืองเชียงใหม่ กับความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียมระหว่างคนไทยพื้นราบกับชาวม้งทั้งในอดีตและปัจจุบัน

การย้ายถิ่นฐานจากชุมชนบนภูเขาเข้าสู่เมืองเชียงใหม่ของชาวม้งเริ่มตั้งแต่กลางทศวรรษ 2510 เป็นต้นมา เป็นการเข้ามาด้วยวัตถุประสงค์หลักสองประการด้วยกันคือ การศึกษาและการค้าขาย โดยเฉพาะการขายของที่ระลึกแก่นักท่องเที่ยว ทั้งนี้ มีหลากหลายปัจจัยที่ผลักดันให้พวกเขาต้องลงมาจากชุมชนบนพื้นที่สูง นั่นคือ การที่ราคาพืชผลทางการเกษตรที่รับมาปลูกทดแทนผืนดินนั้นตกต่ำและเกิดความไม่แน่นอนในผลผลิตอันเนื่องมาจากสภาพภูมิอากาศ กับทั้งความกดดันจากการที่หน่วยงานป่าไม้ประกาศเขตป่าสงวนและอุทยานแห่งชาติทับที่อยู่อาศัยและที่ทำกิน ตามมาด้วยการบังคับใช้มาตรการทางกฎหมายอย่างเข้มงวดมากขึ้น กับผลพวงระยะยาวของระบบการศึกษาที่มุ่งเน้นแต่การสอนองค์ความรู้จากภายนอก เพื่อมุ่งผลิตบุคลากรป้อนเข้าสู่ภาคบริการและระบบอุตสาหกรรมในเมือง ดังนั้น เมืองจึงกลายเป็นจุดหมายปลายทางแห่งใหม่สำหรับคนที่ต้องการเรียนสูงขึ้นเพื่อออกมาประกอบอาชีพนอกภาคการเกษตร เพื่อความอยู่รอดของตนเองและครอบครัว ดังที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน (ทวีช, 2541; ทวีช, สมเกียรติ และทรงวิทย์, 2540; ประสิทธิ์, ขวัญชีวัน, และปนัดดา, 2546)

ชาวม้งที่อพยพมาในเมืองเชียงใหม่ อาจแบ่งออกได้เป็น 5 กลุ่มหลักด้วยกัน คือ กลุ่มแรกเป็น นักเรียน นักศึกษา กลุ่มนี้เข้ามาในเมืองเชียงใหม่ช่วง พ.ศ. 2505-2510 โดยการนำพาเข้ามาของมิชชันนารีในองค์กรศาสนาคริสต์ ครูตำรวจตระเวนชายแดน และบางส่วนเป็นเพราะพ่อแม่เห็นความสำคัญของการศึกษาและมีทุนทรัพย์เพียงพอในการสนับสนุนการศึกษา จึงส่งลูกเข้ามาเรียน โดยฝากลูกไว้กับครูหรือคนรู้จักที่อยู่ในเมือง เมื่อเรียนจบแล้ว

ส่วนใหญ่ได้ทำงานและแต่งงานมีครอบครัวอยู่ในเมือง กลุ่มที่สอง คือกลุ่มผู้ประกาศข่าวภาคภาษาหมั่งที่สถานีวิทยุกระจายเสียงแห่งประเทศไทย เริ่มตั้งแต่ พ.ศ. 2511 จนถึงปัจจุบัน การทำให้ผู้ฟังรายการภาษาหมั่งที่อยู่ในหมู่บ้านบนภูเขาในจังหวัดต่าง ๆ ทั่วประเทศได้รู้จักจังหวัดเชียงใหม่ ส่งผลให้คนหมั่งมีจินตนาการ ความคาดหวังและเป้าหมายที่จะเข้ามาในเมืองเชียงใหม่มากขึ้น

กลุ่มที่สาม เป็นกลุ่มเยาวชน โดยเฉพาะกลุ่มผู้ชาย ที่นับวาทในองค์กรศาสนา พาเข้ามาสู่เมืองเชียงใหม่ เป็นต้นว่าโครงการพระธรรมจาริก องค์กรศาสนาคริสต์ทั้งที่เป็นนิกายโรมันคาทอลิก โปรเตสแตนต์และเซเวนเดย์แอ๊ดเวนตีส⁴ องค์กรศาสนาดังกล่าวมีบริการที่พักที่เป็นวัดและหอพัก กับทั้งสนับสนุนให้พวกเขามีโอกาสทางการศึกษา ทั้งหลักสูตรภาคปกติและหลักสูตรเกี่ยวกับศาสนา โดยเยาวชนกลุ่มนี้เริ่มเข้ามาสู่เมืองตั้งแต่ปี 2511 ต่อมาบางส่วนก็กลับไปใช้ชีวิตอยู่ในหมู่บ้านเดิมของตน ขณะที่บางส่วนเรียนต่อในระดับที่สูงขึ้น

บางส่วนทำงานในเมืองแล้วแต่งงานและใช้ชีวิตอยู่ในเมือง กลุ่มที่สี่ คือ กลุ่มที่เข้ามาค้าขาย กลุ่มนี้เริ่มเข้ามาในเมืองตั้งแต่ทศวรรษที่ 2510 สามารถแบ่งได้เป็นสองกลุ่มย่อย คือ กลุ่มพ่อค้าแม่ค้าที่เป็นเกษตรกรและนำพืชผลทางการเกษตรมาขาย ส่วนใหญ่เป็นชาวบ้านที่อยู่ในหมู่บ้านใกล้เคียงเมืองเชียงใหม่ ประมาณช่วงทศวรรษ 2510 กับกลุ่มที่ขายงานหัตถกรรมฝีมือเป็นของที่ระลึกให้กับนักท่องเที่ยว เริ่มจากชาวหมั่งในหมู่บ้านดอยปุยขายให้กับนักท่องเที่ยวที่มาในชุมชน ตั้งแต่ พ.ศ. 2515 เป็นต้นมา และกลุ่มที่ห้า เป็นกลุ่มที่เข้ามารับจ้างในเมือง เริ่มมีมากขึ้นตั้งแต่ยุคทศวรรษ 2530 เป็นต้นมา โดยทำงานในภาคงานบริการ มีทั้งคนที่อยู่ในวัยเรียน วัยทำงานที่เป็นวัยกลางคนที่ประสบปัญหาความไม่แน่นอนของพืชผลทางการเกษตร หรือความกดดันจากรัฐเกี่ยวกับการประกาศเขตอุทยานทับที่ทำกิน เป็นต้น จึงตัดสินใจเข้ามาในเมืองเพื่อเป็นแรงงานในภาคบริการ เช่น พนักงานสถานีบริการน้ำมัน โรงแรม โรงงาน ร้านอาหาร ร้านค้าต่าง ๆ เป็นต้น จากการสำรวจของประสิทธิ์ ลิขีรีชา และคณะ (2546) เมื่อปี 2546 พบว่ามีประชากรหมั่งในเมืองเชียงใหม่ประมาณ 2,700 คน ซึ่งแน่นอนว่าปัจจุบันจำนวนคนหมั่งในเมืองเชียงใหม่น่าจะมีหลายหมื่นคน มีอาชีพและนับถือศาสนากับลัทธิย่อยที่หลากหลาย

การที่แต่เดิมมันเป็นกลุ่มชาติพันธุ์บนพื้นที่สูง หรือ “ชาวเขา” ในทัศนะของผู้ปกครองรัฐไทยและคนพื้นราบ พวกเขาจึงเป็น “คนอื่น” (ธงชัย, 2560) เป็นคนป่าที่นับถือบรรพบุรุษและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรือนับถือผี ท่ามกลางการปฏิสัมพันธ์กับคนเมืองในพื้นที่ราบที่นับถือพุทธ ชาวม้งจึงถูกมองอย่างเหมารวมว่าเป็นกลุ่มชนที่ยังล้าหลัง มีความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับสิ่งเหนือธรรมชาติ ซึ่งเป็นศาสนาแบบดั้งเดิม (traditional religion) ที่ต่างกับศาสนาหลักของโลก (world religion) ที่มีศาสดาและคำสอนกับพิธีกรรมที่มีความเป็นเหตุเป็นผลและทันสมัยกว่า (Hefner, 1993) การนำเอาศาสนาพุทธและคริสต์ไปให้พวกเขาจึงเป็นการนำเอาความทันสมัยไปพัฒนาทั้งทางด้านจิตใจและวัตถุแก่ชาวบ้าน

ในมิติของศาสนาพุทธกับความทันสมัยในสังคมบนพื้นที่สูง ปฏิสัมพันธ์ระหว่างเจ้าหน้าที่รัฐและพระสงฆ์ ซึ่งเป็นตัวแทนของคนไทยพื้นราบและรัฐไทย กับกลุ่มชาติพันธุ์ม้งที่เป็นหนึ่งในกลุ่มชนบนพื้นที่สูงหรือชาวเขา นับเป็นตัวอย่างที่ดีของการแสดงออกซึ่งทัศนะของชาวไทยพุทธต่อกลุ่มชาติพันธุ์ม้งที่ถูกมองว่าเป็นชาวป่าชาวเขา เป็นคนป่าเถื่อน เป็นพวกไร้อารยธรรม ซึ่งไม่ทันสมัยแบบคนไทยพื้นราบ ดังนั้น เมื่อปี 2508 นายประสิทธิ์ ดิษฐ์วัฒน์ หัวหน้ากองสงเคราะห์ชาวเขา กรมประชาสงเคราะห์ ได้ลาอุปสมบทที่วัดเบญจมบพิตร กรุงเทพมหานคร จึงเกิดแนวคิดขึ้นมาว่าการพัฒนาและสงเคราะห์ชาวเขาที่ทางราชการดำเนินการอยู่นั้น หากมีการพัฒนาด้านจิตใจควบคู่ไปด้วย ก็จะทำให้งานพัฒนาชาวเขาประสบผลสำเร็จยิ่งขึ้น เพราะนอกจากชาวเขาเป็นกลุ่มคนที่ไม่มีความเชื่อเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจแล้ว ยังไม่มีความจงรักภักดีในชาติ ศาสนาและพระมหากษัตริย์ด้วย ดังตอนหนึ่งของข้อเขียนที่ว่า

