วิกฤติทางวัฒนธรรม : กรณีการปรับเปลี่ยนค่านิยมของชุมชน

การวิจัยส่วนหนึ่งของผลการวิจัย
เรื่อง วิกฤติทางวัฒนธรรมกับการดำรงชีวิตของเยาวสตรี :
ศึกษาผลกระทบของการพัฒนาชนบทภาคเหนือ

โดย

จิราลักษณ์ จงสถิตมั่น
ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ
ผู้ให้ทุนสนับสนุนการวิจัยและการจัดพิมพ์

คำนำ

การพัฒนาประเทศที่เจริญก้าวหน้าอย่างรวดเร็วในปัจจุบันได้ส่งผลกระทบต่อวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของประชาชนโดยส่วนรวมเป็นอย่างยิ่ง ทั้งนี้เนื่องจากความเจริญต่าง ๆ ดังกล่าวนั้นได้เข้ามามีอิทธิพลต่อความรู้สึกนึกคิดของประชาชนให้เบี่ยงเบนไปจากวัฒนธรรมความคิดเดิมที่สืบสานมาแต่อดีตกาล ซึ่งความรู้สึกนึกคิดดังกล่าวนี้ บางเรื่องก็เป็นสิ่งที่ดี แต่บางเรื่องก็กลายเป็นปัญหาใหญ่ของสังคมในปัจจุบัน

ปัญหาการขยายบริการทางเพศของสตรีภาคเหนือได้กลายเป็นปัญหาใหญ่ปัญหาหนึ่งของสังคมซึ่งเป็นผลสืบเนื่องมาจากการพัฒนาประเทศที่มุ่งเน้นในเรื่องความเจริญทางด้านวัตถุเป็นสำคัญทำให้วัฒนธรรมของชุมชนเกิดความอ่อนแอ ประชาชนบางส่วนประสบความล้มเหลวในการประกอบอาชีพ ทำให้สตรีส่วนหนึ่งเลือกดำรงชีวิตด้วยการขยายบริการทางเพศเพื่อเลี้ยงตนเองและครอบครัว

มีผู้พยายามศึกษากันมานานแล้วว่า เหตุใดสตรีทางภาคเหนือจึงประกอบอาชีพขยายบริการทางเพศเป็นจำนวนมาก แต่คำตอบที่ได้ก็ยังไม่มีความชัดเจนว่าสาเหตุที่แท้ของปัญหาดังกล่าวนั้น สืบเนื่องมาจากอะไร

สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ ตระหนักถึงปัญหาดังกล่าวนี้เป็นอย่างดี เพราะเป็นปัญหาที่ส่งผลกระทบกับสังคมในวงกว้าง จึงได้ให้การสนับสนุนในเรื่องการวิจัยถึงสาเหตุของปัญหาที่เป็นวิกฤติทางวัฒนธรรมตลอดมา

หนังสือ วิกฤติทางวัฒนธรรม : กรณีการปรับเปลี่ยนค่านิยมของชุมชน เล่มนี้เป็นการวิจัยส่วนหนึ่งของผลการวิจัยเรื่อง วิกฤติทางวัฒนธรรมกับการดำรงชีวิตของเยาวสตรี : ศึกษาผลกระทบของการพัฒนาชนบทภาคเหนือ โดยอาจารย์จิราลักษณ์ จงสถิตมั่น ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ซึ่งหนังสือเล่มนี้ได้ลำดับถึงสาเหตุความเป็นมาของปัญหาการขยายบริการทางเพศของสตรีภาคเหนือด้วยการมองลึกลงไปถึงสาเหตุที่เป็นปัจจัยสำคัญที่มีส่วนผลักดันให้เกิดปัญหาดังกล่าวจากภูมิหลังทางวัฒนธรรมในอดีตและผลของการพัฒนาในปัจจุบัน ด้วยประเด็นที่น่าสนใจ

รายละเอียดในเนื้อหาสาระดังกล่าวนั้นมีมากกว่าจะสรุปให้เห็นอย่างชัดเจนได้ในหน้ากระดาษอันจำกัด จึงขอเชิญท่านที่สนใจได้ร่วมกันศึกษา และร่วมกันใช้สติปัญญาเพื่อหาทางออกที่ดีให้กับสังคมโดยช่วยกันเสนอแนะแนวคิด หรือจัดทำโครงการต่าง ๆ ที่จะช่วยให้สตรีภาคเหนือบางส่วนของเราอยู่ในสังคมที่งดงามเหมือนในอดีตที่ผ่านมา.

(นายพยุงศักดิ์ จันทรสุรินทร์)
เลขาธิการคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ

สารบัญ

	หน้า
ความนำ	ก
ความในใจ	ข
บทคัดย่อ	ง
บทนำ	ซ
บทที่ ๑ ผู้หญิงล้านนาในบริบททางประวัติศาสตร์	๑
ยุคล้านนาโบราณ (พ.ศ. ๑๘๓๙-๒๓๒๔)	๑
ล้านนาสมัยราชวงศ์มังราย	๑
สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาสมัยราชวงศ์มังราย	๒
ผู้หญิงชนชั้นปกครอง	๖
ไพร่หญิงหรือผู้หญิงชาวบ้าน	๑๑
ล้านนาสมัยเป็นประเทศราชของพม่า	๑๔
สภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาสมัยประเทศราชของพม่า	๑๕
ผู้หญิงชนชั้นปกครอง	๑๖
ไพร่หญิงหรือผู้หญิงชาวบ้าน	๑๖
ยุคประเทศราชของไทย และการรวมอยู่ในราชอาณาจักรไทย จนถึงก่อนการพัฒนาประเทศ (พ.ศ. ๒๓๒๕-๒๕๐๐)	๑๗
สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาในยุคประเทศราชของไทย และการรวมอยู่ในราชอาณาจักรไทย จนถึงก่อนการพัฒนาประเทศ	๒๕
ผู้หญิงชนชั้นปกครองและชนชั้นสูง	๒๕
ผู้หญิงชนชั้นกลาง	๓๗
ผู้หญิงชาวบ้าน	๓๘
บทที่ ๒ ผู้หญิงภาคเหนือในยุคปัจจุบัน	๔๗
สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงภาคเหนือในยุคปัจจุบัน	๕๔
ผู้หญิงชนชั้นเจ้านายดั้งเดิม	๕๔
ผู้หญิงชนชั้นนำและชนชั้นกลาง	๕๗
ผู้หญิงชาวบ้าน	๖๐

หน้า

บทที่ ๓ ผู้หญิงล้านนาในบริบททางสังคมวัฒนธรรม ๖๗

สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาในครัวเรือน ๖๗

ระบบความเชื่อพื้นบ้านในระดับครัวเรือน ๖๗

ระบบครอบครัว เครือญาติ ๘๕

การอบรมขัดเกลาจากครัวเรือน ๘๘

การแบ่งแยกแรงงาน ๑๐๓

การเกี้ยวพาราสี การแต่งงาน ๑๐๔

การสืบมรดก ๑๐๖

สถานะและอำนาจของผู้หญิงในครัวเรือน ๑๑๑

สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาในสังคม ๑๑๙

ระบบความเชื่อพื้นบ้านในระดับสังคม ๑๑๙

ศาสนา ๑๒๔

กฎหมาย ๑๓๔

เศรษฐกิจ ๑๔๐

อำนาจของผู้หญิงในสังคม ๑๔๕

บทที่ ๔ พัฒนาการของการขายบริการทางเพศในภาคเหนือ ๑๔๙

ภาพลักษณ์ของผู้หญิงล้านนาในสังคมไทย ๑๕๓

พัฒนาการของการขายบริการทางเพศ ๑๖๔

การขายประเวณีที่ปรากฏในวรรณกรรม ๑๖๔

พัฒนาการของการขายบริการทางเพศในสังคมล้านนา ๑๖๖

บทที่ ๕ บทสรุป ๑๘๗

บรรณานุกรม ๒๐๑

ภาคผนวก ๒๔๑

ความนำ

การวิจัยเรื่องนี้ได้ริเริ่มขึ้นเมื่อกลางปี พ.ศ. ๒๕๓๓ โดยคณะอนุกรรมการวิจัยวัฒนธรรมภาคเหนือของสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ ซึ่งได้พิจารณาเห็นว่าปัญหาวิกฤตปัญหาหนึ่งของภาคเหนือ คือ การขายบริการทางเพศ นับวันจะเป็นปรากฏการณ์ที่เลวร้ายและขยายขอบเขตออกไปอย่างกว้างขวางจนยากที่จะแก้ไข จึงมีมติให้เสนอโครงการวิจัยเรื่องการขายบริการทางเพศต่อสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ และได้รับอนุมัติให้ดำเนินการได้

คณะอนุกรรมการวิจัยวัฒนธรรมภาคเหนือได้ให้ชื่อการวิจัยเรื่องนี้ว่า "วิกฤตทางวัฒนธรรมกับการดำรงชีวิตของเยาวสตรี: กรณีศึกษาผลกระทบของการพัฒนาในชนบทภาคเหนือ" ซึ่งประกอบด้วยการวิจัย ๓ เรื่องที่เชื่อมโยงกันในแต่ละระดับ เรื่องแรกคือ รายงานการวิจัย ฉบับนี้เป็นการศึกษาและประเมินสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงภาคเหนือกับพัฒนาการของการขายบริการทางเพศในภาคเหนือจากเอกสาร การวิจัยเรื่องที่สองเป็นการศึกษาภาคสนามเกี่ยวกับการขายบริการทางเพศ และการวิจัยเรื่องที่สาม เป็นการศึกษาภาพรวม ในลักษณะของการวิเคราะห์ที่เป็นองค์รวมในแนวของสหวิทยาการจากข้อมูลที่ได้ทั้งในการศึกษาเอกสารและภาคสนาม โดยกำหนดให้งานวิจัยทั้ง ๓ เรื่อง มีวัตถุประสงค์ร่วมกัน เพื่อที่จะทำความเข้าใจและแสวงหาคำอธิบายที่ครอบคลุมกว้างขวาง ต่อประเด็นปัญหาการขายบริการทางเพศของผู้หญิงจากภาคเหนือที่ปรากฏอยู่ในสังคมไทยปัจจุบัน และให้งานวิจัยฉบับนี้เป็นพื้นฐานสำหรับการวิเคราะห์ปัญหาการขายบริการทางเพศทั้งในการศึกษาระดับหมู่บ้านและการศึกษาภาพรวม ดังที่กล่าวมาแล้ว

ความในใจ

การวิจัยเรื่องนี้เป็นเรื่องแรกของผู้ศึกษา ซึ่งขณะที่เริ่มต้นงานชิ้นนี้ ไม่เพียงแต่จะไร้ซึ่งความรู้ทางล้านนาคดีอันเปรียบเสมือนพื้นฐานของการวิจัย หากยังเป็น "คนหน้าใหม่" ของวงการศึกษาเรื่องผู้หญิงอีกด้วย ดังนั้น ก็คงจะไม่เกินเลยจากความเป็นจริงเท่าใดนัก หากจะกล่าวว่า ผลการวิจัยปรากฏออกมาได้ก็ด้วยความช่วยเหลือ และความเมตตากรุณาจากท่านผู้รู้หลายท่านที่ทำให้ผู้ศึกษาสามารถเรียนรู้ ใช้ประโยชน์และพัฒนาแนวความคิดจากงานเขียนที่ปราชญ์แห่งล้านนาในอดีตและนักวิชาการในปัจจุบันได้รังสรรค์ไว้ ในขอบเขตที่สติปัญญาของตนเองจะอำนวยให้ผู้มีพระคุณเหล่านี้คือคณะอนุกรรมการวิจัยวัฒนธรรมภาคเหนือ ของสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ ผู้จุดประกายความคิด ให้แนวทางการศึกษาและข้อคิดเห็นอันทรงคุณค่า โดยเฉพาะประธาน ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุเทพ สุนทรเภสัช และคณะกรรมการฯ ซึ่งมีอาจารย์ฉลาดชาย รมิตานนท์ อาจารย์ ดร.อานันท์ กาญจนพันธุ์ อาจารย์ไพรถ เลิศพิริยกมล อาจารย์ ดร.กาญจนา เงารังษี อาจารย์ ดร. ประจักษ์ สายแสง อาจารย์สุพจน์ พฤกษะวัน อาจารย์ ม.ร.ว. ดร. รุจยา อาภากร อาจารย์ชูสิทธิ์ ชูชาติ ว่าที่ ร.ต.พิเชษฐ์ มากช่วย และท้ายที่สุด คือ สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ ผู้ให้ทุนสนับสนุนการวิจัย และการจัดพิมพ์รายงานวิจัยฉบับนี้เป็นรูปเล่ม

จากมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ รองศาสตราจารย์วิระดา สมสวัสดิ์ ผู้อำนวยการศูนย์สตรีศึกษา ได้ให้โอกาสแก่ผู้ศึกษาในการเข้าถึงพรมแดนแห่งความรู้ในเรื่องสตรีศึกษาเป็นครั้งแรกๆ ศาสตราจารย์มณี พยอมยงค์ แห่งคณะศึกษาศาสตร์ ก็ได้กรุณาให้ความรู้เกี่ยวกับผู้หญิงล้านนา อาจารย์สรัสวดี อ๋องสกุล คณะมนุษยศาสตร์ เป็นผู้ให้อรรถาธิบายเรื่องของล้านนาในหลายวาระ รองศาสตราจารย์สมหมาย เปรมจิตต์ ได้ช่วยแปลคร่าวอักษรล้านนาให้แก่ผู้ศึกษา ผู้ช่วยศาสตราจารย์เบ็ญจา จิรภัทรพิมล และผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.นถจร อิทธิจีระจรัส ได้ให้คำแนะนำอันเป็นประโยชน์ยิ่ง และอาจารย์อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว แห่งวิทยาลัยครูเชียงใหม่ก็ได้ให้ความรู้เรื่องของกฎหมายโบราณล้านนาอย่างเต็มอกเต็มใจ ตลอดระยะเวลาของการศึกษา

อาจารย์ไกรศรี นิมมานเหมินท์ ได้เมตตาตอบข้อซักถามต่าง ๆ ของผู้ศึกษาในเรื่องของล้านนา และให้ความรู้อันทรงคุณค่า อาจารย์สุรสิงห์สำรวม ฉิมพะเนาว์ ก็ได้ให้ข้อคิดเห็นอันเป็นประโยชน์ยิ่ง แม้จะได้สนทนาแลกเปลี่ยนด้วยในระยะเวลาอันสั้น รวมทั้งอาจารย์เฮอร์เบิร์ต สวอนสัน แห่งมหาวิทยาลัยพายัพ เป็นผู้ให้คำแนะนำมากมายเกี่ยวกับเอกสารของมิชชันนารี ผู้ศึกษารู้สึกซาบซึ้ง และขอจดจารพระคุณของทุกท่านที่ได้กล่าวนามมาทั้งหมดเป็นอย่างยิ่งไว้ ณ ที่นี้

ในช่วงของการนำเสนอร่างรายงานการวิจัย ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.พงษ์สวัสดิ์ สวัสดิ์พงษ์ ผู้ช่วยศาสตราจารย์มาลี พฤกษ์พงศาวลี ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ผาสุก พงษ์ไพจิตร และรองศาสตราจารย์ ดร.ยศ สันตสมบัติ ได้กรุณาให้คำวิจารณ์ที่มีคุณค่าเป็นอันมากต่อการปรับปรุงแก้ไขรายงานการวิจัย จึงขอขอบคุณอาจารย์ทั้งสี่ท่านไว้ด้วย รวมทั้ง อาจารย์สุชีลา ตันชัยนันท์ และคุณ Allan Beesy ที่ได้ให้เอกสารที่จำเป็นและคำแนะนำอันเป็นประโยชน์แก่ผู้ศึกษา

เจ้าหน้าที่ของหน่วยงานหลายแห่งได้ให้ข้อมูลและให้ความร่วมมือ รวมทั้งอำนวยความสะดวกเป็นอย่างดียิ่ง ขอขอบคุณทุก ๆ ท่าน คือ เจ้าหน้าที่ศูนย์ควบคุมกามโรค เขต ๑๐ บรรณารักษ์หอจดหมายเหตุ มหาวิทยาลัยพายัพ เจ้าหน้าที่สำนักหอสมุด และศูนย์สตรีศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และเจ้าหน้าที่ห้องลายสือไท วิทยาลัยครูเชียงใหม่ รวมทั้งกัลยาณมิตรผู้ช่วยเหลือทั้งกำลังสมองและกำลังใจในการวิจัยครั้งนี้ คือ อาจารย์เรณู อรรฐาเมศร์ แห่งวิทยาลัยครูเชียงใหม่ คุณกุลวดี เจริญศรี สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ และ คุณบุษบา ตรีพัฒนาสุวรรณ กรมประชาสงเคราะห์ ขอได้รับความขอบคุณจากผู้ศึกษา

ท้ายที่สุดนี้ หญิงบริการจำนวนหนึ่งซึ่งได้ให้ความรู้แก่ผู้ศึกษาโดยที่ตนเองก็มิได้ตระหนักรู้ ขอได้รับความขอบคุณจากดวงใจ

สำหรับความผิดพลาด บกพร่อง ความตื้นเขิน ความไม่รู้ รวมทั้งข้อคิดเห็นทั้งหมดในงานวิจัยฉบับนี้เป็นความรับผิดชอบของผู้ศึกษาแต่ผู้เดียว โดยที่ผู้ศึกษาตั้งความหวังไว้ว่าจุดเริ่มต้นบางประการของการศึกษาวิจัยเรื่องนี้ จะทำให้มีผู้ร่วมเดินทางเพื่อแสวงหาความจริงเกี่ยวกับผู้หญิงล้านนาให้ลึกซึ้ง กระจ่างชัดมากยิ่งขึ้นต่อไป รวมทั้งปรารถนาว่าข้อมูลและสิ่งที่ค้นพบจากการวิจัยครั้งนี้ก็คงจะมีผู้นำไปใช้ประโยชน์ให้เกิดแก่"ผู้หญิงชาวบ้านล้านนา"ในทางใดทางหนึ่งด้วย

จิราลักษณ์ จงสถิตมั่น
ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา
คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
กุมภาพันธ์ ๒๕๓๕

บทคัดย่อ

การวิจัยเอกสารเรื่องนี้มีวัตถุประสงค์สำคัญสองประการ คือ เพื่อศึกษาสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงภาคเหนือและพัฒนาการของการขายบริการทางเพศ

ในด้านสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงภาคเหนือ ได้แบ่งกรอบการศึกษาออกเป็นบริบททางประวัติศาสตร์ และบริบททางสังคมวัฒนธรรม ในบริบททางประวัติศาสตร์ ในยุคแรกคือยุคล้านนา โบราณหรือยุคศักดินา ซึ่งเริ่มตั้งแต่สมัยราชวงศ์มังรายจนถึงสิ้นสุดการเป็นเมืองขึ้นของพม่า พบว่าเอกสารหลักฐานเท่าที่มีอยู่ปรากฏแต่เรื่องราวของชนชั้นปกครอง ส่วนเรื่องของสามัญชนก็มีแต่ผู้ชายชนชั้นไพร่ ขณะที่เรื่องของผู้หญิงไพร่เกือบจะไม่มีปรากฏเลย จึงได้สันนิษฐานว่า ในยุคนี้คงมีผู้หญิงสองชนชั้น คือ ผู้หญิงชนชั้นปกครองและผู้หญิงชนชั้นไพร่ ผู้หญิงชนชั้นปกครองมีบทบาทสำคัญในการค้ำจุนสถาบันศักดินา และมีสถานภาพด้อยกว่าผู้ชายชนชั้นเดียวกัน เนื่องจากดกเป็นเครื่องมือในทางการเมืองการปกครองโดยผ่านการอภิเษกสมรสกับกษัตริย์ต่างเมืองหรือต่างอาณาจักร ส่วนผู้หญิงไพร่นั้น แม้จะสันนิษฐานว่ามีบทบาทสำคัญในครัวเรือนและชุมชน เนื่องจากผู้ชายไพร่ต้องถูกเกณฑ์แรงงานจากบ้านเมือง แต่เนื่องจากมีข้อจำกัดด้านเอกสารหลักฐาน จึงไม่อาจจะเปรียบเทียบสถานภาพกับผู้ชายไพร่ได้

ในยุคที่สอง คือ ยุคที่ล้านนาตกเป็นประเทศราชของไทย และไทยปฏิรูปการปกครองเพื่อผนวกล้านนาเข้ามาอยู่ในราชอาณาจักรไทยในรัชสมัยรัชกาลที่ ๕ แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ อันเป็นยุคหัวเลี้ยวหัวต่อ ผู้หญิงเริ่มมีชนชั้นหลากหลายขึ้น เจ้านายผู้หญิงฝ่ายเหนือเป็นกลุ่มที่ได้รับผลกระทบมากที่สุด จากการลิดรอนอำนาจและฐานันดรของเจ้านายฝ่ายเหนือโดยฝ่ายไทย ในยุคนี้ได้เกิดผู้หญิงชนชั้นกลางลูกหลานชาวจีน ที่มีอิทธิพลทางเศรษฐกิจมาจนถึงยุคปัจจุบัน และพบว่าสถานะความเป็นอยู่ของผู้หญิงชาวบ้านหรือผู้หญิงไพร่เดิมได้เริ่มปรากฏชัดเจนมากที่สุดจากหลักฐานงานเขียนของชาวต่างประเทศในสมัยนี้ ซึ่งก็จะต้องตีความอย่างระมัดระวัง เนื่องจากชาวต่างประเทศเหล่านี้ต่างก็ลงความเห็นว่า ผู้หญิงล้านนามีสถานภาพสูง โดยมักจะนำไปเปรียบเทียบกับผู้หญิงจีนหรืออินเดียหรือสยาม

ในยุคพัฒนาปัจจุบัน ซึ่งล้านนาได้กลายมาเป็นภาคเหนือ (ตอนบน) ของประเทศไทยอย่างสมบูรณ์ และเศรษฐกิจแบบผลิตเองใช้เองของล้านนาได้แตกสลายลงอย่างสิ้นเชิง โดยเปลี่ยนมาเป็นเศรษฐกิจเพื่อขายในระบบทุนนิยม ผู้หญิงภาคเหนือจัดว่ามีหลากหลายกลุ่มที่สุด และต่างก็ได้รับประโยชน์จากการพัฒนาประเทศอย่างไม่เท่าเทียมกัน แต่เมื่อเปรียบเทียบกับผู้ชายก็จัดได้ว่าผู้หญิงทุกกลุ่มยังมีสถานภาพด้อยกว่าผู้ชายในชนชั้นเดียวกัน ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มเจ้านายผู้หญิงฝ่ายเหนือดั้งเดิม ซึ่งมีบทบาทด้านสาธารณกุศลและสังคมสงเคราะห์ แต่เจ้านายผู้ชาย

กลับมีบทบาทด้านการค้าและการเมือง หรือกลุ่มผู้หญิงชนชั้นนำและชนชั้นกลาง เช่น นักธุรกิจ นักวิชาชีพ นักบริหาร ผู้ทำงานในวงราชการและเอกชน ฯลฯ ซึ่งก็พบว่ามีบทบาทน้อยกว่าผู้ชายในชนชั้นเดียวกันเช่นกัน หรือแม้กลุ่มผู้หญิงชาวบ้านซึ่งมีหลายกลุ่มก็มีบทบาทน้อยกว่าผู้ชาย โดยคาดการณ์ว่ากลุ่มผู้หญิงซึ่งน่าจะได้รับผลกระทบจากการพัฒนามากที่สุดคือกลุ่มผู้หญิงชาวบ้านซึ่งอยู่ในระดับล่างสุด

สำหรับการศึกษาสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงในบริบททางสังคมวัฒนธรรม ได้พิจารณาสถานะของผู้หญิงในสองระดับ คือ ระดับครัวเรือนและระดับสังคม ในระดับครัวเรือนพบว่า แม้อุดมการของครัวเรือนล้านนาจะบ่งชี้ว่าผู้หญิงมีสถานะต่ำต้อยกว่าผู้ชาย กล่าวคือ สิ่งต่าง ๆ ซึ่งสะท้อนถึงอุดมการของครัวเรือน อันได้แก่ ความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษ ความเชื่อที่เกี่ยวกับเพศชาย เพศหญิง ความเชื่อที่ถือเป็นวัตรปฏิบัติของหญิงแม่เรือน และการอบรมขัดเกลาจากครัวเรือนในเรื่องการแสดงบทบาททางเพศ ตลอดจนโครงสร้างของเรือน (บ้าน) ล้วนแต่ส่อแสดงถึงความเป็นใหญ่ของชายเหนือหญิง แต่ความเป็นจริงที่เคยเป็นอยู่ในครัวเรือนก็คือ ผู้หญิงเคยได้รับความสำคัญสูงและมีสถานภาพสูงในครัวเรือน เนื่องจากเคยเป็นแกนกลางของระบบครอบครัวเครือญาติเป็นผู้สืบทอดความเชื่อผีปู่ย่าในการสืบมรดกผู้หญิงก็เคยมีกรรมสิทธิ์มากกว่าผู้ชาย หรือในการเกี้ยวพาราสี ก็เคยมีกรอบประเพณีที่ควบคุมความประพฤติของผู้หญิงและการปฏิบัติตัวของผู้ชาย และในการแต่งงานแบบดั้งเดิมก็ให้ความสำคัญกับฝ่ายหญิง โดยอาศัยความเชื่อผีปู่ย่าเป็นพลังเหนี่ยวนำ ตลอดจนอำนาจดั้งเดิมของผู้หญิงในครัวเรือนก็อยู่ที่กิจการในบ้าน การจัดการด้านการเงินและทรัพย์สินในครัวเรือน ซึ่งเคยมีความสำคัญอย่างยิ่งในสังคมเกษตรแบบผลิตเองใช้เอง แต่สิ่งต่าง ๆ ดังกล่าวมานี้กำลังเปลี่ยนไปอย่างมากในสังคมที่มีการผลิตเพื่อการค้าในปัจจุบัน ทำให้ความสำคัญและอำนาจของผู้หญิงในครัวเรือนได้ลดน้อยลงทุกที จนอาจกล่าวได้ว่า สถานภาพของผู้หญิงในครัวเรือนได้ตกต่ำลงไปทุกขณะ

ส่วนในระดับสังคม พบว่าสถานภาพของผู้หญิงในสังคมต่ำต้อยกว่าผู้ชายในทุก ๆ ด้าน กล่าวคือ ในขณะที่ผู้ชายผูกขาดบทบาทในการประกอบพิธีกรรมที่เกี่ยวกับความเชื่อต่าง ๆ ในสังคม แต่ผู้หญิงกลับเป็นเพียงคนทรงหรือสื่อให้จิตวิญญาณซึ่งเป็นผู้ชายได้แสดงออกซึ่งอุดมการอำนาจในสังคม ในทางพุทธศาสนา แม้ว่าในขั้นปรมัตถธรรม ผู้หญิงและผู้ชายอาจจะเท่าเทียมกันในการบรรลุธรรม แต่พุทธศาสนาแบบพื้นบ้านซึ่งผสมผสานกับความเชื่อเรื่องผีและพราหมณ์ก็ได้กำหนดให้สถานะของผู้หญิงต่ำต้อยกว่าผู้ชาย และเมื่อพิจารณาจากกฎหมายล้านนาโบราณซึ่งอาจจะแสดงร่องรอยในอดีตของสถานะผู้หญิงในสังคมได้ประการหนึ่ง ก็พบว่า กำหนดให้สถานะของผู้ชายสูงกว่าผู้หญิง แต่อย่างไรก็ดี ปัญหามีอยู่ว่า กฎหมายนี้จะสอดคล้องหรือขัดแย้งกับจารีตประเพณีดั้งเดิมของชุมชนเพียงใด ส่วนในด้านเศรษฐกิจ แม้ว่าผู้หญิงล้านนาจะมีบทบาท

ในทางเศรษฐกิจค่อนข้างสูงมาตั้งแต่โบราณจนถึงปัจจุบัน แต่ก็มิได้ทำให้ผู้หญิงมีสถานภาพสูงตามไปด้วยแต่อย่างใด ในเรื่องอำนาจในสังคม ผู้ชายก็เป็นผู้ผูกขาดอำนาจในด้านต่าง ๆ คือ ไสยศาสตร์ โหราศาสตร์ ศาสนาการเมืองการปกครอง ขณะที่ผู้หญิงมีอำนาจในด้านเหล่านี้จำกัดมาก และประการสุดท้าย พบว่าอุดมการของสังคมล้านนาก็เป็นเช่นเดียวกับสังคมส่วนใหญ่คือเป็นอุดมการที่ผู้ชายเป็นใหญ่เหนือผู้หญิง

สำหรับพัฒนาการของการขายบริการทางเพศในสังคมล้านนานั้น การศึกษาครั้งนี้พบว่าเงื่อนไขความสัมพันธ์ระหว่างล้านนากับไทยในฐานะของอดีตประเทศราชกับเจ้าประเทศราชเป็นปัจจัยที่มีอิทธิพลอย่างสูงต่อเรื่องนี้ เพราะแม้ว่าสังคมล้านนาจะเป็นเช่นเดียวกับทุกสังคม คือมีการค้าประเวณีเพื่อสนองความต้องการของท้องถิ่นมาตั้งแต่โบราณกาล แต่การค้าประเวณีที่มีลักษณะของการค้าแบบสังคมสมัยใหม่ ในระยะแรก ๆ ก็ได้รับอิทธิพลจากส่วนกลาง ต่อมาเมื่อทางรถไฟสร้างขึ้นมาถึงเชียงใหม่ใน พ.ศ. ๒๔๖๔ ก็เป็นจุดเปิดให้ผู้หญิงล้านนาถูกแสวงหาประโยชน์จากส่วนกลางมากยิ่งขึ้นโดยลำดับ อีกประการหนึ่ง การที่สังคมไทยได้สร้างภาพลักษณ์ของผู้หญิงล้านนาให้ผันแปรไปเรื่อย ๆ ตามภาพลักษณ์ที่สังคมไทยมีต่อล้านนามาตลอดประวัติ-ศาสตร์อันยาวนานก็ได้ส่งผลให้ปัญหาการขายบริการทางเพศเลวร้ายยิ่งขึ้นในยุคพัฒนาสมัยใหม่ ในยุคล้านนาโบราณ ภาพลักษณ์นี้ คือ การเป็น “ลาว” อันต่ำต้อย ก่อนจะแปรเปลี่ยนมาเป็นความงามและความซื่อ บริสุทธิ์ อ่อนต่อโลก หรือง่ายต่อการถูกหลอกลวง ต่อมาเมื่อภาคเหนือได้รับสมญาว่า “ถิ่นไทยงาม” ภายหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครองใน พ.ศ. ๒๔๗๕ ภาพลักษณ์ความงาม ความอ่อนหวานนุ่มนวลของผู้หญิงภาคเหนือ ก็ได้รับการเสริมแต่งให้เด่นชัดมากยิ่งขึ้น และภาพลักษณ์ความงาม ความอ่อนหวาน นุ่มนวลดังกล่าวนี้ก็ได้มีต่อเนื่องมาจนถึงยุคปัจจุบัน

เมื่อเข้าสู่ยุคพัฒนาสมัยใหม่ในปัจจุบัน ภาคเหนือก็ได้เปิดสู่สังคมไทยและต่างประเทศอย่างมากที่สุด โดยเฉพาะหลังทศวรรษ ๒๕๒๐ เป็นต้นมา ทั้งนี้ เมื่อตอนต้นทศวรรษ ๒๕๐๐ ผู้หญิงภาคเหนือเข้าสู่ธุรกิจการขายบริการทางเพศในลักษณะของการถูกล่อลวงเป็นส่วนใหญ่ แต่เมื่อพ้นทศวรรษ ๒๕๑๐ เป็นต้นมา การล่อลวงก็ได้เปลี่ยนเป็นการชักนำให้ยินยอมพร้อมใจมากขึ้นเรื่อย ๆ ด้วยเงื่อนไขปัจจัยจากทั้งในชุมชน นอกชุมชน และสิ่งจูงใจทางวัตถุ ยุคนี้จัดว่าเป็นยุคที่ธุรกิจบริการทางเพศได้เฟื่องฟูถึงขีดสุด และการที่สถานบริการในภาคเหนือได้เติบโตขึ้นโดยอาศัยแบบอย่างจากทางกรุงเทพฯ ควบคู่ไปกับการที่ผู้หญิงถูกทำให้เป็น “สินค้าทางเพศ” ก็ได้ทำให้ธุรกิจบริการทางเพศแสวงหาประโยชน์จากภาพลักษณ์ของผู้หญิงภาคเหนือมาสร้างเป็น “จุดขาย” ผู้หญิงและเด็กให้กลายมาเป็นสินค้าบริการทางเพศทั้งในประเทศและต่างประเทศ ยุคพัฒนาปัจจุบันจึงนับว่าเป็นยุคที่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างลึกซึ้งกว้างขวางในด้านองค์ประกอบต่าง ๆ ของการขายบริการทางเพศ อันได้แก่ ตัวผู้หญิง ธุรกิจการขายบริการ ผู้ซื้อบริการ ขบวนการ

และผู้จัดหาหญิงและสภาพการณ์หรือเงื่อนไขการเข้าสู่ธุรกิจการขายบริการและชุมชน และประการสุดท้าย การคุกคามของโรคเอดส์อันเป็นมหันตภัยในปัจจุบันและอนาคตอันใกล้ ก็ล้วนแล้วแต่ส่งผลให้ปัญหาการขายบริการทางเพศ กลายมาเป็นปัญหาวิกฤตของทั้งภาคเหนือและสังคมไทยโดยรวมทั้งสิ้น

บทนำ

ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

เมื่อเกือบร้อยปีมาแล้ว ขณะที่ล้านนาหรือภาคเหนือตอนบนในปัจจุบันกำลังถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของราชอาณาจักรไทย ในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ ๕ แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ ฝรั่งมิชชันนารีผู้หนึ่งที่เข้ามาเผยแพร่ศาสนาคริสต์นิกายเพรสไปทีเรียน ถึงกับลงความเห็นว่า ผู้หญิงเมืองเหนือเป็นเสมือนราชินีในบ้าน (In that home woman is the queen : John H. Freeman ๑๙๑๐ : ๓๐) และเป็นผู้เก็บรักษาทรัพย์สินภายในบ้าน (เพิ่งอ้าง)

ภาพชีวิตของผู้หญิงล้านนายุคนั้นในสายตาของฝรั่งที่เข้ามาเมืองเหนือก็คือ ผู้หญิงมีบทบาทสำคัญนอกบ้าน ผูกขาดการค้าขายในตลาด ปรากฏการณ์ที่ผู้หญิงและเด็กสาวนำพืชผลทางการเกษตรที่ผลิตได้ไปขายที่ตลาดในตอนเช้า (Holt S. Hallett ๑๙๘๘ : ๙๙-๑๐๐) เป็นสิ่งที่พบเห็นได้ทุกเมื่อเชื่อวัน

ภาพชีวิตดังกล่าวได้กลายมาเป็นอดีตที่ไม่มีวันหวนกลับ ในยุคพัฒนาสมัยปัจจุบัน เมื่อนักเขียนสายเลือดเมืองเหนือผู้หนึ่ง จบสารคดีท่องเที่ยวของเขาในตอนที่กล่าวถึงดอกคำใต้ด้วยคำพูดที่ว่า "ดอกคำใต้ไม่บานแล้ว ดูเหมือนว่ามันได้จากไปพร้อม ๆ กับข่าวคราวการจากไปของสาว ๆ ในหมู่บ้าน....." (พิบูลศักดิ์ ละครพล ๒๕๒๑ : ๓๗๘)

ด้วยภาพที่ไม่แตกต่างกันนัก หนังสือชื่อ "ผู้หญิงล้านนา" ได้สะท้อนเงื่อนปมของปัญหาการขายบริการทางเพศว่า.....ถ้าพูดถึงผู้หญิงเข้าสู่การค้าประเวณีมิวายต้องพูดถึงสาวเหนือ.... ดูเหมือนจะกลายเป็นตำนานแห่งประวัติศาสตร์ไปเสียแล้ว ยากที่จะถูกลบเลือนไปจากความรู้สึกของผู้คน.....เกือบครึ่งหนึ่งของผู้หญิงที่เข้าสู่การค้าประเวณีเป็นผู้หญิงจากภาคเหนือ โดยเฉพาะภาคเหนือตอนบน.....คำถามที่อยู่ในหัวใจของคนเหนือทุกวันนี้ก็คือว่า อะไรที่ทำให้หญิงเหนือต้องใช้ชีวิตแบบนี้.....(โครงการอบรมเพื่อพิทักษ์ศักดิ์ศรีกุลสตรี พะเยา ๒๕๒๙ : ๒๘)

แน่นอนว่า คำถามข้างต้นคงไม่ได้กึกก้องอยู่แต่ในหัวใจของคนเหนือเท่านั้น หากแต่ยังก้องกังวานเข้าไปในหัวใจของวิญญูชนในประเทศที่หวั่นวิตกต่อปัญหานี้ด้วยเช่นกัน

เพียงชั่วระยะเวลาไม่ถึงหนึ่งร้อยปี สถานะดั้งเดิมของผู้หญิงในสังคมภาคเหนือได้เปลี่ยนแปลงไปอย่างชนิดที่เรียกได้ว่า "ถอนรากถอนโคน" ผู้หญิงภาคเหนือจำนวนมากเข้าสู่ธุรกิจการขายบริการทางเพศ จนกลายมาเป็นปัญหาที่เป็นวิกฤตการณ์ประการหนึ่งของสังคมไทยที่ทั่วโลกรู้จัก ทั้งยังเป็นปัญหาสำคัญประการหนึ่งของภาคเหนือที่วิกฤตมากขึ้นโดยลำดับ ควบคู่

ไปกับปัญหาอื่นๆ ไม่ว่าจะเป็นการสูญเสียที่ดินทำกินอย่างกว้างขวางและรวดเร็วของชาวบ้านในชนบทภาคเหนือตอนบน การลดลงของพื้นที่ป่าไม้ การสูญเสียการพึ่งตนเองของชาวบ้านจากการทำการเกษตรแผนใหม่ หรือความเสื่อมสลายของวัฒนธรรมและความเสื่อมโทรมของสิ่งแวดล้อม ฯลฯ (คณะกรรมการประสานงานองค์กรเอกชนพัฒนาชนบทภาคเหนือ ๒๕๓๓)

การขายบริการทางเพศของผู้หญิงจากภาคเหนือจึงจัดว่าเป็นปัญหาที่มีความซับซ้อน มีพลวัตรสูง และแม้จะมีพัฒนาการมาเพียงประมาณ ๓ ทศวรรษหลังยุคพัฒนาสมัยใหม่ แต่ก็ตกผลึกจนไม่อาจจะหยิบยกขึ้นมาพิจารณาอย่างผิวเผินได้ มิหนำซ้ำยังปรากฏว่า การศึกษาและทำความเข้าใจต่อปัญหานี้เท่าที่เป็นมาส่วนใหญ่มักจะเป็นการศึกษาที่เกี่ยวกับคุณลักษณะของตัวผู้หญิงบริการ สภาพ ชีวิตและปัญหาของผู้หญิงเหล่านี้และสาเหตุที่มาขายบริการทางเพศ และหน่วยของการศึกษาวิเคราะห์ก็คือตัวผู้หญิงบริการ (จิราลักษณ์ จงสถิตมั่น ๒๕๓๓ : ๒๙-๓๕, ๕๑) ซึ่งเท่ากับว่า ได้ละเลยความสำคัญของเงื่อนไขปัจจัยแวดล้อมต่าง ๆ ตั้งแต่ระดับครอบครัว ชุมชนท้องถิ่น ภูมิภาค ประเทศ ไปจนถึงระหว่างประเทศ ที่ทำให้เกิดปัญหาการขายบริการทางเพศขึ้น จึงได้เกิดงานศึกษาใหม่ ๆ ที่เสนอแนวความคิดว่า การขายบริการทางเพศจะต้องได้รับการอธิบายและทำความเข้าใจในฐานะที่เป็นปัญหาหนึ่งของชุมชนชนบทไทย ท่ามกลางปัญหาอื่นๆ อีกมากมาย ซึ่งล้วนแล้วแต่เป็นผลิตผลของการพัฒนาประเทศทั้งสิ้น นอกจากนี้ก็ยังเป็น "ปรากฏการณ์" ที่มิใช่เป็นปัญหาสังคมหรือปัญหาผู้หญิง แต่มีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกับเงื่อนไขทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองต่าง ๆ มากมายที่กำหนดความเป็นไปของสังคมไทย ทั้งในระดับมหภาคลงไปสู่ระดับหมู่บ้านหรือชุมชนชนบท จึงจำเป็นต้องใช้ชุมชนเป็นหน่วยของการวิเคราะห์ (ยศ สันตสมบัติ ๒๕๓๓ : ๑๕๘-๑๖๐)

ในระดับประเทศ เราคงจะปฏิเสธไม่ได้ว่าปัญหาการขายบริการทางเพศเป็นผลมาจากแนวทางการพัฒนาประเทศที่ผิดพลาด นับแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน อาทิเช่น แนวความคิดที่ว่าเป็นแนวทางการพัฒนาที่องค์ประกอบต่าง ๆ ไม่ประสานกลมกลืนกันจนเกิดภาวะชุมชนแตกสลาย (พระเทพเวที ๒๕๓๑ : ๑๖-๑๗) หรือเป็นแนวทางการพัฒนาตามทฤษฎีพัฒนาการเศรษฐกิจของตะวันตก โดยเน้นความจำเริญทางเศรษฐกิจ การเติบโตของภาคอุตสาหกรรม และมูลค่าการเติบโตของการส่งออกที่ทำให้เกิดปัญหานานัปการติดตามมา เช่น หนี้สินต่างประเทศ ความเหลื่อมล้ำในสังคม ความยากจน ระบบเศรษฐกิจที่ผูกขาด การล้มละลายของชาวชนบท ฯลฯ (วิวัฒน์ชัย อัตถากร ๒๕๓๐ : ๒-๗) หรือไม่ก็เป็นแนวทางการพัฒนาที่ทำให้เกิดการรองรับอำนาจทางการเมือง ที่รวมศูนย์อยู่ที่กรุงเทพฯ ไม่ได้ตอบสนองสภาพการณ์ของภูมิภาคหรือท้องถิ่น ไม่ยอมรับภูมิปัญญา ศักยภาพ วัฒนธรรมของท้องถิ่น แต่ดูดซับทรัพยากรท้องถิ่นและมูลค่าส่วนเกินมารับใช้ศูนย์กลาง (เอนก นาคะบุตร ๒๕๓๑ : ๑๔๖-๑๔๗) เป็นต้น ทำให้หมู่บ้าน

กว่าร้อยละ ๘๕ ของจำนวนทั้งหมดกว่า ๕๐,๐๐๐ แห่ง ประสบความล้มละลายทางเศรษฐกิจ และนำไปสู่ปัญหาอีกหลายประการโดยเฉพาะอย่างยิ่งการล้มละลายของสถาบันครอบครัวอันเป็นรากฐานของชีวิตและสังคม (ประเวศ วะสี ๒๕๓๒ : ๑๔-๑๕)

ความล้มละลายของสถาบันครอบครัวในหมู่บ้าน ย่อมหมายถึง การที่ครอบครัวและเครือญาติ ซึ่งมีพ่อแม่ ลูก พี่ ป้า น้า อา ปู่ ย่า ตา ยาย ต้องสูญเสียทรัพย์สินที่จะเป็นหลักประกันของชีวิตในอนาคต เช่น ไร่ นา การพลัดพรากจากกัน ด้วยเหตุความจำเป็นต่าง ๆ ทั้งทางเศรษฐกิจและสังคม เช่น การอพยพแรงงานของผู้ใหญ่และเด็กเข้าไปทำงานในกรุงเทพฯ และเมืองใหญ่ ๆ จนถึงขั้นการไปขายแรงงานในต่างประเทศการทอดทิ้งผู้สูงอายุให้อยู่กับเด็กเล็ก ๆ ฯลฯ สำหรับผู้หญิงและเด็ก นอกจากการไปขายแรงงานแล้ว หนทางสำหรับการอยู่รอดที่พบเห็นทั่วไปประการหนึ่งก็คือ "การไปขายบริการทางเพศ" ซึ่งในสถานการณ์ปัจจุบัน ความจริงที่จำเป็นต้องยอมรับก็คือ แม้ว่าผู้หญิงจากภาคอื่น ๆ จะเข้าสู่ธุรกิจการขายบริการทางเพศแตกต่างกันไป แต่ผู้หญิงและเด็กจากภาคเหนือได้หลั่งไหลเข้าสู่ธุรกิจประเภทนี้อย่างไม่ขาดสาย จนดูเหมือนว่าจะมีจำนวนมากที่สุดในประเทศเป็นปัญหาวิกฤตของทั้งภาคเหนือและของประเทศโดยรวมไปแล้ว ประกอบกับการศึกษาที่ผ่านมา แม้จะมีจำนวนมาก แต่ก็ยังขาดมุมมองใหม่ ๆ ในการเข้าถึงปัญหาและเป็นมุมมองที่ยังไม่มีผู้ใดศึกษามาก่อน

งานวิจัยเรื่องนี้ จึงเป็นความพยายามที่จะศึกษาปัญหาการขายบริการทางเพศโดยอาศัยรากฐานที่มองจากแง่มุมพัฒนาการของสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาหรือภาคเหนือที่อยู่ภายใต้บริบททางเศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม ของสังคมล้านนาหรือสังคมภาคเหนือ โดยเฉพาะว่าได้มีการเปลี่ยนแปลงมาอย่างไรบ้างจากอดีตและเป็นอย่างไรในปัจจุบัน และแง่มุมต่าง ๆ ทางสังคมวัฒนธรรมเกี่ยวกับสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงภาคเหนือ ที่ได้มีผู้ศึกษาวิจัยมาแล้วว่า มีทัศนะหรือมุมมองที่แตกต่างกันอย่างไรบ้างในเรื่องนี้ รวมทั้งแง่มุมที่ว่าสถานภาพของผู้หญิงมีความสัมพันธ์เชื่อมโยงเป็นเหตุเป็นผลกับการขายบริการทางเพศอย่างไร เพื่อที่จะได้มาซึ่งคำอธิบายหรือข้อสรุป ซึ่งคงจะยังไม่ใช่ข้อยุติทั้งในเรื่องของการขายบริการทางเพศกับสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงภาคเหนือ แต่หวังว่าจะเป็นแนวทางกว้าง ๆ ให้มีการศึกษาค้นคว้าในเรื่องนี้อย่างลึกซึ้งต่อไปอีกในวันข้างหน้า

วัตถุประสงค์

๑. เพื่อประเมินสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนา หรือภาคเหนือตอนบนในปัจจุบัน

๒. เพื่อศึกษาพัฒนาการของการขายบริการทางเพศในภาคเหนือ

๓. เพื่อประเมินสถานภาพของการศึกษาวิจัยที่เกี่ยวกับสถานภาพ และบทบาทของผู้หญิงภาคเหนือในส่วนที่เกี่ยวข้องกับขอบเขตของการศึกษา

วิธีและขอบเขตการวิจัย

เป็นการวิจัยเอกสารที่ใช้การสัมภาษณ์ประกอบการได้มาซึ่งข้อมูลบางประการ เอกสารเหล่านี้ประกอบด้วย กฎหมายล้านนา โบราณที่มีการปริวรรตแล้ว เอกสารทางประวัติศาสตร์ ตำนาน วรรณกรรม รายงานการวิจัย วิทยานิพนธ์ หนังสือเล่ม บทเพลง บทความ รายงานการประชุมสัมมนา ฯลฯ ทั้งภาษาไทยและภาษาต่างประเทศ

การวิจัยเรื่องนี้มีขอบเขตสองประการ ประการแรกเป็นการศึกษาสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาหรือภาคเหนือ ตามกรอบพัฒนาการทางประวัติศาสตร์และสังคมวัฒนธรรม ในบริบททางประวัติศาสตร์ ได้มุ่งประเมินสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงแต่ละยุคสมัย เริ่มตั้งแต่สมัยราชวงศ์มังรายมาจนถึงปัจจุบัน ส่วนในบริบททางสังคมวัฒนธรรม ได้ศึกษาเงื่อนไขปัจจัยทางสังคม วัฒนธรรม และเศรษฐกิจที่กำหนดความเป็นไปของสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงภาคเหนือในขณะเดียวกันก็ประเมินว่า การศึกษาวิจัยที่เกี่ยวกับสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงภาคเหนือในส่วนที่เกี่ยวข้องกับขอบเขตของการศึกษามีสถานะขององค์ความรู้เช่นไรบ้าง ส่วนประการที่สองเป็นการศึกษาพัฒนาการของการขายบริการทางเพศในภาคเหนือ ที่เชื่อมโยงกับภาพรวมของสังคมไทย

คำจำกัดความที่ใช้ในการวิจัย

สถานภาพของผู้หญิง หมายถึง สถานะหรือตำแหน่งในสังคมของผู้หญิง

บทบาทของผู้หญิง หมายถึง พฤติกรรมที่ผู้หญิงแสดงออกมาตามสถานภาพในสังคมของตนเอง

ข้อจำกัดของการศึกษา

การวิจัยครั้งนี้มีข้อจำกัด คือ เอกสารหลักฐานต่าง ๆ ที่ศึกษาเกี่ยวกับผู้หญิงล้านนาหรือผู้หญิงภาคเหนือโดยตรงมีน้อย ส่วนใหญ่จะเป็นการศึกษาด้านอื่น ๆ ที่มีเรื่องของผู้หญิงสอดแทรกอยู่รวมทั้งเอกสารที่เกี่ยวกับพัฒนาการของการขายบริการทางเพศในภาคเหนือก็มีอยู่จำกัดมาก จึงจำเป็นต้องใช้การสัมภาษณ์ประกอบ

บทที่ ๑

ผู้หญิงล้านนาในบริบททางประวัติศาสตร์

ประวัติศาสตร์เปรียบเสมือนเมล็ดพันธุ์แห่งปัจจุบันกาล การทำความเข้าใจเรื่องของผู้หญิงล้านนา จึงจำเป็นที่จะต้องสืบค้นเรื่องราวในอดีต นับตั้งแต่สังคมล้านนายังเป็นอาณาจักรจนกลายมาเป็นภาคเหนือของประเทศไทย พร้อมกับศึกษาว่า ภายใต้เงื่อนไขและปัจจัยที่ก่อตัวอยู่ภายในสังคมล้านนาเอง และเงื่อนไขปัจจัยภายนอกที่ส่งผลกระทบอย่างลึกซึ้งกว้างขวางต่อสังคมเศรษฐกิจ และวัฒนธรรมของล้านนาในระยะต่อมา อันได้แก่ พม่า ไทย มหาอำนาจตะวันตก และระบบทุนนิยมโลก นั้น ผู้หญิงล้านนามีพัฒนาการทางสถานภาพและบทบาทเช่นไร

การศึกษาผู้หญิงล้านนาตามพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ในครั้งนี้จึงจะแบ่งระยะเวลาออกเป็น ๒ ยุคสมัย ยุคแรก คือ ยุคล้านนาโบราณ สมัยราชวงศ์มังรายและสมัยที่ตกเป็นเมืองขึ้นของพม่า ยุคที่สองเป็นยุคที่ตกเป็นประเทศราชของไทย และถูกผนวกเข้าอยู่ในราชอาณาจักรไทย โดยจะกล่าวถึงสภาพทั่วไปของแต่ละยุค เพื่อเป็นพื้นฐานความเข้าใจในเรื่องของผู้หญิงล้านนาก่อน แล้วจึงแบ่งแยกผู้หญิงออกเป็นชนชั้นต่าง ๆ เพื่อวิเคราะห์สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงในแต่ละชนชั้น ดังต่อไปนี้

ยุคล้านนาโบราณ (พ.ศ. ๑๘๓๙-๒๓๒๔)

ยุคล้านนาโบราณในที่นี้ จะเริ่มตั้งแต่ยุคการก่อตั้งนครเชียงใหม่ในฐานะศูนย์กลางของอาณาจักรจนถึงยุคที่พม่าปกครองล้านนา โดยจะเน้นเหตุการณ์สมัยราชวงศ์มังรายเป็นหลัก เนื่องจากเป็นจุดเริ่มก่อตั้งอาณาจักรล้านนา เป็นยุคทองของอาณาจักร และเป็นยุคที่อาณาจักรอ่อนแอจนถึงกับตกเป็นเมืองขึ้นของพม่าต่อมา ซึ่งอยู่ในรัชสมัยของพระเจ้าเมกุฏิ เป็นเวลาถึง ๒๐๐ ปีเศษ (พ.ศ. ๒๑๐๑-๒๓๑๗) และจะแบ่งเหตุการณ์ในยุคนี้ออกเป็น ๒ ระยะ คือ สมัยราชวงศ์มังรายและสมัยที่ล้านนาตกเป็นประเทศราชของพม่า

ล้านนาสมัยราชวงศ์มังราย ราชวงศ์มังรายมีกษัตริย์ปกครองสืบต่อกันรวมทั้งสิ้น ๑๗ พระองค์ ในช่วงเวลา ๒๐๐ ปีเศษ (พ.ศ. ๑๘๓๙-๒๑๐๑) ดังรายพระนามและปีที่ครองราชย์ (สรัสวดี อ๋องสกุล ๒๕๒๙ : ๒๕) ดังนี้ คือ

พระนาม	ช่วงเวลาที่ครองราชย์ (พ.ศ.)
๑. พญามังราย	๑๘๐๔ - ๑๘๕๔
๒. พญาไชยสงคราม	๑๘๕๔ - ๑๘๖๘
๓. พญาแสนภู	๑๘๖๘ - ๑๘๗๗

๔. พญาคำฟู	๑๘๗๗ - ๑๘๗๙
๕. พญาผายู	๑๘๗๙ - ๑๘๙๘
๖. พญากือนา	๑๘๙๘ - ๑๙๒๘
๗. พญาแสนเมืองมา	๑๙๒๘ - ๑๙๔๔
๘. พญาสามฝั่งแก่น	๑๙๔๕ - ๑๙๘๔
๙. พญาติโลกราช	๑๙๘๔ - ๒๐๓๐
๑๐. พญายอดเชียงราย	๒๐๓๐ - ๒๐๓๘
๑๑. พญาแก้ว (พระเมืองแก้ว)	๒๐๓๘ - ๒๐๖๘
๑๒. พญาเกศเชษฐราช (พระเมืองเกษเกล้า) (ครั้งที่ ๑)	๒๐๖๘ - ๒๐๘๑
๑๓. ท้าวชาย	๒๐๘๑ - ๒๐๘๖
๑๔. พญาเกศเชษฐราช (ครั้งที่ ๒)	๒๐๘๖ - ๒๐๘๘
๑๕. พระนางจิรประภาเทวี	๒๐๘๘ - ๒๐๘๙
๑๖. พญาอุปเยาว์ (พระไชยเชษฐา)	๒๐๘๙ - ๒๐๙๐
๑๗. ท้าวเมกุฏิ	๒๐๙๔ - ๒๑๐๗
๑๘. พระนางวิสุทธิเทวี	๒๑๐๗ - ๒๑๒๑

สภาพทั่วไปของล้านนายุคราชวงศ์มังรายมีดังต่อไปนี้

การเมืองการปกครอง

อาณาจักรล้านนามีการปกครองที่เรียกได้ว่า ระบอบศักดินา กษัตริย์เป็นผู้มีพระราชอำนาจสูงสุดในอาณาจักร (อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว ๒๕๒๔ : ๙) นับแต่พญามังรายผู้เป็นปฐมกษัตริย์ก็ได้ทรงผ่านพิธีมุรทาภิเษกเพื่อประกาศสิทธิธรรมในการครองราชย์แต่ผู้เดียว และตั้งแต่สมัยพยากือนาเป็นต้นมา ก็ถือกันว่ากษัตริย์อยู่ในฐานะธรรมราชาด้วยการนำหลักธรรมของพุทธศาสนา ปกครองบ้านเมือง (พัชรี โชดิถาวรรัตน์ ๒๕๒๘ : ๑๔๙, ๑๕๑)

ในด้านอาณาเขต ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่กล่าวว่า ดินแดนล้านนามีหัวเมืองใหญ่น้อยถึง ๕๗ หัวเมือง รวมไปถึงบางส่วนของรัฐฉานและสิบสองพันนา โครงสร้างการปกครองของอาณาจักรแบ่งได้เป็น ๓ อาณาเขต คือ บริเวณเมืองราชธานี ได้แก่ เชียงใหม่และลำพูน (เมืองบริวาร) ซึ่งเป็นแกนกลาง เมืองต่าง ๆ ซึ่งปกครองโดยพระราชวงศ์และข้าราชสำนัก และเมืองประเทศราช ซึ่งเป็นกลุ่มเมืองต่าง ๆ เช่น กลุ่มแคว้นสิบสองพันนา หัวเมืองเงี้ยว เมืองยอง กลุ่มแคว้นเชียงตุง ฯลฯ (สรัสวดี ๒๕๓๑ : ๒-๓)

แม้ว่ากษัตริย์จะมีพระราชอำนาจสูงสุด แต่ในความเป็นจริงสันนิษฐานว่าในสมัยของ

กษัตริย์ที่มีพระปรีชาสามารถสูง เช่น พญามังราย พญากือนาเท่านั้น ที่เมืองราชธานีจะเข้มแข็งและเป็นศูนย์กลางอำนาจที่แท้จริง กษัตริย์พระองค์อื่นน่าจะมีพระราชอำนาจจำกัดอยู่แต่ในหัวเมืองราชธานี ทั้งนี้ก็เนื่องจากอาณาจักรล้านนาเป็นรัฐที่เกิดจากการรวมตัวอย่างหลวม ๆ ของกลุ่มเมืองที่มีความสัมพันธ์ทางเครือญาติสองกลุ่มใหญ่ คือ กลุ่มเมืองเชียงราย-เชียงแสน กับกลุ่มเมืองเชียงใหม่-ลำพูน โดยอาศัยความสัมพันธ์ทางสายโลหิตและเครือญาติเป็นพื้นฐานในการปกครอง โดยกษัตริย์จะส่งโอรสหรือเชื้อพระวงศ์ไปครองเมืองต่าง ๆ และใช้การอภิเษกสมรสกับราชธิดาของเจ้าเมืองอื่น ๆ เพื่อผูกพันเมืองเหล่านี้ไว้กับอาณาจักร ดังนั้น เมืองต่าง ๆ จึงน่าจะมีอิสระในการปกครองตนเองสูงมาก โดยอาศัยสภาพภูมิศาสตร์ที่เมืองต่าง ๆ เหล่านี้อยู่กระจัดกระจายตามที่ราบระหว่างหุบเขาเป็นสิ่งเอื้ออำนวย (เพิ่งอ้าง : ๒-๖)

ลักษณะเฉพาะของการปกครองในอาณาจักรล้านนาประการหนึ่ง คือ ตลอดสมัยราชวงศ์มังราย กษัตริย์ทุกพระองค์ล้วนสืบเชื้อสายจากราชวงศ์เดียว อันเป็นคติของล้านนาที่เชื่อกันว่าการปกครองบ้านเมืองจะสงวนไว้สำหรับพระราชวงศ์มังรายเท่านั้น (ยุพิน เข็มมุกด์ ๒๕๓๑ : ๑) ดังจะเห็นได้จากเหตุการณ์ปลายราชวงศ์นับแต่สิ้นสมัยพญาเมืองแก้ว แม้ว่าขุนนางและข้าราชการเริ่มมีอำนาจมากขึ้นในบ้านเมือง จนสามารถแต่งตั้งหรือถอดถอนกษัตริย์ได้ แต่ก็มิได้ตั้งตนเป็นกษัตริย์เสียเอง (พัชรี : ๑๕๐)

ในระบอบศักดินาของราชวงศ์มังราย ซึ่งกษัตริย์มีพระราชอำนาจสูงสุดนี้ สันนิษฐานว่าอำนาจการปกครองจะมีลดหลั่นกันลงไปในหมู่เจ้าเมืองซึ่งเป็นเชื้อพระวงศ์และขุนนาง มีระบบการควบคุมกำลังคน คือ ไพร่และทาส เพื่อใช้ในการผลิตและการสงคราม โดยอาศัยหน่วยการปกครองระดับเล็กของแต่ละเมืองที่เรียกว่า "พันนา" เป็นพื้นฐาน, หลาย ๆ พันนา รวมกันเป็นเมือง และเมืองจะมีขนาดใหญ่น้อยเพียงใดก็ขึ้นอยู่กับจำนวนพันนาที่สังกัด (สรัสวดี ๒๕๓๑ : ๖)

สังคมวัฒนธรรม

โครงสร้างชนชั้นในสังคมศักดินาของราชวงศ์มังรายสันนิษฐานว่า ประกอบด้วยชนชั้นต่าง ๆ คือ กษัตริย์และเจ้าเมือง พระราชวงศ์ ขุนนาง พระภิกษุ ไพร่เมือง และข้า (ทาส) (ยุพิน ๒๕๓๑ : ๘๙ และ อรุณรัตน์ ๒๕๒๔ : ๗) กษัตริย์และเจ้าเมืองจะแต่งตั้งขุนนางในระดับต่าง ๆ ให้ปกครองบ้านเมืองลดหลั่นกันลงไปจนถึงระดับพันนา (ส่องแสง สื่อสุวรรณ ๒๕๒๙ : ๖๑) ขุนนางจึงอยู่ในฐานะและอำนาจรองจากกษัตริย์หรือเจ้าเมือง

ไพร่เมืองเป็นราษฎรภายใต้การปกครองทั้งหญิงและชายที่เป็นคนส่วนใหญ่ของล้านนา และเป็นขุมกำลังสำคัญซึ่งมีพันธะต่อบ้านเมือง กล่าวคือ ในยามสงบ ไพร่ชายจะต้องผลัดเปลี่ยนเวรไปทำงานให้หลวงครั้งละ ๑๐ วัน เช่น สร้างเหมืองฝาย สร้างที่ประทับ ขุดคู สร้างฉาง หลวง วัด ฯลฯ เรียกว่า "ไพร่เอาการเมือง" (สรัสวดี ๒๕๓๑ : ๘) แล้วกลับไปทำงานส่วนตัว เช่น สร้างเหมืองฝาย ทำไร่ นา สวน อีก ๑๐ วัน สลับกันไป (ประเสริฐ ณ นคร ๒๕๒๑ : ๕) ส่วนยามสงคราม ไพร่

ชายฉกรรจ์จะต้องไปทำศึกและอยู่ภายใต้การปกครองของ นายสิบ นายซาว ตามลำดับ จนถึงเจ้าแสน (อรุณรัตน์ ๒๕๒๔ : ๑๗) ไพร่ชายนี้จะศึกษาเล่าเรียนตามจารีตในวัดโดยการบวชเป็นเณรหรือพระภิกษุและมีโอกาสเลื่อนฐานะเป็นไพร่ชั้นดีเมื่อสึกออกมาเป็นฆราวาสเช่นเป็นหมอโหราหมอยา สล่า (นายช่างก่อสร้าง) ฯลฯ (อรุณรัตน์ ๒๕๒๗ (ข) : ๓๐) ขณะที่ไพร่หญิงสันนิษฐานว่ามิได้ถูกเกณฑ์แรงงานเช่นไพร่ชาย และโดยที่ไพร่มีความสำคัญต่อบ้านเมือง ในแง่ที่เป็นทั้งแรงงานผลิต และขุมกำลัง แต่ละเมืองจึงมีการหวงแหนไพร่ (สรัสวดี ๒๕๓๑ : ๘) มีการให้ความคุ้มครองให้ไพร่เมืองอยู่สุขสบายตามสมควร โดยยกเว้นภาษีหรือออกกฎหมายป้องกันทรัพย์สินทางการเกษตร ให้ เป็นต้น เพื่อมิให้ไพร่ทุกข์ยากจนต้องไปเป็นข้า เพราะไพร่เมืองนี้หายาก (ยุพิน ๒๕๓๑ : ๙๒) นอกจากนี้ไพร่เมืองยังรวมถึง ช่างฝีมือ ผู้รู้หนังสือ เศรษฐีหรือกุฏมพีด้วย (อรุณรัตน์ ๒๕๓๑ : ๙)

สำหรับข้าหรือทาสนั้น นับว่าเป็นชนชั้นที่ต่ำต้อยที่สุด และขาดเสรีภาพ ชีวิตจะขึ้นอยู่กับผู้เป็นนายเงิน การกลายเป็นข้าก็มีอยู่หลายวิธี เช่น มีหนี้สินล้นพ้นตัว ขายตัวลงเป็นทาส ไถ่โทษตัวเอง เป็นลูกของทาสหญิง หรือละทิ้งราชการ ฯลฯ ประเภทของข้าก็มีแตกต่างกัน เช่น ข้าของกษัตริย์ ข้าของขุนนาง ข้าเชลย ข้าวัด ฯลฯ (ยุพิน ๒๕๓๑ : ๙๕ และ พัชรี : ๘๑)

สังคมล้านนาได้ปลูกฝังให้ผู้คนชนชั้นต่าง ๆ ยอมรับในชาติกำเนิดของตน (อรุณรัตน์ : ๑๔) และยอมรับในสิทธิธรรมของกษัตริย์ในการปกครองอาณาจักร ดังเหตุการณ์ตั้นแผ่นดินพญาติโลกราช หมื่นโลกนครกล่าวแก่แสนขานที่คิดการกบฏว่า “เรานี้บ่ใช่เชื้อท้าวพระยา จักเป็นพระยาบ่ได้” เพื่อมิให้ชนชั้นอื่นๆ บั่นทอนสถานะของชนชั้นปกครองและให้ชนชั้นปกครองได้ปกครองบ้านเมืองด้วยความสุขสงบ

ในด้านศาสนา พุทธศาสนาเถรวาทแบบลังกาวงศ์ นับว่ามีอิทธิพลต่อสังคมล้านนาอย่างสูงทั้งในด้านการปกครอง ซึ่งกษัตริย์และผู้ปกครองระดับต่าง ๆ จะต้องปกครองโดยธรรม (ยุพิน ๒๕๒๗ : ๑๒๑) ด้านการบัญญัติกฎหมาย วรรณกรรม ทั้งวรรณกรรมทางโลกและวรรณกรรม คำสอน จริยธรรม ประเพณี และวัฒนธรรมของชาวล้านนา (นิภาพรรณ ไชยมงคล ๒๕๓๑ : ๓๑-๓๒) อีกทั้งยังมีอิทธิพลต่อวิถีชีวิตของชนชั้นปกครองและผู้อยู่ใต้ปกครอง โดยที่พุทธศาสนาได้ผสมผสาน กับความเชื่อเรื่องผีและวิญญาณ รวมทั้งความเชื่อที่เกี่ยวข้องกับศาสนาพราหมณ์ จนเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันอีกด้วย

กษัตริย์ล้านนาได้ทรงอุปถัมภ์บำรุงศาสนสถาน และเนื้อนาบุญของพุทธศาสนา คือ พระภิกษุสงฆ์หลายประการ โดยเฉพาะช่วงรัชกาลพญาติโลกราช พญายอดเชียงราย และพระเมืองแก้ว มีวัดใหม่เกิดขึ้นมากมาย มีการอุทิศที่ดิน แรงงานคน พืชผล และทรัพย์สินให้กับวัดที่สร้างขึ้นใหม่ (ระวิวรรณ ภาคพรต ๒๕๒๕ : ๗๐) และในรัชสมัยพญาติโลกราชก็ได้มีการสังคายนาพระไตรปิฎกของโลกขึ้นเป็นครั้งที่ ๘ ในปี พ.ศ. ๒๐๒๐ ในรัชสมัยนี้ ล้านนามีความเจริญสูงสุดจนเรียกได้ว่าเป็นยุคทองของอาณาจักร (สรัสวดี ๒๕๒๙ : ๑๙)

เศรษฐกิจ

สังคมล้านนายุคราชวงศ์มังรายจัดว่าเป็นระบบเศรษฐกิจแบบศักดินา ซึ่งไพร่เมืองทำการผลิตเพื่อเลี้ยงตนเองและส่งส่วยให้แก่ชนชั้นปกครอง คือ กษัตริย์ เจ้าเมือง พระราชวงศ์ ขุนนาง ซึ่งเป็นเจ้าของหรือผู้ควบคุมปัจจัยการผลิต คือ ที่ดิน ซึ่งนอกจากการทำไร่และเลี้ยงสัตว์ แล้วไพร่เมืองก็ยังทำหัตถกรรมในครัวเรือนอีกด้วย เช่น ทอผ้า จักสาน เครื่องปั้นดินเผา หาอาหารจากธรรมชาติ มีการค้าขายแลกเปลี่ยนสินค้าไม่มากนัก โดยเฉพาะสิ่งที่ตนเองผลิตไม่ได้ การค้าขายด้วยเงินตรามีน้อย (ชูสิทธิ์ ชูชาติ ๒๕๒๔ : ๔๑ และ ธเนศวร์ เจริญเมือง และ ดวงจันทร์ อาภาวัชรุตม์ ๒๕๒๙ : ๖๒) เช่น ทางเรือระหว่างเชียงใหม่กับอยุธยา (ชูสิทธิ์ ๒๕๒๙ : ๗๑) แต่ก็มิได้ ทำให้เศรษฐกิจแบบเลี้ยงตนเองเปลี่ยนไปมากนัก

การผลิตเพื่อเลี้ยงตัวเองอยู่ในอาณาเขตของพันนาต่าง ๆ ที่สังกัดเมือง พันนานี้จะเป็นทั้งหน่วยผลิตทางเศรษฐกิจ คือ การส่งส่วย ได้แก่ ของป่า สัตว์ป่า ให้แก่เมืองที่สังกัด และส่งข้าวขึ้นฉางหลวง รวมทั้งเป็นแหล่งกำลังคนที่เมืองสามารถเกณฑ์ไปใช้ในยามปกติและยามศึกสงครามด้วย (สรัสวดี ๒๕๓๑ : ๖-๗) และโดยที่ปัจจัยการผลิตที่สำคัญคือที่ดินเป็นทรัพย์สินของกษัตริย์ตังปรากฏในมังรายศาสตร์ (ประเสริฐ : ๑๑๐) ดังนั้น พันนาจึงเป็นแหล่งที่กษัตริย์หรือเจ้าเมืองใช้ควบคุมไพร่เมืองในการผลิตและการจัดเก็บส่วยจากไพร่เมืองได้อย่างมีประสิทธิภาพ (พัชรี : ๑๕๓)

สำหรับการค้าขายแลกเปลี่ยนในอาณาจักรก็เช่น การแลกเปลี่ยนสินค้าระหว่างชุมชนที่อยู่ในเขตภูเขา ซึ่งหาของป่ากับชุมชนพื้นราบซึ่งทำการเกษตร (ต้วน ลีเซิง และ อุษณีย์ ธงไชย ๒๕๓๑ : ๒๙) การค้าขายในหมู่บ้านและระหว่างหมู่บ้าน รวมทั้งการค้าขายจากต่างเมือง เป็นต้น ซึ่งมีสินค้า เช่น ข้าว พืช ผัก ของป่า เมี่ยง ของใช้ประเภทหัตถกรรม เช่น เครื่องเงิน เครื่องปั้น-ดินเผา ร่ม ฯลฯ (พัชรี : ๘๓-๘๔) ดังหลักฐานปรากฏว่าพญามังรายให้สร้างตลาดในเมืองต่าง ๆ เช่น เมืองกุมกาม และเมืองเชียงใหม่ก็มีตลาดอยู่หลายแห่ง ทำให้ไพร่เมืองมีโอกาสเป็นพ่อค้าแม่ค้า (ยุพิน ๒๕๓๑ : ๘๙) ส่วนการค้าทางเรือระหว่างเชียงใหม่กับอยุธยาคาดว่าจะอยู่ในมือของเจ้านาย ซึ่งเป็นผู้ค้าขายของป่าจากทางเหนือ ทั้งนี้เพราะไพร่เมืองมีพันธะถูกเกณฑ์แรงงานจึงขาดอิสระเสรี (ชูสิทธิ์ ๒๕๒๙ : ๙๓)

สันนิษฐานว่ารายได้ของอาณาจักรล้านนามีที่มาจากหลายทาง เช่น การจัดเก็บภาษีสินค้า (ต้วน และอุษณีย์ : ๓๑) ส่วยที่เก็บจากของป่า เช่น น้ำผึ้ง งาช้าง ไม้สัก หนังสัตว์ ครั่ง ฯลฯ ซึ่งถือว่าเป็นสมบัติของเมืองและเป็นของต้องห้าม ผู้มีไว้ในครอบครองจะมีความผิด ต้องขายให้แก่บ้านเมือง (ยุพิน ๒๕๓๑ : ๘๗) รวมทั้งการปรับไหมผู้กระทำผิด นอกจากนี้ก็เป็นรายได้จากส่วยของเมืองต่าง ๆ ตลอดจนรายได้จากเชลยศึก (พัชรี : ๘๕-๘๗)

สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาสมัยราชวงศ์มังราย

จากหลักฐานทางประวัติศาสตร์เท่าที่มีผู้ศึกษาไว้ ผู้หญิงล้านนาในสมัยราชวงศ์มังรายที่มีสถานภาพบทบาทและด้านต่าง ๆ เด่นชัด อาจจะแบ่งได้เป็น ๒ กลุ่มใหญ่ คือ ผู้หญิงชนชั้นปกครอง และผู้หญิงไพร่เมืองหรือชาวบ้าน ซึ่งมีวิถีชีวิตแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง ดังนี้

ผู้หญิงชนชั้นปกครอง

ตลอดระยะเวลา ๒๖๐ ปีเศษ ที่ราชวงศ์มังรายปกครองอาณาจักรล้านนา ผู้หญิงชนชั้นปกครองมีบทบาทที่โดดเด่นมากที่สุด คือการเป็นผู้นำบ้านเมืองเคียงคู่กับกษัตริย์ การช่วยค้ำจุนและสืบทอดสถาบันกษัตริย์ให้ดำรงอยู่สืบมา ปรากฏหลักฐานในตำนานและจารึกต่าง ๆ ซึ่งอาจสรุปได้ว่าผู้หญิงชนชั้นปกครองมีบทบาทหลักใน ๒ ด้าน คือ การเมืองการปกครอง และการศาสนา กล่าวคือ

บทบาทด้านการปกครอง บทบาทหลักของผู้หญิงชนชั้นปกครองในล้านนา คือ การเป็นเครื่องมือให้ราชวงศ์มังรายใช้สืบทอดและขยายอำนาจทางการปกครอง ส่วนบทบาทรองคือการเป็นกษัตริย์ปกครองบ้านเมือง หรือเป็นมเหสีของกษัตริย์ (มหาเทวี) นอกจากนี้ก็มีบทบาทในการต่อสู้กับข้าศึกต่างเมืองในฐานะนักรบ ซึ่งมีปรากฏอยู่บ้าง

บทบาทหลักของหญิงชนชั้นปกครองในด้านการปกครองก็คือ การเป็นเสมือนเครื่องมือที่ราชวงศ์มังรายใช้เพิ่มแสนยานุภาพให้แก่เชียงใหม่ ซึ่งเป็นศูนย์กลางของอาณาจักรล้านนา และใช้ขยายอำนาจทางการปกครองให้แก่อาณาจักร โดยใช้สายสัมพันธ์ทางเครือญาติในลักษณะของการอภิเษกสมรสกับราชธิดาของกษัตริย์ต่างเมืองตลอดมา อาทิเช่น เจ้าลาวเมงพระบิดาของพญามังรายทรงสู่ขอราชธิดาของเจ้าเมืองเชียงเรืองให้อภิเษกสมรสกับพญามังราย (ดวงฤทัย หิรัญสถิตย์ ๒๕๒๖ : ๓๐) ต่อมาพระเจ้าฟ้ารั่วกษัตริย์มอญ เมืองหงสาวดีก็ได้พระราชทานธิดาคือตละแม่ศรีหรือนางพายโคให้แก่พญามังราย มอญกับล้านนาจึงมีความสัมพันธ์กันอีกด้านหนึ่ง (เพิ่งอ้าง)

อนึ่ง เพื่อกระชับความสัมพันธ์ระหว่างเมืองพะเยากับเชียงใหม่ พญามังรายได้พระราชทานเจ้าหญิงองค์หนึ่งให้เป็นชายาของพญางำเมือง (พระราชวิสุทธิโสภณและคณะ ๒๕๒๗ : ๑๖๓) ในสมัยพญาไชยสงคราม ซึ่งเป็นกษัตริย์ที่สืบราชสมบัติต่อจากพญามังราย พญาดำแดงเจ้าเมืองพะเยาก็ทรงขอนางแก้วพอตาธิดาพญาไชยสงครามให้กับน้อยคำลือราชโอรสหรือพญาผายูกษัตริย์ราชวงศ์มังรายอีกพระองค์หนึ่ง ก็ทรงสร้างความสัมพันธ์ฉันท์เครือญาติกับเมืองเชียงของในลุ่มแม่น้ำกก โดยการอภิเษกกับพระนางจิตราเทวี ธิดาเจ้าเมือง มีราชบุตร คือ พญากือนา ซึ่งทรงปกครองอาณาจักรล้านนาให้เจริญรุ่งเรือง และพระมเหสีของพระเจ้ากือนา คือ พระนางสุนทราราชเทวี ก็เป็นหลานของเจ้าเมืองเชียงของเช่นกัน มีราชบุตรคือพญาแสนเมืองมา (ดวงฤทัย : ๓๐-๓๑) และพญาแสนเมืองมาก็ได้อภิเษกกับธิดาของเจ้าเมืองในเขตสิบสองพันนา

ให้กำเนิดพญาสามฝั่งแก่น (สรัสวดี ๒๕๓๑ : ๔๑) เป็นต้น

การสร้างสายสัมพันธ์ทางเครือญาตินี้ต่อมาก็ได้ขยายขอบข่ายจากการอภิเษกสมรสระหว่างกษัตริย์ หรือราชโอรสกับราชธิดาของกษัตริย์ไปถึงการได้ธิดาของขุนนางมาเป็นชายาด้วย เช่น พญาแสนเมืองมามีโอรสที่เกิดจากธิดาของเสนา คือ ท้าวยี่กุมกาม (ดวงฤทัย : ๓๑) ซึ่งลักษณะการสร้างแสนยานุภาพให้แก่อาณาจักรล้านนาดังกล่าวนี้ ก็มีคำสอนรับรองไว้ เช่น ธรรมภาษิตของพระมหาราชครูเถรจันทร์ จนทสโม วัดอุโมงค์ แสดงถวายพญาติโลกราชว่า ท้าวพญาเมืองใหญ่ควรยึดหลักธรรมประการหนึ่ง คือ ให้กอดนาง ๗ เชื้อ หมายถึง จงมีราชไมตรีกับเสนาข้าราชการผู้ใหญ่ เศรษฐีมีตระกูลทั้งในและนอกอาณาจักร จงขอลูกสาวเจ้านครต่าง ๆ มาเป็นบาทบริจาริกา เพื่อความมั่นคงแห่งราชบัลลังก์ (ยุทธ เดชคำรณ ๒๕๓๐ : ๒)

กุศโลบายในการกระชับความสัมพันธ์ระหว่างเมืองต่าง ๆ กับอาณาจักรล้านนา โดยการที่กษัตริย์มีชายาหลาย ๆ คนนี้ ได้เลื่องลือไปถึงจีน ปรากฏในเอกสารจีนโบราณเรียกล้านนาว่า “ปาไป๋ซีฟู่” แปลว่าสนมแปดร้อย หมายความถึง การที่กษัตริย์ล้านนาประทับในเรือนที่ยกพื้นมีชายา ๘๐๐ คน แต่ละคนเป็นหัวหน้าหมู่บ้าน (ต้วน และ อุษณีย์ : ๑)

ในด้านการเป็นกษัตริย์ปกครองบ้านเมือง ประวัติศาสตร์ล้านนาระบุว่า มีกษัตริย์ผู้หญิงปกครองรวม ๓ พระองค์ คือ พระนางจามเทวี ปฐมกษัตริย์ของหริภุญไชย (ลำพูน) และพระนางจิรประภาเทวี กับพระนางวิสุทธิเทวีแห่งราชวงศ์มังราย อย่างไรก็ดี กษัตริย์พระองค์แรกยังมิอาจสรุปได้ว่ามีชาติกำเนิดในล้านนาหรือไม่ ส่วนกษัตริย์สองพระองค์หลังก็ถูกสถาปนาให้ปกครองบ้านเมืองในภาวะที่ระส่ำระสาย ดังจะได้กล่าวต่อไป

ในพุทธศตวรรษที่ ๑๔ ก่อนการสถาปนาราชวงศ์มังราย ตามตำนานกล่าวว่า ฤาษีวาสุเทพ ได้สร้างเมืองหริภุญไชยขึ้น และได้ทูลเชิญพระนางจามเทวี ธิดาของกษัตริย์ละโว้ (ลพบุรี) มาเสวยราชย์ พระนางจามเทวีได้ทรงนำพุทธศาสนานิกายเถรวาทและศิลปวัฒนธรรมต่าง ๆ จากเมืองละโว้มาด้วย นับเป็นการขยายตัวของวัฒนธรรมละโว้มาสู่เมืองทางตอนบนเป็นครั้งแรก ซึ่งแม้ประวัติศาสตร์ของล้านนาจะนับเนื่องพระนางจามเทวีว่าเป็นกษัตริย์ผู้หญิงพระองค์แรก และกิติศัพท์ของหริภุญไชยจะเลื่องลือไปจนปรากฏในเอกสารจีนโบราณ ซึ่งเรียกหริภุญไชยว่า “หนีหวังก๊ก” (แปลว่าอาณาจักรที่มีกษัตริย์เป็นผู้หญิง) ตลอดจนอาณาจักรนี้เคยมีชัยชนะแก่ทั้งอาณาจักรน่านเจ้า และเจนละก็ตาม (ต้วน และ อุษณีย์ : ๑๐, ๓๕-๓๖) แต่ก็ยังมีข้อโต้แย้งทางประวัติศาสตร์ว่าพระนางอาจจะเป็นลัวะก็ได้ (นิธิ เอียวศรีวงศ์ ๒๕๓๓ : ๘๒)

เป็นที่น่าสังเกตว่า ราชวงศ์มังรายในสมัยที่มีกษัตริย์ผู้หญิงทั้งสองพระองค์ปกครองนั้นเป็นระยะที่บ้านเมืองอยู่ในสภาพวิกฤตมิได้อยู่ในยุคก่อกำเนิดหรือยุคทองของอาณาจักรล้านนา ดังเช่นกษัตริย์ที่เป็นชายพระองค์อื่น ๆ แม้ว่าความเสื่อมของอาณาจักรจะส่งเค้าให้เห็นมาตั้งแต่รัชกาลพระเมืองเกษเกล้าซึ่งเป็นกษัตริย์ผู้ชายก็ตามที (ระวิวรรณ ๒๕๒๕ : ๙๙) โดยเฉพาะปัญหา

ขุนนางทวีอำนาจ และแย่งชิงกันแต่งตั้งกษัตริย์ครองราชบัลลังก์เชียงใหม่ กล่าวคือ พระนางจิร-ประภาเทวีได้รับการอัญเชิญให้ครองเมืองเชียงใหม่ในช่วงเวลาสั้น ๆ ที่บ้านเมืองแตกแยกวุ่นวายก่อนจะตก เป็นเมืองขึ้นของพม่าหลังจากนั้นไม่กี่ปี โดยที่หลังจากขุนนางได้ปราบจลาจลในเมืองแล้วได้รีบส่งทูตไปทูลเชิญพระไชยเชษฐาธิราชที่ล้านช้างให้มาครองเชียงใหม่ ด้วยหวังว่าพระนางจิรประภาเทวี เป็นหญิงคงจะไม่เป็นอุปสรรคต่อการสละราชบัลลังก์ ในระยะเดียวกันนี้อยุธยาได้ส่งทัพมาถึงเชียงใหม่ พระนางจึงต้องแต่งบรรณาการออกไปต้อนรับ และเมื่อกองทัพของพระเจ้าล้านช้างยกมาถึงเชียงใหม่ พระนางก็ได้สละราชสมบัติถวายพระไชยเชษฐาธิราช ราชบุตรพระเจ้าโพธิสาร กษัตริย์ล้านช้างกับพระนางยอดคำ ซึ่งเป็นพระราชธิดาของพระเมืองเกษเกล้ากษัตริย์พระองค์หนึ่ง ของราชวงศ์มังราย (เพิ่งอ้าง : ๑๐๐)

สำหรับพระนางวิสุทธิเทวีนั้น ไม่ว่าเหตุการณ์จริงจะเป็นเช่นไร ปรากฏหลักฐานในวรรณกรรมว่าพระนางมุ่งแต่บำเพ็ญกุศลและตกแต่งพระวรกายกษัตริย์มังทราเมืองอังวะของพม่าเห็นว่าเชียงใหม่เป็นเมืองที่มีหญิงม่ายปกครอง จึงยกทัพมาตี (สิงฆะ วรรณสัย ๒๕๒๓ : ๑๓๘-๑๓๙) นอกจากนี้ ในช่วงที่พระนางครองราชย์หลังจากล้านนาตกเป็นเมืองขึ้นพม่าแล้ว พม่าก็ได้ให้ขุนนางของตนเป็นผู้กำกับดูแล พระนางซึ่งเป็นกษัตริย์ผู้หญิงจึงมิได้มีอิสระในการปกครองบ้านเมืองอย่างแท้จริง (สงวน โชติสุขรัตน์ ๒๕๑๕ (ก) : ๑๒๒)

บทบาทอีกด้านหนึ่งในด้านการปกครองของผู้หญิงล้านนาชนชั้นปกครองที่ปรากฏในประวัติศาสตร์ คือ การต่อสู้กับข้าศึกต่างเมือง ที่ชัดเจนที่สุดคือ วีรกรรมของนางเมือง ภริยาเจ้าหมื่นโลกนคร แม่ทัพคนสำคัญของพญาแสนเมืองมา กษัตริย์พระองค์ที่ ๗ ของราชวงศ์มังราย ซึ่งขณะนั้นแม้จะกำลังตั้งครรภ์ก็แต่งตัวเป็นชายขี่ช้างออกรบช่วยสามีเพื่อป้องกันเมืองลำปางหน้าด่านของเมืองเชียงใหม่ ให้รอดพ้นจากองทัพเจ้ามหาพรหม ซึ่งกำลังจะยกทัพไปตีเมืองเชียงใหม่ โดยมีกองทัพอยุธยาในรัชกาลสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถหนุนหลังอยู่ จนได้รับชัยชนะ กองทัพเจ้ามหาพรหมต้องล่าถอยกลับไปเมืองลี้ และบุตรของนางเมืองต่อมาได้รับการขนาน นาม ว่า “เจ้าหาญแต่ท้อง” (อำพัน ไชยวรศิลป์ ๒๕๒๔ : ๕๔-๕๘)

หญิงในชนชั้นปกครองอีกพระองค์หนึ่งที่มีบทบาทในการปกป้องบ้านเมือง ซึ่งอาจจะเป็นแม่ทัพหญิงคนแรกของล้านนา คือ พระมหาเทวี พระชนนีของพญาติโลกราช ซึ่งทรงยกทัพเชียงใหม่ไปตีเมืองแพร่ แม่ทัพนายกองได้ยิงปืนเข้าไปในเมือง ท้าวแม่คุณเจ้าเมืองแพร่ได้ออกมาอ่อนน้อมพระมหาเทวีจึงให้ท้าวแม่คุณปกครองเมืองแพร่ดังเดิม (สงวน (ข) ๒๕๐๓ : ๑๘๐-๑๘๒)

สรุปบทบาทในด้านการเมืองการปกครองของผู้หญิงชนชั้นปกครองของล้านนาในสมัยราชวงศ์มังรายได้ว่า หากเปรียบเทียบกับผู้ชายในชนชั้นเดียวกันแล้ว ก็มีบทบาทน้อยกว่ามาก เพราะขณะที่ผู้ชายชนชั้นปกครองเป็นผู้สถาปนาอาณาจักรล้านนา ทำสงครามเพื่อขยายอาณาเขต

สร้างความมั่นคงภายในอาณาจักร ผูกสัมพันธ์กับเมืองต่างๆ ในอาณาจักรเข้าไว้ด้วยกัน และธำรงรักษาอาณาจักรไว้ด้วยวิถีทางต่าง ๆ อาทิ การสร้างความสัมพันธ์กับอาณาจักรใกล้เคียง การทำนุบำรุงพระพุทธศาสนา การส่งเสริมการค้า (สรัสวดี ๒๕๒๙ : ๒๖-๓๖) แต่ผู้หญิงชนชั้นปกครองมีบทบาทเด่นชัดที่สุดคือ เป็นเครื่องมือในการส่งเสริมฐานอำนาจของราชวงศ์มังราย โดยอาศัยการอภิเษกสมรสเพื่อประโยชน์ทางการเมืองของอาณาจักร และแม้ผู้หญิงชนชั้นปกครองจะได้เคยดำรงสถานะของกษัตริย์ในราชวงศ์มังรายรวมสองพระองค์ แต่จากหลักฐานที่ปรากฏก็มิได้มีบทบาทมากนัก เป็นเพียงการครองราชย์ในช่วงวิกฤตของบ้านเมือง ขณะที่ช่วงเวลาอื่น ๆ ซึ่งกษัตริย์ผู้ชายปกครองบ้านเมือง ล้านนาได้เจริญรุ่งเรืองถึงขั้นสูงสุด

บทบาทด้านการศาสนา นอกเหนือจากบทบาทการเป็นชนชั้นผู้นำในด้านการปกครอง ในด้านการศาสนา ผู้หญิงชนชั้นปกครองของล้านนาโบราณก็มีบทบาทเป็นผู้อุปถัมภ์ค้ำจุนพุทธศาสนาคู่เคียงกับกษัตริย์ อันเป็นพลังส่งเสริมพระฐานะและอำนาจของกษัตริย์ในอาณาจักร

บทบาทที่สำคัญของพระมหาเทวีซึ่งอาจเป็นพระมเหสีหรือพระราชมารดาของกษัตริย์ในด้านการศาสนา คือ การอุปถัมภ์พุทธศาสนาโดยการอุทิศถวาย (กัลปนา) หรือหยาดน้ำ หมายทานที่ดิน และผู้คน รวมทั้งผลประโยชน์ต่าง ๆ ให้กับวัด โดยเฉพาะพระอารามหลวง การอุทิศถวายทรัพย์สินและผู้คนของกษัตริย์ และเชื้อพระวงศ์ดังกล่าวนี้นิยมปฏิบัติกันแพร่หลายในล้านนาช่วงพุทธศตวรรษที่ ๒๐ ถึงต้นพุทธศตวรรษที่ ๒๒ โดยมีเหตุผลหลายประการ ที่สำคัญคือ ความศรัทธา ความเชื่อในพุทธศาสนาเรื่องกุศลผลบุญ และการสร้างเสริมพระราชอำนาจในทางการเมืองของกษัตริย์ทั้งในและนอกอาณาจักรล้านนา อาทิเช่น ในราชอาณาจักรเป็นการสร้างภาพการเป็น "พระยาธรรม" ให้ปรากฏตามคติธรรมราชาทางพุทธศาสนา และเป็นการประกาศเกียรติคุณหรือสร้างสิทธิธรรมในราชบัลลังก์ของพญาสามฝั่งแก่นกับพระเมืองแก้ว ส่วนนอกราชอาณาจักรเป็นการสร้างฐานอำนาจของเชียงใหม่ซึ่งเป็นศูนย์กลางของอาณาจักรกับเมืองอื่นๆ โดยเฉพาะในรัชสมัยของพระเมืองแก้ว (ระวิวรรณ ๒๕๒๕ : ๔๗-๔๘, ๑๖๗-๑๗๒)

พระมหาเทวีเจ้า นอกจากจะได้ทรงอุทิศถวายทรัพย์สินและผู้คนด้วยพระศรัทธาในพุทธศาสนาด้วยพระองค์เองแล้ว ในบางกรณีก็ยังมีพระราชเสาวณีย์ให้นางเมืองหรือภริยาของเจ้าเมืองดำเนินการตามพระประสงค์โดยมิได้ผ่านเจ้าเมือง และอาจจะได้รับพระบรมราชโองการจากกษัตริย์ให้ทำหน้าที่ทะนุบำรุงพระพุทธศาสนาในฐานะมเหสีหรือพระราชมารดาอีกด้วย พระกรณียกิจในลักษณะดังกล่าวมีหลายรัชสมัย เช่น วัดสุวรรณมหาวิหารในเมืองพะเยาที่เจ้าสี่หมื่นเจ้าเมืองได้สร้างขึ้นเมื่อ พ.ศ. ๑๙๕๔ ก็ได้รับพระราชทานที่นาและลูกวัดจากพญาสามฝั่งแก่นและพระมหาเทวีดังหลักฐานในจารึก (ยุพิน ๒๕๓๑ : ๙๘) หรือวัดดะโปทารามที่พระนางอะตะปาเทวีมเหสีของพญายอดเชียงรายโปรดให้สร้างขึ้นใน พ.ศ. ๒๐๓๕ ก็ได้รับพระราชทานแรงงานคนและภาษีอากรจากนาจำนวนมาก หรือในจารึกวัดดอนครามของเมืองพะเยา พ.ศ. ๒๐๓๑ มี

ข้อความปรากฏว่าพระมหาเทวีเจ้าในพญายอดเชียงรายได้พระราชทานสุพรรณบัตรหรือลานทองคำให้กับวัดดอนคราม ทั้งยังโปรดให้ขุนนางในเมืองเชียงใหม่อัญเชิญสุพรรณบัตรไปให้กับนางเมืองพะเยาเพื่อให้อุทิศข้าพระ ๒๐ ครอบครัว และประดิษฐานสุพรรณบัตรไว้ที่วัดดอนคราม ซึ่งคงมีพระประสงค์ให้เมืองในอาณาจักรรับรองผลประโยชน์ของวัดดอนครามนั่นเอง (ระวิวรรณ ๒๕๒๕ : ๗๓, ๑๑๕-๑๑๖)

ในรัชสมัยพระเมืองแก้ว พระองค์และพระมารดามีบทบาทสำคัญในการอุปถัมภ์พุทธศาสนาในเมืองต่าง ๆ ทั่วอาณาจักร อาทิ วัดมหาเจดีย์หลวง ได้รับพระราชทานข้าวัด ๑๐ ครอบครัว ตามคำทูลขอพระราชทานของเจ้าเมืองเชียงราย วัดพระมหาธาตุเจดีย์เจ้าในเมืองลำพูน ได้รับพระราชทานแรงงาน ๑๐ ครอบครัว และภาษีอากร ๒ บ้านเบี้ย และพระมารดาของพระเมืองแก้วก็โปรดให้สร้างวัดสุธรรมารามขึ้นเพื่อให้พระภิกษุนิกายรามัญที่พระนางเลื่อมใสจำวัด รวมทั้งโปรดให้พระราชทานขุนนางและภาษีอากรให้แก่วัดป่าใหม่ เมืองลอ ส่วนในรัชสมัยของพระนางวิสุทธิเทวี ก็ได้พระราชทานตราหลวงหลาบเงินให้แก่วัดราชวิสุทธาราม ที่โปรดให้สร้างขึ้นเมื่อ พ.ศ. ๒๑๑๐ และทรงอุทิศค่านาบ้านแปะ (ปัจจุบันอยู่ในอำเภอจอมทอง จังหวัดเชียงใหม่) จำนวน ๕๐๐ เงินและผู้คนในหมู่บ้านให้เฝ้ารักษาวัด (ระวิวรรณ ๒๕๒๕ : ๑๖๖, ๑๒๓-๑๒๔, ๑๒๗, ๑๔๓-๑๔๔, ๑๕๑) และในสมัยพระเจ้าเมกุฏิ พระองค์และมารดาได้อัญเชิญพระมหาธาตุเจ้าจอมทองไปในเมืองและให้มหาทานทั้งไร่นา ป่า เครื่องทาน ผู้คน ให้อุปัฏฐากพระธาตุเจ้า และมิให้เก็บภาษีจากข้าวัดเหล่านี้ รวมทั้งมิให้เก็บส่วยจากสินทรัพย์ที่ทรงอุทิศให้ทั้งหมดด้วย (สงวน ๒๕๑๕ (ข) : ๒๗๓-๒๗๕)

นอกจากการอุทิศถวายต่าง ๆ ในลักษณะของการกัลปนาแล้ว พระมหาเทวีในรัชกาลต่าง ๆ ก็ยังทรงอุปถัมภ์พระศาสนาอีกในหลายลักษณะ โดยการสร้างศาสนสถาน การอุปสมบทพระภิกษุ การสร้างคัมภีร์ทางพุทธศาสนา การอาราธนาพระเถระให้แสดงพระธรรมเทศนา เป็นต้น (เพิ่งอ้าง : ๑๔๕-๑๔๖, ๑๙๐ และ ระวิวรรณ ๒๕๒๕ : ๕๙-๗๒)

บทบาทด้านการอุปถัมภ์ศาสนาของผู้หญิงชนชั้นปกครองที่กล่าวมาข้างต้น จะเห็นได้ว่า ล้วนแต่ช่วยเสริมสร้างอำนาจของอาณาจักรล้านนาที่มีต่อเมืองใหญ่น้อยและเมืองประเทศราช ทั้งยังช่วยสนับสนุนอุดมการของกษัตริย์ในการประกอบพระกรณียกิจต่าง ๆ ทางศาสนา และการอุปถัมภ์พระภิกษุที่เป็นเนื้อนาบุญของชาวล้านนา ซึ่งโดยเนื้อแท้แล้วก็มุ่งหมายที่จะสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันระหว่างอาณาจักรกับพุทธจักร และสร้างความชอบธรรมของกษัตริย์ในการปกครองอาณาจักรนั่นเอง

บทบาททางด้านการเมืองการปกครอง และการศาสนาของผู้หญิงชนชั้นปกครองในราชวงศ์มังรายที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ จะเห็นได้ว่า ล้วนแต่เพื่อเกื้อหนุนและส่งเสริมระบอบศักดินาของล้านนาให้ธำรงอยู่สืบมาทั้งสิ้น และเมื่อเปรียบเทียบสถานภาพโดยรวมกับผู้ชายชนชั้นปกครองซึ่งเป็นผู้ปกครองโดยตรงแล้ว ก็น่าจะสรุปได้ว่าผู้หญิงชนชั้นปกครองอยู่ในสถานะที่ต่ำกว่า

ไพร่หญิงหรือผู้หญิงชาวบ้าน

หลักฐานทางประวัติศาสตร์หรือการศึกษาเกี่ยวกับสังคมล้านนาที่มีอยู่ในปัจจุบันมักจะมีเรื่องของไพร่หรือราษฎรสามัญน้อย ยิ่งเรื่องของไพร่หญิงด้วยแล้ว ยิ่งมีอยู่น้อยมาก ที่เป็นเช่นนี้ก็คงเป็นเพราะประวัติศาสตร์ของล้านนาก็คงเช่นเดียวกับประวัติศาสตร์กระแสหลักของไทย คือมักจะเต็มไปด้วยเรื่องราวของชนชั้นปกครอง แต่ขาดเรื่องราวของสามัญชน ดังนั้นการนำเสนอเรื่องของไพร่หญิงหรือหญิงชาวบ้านล้านนายุคราชวงศ์มังราย จึงเป็นการสันนิษฐานจากเอกสารหลักฐานที่มีผู้ศึกษาไว้ ซึ่งอาจแบ่งบทบาทของไพร่หญิงหรือผู้หญิงชาวบ้านในสมัยราชวงศ์มังรายออกเป็น ๒ ด้าน คือ

บทบาทด้านสังคมวัฒนธรรม เนื่องจากยุคนี้เป็นยุคศักดินา ไพร่ชายต้องไปทำงานให้บ้านเมืองในยามสงบและต้องออกศึกยามสงคราม แต่สันนิษฐานว่าไพร่หญิงมิได้ถูกเกณฑ์แรงงาน ดังนั้น ในรอบหนึ่งปีจะมีแรงงานชายทำงานในไร่นาประมาณ ๖ เดือน ที่เหลืออีก ๖ เดือน ครัวเรือนจะต้องขาดแรงงานผู้ชาย จึงมีการสันนิษฐานว่าเมื่อผู้ชายไปรบทัพจับศึกเข้าป่าล่าสัตว์หรือหาของป่าเพื่อมาส่งส่วย ระบบที่ให้ความสำคัญกับฝ่ายผู้หญิงในสายสกุล (Matrilinear) ก็เกิดขึ้นเพราะผู้หญิงจะเป็นฝ่ายอยู่กับบ้าน ดูแลเรื่องในบ้าน (Domestic Domain) ผู้หญิงจึงเกิดความเป็นใหญ่ขึ้นมา (ชยันต์ วรรธนะภูติ และคณะ ๒๕๒๘ : ๙๙)

บ้างก็สันนิษฐานว่าในสังคมศักดินาของล้านนาโบราณ ซึ่งมีที่ดินเหลือเฟือแต่ขาดแคลนแรงงาน โดยเฉพาะแรงงานผู้ชายเพื่อหักร้างถางพง ไถนา ดูแลระบบชลประทาน ต่อสู้กับสัตว์ป่า ฯลฯ เนื่องจากผู้ชายไปศึกสงครามหรือล่าสัตว์ ซึ่งบางครั้งก็ไม่กลับมาหรือเสียชีวิตไป ในสถานการณ์เช่นนี้ การสืบเชื้อสายทางฝ่ายมารดาในสังคมล้านนาจึงน่าจะมีคุณประโยชน์มากกว่าการสืบเชื้อสายทั้งฝ่ายมารดาและบิดา ดังนั้น ที่ดินที่ปลูกข้าวจึงอยู่ในความควบคุมดูแลของผู้หญิงและผู้สูงอายุที่อยู่ติดที่ ไม่ใช่ผู้ชายที่ต้องออกไปนอกสังคมหรือชุมชน เมื่อแต่งงาน ฝ่ายชายจะมาอยู่กับฝ่ายหญิงโดยมีสิทธิและข้อผูกพันที่จะทำงานและทำกินในที่ดินของฝ่ายภรรยา แต่เมื่อหย่าร้าง ฝ่ายชายจะเป็นผู้จากไป หรือถ้ามีการตั้งครอบครัวใหม่ โดยสามีภรรยาแยกครอบครัวออกไปอยู่ด้วยกัน เมื่อมีการหย่าร้างเกิดขึ้น ฝ่ายหญิงก็มักจะกลับไปอยู่กับมารดาของตน โดยได้รับส่วนแบ่งที่ดินที่เคยทำกินกับสามี (Andrew Turton ๑๙๗๒ : ๒๒๙-๒๓๐) เป็นมรดก

ในสังคมศักดินาทุกแห่ง รวมทั้งล้านนาสมัยราชวงศ์มังราย แรงงานมีความสำคัญอย่างยิ่งต่อการคงอยู่ของระบบศักดินา ฉะนั้นครัวเรือนไพร่เมืองของล้านนาในยุคนี้จึงน่าที่จะเป็นหน่วยผลิตแรงงานให้แก่บ้านเมือง ทำให้หน้าที่ของผู้หญิงชาวบ้านในฐานะเป็นแม่บ้านแม่เรือนได้รับการเน้นย้ำและถ่ายทอดจากผู้ปกครองบ้านเมืองให้ถือเป็นหลักปฏิบัติของไพร่หญิงดังปรากฏในคำสอนพระยามังรายว่าหญิงที่ไม่ดีเป็นหญิงที่ไม่มีคุณสมบัติของแม่บ้านแม่เรือน เช่น ดื่นสาย

ไม่ทำอาหาร ไม่ดักน้ำ ไม่ทอผ้า ไม่เย็บสอยเสื้อผ้า ไม่ทำนา ฯลฯ ปฏิบัติไม่ดีต่อสามีและกริยามารยาทไม่งาม (อิราวดี ไตลงคะ ๒๕๒๕ : ๑๒๖-๑๒๗) ดังนั้น หญิงที่ดีตามนัยนี้จึงเป็นหญิงที่มีคุณสมบัติเป็นแม่บ้านแม่เรือน

นอกจากนี้ สังคมศักดินาของล้านนายังกำหนดให้ผู้หญิงต้องมีผู้คุ้มครองดูแลเสมอ ไม่ว่าจะเป็นพ่อ แม่ พี่ ญาติหรือนายบ้าน หรือท้าวพระยา ดังปรากฏหลักฐานในคดีความหนึ่งที่ตัดสินในสมัยพญากือนา ใน "คลองเจือแห่งพระเจ้ากือนา" หรือ "คลองพิจารณาแด่งถ้อยชนคำ" ซึ่งพญากือนาได้ตรัสว่า บุคคลผู้ใดก็ย่อมเป็นน้อยแก่ผู้นั้น เช่นลูกเป็นน้อยแก่พ่อแม่ พี่ วงศ์ญาติหรือนายบ้าน หรือท้าวพระยา ดังนั้น ถ้าหากผู้ชายไปอยู่กินกับผู้หญิงซึ่งอยู่กับแม่ของตนโดยไม่ได้บอกกล่าวแก่แม่ของผู้หญิงที่เป็นภรรยา ย่อมถือว่าผู้หญิงนั้นยังเป็นผู้ที่แม่รักษาอยู่ (สุรสิงห์สำรวม ฉิมพะเนาว์ ๒๕๒๘ : ๒๗-๒๘)

นอกจากนี้ยังสันนิษฐานว่าผู้หญิงชาวบ้านมีบทบาทในการอุปถัมภ์ค้ำจุนพระพุทธศาสนา แต่ไม่พบหลักฐานชัดเจน นอกจากการที่กษัตริย์หรือเจ้าเมือง ผู้มีจิตศรัทธาหรือเศรษฐีมักจะอุทิศถวายข้าทาสทั้งครอบครัวหรือลูกหญิงให้เป็นข้าวัดหรือแรงงานวัดเพื่อเป็นการทำบุญหรือใช้หนี้สินแก่วัด ให้รับใช้พระภิกษุสงฆ์และช่วยเหลือกิจการของวัด (ระวิวรรณ ๒๕๒๕ : ๑๕๙-๑๖๑) สถานะการเป็นข้าวัดของผู้หญิงดังกล่าวนี้ นับว่าแตกต่างจากไพร่ชาย เพราะไพร่ชายมีโอกาสได้ศึกษาเล่าเรียนจากวัด โดยการบรรพชาเป็นสามเณรหรืออุปสมบทเป็นพระภิกษุ ซึ่งจะเป็นการเลื่อนสถานะที่เห็นชัดเจนในสังคมมากกว่าไพร่หญิง

บทบาทด้านเศรษฐกิจ ดังได้กล่าวแล้วว่า พันนาน่าจะเป็นแหล่งผลิตของอาณาจักรล้านนาในยุคนี้ ในระดับชุมชน ผู้หญิงในแต่ละพันนาจึงน่าจะทำหน้าที่เป็นผู้ผลิตในไร่นาเคียงคู่กับชายเพื่อส่งส่วยให้แก่เมืองราชธานี และเมืองที่ดนสังกัด โดยเฉพาะเป็นแรงงานทดแทนในขณะที่ผู้ชายถูกเกณฑ์ไปใช้แรงงานและการศึก ส่วนในระดับครัวเรือนซึ่งเป็นหน่วยผลิตทางเศรษฐกิจขนาดเล็ก ผู้หญิงคงจะต้องทำการผลิตเพื่อเลี้ยงครัวเรือนในไร่นา รวมทั้งทำงานเกษตรและงานอื่น ๆ ที่จำเป็นต่อครัวเรือน อาทิ การจับปลา ทอผ้า และทำหัดถกรรม จึงอาจกล่าวได้ว่าไพร่หญิงหรือผู้หญิงชาวบ้านล้านนาในยุคศักดินามีบทบาทสำคัญทางเศรษฐกิจในฐานะผู้ผลิตของสังคมและชุมชนควบคู่กับไพร่ชาย ทั้งยังเป็นแรงงานทดแทนไพร่ชายด้วยในยามที่ไพร่ชายถูกเกณฑ์แรงงานหรือออกศึก

บทบาทที่สำคัญประการหนึ่งของผู้หญิงในยุคนี้ที่สืบทอดมาจนถึงปัจจุบัน คือ การค้าขาย ขณะที่ผู้ชายออกไปค้าขายต่างบ้านต่างเมือง ผู้หญิงน่าจะค้าขายอยู่ในอาณาเขตของหมู่บ้าน เพราะต้องรับภาระดูแลบ้านเรือน มีคดีความสมัยพระเจ้ากือนาที่ทรงตัดสินกรณีวิวาทระหว่างแม่ค้าสองคนที่ตลาดเชียงเรือก ระหว่างนางบัวบานแม่ค้าขายของกับนางบุญมีแม่ค้าขายดลับไม้ไผ่สาน คนหนึ่งใช้ด้ามชั่ง คนหนึ่งใช้ด้ามมีดเหน็บตีกันหัวแตกทั้งคู่ (มณี พยอมยงค์ ๒๕๑๘ :

๒๖) แสดงว่า ผู้หญิงล้านนาค้าขายเป็นมาตั้งแต่สมัยต้นราชวงศ์มังรายแล้ว

เมื่อเปรียบเทียบผู้หญิงสองชนชั้นในยุคศักดินาของล้านนาหรือสมัยราชวงศ์มังราย คือ ผู้หญิงชนชั้นปกครองกับผู้หญิงไพร่เมือง หรือผู้หญิงชาวบ้าน ก็จะเห็นได้ว่า ขณะที่ฝ่ายหนึ่งอยู่ในชนชั้นปกครองมีสถานะเป็นผู้นำในสังคม และมีบทบาทสำคัญในด้านการศาสนา แต่ก็ถูกใช้เป็นเครื่องมือของราชวงศ์มังรายในการขยายฐานอำนาจทางการปกครอง และการสร้างความมั่นคงให้แก่อาณาจักรล้านนา ทั้งยังไม่พบว่าผู้หญิงชนชั้นนี้มีบทบาททางเศรษฐกิจที่สำคัญ แต่ผู้หญิงอีกชนชั้นหนึ่งซึ่งอยู่ในฐานะของผู้ถูกปกครองน่าจะมีบทบาททางเศรษฐกิจในฐานะเป็นแรงงานผู้ผลิตของบ้านเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่งเป็นแรงงานทดแทนไพร่ชายยามถูกเกณฑ์ไปใช้แรงงานให้บ้านเมืองยามสงบ ซึ่งกินเวลาถึง ๖ เดือน ในแต่ละปี หรือถูกเกณฑ์ไปทำศึกสงคราม ดังนั้นจึงอาจสันนิษฐานได้ว่า ไพร่หญิงมีบทบาทในการจัดการเกี่ยวกับครัวเรือนเท่ากันหรือมากกว่าไพร่ชาย เพราะเป็นผู้อยู่ในชุมชน มิได้เคลื่อนย้ายแรงงานเช่นไพร่ชาย ซึ่งหากจะสรุปบทบาทหลักของผู้หญิง ทั้งสองชนชั้น ก็อาจกล่าวได้ว่า ผู้หญิงชนชั้นปกครองมีบทบาทหลักจำกัดอยู่แต่ในปริมณฑลของการค้ำจุนสถาบันศักดินา ส่วนไพร่หญิงหรือผู้หญิงชาวบ้านน่าจะมีบทบาทหลักในเรื่องของครัวเรือน หรืองานผลิตในไร่นาให้แก่ชุมชนที่ตนสังกัด

อย่างไรก็ดี แม้ว่าผู้หญิงทั้งสองชนชั้นนี้จะมีบทบาทแตกต่างกัน แต่ก็มีลักษณะเหมือนกันประการหนึ่ง คือ ต้องได้รับการปกปักรักษา โดยการที่ผู้หญิงชนชั้นปกครองต้องอยู่ในความคุ้มครองของสถาบันศักดินา ส่วนผู้หญิงไพร่เมืองหรือผู้หญิงชาวบ้าน ก็จำเป็นต้องมีผู้ใดผู้หนึ่งรักษาเสมอ และเมื่อเปรียบเทียบสถานภาพของผู้หญิงทั้งสองชนชั้นกับผู้ชายในชนชั้นเดียวกันกับตนแล้วก็คาดว่าผู้หญิงชนชั้นปกครองน่าจะมีสถานภาพต่ำกว่าเพราะถูกใช้เป็นเครื่องมือในการเมืองการปกครอง ในลักษณะของการอภิเษกสมรสกับกษัตริย์ต่างเมืองหรือต่างรัฐ เพื่อสร้างความมั่นคงภายในและภายนอกอาณาจักรล้านนา ส่วนผู้หญิงไพร่เมืองหรือผู้หญิงชาวบ้านนั้นยังไม่อาจกล่าวได้ว่ามีสถานภาพเท่าเทียมหรือต่ำกว่าไพร่ชาย เพราะต่างก็เป็นแรงงานผลิตของสังคมเช่นเดียวกัน อย่างไรก็ดีสันนิษฐานว่าไพร่ชายน่าจะมีโอกาสเลื่อนสถานภาพทางสังคมได้มากกว่าไพร่หญิง ไม่ว่าจากความดีความชอบที่ได้รับเมื่อออกศึกสงครามแล้วรบชนะ หรือจากการบวชเรียนในพุทธศาสนา ซึ่งจะมีโอกาสได้ศึกษาศิลปวิทยาการต่าง ๆ ที่ตนเองสนใจเป็นพิเศษได้ เช่น โหราศาสตร์ แพทยศาสตร์ ช่างก่อสร้าง กฎหมาย ฯลฯ จากวัด ซึ่งเป็นศูนย์กลางของความรู้ที่สำคัญมาก และเมื่อบวชเรียนแล้วสึกออกมาเป็นฆราวาสก็ยังมีโอกาสประกอบอาชีพที่ถือกันว่ามีสถานะสูง เช่น เป็นหมอโหรา หมอยา สล่า (ช่างก่อสร้าง) อีกด้วย ซึ่งบ้านเมืองถือว่าเป็นไพร่ชั้นดีของสังคม มีจำนวนน้อยและหายาก ในกฎหมายโบราณของล้านนาคือ มังรายศาสตร์ อวหานถึงกับกล่าวว่าถึงแม้นไพร่ชั้นดีเหล่านี้กระทำความผิดก็มิให้ประหารชีวิต โทษหนักที่สุดให้เนรเทศจากบ้านเมืองเท่านั้น ทั้งยังได้รับการยกเว้นจากการเกณฑ์แรงงานของบ้านเมืองอีกด้วย (อรุณรัตน์ ๒๕๒๗ (ข) : ๓๐)

ล้านนาสมัยเป็นประเทศราชของพม่า อาณาจักรล้านนาก่อนสิ้นสุดราชวงศ์มังรายเป็นยุคของความแตกแยกระส่ำระส่ายซึ่งมีผู้อธิบายไว้ว่าเกิดจากสาเหตุประการต่าง ๆ อาทิ การแย่งชิงความเป็นใหญ่ของเหล่าขุนนางที่ขึ้นมามีอำนาจจนถึงขั้นถอดถอนและแต่งตั้งกษัตริย์ได้ (พัชรี เรื่องเดิม : ๒๙) หรือการรวมตัวของเมืองต่าง ๆ อย่างหลวม ๆ และการมีอิสระจนอาณาจักรไม่อาจควบคุมได้ ทำให้ง่ายต่อการที่อาณาจักรจะสลายตัว (สรัสวดี ๒๕๓๑ : ๑๓) หรือเพราะการขยายอำนาจของพระเจ้าบุเรงนองกษัตริย์พม่า ที่ประสงค์จะครอบครองล้านนาเพื่อมิให้เป็นที่พึ่งพิงของหัวเมืองไทยใหญ่อีกต่อไป (อุษณีย์ ธงไชย ๒๕๒๗ : ๒๕๕-๒๕๖) และหลังจากพ.ศ. ๒๑๐๑ เป็นต้นมา ล้านนาก็ตกอยู่ภายใต้การปกครองของพม่าถึง ๒๐๐ ปีเศษ ซึ่งในช่วงเวลากว่า ๒ ศตวรรษนี้ บางช่วงล้านนาก็ตกอยู่ใต้อำนาจการปกครองของอยุธยา เช่น สมัยสมเด็จพระนเรศวร บางช่วงล้านนาก็เป็นอิสระเพราะพม่ามีปัญหาการเมืองภายใน ราชวงศ์ต่าง ๆ ของพม่าขึ้นและลงอยู่ตลอดเวลา (เพิ่งอ้าง : ๒๕๘-๒๖๑) และบางสมัยก็มีผู้นำล้านนาที่สามารถขับไล่พม่าตั้งตนเป็นกษัตริย์ครองเชียงใหม่ เช่น กษัตริย์เมืองน่าน แต่ก็เป็นเพียงระยะเวลาสั้น ๆ เท่านั้น (สิงฆะ วรรณสัย ๒๕๒๓ : ๔)

เนื่องจากประวัติศาสตร์ล้านนาช่วงที่พม่าปกครองเชียงใหม่ยังมีข้อโต้แย้งและยังไม่สู้จะกระจ่างในวงวิชาการ ทำให้การศึกษาผู้หญิงล้านนาในระยะเวลาดังกล่าวในที่นี้มีข้อจำกัดเช่นเดียวกัน จึงใคร่จะนำเสนอบางประเด็นในที่นี้เท่านั้น กล่าวคือ ในประเด็นที่ว่าพม่าปกครองล้านนาในลักษณะใด บางท่านก็มีความเห็นว่า พม่าปกครองหัวเมืองล้านนาอย่างใกล้ชิดเพื่อป้องกันการกบฏได้ควบคุมนโยบายสำคัญและควบคุมเจ้าเมืองต่าง ๆ ทั้งยังนำราชบุตรหรืออนุชาของเจ้าเมืองไปเป็นตัวประกันที่เมืองพม่า (อรุณรัตน์ ๒๕๒๗ (ก) : ๒๘๒) แต่การปกครองภายในล้านนานั้น พม่าได้ อาศัยจารีตประเพณีดั้งเดิมที่มีมาก่อน หากกิจกรรมนั้น ๆ ไม่ขัดผลประโยชน์ของพม่า เช่น การอนุโลมให้ใช้กฎหมายมังรายศาสตร์ปกครอง โดยแก้ไขเพิ่มเติมตามความเหมาะสม เพื่อมิให้ชาวล้านนาเกลียดชัง แต่สิ่งที่พม่าให้ความสำคัญมากก็คือการควบคุมกำลังคน ดังปรากฏว่าพม่าควบคุมไพร่อย่างเข้มงวดและลงโทษอย่างเฉียบขาดเมื่อหลบหนีราชการ (อรุณรัตน์ ๒๕๒๗ (ก) : ๒๘๒, สรัสวดี ๒๕๒๙ : ๔๖) เพราะล้านนาเป็นทั้งฐานทางเสบียงอาหารและกำลังคน กำลังอาวุธเพื่อใช้ในการรบกับอยุธยา รวมทั้งการส่งส่วยกลับไปยังพม่าด้วย (อุษณีย์ : ๒๕๖)

อย่างไรก็ดีบางท่านก็มีข้อโต้แย้งว่าพม่าปกครองล้านนาอย่างเข้มงวดเผด็จการ ก่อนเข้ามาปกครองก็ได้ลบล้างจารีตประเพณีเดิมของล้านนาโดยอาศัยที่ว่าสามารถครอบงำพระเมกุฏิได้ จนกระทั่งขุนนางทั้งหลายในบ้านเมืองต้องชักชวนคณะสงฆ์ผู้ใหญ่ไปเข้าเฝ้าพระเจ้าเมกุฏิ เพื่อขอให้ทรงรักษาจารีตประเพณีเดิมของล้านนาเอาไว้ แต่พระเจ้าเมกุฏิก็ไม่ทรงรับฟัง ยังคงเชื่อฟังขุนนางฝ่ายพม่าที่พระองค์โปรดปรานต่อไป ขุนนางและพระสงฆ์ดังกล่าวจึงพากันลาออกและสึกออกไปเสียสิ้น เมื่อพม่าเข้ามาปกครองล้านนาได้แล้วก็ได้ให้นายบ้านนายเมืองทั้งหลายตัดสินคดี

ตามคลองธรรมศาสตร์ราชศาสตร์ ถ้าเป็นคดีใหญ่ให้นำมายังศาลในเมือง แล้วให้เจ้าเมือง แก่บ้านแก่แคว้น จเร ล่าม ประชุมพิจารณาคดีโดยไม่เห็นแก่หน้าและของกำนัล โดยที่ธรรมศาสตร์ราชศาสตร์นี้ก็มีผู้สันนิษฐานว่าเป็นกฎหมายแบบข้อบัญญัติที่พม่านำมาใช้ในล้านนาและเฟื่องฟูอยู่ในสมัยพม่าปกครอง เพราะก่อนหน้านี้ล้านนาน่าจะไม่มีกฎหมายแบบข้อบัญญัติ เมื่อมาถึงสมัยพระเจ้ากาวิละซึ่งเป็นระยะฟื้นฟูล้านนา จึงได้มีการชำระปรับปรุงกฎหมายนี้ใหม่ แล้วอ้างความชอบธรรมว่าเป็นกฎหมายเดิมของล้านนามาตั้งแต่สมัยราชวงศ์มังราย (สุรสิงห์สำรวม ฉิมพะเนาว์ ๒๕๒๘ : ๑๘-๒๐)

นอกจากนี้ อิทธิพลทางวัฒนธรรมประการหนึ่งที่สำคัญจากพม่าที่ตกทอดมาในสังคมล้านนาระยะหลังจนถึงปัจจุบันก็คือ ความนิยมที่จะให้เด็กชายบรรพชาเป็นสามเณร ซึ่งเรียกว่าบวชลูกแก้วมากกว่าการบวชเป็นพระภิกษุ (แสง จันทร์งาม ๑๙๘๐ : ๑๔๖) ลักษณะเช่นนี้จึงน่าจะเป็นรากฐานสำคัญที่ทำให้เด็กชายมีโอกาสศึกษาเล่าเรียน และมีโอกาสเลื่อนสถานะในสังคมมากกว่าเด็กหญิงเมื่อเติบโตเป็นผู้ใหญ่

สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาสมัยประเทศราชของพม่า

ระยะเวลาที่ล้านนาตกเป็นประเทศราชของพม่าถึง ๒๐๐ ปีเศษนี้ น่าจะเป็นระยะเวลานานพอที่จะทำให้มีการถ่ายเทวัฒนธรรมระหว่างกัน จนกลายมาเป็นประเพณีบางอย่างอันแสดงให้เห็นถึงสถานะอันต่ำด้อยกว่าชายของผู้หญิงล้านนาปัจจุบันได้ประการหนึ่ง ก็คือการที่หญิงแม่เรือนแสดงความเคารพสามีและการปรนนิบัติสามีขั้นสูงสุด โดยการกราบเท้าสามีแล้วเช็ดเท้าสามีด้วยมวยผมของตนเอง มีร่องรอยทางประวัติศาสตร์ที่พอจะสนับสนุนข้อเท็จจริงนี้ได้ คือฉากอำลาระหว่างเจ้าศุขเกษมของเชียงใหม่กับมะเมียะ สาวพม่าเมืองมะละแหม่ง ผู้สร้างตำนานรักอมตะของล้านนาเมื่อ พ.ศ. ๒๔๔๖ ในยุคที่ไทยกำลังปฏิรูปการปกครองเพื่อผนวกล้านนาเข้ามาอยู่ในราชอาณาจักร เจ้าศุขเกษมเป็นราชบุตรของเจ้าแก้วนวรัฐ เจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่พระองค์สุดท้ายกับแม่เจ้าจามรี เมื่อครั้งไปศึกษาต่อที่เมืองมะละแหม่งได้มีเมียชาวพม่าชื่อมะเมียะ และได้พากลับมาเชียงใหม่ด้วยเมื่อสำเร็จการศึกษา ในขณะที่เจ้าพ่อและเจ้าแม่ได้หมั้นหมายเจ้าหญิงบัวนวลไว้ให้แล้ว เมื่อความล่วงรู้ถึงเจ้าพ่อเจ้าแม่ก็ได้ขอให้เจ้าศุขเกษมแยกทางกับมะเมียะ เพราะฐานันดรไม่คู่ควรกัน และประการสำคัญเกรงจะเป็นภัยทางการเมืองแก่ล้านนา เนื่องจากมะเมียะเป็นชาวพม่าที่เป็นเมืองขึ้นอังกฤษ และขณะนั้นล้านนาก็อยู่ใต้การปกครองของไทย ซึ่งเกรงล้านนาจะดกไปอยู่ในเงื้อมมือของอังกฤษในการอำลาระหว่างเจ้าศุขเกษมและมะเมียะมะเมียะได้คุกเข่ากัมหน้าสยายผมออกเช็ดเท้าเจ้าศุขเกษมผู้เป็นสามี (ปราณี ศิริธร ณ พัทลุง ๒๕๒๓ (ข) : ๒๕-๒๖) หรือเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์เหตุการณ์หนึ่งก่อนหน้านี้ ก็ว่ากันว่า ในวันที่กระบวนเสด็จออกเดินทางเมื่อ ๑๒ กุมภาพันธ์ พ.ศ. ๒๔๕๑ เจ้าดารารัศมีได้เปลื้องพระเกศาออกเช็ดพระบาทพระสวามี พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ด้วยความจงรักภักดีตาม

แบบธรรมเนียมของเมืองเหนือและด้วยความสำนึกในพระมหากรุณาธิคุณที่มีพระบรมราชานุญาตให้เสด็จเยี่ยมเมืองเหนือหลังจากที่ได้รับการสถาปนาพระอิสริยยศเป็น "พระราชชายา" แล้ว (ธงทอง จันทรางศุ ๒๕๓๑ : ๑๐๖ และ Germain Krull and Dorothea Melchers ๑๙๖๖ : ๑๕๓) นอกจากนี้ ประเพณีดังกล่าวยังมีปรากฏในวรรณกรรมล้านนาโปราณด้วย ซึ่งจะได้กล่าวถึงต่อไปในบทที่ ๓

การศึกษาสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาในยุคนี้จะแบ่งออกเป็น ๒ ชนชั้น คือ

ผู้หญิงชนชั้นปกครอง ล้านนายุคที่ตกเป็นเมืองขึ้นของพม่านี้ บางครั้งก็ทำศึกสงครามและตกอยู่ใต้อำนาจของอยุธยา ผู้หญิงชนชั้นปกครองบางคนจึงตกอยู่ในสถานะของการเป็นบาทบริจาริกาของผู้ที่ปกครองล้านนา ทั้งนี้ หลักฐานจากโคลงมังทรารบเชียงใหม่มีข้อความที่ส่อแสดงว่า พระนางวิสุทธิเทวี ซึ่งเป็นกษัตริย์องค์สุดท้ายของราชวงศ์มังรายเป็นบาทบริจาริกาของกษัตริย์มังทราแห่งเมืองอังวะของพม่า (สิงฆะ ๒๕๒๓ : ๑๔๐ และ รวิวงศ์ ศรีทองรุ่ง ๒๕๒๘ : ๑๔๐) ที่ได้รับการสถาปนาให้ปกครองเชียงใหม่ดังเดิม หลังจากพม่ายึดครองเชียงใหม่แล้ว

ในส่วนที่เกี่ยวกับอยุธยา ผู้หญิงชนชั้นปกครองล้านนาเคยถูกอยุธยา เจ้าประเทศราชนำไปเป็นบาทบริจาริกา ในบางสมัยก็เกิดราชบุตรได้ครองราชสมบัติของอยุธยา กล่าวคือในสมัยสมเด็จพระนเรศวร ได้ทรงขยายอาณาเขตไปยังดินแดนต่าง ๆ รวมทั้งเชียงใหม่เพื่อทำลายฐานกำลังของพม่า พระองค์ได้ครอบครองเชียงแสนและทรงนำพระธิดาของกษัตริย์เชียงใหม่ไปเป็นตัวประกัน ปรากฏเรื่องราวตอนนี้อยู่ในโคลงมังทรารบเชียงใหม่ (อุษณีย์ ๒๕๒๗ : ๒๕๘) ส่วนในแผ่นดินสมเด็จพระนารายณ์ ซึ่งทรงยกทัพหลวงหนุนขึ้นไปตีเชียงใหม่ เมื่อพญาแสนหลวงกษัตริย์เชียงใหม่พ่ายแพ้แล้ว "เจ้าพระยาโกษาธิบดี (ปาน) จึงจัดสรรเอาบุตรีเจ้าเมืองและบุตรีท้าวพระยาเสนาอามาตย์ทั้งหลายที่มีศิริโฉมอันงดงามเข้าถวายสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวพระองค์ได้เลือกเอาบุตรีเจ้าเมือง (พญาแสนหลวง)ไว้เป็นนางสนม นอกนั้นได้แจกจ่ายให้ท้าวพระยาเสนาอามาตย์" ครั้นนางนั้นทรงพระครรภ์ พระองค์ได้พระราชทานให้พระเพทราชา จนกระทั่งนางได้ประสูติบุตรชายมีนามว่า "เดื่อ" เมื่อเติบโตได้ถวายตัวเป็นมหาดเล็ก มีบรรดาศักดิ์เป็น "หลวงสรศักดิ์" ในกรมพระคชบาล ต่อมาได้ครองราชย์เป็นกษัตริย์พระองค์หนึ่งของอยุธยาคือ "สมเด็จพระศรีสุริเยนทราธิบดี" หรือ "พระพุทธเจ้าเสือ" (โบราณนิทาน ปฐมเหตุการตั้งเมืองเชียงใหม่ : ๔๑-๔๓ และสมเกียรติ วันทะนะ ๒๕๒๗ : ๗๐, ๑๒๐)

ไพร่หญิงหรือผู้หญิงชาวบ้านในด้านไพร่หญิงสันนิษฐานว่าในยุคที่พม่าปกครองล้านนาโดยการควบคุมไพร่อย่างเข้มงวดนี้ ไพร่หญิงคงต้องถูกใช้แรงงานอย่างหนัก โดยเฉพาะยามที่พม่าทำสงครามกับอยุธยาจะต้องมาเกณฑ์เสบียงอาหารไปใช้ในการรบ และผลผลิตจากแรงงานของไพร่ก็ยังต้องส่งกลับไปพม่าส่วนหนึ่งในรูปของส่วย นอกจากนี้ในยุคที่อยุธยาครอบครองเชียงใหม่ได้ก็ใช้ล้านนาเป็นฐานกำลังคนและเสบียงอาหารในการยกทัพไปรบกับพม่าด้วย เช่น

ในรัชกาลพระนเรศวร (อุษณีย์ : ๒๕๖) ไพร่หญิงหรือผู้หญิงชาวบ้านล้านนาในยุคนี้จึงน่าจะมีบทบาทเป็น ผู้ผลิตในชุมชน และในสังคมเคียงบ่าเคียงไหล่กับไพร่ชาย ส่วนด้านสังคมวัฒนธรรม สิ่งที่ผู้หญิงชาวบ้านหรือไพร่หญิงได้รับอิทธิพลจากพม่าก็คือ นิสัยการสูบบุหรี่ของผู้หญิงสูงอายุและตำรับอาหาร บางอย่าง (แสง ๑๙๘๐ : ๑๔๘) รวมทั้งการขวากหูเพื่อใส่ม้วนใบลานด้วย

สรุปได้ว่า ในยุคที่ล้านนาตกเป็นเมืองขึ้นของพม่าถึง ๒๐๐ ปีเศษ ซึ่งในบางสมัยก็ตกเป็นเมืองขึ้นของอยุธยานี้ ได้ส่งผลกระทบถึงผู้หญิงทั้งสองชนชั้น กล่าวคือ ผู้หญิงชนชั้นปกครองมิได้รับใช้หรือเป็นเครื่องมือให้ระบอบศักดินาของล้านนาเพียงอย่างเดียวอีกต่อไป หากแต่ยังต้องรับใช้เจ้าประเทศราช คือพม่าและอยุธยาบางสมัยอีกด้วย ในลักษณะของการตกเป็นบาทบริจาริกา ส่วนผู้หญิงไพร่เมืองหรือผู้หญิงชาวบ้านนั้น ในยุคนี้คาดว่าน่าจะประสบความยากลำบากมาก เพราะบ้านเมืองอยู่ในระยะศึกสงครามและตกเป็นเมืองขึ้น อย่างไรก็ดี ไม่มีหลักฐานชัดเจนว่าสถานภาพของไพร่หญิงจะเป็นเช่นไร นอกจากการสันนิษฐานว่า ในยุคนี้มีการถ่ายเททางวัฒนธรรมระหว่างพม่าและล้านนาในการที่ผู้หญิงแม่เรือนให้ความเคารพสามีถึงขั้นสูงสุด โดยการกราบเท้าและเช็ดเท้าสามีด้วยมวยผมของตนเอง ซึ่งเป็นประเพณีที่ตกทอดและทรงอิทธิพลต่อผู้หญิงภาคเหนือมาจนถึงยุคพัฒนาสมัยใหม่

อนึ่ง เมื่อเปรียบเทียบสถานภาพของผู้หญิงชนชั้นปกครองในยุคนี้กับผู้ชายชนชั้นเดียวกันก็อาจกล่าวได้ว่า ผู้หญิงชนชั้นปกครองมีสถานภาพต่ำกว่า เพราะขณะที่ผู้ชายชนชั้นปกครองกลุ่มหนึ่งพยายามต่อสู้ดิ้นรนเพื่อให้พ้นจากสภาพเมืองขึ้นเป็นระยะเวลาช่วงสั้นๆหลายสมัย (อุษณีย์:๒๕๗) ผู้หญิงชนชั้นปกครองกลุ่มหนึ่งกลับถูกยกให้เป็นบาทบริจาริกาของเจ้าประเทศราช สำหรับผู้หญิงไพร่เมืองหรือผู้หญิงชาวบ้าน แม้ไม่อาจสรุปได้ว่ามีสถานภาพประการใดเมื่อเปรียบเทียบกับไพร่ชาย แต่ก็คาดว่ามีประเพณีบางอย่างของหญิงแม่เรือน คือ การกราบเท้าสามีและเช็ดด้วยมวยผมที่สะท้อนถึงสถานะบางประการที่ไม่เท่าเทียมกับผู้ชาย นอกจากนี้ก็ยังอาจสันนิษฐานได้ว่า ไพร่ชายมีโอกาสเลื่อนสถานภาพทางสังคมได้มากกว่าเพศหญิง โดยอาศัยความดีความชอบจากการศึกสงครามเมื่อประสบชัยชนะ และการบวชเป็นพระภิกษุ ซึ่งจะมีโอกาสศึกษาหาความรู้ทางโลกได้ดังที่ได้กล่าวมาแล้วในสมัยราชวงศ์มังราย

ยุคประเทศราชของไทยและการรวมอยู่ในราชอาณาจักรไทยจนถึงก่อนการพัฒนาประเทศ (พ.ศ. ๒๓๒๕-๒๕๐๐)

หลังจากอาณาจักรล้านนาได้ก่อการกบฏนับสิบครั้ง ในที่สุดก็สามารถฟื้นม่านขับไล่พม่าออกไปจากการครอบครองล้านนาได้ แต่ก็เป็นจุดเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ที่สำคัญที่ทำให้ล้านนาเปลี่ยนจากเมืองขึ้นพม่ามาเป็นเมืองขึ้นไทย โดยพระยาจ่าบ้านและพระยากาวิละ

ของล้านนาได้ไปสวามิภักดิ์กับพระเจ้าตากสิน กรุงธนบุรี ทำให้ทางกรุงธนบุรีถือว่าล้านนาเป็นเมืองขึ้นนับแต่บัดนั้นมา (สิงฆะ ๒๕๒๓ : ๔) และเมื่อเสร็จศึกระหว่างเชียงใหม่กับพม่าแล้ว พระยาจ่าบ้านได้รับการโปรดเกล้าฯ แต่งตั้งเป็นพระยาวิเชียรปราการครองเมืองเชียงใหม่ พระยากาวิละเป็นเจ้าเมืองนับเป็นการวางรากฐานการปกครองประเทศราชล้านนาไทยเป็นครั้งแรก (สรัสวดี ๒๕๒๗ : ๒๐๘-๒๑๐)

ระยะการฟื้นฟูเมืองเชียงใหม่เกิดขึ้นในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกรัชกาลที่ ๑ แห่งราชวงศ์จักรี หลังจากเมืองเชียงใหม่ได้ถูกทิ้งร้างไปปลายสมัยกรุงธนบุรี ระยะนี้เรียกว่า ยุค "เก็บผักใส่ซ้า เก็บข้าใส่เมือง" (ไกรศรี นิมมานเหมินท์ ๒๕๒๑ : ๔๘-๖๒) คือ การรวบรวมพลเมืองในล้านนาและสิบสองพันนาเข้ามาอยู่ในเชียงใหม่และเมืองใกล้เคียง และสถาปนาราชวงศ์เจ้าเชื้อเจ็ดตนขึ้นสืบต่อจากราชวงศ์มังราย (สรัสวดี ๒๕๒๗ : ๒๐๙-๒๑๑) มีกษัตริย์ปกครองรวมทั้งหมด ๙ พระองค์ ก่อนล้านนาจะถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของราชอาณาจักรไทยในลักษณะของมณฑลและจังหวัด ดังรายพระนามของกษัตริย์และปีที่ครองราชย์ (สรัสวดี ๒๕๒๙ : ๕๓-๕๘) ดังนี้

พระนาม	ช่วงเวลาที่ครองราชย์ (พ.ศ.)
๑. พระเจ้ากาวิละ	๒๓๒๕ - ๒๓๕๖
๒. พระยาธรรมลังกา	๒๓๕๘ - ๒๓๖๔
๓. พระยาคำฝั้น	๒๓๖๖ - ๒๓๖๘
๔. พระยาพุทธิวงศ์	๒๓๖๙ - ๒๓๘๙
๕. พระเจ้ามโหตรประเทศ (พระยามหาวงศ์)	๒๓๙๐ - ๒๓๙๗
๖. พระเจ้ากาวิโลรสสุริยวงศ์ (เจ้าชีวิตอ้าว)	๒๓๙๙ - ๒๔๑๓
๗. พระเจ้าอินทรวิชยานนท์	๒๔๑๖ - ๒๔๓๙
๘. เจ้าอินทวโรรสสุริยวงษ์	๒๔๔๔ - ๒๔๕๒
๙. เจ้าแก้วนวรัฐ	๒๔๕๔ - ๒๔๘๒

ระยะเวลาที่กษัตริย์ในราชวงศ์เจ้าเชื้อเจ็ดตนปกครองตรงกับแผ่นดินราชวงศ์จักรีรัชกาลที่ ๑ ถึงรัชกาลที่ ๗ ในช่วงเวลา ๑๕๐ ปีเศษนี้ ล้านนามีการเปลี่ยนแปลงการเมือง การปกครอง เศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรมอย่างใหญ่หลวง มูลเหตุที่สำคัญก็เนื่องมาจากอิทธิพลภายนอกที่เข้ามาครอบงำ คือไทย ต่อมาก็คือมหาอำนาจจากตะวันตก โดยเฉพาะอังกฤษที่เริ่มเข้ามาค้าขายใน พ.ศ. ๒๓๗๒ และต่อมาก็เป็นการเผยแพร่คริสตศาสนาของมิชชันนารีอเมริกันจากคริสตจักรเพรสไบทีเรียนสหรัฐอเมริกา นับแต่ พ.ศ. ๒๔๑๐ เป็นต้นมา ซึ่งอาจจะสรุปสภาพทั่วไปของล้านนาในยุคนี้ได้ดังต่อไปนี้ คือ

การเมืองการปกครอง

ในยุคต้นกรุงรัตนโกสินทร์ หรือยุคของเจ้าเชื้อเจ็ดตน รัฐบาลของไทยได้ปกครองเชียงใหม่ในฐานะเมืองประเทศราชหน้าด่านทางเหนือที่จะป้องกันการรุกรานของพม่า โดยให้อิสระในการปกครองตนเอง แต่ยังมีการควบคุมให้ยอมรับอำนาจของรัฐบาลกลาง ที่สำคัญ คือ การแต่งตั้งตำแหน่งเจ้าขัน ๕ ใบ ซึ่งเป็นตำแหน่งทางการเมืองระดับสูงที่พระมหากษัตริย์ไทยจะพระราชทานให้การให้สัตย์สาบานแสดงความจงรักภักดี และการส่งเครื่องราชบรรณาการให้แก่รัฐบาลกลาง

ตราบจนกระทั่งถึงสมัยรัชกาลที่ ๕ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัฐบาลกรุงเทพฯ จึงได้เริ่มการปฏิรูปการปกครองเพื่อรวมหัวเมืองล้านนาเข้ากับส่วนกลางภายใต้นโยบายการปฏิรูปประเทศให้ทันสมัย (อานันท์ กาญจนพันธุ์ ๒๕๒๗ : ๑๓๑) เมื่อ พ.ศ. ๒๔๒๗ และใช้เวลาต่อเนื่องยาวนานมาจนถึง พ.ศ. ๒๔๗๖ ในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ ๗ หรือประมาณเกือบกึ่งศตวรรษ มูลเหตุสำคัญของการปฏิรูปการปกครองมีอยู่หลายประการด้วยกัน คือ เพื่อป้องกันมิให้อังกฤษและฝรั่งเศส ซึ่งขณะนั้นได้ยึดครองดินแดนรอบบ้านของไทยหมดแล้วเข้ายึดครองล้านนา เพื่อเสริมความเข้มแข็งทางเศรษฐกิจ การเมืองให้แก่รัฐไทย ในการที่จะปรับระบบเศรษฐกิจและระบบบริหารประเทศเสียใหม่ ขณะเดียวกันก็ปรับระบบภาษีอากรและการเงินเพื่อระดมเงินเข้าสู่รัฐพร้อม ๆ กับการยกเลิกระบบไพร่และทาส รวมทั้งการที่รัฐไทยมุ่งจะเข้าไปจัดกิจการไม้สักอันเป็นแหล่งผลประโยชน์มหาศาลของเจ้านายฝ่ายเหนือที่กำลังมีกรณีพิพาทกับอังกฤษ (ธเนศวร์ เจริญเมือง และดวงจันทร์ อาภาวัชรุตม์ ๒๕๒๙ : ๕๑-๕๒) ด้วย

รัฐบาลกรุงเทพ ฯ ได้พยายามยกเลิกฐานะหัวเมืองประเทศราชล้านนา และลิดรอนอำนาจทางเศรษฐกิจสังคมของเจ้าเมืองในล้านนาอย่างค่อยเป็นค่อยไป โดยส่งเชื้อพระวงศ์และข้าราชการระดับสูงมาเป็นข้าหลวงปกครอง และจัดการปกครองล้านนาแบบมณฑลเทศาภิบาล ใน พ.ศ. ๒๔๔๒ เรียกว่ามณฑลพายัพ (เดิมเมื่อ พ.ศ. ๒๔๓๖ เรียกว่า มณฑลลาวเฉียง) จัดให้แต่ละเมืองมีคณะกรรมการบริหาร เรียกว่า เค้าสนามหลวง ให้ข้าหลวงปกครองเมืองขณะที่เจ้าเมืองไม่มีอำนาจและได้รับเงินเดือนจากรัฐบาลกรุงเทพฯ ในฐานะข้าราชการ ต่อมาจึงได้เลิกตำแหน่งเจ้าเมืองไปโดยไม่มีการแต่งตั้งใหม่ การปฏิรูปการปกครองดังกล่าวนี้ไม่เพียงแต่ลิดรอนผลประโยชน์เดิมจากการจัดเก็บภาษีอากรจากราษฎรและการให้ทำป่าไม้สักของเจ้านายฝ่ายเหนือลงเท่านั้น หากแต่ยังส่งผลกระทบทางเศรษฐกิจต่อราษฎรจนเกิดการต่อต้านขึ้นหลายครั้งที่สำคัญ คือ กบฏพญาปราบสงคราม หรือพญาผาล, กบฏเงี้ยวเมืองแพร่ และกบฏเมืองพร้าว (สรัสวดี ๒๕๒๙ : ๙๗-๑๑๑ และปลายอ้อ เรื่องเดิม : ๑๕) ซึ่งเจ้านายฝ่ายเหนือก็มีส่วนสนับสนุนอยู่ด้วย แต่หลังจากกบฏเงี้ยวเมืองแพร่แล้ว เจ้านายฝ่ายเหนือจึงได้มีท่าทียอมรับอำนาจของไทย (สรัสวดี ๒๕๒๗ : ๒๓๗)

วรรณกรรมปัจจุบันได้สะท้อนสภาพเหตุการณ์ในยุคนั้นไว้ว่า

" ..... ตั้งแต่ข้าหลวงเมืองใต้ขึ้นมา อำนาจอาชญาทั้งหลายเขาก็ยึดไปหมด ซวดเซกันไปหมดแล้ว สุดแต่เจ้าปู่ ก็ถูกกล่าวหาว่าหนุนหลังพญาผาบเป็นกบฏ การใหญ่กบฏหลวงครั้งนั้น มีเจ้านายเชื้อสายใหญ่ยศต้องสงสัยหลายคน เจ้าปู่ก็เป็นผู้หนึ่งที่ถูกกุมตัวลงไปเมืองใต้จนตายในคุกเมืองกอก แคว้นใต้ชาวไทยกรุงเทพโพ้น เจ้าปู่ตาย คุ้มหลวงก็เหมือนสลายหายห่าง เหมือนว่างเปล่ากลายเป็นเรือนหลวงกลวงใน อาชญาชาวใต้เขารุกรุมคุมเหงเมืองเรานักแท้....." (มาลา คำจันทร์ ๒๕๓๔ : ๗)

และใน พ.ศ. ๒๔๗๖ เมื่อทางราชการไทยยกเลิกระบบมณฑลเทศาภิบาล เชียงใหม่และเมืองอื่น ๆ ในล้านนาก็กลายสภาพมาเป็นจังหวัดหนึ่งของประเทศไทย มีการปกครองรวมศูนย์อยู่ที่กรุงเทพฯ และมีหน่วยการปกครองตามราชการบริหารส่วนภูมิภาคเป็นลำดับชั้นจากหมู่บ้าน ตำบล อำเภอ ขึ้นไปถึงจังหวัด แต่ในทางปฏิบัติในระยะแรก ๆ อำนาจจากรัฐบาลกลางยังคงลงไปไม่ถึงหมู่บ้าน ดังนั้น ในบางท้องที่เจ้าต่าง ๆ จึงยังคงมีอิทธิพลควบคุมที่ดิน เก็บเกี่ยวผลประโยชน์และแต่งตั้งกำนัน (เจ้าแคว้น) หรือผู้ใหญ่บ้าน (พ่อหลวง) อยู่

สังคมวัฒนธรรม

ล้านนาในยุคตระกูลเจ้าเชื้อเจ็ดตนมีการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมอย่างมาก อันเป็นผลจากปัจจัยสำคัญ ๆ ที่เกิดขึ้นในสังคม คือ การปฏิรูปการศึกษา และการสร้างทางรถไฟจากกรุงเทพฯ ถึงเชียงใหม่ ตามนโยบายของรัฐบาลกรุงเทพฯ

ชนชั้นในล้านนายุคประเทศราชของไทยสันนิษฐานว่าแบ่งได้เป็น ๒ กลุ่มใหญ่ ๆ คือ ชนชั้นมูลนาย และชนชั้นผู้ถูกปกครอง ชนชั้นมูลนายได้แก่ เจ้าเมือง ซึ่งอยู่ในฐานะสูงสุด รองลงมาคือญาติวงศ์ ได้แก่ กลุ่มเจ้าขัน ๕ ใบ คือ เจ้าอุปราช เจ้าราชวงศ์ เจ้าราชบุตร และเจ้าบุรีรัตน์ ถัดมาเป็นเจ้านาย ขุนนางระดับต่าง ๆ ลงมาจนถึงแก่บ้านหรือผู้ใหญ่บ้านซึ่งเป็นมูลนายระดับต่ำสุด ส่วนชนชั้นที่อยู่ใต้การปกครอง ได้แก่ ไพร่ และทาสไพร่ต้องอยู่ประจำเมือง เข้าเวรทำงานให้บ้านเมือง อยู่ในสังกัดมูลนาย รวมทั้งรับใช้มูลนายด้วย ส่วนไพร่หญิงสันนิษฐานว่าก็คงจะเช่นเดียวกับสมัยราชวงศ์มังราย คือ ไม่ถูกเกณฑ์แรงงาน นอกจากบางกรณี เช่น รับใช้มูลนายหญิง (สรัสวดี ๒๕๒๙ : ๑๑๔, ๑๒๒) สร้างถนน (เพิ่งอ้าง : ๑๓๑ และไพฑูรย์ พรหมวิจิตร ไม่ปรากฏปี : ๒๔๔-๒๒๕) ส่วนระบบการควบคุมไพร่ก็คงจะย่อหย่อนกว่าสมัยราชวงศ์มังราย เนื่องจากสังคมเปลี่ยนจากนครรัฐมาเป็นประเทศราชและพ้นจากภาวะศึกสงคราม เช่น กำหนดเวลาที่ถูกเกณฑ์แรงงานปีละ ๖ เดือน ลดลงมาเป็นปีละ ๑-๔ เดือน (สรัสวดี เพิ่งอ้าง : ๑๒๗) ส่วนทาสนั้นลดประเภทลงจากสมัยราชวงศ์มังราย และแบ่งออกเป็นทาสสินไถ่กับทาสเชลย พบว่า ในสมัยพระเจ้าอินทร วิชยานนท์ ซึ่งตรงกับรัชกาลที่ ๕ แห่งราชวงศ์จักรี ค่าตัวทาสชาย ๕๔ รูปี ขณะที่ค่าตัวทาสหญิงมากกว่าคือ ๗๒ รูปี ไพร่สามารถเปลี่ยนมูลนายได้และไพร่จากเมืองอื่นจะมา

แต่งงานกับหญิง ต่างเมืองต้องเสียเงินให้แก่บ้านเมือง ๗๒ รูปี จึงจะได้รับอนุญาตให้ย้ายเมืองได้ (Holt S. Hallett ๑๙๖๖ : ๑๓๑)

