

ถ้อยคำ: พลวัตของพิธีกรรมและประวัติศาสตร์วัฒนธรรมชุมชนม้ง

Thwv Tim: Dynamic of Hmong Ritual and Cultural History



**นายอะภัย วาณิชประดิษฐ์
ผู้วิจัย**

**งานวิจัยนี้ได้รับทุนอุดหนุนการวิจัยจาก
สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ
กระทรวงวัฒนธรรม
ประจำปีงบประมาณ ๒๕๔๘**

กิตติกรรมประกาศ

วันหนึ่งท่ามกลางสายฝนที่โปรยปรายบนยอดเขาแห่งหนึ่งที่ล้อมไปด้วยพรรณไม้เขียวชอุ่ม ผมมีโอกาสเข้าพบและกราบไหว้เทพ "ถือติ" (Thwv Tim) เป็นครั้งแรกในชีวิต เบื้องหน้าผมเป็นภาพของศาลถือติที่เป็นต้นไม้ใหญ่โตสูงสง่า ตรงโคนต้นไม้หนึ่งไม้ตั้งไว้แล้วก็ล้อมรอบด้วยรั้วลวดหนามอย่างดี เมื่อผมจุดคิดถึงเรื่องเล่าระหว่างเทพถือติกับเสือ ทำให้ความรุ่มร้อนของศาลถือติกลับมาเกรงขาม ซึ่งเป็นที่มาของแรงบันดาลใจให้เกิดรายงานวิจัยนี้ ขอขอบคุณเทพถือติอย่างสูง

ขอบคุณผู้ประกอบพิธีถือน้ำห่มขวัญ แซ่ซ้ง (Nplajthoj Xyooj) จำเริญ แซ่หม้อ (Txajinchai Thoj) และจู้หยี่ แซ่หม้อ (Tsujiyig Thoj) กับคุณพ่อใจหม่าง วาณิชประดิษฐ์ (Caivmaas Thoj) ที่ช่วยอธิบายระบบความเชื่อต่างๆ และเล่าประสบการณ์อันน่าระทึกใจให้ผมเข้าใจอย่างแจ่มแจ้ง รวมทั้งขอบคุณผู้ให้สัมภาษณ์ดังรายนามข้างท้ายของรายงานวิจัยนี้ที่ช่วยอธิบายความเชื่อถือน้ำห่มขวัญให้ผมเข้าใจได้ดี ตลอดจนนางแม่สาใหม่ อำเภอมะนัง กับบ้านดงสามหมื่น อำเภอมะนัง สมาคมศูนย์รวมการศึกษาและวัฒนธรรมชาวไทยภูเขาในประเทศไทย (IMPECT) และเครือข่ายสิ่งแวดล้อมที่ให้ข้อมูลพื้นฐานอย่างดียิ่งอันเป็นของความสำเร็จในการค้นหาภูมิปัญญาครั้งนี้

ขอบคุณสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ (สวช.) ที่ให้ทุนอุดหนุนการวิจัยนี้อย่างสูง โดยเฉพาะคณะกรรมการที่ปรึกษา อาจารย์ชูพิณิจ เกษมณี ที่ให้คำชี้แนะโดยตลอด กับอาจารย์ ดร. ประสิทธิ์ สิริขันธ์ ที่ได้ให้คำปรึกษาอย่างใกล้ชิดนับแต่เริ่มเขียนโครงการวิจัยตลอดจนช่วยตรวจแก้การใช้ภาษาอย่างละเอียด และขอบคุณ Olivier Evrard กับ Jenifer Thao ที่ช่วยขัดเกลาบทคัดย่อภาษาอังกฤษให้ได้ดี ตลอดจนผู้อำนวยการกับเพื่อนผู้ช่วยวิจัยศูนย์ชาติพันธุ์ศึกษาและการพัฒนาสถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ที่ให้กำลังใจ อำนวยความสะดวกในการใช้สถานที่และเทคโนโลยีในการเขียนโดยตลอด

ขอบคุณศรีภรรยา เยาวลักษณ์ วาณิชประดิษฐ์ ที่ช่วยสร้างสรรคชีวิตครอบครัวพร้อมกับความหวังมากมายจนงานวิจัยชิ้นแรกนี้สำเร็จลุล่วงไปด้วยดี ผมหวังว่ารายงานประวัติศาสตร์ทางวัฒนธรรมม้งนี้จะมีคุณประโยชน์ต่อผู้อ่านเช่นกัน อย่างน้อยอันสมควรหากเกิดจากรายงานวิจัยนี้ ขอมอบให้กับธรรมชาติและมนุษยชาติช่วยกันเสริมสร้างความสมดุลต่อไป

อะภัย วาณิชประดิษฐ์

ม่วนซื่นกับเทศกาลสงกรานต์ 2549

บทคัดย่อ

การที่บรรพบุรุษชาวม้งต้องอพยพออกจากแผ่นดินประเทศจีนในช่วงพุทธศตวรรษ 2390-2420 เพราะถูกชาวจีนแย่งชิงที่อยู่อาศัยและที่ทำกิน กับได้รับผลกระทบจากการขยายอำนาจของรัฐบาลซึ่งมีศูนย์กลางอยู่ที่ปักกิ่ง ทำให้บรรพบุรุษของชาวม้งบ้านแม่สาใหม่ได้อพยพลงมาตั้งถิ่นฐานในดินแดนล้านนา โดยบางส่วนได้อพยพไปตั้งถิ่นฐานท่ามาหากินอยู่ในประเทศพม่าระยะหนึ่ง ก่อนที่จะอพยพเข้าประเทศไทยในทศวรรษ 2470 แล้วโยกย้ายมาปักหลักอยู่ร่วมกันในพื้นที่ดอยสุเทพ-ปุยในเวลาต่อมา ทั้งนี้ ภายใต้เงื่อนไขของของชุมชนท่ามกลางป่าเขาและวิถีการผลิตเพื่อยังชีพที่ยาวนาน พิธีบูชาเทพ "เถือติ" (Thwv Tim) หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ประจำพื้นที่เพื่อความเป็นอยู่ที่ดีของชุมชนมาอย่างต่อเนื่อง จึงเป็นภูมิปัญญาของชาวม้งที่มีรากฐานเชื่อมสัมพันธ์กันระหว่างระบบความเชื่อในสิ่งเหนือธรรมชาติกับวิถีการผลิต ซึ่งยังคงมีการประยุกต์และสืบทอดมาจนถึงปัจจุบัน

ในยุคสมัยของการบุกเบิกและวิถีการผลิตกึ่งยังชีพของชุมชนม้งในป่าเขาก่อนทศวรรษ 2500 พวกเขาต้องเสี่ยงกับภัยรอบตัว นับแต่ความเสียหายอันเกิดจากภัยอันตรายจากสัตว์ป่าที่มีต่อผู้คน สัตว์เลี้ยง และพืชผักในไร่ รวมไปถึงโรคติดต่อและการปล้นจี้ของคนต่างชาติพันธุ์ในฐานะเป็นเจ้าของที่ดิน ด้วยเหตุนี้ทำให้ผู้นำชุมชนชาวม้งในยุคนี้ต้องพึ่งพาอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเทพเถือติ เพื่อขอความคุ้มครองให้พืชพันธุ์ธัญญาหาร สัตว์เลี้ยง และผู้คนปลอดภัยจากภัยสัตว์ป่าดุร้าย ภัยธรรมชาติ และภัยทางสังคมในขณะนั้น

กระทั่งเมื่อชาวม้งได้อาวุธปืนของทหารญี่ปุ่นหลังสงครามโลกครั้งที่สองไว้เพื่อป้องกันตัว ประกอบกับการเพิ่มจำนวนประชากรและการพัฒนาโดยรัฐในเวลาต่อมา ทำให้ชาวม้งมีความสัมพันธ์กับกลุ่มคนนอกชุมชนมากขึ้น โดยเฉพาะรัฐไทยทำการปกครองหมู่บ้านและส่งเสริมให้ปลูกพืชเงินสดทดแทนฝิ่นที่แต่เดิมเคยออกใบอนุญาตให้ปลูกอย่างถูกต้องตามกฎหมาย ตลอดจนการเข้ามาของศาสนาคริสต์ในชุมชนม้ง ทำให้รูปแบบของพิธีเถือติในบางชุมชนได้ถูกยกเลิกไป แม้ว่าระบบความเชื่อเถือติจะยังคงถูกผนวกเข้ากับพิธี "เฟเหียง" (Fev Yeem) ในขณะที่ชุมชนหลายแห่งยังคงสืบทอดพิธีเถือติ โดยปรับบทบาทของพิธีทั้งสองเพื่อสร้างขวัญและกำลังใจให้สอดคล้องกับภาวะที่วิถีชีวิตถูกเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว

ในช่วงปลายทศวรรษ 2520 มีการขยายพื้นที่เพาะปลูกพืชเชิงพาณิชย์มากขึ้น ในขณะเดียวกันรัฐก็เริ่มขยายพื้นที่ป่าอนุรักษ์เข้าไปทับซ้อนกับพื้นที่อยู่อาศัยและที่ทำกินของชาวบ้าน นโยบายของรัฐที่ลึกลับเช่นนี้นำไปสู่การก่อเกิดความขัดแย้งในหลายระดับ ในที่สุดผู้นำพิธีกรรมในชุมชนม้งบ้านแม่สาใหม่จึงประยุกต์ความศักดิ์สิทธิ์ของเทพเถือติมาทำหน้าที่จัดการพื้นที่ป่าชุมชนในฐานะเป็นกฎเกณฑ์จัดการทรัพยากรของชุมชน ในขณะเดียวกันการขอความคุ้มครองวิถีการผลิตและควบคุมความเป็นอยู่

ของชุมชนจากเทพถือติก็ได้รับการผลิตซ้ำให้มีบทบาทสอดคล้องกับปัญหาทางสังคมตามสถานการณ์ด้วย ดังนั้นการประกอบพิธีถือติของชุมชนในแต่ละบริบทของยุคสมัยจึงสะท้อนถึงการปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจของชุมชนผ่านการปรับประยุกต์บทบาทใหม่ให้พิธีถือติคงศักยภาพอย่างเป็นพลวัต

ดังนั้น ถือติจึงเป็นระบบความเชื่อและพิธีกรรมที่มีความสัมพันธ์โดยตรงกับวิถีชีวิตของชาวม้งกับเป็นภูมิปัญญาในฐานะเป็นสถาบันชุมชนที่มีบทบาทจัดการทรัพยากรธรรมชาติและควบคุมทางสังคมมาโดยตลอด และที่มากไปกว่านั้นคือยังสะท้อนวิถีคิดของชาวม้งในการปรับใช้อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ม้ง เพื่อสร้างสำนึกร่วมทางประวัติศาสตร์แก่คนในชุมชนและกลุ่มชาติพันธุ์ ซึ่งเป็นต้นทุนทางสังคมที่สำคัญในการปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจในระดับที่เหนือไปจากระดับชุมชนท้องถิ่น โดยให้มีศักยภาพเชิงตอบโต้กับกลไกตลาดและต่อรองอำนาจกับรัฐ ตลอดจนกับกลุ่มผลประโยชน์และอำนาจในระดับท้องถิ่นอย่างหลากหลาย

คำสำคัญ: ถือติ, ม้ง, ความรู้ท้องถิ่น, สิทธิชุมชน, ประวัติศาสตร์ และวัฒนธรรม

ABSTRACT

Most of the Hmong people who now live in Thailand have left China between 1840s and 1870s, due to the invasion of Chinese and power expansion of the Chinese government from Beijing. This was the case of the ancestors of Mea Sa Mai villagers, who lived in Burma before migrating into Lanna or the contemporary Northern Thailand. Later on, they finally settled down in Suthep-Pui Mountain in late 1920s. At that time, Hmong people relied exclusively on shifting cultivation. The belief and ritual of Thwv Tim such as it is practiced by Hmong people from Mea Sa Mai community originated as a mix between their mode of production and Hmong supernatural beliefs.

In the times of semi-subsistence economy before 1960s, Hmong people were living in the rain forest mountains. Their main mode of production was shifting cultivating. Their lives encountered dangers such as malaria, unexpected events such as robbers or wild animals, especially tigers, which liked to attack the domestic animals and even at times the villagers themselves. So the value of Thwv Tim wisdom was created at this time to protect their mode of production and natural threats to the village.

After the second World War, the context began to change. Hmong people got Japanese guns which they used to kill tigers. They had to cope with increasing control from the Thai State, especially the programme for opium eradication and promotion of cash crops which ever to allowed by the Thai State, and at last but not least, many of them converted to Christianity. All these changes explained that the Thwv Tim ritual lost its importance. Nevertheless, the belief in Thwv Tim stayed alive-especially in Fev Yeem rituals that gradually adjusted to the new context of commercial agriculture.

Recently, a new change was introduced with the enforcement of forest protection law and with the creation of National Parks by the State. This new context challenged the community rights and in response, Mea Sa Mai villagers have revived the sacred Thwv Tim belief for community forest management since 1980s. That is the role of Thwv Tim ritual to adjust and reproduce in different contexts.

Therefore the practices of Thwv Tim ritual during these three periods show how local wisdom ensured social control and natural resources management by the community institution. Moreover, it also to ensure the preservation of communal rights and the appreciation of cultural history by the Hmong themselves. In that case, the ideology of community allows not only the social harmony at the local level, but also the response to market economy and the negotiation with the State power in a context of increasing resources competition.

Key Word: Thwv Tim, Hmong, Local Knowledge, Community right, History and Culture

สารบัญ

เนื้อหา	หน้า
กิตติกรรมประกาศ	๗
บทคัดย่อภาษาไทย	๘
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ	๙
บทที่ 1 บทนำ	
1.1 ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหาในการวิจัย	1
1.2 ทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง	3
1.3 ฐานความคิดที่ใช้ในการศึกษาวิจัย	11
1.4 วัตถุประสงค์ในการวิจัย	19
1.5 คำถามหลักในการวิจัย	20
1.6 ระเบียบวิธีวิจัย	20
1.6.1 แนวการศึกษาวิจัย	20
1.6.2 พื้นที่เป้าหมาย	21
1.6.3 วิธีการเก็บข้อมูล	21
1.6.4 หน่วยและระดับของการวิเคราะห์	21
1.6.5 ขอบเขตและพื้นที่ศึกษา	23
1.6.6 วิธีดำเนินการวิจัย	23
1.6.7 สถานที่ทำการวิจัยหรือเก็บข้อมูล	24
1.6.8 อุปกรณ์การวิจัย	24
1.7 ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ	24
บทที่ 2 ประวัติศาสตร์การอพยพและโลกทัศน์บนที่สูง	
2.1 การอพยพของชาวม้งเข้าสู่ประเทศไทย	25
2.2 กว่าจะมาเป็นชุมชนม้งบ้านแม่สาใหม่	31
2.3 ดิน น้ำ ป่า ในโลกทัศน์ของชาวม้ง	41
2.4 ระบบความเชื่อเชิงเต้เชิงเซอ, ถือติ และกลั้งกู๋	49
2.5 สรุป	58

บทที่ 3 ยุคสมัยศรัทธาอำนาจศักดิ์สิทธิ์กับวิถีผลิตกิ่งยังชีพ (2470-2510)	
3.1 การปลูกและเก็บภาษีฝิ่นเพื่อการค้า	60
3.2 การเลี้ยงสัตว์บนพื้นที่สูง	66
3.3 การค้าไม้ต่างและวัวต่าง	70
3.4 การเอาชนะเสื่อกับใจด้วยอำนาจปืน	73
3.5 สรุป	79
บทที่ 4 ยุคสมัยปรับเปลี่ยนความเชื่อกับการพัฒนา (2510-2530)	
4.1 การควบคุมชุมชนสู่การปกครองหมู่บ้าน	82
4.2 วิธีคิดที่มากับพืชทดแทนฝิ่น	88
4.3 ศาสนาใหม่กับความเป็นชุมชน	94
4.4 การปลูกป่าทดแทนกับการฟื้นฟูพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์	98
4.5 สรุป	103
บทที่ 5 ยุคสมัยฟื้นฟูภูมิปัญญาท้องถิ่นกับการแข่งขันทรัพยากร (2530-ปัจจุบัน)	
5.1 จากสถานการณ์ป่าไม้สู่เครือข่ายสิ่งแวดล้อม	106
5.2 การปฏิบัติการเพื่อสิทธิชุมชน	115
5.3 การผลิตใหม่ของภูมิปัญญาบนฐานวัฒนธรรมท้องถิ่น	123
5.4 สรุป	128
บทที่ 6 สรุปและวิเคราะห์	130
6.1 ข้อค้นพบ	132
6.2 ข้อเสนอแนะเชิงนโยบาย	138
6.3 ข้อเสนอแนะในการพัฒนา	141
บรรณานุกรม	144
อภิธานศัพท์	150
ภาคผนวก	
ภาคผนวก ก. แผนภูมิเครือญาติของผู้ประกอบพิธี ถือ ตี	155
ภาคผนวก ข. คำสวดประกอบพิธี เสง ถือ ตี	158
ภาคผนวก ค. ข้อมูลพื้นฐานเกี่ยวกับเครือข่ายสิ่งแวดล้อม	163
ภาคผนวก ง. รูปภาพศาลถือตี	171
ประวัติผู้เขียน	173

แผนผัง

แผนผังดำเนินการวิจัย	22
----------------------	----

ตาราง

ตาราง 2.1 แสดงผู้นำกลุ่มย่อยจำแนกตามกลุ่มตระกูลแซ่	32
--	----

แผนที่

แผนที่ 2.1 แสดงจุดที่เคยตั้งศาล ถือ ตี ของชุมชนม้งบ้านแม่สาใหม่	33
---	----

แผนที่ 3.1 แสดงเส้นทางอพยพและเส้นทางการค้าวัวต่างกับม้าต่างในอดีต	71
---	----

แผนที่ 5.1 แสดงชุมชนเครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้ง 32 หมู่บ้าน	111
---	-----

บทที่ 1 บทนำ

เนื่องจากรายงานวิจัยนี้ได้ศึกษาประวัติศาสตร์ทางวัฒนธรรมของชุมชนท้องถิ่น ซึ่งจำเป็นอย่างยิ่งที่ต้องทำความเข้าใจรอบของพื้นที่ศึกษาและช่วงระยะเวลา รวมทั้งฐานความคิดที่ผู้วิจัยได้ตั้งคำถามต่อเรื่องที่ได้ศึกษานี้ ทั้งนี้เพื่อผู้อ่านจะได้ทราบถึงที่มาในการวิเคราะห์ข้อมูลที่ได้มา ตลอดจนข้อจำกัดของผู้วิจัย ซึ่งบางที่ผู้อ่านอาจมีความคิดเห็นต่างไปจากที่ผู้วิจัยได้ศึกษามานี้บ้างก็อาจเป็นได้ ฉะนั้นในบทนี้จึงได้นำโครงร่างการวิจัยตามที่ได้รับการอนุมัติก่อนจะทำการศึกษามาไว้ในที่นี้ ซึ่งประกอบด้วยความเป็นมาและความสำคัญของปัญหาในการวิจัย วรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง ฐานความคิดที่ได้ใช้ในการศึกษาวิจัย วัตถุประสงค์และคำถามในการวิจัย ตลอดจนระเบียบวิธีวิจัย ดังในแต่ละหัวข้อต่อไป

1.1 ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหาในการวิจัย

นับตั้งแต่ได้มีการกำหนดนโยบายและมาตรการจัดการทรัพยากรป่าไม้บนพื้นที่สูงโดยรัฐ ด้วยมติคณะรัฐมนตรีวันที่ 28 พฤษภาคม พ.ศ. 2528 และวันที่ 21 ตุลาคม พ.ศ. 2529 ให้มีการกำหนดชั้นคุณภาพลุ่มน้ำด้วยปัจจัยทางกายภาพ เช่น ความลาดชัน ความสูงจากระดับน้ำทะเล ลักษณะดินและพืชพันธุ์เป็นเกณฑ์ในการแบ่ง ซึ่งหนึ่งในเจ็ดลุ่มน้ำที่จำแนก คือ พื้นที่ 1A เป็นพื้นที่ป่าอนุรักษ์และหรือป่าสงวน และทรัพยากร "ต้นน้ำ" การนิยามเช่นนี้ได้ครอบคลุมพื้นที่สูงซึ่งมีกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ อยู่อาศัยมานาน ทำให้มีการดำเนินมาตรการทั้งจำกัดวิถีการผลิตทางการเกษตรและที่ดินทำกิน ตลอดจนให้โยกย้ายถิ่นฐาน ซึ่งที่ผ่านการจัดการโดยรัฐได้ก่อให้เกิดความขัดแย้งทั้งในระดับพื้นที่ นโยบาย และกฎหมาย ยิ่งกว่านั้นสภาพการณ์แย่งชิงทรัพยากรทั้งประชาชนด้วยกันเองและประชาชนกับรัฐ ยังได้นำไปสู่การกล่าวหาซึ่งกันและกัน โดยเฉพาะกลุ่มชาติพันธุ์ม้งที่ตั้งถิ่นฐานอยู่ในพื้นที่ "ต้นน้ำ" ได้รับ ข้อครหาว่าเป็นตัวการทำให้เกิดทรัพยากรเสื่อมโทรม ไม่ว่าจะเกิดการขาดแคลนน้ำหรือน้ำท่วมก็ตาม

เมื่อการจัดการทรัพยากรธรรมชาติได้กลายเป็นปัญหาความขัดแย้งรุนแรงมากขึ้น ถึงขั้นมีการกันรั้วลวดหนามเพื่อแบ่งเขตดินแดน การปิดกั้นเส้นทางเข้าออกชุมชน การชุมนุมกดดันให้รัฐกำหนดและยกเลิกมาตรการทางกฎหมาย และที่สำคัญการกล่าวหาระหว่างประชาชนต่างชาติพันธุ์กันเป็นระยะยาวนาน ได้นำไปสู่การเกิดอคติและมายาคติทางชาติพันธุ์ในที่สุด (ประสิทธิ์, 2546: 22-55) ดังกรณีความขัดแย้งระหว่างประชาชนในพื้นที่ราบและพื้นที่สูงในอำเภอจอมทอง จังหวัดเชียงใหม่ มาตั้งแต่ พ.ศ. 2539 ซึ่งมีการใช้ความรุนแรงทุกรูปแบบ จนถึงระดับให้ยกเลิกมติคณะรัฐมนตรี วันที่ 17, 22, 29 เมษายน พ.ศ. 2540 และร่างพระราชบัญญัติป่าชุมชน (โครงการช่วยเหลือทางกฎหมายคนชายขอบ, 2541)

จากวาทกรรมเกี่ยวกับสาเหตุความเสื่อมโทรมของทรัพยากร ได้ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์ม้งกลายเป็นคนชายขอบในที่สุด อันเนื่องด้วยการถูกสร้างภาพลักษณ์เชิงลบให้พวกเขา มีสถานะเป็นแพะรับบาปในทางตรงกันข้าม แรงกดดันดังกล่าวได้ทำให้เกิดกลุ่มเครือข่ายชาวบ้าน องค์กรพัฒนาเอกชนและนักวิชาการท้องถิ่น พยายามศึกษาและเสริมสร้างศักยภาพให้กับสถาบันชุมชนท้องถิ่นในการจัดการทรัพยากร โดยเฉพาะการนำเสนอภูมิปัญญาท้องถิ่นในฐานะเป็นทางเลือกในการจัดการทรัพยากรที่ยั่งยืน และตอบโต้กับกลไกการจัดการของรัฐ ที่ขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อให้รัฐรับรองสิทธิชุมชนในการจัดการป่านั้น กลุ่มชาติพันธุ์ต่างได้นำเสนอภูมิปัญญาที่ปรากฏในรูปของพิธีกรรมที่สัมพันธ์กับการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ โดยเฉพาะพิธีกรรม "ถือติ" (Thwv Tim-คู่คำอธิบายการใช้ภาษาในอภิธานศัพท์ข้างท้าย) ดังกรณี การประกอบพิธีถือติที่บ้านแม่สาใหม่ ตำบลโป่งแยง อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่ ได้เชิญเจ้าหน้าที่ของรัฐ นักวิชาการ และสื่อมวลชนเข้าร่วมพิธีบวชป่าในวโรกาสเฉลิมพระเกียรติเนื่องในวาระที่พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงครองราชย์ครบ 50 ปี ใน ปี พ.ศ. 2541 ซึ่งประสิทธิภาพการจัดการป่าและกลยุทธ์ในการนำเสนอตัวตนทางชาติพันธุ์ม้งเช่นนี้ ได้ถูกชุมชนอื่นๆ นำไปขยายผลในหลายชุมชนในปีถัดมา (Prasit, 2541 และ อะภัย, 2546) จนเป็นที่รับรู้ของสาธารณชนทั่วไปว่ากลุ่มชาติพันธุ์ม้งก็มีภูมิปัญญาจัดการป่าด้วย ทั้งที่เกือบทุกชุมชนม้งมีพิธีถือติแบบเดียวกันนี้มาช้านานกว่า 150 ปี แล้ว

ด้วยเหตุนี้ เมื่อได้สอบถามผู้รู้วัฒนธรรมม้งอาวุโสหลายท่านแล้ว¹ ได้ความว่าอุดมการณ์อำนาจของพิธีถือติที่มีพลังอำนาจศักดิ์สิทธิ์ในการ ควบคุมคนเพื่อจัดการป่าดังกล่าว ชาวม้งได้ปรับเปลี่ยนความหมายให้สอดคล้องกับแต่ละยุคสมัย นับแต่การประกอบพิธีกรรมเพื่อทำการสงครามกับกลุ่มชาวฮั่น (Suav) เมื่อครั้งถูกรุกรานพื้นที่และการครอบงำทางวัฒนธรรมในประเทศจีน ในที่สุดได้อพยพถอยร่นลงมาทางใต้ และเดินทางกระจัดกระจายมาถึงอาณาจักรล้านนาหรือภาคเหนือในประมาณต้นพุทธศตวรรษ 2400 ซึ่งในปัจจุบันกลุ่มม้งในประเทศจีนยังคงยึดถือปฏิบัติอุดมการณ์อำนาจลักษณะนี้อยู่ (Zoov Tsheej, 1997: 434-438) แม้ในเวลาต่อมาจะไม่มีสงครามแล้ว หากแต่ยังคงเผชิญกับภัยธรรมชาติด้วยวิถีชีวิตที่ผูกพันกับวิถีการผลิตด้วยระบบไร่หมุนเวียน (Teb Txwv Yeem) ท่ามกลางป่าดงดิบ มีสัตว์ป่าดุร้าย และโรคภัย ดังเช่น เสือมักตะครุบสัตว์เลี้ยงช้างบ้านยามกลางวันอย่างไม่เกรงกลัวผู้คน และการกระทำนั้นเสียก็ไม่ต้องการกินเนื้อ หากแต่เสมือนเป็นการเตือนภัยบางอย่างเท่านั้น เป็นต้น ทำให้ชาวม้งยังคงผลิตซ้ำอุดมการณ์อำนาจของพิธีถือติเพื่อปกป้องภัยธรรมชาติดังกล่าวมาโดยตลอด จวบจนในระยะเพียงสามทศวรรษนี้ พิธีกรรมนี้จึงเริ่มถูกนิยามความหมายใหม่ให้สอดคล้องกับสถานการณ์ที่ชุมชน

¹ บคำท้อ แซ่ไซ้ง (Nplajthoj Xyooj) ผู้ประกอบพิธีเซ่นไหว้ถือติบ้านแม่สาใหม่ ตำบลโป่งแยง อำเภอแมริม กับใจหม่าง วาณิชประดิษฐ์ (Caivmaas Thoj) บุตรของอดีตผู้ประกอบพิธีถือติ บ้านห้วยหอย ตำบลแม่มาจาร์ อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่

สัมพันธ์กับรัฐชาติมากขึ้น ไม่ว่าจะเป็นนโยบายปลูกพืชเงินสดทดแทนฝิ่นและการจัดการป่าดังกล่าว ยิ่งกว่านั้นหลายชุมชนไม่ปรากฏพิธีกรรมนี้อีกเลย ซึ่งอาจไม่ได้หมายความว่าชุมชนไม่มีอุดมการณ์อำนาจนี้ก็ได้ หากแต่อาจอยู่ในรูปแบบของพิธีกรรมอื่นๆ ก็ได้

ดังนั้น เมื่อวิเคราะห์ให้ดีแล้ว อุดมการณ์อำนาจอันมีพิธีถือดีเป็นภาพปรากฏจนเป็นสัญลักษณ์ทางอำนาจของชุมชนท้องถิ่นนั้น มีการปรับเปลี่ยนความหมายโดยตลอด ซึ่งสะท้อนชัดเจนถึงวิถีคิดที่แตกต่างกันระหว่างเพื่อจัดการป่ากับเพื่อจัดการชุมชนให้ปลอดภัยจากภัยธรรมชาติ กล่าวคือการจัดการป่ามีฐานคิดว่าได้ทรัพยากรป่าไม้ที่ผูกติดกับพื้นที่ทางกายภาพ ในขณะที่การจัดการชุมชนนั้นให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจในฐานะเป็นพื้นที่ทางสังคมด้วย จึงมีอิทธิพลต่อการควบคุม พฤติกรรมและความสัมพันธ์ทางเครือญาติ ตลอดจนวิถีการผลิต ในลักษณะที่คล้ายกับเพื่อการจัดการป่าในปัจจุบันที่ได้ นำพิธีกรรมนี้ไปปฏิบัติการต่อรองสิทธิชุมชน จนกลายเป็นอำนาจเชิงสัญลักษณ์ในที่สุด ซึ่งไม่ได้จำกัดด้วยพื้นที่ทางกายภาพเช่นเดียวกัน อย่างไรก็ตามการทำความเข้าใจความคิดที่มีการปรับเปลี่ยนอย่างเป็นพลวัต และผลของพิธีกรรมนี้ต้องได้รับการตรวจสอบในเชิงประวัติศาสตร์ทางความคิดอย่างแยกแยะตามบริบทและเงื่อนไขอีกที จึงจะทราบอุดมการณ์อำนาจของพิธีถือดีอย่างแท้จริง และไม่เป็นการสร้าง วาทกรรมที่อาจนำมาซึ่งการลดทอนหรือครอบงำคุณค่าทางวัฒนธรรมที่เคยเป็นอยู่

1.2 ทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง

ผู้วิจัยได้จัดประเภทวรรณกรรมที่ทบทวนเป็น 2 ส่วน คือ ส่วนแรกเกี่ยวกับแนวความคิด พื้นฐานตามที่ได้แสดงไว้ข้างต้น และส่วนที่สองเกี่ยวกับแนวทางการศึกษาและการวิเคราะห์ ประวัติศาสตร์ความเคลื่อนไหวของวัฒนธรรม ในความหมายของความคิดที่มีการปรับเปลี่ยนไปตามยุคสมัย โดยจะประมวลสาระสำคัญและข้อค้นพบของวรรณกรรมทั้งสองส่วนเรียงตามลำดับ ดังนี้

จากการศึกษาของผู้วิจัยเอง (อะภัย, 2546: 99-109, 176-185) ในประเด็นความรู้ท้องถิ่นเกี่ยวกับการจัดการป่าเพื่ออ้างสิทธิชุมชน ได้พบว่าภายใต้สถานการณ์ความขัดแย้งที่รัฐได้ใช้อำนาจกฎหมายประกาศทับซ้อนพื้นที่ของชุมชน ทำให้ชุมชนมั่งบ้านแม่สาใหม่หรือมั่งแม่สะ² (Hmoob Mej Xam) อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่ ได้มีการปฏิบัติการเพื่อยืนยันสิทธิชุมชน โดยใช้ความรู้ของชุมชนมั่ง

² ในการทบทวนวรรณกรรมก่อนที่จะมีการศึกษาวิจัยนี้ ผู้วิจัยใช้คำว่า "มั่งแม่สะ" (Hmoob Mej Xam) ตามต้นฉบับที่ได้ทำการทบทวน ซึ่งผู้เขียน (อะภัย, 2546) ได้ใช้ในความหมายของผู้ถูกศึกษาเรียกชื่อสมาชิกชุมชนของตนเองที่ต่างไปจากชื่อชุมชนอื่น ถึงแม้ว่าการใช้คำดังกล่าวจะไม่สอดคล้องกับการผันวรรณยุกต์ตามหลักภาษาไทยก็ตาม ส่วนงานวิจัยนี้ผู้วิจัยใช้คำว่า "ชุมชนมั่งบ้านแม่สาใหม่" ในความหมายของชื่อเดิมของชุมชนก่อนที่จะมีการแยกเป็นอีกหมู่บ้านหนึ่งคือ บ้านแม่สาใหม่ เมื่อปี พ.ศ. 2547 ทั้งนี้แม้จะเป็นพื้นที่ศึกษาเดียวกันก็ตาม

แม่สะที่มีลักษณะผสมผสานระหว่างภูมิปัญญาชาวบ้านกับความคิดการอนุรักษ์นิยมและการพัฒนาทั้งที่ได้เรียนรู้จากเจ้าหน้าที่ของรัฐและองค์กรพัฒนาเอกชนในพื้นที่ ซึ่งทำให้มีชุมชนมีการจำแนกกลุ่มคนของตนเองเป็นกลุ่ม “คนแก่” (Cov Laug) และ “คนหนุ่ม” (Cov Hluas) รวมทั้งการปรับใช้องค์ความรู้ที่สัมพันธ์กับเงื่อนไขของภูมิทัศน์ทางวัฒนธรรม ทำให้ชุมชนมีแม่สะมีศักยภาพในการสร้างความชอบธรรมเพื่ออ้างสิทธิมีส่วนร่วมในการจัดการป่าได้อย่างเป็นพลวัต ดังกรณีการรักษาป่าชุมชนในรูปป่าดงเชิงที่มาจาก การกันพื้นที่การเกษตรของชุมชนในบริเวณพื้นที่ศาลถือติเพื่ออนุรักษ์เป็นแหล่งขุนตาน้ำและสร้างพื้นที่สีเขียวให้กับชุมชน ซึ่งปรากฏว่าเมื่อมีการนิยามความหมายใหม่ให้กับความรู้เรื่องอุดมการณ์อำนาจในพิธีถือติได้สร้างความชอบธรรมทั้งการใช้อำนาจของผู้นำชุมชนต่อสมาชิกชุมชน และชุมชนต่อเจ้าหน้าที่ของรัฐเพื่อจัดการป่าชุมชน จนปัจจุบันกลายเป็นป่าปฐมภูมิผืนใหญ่แทบจะไม่ว่าเคยมีการบุกเบิกใช้พื้นที่มาก่อน

ทั้งนี้ ข้อค้นพบดังกล่าวมิได้เป็นสิ่งใหม่ทั้งหมด แม้ว่าจะได้ชี้ให้เห็นถึงมิติการปรับเปลี่ยนอย่างเป็นพลวัตของชุมชนบนพื้นที่สูง ซึ่งเป็นการเคลื่อนไหวเพื่อปรับเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงอำนาจของชุมชนท้องถิ่นอย่างไม่หยุดนิ่ง เพราะก่อนหน้านั้นชุมชนท้องถิ่นในชนบทของกลุ่มชาติพันธุ์ที่หลากหลาย ล้วนมีภูมิปัญญาอยู่กับทรัพยากรธรรมชาติจนกลายเป็นวิถีชีวิต (ฉลาดชาย, และคณะ, 2535) ดังที่ประเสริฐและกองบรรณาธิการ (2544: 7-51) และอะภัย (2546: 111-137) ได้ทำการศึกษาร่วมกับชาวบ้านมาเป็นเวลานานแล้วได้นำเสนอรายละเอียดถึงกฎจารีตประเพณีที่เกี่ยวข้องกับการจัดการดิน น้ำ ป่า ซึ่งพบว่าภายใต้บริบทของการแย่งชิงทรัพยากรที่มีการกล่าวหาด้วยอคติทางชาติพันธุ์ กลุ่มชาติพันธุ์บนพื้นที่สูงต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มปกากะญอ ม้ง ลีซู เมี่ยน ลาหู่ ต่างไม่เพียงยังคงมีกฎจารีตประเพณีในการจัดการทรัพยากรเท่านั้น หากแต่ยังได้นำความรู้โดยเฉพาะภาษาไทยเขียนกฎจารีตเป็นกฎระเบียบข้อบังคับเพื่อจัดการทรัพยากร ทั้งในทางปฏิบัติการภายในชุมชนและนำเสนอต่อคนนอกชุมชนด้วย โดยเฉพาะรัฐ

ความเป็นชุมชนดั้งเดิมตามกฎจารีตประเพณีเช่นนี้ สอดคล้องกับการทำความเข้าใจหน่วยทางสังคมและสิทธิในมิติวัฒนธรรม ดังที่อานันท์ (2544ข: 119-125, 231-241) เห็นว่าคนในสังคมล้านนาเองก็มีการรวมหมู่ทางสังคมที่วางอยู่บนพื้นฐานของความสัมพันธ์ทางสังคม 5 ประการ คือ 1) อุดมการณ์อำนาจเกี่ยวกับความคิดว่าด้วยการนับถือผี 2) พิธีกรรมในการสืบทอดอุดมการณ์ 3) อำนาจในการจัดการทรัพยากรร่วมกันบนพื้นฐานความคิดเรื่องของหน้าหมู 4) ภูมิปัญญา 5) องค์กรและเครือข่ายของความสัมพันธ์ ทั้งนี้ลักษณะความสัมพันธ์เหล่านี้มีความเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ และผลิตใหม่ได้บนเงื่อนไขของความสัมพันธ์ ดังเช่น กลุ่มที่นับถือผีปู่ย่าเดียวกัน ซึ่งเป็นเชื้อสายผ่านทางญาติฝ่ายแม่ จากที่ชุมชนหนึ่งมี 2-5 ตระกูล แต่ต่อมามีจำนวนมากขึ้น เพราะมีการแต่งงานผสมผสานกันและแบ่งแยกผีมา

นับถือแยกกันไป ด้วยเหตุนี้จึงมีการรวมกลุ่มในหลายระดับตามอุดมการณ์อำนาจนั้น ดังในความคิดเรื่อง ใจบ้าน ผีป่วน ผีเสื้อบ้าน และ ผีผาย เป็นต้น ที่เป็นที่มาของการจัดการทรัพยากรร่วมกันในรูปแบบ “หน้าหมู” อันถือว่าเป็นมรดกตกทอดมาจากปู่ตายายที่ชาวบ้านจะต้องร่วมกันรักษาและจัดการใช้ประโยชน์ตามกฎหมายและประเพณีของชุมชนที่ตกลงกัน ซึ่งจะเน้นหลักของประโยชน์ส่วนรวมและความเป็นธรรม ดังนั้นจึงเกี่ยวข้องกับสิทธิการใช้ (Usufruct Rights) ด้วย เนื่องจากตราบดที่ชาวบ้านคนนั้นยังคงใช้ประโยชน์ก็จะมีสิทธิในการให้อาศัย และสิทธิจะหมดไปเมื่อหยุดการใช้ประโยชน์แล้ว ฉะนั้นจึงมีการปรับเปลี่ยนผู้ครอบครองตลอดเวลา

หลักวิธีคิดที่ชุมชนท้องถิ่นสามารถอยู่ร่วมกับทรัพยากรธรรมชาติได้ดังกล่าว ได้มีการสรุปข้อค้นพบจากการประมวลงานวิจัยเกี่ยวกับการจัดการป่าในภาคเหนือและภาคอีสานจำนวนมาก ดังที่ยศ (2545: 221-225) ได้เห็นว่ามีข้อสรุปสำคัญเป็นพื้นฐานเกี่ยวกับแนวคิดเรื่อง “สิทธิชุมชน” อย่างน้อย 5 ประการ คือ 1) สิทธิชุมชน ระบบกรรมสิทธิ์ร่วม และการจัดการเชิงซ้อนนั้น มีวิธีคิดทั้งในเชิงหลักการที่มาจากพื้นฐานจารีตประเพณีท้องถิ่นและการปฏิบัติในวิถีชีวิตประจำวันที่สัมพันธ์ต่อกัน 2) พลวัตของสิทธิชุมชนที่มีการปรับตัวของการจัดการทรัพยากรของชุมชน ที่สัมพันธ์กับเงื่อนไขภายนอกในระดับมหภาคอย่างเคลื่อนไหว ถึงขั้นสร้างกฎเกณฑ์ขึ้นมาใหม่เพื่อให้สอดคล้องกับบริบททางเศรษฐกิจการเมืองและระบบนิเวศ 3) สิทธิชุมชนและศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ที่มาจากฐานของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติอย่างเป็นองค์รวมและรอบด้าน ซึ่งมีรากเหง้าจากภูมิปัญญาท้องถิ่นที่พัฒนาขึ้นอย่างต่อเนื่องมาหลายชั่วอายุคน จนเป็นวิธีคิดที่เป็นระบบ มีหลักเหตุผล ผ่านการตรวจสอบและใช้ในชีวิตจริงมานาน โดยเฉพาะสะท้อนให้เห็นถึง “อุดมการณ์อำนาจ” ที่เป็นพื้นฐานในการจัดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ มนุษย์กับสังคม และมนุษย์กับสิ่งเหนือธรรมชาติ 4) สิทธิชุมชนในฐานะเป็นขบวนการทางสังคมเพื่อเรียกร้องการมีส่วนร่วม ซึ่งเป็นการสืบทอดวิถีปฏิบัติและจารีตประเพณีที่เคยมีการรักษาป่ามาแต่เดิม หรือเป็นขบวนการที่เกิดขึ้นใหม่ที่เกิดจากการรวมตัวของชาวบ้านเพื่อต่อต้านการแทรกแซงจากภายนอก 5) สิทธิชุมชนเป็นวิธีคิดเพื่อกำหนดทิศทางในการพัฒนาตัวเองบนพื้นฐานของวัฒนธรรมและจารีตประเพณีอันหลากหลายของชุมชนท้องถิ่น ในฐานะเสนอทางเลือกของการพัฒนาในระดับนโยบาย

วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิตของผู้วิจัย (อะภัย, 2546) กับวินัย (2545) และงานวิจัยของยศ (2545: 106) ได้แสดงให้เห็นถึงการนำพลังอำนาจของภูมิปัญญาในวัฒนธรรมท้องถิ่นในฐานะเป็นทุน ที่มีเป้าหมายเพื่ออ้างสิทธิชุมชนภายใต้สถานการณ์ของนิเวศการเมืองได้ชัดเจน ด้วยการปรับเปลี่ยน ทุนวัฒนธรรมให้เป็นอำนาจเชิงสัญลักษณ์ เพื่อต่อสู้กับวาทกรรมครอบงำของรัฐ ซึ่งชาวปกากะญอได้สร้างและหนุนเสริมยุทธวิธีการต่อสู้ด้วยการปรับเปลี่ยนภูมิปัญญาท้องถิ่นและทรัพยากรวัฒนธรรมให้มาเป็นทุนสัญลักษณ์ที่สามารถนำมาใช้เป็น “หน้าตัก” ในการลงทุนเพื่อการต่อสู้ทางการเมืองและการสร้าง

พันธุกรรมกับชนกลุ่มอื่นๆ ทั้งในฐานะแนวร่วมและหนุนเสริมพลังที่ชอบธรรม โดยเฉพาะการนำเสนอภาพลักษณ์ของชาวปกากะญอในฐานะเป็นผู้ดูแลป่าทั้งในความคิดของตนเองและในสายตาของบุคคลภายนอก ในที่สุดภาพลักษณ์ในด้านลบที่เคยถูกตราตรึงและฝังแน่นในวาทกรรมกระแสหลัก ซึ่งสร้างให้ชาว “กะเหรี่ยง” เป็น “ชาวเขา” กลุ่มหนึ่งที่โง่เขลา ทำไร่เลื่อนลอยและทำลายป่า ถูกปรับเปลี่ยนให้กลายเป็นภาพของ “ชาวปกากะญอ” ผู้รักและหวงแหนป่า อีกทั้งเป็นชนท้องถิ่นที่สามารถจัดการป่าได้อย่างยั่งยืน ด้วยเหตุนี้สิทธิชุมชนจึงมิใช่เป็นแนวคิดที่จำกัดอยู่แต่ในประเด็นการจัดการทรัพยากรเท่านั้น หากแต่ครอบคลุมถึงการปรับตัว ต่อสู้ อัตลักษณ์ การนำเสนอตัวตนและการเปิดพื้นที่ทางสังคมในรูปแบบต่างๆ อย่างเคลื่อนไหว

ในบริบทของการพัฒนาและการปรับกระบวนทัศน์ดังที่ได้กล่าวมาโดยสังเขปข้างต้น ได้สะท้อนให้เห็นถึงการเคลื่อนไหวของสังคมชนบทอย่างไม่หยุดนิ่ง ซึ่งจากการศึกษาของยศ (2545: 229-231, 233-234) ได้พบว่าชาวนาในภาคเหนือตอนบนได้มีการนำเสนอตัวตนและการปรับตัวของชุมชนอย่างเป็นพลวัต 2 ประการที่สำคัญ คือ 1) ชาวนาไทยภาคเหนือดำเนินชีวิตและผลิตซ้ำความเป็นชุมชนของตนเองในบริบทของความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจและสังคมที่ซับซ้อนมากขึ้นเรื่อยๆ ไม่ว่าจะเป็นรูปแบบการเกษตรสมัยใหม่ที่เข้าไปแทนที่การผลิตแบบเดิม รูปแบบการถือครองที่ดิน การจัดการแรงงาน และการตัดสินใจเกี่ยวกับการเพาะปลูก และการลงทุนเพื่อการผลิตเริ่มเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็ว ในที่สุดทำให้มีการก่อร่างสร้างตัวของชาวนาชายขอบที่มีลักษณะยืดหยุ่น หลากหลาย และขัดแย้งกันเองทั้งในด้านของบทบาท อัตลักษณ์ และสถานภาพทางสังคม เช่น เป็นทั้งชาวนาและกรรมกรหรืออาชีพนอกภาคการเกษตรอื่นๆ ไปพร้อมกัน 2) ความมั่นคงของเศรษฐกิจชุมชนมิได้วางอยู่บนพื้นฐานของรายได้แต่เพียงอย่างเดียว หากแต่มีเงื่อนไขที่ซับซ้อนหลากหลาย เช่น ความมั่นคงของ “พื้นที่” การผลิตซ้ำอัตลักษณ์และความเป็นชาติพันธุ์ และอำนาจในการจัดการทรัพยากร เป็นต้น ฉะนั้นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์จึงมิใช่สิ่งที่ยุติงตายตัวอีกต่อไป แต่กลับกลายมาเป็นผลิตผลแห่งการต่อสู้ที่เคลื่อนไหวไปตามบริบทและสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลงไป อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ยังเชื่อมโยงอย่างแนบแน่นกับยุทธวิธีทางการเมืองและการตีความประวัติศาสตร์ เมื่อความเป็นชาติพันธุ์ถูกนำเสนอในลักษณะที่ผสมผสานกับการเมืองนิเวศ การเมืองของชาวนาในลักษณะเดิมที่เคยให้ความสำคัญกับเรื่องของที่ดินในเขตป่าในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของเครื่องมือการผลิต ก็ถูกเปลี่ยนรูปไปสู่การนำเสนอ “ป่า” ในฐานะเป็นพื้นที่แห่งการผลิตความหมายของความเป็นชาติพันธุ์ อัตลักษณ์ และความมีตัวตนไปพร้อมๆ กับความหมายของป่าในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของขบวนการอนุรักษ์ธรรมชาติแวดล้อมและภูมิปัญญาท้องถิ่น

สำหรับอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ม้งนั้น งานวิทยานิพนธ์และงานวิจัยหลายชิ้นได้นำเสนอว่าในสภาพการณ์ปัจจุบันที่ชาวม้งถูกกดดันจากภาพลักษณ์ในฐานะมายาคติ ที่มีการตีตราให้มาเป็นระยะเวลา

ยาวนาน โดยเฉพาะนับแต่มีการปราบปรามลัทธิคอมมิวนิสต์ที่อาศัยฐานที่มั่นในพื้นที่สูงและการปราบปรามการปลูกฝิ่น ตามมาด้วยการส่งเสริมการปลูกพืชเงินสดและการอนุรักษ์ทรัพยากรแวดล้อมในปัจจุบัน กระบวนการของเป้าหมายดังกล่าวไม่ว่าจะเป็นการพัฒนาหรืออนุรักษ์ ในตัวมันเองก็มีความขัดแย้งลักลั่นขัดกันเองด้วย สภาพการณ์เช่นนี้ในด้านหนึ่งแม้จะได้เบียดขับ กีดกันสิทธิเข้าถึงทรัพยากรและการแสดงอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาวม้ง แต่ในด้านหนึ่งชาวม้งได้มีความพยายามหีบยืมเทคโนโลยีทันสมัย ไม่ว่าจะเป็นวัตถุหรือองค์ความรู้สมัยใหม่และเทคโนโลยีวิทยาการสมัยใหม่ เสริมสร้างศักยภาพให้กับเครือญาติ ความเป็นชุมชน และชาติพันธุ์ของตนเองมีความเข้มแข็งควบคู่ไปด้วยอย่างเป็นพลวัต (Prasit, 2001)

กระบวนการเคลื่อนไหวของสังคมม้งในสภาวะของบริบทที่เปลี่ยนแปลงดังกล่าว ชาวม้งได้มีกลยุทธ์ที่เคลื่อนไหวที่หลากหลาย ทั้งการปฏิบัติการในชีวิตประจำวัน การผลิตซ้ำ สืบทอด สร้าง และผลิตใหม่ให้กับคุณค่าของอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม รวมทั้งการตอบโต้อำนาจที่ครอบงำด้วย อัตลักษณ์ที่หลากหลายดังกล่าวถูกนำเสนอในวิทยานิพนธ์ของอรัญญา (2544: 183-185) และของผู้วิจัยเอง (อะภัย, 2546: 148-155) ที่พบว่าพลังของชุมชนในการตอบโต้กับเงื่อนไขของอำนาจที่ครอบงำนั้น จำเป็นที่ชุมชนต้องมีความหลากหลายทางภูมิปัญญา แต่ความหลากหลายนั้นต้องร่วมกันตอบโต้ได้อย่างมีเป้าหมายร่วมกันและต่อเนื่อง ซึ่งอรัญญาเห็นว่านโยบายปราบปรามฝิ่นของรัฐมักถูชาวม้งผูกติดกับภาพลักษณ์ของผู้ปลูกและสูบฝิ่นนั้น ซึ่งจำแนกคนได้เป็น 3 จำพวก คือ กลุ่มรุ่นผู้ใหญ่วัยชราที่ยังคงใช้ฝิ่นในฐานะเป็นยาสมุนไพร กลุ่มคนรุ่นใหม่ที่ได้พยายามหนีห่างจากฝิ่น และกลุ่มวัยกลางคนที่ไม่นิยามความเป็นม้งกับฝิ่นทางใดทางหนึ่ง ทั้งนี้ขึ้นกับเงื่อนไขของรุ่นวัยและประสบการณ์ที่สัมพันธ์กับอำนาจรัฐ ในทำนองเดียวกัน ผู้วิจัยพบว่า ในการจัดการทรัพยากรป่านั้นไม่เพียงมีกลุ่ม “คนแก่” และ “คนหนุ่ม” เท่านั้นที่มีแนวคิดต่างกัน หากแต่ภายในแต่ละกลุ่มนั้นมีความคาบเกี่ยวทางอาชีพที่เหลื่อมกันระหว่างในภาคการเกษตรนอกภาคการเกษตร และความเป็นผู้นำชุมชน

ด้วยความหลากหลายภายในกลุ่มชาติพันธุ์ม้งดังกล่าว ไซว่าจะทำให้เกิดความแตกหัก หากแต่ชาวม้งได้พยายามผลิตซ้ำและสืบทอดอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในรูปแบบต่างๆ ตามสถานการณ์เสมอ ดังงานวิจัยของ ประสิทธิ์ ลีปรีชา (2547) ที่พบว่าชาวม้งยังคงมีกลยุทธ์ในการสร้างและสืบทอดอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตนใน 2 ลักษณะใหญ่ คือ 1) สืบทอดอัตลักษณ์ในลักษณะที่ไม่ต่างจากอดีตนัก เช่น การบอกล่า การประกอบพิธีกรรม เช่น พิธีศพ แต่งงาน นิทาน และนิยายอิงประวัติศาสตร์ การสักการะสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในบ้าน บทเพลง สุภาษิตและคำพังเพย เป็นต้น ซึ่งล้วนถูกปฏิบัติการในชีวิตประจำวันในฐานะเป็นการผลิตซ้ำอุดมการณ์และตอกย้ำจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ที่มีผลต่อการสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ และ 2) สืบทอดอัตลักษณ์ในลักษณะที่มีการปรับเปลี่ยนรูปแบบการสืบทอดด้วยการประยุกต์ใช้

วิทยาการสมัยใหม่ ด้วยการใช้ภาษาเขียนมั่งที่ประดิษฐ์ขึ้นใหม่ เทคโนโลยีทางการสื่อสาร การพิมพ์ ถ่ายทำ เผยแพร่ โดยใช้ทุนทางสังคมของความเป็นเครือญาติกับชาวมั่งในต่างประเทศ ผู้ซึ่งมีทุนและความรู้สมัยใหม่ร่วมกันผลิต เช่น หนังสือคู่มือประกอบพิธีกรรม บทละครในแผ่นบันทึกเสียง ภาพ ซีดี ที่อิงประวัติศาสตร์หรือนิทานเดิม เป็นต้น ฉะนั้นอุดมการณ์ความเป็นชาติพันธุ์มั่งยังคงถูกปฏิบัติการและซึมซับแก่สมาชิกอยู่ตลอดเวลา เพียงแต่มีกระบวนการและรูปแบบที่แตกต่างกันออกไปเท่านั้น

ทั้งนี้ เงื่อนไขของการสร้างอัตลักษณ์ดังกล่าว ล้วนสัมพันธ์เชิงอำนาจกับต่างวัฒนธรรม โดยเฉพาะอำนาจรัฐที่พยายามผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรม แม้กระนั้นชาวมั่งได้มีการปรับเปลี่ยนเพื่อดำรงความเข้มแข็งของอัตลักษณ์ทั้งในรูปแบบเข้าร่วมกับกระบวนการทำให้ทันสมัย และการนำความเข้มแข็งของอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมสู่ภาคการปฏิบัติการให้สอดคล้องกับยุคสมัย ดังกรณีการศึกษาอัตลักษณ์ของความเป็นเครือญาติของประสิทธิ์ (Prasit, 2001 และ 2546ก) พบว่า เมื่อกระบวนการสร้างรัฐชาติและชาตินิยมของไทยได้ใช้ระบบนามสกุลเป็นเครื่องมือหนึ่งในการหล่อหลอมความหลากหลายทางวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ให้กลายเป็นไทยในรูปลักษณะเดียวกัน ในที่สุดทำให้แต่ละตระกูลแซ่ของชุมชนมั่งบ้านแม่สาใหม่ ได้แยกกันตั้งชื่อนามสกุลให้กับตนเองตามระบบทะเบียนราษฎร จาก 5 ตระกูลกลายเป็น 23 นามสกุล เมื่อมีการลดทอนเช่นนี้ชุมชนได้มีการสร้างความเข้มแข็งให้กับความเป็นเครือญาติตามสถานการณ์ เช่น ใช้ความเป็นเครือญาติทำการควบคุมพฤติกรรมเสพยาเสพติดที่กำลังแพร่ระบาด ตลอดจนการผูกมิตรเพื่อโอกาสเข้าถึงทางธุรกิจ การศึกษา และการดำเนินชีวิตในเมือง นอกจากนี้ยังได้ใช้ความรู้แผนการตลาดของธุรกิจขายตรงแอมเวย์สร้างแผนผังเครือญาติ จนสืบสาวล่วงรู้ได้ว่ามีญาติอยู่ในต่างประเทศด้วย ฉะนั้นเมื่อชาวมั่งเผชิญกับกระบวนการสร้างรัฐชาติและกระแสวัฒนธรรมต่างชาติในยุคโลกาภิวัตน์ ชาวมั่งเองได้อาศัยความรู้และเทคโนโลยีสมัยใหม่ทำการขยายเครือข่ายและสร้างความเข้มแข็งให้กับ เครือญาติได้อย่างเป็นพลวัต

สำหรับประเด็นเกี่ยวกับพิธีถือดีและการจัดการทรัพยากรป่านั้น หากให้ความหมายที่จำกัดเป็นเพียงคุณค่าทางวัฒนธรรมแล้ว ก็มีการปรับเปลี่ยนความหมายอย่างไม่หยุดนิ่ง ทั้งเพื่อดำรงอุดมการณ์เดิมและทำหน้าที่ใหม่ภายใต้บริบทใหม่ ทำนองเดียวกับอัตลักษณ์ทางพิธีกรรมและเครือญาติดังกล่าว ซึ่งจากการศึกษาของผู้วิจัยเอง (อะภัย, 2546: 117-129) และประสิทธิ์ (2546ข และ Prasit, 1998) พบว่า ภายใต้สภาพการณ์ในปัจจุบันที่ชาวมั่งในประเทศไทยถูกตีตราด้วยอคติทางชาติพันธุ์ว่าเป็นตัวการทำลายป่า จนกลายเป็นภาพลักษณ์เชิงลบให้กับชาติพันธุ์มั่ง เพื่อความชอบธรรมต่อการแย่งชิงทรัพยากรอย่างเข้มข้นทั้งในระดับท้องถิ่น ระดับภาค และระดับชาติ ทำให้ชาวมั่งได้มีการรวมตัวเป็นเครือข่ายสิ่งแวดล้อมมั่ง และจัดตั้งสมาคมสร้างสรรค์และพัฒนาเมืองในประเทศไทยเพื่อแสวงแสวงร่วมกับองค์กรทั้งภาครัฐและเอกชนเพื่อนำเสนออัตลักษณ์ของตัวเองที่เป็นอยู่ ทำให้ชื่อของ "ป่าดงเข็ง" ในความหมายของป่าชุมชน

เริ่มเป็นที่รู้จักทั้งในวงการพัฒนาเอกชนและสื่อมวลชน นับแต่มีการถ่ายทำด้วยสื่อต่างๆ และเชิญเจ้าหน้าที่ภาคต่างๆ เข้าร่วมประกอบพิธีสักการะ "ถือ ดิ" ณ บ้านแม่สาใหม่ อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่ เมื่อวันที่ 2 มกราคม พ.ศ. 2541 เพื่อร่วมขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมด้วยการบวชป่า เนื่องในวาระที่พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงครองราชย์ครบ 50 ปี เพื่อเรียกร้องให้รัฐรับรองสิทธิชุมชน

ส่วนวรรณกรรมที่เกี่ยวกับแนวทางการศึกษาและการวิเคราะห์ประวัติศาสตร์ความเคลื่อนไหวของวัฒนธรรมนี้ หนังสือเรื่อง "แอ่งอารยธรรมอีสาน: แฉหลักฐานโบราณคดี พลิกโฉมหน้าประวัติศาสตร์ไทย" ของศรีศักร วัลลิโภดม (2538) ได้ใช้วิธีการศึกษาที่ผสมผสานทางประวัติศาสตร์มานุษยวิทยาและโบราณคดีได้อย่างกลมกลืน เพื่ออธิบายวิวัฒนาการของวัฒนธรรมในท้องถิ่นต่างๆ บนพื้นฐานของการปรับตัวของวัฒนธรรมการผลิต ที่มีต่อสภาพแวดล้อมและระบบนิเวศ โดยอาศัยพลังของคติความเชื่อ ซึ่งมีการแลกเปลี่ยนและผสมผสานกันอยู่ตลอดเวลา ระหว่างท้องถิ่นต่างๆ เหล่านั้น ซึ่งศรีศักรได้อธิบายถึงวิถีชีวิตผู้คนในยุคต่างๆ ผ่านคติความเชื่อของยุคนั้น วัฒนธรรมการผลิต ประเพณี และศิลปะของกลุ่มชนเหล่านั้น ที่ปรากฏอยู่ในหลักฐานทางโบราณคดี ตำนาน ตลอดจนจารึกและเอกสารลายลักษณ์อักษร ด้วยเหตุนี้วัฒนธรรมอีสานจึงมีวิวัฒนาการที่ครอบคลุมตั้งแต่ยุคของชุมชนขนาดเล็ก จนถึงยุคของการก่อรูปเป็นรัฐในชั้นตอนต่างๆ ซึ่งสะท้อนให้เห็นการเปลี่ยนแปลงรูปแบบความสัมพันธ์ทางสังคม จากความสัมพันธ์แบบเครือญาติมาสู่ความสัมพันธ์ตามความเชื่อเรื่องอำนาจบารมีในศาสนา บนพื้นฐานของการพัฒนาการทางวัฒนธรรมในการผลิตข้าว และสิ่งของดำรงชีพอื่นๆ ซึ่งมองเห็นได้จากประเพณีในท้องถิ่น ไม่ว่าจะประเพณีเกี่ยวกับความอุดมสมบูรณ์หรือประเพณีฝังศพ และคติความเชื่อทางศาสนาที่ปรากฏให้เห็นในศิลปกรรมร่วมสมัย

นอกจากประวัติศาสตร์ทางความคิดแล้ว อานันท์ (2541) ยังได้ศึกษาถึงกระบวนการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์เชิงอำนาจในสังคมล้านนา หลังจากที่ถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของประเทศไทย โดยศึกษาผ่านพิธีกรรมเกี่ยวกับการไหว้ผีเมืองของเชียงใหม่ เชียงราย และเชียงราย ตามที่ปรากฏในตำนานหลักฐานประวัติศาสตร์และการประกอบพิธีกรรมของชาวบ้าน ได้พบว่าความเชื่อเรื่องผีเมืองเกี่ยวข้องกับอุดมการณ์ดั้งเดิมของสังคมล้านนา 3 ประการ คือ เจ้าที่ ขวัญ และผีปู่ย่า ซึ่งเมื่อนำมาผสมผสานกันในพิธีไหว้ผีเมืองแล้ว มีความหมายอย่างสำคัญในการสถาปนาความชอบธรรมของอำนาจเมือง โดยไม่ต้องอาศัยความเชื่อจากอินเดีย แต่ต่อมาเมื่อพุทธศาสนาขยายอิทธิพลมากขึ้น ได้มีการผสมผสานความเชื่อเรื่องชะตาเพิ่มเข้าไปในส่วนที่เกี่ยวกับขวัญ ทำให้พิธีทำบุญเมืองและสืบชะตาเมืองเพิ่มเติมเข้ามาในการไหว้ผีเมือง ทำให้พิธีเลี้ยงผีปู่ย่าของตระกูลของเจ้าเมืองได้ยกระดับเป็นผีเสื้อเมือง แทนที่จะทำในระดับตระกูลของตนเอง และยังนำไปผูกติดอยู่กับผีเจ้าที่ต่างๆ โดยเฉพาะอินทขิลของผีชาวลัวะ จึงเป็นความพยายามยกระดับอำนาจของผีปู่ย่าของเจ้าเมือง เพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับอำนาจรัฐ ในฐานะ

เป็นชุมชนในจินตนาการ ทั้งนี้เพราะพิธีเลี้ยงผีในระดับชุมชนและระดับตระกูลได้พิสูจน์ว่าการจัดลำดับความสัมพันธ์ที่สอดคล้องกันของผีอารักษ์ในระดับผีเมืองสู่ผีบ้านและผีเรือนนั้น ไม่ตรงกับความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นจริง เมื่อเป็นเช่นนี้ผีปู่ย่าในฐานะผีเสื้อเมืองจึงค่อยๆ ล้มเลิกไป แต่พิธีสืบชะตาเมืองยังคงอยู่ ขณะที่พิธีบูชาเจ้าที่หรืออินทิล ซึ่งไม่ใช่สัญลักษณ์ส่วนตัวของเจ้าเมืองเหมือนกับผีเมืองที่เป็นผีปู่ย่าของเจ้าเมือง หากถือว่าเป็นเจ้าที่ จึงถูกปรับให้สร้างความปลอดภัยให้กับอำนาจรัฐใหม่ ส่วนผีปู่ย่าของอดีตเจ้าเมืองได้ถูกลดระดับมาทำเฉพาะในหมู่เครือญาติ และนำเอาไปเข้าทรงเรียกว่าผีเจ้านายเท่านั้น ดังนั้นรัฐบาลกรุงเทพฯ ก็ได้ทำเช่นเดียวกับเจ้าเมืองเชียงใหม่ในอดีต ด้วยการเคารพเจ้าที่ผ่านสัญลักษณ์ของเสาหลักเมือง เพื่อสร้างความชอบธรรมให้อำนาจรัฐ ในทำนองเดียวกับเจ้าเมืองในอดีตเคยจัดพิธีไหว้ผีปู่ย่าของตนพร้อมๆ กับการเข้าอินทิล

นอกจากการช่วงชิงอำนาจด้วยการสร้างความชอบธรรมผ่านอุดมการณ์อำนาจในรูปของพิธีกรรมดังกล่าวแล้ว นิธิ (2538: 89-124) ยังได้ชี้ให้เห็นถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างประชาชนกับรัฐว่า ยังมีการปฏิบัติการของอำนาจรัฐด้วยการปรับเปลี่ยนอุดมการณ์อำนาจให้สอดคล้องกับยุคสมัย จนคนทั่วไปไม่อาจรู้สึกที่กำลังถูกครอบงำด้วยอำนาจทางความคิดอยู่ ดังในบทความเรื่อง “สงครามอนุสาวรีย์กับรัฐไทย” ได้ชี้ให้เห็นว่า “อนุสาวรีย์” มิใช่เพียงมีแต่ในความหมายใหม่เท่านั้น หากแต่ตามคติความเชื่อของคนพื้นบ้านมีความคิดเชิงอุดมการณ์อำนาจมานานแล้ว เพียงแต่เป็นความคิดคนละรูปแบบเท่านั้น ดังเช่นพระสถูปเจดีย์และพระพุทธรูป ไหหิน เป็นต้น เพื่อให้ลูกหลานได้กราบไหว้บูชา เช่นเดียวกับการนับถือวีรบุรุษทางวัฒนธรรมในชื่อพระเจ้าอู่ทอง พระร่วง หรือขุนบรม ที่อยู่ในฐานะเป็นพระเสื้อเมืองหรือพระทรงเมือง ซึ่งล้วนเป็นการนับถือรูปเคารพหรือรูปเทพศักดิ์สิทธิ์ ไม่ใช่ในความหมายของอนุสาวรีย์ที่เป็นเพียงเครื่องเตือนให้ระลึกถึงดังในปัจจุบัน

นิธิได้ชี้ให้เห็นการปรับเปลี่ยนและช่วงชิงในความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างรัฐสมบูรณาญาสิทธิกับรัฐชาติ ผ่านการสร้างอนุสาวรีย์ต่างๆ ในต่างกรรมต่างวาระแต่ตั้งอยู่ในพื้นที่กายภาพและศูนย์กลางอำนาจรัฐชาติเดียวกัน โดยเริ่มจากพระบรมรูปทรงม้าที่สร้างในปี พ.ศ. 2451 ว่าเป็นสัญลักษณ์ของการเปลี่ยนรัฐอยุธยาเป็นรัฐสมบูรณาญาสิทธิสยามที่มุ่งเปลี่ยนความคิดทางปกครอง และสังคมไปตามแบบอย่างของอารยธรรมตะวันตก แม้การรัฐประหารของคณะราษฎรในวันที่ 24 มิถุนายน 2475 จะได้ปึกหมุดอนุสรณ์ไว้ในบริเวณเดียวกัน เสมือนเป็นมลทินเล็กๆ ให้กับอำนาจเดิมเท่านั้น ต่อมารัฐบาลสร้างพระบรมราชานุสรณ์ ณ เชียงสะพานเหล็กข้ามแม่น้ำเจ้าพระยา ในวาระพระนครครบรอบ 150 ปี เพื่อเป็นสัญลักษณ์ของพระบรมราชจักรีวงศ์อันเป็นสัญลักษณ์ของสถาบันพระมหากษัตริย์ที่มีพระบรมเดชานุภาพตามอุดมคติไทยโบราณ ซึ่งต่างกับพระบรมรูปทรงม้าชัดเจน กระทั่งมีการสร้างอนุสาวรีย์ประชาธิปไตยที่ไม่มีความคิดอยู่ในวัฒนธรรมไทยเดิม จนเกิดความหมายกำกวมเช่นเดียวกับการปกครอง

ระบอบประชาธิปไตยในเวลานั้น ซึ่งไม่ได้สื่อความรู้สึกของการปฏิวัติอย่างที่ควรจะเป็น หากแต่ยังคงเป็นอุดมการณ์รัฐสมบูรณาญาสิทธิอำนาจกว่า ด้วยเหตุนี้จึงไม่แปลกเมื่อมีการเปิดพระบรมราชานุสาวรีย์พระปกเกล้าเจ้าอยู่หัวในบริเวณรัฐสภาหลังใหม่ ก็เป็นชี้ให้เห็นว่าสิทธิเสรีภาพประชาธิปไตยเป็นของพระราชทาน ซึ่งอนุสาวรีย์ทั้งหมดสะท้อนความหมายว่ารัฐไทยนั้นเป็นเพียงส่วนขยายของรัฐ สมบูรณาญาสิทธิเท้านั้น

ส่วนวรรณกรรมเกี่ยวกับกรณีศึกษานี้โดยเฉพาะ จากการวิจัยเรื่องประวัติศาสตร์บอกเล่าของชาวม้งในประเทศไทยที่กำลังศึกษา ได้ข้อสรุปเบื้องต้นว่ากลุ่มประชากรในกรณีศึกษานี้ ได้มีการประกอบพิธี เต้งถือติ(Teev Thwv Tim) ตลอดระยะเวลาของเส้นทางการตั้งถิ่นฐาน โดยได้อพยพข้ามแม่น้ำโขงเข้าสู่ดินแดนล้านนาตั้งแต่ประมาณปี พ.ศ. 2420 แล้วได้ตั้งถิ่นฐานที่มั่นบนดอยช้าง อำเภอแม่สรวย จังหวัดเชียงราย จากนั้นแตกเป็นสองกลุ่มใหญ่ ๆ คือ กลุ่มที่ 1 ได้อพยพไปทิศตะวันตกเฉียงเหนือและตั้งถิ่นฐานที่ดอยอ่างขาง อำเภอฝาง จังหวัดเชียงใหม่ ประมาณปี พ.ศ. 2470 จึงได้ลงมาทางใต้ ตั้งถิ่นฐานที่ดอยหลวง อำเภอเชียงดาว จังหวัดเชียงใหม่ กระทั่งประมาณปี พ.ศ. 2480 จึงได้แตกกระจายลงมาอยู่ในพื้นที่ปัจจุบันคือ บริเวณดอยอินทนนท์ อำเภอจอมทอง อำเภอแม่วาง และดอยสุเทพ-ปุย อำเภอแมริม อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่ ส่วนกลุ่มที่ 2 หลังตั้งถิ่นฐานที่ดอยช้างแล้วได้อพยพขึ้นไปทางทิศตะวันตกเฉียงเหนือและเดิมข้ามพรมแดนไทย-พม่า (ขณะนั้นยังไม่มีพรมแดนรัฐอย่างในปัจจุบัน) ไปตั้งถิ่นฐานที่ดอยผ้าห่มปก และดอยขี้เหล็ก ซึ่งอยู่ในดินแดนประเทศพม่าในปัจจุบัน จากนั้นประมาณปี พ.ศ. 2470 ก็ได้อพยพเข้าสู่ดินแดนล้านนาและตั้งถิ่นฐานบริเวณบ้านแม่ละอูบ อำเภอป่าาย จังหวัดแม่ฮ่องสอน กระทั่งประมาณปี พ.ศ. 2480-2500 จึงได้อพยพกระจัดกระจายไปตั้งถิ่นฐานในพื้นที่ปัจจุบัน ในอำเภอ แม่แจ่มและอำเภอสะเมิง ฉะนั้นกลุ่มประชากรในกรณีศึกษานี้ ปัจจุบันจึงตั้งถิ่นฐานอยู่ในพื้นที่เดียวกัน หลังจากที่ได้จากกันประมาณ 50 ปี ซึ่งตั้งอยู่ในพื้นที่ทั้งแยกพื้นที่และเหลื่อมซ้อนกัน เนื่องจากมีการอพยพภายในพื้นที่ในเวลาต่อมา

1.3 ฐานความคิดที่ใช้ในการศึกษาวิจัย

1.3.1 พลวัตของความรู้ท้องถิ่น (Dynamic of Local Knowledge)

จากการการประชุมทางมานุษยวิทยาประจำปีครั้งที่ 3 ในหัวข้อ “ทบทวนภูมิปัญญา ทำทหายความรู้” ปริตตา (2547: 14-15, 47) ได้ประมวลวิถิตคิดของภูมิปัญญาท้องถิ่นในสังคมไทย ซึ่งรวมความได้ว่า ภูมิปัญญามีลักษณะร่วม 2 ประการ คือ เป็นความรู้ที่มีลักษณะเฉพาะเจาะจงบางอย่าง เพื่อตอบสนองการปรับตัวเข้ากับระบบนิเวศน์ในท้องถิ่นชุดใดชุดหนึ่ง และไม่มีลักษณะเป็นสากล ประการหลังเป็นความรู้ ความคิดที่เชื่อมโยงอยู่กับระบบสังคม ตัวบุคคล และความคิดทางศีลธรรมอย่างแนบแน่น ซึ่ง

นักวิชาการหลายท่านได้เห็นสอดคล้องกันว่าความรู้ท้องถิ่นได้มาจากการสังสม พื้นเพ รากฐานความรู้ชาวบ้าน หรือมีกระบวนการเรียนรู้และมีประสบการณ์สืบต่อกันมา เพื่อใช้ในการดำเนินชีวิตประจำวันของชาวบ้าน ฉะนั้นจึงเป็นความรู้ที่ไม่ได้เป็นไปตามระเบียบของความรู้สมัยใหม่ อีกทั้งยังมีความต่างในระบบโลกทัศน์และระบบคุณค่าที่เป็นตัวกำหนดการใช้ประโยชน์ของฐานความรู้และกระบวนการผลิตความรู้ และการนำความรู้มาใช้ การที่ภูมิปัญญาในสังคมไทยเกิดขึ้นภายใต้ความเคลื่อนไหวทางสังคมและมีการปฏิบัติการใหม่ จึงทำให้การเสนอความรู้ท้องถิ่นในระยะหลังมีความไม่หยุดนิ่ง มีการสร้างใหม่จากฐานของอดีตได้ เพื่อเพิ่มพลังในการต่อสู้ รักษาสิทธิ และเผชิญกับอำนาจที่เหนือกว่า ซึ่งสะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างความรู้กับอำนาจอย่างชัดเจน

ด้วยเหตุนี้ ความรู้ท้องถิ่นจึงไม่เพียงเป็นองค์ความรู้ที่มีเพียงคุณค่าเดิมเท่านั้น แต่ยังได้เห็นว่าเป็นองค์ความรู้ที่ได้มาจากการผสมผสาน และขึ้นกับสภาวะการณ์นั้นๆ อย่างเป็นพลวัต เพื่อสร้าง ความชอบธรรมให้การเข้าถึงผลประโยชน์ของตนเอง (Nygren, 1999 และ Pinkaew, 2000) เนื่องจากในปัจจุบันนั้นความรู้เป็นสิ่งที่ได้มาจากการเผชิญต่อกันระหว่างระดับท้องถิ่นจนถึงระดับโลก และจารีตประเพณีกับความทันสมัยที่มีอิทธิพลต่อกัน ซึ่งแม้แต่คนท้องถิ่นก็พบว่าตัวเองถูกดึงเข้าไปในเครือข่ายทางสังคม เทคนิค และวิทยาศาสตร์ ที่เหนือไปกว่าการควบคุมให้คงความเป็นท้องถิ่นตามความต้องการของตัวเอง ในที่สุดต้องยอมรับกระบวนการผสมผสานความรู้ของท้องถิ่นเท่านั้น วิธีคิดของความรู้ ท้องถิ่นเช่นนี้สอดคล้องกับที่ อานันท์ (ในปริตดา, 2547: 49-50) เห็นว่าการพยายามเข้าใจวัฒนธรรมของตนเองนั้น ลำพังเข้าใจว่าความรู้ท้องถิ่นมีลักษณะตรงกันข้ามกับความรู้ทางวิทยาศาสตร์เท่านั้น ยังไม่เพียงพอ เพราะต้องพยายามสร้างความเข้าใจให้สอดคล้องกับความเป็นจริงว่า ภูมิปัญญาท้องถิ่นจะมีความสัมพันธ์เกี่ยวกับการพัฒนาอันมีประโยชน์เพื่อเป้าหมายของคนส่วนใหญ่ และไม่ใช่อการพัฒนาในทิศทางเดียว ฉะนั้นภูมิปัญญาจึงไม่ใช่อุดมคติ เป็นสังขรณ์ที่หยุดนิ่ง แต่เป็นสิ่งที่ถูกใช้ มีกระบวนการเรียนรู้อย่างต่อเนื่อง และมีการปรับเปลี่ยนไปตามสถานการณ์ได้

ดังนั้น สิ่งที่น่าสนใจคือการปรับเปลี่ยนขององค์ความรู้ท้องถิ่นว่าเป็นไปได้อย่างไร ซึ่งอานันท์ (2544ข) และอะภัย (2546: 183) ได้เห็นว่าภูมิปัญญาท้องถิ่นนั้นสามารถถูกผลิตใหม่จากอดีตได้ ในลักษณะที่สืบสานมาจากธรรมเนียมประเพณีเดิม แต่นำมาใช้ในความหมายใหม่ โดยดึงความรู้จากที่อื่นมาผสมผสาน ซึ่งถือเป็นการปรับตัวเพื่อความหมายใหม่กับประเพณีเดิมอย่างสอดคล้องกับสถานการณ์ (Situating Knowledge) การกระทำเช่นนี้ทำให้มีนัยเป็นการปฏิบัติการสร้างตัวตนให้กับตัวเอง ฉะนั้นความรู้ท้องถิ่นจึงมีความสัมพันธ์กับอำนาจ เพื่อปรับตัว ต่อรอง และตอบโต้ในสิ่งที่ตนเองได้ ถูกละเมิดความเป็นธรรม

1.3.2 อำนาจ (Power) ความรู้ และความจริง

ผู้วิจัยให้ความสำคัญกับแนวคิดเรื่องอำนาจที่ไม่ได้จำกัดเฉพาะในด้านความสัมพันธ์ทางสังคม ที่ผูกติดอยู่กับสถานภาพของบุคคล สถาบันและโครงสร้างสังคมเท่านั้น แต่ยังให้ความสำคัญกับอำนาจในการกำหนดความจริงและความรู้ ซึ่งมียุทธวิธีการที่ซับซ้อนในการใช้อำนาจ เพื่อทำความเข้าใจการสร้างพื้นที่ทางสังคมของกลุ่มคนชายขอบที่ไม่มีอำนาจทางการเมืองในรูปแบบที่เป็นทางการ ผู้ที่ให้การนิยามอำนาจในแง่ก็คือ Foucault (อ้างในกาญจนา, 2545) เห็นว่าอำนาจนั้นไม่ได้มีลักษณะเป็นการใช้แรงที่บังคับเท่านั้น แต่ทว่าเป็นกลวิธีเกี่ยวกับการทำหน้าที่แบบต่างๆ ฉะนั้นอำนาจจึงไม่ได้เกิดมาจากมิติทางเศรษฐกิจการเมืองเท่านั้น หากแต่เป็นเครือข่ายเล็กๆ ที่กระจายตัวในที่ต่างๆ ที่สำคัญอำนาจไม่เพียงแต่เก็บกดเท่านั้น หากแต่อำนาจยังสร้างสรรค์อีกด้วย และสิ่งที่อำนาจสร้างขึ้นก็คือ "ความจริง" เพราะฉะนั้นคนที่มีอำนาจพูดจึงเป็นความจริงเสมอ ดังที่ได้อธิบายอำนาจผูกโยงกับแนวคิดเรื่องความรู้ ความจริง ประวัติศาสตร์ และกิจกรรมในชีวิตประจำวัน ว่าล้วนเป็นกระบวนการธำรงรักษาอำนาจเอาไว้ เนื่องจากอำนาจเป็นสิ่งที่มิพลวัตต้องมีการปฏิบัติการการใช้อำนาจในรูปแบบต่างๆ อยู่ตลอดเวลา

มุมมองของอำนาจที่ไม่ได้ผูกติดอยู่เฉพาะกับสถาบันและโครงสร้าง ชนชั้น และการครอบงำทางอุดมการณ์ดังกล่าว อานันท์ (2544ก: 114-116) ได้สรุปว่ามีลักษณะเด่น 2 ประการ คือ ความ เชื่อมโยงระหว่างอำนาจกับความรู้ และความจริง โดยมองว่าความรู้ไม่ได้คงอยู่ในสุญญากาศ แต่มี บทบาทผ่านเครื่องมือและยุทธวิธีต่างๆ ในสถานการณ์เฉพาะตามบริบททางประวัติศาสตร์และระบอบทางสถาบัน ฉะนั้นความจริงที่สร้างผลกระทบได้จริง อาจไม่เป็นความจริงแท้ก็ตาม ซึ่งเรียกว่าระบอบของความจริง (Regime of Truth) ที่ต่างจากความจริงสัมบูรณ์แท้จริงที่ดำรงอยู่เช่นเดิมทุกยุคทุกสมัย เพราะเป็นความจริงที่เกิดจากวาทกรรมที่สังคมในยุคหนึ่งสร้าง และนิยามความหมายขึ้นมาในเชิงอำนาจ เพื่อผูกขาดอำนาจในการอธิบายให้เกิดผลกระทบขึ้นตามที่ต้องการเท่านั้น ประการหลังคือ อำนาจมีการดำรงอยู่ในทุกหนทุกแห่ง ซึ่งตรงข้ามกับความเข้าใจเดิมที่ว่าอำนาจมีลักษณะกระจายได้ทิศทางเดียว เพราะแท้ที่จริงอำนาจไม่เคยถูกผูกขาดอยู่ที่ศูนย์กลางแห่งเดียว แต่กระจัดกระจายไปเหมือนเครือข่าย ความสัมพันธ์เชิงอำนาจจึงสอดแทรกอยู่ในทุกระดับของการดำรงอยู่ทางสังคม ในทุกแห่งที่ของชีวิตทางสังคม