ชาวเขาแต่ละเผ่า มีขนบธรรมเนียมประเพณี ภาษา และความเชื่อถือแตกต่างกัน มีอาชีพในการปลูกและจำหน่ายฝิ่น ทำไร่เลื่อนลอย โดยย้ายถิ่นที่อยู่เพื่อไล่หาแสงพื้นที่ดินใหม่ ๆ เพื่อใช้ในการเพาะปลูกตลอดเวลา อันมีผลเป็นการทำลายป่าและต้นน้ำลำธาร และชาวเขาเหล่านั้นได้รับการศึกษา โรคภัยไข้เจ็บเบียดเบียน และการดำรงชีพอย่างแร้นแค้น เป็นการง่ายต่อการแทรกซึมจากภายนอกประเทศ อันจะก่อให้เกิดปัญหาขึ้น ทั้งในทาง

เศรษฐกิจสังคม การเมืองและการปกครองแก่ประเทศไทย ถ้ามิได้เร่งรัดดำเนินการแก้ไขอย่างทันทั่วทั้งที่แล้ว ก็ย่อมจะเป็นผลร้ายต่อความมั่นคงและความปลอดภัยของประเทศเป็นอย่างมาก (ม.ป.ช., 2549: 28)

คำกล่าวในการปฐมนิเทศพระสงฆ์ที่เป็นพระธรรมจาริกซึ่งถูกส่งไปเผยแผ่พระพุทธศาสนาแก่ชาวเขาเป็นครั้งแรก ความตอนหนึ่งจึงย้าว่า “ทั้งนี้เรามุ่งหมายไปนี้ก็เพื่อไปเป็นตัวอย่างแห่งอารยะ เป็นตัวอย่างแห่งศีลธรรมหมายความว่าเราทุกคนนั้นแหละพร้อมแล้วเพื่อจะนำเอาวัฒนธรรมหรือความเจริญของชาติและศาสนาไปเผยแพร่ว่าแก่คนซึ่งเราเข้าใจว่าเป็นชาวป่าชาวดอยชาวเขา” (ม.ป.ช., 2549: 31) อันเป็นที่มาของการกำหนดวัตถุประสงค์ของโครงการพระธรรมจาริกขึ้นมาสี่ข้อ คือ “1) เพื่อเผยแผ่พระพุทธศาสนาแก่ชาวเขา 2) เพื่อพัฒนาด้านจิตใจ การศึกษา การพยาบาล และการแก้ไขปัญหาเฉพาะหน้า 3) เพื่อให้ชาวเขามีความรู้สึกลำบากในความเป็นไทย 4) เพื่ออบรมศีลธรรมและหน้าที่พลเมืองดีแก่ชาวเขา” (ม.ป.ช., 2549: 48)

อีกตัวอย่างหนึ่งคือการที่พระอาจารย์ไพโรจน์ และพระอาจารย์มหาถวิล ได้ขึ้นไปสร้างสำนักสงฆ์ดอยปูย เมื่อปี 2511 และต่อมาพระอาจารย์ไพโรจน์ได้ทำงานเผยแผ่พระพุทธศาสนาที่สำนักสงฆ์ดังกล่าว จนกระทั่งมรณภาพเมื่อเดือนมกราคม 2556 ตอนที่เริ่มไปใช้ชีวิตอยู่กับชาวม้งที่บ้านดอยปูยในช่วงต้นทศวรรษ 2510 ท่านได้บันทึกเอาไว้ว่า

มนุษย์ทุกประเทศทุกเหล่าที่เกิดมาในโลกนี้ กำลังวุ่นวายเพราะความทุกข์ และได้พยายามดิ้นรนหาทางระงับทุกข์เหล่านั้นด้วยวิธีการต่าง ๆ พวกชาวเขาก็มีวิธีการเอาชนะทุกข์ด้วยเหมือนกัน โดยมีลัทธิพิธีด้วยการนับถือบวงสรวงผี พวกเขาเชื่อว่าพวกมนุษย์ มีผีและเทวดาที่อยู่ตามต้นไม้ ภูเขา มีภูตภูตภาพมากกว่าสิ่งใดในโลก ผีจะทำให้คนเป็นอะไรได้ทุกอย่าง แม้แต่การเจ็บป่วยก็ว่าผีนั้นแหละ มีบทบาทสำคัญที่จะต้องแก้ไข ไม่มีอะไรจะมีอำนาจเหนือผีไปได้ ผีส่งคนมาเกิด คนเกิดมาแล้ว ไม่ตั้งอยู่ในศีลในธรรมใจบาปหยาบเข้า ทำพูดคิดอะไรก็มีแต่ความชั่วช้าสามานย์ ผีเจ็บใจก็จะทำให้คนเจ็บป่วยและตายในที่สุด ฉะนั้นพวกเขาจึงหันหน้าเข้าหาที่พึ่งอันประเสริฐคือผี จึงต้องเลี้ยงผีเป็นประจำ (ธัมมโรโส และวิโรจน์, 2517: 32)

หลังจากที่ท่านได้มรณภาพลง ศิษยานุศิษย์ได้ทำหนังสือแจกจ่ายในงานพระราชทานเพลิงศพของท่าน มีใจความตอนหนึ่งกล่าวยกย่องท่านและเป็นการแสดงทัศนะต่อคนมั่งและชาวเขาที่ท่านเคยขึ้นไปทำงานด้วยว่า

นอกเหนือไปจากการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน เพื่อการบรรเทาขัดเกลาความติดขัดในอัตตาและความเห็นแก่ตัวให้ลดน้อยลงแล้ว ท่านยังทำหน้าที่เผยแผ่พระพุทธศาสนาไปในหมู่คนชาวป่าชาวดอยเผ่าต่าง ๆ ซึ่งล้วนแต่นับถือลัทธิประเพณีอันเก่าแก่และผูกพันอยู่กับเรื่องภูตผีวิญญาณทั้งนั้น ท่านทำงานด้วยความพากเพียร อดทนและเสียสละ จนประสบผลสำเร็จดียิ่ง ทำให้ชาวเขาชาวป่าหันมานับถือพระพุทธศาสนา เป็นชาวพุทธที่ดี มีความเข้าใจถึงพระคุณพระรัตนตรัย รู้จักแบ่งปันให้ทานเผื่อแผ่ เข้าวัดปฏิบัติธรรมบำเพ็ญเพียรทางจิต ทำให้มีจริตินัยไม่หยาบกระด้าง เข้าใจวัฒนธรรมประเพณีอันดีงามของไทย ประกอบอาชีพสุจริตไม่ผิดศีลธรรม หยุดการทำให้ร่ำรวยล่อยทำลายป่า อยู่เป็นชุมชนและหลักแหล่งมั่นคง รู้จักให้ความร่วมมือช่วยเหลือเจ้าหน้าที่และการเสียภาษีให้กับรัฐ (สมฤดี, 2556: 153)

ในบริบทของการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ม้งกับคนไทยพื้นราบดังกล่าว ม้งจึงเป็นกลุ่มที่ด้อยกว่าในความสัมพันธ์เชิงอำนาจ เพราะถูกมองว่าเป็นพวกชาวป่าชาวเขาที่ไร้อารยธรรมหรือไม่มีความทันสมัย อันเนื่องมาจากการนับถือผีและมีวิถีชีวิตที่ล้าหลัง ต่างจากคนไทยพื้นราบที่นับถือพระพุทธศาสนาและมีความเจริญหรือทันสมัยกว่าในแง่ของจิตใจ ดังตัวอย่างงานเขียนของพระอาจารย์ไพโรจน์และพระอาจารย์มหาวิไล ซึ่งเป็นพระสายธรรมยุตผู้บุกเบิกสำนักสงฆ์ดอยปู่และบ้านขุนกลางด้วยการนำเอาศาสนาพุทธไปให้ชาวม้งในจังหวัดเชียงใหม่ บทหนึ่งในหนังสือของทั้งสองท่านได้เขียนเกี่ยวกับเรื่องราวของชายหนุ่มม้งชื่อตัวกับภรรยาชื่อมัว เนื้อหาโดยย่อคือ สมมติว่าเป็นที่หมู่บ้านบนดอยสามหมื่น วันหนึ่งตัวไปล่าสัตว์แล้วพบพระภิกษุที่ธุดงค์ไปในป่า พระธุดงค์เทศนาชายหนุ่มม้งด้วยศีลห้า เมื่อเขากลับบ้าน ได้เล่าให้ภรรยาฟัง ภรรยาบอกให้เขาเอาศีลห้ากลับไปคืนให้พระธุดงค์ อย่างไรก็ตาม พระธุดงค์ให้เขารับเอาเพียงข้อสามกลับไปบ้าน ด้วยการห้ามเกี่ยวข้องกับลูกเมียคนอื่น ซึ่งตัวได้ยึดถืออย่างเคร่งครัด และเป็นที่ถูกใจภรรยาด้วย