การปฏิรูปการปกครองในล้านนาเกิดขึ้นพร้อมๆ กันกับการยกเลิกชนชั้นต่างๆ กล่าว คือ การลิดรอนอำนาจของเจ้าเมืองและเจ้านายที่เป็นชนชั้นมูลนาย การยกเลิกชนชั้นไพร่กลายมาเป็นราษฎรที่ต้องเสียภาษีในลักษณะค่าแรงแทนการเกณฑ์(ต่อมาเปลี่ยนเป็นเก็บเงินค่าราชการ) และการยกเลิกชนชั้นทาสโดยกฎหมาย ซึ่งการเก็บเงินภาษีค่าแรงแทนการเกณฑ์ดังกล่าวนี้สร้างความเดือดร้อนให้กับราษฎรเป็นอย่างยิ่ง เป็นการบังคับให้ราษฎรต้องขายผลผลิตทางการเกษตรและเข้าสู่ระบบทุนนิยม (ฉัตรทิพย์ นาถสุภา ๒๕๒๗ : ๗๗) ขณะเดียวกันก็ทำให้แรงงานของราษฎรเป็นอิสระจากพันธะในระบบศักดินามาผลิตหรือค้าขายได้เพิ่มขึ้น (พูนพร พูลทาจักร ๒๕๓๐ : ๑๖๔) และเข้าสู่ระบบเศรษฐกิจแบบการค้าในเวลาต่อมา

องค์ประกอบสำคัญประการหนึ่งของการปฏิรูปการปกครองล้านนาในยุคนี้คือการปฏิรูปการศึกษา ซึ่งเริ่มเมื่อ พ.ศ. ๒๔๔๒ โดยมีวัตถุประสงค์หลายประการ เพื่อที่จะถ่ายทอดอุดมการณ์รัฐประชาชาติสู่เยาวชนไทย (สมโชติ อ๋องสกุล : ๕) เพื่อสร้างความเป็นเอกภาพของชาติสร้างความเข้าใจในภาษา การผสมผสานเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในชาติระหว่างผู้คนในล้านนา ซึ่งเรียกตนเองว่า “คนเมือง” แต่ถูกคนไทยเรียกว่า “ลาว” ฝ่ายหนึ่ง กับคนไทยในพระราชอาณาจักรอีกฝ่ายหนึ่งรวมตลอดถึงการเตรียมคนเพื่อรับราชการโดยการสอนหนังสือไทยมาตรฐานแทนหนังสือเมืองหรืออักษรล้านนาที่มีมาแต่เดิม และหลักสูตรที่ศึกษาเกี่ยวกับล้านนา ไม่ว่าจะเป็นจริยธรรมหรือวรรณกรรมก็เปลี่ยนไปเป็นหลักสูตรที่สอนในภาคกลาง (อรุณรัตน์ ๒๕๒๗ (ข) : ๓๙-๔๐ และวิบูลย์ ทานุชิต ๒๕๒๗ : ๕๗-๖๐) การเปลี่ยนแปลงทางการศึกษาดังกล่าวนี้ส่งผลกระทบอย่างลึกซึ้งกว้างขวางต่อสังคมล้านนาในระยะต่อมา ทำให้รูปแบบการศึกษาดั้งเดิมซึ่งสอนกันในวัดและสอดคล้องกับวิถีชีวิต เงื่อนไข และสภาพในท้องถิ่น สูญสิ้นไป ขาดการเรียนรู้ถ่ายทอดตัวหนังสือเมือง และการสร้างสมสืบทอดภูมิปัญญาของล้านนาก็ได้หยุดชะงักลงนับแต่นั้นมา เพราะปรากฏว่าแม้จะมีคลังความรู้โบราณของล้านนาที่อยู่ในใบลานจำนวนมหาศาลซึ่งวัดต่าง ๆ เก็บรักษาไว้ในปัจจุบัน แต่ขาดผู้รู้ตัวหนังสือเมืองที่จะปริวรรตความรู้เหล่านี้ออกมาใช้ประโยชน์ อย่างไรก็ดี ผลดีประการหนึ่งก็คือการได้ขยายโอกาสให้ผู้หญิงได้เรียนหนังสือแผนใหม่ ซึ่งทางราชการได้เริ่มมาตั้งแต่พ.ศ.๒๔๕๐โดยเปิดโรงงานสตรีขึ้นเป็นแห่งแรกที่จังหวัดเชียงใหม่(อรุณรัตน์ ๒๕๒๗ (ข) : ๔๑)

ปัจจัยอีกประการหนึ่งที่ส่งผลต่อความเปลี่ยนแปลงในล้านนาคือ การที่รัฐบาลกลางอนุญาตให้มิชชันนารีนิกายโปรแตสแตท์คณะอเมริกันเพรสไบทีเรียนมาเผยแพร่คริสตศาสนาในล้านนาด้วยเหตุผลหนึ่งเพื่อเป็นการคานอิทธิพลของอังกฤษในล้านนา (ธเนศวร์ และดวงจันทร์ : ๙๐) มิชชันนารีคณะนี้ได้มีบทบาทสำคัญสองประการ คือ ด้านการรักษาพยาบาลแผนใหม่ และ

ด้านการศึกษาของทั้งเด็กชายและเด็กหญิง ในด้านการศึกษาสำหรับเด็กชาย ได้เปลี่ยนแปลงรูปแบบการศึกษาดั้งเดิมจากวัดมาเป็นโรงเรียนสมัยใหม่ก่อนทางราชการ โดยเริ่มเมื่อ พ.ศ. ๒๔๒๙ ได้สร้างโรงเรียนอันเป็นที่มาของโรงเรียนปรินซ์รอแยลวิทยาลัยจังหวัดเชียงใหม่ในปัจจุบัน ส่วนการศึกษาสำหรับเด็กหญิงเป็นงานที่มิชชันนารีประสบผลสำเร็จที่สุดในประเทศไทย โดยได้จัดตั้งโรงเรียนเด็กหญิง เมื่อ พ.ศ. ๒๔๒๒ (กฤษณา เจริญวงศ์ ๒๕๒๔ : ๑-๕) โรงเรียนนี้ปัจจุบัน คือ โรงเรียนดาราวิทยาลัยในจังหวัดเชียงใหม่

ผลกระทบทางสังคมที่เกิดขึ้นในยุคนี้ คือ การเกิดชนชั้นที่หลากหลายมากขึ้นในล้านนา ดังจะได้กล่าวต่อไป และเกิดการเปลี่ยนแปลงด้านวิถีชีวิตของผู้คนอย่างช้า ๆ ด้วยอิทธิพลจากภาคกลาง โดยเริ่มจากชนชั้นปกครองก่อน คุ้มของเจ้าเมืองนั้นกล่าวได้ว่าจำลองชีวิตและความมั่งคั่งมาจากราชสำนักกรุงเทพฯ (สรัสวดี ๒๕๒๙ : ๑๑๘) เริ่มตั้งแต่สมัยพระเจ้าอินทรวิชยานนท์ (ตรงกับรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว) คุ้มของพระองค์ที่สร้างใน พ.ศ. ๒๔๒๐ ไม่เพียงแต่เป็นอาคารอิฐหลังแรกในล้านนา หากยังตกแต่งด้วยวัสดุจากตะวันตกที่ซื้อในกรุงเทพฯ (Daniel McGilvary ๑๙๑๒ : ๑๖๖) ทั้ง ๆ ที่ก่อนหน้านี้มิชชันนารีรายงานว่า ชีวิตความเป็นอยู่และบ้านเรือนของเจ้ากับของไพร่ไม่แตกต่างกันมากนัก (Mary Backus ed. ๑๘๘๔ : ๔๓๘)

เศรษฐกิจ

เศรษฐกิจของล้านนาในยุคนี้ได้เปลี่ยนจากระบบศักดินา ซึ่งไพร่และทาสเป็นผู้ผลิตเพื่อเลี้ยงตัวเองและส่งส่วยให้แก่ชนชั้นปกครองไปสู่ระบบทุนนิยมมากขึ้นโดยลำดับ

ก่อนการปฏิรูปการปกครอง การค้าขายระหว่างหมู่บ้านกับเมืองหรือเมืองกับเมืองจะเป็นการค้าวัวต่างโดยพ่อค้าวัวต่างซึ่งเป็นไพร่เมืองหรือชาวนา ซึ่งจะมีเฉพาะในฤดูแล้งประมาณ ๖-๗ เดือน ในรอบ ๑ ปี (ชูสิทธิ์ ชูชาติ อ้างในสรัสวดี ๒๕๒๙ : ๑๓๙) ส่วนการค้าทางเรือที่สืบต่อกันมาจากสมัยราชวงศ์มังรายระหว่างเชียงใหม่ถึงอยุธยาได้ขยายไปถึงกรุงเทพฯ โดยกลุ่มเจ้านายเป็นผู้ทำการค้า (ชูสิทธิ์ ๒๕๒๙ : ๗๙) สำหรับการค้าทางไกลเป็นการค้ากับยูนนาน พม่า (เมืองมะละแหม่ง) และล้านช้างจากเมืองหลวงพระบาง ผู้ทำการค้า คือ พ่อค้าไทยใหญ่ พม่า และฮ่อจากยูนนาน (สรัสวดี ๒๕๒๙ : ๑๔๑)

ปลายพุทธศตวรรษที่ ๒๔ นับเป็นจุดเริ่มการแผ่ขยายของทุนนิยมจากภายนอกคือ พม่าและไทย เข้าสู่ล้านนา โดยที่ทุนนิยมจากอังกฤษในพม่า ได้เริ่มต้นหลังจาก พ.ศ. ๒๓๙๕ เมื่ออังกฤษยึดครองบางส่วนของพม่าได้แล้วก็เริ่มแผ่อิทธิพลทางเศรษฐกิจเข้ามาในล้านนาส่วนอิทธิพลจากไทยก็ได้เริ่มหลังจากที่ไทยยอมทำสนธิสัญญาบาวริ่งกับอังกฤษ เปิดประเทศให้ค้าขายได้โดยเสรีเมื่อ พ.ศ. ๒๓๙๘

อิทธิพลทุนนิยมจากพม่าเริ่มเมื่ออังกฤษเข้ามาขอให้เชียงใหม่เปิดค้าขายวัวควายโดยเสรีเมื่อ พ.ศ. ๒๓๗๓ หลังจากนั้นการค้าระหว่างพม่าและเชียงใหม่ที่มีมาแต่เดิมก็เพิ่มขึ้นโดยลำดับ

อังกฤษได้ดึงล้านนาให้เข้าสู่ตลาดโลกมากขึ้นเมื่อนำเงินรูปีที่ออกใช้ในอินเดียและพม่ามาใช้หมุนเวียนในตลาดล้านนาซึ่งมีเงินใช้น้อย (อานันท์ ๒๕๒๘ (ข) : ๖๖, ๗๐) ทั้งยังได้สนับสนุนให้พ่อค้าพม่า อินเดีย และไทยใหญ่ ซึ่งเป็นคนในบังคับเข้ามามีบทบาทการค้าแทนพ่อค้าฮ่อ พ่อค้าจากล้านช้าง และพ่อค้าวัวต่างชาวล้านนาเนื่องจากอังกฤษต้องการคุมตลาดในล้านนา โดยเฉพาะสินค้าเสื้อผ้าที่ตนเองเป็นผู้ผลิตรายใหญ่ ผลที่ติดตามมาประการหนึ่งก็คือ การปลูกข้าวในล้านนาเพิ่มมากขึ้นเพื่อสนองความต้องการบริโภคของคนในบังคับอังกฤษที่เข้ามาทำป่าไม้ ส่วนการปลูกฝ้ายลดน้อยลงมาก เพราะคนล้านนาหันไปใช้ผ้าสำเร็จรูปมากขึ้นและลดการทอผ้าใช้เองลง นอกจากนี้ กิจการค้าที่สำคัญที่สุดของอังกฤษคือการทำไม้สักโดยการขอสัมปทานจากเจ้านายล้านนาเพื่อส่งออก (ธเนศวร์ และดวงจันทร์ : ๖๔-๖๘) ได้ก่อเกิดผลกำไรให้แก่อังกฤษอย่างมหาศาล เงินทุนของบริษัทต่าง ๆ ที่ทำไม้รวมกันมีมูลค่าหลายสิบล้านบาท แต่ไม่ได้ส่งผลประโยชน์ให้แก่ชาวนาโดยทั่วไปแต่อย่างใดเลย

ส่วนอิทธิพลทุนนิยมจากกรุงเทพฯ ได้เข้ามาสู่ล้านนาโดยการที่พ่อค้าชาวจีนเริ่มเข้ามามีบทบาททางการค้าอย่างสำคัญหลังเริ่มการปฏิรูปการปกครอง พ.ศ.๒๔๒๗ โดยมีฐานทางเศรษฐกิจคือ เครือญาติที่อยู่ในกรุงเทพฯ ซึ่งเป็นเจ้าภาษีนายอากรให้การสนับสนุน พ่อค้าชาวจีน เหล่านี้ได้เข้ามาเป็นเจ้าภาษีนายอากรในล้านนาช่วงระยะต้นของการปฏิรูปการปกครอง บางคนมีความสัมพันธ์อันดีกับเจ้าเมืองและเจ้านายฝ่ายเหนือ และได้เข้ามาแทนที่พ่อค้าในบังคับของ อังกฤษมากขึ้นโดยลำดับ

ต่อมาหลัง พ.ศ. ๒๔๔๓ เส้นทางการค้าขายที่สำคัญก็ได้เปลี่ยนจากล้านนาและพม่า (มะละแหม่ง) มาเป็นทางเรือระหว่างกรุงเทพฯ และเชียงใหม่ เนื่องจากเส้นทางขนส่งไม้สักเปลี่ยนเป็นแม่น้ำเจ้าพระยาแทนแม่น้ำสาละวินแต่เดิม (ธเนศวร์ และดวงจันทร์ : ๗๓) และเนื่องจากคนจีนจากภาคกลางซึ่งขึ้นมาตั้งหลักแหล่งทางภาคเหนือมากขึ้นได้ใช้เป็นเส้นทางค้าขาย (ฉัตรทิพย์ ๒๕๒๗ : ๗๕-๗๖)

ในระหว่าง พ.ศ. ๒๔๔๔-๒๔๖๔ ล้านนาได้เข้าสู่ระบบเศรษฐกิจโลก ดังจะเห็นได้จากปริมาณการค้าข้ามแดนกับพม่าและยูนนาน และการค้ากับกรุงเทพฯ ที่เพิ่มขึ้นมากหลังเปลี่ยนเส้นทางการขนส่งไม้แล้ว โดยที่สินค้าเกษตรซึ่งผลิตโดยชาวนาและส่งออกไปพม่า เช่น ข้าว ยาสูบ เริ่มมาแทนที่สินค้าของป่า (อานันท์ ๒๕๒๘ (ข) : ๖๗-๗๑) แต่การผลิตเพื่อการค้าในระยะนี้ก็ยังไม่แพร่หลายนัก

การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจประการหนึ่ง ที่ส่งผลกระทบโดยตรงถึงชาวนาในช่วงการปฏิรูปการปกครอง คือ การเปลี่ยนระบบการเก็บภาษีอากรจากเดิมในรูปผลผลิตทางการเกษตรมาเป็นเงินและให้เจ้าภาษีนายอากรประมูลเพื่อจัดเก็บในทำนองเดียวกันกับระบบกรุงเทพฯ นอกเหนือไปจากการเก็บภาษีแทนการเกณฑ์แรงงานในระบบไพร่แบบเดิม ทำให้ชาวนาต้องเข้า

สู่เศรษฐกิจแบบการค้ามากยิ่งขึ้น และก่อความเดือดร้อนจนนำไปสู่การกบฏหลายครั้งดังได้กล่าวมาแล้ว (เพิ่งอ้าง : ๖๗)

จุดสำคัญที่นำกระบวนการเปลี่ยนแปลงอย่างใหญ่หลวงทั้งเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรม มาสู่ล้านนาก็คือ การผนวกหัวเมืองล้านนาให้เป็นส่วนหนึ่งของไทยโดยการสร้างทางรถไฟจากกรุงเทพฯ มาถึงนครสวรรค์ พ.ศ. ๒๔๔๘ ทำให้เส้นทางการค้าและความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจระหว่างล้านนากับพม่าที่มีมาแต่เดิมได้เปลี่ยนมาเป็นล้านนากับกรุงเทพฯ โดยทางบกส่วนเส้นทางการค้าทางเรือระหว่างเชียงใหม่กับกรุงเทพฯ ก็หมดความสำคัญลงไป เปิดโอกาสทางการค้าให้แก่พ่อค้าคนจีนได้ช่วยเหลือกันเองเพื่อให้พ่อค้าคนจีนรุ่นใหม่ขึ้นมาตั้งหลักแหล่งในภาคเหนือทำการค้าขายในเมือง สำหรับพ่อค้ารุ่นเก่าที่เคยค้าขายทางเรือก็เปลี่ยนไปส่งสินค้าทางรถไฟแทน พ่อค้าจีนเหล่านี้ทำกิจการค้าหลายประเภท รวมทั้งการให้เงินกู้และได้เชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างตระกูลด้วยการสมรส สามารถสะสมทุนจนครอบงำและผูกขาดเศรษฐกิจของล้านนาในเวลาต่อมาได้ทั้งยังสืบทอดความมั่งคั่งและเป็นฐานการค้าให้แก่รุ่นลูกหลานในภาคเหนือปัจจุบันอีกด้วย (ปลายอ้อ ชนะนันท์ ๒๕๓๐ : ๙๓-๙๔, ๓๓, ๑๒๘) ในขณะที่พ่อค้าเรือชาวล้านนาที่มีทุนน้อยต้องหวนกลับไปเป็นชาวนาเช่นเดิม (ชูสิทธิ์ ๒๕๒๙ : ๙๓-๙๔) ในทำนองเดียวกับพ่อค้าวัวต่าง ๆ ชาวล้านนาที่ต้องประสบชะตากรรมจนต้องกลับไปเป็นชาวนาเช่นเดียวกัน (สรัสวดี ๒๕๒๙ : ๑๔๙) และพ่อค้าชาวจีนกลุ่มนี้นี่เองที่เป็นกลไกสำคัญในการดึงชาวนาให้เข้าสู่ระบบทุนนิยมโลกด้วย การใช้กลไกตลาดและจัดหาสินเชื่อให้แก่ชาวนาในการผลิตเพื่อขาย (อานันท์ ๒๕๒๗ : ๑๐๑-๑๐๒)

นอกจากนี้การสร้างทางรถไฟยังเป็นตัวเร่งที่ทำให้การผลิตเพื่อเลี้ยงตัวเองของชาวนาต้องแตกสลายลงเรื่อย ๆ ขณะที่การผลิตเพื่อการค้ากลับขยายตัวมากขึ้น โดยชาวนาได้ขยายพื้นที่เพาะปลูกเพิ่มมากขึ้น โดยชาวนาได้ขยายพื้นที่เพาะปลูกเพิ่มขึ้นเพื่อส่งข้าวลงไปขายที่กรุงเทพฯ ดังนั้น ผลที่เกิดขึ้นทันทีก็คือ เจ้านายเมืองเหนือและพ่อค้าคนจีนได้เข้าพัฒนา และจับจองที่ดินมากขึ้น (ฉัตรทิพย์ ๒๕๒๗ : ๗๒-๗๘) ทั้งยังทำให้เกิดโรงงานอุตสาหกรรมขนาดเล็กหลายประเภทขึ้นในภาคเหนือ เช่น กิจการแปรรูปผลผลิตทางการเกษตร ประเภทโรงสี โรงเลื่อย โรงงานทอผ้า รวมทั้งหัตถกรรมที่ชาวบ้านเคยผลิตใช้เองเช่นการทอผ้าก็ได้เปลี่ยนเป็นการผลิตเพื่อขายในระยะนี้ด้วย (ปลายอ้อ : ๓๓, ๑๒๙)

กล่าวโดยสรุป ในยุคนี้ระบบศักดินาแบบผลิตเองใช้เองของล้านนาแตกสลายลง และถูกแทนที่ด้วยเศรษฐกิจแบบเงินตราและเศรษฐกิจสินค้า ชาวนาหันไปผลิตพืชผลทางการเกษตรเฉพาะอย่างมากขึ้นเพื่อขายและหันไปซื้อสินค้าอุปโภคบริโภคในตลาดมากขึ้น (ธเนศวร์ และดวงจันทร์ : ๙๔)

ผลกระทบทางสังคมที่สำคัญอันเนื่องมาจากการเปลี่ยนแปลงระบบเศรษฐกิจคือ การ

เกิดชนชั้นหลากหลายมากขึ้น ทั้งชนชั้นผู้มีอำนาจทางเศรษฐกิจ สังคม และชนชั้นผู้เสียเปรียบ ชนชั้นผู้มีอำนาจประกอบด้วย เจ้านายฝ่ายเหนือ (ซึ่งแม้จะถูกลดทอนอำนาจและฐานะลง แต่ก็ยังคงเป็นชนชั้นนำในสังคมอยู่ เช่น เป็นเจ้าของที่ดินรายใหญ่ (อานันท์ ๒๕๒๗ : ๑๓๕-๑๓๖) หรือไม่ก็หันไปลงทุนทำกิจการค้าอื่น ๆ เช่น สร้างตลาด ตึกแถว กิจการยาสูบ ฯลฯ ทดแทนรายได้ที่เคยมีมาแต่เดิม) กลุ่มคนจีนที่ควบคุมกิจการค้าส่วนใหญ่ในล้านนา รวมทั้งคนพม่าในบังคับอังกฤษที่เข้ามาทำป่าไม้และสืบเชื้อสายมาเป็นพ่อเลี้ยงป่าไม้และนักธุรกิจในรุ่นลูกหลาน ตลอดจนกลุ่มข้าราชการจากส่วนกลางที่มาสมรสกับหญิงภาคเหนือ ขณะเดียวกันชนชั้นผู้เสียเปรียบคือชาวนาในยุคของการผลิตเพื่อขายนี้ก็พบว่ามีความแตกต่างทางฐานะเศรษฐกิจสังคมมากขึ้น อาทิ เช่น ผู้ที่อยู่ใต้อุปถัมภ์ของชนชั้นนำกลายมาเป็นเจ้าของที่ดินขนาดใหญ่ (อานันท์ ๒๕๒๗: ๑๓๖-๑๓๗) แต่ชาวนาทั่วไปกลับยากจนมากขึ้น มีการขายข้าวเขียวเกิดขึ้นแล้ว (ชูสิทธิ์ ๒๕๒๔ : ๕๗) และเริ่มเกิดปัญหาชาวนาไร้ที่ดินอีกด้วย (ฉัตรทิพย์ ๒๕๒๗ : ๗๘)

สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาในยุคประเทศราชของไทย และการรวมอยู่ในราชอาณาจักรไทยจนถึงก่อนการพัฒนาประเทศ

อิทธิพลทั้งจากไทย อังกฤษ และมิชชันนารีอเมริกันที่กล่าวมาข้างต้น ได้ส่งผลกระทบต่อผู้หญิงในสังคมล้านนายุคเจ้าเชื้อเจ็ดตน และการรวมล้านนาเข้ากับส่วนกลางเป็นอย่างมาก ในยุคนี้พบเอกสารหลักฐานต่างๆกล่าวถึงผู้หญิงมากกว่าสมัยราชวงศ์มังรายเป็นอันมากโดยเฉพาะมีเอกสารจำนวนหนึ่งที่เขียนโดยชาวต่างประเทศและมิชชันนารีส่วนใหญ่ ที่เข้ามาในประเทศสมัยรัชกาลที่ ๕ ของกรุงรัตนโกสินทร์ ทำให้ภาพของผู้หญิงล้านนาในยุคนี้ชัดเจนยิ่งขึ้น

พัฒนาการของผู้หญิงล้านนาในยุคนี้มีหลากหลายมากขึ้นจนอาจแบ่งออกได้เป็นกลุ่มสำคัญ ๓ กลุ่ม คือ ผู้หญิงชนชั้นปกครองและชนชั้นสูง ผู้หญิงชนชั้นกลาง และผู้หญิงชาวบ้าน

ผู้หญิงชนชั้นปกครองและชนชั้นสูง

ผู้หญิงชนชั้นปกครองและชนชั้นสูงในยุคนี้ต้องมีภารกิจต่อบ้านเมืองควบคู่กับผู้ชายมากกว่าในยุคล้านนาโบราณ เพราะไหนจะต้องพยายามธำรงสถานะของตนให้มั่นคงเพื่อค้ำจุนสถาบันกษัตริย์ของล้านนาซึ่งอยู่ในภาวะวิกฤต ไหนจะต้องเผชิญกับปัญหาและผลกระทบที่เกิดจากความสัมพันธ์ระหว่างไทยในฐานะเจ้าประเทศราชหรือรัฐจักรวรรดิ์กับล้านนา และระหว่างล้านนากับฝรั่งชาติตะวันตก ในระยะต้น สถานะของผู้หญิงชนชั้นนี้ได้รับความกระทบกระเทือนอย่างหนักหน่วง และถูกสั่นคลอนสถานะจนถึงระดับที่คลอนแคลนเมื่อล้านนาถูกผนวกเข้าอยู่ในราชอาณาจักรไทยอย่างสมบูรณ์แล้ว

สรุปบทบาทของผู้หญิงชนชั้นปกครองและชนชั้นสูงในยุคนี้มีรวม ๓ ด้าน คือ ด้านการเมืองการปกครอง สังคมวัฒนธรรม และเศรษฐกิจ

บทบาทด้านการเมืองการปกครอง

การปกครองบ้านเมือง ในยุคนี้ หญิงชนชั้นปกครองที่เป็นมเหสีของกษัตริย์และมีบทบาททางการเมืองสูงที่สุดในช่วงเวลาที่ตระกูลเจ้าเชื้อเจ็ดตนปกครองเชียงใหม่ คือ เจ้าทิพเกษร (เทพไกรสร)* มเหสีของพระเจ้าอินทรวิชยานนท์ กษัตริย์ลำดับที่ ๗ ของตระกูลเจ้าเจ็ดตนและเจ้าเมืองประเทศราชองค์สุดท้าย เพราะกษัตริย์องค์ต่อมามีฐานะเป็นเพียงประมุขของเชียงใหม่เท่านั้น แม่เจ้าเป็นหญิงที่ทรงอำนาจเฉียบขาด กล่าวกันว่าเป็นเพราะสืบสายโลหิตจากพระเจ้า-กาวิโลรส สุริยวงศ์ หรือพ่อเจ้าชีวิตอ้าง กษัตริย์ที่ห้าวหาญเด็ดเดี่ยว (ปราณี ศิริธร ณ พัทลุง ๒๕๐๖ (๑) : ๓๖๓-๓๖๔) ได้ทรงช่วยเป็นผู้สำเร็จราชการบ้านเมือง ๑๐ ปีเศษ (สรัสวดี ๒๕๒๙ : ๕๗) และ มีอำนาจอยู่เบื้องหลังพระสวามี หลักฐานจากมิชชันนารีกล่าวตรงกันว่าทรงเป็นสตรีที่เฉลียวฉลาดยิ่ง (Backus : ๔๓๗, McGilvary : ๑๔๕, Archibald Ross Colquhoun ๑๙๗๐ : ๒๔๔) ทรงช่วยดูแลการค้าของเชียงใหม่ การปกครองบ้านเมืองอยู่ในพระหัตถ์ของแม่เจ้า ขณะที่พระสวามีเป็นกษัตริย์เพียงในนาม (Backus : ๔๓๗, ๔๘๔) หลังจากแม่เจ้าถึงแก่พิราลัย เจ้านายชั้นสูงในเชียงใหม่ก็แย่งชิงอำนาจกันเพราะพระเจ้าอินทรวิชยานนท์ไม่ทรงเข้มแข็งพอ(วิทยา ชูพันธุ์ ๒๕๒๗ : ๔๘)

๑.๑.๒ การเชื่อมความสัมพันธ์กับเจ้าประเทศราช จากยุคล้านนาโบราณที่หญิงชนชั้นปกครองได้มีบทบาทเป็นสื่อในการสร้างและขยายฐานอำนาจของอาณาจักร ในยุคนี้หญิงชนชั้นปกครองได้เปลี่ยนบทบาทไปเป็นสื่อในการเชื่อมสัมพันธ์ระหว่างไทยซึ่งเป็นเจ้าประเทศราชและเชียงใหม่ในฐานะประเทศราช ใน ๓ ลักษณะ คือ

ลักษณะแรก การเป็นบาทบริจาริกาหรือชายาของกษัตริย์ไทย เริ่มตั้งแต่เมื่อเชียงใหม่สวามิภักดิ์ต่อไทย เจ้ากาวิละได้ถวายนัดดานารีเป็นบาทบริจาริกาแก่พระเจ้าตากสิน (สรัสวดี ๒๕๒๙ : ๕๐) เพื่อสร้างสายสัมพันธ์ระหว่างเชียงใหม่กับกรุงธนบุรี ในระยะเวลาใกล้เคียงกัน เจ้านางศรีอโนชา น้องนางของเจ้ากาวิละก็ได้สมรสกับเจ้าพระยาสุรสีห์พิษณุวาธิราชน้องชายของเจ้าพระยาจักรี (ภายหลังคือพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก ปฐมกษัตริย์แห่งราชวงศ์จักรี) ซึ่งขณะนั้นเป็นผู้สำเร็จราชการเมืองพิษณุโลก ต่อมาได้รับการสถาปนาเป็นสมเด็จพระอนุชาธิราช กรมพระราชวังบวรมหาสุรสิงหนาท มีพระธิดาด้วยกันพระองค์หนึ่งมีพระนามว่าเจ้าฟ้าหญิงพิกุลทอง (ภายหลังได้รับการสถาปนาเป็นสมเด็จเจ้าฟ้าพิกุลทอง กรมขุนศรีสุนทร) เจ้าศรีอโนชาผู้นี้ได้รับความดีความชอบมาก ครั้งเมื่อได้เกณฑ์ทัพและบัญชาการทัพเรือช่วยพระยาสุริยอภัยปราบพระยาสรรค์ที่ก่อเหตุการณ์ไม่สงบปลายสมัยกรุงธนบุรี (สรัสวดี ๒๕๒๙ :

---

*พระนามเทพไกรสร ได้รับพระราชทานจากพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เนื่องจากพระนามเดิมทิพเกษร พ้องกับเจ้าจอมมารดาทิพเกษร (เดิมเป็นเจ้าหญิงในราชนิกูลเชียงใหม่) ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (แสงดาว ณ เชียงใหม่ ๒๕๑๗ : ๔๕-๕๑)

๕๐ และหนังสือที่ระลึกอนุสาวรีย์พระเจ้ากาวิละ ๑๖ ปี : ๒๕๓๑ : ๖๑) และจัดว่าเป็นหญิงที่ก้าวออกไปจากบทบาทของหญิงชนชั้นปกครองเดิมที่เคยเป็นแต่เพียงบาทบริจาริกา หรือผู้เชื่อมสัมพันธไมตรีระหว่างเมือง ไปสวมบทบาทการสู้รบที่เป็นของผู้ชาย

มาถึงสมัยรัชกาลที่ ๔ ของราชวงศ์จักรี เจ้านายหญิงของเชียงใหม่ก็ได้มีสายสัมพันธ์กับกรุงรัตนโกสินทร์อีกครั้งหนึ่ง โดยเจ้าสุนาถวิสมิตราซึ่งเป็นธิดาของพระอนุชากษัตริย์แห่งเชียงใหม่ ขณะนั้น ได้มาเป็นชายาของพระปิ่นเกล้าเจ้าอยู่หัว พระอนุชาในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ไม่นานนัก หลังจากพระสวามีประชวรสิ้นพระชนม์ เจ้าสุนาถวิสมิตราก็ถูกจองจำเพราะมั่นคงในความรัก ไม่ยินยอมเป็นพระสนมของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว และหลบหนีที่คุมขังออกไปได้ในที่สุด (Margaret Landon ๑๙๔๔ : ๓๒๔-๓๓๙, สมชาย ปรีชาเจริญ ๒๕๑๙ : ๙๖-๙๙)

การเชื่อมสัมพันธ์ในลักษณะนี้มีพัฒนาการทางการเมืองสูงสุดในแผ่นดิน พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว อันเป็นยุคการปฏิรูปประเทศไทยในแง่ที่เป็นการร้อยรัดเชียงใหม่ไว้กับไทย ก่อนที่ล้านนาจะตกไปเป็นเมืองขึ้นของอังกฤษ ซึ่งได้ครอบครองพม่าไว้ก่อนแล้วในขณะนั้น โดยไม่เพียงแต่เชื่อมสัมพันธ์ระหว่างกษัตริย์ไทยกับกษัตริย์ล้านนา แต่ระหว่างเชื้อพระวงศ์หรือข้าราชการระดับสูงของไทยกับเจ้านายหญิงของล้านนาด้วย

เหตุการณ์อันเลื่องลือในประวัติศาสตร์ของยุคนี้ อันเป็นไปตามกุศโลบายของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ที่ทรงมีชายามากมายหลายองค์ ล้วนแล้วแต่เป็นบุตรีของขุนนางชั้นผู้ใหญ่ เพื่อทรงผูกพันขุนนางเหล่านี้ให้จงรักภักดีต่อราชวงศ์จักรี และทรงผูกพันเชียงใหม่ประเทศราชไว้ในทำนองเดียวกัน คือ การที่เจ้าดารารัศมี ราชธิดาเจ้าเมืองเชียงใหม่พระเจ้าอินทรวิชยานนท์ กับแม่เจ้าทิพเกษรได้ลงมาถวายตัวรับราชการฝ่ายในนับแต่อายุได้ ๑๔ ปี เมื่อ พ.ศ. ๒๔๒๙ จนกระทั่งได้รับพระมหากรุณาธิคุณ โปรดเกล้าฯ ให้สถาปนาพระอิสริยยศเป็น "พระราชชายา"หรือพระมเหสีลำดับที่ ๕ ซึ่งนับว่าทรงดำรงตำแหน่งนี้เป็นพระองค์แรก และพระองค์เดียวตราบเท่าทุกวันนี้ (นงเยาว์ กาญจนจารี ๒๕๓๓ : ๖๖)

เจ้าดารารัศมีประสูติเมื่อ พ.ศ. ๒๔๑๖ ทรงได้รับการตั้งชื่อและไว้จุกตามแบบอย่างเจ้านายในราชวงศ์จักรี ตามคำเสนอแนะของข้าหลวงเมืองเชียงใหม่ขณะนั้นเพราะเป็นราชธิดาของเจ้าผู้ครองนครแห่งเมืองประเทศราช และเป็นเจ้านายหญิงฝ่ายเหนือพระองค์เดียวเท่านั้นที่ได้เข้าพิธีโสกันต์ (ปราณี ๒๕๐๖ (๑) : ๖๘) เมื่อพระชนมายุ ๑๑ พรรษา กล่าวกันว่าสมเด็จพระนางเจ้าวิกตอเรีย พระบรมราชินีนาถแห่งประเทศอังกฤษได้ส่งทูตจากพม่ามาเจรจาทาบทามเจ้าพ่อ พระเจ้าอินทรวิชยานนท์ เพื่อขอรับเจ้าดารารัศมีไว้ในพระบรมราชินูปถัมภ์ เมื่อความทราบถึงพระเนตรพระกรรณพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้พระบรมวงศ์เธอ กรมหลวงพิชิตปรีชากรอัญเชิญพระกุณฑลและพระธำมรงค์เพชรขึ้นไปหมั้น

เจ้าดาราวัศมี (แสงดาว : ๔๓-๔๔) เพราะเกรงว่าล้านนาจะตกไปเป็นเมืองขึ้นของอังกฤษ ขณะที่ข้อมูลบางแห่งกล่าวว่าเจ้าดาราวัศมีได้รับพระราชทานตุ้มพระกรรณกับพระธำมรงค์เพชรเป็นของขวัญจากพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (ธงทอง จันทรางศุ ๒๕๓๑ : ๑๐๓) เมื่อผูกพันล้านนาไว้กับกรุงเทพฯ

ในด้านหนึ่งแม้พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวจะทรงมีพระราชหฤทัยสนิทเสน่หาในพระราชชายา เจ้าดาราวัศมีเพียงใดก็ตาม ดังพระราชหัตถเลขาและพระราชโทรเลขหลายฉบับที่มีไปถึงพระราชชายาฯ (ประยุทธ สิทธิพันธ์ ๒๕๐๙ : ๒๙๗-๓๑๔) แต่พระประวัติของพระราชชายาฯ ครั้งประทับ ณ พระบรมมหาราชวังก็แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนถึงสถานะอันเป็นรองของหญิงจากประเทศราช แม้จะทรงเป็นถึงราชธิดาของกษัตริย์ อาทิ ทรงมีขันดิและขัดิยะมานะ แม้จะ "ใค่ปิ๊กบ้านวันละร้อยเดื้อ" (อยากกลับบ้านวันละร้อยหน) ก็ตาม เพราะได้ให้สัจจะกับเจ้าพ่อเจ้าแม่ไว้ว่าจะทนอยู่ไม่ว่าอะไรจะเกิดขึ้น ประกอบกับสมเด็จพระพุทธเจ้าหลวงและสมเด็จพระพันปีหลวงทรงมีพระมหากรุณาอย่างที่สุด ก็ทำให้ทรงอยู่ที่กรุงเทพฯ มาได้ (นงเยาว์ : ๑๔๕) แม้จะได้รับการกลั่นแกล้งต่าง ๆ นานาจากชาววัง พระราชชายาฯ เองถึงกับเคยปรารถกับผู้ใกล้ชิดว่า "ใคร่จะเสวยลำโพง (มะเขือบ้า) เป็นคนวิกลจริต เพื่อทางกรุงเทพฯ จะได้ส่งกลับนครเชียงใหม่ เพื่อพ้นจากความลำบากยากแค้นเสียที" จนกระทั่งพระพุทธเจ้าหลวงทรงว่ากล่าวตักเตือนบรรดาเจ้าจอม หม่อมห้ามพระสนมกำนัลทั้งหลาย เหตุการณ์ร้ายต่อมาจึงกลับกลายเป็นดี (ปราณี (๒๕๐๖) ๑ : ๒๖-๒๘)

ปัญหาต่าง ๆ ที่พระราชชายาฯ ทรงประสบนั้น จึงนับว่าใหญ่หลวงอย่างยิ่งสำหรับเจ้าหญิงจากประเทศราช ที่พระชนมายุยังน้อย ทั้งยังขาดพระญาติที่เป็นผู้ใหญ่ มีเพียงพระพี่เลี้ยงและเจ้านายหญิงฝ่ายเหนือที่มีวัยไม่แตกต่างกันนัก และทางออกทางหนึ่งของพระองค์ คือ ทรงใช้เงินมากจนพระพุทธเจ้าหลวงตรัสว่า "ดาราใช้เงินเป็นเบี้ย" (ปราณี ๒๕๐๖ (๑) : ๒๙) พระราชชายาฯ ได้ประทับอยู่กรุงเทพฯ ตลอดมา จนแม้เจ้าพ่อสวรรคตก็มิได้เสด็จกลับเชียงใหม่ มีผู้กล่าวว่าพระองค์เปรียบเสมือนตัวประกันของรัฐเชียงใหม่ เป็นนกน้อยที่อยู่ในกรงทอง (Krull and Melchers : ๑๕๓-๑๕๕) จนกระทั่งเวลาผ่านไป ๒๒ ปี นับแต่การถวายตัว พระองค์จึงได้รับพระราชทานพระบรมราชานุญาตให้เสด็จเยี่ยมนครเชียงใหม่ได้ (นงเยาว์ : ๖๖)

ตลอดพระชนม์ชีพของพระราชชายาฯ มีเหตุการณ์หลายประการที่สะท้อนว่าถึงอย่างไรราชวงศ์ของประเทศราชก็ไม่อาจจะทัดเทียมราชวงศ์ของรัฐจักรวรรดิ์ได้ กล่าวคือ เมื่อครั้งที่ทรงโทมนัสอย่างหาที่เปรียบมิได้ ด้วยพระเจ้าลูกเธอ พระองค์เจ้าหญิงวิมลนาคนพีสี ประชวรสิ้นพระชนม์ขณะมีพระชนมายุเพียง ๓ ชันษาเศษ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้ตรัสกับสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพว่า "ฉันผิดเอง ลูกเขาควรเป็นเจ้าฟ้า แต่ฉันลืมตั้งจึงตาย" (นงเยาว์ : ๖๐) ซึ่งพระเจ้าลูกเธอพระองค์น้อยนี้ต่อมาทรงได้รับการเฉลิมพระนามในสมัยรัชกาล

ที่ ๖ เป็นพระเจ้าน้องนางเธอ ในสมัยรัชกาลที่ ๗ เป็นพระเจ้าพี่นางเธอ และรัชกาลที่ ๘ ที่ผ่านมาเป็น "พระเจ้าบรมวงศ์เธอ พระองค์เจ้าหญิงวิมลนาคนพีสี" ความข้อนี้มีนัยอันลึกซึ้ง ถึงการที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงตระหนักในพระราชหฤทัยอยู่ตลอดเวลาว่าพระราชชายาฯ หาใช่บุคคลสามัญเช่นเจ้าจอมอื่น ๆ ที่เป็นบุคคลสามัญไม่ หากแต่ทรงเป็นพระธิดาของพระเจ้าแผ่นดินเหมือนกันกับพระองค์ท่าน (เพิ่งอ้าง : ๑๓๕) และพระฐานะนี้อีกเช่นกันที่ทำให้แม้สมเด็จกรมพระยาดำรงราชานุภาพก็ตรัสสั่งพระธิดาว่า "กราบเจ้าป้าลงกับพื้นเถิดลูก เพราะไม่มีสิ่งใดที่ควรจะรังเกียจ แม้กำเนิดท่านก็เกิดมาในเศวตฉัตรเหมือนกัน" (ธงทอง : ๑๑๐)

ความจริง ก่อนหน้าการถวายตัวของพระราชชายาฯ ๓ ปี (พ.ศ. ๒๔๒๖) ก็มีเจ้านายหญิงฝ่ายเหนือธิดาของโอรสเจ้ากาวิละ ลงไปเป็นพระสนมในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวก่อนแล้ว คือ เจ้าทิพเกษร (ผู้มีนามพ้องกับพระมารดาของพระราชชายาฯ) มีโอรส คือ พระเจ้าลูกเธอ พระองค์เจ้าดิลกนพรัฐ ซึ่งทรงศึกษาจบดุษฎีบัณฑิตทางกฎหมายจากเยอรมัน แต่สิ้นพระชนม์เมื่อพระชันษาเพียง ๒๘ ไม่เช่นนั้นก็คงจะช่วยราชการทางเมืองเหนือของพระบิดาได้มาก (ปราณี ๒๕๐๖ (๒) : ๒๕-๒๗)

ลักษณะที่สอง ความสัมพันธ์กับเชื้อพระวงศ์ในราชวงศ์จักรี หรือข้าราชการระดับสูงของ กรุงเทพฯ การไปรับราชการฝ่ายในของพระราชชายาฯ จัดเป็นจุดเริ่มของความสัมพันธ์ในลักษณะนี้ ในช่วงเวลาการปฏิรูปการปกครองมณฑลพายัพ เชื้อพระวงศ์ของราชวงศ์จักรีกับข้าราชการระดับสูงของไทยที่ขึ้นไปราชการเชียงใหม่ ได้รับการต้อนรับจากเจ้านายฝ่ายเหนือในฐานะเจ้าของบ้านเป็นอย่างดี คุ้มหลวงของพระเจ้าอินทวโรรสสุริยวงษ์นับได้ว่าเป็นศูนย์รวมของข้าราชการทุกชั้นทั้งจากกรุงเทพฯ และหัวเมืองฝ่ายเหนือ (ปราณี ๒๕๐๖ (๑) : ๓๗) จึงเป็นโอกาสให้เชื้อพระวงศ์และข้าราชการระดับสูงฝ่ายไทย ได้พบปะกับเจ้านายหญิงล้านนา ความสัมพันธ์ของทั้งสองฝ่ายลงเอยในสองลักษณะ ลักษณะแรกเป็นการเลื่อนสถานภาพของเจ้านายหญิงโดยการสมรส ท่ามกลางการลิดรอนอำนาจเจ้านายฝ่ายเหนือของรัฐบาลกลาง (อานันท์ ๒๕๒๗ : ๑๓๖) และลักษณะที่สองเป็นการสร้างความผิดหวังให้แก่ฝ่ายหญิงที่ทางกรุงเทพไม่อาจยอมรับสถานะของหม่อมที่มาทีหลัง หรือไม่ก็ "สะใภ้ลาว" ได้ โดยเฉพาะพระเจ้าลูกยาเธอที่ไม่ได้รับพระบรมราชานุญาตก่อนเสกสมรส เจ้านายหญิงฝ่ายเหนือผู้เป็นหม่อมก็ย่อมไม่อยู่ในฐานะสะใภ้หลวง และไม่อาจติดตามสามีกลับไปอยู่กรุงเทพฯ ด้วยได้

เริ่มจากสมัยพระเจ้าอินทรวิชยานนท์ซึ่งตรงกับรัชกาลที่ ๕ แห่งราชวงศ์จักรี เจ้าหญิงอุบลวรรณา พระธิดาของพระเจ้ากาวิโลรสสุริยวงศ์ และพระขนิษฐาของแม่เจ้าทิพเกษร เป็นเจ้านายที่ไม่อยู่ในราชประเพณีเหมือนเจ้าหญิงพระองค์อื่น หนึ่งในผู้ที่ทรงมีความสัมพันธ์ด้วยมือ คือ พระยาปาจิณ (ทิม สนธิรัตน์) เมื่อครั้งเป็นหลวงสุริยามาดย์ มีตำแหน่งเป็นข้าหลวงที่สอง ซึ่งขึ้นไปราชการที่เชียงใหม่ขณะนั้น เอกสารทางกรุงเทพฯ ระบุว่า หลวงสุริยามาดย์ได้ทำชู้ด้วย

เจ้าอุบลวรรณา ซึ่งมิได้เป็นคนที่รักษาตัวดี และด้วยความผิดนี้ ฝ่ายชายต้องรับพระราชอาญาขัง ๖ เดือน (หจช. ม ร. ๕ ม/๖๕ ร.ศ. ๑๒๒-๑๒๖) ทั้งสองมีบุตรด้วยกันคนหนึ่งเป็นหญิงชื่อเจ้าคำใต้ (วิทยา : ๔๙) ฝรั่งที่เข้ามาสมัยนั้นกล่าวว่าเจ้าหญิงอุบลวรรณามีชีวิตที่โรแมนติคมีความสัมพันธ์กับชายหลายคน (Hallett : ๑๑๗-๑๑๘)

หลังจากนั้น พระเจ้าน้องยาเธอ กรมหมื่นพิชิตปรีชากร ซึ่งเป็นเชื้อพระวงศ์ระดับสูงพระองค์แรกที่ถูกส่งไปเชียงใหม่เพื่อวางรากฐานการปฏิรูปการปกครอง ทรงได้เจ้าหญิงสุมิตรา ธิดาของราชบุตรพระเจ้าอินทรวิชยานนท์มาเป็นหม่อมทั้งที่ทรงมีหม่อมสุ่นเป็นสะใภ้หลวงอยู่แล้ว (ปราณี ศิริธร ณ พัทลุง ไม่ปรากฏปี : ๗๔-๗๕) เช่นเดียวกัน พระองค์เจ้าโสณบัณฑิตย์ ซึ่งต่อมาเป็นกรมหมื่นพิทยลาภพฤฒิธาดา พระอนุชาในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ก็ทรงสู่ขอเจ้าหญิงข่ายแก้วมาเป็นหม่อม ทั้งที่มีหม่อมเอมที่กรุงเทพฯ อยู่ก่อนแล้ว (ปราณี ๒๕๐๖ (๒) : ๓๑) บทเรียนของเจ้าหญิงข่ายแก้วนี้เองเป็นเหตุให้เจ้าราชสัมพันธวงศ์ (ธรรมลังกา ไม่ยินยอมยกเจ้าหญิงชมชื่น ธิดา ให้แก่พระเจ้าวรวงศ์เธอ พระองค์เจ้าเพ็ญพัฒน์พงศ์ที่ทรงให้พระยานริศวรราชกิจ ข้าหลวงใหญ่มณฑลพายัพเป็นผู้สู่ขอ หากการเสกสมรสมิได้รับพระบรมราชานุญาต (เพิ่งอ้าง (๑) : ๑๒๗-๑๒๙, ๑๓๒) หรือกรณีของเจ้าหญิงฟองแก้ว หลานของพระเจ้ามโหดรประเทศ เจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่ องค์ที่ ๕ ที่สมรสกับจมื่นภักดีองค์ขวา (ต่อมาเป็นเจ้าพระยาธรรมาธิกรณาธิบดี) แต่ก็ต้องเลิกร้างไปเพราะญาติและสามีจะให้ตัดผมสั้นทรงดอกกระทุ่ม เช่นหญิงกรุงเทพฯ เพื่อไม่ให้ขายหน้าคนอื่นว่ามีสะใภ้ลาว แต่เจ้าหญิงไม่ยอม จะรักษาฮีตฮอยเดิมไว้ (เพิ่งอ้าง (๑) : ๔๓-๔๕)

ความสัมพันธ์ระหว่างข้าราชการระดับสูงของไทยกับเจ้านายหญิงอีกผู้หนึ่งที่ต้องตกอยู่ในฐานะอนุภรรยา คือ เจ้าหญิงคำเที่ยง ซึ่งพบกับพระยาอนุชิตชาญชัย (สาย สิงหเสนี) ตำรวจจากสำนักพระราชวังที่ติดตามขบวนเสด็จของพระราชชายาฯ ขึ้นไปเชียงใหม่ แล้วติดตามสามีลงไปกรุงเทพฯ ด้วย แต่ก็หมดน้ำอดน้ำทนกับทัศนะของคนกรุงเทพฯที่มีต่ออนุภรรยาที่เป็นลาว จนต้องหันไปพึ่งตำหนักพระราชชายา ฯ และได้ล้มเจ็บลงจนเสียชีวิตที่กรุงเทพฯ ในเวลาต่อมา (เพิ่งอ้าง (๑) : ๔๙-๕๑)

อย่างไรก็ตาม ภาพชีวิดอีกด้านหนึ่งของการสมรสระหว่างเจ้านายหญิง หรือผู้หญิงชนชั้นสูงของฝ่ายเหนือกับทางกรุงเทพฯ ก็เป็นการสร้างความสัมพันธ์ที่ดีระหว่างกัน และเป็นการเลื่อนสถานภาพของฝ่ายหญิงด้วย อาทิ เจ้าหญิงกาบแก้ว ณ ลำพูน ซึ่งสมรสกับพระพิจิตรโอสถ มีบุตรคือ พันเอก นายวรการบัญชา (อานันท์ ๒๕๒๗ : ๑๕๙) เจ้าหญิงกาบคำ ณ เชียงใหม่ สมรสกับพันเอกพระยาทรงสุรเดช (อั้น บุนนาค) ข้าหลวงใหญ่มณฑลพายัพ (ปราณี ไม่ปรากฏ ปี : ๙๒) เจ้าหญิงลัดดาคำ หลานของพระราชชายาฯ เป็นหม่อมในพระเจ้าน้องยาเธอกรมหลวงกำแพงเพชรอัครโยธิน มีพระธิดาสององค์ (เพิ่งอ้าง : ๓๘) หรือ นางสาวบุญปัน พิทักษ์เทวี

บุตรสาวของพระพี่เลี้ยงของพระราชชายา ฯ ก็ได้สมรสกับนายสง่า สิงหลกะ ต่อมาเป็นพระยา-พิทักษ์เทพสมบัติ กรณีของนางสาวบุญปันนี้ผิดกับกรณีอื่นราวฟ้ากับดิน เพราะญาติของฝ่ายชายมีความชื่นชมในคุณสมบัติของสะใภ้เมืองเหนือ (ปราณี ๒๕๐๖ (๑) : ๔๖-๔๘)

เจ้านายหญิงของเชียงใหม่ที่เข้าพิธีเสกสมรสรับพระราชทานน้ำสังข์จากพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวฯ คือ เจ้าหญิงทิพวัน ณ เชียงใหม่ กับหม่อมเจ้าบวรเดชกฤดากร ซึ่งต่อมาคือพระองค์เจ้าบวรเดชกฤดากร ได้ทรงดำรงตำแหน่งสูงสุดในมณฑลพายัพเป็นอุปราชมณฑลระหว่าง ปี พ.ศ. ๒๔๕๘-๒๔๖๒ เจ้าหญิงจึงเคยอยู่ในฐานะชายาของอุปราชมณฑลพายัพ แต่ชีวิตสมรสก็อับปางในเวลาต่อมา เพราะพระองค์เจ้าบวรเดชกฤดากรเสด็จไปกรุงเทพฯ เพื่อทำพิธีอภิเษกสมรสกับหม่อมเจ้าหญิงในราชวงศ์จักรีด้วยกัน (ปราณี ไม่ปรากฏปี : ๑๐๘-๑๑๑ และ ๒๕๐๖ (๒) : ๓๗-๔๑)

นอกจากการเสกสมรสหรือสมรสของเจ้านายหญิงและชนชั้นสูงของฝ่ายเหนือกับเชื้อพระวงศ์ หรือข้าราชการระดับสูงของกรุงเทพฯ แล้ว ก็ยังมีกรณีการขอเจ้านายหญิงฝ่ายเหนือไปเป็นบุตรบุญธรรมของข้าราชการระดับสูงจากกรุงเทพฯ ด้วย โดยพระเจ้าสุริยพงษ์ ผริดเดช แห่งนครน่าน (พ.ศ. ๒๔๓๖-๒๔๖๑) ได้ยกธิดา เจ้าหญิงศรีพรหมาให้เป็นธิดาบุญธรรมของพระพรหมสุรินทร์ และคุณหญิงอุ้นตามโบราณวิถีทางการเมืองสมัยนั้น ว่า "นครน่านถวายชีวิตกับวงศ์สยาม" เมื่อยกธิดาให้กับทางไทยไปแล้ว พ่อเจ้าชีวิตได้ปลอบแม่เจ้า คือ เจ้าแม่ศรีคำ ซึ่งเจียนฤทัยจะขาดเพราะถูกพรากจากลูกให้ข่มด้วยธรรมดังพระเวสสันดรนั้นเถิด ในเวลาต่อมาเจ้าหญิงศรีพรหมาก็ได้เป็นข้าหลวงในวังและเป็นชาววังโดยสมบูรณ์ ทั้งยังได้เสกสมรสกับหม่อมเจ้าสิทธิพร กฤดากร โอรสในพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระนเรศวรวรฤทธิ (ศักดิ์ รัตนชัย ๒๕๓๐ : ๒๖๖)

ลักษณะที่สาม การอภิบาลพระราชวงศ์จักรีและบทบาทในการทูต บทบาทด้านนี้ของเจ้านายหญิงฝ่ายเหนือเป็นบทบาทใหม่ ที่ปรับเปลี่ยนตามนโยบายการพัฒนาประเทศให้ทันสมัยในช่วงรัชกาลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งผู้หญิงในราชสำนักสยามได้ส่งเสริมการศึกษาสำหรับผู้หญิงให้ผู้หญิงมีบทบาทในด้าน การอนามัย สาธารณกุศล และการมีบทบาทด้านการปกครอง (สภาสังคมสงเคราะห์แห่งประเทศไทยฯ ๒๕๓๐ : ๒๐) ซึ่งได้มีอิทธิพลต่อหญิงเจ้านายในสังคมล้านนา ต่อมา คือ เจ้าหญิงทิพวัน กฤดากร ชายาของพลโท พระวรวงศ์เธอ พระองค์เจ้าบวรเดชกฤดากร ซึ่งได้ตามเสด็จพระสวามีเมื่อครั้งดำรงดำแหน่งเอกอัครราชทูตไทย ณ กรุงปารีส ทำหน้าที่ของชายานักการทูต และได้ถวายพระอภิบาลต่อพระบาทสมเด็จพระปก-เกล้าเจ้าอยู่หัว เมื่อครั้งเป็นกรมขุนสุโขทัยธรรมราชา รวมทั้งเจ้านายในพระราชวงศ์จักรีที่ทรงศึกษาอยู่ในยุโรป จนเป็นที่โปรดปรานของสมเด็จพระศรีพัชรินทราบรมราชินีนาถฯ พระพันปีหลวง ซึ่งยังไม่มีเจ้านายหญิงจากตระกูล ณ เชียงใหม่ องค์ใดเคยเป็นที่โปรดปรานเช่นนี้มาก่อน (ปราณี ๒๕๐๖ (๒) : ๓๗-๓๙)

การส่งผลกระทบทางการเมืองระหว่างประเทศในยุคจักรวรรดินิยม ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ ๖ พ.ศ.๒๔๖๕ เจ้าฟ้าเมืองเหล็กพรหมลือรัชทายาท แห่งนครเชียงตุงหรือเขมรัฐ ราชบุตรเจ้าฟ้ารัตนะก้อนแก้วอินทร์แถลงเจ้าผู้ครองนครซึ่งอยู่ภายใต้บังคับของข้าหลวงใหญ่อังกฤษขณะที่อังกฤษยึดครองพม่าอยู่ ได้เสกสมรสกับเจ้าหญิงทิพวรรณ ณ ลำปาง นัดดาของพลตรีเจ้าบุญยวาทย์วงค์มานิต เจ้าผู้ครองนครลำปาง เหตุการณ์ครั้งนั้นได้ส่งผลกระทบต่อการเมืองในยุคจักรวรรดินิยมระหว่างอังกฤษมหาอำนาจกับไทย ซึ่งเป็นรัฐจักรวรรดิที่ได้ผนวกล้านนาเข้าเป็นส่วนหนึ่งของประเทศแล้วเป็นอย่างยิ่ง เพราะอังกฤษไม่พอใจที่เจ้าฟ้าพรหมลือในฐานะรัชทายาทไม่ทรงสนับสนุนการปกครองของจักรวรรดินิยมอังกฤษ หากแต่ฝักใฝ่อยู่กับไทยและมีชายาเป็นคนไทย

เมื่อสงครามมหาเอเชียบูรพาเกิดขึ้น รัฐบาลไทยประกาศเข้าข้างญี่ปุ่น ซึ่งเป็นฝ่ายตรงข้ามกับอังกฤษฝ่ายสัมพันธมิตร ข้าหลวงใหญ่อังกฤษจึงได้ถือโอกาสควบคุมตัวเจ้าฟ้าพรหมลือและครอบครัวไว้ เพราะไม่ถือว่าเป็นคนในบังคับอังกฤษ ต่อมาอีกไม่กี่เดือนเมื่อกองทัพญี่ปุ่นบุกประเทศไทยและยกทัพผ่านไทยไปยึดครองพม่า เจ้าฟ้าพรหมลือก็นำครอบครัวหลบหนีเข้าไทย ฝ่ายไทยได้ให้การต้อนรับอย่างสมเกียรติ แล้วรัฐบาลไทยก็ได้เข้ายึดครองและประกาศรวมเชียงตุงซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชานของพม่าเข้ากับราชอาณาจักรไทย ทั้งยังได้สถาปนาเจ้าฟ้าพรหมลือเป็นเจ้าฟ้าครองนครเชียงตุง ทรงพระนามว่า "เจ้าฟ้าสิริสุวรรณราชยสสรพรหมลือ" ใน พ.ศ. ๒๔๘๕ พร้อมกับดำรงตำแหน่งผู้ช่วยข้าหลวงปกครองฝ่ายทหาร ช่วยราชการไทย ณ สนามนครเชียงตุง อีกตำแหน่งหนึ่ง ครั้นสงครามสงบเชียงตุงก็กลับไปอยู่ในความดูแลของสหประชาชาติ หลังจากนั้นเจ้าฟ้าพรหมลือและเจ้าหญิงทิพวรรณก็พำนักอยู่ในประเทศไทยสืบมา (คณะทายาทเจ้าทิพวรรณ ณ เชียงตุง ๒๕๓๓ : ๑๓๔, ๑๔๓, ๑๕๙, ๑๖๖)

อาจสรุปได้ว่าบทบาทหลักของผู้หญิงชนชั้นปกครองและชนชั้นสูงของล้านนาในด้านการเมืองการปกครองในยุคที่ล้านนาถูกผนวกเข้าอยู่ในราชอาณาจักรไทยนี้ก็คือ บทบาทการเชื่อมสัมพันธ์กับไทยในลักษณะของบาทบริจาริกาของกษัตริย์ หรือการสมรสกับเจ้านาย และข้าราชการระดับสูงของไทย แต่ลักษณะของความสัมพันธ์เหล่านี้ ส่วนใหญ่จะเป็นความสัมพันธ์ที่ไม่เท่าเทียมระหว่างฝ่ายชาย ซึ่งเป็น "ไทย" ในฐานะของผู้ปกครอง กับฝ่ายหญิงซึ่งถูกมองว่าเป็น "ลาว" หรือผู้ถูกปกครอง อันสะท้อนให้เห็นอย่างชัดเจนถึงความสัมพันธ์ในระดับรัฐ คือระหว่างล้านนาซึ่งเป็นประเทศราชกับไทยฐานะเจ้าประเทศราช กรณีของเจ้าดาราวัศมีจัดว่าเป็นตัวอย่างที่คลาสสิคที่สุดของยุคนี้ ที่แสดงให้เห็นถึงสถานภาพของหญิงจากประเทศราชที่ต่ำต้อยกว่าชายจากเจ้าประเทศราชที่มาจากชนชั้นเดียวกัน

นอกจากจะมีสถานภาพต่ำต้อยกว่าผู้ชายชนชั้นเดียวกันจากเจ้าประเทศราชแล้ว ผู้หญิงชนชั้นปกครองและชนชั้นสูงของล้านนาในยุคนี้ก็ยังถือได้ว่าต่ำต้อยกว่าผู้ชายชนชั้นเดียวกันของ

ล้านนาอีกด้วย ทั้ง ๆ ที่ถูกลิดรอนสถานะของเจ้านายฝ่ายเหนือลงไม่แตกต่างกัน ตามนโยบายการผนวกล้านนาเข้ากับส่วนกลางของไทย เนื่องจากถูกใช้เป็นเครื่องมือในการเชื่อมสัมพันธ์กับไทยในหลายลักษณะดังกล่าวมาแล้วข้างต้น

บทบาทด้านเศรษฐกิจ

ผู้หญิงชนชั้นปกครองที่มีบทบาททางเศรษฐกิจสูงสุดในยุคนี้ คือ เจ้าอุบลวรรณา หลักฐานจากชาวอังกฤษที่เข้ามายังล้านนาสมัยพระเจ้ากาวิโลรสสุริยวงศ์เพื่อสำรวจเส้นทางรถไฟที่อังกฤษจะขอสร้างจากมะละแหล่งผ่านเชียงใหม่ไปเชื่อมกับมณฑลยูนนานของจีน กล่าวว่าเจ้าอุบลวรรณามีความรู้อย่างดีในเรื่องปริมาณการค้าและพาหนะที่ใช้ในการค้า ทั้งในเชียงใหม่เองและการค้านอกเชียงใหม่ คือระหว่างเชียงใหม่กับรัฐฉานในความดูแลของอังกฤษ และระหว่างเชียงใหม่กับหลวงพระบางและพม่าตอนได้ตลอดจนการค้าขายทางเรือระหว่างเชียงใหม่กับระแหงและกรุงเทพฯ ในสมัยนั้นด้วย (Hallett : ๑๐๓-๑๐๔) เจ้าหญิงอุบลวรรณาเป็นนักธุรกิจการค้ามือหนึ่ง เป็นเจ้าของที่ดินหลายต่อหลายแห่ง มีป่าไม้สักอันกว้างใหญ่ ทั้งช้างและข้าทาสบริวารมากมาย (เพิ่งอ้าง : ๑๑๗ และคนเมือง ๒ (๖) ๒๕๙๘ : ๑๗๓-๑๗๙)

อนึ่ง ในยุคที่กลุ่มคนจีนเริ่มเข้าครอบครองเศรษฐกิจในล้านนา พระราชชายาเจ้าดาราวัศมี ทรงมีบทบาทในการสนับสนุนการค้าแก่แม่นายคำใส ศักดาทร บุตรสาวจีนเกาะเทียนโค้วนิกร ชาวจีนที่ขึ้นมาตั้งหลักแหล่งในเชียงใหม่ เนื่องจากบิดามารดาเคยนำแม่คำใสเข้าเฝ้าที่คุ้ม แม่คำใสจึงเป็นข้าหลวงเดิมของพระราชชายาฯ มาแต่ครั้งเป็นเด็ก และพระราชชายาฯก็ทรงขอให้ญาติวงศ์เป็นลูกค้าของแม่คำใส เพราะเห็นว่าเป็นผู้รู้บุญคุณเจ้านาย มิใช่แต่แม่คำใสเท่านั้น ชาวจีนในเชียงใหม่เองก็สำนึกในบุญคุณของเจ้านายที่ได้ช่วยเหลือด้านการค้าโดยเฉพาะพระเจ้าอินทรวิชยานนท์และแม่เจ้าทิพเกษร เจ้าพ่อและเจ้าแม่ของพระราชชายาฯ เมื่อทั้งสองพระองค์ถึงแก่พิราลัยแล้วก็ได้รับยกย่องเป็นเจ้า มีป้ายชื่อและแท่นบูชาอยู่ในศาลเจ้าหลังตลาดวโรรสติดซอยข่วงเมรุ ในจังหวัดเชียงใหม่ (ไกรศรี ๒๕๓๐ : ๕)

ต่อมาหลังจากทางรถไฟมาถึงเชียงใหม่แล้ว เจ้านายผู้หญิงในลำพูนได้มีบทบาทในทางเศรษฐกิจ โดยผู้ที่มีชื่อเสียงในการคิดค้นริเริ่มการทอผ้าไหมยกดอก คือ เจ้าหญิงส่วนบุญ-จักร คำขจรศักดิ์ ชายาเจ้าผู้ครองนครลำพูน และเจ้าหญิงลำเจียก ณ ลำพูน ธิดาเจ้าผู้ครองนครลำพูน ได้ตั้งโรงงานทอผ้าขึ้นในคุ้ม จ้างหญิงชาวบ้านมาทอผ้า ขณะเดียวกันก็มีการอบรมให้จนชำนาญแล้วออกไปทอผ้าอยู่ที่บ้าน วิธีการทอผ้าไหมยกดอกจึงแพร่หลายออกไป ทำให้ลำพูนมีชื่อเสียงด้านนี้ (พูนพร ๒๕๓๐ : ๑๓๖, เจ้าพงษ์แก้ว ณ ลำพูน ๒๕๒๙ เอกสารเลขที่ ๐๗๐๑ และปลายอ้อ : ๕๔)

ระยะหลังสงครามโลกครั้งที่สอง คือ พ.ศ. ๒๔๘๕ เป็นต้นมา เจ้านายภาคเหนือได้เข้าจับจองเป็นเจ้าของที่ดินขนาดใหญ่ สร้างตลาด สร้างตึกแถว ฯลฯ เพื่อดำรงสถานะทางเศรษฐกิจ

ดั้งเดิมของตนเองไว้ แต่ไม่ปรากฏบทบาททางเศรษฐกิจของเจ้านายหญิงเด่นชัดนัก คงมีอาทิเช่น เจ้าหญิงทิพวัน กฤดากร ซึ่งร่วมมือกับบริษัท American British Tobacco ขยายการปลูกยาสูบพันธุ์เวอร์จิเนีย จากเดิมที่หม่อมเจ้าสิทธิพร กฤดากร ได้ทดลองปลูกได้ผลครั้งแรกในประเทศไทยที่จังหวัดประจวบคีรีขันธ์มาปลูกที่สวนของเจ้าหญิงที่บ้านหนองหาญ ตำบลแม่แฝก อำเภอ สันทราย จังหวัดเชียงใหม่ และจัดสร้างวงเตาบ่มใบยาสูบเป็นแห่งแรกในจังหวัดเชียงใหม่ รวมทั้งได้เป็นกรรมการสมาคมผู้บ่มและปลูกยาสูบด้วย (เบญจา สวัสดิโอ ๒๕๒๔ : ๑๘)

ในด้านเศรษฐกิจกล่าวได้ว่า ในยุคที่ล้านนารวมเป็นส่วนหนึ่งของราชอาณาจักรไทยนี้ ผู้หญิงชนชั้นปกครองหรือชนชั้นสูงมีบทบาทไม่มากนัก เพราะเมื่อเจ้านายฝ่ายเหนือถูกลิดรอนอำนาจทางการปกครอง เศรษฐกิจและสังคมลงแล้ว ขณะที่เจ้านายฝ่ายชายได้หันไปมีบทบาททางเศรษฐกิจด้านอื่น ๆ เพื่อธำรงสถานภาพดั้งเดิมไว้ให้มากที่สุด กลับพบบทบาทด้านนี้ของเจ้านายฝ่ายหญิงค่อนข้างน้อย

บทบาทด้านสังคมวัฒนธรรม

ในยุคนี้ล้านนาได้รับอิทธิพลจากไทยเป็นอย่างมาก โดยเฉพาะผู้หญิงชนชั้นปกครอง คือ พระราชชายา เจ้าดารารัศมี ซึ่งเคยประทับอยู่ ณ พระบรมมหาราชวังในกรุงเทพฯ เป็นเวลาหลายสิบปี ได้ทรงมีบทบาทในการประสมประสานวัฒนธรรมล้านนากับกรุงเทพฯ ทั้งยังได้ทรงเผยแพร่วัฒนธรรมของภาคกลางให้กับผู้หญิงล้านนาโดยเฉพาะเจ้านายผู้หญิง นับได้ว่าเป็นจุดเริ่มของการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมบางประการในหมู่ผู้หญิงชนชั้นสูงของล้านนาเลยทีเดียว

บทบาททางสังคมวัฒนธรรมของผู้หญิงเจ้านายฝ่ายเหนือในยุคนี้อาจแบ่งแยกได้หลายด้าน ดังต่อไปนี้

พิธีกรรมความเชื่อ ไม่เพียงแต่บทบาทด้านเศรษฐกิจคือการค้าข้ามแดน เจ้าหญิงอุบลวรรณา ยังทรงอำนาจในหมู่เจ้านาย โดยมีบทบาทด้านความเชื่อเรื่องผี และเป็นผู้ประกอบพิธีกรรมในคุ้มหลวงให้กับกลุ่มญาติอีกด้วย เมื่อเครือญาติผู้ใดเจ็บป่วย ก็จะทำพิธีเข้าทรง และบอกสาเหตุของการเจ็บป่วยให้ทราบ (Hallett : ๑๐๕) ครั้งหนึ่งแม่เจ้าทิพเกษรประชวรเจ้าหญิงอุบลวรรณาได้เข้าทรงและบอกกับใครๆ ว่าเจ้าพ่อที่มาประทับทรงได้ห้ามแม่เจ้าทิพเกษรไม่ให้คนจีนประมูลเพื่อผูกขาดต้มสุราขายในเชียงใหม่ (ปราณี ๒๕๐๖ (๑) : ๓๓๘) อีกกรณีหนึ่งคือ เมื่อเจ้าอุปราชบุญทวงศ์ อนุชาของพระเจ้าอินทรวิชยานนท์ ซึ่งมีอำนาจเสมือนกษัตริย์อีกองค์หนึ่งได้ล้มป่วย เจ้าหญิงอุบลวรรณาก็ได้ทำพิธีเข้าทรงแล้วแจ้งสาเหตุการป่วยของเจ้าอุปราชฯ ว่าเป็นเพราะผีบรรพบุรุษไม่พอใจที่พระองค์กดขี่ราษฎร จึงขอให้ยกเลิกการเก็บภาษีบางอย่างจากราษฎรเสีย โดยเฉพาะขอให้เจ้าอุปราชฯ เลิกผูกขาดการต้มสุรา (Hallett เพิ่งอ้าง) ซึ่งเป็นที่น่าสังเกตว่าการเข้าทรงทั้งสองกรณีเกี่ยวข้องกับเรื่องอำนาจและการค้าซึ่งเจ้าหญิงอุบลวรรณามีความเชี่ยวชาญเป็นพิเศษจนน่าที่จะโน้มน้าวให้เหตุการณ์เป็นไปในทางที่พึงประสงค์ได้

การคบหาสมาคมกับฝรั่ง เจ้าหญิงอุบลวรรณา เป็นเจ้านายหญิงองค์หนึ่งที่คบหาสมาคมกับฝรั่งมิชชันนารีในยุคพระเจ้าอินทรวิชยานนท์ เจ้าหญิงได้ศึกษาภาษาอังกฤษจนสามารถพูดติดต่อกับมิชชันนารีได้ พวกมิชชันนารีได้กล่าวชมเชยเจ้าหญิงอุบลวรรณาไว้ว่าได้ "สนับสนุนมิชชันนารีเป็นอย่างดี ทั้งนี้ มิใช่เธอมีความเลื่อมใสในพระผู้เป็นเจ้า หากแต่เธอฉลาดมองเห็นข้อได้เปรียบในการคบหาสมาคมกับชาวต่างประเทศ" บทบาทด้านนี้ของเจ้าหญิงจึงค่อนข้างล้ำสมัยกว่าผู้หญิงอื่นในยุคเดียวกัน

การศึกษา พระราชชายาฯ ทรงเห็นความสำคัญของการศึกษาสมัยใหม่จึงได้ส่งเจ้าหญิงลัดดาคำ หลานสาวไปศึกษาที่ประเทศฝรั่งเศสเมื่ออายุได้เพียง ๙ ปีเท่านั้น อาจนับได้ว่าเป็นหญิงล้านนาชนชั้นปกครองคนแรกที่ไปศึกษาต่างประเทศ ภายหลังเจ้าหญิงลัดดาคำได้เป็นหม่อมในกรมพระกำแพงเพชรอัครโยธินดังกล่าวแล้ว (ปราณี ๒๕๐๖ (๑) : ๓๒) นอกจากนี้ก็ยังได้ทรงส่งเสริมการศึกษาสมัยใหม่ของผู้หญิงชาวบ้านล้านนา โดยสนับสนุนให้เจ้าราชวงศ์ (เลาแก้ว ณ เชียงใหม่) ยกที่ดินให้โรงเรียนยุพราชวิทยาลัยอีกส่วนหนึ่งเพิ่มเติมจากเดิม ทั้งยังทูลขอประทานชื่อโรงเรียนสตรีแห่งแรกของเชียงใหม่จากพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว จนได้มาซึ่งชื่อ "โรงเรียนพระราชชายา" ก่อนจะเปลี่ยนเป็น "ดาราวิทยาลัย" ในเวลาต่อมา (นงเยาว์ : ๙๘)

ชีวิตความเป็นอยู่ การแต่งกาย ศิลปะ และหัตถกรรม เจ้านายหญิงฝ่ายเหนือในยุคนี้ล้วนแต่มีความชำนาญในการทอผ้าและเย็บปักถักร้อย ชาวต่างประเทศที่เข้ามาในล้านนาต่างก็ได้พบเจ้านายหญิงทำงานประเภทนี้เอง และดูแลข้าทาสในคุ้มให้ทำตามคำสั่ง ทั้งผ้าที่ทอใช้เองและทำหมอนหรือทำผ้าไตรจีวรถวายพระ (คาร์ล บ็อค : ๔๔๐, Hallett : ๑๐๓ และ McGilvary : ๑๘๐)

ในส่วนที่เกี่ยวกับพระราชชายา ฯ ด้านหนึ่ง ภายในพระตำหนัก ณ พระบรมมหาราชวัง ได้ทรงธำรงเอกลักษณ์การแต่งกายและความเป็นอยู่ของหญิงล้านนาเช่น การนุ่งผ้าซิ่น เกล้าผมมวย พูดภาษาคำเมือง และกินเมี่ยง ท่ามกลางชาววังที่นุ่งโจงกระเบน ดัดผมสั้นทรงดอกกระทุ่ม และพูดภาษากลาง แต่อีกด้านหนึ่ง ทรงพยายามเรียนรู้วัฒนธรรมของภาคกลาง เช่น การตนตรี และโปรดให้เจ้านายหญิงเหล่าพระญาติที่อยู่ในตำหนักเรียนดนตรีไทยและสากลจากครูในกรุงเทพฯ ครั้นเมื่อเสด็จกลับไปภาคเหนือก็ได้โปรดให้คณะละครของเจ้าอินทวโรรสสุริยวงศ์เจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่ องค์ที่ ๘ แสดงละครที่นิยมเล่นกันอยู่ในกรุงเทพฯ เรื่อง พระลอ อิเหนา และสาวเครือฟ้าในงานฉลองกู่ (เจดีย์) บรรจุพระอัฐิและอัฐิของพระญาติผู้ใหญ่ เมื่อ พ.ศ. ๒๔๔๒ (นงเยาว์ : ๔๙, ๕๒, ๗๘ และแสงดาว ณ เชียงใหม่ ๒๕๑๗ : ๑๙๘) ต่อมาในสมัยรัชกาลที่ ๖ พระราชชายาฯ ก็ได้ทรงนำเอาเสื้อแขนหมูแฮมแบบยุโรปและเสื้อคอยะวา สวมใส่กับซิ่นไหมลายพม่าต่อตีนจกแบบใหม่มาเผยแพร่ในคุ้มหลวงในระยะเวลาใกล้เคียงกันนั้น เมื่อเสด็จกลับเชียงใหม่ใน พ.ศ. ๒๔๕๗ ก็ได้ทรงนำการเกล้าผมทรงญี่ปุ่น* หรือแบบพระราชชายาฯ ซึ่งนิยมกันทางยุโรปขณะนั้น ปัก

ผมด้วยดอกไม้ไหว ทำด้วยเงินหรือทอง สวมต่างหูเพชรและเครื่องประดับแบบตะวันตก (วิถี พานิชพันธ์ ๒๕๒๓ : ๖๘) มาเผยแพร่ในคุ้มหลวงอีก แล้วนิยมแพร่หลายในหมู่เจ้านายลงมาจนถึงหญิงชาวบ้าน (ศิริรัตน์ อาศนะ : ๓๕)

กล่าวโดยทั่วไป วัฒนธรรมการแต่งกาย ที่พระราชชายาฯ ทรงนำมาเผยแพร่นี้คงจะจำกัดเฉพาะในหมู่เจ้านายหญิงและผู้หญิงชนชั้นสูงของหัวเมืองฝ่ายเหนือเท่านั้น ไม่ได้มีผลกระทบต่อหญิงชาวบ้านมากนัก หญิงชาวบ้านทั่วไปยังคงสวมเสื้อคอกลม นุ่งซิ่นลายขวางและเกล้าผมแบบเดิมอยู่ ยกเว้นการเกล้าผมทรงญี่ปุ่นที่เป็นที่นิยมในหมู่หญิงชาวบ้าน แต่ก็ประดับด้วยดอกไม้ธรรมดาเช่น ช่อดอกเอื้อง (กล้วยไม้) หรือร้อยรอบมวยด้วยดอกลำดวน มะลิ สลิด (คณะกรรมการศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดเชียงใหม่ วิทยาลัยครูเชียงใหม่ ๒๕๒๖ : ๔๓) ดังบทเพลงกล่อมเด็กต่อไปนี้ที่กล่าวถึงการเกล้าผมทรงต่าง ๆ ของผู้หญิง (ลมูล จันทน์หอม ๒๕๒๖ : ๑๖-๑๗)

"เกล้าผมจิกปิก ขายพริกดิบพริกหนุ่ม
เกล้าผมญี่ปุ่น ขายบ่าแควังกูลา" (มะเขือพวง)

สำหรับการดนตรีและการละครที่ได้รับอิทธิพลจากภาคกลางนั้น คาดว่าจะแพร่อยู่เฉพาะในหมู่ชนชั้นสูงของล้านนา แต่ไม่ปรากฏหลักฐานชัดเจนว่าได้เผยแพร่ไปในหมู่ชาวบ้าน

ในด้านหัตถกรรม พระราชชายาฯ ได้ทรงฟื้นฟูการทอซิ่นยกดอก ซึ่งเกือบจะสูญหายไปแล้วขึ้นมาใหม่ ยังผลให้ผ้าซิ่นยกดอกตกทอดมาถึงทุกวันนี้ ส่วนในด้านศิลปะการฟ้อน ก็ได้ทรงมีบทบาทสำคัญในการส่งเสริมศิลปะการฟ้อนเล็บของล้านนาให้ดำรงสืบมาจนถึงยุคปัจจุบัน

นอกจากพระราชชายาฯ ก็ยังมีหญิงชนชั้นปกครองอีกผู้หนึ่งที่มีบทบาทในการเปลี่ยนแปลงชีวิตความเป็นอยู่ของเจ้านายในคุ้มหลวงของเจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่ ซึ่งได้เริ่มเปลี่ยนแปลงมาแต่ครั้งพระเจ้าอินทรวิชยานนท์แล้วโดยได้รับวัฒนธรรมมาจากราชสำนักกรุงเทพฯ หญิงผู้นั้นคือ เจ้าคุณหม่อมแสง ไชยคุณา อธิบดีกรมวัง และชายาผู้หนึ่งของเจ้าอินทวโรรส สุริยวงศ์ ซึ่งได้นำแบบแผนของพระบรมมหาราชวังมาใช้กับคุ้มหลวงของเชียงใหม่ หลังจากตามเสด็จเจ้าอินทวโรรสสุริยวงศ์ไปเฝ้าพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ที่กรุงเทพฯ (ปราณี ๒๕๐๖ (๑) : ๑๑๖-๑๖๗)

ในเชิงสังคมวัฒนธรรม กล่าวได้ว่าผู้หญิงชนชั้นสูงหรือเจ้านายหญิงฝ่ายเหนือในยุคนี้ได้รับอิทธิพลจากทางกรุงเทพฯ โดยพระราชชายาฯ เจ้าดารารัศมีเป็นผู้นำการละคร ดนตรีของภาคกลาง และการแต่งกายที่นิยมกันอยู่ในภาคกลางมาเผยแพร่ แต่อย่างไรก็ดี ความนิยมศิลป

---

*เป็นการเกล้ามวยสูงเหนือท้ายทอย ผมตรงท้ายทอยอาจดึงให้ตึงหรือโป่งแล้วแต่ความพอใจ ส่วนด้านหน้าจะใช้หมอนหนุนผมให้มองดูสูง แล้วตั้งปิ่นปักตรงมวยผมด้านใดด้านหนึ่ง

วัฒนธรรมของภาคกลางเหล่านี้ ก็จำกัดอยู่แต่เฉพาะในกลุ่มของเจ้านายหญิงและผู้หญิงชนชั้นสูงของฝ่ายเหนือเท่านั้น มิได้แพร่หลายออกไปในหมู่ผู้หญิงชาวบ้านแต่อย่างใด

ผู้หญิงชนชั้นกลาง

ยุคของการรวมล้านนาเข้ากับกรุงเทพฯ นี้ ได้เกิดกลุ่มหญิงชนชั้นกลางขึ้น ผู้หญิงเหล่านี้ส่วนใหญ่เป็นลูกหลานของพ่อค้าชาวจีน ซึ่งครอบงำเศรษฐกิจของล้านนาอยู่ในขณะนั้น มีบางคนสืบเชื้อสายมาจากพ่อค้าชาวพม่าผู้หญิงกลุ่มนี้ได้อาศัยฐานที่มั่นคงทางเศรษฐกิจของบุพการีและบรรพบุรุษที่วางไว้ให้ ผนวกกับความสามารถพิเศษเฉพาะบุคคลทำกิจการค้าจนเจริญก้าวหน้าสามารถสะสมทุนสร้างตัวขึ้นมาเป็นชนชั้นนำและชนชั้นสูงในภาคเหนือหลังปี พ.ศ. ๒๕๐๐ ดังนั้นบทบาทสำคัญของผู้หญิงกลุ่มนี้จึงเป็นด้าน **"เศรษฐกิจ"**

แม่ค้าทางเรือที่มีชื่อเสียงในยุคที่การค้าทางเรือระหว่าง เชียงใหม่-กรุงเทพฯ รุ่งเรือง ได้แก่ นางคำใส ศักดาทร บิดาเป็นชาวจีนที่เดินทางมาตั้งหลักฐานค้าขายในเมืองเชียงใหม่ และนางแดง พานิชพันธุ์ เดิมแม่คำใสได้ตั้งร้านค้าชื่อว่าบ้วนฮกเส็งกับสามี นายเอียวฮก และได้ล่องเรือค้าขายระหว่างเชียงใหม่-กรุงเทพฯ ตลอดจนไปซื้ออัญมณีและช้างจากพม่ามาขายในเชียงใหม่ ความสามารถในการควบคุมกองเรือค้าขายและบารมีของแม่คำใสถึงกับได้รับยกย่องว่าเป็น "แม่ย่านางหรือนางกองเรือแห่งพิงคนคร" เพราะไม่เคยปรากฏว่าเรือของแม่คำใสถูกปล้นเลย แม่คำใสมีความสนิทสนมกับข้าราชการในกรุงเทพฯ และเจ้านายฝ่ายเหนือเป็นอย่างมาก ทั้งยังได้รับความสนับสนุนจากพระราชชายาฯ อีกทางหนึ่ง ลูกหลานในตระกูลศักดาทรต่อมานอกจากจะได้ขยายกิจการห้างบ้วนฮกเส็งในชื่อใหม่ว่าบริษัทนิยมพานิช จำกัด ในปัจจุบันและขยายกิจการค้าอื่นๆ อีกหลายอย่างก็ยังเคยดำรงตำแหน่งนายกเทศมนตรีเทศบาลนครเชียงใหม่อีกด้วย (ปราณี ๒๕๐๓ (ก) : ๑๑๖-๑๓๐ และ ชูสิทธิ์ ๒๕๒๔ : ๘๘) ส่วนนางแดง พานิชพันธุ์ ซึ่งได้ค้าขายทางเรือเช่นเดียวกับแม่คำใสก็ได้ตั้งร้านค้าขึ้นที่เมืองลำปาง

สำหรับกลุ่มผู้หญิงลูกพ่อค้าชาวพม่าที่ยังคงสืบทอดอำนาจทางเศรษฐกิจต่อจากรุ่นพ่อก็มีอาทิ บุตรสาวสองคนของหม่องยี ต้นตระกูลบริบูรณ์ ซึ่งเป็นพ่อค้าและตัวแทนธนาคารไทยพาณิชย์ จำกัด เมืองลำปาง บุตรสาวคนโตชื่อนางเต่า สมรสกับหม่องต่าอู (พนาสิทธิ์ จันทร-วิโรจน์) ตระกูลทำไม้ที่มั่งคั่ง ซึ่งสะสมทุนขยายกิจการค้าในรุ่นลูกออกไปถึงระดับประเทศ บุตรสาวอีกคนหนึ่งชื่อ นางบัวแก้ว สมรสกับหลวงเกษมประศาสน์ อดีตข้าหลวงเมืองลำปาง ต่อมาได้เป็นตัวแทนธนาคารนครหลวงไทยของเมืองลำปาง (ปลายอ้อ : ๘๐-๘๑, ๘๖)

ผู้หญิงที่สืบเชื้อสายจากลูกพ่อค้าคนจีนอีกคนหนึ่งคือ นางกิมฮ้อ นิมมานเหมินท์ บิดาเป็นกรมการพิเศษเมืองเชียงใหม่ และได้รับพระราชทานบรรดาศักดิ์เป็น หลวงอนุสารสุนทร (สุ่นฮี้ ชุติมา) มารดาคือ นางคำเที่ยง ผู้สืบทอดตระกูลนางกิมฮ้อต่อมาล้วนแต่เป็นชนชั้นนำในเชียงใหม่และในกรุงเทพฯ ปัจจุบัน นางกิมฮ้อนับว่ามีความพิเศษกว่าผู้หญิงลูกหลานพ่อค้าจีนอื่น ๆ ในแง่

ที่ไม่เพียงแต่ทำกิจการค้า คือ การให้กู้ยืมเงิน รับจำนองทรัพย์สินเป็นต้านหลักต้านเดียวเท่านั้น หากแต่ในวัยสูงอายุ โดยเฉพาะหลัง พ.ศ. ๒๕๐๐ เป็นต้นมา ได้ให้การสนับสนุนการศึกษาและการสังคมสงเคราะห์หลายด้าน โดยเฉพาะการมีส่วนร่วมก่อตั้งมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ให้เป็นสถาบันอุดมศึกษาของรัฐในภาคเหนือแห่งแรก (ลานนาปริทัศน์ ๒๕๒๕ : ๒๗-๓๐, ชูสิทธิ์ ชูชาติ ๒๕๒๔ : ๕๐ และปลายอ้อ : ๑๐๐) บุตรของนางกิมฮ้อก็ได้ดำเนินกิจการในเชียงใหม่สืบต่อมาในกลุ่มตระกูลชุติมา-นิมมานเหมินท์ เช่น บริษัทอนุสาร จำกัด ก่อตั้งประมาณ พ.ศ. ๒๕๐๐ บริษัทเงินทุนหลักทรัพย์ไทยพัฒนา จำกัด ก่อตั้งใน พ.ศ. ๒๕๑๒ บริษัทลานนาเครดิต เริ่มกิจการใน พ.ศ. ๒๕๑๕ เป็นต้น (ปลายอ้อ : ๑๐๐-๑๐๑) บุตรชายคนหนึ่งของนางกิมฮ้อ คือ นายไกรศรี นิมมานเหมินท์ นอกจากจะทำกิจการค้าแล้ว ก็ยังมีความรู้ความเชี่ยวชาญด้านล้านนาคดีจนได้รับยกย่องว่าเป็นนักประวัติศาสตร์ล้านนาไทย (สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ : ๒๕๒๔)

ลูกหลานผู้หญิงของพ่อค้าชาวจีนที่มีบทบาททางการค้าที่สำคัญอีกกลุ่มหนึ่งคือตระกูลชินวัตร นับเป็นตระกูลเก่าแก่ที่ริเริ่มการค้าผ้าไหมขึ้นในเชียงใหม่ ตระกูลนี้สืบเชื้อสายมาจากนายอากรเส็ง เจ้าภาษี นายอากรของเชียงใหม่ที่ย้ายมาจากจันทบุรี นายอากรเส็ง มีบุตรชาย คือ นายเชียง ชินวัตร บุตรสาวสองคนของนายเชียง คือ นางเข็มทอง โอสถาพันธุ์ และนางสาวจันทร์สม ชินวัตร ได้จัดตั้งโรงงานทอผ้าที่ใช้กี่กระตุกแทนกี่กระสวยพุ่งภายใต้การควบคุมกระทรวงเศรษฐการ เมื่อ พ.ศ. ๒๔๗๕ นับเป็นการเปลี่ยนแปลงเทคนิคการทอผ้าที่สำคัญมาก เพราะสามารถทอผ้าได้รวดเร็วกว่าเดิมถึงหนึ่งเท่าตัว กิจการทอผ้าของตระกูลชินวัตรนี้นับว่ามั่นคงกว่ากระกูลอื่น ๆ ที่ทำการค้าชนิดเดียวกัน (ปลายอ้อ : ๑๐๔ และพูนพร : ๑๓๕-๑๓๖)

กล่าวโดยสรุปได้ว่า ในยุคของการเปลี่ยนแปลงอย่างใหญ่หลวงในล้านนา ซึ่งถูกผนวกเข้ากับราชอาณาจักรไทยนี้ เป็นยุคการก่อกำเนิดของผู้หญิงชนชั้นกลางลูกหลานชาวจีน ซึ่งได้มีอิทธิพลสำคัญทางเศรษฐกิจในภาคเหนือต่อเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน

ผู้หญิงชาวบ้าน

เมื่อเริ่มยุคตระกูลเจ้าเจ็ดตน ซึ่งเป็นผู้ฟื้นฟูล้านนาขึ้นมาใหม่ภายใต้การเป็นประเทศราชของไทยจนถึงระยะการถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของไทย ระบบไพร่หญิงในล้านนายังคงดำรงอยู่สืบมาตราบจนกระทั่งเกิดการยกเลิกทาส ใน พ.ศ. ๒๔๕๔ และการยกเลิกไพร่ใน พ.ศ. ๒๔๕๗ ในมณฑลพายัพ (ชูสิทธิ์ ๒๕๒๔ : ๕๘) สถานะของไพร่หญิงจึงเปลี่ยนมาเป็นหญิงชาวบ้านในยุคนี้หญิงชาวบ้านต้องติดต่อสัมพันธ์กับคนจากสังคมภายนอกมากขึ้น ทั้งคนไทย ฝรั่ง ซึ่งเข้ามาทำไม้สักและค้าขาย และมิชชันนารี

ภาพชีวิตของหญิงชาวบ้านยุคสมัยนี้ส่วนใหญ่จะมาจากเอกสารของชาวต่างประเทศและฝรั่งมิชชันนารีคริสตจักรเพรสไบทีเรียนที่เข้ามาในล้านนา ช่วงคริสศตวรรษที่ ๑๙ ซึ่งมองด้วยสายตาที่เปรียบเทียบสถานภาพของผู้หญิงชาวบ้านล้านนา กับประเทศอื่น ๆ ที่มีวัฒนธรรม

จำกัดบทบาทและสิทธิของสตรี เช่น จีนและอินเดีย จึงมักนำไปสู่ข้อสรุปที่ว่าผู้หญิงล้านนามีอิสระเสรีในการออกนอกบ้าน มีอิสระในการเลือกคู่ และมีสถานภาพสูง หรือเท่าเทียมกับชาย

ในยุคนี้ พบว่าหญิงชาวบ้านบางกลุ่มได้ปรับเปลี่ยนบทบาทของผู้หญิงดั้งเดิมโดยอาศัยการติดต่อสัมพันธ์กับเจ้านาย เช่น กลุ่มนักดนตรีหญิงในคุ้มหลวงของเจ้าผู้ครองนคร บางกลุ่มก็ได้เลื่อนสถานภาพขึ้นมาเป็นหญิงชนชั้นกลาง คือ ผู้หญิงที่หันไปนับถือศาสนาคริสต์ และบางกลุ่มก็ได้เลื่อนสถานะจากการติดต่อสัมพันธ์กับฝรั่ง ซึ่งอาจจะสรุปบทบาทของผู้หญิงชาวบ้านได้เป็น ๓ ลักษณะ คือ ด้านการเมืองการปกครอง เศรษฐกิจ และสังคมวัฒนธรรม ดังนี้

บทบาทด้านการเมืองการปกครอง

ในขณะที่หญิงชนชั้นปกครองยุคฟื้นฟูล้านนา ซึ่งตรงกับสมัยกรุงธนบุรีและต้นกรุงรัตนโกสินทร์ ถูกยกให้เป็นบาทบริจาริกาของกษัตริย์ไทยตามแบบแผนทางการปกครองในขณะนั้นไพร่หญิงกลับต้องตกเป็นเหยื่อของการเมืองการปกครองที่เจ้าประเทศราชกระทำต่อล้านนา และยังถูกส่งตัวเข้าคุ้มหลวงหรือเป็นสนมของเจ้า บางคนมีความสัมพันธ์กับข้าราชการหรือชายกรุงเทพฯ จนเป็นคดีความให้กรุงเทพฯ ในฐานะเจ้าประเทศราชต้องพิจารณาตัดสิน ดังจะได้กล่าวถึงในรายละเอียดต่อไป

เมื่อปี พ.ศ. ๒๓๒๑ พระเจ้ากรุงธนบุรีได้โปรดฯ ให้เจ้าพระยาจักรี และเจ้าพระยาสุรสีห์พิษณุวาธิราช เป็นแม่ทัพยกไปปราบหัวเมืองอีสานที่อยู่ใต้อิทธิพลของเจ้าผู้ครองนครเวียงจันทน์ แม่ทัพทั้งสองได้ให้ข้าหลวงไทยและไพร่พลไปตรวจราชการดูแลทุกข์สุขของราษฎรนับแต่น่าน แพร่ มาถึงลำปาง แต่ข้าหลวงไทยมิได้กระทำตามคำสั่ง กลับข่มเหงรังแกราษฎรหลายรูปแบบ รวมทั้งฉุดคร่าอนาจารผู้หญิง เป็นเหตุให้พระยากาวิละ เจ้าเมืองลำปางถึงกับต้องฆ่าฟันข้าหลวงไทยและไพร่พลเสียชีวิตเกือบทั้งหมด เหตุการณ์ครั้งนี้ทำให้พระยากาวิละถูกลงพระราชอาญาโดยพระเจ้ากรุงธนบุรี (หนังสือที่ระลึกอนุสาวรีย์พระเจ้ากาวิละ ๑๖ ปี ๒๕๓๑ : ๔๒-๔๓)

ในเมืองลำปาง พ.ศ. ๒๔๔๑ เมื่อมีข่าวว่าพระมหากษัตริย์จากกรุงเทพฯ จะเสด็จประพาสล้านนา เหล่าเจ้านายได้ส่งคนไปเสาะแสวงหาเด็กหญิงที่หน้าตาสะสวยจากที่ต่าง ๆ มาฝึกนาฏศิลป์ อยู่ในคุ้ม เพื่อเตรียมถวายการต้อนรับ มิไยว่าพ่อแม่ของเด็กเหล่านี้จะอ้อนวอนหรือทัดทานปานใด (Lillian Johnson Curtis ๑๙๐๓ : ๑๓๙-๑๔๐) และยังปรากฏคดีความเรื่องชู้สาวหลายคดี ระหว่างหญิงล้านนาในคุ้มเจ้าหลวง กับข้าราชการหรือผู้ชายจากกรุงเทพฯ ทำให้ทางกรุงเทพฯ ต้องเป็นผู้ตัดสิน อาทิเช่น ในสมัยเจ้าบุญวาทย์วงศ์มานิตย์ เจ้าเมืองลำปาง นางละครซึ่งเป็นสนมของเจ้าเมืองเป็นชู้กับขุนบุรินทร์ พนักงานอัยการเมืองลำปาง ซึ่งเป็นข้าราชการจากกรุงเทพฯ เป็นผลให้ ฝ่ายหญิงต้องถูกลงโทษจำคุก นางละครอีกคนหนึ่งในคุ้มเป็นสนมชื่อยา ได้เป็นชู้กับน้อยหมื่น เสมียนกองมหาดไทย ฝ่ายชายมีความผิดถูกจำคุก ส่วนสนมอีกคนหนึ่งชื่อ

ช้อยถูกหลอกลวงลงไปกรุงเทพฯ ปรากฏเป็นคดีที่ศาลพระราชอาญาซึ่งเป็นศาลพิเศษต้องเป็นผู้พิจารณาตัดสิน (หจช. ม ร ๕ ม/๖๕ ร.ศ. ๑๒๒-๑๒๖)

คุ้มหลวงของเชียงใหม่ในสมัยเจ้าอินทวโรรสสุริยวงศ์ ซึ่งได้จำลองแบบแผนของราชสำนักกรุงเทพฯ มานั้น ก็ได้จัดตั้งคณะละครประจำคุ้มขึ้น แล้วจัดให้ครูจากกรุงเทพฯ มาฝึกสอนการแสดงละครซึ่งกำลังเฟื่องฟูอยู่ในกรุงเทพฯ ขณะนั้น ตัวละครส่วนใหญ่เป็นหม่อมในคุ้มหลวง หม่อมนางละครที่มีชื่อเสียงที่สุดเป็นลูกสาวชาวนา ที่อยู่ในที่ดินของเจ้าอินทวโรรสสุริยวงศ์ชื่อเดิมชื่อขันแก้ว ครูละครเปลี่ยนใหม่ให้เป็นคำไทยใต้หรือภาคกลางว่าวาด ภายหลังนางละครวาดได้หนีตามคนครัวที่มาจากกรุงเทพฯ จนทางเชียงใหม่ต้องมีหนังสือให้ทางกรุงเทพฯ ติดตามจับกุมตัวกลับมาลงโทษที่เชียงใหม่ (ปราณี ๒๕๐๖ (๑) : ๘๙-๙๔ และ หจช. ม ร ๕ ม/๖๓/๑ ร.ศ. ๑๒๗)

บทบาทด้านเศรษฐกิจ

จากการเป็นแรงงานผลิตให้แก่ระบบศักดินายุคตระกูลเจ้าเจ็ดตนขณะที่ไพร่ชายถูกเกณฑ์ไปทำงานให้บ้านเมือง เมื่อพ้นพันธะศักดินา ไพร่หญิงก็กลายสถานะมาเป็นหญิงชาวบ้านที่มีบทบาทในการผลิดให้แก่ครัวเรือนและทำให้ครัวเรือนผลิดซ้ำและดำรงอยู่ต่อไปได้

หลักฐานจากชาวต่างประเทศและมิชชันนารีกล่าวตรงกันว่าหญิงชาวบ้านส่วนใหญ่ของล้านนาทำงานหนักในไร่นา เช่น ปลูกข้าว เก็บเกี่ยว นวดข้าว เคียงบ่าเคียงไหล่ชาย เพื่อเป็นแรงงานให้ครอบครัว (ไมโครฟิล์ม Women's Work for Woman Vol. ๑๖, ๑๕๐๑ : ๑๓๒ และ คาร์ล บ็อค ๒๕๐๕ : ๔๓๑-๔๓๓) แต่งานหนักมักจะเป็นของผู้ชาย เช่น ขุดคูคลอง ทำเหมืองฝายไถนา ส่วนงานเบาเป็นของผู้หญิงและเด็ก (John H. Freeman ๑๕๑๐ : ๒๕) นอกจากงานในไร่นา ผู้หญิงก็ยังทำงานในบ้านด้วย (Backus : ๔๔๓)

บทบาททางเศรษฐกิจที่สำคัญที่สุดของผู้หญิงล้านนายุคนี้คือ การค้าขายในตลาดหรือในท้องถิ่น อันต่างจากผู้ชายที่จะทำการค้าขายทางไกล (Freeman : ๓๐) มิชชันนารีและชาวต่างประเทศให้ภาพการค้าขายของผู้หญิงชาวบ้านว่า ในตอนเช้าผู้หญิงจากหมู่บ้านนอกเมืองจะนำพืชผลที่ครัวเรือนของตนเองผลิตได้ เช่น ปลา ผัก ผลไม้ ข้าว สีผึ้ง บุหรี่ ฝ้าย เป็ด ไก่ เครื่องปั้นดินเผาหมากดอกไม้ฯลฯ ไปวางขายหรือแลกเปลี่ยนที่ตลาดในเมืองในเมืองใหญ่จะมีตลาดทุกวัน ส่วนเมืองเล็ก ๆ จะมีวันเว้นวัน ทุก ๆ ห้าวัน หรือทุก ๆ สามสี่วัน (Freeman : ๓๐, Archibald Ross Colquhoun ๑๕๗๐ : ๑๒๗ Hallett : ๑๐๐, Backus : ๔๓๘, ๔๘๒, Curtis : ๑๓๑-๑๓๒) ขณะที่ผู้ชายจะขายเนื้อสัตว์ (Backus และ Hallett เพิ่งอ้าง)รายได้ของครัวเรือนจำนวนไม่น้อยจึงมาจากการค้าขายของผู้หญิง (Freeman เพิ่งอ้าง)

ผู้หญิงล้านนามีศิลปและทักษะในด้านการทอผ้าสูง การทอผ้าจึงเป็นงานสำคัญอีกอย่างหนึ่งของผู้หญิงเกือบทั้งหมดทอผ้าใช้เองในครัวเรือน และทอผ้าไตรจีวรถวายพระภิกษุ มีเพียงส่วนน้อยเท่านั้นที่ทอเป็นสินค้าเพื่อขาย ผู้หญิงที่ทอผ้าใส่เองไม่ได้ถือว่าเป็นคนไร้สติปัญญา

แทบทุกบ้านจึงปลูกฝ้ายในสวนรอบ ๆ บ้าน มีกี่ทอผ้าอยู่ใต้ถุนบ้าน ผ้าที่ทอมีทั้งฝ้ายและไหม วัตถุดิบสำหรับทอผ้าไหมมีทั้งที่ผลิตจากการเลี้ยงไหมในครัวเรือนและสั่งซื้อจากจีน สินค้าผ้าที่ถักทอสวยงามจะส่งไปขายที่พม่า ซึ่งได้ราคาดี ผ้าไหมที่มีชื่อเสียงมากสมัยนั้นอยู่ที่เมืองน่าน (Freeman : ๕๔-๕๕, Backus ๔๓๘, ๔๔๐, ๔๘๖, Hallett : ๘๗) ส่วนผู้ชายล้านนาจัดว่ามีฝีมือด้านแกะสลักไม้ ทำเครื่องเงิน เครื่องเขิน รวมทั้งมีทักษะในการใช้เครื่องมือต่าง ๆ ช่วยในการทำงาน โดยเฉพาะการสร้างบ้าน ผู้ชายเกือบทุกคนสามารถจะวางแปลนและสร้างบ้านเองได้ (Backus : ๔๔๒, ๔๔๓, ๔๘๖)

บทบาทด้านสังคมและวัฒนธรรม

ข้อมูลจากเอกสารของมิชชันนารีและชาวต่างประเทศกล่าวถึงสถานะของผู้หญิงชาวบ้านล้านนาในยุคนี้ไว้อย่างสอดคล้องต้องกันว่า ได้รับการยกย่องและมีสิทธิต่าง ๆ มากมาย (คาร์ล บ็อค : ๒๕๒) ผู้หญิงมีสถานภาพในครัวเรือนเท่าเทียมกับชาย (Freeman : ๒๒-๒๓) อำนาจของผู้หญิงในครัวเรือนเป็นที่ยอมรับ (McGilvary : ๑๔๕) ผู้หญิงเป็นผู้ดูแลกิจการในครัวเรือน จัดการและเก็บรักษาทรัพย์สินในบ้านที่หามาได้ และสามีก็มักจะปรึกษาภรรยาเสมอในเรื่องต่าง ๆ ของครอบครัว เช่น ขายควาย ขายข้าว ฯลฯ (Freeman : ๓๐, Curtis : ๑๐๖) บางคนถึงกับให้ความเห็นว่าผู้หญิงเมืองเหนือเป็นเสมือนราชินีในบ้าน (Freeman : ๓๐) งานบ้านและการทำอาหารเป็นหน้าที่ของผู้หญิง การประพฤติปฏิบัติใด ๆ ของผู้หญิงจะถูกควบคุมโดยประเพณีและการนับถือผี แต่ผู้หญิงก็มีอิสระในการเลือกคู่ครองโดยประเพณีที่เรียกว่า "แอ่วสาว" ซึ่งพ่อแม่จะให้อิสระแก่ลูกผู้หญิงในการพูดคุยกับชายหนุ่มยามค่ำคืน แต่ชายหนุ่มไม่อาจล่วงเกินหญิงสาวได้ ไม่เช่นนั้นจะเป็นการผิดผี ผีบรรพบุรุษอาจทำให้คนในครอบครัวเจ็บป่วย ต้องทำพิธีเสียผี (Freeman : ๒๔, Curtis : ๑๐๓-๑๐๔)

โดยทั่วไป หญิงสาวชาวบ้านจะแต่งงานเมื่ออายุยังน้อย การแต่งงานแม้จะแตกต่างกันไปบ้างตามฐานะ แต่ก็ไม่มีพิธีต้องอะไรมากนัก นอกจากมอบเงินค่าเสียผีบรรพบุรุษของผู้หญิงให้แก่ฝ่ายหญิง ต่อจากนั้นผู้ชายก็ย้ายบ้านเข้าไปอยู่กับฝ่ายหญิงนับแต่พิธีแต่งงานเลย โดยจะไม่มีสิทธิในการรับมรดกของพ่อแม่ของตนเองอีกต่อไป นอกจากนี้ยังจะต้องเป็นแรงงานให้แก่ครอบครัวของผู้หญิงด้วยประมาณปีหนึ่งหรือนานกว่านี้จนกว่าจะแยกครอบครัวออกไปเป็นเอกเทศ (Curtis : ๑๐๕-๑๐๖, Freeman, ๒๔, Hallett, ๑๒๕)

เอกสารมิชชันนารีคณะเพรสไบทีเรียนได้พรรณาชีวิตของหญิงชาวบ้านทั่วไปในยุคนี้ไว้ ซึ่งแสดงถึงภาวะทั้งในครัวเรือนและนอกครัวเรือนอันสำคัญต่อความเป็นอยู่ของคนในบ้านไว้ว่า "ตอนรุ่งสาง ผู้หญิงจะนึ่งข้าวที่แช่ทิ้งไว้ข้ามคืน แล้วถือตระกร้าไปตลาด นำข้าว ผลไม้ ผัก ฯลฯ ไปวางขายบนเสื่อหรือใบตองที่ปูลาดกับพื้นดิน ประมาณ ๙.๐๐ น. จึงกลับมากินอาหารเช้า ในแต่ละสัปดาห์ผู้หญิงจะออกไปหาฟืน เก็บผัก หาหน่อไม้หลายครั้ง และเนื่องจากในช่วงเวลา ๑ ปี

จะหาปลาได้ประมาณ ๖ เดือน ผู้หญิงเหล่านี้จะออกไปหาปลานานนับชั่วโมง บางคนก็เอาลูกผูกหลังออกไปหาปลาด้วย แล้วนำปลามาทำเป็นปลาแห้งสำหรับขายหรือกิน อาหารเย็นของชาวบ้านจะอยู่ในราว ๒ ทุ่ม และในแต่ละวัน ตลอดทั้งวันผู้หญิงจะปั่นฝ้าย ย้อมด้าย ทอผ้า หรือดูแลลูก" (ไมโครฟิล์ม Women' s Work for Woman, Vol. ๑๖, ๑๙๐๑ : ๑๓๒) โดยทั่วไปแล้วชีวิตของหญิงชาวบ้านจะเรียบง่ายและเหมือนกันทุก ๆ วัน ยกเว้นยามมีงานฉลองทำบุญ (งานปอย) ก็จะดื่มสุราและเล่นสนุกสนาน (เพิ่งอ้าง) ผู้หญิงเหล่านี้ทำบุญและไปวัด นำอาหารและสิ่งของไปถวายพระภิกษุมากกว่าผู้ชาย ด้วยเชื่อว่าผลแห่งกุศลจะทำให้เกิดชาติหน้าเป็นผู้ชาย (เรื่องเดิม : Vol. ๑๑, ๑๘๙๖ : ๑๒๑ และ Backus : ๔๙๓-๔๙๔)

ในด้านการศึกษา เมื่อครั้งศาสนาจารย์แดเนียล แม็คกิลวารี มิชชันนารีที่คนเมืองเหนือเรียกว่า "พ่อครูเฒ่า" เข้ามาเชียงใหม่ครั้งแรก ใน พ.ศ. ๒๔๐๖ ก็พบว่า มีผู้หญิงเพียงสองคนเท่านั้นที่รู้หนังสือ การศึกษาดั้งเดิมของหญิงสาวชาวบ้านก่อนการศึกษาแผนใหม่ที่จัดโดยมิชชันนารีและทางราชการไทย ในสายตาของมิชชันนารีก็คือ การเรียนรู้จากครอบครัวเพื่อเป็นแม่บ้านแม่เรือนเมื่อแต่งงานแล้ว โดยที่จะไม่มีโอกาสได้เรียนหนังสือจากวัดเหมือนผู้ชาย (Women's Work for Woman Vol. ๑๒, ๑๘๙๗ : ๑๒๑ และ Vol.๑๕, ๑๙๐๐ : ๑๑๘) ทำให้การเลื่อนฐานะทางสังคมของผู้หญิงจึงมีน้อย แตกต่างจากผู้ชายที่เลื่อนฐานะทางสังคมได้มากกว่าโดยการศึกษาจากวัด

อย่างไรก็ดี ในยุคนี้ หญิงสาวชาวบ้านกลุ่มหนึ่งได้ปรับเปลี่ยนบทบาทใหม่ของตนเองและเลื่อนฐานะไปสู่การเป็นหญิงชนชั้นกลาง เช่น การเข้าไปสัมพันธ์กับราชสำนักของเจ้าเมือง การติดต่อกับฝรั่ง และการได้รับการศึกษาสมัยใหม่จากมิชชันนารีอเมริกัน จึงเริ่มมีความแตกต่างทางชนชั้นขึ้นหลังจากแปรเปลี่ยนสถานะจากการเป็นไพร่หญิงเป็นต้นมา

เด็กหญิงชาวบ้านที่ปรับเปลี่ยนบทบาทดั้งเดิมของผู้หญิงจากงานในบ้านมาเป็นงานสังคมนอกบ้าน โดยได้รับการศึกษาจากกรุงเทพฯ คือ กลุ่มเด็กหญิงสมาชิกวงดนตรีในเชียงใหม่ เด็กหญิงเหล่านี้อายุระหว่าง ๑๐-๑๖ ปี ถูกคัดเลือกและส่งไปเรียนดนตรีที่กรุงเทพฯ ประมาณ ๑ ปี เพื่อมาตั้งวงดนตรีบรรเลงในพิธีพระราชทานเพลิงศพพระเจ้าอินทรวิชยานนท์ ใน พ.ศ. ๒๔๔๔ ต่อจากนั้น วงดนตรีวงนี้ก็ได้รับความนิยมให้บรรเลงในงานศพและงานรื่นเริงต่าง ๆ ของชาวต่างประเทศในเชียงใหม่เป็นประจำ (Women' s Work for Woman, Vol. ๑๘, ๑๙๐๓ : ๑๐๕)

ผู้หญิงชาวบ้านกลุ่มหนึ่งในสมัยนี้ก็เช่นเดียวกัน ได้เลื่อนฐานะทางเศรษฐกิจหรือทางสังคมขึ้นมาเพราะการแต่งงานกับฝรั่งที่มาทำไม้ เช่น คำเมา เดิมเป็นข้าหลวงของพระราชชายาฯ ก็ได้กลายมาเป็นแม่เลี้ยงเมื่อแต่งงานกับ นายดี. เอฟ. แม็คฟี ผู้จัดการบริษัทบอร์เนียวในเชียงใหม่ นอกจากนี้ผู้หญิงชาวบ้านหลายคนก็ได้มาเป็นภรรยาชั่วคราวของฝรั่งจากบริษัทอังกฤษที่มาทำไม้ ซึ่งก็คงจะทำให้ครอบครัวมีฐานะดีขึ้น (W.S. Bristowe ๑๙๗๖ : ๘๒-๙๓, ๑๔๕-๑๔๖)

ผู้หญิงชาวบ้านอีกกลุ่มหนึ่งที่กลายมาเป็นหญิงที่มีวิชาชีพ ได้รับเงินเดือนเป็นกลุ่มแรก ๆ ของล้านนา คือ หญิงที่นับถือคริสตศาสนา เนื่องจากมิชชันนารีจากคริสตจักรเพรสไบทีเรียน แห่งสหรัฐอเมริกาที่เข้ามาเผยแพร่คริสตศาสนาสมัยนั้น มีอุดมการณ์ของโปรเตสแตนท์ในช่วงคริสตศตวรรษที่ ๑๙ ว่าผู้หญิงที่แท้จริงไม่ควรจำกัดบทบาทของตนเองให้อยู่เฉพาะในครัวเรือนเท่านั้น แต่ควรจะขยายบทบาทนี้ให้รวมถึงกิจกรรมอื่นๆ นอกบ้านด้วย จึงควรที่จะส่งเสริมการศึกษาให้แก่ผู้หญิง ประกอบกับได้เห็นว่าผู้หญิงในล้านนามีบทบาทสำคัญในครัวเรือน ขณะที่ผู้ชายเป็นเพียงผู้มาอาศัยในครัวเรือนผู้หญิงหลังการแต่งงาน อีกประการหนึ่งผู้หญิงชาวบ้านเหล่านี้นับว่ายังขาดโอกาสทางการศึกษา ประกอบกับพุทธศาสนาก็ไม่ได้ให้ความสำคัญแก่ผู้หญิง เพราะผู้หญิงบวชไม่ได้ ดังนั้น มิชชันนารีกลุ่มนี้จึงมีจุดประสงค์จะเผยแพร่ศาสนาในล้านนาโดยการให้การศึกษาแก่ผู้หญิง เพื่อที่ลูก ๆ จะได้กลายเป็นคริสเตียนตามแม่ไปด้วย (Herbert R. Swanson ๑๙๘๔ : ๑๙๐-๑๙๑ และ McGilvary : ๑๗๘) ดังมีผู้ให้ความเห็นเรื่องการศึกษาสำหรับผู้หญิงโดยมิชชันนารีไว้ว่า "เมื่อประตูวัดปิดสำหรับสตรี แต่ก็มีประตูโบสถ์ที่เปิดให้" (แม้น วงศ์อุดม และประสิทธิ์ พงศ์อุดม ๒๕๒๗ : ๑๑๓)

บุตรสาวคริสเตียนหนึ่งในสองคนที่ถูกประหารชีวิตในสมัยพระเจ้ากาวิโลรสสุริยวงศ์ ชื่อ จันต๊ะ ได้ไปเป็นคนรับใช้ในบ้านของ ศาสนาจารย์แม็คกิลวารี และโซเฟีย ภรรยาซึ่งเป็นบุตรสาวของหมอบรัดเลย์ จันต๊ะ ได้เรียนหนังสือและช่วยมิชชันนารีสอนเด็กในชั้นเรียน จนสามารถยกสถานะตนเองเป็นครูผู้ช่วยเมื่อโรงเรียนสำหรับเด็กหญิงตั้งขึ้นเป็นครั้งแรกในเชียงใหม่ในปีพ.ศ. ๒๔๒๒ การตั้งโรงงานสตรีนี้ไม่แต่เปิดโอกาสให้เด็กชาวบ้านที่เป็นคริสเตียนมีโอกาสได้รับการศึกษาสมัยใหม่จากโรงเรียนเท่านั้น หากยังทำให้ผู้หญิงชาวบ้านหลายคนได้ก้าวสู่อาชีพครู ซึ่งถือว่าเป็นวิชาชีพอย่างหนึ่งด้วย (Swanson เพิ่งอ้าง : ๑๙๓-๑๙๕) ครูผู้หญิงบางคนได้ไปสอนในคริสตจักรช่างคำ ซึ่งนับเป็นคริสตจักรที่ยอมรับบทบาทครูผู้หญิง อันแตกต่างจากคริสตจักรอื่น ๆ ในสมัยนั้น (คำมูล ชินวงศ์ ๑๙๙๐ : ๑๖๕-๑๗)

จากการปรับเปลี่ยนบทบาทสถานภาพของผู้หญิงชาวบ้านในชั้นต้น ชุมชนคริสเตียนยังได้ก้าวต่อไปโดยการริเริ่มจัดตั้งองค์กรของผู้หญิงคริสเตียนขึ้น โดยเมื่อประมาณ พ.ศ. ๒๔๗๔ คณะสตรีคริสตจักรภาคที่หนึ่ง เชียงใหม่ ได้รวมตัวกันใช้ชื่อ "คณะราชธิดา" เพื่อจัดกิจกรรมต่าง ๆ เช่น การศึกษาพระคัมภีร์ การร้องเพลง ฝึกการบ้านการเรือนให้แก่ผู้หญิงคริสเตียนตลอดมา จนกระทั่งหยุดชะงักไปเมื่อเกิดสงครามโลกครั้งที่สอง (เพิ่งอ้าง : ๖๐-๖๑)

สถานภาพในสังคมของผู้หญิงชาวบ้านล้านนาดังได้กล่าวมาแล้วนี้ จะเห็นได้ว่าเป็นภาพที่สะท้อนจากสายตาของมิชชันนารีอเมริกันและชาวต่างประเทศ ซึ่งอาจจะไม่ใช่ตัวแทนของผู้หญิงชาวบ้านทั้งหมดของชาวล้านนาก็ได้ แต่ทั้งนี้และทั้งนั้นภาพด้านหลักที่เห็นได้ชัดเจน คือ ผู้หญิงเหล่านี้มีความรับผิดชอบในงานบ้านสูง ส่วนงานนอกบ้านที่ถือว่ามีความสำคัญในด้าน

เศรษฐกิจ ผู้หญิงจะทำงานในไร่นาและค้าขาย สำหรับด้านศาสนา คือ การทำกิจทางศาสนา และอุปถัมภ์พระภิกษุสงฆ์นั้นนับว่าผู้หญิงมีบทบาทมากกว่าผู้ชาย ถึงแม้ว่าผู้ชายจะบวชเรียนได้ แต่ผู้หญิงไม่อาจทำได้ก็ตาม อย่างไรก็ดีข้อมูลต่างๆ เหล่านี้ก็ยังไม่เพียงพอที่จะเปรียบเทียบสถานภาพของผู้หญิงชาวบ้านล้านนากับชายได้อย่างชัดเจน

การศึกษาในบทนี้ ซึ่งว่าด้วยสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาในเชิงประวัติศาสตร์ในสองยุค ยุคแรกคือ ยุคล้านนาโบราณ ได้แก่ สมัยราชวงศ์มังราย ต่อเนื่องมาถึงสมัยที่ล้านนาตกเป็นเมืองขึ้นของพม่า กับยุคที่สอง ซึ่งล้านนาเป็นประเทศราชของไทย และถูกผนวกเข้าอยู่ในราชอาณาจักรไทย อาจสรุปได้ว่าในยุคแรกผู้หญิงล้านนาแบ่งออกได้เป็นสองชนชั้น คือ ผู้หญิงชนชั้นปกครอง และผู้หญิงชนชั้นไพร่หรือผู้หญิงชาวบ้าน ผู้หญิงชนชั้นปกครองมีบทบาทหลักในการสนับสนุนค้ำจุนระบอบศักดินาของล้านนา ในลักษณะของการสร้างความสัมพันธ์ทางเครือญาติด้วยการอภิเษกสมรสกับกษัตริย์ต่างเมืองภายในอาณาจักรและแว่นแคว้นนอกอาณาจักร เพื่อสร้างความมั่นคงและขยายฐานอำนาจให้แก่ราชวงศ์มังรายของล้านนามาโดยตลอด แม้เมื่อล้านนาตกเป็นเมืองขึ้นของพม่าแล้ว สถานะดังกล่าวนี้ของผู้หญิงชนชั้นปกครองก็ยังคงเดิม เพียงแต่เปลี่ยนรูปแบบไปเป็นบาทบริจาริกาของกษัตริย์จากประเทศราช คือ พม่าที่ครอบครองล้านนา และบางสมัยก็เป็นอยุธยาเท่านั้น ฉะนั้นในภาพรวม ผู้หญิงชนชั้นปกครองจึงยังคงเป็นเสมือนเครื่องมือทางการเมือง การปกครอง ที่ตอบสนองผลประโยชน์ของระบอบศักดินาล้านนา อันแสดงให้เห็นถึงสถานภาพที่ต่ำกว่าผู้ชายในชนชั้นปกครองเดียวกัน

สำหรับไพร่หญิงหรือ ผู้หญิงชาวบ้าน ได้มีสถานะเป็นผู้ถูกปกครอง เป็นแรงงานผู้ผลิตให้แก่สังคมศักดินาของล้านนา เช่นเดียวกับไพร่ชาย เนื่องจากไพร่ชายมีพันธะต้องถูกเกณฑ์แรงงานทั้งในยามสงบถึง ๖ เดือนต่อปี และในยามศึกสงคราม รวมทั้งได้มีบทบาทในการช่วยให้ครัวเรือนของล้านนาผลิตซ้ำให้สังคมศักดินาดำเนินต่อไปได้ และเมื่อเปรียบเทียบสถานภาพกับไพร่ชาย ในสมัยราชวงศ์มังรายปกครองล้านนาด้วยแล้ว ข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ที่มีอยู่ขณะนี้ยังไม่เพียงพอที่จะสันนิษฐานได้ว่า ไพร่หญิงมีสถานะเท่าเทียมหรือต่ำกว่าไพร่ชาย ส่วนในสมัยที่ล้านนาตกเป็นประเทศราชของพม่า เนื่องจากมีประเพณีบางประการที่คาดว่าเกิดจากการถ่ายเททางวัฒนธรรมระหว่างล้านนากับพม่า ที่สะท้อนให้เห็นถึงการที่หญิงแม่เรือนให้ความเคารพสามีถึงขั้นสูงสุดโดยการกราบเท้า และเช็ดเท้าสามีด้วยมวยผมของตนเอง จึงทำให้สันนิษฐานได้ว่าอาจจะมีสถานะบางประการที่ไม่เท่าเทียมกับชาย แต่สถานภาพโดยรวมยังไม่อาจกล่าวได้ชัดเจนว่าเป็นประการใดเมื่อเทียบกับชาย

ในยุคที่สอง ล้านนาได้ตกเป็นประเทศราชของไทย และถูกรวมเข้าอยู่ในดินแดนไทย เป็นยุคหัวเลี้ยวหัวต่อที่สำคัญของล้านนาซึ่งได้รับอิทธิพลจากปัจจัยหลักภายนอกคือ ไทย มหาอำนาจตะวันตก และมิชชันนารีอเมริกัน นับว่าไทยเป็นปัจจัยที่ทรงอิทธิพลมากที่สุดต่อชีวิตของ

ผู้หญิงล้านนาทุกชนชั้น ในยุคนี้ กลุ่มผู้หญิงมีความหลากหลายมากขึ้น เกิดกลุ่มผู้หญิงชนชั้นใหม่ขึ้นมาเพิ่มเติมจากสองชนชั้นเดิมในยุคแรก คือ ผู้หญิงชนชั้นกลางลูกหลานชาวจีน ทั้งที่อพยพมาจากภาคกลาง และที่มีถิ่นฐานเดิมทางภาคเหนือ ซึ่งได้รับการสนับสนุนจากไทยและเจ้าภาษีนายอากรชาวจีนในกรุงเทพฯ เป็นกลุ่มที่ขึ้นมามีอิทธิพลทางเศรษฐกิจสืบแทนบรรพบุรุษ ทั้งยังได้เป็นฐานอันมั่นคงทางเศรษฐกิจให้แก่ลูกหลานนักธุรกิจภาคเหนือในปัจจุบัน ขณะที่ผู้หญิงชาวบ้าน (หรือไพร่เดิมในสังคมศักดินา) บางกลุ่มได้เริ่มเขยิบฐานะขึ้นไปเป็นชนชั้นกลางบ้างแล้ว เนื่องจากได้รับการศึกษาสมัยใหม่และการฝึกอบรมจากมิชชันนารีอเมริกันส่วนผู้หญิงชาวบ้านทั่วไปกล่าวได้ว่ายังไม่ได้รับประโยชน์จากการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมในยุคนี้เท่าใดนัก นอกจากเด็กหญิงชาวบ้านที่ได้รับการศึกษาแผนใหม่ในระยะเริ่มต้น ตามพระราชบัญญัติการประถมศึกษาที่เริ่มเมื่อ พ.ศ. ๒๔๖๔ ซึ่งก็ยังมิได้เปลี่ยนแปลงเด็กหญิงเหล่านี้ไปมากนัก ในช่วงแรกของการศึกษา ด้วยเหตุผลต่าง ๆ เช่น ผู้ปกครองยังไม่ใคร่จะยอมให้บุตรหญิงไปเรียนรวมกับเด็กผู้ชาย และยังต้องการแรงงานไว้ใช้ในการเกษตรและงานบ้าน (วิบูลย์ ทานุชิต ๒๕๒๘ : ๑๔๓) นอกจากนี้ในภาพรวม หลักฐานที่มีอยู่จากมิชชันนารีและชาวต่างประเทศ ก็ยังไม่ได้ให้ภาพชัดเจนว่าผู้หญิงชาวบ้านมีสถานภาพเป็นอย่างไร เมื่อเปรียบเทียบกับผู้ชายที่เป็นชาวบ้านเช่นกัน

สำหรับผู้หญิงชนชั้นปกครองและชนชั้นสูงซึ่งเป็นกลุ่มเจ้านายดั้งเดิมที่ได้ถูกลิดรอนสถานภาพลงไปตามนโยบายผนวกล้านนาเข้ากับส่วนกลางของไทยนี้ เจ้านายหญิงเหล่านี้กลุ่มหนึ่งได้เริ่มมีบทบาทเศรษฐกิจสังคมและวัฒนธรรมมากขึ้นกว่ายุคที่ผ่านมา อาทิ บทบาททางการศึกษา การประสมประสานระหว่างวัฒนธรรมของกรุงเทพฯ และล้านนา โดยพระราชชายาฯ เจ้าดารารัศมีบทบาทนี้ส่วนหนึ่งได้รับอิทธิพลมาจากหญิงชนชั้นปกครองในกรุงเทพฯ ตามนโยบายการพัฒนาประเทศให้ทันสมัยในรัชกาลที่ ๕ ของราชวงศ์จักรี และไม่ได้จำกัดอยู่แต่ภายในประเทศเท่านั้น หากเจ้านายหญิงผู้หนึ่งยังได้มีบทบาทสนับสนุนเชื้อพระวงศ์ของราชวงศ์จักรีในด้านการทูตในต่างประเทศอีกด้วย

แต่อย่างไรก็ดี เมื่อมองในภาพรวมอาจกล่าวได้ว่า ผู้หญิงชนชั้นปกครองและชนชั้นสูงของล้านนาในยุคนี้ มีสถานภาพต่ำกว่าผู้ชายชนชั้นเดียวกันของไทยในฐานะเจ้าประเทศราช อันเนื่องจากความสัมพันธ์ที่ไม่เท่าเทียมกัน ไม่ว่าจะในฐานะบาทบริจาริกาก็ดี ในฐานะการสมรสที่ไม่ได้รับการยอมรับทางกฎหมายหรือทางสังคมก็ดี ทั้งเมื่อเปรียบเทียบกับผู้ชายชนชั้นเดียวกันของล้านนาแล้ว ก็ยังถือว่าสถานภาพต่ำกว่า เพราะถูกใช้เป็นเครื่องมือเชื่อมสัมพันธ์กับไทยในลักษณะต่าง ๆ ข้างต้น

ในบทต่อไป จะได้กล่าวถึงผู้หญิงล้านนาในยุคปัจจุบัน หรือยุคพัฒนาสมัยใหม่ ซึ่งล้านนาได้กลายมาเป็นภาคเหนือของประเทศไทยอย่างสมบูรณ์

บทที่ ๒
ผู้หญิงภาคเหนือในยุคปัจจุบัน

หลังจาก พ.ศ. ๒๔๗๖ ล้านนาได้กลายมาเป็นภาคเหนือของประเทศไทยอย่างสมบูรณ์ การรวมศูนย์อำนาจจากส่วนกลาง ได้ทำให้ระบบเศรษฐกิจและสังคมในแต่ละภูมิภาคของประเทศรวมทั้งภาคเหนือ ขึ้นต่อนโยบายและการดำเนินงานที่มาจากส่วนกลางเกือบทั้งสิ้น การศึกษาสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงภาคเหนือในบทนี้ ซึ่งเป็นยุคปัจจุบัน จึงจะหมายถึงยุคพัฒนาประเทศ ที่เริ่มตั้งแต่หลัง พ.ศ. ๒๕๐๐ เป็นต้นมา

ในยุคนี้ การศึกษาได้เจริญก้าวหน้าไปมาก จึงน่าจะคาดการณ์ได้ว่าภาพหรือข้อมูลเกี่ยวกับผู้หญิงภาคเหนือจะมีมากที่สุดกว่ายุคใด ๆ ที่ผ่านมา แต่เนื่องจากการศึกษาเกี่ยวกับผู้หญิงหรือสตรีศึกษาเพิ่งจะเริ่มอย่างจริงจังเมื่อหลังปี พ.ศ. ๒๕๑๘ ซึ่งสหประชาชาติประกาศให้เป็นปีสตรีสากล นั่นก็คือ หลัง พ.ศ. ๒๕๒๐ เป็นต้นมา (อมรา พงศาพิชญ์ ๒๕๒๙ : ๘) ทำให้ภาพหรือข้อมูลของหญิงในภาคเหนือยุคต้น พ.ศ. ๒๕๐๐ จนถึงประมาณ พ.ศ. ๒๕๒๐ จึงมีไม่มากนัก จากการสำรวจเอกสารเกี่ยวกับผู้หญิงภาคเหนือช่วงหลัง พ.ศ. ๒๕๐๐ เป็นต้นมาอย่างคร่าว ๆ พบว่า เรื่องมีการศึกษาวิจัยส่วนใหญ่จะเป็นเรื่องที่เกี่ยวกับประชากร คือ การวางแผนครอบครัว ภาวะเจริญพันธุ์ การทำแท้ง การอพยพเคลื่อนย้ายแรงงานผู้หญิง สุขภาพของมารดาและทารก และการทำงานนอกบ้านของมารดา เรื่องที่มีมากรองลงไปคือ การขายบริการทางเพศ เมื่อหัวข้อเรื่องที่ศึกษาวิจัยเกี่ยวกับผู้หญิงมีจำกัดเช่นนี้ จึงทำให้ไม่อาจมองเห็นภาพของผู้หญิงภาคเหนือในปัจจุบันได้กว้างขวางเพียงพอ ฉะนั้นการนำเสนอในบทนี้จึงเป็นการรวบรวมข้อมูลจากเอกสารที่มีอยู่จำนวนจำกัด เพื่อแสดงให้เห็นภาพว่า ในปัจจุบัน ผู้หญิงภาคเหนือประกอบด้วยกลุ่มคนใดบ้าง และผู้หญิงแต่ละกลุ่มมีสถานภาพและบทบาทเช่นไร เช่นเดียวกับการศึกษาผู้หญิงในบริบททางประวัติศาสตร์ที่ผ่านมา เพื่อเป็นพื้นฐานสำหรับการศึกษาผู้หญิงชาวบ้านในบริบททางสังคมวัฒนธรรมในบทต่อไป

ประเทศไทยได้เริ่มยุคการพัฒนาประเทศให้ทันสมัยตามแนวทางตะวันตก โดยได้รับอิทธิพลทางความคิดจากสหรัฐอเมริกาเมื่อ พ.ศ. ๒๕๐๔ ตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ฉบับที่ ๑-๒ (พ.ศ. ๒๕๐๔-๒๕๑๔) ซึ่งมีระยะเวลาดำเนินงาน ๑๑ ปี เป็นระยะของการสร้างโครงสร้างพื้นฐานในภาคเหนือเพื่อเพิ่มความมั่นคงปลอดภัยของประเทศ และเพื่อให้ภาคเหนือพ้นจากการแทรกซึมของคอมมิวนิสต์ (วรพิทย์ มีมาก ๒๕๒๗ : ๕-๖) โครงสร้างพื้นฐานเหล่านี้เองที่เชื่อมโยงเศรษฐกิจของชนบทและเมืองของภาคเหนือให้ใกล้ชิดกับกรุงเทพฯมากยิ่งขึ้น และในช่วงเวลา ๒ ทศวรรษต่อมาของแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ฉบับที่ ๓-๖

(พ.ศ. ๒๕๑๕-๒๕๓๔) รัฐบาลได้จัดตั้งศูนย์พัฒนาภาคเหนือขึ้น พร้อมกับได้วางแนวทางพัฒนาด้านหลักๆ ดังนี้คือ การพัฒนาการเกษตร การเพิ่มผลผลิต และเพิ่มประสิทธิภาพการผลิตทางการเกษตร การขยายการลงทุนในอุตสาหกรรม และส่งเสริมอุตสาหกรรมขนาดย่อม การพัฒนาที่สูง การพัฒนาแหล่งน้ำ การพัฒนาเมืองหลักโดยเฉพาะจังหวัดเชียงใหม่ การจัดตั้งนิคมอุตสาหกรรมภาคเหนือ (เชียงใหม่-ลำพูน) การยกระดับท่าอากาศยานเชียงใหม่ให้เป็นท่าอากาศยานพาณิชย์สากล และการพัฒนาบริการสาธารณสุข และสาธารณูปการ (แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ฉบับที่ ๓-๖ และวรพิทย์ : ๗-๘)

ตลอดระยะเวลาของการพัฒนาภาคเหนือที่ผ่านมาประมาณ ๓ ทศวรรษ อาจกล่าวได้ว่าแนวทางพัฒนาภาคเหนือมีลักษณะคลุมเครือ ขาดแผนปฏิบัติการจริง ยิ่งพัฒนามากเท่าใดภาคเหนือก็นับว่าจะยิ่งด้อยพัฒนาลงไปทุกที จนเป็นภาคที่มีปัญหาความยากจนอยู่ในลำดับสูงเป็นที่สองรองจากภาคอีสาน (วรพิทย์ : ๔, ๙-๑๐ และสังคม สุวรรณรัตน์ ๒๕๒๘ : ๘๔-๘๕) และสร้างช่องว่างระหว่างชนบทกับเมืองในภาคเหนือและกับกรุงเทพฯ ให้มากขึ้นทุกทีด้วย

เศรษฐกิจ

ในยุคพัฒนานี้ เศรษฐกิจดั้งเดิมของภาคเหนือ ซึ่งเป็นแบบผลิตเองใช้เอง หรือผลิตเพื่อเลี้ยงตนเอง โดยชาวนาเป็นเจ้าของปัจจัยการผลิต แรงงานผลิตเป็นคนในครอบครัว และมีเครื่องมือในการผลิตเป็นของตนเองได้แตกสลายลงอย่างสิ้นเชิง เศรษฐกิจแบบเงินตราได้เข้ามาแทนที่ (ธเนศวร์ และ ดวงจันทร์ : ๙๔ และแอนดรู เทอร์ดัน ๒๕๒๘ : ๑๒๑) ชาวนาต้องพึ่งพิงทุนและเทคโนโลยีในการผลิตและถูกกำหนดโดยกลไกตลาดจากภายนอก การเกษตรเชิงพาณิชย์ได้แพร่หลายทั่วไปทำให้โครงสร้างการผลิตทางการเกษตรเปลี่ยนแปลงอย่างกว้างขวาง

หลัง พ.ศ. ๒๕๐๐ โครงสร้างพื้นฐานที่รัฐสร้างขึ้นและการปรับปรุงถนนหนทางทำให้ระบบเศรษฐกิจโลกเปิดเข้าสู่หมู่บ้านในรูปของโรงสีที่เดินด้วยเครื่องยนต์ดีเซล ร้านขายของชำที่มีสินค้าจากนอกประเทศ รถบรรทุกได้เข้ามาขนพืชผลการเกษตรออกสู่ตลาด รถแทร็กเตอร์ได้เข้ามาพร้อมกับ “การปฏิวัติเขียว” (อานันท์ ๒๕๒๗ : ๑๔๗) เริ่มมีตลาดและร้านค้าในหมู่บ้านบางแห่ง (เทอร์ดัน ๒๕๒๘ : ๑๒๓) การขยายการผลิตข้าวเพื่อขายอย่างจริงจังเป็นเหตุให้เนื้อที่ทำนาในภาคเหนือเพิ่มขึ้นอย่างรวดเร็ว ชาวนาต้องขยายพื้นที่ปลูกข้าว มีการหักร้างถางป่า เพื่อเพิ่มพื้นที่การเกษตรโดยผิดกฎหมายมากขึ้น รวมทั้งที่เนินเขา ทำให้สูญเสียพื้นที่ชลประทานไปบางส่วน แต่ก็ไม่ได้ลดปัญหาการเช่านาและปัญหาชาวนาไร้ที่ทำกินลงแต่อย่างใด เพราะประชากรจำนวนเพิ่มขึ้น ขณะที่ที่ดินมีจำกัด ชาวนาขนาดเล็กต้องล้มละลายกลายเป็นชาวนาเช่าเพิ่มขึ้น (เพิ่งอ้าง และ อานันท์ ๒๕๒๘ (ก) : ๘๒)

ช่วงต้น พ.ศ. ๒๕๑๐ และหลังจากนี้เพียงเล็กน้อย พบว่าในบางพื้นที่ ราคาที่ดินสูงขึ้นอย่างสม่ำเสมอ ปัจจัยหนึ่งก็เนื่องมาจากการที่รัฐก่อสร้างชลประทานขนาดใหญ่ มูลค่าของที่ดิน

โดยรอบจึงสูงขึ้น แต่ราคาพืชผลกลับตกต่ำลง ชาวนาขนาดเล็กก็ต้องออกไปรับจ้างหรือไปทำนาในที่สูง เพื่อชดเชยกับรายได้ที่ตกต่ำลง การรับจ้างได้เข้ามาแทนที่การแลกเปลี่ยนแรงงานหรือการเอามื้อเอาวัน (ลงแขก) ซึ่งเป็นประเพณีที่มีมาแต่เดิม ชาวนาไร้ที่ดินได้เพิ่มจำนวนมากขึ้นเรื่อย ๆ ขณะที่ชาวนาจำนวนหนึ่งกลับเขยิบฐานะขึ้นไปเป็นชาวนาชั้นกลางที่เลี้ยงตัวได้ หรือไม่ก็สามารถสะสมที่ดินและปัจจัยการผลิต จนยกฐานะขึ้นไปเป็นชาวนาร่ำรวย ทำให้เกิดความแตกต่างทางชนชั้นในหมู่ชาวนาขึ้น (เทอร์ตัน : ๑๒๓-๑๒๕ และอานันท์ ๒๕๒๗ : ๑๔๗-๑๔๘) นอกจากนี้ ยังพบอีกด้วยว่า หลังทศวรรษ ๒๕๐๐ ชาวนาที่สูญเสียที่ดินไปเพราะไม่อาจตกอยู่ในสภาพ "ขายถูกซื้อแพง" จำนวนหนึ่งได้อพยพไปรับจ้าง หรือไปเป็นกรรมกรอยู่ในสลัมในเมืองหรือกรุงเทพฯ สำหรับผู้หญิงก็ถูกล่อลวงหรืออยู่ในภาวะจำยอมจนต้องไปเป็นโสเภณี (เพิ่งอ้าง เทอร์ตัน : ๑๒๙ และ อานันท์ : ๑๔๘)

การขยายตัวของการผลิตพืชผลทางการเกษตรเพื่อการค้าโดยเฉพาะการผลิตหลายครั้งในรอบ ๑ ปี บนพื้นที่เดียวกัน ทำให้เกิดปัญหาติดตามมา เช่น ต้นทุนการผลิตสูงขึ้น ค่าเช่าที่นาสูงขึ้น ผู้เช่านาจึงเหลือผลผลิตไม่พอแก่การยังชีพ และหลังจากเหตุการณ์ ๑๔ ตุลาคม ๒๕๑๖ ที่นักศึกษา ประชาชน และคนชั้นกลางสามารถขับไล่เผด็จการทหารออกไปได้ ก็นำไปสู่ความขัดแย้งระหว่างชนชั้นต่าง ๆ รวมทั้งระหว่างเจ้าของที่ดินและชาวนาในภาคเหนือด้วยประเด็นค่าเช่านาที่สูงติดตามมาด้วยการที่รัฐบาลออกพระราชบัญญัติค่าเช่านาในปี พ.ศ. ๒๕๑๗ (อานันท์ ๒๕๒๗ : ๑๕๐, ๒๕๒๘ (ก) : ๘๐, ๑๐๖ และ ๒๕๓๓ : ๒๖๒) แต่ความขัดแย้งก็ยังดำเนินไปอยู่เรื่อย ๆ ระหว่างเจ้าของที่ดินและชาวนาซึ่งรวมตัวกันเป็นสหพันธ์ชาวนาชาวไร่แห่งประเทศไทย จนกระทั่งสิ้นสุดลง หลังเหตุการณ์รัฐประหารในเดือนตุลาคม ๒๕๑๙ ที่ยุติการต่อสู้อย่างเปิดเผยของพลังนักศึกษา ประชาชน และคนชั้นกลางลงอย่างสิ้นเชิง

การเปลี่ยนแปลงที่เห็นได้ชัดเจนในระยะต่อมาในหลายพื้นที่ คือ การเช่าที่ดินแบบดั้งเดิมของภาคเหนือในระหว่างผู้ที่ไม่ใช่ญาติคือการทำนาผ่า (กึ่ง) ในลักษณะที่แบ่งผลผลิตคนละครึ่งระหว่างเจ้าของนากับชาวนาผู้เช่า ได้เปลี่ยนรูปแบบและเงื่อนไขไปสู่ความสัมพันธ์ทางการผลิตที่เริ่มเป็นทุนนิยมมากขึ้นเรื่อยๆจนกระทั่งการทำนาผ่าปัจจุบันในบางแห่งใช้เฉพาะกับลูกหลานเท่านั้น การเปลี่ยนแปลงนี้ก็เช่น เก็บเป็นค่าหลังนาโดยจ่ายเงินสดก่อนเพื่อซื้อสิทธิ์เข้าทำนา แล้วจ่ายค่าเช่าเป็นผลผลิต ๒ ใน ๓ ส่วน หรือจ่ายค่าเช่าเป็นผลผลิต ๒ ใน ๓ ทุกครั้ง หรือเรียกผู้เช่านามาช่วยงาน ในไร่นา เพิ่มเติมจากการจ่ายค่าเช่า ในลักษณะความสัมพันธ์ระหว่างผู้อุปถัมภ์กับผู้ใต้อุปถัมภ์ (ฉลาดชาย รมิตานนท์ และคณะ ๒๕๒๖ : ๗๒) หรือผลักดันให้ชาวนาเช่ากลายเป็นแรงงานรับจ้างอย่างเต็มที่ในที่ดิน ในรูปของการเช่าแบบแบ่งค่าใช้จ่ายในการผลิต โดยที่เจ้าของที่ดินจะลงทุนในการผลิตให้หมด และควบคุมการตัดสินใจในการผลิตมากขึ้น (อานันท์ ๒๕๒๘ (ก) : ๙๒)

นับตั้งแต่ช่วงปี พ.ศ. ๒๕๒๓ เป็นต้นมา การศึกษาในหมู่บ้านภาคเหนือบางแห่งพบว่าการผลิตเพื่อการค้าและการผลิตอย่างเข้มข้นคือการปลูกพืช ๒-๓ ครั้งต่อปี ได้ก่อให้เกิดผลกระทบในชนบทอย่างมากมาย อาทิเช่น ทำให้มีการใช้ปุ๋ยและเทคโนโลยีที่สูงขึ้นมาช่วยลดภาระแรงงาน ทำให้รูปแบบการจ้างงานในไร่นาแปรเปลี่ยนเป็นการใช้เงินตรามากขึ้น ความสัมพันธ์ในการผลิตระหว่างเจ้าที่นาและผู้เช่าก็กลายเป็นนายจ้างและลูกจ้างมากยิ่งขึ้น ผลอย่างหนึ่งที่ตามมาก็คือ นอกจากผู้หญิงชาวนาจะได้เข้าสู่การเป็นแรงงานรับจ้างมากขึ้นเรื่อยๆ (เพิ่งอ้าง : ๒๘๐-๒๙๖) ก็ยังทำให้ชาวนาไร้ที่ดิน และชาวนาที่มีที่นาขนาดเล็กต้องกลายมาเป็นแรงงานรับจ้างทั้งในงาน เกษตร และนอกงานเกษตรมากยิ่งขึ้นด้วย เช่น รับจ้างทำงานในเมือง หรืองานหัตถกรรม

ภาพรวมของการผลิตในภาคเหนือก่อนถึงยุคการก้าวสู่ประเทศอุตสาหกรรมใหม่ ก็คือ การเกษตรเป็นสาขาหลักที่ทำรายได้สูงสุด (ธเนศวร์ และ ดวงจันทร์ : ๑๐๓) จึงต้องพึ่งพาตลาดการค้าระหว่างประเทศมาก ชาวนาต้องเผชิญปัญหาราคาผลผลิตตกต่ำและผลผลิตล้นตลาดอยู่เสมอ (ลือชัย จุลาสัย และ มิ่งสรรพ์ ขาวสะอาด ๒๕๒๘ : ๓๕, ๔๖) แต่ความยากจนในชนบทภาคเหนือก็ยังอยู่ในระดับรุนแรง ขนาดการถือครองที่ดินของชาวนาก็ต่ำกว่าภาคอื่น ๆ ชาวนาบางส่วนยังเป็นผู้เช่านา และที่นาของภาคเหนือจำนวนไม่น้อยต้องพึ่งพาน้ำฝน (สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ๒๕๒๒ : ๓, ๙, ๒๗, ๓๗) ที่ดินในเขตที่สูงไม่ได้ใช้ตามหลักวิชาทำให้เกิดปัญหาการพังทลายของดินและดินเสื่อมคุณภาพ พื้นที่ป่าไม้ลดลงเรื่อย ๆ และฐานทรัพยากรอันมีค่าของภาคเหนือคือป่าไม้ที่ชาวบ้านได้เคยอาศัยยังชีพมาแต่เดิม เช่น เก็บของป่า เลี้ยงสัตว์ ฯลฯ ก็กำลังถูกทำลายลงเรื่อย ๆ เช่นกัน (เพิ่งอ้าง : ๑๓, ๒๑-๒๒)

สาขาการผลิตที่สองรองจากการเกษตร คือ การค้าส่งและค้าปลีก เป็นการส่งสินค้าเกษตรออกไปและนำสินค้าอุตสาหกรรมเข้ามาจำหน่าย (ธเนศวร์ และ ดวงจันทร์ : ๑๐๕) ส่วนสาขาอันดับถัดไปเป็นการบริการ ซึ่งรวมอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวไว้ด้วย สำหรับอุตสาหกรรมยังมิได้เป็นสาขาการผลิตที่สำคัญ เนื่องจากส่วนใหญ่เป็นโรงงานขนาดเล็ก และเป็นอุตสาหกรรมในครอบครัว แม้อุตสาหกรรมที่ใหญ่ที่สุดคืออุตสาหกรรมแปรรูปสินค้าเกษตร เช่น โรงสีข้าว โรงบ่มใบยาสูบ โรงอัดมันสำปะหลัง ฯลฯ ก็ยังประสบปัญหาหลายประการ อาทิ ความต้องการของตลาดยังไม่แน่นอน การขาดวัตถุดิบ สินค้าที่ผลิตยังขาดมาตรฐานด้านคุณภาพ การไม่อาจรองรับแรงงานส่วนใหญ่ในภาคเหนือได้ เป็นต้น (มิ่งสรรพ์ ขาวสะอาด และ มงคล ดอนขวา ๒๕๒๘ : ๒๒๘, ๒๓๕-๒๓๗)

ในยุคของการก้าวเข้าสู่การเป็นประเทศอุตสาหกรรมใหม่ (นิก) นี้ ภาคเหนือกำลังประสบภาวะวิกฤตในหลายด้าน อุตสาหกรรมส่งเสริมการท่องเที่ยวแม้จะสามารถสร้างงานและรายได้ให้แก่ท้องถิ่น แต่แท้ที่จริงแล้วผลประโยชน์กลับตกอยู่กับคนกลุ่มที่มีเงินทุน ชาวบ้านไม่ค่อยได้รับรายได้มากนัก (ชยันต์ วรรธนะภูติ และชยันต์ ผลโภค ๒๕๓๐ : ๔๕) ทั้งยังก่อให้เกิดการใช้ทรัพยากรที่ดินอย่างมหาศาล เช่น การสร้างรีสอร์ท สนามกอล์ฟ สถานที่ท่องเที่ยวต่าง ๆ