วิธีคิดเกี่ยวกับอำนาจดังกล่าว อานันท์ (2544ก: 31) ได้ยกตัวอย่างพร้อมอธิบายให้เห็นชัดเจนว่าอุดมการณ์นั้นมีได้มีเพียงอำนาจทางการเมืองและเศรษฐกิจ ดัง หน่วยสังคมการเมืองของรัฐเท่านั้น แต่ภายในชุมชนหนึ่งๆ จะเห็นที่มาของอำนาจจากพลังอื่นๆ อีก เช่น พลังที่ดูเหมือนอำนาจศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งพบเห็นได้ในอำนาจของผีบรรพบุรุษ ผีฝ่าย หรือผีอารักษ์ป่า อารักษ์บ้าน สิ่งเหล่านี้ล้วนเป็นอุดมการณ์อำนาจ เพราะแสดงพลังศรัทธาของชุมชน ดังนั้น อำนาจจึงไม่ใช่ความรุนแรงเท่านั้น แต่ต้องมีความเป็นธรรมอยู่ด้วย นั่นคือนัยของอำนาจจึงมีสิ่งที่เรียกว่าสิทธิเป็นสิ่งที่สะท้อนถึงอำนาจ และสิทธินี้เองต้องวางอยู่บน

พื้นฐานของระบบคุณค่า ซึ่งมีอยู่มากในวัฒนธรรม ฉะนั้นจึงไม่แปลกที่มีการส่งสมทุนทางวัฒนธรรม ดังทัศนะของปีแอร์ บูร์เดียร์ (Bourdieu อ้างใน ยศ 2545: 82-85) เห็นว่าการปฏิบัติการทางสังคมทั้งหมดล้วนเป็นไปเพื่อผลกำไรทั้งในด้านวัตถุและทางด้านสัญลักษณ์

ตามทัศนะของบูร์เดียร์แล้ว อำนาจในเชิงสัญลักษณ์มีความสำคัญแทบเท่าเทียมกับอำนาจทางเศรษฐกิจเลยทีเดียว อำนาจเชิงสัญลักษณ์เป็นอำนาจในการครอบงำผ่านการสร้างความชอบธรรม ในลักษณะเป็นความรุนแรงเชิงสัญลักษณ์ (Symbolic Violence) ที่สามารถสร้างและยึดเหยียดรูปแบบ และวิธีการทำความเข้าใจและปรับตัวเข้ากับสังคม ด้วยการนำเสนออำนาจทางเศรษฐกิจและการเมืองด้วยรูปแบบที่กลบเกลื่อนหรือปิดบังซ่อนเร้นอำนาจที่แท้จริงเอาไว้ เมื่อนั้นผู้ที่สามารถแปลงทุนทางวัฒนธรรมให้มีความชอบธรรมได้อย่างแนบเนียนจึงเป็นการสะสมหรือเพิ่มพูนทุนสัญลักษณ์ให้กับตัวเองได้อีกที ในขณะที่คนทั่วไปมักไม่มองทุนสัญลักษณ์ว่าเป็นอำนาจ หากแต่กลับยอมรับ จงรักภักดีและเชื่อตรงอย่างมั่นคงในความสัมพันธ์ทางสังคมชุดใดชุดหนึ่ง ด้วยเหตุนี้ในตัวของทุนทางวัฒนธรรมเองจึงเท่ากับเป็นเครื่องมือของอำนาจ เนื่องจากเบื้องหลังความคิดของวัฒนธรรมนั้นก็คือกรอบคิดในการจำแนกแยกแยะ (อภิญา, 2546: 132) โดยใช้สิทธิเป็นตัวกำหนดประเภท ซึ่งจะก่อให้เกิดชุดความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ไม่เท่ากันขึ้น หากการกำหนดสิทธินั้นไม่ได้วางอยู่บนฐานศีลธรรมที่แท้จริง

1.3.3 สิทธิเชิงซ้อนในทรัพยากร (Complexity of Property Rights) ในฐานะกฎเกณฑ์จัดการความสัมพันธ์ทางสังคม

การวิจัยเพื่อพยายามโยงความสัมพันธ์ระหว่างกฎเกณฑ์ทางสังคมให้เข้ากับพฤติกรรมการจัดการทรัพยากรของคนท้องถิ่น หรืออีกนัยหนึ่งเป็นการพยายามทำความเข้าใจสิทธิที่เกิดจากการกำหนดกฎเกณฑ์ในรูปจารีตประเพณีของคนในท้องถิ่น ผู้วิจัยได้ให้ความสำคัญกับแนวคิดสิทธิในทรัพย์สิน เพื่อศึกษาการจัดการความสัมพันธ์คู่ต่างๆ ต่อการเข้าถึงทรัพยากรในท้องถิ่น โดยเฉพาะสิทธิเป็นวิถีคิดพื้นฐานที่สำคัญในการสืบค้นการโยงโยงของความสัมพันธทางสังคมในทุกๆ ด้าน โดยให้ความสำคัญกับความหมายของสิทธิตามทัศนะของอนันท์ (2544ก: 120) ที่ว่า ไม่ควรให้แง่มุมแก่สิทธิในมิติเดียวว่าเป็นเรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างคนกับสิ่งของเท่านั้น หากแต่ต้องหันมามองทรัพย์สินว่าเป็นเรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างคนกับคน ซึ่งมีสิทธิเป็นตัวเชื่อมในการกำหนดความสัมพันธ์ในการเข้าถึงสิ่งของอีกทอดหนึ่ง ตามนัยนี้การมีทรัพย์สินจึงเป็นการมีสิทธิ ในความหมายที่ผู้อ้างสิทธิต้องสามารถบังคับให้เป็นไปตามสิทธิที่มีอยู่ เพื่อใช้ประโยชน์บางสิ่งบางอย่างได้ตามที่กำหนดไว้ในหลักการทางศีลธรรมของสังคมหรือกฎหมาย

ด้วยเหตุนี้ผู้วิจัยจึงใช้แนวความคิดเรื่อง "สิทธิในทรัพย์สิน" เป็นวิถีคิดพื้นฐานในการศึกษาความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างผู้คนในสังคม ที่เกิดจากการเข้าถึงทรัพย์สินได้ต่างกัน ไม่ว่าจะเป็นไปเพื่อ

กันหรือร่วมกันก็ตาม ซึ่งหลักการของการกำหนดสิทธินั้น Singer (2000) ได้จำแนกออกเป็น 5 ประการคือ 1) สิทธิในทรัพย์สินเป็นเรื่องของความสัมพันธ์ ซึ่งไม่เพียงสัมพันธ์ระหว่างคนกับสิ่งของ แต่ยังรวมถึงคนที่อยู่อาศัยและใช้ทรัพยากรร่วมกัน 2) การปฏิบัติการของสิทธิในทรัพย์สินนั้น มักจะมีความขัดแย้งระหว่างผู้ถือครองที่หลากหลาย เพราะนอกจากต้องให้ผู้อื่นเกิดการยอมรับการใช้สิทธิแล้ว ต้องจำกัดการใช้ทรัพยากรเพื่อความมั่นคงในชีวิตของคนอื่นด้วย 3) สิทธิในทรัพย์สินต้องสอดคล้องกับ บรรทัดฐาน ที่มีความเสมอภาค อิสรภาพ และศักดิ์ศรีของความเป็นคน 4) ทรัพย์สินนั้นเป็นทั้งของปัจเจกบุคคล และกลุ่มคนในสังคม จึงมีประโยชน์มากไปกว่าเพียงเพื่อเป้าหมายทางเศรษฐกิจเท่านั้น และ 5) การรับรองสิทธิความเป็นเจ้าของนั้น แม้ว่าจะมีสิทธิในทรัพย์สินแล้วยังมีภาระผูกพันในทางศีลธรรมต่อสังคมด้วย

ทั้งนี้โดยพื้นฐานแล้วสิทธิในทรัพยากรได้ถูกกำหนดไว้ในกฎจารีตประเพณีมานานแล้ว แต่เมื่อภายหลังสังคมท้องถิ่นถูกผนวกรวมเป็นส่วนหนึ่งของสังคมรัฐประชาชาติขนาดใหญ่ ให้อยู่ภายใต้ระบบกฎหมายเดียวกัน ทำให้เกิดความแตกต่างและขัดแย้งขึ้นระหว่างจารีตและกฎหมาย จนชุมชนท้องถิ่นต้องลุกขึ้นมาเรียกร้องให้สังคมเคารพหลักการตามจารีตของตนด้วย เพราะถือว่าจารีตนั้นก็คือสิทธิประเภทหนึ่งในพื้นที่เป็นกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมของชุมชนเดียวกัน ซึ่งเรียกว่าสิทธิตามจารีตประเพณี (Customary Rights) ซึ่งอาจจะแตกต่างจากสิทธิตามกฎหมายได้ (Legal Rights) ทั้งนี้เพราะสิทธิตามจารีตมักจะตั้งอยู่บนหลักของสิทธิทางศีลธรรม (Moral Rights) อย่างเคร่งครัด ขณะที่สิทธิตามกฎหมายนั้นจะผสมผสานระหว่างหลักการทางการเมืองและเศรษฐกิจเข้าไว้ด้วยกันเท่านั้น ดังเช่น สิทธิตามจารีตประเพณีที่มักอ้างสิทธิในทรัพยากรไว้หลากหลายรูปแบบ รวมทั้งสิทธิในการถือครองร่วมกันของชุมชน (Communal Property) ด้วย ดังกรณีในสังคมภาคเหนือของไทยนั้นเรียกสิทธิประเภทนี้ว่า "หน้าหมู" ซึ่งมักเป็นพื้นที่ป่ารอบๆ หมู่บ้าน หรือที่ดินใช้สอยร่วมกันของชุมชน การถือครองร่วมกันเช่นนี้ก็จะตกทอดผ่านหลักการ เกี่ยวกับสิทธิในทรัพยากรของบรรพชน (Ancestral Rights) ซึ่งบ่อยครั้งที่คนชุมชนท้องถิ่นมักลุกขึ้นต่อสู้เพื่อรักษาสิทธิส่วนรวมของตนไว้ เมื่อถูกละเมิดโดยกฎหมายในฐานะอำนาจรัฐ ภายหลังนักวิชาการเรียกสิทธิส่วนรวมประเภทนี้ว่า "สิทธิชุมชน" (Community Rights) (อานันท์, 2544ก: 121)

อย่างไรก็ตามสิทธิในทรัพยากรยังสามารถจำแนกประเภทและระดับของสิทธิได้อีก ซึ่งก่อให้เกิดระบบกรรมสิทธิ์ 4 ประเภท คือ 1) สิทธิเข้าถึงอย่างเสรี 2) สิทธิของส่วนรวม 3) สิทธิส่วนบุคคล 4) สิทธิของรัฐ (สุธาวุฒย์, 2543: 272-273) โดยแต่ละระบบกรรมสิทธิ์ดังกล่าว ยังถูกจำกัดสิทธิบางอย่างในลักษณะที่ลดหลั่นต่างกัน ซึ่ง Ostrom and Schlager (1996: 129-133) ได้จำแนกเป็นสิทธิออกเป็น 5 ระดับ ด้วยกันคือ 1) สิทธิในการเข้าถึงทรัพยากร 2) สิทธิในการใช้ 3) สิทธิการจัดการ 4) สิทธิในการกีดกัน และ 5) สิทธิในการจำหน่าย ถ่ายโอน ทั้งนี้สิทธิดังกล่าวล้วนถูกจัดเข้าและสับเปลี่ยนได้อย่างเป็นพลวัต ดังที่อานันท์ (2544ก: 124) กล่าวว่า สิทธิในทรัพยากรไม่จำเป็นต้องเป็นสิทธิผูกขาดเสมอไป หากแต่

สามารถผสมผสานสิทธิประเภทต่างๆ ได้อย่างหลากหลาย เพื่อให้เกิดความเป็นธรรมมากขึ้นในการใช้ทรัพยากร เพราะในความเป็นจริงทางสังคมแล้ว สิทธิต่างๆ นั้นสามารถซ้อนทับกันได้ (Complexity of Rights) เช่น ในพื้นที่ป่าของรัฐเอง รัฐก็อาจเปิดให้ชุมชนท้องถิ่นที่เคยใช้ป่านั้นอยู่แล้วตามประเพณี เข้ามามีส่วนร่วมในการจัดการป่าได้ ด้วยการเปิดให้มีสิทธิในการเข้าถึงและจัดการในรูปแบบของการจัดการร่วมกับรัฐ (Co-management) เป็นต้น

ดังนั้นการกำหนดกฎเกณฑ์ว่าด้วยสิทธิในทรัพยากรซึ่งส่งผลต่อความสัมพันธ์ทางสังคมอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้นั้น จึงเป็นสิ่งที่สามารถปรับเปลี่ยนไปตามสถานการณ์อย่างเป็นพลวัต โดยเฉพาะเมื่อมีการปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจผ่านขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมในรูปแบบใหม่ๆ ทำให้กลุ่มชนต่างๆ ได้ร่วมมือกันกำหนดกฎเกณฑ์และสร้างความชอบธรรมให้กับสิทธิของตนขึ้นมาใหม่ในสังคม ดังเช่น การกลายเป็นรูปของสิทธิชุมชนในความหมายใหม่ จากการถูกตีความหรือนิยามความหมายให้ใหม่ ดังนั้นการตระหนักถึงความสำคัญของสิทธิในทรัพยากรจึงมีนัยเกี่ยวกับสิทธิของกลุ่มชนชายขอบต่างๆ ที่สามารถแสดงควมมีตัวตนหรืออัตลักษณ์ของตนเองขึ้นมาใหม่ได้ (อานันท์, 2544: 219-220)

1.3.4 อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (Ethnic Identity) และพื้นที่ทางสังคม (Social Space)

ผู้วิจัยให้ความสำคัญกับแนวคิดอัตลักษณ์ (Identity) ในความหมายที่ผูกพันกับเงื่อนไขความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ซึ่งจะเกิดการนิยามความหมายให้กับวัฒนธรรมกลุ่มชาติพันธุ์ และพื้นที่ (Space) ของตนเองและของผู้อื่นในลักษณะมีพรมแดนทางวัฒนธรรมเข้ามาแยกแยะให้เห็นลักษณะเฉพาะของ แต่ละฝ่าย ซึ่งความสัมพันธ์นั้นอาจมีทั้งเป็นไปเพื่อสร้างสรรค์และกีดกันผลประโยชน์ที่มาจากการใช้อำนาจทั้งโดยทางตรงและหรือโดยทางอ้อม วิธีคิดเช่นนี้มาจากพื้นฐานแนวคิดเรื่องอัตลักษณ์ที่มีความหมายสองนัยด้วยกัน คือ ความเหมือนและความเป็นลักษณะเฉพาะที่แตกต่างออกไป ในทำนองเดียวกับที่ F. Barth (อ้างในกาญจนา, 2545: 24) นิยามอัตลักษณ์ว่าเป็นกระบวนการแบบเหรียญสองด้านที่ด้านหนึ่งเป็นการรับรู้พวกเดียวกัน (Self-ascription) ส่วนอีกด้านเป็นคนอื่น (Ascription by other) เมื่อเป็นเช่นนี้อัตลักษณ์จึงมิใช่เป็นสิ่งที่มียู่แล้วในตัวของมันเอง หากแต่เป็นสิ่งที่ถูกประกอบสร้างขึ้น (Socially Constructed) หรือเกิดมาจากการสังสมผลผลิตของวาทกรรม (Product of Discourse) ซึ่งมีลักษณะเป็นพลวัตขึ้นตามสถานการณ์ของยุคสมัยได้ด้วย ฉะนั้นอัตลักษณ์อาจมีสถานภาพทั้งคงที่ เปลี่ยน หรือเปลี่ยนผ่านกลายเป็นรูปแบบใหม่ กล่าวอีกนัยหนึ่ง อัตลักษณ์เป็นเรื่องของความเข้าใจและการรับรู้ที่เราเป็นใครและคนอื่นเป็นใคร โดยมาจากการก่อรูปขึ้นและดำรงอยู่ว่ามีการรับรู้ซึ่งกันและกันอย่างไร ภายใต้กระบวนการสร้างและสืบทอดอัตลักษณ์ที่เกิดขึ้นในเงื่อนไขและบริบทของความสัมพันธ์ทางสังคม (ประสิทธิ์, 2547: 32-33)

โดยนัยดังกล่าว ความเป็นชาติพันธุ์ (Ethnicity) จึงเป็นเรื่องของการจำแนกแยกแยะกลุ่มคนเมื่อมีความสัมพันธ์กับกลุ่มอื่นๆ ในทำนองเดียวกัน ความเป็นชาติพันธุ์จึงหมายถึงแง่มุมหนึ่งของความสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างกลุ่มคนที่คิดว่ากลุ่มตนแตกต่างจากกลุ่มอื่น โดยมีได้หมายถึงสิ่งที่เป็นคุณสมบัติเฉพาะทางวัฒนธรรมหรือเชื้อชาติของกลุ่ม ฉะนั้นการนิยามกรอบความเป็นชาติพันธุ์ว่ามี อัตลักษณ์ใดๆ จึงเสี่ยงไม่พ้นที่จะต้องเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจ เพราะการนิยามของเขตทางชาติพันธุ์ย่อมตามมาด้วยการนิยาม "ความเป็นอื่น" ที่อยู่นอกกรอบนั้น กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือความเป็น อัตลักษณ์ร่วมของกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งๆ ถูกสร้างขึ้นบนพื้นฐานของความเหมือนกันของสมาชิกในกลุ่ม อย่างไรก็ตามบนพื้นฐานของความเหมือนกันนั้น ย่อมมีความแตกต่างกับกลุ่มอื่นมาเป็นตัวกำหนดความเป็นอัตลักษณ์เฉพาะของกลุ่มตนด้วย ฉะนั้นเมื่อพูดถึงอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ จึงเป็นลักษณะอัตลักษณ์ร่วมของสมาชิกของกลุ่มคนในสังคมเดียวกัน ซึ่งแตกต่างออกไปจากกลุ่มอื่นๆ (อรัญญา, 2546: 72 และ ประสิทธิ์, 2547: 34) โดยมีตัวบ่งชี้หรือกลไกสืบทอดอัตลักษณ์อะไรบางอย่างที่บ่งบอกว่าเราเป็นใคร แตกต่างจากคนอื่นอย่างไร เช่น ชื่อกลุ่ม ภาษาพูด การกินอยู่ วิธีการผลิต การแต่งตัว ตำนาน ประวัติศาสตร์ ความเป็นมา การมีพื้นที่บ้านถิ่นเดิม (Homeland) ความทรงจำร่วมทางประวัติศาสตร์ พิธีกรรม ความรู้สึกสมานฉันท์ภายในกลุ่ม (Sense of solidarity) ฯลฯ เป็นต้น (กาญจนา, 2545: 24) ประเด็นก็คือการ "วางท่าที" ต่อความเป็นอื่นนั้น มีทั้งเชิงบวกและเชิงลบ จะยอมรับความต่างของกลุ่มอื่นอย่างไร มีระยะห่างในระนาบเท่ากันหรือมีระยะห่างในแนวตั้ง และกดขี่กระบวนการเหล่านี้ผ่านระบบสัญลักษณ์เชิงอำนาจอย่างไร (อรัญญา, 2546: 72)

นอกจากนี้ การจำแนกแยกแยะด้วยการให้ความหมายดังกล่าว หลีกเสี่ยงไม่พ้นที่จะต้องสัมพันธ์กับพื้นที่ (Space) อันเป็นตัวประกอบที่สำคัญในการสร้างความหมายให้มีความเป็นตัวตนขึ้น ซึ่งโดยปกติมักละเลยมิติของพื้นที่ในความหมายอื่นๆ โดยในแง่นี้ผู้วิจัยจึงใช้แนวคิดพื้นที่ตามแนวคิดทางทฤษฎีหลังสมัยใหม่ (Postmodernism) ศึกษาอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ผ่านพิธีถือดีด้วย ซึ่งอภิญญา (2543: 66) ได้ให้ความหมายว่าเป็นการมองพื้นที่ในฐานะเป็นสิ่งประดิษฐ์ทางวัฒนธรรมที่ประจุไว้ด้วยความหมาย (Coded space) ฉะนั้นพื้นที่ทางกายภาพต่างๆ มิได้เป็นเพียงวัตถุหรือที่ว่างหรือสภาพแวดล้อมข้างนอกตัวเราที่มีไว้เพื่อให้คนใช้ประโยชน์เท่านั้น หากแต่สะท้อนวิถีคิดที่เรามีต่อพื้นที่ ดังวิถีคิดของชาวบ้านในการใช้ป่าในฐานะเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ จึงมีจารีตข้อห้ามและพิธีกรรมที่ไม่เพียงสะท้อนความสัมพันธ์ระหว่างคนในสังคมกันเอง แต่ยังสัมพันธ์กับธรรมชาติ และสิ่งเหนือธรรมชาติด้วย นั่นคือการรับรู้พื้นที่จึงมิใช่รับรู้โดยตรงไปตรงมา สิ่งต่างๆ ในโลกนี้มีได้เป็นข้อเท็จจริง (fact) ที่ประสาทสัมผัสตรวจสอบได้ หากแต่ความหมายที่เราให้กับสิ่งต่างๆ ถูกสร้างขึ้นจาก "เครื่องกรอง" อะไรบางอย่างซึ่งอาจเป็นภาษา กรอบการ

คิดจำแนกแยกแยะ หรือเป็นมรดกทางวัฒนธรรมและคุณค่าร่วมของสังคม ฉะนั้นสิ่งที่น่าสนใจศึกษาจึงเป็นกรอบการคิดมากกว่าพื้นที่หรือสถานที่ที่อยู่หนึ่งๆ

ด้วยวิธีคิดต่อพื้นที่ดังกล่าวที่มีได้ยึดติดกับพื้นที่ทางกายภาพเท่านั้น พื้นที่จึงมีหลายประเภท ดังที่ อภิญา (67-75) ได้จำแนกมิติทางความคิดต่อพื้นที่และสัมพันธ์กับการสร้างอัตลักษณ์เป็น 3 ประเภท คือ พื้นที่ทางกายภาพ (Physical space) พื้นที่ทางสังคม (Social space) และพื้นที่ภายในจิตใจของปัจเจก (Mental space) ซึ่งพื้นที่ในมิตินามธรรมที่เป็นวิธีคิดและความรู้สึกในจิตใจก็ไม่อาจแยกออกจาก มิตรูปธรรมที่เป็นเรื่องของการจัดการพื้นที่ทางภูมิศาสตร์หรือร่างกายได้ พื้นที่สองมิติดังกล่าวเชื่อมโยงกัน ด้วยแนวคิดเรื่องของอำนาจและการนิยาม เมื่อเราให้ความหมายต่อสิ่งต่างๆ เราจำต้องลากเส้นแบ่งสิ่งนั้น ออกจากสิ่งที่มีไม่ใช่สิ่งนั้น ฉะนั้นการสร้างอัตลักษณ์แก่ตัวเราหรือสิ่งต่างๆ จึงสัมพันธ์กับการสร้างพื้นที่ของความแตกต่างและการลากเส้นพรมแดนเสมอ นั่นคือวิธีคิดเชิงพื้นที่จึงไม่อาจแยกออกจากความรู้เกี่ยวกับตัวตนและการจัดระยะห่างระหว่างเรากับสิ่งอื่น ซึ่งพื้นที่ในมิติที่เป็นมโนภาพ (Imagery space) ดังกล่าวมักแสดงออกให้เห็นได้ในกระบวนการสร้างภาพลักษณ์และภาพความจริงของสิ่งต่างๆ (Representation space) และยังเชื่อมโยงกับมิติที่เป็นปฏิบัติการและการจัดการพื้นที่ (Practical intervention of space) ได้อีกด้วย

นัยของพื้นที่ในมิติมโนภาพดังกล่าว เมื่อเกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไขความสัมพันธ์เชิงอำนาจ จึงแตกต่างจากแนวคิดเรื่องอุดมการณ์ (Ideology) หลายประการ คือ ในขณะที่อุดมการณ์ผูกอยู่กับเรื่องจิตสำนึกทางชนชั้น โดยมักมองว่าพฤติกรรมในเมืองท้ายมาจากจิตสำนึกหรือโครงสร้างส่วนบนที่เป็นตัวกำหนด ส่วนความคิดเชิงพื้นที่กลับเป็นแนวคิดเบื้องต้นที่เป็นฐานของการรับรู้โลก โดยชี้ให้เห็นว่ามีความซับซ้อนของการกำหนดกันและกันของปัจจัยต่างๆ มากกว่า แนวคิดเรื่องพื้นที่จึงเป็นทั้งผลผลิตของสังคมและก็เป็นปัจจัยหนึ่งของการผลิตและกระบวนการผลิตซ้ำความสัมพันธ์ทางสังคมด้วย ฉะนั้นจึงไม่เพียงช่วยให้เข้าใจความซับซ้อนของการผลิตความหมายเท่านั้น แต่ในตัวพื้นที่เองยังเป็นองค์ประกอบที่ขาดไม่ได้ของการสร้างความหมายอีกด้วย เพราะพื้นที่ในมิตินี้คือ "การจัดระยะ" นั่นเอง ซึ่งสามารถจำแนกการจัดระยะได้ 3 ระดับ คือ พื้นที่ตามที่ถูกนำเสนอในภาพ (Space as represented) พื้นที่ที่ถูกจัดวางในกระบวนการสร้างภาพ (Space of representation is made) และพื้นที่ความสัมพันธ์ทางสังคมของการสร้างภาพนั้น (Social space from which representation is made) อย่างไรก็ตามการสร้างอัตลักษณ์ร่วมของกลุ่มต้องระวังที่จะไม่สร้างอัตลักษณ์ที่นำไปสู่การครอบงำแบบใหม่ ซึ่งเท่ากับว่าการรื้อถอน วาทกรรมมิได้มีนัยของการทำลายล้าง หรือนำไปสู่ความเฉื่อยชาทางการเมือง ตรงกันข้ามศักยภาพที่สามารถทำให้เห็นต่างไปต่างหาก ที่เป็นหัวใจของพลังที่สร้างสรรค์ของการเคลื่อนไหวทางสังคม

ดังนั้น จากแนวคิดเรื่องอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่สัมพันธ์กับแนวคิดเรื่องพื้นที่ (Space) ดังกล่าว สามารถสรุปขอบเขตที่ตั้งยศ (2545: 81 และอนันท์, 2546: 54) กล่าวว่า อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์มิใช่ ผลผลิตของเชื้อชาติ ชนชาติ และวัฒนธรรม หากแต่อัตลักษณ์ถูกสร้างขึ้นและสร้างใหม่ เป็นกระบวนการอย่างสัมพันธ์กับบริบทและสภาพการณ์ที่เปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา และการเคลื่อนไหวของเครือข่ายแห่งความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ประเด็นสำคัญในการทำความเข้าใจกับอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในลักษณะสัมพันธ์จึงอยู่ที่ว่า อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ไม่อาจดำรงอยู่อย่างโดดๆ แยกออกจากความสัมพันธ์กับชนกลุ่มอื่นๆ กระบวนการก่อร่างสร้างอัตลักษณ์ในบริบทของความเป็นชาติพันธุ์ จึงไม่อาจแยกออกจากความสัมพันธ์เชิงอำนาจ และโครงสร้างความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจ การเมือง และสัญลักษณ์ โดยเฉพาะการทำความเข้าใจ “ชาติพันธุ์” ในฐานะเป็น “เวทีการต่อสู้ทางวัฒนธรรม” ที่ซึ่งพรมแดนถูกรื้อถอนและปักใหม่อยู่ตลอดเวลา การปรับเปลี่ยนพรมแดนทางวัฒนธรรม ทำให้เราจำเป็นต้องทำความเข้าใจกับความขัดแย้งเชิงคุณค่าและอุดมการณ์ทางสังคมที่เคลื่อนไหวไปอย่างต่อเนื่อง

จากการทบทวนงานวิจัยในปี พ.ศ. 2543-2546 เพื่อสังเคราะห์แนวคิดในหัวข้ออัตลักษณ์และความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ของ ขวัญชีวัน และคณะ (2546: 15) พบว่ามีการเชื่อมโยงแนวคิดอย่างหลากหลายหลายประการ คือ 1) สร้างอัตลักษณ์และภาพตัวแทนของกลุ่มชาติพันธุ์ เกี่ยวพันกับโครงสร้างความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ซึ่งมีนโยบายของรัฐชาติต่อกลุ่มชาติพันธุ์เป็นปัจจัยที่สำคัญ อีกนัยหนึ่งคืออัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์เป็นภาพสะท้อนกลับของนโยบายและการปฏิบัติการของรัฐชาติต่อความเป็นชาติพันธุ์ 2) ชุมชนชาติพันธุ์ไม่ได้ดำรงอยู่โดยปราศจากความขัดแย้ง ศาสนา เพศ ท้องถิ่น ทำให้อัตลักษณ์ทาง ชาติพันธุ์มีการปรับเปลี่ยนอย่างไม่หยุดนิ่ง 3) อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์กับพื้นที่ทางสังคม เป็นเรื่องที่ไม่อาจแยกออกจากกัน 4) ความทันสมัยไม่ได้เป็นตัวที่ทำให้อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ลดน้อยลงเสมอไป หากแต่ได้มีการนำเทคโนโลยีสมัยใหม่เสริมสร้างศักยภาพในการฟื้นฟูและสืบทอดอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมด้วย 5) อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์มีการปรับเปลี่ยนและเคลื่อนไหวทั้งในเรื่องของคนและสิ่งของ ซึ่งมีทั้งในพื้นที่ชายแดนและในตัวเมือง นั่นคือความเป็นชาติพันธุ์สัมพันธ์กับอำนาจทั้งในเนื้อหาและรูปแบบที่หลากหลายอย่างสลับซับซ้อน อย่างไรก็ตามต่างมีเป้าหมายร่วมกันเพื่อแสวงหาหน่วยทางสังคมที่เหมาะสมของการดำรงอยู่ร่วมกันระหว่างความแตกต่างกันอย่างหลากหลายของวัฒนธรรมและชาติพันธุ์ เป็นพหุสังคม

1.4 วัตถุประสงค์ในการวิจัย

- 1.4.1 เพื่อศึกษาเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ของการสืบทอดและบทบาทหน้าที่ของความเชื่อถือคติในบริบททางเศรษฐกิจ สังคม และการเมืองในแต่ละยุคสมัย

1.4.2 ศึกษาเงื่อนไขการนำเสนอความเชื่อและพิธีถือดีเพื่อการจัดการทรัพยากรธรรมชาติของกลุ่มเครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้ง จังหวัดเชียงใหม่ ภายใต้บริบทของการแย่งชิงทรัพยากรในปัจจุบัน

1.4.3 เพื่อช่วยชาวบ้านบันทึกประวัติศาสตร์ความเชื่อและพิธีถือดีสำหรับการสืบทอดและเผยแพร่ต่อไป

1.5 คำถามหลักในการวิจัย

ภายใต้เงื่อนไขวิถีชีวิตของชาวม้งที่เปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็วใน 5 ทศวรรษที่ผ่านมา ชาวม้งมีวิธีการสืบทอดอุดมการณ์อำนาจว่าด้วยความเชื่อถือดีในแต่ละบริบททางประวัติศาสตร์อย่างไร? และได้นิยามความหมายเพื่อการต่อรองสิทธิชุมชน ภายใต้บริบทแย่งชิงทรัพยากรในปัจจุบันในลักษณะอย่างไร?

1.6 ระเบียบวิธีวิจัย

1.6.1 แนวการศึกษาวิจัย

เนื่องจากการศึกษาวิจัยนี้ต้องการศึกษาการปรับเปลี่ยนความคิดเกี่ยวกับอุดมการณ์อำนาจของพิธีถือดีของชาวม้งในเชิงประวัติศาสตร์ทางวัฒนธรรม ซึ่งต้องศึกษาบริบททางสังคม เศรษฐกิจ และวัฒนธรรมท้องถิ่นเพื่อทำความเข้าใจ ฉะนั้นจึงใช้ 2 แนวการศึกษา คือ **ประวัติศาสตร์มิติความเคลื่อนไหวของสังคม** และ **ประวัติศาสตร์มิติวัฒนธรรม** ในความหมายของอานันท์ (2543) ที่มองภาพรวมของประวัติศาสตร์บนพื้นฐานของความสัมพันธ์ที่หลากหลายและเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา ซึ่งมีวัฒนธรรม คุณค่า ความรู้สึกนึกคิด และชีวิต จิตใจ รวมทั้งความสัมพันธ์กับสังคมอื่นที่มีผลต่อความสัมพันธ์ภายใน จนกลายเป็นพลังผลักดันให้เกิดปฏิบัติการและความเคลื่อนไหว ทั้งในรูปของความขัดแย้ง การต่อสู้ การครอบงำ และกระบวนการสร้างกลไกเชิงสถาบันต่างๆ ของสังคมขึ้นมาเพื่อจัดการไปพร้อมๆ กับการปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจนั้นอย่างซับซ้อน จนต้องเปลี่ยนแปลงรูปแบบไปอย่างต่อเนื่อง (อานันท์, 2543: 156)

ทั้งนี้การศึกษาประวัติศาสตร์วัฒนธรรมที่มีการย้อนอดีตยาวไกล อีกทั้งชาวม้งไม่มีภาษาเขียนบันทึกไว้ จึงจำเป็นต้องใช้แนวศึกษา **ประวัติศาสตร์ในมิติวัฒนธรรม** เพื่อเข้าถึงข้อมูลและหลักฐานเป็นหลัก ซึ่งอานันท์ (2543: 125) ได้กล่าวว่าวัฒนธรรมไม่ใช่ระบบปิดเสมอไป หากแต่สามารถแสดงออกมาอย่างสลับซับซ้อน และบางครั้งก็ขัดแย้งในตัวเอง ทั้งขึ้นอยู่กับบริบทในประวัติศาสตร์ บางยุคอาจหมายถึงโลกทัศน์ที่ประมวลขึ้นมาได้อย่างชัดเจน บางสมัยอาจเป็นวาทกรรมทางความคิดที่กำลังสิ้นไหลหรือปรากฏรูปแบบใหม่ โดยนัยนี้ประวัติศาสตร์วัฒนธรรมจึงให้ความสำคัญกับการเคลื่อนไหวทางความคิด ที่

มนุษย์พยายามสร้างความหมายเกี่ยวกับความสัมพันธ์ในการดำรงชีวิตทางสังคม บนพื้นฐานของอุดมการณ์และความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ซึ่งมีผลให้เกิดการครอบงำของอุดมการณ์หลักและการต่อต้านการครอบงำ ในลักษณะที่แตกต่างกันไปในแต่ละบริบท

1.6.2 พื้นที่เป้าหมาย

เพื่อศึกษาภาพในการเคลื่อนไหวทางสังคมตามความต้องการของกลุ่มเครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้งจังหวัดเชียงใหม่ ผู้ศึกษาจึงได้เลือกชุมชนม้งแห่งแรกที่กลุ่มเครือข่ายฯ ได้นำความเชื่อถือดีมาจัดการประชุมชนเพื่ออ้างสิทธิชุมชนและได้ขยายผลให้กับสมาชิกเครือข่ายฯ อื่นๆ แล้ว เพื่อศึกษาประวัติศาสตร์ทางวัฒนธรรมว่าด้วยกระบวนการสืบทอดและปรับเปลี่ยนความหมายของความเชื่อถือดี

1.6.3 วิธีการเก็บข้อมูล

เนื่องจากการศึกษาวิจัยนี้ต้องการทราบการปฏิบัติการของอุดมการณ์อำนาจของพิธีถือดีในแต่ละยุคสมัย และต้องการเห็นสภาพพื้นที่ป่าที่เคยประกอบพิธีถือดีในขณะนั้นด้วย จึงต้องใช้วิธีการต่างๆ เพื่อให้ได้ข้อมูล ดังนี้

1) สัมภาษณ์ถึงประวัติศาสตร์การอพยพตั้งถิ่นฐานของชุมชนและสถานภาพ บทบาทของความเชื่อถือดีในแต่ละยุคสมัยด้วยวิธีการบันทึกประวัติศาสตร์บอกเล่า

2) สัมภาษณ์เชิงลึกกับผู้ประกอบพิธีกรรม ผู้รู้และผู้มีประสบการณ์ทางความเชื่อถือดีในพื้นที่ โดยทั้งข้อ 1) และ 2) ผู้ศึกษาจะทำการสัมภาษณ์แบบไม่เป็นทางการ และไม่มีชุดของคำถามหรือเวลามาเป็นตัวกำหนดในการสัมภาษณ์ โดยผู้ศึกษาจะตั้งประเด็นคำถามที่กำหนดไว้ล่วงหน้าส่วนหนึ่ง เพื่อความต่อเนื่องในการสนทนา และกันลืมหือข้ามประเด็นที่สำคัญ โดยให้โอกาสผู้ถูกสัมภาษณ์ได้มีอิสระในการที่จะตอบหรือถามกลับได้เช่นเดียวกัน

3) ให้ชาวบ้านนำพาไปสังเกตการณ์จุดประกอบพิธีกรรมในแต่ละยุคสมัยและสภาพป่าในพื้นที่ร่วมกัน เพื่อทราบความเปลี่ยนแปลงของสภาพพื้นที่ป่าดงซึ่งทั้งในอดีตและปัจจุบัน โดยถ่ายภาพนิ่งเก็บไว้ด้วย

1.6.4 หน่วยและระดับของการวิเคราะห์

การศึกษาความเคลื่อนไหวของอุดมการณ์อำนาจของพิธีถือดีที่สัมพันธ์กับอุดมการณ์อำนาจรัฐชาติ ดังนั้นหน่วยวิเคราะห์ในการศึกษานี้ คือ ประวัติศาสตร์ความเคลื่อนไหวทางความคิดของความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อถือดีกับนโยบายของรัฐ โดยผู้วิจัยได้จำแนกการวิเคราะห์เป็น 3 ระดับ คือ 1) กระบวนการสืบทอดความเชื่อถือดีตามวัฒนธรรมม้ง 2) เงื่อนไขของการประกอบพิธีกรรมและการดำรงอยู่ของพิธีถือดีในท้องถิ่น 3) ประวัติศาสตร์ของการปรับเปลี่ยนอุดมการณ์อำนาจของชุมชนท้องถิ่นที่สัมพันธ์เชิงอำนาจกับรัฐ

แผนผังดำเนินการวิจัย

บริบททางประวัติศาสตร์ของพิธีถือน้ำ

ยุคกรุงศรีอยุธยา
 1. การปลูกฝิ่น 2. การเลี้ยงสัตว์ 3. การค้าบนที่สูง และ 4. การป้องกันตัวจากภัยธรรมชาติ

เวลา / เส้นทางการอพยพ/การสืบทอด

ยุคกรุงรัตนโกสินทร์
 1. การขยายอำนาจรัฐเพื่อการปกครองหมู่บ้าน 2. การปลูกพืชเงินสดทดแทนฝิ่น 3. การปลูกป่าเพื่อการอนุรักษ์ และ 4. การปรับเปลี่ยนทางศาสนา

ความขัดแย้งในลัทธิ

ยุคฟื้นฟูสมัยอยุธยา
 1. การเคลื่อนไหวทางสังคมเพื่อสิทธิชุมชน 2. การฟื้นฟูสมัยอยุธยาชาวบ้าน

- ระบบเครือญาติ
- การสืบทอดความเชื่อถือน้ำ
- บทบาท หน้าที่ ของพิธีกรรมถือน้ำ
- ความเชื่ออื่นที่เกี่ยวข้อง
- สถาปัตยกรรมศาลาถือน้ำ
- ประสบการณ์ทางความเชื่อ
- วิถีการผลิต
- เครือข่ายชาวบ้านและองค์กรพัฒนาเอกชน
- ความสัมพันธ์กับรัฐและตลาด

การปรับเปลี่ยนความหมาย

สถาบันชุมชนท้องถิ่น
 - แบบแผนของความเชื่อ และพิธีกรรม
 - กลไกของจารีตปฏิบัติ
 - กฎเกณฑ์จัดการป่าชุมชน
 - องค์กรชุมชนท้องถิ่น
 - ความรู้ท้องถิ่น

