

“แม่หญิงล้านนา” ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า): ความสัมพันธ์ของอำนาจที่ลื่นไหลไปมา ระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษในโลกศักดิ์สิทธิ์ และโลกสามัญ

ทิพย์พชร กฤษสุนทร¹

ทิฆัมพร เอี่ยมเรไร²

บทคัดย่อ

การวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาที่ลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษในโลกพิธีกรรมกับโลกสามัญจากอดีตจนถึงปัจจุบัน ตามกรอบแนวคิดการวิเคราะห์สื่อพิธีกรรมพื้นบ้านและอำนาจที่เกิดจากตัวสื่อ ทฤษฎีสตรีนิยมเชิงวิพากษ์ แนวคิดโครงสร้างสังคม vs. ผู้กระทำและการปฏิบัติการณ์ แนวคิด habitus แนวคิด field และแนวคิดทุน ของ Pierre Bourdieu โดยใช้ระเบียบวิธีวิจัยเชิงคุณภาพ เก็บข้อมูลจากเอกสารบันทึกการสังเกตการณ์ภาคสนาม การสัมภาษณ์เจาะลึก แล้วนำข้อมูลมาวิเคราะห์เชิงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์

ผลการวิจัยพบว่า ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาที่ลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษในโลกพิธีกรรมกับโลกสามัญ ทั้งในครัวเรือนภายในชุมชน และภายนอกชุมชน โดยในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (ก่อนปี พ.ศ. 1984) ผู้หญิงใช้การสวมรอยอำนาจจากความคุ้มครองของผีปู่ย่า เพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับบทบาทการเป็นผู้นำในระบบเศรษฐกิจแบบเครือญาติ และบทบาทผู้นำในการประกอบพิธีกรรมของสายตระกูลที่ตนเองได้รับ ต่อมายุคผู้หญิง

* วันที่รับบทความ 1 มีนาคม 2566; วันที่แก้ไขบทความ 23 พฤษภาคม 2566; วันที่ตอบรับบทความ 1 มิถุนายน 2566

¹ อาจารย์ ดร. ภาควิชานิเทศศาสตร์ คณะวิทยาการจัดการ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่

² อาจารย์ ดร. ภาควิชานิเทศศาสตร์ คณะบริหารธุรกิจ เศรษฐศาสตร์ และการสื่อสาร มหาวิทยาลัยนเรศวร

เปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ (พ.ศ. 1984-2539) การเข้ามาของพุทธศาสนา นโยบายภาครัฐส่วนกลาง และระบบทุนนิยมเงินตรา ส่งผลให้อำนาจจากตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ไม่สอดคล้องกับความรับผิดชอบที่ต้องเผชิญจากภายนอกชุมชน ทำให้ผู้หญิงใช้การถอดรูปอำนาจของผีปู่ย่า และทำการแปลงร่างใหม่ด้วยอำนาจทางเศรษฐกิจ จนเมื่อถึงยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน (พ.ศ. 2540-2564) ผู้หญิงใช้การแตกตัวตนจากสถานะทางสังคมในพื้นที่การสื่อสารอันหลากหลาย ผ่านความรู้ในแบบฉบับของผู้หญิงซึ่งได้รับแรงผลักดันจากปัจจัยตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่หดตัวลง การเข้ามาของเพศที่สามในพื้นที่พิธีกรรม กระแสโลกาภิวัตน์ และสังคมแห่งความเสี่ยง ซึ่งความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงในแต่ละยุคเป็นการแสดงบทบาทสำคัญของปฏิบัติการทางสังคมที่เชื่อมโยงกับโครงสร้างสังคมภายใต้กฎเกณฑ์ที่เรียกว่า habitus ดั้งเดิมและสร้างใหม่ พร้อมไปกับการสร้างและการสั่งสมทุนเก่าและใหม่ ตั้งแต่ทุนทางวัฒนธรรม ทุนทางสังคม ทุนทางเศรษฐกิจ ให้กลับกลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์เพื่อก่อให้เกิดอำนาจเชิงวัฒนธรรมในที่สุด หากผู้หญิงไม่มีอำนาจแล้วนั้น ย่อมไม่สามารถกระทำการตามพันธกิจที่พึงได้รับมาอย่างต่อเนื่อง

คำสำคัญ: สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ผู้หญิงล้านนา ความสัมพันธ์ของอำนาจ พื้นที่การสื่อสารในโลกศักราชดิจิทัลและโลกสามัญ

“Mae Ying Lanna” in Ritual Media Space to Worship Ancestral Spirits (Phi Pu Ya): Relationship of Power that Flows between Special Communication Space of a Ritual World and a Profane World

Tippatoo Kitsuntorn³

Tikamporn Eiamrerai⁴

Abstract

This study aims to the relationship of Lanna women power that flowed between special communication space of a ritual world and a profane world, from the past to present. The study adopts the concept of folk ritual media analysis and power of ritual media, theory of critical feminism, communication for empowerment concept, Pierre 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.

The results show that the relationship of Lanna women's power that flowed between special communication space of a ritual world and a profane world (in a household, a community, and outside a community), women in the Matriarchal era (before 1984 B.E.) used a subrogation of

³ Lecturer, Department of Communication Arts, Faculty of Management Sciences, Chiang Mai Rajabhat University

⁴ Lecturer, Department of Communications, Faculty of Business, Economics and Communications, Naresuan University

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 (1984-2539 B.E.), 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 (2540-2564 B.E.), 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 relation 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.

Keywords: ritual media space to worship ancestral spirits (*Phi Pu Ya*), Lanna women, power relations, communication space of a ritual world and a profane world

1. บทนำ

ในอดีตสังคมล้านนาเป็นดินแดนที่มีระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่ (matriarchalism) และมีวัฒนธรรมความเชื่อต่อบรรพบุรุษของตน ภายหลังจากการล่องลัดดับสูญของบรรพบุรุษไปแล้วในช่วง 4-5 ชั่วอายุคนขึ้นไป ก็จะกลายเป็น “ผีปู่ย่า” ทำหน้าที่คุ้มครองปกป้องรักษาคนในครอบครัวให้อยู่ดีมีสุข และรอดพ้นจากการเจ็บไข้ได้ป่วย หรือสิ่งอัปมงคลต่างๆ แต่ในขณะเดียวกันก็จะลงโทษลูกหลานที่ทำผิดจารีตประเพณีหรือข้อปฏิบัติของสังคม ซึ่งชาวล้านนาเรียกว่า “การผัดผี” และจำต้องแก้ไขด้วยการประกอบพิธีกรรมขอขมาที่เรียกว่า “เสี้ยผี” “แก้ผี” หรือ “เลี้ยงผี” (วิถี พานิชพันธ์, 2548) ส่วนคำเรียก “ผีปู่ย่า” มีที่มาจากคนล้านนาส่วนใหญ่มักพูดว่า “อี่ปู่ อี่ย่า อี่ป้อ อี่แม่” จึงมีเพียงคำว่า “ปู่ย่า” และใช้คำเรียกปู่ย่าตายายว่า “ป้ออู๋ยมแม่อู๋ย” หรือใช้เรียกผีผู้ชายและผีผู้หญิงที่เป็นบรรพบุรุษของสายตระกูล ซึ่งไม่ได้เจาะจงว่า เป็นเฉพาะปู่ย่าตายายเท่านั้น (<https://www.chiangmainews.co.th/page/archives/879143/htm>.)

นอกจากนี้ ชาวล้านนานิยมจัดหิ้งบูชาบริเวณหัวนอนของตัวเรือน แล้วเรียกหิ้งบูชาที่ว่า “หิ้งปู่ย่า” บางครอบครัวอาจสร้างเรือนจำลองหลังเล็กๆ บริเวณมุมรั้วไต้ร่มไม้ใหญ่ เรือนดังกล่าวเรียกว่า “หอผีปู่ย่า” มักตั้งอยู่ในบ้านลูกสาวคนโตของตระกูล หากลูกสาวคนโตเสียชีวิต หรือไปอยู่ที่ห่างไกลจากญาติ หิ้งผีปู่ย่าก็จะย้ายไปตั้งอยู่บ้านลูกสาวคนถัดไป (สนั่น ธรรมธิ, 2554) ดังนั้น พื้นที่การสื่อสารของพิธีกรรมได้ถูกกำหนดให้อยู่ภายในบ้านที่หิ้งและหอผีปู่ย่าสถิตอยู่ โดยมีลูกสาวคนโตของตระกูลเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม เรียกว่า “แก้ผี” บนหิ้งของผีปู่ย่าหลักๆ ประกอบด้วยขันผีปู่ย่า⁵ และสวยดอก⁶ เป็นเครื่องสักการะที่จะมีกำหนดเปลี่ยนแปลงและทำความสะอาดทุกกรอบปีช่วงการเลี้ยงผีปู่ย่าประจำปีในเดือน 9 ของล้านนา⁷ (เจียรชาย อักษรดิษฐ์, 2552)

⁵ ขันผีปู่ย่า เป็นพานหรือขัน มีผ้าขาว รูป เทียนขี้ผึ้ง ด้ายสายสิญจน์ทำจากฝ้าย ข้าวตอก หมากพลู ฯลฯ

⁶ สวยดอก เป็นการใช้ใบตองหรือกระดาษมันขดเป็นกรวยเพื่อใส่ดอกไม้ธูปเทียน

⁷ ประเพณีการเลี้ยงผีปู่ย่า จัดขึ้นทุกปีในห้วงเวลาเดือนพฤษภาคม-มิถุนายน (เดือน 9 ตามปฏิทินล้านนา) ต้องไม่ตรงกับวันเสี้ย (วันไม่ดีที่กำหนดไว้ในปฏิทินล้านนา) และวันพุธ เพราะคนล้านนาเชื่อว่าปู่ย่าจะไม่กินของไหว้

วัฒนธรรมของคนล้านนาหรือไทยวน ผ่านการบูชาผีบรรพบุรุษถือว่าเป็นปัจจัยสำคัญในการกำหนดบทบาทและความสำคัญของเพศหญิง ให้มีหน้าที่จัดการทรัพยากรและมีอำนาจในการตัดสินใจภายในครอบครัว เช่น การขัดแย้งกันทางมรดกในสายตระกูล เพราะสามารถแสดงเจตจำนงของบรรพบุรุษผ่านการเข้าทรง ดังนั้น ผู้หญิงจึงเป็นผู้กำหนดรูปแบบการดำรงชีวิต จารีตประเพณี ความเชื่อ และพิธีกรรมต่างๆ ของครอบครัว (Christine, 1981) ในขณะเดียวกัน ความเชื่อผีปู่ย่ายังมีความสำคัญในแง่ของพิธีกรรมและกฎหมายประเพณีที่ควบคุมดูแลผู้คนระดับหมู่บ้าน รวมทั้งใช้ในการเพิ่มพูนแรงงานจากลูกเขยแต่งงานเข้ามาเป็น “ควายงาน”⁸ ให้กับครอบครัวฝ่ายหญิง เพื่อทดแทนแรงงานของพี่ชายและน้องชายที่อาจแต่งงานออกไป (Turton, 1972)

จากข้อสรุปข้างต้น ได้สะท้อนให้เห็นอำนาจที่เกิดขึ้นราวกับธรรมชาติจากการถือกำเนิดเกิดเป็นเพศหญิง พ่วงมากับบทบาทจากระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่ที่เปิดโอกาสให้เป็นแกนกลางในระบบเศรษฐกิจและที่ดินของครัวเรือน ส่งผลให้ผู้หญิงมีอำนาจในการเข้าถึงและจัดการทรัพยากรมากเท่าๆ กับผู้ชาย (ยศ สันตสมบัติ, 2536) รวมทั้งการได้มาซึ่งอำนาจที่มาจากกลไกความเชื่อผีปู่ย่าที่กำหนดให้ลูกสาวเป็นผู้สืบทอดบทบาทด้านพิธีกรรม ถือเป็นบทบาทพิเศษ (privileged roles) ต่อการดำเนินกิจกรรมทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับอำนาจของผู้หญิงในการจัดการภายในครอบครัว (ภักดีกุล รัตนา, 2553)

ขณะที่การศึกษานี้สนใจความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) นั้น การทำความเข้าใจพื้นที่การสื่อสาร (communication space) จึงเป็นสิ่งที่มิอาจมองข้ามได้เลย ทั้งนี้ผู้วิจัยได้อาศัยจุดยืนของนักทฤษฎีการสื่อสารในการเข้าสู่ปัญหาของพิธีกรรม เพราะฉะนั้น พิธีกรรมจึงมีฐานะเป็นรูปแบบการสื่อสารชนิดหนึ่งที่มีลักษณะเฉพาะถิ่นเฉพาะที่ (locally-based) ทำหน้าที่เชื่อมโยงโลกศักดิ์สิทธิ์ (sacred world) กับโลกสามัญ (profane world) เข้าหากัน และยังเป็นพื้นที่การสื่อสารที่ถักทอความสัมพันธ์แบบสามมิติระหว่างมนุษย์-สิ่งของ-สิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรืออำนาจเหนือธรรมชาติ ด้วยรูปแบบ

⁸ ควายงาน คือ การที่ผู้ชายแต่งงานเข้ามาเป็นแรงงานให้กับครอบครัวของฝ่ายหญิง

การมีส่วนร่วมของผู้หญิงในฐานะผู้กระทำการสื่อสาร (communicator) ที่ไม่ได้จำกัดเฉพาะการเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม อย่างแก้วี⁹ หรือมาชี¹⁰ (ร่างทรง) แต่สามารถมีส่วนร่วมในหลากหลายระดับ ได้แก่ ฝ่ายสนับสนุนระหว่างประกอบพิธีกรรม ฝ่ายผู้จัดเตรียมวัสดุอุปกรณ์ที่ใช้ในการประกอบพิธี และฝ่ายจัดเก็บความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรม ประกอบกับตัวสื่อเป็นพื้นที่ผลิตความเชื่อที่ค่อนข้างเปิดโอกาสให้ผู้หญิงเข้าไปมีส่วนร่วม จึงทำให้สามารถปรากฏตัวระหว่างพื้นที่การสื่อสารทั้งสองส่วนได้ไม่ยากนัก

ยิ่งไปกว่านั้น โครงสร้างสังคม (social structure) ของล้านนาได้มีการจัดแบ่งพื้นที่การสื่อสารแบบทวีลักษณ์ แม้ว่าจะมีการกั้นเขตปริณิณทลกำหนดให้หญิงชายล้านนาอยู่ในแต่ละพื้นที่ ทว่าอำนาจยังนับว่าเท่าเทียมกันพอสมควร กล่าวคือ ผู้หญิงมีอำนาจในครัวเรือนและระบบเครือญาติ ส่วนผู้ชายมีอำนาจภายนอกชุมชน ดังนั้น ความสัมพันธ์ระหว่างหญิงชายในสังคมล้านนาจึงวางอยู่บนการยอมรับบทบาทที่มีลักษณะเป็นคู่ขนาน (parallel roles) และเท่าเทียมกันทางเพศอยู่พอสมควร ดังหลักฐานจาก “ภาพจิตรกรรมภายในวิหารลายคำ วัดพระสิงห์ จังหวัดเชียงใหม่ มีการนำเสนอภาพผู้หญิงในอิริยาบถนั่งล้อมวงสนทนาเดียวกันกับผู้ชาย หรือภาพผู้หญิงที่มีอาชีพเป็นแม่ค้ากำลังนั่งขายของรินเหล้า และตบหูหรือช้อนให้ผู้ชาย ซึ่งสะท้อนบทบาทการประกอบอาชีพค้าขายที่ออกมาใช้ชีวิตในพื้นที่สาธารณะอย่างกาด (ตลาด)” (ปิยะนาถ อังควาณิชกุล, 2560) ทำให้เห็นถึงโครงสร้างสังคมล้านนาที่เปิดโอกาสให้ผู้หญิงได้ใช้ชีวิตค่อนข้างอิสระจากการแบ่งพื้นที่ภายในบ้านกับพื้นที่สาธารณะ (domestic and public sphere) ที่ซ้อนทับกันอยู่ จึงมีผลมาถึงการเคลื่อนที่ของผู้หญิงที่โยกย้ายไปมาได้ง่าย

สำหรับการแบ่งยุคสมัยเพื่อการศึกษาความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษ นอกจากผู้วิจัยจะใช้เกณฑ์จากบทบาท สถานภาพ และการปรากฏ

⁹ แก้วี ผู้นำในการประกอบพิธีกรรม มีหน้าที่ดูแลหิ้งหรือห่อผีปู่ย่า มักเป็นลูกสาวคนโตของสายตระกูล

¹⁰ มาชี หรือร่างทรง ส่วนใหญ่เป็นลูกสาวคนเล็กของสายตระกูล

ตัวของผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสารทั้งโลกศักดิ์สิทธิ์และโลกสามัญแล้ว ยังจำเป็นต้องพิจารณาบริบททางประวัติศาสตร์ที่เข้ามา โดยได้กำหนดยุคแรกคือ ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal) ก่อนปี พ.ศ. 1984 จากการเข้ามาเผยแพร่ของพุทธศาสนา และเจริญรุ่งเรืองสูงสุดในสมัยพระเจ้าติโลกราชของอาณาจักรล้านนา (พ.ศ. 1984-2030) (สร้อยดี อ่องสกุล, 2561: 106) ซึ่งทำให้เห็นการปะทะสังสรรค์ระหว่างความเชื่อดั้งเดิม (ผี) กับความเชื่อพุทธศาสนา อีกทั้งร่องรอยของศักยภาพในตัวสื่อพิธีกรรมและอำนาจของผู้หญิงไปพร้อมกัน

เมื่อสังคมล้านนาเข้าสู่สังคมสมัยใหม่ นอกจากการเปลี่ยนแปลงทางการผลิตอันเป็นมิติด้านเศรษฐกิจตามที่มีมาเข้าใจกันแล้ว แม้แต่มิติด้านพื้นที่ (space) ก็มีการเปลี่ยนแปลงอย่างเข้มข้นเช่นกัน และมีผลกระทบมาถึงวัฒนธรรมการกำหนดพื้นที่การสื่อสารของผู้หญิง เข้ามาสู่ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ (พ.ศ. 1984-2539) อันประกอบไปด้วยช่วงแรก พ.ศ. 1984-2316 เป็นการเปลี่ยนแปลงมิติทางสังคมและวัฒนธรรม เช่น การเข้ามาของพุทธศาสนา จนเจริญรุ่งเรือง ช่วงที่สอง พ.ศ. 2317-2500 เกิดการเปลี่ยนแปลงในมิติทางการเมือง ได้แก่ ล้านนาสมัยเป็นเมืองประเทศราชแห่งราชอาณาจักรสยาม และการขยายอิทธิพลของอังกฤษ (พ.ศ. 2317-2442) การรวมหัวเมืองเป็นมณฑลเทศาภิบาล พ.ศ. 2443-2476 เป็นช่วงเวลาที่เห็นการหยิบยกนำตัวสื่อพิธีกรรมมาใช้เพื่อตอบโต้ทางการเมืองของท้องถิ่นและการขับไล่ที่ดินของชาวบ้าน ดังหลักฐานว่า “ในสมัยล้านนาเป็นเมืองประเทศราชสยามและการขยายอิทธิพลของอังกฤษ พ.ศ. 2317-2442 ได้เปิดโอกาสให้ส่วนกลางเข้ามาควบคุมล้านนา ทำให้ขุนนางและเจ้านายฝ่ายเหนือเสียอำนาจทางการเมืองและเศรษฐกิจ จึงใช้วิธีการยึดครองที่นาของชาวบ้าน ผ่าน ‘วาทกรรมการกล่าวหาว่าเป็นผีเกาะ’¹¹ และขับไล่ให้ไปอยู่พื้นที่ห่างไกลความเจริญ เช่น เมืองฝาง ไชยปราการ หรือเชียงดาว” (อาพันธ์กาญจนพันธุ์, 2560) ซึ่งส่งผลต่อผู้หญิงที่ต้องโยกย้ายพื้นที่ เกิดการแบ่งผีปู่ย่าเดิมนิตตัวตาม บางครอบครัวก็ละทิ้งผีปู่ย่าไป จวบจนมาถึงการผนวกรวมล้านนาเป็นจังหวัดหนึ่งของไทย พ.ศ. 2477-2500 ช่วงที่สาม พ.ศ. 2501-2539

¹¹ ผีเกาะ คือ ผีปู่ย่าที่ถูกทอดทิ้งและลูกหลานไม่ดูแล หรือไม่ประกอบพิธีสักการะเช่นไหว้

การเปลี่ยนแปลงของมิติทางเศรษฐกิจ จากแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ รวมทั้งระบบเงินตราแบบทุนนิยมที่เข้ากำหนดวิถีชีวิตผู้คนต่างมีส่วนทำให้พิธีกรรม “การเสียผีหรือการผีดผี” ในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) มีการเปลี่ยนแปลงจากการใช้สิ่งของมาเป็นเงินทองหรือให้สินสอดแทน รวมไปถึงการผลักให้ผู้หญิงออกไปทำงานนอกชุมชน ก็ส่งผลต่อการจำยอม “แบ่งผีปู่ย่า” หรือ “ละทิ้งผีปู่ย่า” ไปในที่สุด อาทิ เมื่อที่ดินไม่ใช้ปัจจัยการผลิตอีกต่อไป ก็เกิดการซื้อขายให้กับนายทุน ทำให้บทบาทของผู้หญิงเปลี่ยนจาก “เจ้าของการผลิต” ถูกผลักให้ออกไปทำงานเผชิญโลกกว้างนอกชุมชน อาทิ การกวาดต้อนไปเป็นคณงานโรงงานอุตสาหกรรม ดังงานวิจัยของ สุธีวันช นันใจยะ (2546) ที่พบว่า ผู้หญิงในชุมชนจะออกไปรับจ้างทำงานนอกบ้านเป็นแรงงานในนิคมอุตสาหกรรม ภาคเหนือที่ต้องการแรงงานผู้หญิง เพื่อหารายได้มาจุนเจือครอบครัว อีกทั้งการปรากฏตัวของผู้หญิงที่ครอบคลุมพื้นที่ภายในบ้านและพื้นที่สาธารณะทั้งในและนอกชุมชน ดังงานวิจัยของ กนกพร ดีบุรี (2542) ที่พบว่า บทบาทของผู้หญิงที่ทำงานในระบบรับเหมาช่วง (การตัดเย็บเสื้อผ้า) ปรากฏอยู่สองส่วนของการผลิต ทั้งเกษตรกรรมและอุตสาหกรรม จึงเป็นการสะท้อนระบบทุนนิยมที่มีผลต่อการเคลื่อนย้ายผู้หญิงออกจากขอบเขตเรื่องในบ้านผลัดตนเองออกมาในพื้นที่ของสังคมที่กว้างขึ้น

ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน (พ.ศ. 2540-2564) เกิดการเข้ามาปรากฏตัวของเพศที่สามในพื้นที่พิธีกรรม ทำให้ผู้หญิงจะรักษาและจับจองเป็นเจ้าของพื้นที่แต่เพียงผู้เดียวคงเป็นไปได้ยาก ขณะที่ผู้หญิงก็ไม่ได้นิ่งเฉย แต่ขยับขยายมาสู่การเป็น “ผู้รับผิดชอบฐานะของครอบครัว” ในโลกชีวิตจริง หรือการเป็น “วิทยากร ปราชญ์ชาวบ้าน ครูภูมิปัญญา” (สุนันท์ไชยสมภาร, 2545) ในโลกวิชาการ มีผลทำให้ความรู้กับอำนาจต่างหนุนเสริมกันและกัน ซึ่งเป็นความพยายามของผู้หญิงที่จะประลองแข่งขันผ่านพื้นที่การสื่อสารในการสร้างความรู้ การสร้างความหมาย การต่อรอง และกระบวนการสร้างตัวตนในแบบของผู้หญิงเอง

การเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์และบริบทสังคมล้านนา อาจจะเป็นผลพวงทำให้ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสารพิเศษเกิดการลื่นไหลไปมา และหลุดจากการควบคุมของโครงสร้างสังคมล้านนา (structure) ภายใต้กฎเกณฑ์ habitus แบบเดิม ส่งผลให้ปฏิบัติการทางสังคม (practice) ของผู้หญิงจำเป็นต้องสร้าง habitus ใหม่ๆ ดังนั้น การศึกษาครั้งนี้จึงไม่อาจจำกัดมุมมองเพียงพื้นที่โลกพิธีกรรมเท่านั้น การวิเคราะห์พื้นที่โลกความจริงร่วมด้วย จะทำให้เห็นความสัมพันธ์ของอำนาจได้ชัดเจน จึงนำมาสู่คำถามที่ว่า หากบริบททางสังคมล้านนาเปลี่ยนไปตามยุคสมัย ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ผ่านพื้นที่การสื่อสารพิเศษจะมีปฏิบัติการและการลื่นไหลไปมาอย่างไร

2. วัตถุประสงค์ของการวิจัย

เพื่อศึกษาความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษในโลกพิธีกรรมกับโลกสามัญ จากอดีตสู่ปัจจุบัน

3. การทบทวนแนวคิด ทฤษฎี และวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง

3.1 แนวคิดการวิเคราะห์สื่อพิธีกรรมพื้นบ้านและอำนาจที่เกิดจากตัวสื่อ (Folk Ritual Media Analysis and the Power of Ritual Media)

3.1.1 จุดยืนจากแนวคิดสำนักวัฒนธรรมศึกษาที่มีต่อการศึกษาวัฒนธรรมอย่างพิธีกรรม

กาญจนา แก้วเทพ (2549) ได้เสนอแนวทางการศึกษาวัฒนธรรมอย่างพิธีกรรมในมุมมองการสื่อสารแบบ structural ไว้ว่า ปรัชญาการทางวัฒนธรรมอย่างพิธีกรรมไม่ได้เกิดในสุญญากาศ หากแต่เกิดมาจากการทำงานของสถาบันต่างๆ ดังนั้น (1) รูปแบบ เนื้อหา และความหมายของผลผลิตทางวัฒนธรรมจะเป็นอย่างไร ก็ขึ้นอยู่กับพัฒนาการด้านโครงสร้างของสถาบันเหล่านี้ด้วย (2) สนใจศึกษาสื่อพิธีกรรมทั้งความต่อเนื่องและการเปลี่ยนแปลงไป (3) ความสัมพันธ์

ระหว่างพิธีกรรมกับบริบทแวดล้อม (context) ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) น่าจะเป็นพื้นที่การสื่อสารที่เปิดโอกาสให้ผู้หญิงได้ผลิตซ้ำอำนาจเพื่อต่อรองกับกลุ่มคนต่างๆ ในขณะที่เดียวกัน ก็เป็นพื้นที่ในการเสริมสร้างอำนาจ ทำให้มีอัตลักษณ์และตัวตนที่โดดเด่นด้วย

3.1.2 แนวคิดโลกศักดิ์สิทธิ์ (Sacred World) และโลกสามัญ (Profane World)

Emile Durkheim (1964) ได้อธิบายว่า การสร้างแนวคิดที่แบ่งแยกโลกที่แวดล้อมมนุษย์ คือ โลกแห่งพิธีกรรมหรือโลกศักดิ์สิทธิ์ (ritual world/sacred world) กับโลกแห่งชีวิตจริงหรือโลกสามัญ (profane world) ซึ่งมีทั้งความเชื่อมร้อย จุดร่วม ต่อโยงกัน เช่น ของใช้ที่อยู่ในพิธีกรรมก็คือสิ่งของที่ใช้ในชีวิตประจำวัน แต่ในอีกด้านก็แยกขาดหรือมีความแตกต่างกัน เช่น ในโลกสามัญมนุษย์ต้องทำงาน แต่ในโลกพิธีกรรมเราจะหยุดทำงาน ฯลฯ ดังนั้น การที่ผู้หญิงในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) สามารถปฏิบัติการณ์ผ่านพื้นที่การสื่อสารทั้งสองโลกนี้เปรียบเสมือนการมีพื้นที่การสื่อสารเป็นของตนเองด้วย

3.1.3 สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในฐานะการสื่อสาร

พิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เป็นการสื่อสารระหว่างบุคคล และการสื่อสารกลุ่มรูปแบบหนึ่ง ซึ่งเชื่อมโยงกับความเชื่อแบบผีของสังคมล้านนา ทำให้การประกอบพิธีกรรมผีปู่ย่าต้องอ้างอิงความศักดิ์สิทธิ์ โดยตัวสื่อมีฐานะเป็นเครื่องมือติดต่อสื่อสารระหว่างคน กลุ่มคน กับวิญญาณบรรพบุรุษที่ดำรงอยู่ภายในพื้นที่และบรรยากาศแห่งโลกศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งเป็นอาณาเขตที่ถูกแยกออกจากโลกสามัญ กล่าวอีกนัยหนึ่ง เป็นพื้นที่ประกอบพิธีกรรมการเช่นไหว้ ขอขมา บอกกล่าว หรือร้องขอ จึงมีสถานะเป็นของสูงและอยู่ในสถานที่ศักดิ์สิทธิ์เท่านั้น ทั้งยังมีข้อปฏิบัติและข้อตกลงเป็นที่รู้จักกันในกลุ่มผู้สื่อสาร จากอาณาเขตที่ไม่กว้างขวางมากนักของการประกอบพิธีกรรม ทำให้ผู้เข้าร่วมสื่อสารกับวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) แบบต้องมีเงื่อนไข เช่น ต้องผ่านตัวกลางอย่างผ้าชี (ร่างทรง) ที่สืบสายมาจากตระกูลทางฝ่ายแม่เท่านั้น หรือกฎเกณฑ์และข้อปฏิบัติที่เป็นข้อตกลงร่วมกันระหว่างผู้เข้าร่วม แต่การร้องขอสิ่งใดๆ เป็นเรื่องที่สามารถ

รับรู้และก้าวก้าวกันได้ จึงมีลักษณะทั้งปัจเจกบุคคล กลุ่ม และเครือญาติรวมอยู่ด้วยกัน ด้วยเหตุดังกล่าว จึงทำให้การสื่อสารของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เป็นการสื่อสารประเภทหนึ่งร่วมกับการสื่อสารอื่นๆ แต่ในเวลาเดียวกันก็มีลักษณะเฉพาะที่มีมิติของอำนาจเกี่ยวพันอยู่

โดยเริ่มจากการแบ่งสถานภาพของการสื่อสารจากมิติของอำนาจออกเป็น 2 ฝ่าย คือ ฝ่ายที่ทำการสั่งการ (active sender) และฝ่ายที่ทำการร้องขอ (passive sender) มืองค์ประกอบการสื่อสาร ตั้งแต่ (1) ผู้ส่งสาร (sender-S) ถือเป็นผู้เริ่มต้นการสื่อสาร มีทั้งฝ่ายที่ทำการสั่งการก็คือ วิญญาณของบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และฝ่ายที่ทำการร้องขอคือ ผู้หญิงที่เป็นผู้นำวงศ์ตระกูลในการประกอบพิธีกรรม อย่างแก้วผีหรือม้าขี่ (ร่างทรง) และลูกหลานสมาชิกในสายตระกูล (2) เนื้อหาสาร (message-M) ทั้งจากฝ่ายทำการสั่งการ เช่น การดลบันดาลตามคำขอ หรือการสาปแช่งเมื่อลบลู่ ส่วนฝ่ายที่ทำการร้องขอ เช่น การขอขมา การบอกกล่าว การบนบาน หรือการเคารพนับถือ (3) พื้นที่หรือช่องทางการสื่อสาร (channel-C) ฝ่ายทำการสั่งการผ่านการเข้าทรง การพ้อนหรือการเข้าฝัน สำหรับฝ่ายที่ทำการร้องขอ ผ่านการเช่นไหว้ ช่วงเวลา สถานที่หรือวัตถุสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธีกรรม ผ่านตัวกลางอย่างม้าขี่ (ร่างทรง) ที่สืบสายตระกูลฝ่ายแม่ และ (4) ผู้รับสาร (receiver-R) ฝ่ายทำการสั่งการคือ วิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ส่วนฝ่ายที่ทำการร้องขอคือ สมาชิกที่เข้าร่วมพิธีกรรมหรือลูกหลานในสายตระกูล ตัวอย่างเช่น เมื่อลูกหลานคนใด “ทำผิดผี” ผีปู่ย่าก็จะส่งสัญญาณไปที่ผู้หญิงในสายตระกูล อาทิ การเข้าฝันทัก หรือการทำให้เจ็บป่วยผู้ทำหน้าที่แก้วผี (ผู้นำวงศ์ตระกูล) เป็นตัวกลางในการสื่อสาร และต้องพาลูกหลานมาทำพิธี “เสียผี” ด้วยการจัดเครื่องเช่นไหว้มาถวายหน้าหิ้งหรือห่อผีปู่ย่าเพื่อขอขมา สรุปได้ว่า การสื่อสารของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จึงมีลักษณะไม่เสมอภาคกัน เช่น ฝ่ายที่ทำการร้องขอไม่สามารถมีปฏิริยาตอบกลับฝ่ายที่ทำการสั่งการได้ เพราะถือเป็นคำตัดสินที่สูงสุดแล้ว หรือในทำนองเดียวกันฝ่ายที่ทำการร้องขอแต่ละคนต่างก็มีสถานภาพและอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกัน

3.1.4 อำนาจที่เกิดจากตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

โดยทั่วไปแล้ว คนส่วนใหญ่จะเข้าใจกันว่า “อำนาจ” (power) ได้มาจากการใช้กำลังความรุนแรง เช่น การลงดาบลงหวาย การใช้กำลังอาวุธ การทำสงคราม การปล้นจี้ การปฏิวัติยึดอำนาจของรัฐหรือทางการเมือง ฯลฯ การใช้อำนาจไม่จำเป็นต้องได้มาด้วยความรุนแรงเสมอไป แต่ยังสามารถเกิดขึ้นได้ด้วยการสร้างความชอบธรรมทางความคิดและจิตสำนึกของผู้คนด้วย (กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินวิมาน, 2551) ซึ่งการวิจัยนี้สนใจมิติอำนาจที่เกิดขึ้น หมุนเวียนส่งผ่าน และใช้กันอยู่ภายใต้บริบทของความเชื่อจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ผ่านการสื่อสารเชิงพิธีกรรมในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จากการเก็บรวบรวมข้อมูลวิจัย สามารถแบ่งออกเป็น (1) อำนาจแห่งความคุ้มครอง (coverage ascribed power) เป็นอำนาจจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างวิญญาณบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่มีอำนาจเป็นอิสระ และสามารถกระทำการบางอย่างที่มนุษย์เชื่อว่ามิอยู่ในจินตภาพไร้ตัวตน ได้แก่ อำนาจในการปกป้องรักษา อำนาจในการควบคุมดูแลผู้คน หรืออำนาจในการจัดการกับข้อขัดแย้งต่างๆ (2) อำนาจแห่งการมอบหมายสถานภาพ (status conferral power) เช่น การเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ (sacred gender) ตั้งแต่อำนาจแห่งการเลื่อนสถานภาพ (ritual of status elevation) อำนาจแห่งการแปรกลับสถานภาพ (ritual of status transition) และ (3) อำนาจแห่งการครอบครองที่มีอยู่ในวัตถุสสาร (offing power) เป็นอำนาจจากความศักดิ์สิทธิ์ในตัวเอง หรือถูกสร้างให้เกิดความศักดิ์สิทธิ์ อาทิ หอหรือหิ้งผีปู่ย่า ชั้นผีปู่ย่า และสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธีกรรม

3.2 ทฤษฎีสตรีนิยมเชิงวิพากษ์ (Theory of Critical Feminism)

การวิเคราะห์อำนาจได้รับอิทธิพลมาจาก Michel Foucault ที่เห็นว่า ผู้หญิงก็พยายามท้าทาย ต่อกร และสร้างอำนาจผ่านกระบวนการสื่อสารในการสร้างความรู้และความจริงด้วยตัวเองเช่นกัน ขณะที่อำนาจไม่ได้มีเฉพาะลักษณะของการเก็บกด (repression) เช่น การห้าม หรือการปิดกั้น แต่ยังมีด้านของการสร้าง (creation) อีกด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่งอำนาจในการสร้างสิ่งที่เรียกว่าความรู้ (knowledge) และความจริง (truth) ซึ่งหมายความว่า ใครก็ตามที่มี

อำนาจมักจะเป็นผู้ที่สร้างความรู้และความจริง รวมทั้งสามารถเผยแพร่ความรู้และความจริงนั้นผ่านการรับรู้ของผู้คนในสังคมได้ (Foucault, 1980)

3.3 แนวคิดเกี่ยวกับโครงสร้างสังคม vs. ผู้กระทำ และการปฏิบัติการ (Structure vs. Agency/Practice)

Pierre Bourdieu (1977) ได้อธิบายคุณลักษณะของการปฏิบัติการ (practice) ว่า ด้านหนึ่งการปฏิบัติการจะมีลักษณะที่ถูกกำหนดจาก “กฎเกณฑ์ของโครงสร้างสังคม” (rule) แต่ในอีกด้านหนึ่ง การปฏิบัติการก็จะมีลักษณะที่สามารถสร้างสรรค์และเปลี่ยนแปลงได้ด้วยมนุษย์บางคน (ที่เป็น agency-ผู้กระทำ) ท้ายที่สุดแล้ว มนุษย์เรายู่กับโครงสร้างและกฎเกณฑ์อย่างมีความคิด และไม่ทำตามกฎเท่านั้น หากแต่คิดจะฝ่าฝืนและแหกกฎมาท้าทายอำนาจ หรือเรียกว่า “การต่อรอง” (negotiation)

3.4 แนวคิดความโน้มเอียงเชิงอุปนิสัย (Habitus) ปริณทลหรืออาณาบริเวณของสังคม (Field) และทุนและมิตอำนาจผ่านทุนของ Pierre Bourdieu

Pierre Bourdieu (1977) กล่าวว่า เป็นระบบความโน้มเอียงของอุปนิสัยที่คงทนยาวนาน สามารถปรับเปลี่ยนได้ โดยยังคงรักษาโครงสร้างเดิมเอาไว้ ซึ่งสัมพันธ์กับความไร้สำนึก หรือความไม่รู้ตัว (unconscious) และไม่ได้อยู่เพียงแคในระดับปัจเจกบุคคล แต่ยังสัมพันธ์กับกลุ่มที่อยู่ในแวดวงสังคมเดียวกัน (social field) นั่นคือ คนในกลุ่มเดียวกันจะมีวิธีการใช้ร่างกาย วิธีคิด รสนิยม การกระทำ อารมณ์ หรือความรู้สึกที่คล้ายคลึงกัน โดยไม่ได้มาจากการบังคับ และไม่จำเป็นต้องตกลงกันไว้ก่อน ซึ่งเป็นพฤติกรรมที่แสดงออกมาทางภายนอกให้เห็นประจักษ์แก่สายตา ผ่านทั้งวิธีคิด อารมณ์ ความรู้สึกที่มีลักษณะเป็นแบบอัตโนมัติ

นอกจากนี้ Bourdieu (1990) ได้อธิบายมโนทัศน์เรื่อง field ที่สื่อถึงโครงสร้างทางสังคมที่มีการต่อสู้ระหว่างคนกลุ่มต่างๆ ภายในสังคม โดยที่การต่อสู้มิได้เป็นการใช้อาวุธ หากแต่เป็นการต่อสู้ด้วยความรู้ รสนิยม วัฒนธรรมที่แสดงออกผ่านการปฏิบัติในรูปแบบต่างๆ ส่วนความสัมพันธ์ระหว่าง field กับ habitus ก็คือ field จะเป็นทั้งสถานที่ผลิต habitus แบบต่างๆ ซึ่งผู้วิจัยเห็นว่า

การเป็นผู้นำประกอบพิธีกรรม หรือการเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัว ใน field ของความเป็นคนล้านนาในแต่ละบทบาท ก็จะมี habitus ที่มีลักษณะเฉพาะตัว จึงได้นำบุคลิกและนิสัยดังกล่าวติดตัวมาใช้ใน field ของสังคมสมัยใหม่ ในเวลาเดียวกัน field เองก็เป็นผลผลิตของ habitus เช่นเดียวกัน เมื่อคนในสังคมล้านนา เข้าใจและรับรู้อย่างยาวนานในบุคลิกของผู้หญิง ก็เกิดการยอมรับไปโดยปริยาย ดังนั้น ผู้วิจัยได้นำแนวคิด field มาใช้เพื่อวิเคราะห์ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงในบริบททางสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป เพื่อจะได้เห็นภาพการทำงานของ habitus ได้ครบถ้วนยิ่งขึ้น

ขณะที่ Bourdieu (1986b) เสนอว่า มนุษย์จำเป็นต้องมีกระบวนการสะสม แลกเปลี่ยน และขยายทุน ได้แก่ ทุนทางวัฒนธรรม (cultural capital) ทุนทางสังคม (social capital) ทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) และทุนทางเศรษฐกิจ (economic capital) ซึ่งสามารถถ่ายโอนไปมาซึ่งกันและกันได้ ส่วนมิติอำนาจผ่านทุนนั้น Bourdieu (1986b) เพิ่มเติมว่า ผลประโยชน์เชิงศาสนา และเชิงสัญลักษณ์มีความสำคัญไม่น้อยไปกว่าผลประโยชน์เชิงเศรษฐกิจ อย่างมิติของอำนาจบารมี สถานภาพ เกียรติยศ ชื่อเสียงที่มีอำนาจที่จะสร้างการยอมรับ การให้ความเคารพนับถือ และการเชื่อฟัง ซึ่งปฏิบัติการอยู่ในชีวิตประจำวัน ผ่านการทำงานของกลไกสถาบันต่างๆ ของสังคม ซึ่งสถาบันเหล่านี้ต่างทำหน้าที่ครอบงำและถูกครอบงำอยู่ตลอดเวลา แต่คนส่วนใหญ่จะ 모르ตัว เพราะถูกซ่อนเร้นหรืออำพรางที่เรียกว่า “ความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์” ซึ่งผู้วิจัยได้นำแนวคิดนี้ไปใช้วิเคราะห์การเป็นผู้กระทำการ (agency) ของผู้หญิง ที่จำเป็นต้องใช้ทุนต่างๆ ควบคู่ไปด้วย เพราะทุนเป็นเรื่องของอำนาจที่จะถูกนำไปใช้ในการหนุนเสริมทำให้เกิดพลังอำนาจ เช่น การใช้ทุนที่แฝงฝังในร่างกาย (embodied form) และทุนที่แฝงฝังในรูปของสถาบัน (institutionalized form) อาจกลับกลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) ก่อให้เกิดอำนาจเชิงวัฒนธรรมนำไปสู่ทุนทางสังคม (social capital) ต่อไป

การทำความเข้าใจปรากฏการณ์ในครั้งนี้ ผู้วิจัยได้ผสมผสานการใช้แนวคิดโลกศักดิ์สิทธิ์และโลกสามัญของ Durkheim (1964) และแนวคิดเรื่อง field ของ Bourdieu (1977) เพื่อวิเคราะห์ปฏิบัติการสื่อสารที่ล้นไหลไปมา

ระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษ ประกอบกับแนวคิดโครงสร้างสังคม vs. ผู้กระทำ และการปฏิบัติการ (structure vs. agency/practice) ของ Bourdieu (1977) แนวคิด habitus และทฤษฎีสตรีนิยมเชิงวิพากษ์ (theory of critical feminism) เพื่อศึกษาการปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงล้านนา (agency) กับโครงสร้าง (structure) ในแต่ละยุคสมัย รวมทั้งแนวคิดเรื่องทุนและมิติอำนาจผ่านทุนของ Bourdieu (1986b) เพื่อให้เห็นการใช้ทุนในต่อรองกับสิ่งต่างๆ