และยังดูดกลืนพื้นที่ทำการเกษตรให้หดหายลงไปเรื่อย ๆ (กลุ่มศึกษาปัญหาทรัพยากรภาคเหนือ ๒๕๓๓ : ๙) การขยายตัวของภาคธุรกิจเอกชน โดยนายทุนระดับประเทศที่ได้รับฉันทานุมัติจากรัฐบาลตามนโยบายการส่งออกเพื่อนำประเทศไปสู่ความเป็นนิกได้แผ่เข้ามาในภาคเหนือ เพื่อสร้างอุตสาหกรรมหลายประเภท พร้อม ๆ กับการรุกคืบเข้ามาของทุนต่างประเทศ เพื่อสร้างโรงงานอุตสาหกรรมบนพื้นฐานของการแสวงหาประโยชน์จากแรงงานราคาถูกของคนในภาคเหนือ รวมทั้งการเข้ามาถือครองกรรมสิทธิ์ในที่ดินโดยอาศัยช่องโหว่ของกฎหมาย ก็ได้ทำให้ราคาที่ดินในภาคเหนือช่วง พ.ศ. ๒๕๓๒ เป็นต้นมา สูงขึ้นอย่างไม่เคยปรากฏมาก่อน ชาวบ้านจำนวนมากขายที่ดินไปเพราะเงินตราที่ล่อใจ จากวิถีชีวิตที่เคยควบคุมที่ดินซึ่งเป็นปัจจัยการผลิตได้ ก็เปลี่ยนไปเป็นวิถีชีวิตที่ขาดความมั่นคง แม้จะมีเงินตรารองรับแต่ก็คงจะหมดไปในวันหนึ่งข้างหน้า จังหวัดเชียงใหม่และเชียงรายเป็นตัวอย่างอันดีในเรื่องการสูญเสียพื้นที่เกษตรกรรม นับจากต้นทศวรรษ ๒๕๓๐ จนถึงปัจจุบันจังหวัดเชียงรายมีพื้นที่การเกษตรลดลงถึง ๓ แสนไร่ ส่วนจังหวัดเชียงใหม่ลดลงปีละไม่ต่ำกว่า ๑ แสนไร่ (ชมรมนักพัฒนาภาคเหนือ ๒๕๓๔ : ๑๕, ๒๐) ในยุคนิกนี้สงครามแย่งชิงทรัพยากรธรรมชาติระหว่างนายทุนรัฐ ทุนจากต่างประเทศและประชาชนจึงเกิดขึ้นอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ขณะที่ทรัพยากรของภาคเหนือไม่ว่าที่ดิน น้ำ และป่าไม้ ก็กำลังเสื่อมโทรมลงทุกขณะ

สังคมวัฒนธรรม

การเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมในภาคเหนือได้เป็นไปอย่างรวดเร็วในยุคการพัฒนาสมัยใหม่นี้ อาทิ ระบบการศึกษาที่หลากหลายมากขึ้นทั้งอาชีวศึกษา อุดมศึกษา และการศึกษานอกโรงเรียนได้เพิ่มโอกาสทางการศึกษาให้แก่ผู้ได้เปรียบทางสังคมมากกว่าผู้เสียเปรียบทางสังคม ขณะเดียวกันก็ทำให้การพึ่งพาภูมิปัญญาตนเองของชุมชนหมู่บ้านหมดไป ชุมชนต้องพึ่งพาความรู้และเทคโนโลยีจากภายนอกมากขึ้น การศึกษาในระบบโรงเรียนก็ทำให้ลูกหลานของชุมชนแปลกแยกกับรากเหง้าของตนเองมากขึ้นทุกที ระบบการติดต่อสื่อสารที่ทันสมัย และสะดวกรวดเร็วทำให้ชีวิตของหมู่บ้านไม่ได้อยู่อย่างโดดเดี่ยวอีกต่อไป แต่เชื่อมโยงกับเมืองในทุกด้าน (แว่นทิพย์ น. สุวพร ๒๕๑๑ : ๒๖๙) ไฟฟ้าที่เข้าไปถึงหมู่บ้านทำให้ความต้องการบริโภคสินค้าอุตสาหกรรมเพิ่มมากขึ้นโดยเฉพาะเครื่องใช้ไฟฟ้าทำให้ชาวบ้านต้องสูญเสียค่าใช้จ่ายและผลิตให้มากขึ้น เพื่อได้เงินมาซื้อของเหล่านี้ไว้ใช้ บ้านกู่แดง ตำบลหนองแฝก อำเภอสารภี จังหวัดเชียงใหม่เป็นตัวอย่างอันดีในเรื่องจำนวนที่เพิ่มขึ้นทั้งสินค้าประเภททุน และสินค้าอุตสาหกรรมในด้านสินค้าประเภททุน ในช่วง พ.ศ. ๒๔๙๗-๒๕๐๕ มีการจ้างรถแทร็กเตอร์ไถนาเป็นครั้งแรกในหมู่บ้านกู่แดง เมื่อมาถึงปี พ.ศ. ๒๕๒๗ ในหมู่บ้านซึ่งมี ๒๗๐ ครัวเรือนปรากฏว่ามีรถไถนาเดินตามถึง ๓๑ คัน เครื่องสูบน้ำ ๓๒ เครื่อง ส่วนสินค้าอุตสาหกรรมนั้น เมื่อ พ.ศ. ๒๔๙๗ บ้านกู่แดงมีวิทยุทรานซิสเตอร์เพียงเครื่องเดียวเป็นกรรมสิทธิ์ของวัด แต่มาถึง พ.ศ. ๒๕๒๗ มี

ตู้เย็นถึง ๖๒ เครื่อง วิทยุทรานซิสเตอร์ ๑๖๘ เครื่อง วิทยุเทปและสเตอริโอ ๓๕ เครื่อง โทรทัศน์ขาวดำ ๑๑๓ เครื่อง และโทรทัศน์สี ๓๒ เครื่อง (มาลี วิริยา ๒๕๒๘ : ๓๘, ๒๙๒, ๓๑๕) นอกจากนี้อิทธิพลการโฆษณาจากวิทยุและโทรทัศน์ก็ได้มีบทบาทอย่างสูงในการเผยแพร่อุดมการบริโภคนิยมของสังคมทุนนิยมที่มาจากตะวันตกให้ครอบงำวิถีชีวิตของคนในหมู่บ้านจนกระทั่งการให้คุณค่ากับวัตถุเพื่อบำรุงบำเรอความต้องการของผู้คน มีมากกว่าคุณค่าทางจิตใจ (เรณู อรรฐาเมศร์ ๒๕๓๒ : ๑๒๓)

การเปลี่ยนแปลงที่สำคัญในหมู่บ้านประการหนึ่งคือ การที่ชาวนามีความแตกต่างทางชนชั้นมากขึ้นเรื่อย ๆ ที่ดินและเงินทุนกลายเป็นปัจจัยจำแนกฐานะทางเศรษฐกิจของชาวนา เช่น มีการแบ่งคนในหมู่บ้านออกเป็น “หมู่นานัก” (มีที่ดินมาก) กับ “หมู่นาน้อย” (มีที่ดินน้อย) หรือ“คนรวย” กับ “คนทุกข์ หรือ คนจน” คนรวยกลายเป็นคนสูงขณะที่คนจนกลายเป็นคนต่ำต้อย (อานันท์ ๒๕๒๘ (ก) : ๙๖) ชาวนาในหมู่บ้านได้รับผลประโยชน์จากเศรษฐกิจแบบการค้า หรือการผลิตเพื่อขายแตกต่างกัน บางกลุ่มกลายเป็นพ่อค้ารับซื้อผลิตผลของหมู่บ้านและเป็นผู้มีที่ดินขนาดใหญ่ ขณะที่ชาวบ้านผู้ที่ไร้ที่ดินต้องไปรับจ้างทำงานในเมือง บุกรุกป่าสงวน หรือลักลอบตัดไม้ขาย (ชาติชาย ณ เชียงใหม่ ๒๕๓๓ : ๓๒๓-๓๒๕) ความแตกต่างทางชนชั้นที่เกิดขึ้นในช่วงอายุของคนรุ่นพ่อนี้ได้มีผลต่อคนรุ่นลูกด้วย เช่น เด็กลูกชาวนายากจนต้องอพยพไปทำงานในเมือง ขณะที่เด็กลูกชาวนาร่ำรวยซึ่งได้รับการศึกษากลับมีงานประจำที่มีเงินเดือนทำ (เทอร์ดัน : ๑๒๗, ๑๒๙)

การส่งเสริมการท่องเที่ยวในภาคเหนือโดยให้เชียงใหม่เป็นแหล่งท่องเที่ยวนานาชาติของรัฐบาล ซึ่งเริ่มมาตั้งแต่ พ.ศ. ๒๕๑๒ เมื่อมีการประชุมสมาคมส่งเสริมการท่องเที่ยวภูมิภาคแปซิฟิค (พาต้า) ครั้งที่ ๙ (มหาวิทยาลัยมหิดล ๒๕๒๙ : ๒) และเปิดการสนามบินที่เชียงใหม่เป็นสนามบินนานาชาติ นับแต่ปี พ.ศ. ๒๕๒๒ ก็ได้ทำให้ธุรกิจภาคบริการ ธุรกิจสถานเริงรมณ์และบริการทางเพศ การผลิตและจำหน่ายสินค้าหัตถกรรม ฯลฯ ในภาคเหนือเติบโตขึ้น โดยเฉพาะหลังปี พ.ศ. ๒๕๓๐ ซึ่งรัฐบาลประกาศให้เป็นปีท่องเที่ยวไทย ธุรกิจท่องเที่ยวในภาคเหนือก็ได้เฟื่องฟูถึงขีดสุด พร้อม ๆ กับที่ประเทศไทยมีรายได้จากการท่องเที่ยวมหาศาลโดยมิได้คำนึงถึงผลกระทบทางสังคมวัฒนธรรมที่ดิดตามมาเท่าใดนัก อาทิเช่น การทำให้ชาวบ้านเปลี่ยนแปลงค่านิยม วิถีชีวิตดั้งเดิม เห็นว่าภูมิปัญญาของตนเองต้อยกว่าตะวันตก ประเพณีต่าง ๆ ถูกจัดขึ้นมาเพื่อสนองตอบการท่องเที่ยวโดยขาดบริบทของเงื่อนไขทางวัฒนธรรมเดิม จำนวนโสเภณีเพิ่มมากขึ้นตามจำนวนสถานบริการในแหล่งท่องเที่ยว ฯลฯ (ชยันต์ และชยันต์ : ๔๓-๕๑) รวมทั้งการแพร่ระบาดของโรคเอดส์ไปสู่ประชากรทุกกลุ่ม

การเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมในภาคเหนือช่วงยุคพัฒนานี้ได้ดำเนินมาถึงจุดที่อาจเรียกได้ว่า เกิดการล่มสลายทางวัฒนธรรม อาทิเช่น แรงเกาะเกี่ยวของระบบครอบครัว เครือญาติได้ค่อย ๆ พังทลายลง ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดเจน คือ การแลกเปลี่ยนแรงงานได้กลายมาเป็น

การจ้างแรงงาน แบบแผนการเกี้ยวพาราสีในรูปแบบเดิมของหนุ่มสาว ได้เปลี่ยนไปเหมือนคนในเมืองทั่วประเทศมากยิ่งขึ้น สถาบันการแต่งงานแบบเดิมที่ไร้พิธีรีตอง นอกจากการเสียผี ก็ค่อย ๆ เปลี่ยนเป็นการจดทะเบียนสมรส และมีสินสอดทองหมั้น การนับถือผีของชาวบ้าน เช่น ผีบรรพ-บุรุษ ผีเสื้อบ้าน ผีเสื้อเมือง ผีน้ำ ผีป่า ผีดง ก็ค่อย ๆ หมดความสำคัญลง เป็นต้น

ความเป็นชุมชนของหมู่บ้านก็เช่นกัน ได้ค่อย ๆ สูญสลายกลายมาเป็นความเป็นปัจเจกชนของแต่ละครัวเรือน ที่ดินที่เคยให้เช่าก็ไม่ให้เช่าอีกต่อไป แต่ว่าจ้างคนมาทำงานในไร่นาแทนแล้วเปลี่ยนเป็นการแข่งขันกันขายให้ได้ราคาสูง ๆ แก่คนภายนอกในยุคนิก ลูกหลานที่เคยเป็นของชุมชน เรียนหนังสือในวัดหรือในบ้านแล้วบวชภายในชุมชน หรือทำกิจกรรมร่วมกันในชุมชนได้กลายมาเป็นลูกที่พ่อแม่เป็นเจ้าของชีวิตแต่ผู้เดียว ประเพณีรื่นเริงดั้งเดิมก็ถูกแทนที่ด้วยมหรสพสมัยใหม่ หรือรายการจากจอโทรทัศน์ในแต่ละบ้าน เป็นต้น. ชีวิตของชุมชนที่เคยโยงใยและสอดประสานครัวเรือนต่าง ๆ เข้าไว้ด้วยกันทั้งในวงจรการผลิต เช่น การซ่อมแซมเหมืองฝาย การเอามื้อ เอาวัน และวงจรชีวิต เช่น การเลี้ยงผี การปลูกบ้าน งานปอย งานแต่งงาน พิธีศพ (เฮือนเย็น) ก็อาจจะเหลือเพียงรูปแบบ หรือสัญลักษณ์ ส่วนจิตวิญญาณดั้งเดิมของชุมชนนั้นได้ค่อย ๆ สูญไปแล้ว หรือการแบ่งปันเกื้อกูลกันฉันท์ญาติมิตรพี่น้องให้แก่คนยากจนในหมู่บ้าน ด้วยประเพณีทานทอด การแก้ปัญหาความขัดแย้งด้วยวิธีละมุนละม่อมของพ่อหม่อนแม่หม่อน พ่ออุ้ย แม่อุ้ย ฯลฯ ก็ได้เปลี่ยนไปเป็นความรู้สึกของความเหลื่อมล้ำต่ำสูงด้วยฐานะทางเศรษฐกิจ และทรัพย์สมบัติระหว่างคนทุกข์ไร้ที่ดินและคนยากจนในหมู่บ้าน กับคนร่ำรวย เกิดการแข่งขันทั้งโจ่งแจ้งและซ่อนเร้นในเรื่องช่องทางทำมาหากิน การเผชิญหน้าของคู่กรณีในหมู่บ้านที่ต่างฐานะ ฯลฯ บทสนทนาระหว่างชาวนายากจนต่อไปนี้จึงน่าจะบ่งบอกถึงความแตกต่างทางชนชั้น และความแตกสลายของชุมชนได้อย่างชัดเจน

"คนมีคนรวย เขาเห็นแก่ตัวล้ำไป เขาบ่มีน้ำใจ๋ช่วยเหลือชาวบ้านที่ทุกข์ยาก ท่าทีจะผ่อนผันหื้อคนทุกข์ยากพ่อง (บ้าง) ปอบ่หมี (ก็ไม่มี) เขาตึงบ่มีน้ำใจ๋กำแล้ว แม้แต่การดาน (ทาน) ก็ว่าถ้าบ่ประกาศชื่อหรือเขียนชื่อติดไว้ ไผ (ใคร) เขาจะยอม" (ฉลาดชาย และคณะ ๒๕๒๖ : ๙๓)

การเมืองการปกครอง

หลังจากที่อำนาจรัฐเริ่มแทรกตัวเข้าไปอย่างช้า ๆ เพื่อปกครองหมู่บ้านในภาคเหนือ เมื่อดินแดนล้านนาได้ถูกผนวกเข้าเป็นมณฑลและจังหวัดของประเทศไทยอย่างสมบูรณ์ ในยุคนี้การแทรกตัวของกลไกรัฐมีมากขึ้นโดยลำดับ ด้วยการประกาศใช้แผนพัฒนาเศรษฐกิจแห่งชาติในปี พ.ศ. ๒๕๐๔ (ชยันต์ วรรธนะภูติ ๒๕๓๓ : ๑๖๑) จนกระทั่งกลไกของรัฐในระดับท้องถิ่น คือ ข้าราชการจากกระทรวง ทบวง กรมต่าง ๆ ได้เข้าไปถึงทุกหมู่บ้านในภาคเหนือจนอาจกล่าวได้ว่าในปัจจุบันไม่มีหมู่บ้านใดอีกแล้วที่จะไม่ตกอยู่ภายใต้การดำเนินงานของรัฐที่นำบริการและโครงการพัฒนาเข้าไปมากน้อยแตกต่างกัน และกำนันและผู้ใหญ่บ้านก็ได้เป็นตัวแทนกลไกของ

รัฐระดับล่างสุดในหมู่บ้านไปโดยปริยาย

เมื่อล้านนาได้รวมเป็นส่วนหนึ่งของประเทศไทยแล้ว กฎหมายจากส่วนกลางได้กลายเป็นเครื่องมืออย่างหนึ่งในทางการเมืองการปกครองที่เข้าไปเปลี่ยนแปลงวิถีชีวิตของชาวบ้านซึ่งเคยอยู่ภายใต้จารีตประเพณีที่ถือปฏิบัติกันมาแต่ดั้งเดิม โดยที่ก่อนหน้านี้ ในยุคศักดินาของล้านนาล้านนาโบราณที่กฎหมายเชื่อกันว่ามีอายุหลายร้อยปี ก็ไม่ได้มีอิทธิพลในการกำหนดชีวิตความเป็นไปของหมู่บ้านได้เทียมเท่า เพราะในยุคเดิมนั้นจารีตประเพณีที่ชาวบ้านยึดถือยังทรงพลังและอานุภาพเพียงพอที่จะไม่มีช่องว่างให้กฎหมายจากเมืองแทรกตัวเข้าไปได้มากนัก กฎหมายเหล่านี้แม้จะได้ประกาศใช้ในล้านนาประมาณกึ่งศตวรรษก่อน พ.ศ. ๒๕๐๐ อาทิเช่น พรบ. การออกโฉนดที่ดิน พ.ศ. ๒๔๔๓ ทำให้เกิดการยอมรับกรรมสิทธิ์ในที่ดินของเอกชนตามกฎหมาย หรือประมวลกฎหมายแพ่งและพาณิชย์ บรรพ ๕ พ.ศ. ๒๔๗๗ ที่ให้สามีเป็นหัวหน้าครอบครัวก็ทำให้ความสำคัญของผู้หญิงในครัวเรือนที่มีมาแต่เดิมหมดไป เป็นต้น (เจนนิเฟอร์ เกรย์ ๒๕๒๙ : ๕๘ และวิระดา สมสวัสดิ์ และ ฉลาดชาย รมิตานนท์ ๒๕๓๑ : ๕, ๑๓๑)

ปัจจุบันการเมืองการปกครองในภาคเหนือก็เช่นเดียวกับภาคอื่น ๆ ของประเทศ คือมีการรวมศูนย์อยู่ที่กรุงเทพฯ การกำหนดนโยบายหรือแนวทางพัฒนาต่าง ๆ จึงมักจะมาจากส่วนกลาง ซึ่งจะถูกกำหนดจากภายนอกประเทศอีกทีหนึ่ง เช่น ประเทศมหาอำนาจ สถาบันการเงินระหว่างประเทศ แล้วผลักดันให้ส่วนภูมิภาคนับแต่จังหวัดลงไปถึงหมู่บ้านปฏิบัติตาม ยังขาดการแยกแยะความเหมาะสมให้สอดคล้องกับสภาพของท้องถิ่น ตลอดจนขาดการสนับสนุนให้องค์กรประชาชนในท้องถิ่นเข้ามามีส่วนร่วมในการเมืองการปกครองอย่างแท้จริงด้วย (มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ๒๕๓๒ : ๒๐)

สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงภาคเหนือในยุคปัจจุบัน

ผู้หญิงภาคเหนือในยุคปัจจุบันหรือยุคพัฒนาสมัยใหม่มีกลุ่มชนชั้นที่สามารถแบ่งแยกได้เป็น ๓ กลุ่ม เช่นเดียวกับยุคที่ล้านนาถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของราชอาณาจักรไทย แต่ในยุคปัจจุบันนี้ผู้หญิงกลุ่มแรกคือผู้หญิงชนชั้นปกครองกลายเป็นอดีตอย่างหนึ่งของล้านนาที่หมดไปพร้อม ๆ กับการหมดอำนาจทางการปกครองของเจ้าเมืองและเจ้านายฝ่ายเหนือ และกลายสถานะมาเป็นผู้หญิงชนชั้นเจ้านายดั้งเดิม ส่วนผู้หญิงกลุ่มที่สอง คือ ชนชั้นนำและชนชั้นกลางก็มีหลากหลายกลุ่มมากขึ้น เช่นเดียวกับผู้หญิงกลุ่มที่สามคือผู้หญิงชาวบ้าน ซึ่งก็มีหลากหลายฐานะเช่นกัน

ผู้หญิงชนชั้นเจ้านายดั้งเดิม

เมื่อเริ่มการพัฒนาประเทศตามแนวทางตะวันตก หลัง พ.ศ. ๒๕๐๐ ชนชั้นเชื้อสายเจ้านายดั้งเดิมในภาคเหนือที่เป็นชายได้มีบทบาทสำคัญ ๒ ประการ คือ ด้านการค้าและการ

เมืองในด้านการค้า เชื้อสายเจ้านายดั้งเดิมเหล่านี้บางคน ร่วมกับนายอากรจีนซึ่งกลายมาเป็นพ่อค้าในรุ่นลูกหลานก็ได้ขยายกิจการด้วยการเข้าหาผู้มีอำนาจในบ้านเมืองขณะนั้นคือจอมพลสฤษฎ์ ธนะรัชต์ ให้เป็นผู้คุ้มครอง เมื่อจอมพลถนอม กิตติขจร ขึ้นครองอำนาจสืบแทนก็มีความใกล้ชิดสนิทสนมกับชนชั้นผู้นำทางเหนือมากเพราะเกี่ยวดองกับตระกูลเจ้านครลำปางเดิม ทั้งยังเคยมารับราชการในภาคเหนือ รวมทั้งจอมพลประภาส จารุเสถียร ผู้มีบทบาทสำคัญในทางการเมืองร่วมกับจอมพลถนอมก็มีมารดาเป็นเจ้านายหญิงดั้งเดิม คือ เจ้าแม่บัวตอง นอกจากนี้ ผลพวงของการส่งเสริมการท่องเที่ยวในยุคของจอมพลถนอม ซึ่งทำให้เชียงใหม่กลายเป็นจุดสนใจของการท่องเที่ยว และการตั้งฐานทัพอเมริกันในประเทศไทยยุคสงครามเวียดนาม หลัง พ.ศ. ๒๕๑๓ ก็ทำให้เศรษฐกิจเฟื่องฟูทำผลกำไรให้ทั้งกลุ่มเชื้อสายเจ้านายดั้งเดิมและกลุ่มพ่อค้าชาวจีนรุ่นใหม่ กลุ่มคนทั้งสองประเภทนี้ได้เริ่มสร้างสายสัมพันธ์โดยการสมรสและการทำธุรกิจร่วมกัน ผนึกกำลังกันเข้าเป็นชนชั้นนายทุนท้องถิ่นขึ้น นอกจากนายทุนท้องถิ่นเหล่านี้จะรักษาฐานเศรษฐกิจที่เป็นแหล่งรายได้ดั้งเดิม เช่น การเป็นเจ้าของที่ดิน ทำป่าไม้ และค้าฝิ่นเอาไว้แล้ว ยังขยายกิจการค้าในด้านต่าง ๆ เพิ่มขึ้น จนสามารถคุมการลงทุนในภาคเหนือได้เป็นส่วนใหญ่ ทั้งยังได้เป็นตัวแทนของนายทุนต่างชาติ และนายทุนชาติในการเปลี่ยนระบบเกษตรกรรมในหมู่บ้านให้เป็นการค้าและการใช้เครื่องจักรกลมากขึ้น ทำให้ชาวนามีอำนาจต่อรองน้อยลง และควบคุมที่ดินตลอดจนแรงงานของตนเองได้น้อยลงอีกด้วย (อานันท์ ๒๕๒๗ : ๑๔๔-๑๔๗)

ในด้านการเมือง เชื้อสายเจ้านายดั้งเดิมที่เป็นชายดังกล่าวก็ยังได้สร้างสายสัมพันธ์กับผู้นำทางการเมืองในส่วนกลาง โดยส่วนใหญ่ได้เข้าร่วมเป็นพันธมิตรกับพรรคประชาธิปัตย์ และเข้าไปมีอำนาจในทางการเมืองระดับท้องถิ่น ขณะที่พ่อค้ารุ่นใหม่ชาวจีนจะมีนโยบายเศรษฐกิจเสรีนิยมมากกว่า และมักจะเข้าร่วมกับพรรคการเมืองที่อยู่ในอำนาจ เช่น พรรคสหประชาไทยของรัฐบาล (อานันท์ ๒๕๒๗ : ๑๔๖) อย่างไรก็ดี เจ้านายบางกลุ่มก็ไม่อาจรักษาสถานภาพดั้งเดิมทางเศรษฐกิจไว้ได้ ถ้าหากไม่ลงทุนทำธุรกิจให้ทรัพย์สมบัติที่มีอยู่งอกเงยขึ้นมา นวนิยายบางเรื่องในยุคนี้ได้สะท้อนสถานะอันตกต่ำของเชื้อสายเจ้านายภาคเหนือที่ต้องสูญเสียคุ้ม หรือที่อยู่อาศัยให้แก่พ่อค้าชาวจีนรุ่นใหม่ซึ่งร่ำรวยกว่า (อ. ไชยวรศิลป์ ๒๕๑๒ จากฟ้า-มาดิน) นอกจากนี้เหตุการณ์การยึดครองกิจการบริษัทเชียงใหม่พาณิชย์ จำกัด หรือตลาดวโรรส ตลาดสดที่ใหญ่ที่สุดในจังหวัดเชียงใหม่ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๑๑ โดยตระกูลนิมมานเหมินท์-ชุติมา จากตระกูล ณ เชียงใหม่ เจ้านายเดิมที่เป็นผู้สร้างตลาด และเป็นเจ้าของติดต่อกันสืบมานับแต่สมัยพระเจ้าอินทรวิชยานนท์จนถึงเจ้าแก้วนวรัฐ เจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่องค์สุดท้าย ก็แสดงให้เห็นฐานะทางเศรษฐกิจที่ตกต่ำลงของเจ้านายเมืองเหนือได้อย่างชัดเจน เช่นกัน (ปลายอ้อ : ๑๒๐)

ในยุคพัฒนานี้ ผู้หญิงชนชั้นเจ้านายดั้งเดิมมิได้มีบทบาทหลักในการค้ำจุนสถานะของประเทศราชล้านนาอีกต่อไป เหมือนเช่นยุคประเทศราชที่ผ่านมาแต่ได้มีบทบาทหลากหลายมากขึ้น

หากสิ่งที่ไม่ได้เปลี่ยนแปลงเลยคือ เอกลักษณ์ความจงรักภักดีอันแน่นแฟ้นต่อราชวงศ์จักรี ดังจะเห็นได้จากการถวายการรับเสด็จพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวฯ และสมเด็จพระนางเจ้าฯ พระบรมราชินีนาถรัชกาลปัจจุบัน เมื่อเสด็จประพาสภาคเหนือ ใน พ.ศ. ๒๕๐๑ ก็ได้มีพิธีทูลพระขวัญโดยเจ้านายฝ่ายเหนือเช่นเดียวกับเมื่อครั้งพระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ ๗ เสด็จประพาสหัวเมืองฝ่ายเหนือ เมื่อ พ.ศ. ๒๔๖๙

บทบาทที่เด่นชัดของผู้หญิงชนชั้นเจ้านายดั้งเดิมในระยะนี้คือ **สาธารณกุศลและสังคมสงเคราะห์กับการส่งเสริมศาสนา** นอกนั้นเป็นบทบาทเฉพาะบุคคล เหตุที่บทบาททั้งสองด้านนี้เด่นชัดก็น่าจะเนื่องจากการปรับเปลี่ยนบทบาทของผู้หญิงชนชั้นสูงในภาคกลาง ที่เริ่มมาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ ๕ จวบจนมาถึงสมัยจอมพล ป. พิบูลสงคราม เป็นนายกรัฐมนตรี ในสมัยนี้จัดว่าเป็นจุดเริ่มของการศึกษาและการปฏิบัติงานสังคมสงเคราะห์สมัยใหม่ โดยท่านผู้หญิงละเอียด พิบูลสงคราม ภรรยานายกรัฐมนตรี ได้ริเริ่มก่อตั้งสำนักวัฒนธรรมหญิง และสโมสรวัฒนธรรม-หญิงขึ้น ในปี พ.ศ. ๒๔๘๖ และต่อมาก็ได้ส่งเสริมให้มีการจัดตั้งสมาคมส่งเสริมวัฒนธรรมหญิงขึ้นในจังหวัดต่าง ๆ ทั่วประเทศ โดยให้ภรรยาผู้ว่าราชการจังหวัดเป็นนายกสมาคม (สภาสังคมสงเคราะห์แห่งประเทศไทยฯ ๒๕๓๐ : ๔๗-๔๘) นับว่าเป็นการริเริ่มให้ผู้หญิงชนชั้นสูงและชนชั้นกลางในจังหวัดต่าง ๆ ตื่นตัวหันมาร่วมกิจกรรมด้านสาธารณกุศลและสังคมสงเคราะห์มากขึ้น เช่น ในจังหวัดเชียงใหม่ ได้มีการจัดตั้งสมาคมสตรีศรีลานนาไทย เมื่อปี พ.ศ. ๒๔๙๐ (ต่อมาในปี พ.ศ. ๒๔๙๗ เปลี่ยนชื่อเป็นสมาคมส่งเสริมวัฒนธรรมสตรีศรีลานนาไทย) เจ้าทิพวัน กฤดากร ได้เป็นนายกสมาคมคนที่สอง เจ้าระวิพันธุ์ สุจริตกุล (ธิดาของราชบุตรเจ้าแก้วนวรัฐ) เป็นนายกสมาคมคนที่ ๙ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๒๖ (ประวัติสมาคมส่งเสริมวัฒนธรรมสตรีศรีลานนาไทย เชียงใหม่) แม้เจ้าทิพวรรณ ณ เชียงตุง ก็เคยเป็นนายกเหล่ากาชาดเชียงใหม่เป็นคนแรก และเป็นกรรมการของสมาคมส่งเสริมวัฒนธรรมสตรีศรีลานนาไทยมาแต่แรกเริ่ม แล้วมาเป็นกรรมการที่ปรึกษาในภายหลัง (คณะทายาทเจ้าทิพวรรณ ณ เชียงตุง ๒๕๓๓ : ๔๑)

เจ้านายผู้หญิงอีกสองท่านที่มีบทบาทสำคัญ ท่านหนึ่งคือ เจ้าระวิพันธุ์ สุจริตกุล มีบทบาทสูงด้านสังคมสงเคราะห์ เคยดำรงตำแหน่งนายกสโมสรไลออนส์สตรี ปัจจุบัน (พ.ศ.๒๕๓๔) เป็นกรรมการองค์การสังคมสงเคราะห์หลายแห่งในจังหวัดเชียงใหม่ ส่วนอีกท่านหนึ่งมีบทบาทด้านการเมืองและสื่อสารมวลชนนอกเหนือไปจากงานสังคมสงเคราะห์ คือ เจ้าดวงเดือน ณ เชียงใหม่ ธิดาเจ้าราชภาคินัย เคยเป็นบรรณาธิการหนังสือพิมพ์เสียงเชียงใหม่ และเคยได้รับการแต่งตั้งเป็นสมาชิกสภานิติบัญญัติแห่งชาติ (เบ็ญจา สวัสดิโอ : ๒๗) เป็นผู้ริเริ่มก่อตั้งมูลนิธิสงเคราะห์เด็กกำพร้าและอนาถาเชียงใหม่ (บ้านกิ่งแก้ว) และเคยดำรงตำแหน่งอุปนายกและที่ปรึกษากรรมการบริหารสมาคมหนังสือพิมพ์ภูมิภาคแห่งประเทศไทยหลายสมัย รวมทั้งเคยเป็นกรรมการในองค์กรสังคมสงเคราะห์เอกชนหลายแห่งด้วย (สภาสตรีแห่งชาติฯ ๒๕๒๑ : ๖๒)

ในยุคพัฒนาสมัยใหม่ปัจจุบัน เมื่อเปรียบเทียบสถานภาพของเจ้านายผู้หญิงดั้งเดิมกับเจ้านายผู้ชาย ก็จะเห็นได้ว่า เจ้านายผู้หญิงน่าจะอยู่ในสถานะที่ด้อยกว่า เนื่องจากบทบาทที่สำคัญเป็นบทบาทด้านสาธารณกุศลและสังคมสงเคราะห์กับการส่งเสริมศาสนาซึ่งมิได้เป็นการสร้างหรือเกี่ยวพันกับอำนาจในสังคมเท่าที่ควร อันต่างจากบทบาทของเจ้านายผู้ชายในด้านการค้าและการเมือง ซึ่งการค้าและการเมืองนี้ต่างก็เป็นบทบาทที่จะต้องสนับสนุนค้ำจุนซึ่งกันและกัน และเป็นบทบาทที่เกี่ยวพันโดยตรงกับอำนาจและผลประโยชน์ในสังคม

ผู้หญิงชนชั้นนำและชนชั้นกลาง

ในยุคพัฒนาปัจจุบัน ผู้หญิงชนชั้นนำและชนชั้นกลางอาจแบ่งได้เป็นหลายกลุ่ม อาทิเช่น กลุ่มผู้หญิงที่เป็นชายาของเจ้านายฝ่ายเหนือดั้งเดิม และดินแดนใกล้เคียงภาคเหนือ กลุ่มผู้หญิงนักธุรกิจ กลุ่มผู้หญิงนักวิชาชีพ และนักบริหารของวงการราชการและเอกชน กลุ่มผู้หญิงที่ทำงานในองค์กรเอกชนและราชการ ฯลฯ

ชายาของเจ้านายฝ่ายเหนือดั้งเดิมและดินแดนใกล้เคียงที่เคยมีบทบาทสำคัญในเชียงใหม่ มีอาทิ คุณหญิงหม่อมศรีนวล ณ เชียงใหม่ ชายาพลตรีเจ้าราชบุตร มีบทบาทเด่นด้านสังคมสงเคราะห์ เคยเป็นนายกสมาคมส่งเสริมวัฒนธรรมสตรีศรีลานนาไทย เชียงใหม่ คนที่ ๘ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๑๑ และเคยเป็นกรรมการในองค์กรสังคมสงเคราะห์ต่าง ๆ หลายแห่ง (สภาสตรีแห่งชาติ ฯ : ๒๒๔) หม่อมธาดา ขุนศึกเม็งราย ชายาของเจ้าฟ้าขุนศึกเม็งรายแห่งนครเชียงตุงมีบทบาทด้านการค้าและการสังคมสงเคราะห์ เคยดำรงตำแหน่งนายกสมาคมพยาบาลแห่งประเทศไทยสาขาภาคเหนือ นายกสมาคมสตรีนักธุรกิจและวิชาชีพแห่งประเทศไทย-เชียงใหม่ และกรรมการในองค์กรสังคมสงเคราะห์เอกชนหลายแห่ง (บริษัทสารประชาชน จำกัด : ๙๑)

ผู้หญิงนักธุรกิจในภาคเหนือปัจจุบันมีทั้งกลุ่มนายทุนรุ่นใหม่ที่สืบเชื้อสายจากพ่อค้าชาวจีนในยุคที่ผ่านมา ซึ่งมีบทบาทสำคัญในธุรกิจการค้าและการสังคมสงเคราะห์ อาทิ ในเชียงใหม่มีนางแจ่มจิต เลาหวัฒน์ และนางอุณห์ ชุติมา พี่สาวและน้องสาว (บุตรสาวนางกิมฮ้อ นิมมานเหมินท์) หรือนางสุรัฒน์ ตันตรานนท์ บุตรสาวนายชู โอ้วเซียวท้าง ต้นตระกูลโอสถาพันธ์ และมาจากตระกูลนักธุรกิจในกรุงเทพฯ แล้วมาสมรสกับนักธุรกิจในภาคเหนือ บ้างก็มาจากกรุงเทพฯ และภาคอื่น ๆ แล้ว มาตั้งรกรากประกอบธุรกิจจนเจริญรุ่งเรือง เป็นต้น ผู้หญิงนักธุรกิจเหล่านี้มีทั้งผู้ริเริ่มกิจการเอง และรับช่วงกิจการต่อจากบิดาหรือสามี (เบ็ญจา สวัสดิโอ : ๖๒)

ตัวอย่างบทบาทของผู้หญิงนักธุรกิจเหล่านี้ก็เช่น นางแจ่มจิต ได้ก่อตั้งบริษัทการค้าเชียงใหม่ จำกัด ดำเนินกิจการยาสูบและมีกิจการอื่น ๆ อีก เคยเป็นผู้อำนวยการธนาคารพาณิชย์สาขาภาคเหนือ ในด้านสังคมสงเคราะห์ก็ดำรงตำแหน่งกรรมการในองค์กรสังคมสงเคราะห์หลายแห่งเช่นกัน ส่วนนางอุณห์ ได้ก่อตั้งบริษัทวรุณ จำกัด ซื้อขายน้ำอัดลม สุรา และเป็นผู้ริเริ่มจัดสรรที่ดินที่เป็นหญิงคนแรก รวมทั้งเป็นเจ้าของศูนย์วัฒนธรรมเชียงใหม่ที่รองรับการท่องเที่ยว

และยังมีบทบาทในด้านงานสังคมสงเคราะห์เช่นกัน (ปลายอ้อ : ๑๐๑, เบ็ญจา สวัสดิโอ : ๓๐-๓๑, บริษัทสารประชาชน จำกัด ๒๕๒๖ : ๘๕, ๑๓๗) และ นางสุรัตน์ ตันตรานนท์ แห่งห้างสรรพสินค้าตันตราภัณฑ์ของเชียงใหม่ ก็เคยเป็นกรรมการเหล่ากาชาดจังหวัดเชียงใหม่ อุปนายกสมาคมส่งเสริมวัฒนธรรมสตรีศรีลานนาไทย เหรัญญิกมูลนิธิสิริวัฒนาเซสเซียร์ ฯลฯ เป็นต้น

แม้ว่าผู้หญิงนักธุรกิจลูกหลานชาวจีนเหล่านี้กลุ่มหนึ่งจะได้มีบทบาทในด้านการค้า แต่ผู้ที่มีอิทธิพลสำคัญในการสืบทอดกิจการค้าต่อจากบรรพบุรุษพ่อค้าชาวจีนกลับเป็นกลุ่มนักธุรกิจชาย แต่อย่างไรก็ตาม คนทั้งสองกลุ่มนี้ก็รวมกันเป็นตระกูลลูกหลานพ่อค้าชาวจีนที่เป็นนายทุนรุ่นใหม่ของภาคเหนือที่มีอยู่หลายตระกูล อาทิเช่น ตระกูลชุติมา-นิมมานเหมินท์ มีกิจการเป็นตัวแทนธนาคารไทยพาณิชย์ ต่อมาได้ขยายกิจการไปในด้านธุรกิจการค้า การเงินและการบริการ ตระกูลเลียว ทำกิจการค้าอุปกรณ์และเครื่องใช้ไฟฟ้า โรงแรม ซื้อขายแร่ รับแลกเปลี่ยนรถใช้แล้ว และต่อมาได้เป็นตัวแทนจำหน่ายรถยนต์ ตระกูลศักดาทรเป็นตัวแทนจำหน่ายอุปกรณ์เครื่องใช้ไฟฟ้าและรถยนต์ รถจักรยานยนต์ ในชื่อห้างหุ้นส่วนสามัญนิติบุคคลสหพาณิชย์ และบริษัทลำปางนิยมพานิช ตระกูลชินวัตร เริ่มจากการผลิตและค้าผ้าไหม ต่อมาได้ขยายกิจการออกไปเป็นตัวแทนธนาคารพาณิชย์ โรงเรียน การซื้อขายที่ดิน ห้างสรรพสินค้า โรงภาพยนตร์ การผลิตและค้าสินค้าหัตถกรรม เป็นต้น ตระกูลตันตรานนท์ มีกิจการหลักคือ ห้างสรรพสินค้า โดยเฉพาะห้างตันตราภัณฑ์ ตระกูลโอสถาพันธ์ ซึ่งเคยดำเนินกิจการโรงสีข้าว และโรงน้ำแข็ง ก็ได้ลงทุนในกิจการป่าไม้ โรงงานเฟอร์นิเจอร์ โรงพิมพ์ หนังสือพิมพ์ท้องถิ่น ไนท์คลับ ตัวแทนจำหน่ายและซ่อมรถแทร็กเตอร์ เป็นต้น นอกจากกิจการค้าและการบริการเหล่านี้แล้ว นายทุนลูกหลานพ่อค้าคนจีนดังกล่าวยังมีบทบาทในด้านการผลิตภาคเกษตร โดยขายสินค้าประเภทปัจจัยการผลิต เช่น ปุ๋ย เครื่องทุ่นแรงทางการเกษตร รวมทั้งเครื่องอุปโภคบริโภคให้แก่ชาวนา เป็นการดูดซับส่วนเกินในรูปของดอกเบี้ยจากกระบวนการผ่อนชำระสินค้าทุนของชาวนาเข้ามาสะสมเป็นทุนขยายกิจการค้าต่อไป (ปลายอ้อ : ๑๐๑-๑๑๓)

สำหรับบทบาทในด้านการเมือง นายทุนรุ่นใหม่เหล่านี้ก็ได้ร่วมกับชนชั้นเจ้านายดั้งเดิมที่เป็นชายเข้าไปมีบทบาททางการเมืองทั้งในระดับชาติดังได้กล่าวมาแล้วและในระดับท้องถิ่น เช่น คนในตระกูลศักดาทร ตระกูลตันตรานนท์ เป็นต้น

นอกจากกลุ่มผู้หญิงนักธุรกิจที่ได้กล่าวมาแล้ว ผู้หญิงชนชั้นกลางของภาคเหนือในยุคพัฒนาปัจจุบันก็มีลักษณะเช่นเดียวกับผู้หญิงชนชั้นกลางในสังคมไทยทั่วไปคือ เป็นคนชั้นกลางในเมืองที่แบ่งแยกออกได้เป็นหลายกลุ่ม ตัวอย่างเช่น ผู้หญิงที่เป็นนักวิชาชีพในวงการต่าง ๆ ข้าราชการ พนักงานรัฐวิสาหกิจ และองค์การธุรกิจเอกชนระดับกลางขึ้นไป ครู อาจารย์ นักบริหารในวงราชการและเอกชน ผู้ประกอบอาชีพอิสระที่มีกิจการขนาดกลางขึ้นไป เป็นต้น ในภาคเหนือมีผู้หญิงที่เป็นผู้บุกเบิกงานต่าง ๆ หลายด้าน อาทิเช่น ในจังหวัดเชียงใหม่ นางสาวศรีวิไล-

สิงหเนตร ได้ก่อตั้งโรงเรียนพยาบาลแมคคอร์มิค (เบ็ญจา สวัสดิโอ เรื่องเดิม : ๒๓) ด้านการเมือง นางสาวรำพรรณ อินทวงศ์ และอาจารย์อุไร มังตรีสรรค์ เคยลงสมัครรับเลือกตั้งเป็นสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรของจังหวัดเชียงใหม่ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๑๘ นางเยาวลักษณ์ คล่องคำนวณการ (ชินวัตร) เคยได้รับเลือกตั้งเป็นสมาชิกสภาเทศบาลนครเชียงใหม่ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๒๓ และเคยดำรงตำแหน่งเทศมนตรีฝ่ายการศึกษา นับเป็นเทศมนตรีหญิงคนแรก (เพิ่งอ้าง : ๒๗) เป็นต้น

แม้ว่าผู้หญิงชนชั้นนำและชนชั้นกลางปัจจุบันจะมีฐานะเศรษฐกิจและสังคมอยู่ในระดับสูงหรือค่อนข้างสูงในสังคม เมื่อเปรียบเทียบกับผู้หญิงชนชั้นกลางหรือผู้หญิงชาวบ้าน แต่เมื่อเปรียบเทียบกับผู้ชายที่มีฐานะเศรษฐกิจสังคมในระดับเดียวกันก็จะพบว่าผู้หญิงกลุ่มนี้มีสถานภาพด้อยกว่า ข้อมูลที่มีอยู่แต่เพียงด้านสถานภาพทางอาชีพดังต่อไปนี้อาจจะทำให้เห็นภาพได้ชัดเจนขึ้น

ในภาพรวม แม้ว่าผู้หญิงที่ประกอบอาชีพซึ่งอาจจะจัดเข้าอยู่ในกลุ่มชนชั้นกลางของภาคเหนือมีจำนวนสูงขึ้นจากเดิมในช่วง ๓ ทศวรรษที่ผ่านมา แต่ก็ยังมีสถานภาพในการทำงานต่ำกว่าผู้ชาย ตัวอย่างเช่น ข้อมูลจากการสำรวจสำมะโนประชากรเฉพาะภาคเหนือ ใน พ.ศ. ๒๕๐๓ และ ๒๕๑๓ ชี้ให้เห็นว่า ผู้หญิงที่ปฏิบัติงานโดยใช้วิชาชีพและฝีมือได้เพิ่มขึ้นจากเดิมมาก ใน พ.ศ. ๒๕๐๓ มีอัตราส่วนที่เป็นเพศหญิงร้อยละ ๓๒.๗ แต่เมื่อถึง พ.ศ. ๒๕๑๓ ได้เพิ่มเป็นร้อยละ ๓๘.๓ ในด้านสถานภาพการทำงานที่ถือว่าอยู่ในระดับสูงคือ นายจ้างนั้นมีอัตราส่วนที่เป็นเพศหญิงร้อยละ ๑๖.๘ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๐๓ และต่อมาใน พ.ศ. ๒๕๑๓ ได้ลดลงเล็กน้อยเป็นร้อยละ ๑๖.๑ สำหรับ ลูกจ้างรัฐบาล มีอัตราส่วนที่เป็นเพศหญิงเพียงร้อยละ ๑๓ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๐๓ ได้เพิ่มเป็นร้อยละ ๑๘.๖ ใน พ.ศ. ๒๕๑๓ (สุชาติ ประสิทธิรัฐสินธุ์ สมบัติ จันทรวงศ์ และ ธวัชชัย อาทรธุระสุข ๒๕๒๐ : ๕๙-๖๑)

เมื่อถึง พ.ศ. ๒๕๒๓ ตัวเลขจากสำมะโนประชากรเฉพาะในภาคเหนือก็ยังให้ภาพเดิมเหมือนเช่นข้างต้น คือ ผู้ชายที่อาจเรียกได้ว่าอยู่ในชนชั้นกลางมีสถานภาพในการทำงานที่ยังสูงกว่าผู้หญิงมาก แม้ว่าจำนวนผู้หญิงที่ปฏิบัติงานในระดับที่เรียกว่าชนชั้นกลางจะเพิ่มขึ้นก็ตาม ตัวอย่างเช่น จากจำนวนประชากรที่อายุ ๑๑ ปีขึ้นไป ที่ทำงานในเชิงเศรษฐกิจ คือชาย ๒.๗ ล้านคน หญิง ๒.๕ ล้านคน พบว่า จำนวนผู้ชายที่เป็นนายจ้างสูงกว่าผู้หญิงหลายเท่า คือ นายจ้างผู้ชายมี ๒,๙๒๓ คน ขณะที่นายจ้างผู้หญิงมีเพียง ๗๓๐ คน หรือจำนวนผู้ปฏิบัติงานที่ใช้วิชาชีพ วิชาการและผู้ปฏิบัติงานที่เกี่ยวข้องซึ่งเป็นชายมี ๕๙,๗๙๖ คน ขณะที่จำนวนผู้หญิงที่ไม่แตกต่างกันมากนัก คือ ๕๖,๐๒๑ คน แต่จำนวนผู้ปฏิบัติงานบริการ งานจัดการที่เป็นชายมีถึง ๕๔,๐๗๓ คน แต่ผู้หญิงมีเพียง ๓,๕๒๖ คน (สำมะโนประชากรและเคหะ พ.ศ. ๒๕๒๓ สำนักงานสถิติแห่งชาติ สำนักนายกรัฐมนตรี ไม่ปรากฏปี : ๑๔๘-๑๔๙)

อนึ่ง เมื่อพิจารณาดูจำนวนผู้ประกอบการอุตสาหกรรมก็พบว่า อาจบ่งชี้สถานภาพใน

การประกอบอาชีพของผู้ชายว่าสูงกว่าผู้หญิงได้ เช่น ในจังหวัดเชียงใหม่ สมาชิกหอการค้าจังหวัดซึ่งเป็นเจ้าของหรือผู้ประกอบการค้าหรืออุตสาหกรรม เมื่อเดือนกันยายน ๒๕๓๔ มีประมาณ ๔๕๐ คน ในจำนวนนี้เป็นหญิงประมาณหนึ่งในสี่เท่านั้น (หอการค้าจังหวัดเชียงใหม่)

ผู้หญิงชาวบ้าน

การที่เศรษฐกิจแบบพึ่งตนเองของล้านนาได้แตกสลายลงอย่างสิ้นเชิง แล้วเปลี่ยนไปเป็นการผลิตเชิงพาณิชย์ หรือการผลิตเพื่อการค้าในยุคของการพัฒนาสมัยใหม่ปัจจุบัน ทำให้บทบาทของผู้หญิงชาวบ้านที่เคยจำกัดอยู่ในปริมณฑลของครัวเรือน ไม่ว่าจะเป็นแม่บ้าน แม่เรือน ดูแลกิจการในครัวเรือน หรือผู้ผลิตทางการเกษตรในครัวเรือน หันเหออกไปสู่กิจกรรมการผลิตนอกครัวเรือนมากขึ้นทุกที เนื่องจากความจำเป็นในการดำรงชีพภายใต้ระบบเศรษฐกิจแบบเงินตรา ซึ่งเกือบทุกสิ่งทุกอย่างที่ใช้อุปโภคบริโภคในครัวเรือนต้องซื้อหาจากภายนอก ข้อมูลจากการศึกษาการเคลื่อนย้ายแรงงานในหมู่บ้านชานเมืองเชียงใหม่แห่งหนึ่งเมื่อปลายทศวรรษ ๒๕๒๐ ชี้ให้เห็นว่า แรงงานหญิงและชายที่เคลื่อนย้ายไปทำงานนอกหมู่บ้าน โดยที่มิใช่เป็นการย้ายถิ่นแบบถาวรมีจำนวนมากขึ้น และผู้เคลื่อนย้ายทั้งหญิงและชายต่างก็มีจำนวนเท่า ๆ กัน แสดงถึงบทบาทที่สำคัญเท่าเทียมกันระหว่างแรงงานหญิงกับแรงงานชายแรงงานหญิงเหล่านี้รับจ้างทำงานเกษตรในหมู่บ้านหรือออกไปทำงานนอกหมู่บ้าน ทั้งงานเกษตรและงานนอกการเกษตรเป็นระยะเวลาสั้น ๆ หรือในลักษณะเช้าไป-เย็นกลับ งานที่ทำส่วนใหญ่ก็เป็นงานไร้ฝีมือ ขณะที่ผู้ชายมีโอกาสทำงานฝีมือมากกว่าเพราะตลาดแรงงานในเชียงใหม่เป็นงานด้านบริการมากกว่าอุตสาหกรรมในโรงงาน อันแสดงให้เห็นว่าผู้หญิงเหล่านี้มีความจำเป็นทางเศรษฐกิจมากขึ้น และการเคลื่อนย้ายไปทำงานของแรงงานหญิงก็มีความสำคัญต่อเศรษฐกิจของครอบครัวในชนบทเช่นเดียวกับผู้ชาย บทบาทดั้งเดิมของผู้หญิงในการเป็นแม่บ้านก็ได้เปลี่ยนไป เพราะแม้จะเป็นมารดาและเป็นแม่บ้านแล้ว ผู้หญิงเหล่านี้ก็ยังคงเคลื่อนย้ายไปทำงานทางเศรษฐกิจเช่นเดียวกับผู้หญิงวัยรุ่น นอกจากนี้ยังพบอีกด้วยว่า ผู้หญิงที่ยังไม่แต่งงานก็กำลังให้ความสำคัญกับการทำงานนอกบ้านมากกว่าการมีครอบครัว (อัญชลี สิงหเนตร ฤนาท ๒๕๒๙ : ๘๖-๘๙)

ผู้หญิงชาวบ้านส่วนใหญ่อยู่ในชนบท แต่ก็มิได้มีฐานะทางเศรษฐกิจสังคมในระดับเดียวกันทั้งหมด ผลพวงจากการพัฒนาประเทศดังกล่าวแล้วได้ทำให้ชาวนาในชนบทแบ่งออกเป็นหลายชนชั้น **ประเภทแรก** ชาวนาร่ำรวยมีที่ดินมากและมีเงินสำรองเพียงพอ มีธุรกิจขนาดกลาง และมักจะจ้างแรงงานเป็นประจำ **ประเภทที่สอง** ชาวนาที่มีธุรกิจขนาดเล็ก มีที่ดินให้เช่าเป็นบางส่วนและจ้างแรงงานบ่อยครั้ง **ประเภทที่สาม** มีที่ดินอยู่บ้างและเช่าเพิ่มเติมบางส่วน ผลิตได้พอกินพอใช้ในครัวเรือน บางครั้งก็ไปรับจ้าง **ประเภทที่สี่** มีที่ดินน้อยมาก (๑-๕ ไร่) อาจเช่าที่ดินทำกินเพิ่ม ผลิตได้ไม่พอกิน และรับจ้างบ่อยครั้ง และ **ประเภทสุดท้าย** เป็นผู้ไร้ที่ดินทำกินต้องยังชีพด้วยการเป็นแรงงานรับจ้าง (เทอร์ตัน : ๑๔๙) นอกจากนี้ก็ยังอาจจะแบ่งชาวนา

ออกตามความสัมพันธ์ทางการผลิตเป็นชนชั้นเจ้าที่ดิน เจ้าของที่ดินที่ผลิตในที่ดินของตนเอง ผู้เช่าที่ดิน และแรงงานรับจ้าง (Chayan Vaddhanaphut ๑๙๖๔ : ๒๕๐-๒๕๑) ก็ได้ ดังนั้น ผู้หญิงในหมู่บ้านจึงมีหลากหลายกลุ่มตามไปด้วย ดังตัวอย่างต่อไปนี้

กลุ่มผู้หญิงทั่วไปที่อยู่ในระดับบน มักจะมาจากครัวเรือนชาวนาร่ำรวย เช่นได้รับมรดกตกทอดเป็นที่ดินผืนใหญ่ เพราะบิดามารดาวางแผนให้มีลูกน้อยคนเพื่อไม่ต้องการให้ที่ดินแบ่งแยกออกเป็นแปลงเล็กแปลงน้อยเมื่อถึงรุ่นลูกหลาน (แจ็ค เอ็ม. พ็อตเตอร์ ๒๕๒๖ : ๗๖) หรืออาจจะมาจากครัวเรือนที่ได้รับประโยชน์จากการขยายตัวของเศรษฐกิจแบบการค้า และมีความสัมพันธ์เป็นอันดีกับข้าราชการในท้องถิ่นและพ่อค้าในเมือง โดยเฉพาะหากบิดามีตำแหน่งเป็นผู้นำทางการในหมู่บ้าน เช่น กำนัน ผู้ใหญ่บ้าน (ชาติชาย ณ เชียงใหม่ ๒๕๓๓ : ๒๓๒ - ๒๓๓) ผู้หญิงกลุ่มนี้มักเป็นผู้ได้รับโอกาสทางการศึกษามากกว่าผู้หญิงกลุ่มอื่น ๆ ของหมู่บ้าน เพราะครอบครัวสามารถส่งเสียให้เล่าเรียน เพื่อจะยกสถานภาพของบุตรสาวให้สูงขึ้น และเพิ่มพูนทรัพย์สมบัติได้มากขึ้นจากการทำงานประจำเช่นรับราชการ ทั้งยังเป็นที่หมายปองของหนุ่ม ๆ ในหมู่บ้าน แม้ว่าครอบครัวจะค่อนข้างเข้มงวดหรือพิถีพิถันกับการเลือกคู่ของบุตรสาวก็ตาม เพื่อให้แน่ใจว่าบุตรสาวของตนจะแต่งงานกับผู้ชายที่คู่ควร (พ็อตเตอร์ เพิ่งอ้าง : ๗๗) ผู้หญิงเหล่านี้มักจะได้เปรียบผู้หญิงกลุ่มอื่น ๆ ในแง่ที่ตั้งต้นชีวิตครอบครัวได้อย่างมั่นคงเพราะมีพื้นฐานทางเศรษฐกิจที่บิดามารดาได้สร้างสมมาให้อยู่ก่อนแล้ว และงานอาชีพที่มั่นคงก็ยังเป็นหลักประกันให้กับชีวิตอีกชั้นหนึ่งด้วย

กลุ่มผู้หญิงที่อยู่ในระดับบนหรือระดับกลางในหมู่บ้านอีกกลุ่มหนึ่ง คือ กลุ่มผู้นำหญิง ซึ่งอาจจะมีพื้นฐานการเติบโตมาจากวิธีการทำงานของรัฐที่นำโครงการหรือบริการต่าง ๆ เข้าไปสู่หมู่บ้าน อาทิเช่น วิธีการสร้างกลุ่มเพื่อการพัฒนาหมู่บ้าน และการมีส่วนร่วมของประชาชน ส่วนใหญ่จะเป็นกลุ่มแม่บ้านและกลุ่มหนุ่มสาว กลุ่มเหล่านี้ส่วนใหญ่จะไม่ใช่กลุ่มถาวรและไม่มีกิจกรรมต่อเนื่อง สมาชิกก็มักจะเป็นผู้หญิงที่มีฐานะดีหรือฐานะปานกลาง ซึ่งมีเวลามาร่วมกิจกรรมมากกว่าจะเป็นกลุ่มผู้หญิงจากครัวเรือนยากจน หรือแรงงานรับจ้างไร้ที่ดิน ซึ่งจะต้องพะวักพะวนกับการทำมาหากินจนไม่มีเวลามารวมกลุ่ม ในด้านคุณลักษณะของผู้นำหญิงเหล่านี้ ผู้นำกลุ่มหนุ่มสาวโดยทั่วไปมักจะเป็นผู้มีการศึกษาดีกว่าเยาวชนในรุ่นเดียวกัน หรือมีโอกาสไปทำงานรับการอบรมนอกหมู่บ้านมีประสบการณ์มากพอควร จึงได้รับเลือกให้เป็นผู้นำ ส่วนผู้นำกลุ่มแม่บ้านก็มักจะเป็นหญิงที่มีความรู้ มีประสบการณ์จากภายนอก หรือเคยเป็นผู้นำกลุ่มหนุ่มสาวมาก่อน (นิตยา นวลศิริ : ๑-๒) นอกจากนี้ วิธีการที่รัฐใช้การอบรมและพัฒนาผู้หญิงในหมู่บ้านเป็นรายบุคคลให้มีความรู้ความสามารถ เช่น ผสส. อสม. ที่รับผิดชอบงานสาธารณสุขมูลฐานประจำหมู่บ้านก็อาจทำให้ผู้หญิงเหล่านี้กลายมาเป็นผู้นำในหมู่บ้านกลุ่มหนึ่งไปโดยปริยาย

หลัง พ.ศ. ๒๕๒๕ เป็นต้นมา ก็ได้เกิดกลุ่มผู้นำหญิงในภาคเหนือที่ค่อย ๆ เติบโตขึ้น

อีกกลุ่มหนึ่ง คือ กลุ่มกำนันผู้ใหญ่บ้านหญิง ผู้นำหญิงเหล่านี้ส่วนใหญ่จะมีฐานะทางเศรษฐกิจดี บิดา หรือสามีเคยเป็นผู้นำมาก่อน และเป็นที่เคารพนับถือของชาวบ้าน เมื่อบิดาหรือสามีพ้นจากตำแหน่งจึงได้เข้ามามีบทบาทแทน (เพิ่งอ้าง) ผู้หญิงกลุ่มนี้จึงอาจจัดเข้าอยู่ในกลุ่มผู้หญิงชาวบ้านระดับบนได้

ในกลุ่มผู้หญิงที่มีฐานะเศรษฐกิจและสังคมอยู่ในระดับปานกลาง ก็อาจรวมถึงครัวเรือนที่มีที่นาบางส่วนเช่าเพิ่มเติมอีกบางส่วน หรือรับจ้างแรงงานบ้างแต่ฐานะความเป็นอยู่ก็ไม่เดือดร้อน ผู้หญิงเหล่านี้สามารถส่งเสียลูก ๆ ให้ได้รับการศึกษาตามควร ซึ่งจะมีผลให้คนรุ่นลูกยังมีความได้เปรียบทางฐานะเศรษฐกิจและโอกาสอื่น ๆ ในสังคมอยู่บ้าง บางกลุ่มก็อาจจะมีความสามารถพอที่จะก้าวเข้าสู่การประกอบธุรกิจขนาดเล็ก โดยมีองค์กรให้ความสนับสนุนด้านเทคนิควิชาการและสินเชื่อ (สมาคมส่งเสริมธุรกิจสำหรับสตรีในประเทศไทย ๒๕๓๑ : ๑) ขณะที่บางกลุ่มก็อาจจะมีทุนเพียงพอจะริเริ่มกิจการค้าขนาดเล็กเองได้โดยไม่ต้องพึ่งพาคนภายนอก

กลุ่มผู้หญิงชาวบ้านทั้งที่อยู่ในระดับบนและระดับกลางที่ยกตัวอย่างมาทั้งหมดนี้ จะเห็นได้ว่ามีพื้นฐานหรือเงื่อนไขอย่างหนึ่งหรือหลายอย่าง ที่ช่วยให้อยู่ในฐานะได้เปรียบทางเศรษฐกิจและสังคม มากกว่ากลุ่มผู้หญิงชนชั้นเดียวกันในระดับล่างสุด ซึ่งจะส่งผลต่อการดำเนินชีวิตของตนเองและของคนในรุ่นลูกต่อไป

ผู้หญิงชาวบ้านที่อยู่ในระดับล่างสุดนับว่าเป็นผู้ที่ได้รับผลกระทบจากการพัฒนาประเทศมากที่สุดทั้งทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรม ผู้หญิงเหล่านี้มักจะมาจากครัวเรือนยากจนหลายประเภท เช่น มีที่ดินทำกินน้อย หรือเป็นรายงานรับจ้างไร้ที่ดินซึ่งต้องขายที่ดินไปให้ญาติหรือคนในหมู่บ้านที่ร่ำรวยกว่า เพราะที่ดินในหมู่บ้านถูกซอยออกเป็นผืนเล็กลง ๆ ทุกครั้งที่มีการแบ่งมรดกจนทำให้เหลือที่ดินผืนเล็กจนเกินกว่าจะผลิตได้คุ้มค่าแรง หรืออาจจะต้องขายที่ดินไปเพราะความจำเป็นหรือวิกฤติการณ์ในครอบครัว เช่น ชดใช้หนี้สิน รักษาพยาบาล ใช้หนี้การพนัน การค้าล้มเหลว ฯลฯ (อัญชลี ๒๕๒๘ : ๑๙๔) บ้างก็อาจจะมาจากครัวเรือนที่ต้องไปอยู่ภายใต้ความอุปถัมภ์ของชาวนาร่ำรวย เช่น เช่าที่นา เป็นลูกจ้าง รับจ้างเลี้ยงเป็ดไก่ ฯลฯ (เทอร์ตัน : ๑๒๙) เพื่อให้ได้มาซึ่งหลักประกันในการดำรงชีพ เป็นต้น

กลุ่มผู้หญิงชาวบ้านอีกกลุ่มหนึ่งที่สำคัญคือผู้ใช้แรงงานซึ่งมีบทบาทสูงในด้านเศรษฐกิจ ใน พ.ศ. ๒๕๓๓ ในเขต ๙ จังหวัดของภาคเหนือตอนบน แรงงานหญิงมีจำนวนถึงร้อยละ ๔๓ ของแรงงานในโรงงานอุตสาหกรรมทั้งหมด จังหวัดลำพูนนับว่ามีอัตราการจ้างแรงงานผู้หญิงสูงสุด คือร้อยละ ๖๔ ของแรงงานในโรงงานอุตสาหกรรมของจังหวัด แรงงานผู้หญิงส่วนใหญ่ทำงานในโรงงานบ่มใบยาสูบ รองลงไป คือ จังหวัดแพร่ มีร้อยละ ๖๓ แม้ผู้หญิงเหล่านี้จะมีส่วนร่วมในแรงงานสูง แต่ก็ยังประสบปัญหาหลายประการ เช่น ทำงานหนักเกิน ๘ ชั่วโมง โดยไม่หยุดพัก ได้รับค่าจ้างต่ำกว่าค่าจ้างขั้นต่ำและต่ำกว่าผู้ชายในงานประเภทเดียวกัน สัญญาว่าจ้างเป็นปีต่อปี

จึงไม่ได้รับสวัสดิการในฐานะลูกจ้างนายจ้างสามารถเลิกจ้างได้โดยไม่ต้องจ่ายค่าจ้างชดเชยนายจ้างบางแห่งไม่อนุญาตให้ผู้หญิงลาคลอด หากจะคลอดบุตรก็ต้องลาออกไปเลย หรือหากลาคลอดได้ก็ให้หยุดงานในระยะสั้น เช่น ๑๕ วัน หรือเมื่อตั้งครรภ์ก็ต้องลาออก เพราะนายจ้างไม่นิยมจ้างผู้หญิงตั้งครรภ์ นิยมจ้างผู้หญิงอายุต่ำกว่า ๑๘ ปี เข้าทำงาน เป็นต้น (กลุ่มองค์กรสตรีภาคเหนือ ปัญหาสตรีและการดำเนินงานของกลุ่มองค์กรสตรีภาคเหนือ ไม่ปรากฏปี : ๔-๕)

กลุ่มผู้หญิงในเขตเมืองก็เป็นผู้หญิงชาวบ้านอีกกลุ่มหนึ่งที่มีมากมายหลายกลุ่มเช่นกัน กลุ่มที่อยู่ในระดับล่างและมีฐานะยากจน ก็เช่น ผู้หญิงที่ทำงานในอุตสาหกรรมท่องเที่ยวในจังหวัดใหญ่ ๆของภาคเหนือ ซึ่งเป็นงานบริการ อาทิ ร้านอาหาร กิจการยานพาหนะ สถานที่พักสำหรับนักท่องเที่ยว โรงงานเครื่องปั้นดินเผา การทอผ้า เย็บผ้า ผู้หญิงเหล่านี้ยังประสบปัญหาขาดสวัสดิการจากการทำงาน (เบ็ญจา จิรภัทรพิมล ๒๕๓๒ : ๑๐๓-๑๐๔, ๑๑๐) หรือผู้หญิงที่ทำงานในตลาดแรงงานนอกระบบ (เบ็ญจา จิรภัทรพิมล ๒๕๓๔) ซึ่งเป็นแรงงานเชิงเศรษฐกิจที่สำคัญของครัวเรือนและเข้าสู่ตลาดแรงงานเนื่องจากความจำเป็นทางเศรษฐกิจของครอบครัวเป็นต้น

เมื่อเปรียบเทียบกับผู้ชายชาวบ้าน ผู้หญิงชาวบ้านก็เช่นเดียวกับผู้หญิงกลุ่มอื่น ๆ ที่กล่าวมาแล้ว คือ มีสถานภาพต่ำกว่าในทุก ๆ ด้าน ดังจะได้ยกตัวอย่างสถานภาพของผู้หญิงในด้านต่าง ๆ เปรียบเทียบกับผู้ชายดังต่อไปนี้

ด้านการศึกษา โดยทั่วไป ครอบครัวชาวล้านนามักจะนิยมส่งเสียบุตรชายให้ได้รับการศึกษามากกว่าบุตรหญิง ทำให้เด็กหญิงได้รับการศึกษาต่ำกว่าเด็กชาย ดังข้อมูลจากสำมะโนประชากร พ.ศ. ๒๕๐๓ และ ๒๕๑๓ ซึ่งพบว่าผู้หญิงเข้าสู่ตลาดแรงงานในช่วงอายุต้น ๆ โดยเฉพาะระหว่าง ๑๑-๑๔ มากกว่าผู้ชาย ซึ่งอาจจะเนื่องมาจากในวัยนี้เด็กชายกำลังศึกษาอยู่ในโรงเรียน แต่เด็กหญิงเมื่อออกจากโรงเรียนภาคบังคับแล้วก็เข้าสู่ตลาดแรงงานทันที (สุชาติ สมบัติ และธวัชชัย : ๗๓) นอกจากนี้ แม้ว่าอัตราการไม่รู้หนังสือของผู้หญิงจะลดลงในช่วงหลายสิบปีที่ผ่านมา แต่อัตราดังกล่าวก็ยังสูงกว่าผู้ชายอย่างชัดเจน ในปี พ.ศ. ๒๕๒๘ ผู้หญิงชาวบ้านในภาคเหนือที่อยู่ในเขตเทศบาลมีอัตราการไม่รู้หนังสือร้อยละ ๘ ส่วนผู้ชายมีเพียงประมาณร้อยละ ๓ ส่วนนอกเขตเทศบาล ผู้หญิงมีอัตราไม่รู้หนังสือร้อยละ ๑๕ ขณะที่ผู้ชายมีร้อยละ ๘ (ข้อมูลด้านการศึกษาของสตรี : มูลนิธิสถาบันวิจัยเพื่อพัฒนาประเทศไทย ไม่ปรากฏปี)

ด้านการอาชีพ พบว่าผู้หญิงส่วนใหญ่ซึ่งก็คงจะเป็นตัวแทนของผู้หญิงชาวบ้าน จะช่วยทำกิจการของครัวเรือนโดยไม่ได้รับค่าจ้าง ข้อมูลในระดับภาคเหนือในช่วงเวลา ๒ ทศวรรษที่ผ่านมายืนยันข้อเท็จจริงนี้ได้ ไม่ว่าจะเป็นสำมะโนประชากรปี พ.ศ. ๒๕๐๓ พ.ศ. ๒๕๑๓ (สุชาติ สมบัติ และธวัชชัย : ๖๐) หรือแม้แต่ พ.ศ. ๒๕๒๓ (สำนักงานสถิติแห่งชาติ สำนักนายกรัฐมนตรี) กิจกรรมเหล่านี้ของผู้หญิงถูกมองว่าเป็นแรงงานเสริมหรือแรงงานสนับสนุนของครอบครัว และไม่ได้รับการยกย่องว่ามีคุณค่าทางเศรษฐกิจ (สุชาติ สมบัติ และธวัชชัย : ๖๖, ๗๓) แม้ในระดับ

ประเทศข้อมูลด้านแรงงานก็ยืนยันว่า ในปี พ.ศ. ๒๕๒๙ ผู้หญิงถึงร้อยละ ๖๐ เศษ ช่วยทำธุรกิจให้ครอบครัวผู้หญิงกลุ่มนี้จึงน่าจะเป็นกลุ่มที่ไร้โอกาสที่สุด(ข้อมูลด้านแรงงานสตรีมูลนิธิสถาบันวิจัยเพื่อการพัฒนาประเทศไทย. ไม่ปรากฏปี)

ด้านการมีส่วนร่วมทางการเมืองการปกครองและการพัฒนา ผู้หญิงชาวบ้านมีโอกาสน้อยกว่าผู้ชายในชนชั้นเดียวกันมากในการมีส่วนร่วมทางการเมืองการปกครองระดับท้องถิ่น มิพักต้องพูดถึงระดับประเทศ ดังตัวเลขจำนวนผู้นำท้องถิ่นที่เป็นหญิงข้างล่างนี้ (นิตยา นวลศิริ. ๒๕๓๓ : ๗)

ดังได้กล่าวมาแล้วว่าผู้หญิงชาวบ้านเหล่านี้มักจะมีฐานะทางเศรษฐกิจดี บิดาหรือสามีเคยเป็นผู้นำมาก่อน เมื่อบิดาหรือสามีพ้นจากตำแหน่งจึงได้เข้ามามีบทบาทแทน ดังนั้น ผู้หญิงกลุ่มนี้จึงมิใช่ภาพที่เป็นตัวแทนของผู้หญิงชาวบ้านส่วนใหญ่ซึ่งมีบทบาททางการเมืองการปกครองน้อยมาก แม้ในด้านการพัฒนา ก็จะเห็นได้ว่า โครงการพัฒนาในประเทศจำนวนไม่น้อย ทั้งที่ดำเนินงาน โดยรัฐหรือองค์กรพัฒนาเอกชนได้ละเลยผู้หญิงว่าเป็นกลุ่มเป้าหมายในการพัฒนาในระยะแรก ๆ ผลจึงปรากฏว่ากลุ่มกิจกรรมการพัฒนาในหมู่บ้านได้ละเลยและเข้าไม่ถึง “คนจน”

ตำแหน่ง	จำนวนผู้นำท้องถิ่น (พ.ศ. ๒๕๒๙)	จำนวนผู้นำท้องถิ่นหญิง (พ.ศ. ๒๕๒๙)	จำนวนผู้นำท้องถิ่นหญิงใน ๘ จังหวัดภาคเหนือตอนบน (พ.ศ. ๒๕๒๘-พ.ศ. ๒๕๓๐)
กำนัน	๖,๓๙๔	๑๖	๓
สารวัตรกำนัน	๑๒,๗๘๘	๓๔	๕
ผู้ใหญ่บ้าน	๕๓,๗๗๑	๒๒๖	๒๑
ผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้าน	๑๑๙,๙๓๐	๕๒๓	๒๖
แพทย์ประจำตำบล	๖,๓๙๔	๓๒	๑
	๑๙๙,๒๗๗	๘๓๑	๕๖

และ "ผู้หญิง"ในหมู่บ้าน บทบาทการนำจึงค่อนข้างขึ้นอยู่ในมือของผู้นำชาวบ้านที่เป็นชายเป็นหลัก (เอนก นาคะบุตร ๒๕๓๓ : ๕๑) ทำให้โครงการพัฒนาต่าง ๆ ของประเทศไทยในระยะปลายทศวรรษ ๒๕๒๙ หรือต้นทศวรรษ ๒๕๓๐ เป็นต้นมา ให้ความสำคัญแก่ผู้หญิงว่าเป็นกลุ่มเป้าหมายในการทำงานพัฒนามากขึ้นเช่นหลังจากที่องค์กรพัฒนาเอกชนแห่งหนึ่งได้สรุปบทเรียนว่าผู้หญิงในภาคเหนือมีบทบาทสูงมากทั้งในระดับครอบครัวและระดับชุมชน การพัฒนาในอดีตที่ผ่านมาซึ่งเน้นแต่พ่อบ้านอาจจะทำให้ครอบครัวแตกแยกจึงได้ริเริ่มรูปแบบของการทำงานพัฒนากับหน่วยครอบครัวขึ้นมา (กาญจนา แก้วเทพ ๒๕๓๓ : ๒๕๔-๒๕๕)

กล่าวโดยสรุป ในยุคของการพัฒนาสมัยใหม่ปัจจุบัน ผู้หญิงในภาคเหนือมีหลากหลายกลุ่มมากที่สุดยุคใด ๆ ที่ผ่านมา ระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม โครงสร้างทางการเมืองการปกครองและระบบสังคมวัฒนธรรมที่มีความซับซ้อนทั้งในระดับท้องถิ่น ระดับประเทศ ประกอบกับสภาพ-แวดล้อมทั้งในระดับครอบครัว และความเป็นปัจเจกชนที่แตกต่างกัน ล้วนแต่ส่งผลกระทบต่อผู้หญิงแต่ละกลุ่มแตกต่างกันไปหลายระดับ ผู้หญิงหลากหลายกลุ่มดังกล่าวจึงได้รับประโยชน์จากการพัฒนาประเทศไม่เท่าเทียมกัน ผู้หญิงกลุ่มแรกคือกลุ่มเจ้านายหญิงดั้งเดิม ซึ่งมีรากฐานเดิมมั่นคง ก็อยู่ในสถานะที่พอจะดำรงสถานภาพเดิมไว้ได้เมื่ออำนาจของเจ้านายเมืองเหนือหมดไป แต่เมื่อเปรียบเทียบกับเจ้านายผู้ชายก็ปรากฏว่ายังมีสถานภาพด้อยกว่าสำหรับกลุ่มที่สองอันได้แก่ ผู้หญิงชนชั้นนำและชนชั้นกลาง ซึ่งส่วนใหญ่เป็นคนชั้นกลางในเมืองที่มีอาชีพต่าง ๆ กัน เช่น นักวิชาชีพนักวิชาการ นักบริหาร ฯลฯ นั้น พบว่ากลุ่มที่มีบทบาทสำคัญในการครอบครองเศรษฐกิจของภาคเหนือ คือ ผู้หญิงนักธุรกิจลูกหลานพ่อค้าคนจีนรุ่นบุกเบิก ซึ่งจัดว่าได้รับผลประโยชน์จากการพัฒนาประเทศโดยตรงในแง่ของการครอบครองทุนและอำนาจทางเศรษฐกิจ อย่างไรก็ดี แม้ผู้หญิงกลุ่มนี้จะมีฐานะทางเศรษฐกิจหรือสังคมอยู่ในระดับ แต่เมื่อเปรียบเทียบกับผู้ชายชนชั้นเดียวกัน ก็พบว่ายังมีสถานภาพเป็นรองผู้ชาย

สำหรับผู้หญิงกลุ่มสุดท้าย ได้แก่ กลุ่มผู้หญิงชาวบ้าน ซึ่งส่วนใหญ่อยู่ในชนบท จัดว่าเป็นกลุ่มที่ได้รับผลกระทบด้านลบจากการพัฒนามากกว่ากลุ่มอื่นใดทั้งสิ้น อย่างไรก็ดีภายในกลุ่มนี้ยังมีความหลากหลายทางชนชั้น กลุ่มที่ได้รับประโยชน์จากเงื่อนไขทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมในหมู่บ้านมากก็คือกลุ่มผู้หญิงที่มาจากครัวเรือนชาวนาระดับกลางและชาวนาร่ำรวย ขณะที่ผู้หญิงชาวบ้านทั่วไปที่อยู่ในระดับล่างมักจะขาดโอกาสทางการศึกษา จึงต้องอยู่ในฐานะแรงงานไร้ฝีมือในทางเศรษฐกิจ ก็มักจะต้องรับภาระโดยการรับจ้างงานเกษตรในหมู่บ้าน หรือไปรับจ้างงานนอกการเกษตรในเมือง หรือในกรณีสุดโต่งก็ไปเป็นโสเภณี (เทอร์ตัน : ๑๒๙) ในทางสังคมวัฒนธรรม ผู้หญิงกลุ่มนี้เมื่อต้องเผชิญกับปัญหาหรือภาระในครอบครัวที่จะต้องแก้ไขหรือบรรเทาเบาบางเช่นวิกฤตหนี้สินการเจ็บป่วยหรือความอยากฟุ้งเฟ้อฟุ่มเฟือยที่ถูกโหมกระหน่ำจากกระแสการโฆษณาทั้งจากสื่อมวลชนและสื่อทุกอย่างที่ลงไปถึงหมู่บ้านฯลฯ ก็มักจะมีโอกาสหรือ

หนทางแก้ไขจำกัด ผู้หญิงชาวบ้านระดับล่างจึงนับว่าเป็นกลุ่มที่ได้รับผลกระทบจากการพัฒนามากที่สุด แต่กลับมีทางเลือกน้อยที่สุด และผู้หญิงเหล่านี้เองที่คาดว่าจะเป็นกลุ่มที่เข้าสู่ธุรกิจการขายบริการทางเพศมากที่สุด เพราะมีฐานะยากจน หรือประสบความผันผวน ความลุ่มดอน หรือวิกฤตในชีวิตหรืออยู่ในสถานการณ์อีกหลายอย่างที่ทำให้ต้องเข้าสู่อาชีพการขายบริการในที่สุด ซึ่งจะได้กล่าวถึงผู้หญิงดังกล่าวในบริบททางสังคมวัฒนธรรมในบทต่อไป

บทที่ ๓
ผู้หญิงล้านนาในบริบททางสังคมวัฒนธรรม

ในบทแรกที่ผ่านมา ได้กล่าวถึงผู้หญิงล้านนาชนชั้นต่าง ๆ ตามพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ว่ามีการคลี่คลายทางสถานภาพ และบทบาทมาเช่นไร นับตั้งแต่ล้านนายังเป็นอาณาจักร จนถึงก่อนยุคพัฒนาสมัยใหม่ และในบทที่สองได้กล่าวถึงสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงภาคเหนือชนชั้นต่าง ๆ ในยุคพัฒนาสมัยใหม่ปัจจุบัน โดยได้นำเสนอไว้ในตอนท้ายว่าผู้หญิงชาวบ้านในชนบท โดยเฉพาะอย่างยิ่งผู้หญิงในระดับล่าง น่าจะเป็นกลุ่มที่ได้รับผลกระทบจากการพัฒนามากที่สุด แต่กลับได้รับประโยชน์จากการพัฒนาน้อยที่สุด

สาระสำคัญของการศึกษาในบทนี้ จะเป็นการพิจารณาเพื่อทำความเข้าใจว่า ผู้หญิงชาวบ้านซึ่งน่าจะเป็นผู้หญิงชนชั้นที่เข้าสู่ธุรกิจบริการทางเพศมากที่สุด มีพัฒนาการทางสถานภาพและบทบาทมาเช่นไร ภายใต้บริบททางสังคมวัฒนธรรมของล้านนาในอดีตหรือภาคเหนือตอนบนในปัจจุบัน ซึ่งแวดล้อมด้วยเงื่อนไขปัจจัยต่าง ๆ ทางสังคมวัฒนธรรม เศรษฐกิจและการเมืองการปกครองที่เชื่อมโยง เป็นเหตุเป็นผลและส่งผลกระทบต่อกัน โดยจะได้แยกพิจารณาเป็น ๒ ระดับ คือ ระดับครัวเรือนและระดับสังคม ซึ่งจะได้กล่าวถึงต่อไป

สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาในครัวเรือน

ในทุกสังคม หน่วยพื้นฐานทางเศรษฐกิจและสังคมที่ทำหน้าที่ด้านการผลิตและการผลิตซ้ำให้ระบบต่าง ๆ สามารถดำเนินต่อไปได้ ก็คือครัวเรือน สังคมล้านนาก็เช่นเดียวกัน ในกระบวนการผลิตและการผลิตซ้ำของครัวเรือน เพื่อให้สังคมล้านนาธำรงอยู่สืบมา ได้มีเงื่อนไขและปัจจัยต่าง ๆ ในระดับครัวเรือน ซึ่งมีอิทธิพลต่อสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาดังต่อไปนี้

ระบบความเชื่อพื้นบ้านในระดับครัวเรือน

ระบบความเชื่อพื้นบ้านในที่นี้หมายถึง “ระบบความคิด ความเชื่อ และค่านิยมที่มีผลต่อการกระทำหรือพฤติกรรมของคนล้านนาและต่อผู้หญิงล้านนา” ซึ่งมีรากฐานมาจากความเชื่อเรื่องผี การนับถือศาสนาพุทธ และพราหมณ์

มีความเป็นไปได้อย่างมากว่า ความเชื่อดั้งเดิมของผู้คนในแถบล้านนา คือ ความเชื่อเรื่องอำนาจของผี วิญญาณของสรรพสิ่งต่าง ๆ (ฉลาดชาย รมิตานนท์ ๒๕๒๗ : ๗๐) ไทยวน (คนเมือง) หรือชาวล้านนาเป็นผู้ที่นับถือผีหลายประเภท ซึ่งจำแนกออกได้เป็นผีดีและผีร้าย ผีดี คือ ผีที่เมื่อทำการบูชาเซ่นสรวงตามพิธีกรรมแล้วก็จะทำให้ผู้ทำได้รับผลดี ต่างจากผีที่เมื่อไม่ทำพิธีบูชาเซ่นสรวงแล้วก็จะให้ผลร้ายแก่ผู้ไม่กระทำ (สงวน ๒๕๑๒ : ๘๓-๘๔) เชื่อกันว่า ใน

บรรดาผีดี จะมีการแบ่งลำดับชั้นตามอำนาจและหน้าที่ในอาณาเขตที่ผีนั้น ๆ ปกปักรักษาอยู่ ซึ่งสะท้อนให้เห็นโครงสร้างทางสังคมและการเมืองของชาวล้านนาแต่ดั้งเดิมนั้น ๆ ปกปักรักษาอยู่ ซึ่งสะท้อนให้เห็นโครงสร้างทางสังคม และการเมืองของชาวล้านนาแต่ดั้งเดิม เช่น ในระดับหมู่บ้านจะมีผีเจ้า นายคุ้มครองหมู่บ้านและไร่นา ระดับบ้านมีผีเจ้าบ้านหรือผีเสื้อบ้าน กับผีบรรพบุรุษ เช่น ผีปู่ย่า ผีอาฮัก (อารักษ์) ระดับกลางมีผีประจำวัด ประจำเรือน ผีเจ้าป่า เจ้าเขา ฯลฯ ลงไปจนถึงระดับล่างสุดก็จะมีผีวิญญาณของเครื่องใช้ประจำบ้านต่าง ๆ เช่น เตาและหม้อนึ่งข้าว เป็นต้น (นฤจร อิทธิจีระจรัส ๑๙๘๐ : ๑๕๔-๑๕๕, ๑๕๙) อย่างไรก็ดี บางท่านก็เห็นว่าผีเจ้าบ้าน ผีเจ้านาย และผีเมืองน่าจะเป็นผีที่คุ้มครองปกปักรักษาหมู่บ้าน สถานที่ต่าง ๆ ไปจนถึงระดับเมือง และมีการจัดลำดับขึ้น เช่น ผีที่สำคัญที่สุดเรียกว่าผีอาฮักเมือง หรือผีอารักษ์ประจำเมือง (ฉลาดชาย ๒๕๒๗ : ๓๖-๓๗) สำหรับผีร้ายก็เช่น ผีกะ เป็นผีปู่ย่าที่ไม่ได้รับการเซ่นสรวงสังเวย ผีอีค้อย (กองกอย) ผีโพง ผีสือ ผีนางไม้ ผีม้าป็กกะล้ง เป็นต้น (สงวน โชติสุขรัตน์ ๒๕๑๒ : ๑๑๓-๑๑๔)

ความเชื่ออีกประการหนึ่งที่เกี่ยวข้องกับศาสนาพราหมณ์ ก็มีอาทิเช่น ความเชื่อในโหราศาสตร์ ไสยศาสตร์ พลังดวงดาวต่าง ๆ (แสง จันทร์งาม ๑๙๘๐ : ๑๔๘-๑๔๙) ความเชื่อในสิ่งต่าง ๆ เช่น สัญลักษณ์ หรือสัญญาณอันเป็นมงคล และอัปมงคล ที่ทำให้ผู้คนตัดสินใจทำหรือไม่ทำสิ่งใดสิ่งหนึ่ง การฝ่าฝืนถือว่าเป็นสิ่งที่ “ขึด” จะทำให้เกิดโชคร้ายหรือหายนะ ความเชื่อในพลังของดวงดาวที่มีอิทธิพลต่อวิถีชีวิตของแต่ละคนและของชุมชน ทำให้มีประเพณีการสืบชะตาต่ออายุ (แสง และนฤจร ๑๙๘๐ : ๑๔๘-๑๔๙, ๑๕๓) เป็นต้น

เมื่อพุทธศาสนานิกายเถรวาทได้แพร่หลายเข้ามาในล้านนา มีผู้ตั้งข้อสันนิษฐานในเรื่องการผสมผสานระหว่างพุทธศาสนา ศาสนาพราหมณ์ และการนับถือผีแตกต่างกันออกไป บางท่านเห็นว่าพุทธศาสนาซึ่งเป็นความเชื่อใหม่ที่มีหลักเกณฑ์ มีความเป็นเหตุเป็นผลมากกว่าในทัศนะของชนชั้นปกครอง หรือหัวหน้าชุมชน ได้ถูกนำมา “ครอบ” ลงไปบนความเชื่อเรื่องผีที่มีอยู่เดิม แต่ก็มิได้ทำลายระบบความเชื่อเดิมเรื่องผี เพียงแต่เข้ามาในลักษณะที่อยู่เหนือกว่า (ฉลาดชาย ๒๕๒๗ : ๗๐) ขณะที่บางท่านก็มีความเห็นว่าศาสนาพุทธและผีสางเวทมนตร์ต่างก็สมานซึ่งกันและกันในห้วงความนึกคิดของชาวล้านนา จนกล่าวได้ว่าพุทธศาสนามิได้มีอิทธิพลต่อค่านิยมและบุคลิกภาพของชาวล้านนามากน้อยไปกว่าความเชื่อในผีสางเวทมนตร์เลย (นฤจร ๑๙๘๐ : ๑๕๒)

ข้อสันนิษฐานอีกแนวหนึ่งเห็นว่าความเชื่อที่เป็นพราหมณ์ได้เข้ามาผสมผสานเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพุทธศาสนาเถรวาทและความเชื่อดั้งเดิมในสิ่งเหนือธรรมชาติ คือ ความเชื่อเรื่องผี จนกลายมาเป็นพุทธศาสนาแบบชาวบ้านของล้านนา ซึ่งประกอบด้วยองค์ประกอบสำคัญ ๓ ส่วน คือ พุทธ พราหมณ์ และผี (ชูสิทธิ์ ชูชาติ ๒๕๒๘ : ๑๐๔) และพุทธศาสนาแบบชาวบ้านนี้เองที่ต่อมาได้เป็นฐานรากของความคิด ความเชื่อ ประเพณี พิธีกรรม วิถีชีวิตของผู้คนในล้านนา

ตั้งแต่เกิดจนตาย ทั้งยังมีอิทธิพลต่อวรรณกรรมลายลักษณ์ที่เป็นวรรณกรรมพุทธศาสนา เช่น จักวาพทีปนี, เวสสันตรทีปนี ปัญญาสชาดก ฯลฯ วรรณกรรมคำสอน เช่น ชินกาลมาลีปกรณ์ ไตรภูมิพระร่วง โคลงเจ้าวิฑูรสอนหลาน โคลงพระลอสอนโลก (นิภาพรรณ ไชยมงคล ๒๕๓๑ : ๓๑-๓๒) ฯลฯ วรรณกรรมทางโลก วรรณกรรมมุขปาฐะที่มีอยู่เป็นจำนวนมาก รวมทั้งกฎหมายต่างๆ ตลอดจนศิลปะต่าง ๆ ของล้านนาอีกด้วย

ระบบความเชื่อพื้นบ้านที่มีอิทธิพลต่อผู้หญิงวัยต่าง ๆ กันในครัวเรือน และเป็นสิ่งบ่งชี้สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาต่างวัยในบริบทของครัวเรือน ได้แก่สิ่งต่อไปนี้ คือ

ความเชื่อเรื่องการนับถือผีบรรพบุรุษ

ความเชื่อพื้นฐานในเรื่องผีที่เกี่ยวกับผู้หญิงในล้านนา ก็เช่น ความเชื่อที่ว่า ผู้หญิงทุกคนที่มีสิ่งลึกลับอยู่ในตัว บางครั้งก็เรียกว่าผี บางครั้งก็เรียกว่าเทวดา ซึ่งมาจากผีของสายตระกูล หรือกลุ่มตระกูล เชื่อกันว่า ผู้หญิงที่มาจากสายตระกูลต่างกันไม่อาจจะอยู่ในบ้านหลังเดียวกันได้ เพราะผีที่มีอยู่ในตัวจะไม่ถูกกัน ชาวล้านนาจึงมักจะไม่นิยมให้ผู้หญิงไปอยู่บ้านผู้ชายหลังจากแต่งงานแล้ว เพราะเกรงว่าผีของแม่ย่าและลูกสะใภ้จะไม่ถูกกัน (Richard B. Davis ๑๙๘๔ (a) : ๖๐-๖๑) ความเชื่อเช่นนี้โยงใยเข้ากับการนับถือผีปู่ย่าซึ่งถือกันว่าเป็นผีบรรพบุรุษของผู้หญิง

นอกจากความเชื่อข้างต้น ก็ยังมีความเชื่อเรื่องการเกิดของคนเมืองหรือล้านนา ซึ่งเกี่ยวกับผีด้วยเช่นกัน บางคนเชื่อว่า สิ่งที่มาปฏิสนธิหรือมาเกิดใหม่ในครรภ์ของผู้หญิงก็คือขวัญของคน แต่บางคนก็เชื่อว่าคือวิญญาณตามหลักพุทธศาสนา หลังจากคนตายแล้ว ขวัญหรือวิญญาณจะต้องไปเป็นเปรตก่อน และรอจนกว่าจะสะสมบุญได้หรือจนกว่าญาติพี่น้องจะอุทิศส่วนกุศลไปให้วิญญาณนั้นจึงจะขึ้นมาสถิตย์อยู่ที่ชั้นต่ำกว่าสวรรค์ชั้นแรก (ในบรรดาสวรรค์ทั้ง ๖ ชั้น) และที่ชั้นนี้เอง พ่อแถนแม่แถน หรือปู่แถนย่าแถน ซึ่งเป็นต้นผีที่ให้กำเนิดคนก็จะโยนดวงวิญญาณแต่ละดวงลงมาให้ปฏิสนธิในโลก อย่างไรก็ดี บางคนก็เชื่อว่าบรรพบุรุษที่เสียชีวิตไปแล้วจะมาเกิดใหม่เป็นลูกหลานเสมอ ถ้าหากจะดูว่าผีบรรพบุรุษข้างไหนมาเกิด มารดาจะต้องคลอดในท่าที่หันปลายเท้าไปทางทิศตะวันตก ถ้าหากทารกที่คลอดออกมาหันศีรษะไปทาง**หน้า**บ้านหรือ**หน้า**ประตูบ้าน แสดงว่าบรรพบุรุษฝ่ายพ่อแม่เกิดใหม่ แต่ถ้าศีรษะหันไปทาง**หลัง**บ้าน แสดงว่าบรรพบุรุษฝ่ายแม่มาเกิดใหม่ (เพิ่งอ้าง : ๖๑)

ความเชื่อของคนในล้านนา ในเรื่องบรรพบุรุษที่เป็นต้นกำเนิดของคนบนโลกนี้หรือเป็น "เก๊า" ของคนในล้านนา มิใช่มีแต่เรื่องข้างต้นเท่านั้น ยังมีความเชื่อที่แตกต่างกันออกไปอีกในแต่ละท้องที่ของล้านนา แม้แต่ชื่อผู้ที่เป็นต้นกำเนิดของคนก็ยังเรียกผิดแผกกันออกไป เช่น ปู่สองศรีย่าสองไส้, ปู่สองสีย่าสองไส้ ปู่สังสะย่าสังไส้ ปู่สังกะสาย่าสังกระไส้ ปู่สังสีย่าสังไส้, ปู่สร่างสีย่าสร่างไส้ ปู่แถนย่าแถน ฯลฯ แต่ที่มีลักษณะร่วมกันก็คือ เป็นบรรพบุรุษที่ให้กำเนิดคนบนโลกนี้หลายชาติหลายภาษาตามความเชื่อของคนในล้านนา (ดูรายละเอียดใน "ตำนานต้นผีไทย"

โดย ธัมมทัตโตภิกขุ และ พ. ณ ประมวลมารค ๒๕๓๓ : ๖๓-๑๑๑)

ในระดับครัวเรือนของสังคมล้านนา ผู้หญิงมีบทบาทสำคัญในเรื่องของการนับถือผี ทั้งในด้านความเชื่อ และการแสดงออกซึ่งความเชื่อในรูปของพิธีกรรม บทบาทที่สำคัญที่สุดเป็นการนับถือผีบรรพบุรุษประเภทหนึ่งที่เรียกว่า "ผีปู่ย่า" (Chayan ๑๙๘๔ : ๔๖๐) (ดูภาคผนวก ก. ผีปู่ย่า) ซึ่งเกือบทุกกรณีจะสืบทอดความเชื่อผ่านทางสายผู้หญิง (Shigeharu Tanabe ๑๙๘๘ : ๗) จากรุ่นหนึ่งไปสู่อีกรุ่นหนึ่ง ผู้หญิงที่อาวุโสที่สุดในกลุ่มตระกูลหรือสายตระกูลของผู้มีผีเดียวกัน (ซึ่งในหลายกรณีอาจเป็นลูกสาวคนโต-ผู้ศึกษา) จะเป็นหัวหน้า เรียกว่า "เก๊าผี" มีบทบาทสำคัญในการประกอบพิธีกรรมบูชาผีปู่ย่า และการดูแลทุกข์สุขหรือควบคุมดูแลพฤติกรรมของลูกหลาน ในตระกูล (ชัฏ ชาวดอย และ อัตถา เจริญโรจน์ ๒๕๒๘ : ๓๐) โดยทั่วไปผู้หญิงที่อาวุโสที่สุดในกลุ่มตระกูลจะเป็นผู้สืบทอดการเป็นเก๊าผีต่อ ๆ กันไป ในพิธีบูชาผีปู่ย่าก็มักจะมีผู้หญิงเข้าร่วมพิธีมากกว่าผู้ชาย (Andrew Turton ๑๙๗๒ : ๒๒๖) และเมื่อเปรียบเทียบผู้ชายกับผู้หญิง ผู้ชายไม่ได้ให้ความสนใจกับการนับถือผีปู่ย่ามากเท่าผู้หญิง อีกทั้งสถานภาพในกลุ่มมีผีปู่ย่าของผู้ชายก็ไม่ชัดเจนว่าเป็นสมาชิกผีปู่ย่าของฝ่ายภรรยาหรือของมารดา (อานันท์ กาญจนพันธุ์ และ ฉลาดชาย รมิตานนท์ ๒๕๓๓ : ๑๓๑) แม้ว่าโดยข้อเท็จจริง ผู้ชายมักจะหันไปนับถือผีบรรพบุรุษของภรรยาหลังจากการแต่งงาน ซึ่งมีการ "ซื้อเข้า" มาอยู่ในผีบรรพบุรุษของฝ่ายหญิงก็ตามที (Turton ๑๙๗๒ : ๒๒๑)

การนับถือผีปู่ย่าซึ่งสืบเชื้อสายมาทางฝ่ายมารดานี้มีความเกี่ยวข้องอย่างลึกซึ้งกับการมีความสัมพันธ์ทางเพศและการแต่งงานของผู้หญิงในกลุ่มตระกูล สมัยดั้งเดิมเชื่อกันว่าถ้าหากผู้หญิงนั่งบนกระดานหรือเสื่อผืนเดียวกัน ถูกล่วงเกิน ถูกสัมผัสเนื้อตัว หรือมีเพศสัมพันธ์กับผู้ชายที่อยู่นอกกลุ่มตระกูล ก็จะทำให้ผีที่อยู่ในตัวผู้หญิงถูกละเมิด (Turton ๑๙๘๔ : ๒๗๙) โดยทั่วไปผู้เป็นแม่มักจะอบรมสั่งสอนลูกผู้หญิงมาตั้งแต่อายุประมาณ ๑๒-๑๓ ปี หรือเมื่อเริ่มเข้าสู่วัยสาว ว่าในตัวของแต่ละคนจะมีผีสิงสถิตย์อยู่ และเมื่อเริ่มสาว หญิงสาวก็จะถูกพร่ำสอนให้ตระหนักว่าการที่ผู้ชายซึ่งมิได้นับถือผีเดียวกันถูกเนื้อต้องตัวหรือล่วงเกินจะทำให้ "ผิดผี" และอาจเป็นสาเหตุให้คนในครอบครัวซึ่งเป็นสมาชิกของกลุ่มผีปู่ย่าเดียวกันเจ็บป่วยได้ (Tanabe ๑๙๘๘ : ๗, ๒๔) การผิดผีในลักษณะนี้หรือลักษณะอื่น ๆ จึงต้องมีการขอขมาต่อผีปู่ย่า สำหรับกรณีที่ฝ่ายชายผิดผีของฝ่ายหญิงก็จะต้องนำดอกไม้ ธูปเทียน พร้อมด้วยเงินจำนวนหนึ่ง มาซื้อหัวหมูหรือไก่เพื่อเซ่นไหว้ขอขมาผีปู่ย่าของฝ่ายหญิง หากฝ่ายชายมีความประสงค์จะแต่งงานกับฝ่ายหญิง ก็เรียกว่า "ใส่เอา" หากไม่ต้องการแต่งงานเรียกว่า "ใส่บ่เอา" (นภา ๒๕๒๙ : ๑๓๘)

ผีปู่ย่าบางครั้งเรียกอีกอย่างหนึ่งว่าเป็นผีเฮือน (เรือน) ทำหน้าที่ดูแลเรื่องภายในบ้าน (Davis ๑๙๗๔ : ๒ และ นฤจร : ๑๖๐-๑๖๑) จัดเป็นสถาบันความเชื่อที่เปรียบเสมือนรากแก้วที่หล่อเลี้ยงระบบครอบครัวและเครือญาติของชาวล้านนา จนมีผู้กล่าวว่าเป็นส่วนหนึ่งของระบบ

ครอบครัวของชาวล้านนา และเป็นกลไกที่ช่วยธำรงครอบครัวให้สืบทอดตลอดมา (Chayan ๑๙๘๔ : ๔๓๙, ๔๔๘) นักวิชาการผู้ศึกษาเรื่องผีปู่ย่าได้เสนอความเห็นไว้ว่าผีปู่ย่ามีการหน้าที่แตกต่างกันไปหลายประการ ประการแรก เห็นว่าการหน้าที่หลักหรือการหน้าที่ที่ชัดเจนของผีปู่ย่าคือการทำให้ครอบครัวสามารถควบคุมพฤติกรรมทางเพศของลูกสาว ไม่ให้ระเมิดบรรทัดฐานที่วางไว้หรือไม่ให้ผิดผี เพื่อป้องกันคนในครอบครัวเจ็บป่วย หรือเป็นการควบคุมการแต่งงานของลูกสาว เช่น ห้ามแต่งงานกับผู้ชายที่นับถือผีเดียวกัน หรือให้แต่งงานกับผู้ชายที่ครอบครัวพึงพอใจ (Chayan ๑๙๘๔ : ๔๓๑-๔๓๒, Anan Ganjanapan ๑๙๘๔ (a) : ๓๒๗-๓๒๘, Paul T. Conhen and Gehan Wijeyewardene ๑๙๘๔ : ๒๖๑ Turton ๑๙๗๕ : ๒๒๗ - ๒๒๘)

ประการที่สอง บางท่านเห็นว่าความเชื่อในผีปู่ย่ามีความสำคัญในแง่ของพิธีกรรมและกฎหมายประเพณี เพราะเป็นอำนาจในระดับหมู่บ้านที่ควบคุมดูแลผู้คน อันเป็นแรงงานซึ่งจัดว่าเป็นทรัพยากรที่สำคัญและหาได้ยากมาแต่ครั้งโบราณ (Turton ๑๙๗๒ : ๒๔๖ อ้างใน Chayan ๑๙๘๔ : ๔๓๓-๔๓๔) และสามารถลงโทษสมาชิกของกลุ่มตระกูลได้ถ้าหากกระทำความผิด เช่น ทะเลาะเบาะแว้งกัน ล่วงละเมิดทางเพศ ฯลฯ หรือละเมิดกฎเกณฑ์ที่จะต้องปฏิบัติต่อผีปู่ย่า แต่โดยทั่วไปแล้วผีปู่ย่าก็มักจะให้คุณมากกว่าให้โทษ (Turton ๑๙๗๕ : ๒๒๕)

ประการที่สาม ความเชื่อเรื่องนี้ได้ช่วยในการควบคุมแรงงาน คือ ช่วยเพิ่มพูนแรงงานของครอบครัวจากการที่ลูกเขยแต่งงานเข้ามาเป็น"ควายงาน"ให้กับครอบครัวฝ่ายหญิง (Christine Mougne ๑๙๘๑ : ๔๔๕ อ้างใน Chayan ๑๙๘๔ : ๔๓๗, ๔๔๘) เพราะแม้ว่าลูกสาวจะไม่อาจให้แรงงาน ได้เท่าลูกชาย แต่ลูกสาวก็ช่วยให้ครอบครัวได้ลูกเขยเข้ามาทดแทนพี่ชายน้องชายที่อาจจะแต่งงาน ออกไปจากบ้าน (Chayan เพิ่งอ้าง : ๔๔๓)

ประการที่สี่ ความเชื่อในผีปู่ย่าสอดคล้องกับแบบแผนการปฏิบัติที่ผู้ชายมักจะไปอยู่กับครอบครัวของผู้หญิงหลังการแต่งงาน อย่างน้อยก็ในระยะ ๑-๓ ปีแรก ช่วยทำงานเกษตรในที่ดินของภรรยาและอยู่ภายใต้อำนาจของพ่อตาก่อนจะลงเรือนไปอยู่อาศัยเป็นเอกเทศในที่ใกล้เคียงกับบ้านของภรรยาหรือไปอยู่ที่อื่นเมื่อลูกสาวคนต่อไปของครอบครัวแต่งงาน (เพิ่งอ้าง : ๔๔๔-๔๔๕, ๔๔๙)

ประการที่ห้า บางท่านเห็นว่าความเชื่อในผีปู่ย่าได้ช่วยในการควบคุมและจัดสรรที่ดินผ่านทางสายผู้หญิงในสองวิถีทาง ทางหนึ่งโดยแบบแผนการสืบมรดกที่พ่อแม่มักจะยกบ้าน (เรือน) และที่ดินที่ปลูกบ้านให้แก่ลูกสาวคนสุดท้องที่เลี้ยงดูพ่อแม่ในวาระสุดท้าย และอีกทางหนึ่ง โดยการตั้งถิ่นฐานหลังแต่งงานกับครอบครัวของฝ่ายหญิงซึ่งเป็นรูปแบบดั้งเดิมหรือรูปแบบในอุดมคติ นอกจากนี้ยังมีการสันนิษฐานว่า การสืบมรดกในล้านนาสมัยที่ยังเป็นเศรษฐกิจแบบยังชีพจะเป็นการแบ่งทรัพย์สินให้แก่ลูกผู้หญิงและลูกผู้ชายโดยเท่าเทียมกันแต่หลักที่มักจะถือปฏิบัติกันก็คือ ลูกชายซึ่งมักจะแต่งงานไปอยู่นอกบ้าน ก็อาจจะยกที่ดินนั้นให้แก่พี่สาวหรือน้องสาวของตน

เอง (ซึ่งแม้จะแต่งงานแล้วก็มักจะอยู่ใกล้หรือกับพ่อแม่) ส่วนตัวเองก็อาจจะรับทรัพย์สินที่เคลื่อนที่ได้ไปแทน ซึ่งก็คือการควบคุมที่ดินให้อยู่ในมือของครอบครัว โดยผ่านทางลูกสาวนั่นเอง (Hale ๑๙๗๙ : ๑๔๑-๑๔๒ อ้างใน Chyan ๑๙๘๔ : ๔๓๕)

ประการที่หก เป็นการสร้างกฎเกณฑ์การรับมรดกที่ลูกผู้หญิงคนสุดท้อง ซึ่งตามปกติก็มักจะแต่งงานหลังสุด เป็นผู้เลี้ยงดูพ่อแม่ในบั้นปลายของชีวิต และจะได้รับที่ดินส่วนของพ่อแม่กับบ้านของพ่อแม่เป็นมรดกเพิ่มเติมจากส่วนที่จะได้รับเท่า ๆ กับลูกคนอื่น ๆ ในครอบครัวหลังจากที่พ่อแม่เสียชีวิตแล้ว เพื่อเป็นหลักประกันว่าพ่อแม่จะได้รับการดูแลเอาใจใส่ยามสูงอายุ (Chayan เพิ่งอ้าง : ๔๔๖-๔๔๗) และประการสุดท้าย มีผู้เห็นว่ากล่าวโดยรวมความเชื่อผีปู่ย่ามิได้ช่วยควบคุมเฉพาะที่ดินหรือการผลิตซ้ำของแรงงานเท่านั้น แต่ยังรวมถึงการควบคุมอุดมการเพื่อความอยู่รอดของระบบครอบครัวทั้งระบบอีกด้วย โดยที่ผีปู่ย่าได้มีการหน้าที่สองด้าน ในด้านหนึ่งช่วยส่งเสริมให้ระบบครอบครัวเจริญรุ่งเรืองและดำรงอยู่ดลอดมาได้ การช่วยควบคุมแรงงานและที่ดินเพื่อการดำรงอยู่ของระบบการผลิตแบบครอบครัว ส่วนอีกด้านหนึ่งก็ช่วยควบคุมอุดมการและจิตสำนึกร่วมกันของสมาชิกในครัวเรือน เพื่อความอยู่รอดของครอบครัว (เพิ่งอ้าง : ๔๕๑-๔๕๒ และ ชยันต์ วรรธนะภูติ และคณะ ๒๕๒๘ : ๑๐๐)

ดังได้กล่าวแล้ว (ในภาคผนวก ก. ผีปู่ย่า) ว่าผีบรรพบุรุษมิใช่มีเพียงผีปู่ย่า ซึ่งถือกันว่าเป็นผีบรรพบุรุษของฝ่ายหญิงเพียงอย่างเดียว แต่ได้แตกแขนงออกไปเป็นผีมดและผีเม็งรวมทั้งผีอาฮักหรือผีอารักษ์ ซึ่งถือกันว่าเป็นผีบรรพบุรุษของฝ่ายชายด้วย (นฤจร ๑๙๘๐ : ๑๖๑ และ Chayan : ๔๒๔, ๔๒๘) กล่าวกันว่า แม้คนยวนหรือคนเมืองจะนับถือผีบรรพบุรุษของทั้งสองฝ่าย คือ ฝ่ายหญิงและฝ่ายชาย แต่การนับถือผีบรรพบุรุษของฝ่ายหญิงมีมากกว่า หรือพูดอีกอย่างหนึ่งได้ว่า ผู้หญิงมีหน้าที่ในเรื่อง "ถือผี" มากกว่าผู้ชาย (สงวน ๒๕๑๒ : ๘๙) และเมื่อเปรียบเทียบระหว่างผีอาฮักกับผีปู่ย่า ก็พบว่ามีผู้ศึกษาเรื่องของผีปู่ย่าไว้มากกว่าผีอาฮัก ซึ่งผู้ศึกษาเองสันนิษฐานว่าอาจจะเนื่องมาจากเหตุผลหลายประการ เป็นต้นว่า ผีบรรพบุรุษของฝ่ายชายไม่ได้มีบทบาทสำคัญในสังคมล้านนามากเท่ากับผีปู่ย่า ฯลฯ

ข้อมูลเท่าที่ผู้ศึกษาพบจากงานศึกษาที่เกี่ยวกับผีบรรบุรุษของฝ่ายชาย ซึ่งให้ภาพชัดเจนที่สุดอธิบายว่า "ผีอาฮักเป็นผีบรรพบุรุษของฝ่ายชาย สมาชิกผู้ชายในเชื้อสายฝ่ายมารดาจะเป็นผู้ร่วมในพิธีเซ่นสรวง ผีอาฮักมีอำนาจคุ้มครองบ้านและบริเวณบ้าน เป็นผีวิญญาณที่มีอาวุโสสูงกว่าผีปู่ย่า หอผีอาฮักปกติจะตั้งอยู่ตรงลานบ้านด้านทิศตะวันออกเฉียงเหนือของตัวบ้าน" ส่วนผีปู่ย่าเป็นผีบรรพบุรุษของผู้หญิง หรืออาจเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า ผีเฮือน (เรือน) ในภาษาล้านนา (นฤจร : ๑๖๑ และ Davis ๑๙๘๔ (a) : ๕๙) ซึ่งสมาชิกผู้หญิงในเชื้อสายฝ่ายมารดาจะเป็นผู้ทำพิธีเซ่นสรวง ที่บูชาผีปู่ย่าจะมีลักษณะเป็นหิ้ง ตั้งอยู่ติดกับฝาเรือนด้านทิศเหนือในห้องนอนของผู้เป็นบิดามารดา และลูกสาวที่แต่งงานแยกครอบครัวออกไปแล้ว ปกติก็มักจะทำการ "แบ่ง" ผีปู่ย่าออกไปจากบ้านมารดาไปเป็นผีเรือนของตนเอง (นฤจร : ๑๖๐-๑๖๑)

การศึกษาในอีกหมู่บ้านหนึ่งพบว่า หิ้งผีบรรพบุรุษส่วนหนึ่งของชาวบ้านจะตั้งอยู่ในที่สูงตรงผนังด้านทิศเหนือในห้องนอนของเจ้าบ้าน (ห้องด้านทิศตะวันออกเฉียงเหนือของตัวบ้าน) อีกส่วนหนึ่งจะอยู่นอกบ้าน มีลักษณะเป็นหอหรือเรือนเล็ก ๆ สูงประมาณ ๓ ฟุต เรียกว่าหอผีหรือเก๊าผี ตั้งอยู่ตรงทิศตะวันออกเฉียงเหนือของตัวบ้าน ซึ่งเปรียบเสมือนอยู่บนศีรษะของชายผู้เป็นเจ้าบ้าน เพราะปกติชายเจ้าบ้านจะนอนหันศีรษะไปทางทิศตะวันออกใกล้กับมุมบ้านทิศตะวันออกเฉียงเหนือมากที่สุด ชาวบ้านเชื่อกันว่าหอผีบรรพบุรุษที่เก่าแก่กว่าหรือมีอายุมากกว่าส่วนหิ้งผีบรรพบุรุษในบ้านซึ่งเป็นผีวิญญาณที่สืบเชื้อสายทางฝ่ายหญิงจะมีอายุน้อยกว่าหรือเพิ่งย้ายเข้ามา (Turton ๑๙๗๒ : ๒๒๖-๒๒๗) ซึ่งผู้ศึกษาเองสันนิษฐานในกรณีนี้ว่าหิ้งที่อยู่ในบ้านก็คงจะเป็นหิ้งผีปู่ย่า และหอผีที่อยู่นอกบ้านก็คงจะเป็นผีอารักษ์นั่นเอง

ส่วนการศึกษาอีกเรื่องหนึ่ง นอกจากจะยืนยันข้อเท็จจริงที่นักมานุษยวิทยาชาวไทยและชาวต่างประเทศหลายท่าน (นฤจร ๑๙๘๐, Christine Mougne ๑๙๘๑, Turton ๑๙๗๒ และ Gehan Wijeyewardene ๑๙๗๗) ต่างก็พบเหมือน ๆ กันว่ามีหอผีบรรพบุรุษอยู่นอกบ้านแล้ว ยังพบอีกด้วยว่าชาวบ้านเรียกผีนี้ว่าผีอาฮัก ซึ่งเป็นผีบรรพบุรุษของฝ่ายชายที่แต่งงานเข้ามาอยู่ในครอบครัวของฝ่ายหญิง สมาชิกผู้ชายที่อาวุโสสูงสุดในสายตระกูลจะเป็นผู้ประกอบพิธีบูชาเซ่นไหว้ โดยเชื่อกันว่าผีอาฮักทำหน้าที่คุ้มครองบริเวณบ้าน ส่วนภายในห้องนอนของเจ้าของบ้านผู้เป็นบิดามารดา ก็มักจะมีหิ้งบูชาผีปู่ย่าตั้งอยู่ตรงเสาบ้านทางทิศตะวันออกเฉียงเหนือ หากตัวบ้านหันไปทางทิศใด้ การทำพิธีบูชาผีปู่ย่าปกติก็จะต้องทำที่นี่ (Chayan ๔๒๓-๔๒๔, ๔๒๘)

เมื่อพิจารณาดูบทบาทดั้งเดิมของผีปู่ย่าในระบบครอบครัวและเครือญาติของชาวล้านนาอันสัมพันธ์กับผู้หญิงที่กล่าวมาแล้วนี้อย่างผิวเผิน ก็อาจจะเห็นว่าผู้หญิงน่าจะมีความสำคัญในฐานะที่เป็นแกนกลางในโครงสร้างของการนับถือผีปู่ย่า และมีบทบาทหลักในการเป็นเก๊าผีผู้ประกอบพิธีกรรมบูชาผีปู่ย่า จึงน่าจะเป็นประโยชน์หรือเป็นผลดีต่อสถานะของผู้หญิง อาทิเช่น ทำให้เกิดความต่อเนื่องในหมู่เครือญาติของฝ่ายหญิง เพราะผู้หญิงมักจะตั้งครอบครัวอยู่ในบ้านเกิดของตนเองและอยู่ใกล้กับเครือญาติฝ่ายแม่ของตน หรือทำให้ผู้หญิงสืบทอดความเชื่อผีปู่ย่าไปพร้อม ๆ กับที่ดินของกลุ่มตระกูล (อานันท์ กาญจนพันธุ์ ๒๕๓๒ (ข) : ๙) แต่หากพิจารณาให้ลึกซึ้งก็จะพบว่าจริง ๆ แล้วการเป็นแกนกลางหรือการมีบทบาทหลักในความเชื่อผีปู่ย่าของผู้หญิงดังกล่าว มิได้ทำให้ผู้หญิงมีความสำคัญหรือมีสถานภาพสูงเลย ดังข้อเท็จจริงสนับสนุนต่อไปนี้ ที่เกี่ยวกับสถานภาพของผู้หญิงล้านนาในสองระดับ คือ ระดับความเป็นจริงของสังคมหรือในชีวิตจริง กับระดับอุดมการ

ในระดับความเป็นจริงของสังคมหรือในชีวิตจริง แม้ว่าในสังคมล้านนาดั้งเดิมระบบความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าดูเหมือนว่าจะให้ความสำคัญแก่ผู้หญิงในด้านต่าง ๆ อันได้แก่ การสืบทอดความเชื่อและการสืบทอดการเป็นเก๊าผี การตั้งถิ่นฐานหลังการแต่งงานของฝ่ายชายที่มักจะไปอยู่

กับฝ่ายหญิง โดยเฉพาะในระยะแรก ๆ หรือการที่ครอบครัวผู้หญิงได้แรงงานมาเพิ่มจากลูกเขย และการที่มรดกที่ดินมักจะตกทอดทางลูกผู้หญิงของครอบครัว เนื่องจากเหตุผลต่าง ๆ เช่น ลูกชายคนอื่น ๆ ซึ่งแต่งงานออกไปนอกครัวเรือนมักจะสละหรือขายที่ดินให้แก่พี่สาวหรือน้องสาวที่อยู่ใกล้กับที่ดินมากกว่า ส่วนตนเองก็จะรับมรดกที่เคลื่อนที่ได้ เช่น วัว ควาย เงิน ทอง ไปแทนที่ดิน (Turton ๑๙๗๒ : ๒๓๐-๒๓๑) แต่แท้ที่จริงแล้วก็เป็นทั้งการมอบภาระรับผิดชอบ และความคาดหวังทางวัฒนธรรมในการเลี้ยงดูพ่อแม่ยามสูงอายุให้แก่ผู้หญิง และการควบคุมพฤติกรรมทางเพศของผู้หญิงไปในเวลาเดียวกันนั่นเองด้วยเหตุผลที่จะกล่าวถึงต่อไป

ประการแรก ภาระรับผิดชอบที่เกี่ยวกับความเชื่อผีปู่ย่า มักจะตกอยู่กับผู้หญิงที่อาวุโสที่สุดในกลุ่มตระกูล ซึ่งอาจจะเป็นลูกผู้หญิงคนโตในฐานะของเก๊าผีผู้ประกอบพิธีกรรมบูชาผีปู่ย่าและสร้างความสมานฉันท์ในหมู่เครือญาติ ซึ่งถ้าหากว่าจะมีการใช้อำนาจ อำนาจของเก๊าผีก็น่าจะดั้งอยู่บนพื้นฐานของความยึดเหนี่ยวผูกพันทางสายโลหิต ความเชื่อและความศรัทธาในผีปู่ย่าเดียวกัน และน่าจะจำกัดอยู่แต่เฉพาะปริมณฑลของครัวเรือนหรือกลุ่มเครือญาติเท่านั้น มิได้กว้างไกลไปกว่านี้ นอกจากภาระดังกล่าวแล้วความคาดหวังทางวัฒนธรรมที่จะให้เลี้ยงดูพ่อแม่ยามสูงอายุก็มักจะตกแก่ลูกผู้หญิงคนสุดท้อง ซึ่งมักจะแต่งงานล่าช้ากว่าผู้เป็นพี่ ๆ มากกว่าพี่น้องคนอื่น ๆ และถ้าหากพ่อแม่มีที่ดินมากพอ ลูกผู้หญิงคนสุดท้องนี้หรือลูกที่เลี้ยงพ่อแม่ในวาระสุดท้าย ก็อาจจะได้รับการตอบแทน โดยได้มรดกบ้านและที่ดินของพ่อแม่ อันเป็นทรัพย์สมบัติที่เป็นส่วนเพิ่มพิเศษมากกว่าพี่น้องคนอื่นๆ ด้วย (อานันท์ ๒๕๓๒ (ข) : ๑๐) **ประการที่สอง** พ่อแม่หรือญาติผู้ใหญ่มักจะเป็นผู้ควบคุมพฤติกรรมทางเพศของลูกหลานผู้หญิงด้วยมาตรการสำคัญคือการไม่ให้หญิงสาว “ผิดผี” เนื่องจากอาจทำให้คนในบ้านเจ็บป่วยหรือเป็นอันตรายได้ และชุมชนเองก็ยังมีมาตรการรองรับอีกชั้นหนึ่ง เพื่อควบคุมพฤติกรรมทางเพศของหญิงสาว เช่น การซุบซิบนินทา การกระพือข่าวลือที่ทำให้ผู้หญิงเสื่อมเสียชื่อเสียงจนอาจไม่มีผู้ชายคนใดสนใจจะขอแต่งงานด้วย เป็นต้น

นอกจากนี้ จากวิถีชีวิตที่เป็นอยู่ แม้ว่าผู้หญิงจะมีบทบาทสำคัญในระบบความเชื่อเรื่องผีปู่ย่า แต่กลุ่มหรือสายตระกูลที่นับถือผีปู่ย่าเดียวกัน หรือที่เรียกว่า “มีผีเดียวกัน” ก็อาจเรียกได้ว่าเป็นเสมือน “กลุ่มพิธีกรรม” คือกลุ่มเครือญาติที่รวมตัวกันเพื่อประกอบพิธีกรรมบูชาผีปู่ย่าร่วมกันตามประเพณีเป็นครั้งคราว เช่น ปีละครั้ง หรือสามปีต่อครั้งนี้ ก็มิได้มีอำนาจหรือผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจร่วมกัน เช่น มิได้เป็นกลุ่มแลกเปลี่ยนแรงงานที่มีทรัพย์สินร่วมกัน นอกจากหิ้งหรือหอผีปู่ย่า และการเป็นสมาชิกของกลุ่มก็มิได้หมายความว่าจะทำให้ได้มาซึ่งสถานภาพทางการเมืองหรือทางกฎหมาย และไม่ได้มีผลต่อเศรษฐกิจของสมาชิกในกลุ่มแต่อย่างใด (Davis ๑๙๘๔) (a) : ๕๔) อีกประการหนึ่ง กลุ่มตระกูลผีปู่ย่าก็มิได้เป็นเจ้าของที่ดินร่วมกัน (Turton ๑๙๗๒ : ๒๓๐) เมื่อกลุ่มตระกูลที่นับถือผีปู่ย่าเดียวกันมีสถานะเป็นเพียงกลุ่มพิธีกรรม

ที่มิได้ครอบครองทรัพยากร มีอำนาจหรือผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจร่วมกัน รวมทั้งมิได้ทำให้สมาชิกมีสถานภาพทางการเมืองการปกครองเช่นนี้แล้ว จึงอาจกล่าวได้ว่า แม้ผู้หญิงจะมีความสำคัญในระบบความเชื่อเรื่องผีปู่ย่า แต่ก็มิได้ทำให้ผู้หญิงมีอำนาจทางเศรษฐกิจหรือการเมืองการปกครองที่สูงไปกว่าระดับของครัวเรือนเลย

อย่างไรก็ดี เมื่อพิจารณาเปรียบเทียบความสำคัญระหว่างผีบรรพบุรุษฝ่ายหญิง คือ ผีปู่ย่า กับผีบรรพบุรุษฝ่ายชายคือผีอาฮักในระดับความเป็นจริงของสังคมแล้ว ก็จะเห็นได้ว่า ผีปู่ย่าหรือผีฝ่ายผู้หญิงน่าจะมีความสำคัญต่อระบบครอบครัวเครือญาติมากกว่า ซึ่งอาจเนื่องมาจากเหตุผลหลายประการ เช่น เพราะว่าผู้หญิงนับถือผีปู่ย่าอย่างเป็นจริงเป็นจังมากกว่าผู้ชายนับถือผีอาฮัก เพราะผู้ชายจำนวนหนึ่งมีความเห็นว่าการนับถือผีปู่ย่าเป็นเรื่องของผู้หญิง หรือเป็นความโง่ของผู้หญิงเอง (Paul T. Cohen and Gehan Wijeyewardene ๑๙๘๔ : ๒๕๗) บางรายถึงกับเห็นว่าผีปู่ย่ามิได้เกี่ยวข้องกับผู้ชายเลย (Cohen ๑๙๘๔ : ๒๙๘) หรืออาจจะเป็นเพราะว่าการนับถือผีปู่ย่ามีรูปธรรมที่เห็นได้ชัดเจนมากกว่าการนับถือผีอาฮัก และประการสำคัญอาจเป็นด้วยว่าผีปู่ย่ามีกลไกและมีการหน้าที่ที่ทำให้ระบบครอบครัว และเครือญาติดำรงอยู่ และผลิตซ้ำต่อไปได้ (เช่น การกลมเกลียวปรองดองกันในระหว่างเครือญาติ การเป็นปึกแผ่นมั่นคงของเครือญาติกลุ่มมาตุพงศ์ การควบคุมพฤติกรรมทางเพศ และการแต่งงานของลูกหลานผู้หญิง) รวมทั้งมีการให้โทษแก่ผู้ที่ละเมิดกฎเกณฑ์ที่เกี่ยวกับผีปู่ย่า โดยเฉพาะจะทำให้สมาชิกในกลุ่มตระกูลเจ็บป่วยมากกว่าผีอาฮัก ซึ่งปราศจากโครงสร้างของระบบครอบครัวเครือญาติที่จะรองรับปราศจากการหน้าที่ที่เห็นได้อย่างชัดเจน รวมทั้งปราศจากโทษที่จะพึงได้รับ หากประพฤติปฏิบัติผิดกฎเกณฑ์เกี่ยวกับผีปู่ย่า

ในระดับอุดมการ นอกจากระดับความเป็นจริงของสังคมที่กล่าวมาแล้ว ก็อาจพิจารณาได้อีกแง่หนึ่งว่า ในระดับอุดมการ* การเป็นแกนกลางของโครงสร้างการนับถือผีปู่ย่าและการมีบทบาทหลักในพิธีกรรมมีผีปูย่า จะทำให้ผู้หญิงมีความสำคัญและมีสถานภาพเป็นประการใด การศึกษาที่ผ่านมาพบว่าความคิดความเชื่อของชาวล้านนาในเรื่องที่เกี่ยวกับผีบรรพบุรุษได้ส่อแสดงให้เห็นถึงอุดมการ "ความไม่เท่าเทียมระหว่างเพศ" คือ ชายเป็นใหญ่กว่าหญิง ซึ่งสะท้อนให้เห็นจากหลายสิ่งหลายประการ ประการแรก ลักษณะทางกายภาพหรือตำแหน่งที่ตั้งของหิ้งหรือหอผีบรรพบุรุษ เป็นเสมือนสัญลักษณ์แห่งอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกันในสังคมระหว่างชายกับหญิง ประการที่สอง ความแตกต่างทั้งด้านการหน้าที่และความอาวุโสของผีบรรพบุรุษที่สถิตย์อยู่ ณ หอผี และหิ้งผีที่ผู้คนเช่นไหว้บูชา เปรียบเสมือนสัญลักษณ์แห่ง

---

*คำว่า "อุดมการ" ในที่นี้ ดัดแปลงจากคำจำกัดความที่ กาญจนา แก้วเทพ (๒๕๒๗ : ๓๕) และเทอดศักดิ์ ประชาภิบาล (๒๕๒๗ : ๕๖) ได้ให้ไว้ โดยหมายถึง "ความคิด ความเชื่อ หรืออำนาจที่มีอิทธิพลต่อพฤติกรรมหรือการกระทำของผู้คน"

ความไม่เท่าเทียมกัน ทั้งในด้านหน้าที่ความรับผิดชอบและอำนาจ ตลอดจนความอาวุโสระหว่างชายกับหญิง และ ประการสุดท้าย ถ้าจะพิจารณาปรากฏการณ์บางอย่างที่แฝงเร้นอยู่ในพิธีกรรมการเลี้ยงผีบรรพบุรุษบางประเภท ก็จะเห็นได้ถึงความแตกต่างระหว่างชายกับหญิง นั่นก็คือความขัดแย้งระหว่างชีวิตจริงที่ผู้หญิงเป็นใหญ่ในเชิงโครงสร้างทางสังคม กับอุดมการในสังคมที่ผู้ชายเป็นใหญ่

ในประการแรก ที่ว่าลักษณะทางกายภาพ คือ ตำแหน่งที่ตั้งของผีปู่ย่า และผีอาฮักเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นถึงปริมณฑลแห่งอำนาจที่แตกต่างและไม่เท่าเทียมกันระหว่าง ผู้ชายและผู้หญิงในชีวิตจริง ที่แตกต่างและไม่เท่าเทียมกันนั้น ก็คือข้อท็จจริงที่ว่า ในห้องนอนของเจ้าของบ้านโดยทั่วไปมักจะตั้งหิ้งบูชาผีปู่ย่า หรือบรรพบุรุษของฝ่ายหญิงไว้เสมอ ส่วนนอกบ้านบริเวณลานบ้านทางทิศตะวันออกเฉียงเหนือก็มักจะพบหอผีอาฮักหรือผีบรรพบุรุษของฝ่ายชาย ตำแหน่งที่ตั้งของหิ้งที่อยู่ในบ้านก็เปรียบได้กับปริมณฑลแห่งอำนาจในชีวิตจริงของผู้หญิงที่มีขอบเขตจำกัดอยู่เพียงภายในบ้าน ส่วนหอผีที่อยู่นอกบ้านก็เปรียบเสมือนปริมณฑลแห่งอำนาจของผู้ชายที่กว้างขวางกว่า เพราะแผ่ขยายออกไปนอกบ้าน ซึ่งก็หมายถึงสังคมวงกว้างนั่นเอง

อีกตัวอย่างหนึ่งที่แสดงให้เห็นถึงอุดมการอำนาจที่ไม่เท่าเทียมกันในระหว่างหญิงกับชาย ก็คือ การศึกษาเกี่ยวกับพิธีกรรมการเลี้ยง "ผีปู่ย่าเจ้านาย" (เจ้าเมืองอังวะในพม่า) ในจังหวัดลำปาง ซึ่งสืบทอดการนับถือมาจากทั้งฝ่ายชายและฝ่ายหญิง ฝ่ายหญิงที่สืบทอดการนับถือผีปู่ย่าเจ้านายนี้จะมี "เก๊าผี" เป็นผู้หญิง อยู่ที่เฮือนเก๊า หรือบ้านต้นตระกูลที่เป็นบ้านเดิม ทำหน้าที่เช่นไหว้บูชาผีปู่ย่าที่บ้านของตนในเรื่องที่เป็นกิจวัตรทั่วไปของครอบครัว เช่น การใส่ผีเมื่อแต่งงาน การอพยพโยกย้ายของสมาชิกในกลุ่มตระกูลภายในหมู่บ้าน ฯลฯ สำหรับฝ่ายชายก็จะมี "ตั้งข้าว" เป็นผู้ชายทำหน้าที่ประกอบพิธีกรรมเช่นไหว้บูชา ซึ่งจะจัดเป็นพิธีใหญ่ทุก ๓ หรือ ๔ ปี ที่หอผีขนาดใหญ่ซึ่งตั้งอยู่บริเวณชายขอบหมู่บ้านใกล้กับลำน้ำ การศึกษาเรื่องนี้ได้ข้อสรุปประการหนึ่งว่าเก๊าผีหรือผู้หญิงซึ่งประกอบพิธีกรรมบูชาผีปู่ย่าที่เฮือนเก๊า(ในบ้าน)ได้สะท้อนอุดมการของสังคมที่ให้ผู้หญิงมีอำนาจจำกัดอยู่แต่กิจการภายในบ้านหรืองานบ้าน ส่วนตั้งข้าวหรือผู้ชาย ซึ่งประกอบพิธีกรรมบูชาผีบรรพบุรุษที่หอผีชายขอบหมู่บ้าน (นอกบ้าน) ได้สะท้อนอุดมการของสังคมที่ให้ผู้ชายมีอำนาจครอบครองกิจการนอกบ้านหรือในโลกกว้าง (Michael R. Rhum ๑๙๘๙ : ๕๖-๕๘, ๖๑) ซึ่งอำนาจทั้งสองประการของชายและหญิงนี้สังคมไม่ได้ให้คุณค่าอย่างเท่าเทียมกัน งานในบ้านที่ถือกันว่าเป็นงานของผู้หญิง สังคมทั่วไปรวมทั้งสังคมไทยก็มิได้ให้คุณค่าทางเศรษฐกิจ เพราะไม่ใช่งานผลิตสมัยใหม่ อันได้แก่การเกษตรเพื่อการค้าและการผลิตในภาคอุตสาหกรรม (จีรติ ดิงศภัทิย์ ๒๕๒๘ : ๗๐) ส่วนงานนอกบ้านซึ่งผู้ชายมักจะมีอำนาจมากกว่าผู้หญิง เช่น การปกครองท้องถิ่น การศาสนา สังคมกลับให้คุณค่าสูงและมากกว่างานบ้านของผู้หญิง

ประการที่สอง ในระดับอุดมการ การหน้าที่ของผีบรรพบุรุษทั้งฝ่ายชายและฝ่ายหญิงได้สะท้อนหน้าที่ในชีวิตจริงของผู้ชายและผู้หญิงที่แตกต่างและไม่เท่าเทียมกัน กล่าวคือ ผีปู่ย่าหรือผีเฮือนซึ่งเป็นผีฝ่ายผู้หญิง มีหน้าที่ดูแลความเป็นอยู่และทุกข์สุขของคนในบ้าน ซึ่งสอดคล้องกับหน้าที่ในชีวิตจริงของผู้หญิงซึ่งเป็นผู้ดูแลกิจการภายในบ้าน ทำงานบ้าน ซึ่งเป็นภารกิจที่มีอำนาจน้อยกว่าผู้ชาย ส่วนผีอาฮักหรือผีฝ่ายผู้ชายก็มีหน้าที่ให้ความคุ้มครองดูแลตัวบ้านและบริเวณบ้าน ซึ่งเปรียบเสมือนหน้าที่ในโลกแห่งความจริง ซึ่งผู้ชายมักจะเป็นผู้ปกปักรักษาคนในบ้านและครอบครองอำนาจในชุมชนหรือในสังคมภายนอก

นอกจากการหน้าที่ของผีบรรพบุรุษทั้งฝ่ายชายและฝ่ายหญิง จะแตกต่างกันแล้วความอาวุโสก็ยังแตกต่างกันอีกด้วย จากการศึกษาของ Andrew Turton พบว่าผีบรรพบุรุษของฝ่ายหญิงหรือผีปู่ย่ามักจะมีอายุน้อยกว่าผีบรรพบุรุษของฝ่ายชายหรือผีอาฮัก (๑๙๗๒ : ๒๒๗) ซึ่งถ้าหากนำแนวความคิดเรื่องอาวุโสซึ่งได้แก่ ความเป็นผู้ชาย และความอ่อนเยาว์ ซึ่งได้แก่ความเป็นผู้หญิง อันเป็นความเชื่อแบบทวิลักษณ์ (Davis ๑๙๗๔ : ๑๓) ที่ปรากฏอยู่ในสังคมล้านนาและสังคมไทยทั่วไปมาพิจารณาในบริบทนี้แล้ว ก็จะเห็นได้ว่าสะท้อนความเป็นจริงที่ผู้ชายมักจะเป็นผู้มีอาวุโสและผู้หญิงมักจะเป็นผู้อ่อนอาวุโสกว่า

ประการสุดท้าย ในระดับอุดมการ การฟ้อนผีและการเข้าทรงในพิธีกรรมการเลี้ยงผีมดและผีเม็งอันเป็นผีปู่ย่าประเภทหนึ่ง ได้สะท้อนถึงความขัดแย้งระหว่างเพศชายกับเพศหญิงในโลกแห่งความจริงกับโลกของพิธีกรรม ซึ่งก็คือ ความขัดแย้งระหว่างอุดมการของสังคมกับความเป็นจริงในสังคมนั่นเอง ในโลกแห่งความจริง แม้ว่าผู้หญิงจะเป็นใหญ่ในด้านโครงสร้างของสังคม (โดยเฉพาะการมีอำนาจตั้งเดิมในการจัดการ และเก็บรักษาทรัพย์สินของครัวเรือน การสืบทอดมรดกที่ดินและบ้านของพ่อแม่ที่มักจะผ่านทางสายผู้หญิงเป็นส่วนใหญ่ การนับถือผีที่สืบเชื้อสายและประกอบพิธีกรรมโดยผู้หญิง และการตั้งถิ่นฐานภายหลังการแต่งงานที่มักจะอยู่กับครอบครัวของฝ่ายหญิง อย่างน้อยก็ในระยะแรก) (Davis ๑๙๗๔ : ๒-๓ และ M.V. McMorran ๑๙๘๔ : ๓๑๓)แต่ในด้านอุดมการของสังคม มีผู้เสนอความคิดเห็นว่าผู้ชายกลับเป็นใหญ่และครอบงำผู้หญิง (Rhum : ๖๑) ความขัดแย้งดังกล่าวนี้จะเห็นได้ชัดเจนยิ่งขึ้นถ้าดูจากพิธีกรรมการเลี้ยงผีมด หรือผีเม็ง เพราะว่าแม้คนทรงส่วนใหญ่จะเป็นผู้หญิง (คนทรงที่เป็นผู้ชายก็มีบ้างแต่มักจะเป็นกะเทย) แต่ผีที่มาเข้าทรงมักจะเป็นผีเจ้านายในตำนานที่เป็นผู้ชาย และผู้จัดการในพิธีกรรมการเลี้ยงผีหรือที่เรียกว่า "กำลัง" ก็มักจะเป็นผู้ชายเช่นเดียวกัน (อานันท์ ๒๕๓๒ (ก) : ๑๖๐-๑๖๔) ทำให้ตีความได้ว่า อุดมการหรืออำนาจที่แท้จริงที่สังคมยอมรับและเชื่อถือก็คือจิตวิญญาณที่มาเข้าทรงหรือผีผู้ชาย ส่วนผีผู้หญิงก็มีฐานะเป็นเพียงคนทรงหรือ "สื่อ" หรือ "เครื่องมือ" ที่เป็นทางผ่านให้เข้าถึงอุดมการเท่านั้น (เรณู ๒๕๓๔ : ๒) หรือพูดอีกอย่างหนึ่งได้ว่าในพิธีเข้าทรงผีมด ผีเม็ง ผู้หญิงในฐานะที่เป็นผู้ถือผีมากกว่าผู้ชายและมักจะเป็นผู้ประกอบพิธีกรรม ได้ทำ

หน้าที่สื่อผ่านให้อุดมการได้แสดงพลังอำนาจออกมา ในขณะที่ผู้ซึ่งเป็นเจ้าของหรือผู้ครอบครองอุดมการอย่างแท้จริงก็คือผู้ชาย

ปรากฏการณ์อีกอย่างหนึ่งที่แสดงออกมาทางพฤติกรรมของทั้งชายและหญิง ในขณะที่ประกอบพิธีกรรมการเลี้ยงผี ก็ได้แสดงถึงความขัดแย้งด้านอำนาจและบทบาทของเพศชายและเพศหญิงเช่นกัน การศึกษาหลายเรื่องในด้านนี้พบว่า หากผู้หญิงได้รับมอบอำนาจอย่างเต็มที่ในพิธีกรรม เช่น เป็นทั้งเก๊าผีและผู้ทำพิธี ผู้ชายอาจจะแสดงความก้าวร้าว เช่น ทำลายหิ้งบูชาผีด้วยวิธีการต่าง ๆ (Cohen n. d. และ Turton ๑๙๗๒ อ้างใน McMorran : ๓๑๑) ในทางตรงกันข้าม หากผู้ชายได้รับมอบอำนาจในพิธีกรรม ผู้หญิงก็จะได้รับอนุญาตให้แสดงความก้าวร้าวออกมาได้เช่นกัน (McMorran เพิ่งอ้าง : ๓๑๓) นอกจากนี้ ในระหว่างการเข้าทรงผีมดผีเม็งซึ่งส่วนใหญ่จะเป็นผีเจ้านายผู้ชายผู้หญิงในฐานะคนทรงก็จะได้แสดงออกซึ่งบทบาทเพศของผู้ชาย เช่น ดื่มสุราอย่างเมามายอย่างที่ไม่สามารถแสดงออกในชีวิตจริงได้ (อานันท์ ๒๕๓๒ (ก) : ๑๖๕) ซึ่งมีผู้ตีความว่า เป็นการที่ผู้หญิงได้ระบายออกซึ่งความตึงเครียดหรือความคับแค้น เพื่อตอบโต้หรือล้มล้างการครอบงำของผู้ชายที่เป็นอยู่จริงในสังคม ในลักษณะที่สังคมอนุญาตให้แสดงออกได้อย่างเปิดเผย ซึ่งอาจเรียกว่าเป็น "พิธีกรรมที่แสดงการกบฏ" ของผู้หญิงก็ได้ ซึ่งทั้งนี้และทั้งนั้นก็เป็นช่องทางการระบายความขุ่นเคืองคับแค้นของผู้หญิงไม่ให้ระเบิดออกมา อันจะช่วยธำรงสถานะ ความไม่เท่าเทียมทางเพศของชายและหญิงในสังคมให้คงอยู่ต่อไปได้นั่นเอง (McMorrzn : ๓๑๓ และ Rhum : ๖๑)

จากระบบความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษที่กล่าวมานี้ก็จะเห็นได้ว่า ในโลกของความจริงแม้ผู้หญิงจะมีบทบาทสำคัญและเป็นแกนกลางในการนับถือผีปู่ย่า ซึ่งเป็นเสมือนรากแก้วของระบบครอบครัวเครือญาติของคนล้านนา แต่ในระดับอุดมการแล้ว ผู้ชายก็ยังเป็นใหญ่เหนือผู้หญิง

ในตอนต่อไปจะได้นำเสนอว่า เมื่อความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าได้เปลี่ยนแปลงไป มีผลอย่างไรต่อสถานภาพของผู้หญิง

ความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าจะเริ่มมาตั้งแต่เมื่อใดไม่ปรากฏ แต่ก็ได้หล่อเลี้ยงระบบครอบครัวและเครือญาติของล้านนามานับแต่โบราณกาล (แม้ว่านักวิชาการจะเพิ่งเริ่มต้นศึกษาเรื่องราวของผีปู่ย่าเมื่อต้นทศวรรษ ๒๕๑๓ มานี้เอง : Gray ๑๙๙๐ : ๑๘๔) เมื่อมาถึงปัจจุบันความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าได้ลดหายลงไปมากแล้วด้วยเหตุผลนานาประการ บางท่านเห็นว่าบทบาทของกลุ่มตระกูลผู้หญิงที่เคยมีอิทธิพลในการกำหนดคู่แต่งงานให้แก่ลูกหลาน โดยอาศัยความเชื่อเรื่องการผิดผีมาควบคุมประพฤติทางเพศของลูกหลานผู้หญิงในตระกูล และนำมาใช้ในการจัดสรรการใช้ที่ดินของตระกูลได้ลดน้อยลงไป เพราะลูกหลานผู้หญิงแต่งงานกับคนนอกชุมชนมากขึ้นหรือไม่ก็ออกไปทำงานนอกการเกษตรที่ห่างไกลจากถิ่นเดิมมากขึ้น จึงคงมีเพียงผู้หญิงสูงอายุในกลุ่มตระกูลเท่านั้นที่ยังเห็นความสำคัญของผีปู่ย่าอยู่ เฉพาะในส่วนที่เกี่ยวกับการค้นหาสาเหตุหรือ

การรักษาอาการเจ็บป่วยของลูกหลานเท่านั้น ส่วนผู้ชายในกลุ่มตระกูลจะไม่สนใจเลย และมักจะเห็นว่าเป็นเรื่องของผู้หญิง (อานันท์ และ ฉลาดชาย ๒๕๓๓ : ๑๓๒-๑๓๓) บ้างก็เห็นว่าความทันสมัยที่เกิดจากการพัฒนาประเทศได้เป็นปัจจัยอีกประการหนึ่งที่ทำให้ผู้หญิงซึ่งมีการศึกษาและฐานะทางเศรษฐกิจสังคมสูง ละทิ้งความเชื่อในผีปู่ย่า หรือ "ทิ้งผีไปแล้ว" เพราะคิดว่าเป็นเรื่องล้าสมัย หลายคนกล่าวว่าผีปู่ย่าไม่ได้ช่วยให้หายเจ็บป่วยอีกต่อไป แม้ว่าจะเซ่นไหว้บูชาหลายครั้งหลายหนติดต่อกัน จึงได้เลิกนับถือไป (Christine M. Mougne ๑๙๘๔ : ๓๐๑-๓๐๒) ขณะนี้บางท่านเห็นว่าการอพยพเคลื่อนย้ายก็เป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่ทำให้ผู้หญิงเสื่อมคลายความนับถือผีปู่ย่าลง ควบคู่ไปกับปัจจัยอื่น ๆ เช่น บางครอบครัวก็ขาดลูกสาวที่จะสืบทอดพิธีกรรม บางคนก็เชื่อว่าผีปู่ย่าเป็นเรื่องล้าสมัย และที่พบเห็นโดยทั่วไปก็คือ เมื่อเก้าผีบางคนเสียชีวิตลงก็ขาดผู้สืบทอดการเป็นเก้าผีต่อไป (Marjorie A. Meucke ๑๙๘๔ : ๔๖๖) และบางท่านก็เห็นว่าฐานะทางเศรษฐกิจ สังคม ระดับการศึกษา ประเภทของงานและสถานที่ทำงานล้วนแล้วแต่เป็นปัจจัยที่มีอิทธิพลต่อการละทิ้งความเชื่อผีปู่ย่าในกลุ่มผู้หญิงวัยรุ่นใกล้เมืองของภาคเหนือทั้งสิ้น(Gray ๑๙๙๐ : ๒๘๗)

การที่ผีปู่ย่าได้ลดความสำคัญต่อสมาชิกในกลุ่มตระกูลลงไป ด้วยเหตุผลนานาประการดังได้กล่าวมาแล้ว ก็น่าจะทำให้ผู้หญิงเสื่อมความนับถือผีปู่ย่าลง พร้อม ๆ กับการหน้าที่ดั้งเดิมของผีปู่ย่าก็คงจะค่อย ๆ หมดความหมายลงตามกาลเวลาที่ผ่านไปด้วย เป็นต้นว่า การหน้าที่หลักของผีปู่ย่าคือ การควบคุมพฤติกรรมทางเพศของหญิงสาวที่ยังไม่แต่งงาน หรือการควบคุมการแต่งงานกับผู้ชายที่ผู้ใหญ่ในตระกูลพึงพอใจโดยใช้ "การผิดผี" เป็นเครื่องมือก็ได้ลดลงไป นักวิชาการหลายท่านที่ศึกษาสังคมภาคเหนือในช่วงหลังทศวรรษ ๒๕๑๓ เป็นต้นมา มีความเห็นว่า แม้ผู้คนภาคเหนือจะใช้ความเชื่อผีปู่ย่าเป็นมาตรการควบคุมทางสังคมในเรื่องของพฤติกรรมทางเพศ แต่ในความเป็นจริงก็มีการล่วงละเมิดปทัสฐานทางเพศแตกต่างกันไป บ้างก็เห็นว่าหญิงสาวและชายหนุ่มในหมู่บ้านอาจจะมีความสัมพันธ์ทางเพศก่อนแต่งงานในทุ่งนาหรือป่าเขา และจำนวนไม่น้อยในกรณีดังกล่าวจัดเข้าอยู่ในข่ายของการ "ข่มขืน" ได้ (Cohen and Wijeyewardene ๑๙๘๔ : ๒๕๙) บางท่านถึงกับกล่าวว่าหญิงสาวน้อยคนที่พบในหมู่บ้านเป็นผู้หญิงที่บริสุทธิ์ก่อนแต่งงาน (Davis ๑๙๘๔ (a) : ๖๐) หญิงสาวบางคนอาจจะเคยมีความสัมพันธ์ทางเพศมาแล้วหลายครั้ง หรืออาจจะเคยทำแท้งมาก่อนแต่งงานก็เป็นได้ (Turton ๑๙๗๕ : ๒๘๘) หรือในกลุ่มหญิงสาวในหมู่บ้านใกล้เมืองบางกลุ่มก็ไม่สู้จะเคร่งครัดกับปทัสฐานทางเพศที่ควบคุมโดยความเชื่อผีปู่ย่านัก เพราะ "ดราบใดที่แม่ไม่รู้ ผีปู่ย่าก็จะไม่รู้เช่นกัน" (Christine Mougne ๑๙๘๔ : ๔๑๐ อ้างใน Gray ๑๙๙๐ : ๒๘๗) อีกทั้งยังมีผู้พบด้วยว่าในหมู่บ้านใกล้เมือง ยิ่งครัวเรือนมีฐานะดีมากเท่าใด หรือจัดงานแต่งงานหรูหรามากเท่าใด การเลี้ยงผีปู่ย่าตามประเพณีก็ที่เคยมีมาในอดีตก็จะยิ่งลดน้อยลงมากเท่านั้น (Gray ๑๙๙๐ : ๒๕๙)