1.6.5 ขอบเขตและพื้นที่ศึกษา

หมู่บ้านแม่สาใหม่ หมู่ 6 ตำบลโป่งแยง อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่ ตั้งอยู่ในพื้นที่อุทยานแห่งชาติดอยสุเทพ-ปุย ห่างจากตัวเมืองเชียงใหม่ 40 กิโลเมตร ซึ่งเป็นหมู่บ้านหลักในการสืบทอดและประยุกต์ความเชื่อและพิธีถือดีเพื่อการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติ นอกจากนั้นแล้วยังครอบคลุมถึงหมู่บ้านม้งอื่นๆ ในบริเวณใกล้เคียงที่เป็นเส้นทางอพยพและเคยอยู่อาศัยของชาวบ้านแม่สาใหม่ คือหมู่บ้านแม่ตะละ และหมู่บ้านดงสามหมื่น ตำบลแม่แดด อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ ห่างจากตัวเมืองเชียงใหม่ 90 และ 140 กิโลเมตร ตามลำดับ และบ้านห้วยหอย ที่ได้ปล่อยวางพิธีกรรมนี้มากกว่า 30 ปี แล้ว ซึ่งหมู่บ้านทั้งสี่มีความสัมพันธ์ทางเครือญาติและการสืบทอดความเชื่อถือดีรวมทั้งเป็นสมาชิกกลุ่มเครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้งและเครือข่ายวัฒนธรรมม้งด้วย

ส่วนขอบเขตเวลา คือ ตั้งแต่ประมาณ พ.ศ. 2470-ปัจจุบัน นับแต่ชุมชนม้งในพื้นที่ศึกษาดังกล่าวได้อพยพเข้าแผ่นดินไทยทางด้านชายแดนไทย-พม่า อีกทั้งยังคงมีผู้สูงอายุที่สามารถให้ข้อมูลทั้งเส้นทางการอพยพและการประกอบพิธีถือดีในเชิงประสบการณ์ตรงได้ ทั้งนี้จะให้ความสำคัญกับมุมมองภายในในการจัดแบ่งช่วงยุคสมัยทางประวัติศาสตร์

สำหรับขอบเขตเนื้อหานั้น ได้ศึกษาครอบคลุมทั้งกระบวนการสืบทอด การปล่อยวาง และการปรับใช้ความเชื่อและพิธีถือดีของชาวม้ง เพื่อคุ้มครองภัยธรรมชาติให้กับชุมชน และการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ ภายใต้สถานการณ์การเคลื่อนไหวทางสังคม ซึ่งรวมทั้งการฟื้นฟูภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อสร้างความชอบธรรมในสิทธิชุมชน

1.6.6 วิธีดำเนินการวิจัย

ขั้นตอนที่ 1. สัมภาษณ์กับผู้ประกอบพิธีกรรมและผู้รู้ความเชื่อถือดีในชุมชนบ้านแม่สาใหม่ เพื่อสืบค้นถึงประวัติศาสตร์การอพยพและสถานภาพ บทบาทของความเชื่อถือดีของชุมชนต้นทางและปัจจุบัน ก่อนที่จะเดินทางเพื่อดูพื้นที่จริงทั้งในปัจจุบันและอดีต

ขั้นตอนที่ 2. เดินทางร่วมกับชาวบ้าน โดยผู้รู้ประวัติศาสตร์การอพยพและรู้จุดเช่นไหว้เพื่อประกอบพิธีกรรมของชุมชนในอดีตเป็นผู้นำทางพร้อมทั้งอธิบายถึงสภาพป่าและเรื่องราวเกี่ยวกับความเชื่อถือดีที่เคยเกิดขึ้นในแต่ละพื้นที่ของแต่ละยุคสมัย ซึ่งวิธีการนี้ช่วยฟื้นความทรงจำของผู้อาวุโสให้ชัดเจนขึ้นได้ อีกทั้งผู้ศึกษาก็สามารถเก็บข้อมูลเชิงสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม

ขั้นตอนที่ 3. เมื่อได้เห็นพื้นที่จริงจากการเดินทางแล้ว กลับมาสัมภาษณ์เชิงลึกกับผู้ประกอบพิธีกรรม ผู้รู้ และผู้มีประสบการณ์ทางความเชื่อถือดีในรูปแบบประวัติศาสตร์บอกเล่า ซึ่งมีทั้งตำนานนิทาน เรื่องเล่า ความทรงจำ และประสบการณ์ของผู้ให้สัมภาษณ์ที่เกี่ยวข้องกับพิธีถือดีตลอดจนการประกอบพิธีกรรมในปัจจุบัน รวมทั้งบริบทของความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคม ของชุมชนใน ท้องถิ่น ซึ่งใน

ระหว่างนี้ก็สามารถค้นคว้าเอกสารที่เกี่ยวข้องกับบริบททางประวัติศาสตร์ ตลอดจนการเคลื่อนไหวทางสังคมของเครือข่ายองค์กรชาวบ้านและองค์กรพัฒนาเอกชน

ขั้นตอนที่ 4. เมื่อได้ข้อมูลมาแล้ว ก็จะมีการประมวลผลในเบื้องต้น โดยนำคำบอกเล่าที่สำคัญมาเขียนบันทึกด้วยภาษาม้ง (Romanized Popular Alphabet-R.P.A.) และทำแผนที่ เพื่อความสะดวกต่อการประมวลและวิเคราะห์ อีกทั้งยังทำให้คำบอกเล่าของชาวบ้านมีความเชื่อถือในเชิงประวัติศาสตร์ได้ด้วย

ขั้นตอนที่ 5. ทำการวิเคราะห์และสังเคราะห์ความสัมพันธ์ตามหน่วยวิเคราะห์และระดับการวิเคราะห์ที่ได้ตั้งไว้ เพื่อทำความเข้าใจประวัติศาสตร์ความเคลื่อนไหวของอุดมการณ์อำนาจของชุมชนม้ง ตลอดจนบริบทและเงื่อนไข ทั้งในระดับ ชุมชน ชาติพันธุ์ และรัฐชาติ ที่ชุมชนม้งสัมพันธ์ด้วย

1.6.7 สถานที่ทำการวิจัยหรือเก็บข้อมูล

ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา ในสถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เนื่องจากผู้ศึกษาเป็นเจ้าหน้าที่ผู้ช่วยวิจัยของศูนย์ด้วย ซึ่งทำให้มีการเอื้ออำนวยเทคโนโลยีในการบันทึกข้อมูล เช่น คอมพิวเตอร์ เป็นต้น

1.6.8 อุปกรณ์การวิจัย

เนื่องจากแหล่งข้อมูลของการวิจัยนี้สามารถเข้าถึงได้ด้วยการสัมภาษณ์ สังเกตการณ์ และจากเอกสารส่วนหนึ่งเท่านั้น จึงจำเป็นต้องใช้อุปกรณ์วิจัย คือ คอมพิวเตอร์ เทปอัดเสียง และกล้องถ่ายภาพนิ่ง

1.7 ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

1.7.1 เข้าใจเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ของการสืบทอดของความเชื่อและพิธีถือดีรวมทั้งบทบาทหน้าที่ กระบวนการสืบทอด การรื้อฟื้น การปรับเปลี่ยนความหมาย และการยกเลิกของการประกอบพิธีถือดีในบางยุคสมัยและบางชุมชน

1.7.2 เข้าใจเงื่อนไขและบริบทในการเลือกเอาความเชื่อถือดีเพื่อปฏิบัติการให้ได้มาซึ่งการยอมรับในสิทธิชุมชนเพื่อการจัดการทรัพยากรบนพื้นที่สูงของกลุ่มเครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้ง

1.7.3 ได้เอกสารสิ่งพิมพ์และภาพถ่ายเกี่ยวกับความเชื่อและพิธีถือดีสำหรับการสืบทอดและเผยแพร่ในเชิงการเคลื่อนไหวทางสังคมต่อไป

บทที่ 2

ประวัติศาสตร์การอพยพและโลกทัศน์บนพื้นที่สูง

อาหารไม่อร่อยก็ต้องกิน 3 ช้อน พื้นที่ไม่ดีก็ต้องอยู่ 3 ปี¹

การทำความเข้าใจพิธีกรรม ความเชื่อ และความรู้ว่าด้วย “ถือติ” (Thwv Tim)² ในวัฒนธรรมของชาวม้งนั้น จำเป็นอย่างยิ่งที่เราต้องมีความรู้พื้นฐานเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของเส้นทางและเงื่อนไขในการอพยพ รวมทั้งการจัดระบบความสัมพันธ์ระหว่างทรัพยากรธรรมชาติ มนุษย์ และสิ่งเหนือธรรมชาติในโลกทัศน์ของชาวม้งเสียก่อน ตลอดจนความเปลี่ยนแปลงของความเชื่อดั้งเดิมที่เกิดขึ้นในระยะหลัง ทั้งนี้เพราะแท้ที่จริงแล้วพิธีกรรมพิธีกรรมถือติอันเป็นพิธีกรรมในระดับชุมชน เป็นสิ่งที่สะท้อนให้เห็นถึงการปฏิบัติการที่มีมิติการเคลื่อนไหวทางสังคมอย่างต่อเนื่อง ซึ่งได้บันทึกสภาพความเป็นอยู่ของชุมชนในบริบทของยุคสมัยต่างๆ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือพิธีกรรมเป็นตัวบันทึกประวัติศาสตร์ของชุมชนไว้ในรูปของเรื่องเล่าที่พัวพันกับพิธีกรรมถือตินั่นเอง ฉะนั้นในบทนี้ผู้วิจัยจึงได้ปูทางเพื่อนำไปสู่ความเข้าใจในบทต่อไป ดังอธิบายในแต่ละหัวข้อต่อไป

2.1 การอพยพของชาวม้งเข้าสู่ประเทศไทย

ผู้อาวุโสชาวม้งจำนวนมากให้สัมภาษณ์ที่สอดคล้องกับหลักฐานทางประวัติศาสตร์ของชาวจีน (ประสิทธิ์, 2548: 6) ว่าบรรพบุรุษของชาวม้งอพยพมาจากชายฝั่งทะเลทางด้านตะวันออกของประเทศจีน หรือบริเวณทะเลเหลือง โดยค่อยๆ เคลื่อนย้ายตามแม่น้ำฮวงโห (แม่น้ำเหลือง หรือ Dej Dag) เข้ามาสู่บริเวณที่ปัจจุบันเป็นภาคกลางของประเทศจีน เมื่อต้องเผชิญหน้ากับชนเผ่ามองโกลที่อพยพลงมาจากต้นลำน้ำเหลืองและลำน้ำแยงซีเกียง (Dej Ntev) บรรพบุรุษชาวม้งจึงอพยพมุ่งหน้าลงทางทิศตะวันตกเฉียงใต้ของประเทศจีน จากนั้นบางส่วนก็อพยพเดินทางเข้าสู่ดินแดนของประเทศในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ดังตำนานที่ หล้าเส่ง แซ่ลี (Lajxees Lis) อายุ 77 ปี บ้านห้วยห่าน ตำบลดับเต่า อำเภอเชียงของ จังหวัดเชียงราย กล่าวถึงการเดินทางผ่านพื้นที่ต่างๆ ว่า

¹ Mov tsw qaab los noj 3 dla, Tebchaws tsw zoo los nyob 3 xyoos.

² ผู้วิจัยเห็นว่าควรใช้ชื่อ “ถือติ” (Thwv Tim) เพราะหมายถึง “แผ่นดิน” (ถือ/Thwv แปลว่าดิน ส่วนติ/Tim แปลว่าผืนแผ่นดิน) อีกทั้งชาวม้งยังใช้เรียกกันในพิธีเผ่เหยงกันอย่างแพร่หลาย แม้ว่าจะมาจากภาษาจีนก็ตาม ในขณะที่ “ตง เซ็ง” (Ntoo xeeb) นั้นเป็นภาษาม้งที่เรียกชื่อจากต้นไม้ที่ใช้เป็นศาลเท่านั้น ส่วนอีกแห่งหนึ่งนั้นชาวม้งเรียกชื่อจากบทบาทหน้าที่ของพิธีกรรม คือ “ติ จื่อ” (Tim Tswv) (ติแปลพื้นแผ่นดิน ส่วนจื่อแปลว่าเจ้าของ) ที่หมายถึงเทพเจ้าผู้เป็นเจ้าของแผ่นดิน ดังนั้นผู้เขียนเลือกใช้ “ถือติ” ตามที่ชาวบ้านใช้แล้วเข้าใจกันโดยทั่วไปว่าหมายถึงเทพเจ้าแห่งพื้นแผ่นดิน หรือ ศาลเทพเจ้าที่ชาวบ้านเคารพ ซึ่งมีต้นไม้หรือหินเป็นสัญลักษณ์ก็ได้

"...อพยพผ่านพื้นที่ กัว ตึง (Kua Toob-กวางตุง) และ กัว ซี (Kua Xib-กวางซี) จากนั้น จึงข้าม เด้ เลียะ (Dej Liab-แม่น้ำแดง) กับ เด้ จ๊วะ (Dej Ntsuab-แม่น้ำเขียว) แล้ว จึงมาถึงดินแดนตอนเหนือของประเทศเวียดนาม เมื่อก่อนเขาเรียกว่า "ผะว่า" (Pham Vaj) นะ..."

เช่นเดียวกับที่นางพิ้ว แซ่ย่าง (Phuab Yaaj) อายุ 70 กว่าปี บ้านหนองหอยเก่า ตำบลโป่งแยง อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่ กล่าวว่า

"...ผู้เฒ่าผู้แก่เขาเล่าว่าเนื่องจากเขาถูกชาวจีนไล่ฆ่า เขาจึงต้องอพยพออกจาก ดินแดนจีนนะ แล้วเขาก็อพยพข้าม "เดิ้ล ละ" (Diej Lab-แม่น้ำแดง) กับ "เดิ้ล จ๊วะ" (Diej Ntsuab-แม่น้ำเขียว) ซึ่งมีต้นไม้เขียวขจีอยู่มากมาย หรือแม่น้ำของพญานาค จากนั้นก็ขึ้นฝั่งไปสู่ "ต้อ ตัว ไซ้ จิง ตัว นอ" (Toj tuag tshaib roob tuag no) หรือเขา หิวโหยคอยหนาวตาย แล้วจึงมาถึงที่บ้าน "หม่ง ช่ง (Moos Khoos-เมืองคอง อำเภอ ไชยปราการ จังหวัดเชียงราย) และบ้าน "ชี เหลง" (Chis Leev-คอยชีเหล็กในประเทศ พม่า) อยู่ได้ไม่กี่ปีที่นี่ก็อพยพมาอยู่บ้าน "แม่ หล่า อู" (Mej Las Us-แม่ละอุบ) นั้น จากนั้นก็อพยพมาถึงที่นี่..."

ทั้งนี้ จากหลักฐานทางประวัติศาสตร์จีนระบุว่าแหล่งกำเนิดของชนชาติเหมียวมีความสัมพันธ์ กับ "ซาน เหมียว" และ "หนาน หมาน" ในยุคดึกดำบรรพ์ คือตั้งแต่เมื่อประมาณ 5,000 ปีก่อน นัก ประวัติศาสตร์จีนสันนิษฐานว่าบรรพบุรุษชาวเหมียวหรือม้งนั้นน่าจะมาจากสัมพันธ์มิตรชนเผ่าที่เรียก ตัวเองว่า "จิ่วลี่" ซึ่งตั้งถิ่นฐานอยู่ในพื้นที่ราบภาคตะวันออกของจีน บริเวณที่ราบลุ่มแม่น้ำเหลืองและ แม่น้ำแยงซี โดยมี จี เยอ (Txiv Yawg) เป็นหัวหน้า แต่ต่อมา จี เยอ ถูก ห้วง ตี (Faj Tim) ผู้นำสัม พันธ์มิตรชนเผ่าอีกฝ่ายหนึ่ง ซึ่งเข้าใจกันในปัจจุบันว่าเป็นบรรพบุรุษของคนจีน ได้นำกองกำลังมาจาก ทางตอนบนของลุ่มแม่น้ำเหลืองเข้าโจมตีและเข้าครอบครองพื้นที่ดังกล่าว จากนั้นชาวเหมียวหรือม้งจึง อพยพลงมาจากทิศตะวันตกเฉียงใต้ของประเทศจีน เข้าสู่บริเวณทะเลสาบ ตัง ตึง (Dong Ting) และ ทะเลสาบ ไป ยาง (Po Yang) แล้วค่อยๆ เคลื่อนเข้าสู่มณฑลเสฉวน กุ้ยโจว และยูนนาน ในที่สุด

อย่างไรก็ตาม ผลพวงจากการแย่งชิงทรัพยากรธรรมชาติ กับการรุกรานของชาวมองโกล ชาว แมนจู และชาวฮั่น ทำให้เกิดสงครามระหว่างม้งกับผู้รุกรานเหล่านี้ในพื้นที่ดังกล่าวครั้งแล้วครั้งเล่า รวมทั้งนโยบายการสร้างรัฐชาติและการขูดรีดภาษีจากรัฐบาลกลางและรัฐบาลในท้องถิ่น ทำให้ชาวม้ง หนีไม่ไหวและได้จับอาวุธสู้หลายครั้ง โดยสงครามแต่ละครั้งได้รับการปราบปรามอย่างหนัก โดยเฉพาะ

กบฏไต้ผิง กับกบฏธงแดง-ธงขาว (ค.ศ. 1856-1872) และกบฏฮ่อของดำนัน ได้ส่งผลโดยตรงต่อการอพยพของชาวม้งจากประเทศจีนเข้าสู่บริเวณภาคเหนือของประเทศเวียดนาม ลาว ไทย และพม่า ในปัจจุบัน (ประสิทธิ์, 2548: 6-7)

สำหรับ ประวัติศาสตร์การอพยพและการกระจายประชากรของชาวม้งในประเทศไทยนั้น ประสิทธิ์ และคณะ (2548: 8) พบว่า บรรพบุรุษของชาวม้งในประเทศไทยได้อพยพข้ามแม่น้ำโขงเพื่อมุ่งสู่ดินแดนไทยปัจจุบันในระหว่างทศวรรษ 2390-2420 ซึ่งเป็นช่วงระยะเดียวกันกับที่กองทัพของรัฐบาลจีนถูกส่งเข้ามาปราบปรามกองกำลังชนกลุ่มน้อยชาวมุสลิมและอื่นๆ ที่อาศัยอยู่ในบริเวณที่ปัจจุบันเป็นมณฑลกุ้ยโจวและมณฑลยูนนานของประเทศจีน อันเนื่องจากรัฐใช้มาตรการเรียกเก็บภาษีแพง ทำให้ชนกลุ่มน้อยในแถบนี้ลุกขึ้นต่อต้าน ซึ่งปัจจุบันผู้สูงอายุชาวม้งเรียกว่าเป็นสงคราม “สัว ฟัน ซี” (Suav Faaj Chij) เพราะกองทัพฝ่ายรัฐบาลใช้ธงสีเหลือง (Faaj-ฟัน) หรือกบฏธงแดง-ธงขาวนั่นเอง ดังที่ เหี้ย เส่า แซ่ไซ้ (Nyiajxauv Xyooj) อายุ 94 ปี บ้านปากกลาง อำเภอบัว จังหวัดน่าน กล่าวว่า

“...ตอนอพยพมานั้นมี 2 กลุ่ม กลุ่มแรกได้รบกับทหารจีน ส่วนกลุ่มหลังพอรู้เข้าจึงถอยกลับ ทำให้กลุ่มแรกอพยพหลบหนีมาได้บางส่วน ฉะนั้นทุกวันนี้ เวลาทำงานศพ ชาวม้งเราบางส่วนจึงมีพิธี “ซู จ้อ” (Ntshu Rog) ส่วนพวกที่ไม่มีพิธีกรรมนี้ เขาเป็นกลุ่มที่ไม่ได้เจอทหารจีน พวกเรานี้เป็นกลุ่มที่เจอทหารจีน จากนั้นจึงนำมาใช้จนเป็นประเพณีตอนที่ขณะจะนำศพลงฝังนั้นเขายังพูดอีกว่า “จีนแย่งรองเท้า จีนแย่งอาหาร” ทั้งนี้ก็เพราะมีสาเหตุอย่างนี้เอง...”

ในระหว่างที่ชาวม้งเพิ่งอพยพเข้ามาสู่ดินแดนล้านนานั้น ตรงกับช่วงที่เจ้าอาณานิคมฝรั่งเศสและอังกฤษเริ่มเข้ามาครอบครองและกำหนดเขตพรมแดนประเทศให้กับหลายเมืองในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ดังนั้น การอพยพหนีสงครามจากจีนเข้ามาหาพื้นที่ทำมาหากินในพื้นที่สูงทางภาคเหนือของประเทศไทยจึงไม่ได้เป็นที่รู้จักในหมู่มบรรพบุรุษม้งในสมัยนั้น ว่าตัวเองได้ข้ามหรืออยู่อาศัยในดินแดนของชาติหรือประเทศใด ซึ่งจากการสอบถามจึงทราบว่าชาวม้งใช้วิธีการจดจำด้วยการตั้งชื่อภูมิภาคที่อพยพผ่านและเรียกตามคนท้องถิ่นในพื้นที่นั้น เช่น เส้นทางผ่านแม่น้ำแดง-แม่น้ำเขียว (dlej lab dlej ntsuab) ในประเทศเวียดนามสู่ “หล่ง น่า ทา” (loom naj tha) หรือแม่น้ำทาภูเขา เมืองฮุน “หม่ง หง สะ” (moos hoom xam) หรือเมืองหงสา ในประเทศลาวแล้วข้ามแม่น้ำโขงสู่ “พั่ว หม่น” (phuas moos) หรือดอยผาหม่น ภูชี้ฟ้า และ “ผือ วี” (phwv vis) หรือภูเวียง จากนั้นก็อพยพกระจายไปอยู่ในจังหวัดเชียงราย น่าน แพร่ พะเยา เพชรบูรณ์ และตาก

สำหรับกลุ่มชาวม้งที่ได้ตั้งรกรากแรกเริ่มในจังหวัดเชียงใหม่กับจังหวัดแม่ฮ่องสอน ซึ่งรวมทั้งกลุ่มชุมชนสมาชิกเครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้งในปัจจุบัน บรรพบุรุษลัวนอพยพผ่านอำเภอเชียงของ จังหวัดเชียงราย มาตั้งถิ่นฐานที่ "ไล้ จั้ง" (Laib caaj) หรือดอยช้าง จากนั้นบางส่วนก็อพยพขึ้นไปทางเหนือ โดยไปตั้งหลักแหล่งที่ "ไหล่ หมะ ขะ" (laim mam kham) หรือดอยอ่างขาง จากนั้นมีบางส่วนได้อพยพข้ามไป "ไหล่ พัว ปู" (laim phuas puv) หรือดอยผ้าห่มปก และ "ไหล่ ชี เหลง" (laim chij leev) หรือดอยชีเหล็กที่ตั้งอยู่ในฝั่งประเทศพม่าที่อยู่ใกล้กับพรมแดนไทย-พม่าในปัจจุบัน จากนั้นเมื่อประมาณ พ.ศ. 2470 ชาวม้งในดินแดนใกล้ชายแดนไทย-พม่า จึงอพยพเข้ามาทางอำเภอฝาง จังหวัดเชียงราย แล้วอพยพไปตั้งชุมชนใหญ่บ้าน แม่ เล้า อุ้ (Mej Laus Us) หรือแม่ละออบ จังหวัดแม่ฮ่องสอน ส่วนชาวม้งกลุ่มที่ไม่ได้อพยพไปยังฝั่งพม่าในขณะนั้นก็ได้ถอยร่นลงมาอยู่ที่ดอยเชียงดาว (Nam tsua/Laim loos) ดอยสุเทพ (Laim xuv teb) ดอยอินทนนท์ (Roob Phuas Nyis-ผาเงม) จังหวัดเชียงใหม่ จากนั้นบางส่วนก็ได้อพยพลี้ภัยเข้าไปในจังหวัดแม่ฮ่องสอน เนื่องจากต้องการพบญาติพี่น้องที่อพยพมาจากประเทศพม่า เช่น ไปตั้งถิ่นฐานที่ดอยแม่อุลา (Mej U La) และดอยหมากพริก เป็นต้น

ทั้งนี้ ในช่วงก่อนที่ชาวม้งกลุ่มนี้จะอพยพไปในดินแดนพม่า ขณะนั้นป่าไม้ของประเทศพม่าได้ถูกรักษาโดยอังกฤษในปี พ.ศ. 2428 ต่อมาบริษัทบริติชบอร์เนียวของอังกฤษจึงเป็นบริษัทแรกที่เข้ามาขยายกิจการทำป่าไม้ในล้านนา โดยเฉพาะในจังหวัดเชียงใหม่ในปี พ.ศ. 2432 และตามด้วยบริษัทบอมเบย์เบอร์มาเข้ามาปี พ.ศ. 2435 (ชมัยโอม, 2521: 62 และประหยัด, 2543: 14) กระทั่งปี พ.ศ. 2433 สยามจึงทำแผนที่ร่วมกับอังกฤษสำเร็จ (ธงชัย, 2529: 169) ทั้งนี้ก็เพียงเพื่อแก้ไขปัญหาการสัมปทานไม้ทับซ้อนกันระหว่างเจ้าเชียงใหม่ สยาม และอังกฤษ (ชมัยโอม, 2521: 10-11, 57 และ เสน่ห์, 2536: 89) จากนั้นรัฐบาลสยามจึงเริ่มให้ความสำคัญกับการควบคุมการทำไม้มากขึ้น เพราะไม้สักในประเทศพม่าเริ่มหมดและบริษัททำไม้ชาวยุโรปก็ได้หันมาให้ความสำคัญกับไม้สักของไทยตั้งแต่ปี พ.ศ. 2428 ซึ่งเป็นที่มาของการจัดตั้งกรมป่าไม้ในปี พ.ศ. 2439 เพื่อจัดการปัญหาการทำไม้ที่ยังไม่มีความคิดอนุรักษ์ป่าอย่างในปัจจุบัน

สาเหตุที่ชาวม้งมักอพยพบ่อยครั้งในช่วงระยะเวลาเพียง 50 กว่าปี แม้จะต้องอพยพ เป็นระยะทางไกลและเดินด้วยเท้าเปล่าเท่านั้นก็ตาม เพราะ ประการที่ 1 มาจากความต้องการเลือกที่ตั้งถิ่นฐานและที่ทำกินอยู่บนพื้นที่สูงตามภูเขาขนาดใหญ่ เพื่อจะได้สภาพดินและภูมิอากาศที่เหมาะสมกับการปลูกฝิ่น ในฐานะที่ฝิ่นในขณะนั้นเป็นสิ่งของเพียงอย่างเดียวที่มีค่าและหาได้ง่าย อีกทั้งมีพ่อค้ามารับซื้อถึงที่ อีกทั้งยังสามารถแลกเปลี่ยนกับเงินสดหรือสินค้า เช่น ข้าว เกลือ เสื้อผ้า และถ่ายไฟฉาย เป็นต้น กับเป็นยารักษาโรคทั่วไปได้อย่างดี ทั้งนี้เพราะชาวม้งได้รับวัฒนธรรมการปลูกและใช้ฝิ่นในขณะเดินทางอพยพออกจากดินแดนประเทศจีน ซึ่งอยู่ในช่วงที่กำลังมีการล่าอาณานิคม โดยประเทศเจ้าอาณานิคมตะวันตกพยายามนำฝิ่นจากตะวันออกกลางมาส่งเสริมให้คนในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

ปลูก แล้วนำฝิ่นไปมอมเมาชาวจีน เพื่อให้ตนสามารถเข้าครอบครองแผ่นดินจีน ซึ่งการล่าอาณานิคม ด้วยวิธีการใช้ฝิ่นนี้ได้นำไปสู่การทำสงครามฝิ่นถึงสองครั้งในจีนในช่วงปี พ.ศ. 2382-2385

ประการที่ 2 ในยุคสมัยก่อนทศวรรษ 2500 นั้น มักมีโรคที่รุนแรงหลายอย่าง แพร่ระบาด ถึงขนาดที่ชาวบ้านในขณะนั้นต้องอธิบายว่าเป็นเพราะถูกผีทำ เช่น อธิบายใช้ทรัพย์สินว่า “เมาะคว่เต่า (Mob qhua taum) ที่หมายถึงมีเมล็ดถั่วชนิดหนึ่งร่วงหล่นมาจากปากฟ้า เนื่องจากผีหนึ่งผู้ป่วยจะไหม้เกรียมผุพังเป็นจุดเต็มตัวเสมือนเมล็ดถั่วฝังอยู่ใต้ผิวหนัง เช่นเดียวกับที่อธิบายโรค “เมาะเบ่อ” (Mob npaws) หรือใช้มาลาเรียว่าเป็นเพราะ “เจ้ากั้งเซอเค” (tsaug dlaab chaw qeg) แปลว่าถูกผีที่ราบลุ่มทำ เนื่องจากผู้ที่ป่วยถึงตายนั้นมักจะเป็นผู้ที่เพิ่งลงไปที่ราบกลับมา และเช่นเดียวกับโรค อหิวาตกโรคที่อธิบายว่าเพราะถูกผีมอมหรือ “มีอกั้งเจ้า” (mob dlaab ntxaug) โดยเชื่อว่าผีมอมสิงอยู่ในตัวหนู เนื่องจากหนูแพร่ระบาดเมื่อใด ผู้คนก็มักป่วยตายกันมากชวงนั้น ฉะนั้นเมื่อเกิดโรคแพร่ระบาดขึ้น ชาวเมืองจะต้องแก้ผีด้วยการทำพิธีกรรมลอบวงที่เช่นด้วยสุนัข จากนั้นก็มัดกันอพยพหนีเจียบไปตอนกลางคืน โดยไม่ต้องนำทรัพย์สินมีค่าติดตัวแม้แต่ข้าวสาร เสื้อผ้าและสัตว์เลี้ยงก็ตาม เพื่อเลี้ยงไม่ให้ผีมอมติดตามได้ ด้วยเหตุนี้ผู้สูงอายุชาวเมืองจึงมักสอนแหล่งที่ตั้งชุมชนที่ดีให้กับลูกหลานว่า ต้องไม่มีไม้ไผ่หรือมีสระน้ำขังในพื้นที่นั้น ซึ่งรู้กันในปัจจุบันว่าเป็นที่เพาะพันธุ์ของยุงก้นปล่องอันเป็นพาหะนำโรคมาลาเรียนั่นเอง ดังที่ จังกัวะ แซ่หาง (Txoojkuam Haam, 2546) อายุ 87 ปี บ้านแม่สาใหม่ อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่ กล่าวว่า

“...มีแต่หาพื้นที่เพื่อปลูกฝิ่นเท่านั้น มีนาก็ไม่ทำ พื้นที่ไหนก็มี “เมาะเบ่อ” กันทั่ว ทำให้ต้องอพยพหลบหนีไปบนภูเขาสูงเท่านั้น เขาว่าตอนนั้นกลัวจิ้งจกกันมาก เมื่อนอนต้องเอาหมอนมาอุดปาก ตอนนั้นเมื่อเจ็บป่วยแล้วก็ตายกันจริงด้วย ในหน้าแล้งนั้นไม่ป่วยนัก พอเข้าฤดูฝนที่ไรเจ็บป่วยกันทุกที่...แม้แต่ที่ลุ่มหุบเขาบ้านโป่งแยงนี้เอง ตอนนั้นเรายังอยู่ที่บ้านหนองหอยเท่านั้น พวกผู้ใหญ่เขาจะข้ามมาที่นี่ เขายังไม่กล้าเดินผ่านมาเลย เขาต้องไปข้ามตรงสันเขาห้วยดีหมี่เท่านั้น ตรงนั้นก็มียุงเดินทางเดินมาผ่านไป...”

ประการที่ 3 แม้ว่าในขณะนั้นที่รัฐบาลสยามกับเจ้าอาณานิคมได้เริ่มปักปันพรมแดนประเทศ แต่ชาวม้งส่วนใหญ่ได้เข้ามาตั้งถิ่นฐานในแผ่นดินไทยปัจจุบันแล้ว รวมทั้งยังได้พยายามหาพื้นที่ปลูกฝิ่นและหาที่หลบหนีใช้ป่าดังกล่าว ซึ่งขณะนั้นยังไม่มีมาตรการเข้มงวดเกี่ยวกับการเข้า-ออกประเทศแต่อย่างใด ดังสังเกตได้ชัดเจนจากคำเรียกชื่อสถานที่ตั้งถิ่นฐานในอดีตกับชื่อดินแดนประเทศในอาณานิคม เนื่องจากชินกับการที่มักถูกร้องขอให้ไปช่วยขี้สับปันน้ำในฐานะคนในพื้นที่นั้น เช่น “สัวจาดง”

(suav tsa ntoo) เมื่อเห็นชาวฝรั่งเศสมาปักธงแสดงเขตแดนตามยอดดอยผาม่น-ภูชี้ฟ้าที่เป็นแนวพรมแดนไทย-ลาวในปัจจุบัน เช่นเดียวกับกลุ่มม้งที่อพยพข้ามไปตั้งถิ่นฐานในประเทศพม่าที่ดอยผ่าหม่นปกก็ได้เรียกยอดดอยนั้นว่า “จิ้งกัวลัวะ” (roob kuab luab) เนื่องจากมักเห็นชาวอังกฤษซึ่งข้ามผ่านชุมชนขึ้นไปปักหลักสองกล้งเพื่อปักปันพรมแดนไทย-พม่า ทั้งนี้การทำแนวเขตพรมแดนประเทศไทยในขณะนั้น เจ้าหน้าที่ของรัฐยังไม่ได้ใส่ใจเท่าที่ควร แต่ให้คนท้องถิ่นช่วยจัดการแทน ซึ่งสอดคล้องกับที่ธงชัย (2529: 152) พบว่าในตอนนั้นสยามยังไม่มีแนวคิดเรื่องพรมแดน ซึ่งสะท้อนจากความคิดของขุนนางชั้นผู้ปกครองในสมัยนั้นที่ได้ให้คำตอบกับชาวอังกฤษ เมื่อถูกเร่งให้ทำเขตประเทศว่าให้ไปถามชาวบ้านที่จับช้าง หาน้ำผึ้ง หาของป่าในป่าบริเวณนั้นแทน

นอกจากนี้ ยังปรากฏว่ารัฐบาลไทยเพิ่งเริ่มให้ทะเบียนราษฎรเป็นรายหมู่บ้านเป็นครั้งแรกในปี พ.ศ. 2505 เป็นต้นมา ฉะนั้นเท่ากับชาวม้งได้อยู่ในแผ่นดินไทยมากกว่า 100 ปี โดยรัฐบาลไทยยังไม่นับว่าเป็นพลเมืองไทย ทั้งๆ ที่พวกเขาเคยช่วยเป็นแนวพรมแดนให้สยามมาโดยตลอด เช่น ชาวม้งบางกลุ่มที่เคยตั้งถิ่นฐานบ้านเมืองคอง (Moos Khoos) ในอำเภอไชยปราการ จังหวัดเชียงใหม่ ปัจจุบันขณะนั้นได้อาสาเป็นนักรบและนำพาชาวบ้านร่วมกับกองทัพสยามไปต่อสู้ข้าศึกในประเทศเพื่อบ้านเพื่อต่อรงพื้นที่ในบริเวณพรมแดน ดังที่ครูเทิดศักดิ์ แสงเพชรไพบูลย์ (Nplajvwg Vaaj, 2548) อายุ 45 ปี เพลนของอดีตผู้นำม้งชื่อดังเล่าว่า

“...ตอนนั้นบรรพบุรุษของเราอยู่ใกล้ที่อำเภอเมืองแห่งตรงดอยเมืองคอง ในเวลานั้นหย่า เจาะ (Nyajtsom) ทวดของผมได้ช่วยรัชกาลที่ 5 ไปรบที่ประเทศพม่า สาเหตุคือพม่าแย่งดินแดนไทยจึงต้องไป โดยท่านได้นำทหารไป 700 คน แต่เหลือกลับมาเพียง 73 คน เท่านั้น ตอนนั้นเรามีปืนใหญ่กระบอกหนึ่ง ผู้เฒ่าเขาเล่าไว้ว่าต้องใช้ปืนถึง 3 จ้อย ซึ่งปืนนั้นได้ประดิษฐ์โดยบรรพบุรุษของพวกเราเพื่อไปทำสงครามกับพม่าเท่านั้น ปัจจุบันยังเก็บไว้อยู่ ก็เป็นกระบอกที่พ่อเอามายิงเสือสมิงตอนหลังนั้นแหละ...”

ดังนั้น จากปัจจัยผลักดันและดึงดูดในการอพยพดังกล่าว ไม่เพียงได้ส่งผลให้ชาวม้งต้องเสาะหาพื้นที่สูงเพื่อตั้งถิ่นฐานบ่อยครั้งในระหว่าง พ.ศ. 2540-2470 แม้ว่าจะต้องเดินด้วยเท้าเปล่าเป็นระยะทางไกลจนข้ามพรมแดนของแต่ละเมืองหรือแต่ละประเทศก็ตาม และได้ส่งผลให้เกิดการอพยพภายในรัฐไทยอีกหลายครั้งในเวลาต่อมา โดยเฉพาะกลุ่มที่ได้อพยพข้ามดินแดนไทยไปยังดินแดนพม่าแล้วจึงอพยพกลับมาอีกครั้งในประมาณ ปี พ.ศ. 2470 ฉะนั้นปัจจัยการอพยพ การทำมาหากินบนขุนเขาที่เป็นป่าดงดิบ ห่างไกลการคมนาคม มีสัตว์ป่าดุร้าย และโรคติดต่อชุกชุม ทำให้ชาวม้งต้องพึ่ง

สิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติ โดยเฉพาะเทพถือติและเจ้าที่ ซึ่งมีความผูกพันกับวิถีชีวิตทั้งก่อนและการอพยพภายในรัฐไทยอีกหลายครั้งหลัง พ.ศ. 2470 ดังในหัวข้อถัดไป

2.2 กว่าจะมาเป็นชุมชนมั่งบ้านแม่สาใหม่

การทำความเข้าใจความเป็นชุมชนนั้น จำเป็นอย่างยิ่งที่ต้องเข้าใจโครงสร้างของชุมชนทั้งในแง่ของประวัติศาสตร์ความเป็นมาและการรวมตัวของกลุ่มคนที่มีวัฒนธรรมแตกต่างกันภายใน ทั้งเพื่อจะได้เข้าถึงความกลมเกลียวเป็นอันหนึ่งเดียวกันกับความขัดแย้งภายในชุมชน ทั้งๆ ที่มองโดยผิวเผินแล้วเหมือนจะเป็นกลุ่มชาติพันธุ์และนับถือศาสนาหรือความเชื่อเดียวกันก็ตาม ฉะนั้นการอธิบายการสืบทอดและบทบาทของพิธีกรรมถือติในที่นี้จึงควรอย่างยิ่งที่ต้องเข้าใจประวัติศาสตร์ของชุมชนพร้อมกันด้วย (อะภัย, 2546: 99-101) กล่าวคือ ชุมชนมั่งบ้านแม่สาใหม่มีโครงสร้างทางสังคมคล้ายกับชุมชนมั่งโดยทั่วไป โดยเฉพาะความเป็นผู้นำครัวเรือนกับชุมชน การสืบเชื้อสายและสืบทอดความเชื่อบรรพบุรุษผ่านผู้ชาย (Patrilineal descent) เมื่อแต่งงานแล้วฝ่ายชายจะนำภรรยามาอยู่ในครัวเรือนของตน โดยผู้ชายสามารถมีภรรยาได้หลายคน (Polygamous) ตามเงื่อนไขความจำเป็น และเป็นครอบครัวขยายในครัวเรือนเดียวกันหรือจะแยกครัวเรือนก็ได้ โดยให้รุ่นพ่อหรือปู่จะเป็นตัวแทนประกอบพิธีบูชาดวงวิญญาณบรรพบุรุษ ดังจาริตที่สะท้อนจากสุภาษิตที่ว่า "ผู้ชายคุ้มครองเสาบรรพบุรุษ ผู้หญิงออกเรือนไปเป็นสะใภ้"³

ทั้งนี้ ความสัมพันธ์ภายในชุมชนมั่งนั้น ยังสามารถจำแนกระบบความสัมพันธ์ได้ 3 ระดับ โดยเรียงลำดับจากความสัมพันธ์ใกล้ชิดมากไปหาน้อย คือ 1) กลุ่มที่ร่วมพ่อแม่หรือปู่ย่าเดียวกัน (Kwv Tij-Viv Ncaus) ได้แก่ระบบอาวุโส (Lineage-Ib cuab Kwv Tij) ของผู้คนที่ยังคงมีชีวิตรอยู่ ซึ่งจะมีทับศัพท์เรียกตามรุ่นที่แสดงให้เห็นถึงความเป็นอาวุโส 2) กลุ่มที่ร่วมพิธีกรรมย่อยทางความเชื่อ (Ib tus dlaab qhuas) เดียวกัน ซึ่งจะมีเทือกเถาเหล่ากอร่วมกัน แต่อาจไม่มีสายเลือดร่วมบิดามารดาเดียวกันก็ได้ ซึ่งมีพิธีกรรมต่อกัยความทรงจำ เช่น การนับจำนวนกองเนื้อในพิธีตอบแทนบุญคุณบรรพบุรุษ (Nyuj dlaab) การนำศพออกนอกบ้านเพื่อทำพิธีตามจาริตก่อนนำไปฝัง (Tshwm tshaav) และลักษณะของสุสานที่มีแบบคนมั่ง แบบคนจีน และแบบคนเมือง 3) กลุ่มที่ร่วมตระกูลแซ่ (Xeem) เดียวกัน ซึ่งเชื่อกันว่าพวกตนมีเทือกเถาเหล่ากอเดียวกัน ฉะนั้นผู้ที่มีแซ่เดียวกันจึงเป็นญาติด้วยกัน ซึ่งไม่สามารถแต่งงานร่วมกันได้ อีกทั้งยังเป็นการแยกความสัมพันธ์ออกจากกลุ่มตระกูลแซ่อื่นชัดเจนกว่าสองระดับแรก แต่การที่จาริตให้ต้องแต่งงานข้ามตระกูลแซ่เท่านั้นจึงนำไปสู่การเกิดความสัมพันธ์ทางเครือญาติข้ามตระกูลแซ่ (Neej tsaa) ด้วย แม้จะเป็นความสัมพันธ์ที่เข้มข้นไม่เท่ากับสองระดับแรกก็ตาม

³ Txwv neej tuav ncij dlaab, Ntxhais tawm rooj ua nyaab.