4. ขอบเขตของการวิจัย

4.1 ขอบเขตด้านเนื้อหาในการวิจัย

ผู้วิจัยพิจารณาเนื้อหาจากความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาที่ ลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษในโลกพิธีกรรมกับโลกสามัญ โดยใช้ เกณฑ์จากบทบาท สถานภาพ และการปรากฏตัวของผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสาร ทั้งโลกศักดิ์สิทธิ์อย่างพิธีกรรมและโลกสามัญ เพราะการได้มาซึ่งอำนาจที่มาจาก กลไกความเชื่อเกี่ยวกับบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่กำหนดให้ลูกสาวเป็นผู้สืบทอด บทบาทด้านพิธีกรรม ถือเป็นบทบาทพิเศษ (privileged roles) ต่อการดำเนิน กิจกรรมทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับอำนาจของผู้หญิงในการจัดการภายในครอบครัว (ภักดีกุล รัตนา, 2553) ตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) รวมทั้งการ เปิดพื้นที่ให้ผู้หญิงเข้าไปปฏิบัติการสื่อสารและมีส่วนร่วมหลากหลายระดับจาก ภาระหน้าที่ความรับผิดชอบ สามารถแบ่งออกเป็น 3 ยุคคือ ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ และยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่ สนามประลองและแข่งขัน

4.2 ขอบเขตด้านพื้นที่ที่ศึกษาวิจัย

การศึกษาภาคสนาม (field study) ได้เลือกลงพื้นที่จังหวัดเชียงใหม่ ซึ่งเป็นศูนย์กลางความเจริญด้านต่างๆ ของล้านนาตั้งแต่อดีตสู่ปัจจุบัน ทำให้เห็น ร่องรอยของบริบททางประวัติศาสตร์จากอดีตที่ส่งผลมาสู่สภาพการณ์ปัจจุบัน รวมทั้งบริบทชุมชนที่มีลักษณะซ้อนทับระหว่างชุมชนแบบชนบท เมือง และ กึ่งเมืองกึ่งชนบท

4.3 ขอบเขตด้านระยะเวลาในการวิจัย

ตั้งแต่เดือนมิถุนายน พ.ศ. 2563 ถึงเดือนพฤษภาคม พ.ศ. 2565

5. ระเบียบวิธีวิจัย

ผู้วิจัยใช้การวิจัยเชิงคุณภาพ (qualitative research) ผ่านการวิเคราะห์เชิงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ (historical approach) โดยการเติมมิติด้านกาลเวลาในแต่ละยุคสมัย (temporal dimension) เพื่อเป็นเครื่องมือทำให้เห็นทั้งมิติการคงอยู่และมิติการเปลี่ยนแปลงที่เชื่อมโยงกับสังคมและวัฒนธรรม ซึ่งมีขั้นตอนดำเนินการวิจัยต่อไปนี้

ขั้นตอนที่ 1 การศึกษาด้านเนื้อหาเอกสาร แนวคิด และทฤษฎี (documentary study) ผู้วิจัยได้ทบทวนวรรณกรรม ศึกษาแนวคิด ทฤษฎี และงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง แล้วนำมากำหนดกรอบแนวคิดการวิจัย

ขั้นตอนที่ 2 การศึกษาในภาคสนาม (field study) โดยผู้วิจัยได้เลือกพื้นที่ประกอบพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และการปรากฏตัวของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารที่หลากหลาย และใช้เกณฑ์ตามลักษณะทางภูมิศาสตร์และการเรียกชื่อเส้นทางของคนล้านนาไปยังอำเภอต่างๆ จากศูนย์กลางตัวเมืองเชียงใหม่ เพราะระยะทางและความใกล้เคียงของแต่ละอำเภอมิผลต่อการเปลี่ยนแปลงบริบทของชุมชน ที่มีลักษณะซ้อนทับระหว่างชุมชนแบบชนบทแบบเมือง และแบบกึ่งเมืองกึ่งชนบท อีกทั้งยังเป็นเงื่อนไขความสัมพันธ์ของอำนาจที่ลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารของผู้หญิงล้านนา ได้แก่ กลุ่มเชียงใหม่ในตัวเมือง คือ อำเภอเมือง กลุ่มเชียงใหม่สายเหนือ คือ อำเภอสันทราย อำเภอพร้าว อำเภอแม่แตง อำเภอแม่ออน อำเภอสันกำแพง และกลุ่มเชียงใหม่สายใต้ คือ อำเภอสารภี อำเภอสันป่าตอง อำเภอดอยหล่อ อำเภอจอมทอง อำเภอฮอด

ขั้นตอนที่ 3 ผู้ให้ข้อมูลสำคัญ (key informants) เป็นผู้ที่มีส่วนเกี่ยวข้องกับพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ผู้วิจัยเลือกกลุ่มตัวอย่างแบบเฉพาะเจาะจง (purposive sampling) จำนวน 30 คน ดังต่อไปนี้

1. ผู้หญิงล้านนาที่มีส่วนเกี่ยวข้องและได้สัมผัสกับพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ซึ่งกำหนดเกณฑ์ในการเลือกกลุ่มตัวอย่างคือ (1) บทบาทของผู้ส่งสาร (sender) จำนวน 12 คน ได้แก่ ผู้หญิงที่มีบทบาทเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม (แก้วผี) และผ้าชี (ร่างทรง) ผู้หญิงที่มีบทบาทเป็นฝ่ายสนับสนุนระหว่างประกอบพิธีกรรม ผู้หญิงที่มีบทบาทเป็นฝ่ายจัดเตรียมวัสดุในการประกอบพิธีกรรม และผู้หญิงที่มีบทบาทเป็นฝ่ายจัดเก็บรวบรวมองค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรม (2) บทบาทของผู้รับสาร (receiver) จำนวน 12 คน ได้แก่ ผู้หญิงวัยสูงอายุหรืออาวุโส (อายุ 60 ปีขึ้นไป) คือ กลุ่มที่มีประสบการณ์เกี่ยวกับตัวสื่อพิธีกรรมในอดีต ผู้หญิงวัยกลางคน (ผู้ใหญ่) (อายุ 30-59 ปี) คือ กลุ่มที่มีประสบการณ์ในยุคที่มีการเปลี่ยนผ่านของตัวสื่อพิธีกรรม ผู้หญิงวัยรุ่นและวัยเด็ก (อายุ 15-29 ปี) กลุ่มที่มีประสบการณ์หรือไม่มีประสบการณ์ตรงกับตัวสื่อพิธีกรรม แต่อาจจะได้รับการถ่ายทอด หล่อหลอม และเรียนรู้จากบุคคลในครอบครัว หรือสถาบันทางสังคมต่างๆ และ (3) บทบาทเป็นผู้เข้าร่วมหรือผู้รับสารภายนอก (outsider)

2. ผู้ชายและเพศที่สาม จำนวน 4 คน เป็นผู้มีส่วนร่วมในพื้นที่พิธีกรรม เพื่อให้เห็นการปรับเปลี่ยนการใช้อำนาจและพื้นที่การสื่อสารของผู้หญิงในยุคที่มีการเปลี่ยนแปลง

3. นักวิชาการ จำนวน 2 คน เป็นผู้ที่มีความรู้ความเชี่ยวชาญด้านพิธีกรรมล้านนาศึกษา

ขั้นตอนที่ 4 เครื่องมือและวิธีการที่ใช้ในการศึกษา ประกอบด้วย

1. แบบบันทึก ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษจากอดีตสู่ปัจจุบัน โดยแบ่งออกเป็น 3 ยุคคือ ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (ก่อนปี พ.ศ. 1984) ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ (พ.ศ. 1984-2539) และยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน (พ.ศ. 2540-2564) ผ่านเกณฑ์ (1) ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนากับการใช้พื้นที่การสื่อสารพิเศษ (2) ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนากับลักษณะอำนาจที่เกิดขึ้นจากตัว

สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) (3) ความสัมพันธ์ของอำนาจและความรับผิดชอบของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ และ (4) ความสัมพันธ์ของอำนาจกับการสร้างและการส่งสมทุนของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ โดยข้อมูลทั้งหมดได้จากการเก็บรวบรวมข้อมูลผ่านเอกสารบันทึก (documentary data) อันได้แก่ กลุ่มแรก ตำนานของล้านนาต่างๆ กลุ่มที่สอง งานเขียนเชิงประวัติศาสตร์ต่างๆ งานเขียนเกี่ยวกับผู้หญิงและพิธีกรรมล้านนา กลุ่มที่สาม งานวิจัยเกี่ยวกับผู้หญิงและความเชื่อเรื่องผีปู่ย่า โดยมีการระบุแหล่งข้อมูลของเอกสารอย่างชัดเจน พร้อมระบุชื่อผู้แต่ง ชื่อเรื่อง สถานที่พิมพ์ ระบุปีที่พิมพ์ มีการคัดลอกข้อมูลด้วยการถ่ายเอกสารและบันทึกไว้ในเครื่องคอมพิวเตอร์

2. แบบสัมภาษณ์เชิงลึก (in-depth interview) เพื่อศึกษาทัศนะของผู้ให้ข้อมูลสำคัญ โดยใช้วิธีการสัมภาษณ์แบบเจาะลึกเป็นรายบุคคล ด้วยแบบสัมภาษณ์กึ่งโครงสร้าง เพื่อให้ได้มาซึ่งคำตอบเกี่ยวกับ (1) ความสัมพันธ์ของผู้หญิงและคุณลักษณะของสื่อพิธีกรรม (2) เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์และบริบทสังคมล้านนาที่เกี่ยวข้องกับพื้นที่การสื่อสารและอำนาจของผู้หญิง ผู้วิจัยใช้เทคนิคการสัมภาษณ์ที่ไม่ถามชี้แนะ เพื่อให้ได้ข้อมูลที่มีความถูกต้องและตรงประเด็น ใช้การจดบันทึกและเครื่องบันทึกเสียงเป็นอุปกรณ์ในการเก็บข้อมูล

3. การสังเกตการณ์ภาคสนาม (field observation) แบบมีส่วนร่วม (participation) ของผู้วิจัย เพื่อศึกษาปรากฏการณ์และการมีส่วนร่วมของผู้มีส่วนเกี่ยวข้อง (ผู้หญิง) กับตัวสื่อพิธีกรรม โดยมีกรอบในการสังเกตคือ (1) บทบาทหน้าที่ของผู้เข้าร่วมพิธีกรรม ได้แก่ ผู้นำในการประกอบพิธีกรรม (แก้วผี) ม้าขี่ (ร่างทรง) สมาชิกผู้เข้าร่วมพิธีกรรม (เพศ วัย อายุ ความสัมพันธ์ทางสังคม ของเครือญาติและสายตระกูล การแบ่งแยกกันทำงาน) ผู้จัดเตรียมสิ่งของในการประกอบพิธีกรรม (2) ขั้นตอน บทบาทของสิ่งของที่ สถานที่ ตำแหน่งที่ตั้งของ หิ้งหรือห่อผีปู่ย่า และข้อห้ามในการประกอบพิธีกรรม (3) ช่วงเวลาที่ประกอบพิธีกรรม ช่วงเวลาปกติตามประเพณีเดือน 9 ตามปฏิทินล้านนา ช่วงเวลาพิเศษ เช่น การแต่งงาน (การใส่ผีบ้านผู้หญิง หรือการข่อยผีบ้านผู้ชาย) (4) พื้นที่

การทำงานของผู้นุ้หญิงทั้งอาชีพและทางสังคม โดยผู้นุ้วิจัยใช้การจดบันทึกและเครื่องบันทึกภาพเคลื่อนไหวในการบันทึกข้อมูล

ขั้นตอนที่ 5 การรวบรวมข้อมูล การจัดเก็บข้อมูล มีขั้นตอนดังต่อไปนี้

1. ศึกษาแนวคิด ทฤษฎี และงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับผู้นุ้หญิงและพิธีกรรมล้านนา ได้แก่ พื้นที่การสื่อสารและคุณลักษณะของผู้นุ้หญิง คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรม และบริบททางประวัติศาสตร์ของสังคมล้านนา เพื่อสรุปเป็นข้อมูลนำมาประกอบการอธิบายเกี่ยวกับความสัมพันธ์ของอำนาจผู้นุ้หญิงล้านนาในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) กับพื้นที่การสื่อสารพิเศษ ลงในแบบตารางบันทึกข้อมูล

2. วิเคราะห์ข้อมูลและสร้างเกณฑ์การวิเคราะห์ ซึ่งผู้นุ้วิจัยได้กรอบแนวคิดคือ (1) ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้นุ้หญิงที่ลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษ ออกเป็น 3 ยุคคือ ยุคผู้นุ้หญิงเป็นใหญ่ ยุคผู้นุ้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ และยุคผู้นุ้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน ด้วยการใช้เกณฑ์จากบทบาท สถานภาพ การปรากฏตัวของผู้นุ้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสาร ทั้งโลกศักดิ์สิทธิ์และโลกความจริง (2) บริบททางประวัติศาสตร์ของสังคมล้านนา (3) คุณลักษณะของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในแต่ละยุคสมัย

3. ผู้นุ้วิจัยทำการติดต่อผู้ให้ข้อมูลสำคัญเพื่อชี้แจงความเป็นมาวัตถุประสงค์ของการวิจัย นัดหมายวัน เวลา ในการสัมภาษณ์ และเดินทางไปเก็บข้อมูลทำการสัมภาษณ์แบบเจาะลึกและการสังเกตการณ์ภาคสนามด้วยตนเอง โดยผู้นุ้วิจัยได้อธิบายคำถามและวิธีการตอบแบบสัมภาษณ์ก่อนเริ่มต้นทำการสัมภาษณ์

ขั้นตอนที่ 6 การวิเคราะห์ข้อมูลจากเอกสารที่เป็นบันทึก (documentary data) การสัมภาษณ์เชิงลึก (in-depth interview) และการสังเกตการณ์ภาคสนาม (field observation) แบบมีส่วนร่วม (participation) โดยใช้การวิเคราะห์เชิงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ (historical approach) ดังนี้

1. การวิเคราะห์เอกสารที่เป็นบันทึก (documentary data) โดยอาศัย การตรวจสอบประเภทของเอกสารว่า (1) เป็นเอกสารชั้นปฐมภูมิหรือทุติยภูมิ โดยใช้เกณฑ์ความเกี่ยวข้องกับผู้หญิงและพิธีกรรมล้านนา (2) ตรวจสอบช่วงเวลาในการบันทึก (3) ผู้เขียน (4) จุดมุ่งหมายและบริบทของหลักฐาน (5) วิพากษ์หลักฐาน ตั้งแต่ภายนอกคือ รูปแบบของต้นฉบับ ปีที่พิมพ์ และ ภายในคือ ความหมายที่ซ่อนอยู่

2. การสัมภาษณ์เชิงลึก (in-depth interview) โดยเริ่มตั้งแต่ (1) ถอดเทปเสียงสัมภาษณ์ของผู้ให้ข้อมูลสำคัญ (2) การลดทอนข้อมูล ด้วยการสังเคราะห์คำตอบจากการสัมภาษณ์ให้เหลือเพียงประเด็นสำคัญของการวิจัย (3) การจัดระเบียบข้อมูลที่ได้มาตามเกณฑ์การวิเคราะห์ (4) ตรวจสอบด้านข้อมูลแบบสามเส้า (data triangulation) ด้วยการนำข้อมูลย้อนกลับไปให้ผู้ให้ข้อมูลสำคัญแต่ละคนตรวจสอบความถูกต้อง (cross-check) (5) นำข้อมูลที่ตรวจสอบแล้วมาวิเคราะห์ ตีความ สังเคราะห์ เรียบเรียงผลการวิจัย และนำเสนอข้อมูล การวิจัยแบบพรรณนาวิเคราะห์ตามกรอบแนวคิดการวิจัย

3. การสังเกตการณ์ภาคสนาม (field observation) แบบมีส่วนร่วม (participation) (1) ด้วยการเฝ้าดูและใช้เทคนิคการเงี่ยหูฟังระหว่างประกอบ พิธีกรรม (2) ถอดภาพเคลื่อนไหวระหว่างประกอบพิธี (3) การจัดระเบียบข้อมูลที่ได้มาตามเกณฑ์การวิเคราะห์ (4) ตรวจสอบด้านข้อมูลแบบสามเส้า (data triangulation) ด้วยการนำข้อมูลจากภาพย้อนกลับไปให้ผู้ให้ข้อมูลสำคัญ และ นำข้อมูลจากการสัมภาษณ์กับการสังเกตการณ์ภาคสนามมาเปรียบเทียบเพื่อ ตรวจสอบความถูกต้อง (cross-check) และอาศัยเครื่องมือทางความคิด (conceptual tools) ได้แก่ การใช้แนวคิดและทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง การใช้ภาพรวมของปรากฏการณ์ (holistic view) การใช้บริบทของปรากฏการณ์ (context) และการใช้ทัศนะของคนใน (emic) และทัศนะของคนนอก (etic) มาช่วยอธิบาย ปรากฏการณ์ ก่อนนำเสนอผลการวิจัย

6. ผลการวิจัย

6.1 บริบทสังคมล้านนาและสถานภาพของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในแต่ละยุคสมัย

ตารางที่ 1 สรุปบริบทสังคมล้านนาและสถานภาพของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ในแต่ละยุคสมัย

บริบทสังคมล้านนา และสถานภาพของ สื่อพิธีกรรมบูชา บรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)	ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal)	ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลง สถานะ และตัวตนแบบใหม่ (changing status and creation of identity)	ยุคผู้หญิงเข้าไปใน พื้นที่สนามประลอง และแข่งขัน (contesting space)
บริบทสังคมล้านนา	<ul style="list-style-type: none"> - เกษตรกรรมดั้งเดิม/ยังชีพ - ต้องพึ่งพาอาศัยกันบนพื้นฐานระบบเครือญาติ 	<ul style="list-style-type: none"> - การเข้าของพุทธศาสนา - วัฏกรรมการเป็นผีกะ - ระบบเศรษฐกิจแบบเงินตรา 	<ul style="list-style-type: none"> - ความสนใจเรื่องพื้นที่บ้านของยูเนสโก/นักวิชาการไทย - การเข้ามาของเพศที่สาม - โลกาภิวัตน์/สังคมความเสี่ยง
สถานภาพของตัว สื่อพิธีกรรมบูชา บรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)	ผูกพันกับวิถีชีวิตและตอบสนองผู้คนแบบส่วนรวมได้ดี	<ul style="list-style-type: none"> - เกิดการละทิ้งผีปู่ย่า/มีการแบ่งผี - ผู้คนไม่สนใจทำพิธี ทำพอเป็นพิธี - รูปแบบอยู่ เนื้อหา/คุณค่า/ความหมายเริ่มหายไปจากชุมชน 	อยู่ในช่วงขาลงและกำลังฟื้นกลับมา
บทบาทและ สถานภาพของ ผู้หญิงในสื่อพิธีกรรม บูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)	<ul style="list-style-type: none"> - ลูกสาวคนโต/หญิงชรา - ดูแลหิ้งหรือห่อผีปู่ย่า - ผู้ทำพิธี/สื่อสารกับผีปู่ย่า - สืบทอดอุดมการณ์ผีปู่ย่า - สถานภาพสูง จากการเป็นสัญลักษณ์ของผีปู่ย่า ทำให้สมาชิกเคารพ 	<ul style="list-style-type: none"> - ลูกสาวคนโต/หญิงชรา - ดูแลหิ้งหรือห่อผีปู่ย่า/แบ่งผี - ผู้ทำพิธี/สื่อสารกับผีปู่ย่า - สืบทอดประเพณีผีปู่ย่า - สถานภาพต่ำลง จากการประกอบพิธีกรรมผีปู่ย่าที่น้อยลง 	<ul style="list-style-type: none"> - ลูกสาวคนโต/หญิงชรา/ผู้ใหญ่/วัยรุ่น - ดูแลหิ้งหรือห่อผีปู่ย่า - ผู้ทำพิธี/สื่อสารกับผีปู่ย่า/การบริหารจัดการพิธีกรรม - สืบทอดประเพณีผีปู่ย่า - สถานภาพกลับมา จากการเป็นผู้นำประกอบพิธีกรรม

ในยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (ก่อนปี พ.ศ. 1984) ด้วยตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) เกิดขึ้นในบริบทเกษตรกรรมแบบยังชีพที่มีธรรมชาติแวดล้อมและที่ดินเป็นทรัพยากรสำคัญ ญาติพี่น้องต้องพึ่งพาและได้รับความร่วมมือเพื่อเป็นแรงงาน ขอบเขตของตัวสื่อจึงครอบคลุมในระดับเครือญาติ (คนวงใน) ทำให้การเข้าร่วมพิธีกรรมต้องมีเงื่อนไขและข้อปฏิบัติร่วมกัน (เน้นเรื่องส่วนรวม) ดังหลักฐานที่ว่า ความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าควบคุมอุดมการณ์เพื่อความอยู่รอดของระบบครอบครัว และช่วยปลูกฝังบ่มเพาะจิตสำนึกร่วมของสมาชิกในครัวเรือน (Turton, 1992) อีกทั้งสถานะของตัวสื่อที่ผูกพันกับวิถีชีวิตก็ตอบสนองผู้คนในสายตระกูลได้เป็นอย่างดีจากโครงสร้างสังคมล้านนา ที่กำหนดบทบาทให้ผู้หญิงเป็นผู้นำในการสืบทอดพิธีกรรมจากกลไกความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าที่หล่อหลอมอยู่เบื้องหลัง จึงทำให้ตัวสื่อเป็นพื้นที่การสื่อสารที่ค่อนข้างเปิดโอกาสให้ผู้หญิงเข้าไปครอบครองได้ง่ายกว่า ซึ่งในยุคนี้ปรากฏหลักฐานว่า แก้วผีเป็นสัญลักษณ์ของผีปู่ย่าที่สมาชิกในกลุ่มผีปู่ย่าเดียวกันให้ความเคารพนับถือ มีบทบาทเป็นคนทำพิธีและสื่อสารกับผีปู่ย่า เช่น ในยามที่สมาชิกลูกหลานเดือดร้อนมาขอความช่วยเหลือให้เป็นสื่อกลางบอกกล่าวกับผีปู่ย่า คอยดูแลรักษาหิ้งหรือห่อผีปู่ย่า รักษากฎระเบียบ ดูแลสมาชิกให้มีการช่วยเหลือเกื้อกูลกัน และเป็นผู้สืบทอดความเชื่ออุดมการณ์ของผีปู่ย่า (อดุลย์ ดวงดีทวีรัตน์ และคณะ, 2547: 214-215) ทั้งนี้สะท้อนการกระทำของโครงสร้างสังคมล้านนาผ่าน habitus ที่มีลักษณะค่อยๆ ยอมรับวัฒนธรรมเข้ามาในตัว ด้วยการสั่งสมองค์ความรู้เกี่ยวกับตัวพิธีกรรม ผ่านการซึมซับหลอมรวมจนกลายเป็นจิตสำนึกและนิสัย บนพื้นฐานของพันธกิจจากการกำหนดบทบาทและความรับผิดชอบแล้วเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งในร่างกายของตัวผู้หญิงเอง