ไม่เพียงแต่การหน้าที่หลักของผีปู่ย่าจะค่อย ๆ หมดไป การหน้าที่อื่น ๆ ก็ค่อย ๆ หมดไปทีละน้อยด้วย ยกตัวอย่างเช่น การแต่งงานในรูปแบบดั้งเดิมที่ฝ่ายชายมักจะย้ายไปอยู่กับครอบครัวฝ่ายหญิง อย่างน้อยก็ในระยะ ๑-๓ ปีแรก ก่อนจะลงเรือนไปอยู่เป็นเอกเทศก็เปลี่ยนไปเป็นการไม่ได้ยึดถือเคร่งครัดนัก แต่ขึ้นอยู่กับปัจจัยหลายอย่าง เช่น ความพึงพอใจหรือฐานะเศรษฐกิจของคู่แต่งงาน ถ้าหากฝ่ายชายมีฐานะร่ำรวยกว่าฝ่ายหญิง คู่แต่งงานอาจจะอยู่กับครอบครัวฝ่ายชายก็ได้ (มาลี วิริยา : ๔๗) หรือคู่แต่งงานอาจจะไปปลูกบ้านใหม่อยู่กันต่างหากจากพ่อแม่ของทั้งสองฝ่าย (พ็อตเตอร์ : ๑๗๖) ซึ่งก็ทำให้ผู้ชายไม่จำเป็นต้องย้ายไปอยู่กับครอบครัวของฝ่ายหญิงเสมอไป และครอบครัวฝ่ายหญิงก็ไม่ได้แรงงานลูกเขยมาช่วยทำงานให้เหมือนเช่นแต่ก่อน หรือในบางกรณี กฎเกณฑ์ที่ปฏิบัติต่อผีปู่ย่าก็มีการละเมิดหรือเปลี่ยนแปลงไปด้วยเช่นกัน เป็นต้นว่าผู้หญิงผู้ชายบางคนที่ออกไปทำงานหรือเรียนหนังสือนอกหมู่บ้าน อาจจะได้เสียหรือแต่งงานกันโดยไม่ทราบว่าตนเองนับถือผีปู่ย่าเดียวกันซึ่งโดยข้อห้ามแล้วจะแต่งงานกันไม่ได้ หรือแทนที่การทำพิธีเช่นไหว้บูชาผีปู่ย่าจะทำตามปกติ เช่นเลี้ยงผีประจำปีหรือเมื่อลูกหลานย้ายออกย้ายเข้าหมู่บ้าน ก็กลายเป็นว่าหญิงสาวบางรายก่อนออกไปขายบริการทางเพศนอกหมู่บ้าน ก็ต้องทำพิธีบอกกล่าวผีปู่ย่า เมื่อกลับมาเยี่ยมบ้านก็จะทำพิธีเลี้ยงผีปู่ย่าเพื่อขอขมาเป็นต้น (ชัฏ และ อัตถา : ๓๑)

เมื่อผีปู่ย่าค่อย ๆ หมดพลังอำนาจในกลุ่มตระกูลลงไปทีละน้อยจากคนรุ่นหนึ่งไปสู่อีกรุ่นหนึ่ง (Gray ๑๙๙๐ : ๒๘๗) จึงได้เกิดผลกระทบต่อสถานภาพและบทบาทของผู้หญิง เป็นต้นว่า ทำให้พฤติกรรมทางเพศของหญิงสาวเกือบไร้ซึ่งการควบคุมโดยกลไกความเชื่อและจารีตประเพณีดั้งเดิม ความสัมพันธ์ระหว่างหญิงสาวกับชายหนุ่มในสังคมปัจจุบันจึงเป็นไปอย่างเสรีมากขึ้น ขณะที่ผู้หญิงมีโอกาสและมีอิสระเสรีในการคบหาสมาคมกับชายหนุ่มเพิ่มขึ้น ชายหนุ่มก็สามารถเข้าถึงตัวหญิงสาวได้ง่ายดายยิ่งขึ้น โดยเกือบปราศจากอุปสรรคการ “ผิดผี” เป็นกำแพงขวางกั้นกลุ่มตระกูลต่าง ๆ ก็ไม่อาจจะเคร่งครัดต่อลูกหลานผู้หญิงในเรื่องการคบหาสมาคมกับผู้ชาย และการแต่งงานตามความประสงค์ ดังที่เคยเป็นมาได้อีกต่อไป จึงเท่ากับว่าผู้หญิงเองก็กลายมาเป็นเอกบุคคล ที่หลุดจากอำนาจและการควบคุมดูแลจากกลุ่มตระกูลของตัวเองมากขึ้นทุกที ทำให้สถานะของผู้หญิงที่เคยรองรับและปกปักรักษาโดยกลุ่มตระกูล ก็กลายมาเป็นสถานะของเอกบุคคลที่ง่ายต่อการถูกเอารัดเอาเปรียบจากสังคมภายนอก

ในประการต่อไป เมื่อความเชื่อผีปู่ย่าลดน้อยลงก็ได้ทำให้สถานะและความสำคัญของผู้หญิงในครัวเรือนลดลงตามไปด้วย จากการที่ผู้ชายไม่จำเป็นต้องย้ายเข้ามาเป็น “ควายงาน” ให้กับครอบครัวผู้หญิงหลังการแต่งงาน หรือการที่ผู้หญิงที่แต่งงานออกไปนอกหมู่บ้านไปอยู่กับครอบครัวของผู้ชาย ก็จะปราศจากความอุ่นหนาฝาคั่งที่แวดล้อมด้วยกลุ่มเครือญาติสายแม่หรือกลุ่มมาตุพงศ์ อันได้แก่ พี่สาว น้องสาว ป้า หรือยาย ฯลฯ ที่จะให้ความดูแลช่วยเหลือเมื่อแรก

แต่งงานหรือมีบุตร นอกจากนี้ การที่คุณค่าหรือแก่นสานที่แท้จริงของความเชื่อผีปู่ย่าในการดำรงไว้ซึ่งความเป็นปึกแผ่นมั่นคงของระบบครอบครัวเครือญาติ ได้ถูกละเลยและผันแปรไปสนองวัตถุประสงค์ประการอื่น เช่น การเซ่นไหว้ เพื่อขอขมาเมื่อลูกหลานผู้หญิงไปขายบริการทางเพศ ก็แสดงให้เห็นว่าระบบครอบครัวเครือญาติของสังคมภาคเหนือกำลังแตกสลายลงพร้อม ๆ กับอำนาจของเก๊าผีในการควบคุมให้ลูกหลานประพฤติปฏิบัติอยู่ในกรอบประเพณีก็ได้หมดความสำคัญลงไปอย่างมากด้วยเช่นกัน

อย่างไรก็ดี แม้ว่าการนับถือผีปู่ย่าจะเสื่อมคลายลงไปมาก แต่ก็มีข้อสังเกตว่า การนับถือผีมดผีเม็งอันเป็นผีบรรพบุรุษประเภทหนึ่งที่นับถือโดยคนในเมือง ซึ่งสืบเชื้อสายจากตระกูลเจ้านายและขุนนางก็ยังคงมีอยู่เพราะพบว่ายังมีการเลี้ยงผีมดผีเม็งตามประเพณีและแก้บนกันอย่างคึกคักในหลายตระกูล ตระกูลผีเม็งบางตระกูลที่เคยเลิกจัดพิธีเลี้ยงผีไปแล้วก็หวนกลับมาจัดขึ้นอีกเพื่อแก้บน ความสนใจเรื่องผีมดผีเม็งในปัจจุบันโดยเฉพาะในหมู่ลูกหลานที่มีฐานะร่ำรวยจึงมิใช่เพราะต้องการให้ผีบันดาลความอุดมสมบูรณ์ให้แก่ตระกูลของตนเช่นในสมัยก่อน หากแต่เพื่อผลประโยชน์ส่วนบุคคลมากกว่า เช่น มีการบนบานให้ค้าขายร่ำรวย มีโชคลาภ เรียนสำเร็จ คลาดแคล้วจากภยันตรายและสิ่งอัปมงคลต่าง ๆ นอกจากนี้ยังพบด้วยว่าผู้หญิงที่เป็นคนทรงและร่วมในพิธีกรรมการฟ้อนผีมดผีเม็งดังกล่าวนี้ในบางตระกูลมีบทบาทในการเป็นผู้นำกลุ่มตระกูล เพราะมีอำนาจในการจัดการความขัดแย้งของตระกูล โดยเฉพาะในเรื่องการแบ่งมรดกที่สามารถแสดงเจตจำนงค์ของบรรพบุรุษผ่านการเข้าทรง ผู้หญิงที่ได้รับประโยชน์ดังกล่าวจึงยังคงสนใจที่จะรักษาพิธีกรรมนี้ไว้ได้ส่วนหนึ่ง (อานันท์ และ ฉลาดชาย ๒๕๓๓ : ๑๓๓) แต่ก็เป็นจำนวนน้อยเมื่อเปรียบเทียบกับผู้หญิงส่วนใหญ่ที่นับถือผีปู่ย่า จึงน่าจะมิได้ส่งผลให้สถานภาพของผู้หญิงทั่วไปดีขึ้นแต่อย่างใด

กล่าวโดยสรุปในเรื่องของการนับถือผีบรรพบุรุษ แม้ว่าผู้หญิงจะมีบทบาทสำคัญในการนับถือผีปู่ย่า อันเป็นความเชื่อที่เปรียบเสมือนรากแก้วของระบบครอบครัวและเครือญาติของล้านนามาแต่ดั้งเดิม แต่เมื่อพิจารณาจากปัจจัยหลายประการดังกล่าวมาแล้ว จะเห็นได้ว่ามิได้ทำให้ผู้หญิงมีสถานะเท่าเทียมกับผู้ชายเลย ไม่ว่าจะเป็นในชีวิตจริงหรือในระดับอุดมการของสังคมผู้ชายก็มีความเป็นใหญ่เหนือผู้หญิงในระดับครัวเรือน

ความเชื่อที่เกี่ยวกับเพศชายและเพศหญิง

ในระดับครัวเรือน ความเชื่อพื้นบ้านที่สำคัญ อันสัมพันธ์กับการเป็นเพศชายและเพศหญิง (Gender) คือ ความเชื่อในสิ่งที่เป็นทวิลักษณ์ ในเรื่องของสูงและของต่ำความอาวุโสและความอ่อนเยาว์ ทิศเหนือและใต้ ทิศตะวันออกและตะวันตก กับข้างขวาและซ้าย

"ของต่ำและของสูง" จัดว่าเป็นพื้นฐานของสิ่งที่เรียกว่า "ทวิลักษณ์" หลายประการดังจะได้กล่าวต่อไป สิ่งที่เป็นของผู้หญิงมักจะถือว่าเป็น "ของต่ำ" กว่าผู้ชายเสมอ ผู้ชายคน

เมืองหรือล้านนาก็เช่นเดียวกับผู้ชายไทยสมัยเดิมทั่วไป คือถือว่าซิ่นหรือผ้านุ่งของผู้หญิงเป็น "ของต่ำ" เป็นสิ่งที่จะทำให้ฤทธิ์เดชหรือคาถาอาคมของผู้ชายเสื่อม (Davis ๑๙๘๔ (a) : ๙๖) จำเป็นต้องแยกซักจากเสื้อผ้าของผู้ชายและไม่ตากในที่สูงราวตากซิ่นต้องขึงไว้ต่ำจนไล่เรี่ยพื้นดิน เพื่อป้องกันไม่ให้ผู้ชายถูกต้องหรือลอดใต้ราวเพราะจะทำให้เวทมนตร์เสื่อม (Christine Mougne ๑๙๘๔ : ๒) ผู้หญิงจะไม่อยู่ในอิริยบถที่สูงกว่าสามี ผู้ชายจะไม่ให้ผู้หญิงมายืนค้ำศีรษะขณะที่ตนเองนั่งอยู่ เพราะจะทำให้อำนาจและฤทธิ์เดชในตัวเสื่อม (Davis ๑๙๘๔ (a) : ๖๕-๖๖) ในทำนองเดียวกัน ระดูของผู้หญิงก็ถือว่าเป็นสิ่งอัปมงคลต่อผู้ชาย ผู้หญิงที่มีระดูจะต้องงดเว้นการมีเพศสัมพันธ์กับสามีเพราะจะทำให้เวทมนตร์ของสามีที่มาจากเครื่องรางของขลังและรอยสักเสื่อม ทั้งยังเชื่อกันว่าระดูของผู้หญิงจะทำให้ต้นไม้ใบหญ้าเหี่ยวเฉาและตายลงในที่สุด (Mougne ๑๙๘๔ : ๒)

ในเรื่อง **"ความอาวุโสและความอ่อนเยาว์"** ก็เช่นเดียวกัน คนไทยและคนเมืองถือกันว่าผู้ชายเป็นผู้อาวุโส ผู้หญิงเป็นผู้อ่อนเยาว์กว่า โดยทั่วไปผู้ชายคนเมืองมักจะแต่งงานกับผู้หญิงที่อายุน้อยกว่าเสมอ มีน้อยรายที่แต่งงานกับผู้หญิงที่อายุมากกว่า นอกจากนี้ ก็ยังมีข้อห้ามผู้ชายไม่ให้แต่งงานกับญาติห่าง ๆที่เป็นผู้หญิง แต่มีศักดิ์เป็นพี่อีกด้วย (Davis ๑๙๘๔ (a) : ๗๐)

สำหรับ **"ทิศเหนือและใต้ ทิศตะวันออกและตะวันตก"** ก็แสดงถึงความเหนือกว่าของชายต่อหญิงเช่นกันคนล้านนาเชื่อว่าทิศเหนือเป็นทิศที่นำโชคมาให้มากกว่าทิศใต้คำว่า"เหนือ" แปลตรงตัวว่า "บน" เมื่อผู้ชายเหนือกว่าผู้หญิง ภรรยาจึงไม่อาจนอนสูงกว่าสามีได้ส่วนทิศตะวันออกนั้น คนล้านนาก็เชื่อเช่นเดียวกับคนในเอเชียชาติอื่นๆ ว่า ทิศตะวันออกเหนือกว่าทิศตะวันตก ในห้องนอนของบ้านซึ่งตั้งอยู่ตามแกนเหนือ-ใต้ หากลากเส้นแบ่งกึ่งกลางของห้องก็จะพบว่าเส้นนี้เชื่อมต่อระหว่างเสาสำคัญของบ้านสองเสา คือ เสามงคลและเสานาง เสามงคลเปรียบเสมือนเพศชายและเสานางเปรียบเสมือนเพศหญิง เสามงคลจะอยู่ทางทิศตะวันออกและเสานางจะอยู่ทางทิศตะวันตก (Davis ๑๙๗๔ : ๑๒)

ในเรื่อง **"ข้างขวาและซ้าย"** คนเมืองถือกันว่าข้างขวาได้แก่ผู้ชาย ส่วนข้างซ้ายได้แก่ผู้หญิง เมื่อ "ข้างขวา" เหนือกว่า "ข้างซ้าย" จึงอาจอธิบายได้อีกประการหนึ่งว่าผู้ชายเป็นใหญ่เหนือผู้หญิง ในงานที่เป็นทางการ หากภรรยานั่งกับสามี ก็จะต้องนั่งด้านซ้ายของสามีเสมอ ในพิธีแต่งงานก็เช่นกัน เจ้าสาวจะต้องนั่งด้านซ้ายของเจ้าบ่าวเสมอ

ความเชื่อพื้นบ้านในสิ่งที่เป็นทวิลักษณ์ซึ่งได้กล่าวมาทั้งหมดแล้วนี้ แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่าผู้หญิงมีสถานะเป็นรองหรือต่ำต้อยกว่าผู้ชายในระดับครัวเรือน

โครงสร้างของเรือนและการให้ประโยชน์จากเนื้อที่ของเรือน

โครงสร้างของเรือน (บ้าน) และลักษณะการใช้ประโยชน์จากเนื้อที่ภายในตัวเรือนของคนเมือง หรือชาวล้านนาแต่ดั้งเดิม (ซึ่งเป็นอุดมคติแล้วในปัจจุบัน) ก็เป็นลักษณะอีก

ประการหนึ่งที่แสดงให้เห็นว่ามีรากฐานมาจากความเชื่อในผีปู่ย่า ซึ่งผู้หญิงมีบทบาทสำคัญ (Chayan : ๔๒๕) (ดูภาคผนวก ข. เรือนและการใช้ประโยชน์จากเนื้อที่ในตัวเรือน) โดยเฉพาะอาณาเขตห้องนอนของหัวหน้าครอบครัวและภรรยา มักจะมีหิ้งผีปู่ย่าตั้งอยู่ที่ฝาห้องด้านทิศเหนือ และมีเนื้อที่เพียงพอสำหรับให้ลูกเขยและลูกสาวที่แต่งงานใหม่อยู่อาศัยในระยะ ๑-๓ ปีแรกก่อนจะลงเรือนไปปลูกสร้างเรือนใหม่อยู่เป็นเอกเทศ ทั้งยังเป็นห้องที่หวงห้ามสำหรับผู้ชายที่ไม่ใช่ผีเดียวกันกับเจ้าของบ้าน จะไม่อาจเข้าไปได้ถ้าไม่ได้รับอนุญาต บริเวณห้องนี้จึงถือว่าเป็นอาณาเขตของผู้หญิง (Davis ๑๙๘๔ (a) : ๔๘) บริเวณเดิ่น (ซึ่งเป็นที่ยกพื้นต่างระดับ ถัดจากชานเรือนเข้าไป ใช้เป็นเนื้อที่เอนกประสงค์ และเป็นที่เกี้ยวพาราสีระหว่างชายหนุ่มกับหญิงสาวลูกเจ้าของบ้านที่เรียกว่า "อู้บ่าว อู้สาว") ก็มีฝาลับนางเป็นส่วนกำบังหญิงสาวขณะทำงานในเวลากลางคืน และขณะพูดคุยกับชายหนุ่มเวลาแอ่วสาว อันแสดงถึงการให้ความสำคัญแก่หญิงสาวและการปกป้องหญิงสาว

แม้ว่าโครงสร้างของเรือน และการใช้ประโยชน์จากเนื้อที่ภายในตัวเรือนข้างต้นจะให้ความสำคัญกับผู้หญิงและสัมพันธ์กับความเชื่อในผีปู่ย่า แต่หากจะพิจารณาในระดับอุดมการ อุดมการนี้ก็คาดว่าจะมาจากพิธีกรรมที่ได้รับอิทธิพลมาจากลัทธิพราหมณ์ และอุดมการของศาสนาพุทธที่ให้ผู้ชายเป็นใหญ่และครอบงำผู้หญิง (Chayan : ๔๒๕) ตัวอย่างที่น่าจะชัดเจนที่สุดสำหรับกรณีนี้ก็คือ ตำแหน่งที่ตั้งและทิศทางของเสามงคลและเสานางของเรือนแต่ละหลัง รวมทั้งพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องคือการ "ปักเฮือน" หรือยกเสาเรือนทั้งหมด (ดูภาคผนวก ค. เสามงคล เสานาง และการปลูกเรือน) เสามงคลเป็นเสมือนพ่อซึ่งถือว่าเป็นประธานแก่เสาทั้งมวลของบ้าน ส่วนเสานางเปรียบเสมือนแม่ ขณะทำพิธียกเสาเรือนหรือ "ยกหอยกเฮือน" หรือ "ปักเฮือน" จะต้องทำการยกเสามงคลหรือเสาเอกก่อนเสาอื่นใด โดยให้อยู่ในตำแหน่งตรงกับด้าน "หัวนอน" ต่อไปจึงจะปักเสานางในทิศทางตรงกันข้าม แต่อยู่ในแนวเดียวกันคือด้าน "ปลายตีน" แล้วจึงจะยกเสาอื่น ๆ จนครบทุกต้น (สงวน โชติสุขรัตน์ ๒๕๐๙ : ๔๑-๔๙)

ตำแหน่งที่ตั้งของเสามงคลและเสานาง รวมทั้งพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องนี้น่าจะสะท้อนความเชื่อว่าผู้ชายสูงกว่าหรือเหนือกว่าผู้หญิง และถ้าหากนำความเชื่อเรื่อง "ของสูงของต่ำ" มาพิจารณาประกอบด้วย หรือ ด้านหัวนอนเป็นด้านของศีรษะซึ่งถือว่าเป็น "ของสูง" ในร่างกายมนุษย์ส่วนด้านปลายตีนเป็นด้านของเท้าซึ่งถือว่าเป็น "ของต่ำ" แล้วก็เป็นตัวอย่างหนึ่งที่แสดงว่าในระดับอุดมการของครัวเรือน ผู้หญิงถูกกำหนดให้มีสถานะต่ำต้อยกว่าผู้ชาย

ความเชื่อที่ถือเป็นวัตรปฏิบัติของหญิงแม่เรือน

ความเชื่อที่สังคมอบรมขัดเกลาให้ถือเป็นวัตรปฏิบัติสำคัญของหญิงแม่เรือนมีสองประการ คือ ความเชื่อในเรื่องนางแก้ว และการให้ความเคารพสามีขั้นสูงสุดด้วยการกราบเท้าสามีและเช็ดเท้าสามีด้วยมวยผมของตนเอง

ความเชื่อเรื่องนางแก้วเป็นความเชื่อของคนล้านนาที่ได้รับอิทธิพลมาจากศาสนาพราหมณ์ นางแก้วมีนัยหมายถึงพระอุมาเทวี แต่เมื่อนำมาใช้ในชนชั้นปกครองก็หมายถึงอิตถีรัตนะของพระจักรพรรดิ์ ซึ่งอาจเรียกว่าเป็น "เมียนางช้างแก้ว" ส่วนในระดับชาวบ้าน นางแก้วก็หมายถึงแม่ศรีเรือนผู้ทรงคุณค่าของชาย (มณี ๒๕๒๗ (ข) : ๑๑๖) ในรามเกียรติ์ฉบับล้านนา ซึ่งเป็นชาดกนอกนิบาตเรื่องหอรมาน พรหมจักร อุสสาบารส ได้แสดงให้เห็นค่านิยมของชาวล้านนาไว้ว่า ผู้หญิงที่จะได้รับยกย่องเป็นนางแก้ว จะต้องรู้จักปรนนิบัติสามีให้ได้รับความสุขเหมือนดั่งนางสีดาปรนนิบัติพระรามด้วยคุณสมบัติ ๕ ประการ คือ ตื่นก่อน นอนทีหลังสามี อยู่รับใช้ไม่ห่างกาย ทำตนให้เป็นที่รัก ไม่แสดงความโกรธออกมา และพูดจาไพเราะ ในเรื่องหอรมานกล่าวว่า ถ้าหญิงผู้ใดปฏิบัติตามจะได้เป็นนางแก้วผู้ประเสริฐ ตายไปจะได้ไปเกิดในสวรรค์ (ฉัตรยุพา สวัสดิพงษ์ ๒๕๒๒ : ๒๙๒) ความเชื่อเรื่องนี้จึงอาจถือได้ว่าเป็นการปลูกฝังผู้หญิงทั้งสองชนชั้น คือ ผู้หญิงชนชั้นปกครองและผู้หญิงชาวบ้านที่มีสามีแล้วให้ปรนนิบัติสามีประหนึ่งนางแก้วของสามี

ส่วนความเชื่ออีกอย่างหนึ่งที่สังคมขัดเกลาหญิงแม่เรือนมาแต่โบราณ คือ การกราบเท้าสามีก่อนนอน แล้วเช็ดด้วยมวยผมของตนเองนั้น เป็นความเชื่อที่ได้กล่าวมาแล้วในบทที่ ๑ ว่าอาจจะเกิดจากการถ่ายเททางวัฒนธรรมระหว่างพม่าและล้านนาสมัยที่ล้านนาตกอยู่ภายใต้การปกครองของพม่า ความเชื่อนี้มีปรากฏอยู่ในวรรณกรรมล้านนาหลายเรื่อง เช่น ในค่าว (คร่าว) ซอปู่สอนหลาน สอนให้ผู้หญิง "ฮื้อขาบตีนผัว เช็ดด้วยมวยช้อง จิ่งค่อยเข้านอนลุน" หมายถึงให้ภรรยากราบเท้าสามีแล้วเช็ดด้วยมวยผมแล้วจึงเข้านอนทีหลังสามี (ไพฑูรย์ พรหมวิจิตร ไม่ปรากฏปี : ๑๖๘) ในค่าวซอเรื่องนางอุทธะลาก็มีคำสอนภรรยาให้กราบเท้าสามี เช็ดเท้าสามีด้วยผมดามคลองธรรม "นั่งขาบตีนผัว เจ๊ดด้วยมวยกล้า ตำมคลองธรรม จำระ" (เสน่หา : ๑๗๔) ในค่าวอุทาหรณ์ก็สอนผู้หญิงว่า "หื้อกราบตีนผัว เช็ดด้วยมวยช้อง หื้อสายที่ข้องนอนลูน" หมายถึงภรรยาจะต้องกราบเท้าสามี เช็ดด้วยมวยผม ดื่นก่อนและนอนทีหลังสามี (มณี พยอมยงค์ และนรินทร์ชัย พัฒนาพงศา ๒๕๒๗ : ๒๐)

ความเชื่อประการแรกที่สังคมถือเป็นวัตรปฏิบัติสำคัญของหญิงแม่เรือน คือ "นางแก้ว" แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่าภารกิจหลักอย่างหนึ่งของผู้หญิงคือการปรนนิบัติสามี ส่วนความเชื่อประการหลัง ถ้าหากนำความเชื่อที่เป็นทวิลักษณ์ในเรื่องของสูงและของต่ำมาพิจารณาประกอบโดยให้ศีรษะหรือมวยผมของภรรยาเป็นของสูง และเท้าของสามีเป็นของต่ำ ก็จะเห็นได้ว่าสังคมล้านนาคาดหวังให้หญิงแม่เรือนปรนนิบัติสามีถึงขั้นสูงสุดโดยใช้ของสูงมาสัมผัสกับของต่ำ ความเชื่อดังกล่าวนี้จึงจะน่าจะสะท้อนว่าผู้ชายมีสถานะสูงส่งกว่าผู้หญิงในระดับครัวเรือน

ความเชื่อที่แสดงสถานะอันต่ำต้อยของหญิงมีครรภ์

ได้แก่ความเชื่อเรื่อง "ขืด" ขืดในภาษาล้านนาหมายถึง สิ่งที่ไม่ดีไม่งามหรือเป็น

เสนียดจัญไร ซึ่งมีหลายสิ่งหลายประการที่โบราณให้ห้ามไว้ ในส่วนที่เกี่ยวกับหญิงแม่เรือนก็เชื่อกันว่าถ้าหญิงมีครรภ์อยู่ในบ้าน ไม่ควรทำการมงคลใด ๆ เช่น ทอดกฐิน สร้างพระเจดีย์ชาตุ หรือวัดและวิหาร อุปสมบทพระภิกษุ แต่งงาน หากกระทำจักเกิดความเสื่อมเสียแก่บิดามารดา แต่ถ้าบุญวาสนาของบิดามารดามีมาก อาจจะเกิดความพินาศแก่ผู้เป็นลูกได้ หรือไม่เช่นนั้นก็อาจ เกิดอันตรายแก่สัตว์สองเท้า สี่เท้า และทรัพย์สินแทน รวมทั้งห้ามซื้อสัตว์เข้าบ้าน เพราะหากอันตรายไม่เกิดแก่สัตว์ ก็อาจจะเกิดความเสื่อมเสียแก่คนในบ้านหรือญาติพี่น้องได้ (สงวน โชติสุขรัตน์ ไม่ปรากฏปี : ๓-๔)

นอกจากนี้โบราณก็ยังห้ามผู้หญิงมีครรภ์เกี่ยวข้องกับการปลูกบ้านเรือนได้แก่การห้ามหญิงมีครรภ์ผูกข้อมือรับขวัญผู้ที่จะสร้างบ้านเรือน ห้ามผู้ที่จะปลูกสร้างบ้านเรือนไหว้ แม่ ป้า น้า อา ที่มีครรภ์ เพราะจะทำให้ทรัพย์สมบัติพินาศฉิบหาย ห้ามหญิงมีครรภ์ข้ามกรายไม้ที่จะประกอบเป็นเครื่องบนหลังคาบ้าน เพราะจะทำให้เกิดภัยและอุบาทว์ รวมทั้งห้ามนำเครื่องครัวทั้งหลายของหญิงมีครรภ์ไปช่วยงานมงคลของผู้อื่น (โลกสมมุติราช : ผดุง รุ่งเรืองศรี อ้างใน เรณู ๒๕๒๘ : ๓๘-๓๙)

การห้ามผู้หญิงมีครรภ์กระทำสิ่งต่าง ๆ ข้างต้น แม้ว่าอาจจะมีเหตุผลแอบแฝงอยู่บ้าง เช่น เพื่อปกปักรักษาหญิงมีครรภ์มิให้ได้รับอันตราย เพราะกลัวหญิงมีครรภ์ซึ่งคนล้านนาเรียกว่า "คนมาน" (อ่านออกเสียงพ้องกับคำว่า "มาร" หมายถึงยักษ์) จะนำมารไปเป็นอุปสรรค ฯลฯ แต่ก็แสดงให้เห็นว่าผู้หญิงมีครรภ์นั้นมีสถานภาพด้อยกว่าผู้หญิงที่ไม่มีครรภ์และด้อยกว่าผู้ชาย (เพิ่งอ้าง : ๓๘-๔๐) ซึ่งแม้ความเชื่อนี้จะลดน้อยลงไปมากแล้วในปัจจุบัน แต่ก็ยังแสดงให้เห็นรากเหง้าของความคิดในสังคมที่บ่งบอกถึงสถานะอันต่ำด้อยของผู้หญิงมีครรภ์

ระบบครอบครัว เครือญาติ

นักวิชาการส่วนใหญ่ต่างเห็นพ้องต้องกันว่า ผู้หญิงล้านนามีความสำคัญหรือเป็นแกนกลางในโครงสร้างของระบบครอบครัว เครือญาติ * (อาทิ Davis ๑๙๘๔ (b) : ๒๖๓-๒๖๗, Sulamith Heins Potter ๑๙๗๗ : ๑๐๐, Curtis : ๑๐๖ Turton ๑๙๘๔ ; ๒๗๓, Marjorie A. Meucke ๑๙๘๓ : ๓๓, ยศ ๒๕๓๓ : ๑๔๑ และพ็อดเดอร์ : ๒๐๖-๒๑๔) ด้วยเหตุผลหลายประการ ประการแรก การนับถือผีปู่ย่าได้สืบทอดความเชื่อผ่านสายผู้หญิงไม่ว่าจะเป็นโครงสร้างของสายตระกูลหรือการประกอบพิธีกรรมบูชาผีปู่ย่า ผู้หญิงจะมีบทบาทสำคัญ และเป็นผู้สืบทอดความ

---

*ในที่นี้จะไม่ก้าวเลยไปถึงข้อถกเถียงระหว่างนักวิชาการ ที่ศึกษาสังคมล้านนาว่าขอบเขตของการสืบเชื้อสายทางฝ่ายมารดา (หรือ Matriliny อันเป็นการนับญาติ การรับมรดกที่นิยมฝ่ายหญิงมากกว่า หรือการตั้งบ้านเรือนอยู่กับฝ่ายหญิงหลังแต่งงาน เป็นต้น) ในสังคมล้านนามีความกว้างขวางครอบคลุมเพียงใด เช่น การศึกษาของ Andrew Turton ๑๙๘๔ : ๒๙๑ ; Gehan Wijeyewardene ๑๙๘๔ : ๒๘๗-๒๘๙ ; Michael R. Rhum ๑๙๘๙ : ๖๑ ; Richard B. Davis ๑๙๘๔ (a) : ๕๔-๕๕ ; Delaney ๑๙๗๗ : ๒๐๐)

เชื่อนี้จากคนรุ่นหนึ่งไปสู่อีกรุ่นหนึ่ง ประการที่สอง การสืบทอดมรดกของครัวเรือน โดยเฉพาะเรือนและที่ดินจะผ่านทางผู้หญิงจากรุ่นหนึ่งไปสู่อีกรุ่นหนึ่งเป็นส่วนใหญ่ และ ประการสุดท้าย การแต่งงานในล้านนา แต่โบราณเป็นแบบที่ฝ่ายชายต้องย้ายไปอยู่กับครอบครัวของฝ่ายหญิง อย่างน้อยก็ในระยะแรกของการแต่งงาน หรือจนกว่าลูกผู้หญิงคนถัดไปของบ้านจะแต่งงาน (Davis ๑๙๘๔ (a) : ๖๘,๑๒๐) ดังนั้นจึงอาจกล่าวได้ว่า ความสำคัญของสายตระกูลตกอยู่ที่สมาชิกเพศหญิงในฐานะเป็นแกนกลางของระบบครอบครัวเครือญาติของสังคมล้านนาอย่างแท้จริง (ยศ : ๑๔๑)

ในสังคมล้านนาดั้งเดิม ผู้ที่เรียกว่ามี "ผีเดียวกัน" หรือพี่สาวน้องสาวจากหลายชั่วอายุคนที่สืบเชื้อสายต่อ ๆ กันมาทางสายแม่หรือฝ่ายผู้หญิงฝ่ายเดียว ได้รวมกันเป็นกลุ่มครัวเรือนที่เกี่ยวดองกัน และมักจะอยู่อาศัยในละแวกเดียวกันของหมู่บ้าน กลุ่มครัวเรือนเหล่านี้เรียกว่า "กลุ่มมาตุพงศ์" (พ็อตเตอร์ : ๒๐๗) อันเป็นลักษณะเด่นของโครงสร้างสังคมชาวนาในล้านนามาเป็นเวลาหลายร้อยปี สมาชิกของกลุ่มมาตุพงศ์เหล่านี้ต่างก็นับถือผีปู่ย่าเดียวกันโดยสืบเชื้อสายตกทอดมาจากสายแม่ มีการเซ่นบวงบูชาผีปู่ย่าร่วมกัน จึงทำให้สมาชิกหญิงเหล่านี้ผูกพันความเป็นเครือญาติไว้ได้อย่างแน่นแฟ้น ผู้หญิงในกลุ่มมาตุพงศ์จะมีความใกล้ชิดสนิทสนมกันชั่วชีวิต นับตั้งแต่แม่กับลูกสาว หรือพี่สาวกับน้องสาวซึ่งตั้งครอบครัวอยู่ในอาณาบริเวณเดียวกันหรือใกล้เคียงกัน โดยที่มรดกบ้าน ที่ดิน และทรัพย์สมบัติมักจะตกทอดผ่านทางสายผู้หญิงจากรุ่นหนึ่งไปสู่อีกรุ่นหนึ่ง ขณะที่ผู้ชายหรือลูกเขยเป็นคนแปลกหน้าหรือคนนอก ที่ย้ายเข้ามาอยู่ในบ้านของฝ่ายหญิงเมื่อแรกแต่งงาน และถือว่าเป็น "ควายงาน" ซึ่งมาช่วยทำกินในที่ดินของฝ่ายหญิงอยู่ภายใต้อำนาจของพ่อตาซึ่งถือว่าเป็นหัวหน้าครัวเรือน จนกว่าจะลงเรือนออกไปอยู่ต่างหากเมื่อลูกสาวของคนอื่น ๆ ของบ้านจะแต่งงาน (ยศ : ๑๔๐-๑๔๑) แต่ก็มักจะอยู่ภายในบริเวณเดียวกับพ่อแม่ของฝ่ายหญิงถ้าหากที่ดินมีเพียงพอจะปลูกเรือน นอกจากนี้ ผู้หญิงก็ยังเป็นศูนย์กลางของเครือญาติเพราะการสืบเชื้อสายผ่านทางผู้หญิง ผู้ชายเป็นผู้แต่งงานเข้ามาในกลุ่มเครือญาติ ของผู้หญิง ผู้หญิงจึงมีความสำคัญในเชิงโครงสร้าง (Structural Significance) ของครอบครัวและเครือญาติ (Potter : ๒๐, ๑๒๓)

เมื่อเปรียบเทียบผู้หญิงกับผู้ชาย จะพบว่า ในขณะที่ผู้หญิงมีความสำคัญในระบบครอบครัว เครือญาติ หรือมีความสำคัญในเชิงโครงสร้าง ผู้ชายกลับมีลักษณะตรงกันข้าม คือ มีความไม่มั่นคงในเชิงโครงสร้าง (Structural Instability) ซึ่งเหตุผลประการหนึ่งก็อาจเนื่องมาจากพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของสังคมศักดินาล้านนาที่ผู้ชายต้องถูกเกณฑ์แรงงานโดยบ้านเมือง ทั้งยามสงบกับยามศึก มิได้อยู่ติดถิ่นฐานเช่นผู้หญิง (Rhum : ๖๐) หรือการที่ผู้ชาย มักจะไปอยู่กับครอบครัวของฝ่ายหญิงหลังแต่งงานก็เป็นเหตุผลอีกประการหนึ่ง ที่ยืนยันว่าผู้ชายมีความไม่มั่นคงในเชิงโครงสร้าง อีกทั้งเมื่อมองจากรากฐานของประเพณีอยู่เดือน ที่มารดามักจะอยู่ไฟเมื่อมีลูกผู้ชายเป็นระยะเวลาสั้นกว่าลูกผู้หญิงก็ด้วยความคาดหวังว่าเมื่อเติบโตขึ้น ลูกผู้หญิง

ควรจะอยู่บ้านมากกว่าและนานกว่า ส่วนลูกผู้ชายควรจะออกไปนอกบ้าน เพื่อแสวงหาโชคลาภ เมื่อเติบโตขึ้นเป็นผู้ใหญ่ (Davis ๑๙๘๔ (a) : ๕๓) ก็แสดงให้เห็นว่าสังคมล้านนาคาดหวังให้ผู้ชายไม่อยู่ติดถิ่นฐานเช่นผู้หญิง

ปัจจุบันนี้ อาจกล่าวได้ว่าผู้หญิงไม่ได้เป็นแกนกลางของระบบครอบครัว เครือญาติในสังคมล้านนาอีกต่อไปแล้ว อันเนื่องมาจากปัจจัยหลายประการทั้งในชุมชนและนอกชุมชน ตัวอย่างเช่นประการแรกในเรื่องความเชื่อผีปู่ย่า ผู้หญิงชาวบ้านได้เสื่อมคลายการนับถือลงไปเป็นอย่างมาก ด้วยสาเหตุต่าง ๆ กันดังได้กล่าวมาแล้ว เช่น ผีปู่ย่ามิได้มีประสิทธิภาพในการรักษาอาการเจ็บป่วยของสมาชิกในกลุ่มตระกูล การอพยพเคลื่อนย้ายของผู้หญิงออกไปนอกหมู่บ้านทำให้ผู้หญิงที่ไม่ได้แบ่งผีไปด้วยเท่ากับได้"ทิ้งผีไปแล้ว" ความทันสมัยอันเกิดจากการพัฒนาประเทศตามแนวทางตะวันตกทำให้ความเชื่อผีปู่ย่ากลายเป็นสิ่งล้าสมัย อิทธิพลของการศึกษาสมัยใหม่ ฯลฯ รวมทั้งโครงสร้างการสืบทอดผีปู่ย่าก็ได้แปรเปลี่ยนไป ทำให้ผู้หญิงไม่ได้สืบทอดการเป็นเก๊าผีด้วยหลายสาเหตุ เช่น บางสายตระกูลที่ไม่มีลูกผู้หญิงจะสืบทอด ลูกผู้ชายก็อาจรับเป็นเก๊าผีแทน แต่เมื่อถึงเวลาประกอบพิธีกรรมก็จะต้องให้ผู้หญิงคนใดคนหนึ่งในเครือญาติเดียวกันมาเป็นผู้ประกอบพิธีให้ (เรณู ๒๕๒๔ : ๒) บางสายตระกูลก็หาผู้สืบทอดการเป็นเก๊าผีเมื่อเก๊าผีปัจจุบันเสียชีวิตลงไม่ได้จึงขาดผู้สืบสายต่อไป (Muecke ๑๙๘๔ : ๔๖๖) ทำให้บทบาทของผู้หญิงในการเป็นเก๊าผี คือ ผู้ประกอบพิธีกรรมและอบรมสั่งสอนลูกหลานให้ใช้ชีวิตตามทำนองคลองธรรมและสร้างความเป็นปึกแผ่นของเครือญาติในกลุ่มตระกูล (ชัฏ และอัดรา : ๓๐) ต้องลดน้อยลงไป

ประการที่สอง ในเรื่องการสืบทอดมรดกในสังคมล้านนาดั้งเดิม ซึ่งผู้หญิงจากรุ่นหนึ่งไปสู่อีกรุ่นหนึ่งเคยครอบครองที่ดินของตระกูลไปพร้อม ๆ กับการทำหน้าที่สืบทอดความเชื่อผีปู่ย่า (อานันท์ ๒๕๓๒ (ข) : ๙) ก็ได้เปลี่ยนแปลงไป การศึกษาสังคมล้านนาเท่าที่มีอยู่ขณะนี้ผู้ศึกษาประเมินว่ายังไม่กระจ่างชัดว่าแบบแผนการสืบทอดมรดกแต่ดั้งเดิมได้คลี่คลายมาอย่างไรจากอดีตจนถึงปัจจุบัน แต่ก็อาจกล่าวได้อย่างกว้างๆ ว่า กลไกการสืบทอดมรดกที่ดินของผู้หญิงได้แตกสลายลง ทำให้ลูกผู้ชายมีกรรมสิทธิ์ในที่ดินมากขึ้นจากเดิม ที่ดินตกเป็นของคนร่ำรวยในหมู่บ้านมากขึ้นและมีแนวโน้มว่าผู้หญิงได้สูญเสียการครอบครองที่ดินจากการเหนี่ยวนำของผีปู่ย่ามากขึ้นโดยลำดับ (เจนนิเฟอร์ เกรย์ : ๕๔-๕๕) ตัวอย่างแรกที่เห็นได้ก็คือ ลูกผู้ชายที่แต่งงานออกไปนอกหมู่บ้านมักจะรับสังหาริมทรัพย์ เช่น วัวควาย เงินทองเป็นมรดก และให้พี่น้องผู้หญิงที่ส่วนใหญ่มีครอบครัวอยู่ใกล้บ้านเป็นผู้รับมรดกที่ดินแทน หรือไม่ก็อาจจะขายที่ดินส่วนมรดกของตนเองให้กับพี่น้องผู้หญิง (พ็อตเตอร์ : ๑๘๙-๑๙๑, อานันท์ ๒๕๓๒ (ข) : ๑๓ และ เจนนิเฟอร์ เกรย์ : ๕๕) แต่เมื่อการผลิตเปลี่ยนไปในเชิงพาณิชย์มากขึ้น พี่น้องผู้ชายก็อาจจะขายมรดกส่วนที่ตนเองได้รับนั้นให้แก่คนนอกครอบครัวซึ่งร่ำรวยกว่า (เจนนิเฟอร์ เกรย์ เพิ่งอ้าง) ทำให้ที่ดินเปลี่ยนมือไปสู่บุคคลอื่นหรือแตกแยกออกเป็นผืนเล็กน้อยลงทุกที ตัวอย่างที่สอง การส่งถ่าย

หรือเปลี่ยนมือมรดกที่ดินที่เรียกว่า "ซุย" ซึ่งเคยส่งเสริมการสืบทอดกรรมสิทธิ์ในที่ดินของผู้หญิง ก็มีผู้ตั้งข้อสังเกตว่าได้หายไปหลังจากประมาณ ปี พ.ศ. ๒๔๗๓ (Paul T. Cohen ๑๙๘๑ : ๑๒ อ้างใน เจนนิเฟอร์ เกรย์ : ๕๔) ซุยเป็นการผสมผสานระหว่างการรับมรดกและการซื้อที่ดินที่ไม่ใช่ในกรณีปกติ ในลักษณะที่พี่น้องมีสิทธิซื้อที่ดินซึ่งได้รับมรดกต่อจากพี่น้องคนอื่น ๆ โดยการผ่อนส่งเงินให้ในระยะยาว และพี่น้องที่ขายที่ดินให้ไปแล้วก็มีสิทธิซื้อกลับคืนมาในทำนองเดียวกันได้ ซึ่งส่วนใหญ่พี่น้องที่ได้รับมรดกที่ดินน้อยกว่าหนึ่งไร่โดยเฉพาะผู้ชาย ก็มักจะซุยที่ดินส่วนของตนนั้นให้แก่พี่น้องผู้หญิงเพื่อป้องกันไม่ให้ที่ดินแตกออกเป็นผืนเล็กผืนน้อย ไม่คุ้มกับการผลิต หรือไม่พี่น้อง ผู้ชายที่ย้ายหรือแต่งงานไปอยู่หมู่บ้านอื่น ก็มักจะซุยที่ดินที่ตนได้รับมรดกมาให้แก่พี่น้องผู้หญิงที่ยังคงอยู่ในหมู่บ้านเดิม ดังนั้น ซุยจึงช่วยส่งเสริมให้ผู้หญิงครอบครองและสืบทอดมรดกที่ดินของพ่อแม่ แม้ว่าในทางปฏิบัติจะทำให้หลายครอบครัวกลายเป็นผู้ไร้ที่ดิน ถ้าหากภรรยาไม่มีที่ดินอยู่ก่อนแล้วก็ตามที (Anan Ganjanapan ๑๙๘๔ : (b) : ๒๐๙) แต่เมื่อซุยหายไปกลไกที่ทำให้ผู้หญิงสืบทอดมรดกที่ดินก็คงจะลดน้อยลงตามไปด้วย

ปัจจัยต่าง ๆ ที่กล่าวมานี้ ล้วนแล้วแต่ส่งผลกระทบต่อผู้หญิงซึ่งเคยมีความสำคัญในครัวเรือน และเป็นแกนกลางของระบบครอบครัวเครือญาติ ให้ด้อยสถานะและลดความสำคัญลงไปรวมทั้งทำให้กลุ่มมาตุพงศ์หรือกลุ่มเครือญาติฝ่ายแม่ที่เคยแวดล้อมและปกปักรักษาตลอดจนเป็นที่พึ่งของผู้หญิงอ่อนตัวลงด้วย

การเลี้ยงดูและอบรมขัดเกลาจากครัวเรือน

๑. บทบาททางเพศ

สังคมดั้งเดิมของล้านนาก็เช่นเดียวกับสังคมอื่น ๆ เด็ก ๆ จะได้รับการอบรมขัดเกลาจากสถาบันครอบครัว คือ บิดามารดา เครือญาติและชุมชนในหลายลักษณะ เช่น การสอนโดยตรงด้วยปากต่อปาก การที่ผู้ใหญ่ดำเนินชีวิตให้ดูเป็นแบบอย่าง (เรณู ๒๕๓๐ : ๓,๗) และการสอนโดยใช้สุภาษิต นิทานชาวบ้าน เพลงพื้นบ้าน เพลงกล่อมเด็ก หรือวรรณกรรมมุขปาฐะอื่น ๆ โดยมีผู้ให้ข้อสังเกตว่า ความสัมพันธ์ระหว่างแม่กับลูกจะใกล้ชิดกันมากกว่าระหว่างพ่อกับลูก ซึ่งจะเคร่งครัดมากกว่า (Abha Siriwongs Na Ayuthaya at. al. ๑๙๗๙ : ๗๕) และตามปกติเด็กหญิงกับเด็กชายก็จะได้รับการอบรมขัดเกลาแตกต่างกันอยู่แล้ว (เบ็ญจา อ่อนทวม ๒๕๓๓ : ๑๐๐, ๑๑๐) จึงทำให้บทบาททางเพศที่สังคมคาดหวังไว้แตกต่างกันเมื่อเติบโตเป็นผู้ใหญ่

ในหัวข้อนี้ จะได้กล่าวถึงบทบาทเพศของผู้ชายและผู้หญิงตามที่ได้รับการอบรมขัดเกลาจากครัวเรือนและสังคมในแต่ละวัยของช่วงชีวิต

วัยทารก สังคมล้านนาได้กำหนดบทบาททางเพศให้ชายและหญิงมาตั้งแต่ยังเป็นทารก โดยจำกัดปริมณฑลของผู้หญิงให้อยู่แต่ภายในบ้าน ส่วนปริมณฑลของผู้ชายจะกว้างขวางออกไปอยู่นอกบ้าน ดังจะเห็นได้จากประเพณีอยู่เดือนหรืออยู่ไฟของมารดาหลังจากคลอด สำหรับเพศหญิง ผู้ใหญ่จะเอาเข็มและด้ายใส่ในกระด้งวางทารก เพื่อเป็นเคล็ดให้มีความสามารถทาง

เย็บปักถักร้อย ปั่นด้าย ทอผ้า เรียกว่า "เผื่อกี่ เผื่อฝ้าย" ผู้เป็นแม่จะอยู่ไฟเป็นเวลา ๓๐-๓๓ วัน เพราะเชื่อว่าเมื่อเติบโตจนมีเหย้าเรือนได้ จะมีจิตใจผูกพันกับพ่อแม่และปรารถนาจะตั้งบ้านเรือนอยู่ใกล้หรือปรนนิบัติพ่อแม่ อันต่างจากทารกเพศชายที่ผู้ใหญ่จะเอาของมีคมใส่ในกระด้งเพื่อเป็นเคล็ดให้หยุดคมหอกคมดาบ หรือเป็นคนดีไม่เกเร และแม่ก็จะอยู่ไฟไม่เกิน ๒๙ วัน เพื่อที่ว่าเมื่อใดลูกชายเติบโตเป็นหนุ่มจะเก่งกล้าสามารถ ออกไปแต่งงานอยู่กินนอกบ้านเรือน หรือแสวงหาโชคลาภนอกหมู่บ้านเดิมของพ่อแม่ (ศิริรัตน์ อาศนะ ๒๕๒๙ : ๔๖, มณี พยอมยงค์ ๒๕๒๔ : ๔๘ นภา วินิจฉัยกุล ๒๕๒๙ : ๔๐ และ Daivs ๑๙๘๔ (a) : ๕๓) ซึ่งในปัจจุบัน แม้ว่าประเพณีจะเกือบหมดไปอย่างสิ้นเชิงแล้ว แต่รากฐานความคิดที่พ่อแม่ต้องการจะให้ลูกผู้หญิงเรียนรู้การทำงานบ้าน อยู่ดิดบ้าน ช่วยปรนนิบัติและเลี้ยงดูพ่อแม่ก็ยังคงมีอยู่ ดังจะเห็นได้จากความคาดหวังทางวัฒนธรรมของคนล้านนาต่อลูกผู้หญิง คนสุดท้ายว่าจะเป็นผู้เลี้ยงดูพ่อแม่ในปั้นปลายของชีวิตมากกว่าลูกคนอื่น ๆ และพ่อแม่ก็มักจะยกเรือนที่ตนเองอยู่อาศัยให้เป็นมรดกหลังจากนั้น ส่วนลูกผู้ชาย เมื่อบวชเรียนทดแทนบุญคุณของพ่อแม่แล้ว พ่อแม่ก็มักจะพอใจ โดยไม่คาดหวังการดูแลปรนนิบัติเหมือนเช่นลูกผู้หญิง (Kirsch ๑๙๘๕ : ๓๐๘) ลูกผู้ชายจึงได้เปรียบในแง่ที่มีอิสระเสรี ในการออกไปนอกบ้านได้มากกว่าลูกผู้หญิง จนมีวัฒนธรรม "การแอ่ว" หรือไปเที่ยวในหมู่ผู้ชายคนเมือง (Muecke ๑๙๘๓ : ๓๑ และ Davis ๑๙๘๔ (a) : ๖๘)

วัยเด็ก เมื่อเติบโตย่างเข้าสู่วัยเด็ก ทั้งเด็กชายและเด็กหญิงต่างก็ได้รับการขัดเกลาให้แสดงบทบาททางเพศตามที่ครอบครัวและสังคมคาดหวังไว้ โดยผู้เป็นพ่อมักจะอบรมขัดเกลาลูกผู้ชาย ส่วนผู้เป็นแม่ก็จะอบรมขัดเกลาผู้หญิง (Abha : ๗๕) ลูกผู้หญิงมักจะถูกเลี้ยงให้สวมบทบาทแทนแม่หรือเลียนแบบแม่ อยู่ใกล้แม่เพื่อช่วยแม่ทำงานบ้าน เลี้ยงน้อง หรือช่วยงาน อาชีพของแม่ แม่กับลูกสาวจึงใกล้ชิดและพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน โดยเฉพาะในงานบ้านงานเรือนจนมีผู้ให้ข้อสังเกตว่าในสังคมภาคเหนือ แม่มักจะเลี้ยงลูกสาวให้ช่วยตัวเอง และโอบอุ้มดูแลคนอื่น ๆ (Muecke ๑๙๘๓ : ๓๔-๓๖) หรือพูดอีกอย่างหนึ่งได้ว่า เด็กหญิงจะได้รับการพร่ำสอนให้เรียนรู้งานของแม่บ้าน คือ การทำอาหาร การเย็บปักถักร้อย การปั่นด้าย ทอผ้าจากแม่ หรือไม่ก็เรียนรู้งานของครอบครัว เช่น ค้าขาย ปั้นหม้อ เก็บใบเมี่ยง (อรุณรัตน์ ๒๕๒๕ : ๑๒๑) ดังตัวอย่างเพลงประกอบการเล่นชิงช้าซึ่งผู้ใหญ่ผูกให้เด็กเล่นและมีการร้องประกอบด้วย ที่เรียกว่าสิกจุ้งจา บทหนึ่ง ซึ่งมีเนื้อหาเป็นทำนองประชดประชันเด็กผู้หญิงสาวที่ไม่เอาใจใส่งานบ้านงานเรือน แม้แต่ไปซื้อของ ก็ซื้อไม่ถูก ซื้อไม่เป็น จนได้ของไม่ดีหรือไม่เหมาะสมกับการใช้งานกลับมา คือ

"สิกจุ้งจา อี่หล้าจุ่งจอก
ไปซื้อหอก ได้เล็กจี
ไปซื้อหวี ได้หวีบ้าง
ไปซื้อจ้าง ได้จ้างหางกุ๊ด

ไปซื้อชุด ได้ชุดติ๋นหิ้น
ไปซื้อซิ่น ได้ซิ่นดิ๋นจ๊ก
ไปซื้อนก ได้นกมะแฮ่"

(กมล การกุศล, ไม่ปรากฏปี : ๒๐๖-๒๐๗)

หมายถึง ลูกสาวคนเล็กไปซื้อของเช่นหอกก็ได้สว่านมือกลับมา ไปซื้อหวีก็ได้หวีซี่หักมา ไปซื้อช้างก็ได้ช้างหางกุด ไปซื้อมุ้งก็ได้มุ้งที่มีชายสั้นเพยิบพยาบ กางแล้วไม่ติดพื้น ไปซื้อผ้านุ่งก็ได้ผ้านุ่งตีนจกซึ่งหรูหราเกินไป และไปซื้อนกก็ได้หัวขวานกลับมา

ในส่วนที่เกี่ยวกับการศึกษา สังคมล้านนาแต่ดั้งเดิม ไม่นิยมให้เด็กหญิงเรียนหนังสือจากสถาบันที่ให้การศึกษา คือ วัดเหมือนเด็กชาย ซึ่งอาจจะเนื่องมาจากเหตุผลที่ว่าผู้หญิงจะต้องมีเหย้ามีเรือน จึงควรจะเรียนวิชาชีพหรือวิชาแม่บ้านเท่านั้น อีกทั้งวัดก็สอนโดยพระ ผู้หญิงซึ่งเป็นเพศที่ถือว่าเป็นศัตรูแก่พรหมจรรย์จึงไม่อาจจะใกล้ชิดสถาบันสงฆ์ได้ (เรณู ๒๕๒๘ : ๖๕) ผู้หญิงที่อ่านออกเขียนได้ก็ไม่เป็นที่ชื่นชม ทั้งยังถูกดูหมิ่นดูแคลนอีก เช่น ในสมัยราชวงศ์มังรายนางโสภาเป็นหญิงที่ชอบอ่านหนังสือมากกว่าปั่นฝ้าย สามีจึงตั้งข้อรังเกียจ (สุรสิงห์สำรวม ๒๕๒๘ : ๓๐) ในฮีตเมืองของล้านนาก็มีข้อห้ามผู้หญิงไม่ให้เรียนหนังสือ ผู้หญิงที่อ่านหนังสือได้จะถือว่าเป็นบาป มิหนำซ้ำยังมีคำเรียกประชดผู้หญิงที่รู้หนังสือ เช่น เรียกว่า "อีหนานยะหนานผู้หญิง" อีกด้วย (วิบูลย์ ทานุชิต ๒๕๒๘ : ๕๕-๕๖) เมื่อทางเลือกต่าง ๆ ที่จะให้การศึกษาแก่เด็กหญิงในสมัยโบราณถูกปิด ครอบครัวจึงเป็นสถาบันหลักเพียงแห่งเดียวที่เด็กหญิงจะมีโอกาสได้เรียนรู้

สำหรับลูกผู้ชาย มีผู้ตั้งข้อสังเกตว่า ครอบครัวเลี้ยงดูให้พึ่งพาคนอื่นมากกว่า และซุกซนมากกว่าลูกผู้หญิง รวมทั้งให้ทำตามใจตนเองมากกว่าลูกผู้หญิง เนื่องจากเห็นว่าลูกผู้ชายเป็นผู้สืบสกุลของพ่อแม่ เป็นผู้ที่บวชทดแทนบุญคุณพ่อแม่ได้ (Muecke ๑๙๘๓ : ๓๖-๓๗) เด็กผู้ชายจะเรียนรู้บทบาทของเพศของตนโดยการติดตามพ่อออกไปทุ่งนาหรือป่า เรียนรู้การไถนา เก็บเกี่ยวข้าว เลื่อยไม้ ลากเกวียน ฯลฯ ซึ่งเป็นงานของผู้ชาย (Chayan ๑๙๘๔ : ๔๔๒) รวมทั้งเรียนรู้วิชาชีพต่าง ๆ ในครอบครัวของตนเอง เช่น การค้าขายทางไกล การทำร่ม การทำสวนเมี่ยง เครื่องปั้นเดินเผา เกวียน ฯลฯ (วิบูลย์ ทานุชิต ๒๕๒๘ : ๕๔) และจะเริ่มการศึกษาเมื่ออายุประมาณ ๖-๗ ขวบ ที่วัด (ดูภาคผนวก ข้อ ง. การศึกษาดั้งเดิมของผู้ชายล้านนา) โดยพ่อแม่จะนำเด็กชายไปวัดทุกเย็นในฤดูพรรษาจนกว่าเด็กจะคุ้นเคยจึงจะฝากเป็นเด็กวัด เรียกว่า "ขะโยม" ให้รับใช้พระภิกษุหรือสามเณร และเรียนหนังสืออักษรล้านนา จนถึงอายุประมาณ ๑๒ ปี จึงจะบรรพชา เป็นสามเณร หรือ "บวชลูกแก้ว" ซึ่งเป็นประเพณีสำคัญอย่างหนึ่งในล้านนาที่ได้รับอิทธิพลมาจากพม่า (ดูภาคผนวก ข้อ จ. การบวชลูกแก้ว)

ครั้นพระราชบัญญัติประถมศึกษาได้นำมาใช้บังคับในมณฑลพายัพ เมื่อ พ.ศ. ๒๔๖๔

การศึกษาสมัยใหม่ก็ได้เข้ามาแทนที่การศึกษาดั้งเดิมของเด็กชายที่สอนในวัด และเด็กหญิงสอนในครอบครัว หน้าที่ในการอบรมขัดเกลาและให้การศึกษาในทางตรงก็ไปตกอยู่กับสถาบันใหม่ คือ "โรงเรียน" แทนวัดและครอบครัว ในระยะแรก ๆ พ่อแม่ไม่สู้จะนิยมส่งลูกหลานไปเข้าโรงเรียนเท่าใดนัก ยิ่งเด็กหญิงด้วยแล้ว พ่อแม่ก็มักจะไม่ยินยอมให้ไปเรียนรวมกับเด็กชาย (วิบูลย์ ๒๕๒๘ : ๑๔๓-๑๔๔) แต่เมื่อความนิยมส่งลูกหลานเข้าเรียนมีมากขึ้น เด็กเองก็เริ่มแปลกแยกจากอาชีพการเกษตรและชีวิตความเป็นอยู่ของครอบครัว โลกของเด็กที่เดิมเคยเกาะเกี่ยวอยู่กับจารีตประเพณี และวัฒนธรรมในหมู่บ้าน ก็เริ่มรับเอาสิ่งต่าง ๆ จากภายนอกเข้ามาเรื่อย ๆ จนกระทั่งวัฒนธรรมเดิมค่อย ๆ พ่ายแพ้ไป ดังตัวอย่างที่หมู่บ้านกู่แดง ตำบลหนองแฝก อำเภอสารภี จังหวัดเชียงใหม่ ระยะก่อนทางรถไฟมาถึงเชียงใหม่ (พ.ศ. ๒๔๖๔) เด็กจะเรียนรู้วิถีการผลิตในหมู่บ้าน โดยการช่วยทำงานเคียงคู่ไปกับผู้ใหญ่ เช่น เด็กเล็ก ๆ จะช่วยหาอาหารประเภทสัตว์น้ำโดยใช้เครื่องมือ เล็ก ๆ ที่ผู้ใหญ่ทำให้ โดยเฉพาะเด็กหญิงจะใช้ยอและแซะขนาดเล็กพอเหมาะกับตัว ซึ่งเป็นเครื่องมือจับปลาสำหรับเพศหญิงโดยเฉพาะ หรือฝึกใช้เครื่องมือทางการเกษตร จอบ เสียม มีด ที่มีขนาดเล็กเหมาะสมกับวัย สำหรับเด็กโตก็มีหน้าที่เลี้ยงวัวควาย จนมีคำเรียกเด็กกลุ่มนี้ว่า "ละอ่อนเลี้ยงควาย" (มาลี วิริยา ๒๕๒๘ : ๓๑-๓๒) แต่ต่อมาเมื่อมีการจัดตั้งโรงเรียนขึ้นในหมู่บ้านกู่แดง เมื่อ พ.ศ. ๒๔๗๗ ตามนโยบายการศึกษาแผนใหม่ เด็กก็เริ่มถูกแยกออกจากกระบวนการผลิตในครอบครัวการไปโรงเรียนทำให้ไม่มีเวลาช่วยพ่อแม่ทำการเกษตรจับสัตว์น้ำหรือเลี้ยงวัวควาย นอกจากทำงานบ้านเล็ก ๆ น้อย ๆ หลังจากเลิกเรียนการหล่อหลอมและถ่ายทอดวัฒนธรรมของครอบครัวและชุมชนให้แก่เด็กก็ค่อย ๆ ลดน้อยลง เด็กเริ่มหัดพูดภาษาไทยมาตรฐาน และหัดร้องเพลงภาษาไทย ตามนโยบายของรัฐบาล แต่ก็ยังคงสำเนียงคำเมืองอยู่ในระยะแรก ๆ (เพิ่งอ้าง : ๓๔, ๒๙๐, ๓๒๓-๓๒๔)

การพัฒนาสมัยใหม่ที่เริ่มหลัง พ.ศ. ๒๕๐๐ เป็นต้นมา ทำให้เด็ก ๆ ในชุมชนกู่แดงเปลี่ยนแปลงไปมากขึ้นเรื่อย ๆ ตามปัจจัยภายนอกที่ส่งผลกระทบต่อหมู่บ้าน ไม่ว่าจะเป็นอิทธิพลจากการศึกษาในระบบโรงเรียน สื่อมวลชน ระบบเศรษฐกิจทุนนิยม หรือสิ่งที่คนจากภายนอกชุมชนนำเข้ามา จากการศึกษาการเปลี่ยนแปลงด้านการละเล่นของเด็กในชุมชนนี้ พบว่ารูปแบบการละเล่นของเด็กได้ผันแปรไปตามสภาพสังคมวัฒนธรรมจนไม่เหลือร่องรอยเดิม การเล่นแบบเดิมที่ผสมกลมกลืนกับวิถีการผลิตและประเพณีความเชื่อในท้องถิ่นก็ได้หมดไปอย่างสิ้นเชิง แล้วเปลี่ยนมาเป็นการเล่นสมัยใหม่ เช่น การเล่นฟ้อนผีนางดัง ผีอี่กวัก และผีก้องแก้ง (กระด้งใช้ฝัด ข้าว บะกวัก หรือลูกกวักใช้ปั่นใยฝ้ายให้เป็นเส้นด้ายก่อนนำไปทอผ้า และก้องแก้งเป็นโครงสร้าง ส่วนสำคัญของยอจับปลา) ของเด็กหญิงในสมัยดั้งเดิมก็ได้เปลี่ยนไปเป็นการเล่นฟ้อนผี มีเด็กชายเป็นคนตีกลอง เด็กหญิงเป็นคนฟ้อนผี ก่อนจะค่อยๆ หายไปหลังปี พ.ศ. ๒๕๑๙ แล้วเปลี่ยนมาเป็นการเล่นแบบสมัยใหม่โดยเด็กหญิงได้เริ่มเล่นเลียนแบบพฤติกรรมของคนชั้นกลางในเมือง เช่น เล่นเป็นคุณนายชี้นิ้วให้คนใช้ทำงาน ฯลฯ หรือการเล่นที่เคยจำลองมากจาก

ประเพณีในชุมชนก็ได้เปลี่ยนไปเป็นการเล่นเลียนแบบวิถีชีวิตและสื่อจากภายนอก เช่น การเล่นอู้บ่าวอู้สาวในระยะหลัง จาก พ.ศ. ๒๕๐๖ ก็ได้เปลี่ยนมาเป็นการเล่นจีบสาวที่ไม่ต้องมีแบบแผนและไม่ต้องใช้ "คำค่าว คำเคือ" (คำคร่าว คำเครือ) อีกต่อไป เพียงแต่เด็กชายใช้คำพูดกระเซ้าเย้าแหย่ให้เด็กหญิงโกรธจนวิ่งไล่ตี หรือไล่เตะผู้เย้าแหย่ และในระยะเวลาใกล้เคียงกันนี้ เมื่อสื่อบันเทิงสมัยใหม่เข้าไปในหมู่บ้าน พร้อมกับการชักชวนผู้หญิงในหมู่บ้านให้ไปเป็นนางรำและสาวขายบริการทางเพศ เด็ก ๆ ก็เริ่มเล่นรำวง โดยเด็กชายเล่นเป็นหนุ่มที่ซื้อบัตรเข้าไปรำ ส่วนเด็กหญิงเล่นเป็น นางรำ (มาลี วิริยา : ๑๓๘, ๑๕๒, ๑๕๙-๑๖๐, ๓๐๗, ๓๑๔, ๓๑๘-๓๑๙, ๓๕๙)

บ้านกู่แดงที่กล่าวมาแล้วเป็นเพียงตัวอย่างเท่านั้น สถานภาพและบทบาทของเด็กชายและเด็กหญิงในชนบทภาคเหนือปัจจุบันได้แปรเปลี่ยนไปจากเดิมอย่างสิ้นเชิง ความบีบคั้นของเศรษฐกิจแบบเงินตราทำให้ชาวนาต้องมีรายจ่ายมากขึ้นมีหนี้สินเพิ่มขึ้นเพราะต้นทุนการผลิตสูงขึ้น กลไกของครอบครัวที่จะให้การอบรมขัดเกลาเด็ก ๆ ก็ค่อย ๆ แตกสลายลง เด็กส่วนใหญ่จึงตกอยู่ภายใต้อิทธิพลของสื่อมวลชนสมัยใหม่ทั้งวิทยุ โทรทัศน์ และสิ่งอื่น ๆ ที่พยายามเจาะทะลุเข้าไปในหมู่บ้านเพื่อโหมกระพือกระแสบริโภคนิยม ค่านิยมใหม่ ๆ หรือการใช้วิถีชีวิตตามอย่างคนในเมืองแล้วจึงค่อย ๆ ซึมซับเอาสิ่งเหล่านี้เข้าไปเป็นภาพในอุดมคติ และพร้อมที่จะรับเอาการเปลี่ยนแปลงด้วยความอ่อนต่อโลกและชีวิต การอบรมขัดเกลาแบบดั้งเดิมด้วยเพลงกล่อมเด็ก สุภาษิต ฯลฯ ปริศนาคำทาย หรือที่เรียกว่า "คำทวาย" เพื่อให้เด็กคุ้นเคยกับสิ่งแวดล้อมรอบตัว และมีปฏิภาณไหวพริบก็เลือนหายไปจากความทรงจำของผู้คนจนเกือบหมดแล้ว

ในส่วนของเด็กหญิง บทบาทหลักดั้งเดิมที่จะต้องเรียนรู้การบ้านการเรือนจากผู้เป็นแม่ก็ลดความสำคัญลงไปมาก การหัดปั่นด้ายทอผ้า เรียกได้ว่าเป็นอดีตที่ไม่หวนกลับมาแล้ว เหลือเพียงการช่วยแม่ทำอาหารหรือเลี้ยงน้อง เด็กจะใช้ชีวิตส่วนใหญ่อยู่ที่โรงเรียน กลับมาบ้านก็อาจจะต้องทำการบ้าน และระบบโรงเรียนเองก็มีข้อจำกัด จึงไม่สามารถทำหน้าที่อบรมขัดเกลาเด็กๆ ได้อย่างสมบูรณ์

กล่าวในส่วนของเด็กชาย แม้จะไม่ได้บวชและเรียนหนังสือจากวัด รวมทั้งเรียนวิชาความรู้จากครอบครัวเหมือนเช่นในอดีต แต่เด็กชายก็มีทางเลือกในชีวิตอีกหลาย ๆ อย่างที่เปิดโอกาสให้มากกว่าเด็กหญิง อย่างน้อยค่านิยมในครอบครัวก็สนับสนุนให้เด็กชายเรียนต่อมากกว่าเด็กหญิง เมื่อพิจารณาอัตราเฉลี่ยของการศึกษาต่อในหมู่เด็กนักเรียนที่จบการศึกษาภาคบังคับ (ประถมศึกษาปีที่ ๖) ในภาคเหนือตอนบน ๘ จังหวัดใน พ.ศ. ๒๕๓๔ ซึ่งเท่ากับร้อยละ ๔๘(สำนักงานศึกษาธิการเขต ๘ จังหวัดเชียงใหม่) ก็ย่อมแสดงว่ามีเด็กอีกร้อยละ ๕๒ หรือประมาณครึ่งต่อครึ่งได้หายไปจากระบบโรงเรียน ในจำนวนนี้ก็คาดการณ์ได้ว่าเด็กหญิงน่าจะมีโอกาสศึกษาต่อน้อยกว่าเด็กชายตามค่านิยมดั้งเดิมของคนภาคเหนือ เด็กหญิงที่ไม่ได้ศึกษาต่อเหล่านี้แน่นอนว่ายังเป็นผู้เยาว์ที่ไม่สามารถเลือกทางเดินชีวิตได้เอง สถานะของเด็กหญิงจำนวนไม่น้อยในปัจจุบัน จึงตกอยู่ในสภาวการณ์ที่ล่อแหลมต่อสิ่งกระทบจากภายนอกเป็นอย่างยิ่ง

ดังเป็นที่ทราบกันดีอยู่แล้วว่าเด็กหญิงจำนวนหนึ่งหลังจากจบการศึกษาภาคบังคับได้ไม่กี่ปีก็จะเข้าสู่ตลาดการขายบริการทางเพศเช่นเดียวกับหญิงสาว

วัยหนุ่มสาว ในวัยหนุ่มสาว บทบาททางเพศแต่ดั้งเดิมของหญิงสาวล้านนาจะถูกกำหนดโดยประเพณี ครอบครัวจะอบรมขัดเกลาให้ผู้หญิงสาวมีคุณสมบัติประการสำคัญคือการเรียนรู้ และเก่งการบ้านการเรือน รวมทั้งปลูกฝังให้เตรียมตัวมีเหย้ามีเรือนต่อไป ผู้หญิงจึงต้องรู้จักการทำอาหาร ตักน้ำ ตำข้าว เก็บฟืน ผ่าฟืน เลี้ยงสัตว์ จับปลา เย็บปักถักร้อย และงานในไร่นา (Chayan Vaddhanaphuti ๑๙๘๔ : ๔๔๒ และถิ่น รัติกนก ๒๕๒๙ : ๒๙) ในนิทานเรื่องจั๋นต๊ะฆาและชิวหาลิ้นคำ หญิงสาวทั้งนางพรหมจำรี และนางทิพไกสร ต่างก็ตักน้ำ ผ่าฟืน ตำข้าว (ศิริรัตน์ ๒๕๒๙ : ๑๙๙) ในคำสอนพญามังรายก็สอนว่า ผู้หญิงไม่ดีคือผู้หญิงที่ทำงานบ้านไม่ละเอียด หรือไม่เป็นระเบียบเรียบร้อย เช่น แกงผักโดยไม่ตัดรากทิ้ง อยากกินเนื้อ แต่ไม่ยอมหาเขียง ไม่เก็บเสื้อผ้าเมื่อฝนตก ถึงเวลาอาหารไม่ยอมทำ ไม่ตักน้ำไว้ใช้ในบ้าน (อิราวดี ไตลังคะ ๒๕๒๕ : ๑๒๒) บทเพลงกล่อมเด็กบางเพลงก็แสดงให้เห็นว่าผู้หญิงสมัยก่อนเลี้ยงหมู แล้วหมูแหกคอกออกมา ไม้ไผ่ที่ทำคอกคงจะแทงมันไส้ไหล "อี่เอ้ยเหย หมูมึงออกคอก ไส้มันออกยาวศอกยาววา...(ลมูล จันทน์หอม ๒๕๒๖ : ๑๔) เช่นเดียวกัน สุภาษิตบทหนึ่งก็สอนไว้ว่าจะดูผู้หญิงให้ดูเมื่อเวลาไปหาปลา หรือผ่อแม่ญิงงามฮื้อผ่อเมื่อมันไปหาป่า (ไพรถ เลิศพิริยกมล ๒๕๑๖ : ๒๙)

บทบาทหลักอย่างหนึ่งของผู้หญิงสาวคือการทอผ้า หญิงสาวจะต้องมีความสามารถในการทอผ้า ทั้งผ้าธรรมดา และผ้าลวดลายที่เรียกว่า "ตีนจก" (มณี ๒๕๒๔ : ๓๐) ดังเพลงชอปั่นฝ้ายจังหวัดแก่น ได้กล่าวถึงหน้าที่ของหญิงสาวคือการปั่นฝ้ายไว้ว่า "ปั่นฝ้ายหื้อมันดีดีเอาเต๊อะสาวจี๋ ปั่นฝ้ายเหียใหม่" (ภาคผนวก เอกสารประกอบการประชุมทางวิชาการเรื่องเพลงพื้นบ้านล้านนาไทย ๒๕๒๔ : ๒) ประเพณีล้านนาโบราณก็นิยมให้หญิงสาวที่จะแต่งงานได้จัดเตรียมเครื่องนอนที่เรียกว่า "สะลี" นอกจากนี้ การทำผ้าไตรจีวร ผ้ารัดประคตของพระภิกษุก็เป็นสิ่งที่หมู่ผู้หญิงนิยมทำกัน ถือว่าเป็นบุญกุศล (มณี พยอมยงค์ และนรินทร์ชัย พัฒนพงศา ๒๕๒๗ : ๑๒) กล่าวกันว่า ทักษะในการปั่นฝ้ายของหญิงสาวนี้จะเป็นที่วิพากษ์วิจารณ์ของผู้ชายที่มาแอ่ว (เที่ยว) บ้านยามค่ำคืน และพูดคุยกับหญิงสาวในเวลาที่หญิงสาวปั่นฝ้ายอยู่ที่ชานเรือน (Turton ๑๙๗๕ : ๒๖๖) คุณสมบัติเหล่านี้จึงเป็นพื้นฐานให้ผู้หญิงสาวเตรียมตัวที่จะมีเหย้ามีเรือนต่อไปในอนาคตตามที่ครัวเรือนคาดหวัง หญิงสาวคนใดที่ไม่มีคู่ครองจะเป็นที่อับอายของบิดามารดาและตัวหญิงสาวเอง ผู้หญิงจึงต้องเสริมสร้างคุณสมบัติและรูปสมบัติให้เพียบพร้อมตามค่านิยมของสังคม เพื่อที่ชายจะพึงใจและแต่งงานด้วย (เรณู ๒๕๒๘ : ๖๒) ดังสุภาษิตที่ยืนยันค่านิยมนี้ว่า "บ่มีผัว บ่มีที่ม่วนข้าง" หมายถึง หญิงไม่มีสามีจะไร้ความสุข (มณี ๒๕๒๗ : ๘๑) หรือ "เป็นสาวเป็นดูราย เป็นม่ายเป็นดูแคว่น" หมายถึง การเป็นหญิงสาวจะถูกดูหมิ่น ติฉินนินทาเช่นเดียวกับการเป็นหญิงม่าย (เรณู ๒๕๒๘ : ๓๑)

เนื่องจากสังคมพัฒนายุคปัจจุบันมีค่านิยมว่า งานบ้านงานเรือนของผู้หญิงไม่มีความสำคัญต่อเศรษฐกิจ ด้วยเหตุผลที่ว่าไม่ได้ให้ผลตอบแทนที่มีคุณค่าทางเศรษฐกิจ เพียงแต่ช่วยให้สมาชิกในครอบครัวได้ดำรงชีวิตและทำงานต่อไปได้ ทั้งยังเป็นภาระของผู้หญิงที่ต้องทำโดยไม่ได้รับจ้าง ดังนั้น การอบรมขัดเกลาให้ผู้หญิงสาวเป็นแม่บ้านแม่เรือนอันเป็นบทบาททางเพศด้านหลักจึงไม่ได้รับการให้ความสำคัญจากครัวเรือนอย่างสูงอีกต่อไป ข้อมูลจากการศึกษาหมู่บ้านรอบ ๆ เมืองเชียงใหม่ ๓-๔ แห่ง ได้สนับสนุนข้อเท็จจริงนี้ว่า พ่อแม่และสมาชิกอื่นในครอบครัวชาวนาจนค่อนข้างจนบางส่วน และชาวนาระดับกลางกลุ่มหนึ่งกลับเห็นความสำคัญของการศึกษามากขึ้นในช่วงทศวรรษที่ผ่านมา (๑๙๘๐) โดยช่วยกันส่งเสียลูกผู้หญิงคนเล็ก (ซึ่งปกติก็จะได้รับความรัก ความเอาใจใส่ดูแลจากสมาชิกในครอบครัวมากกว่าพี่น้องคนอื่น ๆ อยู่แล้ว และสังคมก็คาดหวังให้เป็นผู้เลี้ยงดูพ่อแม่ในบั้นปลายของชีวิต) ให้ได้รับการศึกษาอย่างน้อยก็ระดับมัธยมศึกษา หรือสูงกว่าคือ อาชีวศึกษา และบางกรณีก็ถึงอุดมศึกษา เพื่อที่จะได้มีงานดี ๆ ทำและช่วยยกฐานะของครอบครัวให้สูงขึ้น โดยที่พี่น้องคนอื่น ๆ ในครอบครัวซึ่งไม่ได้มีโอกาสศึกษาต่อจะช่วยกันทำงานหรืองานในไร่นา เพื่อให้น้องสาวคนเล็กปลอดจากภาระ และมีเวลาศึกษาเล่าเรียนได้เต็มที่ (Jennifer Gray ๑๙๙๐ : ๒๑๗-๒๒๕) อีกประการหนึ่ง การปั่นด้ายและทอผ้าซึ่งเป็นคุณสมบัติสำคัญที่ผู้หญิงทุกคนทุกชนชั้นเคยมีก็ได้สูญสิ้นไปก่อนยุคพัฒนานี้เอง เมื่อครั้งหมอคาร์ลซิมเมอร์แมนขึ้นไปสำรวจเศรษฐกิจภาคเหนือเมื่อ พ.ศ. ๒๔๗๙ ก็ยังพบว่าได้ถุนบ้านมีกี่ทอผ้าที่ชาวบ้านทอใช้เอง (ฉัตรทิพย์ : ๗๙) การทอผ้าในภาคเหนือเพิ่งมาหมดไปเมื่อไม่กี่ปีก่อนหน้า พ.ศ. ๒๕๐๐ (ชูสิทธิ์ ๒๕๒๗ : ๓๗๕) จึงทำให้ประเพณีการทำสะลีหรือเครื่องนอนของหญิงสาวก่อนการแต่งงานก็ต้องหมดไปด้วยโดยปริยาย

ในส่วนของการปลูกฝังให้ผู้หญิงสาวต้องมีเหย้ามีเรือนนั้น ในปัจจุบันการศึกษาหมู่บ้านในภาคเหนือบางเรื่อง พบว่าคตินิยมนี้กำลังเปลี่ยนไป หญิงสาวภาคเหนือจำนวนหนึ่งกำลังให้ความสำคัญกับการทำงานเพื่อหารายได้นอกบ้านมากกว่าการแต่งงานและมีบุตร ซึ่งเป็นบทบาทดั้งเดิม (อัญชลี สิงหเนตร ฤนาท ๒๕๒๙ : ๘๙) ขณะที่ผู้หญิงอีกจำนวนหนึ่งก็กำลังดิ้นรนเพื่อยกสถานะทางเศรษฐกิจของตนเองให้สูงขึ้นด้วยหนทางต่าง ๆ กัน เช่น การอพยพไปหางานทำที่อื่น การศึกษาให้สูงขึ้น หรือแม้แต่การไปขายบริการทางเพศแทนที่จะแต่งงานและมีลูกโดยถือว่าลูกเป็นทรัพย์สมบัติของผู้หญิงดังที่เคยยึดถือกันมาในอดีต (Muecke ๑๙๘๔ : ๔๗๐)

นอกจากบทบาทหลักคือการเป็นแม่บ้านแม่เรือนที่ดี หญิงสาวล้านนายังต้องได้รับการอบราขัดเกลาให้มีคุณสมบัติดั้งเดิมที่สำคัญอีกประการหนึ่ง คือ การเป็นกุลสตรี มีกริยามารยาทงดงาม อยู่กับเหย้าเฝ้ากับเรือน รักนวลสงวนตัว และไม่เจ้าชู้ ในคำสอนพญามังรายกล่าวว่าหญิงที่เกียจคร้าน รีตผู้อื่นกิน เที่ยวเตร่ตามบ้านเรือนผู้อื่นไม่ใช่หญิงดี (ศิริรัตน์ : ๒๐๑) แต่งตัวกิริยาไม่เรียบร้อย ชอบไปหาผู้ชาย ก็ไม่ใช่หญิงดีอีกเช่นกัน (อิราวดี : ๑๒๖-๑๒๗) ในนิทาน เรื่อง

เจ้าสุวัตร์ ฤาษีสอนนางบัวคำไม่ให้ไปเที่ยวตามที่ต่าง ๆ (ศิริรัตน์ : ๒๐๒) หรือในประเพณี ๖ ประการ ว่าด้วยโลกปเวณี ก็กล่าวถึงหญิงที่ท้องไม่มีพ่อว่า ไม่รักษาตัวให้ดี ทำให้พ่อแม่เสียวัตถุข้าวของ (สมหมาย เปรมจิตต์ ๒๕๒๔ : ๑๕) สุภาษิตบทหนึ่งก็สอนไม่ให้ผู้หญิง "กิ๋นก่อนตาน-มานก่อนแต่ง" ไม่ให้กินก่อนจะให้ทาน และมีท้องก่อนแต่งงาน (ยุทธ เดชคำรณ ๒๕๒๐ : ๓๔) หรือในกลอนพระลอ สอนโลกก็กล่าวถึงหญิงที่ควรเลือกมาเป็นคู่ครองว่าจะต้องมีความอ่อนหวาน พูดเพราะไม่โกรธง่าย คิดถึงแต่การงานของผู้หญิง (ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุล ๒๕๑๙ : ๒๗) และสอนให้หญิงไม่เป็นคนเจ้าชู้ จะเปรียบเสมือนเครื่องเล่นของผู้ชายทั้งเมือง ไม่มีจิตใจหวั่นไหวทอดไมตรีให้ชาย เปรียบเสมือนขี้ผึ้งลามไฟถึงไหนก็ละลายถึงนั่น ตลอดจนไม่เป็นหญิงที่ไม่อิ่มในรสชาย เปรียบดั่งไฟเผาดุ้นฟืนไม่รู้จักอิ่ม (เรณู ๒๕๒๘ : ๓๒-๓๔) ผู้หญิงจะต้องไม่เที่ยวเตร่ แต่งตัวพองาม มีกิริยามารยาทงดงามและมีความละอายเป็นคุณสมบัติ (Gray : ๒๘๒-๒๘๓)

คุณสมบัติและบทบาทการเป็นกุลสตรีของผู้หญิงสาวในอดีตได้เปลี่ยนแปลงไปตามสภาพสังคม การศึกษาหมู่บ้านรอบ ๆ เมืองเชียงใหม่ในช่วงต้นทศวรรษ ๒๕๓๐ พบว่าอิทธิพลของเมืองมีผลกระทบต่อการคบหาสมาคมเพื่อนต่างเพศของหญิงสาวทุกชนชั้นในหมู่บ้านเป็นอย่างมาก เมื่อเปรียบเทียบหญิงสาวต่างชนชั้น ผู้หญิงที่ไปเรียนหนังสือหรือทำงานในเมือง ซึ่งส่วนใหญ่มาจากครอบครัวที่มีฐานะร่ำรวยก็มักจะคบหาสมาคมกับผู้ชายอย่างใกล้ชิดและเสรี (เช่น การซ้อนท้ายรถจักรยานยนต์เพื่อนชายไปคอฟฟี่ช็อพ โรงภาพยนตร์ ดิสโก้เธค หรือลานสเก็ต) มากกว่าผู้หญิงที่ทำงานโรงงาน หรืออยู่แต่ในหมู่บ้าน หรือไม่เคยไปเรียนหนังสือหรือทำงานในเมืองเลย ซึ่งมักจะมีฐานะเศรษฐกิจด้อยกว่า มีโอกาสในการคบหาสมาคมหรือใกล้ชิดกับผู้ชายน้อยกว่า และครอบครัวก็เข้มงวดมากกว่า ในทำนองเดียวกัน ผู้หญิงที่มีฐานะยากจนบางคนในหมู่บ้านซึ่งไปทำงานในเมืองก็อาจจะไม่หวงตัวกับผู้ชายจนเป็นที่ซุบซิบนินทา หรืออาจจะแต่งงานอยู่กินกับสามีเพียงชั่วระยะเวลาไม่กี่เดือนก็เลิกร้างกัน จนทำให้ผู้สูงอายุในหมู่บ้านกล่าวว่าผู้หญิงสาวปัจจุบันนี้คิดจะแต่งงานเพราะความรักสนุกมากกว่าจะคิดมีลูก ซึ่งการเปลี่ยนแปลงด้านพฤติกรรมของผู้หญิงสาวดังกล่าวนี้ก็น่าจะเกี่ยวพันกับการที่ผู้เป็นมารดาเสื่อมคลายในการนับถือผีปู่ย่า ซึ่งเคยควบคุมพฤติกรรมทางเพศของผู้หญิง จึงไม่ได้อบรมขัดเกลาลูกผู้หญิงให้เคร่งครัดในการมีความสัมพันธ์กับผู้ชายดังเช่น ในอดีต (Gray : ๒๘๓, ๒๘๕-๒๙๔, ๓๐๘-๓๐๙)

ในกรณีของหญิงสาวที่ไปขายบริการทางเพศ นับว่าเป็นตัวอย่างที่ชัดแจ้งและสุดโต่งที่สุดที่แสดงให้เห็นว่าการอบรมขัดเกลาผู้หญิงสาวล้านนาในอดีตให้มีคุณสมบัติเป็นกุลสตรีอยู่กับเหย้าเฝ้ากับเรือน รักนวลสงวนตัว ฯลฯ ได้หมดไปอย่างสิ้นเชิง และทำให้เห็นถึงความขัดแย้งสำคัญระหว่างบรรทัดฐานของสังคมในอดีต กับความเป็นจริงในสังคมปัจจุบัน

สำหรับชายหนุ่มล้านนาในอดีต เมื่อบวชลูกแก้วหรือบรรพชาเป็นสามเณรแล้วก็จะศึกษาทางธรรมและวิชาชีพในวัด หากสึกออกมาในระยะนี้จะได้รับคำนำหน้าชื่อว่า "น้อย" ผู้ที่

ไม่ลาสิกขาบทแต่อุปสมบทเป็นพระภิกษุต่อเมื่ออายุครบ ๒๐ ปี ก็จะศึกษาทางธรรมและทางโลกเช่นเดียวกันกับสามเณร แต่ลึกซึ้งกว่า และเมื่อลาสิกขาบทออกมา นอกจากจะได้รับคำนำหน้าชื่อว่า "หนาน" ก็ยังสามารถนำวิชาที่ศึกษาจากวัดไปประกอบอาชีพ และได้รับการยกย่องรวมทั้งการเลื่อนฐานะในสังคมด้วยตนเอง ซึ่งต่างจากผู้หญิงสาวที่จะได้เลื่อนสถานะก็โดยการแต่งงานกับผู้ชายที่มีสถานะทางสังคมสูงกว่า ส่วนชายหนุ่มที่สึกหาลาเพศออกมา หรือเป็นคนดิบที่ไม่ได้บวชเรียนก็จะช่วยครอบครัวทำงานอาชีพต่อเนื่องจากวัยเด็ก การบวชเรียนของผู้ชายจึงถือว่าเป็นบทบาททางเพศที่สำคัญและสอดคล้องกับบทบาททางเพศที่สะท้อนจากวรรณกรรมของล้านนาที่สอนให้ผู้ชายเสาะแสวงหาความรู้ทั้งทางโลกและทางธรรมเพื่อจะได้เป็นคนฉลาดรอบรู้มีคุณภาพรู้จักเลือกผู้หญิงดีมีความซื่อสัตย์มาเป็นภรรยา (เรณู ๒๕๒๘ : ๕๒-๕๓)

บทบาททางเพศที่สำคัญอีกประการหนึ่งของผู้ชายนอกเหนือจากการบวชเรียน คือ การค้าขาย ผู้ชายล้านนาต่างจากผู้หญิงคือจะค้าขายทางไกล เช่น พ่อค้าที่ค้าขายทางเรือมาตั้งแต่สมัยราชวงศ์มังราย จนถึงยุคที่มีการก่อสร้างทางรถไฟจากกรุงเทพฯ มาถึงเชียงใหม่ ใน พ.ศ. ๒๔๖๔ (ชูสิทธิ์ ๒๕๒๙) หรือพ่อค้าวัวต่างในท้องถิ่นล้านนา (ชูสิทธิ์ ๒๕๒๕)

เมื่อเปรียบเทียบบทบาททางเพศดั้งเดิมของหญิงสาวกับชายหนุ่มตามที่ได้รับการอบรมขัดเกลาจากสังคม ก็จะเห็นความแตกต่างได้อย่างชัดเจนว่า สังคมกำหนดให้ผู้หญิงต้องปฏิบัติตนอยู่ภายในกรอบมากกว่าผู้ชาย กล่าวคือ ในขณะที่ผู้หญิงถูกจำกัดการแสดงบทบาททางเพศให้อยู่ภายในปริมณฑลของครัวเรือน ผู้ชายกลับมีอิสระในการทำกิจการต่าง ๆ มากกว่า

ในปัจจุบันบทบาทเพศของชายหนุ่มภาคเหนือ ก็ได้เปลี่ยนแปลงไปเช่นเดียวกับหญิงสาวอาทิเช่น การศึกษาดั้งเดิมในวัด โดยการบวชเรียนได้ลดน้อยลง (Kirsch ๑๙๘๕ : ๓๐๘) เนื่องจากสถาบันการศึกษาสมัยใหม่ในระดับต่าง ๆ ได้เข้ามาทำหน้าที่ทดแทนวัด พ่อแม่เองก็นิยมส่งลูกชายเรียนหนังสือต่อหลังจากจบประถมศึกษามากกว่าลูกผู้หญิง ซึ่งถึงแม้ว่าปรากฏการณ์นี้จะเริ่มเปลี่ยนแปลงไปบ้างแล้ว เช่น มีการศึกษาพบว่าในหมู่บ้านใกล้เมือง มีแนวโน้มที่ครอบครัวจะส่งลูกสาวคนเล็กเรียนหนังสือมากขึ้น (Gray : ๑๒๕) แต่ทางเลือกของชายหนุ่มโดยทั่วไปก็มักจะมีมากกว่าหญิงสาว เช่น แม้จะบวชเป็นพระภิกษุหรือสามเณร ก็ได้รับการยกย่องจากสังคมมากว่าผู้หญิงที่บวชเป็นชี ในการทำงานของผู้ชายและผู้หญิง ทั้งในและนอกหมู่บ้านก็มักจะพบว่าผู้ชายมีรายได้สูงกว่าผู้หญิง ทั้ง ๆ ที่มีการศึกษาเท่ากันหรือใกล้เคียงกัน งานที่ผู้ชายทำก็มักจะเป็นงานที่สังคมและนายจ้างให้คุณค่ามากกว่างานของผู้หญิง เช่น ผู้ชายซึ่งจบการศึกษาระดับประถมศึกษาเมื่อทำงานก็มีรายได้สูงกว่าผู้หญิงที่จบการศึกษาระดับเดียวกันหรือสูงกว่าเล็กน้อย โอกาสของผู้ชายที่จะได้รับการฝึกทักษะในงานอาชีพก็มีมากกว่า เช่น ในงานก่อสร้าง ซึ่งคนงานส่วนใหญ่เป็นผู้ชาย ผู้ชายก็มีโอกาสจะฝึกทักษะเพื่อยกสถานะขึ้นเป็นแรงงานฝีมือมากกว่า ผู้หญิงอย่างเทียบกันไม่ได้ (เพิ่งอ้าง : ๒๓๑-๒๓๓) อีกทั้งโอกาสในอาชีพอื่น ๆ ก็ยังเปิดให้แก่ผู้ชายอย่าง

น้อยก็เช่น การไปเป็นทหารเกณฑ์ ซึ่งไม่ต้องอาศัยความรู้หรือทักษะใด ๆ โดยไม่นับรวมงานอาชีพอื่น ๆ นอกจากนี้ผู้ชายที่เป็นแรงงานไร้ฝีมือและมีฝีมือจำนวนหนึ่งก็ยังมีโอกาสไปทำงานในประเทศแถบตะวันออกกลางและเอเชียบางประเทศ เช่น สิงคโปร์ บรูไน นับตั้งแต่ประมาณปี พ.ศ. ๒๕๑๘ เป็นต้นมา (อัญชลี ๒๕๒๘ : ๑๙๘-๑๙๙) ซึ่งผู้หญิงจะมีโอกาสเช่นนี้น้อยมาก

วัยครองเรือน เมื่อเข้าสู่วัยครองเรือน มีคำสอนหญิงแม่เรือนที่แสดงให้เห็นว่าสังคมล้านนาดั้งเดิมกำหนดกรอบให้ผู้หญิงต้องปฏิบัติมากกว่าผู้ชาย ผิดกับการสอนผู้ชายที่กำหนดไว้เป็นกลาง ๆ จะปฏิบัติก็ได้ไม่ปฏิบัติก็ได้, ดังเช่น วรรณกรรมมุขปาฐะที่เป็นคำสอนหญิงแม่เรือน, ได้สอนไม่ให้ทำสิ่งต่าง ๆ ต่อไปนี้ เพื่อไม่ให้สามีชิงชัง คือ "อีหลานเหย, แก่งผักตึงฮากผัวก็จัง เอาป้ากน้อยตีหัวหมา ผัวก็จัง ล้างถ้วยล้างจ้อน เอามือนิ้วเดียว ผัวก็จัง, เมียขี้คร้าน ตอหูกบ่เป็นดอกเป็นลาย ผัวก็จัง กิ๋นจิ้นบ่ลาบ ผัวก็จัง..... มัดดิ้วดิ๋นซิ่นหื้อเป็นหันขาผัวก็จัง" หมายถึงการแกงผักทั้งราก การเอาทัพพีตีหัวสุนัข การล้างถ้วย ล้างช้อน โดยใช้นิ้วมือนิ้วเดียว การทอผ้าไม่เป็นดอกเป็นลาย การนำเนื้อสัตว์มาประกอบอาหาร โดยไม่ปรุงเป็นลาบ.....ไปจนถึงการเลิกผ้าถุงขึ้นสูงจนคนอื่นเห็นขา ซึ่งนอกจากคำสอนลักษณะที่ทำให้สามีชังนี้แล้ว ก็ยังมีคำสอนที่แสดงลักษณะที่ทำให้สามีรักไว้อีกด้วย เช่น "นอนลูนลุกก่อนผัวก็ฮัก, ผัวหลับ ค่อย ๆ ย่างตี๋นเบา ๆ ผัวก็ฮัก เมื่อเข้าหลับนอนนบน้อมเอาผมเช็ดตี๋นผัว ไหว้กราบผัวสามครั้ง ผัวก็ฮัก" หมายถึงการเข้านอนทีหลัง แต่ตื่นก่อนสามี เมื่อสามีหลับก็ค่อย ๆ เดิน เมื่อก่อนจะนอนก็เคารพนบนอบสามี ด้วยการเอาผมเช็ดเท้าสามี แล้วกราบสามครั้ง จะทำให้สามีรัก (สุรสิงห์สำรวม ๒๕๒๔ : ๑๙๐-๑๙๑)

การอบรมขัดเกลาหญิงแม่เรือนในล้านนา โดยทั่วไปก็เช่นเดียวกับหญิงสาว, คือ ให้แสดงบทบาททางเพศที่จำกัดอยู่ในปริมณฑลของครัวเรือน บทบาทที่สำคัญคือการเป็นแม่บ้านแม่เรือนและการปรนนิบัติสามี รวมทั้งการเคารพเชื่อฟังและซื่อสัตย์ต่อสามี ส่วนบทบาทอื่น ๆ แม้จะมีอยู่บ้าง แต่ก็ไม่ห่างไกลจากบทบาทหลักทั้งสองประการนี้ ดังตัวอย่าง เช่น ในโคลงเจ้าวิฑูรสอนหลาน และโครงพระลอสอนโลก ได้กล่าวถึงหญิงที่มีคุณธรรม พูดจาไพเราะอ่อนหวาน มีความอดกลั้น รักสามี รักญาติพี่น้อง ว่าเปรียบเสมือนดวงแก้ว ควรที่สามีจะเลือกเป็นภรรยา หญิงที่ดีจะต้องปฏิบัติตนเป็นแม่ศรีเรือน เก็บหอมรอมริบ ดูแลปรนนิบัติสามีเหมือนดั่งทาสี หญิงแม่เรือนที่ดีจึงเปรียบเสมือนดวงแก้วที่สามีควรเก็บไว้กับตน (ทรงศักดิ์ ๒๕๑๙ : ๑๑๔-๑๑๕, ๑๑๗-๑๑๘) สุภาษิตล้านนาหลายบทก็ได้กล่าวถึงคุณลักษณะด้านนี้ของหญิงแม่เรือนไว้ เช่น "ลูกผัวเป็นเจ้า นอนลูน ลุกเจ้า แต่งคาบเข้างายดอน" หมายถึง ลูกผัวให้ถือประดุจเจ้า ผู้หญิงต้องนอนทีหลัง ตื่นก่อนสามี ตระเตรียมอาหารเช้าและอาหารกลางวันให้ลูกและสามี (มณี ๒๕๒๗ : ๑๒๕) ในคร่าวซอเจ้าสุวัตร ก็กล่าวถึงฤาษีพ่อของนางบัวคำสอนให้ลูกสาวดูแลที่นั่งที่นอน น้ำอุ่นน้ำเย็น น้ำล้างหน้าให้สามี พูดจาไพเราะอ่อนหวานดังอ้อยเมืองเชียงคาน ทำอาหารที่สามีชอบให้เป็นหลาย ๆ อย่าง (เสน่หา บุณยารักษ์ ๒๕๑๙ : ๔๑-๔๒) ในเจี๋ยเทียมคลอง ซึ่งเป็น

คำสั่งสอนการประพฤติปฏิบัติของคนหลายกลุ่ม ก็สอนให้หญิงแม่เรือนตื่นก่อน นอนทีหลังสามี, ปฏิบัติสามีด้วยที่นั่งที่นอน ของเคี้ยวของกิน น้ำอุ่นน้ำเย็น น้ำกินน้ำอาบ ใต้ล่างกลางเรือน สะอาดหมดจด ไม่กล่าวคำให้สามีผิดใจทุกข์ใจ อดกลั้นคำพูดไม่โกรธตอบ หญิงเช่นนี้ผู้ใดได้เป็นภรรยาถือว่าดีนัก (สถาบันวิจัยสังคม : ๒๕๓๑ : ๙)

คุณสมบัติที่ดีของหญิงแม่เรือนดังกล่าว ได้รับการเน้นย้ำมากในวรรณกรรมอื่น ๆ อีก เช่น ค่าว (คร่าว) อุทาหรณ์ฉบับสมุดข่อยได้สอนหญิงแม่เรือนว่าไปสู่เรือนสามีต้องช่วยทำงาน ไม่ถือยศศักดิ์ ไม่เอาแต่แต่งตัวประทิ่นผิวยั่วชาย เวลาค่ำต้องจุดไฟ ปูที่นอนให้เรียบร้อย ให้กราบเท้าสามีเวลาเข้านอน ไม่นอนสูงกว่าสามี ตื่นเช้าลุกขึ้นนึ่งข้าวทำอาหาร ให้ระมัดระวังความสะอาดของอาหาร เตรียมน้ำล้างหน้าให้สามี ฯลฯ (มณี ๒๕๒๙ (๑) : ๔๕) ในคำพังเพยที่คาดว่าอาจจะได้รับอิทธิพลจากภาคกลาง ก็สอนหญิงแม่เรือนไม่ให้ปฏิบัติสิ่งที่ไม่ดีต่าง ๆ คือ

“แม่ยิงแม่ยัง แม่กางก่ายฮั้ว
แม่หัวก่ายข่ม แม่จ่มภาวนา
แม่ปกขาก่ายง้อน แม่อืดอ้อนวอนคราง
แม่จุ๊พรางขี้ล่าย แม่ใจ๋ง่ายมายา”

หมายถึง แม่หญิงที่เป็นแม่ยัง ดั่งค้างงานการ เอาคางไปก่ายรั้วพูดคุยกับเพื่อนบ้าน เอาศีรษะพาดชานเรือนนอนสบาย บ่นดลอดวัน นอนไขว่ห้างอย่างนักเลง บ่นพิรี้พิไร ชอบพูดปดมดเท็จ และเป็นคนใจง่าย เป็นคุณสมบัติที่หญิงแม่เรือนไม่ควรเอาเยี่ยงอย่าง

ในด้านการเคารพเชื่อฟังและซื่อสัตย์ต่อสามี โคลงพระลอสอนโลกได้สอนหญิงแม่เรือนให้เคารพเชื่อฟังไม่พูดประชดประชันสามีว่า “บ่ขัดขืนผัวดน ด่าหย้อ” (เรณู ๒๕๒๘ : ๓๗-๓๘) ในจักรวาฬทีปนีก็กล่าวถึง นรกอันเป็นที่ลงโทษหญิงซึ่งบริภาษสามีให้หมกไหม้อยู่ ว่าชื่อ “โลห กุมภี อันเต็มไปด้วยรสทองแดงอันลุกโพลง มีประมาณ ๖๐ โยชน์” (เพิ่งอ้าง) ส่วนโคลงเจ้าวิฑูรสอนหลานกับโคลงพระลอสอนโลก ก็กล่าวถึงลักษณะผู้หญิงที่ไม่ดีว่า ได้แก่ หญิงที่เจ้าชู้มักมากในดัณหา จิตใจไม่ซื่อตรงต่อสามี ลักลอบเอาสมบัติสามีไปให้ชายชู้ และคิดปองร้ายสามี ใครได้หญิงเช่นนี้มาเป็นภรรยาก็ควรขับไล่หรือหย่าร้างเสีย (ทรงศักดิ์ ๒๕๑๙ : ๑๕๐) ในคำสอนพญามังรายก็ไม่ให้ผู้หญิงโต้เถียงสามี “จาคำทะต่อผัว หญิงผู้นั้นก็บ่ดี” (ศิริรัตน์ : ๒๑๕) และในธรรมดาสอนโลก ก็สอนหญิงแม่เรือนว่าถ้าหากมีทรัพย์ให้เมียขะมาโทษผัว ให้เคารพยำเกรงผัวจะมีความสุข คิดสิ่งใดสมปรารถนา (สงวน ไม่ปรากฏปี : ๙)

การทอผ้าก็จัดว่าเป็นคุณสมบัติสำคัญอีกประการหนึ่ง ที่เป็นหน้าที่ของแม่เรือน เช่นเดียวกับหญิงสาวก่อนแต่งงาน ดังคร่าวซอเรื่อง อุทธะลา ที่ว่า “ทอหูกใยไหม ใยบัวยอด ม้วนบ่ปุดขาดได้ ใยบัว” หมายถึง การทอหูกใยไหม ใยบัวของหญิงนั้นไม่ทำให้ใยบัวขาดเลย หรือในเพลงซอปั่นฝ้ายของจังหวัดน่านก็มีคำสร้อยว่า“ปั่นฝ้ายหื้อมันเป่นใยจะทอผ้าใบหื้อป้อ ละอ่อน” หมายถึงหญิงแม่เรือนควรจะปั่นฝ้ายให้เป็นใย เพื่อทอผ้าให้พ่อของลูก

การอบรมขัดเกลาจากสังคมที่สำคัญประการสุดท้าย เป็นการสอนสามีและหญิงแม่เรือนให้รู้จักการครองเรือน มีสุภาษิตล้านนาหลายบทที่สอนการครองเรือนร่วมกันอย่างถ้อยทีถ้อยอาศัย ผ่อนหนักผ่อนเบา และรักใคร่นับถือกันทั้งสองฝ่าย คือ "ผัวแก้วเมียแก้ว" หมายถึงผัวและเมียต่างก็เป็นคนดี "ผัวบ่นับถือเมีย คำเต็มลำเยียก็เสี้ยง เมียบ่นับถือผัว คำก่องเต้าหัวก็เสี้ยง" หมายถึง ผัวไม่นับถือเมียถึงมีทองคำเต็มยุ้งก็หมด เมียไม่นับถือผัว ถึงมีทองคำเท่าศีรษะก็หมด หรือ "ผัวเป็นไฟ หื้อเมียเป็นน้ำ" เมื่อฝ่ายหนึ่งใจร้อน อีกฝ่ายหนึ่งควรจะใจเย็น และ "ผัวเป็นหิง หื้อเมียเป็นข้อง" เป็นคำเปรียบเทียบว่าผัวเหมือนสวิง เมียเหมือนข้องที่ต้องพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน (สมร เจนจิระ ๒๕๒๕ : ๕๘-๕๙) อย่างไรก็ดี แม้จะมีคำสอนเช่นนี้ การหย่าร้างในสังคมล้านนาแต่ดั้งเดิมจนถึงปัจจุบัน ก็ไม่ได้ถือเป็นเรื่องที่ผู้หญิง ซึ่งหย่าร้างแล้วอยู่ในฐานะม่าย จะต้องอับอายขายหน้าหรือเป็นที่ติฉินนินทาของผู้คนแต่ประการใด แม่ม่ายอาจจะแต่งงานใหม่ได้ โดยเป็นที่ยอมรับของชุมชน (Abha : ๗๓-๗๔) และหลังจากการหย่าร้างตามปกติลูกๆ ก็มักจะอยู่ในความดูแลของผู้เป็นแม่

สภาพสังคมและเศรษฐกิจที่เปลี่ยนแปลงไปในปัจจุบัน ทำให้บทบาทหลักของหญิงแม่เรือน คือ การเป็นแม่บ้านแม่เรือนลดน้อยลงไปมาก เศรษฐกิจเชิงพาณิชย์และการชลประทานที่ดีขึ้น ได้ทำให้การผลิตทางการเกษตรของชาวนา ชาวไร่เป็นไปแบบเข้มข้นมากขึ้น คือ ปลูกข้าวและพืชเศรษฐกิจหลายครั้งต่อปี เมื่อต้นทุนการผลิตสูงขึ้น ก็ยังผลให้ครัวเรือนของชาวชนบทที่ยากจนส่วนใหญ่ ตกอยู่ในภาวะบีบคั้นทางเศรษฐกิจ หญิงแม่เรือนที่ยากจนจึงไม่เพียงแต่จะมีภาระในการเพาะปลูกของครัวเรือน และการแลกเปลี่ยนแรงงานระหว่างครัวเรือน หากยังต้องรับจ้างทั้งงานในไร่นาและงานนอกไร่นา เพื่อเสริมรายได้ให้แก่ครัวเรือนอีกด้วย ยิ่งไปกว่านั้นประเพณีและค่านิยมเดิมก็ยังคาดหวังให้ผู้หญิงต้องรับภาระทำงานบ้านมากกว่าผู้ชาย โดยเฉพาะการดูแลบุตรซึ่งต้องใช้เวลาค่อนข้างมากและเป็นงานที่เหน็ดเหนื่อย มีการศึกษาพบว่าหญิงแม่เรือนต้องรับภาระถึงสองบทบาทในเวลาเดียวกัน คือ แม่เรือนผู้ดูแลบ้านและเกษตรกร หรือแรงงานรับจ้างในไร่นา (เบญจวรรณ ทองศิริ ๒๕๓๒ : ๖๒-๖๓, ๗๘-๗๙) ในจังหวัดใหญ่ๆ ของภาคเหนือคือ เชียงใหม่ ปรากฏการณ์สำคัญที่พบก็คือหญิงแม่เรือนจากอำเภอรอบนอกได้เคลื่อนย้ายแรงงานเข้าไปทำงานรับจ้างในเมือง ผู้หญิงแม่เรือนกลุ่มนี้จะมีภาระในการดูแลบ้านเรือนทำให้ทำงานไม่คล่องตัวหรือยืดหยุ่นเท่ากับกลุ่มหญิงสาว แต่ก็พบว่ามีการเคลื่อนย้ายแรงงาน เช่นเดียวกันกับหญิงสาว ตราบกระทั่งถึงอายุ ๕๐ ปีเศษขึ้นไป (อัญชลี ๒๕๒๙ : ๘๖) กล่าวกันว่าการที่หญิงแม่เรือนเห็นความสำคัญของงานนอกบ้านและงานในไร่นา เพราะเป็นรายได้ของครอบครัว อันเป็นเหตุผลทางเศรษฐกิจนี้ ได้นำมาซึ่งความสำเร็จของการวางแผนครอบครัวในภาคเหนือที่เริ่มต้น ณ จังหวัดเชียงใหม่ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๐๖ ในรอบ ๒๐ ปี นับจาก พ.ศ. ๒๕๐๓ ถึง พ.ศ. ๒๕๒๓ ภาวะเจริญพันธุ์รวมของเชียงใหม่ จังหวัดเดียวลดลงถึงร้อยละ ๕๖ (เตียง ผาดไธสงค์ ๒๕๒๓:

๓-๕) สิ่งที่อยู่เบื้องหลังการยอมรับการวางแผนครอบครัวของหญิงแม่เรือนดังกล่าวนี้ จึงน่าจะได้แก่การที่ผู้หญิงเหล่านี้ต้องการลดภาระในครัวเรือนจากการเลี้ยงดูบุตรและการทำงานบ้าน เพื่อที่จะมีเวลาทำงานเกษตรและงานรับจ้างได้เพียงพอมากขึ้น ภาระการปรนนิบัติสามีตามบทบาทในอุดมคติจึงต้องลดน้อยลงตามไปด้วย

สำหรับบทบาททางเพศดั้งเดิมของผู้ชายล้านนาที่มีครอบครัวแล้ว เท่าที่ปรากฏจากเอกสาร สังคมจะกำหนดให้ผู้ชายเป็นผู้นำของครอบครัว ปกป้องคุ้มครองดูแลภรรยาและบุตรธิดา แต่อย่างไรก็ดี บิดาน่าจะมีความรับผิดชอบน้อยกว่ามารดาในการเลี้ยงดูบุตรธิดา ดังสุภาษิตของล้านนาบทหนึ่งที่ว่า "กำพร้าพ่อยังแควน กำพร้าแม่ดีนแขวนเดิ้งเยิ้ง" หมายถึงการกำพร้าพ่อยังไม่ลำบากเท่ากับกำพร้าแม่ (เรณู ๒๕๒๘ : ๖๑-๖๒) และเมื่อมีการหย่าร้างเกิดขึ้น ก็มีธรรมเนียมที่ลูก ๆ มักจะดกอยู่ในความปกครองดูแลของมารดามากกว่าบิดา

มีผู้ให้ข้อสังเกตว่า คำสอนผู้หญิงของคนล้านนาเคร่งครัดกว่า และกำหนดกรอบให้ผู้หญิงปฏิบัติมากกว่าผู้ชายดังได้กล่าวมาแล้ว (สุรสิงห์สำรวม ๒๕๒๔ : ๑๙๐-๑๙๑) ส่วนผู้ศึกษาเองพบเช่นเดียวกันว่าคำสอนผู้หญิงมีอยู่มากมาย ทั้งในวรรณกรรมมุขปาฐะ และวรรณกรรมลายลักษณ์ประเภทต่าง ๆ แต่คำสอนผู้ชายกลับมีอยู่น้อยมาก จนเกือบไม่ปรากฏเลย ดังตัวอย่างสุภาษิตสอนผู้ชายที่เป็นพ่อเรือน ว่าลักษณะผู้ชายที่ดีและไม่ดีคืออย่างไรต่อไปนี้

"พ่อจาย พ่อจ๊า
พ่อถ้ากิ๋นกับเมีย พ่อต่ำเพลียอุผริ
พ่อกริแอ่งกาด พ่อน้ำหยายข้อนกัน
พ่อน้ำด้นปากกุด พ่อสุดขี้เฮือด
พ่อเดือดเหมือนผี พ่อหนีแสนเดื่อ
พ่อเผื่อสกุ๋ล พ่อปุ่นหลายขีด
พ่อดื๊ดหลายก่อ พ่อถูกยอหลายจั้น
พ่อขั้นหลายด่ำ พ่อหามาเดื่อม
พ่อเหลื่อมดวยคน"

(ยุทธ เดชคำรณ ๒๕๒๐ : ๙๘-๑๐๑)

ความหมายของลักษณะผู้ชายตามสุภาษิตข้างบนนี้ก็คือ พ่อจายเป็นผู้ชายที่เป็นชายชาตรีมีคุณธรรม ไม่สำมะเลเทเมา มีจิตใจไม่ริษยาพยาบาท มีความสามารถในหน้าที่การงาน ส่วนพ่อจ๊าเป็นผู้ชายที่มีนิสัยเฉื่อยชา พ่อถ้ากิ๋นกับเมียเป็นผู้ชายที่เกียจคร้าน ไม่ยอมทำงานเลี้ยงลูกเมีย พ่อต่ำเพลียอุผริ คือ ผู้ชายที่ชอบแต่งตัวโอ้อวดชาวบ้าน ไม่ทำการงาน พ่อกริแอ่งกาดเป็นผู้ชายที่เอาแต่เที่ยวดูดลาดพ่อน้ำหยาดข้อนกันหมายถึงผู้ชายที่เวลาขรึมก็ไม่พูดจาปราศรัย

แต่เมื่อได้พูดแล้วก็พูดไม่หยุด พ่อน้ำต้นปากกุด คือผู้ชายที่ทำตัวเหมือนคนโทปากบิ่น คือเก็บเนื้อเก็บตัว พ่อสุดขี้เฮือดเป็นผู้ชายที่หาแต่ความสุขสบายใส่ตัวเอง พ่อเดือดเหมือนผีหมายถึงผู้ชายที่ชอบดุด่าว่ากล่าวคนอื่น ๆ ด้วยโทสะ และพ่อหนีแสนเตื่อคือผู้ชายที่มีจิตใจไม่หนักแน่นอดทน สำหรับผู้ชายที่ดีคือผู้ชายที่มีความห่วงใยลูกเมียและญาติพี่น้อง (พ่อเผื่อ สกุล) อดทนและขยันหมั่นเพียร ในหน้าที่การงาน (พ่อปุ่นหลายขีด) ชอบเพาะปลูกขยายพันธุ์พืชให้เป็นหลายต้นหลายกอ (พ่อตื๊ดหลายก่อ) มีจิตใจโอบอ้อมอารี มีคุณธรรม เป็นที่ยกย่องนับถือของคนทั่วไป (พ่อถูกยอหลายจั้นและพ่อขั้นหลายตำ) เป็นผู้ชายที่มีสายตายาวไกลหาทุนทรัพย์มาเพิ่มเติมมิให้ครอบครัวเดือดร้อน (พ่อหามาเตื่อม) และเอาใจใส่ผู้อื่น (พ่อเหลื่อมดวยคน)

อนึ่งในค่าวอุทาหรณ์ก็ได้สอนผู้หญิงแม่เรือนว่าสามีมีบุญคุณ ๑๐ ประการต่อภรรยา คือ เป็นผู้หาเงินทอง (ผัวริค้าเงินคำของขาย) เป็นหัวหน้าครอบครัว (ผัวเป็นจอมแก่นาย) เป็นผู้สั่งสอนภรรยา (ผัวสั่งสอนหื้อนายรู้เยียะ) เป็นผู้คิดให้ครอบครัวเจริญ (ผัวคึดหล้างค่อยปองปูน) เป็นผู้เลี้ยงดูภรรยาและบิดามารดาของทั้งสองฝ่าย (เลี้ยงแม่ตน) เป็นผู้สร้างบ้านเรือน (ผัวคิดแต่สร้างเคหา) มีจิตใจกว้างขวาง รักญาติพี่น้องของภรรยา (ผัวใจยาว บ่เอาใจสั้น รักชั้นเผ่าแพงเมีย) ช่วยปกป้องภรรยาให้พ้นผิด (หลอนเป็นเมียร้าย บ่ทอดหุมเสีย) สอนให้ภรรยาใส่ใจในการถือศีลฟังธรรม และประการสุดท้าย สอนภรรยาให้เคารพผู้สูงอายุ ครูบาอาจารย์ บิดา มารดา ตลอดจนญาติพี่น้อง (มณี และนรินทร์ชัย : ๒๓๕ และ มณี ๒๕๒๙ (๑) : ๔๕) ข้อที่น่าสังเกตก็คือคำสอนนี้มิได้สั่งสอนหรือเน้นย้ำให้ผู้ชายปฏิบัติตนเป็นสามีที่ดีของภรรยา แต่กลับสอนภรรยาถึงบุญคุณของสามีที่มีต่อตนเอง ซึ่งเป็นอีกตัวอย่างหนึ่งที่อาจแสดงให้เห็นว่า สังคมล้านนามิได้เคร่งครัดและกำหนดกรอบให้ผู้ชายปฏิบัติมากเท่ากับผู้หญิง

เมื่อสังคมเปลี่ยนไป แม้ว่าชายพ่อเรือนจะมีการเปลี่ยนแปลงบทบาททางเพศเช่นเดียวกับหญิงแม่เรือน แต่เนื่องจากยังไม่พบการศึกษาเรื่องนี้โดยตรง จึงอาจกล่าวได้เพียงแต่ว่า ผู้ชายก็ยังคงตำรงสถานะเป็นผู้นำของครอบครัวและรับผิดชอบความเป็นอยู่ของครอบครัว แม้ว่าผู้หญิงกับผู้ชายอาจจะทำงานเคียงบ่าเคียงไหล่กันอย่างขยันขันแข็งในไร่นา หรือช่วยกันทำมาหากินเลี้ยงครอบครัวก็ตาม การศึกษาหลายเรื่องมีข้อสรุปว่า ผู้ชายเป็นผู้มีบทบาทนำและตัดสินใจในเรื่องสำคัญ ๆ ของครอบครัว ดังจะได้กล่าวต่อไปในตอนที่ว่าด้วยสถานะและอำนาจของผู้หญิงในครัวเรือน

๒. ค่านิยมที่สำคัญ

ค่านิยมหลักที่ครอบครัวชาวล้านนาปลูกฝังให้แก่บุตร และมีอิทธิพลต่อสถานภาพของผู้หญิงหรือสะท้อนให้เห็นสถานภาพของผู้หญิง ก็คือการสำนึกตระหนักในพระคุณของบิดามารดาและมีความกตัญญูรู้คุณ รวมทั้งการเคารพเชื่อฟังบิดามารดาและญาติผู้ใหญ่

ในเรื่องพระคุณของบิดามารดา คนเมืองหรือคนล้านนาเชื่อว่า การปฏิสนธิของคนจะ

เกิดจากลักษณะสำคัญของบิดาและมารดา ๓๓ ประการมารวมกัน ได้แก่ คุณ ๒๑ จากบิดาและคุณ ๑๒ จากมารดา ซึ่งจะตกทอดมาสู่ผู้เป็นบุตร คุณลักษณะของบิดาได้แก่ ผม ขน เล็บมือเล็บเท้า ฟัน ผิวหนัง เนื้อ เอ็น กระดูก ไขใน ไต หัวใจ ตับ เยื่อในโดยเฉพาะเยื่อหุ้มปอด ม้าม ปอด ลำไส้เล็ก ลำไส้ใหญ่ อาหารใหม่ อาหารเก่า กะโหลกศีรษะ และเยื่อในสมอง ส่วนคุณลักษณะของมารดา ได้แก่ น้ำดี น้ำเสมหะ น้ำหนอง น้ำเลือด น้ำเหงื่อ ไขมัน น้ำตา น้ำมันเหลว น้ำลาย น้ำมูก น้ำเหลือง และน้ำปัสสาวะ (จินตนา มัธยมบุรุษ ไม่ปรากฏปี : ๖๔-๖๗ และ Davis ๑๙๘๔ (a) : ๖๒-๖๓) ธาตุเหล่านี้เป็นธาตุที่บิดามารดาสร้างให้ลูก ถ้าไม่มีบิดามารดาลูกก็ไม่อาจเกิดมาเป็นกายขึ้นได้ ดังนั้นลูกที่ดีจึงต้องตอบแทนคุณของบิดามารดาด้วยการทำที่ดี คือการบวชเรียนเป็นต้นโดยเฉพาะลูกชาย (จินตนา เพิ่งอ้าง : ๖๗)

ข้อที่น่าสังเกตคือคุณลักษณะของบิดาที่ถ่ายทอดมาให้แก่บุตร มีลักษณะเป็นของแข็ง และมีมากกว่ามารดา ขณะที่คุณลักษณะของมารดาเป็นของเหลวทั้งหมดและมีน้อยกว่าบิดา ซึ่งน่าจะสะท้อนความคิดความเชื่อของคนล้านนาว่า ผู้ชายมีคุณลักษณะเหนือกว่าผู้หญิง หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งได้ว่า ผู้หญิงมีคุณลักษณะอ่อนด้อยกว่าผู้ชาย ข้อสังเกตนี้จะชัดเจนขึ้นถ้าหากจะนำความเชื่อทวิลักษณ์ในเรื่องขวัญ คือ ผู้ชายเป็นผู้มีขวัญแข็ง ผู้หญิงมีขวัญอ่อน (อานันท์ และฉลาดชาย ๒๕๓๓ : ๑๓๐-๑๓๑ และ Tanabe : ๖-๗) มาพิจารณาประกอบ

ในการบวชลูกแก้วของชาวล้านนาหรือการบรรพชาเป็นสามเณร ซึ่งมีพิธีเรียกขวัญลูกแก้วเป็นพิธีสำคัญอาจารย์เรียกขวัญก็จะต้องเน้นย้ำพระคุณของบิดามารดาให้ลูกแก้วได้ซาบซึ้งและรำลึกถึง โดยจะกล่าวถึงเรื่องราวตั้งแต่ลูแก้วปฏิสนธิอยู่ในครรภ์มารดา จนกระทั่งคลอดออกมาและเติบโต จนเข้าสู่พิธีบวช (นฤมล เรืองรังษี ๒๕๓๒ : ๔๔) ซึ่งเท่ากับเป็นการตอกย้ำค่านิยมความกตัญญูกตเวทีในหมู่ผู้ชายคนเมืองประการหนึ่ง แต่อย่างไรก็ดี เมื่อเปรียบเทียบกับผู้หญิงมีผู้ตั้งข้อสังเกตว่า การบวชของผู้ชายในสังคมไทยทั่วไป ก็มักจะถือว่าได้บรรลุถึงซึ่งการทดแทนบุญคุณของบิดามารดาแล้ว แต่ผู้หญิงยังจะต้องมีภาระเลี้ยงดูบิดามารดาต่อไป จนกว่าจะถึงวาระสุดท้ายของชีวิต (Kirsch ๑๙๘๕ : ๓๐๘)

ความกตัญญูกตเวทีต่อบิดามารดาและการเคารพนับถือญาติผู้ใหญ่ เป็นค่านิยมดั้งเดิมของชาวล้านนาที่สืบทอดกันมา ทั้งโดยประเพณีและมีปรากฏในวรรณกรรมประเภทต่าง ๆ ให้ถือบิดามารดาเป็นผู้มีพระคุณที่จักต้องทดแทนบุญคุณด้วยความกตัญญูกตเวที และให้เคารพนบนอบต่อญาติผู้ใหญ่ เช่น ในกฎหมายธรรมศาสตร์เชียงใหม่ บัญญัติไว้ว่า “ลูกบ่นับบ่อยำ พ่อแม่บ่ควรหื้อครัวตระกูล หื้อแล้วหื้อเอาคืนและขับหนี” หมายถึง ลูกจะต้องเคารพยำเกรงพ่อแม่ผู้ใหญ่ในครอบครัว ไม่เช่นนั้นจะไม่ได้รับมรดกจากครอบครัว แม้นว่าให้มรดกแล้วก็ให้เรียกคืนและขับออกจากครอบครัวได้ (อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว ๒๕๒๔ : ๑๓) ในกฎหมายวัดกาสา และกฎหมายโบราณธรรมศาสตร์หลวงคลองตัดคำ ฉบับวัดปากกอง ก็กำหนดให้พ่อแม่ตัดขาดจาก

ลูกที่ไม่เชื่อฟังคำสั่งสอนของพ่อแม่ได้ และไม่ให้ได้รับมรดก (พิธินัย ไชยแสงสุขกุล และอรุณรัตน์ วิเชียรเขียว ๒๕๓๑, ๒ (๒) : ๕๒) ส่วนกฎหมายโบราณล้านนา เช่น มังรายธรรมศาสตร์ฉบับวัดช้างค้ำ และมังรายศาสตร์ฉบับวัดหมื่นเงินกอง ก็ได้บัญญัติไว้ว่า ผู้ใดฆ่าพ่อแม่และพี่ผู้มีพระคุณเสียชีวิตให้ประหารชีวิต หรือเนรเทศไปจากเมืองเสีย (เพิ่งอ้าง : ๘๑) ในวรรณกรรมเรื่อง "ก่ำก่ำดำ" ก็แสดงให้เห็นความสำคัญของการเคารพเชื่อฟังผู้อาวุโส ตัวเอกของเรื่อง คือ ก่ำก่ำดำ ได้รับการทนุถนอมเลี้ยงดูด้วยความรัก ความเอาใจใส่จากยายเฒ่า ปักขิก่ำ ไม่ให้คลาดสายตาไปไหนด้วยความรักความห่วงใย ไม่ให้มีอันตรายมากรายใกล้ ก่ำก่ำดำเองก็วิ่งเล่นอยู่กลางเรือน คอยปรนนิบัติรับใช้ยายเฒ่าปักขิก่ำ (เรณู อรรฐาเมศร์ ๒๕๓๐ : ๕) ในโลกปเวณี ซึ่งเป็นประเพณีอย่างหนึ่งใน ๖ ประการ ก็ได้สอนลูกหลานให้กตัญญูรู้คุณบิดามารดาว่า "พ่อแม่เลี้ยงลูกใหญ่เผื่อว่าจักไว้ใช้กินแรงเมื่อเฒ่า เหตุว่าไปไหนบ่รอด" หมายถึง พ่อแม่เลี้ยงลูกเติบโตมาก็เพื่อจะให้ลูกเลี้ยงดูเมื่อแก่เฒ่า เพราะไม่สามารถไปไหนได้ ทำการงานไม่ได้ และ "ลางพร่องก็ละพ่อแม่ไว้เป็นทุกข์กาลการี ก็บ่เลี้ยงดู คนทั้งหลายฝูงนี้ผิดโลกปเวณี ก็จักวินาสสิบหายไปในโลกนี้และโลกหน้าชะแล" หมายถึง บางคนก็ไม่เลี้ยงดูพ่อแม่ ปล่อยให้พ่อแม่เป็นทุกข์ จัดว่าไม่ปฏิบัติตามประเพณีทางโลกของล้านนา จะถึงแก่ความพินาศทั้งในโลกนี้และโลกหน้า (สมหมาย เปรมจิตต์ ๒๕๒๑ : ๑๕-๑๖)

การแบ่งแยกแรงงาน

วิถีชีวิตของสังคมล้านนามีการแบ่งแยกแรงงานระหว่างชายและหญิงอย่างชัดเจนมาแต่งตั้งเดิมตามลักษณะทางกายภาพของร่างกายและความเชื่อรวมทั้งลักษณะของเครื่องใช้ไม้สอย โดยที่งานหนักต้องใช้แรงกายมาก และตรากตรำ หรืองานที่เสี่ยงจะเป็นของผู้ชาย เช่น สร้างบ้าน ทำเครื่องมือเครื่องใช้ในการทำนาไร่ ทำเกวียน ล่าสัตว์ เก็บของป่า ตัดไม้ ค้าขาย ทางไกล ส่วนงาน เบากว่าจะเป็นของผู้หญิง เช่น ในการทำนา ผู้ชายจะทำคันนา หรือซ่อมแซม คันนา เตรียมดิน ไถนา คราดนา หว่านข้าวก่อนปักดำ ถอนต้นหญ้า หาบข้าวในทุ่งนา และนวดข้าวหลังเก็บเกี่ยว (Sulamith H. Potter ๑๙๗๗ : ๕๖-๕๗ และ กรมศิลปากร ๒๕๓๐ : ๒๖-๒๗) หาไม้ในป่ามาทำหลาวหาบข้าวที่เก็บเกี่ยวแล้ว และหาบข้าวหลาวไปนวด (มณี พยอมยงค์ ๒๕๒๔ : ๒๓) ส่วนผู้หญิงจะจักตอก มัดต้นกล้า ตัดต้นข้าว หาบข้าวที่เก็บเกี่ยวมาแล้วเข้ายุ้ง แต่ในการปักดำ และเก็บเกี่ยว ทั้งชายและหญิงจะช่วยเหลือกัน (คาร์ล บ็อค : ๔๔๓, ถิ่น : ๓๐ และ Chayan : ๔๔๑-๔๔๒) ส่วนลักษณะของเครื่องใช้ไม้สอยที่จะใช้เป็นเกณฑ์แบ่งแยกแรงงานระหว่างชายกับหญิงก็คือ เครื่องใช้ไม้สอยที่มีความอ่อนช้อยสวยงามมักจะเป็นของผู้หญิงใช้แต่เครื่องใช้ไม้สอยสำหรับผู้ชายใช้มักจะไม่สวยงามหรือไม่ละเอียดประณีต เช่น ไม้คานที่มีหัวเป็นรูปกนกตามศิลปะของล้านนา เปี้ยดหรือซ้า (กระบุงหรือตะกร้า) ที่ใส่ของไปวัดที่สานด้วยลวดลายประณีตจะเป็นของผู้หญิงใช้ ส่วนก๋วยหรือไม้คานซึ่งเป็นไม้ไผ่ปล้องเดียวทำหยาบ ๆ ผู้ชายจะเป็นผู้ใช้หาบ หรือ

หลาวหาบข้าวซึ่งเป็นไม้หนาแข็ง ผู้ชายก็จะเป็นผู้หาบ (สุรสิงห์สำรวม ๒๕๒๔ : ๑๘๙)

เมื่อมีการเปลี่ยนแปลงการผลิตและเทคโนโลยีการผลิตในระบบการเกษตรเพื่อการค้าในยุคพัฒนาสมัยใหม่ ก็พบว่ามีผลต่อการเปลี่ยนแปลงการแบ่งแยกแรงงานดั้งเดิมระหว่างผู้หญิงกับผู้ชาย เช่น มีการศึกษาพบว่า ในจังหวัดน่าน การปลูกพืชเศรษฐกิจที่เป็นพืชไร่ เช่น ข้าวโพด ถั่วเขียวและยาสูบ ซึ่งการผลิตไม่มีขั้นตอนซับซ้อนเหมือนเช่นการทำนา การแบ่งแยกรายงานไม่ได้เห็นชัดเจนเช่นการทำนา (กรมศิลปากร ๒๕๓๐ : ๒๖-๒๙) หรือในการผลิตที่มีการใช้เครื่องทุ่นแรงช่วย เช่น รถไถเดินตาม รถแทร็กเตอร์ ผู้ชายมักจะผูกขาดการใช้เครื่องทุ่นแรงเหล่านี้ อย่างไรก็ดี ยังไม่พบการศึกษาที่เกี่ยวกับเรื่องนี้โดยเฉพาะ

การเกี้ยวพาราสี การแต่งงาน

เอกลักษณ์ประการหนึ่งของหญิงสาวในสังคมล้านนา คือ การมีอิสระเสรีในการคบหาสมาคมกับชายหนุ่ม จนกล่าวกันว่าหญิงสาวชาวล้านนามีเสรีภาพในการเลือกคู่ครอง แต่ก็อยู่ในกรอบประเพณีของการนับถือผีปู่ย่า (มณี ๒๕๒๔ : ๔๙) หรือผีบรรพบุรุษ ซึ่งเป็นเสมือนสิ่งที่ครอบครัวใช้ควบคุมพฤติกรรมทางเพศหรือเรื่องชู้สาวของหญิงที่ยังไม่แต่งงานมิให้ทำสิ่งใด ๆ ที่เป็นการ “ผิดผี”

การเกี้ยวพาราสีของหนุ่มสาวชาวล้านนาเรียกว่า “การแอ่วสาว” หรือ “การอู้บ่าวอู้สาว” ซึ่งจะเริ่มดันเมื่อชายและหญิงอายุประมาณ ๑๕ ปี (ดูภาคผนวก ฉ. การแอ่วสาว) หญิงสาวจะให้การต้อนรับและพูดคุยกับผู้ชายหนุ่มที่มาเกี้ยวพาราสีในตอนกลางคืนได้ แต่ต้องอยู่ในสายตาของบิดามารดา มีการใช้โวหารรักที่เรียกว่า “คำค่าวคำเคือ” โต้ตอบกันไปมาระหว่างหญิงสาวกับชายหนุ่ม ซึ่งมีผู้ให้ข้อสังเกตว่าการเกี้ยวพาราสีของหญิงสาวและชายหนุ่มนี้มีลักษณะทวิมาตรฐาน ในส่วนของชายหนุ่มก็มักจะหวังไม่มากก็น้อยว่า การเกี้ยวพาราสีหญิงที่ตนหมายปองอาจจะนำไปสู่การแต่งงาน และยิ่งชายหนุ่มสามารถผูกมัดใจหญิงสาวได้มากคนเท่าใด เขาก็ยิ่งจะได้รับการยกย่องจากกลุ่มเพื่อนมากเท่านั้น ในขณะที่หญิงสาวจะต้องพยายามระมัดระวังไม่ให้ชายหนุ่มล่วงล้ำก้ำเกิน รวมทั้งหลีกเลี่ยงที่จะมีความสัมพันธ์ทางเพศกับชายหนุ่มที่มาดิดพันเพราะจะทำให้เสื่อมเสียชื่อเสียง โอกาสที่จะได้แต่งงานก็จะลดน้อยลง ทั้งยังเป็นการ “ผิดผี” ปู่ย่าอีกด้วย (Potter ๑๙๗๗ : ๑๐๘)

การผิดผีนี้จะเป็นกลไกสำคัญที่บิดามารดา ญาติผู้ใหญ่ใช้ควบคุมดูแลความประพฤติด้านชู้สาวของหญิงสาว เชื่อกันว่าผีปู่ย่าจะคอยสอดส่องพฤติกรรมของหญิงสาวทั้งในบ้าน ในป่าและในทุ่งนา ในสมัยดั้งเดิมถือกันว่าการนั่งบนกระดานแผ่นเดียวกันหรือเสื่อผืนเดียวกัน การล่วงล้ำเข้าไปในห้องนอนของครอบครัว การถูกเนื้อต้องตัวหญิงสาวหรือขั้นรุนแรงที่สุด คือ การได้เสียระหว่างชายหญิงจะโกรธและทำร้ายคนในบ้านให้เจ็บป่วยหรือเป็นอันตราย

เมื่อการเกี้ยวพาราสีนำไปสู่การแต่งงาน (ดูภาคผนวก ช. การแต่งงานหรือกิ๋นแขก)

ซึ่งหมายความว่าหนุ่มสาวรักใคร่ชอบพอและตกลงปลงใจจะใช้ชีวิตคู่ร่วมกัน สังคมล้านนานิยมให้ชายหนุ่มและหญิงสาวเลือกคู่โดยเสรีและถือเอาความพอใจของทั้งสองฝ่ายเป็นสำคัญ แต่อย่างไรก็ตาม มีผู้ให้ข้อสังเกตว่าโดยทั่วไปบิดามารดาของฝ่ายหญิงก็จะต้องเห็นชอบด้วยเสมอ (Thayer A. Donaldson ๑๙๘๗ : ๓๒) การแต่งงานแบบพื้นบ้านแท้ ๆ จะไม่มีพิธีรีตองอะไร นอกจากการเซ่นผีบรรพบุรุษของฝ่ายหญิง โดยครอบครัวของหญิงสาวจะเรียกเงินจำนวนเล็กน้อยจากฝ่ายชายเป็นค่าเซ่นผี แล้วฝ่ายชายก็จะย้ายเข้าไปอยู่กับฝ่ายหญิง เป็นแรงงานให้กับครอบครัวของฝ่ายหญิง (มณี ๒๕๒๙ (๒) : ๑๕๘, ๑๖๒-๑๖๓) ที่เรียกว่าเป็น "ควายงาน" เพื่อตอบแทนผีบรรพบุรุษของฝ่ายหญิงที่ได้เลี้ยงดูผู้หญิงมา (พ็อตเตอร์ : ๑๗๓ และ Chayan : ๔๔๔) /เป็นเวลาประมาณ ๑-๓ ปี ก่อนจะลงเรือนไปปลูกเรือนใหม่เป็นเอกเทศ ซึ่งก็มักจะอยู่ในบริเวณบ้านของบิดามารดาฝ่ายหญิงหากมีที่ดินเพียงพอ นอกจากกรณีที่ผู้หญิงเป็นลูกคนสุดท้องหรือลูกสาวที่คาดหมายว่าจะปรนนิบัติเลี้ยงดูพ่อแม่จนสิ้นอายุขัย ก็อาจจะอยู่กับพ่อแม่ของฝ่ายหญิงตลอดไป และอาจจะได้รับมรดกมากกว่าพี่น้องคนอื่น ๆ โดยเฉพาะมักจะได้รับเรือนของพ่อแม่เป็นมรดก เพิ่มเติมจากที่ดินที่จะได้รับเหมือนกับพี่น้องคนอื่น ๆ (กรมศิลปากร ๒๕๓๐-๓๕)

ปัจจุบัน ประเพณีการแอ่วสาวได้ค่อย ๆ เปลี่ยนแปลงจนเกือบหมดสิ้นไปแล้ว เช่น ในระยะแรก ๆ ได้เปลี่ยนจากการใช้ "คำค่าว คำเคือ" (คำคร่าว คำเครือ) พูดโต้ตอบระหว่างหญิงกับชายมาเป็นการใช้จดหมาย แต่ยังคงใช้บทร้อยกรองอยู่ (สัมภาษณ์ นายแทน ทรงคำ ๒๔ กรกฎาคม ๒๕๒๒ โครงการประวัติศาสตร์บอกเล่า มหาวิทยาลัยพายัพ ปคล. ๔๙/๗๙) ซึ่งเข้าใจว่าคงจะเป็นค่าวใช้ (ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนกุล ๒๕๓๒ : ๑๐๕) นั่นเอง หรือการจ๊อย (ขับร้องเดี่ยวทอดเสียงยาวเข้ากับดนตรีพื้นเมือง พิณเปี๊ยะ ซึง หรือสะล้อ) ของผู้ชายยามไปแอ่วสาวก็ค่อย ๆ หมดความนิยมเพราะการแอ่วสาวค่อย ๆ หมดไป (เอกสารประกอบนิทรรศการวรรณกรรมล้านนา มหาวิทยาลัยพายัพไม่ปรากฏปี : ๕๘) ต่อมาในยุคปัจจุบันก็เลิกใช้คำค่าว คำเคือ เปลี่ยนมาใช้คำพูดธรรมดาแทน (สัมภาษณ์นางฟองแก้ว ปุดมณี ๒๓ มกราคม ๒๕๒๒ โครงการประวัติศาสตร์บอกเล่า มหาวิทยาลัยพายัพ ปคล ๖๓/๗๙ ยังผลให้แบบแผนการเกี้ยวพาราสีหญิงสาวล้านนาของชายหนุ่มทั้งจากในท้องถิ่นและภายนอกเปลี่ยนแปลงไป และทำให้สถานะของหญิงสาวตกต่ำลงเพราะชายหนุ่มไม่จำเป็นต้องประพฤติปฏิบัติอยู่ในกรอบประเพณีที่เคยมีมาก็สามารถเข้าถึงตัวผู้หญิง หรือแสดงความชอบพอได้โดยเกือบปราศจากอุปสรรคการ "ผิดผี"

ไม่เพียงแต่การเกี้ยวพาราสี รูปแบบการแต่งงานในอุดมคติแบบดั้งเดิมของล้านนาก็ได้เปลี่ยนแปลงไปเกือบหมดสิ้น อิทธิพลของระบบเศรษฐกิจแบบเงินตรา และความทันสมัยทำให้การแต่งงานในชนบทภาคเหนือปัจจุบันเริ่มละม้ายคล้ายคลึงกับการแต่งงานของชนชั้นกลางและชนชั้นสูงในเมืองมากขึ้นทุกที ความเรียบง่ายในอดีตเริ่มสูญหายไป กลายมาเป็นการทาบทามสู่ขอ การให้สินสอดทองหมั้น และการกินเลี้ยงที่จัดกันอย่างเอิกเกริกสิ้นเปลืองเงินทอง

มากขึ้น (ยศ : ๑๔๓-๑๔๔) การที่ฝ่ายชายเคยเสียค่าเซ่นผีบรรพบุรุษของฝ่ายหญิงเป็นเงินจำนวนเพียงเล็กน้อยก็ได้เปลี่ยนมาเป็นการทำพิธีตามแบบพุทธศาสนา เช่น ใส่บาตร ถวายภัตตาหารแด่พระภิกษุสงฆ์ประพรมน้ำพระพุทธมนต์ หรือเรียกค่าสินสอดทองหมั้นที่มีมูลค่าสูงขึ้นเพื่อเป็นค่าน้ำนมของหญิงสาวหรือเป็นสินน้ำใจ ผู้ที่ไปร่วมงานก็มีการมอบซองบรรจุเงินพร้อมด้วยการอวยพรให้คู่บ่าวสาวเหมือนธรรมเนียมการแต่งงานทั่วไปในสังคมไทย(Gray : ๓๐๐-๓๐๗) การแต่งงานแบบดั้งเดิมที่เคยจำกัดอยู่แต่เฉพาะหนุ่มสาวในหมู่บ้านเดียวกัน ก็เปลี่ยนไปเป็นการแต่งงานกับคนนอกหมู่บ้าน หรืออาจจะเป็นต่างเมืองมากขึ้น เนื่องจากผู้หญิงและผู้ชายต่างก็ออกไปทำงานหรือศึกษาต่อนอกหมู่บ้านจนเป็นเรื่องธรรมดา อีกทั้งอายุของผู้หญิงเมื่อแรกแต่งงานก็เปลี่ยนแปรไปจากเดิมด้วย เช่น พบว่าจากอายุประมาณ ๑๗-๒๑ ปี มาเป็นอายุน้อยลง บางคนแต่งงานเมื่ออายุเพียง ๑๔ ปีเท่านั้น หรือไม่ก็อายุมากไปเลย คือ เมื่ออายุ ๒๕ ปี ไปจนถึง ๓๐ เศษ (เพิ่งอ้าง : ๓๐๘) นอกจากนี้ แบบแผนการตั้งครอบครัวหลังการแต่งงานก็ไม่ได้ถือเคร่งครัด ว่าจะต้องอยู่กับฝ่ายหญิงอย่างน้อยก็ในระยะแรกอีกต่อไป หากขึ้นอยู่กับผลประโยชน์และความพอใจของทั้งสองฝ่าย (มาลี วิริยา : ๔๗) หรือไม่ก็อาจจะขึ้นอยู่กับปัจจัยอื่นๆ เช่น การศึกษา สถานที่ทำงาน ฯลฯ ของคู่แต่งงาน (กรมศิลปากร ๒๕๓๐ : ๓๕-๓๖)

ประเพณีการแต่งงานของคนเหนือแต่ดั้งเดิมซึ่งมีการเซ่นผีปู่ย่า ด้วยเงินจำนวนเพียงเล็กน้อย คือ เปลี่ยนจากเงิน ๒-๓ แถบ สมัยที่ล้านนายังใช้เงินรูปีของอินเดีย ที่อังกฤษนำเข้ามา (สัมภาษณ์ นายติ๊บ ศรีล้อม ๗ ธันวาคม ๒๕๒๓ โครงการประวัติศาสตร์บอกเล่า มหาวิทยาลัยพายัพ ปคล. ๑๙/๘๐) มาเป็น ๑๒ บาท เมื่อล้านนาเปลี่ยนมาใช้เงินสกุลบาทของไทยแล้วนี้ (สัมภาษณ์ นายจันทร์ จันไฝ ๒๑ ตุลาคม ๒๕๒๒ เพิ่งอ้าง : ปคล. ๖๕/๗๙) ได้ทำให้คนนอกล้านนาบางกลุ่มประเมินค่าตัวของหญิงสาวว่ามีราคาถูก (เรณู ๒๕๒๗ : ๑๔๐) บางคนถึงกับเห็นว่าหญิงสาวภาคเหนือมีค่าตัวเท่ากับรองเท้าแตะหนึ่งคู่เท่านั้นเอง (ไกรศรี ๒๕๒๔ : ๑๐๒-๑๐๓) ซึ่งเป็นการที่คนภายนอกมองประเพณีการแต่งงานของคนภาคเหนืออย่างบิดเบือนไปจากคุณค่าหรือเนื้อหาสาระที่แท้จริงอย่างสิ้นเชิง

การสืบมรดก

ในหัวข้อนี้ ผู้ศึกษาพบว่า การศึกษาที่มีอยู่ในปัจจุบันยังไม่เพียงพอที่จะให้ภาพพัฒนาการของรูปแบบการสืบมรดกในล้านนา การศึกษาที่ให้ภาพชัดเจนที่สุดกล่าวว่า การสืบมรดกในล้านนาเกี่ยวพันอย่างซับซ้อนกับความเชื่อในการนับถือผีบรรพบุรุษที่เรียกว่าผีปู่ย่าและรูปแบบการแต่งงาน โดยชาวบ้านจะถือว่าที่ดินเป็นสมบัติของตระกูลและจะตกทอดให้แก่สมาชิกที่มีครอบครัวเท่านั้น ผู้ที่อยู่เป็นโสดจะไม่ได้รับมรดกที่ดิน และเชื่อกันว่าแต่ดั้งเดิมมา กลุ่มตระกูลหรือกลุ่มเครือญาติที่นับถือผีปู่ย่าเดียวกันจะสืบทอดการรักษาที่ดินมาโดยผ่านทางสายตระกูลของผู้หญิง ซึ่งแสดงให้เห็นถึงความสำคัญของผู้หญิงในระบบครอบครัวเครือญาติ ในการเป็นผู้สืบ

ทอดความเชื่อผีปู่ย่าไปพร้อม ๆ กับที่ดินของกลุ่มตระกูล ในขณะเดียวกันก็เป็นผู้ครอบครองทรัพยากรการผลิตของครัวเรือนไว้ด้วย โดยนัยนี้ ผู้ใหญ่ในตระกูลจึงสามารถควบคุมการแต่งงานของลูกหลานผู้หญิงกับผู้ชายที่ตนพึงพอใจได้ เพื่อรักษาที่ดินให้คงอยู่กับตระกูลหรือไม่ให้ที่ดินของตระกูลไปตกอยู่กับลูกไปตกอยู่กับลูกเขยที่มาจากตระกูลยากจนไม่มีที่ดิน (อานันท์ ๒๕๓๒ (ข) : ๙) ขณะที่ผู้ชายเมื่อแต่งงานแล้วจะนับถือผีปู่ย่าของตระกูลผู้หญิง และในการรับมรดกจากพ่อแม่ก็มักจะรับทรัพย์สินที่เป็นสังหาริมทรัพย์ เช่น เงินทอง วัวควาย โดยให้พี่น้องผู้หญิงรับมรดกที่ดินแทน ซึ่งในกรณีนี้ผู้ชายก็จะเป็นคนแปลกหน้าที่เข้ามาทำกินในที่ดินของผู้หญิง มาอยู่ท่ามกลางเครือญาติของฝ่ายภรรยา

มีการสันนิษฐานว่า การแบ่งมรดกให้แก่ลูกผู้ชายและลูกผู้หญิง โดยเท่าเทียมกันในสังคมภาคเหนือได้เกิดมาไม่ต่ำกว่า ๓ ชั่วอายุคนแล้ว (เพิ่งอ้าง : ๑๑) ซึ่งสอดคล้องกับการศึกษาสังคมภาคเหนือของนักวิชาการหลายท่านที่ว่า การสืบมรดกในล้านนาจะเป็นการสืบทอดทั้งฝ่ายหญิงและฝ่ายชาย โดยลูกผู้ชายและลูกผู้หญิงจะได้รับทรัพย์สินอย่างเท่าเทียมกัน (เช่น Chayan ๑๙๘๔ : ๔๔๘, Turton ๑๙๗๕ : ๓๐๔ และแจ็ค เอ็ม. พ็อตเตอร์ ๒๕๒๖ : ๑๘๗) หากพ่อแม่ไม่มีคำสั่งไว้เป็นอย่างอื่น (Davis ๑๙๘๔ (a) : ๕๔) ครอบครัวที่มีกรรมสิทธิ์ที่ดินอย่างสมบูรณ์มักจะได้รับมรดกจากทั้งฝ่ายสามีและภรรยา ซึ่งส่วนใหญ่ก็จะมีอายุอยู่ในวัยกลางคนขึ้นไป (อานันท์ ๒๕๓๒ (ข) : ๑๑)

อย่างไรก็ตี หลักการสืบทอดมรดกโดยทั่วไปในล้านนาที่ถือปฏิบัติกันมาจนกลายเป็นประเพณี อาจสรุปได้ดังต่อไปนี้ (เพิ่งอ้าง : ๑๓) ซึ่งในทางปฏิบัติ, กฎเกณฑ์เหล่านี้ต่างก็ยืดหยุ่นตามสถานการณ์หรือระยะเวลาที่ผ่านไป