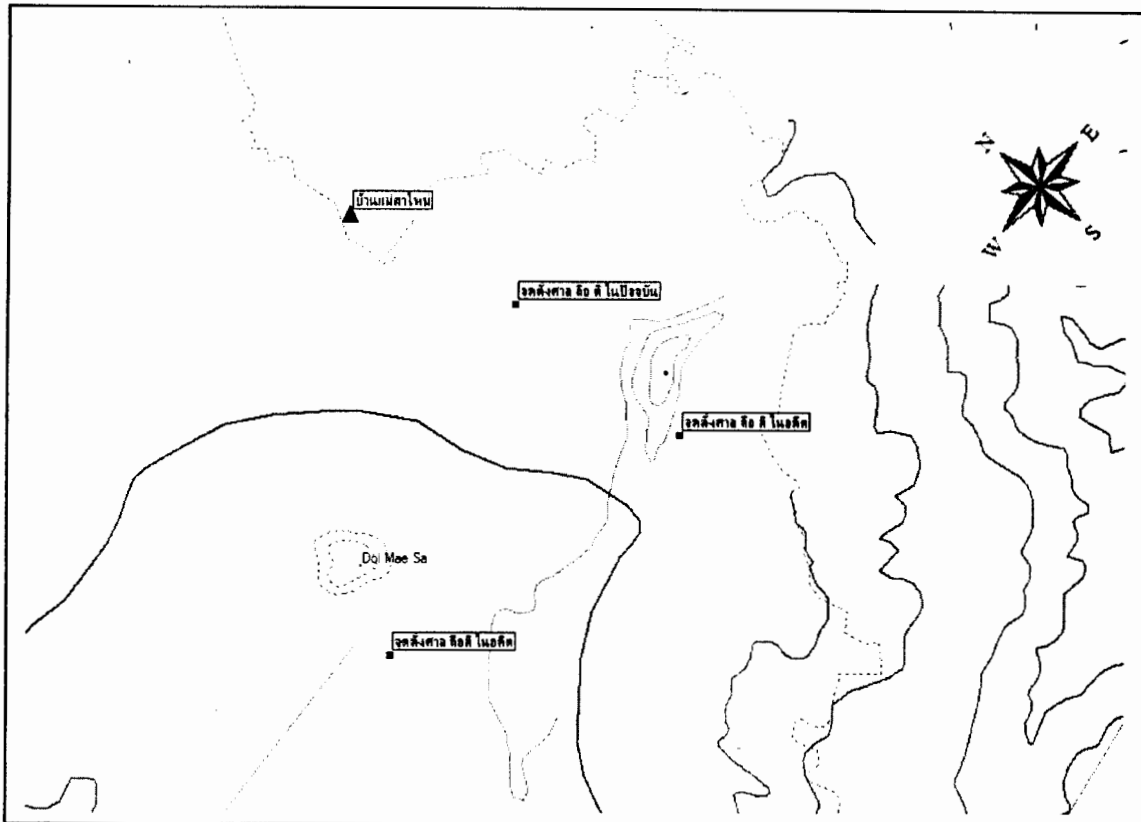
สำหรับประชากรของชุมชนม้งบ้านแม่สาใหม่ (รวมทั้งบ้านแม่สาหน่วยที่เพิ่งแยกเป็นอีกหมู่บ้านเมื่อปี พ.ศ. 2547) สามารถจำแนกกลุ่มย่อยด้วยมิติทางวัฒนธรรมม้งดังกล่าว มีทั้งหมด 4 ตระกูลแซ่รวมประชากรทั้งหมด 205 ครัวเรือน แยกเป็น 316 ครอบครัว รวมทั้งหมด 1,681 คน (สำรวจโดยชาวบ้านเมื่อ 2 พฤศจิกายน พ.ศ. 2547) โดยในจำนวนนี้มีผู้นำของแต่ละตระกูลแซ่ที่แตกต่างกัน ดังตาราง 2.1

ตาราง 2.1 แสดงผู้นำกลุ่มย่อยจำแนกตามกลุ่มตระกูลแซ่

ประเภทกลุ่มย่อยทางชาติพันธุ์ม้ง	ตระกูลแซ่	จำนวนกลุ่มย่อย	จำนวนผู้นำ (Tug coj)
ม้งจ๊ะ (Hmoob Ntsuab)	ต๋อ (Thoj)	6	8
	ไซ้ง (Xyooj)	4	8
	ย่าง (Yaaj)	4	8
	หาง (Haam)	3	6
ม้งเดลีอะ (Hmoob Dlawb)	ต๋อ (Thoj)	1	3
	รวม	15	33

ก่อนที่ชุมชนบ้านแม่สาใหม่จะได้จัดตั้งชุมชนขึ้นในปี พ.ศ. 2509 นั้น ชุมชนบ้านแม่สาใหม่ได้ก่อตัวมาจากกลุ่มชาวม้งใหญ่ๆ 3 กลุ่ม ด้วยกัน คือ กลุ่มม้งที่ 1 ในประมาณปี พ.ศ. 2480 กลุ่มม้งเดลีอะ ตระกูลแซ่ต๋อได้อพยพมาจากบุกเบิกพื้นที่ทำกินและตั้งชุมชนเล็กๆ ในไหล่ดอยแม่สาหน่วยเรียกว่า ชุนแม่สาเก่า (แห่งที่ 1) ตำบลโป่งแยง อำเภอแมริม (โปรดดูแผนที่ 2.1) ซึ่งอยู่ห่างจากที่ตั้งของชุมชนบ้านแม่สาใหม่ปัจจุบันไปทางเหนือประมาณ 300 เมตร แล้ว โดยก่อนหน้านั้นประมาณ 30 ปี บรรพบุรุษของกลุ่มม้งเดลีอะนี้ได้อพยพมาจากชุมชน ไล้จั้ง (Laib Caaj) หรือดอยช้าง จากนั้นจึงอพยพลงได้ไปตั้งชุมชนบ้านแม่ลาว (Mej Lov) ในอำเภอปาย จังหวัดแม่ฮ่องสอน ต่อมาก็อพยพไปตั้งชุมชนบ้านเกี่ยวคันทนาในอำเภอแม่แตง จังหวัดเชียงใหม่ แล้วอพยพไปตั้งชุมชนบ้านหนองหอยเก่าระยะหนึ่ง ซึ่งหลังจากที่ตั้งชุมชนบ้านชุนแม่สาเก่า (แห่งที่ 1) ได้ไม่กี่ปีพื้นดินบริเวณชุมชนเกิดยุบตัวจึงอพยพขึ้นไปตั้งชุมชนใหม่ทางเหนือประมาณ 200 เมตร แล้วตั้งชุมชนชุนแม่สาเก่า (แห่งที่ 2)

แผนที่ 2.1 แสดงจุดที่เคยตั้งศาลถือติของชุมชนม้งบ้านแม่สาใหม่



ทั้งนี้สาเหตุในระยะเริ่มแรกที่อพยพมาตั้งชุมชนในดอยแม่สาใหม่นั้น เนื่องจากต้องการปลูกข้าวกับเลี้ยงวัวในพื้นที่มากกว่าปลูกฝิ่นเพียงอย่างเดียว ในขณะที่ชาวม้งที่อื่นในขณะนั้นมุ่งแต่หาพื้นที่เพื่อปลูกฝิ่น ดังที่ไซตัง แซ่ต๋อ (Nchaiytooj Thoj, 2548) อายุ 68 ปี กล่าวว่

"...เนื่องจากปู่เราว่า "พื้นที่นี้ (ขุนแม่สาเก่า) มีที่ดินปลูกข้าวไร่ ขณะที่พื้นที่บ้านหนองหอยก็ได้ปลูกฝิ่นหลายปีทำให้ไม่มีที่ดินที่สมบูรณ์แล้ว จึงต้องการหาพื้นที่ปลูกข้าวไร่" ฉะนั้นเมื่อเขามาดูพื้นที่นี้แล้ว ปู่ก็บอกว่า "พื้นที่นี้ปลูกข้าวไร่ได้ดี ปู่จะอพยพมา" ตอนนั้นเขามีพี่น้อง 5 คน ด้วยกันนะ หลังจากที่มาดูพื้นที่นี้แล้ว แต่พี่น้อง 4 คน กลับบอกว่า "อ๊ะ! เขาจะไปหาพื้นที่ปลูกฝิ่นที่อื่นดีกว่า" จากนั้นเขาจึงอพยพไปอยู่ที่บ้านม่อนยะ (อำเภอแม่วาง) กันหมด...ปู่เราก็บอกว่า "โอ! พวกคุณจะไปก็ไปเถอะ ส่วนเรานั้นมีวัวหลายตัวคิดว่าจะอยู่ที่นี้ ถ้าอพยพไปอยู่ที่นั่น เกรงว่ที่นั่นมีชาวปกากะญออยู่กันมากแล้วจะไม่มีพื้นที่ป่าให้วัวหากิน" ฉะนั้นปู่จึงไม่อพยพตามไปด้วย แล้วจึงต้อนวัวอพยพมานุกเบิกตั้งถิ่นฐานที่นี่ (ขุนแม่สาเก่า แห่งที่ 1) แล้วก็อยู่สืบต่อมา..."

ฉะนั้น ในขณะที่กลุ่มมังเกลือตระกูลแซ่ผ้อเพียงประมาณ 6-7 ครัวเรือน กับตระกูลแซ่ลี (Lis) อีก 1 ครัวเรือน เพิ่งจะตั้งชุมชนบ้านขุนแม่สาเก่า (แห่งที่ 2) ได้นั้น กลุ่มมังที่ 2 ซึ่งเป็นมังจิวตระกูลแซ่หาง (Haam) แซ่ว่าง (Vaaj) และแซ่ย่าง (Yaaj) ก็ได้อพยพจากชุมชนเกี่ยวคันทา อำเภอมะแตง มาตั้งชุมชนบ้านป่าคา อำเภอมะริม ที่อยู่คนละไหล่เขาของดอยแม่สาในประมาณปี พ.ศ. 2488 ทั้งนี้ ก่อนหน้านั้น ชาวมังกลุ่มที่สองนี้ส่วนหนึ่ง โดยเฉพาะตระกูลแซ่หางได้อพยพมาจากบ้าน ไหล่ ซี เหลง ในดินแดนพม่าในประมาณปี 2470 ก่อนที่จะอพยพไปตั้งถิ่นฐานบ้าน แม่ คี (Mej Khib) หรือถ้ำงู อำเภอยางดง จังหวัดเชียงใหม่ โดยได้ตั้งบ้านเรือนอยู่ร่วมกับชาวมังส่วนที่ได้อพยพจาก ไล่ จั้ง หรือ ดอยช้าง และ ไหล่ หมะ ช้าง (Laim Mam Khaam) หรือดอยอ่างขาง จากนั้นประมาณปี พ.ศ. 2485 จึงได้อพยพมายังบ้านเกี่ยวคันทา อำเภอมะแตง พอสิ้นสุดสงครามโลกครั้งที่ 2 จึงอพยพมาตั้งชุมชนบ้านป่าคาในปี พ.ศ. 2488 ทั้งนี้ สาเหตุการอพยพมาจากความต้องการพื้นที่ปลูกฝิ่น ซึ่งช่วงนั้นรัฐบาลยังคงส่งเสริมให้มีการปลูกฝิ่นเพื่อป้อนโรงสูบฝิ่นในเมืองเชียงใหม่ (บริเวณสี่แยกวัดอุทิศในปัจจุบัน) โดยรัฐได้ให้ใบอนุญาตปลูกฝิ่นกับให้ปลัดอำเภอกับกำนัน ขึ้นไปเก็บภาษีฝิ่นด้วย รวมทั้งต้องการหลบหนีจากโรคไข้มาลาเรียที่ชอบอยู่เขตอากาศอบอุ่นในที่ราบลุ่ม ดังที่ จัง กัว แซ่หาง (2548) อายุ 78 ปี ได้กล่าว ว่า

“...ต้องการหาพื้นที่ปลูกฝิ่นเท่านั้นแหละ อย่างที่สุภาชิตเขาว่า “หากจะลักขโมยไม่ต้องรู้ เบื้องหลังจิตใจ หากจะอพยพต้องอพยพด้วยได้เท่า” เช่นว่าถ้าชุมชนนี้เพิ่งบุกเบิกตั้งถิ่นใหม่ เมื่อมีคนหนึ่งใช้พื้นที่จนเห็นว่าดินไม่มีความสมบูรณ์พอแล้ว เขาคคนนั้นก็จะเขยิบไปบุกเบิกพื้นที่ใหม่ที่ไกลขึ้น เมื่อเหลือพื้นที่ที่ไกลออกไป อีกคนก็จะอพยพไปบุกเบิกอีก หลังจากใช้พื้นที่นั้นอีก 2-3 ปี เมื่อไม่มีพื้นที่ทำกินในท้องถื่นนั้นอีกแล้ว พวกเขาก็จะเดินทางไปหาพื้นที่ทำกินยังท้องถื่นอื่น เมื่อก่อนทำกันอย่างนั้นนะ ฉะนั้นเมื่อก่อนจึงอยู่อาศัยในท้องถื่นหนึ่งเพียง 4-5 ปี หรือ บางแห่งก็นาน 10 ปี เท่านั้น... เมื่อก่อนนั้น ชาวมังเราไม่กล้าที่จะทำกันมากนัก ในฤดูฝนนั้น ไม่มีใครที่จะกล้าลงไปเหยียบในเมืองเลย โดยเฉพาะช่วงที่คนเมืองเขาไถพรวนที่นาเสร็จ ฉะนั้นเกลือที่จำเป็นต้องหากินนั้นก็จะมีคนเมืองแบกมาให้ซื้อ ส่วนฝ้านั้นคนจีนใช้ม้าต่างมาขายให้ที่ไม่กล้าลงไปที่ราบลุ่มเพราะใครไปก็ต้องพบกับโรคมาลาเรีย จนต้องตายกันจริงๆ เมื่อเป็นเช่นนั้น ชาวมังเขาจึงปลูกแต่ข้าวไร่กินเท่านั้นนะ เขาห้ามลงไปอย่างเอาจริงเอาจัง...ก็เนื่องจากต้องการหลบหนีโรค “ควั เต่า” (qhua taum-ไข้ทรพิษ) นั่นสิ เราจึงอพยพมาอยู่บ้านป่าคา (2486) ตอนนั้นเราเพิ่งฟันไร่เสร็จแล้วฝนก็ตกเลย จึงไม่

สามารถเผาไรได้เลย แม้กระนั้นเราก็อพยพมาอยู่ที่บ้านหนองหอยได้ปีหนึ่ง ปีต่อมาเรา
จึงอพยพมาตั้งชุมชนบ้านป่าคา ฉะนั้นเราอพยพมาในปีที่มีโรค คั้ว เต่า ระบาด...”

ในทำนองเดียวกัน ก่อนที่ม้งสองกลุ่มดังกล่าวจะอพยพมาตั้งชุมชนในพื้นที่ดอยแม่สาบน้อย
ดังกล่าว ในระหว่างที่ม้งกลุ่มแรกยังคงตั้งถิ่นฐานบ้านแม่ลาวในทศวรรษ 2470 นั้น ม้งกลุ่มที่ 3 เป็น
กลุ่มม้งจิวะกระภูลแซ่ไซ้ซึ่งอพยพออกจากบ้านไหล่ ซี เหลง ในประเทศพม่าตามกลุ่มม้งที่ 2 ที่ได้อพยพ
มาตั้งถิ่นฐานบ้านแม่ซี จังหวัดเชียงรายก่อนหน้านั้นไม่กี่ปี ซึ่งถือเป็นการอพยพข้ามรัฐและเดินทางไกล
ครั้งสุดท้ายเพื่อเข้าสู่ดินแดนประเทศไทยในปี พ.ศ. 2470 แล้วอพยพไปตั้งถิ่นฐานบ้านแม่และอุบ จังหวัด
แม่ฮ่องสอน โดยมีสาเหตุหลักมาจากปัจจัยดึงดูดด้านความต้องการพื้นที่ปลูกฝิ่น อีกทั้งรัฐบาลไทยยัง
ได้ออกใบอนุญาตปลูกฝิ่นและให้ราคาดีมากกว่าด้วย รวมทั้งมีปัจจัยผลักดันจากการขาดผู้นำชุมชนที่
ได้ล้มตายติดต่อกันหลายคน ดังที่จู้หลิด แซ่ไซ้ (Tsujiw Xyooj, 2548) อายุ 90 ปี ได้เล่าความทรงจำ
เมื่อตัวเองยังเด็กว่า

“...เมื่อตอนที่เรายู่ที่ ไหล่ ซี เหลง (ดอยซีเหล็ก-พม่า) นั้นก็มีการปลูกฝิ่น ข้าวไร่
ข้าวโพด พื้นที่ทำกินก็ไม่เหลือแล้ว ที่เหลือมีแต่ป่าหญ้าคาเท่านั้น พวกเราจึงมาหา
พื้นที่ทำกินในเขตแผ่นดินไทย พวกเขาตั้งใจจะมาดูพื้นที่ดอยอินทนนท์ เขาว่าที่นั่นเป็น
ป่าดิบใหญ่มาก อาจแต่ง (Ntsumteem Xyooj) จึงได้หลงไหลแล้วชวนญาติพี่น้องเรา
ว่า “พวกชุมชนของม้งปลัว (Hmoob Plua) อพยพไปกันหมดแล้ว พวกเราตามไป
ด้วย!” ตอนนั้นพวกม้งปลัวออกเดินทางกันแล้ว อาจแต่งก็มาบอกให้ลุงไซย
(Nchavxyum Xyooj) ว่า “เอ..พวกเขาอพยพไปกันหมดแล้ว เราคงต้องตามไปด้วย
นะ” ลุงไซยก็ถามกลับว่า “เขาไปกันหมดจริงหรือ” คนเฒ่าสองคนนั้นก็พูดไม่เข้ากันจึง
ต่อว่าจแต่งว่า “จแต่ง! คุณอยากจะไปตั้งชุมชนใหม่เพื่อจะได้เป็นผู้นำเท่านั้นแหละ”
แล้วทั้งสองก็ด่ากันคืบหนึ่ง เข้าของวันต่อมาจแต่งจึงบอกให้พวกเราว่า “พวกลูกหลาน
เอ๊ย! พวกเขาอพยพไปกันหมดแล้ว เตรียมตัวแล้วเราจะอพยพไปด้วย” ญาติพี่น้องเรา
ส่วนหนึ่งก็อยากจะไปหาพื้นที่ทำกินด้วย พวกเราจึงอพยพกันอีกชุมชนหนึ่ง พวกเรามา
เจอกับกลุ่มม้งปลัวที่อพยพมาก่อนที่เมืองตอง (Moos Toom) แล้วก็อพยพเข้ามาใน
แดนไทย...”

ด้วยการอพยพเดินทางไกล อีกทั้งยังต้องจูงม้า หมู และหอบข้าวของมาด้วย ทำให้ต้องใช้เวลา
เดินทางนานถึง 1 เดือน ซึ่งสถานการณ์ทางการเมืองในตอนนั้น รัฐไทยเริ่มกวาดล้างคนต่างด้าวเข้าเมือง

เพื่อดำเนินการสร้างรัฐไทยขึ้นอย่างจริงจัง ทำให้ระหว่างการเดินทางข้ามพรมแดนต้องสะดุดลงบริเวณชายแดนไทย-พม่าในพื้นที่อำเภอฝาง จังหวัดเชียงราย ในที่สุดจึงเลือกอพยพไปตั้งชุมชนบ้านแม่ละอูบ จังหวัดแม่ฮ่องสอน และอยู่อาศัยที่นั่นจนกระทั่งประมาณต้นทศวรรษ 2490 จึงได้อพยพมาตั้งชุมชนบ้านดงสามหมื่น (เก่า) ทั้งที่ตอนแรกตั้งเป้าหมายว่าจะอพยพมาขึ้นรถในอำเภอฝางแล้วไปตั้งชุมชนยังดอยอินทนนท์ ดังที่จู้หลัด แซ่ซัง อายุ 90 ปี เล่าประสบการณ์อพยพของตัวเองในตอนที่เด็กว่า

“...พวกเราอพยพมาถึงที่ชายแดนไทยกับอังกฤษ (เจ้าอาณานิคมประเทศพม่าในสมัยนั้น) นั้น แล้วเจ้าหน้าที่ไทยก็ขวางทางพวกเราไม่ให้ไปยังแผ่นดินไทย เราอยู่ที่นั่นได้ 7-8 วัน แล้วก็มีหนุ่มชาวมังตระกูลแซ่ย่างที่อยู่ที่ ไหล่ แวง (Laim Vee-ดอยเวียง) มาเที่ยวหาสาวแล้วได้คุยกับพวกผู้ใหญ่เขา จึงรู้ว่าอาจแต่งมีศักดิ์เป็นลูกเขยของเขา จึงได้แนะนำว่า “พี่เขย พวกคุณจะกลับไปก็ไม่ได้ จะเดินไปข้างหน้าก็ไม่ได้ มีความคิดจะให้พวกคุณนำหมูเหล่านั้นไปขายเสียเพื่อจะได้สะดวกต่อการเดินทางต่อไป แล้วพวกคุณก็หลบหนีอ้อมไปทางต้นน้ำตรงชายแดนนั้น แล้วพวกคุณก็จะได้ข้ามไปยังเขตแดนไทย” จากนั้นเราก็ไล่หมูมาขายกันที่ แจ่งเลา (Tseej Lau-เชียงดาว) นั้น แล้วพวกเราก็หลบหนีเข้าไปตามป่ามาโผล่ที่บ้านแม่เล้า (Mej Lauv-แม่ลาว) ในอำเภอปายนั้น แล้วเราก็มาเจอญาติพี่น้องชาวมังชาวที่บ้านแม่ลาว พวกเขาแนะนำให้เราว่า “โอ้! พวกคุณจะอพยพไปอยู่ทำไมกันที่ดอยอินทนนท์ล่ะ ป่านั่นกว้างใหญ่ก็จริงแต่ไม่มีพื้นที่ทำมาหากิน หากว่าพวกคุณยังเชื่อใจไว้อยู่ รอเราพี่น้องหมดแล้ว เราจะพาพวกเจ้าไปดูพื้นที่ทำกินที่ แม่ เล้า อู๋ (Mej Laus Us-บ้านแม่ละอูบ) เมื่อไปถึงจึงไปเห็นพื้นที่ที่เคยปลูกฝิ่นได้ดีดินนั้น เขาก็แบ่งให้เรา ในที่สุดเราจึงอพยพไปอยู่ที่บ้านแม่ละอูบกันหมด...”

หลังจากที่ได้ตั้งถิ่นฐานบ้านแม่ละอูบในปี พ.ศ. 2470 ซึ่งขณะนั้นมีชาวมังอพยพตามมาทั้งจากฝั่งประเทศพม่ากับในจังหวัดเชียงราย ทำให้มีประชากรจำนวนกว่า 500 ครอบครัว เมื่อชาวมังได้ใช้พื้นที่บริเวณนั้นทำกินประมาณ 20 ปี ทำให้มีที่ดินเหลือไม่พอกับความต้องการ โดยเฉพาะที่ดินที่เหมาะสมสำหรับปลูกข้าว ส่วนกลุ่มที่อพยพมาทีหลัง โดยเฉพาะกลุ่มมังจิวะตระกูลแซ่จ้าว (Tsom) แซ่เฮ้อ (Hawj) และแซ่หม้อ (Thoj) ก็ได้เคลื่อนย้ายผ่านไปยังบ้านโป่งสะแยงกับบ้านแม่สะมาดในบริเวณใกล้เคียงนั้น แล้วได้อพยพไปรวมกันตั้งชุมชนบ้านปางเกี้ยวขึ้นในต้นปี พ.ศ. 2480 ฉะนั้นในต้นทศวรรษ 2490 มังกลุ่มที่ 3 ที่ส่วนมากเป็นตระกูลแซ่ซัง (Xyooj) จึงได้อพยพไปตั้งชุมชนบ้านดงสามหมื่น (เก่า) ซึ่งห่างจากหมู่บ้านดงสามหมื่นในปัจจุบันเพียง 1 กิโลเมตร เท่านั้น ดังที่ จู้หลัด แซ่ซัง (2548) อายุ 90 ปี กล่าวไว้ว่า

“...พื้นที่ทำกินที่นั่น (บ้านแม่ละอวบ) ไม่มีพื้นที่ทำกินแล้ว พื้นที่ที่เหลือก็คับแคบไม่พอปลูกข้าวไร่เลย ยกเว้นพื้นที่ปลูกฝิ่นเล็กน้อยเท่านั้น พื้นที่บริเวณนั้นก็มีการปลูกกะปิเป็นจำนวนมากด้วย พวกเราจึงกลับมาหาพื้นที่ทำกินที่หลงชะเหม่ง (Loov Xab Meem-บ้านดงสามหมื่น) พวกที่อพยพมาก่อนก็ได้พื้นที่ไร่เก่าของคนลัวะเมื่อก่อน (teb Luab) พวกผมก็ได้อพยพตามอาจุแต่งมาด้วย เหลือเพียงลุงไซยู (Nchavxyum Xyooj) ที่แยกอพยพไปอยู่ที่บ้านดอยหมากพริกในเวลาต่อมา ฉะนั้นพวกเราจึงแตกเป็นสองกลุ่ม...”

ในช่วงที่ม้งกลุ่มที่ 3 เพิ่งตั้งชุมชนบ้านดงสามหมื่น (เก่า) อยู่ยั้ง ชาวม้งสองกลุ่มแรกได้อพยพมาตั้งชุมชนบ้านขุนแม่สาเก่า (แห่งที่ 2) กับบ้านป่าคาอยู่บนดอยแม่สาเล็กน้อยแล้ว ในต้นปี 2490 ชาวจีนคณะชาติ (กองพล 93) ส่วนหนึ่งก็นำขบวนทหารพร้อมพ่อต่างฝิ่นกว่า 100 ตัว มาขอใช้พื้นที่บริเวณบ้านป่าคาเป็นที่พำนัก เพื่อรอนัดหมายการซื้อขายฝิ่นให้กับพ่อค้าฝิ่นในเมืองเชียงใหม่ ดังที่ จังก๊วะ แซ่หวาง (2546) บรรยายสภาพการต้มฝิ่นในขณะนั้นว่า

“...พวกจีนคณะชาติใช้พ่อต่างฝิ่นมาต้มครั้งละประมาณ 70-80 ตัว ผู้คนนั้นมีครั้งละประมาณ 50-100 คน เขามาพักนี้ทั้งหมดประมาณ 6-7 ปี เลยนะ พอมาถึงนี่ก็เอาฝิ่นกองไว้ที่นี่ แล้วพวกทหารก็ไปประจำตามป่าเขาหมด กระทั่งคนรู้จักกันไปทั่ว ตำรวจไทยจึงเข้าไปปราบปราม ฝิ่นที่ต่างมานั้นได้มาจากหลายที่ นับแต่ประเทศจีน พม่า อ่าเภอเชียงตุง ทั้งหมดคงมีถึง 30,000 จ้อย ที่เดียว...จากนั้นพวกเขาก็ค่อยขนฝิ่นไปยังสนามบินที่เชียงใหม่บ้าง ไปที่พระธาตุดอยสุเทพบ้าง ซึ่งฝิ่นนั้นมีมากมายเลย มากกว่ายุงข้าวโพดที่มีอยู่ด้วย มีฝิ่นเป็น 100 บั้งก็เลย กระทั่งตามไร่นั้นอัดกันเต็มเลย เขาใช้กระทะขนาดใหญ่ 7 ใบ ต้มด้วยกัน ใบหนึ่งนั้นต้องใช้ 2 คน ยกนะ หลังเคี่ยวฝิ่นกระทะหนึ่งแล้วจะได้ฝิ่นสุก 50 กิโลกรัมนะ เขาทำกันอย่างมโหฬารเลยที่เดียว...”

เช่นเดียวกับที่ หวังหยี่ แซ่ผ่อ (2548) อายุ 63 ปี ได้เล่าถึงการซื้อ-ขายฝิ่นให้กับกลุ่มพ่อค้าจีนคณะชาติดังกล่าว เมื่อตัวเองอยู่ในวัยเด็กว่า

“...มีเงินมารับซื้อ ส่วนคนเมื่อนั้นมีน้อยกว่า ตอนนั้น (ทศวรรษ 2490) ราคาฝิ่น 1 จ้อยเท่ากับ 700-800 บาท เท่านั้น ยังไม่ถึงพันบาทเลย พอถึงตอนที่บ้านป่าคาแตก (2494)

พวกจีนคณะชาติ (กองพล 93) ไม่สามารถนำฝิ่นเข้ามาในพื้นที่แล้ว ราคาฝิ่นก็ขึ้นจ้อยละ 1,200 บาท แล้วราคาก็ลดลงอีก ต่อมาเราอพยพกลับมาอยู่ที่บ้านปางขมุ (2496) จ้อยละ 800 บาท เท่านั้น...แม้ก่อนนั้นมีจีนคณะชาติมาต้มฝิ่นที่บ้านป่าคา แต่เขาก็ไม่รับซื้อฝิ่นจากเราเลย พวกเขาไปรับซื้อจากที่อื่นเท่านั้น เขาจึงให้ราคาถูกมากจ้อยละ 500-700 บาท เท่านั้น บางทีก็มีพ่อค้าจีนฮ่อจากเมืองเชียงใหม่มารับซื้อบ้าง ฝิ่นของพวกจีนคณะชาตินั้น โอ้! หากว่าหัวหน้ามาถึงตรงนี้ ทำยชบวณยังอยู่ที่ปากน้ำ เมื่อเดินทางมาถึงก็มาพักอยู่ตามกระท่อมในไร่ของพวกเราบ้าง มาสร้างบ้านมุงใบกล้วยบ้าง พอกพักอยู่ได้ 2-3 วัน ก็มีพ่อค้าใหญ่มารับซื้อฝิ่น พวกเขาก็นำฝิ่นไปที่ดอยสุเทพ แล้วขนใส่รถต่างไป ฟู้อ! พื้นที่ตามไร่ของพวกเรานั้นมีแต่พวกจีนคณะชาติอยู่กันทั่ว..."

เมื่อชาวจีนคณะชาติได้มาใช้พื้นที่ชุมชนบ้านป่าคาทำฝิ่น อีกทั้งในระยะหลังยังได้ทำการต้มและเคี้ยวฝิ่นเป็นฝิ่นสุกโดยไม่เกรงกลัวอำนาจรัฐไทยแต่อย่างใด กระทั่งเมื่อทหารชาวจีนคณะชาติได้ลอบฆ่าผู้นำทหารที่พยายามขึ้นไปปราบปรามถึง 3 คน ในที่สุดประมาณปลายปี พ.ศ. 2494 กรมตำรวจจึงได้ส่งกองกำลังตำรวจตระเวนชายแดน (ตชด.) แมริม เข้าไปกวาดล้าง (อนุ, 2543: 297) แต่ชาวจีนคณะชาติได้หลบหนีไปก่อนแล้ว ตำรวจ ตชด. ที่ขึ้นไปจำนวนมากจึงได้จับกุมผู้นำชาวม้งที่มีส่วนเกี่ยวข้องไปจำคุกและใช้อาวุธปืนยิงสัตว์เลี้ยงกับเผาบ้านเรือนของชาวม้งไปจำนวนมาก ดังที่จังกะ แซ่หวาง (2546) ลูกชายของอดีตผู้นำม้งเล่าถึงประสบการณ์ที่พ่อถูกจับกุมขณะที่ตัวเองหลบหนีไปได้ในขณะนั้นว่า

"...โอ้! เขารั้วป็นดั่งลันป่าเลย ตอนนั้นพวกเรายังมีวิถีชีวิตอย่างเดิม ยังมียุ่งข้าวโพดอยู่ เขาก็ยิงจนข้าวโพดเกลื่อนกระจายเหลือองเต็มไปหมด แล้วก็เผาบ้าน เผายุ้งข้าวหมดเลย ส่วนผู้คนนั้นหนีกันหมดแล้วจึงไม่ถูกฆ่า ตอนนั้นเขายังถูกพ่อ 5 ตัว ม้า 6-7 ตัว ส่วนแพะนั้นชอบมานอนอยู่บริเวณบ้าน แล้วเขาก็รั้วป็นจนแพะตายเป็นฝูง หมูก็กถูกฆ่าจนเลือดสดกระเด็นไหลนองเลย..."

ทั้งนี้ สาเหตุหนึ่งที่ชาวจีนคณะชาติได้มาทำนฝิ่นกอบนดอยแม่ส้านหลายปีโดยไม่มีการปราบปรามจากฝ่ายตำรวจเลยกว่า 5 ปี กระทั่งมาถูกกวาดล้างในปี พ.ศ. 2494 นั้น สืบเนื่องจากชาวม้งบ้านดงสามหมื่นได้เดินทางมาฟ้องร้องให้ทางราชการในตัวเมืองเชียงใหม่ หลังจากที่ถูกแต่ง แซ่

ไฉ่ ผู้นำชุมชนถูกจับกุมริตไถ่ฝิ่นเป็นจำนวนมากก่อนที่จะมีการกวาดล้างในปีเดียวกันนั้น ดังที่ หวังป้อ แซ่ย่าง (Vaampov Yaaj, 2548) อายุ 61 ปี ได้เล่าถึงความทรงจำของตนเมื่อยังเด็กว่า

“...หลังจากนั้นพวกเขาจึงได้มาฟ้องร้อง พวกเขาเดินทางจากบ้านดงสามหมื่นมาถึงตัวเมืองเชียงใหม่ เขามาได้ 2-3 คืน ยังกลับมาไม่ถึงบ้านเลย ตอนนั้นผมยังเป็นเด็กอยู่คือ พวกจีนคณะชาติ (กองพล 93) ที่ตั้งอยู่บ้านป่าคานั่นเองที่ได้ไปปล้นเขา มีนาย ลอ แจง (Los Cee) เป็นหัวหน้ากลุ่มโจรที่ไปปล้น หลังจากที่พักผ่อนไม่นานตำรวจไทยจึงได้เข้าไปปราบปรามจนบ้านป่าคาแตกสลายหมด...”

ด้วยสถานการณ์การปราบปรามชาวจีนคณะชาติของกรมตำรวจที่นำสะพริงกล้วยดังกล่าว ทำให้ชุมชนบ้านป่าคากับชุมชนบ้านขุนแม่สาเก่า (แห่งที่ 2) ไม่สามารถอยู่อาศัยในพื้นที่ได้ ต่างจึงได้อพยพหลบหนีไปอยู่ในพื้นที่ไร่ของตนเองที่ยังคงตั้งอยู่ในพื้นที่ดอยสุเทพ-ปุย ซึ่งต่อมาก่อเกิดเป็นชุมชนใหม่และยังคงตั้งอยู่มาจนกระทั่งปัจจุบัน คือ บ้านดอยปุย บ้านขุนช่างเคี่ยน บ้านผานกกก และบ้านหนองหอยเก่า โดยขณะนั้นกลุ่มม้งเดลีอะแซผ่องทั้งหมดได้อพยพโยกย้ายไปหลบภัยที่บ้านหนองหอยเก่า อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่ ส่วนตระกูลแซ่อื่นได้อพยพไปอยู่ในไร่ที่อยู่ใกล้กับที่ตั้งบ้านดอยปุยในปัจจุบัน ในขณะที่จั่งกัวะ แซ่หาง ได้อพยพหลบภัยไปอยู่กับชาวม้งที่บ้านดงสามหมื่น (เก่า) ตำบลแม่แดด อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ แล้วได้แต่งงานกับภรรยาคนใหม่และอยู่อาศัยที่นั่น 3 ปี จึงได้อพยพกลับมาหาพ่อที่บ้านดอยปุย ในปลายทศวรรษ 2490

ดังนั้น หลังจากเหตุการณ์ชุมชนบ้านป่าคาแตกและชาวม้งต่างได้อพยพหลบหนีกระจ่ายไปในชุมชนต่างๆ เพียงสองปีถัดมาเมื่อเหตุการณ์สงบแล้ว ชาวม้งกลุ่มที่ 1 ก็ได้อพยพจากบ้านหนองหอยเก่ามาตั้งชุมชนใหม่ที่บ้านปางขมุในปี พ.ศ. 2496 (โปรดดูแผนที่ 2.1) ซึ่งยังคงตั้งอยู่อีกไกลเขาหนึ่งของดอยแม่สาน้อยและห่างจากที่ตั้งบ้านแม่สาใหม่ปัจจุบันเพียง 1 กิโลเมตร ทำให้ชาวม้งบางส่วนที่ไปอยู่บ้านดอยปุยได้อพยพมาอยู่ด้วยหลายครัวเรือนเพื่อจะได้ที่อยู่ใกล้กับพื้นที่ทำกินเดิมของตนเอง ซึ่งขณะนั้นต่างยังคงปลูกฝิ่น ข้าวโพด ข้าวไร่ และพืชผักสวนครัวเพื่อยังชีพเท่านั้น กระทั่งต้นทศวรรษ 2500 ชาวม้งกลุ่มที่ 1 จึงเริ่มรู้จักเก็บท้อพันธุ์พื้นบ้านของตนแล้วใช้มาต่างไปขายในอำเภอแมริมด้วยราคา กิโลกรัมละ 5-7 บาท ซึ่งนับว่าทำให้มีรายได้ดีมาก อีกทั้งท้อพันธุ์พื้นบ้านยังสามารถปลูกได้ดีในพื้นที่สูงด้วย ในที่สุดชาวม้งที่บ้านดงสามหมื่นซึ่งมีลูกเขย (จั่งกัวะ แซ่หาง) อยู่ในพื้นที่ได้ติดต่อกันจนเกิดความหวังและตัดสินใจอพยพมาปลูกท้อขายด้วย

ฉะนั้น ในปี พ.ศ. 2507 ชาวม้งกลุ่มที่ 3 โดยเฉพาะตระกูลแซ่ไฉ้ง (Xyooj) กับแซ่ย่าง (Yaaj) ประมาณ 5 ครัวเรือน จึงได้อพยพมาตั้งบ้านเรือนอยู่กับพี่น้องม้งบ้านปางขมุ เมื่อผู้คนมีจำนวนมากขึ้น

จึงทำให้เกิดการแย่งที่ดินทำกินในพื้นที่บ้านปางขมุขึ้น โดยเฉพาะกลุ่มม้งบ้านดอยปุยที่กลับมาใช้พื้นที่เดิมของตนเองได้อ้างว่าเป็นเขตพื้นที่ของอำเภอหางดง (ก่อนปี 2531 บ้านดอยปุยยังคงอยู่ในปกครองของอำเภอหางดง) ในที่สุดกลุ่มม้งที่ 1 จึงตัดสินใจอพยพไปอยู่ในพื้นที่ไร่ข้าวของตนที่ได้ซื้อที่นา (ที่ตั้งบ้านแม่สาใหม่ในปัจจุบัน) มาจากคนเมืองบ้านโป่งแยงนอกด้วยหมูและเงินจำนวนหนึ่ง จากนั้น 2 ปีถัดมาจิ้งกัวะ แซ่หาง กับกลุ่มม้งที่ 3 จึงอพยพตามมาตั้งบ้านแม่สาใหม่อยู่ด้วยกัน โดยกลุ่มแซ่ไซ้ได้เลือกพื้นที่อีกฝั่งหนึ่งของลำน้ำแม่สาน้อย จากนั้นก็มีพี่น้องม้งจิวะทั้งตระกูลแซ่ผ่อ แซ่ย่าง และแซ่ไซ้ได้อพยพจากที่ต่างๆ เช่น บ้านแม่ลาน้อย อำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน บ้านแม่แจ๊ะกับบ้านป่าเกี๊ยะ อำเภอสะเมิง จังหวัดเชียงใหม่ โดยเฉพาะญาติพี่น้องแซ่ไซ้บ้านดงสามหมื่นจำนวนหนึ่งได้อพยพตามมาอยู่ด้วยในปี 2509 ซึ่งถือเป็นการเริ่มก่อตั้งชุมชนขึ้นอย่างมั่นคง ซึ่งในช่วง 30 ปีที่ผ่านมาชุมชนบ้านแม่สาใหม่ได้มีประชากรเพิ่มขึ้นมากเกือบ 2,000 คน กระทั่งเมื่อปี พ.ศ. 2547 จึงได้แยกเป็นสองหมู่บ้าน โดยให้บ้านเรือนฝั่งที่กลุ่มม้งแซ่ไซ้ตั้งบ้านเรือนเป็นหมู่บ้านแม่สาน้อย

ทั้งนี้ นอกจากสาเหตุการอพยพของชาวม้งบ้านดงสามหมื่นที่ต้องการมาปลูกท้อขายในขณะนั้นแล้ว ยังมีสาเหตุมาจากการเกิดโรคระบาดในพื้นที่ชุมชนเดิมด้วย โดยเฉพาะกลุ่มที่อพยพตามมาในปี พ.ศ. 2509 ได้ให้เหตุผลว่ามาจากการกระทำผิดต่อเทพถือติ(ดูรูปภาพที่ 1 ในภาคผนวก.) และการที่ผู้นำชุมชน (Ntsumteem Xyooj) อพยพมาก่อน โดยไม่ได้ประกอบพิธีอำลา จึงได้ส่งผลให้ลูกบ้านดงสามหมื่นเสียชีวิตไปหลายคน ในที่สุดจึงต้องอพยพและโยกย้ายสมาชิกชุมชนส่วนหนึ่งมาตั้งบ้านแม่สาใหม่กับบ้านดงสามหมื่นในปัจจุบัน ดังที่ บล้าท้อ แซ่ไซ้ (2548) อายุ 55 ปี กล่าวว่า

“...เมื่อดูแล้ว เหมือนว่าจะเป็นโรคอย่างหนึ่ง แต่ว่าไม่ใช่เนาะ เมื่อป่วยแล้วตายตามกันหลายคนเลยนะ เมื่อตายแล้ว ตามลำคอแฉวนี้แดงหมดเลย เหมือนจะมีอะไรมาอุดลำคออย่างนั้น ถ้าเป็นในเด็กนั้น พอเป็นแล้วประเดี๋ยวก็ตายเลย ตอนนั้นมีคนตายติดต่อกัน 2-3 เดือน เลย ในที่สุดเราจึงต้องอพยพหนี...” เช่นเดียวกับที่จิ้งกัวะ แซ่หาง (2548) กล่าวว่า “...ลุงจ้งกัวะ แซ่ไซ้ (Txooskuam Xyooj) ที่เป็นพ่อของครูเตงนั้นไถ่เนื่องจากตอนแรกที่อพยพมาตั้งถิ่นฐานที่บ้านแม่สาใหม่แล้ว (2509) จงกว่าเกิดป่วยขึ้น รักษาอย่างไรก็ไม่หายสักที จึงให้พ่อตามม (Ntsumteem Xyooj) ประกอบพิธีทรงเจ้ารักษา จึงรู้ว่า “อ้อ! คุณอพยพมาแล้ว แต่พวกคุณไม่ได้ทำพิธีอำลาให้กับเทพถือติที่นั่น (บ้านดงสามหมื่นเก่า)” ดังนั้นจึงได้หาต้นไม้เพื่อตั้งแทนประกอบพิธีเช่นไหว้ถือติขึ้นที่นี้นับแต่นั้นมา...”