เมื่อเข้าสู่ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ (พ.ศ. 1984-2539) ช่วงแรก การเข้ามาของพุทธศาสนา สถานภาพของตัวสื่อจึงมีลักษณะผ่อนปรนให้กลมกลืนและลดการขัดแย้งเพื่อให้ยังคงดำรงอยู่ต่อไปได้ เช่น การเพิ่มขึ้นตอนทางฝ่ายสงฆ์เข้ามาในพิธีกรรม ดังคำสัมภาษณ์ของแก้วผีแม่ซุ่มที่ว่า “การมาดำหัวปู่ย่าในวันสงกรานต์ มักทำหลังจากไปทำบุญที่วัดกลับมา พร้อมดำหัวพ่ออ้อยแม่อ้อยไปด้วยเลย” (ซุ่ม แพงใจ, สัมภาษณ์, 14 เมษายน 2564) หรือการสร้างความหมาย

ใหม่ให้ผีปู้ย่าเป็นผีคนละกลุ่มกับเปรต จากหลักฐานที่ว่า เปรตในมุมมองของ
คนล้านนา เป็นคนละพวกกับผีปู้ย่า โดยเปรตจะเป็นพวกไม่ดี ลักกินของวัดวา
โลก หรือเบียดบังเอาของวัดของวามาเป็นของตัวเอง แต่ผีปู้ย่าคือบรรพบุรุษของเราที่
ล่วงลับไปแล้ว แล้วกลับมาคุ้มครองเรา (มาลา คำจันทร์, 2559: 104) ช่วงที่สอง
สมัยล้านนาเป็นเมืองประเทศราชแห่งราชอาณาจักรสยามและการขยายอิทธิพล
ของอังกฤษ (พ.ศ. 2317-2442) เกิดการโยกย้ายและแบ่งผีปู้ย่าจากหิ้งหรือห่อผีปู้ย่า
เดิม รวมไปถึงการสร้างกฎเกณฑ์ของตัวสื่อพิธีกรรมแบบเคร่งครัดผ่านหญิงชรา
(เก๊าผี) ในการจำกัดการครอบครองที่ดิน (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2560: 78-79)
และช่วงที่สาม บังคับจากการเข้ามาของระบบเงินตรา (พ.ศ. 2501-2539)
ผู้คนต้องออกไปทำงานนอกชุมชน จึงทำให้ผู้คนและผู้หญิงบางส่วนจำเป็นต้อง
ละทิ้ง อย่างน้อยก็มีการแบ่งผีปู้ย่าไปด้วย หรือมีการปรับเปลี่ยนองค์ประกอบ
ของไหว้ เช่น การใช้อำนาจของเงินสดมาแทนที่สิ่งของอย่างหัวหมู (อัญชลี
สิงหนะตร-ธนาท, 2552) การแต่งงานมาแทนพิธีกรรมการเสียผี (ยศ สันตสมบัติ,
2536: 25) ฯลฯ รวมทั้งการประกอบพิธีกรรมที่ทำพอเป็นพิธี เน้นรูปแบบ
ส่วนคุณค่า เนื้อหา และความหมายได้หายไป (นิติธร ทองธีรกุล, 2550: 135)
สภาพของตัวสื่อจึงอยู่ในช่วงขาลงและกำลังจะหายไปจากชุมชน (อดุลย์
ดวงดีทวีรัตน์ และคณะ, 2547: 197) ส่วนบทบาทและสภาพของผู้หญิงก็
ลดลง เพราะสมาชิกในสายตระกูลออกไปทำงานนอกชุมชน และไม่ได้อยู่ติดพื้นที่
เหมือนในยุคก่อน ซึ่งทำให้สักจะบางประการของผีปู้ย่าไม่ได้ทำหน้าที่เดิมกำลัง
อย่างการรักษาภูมิละเอียดและดูแลสมาชิกได้จางหายไป

ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน (พ.ศ. 2540-2564)
จากผลพวงของยุคที่ผ่านมาทำให้สภาพของตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ
(ผีปู้ย่า) ตกต่ำ และเริ่มสูญหายไป แต่เมื่อเข้าสู่ปี พ.ศ. 2540 เป็นช่วงที่ยูเนสโก
หันมาให้ความสนใจ ประกอบกับสังคมไทยเผชิญวิกฤติเศรษฐกิจ “ต้มยำกุ้ง”
ผู้คนจึงเปิดรับกระแสชุมชนนิยมกันทุกภูมิภาค (กาญจนา แก้วเทพ, 2548: 5)
รวมทั้งการเข้าสู่ยุคโลกาภิวัตน์ และสังคมแห่งความเสี่ยง ส่งผลให้สภาพของ
ตัวสื่อถูกรื้อฟื้น อาทิ การเพิ่มเติมคุณลักษณะใหม่ๆ เข้ามา เช่น การใส่ความหมาย

ของผีป๋วย่าใหม่ๆ อาทิ สิ่งของและเครื่องเช่นไห้วในพิธีกรรมไม่สำคัญเท่ากับการเข้าร่วมพิธีกรรมของสมาชิก ดังคำพูดที่ว่า “ลูกหลานบางคนไม่ได้เอาไก่อมาก็ไม่เป็นไร ก็เอาข้าวต้มขนมมา หากไม่มีกำลังพอ มีขนมถุงเดียว 5 บาทก็ยังดี เท่าใดก็ได้ขอให้มาไหว้เป็น (ผีป๋วย่า)” (รัมภ์รดา ผัดใจ, สัมภาษณ์, 24 กุมภาพันธ์ 2564) หรือเพิ่มวิธีการสืบทอดและบทบาทหน้าที่ของเก้าอี้ แต่สิ่งที่ยังคงรักษาไว้และปรับเปลี่ยนไม่ได้คือ แต่ละครอบครัวต้องนำสิ่งของที่ใช้เช่นไห้วมาใส่รวมในภาชนะเดียวกัน นับเป็นกุศโลบายสร้างความเหนียวแน่นของกลุ่มผีในสายตระกูลนั้น ดังคำพูดของเก้าอี้ว่า “ของไห้วแต่ละบ้านที่เอามา แม่ต้องเอามาใส่รวมกันหมดแล้วค่อยแบ่งกลับไป” (สุพรรณ วงศ์สุวรรณ, สัมภาษณ์, 19 กุมภาพันธ์ 2564) รวมไปถึงคุณลักษณะที่มีการต่อรอง เช่น การรวมชอมกับผีป๋วย่าในเรื่องการดูแลลูกหลาน ฯลฯ ดังคำพูดของลูกสาวเก้าอี้แม่อำพรที่เล่าว่า “แม่ก็ไปบอกผีป๋วย่าว่า ‘เดี๋ยวนี้มันมีเฟซ มีไลน์ ไม่ต้องไปตามมันเด้อ’ ให้ป๋วย่ารู้ว่ายุคสมัยเปลี่ยนไป มีหลายเพศแล้ว” (ชมพูนุท วุฒิมา, สัมภาษณ์, 1 กุมภาพันธ์ 2564) ส่วนบทบาทของผู้หญิงยังเป็นคนทำพิธีและสื่อสารกับผีป๋วย่า แต่มีหน้าที่เพิ่มเติมในการบริหารจัดการพิธีกรรม ตั้งแต่เตรียมหาวันเวลาและดูฤกษ์ยาม การแจ้งข่าวแก่สมาชิก จัดเตรียมสถานที่ จัดหาภาชนะใส่สิ่งของไห้ว จัดเตรียมทำความสะอาดหิ้งหรือห่อผีป๋วย่า และเป็นผู้นำในการจัดรูปเทียน การยื่นยง (ถวายของ) ให้ผีป๋วย่า หรือการเป็นตัวแทนลูกหลานที่ไม่สะดวกมาร่วมพิธี จึงทำให้สถานภาพของผู้หญิงเริ่มกลับมา จากการเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรมที่ผู้ใดจะทำแทนไม่ได้

ส่วนการเข้ามาปรากฏตัวของเพศที่สามในพื้นที่พิธีกรรมผีป๋วย่านั้น เนื่องจากสังคมล้านนาไม่ได้ปฏิเสธเพศที่สามอยู่เป็นทุนเดิม จากร่องรอยตำนานการสร้างโลกตามความเชื่อของชาวล้านนาที่ปรากฏในคัมภีร์ปฐมมูลมุณี¹² ประกอบกับงานวิจัยของ กิ่งแก้ว ทิศดิ่ง (2559) พบว่า หากในสายตระกูลทางแม่ไม่มีลูกผู้หญิงเลย เพศที่สามสามารถใช้การสืบสายทางแม่มาสร้างความชอบธรรมในการ

¹² คัมภีร์ปฐมมูลมุณี เป็นคัมภีร์โบราณล้านนาที่มีอายุเก่าแก่มาหลายศตวรรษ ซึ่งมีเนื้อหาพูดถึงวิธีการสร้างโลก โดยปู่สังโคยะสังกะสีและนางอิตถังโคยะสังกะสีที่ถือกันว่าเป็นบรรพบุรุษของชาวล้านนา พร้อมกันนี้ได้บรรยายวิถีชีวิตของมนุษย์ ซึ่งเป็นตำนานการสร้างโลกตามความเชื่อของชาวล้านนา ที่ อนาโตล-โรเจอร์ เป็ลตีเยร์ (Anatole-Roger PELTIER) ได้ปริวรรตจากต้นฉบับภาษาล้านนาเป็นภาษาไทยและภาษาฝรั่งเศส

สืบทอดได้ ซึ่งส่งผลทำให้อำนาจของผู้หญิงหดตัวลง และบทบาทผ่านสิ่งศักดิ์สิทธิ์ จากผีปู่ย่าที่เคยเป็นของผู้หญิงราวกับธรรมชาติเพียงเพศเดียวน่าจะไม่ใช่อีกต่อไป ขณะที่ตัวผู้หญิงได้ต่อรองด้วยการบริหารจัดการองค์ความรู้เดิมของตน เช่น การเลือกสรรองค์ประกอบที่สำคัญเก็บไว้กับตัวเองให้มัน อาทิ ความรู้เกี่ยวกับเครื่องเช่นไห้ว และเปิดโอกาสให้คนกลุ่มอื่นๆ เข้ามาใช้บางส่วนได้ จากหลักฐานที่ว่า “ผู้หญิงเปิดโอกาสให้ผู้ชายและเพศที่สามเข้ามาเป็นม้าขี่ (ร่างทรง) ดูแลจัดการ หิ้งบูชาผีและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรือเป็นผู้จัดเตรียมเครื่องเช่นไห้วประกอบพิธีกรรม บางอย่าง เช่น ชันดอกไม้ เครื่องแต่งกาย ฯลฯ” (สุระ อินตามูล, 2555) หรือ การโยกชุดความรู้ในแบบฉบับผู้หญิงไปสู่พื้นที่โลกวิชาการ เช่น ม้าขี่ (ร่างทรง) แม่แดงที่ผันตัวเองไปทำงานกับสถาบันการศึกษาท้องถิ่นที่ว่า “ตอนนี้แม่กำลังทำงานโครงการ 1 ตำบล 1 มหาวิทยาลัย ในส่วนของปราชญ์ชาวบ้าน ช่วยส่งเสริมงานภูมิปัญญาของตำบลเรา แม่จะรับหน้าที่เป็นวิทยากรสอน” (ปทุมมา สังข์ไย, สัมภาษณ์, 19 พฤษภาคม 2564) ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า โครงสร้างสังคมที่เป็นเงื่อนไขในการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิงเป็นแบบค่อยเป็นค่อยไปและไม่ได้ตายตัว ฉะนั้น ปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิงผ่าน habitus ก็ปรับเปลี่ยนเช่นกัน ด้วยการเพิ่มเติม habitus ใหม่ๆ เข้ามา ดังเช่นการเข้ามาของเพศที่สาม ด้วยการใช้เรื่องเล่าจากตำนานการสร้างโลกที่กล่าวถึงการสร้างกฎเกณฑ์ การแบ่งแยกเรื่องเพศของสังคมล้านนาที่ยืดหยุ่น ผนวกกับคุณลักษณะของเพศที่สามสอดคล้องกับการประกอบพิธีกรรม เช่น บุคลิกและการทำงานได้เหมือนผู้หญิง (ความละเอียดอ่อน) ไม่มีข้อจำกัด (ไม่มีประจำเดือน) ฯลฯ ในการสื่อสารก็มีส่วนทำให้คนในสังคมล้านนาเริ่มเข้าใจและยอมรับได้ไม่ยากนัก ส่วนคนที่มักตั้งคำถามและกังวลกับการเข้ามาในพื้นที่พิธีกรรมของเพศที่สามก็น่าจะเป็นคนนอกอาณาเขตของสังคมล้านนานั้นเอง

6.2 ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนากับการใช้พื้นที่การสื่อสารพิเศษ

ผู้วิจัยได้ใช้ความสัมพันธ์แบบวิภาษวิธีระหว่างโครงสร้างสังคม (structure) กับมนุษย์ผู้กระทำ (agency) ดังที่ Pierre Bourdieu (1977) กล่าวไว้ว่า สรรพสิ่ง

ต่างๆ ล้วนกำหนดซึ่งกันและกัน ในระยะเริ่มแรกโครงสร้างสังคมจะเป็นตัวกำหนด หรือหล่อหลอมลักษณะของบุคคลผ่าน disposition หรือ habitus เช่น เมื่อผู้หญิง อยู่ภายใต้โครงสร้างสังคมล้าหนา ก็จะถูกระบวนกรขัดเกลาทางสังคมเพื่อ อารงรักษาอุดมการณ์นั้นไว้ ด้วยการใช้ภาคปฏิบัติในการสร้างความชอบธรรม ทางความคิดและจิตสำนึกของผู้คน ซึ่งเป็นการทำงานผ่านกลไกการสร้าง ความยินยอมพร้อมใจที่แสดงออกมา และกลายมาเป็น habitus ร่วมในที่สุด

Emile Durkheim (1964) เสนอว่า มนุษย์แวดล้อมด้วยสองโลกคือ โลกศักดิ์สิทธิ์หรือโลกแห่งพิธีกรรม (sacred world) และโลกสามัญ (profane world) ที่มีความเชื่อมโยงกันระหว่างสองโลกนี้ด้วยรูปแบบกิจกรรมและปฏิบัติ การทางสังคม หากแบ่งความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงในแต่ละยุคสมัยออกเป็น โครงสร้างส่วนบน คือ ความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าและสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผี ปู่ย่า) กับโครงสร้างส่วนล่าง คือ สภาพสังคมล้าหนา ระบบการสืบสายทางฝ่าย แม่ การแบ่งพื้นที่อำนาจทางวัฒนธรรมระหว่างหญิงชาย หรือวิถีชีวิตจริงของ ผู้หญิง ดังผลการวิจัยนี้

1. ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ ความสัมพันธ์ระหว่างโครงสร้างส่วนบนและ โครงสร้างส่วนล่างที่สอดคล้องกัน มีผลทำให้ผู้หญิงใช้พื้นที่ระหว่างโลกพิธีกรรมและ พื้นที่โลกสามัญในอาณาเขตบริเวณภายในบ้าน ครั้วเรือน เครื่องญาติ และภายใน ชุมชนได้

การปฏิบัติทางสังคมของผู้หญิง (agency) ด้วยวิธีการ “สวมรอยอำนาจ ของสิ่งศักดิ์สิทธิ์” (subrogating the sacred power) ผ่านกระบวนการแปรอำนาจ ที่เป็นธรรมของผีปู่ย่าที่เกิดขึ้นราวกับธรรมชาติ เพื่อสร้างความชอบธรรมและยก สถานภาพให้กับผู้หญิงจากการตกอยู่ภายใต้อำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ และกลับกลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) ด้วยการทำตามต้นแบบ (mimesis) และการลอกเลียนแบบ (imitation) จากการทำไปตามบทบาท สถานภาพ และความรับผิดชอบที่ได้รับจากโครงสร้างสังคมล้าหนาไปจนตลอดชีวิต ซึ่งถูก สอนและถ่ายทอดจากแม่ไปสู่ลูกสาวในรูปของสำนึกจากรุ่นสู่รุ่น ดังที่ Pierre Bourdieu (1977) เสนอว่า เป็นกระบวนการทางธรรมชาติที่อาศัยการทำตาม

ต้นแบบ (mimesis) ซึ่งมีใช้การทำสำเนาหรือการลอกเลียนมาสิ้นเชิง (imitation) ฉะนั้น การสั่งสมผ่านปฏิบัติการทางสังคมจนเกิด habitus ต่างๆ เสมือนเป็น เบ้าหลอมให้ผู้หญิงได้เป็นผู้กระทำการ (agency) ที่มีลักษณะเฉพาะตัว ดังเช่น หลักฐานที่ว่า การที่ผู้หญิงได้รับบทบาทนำในสายตระกูลจากความสัมพันธ์กับความเชื่อผีปู่ย่า ทั้งในแง่ของการประกอบพิธีกรรมและการดูแลเศรษฐกิจ (ยศ สันตสมบัติ, 2536) เป็นการแสดงออกผ่านบุคลิกของการเป็นผู้นำ จึงมีส่วน ทำให้ผู้หญิงรู้สึกถึงความรับผิดชอบต่อครอบครัวและเครือญาติ อีกด้านแสดง ให้เห็นการทำงานของโครงสร้างสังคม (structure) อย่างการติดตั้งอุดมการณ์ ความเชื่อผีปู่ย่าและระบบการสืบสายทางฝ่ายแม่ที่ได้ซุกซ่อนและแปลงกายเป็น อำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) นำไปสู่การจัดการกับจิตสำนึกและความ ไม่รู้ตัวได้ไม่ยากนัก

2. ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะตัวตนแบบใหม่ ที่มีจุดเปลี่ยนสำคัญทั้ง มิติทางสังคมและวัฒนธรรม มิติทางการเมือง รวมไปถึงมิติทางเศรษฐกิจ ซึ่งส่งผล ให้ผู้หญิงสูญเสียฐานอำนาจเดิมของตัวเองอย่างพื้นที่ภายในครัวเรือน เครือญาติ และตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) แต่ได้ขยับขยายไปสู่พื้นที่ภายนอก ชุมชน จากความสัมพันธ์ระหว่างโครงสร้างส่วนบนสู่โครงสร้างส่วนล่างล่าง และ โครงสร้างส่วนบนสู่โครงสร้างส่วนล่างบน

การปฏิบัติทางสังคมของผู้หญิง (agency) จากกระบวนการแปรอำนาจ ที่เป็นธรรมชาติของผีปู่ย่า ด้วยวิธีการรับวัฒนธรรมเข้ามาในตัว (embodiment) เป็นขั้นตอนสำคัญของการเกิด habitus เป็นการเรียนรู้ผ่านการปฏิบัติ ทำให้ ความรู้ต่างๆ ที่ประสบจากภายนอกเข้าไปอยู่เป็นอันหนึ่งอันเดียวที่แสดงออก มาให้ปรากฏทางร่างกาย ผ่านปฏิบัติการการกระทำ ในช่วงแรกและช่วงที่สอง ผู้หญิงยังคงเลือกใช้วิธีการ “สวมรอยอำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์” (subrogating the sacred power) จากบทบาทการเป็นผู้นำและผู้สืบทอดพิธีกรรมที่ถูกกำหนดมา จากโครงสร้างสังคมล้าหน้าแบบเดิม ด้วยความรู้ในการปฏิบัติการของผู้กระทำการ (knowledge of practice) อย่างกรณีของเจ้าอุบลวรรณาได้ใช้การเข้าทรง ผีบรรพบุรุษเพื่อตอบโต้การเมืองกับสยาม ตั้งแต่ระดับแรก เป็นความรู้ระดับ