- ทรัพย์สมบัติถือว่าเป็นของตระกูล มิใช่เป็นของคนรุ่นใดรุ่นหนึ่งที่ยึดถือตามหลักกฎหมาย เจ้ามรดกมีสิทธิที่จะยกทรัพย์สมบัติของตนให้ตกทอดแก่ใครก็ได้ตามความประสงค์ แต่กรรมสิทธิ์จะตกทอดแก่ผู้รับมรดกอย่างสมบูรณ์ก็ต่อเมื่อเจ้ามรดกเสียชีวิตแล้ว แต่อาจจะมอบสิทธิการใช้ให้ได้ก่อนหน้านั้น (เพิ่งอ้าง) ในกรณีของคนรุ่นพ่อแม่ หลักสำคัญที่ถือปฏิบัติกันทั่วไปคือ พ่อแม่มักจะยกมรดกทั้งมรดกที่มีอยู่ให้แก่ลูกก็ต่อเมื่อตนเองสิ้นชีวิตไปแล้ว เพื่อเป็นหลักประกันว่าจะได้รับการเอาใจใส่และเลี้ยงดูจากลูกหลาน และเป็นการควบคุมที่ดินให้อยู่ในมือของพ่อแม่ เพื่อที่ลูก ๆ จะแบ่งผลผลิตในไร่นาให้ยามบั้นปลายของชีวิตที่ตนเองทำงานไม่ได้แล้ว (Chayan : ๔๔๗) แต่ในบางกรณี พ่อแม่ก็อาจจะรักษาความเป็นเจ้าของทรัพย์สมบัตินั้นไว้หลังจากตนเองวางมือจากงานในไร่นาไปแล้วเป็นเวลานาน กว่าจะยกให้ลูกหลานจัดการทรัพย์สินหรืออาจจะแบ่งสมบัติให้หลังจากพ่อหรือแม่ฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งเสียชีวิตไปก่อน โดยที่พ่อหรือแม่อาจจะเก็บทรัพย์สมบัติส่วนหนึ่งไว้เป็นของตนเองหรือไม่ก็ได้ (พ็อตเตอร์ : ๑๘๗) ในครอบครัวที่มีที่ดินมากพอ ในขณะที่พ่อแม่ยังมีชีวิตอยู่ก็อาจจะแบ่งที่ดินให้ลูกสาวลูกเขยทำ โดยแบ่งผลิตให้

ในอัตราตายที่เรียกว่า "ค่าหัว" หรือแบ่งให้กึ่งหนึ่งในลักษณะของ "การทำนาผ่า" อันเป็นวิธีการที่พ่อแม่ผ่อนส่งมรดกที่ดินให้แก่ลูก เพื่อให้ลูกมีอำนาจควบคุมที่ดินเพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ ตามอายุ จนกระทั่งถึงระยะสุดท้ายที่ลูก ๆแบ่งผลผลิตให้พ่อแม่พอเป็นพิธีคล้ายกับเป็นค่าเลี้ยงดูเท่านั้น(อานันท์ ๒๕๓๒ (ข) ๙-๑๐)

ส่วนกรณีของคนรุ่นปู่ย่าตายาย ประเพณีการให้กรรมสิทธิ์ในทรัพย์สิน โดยเฉพาะที่ดินหลังจากเจ้ามรดกเสียชีวิตแล้ว ได้ทำให้เจ้าของทรัพย์สินที่มีอายุยืนยาวสามารถยกมรดกให้แก่คนรุ่นหลานได้ด้วยความเสน่หาหรือด้วยการรับเอาไปเลี้ยงเป็นบุตรบุญธรรม เป็นต้น (เพิ่งอ้าง : ๑๑-๑๒)

- ลูกทุกคนมีสิทธิได้รับส่วนแบ่งในมรดกอย่างเท่าเทียมกัน ซึ่งนับรวมทั้งมรดก ที่อาจจะได้รับจากญาติคนอื่นในตระกูลของพ่อแม่ เช่น ปู่ย่าตายาย หรือลุงป้าน้าอาด้วย กรณีนี้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่าทรัพย์สมบัติเป็นของตระกูล เพราะลูกหลานที่ได้รับมรดกจากญาติทางฝ่ายพ่อ หรือแม่แล้ว ก็มักจะได้รับทรัพย์สมบัติจากพ่อแม่น้อยกว่าคนอื่น ๆ อย่างไรก็ดี ในบางกรณีก็พบว่าลูกที่ร่วมแรงกับพ่อแม่ เช่น บุกเบิกที่ดิน หรือลงทุนซื้อที่ดินมากับพ่อแม่ อาจจะได้รับมรดกที่ดินมากกว่าพี่น้องคนอื่น ๆ (เพิ่งอ้าง)

- ลูกที่เลี้ยงดูพ่อแม่จนถึงวาระสุดท้ายของชีวิต ซึ่งส่วนใหญ่ก็จะเป็นลูกผู้หญิงคนสุดท้อง จะได้รับส่วนแบ่งในมรดกเพิ่มขึ้นเป็นพิเศษจากลูกคนอื่น ๆ ในหลายกรณี พ่อแม่มักจะแบ่งทรัพย์มรดกออกเป็นส่วนเท่า ๆ กัน ตามจำนวนลูกและส่วนสุดท้ายจะเป็นของพ่อแม่ ซึ่งมักจะยกให้แก่ลูกผู้หญิงคนสุดท้องที่เลี้ยงดูตนเอง จนถึงวาระสุดท้ายของชีวิตเป็นส่วนใหญ่ และสิ่งของต่าง ๆ รวมทั้งเรือนของพ่อแม่ก็มักจะตกเป็นของลูกผู้หญิงคนสุดท้องสมดังคำพังเพยของล้านนาที่ว่า "ลูกหล้าครัวฮอม" (มณี ๒๕๒๙ (๒) : ๑๗๐) แต่ในกรณีที่ลูกสาวคนอื่น ๆ เป็นผู้เลี้ยงดูพ่อแม่ในวาระสุดท้ายของชีวิตก็จะได้รับมรดกเพิ่มพิเศษมากกว่าลูกคนอื่น ๆ เช่นเดียวกัน โดยเฉพาะเรือนของพ่อแม่และที่ดินส่วนที่เป็นของพ่อแม่ แต่ถ้าหากครอบครัวนั้นไม่มีลูกสาวเลย ลูกชายคนหนึ่งก็จะนำ ภรรยาเข้ามาอาศัยอยู่หรือรับบุตรบุญธรรมเข้ามาเพื่อสืบทอดมรดก (พ็อดเตอร์ : ๑๘๘) แต่ในปัจจุบัน ที่ดินส่วนที่แบ่งไว้เป็นของพ่อแม่ก็อาจจะไม่ตกเป็นของลูกที่เลี้ยงดูพ่อแม่จนถึงบั้นปลายของชีวิตเสมอไปเพราะลูกทุกคนอาจจะมีส่วนในการเลี้ยงดูพ่อแม่เท่า ๆ กัน จึงพบว่าในครอบครัวยากจนบางครอบครัว พ่อแม่อาจต้องเตรียมค่าใช้จ่ายในงานทำศพของตนไว้โดยการขายที่ดินส่วนของตน แต่ก็เปิดโอกาสขายให้กับลูกที่สามารถซื้อที่ดินนี้ได้ก่อน อันแสดงว่าลูก ๆ มิได้ช่วยกันออกค่าทำศพให้แก่พ่อแม่เช่นแต่เดิม (อานันท์ ๒๕๓๒ (ข) : ๑๐)

- ลูกชายที่แต่งงานแล้วจะได้รับมรดกเป็นทรัพย์สินที่เคลื่อนที่ได้ โดยที่มักจะสละสิทธิ์ในที่ดินให้แก่พี่สาวหรือน้องสาว ซึ่งในบางกรณีก็เป็นการรักษาขนาดของที่ดินไว้ให้เพียงพอที่จะทำการผลิตได้อย่างมีประสิทธิภาพ (เพิ่งอ้าง : ๑๒ และ Hale ๑๙๗๙ อ้างใน Chayan ๑๙๘๔

: ๔๔๖) หรือไม่ก็ขายให้แก่พี่สาวน้องสาวที่ยังคงอยู่ในหมู่บ้าน มิชชันนารีที่เข้ามาในล้านนาสมัยรัชกาลที่ ๕ แห่งกรุงรัตนโกสินทร์บันทึกไว้ว่า (Curtis ๑๙๐๓ : ๑๐๕) เมื่อลูกชายในครอบครัวแต่งงาน เขาจะเข้าไปเป็นลูกชายคนหนึ่งของพ่อตาและทำงานให้แก่ครอบครัวของพ่อตาเป็นเวลาปีหนึ่งหรือกว่านั้น และหากมีพี่สาวหรือน้องสาว เขาก็ไม่อาจจะรับที่นาหรือที่สวนเป็นมรดกได้เลย (แต่จะต้องยกให้แก่พี่สาวหรือน้องสาว-ผู้ศึกษา)

- พี่น้องมีสิทธิที่จะซื้อที่ดินส่วนที่พ่อแม่แบ่งเป็นมรดกให้จากพี่น้องด้วยกันก่อนคนอื่น ๆ ด้วยวิธีการผ่อนส่งระยะยาวที่เรียกว่า "ซุย" ตามกำลังความสามารถในราคาที่อาจจะเท่ากันหรือต่ำกว่าราคาตลาด ทั้งนี้เพื่อช่วยรักษาขนาดของที่นาให้พอที่จะผลิตได้อย่างคุ้มทุน (อานันท์ ๒๕๓๒ (ข) : ๑๑)

- โดยประเพณีสามีและภรรยามีสิทธิที่จะควบคุมทรัพย์สินที่ตนเองต่างก็ได้รับมรดกมาเพื่อแบ่งให้เฉพาะลูกที่ตนเป็นผู้ให้กำเนิดเท่านั้น เช่น กรณีที่หญิงมีสามีหลายคน ที่ดินของหญิงนั้นจะตกเป็นมรดกของลูกที่ตนเป็นผู้ให้กำเนิดเท่านั้น ไม่ว่าจะเกิดจากสามีกี่คนก็ตาม โดยไม่ตกเป็นของลูกติดสามี เช่นเดียวกับกรณีของฝ่ายชายที่มีภรรยาหลายคน นอกจากนี้ทรัพย์สินที่สามีภรรยาทำมาหาได้ในระหว่างที่อยู่กินด้วยกันจะต้องตกเป็นของลูกที่เกิดจากการแต่งงานเฉพาะรั้งนั้นเท่านั้น (เพิ่งอ้าง : ๑๑, ๑๓)

จากแบบแผนการสืบมรดกที่กล่าวมาแล้วจะเห็นได้ว่าในสังคมล้านนาดั้งเดิมทรัพย์มรดกโดยเฉพาะที่ดินได้ตกทอดทางผู้หญิงมากกว่าผู้ชาย เนื่องจากเหตุผลหลายประการ เป็นต้นว่าการที่ชาวล้านนาถือว่าทรัพย์มรดกเป็นของตระกูลผู้อยู่เป็นโสดจะไม่ได้รับที่ดิน การสืบทอดที่ดินจึงมักจะให้ความสำคัญกับผู้หญิงซึ่งแต่งงานแล้วและมักจะอยู่กับกลุ่มเครือญาติของตนเองมากกว่าให้เป็นผู้ดูแลเลี้ยงดูพ่อแม่และญาติผู้ใหญ่ในตระกูลเมื่อสูงอายุจนถึงวาระสุดท้ายมากกว่าผู้ชาย ซึ่งได้ช่วยส่งเสริมการสืบทอดและการผลิตซ้ำของระบบครอบครัวเครือญาติเป็นอย่างมาก ลูกผู้หญิงจึงมักจะเป็นผู้รับมรดกเรือนและที่ดินของพ่อแม่มากกว่าลูกชาย ที่เมื่อแต่งงานแล้วก็มักจะย้ายไปอยู่กับครอบครัวของภรรยาซึ่งอาจจะอยู่ในหมู่บ้านหรือนอกหมู่บ้าน จึงรับทรัพย์มรดกที่เคลื่อนที่ได้ไปจากครอบครัว หรือลักษณะของซุย คือการซื้อขายที่ดินในระหว่างญาติพี่น้อง (ดังได้กล่าวมาแล้วในตอนที่ว่าด้วยระบบครอบครัวเครือญาติ)ก็ได้ช่วยส่งเสริมสิทธิในการสืบทอดมรดกที่ดินให้แก่ผู้หญิง เนื่องจากพี่น้องผู้ชายมักจะขายที่ดินส่วนที่เป็นมรดกของตนให้แก่ พี่น้องผู้หญิง ในกรณีที่เป็นที่ดินผืนเล็กหรือกรณีที่ตนเองต้องย้ายไปอยู่หมู่บ้านอื่น (Anan ๑๙๘๔ (b) : ๒๐๙) และประการสุดท้าย โดยประเพณี สามีและภรรยาต่างก็รักษาอำนาจในการควบคุมทรัพย์สิน เดิมที่ตนเองมีอยู่ก่อนการแต่งงานโดยแยกจากกัน, ผู้หญิงจึงมีอิสระในการจัดการและสืบทอดทรัพย์สินส่วนนี้ของตนให้แก่ผู้สืบสันตาน (เจนนิเฟอร์ เกรย์ : ๕๔)

เมื่อเศรษฐกิจของภาคเหนือเปลี่ยนไปในเชิงพาณิชย์มากยิ่งขึ้น ประกอบกับปัจจัยต่าง ๆ

เช่น การชลประทานที่ดีขึ้นทำให้การผลิตเป็นไปอย่างเข้มข้นมากขึ้น การเพิ่มของประชากรในภาคเหนือตอนบนก็ได้ทำให้ความกดดันของประชากรบนพื้นที่ทำกินที่มีน้อยอยู่แล้วเพิ่มมากขึ้น (เช่น เมื่อครั้งหมอคาร์ล ซิมเมอร์แมน ขึ้นไปสำรวจเศรษฐกิจของภาคเหนือในปี พ.ศ. ๒๔๗๓ ก็ได้บันทึกไว้ว่าขนาดการถือครองที่ดินของประชาชนในขณะนั้นเฉลี่ยครอบครัวละเพียง ๑๐ ไร่ (คาร์ล ซี. ซิมเมอร์แมน ๒๕๒๕ : ๑๙) ตัวเลขนี้คงจะลดลงเมื่อเวลาผ่านไป อาทิ พบว่าจาก พ.ศ. ๒๕๐๖ ถึง พ.ศ. ๒๕๒๐ ขนาดการถือครองที่นาโดยเฉลี่ยในจังหวัดเชียงใหม่ลดลงจาก ๗.๓ ไร่ เหลือเพียง ๕.๖ ไร่ (อานันท์ ๒๕๒๘ (ก) : ๘๔) ก็ได้ส่งผลให้ที่ดินซึ่งเป็นปัจจัยการผลิตสำคัญมีมูลค่าที่เป็นตัวเงินสูงขึ้นและมีการซื้อขายกันมากขึ้น การศึกษาหมู่บ้านในจังหวัดเชียงใหม่แห่งหนึ่งพบว่า ในช่วง พ.ศ. ๒๔๘๓-๒๔๙๗ ที่ดินได้หลุดจากการครอบครองของกลุ่มตระกูลที่นับถือผีปู่ย่าเดียวกัน และเปลี่ยนไปอยู่ในมือของคนนอกกลุ่มตระกูลมากขึ้นโดยเฉพาะชาวนารวยในหมู่บ้าน ชาวนาจนที่ประสบภาวะหนี้สินจากการผลิตแบบสมัยใหม่ที่ต้องแสวงหาแหล่งสินเชื่อเพื่อลงทุน แต่มีการผูกขาดการรับซื้อผลิตในตลาด และราคาข้าวก็ต่ำ และได้จำนองที่ดินไว้ก็ใกล้จะหลุดเพราะไม่อาจสู้ราคาดอกเบี้ยได้จึงต้องตัดสินใจขายที่ดินให้แก่ชาวนารวยในหมู่บ้านแทนที่จะเป็นการขายให้กับเครือญาติในตระกูลเดียวกันดังที่เคยเป็นมา (Anan ๑๙๘๔ (b) : ๒๑๒-๒๑๓)

การเปลี่ยนแปลงการถือครองที่ดินในภาคเหนือยังมีอีกหลายลักษณะเช่น การที่กลไกการสืบทอดมรดกอย่างหนึ่งคือ ซุย ซึ่งเป็นการขายที่ดินแบบผ่อนส่งระยะยาวในระหว่างญาติพี่น้อง โดยที่พี่น้องผู้ชายมักจะขายให้แก่พี่น้องผู้หญิงได้ค่อย ๆ หายไป โดยมีผู้ให้ข้อสังเกตว่าได้หายไปในระยะประมาณปี พ.ศ. ๒๔๗๓ (Cohen ๑๙๘๑ : ๑๒ อ้างในเจนนิเฟอร์ เกรย์ ๒๕๒๙ : ๕๔) หรือการที่ชาวนาต้องสูญเสียที่ดินไปในหลายรูปแบบ อาทิ ในบรรดาชาวนาซึ่งมีเนื้อที่ถือครองขนาดเล็ก การแบ่งมรดกในระยะเวลา ๒-๓ ชั่วคนได้ทำให้ที่ดินถูกแบ่งแยกออกเป็นผืนเล็กลงทุกที และเมื่อที่ดินผืนเล็กจนเกินกว่าจะผลิตให้พอยังชีพได้ ชาวนาจำนวนหนึ่งก็จำต้องขายที่ดินไป (Gehan Wijeyewardene ๑๙๘๔: ๒๘๘) ขณะที่ชาวนาบางรายก็สูญเสียที่ดินเนื่องจากการพนันหรือวิกฤตการณ์ในชีวิต เช่น เจ็บป่วยหรือมีคดีความ หรือมีหนี้สินจากการผลิตเพื่อการค้าที่ต้องใช้ทุนสูง จึงต้องขายที่ดินไปและกลายมาเป็นชาวนาไร้ที่ดิน (อัญชลี ๒๕๒๘ : ๑๙๔) จำต้องหันไปพึ่งพารายได้จากการรับจ้างทั้งงานในไร่นาและงานนอกการเกษตรมาทดแทน โดยเฉพาะในหมู่บ้านใกล้เมืองใหญ่ในภาคเหนือตอนบน อาชีพนอกการเกษตรได้ทวีความสำคัญในหมู่บ้านชนบทมากขึ้นทุกที

สันนิษฐานว่า ลักษณะการถือครองที่ดินในภาคเหนือตอนบนคงจะเปลี่ยนแปลงไปมากในช่วง พ.ศ. ๒๕๓๒-๒๕๓๓ เมื่อราคาที่ดินได้พุ่งถึงขีดสูงสุดในช่วงเวลาที่มีการนำพาประเทศไทยไปสู่ความเป็นประเทศอุตสาหกรรมใหม่ และมีการขายที่ดินทำการเกษตรไปใช้

ประโยชน์ในเชิงพาณิชย์และท่องเที่ยวอย่างแพร่หลาย เช่น ทำบ้านจัดสรร สนามกอล์ฟ สวนเกษตร รีสอร์ทสถานที่ท่องเที่ยว ฯลฯ แต่เนื่องจากยังไม่พบว่ามีการศึกษาที่เกี่ยวข้องกับการเปลี่ยนแปลงแบบแผนการสืบมรดกที่ดินและการเปลี่ยนแปลงของสถานการณ์ที่ดินที่มีผลกระทบโดยตรงต่อกรรมสิทธิ์ในที่ดินของผู้หญิง จึงอาจกล่าวได้อย่างกว้าง ๆ ว่า การเปลี่ยนแปลงลักษณะการถือครองที่ดินในภาคเหนือตอนบน ควบคู่ไปกับการเปลี่ยนแปลงของรูปแบบการแต่งงานและการเสื่อมคลายของการนับถือผีปู่ย่าได้ทำให้การสืบทอดมรดกที่ดินผ่านทางผู้หญิงลดน้อยลง เพราะที่ดินได้เปลี่ยนมือจากการครอบครองของเครือญาติในกลุ่มตระกูลผีปู่ย่าเดียวกันไปเป็นการซื้อขายในหมู่บ้านหรือในท้องตลาด พร้อมกันนั้นก็มีปัจจัยอีกประการที่ทำให้ผู้หญิงได้ครอบครองมรดกที่ดินน้อยลง เช่น กลไกการสืบทอดมรดกที่ช่วยส่งเสริมสิทธิในการรับช่วงมรดกที่ดินของผู้หญิง เช่น ซุย ก็ได้หมดไป การสละสิทธิ์หรือขายที่ดิน ที่พี่น้องผู้ชายได้รับมรดกจากพ่อแม่ให้แก่พี่น้องผู้หญิงดามที่เคยเป็นมาก็กลายมาเป็นการขายให้แก่คนอื่นซึ่งให้ราคาดี ผู้หญิงจึงได้ครอบครองที่ดินผืนเล็กลงจากเดิม (เจนนิเฟอร์ เกรย์ : ๕๕) หรือในกรณีของครอบครัวไร้ที่ดินการแบ่งมรดกเป็นที่ดินก็จะไม่มีอีกต่อไป

สถานะและอำนาจของผู้หญิงในครัวเรือน

ก่อนที่จะกล่าวถึงอำนาจของผู้หญิงล้านนาในครัวเรือน โดยเปรียบเทียบกับผู้ชายจะได้พิจารณาถึงสถานภาพของผู้หญิงในฐานะต่าง ๆ ตามวงจรของชีวิต อันได้แก่ สถานภาพการเป็นธิดาของครัวเรือน การเป็นภรรยาของสามี การเป็นมารดาของบุตรบิดา และการเป็นหญิงสูงอายุก่อนว่าเป็นอย่างไร

กฎหมายล้านนาโบราณถือว่า ผู้หญิงทั้งหญิงสาวและหญิงแม่เรือนจะต้องได้รับการปกปักรักษาจากผู้ใดผู้หนึ่งเสมอ ไม่อาจจะอยู่โดยลำพังได้ ในความเป็นจริงของสังคมล้านนาดั้งเดิมก็เช่นเดียวกัน โดยสถานะของการเป็นบุตรสาว หญิงสาวก็จะได้รับการปกปักรักษาจากครัวเรือน ซึ่งจะเห็นได้จากลักษณะของเรือนที่มีส่วนของฝาลับนาง เป็นที่กำบังของหญิงสาวเวลาทำงานบ้านในตอนกลางคืนที่มีชายหนุ่มมาเกี้ยวพาราสีหรือแอ่วสาว หญิงสาวจะต้องเรียนรู้ และทำงานบ้านงานเรือน รวมทั้งงานในไร่นาเพื่อเตรียมตัวมีคู่ครอง จะต้องอยู่ในโอวาทของพ่อแม่ และแม้ว่าจะมีอิสระในการเลือกคู่ครอง แต่ในการมีเหย้าเรือนพ่อแม่ก็มักจะต้องเห็นชอบด้วยเสมอ ครอบครัวมักจะให้ความสำคัญกับหญิงสาวในฐานะแรงงานผลิตของครอบครัว และในฐานะของผู้นำพาลูกเขยเข้ามาเป็นแรงงานผลิตเพิ่มเติมให้กับครอบครัว แต่เมื่อการผลิตเปลี่ยนไปในเชิงพาณิชย์มากยิ่งขึ้นประกอบกับการตั้งถิ่นฐานของคู่แต่งงาน ก็มิได้อยู่กับครอบครัวของฝ่ายหญิงเสมอไป หญิงสาวสมัยใหม่ก็ไม่จำเป็นต้องเรียนรู้และเก่งการบ้านการเรือนเป็นหลัก เพราะถ้าหากมีโอกาส ได้รับการศึกษาสมัยใหม่ก็อาจนำมาซึ่งรายได้และสถานภาพที่สังคมยกย่องได้เช่นเดียวกัน อีกประการหนึ่งโอกาสในการทำงานนอกบ้าน ทั้งงานการเกษตรและนอกการ

เกษตรของหญิงสาวในชนบทก็เปิดกว้างขึ้น สถานะของหญิงสาวในฐานะผู้ผลิตของครัวเรือนก็เปลี่ยนไปเป็นแรงงานรับจ้าง การพึ่งตนเองทางเศรษฐกิจก็มีมากขึ้น จนทำให้การเลือกคู่ครองกลายมาเป็นการตัดสินใจของหญิงสาวในฐานะเอกบุคคลมากกว่าจะเป็นเรื่องของกลุ่มตระกูล โดยอาศัยความเชื่อผีปู่ย่าเป็นสิ่งควบคุมดังเช่นที่เคยเป็นมา ดังคำสอนที่เป็นเสมือนคำรำพึงของผู้สูงอายุผู้หนึ่งสมัยนี้ที่ว่า "ก่อนเฮา เปิงใจตั๋ว บ่เปิงใจ ป้อแม่ก็บ่เอา คนบะเก่า บ่มีไผเหลือกำป้อกำแม่ ถ้าป้อแม่ว่าดี เอาก็ตำมบ่เอาก็ตำม" หมายถึง คนสมัยก่อนนี้รักใครชอบใจ ถึงตนเองจะพึงใจ แต่หากพ่อแม่ไม่พอใจ ก็ไม่แต่งงานด้วย ไม่มีใครละเมิดคำสอนของพ่อแม่ ถ้าพ่อแม่ว่าดีหรือไม่ดีก็จะเห็นคล้อยตาม (อนุสรณ์ แม่อุ้ยบัว วงศ์มา ๑๔ พฤษภาคม ๑๙๘๒) สถานะของหญิงสาวในครัวเรือนที่เคย เป็นแรงงานของครอบครัว ก็กลายมาเป็นแรงงานเสริมหรือแรงงานสำคัญที่ช่วยสนับสนุนจุนเจือเศรษฐกิจของครอบครัวด้วยรายได้จากการทำงาน

เมื่อหญิงสาวแต่งงานและมีสถานะเป็นภรรยา ในสังคมล้านนาดั้งเดิมก็จะต้องปฏิบัติตนเป็นแม่บ้านแม่เรือน ทำงานในไร่นาเป็นแรงงานให้กับครัวเรือน ให้ความเคารพเชื่อฟัง ดูแลปรนนิบัติสามี (Davis ๑๙๘๔ (a) : ๖๗) จนถึงกับมีธรรมเนียมปฏิบัติที่ภรรยาจะต้องกราบเท้าสามี และเช็ดเท้าสามีด้วยมวยผมของตนเอง ซึ่งในสมัยโบราณเชื่อกันว่าจะต้องทำทุกคืนก่อนเข้านอน แต่ต่อมาก็ได้กร่อนไปเรื่อย ๆ เช่น เมื่อประมาณเกือบ ๕๐ ปี ที่ผ่านมาหญิงแม่เรือนบางคนเล่าว่าได้ถือปฏิบัติเฉพาะในคืนแรกของการแต่งงานเท่านั้น โดยใช้ปลายผมดัดสั้นของตนเองเช็ดเท้าสามีแต่พอเป็นพิธี (สัมภาษณ์นางเกี๋ยง คำเก่ง ๔ สิงหาคม ๒๕๓๔)

ครั้นตั้งครรภ์ สังคมดั้งเดิมจะห้ามผู้หญิงมีครรภ์ไม่ให้ทำบางสิ่งบางอย่าง หรือไม่ให้ร่วมกิจกรรม พิธีกรรมต่าง ๆ ของครัวเรือนและชุมชน เพราะถือว่า "ขึด" หรืออัปมงคล ผู้หญิงมีครรภ์จึงเท่ากับถูกกีดกันออกไปจากเครือญาติและชุมชนชั่วคราวจนกว่าจะถึงกำหนดคลอด ซึ่งในปัจจุบันก็คาดว่าความเชื่อเช่นนี้คงเลือนหายไปมากแล้ว

ต่อมาเมื่อเป็นมารดา การมีบุตรจะถือว่าเป็นทรัพย์สินอย่างหนึ่งของผู้หญิง เพราะหากเป็นลูกหญิง เมื่อเติบโตมีเหย้าเรือนก็จะนำพาสามีมาช่วยเป็นแรงงานเพิ่มเติมให้กับ ครัวเรือน หรือถ้าเป็นลูกผู้ชายก็สามารถจะบวชทดแทนคุณมารดาได้ (Muecke ๑๙๘๔ : ๔๖๒-๔๖๓) ครัวเรือนเองก็ได้ให้ความสำคัญกับสถานะของมารดาในฐานะผู้ผลิตแรงงานเกษตรให้กับครัวเรือนและชุมชน ทำให้ครัวเรือนสามารถผลิตซ้ำต่อไปได้ แต่เมื่อการผลิตเปลี่ยนไปเพื่อการค้ามากขึ้นแทนที่จะเป็นการกินเองใช้เองดังที่เคยเป็นมา สถานะของผู้หญิงแม่เรือนก็ได้เปลี่ยนจากการเป็นแม่บ้านแม่เรือนและแรงงานของครัวเรือนไปเป็นแรงงานเสริมของครอบครัวเพิ่มเติมจากแรงงานของสามี เพื่อรับจ้างทั้งในงานเกษตรและนอกงานเกษตร แต่ภาระในงานบ้านของผู้หญิงแม่เรือนก็คงจะยังมีเช่นเดิมตามความคาดหวังทางวัฒนธรรม ทำให้ต้องรับภาระถึงสองด้าน นอกจากนี้สถานะของมารดาในสังคมสมัยใหม่ก็ได้รับการให้คุณค่าลดลง เพราะการมีบุตรถือว่าเป็นภาระที่

ต้องเลี้ยงดูและให้การศึกษาอบรม ผู้หญิงแม่เรือนจึงนิยมการมีบุตรน้อยลง ดังจะเห็นได้จากอัตราการคุมกำเนิดของผู้หญิงที่สมรสแล้ว อายุระหว่าง ๑๕-๔๔ ปี เมื่อ พ.ศ. ๒๕๒๘ ในภาคต่าง ๆ ของประเทศ ยกเว้น กรุงเทพมหานคร ปรากฏว่า ภาคเหนือมีอัตราคุมกำเนิดสูงสุด คือ ร้อยละ ๗๐.๔ (มูลนิธิสถาบันวิจัยเพื่อการพัฒนาประเทศไทย ข้อมูลด้านต่าง ๆ เกี่ยวกับสตรีไม่ปรากฏปี)

ครั้นล่วงเข้าสู่วัยสูงอายุ โดยทั่วไปหญิงสูงอายุในสังคมล้านนาจะถูกเรียกว่า แม่หม่อน (ทวด) หรือแม่อุ้ย (ยายหรือย่า) จะได้รับความเคารพนับถือจากลูกหลานและคนในชุมชน มีบทบาทสำคัญในด้านศาสนาและพิธีกรรม ในด้านศาสนา ก็จะเป็นผู้อุปถัมภ์ค้ำจุนวัด ส่วนในด้านความเชื่อเรื่องผีปู่ย่า หญิงสูงอายุก็มักจะเป็น "เก๊าผี" หรือผู้มีอาวุโสสูงสุดในกลุ่มตระกูลของผู้ที่นับถือผี (ปู่ย่า) เดียวกัน มีบทบาทในการสืบทอดการนับถือผีปู่ย่า ทำพิธีบูชาผีปู่ย่า และควบคุมดูแลคนในกลุ่มเครือญาติให้ประพฤติอยู่ในทำนองคลองธรรมและกรอบประเพณีที่ปฏิบัติต่อผีปู่ย่า (ชัฏ และอัตถา : ๒๙) และเนื่องจากวัยสูงอายุเป็นวัยที่สภาพร่างกายไม่อำนวยให้ประกอบการงาน ในไร่นาได้อย่างเต็มที่ หรืออาจถึงต้องหยุดงานในไร่นาไป ความคาดหวังของคนสูงอายุล้านน้าจึงเป็นเช่นเดียวกับคนสูงอายุทั่วไปในสังคมไทย คือ คาดหมายว่าลูก ๆ จะกตัญญูรู้คุณและเลี้ยงดูตอบแทนตามค่านิยมสำคัญแต่ดั้งเดิมที่ครัวเรือนได้อบรมขัดเกลามาดังที่ได้กล่าวมาแล้ว ขณะเดียวกันสังคมล้านนาก็มีค่านิยมที่ส่งเสริมให้ผู้สูงอายุสะสมทรัพย์สมบัติไว้เมื่อยังหนุ่มยังสาว เพื่อไว้ใช้ในปั้นปลายของชีวิตและเก็บไว้ให้ลูกหลาน เพื่อที่จะหวังพึ่งหรือฝากผีฝากไข้ไว้กับลูกหลานได้ ดังสุภาษิต ที่ว่า "ขอนบ่มีเห็ด ไผตึงบ่เข้าใกล้" หมายถึงขอนไม้ไม่มีเห็ด ใคร ๆ ก็ไม่อยากเข้าใกล้ คนแก่แล้วหากไม่สะสมทรัพย์สมบัติไว้เมื่อยังหนุ่มยังสาว ครั้นแก่ชราลงแล้วก็เปรียบเสมือนขอนไม้ที่ไม่มีเห็ด ย่อมไม่มีลูกหลานคนใดเหลียวแล (มณี ๒๕๑๖ : ๔๐) หรือ "ขอนมีเห็ดคนหมั่นไปใจ คนเฒ่ายากไร้ บ่มีไผผ่อ" หมายถึง ขอนไม้ผุผังที่มีเห็ดขึ้น คนก็มักจะไปดูอยู่เรื่อย ๆ เพื่อหาเห็ด ต่างจากคนแก่ที่ยากไร้จะไม่มีลูกหลานไปดูแล (ยุทธ เดชคำรณ ๒๕๓๐ : ๒๓)

เนื่องจากขณะนี้ยังมีการศึกษาเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงสถานะของผู้สูงอายุในสังคมภาคเหนือน้อยมาก จึงยังไม่อาจจะระบุชี้ชัดลงไปว่าสถานะของผู้หญิงสูงอายุในชนบทเป็นอย่างไรบ้างในปัจจุบัน แต่มีข้อสังเกตจากการศึกษาเรื่องหนึ่งเกี่ยวกับผู้สูงอายุทั้งในเขตเมืองและชนบทของภาคเหนือว่า ประชากรที่ศึกษาส่วนใหญ่เป็นหญิงม้ายสูงอายุ ซึ่งแสดงว่าผู้สูงอายุหญิงมีวัยยืนยาวกว่าชาย และในภาครวม แม้ว่าสถานสภาพและบทบาทของผู้สูงอายุที่เป็นตัวอย่างในการศึกษายังไม่ได้เปลี่ยนแปลงไปมากนัก ส่วนใหญ่ยังคงได้รับการยอมรับจากสมาชิกในครัวเรือนให้เป็นหัวหน้าครัวเรือนอยู่ ถึงแม้จะไม่ได้ทำงานในเชิงเศรษฐกิจแล้ว และยังคงได้รับการยอมรับในฐานะเป็นผู้ให้คำแนะนำปรึกษา ผู้อบรมสั่งสอนอยู่ บุตรหลานของผู้สูงอายุส่วนใหญ่ก็ยังให้การเอาใจใส่ดูแลเป็นอย่างดี ทั้งผู้สูงอายุเองก็มีความพอใจ แต่อย่างไรก็ตาม พบว่าผู้สูงอายุหญิงบาง

กลุ่มทั้งในชนบทและเขตเมืองยังมีความจำเป็น ต้องพึ่งพาผู้อื่นในทางเศรษฐกิจอยู่ เพราะมีรายได้จากการทำงานต่ำ โดยเฉพาะผู้สูงอายุหญิงในเขตชนบทที่ยังทำงานอยู่มีรายได้ต่ำกว่าผู้สูงอายุชายมาก (เกริกศักดิ์ บุญญานุพงศ์, สุรีย์ บุญญานุพงศ์ และสมศักดิ์ ฉันทะ ๒๕๓๓ : ๒, ๒๑, ๒๖, ๓๘, ๔๐, ๔๔) นอกจากนี้ อาจจะสันนิษฐานได้ว่าความเชื่อผีปู่ย่าที่เสื่อมคลายลงก็ได้ทำให้สถานะและความสำคัญของหญิงสูงอายุที่เคยเป็นเก๊าผีลดลงไปด้วยในระดับหนึ่งด้วย

สถานภาพของผู้หญิงนอกจากจะพิจารณาได้จากสถานะตามวงจรของชีวิตอันได้แก่ การเป็นธิดา ภรรยา มารดา และหญิงสูงอายุดังที่ได้กล่าวมาแล้ว ก็อาจจะพิจารณาได้จากขอบเขตแห่งอำนาจและการตัดสินใจของผู้หญิงในครัวเรือนและในสังคมอีกทางหนึ่งด้วย (Penny Van Esterik : ๑๒) ดังจะได้กล่าวถึงในรายละเอียดต่อไปนี้

ในสังคมล้านนาแต่ดั้งเดิมผู้หญิงครอบครองความเป็นใหญ่ในเชิงโครงสร้างของครอบครัวและเครือญาติ อันเนื่องมาจากเหตุผลสำคัญ (Dzvis ๑๙๘๔ (a) : ๕๔, ๖๘) คือในระบบเครือญาติกลุ่มครัวเรือนแบบมาตุพงศ์ที่สืบเชื้อสายทางฝ่ายแม่ซึ่งโยงใยด้วยความเชื่อในผีปู่ย่าได้ มีผู้หญิงเป็นแกนกลาง ในด้านแบบแผนของการสืบมรดกแต่ดั้งเดิม ความเชื่อผีปู่ย่าที่เกี่ยวพันอย่างใกล้ชิดกับการสืบทอดมรดกที่ดิน ทำให้ผู้หญิงได้เปรียบผู้ชายในการครอบครองที่ดิน และเรือนของพ่อแม่ อีกทั้งการตั้งถิ่นที่อยู่อาศัยหลังแต่งงานกับครอบครัวผู้หญิงอย่างน้อยก็ในระยะแรก ๆ ก็ได้ทำให้ผู้หญิงอยู่ในฐานะที่จะมีสิทธิมีเสียงมากกว่าผู้ชาย เพราะผู้ชายมักจะต้องไปอยู่ในครัวเรือนของผู้หญิงจนกว่าจะลงเรือนไปปลูกใหม่เป็นของตนเอง

เมื่อผู้หญิงล้านนาเป็นแกนกลางหรือเป็นรากแก้วของระบบครอบครัวเครือญาติอันสัมพันธ์กับการนับถือผีปู่ย่ามาแต่ดั้งเดิม อำนาจของผู้หญิงในครัวเรือนจะมีเพียงใด ต่อคำถามนี้ยังไม่พบการศึกษาโดยตรงว่าอำนาจของผู้หญิงในระบบความเชื่อดั้งเดิมคือการนับถือผีที่สันนิษฐานว่าจะเป็นความเชื่อลำดับแรกสุดในล้านนา และระบบความเชื่อในระยะต่อมาจนถึงปัจจุบัน ซึ่งเป็นการผสมผสานระหว่างความเชื่อทางพุทธศาสนา พราหมณ์ และผี จะมีมากน้อยเพียงใด และมีขอบเขตแค่ไหนเพียงใด แต่ก็มีการศึกษาที่ใกล้เคียง ซึ่งเป็นการศึกษาทางมานุษยวิทยากับครอบครัวเพียงครอบครัวเดียวเป็นกรณีศึกษา ได้เสนอความเห็นว่าแม้ผู้หญิงจะมีความสำคัญในเชิงโครงสร้างของครอบครัวเครือญาติ แต่โดยแท้จริงแล้ว อำนาจที่เป็นทางการในครัวเรือนหรือการเป็นหัวหน้าครอบครัวกลับเป็นของผู้ชาย โดยการสืบทอดจากพ่อตาไปสู่ลูกเขย ลูกเขยจะอาศัยการแต่งงานเข้ามาเป็นสมาชิกผีปู่ย่าของครัวเรือน และใช้เครือข่ายของครอบครัวผู้หญิงเป็นฐานอำนาจให้ตนเอง โดยในระยะแรกของการแต่งงาน ผู้เป็นลูกเขยจะเข้ามาอาศัยอยู่กับครอบครัวของภรรยาก่อน และอยู่ได้อำนาจของพ่อตา ทำกินในที่ดินของพ่อตา ต่อเมื่อพ่อตาเสียชีวิตลงเมื่อใด ลูกเขยก็จะได้รับสืบทอดอำนาจการเป็นหัวหน้าครอบครัวต่อจากพ่อตา นับแต่บัดนั้น (Potter : ๑๐๐-๑๐๑, ๑๒๓) อย่างไรก็ดี มีผู้โต้แย้งว่าการสืบทอดอำนาจในลักษณะนี้อาจเป็นกรณีบังเอิญหรือเป็นความคาดหวังทางวัฒนธรรมมากกว่าจะเป็นกฎตายตัวของการสืบทอด

อำนาจ หรือสืบมรดกทรัพย์สินของครัวเรือนในภาคเหนือ เพราะครัวเรือนที่มีการสืบทอดอำนาจเช่นนี้อาจจะเป็นครัวเรือนที่ร่ำรวย มิใช่ครัวเรือนส่วนใหญ่โดยทั่วไป อีกทั้งตัวผู้หญิงคนอื่นๆ ในครัวเรือน นั้น ๆ ก็อาจจะไม่ยอม เพราะการที่ลูกเขยเป็นผู้สืบทอดอำนาจนั้น อาจจะก่อให้เกิดความไม่ปรองดอง กลมเกลียวกันในระหว่างพี่น้องผู้หญิงที่นับถือผี (ปู่ย่า) เดียวกันก็ได้ (Wijeyewardene ๑๙๘๔ : ๒๘๘)

สันนิษฐานว่าขอบเขตแห่งอำนาจของผู้หญิงล้านนาในระดับครัวเรือน แต่ดั้งเดิมนั้นจะจำกัดอยู่ในแวดวงของโครงสร้างครอบครัวและเครือญาติ และเป็นอำนาจซึ่งเกี่ยวพันกับเรื่องสำคัญในครัวเรือน ๒ เรื่อง คือ กิจการที่เกี่ยวกับครัวเรือนหรือเรื่องทางบ้าน (Domestic Affairs) กับทรัพย์สินในครัวเรือน

ในกิจการที่เกี่ยวกับครัวเรือนหรือเรื่องทางบ้าน มีผู้ตั้งข้อสันนิษฐานไว้ว่า เนื่องจากพัฒนาการของสังคมศักดินาล้านนาซึ่งผู้ชายต้องถูกเกณฑ์แรงงานไปใช้ในงานของบ้านเมืองหรือรบทัพจับศึก ยามว่างก็ต้องไปเข้าป่าล่าสัตว์เพื่อหาของป่ามาส่งส่วย ทำให้มีการขาดแคลนแรงงานชายฉกรรจ์ในหมู่บ้าน จึงเกิดระบบที่ให้ความสำคัญแก่ฝ่ายหญิงซึ่งอยู่ติดบ้าน เป็นผู้ดูแลกิจการที่เป็นเรื่องภายในบ้าน (ชยันต์ วรรธนะภูติ และคณะ ๒๕๒๘ : ๙๙) ผู้หญิงจึงได้มีอำนาจในด้านนี้มาแต่โบราณ สำหรับอำนาจที่เกี่ยวข้องกับทรัพย์สินในครัวเรือน พบว่าผู้หญิงล้านนามีสิทธิ และอำนาจเหนือกว่าผู้ชายในการดูแลรักษา จัดการทรัพย์สินของครัวเรือนและตัดสินใจในเรื่องที่เกี่ยวกับการเงินของครัวเรือนมาแต่ดั้งเดิม (Davis ๑๙๘๔ (a) : ๕๔) ในกฎหมายล้านนาโบราณที่จะได้กล่าวถึงต่อไป ก็ได้มีบทบัญญัติให้ผู้หญิงแม่เรือนมีอำนาจในการจัดการทรัพย์สินและคุ้มครองสิทธิในทรัพย์สินของหญิงแม่เรือนมากกว่าสามีเมื่อมีการหย่าหรือแบ่งมรดก (พิธินัย และอรุณรัตน์ ๒๕๓๑, ๒ (๒) : ๔๒-๔๘) หลักฐานของมิชชันนารีคริสตจักรเพรสไปทีเรียนที่เข้ามาในล้านนาประมาณรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ ๕ แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ บันทึกไว้ว่าภรรยาเป็นผู้เก็บรักษาทรัพย์สินในบ้าน สามีเป็นผู้ให้ทรัพย์สินที่หามาได้แก่ภรรยา (Freeman ๑๙๑๐ : ๓๐) การจัดการทรัพย์สินก็อยู่ในมือของภรรยาซึ่งถือถุงเงินของครอบครัว สามีมักจะปรึกษาภรรยาก่อนเสมอไม่ว่าจะขายข้าวหรือขายควาย (Curtis ๑๙๐๓ : ๑๐๖) ซึ่งถ้าเปรียบเทียบกับผู้หญิงสยามในสมัยนั้น ชาวตะวันตกที่เข้ามาในสยาม และล้านนาช่วงคริสศตวรรษที่ ๑๙ ถึงต้นคริสศตวรรษที่ ๒๐ หรือประมาณสมัยรัชกาลที่ ๕ แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ ต่างก็เห็นพ้องต้องกันว่า ผู้หญิงล้านนามีอำนาจและการตัดสินใจในเรื่องที่เกี่ยวกับทรัพย์สินของครัวเรือนมากกว่าผู้หญิงสยาม (อ้างใน Davis ๑๙๘๔ (a) : ๕๔)

การที่ผู้หญิงล้านนามีอำนาจดั้งเดิมในด้านกิจการของครัวเรือนและการเก็บรักษา รวมทั้งการจัดการทรัพย์สินของครัวเรือน ก็เนื่องมาจากเหตุผลสำคัญ คือ แบบแผนการสืบมรดกได้ส่งถ่ายที่ดินจากผู้หญิงในรุ่นพ่อแม่ไปสู่รุ่นลูกหลานมากกว่าผู้ชาย โดยอาศัยการเหนี่ยวนำของ

ความเชื่อผีปู่ย่า และแบบแผนการอยู่อาศัยหลังการแต่งงานแต่ดั้งเดิม ก็เป็นการที่ผู้ชายย้ายเข้ามาอยู่กับครอบครัวของฝ่ายหญิง (Davis ๑๙๘๔ (a) : ๕๔) ผู้หญิงจึงได้เปรียบผู้ชายในการควบคุมจัดการและดูแลรักษาทรัพย์สินที่ตนเองมีอยู่เดิม จนกระทั่งมีผู้ให้ข้อสังเกตว่า โดยขนบประเพณีผู้หญิงล้านนาจะเป็นผู้อยู่เบื้องหลังในการควบคุมและจัดการเศรษฐกิจของครัวเรือนให้ดำเนินไปได้เพื่อประโยชน์ของครัวเรือน (Marjorie A. Muecke ๑๙๘๓ : ๓๓ และ ๑๙๘๔ : ๔๖๔)

ปัจจัยสำคัญ ที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงสิทธิและอำนาจดั้งเดิมในครัวเรือนของผู้หญิงเท่าที่สรุปจากการศึกษาที่เกี่ยวข้องมี ๒ ประการ ประการแรกเป็นปัจจัยภายนอก อันได้แก่ กฎหมายจากกรุงเทพฯ หรือส่วนกลางที่เกี่ยวกับครอบครัว (Freeman : ๒๖) โดยมีผู้ให้ความเห็นไว้ว่า สิทธิและอำนาจดั้งเดิมในครัวเรือนของผู้หญิงล้านนาได้ลดทอนลงเมื่อไม่กี่สิบปีที่ผ่านมานี้หลังจากพระราชบัญญัติการใช้นามสกุลที่ตราเมื่อ พ.ศ. ๒๔๕๙ เข้ามาบังคับใช้ในภาคเหนือ ชาวเหนือได้เริ่มมีนามสกุลใช้มานับแต่บัดนั้น อันยังผลให้สามีมีสิทธิ และอำนาจเหนือกว่าภริยาตามกฎหมาย (Davis ๑๙๘๔ (b) : ๒๖๘) และสามีก็ได้มีสถานะเป็นหัวหน้าครอบครัวไปโดยปริยาย (Potter : ๑๐๐)

ครั้นเมื่อประมวลกฎหมายแพ่งและพาณิชย์ บรรพ ๕ ได้ประกาศใช้ต่อมาใน พ.ศ. ๒๔๗๘ ก็ได้ให้สิทธิแก่สามีในการเป็นหัวหน้าครอบครัว เป็นผู้นำ เป็นผู้อำนวยการในการ อุปการะเลี้ยงดู และให้คำยินยอมแก่ภริยาในการประกอบอาชีพ (วิระดา และ ฉลาดชาย ๒๕๒๑ : ๓-๖, ๑๓๐) รวมทั้งมีอำนาจในการจัดการสินบริคณห์ตลอดจนการปกครองเลี้ยงดูบุตร (Virada Somsawasdi ๑๙๙๑ : ๗๑) เป็นผลให้ผู้หญิงที่สมรสแล้วไม่มีสิทธิที่จะทำนิติกรรมใด ๆ ผูกพันสินบริคณห์ (สินเดิมและสินสมรส) ได้ ถ้าหากสามีไม่ยินยอม เว้นแต่จะได้ทำข้อตกลงไว้ก่อนการสมรสเป็นอย่างอื่น (Virada Somsawasdi ๑๙๗๔ : ๒๖, ๘๖) จึงมีการตั้งข้อสังเกตไว้ว่า ในประการแรก กฎหมายฉบับนี้ได้ตั้งอยู่บนสมมุติฐานที่ว่า ฝ่ายชายหรือสามีเป็นผู้มีบทบาทหลักในการหาเลี้ยงครอบครัว ทั้งที่ความเป็นจริงในสังคมชนบททั่วไป การแบ่งแยกแรงงานระหว่างผู้หญิงกับผู้ชายจะไม่เข้มงวดเด็ดขาด เช่น ผู้ชายกับผู้หญิงก็อาจจะทำงานในไร่นาเช่นเดียวกัน หรือผู้ชายก็อาจจะทำงานบ้าน ที่ถือกันว่าเป็นงานของผู้หญิงก็ได้ (วิระดา และ ฉลาดชาย ๒๕๒๑ : ๔๑-๔๒) ในประการที่สอง กฎหมายฉบับนี้ได้เปลี่ยนแบบแผนดั้งเดิมของครอบครัวล้านนาตามกฎหมายล้านนาโบราณ จากการที่ผู้หญิงซึ่งเป็นผู้ดูแลบุตรมักจะได้รับทรัพย์สิน ๒ ใน ๓ ส่วนเสมอในกรณีที่หย่าขาดจากสามี มาเป็นการให้อำนาจสามีที่ได้จดทะเบียนสมรสแล้วในการมีสิทธิเหนือทรัพย์สิน ทั้งหมดที่นำเข้ามาในชีวิตสมรส และทั้งสองฝ่ายต่างก็จะต้องรับผิดชอบหนี้สินที่มีร่วมกัน (เจนนิเฟอร์ เกรย์ : ๕๘)

อย่างไรก็ดี ยังไม่พบการศึกษาที่ว่าด้วยการเปลี่ยนแปลงอำนาจของผู้หญิง อันเนื่องมาจากการประกาศใช้กฎหมายฉบับนี้ในภาคเหนือ แต่มีการศึกษาที่ใกล้เคียงซึ่งเปรียบเทียบ

อำนาจของสามีหรือบิดาตามประมวลกฎหมายแพ่งและพาณิชย์บรรพ ๕ กับแบบแผนการปฏิบัติจริงของครอบครัวในเขตเทศบาลนครเชียงใหม่ ซึ่งได้ข้อสรุปว่า กฎหมายฉบับนี้ไม่สอดคล้องกับการปฏิบัติจริงของประชาชนในหลาย ๆ ด้าน เพราะแม้ว่ากฎหมายจะได้กำหนดให้สามีเป็นหัวหน้าครอบครัวเป็นผู้นำ ในการอุปการะเลี้ยงดูภริยาโดยภริยาเป็นผู้ตาม เป็นผู้มีอำนาจในการกำหนดถิ่นที่อยู่และภูมิลำเนา และเป็นผู้ให้ความยินยอมแก่ภริยาในการประกอบอาชีพและวิชาชีพ ตลอดจนมีอำนาจในการปกครองบุตร แต่ในแบบแผนการปฏิบัติจริงของครอบครัว รายได้ของสามีและภรรยาไม่แตกต่างกันมากนัก จนถึงกับจะกล่าวว่าสามีเป็นผู้นำในการอุปการะเลี้ยงดูได้ ในด้านการจัดการการเงินและทรัพย์สิน พบว่าภรรยาทำหน้าที่ควบคุมการจับจ่ายใช้สอยเงินทองหรือทรัพย์สินของครอบครัวมากกว่าสามี ในเรื่องการอนุญาตให้ภรรยาประกอบอาชีพหรือวิชาชีพ พบว่าคู่สมรสส่วนใหญ่ไม่ทราบกฎหมายข้อนี้ และภรรยาที่เป็นตัวอย่างในการศึกษาจำนวนมากกว่าหนึ่งในสามเล็กน้อย ก็ไม่ได้ขอความยินยอมจากสามีก่อนประกอบอาชีพหรือวิชาชีพของตนแต่อย่างใด ส่วนในด้านการเลือกถิ่นที่อยู่ก็พบว่า แม้สามีจะมีบทบาทมากกว่า แต่ภรรยาก็มีบทบาทไม่น้อย รวมทั้งในด้านการปกครองบุตร คือการกำหนดถิ่นที่อยู่ การดูแลตักเตือนความประพฤติ หรือการอำนวยการในเรื่องการศึกษาของบุตร พบว่าทั้งสามีและภรรยาต่างก็ใช้อำนาจในการปกครองบุตรร่วมกัน (วิระดา และ ฉลาดชาย ๒๕๒๑ : ๕๑-๕๒, ๑๓๐-๑๓๑)

จากข้อเท็จจริงที่กล่าวมาเกี่ยวกับอิทธิพลของกฎหมายจากส่วนกลางทั้งสองฉบับ จึงอาจให้ข้อสังเกตโดยทั่วไปได้ว่า กฎหมายดังกล่าว น่าจะได้มีผลต่อการลดทอนสิทธิและอำนาจดั่งเดิมในครัวเรือนของผู้หญิงเหนือเนื่องจากได้ให้อำนาจสามีในการเป็นผู้นำหรือหัวหน้าครอบครัว โดยที่ภริยาเป็นผู้ตาม และได้เปลี่ยนแปลงแบบแผนดั้งเดิมของครัวเรือนในการเก็บรักษาและจัดการทัพย์สินที่ผู้หญิงเคยได้เปรียบผู้ชาย มาเป็นการให้ผู้ชายมีสิทธิและอำนาจเหนือผู้หญิงโดยอาศัย กฎเกณฑ์ที่กำหนดจากกฎหมาย อันแปลกแยกจากจารีตประเพณีดั้งเดิมของครอบครัว

ปัจจัยสำคัญประการที่สอง ซึ่งมีอิทธิพลต่อการเปลี่ยนแปลงสิทธิและอำนาจดั้งเดิมในครัวเรือนของผู้หญิง เป็นปัจจัยจากภายในท้องถิ่นภาคเหนือเอง อันได้แก่การคลอนแคลนของกลุ่มเครือญาติแบบมาดุพงศ์ เช่น การที่ผู้หญิงซึ่งแต่งงานแล้ว มิได้นำสามีมาอยู่กับครอบครัวของพ่อแม่ การที่เรือนหลังใหญ่แบบดั้งเดิมของล้านนา ซึ่งพ่อแม่และครอบครัวของลูกสาวที่แต่งงานแล้วสามารถอยู่ร่วมกับพี่สาวน้องสาวคนอื่น ๆ ได้ค่อยๆ หมดไป (Davis ๑๙๘๔ (a) : ๕๒-๕๓) รวมทั้งการเสื่อมคลายการนับถือผีปู่ย่า ซึ่งทำให้ผู้หญิงไม่ได้อยู่ในฐานะแกนกลางของครอบครัวเครือญาติเสมอไป จึงทำให้อำนาจของผู้หญิงล้านนาที่เคยมีมาแต่เดิมคือ การดูแลและจัดการกิจการในครัวเรือน การครอบครอง เก็บรักษาและจัดการทรัพย์สินก็ได้เปลี่ยนแปลงหรือลดน้อยลง (Davis ๑๙๘๔ (a) : ๕๓-๕๔) ผู้ชายจึงได้กลายมาเป็นหัวหน้าครอบครัวอย่างสมบูรณ์ การศึกษาสังคมภาคเหนือหลายเรื่องหลังยุคพัฒนาสมัยใหม่เป็นต้นมาต่างก็มีข้อค้นพบตรงกันว่า

ผู้ชาย เป็นหัวหน้าครอบครัว หรือเป็นผู้นำและมีอำนาจในการตัดสินใจเรื่องสำคัญๆ ของครัวเรือนมากกว่าผู้หญิง (Abha : ๗๔, Tang Yong Moy and Uraivan Tan Kim Yong ๑๙๗๗ : ๙๙, เบญจวรรณ ทองศิริและคณะ ๒๕๓๒ : ๗๙ และ Muecke ๑๙๘๓ : ๒๙) ดังรายละเอียดต่อไปนี้

การศึกษาหมู่บ้านแห่งหนึ่งในจังหวัดเชียงใหม่เรื่องแรกพบว่า ผู้ชายเป็นหัวหน้าครอบครัวและเป็นผู้ตัดสินใจในกิจกรรมเกือบทั้งหมดของครัวเรือน เช่น จำนวนนาข้าวและพันธุ์ข้าวที่จะปลูก จำนวนปุ๋ยที่จะใช้ การซื้อสุกร โคกระบือ หรือซ่อมแซมบ้าน ส่วนผู้หญิงก็มีส่วนสำคัญในการตัดสินใจเช่นกัน และรับผิดชอบเกือบทุกสิ่งทุกอย่างในครัวเรือน เช่น ทำอาหาร ซักเสื้อผ้า เลี้ยงสัตว์ และดูแลบุตร แต่เรื่องหลักที่ผู้หญิงรับผิดชอบ ก็คือการควบคุมดูแลค่าใช้จ่ายภายในบ้าน (Abha : เพิ่งอ้าง) การศึกษาเรื่องที่สอง พบว่าผู้ชายมีบทบาทหลักในการตัดสินใจเรื่องส่วนใหญ่ภายในบ้าน ส่วนภรรยามีบทบาทในการสนับสนุนสามี เรื่อง สำคัญที่สามีมีอิทธิพลในการตัดสินใจ คือ การขายผลผลิตทางการเกษตร การซื้อบ้านและที่ดิน การใช้เวลาทำงานของสมาชิกในครัวเรือนส่วนเรื่องที่ภรรยามีบทบาทหลักในการตัดสินใจ คือการใช้จ่ายเงินของครัวเรือนและการซื้อสิ่งของเครื่องใช้ในบ้าน ซึ่งสะท้อนให้เห็นธรรมเนียมดั้งเดิม ที่ผู้หญิงมักจะเป็นผู้จัดการเรื่องภายในบ้าน และเศรษฐกิจของครอบครัว ส่วนเรื่องที่ทั้งสามีและภรรยามีสิทธิมีส่วนในการตัดสินใจเท่า ๆ กัน ก็คือ การแต่งงานของบุตร การวางแผนครอบครัว การเดินทางและการเลือกฟังรายการวิทยุ (Tang Yong Moy and Uraivan : ๙๙-๑๐๓)

การศึกษาอีกเรื่องหนึ่งที่ทำในจังหวัดเชียงใหม่ ณ หมู่บ้านสหกรณ์ อำเภอพร้าว พบว่าโดยทั่วไปผู้ชายมีอำนาจในการตัดสินใจมากกว่าผู้หญิง ผู้ชายมีบทบาทเป็นผู้นำในกิจการภายนอกครัวเรือนเป็นส่วนใหญ่ เช่น มีความรู้ทางการเกษตรมากกว่าผู้หญิง มีการติดต่อกับสังคมภายนอก เช่น ผู้ใหญ่บ้าน เกษตรตำบล ธนาคาร ส่วนราชการและพ่อค้า มากกว่าผู้หญิง กิจกรรมที่ผู้ชายมีบทบาทในการตัดสินใจมากกว่าผู้หญิงเป็นอย่างมาก คือ กิจกรรมการเกษตร อันได้แก่ การเข้าเป็นสมาชิกสหกรณ์ การเลือกชนิดของพืชที่ปลูก การใช้ปัจจัยการผลิต การใช้ปุ๋ย การจ้างแรงงาน และการตัดสินใจกู้เงิน กิจกรรมรองลงมาที่ผู้ชายมีบทบาทในการตัดสินใจมากกว่าผู้หญิงคือ การซื้อสินค้าคงทน การซ่อมแซมบ้าน การให้ผู้อื่นกู้ยืมเงิน การตัดสินใจเกี่ยวกับอนาคตของลูกคือ การศึกษา การบวชและการเลือกคู่ครอง สำหรับผู้หญิง กิจกรรมที่ผู้หญิงมีบทบาทหลักในการตัดสินใจคือ กิจกรรมในครัวเรือน (อันได้แก่ค่าใช้จ่ายด้าน อาหาร เครื่องนุ่งห่ม กิจกรรมสังคมและการกุศล) และการกำหนดหน้าที่ของสมาชิกในครัวเรือน การศึกษาเรื่องนี้ จึงแสดงให้เห็นว่าอำนาจในการตัดสินใจของผู้ชายมีมากกว่า และมีอิทธิพลต่อการกำหนดวิถีชีวิตของคนในบ้านมากกว่าผู้หญิง

การศึกษาสังคมภาคเหนือสมัยใหม่เรื่องสุดท้าย ที่เกี่ยวข้องกับอำนาจในการตัดสินใจของผู้หญิงและผู้ชายในครอบครัว เสนอแนวคิดที่ว่าผู้ชายมีสถานะเป็นหัวหน้าครอบครัวตาม

กฎหมาย และโดยประเพณี ส่วนผู้หญิงเป็นผู้ดูแลเศรษฐกิจของครัวเรือน ขณะที่คำว่า "พ่อ" แสดงถึงความสำเร็จและการยอมรับนับถือทั้งในด้านอำนาจและความรู้ และความเป็นพ่อก็เป็นสัญลักษณ์ ของอำนาจทางสังคมที่เป็นที่ยอมรับนับถือกันอย่างสูง ทั้งยังมีนัยถึงการให้การปกป้องคุ้มครองและสนับสนุน แต่คำว่า "แม่" กลับสัมพันธ์กับงานในบ้านและแสดงลักษณะของผืนโลก เช่น คำว่า แม่ธรณี แม่คงคา ในขณะเดียวกัน ความเป็นแม่ก็ไม่มีนัยแสดงถึงอำนาจทางศีลธรรม ทางกฎหมายหรือทางการปกครองเหมือนความเป็นพ่อแต่อย่างใดทั้งสิ้น ทั้งยังมีข้อสังเกตด้วยว่า บทบาทของพ่อในการให้ความคุ้มครองสนับสนุนไม่สู้จะชัดเจน หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่า การเป็นพ่อเป็นหน้าที่ที่มีการอนุโลมให้ทำตามความสมัครใจและอาจจะทำๆ หยุด ๆ ไม่ต่อเนื่องได้ แต่ในทางตรงกันข้าม บทบาทของแม่กลับถูกกำหนดให้มีภาระหน้าที่และข้อผูกพันที่ชัดเจน หรือเป็นหน้าที่ที่ต้องทำด้วยความจำเป็นสม่ำเสมอเรื่อยไป นอกจากนี้ การที่บทบาทของพ่อแม่ไม่ชัดเจน ก็ทำให้มีการขยายบทบาทของพ่อไปในขอบเขตที่กว้างขวางออกไปจากแวดวงของกิจการในบ้านเรือน ส่วนบทบาทของแม่กลับถูกจำกัดให้อยู่แต่เฉพาะแวดวงของกิจการในบ้านเรือน (Muecke ๑๙๘๓ : ๓๐-๓๓) เท่านั้น

ที่กล่าวมาแล้วนี้เป็นสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาในระดับครัวเรือนในตอนต่อไปจะได้กล่าวถึงสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาในระดับที่กว้างขวางออกไป คือ ระดับสังคม ซึ่งเชื่อมโยงสัมพันธ์กันและส่งผลกระทบต่อกันและกัน

สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาในสังคม

นอกจากระดับครัวเรือน สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนายังสามารถพิจารณาในระดับสังคมได้อีก ภายใต้เงื่อนไขปัจจัยทางสังคมวัฒนธรรม และเศรษฐกิจ อันได้แก่ ระบบความเชื่อพื้นบ้าน ศาสนา กฎหมาย และอำนาจ ดังต่อไปนี้

ระบบความเชื่อพื้นบ้านในระดับสังคม

เช่นเดียวกับในระดับครัวเรือน ในระดับสังคม คนเมืองหรือคนล้านนาก็มีความเชื่อหลายประการที่เกี่ยวพันและมีอิทธิพลต่อผู้หญิง ความเชื่อดังกล่าวนี้ล้วนแล้วแต่มีรากฐานมาจากศาสนาพุทธ พราหมณ์ และการนับถือผี อันได้แก่

๑. ความเชื่อเรื่องการนับถือผี

ระบบความเชื่อของชาวล้านนา ซึ่งเป็นการผสมผสานระหว่างการนับถือผีความเชื่อทางไสยศาสตร์ โหราศาสตร์ และพุทธศาสนาแบบพื้นบ้าน ได้แบ่งแยกบทบาทในการประกอบพิธีกรรมของชายและหญิงไว้อย่างชัดเจน คือ ความเชื่อทางพุทธศาสนา โหราศาสตร์ และไสยศาสตร์ จะมีผู้ชายเท่านั้นเป็นผู้ประกอบพิธี ไม่ว่าจะเป็นพระสงฆ์ (เช่น ในพิธีสืบชะตา หรือการต่ออายุ พิธีก๋วมผ้าสังฆาฏิ พิธีทำสังฆทานดิบ) หมอส่งเคราะห์ (ผู้ทำพิธีส่งเคราะห์หมู่ การลอยเคราะห์

ในพิธีลอยกระทงหรือเมื่อเกิดความทุกข์ใจ การส่งเคราะห์พระเกตุเมื่อฝันร้าย การส่งเคราะห์ควบและส่งเคราะห์หลวงเมื่อเกิดเหตุอาเพศในครอบครัวและส่งกิ่วเมื่อใกล้ตาย เป็นต้น) หรือหมออาคมหรือหมอผี (เช่น การใช้คาถาเย็นขจัดปัดเป่าโรคที่เกิดจากผีบางประเภททำ เช่น ผีโป่ง ผียำ หรือการใช้คาถาร้อนเพื่อถอนตู้ (คุณไสย) ให้แก่ผู้ที่ถูกศัตรูเสกสิ่งของต่าง ๆ เช่น หนังสัตว์ กระดูก ตะปู ฯลฯ เข้าไปทำอันตรายในร่างกาย) ส่วนผู้หญิงจะมีบทบาทสำคัญในความเชื่อเกี่ยวกับการนับถือผี (อานันท์ และ ฉลาดชาย ๒๕๓๓ : ๑๒๖-๑๒๗, ๑๓๐) โดยเฉพาะการเป็นคนทรง (ม้าขี่หรือที่นั่ง) ติดต่อสื่อสารกับผี, คนทรงส่วนใหญ่จะเป็นผู้หญิง คนทรงผู้ชายก็มีแต่น้อยมากหรือไม่ก็เป็นกระเทย การที่ผู้หญิงมักจะเป็นคนทรงนี้ก็อาจจะเนื่องมาจากความเชื่อที่ว่าผู้หญิงมีคุณลักษณะด้อยกว่าผู้ชาย คือ มี "ขวัญอ่อน" ตื่นเต้นตกใจง่ายและอ่อนไหวต่อสิ่งภายนอกที่มากระทบโดยเฉพาะพลังอำนาจของผี ผู้หญิงจึงเหมาะสมจะเป็นคนทรงมากกว่าผู้ชาย ซึ่งโดยทั่วไปมักจะมี "ขวัญแข็ง" กว่า มีสภาวะจิตใจมั่นคงมากกว่า ผู้ชายที่ขวัญแข็งเป็นพิเศษก็คือหมอผีหรือพระที่ปฏิบัติสมถกรรมฐานรวมทั้งผู้ที่เชี่ยวชาญเวทมนตร์คาถาต่าง ๆ (เพิ่งอ้าง : ๑๓๐-๑๓๑ และ Tanabe : ๖)

จากที่กล่าวมานี้จะเห็นได้ว่า สังคมล้านนาเปิดโอกาสให้ผู้หญิงมีบทบาทในการเป็นผู้ประกอบพิธีกรรมน้อยกว่าผู้ชาย ยกเว้นการเป็นคนทรงซึ่งสาเหตุหนึ่งก็เนื่องมาจากสภาพร่างกายของผู้หญิงมีระดู ทำให้เป็นสิ่งอัปมงคล ดังนั้นในภาพรวม ผู้หญิงจึงมีฐานะในทางพิธีกรรมต่ำกว่าผู้ชาย แต่อย่างไรก็ดี สถานะการเป็นคนทางของผู้หญิงก็นับว่าเป็นการที่สังคมเปิดโอกาสให้ผู้หญิงสร้างอำนาจให้กับตนเองได้ประการหนึ่ง ท่ามกลางทางเลือกทางเศรษฐกิจและสังคมของผู้หญิงที่มีอยู่ไม่มากนัก ผู้หญิงที่เป็นคนทรงเมื่อเข้าทรงก็จะมีอำนาจในการพยากรณ์ทำนองการดูดวงชะตาของโหร (อานันท์ และ ฉลาดชาย ๒๕๓๓ : ๑๒๗, ๑๓๑) หรือมีอำนาจที่จะช่วยให้บุคคลประสบความสำเร็จในชีวิตและช่วยแก้ไขปัญหาเศรษฐกิจ (Walter Irvine ๑๙๘๔ : ๓๑๕) รวมทั้งช่วยให้คำปรึกษาปัญหาชีวิต ปัญหาธุรกิจการค้า การทำเสน่ห์ และรักษาโรค (ฉลาดชาย ๒๕๒๗ : ๑๐๕, ๑๐๘-๑๑๑) อันเป็นการช่วยลดความตึงเครียดจากปัญหาต่าง ๆ ในชีวิตของผู้คนสมัยใหม่ได้เป็นอย่างดี แต่อย่างไรก็ตามคงจะมีผู้หญิงจำนวนไม่มากนักที่สามารถดำรงสถานะของการเป็นคนทรงได้จึงไม่น่าจะมีผลกระทบต่อสถานภาพโดยรวมของผู้หญิงชาวบ้านทั่วไป

ท่ามกลางการพัฒนาไปสู่ความทันสมัยของประเทศไทย ได้กล่าวมาแล้วว่า ความเชื่อที่เกี่ยวกับการนับถือผีปู่ย่าได้เสื่อมคลายลง ไม่เพียงแต่การนับถือผีปู่ย่า การศึกษาทางมานุษยวิทยาพบด้วยว่า ความเชื่อดั้งเดิมของชาวล้านนาที่เกี่ยวกับการนับถือผีประเภทอื่น ๆ ก็ได้ลดลงมากด้วย เช่นกัน เป็นต้นว่า การเซ่นไหว้ผีอารักษ์หมู่บ้าน ผีอารักษ์เมือง ผีอารักษ์ด้านการเกษตร เช่น ผีฝาย ผีนา แต่ความเชื่อในการเข้าทรงผีเจ้านายกลับมีลักษณะตรงกันข้ามคือ เฟื่องฟูขึ้น (เพิ่งอ้าง : ๑๒๓, ๑๓๓ และ Irvine ๑๙๘๔ : ๓๑๕)

การทรงผีเจ้านายเป็นความเชื่อเก่าแก่ประการหนึ่งของล้านนา ในสมัยก่อนเกือบทุกหมู่บ้านจะมีม้าขี่หรือคนทรงอย่างน้อยหนึ่งคนเสมอ และเกือบร้อยละร้อยจะเป็นผู้หญิง ผีเจ้านายจัดว่าเป็นผีอารักษ์ประเภทหนึ่ง ทำหน้าที่รักษาหมู่บ้านไปจนถึงเมือง และมักจะมีชื่อตามบุคคลสำคัญในตำนานที่ประกอบคุณงามความดีจนถูกยกย่องให้เป็นเทพยดา ซึ่งในทัศนะของผีเจ้านายเองเทพยดานี้มีอยู่เก้าชั้น มีความสูงต่ำตามลำดับชั้น เทพที่อยู่ชั้นที่ห้าขึ้นไปจึงจะมีการประทับทรงในโลกมนุษย์ ผีเจ้านายที่ค่อนข้างจะมีการทรงแพร่หลานในปัจจุบัน คือ เจ้าข้อมือเหล็ก เจ้าหมอกมุงเมือง เป็นต้น (อานันท์ และ ฉลาดชาย ๒๕๓๓ : ๑๓๓ และฉลาดชาย ๒๕๒๗ : ๓๗-๓๙) แต่เดิมการเข้าทรงผีเจ้าจะมีขึ้นเฉพาะเมื่อมีผู้มาหาขอให้ช่วยเหลือ และม้าขี่ก็จะทำเพื่อเอาบุญไม่มีการเรียกร้องเงินทอง นอกจากค่าขันดั้งจำนวนเล็กน้อยพอเป็นพิธี แต่การเข้าทรงในปัจจุบันกลายเป็นธุรกิจอาชีพไปแล้ว โดยเฉพาะในตัวเมือง เช่น จังหวัดเชียงใหม่ จำนวนม้าขี่ได้เพิ่มจำนวนขึ้น และการเข้าทรงเป็นอาชีพนี้ก็ทำให้เกิดความขัดแย้งระหว่างคนทรงมากขึ้น มีการแย่งชิงผู้มาขอให้ช่วยเหลือที่เรียกว่าลูกเลี้ยง ด้วยการกล่าวหาอีกฝ่ายหนึ่งว่าเป็นเจ้าชั้นต่ำเป็นเจ้าปลอม ไม่เคร่งครัดข้อห้าม หรือทำเพื่อกอบโกย ฯ ลฯ (อานันท์ และฉลาดชาย เพิ่งอ้าง : ๑๓๔)

การเข้าทรงผีเจ้านายที่เฟื่องฟูขึ้นนี้เกิดขึ้นในตัวเมืองเป็นส่วนใหญ่โดยเฉพาะในจังหวัดเชียงใหม่ มีการศึกษาพบว่าเมื่อประมาณ พ.ศ. ๒๕๐๐ มีคนทรงหรือม้าขี่ในตัวเมืองประมาณ ๓๐ คน แต่มาถึงต้นทศวรรษ ๒๕๒๐ ได้เพิ่มขึ้นเป็น ๒๕๐-๓๐๐ คน คนทรงหรือม้าขี่อาชีพเหล่านี้เป็นผู้หญิงถึงกว่าร้อย ๘๐ การเขาทรงก็มีทั้งรูปแบบเดิม คือ เป็นร่างทรงของเจ้าพ่อ เจ้าปู่ เจ้าน้อย ฯลฯ และรูปแบบสมัยใหม่ คือ เป็นร่างทรงของกษัตริย์ล้านนาโบราณ อาทิ พญาสามฝั่งแก่น พญาดิ-โลกราช หรือพระภิกษุสงฆ์ เช่น สมเด็จพระพุฒาจารย์ (โต) ผู้มีอภินิหารลือเลื่องจากภาคกลางหรือแม้แต่พระโพธิสัตว์ในพระพุทธศาสนา โดยมีข้อสังเกตว่าการเข้าทรงผีเจ้านายนี้นอกจากจะสามารถตอบสนองปัญหาในสังคมสมัยใหม่ได้เป็นอย่างดี เช่น การขอเลขเพื่อซื้อสลากแก้ไขปัญหาเศรษฐกิจ หรือให้คำปรึกษาปัญหาต่าง ๆ มากกว่าการรักษาโรคแล้ว ก็ยังเป็นหนทางหนึ่งของการเปลี่ยนรูปแบบความเชื่อจากผีที่ชุมชนนับถือร่วมกันหรือผีปู่ย่าที่เครือญาตินับถือร่วมกัน มาเป็นความเชื่อเรื่องผีของเอกบุคคล และเป็นการผสมผสานระหว่างการแพทย์แผนโบราณกับเศรษฐกิจแบบเงินตรา ตลอดจนเป็นหนทางหนึ่งที่ผู้หญิงซึ่งเป็นคนทรงหรือม้าขี่ใช้เพื่อเลื่อนฐานะทางเศรษฐกิจของตนเองให้สูงขึ้น ทั้งยังเป็นการท้าทายอำนาจของผู้ชายอีกด้วย แต่อย่างไรก็ตาม พบว่าลูกค้าส่วนใหญ่เป็นผู้หญิง จึงเท่ากับผู้หญิงใช้อำนาจในสิ่งที่เหนือธรรมชาติเหนือผู้หญิงด้วยกันเอง (Irvine ๑๙๘๔ : ๓๑๕-๓๒๒)

เมื่อพิจารณาสถานภาพของผู้หญิงจากความเชื่อเรื่องการนับถือผีในระดับสังคมก็จะเห็นได้อย่างชัดเจนว่าผู้ชายมีบทบาทสำคัญ คือ เป็นผู้ประกอบพิธีกรรมส่วนใหญ่ของสังคม รวมทั้งเป็นวิญญาณที่มาเข้าทรงคือผีเจ้านายหรือผีอารักษ์ประเภทหนึ่ง แต่ผู้หญิงกลับมีบทบาทเป็นเพียง

คนทรงหรือสื่อที่จะเข้าถึงผีเป็นส่วนใหญ่ ซึ่งในกรณีของการเข้าทรงผีเป็นส่วนใหญ่ ซึ่งในกรณีของการเข้าทรงผีเจ้านายนี้ ได้มีนัยบ่งชี้ให้เห็นเช่นเดียวกับกรณีของผีปู่ย่าว่า ในระดับอุดมการของสังคม ผู้ชายเป็นเจ้าของจิตวิญญาณที่มาเข้าทรง ส่วนผู้หญิงเป็นเพียงสื่อหรือเครื่องมือที่เป็นทางผ่าน ให้เข้าถึงผีหรือวิญญาณที่ผู้คนให้ความนับถือเท่านั้น อันบ่งบอกว่าผู้ชายมีความเป็นใหญ่เหนือผู้หญิงในความเชื่อเรื่องผีระดับสังคม

๒. ความเชื่อที่เกี่ยวกับเพศชายเพศหญิง

มีความเชื่อหลายประการในสังคมล้านนา ทั้งในระดับครัวเรือนและระดับสังคมที่โยงใยสัมพันธ์กับเพศชายและเพศหญิงอันล้วนแล้วแต่แสดงให้เห็นว่าคุณลักษณ์ของผู้ชายเหนือกว่าผู้หญิง และสถานะของผู้ชายในสังคมก็ดูเหมือนว่าจะสูงกว่าผู้หญิง และสถานะของผู้ชายในสังคมก็ดูเหมือนว่าจะสูงกว่าผู้หญิง ความเชื่อเหล่านี้ส่วนใหญ่เป็นความเชื่อที่เป็นทวิลักษณ์หรือ คู่ขนาน คือ ของสูงกับของต่ำ ขวากับซ้าย อาวุโสกับอ่อนอาวุโส และการมีเวทมนตร์คาถาของผู้ชายกับการมีมลทินของผู้หญิง ดังรายละเอียดต่อไปนี้

ของสูงกับของต่ำ มีผู้ให้ข้อสังเกตว่า พิธีกรรมในหมู่คนเมืองชาวล้านนามีการหน้าที่สำคัญ คือ การตอกย้ำและเสริมสร้างความสำคัญของสิ่งที่เรียกกันว่า “ของสูงกับของต่ำ” แนวความคิดในเรื่องของสูง-ของต่ำ อันแสดงถึงอุดมการที่ชายเป็นใหญ่นี้เป็นหลักการที่ซ่อนอยู่เบื้องหลังสิ่งที่ตรงข้ามกันหลายสิ่ง และเกี่ยวข้องกับการประกอบพิธีกรรมต่าง ๆ โดยมีหลักการพื้นฐานว่า ทิศตะวันออก ทิศเหนือ ศีรษะและสิ่งที่เป็นของผู้ชายจะเป็น “ของสูง” แต่สิ่งที่ตรงข้าม คือ ทิศตะวันตก ทิศใต้ เท้า และสิ่งที่เป็นของผู้หญิง จะเป็น “ของต่ำ” แต่สิ่งที่ตรงข้าม คือ ทิศตะวันตก ทิศใต้ เท้า และสิ่งที่เป็นของผู้หญิง จะเป็น “ของต่ำ” (Davis ๑๙๘๔ (a) : ๗๑, ๙๗-๙๘)

คนเมืองหรือคนล้านนาก็เช่นเดียวกับคนไทยทั่วไปที่ถือว่าศีรษะเป็นของสูง และเป็นมงคลเท้าเป็นของต่ำและสกปรกความเชื่อเรื่องศีรษะเป็นของสูงนี้อาจจะมีที่มาจากความเชื่อที่ว่าศีรษะตั้งอยู่ในตำแหน่งสูงสุดของร่างกาย เป็นที่รวมของอำนาจเวทมนตร์คาถาในตัวของผู้ชายที่เรียกว่า “ฤทธิ์” โดยเชื่อกันว่าฤทธิ์เดชหรือคาถาอาคมของผู้ชายจะเสื่อม ถ้าสัมผัสกับของต่ำและสิ่งอัปมงคล ผู้ชายที่เรียนคาถาอาคมจึงต้องระมัดระวังไม่ให้คาถาอาคมของตนเองเสื่อมลงด้วยการไม่ทำสิ่งต่าง ๆ เช่น ไม่ลอดราวเสื้อผ้า ไม่ลอดใต้ถุนบ้านหรือราวสะพาน ส่วนความเชื่อที่ว่าเท้าเป็นของต่ำก็อาจจะเนื่องมาจากข้อเท็จจริงที่ว่า เท้าอยู่ในส่วนที่ต่ำสุดของร่างกายและมักจะสัมผัสสิ่งสกปรกหรือมลทิน (เพิ่งอ้าง : ๙๖-๙๗)

ขวากับซ้าย คนเมืองถือว่าข้างขวาเหนือกว่าข้างซ้าย และผู้หญิงเป็นด้านซ้ายผู้ชายเป็นด้านขวา ตัวอย่างความสำคัญของด้านขวาก็เช่น เมื่อผู้อ่อนอาวุโสจะส่งสิ่งของให้ผู้อาวุโสกว่าจะต้องส่งให้ด้วยมือขวา หากผู้รับเป็นบุคคลที่ควรแก่การเคารพ ก็จะต้องมอบสิ่งของ

ให้ด้วยมือขวาโดยใช้มือซ้ายประคองมือขวาไว้ ในการปลุกเสกเวทมนตร์พุทธคุณหลวง เพื่อความคงกะพันชาตรี ผู้ทำพิธีจะต้องเสกคาถาอาคมให้คุณ ๒๑ ของบิดาปกปักษ์รักษาร่างกายซีกขวาของผู้เข้าพิธี และให้คุณ ๑๒ ของมารดาปกปักรักษาร่างกายซีกซ้าย อีกตัวอย่างหนึ่งก็คือ แม่ธรณีประตูบ้านของชาวล้านนาจะอยู่ทางด้านซ้ายของประตูเรือนเสมอ (เพิ่งอ้าง : ๘๐-๘๑) แม้แต่เรื่อง ของการเจ็บไข้ได้ป่วย อาการของโรคบางอย่างก็ยังบ่งบอกถึงความเชื่อเรื่องนี้ เช่น ผีที่เกิดบริเวณซีกซ้ายของร่างกายและไม่มีหนองเรียกว่า "ผีผู้หญิง" ส่วนผีที่มีหนองและเกิดที่บริเวณร่างกายซีกขวาเรียกว่า "ผีผู้ชาย" (Viggo Brun & Trond Schumacher ๑๙๘๗ : ๗๔-๗๕)

อาวุโสกับอ่อนอาวุโส ความมีอาวุโสและอ่อนอาวุโสจัดเป็นลักษณะโครงสร้างพื้นฐานของสังคมชนบทไทย (พ็อดเดอร์ : ๒๘๗) ซึ่งก็รวมถึงล้านนาด้วย ผู้น้อยจะต้องเคารพผู้ใหญ่การประพฤติตัวไม่เหมาะสมหรือไม่เคารพผู้ใหญ่หรือผู้มีอาวุโสกว่าถือว่าเป็นบาป คนเมืองมีความเชื่อเช่นเดียวกับความเชื่อที่เป็นสากลว่าผู้หญิงอ่อนอาวุโสกว่าผู้ชาย ความเชื่อเช่นนี้เชื่อมโยง หลักความแตกต่างสองประการเข้าไว้ด้วยกันคือ เพศและความอาวุโส ดังเช่นจะเห็นได้จากคู่สมรส ว่าเจ้าบ่าวมักจะมีอายุมากกว่าเจ้าสาวเสมอ (Davis ๑๙๗๔ : ๑๓ และ ๑๙๘๔ (a) : ๖๙)

การมีเวทมนตร์กับการมีมลทินคนเมืองเชื่อว่าผู้ชายเป็นผู้ผูกขาดในเรื่องไสยศาสตร์ คือ การเรียนและใช้เวทมนตร์คาถา ซึ่งโดยทั่วไปมักจะใช้ในรูปของคาถาเย็น เพื่อใช้ในพิธีกรรมที่เชื่อว่าจะบันดาลให้เกิดสิ่งที่ดี เช่น ให้การเพาะปลูกงอกงาม บางกรณีก็ใช้ในรูปของคาถาร้อน เช่น ใช้ในเรื่องของข่ามหรือความอยู่ยงคงกะพันเพื่อป้องกันการถูกคนอื่นทำร้าย โดยการสักยันต์ หรือ การมีเครื่องรางของขลังไว้ป้องกันตัว เช่น เหล็กไหล เขี้ยวหมูตัน นอแรด พระเครื่อง ฯลฯ (อานันท์ และฉลาดชาย ๒๕๓๓ : ๑๒๗) ดังนั้น ครูอาคมหรือหมอผีจึงมักจะเป็นผู้ชาย แม้แต่พระภิกษุและสามเณรบางรูปก็ยังเรียนเวทมนตร์คาถาและเป็นครูอาคม สมถกรรมฐานในพุทธศาสนาก็เป็นอีกหนทางหนึ่งที่ทำให้ผู้ปฏิบัติ ซึ่งอาจจะเป็นคนธรรมดาหรือพระภิกษุสามเณรมีพลังจิตที่แข็งแกร่ง สามารถต้านทานหรือต่อสู้กับอำนาจภายนอกหรือแม้แต่ผีได้ (Tanabe : ๕) และเมื่อเปรียบเทียบกับผู้หญิง ขณะที่ผู้ชายเป็นผู้เรียนและใช้เวทมนตร์คาถาเพื่อให้สำเร็จประโยชน์ต่าง ๆ แต่ผู้หญิงกลับมิได้ศึกษาเวทมนตร์คาถาโดยตรง หากมีผู้ใช้เวทมนตร์คาถานั้นให้ตามที่ต้องการ ซึ่งมักจะพบในการทำเสน่ห์ให้สามีหรือผู้ชายหลงรัก นอกจากนี้ยังพบว่าผู้ชายจะใช้เครื่องรางของขลัง รวมทั้งการสักร่างกายตามความนิยมเพื่อให้ขลังหรือมีความเป็นข่าม แต่ผู้หญิงที่ใช้เครื่องรางของขลังมีจำนวนน้อยมาก (Terwiel ๑๙๗๕ : ๑๔๓, ๑๔๕ อ้างใน Pamela S. DaGrossa ๑๙๘๙ : ๑๕)

ลักษณะที่แตกต่างกันในระหว่างหญิงและชายที่เห็นได้อย่างชัดเจนในเรื่องนี้ก็คือ ขณะที่ผู้ชายเป็นผู้มีเวทมนตร์คาถา ผู้หญิงกลับเป็นผู้มีมลทินเพราะสภาพร่างกายของผู้หญิงมีระดู

ความเชื่อว่าระดูของผู้หญิงเป็นอันตราย และมีมลทินนี้ เป็นความเชื่อที่เกือบจะเป็นสากลรวมทั้งในล้านนา เชื่อกันว่าผู้ชายที่ถูกระดูของผู้หญิงจะสูญเสียพลังทางร่างกายและพลังจิด โดยเฉพาะอำนาจเวทมนตร์ที่มีอยู่ในตัว (ดังเช่นเรื่องราวในตำนานที่กล่าวถึงพระนางจามเทวี ปฐมกษัตริย์หริภุญไชย ซึ่งทำคุณไสยจนฤทธิ์เดชของขุนมิลังคะหรือวิลังคะ หัวหน้าชาวลัวะ ผู้มีจิตพิสมัยพระนางจามเทวีเสื่อม จนในที่สุดก็พ่ายแพ้แก่พระนาง) หรือผู้ชายที่มีความสัมพันธ์ทางเพศกับผู้หญิงที่กำลังมีระดูก็เชื่อกันว่าอาจจะเป็นโรคเรื้อนได้ ในสมัยโบราณ ผู้หญิงที่มีระดูไม่อาจจะเข้าวัดได้เพราะเชื่อกันว่าหากโลหิตหยดเปื้อนก็จะทำลายความศักดิ์สิทธิ์ของสถานที่ ต้นไม้ใบหญ้าก็อาจจะเหี่ยวเฉาได้ถ้าถูกระดูของผู้หญิง การที่ระดูของผู้หญิงสามารถทำอันตรายโดยเฉพาะทำให้อำนาจเวทมนตร์ของผู้ชายเสื่อมได้นี้ แทนที่จะเป็นประโยชน์ต่อผู้หญิง หรือทำให้ผู้หญิงมีสถานะเหนือกว่าผู้ชาย แต่การณ์กลับเป็นว่าระดับของผู้หญิงแม้จะดูเหมือนว่ามีอำนาจ แต่ก็เป็นอำนาจที่สังคมไม่ได้ยอมรับ (Tanabe : ๖) จึงกลายเป็นสิ่งไร้อำนาจหรือสิ่งที่มีมลทิน

ศาสนา

ดังได้กล่าวแล้วว่า พุทธศาสนานิกายเถรวาท โดยเฉพาะพุทธศาสนาแบบชาวบ้าน ซึ่งเป็นการผสมผสานระหว่างพุทธศาสนา ลัทธิพราหมณ์ และการนับถือผี ได้เป็นสถาบันความเชื่อหลักที่มีอิทธิพลสำคัญต่อความคิด ความเชื่อ วิถีชีวิตของคนล้านนาตลอดมา การศึกษาสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาในสังคมในที่นี้ จึงไม่อาจที่จะละเลยการพิจารณาจากแง่มุมของพุทธศาสนามาประกอบกับแง่มุมด้านอื่นๆ ได้ และด้วยเหตุที่พุทธศาสนาได้เป็นรากฐานทางวัฒนธรรมของทั้งสังคมล้านนาและสังคมไทยมาตลอดประวัติศาสตร์อันยาวนาน ประกอบกับนักวิชาการส่วนใหญ่ ที่ศึกษาเรื่องของศาสนาพุทธกับผู้หญิงไทย ก็มิได้ศึกษาเฉพาะเจาะจงแต่สังคมล้านนาเท่านั้น การศึกษาในหัวข้อนี้จึงไม่อาจจำกัดอยู่แต่เพียงอิทธิพลของพุทธศาสนาที่มีต่อผู้หญิงในสังคมล้านนาหากยังหมายรวมถึงผู้หญิงในสังคมไทยทั่วไปด้วย โดยจะได้แยกการพิจารณาออกเป็น ๒ ประเด็น คือ สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงโดยทั่วไป และสถานภาพและบทบาทของแม่ชี

สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงในทางพุทธศาสนา

แม้ว่าผู้ที่ศึกษาอิทธิพลของพุทธศาสนาที่มีต่อสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงไทยทั่วไปในปัจจุบันยังคงมีความเห็นโต้แย้งกันอยู่ (Allan Beesey ๑๙๙๐ : ๓๑๕) แต่อาจสรุปข้อคิดเห็นเกี่ยวกับเรื่องนี้ว่าจำแนกได้เป็น ๓ ทัศนะ ทัศนะแรกเป็นความเห็นของนักวิชาการส่วนใหญ่ที่ต่างก็เห็นว่า สถานะของผู้หญิงไทยในทางพุทธศาสนาไม่เท่าเทียมกับผู้ชายหรือต่ำกว่าในบางระดับ โดยได้ให้เหตุผลไว้ต่าง ๆ กัน (เป็นต้นว่า เรณู อรรฐาเมศร์ ๒๕๓๒ (ก) : ๑๖, A. Thomas Kirsch ๑๙๘๕ : ๓๐๙, Charles F. Keyes ๑๙๗๗ : ๑๖๑, Nancy Eberhardt ๑๙๘๘ : ๕, ขิ่น ทิทสา ๒๕๒๔ : ๕๑-๕๒, ๗๔-๗๕) ทัศนะที่สองมีความก้ำกึ่งที่จะลงความเห็นว่าสถานะของ

ผู้หญิงในทางพุทธศาสนาต่ำกว่าผู้ชาย (John Van Esterik ๑๙๘๒) และทัศนะสุดท้ายเห็นว่าผู้หญิงมิได้มีสถานะทางพุทธศาสนาต่ำด้อยกว่าผู้ชาย (Keyes ๑๙๘๔) หรือมิได้ถูกลดคุณค่าลงโดยพุทธศาสนาแต่อย่างใดเลย (Panny Van Esterik ๑๙๘๒)

ทัศนะส่วนใหญ่ หรือทัศนะแรกของนักวิชาการที่เห็นว่าสถานะของผู้หญิงในทางพุทธศาสนาต่ำกว่าผู้ชายนี้ได้ให้คำอธิบายแตกต่างกันออกไป โดย Kirsch เห็นว่าผู้หญิงเสียเปรียบผู้ชายในทางพุทธศาสนา เพราะผู้หญิงติดยึดหรือเกาะเกี่ยวกับเรื่องทางโลกมากกว่าผู้ชาย ผู้ชายละทิ้งเรื่องทางโลกได้ง่ายกว่าผู้หญิง อันเนื่องมาจากเหตุผลหลายประการเช่น บทบาททางพุทธศาสนา ของผู้หญิงไม่ได้รับการให้คุณค่าสูง ผู้หญิงไม่อาจบวชในบวรพุทธศาสนาเป็น "สังฆะ" ได้ ผู้หญิงจึงดัดจากเรื่องทางโลกไม่ได้เช่นผู้ชาย ผู้ชายสามารถสวมบทบาทที่สูงที่สุดในพุทธศาสนาและในสังคมไทยได้คือ การเป็นพระสงฆ์ แต่ผู้หญิงเป็นไม่ได้ ผู้ชายจึงเข้าถึงค่านิยม และปทัสฐานของพุทธศาสนาได้มากกว่าผู้หญิงผู้หญิงต้องทำบุญเป็นประจำเพราะต้องการบุญมากกว่าผู้ชายและจะสร้างสมบุญกุศลอันสูงส่งได้ก็จะต้องอาศัยเรื่องทางโลก คือ การให้กำเนิดบุตรชายที่จะบวชให้แก่ตนเองซึ่งการที่ผู้หญิงจะทำเช่นนี้ได้ก็จะต้องมีสถานะเป็นเมียหรือแม่อันจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อผู้หญิงไปมีความสัมพันธ์กับผู้ชายเท่านั้น ขณะที่ผู้ชายจะได้รับบุญกุศลอันสูงส่งก็โดยการบวชในสถาบันสงฆ์ ซึ่งเป็นการออกจากทางโลกไปทางธรรม อีกประการหนึ่ง ผู้หญิงก็มักจะเป็นผู้เชี่ยวชาญทางการค้าขายอันเป็นบทบาทด้านเศรษฐกิจและเกาะติดอยู่กับบทบาทด้านนี้เนื่องจากพุทธศาสนาไม่ได้ให้คุณค่ากับงานด้านเศรษฐกิจเพราะอาจปิดกั้นหนทางในการสร้างสมบุญ (หรือเป็นอันตรายต่อการประพฤติพรหมจรรย์-ผู้ศึกษา)แต่ในทางตรงกันข้ามผู้ชายกลับมีบทบาทด้านการเมืองการปกครอง เพราะพุทธศาสนาได้ให้คุณค่าด้านนี้มากกว่าด้านเศรษฐกิจ (Kirsch ๑๙๘๒ : ๒๗ ; ๑๙๘๓ : ๓๐๓ -๓๐๔) นอกจากนี้ ผู้หญิงก็ยังถูกกำหนดให้พึ่งพาติดยึดกับผู้ชายไม่ว่าจะเป็นสามีหรือลูกเพราะสามีและลูกเป็นความหมายสูงสุดของชีวิตอีกทั้งคุณลักษณะภายในของผู้หญิงเองที่ผูกพันตัวเองไว้อย่างลึกซึ้งเมื่อมีความสัมพันธ์กับบุคคลอื่น (เพิ่งอ้าง ๑๙๘๕ : ๓๑๑) ก็ได้ทำให้ผู้หญิงมีความติดยึดกับเรื่องทางโลกมากกว่าผู้ชาย

Kirsch ยังได้เสนอต่อไปอีกว่า หากจะพิจารณาในบริบทของล้านนาอย่างเฉพาะเจาะจงก็จะพบข้อเท็จจริงที่ว่า สถาบันครอบครัวและเครือญาติของชาวล้านนา (อันได้แก่การที่ผู้ชายต้องไปอยู่อาศัยกับฝ่ายหญิงหลังการแต่งงาน หรือการที่บุตรสาวคนเล็กจะต้องเลี้ยงดูบิดามารดาในปั้นปลายของชีวิต และเป็นผู้รับมรดกเรือนของบิดามารดา และการที่ฝ่ายชายมักจะได้ที่ทำกินจากครอบครัวของฝ่ายภรรยา) ได้มีส่วนส่งเสริมให้ภาระรับผิดชอบในครอบครัวตกอยู่ที่ลูกผู้หญิงมากกว่าลูกผู้ชายทั้งยังจำกัดผู้หญิงให้อยู่ในปริมณฑลของครัวเรือนไม่ให้ออกไปนอกบ้านต่างจากผู้ชายที่มีวัฒนธรรมการ "ไปแอ่ว" หรือไปเที่ยวนอกบ้าน ผู้ชายจึงเป็นผู้ที่ละถิ่นฐานบ้านช่องได้ง่ายกว่าผู้หญิงซึ่งติดถิ่นฐานเดิมมากกว่า ปัจจัยทั้งหลายเหล่านี้จึงล้วนแล้วแต่ทำให้ผู้หญิงต้องติดยึดกับเรื่องทางโลกมากกว่าผู้ชายทั้งสิ้น (เพิ่งอ้าง ๑๙๘๕ : ๓๐๓, ๓๑๐, ๓๑๓-๓๑๔)

นักวิชาการอีกสองท่าน ซึ่งสนับสนุนแนวความคิดที่ว่า ผู้หญิงมีสถานะทางพุทธศาสนาต่ำกว่าผู้ชายได้ให้เหตุผลว่าเนื่องมาจากในสังคมชนบทของประเทศไทยในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ซึ่งนับถือพุทธศาสนานิกายเถรวาทเป็นส่วนใหญ่ ผู้หญิงบวชเป็นพระภิกษุสงฆ์หรือเป็น "สังฆะ" ไม่ได้ (Keyes ๑๙๗๗ : ๑๖๑) และเนื่องจากผู้หญิงเองก็มีกรรมเป็นเครื่องจำแนกให้ต่ำต้อยกว่าผู้ชายอยู่แล้ว (Eberhardt ๑๙๘๘ : ๕) ผู้หญิงจึงต่ำต้อยกว่าผู้ชายในแง่มุมของพุทธศาสนา

นักวิชาการอีกท่านหนึ่งซึ่งสนับสนุนทัศนะที่ว่า ผู้หญิงมีสถานะทางพุทธศาสนาต่ำกว่าผู้ชาย (เรณู อรรถาเมศร์ ๒๕๓๑, ๒๕๓๒) ก็ได้เสนอว่า เราสามารถที่จะแบ่งแยกการพิจารณาสถานะของผู้หญิงในทางพุทธศาสนาออกเป็นสองระดับที่แตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง ระดับหนึ่งคือระดับโลกหรือระดับสังคม อีกระดับหนึ่งคือระดับสัจธรรมหรือปรมัตถธรรม ซึ่งแม้ในระดับสัจธรรมผู้ชายและผู้หญิงจะไม่มีความแตกต่างกันก็ตาม แต่ระดับโลกหรือระดับสังคมนั้นผู้หญิงต่ำต้อยกว่าผู้ชายมาก

ในระดับโลกหรือระดับสังคม อันได้รับอิทธิพลจากปัจจัยต่าง ๆ คือ พุทธศาสนาแบบพื้นบ้านวัฒนธรรม ผนวกกับความเชื่อของท้องถิ่น (ไสยศาสตร์) และความเชื่อในสิ่งเหนือธรรมชาติ (การนับถือผี) นั้น โดยทั่วไป พุทธศาสนาแบบพื้นบ้านได้กำหนดสถานภาพของผู้หญิง และผู้ชายให้แตกต่างกันอยู่แล้ว โดยที่สถานภาพของผู้หญิงจะต่ำกว่าผู้ชาย แต่เมื่อมาผสมผสานกับวัฒนธรรมและไสยศาสตร์รวมทั้งการนับถือผีก็เท่ากับว่าได้ผลิตซ้ำและตอกย้ำให้สถานภาพของผู้หญิงต่ำต้อยลงไปอีก เช่น ความเชื่อที่ว่าผู้หญิงทำให้เวทมนตร์คาถาของผู้ชายเสื่อมหรือความเชื่อว่าหญิงมีครรภ์เข้า ร่วมพิธีกรรมต่าง ๆ ไม่ได้ ถือว่า "ขึด" หรือเป็นอัปมงคล เป็นต้น (เรณู ๒๕๓๑ : ๗๓ และ ๒๕๓๒ (ก) : ๑๖-๑๗) ดังบทบัญญัติของพุทธศาสนาและวรรณกรรมของล้านนาที่จะกล่าวถึงต่อไปนี้ ซึ่งแสดงถึงความต่ำต้อยของผู้หญิงในทางพุทธศาสนา

มีบทบัญญัติทางพุทธศาสนาหลายตอน ที่กล่าวถึงความไม่เท่าเทียมกันระหว่างผู้หญิงกับผู้ชาย เป็นต้นว่า บทบัญญัติที่กำหนดให้ภิกษุณีปฏิบัติมีมากกว่าพระภิกษุสงฆ์ อันแสดงให้เห็นถึงการที่พุทธศาสนาเชื่อว่าผู้หญิงมีจิตใจอ่อนไหวโลเลมากกว่าผู้ชาย จึงต้องกำหนดเงื่อนไขให้ภิกษุณีเคร่งครัดในพระธรรมวินัยมากกว่าภิกษุ พิธีกรรมหลายอย่างภิกษุณีจะปฏิบัติโดยไม่มีพระภิกษุสงฆ์ไม่ได้ หรือบทบัญญัติในมลทิน ๘ ประการ ก็เป็นการกำหนดบรรทัดฐานว่าผู้หญิงต้องมีจริยธรรมสูงกว่าผู้ชาย ผู้ชายที่เบี่ยงเบนทางจริยธรรมจะไม่ถูกกำหนดให้มีมลทินเท่ากับผู้หญิง โดยที่มลทินประการหนึ่ง ระบุว่าความประพฤติชั่วเป็นมลทินของหญิงแต่มิได้เป็นมลทินของชาย หรือในบทบัญญัติที่ว่าด้วยทุกข์โดยเฉพาะของสตรีก็ระบุว่าสตรีย่อมมีความทุกข์มากกว่าบุรุษเพศ เพราะสตรีเมื่อแต่งงานก็ต้องไปสู่สกุลแห่งสามี ต้องพลัดพรากจากญาติ สตรีย่อมมีระดู สตรีย่อมมีครรภ์ สตรีย่อมคลอดบุตร และสตรีย่อมทำหน้าที่บำเรอบุรุษ เป็นต้น (เรณู ๒๕๓๒ (ก) : ๑๔-๑๖ และ (ข) : ๑๒๖-๑๓๒)

ไม่เพียงแต่บทบัญญัติทางศาสนา วรรณกรรมทางศาสนาที่สำคัญของล้านนา คือ จักรวาฬ ทีปนี (เปรียบได้กับไตรภูมิพระร่วงของภาคกลาง) ซึ่งรจนา เมื่อ พ.ศ. ๒๐๖๓ และเป็นรากฐานทางความคิดของคนล้านนามาเป็นเวลาหลายร้อยปี ก็ได้ชี้ชัดว่าพุทธศาสนาพื้นบ้านมีอิทธิพลต่อการกำหนดสถานภาพของผู้หญิง เพราะได้กล่าวไว้ว่าเพศชายเป็นเพศยิ่งใหญ่ประเสริฐสุด การเกิดเป็นเพศหญิงนี้อาภัพ ต้องสร้างบุญบารมีจึงจะได้เกิดเป็นชาย หญิงไม่อาจเป็นใหญ่เท่าเทียมชายในด้านการปกครอง คือ ไม่อาจเป็นพระมหาจักรพรรดิ์หรือเป็นใหญ่ในหมู่กษัตริย์ได้ ไม่อาจเป็นใหญ่ในหมู่เทวดา อสูรและพระพรหม รวมทั้งไม่อาจเป็นพระพุทธเจ้าได้ นั่นก็คือหญิงไม่อาจเป็นใหญ่ทั้งในโลกียธรรมและในโลกุตรธรรมได้ ถึงแม้ว่าชายอาจจะเกิดเป็นหญิงและหญิงอาจจะเกิดเป็นชายได้ก็ตาม (เรณู ๒๕๓๑ : ๗๒) ทั้งยังได้กล่าวถึงการลงโทษหญิงและชายที่ทำความผิดในเรื่องชู้สาวเช่นเดียวกันแต่ได้ย้ำว่าโทษที่หญิงจะได้รับนั้นมากกว่าชายเช่น ชายชู้และหญิงที่นอกใจสามีจะต้องตกนรกหมกไหม้อยู่ในโกฏิสัมพลีนรำ (นรกต้นงิ้วหรือต้นงิ้วหนาม) หญิงที่นอกใจสามีจะได้รับการลงโทษอยู่ในอติจารินิตถินรก ได้รับความเจ็บปวดทุกข์ทรมานหมกไหม้อยู่ ส่วนหญิงที่บริภาษสามีก็จะตกนรกขุมที่กำหนดไว้โดยเฉพาะเช่นกัน (เรณู ๒๕๓๒ (ข) : ๑๒๘-๑๒๙) หรือแม้แต่วรรณกรรมมุขปาฐะบางประเภทของล้านนาที่ได้รับอิทธิพลจากพุทธศาสนาแบบพื้นบ้านก็ยังเสนอแนวคิดในทำนองเดียวกับวรรณกรรมทางศาสนาว่าผู้หญิงมีสถานะต่ำต้อยกว่าผู้ชายดังคำสอนผู้หญิงที่ว่า"เกิดเป็นแม่หญิงมาในโลกหล้าเพราะเขียมบุญนา ลูกไท้ บุพเพจะตำบ่ได้สร้างได้ บ่หลายมากกว่า เนอนาย เพราะสาเหตุนั้น บ่ได้กลับกล่ายบ่เป่นป้อจาย กับเป้นเนอเจ้า" หมายถึง การเกิดมาเป็นผู้หญิงในโลกนี้ก็เพราะสร้างบุญน้อยในชาติก่อน จึงไม่ได้เกิดมาเป็นผู้ชาย (สุรสิงห์สำรวม ๒๕๒๔ : ๑๘๓)

ส่วนในระดับสัจธรรมหรือปรมัตถธรรม ซึ่งตรงกันข้ามอย่างสิ้นเชิงกับระดับโลกหรือระดับสังคมที่กล่าวมาข้างต้น เห็นว่าผู้หญิงมีความเท่าเทียมกับผู้ชาย ไม่ว่าจะเป็นเพศหญิงหรือเพศชาย ไม่ว่าจะมีอดีตมาเช่นไร หากหญิงหรือชายผู้นั้นทำปัจจุบันให้ถึงพร้อมแล้ว ก็สามารถจะแสวงหาสัจธรรมแห่งชีวิตและสามารถบรรลุธรรมได้เช่นเดียวกัน (เรณู ๒๕๓๒ (ก) : ๑๓.๑๔)

ทัศนะที่สุดขั้วที่สุด (ขิ่น ทิทสา ๒๕๒๔) ในบรรดาทัศนะแรกที่เห็นว่าสถานะของผู้หญิงในทางพุทธศาสนาต่ำกว่าผู้ชาย ดูจะเป็นการมองบทบาทของพุทธศาสนาที่มีต่อผู้หญิงในทางลบมากที่สุด เพราะได้เสนอว่าสถานภาพอันต่ำต้อยของผู้หญิงในสังคมไทย ได้รับอิทธิพลเป็นอย่างมากจากพุทธศาสนาที่ประเมินคุณค่าของผู้หญิงไว้ต่ำกว่าความเป็นจริงการเกิดเป็นผู้หญิงก็เพราะ มีบุญน้อย ผู้หญิงเองก็ติดยึดกับเรื่องทางโลกอยู่มาก จึงถูกกีดกันไม่ให้มีส่วนร่วมทางศาสนาหรือทางจิตวิญญาณ อีกทั้งศาสนาพุทธก็เป็นโลกของผู้ชาย เป็นหนทางแห่งจิตวิญญาณสำหรับชาย มิใช่หญิงสมณศักดิ์ของสงฆ์หรือสิทธิอำนาจต่าง ๆ ในสังคมไทยก็สงวนไทยก็สงวนไว้สำหรับผู้ชายนั้น แต่กิจกรรมทางโลก เช่น การค้า การตลาดกลับเป็นเรื่องของผู้หญิงนอกจากนี้

ผู้ชายและผู้หญิงต่างก็เป็นพุทธศาสนิกชนที่ไม่เท่าเทียมกัน ขณะที่ผู้ชายเป็นพลเมืองชั้นหนึ่ง ผู้หญิงกลับเป็นพลเมืองชั้นรองพระสงฆ์ในฐานะที่เป็นชาย ได้รับสถานะสูงในสังคมทั้งทางโลกและทางธรรม แต่แม่ชีกลับมีสถานะต่ำต้อย ถึงแม้ว่าแม่ชีบางคนจะเป็นผู้อุทิศตนให้ศาสนาได้เท่าเทียมกับพระสงฆ์ ยิ่งไปกว่านั้น ผู้ชายที่บวชเป็นพระภิกษุเมื่อกลับไปอยู่ในหมู่บ้านก็จะมีสถานะสูงกว่าเดิม ขณะที่ผู้หญิงจะไม่ได้รับโอกาสเช่นเดียวกันนี้เลย (ขิ่น ทิทสา ๒๕๒๔ : ๕๒, ๗๗-๗๘)

อย่างไรก็ดี แม้ว่าทัศนะส่วนใหญ่ของนักวิชาการผู้ศึกษาบทบาทหรืออิทธิพลของพุทธศาสนาที่มีต่อผู้หญิงจะเป็นไปในทำนองที่ว่า ผู้หญิงมีสถานะทางศาสนาต่ำกว่าผู้ชาย แต่ก็มีข้อสังเกตว่า สิ่งที่หลายท่านต่างเห็นพ้องต้องกันก็คือ ผู้หญิงไทยโดยทั่วไปมักจะทำบุญ ไปวัด และทำกิจทางศาสนามากกว่าผู้ชาย (Keyes ๑๙๘๔ : ๒๓๓-๒๓๔, Kirsch ๑๙๘๒ : ๒๗) ในกรณีของผู้หญิงล้านนาก็เช่นเดียวกันมิชชันนารีคริสตจักรเพรสไปทีเรียนได้บันทึกเหตุการณ์สังคมล้านนาในสมัยรัชกาลที่ ๕ ของกรุงรัตนโกสินทร์ไว้ว่า ผู้หญิงล้านนาศรัทธาและไปทำกิจทางศาสนาที่วัดมากกว่าผู้ชาย ตอนเช้าดูจะเห็นผู้หญิงเดินคนเดียวหรือไปเป็นกลุ่มเพื่อนำอาหาร ดอกไม้ บุหรี่ ไปถวายพระและบูชาพระ ด้วยความหวังว่าในที่สุด จะได้เกิดเป็นผู้ชาย (Woman 's Work for Woman Vol. ๑๑, ๑๘๙๖ : ๑๒๑) แม้มาถึงสมัยปัจจุบัน ผู้หญิงชนบทภาคเหนือก็จะนำอาหารไปถวายพระในตอนเช้ามากกว่าผู้ชาย (Konrad Kingshill ๑๙๗๖ : ๑๐๑) ในงานทำบุญผู้หญิงก็จะรับผิดชอบจัดเตรียมอาหารถวายพระและเลี้ยงคน ตกแต่งสถานที่ที่ประกอบพิธีกรรมและเป็นช่างฟ้อนประจำวัด (Pamela S. Dagrossa ๑๙๘๙ : ๑๓)

ทัศนะที่สองซึ่งมีความก้ำกึ่งที่จะลงเนื้อเห็นว่า ผู้หญิงมีสถานะทางพุทธศาสนาต่ำกว่าผู้ชาย ได้เสนอความคิดว่า ผู้หญิงบางกลุ่มมิได้มีสถานะทางศาสนาต่ำต้อยไปกว่าผู้ชายเลย เพราะแม้ว่าผู้หญิงจะบวชไม่ได้ แต่แม่ชีกลุ่มหนึ่งที่เป็นครูสอนอภิธรรมและวิปัสสนากรรมฐานแบบสติปัฏฐาน ๔) บางคนก็อาจจะเป็นผู้นำทางศาสนาได้เช่นเดียวกับพระสงฆ์ ทั้งยังจัดอยู่ในประเภทที่เรียกว่า "พ้นจากความเป็นหญิงหรือชาย" อีกด้วย (John Van Esterik ๑๙๘๒ : ๔๒-๕๓)

ทัศนะสุดท้าย ซึ่งลงความเห็นว่าผู้หญิงมิได้มีสถานะทางพุทธศาสนาต่ำต้อยกว่าผู้ชายหรือมิได้ถูกลดคุณค่าโดยศาสนาแต่อย่างใดเลย ได้ให้คำอธิบายเป็นสองแง่มุม

แง่มุมแรกเป็นการศึกษาในบริบทของสังคมล้านนาและสังคมอีสาน ซึ่งเสนอแนวคิดว่าผู้หญิงมิได้มีสถานภาพทางพุทธศาสนาต่ำกว่าผู้ชาย เพราะว่าทั้งผู้ชายและผู้หญิงต่างก็ติดยึดกับเรื่องทางโลกเหมือน ๆ กัน แต่ลักษณะของการติดยึดแตกต่างกัน ผู้ชายมีความโน้มเอียงที่จะทำความผิดมากกว่าผู้หญิง และมีภาพลักษณ์เป็นนักล่าหรือผู้เอาชีวิต ขณะที่ผู้หญิงมีภาพลักษณ์เป็นแม่หรือผู้ให้ชีวิต และแม้ว่าผู้ชายและผู้หญิงจะมีบทบาทแตกต่างกัน แต่ต่างก็มีความสัมพันธ์ในลักษณะที่ถ้อยทีถ้อยอาศัยกันทั้งทางโลกและทางธรรม กล่าวคือ ในขณะที่ผู้หญิงสามารถจะ

ทำกิจกรรมทั้งทางโลกและทางธรรมได้ในเวลาเดียวกันโดยการสวมบทบาทของ "แม่" แต่ผู้ชายจะเข้าไปสู่ทางธรรมได้ก็ต้องละทิ้งครอบครัวไปบวชเป็นพระหรือสามเณร ผู้ชายขยันทำบุญน้อยกว่าผู้หญิงอย่างชัดเจน ในขณะที่ผู้หญิงทำบุญและทำกิจทางศาสนาอย่างสม่ำเสมอตลอดชีวิตมากกว่าผู้ชาย ผู้ชายมักจะวนเวียนกลับไปกลับมาระหว่างทางโลกและทางธรรม อีกทั้งเมื่อเปรียบเทียบผู้หญิงกับผู้ชาย ผู้ชายมักจะดำรงสถานภาพที่มั่งคั่งและมีอำนาจมากกว่าผู้หญิง ผู้ชายทั่วไปอาจจะดื่มสุรา แต่ผู้หญิงน้อยคนจะดื่มสุรา ผู้ชายบางคนแม้ว่าจะทำตัวเป็นนักรัก ทำความผิดต่าง ๆ เช่น เล่นการพนัน ฆ่าสัตว์ใหญ่ หรือทำผิดจริยธรรมต่าง ๆ แต่ก็อาจจะยังมีอำนาจอยู่ในชุมชนของตนเอง ขณะที่ผู้หญิงซึ่งทำความผิดอย่างเดียวกันจะไม่ได้รับการยอมรับนับถือ หรือพูดอีกอย่างหนึ่งได้ว่า ผู้ชายมีความยากลำบากมากกว่าผู้หญิงในการที่จะเป็นพุทธศาสนิกชนที่ดี (Keyes ๑๙๘๔ : ๒๒๘, ๒๓๓-๒๓๔)

Keyes ได้เสนอต่อไปอีกว่า ภาพลักษณ์ของผู้หญิงในทางพุทธศาสนาเป็นบวกมากกว่าลบ เพราะภาพลักษณ์ที่เด่นชัดและมีคุณค่าของผู้หญิงในทางพุทธศาสนาแบบพื้นบ้านของสังคมล้านนา และอีสาน ก็คือ การเป็น "แม่" หรือ "ผู้เลี้ยงดูอุ้มชู" ซึ่งให้การอุปถัมภ์ค้ำจุนศาสนาโดยให้กำเนิดลูกชายที่จะบวชได้ และสร้างเนื้อนาบุญในศาสนาโดยการให้การอุปถัมภ์ศาสนาอย่างสม่ำเสมอ แม่หรือผู้เลี้ยงดูอุ้มชูนี้มีคุณลักษณ์ของการเป็น "คนดีโดยเนื้อแท้" ซึ่งเป็นบทบาทในชีวิตจริงของผู้หญิงคนเมืองและอีสาน นอกจากนี้สถานะของการเป็นแม่ที่มองจากพิธี "เข้ากรรม" (หรือประเพณีอยู่เดือน อยู่ไฟ-ผู้ศึกษา) ซึ่งเป็นความทุกข์ทรมานของผู้หญิงก็มีนัยทางศาสนาไม่ต่างอะไรกับการบวชชั่วคราวของผู้ชาย (ยกเว้นการบวชตลอดชีวิตของผู้ชาย ซึ่ง ผู้หญิงไม่มีวันจะเสมอเหมือนได้) อย่างไรก็ดี ผู้หญิงก็มิได้มีภาพลักษณ์ของการเป็น "แม่ที่ดี" เพียงด้านเดียว ยังมีภาพลักษณ์อีกอย่างหนึ่งคือการเป็น "เมียน้อย" ซึ่งไม่ได้เกิดขึ้นจากตัวผู้หญิงเองแต่เกิดจากการไปสัมพันธ์กับผู้ชายการเป็นเมียน้อยนี้แม้จะหายากในสังคมชนบทดั้งเดิมแต่ก็เริ่มมีมากขึ้นเรื่อย ๆ ในสังคมเมือง ภาพลักษณ์นี้จำลองมาจากนางอมิตดาเมียของชูชกในเวสสันตรชาดก ซึ่งเป็นผู้หญิงที่เรียกร้องให้ได้มาในสิ่งที่ตนเองต้องการ (เพิ่งอ้าง : ๒๓๒-๒๓๓)

แง่มุมที่สอง ซึ่งเห็นว่าผู้หญิงมิได้ต่ำต้อยกว่าผู้ชายหรือถูกลดคุณค่าในทางพุทธศาสนาแต่อย่างใด ได้เสนอว่า การที่ผู้หญิงบวชไม่ได้ต่างหากที่ทำให้คุณค่าของผู้หญิงลดลง เพราะไม่ได้เป็นเนื้อนาบุญของศาสนา ซึ่งโดยแท้จริงแล้ว ผู้ชายกับหญิงเหมือนกันในแง่ที่ต่างก็ยอมรับอุดมคติของพุทธศาสนา คือ การละจากโลกนี้ แต่ผู้หญิงยังติดยึดอยู่กับเรื่องทางโลกมากกว่าผู้ชาย เพราะผู้หญิงเป็นเพศที่สามารถให้กำเนิดบุตรได้ อันเป็นคุณลักษณ์ของการติดยึด ที่ตรงข้ามกับการละจากเรื่องทางโลก ผู้หญิงมีความสามารถพิเศษในการเลี้ยงดูเด็ก และเป็นศูนย์กลางของความมั่นคงในครอบครัว ผู้หญิงอาจจะสนับสนุนค้ำจุนสถาบันสงฆ์ได้ในขณะที่ยังดำรงชีวิตเยี่ยงฆราวาส ในขณะที่ผู้ชายเมื่อบวชเป็นพระภิกษุแล้วก็จะติดยึดกับเรื่องทางโลกน้อยกว่า และพยายามจะมุ่งสู่ความหลุดพ้น ดังนั้นความแตกต่างระหว่างหญิงและชายจึงอยู่ที่การบวชกับไม่

บวช หรือการติดยึดกับการละเลิก มากกว่าความเป็นผู้หญิงหรือผู้ชาย (Penny Van Esterik ๑๙๘๒ : ๕, ๗๗-๗๘)

เมื่อพิจารณาบริบทของสังคมล้านนาในส่วนที่เกี่ยวกับพิธีกรรม หรือสถานที่ทางศาสนา ก็จะเห็นได้ว่า ทัศนะส่วนใหญ่ของนักวิชาการที่เห็นว่าสถานะของผู้หญิงในทางพุทธศาสนาต่ำกว่าผู้ชายนั้นมีความเป็นจริงอยู่มิใช่น้อย เพราะมีธรรมเนียมปฏิบัติบางประการของพุทธศาสนาแบบพื้นบ้านที่ส่อแสดงถึงสถานะอันไม่เทียมระหว่างผู้หญิงกับผู้ชายอย่างชัดเจนธรรมเนียมปฏิบัติดังกล่าวนี้อาจจะได้รับอิทธิพลมาจากความเชื่อพื้นบ้าน ที่เห็นว่าผู้หญิงมีสถานะต่ำต้อยหรือเป็นเพศที่มีมลทิน ตัวอย่างเช่น การนั่งที่วัดในเวลาทำบุญของชาวบ้านก็จะมีการจัดลำดับชั้น เมื่อพิธีกรรมทางศาสนาในวิหาร ผู้ชายและผู้หญิงจะนั่งแยกกันโดยเด็ดขาด โดยบุคคลที่ถือว่ามีศักดิ์สูงหรือผู้สูงอายุชายจะนั่งหน้าสุดใกล้กับพระภิกษุสงฆ์และพระประธาน ลำดับการนั่งถัดมาจะเป็นผู้ชายที่มีอาวุโสรองลงมา จนถึงแถวสุดท้ายก็จะเป็นคนรุ่นหนุ่ม ถัดไปจะเป็นผู้สูงอายุหญิง แล้วจึงเป็นผู้หญิงวัยต่าง ๆ เช่นเดียวกับลำดับอาวุโสของผู้ชาย (สุรสิงห์สำรวม ๒๕๒๔ : ๑๗๐, ๑๙๐) ตัววิหาร ก็มักจะได้รับการออกแบบให้แบ่งอาณาเขตระหว่างชายกับหญิง โดยที่ผู้ชายไม่ต้องเดินผ่านกลุ่ม ผู้หญิง และผู้หญิงก็ไม่ต้องเดินผ่านกลุ่มผู้ชายเช่นกัน (Konrad Kingshill ๑๙๗๖ : ๙๔) ซึ่งน่าจะแสดงว่านอกจากเพศชายเหมาะสมที่จะนั่งใกล้กับพระสงฆ์และพระพุทธรูปมากกว่าเพศหญิง ซึ่งเป็นเพศที่ถือว่ามีมลทินและเป็นอันตรายต่อพรหมจรรย์แล้ว ก็ยังมีการแบ่งแยกชนชั้นและการจัดสถานะทางสังคมที่ถือว่าเพศชายสูงกว่าเพศหญิง ในพิธีกรรมทางศาสนาที่จัดขึ้นที่บ้าน เช่น พิธีขึ้นบ้านใหม่ หรือเฮือนเย็น (งานศพ) ผู้ชายสูงอายุก็มักจะนั่งในที่ที่จัดเตรียมไว้เป็นพิเศษห่างจากประตูห้องมากที่สุด (เพิ่งอ้าง : ๙๓) หรือในวัดที่ประดิษฐานพระบรมสารีริกธาตุบางแห่งของภาคเหนือ ก็ห้ามผู้หญิงเข้าไปในอาณาเขตที่สงวนไว้เฉพาะผู้ชายเท่านั้น (สุรสิงห์ สำรวม ๒๕๒๔ : ๑๙๐)

สถานภาพและบทบาทของแม่ชีในทางพุทธศาสนา

แม้จะมีหลักฐานปรากฏจากจดหมายเหตุชาวต่างประเทศว่าแม้ชีมีมาตั้งแต่สมัยอยุธยา (แน่งน้อย ปัญจพรรค์ และ นิรมล พฤฒาธร ๒๕๒๓ : ๗) แต่ก็มีนักวิชาการให้ความเห็นไว้ว่าประวัติความเป็นมาของแม่ชีนั้นมืดมนเป็นอย่างยิ่ง แม่ชีคือผู้หญิงที่ปลงผม นุ่งหุ่มสีขาวและมักจะรักษาศีล ๕ หรือ ศีล ๘ บางรูปอยู่ในวัด บางรูปอาจจะอยู่ที่บ้าน ไม่มีกฎเกณฑ์ตายตัว แม่ชีเป็นผู้หญิงกลุ่มหนึ่งที่แตกต่างจากพุทธบริษัท ๔ คือ ภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก อุบาสิกา ซึ่งถ้าจะจัดประเภทให้เข้าอยู่ในพุทธบริษัท ๔ แม่ชีก็อาจจะอยู่ในกลุ่มอุบาสิกาเท่านั้น (ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ๒๕๒๘ : ๔๖-๔๗)

เมื่อพิจารณาสถานะของผู้หญิงที่บวชเป็นชีหรือแม่ชีในทางพุทธศาสนา นักวิชาการที่ศึกษาเรื่องนี้ต่างก็มีทัศนะที่เห็นพ้องต้องกันว่า แม่ชีมีสถานะไม่เท่าเทียมหรือต่ำกว่ามากเมื่อ

เปรียบเทียบกับพระภิกษุสงฆ์ (เช่น ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ๒๕๒๘ : ๔๙, เรณู ๒๕๓๒ : ๑๖, แน่งน้อย และนิรมล ๒๕๓๒ : ๓-๔, ขิ่น ทิทสา ๒๕๒๔ : ๗๗, สุขใจ พุทธวิเศษ ๒๕๒๗ : ๙๓-๙๖, Keyes ๑๙๘๔ : ๒๒๙ และ Allan Beesey ๑๙๙๐ : ๓๒๔, ๓๔๐)

การที่แม่ชีในประเทศไทยมีสถานะต่ำกว่าพระสงฆ์และยังไม่ได้รับการเคารพยกย่องจากสังคมเท่าที่ควรนี้ มีข้อเท็จจริงสนับสนุนหลายประการ ประเด็นที่สำคัญที่สุดก็คือ แม่ชีมิได้มีสถานะเป็นนักบวชในศาสนาพุทธเหมือนเช่นพระภิกษุสงฆ์ กรมการศาสนาไม่ได้ให้การยอมรับ มหาเถรสมาคมก็มิได้ให้ความสำคัญ แม่ชีจึงอยู่นอกระบบโครงสร้างทางศาสนาอย่างดีที่สุด แม่ชีก็เป็นได้เพียง "ผู้อาศัยวัด" จึงไม่มีสิทธิใด ๆ ที่ควรจะได้รับ (แน่งน้อย และนิรมล ๒๕๒๓ : ๙๕, ฉัตรสุมาลย์ เพิ่งอ้าง : ๔๙) เช่น ใบสุทธิบรรณของแม่ชีก็ไม่ได้รับการยอมรับเช่นเดียวกับของพระภิกษุสงฆ์ เมื่อสอบบาลีศึกษาได้ ก็ไม่ได้รับวุฒิบัตรจากกรมการศาสนาเหมือนเช่นพระสงฆ์ แม้ว่าจะเป็นการสอบข้อสอบเดียวกันก็ตาม เจ้าอาวาสวัดก็ไม่ปรารถนาจะให้แม่ชีพำนักอยู่ในวัดเพราะคิดว่าเป็นปัญหายุ่งยาก อีกทั้งกรมการศาสนาหรือวัดเองก็ยังไม่ได้ให้การสนับสนุนด้านงบประมาณ หรือเงินทุนแก่กิจการของแม่ชีเท่าที่ควร (สุขใจ พุทธวิเศษ ๒๕๒๗ : ๓๔, ๔๑, ๙๙) นอกจากนี้คุณสมบัติของแม่ชีเองก็เป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่ทำให้ไม่อาจยกสถานภาพได้ เพราะส่วนใหญ่มาจากครอบครัวชาวนา จึงด้อยฐานะทั้งทางสังคมและการศึกษา ทำให้มองโลกแคบ และมีความคิดอนุรักษ์นิยม เช่น มีความเข้าใจว่าการนิพพานคือการหลุดพ้นเฉพาะบุคคล จึงตัดขาดจากเรื่องทางโลก และมุ่งสู่เรื่องทางธรรม ซึ่งโดยทั่วไปแม่ชีก็ยังทำได้ยาก (ฉัตรสุมาลย์ : ๕๑-๕๒) และมุ่งสู่เรื่องทางธรรม ซึ่งโดยทั่วไปแม่ชีก็ยังทำได้ยาก (ฉัตรสุมาลย์ : ๕๑-๕๒) อีกทั้งแม่ชีเองก็ยังทำประโยชน์ให้แก่ศาสนาและสังคมน้อยอยู่เช่น ยังมิได้มีบทบาทในการเผยแพร่ศาสนาผ่านทางสถาบันต่าง ๆ หรือสื่อมวลชน ยังมิได้มีกิจกรรมที่เป็นรูปธรรมและกว้างขวางเพียงพอที่จะยังประโยชน์ให้เกิดแก่สังคม (สุขใจ : ๖๓-๖๔)

นอกจากนี้ สถานะทางสังคมของแม่ชีในสังคมไทยก็ยังไม่ชัดเจน เมื่อเปรียบเทียบระหว่างพระภิกษุสงฆ์กับแม่ชีก็จะพบว่าในขณะที่พระภิกษุสงฆ์เป็นแบบอย่างในอุดมคติของผู้ชาย แต่แม่ชีกลับไม่ใช่แบบอย่างในอุดมคติของผู้หญิง (Penny Van Esterik : ๗๔-๗๕, Darunee Tantiwiramanond and Shashi Pandee ๑๙๘๗ : ๑๔๐) โดยที่แม่ชีเองก็ไม่เข้าใจสถานภาพอันแท้จริงของตน และรู้สึกว่าไม่ได้รับความเป็นธรรมหลายประการ (สุขใจ : ๓๕) การบวชของแม่ชีก็เชื่อกันว่า ไม่ได้ก่อเกิดกุศลผลบุญให้แก่ครอบครัว แต่ในความเป็นจริง กลับเป็นภาระให้แก่ครอบครัว ต้องส่งเสียมากกว่า ส่วนในทัศนะของแม่ชีเองก็มักจะถือว่าได้รับบุญกุศลจากการปรนนิบัติวัฏฐากพระภิกษุสงฆ์ในวัด จึงเท่ากับว่าแม่ชีได้ทำหน้าที่ดั้งเดิมของผู้หญิง คือ เป็นผู้เลี้ยงดูสนับสนุนค้ำจุนบุคคลอื่น ๆ (Beesey ๓๒๔-๓๒๕) ผลจากการที่แม่ชีช่วยทำงานวัดและปรนนิบัติวัฏฐากพระภิกษุสงฆ์นี้เอง ทำให้แม่ชีมีเวลาศึกษาธรรมและบำเพ็ญเพียรภาวนาน้อย แม้ว่าหลายคนจะอุทิศตัวให้ศาสนา แต่ก็ยังไม่ได้รับการยอมรับจากสังคมเช่นพระภิกษุสงฆ์ (ขิ่น ทิทสา : ๗๗)

อีกประการหนึ่ง คุณลักษณ์หรือภาพลักษณ์ในสังคมของแม่ชีก็ไม่ได้ช่วยส่งเสริมสถานภาพของแม่ชีเท่าใดนัก เพราะว่าแม่ชีมักจะเป็นหญิงม้ายสูงอายุ หญิงสาวที่เจ็บป่วยประสบเคราะห์กรรม (Beesey : ๓๒๕) สังคมมักจะมองว่าแม่ชีเป็นคนไร้ที่พึ่งหรือผู้รับใช้พระภิกษุสงฆ์ (Darunee and Pandey : ๑๔๐) เป็นคนล้มเหลวในชีวิตหรือผิดปกติ (Penny Van Esterik : ๗๔) หรือเป็นผู้หญิงที่ผิดหวังในความรักหรืออกหัก (พัชราภรณ์ แก้วประจักษ์ ๒๕๒๗ : ๖) เป็นต้นนอกจากนี้ การประพฤติปฏิบัติบางประการของแม่ชีบางกลุ่มซึ่งแม้จะเป็นส่วนน้อย แต่ก็ทำให้ แม่ชีส่วนใหญ่เป็นที่เสื่อมเสียในสายตาของสังคม โดยเฉพาะการออกไปขอทานในที่สาธารณะ หรือการไม่สำรวมให้สมกับการเป็นผู้ถือศีล ซึ่งก็อาจจะเนื่องมาจาก แม่ชีไม่อาจบิณฑบาตรหรือปฏิบัติกิจทางศาสนาเช่นพระสงฆ์ได้ จึงไม่ได้รับภัตตาหารและปัจจัยไทยทานเช่นพระสงฆ์ ประกอบกับการขาดผู้อุปการะส่งเสีย ซึ่งบางครั้งวัดเองก็มีส่วนเอื้อให้แม่ชีเป็นเช่นนี้ เพราะบางวัดนอกจากจะอาศัยแม่ชีช่วยทำงานให้แล้ว ก็ยังอาศัยแม่ชีออกเรี่ยไรแจกฎีกาบอกบุญตามสถานที่ต่าง ๆ อีกด้วย (สุขใจ : ๓๕, ๖๕)

สถานภาพของแม่ชีที่สังคมยังไม่ได้ให้การยอมรับเท่าที่ควรนี้ ได้นำไปสู่การจัดตั้ง "มูลนิธิสถาบันแม่ชีไทยในพระบรมราชินูปถัมภ์" เรียกสั้น ๆ ว่า สถาบันแม่ชีไทย ขึ้นเมื่อปี พ.ศ. ๒๕๑๕ เพื่อส่งเสริมการศึกษาทางโลกและทางศาสนาให้แก่แม่ชี ส่งเสริมฐานะของแม่ชีไทยเพื่อจะช่วยเหลือสังคมทั้งในการบำเพ็ญสาธารณประโยชน์และการปฏิบัติธรรม ให้การสงเคราะห์แม่ชีรวมทั้งการเผยแพร่ศาสนาทั้งในประเทศและต่างประเทศกิจกรรมที่สำคัญของสถาบันแม่ชีไทยก็มีหลากหลาย เช่น การศึกษาภาษาบาลี ธรรมศึกษา การเผยแพร่ศาสนาทางสื่อมวลชนและในท้องถิ่นชนบทห่างไกล การฝึกอบรมแม่ชีในด้านต่าง ๆ เพื่อไปเป็นวิทยากรอบรมเยาวสตรีด้านเคหศิลป์ เคหพยาบาลในต่างจังหวัด การสงเคราะห์เด็กและบุคคลอื่น ๆ ฯลฯ อย่างไรก็ดีการดำเนินงานเพื่อยกสถานภาพของแม่ชีไทยโดยสถาบันฯ ก็ยังไม่ได้ผลเท่าที่ควรด้วยเหตุผลหลายประการ เช่น กิจการของสถาบันยังไม่ได้ขยายขอบข่ายไปกว้างขวาง เนื่องจากยังขาดแคลนทุนทรัพย์ในการดำเนินงาน (สุขใจ : ๓๕-๓๗, ๔๑ และ แน่งน้อยและนิรมล : ๙๓-๙๕) แม่ชีเองมีแรงจูงใจน้อยที่จะศึกษาธรรมะ เช่น เพราะไม่ได้รับการเลือกสถานภาพเช่นเดียวกับพระสงฆ์ที่ได้รับเปรียญธรรมหรือได้เลื่อนสมณศักดิ์หรือเพราะเห็นว่าตนเองเหมาะสมกับการฝึกปฏิบัติกรรมฐานมากกว่าการศึกษาธรรมะ เป็นต้น หรือไม่กิจกรรมเหล่านี้ก็ค่อนข้างจะเป็นงานดั้งเดิมหรืองานในบ้านของผู้หญิง โดยเฉพาะงานเคหศิลป์ เคหพยาบาล การสงเคราะห์ประชาชนอันเป็นงานบริการสังคม จึงไม่ได้ส่งผลต่อชุมชนโดยรวม อีกทั้งบทบาทของแม่ชีในการทำกิจกรรมเหล่านี้ก็มิได้เป็นบทบาทสมัยใหม่เหมือนเช่นพระสงฆ์คือ ด้านการพัฒนาชุมชนซึ่งสังคมให้การส่งเสริมและก็มิได้เป็นบทบาทด้านศาสนา คือการสอนวิปัสสนากรรมฐานซึ่งแม่ชีหลายคนกำลังได้รับการยอมรับจากประชาชนอีกด้วย (Beesey : ๓๒๘-๓๓๐, ๓๓๘)

ในปัจจุบัน ผู้ศึกษาด้านพุทธศาสนาได้ให้ความเห็นว่า สถานภาพและบทบาทของ แม่ชีไทยได้เปลี่ยนไปจากเดิมมิใช่น้อย ดังเช่นแม่ชีซึ่งเป็นครูสอนวิปัสสนากรรมฐานและพระอภิธรรม บางคนในกรุงเทพฯ ก็เป็นที่เคารพนับถือของทั้งฆราวาสและสงฆ์ ชาวบ้านบางคนก็เชื่อว่าแม่ชีที่ปฏิบัติกรรมฐานมีพลังอำนาจรักษาการเจ็บป่วยได้ (John Van Eaterik : ๔๖, ๕๒) แม่ชีบางท่านก็ได้รับการเรียกขานว่าเป็นผู้พากเพียรปฏิบัติธรรม (Stanley J. Tambiah ๑๙๘๔ : ๑๗๓ อ้างใน Beesey : ๓๒๕) เจ้าอาวาสรวมทั้งวัดบางแห่งก็ให้การสนับสนุนแม่ชีในการปฏิบัติธรรม นอกจากนี้ยังพบด้วยว่า เหตุผลในการบวชของแม่ชีในวัดในกรุงเทพฯ บางแห่ง ก็ได้แปรเปลี่ยนไปจากเดิม เช่น เปลี่ยนจากการบวชเพื่อแก้บนมาเป็นการมุ่งเพื่อศึกษาและปฏิบัติธรรม (Beesey เพิ่งอ้าง)

ที่กล่าวมาแล้วเป็นเรื่องสถานะของแม่ชีไทยได้ทั่วไป ซึ่งมีผู้ศึกษาไว้พอสมควรแต่ถ้าพิจารณาเฉพาะในสังคมล้านนาหรือภาคเหนือ ก็จะพบว่ายังไม่มีผู้ใดศึกษาประวัติความเป็นมาของแม่ชีในภาคเหนือ และการศึกษาที่เกี่ยวกับแม่ชีภาคเหนือในปัจจุบันก็มีอยู่น้อยมาก จึงไม่อาจบ่งชี้ได้ว่าลักษณะเฉพาะของแม่ชีในภาคเหนือเป็นเช่นไร แตกต่างจากแม่ชีโดยทั่วไปอย่างไร หรือสถานะของแม่ชีของภาคนี้เป็นเช่นใด อย่างไรก็ดี การศึกษาเรื่องหนึ่งที่ได้สัมภาษณ์แม่ชี ๓๘ รูป จากวัด ๕ แห่งในเขตอำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่ให้ภาพว่า แม่ชีที่บวชอยู่ในวัดดังกล่าวมีสภาพความเป็นอยู่ในระดับปานกลางและระดับดี ลักษณะที่พักในแต่ละวัดมีบริเวณกว้างขวางในระดับมากและปานกลาง ความสะอาดเรียบร้อยอยู่ในระดับมากและปานกลาง ด้านอาหารและการกิน ส่วนใหญ่ทางวัดจัดหาให้ แต่บางครั้งแม่ชีก็ต้องจัดหาอาหารเอง กิจวัตรประจำวันของแม่ชีคือการปฏิบัติธรรม การทำอาหาร ดูแลความสะอาดเรียบร้อยของที่พักและโรงครัว การจัดภัตตาหารถวายพระภิกษุสงฆ์ บางวัดแม่ชีมีรายได้จากการไปร่วมพิธีกรรมต่าง ๆ หรือขายดอกไม้ให้แก่ผู้ที่ไปสักการะบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่วัด ส่วนใหญ่แม่ชีจะมีความสนิทสนมกันดี ความขัดแย้งระหว่างกันมีน้อย บางวัดเจ้าอาวาส จะห้ามแม่ชีไม่ให้สนิทสนมกัน (ซึ่งก็คงจะเนื่องจากเกรงว่าจะมีปัญหาหรือเพื่อให้แม่ชีมีเวลาปฏิบัติธรรมได้มาก-ผู้ศึกษา) ในด้านข้อมูลส่วนตัว พบว่าแม่ชีส่วนใหญ่ตัดสินใจไปบวชเอง โดยเริ่มบวชเมื่ออายุอยู่ในช่วง ๒๑-๓๐ ปี ซึ่งจัดเป็นวัยผู้ใหญ่ตอนต้น สาเหตุของการบวชก็เนื่องมาจากเบื่อความวุ่นวายทางโลกและเลื่อมใสศรัทธาศาสนา รองลงมาเป็นการบวชเพื่อแก้บนแม่ชีเหล่านี้ก่อนไปบวชส่วนใหญ่มีอาชีพค้าขาย รองลงมาคือทำนา ทำไร่ ทำสวน ส่วนใหญ่มีฐานะยากจน มีการศึกษาไม่ถึง ป.๔ ในด้านสถานภาพสมรส พบว่าเป็นโสดถึงครึ่งหนึ่ง (ในจำนวนนี้ส่วนใหญ่ไม่เคยมีหรือคบหาเพื่อนชายในลักษณะคนรักเลย) รองลงมาเป็นม่ายหรือหย่าร้าง ซึ่งสรุปภาพรวมได้ว่า สภาพความเป็นอยู่และสภาพด้านจิตใจของแม่ชีในปัจจุบัน เมื่อเปรียบเทียบกับชีวิตก่อนบวชแล้วก็จัดว่าดีกว่า (พัชราภรณ์ แก้วประจักษ์ ๒๕๒๗ : ๒๑-๕๒)

กล่าวโดยสรุป สถานะของผู้หญิงเมื่อมองในแง่มุมของพุทธศาสนาแบบพื้นบ้านก็จะเห็นได้ว่าต่ำต้อยกว่าผู้ชาย นอกจากจะมองในแง่มุมของปรมัตถธรรมหรือโลกุตรธรรม ซึ่งผู้หญิงกับผู้ชายมีความเท่าเทียมกันในการหลุดพ้นจากวัฏสงสาร

กฎหมาย

แม้จะเป็นความจริงที่ว่า สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงสามารถที่จะมองผ่านกฎหมายล้านนาโบราณ* ได้ประการหนึ่ง แต่ประเด็นคงอยู่ที่ว่า กฎหมายล้านนาโบราณได้นำมาบังคับใช้กับคนในสังคมมากน้อยเพียงใด กับกลุ่มคนชนชั้นใด และมีขอบเขตของการบังคับใช้กว้างขวางเพียงใดในที่นี้จึงจะสันนิษฐานว่า ในอาณาเขตที่เป็นศูนย์อำนาจของเมือง กฎหมายน่าจะนำมาบังคับใช้มากกว่าชุมชนที่อยู่ห่างไกลศูนย์อำนาจออกไป ซึ่งจารีตประเพณีของชุมชนน่าจะเป็นหลักปฏิบัติของคนในชุมชนไม่น้อยไปกว่ากฎหมาย

กฎหมายของล้านนามีบทบัญญัติเกี่ยวกับผู้หญิงในประเด็นสำคัญดังต่อไปนี้ คือ

๑. สถานะของผู้หญิง กฎหมายล้านนาได้กำหนดสถานะของผู้หญิงไว้ ๒ กลุ่ม คือ หญิงสาวและหญิงแม่เรือน

ในด้านสถานะของหญิงสาว กฎหมายถือว่าหญิงสาวจะต้องได้รับการปกปักรักษาโดยอยู่ในความคุ้มครองดูแลของบุคคลใดบุคคลหนึ่งเสมอ แนวคิดเช่นนี้คล้ายคลึงกับภาคกลาง จึงสันนิษฐานว่าอาจจะได้รับอิทธิพลมาจากที่เดียวกันคือ กฎหมายของอินเดียอันได้แก่พระคัมภีร์มนูธรรมศาสตร์ และพระคัมภีร์อรรถศาสตร์ รวมทั้งคำสอนในพุทธศาสนา เช่น พระวินัยปิฎก มหาวิภังค์ปฐมภาค ซึ่งแบ่งผู้หญิงออกเป็น ๑๐ ประเภท มีบุคคลต่าง ๆ คุ้มครอง และแบ่งภรรยาออกเป็น ๑๐ ประเภท (บวร ประพฤติดี ทิพาพร พิมพิสุทธ์ และ เฉลิมพล ศรีหงษ์ ๒๕๒๐ : ๒๒-๒๓) ในคลองเจือของพระเจ้ากือนา อันเป็นรวมคดีความที่พระเจ้ากือนาและกษัตริย์พระองค์อื่น ๆ เป็นผู้ตัดสิน ก็ได้บัญญัติให้ผู้หญิงต้องได้รับการดูแลคุ้มครองจากบุคคลอื่นในทำนองเดียวกันด้วย (มณี ๒๕๑๘ : ๒๕-๒๖) สำหรับหญิงแม่เรือน กฎหมายถือว่าอยู่ในความคุ้มครองดูแลของสามี อย่างไรก็ดี ทั้งหญิงสาวและหญิงแม่เรือนต่างก็จัดรวมอยู่ในประเภทของ “เมีย” โดยที่ลักษณะของเมียที่กฎหมายบัญญัติไว้มากที่สุดคือ เมีย ๒๐ พวก ซึ่งแบ่งออกได้เป็น ๒ ประเภทใหญ่ ๆ คือ หญิง ๘ จำพวกเป็นหญิงที่มีผู้อื่นที่มิใช่สามีรักษา หรือ “หญิงสาว” และหญิงอีก ๑๒ จำพวก เป็นหญิงที่มีสามีคุ้มครองรักษาหรือหญิงแม่เรือน

สำหรับหญิง ๘ จำพวก หรือหญิงสาว กฎหมายส่วนใหญ่คืออนุโลมญาณกฎหมายโบราณ ฉบับวัดล้อมแรด มังรายศาสตร์ ฉบับเสาไห้ มังรายศาสตร์ ฉบับนอดอง และมังราย

---

*ในที่นี้จะศึกษาเฉพาะกฎหมายล้านนาโบราณที่มีผู้ปริวรรตจากอักษรล้านนาออกมาเป็นภาษาไทยแล้วเท่านั้น แม้กระนั้นก็อาจจะไม่ครบถ้วนสมบูรณ์ทุกฉบับ

ธรรมศาสตร์ ฉบับวัดช้างค้ำ ได้ระบุว่า หญิงที่มิได้เป็นเมีย ๘ จำพวกนี้มีผู้รักษาแตกต่างกันไป อาทิ หญิงที่มีพ่อแม่ พ่อและแม่ พี่ พี่ชายน้องชาย พี่สาวน้องสาว ปู่ย่าตายาย เจ้าของ (นาย) ญาติวงศ์ หรือเผ่าพันธุ์ ภิกษุสามเณร สหธรรมิก (ภิกษุ ภิกษุณี สามเณร สามเณรี อุบาสก อุบาสิกา นางสิกขมานา หรือข้าในพระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์) เป็นผู้รักษา ฯลฯ (พิธินัย และอรุณรัตน์ ๒๕๓๑, ๓ (๖) : ๘๖, ๓ (๓) : ๗๒, ๗๖ และ ๓ (๔) : ๔๙)

ส่วนหญิง ๑๒ จำพวก คือ หญิงแม่เรือนหรือหญิงที่เป็นภรรยา กฎหมายส่วนใหญ่ ได้แก่ กฎหมายโบราณ ธรรมศาสตร์หลวง คลองดัดคำ ฉบับวัดปากกอง มังรายธัมมศาตราช กือนามูลลกัณไตร ฉบับวัดหัวข่วง มังรายธรรมศาสตร์ ฉบับเสาไห้ ฉบับนอตอง มังรายธรรมศาสตร์ฉบับวัดช้างค้ำ หนังสืออนุโลมญาณกฎหมายโบราณ ฉบับวัดล้อมแรด หัตถกัมมวินิจฉัย บาพีฎี การอมสมมุติราช ตันฉบับวัดศรีโคมคำ ได้จำแนกประเภทไว้แตกต่างกันออกไป เช่น หญิงที่ชายไถ่มาหรือซื้อด้วยข้าวของมาเป็นเมีย หญิงอันพ่อแม่เอามือใส่ไตรน้ำอันเดียวกันให้อยู่ด้วยกัน หญิงอันผู้ชายได้ให้เครื่องประดับ ขโจม (มงกุฎ) ใส่หัว กำไล แหวน สร้อยสังวาลย์ ให้หมากเคี้ยวกินเพื่อเอาเป็นเมียหญิงอันผู้ชายแก้เสื้อตกไว้ในที่นอนหมายเอาเป็นเมียหญิงที่มาเป็นข้าทาสหรือมากินสินจ้างในเรือนชายเอาเป็นเมีย หญิงอันชายไปนอนด้วยชั่วคราวหากหนีจากกันก็ขาดกัน (โสเภณี) หญิงอันชายหรือ พระยาผู้ใหญ่หมั้นหมายไว้แต่ในท้อง หญิงอันชายได้มาด้วยการรบ (เชลยศึก) หญิงอันชายปัดผ้าโพกหัวลงเพื่อจะเอาเป็นเมีย เป็นต้น (พิธินัย และ อรุณรัตน์ ๒๕๓๑, ๒ (๒) : ๒๓๑, (๓) ๗ : ๖๒, ๗๖-๗๗, ๓ (๔) : ๔๙, ๓ (๓) : ๗๒, ๗๖ และ ๓ (๖) : ๑๙, ๘๖)