2.3 ดิน น้ำ ป่า ในโลกทัศน์ของชาวม้ง

จากการศึกษาบทนำทางดวงวิญญาณของผู้ตาย (Qhuab Kev) บทเป่าแคนในพิธีศพ (Qeej tu sav) ตำนานการเกิดโลก (Lus ntsuag Ntuj tswm teb raug) และบทกลอนธรรม (Txwv Xaiv) ที่ใช้เทศนาในพิธีงานศพ เป็นต้น สะท้อนให้เห็นจารีตความเชื่อของชาวม้งทั่วไปเกี่ยวกับที่มาของ ดิน น้ำ ป่า นั้น เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นโดยเหยอะเซ้า (Yawm Saub) ในทำนองเดียวกับพระเจ้าสร้างโลก ส่วนเซ้งเต้เซ้งเซอหรือเจ้าที่ของสรรพสิ่งนั้นเป็นการให้ความหมายที่มนุษย์ได้สั่งสมหลังจากที่ได้สร้างโลกขึ้นแล้ว ดังตำนานการเกิดโลก (Ntxawg LISPajlaum, Koom Haum Hav zoov hav tsuab Hmoob, 2546 และ Nplajthoj Xyooj, 2548) ตอนหนึ่ง que แสดงให้เห็นว่าธรรมชาตินั้นได้ถูกกำเนิดขึ้นโดย เหยอะเซ้า หรือโดยธรรมชาติในตัวของมันเองก่อนที่จะมีมนุษย์บังเกิดขึ้นในโลก โดยสามารถจำแนกทรัพยากรธรรมชาติออกเป็นประเภทต่างๆ ที่มีเจ้าที่หรือผู้เป็นเจ้าของคอยคุ้มครองดูแล ดังที่ว่า

เมื่อครั้งที่ยังไม่มีโลกและดวงดาวต่างๆ เลยนั้น จักรวาล (หรือท้องฟ้า) บิดม้วนไปมา เหมือนเครื่องถาดวัลย์ แผ่นดินยังหมุนวนเหมือนม้วนเชือก ท้องฟ้ากลมเหมือนก้อนเชือก ยี่สดี แผ่นดินกลมเหมือนกับก้อนข้าวปุก เป็นเวลาที่เปลือกโลกยังไม่ได้เย็น ผู้คนยังไม่ได้ถือกำเนิด และสัตว์ต่างๆ ยังไม่บังเกิดขึ้น ต่อมา มีพลังแห่งเจ้าพายุได้มาให้กำเนิดแม่พระเจ้าและพ่อพระเจ้าขึ้น แล้วทั้งสองจึงได้พูดกันว่า “เวลานี้ เราจะได้มาสร้างโลกที่มีคุณค่ามหาศาล” เมื่อทั้งสองพูดเช่นนั้นแล้ว พ่อพระเจ้าจึงได้พูดขึ้นว่า “แม่พระเจ้า คุณเป็นเพศหญิง ฉะนั้นให้คุณปั้นโลก ส่วนตัวเราจะไปปั้นท้องฟ้า เมื่อเราปั้นได้แล้ว เราค่อยยกมาประกบกันเป็นโลกอันหนึ่งเดียวกัน.” เมื่อพูดเช่นนั้นแล้ว แม่พระเจ้าจึงไปปั้นโลกของตัวเอง และพ่อพระเจ้ายกปั้นท้องฟ้า ทั้งสองปั้นอยู่ได้ถึง 9 ปี จึงสำเร็จ เมื่อนั้น ทั้งสองจึงยกมาประกบกัน แต่ทว่าท้องฟ้าแคบไปนิดหนึ่ง ส่วนโลกก็ใหญ่ไปนิดหนึ่ง ทำให้ประกบกันไม่เข้า เมื่อเป็นเช่นดั่งนั้น ทั้งสองจึงช่วยกันดึงพื้นโลกให้ยื่นมาเข้ากับขอบท้องฟ้า จึงทำให้แผ่นดินมีลักษณะหยักเป็นภูเขาและลำห้วย มีที่ราบที่ดอนไม่สม่ำเสมอด้วยเหตุนี้ ทุกวันนี้โลกจึงมีสภาพเป็นภูเขาและลำห้วย

เมื่อพระเจ้าทั้งสองสร้างได้โลกแล้ว แม่พระเจ้าจึงให้กำเนิดลูกชาย 6 คน คือ 1) แท่งจื่อ หรือฟ้า (Theeb Tswv) 2) เชาวะเหล่า หรือเจ้าพายุ (Xob Laug) 3) จื่อหยู่ (Ntxwg Nyug) หรือ ยมบาล 4) จังฉีหยี่ หรือหมอมี่ (Txoov Siv Yis) 5) ย่าเหล่า หรือ พญานาค (Zaj Laug) และ 6) จีเก้อ หรือกบ (Cis Kaws) แล้วแม่พระเจ้ายกกับพ่อพระเจ้าจึงแบ่งอาณาจักรให้กับลูกชายทั้งหกไปปกครอง โดยให้แท่งจื่อเป็นผู้นำและควบคุมฟ้าดินทั้งหมด ให้เชาวะเหล่าไปควบคุมลมฟ้าอากาศและสร้างฟ้าผ่า ให้จื่อหยู่

ไปสร้างผีและควบคุมผีกับคน ให้จงจืหนีไปสร้างยาสมุนไพรรักษาโรค และพิธีกรรมทรงเจ้าเพื่อรักษาความเจ็บป่วย ให้ ยา เหล่า เป็นผู้สร้างโลกและควบคุมแหล่งน้ำกับแผ่นดิน และให้จืเกอเป็นผู้สร้างดวงดาวต่างๆ และควบคุมมนุษย์กับสัตว์ต่างๆ ตลอดจนพืชพันธุ์ต่างๆ ที่อยู่ในโลก

นอกจากตำนานดังกล่าว บทสวดด้วยแคนในพิธีงานศพ (qeej tu sav) ยังได้พูดถึงเหยอะเข้าในฐานะผู้ที่คอยให้กำเนิดและคุ้มครองสรรพสิ่งของโลกอยู่เสมอ แม้จะมนุษย์จะสร้างความหายนะขึ้นจนเหยอะเข้าต้องให้น้ำท่วมโลกแล้ว เหยอะเข้ายังคงประทานเมล็ดพันธุ์ไม้ น้ำ และสัตว์ทั่วไปให้กับมนุษย์ได้ใช้ประโยชน์ ดังบทสวดด้วยแคนตอนหนึ่งกล่าวถึงที่มาของอุปกรณ์ในการประกอบพิธีงานศพ เพื่อนำดวงวิญญาณของผู้เสียชีวิตไปอยู่กับบรรพบุรุษที่ล่วงไปก่อนหน้านั้นแล้วหรือไปยังแหล่งที่มาของมนุษย์ ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงที่มาของทรัพยากรป่าไม้และน้ำตามทัศนะของชาวม้งทั่วไป ดังที่ บล้าทอแซ่ไซ้ง (2548) แปลตอนหนึ่งว่า

เราพูดกันว่า "โลกทั้งใบแห้งแล้ง 7 ปี ต้นกล้าต้นไม้ไม่สามารถงอกเงยได้ เหยอะเข้าได้มาสอนให้ แก้วจืวะกับเจ้าหน่าง (Nkauj Ntsuab-Nraug Naag) ไปเอาเมล็ดพันธุ์ไม้มาหว่านในพื้นที่โลก มนุษย์โลกจึงได้ไม้ไผ่มาทำแคน นำไม้มาทำกลอง เพื่อประกอบพิธีส่งวิญญาณของคนตายไปยังสวรรค์ ไปพบเจอบรรพบุรุษ" และเราได้พูดกันว่า น้ำชุ่มเย็นนั้นได้กำเนิดมาจากไหน น้ำนั้นคือได้มาจากไต่หินผาของจื่อหย่ง น้ำไหลลงมาในที่ลุ่ม ญาติพี่น้องนำกระบวยไปตักน้ำเย็นมาดื่ม แล้วเอาน้ำอุ่นมาล้างหน้าผู้ตายให้ชาวสะอาด วิญญาณผู้ตายจึงได้เดินตามไก่อของตัวเองไป เมื่อไก่อของจื่อหย่งชันเรียก แล้วไก่อของผู้ตายชันตอบ เมื่อนั้นผู้ตายถึงไปสวรรค์ได้

อย่างไรก็ตาม จากข้อเท็จจริงของประวัติศาสตร์การอพยพของชาวม้งที่ต้องโยกย้ายถิ่นฐานตามป่าเขาบนพื้นที่สูงมายาวนาน เพื่อแสวงหาพื้นที่เหมาะสมต่อการปลูกฝิ่นและหลบหนีโรคภัยในอดีต รวมทั้งเผชิญกับเจ้าป่าอย่างเสือสมิงและเจ้าพ่อท้องถิ่นอย่างโจรคองกระพัน ทำให้ชาวม้งได้เรียนรู้และฝึกฝนให้ตนมีความเข้มแข็งพอที่จะสามารถดำเนินวิถีชีวิตบนพื้นที่สูงให้ได้ โดยเฉพาะได้สัมผัสกับลักษณะทางภูมิศาสตร์และภูมิอากาศที่สลับซับซ้อน อีกทั้งยังมีความหลากหลายทางชีวภาพสูง ซึ่งมีทั้งคุณและโทษพอๆ กัน ฉะนั้นการดำเนินวิถีชีวิตอยู่ภายใต้สภาพแวดล้อมดังกล่าวเป็นเวลาช้านาน ชาวม้งจึงได้เรียนรู้และปรับระบบความเชื่อของตนให้มีความสัมพันธ์กับธรรมชาติ วิญญาณบรรพบุรุษ

(Puj Yawm Txwv Txoob) และสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติทั้งหลาย ในลักษณะที่ต่างล้วนเกี่ยวเนื่องกัน

การที่ชาวมังอพยพมาจากประเทศจีนตอนใต้ที่ซึ่งวัฒนธรรมมังได้ก่อตัวขึ้นอย่างประณีต หลังจากผ่านการปะทะสังสรรค์กับชาวจีนและกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในขณะนั้น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง หลักการอยู่ร่วมกันได้ของความแตกต่างหรือหยางและเหยิน ซึ่งผู้รู้วัฒนธรรมทั่วไปมักอธิบายระบบจักรวาลวิทยาของชาวมังด้วยสำนวนวิธีคิดที่ว่า “แย่งเปรียบเสมือนยาง” (Yeeb pev Yaaj thooj) หรือ “โลกแห่งเทพและวิญญาณนั้นเปรียบเสมือนโลกมนุษย์” นั่นคือ ชาวมังโดยทั่วไปอธิบายว่าโลกมนุษย์ที่คนเรามีชีวิตอยู่นี้เป็นโลกด้านที่สัมผัสด้วยประสาททั้งห้าของคนได้นั้นเรียกว่า “ยางเจ็ง” (Yaaj Ceeb) ในความหมายเดียวกับ หยาง ขณะที่โลกอีกดวงหรือด้านหนึ่งเสมือนเป็นภพพรกหรือสวรรค์ที่สิงสถิตของเหล่าวิญญาณและเทพเจ้าต่างๆ เรียกว่า “แย่งเจ็ง” (Yeeb Ceeb) ในความหมายเดียวกับ เหยิน

ด้วยหลักการของวิธีคิดนี้เอง ท่านผู้รู้จารีตชาวมังทั้งหลายจึงอธิบายระบบความเชื่อด้วยการเปรียบเปรยกับความเป็นอยู่ของแย่งเจ็งว่ามีลักษณะทำนองเดียวกับยางเจ็งไม่ว่าจะเป็นสังคมหรือสิ่งแวดล้อมก็ตาม ดังการอธิบายบทกลอนเทศนาของใจหม่าง วาณิชประดิษฐ์ (Caivmaas Thoj, 2547) สอนให้รู้ว่าเมื่อมีสัตว์เลี้ยงขึ้นหลังคาบ้าน นั่นเป็นสัญลักษณ์จากเยอว่างแย่งตัวะแตง (Nyawj Vaaj Yeeb Tuam Teem) ผู้กำหนดชะตาชีวิตมนุษย์ว่ามีเคราะห์กรรมถึงขั้นที่อาจมีผู้ล้มตายในบ้านหลังนั้น ดังที่ว่า

“...ชาวมังเราเชื่อว่าผู้ที่เห็นเหตุการณ์นั้น สมาชิกในครัวเรือนของผู้นั้นมีเคราะห์กรรม (ua swv ua npus) ซึ่งต้องให้หมอทรงเจ้าเข้าทรงเพื่อหาทางแก้ไขจึงจะพ้นเคราะห์กรรมนั้น ผมเคยประสบมากับตัวเองครั้งหนึ่งเมื่อตอนเป็นเด็กเล็ก พ่อแม่ของผมก็แก่แล้ว อายุประมาณ 70 กว่าปี ตอนนั้นเราเพิ่งสร้างได้บ้านใหม่ๆ อยู่เลย ผมมีสุนัขน้อยตัวหนึ่ง ตอนนั้นผมยังเด็กมาก อายุประมาณ 10 กว่าปีเท่านั้น ผมมักชอบกอดเล่นเมื่อผมเดินเข้าไปในบ้าน ผมได้ยินเสียงอะไรอย่าเดินไปมาบนหลังคาบ้าน เมื่อออกไปดูจึงเห็นว่าเป็นเจ้าสุนัขตัวน้อยของผมเอง ผมคิดว่า “สุนัขตัวน้อยแค่นี้เองจะขึ้นไปได้อย่างไร ทั้งๆ ที่รอบบ้านก็มีฝาผนังสูงชันถึงขนาดนั้น?” แล้วแม่ผมก็ถามว่า “ลูกเอายินไปบนหลังคาบ้านรี?” ผมก็ตอบตามตรงว่า “ผมไม่ได้ยินไปเลย ไม่รู้มันขึ้นไปได้อย่างไร?” แล้วแม่เขาก็ไม่ว่าอะไร ผู้ใหญ่เขาคงรู้แต่ก็ไม่สมควรพูด ไม่กี่วันถัดมาก็มีต้นไม้ท่อนหนึ่งล้มกลิ้งมาทาบบ้านเราพังไปด้วย พวกเราจึงรื้อบ้านหลังนั้นไปสร้างหลังใหม่ในพื้นที่ใหม่ที่ เราอยู่ได้ไม่ครบปีแม่ผมก็ได้จากไป ฉะนั้นผมเอามาคิดดูแล้ว บางทีอาจเป็นเพราะมีเคราะห์กรรม ซึ่งเขา (ผู้กำหนดชะตาชีวิต/Nyawj Vaaj Yeeb

Tuam Teem) ได้มาสื่อให้เราารู้ล่วงหน้าแล้ว ผู้เฒ่าผู้แก่เขาก็บอกเสมอว่าหากประสบ
เช่นนั้นแสดงว่ามีเคราะห์กรรม..."

ในทำนองเดียวกัน การประกอบพิธีกรรมถือติหรือตั้งศาลถือติไว้กับต้นไม้ต้นหนึ่งบริเวณ
หมู่บ้าน เพื่อปกป้องโรคภัย สัตว์ดุร้ายในอดีต กระทั่งเมื่อต้นปี 2540 ชาวมังจึงเริ่มเผยแพร่ความหมาย
ใหม่ในฐานะเป็นการอนุรักษ์ป่าชุมชนภายใต้กระแสการค้นหากฎมียัญญาชาวบ้านเพื่อจัดการป่าชุมชน
เนื่องจากศาลตั้งสถิตอยู่กัต้นไม้ในป่าบริเวณชุมชน และห้ามตัดไม้ทำลายป่าในบริเวณนั้น โดยเชื่อว่า
จะมีผลกระทบต่อศาลถือติตั้งที่ผู้ประกอบพิธีเช่นไหว้ถือติ บล้าท้อ แซ่ซัง (2548) ผู้ประกอบพิธีกรรม
เช่นไหว้ถือติประจำชุมชนบ้านแม่สาใหม่ อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่ ได้อธิบายวิธีการทำงานของ
พิธีกรรมถือติโดยเฉพาะบทบาทคุ้มครองสัตว์เลี้ยงไม่ให้ถูกเสือกัดกิน ดังที่ว่า

"...พิธีกรรมดงซังก็คือการตั้งศาลเช่นไหว้เทพเจ้าแห่งพื้นแผ่นดิน เพื่อป้องกันโรคภัย
และคุ้มครองการทำมาหากินหรือการเข้าป่าหาของป่า ล่าสัตว์ ซึ่งจะต้องใช้ของมีคม
ทั้งหลาย ด้วยเหตุที่ว่าสถานที่นั้นเป็นของเขา (ถือติ) ฉะนั้นเราก็ควรจะนับถือในฐานะ
เขาเป็นเจ้าของ คล้ายๆ กับการดำเนินชีวิตของเราในโลกนี้ที่มีเจ้าหน้าที่มาเก็บภาษี
เนื่องจากปีหนึ่งเราจะเช่นไหว้ครั้งหนึ่ง ก็คล้ายกับอดีตที่มีเจ้าหน้าที่มาเก็บภาษีปีละ
1-2 ครั้ง ส่วน "เหมียว แซ่จ" (Meom Seej) หรือเทพเจ้าเสือนั้นเหมือนกับคนที่เป็น
เจ้าของสุนัข ส่วนเสือกัดกินนั้นก็เหมือนกับสุนัขของพวกเรานั้นเอง ฉะนั้นเมื่อสุนัข
เหล่านี้ไปกัดกินหมูไก่ของเพื่อนบ้านฝั่งโน้น ผู้เสียหายก็จะมาเรียกเจ้าของไปสอบถาม
เมื่อแจ้งให้เจ้าของสุนัขรู้แล้วเจ้าของก็ต้องเอาสุนัขของตัวเองขังไว้ แค่นี้เอง นั่นคือ
เทพเจ้าเสือนั้นเปรียบเสมือนผู้เป็นเจ้าของสุนัข ส่วนตัวเสือกัดกินหมูไก่กว่า
ควายนั่นก็เหมือนสุนัขนั่นเอง เมื่อเกิดปัญหาขึ้น ผู้เสียหายยังต้องไปร่วมกินเลี้ยงกับ
เจ้าของสุนัขอย่างสุภาพและสร้างความเป็นมิตรไมตรีต่อกัน จากนั้นจึงขอให้เจ้าของ
สุนัขเอาสุนัขของตัวเองขังไว้ เพื่อเสือกัดกินไม่ได้มากัดกินสัตว์เลี้ยงของเราอีก ก็เป็น
แบบนี้เท่านั้นเอง..."

ด้วยเหตุที่โลกแห่งเทพและวิญญาณนั้น เราไม่สามารถรับรู้ด้วยประสาททั้งห้าของมนุษย์
ในบางสถานการณ์ชาวมังจึงได้อธิบายโลกแย้งแจ้งในลักษณะที่ยังสามารถแยกได้เป็นสองพื้นที่คือบน
ฟ้าหรือสวรรค์ (Nqaum ntuj) กับใต้พื้นภพที่เรียกว่า "กั้งจาเต้" (dlaab ntxag teb) ซึ่งอาจเทียบเท่า
กับนรกภูมิในความหมายทางพุทธศาสนา แต่ต่างกันตรงที่ชาวมังเชื่อว่าใต้พื้นภพที่ไม่ว่าจะ

แผ่นดินหรือท้องน้ำนั้น จะมีเทพพญามังกร (Looj meem/zaaj) หรือพญานาคในความหมายทางพุทธศาสนาอยู่อาศัย โดยเทพพญามังกรจะเดินไปมาได้พื้นดิน โดยเชื่อว่าจะอยู่อาศัยตามสันเขาที่ไม่สูงมากนักและมีภูเขาล้อมรอบ ซึ่งจะสังเกตเห็นได้ชัดเจนในกรณีที่มีสระน้ำโดยธรรมชาติอยู่ในบริเวณพื้นที่นั้น เนื่องจากมังกรชอบน้ำจึงต้องเก็บน้ำไว้ใช้

จากการที่ชาวมังเชื่อว่าใต้พื้นดินมีเทพพญามังกรอยู่เอง ชาวมังจึงมีศรัทธาอย่างแรงกล้าว่า หากผู้ใดได้พื้นที่ “เหม่งต้อ” (Meem Toj) หรือฮวงจ้อย ซึ่งเป็นจุดหรือ “เสาด้อ” ที่เป็นเส้นทางเดินของเทพพญามังกร ไม่ว่าจะใช้เป็นพื้นที่ทำสวน ไร่ นา ที่ตั้งบ้านเรือนหรือสุสาน จะทำให้ผู้นั้นหรือญาติพี่น้องมีความเจริญรุ่งโรจน์ทั้งทางเศรษฐกิจและสังคมการเมือง เช่น ทำมาค้าขายคล่อง มีฐานะทางการเงินดี หรือได้รับตำแหน่ง ยศ ศักดิ์ระดับสูง เป็นต้น ฉะนั้นเมื่อมีผู้ใดไปทำลายพื้นที่ที่ได้ทำกิจกรรม ไม่ว่าจะขุด หรือฝังศพอื่นใดก็ตาม แม้แต่ขุดหน้าดินอย่างลึกบริเวณเหนือสุสานก็ตาม ย่อมทำให้ญาติพี่น้องหรือลูกหลานเกิดความไม่พอใจอย่างยิ่ง จนต้องเกิดปัญหาขัดแย้งกันอย่างรุนแรงให้ได้ ดังกรณีที่ไสหลีด แซ่ผ้อ (Xaivlwm Thoj, 2548) เล่าว่า

“...เท่าที่เขาเล่าคือ กรณีสุสานที่เป็นพ่อของนายจ้าง (Tsaab) ไร่คนหนึ่งที่เคยอยู่บ้านดงสามหมื่นมาก่อน โดยก่อนหน้านั้นแม่ของนายปล้าช้อ (Nplajchoj) กับไขก๊วะ (Xaivkuam) เสียชีวิตแล้วเอาไปฝังก่อน ที่ฝังสุสานนั้นจะห่างไกลกันมากเลย ประมาณจากนี้ไปที่เขาโนน! จากนั้นพ่อของนายจ้างไร่ก็เสียชีวิตแล้วเอาไปฝังใกล้กัน แม้ว่าจะมีเขาหลายลูกกันแล้ว แต่ญาติของสุสานแรกว่าจุดนั้นจะขัดกับสุสานของตนอย่างไรก็ไม่รู้ ในที่สุดเขาจึงต้องให้เอาไปฝังในที่ใหม่ให้ได้เท่านั้น ในเวลานั้นใกล้ค่ำแล้วด้วยพวกเขาจึงต้องเอาศพออกมาแล้วนำไปฝังไว้ที่ใหม่ของเขาอีกฟากหนึ่งซึ่งมองมายังสุสานแรกไม่เห็น จึงทำให้ปัญหาคลายลงได้ ดูสิ สุสานไม่ได้อยู่ในเขาลูกเดียวกันเลย และยังมีเขาหลายลูกกันแล้วนะ คุณดูสิ ความเชื่อของมังเรานั้นทำกันได้อย่างนั้น... การที่คนไม่รู้แล้วมาทำลายพื้นที่สุสานก็มีมากมาย เช่นเขาจงใจมาขุดทำลายสุสานบรรพบุรุษของเราประมาณนี้ ถ้าทำเช่นนั้นก็จะส่งผลกระทบที่ไม่ดีมาถึงลูกหลาน...”

ด้วยโลกทัศน์ของชาวมังที่อธิบายสรรพสิ่งในธรรมชาติว่ามีเจ้าที่หรือเทพเป็นเจ้าของ คอยดูแลอยู่ในลักษณะดังกล่าว สอดคล้องกับระบบความเชื่อในชีวิตประจำวันของชาวมังเกี่ยวกับดวงวิญญาณของคน ที่ว่ามนุษย์แต่ละคนนั้น ก่อนที่จะมาเกิดเป็นคนนั้นต้องได้รับหนังสือลิขิตชีวิตมาจาก “เยอ ว่างแย่ง ต้วะ แต่ง” (Nyawj Vaaj Yeeb Tuam Teem) หรือเทพเจ้าผู้กำหนดชะตาชีวิต ทำหน้าที่สำรวจบาป-บุญ (kawm ntaub kawb ntauw) ซึ่งผู้ที่มีบาปกรรมมากจะถูกลิขิตให้ไปเกิดเป็นสัตว์เดรัจฉาน

ส่วนผู้ที่มิบุญก็จะได้รับหนังสือลิขิตชะตาชีวิต (Ntawv nyeej keeb puaj txwm) ให้ไปเกิดเป็นมนุษย์อีก โดยในหนังสือนั้นจะระบุระยะเวลาให้มาเกิดเป็นมนุษย์เป็นเวลา 120 ปี ฉะนั้นเมื่อมีชีวิตอยู่ หากทำกรรมชั่วหรือบาปอีก อายุของคนนั้นก็เหลือน้อยลง ทำให้เสียชีวิตไปในเวลาที่ยังมีอายุไม่ครบ 120 ปี เมื่อได้กลับมาเกิดเป็นคนอีกครั้งก็จะมีอายุเท่าที่เหลือนั้น ด้วยเหตุนี้ ชาวมังจึงเชื่อว่าคนเราเกิดมาเพื่อชดใช้เวรกรรม และหรือคนอื่นใช้กรรมให้กับเรา ดังเช่นเมื่อปรากฏว่าเด็กเล็กเสียชีวิตแม้โดยอุบัติเหตุก็ตาม มิใช่เพราะมีบาปกรรมเท่านั้น แต่อาจเพราะผู้ให้กำเนิดได้ชดใช้กรรมของตัวเองในชาติก่อนหมดแล้ว เป็นต้น ซึ่งด้วยหลักการนี้เอง เมื่อมีผู้คนเสียชีวิตขึ้น ชาวมังจึงเรียกว่ามีอายุครบ 120 ปี และเพื่อไม่ให้เหลือหนี้บุญคุณใคร ในพิธีงานศพจึงมีการเผากระดาษเงินตอบแทนเจ้าที่ก่อนที่จะไปเกิดใหม่หรือไปอยู่กับดวงวิญญาณของเหล่าบรรพบุรุษบนสวรรค์ ดังบทสวดนำทาง (Taw kev) ตอนหนึ่งที่ว่า

"...ท่าน (ผู้ตาย) เคยอยู่ที่บ้านห้วยไค่ ไม่รู้ว่าท่านได้ดื่มกิน ไข้พินเท่าไร แต่เอาเงินนี้ (กระดาษเงิน) ให้ท่านไปจ่ายค่าน้ำค่าไฟ ท่านเคยข้ามแม่น้ำโขงฝั่งโน้นมา เอาเงินนี้ให้ท่านไปจ้างคนแถวนั้นพายเรือข้ามฟาก แล้วท่านจึงจะได้กลับไปสวมเสื้อผ้า (รก) เพื่อจะไปตามหาบรรพบุรุษได้..." (Lemoine, 1983: 61-62)

นอกจากโลกทัศน์และระบบจักรวาลวิทยาที่สะท้อนจากพิธีกรรมในชีวิตประจำวันดังกล่าวแล้ว ความเชื่อเกี่ยวกับขวัญวิญญาณ 3 ภาค (Ntsuj plig) ของคนยังอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างสองโลกในลักษณะพึ่งพาซึ่งกันและกัน กล่าวคือ เชื่อว่าคนเราก่อนที่จะเสียชีวิตหรือหลังเสียชีวิตแล้ววิญญาณภาคที่หนึ่งอาจจะเดินทางไปเกิดใหม่ (Thawj thab) ทันทีหรือไปพร้อมกับวิญญาณภาคที่สอง หลังจากเสียชีวิตและทำพิธีสวดนำทาง (Qhuab/taw kev) ให้กับดวงวิญญาณของผู้ตายเดินทางไปยังโลกเที่ยงแจ้ง เพื่อที่จะไปอยู่กับดวงวิญญาณของบรรพบุรุษที่ลวงลับไปก่อนหน้านั้นแล้ว จากนั้นเมื่อประกอบพิธีงานศพเสร็จและนำร่างผู้ตายซึ่งมีวิญญาณของภาคที่สาม (ntsuj xyw) ไปฝังไว้ในดินที่เชื่อว่าเป็นเหม่งต้อที่ดี จากนั้นญาติพี่น้องก็คอยส่งอาหารไปให้วิญญาณภาคนี้ได้ดื่มกินที่สุสานอีก 3 วัน เมื่อครบ 13 วัน (1 tsug 13 hnuv) ญาติพี่น้องต้องไปตกแต่งสุสาน (ua xw) เมื่อนั้นวิญญาณภาคนี้จึงได้สถิตอยู่ที่สุสานไปชั่ววันรันดร์ ฉะนั้นชาวมังจึงเชื่อว่าไม่สามารถทำลายสุสานและพื้นที่บริเวณสุสานได้ แม้จะนานแล้วก็ตาม ดังที่ใจหม่าง วาณิชประดิษฐ์ (2547) อายุ 51 ปี อธิบาย 3 ภาคของวิญญาณของคน ว่า

“...ที่ว่าวิญญาณผู้ตายไปหาบรรพบุรุษนั้น จะไปตรงที่มีทางแยกมากมายนั้นนะ (88 txuj kaab, 88 txuj kev) ซึ่งเป็นอำนาจดูแลของ เยอ ว่าง เย็ง ตัวะ แต่ง นั่นคือมีดวงวิญญาณ (ntsuj plig) ภาคที่หนึ่งจะไปตรงที่มีทางแยกมากมายนั้น ส่วนวิญญาณภาคที่สองจะสถิตอยู่ที่สุสาน และวิญญาณภาคที่สามจะไปเกิดใหม่ในโลกมนุษย์ ฉะนั้นคนเราจึงมีวิญญาณ 3 ภาค วิญญาณบรรพบุรุษของเราก็อยู่ตรงนั้นด้วย คิดแล้วอย่างกับว่าเมื่อลูกหลาน เกิดแล้วก็เป็นคนเดียวกับบรรพบุรุษที่เสียชีวิตไป แม้ว่าจะเดินทางไปแล้วแต่ก็วนเวียนมาถึงวิญญาณอีกภาคเช่นกัน ดังที่บทสวดนำทาง (Taw kev) เขาจึงบอกให้นำทางไปตามหาบรรพบุรุษ ไปถึงที่ เยอ ว่าง เย็ง ตัวะ แต่ง และมีเส้นทางมากมายให้เลือกไปเกิดใหม่...”

สำหรับความสัมพันธ์ระหว่างโลกทัศน์ดังกล่าวกับการอนุรักษ์ทรัพยากรบนพื้นที่สูงนั้น ด้วยการที่ระบบจักรวาลวิทยาของชาวม้งเชื่อมโยงระหว่าง 2 โลกดังกล่าว ประกอบกับวิถีชีวิตที่ผูกพันกับพื้นที่ป่าเขาลำเนาไพรมาช้านาน ทำให้ชาวม้งได้ผนวกสองโลกเข้าด้วยกันให้กลมกลืนกันได้อย่างแนบเนียน จนตกผลึกกลายเป็นแบบแผนของศีลธรรมในการดำเนินชีวิตที่ปรากฏในรูปของกฎจารีตปฏิบัติ พิธีกรรม ให้ความเคารพและยำเกรงต่อการใช้ทรัพยากรอย่างระมัดระวัง ฉะนั้นจึงผูกหลักความเชื่อเข้ากับภูมิปัญญาในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติว่ามีเจ้าที่หรือ “เซ่งเต้เซ่งเซอ” (xeeb teb xeeb chaw) ดังที่ก่อนจะลงมือใช้พื้นที่เพื่อตั้งบ้านเรือนหรือไร่สวนในพื้นที่ใด ชาวม้งจะต้องทำพิธีสื่อกับเซ่ง เต้เซ่งเซอ เพื่อขออนุญาตการใช้เสียก่อน ซึ่งมีวิธีการต่างๆ เช่น ทดสอบการเคลื่อนไหวของเมล็ดข้าวสารในหลุมกลางลานพื้นที่ที่จะสร้างบ้าน หรือการวัดความยาวรอบพื้นที่หลายครั้งแล้วเปรียบเทียบกัน หากมีความเปลี่ยนแปลงขึ้น นั่นเป็นสัญญาณว่าเจ้าที่ไม่อนุญาตให้ใช้พื้นที่นั้น (ทรงวิทย์, 2542) แม้แต่เมื่อได้ก่อสร้างแล้วแต่ไม่ได้ประกอบพิธีขออนุญาตล่วงหน้า เนื่องจากเจ้าของบ้านถือว่าตนเองได้เปลี่ยนความเชื่อไปแล้วก็ยังคงต้องให้ความนับถือและประกอบพิธีกรรม ดังกรณีของชาวบ้านแม่สาใหม่ อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่ ที่ผู้ประกอบพิธีปล้ำทอ แซ่ไซ้ง (Npalthoj Xyooj, 2548) เล่าว่า

“...เมื่อก่อนจำเน็ง (Txajneeb Xyooj) เพิ่งสร้างได้บ้านอยู่ตรงหน้าบ้านผมนั้น เขาเปลี่ยนไปนับถือศาสนาคริสต์แล้วนะ ปรากฏว่าอยู่ๆ วันดีคืนดี ตื่นมาตอนเช้าจำเน็งดูลานกลางบ้านปรากฏว่าดินยุบเป็นวงลึกประมาณศอกหนึ่ง บางคืนก็มีน้ำออกมาท่วมลานบ้านเต็มไปหมด ทำให้สมาชิกครัวเรือนนั้นล้มป่วยอยู่เรื่อย แล้ววันหนึ่งจำเน็งก็มาปรึกษาผม ผมบอกว่า “คุณไปสร้างบ้านทับที่อยู่ของเจ้าที่นะ แต่ไม่เป็นไร เมื่อคุณเปลี่ยนศาสนาไปแล้ว ก็ให้ผมไปช่วยทำพิธีย้ายเจ้าที่ไปอยู่ที่อื่น คุณไปเตรียมสร้างตั้ง

แล้วเอาดินปั้นเป็นรูปบ้าน คน และสัตว์ แล้วก็เอาอาหารส่วนหนึ่งกองไว้ในนั้นด้วย จากนั้นก็ไปหาไก่ตัวหนึ่งมาเช่นไว้ข้างในด้วย แล้วให้เอาอุปกรณ์นั้นมาให้ผมทำพิธี ย้ายเจ้าที่ โดยให้คุณไปขุดหลุมเท่ากับลังนั้น แล้วเอาแผ่นหินมาปิดฝาฝังไว้" จากนั้น มาลานบ้านหลังนั้นก็ไม่มีน้ำผุดออกมาเช่นเคยอีกเลย เพราะว่าพื้นที่นั้นเป็นของเขา คนเรากลับไปรุกแย่งที่เขา..."