การมองเห็นและค้นเคຍในชีวิตประจำวัน เรียกว่า ความรู้ระดับปรากฏการณ์ (phenomenological knowledge level) การที่เจ้าอุปสรรคเป็นผู้หญิงมีสถานภาพของการเป็นผู้นำประกอบพิธีกรรมผีป่วนที่ติดตัวมาตั้งแต่กำเนิด ระดับสอง เป็นความรู้เกิดจากการแยกความรู้จากประสบการณ์และประกอบสร้างขึ้นใหม่ หรือความรู้ระดับการจัดระบบ วิเคราะห์ และสังเคราะห์ (objective knowledge level) การที่เจ้าอุปสรรคเป็นลูกสาวคนเล็กของสายตระกูล จึงมีบทบาทในการเป็นม้ายี่ (ร่างทรง) ที่เกิดจากกลไกความเชื่อผีป่วนและระบบการสืบสายตระกูลทางฝ่ายแม่ราวกับธรรมชาติมาเสริมสร้างอำนาจและความชอบธรรมด้วย ระดับที่สาม ระดับยุทธวิธี (strategy knowledge level) การที่เจ้าอุปสรรคได้ใช้ความรู้แห่งการปฏิบัตินำมากำหนดยุทธวิธีในการต่อรองกับโครงสร้างสังคมหรือเสริมพลังให้กับตนเองและชาวล้านนา ได้แก่ การใช้ยุทธวิธีการสืบทอดความเชื่อผีป่วนที่ตัวของเจ้าอุปสรรคเป็นผู้สืบทอด จากการปฏิบัติตนเรื่องผีป่วนและข้อกำหนดของการเป็นม้ายี่ (ร่างทรง) หรือการใช้ยุทธวิธีแปรสภาพทุนไปมาระหว่างทุนทางสัญลักษณ์ของการเป็นม้ายี่ (ร่างทรง) กับทุนทางเศรษฐกิจจากการเป็นนักธุรกิจทางการค้า ผนวกกับทุนทางวัฒนธรรมผ่านการศึกษาภาษาอังกฤษจนสามารถพูดติดต่อดสื่อสารและคบหาสมาคมกับฝรั่งได้

ในช่วงที่สาม ได้มีการปรับ habitus ดั้งเดิมผสมผสานกับโครงสร้างภายนอก ช่วยให้เกิด habitus ใหม่ขึ้นมาได้ (แต่ก็ยังมีโครงสร้าง habitus ดั้งเดิมหลงเหลืออยู่) ด้วยวิธีการ “ถอดรูปเดิม” เพราะอำนาจที่มาจากผีป่วนลดลงและการประกอบพิธีกรรมของผู้คนที่น้อยลงเช่นกัน และใช้การปฏิบัติทางสังคมของผู้หญิงล้านนา (agency) จากการแปลงโฉมการกระทำทางเศรษฐกิจให้กลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) ร่วมกับการสร้าง habitus และเป้าหมายใหม่ ๆ อย่างเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตราเข้ามา จึงเลือกใช้วิธีการ “แปลงร่าง” (transform) ผ่านบทบาทการเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัวในเชิงวัตถุและเงินทองจากการมีสถานภาพสูง มีชื่อเสียง การได้รับการยอมรับจากบุคคลอื่น ๆ และการประสบความสำเร็จในชีวิต ซึ่งสอดคล้องกับหลักฐานที่ว่า “ด้วยวิถีชีวิตของผู้คนในล้านนาเปลี่ยนไปจากการผลิตแบบเกษตรกรรม มาสู่เศรษฐกิจแบบทุนนิยมเงินตรา

ที่หันมาแบ่งที่ดินให้ลูกหลาน และนำมาขายเพื่อต้องการเงินสดมาใช้จ่ายนั้น เมื่อไรที่ดินทำกินผู้คนต้องออกมารับจ้างในเมืองและภายนอกชุมชน โดยเฉพาะผู้หญิงที่เริ่มสูญเสียอำนาจแบบเดิมจากการเป็นผู้ถือครองระบบการสืบทอดมรดก และที่ดินของตระกูล ก็มีการเปลี่ยนสถานะของผู้หญิงจากผู้ผลิตให้กับครัวเรือนไปเป็นแรงงานรับจ้าง อันเนื่องมาจากความจำเป็นทางเศรษฐกิจ” (จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2535: 147) การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจทุนนิยมมีผลให้สถานภาพของผู้หญิงตกต่ำเป็นแรงงานราคาถูก ต้องออกจากหมู่บ้านเพราะหมดกรรมสิทธิ์ในที่ดินแล้ว ภาพพจน์และค่านิยมที่ให้คุณค่าและความสำคัญต่อความเป็นแม่ของผู้หญิงกำลังเสื่อมสลายลงด้วย (ปราณี วงษ์เทศ, 2559: 269) ประกอบกับการที่ผู้หญิงในสังคมภาคเหนือถูกคาดหวังและสอนให้เป็นผู้ดูแลครอบครัวไปจนตลอดชีวิต การที่ผู้หญิงถูกผลักออกจากการผลิตในภาคเกษตรจึงกลายมาเป็นแหล่งที่มาของรายได้เป็นเงินสด เพื่อการหาเลี้ยงครอบครัวและยกระดับฐานะให้มีหน้ามีตาทัดเทียมกับเพื่อนบ้าน (ยศ สันตสมบัติ, 2536) และยังใช้การปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิง (agency) ด้วยการสร้าง habitus ใหม่ขึ้นมาขึ้นนั้น ไม่ได้เป็นเพียงภาพตัวแทนของกลุ่มที่มองเห็นได้จากภายนอกเท่านั้น แต่ยังหลอมรวมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับผู้ที่ใช้มันด้วย กลายเป็นนิสัยความเคยชินในชีวิตประจำวัน และอัตลักษณ์ของผู้หญิง ซึ่งนำไปสู่การหล่อหลอม habitus ร่วมแบบใหม่ ที่เปรียบเสมือนเป็นอาวุธไว้ใช้ต่อกรกับสถานการณ์ที่ผู้หญิงกำลังประสบอยู่ เช่น ผู้หญิงพยายามรักษาบทบาทการเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัว ด้วยการต่อกรกับปัจจัยภายนอกที่ส่งผลต่ออำนาจของเธอ ฯลฯ

นอกจากนี้ ผู้หญิงได้ใช้พื้นที่การสื่อสารจากโลกสามัญในชีวิตประจำวัน อาณาเขตภายนอกชุมชนเป็นสนามปริณทลหรืออาณาบริเวณของสังคม (field ใหม่ๆ) เพิ่มมากขึ้น อาทิ พื้นที่ทางเศรษฐกิจภายใต้ปัจจัยที่เข้ามาปะทะสังสรรค์ ซึ่งถือเป็นสถาบันที่มีพลังอำนาจในการเปลี่ยนแปลงความคิดและความเชื่อของผู้หญิงให้เกิดการสร้าง habitus ใหม่ๆ ด้วย เช่น การเรียนรู้ระบบการให้ค่าจ้างเป็นรายเดือน การใช้ร่างกายแลกเงิน การต่อกรเรื่องค่าจ้าง การจุนเจือครอบครัวเชิงเดี๋ยวมามากกว่าเครือญาติ หรือรูปแบบการใช้ชีวิตแบบสังคมเมืองหลวง ฯลฯ

ดังที่เก้าผีแม่ศรีประทีปพูดว่า “ตอนสาวๆ เป็นลูกจ้างในเวียง (ในเมือง) ล้างถ้วยร้านอาหาร ส่งสตางค์มาบ้านเดือนละ 150 หรือ 300 บาท พักกับเจ้าของ เป็นพักบน เขาพักที่ลุ่ม (ล่าง) มันก็ไปทำเรื่อยๆ กินอยู่ นอนเอาดินเสาะกัน (ทำชนกัน) เขาอยากได้สตางค์มาให้พ่อแม่เลี้ยงดูน้อง” (ศรีประทีป กาวิชัย, สัมภาษณ์, 21 กุมภาพันธ์ 2564)

อย่างไรก็ดี ผู้วิจัยต้องการชี้ให้เห็นอีกแง่มุมหนึ่งว่า การที่ผู้หญิงต้องโลดแล่นออกมาสู่พื้นที่ภายนอกชุมชน ถือเป็น การสะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์ของอำนาจในรูปแบบใหม่ที่ทับซ้อนระหว่าง “อำนาจของผีปู่ย่าที่มอบหมายให้กับผู้หญิง” (power to) กับ “อำนาจของระบบเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตรา” ผ่าน “อำนาจภายในตนเอง” (power within) ที่ผู้หญิงต้องเพิ่มศักยภาพและเสริมพลังด้วย “อำนาจร่วม” (power with) ในการรวมกลุ่มต่างๆ และการสั่งสมทุนชนิดต่างๆ ผ่าน habitus แบบเดิมและแบบใหม่เพื่อรักษาพันธกิจและเจตจำนงเดิมๆ ของตัวเอง เช่น การยกระดับความเป็นอยู่และฐานะของครอบครัว ดังนั้น ความเป็นผู้หญิงล้าหน้าในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จึงเป็นสัมพันธภาพระหว่างความศักดิ์สิทธิ์และศักยภาพของผู้หญิงเพื่อก่อรูปอำนาจตอบสนองต่อความท้าทายใหม่ๆ ที่เกิดจากความเปลี่ยนแปลงผลักดันให้ผู้หญิงปรับเปลี่ยนวิถีคิดและตัวตนเข้าไปในพื้นที่การสื่อสารแบบใหม่เพื่อประคับประคองภารกิจและรักษาฐานอำนาจของพวกเธอได้ต่อไป

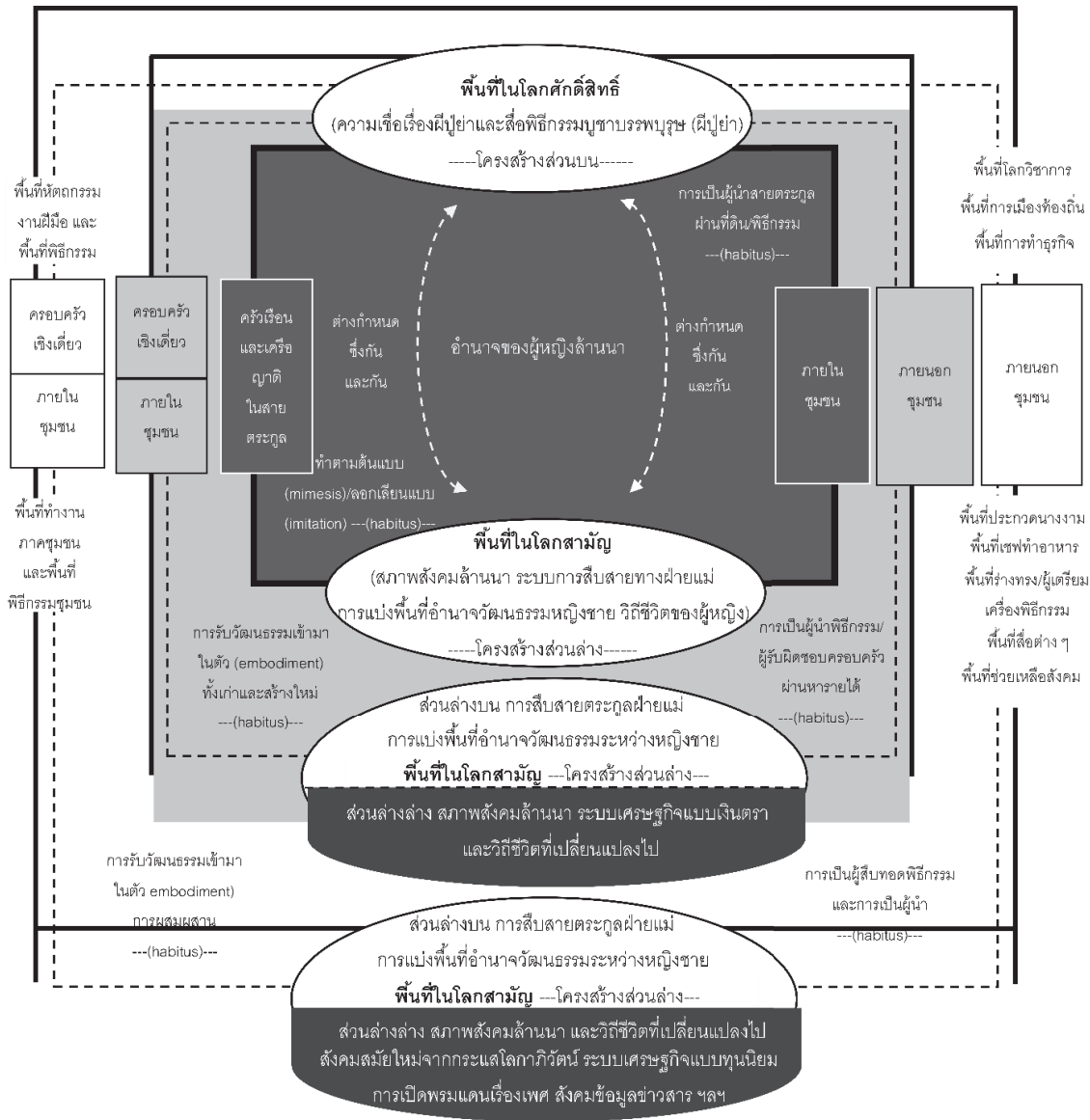
3. ในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน ผู้หญิงได้สูญเสียอาณาเขตในครัวเรือน โดยเฉพาะพื้นที่ของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) จากการละทิ้งผีปู่ย่าเพื่อออกไปนอกชุมชนในยุคที่ผ่านมา จำเป็นต้องใช้พื้นที่ภายในชุมชนและนอกชุมชนมากขึ้น ดังที่ Pierre Bourdieu (1977) เห็นว่า โครงสร้างสังคม (structure) ไม่ได้มีลักษณะแข็งตัวจนไม่เกิดการเปลี่ยนแปลง ส่วนปฏิบัติการของผู้กระทำการ (agency) ก็ปรับเปลี่ยนเช่นกัน ขณะที่บ้านหลอมของสังคมเปลี่ยนไป habitus ก็มีอาจเหมือนเดิมทั้งหมด ดังนั้น ผู้หญิงจำเป็นต้องเรียนรู้ habitus ใหม่ๆ เพื่อนำมาปรับใช้ร่วมกับ habitus เดิมของสังคมล้าหน้า ทำให้การใช้พื้นที่ในครอบครัวและเครือญาติน้อยลง กลับเพิ่มพื้นที่ภายในและ

ภายนอกชุมชน จากความสัมพันธ์ของโครงสร้างส่วนบนสู่โครงสร้างส่วนล่างล่าง และโครงสร้างส่วนบนสู่โครงสร้างส่วนล่างบน

ผู้หญิงยังคงใช้การรับวัฒนธรรมเข้ามาในตัว (embodiment) เช่นเดิม แต่ใช้วิธีการ “แตกตัวตนแบบใหม่” (infiltration) ในพื้นที่การสื่อสารอันหลากหลาย ซึ่งเป็นสนามปริณทลหรืออาณาบริเวณของสังคม (field ใหม่ ๆ) เช่น พื้นที่การทำธุรกิจ พื้นที่การช่วยเหลือสังคม พื้นที่ทางการเมือง พื้นที่สื่อต่างๆ พื้นที่ของการเป็นเซฟ พื้นที่ของผู้ประกอบพิธีกรรม พื้นที่โลกวิชาการ หรือพื้นที่ของการประกวดนางงาม การปฏิบัติทางสังคมของผู้หญิง (agency) จากอำนาจความรู้ในแบบผู้หญิงและการเกื้อหนุนจากสถานะสังคม ด้วยการผลิตใหม่ของอำนาจและสร้างพื้นที่ทางสังคม ทั้งในพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ดั้งเดิม และสร้างพื้นที่การสื่อสารรูปแบบสมัยใหม่ ด้วยการโยกความรู้เดิมและเพิ่มเติมทักษะใหม่ๆ ดังคำพูดที่ว่า “แม้อะไรก็เอาความรู้การดาคร้ว (การจัดเตรียมสิ่งของในการประกอบพิธีกรรม) เข้าไปทำงานกับมหาลัยฯ เป็นปราชญ์ชาวบ้าน ช่วยสอนงานตอง (ใบตอง) เครื่องเช่นไหว้ ทำงานกับวัยรุ่นต้องเข้าใจตัวเขาให้มาก ใช้ความเป็นแม่และเพื่อนให้คำปรึกษา เน้นขอความเห็นด้วย” (ปทุมมา สังข์ไย, สัมภาษณ์, 19 พฤษภาคม 2564) หรือกรณีของแม่ชุ่มที่ดำรงสถานะเป็นเจ้าผีของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และการเป็นม้าขี่ (ร่างทรง) ของผีเจ้านายแล้ว ก็ยังสามารถเนรมิตเงินที่ได้จากการฟ้อนผีเจ้านายไปในการดำเนินกิจกรรมการทำนุบำรุงพุทธศาสนาเพื่อสร้างบุญอีกด้วย ดังคำพูดว่า “หลังจากการฟ้อนผีเจ้านาย แม่จะเอาเงินเข้าวัดหมดเลย แปะ (ทำ) เป็นต้นเงินให้วัดแถวบ้าน การฟ้อนเพื่อยกชั้นครู ชั้นครู (เชิญครู) สามปีจะฟ้อนหนึ่งครั้ง แม่จะฟ้อนผีมดบางทีก็มีผีเจ้านาย เอาเงินจากการฟ้อนมาทำบุญ” (ชุ่ม แปะใจ, สัมภาษณ์, 11 กุมภาพันธ์ 2564) ซึ่งสะท้อนให้เห็นการใช้ความรู้ที่หลากหลายในการเข้าไปจัดการในพื้นที่แบบใหม่ๆ เช่น ความรู้พิธีกรรมแบบดั้งเดิม ความรู้สมัยใหม่ๆ อาทิ ความรู้ด้านจิตวิทยา การมีมนุษยสัมพันธ์ที่ดี การมีจิตสาธารณะ การปรึกษาหารือ การให้กำลังใจ การสื่อสารระหว่างวัย ฯลฯ

ดังนั้น ปฏิบัติการทางสังคมของผู้หญิง (agency) เสมือนการผสมผสาน รอยแยกของ habitus เก่า และพยายามเชื่อมต่อให้เกิดเป็นเป้าหมายของ habitus ใหม่ๆ แม้อาจไม่เข้มข้นมากพอ (difference in degree) เท่ากับการเข้าร่วม พิธีกรรม แต่ก็ยังส่งผลทำให้เกิดบุคลิก “การเป็นผู้นำ” ส่วนการเคลื่อนย้ายอำนาจ ไม่ได้ถูกแบ่งอำนาจออกจากกันอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด ในทางตรงกันข้าม ผู้หญิง คงมีอำนาจของผู้หญิงในการเป็นผู้นำประกอบพิธีกรรม พร้อมกับการเป็นผู้นำในการหารายได้เพื่อเลี้ยงดูครอบครัวและการทำชื่อเสียงให้แก่วงศ์ตระกูล รวมทั้ง การเป็นผู้นำทำงานเพื่อชุมชนและสังคม ซึ่งแสดงให้เห็นความสัมพันธ์ของอำนาจ ที่เชื่อมโยงไปมาระหว่างโลกศักดิ์สิทธิ์อย่างพิธีกรรมและโลกสามัญในหลากหลาย พื้นที่การสื่อสาร ดังภาพที่ 1

ภาพที่ 1 ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษแต่ละยุคสมัยจากอดีตจนถึงปัจจุบัน



- ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ ใช้วิธีการสวมรอยอำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์
- ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ ใช้วิธีการสวมรอยผีปญา ถอดรูปเดิม และแปลงร่างตัวตน
- ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน ใช้วิธีการแตกตัวตนแบบใหม่

ในขณะเดียวกัน การเคลื่อนย้ายอำนาจของผู้หญิงไม่ได้ถูกแบ่งอำนาจ ออกจากกันอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด ในทางตรงกันข้าม อำนาจที่มาจากความเชื่อ ของผีปู่ย่าได้ถูกเปลี่ยนไปเป็นอำนาจที่เกี่ยวข้องกับวิถีชีวิตและความเป็นอยู่ ทั้ง ของผู้หญิงและสมาชิกในสายตระกูลที่เข้าร่วมพิธีกรรม รวมทั้งคนภายนอกที่ ผู้หญิงเข้าไปมีปฏิสัมพันธ์ร่วมด้วย ส่วนอำนาจที่มาจากศกยภาพของผู้หญิงเอง ต่างมีความสัมพันธ์อย่างแยกไม่ออก เฉกเช่นอำนาจของผู้หญิงในการเป็นผู้นำ ประกอบพิธีกรรม พร้อมกับการเป็นผู้นำในการหารายได้เพื่อเลี้ยงดูครอบครัวและ การทำชื่อเสียงให้แก่วงศ์ตระกูล รวมทั้งการเป็นผู้นำทำงานเพื่อชุมชนและสังคม ซึ่งแสดงให้เห็นความสัมพันธ์ของอำนาจที่เชื่อมโยงไปมาระหว่างโลกศักดิ์สิทธิ์ อย่างพิธีกรรมและโลกความเป็นจริงในหลากหลายพื้นที่การสื่อสาร

6.3 ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้าหน้ากับลักษณะอำนาจที่เกิด จากตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) สามารถแสดงให้เห็นดังตารางที่ 2
ตารางที่ 2 ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงล้าหน้ากับลักษณะอำนาจที่เกิดจากตัวสื่อ พิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า)

ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal)	ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะ และตัวตนแบบใหม่ (changing status and creation of identity)	ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนาม ประลองและแข่งขัน (contesting space)
1. อำนาจแห่งความคุ้มครองจาก สิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างผีปู่ย่า 2. อำนาจแห่งการมอบหมาย สถานภาพ 3. อำนาจของการครอบครอง วัตถุสสาร (ใช้ทั้งสามข้อ)	1. อำนาจแห่งความคุ้มครองจาก สิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างผีปู่ย่า 2. อำนาจแห่งการมอบหมาย สถานภาพ 3. อำนาจของการครอบครอง วัตถุสสาร โดยช่วงที่ 1 และ 2 (พ.ศ. 1984-2500) ใช้ทั้ง 3 ข้อ ส่วนช่วงที่ 3 (พ.ศ. 2501 -2539) ใช้ 3 ข้อลดน้อยลง	1. อำนาจแห่งความคุ้มครองจาก สิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างผีปู่ย่า 2. อำนาจแห่งการมอบหมาย สถานภาพ 3. อำนาจของการครอบครอง วัตถุสสาร โดยใช้ข้อ 1-2 น้อย ลง แต่ใช้ข้อ 3 มาก

ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ ลักษณะอำนาจที่เกิดจากตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ผู้หญิงเลือกใช้คือ อำนาจแห่งความคุ้มครอง (coverage ascribed power) จากการมอบหมายของผีปู่ย่าเป็นหลัก เพราะเป็นอำนาจที่กินอาณาเขตเฉพาะสายตระกูล แต่มีพลังมากพอในการจัดการสิ่งต่างๆ ได้ ดังหลักฐานที่ว่า “ด้วยผีปู่ย่ามีกลไกและการทำหน้าที่ให้ระบบครอบครัวและเครือญาติดำรงอยู่และผลิตซ้ำต่อไปได้ เช่น การปรองดองกันในระหว่างเครือญาติ การแต่งงานของลูกหลานผู้หญิงของเครือญาติ การควบคุมพฤติกรรมทางเพศ รวมทั้งการให้โทษแก่ผู้ละเมิดกฎเกณฑ์ที่จะกระทำให้สมาชิกในตระกูลเจ็บป่วย” (จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2539: 89)

เมื่อเข้าสู่ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ ลักษณะอำนาจที่เกิดจากตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ผู้หญิงเลือกใช้มีอยู่ 2 รูปแบบคือ ช่วงแรกและช่วงที่สอง (พ.ศ. 1984-2500) ที่ยังคงใช้อำนาจแห่งความคุ้มครอง (coverage ascribed power) ที่เอื้อให้ผู้หญิงได้เสริมสร้างสถานภาพที่สูงขึ้นได้ ดังเช่นกรณีของเจ้าอุบลวรรณา¹³ จากหลักฐานที่ว่า “การออกมาเคลื่อนไหวเพื่อตอบโต้นโยบายของกรุงเทพฯ โดยใช้วิธีการอ้างคำกล่าวของวิญญูณผีบรรพบุรุษให้ยกเลิกข้อปฏิบัติการจัดเก็บภาษี ผ่านการประทับทรงร่างม้าขี่คือตัวของตนเอง จากการเป็นลูกสาวคนเล็กจึงมีบทบาทในการเป็นร่างทรง (ม้าขี่)” (เรียรชวย อักษรดิษฐ์, 2552: 15) ส่วนในช่วงที่สาม (พ.ศ. 2501-2539) ผู้หญิงมีการใช้อำนาจที่เกิดจากตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ลดน้อยถอยลง จากหลักฐานว่า “ผู้หญิงที่อพยพจากบ้านเก่าผิ่ต้นกำเนิดไปตั้งถิ่นฐานที่ย้ายไปใหม่ ทำให้เกิดรอยแยกระหว่างกลุ่มโคตรวงศ์เดิม และเกิดเป็นหิ้งผีปู่ย่าของแต่ละครอบครัวของตนเอง” (อัญชลี สิงหนะตร-ฤนาท, 2552) ประกอบกับข้อจำกัดของอาณาเขตอำนาจความคุ้มครองของผีปู่ย่าที่เฉพาะเจาะจงในสายตระกูล อาจไม่มีพลังมากพอที่จะต้านทานกับพลังภายนอกที่ได้เข้ามา ผนวกกับ

¹³ เจ้าอุบลวรรณา ธิตวงศ์เล็ก (พ.ศ. 2385-2429) ของ พระเจ้ากาวิโลรสสุริยวงศ์ เจ้าหลวงเชียงใหม่ (พ.ศ. 2399-2413) เป็นผู้ที่มีบทบาทด้านเศรษฐกิจ (นักธุรกิจหญิง) และดำรงสถานะม้าขี่ (ร่างทรง) ของตระกูล

ความจำเป็นของผู้หญิงที่ต้องออกไปทำงานนอกชุมชน ไม่สะดวกในการดูแลและเอาติดตัวไปด้วย จึงจ่ายอมละทิ้งหรือหิ้งผิปู่ย่าและชั้นผิปู่ย่าไปด้วย

ส่วนยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน ความสัมพันธ์ของอำนาจที่เชื่อมโยงในพื้นที่ทั้งสองเกิดรอยแยกขาดจากกัน ลักษณะอำนาจที่เกิดจากตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผิปู่ย่า) อย่างอำนาจแห่งความคุ้มครอง (coverage ascribed power) อำนาจแห่งการมอบหมายสถานภาพ (status conferral power) ก็ลดลง แต่ในทางกลับกัน ผู้หญิงใช้อำนาจแห่งการครอบครองที่มีอยู่ในวัตถุสสาร (offing power) ผ่านการเก็บรักษาและคงสภาพของหอหรือหิ้งผิปู่ย่า ชั้นผิปู่ย่า และวัสดุสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธีกรรมเอาไว้ ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า การที่ผู้คนและผู้หญิงต้องออกไปทำพันธกิจภายนอกชุมชนที่ใช้เพียง habitus ที่ถูกติดตั้งผ่านจิตสำนึกเหมือนที่ผ่านมาไม่มีประสิทธิภาพเพียงพอแล้ว ฉะนั้น ในยุคนี้จึงเรียกร้องการรักษาหอหรือหิ้งผิปู่ย่า ซึ่งมีคุณลักษณะที่จับต้องได้เสมือนการสร้างความเป็นรูปธรรมไว้เพื่อเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจอีกทางหนึ่งด้วย

ในทางตรงกันข้ามกลับมีเด็กรุ่นใหม่ตั้งคำถามว่า “ปู่ย่าอาจไม่มีบทบาทในการดำเนินชีวิตแล้วก็ได้นะ หิ้งที่บ้านเป็นพานมีผ้าขาวก็เอาไว้แบบนั้นแหละไม่เห็นมีใครสนใจ” (โสธญา ผัดใจ, สัมภาษณ์, 24 กุมภาพันธ์ 2564) ซึ่งชวนคิดต่อว่า “หากผิปู่ย่าไม่มีความสำคัญจริงแล้ว ทำไมไม่ทิ้งพานหรือหิ้งไป แต่ยังพบเห็นชั้นหรือหิ้งปู่ย่าอยู่ในบ้าน” ผู้วิจัยเห็นว่า รอยแยกของการเข้าไปมีส่วนร่วมของผู้คน (เด็กรุ่นใหม่ หรือคนที่ออกไปนอกชุมชน) ในพื้นที่ประกอบพิธีกรรมเพื่อสร้างจังหวะร่วมกัน (collective rhythm) นั้นหายไป หรือความรู้สึกเป็นเจ้าของ (sense of belonging) ลดน้อยลง ในทางกลับกัน ความเชื่อเรื่องผิปู่ย่าที่ติดตั้งผ่านมโนทัศน์ จิตสำนึก และการขัดเกลาทางสังคมแบบไม่รู้ตัวอาจจะไม่เข้มข้นเหมือนที่ผ่านมา เพราะไม่สามารถทำให้เกิดอารมณ์ร่วมในการเข้าถึงเท่ากับการเข้าร่วมพิธีกรรมด้วยตนเอง แต่ยังคงได้รับการถ่ายทอดต่อจากพ่อแม่ ครอบครัว สถาบันสังคมล้านนา เช่น การทดแทนบุญคุณพ่อแม่ การเป็นคนล้านนา หรือความเชื่อการกลับมาเกิดใหม่ของบรรพบุรุษในตัวลูกหลาน

6.4 ความสัมพันธ์ของอำนาจกับความรับผิดชอบผู้หญิงล้านนาในพื้นที่ การสื่อสารพิเศษ ดังแสดงไว้ในตารางที่ 3

ตารางที่ 3 ความสัมพันธ์ของอำนาจกับความรับผิดชอบผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การ
สื่อสารพิเศษ

ความสัมพันธ์ของ อำนาจกับความ รับผิดชอบผู้หญิง ล้านนาในพื้นที่การ สื่อสารพิเศษ	ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal)	ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลง สถานะและตัวตนแบบใหม่ (changing status and creation of identity)	ยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่ สนามประลองและ แข่งขัน (contesting space)
สัดส่วนของอำนาจ	ผู้หญิงมีอำนาจเพียงพอ/ มาก	ผู้หญิงมีอำนาจน้อยลง ต้อง พึ่งพาอีกฝ่ายเพิ่มมากขึ้น	ผู้หญิงมีอำนาจน้อยลง
จุดยืนต่อเรื่องอำนาจ	เท่าเทียมกัน อำนาจ ผู้หญิงสูงขึ้น อำนาจของ ผู้ชายและผู้อาวุโสเท่าเดิม แบบ generative power	จำนวนต่อระบบเศรษฐกิจ ทุนนิยมแบบเงินตรา แบบ zero sum game	ต่อรองแบบ distributive power
ความรับผิดชอบต่อ อำนาจ	ความรับผิดชอบต่อ อำนาจมาก	ไม่ไปในทิศทางเดียวกัน	ไม่ไปในทิศทางเดียวกัน

ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ เพียงแค่กำเนิดเกิดมาเป็นเพศหญิงในสังคมล้านนา ก็ได้รับมอบอำนาจและความรับผิดชอบให้กับตัวผู้หญิงแล้ว ดังหลักฐานจาก กฎหมายมังรายศาสตร์แสดงให้เห็นว่า เมื่อเด็กหญิงเติบโตขึ้น จะมีค่าตัวสูง ในช่วงวัยดังกล่าวลูกสาวมีความสำคัญต่อครอบครัวมาก ทั้งในด้านการจัดการ แรงงานการผลิตแล้ว ยังเป็นแกนกลางสำคัญในพิธีกรรมผีปู่ย่า” (อดิศร ศักดิ์สูง, 2550) ผู้หญิงจะเป็นใหญ่ในด้านโครงสร้างของสังคม โดยเฉพาะอำนาจดั้งเดิม ในการจัดการและเก็บรักษาทรัพย์สินของครัวเรือน การสืบทอดมรดกที่ดินของ ครัวเรือน (จิราลักษณ์ จงสถิตมัน, 2539: 77) ฉะนั้น ความศักดิ์สิทธิ์ของ เพศหญิง (feminine sociality) เป็นเพศทางวัฒนธรรมอันเป็นผลมาจากความ เชื่อที่หล่อหลอมกันมาในสังคมล้านนา และเป็นมโนทัศน์เกี่ยวกับกิจกรรมทาง วัฒนธรรมที่อยู่ตรงข้ามกับเพศสรีระ สัดส่วนของอำนาจ (ratio power) เพียงพอ ที่จะทำให้ผู้หญิงมีอำนาจมาก ซึ่งสะท้อนให้เห็นจุดยืนต่อเรื่องอำนาจที่เสมือน

เป็นการเสริมพลังอำนาจให้กับผู้หญิง แต่อีกทางหนึ่ง อำนาจของผีปู่ย่าที่สะท้อนระบบความอาวุโสและผู้ใหญ่ก็มีอำนาจเท่าเดิม ที่เรียกว่า “generative power” หรือ “win-win strategies” ความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจและความรับผิดชอบนั้น มีการกำหนดความรับผิดชอบผ่านบทบาทและสถานภาพให้กับผู้หญิงมาก จึงส่งผลให้มีอำนาจสูงตามไปด้วย

ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ สัดส่วนของอำนาจ (ratio power) ในช่วงแรกและช่วงที่สองอาจเพียงพอที่จะต่อรอง สำหรับช่วงสามไม่เพียงพอที่จะทำให้ผู้หญิงมีอำนาจมากแล้ว จึงทำให้เกิดการขึ้นตรงหรือพึ่งพาอีกฝ่ายหนึ่งเพิ่มมากขึ้นแบบทวีคูณ จากหลักฐานที่ว่า การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมที่เชื่อมโยงกับการสื่อสารและขนส่งที่ทันสมัย มีความคล่องตัวเพิ่มมากขึ้น การบริการ การจ้างงาน หรือการศึกษานอกหมู่บ้านได้นำพวกเธอ (ผู้หญิง) ออกจากการคุ้มครองของผีปู่ย่า (อัณฺชลิ สิงหนะตร-ฤนาท, 2552) ถือเป็นกระสะท้อนให้เห็นจุดยืนต่อเรื่องอำนาจ หากผู้หญิงต้องการเสริมพลังให้อำนาจยังคงดำรงอยู่ ช่วงที่สามใช้วิธีการจําแนกต่อระบบเศรษฐกิจทุนนิยมแบบเงินตรา ดังเช่นการปรับตัวเองด้วยการเลือกใช้และโอนอ่อนผ่อนตามอำนาจใหม่ๆ จากมิติทางเศรษฐกิจ การออกไปทำงานนอกชุมชนหาเงินมาจุนเจือครอบครัวเพื่อให้ยังคงดำรงบทบาทการเป็นผู้นำของครอบครัวเช่นเดิม ที่เรียกว่า “zero sum game” ส่วนความสัมพันธ์ระหว่างอำนาจและความรับผิดชอบของผู้หญิงไม่ไปในทิศทางเดียวกัน

ส่วนยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน สัดส่วนของอำนาจ (ratio power) ไม่เพียงพอที่จะทำให้ผู้หญิงมีอำนาจมาก ซึ่งสะท้อนให้เห็นจุดยืนต่อเรื่องอำนาจว่า หากผู้หญิงต้องการเสริมพลัง จำเป็นต้องใช้วิธีการต่อรองขอเพิ่มอำนาจ เช่น การแตกตัวตนใหม่ๆ ในพื้นที่การสื่อสารอันหลากหลาย ที่เรียกว่า “distributive power” หรือ “win-lose strategies” ดังกรณีของป่าตู่ยี่ที่สะท้อน

การต่อรองอำนาจในการเข้าไปทำงานกับภาครัฐ ดังคำพูดที่ว่า “บ่ก็ทำงานไปเป็นที่ปรึกษานายกเทศมนตรี อำเภอดอยหล่อ มาหลายสมัยแล้ว บ่ต้องเรียนรู้ระบบราชการ บ่ดูแลในส่วนของวัฒนธรรม การจัดงานของชุมชน และการติดต่อกับทางจังหวัด” (ศรีสมร วรรณใหม่, สัมภาษณ์, 5 พฤษภาคม 2564) ดังนั้นอำนาจที่มาจากโครงสร้างสังคมล้านนาไม่สอดคล้องกับสภาวะการณ์ที่เปลี่ยนแปลงไปและความรับผิดชอบของผู้หญิงที่ต้องเผชิญอีกต่อไปแล้ว ผู้หญิงจำต้องพาตัวเองไปหาพื้นที่การสื่อสารใหม่ๆ ภายนอกชุมชนในการปรากฏตัวและเสริมพลังเป็นหลัก โดยเฉพาะแหล่งที่มาของอำนาจที่มาจาก การปรับตัวของตัวผู้หญิงเอง ซึ่งเป็นกระบวนการใช้อำนาจผ่านการสร้าง “ความรู้ในแบบฉบับของผู้หญิง”

ทั้งนี้ จากที่ได้อธิบายมา แสดงให้เห็นว่า ความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงที่ลื่นไหลไปมาระหว่างพื้นที่การสื่อสารพิเศษในโลกศักดิ์สิทธิ์และโลกสามัญ กลับกลายเป็นจุดเด่นให้ผู้หญิงสามารถเลือกสรรปฏิบัติการจากพื้นที่การสื่อสารและอำนาจที่อยู่รอบๆ ตัวของพวกเขาที่เปลี่ยนแปลงไป เช่น การใช้พื้นที่ภายในและนอกชุมชนเข้ามาทดแทนพื้นที่ของสายตระกูล หรือการเพิ่มเข้ามาแบบผสมผสาน อย่างการใช้พื้นที่และอำนาจทางเศรษฐกิจมาผสมผสานกับอำนาจของผีปู่ย่า ทว่าก็เป็นภาระอันหนักหน่วงให้ผู้หญิงต้องแสวงหาพื้นที่การสื่อสารใหม่ๆ และการสั่งสมทุนชนิดต่างๆ มาใช้เป็นหน้าตักเพื่อต่อรองกับความเปลี่ยนแปลงที่เข้ามา โดยเป้าหมายหลักเพื่อรักษา “อำนาจเชิงวัฒนธรรม” (soft power) ให้คงอยู่สืบเนื่องต่อไป

6.5 ความสัมพันธ์ของอำนาจกับการสร้างและการสั่งสมทุนของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ ดังแสดงไว้ในตารางที่ 4

ตารางที่ 4 ความสัมพันธ์ของอำนาจกับการสร้างและการสังสมทุนของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ

ความสัมพันธ์ของอำนาจกับการสร้างและการสังสมทุนของผู้หญิงล้านนาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ	ผู้หญิงเป็นใหญ่ (matriarchal)	ผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ (changing status and creation of identity)	ผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน (contesting space)
<p>การปฏิบัติการณ์อำนาจกับทุน</p>	<p>ผ่านปฏิบัติการณ์ตามบทบาทหน้าที่ความรับผิดชอบ และสถานะภาพ</p> <ul style="list-style-type: none"> - จากทุนทางวัฒนธรรม ทุนทางสังคม และกลายมาเป็นทุนทางสัญลักษณ์ 	<ol style="list-style-type: none"> 1. ผ่านปฏิบัติการณ์แปรอำนาจที่เป็นธรรมชาติของฝ่าย <ul style="list-style-type: none"> - จากทุนทางวัฒนธรรมที่นำไปสู่ทุนทางสังคม และกลายมาเป็นทุนทางสัญลักษณ์และทุนทางเศรษฐกิจ 2. ผ่านปฏิบัติการณ์แปลงโครงร่างกายให้กลายเป็นแรงงาน สินค้า และปัจจัยการผลิตผ่านการกระทำทางเศรษฐกิจ <ul style="list-style-type: none"> - จากทุนทางเศรษฐกิจ ทุนทางวัฒนธรรมและทุนทางสังคมและกลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์ 	<p>ผ่านปฏิบัติการณ์ก่อหนุนของสถานะทางสังคมอันหลากหลาย</p> <ul style="list-style-type: none"> - ผสมผสานทุนเก่าและทุนใหม่ จากทุนทางวัฒนธรรม ทุนทางสังคม สังคมเกิดเป็นทุนทางสัญลักษณ์และทุนทางเศรษฐกิจ
<p>อำนาจที่ได้รับจากทุน</p>	<p>อำนาจเชิงสัญลักษณ์จากการเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ บารมี และการยอมรับจากคนในตระกูล</p>	<p>อำนาจเชิงวัฒนธรรมจากสถานภาพการเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์ และการยอมรับเคารพนับถือจากคนในสังคมผ่านการเป็นนักธุรกิจหญิง และการเป็นลูกสาวที่ดี</p>	<p>อำนาจเชิงวัฒนธรรมจากการมีสถานะทางสังคม อันหลากหลายเพื่อไว้ใช้แตกตัวตนและพลิกโฉมหน้าใหม่ๆ ได้ง่าย</p>

ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ ผู้หญิงใช้กระบวนการแปรอำนาจจากการกำหนดบทบาทหน้าที่และความรับผิดชอบของโครงสร้างสังคมล้านนา ผ่านพื้นที่การสื่อสารทั้งสองส่วน ให้กลับกลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) ที่ทำให้ผู้หญิง (เจ้าของทุน) เกิดความได้เปรียบหรือเกิดผลประโยชน์คือ “การมีสถานะเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์” (sacred gender) การยอมรับ การให้ความเคารพนับถือ และการเชื่อฟังจากคนในสายตระกูลกลุ่มผีปู่ย่า ซึ่งสอดคล้องกับ Pierre Bourdieu (1986b) ที่เสนอว่า สิ่งที่ทำให้กลุ่มคนบางกลุ่มมี “บารมี” ได้ เป็นผลจากการมี “ทุนทางสัญลักษณ์” ซึ่งมีได้เกิดขึ้นเอง แต่ต้องอาศัยการแฝงฝัง habitus ต่างๆ ที่สอดคล้องลงไปในตัวผู้กระทำการ โดยผ่านกระบวนการขัดเกลาทางสังคม ยิ่งไปกว่านั้น การใช้อำนาจบารมีจากคุณธรรมและอำนาจจากขนบธรรมเนียมประเพณีที่แฝงอยู่ในทุนทางสัญลักษณ์ของผู้หญิง ทำให้ผู้คนเคารพนับถือนั่นเอง ขณะที่อำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) จะไร้ผล หากปราศจากอำนาจศีลธรรมที่ผู้หญิงจำเป็นต้องมีควบคู่กันไปด้วย

ขณะที่ทุนทางสัญลักษณ์จะก่อผลที่เป็นมูลค่าได้ ก็ต่อเมื่อผู้กระทำการอีกกลุ่มที่ปราศจากทุนดังกล่าวได้รับการแฝงฝังกระบวนการรับรู้และประเมินคุณค่าต่างๆ ที่เอื้อให้เห็นคุณค่าของคุณสมบัติเหล่านั้นได้ เช่น การที่ผู้หญิงใช้ “ตำแหน่งแห่งที่อันเป็นที่ยอมรับ” จาก “สถานภาพทางสังคม” (status) ที่ได้มาจาก “ชาติกำเนิด” (ที่เกิดเป็นผู้หญิงหรือการเป็นลูกสาวโตและคนเล็กของสายตระกูล) และ “บารมี” (charisma) (ที่เกิดจากปฏิบัติการของตัวเอง) เป็นอำนาจประเภทหนึ่งที่ไม่จำเป็นต้องมาจากมิติทางเศรษฐกิจหรือการเมือง แต่เป็นอำนาจที่เหนือธรรมดา อำนาจทางจิตใจของ “คนพิเศษบางคน” ซึ่งมีลักษณะเป็นอำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) ที่มาจากปฏิบัติการของโครงสร้างสังคมที่ให้กับผู้กระทำการ (ตัวผู้หญิง) ผ่าน habitus ร่วมของคนล้านนา จึงมีพลังเข้าไปจัดการกับจิตสำนึกหรือความไม่รู้ตัว นอกจากจะมีส่วนทำให้ผู้คนสามารถรับรู้และเชื่อมโยงกับวิถีชีวิตได้อย่างเป็นอัตโนมัติแล้ว อีกด้านยังทำให้การใช้อำนาจของผู้หญิงไม่ถูกตั้งคำถามเสมือนเกิดขึ้นราวกับธรรมชาติ

ยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ ช่วงแรกและช่วงที่สอง ผู้หญิงใช้กระบวนการแปรอำนาจที่เป็นธรรมชาติเป็นธรรมชาติของผีปู้ยาคือ ทูทางวัฒนธรรม (cultural capital) แบบเดิมและสร้างใหม่ให้กลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์ (symbolic capital) กับการสร้างทุนทางสังคมแบบใหม่ นำไปสู่ทุนทางเศรษฐกิจที่ทำให้ผู้หญิง (เจ้าของทุน) เกิดความได้เปรียบหรือเกิดผลประโยชน์คือ “การมีสถานะเป็นเพศศักดิ์สิทธิ์” (sacred gender) การยอมรับ การให้ความเคารพนับถือ การเชื่อฟัง จากคนในสายตระกูลกลุ่มผีปู้ยาคือและผู้คนในสังคมล้านนา ซึ่งนำไปสู่อำนาจบารมี จากคุณธรรม (charisma) และการเป็นนักธุรกิจหญิง (เจ้าอุบลวรรณา) ที่ประสบความสำเร็จ ช่วงที่สาม เป็นกระบวนการแปรอำนาจจากการเรียนรู้ที่จะสั่งสมทุนชนิดใหม่ เช่น การสร้างและสะสมทุนทางเศรษฐกิจ (economic capital) ที่สำคัญเป็นอันดับแรกๆ ทุนทางวัฒนธรรม (cultural capital) และทุนทางสังคมมาปรับใช้ เพื่อยังคงรักษาทุนเชิงสัญลักษณ์ (symbolic capital) ทำให้ผู้หญิง (เจ้าของทุน) เกิดความได้เปรียบหรือเกิดผลประโยชน์คือ “การเป็นลูกสาวที่ดี” ออกไปทำงาน นอกชุมชน ส่งเงินกลับบ้านจนเจือพ่อแม่ ทำให้เกิดอำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) จากการมีหน้ามีตาของผู้หญิงในชุมชน และเป็นเครื่องหมายแสดงฐานะทางเศรษฐกิจของครอบครัว ดังหลักฐานที่ว่า “การออกไปทำงานภายนอกชุมชน เพื่อหารายได้จุนเจือครอบครัว หลังจากแต่งงานผู้ที่ทำงานในเมืองมักจะส่งเงินให้พ่อแม่ทุกๆ เดือน เพื่อชำระหนี้สินค่าใช้จ่ายประจำวัน การศึกษาของน้องชาย การสร้างบ้านซ่อมแซม หรือซื้อที่ดิน ความรู้สึกที่ต้องรับผิดชอบสวัสดิภาพของครอบครัวเป็นภาระผูกพันของหญิงสาวภาคเหนือที่มีรากฐานจากอุดมการณ์ผีปู้ยาคือ และได้ส่งต่อไปยังลูกสาวจากรุ่นสู่รุ่น” (อัญชลี สิงหนัตร-ธนาท, 2552)

อีกแง่มุมหนึ่งจากแนวคิดโครงสร้างสังคมและผู้กระทำการของ Pierre Bourdieu (1986a) พบว่า แม้ผู้หญิงไม่ได้ใช้อำนาจทางเศรษฐกิจแบบเปิดเผย แต่เป็นการแปลงโฉม “การกระทำทางเศรษฐกิจ” ให้กลายเป็น “การกระทำเชิงสัญลักษณ์” ที่ดูราวกับว่าไม่หวังผลตอบแทนจากครอบครัว ซึ่งปฏิบัติการดังกล่าวเป็นการแปรรูปอำนาจให้กลายมาเป็น “ความเสียสละ ความมีน้ำใจ เอื้ออารี สายใยผูกพัน ความซาบซึ้ง และความเกรงอกเกรงใจ” ผ่านภาพการเป็นผู้หญิง

และลูกสาวที่ดีในบทบาทตามประเพณีที่พึงมีต่อครอบครัวล้านนา เสมือนเป็นกระบวนการต่อรองอำนาจของปัจเจกบุคคล (ผู้หญิง) กับโครงสร้างสังคมที่ครอบเอาไว้อีกคำรบหนึ่ง

ในทางกลับกัน ครอบครัวก็อาศัยตรรกะของความรับผิดชอบอันเกิดจากความรู้สึกเป็นหนี้บุญคุณ ซึ่งอิงกับสายใยของความรู้สึกรักใคร่ผูกพันกับพ่อแม่แปลงโฉมหนี้ที่เป็นตัวเงิน ไม่ว่าจะเป็ค่าใช้จ่ายในการเลี้ยงดู การอบรมสั่งสอน การให้ศึกษา หรือการหล่อหลอมทางสังคมให้กลายเป็นความรักใคร่ผูกพันกับเลือดในอก ความสำนึกในบุญคุณ ความกตัญญูต่อบุพการีให้ลูกสาวจำเป็นต้องตอบแทนให้กับครอบครัวด้วยเช่นกัน ดังที่ Pierre Bourdieu (1986b) เสนอว่าการแปลงร่างของอำนาจที่จะสร้างการยอมรับ ซึ่งปฏิบัติการอยู่ในชีวิตประจำวัน ผ่านการทำงานของกลไกสถาบันต่างๆ ของสังคม อย่างในกรณีนี้ผ่านครอบครัวและความเชื่อของชุมชนล้านนา ซึ่งสถาบันเหล่านี้ต่างทำหน้าที่ครอบงำและถูกครอบงำอยู่ตลอดเวลา แต่คนส่วนใหญ่จะ 모르ตัว เพราะถูกอำพรางให้เกิดการยินยอมพร้อมใจ (consent) ในรูปแบบที่เรียกว่า “ความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์”

ยิ่งไปกว่านั้น ไม่ว่าจะในสังคมแบบดั้งเดิมหรือในสังคมแบบใหม่ การครอบงำทางอำนาจก็ดำรงอยู่มาได้เสมอ โดยเปลี่ยนรูปแบบจากการบีบบังคับแบบเปิดเผยและการกดขี่กลายมาเป็นการครอบงำในเชิงสัญลักษณ์ ซึ่งจะมีคุณค่าเป็นเชิงบวก การครอบงำในลักษณะโน้มน้าวใจ โดยใช้อารมณ์ความรู้สึกเป็นเครื่องมือ เช่นนี้ อันที่จริงแล้ว เป็นการครอบงำที่มีประสิทธิภาพมากกว่าด้วยซ้ำ เนื่องจากความหมายทางสัญลักษณ์สามารถปิดบังซ่อนเร้นได้ นั่นคือมิติทางเศรษฐกิจ เช่น ทรัพย์สินเงินทอง ที่ดิน บ้าน วัตถุสิ่งของ ฯลฯ และมิติทางอำนาจ เช่น ความรุนแรง การครอบงำ การกดทับ ฯลฯ

ในยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขัน ผู้หญิงได้ใช้กระบวนการแปรอำนาจจากการเรียนรู้ที่จะผสมผสานทุนชนิดต่างๆ ทั้งแบบเก่าและแบบใหม่ ดังเช่นการสะสมและการสร้างทุนทางวัฒนธรรม (cultural capital) พร้อมๆ กับทุนทางสังคม (social capital) มาปรับใช้ เพื่อยังคงรักษาและก่อให้เกิดทุนเชิงสัญลักษณ์ (symbolic capital) ทำให้ผู้หญิง (เจ้าของทุน) เกิดความ

ได้เปรียบหรือเกิดผลประโยชน์คือ “การมีสถานะทางสังคมอันหลากหลาย” เพื่อใช้ในการแตกตัวและพลิกโฉมหน้า ซึ่งเกิดจากชุดอำนาจความรู้แบบฉบับผู้หญิงเอง การปฏิบัติการของผู้หญิงเพื่อใช้สถานะทางสังคมที่มีลักษณะเกื้อหนุน และส่งเสริมสถานภาพอย่างแยกไม่ออก ไม่ใช่เพียงการสร้างวาทกรรมเพื่อการผลิตอำนาจของเพศเท่านั้น แต่ผู้หญิงสามารถสร้างสถานะทางสังคมผ่านชุดอำนาจที่หลากหลาย ได้แก่ การดำรงสถานะเก้าอี้ของสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ผู้หญิงทุกคนมีส่วนร่วม ม้าขี่ (ร่างทรง) จากการพ้อนผีเจ้านาย สิ่งศักดิ์สิทธิ์ ทวยเทพ กษัตริย์และนักรบล้านนา การเป็นเซฟประกอบอาหาร (แม่รู้ใจ) ผู้ทำนุบำรุงพระพุทธศาสนา (แม่ซุ่ม) ครูภูมิปัญญา (แม่แดง) วิทยากรอบรม ภูมิปัญญา นักธุรกิจ นักการเมืองท้องถิ่น การเป็นผู้ช่วยเหลือของสังคม (ป่าตู่) นักเรียนในโรงเรียนผู้สูงอายุ (แม่ยุพิน) หัวคะแนนการเมืองท้องถิ่น (แม่ศรีประทีป) ตลอดจนการเป็นผู้เข้าประกวดนางงามในเวทีนางสาวเชียงใหม่ (แม่อัมพร) ที่มีสถานะช่วยหนุนเสริมให้ผู้หญิงสามารถดำรงรักษาอำนาจ การผลิตความหมายใหม่ หรือการสร้างอำนาจในการเข้าไปนิยามตัวตน และสร้างพื้นที่ทางสังคมให้แก่พวกเธอเองได้ โดยไม่ได้ยึดติดเฉพาะอำนาจที่มาจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์อย่างผีปู่ย่า ดังนั้น ในยุคปัจจุบันนี้วิถีชีวิตของผู้หญิงจึงดำรงอยู่ในพื้นที่การสื่อสารของโลก พิธีกรรมผ่านสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ลื่นไหลไปมากับพื้นที่การสื่อสารโลกสามัญในชีวิตประจำวันของการมีอาชีพที่ต้องทำมาหากิน การช่วยเหลือ ชุมชนและสังคม รวมไปถึงพันธกิจความรับผิดชอบแบบเดิม เพื่อความอยู่รอดของครอบครัวที่เป็นไปตามหน้าที่ที่ได้รับมอบหมายจากวิญญาณบรรพบุรุษผีปู่ย่า และสิ่งศักดิ์สิทธิ์อื่นๆ เช่น ผีเจ้านาย หรือทวยเทพต่างๆ

7. อภิปรายผลการวิจัย

Soft Power ของผู้หญิงที่ซุกซ่อนใน Habitus ของสังคมล้านนา vs. การลื่นไหลไปมาในพื้นที่การสื่อสารพิเศษระหว่างโลกศักดิ์สิทธิ์และโลกสามัญ

จากการทบทวนวรรณกรรมและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องของผู้วิจัย พบว่า พื้นที่การสื่อสารของผู้หญิงส่วนใหญ่ไม่ค่อยมีพื้นที่การสื่อสารเป็นของตัวเอง จึงจำเป็นต้องไปใช้พื้นที่อื่นๆ และมักจะยึดกุมพื้นที่โลกภายนอกชุมชนในการปรากฏตัวและเสริมสร้างอำนาจเป็นหลัก อาทิ พื้นที่ของผู้ชายอย่างพื้นที่ทางการเมือง พื้นที่ของสื่อมวลชน พื้นที่สาธารณะ หรือพื้นที่นอกขอบของสังคม และที่สำคัญ ยังไม่ค่อยพบการศึกษาผู้หญิงที่เสริมสร้างอำนาจระหว่างพื้นที่การสื่อสารในโลกศักดิ์สิทธิ์และโลกสามัญมากเท่าใดนัก

ในกรณีของผู้หญิงเข้าไปใช้พื้นที่ของผู้ชายนั้น ดังเช่น งานวิจัยของ พิไลวรรณ ฉายแสง (2561) เรื่อง *การสื่อสารเพื่อสร้างอัตลักษณ์เพศหญิงในพื้นที่มวยไทย* พบว่า รูปแบบการออกกำลังกายในพื้นที่ของมวยไทย เป็นพื้นที่ที่ผู้หญิงชนชั้นกลางใช้ในการทบทวน และสร้างความรู้ให้กลายเป็นทุนชนิดต่างๆ รวมไปถึงการบ่งบอกรสนิยมและจริต ผ่านการใช้พื้นที่นี้ผลิตสารและสื่อสาร รวมทั้งตัวตนที่แตกต่างไปจากผู้หญิงและผู้ชายชนชั้นอื่นในสังคม

แม้กระทั่งการเสริมอำนาจของผู้หญิงในพื้นที่ทางการเมือง ดังงานวิจัยของ วิเศษ สุจินทร์ (2544) เรื่อง *การเคลื่อนไหวในพื้นที่สาธารณะของผู้หญิงในการจัดการป่าชุมชนจังหวัดลำพูน* ที่พบว่า เมื่อกรมป่าไม้ประกาศพื้นที่ป่าเป็นวนอุทยาน ทำให้เกิดผลกระทบกับคนในชุมชน จึงเป็นชนวนเหตุให้ผู้หญิงเข้ามามีบทบาทในการเคลื่อนไหวภายในชุมชน ผ่านการเข้าไปเป็นคณะกรรมการป่าชุมชน ด้วยการใช้สิทธิทางประเพณี หรือการปรับเปลี่ยนบทบาท “แม่ของลูก” มาเป็น “แม่บ้านอนุรักษ์” หรืองานวิจัยของ อ้อมทิพย์ เมฆรักษาวนิช แคมป์ และคณะ (2549) เรื่อง *บทบาทการสื่อสารในการเสริมพลังความเข้มแข็งของผู้หญิงในการปกครองท้องถิ่น* ที่พบว่า ผู้นำหญิงมีศักยภาพการสื่อสารในการจัดการข่าวสาร การแสวงหาข้อมูล การตรวจสอบข้อมูลเพื่อประกอบการตัดสินใจ ทำให้ศักยภาพการสื่อสารเป็นตัวผลักดันพลังอำนาจให้กับตัวผู้หญิงในพื้นที่การปกครองท้องถิ่นเอง

นอกจากนี้ ผู้หญิงยังมีการเสริมสร้างอำนาจในพื้นที่สื่อมวลชน เช่น งานวิจัยของ กนกวรรณ ไหมสนธิ์ (2544) เรื่อง *การต่อรองอำนาจของผู้หญิงจาก*

การนำเสนอเรื่องราวผ่านสื่อนิยายสารไทย ที่พบว่า มีการต่อรองด้วยการใส่รหัสของผู้หญิงเอง (encoder) ได้แก่ การกลับทิศทางเสียใหม่ เช่น อายุมากขึ้นก็ยังมี ความสวยงาม หรือการถ่ายแบบเป็นการเปิดเผยเรื่องราวที่ไม่เคยทำมาก่อน การนำภาพบวกไปใส่แทนภาพลบ เช่น การสวมบทบาทเป็นคนชาติอื่น ใช้ความสนุกสนาน และการเปลี่ยนความหมายใหม่โดยภาพแบบฉบับเหมารวมยังอยู่ เช่น การนำเสนอภาพหน้าอกใหญ่ ที่สะท้อนการเป็นผู้หญิงอย่างสมบูรณ์ และงานวิจัยของ บุษบรรณ จินเจริญ (2544) เรื่อง การต่อสู้ทางวาทกรรมของโสเภณีหญิงไทยจากสื่อกระแสหลักสู่เว็ลด์ไวด์เว็บ ที่พบว่า สื่อเว็ลด์ไวด์เว็บที่เปิดโอกาสให้มีการสื่อสารแบบสองทางและปฏิสัมพันธ์ได้ทันที (interactive) สามารถทำหน้าที่เป็นเวทีสาธารณะทางสังคมให้แก่โสเภณีที่มีความรู้ หรือรวมพลังเป็นกลุ่ม ได้มีโอกาสเปิดตนเองออกจากโลกส่วนตัวก้าวเข้าสู่เวทีสาธารณะเพื่อสร้างอัตลักษณ์และความหมายใหม่ให้แก่ตนเอง คือความหมายของการเป็นผู้หญิงดี ต่อสู้ชีวิต ความหมายของโสเภณีในฐานะผู้ประกอบการอาชีพประเภทหนึ่ง และความหมายของโสเภณีในฐานะผู้ที่มีอำนาจต่อรอง

อีกทั้งการใช้พื้นที่สาธารณะกลางคืน เช่น งานวิจัยของ อิงอร ดอนพนัส (2550) เรื่อง การสื่อสารกับการต่อสู้เพื่อสร้างความหมายของผู้หญิงเที่ยวกลางคืน ที่พบว่า วัฒนธรรมผับได้กลายมาเป็นเวทีให้ผู้หญิงเข้าไปสื่อสารเพื่อต่อสู้และต่อรอง ตั้งแต่การรื้อถอนความหมายเดิมที่สังคมมีต่อผู้หญิงเที่ยวกลางคืนว่า เป็น “ผู้หญิงไม่ดี” มาสู่พื้นที่ในการขยายเส้นขอบฟ้าของประสบการณ์ส่วนบุคคล และงานวิจัยของ อุมภรณ์ หนูเขียว (2552) ที่ศึกษาเรื่อง การสื่อสารเพื่อต่อรองและต่อสู้ความหมายของผู้หญิงร้องเพลงกลางคืน และพบว่า ผับเป็นพื้นที่ที่มีนิยามความหมายอันคลุมเครือ ไม่มีเส้นแบ่งที่ชัดเจนด้านการให้ความหมาย จึงเป็นพื้นที่ที่เปิดโอกาสให้ผู้หญิงร้องเพลงกลางคืนสามารถมีอำนาจและเข้าไปช่วงชิงนิยามความหมาย อาทิ การหยิบเอาทั้งความเป็นเพศหญิงมาใช้ในการสื่อสารแบบผู้หญิงในการทำงานร้องเพลงอย่างปกติทั่วไป แต่หากได้รับการดูถูกศักดิ์ศรี ผู้หญิงจะหยิบเอาการสื่อสารแบบผู้ชาย เช่น กลยุทธ์การสื่อสารแบบ “ตาต่อตา ฟันต่อฟัน” เข้ามาใช้ต่อรอง ฯลฯ

ขณะที่งานวิจัยในข้างต้นแสดงให้เห็นศักยภาพของผู้หญิงกับการสื่อสาร เพื่อเสริมสร้างอำนาจและการช่วงชิงพื้นที่การสื่อสารต่างๆ ด้วยการกำหนด กลยุทธ์การสื่อสาร ยุทธวิธีในการต่อรอง การใช้ทุนในการสร้างความหมายใหม่ๆ หรือการวิเคราะห์คุณลักษณะของสื่อในพื้นที่ต่างๆ เพื่อใช้ในการต่อรอง แต่ทว่า ยังคงยืนยันพื้นที่อยู่ที่บทบาทและสถานภาพของ “ผู้หญิงที่ขบถต่อสังคมหลัก การ แสดงออกในทางภาพลบ และการใช้พื้นที่ของผู้ชายในการสื่อสารและต่อรอง” รวมทั้งมุมมองการวิเคราะห์ที่ยึดกรอบองค์ความรู้ทางตะวันตกเป็นสำคัญ

สำหรับผลการวิจัยที่ได้ในครั้งนี้ กลับแสดงให้เห็นถึงการใช้พื้นที่ การสื่อสารของผู้หญิงเพื่อเสริมสร้างอำนาจที่มีความแตกต่างจากการศึกษา การใช้พื้นที่การสื่อสารของผู้หญิงในข้างต้น จากการย้อนรอยถอยหลังกลับไป ในอดีตจวบจนปัจจุบัน พบว่า ตั้งแต่ยุคผู้หญิงเป็นใหญ่ที่อิงบริบทสังคม เกษตรกรรมผู้หญิงก็ไม่ได้อยู่แต่ “พื้นที่บ้านและครัวเรือน” เท่านั้น หากแต่อยู่ ตามที่ต่างๆ ซึ่งเป็น “พื้นที่ภายในชุมชน” ไม่ว่าจะเป็นเรือกสวนไร่นาหรือภาค (ตลาด) จึงมีผลมาถึงการเคลื่อนที่ของผู้หญิงที่สามารถโยกย้ายไปมาได้ง่าย แม้กระทั่งในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ได้เกิดการ เปลี่ยนแปลงของการลากเส้นกั้นระหว่างโลกศักดิ์สิทธิ์และโลกสามัญภายใน ชุมชนและภายนอกชุมชนที่นับวันเริ่มแยกสองโลกนี้ออกจากกัน ซึ่งมีผลมาถึง การเคลื่อนที่ของผู้หญิงเริ่มออกสู่ภายนอกชุมชน เพราะอาณาเขตอำนาจ แห่งความคุ้มครองของผีปู่ย่า (coverage ascribed power) ที่มอบหมาย (power to) ให้กับผู้หญิงในการดูแลจัดสรรทรัพยากรต่างๆ ของครัวเรือน และสายตระกูล (power over) ที่จำกัดอยู่ในพื้นที่สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) และพื้นที่โลกสามัญภายในบริเวณบ้านหรือภายในชุมชนอาจไม่ เพียงพอกับความรับผิดชอบที่เปลี่ยนแปลงไป การขยับขยายไปใช้พื้นที่ใน โลกสามัญและ “พื้นที่สาธารณะนอกชุมชนอย่างพื้นที่เศรษฐกิจสมัยใหม่” หรือยุคผู้หญิงเข้าไปในพื้นที่สนามประลองและแข่งขันได้เคลื่อนย้ายไปสู่ “พื้นที่ สาธารณะแบบสมัยใหม่” เช่น พื้นที่ทางการเมือง พื้นที่ทางธุรกิจ พื้นที่ในการ ประกอบอาชีพ พื้นที่ในโลกวิชาการและการศึกษา พื้นที่การช่วยเหลือชุมชนและ