ในกฎหมายล้านนาโบราณ คือ คลองเจือแห่งพระเจ้ากือนาหรือคลองพิจารณาแต่งถ้อยชนคำ ซึ่งเป็นอรรถคีที่ตัดสินในสมัยพระเจ้ากือนาและกษัตริย์พระองค์อื่นของราชวงศ์มังราย ได้แสดงให้เห็นถึงธรรมเนียมเดิมของล้านนาที่นิยมเรียกชื่อผู้หญิงตามชื่อสามีหรือ บิดา เช่น เมียนายช่างปากเถิน (คดีที่ ๑) พ่อเมียบุญเทียม (คดีที่ ๒) เมียท้าวไก่ (คดีที่ ๒๔) เมียจ่าไก่ (คดีที่ ๒๕) เมียหมอช้าง (คดีที่ ๓๓) โดยอาจใช้เป็นสรรพนามบุรุษที่สองหรือที่สาม (สุรสิงห์ สำรวม ๒๕๒๘ : ๔๔-๔๕, ๔๙-๘๕) นับว่าเป็นหลักฐานอีกประการหนึ่งที่แสดงว่าผู้หญิงจำเป็นจะต้องได้รับการปกปักรักษาจากบุคคลใดบุคคลหนึ่งเสมอ

จากสถานะของผู้หญิงที่กำหนดให้หญิงสาวกับหญิงแม่เรือนต่างก็จัดอยู่ในประเภท "เมีย" ของผู้ชาย และหญิงสาวก็จำเป็นต้องมีผู้ปกปักรักษานี้ ในทางหนึ่งแม้จะสันนิษฐานได้ว่าเป็นการให้การปกปักรักษาผู้หญิงซึ่งมีความอ่อนแอทางด้านกายภาพ แต่ก็แสดงให้เห็นว่าสังคมล้านนากำหนดให้หญิงต้องเป็น "เมีย" ของชายเสมอ และสถานะของหญิงก็ขึ้นอยู่กับผู้ปกปักรักษา ประกอบกับธรรมเนียมโบราณของล้านนาก็นิยมเรียกชื่อผู้หญิงตามชื่อสามีหรือบิดา จึงน่าจะสันนิษฐานได้ว่า กฎหมายล้านนาให้ความสำคัญแก่สถานะของผู้ชายมากกว่าผู้หญิง

๒. การหมั้นและการแต่งงาน

ในเรื่องการหมั้นหมายระหว่างหญิงชาย กฎหมายล้านนาส่วนใหญ่คือ มังรายศาสตร์ ฉบับเสาไห้ ฉบับนอดอง และวัดเชียงมั่น และธรรมศาสตร์เจ้าฟ้าหริภุญชัย ฉบับวัดศรีสุพรรณ ได้กำหนดให้จัดพิธีแต่งงานตามกำหนด ตามยศศักดิ์ของฝ่ายชาย หากฝ่ายชายไม่มาแต่งงานภายในกำหนด ถ้าหญิงแต่งงานไปกับชายอื่นก็ไม่อาจจะเอาความผิดแก่ฝ่ายหญิงได้ ส่วนกรณีที่หมั้นหมายหญิงไว้แล้วหญิงหนีไปถือว่าชายเป็นฝ่ายเสียหาย แต่ก็ให้พิจารณาความพึงพอใจของหญิงต่อการหมั้นหมายนั้นประกอบกันด้วย โดยให้ปรับไหมฝ่ายหญิง ๑๑,๐๐๐ เบี้ย ถ้าหญิงไม่พึงพอใจ ถ้าหญิงพึงพอใจแต่ยังหนีไป ค่าปรับเพิ่มเป็น ๒๒,๐๐๐ เบี้ย และหากหญิงไม่ทราบแต่พ่อแม่เป็นฝ่ายหมั้นหมายไว้เองก็ไม่ให้มีการปรับไหม (พิชัย และ อรุณรัตน์ ๒๕๓๑, ๒ (๒) : ๓๗-๓๘)

๓. การกระทำความผิดฐานชู้สาวต่อหญิง

กฎหมายส่วนใหญ่บัญญัติรายละเอียดของการอนาจารและมิจฉาจาร (การเป็นชู้) กับเมียผู้อื่นไว้มากกว่ากับหญิงสาว โดยมีหลักเกณฑ์กว้างๆ ที่พอจะสรุปได้จากกฎหมายส่วนใหญ่ว่า การอนาจารเมียท่านจะมีโทษปรับไหมเป็นส่วนใหญ่ (มีข้อยกเว้นบางประการที่ไม่มีโทษ) ซึ่งค่าปรับไหมจะมากน้อยเท่าใดก็ขึ้นอยู่กับฐานะและยศศักดิ์ของชายผู้กระทำความผิด กับความเสียหายของหญิง หากชายที่อนาจารเมียท่านมียศศักดิ์ยิ่งสูงเท่าใด ค่าปรับไหมก็ยิ่งสูงขึ้นเท่านั้น เช่น ขุนนางอนาจารเมียท่านถูกปรับมากกว่าคนยากจน หรือถ้าหญิงเสียหายเพราะการอนาจารนั้นมาก ชายผู้กระทำผิดก็จะถูกปรับไหมมากขึ้น และหากหญิงผู้เสียหายเป็นเมียของผู้มียศศักดิ์สูงมาก เช่น ขุน เจ้าขุน หรือเจ้า ชายผู้กระทำความผิดก็จะมีความผิดมากกว่าธรรมดา (พิธินัย และอรุณรัตน์ ๒๕๓๑ (๒) : ๒๒๔-๒๓๓) ในกฎหมายมังรายศาสตร์ฉบับนอดอง เสาไห้ ไชยสถาน ช้างค้ำ และเชียงหมั้น ระบุว่าสามีฆ่าชายชู้ได้ (พิธินัย และอรุณรัตน์ ๒๕๓๑, ๓ (๓) : ๖๘, ๑๖๘, ๒๔๘ และ ๓ (๔) : ๓๔๙, ๔๒๖) ในคลองเจ้าแห่งพระเจ้ากือนาก็บัญญัติไว้เช่นเดียวกันว่า สามีมีสิทธิฆ่าเมียและชู้ตาย (สุรสิงห์สำรวม : ๓๔,๑๑๓) นอกจากนี้ยังพบว่า มีเฉพาะกฎหมายมังรายศาสตร์ฉบับต่าง ๆ เท่านั้น เช่น เสาไห้ ไชยสถาน เชียงหมั้น นอดอง ที่ถือว่าหญิงเป็นเสมือนทรัพย์สินที่ซื้อขายได้ ดังจะเห็นว่ามีบทบัญญัติให้สามีขายหญิงที่มีชู้ได้ (พิธินัย และ อรุณรัตน์ ๒๕๓๑, ๓ (๓) : ๖๘, ๑๖๘, ๒๔๙ และ ๓ (๔) : ๓๔๙)

ในเรื่องการอนาจารหรือการทำความผิดฐานชู้สาวต่อหญิงสาว มีข้อสังเกตว่ากฎหมายหลายฉบับอันได้แก่ มังรายศาสตร์ ฉบับเสาไห้ ไชยสถาน เชียงหมั้น นอดองมังรายธรรมศาสตร์ ฉบับวัดช้างค้ำ และกฎหมายวัดกาสา (พิธินัย และอรุณรัตน์ ๒๕๓๑, ๒ (๒) : ๒๒๔, ๒๓๑) ได้กำหนดโทษของผู้กระทำความผิดในลักษณะนี้ต่อหญิงสาวน้อยกว่าหญิงที่มีสามีโดยเฉพาะมังรายธรรมศาสตร์ฉบับวัดช้างค้ำถึงกับบัญญัติว่า การกระทำอนาจารต่อหญิงที่ไม่มีผู้รักษาถือ

ว่ามิจฉาจารไม่เกิด (เพิ่งอ้าง : ๒๒๖)

จะเห็นได้ว่า เมื่อชายกระทำความผิดฐานชู้สาวต่อหญิง แม้กฎหมายจะได้ให้การคุ้มครองหญิง แต่ก็ยังมีบทบัญญัติที่ลงโทษผู้กระทำความผิดดังกล่าวต่อหญิงสาวน้อยกว่าหญิงที่มีสามีหรือหญิงแม่เรือน และชายก็มีสิทธิขายหญิงที่มีชู้ได้ ประหนึ่งว่าหญิงเป็นทรัพย์สินอย่างหนึ่ง

๔. การที่ภรรยามีชู้

โทษที่กฎหมายโบราณของล้านนากำหนดไว้ในกรณีที่ภรรยามีชู้ ก็เช่น ในมังราย-ศาสตร์ฉบับนอดอง กำหนดให้ชายชู้ขอขมาสามีหญิง หากสามีไม่ยอมให้โบยตีหญิง แล้วปรับไหมชายชู้ตามความร้ายแรงแห่งการกระทำ สำหรับโทษที่กำหนดไว้ในกฎหมายล้านนาโบราณในส่วนที่เป็นคองยายีม่าน คือเพิ่มเติมภายหลังโดยพม่าในสมัยที่เข้ามาครอบครองล้านนา มีโทษรุนแรงมากกว่ากฎหมายที่เป็นของเดิม กล่าวคือ ในมังรายศาสตร์ฉบับไชยสถาน เสาไห้ นอตอง และมังรายธรรมศาสตร์ฉบับวัดช้างค้ำ มีบทบัญญัติว่า หญิงที่ทราบว่าชายมีภรรยาแล้ว แต่ก็ยังเป็นชู้ให้ตัดมวยผม ตัดหู ทำตำหนิว่าชั่วร้ายแย่งชิงสามีผู้อื่น ถ้าไม่ยินยอมให้ปรับ ส่วนค่าสินไหมลักษณะชู้ให้พิจารณาตามฐานะทางสังคมและทรัพย์สิน (พิธินัย และอรุณรัตน์ ๒๕๓๑, ๒ (๒) ๒๒๖, ๒๒๙) ซึ่งผู้ศึกษาขอตั้งข้อสันนิษฐานไว้ในที่นี้ เพื่อให้มีการศึกษาค้นคว้าต่อไปว่าโทษอันรุนแรง ดังกล่าว น่าจะได้รับอิทธิพลมาจากจารีตเดิมของพม่า ซึ่งลงโทษหญิงมีชู้รุนแรงมากจนถึงแก่ชีวิต (Colquhoun : ๑๓๖)

๕. ความผิดที่ภรรยากระทำต่อสามี

ถ้าหญิงแม่เรือนฆ่าสามีถึงแก่ชีวิต กฎหมายส่วนใหญ่ถือว่าเป็นโทษที่ควรประหารชีวิต (พิธินัย และอรุณรัตน์ ๒๕๓๑, ๒ (๒) : ๒๐) มังรายศาสตร์ฉบับวัดนันทารามบัญญัติว่าหญิงที่ทำเสน่ห์ยาแฝดให้สามีกินเพื่อให้สามีหลงรัก ให้ลงโทษปรับไหม ๒๒๐ เงิน (พิธินัย และอรุณรัตน์ ๒๕๓๑, ๓ (๔) : ๓๙๒)

๖. การหย่าและการแบ่งมรดก

ประเด็นนี้นับว่าเป็นประเด็นที่สำคัญที่สุด กฎหมายได้บัญญัติให้หญิงแม่เรือนมีอำนาจในการจัดการทรัพย์สิน คุ้มครองสิทธิในทรัพย์สินของหญิงแม่เรือนมากกว่าสามี

ในการหย่าร้าง กฎหมายล้านนาถือหลักการขาดจากความเป็นผัวเมียโดยพิจารณา จากอิจฉาตัณหาและอาลัยตัณหา อิจฉาตัณหา คือ การที่หญิงชายพอใจรักใคร่กัน แต่ยังมิได้ให้ข้าวของแก่กัน ถูกเนื้อต้องตัวกัน หรือปฏิญาณว่าจะเป็นผัวเมียกัน และอาลัยตัณหา หมายถึง การผูกพันโดยการให้ข้าวของ ได้ถูกเนื้อต้องตัวกัน หรือได้ปฏิญาณว่าจะเป็นผัวเมียกันแล้ว การจะถือว่าผัวเมียจะขาดความสัมพันธ์จากกันหรือไม่ ให้พิจารณาว่ายังมีอาลัยตัณหาต่อกันหรือไม่ หากไม่มีอาลัยตัณหาต่อกันก็ถือว่าขาดกัน ทั้งนี้การขาดจากความเป็นผัวเมียตาม

กฎหมายล้านนา อาจสรุปได้จากงานของพิธินัย และ อรุณรัตน์ (๒๕๓๑, ๒ (๒) : ๔๒-๔๘) ว่ามี ๓ ลักษณะ คือ การหย่า (โดยทั้งสองฝ่ายยินยอม หรือเพราะฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งประพฤติชั่ว) การขาดจากกันเพราะฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งตาย และการที่ชายละทิ้งหญิงเกินกำหนด

การหย่า หลังจากการหย่าโดยความยินยอมของทั้งสองฝ่าย กฎหมายล้านนาให้แบ่งทรัพย์สินที่ทำมาหาได้ด้วยกันระหว่างเป็นผัวเมีย โดยถือหลักการ ๓ ประการ คือ

ก. **หลักการเป็นเจ้าของเรือน** ซึ่งส่วนใหญ่แล้วหญิงจะเป็นเจ้าของเรือนกฎหมายส่วนใหญ่บัญญัติให้หญิงได้ทรัพย์สิน ๒ ส่วน ชายได้ ๑ ส่วน

ข. **หลักการเป็นเจ้าของทุน** มีค่าเท่ากับความเป็นเจ้าของเรือน ถ้าชายมีทุนแต่หญิงเป็นเจ้าของเรือน ต่างฝ่ายจะได้รับทรัพย์สินเท่ากัน แต่ถ้าต่างฝ่ายมีทุนเท่ากัน หลังหักทุนแล้ว ผู้หญิงซึ่งเป็นเจ้าของเรือน จะได้ส่วนแบ่ง ๒ ใน ๓ ถ้าชายไม่มีทุน หญิงมีทุน หญิงจะได้ส่วนแบ่ง ๓ ใน ๔ หลังหักทุนออกแล้ว

ค. **หลักการช่วยกันทำมาหากิน** กรณีชายไม่มีทุนไปอยู่เรือนหญิง ถ้าชายไม่ช่วยทำมาหากินจะไม่ได้รับทรัพย์สินเลย เพราะไม่มีทุนและไม่ได้เป็นเจ้าของเรือน แต่ถ้าหญิงไม่ช่วยทำกิน จะได้ส่วนแบ่ง ๒ ใน ๓ กรณีชายมีทุน หญิงไม่มีทุนแต่อยู่เรือนหญิง ต่างคนต่างได้รับส่วนแบ่งเท่ากัน เพราะชายเป็นเจ้าของทุน และหญิงเป็นเจ้าของเรือน แต่ถ้าฝ่ายหนึ่งฝ่ายใดไม่ช่วยทำมาหากิน จะได้ส่วนแบ่ง ๑ ใน ๒ ส่วน และกรณีต่างฝ่ายต่างมีทุน แต่อยู่เรือนหญิง หลังจากการกันทุนของ แต่ละฝ่ายออกแล้ว ถ้าชายไม่ช่วยทำกินได้ทรัพย์สิน ๑ ใน ๔ ส่วน แต่ถ้าหญิงไม่ช่วยทำกิน ได้ทรัพย์สินฝ่ายละครึ่ง

สรุปหลักการทั้ง ๓ ประการนี้ได้ว่า อำนาจการจัดการทรัพย์สินจะตกแก่หญิงเจ้าของเรือน หญิงมีสิทธิในสินสมรส ๑ ใน ๓ ส่วน ในฐานะเจ้าของเรือนเสมอ ส่วนอีก ๒ ใน ๓ ส่วน พิจารณาว่าในการอยู่ร่วมกันนั้นได้ช่วยกันทำมาหากินหรือไม่ หากต่างช่วยกันทำมาหากินให้แบ่งคนละครึ่ง หากฝ่ายใดไม่ช่วยทำกินให้ฝ่ายที่ช่วยทำกินได้ ๒ ส่วนที่เหลือ (พิธินัย และอรุณรัตน์ ๒ (๒) ๒๕๓๑ : ๔๒-๔๖)

สำหรับการประพฤติชั่วของฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง เช่น ถ้าชายประพฤติชั่วทำร้ายหญิงเป็นนิจ ให้ขับไล่ออกจากครัวเรือน ทรัพย์สินให้ตกเป็นของหญิงทั้งหมด ถ้าหญิงประพฤติชั่ว คบชู้ไม่ช่วยทำมาหากิน ให้ขายหญิงแล้วเอาเงินค่าตัวแบ่งให้ชายและพ่อแม่คนละครึ่ง หากชายทุบตีหญิงจนตายโดยไม่เจตนา ให้ขายตัวชาย หากหญิงคบชู้ ๒-๓ ครั้ง ไม่หย่าขาดจากกันเป็นอันหมดค่าตัวของหญิง ชายจะเรียกค่าสินไหมมิได้ สำหรับชายที่ซื้อหญิงมาเป็นภรรยาแต่มักทุบตีทำร้ายหญิงจนหนีกลับไปบ้านเดิม ให้หญิงนั้นคืนค่าตัวแก่ชายครึ่งหนึ่ง

การตายของฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง ถ้าชายมาอยู่กินกับหญิงแต่ชายตายก่อน ให้หญิงได้ทรัพย์สินทั้งหมด เว้นแต่ชายสั่งไว้เป็นอื่นและหญิงยินยอม หากหญิงตายก่อน เมื่อชาย

ต้องการกลับไปอยู่บ้านเดิม ให้แบ่งทรัพย์สินเหมือนการหย่าและต้องคืนสินสอดแก่ชาย ถ้าทั้งสองฝ่ายตาย ให้มรดกตกแก่ลูก ญาติฝ่ายหญิง และญาติฝ่ายชาย ตามลำดับ หากไม่มีผู้รับมรดกให้ทำบุญอุทิศแก่ผู้ตายกึ่งหนึ่ง อีกกึ่งหนึ่งเข้าพระคลัง กรณีหญิงมาอยู่กินกับชายหรือชายซื้อหญิงมาเป็นเมีย เมื่อฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งตาย อีกฝ่ายหนึ่งได้ทรัพย์สินทั้งหมด หากทั้งสองฝ่ายตาย ทรัพย์สินได้แก่ญาติฝ่ายชาย หากไม่มีญาติฝ่ายชาย ญาติฝ่ายหญิงได้รับ หากไม่มีญาติทั้งสองฝ่าย ทรัพย์สินกึ่งหนึ่งให้ทำบุญ อีกกึ่งหนึ่งเข้าพระคลังเช่นที่ได้กล่าวมาแล้ว ถ้าหากชายตายและหญิงต้องการกลับไปสู่เรือนพ่อแม่ตน ให้ไถ่ค่าตัวหญิงกึ่งหนึ่ง

การที่ชายละทิ้งหญิงเกินกำหนด ตามกฎหมายถือกำหนดเวลา ๓ ปี หากชายละทิ้งหญิงไม่สั่งเสีย ถือว่าขาดจากความเป็นผัวเมีย

จากที่กล่าวมานี้ จะเห็นได้ว่า การแบ่งทรัพย์สินภายหลังการหย่าข้างต้นตั้งอยู่บนหลักข้อเท็จจริงที่ว่า ชายเป็นผู้ย้ายมาอยู่กับครอบครัวของฝ่ายหญิงหลังการแต่งงาน ดังนั้น กฎหมายจึงได้ให้การคุ้มครองและให้อำนาจในการจัดการทรัพย์สินแก่หญิงมากกว่าชาย แต่ก็มีข้อสังเกตว่ากรณีที่หญิงประพฤติชั่ว ชายมีสิทธิขายหญิงได้ แต่ถ้าชายทุบตีหญิงตาย ก็ให้ขายตัวชายได้เช่นกัน

๗. การแบ่งมรดก

กฎหมายมังรายศาสตร์หลายฉบับ คือ ฉบับเสาไห้ ฉบับนอตอง และฉบับไชยสถาน บัญญัติให้พ่อแม่แบ่งมรดกให้ลูกตามความดีที่ลูกกระทำต่อพ่อแม่ คือ ให้การเลี้ยงดูพ่อแม่ ลูกคนใดที่มีคุณแก่พ่อแม่มาก ก็ควรได้รับมรดกมากกว่าคนอื่น เช่น กรณีมีลูกหญิง ๑ คน ลูกชาย ๓ คน ให้ลูกหญิงที่เลี้ยงดูพ่อแม่ รักษาทรัพย์สินได้ ๑๕ ส่วน ลูกที่บวชเป็นพระเพื่อให้พ่อแม่พ้นทุกข์ (ไปสวรรค์) ได้ ๕ ส่วน คนที่ไปค้าขายและคนที่ไปอยู่กับขุนได้คนละ ๒ ส่วนเท่ากัน (พิธินัยและอรุณรัตน์ ๒๕๓๑, ๑ (๑) : ๙๘-๙๙) ส่วนกฎหมายธรรมศาสตร์เชียงใหม่บัญญัติว่า "ลูกบ่นับบ่ยำพ่อแม่บ่ควรหื้อครัวตระกูล, หื้อแล้วหื้อเอาคืนและขับหนี" หมายถึง ลูกจะต้องเคารพยำเกรงผู้เป็นพ่อแม่ ผู้ใหญ่ในครอบครัว ไม่เช่นนั้นจะไม่ได้รับมรดก แม้นว่าให้มรดกแล้วก็ให้เรียกคืนและขับออกจากครอบครัวได้ (อรุณรัตน์ ๒๕๒๔ : ๑๓)

นอกจากนี้ กฎหมายโบราณธรรมศาสตร์หลวง คลองตัดคำ วัดปากกอง และกฎหมายวัดกาสา ยังบัญญัติไว้ว่า พ่อแม่สามารถตัดขาดบุตรมิให้รับมรดกได้ ถ้าไม่เชื่อฟังคำสั่งสอนของพ่อแม่ (พิธินัย และ อรุณรัตน์ ๒๕๓๑, ๒ (๒) : ๕๒) ซึ่งตัวอย่างนี้จะเห็นว่ากฎหมายได้คุ้มครองพ่อแม่ในเรื่องของทรัพย์สิน โดยถือว่าบุญคุณของลูกเป็นเงื่อนไขสำคัญที่จะทำให้มีสิทธิในการรับมรดก และยังกำหนดหน้าที่ให้ลูกเชื่อฟังและมีความกตัญญู ตอบแทนบุญคุณโดยการเลี้ยงดูพ่อแม่ ไม่เช่นนั้นก็อาจไม่มีสิทธิในทรัพย์มรดกของพ่อแม่

๘. การไม่รับฟังผู้หญิงเป็นพยาน

กฎหมายล้านนาฉบับวัดชัยพระเกียรติ ธรรมศาสตร์หลวงฉบับวัดล้อมแรด และอนุโลมญาณกฎหมายโบราณได้บัญญัติไว้ว่า บุคคลจำนวนหนึ่ง ซึ่งรวมทั้งผู้หญิง รับฟังเป็นพยานในคดีที่มีผู้กระทำผิดไม่ได้ (พิธินัย และอรุณรัตน์ ๒๕๓๑, ๒ (๒) : ๒๖)

๙. คำพิพากษาคดีที่ตัดสินโดยผู้หญิงสามารถเพิกถอนได้

มังรายศาสตร์ ฉบับเสาไห้ วัดเชียงหมั้น นอตอง วัดหมื่นเงินกอง กฎหมายวัดกาสา และธรรมศาสตร์หลวงฉบับวัดล้อมแรต ได้บัญญัติไว้ว่า คำพิพากษาคดีที่ตัดสินเสร็จสิ้นไปแล้วสามารถนำมาพิจารณาได้อีกในภายหลัง ถ้าปรากฏว่าตัดสินโดยผู้หญิง ยกเว้นหญิงนั้นจะเป็นผู้มีบุญและปราศจากอคติ (พิธินัย และ อรุณรัตน์ ๒๕๓๑, ๒ (๒) : ๓๒)

จากข้อบัญญัติในกฎหมายล้านนาโบราณซึ่งมีการปริวรรตออกมาเป็นภาษาไทยแล้วที่กล่าวมาทั้งหมดพอจะสรุปได้ว่า ผู้หญิงทั้งหญิงสาวและหญิงแม่เรือนจะได้รับการคุ้มครองในทางกายภาพ กรณีของหญิงสาวก็จะต้องมีผู้ปกปักรักษาหรือคุ้มครอง และการหมั้นหมายหรือการแต่งงานก็ให้อิสระในการตัดสินใจแก่ผู้หญิง ส่วนกรณีของหญิงแม่เรือนก็มีสามีเป็นผู้ปกปักรักษากฎหมายได้ให้สิทธิในการจัดการทรัพย์สินและให้ความคุ้มครองผู้หญิงมากกว่าผู้ชาย ซึ่งเหตุผลประการหนึ่งก็อาจจะเนื่องมาจากผู้หญิงเป็นเจ้าของเรือน ผู้ชายเป็นผู้มาอาศัยอยู่กับผู้หญิงหลังการแต่งงาน แต่เมื่อพิจารณาสถานะของผู้หญิง ไม่ว่าจะเป็นหญิงสาวหรือหญิงแม่เรือน ก็จะเห็นว่ากำหนดให้ผู้หญิงต้องผูกติดอยู่กับผู้ชาย เพราะต่างก็มีสถานะเป็น “เมีย” ของผู้ชายตามกฎหมาย นอกจากนี้ เมื่อพิจารณาถึงสิทธิในทางสังคมของผู้หญิงโดยเปรียบเทียบกับผู้ชาย ผู้หญิงก็มีสิทธิด้อยกว่าผู้ชาย เช่น ไม่อาจจะแสดงตนเป็นพยานในกรณีที่มีผู้กระทำความผิดได้ หรือหากได้ตัดสินคดีความใด ๆ ไปแล้ว ก็อาจจะถูกเพิกถอนในภายหลังได้ ดังนั้น จึงอาจสรุปได้ว่าเมื่อกล่าวในภาพรวม กฎหมายดั้งเดิมของล้านนามีบทบัญญัติส่วนใหญ่ที่กำหนดให้สถานภาพของผู้หญิงต่ำกว่าผู้ชาย

เศรษฐกิจ

ผู้หญิงไทยทั่วไปรวมทั้งผู้หญิงล้านนามีบทบาททางเศรษฐกิจสูงเป็นที่ยอมรับในหมู่ผู้ที่ศึกษาสังคมไทย (เช่น ขิ่น ทิทสา : ๕๑-๕๒, Kirsch ๑๙๘๒ : ๑๖) ในยุคศักดินาของล้านนาสันนิษฐานว่าไพร่หญิงมีบทบาทในการผลิตในไร่นาเคียงคู่กับไพร่ชาย และเมื่อไพร่ชายถูกเกณฑ์แรงงานทั้งในยามสงบและยามศึกสงคราม ผู้หญิงก็ต้องรับภาระในการดูแลครอบครัวและไร่นา รวมทั้งทำงานหัตถกรรมในครัวเรือน เช่น ทอผ้า ผู้หญิงที่สังคมถือว่าเป็นหญิงดีจะรับผิดชอบทำงานเหล่านี้ ตรงกันข้ามกับหญิงที่ไม่ดี ในคำสอนพญามังรายอันเป็นวรรณกรรมยุคศักดินาได้กล่าวถึงคุณสมบัติของผู้หญิงที่ไม่ดี อย่างเช่น “ท่านไปนาพ้อยซ่อนอยู่ในบ้าน” คือ

ถึงหน้านาคนในบ้านทำนาก็ไม่ออกไปช่วย "ยกดีนขึ้นกี่บ่ทอลาย" คือ ไม่ทำงานทอผ้าที่ถือเป็นหน้าที่ของผู้หญิง ฯลฯ (อิราวดี : ๑๒๒) จึงเห็นได้ว่าผู้หญิงล้านนามีบทบาทสำคัญทางเศรษฐกิจมาตั้งแต่โบราณ

บทบาททางเศรษฐกิจอีกด้านหนึ่งของผู้หญิงล้านนาที่สืบทอดมาแต่ครั้งโบราณกาล คือ การค้าขายในตลาดที่ใกล้บ้านที่สุดหรือภายในบริเวณหมู่บ้าน (Davis ๑๙๘๔ (a) : ๖๘) ซึ่งตรงกันข้ามกับผู้ชายที่มักจะทำการค้าขายทางไกล วรรณกรรมมากมายหลายเรื่องของล้านนาเสนอเนื้อหาที่คล้ายคลึงกันว่า ผู้หญิงล้านนาสามารถครอบครองการค้าขายในตลาดไว้ในกำมือตลอดระยะเวลายาวนานในอดีต ในสมัยราชวงศ์มังราย มีคดีความหนึ่งกล่าวถึงหญิงชื่อแม่น้อยซึ่งอยู่ในเชียงใหม่ แต่ไปค้าขายไกลถึงเมืองพร้าว ซึ่งต้องเดินทางข้ามภูเขาหลายลูก นับว่าเป็นผู้หญิงที่เก่งกล้าสามารถมากในสมัยนั้น (สุรสิงห์สำรวม ๒๕๒๘ : ๑๐๐) ในค่าวซอเรื่อง หงส์หิน ก็ได้กล่าวถึงแม่กาด (แม่ค้า) ว่าขายสุรา น้ำเมี่ยง แคบหมู มะเขือพวง (มณี พยอมยงค์ และนรินทร์ชัย พัฒนพงศา ๒๕๒๗ : ๒๕๘) ในคร่าวซอเรื่องจั๋นต๊ะฆา ก็มีแม่ค้าขายของในตลาด เช่น บวบ มะเขือ พริก เกลือ ฟัก หมาก เมี่ยง ยาสูบ (ศิริรัตน์ : ๒๘๘-๑๘๙) ในมหาชาติของล้านนา นางพราหมณีไม่มีอาชีพอื่นนอกจากเป็นแม่ค้าขายของ เช่น "อีผีพรายแม่ค้าเมี่ยง อี่จิกหลิกแม่ค้าขี้ร้า อี่จกหอก แม่ค้าถั่วเน่า อี่หัวหยอง มันช่างมาขายหนังพองและข้าวแคบ" ซึ่งพราหมณีเหล่านี้ก็คือตัวแทนของ "แม่กาด" หรือแม่ค้าที่ขายของอยู่ในตลาดล้านนานั่นเอง (ประคอง นิมมานเหมินท์ ๒๕๒๑ : ๑๔) ส่วนในค่าวซอเรื่องก่ำกำดำ ก็กล่าวว่าแม่ค้านำข้าวแคบ (ข้าวเกรียบ) ข้าวแดน ขนมวง น้ำเมี่ยง แคบหมู มะเขือพวงมาขาย "เข้าแคบเข้าแด๋น หนมวง น้ำเมี่ยง แคบหมู ตวยเดียม มะแคว้ง" (เสน่หา บุณยรักษ์ ๒๕๑๙ : ๔๙) หรือในบทเพลงกล่อมเด็กก็กล่าวถึงเด็กสองคนพี่น้องไปเที่ยวประตูท่าแพ มีคนมาขายแห ขายผ้า พวกแม่ค้าขายเมี่ยง ขายพลู บ้างก็ขายแคบหมูฮ่อต่อไปนี้

"สิกจุ่งจาโหง สองคนปี้น้อง
เวลาแดดฮ้อน ลมป่ามาเจย
แม่เลี้ยงเหย เฮาไปแอ่วไป๋
ไปล่องกองใด้ ปะตู๋ด้าแป
เป๋นขายแห ขายผืนแผ่นผ้า
หมู่จุมแม่ก๊า ขายเมี่ยงขายปู
พ่องขายแคบหมู เป๋นแคบหมู่ฮ่อ"

(ยุทธ เดชคำรณ ๒๕๒๐ : ๕)

เมื่อเศรษฐกิจแบบผลิตเองใช้เองของล้านนาเริ่มแตกสลายลง ซึ่งประมาณว่าได้

เริ่มอย่างช้า ๆ หลังจากล้านนาถูกผนวกเข้าเป็นดินแดนส่วนหนึ่งของประเทศไทยแล้ว, โดยเฉพาะหลังจากทางรถไฟมาถึงเชียงใหม่เมื่อ พ.ศ. ๒๔๖๔ และเปลี่ยนมาเป็นเศรษฐกิจเพื่อขาย ชาวชนบทของล้านนาก็เริ่มเปลี่ยนจากการเป็นผู้ผลิตในไร่นาให้กับครัวเรือนเพื่อกินเองใช้เองเป็นหลัก ไปเป็นผู้ผลิตสินค้าการเกษตรเพื่อขายให้กับตลาดทั้งในประเทศและต่างประเทศ เช่น ปลูกข้าวจ้าวเพื่อขายเนื่องจากราคาสูงกว่าข้าวเหนียว (คาร์ล ซี. ซิมเมอร์แมน ๒๕๒๕ : ๑๐๐) เมื่อระบบเศรษฐกิจได้เปลี่ยนแปลงไปเช่นนี้ จึงเกิดประเด็นคำถามว่า การแทรกซึมของเศรษฐกิจแบบทุนนิยมทำให้สถานการณ์ดั้งเดิมของผู้หญิงตกต่ำลง (เจนนิเฟอร์ เกรย์ : ๕๒) หรือไม่เพียงใด แต่เนื่องจากยังไม่พบว่า มีการศึกษาอย่างลึกซึ้งกว้างขวางถึงผลกระทบของการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจดังกล่าวที่มีต่อผู้หญิงล้านนา จึงขอกล่าวอย่างกว้าง ๆ ไว้ในที่นี้ว่า เศรษฐกิจเพื่อขายในระบบทุนนิยมได้ทำให้ผู้หญิงล้านนาแปรเปลี่ยนสถานะจากผู้ผลิตเพื่อกินเอง ใช้เองของครอบครัวไปเป็นผู้ผลิตในภาคเกษตรเพื่อขายมากขึ้น ๆ ภาระของผู้หญิงจึงเพิ่มขึ้นจากเดิม เพราะนอกจากจะต้องทำงานบ้านและงานหัตถกรรมเพื่อใช้สอยในครัวเรือนที่สำคัญคือ การทอผ้า แล้วก็ยังต้องทำการเกษตรเพื่อขายอีกทางหนึ่งด้วย พร้อม ๆ กับภาระที่เพิ่มขึ้น ก็มีผู้ให้ข้อสังเกตว่า ผู้หญิงค่อย ๆ สูญเสียอำนาจทางเศรษฐกิจที่เคยมีมาแต่ดั้งเดิมลงทีละน้อย โดยเฉพาะอย่างยิ่งการสูญเสียสิทธิในการครอบครองที่ดินโดยการสืบทอดมรดกและประเพณีดั้งเดิม ที่เคยให้สิทธิแก่ผู้หญิงมากกว่าผู้ชาย ดังได้กล่าวมาแล้วในตอนที่ว่าด้วยการสืบมรดก

อิทธิพลของกฎหมายจากส่วนกลางก็เป็นอีกสาเหตุหนึ่งที่มีผู้กล่าวว่าทำให้ผู้หญิงสูญเสียอำนาจทางเศรษฐกิจในการครอบครองที่ดินที่เคยมีมาแต่เดิม การประกาศใช้พระราช-บัญญัติเก็บเงินค่านา ร.ศ. ๑๑๙ (พ.ศ. ๒๔๔๓) เพื่อให้ชาวล้านนาเสียภาษีที่ดินตามขนาดที่ดินที่เป็นจริง และพระราชบัญญัติการออกโฉนดที่ดิน ร.ศ. ๑๒๗ (พ.ศ. ๒๔๕๑) เพื่อให้มีการสำรวจที่ดิน และออกหลักฐานการถือครองที่ดิน ก็ได้ทำให้แบบแผนการถือครองที่ดินแต่ดั้งเดิม และการที่ผู้หญิง มักจะเป็นผู้รับมรดกที่ดินเป็นส่วนใหญ่เปลี่ยนแปลงไป (เพิ่งอ้าง : ๕๓) แต่อย่างไรก็ดี ยังไม่พบการศึกษาที่เกี่ยวกับเรื่องนี้โดยตรง จึงไม่อาจกล่าวอะไรได้มากนัก

เศรษฐกิจแบบเงินตราในระบบทุนนิยมยังได้ทำให้ครัวเรือนของภาคเหนือต้องซื้อหาสินค้าเครื่องอุปโภคบริโภคมาใช้ในครัวเรือนเพิ่มมากขึ้นกว่าที่เคยเป็นมา (ฉัตรทิพย์ ๒๕๒๗ : ๗๙) จนทำลายฐานเศรษฐกิจแบบเดิมของล้านนาที่เป็นแบบทำเองใช้เองลงไปจนเกือบหมดสิ้น การปลูกฝ้าย ปั่นฝ้ายและทอผ้าไว้ใช้ในครัวเรือนของผู้หญิงเป็นตัวอย่างหนึ่งของฐานเศรษฐกิจแบบเลี้ยง ตนเอง และเป็นหัตถกรรมสิ่งทอในหมู่บ้านที่ค่อยๆ สูญสลายไป หลังจากชาวนาหันไปซื้อเสื้อผ้าสำเร็จรูปมาใช้และซื้อด้ายมาทอผ้ามากขึ้นแทนการปั่นฝ้ายเอง จนกระทั่งการทอผ้าหมดไปเกือบสิ้นเชิงเมื่อประมาณไม่กี่ปีก่อนเริ่มยุคพัฒนาสมัยใหม่ (ชูสิทธิ์ ๒๕๒๗ : ๓๗๕)

ในยุคพัฒนาสมัยใหม่ อาจกล่าวได้ว่าครัวเรือนในภาคเหนือจำนวนมากได้เปลี่ยน

จากหน่วยการผลิตหลักทางการเกษตรไปเป็นหน่วยผลิตแรงงาน (เทอร์ตัน : ๑๓๐) ให้แก่ทั้งภาคเกษตรและนอกภาคเกษตร ในลักษณะของแรงงานรับจ้างหรือลูกจ้าง ซึ่งก็ยังผลให้ผู้หญิงชาวบ้านจำนวนมากขึ้นเปลี่ยนสถานะทางเศรษฐกิจจากการทำงานเพียงเฉพาะในไร่นา หรืองานในภาคเกษตรในฐานะผู้ผลิตให้กับครัวเรือน ไปเป็นแรงงานรับจ้างทั้งในงานภาคเกษตรและนอกภาคเกษตรควบคู่ไปกับการทำงานบ้านเมื่อกลับไปถึงบ้าน การศึกษาในชนบทภาคเหนือหลายเรื่องสนับสนุนข้อเท็จจริงที่กล่าวมานี้ตัวอย่างเช่น การปลูกพืช ๓ ครั้งต่อปีในเขตชลประทานของหมู่บ้านแห่งหนึ่งใกล้เมืองเชียงใหม่ที่เริ่มมาแต่ปลายทศวรรษ ๒๕๑๓ ทำให้การว่าจ้างแรงงานด้วยเงินตราเพิ่มขึ้นเป็นอย่างมาก ผู้หญิงจากครัวเรือนชาวนาจนและชาวนาไร้ที่ดินที่เคยเพาะปลูกให้กับครัวเรือนของตนเอง หรือไม่ก็ร่วมในเครือข่ายการแลกเปลี่ยนแรงงานที่เรียกว่าเอาแรงหรือเอามื้อเอาวัน ได้ออกมารับจ้างในไร่นาเคียงคู่กับผู้ชาย หรือไม่ก็หันไปค้าขายเล็ก ๆ น้อย ๆ เช่น ขายผัก ขายอาหารที่ตลาดในท้องถิ่น ซึ่งใช้ทุนเพียงเล็กน้อย หรือรับงานแบบเหมาช่วงจากคนในหมู่บ้าน เช่น งานแกะสลักไม้มาทำ ต่อมาเมื่อถึงทศวรรษ ๒๕๒๓ ผู้หญิงจากครัวเรือนชาวนา กลาง ซึ่งเคยเลี้ยงหมูและไก่เพื่อบริโภคในครัวเรือนและเพื่อขาย เพราะให้ผลตอบแทนสูงก็ได้เริ่มหันเข้ามาเป็นแรงงานรับจ้างชั่วคราวแทนที่ผู้ชายโดยเฉพาะในงานดำนาและเก็บเกี่ยวข้าว ขณะที่ผู้ชายจำนวนมากจากครัวเรือนชาวนากลางเช่นเดียวกันกลับมีทางเลือกที่ดีขึ้น โดยหันไปประกอบ อาชีพอื่นที่มีรายได้สูงกว่า หรือรับจ้างเฉพาะงานไถด้วยรถไถเดินตามของตนเองซึ่งจะได้ค่าจ้างสูง (อานันท์ ๒๕๓๓ : ๒๗๐, ๒๙๐)

การศึกษาแรงงานหญิงที่รับจ้างในสถานประกอบการที่เกี่ยวข้องกับอุตสาหกรรมท่องเที่ยว ซึ่งตั้งอยู่ทั้งในเมืองเชียงใหม่และในชนบทใกล้เคียงก็พบว่า ผู้หญิงโสด มีครอบครัวและม่าย ซึ่งเดิมเคยเป็นแรงงานในครัวเรือนและต้องออกทำงานนอกบ้านเพื่อหารายได้เลี้ยงตนเองและครอบครัว เนื่องจากความจำเป็นทางเศรษฐกิจมีจำนวนเพิ่มมากขึ้น งานที่ทำในเขตเมืองก็ได้แก่การเป็นลูกจ้างตามร้านอาหาร คอฟฟี่ช็อพ พนักงานตามสถานบริการเช่น บาร์ ไนท์คลับ อาบอบนวด ไปจนถึงสำนักงานขายบริการทางเพศ พนักงานในร้านขายสินค้าพื้นเมือง กิจการเกี่ยวกับยานพาหนะท่องเที่ยว พนักงานโรงแรมหรือที่พักในรูปแบบต่าง ๆ งานในร้านขายอาหารพื้นบ้านและหัตถกรรม ส่วนงานในเขตชนบทก็ได้แก่งานหัตถกรรมพื้นบ้าน อาทิเช่น เซรามิกส์ เครื่องปั้นดินเผา เครื่องเขิน เครื่องจักสาน ไม้แกะสลัก เฟอร์นิเจอร์ ทอผ้า เย็บผ้า ฯลฯ และการเคลื่อนย้ายของแรงงานผู้หญิงเข้าสู่สถานประกอบการในเมืองเชียงใหม่นี้ ส่วนใหญ่ก็เป็นการเคลื่อนย้ายระยะทางใกล้ คือ จากอำเภอต่าง ๆ รอบนอกจังหวัด ผลจากการศึกษาเรื่องนี้แสดงให้เห็นค่อนข้างชัดเจนว่า แรงงานผู้หญิงเป็นแรงงานเชิงเศรษฐกิจที่สำคัญของครัวเรือนไม่แตกต่างจากแรงงานผู้ชาย แต่ยังได้รับค่าจ้างต่ำ รวมทั้งยังไม่ได้รับสวัสดิการจากการทำงาน (เบญจา จิรภัทรพิมล ๒๕๓๒ : ๘๗-๙๓, ๑๐๓, ๑๑๙-๑๒๐)

อนึ่ง ถนนหนทางที่เชื่อมต่อถึงกันและการคมนาคมที่สะดวกรวดเร็วระหว่างเมืองกับชนบทภาคเหนือในปัจจุบัน ก็ได้ทำให้การเคลื่อนย้ายแรงงานของทั้งหญิงและชายเป็นไปอย่างกว้างขวางมากขึ้น การศึกษาในหมู่บ้านบางแห่งใกล้เมืองเชียงใหม่พบว่า ด้วยความจำเป็นทางเศรษฐกิจ ผู้หญิงโสดและมีครอบครัวจากอำเภอรอบนอกที่ไม่ไกลจากตัวเมืองเชียงใหม่ต่างก็เคลื่อนย้ายไปรับจ้างแรงงานในเมืองมากขึ้น แบบเช้าไปเย็นกลับหรือไปทำงานในเมืองเป็นช่วงเวลาสั้น ๆ แล้วกลับคืนมาบ้าน มากกว่าการย้ายถิ่นไปทำงานอย่างถาวร (อัญชลี ๒๕๒๙ : ๘๗-๘๙) หรือไม่ก็ไปเป็นแรงงานรับจ้างในงานเกษตรแบบชั่วคราว หรือการค้าขายเล็ก ๆ น้อย ๆ เช่น นำผักไปขายที่ตลาดในเมือง (อัญชลี ๒๕๒๘ : ๒๐๓-๒๐๔) นอกจากการทำงานในลักษณะข้างต้นแล้ว ก็ยังพบว่ามีผู้หญิงโสดและมีครอบครัวจำนวนหนึ่งทำงานแบบรับเหมาช่วง เช่น เย็บเสื้อผ้า ติดหลอดไฟกระพริบ ฯลฯ ซึ่งไม่ได้รับสวัสดิการใด ๆ จากผู้ว่าจ้างเลย นอกจากค่าจ้างเป็นรายชิ้น และแม้ว่าผู้หญิงในหมู่บ้านชนบทจะออกไปทำงานนอกบ้านมากขึ้นด้วยเหตุผลความจำเป็นทางเศรษฐกิจ แต่การศึกษาที่เกี่ยวข้องก็พบว่า ผู้หญิงเหล่านี้ก็ต้องรับผิดชอบทำงานบ้านซึ่งถือกันว่าเป็นงานของผู้หญิงอยู่ (เบญจวรรณ และคณะ ๒๕๓๒ : ๖๒)

ถึงแม้ว่าผู้หญิงชาวบ้านภาคเหนือจะมีส่วนร่วมหรือมีบทบาททางเศรษฐกิจสูงทั้งในอดีตและปัจจุบันดังได้กล่าวมาแล้ว แต่ก็มิได้ทำให้ผู้หญิงมีสถานภาพสูงหรือเท่าเทียมกับผู้ชายด้วยเหตุผลหลายประการ ดังเช่น ในประการแรก แม้ว่าผู้หญิงจะเข้าออกจากแรงงานตลอดเวลา แต่ก็ถูกมองว่าเป็นเพียงแรงงานสนับสนุนหรือแรงงานเสริมของครอบครัว (อัญชลี ๒๕๒๙ : ๘๙) และสุชาติ สมบัติ กับ ธวัชชัย : ๖๖) และรายได้จากแรงงานผู้หญิงก็จัดเป็นรายได้เสริมของครอบครัว ข้อมูลจากการศึกษาในระหว่างทศวรรษ ๒๕๑๓ และ ๒๕๒๓ ให้ภาพตรงกันอย่างไม่เปลี่ยนแปลงแม้เวลาจะเปลี่ยนไปว่าแรงงานผู้หญิงจำเป็นต้องเข้าสู่ตลาดแรงงานเมื่ออายุ ๑๐ ปีเศษ มากกว่าแรงงานชาย ซึ่งสะท้อนให้เห็นค่านิยมของคนภาคเหนือที่นิยมส่งบุตรชายเรียนต่อระดับสูงมากกว่าบุตรหญิง (เพิ่งอ้าง เรื่องแรก : ๘๘ เรื่องที่สอง : ๗๓) ซึ่งก็คงจะเป็นสาเหตุประการหนึ่งที่ทำให้แรงงานหญิงเมื่อเปรียบเทียบกับแรงงานชายแล้วมีการศึกษาและทักษะต่ำกว่า, นอกจากนี้การที่แรงงานผู้หญิงถูกมองว่ามีภาระในการเป็นแม่บ้านหรือเป็นมารดาก็ทำให้แรงงานผู้หญิงไม่ได้รับการพัฒนาฝีมือแรงงานเท่าที่ควรจะเป็นด้วย

ประการที่สอง นักวิชาการชาวต่างประเทศบางท่านให้ข้อสังเกตุว่า แม้แรงงานผู้หญิงของไทยจะมีผลิตภาพสูงแต่บทบาททางเศรษฐกิจของผู้หญิงยังมีน้อยและจำกัดอยู่แต่เฉพาะระดับท้องถิ่นเท่านั้น (Kirsch ๑๙๘๒ : ๒๙) อีกประการหนึ่ง เนื่องจากศาสนาพุทธไม่ได้ให้คุณค่าแก่กิจกรรมทางเศรษฐกิจ แต่กลับเห็นว่าเป็นอุปสรรคต่อการหลุดพ้นจากโลก ผู้หญิงจึงครอบครองบทบาททางเศรษฐกิจและการจัดการ เช่น การค้าขายเล็ก ๆ น้อยๆ และรับผิดชอบการใช้จ่ายในครอบครัว ขณะที่ผู้ชายกลับครอบครองบทบาททางศาสนา การเมือง และราชการ ซึ่งมีอำนาจ

และเกียรติภูมิในสังคมมากกว่า (เพิ่งอ้าง : ๑๙๘๕ : ๓๐๓-๓๐๔) อย่างไรก็ดีความเห็นดังกล่าวนี้อาจจะมองโดยเปรียบเทียบกับคุณค่าหรือความสำคัญที่คริสตศาสนาให้แก่การทำงานหรือกิจกรรมทางเศรษฐกิจของผู้คน ที่เอื้อต่อการเติบโตของเศรษฐกิจแบบทุนนิยมในโลกตะวันตก ซึ่งอาจจะไม่สอดคล้องกับบริบทของพุทธศาสนาในสังคมไทยนัก

ประการสุดท้าย มีผู้ให้ข้อสังเกตว่าในแต่ละสังคม การเปลี่ยนแปลงของระบบเศรษฐกิจแบบยังชีพไปเป็นระบบเศรษฐกิจเพื่อขายได้ส่งผลกระทบต่อผู้หญิง คือ ทำให้มาตรฐานชีวิตของผู้หญิงตกต่ำลง ความเป็นอิสระในฐานะเกษตรกรหรือผู้ผลิตของสังคมและการเป็นผู้ที่มีอำนาจในการตัดสินใจในการใช้ประโยชน์จากผลผลิตของตน ที่ผู้หญิงเคยมีในสังคมดั้งเดิมได้ค่อย ๆ หมดสิ้นไป ผู้หญิงได้กลายมาเป็นเพียง "แรงงานในครอบครัวหรือแรงงานรับจ้างชั่วคราว" ในขณะที่ผู้ชายมีโอกาสเรียนรู้เทคนิคการผลิตแบบใหม่ แต่ผู้หญิงกลับไม่มีโอกาสเช่นว่านี้เพียงพอ นอกจากนี้ การที่แนวความคิดจากตะวันตกซึ่งก่อตัวขึ้นภายหลังการปฏิวัติอุตสาหกรรมในเรื่องการแบ่งแยกแรงงานอย่างชัดเจนระหว่างชายกับหญิง โดยถือว่าผู้ชายทำงานนอกบ้าน และผู้หญิงทำงานในบ้าน และงานบ้านของผู้หญิงก็ไม่ได้เป็นงานที่มีมูลค่าทางเศรษฐกิจที่สามารถจะนำไปแลกเปลี่ยนหรือขายเป็นตัวเงินได้แพร่เข้ามาในสังคมไทยก็ได้ทำให้งานบ้านและงานเลี้ยงดูลูกของผู้หญิง ซึ่งแม้จะทำให้ครอบครัวผลิตซ้ำต่อไปได้ ไม่ได้รับการให้คุณค่าในทางเศรษฐกิจ และไม่ถือว่าเป็นกิจกรรมทางเศรษฐกิจ (จีรติ ติงศภัทย์ ๒๕๒๘ : ๖๘-๗๑) มีการศึกษาพบว่างานบ้านของผู้หญิงนั้นใช้เวลามาก และเป็นงานที่มีมูลค่าทางเศรษฐกิจถ้าหากจะนำมาคิดคำนวณ เพราะเมื่อนำเวลาที่ผู้หญิงแม่เรือนในหมู่บ้านของจังหวัดเชียงใหม่หลายแห่งหมดไปกับการทำงานบ้านโดยการคิดคำนวณมูลค่าของงานบ้านออกมาเป็นตัวเงินแล้วก็ปรากฏว่าผู้หญิงแม่เรือนใช้เวลาทำงานมากกว่าสามี และงานที่ทำทั้งหมดรวมทั้งงานบ้านก็ก่อให้เกิดผลผลิตทางเศรษฐกิจเป็นตัวเงินมากกว่า เมื่อเปรียบเทียบกับสามี (Tang Yong Moy and Uraivan ๑๙๗๗ : ๑๑๖-๑๑๘)

อำนาจของผู้หญิงในสังคม

เมื่อเปรียบเทียบอำนาจในสังคมระหว่างผู้หญิงกับผู้ชาย นักวิชาการผู้ศึกษาสังคมล้านนาส่วนใหญ่เห็นว่าอำนาจของผู้หญิงในสังคมมีจำกัดกว่าผู้ชายมาก ในระดับความเป็นจริงของสังคม ผู้ชายไม่เพียงแต่มีอำนาจในด้านหลัก คือ เวทมนตร์ ไสยศาสตร์ หรือโหราศาสตร์ ด้านศาสนาและด้านการเมืองการปกครองเท่านั้น (Kingshill : ๑๐๑, Davis ๑๙๘๔ (a) : ๖๖-๖๘, Muecke ๑๙๘๓ : ๒๙, Chayan ๔๖๐, Kirsch ๑๙๘๕ : ๓๐๒) หากยังเป็นใหญ่กว่าผู้หญิงในระดับอุดมการของสังคมล้านนา โดยที่ผู้หญิงเองก็ยอมรับอำนาจในระดับอุดมการของผู้ชาย (Davis เพิ่งอ้าง : ๖๕) และแม้ว่าผู้หญิงจะเป็นผู้ค้ำจุนศาสนา แต่กลับมีบทบาทน้อยในด้านนี้หรือแม้จะมีบทบาทสูงในด้านเศรษฐกิจแต่ก็มิได้ทำให้ผู้หญิงมีอำนาจมากนัก

มีผู้ให้ข้อสังเกตว่า (Davis เพิ่งอ้าง : ๖๘) อุดมการของสังคมล้านนาเป็นอุดมการที่ผู้ชายเป็นใหญ่เหนือผู้หญิง (Patricentric Ideology) เนื่องจากโครงสร้างของพิธีกรรมในล้านนา รวมทั้งโลกทัศน์ของชาวล้านนาล้วนแต่มีรากฐานมาจาก "ของสูงและของต่ำ" ซึ่งผู้ชายเป็นตัวแทนของของสูง และผู้หญิงเป็นตัวแทนของของต่ำทั้งสิ้น ประกอบกับระบบความเชื่อพื้นบ้านในระดับสังคม ทั้งความเชื่อเรื่องผีและความเชื่อที่เกี่ยวกับเพศชายและเพศหญิงก็ได้กำหนดให้ผู้ชายมีสถานะสูงกว่าผู้หญิง เนื่องจากเหตุผลที่ผู้ชายมักจะเป็นผู้ประกอบพิธีกรรมในความเชื่อด้าน ต่างๆ และผีเจ้านายที่มาเข้าทรงก็มักจะเป็นผู้ชาย ส่วนผู้หญิงกลับเป็นเพียงสื่อหรือร่างทรง ส่วนในด้านความเชื่อที่เกี่ยวกับเพศชายและเพศหญิง ไม่ว่าจะเป็นของสูงของต่ำ ขวาและซ้าย อาวุโสกับอ่อนอาวุโส และการมีเวทมนตร์กับการมีมลทินก็ล้วนแล้วแต่สะท้อนถึงอุดมการที่ชายเหนือกว่าหญิงทั้งสิ้น

ในด้านเวทมนตร์คาถา ไสยศาสตร์ หรือโหราศาสตร์ซึ่งผู้ชายเป็นใหญ่ ผู้ชายเกือบจะผูกขาดความรู้ในตำรับตำราด้านเวทมนตร์คาถาที่ใช้สำหรับประกอบพิธีกรรม และในด้านโหราศาสตร์ ซึ่งถือว่าเป็นวิชาที่หวงห้าม ไม่ถ่ายทอดให้กันอย่างง่าย ๆ ถือกันว่าผู้ชายเท่านั้นที่จะเป็นผู้ถ่ายทอดให้แก่ผู้ชายด้วยกัน หรือถ่ายทอดให้แก่ผู้หญิง แต่ผู้หญิงไม่สามารถจะถ่ายทอดความรู้ด้านนี้ให้แก่ผู้ชายได้ ผู้หญิงที่มีความรู้ด้านเวทมนตร์คาถาหรือโหราศาสตร์เล็ก ๆ น้อย ๆ จะถือว่าเป็นความรู้ที่ด้อยค่าจนต้องถ่ายทอดให้เฉพาะผู้หญิงด้วยกันเองได้เท่านั้น (Davis เพิ่งอ้าง : ๖๕)

ในด้านศาสนา มีผู้ให้ข้อสังเกตเช่นกันว่าผู้ชายเป็นผู้ผูกขาดทั้งความรู้และอำนาจ ผู้ชายถือว่าตนเองเป็นผู้รักษาศีลธรรมจรรยาของสังคม ในตำนานพระยาอินทร์ ซึ่งมีการพยากรณ์อนาคตของโลกก็ได้กล่าวว่า ศาสนาและศีลธรรมจะเสื่อม ถ้าผู้หญิงมีจำนวนมากกว่าผู้ชาย และประการสุดท้าย ในด้านการเมืองการปกครอง ก็มีการตั้งข้อสังเกตว่าความเป็นใหญ่ของผู้ชายก็เปรียบเสมือนพระอินทร์ซึ่งเป็นใหญ่ในสรวงสวรรค์ มีคัมภีร์โบราณของล้านนาฉบับหนึ่งกล่าวไว้ว่า "ถ้าหากจะมีเมืองใดที่ผู้หญิงเป็นผู้มีอำนาจ ราษฎรในเมืองนั้นก็อาจเรียกได้ว่าเป็นคนโง่ทั้งเมือง"(เพิ่งอ้าง : ๖๗๑)

ผู้ที่ศึกษาสังคมล้านนาพบว่า ผู้ชายครอบครองอำนาจในวงการศาสนามาตั้งแต่โบราณกาล ผู้ชายเท่านั้นที่สามารถบวชเป็นสามเณร พระภิกษุสงฆ์ หรือเป็นอาจารย์วัดซึ่งเป็นผู้นำทางฝ่ายฆราวาสหรือมรรคทายก ขณะที่ผู้หญิงไม่มีโอกาสเช่นนี้เลย (Chayan : ๔๖๐) แม้จะถูกต้องพระภิกษุสงฆ์ก็ไม่ได้เพราะถือว่าเป็นมลทินหรือเป็นข้าศึกต่อพรหมจรรย์ ผู้ชายมักจะเป็นผู้นำทางศาสนาในหมู่บ้าน คณะกรรมการของวัดก็มักจะเป็นผู้ชายทั้งหมด ถึงแม้ว่าจะไม่มีกฎเกณฑ์กำหนดไว้ว่าผู้หญิงไม่อาจเป็นกรรมการวัดได้ก็ตาม (Kingshill : ๑๐๑) ในบางหมู่บ้านคณะกรรมการวัดเปรียบเสมือนเวทีทางการเมืองที่สำคัญของหมู่บ้าน เนื่องจากคณะกรรมการ

ล้วนแล้วแต่เป็นบุคคลที่มีฐานะเศรษฐกิจดีที่สุดหรือมีอำนาจมากที่สุดในหมู่บ้านในแต่ละด้าน และมีการแสวงหาตำแหน่ง หาสมัครพรรคพวก มีการโต้แย้งหรือแก้ไขปัญหาต่าง ๆ อันเกี่ยวข้องกับกิจการของวัดและการใช้จ่ายของวัด ซึ่งก็อยู่ในมือของผู้ชายเกือบทั้งสิ้น (Potter : ๘๙)

ในด้านการเมืองการปกครอง แต่เดิมผู้หญิงไม่เคยได้รับเลือกตั้งเป็นกำนันหรือผู้ใหญ่บ้านเลย รวมทั้งไม่พบว่าเป็นครูใหญ่ในโรงเรียนประจำหมู่บ้าน (Davis ๑๙๘๔ (a) : ๖๘) เพิ่งมาในระยะหลังนี้ที่ผู้หญิงในภาคเหนือได้รับเลือกตั้งเป็นผู้ใหญ่บ้านหรือกำนันมากขึ้นกว่าเดิม โดยเฉพาะหลัง พ.ศ. ๒๕๓๑ มีกำนันและผู้ใหญ่บ้านหญิงเพิ่มจำนวนสูงขึ้นมาก และเมื่อ พ.ศ. ๒๕๒๙ ได้มีการจัดตั้งชมรมกำนันผู้ใหญ่บ้านหญิงภาคเหนือขึ้นจนเป็นผลสำเร็จ (สัมภาษณ์นางสาวศิริพร ปัญญาเสน ๓๑ มกราคม ๒๕๓๕)

ในด้านเศรษฐกิจ นักวิชาการที่ศึกษาสังคมล้านนาส่วนใหญ่ต่างเห็นว่าผู้หญิงภาคเหนือมีบทบาทด้านนี้ค่อนข้างสูง แต่ผู้หญิงก็ยังไม่มีอำนาจด้านนี้มากนักด้วยเหตุผลหลายประการ เป็นต้นว่า เมื่อระบบเศรษฐกิจเปลี่ยนมาเป็นระบบเงินตราหรือการผลิตเพื่อการค้าควบคู่ไปกับการบังคับใช้กฎหมายเกี่ยวกับครอบครัวและกฎหมายที่ดินที่มาจากส่วนกลาง ที่ดินซึ่งเคยเป็นทรัพย์สินที่ตกทอดมาทางสายผู้หญิงโดยผ่านจารีตดั้งเดิมในการสืบทอดมรดกและความเชื่อผีปู่ย่า ได้มีมูลค่าสูงขึ้น และกระจัดกระจายผ่านการครอบครองของกลุ่มตระกูลที่นับถือผีปู่ย่าเดียวกันไปอยู่ในมือของบุคคลอื่นมากขึ้น รวมทั้งการค้าขายเล็กๆ น้อย ๆ ที่ผู้หญิงเคยครอบครองบทบาทด้านนี้มาดั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน แม้จะทำให้ผู้หญิงมีอิสระและมีอำนาจทางเศรษฐกิจในระดับหนึ่ง แต่บทบาทด้านนี้ก็ยังไม่กว้างขวางถึงระดับสังคม ดังที่นักวิชาการได้ให้ความเห็นไว้ (Kirsch ๑๙๘๒ : ๒๙) สำหรับการเปลี่ยนสถานะของผู้หญิงชาวบ้านจากผู้ผลิตให้กับครัวเรือนไปเป็นแรงงานรับจ้าง อันเนื่องมาจากความจำเป็นทางเศรษฐกิจ ก็ยังเป็นปัญหาอยู่ว่าผู้หญิงจะมีอำนาจทางเศรษฐกิจเพิ่มขึ้นจากเดิมหรือไม่

ในบทนี้ได้กล่าวถึงสถานภาพของผู้หญิงในบริบททางสังคมวัฒนธรรม ทั้งในระดับครัวเรือนและระดับสังคม ซึ่งแตกต่างไปจากบริบททางประวัติศาสตร์ ในบทต่อไปจะได้กล่าวถึงพัฒนาการของการขายบริการทางเพศในสังคมล้านนาที่สัมพันธ์กับสังคมไทย

บทที่ ๔

พัฒนาการของการขายบริการทางเพศในภาคเหนือ

ภาพลักษณ์ของประเทศไทยในสายตาชาวโลกปัจจุบัน มิใช่เวนิสตะวันออก ดินแดนแห่งรอยยิ้ม หรือสมญานามอื่น ๆ อีกต่อไปแล้ว แต่เป็นสมญานามที่เกี่ยวข้องกับธุรกิจขายบริการทางเพศ เช่น ดินแดนแห่งกามารมณ์ (เดอะเนชั่น ๑๙ สิงหาคม ๒๕๓๑) สรวงสวรรค์แห่งกามารมณ์ (บางกอกโพสต์ ๑๗ มกราคม ๒๕๓๒) หรือเมืองธุรกิจของการเสพสังวาสนานาชาติ สื่อมวลชนประเทศแล้วประเทศเล่าได้รายงานสภาพการขายบริการทางเพศอันวิจิตรพิศดารของประเทศไทย เช่น หนังสือ Bangkok By Night (Lee Daniel : ๑๙๘๘) หนังสือ Bangkok Back Streets (Bob Todd : ๑๙๘๖) ภาพยนตร์เรื่องสั้น ๆ ของอังกฤษเรื่อง Foreign Bodies ซึ่งมีเนื้อหาเกี่ยวกับการท่องเที่ยว เซ็กส์ทัวร์ โสเภณี และเอดส์ในประเทศไทย (เดอะเนชั่น ๒ กันยายน ๒๕๓๑) ได้สร้างความเกรียวกราวเป็นอย่างมาก แต่คำวิพากษ์วิจารณ์ที่รุนแรง และน่าจะเป็นประเด็นที่ต้องมีการอภิปรายถกเถียงอย่างกว้างขวางว่าเป็นจริงหรือไม่ประการใด มาจากหนังสือพิมพ์ Far Eastern Economic Review ฉบับประจำวันที่ ๒ พฤศจิกายน ๒๕๓๒ ที่กล่าวว่าการขายบริการทางเพศในประเทศไทยได้ผสมกลมกลืนจนเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมท้องถิ่นไปแล้ว

อาจกล่าวได้ว่า ประเทศไทยได้เริ่มยุคการขายบริการทางเพศที่เป็นธุรกิจสมัยใหม่อย่างจริงจังนับตั้งแต่การยกเลิกพระราชบัญญัติป้องกันสัญจรโรค ร.ศ. ๑๒๗ และประกาศใช้พระราชบัญญัติปรามการค้าประเวณี เมื่อ พ.ศ. ๒๕๐๓ สืบแทน ด้วยเหตุผลสำคัญคือ เพื่อปฏิบัติตามข้อมติของสหประชาชาติ ที่ให้ประเทศสมาชิกเลิกการจดทะเบียนสำนักและหญิงโสเภณีที่ถูกต้องตามกฎหมาย (ชุมพล โลหะชาละ ๒๕๑๔: ๙, ๕๘-๘๙) รัฐบาลจึงมีนโยบาย "ปราม" มิใช่ "ปราบ" หรือกำจัดโสเภณีให้หมดสิ้นไป ทำให้เกิดโสเภณีแอบแฝงในรูปแบบต่าง ๆ ขึ้นมากมาย เช่น ร้านอาหาร ร้านตัดเสื้อ ร้านตัดผม โรงแรม ฯลฯ (ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์ ๒๕๒๖ : ๑๗๕) ต่อมาเมื่อทหารอเมริกันเข้ามาตั้งฐานทัพในจังหวัดต่าง ๆ ช่วงสงครามเวียดนาม พ.ศ. ๒๕๐๕-๒๕๑๒) จึงทำให้การขายบริการทางเพศเริ่มเติบโดขึ้นนับตั้งแต่บัดนั้น มีสถานบริการ ประเภทต่าง ๆ เกิดขึ้นเป็นจำนวนมากในจังหวัดใหญ่ ๆ โดยเฉพาะจังหวัดที่มีฐานทัพตั้งอยู่ เพื่อสนองความต้องการพักผ่อนหย่อนใจของทหารอเมริกัน จนกระทั่งรัฐบาลต้องออกพระราชบัญญัติสถานบริการ พ.ศ. ๒๕๐๙ มาควบคุมสถานบริการเหล่านี้ (แน่งน้อย ปัญจพรรค์ ๒๕๒๕ : ๘)

เมื่อทหารอเมริกันถอนทัพกลับไปแล้ว สถานบริการต่าง ๆ ดังกล่าวแม้จะซบเซา แต่ก็ยังคงตอบสนองความต้องการของคนในประเทศอยู่ ต่อมาเมื่อปรากฏว่าภาวะการขาดดุลการค้าและการชำระเงินของไทยมีแนวโน้มที่จะทวีความรุนแรงยิ่งขึ้น จนเป็นภาวะบีบคั้นทางเศรษฐกิจ

หลังวิกฤตการณ์น้ำมันเมื่อปี พ.ศ. ๒๕๑๖ (เอนกนาคะบุตร ๒๕๓๑ : ๑๓๕) รัฐบาลก็พยายามหาหนทางแก้ไขปัญหาเศรษฐกิจด้วยวิธีการต่าง ๆ การส่งเสริมการท่องเที่ยวเพื่อนำรายได้เข้าประเทศจึงเป็นวิธีการหนึ่งที่รัฐบาลนำมาใช้ ด้วยการประกาศให้ปี พ.ศ. ๒๕๒๓ เป็นปีแห่งการท่องเที่ยว (แน่งน้อย ปัญจพรรค์ และคณะ ๒๕๒๓ : ๒๗) ผลจากการนี้ได้นำเงินตราเข้าสู่ประเทศอย่างมหาศาล ธุรกิจท่องเที่ยวเจริญเติบโตขึ้น จำนวนนักท่องเที่ยวและจำนวนโสเภณีก็เพิ่มสูงขึ้นอย่างรวดเร็วตามไปด้วย ซึ่งแม้ว่าจะมิอาจสรุปได้ว่าทั้งธุรกิจท่องเที่ยว และจำนวนโสเภณีที่เพิ่มสูงขึ้นมีความสัมพันธ์อย่างเป็นเหตุเป็นผลต่อกัน แต่ธุรกิจเซ็กส์ทัวร์ที่เข้ามาประเทศไทย เพื่อแสวงหาความสุขตามสถานที่ท่องเที่ยวและสถานเริงรมย์ในประเทศ ก็ได้แสดงให้เห็นว่าธุรกิจท่องเที่ยวและการขายบริการทางเพศของผู้หญิงไทยมีความสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดกันมากขึ้นเรื่อย ๆ รัฐบาลเองก็ให้ความสนับสนุนธุรกิจท่องเที่ยวอย่างเต็มที่ในรูปของการสนับสนุนการลงทุนด้านกิจการโรงแรม และสถานบริการอื่น ๆ ซึ่งก็เท่ากับว่าส่งเสริมธุรกิจด้านการค้าบริการทางเพศไปโดยปริยาย (ยศ สันตสมบัติ ๒๕๓๑ : ๙๒-๙๓) และนับตั้งแต่ยุคพัฒนาที่มีการส่งเสริมการท่องเที่ยวจากธุรกิจจนเป็นอุตสาหกรรมนี้เองที่ภาคเหนือได้กลายมาเป็นแหล่งใหญ่ที่สุดที่ผลิตและป้อนสินค้าชั้นดี คือ "ผู้หญิง" ให้แก่ธุรกิจบริการทางเพศทั้งในกรุงเทพฯ และจังหวัดต่าง ๆ ไปจนถึงต่างประเทศ

การที่ผู้หญิงภาคเหนือหลั่งไหลเข้าสู่ธุรกิจบริการทางเพศจนกลายเป็นปัญหาวิกฤตประการหนึ่งของภาคเหนือที่ยอมรับกันทั่วไปนี้ มีการศึกษาวิจัยเรื่องหนึ่งที่ให้คำอธิบายได้กว้างขวางครอบคลุมและชัดเจนที่สุด ซึ่งสรุปได้ว่า ปัญหาการขายบริการทางเพศนั้น "โดยเนื้อแท้แล้วเป็นเพียงปัญหาหนึ่งซุมชนชนบทไทยท่ามกลางปัญหาอื่น ๆ อีกมากมาย และจำต้องพิจารณาจากบริบทและเงื่อนไขทางเศรษฐกิจ สังคม การเมือง และวัฒนธรรมที่เอื้ออำนวยให้การขายบริการทางเพศเกิดพลวัตร ผลิตซ้ำ และขยายตัว โดยให้ความสำคัญกับสหสัมพันธ์ของพลังต่าง ๆ ที่กำหนดความเป็นไปของสังคมไทย ทั้งในกรอบความคิดระดับมหภาคและระดับซุมชน" (เพิ่งอ้าง : ๓-๔. ๑๕๙) ทั้งในระดับครัวเรือนและระดับปัจเจก

ในระดับมหภาค ปัญหาการขายบริการทางเพศสะท้อนให้เห็นปัจจัยและเงื่อนไขอันหลากหลายที่เชื่อมโยงสัมพันธ์กันอย่างซับซ้อน และหมักหมมเรื้อรังมาตลอดระยะเวลาของการพัฒนาประเทศ ๓ ทศวรรษ ตัวอย่างเช่น นโยบายของรัฐบาล อันได้แก่ นโยบายการพัฒนาที่เอารัดเอาเปรียบภาคเกษตรกรรม โดยดูดซับเอาทุนจากภาคเกษตรกรรมเพื่อไปลงทุนในเขตเมืองและเข้าสู่ภาคอุตสาหกรรม การส่งสินค้าเกษตรออกนอกประเทศโดยการค้าระหว่างประเทศ เพื่อสะสมมูลค่าส่วนเกิน ขณะเดียวกันก็พยายาทำให้ผลผลิตทางการเกษตรมีราคาต่ำ การพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานและระบบการตลาดเพื่อดึงชาวนาให้เข้าสู่ตลาดโลก และให้ขยายการผลิตออกไปอย่างกว้างขวาง จนเกิดช่องว่างอย่างมโหฬารระหว่างกรุงเทพฯ กับชนบท (Pasuk Phongpaichit

(๑๙๘๒; ๗๑, ๗๓-๗๔) ตัวอย่างที่เกิดขึ้นในภาคเหนือก็คือ การที่ชาวบ้านได้ขยายพื้นที่ทำนาอย่าง กว้างขวางเพื่อผลิตข้าวขายหลัง พ.ศ. ๒๕๐๐ (อานันท์ ๒๕๒๘ (ก) : ๘๒) หรือการที่การเกษตรและอุตสาหกรรมของภาคเหนือก็ยังต้องพึ่งพาและขึ้นอยู่กับภาคกลางหรือต่างประเทศเป็นส่วนใหญ่ ในด้านการเกษตร ราคาของผลผลิตนอกจากจะขึ้นลงตามราคาของตลาดต่างประเทศเป็นอย่างมากแล้ว ราคาก็มักจะตกต่ำอยู่เสมอ ไม่ว่าจะเป็นถั่วเหลือง หอมกระเทียม ยาสูบ ผลไม้ (จิรายุ อิศราง ณ อยุธยา และคณะ ๒๕๒๘ : ๔๖-๔๘. ๔๖) ส่วนในภาคอุตสาหกรรม คณะกรรมการส่งเสริมการลงทุนก็ให้สิทธิประโยชน์แก่อุตสาหกรรมขนาดใหญ่เพื่อส่งออกที่ตั้งอยู่ในกรุงเทพฯ มากที่สุด ส่วนอุตสาหกรรมในต่างจังหวัดมักจะได้รับการพิจารณาเป็นลำดับสุดท้าย (ลือชัย จุลาสัย และ กิติพงษ์ ฤทธิบุตร ๒๕๒๘ : ๓๑) ซึ่งนอกจากนโยบายการเกษตร อุตสาหกรรมที่กล่าวมาแล้วก็ยังมีนโยบายส่งเสริมการท่องเที่ยวที่ทำให้ชาวต่างประเทศเดินทางเข้ามาแสวงหาความสุขจากสถานเริงรมย์ต่าง ๆ และจากหญิงไทย (แน่งน้อย และคณะ ๒๕๒๓ : ๒๗) จนเป็นเงื่อนไขที่ทำให้เกิดปัญหาการขายบริการทางเพศในระดับประเทศ

ในระดับชุมชน ปัจจัยต่าง ๆ เหล่านี้ก็ได้แก่วัฒนธรรมบริโภคนิยมที่มาจากตะวันตกซึ่งแพร่กระจายไปด้วยสื่อต่าง ๆ ที่หลั่งไหลเข้าสู่หมู่บ้านชนบทภาคเหนือจนทลายวิถีชีวิตดั้งเดิมอันเรียบง่ายและสัมพันธ์กับธรรมชาติของชาวบ้านให้นิยมการบริโภคสินค้าทั้งที่เป็นและฟุ่มเฟือย ทั้งเครื่องใช้ไฟฟ้าและปัจจัยการผลิตประเภททุน เช่น รถไถ ปุ๋ยเคมี ยาปราบศัตรูพืช (มาลี วิริยา ๒๕๒๘ : ๒๙๓) ระบบการศึกษาของชาติที่ถอดถอนเยาวชนให้หลุดจากรากเหง้าของสังคมวัฒนธรรมเดิม และสร้างค่านิยมใหม่ ๆ ให้แบบชนชั้นกลางในเมือง เช่น ค่านิยมการเป็นเจ้าคนนายคน ความทะเยอทะยาน ความทันสมัย (เบ็ญจา อ่อนท้วม ๒๕๓๓: บทคัดย่อ) การทำให้หมู่บ้านต้องพึ่งพิงทุนเทคโนโลยีตลอดจนกระทั่งความคิดจากภายนอกมากขึ้นเรื่อย ๆ จนศักยภาพที่แท้จริงของชาวบ้านเกือบสูญสลายไปหมดสิ้นแล้ว ทั้งที่ชุมชนภาคเหนือเคยมีโครงสร้างการช่วยเหลือแลกเปลี่ยนแรงงานและการจัดระบบชลประทานแบบเหมืองฝายอย่างแข็งแกร่งมาในอดีต การขยายเครือข่ายอิทธิพลของขบวนการค้าประเวณีที่มีการจัดตั้งอย่างเป็นระบบ มีผู้เกี่ยวข้องหลายฝ่ายก็ได้เข้ามาดูดดึงชักนำหญิงสาวและเด็กหญิงในหมู่บ้านโดยใช้ผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจและเงื่อนไขอันแยบยลทางวัฒนธรรม อาทิ การแอบแฝงมาในรูปของการทอดผ้าป่า ทอดกฐิน เพื่อชักจูงหญิงสาวให้เข้าสู่ธุรกิจการขายบริการทางเพศโดยยินยอมพร้อมใจหรือถูกบังคับกักขัง ฯลฯ เป็นต้น

ในระดับครัวเรือนและระดับปัจเจก ปัจจัยในระดับสังคมและชุมชนได้ส่งผลกระทบต่อครอบครัวและบุคคลในครอบครัวของชาวชนบทภาคเหนือเป็นอย่างมาก และผลักดันให้หญิงสาวต้องเข้าสู่ตลาดการขายบริการในที่สุด อาทิเช่น ระบบเศรษฐกิจแบบยังชีพดั้งเดิมของภาคเหนือได้พังทลายลงด้วยกลไกของตลาดและการแพร่ระบาดของอุดมการบริโภคนิยม ทำให้ชุมชนเริ่ม

แตกแยก ปัจเจกชนนิยมเริ่มกลายมาเป็นระบบคุณค่าใหม่ การแข่งขันกันบริโภคสินค้าและการปลูกบ้านหลังงามกลายมาเป็นวิถีชีวิตแบบใหม่ของครอบครัวในชนบทภาคเหนือ (ยศ : ๑๐๙) ไม่แต่เท่านี้ปัจจัยด้านครอบครัวก็เป็นสิ่งสำคัญอีกประการหนึ่งที่ส่งผลให้ผู้หญิงบางกลุ่มไปเป็นหญิงบริการ มีการศึกษาพบว่า บุคคลในครอบครัวของผู้หญิงเหล่านี้ล้วนแต่ให้ความสนับสนุนหรือแนะนำ บางครอบครัวไม่สนับสนุน ไม่แนะนำ แต่ไม่รังเกียจ หรืออาจตั้งข้อรังเกียจในระยะแรก แต่เมื่อได้รับทรัพย์สินจากผู้หญิงบริการที่เป็นลูกหลานก็เลิกรังเกียจในบั้นปลาย หรือพบว่าครอบครัวของผู้หญิงกลุ่มนี้มักจะมีปัญหาหรือประสบกับวิกฤตการณ์ในชีวิต (วิทยา วรรณศิริและคณะ ๒๕๓๒ : ๒๑๐ -๒๑๑) สำหรับปัจจัยด้านบุคคลก็มีการศึกษาพบว่า ผู้หญิงเหล่านี้มีแรงจูงใจที่เด่นในการผลักดันให้ออกมาประกอบอาชีพ เช่น อยากมีฐานะมั่นคง ต้องการมีบ้านเป็นของตนเอง ต้องการช่วยเหลือบิดา มารดา หรือผู้ปกครองในการเลี้ยงดูสมาชิกคนอื่น ๆ (เพิ่งอ้าง : ๑๙๘-๑๙๙) ซึ่งล้วนแล้วแต่สะท้อนถึงปัจจัยในระดับสังคมและชุมชนที่สร้างความไม่เท่าเทียมทางฐานะเศรษฐกิจทำให้ผู้หญิงกลุ่มนี้ต้องการหนีให้พ้นจากวังวนของปัญหาเศรษฐกิจ ทั้งยังสะท้อนถึงปัญหาทางวัฒนธรรมที่ทำให้ผู้หญิงต้องแบกรับภาระความจำเป็นของครอบครัวมากกว่าลูกผู้ชาย อีกด้วย

การศึกษาในบทนี้ จะได้สืบค้นพัฒนาการของการบริการทางเพศในภาคเหนือตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ทั้งในส่วนที่เกิดขึ้นในบริบทของสังคมล้านนาและในส่วนที่สัมพันธ์กับสังคมภายนอกโดยเฉพาะอย่างยิ่งส่วนกลางหรือกรุงเทพฯ ทั้งนี้ มุ่งที่จะนำเสนอแนวความคิดว่าการขายบริการทางเพศที่เกิดขึ้นในสังคมภาคเหนือเองก็ดี หรือการที่ผู้หญิงภาคเหนือไปขายบริการทางเพศที่กรุงเทพฯ หรือที่อื่น ๆ ก็ดี ไม่อาจจะพิจารณาโดยแยกออกจากระบบความสัมพันธ์ระหว่างส่วนกลางหรือกรุงเทพฯ ที่เป็นศูนย์กลางของอำนาจฝ่ายหนึ่ง กับท้องที่ถิ่นภาคเหนือที่อยู่ใต้อำนาจอีกฝ่ายหนึ่งได้เลย ดังจะเห็นได้ว่า ในสังคมล้านนาดั้งเดิม การขายบริการทางเพศของผู้หญิงชาวเหนือเป็นเพียงการสนองอุปสงค์ในท้องถิ่นเป็นเบื้องแรก ต่อมาเมื่อล้านนาเริ่มมีความสัมพันธ์กับไทยมากขึ้น โดยลำดับในลักษณะของการตกเป็นประเทศราช การขายบริการทางเพศของผู้หญิงชาวเหนือก็ขยายตัวออกไปเป็นการสนองอุปสงค์ของทางกรุงเทพฯ ตราบเมื่อกรุงเทพฯ ได้ผนวกกล้านนาเข้ากับส่วนกลาง จนกลายมาเป็นภาคเหนือของประเทศไทยในปัจจุบันแล้ว การขยายบริการทางเพศของผู้หญิงชาวเหนือก็ไม่เพียงแต่จะสนองตอบต่ออุปสงค์ของธุรกิจในด้านนี้ในกรุงเทพฯหรือภาคอื่นของประเทศหากแต่ยังขยายไปจนถึงต่างประเทศอีกด้วย

ไม่เพียงแต่เท่านั้น การขายบริการทางเพศในปัจจุบันยังมีลักษณะที่ว่า ภาคเหนือได้กลายเป็นแหล่งใหญ่ที่ผลิตและป้อนลูกหลานที่เป็นผู้หญิงและเด็ก ในภาพลักษณ์ที่เป็น “สินค้า” ให้แก่ธุรกิจบริการทางเพศไปเสียแล้ว การศึกษาในบทนี้จึงจะนำเสนอข้อเท็จจริงที่ว่าภาพลักษณ์

ของผู้หญิงภาคเหนือได้เปลี่ยนไปตามภาพลักษณ์ของสังคมภาคเหนือเรื่อยมา ตามเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ แต่เดิมเมื่อล้านนายังเป็นประเทศราชของไทย ผู้หญิงล้านนาก็ถูกมองอย่างดูหมิ่นดูแคลนในฐานะคนต่างภาษาต่างวัฒนธรรมที่ต่ำด้อยกว่าคนกรุงเทพฯ ต่อเมื่อกรุงเทพฯ ได้รวมศูนย์อำนาจโดยผนวกล้านนาเข้ามาเป็นภาคเหนือของประเทศไทย ภาพลักษณ์ของภาคเหนือก็ได้ค่อย ๆ เปลี่ยนไปในทางที่ดีขึ้น ผู้หญิงภาคเหนือจึงพลอยมีภาพลักษณ์ดีขึ้นตามไปด้วย ความงามของรูปลักษณ์ภายนอก ความงามด้วยน้ำใจ อัธยาศัยไมตรีที่เป็นคุณสมบัติของผู้หญิงเหนือได้หลอมรวมกันจนกลายมาเป็นภาพลักษณ์ที่ตายตัว (Stereotypes) ของผู้หญิงภาคเหนือที่ผู้ชายไทยนิยมชมชอบ อันส่งผลต่อรสนิยมและความต้องการของผู้ซื้อในตลาดการขายบริการทางเพศและทำให้ผู้ที่เกี่ยวข้องในธุรกิจบริการทางเพศได้ฉกฉวยเอาภาพลักษณ์นี้มาแสวงหาประโยชน์จากผู้หญิงภาคเหนือในระยะต่อมา

สาระสำคัญของการศึกษาในบทนี้จะแบ่งออกเป็นสองตอน เนื้อหาในตอนแรกจะนำเสนอภาพลักษณ์ของผู้หญิงล้านนาซึ่งต่อมาได้กลายเป็นผู้หญิงชาวเหนือที่ปรากฏอยู่ในสังคมไทย เพื่อเป็นพื้นฐานของการศึกษาพัฒนาการของการขายบริการทางเพศในเนื้อหาตอนหลัง

ภาพลักษณ์ของผู้หญิงล้านนาในสังคมไทย

นับตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ภาพลักษณ์ที่สังคมไทยมีต่อผู้หญิงล้านนาได้ผันแปรไปตามเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ ตามทัศนะที่สังคมไทยมีต่อล้านนา และขึ้นอยู่กับเงื่อนไขหลักคือระบบความสัมพันธ์ที่ไม่เท่าเทียมกันระหว่างกรุงเทพฯ ในฐานะศูนย์ของอำนาจ กับล้านนา อดีตประเทศราชซึ่งได้กลายมาเป็นท้องถิ่นภาคเหนือของไทยในระยะหลัง พ.ศ. ๒๔๗๖ เป็นต้นมา

ในระยะแรกเริ่มความสัมพันธ์ระหว่างล้านนากับอยุธยาจัดว่าเป็นความสัมพันธ์ระหว่างอาณาจักรที่มีความเท่าเทียมกัน มีการติดต่อค้าขายระหว่างกัน แต่ก็ทำสงครามกันอยู่เสมอ เพราะต่างฝ่ายต่างก็พยายามขยายอำนาจเข้าครอบครองดินแดนอื่น ๆ โดยเฉพาะอาณาจักรสุโขทัย (อุษณีย์ ธงไชย ๒๕๒๗ : ๒๔๖-๒๔๙) บางยุค ทั้งสองอาณาจักรก็กลับมีไมตรีกันหลังจากที่ได้ทำสงครามยืดเยื้อมาเป็นเวลานับสิบปี (สรัสวดี อ๋องสกุล ๒๕๒๙ : ๓๔)

ประมาณกลางยุคของราชวงศ์มังราย เมื่ออยุธยามีชัยในการศึกต่อล้านนา ก็ได้มีการสดุดีชัยชนะของอยุธยาเหนือคนยวน หรือคนล้านนาโดยกวีได้รจนา "ลิลิตยวนพ่าย" ขึ้น วรรณกรรมเรื่องนี้ได้กล่าวถึงยวนหรือลาวในฐานะผู้แพ้อย่างเหยียดหยาม บางครั้งก็เรียกด้วยคำว่า "ม้อย" ซึ่งหมายถึงผีหรือคนป่าเถื่อน ชัยชนะครั้งนี้ยังมีสดุดีไว้อีกใน "ลิลิตพระลอ" ในร่ายต้นเรื่องว่า "...ปราบทุกทิศ ฤทธิ์รุกราน ผลาญพระนคร รอนลาวกาว ดาวดัดหัว ตัวกลิ้งกลาดดาษดาน ฝ่ายข้างยวนแพ้พ่าย ฝ่ายข้างลาวประลัย ฝ่ายข้างไทยไชเยศ คืนยังประเทศพิศาล" ซึ่งก็คงจะเป็นสิ่งธรรมดาที่ผู้ชนะย่อมจะเหยียดผู้แพ้ (จิตร ภูมิศักดิ์ ๒๕๒๔ : ๕๗๒-๕๗๓)

เมื่อมาถึงสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ยุคต้น ล้านนาก็ยังถูกเรียกขานถ้อยคำที่มีความหมายดูถูกเหยียดหยามทางเชื้อชาติว่าเป็น "ลาว" โดยเรียกว่า ลาวยวน ลาวเฉียง และลาวพุงดำ (เพิ่งอ้าง : ๖๐๓) เนื่องจากผู้ชายล้านนานิยมการสัก* ตั้งแต่เอวลงมาเสมอเข่าหรือต่ำกว่าเข่าเล็กน้อยทำให้ร่างกายท่อนล่างแลดูเป็นลายดำ หรือพุงดำ) จนทำให้คนล้านนามีความรังเกียจคำนี้ และมีปฏิกริยาตอบโต้ โดยเรียกตนเองเสียใหม่ว่า "คนเมือง" (เพิ่งอ้าง) ให้แตกต่างไปจากคำว่าลาว แต่ถึงอย่างไร ชาวรัตนโกสินทร์ยุคนั้นก็ยังคงมองล้านนาว่าเป็นดินแดนของชาวลาวเมืองป่าเถื่อน (อานันท์ กาญจนพันธุ์ ๒๕๒๗ : ๑๒๗) อยู่นั่นเอง อันเป็นการดูถูกเหยียดหยามเช่นเดียวกับที่มีต่อคนภาคอีสาน ซึ่งอยู่ในสังคมวัฒนธรรมลาวเหมือนกัน (สุจิตต์ วงศ์เทศ ๒๕๓๐ : ๒-๓) วรรณกรรม ที่สะท้อนสถานะอันต่ำต้อยของผู้หญิงล้านนาในยุคต้นรัตนโกสินทร์ได้ชัดเจนที่สุดคือขุนช้างขุนแผน ซึ่งรจนาในสมัยรัชกาลที่ ๒-๓ ของราชวงศ์จักรี

หญิงล้านนาที่ต่ำต้อยในเรื่องขุนช้างขุนแผนนี้คือ นางลาวทอง และนางสร้อยฟ้า นางลาวทองเป็นสาวชาวบ้าน ลูกสาวนายแคว่นจากหมู่บ้านจอมทองของเมืองเหนือที่บิดามารดายกให้ขุนแผน นางวันทองเมียของขุนแผนซึ่งหึงหวงขุนแผนได้ด่าว่าเปรียบเปรยนางลาวทองเป็น "อีลาวป่า อีลาวชาวดอน อีกินกิ้งก่ากบ" (เพิ่งอ้าง : ๒) ส่วนนางสร้อยฟ้าเป็นราชธิดาของเจ้าเมืองเชียงใหม่ แต่ได้รับการถวายให้เป็นตัวจำนำหรือเชลยแก่พระพันวษาเมื่อเชียงใหม่แพ้สงคราม เพื่อเป็นหลักประกันว่าเชียงใหม่จะไม่คิดทรยศอีก แม้พระพันวษาจะประทานนางสร้อยฟ้าแก่จมื่นไวยวรนาถ บุตรชายของขุนแผน เจ้าเมืองเชียงใหม่ก็ไม่กล้ากราบทูลทัดทาน ทั้งที่ทราบว่าธิดาของพระองค์นั้นสูงศักดิ์กว่าจมื่นไวย เจ้าเมืองเชียงใหม่ได้แต่ปลอบธิดาให้เห็นแก่บิดาและไพร่ฟ้าชาวเชียงใหม่ ตัวนางสร้อยฟ้านั้นถึงจะเป็นภรรยาพระราชทานแต่ก็ได้รับการดูถูกเหยียดหยามเกลียดชังจากทั้งจมื่นไวยขุนแผนผู้เป็นบิดาสามี และนางทองประศรีผู้เป็นย่าของสามี จนต้องไปทำเสน่ห์ให้จมื่นไวยผู้สามีหลงรัก เพราะจมื่นไวยรักแต่ศรีมาลาภรรยาไทย ในเสภาขุนช้างขุนแผน ตอนหนึ่งมีการเปรียบเทียบการทำขนมเบื้องซึ่งเป็นของหวานภาคกลาง ระหว่างนางสร้อยฟ้าหญิงเชียงใหม่ กับ นางศรีมาลาหญิงจากพิจิตร ขณะที่ "ศรีมาลาละเลงแผ่นบาง ๆ

---

*เมื่อย่างเข้าสู่วัยรุ่น ชายชาวล้านนานิยมการสัก ซึ่งได้รับอิทธิพลมาจากธรรมเนียมของพม่า เด็กชายพม่าจะไม่ถือว่าเป็นหนุ่ม จนกว่าจะได้สักตามร่างกายแล้ว พม่าได้นำธรรมเนียมนี้มาใช้กับหัวเมืองประเทศราชล้านนา (เข้าใจว่าเป็นสมัยที่ล้านนาตกเป็นประเทศราชของพม่าถึง ๒๐๐ ปีเศษ-ผู้ศึกษา) เพื่อเป็นเครื่องหมายแสดงว่าคนผู้นั้นเป็นเชื้อชาติอะไร ปรากฏในเอกสารสมัยรัชกาลที่ ๕ ว่า "พม่าสักลายบ้างเป็นเครือกนก กำหนดเสมอเข่า ไทยเหนือถาเงี้ยวสัก ลายยียัก กำหนดเสมอกระพุ้งน่อง ตองสู้สักลายมอมเสมอปลีน่อง ขมุสักมอมมือเสมอข้อเท้า ลาวล้านนาไทยสักดำมืดไม่มีลายเสมอเข่า ดำเป็นหมึกทา" (อ้างอิงในปริศนา ศิรินาม ความสัมพันธ์ระหว่างไทยกับประเทศราชในหัวเมืองล้านนาไทยสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต วิทยาลัยวิชาการศึกษาประสานมิตร ๒๕๑๖ : ๘๓ ในคณะกรรมการศูนย์วัฒนธรรม จังหวัดเชียงใหม่ ๒๕๒๖ : ๑, ๔๕)

แซะใส่จานวางออกไปให้" แต่ "สร้อยฟ้าไม่สันทัดอึดอัดใจ ปามแป้งใส่ไล้หน้าหนาสิ้นที" นางทองประศรีจึงว่านางสร้อยฟ้าว่า "ลาวทำขนมเบื้องผิดเมืองไทย แผ่นผ้อยมันกระไรดังตัมกบ" ไม่เพียงแต่เท่านี้นางสร้อยฟ้ายังถูกนางทองประศรีบริภาษอีกมากมาย ว่าเป็น "อีลาว อีหมาขี้เรื้อน อีคานหัก กิ้งก่า ช้างงาบ้าน้ำมัน" (บุญยงค์ เกศเทศ ๒๕๑๗ : ๒๙๓-๒๙๕ และกรมศิลปากร ๒๕๑๓) ซึ่งล้วนแล้วแต่สะท้อนทัศนะของผู้ดีรัตนโกสินทร์ยุคต้นที่มีต่อ "ลาว" ในล้านนาทั้งสิ้น (สุจิตต์ : ๒)

ในสมัยราชกาลที่ ๕ ของกรุงรัตนโกสินทร์ต่อมา ซึ่งเป็นช่วงของการปฏิรูปการปกครองเพื่อรวมล้านนาเข้ากับศูนย์อำนาจในส่วนกลาง การดูถูกเหยียดหยามเชื้อชาติและวัฒนธรรมลาวเมืองเหนือโดยผ่านผู้หญิงชนชั้นปกครองของล้านนาก็ได้เกิดขึ้นอีกในราชสำนัก พระราชชายาเจ้าดารารัศมี ราชธิดาของกษัตริย์เชียงใหม่ ซึ่งเสด็จลงมาถวายตัวรับราชการฝ่ายใน และประทับ ณ พระตำหนักในพระบรมมหาราชวัง ก็ได้รับการดูหมิ่นดูแคลนจากบรรดาข้าราชการสำนักเป็นอย่างมาก ทั้งยังถูกกลั่นแกล้งต่าง ๆ นานา อาทิเช่น "ในขันทองสรงน้ำของพระองค์ก็มีกระดาษเขียนตัวอักษรเลขยันต์คล้ายคาถาอะไรวางอยู่ และน้ำในห้องสรงของพระองค์ก็ถูกโรยด้วยหมามุ่ยอยู่ดี ๆ บางทีก็มีถุงเงินพระราชทานของสมเด็จพระพุทธเจ้าหลวงมาวางอยู่ตามทวารห้องบรรทม . . . บางทีพระองค์ก็ทรงได้ยินเสียงดะโกนผ่านหน้าห้องบรรทมว่า เหม็นปลาร้า . . ." (ปราณี ศิริธร ณ พัทลุง ๒๕๐๖ (๑) : ๒๗) จนกระทั่งมีเรื่องเล่าว่า พระพี่เลี้ยงของพระราชชายาฯ หรือแม่นางกัลยาณรักษ์เกิดปะทะคารมกับนางในของอีกตำหนักหนึ่ง ถึงกับใช้กำลังกายทำร้ายกัน เมื่อมีการสอบสวนคู่กรณีหลังจากความทราบถึงพระเนตรพระกรรณแล้ว แม่นางกัลยาณรักษ์ก็เป็นผู้บริสุทธิ์ชาววังก็เลยตั้งฉายาให้เป็นกุหลายดำ เพราะแม่นางกัลยาณรักษ์มีรูปร่างบึกบึน กำยำ เนื่องจากเป็นยางแดง (กะเหรี่ยง หรือปกาเกอะญอ) ที่พระเจ้าอินทรวิชยานนท์ซื้อมา และนับแต่นั้นมาก็ไม่มีใครกล้าหมิ่นศักดิ์ศรีของพระพี่เลี้ยงอีก (คนเมือง ๑ (๖) ธันวาคม ๒๔๙๗ : ๑๘๗-๑๘๘)

ในช่วงของการผนวกล้านนาเข้ากับส่วนกลางนี้เอง ภาพลักษณ์ของผู้หญิงภาคเหนือก็เริ่มเปลี่ยนแปลง จากทัศนะดั้งเดิมที่ถูกมองว่าเป็นลาว และมีเชื้อชาติวัฒนธรรมต่ำด้อย ได้เปลี่ยนมาเป็นการยกยอความงามของหญิงเจ้านายเมืองเหนือในรูปของบทเพลง แต่ก็มิได้เป็นที่รู้จักแพร่หลายในสังคมไทยเท่าเทียมกับภาพลักษณ์ตายตัวอันเกิดจากบทละครร้องเรื่อง "สาวเครือฟ้า" ซึ่งมิได้มีเค้าโครงมาจากเรื่องจริง แต่ดัดแปลงมาจากเรื่องของต่างชาติ และบทละครเรื่องนี้เองที่ทำให้ผู้หญิงชาวเหนือถูกมองในระยะต่อมาว่าเป็นเสมือนดอกไม้ริมทางอันงดงามที่ผู้ชายจะเด็ดดมแล้วขว้างทิ้งไปได้ เป็นดั่งผู้ถูกกระทำ

บทเพลงนั้นก็คือ "ลาวดวงเดือน" ซึ่งนิยมแพร่หลายมาจนถึงปัจจุบัน นิพนธ์โดยพระเจ้าลูกยาเธอ พระองค์เจ้าเพ็ญพัฒน์พงศ์ ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ครั้ง

เสด็จมาทรงศึกษาภูมิประเทศและประวัติศาสตร์ของมณฑลฝ่ายเหนือ ตามแนวนโยบายของพระราชบิดาทรงพรรณาความประทับใจในความงามและความรู้สึกของพระองค์ที่พลาดหวังรักจากเจ้าหญิงชมชื่น เพราะเจ้าราชสัมพันธ์วงศ์ (ธรรมลังกา) ผู้บิดาไม่ยินยอมยกให้เกรงจะเป็น "นางบำเรอ" หากไม่มีการเสกสมรสโดยขอพระราชทานพระบรมราชานุญาต (ปราณี ๒๕๐๖ (๑) : ๑๒๖-๑๓๑)

สำหรับสาวเครือฟ้าซึ่งเป็นบทละครร้องที่ได้เค้าโครงเรื่องมาจากต่างชาติ คือ Madame Butterfly นิพนธ์โดยพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระนราธิปประพันธ์พงศ์ เนื้อเรื่องย่อ ๆ มีว่า นายร้อยตรีพร้อมไปเยี่ยมสหาย ณ เชียงใหม่ และได้พบรัก แต่งงานกับสาวเครือฟ้าลูกกำพร้าที่อาศัยอยู่กับตายายจนให้กำเนิดบุตรชายคนหนึ่งต่อมานายร้อยตรีพร้อมก็ถูกเรียกตัวกลับอยุธยาหลายปีผ่านไป นายร้อยตรีพร้อมได้รับการเลื่อนยศให้เป็นร้อยเอกหลวงณรงค์รักษ์ และกลับไปเยี่ยมสาวเครือฟ้าพร้อมด้วยภรรยาใหม่สาวเครือฟ้าผิดหวังเสียใจจวนเจียนจะผูกคอตายแต่บุตรชายได้ขัดขวางไว้ ด้วยความทุกข์ทรมานใจแสนสาหัสจึงได้ใช้กฤชแทงตัวตาย แต่ก่อนจะสิ้นชีวิตสาวเครือฟ้าก็แว่วเสียงสามีมาร้องเรียกที่หน้าประตู (จันทิมา พรหมโชติกุล ๒๕๑๘ : ๑๔๗) บทละครร้องเรื่องสาวเครือฟ้านี้ได้รับความนิยมมาก ในสมัยรัชกาลที่ ๕ ดังจะเห็นได้จากพระราช-หัตถเลขาของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวที่มีไปถึงพระราชชายาฯ เมื่อคราวเสด็จกลับเชียงใหม่ใน ร.ศ. ๑๒๘ ก็ได้ทรงระบุว่าหากพระราชชายาฯ เสด็จกลับลงมากรุงเทพฯ อาจจะทรงขอให้เล่นละครเรื่องนี้ซ้ำอีก (ประยุทธ สิทธิพันธ์ : ๓๑๑) และความนิยมนำละครเรื่องนี้มาเล่นก็ยังได้สืบต่อมาจนถึงปัจจุบัน เพราะแม้ใน พ.ศ. ๒๕๓๔ ก็ยังคงมีบทละครร้องเรื่องนี้แพร่ภาพทางสถานีโทรทัศน์อยู่ อย่างไรก็ตี คนในภาคเหนือเองกลับวิพากษ์วิจารณ์หรือคิดในทางตรงกันข้ามกับเรื่องราวของบทละครเรื่องสาวเครือฟ้า เพราะเห็นว่าเป็นเรื่องที่บิดเบือนความจริง ผู้หญิงเหนือโดยทั่วไปอาจจะแทงผู้ชายตาย ไม่ใช่ฆ่าตัวเองตายเช่นสาวเครือฟ้า (ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุล ๒๕๒๔ : ๕๒๖)

ความจริงแล้วมีเรื่องราวจริง ๆ ที่สะท้อนชีวิตจริงของผู้หญิงเหนือ แต่ไม่เป็นที่แพร่หลายในสังคมไทยเท่ากับภาพลักษณ์ของผู้หญิงเหนือ ซึ่งเป็น "ลาว" ผู้ต่ำต้อยในวรรณคดีเรื่องขุนช้างขุนแผน หรือในบทละครแต่งเรื่องสาวเครือฟ้า ซึ่งเป็น "สาวงามที่ซื่อบริสุทธิ์" คือ เรื่องราวโศกนาฏกรรมของ "แว่นแก้วกับน้อยจัยยา" อันแสดงให้เห็นถึงการบูชาความรักของหนุ่มสาวชาวเหนือที่มีฐานะเป็นกำแพงขวางกั้น ถึงแม้น้อยจัยยาจะมีฐานะยากจนเพียงใดแต่แว่นแก้วก็มิได้รังเกียจ

นิยายรักอมตะเรื่องนี้เริ่มที่สาวแว่นแก้วลูกสาวคหบดีชาวประดูเชียงใหม่ตอนเหนือรักใคร่อยู่กับน้อยจัยยา หนุ่มนักดีดซึงขับจ๊อยชาวประตูเชียงใหม่ตอนใต้ แต่ผู้ใหญ่ฝ่ายสาวรังเกียจน้อยจัยยาเพราะไม่เอาถ่าน ได้แต่ดีดซึงแอ่วสาวอยู่ทุกวัน พอดีกับล่างนันตาพ่อค้าไทยใหญ่

ผู้ร่ำรวยมาติดพัน น้อยจัยยาจึงแต่งบทซอดัดพ้อสาวเจ้าว่า "ดอกพิกุลหรือดอกแก้วนั้นจะดกเป็นไปของคนอื่นแล้วหรืออย่างไร" เมื่อแว่นแก้วได้ยินก็แต่งบทซอโต้ตอบยืนยันความรักที่มั่นคงกับน้อยจัยยา บทซอโต้ตอบระหว่างน้อยจัยยากับแว่นแก้วยังมีผู้จดจำกันได้จนถึงทุกวันนี้ ส่วนส่างนันตาก็เกรงจะผิดหวังรีบไปสู่ขอต่อพ่อแม่แว่นแก้วด้วยเงินหนึ่งพันรูปี ฝ่ายน้อยจัยยาหนุ่มผู้ยากจนไม่มีหนทางทำสิ่งใดได้อีกแล้วนอกจากตกลงรับปากกับแว่นแก้วว่าจะเดินทางไปค้าขายให้ได้เงินหนึ่งพันรูปีมาให้แก่พ่อแม่ของแว่นแก้วให้ได้

ใกล้วันวิวาห์ของแว่นแก้วกับส่างนันตาเข้ามาทุกทีก็ไม่มีวี่แววว่าน้อยจัยยาจะกลับมาแต่ก่อนจะเข้าสู่พิธีวิวาห์นั้นเอง น้อยจัยยาก็ให้คนมาส่งข่าวว่ารอแว่นแก้วอยู่ที่ห้วยแก้ว แว่นแก้วจึงหลบหนีจากงานพิธีไปพบน้อยจัยยาในทันทีทันใด เมื่อไปถึงก็พบน้อยจัยยาอยู่ในสภาพของคนฟื้นไข้ น้อยจัยยาบอกแว่นแก้วว่าเมื่อวานเป็นวันนัดแต่เขาป่วยจนลุกไม่ขึ้นไม่สามารถนำเงินไปให้แก่พ่อแม่ของแว่นแก้วได้ จึงขอให้แว่นแก้วเข้าสู่พิธีวิวาห์กับส่างนันตาเสีย ตัวเองยินดีมอบเงินหนึ่งพันรูปีให้แก่แว่นแก้ว เพื่อเป็นของขวัญวันวิวาห์ แต่ในวินาทีที่กำลังยื้อยุดฉุดมือแว่นแก้วให้ยินยอมรับเงินอยู่นั้น ส่างนันตาซึ่งติดตามเจ้าสาวมาก็พบกับภาพอันบาดตาบาดใจเข้า จึงยิงธนูเข้าปักอกน้อยจัยยาในทันที ก่อนจะสิ้นใจน้อยจัยยาได้กระเสือกกระสนเอื้อมมือไปไขว่คว้าซึ่งที่แว่นแก้วส่งให้พอมือแตะสมบัติที่แสนรักดวงวิญญาณอันเต็มไปด้วยความรักแท้ของน้อยจัยยาก็หลุดลอยออกจากร่าง (อสิธารา ๒๕๐๘ : ๑๘๗-๑๙๗)

แม้เวลาจะผ่านไปหลายสิบปีแล้ว แต่นิยายรักรันทดระหว่างน้อยจัยยากับแว่นแก้วก็ยังคงอยู่ในความทรงจำของชาวเชียงใหม่มาตราบจนทุกวันนี้ ทว่าในความทรงจำของสังคมทั่วไปภาพลักษณ์ของผู้หญิงเหนือใน "สาวเครือฟ้า" ก็แจ่มชัดกว่าเรื่องของ "น้อยจัยยาและแว่นแก้ว" ซึ่งแพร่หลายอยู่เฉพาะในท้องถิ่นภาคเหนือเท่านั้น

นับตั้งแต่ทางรถไฟจากกรุงเทพฯ มาถึงเชียงใหม่ ใน พ.ศ. ๒๔๖๔ ซึ่งตรงกับสมัยรัชกาลที่ ๖ และนับตั้งแต่การเสด็จพระราชดำเนินเลียบมณฑลฝ่ายเหนือของพระบาทสมเด็จ-พระปกเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ ๗ เมื่อ พ.ศ. ๒๔๖๙ เป็นต้นมา หัวเมืองฝ่ายเหนือของไทยและเชียงใหม่ก็ได้เริ่มเปิดสู่สังคมภายนอก โดยเฉพาะกรุงเทพฯ ศิลปวัฒนธรรมและประเพณีของชาวเหนือได้เป็นที่รู้จักแก่คนทั่วไปมากยิ่งขึ้น (พูนพล อาสนจินดา ๒๕๓๐ : ๒) และภาพลักษณ์ของสังคมล้านนา ก็เปลี่ยนจากบ้านป่าเมืองลาวไปในทางที่ดีขึ้นเรื่อย ๆ

ในยุคหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครองของไทย พ.ศ. ๒๔๗๕ คตินิยมความงามของผู้หญิงแบบสมัยใหม่แทนความงามแบบไทย ๆ ก็ได้เริ่มขึ้น อันเนื่องมาจากแฟชั่นการแต่งกายตามแบบตะวันตกที่แพร่หลายเข้ามาทางสื่อมวลชน ธุรกิจเสริมสวยต่าง ๆ จึงเฟื่องฟูตามไปด้วย ทำให้ผู้หญิงไทยปรับปรุงรูปโฉมของตัวเองให้งดงามทันสมัยมากขึ้น ทั้งนี้โดยมีรากฐานจากการปรับเปลี่ยนสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงไทย ทั้งทางกฎหมายและขนบประเพณีตามแบบ

อย่างรายประเทศที่เริ่มมาตั้งแต่ยุคการปฏิรูปให้ทันสมัยในรัชกาลที่ ๕ อาทิเช่น การยกย่องฐานะและสิทธิของผู้หญิง การที่ผู้หญิงรู้จักการเข้าสมาคมเหมือนกับผู้ชาย การเปลี่ยนแปลงการแต่งกายตามแบบอย่างตะวันตก (ซึ่งในตอนแรกก็จำกัดอยู่แต่กลุ่มหญิงในราชสำนัก ต่อมาจึงขยายไปสู่ผู้หญิงชนชั้นกลาง และผู้หญิงสามัญชนทั่วไปที่ได้รับการศึกษาสมัยใหม่มากขึ้น) การเปิดรับวัฒนธรรมการแต่งกายการเสริมความงามให้ทันสมัยตามแบบตะวันตก การพัฒนาบุคลิกภาพให้รู้จักการเข้าสมาคม กล้าแสดงออกในสังคม และเปลี่ยนบทบาทจากในบ้านมาสู่นอกบ้านมากขึ้น ฯลฯ ดังนั้น เมื่อทางราชการจัดประกวดนางสาวสยาม (นางสาวไทย) ขึ้นเป็นครั้งแรก เมื่อ พ.ศ. ๒๔๗๗ โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อเผยแพร่อุดมการณ์ประชาธิปไตย ประชาสัมพันธ์นโยบายของทางราชการ และเพื่อให้นางสาวไทยเป็นสื่อบันเทิงและดึงดูดผู้มาเที่ยวงานฉลองรัฐธรรมนูญ ผู้หญิงไทยจึงเข้าสู่เวทีประกวดได้โดยอาศัยการเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ เหล่านี้เป็นพื้นฐาน (สุพัตรา กอบกิจสุขสกุล ๒๕๓๑ : ๑-๒, ๓๒๕)

พบว่า ภาคเหนือได้นำหน้ากรุงเทพฯ ในเรื่องนี้ โดยจัดการประกวดนางงามขึ้นเป็นครั้งแรก เมื่อ พ.ศ. ๒๔๗๖ ก่อนทางกรุงเทพฯ เป็นเวลาหนึ่งปี ในงานฤดูหนาวที่จังหวัดเชียงใหม่ ได้มีการประกวดสาวงามประจำร้าน ซึ่งมาจากที่ต่าง ๆ เช่น ลำปาง ลำพูน อำเภอในเชียงใหม่ เพื่อจูงใจให้คนมาเที่ยวงาน ปรากฏผลว่าที่ ๑ ได้แก่ นางสาวกิมซ้วน จากร้านสมานมิตร ที่ ๒ นางสาวศรีคำ สินันดา จากร้านโรงเรียนดาราวิทยาลัย ที่ ๓ นางสาวจันทร ทิพยมณฑล จากร้านโรงเรียนวัฒโนทัยพายัพ (เพิ่งอ้าง : ๔๔) รุ่งขึ้นในปี พ.ศ. ๒๔๗๗ กรุงเทพฯ ก็จัดให้มีการประกวดนางสาวสยาม (นางสาวไทย) เพื่อเผยแพร่อุดมการณ์ประชาธิปไตย ประชาสัมพันธ์นโยบายของทางราชการในงานฉลองรัฐธรรมนูญ หลังจากนั้นผู้หญิงจากภาคเหนือก็ถูกชักชวนให้เข้าไปประกวดนางสาวไทยที่กรุงเทพฯ เช่นเดียวกับผู้หญิงจากภาคอื่น ๆ และได้ตำแหน่งมาเสมอ (พูนพล อาสนจินดา ๒๕๓๐) อีกสองสามปีต่อจากนี้ คือ ใน พ.ศ. ๒๔๘๑ เชียงใหม่ก็เริ่มจัดประกวดนางสาวเชียงใหม่ขึ้นเป็นปีแรก ในงานฤดูหนาวของจังหวัด ผู้เข้าประกวดในยุคแรกจะต้องสวมใส่ชุดโจงกระเบนและห่มสไบเฉียงเหมือนผู้หญิงไทยยุครัตนโกสินทร์ตอนต้น (สัมภาษณ์ นางสำรวย บุนนาค (มโนวงศ์) รองนาวสาวเชียงใหม่ พ.ศ. ๒๔๘๒ วันที่ ๑๕ กุมภาพันธ์ ๒๕๓๔) การจัดประกวดนางสาวเชียงใหม่นี้นับได้ว่าเป็นจุดเริ่มของประกวดนางสาวเชียงใหม่นี้นับได้ว่าเป็นจุดเริ่มของการประกวดสาวงามในภาคเหนือในเวลาต่อมา เช่น ประกวดนางสาวถิ่นไทยงาม และนางสาวประจำจังหวัดต่าง ๆ ก่อนจะวิวัฒนาการมาเป็นการประกวดนางงามหลากชื่อในงานเทศกาลหลายประเทศในระยะปัจจุบัน

คตินิยมการประกวดนางงามของผู้หญิงในภาคเหนือดังกล่าวนี้ แม้ว่าอาจจะได้รับอิทธิพลมาจากกรุงเทพฯ ในระยะเริ่มแรก แต่สังคมล้านนาเองก็มีคตินิยมความงามของผู้หญิงเป็นทุนเดิมอยู่แล้ว ยกตัวอย่างเช่น ในวรรณกรรมล้านนาประเภทนิทานเกือบทุกเรื่อง กวีมักจะ

พรรณาถึงความงามของผู้หญิงไม่ว่าจะเป็นการพรรณาโดยตรงหรือเปรียบเทียบกับสิ่งต่าง ๆ (ศิริรัตน์ อาศนะ ๒๕๒๙ : ๑๐๒)

หลังจากเริ่มยุคการประกวดนางงามของทั้งทางกรุงเทพฯ และภาคเหนือแล้ว ภาคเหนือก็ได้รับสมญาว่าเป็น "ถิ่นไทยงาม" จากจอมพล ป. พิบูลย์สงคราม นายกรัฐมนตรี เมื่อ พ.ศ. ๒๔๘๙ เนื่องจากเป็นดินแดนที่งดงามด้วยภูมิภาค งามด้วยวัฒนธรรม และน้ำใจคน (พนัส หันนาคินทร์ ๒๕๒๒ : ๑๘) เพลงในยุคนี้เพลงหนึ่งคือ มนต์เมืองเหนือ ขับร้องโดย สมยศ ทัศนพันธุ์นอกจากจะสะท้อนความงามของธรรมชาติภาคเหนือให้คนภาคอื่นได้รับทราบและชื่นชม (ลักขณา สุขสุวรรณ ๒๕๒๑ : ๘๗) ก็ยังเชิญชวนผู้คนให้ไปเที่ยวเมืองเหนือ เมืองที่มีผู้หญิงน่าใฝ่ฝัน ดังบางตอนของบทเพลงต่อไปนี้

"ป่าเหนือเมื่อหน้าดอกไม้บาน ลมฝนบนฟ้าผ่าน ฟ้ามองดังม่านน้ำตา. . . เมืองเหนืออนงค์นั้นคงมีมนต์ เป่าหัวใจเสียจนหม่นไหม้ใฝ่ฝัน, แอ่วสาวเจ้าวอนอ้อนน้ำคำ. . . แล้วไหนจะให้สืบนั้น แม้นใครได้ไปเที่ยวกันหลงมั่นในเมืองเหนือเอย."

ในยุคนี้ได้เกิดนิยายรักขึ้นอีกเรื่องหนึ่งคือวังบัวบาน เป็นเรื่องของบัวบานสาวเชียงใหม่ที่ผิดหวังในความรักจากหนุ่มกรุงเทพฯ ถึงกับไปกระโดดวังน้ำวนบริเวณห้วยแก้วที่เรียกว่าวังกุลา จนเสียชีวิต วังกุลาจึงได้เปลี่ยนชื่อมาเป็น "วังบัวบาน" มาตั้งแต่ พ.ศ. ๒๔๘๗ (ละออง ศรีสุคนธ์ ๒๕๐๓ : ๒๑๘-๒๒๐) นิยายรักของบัวบานนี้ได้ถูกนำมาแต่งเป็นเพลงไทยสากลชื่อ "วังบัวบาน" แพร่หลายเป็นที่รู้จักมาจนถึงปัจจุบัน ทำให้ภาพลักษณ์ของหญิงสาวชาวเหนือที่ว่าซื่อบริสุทธิ์และบูชาความรักจนแม้ชีวิตก็ยอมสละได้ ได้รับการผลิตซ้ำและตอกย้ำให้มากขึ้นไปอีก

เมื่อถึงปลายทศวรรษ ๒๔๙๐ ปรากฏว่าสื่อมวลชนในภาคเหนือเองก็ได้เป็นปัจจัยสำคัญประการหนึ่งที่ส่งเสริมให้ผู้หญิงภาคเหนือมีภาพลักษณ์ว่าเป็นหญิงที่สวยงาม กริยามารยาทอ่อนหวาน นุ่มนวลเป็นกุลสตรี โดยเริ่มจาก พ.ศ. ๒๔๙๘ วารสารคนเมืองซึ่งออกในจังหวัดเชียงใหม่ก็นิยมตีพิมพ์ภาพหน้าปกเป็นหญิงสาวชาวเหนือ ทั้งหญิงพื้นราบ หญิงชาวเขา และหญิงที่ได้รับตำแหน่งจากการประกวดนางงาม ภาพปกแต่ละฉบับต้องถ่ายไม่น้อยกว่า ๓๐ อิริยาบถผู้หญิงที่เป็นภาพหน้าปกบางคนถูกถ่ายไม่น้อยกว่า ๒๐๐ ภาพ พร้อมด้วยคำอธิบายภาพหน้าปกที่เป็นการพรรณาความงามและคุณสมบัติของ "ทรามวัย" ที่เป็นแผ่นปกให้ผู้อ่านได้ชื่นชม และมีความเห็นคล้อยตาม บางฉบับถึงกับมีโน้ตเพลงของเพลงที่แต่งเป็นพิเศษให้แก่หญิงสาวผู้เป็นภาพหน้าปกด้วย (คนเมือง ๑ (๙) มีนาคม ๒๔๙๘ ๒ (๓) กันยายน ๒๔๙๘ : ๑๘๑) เนื่องจากวารสารคนเมืองนี้พิมพ์ออกจำหน่ายทั่วประเทศ จึงคาดว่าน่าจะได้ผลในการประชาสัมพันธ์คุณสมบัติของหญิงชาวเหนือให้สังคมของคนชั้นกลางในประเทศได้รับทราบโดยทั่วไปผู้อ่านบางคนถึงกับต้องมนต์เมืองเหนือต้องการจะแลกเปลี่ยนทัศนะกับ "เอื้องไพรช่องาม" ซึ่งก็ได้แก่สาวงามภาคเหนือที่ได้ตำแหน่งจากการประกวดนั่นเอง (คนเมือง ๒ (๗) มกราคม ๒๔๙๙ : ๑๘๗)

นอกจากนี้ ความมีอัธยาศัย การต้อนรับอาคันตุกะที่มาเยือนของผู้หญิงภาคเหนือด้วยน้ำใจไมตรีอันดีงาม (Backus : ๔๘๓) อันเป็นวัฒนธรรมที่มีมาแต่เดิม เมื่อมาถึงยุคปลายทศวรรษ ๒๔๙๐ ถึงต้นทศวรรษ ๒๕๐๐ ก็ได้กลับกลายมาเป็นรูปแบบที่ใช้ในการนำเสนอภาพลักษณ์ความงามของผู้หญิงต่อแขกบ้านแขกเมืองทั้งชาวไทยและชาวต่างประเทศ อาทิเช่น ในงานเลี้ยงชาวต่างถิ่น โดยเฉพาะคนจากคนกรุงเทพฯ ที่เรียกว่าอาหารเย็นแบบขันโตกหรือขันโตกดินเนอร์ ก็มีผู้หญิงและนางงามชาวเหนือเป็นผู้ให้การต้อนรับแขก มีคำอธิบายภาพงานเลี้ยงของสมาคมแห่งหนึ่งที่มีทั้งชาวไทยและชาวต่างประเทศจากกรุงเทพฯ ที่ขึ้นไปทัศนาจรภาคเหนือว่า "ในงานแกรนด์พาร์ตี้อย่างนี้สาวสวยสะพรั่งในงานไม่ด่างอะไรกับช่อเอื้องหลากสีที่แขวนประดับในเรือนกล้วยไม้" หรือ"ในสังคมของคนหมู่เมือง แม่หญิงได้รับการเทิดทูนให้เป็นนางแก้วประจำบ้านและมีบทบาทสำคัญในการต้อนรับแขกที่มาสู่เรือน ในภาพคุณ. . .(ชื่อนางงาม-ผู้ศึกษา) ในชุดคนเมืองอันเฉิดไฉไลกำลังกระทำหน้าที่เป็นผู้ต้อนรับแขกผู้มีเกียรติจากเมืองใต้ ในนามของ "หมู่เฮาคนเจียงใหม่" (คนเมือง ๒ (๘) กุมภาพันธ์ ๒๔๙๙) หรือเมื่อครั้งประธานาธิบดีซูการ์โนแห่งอินโดนีเซียเยือนประเทศไทย เมื่อ พ.ศ. ๒๕๐๔ นางสาวเชียงใหม่ในปีนั้นก็เป็นผู้มอบพวงมาลัยให้แก่ประธานาธิบดีซูการ์โนในวันเดินทางกลับประเทศ ณ ท่าอากาศยานเชียงใหม่, และประธานาธิบดีซูการ์โนก็ยังได้ถามนางสาวเชียงใหม่ผู้นั้นว่า "ไม่เข้าประกวดนางงามโลกหรือ" (บุญเสริม ศาสตราภัย ๒๕๓๒ : ๑๔๕)

การนำเสนอและเผยแพร่ภาพลักษณ์ความงามให้แก่ผู้หญิงภาคเหนือของวารสารคนเมืองดังกล่าวมีข้อที่น่าสังเกต คือ เป็นความภาคภูมิใจของคนภาคเหนือกลุ่มหนึ่งโดยเฉพาะคณะผู้จัดทำ โดยที่คงมิได้คาดคิดมาก่อนว่าจะทำให้เกิดผลร้ายในระยะต่อมา เพราะความงามของผู้หญิงภาคเหนือได้ย้อนกลับมาทำอันตรายต่อตัวผู้หญิงเอง เมื่อเกิดกระบวนการในระดับประเทศที่ทำให้ร่างกายผู้หญิงเป็นเสมือนสินค้า ไม่ว่าจะเป็นการประกวดนางงาม การโฆษณาสินค้าโดยใช้ผู้หญิงเป็นสื่อ หรือการถ่ายรูปผู้หญิงลงหนังสือและสิ่งพิมพ์ลามกอนาจาร ฯลฯ ในยุคพัฒนาสมัยใหม่ต่อมา (ยศ : ๗๘-๘๕)

เมื่อถึงยุคเชื่อมต่อกับยุคพัฒนาสมัยใหม่และยุคพัฒนาสมัยใหม่ที่เริ่มเมื่อประมาณ พ.ศ. ๒๕๐๐ ภาคเหนือก็มีชื่อเสียงลือเลื่องไม่ว่าจะเป็นภูมิประเภท ดอกไม้ หรือผู้หญิง เป็นดินแดนที่ดอกไม้สวย ผู้หญิงงาม (คนเมือง ๑ (๗) มกราคม ๒๔๙๘) นักเขียนชาวต่างประเทศที่มาตั้งรกราก ในภาคเหนือถึงกับเขียนคำประพันธ์ภาษาอังกฤษเชิญชวนให้ผู้คนขึ้นไปเที่ยวเมืองเหนือซึ่งมีขุนเขา เอื้องป่า ลำธารอันสวยงาม มีผู้ชายที่ทรนงและผู้หญิงที่สวย (Lotus ในคนเมือง ๒ (๑๐) เมษายน ๒๔๙๙) งานเทศกาลต่าง ๆ ของภาคเหนือโดยเฉพาะในจังหวัดเชียงใหม่ เช่น งานสงกรานต์ ก็จะมีผู้คนจากทั่วประเทศหลั่งไหลไปเที่ยว (หนังสือเนื่องในงานโยนก ๒๕๐๓) จึงทำให้ภาคเหนือได้เปิดสู่ทั่วประเทศมากยิ่งขึ้นโดยลำดับ

หลังจากการรื้อฟื้นการประกวดนางสาวไทยอีกครั้งหนึ่ง เมื่อ พ.ศ. ๒๕๐๗ ผู้หญิงภาคเหนือก็ได้เข้าสู่เวทีการประกวดระดับประเทศอย่างสม่ำเสมอ สื่อมวลชนก็ได้เรียกขานนางงามและผู้หญิงเมืองเหนือว่า "เอื้องเหนือ" (หนังสือเนื่องในงานโยนก ๒๕๐๓ และสุวรรณี ๒๕๑๖ (๒) : ๔๔๔) อันเป็นสมญาที่เปรียบผู้หญิงเมืองเหนือเสมือน "เอื้อง" ซึ่งในภาษาพื้นเมืองชาวเหนือแปลว่า "กล้วยไม้" ในยุคนี้ชื่อเสียงของผู้หญิงชาวเหนือจึงขจรขจายไปทั่วประเทศ หนังสือนำเที่ยวสถานที่ต่าง ๆ ในจังหวัดเชียงใหม่เพื่อชมผู้หญิงพื้นเมืองชื่อ "ผู้หญิงเชียงใหม่" เกรียวกราวมากเป็นประวัติการณ์ในยุคนั้น ได้รับการตีพิมพ์ไม่ต่ำกว่า ๔ ครั้ง (นพบุรี พันธุ์พายัพ ๒๕๑๑)

นับจากยุคพัฒนาสมัยใหม่เป็นต้นมา ภาพลักษณ์ของผู้หญิงภาคเหนือที่สังคมไทยได้สร้างขึ้นก็ได้พัฒนาการมาเป็นภาพลักษณ์ด้านลบและด้านบวก ภาพลักษณ์ด้านบวกก็คือความสวยงาม ความซื่อบริสุทธิ์ การพูดจาไพเราะอ่อนหวาน ส่วนภาพลักษณ์ด้านลบนั้นปรากฏอยู่ในนวนิยายหลายเรื่องของทั้ง อ. ไชยวรศิลป์ และ สุวรรณี สุคนธา ซึ่งสะท้อนทัศนะของผู้คนทั้งในกรุงเทพฯ และในสังคมไทยต่อผู้หญิงภาคเหนือ อันได้แก่ภาพที่ว่าคนภาคกลางยังมองความคนภาคเหนือเป็นลาว กินข้าวเหนียวจิ้มปลาร้าอย่างไม่เสื่อมคลายไปจากความรู้สึก (อ. ไชยวรศิลป์ : ริมฝั่งแม่ระมิงค์ ๒๔๙๘, ๒๕๑๑ และ ๒๕๒๑ (๑) : ๒๓๕, ๒๕๕-๒๕๖) นางงามจากเมืองเหนือคนหนึ่งที่ได้มาเป็นคุณนายนายอำเภอ จนก้าวสู่การเป็นคุณนายผู้ว่าราชการจังหวัด ก็ต้องฟันฝ่าอุปสรรคนานาประการรวมทั้งการดูหมิ่นดูแคลนว่าเป็นลาว กินข้าวเหนียวจิ้มปลาร้า กว่าสังคมรอบข้างจะให้การยอมรับ (อ. ไชยวรศิลป์ : คุณนาย ๒๕๑๕ (๑) : ๔, ๑๑๙) หรือแม้แต่นางสาวไทยจากภาคเหนือที่ประสบความล้มเหลวในชีวิตจนต้องกลับไปอยู่บ้านเดิมที่อำเภอสบทา จังหวัดลำพูน ก็ยังถูกมองว่าเป็นลาวในทำนองเดียวกัน (สุวรรณี สุดคนธา : เดือนดับที่สบทา ๒๕๑๖ (๑) : ๕๓, ๔๔๙ และ (๒) : ๗๘) ผู้หญิงเมืองเหนือถูกมองว่าเป็นผู้หญิงที่รักสวยรักงาม ชอบแต่งตัว แต่ปล่อยให้บ้านช่องรกรุงรัง การบ้านการเรือนก็ไม่เอาไหนใส่ (สุวรรณี เพิ่งอ้าง (๒) : ๑๒๑ และ อ. ไชยวรศิลป์ : คุณนาย (๑) : ๑๒๓, ๑๓๕) สวยและซื่อ ไม่เดียงสาจนถูกหาว่าใจง่าย (อ. ไชยวรศิลป์ : ริมฝั่งแม่ระมิงค์ (๑) : จ) ส่วนนางงามเมืองเหนือก็ดีแต่สวย หากการศึกษาน้อยหรือโง่ผู้หญิงเหนือก็ซื่อจนถูกหาว่าโง่ไม่ทันคน (สุวรรณี ๒๕๑๖ (๒) : ๗๗)

เมื่อพิจารณาดูภาพลักษณ์ทั้งบวกและลบของหญิงสาวชาวเหนืออย่างผิวเผิน ก็ดูเหมือนว่าภาพลักษณ์ด้านบวกจะมีอานุภาพต่อความคิดจิตใจของผู้ชายไทยมากกว่าภาพลักษณ์ด้านลบ แต่หากมองให้ลึกซึ้งลงไปแล้ว ภาพลักษณ์ด้านลบนี้ก็น่าจะสอดคล้องกันกับภาพลักษณ์ของ "เมียน้อย" หรือ "นางบำเรอ" ของสังคมไทย เพราะผู้หญิงที่มีความสวยงามแต่รูปลักษณ์หรือสวยแต่รูปจูบไม่หอมนั้น ย่อมจะขาดคุณสมบัติเป็นแม่บ้านแม่เรือนที่จะเป็น "เมียหรือแม่ที่ดีของลูก" ผู้ปรนนิบัติสามีและครอบครัว อันเป็นภาพลักษณ์ของผู้หญิงในอุดมคติของสังคมไทย หากจะเป็นได้ก็คงเป็นแค่เพียงเมียที่ให้ความสุขชั่วคราวเท่านั้นซึ่งภาพลักษณ์ด้านลบคือการไม่เก่งการบ้านการเรือน ความซื่อไม่เดียงสาของผู้หญิงภาคเหนือนี้ ก็ไม่มีพลังเพียงพอที่จะบดบัง

ภาพลักษณ์ด้านบวก แต่กลับช่วยเสริมให้ภาพลักษณ์ด้านบวกมีพลังมากขึ้น ในการสร้างภาพลักษณ์ของผู้หญิงภาคเหนือให้สนิทแนบแน่นกับคุณสมบัติของผู้หญิงที่ธุรกิจการขายบริการทางเพศต้องการ

มีข้อที่น่าสังเกตว่า กระแสการเผยแพร่ภาพลักษณ์ความงดงามของผู้หญิงภาคเหนือนี้ แม้จะเป็นไปอย่างต่อเนื่องและกว้างขวาง แต่ก็มิได้เกิดขึ้นโดยปราศจากกระแสการตอบโต้หรือการยับยั้งจากคนในภาคเหนือเองเพื่อธำรงไว้ซึ่งเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรม ศักดิ์ศรีและคุณค่าต่างๆ ของคนภาคเหนือ หาแต่กระแสนี้ไม่เข้มแข็งและทรงพลังเพียงพอที่จะต้านทางกระแสการรุก ทั้งจากภายนอกที่จะมาชักจูง ดูดดึงเอาผู้หญิงออกไปจากภาคเหนือเพื่อแสวงหาประโยชน์ และการดอกย้ำจากภายในภาคเหนือเองให้เป็นไปตามภาพลักษณ์ที่คนภายนอกสร้างขึ้นได้ ตัวอย่างเช่น ผู้คนในภาคเหนือได้สร้างภาพลักษณ์ความไม่จริงใจ ความไม่สัตย์ซื่อของผู้ชายจากเมืองใต้หรือกรุงเทพฯ ให้เป็นที่หวั่นเกรงของสาว ๆ และผู้หญิงก็ถูกพร่ำสอนให้ระมัดระวังผู้ชายจากบางกอกที่จะมาหลอกลวง จนเกิดสิ่งตอบโต้ต่าง ๆ เช่น เพลงตัดพ้อของผู้ชายเมืองใต้หรือกรุงเทพฯ อาทิ เพลง “คนใต้ใจซื่อ” ขับร้องโดย บรรจบ เกียรติบรรลือ ซึ่งมีเนื้อหาบางตอนดังนี้

“เมื่อพี่ได้มาเวียงเหนือ งามเหลือจริงแม่ขวัญอ่อน
ไยเจ้ามาด่วนตัดรอน ฟังคำพี่ก่อนอย่าร้อนรุ่มใจ
คนใต้ใจซื่ออย่างนี้ คนดีน้องเกรงไปได้
คนใต้ไม่เคยหลอกใคร (ซ้ำ) น้องจงเชื่อใจพี่เถิดคนดี

(ลักขณา : ๕๖)

ในค่าว (หรือคร่าวซึ่งเป็นคำประพันธ์ชนิดหนึ่งของภาคเหนือ) หลายสำนวนที่เผยแพร่ทางหนังสือพิมพ์คนเมือง และสถานีวิทยุต่าง ๆ ในภาคเหนือ ก็ได้ตักเตือนผู้หญิงเหนือมิให้หลงเชื่อมารสังคมคนหลอกลวงไปเป็นโสเภณี (ประคอง นิมมานเหมินท์ ๒๕๒๔ : ๑๕-๑๖) นักประพันธ์ภาคเหนือผู้หนึ่ง คือ อ. ไชยวรศิลป์ ก็ถึงกับอุทิศคำนำในนวนิยายเรื่องมนต์แม่ระมิงค์เพื่อสร้างความเข้าใจต่อคนภาคกลางและภาคอื่น ๆ ว่าภาคเหนือมิได้มีแต่ผู้หญิงสวย (และซื่อไม่เดียงสาจนถูกกล่าวหาว่าใจง่าย) น้ำตกงาม กล้วยไม้กลิ่นหอม ฯลฯ เท่านั้น แท้ที่จริงแล้วภาคเหนือมีความเจริญรุ่งเรืองด้านศิลปวัฒนธรรมมาแต่อดีตกาลไม่แพ้ภาคกลาง มีกวีแก้วคือ พญาพรหมโวหาร ที่อยู่ในสมัยเดียวกับท่านกวีสุนทรภู่ และพระเจ้ามังรายผู้สร้างเมืองเชียงใหม่นั้นเล่าก็เป็นพระสหายที่มีเกียรติศักดิ์เสมอกันกับพ่อขุนรามคำแหงเจ้าเมืองสุโขทัย (๒๕๒๑ : จ) ในนวนิยายนี้ อ. ไชยวรศิลป์ ถึงกับให้พระเอกกล่าวว่า “ถ้าฉันสามารถทำได้ ฉันจะออกกฎหมายห้ามผู้หญิงเชียงใหม่ ลำพูน ลำปาง แพร่ น่าน และเชียงราย ทุกคนไม่ให้ติดต่อกับคนต่างเมือง จนกว่าจะศึกษาให้รู้จักตัวเอง และรู้จักจุดประสงค์ของคนที่จะเข้ามาติดต่อด้วย ไม่ใช่เพียงแต่ส่องกระจกแล้วเห็นว่าตัวสวย แล้วก็เลยคิดว่าความสวยของตนนั้นยิ่งใหญ่เสียยิ่งกว่าวีรสตรีเป็น เป็นโอกาสให้แมลงภู่ใจทรามตามสนิทชิดเชย ผลที่สุดก็ถูกเหยียบ ถูกซื้อขายเป็นสินค้ามีชีวิต เพราะซื่อ

และทะเยอทะยานในทางผิด เพราะไม่รู้จักตัวหรือลืมตัวนั่นเอง . . . "(๒๕๒๑ : ๓๐๙) ทางด้านสุวรรณี สุคนธา ก็ให้ตัวละครที่เป็นนางสาวไทยจากภาคเหนือแย้งว่า ผู้หญิงเหนือไม่พะวงเรื่องความสะอาดในบ้าน ไม่มีเวลาประดิษฐ์ประดอยกับข้าวทุกมื้อก็เพราะว่าทำงานอื่นมากอยู่แล้วจนมือไม่ว่าง ทั้งงานในไร่ก็เหน็ดเหนื่อยเป็นที่สุด เวลาว่างจึงมีน้อย (๒๕๑๖ (๑) : ๕๓ (๒) : ๑๒๑)

เมื่อพลังตอบโต้ในภาคเหนือไม่มีอนุภาพเพียงพอที่จะลบล้าง "ภาพลักษณ์" ของผู้หญิงภาคเหนือที่สังคมภายนอกเสกสรรค์ปั้นแต่งให้ประกอบกับปัจจัยภายนอกและภายในชุมชนก็ผลักดันชักจูง หรือเหนี่ยวนำให้ผู้หญิงออกไปจากชุมชนของตนเอง รวมทั้งรูปลักษณ์อันสวยงามและความนุ่มนวล อ่อนหวาน อันเป็นอันตรายต่อผู้หญิงเอง ก็ยิ่งส่งเสริมให้ผู้หญิงภาคเหนือกลายมาเป็นสินค้าทางเพศ ที่ตลาดมีความนิยม เมื่อธุรกิจบริการทางเพศพัฒนามากขึ้นเรื่อย ๆ หลังทศวรรษ ๒๕๒๐ มาจนถึงปัจจุบัน

เท่าที่กล่าวมาแล้วข้างต้น หากจะพิจารณาดูภาพลักษณ์ของผู้หญิงล้านนาตามพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ก็จะพบว่า สมัยเมื่อล้านนายังเป็นอาณาจักรที่อยู่ในฐานะเท่าเทียมกับอยุธยา ภาพลักษณ์ของล้านนาในทัศนะของอยุธยายังไม่ปรากฏ ต่อเมื่อล้านนาทำสงครามพ่ายแพ้อยุธยาแล้ว ภาพลักษณ์ของล้านนาก็เริ่มกลายมาเป็น "ลาว" ผู้หญิงล้านนาจึงมีภาพลักษณ์ของการเป็น "ลาว" ตามไปด้วยในกลางสมัยอยุธยาและต้นรัตนโกสินทร์ต่อมา

เมื่อสมัยรัชกาลที่ ๕ ของกรุงรัตนโกสินทร์ "ความงาม" ของผู้หญิงล้านนาที่สื่อผ่านผู้หญิงเจ้านายเมืองเหนือ แม้จะเริ่มปรากฏออกมาบ้าง แต่ก็ยังถูกบดบังด้วยความเป็น "ลาว" ยิ่งไปกว่านั้นก็ยังถูกบิดเบือนด้วยบทละครร้องเรื่อง "สาวเครือฟ้า" ให้เป็นผู้หญิงที่ซื่อบริสุทธิ์ง่ายต่อการถูกหลอกลวง ซึ่งภาพลักษณ์เช่นว่านี้ก็คงไม่มีใครปฏิเสธว่ายังปรากฏต่อเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน

หลังยุคการเปลี่ยนแปลงการปกครองเล็กน้อย ภาพลักษณ์ของผู้หญิงภาคเหนือก็ยิ่งได้รับการเสริมแต่งให้มีคุณสมบัติของ "ความงาม ความอ่อนหวานนุ่มนวล" มากขึ้น อันเป็นผลมาจากปัจจัยสำคัญ คือ คตินิยมความงามที่ทำให้เกิดการประกวดนางงามขึ้นเป็นครั้งแรกในประเทศและในภาคเหนือเอง และการที่ภาคเหนือได้รับสมญาว่า "ถิ่นไทยงาม" แทนการเป็นบ้านป่าเมืองลาว แต่ดั้งเดิม ต่อมาเมื่อถึงปลายทศวรรษ ๒๔๙๐ ต่อต้นทศวรรษ ๒๕๐๐ การเผยแพร่ความงามของผู้หญิงเหนือได้รับการสร้างเสริมให้เป็นภาพลักษณ์ด้านบวกอย่างชัดเจนมากยิ่งขึ้นกว่ายุคสมัยใดที่ผ่านมา ทั้งยังได้บดบังภาพลักษณ์ด้านลบจนหมดสิ้น และแม้ว่าจะมีการตอบโต้ภาพลักษณ์ที่สังคมภายนอกสร้างให้แก่ผู้หญิงเหนือ แต่ก็ไม่อาจต้านทานหรือยับยั้งอย่างได้ผลผู้หญิงภาคเหนือจึงได้ตกเป็นเหยื่อของภาพลักษณ์ที่สังคมภายนอกสร้างขึ้นจนต้องตกไปอยู่ในวังวนของธุรกิจบริการทางเพศในที่สุด

ในตอนต่อไป จะได้กล่าวถึงพัฒนาการของการขายบริการทางเพศในสังคมล้านนาตั้ง

แต่ดั้งเดิมจนถึงปัจจุบัน และที่เชื่อมโยงกับสังคมภาคกลางหรือกรุงเทพฯ

พัฒนาการของการขายบริการทางเพศ

การขายประเวณีในสังคมล้านนาดั้งเดิมและที่มีลักษณะของ "การค้า" จะเริ่มมาแต่เมื่อใดไม่ปรากฏ แต่คาดว่าคงจะเป็นเช่นเดียวกันทุกสังคม คือ มีมาตั้งแต่โบราณ จึงพบหลักฐานส่วนหนึ่งอยู่ในวรรณกรรม ในที่นี้จะได้แบ่งเนื้อหาออกเป็น ๒ ตอน ในตอนแรกว่าด้วย การขายประเวณีที่ปรากฏในวรรณกรรมของล้านนา ซึ่งคาดว่าคงจะสะท้อนความจริงในสังคมโบราณได้บางส่วน และตอนที่สองว่าด้วย การขายบริการทางเพศที่ปรากฏอยู่จริงในสังคมล้านนานับแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน

การขายประเวณีที่ปรากฏในวรรณกรรม

พบว่าวรรณกรรมล้านนาบางประเภทได้กล่าวถึงโสเภณีไว้ ซึ่งแสดงว่าในทางความคิดสังคมล้านนายอมรับการขายประเวณีโดยโสเภณีเป็นสิ่งที่ย่อมเกิดขึ้น มีขึ้นได้เสมือนกับปรากฏการณ์อื่น ๆ ในสังคม วรรณกรรมดังกล่าวนี้ ได้รับอิทธิพลมาจากวัฒนธรรมอินเดีย ทั้งพุทธศาสนาและฮินดู และสันนิษฐานว่า โดยที่สังคมอินเดียโบราณ โดยเฉพาะสมัยที่ลัทธิฮินดูรุ่งเรืองมิได้รังเกียจโสเภณี แนวคิดนี้จึงน่าจะได้มามีอิทธิพลต่อวรรณกรรมของล้านนาด้วย ดังนี้คือ

๑.๑ โลกนัยชาดก เป็นวรรณกรรมกึ่งพุทธศาสนา และกึ่งทางโลก ที่เรียกว่าชาดกนอกนิบาด คือ ชาดกที่ไม่ปรากฏในนิบาตรทั้งหลาย ปราชญ์ล้านนาผูกเรื่องราวขึ้นเองโดยอาศัยเค้าโครงจากนิทานพื้นบ้าน หรือเหตุการณ์บ้านเมือง มีการดั้งพระพุทธวจนะเป็นกระทู้นำ เรื่องแล้วผูกเรื่องให้สอดคล้องกับพระพุทธวจนะดังกล่าว ทั้งยังได้สอดแทรกบรรยากาศและคติพจน์ของล้านนาลงไปด้วย (สิงฆะ วรรณสัย ไม่ปรากฏปี : ๒๐-๒๔)

โลกนัยชาดกมีคำสอนบุคคลประเภทต่างๆ ในบ้านเมือง นับตั้งแต่ชนชั้นปกครองลงไปจนถึงชนชั้นไพร่ รวมทั้งคำสอนแม่กำลัง (โสเภณี) ไว้ว่าให้แม่กำลังตั้งอยู่ในสัจจะและศีล คือ มีใจอันตั้งมั่น ไม่โลภ ไม่รัก ไม่ชัง ผู้ใด แม้ว่าชายผู้นั้นจะเป็นจัณฑาลผู้ต่ำช้าด้วยชาติตระกูล มีรูปร่างน่าเกลียดน่ากลัว ชอบขโมยหรือเป็นโจร หากบุคคลเหล่านี้ได้ให้สินจ้างแก่ตน ก็ต้องให้สังวาสด้วยตามวันคืนที่ตกลงกันไว้ หากได้รับสินจ้างนั้นไว้แล้วและยังไม่พ้นระยะเวลาที่ได้กำหนดไว้นี้ แม้จะมีชายผู้มีรูปโฉมงดงาม มีชาติตระกูลสูง เป็นท้าวพญา เสนาอำมาตย์ คหบดีเศรษฐี ก็ดี มาพูดจาตกลงใด ๆ ก็ตาม ก็ไม่ให้มีความโลภ ละทิ้งชายผู้ที่ตนเองอยู่ด้วยก่อนหน้านั้น และแม้ผู้ใดอยู่นอนกับนางผู้เป็นแม่กำลังแล้ว ภายหลังได้ยินคำอวดอ้างยกยอใด ๆ ก็ดี ได้ยินคำติเตือนว่าร้ายก็ดี ไม่ควรจะยินดียินร้ายด้วยคำอันนี้ ให้วางอุเบกขาเสีย

๑.๒ สมาสนครโสภิณี พบในใบลานที่จาร เมื่อ พ.ศ. ๒๓๒๐ นับถึงปัจจุบันจึงมีอายุ ๒๐๐ ปีเศษแล้ว เป็นวรรณกรรมกึ่งพุทธศาสนาและกึ่งทางโลก เนื้อเรื่องกล่าวว่าพระโพธิญาณ

(พระพุทธเจ้า) เมื่อครั้งเสวยชาติเป็นเศรษฐี ได้ไปนอนกับนางโสเภณี หญิงของบ้านเมืองทุก ๆ วัน โดยให้ของหมั้นไว้ ความงามของโสเภณีนางนี้เลื่องลือไปทั่วฟ้า นางได้รับเอาค่าสินจ้างจากพระโพธิญาณทุกวัน ต่อมาพระโพธิญาณได้ลืมนางด้วยบารมีที่สั่งสมมาแล้วก็ไปบวชอยู่ในป่า ได้บรรลุธรรมยามตะวันพลบ ต่อมานางโสเภณีได้ติดตามไปขอขมาและขอร้องให้กลับมาอยู่กับนางต่อไปอีก แต่พระโพธิญาณบอกว่าเมื่อใดที่ครกกับสากออกใบยาวใหญ่ เมฆฝนตกลงมาแล้วสามารถกั้นฝนไว้ไม่ให้ลงสู่พื้นดินได้ เมื่อใดที่นกเค้าแมวมาร่วมรังกับกา พระองค์จึงจะกลับไปอยู่กับนาง นางจึงกลับไปบอกเจ้องเจ้า (ไม่ทราบว่าเป็นผู้ใด-ผู้ศึกษา) ว่า ฤาษีถือศีลเคร่งมากไม่ขาดเลย ดังนั้นจึงได้บรรลุธรรม (สิงฆะ วรรณสัย ๒๕๒๓ : ๙๑-๙๘)

วรรณกรรมสองเรื่องที่ได้รับอิทธิพลจากอินเดียที่กล่าวนี้ ในระดับความคิดน่าจะสะท้อนว่าคนล้านนาโบราณมีความคิดว่า โสเภณีเป็นสิ่งที่สังคมให้การยอมรับบางระดับ เพราะมีการนำไปเปรียบเทียบในวรรณกรรมว่าแม้พระพุทธเจ้าขณะที่ยังไม่ได้ตรัสรู้พระอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณก็ยังไม่อาจข้ามพ้น ไม่แตกต่างกับปุถุชนที่มีกิเลส ทั้งยังมีคำสอนให้โสเภณีประพฤติปฏิบัติในคลองธรรมเช่นเดียวกับคนกลุ่มอื่นในสังคมด้วย

วรรณกรรมที่จะกล่าวถึงต่อไปนี้ คือ กฎหมาย เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับการปฏิบัติจริงในสังคม อย่างน้อยก็สันนิษฐานว่าในระดับหนึ่ง