เนื้อหาในหนังสือเล่มดังกล่าวบรรยายต่อว่า วันหนึ่ง ตัวไปล่าสัตว์ และได้วางตัวใหญ่ จึงเอาเนื้อวางลงไปขายในเมือง ที่ในเมือง มีเศรษฐีคนหนึ่งที่มีภรรยาเฝ้าสาวซึ่งภรรยามักไม่พอใจในการมรรณของเศรษฐี จึงมักนอกใจสามีเสมอ บ้านของเศรษฐีอยู่ระหว่างทางเข้าไปตลาดในตัวเมือง เศรษฐีจึงอยากทดสอบความประพฤติของภรรยาสาว ด้วยการหลอกว่าจะไปธุระต่างจังหวัดหลายวัน เมื่อภรรยาสาวของเศรษฐีเห็นชายมั่งซื้อตัวเดินผ่านบ้านตัวเองไปขายเนื้อนายเมือง จึงให้สาวใช้ตามไป หลังจากขายเนื้อกวางที่ตลาดเสร็จ สาวใช้ได้ชวนให้หนุ่มตัวไปพักที่บ้านของเศรษฐี ภรรยาสาวของเศรษฐีต้อนรับอย่างดีด้วยอาหารมื้อเย็น แล้วจัดแจงเตียงนอนตระการตาสวยงามดั่งที่นอนของพระอินทร์บนสวรรค์ ก่อนเข้านอน ตัวต้องตกใจเมื่อเห็นภรรยาสาวของเศรษฐีแต่งตัวในชุดนอนด้วยผ้าอบบาง เข้ามาทักทายและนอนนอนด้วย แต่ตัวบอกว่าเขามีภรรยาแล้ว และเขาก็กลับไป เนื่องจากรับศีลข้อสามมาจากพระอุปัชฌาย์แล้ว กับทั้งกลัวเศรษฐีจะแอบเห็น เมื่อชายมั่งยืนยันไม่ละเมิดศีลและไม่ยุ่งด้วย ภรรยาเศรษฐีจึงกระโดดเข้ากอดเจ้าตัวพร้อมกับร้องขึ้นจนสุดเสียง โวยวายให้ช่วยด้วย เพราะถูกชายมั่งปล้ำ

ฝ่ายเศรษฐีที่แอบฟังอยู่ข้างนอกห้องนอน รู้เรื่องราวทุกอย่าง จึงวิ่งเข้าไปหาคนทั้งสองทันที แม้ภรรยาเศรษฐีจะพยายามฟ้องว่าชายมั่งเป็นฝ่ายปล้ำเขา แต่เศรษฐีกลับยกย่องตัวว่าเป็นคนดี กับหันไปตำหนิและไล่ตะเพิดภรรยาของตัวเองให้ออกจากบ้านไป ด้วยความซื่อสัตย์และไม่ยอมเสียศีลของชายมั่ง เศรษฐีจึงชวนให้ตัวกับภรรยาให้มาอยู่ด้วย แล้วจะยกตักหลังหนึ่งให้ทั้งคู่ เพื่อมาช่วยดูแลและเก็บค่าเช่าบ้าน เศรษฐีจึงขับรถพาตัวกลับไปรับภรรยาที่หมู่บ้านบนดอยสามหมื่นลงมาอยู่ด้วย ภรรยาของตัวดีใจมากกับอานิสงส์ของการที่สามีรักษาศีลข้อสามอย่างเคร่งครัด จึงนึกถึงพระอุปัชฌาย์ที่ทำให้ตัวกลายเป็นคนมีบุญ แม้ทั้งสองจะกลับไปหมู่บ้านบนภูเขาคือและขอให้ชาวบ้านช่วยกันไปตามหาพระอุปัชฌาย์ แต่ก็ไม่พบ

เมื่อทั้งสองเข้ามาอยู่ในเมืองและดูแลบ้านเช่าของเศรษฐี ด้วยความศรัทธาในพระพุทธศาสนาจึงใส่บาตทุกเช้า เข้าวันหนึ่งตัวเห็นพระอุปัชฌาย์รูปหนึ่งห่มผ้าคร่ำ ๆ เดินมาแต่ไกล เมื่อรู้แน่ชัดว่าเป็นพระสงฆ์ที่เคยให้ศีลห้าแก่

ตัวเอง จึงรีบวิ่งไปกราบลงที่เท้า แล้วนิมนต์ให้ไปฉันภัตตาหารที่บ้าน เสร็จแล้วจึงเล่าเรื่องราวทั้งหมดให้ท่านทราบ พระอุปัชฌาย์จึงเทศนาให้เขากับภรรยา และเศรษฐีเกิดความเลื่อมใสในบรรพชาของพระพุทธศาสนา ว่าพระพุทธเจ้า พระธรรมเจ้า และพระสงฆ์เจ้า เป็นสรณะที่พึ่งอันสูงสุด ขณะที่ศิลปะเครื่องกำจัดกิเลสอันมีความโลภ โกรธ หลง เป็นต้น เป็นเครื่องต่อสู้ความเสียดาย ความสนุกเพลิดเพลินอันเป็นโลกีย์ ฯลฯ เมื่อพระอนุโมทนาแล้วก็กลับที่พัก

ตั้งแต่นั้นมาบ้านของเศรษฐีก็มีแต่ความร่มเย็นเป็นสุข เงินทองไหลมาเทมา ขณะที่ตัวและภรรยาที่เป็นชาวเขาเผ่าม้งก็มีแต่ความสุขความเจริญ ไม่ต้องไปล่าสัตว์มาเป็นอาหารอีก เพราะอาณิสสของการรักษาศีลข้อเดียวก็มีอาณิสสถึงขนาดนี้ ถ้ารักษาศีลทั้งห้าข้อจะมีบุญขนาดไหน ...ท่านเศรษฐีก็ได้ชักชวนเจ้าตัว นางมัว (ภรรยาของตัว) ตลอดจนหลานทุกคนบำรุงพระพุทธศาสนาให้เจริญรุ่งเรืองจนชั่วอายุไข ก่อนที่ทุกคนจะได้จากโลกนี้ไป ก็ได้พากันพร้อมใจกันสร้างวัดหนึ่ง ซึ่งชื่อว่า (สำนักสงฆ์ทิพย์วิมาน) เมื่อสิ้นอายุแล้วชนทั้งหมดได้ไปสู่สุคติภพโดยทั่วหน้ากัน⁵ (ธรรมรส และภูมิโรจน์, 2516: 112-113)

นอกจากมายาคติที่เป็นเรื่องเล่าซึ่งได้ถูกนำมาเขียนเผยแพร่ดังกล่าวแล้ว ปัจจุบันยังคงเห็นปรากฏการณ์ปฏิสัมพันธ์ที่มีนัยของการที่คนม้งถูกมองและปฏิบัติในลักษณะที่ไร้อารยธรรมกว่าจากคนไทยพื้นราบ ดังเหตุการณ์หนึ่งที่ผู้วิจัยได้เข้าร่วมและสังเกตในวัดแห่งหนึ่งของตัวเมืองเชียงใหม่ วันนั้นผู้ปกครองได้พาเด็กชายโต้ง (นามสมมุติ) เด็กชาวม้งจากหมู่บ้านบนดอยสูงเข้าไปฝากเป็นเด็กวัด ด้วยการเข้าไปพบผู้ช่วยเจ้าอาวาสที่ดูแลด้านทะเบียนและเด็กวัด ขณะที่ผู้ปกครองและเด็กชายโต้งเข้าไปในศาลา ผู้ช่วยเจ้าอาวาสซึ่งเป็นพี่เลี้ยงลือกันว่าดุและเคร่งครัด ท่านนั่งอยู่บนเก้าอี้รับแขก ขณะที่ทั้งสองพ่อลูกคนยืนอยู่ระยะห่างพอสมควร ผู้ปกครองเริ่มต้นด้วยการไหว้สวัสดีแล้วเริ่มพูดถึงเหตุผลที่เข้ามาพบในวันนี้ แต่ยังไม่ทันสาธยายอะไรมาก ก็ถูกผู้ช่วยเจ้าอาวาสที่มีหน้าไม่ค่อยพอใจตะหวาดเอวว่า “ไอ้คนดอยอะไรทำไมไม่รู้มารยาทซะเลย พวกชาวป่าชาวเขาไม่มีการศึกษา ไร้หลักธรรมะ ไม่รู้ธรรมเนียมปฏิบัติในการเข้าหาพระหาเจ้า มายืนสูงกว่าพระได้อย่างไร นั่งลงกับพื้น กราบพระกราบเจ้าแล้วมีอะไรค่อยคุยกัน” หลังจากที่ยังสองพ่อลูกนั่ง

ลงบนพื้นพรม กราบพระเสร็จแล้ว ผู้ช่วยเจ้าอาวาสได้ใช้เวลาค่อนข้างยาวนาน ในการอบรมสั่งสอนถึงมารยาทการเข้าหาและพูดคุยกับพระสงฆ์กับผู้หลัก ผู้ใหญ่แบบคนไทย ก่อนที่จะเปิดโอกาสให้สองพ่อลูกได้แจ้งถึงวัตถุประสงค์ที่ได้เข้ามาพบผู้ช่วยเจ้าอาวาสในครั้งนี้ สุดท้ายผู้ช่วยเจ้าอาวาสก็รับเด็กชายไต้ง เอาไว้เป็นเด็กวัดที่นั่น ด้วยเหตุผลว่าต้องการที่จะอบรมสั่งสอนเด็กชาวป่าชาวเขาที่ยังล้าหลัง ไม่รู้มารยาทของสังคมไทยและศีลธรรมของศาสนาพุทธต่าง กล่าวให้เป็นคนทันสมัยมากขึ้น