ในการทำงานเดียวกัน จากประสบการณ์การอยู่และใช้ทรัพยากรในป่าเขามาช้านาน ทำให้ชาวม้ง ได้เรียนรู้ที่จะหลีกเลี่ยงอันตรายอันเกิดจากการใช้ทรัพยากรของตนเองที่ขัดต่อความเป็นอยู่ของระบบ นิเวศน์ ซึ่งความรู้เหล่านั้นได้ส่งสมกลายเป็นจารีตปฏิบัติมาถึงปัจจุบัน ดังที่องค์ความรู้ว่าด้วยการใช้ ทรัพยากรหรือพื้นที่ป่าที่ปรากฏในกฎจารีตในชีวิตประจำวันมีมากกว่า 10 ประเภท (อะภัย, 2546) เป็นต้นว่า พื้นที่ป่าศักดิ์สิทธิ์ (ป่าดงเซ่ง) นั้นเป็นพื้นที่ป่าบริเวณต้นไม้ต้นหนึ่งที่ขอใช้เป็นศาลเช่นไหว้เทพถือติ ฉะนั้นพื้นที่ในอาณาบริเวณศาลถือติจึงถูกห้ามตัดไม้หรือใช้ของป่าทั้งสิ้นอย่างเด็ดขาด แม้แต่ถ่าย บัสสาวะ อุจจาระใกล้บริเวณนั้นก็ไม่ได้ หากฝ่าฝืนจะทำให้ดวงชะตาของชุมชนหรือผู้กระทำ รวมทั้งผู้ ประกอบพิธีได้รับความเจ็บป่วยถึงตายได้ ซึ่งถือว่าผิดต่อเทพถือติอย่างมาก ต้องทำพิธีแก้ไขหรือ โยกย้ายชุมชนเท่านั้น ในทำนองเดียวกับ พื้นที่ "เหาเดิ้ล" (Hauv ntlej) หรือขุนตาน้ำ ที่เชื่อว่ามีเทพดูร้ายที่สุดดในบรรดาเจ้าที่ทั้งหลาย คือ "กลั้งซ่าง" (dlaab zaaj) หรือม้งกร (หรือพญานาค) กับ "กลั้งเดิ้ล" (dlaab dlej) หรือเทพเจ้าน้ำ จึงห้ามเข้าไปรบกวนใดๆ ทั้งสิ้นเช่นเดียวกัน หากผู้ใดฝ่าฝืนจะมีล้มป่วย ถึงตาย ตลอดจนจนสภาพป่าที่มีเถาวัลย์ขึ้นพันไปทางซ้ายของลำต้นไม้ เชื่อว่าเป็นที่อยู่ของเจ้าที่ ห้ามทำ การเกษตร อยู่อาศัย และนำไม้ไปใช้ประโยชน์ หากฝ่าฝืนแล้วสิ่งศักดิ์สิทธิ์จะคอยรังควานผู้ที่ฝ่าฝืนจน อยู่ไม่เป็นสุข

ดังนั้น ความเชื่อในสิ่งเหนือธรรมชาติที่ได้มาจากทั้งการสืบทอดและการปรับใช้ในชีวิตจริงเป็น เวลายาวนานจนสั่งสมเป็นภูมิปัญญาดังกล่าว จึงมิได้เป็นเรื่องราวที่จินตนาการขึ้นอย่างไร้ประโยชน์ ในทางตรงข้ามความเชื่อดังกล่าวกลับเป็นกฎเกณฑ์จัดความสัมพันธ์ระหว่างคนกับทรัพยากรธรรมชาติ เพื่อให้เกิดความสมดุลและความยั่งยืน ทั้งนี้ การให้ความหมายต่อธรรมชาติของชาวม้งได้อธิบายด้วย สิ่งเหนือธรรมชาติผ่านการประกอบพิธีกรรมต่างๆ ที่สะท้อนให้เห็นถึงการจัดระบบความเชื่อและช่วงชั้น ของความสัมพันธ์เหล่านั้นด้วย ดังจะได้อธิบายในหัวข้อถัดไป

2.4 ระบบความเชื่อเชิงเต้เซอ, ถือติและ กลั้งกู๋

จากโลกทัศน์ของชาวม้งในการอธิบายที่มาของทรัพยากรธรรมชาติที่ได้จัดจำแนกเป็นประเภทต่างๆ ซึ่งในแต่ละประเภทเหล่านี้มีความสัมพันธ์กับแย่งเจ็งหรือโลกแห่งเทพและวิญญาณในลักษณะให้ความหมายกับทรัพยากรธรรมชาติอย่างเป็นระบบอีกด้วย โดยในที่นี้ผู้วิจัยได้ศึกษาการอธิบายและการให้ความหมายเฉพาะของพิธีกรรมต่อสิ่งเหนือธรรมชาติ 3 จำพวกเท่านั้น คือ 1) เซ็งเต้เซ็งเซอ (Xeeb teb xeeb chaw) หรือเจ้าที่ 2) เทพถือติ (Thwv Tim) และ 3) กลั้งกู๋ (Dlaab qus) หรือผีป่า เพื่อความเข้าใจพิธีกรรมและความเชื่อของเทพถือติที่มีลักษณะร่วมและแตกต่างกับอีกสองความเชื่อ อันจะทำให้เข้าใจบทบาทหน้าที่ของพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติในบริบทแต่ละยุคสมัยมากยิ่งขึ้น กล่าวคือ

เซ็งเต้เซ็งเซอ (Xeeb teb xeeb chaw) หรือเจ้าที่ โดยความเชื่อของชาวม้งแล้ว มิได้มีตำนานกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า เหยอะ เซ้า หรือผู้ใดเป็นผู้ให้กำเนิดและให้มาเป็นเจ้าของสรรพสิ่งที่ เหยอะ เซ้า ได้ให้กำเนิดไว้ จึงสันนิษฐานได้ว่าคิดว่าด้วยเจ้าที่อาจเป็นความเชื่อที่ถูกสร้างสมขึ้นหรือให้ความหมายโดยคนในเวลาต่อมา ด้วยเหตุนี้ ชาวม้งเชื่อว่านอกจากสรรพสิ่งในธรรมชาติจะมีเซ็งเต้เซ็งเซอหรือเจ้าที่เป็นเจ้าของแล้ว ยังมีเจ้าที่เป็นผู้คอยค้ำจุนลูกโลกทั้งใบไว้ทั้งสี่ทิศด้วย ดังที่ไสหลิด แซ่ผ่อ อายุกว่า 60 ปี อธิบายพิธีกรรม “เผ่เหยง” (fev yeem) หรือบนเจ้าที่ว่า

“...ชาวม้งรู้ว่าเมื่อเหยอะเซ้าสร้างมนุษย์ได้แล้วก็ส่งสอนให้มีจารีตประเพณี โดยให้ดำเนินไปตามความรู้ที่คนรุ่นก่อนได้มีไว้ เพื่อที่จะไม่ทำผิดต่อเทพต่อบรรพบุรุษเท่านั้น ซึ่งผู้เฒ่าเขาก็ได้พูดไว้เพียงเท่านี้ ส่วนเจ้าป่าเจ้าเขา เจ้าที่ต่างๆ นั้น คิดว่าคนเพิ่งมามีความเชื่อกันหลังจากที่เหยอะเซ้าสร้างมนุษย์ขึ้นแล้ว หรือว่า เหยอะ เซ้า ได้ให้กำเนิดไว้ด้วยก็ไม่ว่า เพราะเจ้าที่นั้นคนรุ่นก่อนไม่ได้เล่าไว้เลย...เมื่อเราพูดถึงเซ็งเต้ เซ็ง เซอ นั้น ก็ไม่ได้หมายความว่ามิแต่ในพื้นที่แผ่นดินนี้เท่านั้น แต่รวมทั้งหมดที่มีอยู่ในโลกนี้แหละ ไม่เฉพาะแต่เจ้าป่าเจ้าเขาในแต่ละที่เล็กๆ เท่านั้น...ซึ่งในพิธีกรรมเผ่เหยงก็จะอัญเชิญทั้งเซ็งเต้เซ็งเซอรวมทั้งถือติด้วย แต่เราจะเชิญเจ้าที่สี่ทิศก่อน จากนั้นก็เชิญเจ้าที่บนฟ้า แล้วจึงมาเชิญเซ็งเต้เซ็งเซอที่รวมทั้งถือติด้วย พิธีเป็นอย่างนี้...เช่นว่าเซ็งเต้เซ็งเซอนั้น ผมก็จะเชิญถึงเจ้าที่ตามภูเขายที่อยู่รายล้อมบ้านเรา นี้ เช่น ดอยผากลอง ดอยหัวจ้าง (ดอยหัวช้าง) ซึ่งอยู่ในบริเวณนี้ที่รู้จักกันเท่านั้น...”

จากคำสวดในพิธีกรรมดังกล่าว แสดงให้เห็นถึงตำแหน่งแห่งที่ของการจัดช่วงชั้นของสิ่งเหนือธรรมชาติที่มีอิทธิพลต่อชีวิตความเป็นอยู่ของมนุษย์ โดยเฉพาะพื้นที่ของการให้ความเคารพเจ้าที่จะอยู่ในอาณาบริเวณชุมชนท้องถิ่นที่ผู้ประกอบพิธีกรรมได้อยู่อาศัยหรือได้ใช้ทรัพยากร ซึ่งชาวบ้านจำแนก

พิธีกรรมเผเหียงออกเป็น 3 ประเภทใหญ่ๆ ตามบทบาทหน้าที่ของเจ้าที่แต่ละองค์ที่ได้ัญเชิญในพิธีกรรมบนเจ้าที่เพื่อขอความช่วยเหลือ คือ พิธีกรรมประเภทป้องกันโรคภัยไข้เจ็บ (Yeem mob yeem nkeeg) ประเภทพืชพันธุ์ธัญญาหาร (Yeem qoob loo) และประเภทปัญหาความ (yeem plaub yeem ntug) โดยสองประเภทแรกนั้นจะอัญเชิญเจ้าที่ประเภทที่มีแต่พลังหนุนเสริมเชิงสร้างสรรค์เท่านั้น ยกเว้นประเภทพิธีกรรมที่สามเท่านั้นที่สามารถอัญเชิญเจ้าที่ประเภทสามารถดลบันดาลหรือลดทอนอำนาจของศัตรูให้ทำตามความต้องการของผู้ประกอบพิธีกรรมได้ ดังที่ปล้าพ่อ แซ่เซ็ง (2548) อธิบายว่า

“...ถ้าเป็นพิธีเผเหียงประเภทโรคภัยไข้เจ็บ (yeem mob yeem nkeeg) นั้น จากแยกต่างหากจากเผเหียงประเภทปัญหาความ (yeeb plaub yeem ntug) นะ ซึ่งประเภทแรกนั้นถ้าหากเราประกอบพิธีกรรมเพื่อป้องกันโรค เราจะไม่อัญเชิญเจ้าที่อีกประเภทหนึ่ง โดยจะเพียงอัญเชิญเจ้าที่ทั้งสี่ทิศเท่านั้น แต่ถ้าเป็นพิธีประเภทปัญหาความ เราจะอัญเชิญเจ้าที่ที่ให้โทษ ซึ่งมักจะไม่มีคนยอมประกอบพิธี เนื่องจากเวลาประกอบพิธีกรรมต้องอัญเชิญเจ้าที่ “ม่งเซ็ง” (Mooj Seej) กับเจ้าที่ “ม่งกุย” (Mooj Keuj) ร่วมกับเจ้าที่ป่าเขาด้วย ด้วยเหตุนี้จึงมักไม่มีใครอยากจะทำพิธีกรรมนี้นัก ...”

ด้วยความเชื่อที่ว่าสรรพสิ่งล้วนมีแข็งเต็งเซอหรือเจ้าที่ครอบครองก่อนที่มนุษย์จะบังเกิดขึ้น ฉะนั้นในการประกอบพิธีกรรมจึงมิได้มีการกำหนดให้พื้นที่ใดพื้นที่หนึ่งหรือมีสิ่งใดเป็นสัญลักษณ์ว่าสถานทีนั้นมีเจ้าที่สถิตแต่อย่างใด ซึ่งต่างจากพิธีกรรมเช่นไหว้ เทพถือติที่ต้องหาต้นไม้ต้นหนึ่งเป็นที่สถิตของเทพถือติและเทพอื่นๆ ตามที่จะอัญเชิญ เช่น เหมียวแข่งหรือเทพเจ้าเสือ เป็นต้น หากแต่พิธีกรรมบนเจ้าที่นั้น เมื่อบนแล้วก็ต้องแก้บนควบคู่ตามไปในช่วงระยะเวลาที่ได้สัญญาไว้เป็นครั้งคราวไป อีกทั้งพิธีกรรมนี้บุคคล กลุ่มคน หรือชุมชนก็สามารถประกอบพิธีกรรมได้ ซึ่งชาวบ้านหลายคนอธิบายสอดคล้องกัน ดังที่ไซ หลัด แซ่ผ่อ (Xaivlwm Thoj, 2548) อธิบายว่า

“...ต้นไม้โดยทั่วไปต่างก็มีเจ้าที่สถิตในตัวมันเองอยู่แล้ว โดยไม่จำเป็นต้องทำพิธีให้เลย ฉะนั้นความหมายของเจ้าที่นั่นที่ไหนก็มีอยู่ทั่วไป เช่น สถิตอยู่กับต้นไม้ แต่ว่าพิธีเช่นไหว้ถือตินั้น เราได้ขออัญเชิญให้เทพมาสถิตอยู่ตรงนั้นด้วย ซึ่งหลังจากที่เราได้ตั้งแท่นเช่นไหว้แล้ว เราก็จะเชิญให้มาสถิตอยู่กับต้นไม้ต้นนั้น ไม่ใช่เทพถือติจะมีอยู่ที่นั่นโดยตัวของมันเองแต่อย่างใด...”

ส่วนพิธีกรรมเช่นไหว้ถือดีเป็นความเชื่อที่สั่งสมมาเช่นเดียวกัน โดยสันนิษฐานว่าชาวมังกรได้เริ่มประกอบพิธีกรรมนี้มาช้านานแล้ว นับแต่เมื่อครั้งยังอยู่ในแผ่นดินประเทศจีน ซึ่งในช่วงก่อนอพยพเดินทางไกลออกนอกแผ่นดินจีนนั้น ชาวมังกรอาจได้ใช้พิธีกรรมนี้เพื่อทำการสงครามกับทหารจีนด้วย ดังที่ผู้ประกอบพิธี บล้าท้อ แซ่ไต้ (2548) กล่าวว่า

“...พิธีเช่นไหว้ถือดีนั้นก็มีความเชื่อที่สั่งสมมาเช่นเดียวกัน แต่ว่าผู้คนที่คิดขึ้นที่หลังนะ ไม่ใช่มีมานับแต่มีการสร้างโลก ซึ่งตอนนั้นชาวมังกรกับชาวจีนได้ทำสงครามกันบ่อยครั้ง ชาวมังกรจึงได้เช่นไหว้เทพถือดีมาช่วยเหลือ รวมทั้งต่อมามีเสียกันมากจึงได้เช่นไหว้เพื่อคุ้มครองคน คิดว่าพิธีกรรมนี้ถูกนำมาพร้อมกับการอพยพออกจากแผ่นดินจีนของบรรพบุรุษเราเท่านั้น...”

ทั้งนี้ การที่ชาวมังกรได้สืบทอดพิธีกรรมเช่นไหว้ถือดีมาเป็นเวลาช้านานนั้น เพราะพิธีกรรมถือดีไม่เพียงสามารถปรับเปลี่ยนบทบาทหน้าที่ให้ตอบสนองกับความเป็นอยู่ของผู้คนตามยุคสมัยแล้ว การที่พิธีกรรมนี้ได้รับความเคารพมาช้านานนี้เอง จึงยังสะท้อนให้เห็นถึงสถานภาพของพิธีกรรมที่ได้รับความเคารพ ศรัทธาในความศักดิ์สิทธิ์อย่างมากด้วย ฉะนั้นจึงถือว่าต้นไม้ที่ประกอบพิธีกรรมนั้นมีใช่เป็นเพียง “เจ้าที่” เท่านั้น หากแต่ยังมีฐานะเป็น “เทพ” หรือสิ่งสักการบูชาของชุมชนนั้นๆ ด้วย ซึ่งความศรัทธาในอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือดีได้ตกผลึกเป็นสุภาษิตที่ว่า “ถือ ดี ไม่นอนุญาต เสื่อย่อมไม่กัดกิน”⁴ ดังที่จั้งกะวะ แซ่หาง (2548) กล่าวว่า

“...เปรียบเหมือนคนเรานี่เอง หากว่าลูกจะไปขโมยของใคร แต่พ่อห้ามว่า “อย่าไปขโมยเลยนะ!” ฉะนั้นลูกก็จะไม่ลักขโมย แต่หากตอบว่า “พวกคุณจะทำอะไรก็เชิญ” นั้น ก็จะทำให้พวกเขาได้ใจเป็นขโมย เมื่อเป็นเช่นนี้ เขาจึงต้องประกอบพิธีกรรมสาเหตุของเรื่องคืออย่างนี้เอง ดังนั้นจึงประกอบพิธีเช่นไหว้ถือดีสุภาษิตเขาถึงมีไว้ว่า “ถือดีไม่นอนุญาต เสื่อย่อมไม่กัดกิน” แม้แต่ครั้งเดียว...”

จากการสอบถามชาวมังกรผู้สูงอายุหลายท่านให้สัมภาษณ์ตรงกันว่า ชาวมังกรได้ประกอบพิธีกรรมนี้มาช้านานแล้วและในอดีตนั้นก็มีกันทุกชุมชนด้วย แม้กระนั้นก็ตาม ปัจจุบันผู้ประกอบพิธีกรรมหลายท่านยังให้อธิบายรายละเอียดในการประกอบพิธีกรรมที่แตกต่างกันบ้าง แม้ว่าต่างจะได้อธิบายความหมายไปในทิศทางเดียวกันก็ตาม โดยเฉพาะชื่อเรียกและจำนวนของเทพต่างๆ ที่มาสถิตอยู่กับต้นไม้หรือศาล

⁴ Thw tsw tso lus, tsuv tsw laam tum.

ถือติซึ่งผู้วิจัยจำแนกออกเป็น 3 ลักษณะ คือ 1) เทพองค์เดียว กลุ่มนี้มองว่าพิธีกรรมนี้มีเทพ "ติ จื่อ" (Tim Tswv) องค์เดียวเท่านั้นที่สถิตกับต้นไม้ที่ใช้เป็นศาล 2) เทพ 2 องค์ กลุ่มนี้มองว่าในพิธีกรรมจะอัญเชิญถึงเทพ 2 องค์ คือ "ถือติ" (Thwv Tim) กับ "ดง แซง" (Ntoo Xeeb) โดยถือตินั้นมีผืนแผ่นดินเป็นสัญลักษณ์ ซึ่งถือว่ามีบทบาทเป็น "ติจื่อ" (Tim Tswv) หรือผู้เป็นเจ้าของสรรพสิ่ง ส่วนดงแซงนั้นมีต้นไม้เป็นสัญลักษณ์ ซึ่งอาจเรียกชื่อต้นไม้ตามลักษณะของพรรณไม้ เช่น "ต๊ะฮ้องม่อแซง" (Hooj Moj Seej) หมายถึงเทพต้นไม้ที่มีเปลือกสีแดง เป็นต้น และ 3) เทพ 3 องค์ กลุ่มนี้ได้เพิ่มเทพอีกองค์หนึ่งให้กับกลุ่มที่ 2 คือเหมียวแซงหรือเทพเจ้าเสือ โดยในพิธีกรรมจะกักขังให้สถิตไว้กับเทพถือติด้วยการล้อมรั้วบริเวณต้นไม้ที่ใช้เป็นศาลถือติ

ดังนั้น หลังจากตรวจสอบความเข้าใจจากผู้รู้หลายคนแล้ว ต่างอธิบายในแนวเดียวกัน คือความเชื่อว่าด้วย เทพถือตินั้นมีรากฐานทางความเชื่อมาจากวิถีคิดของความเชื่อเชิงเต้แซงเซอหรือเจ้าที่ดังกล่าว แต่ถูกสถาปนาด้วยการอัญเชิญ "ถือแซง" (Thwv Xeeb) หรือเจ้าที่ผืนดินในท้องถิ่นนั้นเป็นเทพในระดับชุมชนเท่านั้น ซึ่งเมื่อพิจารณารากศัพท์ "ถือติ" (Thwv Tim) จะเห็นว่า "ถือ" (Thwv) ในภาษาจีนแปลว่าดิน ส่วน "ติ" (Tim) แปลว่าผืนแผ่นดิน เมื่อนำสองคำมาผสมกันหมายถึง "แผ่นดิน" ซึ่งความเกี่ยวข้องกับดินบนภูเขานี้เอง จึงมักเรียกอีกชื่อว่า "ซาบแซง" (Saab Seej) โดย "ซาบ" (Saab/Xaab) ในภาษาจีนแปลว่าภูเขา ส่วน "แซง" (Seej/Xeem) แปลว่าเครื่องหมายหรือป้ายที่เคารพ เมื่อรวมสองคำจึงหมายถึง "ศาลบูชาภูเขา"⁵ ซึ่งเมื่อยกระดับเป็นเทพแล้วอาจเทียบได้เป็น "ศาลเทพเจ้า" และด้วยความเป็นเทพที่ไม่ใช่เจ้าที่ทั่วไปนี้เอง ชาวมังจึงยกย่องให้เทพถือติมีบทบาทเป็นใหญ่กว่าเจ้าที่ทั้งปวง โดยใช้คำเรียกว่า "ติจื่อ" (Tim Tswv) ซึ่งคำว่า "จื่อ" (Tswv) แปลว่าเจ้าของหรือเจ้าที่เมื่อรวมกันหมายถึง "เจ้าแผ่นดิน" นอกจากนี้ยังเรียกพิธีกรรมนี้อีกชื่อหนึ่งว่า "ดงแซง" (Ntoo xeeb) ที่แปลว่า "ต้นไม้ที่ถือกำเนิดขึ้นด้วยตัวเอง" ซึ่งตรงข้ามกับ "ดงจ้อ" (Ntoo Cog) ที่แปลว่า "ต้นไม้ที่ถูกปลูกขึ้น" ทั้งนี้มาจากหลักคิดเรื่องเจ้าที่ดังกล่าวเช่นกัน โดยจะจ้งกับ "ดง" (ntoo) ที่แปลว่าต้นไม้ที่ใช้เป็นศาลสถิตของเทพถือตินั้นเอง ในขณะที่บางชุมชนใช้ก้อนหินขนาดใหญ่เป็นสัญลักษณ์เช่นไหว้ แต่ยังคงเรียกว่า "ถือติ" เช่นเดียวกัน

สำหรับบทบาทหน้าที่ของถือตินั้น สามารถให้ความช่วยเหลือกับผู้ที่เคารพนับถือได้หลายด้าน ในทำนองเดียวกับพิธีกรรมเผเหยงที่บนต่อเจ้าที่ทั่วไป ไม่ว่าจะเป็นด้านการทำมาหากิน (kev ua noj ua haus) การเจ็บไข้ได้ป่วย (Saab foob) และการปกครองชุมชน (saib zej saib zog) ตลอดจนการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ (ดูภาคผนวก ข.) หากแต่แตกต่างตรงที่หากมีผู้ไปละเมิดศาลถือติแล้ว ผู้ละเมิดหรือผู้ประกอบพิธีและหรือชุมชนทั้งหมดจะได้รับความหายนะตามมา ในขณะที่พิธีกรรมเผเหยง

⁵ ผู้เขียนได้สอบถามคำแปลภาษาจากชาวมังจากประเทศจีน ชื่อ Fwj Vwj เมื่อปี 2547 ซึ่งที่นั่นยังคงมีพิธีกรรมนี้เช่นเดียวกัน

นั้นสามารถประกอบพิธีในระดับบุคคลและกลุ่มคนได้ จู๋หยี่ แซ่หม้อ (Tsujiyig Thoj, 2548) อายุ 70 ปี บ้านแม่ตะละ อำเภอสะเมิง กับผู้ประกอบพิธีทรงเจ้า หวังป้อ แซ่ย่าง อายุ 61 ปี บ้านแม่สาใหม่ เล่าประสบการณ์เช่นไหว้ถือติของตนเองว่า

"...ถ้าเป็นต้นไม้ใหญ่โตที่ตัดแล้วล้มในพื้นที่นั้น ผู้เฒ่าเขาว่าถ้าล้มแล้วทำให้ดิน สะเทือนก็ไม่ได้นะ... ถ้าตัดไม้ในที่ห่างไปมากๆ ก็ไม่เป็นไร แต่ถ้าไปเผาถ่านในพื้นที่นั้น ก็ไม่ได้นะ... ถ้าเกิดคุณไปตัดไม้แล้วทำให้ดินสะเทือน โดยทองไม้ล้มไปขวางกับคอยที่ทำพิธีกรรมนั้นจะผิดอย่างแรงเลย เพราะผู้ที่ทำพิธีกรรมอย่างพวกผมนี้ คุณจะว่าไม่เกี่ยวก็ไม่ใช่ เมื่อละเมิดแล้วพวกผมก็จะเป็นคนแรกที่เจ็บป่วยเท่านั้นนะ... ถ้าฝ่าฝืนแล้ว ไก่ในหมู่บ้านก็จะชันไม่เป็นเลย เมื่อนั้นคุณก็ต้องไปเซ่นไหว้ขอโทษ ชุมชนจึงจะกลับ เป็นปกติเท่านั้น เพราะผู้คนจะพูดจา จะทำอะไรก็ไม่เข้ากัน สัตว์เลี้ยงไม่ควรตายก็ตาย แล้วก็โรคภัยไข้ป่วยกันมาก..." (Tsujiyig Thoj, 2548)

"...เมื่อไหร่ที่มีคนไปยิงนก หรือไปเตะต้องศาลถือติเข้า หรือบางครั้งที่กิ่งไม้แห้งหักตกลง หล่นลงมาถูกศาลถือติก็จะเกิดอาเพศ (kuim) มาถึงตัวเรานะ การเกิดอาเพศนั้นก็ เปรียบเหมือนคนเราในโลกนี้ เทพถือติจะส่งผลกระทบต่อผู้ที่ทำหน้าที่ประกอบพิธีกรรม กับผู้นำชุมชนเท่านั้น ส่วนคนธรรมดาทั่วไปก็ไม่มีสิ่งใดผิดปกติแต่อย่างใด แม้จะเป็น คนสูงอายุแต่ไม่ใช่ผู้นำความเชื่อก็ไม่ได้รับผลกระทบ เฉพาะผู้นำชุมชนเท่านั้นที่เทพถือ ติมักจะชอบทำให้เจ็บป่วย วิธีการสื่อสารของเทพถือติเป็นอย่างนี้..." (Vaampov Yaaj, 2548)

ส่วนการประกอบพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติจะแตกต่างกับพิธีเผ่เหย่ง แม้ว่าชุมชนที่ไม่ได้ประกอบ พิธีกรรมเช่นไหว้ถือติก็ยังคงมีความเชื่อและได้อัญเชิญเทพถือติให้ช่วยคุ้มครองผ่านการประกอบ พิธีกรรมเผ่เหย่งด้วย โดยพิธีการเช่นไหว้ถือตินั้นจะกระทำในระดับชุมชน ซึ่งสามารถเริ่มประกอบ พิธีกรรมเมื่อมีการบุกเบิกพื้นที่จัดตั้งชุมชนตั้งแต่แรกหรือเมื่อมีภัยสร้างความหายนะต่อชุมชนในเวลา ต่อมาก็ได้ ทั้งนี้ ผู้ที่จะประกอบพิธีกรรมนั้นต้องเป็นผู้ที่มีความรู้เกี่ยวกับความเชื่อในการเซ่นไหว้ถือติ และมีความเป็นผู้นำชุมชนด้วย แม้ว่าการประกอบพิธีกรรมนี้จะไม่ต้องอาศัยการเรียนรู้มากเท่ากับ พิธีกรรมอื่นก็ตาม ซึ่งในระยะหลังมักมีการสืบทอดผู้ประกอบพิธีกรรมให้กับผู้ประกอบพิธีกรรมทรงเจ้า ทั้งที่เป็นประเภทเรียนมา (neeb kawm) หรือ ประเภทเป็นร่างทรงของเจ้า (neeb thawj) เนื่องจาก ระบบความเชื่อในการทรงเจ้าจะสัมพันธ์กับเจ้าที่และเทพถือติด้วย (ดูภาคผนวก ก.)

สำหรับการประกอบพิธีกรรมนั้น สามารถใช้สัตว์ชนิดไหนก็ได้ขึ้นอยู่กับข้อกำหนดเมื่อได้ตั้งถือนิ (teev Thwv Tim) หรือตั้งศาลถือนิครั้งแรก เช่น ไก่คูหนึ่ง หรือ หมูตัวหนึ่ง เป็นต้น โดยได้รับรู้บริจจาคจากสมาชิกชุมชนหรือร่วมกันจัดหาพร้อมอุปกรณ์เช่น ไห้ว เช่น รูป กระดาษเงิน และเทียน โดยสมาชิกชุมชนร่วมกันคัดเลือกต้นไม้หรือหินที่มีคุณลักษณะตามที่ต้องการ แล้วผู้ประกอบพิธีกับชาวบ้านจึงนำเครื่องเช่นไปทำพิธีตั้งถือนิเช่น เป็นต้นไม้เนื้อแข็งที่มีลำต้นตั้งตรงสง่างาม ไม่มีกิ่งก้านส่วนใดที่แห้งหรือหัก และเป็นพรรณไม้ที่มีอายุยืน รวมทั้งตั้งอยู่ในพื้นที่เหม่งต้อที่ดี โดยเฉพาะต้นไม้ที่ใช้เป็นศาลถือนิต้องอยู่ในที่สูงกว่าตัวชุมชน เนื่องจากเชื่อว่าถือนิจะได้อำนาจดูแลคุ้มครองชุมชนได้ เป็นต้น ฉะนั้นการที่ตั้งชุมชนมักเกือบทั้งหมดตั้งอยู่ในหุบเขาที่ลาดชัน ทำให้จุดตั้งศาลถือนิส่วนมากจึงอยู่ด้านเหนือของตัวชุมชน และอยู่ในระยะที่ห่างจากการเข้าถึงของเด็กและสัตว์เลี้ยงพอสสมควร เนื่องจากเชื่อว่าความสมบูรณ์ของต้นไม้ที่ใช้เป็นศาลถือนิมีผลกระทบต่อชีวิตความเป็นอยู่ของผู้คนในชุมชน

เมื่อครบปีหนึ่งต้องประกอบพิธีเส่งถือนิ (xyeem Thwv Tim) หรือเซ่นไหว้ครั้งหนึ่งเพื่อขอบคุณที่ได้ช่วยคุ้มครองชุมชนและขอพรในรอบปีต่อไป โดยนิยมกระทำในวันขึ้นปีใหม่ รวมทั้งยังสามารถประกอบพิธีกรรมบนให้เทพถือนิช่วยเหลือเรื่องราวต่างๆ ในรอบปีเป็นครั้งคราวโดยผู้ประกอบพิธีได้อีกด้วย เช่น สอบถามสาเหตุของความเจ็บป่วยของผู้คนในชุมชนและบนเพื่อขอให้ภรรยาสามารถให้กำเนิดบุตรหรือขอให้เทพถือนิเป็นพ่อบุญธรรม (Txwv qhuav) ให้กับเด็กที่ป่วย เป็นต้น ดังที่ หวังป้อ แซ่ย่าง (2548) อายุ 61 ปี อธิบายว่า

"...พิธีกรรมนี้เมื่อชุมชนได้เซ่นไหว้แล้วก็จะดีที่หากว่าเป็นชุมชนเล็ก มีคนอื่นไม่ให้เกียรติกับเรานะ เมื่อได้ประกอบพิธีนี้แล้วเทพถือนิก็จะให้ความคุ้มครองชุมชนรอดพ้นจากภัยที่ไม่ดี หรือทำให้ไม่มีเสียมารบกวนชุมชน เนื่องจากตอนที่เริ่มเซ่นไหว้นั้น เราได้เซ่นหมูตัวหนึ่งให้และได้ขังเทพเจ้าเสื่อไว้ในที่ล้อมรั้วนั้น นอกจากนี้ หากว่าเมื่อมีอาการป่วยไม่หาย ก็สามารถไปประกอบพิธีแล้วถามสาเหตุเทพถือนิได้ หรือว่าจะนำเด็กที่ป่วยไปผูกขวัญให้กับต้นดงเซ่งนั้นก็ได้..."

สำหรับพิธี เสงถือนิของชุมชนม้งบ้านแม่สาใหม่ นั้นได้ใช้หมู 1 ตัว พร้อม รูป เทียน และกระดาษเงินประกอบพิธีกรรม ซึ่งบลาห์ทอ แซ่ซั้ง ได้ใช้ฆ้องโมง (nruag neeb) และกัวะ (kuam) เป็นอุปกรณ์ประกอบพิธีกรรมด้วย โดยฆ้องโมงนั้นจะใช้ตีประกอบเมื่อทำพิธีอัญเชิญในตอนแรก แล้วจึงจุดรูปเทียนและเผากระดาษเงิน จากนั้นจึงฆ่าหมูแล้วเอาหัวหมูกับเนื้อตามกระดูกสันหลังมาย่างหางหมูทำการเซ่นไหว้ เมื่อเซ่นไหว้ถือนิแล้วเสร็จชาวบ้านจึงทำการ

ขอบคุณผู้อาวุโส โดยให้นั่งเรียงหน้ากระดาน ซึ่งหัวแถวเป็นของผู้ประกอบพิธีที่นั่งอยู่ด้านซ้ายของเทพถือติเพื่อที่ชาวบ้านจะได้ขอพรและทำการกราบขอบคุณผู้อาวุโสเช่นเดียวกับเทพถือติ ซึ่งถือเป็นการจบพิธี เสงถือติประจำปี นอกจากนี้ ด้วยประสบการณ์ประกอบพิธีสงถือติของบล้าท้อ แซ่ซัง มากกว่า 20 ปี ท่านสังเกตเห็นว่าหากรูปและเทียนที่จุดลูกใหม่อย่างโชติช่วงจนหมด แสดงว่าในรอบปีนั้นชุมชนจะมีความเป็นอยู่ที่ดี ในทำนองเดียวกันถ้าการไม้ของเทียนไม่หมด ชีวิตความเป็นอยู่ของชุมชนก็จะมีลักษณะตรงกันข้ามด้วย ซึ่งคล้ายกับการสื่อด้วยกัวะ ที่พบว่าหากสื่อกับเทพถือติแล้วใช้เวลานานผิดปกติ แสดงว่ากลุ่มตระกูลแซ่นั้นจะมีความเป็นอยู่ไม่ราบรื่นในรอบนั้นนัก

อย่างไรก็ตาม ไม่ได้หมายความว่าชุมชนที่มีได้มีพิธีกรรมเช่นไหว้ถือตินั้น จะไม่มีความเชื่อในเทพถือติแต่อย่างใด หากแต่ความเชื่อถือติยังคงถูกปรับตัวให้อยู่ร่วมกับเจ้าที่ทั่วไป ฉะนั้นเมื่อประกอบพิธีกรรมเผเหยงยังคงต้องอัญเชิญ เทพถือติมาช่วยเหลือเสมอ ดังที่ หวังป้อ แซ่ย่าง อายุ 61 ปี กล่าววว่า

“...การประกอบพิธีเผเหยงนั้นเราก็อัญเชิญถึงเทพถือติด้วยเหมือนกัน แม้ว่าจะไม่ได้ประกอบพิธีเช่นไหว้ถือติแต่เราก็ได้อัญเชิญมาร่วมกับเจ้าที่เหล่านั้นเหมือนกันนะ ชุมชนที่เขาไม่ได้ประกอบพิธีเช่นไหว้ถือติแต่เมื่อเขาขนบานถึงก็ให้ความคุ้มครองเขาเช่นเดียวกัน ส่วนชุมชนขนาดเล็กนั้น เมื่อก่อนมีผู้เฒ่าผู้แก่เขาเช่นไหว้แล้ว แต่ต่อมาเขาไม่เลือกที่จะสืบทอดพิธีกรรมก็สามารถเลิกไปได้...”

นอกจากความเชื่อในสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติที่ได้ประกอบพิธีเช่นไหว้เพื่อขอความช่วยเหลือแล้ว กลั้งกู๋ (dlaab qus) หรือผีป่าถือเป็นสิ่งเหนือธรรมชาติอย่างหนึ่งในความเชื่อของม้งที่มีคุณลักษณะในทางตรงกันข้ามด้วย กล่าวคือ ก่อน พ.ศ. 2500 เชื่อกันว่ามีผีป่าจำพวกที่ดุมาก เช่นกลั้งจ้ง (dlaab ntsoog) กลั้งเจ้า (dlaab ntsoog) และปู่กลั้งเป่า (puj dlaab paug) ตลอดจนผีตามป่าเขา ขุนตาน้ำ และที่ดินยุบตัว เป็นต้น ซึ่งผีป่าเหล่านี้มักจะจับขวัญของผู้คนที่เดินผ่านพื้นที่นั้น เมื่อถูกจับไปผู้นั้นจะเกิดอาการป่วยถึงขั้นเสียชีวิตในเวลาต่อมา จึงต้องอ้วเน็ง (ua neeb) หรือประกอบพิธีทรงเจ้าเพื่อตรวจสอบขวัญวิญญาณของผู้ป่วย ซึ่งหากถูกจับไปจริงก็จะนำสิ่งของเช่นไหว้ เช่น ดวงวิญญาณของสัตว์เลี้ยงหรือกระดาษเงินไปไถ่ถอนคืนกลับมายังร่างของผู้ป่วย ในที่สุดก็จะหายจากอาการป่วยนั้นไป พฤติกรรมของผีป่าเหล่านี้บางครั้งมักแสดงปรากฏให้คนสังเกตเห็นได้ด้วย ดังที่ หวังป้อ แซ่ย่าง (2548) อายุ 61 ปี บ้านแม่สาใหม่ เล่าว่า

“...กั้ง เจ้า (dlaab ntxaug) นั้นจะอยู่เป็นที่นะ เช่น จอมปลวก เป็นต้น เช่นเดียวกับพวกผึ้งที่มีเป็นรังนั้น ลิ่นของกั้งเจ้านั้นจะแดงและยาว หากใครไปสัมผัสเข้าก็จะป่วยขึ้นถึงขั้นตายกัน 2-3 คน ซึ่งเรามักสังเกตเห็นเหมือนจุดคบไฟมีแสงสีแดงปลิวว่อนในพื้นที่ป่า เดียวก็โผล่มา แล้วเดี๋ยวก็ดับไป ซึ่งตรงพื้นที่นั้นมักมีกั้งเจ้าอยู่อาศัย ส่วน กั้งจ้ง(dlaab ntxoog) นั้นมีต่างหาก ถ้ามันมาถูกคนเข้าก็จะป่วยขึ้น ซึ่งต้องทรงเจ้าเพื่อตัดความสัมพันธ์ (tu saab) นั้น ส่วนปู่กั้งเป่า(puj dlaab paug) นั้นไม่ได้ทำให้คนป่วยแต่อย่างใด มันจะเลี้ยงเสือไว้และชอบเล่นไข่มุกเท่านั้น แต่ปัจจุบันนี้พื้นที่ไหนก็มีคนอยู่เต็มไปหมด ไม่มีป่าแล้ว พวกผีป่าจึงหนีไปอยู่ในป่าลึกกันหมด...”

นอกจากนี้ ยังมีเรื่องเล่าถึงประสบการณ์ของกั้งจ้งที่คอยดูแลเสือ ซึ่งได้เข้าฝันให้กับผู้ที่ประกอบพิธีเช่นไหว้ถือติหรือ พิธีทรงเจ้า เพื่อขอสัตว์เลี้ยงให้กับเสือที่ตนเองดูแลได้กิน ซึ่งการเข้าฝันลักษณะเช่นนี้มักมีบ่อยก่อน พ.ศ. 2510 โดยเฉพาะในพื้นที่ที่มีเสือชุกชุม ดังที่จั้งกะ แซ่หาง (2548) เล่าว่า

“...อย่างที่คุณแก่เขาเล่าว่ามีกั้งจ้งคอยดูแลเสือ เช่นมักจะมาถามในความฝันว่า “อ้อ! เดินทางมาถึงนี้ หิวเหลือเกิน จะขอมันของคุณกินสักลูกหนึ่งได้ไหม?” มันอยู่ในความฝันนะ แล้วคนที่ฝันก็ตอบว่า “จะกินก็เก็บไปสิ” นะ แล้วพอรู้อีกทีเสือกก็ได้มากัดกินหมูของเราไปแล้ว หรือจะเข้าฝันว่า “เอ้อ! เดินทางมา หิวเหลือเหลือเกิน ขอเหล่าสักจอกดื่มสิ?” ตอบว่า “เอ้อ! อยากจะดื่มก็เชิญสิ” อย่างนี้ พอรู้ตัว เสือกได้มากัดกินหมาไปแล้ว หรือว่า “เอ้อ! เดินทางมานี้ จะขอมากั้งท่อนซุงหน่อยนะ?” ตอบไปว่า “เอ้อ! ท่อนซุงนั้น อยากจะกั้งก็เชิญ” จากนั้นก็มีเสือมากัดกินวัวไปแล้ว เขาวามันเป็นอย่างนั้นนะ ถ้าเป็นแบบนี้เขาว่าเป็นเพราะกั้งจ้งเข้าฝัน นั้นไม่ใช่ถือตินะ แต่เป็นพวกกั้งจ้งที่พาเสือมาเข้าฝันเราเท่านั้นนะ เมื่อก่อนนั้นเขาว่าปู่กั้งเป่าดูแลประจำเสือตัวหนึ่ง แต่ปัจจุบันคิดว่าคงไม่มีแล้วนะ...”