๑.๓ กฎหมายล้านนาโบราณ คาดว่ากฎหมายที่ใช้กันอยู่ในล้านนาโบราณจะมีการนำไปบังคับใช้ในสังคม อย่างน้อยก็ระดับหนึ่ง แม้จะไม่ได้ใช้กันทั่วไป กฎหมายที่มีการปริวรรตจากอักษรล้านนามาเป็นภาษาไทยแล้วส่วนใหญ่บัญญัติไว้ว่า โสเภณีหรือแม่กำลัง หรือแม่คำรัง หรือมุหุตดิกา เป็นเมียประเภทหนึ่งในจำนวนเมีย ๒๐ จำพวก ที่ได้กล่าวมาบ้างแล้วในบทที่ ๓ ผู้ชายมีสิทธิในตัวตราบเท่าที่ตกลงสินจ้างกันไว้ ผู้อื่นใดมาละเมิดถือว่ามีมิจฉาจารหรือเป็นชู้ และในกฎหมายธรรมศาสตร์หลวง วัดล้อมแรด ก็ได้บัญญัติไว้ว่าหากใช้กำลังข่มขืนหญิงงามเมืองจะถูกปรับ ๓ สถาน (พิธินัย และ อรุณรัตน์ ๒๕๓๑, ๓ (๖) : ๑๑๖๒)

กฎหมายบางฉบับคือ หัตถกัมมวินิจฉัยบาพีฏีการอมสมมุติราช ฉบับวัดศรีโคมคำ กฎหมายล้านนาฉบับวัดชัยพระเกียรติ มังรายธรรมศาสตร์ฉบับวัดช้างค้ำ และมังรายธัมม-ศาสตราชกือนามูลลกัณไตรฉบับวัดหัวข่วง ได้ยกนิทานชาดกเรื่องพระอินทร์กับแม่กำลัง (โสเภณี) มาเป็นอุทาหรณ์ว่า ผู้ชายที่จากผู้หญิงซึ่งถือว่าเป็นเมียไปโดยไม่ส่งเสีย หรือไม่ได้ให้คำมั่นว่าจะกลับคืนมา เมื่อพ้นกำหนด ๓ ปีแล้ว ถือว่าขาดจากหญิงนั้น หากยังไม่พ้นกำหนด ๓ ปี ให้ถือว่าหญิงนั้นยังไม่เป็นอิสระนิทานเรื่องนี้มีเนื้อเรื่องย่อ ๆ ว่า พระอินทร์จะมานอนอยู่ด้วยแม่กำลัง จึงเนรมิตกายมาเป็นชายหนุ่ม เอาทองคำ ๑ พัน ไปให้แก่แม่กำลัง หากยังไม่ครบกำหนดเวลา ๓ ปี ไม่ว่าเวลาจะยังเหลืออยู่เท่าใด หรือแม่หญิงนั้นจะใช้เงินหมดไปในเวลาใดก็ดี ก็ถือว่ายังไม่ขาดจากการเป็นสามีภรรยา (เพิ่งอ้าง ๓ (๖) : ๑๒๐๗, ๓ (๕) : ๖๒๖-๖๒๗, ๓ (๔) : ๕๑๒ - ๕๑๓ และ ๓ (๗) : ๑๒๒๒-๑๒๒๓)

พัฒนาการของการขายบริการทางเพศในสังคมล้านนา

หลักฐานที่ศึกษาพบว่า มีการขายประเวณีเป็นครั้งแรกในยุคล้านนาโบราณ คือ เหตุการณ์ในสมัยที่ล้านนาตกเป็นเมืองขึ้นของพม่า พม่าได้กวาดต้อนผู้คนไปเมืองหงสาวดี ปรากฏในโครงมังทรารบเชียงใหม่ ว่าผู้หญิงที่ถูกกวาดต้อนไปเป็นเชลยในพม่า เมื่อมีความขัดสนก็ขายตัวเอาเงินมายังชีพ ดังนี้

"ผู้หญิงไร้ร้ายลวด บ่หนา (หญิงเลวบางคนที่ยากจน ไม่สนใจต่ออะไรทั้งสิ้น)
แสวงสอดเซาะคะชา ชู่มื้อ (ออกไปหาเงินทุกวัน)
คันลุลาภเอามา หัวเหิด กินเฮย (เมื่อได้เงินมาก็เอามาซื้อกินสนุกสนาน หัวเราะกัน)
บางคาบหายมีหื้อ ลวดลว้ามเพิงอาย (ชายไม่ให้ก็ฉกชิงเอาอย่างน่าอาย)"

(อุดม รุ่งเรืองศรี ๒๕๒๖ : ๒๒๐ และ รวิวงศ์ ศรีทองรุ่ง ๒๕๒๘ : ๑๕๘)

การขายประเวณีในสังคมล้านนาเริ่มมาปรากฏอีกครั้งหนึ่งในยุคตระกูลเจ้าเชื้อเจ็ดตน ซึ่งเป็นระยะต้นของกรุงรัตนโกสินทร์ ในยุคดังกล่าว ล้านนายังเป็นสังคมปิดอยู่มาก การติดต่อค้าขายกับภายนอกก็มีเพียงพม่าผ่านทางเมืองมะละแหม่ง และกับมณฑลยูนนานของจีน พ่อค้าส่วนใหญ่เป็นไทยใหญ่ พม่า และจีนฮ่อ การสนองความต้องการด้านนี้ของคนในสังคมจึงเป็นคนในท้องถิ่นส่วนใหญ่ และพ่อค้าจากภายนอก

ต่อมาเมื่อถึงสมัยพระเจ้ากาวิโลรสสุริยวงศ์ หรือเจ้าชีวิตอ้าว กษัตริย์เชียงใหม่พระองค์ที่หกของตระกูลเจ้าเจ็ดตน ซึ่งตรงกับสมัยรัชกาลที่ ๔ ของกรุงรัตนโกสินทร์ พระองค์เป็นที่เลื่องลือในความดุร้ายเด็ดขาด ทรงรังเกียจโสเภณีและผู้ชายกะเทยมาก สำหรับผู้ชายกะเทยได้ทรงสั่งลงโทษให้ตำข้าวหลวงด้วยครกกระเดื่อง (อ. ไชยวรศิลป์ ๒๕๒๒ : ๒๒๕) ส่วนโสเภณีได้ทรงมีประกาศว่า "ในเมืองเชียงใหม่นี้บ่มีหญิงงามเมืองค้าประเวณี ถ้ามีอาชญาพ่อเจ้าให้เอา ชีวิตเสีย" (คนเมือง ๑ (๒) สิงหาคม ๒๔๙๗ : ๑๖๘) จึงคาดว่าในเมืองเชียงใหม่สมัยนั้นการขายประเวณีคงจะหยุดชะงักไปตราบเท่าชนมายุของพ่อเจ้า

* หลังจากแผ่นดินเจ้าชีวิตอ้าวแล้ว มีหลักฐานว่าการค้าประเวณีในเชียงใหม่ได้ปรากฏขึ้นอีกครั้งหนึ่ง โดยไม่ใช่คนในท้องถิ่นริเริ่มขึ้น หากแต่เป็นการ "นำเข้า" จากสังคมภายนอก คือ กรุงเทพฯ หรือที่คนเมือง (ล้านนา) เรียกว่า เมืองใต้ โดยนางตาด หรือนางตาบคน

---

*สันนิษฐานว่าจะเป็นสมัยพระเจ้าอินทวิชยานนท์ (พ.ศ. ๒๔๑๖-๒๔๖๙) กษัตริย์ที่ครองเชียงใหม่สืบต่อจากพระเจ้ากาวิโลรสสุริยวงศ์ เนื่องจากค่าวล้อเลียนฝรั่งที่ไปเที่ยวโสเภณีกับค่าวล้อเลียนหญิงสาวในฮาเร็มของนายหลุยส์ที. เลโอโนเวนส์ และหมอมาเรียน ซีค ซึ่งจะกล่าวต่อไป มีความคล้ายคลึงกันหรืออาจจะมาจากแหล่งเดียวกันก็ได้

จากท้องที่สำเพ็ง ได้นำบรรดาหญิงงามเมืองจากบางกอกขึ้นไปเปิดซ่องค้าประเวณีที่เชียงใหม่ ปรากฏว่ากิจการค้าก้าวหน้าไปด้วยดี จนต้องไปสรรหาหญิงชาวเชียงใหม่มาเป็นคนให้บริการเพิ่มเติมในระยะแรก ๆ ลูกค้าไม่ใช่มีแต่ผู้ชายชาวเวียงพิงค์เท่านั้น แม้ฝรั่งที่เข้ามาทำป่าไม้ (อ. ไชยวรศิลป์ เพิ่งอ้าง : ๒๒๖) ซึ่งส่วนใหญ่เป็นคนของบริษัทอังกฤษก็ไปเที่ยวด้วย จนมีค่าว (คำประพันธ์ชนิดหนึ่งของล้านนา) สนเทห์ล้อเลียนฝรั่งว่า

"พ่อเลี้ยงหมอนิด นายรีสสะหวย เอาสาวนอนดวย สองคืนสิบห้า อีแก้วอยู่ใน อี่เขียวนั่งท่า ว่าปอแล้วกา พ่อเลี้ยง" (คนเมือง ๑ (๒) สิงหาคม ๒๔๙๗ : ๑๖๘) นับแต่นั้นฝรั่งก็เลิกไปเที่ยวบ้านยายตาดหรือยายตาบอีก เข้าใจว่ายายตาดหรือยายตาบคงจะมีชื่อเสียงมากในยุคนั้น เพราะวารสารคนเมืองถึงกับขนานนามว่า "แม่เล้าคนแรกของเวียงพิงค์" (เพิ่งอ้าง)

ทัศนะของชาวเชียงใหม่ต่อการค้าประเวณีในยุคพระเจ้าอินทาวิชยานนท์นี้ เป็นลักษณะของการรังเกียจ และมีมาตรการลงโทษทางสังคมต่อหญิงที่ประกอบอาชีพนี้ด้วยวิธีการต่าง ๆ นานา อาทิเช่น การประท้วงด้วยก้อนอิฐ การทำหนังสือสนเท่ห์ ไปปิดไว้หน้าบ้าน แต่ที่ร้ายที่สุดคือ การทำเป็นหนังสือ "ค่าว" ในลักษณะของคำกลอนเมืองเหนือ โดยไม่ลงชื่อผู้แต่ง แล้วส่งให้อ่านกันต่อ ๆ ไป เนื้อความเป็นไปในทำนองด่าว่าเยาะเย้ย ถากถาง ทำให้ผู้อ่านเกลียดชังผู้หญิงเหล่านี้จนบางคนทนความละอายไม่ไหวถึงกับต้องหลบลี้หนีหน้าไป (อ.ไชยวรศิลป์ ๒๕๒๒ : ๒๒๗)

ค่าวล้อเลียนฝรั่งสองคนที่ไปเที่ยวซ่องนางดาดข้างต้นนี้ คาดว่าคงจะเกิดขึ้นในยุคนั้น และยังคงหลงเหลือต่อมาจนมีผู้จดจำได้ในปัจจุบัน (เพิ่งอ้าง : ๒๒๘ และคนเมือง ๑ (๒) สิงหาคม ๒๔๙๗ : ๑๖๘)

นอกเหนือไปจากการค้าประเวณี ในยุคเดียวกันนี้ คือสมัยพระเจ้าอินทวิชยานนท์ ซึ่งมีฝรั่งจากบริษัทอังกฤษหลายบริษัทเข้ามาทำกิจการไม้สัก ก็คาดว่าได้เกิด "ฮาเร็ม" ผู้หญิงชาวเหนือขึ้นเป็นครั้งแรก กล่าวกันว่าฮาเร็มนี้มีผู้หญิงเป็นจำนวนใกล้เคียงกับนางบำเรอของชนชั้นสูงของสยาม (W.S. Bristowe ๑๙๗๖ : ๑๑) เจ้าของคือ นายแพทย์มาเรียน ซีค บุตรเขยของศาสนาจารย์แดเนียล แมคกิลวารี มิชชันนารีจากคริสตจักรเพรสไปทีเรียน ผู้บุกเบิกเผยแพร่คริสตศาสนาในเชียงใหม่ และมีคุณงามความดีจนชาวเชียงใหม่เรียกว่า "พ่อครูเฒ่า" ซึ่งต่อมาหมอซีคได้ยกฮาเร็มของตนให้ผู้ครอบครองต่อ คือ นายหลุยส์ ที. เลโอโนเวนส์ บุตรชายของนางแอนนา ที. เลโอโนเวนส์ ครูสอนภาษาอังกฤษในราชสำนักสยาม สมัยรัชกาลที่ ๔ ซึ่งประวัติของเธอในหนังสือแอนนาและพระเจ้ากรุงสยาม มีชื่อเสียงโด่งดังไปทั่วโลก (Margaret Landon ๑๙๔๕)

หมอซีคเดินทางมาถึงเชียงใหม่ ในปี พ.ศ. ๒๔๑๘ รุ่งขึ้นอีกหนึ่งปีก็ได้ถวายการรักษาแม่เจ้าทิพเกษรจนหายจากการประชวร พระนางจึงได้พระราชทานทาสหญิงชื่อ โนจา (หรืออุโนชา-ผู้ศึกษา) และที่ดินบนฝั่งตะวันตกของแม่น้ำปิงให้แก่หมอซีค หลังจากนั้นหมอซีคได้เปิด

ร้านขายยาและโรงพยาบาลรักษาชาวเมืองเชียงใหม่ กิจการเจริญรุ่งเรืองจนหมอซีคสามารถส่งไม้สักขายให้แก่บริษัทบอร์เนียวได้และกลายมาเป็นตัวแทนของบริษัทนี้ที่เชียงใหม่ใน พ.ศ. ๒๔๒๗ (Bristowe : ๗๐.๗๑)

เมื่อหมอซีคก้าวเข้าสู่กิจการค้าไม้สักก็เริ่มมั่งคั่งขึ้นโดยลำดับ และแสวงหาความสำราญมากขึ้น ภายหลังจากภรรยา (ซาร่าห์ ซีค) กลับไปสหรัฐอเมริกา เพราะบุตรชายคนโตบาดเจ็บสาหัสจากอุบัติเหตุปืนลั่นซึ่งส่วนหนึ่งก็เนื่องมาจากความสัมพันธ์ระหว่างหมอซีคกับโนจานั่นเอง หมอซีคก็มีหญิงสาวชาวเหนือในครอบครองมากขึ้นทุกที จนกลายมาเป็นฮาเร็ม มีผู้หญิงประมาณ ๒๐ คน ตั้งอยู่หลังวัดมหาวันในเชียงใหม่ มีรั้วรอบขอบชิด ปลูกต้นไม้บังดาคน และมียามเฝ้า (เพิ่งอ้าง : ๗๗-๗๘, ๘๒-๘๓)

หมอซีคได้หญิงสาวในฮาเร็มมาจากพ่อแม่ เล่ากันว่าพ่อแม่ต่างก็ดีใจที่ได้รับค่าตอบแทนเป็นกระบือ ๒-๓ ตัว ขอเพียงแต่ให้ลูกสาวของตนได้มีที่อยู่ที่กิน และมีเงินใช้จำนวนหนึ่งเท่านั้น หญิงสาวคนใดที่ทำตัวดีก็ยังได้เครื่องเพชรนิลจินดาจากหมอซีคอีก (ภายหลังโนจาได้ขอแยกทาง จากหมอซีคเพราะมีปากเสียงกันเรื่อย ๆ เรื่องผู้หญิงในฮาเร็มคนอื่น ๆ ก่อนเลิกร้างกันหมอซีคได้ให้เงินแก่โนจาถึง ๒๐,๐๐๐ รูปี ซึ่งนับว่าเป็นจำนวนสูงมากในสมัยนั้น) และปรากฏว่าแม้ผู้คนในเชียงใหม่จะชื่นชมในความร่ำรวยของหมอซีคแต่ก็มีทัศนะล้อเลียนหญิงสาวในฮาเร็มเช่นคนที่พูดภาษาอังกฤษได้บ้างเล็กน้อยจะตั้งคำถามถามกันว่า "อะหยังดี้ดุ๊เจ้าฝรั่งใค่ได้นักดี้สุด" แล้วก็ฉีกยิ้มพร้อมกับตอบคำว่าถามว่า "Nun" (นัน) ซึ่งก็คือชื่อของนัน ผู้หญิงคนหนึ่งที่อยู่ในฮาเร็มของหมอซีคและนายหลุยส์นั่นเอง (เพิ่งอ้าง ๗๘, ๘๓-๘๔, ๑๔๖) นอกจากนี้ ค่าวล้อเลียนหญิงสาวดังกล่าว ซึ่งเขียนโดย นายคำแปง วณิสอน บุตรชายของพระยาแถบผู้รักษาช้างของเจ้าหลวงเชียงใหม่ (คำแปลชื่อจากภาษาอังกฤษนี้อาจคลาดเคลื่อน-ผู้ศึกษา) ก็จดจำได้แพร่หลายทั้งผู้ใหญ่และเด็กในเชียงใหม่ ลำปาง และแพร่ สืบต่อกันมาเป็นเวลาถึง ๘๐ ปี ค่าวบทนี้เขียนเป็นตัวหนังสือเมือง แปลเป็นภาษาไทยภาคกลางได้ว่า

"พ่อเลี้ยงหมอซีค กับมิสสะหลวย
เอาสาวนอนโตย สองคืนสิบห้า
อี่คำขอเงิน อี่เฮือนขอผ้า
อี่โนจาขอช้าง"

(เพิ่งอ้าง : ๘๓)

ทั้งนี้ หากแปลเป็นภาษาไทยจากค่าวในหนังสือของ Bristowe ที่อ้างถึงก็จะได้ความว่า

"ดร. ซีค และ มิสสะหลวย

นอนกับผู้หญิงสองคน
สองคืนสิบห้ารูปี
อี่หลวยนอนบนเตียง
อี่อ่อนรออยู่
เร็ว ๆ เข้าหมอ
อี่คำขอเงิน
อี่เฮือนขอผ้า
อี่โนจาขอช้าง
เร็ว ๆ เข้าหมอ

(เพิ่งอ้าง)

ค่าวบทนี้คงจะจดจำกันได้ต่อ ๆ มา แล้วพูดกันผิดเพี้ยนไปบ้างเล็ก ๆ น้อย ๆ เพราะจากการสัมภาษณ์ นายไกรศรี นิมมานเหมินท์ คร่าวบทนี้มีความว่า

"พ่อเลี้ยงหมอชีค	นายมิสซาหลวย
เอาสาวนอนตวย	สองคืนสิบห้า (แถบ)
อี่หลวยนอนใน	อี่อ่อนนั่งท่า
เสร็จแล้วกา	พ่อเลี้ยง"

(สัมภาษณ์ ๒๓ พฤศจิกายน ๒๕๓๓)

นายหลุยส์ ที. เลโอโนเวนส์ ผู้บุกเบิกการค้าไม้สักในภาคเหนือคนหนึ่ง ซึ่งรับช่วงฮาเร็มต่อจากหมอชีคมีความสุขสำราญมาก เพราะนอกจากจะมีทั้งหญิงสาวมาร้องรำทำเพลงให้ฟังแล้ว ก็ยังมีเอเย่นต์ที่จัดหาผู้หญิงส่งมาให้ด้วย นายหลุยส์มีภรรยาลูกครึ่งไทย ชื่อ คาโรลีน ซึ่งคุ้นเคยกับพฤติกรรมการมีเมียหลายคนของคนไทย และเชื่อใจว่าสามีมีความรักอันมั่นคงต่อเธอ และลูก จึงอนุญาตให้สามีมีเมียน้อยได้ ภายหลังภรรยาเสียชีวิต เมื่อ พ.ศ. ๒๔๓๖ นายหลุยส์ได้สมรสใหม่กับหญิงชาวอังกฤษ เมื่อ พ.ศ. ๒๔๘๒ และปลดปล่อยผู้หญิงในฮาเร็มให้เป็นอิสระ ซึ่งรวมถึงผู้หญิงเจ้านายสองคนพี่น้อง คือ เจ้าซุ่มกับเจ้าพัดด้วย พร้อมกับมอบเงินและที่ดินให้ไปตั้งตัวใหม่ (Bristowe : ๘๒, ๘๘, ๘๙, ๑๔๖)

นอกจากบุคคลทั้งสองคือหมอชีค และนายหลุยส์ซึ่งเป็นนายห้างใหญ่ หรือผู้บริหารในบริษัททำไม้ของอังกฤษซึ่งสามารถมีภรรยาได้ ฝรั่งผู้ช่วยในกิจการไม้สักดูเหมือนจะมีข้อบังคับมิให้มีภรรยา แต่ก็มีหญิงชาวบ้านมานอนด้วยชั่วคราว โดยคนรับใช้ประจำตัวจะนำแม่เฒ่า (ผู้หญิงสูงอายุ) มาขายเครื่องเงินหรือของที่ระลึกให้ แม่เฒ่านี้ก็จะนำเอาภาพถ่ายหญิงสาวสวยหลายคนมาให้ฝรั่งดู ฝรั่งชอบใจคนไหนแม่เฒ่าก็จะไปตกลงกับคนรับใช้จัดการให้ผู้หญิงมานอนด้วยใน

ตอนกลางคืน ทั้งในเมืองและในป่าเมื่อออกไปตรวจการทำไม้ (คึกฤทธิ์ ปราโมช อนุสรณ์งานพระราชทานเพลิงศพ นายทวีศักดิ์ จันทรวิโรจน์ ๒๕๒๐ : ๒๖-๒๗) ฝรั่งที่มิใช่ระดับหัวหน้าเหล่านี้จึงมีฐานะเป็นคนโสดไปโดยปริยาย

สันนิษฐานว่า การค้าประเวณีในล้านนาก็คงมีสืบต่อกันมาเรื่อย ๆ ในแต่ละท้องถิ่น และกามโรคก็คงเป็นโรคหนึ่งที่ผู้คนเจ็บป่วยกัน มาถึงยุคเจ้าอินทวโรรสสุริยวงศ์ซึ่งครองเชียงใหม่สืบต่อจากพระเจ้าอินทรวิชยานนท์ ได้เกิดกบฏเงี้ยวเมืองแพร่ เมื่อ พ.ศ. ๒๔๔๕ ชายฉกรรจ์ทั้งทหาร ตำรวจ และคนเกณฑ์จำนวนนับพันของไทยที่ขึ้นมาปราบกบฏห่างบ้านมาแรมเดือน เมื่อว่างจากการรบจึงไปเที่ยวโสเภณีที่เมืองแพร่ ซึ่งมีชุกชุม ทำให้ทหารและตำรวจเป็นกามโรคกันมากเพราะ

“.....	ที่หนุ่ม ๆ นายทหารนั้นชาญเชี่ยว
ท่านไปเกี้ยวสาวสันนั้นบ่หึง	ก็รักใคร่ได้เฝ้าอยู่เคล้าคลึง
เหมือนแมงผึ้งภู่ฟอนเกสรลาว	พอได้กลิ่นกระถินเถื่อนก็เลื่อนลับ.....”

ผู้นำทหารจึงได้ขอให้ข้าราชการและประชาชนทั้งที่กรุงเทพฯและหัวเมืองบริจาคทรัพย์เพื่ออุดหนุนการจัดตั้งโรงพยาบาลของทหารในมณฑลพายัพ มีการประกาศรายชื่อผู้บริจาคลงในราชกิจจา-นุเบกษา และสภาอุณาโลมแดง (สภากาชาด) ก็ได้ส่งเวชภัณฑ์และยาไปให้ในการนี้ด้วย (ประชุม อัมพุนันท์ ๒๕๒๗ : ๑๒๙ -๓๑)

สรุปความว่า นับแต่ยุคล้านนาตกเป็นเมืองขึ้นพม่าจนถึงยุคตระกูลเจ้าเจ็ดตน และยุคเมืองประเทศราชของไทยในสมัยพระเจ้ากาวิโลรสสุริยวงศ์ การขายตัวของหญิงสาวน่าจะยังคงเป็นการ “ขาย” ประเวณีที่จำกัดอยู่ในตลาดท้องถิ่น และยังไม่มีลักษณะของการค้าแต่อย่างใด ตราบจนถึงสมัยพระเจ้าอินทรวิชยานนท์ ซึ่งมีแม่เล้าขึ้นมาจากกรุงเทพฯ มาตั้งซ่องค้าประเวณี จึงเกิดลักษณะของการค้าประเวณีขึ้นเป็นครั้งแรก แต่ก็ยังมีมาตรการลงโทษในชุมชน โดยคนในท้องถิ่น ซึ่งเป็นการควบคุมของสังคมอยู่ การค้าประเวณีในระยะนั้นจึงยังไม่แพร่หลายทั่วไป แต่เมื่อมีฝรั่งเข้ามาทำไม้สัก การค้าประเวณีได้มีพัฒนาการขึ้นมาอีกระดับหนึ่ง เกิด “ฮาเร็ม” ขึ้นโดยฝรั่ง และมี “เอเย่นต์” ท้องถิ่นเกิดขึ้น เพื่อส่งผู้หญิงสาวให้กับฝรั่ง ในระยะเวลาใกล้เคียงกันนี้ ซ่องค้าประเวณีก็คงมีทั่วไปในท้องถิ่น รวมทั้งเมืองแพร่ เพื่อสนองความต้องการของคนในท้องถิ่น และคนใต้ที่ขึ้นมาจากกรุงเทพฯ จำนวนหนึ่งในระยะนั้นด้วย

นับจากยุคนี้เป็นต้นไป คือหลังทางรถไฟมาถึงเชียงใหม่ เมื่อ พ.ศ. ๒๔๖๔ อันเป็นจุดเปิดของสังคมล้านนาต่อกรุงเทพฯการค้าประเวณีได้เริ่มตอบสนองความต้องการของคนนอกท้องถิ่น ซึ่งเป็นคนจากภาคกลางมากยิ่งขึ้น พบว่ามีการล่อลวงหญิงจากเชียงใหม่ลงไปกรุงเทพฯ เป็นครั้งแรก ๆ ในประวัติศาสตร์การล่อลวงหญิงจากภาคเหนือ โดยหญิงชาวกรุงเทพฯ ชื่อ นางสงวน ได้ใช้อุบายล่อลวง นางสาวคำปัน นางสาวจันแก้ว และนางแดง อยู่บ้านสัมข่อย จังหวัดเชียงใหม่

พาลงไปกรุงเทพฯ ผู้ปกครองและญาติของหญิงทั้งสามคนได้ทราบเหตุจึงรีบโทรเลขถึงนายสิบตำรวจตรี นักเรียนทำการนายร้อยมณฑา ให้ช่วยสืบจับเมื่อรถไฟมาถึงกรุงเทพฯ นายสิบตำรวจตรีผู้ได้รับแจ้งจึงไปคอยดักจับอยู่ที่สถานีรถไฟหัวลำโพง เมื่อวันที่ ๒๑ มกราคม ๒๔๖๘ เวลา ๑๐.๐๐ น. (สี่ปีหลังจากทางรถไฟขึ้นไปถึงเชียงใหม่) หลังจากการเข้าตรวจค้น ได้พบแต่หญิงสาวทั้งสามคนที่ถูกล่อลวงมา ส่วนนางสงวนได้หลบหนีไป เจ้าหน้าที่ตำรวจจึงส่งตัวหญิงสาวทั้งสามไปฝากไว้ที่ที่ทำการตำรวจป้อมปราบเพื่อรอญาติมารับตัวและติดตามสืบเพื่อจับกุมตัวนางสงวนต่อไป (หนังสือพิมพ์เดลินิวส์ วันที่ ๓๐ มกราคม ๒๔๖๘)

หลังจากการเปลี่ยนแปลงการปกครองประเทศไทย เมื่อ พ.ศ. ๒๔๗๕ อุดมการณ์เสมอภาคของคณะราษฎร์ ผู้นำการเปลี่ยนแปลงมาสู่ประเทศ ได้ส่งผลให้ชนชั้นกลางเติบโตขึ้นในสังคมกรุงเทพฯ ฐานะและอำนาจของชนชั้นสูงเริ่มคลอนแคลน ค่านิยมในเรื่องความมั่งคั่งได้เริ่มเข้ามาแทนที่ชาติตระกูลที่สูงส่ง (ตรีศิลป์ บุญขจร ๒๕๒๑ : ๔๔๗) กฎหมายผัวเดียวเมียเดียวได้ถูกตราขึ้นใช้บังคับผู้หญิงที่เคยเป็นเมียเก็บหรือนางบำเรอของผู้ชายในยุคเดิมได้เป็นอิสระ ขณะที่การค้าประเวณีก็ได้เปลี่ยนรูปโฉมเป็นแบบใหม่ๆ เพื่อสนองความต้องการของคนชั้นกลางจำนวนหนึ่งที่ออกแสวงหาความสำราญนอกบ้าน ซ่องโสเภณีเพิ่มจำนวน พร้อม ๆ กับที่บาร์คาบาเร่ต์ ในกรุงเทพฯ ผุดขึ้นราวกับดอกเห็ด และเกิดอาชีพหญิงประจำคาบาเร่ต์ขึ้น หญิงจากชนชั้นศักดินาที่ล้มละลายและหญิงจากชนบทที่ล้มละลายจึงได้เข้าสู่อาชีพใหม่นี้อย่างคึกคัก (สมชาย ปรีชาเจริญ ๒๕๑๙ : ๑๓๕-๑๓๖) แต่การเปลี่ยนแปลงนี้ก็ยังไม่ได้ส่งผลต่อสังคมภาคเหนือ เพราะการค้าบริการทางเพศก็ยังคงมีลักษณะของท้องถิ่น และยังไม่มีแรงผลักดันที่มีอานุภาพ เพียงพอให้หญิงภาคเหนือต้องออกจากท้องถิ่นหรือชุมชนของตนเอง

ก่อนสงครามโลกครั้งที่ ๒ ในภาคเหนือยังมีการค้าประเวณีไม่มากนัก จำนวนโสเภณีก็ยังไม่มาก ความกลัวจะติดกามโรคและความล้าหลังในด้านการแพทย์ ซึ่งมีเพียงยาแผนโบราณของหมอเมือง หรือหมอแผนโบราณของภาคเหนือ ทำให้การรักษากามโรคยังไม่มีประสิทธิภาพเพียงพอ จึงเป็นปัจจัยสำคัญที่มีผู้กล่าวว่าทำให้ผู้ชายสมัยนั้นไม่ไปเที่ยวโสเภณี (สัมภาษณ์นายคำ อินทวงศ์ ๓๑ สิงหาคม ๒๕๒๒ โครงการประวัติศาสตร์บอกเล่า มหาวิทยาลัยพายัพ ปคล. ๒๙/๗๙ และ นายอินเหลา ยะอินทร วันที่ ๑๐ ตุลาคม ๒๕๒๒ ปคล. ๖๑/๗๙) ในระยะนั้นยังพบด้วยว่า ค่าตัวของโสเภณีที่มีราคาสูงประมาณ ๒ แถบ หรือบาทเดียว ขณะที่ค่าเช่นผีบรรพบุรุษของฝ่ายหญิงเมื่อแต่งงานเท่ากับ ๓ แถบ กรณีที่ผิดผีแล้วไม่แต่งงาน ซึ่งเรียกว่า "ใส่ไม่เอา" คือ ๖ แถบ ในจังหวัดเชียงใหม่มีซ่องโสเภณีเพียง ๑-๒ แห่ง ผู้หญิงส่วนใหญ่มาจากอำเภอป่าซาง ในจังหวัดลำพูน (เพิ่งอ้าง) ต่อมาหลังสงครามโลกครั้งที่สอง เชียงใหม่มีย่านการค้าประเวณีประมาณ ๓-๔ แห่ง อาทิ ย่านลอยเคราะห์ ย่านกำแพงดิน กำแพงดินนี้เดิมเป็นที่อยู่ของคนขอทาน ผู้หญิง ลูกหลานของท่านได้เริ่มขายตัวจนกลายมาเป็นแหล่งค้าประเวณี

ที่ขึ้นชื่อจนถึงปัจจุบันจนถึงกับมีคำพูดติดปากในหมู่นักท่องเที่ยวที่มาเชียงใหม่ว่า"เที่ยวกำแพงดิน กินข้าวซอย....." (สัมภาษณ์ นายวิชัย กิตติรัตน์ ๒๐ มีนาคม ๒๕๓๔)

ยุคการพัฒนาสมัยใหม่ที่เริ่มประมาณ พ.ศ. ๒๕๐๐ เป็นยุคที่การขายบริการทางเพศของหญิงภาคเหนือได้เข้าสู่ระดับประเทศและพัฒนาไปสู่ระดับต่างประเทศ ในปีนี้เกิดการอดอยากครั้งยิ่งใหญ่ในภาคอีสาน หญิงสาวจากภาคอีสานจำนวนไม่น้อยจำต้องเข้าไปสู่ธุรกิจการขายบริการทางเพศ (สมชาย มาลาเจริญ ๒๕๑๙ : ๑๓๖) เมื่อต้นทศวรรษ ๒๕๐๐ แพทย์หญิงเพียร เวชบุล แห่งพีริยานุเคราะห์มูลนิธิ ซึ่งผู้คนเรียกว่า "แม่พระของโสเภณี" เคยประมาณไว้ว่าในหมู่โสเภณีราคาถูกของกรุงเทพฯ นั้น มาจากภาคอีสานร้อยละ ๖๐ หญิงชาวเหนือร้อยละ ๓๐ และอีกร้อยละ ๑๐ ที่เหลือเป็นหญิงมาจากภาคกลาง (หนังสือเนื่องในงานโยนก ๒๕๐๓ : ๑๐๗) ส่วนสถิติหญิงโสเภณีที่เข้ารับการสงเคราะห์ในสถานสงเคราะห์ของกรมประชาสงเคราะห์ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๐๕ มีภูมิลำเนาอยู่ในภาคอีสานร้อยละ ๔๓ ภาคเหนือร้อยละ ๓๑ ภาคกลางร้อยละ ๒๕ และภาคใต้เพียงร้อยละ ๑ เกือบทั้งหมดของโสเภณีเหล่านี้ค้าประเวณีอยู่ในพระนครและธนบุรี (บุญส่ง เผ่าทรง ไม่ปรากฏปี : ๑๒)

เนื่องจากการศึกษาวิจัยเกี่ยวกับปัญหาการค้าประเวณีและหญิงโสเภณีเพิ่งเริ่มต้นเมื่อปี พ.ศ. ๒๕๐๐ มานี้เอง โดยนาย Morris G.Fox ที่ปรึกษาด้านสวัสดิการสังคมของสหประชาชาติที่มาช่วยให้ข้อเสนอแนะเรื่องปัญหาการค้าประเวณี และกฎหมายเกี่ยวกับการค้าประเวณี ได้ประมาณการไว้ว่ามีโสเภณีอยู่ประมาณ ๒๐,๐๐๐ คน ในจำนวนนี้อยู่ในพระนครธนบุรีราว ๑๐,๐๐๐ คน จากจำนวนประชากรของประเทศ ๒๒ ล้านคน (๑๙๕๗ : ๑๔๑) แต่ก็มิได้แยกแยะว่ามาจากที่ใดบ้าง อีกประการหนึ่ง การศึกษาเรื่องอื่น ๆ ในช่วงต้นทศวรรษ ๒๕๐๐ ก็มีน้อยมาก และมิได้ให้ภาพเกี่ยวกับภูมิลำเนาของโสเภณีที่ชัดเจน (เช่นสภาวิจัยแห่งชาติ ๒๕๐๕, เฉลิมพล สัตถาภรณ์ ๒๕๐๖) ดังนั้น จึงไม่อาจทราบแน่ชัดได้ว่าโสเภณีส่วนใหญ่มาจากภาคใจมากที่สุดอย่างไรก็ดี พอจะสันนิษฐานได้ว่าในระยะต้นทศวรรษ ๒๕๐๐ ในพระนคร-ธนบุรีน่าจะมีโสเภณีจากภาคอีสานมากที่สุด เพราะปัญหาเศรษฐกิจคือเกิดการอดอยากครั้งใหญ่ในภาคอีสาน ผู้คนพากันหลั่งไหลเข้ามายังกรุงเทพฯ อย่างมากมาย เกิดการชุมนุมประท้วง ณ สนามหลวง ให้รัฐบาลช่วยเหลือแก้ไขปัญหา (สิทธิเดช จันทรศิริ และคณะผู้รวบรวม ๒๕๒๑ : ๒๓) และจากการประมาณของแพทย์หญิงเพียร เวชบุล รวมทั้งสถิติข้างต้นของกรมประชาสงเคราะห์ก็บ่งชี้เช่นเดียวกัน ส่วนโสเภณีจากภาคเหนือ คาดว่าน่าจะมีจำนวนรองลงมาจากโสเภณีที่มาจากภาคอีสาน

การเข้าสู่วงจรการขายบริการทางเพศของผู้หญิงจากภาคอีสานและภาคเหนือในระยะแรก ๆ นี้ เป็นการถูกล่อลวงเป็นส่วนใหญ่ (บุญส่ง ไม่ปรากฏปี ๒๕๒๓ : ๙๙) จากเมืองใหญ่ ๆ ที่เป็นทางผ่าน เช่น เชียงใหม่ เชียงราย ลำปาง นครสวรรค์ นครราชสีมา หาดใหญ่ วิธีการล่อลวงหญิงสาวชาวเหนือในยุคนั้นก็เช่น เจ้าสำนักโสเภณีในกรุงเทพฯ จะเลี้ยงหนุ่มรูปหล่อไว้นับสิบคน

มีโรงฝึกกายบริหาร แล้วให้ยืมสร้อยคอเส้นโต ๆ นาฬิกาเรือนทอง ปากกาด้ามทอง ไปเที่ยวอำเภอต่าง ๆ ในภาคเหนือ หลอกลวงเด็กสาวสวย ๆ ให้หนีตามไปเที่ยวกรุงเทพฯ เมื่อถึงสำนักโสเภณีก็กักตัวบังคับให้ค้าประเวณี หรือไม่หญิงภาคเหนือก็ตามคนต่างเมืองไปฉันท์ชู้สาว แล้วก็ถูกนำไปขายที่ซ่องอีกไม่กี่วันหลังจากนั้น บางครั้งหญิงภาคเหนือก็ถูกสามีที่พาไปทอดทิ้ง เพราะเป็นภรรยาน้อยหรือผู้ชายไม่คิดเลี้ยงดูจริงจัง ในที่สุดก็ต้องตกไปเป็นโสเภณีเพราะไม่มีที่พึ่งจะกลับบ้านก็ไม่กล้ากลับ เพราะหนีออกจากบ้านไป (หนังสือเนื่องในงานโยนก ๒๕๐๓ : ๑๐๗-๑๐๘)

วรรณกรรมจำนวนหนึ่งในระยะนี้ ได้กล่าวถึงเหตุการณ์การล่อลวงหญิงชาวเหนือไปขายซ่องโสเภณี เช่น เมื่อ พ.ศ. ๒๕๐๑ หนังสือพิมพ์คนเมืองมีค่าวซอเตือนหญิงชาวเหนือให้ระวังการล่อลวงโดยชายจากภาคอื่นและจากภาคเดียวกัน ชื่อ "เกียรติญิงจาวเหนือ" เขียนโดย อาทิตย์สันดอกช้าง จากสันทราย และค่าวของจันทร์ศรี ณ สันทราย ก็เป็นเรื่องของผู้หญิงเหนือถูกล่อลวงไปขายซ่องโสเภณีแล้วเกิดเห็นดีเห็นงามกับอาชีพนี้ จึงกลับมาหลอกสาวบ้านเดียวกันไปขายบ้าง หรือค่าวซอที่ชนะการประกวดชื่อ "ผู้แทนมาแล้ว" แต่งโดย ท. สุวรรณ ก็ได้กล่าวถึงผู้แทนที่พูดจาน่าฟังน่าเชื่อถือ เปรียบเสมือนมารสังคมที่หลอกผู้หญิงไปล่องใต้ "เขาช่างอ่อย เต้าะม่วน เพราะเหมาะสมเหมือนมารสังคม จุสาวล่องใต้" (ประคอง ๒๕๒๔ : ๑๕, ๑๖)

นอกจากนี้ ค่าวฮ่ำที่ออกทางวิทยุภาคเหนือก็มีเรื่องเกี่ยวกับการหลอกลวงหญิงชาวเหนือไปเป็นโสเภณีด้วยเช่นกัน (มะลิวัลย์ บูรณพัฒนา ๒๕๓๐ : ๑๕๒) ค่าวฮ่ำบางสำนวนก็ได้กล่าวถึงเด็กสาวที่หายไป พ่อแม่ตามไปพบที่กำแพงดิน ชื่อ "ค่าวฮ่ำลูกสาวหาย" มีบางตอนว่า "ชาวบ้านพร่องนั้นลูกสาวลักหนี เสาะหาบ่มี เป็นฮ้องเป็นไห้ เสาะผับเมืองเหนือ ล่องแผวเมืองใต้ เป็นว่ามาได้ที่กำแพงดิน ขอฝากหื้อคิด บ่แกล้งติฉิน หากได้ยิน อย่าหื้อแปดป้อ"

ทศวรรษ ๒๕๐๐ นี้เช่นกัน ที่เป็นยุคแห่งการเติบโตของสถานบริการประเภทต่าง ๆ ซึ่งเริ่มขึ้นในกรุงเทพฯ ก่อนแล้วแผ่กระจายไปยังภาคต่าง ๆ รวมทั้งภาคเหนือ ในจังหวัดเชียงใหม่เอง ขณะที่สภาพการขายบริการในสำนักหรือซ่องโสเภณีทั่วไปยังเป็นลักษณะดั้งเดิมอยู่คือเป็นห้องเล็ก ๆ ใต้ถุนสูง หลังคามุงใบตองตึงหรือสังกะสี (สัมภาษณ์ นายวิชัย กิตติรัตน์) แต่สถานบริการก็ได้เริ่มเปิดขึ้นแล้ว โดย เมื่อ พ.ศ. ๒๕๐๓ มีสถานเต้นรำเกิดขึ้นเป็นแห่งแรกชื่อบลูมูนเปิดเฉพาะวันเสาร์และอาทิตย์ ให้ครอบครัวและหนุ่มสาวนำปิ่นโตหรือภาชนะใส่อาหารเข้าไปรับประทานกันเอง ต่อมาใน พ.ศ. ๒๕๐๗ ก็ได้เริ่มเปิดบลูมูนเป็นไนท์คลับเช่นเดียวกับไนท์คลับที่มีอยู่ในกรุงเทพฯ มีพาร์ตเนอร์หญิงเป็นคู่เต้นรำให้แขกที่มาเที่ยว พาร์ตเนอร์เหล่านี้ล้วนแต่ขึ้นไปจากกรุงเทพฯ และอายุอยู่ในวัยกลางคน ๓๐ ปีเศษขึ้นไปทั้งนั้น ต่อมาไม่นานจึงได้ฝึกสอนผู้หญิงในท้องถิ่นให้เป็นพาร์ตเนอร์ประจำไนท์คลับ พาร์ตเนอร์รุ่นแรก ๆ เป็นคนมีอายุอยู่ในวัยกลางคนและส่วนมากเคยมีครอบครัวมาแล้วหรือหย่าร้างมิใช่หญิงสาวรุ่นเหมือนปัจจุบันนี้ (สัมภาษณ์ นางฉันทนา จารุจินตา ๑๐ เมษายน ๒๕๓๔) สำหรับสถาน อาบ อบ นวด ในจังหวัด

เชียงใหม่ ได้เริ่มเปิดกิจการ ๒-๓ ปี หลังจากกรุงเทพฯ เปิดสถานอาบอบนวด ในราว พ.ศ. ๒๕๐๓ (เอกสารประกอบการสัมมนามาตรการทางกฎหมายเกี่ยวกับโสเภณี : ๕๐)

การขายบริการทางเพศของหญิงภาคเหนือนับจาก พ.ศ. ๒๕๐๐ จนถึงประมาณ พ.ศ. ๒๕๒๐ ยังคงมีอยู่อย่างสม่ำเสมอ ควบคู่ไปกับหญิงจากภาคอีสาน และแม้ว่าในช่วง พ.ศ. ๒๕๑๐ เศษ ถึง พ.ศ. ๒๕๒๐ จะมีการศึกษาวิจัยเกี่ยวกับหญิงโสเภณีมากขึ้นกว่าช่วงต้นทศวรรษ ๒๕๐๐ แต่ก็ยัง ไม่อาจชี้ให้เห็นชัดเจนได้ว่า ผู้หญิงจากภาคเหนือกับภาคอีสานที่มาเป็นโสเภณีมีมากหรือน้อยกว่ากัน เพราะการศึกษาวิจัยบางเรื่องก็ใช้กลุ่มตัวอย่างจำกัด (อาทิ ยุทธนา ไทยภักดี ๒๕๑๖ บางเรื่องก็เป็นการศึกษาเฉพาะผู้หญิงในสถานสงเคราะห์หญิงของกรมประชาสงเคราะห์ (อาทิ อัญชัญ กาญจนพบู ๒๕๑๗) สำหรับเรื่องที่มีการศึกษาผู้หญิง ๘๓๒ คน ในสถานอาบอบนวด ๒๖ แห่งในกรุงเทพฯ โดย นายแพทย์สุพร เกิดสว่าง (๒๕๑๘) พบว่าเป็นหญิงจากภาคกลางมากที่สุด ร้อยละ ๓๘ และหญิงจากภาคเหนือรองลงมา ร้อยละ ๓๒ ส่วนหญิงจากภาคอีสานมีร้อยละ ๒๗ (แน่งน้อย ปัญจพรรค์ และคณะ ๒๕๒๓ : ๕๕)

สำหรับสถิติหญิงในสถานสงเคราะห์หญิงของกรมประชาสงเคราะห์บ่งชี้ว่า เมื่อถึงปลายทศวรรษ ๒๕๒๐ สัดส่วนของผู้หญิงจากภาคเหนือเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ ขณะที่ผู้หญิงจากภาคอีสานมีแนวโน้มลดลงจนมีจำนวนก้ำกึ่งกัน โดยที่สถิติ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๐๔ มีผู้รับการสงเคราะห์หญิงจากภาคอีสานเข้ารับการสงเคราะห์ร้อยละ ๔๓ ภาคเหนือร้อยละ ๓๑ (บุญส่ง : ๑๒) แต่ เมื่อมาถึง พ.ศ. ๒๕๑๗-๒๕๒๐ พบว่าสัดส่วนของผู้รับการสงเคราะห์หญิงจากภาคอีสานลดลงเรื่อย ๆ จากร้อยละ ๔๐ ใน พ.ศ. ๒๕๑๗ มาเป็นร้อยละ ๓๔ ใน พ.ศ. ๒๕๒๐ ส่วนผู้รับการสงเคราะห์หญิง จากภาคเหนือเพิ่มขึ้นเกือบทุกปี จากร้อยละ ๓๐ ใน พ.ศ. ๒๕๑๗ มาเป็นร้อยละ ๓๙ เมื่อถึง พ.ศ. ๒๕๒๐ (กองสัมมาอาชีวสงเคราะห์ ๒๕๒๙ : ๑๑๑) อย่างไรก็ดี เนื่องจากผู้หญิงที่ตำรวจส่งตัวไปยังสถานสงเคราะห์ของกรมประชาสงเคราะห์ มักจะเป็นประเภทที่ไม่มีหนทางไปจริง ๆ ไม่มีญาติเจ้าของสำนักหรือผู้อื่นมาประกันตัวไป (แน่งน้อย ปัญจพรรค์ และคณะ ๒๕๒๓ : ๕๔) หรือเป็นผู้ที่ไม่สามารถทำรายได้ให้แก่เจ้าของสำนักเท่าที่ควร ดังนั้น สถิติของกรมประชาสงเคราะห์แม้จะไม่อาจให้ภาพได้ว่า ผู้หญิงจากภาคเหนือมาค้าประเวณีมากกว่าภาคอีสานในช่วงปลายทศวรรษ ๒๕๒๐ แต่ก็พอจะเป็นเครื่องชี้ได้ว่า ผู้หญิงจากภาคเหนือที่อยู่ในสำนักค้าประเวณีระดับล่างมีจำนวนสูงขึ้นกว่าเดิม

ในระยะต้นทศวรรษ ๒๕๑๐ พอจะอนุมานได้ว่า ชื่อเสียงของผู้หญิงขายบริการจากภาคเหนือคงจะเริ่มปรากฏในระดับนานาชาติบ้างแล้ว เพราะจะเห็นได้ว่าหนังสือแนะนำผู้หญิงขายบริการทั่วโลกที่ดีพิมพ์ในสหรัฐอเมริกา เมื่อ พ.ศ. ๒๕๑๐ ก็ได้แนะนำซ่องโสเภณีบริเวณถนนสี่พระยา กรุงเทพฯ ว่าเป็นผู้หญิงที่มาจากภาคเหนือเป็นส่วนใหญ่ คือ ลำปาง ลำพูน เชียงใหม่ พรรณาสรรพคุณว่าผู้หญิงเหล่านี้อายุน้อย น่ารัก และมีเสน่ห์ ค่าตัวขณะนั้นคนละ ๒๐ บาท (Fille de Joie ๑๙๖๗ : ๑๘๙)

ต่อมาเมื่อ พ.ศ. ๒๕๑๖ ในระยะนั้นปรากฏว่ามีข่าวผู้หญิงจากอำเภอดอกคำใต้ จังหวัดเชียงราย (ขณะนี้อยู่ในจังหวัดพะเยา) ไปขายบริการที่กรุงเทพฯ กันมาก กรมการพัฒนาชุมชนจึงได้ร่วมมือกับสภาสังคมสงเคราะห์แห่งประเทศไทยฯ ศึกษาวิจัยสถานภาพเศรษฐกิจและสังคมของอำเภอดอกคำใต้ เพื่อจัดโครงการฝึกอบรมอาชีพให้แก่เยาวชนในอำเภอดังกล่าว มีข้อค้นพบหลายประการในด้านการเปลี่ยนแปลงค่านิยมและวัฒนธรรมของผู้คน อาทิ ประเพณี การแต่งงานได้เปลี่ยนไปเป็นการเรียกค่าสินสอดทองหมั้นมากขึ้น มีพิธีการมากขึ้น แต่ยังไม่นิยมจดทะเบียนสมรสชาวบ้านนิยมการแต่งตัวประกวดประขันกันในเรื่องความงาม และนิยมวัตถุสิ่งของ เงินทอง ความร่ำรวย ฯลฯ ในช่วง พ.ศ. ๒๕๑๓-๒๕๑๔ มีเด็กสาวไปขายบริการทางเพศมากขึ้นจากเดิม เพราะได้รับการชักชวนจากเอเย่นต์ภายนอกโดยมีคนในหมู่บ้านเป็นผู้ไปติดต่อกับพ่อแม่ผู้ปกครอง มีวัตถุล่อใจเป็นเงิน เครื่องแต่งกาย หรือสิ่งของเครื่องใช้ต่างๆ มีการนำพ่อแม่และเด็กสาวไปทัศนศึกษากรุงเทพฯ หรือไปดูสถานที่ขายบริการในกรุงเทพฯ เพื่อให้เชื่อมั่นและอุ่นใจในสภาพความเป็นอยู่ รวมทั้งมีการทำสัญญาผูกมัดเป็นสัญญากู้เงินเพื่อไม่ให้พ่อแม่ผู้ปกครองเด็กฟ้องร้องภายหลังด้วย เมื่อถึงระยะใกล้สงกรานต์ก็จะนำเด็กสาวที่ไปขายบริการกลับมาเยี่ยมบ้าน ซึ่งชาวบ้านบางคนเรียกว่า “ปิดเทอม” ทำให้เป็นตัวอย่างแก่เด็กสาวคนอื่นในหมู่บ้าน ที่เห็นเด็กสาวซึ่งไปขายบริการมีการแต่งตัวดีขึ้น มีเครื่องประดับตกแต่ง จึงเกิดการชักชวนกันไปเพิ่มมากขึ้น เอเย่นต์บางรายก็ตกลงกับพ่อแม่ว่าจะปลูกสร้างซ่อมแซมบ้าน หรือซื้อสิ่งของเครื่องใช้ให้หากให้ลูกสาวไปขายบริการอย่างไรก็ดีไม่ใช่ว่าครอบครัวและเด็กสาวจะเห็นดีเห็นงามไปเสียหมด บางรายก็หนีพ่อแม่ไปเพราะเพื่อนชักชวน บางรายไปแล้วฐานะก็ไม่ได้ดีขึ้นจากเดิม และบางรายก็ถูกตำรวจจับส่งไปฝึกอาชีพที่สถานสงเคราะห์หญิงของกรมประชาสงเคราะห์ หรือบางรายก็ถูกญาติหรือผู้ชายในละแวกนั้นหลอกลวงไป เป็นต้น (กรมการพัฒนาชุมชน ๒๕๑๖ : ๑๓, ๑๖-๑๗, ๗๐, ๘๗)

การศึกษาครั้งนี้พบต่อไปอีกว่า ผู้นำท้องถิ่นหรือชาวบ้าน ข้าราชการ ถึงกับกล่าวว่าดอกคำใต้เป็น “โรงงานผลิตผู้ค้าประเวณี” และรถโดยสารเส้นทางสายเหนือต้องเพิ่มปริมาณรถให้มากขึ้น ประมาณ ๒๐ คัน เมื่อใกล้ถึงเทศกาลสงกรานต์ เพื่อรับส่งผู้โดยสารที่เพิ่มขึ้น ซึ่งส่วนหนึ่งก็คงรวมผู้หญิงที่ไปขายบริการแล้วกลับมาเยี่ยมบ้านเหล่านี้ด้วย (เพิ่งอ้าง : ๗๐-๗๓)

สภาพการณ์ที่เกิดขึ้นที่อำเภอดอกคำใต้ เมื่อเกือบ ๒๐ ปีก่อนนั้น แสดงถึงวิวัฒนาการขั้นต้นของเอเย่นต์ที่จัดหาหญิงไปขายบริการ ซึ่งจะพัฒนาไปอีกหลากหลายรูปแบบ และแสดงให้เห็นว่ารูปแบบการล่อลวงหญิงได้เปลี่ยนไปเป็นการชักชวนให้ยินยอมพร้อมใจมากขึ้นด้วยสิ่งล่อใจต่าง ๆ ที่เป็นวัตถุ จนมีผู้กล่าวว่าดอกคำใต้เป็นตำนานในประวัติศาสตร์ของการค้าประเวณีในประเทศไทยเลยทีเดียว (ประพจน์ ศรีเทศ ๒๕๓๐ : ๕๘)

นับจากปี ๒๕๑๒ ซึ่งมีการประชุมของสมาคมส่งเสริมการท่องเที่ยวภาคพื้นเอเชียและ

แปซิฟิต (พาต้า) ณ จังหวัดเชียงใหม่ เป็นต้นมา ภาคเหนือก็ได้เริ่มเปิดสู่สังคมภายนอกมากขึ้นอีก ด้วยการส่งเสริมการท่องเที่ยวของรัฐบาล และเมื่อมาถึง พ.ศ. ๒๕๒๒ ซึ่งท่าอากาศยานเชียงใหม่ ได้เปิดเป็นท่าอากาศยานพาณิชย์สากล ติดตามด้วยการประกาศให้ปี พ.ศ. ๒๕๒๓ เป็นปีท่องเที่ยว ช่วงระยะเวลาเหล่านี้ ทำให้สถานบริการต่าง ๆ เติบโตขึ้น เช่น ในเชียงใหม่เริ่มจาก พ.ศ. ๒๕๑๑-๒๕๑๒ สถานบริการได้เพิ่มจำนวนมากขึ้น มีการแข่งขันกันมากขึ้นในเชิงธุรกิจ บางครั้งต้องใช้รถยนต์ส่งกระจายเสียงไปตามท้องถนนในเมืองเพื่อเชิญชวนผู้หญิงให้มาสมัครงานเป็นพาร์ตเนอร์ (สัมภาษณ์ นางฉันทนา จารุจินดา) อย่างไรก็ดี ธุรกิจท่องเที่ยวในระยะ พ.ศ. ๒๕๑๐ เศษนี้ ก็ยังไม่ทำให้จำนวนสถานบริการขยายตัวมากนัก การขยายตัวของสถานบริการต่าง ๆ ได้มาเฟื่องฟูมากที่สุดในระยะหลังจาก พ.ศ. ๒๕๒๒ เป็นต้นมา ดังจะเห็นได้จากสถิติต่อไปนี้ ซึ่งมีเฉพาะในจังหวัดเชียงใหม่

สถิติสถานบริการข้างต้นนี้แสดงให้เห็นว่า ไนท์คลับต่าง ๆ ในจังหวัดเชียงใหม่เพิ่มจำนวนมากขึ้นเกือบเท่าตัว ในระหว่าง พ.ศ. ๒๕๒๒-๒๕๒๕ ส่วนจำนวนสถานอาบอบนวดไม่เปลี่ยนแปลงมากนัก แต่จำนวนห้องอาหารที่มีดนตรีเพิ่มขึ้นมากที่สุดในช่วงปี พ.ศ. ๒๕๒๕-๒๕๓๓ ห้องอาหารเหล่านี้ยังไม่อาจวิเคราะห์ชี้ชัดลงไปได้ว่ามีธุรกิจขายบริการแอบแฝงมากน้อยประการใด เพราะได้รวมเอาร้านอาหาร สวนอาหาร ผับ ค็อกเท็ลเลาจน์ และห้องอาหารในโรงแรมชั้นหนึ่งไว้ด้วยกัน อย่างไรก็ตี ความเฟื่องฟูของสถานบริการเหล่านี้ในทางหนึ่งก็มีความสัมพันธ์อย่าง

พ.ศ.	สถานเต้นรำ (ไนท์คลับ)	โรงน้ำชา	สถานอาบอบนวด	ห้องอาหาร	รวม
๒๕๑๗ (ก)	๔	-	๔	๓	๑๑
๒๕๒๑ (ข)	๔	๒	๖	ไม่มีสถิติ	๑๒
๒๕๒๕ (ค)	๑๐	๒	๗	๒๔	๔๓
๒๕๓๓ (ง)	๑๒	๑	๖	๑๘๕	๒๐๔
๒๕๓๔ (จ)	๑๒	๒	๖	๒๒๔	๒๔๔

(ก) สถิติจากการประมาณเพื่อสุ่มตัวอย่างในการวิจัยของอรเพ็ญ นาควัชระ และคณะ (๒๕๒๐ : ๑๙-๒๐)

(ข) สถิติจากสถานีตำรวจภูธรอำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่ อ้างในการศึกษาของสมศรี สะอาดเอี่ยม (๒๕๒๑ : ๖-๗)

(ค) สถิติจากกรมตำรวจเมื่อ พ.ศ. ๒๕๒๔ ในเอกสารประกอบการสัมมนา (๒๕๒๗)

(ง) สถิติจากบัญชีรายชื่อสถานบริการ มาตรา ๓ (๑) ในเขต สภ.อ. เชียงใหม่ สถานีตำรวจภูธรอำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่ ตุลาคม ๒๕๓๓

(จ) สถิติจากอำเภอเมืองเชียงใหม่ เมษายน ๒๕๓๔

ใกล้ชิดกับการจัดหาเด็กสาวหรือแม้แต่เด็กหญิงเข้าสู่วงจรของการบริการทางเพศ เพราะเมื่อสถานที่ให้บริการทางเพศแบบแอบแฝงเพิ่มจำนวนขึ้น ย่อมแสดงว่าอุปสงค์ในด้านนี้ได้เพิ่มขึ้น จึงเป็นแรงจูงใจให้ผู้ประกอบการลงทุนในกิจการดังกล่าวมากขึ้น

ประมาณได้ว่า หลังจากปี พ.ศ. ๒๕๒๐ เป็นต้นมา น่าจะมีผู้หญิงจากภาคเหนือเข้าสู่ธุรกิจการขายบริการทางเพศเป็นจำนวนมากที่สุด การศึกษาวิจัยหลายเรื่องพบว่าผู้หญิงขายบริการจากภาคเหนือเป็นกลุ่มที่ใหญ่ที่สุดกว่าภาคอื่นๆ (อาทิ เทพนม เมืองแมน และคณะ ๒๕๒๓ : ๒๓, สุนีย์ มัลลิกะมาลย์ และคณะ ๒๕๒๖ : ๘๕, ก่อเกียรติ เอี่ยมบุตรลบ อ้างใน แน่งน้อยและคณะ ๒๕๒๓ : ๕๔) รายงานการศึกษาเพื่อจัดทำแผนพัฒนาสตรีระยะยาวก็คาดประมาณจากการวิเคราะห์งานศึกษาวิจัยหลาย ๆ เรื่องว่า ผู้หญิงจากภาคเหนือมีสัดส่วนเพิ่มขึ้นแทนที่ผู้หญิงจากภาคอีสานที่เคยมีมากมาแต่เดิม (แน่งน้อย และคณะ ๒๕๒๓ : ๕๘) นอกจากนี้ผู้ศึกษาและปฏิบัติงานกับหญิงโสเภณีซึ่งมีชื่อเสียงเป็นที่รู้จักกันทั่วไปก็ยังได้ประมาณว่า โสเภณีกว่าครึ่งหนึ่งมาจากชนบทภาคเหนือ (ประพจน์ ศรีเทศ ๒๕๒๗ : ๔๑) ซึ่งสอดคล้องกับสถิติผู้หญิงในสถานสงเคราะห์หญิงของกรมประชาสงเคราะห์ ระหว่างปี พ.ศ. ๒๕๒๐-๒๕๒๗ ที่บ่งชี้ว่าผู้หญิงจากภาคเหนือมีสัดส่วนเพิ่มขึ้นมากกว่าผู้หญิงจากภาคอีสาน (กองสัมมาอาชีวสงเคราะห์ กรมประชาสงเคราะห์ ๒๕๒๙)

พบว่า ได้มีการศึกษาวิจัยเกี่ยวกับสภาพชีวิตและปัญหาของผู้หญิงที่ขายบริการในเขตภาคเหนือมากที่สุดกว่าภาคอื่น ๆ (จิราลักษณ์ จงสถิตมั่น ๒๕๓๓ : ๓๑) เรื่องแรก ๆ ศึกษาเมื่อ ปี พ.ศ. ๒๕๑๔ โดยหน่วยกามโรคของจังหวัดเชียงใหม่ (ชลอศรี แดงเปี่ยม และ ประยงค์ ลิ้มตระกูล ๒๕๒๖ : ๑๗-๑๘) ต่อมาตั้งแต่ พ.ศ. ๒๕๒๐ ก็มีการศึกษาอีกหลายเรื่อง ซึ่งสามารถสรุปภาพกว้าง ๆ ของหญิงเหล่านี้ได้ว่า ส่วนใหญ่มีอายุระหว่าง ๑๕-๒๕ ปี มีทั้งหญิงที่หย่าร้างและเป็นโสด มีการศึกษาน้อย ระดับประถมศึกษา มีครอบครัวที่ต้องอุปการะ หญิงเหล่านี้เดิมเคยเป็นชาวไร่ชาวนามาก่อน และเข้าสู่อาชีพนี้ เพราะปัญหาเศรษฐกิจ และในขณะที่ประกอบอาชีพอยู่ก็ต้องเผชิญกับปัญหาการป่วยเป็นกามโรคสถิติจากการศึกษาของหน่วยกามโรคจังหวัดเชียงใหม่ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๑๔ ที่กล่าวถึงข้างต้นก็พบว่าหญิงบริการที่ได้รับการตรวจป่วยเป็นกามโรคถึงครึ่งหนึ่ง

กล่าวในภาพรวม ตลอดระยะเวลากว่า ๓ ทศวรรษของการที่หญิงสาวจากภาคเหนือเข้าสู่ธุรกิจการขายบริการทางเพศ มีการเปลี่ยนแปลงในด้านองค์ประกอบต่าง ๆ ของการขายบริการทางเพศ คือ ตัวหญิง ธุรกิจขายบริการหรือสถานบริการ ผู้ซื้อบริการ ผู้จัดหาหญิงชุมชนและเพื่อนบ้าน และผู้สนับสนุน รวมทั้งวิธีการที่เข้าสู่การขายบริการอย่างลึกซึ้งกว้างขวาง ดังรายละเอียดที่จะกล่าวต่อไปนี้

๑. ตัวหญิง อายุเฉลี่ยของหญิงบริการ นับจาก พ.ศ. ๒๕๒๐ มาจนถึงปัจจุบันมี

แนวโน้ม ลดลงจากเดิม เช่น เมื่อ พ.ศ. ๒๕๒๐ ครึ่งหนึ่งของหญิงที่ศึกษามีอายุ ๒๐-๒๔ ปี (อรเพ็ญ นาควัชระ และคณะ ๒๕๒๐ : ๒๙) การศึกษาเมื่อ พ.ศ. ๒๕๒๓ พบว่าหญิงส่วนใหญ่มีอายุ ๑๕-๒๐ ปี (นักศึกษาวิชาโทสุขศึกษา ครุศาสตร์บัณฑิตปีที่สาม ๒๕๒๓ : ๓ และใน พ.ศ. ๒๕๒๘ อายุของหญิงส่วนใหญ่ที่ศึกษา อยู่ระหว่าง ๑๕-๒๐ ปี เช่นเดียวกัน (ประกาย นนทวาสี และคณะ ๒๕๒๘ - ๒๕๓๐ : ๔๖) แสดงว่าผู้หญิงเริ่มเข้าสู่อาชีพนี้ตั้งแต่อายุประมาณ ๑๕ ปี หรือก่อนหน้านี้ เมื่อแรกเริ่มจะทำงานในสำนักโสเภณี ก่อนเคลื่อนย้ายไปสู่สถานอาบอบนวด หรือบาร์ไนท์คลับ ซึ่งต้องอาศัยประสบการณ์ และความสามารถพิเศษ (กลุ่มสตรีศึกษาภาคเหนือ ๒๕๒๘ : ๒๕) ซึ่งข้อมูลจากการสัมภาษณ์เจ้าหน้าที่ศูนย์กามโรค เขต ๑๐ จังหวัดเชียงใหม่ ก็ได้ยืนยันว่าอายุของหญิงบริการน้อยลงทุกที่ บางรายยังเป็นเด็กหญิงอุ้มตุ๊กตาอยู่ก็มี อายุที่ลดลงจากเดิมนี้ก็อาจจะเป็นผลประการ หนึ่งที่เกิดขึ้น จากรสนิยมของผู้ซื้อบริการที่ต้องการความอ่อนเยาว์ของผู้หญิงมากขึ้น

เมื่อความเจริญเติบโดทางเศรษฐกิจอันเป็นผลมาจากการพัฒนาประเทศไปสู่ความทันสมัยมาพร้อม ๆ กับวัฒนธรรมบริโภคนิยม ความงามของผู้หญิงก็ได้ถูกทำให้เป็นสื่อในการโฆษณาสินค้าเป็นสินค้าที่ซื้อขายได้ (ยศ : ๘๓-๘๕) ผู้หญิงบริการจึงนับวันจะยิ่งกลายเป็น "สินค้า" เสนอสนองแก่ผู้ซื้อบริการขึ้น ธุรกิจขายบริการต้องแข่งขันชิงไหวชิงพริบกันมากขึ้น เพื่อให้ได้สินค้าชั้นดีมาป้อนตลาด ดังคำขวัญที่ติดไว้ ณ คาเฟ่แห่งหนึ่งในจังหวัดเชียงรายว่า "เด็กใหม่ ๆ สด ๆ ทั้งนั้นเจ้า เด็กใหม่ ๆ นิสัยดี ราคาถูก" (แอ่วดารา ๒๕๒๙ : ๒๑) อันเสมือนเป็นการประทับตราให้ผู้หญิงภาคเหนือว่ามีคุณสมบัติเพียงพร้อมด้วยประการทั้งปวงที่จะเป็น "สินค้า" ซึ่งพร้อม จะบริการผู้มีกำลังซื้อ และกระทั่งปัจจุบันผู้หญิงสาวภาคเหนือหรือเด็กสาวในหลายหมู่บ้านไป "ล่องใต้" หรือขายบริการทางเพศกันจนในหมู่บ้านเกือบจะไม่มีหญิงสาวหลงเหลืออยู่อีกแล้ว (Sanitsuda Ekachai ๑๙๙๐ : ๑๖๘) นี่เป็นโศกนาฏกรรมบทหนึ่งของหมู่บ้านจำนวนไม่น้อยในภาคเหนือ

ไม่เพียงแต่ผู้หญิงขายบริการจะมีอายุน้อยลงเรื่อย ๆ แต่มีการจัดหาเด็กหญิงเข้าสู่วงจรอันชั่วร้ายของการขายบริการทางเพศมากขึ้นทุกที เด็กหญิงวัยอ่อนเยาว์ต่อโลกเหล่านี้บางคนพ่อแม่ก็ยินยอมให้มา บางคนก็ยินดีมาเพื่อตอบแทนบุญคุณพ่อแม่ สภาพปัจจุบัน เอเย่นต์มักจะตระเวนไปตามหมู่บ้านในลักษณะของการทำสัญญาเงินกู้จ่ายเงินให้พ่อแม่ล่วงหน้า แล้วนำตัวเด็กหญิงไปขายบริการ ถ้าเด็กหนีกลับมา เอเย่นต์ก็จะนำใบสัญญามาข่มขู่ว่าจะฟ้องศาล ทำให้พ่อแม่และเด็กกลัว (มูลนิธิผู้หญิง ไม่ปรากฏปี : ๑๔) ศูนย์พิทักษ์สิทธิเด็ก มูลนิธิเด็กได้ประเมินจากฐานข้อมูลคือจำนวนสถานบริการที่เป็นธุรกิจค้าบริการโดยตรงและโดยอ้อมทั่วประเทศ จำนวน ๖๐,๐๐๐ แห่ง เฉลี่ยหญิงบริการแห่งละ ๔๐ คน แลประมาณว่าตัวเลขของเด็กที่ขายบริการทางเพศในปัจจุบันมีถึง ๘๐๐,๐๐๐ คน (เอกสารสรุป เสนอต่อคณะอนุกรรมาธิการ

แก้ไขปัญหาโสเภณี ในคณะกรรมาธิการกิจการสตรีและเยาวชน สภาผู้แทนราษฎร ๒๕๓๒ : ๒)

สำหรับสาเหตุดั้งเดิมที่ผู้หญิงไปขายบริการก็เป็นที่ทราบกันโดยทั่วไปอยู่แล้วว่าส่วนใหญ่เป็นเพราะปัญหาเศรษฐกิจ คือความยากจนของครอบครัว (อรเพ็ญ : ๒๙, สมศรี สะอาดเอี่ยม ๒๕๒๑ : จ, นักศึกษาวิชาโทสุขศึกษา ครุศาสตร์บัณฑิต ปี ๓) แต่เมื่อถึง พ.ศ. ๒๕๓๒ ความยากจนมิได้เป็นสาเหตุหลักที่ทำให้ผู้หญิงเข้าสู่ธุรกิจการขายบริการอีกต่อไป มีการศึกษาพบว่าก่อนจะมาขายบริการครึ่งหนึ่งของหญิงบริการที่สัมภาษณ์มีมาตรฐานการครองชีพปานกลางและมีสิ่งของเครื่องใช้ที่จำเป็นในบ้านพอเพียง (วิทยา วรรณศิริ และคณะ ๒๕๓๒ : ๒๐๐)

๒. ธุรกิจขายบริการหรือสถานบริการ ธุรกิจการขายบริการทางเพศในภาคเหนือมีความหลากหลายยิ่งขึ้น และมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับทางกรุงเทพฯ ดังจะเห็นได้ว่าหากกรุงเทพฯ เปิดสถานบริการประเภทใดขึ้น ในระยะเวลาไล่เรี่ยกันก็จะมีการเลียนแบบเปิดสถานบริการประเภทนั้น ๆ ขึ้นในภาคเหนือ ในระยะแรก ๆ คือ ไนท์คลับ สถานอาบอบนวด ในระยะหลัง ๆ เมื่อมีการเปิดค็อกเทลเลาจน์ขึ้นในกรุงเทพฯ เมื่อ พ.ศ. ๒๕๒๔ (ผู้จัดการปริทัศน์ ๖ (๓) ๒๗๙ (๑๔๖) วันที่ ๑๘-๒๔ กันยายน ๒๕๓๒ : ๖๖) ในภาคเหนือก็มีการเปิดค็อกเทลเลาจน์ขึ้นบ้างในเวลาต่อมา โดยเฉพาะหลังปีท่องเที่ยวไทย ๒๕๓๐ ซึ่งการท่องเที่ยวในภาคเหนือเฟื่องฟูถึงขีดสุด ได้มีการเปิดสถานบริการหลายประเภทเหมือนเช่นในกรุงเทพฯ อย่างไรก็ดี ลักษณะของเมมเบอร์คลับในกรุงเทพฯ ซึ่งหรูระยับ และรับเฉพาะสมาชิกประจำเข้าไปหาความสำราญมีหญิงบริการที่เรียกชื่อต่าง ๆ เช่น เลดี้ พีอาร์ รีเซฟชั่น โมเดล ฯลฯ (เพิ่งอ้าง : ๖๓) คาดว่าจะยังไม่มีในภาคเหนือเพราะยังขาดกลุ่มคนที่มีกำลังซื้อสูงเช่นคนในกรุงเทพฯ (สัมภาษณ์เจ้าหน้าที่ศูนย์ควบคุมกามโรค เขต ๑๐)

ลักษณะปัจจุบันของสถานขายบริการทางเพศในภาคเหนือตอนบน อาจสรุปได้ว่ามีซ่องหรือสำนักขายบริการในหมู่บ้านชนบทตั้งอยู่แพร่หลายทั่วไปอย่างเปิดเผย (สยามรัฐ ๗ พฤศจิกายน ๒๕๓๒ : ๑๔ และ แอ่วดารา : ๒๕๒๙ : ๒๘-๒๙) ต่างจากสมัยเดิมที่เกือบจะไม่มีซ่องอยู่ในชนบทเลย สำหรับในเมืองอาจจะแตกต่างกันไปในแต่ละจังหวัด เช่น ในจังหวัดเชียงใหม่เมื่อประมาณ พ.ศ. ๒๕๒๖ เป็นต้นมา ซ่องหรือสำนักขายบริการราคาต่ำ ซึ่งมีการขายบริการทางเพศโดยตรงเกือบทั้งหมดได้เปลี่ยนรูปแบบเป็นคาเฟ่ ทั้งที่ภายในอาจไม่มีเครื่องดื่มหรือสุราจำหน่ายเลยก็ได้ (สัมภาษณ์ นายวิชัย กิตติรัตน์) ทั้งนี้ กล่าวกันว่าเป็นคำแนะนำจากเจ้าหน้าที่ผู้ดูแลสิ่งผิดกฎหมายเหล่านี้ เพื่อไม่ให้มีรูปแบบซ่องหรือสำนักขายบริการหลงเหลืออยู่บ้างก็เปลี่ยนเป็นบาร์เบียร์ตามแบบพัทยา ในจังหวัดเชียงใหม่พบซ่องหรือสำนักขายบริการเหล่านี้มากในย่านกำแพงดิน หลังสนามกีฬาเทศบาลฯ สันติธรรม ลอยเคราะห์ ส่วนจังหวัดเชียงราย คาเฟ่ นับว่ามีระดับ (แอ่วดารา ๒๕๒๙ : ๒๖) สวนอาหาร ร้านอาหารที่มีการขายบริการก็เป็นอีกรูปแบบหนึ่ง นอกจากนี้ก็มีไนท์คลับ สถานอาบอบนวด ผับ ค็อกเทลเลาจน์ที่เหมือน ๆ กันทั่วไป สำหรับ

สถานบริการที่จัดไว้เฉพาะนักท่องเที่ยวก็เป็นบาร์ประจำชาติ เช่น บาร์ฝรั่ง บาร์จีน บาร์ ญี่ปุ่น ซึ่งรู้รสนิยมของคนแต่ละเชื้อหรือสำนักขายบริการบางแห่งก็รับเฉพาะนักท่องเที่ยวต่างชาติเท่านั้น เป็นต้น

๓. ผู้ซื้อบริการ หรือชายผู้เที่ยว มีการเปลี่ยนแปลงอย่างมากในด้านรสนิยมของผู้ซื้อบริการ ทั้งคนในภาคเหนือเองและนักท่องเที่ยวชาวไทยและชาวต่างประเทศ อาทิเช่น ความเชื่อบางอย่างที่ผิด ๆ ของคนจีนสูงอายุที่นิยมเด็กสาวบริสุทธิ์ หรือรสนิยมทางเพศของผู้ชายไทยจำนวนหนึ่งก็เปลี่ยนจากหญิงสาววัยกำดัดมาเป็นเด็กหญิง ด้วยเหตุผลต่าง ๆ เช่น ความเชื่อว่าเด็กปลอดภัยจากโรค ความนิยม "สินค้า" ที่ใหม่และสด ความวิปริตทางเพศที่เพิ่มสูงขึ้นเรื่อย ๆ ฯลฯ (วัลลภ ตังคณานุรักษ์ ๒๕๓๑ : ๑๐๕-๑๐๖) ก็ทำให้เอเย่นต์ต้องจัดหาเด็กหญิงหรือหญิงสาวมาสนองความต้องการของผู้ซื้อบริการคนแล้วคนเล่าสนอง

เมื่อรสนิยมของผู้ซื้อบริการเปลี่ยนไปอยู่เรื่อย ๆ และการขายบริการทางเพศที่ผ่านมาก็ได้พัฒนารูปแบบออกไปอย่างกว้างขวาง เมื่อความต้องการหญิงไทยได้ถึงจุดอิ่มตัวแล้ว ก็จำเป็นอยู่เองที่จะต้องก้าวข้ามไปถึงผู้หญิงต่างชาติทั้งจากประเทศไทยและดินแดนใกล้เคียง ซึ่งก็คือ หญิงชาวเขา ไทยใหญ่ จีนฮ่อ และข้ามไปถึงฝั่งพม่ามาบริการชายผู้เที่ยว เอเย่นต์ต่าง ๆ จึงได้เสาะแสวงหาผู้หญิงเหล่านี้เข้ามาป้อนธุรกิจบริการทางเพศทั้งกรุงเทพฯ และภาคอื่น ๆ (เพิ่งอ้าง : ๑๐๖ และมนตรี สินทวิชัย ๒๕๓๓ : ๕๑-๕๓, ๗๕-๗๗) สำหรับในจังหวัดเชียงใหม่ปรากฏการณ์ของการจัดหาเด็กสาวชาวเขามาขายบริการนี้ได้เริ่มประมาณ ปีพ.ศ. ๒๕๒๗ (สัมภาษณ์ นายวิชัย กิตติรัตน์) ต่อมาจึงเป็นเด็กสาวจากพม่า และประมาณว่าในช่วง พ.ศ. ๒๕๓๔ เป็นต้นมานี้ ก็เริ่มพบว่า มีเด็กสาวจากมณฑลยูนนานของจีนเข้ามาขายบริการทางเพศในประเทศไทย

๔. ขบวนการจัดหาหญิง มีความซับซ้อนและมีเครือข่ายกว้างขวางมากขึ้น ครอบคลุมทั้งในชนบทและในเมือง มีทั้งผู้เป็นเอเย่นต์โดยอาชีพ แต่ไม่มีกิจการขายบริการเป็นของตนเองเอเย่นต์ที่มีกิจการขายบริการเป็นของตนเอง เอเย่นต์ในรูปแบบของสำนักงานท่องเที่ยวหรือสถานเริงรมย์ระดับสูง เป็นต้น (โครงการอบรมเพื่อพิทักษ์ศักดิ์ศรีกุลสตรีพะเยาว์ ๒๕๒๙ : ๓๗-๓๙)

๕. เครือข่ายของผู้จัดหาหญิง แต่เดิมการขายบริการทางเพศจะจำกัดอยู่แต่ในระดับท้องถิ่น หรือระดับประเทศเท่านั้น เอเย่นต์ก็จะจำกัดอยู่เฉพาะในท้องถิ่นหรือระดับประเทศ แต่ปัจจุบันนี้การจัดหาหญิงเพื่อขายบริการกลายมาเป็นธุรกิจการค้าเต็มรูปแบบ ทั้งในประเทศและธุรกิจส่งออกผู้หญิงไทยและผู้หญิงจากประเทศในโลกสามไปยังที่ประเทศที่ร่ำรวยหรือพัฒนาแล้ว (สุดารัตน์ เสรีวัตน์ ๒๕๒๙) เช่น ธุรกิจเมียสั่งทางไปรษณีย์ ธุรกิจค้าหญิงบริการ ซึ่งสร้างผล

กำไรอย่างมหาศาล จึงมีผู้เกี่ยวข้องมากมายเป็นเครือข่ายโยงใยทั้งในระดับท้องถิ่น ระดับประเทศ และระดับระหว่างประเทศ (จิราลักษณ์ จงสถิตมั่น ๒๕๓๓ : ๕๒-๕๓) ในระดับท้องถิ่นก็มีคนในหมู่บ้าน รวมทั้งผู้นำท้องถิ่น เช่น ผู้ใหญ่บ้าน กำนัน ให้ความร่วมมือ หรือแม้แต่เจ้าหน้าที่ของรัฐบางคนก็ยังมีส่วนร่วมในขบวนการจัดหาหรือค้าหญิงให้อีกด้วย (ประพจน์ ๒๕๒๗ : ๔๘, ๖๓)

เครือข่ายธุรกิจค้าหญิงในระดับประเทศและระดับระหว่างประเทศซึ่งสัมพันธ์กันใกล้ชิด มีตัวอย่างเช่นกลุ่มแก๊งค์ยากูซ่าในญี่ปุ่น ซึ่งประสานสัมพันธ์กับเครือข่ายในไทยหลายระดับ อาทิ กลุ่มที่คอยคุ้มครองระดับบนจะแฝงตัวอยู่ในธุรกิจท่องเที่ยว กลุ่มไทย-ยากูซ่า ที่ร่วมทุนในกิจการสถานบริการฝ่ายไทยโดยจะจัดหาผู้หญิง ส่วนยากูซ่าจะคอยคุ้มครองให้ และกลุ่มคนไทยที่จัดทำเอกสารเดินทางปลอมให้กับผู้ที่เดินทางไปขายบริการในญี่ปุ่น ซึ่งมีข้าราชการไทยให้ความร่วมมือด้วย (The Nation, September ๒๓, ๑๙๘๙)

๖. สภาพการณ์หรือเงื่อนไขการเข้าสู่อาชีพการขายบริการทางเพศ มีการเปลี่ยนแปลงอย่างมากมาย มีความสลับซับซ้อนหลากหลายมากยิ่งขึ้น และสะท้อนให้เห็นถึงวิกฤตทางวัฒนธรรมของสังคมภาคเหนือในปัจจุบัน ไม่ว่าจะเป็นความสัมพันธ์ระหว่างพ่อแม่ลูกที่เปลี่ยนไปอย่างสิ้นเชิง เช่น ปรากฏการณ์พ่อแม่ขายลูก หรือยินยอมพร้อมใจให้ลูกไปขายบริการ (มูลนิธิผู้หญิง ๒๕๓๐ : ๑๔, ๓๕) ร้ายยิ่งกว่านั้น บางรายถึงกับรอรับเงินค่าเปิดบริสุทธิ์ หรือตามมาเก็บเงินเป็นรายเดือน (เรณู อรรฐาเมศร์ ๒๕๓๔ : ๔) เครือข่ายที่แวดล้อมระบบครอบครัว เครือญาติอันได้แก่ เพื่อนฝูง คนรู้จัก ญาติพี่น้อง ก็เป็นกลไกชักนำให้เด็กสาวเห็นดีเห็นงามกับอาชีพขาย บริการ จนเข้าสู่อาชีพนี้ในที่สุด บางครอบครัวพี่สาวชักนำน้องสาวเข้าสู่อาชีพนี้ทั้งหมด ๓ พี่น้อง (จงจิต เทียมทอง ๒๕๒๗ : ๗, ๙) ความสัมพันธ์ระหว่างสามีกับภรรยาก็เปลี่ยนแปลงไป ผู้หญิงแม่บ้านบางกลุ่มที่กำลังอยู่กินกับสามี บางรายก็มีบุตร แต่ออกไปหาลำไพ่พิเศษด้วยการขายบริการในเวลากลางวัน โดยออกจากบ้านในดอนเช้า และกลับบ้านในดอนเย็น บางรายสามีก็เป็นผู้ไปส่ง ไปรับกลับ แหล่งที่ประกอบอาชีพมักจะเป็นบ้านที่เปิดเป็นสำนัก (สัมภาษณ์เจ้าหน้าที่ศูนย์ควบคุมกามโรค เขต ๑๐)

นอกจากนี้ วิธีการชักจูงของเอเย่นต์ก็มีความซับซ้อน แยบยล แนบเนียน และรุนแรงยิ่งขึ้นกว่าเดิม เช่น มีการแสวงหาประโยชน์จากเงื่อนไขทางศาสนาและวัฒนธรรมในการชักจูงหญิงโดยการมาทอดผ้าป่า ทอดกฐิน หรือทำบุญในหมู่บ้านในช่วงเทศกาลสงกรานต์หรือปีใหม่ ซึ่งชาวบ้านจะให้การต้อนรับขับสู้ด้วยการจัดหาอาหารขันโตกต้อนรับ ก็จะจัดให้ผู้ชายหน้าตาดีมาทักทายพูดคุยกับหญิงสาวที่มาฟ้อนเล็บต้อนรับตามประเพณี แล้วผูกสมัครรักใคร่จนนำไปสู่การแต่งงาน และบังคับให้หญิงต้องขายตัวในภายหลัง (โครงการอบรมเพื่อพิทักษ์ศักดิ์ศรีกุลสตรีพะเยา ๒๕๒๙ : ๓๓) หรือใช้ระบบความเชื่อในหมู่บ้านให้เป็นประโยชน์ต่อธุรกิจการขายบริการทางเพศ เช่น หากผู้หญิงไม่กล้าไปขายตัว เพราะกลัว “ผิดผีปู่ย่า” “ผิดผีเรือน” (ผีปู่ย่า

ผีบรรพ- บุรุษ) พวกเอเย่นต์ก็จะทำพิธี "แบ่งผี" ไปไว้ซ่องเพื่อให้ผู้หญิงเหล่านี้ได้เซ่นไหว้ขอขมา (ฉลาดชาย รมิตานนท์ ๒๕๓๓ : ๒๔) เพื่อให้ขายตัวต่อไปได้ด้วยความสบายใจ

๗. ค่านิยมของคนในชุมชนเปลี่ยนแปลงไป เช่น เด็กสาว ๆ ในหมู่บ้านกลับนิยมชมชอบ เลียนแบบหรือทำตามอย่างเด็กสาวคนอื่น ๆ ที่ไปขายบริการทางเพศ แล้วประสบความสำเร็จกลับมาเยี่ยมบ้าน มีการแต่งตัว รูปร่างหน้าตาดีขึ้น มีเงินจับจ่ายใช้สอยฟุ่มเฟือย มีสิ่งของเครื่องใช้ทันสมัย รวมทั้งบ้านใหม่สวยงาม เป็นอาคารคอนกรีตเหมือนคนในเมือง (มูลนิธิผู้หญิง ๒๕๓๐ : ๑๔ และ sanitsuda Ekachai ๑๙๙๐ : ๑๗๑-๑๗๓) โดยที่หาทราบไม่ว่าหนทางได้เงินมาของเด็กสาวเหล่านี้ทุกข์ทรมานอย่างแสนสาหัส หรือพ่อแม่บางคนก็ถึงกับเรื่องลูกมาทำพิธีบายศรีสู่ขวัญที่หมู่บ้านเพื่อให้มีเสน่ห์ชักจูงลูกค้าได้มากขึ้น ทำรายได้ดีขึ้น (มูลนิธิผู้หญิง ๒๕๓๓ : ๒๕) หรือค่านิยมความกตัญญูของลูกสาวที่ยินยอมเข้าสู่อาชีพขายบริการเพื่อจะได้เลี้ยงดูพ่อแม่ให้ดีขึ้น (เพิ่งอ้าง : ๔๖) ก็เป็นสิ่งที่กล่าวอ้างกันอยู่เสมอ

๘. ความเป็นชุมชนแตกสลายลงเรื่อย ๆ เอื้ออำนวยให้การขายบริการทางเพศเป็นไปได้โดยเสรียิ่งขึ้น เพราะขาดมาตรการควบคุมทางสังคมที่ชุมชนเคยมีมาแต่เดิม เศรษฐกิจแบบทุนนิยมที่มาพร้อมกับวัฒนธรรมบริโภคนิยม และความทันสมัยในรูปแบบต่าง ๆ ได้เพิ่มความเป็นปัจเจกชนให้กับแต่ละครัวเรือน การประกวดประขันกันในเรื่องความร่ำรวยกลายเป็นสิ่งธรรมดาในหมู่บ้าน ความร่วมมือกันในสิ่งต่าง ๆ น้อยลง เพราะเงินสามารถซื้อหาหลายสิ่งหลายอย่างมาได้ตามความประสงค์ มาตรการควบคุมทางสังคมหรือความเชื่อที่เคยใช้ได้ผลในสังคมดั้งเดิมกลับไร้ประสิทธิภาพหรือเป็นเรื่องงมงายในสมัยนี้ เช่น ความเชื่อเรื่องการถูกเนื้อต้องตัวหญิงสาวแล้ว "ผิดผี" สถาบันต่าง ๆ ในหมู่บ้าน เช่น วัดจำนวนไม่น้อยก็กำลังประสบความล้มเหลวในการเป็นที่พึ่งทางจิตวิญญาณให้แก่ชุมชน บางแห่งก็อาจจะเป็นเพียงสถานที่ประกอบพิธีกรรมเท่านั้น มิหนำซ้ำผู้หญิงขายบริการบางคนก็ยังสร้างศาลาวัด (มูลนิธิผู้หญิง ๒๕๓๓ : ๑๕) เป็นที่นับหน้าถือตาของคนในชุมชน ส่วนโรงเรียนบางแห่งก็รับเงินบริจาคจากหญิงบริการ จนมีคำศัพท์เฉพาะสำหรับเรียกเงินบริจาคดังกล่าวที่นำมาซื้ออุปกรณ์ของโรงเรียนว่า "งบส่วนกลาง" (เพิ่งอ้าง : ๑๐)

นอกจากการเปลี่ยนแปลงด้านองค์ประกอบสำคัญของการขายบริการทางเพศดังกล่าวมาแล้วข้างต้น ปัจจัยสำคัญที่สุดอีกประการหนึ่งที่จะชี้ขาดความเป็นไปของธุรกิจการขายบริการทางเพศและอนาคตของสังคมไทย โดยเฉพาะในเขตภาคเหนือก็คือ การแพร่ระบาดของโรคเอดส์

โรคเอดส์

สังคมไทยในปัจจุบันกำลังเผชิญกับโรคเอดส์ ซึ่งเป็นมหันตภัยเงียบที่ทำท่าว่าจะลุกลามเป็นมหันตภัยอันน่าสะพรึงกลัวมากขึ้นเรื่อย ๆ จากปี พ.ศ. ๒๕๒๗ ซึ่งพบผู้ป่วยโรคเอดส์เต็มขั้นเป็นรายแรกในประเทศไทย จนถึงสิ้นปี พ.ศ. ๒๕๓๒ ได้พบผู้ป่วยโรคเอดส์เต็มขั้นเพิ่มขึ้นเป็น

๓๔ ราย (วิชาญ วิทยาศัย ๒๕๓๔ : ๑) เมื่อกลางปี พ.ศ. ๒๕๓๔ คาดประมาณว่าจำนวนผู้ติดเชื้อเอดส์มีประมาณ ๓ แสนคน และเมื่อถึงสิ้นปีเดียวกัน คาดว่าทารกที่คลอดจากครรภ์มารดาจะติดเชื้อเอดส์ประมาณ ๑๐,๐๐๐ ราย ซึ่งเชื่อว่าหนึ่งในสามของทารกแรกคลอดทั้งหมดนี้ไม่นานก็จะเสียชีวิต (คำบรรยายของ นายมีชัย วีระไวทยะ รัฐมนตรีประจำสำนักนายกรัฐมนตรี ในการประชุมสัมมนาเรื่องประชากรไทยและพฤติกรรมเสี่ยงทางเพศ จัดโดย สถาบันประชากรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย วันที่ ๒๓ ธันวาคม ๒๕๓๔ ณ โรงแรมสยามอินเตอร์ คอนติเนนตัล)

รูปแบบการแพร่เชื้อที่สำคัญที่สุดของโรคเอดส์ในประเทศไทยปัจจุบัน ก็คือ การมีความสัมพันธ์ทางเพศระหว่างชายและหญิง มิใช่รูปแบบเดิมที่เคยพบในระยะแรก คือ รักร่วมเพศระหว่างชาย และการใช้เข็มฉีดยาร่วมกันของผู้ติดยาเสพติด และการแพร่ระบาดของโรคก็เป็นไปอย่างรวดเร็วในทุกกลุ่มประชากร ไม่เฉพาะกลุ่มเสี่ยงที่พบกันแต่เดิมเท่านั้น กล่าวคือ จากกลุ่มชายรักร่วมเพศ ไปเป็นผู้ติดยาเสพติด ผู้หญิงขายบริการ ผู้ใช้บริการหรือชายนักเที่ยว และผู้ที่มีความสัมพันธ์ทางเพศกับผู้ใช้บริการทางเพศไปจนถึงกลุ่มผู้หญิงแม่บ้านกลุ่มประชากรทั่วไปและเด็ก (เพิ่งอ้าง)

ในขณะนี้ ภาคเหนือจัดว่าเป็นภูมิภาคที่โรคเอดส์แพร่ระบาดมากที่สุดในประเทศ ตัวเลขจากการสำรวจทั่วประเทศของกระทรวงสาธารณสุขเมื่อเดือนมิถุนายน ๒๕๓๒ บ่งชี้ว่า จากจำนวนประชากรที่สำรวจ ๘ กลุ่ม คือ หญิงบริการเปิดเผย หญิงบริการแอบแฝง ชายที่รับการตรวจกามโรค ผู้บริจาคเลือด หญิงมีครรภ์ ชายบริการ ผู้ต้องขังชาย และผู้ติดยาเสพติดชนิดฉีด จังหวัดเชียงใหม่ มีอัตราความชุกของการติดเชื้อใน ๕ กลุ่มแรกสูงสุด อีก ๓ กลุ่มหลัง อัตราความชุกของการติดเชื้อเอดส์สูงสุดเป็นจังหวัดอื่น ๆ ในภาคอื่น ๆ ของประเทศ (วิชาญ วิทยาศัย ๒๕๓๔ : ๔-๕) และการสำรวจในช่วงเดือนมิถุนายน-ธันวาคม ๒๕๓๓ ของศูนย์ควบคุมโรคติดต่อของกระทรวงสาธารณสุขที่รับผิดชอบภาคเหนือ ก็ยืนยันข้อเท็จจริงข้อนี้ว่า ภาคเหนือเป็นภาคที่มีอัตราการติดเชื้อในแต่ละกลุ่มเสี่ยง คือ หญิงขายบริการโดยตรงและแอบแฝง ชายนักเที่ยว ผู้บริจาคเลือด และหญิงตั้งครรภ์ สูงที่สุดในประเทศเมื่อเปรียบเทียบกับภาคอื่น ๆ โดยเฉพาะในจังหวัดเชียงใหม่ เมื่อสิ้นเดือนมีนาคม ๒๕๓๔ พบผู้ติดเชื้อสูงที่สุดในภาคเหนือ คือ ๔,๒๘๓ คน (ศูนย์ควบคุมโรคติดต่อเขต ๘, ๙ และ ๑๐ และศูนย์มาเลเรีย เขต ๑ และ ๒ ปีงบประมาณ ๒๕๓๔ : ๕๑)

นอกจากนี้ สถิติของศูนย์ควบคุมโรคติดต่อและศูนย์มาเลเรียที่รับผิดชอบในภาคเหนือก็ยังบ่งชี้ว่า นับตั้งแต่เริ่มมีรายงานว่ามีผู้ป่วยและผู้ติดเชื้อเอดส์ในภาคเหนือ จนถึงสิ้นเดือนมีนาคม ๒๕๓๔ พบผู้ป่วยโรคเอดส์เต็มขั้น ๑๗ ราย ผู้มีอาการสัมพันธ์กับเอดส์ ๗๒ ราย ผู้ติดเชื้อเอดส์ที่ยังไม่มีอาการ ๗,๒๖๙ ราย และมีทารกที่เกิดจากการมารดาติดเชื้อเอดส์ ๕ ราย สาเหตุที่ทำให้มีผู้ติดเชื้อมากที่สุด เกิดจากพฤติกรรมเสี่ยงจากเพศสัมพันธ์ถึงร้อยละ ๖๙ (เพิ่งอ้าง : ๓๗)

เมื่อการติดเชื้อเอดส์ เกิดจากเพศสัมพันธ์ระหว่างชายกับหญิงเป็นส่วนใหญ่เช่นนี้แล้ว

การให้บริการทางเพศโดยหญิงบริการแก่ชายนักเที่ยว จึงเป็นสาเหตุสำคัญประการหนึ่งทำให้การแพร่ระบาดของโรคเอดส์ในภาคเหนือ เป็นไปอย่างรวดเร็วและกว้างขวาง โดยจะดูได้จากสถิติต่าง ๆ เป็นต้นว่า สถิติผู้ติดเชื้อเอดส์จากสำนักงานสาธารณสุขจังหวัดเชียงใหม่เมื่อเดือนมิถุนายน ๒๕๓๔ ที่พบว่า ในกลุ่มหญิงบริการเปิดเผยติดเชื้อเอดส์ถึงร้อยละ ๔๐ และชายนักเที่ยวที่ตรวจกามโรคติดเชื้อเอดส์ร้อยละ ๒๒ หรือสถิติการเฝ้าระวังการติดเชื้อเอดส์ในกลุ่มเสี่ยงต่าง ๆ ในจังหวัดภาคเหนือตอนบน ในปี พ.ศ. ๒๕๓๒ และ ๒๕๓๓ ของศูนย์ข้อมูลข่าวสารสำนักงานควบคุมโรคติดต่อ เขต ๑๐ ก็สะท้อนภาพที่ว่าหญิงบริการโดยตรงในจังหวัดเชียงใหม่และเชียงรายติดเชื้อเอดส์ค่อนข้างสูง (ร้อยละ ๒๓ ถึงร้อยละ ๔๙) ตัวเลขเหล่านี้บ่งชี้ว่า หญิงบริการในภาคเหนือตอนบน เป็นกลุ่มที่ติดเชื้อเอดส์สูงมาก และดังที่ได้กล่าวแล้วในตอนที่ว่าด้วยลักษณะของสถานบริการว่า ปัจจุบันซ่องและสำนักขายบริการทางเพศมีปรากฏอยู่ให้เห็นทั่วไปในหมู่บ้าน ผู้ชายทั้งที่มีครอบครัวแล้วและยังไม่มีครอบครัวที่ไปเที่ยวหญิงบริการ ก็ย่อมมีโอกาสเสี่ยงสูงมากที่จะแพร่เชื้อเอดส์ให้แก่ภรรยาและผู้หญิงที่ตนไปมีความสัมพันธ์ทางเพศด้วย อันจะมีผลทำให้อัตราติดเชื้อเอดส์ของทารกในครรภ์มารดามีแนวโน้มที่จะเพิ่มขึ้นอย่างไม่ต้องสงสัยในอนาคตอันใกล้

กล่าวโดยสรุป ในเรื่องพัฒนาการของการขายบริการทางเพศในล้านนา สังคมล้านนาก็เช่นเดียวกับทุกสังคมที่มีการค้าประเวณีมาตั้งแต่โบราณกาล ดังจะเห็นได้จากหลักฐานที่ปรากฏในวรรณกรรม แต่ปัจจัยภายนอกก็เข้ามามีอิทธิพลต่อการค้าประเวณีในท้องถิ่น เริ่มหลังจากที่มหาอำนาจจากตะวันตกคือฝรั่งที่เข้ามาทำไม้และติดต่อค้าขายในล้านนากับไทยซึ่งเข้ามาครอบครองและผนวกล้านนาเข้ากับราชอาณาจักรไทยในเวลาต่อมา เมื่อเปรียบเทียบอิทธิพลของฝรั่งกับไทยที่มีต่อผู้หญิงล้านนาก็พบว่าอิทธิพลของฝรั่งไม่มากนัก และเป็นระยะเวลาไม่นาน แต่อิทธิพลจากไทยมีมากกว่าและเป็นจุดเริ่มต้นที่แสดงให้เห็นว่าอิทธิพลที่กำหนดจากส่วนกลางมีผลกระทบต่อชะตากรรมของผู้หญิงล้านนาและการค้าประเวณีในท้องถิ่นเป็นอย่างมาก เพราะแม้แต่ซ่องโสเภณีในระยะแรก ๆ ที่มีลักษณะการค้าโดยแม่เล้าจากบางกอก อย่างไรก็ดีมาตรการควบคุมทางสังคมโดยการแสดงความรังเกียจเดียดฉันท์ด้วยวิธีการต่าง ๆ ก็ยังใช้ได้ผลในระดับหนึ่งเป็นการปรามการค้าประเวณีของสังคมในยุคก่อนทางรถไฟมาถึงเชียงใหม่

เมื่อทางรถไฟมาถึงเชียงใหม่ ใน พ.ศ. ๒๔๖๔ ก็เป็นจุดเปิดให้ล้านนาถูกแสวงหาประโยชน์จากคนภายนอกในทุก ๆ ด้าน รวมทั้งจากผู้หญิง มีการล่อลวงผู้หญิงลงไปขายบริการที่กรุงเทพฯ เป็นครั้งแรก ๆ แต่ก็ยังอยู่ในขอบเขตจำกัด ในระยะต่อมาหลังจากการเปลี่ยนแปลงการปกครองเมื่อ พ.ศ. ๒๔๗๕ แล้ว เมื่อภาพลักษณ์ของล้านนาได้เปลี่ยนจากบ้านป่าเมืองลาวมาเป็นแดนดิน “ถิ่นไทยงาม” ซึ่งสวยงามด้วยภูมิประเทศ ดอกไม้ ผู้หญิง และอัธยาศัยน้ำใจไมตรีของผู้คนภาพลักษณ์ของผู้หญิงล้านนาจึงได้เปลี่ยนจาก “ลาว” มาเป็นผู้หญิงที่สวยงาม อ่อนหวาน ซื่อบริสุทธิ์ เป็นภาพในความฝันของผู้ชายไทยจำนวนหนึ่งในสังคม ธุรกิจบริการทางเพศหลังยุคพัฒนาสมัยใหม่จึงได้ฉกฉวยเอาภาพลักษณ์นี้มาแสวงหาประโยชน์จากตัวผู้หญิงและครอบครัว

ให้ตกเป็นเหยื่อของธุรกิจ บริการทางเพศ และทำให้ผู้หญิงกลายสภาพมาเป็น “สินค้าทางเพศ” มากยิ่งขึ้น

ครั้นเริ่มยุคพัฒนาสมัยใหม่ ตอนต้นทศวรรษ ๒๕๐๐ การแสวงหาประโยชน์จากผู้หญิงภาคเหนือก็ได้เพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ มีการล่อลวงหญิงในรูปแบบต่าง ๆ และเริ่มเกิดขบวนการล่อลวงหญิงให้เข้าสู่ธุรกิจบริการทางเพศต่อมา เมื่อทหารอเมริกันเข้ามาตั้งฐานทัพในประเทศไทย สถานบริการในกรุงเทพฯและจังหวัดใหญ่ ๆได้เปิดขึ้นต้อนรับการพักผ่อนหย่อนใจของทหารเหล่านี้ หากผลกระทบที่ภาคเหนือได้รับก็ยังมีไม่มากนักเมื่อเปรียบเทียบกับภาคอีสานซึ่งมีผู้หญิงไปขายบริการมากกว่า อย่างไรก็ดี สถานบริการในจังหวัดใหญ่ ๆ เช่น เชียงใหม่ก็ได้เปิดขึ้นแล้วโดยการเอาแบบอย่างมาจากกรุงเทพฯ ไม่ช้าไม่นาน ประมาณกลางทศวรรษ ๒๕๑๐ การไปขายบริการในหมู่หญิงสาวภาคเหนือก็เริ่มก่อตัวขึ้นในระดับชุมชนที่อำเภอดอกคำใต้เป็นแห่งแรก จนกลายมาเป็นตำนานในประวัติศาสตร์ของการขายบริการทางเพศโดยเป็นระยะเวลาเดียวกันกับการที่ภาคเหนือได้เปิดสู่สังคมภายนอกหรือในประเทศมากกว่ายุคใด ๆ ที่ผ่านมาตามนโยบายส่งเสริมการท่องเที่ยวของรัฐบาล หากแต่ยังไม่ได้เปิดสู่ต่างประเทศมากนัก ครั้นเมื่อท่าอากาศยานเชียงใหม่เปิดเป็นท่าอากาศยานพาณิชย์สากลใน พ.ศ. ๒๕๒๒ ติดตามด้วยการประกาศของรัฐบาลให้ปี พ.ศ. ๒๕๒๓ เป็นปีท่องเที่ยวแล้ว เชียงใหม่ก็ได้เปิดสู่ต่างประเทศอย่างสมบูรณ์แบบ ตั้งแต่ระยะนี้เป็นต้นมา ผู้หญิงภาคเหนือก็ได้หลั่งไหลออกไปขายบริการทางเพศมากขึ้นกว่าที่เคยเป็นมาในอดีต โดยมีสาเหตุมาจากปัจจัยผลักดันนานาประการทั้งในชุมชนและนอกชุมชน เป็นต้นว่า ความล้มเหลวในการทำการเกษตรในชนบท ทางเลือกอันจำกัดของหญิงสาวในงานเกษตรภายในหมู่บ้าน และงานนอกภาคเกษตรในเมือง วัฒนธรรมของหมู่บ้านที่เสื่อมสลายลงจนเกือบไร้ซึ่งมาตรการควบคุมทางสังคม ความแตกสลายของชุมชน การเติบโตของขบวนการและเครือข่ายการค้าหญิงที่ได้พัฒนาจากระดับท้องถิ่นระดับประเทศไปถึงระดับนานาชาติ ฯลฯ ภายใต้แนวทางการพัฒนาประเทศอันผิดพลาดของรัฐบาลไทย สถานการณ์ได้เลวร้ายยิ่งขึ้นทุกที การหลอกลวงผู้หญิงภาคเหนือที่เคยมีมาแต่เดิมก็เปลี่ยนเป็นการชักนำให้ยินยอมพร้อมใจด้วยเงื่อนไขทางวัตถุที่มองแล้วดูเสมือนเป็นการสมัครใจของหญิงสาว ผนวกกับอุดมการบริโภคนิยมก็ได้ทำให้ผู้หญิงกลายสภาพมาเป็น “สินค้า” เพื่อสนองความต้องการของผู้ชายจากทั้งในประเทศและต่างประเทศในสภาพการณ์เช่นนี้ยุคพัฒนาสมัยใหม่จึงเป็นยุคที่องค์ประกอบของธุรกิจการขายบริการทางเพศไม่ว่าจะเป็น ตัวผู้หญิงรูปแบบของธุรกิจหรือสถานบริการ ผู้ซื้อบริการ เครือข่ายการจัดหาผู้หญิง และสภาพการณ์ หรือเงื่อนไขของการเข้าสู่อาชีพการขายบริการทางเพศได้เปลี่ยนไปจากเดิมอย่างถอนรากถอนโคน

ไม่เพียงแต่ที่กล่าวมาแล้ว (การแพร่ระบาดอย่างรวดเร็วกว้างขวางของโรคเอดส์ ในภาคเหนือปัจจุบัน โดยเฉพาะเขตภาคเหนือตอนบนก็จะส่งผลกระทบต่อประชากรทุกกลุ่มในอนาคตอันใกล้นี้อย่างแน่นอน

บทที่ ๕
บทสรุป

การศึกษาสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงภาคเหนือกับการขายบริการทางเพศโดยการศึกษาจากเอกสารครั้งนี้ ได้นำไปสู่ข้อสรุปและประเด็นคำถามดังที่จะได้กล่าวต่อไปโดยลำดับ

อาณาจักรล้านนาโบราณเป็นสังคมศักดินา สันนิษฐานว่ามีการแบ่งชนชั้นต่างๆ ออกเป็นกษัตริย์ พระราชวงศ์ ขุนนาง ไปจนถึงไพร่เมืองและข้า (ทาส) ไพร่เป็นชนชั้นที่ทำการผลิตเพื่อเลี้ยงตนเองและส่งส่วยให้แก่ชนชั้นปกครอง จากการศึกษาสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาในบริบททางประวัติศาสตร์ พบว่า ในยุคล้านนาโบราณ ซึ่งเริ่มตั้งแต่ยุคต้นราชวงศ์มังรายจนถึงยุคตกเป็นประเทศราชของพม่า เอกสารหลักฐานส่วนใหญ่ล้วนแต่เป็นเรื่องราวของชนชั้นปกครอง โดยเฉพาะเรื่องของชนชั้นปกครองที่เป็นชายมีมากกว่าหญิง ส่วนเรื่องของไพร่มีน้อยยิ่งเรื่องของไพร่หญิงด้วยแล้วเกือบจะไม่มีปรากฏ จึงตั้งข้อสมมุติฐานไว้ว่า ผู้หญิงล้านนาในยุคนี้มีสองชนชั้นใหญ่ ๆ คือ ชนชั้นปกครองและชนชั้นไพร่ ผู้หญิงชนชั้นปกครองมีบทบาทหลักในการช่วยค้ำจุนและสืบทอดสถาบันศักดินา และตกเป็นเครื่องมือในทางการเมืองการปกครองของอาณาจักรในรูปของการอภิเษกสมรสกับกษัตริย์ต่างเมืองหรือต่างอาณาจักร ส่วนผู้หญิงไพร่แม้จะสันนิษฐานว่า มีบทบาทสำคัญในฐานะเป็นแรงงานผลิตของสังคมคู่เคียงกับไพร่ชายในยามถูกเกณฑ์แรงงาน ทั้งในยามสงบและยามศึก แต่ก็ไม่อาจสรุปได้ว่ามีสถานะเท่าเทียมหรือต่ำกว่าเมื่อเปรียบเทียบกับไพร่ชาย เพียงแต่คาดว่าไพร่ชายมีโอกาสเลื่อนสถานภาพในสังคมจากการบวชเรียน หรือการประสบชัยชนะในการศึกสงครามได้มากกว่าไพร่หญิง

ประเด็นสำคัญที่น่าจะได้มีการตั้งคำถามไว้ในที่นี้ ก็คือ สังคมล้านนาโบราณในยุคที่มีการนับถือผีเป็นความเชื่อหลัก ก่อนการยอมรับนับถือพุทธศาสนาของอาณาจักรนั้น สถานภาพของผู้หญิงเป็นเช่นไร ผู้หญิงเคยเป็นใหญ่ในสังคมล้านนามาก่อนหรือไม่ เนื่องจากเมื่อพิจารณาในบริบทของสังคมวัฒนธรรม โดยเฉพาะในระบบความเชื่อผีปู่ย่า ซึ่งเป็นฐานรากของระบบครอบครัวเครือญาติของชาวล้านนาสืบมาแต่โบราณจนถึงปัจจุบัน ผู้หญิงได้มีบทบาทสำคัญเพราะเป็นศูนย์กลางของครอบครัวเครือญาติ เป็นผู้สืบทอดความเชื่อ และความเชื่อนี้ก็ยังเป็นเสมือนรากแก้วที่หล่อเลี้ยงองค์ประกอบอื่น ๆ ของระบบครอบครัวเครือญาติ เช่น การเกี้ยวพาราสี การแต่งงาน การสืบมรดก ความเป็นปึกแผ่นมั่นคงของกลุ่มมาตุพงศ์ หรือกลุ่มเครือญาติสายแม่ ฯลฯ ให้ดำรงอยู่สืบมาจนถึงปัจจุบัน

ในสมัยต่อมา ซึ่งล้านนาตกเป็นประเทศราชของพม่าอยู่ถึงประมาณ ๒๐๐ ปี บางยุคล้านนาก็ตกเป็นเมืองขึ้นของอยุธยา ประวัติศาสตร์ของล้านนาตอนนี้ยังมืดมนมากในวงวิชาการ

ผู้หญิงล้านนา โดยเฉพาะผู้หญิงชนชั้นปกครอง ต้องตกไปเป็นบาทบริจาริกาของทั้งพม่า และอยุธยา สันนิษฐานว่าไพร่หญิงคงจะต้องถูกใช้แรงงานอย่างหนักในฐานะที่ล้านนาตกเป็นประเทศราช ประเด็นที่น่าสนใจและน่าจะมีการศึกษาค้นคว้าต่อไป ก็คือ ประเพณีของหญิงแม่เรือนที่ให้ความเคารพสามีถึงขั้นสูงสุดด้วยการกราบเท้าสามีและเช็ดด้วยมวยผมของตนเอง ซึ่งสันนิษฐานว่าอาจจะเกิดจากการถ่ายเททางวัฒนธรรมระหว่างล้านนากับพม่าคำถามในประเด็นนี้ก็คือถ้าหากว่าประเพณีนี้ได้รับอิทธิพลจากพม่า พม่านำประเพณีนี้เข้ามาในล้านนา ก็เพราะต้องการจะแยกสลายอำนาจและความแข็งแกร่งของผู้หญิงล้านนาในสังคมศักดินาใช่หรือไม่เพราะเป็นธรรมดาของผู้ชนะที่คงจะต้องการทำลายโครงสร้างทางสังคมวัฒนธรรมเดิมของเมืองขึ้น เพื่อให้สยบต่ออำนาจของเจ้าประเทศราช

อีกประเด็นหนึ่งก็คือ กฎหมายล้านนาโบราณซึ่งมีอยู่มากมายและมีการปริวรรตออกมาเป็นภาษาไทยบางส่วนแล้วในปัจจุบัน โดยเชื่อกันว่ากฎหมายเหล่านี้มีมาตั้งแต่ยุคราชวงศ์มังราย แต่ก็มีผู้ให้ข้อสังเกตว่า ล้านนาน่าจะไม่เคยมีกฎหมายแบบข้อบัญญัติ กฎหมายแบบข้อบัญญัติทั้งหลายทั้งปวงนี้พม่าน่าจะได้นำเข้ามาใช้ในล้านนาและเฟื่องฟูอยู่ในสมัยพม่าปกครอง เมื่อมาถึงสมัยพระเจ้ากาวิละซึ่งเป็นยุคฟื้นฟูล้านนา ก็คงจะได้มีการชำระปรับปรุงกฎหมายเหล่านี้เสียใหม่แล้วสร้างความชอบธรรมว่าเป็นกฎหมายดั้งเดิมของล้านนาที่มีมาตั้งแต่สมัยราชวงศ์มังราย (สุรสิงห์สำรวม ๒๕๒๘ : ๑๘-๒๐) นั้น จากการศึกการสถานภาพของผู้หญิงในบริบททางสังคมวัฒนธรรม พบว่าสาระสำคัญของกฎหมายในส่วนที่เกี่ยวกับครอบครัวและผู้หญิงกับผู้ชายได้กำหนดให้สถานะโดยทั่วไปของผู้หญิงต่ำกว่าผู้ชาย ประเด็นคำถามในหัวข้อนี้ก็คือ ไม่ว่ากฎหมายเหล่านี้จะมีมาตั้งแต่สมัยใดกฎหมายเหล่านี้มีความสอดคล้องหรือขัดแย้งกับจารีตประเพณี ดั้งเดิมที่ถือปฏิบัติกันอยู่ในชุมชนแค่ไหนเพียงใด และเมื่อกฎหมายจากส่วนกลางได้เข้ามาบังคับใช้ในล้านนา ในช่วงของการปฏิรูปการปกครอง หรือประมาณรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ ๕ แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ กฎหมายเหล่านี้มีความแปลกแยกจากจารีตประเพณีดั้งเดิมของชุมชนเพียงใด และได้เปลี่ยนแบบแผนการปฏิบัติตามจารีตดั้งเดิมของชุมชนที่เกี่ยวข้องกับเรื่องนี้ ไปในขอบเขตแค่ไหนอย่างไรบ้าง

เมื่อล้านนาตกมาเป็นประเทศราชของไทยในยุคกรุงธนบุรี และถูกผนวกเข้าอยู่ในราชอาณาจักรไทย ซึ่งตรงกับรัชสมัยของรัชกาลที่ ๕ แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ ยุคนี้จัดว่าเป็นยุคหัวเลี้ยวหัวต่อของล้านนาที่มีการเปลี่ยนแปลงครั้งใหญ่ทั้งทางเศรษฐกิจ สังคมวัฒนธรรม และการเมืองการปกครอง แม้ว่าอังกฤษจะแผ่อิทธิพลทางการค้าเข้ามาในล้านนา แต่ไทยก็เป็นปัจจัยภายนอกที่ทรงอิทธิพลที่สุดต่อสังคมล้านนา และชีวิตของผู้หญิงล้านนา ในยุคนี้กลุ่มผู้หญิงมีหลายหลายชนชั้นมากขึ้นเจ้านายผู้หญิงฝ่ายเหนือซึ่งถูกลดฐานันดรลงจากการปฏิรูปการปกครองของไทย จัดว่าเป็นชนชั้นที่ได้รับผลกระทบมากที่สุดจากการมีความสัมพันธ์ที่เป็นรองไทย ใน

ขณะเดียวกัน ก็เกิดผู้หญิงชนชั้นใหม่คือชนชั้นกลางลูกหลานชาวจีน ที่ได้รับผลประโยชน์จากการเปลี่ยนแปลงในยุคนี้มากที่สุด และมีบทบาทรวมทั้งอิทธิพลทางเศรษฐกิจมาจนถึงยุคพัฒนาปัจจุบัน ส่วนผู้หญิงไพร่ก็ได้พ้นพันธะในระบบศักดินาและกลายสถานะมาเป็นผู้หญิงชาวบ้าน โดยมีหลักฐานจากงานเขียนของชาวต่างประเทศ ที่ให้ภาพผู้หญิงสามัญชนชัดเจนที่สุดเท่าที่เคยปรากฏมา แต่ก็คงจะต้องดีความอย่างระมัดระวัง เนื่องจากชาวต่างประเทศเหล่านี้นำผู้หญิงล้านนาไปเปรียบเทียบกับผู้หญิงสยาม ผู้หญิงจีนและอินเดีย และลงความเห็นว่าผู้หญิงล้านนามีสถานภาพสูง

ประเด็นคำถามที่ควรจะได้ตั้งไว้ที่ตรงนี้ก็คือ ในยุคที่ระบบเศรษฐกิจแบบยังชีพของล้านนาเปลี่ยนไปเป็นเศรษฐกิจเพื่อขาย อันเป็นรากฐานของการเปลี่ยนแปลงอย่างใหญ่หลวงในยุคพัฒนาสมัยใหม่ต่อมานี้ ได้ส่งผลกระทบต่อผู้หญิงหลาย ๆ ชนชั้นแตกต่างกันไปอย่างไรบ้าง เนื่องจากการศึกษาเท่าที่มีอยู่ขณะนี้ยังไม่ได้ให้ภาพที่เป็นรูปธรรมชัดเจนเพียงพอ

ในยุคพัฒนาสมัยใหม่ซึ่งล้านนาได้กลายมาเป็นภาคเหนือของประเทศไทยแล้ว ผู้หญิงภาคเหนือจัดว่ามีหลากหลายชนชั้นมากที่สุด แต่ต่างก็ได้รับประโยชน์จากการพัฒนาอย่างไม่เท่าเทียมกัน แม้ว่าประเทศไทยจะเริ่มการพัฒนาในหลาย ๆ ด้าน แต่พบว่า การศึกษาวิจัยที่เกี่ยวกับผู้หญิงภาคเหนือเมื่อผ่านพ้นยุคพัฒนามาเกือบ ๒ ทศวรรษ หรือระหว่างช่วง พ.ศ. ๒๕๐๐-๒๕๒๐ ก็มีอยู่น้อยมาก ทำให้ภาพของผู้หญิงภาคเหนือชนชั้นต่าง ๆ ในช่วงระยะนี้ค่อนข้างจะลางเลือน การศึกษาที่เกี่ยวกับผู้หญิงในประเทศไทยรวมทั้งผู้หญิงภาคเหนือเพิ่งมาเริ่มอย่างจริงจังก็ต่อเมื่อ หลังปีสตรีสากลหรือหลัง พ.ศ. ๒๕๒๐ เป็นต้นมานี้เอง อย่างไรก็ดี อาจกล่าวโดยทั่วไปได้ว่า ในยุคนี้ ผู้หญิงภาคเหนือทุกกลุ่มยังมีสถานภาพด้อยกว่าผู้ชายในชนชั้นเดียวกัน โดยอาจจะแบ่ง ผู้หญิงออกได้เป็น ๓ กลุ่มใหญ่ ๆ คือ ผู้หญิงชนชั้นเจ้านายดั้งเดิม ซึ่งมีบทบาทด้านสาธารณกุศลและสังคมสงเคราะห์ผู้หญิงชนชั้นนำและชนชั้นกลางซึ่งอาจแบ่งแยกออกได้เป็นหลายกลุ่ม และกลุ่มสุดท้ายคือผู้หญิงชาวบ้าน ก็มีหลากหลายกลุ่มเช่นกัน แต่ผู้หญิงชาวบ้านกลุ่มที่อยู่ระดับล่างสุดสันนิษฐานว่า น่าจะเป็นกลุ่มที่ได้รับผลกระทบจากการพัฒนามากที่สุด

สถานภาพและบทบาทของผู้หญิงล้านนาในบริบททางประวัติศาสตร์ที่กล่าวมาแล้วได้ศึกษาโดยจำแนกผู้หญิงออกเป็นชนชั้นต่าง ๆ ตามเงื่อนเวลา แต่การศึกษาสถานภาพ และบทบาทของผู้หญิงล้านนาในบริบททางสังคมวัฒนธรรมที่จะกล่าวถึงต่อไปนี้ ได้เน้นศึกษาเฉพาะผู้หญิงชาวบ้าน ซึ่งเป็นตัวแทนของผู้หญิงล้านนา และได้ศึกษาในสองระดับ คือ ระดับครัวเรือนและระดับสังคมและพบว่ามุมของสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงทั้งสองระดับนี้แตกต่างกันออกไป

ในด้านสถานภาพและบทบาทของผู้หญิงในระดับครัวเรือน ได้ศึกษาทั้งระดับอุดมการหรือความคิดความเชื่อ กับระดับความเป็นจริงในสังคม ในระดับอุดมการ พบว่าระบบความเชื่อพื้นบ้านต่าง ๆ คือ ความเชื่อผีบรรพบุรุษ ความเชื่อที่เกี่ยวกับเพศชายเพศหญิง ความเชื่อที่ถือ

เป็นวัตรปฏิบัติของหญิงแม่เรือน และโครงสร้างของเรือน (บ้าน) ได้สะท้อนว่าอุดมการของครัวเรือนเป็นอุดมการที่ชายเป็นใหญ่เหนือหญิง กล่าวคือ ในด้านความเชื่อผีบรรพบุรุษ แม้ว่าความเป็นจริงที่เป็นอยู่ในครัวเรือน คือ ความเชื่อผีปู่ย่าหรือผีบรรพบุรุษฝ่ายหญิง ซึ่งเป็นรากแก้วของระบบครอบครัวเครือญาติจะสืบทอดโดยผู้หญิง และมีผู้หญิงเป็นแกนกลางในโครงสร้างความเชื่อนี้ แต่แท้ที่จริงแล้ว ผีปู่ย่าก็มิได้เป็นความเชื่อที่ให้ผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจแก่กลุ่มสมาชิกและอำนาจการควบคุมของผีปู่ย่าก็มิได้สูงไปกว่าระดับครัวเรือน อีกทั้งโครงสร้างการนับถือผีปู่ย่าอันสัมพันธ์กับระบบครอบครัวเครือญาติ เช่น การสืบทอดการเป็นเก๊าผี การตั้งถิ่นฐานกับครอบครัวฝ่ายหญิงหลังการแต่งงาน การที่ผู้หญิงมักจะเป็นผู้สืบทอดมรดกที่ดิน ก็ได้มอบภาระรับผิดชอบในครัวเรือนให้แก่ผู้หญิงมากกว่าผู้ชาย ทั้งยังเป็นการควบคุมพฤติกรรมทางเพศของผู้หญิงไปในเวลาเดียวกันส่วนในด้านอุดมการ พบว่าผีบรรพบุรุษฝ่ายชายหรือผีอาฮักนั้น แม้จะไม่พบว่ามีการหน้าที่ที่ชัดแจ้งในครัวเรือนและในสังคมเหมือนเช่นผีปู่ย่าแต่ในระดับอุดมการผีอาฮักก็มีความอาวุโสกว่าผีปู่ย่า มีอำนาจคุ้มครองดูแลอาณาบริเวณที่กว้างขวางมากกว่าผีปู่ย่า ซึ่งมีอำนาจจำกัดอยู่เฉพาะแต่ในปริมณฑลของตัวบ้าน

สำหรับความเชื่อที่เกี่ยวกับเพศชายเพศหญิงที่มีลักษณะทวิลักษณ์ คือ ของสูงกับของต่ำความอาวุโสกับความอ่อนเยาว์ ทิศเหนือกับทิศใต้ ทิศตะวันออกกับทิศตะวันตก และข้างขวากับข้างซ้าย การศึกษาครั้งนี้พบว่าความเชื่อเหล่านี้ล้วนเป็นสัญลักษณ์ที่แสดงถึงความเป็นใหญ่ของเพศชายเหนือเพศหญิงในระดับอุดมการ ในด้านโครงสร้างของเรือน แม้ว่าการจัดสรรเนื้อที่ในตัวเรือน และการใช้ประโยชน์จากพื้นที่ของเรือน จะให้ความสำคัญกับผู้หญิง แต่ลักษณะความเป็นใหญ่ของเสามงคลที่เป็นตัวแทนของเพศชาย เหนือเสานางที่เป็นตัวแทนของเพศหญิง ก็แสดงว่าผู้ชายมีความเป็นใหญ่เหนือผู้หญิง ประการสุดท้าย ในเรื่องความเชื่อที่เป็นวัตรปฏิบัติของหญิงแม่เรือน คือ ความเชื่อเรื่องการปรนนิบัติสามีเสมือนดังนางแก้ว และการกราบเท้าสามีแล้วเช็ดด้วยมวยผมของตนเอง รวมทั้งการอบรมขัดเกลาจากครัวเรือนที่จำกัดบทบาททางเพศของผู้หญิง ให้อยู่แต่ในปริมณฑลของครัวเรือน ขณะที่บทบาททางเพศของผู้ชายกลับได้รับการยอมรับให้ออกไปสู่สังคมวงกว้าง และการที่สังคมเคร่งครัดในการสั่งสอนผู้หญิงมากกว่าผู้ชาย ก็ล้วนแต่แสดงว่าในระดับอุดมการ ผู้ชายเป็นใหญ่เหนือผู้หญิง

ส่วนในระดับความเป็นจริงที่เคยเป็นอยู่ในครัวเรือน การศึกษาครั้งนี้พบว่า มีความตรงข้ามกับระดับอุดมการ กล่าวคือ ในสังคมเกษตรแบบยังชีพของล้านนา ผู้หญิงเป็นแกนกลางของระบบครอบครัวเครือญาติในสังคมล้านนามาแต่โบราณหรือเรียกอีกอย่างหนึ่งว่ามีความสำคัญในเชิงโครงสร้าง กลุ่มมาตุพงศ์หรือกลุ่มเครือญาติสายแม่ที่นับถือผีปู่ย่าเดียวกัน ได้ปกปักรักษาผู้หญิงทั้งเมื่อยังเป็นสาวและเมื่อแต่งงานแล้ว ขณะที่ผู้หญิงเมื่อแต่งงานแล้วก็ยังคงอยู่กับเครือญาติของตนเอง ผู้ชายกลับเป็นคนนอกที่แต่งงานเข้ามาอยู่กับฝ่ายหญิง ผู้ชายจึงมีความยืดหยุ่น

ในเชิงโครงสร้างมากกว่าผู้หญิง ในด้านการสืบมรดก ผู้หญิงก็มีความได้เปรียบผู้ชายในการครอบครองที่ดินควบคู่ไปกับความเชื่อผีปู่ย่า นอกจากนี้กลไกบางประการในการสืบมรดกก็ได้ให้ความสำคัญกับผู้หญิง ให้เป็นผู้ครอบครองที่ดินซึ่งเป็นปัจจัยการผลิตที่สำคัญของครัวเรือน จากคนรุ่นหนึ่งไปสู่อีกรุ่นหนึ่ง หรือแบบแผนการเกี้ยวพาราสีแต่ดั้งเดิมก็ได้อาศัยความเชื่อผีปู่ย่า เป็นสิ่งกำหนดการปฏิบัติตัวของผู้ชาย และการควบคุมพฤติกรรมทางเพศของหญิงสาว ทั้งยังรองรับอีกชั้นหนึ่งด้วยมาตรการควบคุมในชุมชน ไม่ว่าจะเป็นการซุบซิบนินทา ข่าวลือหรืออื่น ๆ และเมื่อแต่งงานก็มีเพียงพิธีเซ่นไหว้ผีปู่ย่าของฝ่ายหญิงซึ่งถือเป็นพิธีสำคัญ หลังจากนั้น ผู้ชายก็ต้องย้ายเข้าไปอยู่กับครอบครัวของฝ่ายหญิง เพื่อเป็นแรงงานให้กับฝ่ายหญิงจนกว่าจะลงเรือนไปอยู่เป็นเอกเทศ อันแสดงถึงความสำคัญของฝ่ายหญิงตลอดจนอำนาจดั้งเดิมที่ผู้หญิงมีอยู่ในครัวเรือน อันได้แก่กิจการในบ้าน การจัดการการเงินและทรัพย์สินของครัวเรือน ก็ล้วนแต่เป็นเรื่องที่สำคัญต่อการผลิตซ้ำของครัวเรือนและอุดมการครอบครัวเครือญาติทั้งสิ้น

ในยุคพัฒนาปัจจุบัน เงื่อนไขและปัจจัยต่างๆ ดังกล่าวข้างต้นที่เคยเกื้อหนุน และส่งเสริมให้ผู้หญิงได้รับความสำคัญ และมีสถานะสูงในครัวเรือนก็ได้เปลี่ยนแปลงไปเป็นอย่างมาก ความสำคัญและอำนาจของผู้หญิงในครัวเรือนก็ได้ลดน้อยลงทุกที ยังผลให้สถานภาพของผู้หญิงในครัวเรือนค่อย ๆ ตกต่ำลง แต่ยังขาดการศึกษาในภาพรวมที่เชื่อมโยงปัจจัยเหล่านี้กับการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคมวัฒนธรรม การเมืองการปกครอง ที่แสดงให้เห็นว่าสถานะของผู้หญิงในครัวเรือนได้ตกต่ำลงเพียงใด

เมื่อพิจารณาสถานภาพของผู้หญิงในสังคม การศึกษาครั้งนี้ได้ข้อสรุปว่า สถานภาพของผู้หญิงล้านนาในระดับสังคม ต่ำด้อยกว่าผู้ชายในทุก ๆ ด้าน ไม่ว่าจะพิจารณาจากความเชื่อพื้นบ้านศาสนา กฎหมายล้านโบราณ เศรษฐกิจ หรืออำนาจในสังคม สำหรับความเชื่อพื้นบ้าน คือ พิธีกรรมและความเชื่อเรื่องผี ผู้ชายเป็นผู้ผูกขาดการประกอบพิธีกรรมในสังคม และเป็นเจ้าของจิตวิญญาณหรือผีที่มาเข้าทรง ขณะที่ผู้หญิงเป็นเพียงคนทรงหรือสื่อ เพื่อให้จิตวิญญาณซึ่งเป็นผู้ชายมาเข้าทรงและแสดงอุดมการอำนาจในสังคมออกมา ในด้านศาสนา แม้ว่าพุทธศาสนาในระดับปรมัตถธรรม จะเห็นว่าผู้ชายกับผู้หญิงมีความเท่าเทียมกันที่จะบรรลุโลกุตรธรรม แต่ในความเป็นจริง พุทธศาสนาแบบพื้นบ้านซึ่งผสมผสานกับความเชื่อเรื่องผี และพราหมณ์ อันมีอิทธิพลสำคัญต่อชะตาชีวิตของผู้คน ก็ได้กำหนดให้สถานะของผู้หญิงต่ำด้อยกว่าผู้ชาย เพราะแม้การเกิดมาเป็นผู้หญิงก็ถือว่ามีบุญน้อย จะต้องสร้างสมบุญกุศลให้มาก เพื่อจะได้เกิดมาเป็นผู้ชาย และเมื่อพิจารณาสถานะของแม่ชีในสังคมประกอบด้วยแล้วก็ยิ่งเห็นได้อย่างชัดเจนว่าต่ำด้อยกว่าพระภิกษุสงฆ์

ในด้านสถานภาพของผู้หญิงล้านนาจากบทบัญญัติในกฎหมายล้านนาโบราณ ซึ่งยังคงเป็นปัญหาอยู่ว่ามีความสอดคล้องหรือขัดแย้งกับจารีตประเพณีที่ถือปฏิบัติกันอยู่ในชุมชนเพียงใด

ก็พบว่า กฎหมายกำหนดให้ผู้หญิงมีสถานภาพทางสังคมต่ำกว่าผู้ชาย แม้ว่าจะได้ให้ความคุ้มครองและให้ความสำคัญแก่ผู้หญิงในเรื่องของอำนาจและการจัดการทรัพย์สินในครัวเรือน ส่วนในด้านเศรษฐกิจ ก็พบว่าแม้ผู้หญิงล้านนาจะมีบทบาททางเศรษฐกิจสูง มาตั้งแต่ครั้งโบราณจนถึงปัจจุบัน แต่ก็มีสาเหตุหลายประการที่ทำให้สถานะของผู้หญิงไม่ได้สูงตามไปด้วย เช่น แรงงานผู้หญิงยังถูกมองว่าเป็นเพียงแรงงานเสริมของครอบครัว และงานบ้านของผู้หญิงซึ่งแม้จะมีความสำคัญในแง่ของการช่วยให้ครอบครัวผลิตซ้ำต่อไปได้แต่ก็ไม่ได้รับการให้คุณค่าทางเศรษฐกิจ ประการสุดท้ายในเรื่องของอำนาจ พบว่าผู้ชายเป็นผู้ผูกขาดอำนาจในด้านไสยศาสตร์ โหราศาสตร์ ศาสนา การเมือง การปกครอง ผู้หญิงมีอำนาจในด้านเหล่านี้น้อยมาก อีกทั้งเมื่อพิจารณาในแง่อุดมการของสังคมล้านนา ซึ่งยังไม่มีการศึกษาในด้านนี้ที่เกี่ยวพันกับความเป็นหญิงและชาย แต่เมื่อมองในภาพรวมของความเชื่อทั้งในระดับครัวเรือนและระดับสังคม ไม่ว่าจะเป็นความเชื่อแบบทวิลักษณ์ ความเชื่อเรื่องผี พิธีกรรมต่าง ๆ รวมทั้งพุทธศาสนาแบบพื้นบ้านแล้ว ก็อาจกล่าวได้ว่าอุดมการของสังคมล้านนาเป็นอุดมการที่ส่อแสดงว่าผู้ชายเป็นใหญ่เหนือผู้หญิง

ในด้านพัฒนาการของการขายบริการทางเพศในสังคมล้านนา การศึกษาครั้งนี้พบว่าเงื่อนไขความสัมพันธ์ระหว่างล้านนากับไทย ในฐานะของอดีตประเทศราชและเจ้าประเทศราช เป็นปัจจัยที่มีอิทธิพลอย่างสูงต่อพัฒนาการของการขายบริการทางเพศในสังคมล้านนา นับตั้งแต่อดีตมาจนถึงปัจจุบัน ในทำนองเดียวกัน ภาพลักษณ์ที่สังคมไทยมีต่อล้านนา ซึ่งได้ผันแปรไปตามเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ ก็ได้ส่งผลให้ภาพลักษณ์ที่สังคมไทยมีต่อผู้หญิงล้านนาผันแปรตามไปด้วย และเป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่ลิขิตชะตาชีวิตของผู้หญิงเหนือ ให้เข้ามาสู่วังวนของธุรกิจบริการทางเพศในยุคพัฒนาสมัยใหม่

ในสมัยที่ล้านนายังเป็นอาณาจักรที่เท่าเทียมกับอยุธยา ภาพลักษณ์ของล้านนายังไม่ปรากฏต่อสังคมไทย ต่อเมื่อล้านนาพ่ายแพ้สงครามกับอยุธยาแล้ว ภาพลักษณ์การเป็น “ลาว” ของล้านนาในสมัยอยุธยาและรัตนโกสินทร์ตอนต้น ก็ทำให้ภาพลักษณ์เริ่มแรกของผู้หญิงล้านนากลายเป็น “ลาว” ตามไปด้วย บทละครเรื่อง “ขุนช้างขุนแผน” ในยุคต้นกรุงรัตนโกสินทร์ได้สะท้อนภาพลักษณ์นี้อย่างชัดแจ้งผ่านตัวละครผู้หญิงคือนางสร้อยฟ้า เมื่อมาถึงสมัยรัชกาลที่ ๕ ซึ่งเป็นยุคที่ล้านนากำลังถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของราชอาณาจักรไทย แม้ว่าความงามของผู้หญิงเจ้านายเมืองเหนือ จะเริ่มฉายแสงออกมาโดยผ่านบทเพลง “ลาวดวงเดือน” แต่ก็ยังถูกบดบังด้วยความเป็นลาว ยิ่งไปกว่านั้น ก็ยังถูกบิดเบือนด้วยบทละครร้องเรื่อง “สาวเครือฟ้า” ให้มีภาพลักษณ์เป็นผู้หญิงสวยซื่อบริสุทธิ์ เปรียบเสมือนดอกไม้ริมทางที่ง่ายต่อการถูกหลอกลวง ซึ่งยังคงมีอิทธิพลอยู่ในความคิดจิตใจของผู้ชายไทยมาจนถึงปัจจุบัน

สังคมล้านนาก็เช่นเดียวกับสังคมอื่น ๆ คือมีการค้าประเวณีมาตั้งแต่สมัยโบราณ แม้ในวรรณกรรมกึ่งศาสนาและกึ่งทางโลกก็ยังมีเรื่องราวของโสเภณี หรือในกฎหมายล้านนาโบราณ

ก็ได้กล่าวถึงโสเภณีไว้ ว่าเป็นภรรยาประเภทหนึ่ง ทั้งยังมีนิทานชาดกเกี่ยวกับโสเภณีสอดแทรกอยู่ในตัวบทกฎหมายซึ่งยกมาเป็นอุทาหรณ์ในกรณีที่ว่า สามีต้องไปจากภรรยาเป็นเวลานานเท่าใดจึงจะถือว่าขาดจากกัน ทั้งนี้ ไม่ปรากฏหลักฐานว่า การค้าประเวณีดั้งเดิมในสังคมล้านนาจะมีลักษณะเช่นใด แต่สันนิษฐานว่า การขายประเวณีที่มีลักษณะของ "การค้า" สมัยใหม่ ได้เริ่มมาตั้งแต่แผ่นดินพระเจ้าอินทรวิชยานนท์ หรือประมาณสมัยรัชกาลที่ ๕ แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ โดยการ "นำเข้า" จากกรุงเทพฯ และแม้ว่าในยุคนี้จะมีอิทธิพลจากฝรั่งที่เข้ามาค้าขายในล้านนาจนถึงกับเกิด "ฮาเร็ม" ผู้หญิงเหนือขึ้น และผู้หญิงจำนวนหนึ่งก็ไปเป็นเมียชั่วคราวของฝรั่ง แต่มาตรการควบคุมของชุมชนและสังคมก็ยังใช้ได้ผลระดับหนึ่งในการปรามการค้าประเวณีไม่ให้แพร่หลายออกไป

ครั้นทางรถไฟสร้างมาถึงเชียงใหม่เมื่อ พ.ศ. ๒๔๖๔ ซึ่งตรงกับสมัยรัชกาลที่ ๖ ก็ได้เป็นจุดเปิดที่ทำให้ผู้หญิงภาคเหนือเริ่มถูกแสวงหาประโยชน์จากภาคกลางเป็นครั้งแรก ในลักษณะของการถูกล่อลวงลงไปกรุงเทพฯ แต่ก็ยังมิได้แพร่ขยายไปในระดับชุมชน แต่หลังจากการเปลี่ยนแปลงการปกครอง เมื่อ พ.ศ. ๒๔๗๕ แล้ว ภาพลักษณ์ของล้านนาได้เปลี่ยนไปเป็นแดนดิน "ถิ่นไทยงาม" แทนการเป็นบ้านป่าเมืองลาว พร้อม ๆ กับการเริ่มมีการประกวดนางงามขึ้นในประเทศไทย จึงมีผลต่อการเปลี่ยนภาพลักษณ์ของผู้หญิงเหนือให้มีความงาม ความอ่อนหวานนุ่มนวล และซื่อบริสุทธิ์มากยิ่งขึ้น และไม่กี่ปีก่อนถึงยุคพัฒนาสมัยใหม่ สื่อมวลชนในภาคเหนือเองก็ได้ประโคมความสวยงามของผู้หญิงภาคเหนือ ให้เป็นที่ประจักษ์ไปทั่วประเทศ ครั้นมาถึงยุคพัฒนาสมัยใหม่ที่เริ่มหลัง พ.ศ. ๒๕๐๐ ก็ได้เกิดขบวนการล่อลวงผู้หญิงภาคเหนือไปแสวงหาประโยชน์ทางเพศ ผนวกกับการเปลี่ยนแปลงในระดับประเทศก็ได้เอื้อให้ธุรกิจการขายบริการทางเพศขยายตัวขึ้น อาทิเช่น การเข้ามาตั้งฐานทัพอเมริกัน และการเริ่มยุคการส่งเสริมการท่องเที่ยวของรัฐบาลธุรกิจสถานบริการในกรุงเทพฯ ก็ได้เติบโตขึ้นและเป็นแบบอย่างให้แก่ต่างจังหวัด รวมทั้งในภาคเหนือเองด้วย

มีข้อสังเกตว่า ในยุคพัฒนาสมัยใหม่ซึ่งเริ่มเกิดขบวนการล่อลวงผู้หญิงภาคเหนือเข้าสู่ธุรกิจบริการทางเพศ แต่ยังขาดการศึกษาวิจัยที่ให้ภาพพัฒนาการของขบวนการและวิธีการล่อลวงผู้หญิงออกจากชุมชนต่าง ๆ ในภาคเหนือ คาดว่า ขบวนการนี้คงจะดำเนินไปอย่างต่อเนื่องกว้างขวาง จนกระทั่งผู้หญิงได้ออกจากชุมชนอย่างแพร่หลายเป็นที่ทราบกันไปทั่วประเทศที่อำเภอดอกคำใต้เมื่อประมาณต้นทศวรรษ ๒๕๑๐ จนผลักดันให้มีการศึกษาวิจัยเรื่องนี้ขึ้นเมื่อประมาณกลางทศวรรษ ๒๕๑๐ (กรมการพัฒนาชุมชน ๒๕๑๖) หลังจากนี้ก็มีการศึกษาเกี่ยวกับสภาพชีวิตและปัญหาของหญิงบริการในภาคเหนือมากที่สุดตั้งแต่ประมาณปี พ.ศ. ๒๕๒๐ เป็นต้นมา ซึ่งหน่วย ของการศึกษาก็เป็นหญิงบริการทั้งสิ้น (จิราลักษณ์ : ๓๑-๓๒,๕๑) จึงทำให้ขาดการมองปัญหาจากแง่มุมอื่น ๆ ที่มิใช่ผู้หญิง เช่น เครือข่ายของธุรกิจบริการทางเพศ เครือข่ายทาง

สังคมของผู้หญิงในหมู่บ้าน เช่น ญาติพี่น้อง เพื่อน ฯลฯ ชุมชนหรือหมู่บ้านของผู้หญิง ผู้ซื้อบริการ สถาบันการเงินที่สนับสนุนธุรกิจนี้ ฯลฯ จนล่วงมาถึง พ.ศ. ๒๕๓๔ จึงเริ่มมีการศึกษาเกี่ยวกับการขายบริการทางเพศในแง่มุมใหม่ที่ใช้ชุมชนเป็นหน่วยของการวิเคราะห์ (ยศ สันตสมบัติ: ๒๕๓๔)

ยุคพัฒนาสมัยใหม่ เป็นยุคที่ภาคเหนือไม่เพียงแต่เปิดสู่สังคมไทยมากที่สุด หากยังรวมไปถึงต่างประเทศด้วย ภาคเหนือในยุคนี้มีภาพลักษณ์เป็นดินแดนของดอกไม้งาม ผู้หญิงสวย ประกอบกับกระแสของการทำให้ผู้หญิงเป็น "สินค้าทางเพศ" ได้แพร่หลายทั่วไป ธุรกิจบริการทางเพศจึงได้ฉกฉวยภาพลักษณ์ความงดงาม ชื่อบริสุทธิ์ของผู้หญิงภาคเหนือมาประทับตราให้เป็นสินค้าชั้นดี ยุคนี้จึงจัดว่าธุรกิจบริการทางเพศได้เฟื่องฟูถึงขีดสุด มีการเปลี่ยนแปลงอย่างลึกซึ้งกว้างขวางในด้านองค์ประกอบต่าง ๆ ของการขายบริการทางเพศ ไม่ว่าจะเป็นตัวผู้หญิง (ซึ่งมีอายุน้อยลงเรื่อย ๆ จนถึงเป็นเด็กหญิงและไม่เพียงแต่ผู้หญิงและเด็กคนเมืองที่เข้าสู่ธุรกิจนี้ หากยังรวมไปถึงผู้หญิงและเด็กชาวเขา ไทยใหญ่ และมีแนวโน้มในปัจจุบันว่า จะมีหญิงสาวจากประเทศอินโดจีนอื่น ๆ และหญิงสาวชาวจีนจากมณฑลยูนนานเข้ามาสู่ธุรกิจนี้มากขึ้น หากแต่ยังไม่มีการศึกษาเกี่ยวกับผู้หญิงเหล่านี้) ธุรกิจบริการทางเพศที่มีการพัฒนารูปแบบอย่างรวดเร็วและหลากหลาย ผู้ซื้อบริการที่มีรสนิยมเปลี่ยนแปรไปเรื่อย ๆ ขบวนการและผู้จัดหาหญิงที่มีเครือข่ายโยงใยจากระดับท้องถิ่น ถึงระดับประเทศและระดับระหว่างประเทศ ซึ่งทำให้การล่อลวงหญิงเมื่อต้นทศวรรษ ๒๕๐๐ เปลี่ยนแปลงมาเป็นการชักจูงให้ยินยอมด้วยเงื่อนไขที่ผู้หญิงและครอบครัวไม่อาจปฏิเสธได้ สภาพการณ์หรือเงื่อนไขที่ผู้หญิงเข้าสู่ธุรกิจนี้ ก็มีพัฒนาการไปอย่างมากมาย อันแสดงให้เห็นถึงวิกฤตทางวัฒนธรรม รวมทั้งชุมชนที่แตกสลายลงทุกที และเครือข่ายทางสังคมที่แวดล้อมผู้หญิงซึ่งอ่อนตัวลงอย่างมาก ผลักดันให้ผู้หญิงต้องเข้าไปสู่ธุรกิจการขายบริการทางเพศในที่สุด ประการสุดท้าย โรคเอดส์ที่กำลังเป็นมหันตภัยคุกคามภาคเหนือและสังคมไทย ก็กำลังจะทำให้ปัญหาการขายบริการทางเพศเป็นวิกฤตของสังคมไทยทั้งมวล

สถานภาพของผู้หญิงภาคเหนือกับการขายบริการทางเพศ

แม้ว่าการขายบริการทางเพศจะเป็นปัญหาที่จำเป็นต้องอธิบายด้วยเงื่อนไขปัจจัยทางเศรษฐกิจ สังคมวัฒนธรรม และการเมืองการปกครองที่ก่อตัวขึ้นตั้งแต่ระดับบุคคล ครอบครัว ชุมชนไปจนถึงระดับประเทศและระหว่างประเทศ แต่หากจะพิจารณาเฉพาะในบริบททางสังคมวัฒนธรรม ซึ่งเป็นจุดเน้นและจุดสนใจของการศึกษาครั้งนี้แล้ว ก็อาจจะสรุปได้ว่า เงื่อนไขปัจจัยทางสังคมที่มีผู้เห็นว่าเป็นสาเหตุสำคัญของการขายบริการทางเพศ เกิดจากการเข้ามาตั้งฐานทัพอเมริกันในไทย ช่วงปี พ.ศ. ๒๕๐๕-๒๕๑๙ ที่กระตุ้นให้เกิดการขายบริการทางเพศในรูปแบบต่าง ๆ เพื่อรองรับความต้องการของลูกค้า ต่อมาจึงเป็นการส่งเสริมธุรกิจการท่องเที่ยวของรัฐบาล เพื่อรักษารายได้จากธุรกิจทางเพศที่เคยมีมาก่อนหน้านี้ โดยเริ่มเมื่อปลายทศวรรษ ๒๕๑๐ ต่อกับ

ต้นทศวรรษ ๒๕๒๐ (วารุณี ภูริสินสิทธิ์ ๒๕๒๙ : ๑๑๓-๑๑๔) มาจนถึงปัจจุบัน สำหรับเงื่อนไขปัจจัยทางวัฒนธรรมที่มีผู้เห็นว่ามีอิทธิพลต่อการขายบริการทางเพศ ที่สำคัญก็คือ ค่านิยมทางเพศที่เหลื่อมล้ำกันในระหว่างชายกับหญิง โดยเฉพาะค่านิยมทวิมาตรฐานต่าง ๆ เช่น การยอมรับให้ผู้ชายสำส่อนทางเพศได้ แต่ขณะเดียวกันก็ให้คุณค่าและความสำคัญแก่พรหมจรรย์ของผู้หญิงเป็นอย่างสูง จนกระทั่งผู้หญิงจำนวนหนึ่งที่สูญเสียพรหมจรรย์ไปแล้ว ถือว่าตนเองได้สูญเสียสิ่งที่มีค่าที่สุดไป จึงได้หันเหชีวิตเข้าสู่อาชีพหญิงขายบริการทางเพศ (เพิ่งอ้าง : ๑๑๕-๑๑๖) หรือความเชื่อที่ว่าเด็กผู้ชายมักจะซุกซนเป็นธรรมชาติ ผู้ชายไม่ต้องรับผิดชอบมากนัก ขณะที่เด็กหญิงจะต้องมีความรับผิดชอบมากกว่า และผู้หญิงก็จะต้องเป็นคนรักเดียวใจเดียว สังคมยอมรับให้ผู้ชายสำส่อนทางเพศได้ แต่ผู้หญิงที่ดีจะต้องรักนวลสงวนตัว (Muecke n.d. : ๒๖-๒๗) หรือการที่สังคมไทยดั้งเดิมนิยมการมีผัวเดียวหลายเมีย และการใช้ระบบเพศสัมพันธ์ที่มีผู้ชายเป็นศูนย์กลาง โดยแบ่ง ผู้หญิงออกเป็นผู้หญิงดีหรือกุลสตรี กับผู้หญิงไม่ดีคือโสเภณี ให้มีบรรทัดฐานความประพฤติที่แตกต่างกัน แต่ต่างก็ยอมรับความสำส่อนทางเพศของชาย (สุกัญญา หาญตระกูล ๒๕๒๘) เหล่านี้ล้วนแล้วแต่เป็นค่านิยมทวิมาตรฐานที่เป็นเงื่อนไขปัจจัยทางวัฒนธรรมทั้งสิ้น