จากเรื่องเล่าเกี่ยวกับตัวที่ถูกพระสงฆ์นำมาถ่ายทอดเป็นงานเขียน และเหตุการณ์ที่ผู้เขียนได้สังเกตข้างต้น ทำให้เห็นถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกันระหว่างคนไทยพื้นราบ โดยเฉพาะพระสงฆ์ที่เป็นตัวแทนของพระพุทธศาสนา กับชาวม้งและกลุ่มชาติพันธุ์บนพื้นที่สูงอื่น ๆ ทำให้พวกเขาเริ่มซึมซับและรู้สึกตัวเองด้อยหรือต่ำต้อยกว่าจริง โดยเฉพาะในหมู่คนม้งรุ่นใหม่ที่ได้เข้ามาใช้ชีวิตอยู่ในสังคมเมือง ท่ามกลางคนเมืองหรือชาวไทยพื้นราบที่เป็นกลุ่มคนกระแสหลัก ในแง่ของความเชื่อและพิธีกรรม กลุ่มม้งที่ยังนับถือบรรพบุรุษ กับบางส่วนที่เคยบวชเรียนในพุทธศาสนาได้ผสมผสานความเชื่อแบบพุทธและพิธีกรรมแบบคนไทยพื้นราบเข้ากับการใช้ชีวิตประจำวันทั้งในเมืองเชียงใหม่และเมื่ออยู่ในหมู่บ้านบนพื้นที่สูง⁶ อย่างไรก็ตาม มีส่วนหนึ่งกลับหันไปนับถือศาสนาคริสต์แทน แม้คนม้งคริสเตียนในเมืองเชียงใหม่และทั่วประเทศจะประกอบด้วยหลากหลายนิกายย่อย แต่กลุ่มที่นับถือนิกายโปรเตสแตนต์เป็นกลุ่มใหญ่สุด มีสังกัดที่แตกต่างกันไป เช่น สภาคริสตจักรแห่งประเทศไทย สหกิจคริสเตียนแห่งประเทศไทย Christian & Missionary Alliance (CMA) คริสตจักรความหวัง ฯลฯ ดังนั้น การทำความเข้าใจถึงบริบทและความสัมพันธ์ระหว่างม้งคริสเตียนกับผู้นับถือศาสนาคริสต์จากตะวันตก จึงมีความสำคัญเป็นอย่างยิ่ง

ม้งคริสเตียนกับความทันสมัยแบบชาวตะวันตก

ม้งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ข้ามชาติ นอกจากในประเทศไทยแล้วชาวม้งยังตั้งชุมชนกระจายอยู่ทางตะวันตกเฉียงใต้ของประเทศจีน กับรอยต่อทางภาคเหนือของประเทศเวียดนาม ลาว ไทยและภาคตะวันออกเฉียงเหนือของพม่า

นอกจากนั้นแล้วหลังเปลี่ยนแปลงการปกครองในประเทศไทยเมื่อปี 2518 ชาวฝั่งส่วนหนึ่งจากประเทศลาวได้กลายเป็นผู้ลี้ภัยสงคราม ไปตั้งถิ่นฐานอยู่ในประเทศสหรัฐอเมริกา แคนาดา ออสเตรเลีย ฝรั่งเศส เยอรมัน กิอานา-ฝรั่งเศส อาร์เจนตินา เป็นต้น นอกจากนี้มิชชันนารีชาวตะวันตกที่เข้ามาเผยแผ่ศาสนาคริสต์ในสังคมมายาวนานแล้ว มังโปรเตสแตนต์จากสหรัฐอเมริกา ได้เริ่มกลับเข้ามาตั้งสำนักงานอยู่ที่เชียงใหม่เพื่อเผยแผ่ศาสนาคริสต์แก่คนม้งในประเทศไทยและประเทศเพื่อนบ้านในภูมิภาคนี้ ประการสำคัญคือ ความเชื่อในศาสนาคริสต์ พิธีกรรมและการปฏิบัติในวิถีประจำวันแบบตะวันตกที่ทั้งมิชชันนารีที่เป็นฝรั่งและเป็นคนม้งนำมานั้นมีนัยของความทันสมัยอยู่ด้วย (ประสิทธิ์, 2559; Ngo, 2016) แน่นนอนว่าความทันสมัยหรือคิวิไลซ์กว่าแบบตะวันตกดังกล่าวย่อมมีเหนือความทันสมัยของคนไทยพื้นราบในเมืองเชียงใหม่ ดังที่ธงชัย วินิจจะกูล (2560) ชี้ให้เห็นว่าผู้ปกครองของรัฐสยามในสมัยรัชกาลที่ 5 มองว่าตัวเองมีความทันสมัยกว่าชาวบ้านนอกและชาวป่าเขา หากแต่ตัวเองก็ยังล้าหลังกว่าฝรั่งตะวันตกอยู่ดี ดังนั้น ผู้เขียนจึงนำเสนอว่า การที่ม้งกลุ่มนี้เปลี่ยนไปนับถือศาสนาคริสต์นั้นย่อมมีนัยของความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ต้องการทำให้ตัวเองมีความทันสมัยแบบชาวตะวันตก ซึ่งอยู่เหนือกว่าความทันสมัยของคนไทยพื้นราบที่กดทับชาวม้งอยู่ เช่นเดียวกับกรณีของมิชชันนารีชื่อ Samuel Clark ที่พบว่าชาวเหมียวในมณฑลยูนนานและกุ้ยโจวเปลี่ยนไปนับถือศาสนาคริสต์ตามแบบมิชชันนารีชาวตะวันตกที่เข้ามาเผยแผ่ศาสนา เพื่อปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับชาวหยีหรือนอซูที่เป็นเจ้าของที่ดินให้เขาและนายทุนซูตริตเหนือชาวเหมียวในพื้นที่ (Tapp, 2009)

การเผยแผ่ศาสนาคริสต์โดยมิชชันนารีที่เข้าไปถึงชุมชนม้ง (เหมียว)⁷ แห่งแรกคือที่เมืองเซาทง (Zhaotong) ในมณฑลยูนนานซึ่งอยู่ติดกับเขตมณฑลกุ้ยโจว ปี ค.ศ. 1750 โดยมิชชันนารีนิกายโรมันคาทอลิก แต่ไม่มีใครเปลี่ยนไปนับถือศาสนาคริสต์ในยุคนั้น อีกประมาณหนึ่งร้อยปีถัดมาจึงมีมิชชันนารีนิกายโปรเตสแตนต์เข้าไปเผยแผ่ศาสนาคริสต์กับชาวเหมียวในพื้นที่ดังกล่าว และมีคนเชื่อมาจนถึงปัจจุบัน (Tapp, 2009) ส่วนในประเทศเวียดนาม เริ่มจากการที่มิชชันนารีนิกายโรมันคาทอลิกเข้าไปเผยแผ่ศาสนากับชาวม้งใน

เขตภูเขาสูงทางภาคเหนือของเวียดนาม ระหว่างปลายศตวรรษที่ 19 ต่อดันศตวรรษที่ 20 ขณะที่ประเทศลาวนั้นเริ่มขึ้นเมื่อ ค.ศ. 1950 และในประเทศไทยเมื่อ ค.ศ. 1951 ตามลำดับ (ประสิทธิ์, 2559) ทั้งนี้ การเพิ่มขึ้นของม้งคริสเตียนในประเทศไทย ลาว เวียดนาม จีนและพม่า เริ่มมีมากขึ้นในช่วงทศวรรษ 1990 เป็นต้นมา ส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากการที่ม้งคริสเตียนจากประเทศลาวที่กลายเป็นผู้ลี้ภัยสงครามไปอยู่ในต่างประเทศ กลับเข้ามาทำงานเผยแผ่ศาสนาในภูมิภาคนี้ กับทั้งใช้เทคโนโลยีการสื่อสารทางไกลสมัยใหม่ในการเข้าถึงและเปลี่ยนให้ม้งในภูมิภาคนี้เป็นคริสเตียน (ประสิทธิ์, 2559) โดยเมืองเชียงใหม่ได้กลายเป็นศูนย์กลางของมิชชันนารีชาวม้งคณะต่าง ๆ ที่เข้ามาเผยแผ่ศาสนาคริสต์แก่ชาวม้งทั้งในประเทศไทยและประเทศเพื่อนบ้าน ซึ่งหนึ่งในนั้นก็คือกลุ่ม Christian and Missions Alliance (C&MA) ของนิคายโปรเตสแตนต์ที่รัตน ด้วยดี (2560) เลือกทำการศึกษา นอกเหนือจากมิชชันนารีชาวม้งจากสหรัฐอเมริกาแล้ว ยังมีฝรั่งชาวตะวันตกที่เข้ามาทำงานอยู่ในเมืองเชียงใหม่อีกเป็นจำนวนมาก มีบทบาททั้งด้านการเผยแผ่ศาสนาคริสต์ การรักษาพยาบาลและการศึกษาของเมืองเชียงใหม่ยาวนานกว่าสองศตวรรษ (แมคกิลวารี, 2537; แมคฟาร์แลนด์, 2555) การเป็นม้งโปรเตสแตนต์ในเมืองเชียงใหม่จึงมิได้มีความหมายเฉพาะด้านความเชื่อ หากแต่ด้านเครือข่ายทางสังคมและความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เชื่อมโยงและแนบแน่นกับคริสเตียนจากตะวันตกด้วย