สังคม ฯลฯ เป็นการใช้สถานภาพทางสังคมที่หลากหลายเกื้อหนุนอำนาจ ดังเช่น อำนาจร่วม (power with) ที่เกิดจากการรวมกลุ่ม หรืออำนาจภายในที่เกิดจาก ตัวปัจเจกบุคคล (power within) ในการจัดการวิถีชีวิตของตัวเอง การเพิ่มพูน ความรู้ความสามารถ การเพิ่มพูนความรู้ใหม่ๆ ไป อาจทำให้สามารถเสริมสร้าง พลังอำนาจให้แก่ผู้หญิงและฟื้นฟูอำนาจของผีปู่ย่าได้บ้าง

ข้อค้นพบที่สำคัญอีกประการก็คือ ในสองยุคหลังการปรากฏตัวของ ผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสารพิเศษ ยังคงอยู่ภายใต้การกำกับของความเชื่อผีปู่ย่า เฉกเช่นเดิมนั้น เพราะปฏิบัติการดังกล่าวเป็นกระบวนการขัดเกลาทางสังคม ผ่านภาคปฏิบัติในการสร้างความชอบธรรมทางความคิดและจิตสำนึก ซึ่งเป็นการ ทำงานด้วยกลไกการสร้างความยินยอมพร้อมใจ (consent) ที่แสดงออกมาแบบ ไม่รู้ตัว หรือที่เรียกว่า habitus ก็ส่งผลให้ผู้หญิงที่เป็นผู้กระทำการ (agency) จำเป็นต้องใช้ทุนต่างๆ ควบคู่ไปด้วย ดัง Pierre Bourdieu (1986b) ซึ่งเห็นว่า “ทุนเป็นเรื่องของอำนาจ” ที่จะถูกนำไปใช้ในการหนุนเสริมทำให้เกิดพลังอำนาจ เช่น การใช้ทุน embodied form ที่แฝงฝังในร่างกาย ทุน institutionalized form จากพันธกิจการเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัวและการสืบทอดพิธีกรรมผีปู่ย่า กลับ กลายเป็นทุนทางสัญลักษณ์ก่อให้เกิดอำนาจเชิงวัฒนธรรม (soft power) นำไป สู่ทุนทางสังคมจากการยอมรับและมีชื่อเสียงของคนในสายตระกูล คนในชุมชน และคนภายนอกชุมชน

ในที่สุดแล้ว การผสมผสานของใหม่กับของเก่าอาจดูเหมือนเป็นการ ยอมรับและยอมจำนนต่อโครงสร้างสังคม (structure) แต่อันที่จริงแล้ว แบบ ปฏิบัติในชีวิตประจำวันได้ช่วยให้ผู้หญิงที่เป็นผู้กระทำการ (agency) ไม่ต้องฝืน ตัวเองด้วยการละทิ้งความคุ้นเคยเดิมไปทั้งหมดเพื่อยอมรับของใหม่ การปรับ ตัวแบบนี้อาจเรียกได้ว่าเป็นการต่อสู้และต่อรองอย่างหนึ่ง ท่ามกลางเงื่อนไขอัน จำกัฏ และเป็นการสร้างทางเลือกให้กับวิถีการดำเนินชีวิตท่ามกลางขีดจำกัดของ โครงสร้างทางสังคมที่ค่อยๆ เปลี่ยนไป การแตกตัวของอำนาจแบบใหม่ของผู้หญิง ก็เป็นกลยุทธ์การสื่อสารที่ใช้เล่นเกมอำนาจชนิดหนึ่งเช่นกัน เฉกเช่นในยุคผู้หญิง เปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ เกมอำนาจของผู้หญิงลดลง ปฏิบัติการ

ทางสังคมใหม่จะเพิ่มขึ้น เพื่อให้ยังคงรักษาแบบปฏิบัติที่เป็นรากเหง้าและช่วย
สั่งสมความเคยชินแบบใหม่ไว้ได้ ดังนั้น อำนาจสามารถเดินทางข้ามพื้นที่และ
เปลี่ยนรูปของปฏิบัติการที่แสดงออกซึ่งพลังและอิทธิพลได้ トラบเท่าที่ผู้หญิงเป็น
ตัวแทนการทำงานอย่างมีประสิทธิภาพภายใต้บริบทแวดล้อมที่เหมาะสม

ดังนั้น พื้นที่การสื่อสารพิเศษกลับกลายเป็นคุณลักษณะเด่นที่ทำให้
ผู้หญิงล้าหน้าในสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) สามารถปรากฏตัวลื่นไหลไป
มาระหว่างพื้นที่โลกศักดิ์สิทธิ์และพื้นที่โลกสามัญได้อย่างไม่ยากนัก การที่เส้นกัน
แบ่งแยกระหว่าง “โลกส่วนตัว” และ “โลกส่วนรวม โลกสาธารณะ” ในสังคมล้าหน้า
ที่ไม่ค่อยมีมากนัก ทำให้การจัดแบ่งพื้นที่ทางกายภาพและเชิงนามธรรมที่ไม่ได้
แยกขาดจากกัน จึงมีผลมาถึงการเคลื่อนที่ของผู้หญิงที่สามารถโยกย้ายไปมาได้
ง่ายอย่างเป็นพลวัต รวมทั้งทำให้ผู้หญิงสามารถยังคงยืนหยัดรักษาสื่อพิธีกรรม
บูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ที่ตนเองเคยครอบครองพื้นที่การสื่อสารแห่งนี้มาก่อน

8. บทสรุป

ในอดีตยุคผู้หญิงเป็นใหญ่อำนาจในโลกศักดิ์สิทธิ์ลื่นไหลมาสู่โลกสามัญ
แต่ในยุคปัจจุบันผู้หญิงต้องสร้างอำนาจในโลกสามัญจึงจะลื่นไหลไปสู่โลก
ศักดิ์สิทธิ์ได้ อันหมายความว่า นโยบายหรือหน่วยงานที่เกี่ยวข้องต้องเปิดพื้นที่
ให้ผู้หญิงมากขึ้น เพราะหากไม่มีอำนาจในโลกสามัญแล้ว ผู้หญิงก็ไม่สามารถที่
จะรับบทบาทจากการสวมรอยอำนาจแห่งความคุ้มครองจากผีปู่ย่า (coverage
ascribed power) จากโลกศักดิ์สิทธิ์ได้ และการที่อำนาจลื่นไหลไปมาทำให้ผู้หญิง
ยังคงรักษาสถานภาพและบทบาทที่อาจจะปรับเปลี่ยนไปบ้าง เฉกเช่นในยุคผู้หญิง
เปลี่ยนแปลงสถานะตัวตนแบบใหม่ ที่ผู้หญิงมีการปฏิบัติการแปลงโฉมร่างกายให้
กลายเป็นแรงงานสินค้าและปัจจัยการผลิตผ่านระบบเศรษฐกิจอยู่บน habitus ของ
ความเชื่อผีปู่ย่า ดังหลักฐานที่ว่า “ความคาดหวังและถูกสอนให้มีความรับผิดชอบ
ภายในครอบครัวต่อภาระหน้าที่ของการเป็นผู้ผลิต และดูแลครอบครัวไปจน
ตลอดชีวิต ซึ่งถูกถ่ายทอดจากแม่ไปสู่ลูกสาว” (ยศ สันตสมบัติ, 2536: 32) ซึ่ง
นำมาสู่ท่อนที่แฝงฝังในร่างกาย (embodied form) อย่างคุณลักษณะเฉพาะของ

ผู้หญิงที่มี “ความเป็นผู้นำครอบครัว” เป็นกระบวนการทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางร่างกายและจิตใจกลายเป็นสำนักปกติส่วนหนึ่งของการดำเนินชีวิตในประจำวัน จากบทบาทผู้นำในการจัดการรูปแบบเชิงที่ดิน (เดิม) มาสู่บทบาทผู้นำในการจัดการรูปแบบเชิงวัตถุเงินทอง (ปัจจุบัน) โดยเฉพาะเงินสดเพื่อหมุนเวียนภายในครอบครัว หรือการเป็นผู้นำ (แก้วี) ในการประกอบพิธีกรรมไหว้ผีปู่ย่าที่ต้องเป็นลูกสาวคนโตของสายตระกูลที่ไม่สามารถให้ใครทดแทนได้

และที่สำคัญ ตัวสื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) ยังสะท้อนให้เห็นการทำงานของโครงสร้าง (structure) ที่ยังคงมีบทบาทการเป็นสถาบันแห่งการกล่อมเกล่า และเปิดโอกาสให้ผู้หญิงที่เป็นผู้กระทำการ (agency) ค้นชินกับปฏิบัติการทางสังคม ดังการฝึกฝน habitus ต่างๆ เช่น การปลูกฝังความเชื่อเรื่องผีปู่ย่า การตอบแทนบุญคุณและการเลี้ยงดูพ่อแม่ หรือการขัดเกล่าบทบาทการเป็นผู้นำในการรับผิดชอบต่อครอบครัวอยู่ในรูปของสำนักจากรุ่นสู่รุ่นผ่านทุน embodied form ที่หล่อหลอมอยู่ในตัวบุคคล กลับกลายเป็นทุนเชิงสัญลักษณ์ที่นำไปสู่อำนาจเชิงวัฒนธรรมและทุนทางสังคมต่อไป ดังผลการวิจัยในยุคผู้หญิงเปลี่ยนแปลงสถานะและตัวตนแบบใหม่ที่มี “การรับวัฒนธรรมเข้ามาในตัว” (embodiment) เป็นขั้นตอนสำคัญของการผสมผสาน habitus เก่าและใหม่จากการเรียนรู้ผ่านความรู้เรื่องปฏิบัติการ (knowledge of practice) ทำให้ความรู้ต่างๆ ที่ประสบจากภายนอกเข้าไปอยู่เป็นอันหนึ่งอันเดียว และแสดงออกมาให้ปรากฏทางร่างกาย เช่น การที่ผู้หญิงใช้วิธีการ “ถอดรูปเดิมและการแปลงร่างใหม่” ผ่านบทบาทการเป็นผู้รับผิดชอบครอบครัวในรูปแบบเชิงวัตถุและเงินทอง บุคลิกและลักษณะดังกล่าวกลับกลายมาเป็นตัวตนและอุปนิสัยโดยไม่รู้ตัวของผู้หญิงซึ่งทำให้เห็นความสัมพันธ์ของโครงสร้าง (structure) ที่ผลิตวนเวียนอยู่ภายใต้ปฏิบัติการทางสังคมในตัวผู้หญิง (agency) นั้นเอง

ดังนั้น สื่อพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ (ผีปู่ย่า) พื้นที่การบ่มเพาะอำนาจของผู้หญิงแห่งนี้ มิได้เป็นเพียงพื้นที่ให้ผู้หญิงเข้าไปทดลองเล่นไปเรื่อยๆ เท่านั้น หากแต่ยังเป็น “ภาพจำลอง” ของฉากต่างๆ ในชีวิตจริงทางสังคมต่อไปในภายภาคหน้า ก่อนที่พวกเธอจะก้าวไปสู่สนามประลองขนาดใหญ่ของจริง ทั้งใน

มิติเศรษฐกิจและมิติการเมืองต่อไป ในทำนองเดียวกัน “อำนาจเชิงวัฒนธรรม” จะไร้ผล หากพวกเธอ (ผู้หญิง) ปราศจาก “อำนาจทางศีลธรรม” ที่จำเป็นต้องมีความคู่กันไปด้วย

9. ข้อเสนอแนะในการทำวิจัยครั้งต่อไป

1. ควรนำชุดความรู้เรื่องความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสารพิเศษจากข้อค้นพบในงานวิจัยนี้ ไปปรับใช้และขยายผลในการศึกษาผู้หญิงกลุ่มอื่น หรือผู้หญิงในพื้นที่ต่างๆ จะช่วยให้งานวิจัยในประเด็นเกี่ยวกับผู้หญิงได้ข้อสรุปที่เป็นองค์ความรู้ในระดับกว้างต่อไป

2. ควรมีการศึกษาด้วยการถอดบทเรียนองค์ความรู้เกี่ยวกับความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสารพิเศษนี้ และนำไปใช้ออกแบบการวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (PAR) เพื่อให้ผู้หญิงได้เข้ามามีส่วนร่วมในกระบวนการวิจัย และนำองค์ความรู้ไปปรับใช้ในพื้นที่การสื่อสารเพื่อเสริมพลังให้กับตัวเองและกลุ่ม

3. ควรมีการศึกษาวิจัยแนวทางเรื่องความสัมพันธ์ของอำนาจผู้หญิงในพื้นที่การสื่อสารพิเศษแบบมีส่วนร่วม เพื่อนำไปใช้ผลักดันบทบาทและสถานภาพของผู้หญิงในประเด็นต่างๆ ทางสังคมให้เห็นอย่างเป็นรูปธรรม

10. ข้อเสนอแนะสำหรับหน่วยงานและผู้ที่มีส่วนเกี่ยวข้อง

ควรนำชุดความรู้ที่ค้นพบในงานวิจัยนี้เกี่ยวกับพื้นที่การสื่อสารพิเศษของผู้หญิงล้าหน้าไปใช้เสริมสร้างอำนาจให้กับผู้หญิง (empowerment) ผ่านกรมกิจการสตรีและครอบครัว กระทรวงการพัฒนาสังคมและความมั่นคงของมนุษย์ เพื่อการสังเคราะห์กำหนดเป็นนโยบายพัฒนาและสร้างสรรค์บทบาทสตรีสู่ความเข้มแข็งในชุมชน และแผนพัฒนาสตรีในระดับท้องถิ่นที่เน้นผลักดันให้ผู้หญิงมีสมรรถนะและเสริมพลังในด้านต่างๆ

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- กนกพร ดีบุรี (2542), *เครือข่ายทางสังคมของผู้หญิงในระบบปรับเหมาช่วง: กรณีศึกษาการผลิตเสื้อผ้าสำเร็จรูปในอำเภอสันกำแพง จังหวัดเชียงใหม่*, วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- กนกวรรณ ไม้สนธิ (2544), *การต่อรองอำนาจของผู้หญิงจากการนำเสนอเรื่องผ่านสื่อวิทยุภาษาไทย*, วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต สาขาวิชาวารสารสนเทศ คณะนิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- กาญจนา แก้วเทพ (2548), *สื่อพื้นบ้านเพื่อการพัฒนาภาพรวมจากงานวิจัย*, กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- _____. (2549), *ศาสตร์แห่งสื่อและวัฒนธรรมศึกษา*, กรุงเทพฯ: เอ็ดดิสันเพรสโปรดักส์.
- กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หินนิมาน (2551), *สายธารแห่งนักคิดทฤษฎีเศรษฐศาสตร์การเมืองกับสื่อสารศึกษา*, กรุงเทพฯ: ภาพพิมพ์.
- กิ่งแก้ว ทิศตั้ง (2559), "การสร้างพื้นที่ทางสังคมของรวงทรงกะเทยผ่านการช่วงชิงพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์", ใน *ชายแดนกับความหลากหลายของระบบความเชื่อ: การช่วงชิงพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์และการครอบงำเชิงสัญลักษณ์*, เชียงใหม่: ศูนย์ศึกษาความหลากหลายทางชีวภาพและภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อการพัฒนาอย่างยั่งยืน คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- จิราลักษณ์ จงสถิตมัน (2535), *วิกฤติทางวัฒนธรรม: กรณีการปรับเปลี่ยนค่านิยมของชุมชน*, กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ.
- เจียรชัย อักษรดิษฐ์ (2552), *พิธีกรรมพ่อนผี: ภาพสะท้อนปรากฏการณ์ต่อรองอำนาจทางสังคม*, เชียงใหม่: ธารปัญญา.
- นิติธร ทองธีรกุล (2550), *กระบวนการสื่อสารของชุมชนในการสืบทอดประเพณีผีปู่ย่า ต่าบลวอแก้ว อำเภอห้างฉัตร จังหวัดลำปาง*, วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต สาขาวิชานิเทศศาสตร์พัฒนาการ คณะนิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- บุษบรรณ จินเจริญ (2544), *การต่อสู้ทางวาทกรรมของโสเภณีหญิงไทยจากสื่อกระแสหลักสู่เว็ลด์ไวด์เว็บ*, วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต สาขาวิชาวารสารสนเทศ คณะนิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ปรานี วงษ์เทศ (2549), *เพศสภาวะในสุวรรณภูมิ (อุษาคเนย์)*, กรุงเทพฯ: มติชน.
- _____. (2559), *เพศและวัฒนธรรม*, กรุงเทพฯ: เรือนแก้วการพิมพ์.
- ปิยะนาถ อังควาณิชกุล (2560), *การศึกษาสถานภาพและวิถีชีวิตสตรีไทยภาคเหนือจากงานบันทึกและจิตรกรรมล้านนา*, วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต สาขาศิลปวัฒนธรรม บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.
- พีไลวรรณ ฉายแสง (2561), *การสื่อสารเพื่อสร้างอัตลักษณ์เพศหญิงในพื้นที่มวยไทย*, วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต สาขาสื่อสารมวลชน คณะวารสารศาสตร์และสื่อสารมวลชน มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

- ภักดีกุล รัตนา (2553), “บทบาทพิเศษทางสังคมวัฒนธรรมของผู้หญิงเหนือ”, *ช่วงผญา: รวมบทความทางล้านนาคดี*, 5: 91-107.
- มาลา คำจันทร์ (2559), *เล่าเรื่องผีล้านนา*, กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.
- ยศ สันตสมบัติ (2536), “ผู้หญิงกับครอบครัวและการเปลี่ยนแปลงในสังคมชานาไทยภาคเหนือ”, *วารสารสุโขทัยธรรมมาธิราช*, 6(2): 23-37.
- _____. (2559), *ชายแดนกับความหลากหลายของระบบความเชื่อ: การช่วงชิงพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์และการครอบงำเชิงสัญลักษณ์*, เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- วิที พานิชพันธ์ (2548), *วิถีล้านนา*, เชียงใหม่: ซิลค์เวอร์ม.
- วิเศษ สุจินทรัพย์ (2544), *การเคลื่อนไหวในพื้นที่สาธารณะของผู้หญิงในการจัดการป่าชุมชนจังหวัดลำพูน*, วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สนั่น ธรรมธิ (2554), *ผีในความเชื่อล้านนา*, เชียงใหม่: ร่มพะยอม.
- สร้อยดี อ่องสกุล (2558), *ประวัติศาสตร์ล้านนา*, กรุงเทพฯ: อมรินทร์.
- สุธีวันช นันใจยะ (2546), *การปรับเปลี่ยนบทบาทของผู้หญิงทำงาน*, วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต สาขาวิชาการศึกษานอกระบบ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สุนันท์ ไชยสมภาร (2545), *บทบาทของผู้หญิงในการสืบทอดความเชื่อและพิธีกรรมในชุมชนภาคเหนือ*, วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต สาขาวิชาการศึกษานอกระบบ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สุระ อินตามูล (2555), *พิธีกรรมทรงผีเจ้านาย: พื้นที่เปิดทางเพศภาวะในสังคมล้านนา*, กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- อดิศร คักดีสูง (2550), “ผู้หญิงในกฎหมายม้งรายศาสตร์”, *วารสารมนุษยศาสตร์สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยทักษิณ*, 2(1): 72-98.
- อดุลย์ ดวงดีทวีรัตน์ และคณะ (2547), *แนวทางการเสริมสร้างและพัฒนาบทบาทของสื่อพื้นบ้านเพื่อการพัฒนาชุมชน: รายงานการวิจัยฉบับสมบูรณ์*, กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- อ้อมทิพย์ เมฆรักชานิช แคมป์ และคณะ (2549), *บทบาทการสื่อสารในการเสริมพลังความเข้มแข็งของผู้หญิงในการปกครองท้องถิ่น: รายงานการวิจัยฉบับสมบูรณ์*, กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- อัญชลี สิงหนะตร-ธนาท (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 (2560), *ประวัติศาสตร์ล้านนา: ความเคลื่อนไหวของชีวิตและวัฒนธรรมท้องถิ่น*, เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

อิงอร ดอนพนัส (2550), *การสื่อสารกับการต่อสู้เพื่อสร้างความหมายของผู้หญิงเที่ยวกลางคืน*, วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต สาขาสื่อสารมวลชน คณะวารสารศาสตร์และสื่อสารมวลชน มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

อุมาภรณ์ หนูเขียว (2552), *การสื่อสารเพื่อต่อรองและต่อสู้ความหมายของผู้หญิงร้องเพลงกลางคืน*, วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต สาขาสื่อสารมวลชน คณะวารสารศาสตร์และสื่อสารมวลชน มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ภาษาอังกฤษ

Bourdieu, P. (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1986a), *From Rule to Strategies*, N.P.: Cultural Anthropology.

_____. (1986b), "The Forms of Capital", in Richardson, J. (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York: Greenwood.

_____. (1990), *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press.

Durkheim, E. (1964), *The Elementary Forms of the Religious Life*, London: George Allen & Unwin.

Foucault, M. (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, New York: Pantheon Books.

Mougne, C. (1981), *The Social and Economic Correlates of Demographic Change in a Northern Community*, unpublished Doctoral Dissertation, University of London.

Turton, A. (1972), "Matrilineal Descent Groups and Spirit Cults of the Thai-Yuan in Northern Thailand", *Journal of the Siam Society*, 60: 217-256.

สื่อออนไลน์

เชียงใหม่นิวส์ (2562), "ประวัติศาสตร์ล้านนา: 'ผีปู่ย่า' ตำนานผีล้านนาที่กำลังจะหายไป", สืบค้นเมื่อ 5 กุมภาพันธ์ 2564 จาก <https://www.chiangmainews.co.th/page/archives/879143/htm>.