ประเด็นทางวัฒนธรรมอีกประการหนึ่งซึ่งนักวิชาการชาวต่างประเทศได้ให้อรรถาธิบายไว้ว่า มีความสัมพันธ์กับการขายบริการทางเพศ ก็คือ ประเด็นวัฒนธรรมทางเพศที่โยงใยกับพุทธศาสนา ความเห็นที่สุดขั้วที่สุดอธิบายว่า พุทธศาสนาได้สร้างภาพลักษณ์ทางลบให้แก่ผู้หญิงอันเป็นแรงผลักดันให้เกิด โสเภณี (Khin Thitsa ๑๙๘๒ : ๒ อ้างใน Allan Beesey ๑๙๙๐ : ๓๑๕) รวมทั้งสร้างวัฒนธรรมทางเพศที่ทำให้ผู้หญิงยอมรับบทบาทอันต่ำต้อยโดยการเป็นโสเภณีได้ (Khin Thitsa อ้างใน Keyes ๑๙๘๔ : ๒๓๖) ขณะที่นักวิชาการบางท่านเห็นว่าแม้วัฒนธรรมชาวพุทธจะยินยอมให้ผู้หญิงเป็นโสเภณีได้โดยไม่ถูกตีตรา เพราะในวันข้างหน้าเธออาจเปลี่ยนแปลงการประพฤติปฏิบัติตัวเองได้ก็ตาม แต่การที่จะพิจารณาให้ลึกซึ้งลงไปถึงรากเหง้าทางวัฒนธรรมก็ควรจะได้ให้ความสำคัญแก่วัฒนธรรมวัตถุนิยม (ที่เพิ่งเกิดขึ้นในสังคมไทย และทำให้พุทธศาสนิกหันเหออกจากค่านิยมของชาวพุทธ) มากกว่าวัฒนธรรมทางเพศที่ได้รับอิทธิพลจากพุทธศาสนา เพราะว่าภายใต้วัฒนธรรมวัตถุนิยมนี้ได้สร้างภาพลักษณ์ใหม่ของผู้หญิงคือการเป็นวัตถุทางเพศได้เกิดขึ้น อย่างไรก็ดี ภาพลักษณ์ที่เด่นชัดที่สุดของโสเภณีกลับมิใช่เป็นวัตถุทางเพศหรือเมียน้อยหากแต่เป็นภาพลักษณ์ดั้งเดิมของผู้หญิงในสังคมไทยที่ได้รับอิทธิพลจากพุทธศาสนาคือ การเป็นแม่ผู้ให้การเลี้ยงดูที่ไม่เพียงแต่หาเลี้ยงครอบครัว หากยังสนับสนุนค้ำจุนพุทธศาสนาอีกด้วย (Keyes ๑๙๘๔ : ๒๓๖-๒๓๗)

ในเรื่องนี้ นักวิชาการอีกท่านหนึ่งมีความเห็นแย้งว่า การที่โสเภณีมีภาพลักษณ์ที่เด่นชัด คือ การแสดงบทบาทความเป็นแม่ที่เลี้ยงดูบุคคลอื่น ๆ นั้น ก็เนื่องจากโสเภณีส่วนใหญ่

มากจากชนบท จึงน่าจะได้รับอิทธิพลจากพุทธศาสนา มากกว่าวัฒนธรรมวัตถุนิยมซึ่งเพิ่งเกิดขึ้นมาในสังคมไทย ตามที่ Keyes กล่าวอ้างไว้ นอกจากนี้การพิจารณาปัญหาของผู้หญิงชนบทที่เข้าไปทำงานในเมือง ซึ่งรวมทั้งโสเภณี จำเป็นจะต้องพิจารณาเงื่อนไขชีวิตของสังคมชนบทดั้งเดิมมาประกอบด้วย เพราะว่าในสังคมดั้งเดิม ผู้ชายมีโอกาสมากกว่าผู้หญิงในการออกไป "แอ่ว" นอกบ้าน ขณะที่ผู้หญิงถูกผูกมัดให้อยู่ติดกับบ้าน โดยกลไกของสถาบันต่าง ๆ เช่น การที่ครอบครัวผู้หญิงมักจะรับลูกเขยเข้าไปเป็นสมาชิกในบ้าน การที่มรดกที่ดินมักจะสืบผ่านทางผู้หญิง แต่ในระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมสมัยใหม่ของไทย ในปัจจุบันแม้ว่าผู้หญิงจะมีทางเลือกมากขึ้นในการออกไปนอกบ้านหากการเป็นโสเภณีก็เป็นทางเลือกหนึ่งที่น่าเศร้าใจท่ามกลางทางเลือกอื่น ๆ แม้ว่าภาพลักษณ์ของโสเภณีจะเป็นภาพลักษณ์ที่พุทธศาสนาเองก็ให้การยอมรับก็ตาม (Kirsch ๑๙๘๕ : ๓๑๓-๓๑๔)

อีกแง่มุมหนึ่งที่พยายามจะอธิบายการขายบริการทางเพศในบริบททางวัฒนธรรมไม่เพียงแต่เห็นว่าค่านิยมทวิมาตรฐานระหว่างชายและหญิงทำให้หญิงบริการเพิ่มจำนวนขึ้น หากยังจำแนกหญิงบริการออกเป็นหญิงที่ดี ซึ่งส่งเสียเลี้ยงดูครอบครัวกับหญิงที่ไม่ดีซึ่งไม่รับผิดชอบครอบครัว และยังเห็นว่าการเติบโตของธุรกิจบริการทางเพศในประเทศไทย ได้ทำให้ผู้หญิงขายบริการสามารถทำหน้าที่ดั้งเดิมทางวัฒนธรรมของตนเอง โดยการสนับสนุนค้ำจุนสถาบันหลักสองสถาบันในหมู่บ้าน คือ สถาบันครอบครัวและสถาบันศาสนา ในรูปของการส่งเงินไปจุนเจือทางบ้านและทำบุญ ซึ่งจัดว่าเป็นการทำให้การขายบริการทางเพศผลิตซ้ำ และดำรงอยู่ต่อไป เพราะเงินที่ได้มานั้นมักจะนำไปใช้เพื่อการบริโภคมากกว่าการลงทุนเพื่อขจัดความยากจน หรือแม้แต่จะขจัดการขายบริการทางเพศเองให้หมดสิ้นไปก็ทำไม่ได้ และพร้อม ๆ กับที่ความเชื่อผีปู่ย่าได้เสื่อมพลังอำนาจลงนี้เอง การไปเป็นโสเภณีจึงไม่เพียงแต่สะท้อนให้เห็นแบบแผนประเพณีดั้งเดิมของชาวเหนือ ที่พ่อแม่เป็นผู้ควบคุมพฤติกรรมทางเพศของลูกสาว หากยังช่วยให้พ่อแม่สามารถควบคุมพฤติกรรมทางเพศของลูกสาวได้มากขึ้นอีกด้วย (Muecke n.d. : ๒๕-๒๘)

แง่มุมสุดท้ายที่อธิบายการขายบริการทางเพศในบริบททางวัฒนธรรมได้เสนอว่าอุดมการหลัก ๓ ชุด คือ อุดมการพื้นบ้านในสังคมล้านนา อุดมการพุทธศาสนา (แบบพื้นบ้าน) และอุดมการทุนนิยม มีอิทธิพลต่อการกดสถานภาพของผู้หญิงให้ต่ำต้อยกว่าผู้ชาย โดยในอดีตอุดมการพื้นบ้านและอุดมการพุทธศาสนาได้มีบทบาทสำคัญ แต่ต่อมาในยุคทุนนิยม ผู้หญิงได้ถูกลดสถานะลงจนกลายมาเป็นสินค้าในสังคมบริโภคนิยม (เรณู ๒๕๒๙ : ๑๒๓-๑๓๓)

ข้อคิดเห็นที่กล่าวมาแล้วนี้ เป็นของนักวิชาการชาวต่างประเทศส่วนใหญ่ที่พยายามอธิบายปัญหาการขายบริการทางเพศในบริบททางสังคมวัฒนธรรม จากแง่มุมที่แตกต่างกันออกไป ซึ่งผู้ศึกษาเห็นว่าเป็นการตีความในสายตาของชาวต่างประเทศ ที่ต้องมีการศึกษาให้ลึกซึ้งกว้างขวางออกไปอีกว่าเป็นความจริงมากน้อยเพียงใด

เมื่อพิจารณาในบริบททางสังคมวัฒนธรรม ซึ่งเป็นจุดเน้นของการศึกษาครั้งนี้ ก็จะพบว่า ปัญหาการขายบริการทางเพศมีความเชื่อมโยงอย่างใกล้ชิดกับสถานภาพของผู้หญิงภาคเหนือ เพราะได้สะท้อนให้เห็นว่า สังคมที่เปลี่ยนไปเป็นแบบทุนนิยมมากขึ้น ได้ลดสถานะความเป็น "คน" ของผู้หญิงให้ตกต่ำลงจนกลายมาเป็นสินค้าทางเพศที่ซื้อขายได้ กล่าวคือ ในสังคมเกษตรกรรมแบบเลี้ยงตัวเองของล้านนา ซึ่งอุดมการครอบครัวเครือญาติยังผูกพันโยงใยผู้คนอยู่อย่างเหนียวแน่น แม้ว่าสถานภาพของผู้หญิงในสังคมตามที่ได้กล่าวมาแล้วจะไม่ทัดเทียมกับผู้ชาย แต่สถานภาพในครัวเรือนของผู้หญิงก็ยังสูงอยู่ เนื่องจากสถาบัน กลไกต่างๆ และเครือข่ายทางสังคมที่แวดล้อมผู้หญิงในทางหนึ่งแม้จะพันผูกผู้หญิงให้ติดอยู่กับบ้านหรือครัวเรือน แต่ก็ได้ปกปักรักษาและเกื้อหนุนค้ำจุนผู้หญิงในทุก ๆ ด้าน เป็นต้นว่า นับตั้งแต่เกิด แม้พิธีอยู่เดือนจะตั้งอยู่บนพื้นฐานความคิดที่จะผูกติดผู้หญิงให้อยู่กับบ้านและพ่อแม่ การอบรมขัดเกลาเด็กหญิงก็มุ่งจะให้ดูแลบ้านเรือน พ่อแม่ และญาติผู้ใหญ่ เพื่อสนองอุดมการของครอบครัวเครือญาติ หากแต่กลุ่มเครือญาติมาตุพงศ์ เช่น พี่สาว น้องสาว แม่ น้า ป้า ยาย ฯลฯ ต่างก็ช่วยกันเลี้ยงดูอบรมขัดเกลา และดูแลสวัสดิภาพ ความมั่นคงในชีวิตให้แก่ผู้หญิงตั้งแต่เกิด ตราบกระทั่งถึงวาระสุดท้ายของชีวิต สถาบันการเกี้ยวพาราสีก็กำหนดให้ผู้ชายต้องปฏิบัติตนอยู่ในกรอบประเพณีและความเชื่อผีปู่ย่า ส่วนสถาบันการแต่งงานก็ให้ความสำคัญกับผู้หญิง เพราะผู้ชายมักจะต้องย้ายไปอยู่กับครอบครัวของผู้หญิง เป็นแรงงานให้กับฝ่ายหญิงอย่างน้อยก็ในระยะแรกของชีวิตสมรส และแม้แต่สถาบันการสืบมรดกก็กำหนดให้ลูกผู้หญิงได้เปรียบลูกผู้ชายในการครอบครองและส่งถ่ายที่ดิน อันเป็นมรดกควบคู่ไปกับการนับถือผีปู่ย่าโดยที่ผู้ชายมักจะได้ที่ดินทำกินจากครอบครัวของภรรยา เพราะตนเองมักจะรับทรัพย์มรดกเป็นทรัพย์สินที่เคลื่อนที่ได้ นอกจากนี้ บ้านกับที่ดินของพ่อแม่ก็มักจะยกให้แก่ลูกผู้หญิงคนสุดท้องที่ให้การเลี้ยงดูในบั้นปลายของชีวิตตามความคาดหวังทางวัฒนธรรม

ผู้หญิงในสังคมเกษตรตั้งเดิมของล้านนาจึงเป็นแกนกลางของครอบครัวเครือญาติอย่างแท้จริง ดำรงสถานะของลูกสาว แม่ ย่า หรือยาย หรือเป็นเก๊าผีผู้มีอาวุโสสูงสุดในกลุ่มตระกูลผู้นับถือผีปู่ย่าเดียวกัน แม้ว่าภาระรับผิดชอบในครอบครัวจะตกแก่ผู้หญิงเป็นอย่างมากในฐานะผู้ผลิตทางการเกษตรของครัวเรือน ต้องรับภาระงานบ้าน เป็นผู้จัดการเรื่องในบ้านและทรัพย์สินของครัวเรือน เป็นผู้สืบทอดความเชื่อผีปู่ย่าและครอบครองกรรมสิทธิ์ที่ดิน หรือถ้าหากเป็นหญิงแม่เรือนก็จะต้องเพิ่ม ภาระดูแลปรนนิบัติสามีและลูก และหากเป็นลูกผู้หญิงคนสุดท้องก็จะต้องรับภาระเลี้ยงดูพ่อแม่ยามสูงวัยและดูแลปรนนิบัติในวาระสุดท้ายของชีวิต แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าผู้หญิงจะถูกเอารัดเอาเปรียบหรือถูกกดขี่ เพราะภาระกิจทั้งหลายนั้นเป็นไปเพื่อสนองอุดมการครอบครัวเครือญาติ รวมทั้งทรัพยากรของครัวเรือนและสถาบันต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับครอบครัวเครือญาติก็ได้เกื้อหนุนผู้หญิงให้ดำรงบทบาทหน้าที่ดังกล่าวได้ตลอดมา

เมื่อสังคมภาคเหนือเปลี่ยนไปในลักษณะทุนนิยมมากขึ้นโดยที่การเกษตรแบบพึ่งตนเองแต่ดั้งเดิม ได้เปลี่ยนไปเป็นการเกษตรเพื่อการค้าให้แก่ตลาดทั้งในประเทศและต่างประเทศในยุคของการพัฒนาประเทศให้ทันสมัยตามแบบตะวันตกนี้ อุดมการบริโภคนิยมที่มาจากประเทศทางตะวันตกได้แพร่กระจายทั่วไปในชนบท พร้อม ๆ กับอุดมการปัจเจกชนนิยม ยังผลให้ชุมชนชนบทมีความเป็นอยู่ในลักษณะตัวใครตัวมันมากยิ่งขึ้น อุดมการครอบครัวเครือญาติที่เคยร้อยรัดผู้คนไว้อย่างเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกันก็ค่อย ๆ แตกสลายลง สถานภาพในสังคมของผู้หญิงที่ต่ำต้อยกว่าผู้ชายอยู่แล้วในสังคมดั้งเดิมก็ดูเหมือนว่าจะยิ่งตกเป็นรองผู้ชายมากขึ้นเรื่อย ๆในสังคมสมัยใหม่ ไม่ว่าจะเป็นด้านพิธีกรรม ความเชื่อ ศาสนา เศรษฐกิจ หรืออำนาจในสังคม ส่วนสถานภาพในครัวเรือนของผู้หญิงก็นับวันจะยิ่งตกต่ำลง เพราะว่าสถาบันและกลไกต่าง ๆ รวมทั้งเครือข่ายทางสังคมได้อ่อนพลังอานุภาพที่จะพันผูกผู้หญิงให้ดำรงสถานะและบทบาท ที่จะช่วยครัวเรือนให้ผลิตซ้ำต่อไปได้อย่างเพียงพอ ยกตัวอย่าง เช่น ประเพณีอยู่เดือนก็เกือบหมดไปอย่างสิ้นเชิงแล้วการอบรมขัดเกลาผู้หญิงตั้งแต่เด็กจนถึงเป็นสาวก็มิได้ผูกติดผู้หญิงให้อยู่กับงานบ้านงานเรือนเพื่อสนองอุดมการครอบครัวเครือญาติ กลุ่มเครือญาติแบบมานุพงศ์ก็มิได้แวดล้อมผู้หญิงอย่างอุ่นหนาฝาคั่งอีกต่อไป เพราะผู้หญิงเองก็เปลี่ยนสถานะจากผู้ผลิตในครัวเรือนไปเป็นแรงงานรับจ้างหรือทำงานนอกหมู่บ้าน จนกลายมาเป็นเอกบุคคลที่หลุดจากการพิทักษ์ของกลุ่มตระกูล สถาบันการเกี้ยวพาราสีก็มิได้ถูกกำหนดโดยกรอบประเพณีเหมือนเช่นในอดีต ผีปู่ย่าได้เสื่อมพลังอำนาจลงไปจนเกือบจะไม่เหลือร่องรอยเดิมแล้ว สถาบันการแต่งงานก็มิได้ทำให้ผู้ชายต้องย้ายไปเป็นคนแปลกหน้าและเป็นแรงงานให้กับครอบครัวของฝ่ายหญิงอีกต่อไป ส่วนสถาบันการสืบมรดกก็มิได้ให้ความสำคัญแก่ผู้หญิงในการครอบครองกรรมสิทธิ์ที่ดิน ที่ดินกลายมาเป็นปัจจัยการผลิตที่มีราคาสูงเกินเอื้อมของชาวนาจน และกลายมาเป็นสิ่งเก็งกำไรในยุคของการก้าวไปสู่การเป็นประเทศอุตสาหกรรมใหม่ ท่ามกลางทรัพยากรของหมู่บ้านหรือครัวเรือนที่เสื่อมโทรมหรือร่อยหรอลงทุกวัน

แม้ว่าสถาบัน กลไก และเครือข่ายทางสังคมดังกล่าวมาแล้ว จะเปลี่ยนแปรไปในทางที่ไม่เอื้ออำนวยประโยชน์หรือส่งผลดีต่อผู้หญิง แต่ภาระรับผิดชอบต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นงานบ้าน การจัดการเรื่องต่าง ๆ ในบ้าน หรือการไปทำงานนอกบ้านเพื่อเสริมรายได้ของครอบครัว ก็ยังคงตกแก่ผู้หญิงตามวัฒนธรรมดั้งเดิมที่สืบทอดกันมา ผนวกกับโอกาสและทางเลือกของผู้หญิงก็มีจำกัดทั้งในด้านการศึกษา การอาชีพ หรือการมีส่วนร่วมในสังคม และในขณะที่อุดมการบริโภคนิยมได้สร้างความต้องการบริโภคสินค้า ความฟุ้งเฟ้อฟุ่มเฟือย หรือวิถีชีวิตสมัยใหม่แบบคนในเมืองให้แพร่กระจายไปทั่วชนบท จึงไม่น่าแปลกใจที่เด็กสาวภาคเหนือผู้แบกรับภาระอันหนักอึ้งของครอบครัวเหล่านี้ จะเลือกทางเดินด้วยการออกจากหมู่บ้านของตัวเองเพื่อไปขายบริการทางเพศในรูปลักษณ์ของการ “ล่องใต้” หรือ การไปถึงต่างประเทศ อย่างต่อเนื่องไม่ขาดสาย และขยาย

วงกว้างออกไปในชุมชนต่าง ๆ ด้วยเหตุผลข้ออ้างเพื่อความกตัญญูและการทดแทนบุญคุณของพ่อแม่เป็นหลักเหนือสิ่งอื่นใด ไม่ว่าจะเป็นการยินยอมพร้อมใจหรือยอมจำนนต่อเงื่อนไขทางวัตถุหรือการถูกขายโดยพ่อแม่ ท่ามกลางการประณามจากสังคมว่าผิดมโนธรรมและจริยธรรม การขายบริการทางเพศของผู้หญิงภาคเหนือจึงเป็นปรากฏการณ์ที่บ่งชี้ถึงความดกต่ำอย่างถึงที่สุดในสถานภาพของหญิงสาวเหล่านี้ ซึ่งถ้าหากจะมองลงไปให้ลึกซึ้งถึงก้นบึ้งแห่งจิตสำนึกของผู้หญิงเหล่านี้แล้วอย่างน้อยที่สุดก็คงจะเป็นการดิ้นรนไขว่คว้าเพื่อแสวงหาความมั่นคงทางวัตถุอันเป็นสิ่งที่สังคมทุนนิยมให้คุณค่าราคาสูงสุด เพื่อที่จะชดเชยหรือกู้หน้าให้กับชื่อเสียงหรือเกียรติยศที่สูญหายไปจากอาชีพขายบริการ และยิ่งไปกว่านั้น ก็อาจจะเป็นการดิ้นรนออกจากพันธนาการทั้งมวลเพื่อที่จะฟื้นฟูสถานภาพในครัวเรือนของผู้หญิงภาคเหนือที่เคยรุ่งเรืองมาแต่อดีตกาลให้หวนคืนกลับมาก็เป็นได้ถึงแม้ว่าคนภายนอกจะเห็นมันเป็นแต่เพียงภาพมายา

บรรณานุกรม

เอกสารภาษาไทย

กมล การกุศล

- รายงานการวิจัยเรื่อง เพลงเด็กเมืองแพร่คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ วิทยาเขตพิษณุโลก

กรมการพัฒนาชุมชน กระทรวงมหาดไทย

๒๕๑๖ รายงานการวิจัยสภาพเศรษฐกิจและสังคมของอำเภอดอกคำใต้ จังหวัดเชียงราย รายงานการวิจัย

กรมตำรวจ กระทรวงมหาดไทย

๒๕๒๗ การป้องกันและปราบปรามการค้าหญิง เอกสารประกอบการสัมมนาในสัปดาห์ต่อต้านการค้าหญิง ๘-๑๔ จัดโดย สมาคมส่งเสริมสถานภาพสตรี ณ ทบวงมหาวิทยาลัย กรุงเทพมหานคร

กรมวิชาการ กระทรวงศึกษาธิการ

๒๕๒๐ เล่าเรื่องเมืองเหนือว่าด้วยประเพณีท้องถิ่น กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์คุรุสภาลาดพร้าว

๒๕๒๔ เล่าเรื่องเมืองเหนือว่าด้วยประวัติบุคคลสำคัญ กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์คุรุสภาลาดพร้าว

กรมศิลปากร

๒๕๑๓ เสภาขุนช้าง-ขุนแผน ฉบับหอสมุดแห่งชาติ กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ศิลปาบรรณาคาร

๒๕๓๐ ชาวน่าน คนหมู่มากและคนกลุ่มน้อยในเมืองน่าน จัดพิมพ์เนื่องในโอกาสสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี เสด็จพระราชดำเนินทรงเปิดพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ น่าน วันที่ ๑๔ สิงหาคม ๒๕๓๐ กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊ฟ จำกัด

กฤษณา เจริญวงศ์

๒๕๒๔ บทบาทของมิชชันนารีที่มีผลกระทบต่อสังคมในลานนาไทย เอกสารประกอบการจัดนิทรรศการ "ลานนาไทย" ครั้งที่ ๑ ๘-๑๒ ธันวาคม มหาวิทยาลัยพายัพ จังหวัดเชียงใหม่

กลุ่มศึกษาปัญหาทรัพยากรภาคเหนือ

๒๕๓๓ ปิงปาย สายอารยธารแห่งล้านนา

๒๕๓๔ "วิกฤตปัญหาที่ดินภาคเหนือ" สารล้านนา ๗ (๓) กุมภาพันธ์

กลุ่มสตรีศึกษาภาคเหนือ

๒๕๒๘ สภาพชีวิตโสเภณีในจังหวัดเชียงใหม่ เอกสารประกอบการประชุมสัมมนาเชิงปฏิบัติการ เรื่อง "ปัญหาการค้าหญิงและเด็ก" ณ วิทยาลัยครูเชียงใหม่ จังหวัดเชียงใหม่

กองบรรณาธิการ สารล้านนา

๒๕๓๔ "กระบวนการแก้ปัญหาที่ดิน" สารล้านนา ๗ (๓) กุมภาพันธ์ : ๒๐-๒๘

กองสัมมนาอาชีวสงเคราะห์ กรมประชาสงเคราะห์ กระทรวงมหาดไทย

๒๕๒๙ งานกองสัมมนาอาชีวสงเคราะห์

๒๕๓๒ สรุปสถิติเกี่ยวกับการสงเคราะห์บางประเภท ปี พ.ศ. ๒๕๓๒ (เอกสารอัดสำเนา)

กาญจนา แก้วเทพ

๒๕๒๗ "อุดมการ : แนวคิดและแนววิเคราะห์" วารสารเศรษฐศาสตร์การเมือง ๓ (๑) มกราคม-มีนาคม : ๑ - ๔๐

๒๕๓๓ การดำรงอยู่ของชุมชน กระบวนการต่อสู้และการพัฒนา กรณีศึกษากลุ่มพัฒนาเขตจอมทอง รายงานการวิจัย ศูนย์สังคมพัฒนา เชียงใหม่ กรุงเทพฯ : สภาคาทอลิกแห่งประเทศไทยเพื่อการพัฒนา และองค์กรเซเบโม ประเทศเนเธอร์แลนด์

กานดา เขื่อนทอง ผู้รวบรวม

๒๕๓๓ ขบวนการค้าประเวณีในประเทศไทย เอกสารเสนอทัศนะ ศูนย์ข้อมูลสถาบันพัฒนาสตรี สมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ เชียงใหม่

กิตติ เสรีบุตร, พล.ต.ต.
๒๕๑๗ "รัฐกับการควบคุมการค้าประเวณี เอกสารวิจัยส่วนบุคคล วิทยาลัยป้องกันราชอาณาจักร

กุหลาบตำแห่งดงกะเหรี่ยง
๒๔๙๗ วารสารคนเมือง ๑ (๖) ธันวาคม : ๑๘๗-๑๘๘

เกริกศักดิ์ บุญญานุพงศ์
สุรีย์ บุญญานุพงศ์ และ
สมศักดิ์ ฉันทะ
๒๕๓๓ ชีวิตคนชราในจังหวัดเชียงใหม่ สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ไกรศรี นิมมานเหมินท์
๒๕๒๑ เก็บผักใส่ซ้า เก็บข้าใส่เมือง ใน ลานนาไทยคดี กรุงเทพฯ : เจริญวิทย์การพิมพ์
๒๕๒๔ ความรู้พื้นฐานด้านลานนาคดี "ศาสนาและวัฒนธรรม" รายงานการสัมมนาทางวิชาการ วรรณกรรมลานนา เล่ม ๑ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัย-เชียงใหม่
๒๕๓๐ ชุมชนสำคัญที่อยู่รายรอบนครเชียงใหม่ สมัยเมื่อข้าพเจ้ายังเป็นเด็ก เอกสารประกอบการสัมมนาเรื่อง "แหล่งท่องเที่ยวทางประวัติศาสตร์ในจังหวัดเชียงใหม่" ๑๗-๒๐ มิถุนายน ณ สหวิทยาลัยล้านนา วิทยาลัยครูเชียงใหม่

คณะกรรมการจัดพิมพ์เอกสารทางประวัติศาสตร์
สำนักนายกรัฐมนตรี
๒๕๑๔ ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์สำนักนายกรัฐมนตรี

คณะกรรมการประสานงานองค์กรเอกชนพัฒนาชนบทภาคเหนือ
๒๕๓๓ แผน ๗ กับการแก้ไขปัญหาภาคเหนือ เอกสารประกอบการสัมมนา ๒๓-๒๔ มิถุนายน ณ สมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. เชียงใหม่

คณะกรรมการศูนย์วัฒนธรรม จังหวัดเชียงใหม่
วิทยาลัยครูเชียงใหม่
๒๕๒๖ เอกสารประกอบการจัดนิทรรศการ เรื่อง "เอกลักษณ์การแต่งกายพื้นเมืองเชียงใหม่" ๗ กรกฎาคม -๗ กันยายน ณ ศูนย์วัฒนธรรม จังหวัดเชียงใหม่ วิทยาลัยครูเชียงใหม่

คณะทายาทตระกูลนิมมานเหมินท์

๒๕๒๒ หนังสือบรรณาการในงานฉลองอายุ ๗ รอบ ของนางกิมฮ้อ นิมมานเหมินท์, ม.ป.ท.

๒๕๒๕ ลานนาปริทัศน์ หนังสือเนื่องในวาระครบรอบปีคล้ายวันมรณะ นางกิมฮ้อ นิมมานเหมินท์, ม.ป.ท.

คณะทายาทเจ้าทิพวรรณ ณ เชียงตุง

๒๕๓๓ เจ้าทิพวรรณ ณ เชียงตุง หนังสือเนื่องในงานพระราชเพลิงศพ เจ้าทิพวรรณ ณ เชียงตุง ๒๗ มกราคม, ม.ป.ท.

คณะทำงานประสานงานกลุ่มองค์กรสตรีภาคเหนือ

- ปัญหาสตรีและการดำเนินงานของกลุ่มองค์กรสตรีภาคเหนือ ศูนย์ข้อมูลสถาบันพัฒนาสตรี สมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. เชียงใหม่

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยพายัพ

- พัฒนาการของวรรณกรรมล้านนาประเภทมุขปาฐะ เอกสารประกอบนิทรรศการ ...วรรณกรรมลานนาไทย

คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

๒๕๒๗ สังคมศาสตร์กับการพัฒนาภาคเหนือ หนังสือเนื่องในโอกาสฉลองครบรอบ ๒๐ ปี มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์
มหาวิทยาลัยมหิดล

๒๕๒๙ ผลกระทบของการท่องเที่ยวต่อสังคมและวัฒนธรรม กรณีศึกษาจังหวัดเชียงใหม่ รายงานการวิจัย เสนอต่อการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย

คณะอนุกรรมาธิการแก้ปัญหาโสเภณี
ในคณะกรรมาธิการกิจการสตรีและเยาวชน สภาผู้แทนราษฎร

๒๕๓๓ บทสรุปเอกสารรายงาน โสเภณี : สภาพปัญหา สาเหตุ และมาตรการหลักในการป้องกันและแก้ไขปัญหา (เอกสารอัดสำเนา)

คาร์ล ซี. ซิมเมอร์แมน แต่ง, ซิม วีระไวทยะ แปล

๒๕๒๕ การสำรวจเศรษฐกิจในชนบทแห่งสยาม กรุงเทพฯ : มูลนิธิโครงการตำรา สังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์

คาร์ล บ็อค แต่ง. เสฐียร พันธรังสี และ อัมพร จุลานนท์ แปล

๒๕๐๕ สมัยพระปิยมหาราช กรุงเทพฯ : แพร่พิทยา

คึกฤทธิ์ ปราโมช

๒๕๒๐ เมืองลำปางในอดีต อนุสรณ์งานพระราชทานเพลิงศพ นายทวีศักดิ์ จันทรวิโรจน์

เครือมาศ วุฒิการณ์

๒๕๐๖ "คำอู้บ่าว-อู้สาว : วาทะสัมพันธ์ระหว่างหนุ่มสาวลานนา" วารสารมนุษยศาสตร์ ๑๑ (๒) มกราคม-มิถุนายน : ๙๐-๑๐๑

โครงการประวัติศาสตร์บอกเล่า มหาวิทยาลัยพายัพ

๑๙๗๙-๑๙๘๗ เอกสาร ปคล หอจดหมายเหตุ มหาวิทยาลัยพายัพ

โครงการอบรมเพื่อพิทักษ์ศักดิ์ศรีกุลสตรีพะเยา

๒๕๒๙ ผู้หญิงลานนาหนังสือประกอบโครงการอบรม"เพื่อพิทักษ์ศักดิ์ศรีกุลสตรีพะเยา" ณ ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดพะเยา กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์คุณรัตน์

คำมูล ชินวงศ์

๒๕๓๓ จ้างคำ ประวัติศาสตร์คริสตจักรช่างคำ สภาคริสตจักรในประเทศไทยเชียงใหม่ : เจริญการพิมพ์

จงจิต เทียมทอง

๒๕๒๗ ลักษณะการรับข่าวสารสตรีชนบท ก่อนมาเป็นสตรีบางประเภทในเชียงใหม่ เอกสารประกอบการสัมมนาเชิงปฏิบัติการเรื่อง"การต่อต้านการค้าหญิงและเด็ก" ๑๔-๑๘ กุมภาพันธ์ ณ สมาคมผู้บำเพ็ญประโยชน์ จังหวัดเชียงใหม่

จันทิมา พรหมโชติกุล

๒๕๑๘ วิเคราะห์บทละครร้องของพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระนราธิปประพันธ์พงศ์ ปริญญานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร

จิตร ภูมิศักดิ์

๒๕๒๔ ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และ ขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ตวงกมล จำกัด

จินตนา มัธยมบุรุษ

ประเพณีเมืองเชียงใหม่ ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดเชียงใหม่ วิทยาลัยครูเชียงใหม่

จิราลักษณ์ จงสถิตมั่น

๒๕๓๓ สถานภาพการศึกษาวิจัย เรื่อง การขายบริการทางเพศในประเทศไทย ในเอกสารวิชาการด้านสตรีศึกษา ชุดที่ ๑ เชียงใหม่ : โครงการสตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

จีรติ ดิงศภัทิย์

๒๕๒๘ แนวคิดเรื่องการพัฒนาสตรี เอกสารการสัมมนาทางวิชาการ เรื่อง "สตรีไทย" ๘ พฤษภาคม คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

เจนนิเฟอร์ เกรย์ แต่ง, กอบกุล รายะนาคร แปล

๒๕๒๙ "เศรษฐศาสตร์ของการเปลี่ยนแปลงทางสังคมของผู้หญิงในภาคเหนือ" วารสารสังคมศาสตร์ ๘ (๑) เมษายน - กันยายน : ๓๙-๖๓

เจ้าพงษ์แก้ว ณ ลำพูน

๒๕๒๙ การทดย้อมและลายผ้า เอกสารประกอบการสัมมนาล้านนาคดีศึกษา : ศิลปกรรม ๑-๕ กุมภาพันธ์ ณ วิทยาลัยครูเชียงใหม่

เจ้าหญิงอุบลวรรณา

๒๔๙๘ วารสารคนเมือง ๒ (๖) ธันวาคม : ๑๗๓-๑๘๐

ฉลาดชาย รมิตานนท์
อานันท์ กาญจนพันธุ์ และ
วิระดา สมสวัสดิ์

๒๕๒๖ "การมีส่วนร่วมของประชาชน : เงื่อนไข ปฏิกริยาและอนาคต : กรณีประสบการณ์ในหมู่บ้านชนบทภาคเหนือ" วารสารเศรษฐศาสตร์การเมือง ๒ (๔) เมษายน-มิถุนายน : ๖๗-๙๕

ฉลาดชาย รมิตานนท์

๒๕๒๗ ผีเจ้านาย กรุงเทพฯ : พายัพออฟเซท พรินท์

๒๕๓๓ การสะท้อนภาพผู้หญิงในสื่อมวลชน และกระแสนิกส์ ใครได้ใครเสีย ใน เอกสารวิชาการด้านสตรีศึกษา ชุดที่ ๑ เชียงใหม่ : โครงการสตรีศึกษาคณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ฉัตรทิพย์ นาถสุภา

๒๕๒๗ เศรษฐกิจหมู่บ้านไทยในอดีต นนทบุรี : โรงพิมพ์สร้างสรรค์

ฉัตรยุพา สวัสดิพงษ์

๒๕๒๒ การศึกษาเปรียบเทียบรามเกียรติ์ฉบับลานนา และฉบับภาคใต้ รายงานการวิจัยโครงการแลกเปลี่ยนระหว่างมหาวิทยาลัย ทบวงมหาวิทยาลัย

๒๕๒๔ การศึกษาวรรณกรรมลานนา เรื่อง หอรมาน พรหมจักร และอุสสาบารส เอกสารประกอบการสัมมนาทางวิชาการ "วรรณกรรมลานนา" ๒๖-๒๘ ตุลาคม ณ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์

๒๕๒๘ มาดสตรีในพุทธศาสนา กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์สารมวลชน

เฉลิมพล สัตถาภรณ์

๒๕๐๘ ปัญหาโสเภณีในประเทศไทย วิทยานิพนธ์ รัฐประศาสนศาสตร์มหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

เฉลียว ปิยะชน

๒๕๓๒ "เรือนกาแล", ม.ป.ท.

ชยันต์ วรรธนะภูติ

๒๕๓๓ รัฐ การพัฒนาชนบทและการสืบทอดลักษณะความสัมพันธ์ทางสังคมในหมู่บ้านภาคเหนือของไทย ใน รวมบทความในการสัมมนาไทย-ยุโรป ครั้งที่ ๓ "หมู่บ้านกับรัฐในไทยศึกษา" สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ชยันต์ วรรธนะภูติ และคณะ

๒๕๒๘ "ผลกระทบจากวิกฤตการณ์ทุนนิยมโลกต่อชนบทและชาวนาไทย : โครงสร้าง วิถีการผลิต และรูปการณ์จิตสำนึก" วารสารเศรษฐกิจการเมือง ๔ (๒-๓) มกราคม-มิถุนายน : ๙๐-๑๐๒

ชยันต์ วรรธนะภูติ และ
ชยันต์ ผลโภค

๒๕๓๐ ผลกระทบของอุตสาหกรรมท่องเที่ยวในจังหวัดเชียงใหม่ รายงานการสัมมนาทางวิชาการ โครงการศูนย์ส่งเสริมศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ๒๕-๒๖ เมษายน ณ สมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. เชียงใหม่

ชลอศรี แดงเปี่ยม และ
ประยงค์ ลิ้มตระกูล

๒๕๒๖ รายงานการวิจัย ปัจจัยส่งเสริมพฤติกรรมทางเพศที่มีผลต่อการเป็นกามโรคของเด็กชายวัยรุ่น อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่ คณะพยาบาลศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ชัฏ ชาวดอย และ
อัตถา เจริญโรจน์

๒๕๒๘ ผีปู่ย่า ความเชื่อ จารีตประเพณี และความสัมพันธ์ทางสังคมของหมู่บ้าน วารสารสังคมพัฒนา ๕/๒๕๒๘ : ๒๖-๓๑

ชาติ ธีรธรรม และคณะ

๒๕๒๙ รูปแบบการควบคุมกามโรคที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมทางด้านสุขภาพของหญิงอาชีพพิเศษ ในอำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่ รายงานการวิจัยศูนย์กามโรค เขต ๑๐ จังหวัดเชียงใหม่

ชาติชาย ณ เชียงใหม่

๒๕๓๓ การเปลี่ยนแปลงทางสังคมกับพฤติกรรมทางการเมืองของชาวนาในภาคเหนือใน รวมบทความการสัมมนาไทย-ยุโรป ครั้งที่ ๓ "หมู่บ้านกับรัฐในไทยศึกษา" สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ชุมพล โลหะชาละ, พล.ต.ต.

๒๕๑๔ ปัญหาการล่อลวงหญิงไปเพื่อการค้าอันเป็นภัยต่อสังคม กรุงเทพฯ : อักษรสยามการพิมพ์

ชูสิทธิ์ ชูชาติ

๒๕๒๔ การกำเนิดระบบเศรษฐกิจทุนนิยมกับผลกระทบที่มีต่อสังคมชาวนาในภาคเหนือ พ.ศ. ๒๓๙๘-๒๔๗๕ วารสารสังคมศาสตร์ ๕ (๑) เมษายน-กันยายน : ๔๐-๕๘

๒๕๒๕ พ่อค้าวัวต่าง : ผู้ผูกขาดการค้าขายในหมู่บ้านภาคเหนือของประเทศไทย (พ.ศ. ๒๓๙๘-๒๕๐๓) รายงานการวิจัย กรมการฝึกหัดครู

๒๕๒๗ การผลิตเพื่อเลี้ยงตัวเองในสังคมศักดินา : ศึกษาเฉพาะการผลิตระดับหมู่บ้านในภาคเหนือของประเทศไทย พ.ศ. ๑๘๓๙-๒๔๗๕ในประวัติศาสตร์เศรษฐกิจไทย จนถึง พ.ศ. ๒๔๘๔ ฉัตรทิพย์ นาถสุภา สมภพ มานะรังสรรค์ บรรณาธิการ สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ร่วมกับมูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์

๒๕๒๘ "ความคล้ายคลึงระหว่างวรรณกรรมภาคใต้กับวรรณกรรมลานนา : วิเคราะห์เฉพาะวรรณกรรมประโลมโลก" ใน สังคมศาสตร์กับการวิเคราะห์ประวัติศาสตร์และวรรณกรรม เอกสารทางวิชาการ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ วิทยาลัยครูเชียงใหม่

๒๕๒๙ การค้าขายทางเรือบริเวณลุ่มน้ำปิง ระหว่างภาคเหนือกับภาคกลางของประเทศไทย (พ.ศ. ๑๘๓๙-๒๕๐๔) รายงานการวิจัย วิทยาลัยครูเชียงใหม่

ดวงฤทัย หิรัญสถิตย์

๒๕๒๖ การดึงอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลางสมัยพระเจ้าติโลกราช พ.ศ. ๑๙๘๕-๒๐๓๐ วิทยานิพนธ์ อักษรศาสตร์มหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์

๒๕๒๖ โสเภณีกับนโยบายของรัฐบาลไทย พ.ศ. ๒๔๑๑ - ๒๕๐๓ วิทยานิพนธ์ อักษรศาสตร์ มหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ตรีศิลป์ บุญขจร

๒๕๒๓ นวนิยายกับสังคมไทย พ.ศ. ๒๔๗๕-๒๕๐๐ วิทยานิพนธ์อักษรศาสตร์มหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีการศึกษา ๒๕๒๑ กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สร้างสรรค์

ต้วน ลีเชิง และ
อุษณีย์ ธงไชย

๒๕๓๑ ประวัติศาสตร์ล้านนาไทยสมัยราชวงศ์มังรายจากเอกสารจีนภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

เตียง ผาดไธสงค์

๒๕๓๑ การลดระดับภาวะเจริญพันธุ์และผลที่ตามมาเนื่องจากการวางแผนครอบครัวที่จังหวัดเชียงใหม่-ลำพูน เปรียบเทียบกับจังหวัดอื่นๆ ทั่วประเทศ (เอกสาร อัดสำเนา)

ถิ่น รัติกนก

๒๕๒๙ การศึกษาในลานนาไทยสมัยโบราณ ใน รวมบทความทางวิชาการของ อาจารย์ถิ่น รัติกนก บุคคลผู้มีผลงานดีเด่นทางวัฒนธรรมประจำปี ๒๕๒๙ เชียงใหม่ : วิทยาลัยครูเชียงใหม่

ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุล

๒๕๑๙ วิเคราะห์วรรณกรรมลานนาไทย เรื่อง เจ้าวิฑูรสอนหลานและพระลอสอนโลก ปริญญานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร

ทรงศักดิ์ ปรางค์วัฒนากุล

๒๕๒๔ วิเคราะห์วรรณกรรมลานนา : วรรณกรรมคำสอน รายงานการสัมมนาทางวิชาการ "วรรณกรรมลานนา" (เล่ม ๒) ๒๖-๒๘ ตุลาคม ณ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

๒๕๓๒ การศึกษาเปรียบเทียบคำอู้ข่าวสารล้านนาและผญาเกี้ยวอีสาน กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์โอเดียนสโตร์

เทพนม เมืองแมน และคณะ

๒๕๓๓ ความรู้ ทัศนคติ และการปฏิบัติของพนักงานอาบอบนวด ในเขต กทม. ๑,๐๐๐ คน ในด้านการวางแผนครอบครัว การตั้งครรภ์ การทำแท้ง กามโรค และการติดยาเสพติด รายงานการวิจัย คณะสาธารณสุขศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล

เทอดศักดิ์ ประชาภิบาล

๒๕๒๗ "แนวความคิดเรื่องระบบความคิด หรือ อุดมการ (IDEOLOGY)" วารสารเศรษฐศาสตร์การเมือง ๓ (๔) เมษายน-มิถุนายน : ๔๐-๖๓

เทอร์ตัน, แอนดรู แต่ง, สุมาลย์ โทมัส แปล

๒๕๒๘ สังคมชาวนาไทยภาคเหนือ : การเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางการเมือง และทางกฎหมาย ในศตวรรษที่ ๒๐ วารสารสังคมศาสตร์ ๗ (๑ และ ๒) เมษายน ๒๕๒๗-ตุลาคม : ๑๑๑-๑๕๗

ธงทอง จันทรางศุ

๒๕๓๑ พระราชชายา เจ้าดารารัศมี ใน กำแพงแก้ว กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์บำรุงสาส์น

ธรรมนูญ ประจวบเหมาะ

๒๕๒๒ ความได้เปรียบทางการท่องเที่ยวภาคเหนือ สรุปผลการสัมมนาการพัฒนาการท่องเที่ยวภาคเหนือ การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย

ธัมมทัตโตภิกขุ และ
พ. ณ ประมวลมารค

๒๕๓๓ ตำนานดันผีไทย กรุงเทพฯ : บริษัทอมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊ฟ จำกัด

ธเนศวร์ เจริญเมือง และ
ดวงจันทร์ อาภาวัชรุดต์

๒๕๒๙ ๗๐๐ ปี ของเมืองเชียงใหม่ กรุงเทพฯ : อักษรสยามการพิมพ์

นงเยาว์ กาญจนจารี

๒๕๓๓ พระราชประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี หนังสือเนื่องในงานฉลองพระอนุเสาวรีย์พระราชชายา เจ้าดารารัศมี ณ กองกำกับการตำรวจตระเวณชายแดนที่ ๕ ค่ายดารารัศมี จังหวัดเชียงใหม่ ๒๗ มกราคม

นพบุรี พันธุ์พายัพ

๒๕๑๑ ผู้หญิงเชียงใหม่ เชียงใหม่ : นพบุรีการพิมพ์

นภา วินิจฉัยกุล

๒๕๒๙ วิจารณ์หนังสือ Spirit Cults and the Position of Women in Northern Thai วารสารสังคมศาสตร์ ๕ (๑) เมษายน-กันยายน : ๑๓๗-๑๔๖

นฤจร อิทธิจีระจรัส

๑๙๘๐ ความเชื่อในผีสางเวทมนตร์ของชาวนาไทยภาคเหนือ ใน Buddhism in The ๑๓th Conference of The World Followship of Buddhist, ๒๔-๒๙ November, เชียงใหม่ : ทิพย์เนตรการพิมพ์

นักศึกษาวิชาโทสุขศึกษา คบ. ปี ๓ วิทยาลัยครูเชียงราย

๒๕๒๗ รายงานการสำรวจ เรื่อง สถานภาพหญิงโสเภณีจังหวัดเชียงราย (เอกสารอัดสำเนา)

นิตยา นวลศิริ

๒๕๓๓ การมีส่วนร่วมของสตรีในขบวนการตัดสินใจเพื่อพัฒนาท้องถิ่น สถาบันพัฒนาสตรีสมาคม วาย.เอ็ม.ซี. เอ เชียงใหม่ (เอกสารอัดสำเนา)

นิธิ เอียวศรีวงศ์

๒๕๓๓ คนไทยมาจากโน่นด้วย และคนไทยอยู่ที่นี่ด้วย วารสารศิลปวัฒนธรรม, ๑๑ (๒) ดุลาคม : ๗๖-๘๒

นิภาพรรณ ไชยมงคล

๒๕๓๑ นิติปรัชญาในมังรายศาสตร์ วิทยานิพนธ์ ศิลปศาสตร์มหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

แน่งน้อย ปัญจพรรค์

๒๕๒๕ โสเภณี สินค้าที่มีชีวิตและวิญญาณ ใน รวมบทความ "โสเภณีที่รัก" กรุงเทพฯ : บพิธการพิมพ์จำกัด

แน่งน้อย ปัญจพรรค์ และคณะ

๒๕๒๓ "หญิงบางประเภท" รายงานการศึกษาเพื่อการจัดทำแผนพัฒนาสตรีระยะยาวคณะทำงานวางแผนพัฒนาสตรีระยะยาว

แน่งน้อย ปัญจพรรค์ และ
นิรมล พฤฒาธร

๒๕๒๓ บทบาทอันพึงประสงค์ของแม่ชีไทยในพุทธศาสนา ๒๕๒๓ รายงานการวิจัยสนับสนุนการทำแผน คณะทำงานวางแผนพัฒนาสตรีระยะยาว

บวร ประพฤติดี
ทิพาพร พิมพิสุทธิ์ และ
เฉลิมพล ศรีหงษ์
๒๕๒๐ สตรีไทย : บทบาทในการเป็นผู้นำทางการบริหารรายงานการวิจัยคณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยรามคำแหง

บุญยงค์ เกศเทศ
๒๕๓๒ สถานภาพสตรีไทย กรุงเทพฯ : โอ.เอส. พริ้นติ้ง เฮ้าส์

บุญส่ง เผ่าทรง
- ปัญหาโสเภณีในประเทศไทย วิทยานิพนธ์ ปริญญาโททางรัฐศาสตร์คณะ-รัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

บุญเสริม ศาสดราภัย
๒๕๒๑ เสด็จลานนา (๒) กรุงเทพฯ : บริษัทอักษราพิพัฒน์ จำกัด

เบญจวรรณ ทองศิริ และคณะ
๒๕๓๒ บทบาทของชายและหญิงในระบบการทำฟาร์ม ใน รายงานการประชุมเสนอผลงานทางวิชาการด้านสตรีศึกษาในภาคเหนือ ๒๕-๒๖ สิงหาคม ณ จังหวัดเชียงใหม่ โครงการสตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

เบ็ญจา จิรภัทรพิมล
๒๕๓๒ แรงงานหญิงรับจ้างในอุตสาหกรรมท่องเที่ยว ใน รายงานการประชุมเสนอผลงานทางวิชาการด้านสตรีศึกษาในภาคเหนือ ๒๕-๒๖ สิงหาคม ณ จังหวัดเชียงใหม่ โครงการสตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๒๕๓๔ การทำงานของผู้หญิงในตลาดแรงงานนอกระบบในเมืองเชียงใหม่, รายงานการวิจัย คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

เบ็ญจา สวัสดิโอ
๒๕๒๔ ภาวะผู้นำของสตรีในจังหวัดเชียงใหม่ รายงานการวิจัย คณะสังคมศาสตร์มหา-วิทยาลัยเชียงใหม่

โบราณนิทาน ปฐมเหตุการตั้งเมืองเชียงใหม่
- เอกสารอัดสำเนา

เบ็ญจา อ่อนท้วม

๒๕๓๓ ทัศนคติและค่านิยมของเยาวสตรีชนบทในการดำรงชีวิต ศึกษาเปรียบเทียบในหมู่บ้านของสองจังหวัดภาคเหนือ รายงานการวิจัย ได้รับทุนอุดหนุนจากสมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย

ประกาย นนทวาสี และคณะ

- เพื่อชีวิตที่ดีกว่าของโสเภณี รายงานการวิจัย สถาบันวิจัยและพัฒนามหาวิทยาลัยพายัพ เชียงใหม่

ประคอง นิมมานเหมินท์

๒๕๒๑ ศึกษาวรรณคดี เรื่อง มหาชาติของลานนาในสภาพที่เป็นวรรณคดีท้องถิ่น กรุงเทพฯ : อักษรสยามการพิมพ์

๒๕๒๔ พัฒนาการของวรรณกรรมลานนา เอกสารประกอบการสัมมนาทางวิชาการ เรื่อง วรรณกรรมลานนา ฉบับที่ ๗ ๒๖-๒๘ ตุลาคม ณ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัย เชียงใหม่

ประชุม อันพุนันท์

๒๕๒๗ เที่ยวไปในอดีต เมื่อเงี้ยวปล้นเมืองแพร่และเมืองนครลำปาง กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหามงกุฎราชวิทยาลัย

ประยุทธ สิทธิพันธ์

๒๕๐๙ รักในราชสำนัก พระนคร : สำนักพิมพ์คลังวิทยา

ประพจน์ ศรีเทศ

๒๕๓๐ ต่อต้านขบวนการค้าประเวณีหญิงไทย บทสัมภาษณ์ วารสารสังคมพัฒนา ๒-๓ : ๕๖-๗๑

ประเพณีและวัฒนธรรมของเชียงใหม่และลานนาไทย ฯลฯ

๒๕๑๒ หนังสืออนุสรณ์ในงานฌาปนกิจศพ นางไวทยวิธีการ (เชย ไวทยการ ๑๔ กรกฎาคม)

ประเวศ วะสี

๒๕๓๑ ศาสนธรรมกับการทำงานหมู่บ้าน ใน ทิศทางหมู่บ้านไทย กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์หมู่บ้าน

ประเสริฐ ณ นคร เรียบเรียง

๒๕๒๑ มังรายศาสตร์ หรือกฎหมายพระเจ้ามังราย ภาควิชาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร

ปราณี ศิริธร ณ พัทลุง และคณะ

๒๕๒๓ (ก) ผู้บุกเบิกแห่งเชียงใหม่ กรุงเทพฯ : เรืองศิลป์การพิมพ์

(ข) ชีวิตรักเจ้าเชียงใหม่ กรุงเทพฯ : เรืองศิลป์การพิมพ์

- ชีวิตและการต่อสู้ในพระนครเชียงใหม่ราชธานี เชียงใหม่ : คุ้มแว่น

ปลายอ้อ ชนะนนท์

๒๕๒๐ นายทุนพ่อค้ากับการก่อและขยายตัวของระบบทุนนิยมในภาคเหนือของไทย พ.ศ. ๒๔๖๔-๒๕๒๓ สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ผดุง รุ่งเรืองศรี

๒๕๒๓ โลกสมมุติราช (ความเชื่อและการปฏิบัติเกี่ยวกับการปลูกบ้าน) หน่วยงานศึกษาวิจัยดัมภีร์ใบลาน โครงการร่วมระหว่างพิพิธภัณฑ์ชาติพันธุ์วิทยาแห่งชาติโอซากา และสถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

พนัส หันนาคินทร์

๒๕๒๒ ความได้เปรียบทางการท่องเที่ยวภาคเหนือ ใน สรุปผลการสัมมนาการพัฒนาการท่องเที่ยวภาคเหนือ, การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย : ไม่ปรากฏที่พิมพ์

พระราชวิสุทธิโสภณ และคณะ บรรณาธิการ

๒๕๒๗ เมืองพะเยา กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มติชน

พระเทพเทวี (ประยุทธ์ ปยุตโต)

๒๕๓๑ อารยธรรมไทย : ทางเลือกออกจากยุคพัฒนา, กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์เทียนวรรณ

พอตเตอร์, แจ็ค เอ็ม แต่ง, นฤจร อิทธิจีระจรัส แปล

๒๕๒๖ โครงสร้างของสังคมชาวนาไทย กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

พัชราภรณ์ แก้วประจักษ์

๒๕๒๗ สาเหตุที่ทำให้สตรีไทยตัดสินใจไปบวชชีในวัดของอำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่ การศึกษาเอกเทศซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของการศึกษา ตามหลักสูตรปริญญาศิลปศาสตร์บัณฑิต สาขาจิตวิทยาสังคม คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยพายัพ

พัชรี โชติถาวรรัตน์

๒๕๒๘ แนวความคิดทางการเมืองของลานนาไทยสมัยราชวงศ์มังราย พ.ศ. ๑๘๓๕-๒๑๐๑ : วิเคราะห์จากเอกสารคัมภีร์ใบลานภาคเหนือ วิทยานิพนธ์อักษรศาสตร์มหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศิลปากร

พิธินัย ไชยแสงสุขกุล และ
อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว

๒๕๓๑ กฎหมายล้านนาโบราณ : วิเคราะห์ระบบโครงสร้างและเนื้อหาบทบัญญัติที่จารในใบลาน วิจัยพื้นฐาน ภาคงานการวิจัยที่ ๑, ๒, และ ๓ สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

พิบูลศักดิ์ ละครพล

๒๕๒๑ สู่อ้อมแขนแผ่นดินลานนา กรุงเทพฯ บริษัทแผนสยามคอมมิวนิเคชั่น จำกัด

พูนพร พูลทาจักร

๒๕๓๐ การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจในมณฑลพายัพหลังการตัดเส้นทางรถไฟสายเหนือ พ.ศ. ๒๔๖๔-๒๕๘๔ วิทยานิพนธ์ อักษรศาสตร์มหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

พูนพล อาสนจินดา

๒๕๓๐ บทบาทของท้องถิ่นในการส่งเสริมอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว เอกสารประกอบการสัมมนา เรื่อง “แหล่งท่องเที่ยวทางประวัติศาสตร์ในจังหวัดเชียงใหม่” ๑๗-๒๐ มิถุนายน ณ วิทยาลัยครูเชียงใหม่

ไพฑูรย์ พรหมวิจิตร

- กวีเอกแห่งล้านนา : พระยาพรหมโวหาร (เอกสารอัดสำเนา)

ไพรถ เลิศพิริยกมล

๒๕๑๖ คติชาวบ้านลานนาไทย เชียงใหม่ : สุริวงศ์บุ๊คเซนเตอร์

ภาคผนวก เอกสารประกอบการประชุมทางวิชาการ เรื่อง “เพลงพื้นบ้านลานนาไทย”

๒๕๒๔ “เพลงพื้นบ้านลานนาไทย” เอกสารประกอบการประชุมทางวิชาการ จัดโดย สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ ร่วมกับมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ มหาวิทยาลัยพายัพ วิทยาลัยครูเชียงใหม่ ธนาคารกรุงเทพฯ จำกัด และมูลนิธิจิมทอมป์สัน ๒๑-๒๓ มกราคม ณ วิทยาลัยครูเชียงใหม่

มนตรี สินทวิชัย รวบรวม, เรียบเรียง
อัศศิริ ธรรมโชติ บรรณาธิการ

๒๕๓๓ เด็กเอ๋ยเด็กน้อย, กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มูลนิธิเด็ก

มณี พยอมยงค์

๒๕๑๘ คลองพิจารณาแต่งถ้อยชนคำ ลักษณะการวินิจฉัยและตัดสินคดีในสมัยพระเจ้ากือนา พระเจ้าติโลกราช และพระยายอดเชียงราย โครงการไทยศึกษาจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

๒๕๒๔ วัฒนธรรมลานนาไทย สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงศึกษาธิการ

๒๕๒๗ (ก) คติสอนใจชาวล้านนาไทย หนังสือเนื่องในงานพระราชทานเพลิงศพ นายสมบูรณ์ เจริญภักดี ๒๙ ตุลาคม

(ข) ความเชื่อและประเพณีของล้านนาไทย ล้านนาไทย เชียงใหม่ : ทิพย์เนตรการพิมพ์

๒๕๒๘ ความรู้เกี่ยวกับล้านนาไทย เรื่อง ประเพณีนักขัตฤกษ์ของล้านนาไทย และนิทานจากค่าว อุทาหรณ์ คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

๒๕๒๙ ประเพณีสิบสองเดือนล้านนาไทย (เล่ม ๑-๒) โครงการศูนย์ส่งเสริมศิลป-วัฒนธรรม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ : ส. ทรัพย์การพิมพ์

มณี พยอมยงค์ และ
นรินทร์ชัย พัฒนพงศา

๒๕๒๗ วิถีชีวิตและค่านิยมของชาวลานนาไทย รายงานการวิจัย คณะศึกษาศาสตร์และคณะเกษตรศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

๒๕๓๒ ภาคเหนือในทศวรรษหน้า รายงานการประชุมทางวิชาการ ๓ ธันวาคม ณ คณะแพทยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ : ชุติมาการพิมพ์

มหาวิทยาลัยมหิดล

๒๕๒๙ ผลกระทบของการท่องเที่ยวต่อสังคมและวัฒนธรรม กรณีศึกษาจังหวัดเชียงใหม่ รายงานการวิจัยเสนอต่อการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย โครงการสังคมศาสตร์ สิ่งแวดล้อม ภาควิชาสังคมศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ และมนุษยศาสตร์

มะลิวัลย์ บูรณพัฒนา

๒๕๓๐ การศึกษาวรรณกรรมค่าวฮ่ำทางวิทยุทางเหนือ ปริญญานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิตมหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร

มาลา คำจันทร์

๒๕๓๔ เจ้าจันท์ผมหอม นิราศพระธาตุอินทร์แขวน กรุงเทพฯ : มิตรสยาม

มาลี วิริยา

๒๕๒๘ "การเปลี่ยนแปลงการละเล่นของเด็กไทยภาคเหนือ : กรณีศึกษาจากหมู่บ้านกู่แดง ตำบลหนองแฝก อำเภอสารภี จังหวัดเชียงใหม่" ปริญญานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร

มิ่งสรรพ์ ขาวสะอาด และ
มงคล ดอนขวา

๒๕๒๘ บทบาทของภาคอุตสาหกรรมในภาคเหนือใน เศรษฐกิจภาคเหนือประเทศไทยปัจจุบัน และอนาคต ภาควิชาเศรษฐศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

มูลนิธิผู้หญิง

๒๕๓๐ "โสเภณีเด็กภาคเหนือ" รายงานผลการประชุมเชิงปฏิบัติการ โครงการคำหล้าระดับโรงเรียนชั้นประถม ใน ๙ จังหวัดภาคเหนือ จัดโดย มูลนิธิผู้หญิง

๒๕๓๓ "นโยบายทางการศึกษากับปัญหาโสเภณีเด็ก" รายงานการสัมมนา จัดโดยมูลนิธิผู้หญิง ร่วมกับสำนักงานการประถมศึกษาแห่งชาติและสถาบันวัฒนธรรมเยอรมัน ๒๕ มิถุนายน ณ มูลนิธิไทย-เยอรมัน

มูลนิธิสถาบันวิจัยเพื่อการพัฒนาประเทศไทย

- แฟ้มข้อมูลด้านต่าง ๆ เกี่ยวกับสตรี

แมน เมืองเหนือ

๒๔๙๙ ประเพณียกหอยกเฮือน วารสารคนเมือง ๒ (๑๐) เมษายน : ๑๔๑-๑๔๖

แม่เล้าคนแรกของเวียงพิงค์

๒๔๙๗ วารสารคนเมือง ๑ (๒) สิงหาคม : ๑๖๘

แม้น พงศ์อุดม และ
ประสิทธิ์ พงศ์อุดม

๒๕๒๗ งานธรรมทูตด้านการศึกษาในล้านนา รวมบทความ "ล้านนากับการศึกษาแบบใหม่" หนังสือเนื่องในโอกาสเฉลิมฉลอง ๖๐ ปี วิทยาลัยครูเชียงใหม่ กรุงเทพฯ : บริษัทนวกนก จำกัด

ยศ สันตสมบัติ

๒๕๓๔ แม่หญิงสิขายตัว:ชุมชนและการค้าประเวณีในสังคมไทย สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ยุทธ เดชคำรณ

๒๕๓๐ ล้านนาภาษิต ศูนย์วัฒนธรรมท้องถิ่น วัดบุพพาราม อำเภอเมืองเชียงใหม่ จังหวัดเชียงใหม่ กรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ

ยุทธ เดชคำรณ และคณะนักศึกษาวิชาเอกการศึกษาผู้ใหญ่
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

๒๕๒๐ คติชาวบ้านของไทย คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ยุทธนา ไทยภักดี

๒๕๑๖ ปัจจัยบางประการที่ทำให้สตรีมาประกอบอาชีพหญิงบริการ อาบอบนวด วิทยานิพนธ์ ศิลปศาสตร์มหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

ยุพา วงศ์ไชย และคณะ

๒๕๓๑ ปัจจัยทางเศรษฐกิจและสังคมที่มีผลต่อการไปประกอบอาชีพค้าประเวณีของสตรีไทยในต่างประเทศ รายงานการวิจัย คณะสังคมสงเคราะห์ศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ยุพิน เข็มมุกด์

๒๕๒๗ พุทธศาสนาในล้านนาไทยสมัยราชวงศ์มังราย พ.ศ. ๑๘๓๙-๒๑๐๑ รายงานการวิจัย วิทยาลัยครูเชียงใหม่

๒๕๓๑ สถาบันสงฆ์กับการเมืองและสังคมล้านนา พ.ศ. ๑๙๕๔-๒๑๐๑ วิทยานิพนธ์อักษรศาสตร์มหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

ระวิวรรณ ภาคพรต

๒๕๒๕ การกัลปนาในลานนาไทยตั้งแต่กลางพุทธศตวรรษที่ ๒๐ ถึง ต้นพุทธศตวรรษที่ ๒๒ วิทยานิพนธ์อักษรศาสตร์มหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

๒๕๓๑ พุทธศาสนากับการควบคุมกำลังคน : ศึกษากรณีกัลปนา เอกสารประกอบการสัมมนา เรื่อง ประวัติศาสตร์ล้านนาสมัยราชวงศ์มังราย (พ.ศ. ๑๘๓๙-๒๑๐๑) ๙-๑๐ มกราคม ณ ห้องสารสนเทศ สำนักงานอธิการบดีมหาวิทยาลัยเชียงใหม่

รวิวงศ์ ศรีทองรุ่ง

๒๕๒๘ วิเคราะห์วรรณกรรมนิราศภาคเหนือ วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตร์มหาบัณฑิต-มหาวิทยาลัยศิลปากร

เรณู อรรฐาเมศร์

๒๕๒๗ "โลกทัศน์ชาวลานนาศึกษาจากสุภาษิตชาวบ้าน" วารสารสังคมศาสตร์ ๖ (๒) ตุลาคม ๒๕๒๕ - มีนาคม : ๑๒๗-๑๔๘

๒๕๒๘ โลกทัศน์ชาวลานนาไทยจากวรรณกรรม ปริญญานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิตมหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร

เรณู อรรฐาเมศร์

๒๕๓๐ การขัดเกลาทางสังคม ใน สรุปรายการสัมมนา "ล้านนาศึกษา" วรรณกรรม ๔-๖ สิงหาคม ณ สหวิทยาลัยล้านนา วิทยาลัยครูเชียงใหม่

๒๕๓๑ อุดมการพื้นบ้านกับสถานภาพสตรี สรุปการสัมมนา การดำเนินงานพัฒนาสตรีภาคเหนือ ๒๐ กุมภาพันธ์ โดย โครงการสตรีศึกษา มหาวิทยาลัยพายัพ

๒๕๓๒ (ก) "การมองบทบาท และศักยภาพของผู้หญิงผ่านเนื้อหาทางวัฒนธรรม", ในรายงานการเสวนา เรื่อง บทบาทและศักยภาพของผู้หญิงที่มีต่อสังคม : ทัศนะจากพุทธศาสนา, จัดโดย สถาบันพัฒนาสตรี สมาคม วาย. เอ็ม. ซี. เอ. เชียงใหม่ และคณะทำงานประสานงานกลุ่มองค์กรสตรีภาคเหนือ ณ สมาคม วาย.เอ็ม.ซี.เอ. เชียงใหม่

(ข) ผู้หญิง. . . .เครื่องมือ อุดมการณ์ รายงานการประชุมเสนอผลงานทางวิชาการด้านสตรีศึกษาในภาคเหนือ ๒๕-๒๖ สิงหาคม ณ จังหวัดเชียงใหม่ โครงการสตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

๒๕๓๔ คุณค่าของหญิงกับมรดกทางวัฒนธรรม (เอกสารอัดสำเนา)

ลมูล จันทน์หอม

๒๕๒๖ เพลงกล่อมเด็กภาคเหนือ (ศึกษาเฉพาะเชียงใหม่และลำพูน) เอกสารประกอบการประชุมสัมมนา เรื่อง โลกทัศน์ชาวลานนา : อดีต ปัจจุบัน วันที่ ๒๓ เมษายน คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

ละออง ศรีสุคนธ์

๒๕๐๓ เที่ยวเมืองไทย ๗๑ จังหวัด, พระนคร : สำนักพิมพ์คลังวิทยา

ลักขณา สุขสุวรรณ

๒๕๒๑ วรรณกรรมเพลงลูกทุ่ง ปริญญานิพนธ์ การศึกษามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร

ลานนาปริทัศน์

๒๕๒๕ หนังสือในวาระครบรอบปีคล้ายวันมรณะ นางกิมฮ้อ นิมมานเหมินท์, ม.ป.ท.

ลือชัย จุลาสัย และ
มิ่งสรรพ์ ขาวสะอาด บรรณาธิการ

๒๕๒๘ เศรษฐกิจภาคเหนือประเทศไทย ปัจจุบันและอนาคต คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เชียงใหม่ : ศรีสมบัติการพิมพ์

วรพิทย์ มีมาก

๒๕๒๗ สังคมศาสตร์กับการพัฒนาภาคเหนือ : กรอบแนวคิดเชิงสหวิทยาการ, ใน สังคมศาสตร์กับการพัฒนาภาคเหนือ คณะสังคมศาสตร์มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

วารุณี ภูริสินสิทธิ์

๒๕๒๙ "บทความปริทัศน์ว่าด้วยเรื่องโสเภณี" วารสารสังคมศาสตร์ ๘ (๑) เมษายน-กันยายน : ๑๐๘-๑๒๐

วัลลภ ตังคณานุรักษ์
๒๕๓๑ เด็กที่ถูกลืมในสังคมไทย กรุงเทพฯ : รุ่งแสงการพิมพ์

วิชาญ วิทยาศัย
๒๕๓๔ วิเคราะห์ปัญหาโรคเอดส์ แพทยสารทหารอากาศ ๓๗(๑) มกราคม : ๑-๑๐

วิถี พานิชพันธ์
๒๕๒๓ "นุ่งผ้าห่มผ้าของล้านนาไทยในอดีต" ใน เชิดชูเกียรติ คุณหญิงวลัย ลีลานุช กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์การศาสนา

วิทยา ชูพันธุ์
๒๕๒๗ เชียงใหม่สมัยบูรณาการ (๒๔๑๖-๒๔๗๖) เอกสารประกอบการสนทนาทางวิชาการ เรื่อง "ปัญหาการเมืองและการบริหารในการพัฒนาภาคเหนือ" ภาควิชาภูมิศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

วิทยา วรรณศิริ และคณะ
๒๕๓๒ ปัจจัยสำคัญที่ส่งผลให้สตรีบางกลุ่มในภาคเหนือประกอบอาชีพบริการพิเศษ : ศึกษาเฉพาะจังหวัดเชียงราย รายงานการวิจัย โดยการสนับสนุนของมูลนิธิฟื้นฟูชนบทร่วมกับวิทยาลัยครูเชียงราย จังหวัดเชียงราย

วิบูลย์ ทานุชิต
๒๕๒๗ "การปฏิรูปการศึกษาในล้านนา : สมัยเป็นมณฑลเทศาภิบาล พ.ศ. ๒๔๔๒-๒๔๗๒ ใน รวมบทความ "ล้านนากับการศึกษาแบบใหม่" หนังสือเนื่องในโอกาสเฉลิมฉลอง ๖๐ ปี วิทยาลัยครูเชียงใหม่ กรุงเทพฯ : บริษัทนวกนก จำกัด
๒๕๒๘ การปฏิรูปการศึกษาในมณฑลพายัพ พ.ศ. ๒๔๔๒-๒๔๗๖ ปริญญานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร

วิระดา สมสวัสดิ์ และ
ฉลาดชาย รมิตานนท์
๒๕๒๑ อำนาจของสามีและบิดา ตามประมวลกฎหมายแพ่งและพาณิชย์ กับการปฏิบัติของครอบครัวในเขตเทศบาลนครเชียงใหม่ รายงานการวิจัย คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

วิวัฒน์ เตมียพันธ์

๒๕๒๙ "คุณค่าของการศึกษาเรื่องบ้านพักอาศัย (ลานนา)" ในรวมบทความสัมมนา "ล้านนาคดีศึกษา : ศิลปกรรม" วันที่ ๑-๕ กุมภาพันธ์ ณ สหวิทยาลัยล้านนา วิทยาลัยครูเชียงใหม่

วิวัฒน์ชัย อัตถากร

๒๕๓๐ การวิจัยเพื่อการพัฒนาสังคมไทย แนวคิดเชิงทฤษฎี และการวิจัยเพื่อการพัฒนาสังคมไทย : แนวพัฒนาการเศรษฐกิจ แนววัฒนธรรมชุมชน แนวพุทธ และแนวเศรษฐศาสตร์การเมือง เอกสารการประชุมสัมมนาทางวิชาการประจำปี ๒๕๓๐, ๒๗-๒๘ สิงหาคม จัดโดย ศูนย์วิจัยมหาวิทยาลัยศิลปากร ณ มหาวิทยาลัย ศิลปากร กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยศิลปากร

แว่นทิพย์ น. สุวพร แปล Matti Sarmela แต่ง

๒๕๒๑ "ลักษณะเผยแพร่อิทธิพลวัฒนธรรมตะวันตกในหมู่บ้านชนบท" ใน ลานนาไทยคดี กรุงเทพฯ : เจริญวิทย์การพิมพ์

ศักดิ์ รัตนชัย

๒๕๓๐ ลานนา-ล้านนา เป็นของใคร ม.ป.ท.

ศิริรัตน์ อาศนะ

๒๕๒๙ สตรีในวรรณกรรมล้านนา ปริญญานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร

สงวน โชติสุขรัตน์

๒๕๐๓ "ประวัติศาสตร์ลานนาไทย" สารคดีจากลานทอง กรุงเทพฯ : โอเดียนสโตร์

๒๕๑๒ ประเพณีไทยภาคเหนือ กรุงเทพฯ : สนิทพันธ์การพิมพ์

๒๕๑๕ (ก) คนดีเมืองเหนือ กรุงเทพฯ : ป. พิทนาคะการพิมพ์

๒๕๑๕ (ข) ประชุมตำนานลานนาไทย เล่ม ๒ กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์อักษรบริการ

- ตำราพิธีส่งขึดและอุบาทว์ แบบพื้นเมืองเหนือ, ม.ป.ท.

สถานการค้าประเวณี

๒๕๒๕ เอกสารประกอบการสัมมนา เรื่อง "มาตรการทางกฎหมายเกี่ยวกับโสเภณี" ๒๔-๒๕ ธันวาคม ณ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

สถานีตำรวจภูธรอำเภอเมือง, เชียงใหม่
๒๕๓๓ บัญชีรายชื่อสถานบริการ มาตรา ๓ (๑) ในเขต สภ.อ. เชียงใหม่

สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
๒๕๓๑ เจี้ยเทียมคลอง เชียงใหม่ : ม.ป.ท.

สภาสังคมสงเคราะห์แห่งประเทศไทย ในพระบรมราชูปถัมภ์
๒๕๓๐ สตรีไทยใน ๒,๐๐๐ ปี กรุงเทพฯ : เทพนิมิตรการพิมพ์

สภาสตรีแห่งชาติ ในพระบรมราชูปถัมภ์
๒๕๒๑ ทำเนียบสตรีไทย กรุงเทพฯ : บริษัทกราฟิคอาร์ต จำกัด

สมาคมส่งเสริมวัฒนธรรมสตรีศรีลานนาไทย เชียงใหม่
- ประวัติสมาคมส่งเสริมวัฒนธรรมสตรีศรีลานนาไทย เชียงใหม่ (เอกสารอัดสำเนา)

สมชาย ปรีชาเจริญ
๒๕๒๙ "อดีต ปัจจุบัน และอนาคตของสตรีไทย" ใน ประวัติศาสตร์สตรีไทย กรุงเทพฯ : สมชายการพิมพ์

สมร เจนจิระ
๒๕๒๕ วิเคราะห์ลานนาภาษิต ปริญญานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร

สมศรี สะอาดเอี่ยม
๒๕๒๑ สภาพชีวิตและปัญหาของหญิงบริการในจังหวัดเชียงใหม่ วิทยานิพนธ์สังคมวิทยาลัยมหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

สมหมาย เปรมจิตต์
๒๕๒๑ ประเพณี ๖ ประการ ภาคปริวรรต ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เชียงใหม่ : โครงการตำรา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

สมเกียรติ วันทะนะ
๒๕๒๗ ประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทยสมัยใหม่ บทความประกอบการสัมมนา เรื่อง "กึ่ง

ศตวรรษธรรมศาสตร์ : ๒๔๗๗-๒๕๒๗" สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

สมโชติ อ่องสกุล

- ความเปลี่ยนแปลงทางการศึกษาในชนบทไทย : ความลักลั่นในการจัดการของรัฐ (เอกสารอัดสำเนา)

ส่องแสง สื่อสุวรรณ

๒๕๒๙ "นาเหมืองนาฝายกับการจัดระเบียบสังคมล้านนา ระหว่าง พ.ศ. ๑๘๓๙-๒๐๖๘" วิทยานิพนธ์ อักษรศาสตร์มหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ

๒๕๒๒ วารสารเศรษฐกิจและสังคม ๑๖(๑) มกราคม-กุมภาพันธ์

สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, วิทยาลัยครูเชียงใหม่ และศูนย์วัฒนธรรมประจำจังหวัดต่าง ๆ ในภาคเหนือ

๒๕๒๔ เชิดชูเกียรตินายไกรศรี นิมมานเหมินท์ กรุงเทพฯ : ห้างหุ้นส่วนจำกัดไตรรงค์การพิมพ์

สำนักงานควบคุมโรคติดต่อเขต ๘, ๙, ๑๐ และศูนย์มาเลเรียเขต ๑ และ ๒

๒๕๓๔ เอกสารนำเสนอผลงาน ๖ เดือนแรกของสำนักงานควบคุมโรคติดต่อเขต ๘, ๙ และศูนย์มาเลเรียเขต ๑ และ ๒ เอกสารประกอบการนำเสนอผลงานในการประชุมผู้บริหารของกระทรวงสาธารณสุข ๑-๒ กรกฎาคม ณ โรงแรมดิเอ็มเพรส จังหวัดเชียงใหม่

สำนักงานสถิติแห่งชาติ สำนักงานนายกรัฐมนตรี

- สำมะโนประชากรและการเคหะ พ.ศ. ๒๕๑๓ ภาคเหนือ ม.ป.ท.

สรัสวดี อ่องสกุล

๒๕๒๗ ประวัติศาสตร์การปกครองเมืองเชียงใหม่ พ.ศ. ๒๓๑๗-๒๔๗๖ ใน ล้านนาไทย หนังสืออนุสรณ์เนื่องในพระราชพิธีเปิดพระบรมราชานุสาวรีย์สามกษัตริย์ จังหวัดเชียงใหม่, เชียงใหม่ : ทิพย์เนตรการพิมพ์

๒๕๒๙ ประวัติศาสตร์ล้านนา โครงการข้อสนเทศล้านนาคดีศึกษา และโครงการศูนย์ส่งเสริมศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ : โรงพิมพ์ช้างเผือก

๒๕๓๑ "เมือง" และ "การเมืองในล้านนาสมัยราชวงศ์มังราย" (พ.ศ. ๑๘๓๙-๒๑๐๑)

เอกสารประกอบการสัมมนา เรื่องประวัติศาสตร์ล้านนาสมัยราชวงศ์มังราย (พ.ศ. ๑๘๓๙-๒๑๐๑) ๙-๑๐ มกราคม ณ สำนักงานอธิการบดี มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

สังคม สุวรรณรัตน์

๒๕๒๘ ความยากจนและการกระจายรายได้ในภาคเหนือ ใน เศรษฐกิจภาคเหนือประเทศไทยปัจจุบันและอนาคต ลือชัย จุลาสัย และ มิ่งสรรพ์ ขาวสะอาด บรรณาธิการ ภาควิชาเศรษฐศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

สิทธิเดช จันทรศิริ และคณะ

๒๕๒๑ กรุข่าวดังในรอบ ๒๐ ปี, กรุงเทพฯ : เรือนแก้วการพิมพ์

สิงฆะ วรรณสัย

๒๕๒๓ ปริทัศน์วรรณคดีลานนาไทย โครงการตำรา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

- โลกนัยชาดก หน่วยส่งเสริมศิลปศึกษาและวัฒนธรรมลานนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

สุกัญญา หาญตระกูล

๒๕๒๘ โสเภณี : ใจกลางและกลางใจของการครอบงำทางเพศ บานไม่รู้โรย ๑ (๒) กุมภาพันธ์-มีนาคม : ๔๒-๕๙

สุขใจ พุทธวิเศษ

๒๕๒๗ สถานภาพและบทบาทของแม่ชีในสังคมไทย : ศึกษากรณีวัดสร้อยทอง, วิทยานิพนธ์สังคมวิทยามหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

สุจิตต์ วงษ์เทศ

๒๕๓๐ "เจ๊กปนลาว" ศิลปวัฒนธรรมฉบับพิเศษ กรุงเทพฯ : เรือนแก้วการพิมพ์

สุชาติ ประสิทธิรัฐสินธุ์
สมบัติ จันทรวงศ์ และ
ธวัชชัย อาทรธุระสุข

๒๕๒๐ สถานภาพและบทบาทด้านแรงงานของสตรีภาคเหนือเปรียบเทียบกับชาย, ใน สังคมและวัฒนธรรมของภาคเหนือ ประเทศไทย, เอกสารวิชาการ สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย

สุดารัตน์ เสรีรัตน์ บรรณาธิการ, แปล

๒๕๒๙ โสเภณี การท่องเที่ยว และการพัฒนา เอกสารข้อมูลจากทั่วโลก; กรุงเทพฯ : บริษัทพิมพ์สยาม จำกัด

สุนีย์ มัลลิกะมาลย์ และคณะ

๒๕๒๖ ปัญหาโสเภณี : การแสวงหามาตรการทางกฎหมายและมาตรการอื่น ๆ ที่เหมาะสมในประเทศไทย, โครงการเผยแพร่ผลงานวิจัย กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

สุพัตรา กอบกิจสุขสกุล

๒๕๓๑ การประกวดนางสาวไทย (พ.ศ. ๒๔๗๗-๒๕๓๐) วิทยานิพนธ์ ศิลปศาสตร์มหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

สุมาลย์ โทมัส แปล, แอนดรู เทอร์ตัน แต่ง

๒๕๒๘ "สังคมชาวนาไทยภาคเหนือ : การเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางการเมือง และทางกฎหมาย ในศตวรรษที่ ๒๐" วารสารสังคมศาสตร์ ๑ (๒) เมษายน ๒๕๒๗ -ตุลาคม ๒๕๒๘ : ๑๑๑-๑๕๕.

สุรสิงห์สำรวม ฉิมพะเนาว์

๒๕๒๔ ความสัมพันธ์ระหว่างวรรณกรรมล้านนากับสังคม เอกสารประกอบการสัมมนาทางวิชาการ "วรรณกรรมลานนา" ๒๖-๒๘ ตุลาคม ณ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

๒๕๒๘ คลองเจือแห่งพระเจ้ากือนา กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สุกัญญา

สุวรรณี สุคนธา

๒๕๑๖ เดือนดับที่สบทา เล่ม ๑-๒ พระนคร : ธเนศวรการพิมพ์

เสน่หา บุณยรักษ์

๒๕๑๙ วรรณกรรมค่าวของภาคเหนือ หน่วยศึกษานิเทศก์ กรมการฝึกหัดครู

แสง จันทร์งาม

๑๙๘๐ ศาสนาในลานนาไทย ใน Buddhism in Northern Thailand, The ๑๓th Conference of the world Fellowship of Buddhists. ๒๔-๒๙ November, เชียงใหม่ : ทิพย์เนตรการพิมพ์

แสงดาว ณ เชียงใหม่

๒๕๑๗ พระราชประวัติพระราชชายา เจ้าดารารัศมี เชียงใหม่ : กลางเวียง

หอจดหมายเหตุแห่งชาติ

ร.ศ. ๑๒๒-๑๒๖ ร. ๕ ม/๖๕ เลขที่ ๑๘๔ (๔๕/๘๓)

ร.ศ. ๑๒๗ ร. ๕ ม/๖๓/๑ เลขที่ ๑๔๒ (๖๖/๘๓)

หนังสือที่ระลึกอนุสาวรีย์พระเจ้ากาวิละ ๑๖ ปี

๒๕๓๑ กรุงเทพฯ : ครีเอทีมีเดีย

หนังสือเนื่องในงานโยนก

๒๕๐๓ หนังสือเนื่องในงานโยนก ๑๐ ธันวาคม ๒๕๐๓ พระนคร : โรงพิมพ์รับพิมพ์

อ. ไชยวรศิลป์

๒๕๑๒ จากฟ้า-มาดิน พระนคร : แพร่พิทยา

๒๕๑๔ แม่อายสะอื้น พระนคร : แพร่พิทยา

อ. ไชยวรศิลป์

๒๕๑๖ คุณนาย เล่ม ๑-๒ กรุงเทพฯ : ไทยสัมพันธ์

๒๕๒๑ ริมฝั่งแม่ระมิงค์ เล่ม ๑-๒ กรุงเทพฯ : รุ่งเรืองธรรม

อคิน รพีพัฒน์, ม.ร.ว. และ
นิธิ เอียวศรีวงศ์

๒๕๓๓ "ผ้าขาวม้ากับผ้าซิ่นและกางเกงใน" วารสารศิลปวัฒนธรรม ๑๒ (๒) ธันวาคม : ๑๐๖-๑๑๖

อนุสรณ์แม่อุ้ยบัว วงศ์มา

๑๙๘๒ หนังสือที่ระลึก เนื่องในพิธีบรรจุศพแม่อุ้ยบัว วงศ์มา ๑๔ พฤษภาคม ๑๙๘๒

อมรา พงศาพิชญ์

๒๕๒๙ สตรีศึกษาในประเทศไทย ใน รวมบทความประเด็นเรื่องสตรี, สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

อรเพ็ญ นาควัชระ และคณะ

๒๕๒๐ ลักษณะความเป็นอยู่และทัศนคติของหญิงอาชีพพิเศษต่อการวางแผนครอบครัว รายงานการวิจัย ภาควิชาเวชศาสตร์ป้องกันและสังคม คณะแพทย์ศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว

๒๕๒๐ การวิเคราะห์สังคมเชียงใหม่สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น ตามต้นฉบับใบลานใน ภาคเหนือ วิทยานิพนธ์ อักษรศาสตร์มหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว

๒๕๒๑ ประวัติศาสตร์เชียงใหม่ ใน ล้านนาไทยคดี กรุงเทพฯ : เจริญวิทย์การพิมพ์

๒๕๒๔ "ความสัมพันธ์ระหว่างชนชั้นในสังคมเชียงใหม่สมัยโบราณ พ.ศ. ๑๘๓๙-๒๔๓๙" วารสารสังคมศาสตร์ ๕ (๑) เมษายน-กันยายน : ๗-๓๘

๒๕๒๕ ล้านนาไทยศึกษา ภาควิชาประวัติศาสตร์ วิทยาลัยครูเชียงใหม่

อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว

๒๕๒๗(ก) ประวัติศาสตร์เมืองเชียงใหม่ : สมัยราชวงศ์มังราย และสมัยพม่าปกครองในล้านนาไทย หนังสืออนุสรณ์เนื่องในพระราชพิธีเปิดพระบรมราชานุสาวรีย์สามกษัตริย์ จังหวัดเชียงใหม่, ม.ป.ท.

๒๕๒๗(ข) การศึกษาล้านนาโบราณ-สมัยใหม่ ใน รวมบทความ "ล้านนากับการศึกษาแบบใหม่" หนังสือเนื่องในโอกาสเฉลิมฉลอง ๖๐ ปี วิทยาลัยครูเชียงใหม่ กรุงเทพฯ : บริษัทนวกนก จำกัด

อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว และ
ลมูล จันทน์หอม

๒๕๒๘ วิเคราะห์กฎหมายล้านนาโบราณ ประชุมกฎหมายครอบครัว รายงานการวิจัย วิทยาลัยครูเชียงใหม่

อสิธารา

๒๕๐๘ นิยายเมืองเหนือ พระนคร : แพร่พิทยา

อัญชลี สิงหเนตร-ฤนาท

๒๕๒๘ "การอพยพแรงงานในชนบทภาคเหนือ" ใน เศรษฐกิจภาคเหนือประเทศไทยปัจจุบัน และอนาคต ลือชัย จุลาสัย และมิ่งสรรพ์ ขาวสะอาด บรรณาธิการ ภาควิชาเศรษฐศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

๒๕๒๙ "การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและประชากรกับการเคลื่อนย้ายแรงงานสตรีในเชียงใหม่" วารสารสังคมศาสตร์ ๘ (๑) เมษายน-กันยายน ๒๕๒๙ : ๗๓-๑๐๔

อัญชัญ กาญจนพบู

๒๕๑๗ ทัศนคติของหญิงบางประเภทต่อการสงเคราะห์ของรัฐ วิทยานิพนธ์สังคม-สงเคราะห์ศาสตร์มหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

อานันท์ กาญจนพันธุ์

๒๕๒๗ พัฒนาการของชีวิตและวัฒนธรรมล้านนา กรุงเทพฯ : มิตรนราการพิมพ์

๒๕๒๘ (ก) "การใช้ที่ดิน" : พื้นฐานของความขัดแย้งในหมู่บ้านภาคเหนือ พ.ศ. ๒๕๑๖-๒๕๒๔" วารสารสังคมศาสตร์ ๑ (๒) เมษายน ๒๕๒๗-ตุลาคม ๒๕๒๘ : ๘๑-๑๐๙

๒๕๒๘ (ข) "ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจภาคเหนือ (๒๔๐๐-๒๕๐๐) ใน เศรษฐกิจภาคเหนือประเทศไทยปัจจุบันและอนาคต ลือชัย จุลาสัย และ มิ่งสรรพ์ ขาวสะอาด บรรณาธิการ ภาควิชาเศรษฐศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

อานันท์ กาญจนพันธุ์

๒๕๓๒ (ก) ผู้หญิงกับพิธีกรรมในล้านนา : ข้อสังเกตจากพิธีเลี้ยงผีมดเมืองแพร่ ในรายงานการประชุมเสนอผลงานทางวิชาการด้านสตรีศึกษาในภาคเหนือ, ๒๕-๒๖ สิงหาคม ณ จังหวัดเชียงใหม่ โครงการสตรีศึกษา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

๒๕๓๒ (ข) บริบททางสังคมของการเร่งรัดออกโฉนดที่ดินของรัฐกรณีศึกษาอำเภอจอมทอง จังหวัดเชียงใหม่ รายงานการวิจัยเสนอต่อศูนย์วิจัยเศรษฐศาสตร์ประยุกต์ คณะเศรษฐศาสตร์และบริหารธุรกิจ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

๒๕๓๓ "ความขัดแย้งในการใช้แรงงานในชนบทภาคเหนือของไทย" ใน รวมบทความในการสัมมนาไทย-ยุโรป ครั้งที่ ๓ "หมู่บ้านกับรัฐในไทยศึกษา" สถาบัน

ไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

อานันท์ กาญจนพันธุ์ และ
ฉลาดชาย รมิตานนท์
๒๕๓๓ "พิธีกรรมและความเชื่อล้านนา : การผลิตใหม่ของอำนาจทางศีลธรรม" วารสารสมุดสังคมศาสตร์ ๑๒ (๒) พฤศจิกายน ๒๕๓๒-มกราคม ๒๕๓๓ : ๑๒๓-๑๓๘

อำพัน ไชยวรศิลป์
๒๕๒๐ เล่าเรื่องเมืองเหนือ กรุงเทพฯ : คุรุสภาลาดพร้าว

อิราวดี ไดลังคะ
๒๕๒๕ การศึกษาเชิงวิเคราะห์คำสอนพระยามังราย วิทยานิพนธ์ อักษรศาสตร์มหาบัณฑิตจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

อุดม รุ่งเรืองศรี
๒๕๒๖ วรรณกรรมล้านนา โครงการตำรามหาวิทยาลัย สำนักหอสมุด มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

อุดม รุ่งเรืองศรี บรรณาธิการ
- โวหารลานนา (คำอู้บ่าว-อู้สาว, ปริศนาคำทาย, สุภาษิต) ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

อุษา ตันติเวชกุล และ
จีรติ ดิงศภัทิย์
๒๕๒๔ พรหมลิขิตและโสเภณี : ภาพหลอนและความเป็นจริงของสตรีไทย วารสารเศรษฐศาสตร์การเมือง : ๔๙-๙๑

อุษณีย์ ธงไชย
๒๕๒๗ ความสัมพันธ์ระหว่างอาณาจักรลานนาไทยและอาณาจักรอยุธยา พ.ศ. ๑๘๓๙-๒๓๑๐ ล้านนาไทย เชียงใหม่ : ทิพย์เนตรการพิมพ์

อุไรวรรณ ตันกิมยง และคณะ
๒๕๓๑ การดำเนินงานของ สธส. ในประเทศไทย และการประเมินผลโครงการสินเชื่อของ สธส. ภาคเหนือ สมาคมส่งเสริมธุรกิจสำหรับสตรีในประเทศไทย

เอกสารประกอบนิทรรศการวรรณกรรมล้านนา มหาวิทยาลัยพายัพ

- เอกสารอัดเสำเนา

เอนก นาคะบุตร

๒๕๓๑ ชนบทไทยในสามทศวรรษที่ผ่านมา กับ บทเรียนของภูมิปัญญาชาวบ้าน : สู่ทิศทางการพึ่งตนเองของชนบทในอนาคต ใน ทิศทางหมู่บ้านไทย กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์หมู่บ้าน

๒๕๓๓ จุดเปลี่ยนการพัฒนาชนบท และองค์กรพัฒนาเอกชนไทย สถาบันชุมชนท้องถิ่นพัฒนา และกองทุนพัฒนาท้องถิ่นไทย-แคนาดา

แอ่วดารา

๒๕๒๙ “ซ่อง ขุดกรุแหล่งค้าประเวณีพะเยา-เชียงราย ” บานไม่รู้โรย๒ (๘) กุมภาพันธ์ : ๒๑-๓๔

ภาษาอังกฤษ

Abha Sirivongs Na Ayuthaya
Fuhs Friedrich W.
Suthep Soonthornpasuch
๑๙๗๙ **Villghe Chiang Mai,** Social Research Institute, Bangkok chulalongkorn University Press

Anan Ganjanapan
๑๙๘๔ (a) The Idiom of Phii Ka : Peasant Conception of Class Differentiation in Northern Thailand, **Mankind,** Vol. ๑๔ (๔), August : ๓๒๕-๓๒๙.
๑๙๘๔ (b) **The Partial Commericalization of Rice Production in Northern Thailand** (๑๙๐๐-๑๙๘๑). Ph.D. Dissertation, Cornell University, U.S.A.

Backus, Mary ed.
๑๘๘๔ **Siam and Laos As Seen by Our American Missionary,** Philadelphia : Presbyterian Board of Publication

Beesey, Allan
๑๙๙๐ "Women and Buddhism in Thailand : A Changing I denity for Religious Women," **Radical Conservation Buddhism in The Contemporary World,** The Sathirakoses-Nagapradipa Foundation : ๓๑๑-๓๔๐

Bristowe, W.S.
๑๙๗๖ **Louis and The King of Siam,** London : Chatto & Windus

Brun, Viggo and
Schumacher, Trond
๑๙๘๗ **Traditional Herbal Medicine in Northern Thailand,** Berkely and Los Angeles : University of California Press

Chayan Vaddhanaphuti

๑๙๘๔ **Cultuarl and Ideological Reproduction in Rural Northern Thai Society**, Ph.D. Dissertation, Standford University, U.S.A.

The Church of Christ in Thailand and
The Prosbyterian Historical Society

๑๘๙๐-๑๙๐๔ **Women' s Work for Woman**, Vol. ๓-๑๙ (July ๑๘๙๐-December ๑๙๐๔) Microflim, Payap University Archives

Cohen, Paul T.

๑๙๘๔ "Are The Spirit Cults of Northern Thailand Descent Groups?", **Mankind**, Vol. ๑๔ (๔), August : ๒๙๓-๒๙๙

Cohen, Paul T. and
Wijeyewardene, Gehan

๑๙๕๔ "Introduction", **Mankind**, Vol. ๑๔ (๔), August : ๒๔๙-๒๖๒

Colquhoun, Arehibald Ross

๑๙๗๐ **Amongst The Shans**, New York : Paragon Book Reprint Corp.

Curtis, Lillian Johnson

๑๙๐๓ **The Laos of North Siam**, Philadelphia : The Westminster Press

Davis, Richard B.

๑๙๗๔ "Tolerance and Intolerance of Ambiguity in Northern Thai Myth and Ritual", **Ethnology**, Vol. ๑๓ (๑), January : ๑-๒๓

๑๙๘๔ (a) Muang Metaphysics, Bangkok : Pandora

๑๙๘๔ (b) "Muang Matrifocality," Mankind, Vol. ๑๔ (๔) August : ๒๖๓-๒๗๑

Darunee Tantiwiramanond and
Pandey, Shashi

๑๙๘๗ "The Status and Role of Thai Women in the Pre-Modern Period : A Historical and Cultural Perspective," SOJOURN ๒ (๑), February : ๑๒๖-๑๔๙

Donaldson, Thayer A.

๑๙๘๗ **Courtship and Mate Selection in a Northern Thai village,** College Year in Thailand Program, Chiang Mai University

Eberhardt, Nancy Editor

๑๙๘๘ **Gender, Power, and The Construction of The Moral Order : Studies Form The Thai Periphery,** The Center For Southeast Asian Studies, University of Wisconsin-Madison, U.S.A.

Esterik, John Van

๑๙๘๒ "Women Meditation Teachers in Thailand," **Women of Southeast Asia**, The Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University : ๔๒-๕๔

Esterik, Panny Van

๑๙๘๒ "Introduction, **Women of Southeast Asia,** The Center For Southeast Asian Studies, Northern Illinois University : ๑-๑๕

"Lay Women in Theravada Buddhism, "**Women of Southeast Asia**, The Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University : ๕๕-๗๘

Fox, Morris G.

๑๙๕๗ "Problem of Prostitution in Thailand," **Social Services in Thailand**, Department of Public Welfare. Bangkok : Mahadthai Press

Freeman, John H.

๑๙๑๐ **An Oriental Land of the Free**, Philadelphia : The Westminster Press

Gray, Jennifer

๑๙๙๐ **The Road To The City : Young Women and Transition in Northern Thailand** Ph.D. Dissertation Macquarie University, Sydney, Australia.

Hale, Ann

๑๙๘๔ The Search for A Jural Rule : Women in south East Asia The Northern Thai Cults in Perspective, **Mankind**, Vol. ๑๔ (๔), August : ๓๓๐-๓๓๘

Hallett, Holt S.

๑๙๘๘ **A Thousand Miles on an Elephant in the Shan States**, Bangkok : White Lotus Co., Ltd.

Irvine, Walter

๑๙๘๔ "Decline of Village Spirit Cults and Growth of Urban Spirit Mediumship : The Persistence of spirit Beliefs, the Position of Women and Urbanization." **Mankind**. Vol. ๑๔ (๔) August : ๓๑๕-๓๒๓

Joie, Fille de

๑๙๖๗ **The Book of Courtesans, sporting Girls, Ladies of the Evening, Madame, A few Occasionals & Some Royal Favorites**, New York : Grove Press, Inc.

Keyes, Charles F.

๑๙๗๗ **The Golden Peninsula**, New York : Macmillan Publishing Co, Inc.

๑๙๘๔ "Mother or Mistress But Never a Monk : Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand," **American Ethnologist**, Vol. ๑๑(๒), May : ๒๒๓-๒๓๙.

Kingshill, Konrad

๑๙๗๖ **Ku Daeng-The Red Tomb, A Village Study in Northern Thailand**, Bangkok : Suriyaban Publishers

Kirsch, A. Thomas

๑๙๘๒ Buddhism, Sex-Roles and the Thai Economy, **Women of Southeast Asia** The Center of Southeast Asian Studies, Northen Illinois

University : ๑๖-๔๑

๑๙๘๕ "Text and Context : Buddhist Sex Roles/Culture of Gender Revisited" **American Ethnologist** : Vol, ๑๒ (๒), May : ๓๐๒-๓๒๐

Krull, Germain and
Mclchers, Dorathea

๑๙๖๖ **Tales From Siam**, London : Bristol Typesetting Co. Ltd.

May, Reginald Le

๑๙๒๖ **"An Asian Arcady. The Land and peoples of Siam"**, Cambridge : W. Heffer & Sons Ltd.

McGilvary, Daniel

๑๙๑๒ **A Half Century Among the Siamese and the Laos : An Autobiography,** New York : Fleming H. Revell

Mcmorran, M.V.

๑๙๘๔ "Northern Thai Ancestral Cults : Authority and Aggression". **Mankind,** Vol. ๑๔ (๔), August : ๓๐๘-๓๑๔

Mougne, Christine M.

๑๙๘๔ "Spirit Cults and Matrifocality in Northern Thailand : A Demographic Perspective", **Mankind,** Vol. ๑๔ (๔), August : ๓๐๐-๓๐๗

๑๙๘๔ **"Women, Fertility and Power in Northern Thailand"**, Paper Presented at the International conference on Thai Studies, Bangkok

Muecke, Marjorie A.

๑๙๘๓ "Thai Conjugal Family Relationships and The Hsu Hypothesis", **Journal of the Siam Society,** Vol. ๗๑ : ๒๕-๔๐

Muecke, Marjorie A.

๑๙๘๔ "Make Money not Babies" Changing Status Markers of Northern Thai

Women, Asian Survey, ๒๔ (๔), April : ๔๕๕-๔๗๐

- "Mother Sold Food, Daughter Sells Her Body : Prostitution and Cultural Continuity in the Social Funetion of Thai. Women". School of Nursing : University of Washington, U.S.A. (mimeographed)

Pasuk Phongpaichit

๑๙๘๒ **From Peasant Girls To Bangkok Masseuses**, Geneva Switzerland : International Labour Office

Potter, Sulamith Heins

๑๙๗๗ **"Family Life in a Northern Thai Village", A Study in the Structural Significance of Women**, Berkeley and Los Angeles : University of California Press, Ltd.

Rhum, Michael R.

๑๙๘๙ "The Lords of AVA : Spirit Rites in Northern Thailand", **Crossroads**, Vol. ๔ (๒) : ๕๓-๖๒

Sanitsuda Ekachai

๑๙๙๐ **Behind the Smile**, Bangkok : The Post Publishing Co., Ltd.

Shigeharu Hanabe

๑๙๘๘ **Spirits, Power and the Discourse of Female Gender : The Phi Meng Cult in Northern Thailand**, Paper Prepared for Thai Constructions of Knowledge : National Museum of Ethnology, Osaka.

Swanson, Herbert R.

"A new Generation : Missionary Education and Changes in Women 's Roles in Traditional Northern Thai Society," SOJOURN ๓(๒) : ๑๘๗-๒๐๖

Tang Yong Moy. and

Uraivan Tan Kim Yong

๑๙๗๗ "The Position of Women and Their Contribution to Rural Productive

Efforts : A Comparison of Two case Studies in Thailand and Malaysia," **The Role of Women in Contributing to Family Income**, Proceedings of the Regional Workshop in Bangkok, July ๑๕-๒๓, ๑๕๗๖, International Labour Organization, Bangkok : Friedrich-Ebert-Stiftung : ๘๕-๑๒๑

Thitsa, Khin

๑๕๕๑ "Nuns, Mediums and Prostitutes in Chiengmai : a Study of Some Marginal Categories of Women," **Women and Development in South-East Asia I**, The Center of Southeast Asian Studies, University of Kent at Canterbury : ๔-๔๔

Turton, Andrew

๑๕๗๒ "Matrilineal Descent Groups and Spirit Cults of the Thai-Yuan in Northern Thailand", **Journal of the Siam society**, Vol. ๖๐ : ๒๑๗-๒๕๖

๑๕๗๕ **Northern Thai Peasant Society. A Case Study of Jural and Political Structures at the Village Level and Their Twentieth Century Transformations.** Ph.D. Dissertation, University of London

๑๕๘๔ "People of the Same Spirit : Local Matrikin Groups and Their Cults", **Mankind.** Vol. ๑๔ (๔) August : ๒๗๒-๒๕๒

Virada Somsawasdi

๑๕๗๔ **Comparative Studies in Matrimonial Property Laws of The United States and Thailand**, Master′ s Thesis, Cornell University, U.S.A.

๑๕๕๑ **Women in the Constitution of Thailand : A Far-fetched Hope for Equality, Women′ s Legal Position in Thailand**, Women′ s Studies Program, Faculty of Social Sciences, Chiangmai University

Wijeyewardene, Gehan

๑๕๘๔ Northern Thai Succession and the Search for Matriliny, **Mankdind**, vol. ๑๔ (๔), August : ๒๘๖-๒๕๒

ภาคผนวก

ภาคผนวก

ก. ผีปู่ย่า การนับถือผีปู่ย่าและการตั้งหิ้งหรือหอบูชาผีปู่ย่าในล้านนามีหลายลักษณะแตกต่างกัน นักวิชาการทั้งชาวไทยและชาวต่างประเทศต่างก็ยังไม่ลงความเห็นที่แน่นอนในเรื่องของผีปู่ย่า และได้ให้คำจำกัดความไว้ต่างๆ กัน อาทิคำว่า ผีปู่ย่า อาจจะกร่อนมาจากคำว่า "ผีปู่ย่าตายาย" ซึ่งหมายถึงผีประจำตระกูล หรือผีบรรพบุรุษ (มณี พยอมยงค์ ๒๕๒๙ : ๑๑๓) หรือผีบรรพบุรุษที่สืบทอดทางฝ่ายหญิง (นฤจร อิทธิจีระจรัส ๑๙๘๐ : ๑๕๗) บ้างก็ว่าเป็นผีหรือวิญญาณของกลุ่มเครือญาติที่มีอำนาจเหนือกว่า มากกว่า อันเป็นรูปแบบหนึ่งของการบูชาผีบรรพบุรุษ (Turton ๑๙๗๒ : ๒๓๗) หรือบ้างก็ว่าเป็นวิญญาณหรือผีบรรพบุรุษที่ล่วงลับไปแล้ว (Paul T.Cohen and Gehen Wijeyewardene ๑๙๘๔ : ๒๔๙) หรือวิญญาณที่ได้รับการประกอบพิธีกรรมบูชา ซึ่งถือว่าเป็นวิญญาณบรรพบุรุษ เนื่องจากมีการสืบสายมาทางฝ่ายมารดาและเป็นวิญญาณที่ได้เคยมีคุณประโยชน์ต่อสมาชิกในกลุ่ม (Davis ๑๙๗๕ : ๕๘) (คำจำกัดความของ นักวิชาการชาวต่างประเทศเหล่านี้ อ้างใน นภา วินิจฉัยกุล ๒๕๒๙ :๑๓๗)

การก่อกำเนิดของผีปู่ย่าก็เช่นเดียวกัน มีผู้อธิบายไว้ต่าง ๆ กัน เช่น อาจจะเกิดจากการที่อำนาจของเจ้าเมืองในสังคมล้านนายุคศักดินาไม่อาจแผ่ลงไปถึงหมู่บ้านห่างไกลได้ ความเชื่อเรื่องนี้จึงถือกำเนิดขึ้นมาเพื่อใช้เป็นกฎหมายและเป็นเครื่องมือในการปกครองของหมู่บ้านเช่น ลงโทษผู้วิวาท ผู้กระทำผิดทางเพศ การละเลยการประกอบพิธีกรรม นอกจากนั้นผีปู่ย่ายังเป็นที่สักการะนับถือกันในหมู่บ้านด้วย (Turton ๑๙๗๒ : ๒๑๘, ๒๓๓ อ้างใน Davis ๑๙๘๔ : ๖๓) หรือบางท่านก็ว่า ความเชื่อเรื่องนี้อาจจะเกิดขึ้นเนื่องจากผู้หญิงต้องการจะตอบโต้ความเป็นใหญ่ของผู้ชายในด้านอุดมการก็ได้ (Wijeyewardene ๑๙๗๗ อ้างใน Davis เพิ่งอ้าง : ๖๔)

อย่างไรก็ดี มีความเห็นที่ตรงกันในเรื่องของผีปู่ย่าว่า ส่วนใหญ่แล้วการนับถือผีปู่ย่าจะสืบทอดเชื้อสายทางฝ่ายแม่ โดยเชื่อว่าผีปู่ย่าสิงสถิตย์อยู่ในตัวผู้หญิงและสืบทอดจากแม่ไปสู่ลูกสาว ซึ่งมีสายโลหิตเดียวกัน (Tanabe ๑๙๘๘ : ๗)

ความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าเป็นความเชื่อพื้นฐานของคนล้านนาที่มีมาแต่โบราณ โดยไม่ทราบว่ามีมาตั้งแต่สมัยใด ผู้เป็นสมาชิกของกลุ่มตระกูลผู้นับถือผีปู่ย่าจะเป็นเพศหญิงทั้งหมดที่สืบบรรพบุรุษร่วมกัน ถือว่ามี "ผีเดียวกัน" หรือนับถือผีเดียวกัน (นภา : ๑๓๘) ส่วนการนับถือผีปู่ย่าของฝ่ายชายไม่แสดงออกอย่างชัดเจน และอาจมีกฎเกณฑ์ที่แตกต่างไปจากนี้ (Andrew Turton ๑๙๗๒ : ๒๒๑-๒๒๒) ลูก ๆ จะเข้าเป็นสมาชิกสายตระกูลของผีฝ่ายแม่เท่านั้น

ในแต่ละสายตระกูลจะมีสมาชิกหญิงที่มีอาวุโสสูงสุด เรียกว่า "เก๊าผี" หรือหัวหน้าสายตระกูล (กลุ่มตระกูล) ซึ่งในหลายกรณีก็อาจจะเป็นลูกผู้หญิงคนโตของครอบครัวเป็นผู้ทำพิธีบูชาผีปู่ย่า และจะสืบทอดเชื้อสายเป็นเก๊าผีไปยังสมาชิกหญิงอาวุโสคนอื่น ๆ เมื่อตนเองเสีย

ชีวิต เมื่อสมาชิกของกลุ่มตระกูลมีการแยกครอบครัวก็จะมีการ “แบ่งผี” ไปไว้ที่บ้านใหม่ การบูชาผีปู่ย่าส่วนใหญ่จะทำในเดือนมิถุนายน หรือเดือน ๙ ของภาคเหนือ นอกจากนี้ก็อาจจะเป็นช่วงสงกรานต์หรือขึ้นปีใหม่ ช่วงประเพณีเข้าพรรษา ออกพรรษา พิธีกรรมเนื่องในโอกาสสมาชิกของครอบครัวแต่งงาน ซึ่งเรียกว่า “ไขว้ผี” หรือพิธีกรรมที่สมาชิกในครอบครัวกระทำผิดในบางลักษณะ เช่น ผิดผี หรือมีการทะเลาะเบาะแว้งกัน เป็นต้น โดยผู้ที่เป็นสมาชิกของสายตระกูลผีเดียวกันจะทำพิธีบูชาที่บ้านของเก๊าผี หรือ “เฮือนเก๊า” ซึ่งเป็นบ้านของบรรพบุรุษของกลุ่ม และมีหิ้งผีปู่ย่าอยู่ในห้องนอนของบิดามารดา (นภา : ๑๓๗-๑๓๘) ทั้งนี้เก๊าผีจะต้องเป็นผู้ประกอบพิธีกรรม และอาจจะมีผู้ช่วยจัดเตรียมข้าวของเครื่องใช้ในพิธีซึ่งกลุ่มเครือญาติมักเป็นผู้คัดเลือกและจะเป็นผู้ชาย เรียกว่า ตั้งข้าว (ชัฏ ชาวดอย และอัตถา เจริญโรจน์ ๒๕๒๘ : ๒๙) ผีปู่ย่าบางตระกูลเซ่นด้วยไก่ บางตระกูลเซ่นด้วยหมู พร้อมด้วยเครื่องเซ่นอื่น (Chayan ๑๙๘๔:๔๒๙) แต่ไม่มีการเข้าทรงผี

เชื่อกันว่าผีปู่ย่ามีอานุภาพลงโทษผู้ละเมิดกฎเกณฑ์ที่จะต้องปฏิบัติต่อผีปู่ย่า การล่วงละเมิดนี้เรียกว่า “ผิดผี” (ชัฏ ชาวดอย และอัตถา เจริญโรจน์ ๒๕๒๘ : ๒๙) การผิดผีอาจจะเกิดขึ้นในหลายลักษณะตามสภาวะเหตุการณ์ของครอบครัวเช่นคนในครอบครัวทะเลาะเบาะแว้งละทิ้งพิธีกรรมหรือดูหมิ่นหิ้งบูชาผีปู่ย่า หรือของหาย หรือมีคนป่วยในบ้าน (นภา : ๑๓๗-๑๓๘) โดยทั่วไปแล้ว การผิดผีมักจะเกี่ยวข้องโดยตรงกับการที่หญิงสาวล่วงละเมิดบรรทัดฐานทางเพศ เมื่อเกิดการผิดผีก็จะต้องมีการเซ่นไหว้ ขอขมาผี พร้อมกับเงินจำนวนหนึ่งเป็นค่าเสียผี ไม่เช่นนั้นแล้ว ก็อาจจะทำให้สมาชิกในกลุ่มตระกูลเจ็บป่วยหรือเกิดปัญหาความยุ่งยากขึ้นในครอบครัว โดยเฉพาะอาจทำอันตรายต่อเก๊าผีและเด็กเล็ก ๆ นอกจากนี้ยังเชื่อกันว่าหากลูกหลานไม่เซ่นไหว้ผีปู่ย่าแล้ววิญญาณนั้นจะกลายเป็นวิญญาณร้ายที่เรียกกันว่า ผีกะ หรือผีปอบ ซึ่งจะสืบเชื้อสายทางมารดาเช่นเดียวกับผีปู่ย่า ผู้ถูกกล่าวหาว่าเป็นผีกะ จะไม่มีใครคบค้าสมาคมหรือแต่งงานด้วย และมักถูกขับไล่ออกจากหมู่บ้าน (เพิ่งอ้าง : ๑๓๗ -๑๓๘)

นอกจากนี้ ความเชื่อในเรื่องผีปู่ย่าก็ยังเป็นการวางกฎเกณฑ์ข้อห้ามที่พึงปฏิบัติและไม่พึงปฏิบัติต่อผีปู่ย่า ต่อพี่น้องในกลุ่มเครือญาติ หรือต่อเพื่อนบ้านในสายเครือญาติอื่น ๆ ที่เป็นเสมือนกระบวนการทางสังคมที่สืบทอดความรู้ทางสังคมและกฎหมายประเพณีต่อไปยังคนรุ่นหลังโดยผ่านพิธีกรรมที่มีผู้อาวุโสเป็นหลัก ในการอบรมสั่งสอนดูแลลูกหลานให้ใช้ชีวิตอยู่ในครรลองความถูกต้อง และโยงใยความสัมพันธ์อันใกล้ชิดของกลุ่มเครือญาติไว้ด้วยกัน (ชัฏ และ อัตถา : ๓๐)

การนับถือผีปู่ย่าหรือผีบรรพบุรุษ ยังมีการแตกสาขาและความซับซ้อนออกไปเป็นการนับถือผีมดและผีเม็ง ซึ่งเป็นการนับถือผีปู่ย่าของคนในเมืองที่สืบเชื้อสายจากตระกูลเจ้านายและขุนนางที่พบเฉพาะในจังหวัดเชียงใหม่ ลำพูน และลำปาง เป็นส่วนใหญ่ ไม่พบทั่วไปในภาคเหนือ ผีมดเชื่อว่าเป็นความเชื่อดั้งเดิมของคนไทยเพราะปรากฏว่ามีความเชื่อเรื่องนี้ในตระกูลชาวไทยดำ

และไทยลื้อ คำว่า "มด" ในภาษาไทยก็มีความหมายว่าต้นกระกูล เช่น สำนวนแม่มด แม่หม่อน ส่วนผีเม็ง เข้าใจว่าได้รับอิทธิพลมาจากชาวมอญ (อานันท์ กาญจนพันธ์ และฉลาดชาย รมิตานนท์ ๒๕๓๓ : ๑๓๓) โดยมีเรื่องเล่ากันว่าชาวล้านนาหรือคนเมืองซื้อผีนี้มาจากชาวไทยใหญ่ แล้วนำมาผสมผสานกับความเชื่อดั้งเดิมที่มีอยู่ (อานันท์ ๒๕๓๒ : ๑๕๙) และเชื่อกันว่าการนับถือผีเม็งนั้นเดิมผ่านทางสายบิดา แล้วมาปรับเข้าตามบริบทของคนล้านนา กลายมาเป็นการนับถือผีทางสายมารดา (Shigeharu Tanabe ๑๙๘๘ : ๑๐)

นักวิชาการผู้ศึกษาเรื่องผีปู่ย่า ได้กล่าวถึงความแตกต่างระหว่างผีปู่ย่ากับผีเม็งไว้ว่า ในกรณีของผีปู่ย่าในชนบทภาคเหนือมีตระกูลผีปู่ย่าอยู่ประมาณ ๕-๒๐ ตระกูล สมาชิกตระกูลผู้มีผีเดียวกันจะนับสายตระกูลทางฝ่ายมารดาย้อนหลังไปได้เพียง ๔-๕ ชั่วอายุคนเท่านั้น และขนาดของตระกูลก็มีตั้งแต่ ๗-๒๐ หลังคาเรือน พิธีเลี้ยงผีประจำปีก็ไม่ยุ่งยาก เพียงแต่บูชาด้วยเครื่องเซ่นประเภทหมูหรือไก่ตามความต้องการของผีแต่ละตระกูล ส่วนผีมดและผีเม็งนั้นมีขนาดตระกูลค่อนข้างใหญ่เกิน ๑๐ หลังคาเรือนขึ้นไปจนถึงนับร้อยหลังคาเรือน และสามารถสืบสาววงศ์ตระกูลย้อนหลังไปได้ไกลทีเดียว องค์ประกอบของพิธีกรรมก็คงต้องมีการฆ่าสัตว์เซ่นสังเวยผีบางกรณีก็ใช้ปลาแห้งแทน มีการฟ้อนของม้าขี่ซึ่งมีการละเล่นจำนวนมาก การทำพิธีเลี้ยงผีมด ผีเม็งนี้อาจจะจัดได้ ๒ อย่าง คือ การจัดตามประเพณี เช่น ทุกปีหรือทุก ๓ ปี กับการจัดเพื่อแก้บน ซึ่งแสดงว่าลูกหลานจะต้องมีฐานะร่ำรวยจึงสามารถทำได้ (อานันท์ และ ฉลาดชาย ๒๕๓๓ : ๑๓๒-๑๓๓) บางคนก็กล่าวว่าผีมดและผีเม็งเป็นกลุ่มตระกูลที่สืบเชื้อสายทางมารดาเป็นส่วนใหญ่เช่นเดียวกับผีปู่ย่าธรรมดา แต่ก็มีความแตกต่าง คือ ประการแรก นอกจากจะมีขนาดกลุ่มตระกูลขนาดใหญ่ ๑๐-๑๐๐ หลังคาเรือนดังกล่าวมาแล้ว ยังมีองค์ประกอบของสมาชิกซับซ้อน คือ นอกจากจะมีกลุ่มที่เป็นญาติกับเก๊าผีหรือหัวหน้ากลุ่มตระกูลโดยตรง ก็ยังมีกลุ่มของญาติลูกพี่ลูกน้อง ทางฝ่ายหญิงอีกหลาย ๆ กลุ่ม ประการที่สอง มีพิธีกรรมที่เรียก "ฟ้อนแก้บน" ซึ่งสมาชิกกลุ่มตระกูลได้บนบานไว้กับผีบรรพบุรุษ กับ "ฟ้อนประเพณี" ซึ่งเกี่ยวข้องกับความเจริญรุ่งเรืองของลูกหลานแต่ละคน เช่น ขอให้ผ่านการสอบ ขอเลข ขอให้ทำธุรกิจก้าวหน้า ขอให้ขับไล่สิ่งชั่วร้ายออกไป ขอให้หายป่วย ฯลฯ อันเป็นความประสงค์ส่วนตัว มิใช่ของกลุ่มตระกูล ประการที่สาม จะมีการเซ่นผี และการเข้าทรงโดยมีผู้หญิงเป็นร่างทรง (ที่นั่ง) และจะเซ่นผีด้วยสัตว์เป็น ๆ ที่มีราคาแพง หรือสิ่งที่ใช้ทดแทนสัตว์ได้ มีคำพูดว่า ผีมดกินหมู่ ผีเม็งกินหมู กินปลา และปลาร้า เป็นต้น พิธีกรรมนี้ต้องใช้เงินมากและเป็นงานใหญ่ที่มีคนมากมายเข้าร่วมพิธี ต่างจากการบูชาผีปู่ย่าธรรมดา (Tanabe : ๙-๑๐)

ข. เรือนและการใช้ประโยชน์จากเนื้อที่ในตัวเรือน เรือนของชาวล้านนาจะมี ๒ ระดับ ส่วนที่อยู่สูงกว่าใช้สำหรับนอนและอาศัย ส่วนที่อยู่ต่ำกว่าเป็นครัว ส่วนที่อยู่สูงกว่าคือ ห้องนอนและเติ๋น ติดกับเติ๋นคือชาน ประตูห้องนอนที่ติดกับเติ๋นจะมีข่มประตู คล้ายกับธรณีประตูเป็นเส้น

กั้นอาณาเขตระหว่างเติ่นที่เป็นส่วนสาธารณะภายในเรือน (Public Zone) กับส่วนหวงห้าม คือ บริเวณในห้องนอนใหญ่ (Private Zone) ภายในห้องนอนใช้สำหรับเป็นที่นอนของหัวหน้าครอบครัว และภรรยาลูกสาวที่ยังไม่แต่งงานและลูกที่ยังเล็กรวมทั้งเป็นที่อยู่ไฟของภรรยาของหัวหน้าครัวเรือน มีฝากั้นแยกส่วนที่นอกของลูกสาวที่แต่งงานแล้วกับสามี อันแสดงถึงการสงวนเนื้อที่สำหรับการที่ฝ่ายชายจะไปอยู่กับฝ่ายหญิงหลังการแต่งงาน อย่างน้อยก็ในช่วง ๑-๓ ปีแรก และในห้องนอนนี้มีหิ้งผีอยู่ทางทิศหัวนอน เป็นที่สิงสถิตย์ของผีปู่ย่า และถือเป็นส่วนหวงห้ามสำหรับผู้ชายที่ไม่ใช่เครือญาติ หรือไม่ใช่ผีเดียวกัน ผู้ล่วงล้ำถือว่าผิดผีต้องทำพิธีเสียผี พิธีบูชาผีปู่ย่าจะทำในห้องนี้ ส่วนหวงห้ามนี้ถือว่าเป็นอาณาเขตของผู้หญิง (Davis ๑๙๘๔ (a) : ๔๘)

โดยทั่วไปเติ่นจะเป็นบริเวณที่ลูกชายของบ้านนอน และเป็นที่รับแขกของบ้าน รวมทั้งเมื่อแขกที่ไม่ใช่ผีเดียวกันมาบ้าน ถ้าเป็นคู่สามีภรรยาก็จะต้องนอนแยกกันเพราะหากนอนด้วยกันจะเป็นการผิดผี โดยฝ่ายหญิงจะต้องไปนอนห้องใหญ่ ส่วนฝ่ายชายกับลูกชายเจ้าของบ้านจะนอนที่เติ่น ส่วนที่เป็นทิศเหนือของเติ่นซึ่งมักตั้งหิ้งบูชาพระพุทธรูปเรียกว่า "ตางบน" โดยปกติเวลามีงานพิธีของบ้าน ผู้ชายที่มีอายุหรือแขกสำคัญของบ้านมักจะนั่งบริเวณนี้ ส่วนผู้หญิงและเด็กมักจะนั่งด้านตรงกันข้าม

บริเวณเติ่นนี้ยังใช้เป็นที่เกี้ยวพาราสีระหว่างลูกสาวเจ้าของบ้านและชายที่มาแอ่วสาวตอนกลางคืน ซึ่งเรียกว่าการ "อยู่นอก" หรือ "อยู่ข่วง" ฝ่ายหญิงจะนั่งอยู่บริเวณเติ่นที่มีฝาลับนาง ฝ่ายชายจะนั่งอยู่บริเวณเติ่น ส่วนที่อยู่ชิดกับชาน ซึ่งภาคเหนือเรียกว่า "ข่ม" คำว่าฝาลับนางนี้คือฝาเรือนส่วนที่ยาวมาถึงส่วนเติ่น เกินกว่าฝาอื่น ๆ ประมาณ ๒ คืบ ใช้เป็นส่วนกำบังหญิงสาวขณะทำงานบนบ้านในเวลากลางคืน และขณะพูดคุยกับชายหนุ่ม เพื่อป้องกันกระแสลม หรืออันตรายที่จะเกิดกับลูกสาวของบ้าน ขณะนี้เรือนที่มีฝาลับนางหาดูได้ยากเสียแล้ว นอกจากนี้ลูกชายที่กลับจากแอ่วสาวในเวลาดึก ก็จะนอนบริเวณเติ่นอันเป็นส่วนนอกได้โดยไม่ต้องรบกวนปลุกคนในบ้านและในกรณีที่ภรรยาของเจ้าของบ้านเสียชีวิตลงชายเจ้าบ้านก็มักจะออกจากห้องนอนมานอนที่เติ่นเช่นเดียวกับลูกชายนอกจากนี้บริเวณเติ่นก็ยังใช้เป็นที่ตั้งศพของสมาชิกในครอบครัวที่เสียชีวิตลงด้วย (Chayan Vaddhanaphuti ๑๙๘๔ : ๔๒๒-๔๒๔, วิวัฒน์ เตมียพันธุ์ ๒๕๒๙ : ๒๕-๒๗)

โครงสร้างของเรือนทั้งหมดนี้จึงแสดงให้เห็นถึงความสำคัญของผู้หญิงได้เป็นอย่างดี และการใช้ประโยชน์จากเนื้อที่ภายในตัวเรือนก็เห็นได้ว่าเป็นไปอย่างสอดคล้องกับความเชื่อผีปู่ย่า

ค. เสามงคล เสานาง และการปลูกเรือน เสาเรือน (บ้าน) ที่สำคัญของชาวล้านนาหรือคนเมือง คือ เสาคู่ที่เรียกว่า "เสามงคล" และ "เสานาง" ในการปลูกเรือนที่เรียกว่าประเพณี "ยกหอยกเฮือน" จะมีพิธียกเสาเรือนหรือที่เรียกว่า "ปักเฮือน" ซึ่งเชื่อกันว่าถ้าไม่ทำพิธียกเสาทั้งสองนี้ก่อนแล้วผู้อยู่อาศัยจะหาความสุขสวัสดีมิได้และก่อนที่จะปักเสาเรือนก็จะต้องบูชาเซ่นสรวง

เจ้าที่ทำพิธีเดาะเสนียด (ขืด) หรือปัดรังควานเสาที่จะทำพิธี "ปัก" ด้วย แล้วจึงทำการปักเสามงคลหรือเสาเอกอันเป็นประธานของเสาทั้งมวลก่อน ให้อยู่ตรงกับหัวนอนต่อไปจึงจะปักเสานางในทิศทางตรงกันข้าม คือ ทางปลายเท้า แล้วจึงเป็นเสาอื่น ๆ ติดตามมา

เสามงคลและเสานางนี้ จะต้องเลือกจากไม้แก่นที่มีความแข็งแรงทนทานกว่าไม้อื่น ๆ และเพื่อให้เสามงคลมีความอาถรรพณ์และศักดิ์สิทธิ์ เป็นมงคลสำหรับตัวเรือนจริง ๆ และกันมิให้เสาตกมัน จะมีพิธีตัดโดยสล่าหรือช่างไม้ที่มีความเข้าใจและชำนาญในศาสตร์เภท คือ การแก้เสนียดจัญไร (ขืด) อันจะเกิดจากไม้เสานั้น แล้วจึงเกลาเสาที่เรียกว่า "ซ้อมเสา" ให้งามตาต่อไป จึงผูกผ้านุ่งผู้ชายติดกับเสามงคล และนุ่งผ้าผู้หญิงกับเสานาง รวมทั้งจัดเตรียมเครื่องทำขวัญอีกส่วนหนึ่ง ทั้งนี้ถือกันว่าเสามงคลเป็นเสมือนพ่อ เป็นเสาที่จะอำนวยความมั่งคั่งแก่ผู้อยู่อาศัย และเสานางถือเสมือนแม่ จะต้องดูแลรักษาความสะอาดเสาทั้งสองนี้ บางแห่งถึงกับตั้งหิ้งบูชาไว้ที่เสาเอก และเมื่อบ้านเรือนผุพังหรือรื้อบ้านจะต้องเก็บเสานี้ไว้ จะนำไปใช้ทำอย่างอื่นมิได้ จะถือว่าขืดหรือเป็นเสนียดจัญไร (สงวน โชติสุขรัตน์ ๒๕๐๙ : ๔๑-๔๙, มณี พยอมยงค์ ๒๕๒๙ (๒) : ๑๗๔-๑๗๗ และวิวัฒน์ เตมียพันธุ์ ๒๕๒๙ : ๒๗ และคนเมือง ๒ (๑๐) เมษายน ๒๔๙๙)

ง. การศึกษาดั้งเดิมของผู้ชายล้านนา จะเริ่มตั้งแต่เด็กชายมีอายุ ๗ ปีขึ้นไประยะต้นจะเป็นการเตรียมตัวเข้าเรียน ซึ่งอยู่ในช่วงอายุ ๗-๑๒ ขวบ โดยบิดามารดาจะนำเด็กไปฝากกับเจ้าอาวาสวัดในหมู่บ้านตอนเย็นทุกวันในฤดูพรรษาเพื่อให้เด็กคุ้นเคยกับวัดและศึกษาเล่าเรียนอักษรล้านนา โดยทั่วไป ในวันพฤหัสบดี ซึ่งถือกันว่าเป็นวันครู บิดามารดาก็จะนำพานดอกไม้ธูปเทียน น้ำอบหอม ไปวัดเป็นเครื่องบูชาครู และต้องนำเครื่องใช้สอยส่วนตัวไปให้เด็กใช้ด้วย จนกว่าจะอายุครบบวช ซึ่งจะใช้เวลาศึกษาชั้นนี้ ประมาณ ๔-๕ ปี ก่อนเตรียมตัวบวชสามเณรต่อไป

ระยะที่สองเรียกว่าระยะการเป็นขะโยม เด็กชายที่ถูกเรียกว่าขะโยมจะอยู่ในความดูแลของพระภิกษุหรือสามเณรรูปใดรูปหนึ่งโดยตรง และอยู่รับใช้พระหรือเณรที่เป็นพี่เลี้ยง ต้องติดตามพระไปบิณฑบาตรดอนเช้า ตกดอนกลางคืน พระหรือเณรพี่เลี้ยงจะสอนหนังสือล้านนาให้แก่ขะโยม เรียนพระคุณบิดามารดา ท่องอานิสงค์ของการบรรพชา เพื่อเตรียมตัวในพิธีบรรพชา การศึกษาระยะนี้เป็นการศึกษาขั้นพื้นฐาน และฝึกหัดการใช้ชีวิดในวัด และทดสอบความใฝ่ใจในการศึกษาขั้นต่อไป ในสังคมล้านนาโบราณ ผู้ที่ไม่มีคำหน้าว่าน้อยหรือหนานจะเป็นคนที่ไม่ได้บวชเรียน ในระยะนี้ ซึ่งเรียกว่าเป็น "คนดิบ"

ระยะที่สามเป็นระยะเวลาของการบรรพชาสามเณร หรือบวชลูกแก้ว การบรรพชานี้จะอยู่ในระยะที่เป็นเด็กชายอายุประมาณ ๑๒ ปี เณรจะอยู่ในความดูแลของพระสงฆ์ที่เรียกว่า "ตุ๊บาลกา" หรือพระครูใบฏีการูปใดรูปหนึ่ง การศึกษาระดับนี้เป็นระดับกลางที่สามเณรสามารถลาสิกขาบทไปประกอบอาชีพได้ จึงต้องศึกษาทั้งการพื้นฐานทั่วไป คือ อักษรศาสตร์ และศาสนา รวมทั้งวิชาชีพ ในส่วนของวิชาพื้นฐานทั่วไปต้องฝึกหัดจารใบลาน เตรียมใบลาน ท่องบท คำสวด

คำเวณทาน หัดอ่านพระธรรม ในทางศาสนาจะหัดเทศน์พระธรรมง่าย ๆ ที่ใช้ในพิธีกรรมต่าง ๆ ถ้าสามเณรรูปใดสามารถเทศน์ธรรมเหล่านี้ได้ทั้งหมด เชื่อว่าจะช่วยพาวิญญาณของมารดาไปสู่สุขคติได้ เรียกว่า "โผตมารดา" ของตนได้ ถ้าเทศน์ไม่ได้ทั้งหมดก็เป็นสามเณรปลอม เรียกว่า "จิลอง" ระยะนี้จะใช้เวลาศึกษาประมาณ ๗-๘ ปี จนกระทั่งสามเณรอายุเกือบถึง ๒๐ ปี หากลาสิกขาบทช่วงนี้ก็จะได้รับคำนำหน้าชื่อว่า "น้อย"

ระยะที่สี่เป็นการศึกษาในช่วงที่อุปสมบทเป็นพระภิกษุแล้ว เมื่ออายุครบ ๒๐ ปี พระภิกษุที่ทำหน้าที่สอนได้แก่ เจ้าอาวาสหรือพระภิกษุที่ทรงภูมิปัญญา ด้านวิชาพื้นฐานทั่วไป พระภิกษุจะต้องหัดเทศน์แบบต่าง ๆ ให้ชำนาญและฝึกหัดเทศนาแบบลึกซึ้งในเชิงสั่งสอน ศึกษาพระไตรปิฎก ภาษาบาลีชั้นสูง หัดจารใบลานให้ได้ดีและรวดเร็ว หัดแต่งค่าวและโคลง ฝึกหัดวิชาคำนวณ ฯลฯ หากผ่านการศึกษาสิ่งเหล่านี้จนแตกฉาน แต่ยังไม่ลาสิกขาบทก็จะช่วยเป็นครูสอนสามเณรหรือขะโยมในวัดต่อไป ระยะเวลาการศึกษาขั้นนี้อาจเป็นตลอดอายุขัย ถ้าพระภิกษุรูปนั้นไม่ลาสิกขาบทเสียก่อน

นอกจากนี้ยังมีการสอนวิชาชีพให้ทั้งสามเณรและภิกษุ เช่น วิชาชีพเบื้องต้น ได้แก่ การเย็บ ปะชุนจีวร การทำไม้กวาด ขลุ่ย ร่ม บ้องไฟ เผาอิฐ ทำกลอง ทำตู้พระไตรปิฎก การวาดภาพหน้าโบสถ์ การจักสาน ฯลฯ ส่วนวิชาชีพชั้นสูงต้องใช้เวลาฝึกหัดค่อนข้างนานจนกว่าจะเชี่ยวชาญ แต่สามารถใช้ไปประกอบอาชีพได้ เช่น การแพทย์แผนโบราณ การก่อสร้าง เช่น ปราสาทศพ กุฏิ วิหาร บ้านเรือน วิชาโหราศาสตร์ แกะสลักพระพุทธรูป ฯลฯ วิชาชีพเหล่านี้จะทำให้ชายในล้านนา ได้รับการยกย่องและเลื่อนฐานะทางสังคม เช่น พระที่ศึกษาโหราศาสตร์เมื่อลาสิกขาบทแล้ว จะเรียกว่า หมอโหรา พระที่ศึกษาวิชาก่อสร้าง เรียกว่า "สล่า" หรือ "นายช่าง" และพระที่ศึกษาแพทย์แผนโบราณจะเรียกว่า "หมอยา" เป็นต้น โดยสรุปจึงมีโอกาสเลื่อนฐานะทางสังคมมากกว่าผู้หญิง (อรุณรัตน์ ๒๕๒๕ : ๑๑๕-๑๑๙)

จ. การบวชลูกแก้ว ชาวเหนือมีความนิยมยกย่องลูกชายมากกว่าลูกสาว ด้วยเหตุผลสำคัญ คือ การบวชของลูกชายมีอานิสงค์มาก สามารถทดแทนพระคุณและนำบิดามารดาไปสู่สวรรค์ จึงได้ชื่อว่าเป็นลูกดีคือลูกแก้ว นับเข้าประเภทช้างแก้ว ม้าแก้ว ขุนพลแก้ว ฯลฯ อันเป็นสมบัติของพระมหาจักรพรรดิ์ อีกประการหนึ่ง คนภาคเหนือยังนับถือดวงแก้วสีต่าง ๆ ประจำวันเกิดลูกชายที่บวชจึงเปรียบเสมือนดวงแก้วของบิดามารดา นอกจากนี้ การบวชก็ยังเป็นการศึกษาเล่าเรียนอีกทางหนึ่ง เป็นการแสดงถึงความเป็นคนดี และมีโอกาสเลื่อนฐานะทางสังคมหลังการบวช ถ้าลาสิกขาบทหลังจากบวชเณรจะถูกเรียกว่า "น้อย" และหลังจากบวชเป็นพระภิกษุเรียกว่า "หนาน" ขณะที่ผู้ชายซึ่งไม่ผ่านการบวชเรียนจะถือว่าเป็น "คนดิบ" ก่อนบวชเณร บิดามารดาจะพาลูกชายไปฝากเป็นเด็กวัด เรียกว่าขะโยมวัด เรียนหนังสืออักษรล้านนา เรียนรู้พระคุณของบิดามารดา

พิธีบวชลูกแก้วในล้านนาถือเป็นพิธีสำคัญว่าบวชพระภิกษุ และนิยมกันว่าเป็นการบวชเพื่อทดแทนคุณของมารดา มีการจัดเตรียมงานเรียกว่า การดาปอยลูกแก้ว ส่วนลูกสาวจะจัดให้ไปแผ่นาบุญให้ญาติพี่น้องต่างหมู่บ้าน ได้ทราบกันโดยทั่วถึง เพราะถือว่าเป็นงานใหญ่มีการแห่แหนลูกแก้วที่แต่งตัววิจิตรพิสดาร มีพิธีสู่ขวัญหรือเรียกขวัญลูกแก้วเพื่อสอนให้ละเว้นพฤติกรรมหลายอย่างที่ฆราวาสทำและคำสอนให้ยึดถือศีล ๕ (จินตนา มัธยมบุรุษ ม.ป.ป. : ๖๓-๖๗, สุรสิงห์สำรวม ฉิมพะเนาว์ ๒๕๒๗ : ๑๖-๒๗ และ มณี พยอมยงค์ ๒๕๒๘ : ๒๔)

ฉ. การแอ่วสาว หรืออยู่นอกหรืออยู่ข่วง เป็นประเพณีที่แสดงถึงอิสระในการเลือกคู่ครองของผู้หญิงล้านนา โดยชายหนุ่มจะไปเที่ยวบ้านหญิงสาวเพื่อเกี้ยวพาราสีในเวลากลางคืนหลังอาหารเย็นแล้ว และมักจะไปตามลำพังหรือไปเป็นกลุ่ม ส่วนมากมักจะไปเที่ยวไกล ๆ ต่างบ้านกัน และมักจะเอาเครื่องดนตรี เช่น ซึง สล้อ ขลุ่ย เปี๊ยะ ไปเล่นทั้งการเดินทางไปเวลากลางคืนและกลับในตอนดึก พร้อมกับ "ฮ่ำ" ออกมาเป็นภาษารัก เช่น "สาวเหยสาว อ้ายมาฟู่น้อง หวังเป็นคู่ป้องฮอมแปง ยามเดือนส่องฟ้า ดาวก็ดับแสง ปี้เหลียวผ่อแยง เคหาแห่งเจ้า ปีบ่ฮักไผ เต้านายน้องเหน้า ในโขงจุมปูโลกนี้" หมายถึง พี่ตั้งใจมาพูดจากับน้องก็หวังจะให้เป็นเพื่อนร่วมชีวิต ยามที่จันทร์กระจ่างฟ้า ดวงดาราก็อับแสง เธอผู้สวยเหมือนดวงจันทร์ สาวอื่นที่เป็นดวงดาวล้วนแต่พ่ายความงามเธอหมด พี่เหลียวดูบ้านน้องทุกครั้งเมื่อพี่ผ่านมา พี่ไม่รักใครเท่าน้องในชมพูทวีปนี้ (ไพรถ เลิศพิริยกมล ๒๕๑๖ : ๖๘-๖๙) หรืออาจจะขับลำนำที่เรียกว่า "จ๊อย" หรือซอสั้นๆ ที่เรียกว่า "ซอก้อม" ไปด้วย การไปเป็นกลุ่มของชายหนุ่มจะเป็นการส่งสัญญาณให้สาวรู้ตัวก่อนและแสดงถึงการเดินทางในลักษณะมิตรและการที่หญิงสาวให้การต้อนรับชายหนุ่มนี้เรียกว่าอยู่นอกหรืออยู่ข่วง ซึ่งจะเป็นไปโดยสมัครใจ ไม่มีการบังคับหากหญิงสาวไม่เต็มใจ โดยทั่วไปหญิงสาวจะมานั่งที่เติ่นเพื่อทำงาน เช่น ปั่นฝ้าย กรอด้าย เย็บปักถักร้อย จีบพลู มัดพลู มัดมะเขือมะแคว้ง มวนบุหรี่ เสียบหมาก ผ่าหมาก ปอกกระเทียม หรืองานบ้านอื่น ๆ เพื่ออู้บ่าว หรือพูดคุยกับชายหนุ่มโดยบิดามารดาเปิดโอกาสให้ลูกสาวอยู่ตามลำพัง ขณะที่ตนเองคอยฟังเสียงเหตุการณ์อยู่ในห้องนอน สำหรับชายหนุ่มเมื่อมาถึงบ้านสาวจะต้องนั่งบนข่มก่อนจึงจะเข้าไปนั่งบนเติ่นได้ โดยที่หญิงสาวจะต้องเป็นผู้เชื้อเชิญ (มณี พยอมยงค์ ๒๕๒๘ : ๔๔-๔๖, ศิริรัตน์ อาศนะ ๒๕๒๙ : ๓๖-๔๐)

ลักษณะพิเศษประการหนึ่งของการแอ่วสาวนี้คือ การใช้ถ้อยคำที่เป็นภาษากวี เรียกว่า "คำค่าวคำเคือ" หรือ "คำหยอกสาว" ซึ่งเป็นการพูดโต้ตอบกันในระยะแรกที่หนุ่มสาวยังไม่คุ้นเคยสนิทสนมกัน แต่เมื่อมีความคุ้นเคยกันแล้วก็อาจจะพูดกันด้วยถ้อยคำธรรมดา ๆ โวหารรักดังกล่าวนี้มีขั้นตอนในการเจรจา มุ่งแสดงปฏิภาณและการเอาชนะใจอีกฝ่ายหนึ่ง ซึ่งฝ่ายชายจะแสดงความในใจได้มากกว่าฝ่ายหญิง แต่ทั้งสองฝ่ายก็พยายามใช้คำพูดที่ถ่อมตัวและยกยออีกฝ่ายหนึ่ง แม้ว่าบางครั้งหญิงอาจแสดงคำพูดไม่ใยดีหรือดูถูกฝ่ายชายมากกว่า แต่ก็เป็นการหยอกล้อ

มากกว่าจะจริงจังและคำเจรจาของฝ่ายสาวก็มักจะคำนึงถึงฐานะทางสังคมของตนเองมากกว่าหนุ่ม (เครือมาศ วุฒิการณ์ ๒๕๒๖, อุดม รุ่งเรืองศรี ๒๕๒๖ : ๒๙-๓๓)

ช. การแต่งงานหรือกิ๋นแขก เป็นประเพณีที่สืบเนื่องจากการแอ่วสาว เมื่อหญิงสาวและชายหนุ่มรักใคร่ชอบพอและตกลงจะร่วมชีวิตกัน ก็จะมีพิธีแต่งงานซึ่งอาจเป็นในลักษณะผิดผีโดยฝ่ายชายล่วงล้ำก้ำเกินฝ่ายหญิงและฝ่ายสาวยินยอมให้มีการเสียผี เรียกว่า "ใส่เอา" หรือไม่มีการผิดผีแต่มีการแต่งงานแบบสู่ขอทาบทามกัน ที่เรียกว่า "จำเดิง" พิธีแต่งงานโดยทั่วไปของชาวบ้านล้านนาจะมีลักษณะเรียบง่าย ผู้หญิงถือว่ามีหน้าที่จัดเตรียมเครื่องนอนและเครื่องใช้ในบ้านตามที่ได้รับการอบรมสั่งสอนมา และเมื่อได้ฤกษ์ เจ้าบ่าวจะนำเอาเสื้อผ้าของใช้ที่เรียกผ้าพกและมีดดาบ ถุงขนันใส่ของมีค่าไปบ้านเจ้าสาวพร้อมกับเพื่อน เมื่อไปถึงบ้านก็มอบของแก่เจ้าสาวแล้วสนทนากับบิดามารดาเจ้าสาวแล้วเข้าไปในห้องเจ้าสาว และมีพิธีเสียผีหรือเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษของฝ่ายหญิง พร้อมกับมอบเงินจำนวนหนึ่งเป็นค่าเสียผี ซึ่งไม่มากนัก แล้วแต่เจ้าสาวจะเรียกร้อง รวมทั้งมีการ "ไขว้ผี" เพื่อบอกกล่าวให้ผีบรรพบุรุษของทั้งสองฝ่ายทราบว่าได้มีการเกี่ยวดองเป็นญาติกันแล้วด้วย (ศิริรัตน์ อาศนะ ๒๕๒๙ : ๔๓-๔๔ และ สงวน โชติสุขรัตน์ ๒๕๐๙ : ๘๙)

หลังแต่งงาน ผู้ชายจะย้ายไปอยู่กับครอบครัวของฝ่ายหญิง ประเพณีนี้แสดงถึงการตั้งถิ่นฐานของชายหลังสมรส ว่าส่วนใหญ่จะอยู่กับครัวเรือนฝ่ายหญิง ให้ฝ่ายหญิงได้มีความอบอุ่นใจเพราะอยู่ใกล้บิดามารดาญาติพี่น้อง (ยกเว้นบางกรณีฝ่ายหญิงก็อาจไปอยู่กับฝ่ายชาย เช่น ฝ่ายชายไม่มีพี่น้องผู้หญิงหรือมีฐานะมั่งคั่ง) อย่างน้อยก็ช่วงระยะ ๑-๓ ปี หรือจนกว่าน้องสาวพี่สาวคนอื่นๆ จะแต่งงาน จึงจะแยกครอบครัวออกไป เรียกว่า "ไปปักซั้งตั้งกิ๋น" (มณี พยอมยงค์ ๒๕๒๙ : ๑๗๐) แต่ก็ยังคงอยู่ภายในบริเวณบ้านหรือลานบ้านของพ่อแม่ฝ่ายหญิง ถ้าหากมีที่ดินเพียงพอ

คณะผู้ดูแลผลการศึกษา

คณะอนุกรรมการวิจัยวัฒนธรรมภาคเหนือ พ.ศ. ๒๕๓๑-๒๔๓๒

เลขาธิการคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ	ที่ปรึกษา
(นายเอกวิทย์ ณ ถลาง)	
๑. นายสุเทพ สุนทรเภสัช	ประธานอนุกรรมการ
๒. นายฉลาดชาย รมิตานนท์	รองประธานอนุกรรมการ
๓. นายอานันท์ กาญจนพันธุ์	อนุกรรมการ
๔. นายยิ่งยง เทาประเสริฐ	อนุกรรมการ
๕. นายไพรถ เลิศศิริยกมล	อนุกรรมการ
๖. นายประจักษ์ สายแสง	อนุกรรมการ
๗. ม.ร.ว. รุจยา อาภากร	อนุกรรมการ
๘. นายชยันต์ วรรธนภูติ	อนุกรรมการ
๙. นางกาญจนา เงารังษี	อนุกรรมการ
๑๐. นายสุพจน์ พฤกษวัน	อนุกรรมการ
๑๑. นายชูพินิจ เกษมณี	อนุกรรมการ
๑๒. ผู้อำนวยการกองวิจัยและวางแผน	อนุกรรมการ
(นายพิเชษฐ์ มากช่วย)	อนุกรรมการ
๑๓. หัวหน้าฝ่ายส่งเสริมและประสานงานวิจัย	อนุกรรมการและเลขานุการ
(นายมนัส เหลียงชัยกุล)	
(นายอำนวย จั่นเงิน)	
๑๔. นักวิชาการฝ่ายส่งเสริมและประสานงานวิจัย	อนุกรรมการและผู้ช่วยเลขานุการ
(นางสาวกุลวดี เจริญศรี)	
๑๕. นักวิชาการฝ่ายส่งเสริมและประสานงานวิจัย	อนุกรรมการและผู้ช่วยเลขานุการ
(นางสาวอุมาพร ศรีเจริญ)	

คณะผู้จัดทำ

ที่ปรึกษา

นายพยุงศักดิ์ จันทรสุรินทร์
นายล้วน รอดทอง
นายปรารพ เหล่าวานิช

ผู้ดำเนินการจัดพิมพ์ และเผยแพร่

นางสาวกุลวดี เจริญศรี
นางสาววรรณา เอมนุช
นางสุธิมา ทับทิมอ่อน
นายไพรัตน์ แก้วแรมเรือน
นางสาวยุพา เรืองพุ่ม

ผู้ออกแบบ

โรงพิมพ์การศาสนา

พิมพ์ที่ โรงพิมพ์การศาสนา กรมการศาสนา ๓๑๔-๓๑๖ ปากซอยบ้านบาตร ถนนบำรุงเมือง เขตป้อมปราบฯ กรุงเทพฯ ๑๐๑๐๐
โทร. ๒๒๓๓๓๕๑, ๒๒๓๕๕๔๘ นายปทุม ผิวนวน ผู้พิมพ์ผู้โฆษณา พ.ศ. ๒๕๓๕