งานศึกษาของรัตน ด้วยดี (2560) นำเสนอว่าสาเหตุคนม้งในเมืองเชียงใหม่เปลี่ยนไปนับถือศาสนาคริสต์ คือ ประการแรก เพื่อก้าวสู่ความทันสมัยกว่า นั้นเป็นเพราะภายใต้โครงสร้างทางสังคมและพิธีกรรมของชาวม้งพวกเขาต้องการหลีกเลี่ยงความยุ่งยากในการประกอบพิธีกรรมตามความเชื่อแบบดั้งเดิม กับทั้งเมื่อต้องเข้ามาใช้ชีวิตอยู่ในสังคมเมือง ต้องสัมพันธ์กับคนไทยพื้นราบและกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในชีวิตประจำวัน ชาวม้งจึงเปลี่ยนมานับถือศาสนาคริสต์เพื่อปรับเปลี่ยนภาพลักษณ์ของความเป็นกลุ่มชนที่ล้าหลังของตัวเอง ประการที่สอง ม้งคริสโปรเตสแตนต์เหล่านั้นต้องการมีความเชื่อและวิถีปฏิบัติในพิธีกรรมที่เอื้อต่อการใช้ชีวิตในเมือง เช่น การไปนมัสการในโบสถ์ การทำพิธีแต่งงาน และพิธีศพ เป็นต้น ประการที่สาม ในมิติของความ

สัมพันธ์ระหว่างเพศ มังโปรเตสแตนต์ต้องการหลีกเลี่ยงจากสังคมชายเป็นใหญ่ ที่เกี่ยวข้องกับเชื้อและพิธีกรรมแบบดั้งเดิม และประการที่สี่ ต้องการหาที่พึ่งทางใจท่ามกลางสังคมเมืองที่มีความเป็นปัจเจกสูง การที่ต้องแยกจากครอบครัวหรือญาติพี่น้องในหมู่บ้านมาอยู่ในเมืองเพื่อศึกษาเล่าเรียนหรือทำงาน ย่อมก่อให้เกิดความหวาดหวั่น ขาดที่พึ่ง จึงต้องการมีการปฏิสัมพันธ์ทางสังคมที่สมาชิกเข้าใจและพึ่งพาอาศัยกันและกันได้ ดังนั้น การไปโบสถ์ร่วมกัน จึงเป็นกิจกรรมสำคัญทางสังคมที่ทำให้สมาชิกรู้สึกอบอุ่นใจ ยิ่งเมื่อได้มีโอกาสพูดภาษาเดียวกันและมีคนที่เข้าใจปัญหาของกันและกัน กับทั้งได้ทำกิจกรรมอื่นของโบสถ์ร่วมกัน จึงมีความหมายอย่างยิ่งต่อการใช้ชีวิตในเมืองของพวกเขา อย่างไรก็ตาม ข้อค้นพบดังกล่าวยังคงเป็นเพียงการพิจารณาจากบริบทภายในกลุ่มชาติพันธุ์ม้งเท่านั้น ดังนั้น งานเขียนชิ้นนี้จึงเปิดแง่มุมมองที่กว้างไกลออกไป ด้วยการพิจารณาบริบทของความสัมพันธ์ระหว่างมังโปรเตสแตนต์กับคนอื่น โดยเฉพาะฝรั่งและมังโปรเตสแตนต์จากประเทศตะวันตก ในมิติของการทำให้ตัวเองทันสมัยตามแบบชาวตะวันตกเหล่านั้น

ประการแรก ความทันสมัยในการนมัสการพระเจ้าประจำวันอาทิตย์ การมีโบสถ์ซึ่งเป็นศาสนสถานที่นัดพบสำหรับการนมัสการร่วมกันของสมาชิกอย่างน้อยสัปดาห์ละครั้ง การมีขั้นตอนของการนมัสการพระเจ้าประจำวันอาทิตย์ที่ค่อนข้างเป็นแบบแผนตายตัวแบบตะวันตก นั่นคือเริ่มต้นด้วยการร้องเพลงสรรเสริญพระเจ้าพร้อมกับจังหวะการบรรเลงเครื่องดนตรีที่ทันสมัยแบบตะวันตก อย่างกีตาร์ กลองและคีย์บอร์ด ตามด้วยการอธิษฐาน การเทศนาของผู้นำคริสตจักรที่อิงตามข้อบัญญัติในพระคัมภีร์ไบเบิล การเปิดโอกาสให้สมาชิกลุกขึ้นมาเป็นพยานถึงความอัศจรรย์ที่พระเจ้าได้นำพาตัวเขาหรือครอบครัวให้พ้นจากปัญหาหรือประสบผลสำเร็จในชีวิต การถวายทรัพย์สินสลับด้วยการร้องเพลงสรรเสริญพระเจ้าและการอธิษฐานปิดการนมัสการในท้ายที่สุด เป็นที่สังเกตว่าผู้ที่ดำเนินรายการและเทศนาประจำวันอาทิตย์พยายามใช้ภาษาม้ง แต่ก็ปะปนด้วยคำในภาษาไทยมีใช้น้อย เพราะมีทั้งกลุ่มคนวัยรุ่นและกลุ่มพ่อแม่บ้านเข้าร่วมการนมัสการ ซึ่งสมาชิกแต่ละวัยมีข้อจำกัดในการใช้ภาษาม้งและภาษาไทยที่แตกต่างกัน

ประการที่สอง การแต่งกายแบบสากล ศิษยาภิบาลหรือผู้นำคริสตจักรเองต้องผูกเนคไทและใส่เสื้อสูท กับใส่รองเท้าหนังขัดมัน สำหรับสมาชิกในโบสถ์ พวกเขาจะถูกสอนและตอกย้ำอยู่เสมอว่าทุกคนต้องแต่งชุดที่เป็นแบบสากล หรือชุดสุภาพ ดูสะอาดตาในวันอาทิตย์ที่มาโบสถ์ ต้องเป็นตัวอย่างที่ดีของความทันสมัย ดังคำพูดของผู้นำคริสตจักรท่านหนึ่งที่ว่า “พวกเรามาอยู่ในสังคมเมืองเชียงใหม่ ท่ามกลางคนไทยพื้นราบและชาวต่างชาติ เราไม่ใช่คนมั่งที่อยู่มัธยมบ้านบนภูเขาแบบเดิมอีกแล้ว ฉะนั้น เราต้องทำตัวให้ทันสมัยจะได้ไม่อายคนอื่นเขา” ผู้เขียนได้เข้าร่วมสังเกตการณ์การประชุมม้งโปรเตสแตนต์นานาชาติ ซึ่งงานเทศกาลพระเยซู หรืองานเยซุเฟส (Yexus Fest) ที่จัดขึ้นในเมืองเชียงใหม่ถึงสองในสามครั้งด้วยกัน⁸ สำคัญที่สุดคือในพิธีเปิด มีรองผู้ว่าราชการจังหวัดเชียงใหม่มาเป็นผู้เปิดพิธี นอกนั้นเป็นแขกคนสำคัญจากส่วนราชการและองค์กรคริสเตียนที่เกี่ยวข้อง การแต่งกายด้วยชุดสุทาสากลของคณะกรรมการจัดงานที่เป็นผู้นำม้งโปรเตสแตนต์จึงเป็นสิ่งสำคัญมากและสังเกตได้อย่างชัดเจน ทั้งนี้ เพื่อเป็นการแสดงออกถึงความทันสมัยที่ม้งคริสเตียนก็มีเช่นเดียวกับผู้คนในสากลโลก นอกนั้นเป็นช่วงเวลาให้ผู้เทศนาแต่ละคนขึ้นทำหน้าที่บนเวที ซึ่งมีทั้งม้งอเมริกาและม้งไทย ทุกคนจะแต่งกายชุดสุท ผูกเนคไทและสวมรองเท้าหนัง

ประการที่สาม การเป็นผู้มีมารยาททางสังคม ระหว่างการนมัสการปกติในทุกวันอาทิตย์ สมาชิกของโบสถ์จะถูกสอนให้ต้องมีกิริยามารยาทเรียบร้อย นั่นคือไม่ส่งเสียงดัง ไม่เดินเข้าเดินออกโดยไม่จำเป็น ไม่เล่นโทรศัพท์ ไม่ปล่อยให้เด็กวิ่งเล่น แต่ให้ตั้งใจฟังพิธีกรและการเทศนา กับมีส่วนร่วมในกิจกรรมร้องเพลงและขึ้นไปเป็นพยานบนเวทีอย่างมีระเบียบวินัย ด้วยการยกมือขออนุญาตล่วงหน้า ส่วนระหว่างงานเทศกาลพระเยซูที่จัดขึ้น เป็นที่สังเกตว่าเรื่องมารยาทเป็นสิ่งที่ค่อนข้างจะควบคุมยาก เพราะแต่ละครั้งมีผู้เข้าร่วมมากถึง 2,000-3,000 คน ส่วนใหญ่เป็นม้งโปรเตสแตนต์จากหมู่บ้านต่าง ๆ ในประเทศไทย นอกนั้นมาจากประเทศลาว เวียดนาม จีน พม่าและประเทศตะวันตกอื่น ๆ อย่างไรก็ตาม การแสดงออกด้วยท่าทางและอารมณ์ซาบซึ้งในพระเจ้าระหว่างที่ร้องเพลงสรรเสริญและการอธิษฐาน กลับเป็นสิ่งที่ทำได้ ทั้งนี้ เพื่อเป็นการปลดปล่อยและแสดงความจริงใจต่อพระเจ้า⁹

พิธีแต่งงานเป็นอีกโอกาสหนึ่งที่ม้งโปรเตสแตนต์ในเมืองเชียงใหม่ แสดงออกถึงความทันสมัยตามแบบอย่างชาวตะวันตก ผู้เขียนได้รับเชิญให้เข้าร่วมงานแต่งงานสองคู่บ่าวสาวที่เป็นม้งโปรเตสแตนต์ในเมืองเชียงใหม่ คู่แรก ฝ่ายหญิงเป็นลูกสาวของผู้นำคนสำคัญของม้งโปรเตสแตนต์ในเมืองเชียงใหม่ ส่วนฝ่ายชายเป็นหนุ่มม้งโปรเตสแตนต์จากสหรัฐอเมริกา จัดงานแต่งงานที่โบสถ์ของมหาวิทยาลัยพายัพ อีกคู่หนึ่ง ฝ่ายหญิงเป็นลูกสาวของครอบครัวม้งโปรเตสแตนต์จากต่างจังหวัด ฝ่ายชายเป็นชายหนุ่มที่ครอบครัวนับถือบรรพบุรุษ จัดงานแต่งงานที่รีสอร์ทแห่งหนึ่งในเมืองเชียงใหม่ รูปแบบและขั้นตอนของพิธีกรรมไม่ต่างจากที่ฝรั่งชาวตะวันตกจัดกัน คือเริ่มจากการที่แขกผู้เข้าร่วมนั่งพร้อมกัน แล้วฝ่ายเจ้าบ่าวแต่งชุดสูทรออยู่บนเวที พ่อเจ้าสาวเป็นคนถือแขนลูกสาวเดินขึ้นไปให้เจ้าบ่าวบนเวที ตามด้วยศาสนาจารย์หรือผู้นำพิธีกรรมเป็นผู้ดำเนินการขั้นตอนต่าง ๆ ร้องเพลงสรรเสริญพระเจ้า สวมแหวนแต่งงานให้กันและกัน เสร็จแล้วเชิญแขกรับประทานอาหารร่วมกัน เชิญให้ทุกคนถ่ายรูปร่วมกับเจ้าบ่าวและเจ้าสาว แล้วตัดขนมเค้ก กับมีตัวแทนทั้งสองฝ่ายกับแขกคนสำคัญขึ้นกล่าวแสดงความยินดี เป็นที่สังเกตว่าพิธีแต่งงานตามหลักศาสนาคริสต์และแบบตะวันตกดังกล่าวล้วนแล้วแต่มีนัยของความทันสมัย โดยเฉพาะเครื่องแต่งกาย ความเป็นระเบียบเรียบร้อยและความมีมารยาทของผู้เข้าร่วมงาน หากเทียบกับพิธีแต่งงานแบบคนม้งที่นับถือบรรพบุรุษซึ่งดูค่อนข้างจะสับสนวุ่นวาย (ดูใน Yaj, 1989) แม้ว่าการสังเกตนี้นับว่าบางส่วนของญาติทั้งสองฝ่ายและผู้เข้าร่วมงานที่มาจากหมู่บ้านจะยังปรับตัวไม่ทันกับความทันสมัยที่เป็นความตั้งใจของคู่บ่าวสาวและพ่อแม่ก็ตาม

การเข้ามาอยู่ในเมืองเชียงใหม่ ม้งต้องปฏิสัมพันธ์กับคนอื่น โดยเฉพาะคนไทยพื้นราบที่เป็นคนในสังคมกระแสหลัก ตัวอย่างของพิธีกรรมและธรรมเนียมปฏิบัติของม้งโปรเตสแตนต์ดังกล่าว จึงเป็นการแสดงออกถึงความทันสมัยหรือคิวิไลซ์ที่เป็นแบบฝรั่งตะวันตก ซึ่งไม่ได้น้อยหน้าหรือด้อยกว่าชาวไทยพื้นราบและพิธีกรรมแบบพุทธ การทำตัวเป็นคนทันสมัยในโอกาสดังกล่าว จึงมีใช้เพื่อตัวเองเท่านั้น หากแต่มีนัยเพื่อคนอื่นที่ได้เห็นหรือเข้าร่วมงานด้วย ดังจะเห็นได้ว่าในงานแต่งงานทั้งสองนั้นนอกจากแขกที่เป็นคนม้งแล้ว เจ้าสาวและเจ้าบ่าวยังได้เชิญเพื่อนร่วมงานและเพื่อนคนไทยสมัยเรียนมหาวิทยาลัย

กับทั้งอาจารย์ที่เคยสอนตัวเองสมัยเรียนมหาวิทยาลัยเข้าร่วมงานและเป็นตัวแทนขึ้นกล่าวแสดงความยินดีด้วย โดยเฉพาะคู่แต่งงานที่สองนั้นใช้ภาษาไทยกลางตลอดงาน จนญาติผู้ใหญ่ชาวม้งบางคนของทั้งสองฝ่ายบ่นกับผู้เขียนว่าไม่เข้าใจความหมายและรายละเอียดในบางขั้นตอนของพิธีกรรมดังกล่าว

ระหว่างงานเทศกาลพระเยซู ผู้เขียนได้สังเกตและสัมภาษณ์ผู้นำม้งคริสเตียนคนหนึ่งที่มีบทบาทในทั้งสองกิจกรรม ท่านให้ความเห็นกับงานเทศกาลพระเยซูว่า “ม้งไทยทุกวันนี้ได้น้อยหน้าคนไทยอีกแล้ว เพราะเราได้เชื่อมโยงกับม้งโปรเตสแตนต์จากสหรัฐอเมริกาและฝรั่งเศสตะวันตก การจัดงานใหญ่ระดับม้งนานาชาติแบบนี้เราสามารถทำได้ รองผู้ว่าราชการจังหวัดเชียงใหม่และหัวหน้าส่วนราชการก็ได้มาเห็น เขาเข้าใจและมีมุมมองต่อคนม้งไปในทางที่ดีขึ้น” (สัมภาษณ์ศาสนาจารย์เจปัว ย่าง – ชื่อสมมุติ, วันที่ 20 กรกฎาคม 2557) ส่วนในพิธีแต่งงานระหว่างเจ้าสาวที่เป็นม้งโปรเตสแตนต์กับเจ้าบ่าวที่เป็นม้งนับถือบรรพบุรุษ พ่อของเจ้าสาวบอกกับผู้วิจัยว่าตามธรรมเนียมแล้วฝ่ายเจ้าสาวจะเป็นผู้มีอำนาจเหนือกว่าในการเลือกและตัดสินใจว่าจะจัดพิธีกรรมและรูปแบบของงานแต่งงานอย่างไรในฐานะที่ครอบครัวของเขาคือคริสเตียน ลูกสาวก็เป็นพยาบาล เรียนจบมหาวิทยาลัยเชียงใหม่มาด้วย หากจะจัดพิธีแบบม้งก็จะดูไม่ดีในสายตาของแขกคนไทยที่เข้าร่วมงาน ดังนั้น เจ้าสาวและพ่อกับแม่จึงจัดเป็นรูปแบบของตะวันตกและพิธีกรรมแบบคริสเตียน ฉะนั้น ในความเห็นของม้งโปรเตสแตนต์แล้ว การเป็นคริสเตียนแบบตะวันตกย่อมมีนัยของความทันสมัยกว่าการที่ยังคงยึดถือประเพณีและพิธีกรรมแบบม้งดั้งเดิม

สรุปและอภิปราย

เมืองเป็นพื้นที่รองรับการหลั่งไหลเข้ามาของผู้คนที่หลากหลายทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรม ความทันสมัยหรือคิวิไลซ์มากกว่าและน้อยกว่ามักปรากฏให้เห็นอย่างเด่นชัดท่ามกลางการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ที่แตกต่างกันในบริบทของสังคมเมือง ในด้านหนึ่ง วัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์กระแสหลักมักมีความทันสมัยและอิทธิพลเหนือวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ชายขอบหรือส่วนน้อย แต่ในอีกด้านหนึ่งกลับพบว่ากลุ่มชาติพันธุ์ชายขอบก็

มิได้ยอมสยบหรือปล่อยให้อุปถัมภ์กลืนจนไม่เหลือความเป็นตัวตนทางชาติพันธุ์เลย หากแต่พยายามช่วงชิงและหาทางเลือกอื่นในการถ่วงดุลความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ด้อยกว่าของตน รวมทั้งสร้างพื้นที่ทางสังคมของตนเองขึ้นในพื้นที่กายภาพของเมือง ดังงานศึกษาของ Abner Cohen และคณะ ในสังคมตะวันตก (Cohen, 1969; 1974) งานศึกษาคนอิสานในสิงคโปร์ (พัฒนา, 2560) คนลี้ซู่ในเมืองเชียงใหม่ (ทวีช, 2541) ในกรณีของเมืองเชียงใหม่ก็เช่นเดียวกัน คนเมืองหรือชาวไทยพื้นราบที่นับถือศาสนาพุทธเป็นกลุ่มคนกระแสหลักที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ของเมืองเชียงใหม่มายาวนาน ขณะที่ม้งและกลุ่มชาติพันธุ์ส่วนน้อยอื่น ๆ ได้อพยพเข้ามาอยู่ร่วมด้วยในสังคมเมืองเชียงใหม่ภายหลัง ม้งเป็นหนึ่งในสิบกลุ่มชาติพันธุ์บนพื้นที่สูงที่เดิมถูกนิยามว่าเป็นชาวเขา กับเป็นกลุ่มที่เดิมนับถือบรรพบุรุษและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งมีนัยของความเป็นคนป่าคนเขายังล้าหลังหรือไร้ซึ่งความทันสมัย หากเทียบกับคนเมืองที่นับถือศาสนาพุทธ

ความทันสมัยเป็นแนวคิดที่เกิดขึ้นและพัฒนาควบคู่กับความเจริญก้าวหน้าในด้านต่าง ๆ ของสังคมตะวันตกหรือยุโรป โดยเฉพาะการปฏิสัมพันธ์ระหว่างชาวยุโรปกับผู้คนในดินแดนที่ถูกเจ้าอาณานิคมจากยุโรปเข้าไปครอบครองในยุคล่าอาณานิคม ซึ่งมีนัยของความทันสมัยหรือก้าวหน้ากว่าและล้ำหลังกว่า ตามทฤษฎีวิวัฒนาการ ทั้งนี้ ในระดับของภูมิภาคเอเชียอาคเนย์และใกล้เคียง แนวคิดดังกล่าวก็ปรากฏให้เห็นเช่นเดียวกัน ดังกรณีของอารยธรรมหรือความทันสมัยกว่าจากอินเดียและจีนที่แผ่ขยายเข้ามายังภูมิภาคเอเชียอาคเนย์ และส่งอิทธิพลลงไปถึงระดับประเทศและท้องถิ่น ดังที่ธงชัย (2560) ชี้ให้เห็นว่าผู้ปกครองของสยามในยุครัชกาลที่ 5 มองว่าตัวเองมีอารยธรรมหรือทันสมัยกว่าชาวบ้านนอกและชาวป่าชาวเขา แต่ยังด้อยกว่าชาวตะวันตก

งานเขียนชิ้นนี้ได้เลือกศึกษาบริบทของสังคมในเมืองเชียงใหม่ที่ประกอบด้วยผู้คนหลากหลายชาติพันธุ์และวัฒนธรรม ด้วยการเจาะลึกถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกันระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ม้งกับคนเมืองหรือชาวไทยพื้นราบ รวมทั้งชาวตะวันตกด้วย โดยศึกษาผ่านมิติของศาสนา

และความทันสมัย ทั้งนี้ ผู้เขียนพบว่าชาวม้งส่วนหนึ่งที่เข้ามาอยู่ในเมืองเชียงใหม่เป็นกลุ่มที่ได้เปลี่ยนไปนับถือศาสนาคริสต์และพยายามมีธรรมเนียมปฏิบัติและพิธีกรรมสำคัญในชีวิตประจำวันที่ทันสมัยตามแบบชาวตะวันตกที่เป็นคริสเตียน ผู้เขียนชี้ให้เห็นว่าปฏิบัติการดังกล่าวมีความหมายทางสังคมในแง่ของการปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ชาวม้งเคยถูกมองและปฏิบัติว่าด้อยกว่าคนเมืองหรือไทยพื้นราบที่นับถือศาสนาพุทธ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือท่ามกลางความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่คนเมืองมีเหนือกว่าชาวม้ง มังกลุ่มหนึ่งเลือกที่จะเปลี่ยนไปนับถือศาสนาคริสต์นิกายโปรเตสแตนต์และมีธรรมเนียมปฏิบัติที่มีนัยของความทันสมัยหรือศิวิไลซ์แบบชาวตะวันตก เพื่อสร้างการยอมรับและปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับคนเมืองหรือไทยพื้นราบ ด้วยการปฏิบัติการผ่านกิจกรรมสาธารณะอย่างการนมัสการในโบสถ์ประจำทุกวัน อาทิตย งานเทศกาลพระเยซูและงานแต่งงาน

อย่างไรก็ตาม ความคิดว่าด้วยความทันสมัยหรือศิวิไลซ์กว่าของม้งโปรเตสแตนต์มิได้มีนัยต่อความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับคนไทยพื้นราบเท่านั้น หากแต่ยังมีเหนือคนม้งส่วนใหญ่ที่ยังคงนับถือบรรพบุรุษและสิ่งศักดิ์สิทธิ์อยู่ด้วย การนับถือศาสนาคริสต์ถูกนิยามว่าเป็น “ความเชื่อใหม่” (kev ntseeg tshiab) ในความหมายที่ว่าทันสมัย ก้าวหน้าและบริสุทธิ์กว่า หากเทียบกับความเชื่อแบบม้งซึ่งเป็น “ความเชื่อดั้งเดิม” (kev ntseeg qub) ที่เชื่อในผีสาางและบรรพบุรุษ ซึ่งในวิถีคิดของคริสเตียนคือเป็นโลกของซาตานและความมืดกับความสกปรก ยังคงจมปลักอยู่กับความบาป (Khang, 2015; Ngo, 2016) ขณะที่คนที่ผ่านพิธีศีลล้างบาปมาเป็นคริสเตียนแล้วจะเป็นคนบริสุทธิ์ซึ่งม้งโปรเตสแตนต์ได้รับวิถีคิดดังกล่าวมาจากมิชชันนารีชาวตะวันตกที่ซึมซับมาจากบริบทของลัทธิอาณานิคมและจักรวรรดินิยม ไม่ต่างกับชนพื้นถิ่นในปาปัวนิวกินีที่เพิ่งเรียนรู้ว่าตัวเองเป็น “คนบาป” จากมิชชันนารี (Robbins, 2004) ที่มากไปกว่านั้นคือนิยามและปฏิบัติการเพื่อสร้างความทันสมัยของม้งโปรเตสแตนต์กลุ่มต่าง ๆ ก็แตกต่างกัน นำมาซึ่งการเกิดกลุ่มหรือลัทธิย่อยที่หลากหลาย เกิดโบสถ์คณะต่าง ๆ ทั้งในเมืองเชียงใหม่และในหมู่บ้าน จนพบการแย่งชิงสมาชิกกันและกันด้วย

เชิงอรรถ

- 1 โครงการวิจัยนี้ได้รับทุนสนับสนุนจากโครงการทุนวิจัยมหาบัณฑิต สกว. ด้านสังคมศาสตร์-มนุษยศาสตร์ สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)
- 2 “ความทันสมัย” (modernity) มีความหมายใกล้เคียง หรือมักมีการใช้สลับกับคำว่า “ความศิวิไลซ์” (civilization) (ดูตัวอย่างใน ธงชัย, 2546; Turton, 2000; Harrell, 1995)
- 3 ระหว่างต้นทศวรรษ 2500 ถึงปี 2545 รัฐบาลมีนโยบายการพัฒนาหลากหลายด้านต่อกลุ่มชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่บนพื้นที่สูงทางภาคเหนือและตะวันตกของประเทศ โดยใช้ชื่อรวมว่า “ชาวเขา” ซึ่งครอบคลุมกลุ่มที่เรียกตัวเองว่าปกะเกะญอ/โพล่ง ม้ง อีวเมี่ยน ลีซู ลาหู่ อาข่า ลัวะ ถิ่น ขมุและมละบริ
- 4 การเปลี่ยนมานับถือศาสนาคริสต์นิกายโปรเตสแตนต์มิได้เป็นเฉพาะในกลุ่มนี้ หากแต่ปะปนอยู่ในกลุ่มอื่น ๆ ด้วย ซึ่งมีทั้งคนที่เปลี่ยนศาสนาตั้งแต่อยู่นในชุมชนบนภูเขาแล้วจึงย้ายลงมา กับคนที่เข้ามาอยู่ในเมืองแล้วค่อยเปลี่ยนศาสนา ขณะที่บางคนเป็นรุ่นลูกและหลานของคนม้งที่เปลี่ยนมานับถือศาสนาคริสต์นานแล้วในหมู่บ้าน
- 5 ผู้เขียนเข้าใจว่าเรื่องราวลักษณะดังกล่าวกลายเป็นเรื่องเล่าแนวตลกเชิงแฝงด้วยข้อคิดในการดำรงชีวิตให้อยู่ในศีลในธรรมของคนเมืองในเชียงใหม่ เพราะนักร้องเพลงตลกคำเมืองอย่างวิฑูรย์ ไจพรหม ก็ได้แต่งและขับร้องเพลงที่มีเนื้อหาในลักษณะเช่นนี้เหมือนกัน แต่เป็นเรื่องราวของคู่สามีภรรยา กับชายผู้รักษาสิลที่เป็นคนเมือง
- 6 เนื่องจากงานชิ้นนี้เน้นที่กลุ่มม้งคริสเตียน ดังนั้น กรณีม้งและกลุ่มชาติพันธุ์บนพื้นที่สูงอื่น ๆ ที่เปลี่ยนไปนับถือศาสนาพุทธและศาสนาอื่น ๆ จะได้ทำการศึกษาและนำเสนอในโอกาสอื่น
- 7 ในประเทศจีน รัฐบาลจัดให้ม้งเป็นหนึ่งในกลุ่มย่อยของชนชาติเหมียว อีกสามกลุ่มหลักที่เหลือของชนชาติเหมียวคือกลุ่มอาเมา ฮู่ และก๋อซ่ง
- 8 งานเทศกาลพระเยซู เป็นการจัดงานเพื่อให้ชาวม้งที่นับถือศาสนาคริสต์นิกายโปรเตสแตนต์เข้าร่วมกิจกรรมนมัสการพระเจ้าร่วมกัน ริเริ่มโดยม้งโปรเตสแตนต์ในสหรัฐอเมริกา ครั้งแรกจัดขึ้นที่มลรัฐวิสคอนซิน จากนั้นจึงเวียนไปตามมลรัฐต่าง ๆ ในสหรัฐอเมริกา และเมื่อปี พ.ศ. 2555 เป็นครั้งแรกที่จัดขึ้นในต่างประเทศ ที่ตัวเมืองเชียงใหม่ ต่อด้วยปี 2557 และ 2560 ที่ในเมืองเชียงใหม่เช่นกัน (ประสิทธิ์, 2559) ส่วนปี 2563 ที่จะจัดขึ้นระหว่างวันที่ 18-21 มิถุนายน ที่หอประชุมและศูนย์แสดงสินค้านานาชาติ ในเมืองเชียงใหม่ มีอันต้องยกเลิกไป เนื่องจากปัญหาการระบาดของโรคโควิด-19
- 9 ระหว่างการเข้าร่วมและสังเกตการณ์มัสการประจำปีวันอาทิตย์ของโบสถ์ม้งในกรุงฮานอยที่ประเทศเวียดนาม กลับพบว่าเป็นการร้องเพลงและอธิษฐานที่เรียบง่าย

ไม่มีการแสดงออกด้วยสีหน้าและท่าทางใด ๆ ทั้งสิ้น แต่โบสถ์ม้งโปรเตสแตนต์ในอเมริกาบางคนกลับเห็นชัดเจนและรุนแรงกว่าที่เห็นในประเทศไทย

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- คณะศึกษานิเทศน์. 2556. *วิจารณ์เถรานุสรณ์: ทัศนะถึงงานพระราชทานเพลิงศพ พระครูวิจิตรศาสนกิจ (พระอาจารย์ไพโรจน์ วิโรจน์) วัดดอยสุเทพ-ภูพิงค์ ด.สุเทพ อ.เมือง จ.เชียงใหม่. เชียงใหม่: นันทพันธ์พรินติง.*
- ทวิช จตุรพลกฤษ์ สมเกียรติ จำลอง และทรงวิทย์ เชื้อมสกุล. 2540. *จากยอดดอยสู่สโลม: การปรับตัวของชาวเขาในเมืองเชียงใหม่. เชียงใหม่: หจก.นันทกานต์กราฟฟิคการพิมพ์.*
- ทวิช จตุรพลกฤษ์. 2541. *เสียงจากคนชายขอบ ศักดิ์ศรีความเป็นคนของชาวลีซอ. เชียงใหม่: เครือข่ายชาติพันธุ์ศึกษาศูนย์ภูมิภาคเพื่อการศึกษาสังคมศาสตร์และการพัฒนาที่ยั่งยืน คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.*
- ธงชัย วินิจจะกูล. 2546. “ภาวะอย่างไรหนอที่เรียกว่าศิวิไลซ์ เมื่อชนชั้นนำสยามรัชกาลที่ 5 แสวงหาสถานะของตนเอง ผ่านการเดินทางและพิธีภัณฑ์ทั้งในและนอกประเทศ”, *รัฐศาสตร์สาร*, 24(2): 1-66.
- ธงชัย วินิจจะกูล. 2560. ““คนอื่น” ในผืนดินตน: การเดินทางกับการจำแนกชาติพันธุ์ของราษฎรสยามตามถิ่นฐาน ระหว่าง พ.ศ. 2428-2453”. ใน ธงชัย วินิจจะกูล (บก.), *คนไทย/คนอื่น*. (หน้า 5-35). นนทบุรี: ฟาเดียวกัน.
- ธรรมรส และภูมิโรจน์. 2516. *ประวัติและประเพณีชาวเขาเผ่าแม้ว. กรุงเทพฯ: ขวนการพิมพ์.*
- ธัมมโรโส ภิกขุ และวิโรจน์ ภิกขุ. 2517. *ประวัติและประเพณีชาวเขาเผ่าแม้ว. กรุงเทพฯ: ขวนการพิมพ์.*
- ประสิทธิ์ ลิปรีชา. 2554. “กลุ่มชาติพันธุ์ม้งในบริบทของรัฐชาติสมัยใหม่”. ใน สุภาภรณ์ จันทวานิช และถวิล เปลี่ยนศรี (บก.), *ม้งลาวในประเทศไทย: นโยบายและการดำเนินการของภาครัฐไทย (2518-2552)*. (หน้า 1-35). กรุงเทพฯ: ศูนย์วิจัยการย้ายถิ่นแห่งเอเชีย และสำนักงานสภาความมั่นคงแห่งชาติ.
- ประสิทธิ์ ลิปรีชา. 2559. *ศิวิไลซ์ข้ามพรมแดน: การเผยแพร่ศาสนาของม้งโปรเตสแตนต์ในเอเชียอาคเนย์. เชียงใหม่: ศูนย์วิจัยและบริการวิชาการ และศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.*
- ประสิทธิ์ ลิปรีชา, ขวัญชีวัน บัวแดง และปนัดดา บุญยสารน้อย. 2546. *วิถีชีวิตชาติพันธุ์ในเมือง. เชียงใหม่: ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา สถาบันวิจัย*

สังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

พัฒนา กิติอาษา. 2560. “คติชนคนข้ามแดน: จากอีสานถึงสิงคโปร์”. ใน เบญจวรรณ ตีขุนทด (บก.), *คนข้ามแดน: ความเรียงว่าด้วยมานุษยวิทยา*. (หน้า 387-417). เชียงใหม่: ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ไพโรจน์ คงทวีศักดิ์. 2554. *อ่าวขานท์บาซาร์ การค้ากับความเป็นชาติพันธุ์*. เชียงใหม่: ศูนย์วิจัยและบริการวิชาการ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ไพโรจน์ คงทวีศักดิ์. 2558. *อ่าวขาน้อย: ชาติพันธุ์ ร่างกายกับความเป็นคนอื่นที่เสี่ยงไม่ได้*. เชียงใหม่: ศูนย์วิจัยและบริการวิชาการ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ม.ป.ช. 2549. ๘๐ ปี “จิรายุพัฒนา ปัทมกานุกรณ์” ๒๙ ธันวาคม ๒๕๔๙. เชียงใหม่: บุญยสิริงานพิมพ์.

แมคคิกลาวรี, เดเนียล. 2537. *กึ่งศตวรรษในหมู่คนไทยและคนลาว: อดีตชีวิตประวัติ*. กรุงเทพฯ: สยามประเทศ.

แมคฟาร์แลนด์, จอร์จ บรัดเลย์ (บก.). 2555. *หนึ่งศตวรรษในสยาม: ค.ศ. 1828 – ค.ศ. 1928*. จิตรารักษ์ ตันรัตนกุล (แปล). นนทบุรี: เพียร์ส ออฟเซท.

รัตนา ด้วยดี. 2560. *กระบวนการสร้างความทันสมัยของคริสตจักรม้งในเมืองเชียงใหม่*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาชาติพันธุ์สัมพันธ์และการพัฒนา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

สมฤดี จงพยุหะ. 2556. “พระป่า...คนดอย”. ใน คณะศึกษานาสิกข์ (บก.), *วิโรจน เถรานุสรณ์: ธีระสิริงานพระราชทานเพลิงศพ พระครูวิจิตตศาสนกิจ (พระอาจารย์ไพโรจน์ วิโรจโน) วัดดอยสุเทพ-ภูพิงค์ ต.สุเทพ อ.เมือง จ.เชียงใหม่*. (หน้า 152-158). เชียงใหม่: นันทพันธ์พรินตัง.

สุชาติ เศรษฐมาลินี. 2550. “การปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ของชาวมุสลิมยูนนานในภาคเหนือของประเทศไทย”, *วารสารสังคมศาสตร์ (มหาวิทยาลัยเชียงใหม่)*, 19(2): 23-58.

สำนักงานเลขานุการคณะกรรมการปฏิบัติการจิตวิทยาแห่งชาติ. 2518. *ชาวเขาเผ่าม้ง*. กรุงเทพฯ: สำนักงานเลขานุการคณะกรรมการปฏิบัติการจิตวิทยาแห่งชาติ.

ภาษาอังกฤษ

Bernard, R. M. 1981. *The Melting Pot and the Altar: Marital Assimilation in Early Twentieth-Century Wisconsin*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Clarke, S. R. 2009. *Among the Tribes in South-West China*. London:

- China Inland Mission. (First published in 1991).
- Cohen, A. 1969. *Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, A. (ed.). 1974. *Urban Ethnicity. Association of Social Anthropologists Monograph Series, 12*. London: Tavistock.
- Giddens, A. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Glazer, N. & D. P. Moynihan. 1970. *Beyond the Melting Pot*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Harrell, S. 1995. "Introduction". in Harrell, S (ed.), *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. (pp. 3-36). Seattle and London: University of Washington Press.
- Hefner, R. W. (ed.). 1993. *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley: University of California Press.
- Khang, L. 2015. *Hmong Amimism: A Christian Perspective*. US: Xulon Press.
- Morgan, L. H. 1963. *Ancient Society*. Cleveland and New York: Meridian Books. (First published in 1877).
- Ngo, T. T. T. 2016. *The New Way: Protestantism and the Hmong in Vietnam*. Seattle and London: University of Washington Press.
- Patthana Kitiarsa. 2006. "Village Transnationalism: Transborder Identities among Thai-Isan Migrant Workers in Singapore", *Asia Research Institute Working Paper Series No. 71*. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1317160> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1317160>
- Robbins, J. 2004. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
- Spencer, J. 2010. "Modernism, Modernity and Modernization", in Alan Barnard and Jonathan Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. (pp. 476-479). London: Routledge.
- Suthep Soonthornpasuch. 2013. *Islamic identity in Chiang Mai city: A historical and structural composition of two communities*.

- Chiang Mai: Center for Ethnic Studies and Development, Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University. (First published in 1977).
- Tanabe, S. and Keyes, C. F. 2002. "Introduction". in Tanabe, S. and Keyes, C. F. (eds.), *Cultural Crisis and Social Memory: Modernity and Identity in Thailand and Laos*. (pp. 1-39). London: Curzon/Routledge.
- Tapp, N. 2009. "Prologue". in Clarke, S. R. (author), *Among the tribes in south-west China*. (pp. 11-25). Caravan Press.
- Turton, A. 2000. "Introduction to civility and savagery", in Turton, A (ed.), *Civility and Savagery: Social Identity in Tai state*. (pp. 3-31). Richmond, Surrey: Curzon.
- Vatikiotis, M. R. J. 1984. *Ethnic Pluralism in the Northern Thai City of Chiangmai*. Oxford: University of Oxford.
- Yaj, V. T. 1989. *Kab Tshoob Kev Kos: Liaj Lwg Tus Cag Txuj, Rhww Mws Tus Cag Peev (Le Mariage traditionnel : La Science de Lia Lu, le Trésor de Tu Mu)*. Javouhey, Guyane. FRANCE: Association Communauté Hmong.
- Zangwill, I. 1909. *The Melting Pot*. New York: Macmillan.