อย่างไรก็ตาม หลังจากปี พ.ศ. 2500 เป็นต้นมา ผีป่าที่คอยทำให้ผู้คนล้มป่วยจนถึงขั้นเสียชีวิตได้ค่อยๆ หายไปในที่สุด ซึ่งอาจเป็นเพราะเริ่มมียารักษาโรคแผนใหม่ที่สามารถรักษาให้โรคร้ายบางโรคหายขาดไปจากสังคมไทย รวมทั้งการปรับเปลี่ยนความเชื่อดั้งเดิมที่มีระบบความเชื่อเกี่ยวข้องกับผีป่าดังกล่าว โดยชาวบ้านบางส่วนไปรับความเชื่อใหม่ โดยเฉพาะอิทธิพลของศาสนาคริสต์ เพื่อหลีกเลี่ยงจากอาการเจ็บป่วยที่เชื่อว่ามีสาเหตุจากผีทำ ตลอดจนมีวิถีคิดเชิงวิทยาศาสตร์มากขึ้นหลังจากที่ได้รับ

การศึกษาในระบบของรัฐ นับแต่ต้นทศวรรษ 2520 เป็นต้นมา แม้กระนั้นก็ตาม ในความคิดของผู้สูงอายุ หลายคนรู้สึกได้ว่าระยะหลังนี้ความเชื่อเรื่องผีป่าดังกล่าวลดอำนาจไปมาก ซึ่งต่างกับในอดีตที่ตนเองยังเป็นเด็กโดยสิ้นเชิง ดังที่หวังหทัย แซ่ฉั่ว (2548) อายุ 63 ปี เล่าถึงประสบการณ์ของตนเองว่า

“...เนื่องจากว่าผีป่านั้น เหยอะเข้าได้ให้อำนาจที่มีอายุถึง (พ.ศ.) 2500 ปี เท่านั้น ฉะนั้นหลังจาก พ.ศ. 2500 ผีป่าจึงไม่มีอำนาจแล้ว เช่น ไม่มีการละเมิดผีป่ามากนักแล้วนะ ปัจจุบันหากคุณลองไปตามผู้เฒ่าคนอื่นดูคงจะพูดเช่นเดียวกับผมด้วยละ เมื่อก่อนนั้นเวลาเราเข้าไปในป่า หากว่าเรารู้สึกกลัว พอมีอะไรดัง “ซี ไซ้!” แล้วคุณก็ตกใจครั้งหนึ่ง เมื่อกลับมาบ้านแล้วคุณก็จะป่วยหนักเลยนะ พอประกอบพิธีทรงเจ้าสำรวจดู เขาก็ว่าเป็นเพราะไปละเมิดผีป่าเข้า แต่ปัจจุบันนี้ไม่เหมือนอย่างนั้นแล้ว...แม้ว่าจะมียาแผนใหม่รักษาโรคก็อาจเป็นสาเหตุหนึ่ง แต่อย่างพวกรถไถถนนที่ไถต้นไม้ล้มเลยนั้นก็ไม่มีการละเมิดผีป่าแต่อย่างใดแล้ว ถ้าเป็นเมื่อก่อนนั้นไม่ได้เลยนะ แม้แต่เราเอาจอบขุดเท่านั้นยังละเมิดเข้าเลย แต่ตอนนี้ไม่มีอะไรเลย ไม่ว่าเราจะขุดว่า “คุณไปตรงนั้นเดี๋ยวผีป่าหลอกนะ” แต่เมื่อไปแล้วก็ไม่มีอะไรให้เห็นเลย...”

ดังนั้น ระบบความเชื่อในสิ่งเหนือธรรมชาติดังกล่าว สะท้อนให้เห็นว่าความเชื่อและพิธีกรรม เช่นไหว้ผีถือดินนั้นแตกต่างกับความเชื่อเชิงเต้เซ่งเฮอและถั่งกู่อย่างชัดเจน โดยเฉพาะพิธีกรรมของความเชื่อเทพถือดินนั้นต้องกระทำในระดับชุมชนเท่านั้น ส่วนพิธีกรรมเผ่เหยงนั้นสามารถกระทำได้ในระดับบุคคล กลุ่มคน และชุมชน ซึ่งสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งสองมีคุณลักษณะตรงกันข้ามกับความเชื่อถั่งกู่ที่มีพิธีกรรมเช่นไหว้แต่อย่างใด หากแต่เป็นความเชื่อโดยทั่วไปของชาวม้งที่เกี่ยวข้องกับสาเหตุของอาการป่วยที่เชื่อว่าอาจได้ไปล่วงละเมิดผีป่าในสถานที่หนึ่ง ซึ่งเมื่อประกอบพิธีทรงเจ้าเห็นว่ามีสาเหตุจากผีป่าทำถึงจะเช่นไหว้ รวมทั้งความเชื่อถือดินที่มีพลังอำนาจมากยิ่งขึ้นกว่าเจ้าที่ทั่วไปยังถูกเป็นที่เคารพศรัทธาในฐานะเทพองค์หนึ่งที่มีอำนาจศักดิ์สิทธิ์ด้วย แม้ว่ารากฐานความคิดของพิธีกรรมถือดินนั้นมาจากความเชื่อเรื่องเจ้าที่ซ้อนทับด้วยกันก็ตาม ทำให้รูปแบบการประกอบพิธีกรรมเพื่อขอให้เทพถือดินคุ้มครองชุมชนในด้านต่างๆ มีวิธีคิดเช่นเดียวกับพิธีกรรมเผ่เหยงที่มีการตอบแทนหรือแก้บน แม้เมื่อไม่มีการประกอบพิธีเช่นไหว้ถือดินแต่ยังสามารถอัญเชิญในพิธีกรรมเผ่เหยงได้ด้วย

2.5 สรุป

การอพยพเข้าแผ่นดินประเทศไทยปัจจุบันของบรรพบุรุษชาวม้งในช่วง พ.ศ. 2390-2420 เป็นการอพยพภายนอกประเทศไทยหรืออพยพเดินทางไกล กล่าวคือ หลังจากอพยพผ่านประเทศลาว และข้ามแม่น้ำโขงแล้ว ได้อพยพเข้าสู่ดินแดนไทยใน 2 เส้นทางใหญ่ๆ คือ เส้นทางแรก อพยพไปตั้งถิ่นฐานบริเวณเขตจังหวัดน่านกับพะเยาในดอยภูแวและภูลังกา จากนั้นกลุ่มนี้จึงกระจายตัวอพยพโยกย้ายถิ่นฐานไปยังดอยขุนสถานในเขตติดต่อจังหวัดน่านกับแพร่ ดอยช้าง จังหวัดเชียงราย ดอยอ่างขาง จังหวัดเชียงใหม่ ภูหินร่องกล้า เขาค้อ (เขาย่า เขานู) จังหวัดเพชรบูรณ์ และไปไกลถึงดอยลานสาง ดอยระแหง จังหวัดตาก เส้นทางที่สอง หลังเดินทางข้ามแม่น้ำโขงแล้วได้ขึ้นบกผ่านบริเวณเทือกเขามะหม่น-ภูชี้ฟ้า และที่ราบระหว่างเมืองเชียงของกับเชียงแสน จากนั้นอพยพข้ามไปที่ดอยยาวและดอยช้าง จากนั้นก็ขึ้นไปทางเหนือที่ดอยอ่างขาง จังหวัดเชียงใหม่ ซึ่งในระยะหลังประมาณ พ.ศ. 2450-2470 ชาวม้งกลุ่มนี้บางส่วนได้อพยพข้ามไปยังดินแดนประเทศพม่าซึ่งอยู่ใต้อาณานิคมของชาวอังกฤษในขณะนั้น ในที่สุดจึงได้อพยพกลับมาดินแดนประเทศไทยในปัจจุบันในพื้นที่อำเภอฝาง จังหวัดเชียงราย ในทศวรรษ 2470

สำหรับการอพยพภายในประเทศไทยนั้น ในขณะที่กลุ่มชาวม้งที่อพยพกลับจากประเทศพม่าเข้ามายังประเทศไทย โดยได้ไปตั้งถิ่นฐาน 2 แหล่งใหญ่ๆ คือ บ้านแม่ขีหรือถ้ำงู อำเภอฝาง จังหวัดเชียงใหม่ และบ้านแม่ละอูบ จังหวัดแม่ฮ่องสอน นั้น ซึ่งเป็นประชากรของชุมชนบ้านแม่สาใหม่เกือบทั้งหมด ยกเว้นกลุ่มม้งเดลีอะตระกูลแซ่ผ่อเท่านั้นที่ขณะนั้นได้อพยพมาตั้งชุมชนบ้านเกี่ยวคันทากับบ้านหนองหอยเก่าแล้ว เนื่องจากเป็นกลุ่มที่ไม่ได้อพยพข้ามไปยังประเทศพม่า ฉะนั้นกลุ่มม้งเดลีอะนี้จึงเป็นผู้บุกเบิกพื้นที่บ้านขุนแม่สาเก่ากับบ้านปางขมุในดอยแม่สาน้อยนับแต่ปี พ.ศ. 2480 ตามมาด้วยกลุ่มม้งจ๊ะตระกูลแซ่หางที่อพยพมาจากบ้านเกี่ยวคันทาเข้ามาจัดตั้งชุมชนบ้านปาคาในพื้นที่ใกล้กันในปี พ.ศ. 2507-2509 ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่าชุมชนบ้านแม่สาใหม่เป็นการก่อตัวขึ้นของกลุ่มม้งเดียวกันที่ใช้เส้นทางที่สองในการอพยพเข้าสู่แผ่นดินไทยครั้งแรก จากนั้นก็ได้แยกทางกันจนกระทั่งได้มาเจอกันอีกครั้ง แล้วอยู่ร่วมกันมาจนกระทั่งปัจจุบัน

สาเหตุการอพยพภายนอกประเทศไทยที่ต้องเดินทางไกลด้วยเท่านั้นมี 3 ประการ คือ 1) เกิดจากการสงครามระหว่างชนกลุ่มน้อยกับรัฐบาลจีนกลางในขณะนั้น เพื่อแย่งชิงพื้นที่ทำมาหากิน โดยเฉพาะพื้นที่ปลูกฝิ่นบนที่สูงและการถูกขูดรีดในการเก็บภาษีให้กับรัฐบาลกลางของจีน 2) สืบเนื่องจากสาเหตุแรกที่ทำให้ขาดแคลนอาหาร (ข้าว) ยิงซีฟ และ 3) การที่ขณะนั้นยังไม่มี การสร้างรัฐขึ้น จึงเป็นปัจจัยหนุนเสริมให้ผู้คนมีความอึดสรภาพในการโยกย้ายถิ่นฐานข้ามเมืองต่างๆ ได้สะดวก ส่วนสาเหตุการอพยพภายในประเทศไทยอยู่บ่อยครั้งนั้นมี 3 ประการที่สำคัญ คือ 1) ด้วยประวัติการ

อพยพทางบกที่มีผืนเป็นอาชีพกึ่งยังชีพ ทำให้บรรพบุรุษของชาวม้งในระยะแรกต้องแสวงหาพื้นที่สูงที่เหมาะสม 2) พื้นที่สูงซึ่งมีอาหารหนาวเย็นยังเป็นที่ต้องการเพื่อหลบภัยไข้ป่า ซึ่งยังไม่มียาแผนใหม่รักษาได้ในขณะนั้น เช่น โรคมาลาเรีย เป็นต้น และ 3) แม้ในระยะหลังมีการพยายามสร้างรัฐขึ้น แต่ยังไม่มีการมาตรการเข้มงวดเพื่อตรวจจับคนเข้า-ออกนอกประเทศ ทำให้ยังคงมีการลักลอบอพยพเข้า-ออกประเทศได้บ้าง

จากเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์การอพยพบนพื้นที่สูงของชาวม้งดังกล่าว ซึ่งทำให้ชาวม้งได้สั่งสมภูมิปัญญาจากวิถีชีวิตที่ผูกพันกับพื้นที่ป่าเขาลำเนาไพรมาช้านาน จนก่อให้เกิดภาคความเชื่อในสิ่งเหนือธรรมชาติกับภาคองค์ความรู้ในวิถีการผลิตบนพื้นที่สูง โดยชาวม้งได้จัดระบบความสัมพันธ์ระหว่างสองภาคเข้าด้วยกันให้กลมกลืนได้อย่างสมดุล ดังการอธิบายวิญญาน 3 ภาค จนตกผลึกกลายเป็นแบบแผนของศีลธรรมในการดำเนินชีวิตที่ปรากฏในรูปของกฎจารีตความเคารพและยำเกรงต่อการใช้ทรัพยากรอย่างระมัดระวัง ดังเช่น ได้ผูกหลักความเชื่อสิ่งเหนือธรรมชาติเข้ากับภูมิปัญญาในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ ว่ามีเซ่งเต้เซ่งเซอหรือเจ้าที่ รวมทั้งเทพถือติเป็นผู้ครอบครองดูแลสรรพสิ่ง ฉะนั้นก่อนจะลงมือใช้พื้นที่เพื่อตั้งบ้านเรือนหรือไร่สวนในพื้นที่ใด ชาวม้งจะต้องประกอบพิธีสื่อกับเซ่งเต้เซ่งเซอหรือถือติเพื่อขออนุญาตการใช้เสียก่อน เป็นต้น และหากผู้ใดได้ละเมิดกฎจารีตของชุมชนแล้ว อาจถูกอธิบายว่าเป็นการผิดต่อเจ้าที่หรือเทพถือติรวมทั้งถูกลี้ภัยหรือผีป่าทำ ซึ่งต้องผ่านการประกอบพิธีกรรมทรงเจ้าขอโทษในที่สุด

ดังนั้น การที่ชาวม้งยังได้สืบทอดความเชื่อและพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติในฐานะเทพผู้ช่วยให้รอดพ้นจากภัยอันตรายทั้งปวง โดยชาวม้งได้ยกระดับวิถีคิดในการประกอบพิธีกรรมเผ่เหยงหรือบนเจ้าที่มา เช่นไหว้ถือติด้วยการร่วมกันประกอบพิธีกรรมในระดับชุมชน เพื่อคุ้มครองชีวิต ความเป็นอยู่ทั้งของผู้คน สัตว์เลี้ยง และพืชพันธุ์ของชุมชน โดยเฉพาะในการควบคุมพฤติกรรมของชุมชนให้มีบรรทัดฐานเดียวกัน ฉะนั้นเมื่อมีการละเมิดจารีตชุมชนขึ้นจึงเท่ากับว่าชุมชนจะเป็นผู้รับเคราะห์กรรมนั้น โดยอาจมีผู้นำชุมชนที่เป็นผู้ประกอบพิธีเกิดความเจ็บป่วยขึ้นโดยไร้สาเหตุ อันถือเป็นตัวแทนเชิงสัญลักษณ์ของชุมชนทั้งหมด ด้วยเหตุนี้ การสืบทอดพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติจึงเป็นการสืบทอดคุณค่าความศักดิ์สิทธิ์และความเคารพเจ้าถิ่น ในขณะที่พิธีกรรมเผ่เหยงที่บนบานต่อเจ้าที่เพื่อผลประโยชน์เฉพาะหน้าเท่านั้น ส่วนผีป่าเป็นสิ่งที่ไม่ปรารถนาในลักษณะตรงกันข้าม นั่นคือ พิธีกรรมถือติจึงเสมือนเป็นคลังบันทึกประวัติศาสตร์ของวิถีชีวิตชุมชน ซึ่งจะได้อธิบายความสัมพันธ์ระหว่างพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติกับวิถีชีวิตของชาวม้งในบริบทต่างๆ ในอดีต ดังในบทถัดไป

บทที่ 3

ยุคสมัยศรัทธาอำนาจศักดิ์สิทธิ์กับวิถีผลิตกิ่งยังชีพ (2470-2510)

เทพถือติไม่อนุญาต เสือกไม่กั๊กกิน¹

จากเงื่อนไขในการอพยพทั้งภายนอกและภายในประเทศไทยในบทที่ 1 โดยเฉพาะคุณลักษณะสำคัญของพื้นที่สูงที่ไม่เพียงเหมาะต่อการปลูกฝิ่นเท่านั้น หากแต่ยังเป็นพื้นที่หลบภัยใช้ป่าและโจรขโมยในขณะนั้นด้วย แม้กระนั้นมิได้เป็นอุปสรรคให้ชุมชนม้งในป่าเขาห่างไกลจากความสัมพันธ์กับกลุ่มคนชาติพันธุ์อื่นและขาดแคลนปัจจัยสี่แต่อย่างใด ในทางตรงกันข้ามการมีฝิ่นได้ในครอบครองได้ส่งผลดีมากกว่าเสียให้กับชาวม้งในอดีต โดยเฉพาะทำให้มีกำลังซื้อสินค้าบริโภคและอุปโภคที่จำเป็น เช่น เกลือ ข้าว เหล็ก ถ่านไฟฉาย และปืน เป็นต้น ซึ่งจำแนกบริบทวิถีกิ่งยังชีพที่มีความสัมพันธ์กับพิธีกรรมถือติอันสะท้อนให้เห็นวิถีคิดของชุมชนท้องถิ่นในการแสวงหาอำนาจต่างๆ เพื่อต่อสู้กับอำนาจที่มาท้าทายในลักษณะต่างๆ ดังอธิบายในแต่ละหัวข้อต่อไป

3.1 การปลูกและเก็บภาษีเพื่อการค้า

จากต้นเหตุของฝิ่นที่ชาติตะวันตกนำมาเป็นเครื่องมือในการล่าเมืองขึ้นในภูมิภาคเอเชียเป็นอาณานิคมในทศวรรษที่ 17-18 โดยเฉพาะการที่อังกฤษนำฝิ่นเข้าไปสู่ในประเทศจีน ทำให้ชาวจีนจำนวนมากตกเป็นทาสยาเสพติด และกลายเป็นต้นเหตุของ "สงครามฝิ่น" ระหว่างรัฐบาลจีนกับอังกฤษในปี ค.ศ. 1839 (พ.ศ.2382) และ 1856 (พ.ศ. 2399) ซึ่งอยู่ในช่วงเดียวกับที่บรรพบุรุษของชาวม้งในประเทศไทยเริ่มอพยพออกจากแผ่นดินประเทศจีนในขณะนั้น ทำให้การอพยพเข้ามาสู่แผ่นดินไทยโดยผ่านประเทศเวียดนามและลาวได้นำวัฒนธรรมการปลูกและเสพฝิ่นมาด้วย

ในลักษณะเช่นเดียวกัน ประเทศไทย (รัฐสยาม) ในขณะนั้นก็ได้ปราบปรามฝิ่นแต่อย่างใด โดยเฉพาะเมื่อมีชาวจีนอพยพจากประเทศจีนเข้ามามากขึ้นในช่วงปลายกรุงศรีอยุธยาและต้นกรุงรัตนโกสินทร์ ฝิ่นกลับกลายเป็นสารเสพติดที่แพร่ระบาดกันมากในหมู่คนจีนจนต้องอนุญาตให้เฉพาะคนจีนเท่านั้นที่สามารถเสพฝิ่นได้ โดยมีหางเบี่ยงเป็นเอกลักษณ์สำคัญในการจำแนกคนจีนออกจากคนไทยในสมัยนั้น (ประสิทธิ์, 2542) โดยเฉพาะในปี พ.ศ. 2460 ประเทศไทยเริ่มมีใบอนุญาตให้เปิดโรงสูบฝิ่นมากกว่า 3,000 แห่ง ซึ่งส่งผลให้มีผู้คนติดฝิ่นเป็นจำนวนมาก จนรัฐบาลต้องออกนโยบายสนับสนุนให้ชนกลุ่มน้อยในภาคเหนือทำการปลูกฝิ่นเพื่อป้อนโรงยาฝิ่นในประเทศแทนการนำเข้านับตั้งแต่ทศวรรษ

¹ Thwv Tim tsw tso lus, tsuv tsw laam tum.

ที่ 2480 โดยรัฐบาลได้ออกใบอนุญาตปลูกและเสฟผืนอย่างถูกต้องตามกฎหมายแก่กลุ่มคนบนพื้นที่สูง โดยตั้งกรมสรรพสามิตขึ้นมาดูแลและเก็บภาษีฝิ่นโดยตรง

ด้วยบริบทของเมืองไทยในขณะนั้นที่จิตใจให้มีการปลูกฝิ่นได้อย่างถูกต้องตามกฎหมาย ประกอบกับที่ชาวม้งมีความเชี่ยวชาญในการปลูกฝิ่นมาช้านานตามพื้นที่สูง ทำให้การอพยพเพื่อเสาะหาพื้นที่เหมาะต่อการปลูกฝิ่นมีบ่อยครั้งขึ้นหลังจากที่ความอุดมสมบูรณ์ของที่ดินลดลง รวมทั้งบนพื้นที่สูงขณะนั้นยังมีผู้คนอยู่อาศัยจำนวนน้อยมาก ปัจจัยหนุนเสริมเช่นนี้จึงเป็นสิ่งจูงใจให้ชาวม้งอพยพโยกย้ายถิ่นฐานข้ามดินแดนของรัฐไปมา เพียงเพื่อต้องการพื้นที่เหมาะต่อการปลูกฝิ่นให้มากที่สุด โดยเฉพาะมีเมืองไทยเป็นแหล่งตลาดรับซื้อฝิ่นที่สำคัญด้วย ซึ่งในจังหวัดเชียงใหม่มีกลุ่มพ่อค้าคนเมืองในอำเภอจอมทองเป็นผู้รับซื้อรายใหญ่ อันเป็นสาเหตุที่สำคัญของการอพยพเข้ามาของชาวม้งกลุ่มที่อพยพข้ามไปในดินแดนพม่า (อาณานิคมของอังกฤษในขณะนั้น) ดังที่ปล้าท้อ แซ่ซัง (2548) อายุ 55 ปี เล่าว่า

"...เขาใช้เวลา 9 วัน ในการเดินทางจาก ไหล่ ซี เหลง (ดอยซีเหล็ก-พม่า/ก่อน 2470) มาถึงที่อำเภอฝาง จากนั้นจึงขึ้นรถมาลงที่เชียงใหม่ พวกเขายังต่อรถไปยังอำเภอจอมทองอีกนะ อำเภอจอมทองนั้นเป็นตลาดรับซื้อฝิ่นโดยตลอดเลย ขณะอยู่ที่บ้านแม่ละอูบ (2470-2490) ยังต้องมาขายที่นั่น ต่อมาเราอพยพมาอยู่ที่บ้านดงสามหมื่น (หลัง 2490) พวกคนเมืองที่มาซื้อฝิ่นบนดอยนั้นก็เป็พวกที่มาจากอำเภอจอมทองเท่านั้น ในระยะแรกที่เอาเหรียญรูปีมาแลกฝิ่นก็มาจากอำเภอจอมทองเท่านั้น...ได้ยินพ่อว้าราคาฝิ่นตอนที่อยู่บ้านแม่ละอูบนั้น 1 จ้อย 150 เหรียญ แต่ตอนที่อพยพมาอยู่บ้านดงสามหมื่นนั้น พวกคนเมืองจากอำเภอจอมทองใช้วัวต่างเหรียญเงินรูปีมาซื้อฝิ่นกัน ตอนนั้นจ้อยละ 500 เหรียญ นะ...การขายฝิ่นนั้น เมื่ออพยพเข้ามาในเขตประเทศไทยแล้ว เราไม่ได้ไปหาผู้ซื้ออีกเลย มีแต่เขามาหาเราเท่านั้น เช่นเมื่อชุมชนนี้เก็บยางฝิ่นแล้ว เขาก็จะเอาเงินขึ้นมาหาซื้อเอง ซึ่งเมื่อตอนที่อยู่ดอยซีเหล็ก-พม่านั้น ปูหล้าหม่าง (Lajmaas) เขาได้แบกมาขายบ้าง เขาบอกว่าเนื่องจากตอนนั้นประเทศไทยได้เปิดโรงสูบฝิ่นแล้ว..."

การควบคุมการปลูกฝิ่นโดยรัฐดังกล่าว ถือเป็นก้าวแรกในการขยายอำนาจรัฐไทยไปถึงชุมชนชาวม้งบนพื้นที่สูงเป็นครั้งแรก แม้ว่าในทางปฏิบัติมีเพียงบางพื้นที่เท่านั้นที่ได้รับใบอนุญาตปลูกฝิ่น ส่วนที่เหลือต้องขายฝิ่นกับเจ้าหน้าที่รัฐในราคาต่ำกว่าท้องตลาดทั่วไป เพื่อแลกกับการได้ปลูกฝิ่น แม้กระนั้นก็ตาม ยังคงปรากฏว่ามีเจ้าหน้าที่ปกครองท้องถิ่น เช่น นายอำเภอ ปลัดอำเภอ กำนัน เป็นต้น

มักขึ้นไปเก็บภาษีเดือนจากชาวบ้านปีละหลายคณะ แม้กระทั่งหลังการประกาศของคณะปฏิวัติ ฉบับที่ 37 ลงวันที่ 9 ธันวาคม 2501 เพื่อห้ามไม่ให้มีการเสพและค้าฝิ่นทั่วราชอาณาจักรก็ตาม ดังที่จั่งกะ แซ่หาง (2546) อายุ 78 ปี เล่าถึงประสบการณ์ของตนเองว่า

“...ที่อื่นนั้นเขาว่ามีใบอนุญาตปลูกฝิ่น แต่ที่นี่ (บ้านป่าคา) ไม่มีใครสามารถขอได้เลย เขาว่าอยากปลูกก็เชิญตามสบาย พวกเจ้าหน้าที่ที่มาเก็บภาษีฝิ่นก็บอกว่า “ก็เรามาเก็บ..พวกคุณก็ให้สักหน่อย แล้วพวกคุณปลูกไปเถอะ เมื่อเอาฝิ่นให้เราแล้ว เราก็จะปกปิดพวกคุณได้ แล้วพวกคุณก็ปลูกไป” เขาทำกันอย่างนั้นนะ แม้แต่ไม่ในลำห้วยนั้น ตอนนั้นเขาก็หวงห้ามกันอยู่ แต่เจ้าหน้าที่เขาก็ว่า “เขาห้ามตัด แต่ต้องพวกคุณจะห้ามได้ไหมละ ปากนั้นห้ามได้ แต่ต้องห้ามไม่ได้นะ” แล้วทุกคนจึงไปตัดกัน...”

เช่นเดียวกับที่ปล้าท้อ แซ่ซั้ง (2548) เล่าถึงประสบการณ์ของตนเองที่ถูกเก็บภาษีเดือนกันหลายครั้งในรอบปีหนึ่ง ขณะที่ยังอยู่บ้านดงสามหมื่น (เก่า) ว่า

“...ตอนที่เรายังอยู่บ้านดงสามหมื่น (เก่า) นั้น จ่ายภาษีฝิ่นถึงปีละ 3 ครั้ง เจ้าหน้าที่อำเภอแม่แจ่มมาเก็บ 1 ครั้ง อำเภอป่า จังหวัดแม่ฮ่องสอนก็มาเก็บไป 1 ครั้ง แล้วทางอำเภอสะเมิงก็เก็บไปอีก 1 ครั้ง เป็นเพราะว่าชุมชนเราตั้งอยู่ตรงที่เขา “สามหมื่น” ซึ่งเป็นเทือกเขาสามง่าม ถึงแม้เราอยู่ในเขตปกครองอำเภอแม่แจ่ม แต่ไปทำไร่ในเขตอำเภอป่าและอำเภอสะเมิง ฉะนั้นเขาจึงมาเก็บภาษีฝิ่นกันหลายครั้ง...”

อย่างไรก็ตาม ในช่วงที่มีการส่งเสริมให้ปลูกฝิ่นนั้น ไร่ว่าวิถีชีวิตของชาวม้งจะปลูกแต่พืชฝิ่นชนิดเดียว ตรงกันข้าม ชาวม้งยังคงปลูกพืชอื่นอีกมากมาย โดยเฉพาะข้าวไร่กับข้าวโพดที่ใช้เพื่อทั้งเลี้ยงสัตว์และบริโภคเอง แต่ด้วยพื้นที่อากาศเย็นที่เหมาะสมสำหรับปลูกฝิ่นมากกว่า จึงเหลือพื้นที่จำนวนน้อยที่เหมาะสมสำหรับปลูกข้าวไร่ซึ่งต้องการแสงแดดมากกว่า ทำให้ข้าวโพดซึ่งสามารถปลูกได้ในทุกสภาพอากาศเป็นพืชอาหารแทนยามขาดแคลนข้าวไร่ แม้จะไม่อยากทานข้าวโพดก็ตาม ดังที่จู้หลิด แซ่ซั้ง (2548) อายุ 90 ปี บารยายถึงสภาพของระบบการเกษตรที่ยังชีพที่ตนเองเคยเหนื่อยยากมานานว่า

“...พูดถึงชีวิตการปลูกฝิ่นนั้น ไร่...หลานอ้อย เมื่อก่อนอยู่ดินแดนชาวอังกฤษ (พม่า) นั้น เขาปล่อยให้เราทำอย่างอิสระเรื่อยมา เราเพิ่งเลิกปลูกฝิ่นเมื่ออพยพมาอยู่บ้านแม่สา

ใหม่ไม่นานนี้ (2520) เท่านั้น ชีวิตตอนนั้นคุณคงคิดว่างานมากมายอย่างนั้นคงทำไหว หรือ? หลังจากที่ปลูกข้าวไร่เสร็จ จากนั้นเราก็กำจัดวัชพืชในไร่ข้าว ยังไม่ทันเสร็จเราก็ต้องไปปลูกฝิ่นแล้ว! ถ้าใกล้หมดฤดูต้องรีบมากเลยคุณ พอกำจัดวัชพืชไร่ข้าวเสร็จก็กลับบ้านทันที แล้วไปพลิกหน้าดินเพื่อเตรียมปลูกฝิ่น จากนั้นก็หว่านเมล็ดฝิ่น พอฝิ่นงอกได้ไม่กี่นิ้ว ต้นข้าวโพด (ที่ไว้เป็นร่มเงาให้กับต้นฝิ่นอ่อน) ก็เริ่มแห้งแล้ว ก็ต้องรีบเก็บเกี่ยวข้าวโพดอีกแล้ว! พอเก็บข้าวโพดเสร็จก็ต้องใช้ม้าต่างมาไว้ที่บ้าน จากนั้นก็ต้องรีบกำจัดวัชพืชในไร่ฝิ่นอีก แต่ยังไม่ทันเสร็จข้าวไร่ก็สุกแล้ว ต้องรีบไปเกี่ยวข้าวไร่อีก เกือบทุกปีต้องละงานกำจัดวัชพืชในไร่ฝิ่นให้กับภรรยา แล้วเราต้องรีบไปเกี่ยวข้าวแล้ว ไร่เอ๊ย! ทำอะไรก็ไม่ได้อยู่กับที่เลย ทำอย่างนั้นทุกปี..."

ผลจากการปลูกฝิ่นอย่างเข้มข้นเพื่อป้อนให้กับโรงสูบฝิ่นของประเทศไทยในช่วงทศวรรษ 2470-2500 ทำให้ภูมิปัญญาในการเลือกพื้นที่ที่เหมาะสมต่อการปลูกฝิ่นยังคงถูกสืบทอดเรื่อยมา กระทั่งหลังประมาณ พ.ศ. 2490 ที่ดินที่อุดมสมบูรณ์ในพื้นที่ป่าดิบชื้นทั่วไปลดจำนวนน้อยลง ทำให้ชาวม้งเริ่มเสาะหาที่ดินที่มีความอุดมสมบูรณ์ในตัวเองมากขึ้น เพื่อจะได้ไม่ต้องอาศัยการเผาถ่านของต้นไม้หลังจากการโค่นเผา ซึ่งเป็นความคิดแรกๆ ที่นำไปสู่การแยกระบบการเกษตรกึ่งยังชีพของชาวม้งเป็น 2 ประเภทใหญ่ๆ คือ การเกษตรหมุนเวียนการใช้พื้นที่กับการเกษตรหมุนเวียนชนิดพืชในที่ดินผืนเดียว โดยเฉพาะฝิ่นที่นับวันเป็นพืชเศรษฐกิจที่ทำรายได้มากขึ้นเพื่อนำไปแลกข้าวเปลือกจากกลุ่มชาติพันธุ์ปกากะญอที่ได้ตั้งรกรากในพื้นที่มาก่อน ดังที่บล้าท้อ แซ่ซึ้ง (2548) เล่าถึงหาพื้นที่ทำไร่ว่า

"...ตอนนั้นหากไม่มีไร่ลัวะ (teb Luab) เหล่านั้น เขาคงไม่อพยพมาที่นั่นนะ เนื่องจากกลุ่มญาติพี่น้องเรามีพื้นที่ไร่ลัวะนั้น เขาก็เกิดความสนใจมาตั้งชุมชนบ้านดงสามหมื่น (เก่า) ส่วนข้าวไร่ก็หวังที่จะโค่นไม้บนเขาภูนั้นปลูกข้าวไร่กิน จะได้ไม่หิวเหมือนที่ผ่านมา...เช่นว่าถ้าคุณใช้ที่ดินผืนนั้น 1-2 ปี คุณก็ต้องพักไว้ จากนั้นคุณก็ไปใช้ผืนใหม่ 2-3 ปี เมื่อทำเช่นนั้นในจำนวน 3 ผืน (6-7 ปี) แล้ว ที่ดินในผืนแรกก็เหมาะที่จะใช้รอบที่สองอีกครั้งหนึ่ง เมื่อก่อนเราอยู่ที่บ้านดงสามหมื่น (ก่อน 2510) ที่ดินทำไร่นั้นไม่มีใครเป็นเจ้าของเลย ถ้าผมใช้ผืนไปแล้ว ในรอบต่อไป เมื่อดินฟื้นคืนความอุดมสมบูรณ์แล้วแต่ผมยังไม่ได้ใช้ คุณก็สามารถเข้าไปใช้ได้ เราทำกันอย่างนี้ เมื่อก่อนนั้นพื้นที่เหล่านั้นไม่ได้เป็นของใครเลย ซึ่งไม่มีใครที่จะจับจองใช้เอง เราไม่ได้จับจองเลย ใครอยากจะใช้ก็ใช้ได้เลย ขอให้ปีนั้นผมได้พื้นที่ใหม่แล้ว ซึ่งอาจเป็นของคนอื่นที่เคยใช้มาแล้ว ส่วนคนอื่นก็สามารถไปใช้พื้นที่เก่าของผมได้เช่นกัน เราแลกเปลี่ยนกัน

ใช้อย่างนั้น...หลังจากที่โค่นเผาแล้วก็ปลูกข้าวโพดลงไป เมื่อถึงฤดูปลูกฝิ่นก็จะพลิกหน้าดินกันอย่างนั้น เราก็หมุนๆ พื้นที่กันอย่างนี้ ยกเว้นพื้นที่ไร่ละวะเท่านั้นที่ได้ใช้ติดต่อกันนานกว่า คงประมาณ 20 ไร่ นะ ใช้จนกระทั่งเราอพยพมาที่นี่..."

จากวิธีการผลิตทางการเกษตรก็ยังชีพดังกล่าว สะท้อนให้เห็นชัดเจนว่าพื้นที่บนที่สูงนั้นมีความสลับซับซ้อนของระบบนิเวศน์ ไม่ว่าจะจำแนกด้วยฐานของสภาพความสูง สภาพของเนื้อดิน และสภาพของพืชและไม้ที่เกิดขึ้นในบริเวณนั้น ที่สำคัญวิธีการบุกเบิกใช้พื้นที่ต้องคอยระวังไม่ให้กระทบกับระบบนิเวศน์ชุดอื่นในพื้นที่เดียวกัน โดยเฉพาะวิธีการตัด ฟัน โค่น และเผา ที่ต้องใช้มีด ขวาน และจอบ ซึ่งอาจส่งผลกระทบต่อระบบนิเวศน์เท่านั้น แต่ยังอาจก่ออุบัติเหตุแก่ผู้ใช้แรงงานด้วย ซึ่งชาวม้งได้มีความตระหนักสิ่งเหล่านี้อย่างมาก ถึงกับได้ให้ความหมายต่ออุบัติเหตุและผลผลิตอันเกิดจากการเกษตรกรรมว่าเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดมาจากทั้งเจ้าที่และเทพถือติดด้วย ฉะนั้นทุกครั้งที่ได้ออกไปล่าสัตว์ป่าหรือใช้ของมีคมต้องประกอบพิธีกรรมเสมอ โดยเฉพาะมีเทพถือติดคอยคุ้มครองให้พ้นจากภัยอันตรายต่างๆ ทั้งจากอุบัติเหตุของตนเองและการถูกกระทำโดยสัตว์ดุร้าย ดังที่จั่งกะวะ แซ่หาง (2548) ได้อธิบายจากประสบการณ์ของตัวเองว่า

"...การเซ่นไหว้ถือดินนั้นเพื่อให้ช่วยคุ้มครองหลายอย่างด้วยกันนะ แม้ว่าเราจะไปตัดฟันไร่เกิดเสียงดังอย่างไรก็ขอให้เจ้า (ถือติด) อย่าได้ตกใจ อย่าได้ขมขู่ แต่ให้คุ้มครองพวกเราที่จะตัดไม้ฟันไร่ไม่ให้ล้มมาทับผู้คน ซึ่งหน้าที่นี้เป็นสิ่งที่สำคัญมากด้วยนะ ส่วนหน้าที่ที่ว่าปกป้องหมิ่นหรือเสือนั้นไม่รู้ว่าจะเข้มข้นแค่ไหน แต่เมื่อไหร่ก็ตามที่เราไปตัดไม้นั้น เกรงว่าเราจะไปก่อเสียงดังแล้วอาจทำให้เจ้าที่ตกใจ ฉะนั้นก็จะประกอบพิธีเพื่อให้คุ้มครองการทำมาหากินด้วย ซึ่งตรงนี้เป็นสิ่งที่ต้องการให้ถือติดคุ้มครองอย่างมากด้วย ดังนั้นเมื่อบุกเบิกพื้นที่แห่งใหม่ เขาก็จะเริ่มประกอบพิธีเซ่นไหว้เทพถือติดทันที...อย่างเวลาเราออกไปเที่ยวยังที่ต่างๆ เมื่อเราจะกินข้าวเที่ยงในลำห้วยที่ใดก็ตามเราจะทำพิธี ไหล่ กลิ้ง (dlaig dlaab) โดยคำแรกที่เรารู้เชิญมารวมดื่มกินด้วยก็คือถือติดด้วยนะ เช่นว่า "เรามากินข้าวเที่ยงที่นี่ ขอให้เจ้าได้มาคุ้มครองพวกเราด้วย ขอให้ช่วยขับไล่กบ งู เสือ ความเจ็บไข้ได้ป่วยต่างๆ ขอให้เจ้าดลบันดาลให้สัตว์ป่ามาหาเราเมื่อเรายิงได้แล้ว พวกเราทุกคน (รวมทั้งถือติด) ก็จะได้ร่วมดื่มกินกัน" พูดย่างนี้เท่านั้น...สำหรับตัวผมนี้ ผมมีศีลอย่างหนึ่ง คือเมื่อไหร่ที่ผมไปล่าได้สัตว์ป่ามาแล้ว ไม่ว่าจะลิง ค่าง หรือแก้งก็ตาม หากว่าวันนั้นได้ร้องขอเพียงคำหนึ่งเท่านั้น เมื่อยิงได้มา ผมจะไม่กล้ากินก่อนเด็ดขาด ก่อนที่จะกินต้องด่มให้สุกและอัญเชิญให้เทพถือติด

มากินก่อน จากนั้นผมจึงค่อยกินทีหลัง ซึ่งเราต้องอัญเชิญว่า “เทพถือวันนี้ผมมาได้มาล่าสัตว์ถึงพื้นที่นี้ ขอให้เจ้าดลบันดาลให้สัตว์ป่ามาให้ผมได้ถึง เมื่อได้กินแล้วก็ขอให้เจ้ามากินก่อน แล้วผมค่อยกินตามทีหลัง” เราจะอัญเชิญถือติมากินก่อนเสมออย่างนั้น...”

นอกจากนี้ การที่ในยุคสมัยนั้นยังไม่มีผู้คนมากนัก อีกทั้งไม่มีอาวุธล่าสัตว์ป่าที่มีประสิทธิภาพ ทำให้สัตว์ป่าชนิดต่างๆ เช่น นก หนู กระรอก หมูป่า เก้ง กวาง กระตัง หมี หม่าป่า และเสือ เป็นต้น มักมากินและทำลายพืชพันธุ์ของชาวมังเสียหายเป็นจำนวนมากจนบางครั้งไม่เหลือให้กินเลย ฉะนั้นพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติในฐานะผู้เป็นเจ้าของสัตว์ป่าเหล่านั้น จึงได้รับการเช่นไหว้เพื่อให้พืชพันธุ์ธัญญาหารอุดมสมบูรณ์ปราศจากการรบกวนจากสัตว์ป่าและแมลงต่างๆ ดังที่ผู้ประกอบพิธีทรงเจ้า หวังป้อ แซ่ย่าง อายุ 61 ปี บ้านแม่สาใหม่ กับผู้ประกอบพิธี จำไซ แซ่ด้อ (Txajinchai Thoj, 2548) อายุกว่า 60 ปี บ้านห้วยกว้าง ตำบลบ้านปง อำเภอหางดง ได้เล่าว่า

“...โธ่เอ๊ย! ขอบมากินข้าวไร่ตามริมสวนเป็นแนวเลย ไม่ว่าจะเป็นจำพวกนก หนู ซึ่งมีมากมายเหลือเกิน ปลูกข้าวที่ไรถุกนกหนูกินหมดเป็นครั้งเลย เป็นอย่างนั้นตลอด...” (Vaampov Yaaj, 2548) “...เวลาประกอบพิธีเราบอกให้ว่า “ครบปีหนึ่งสี่ฤดูกาล ปีเก่าพ้นไปแล้ว ปีใหม่เข้ามา พวกเราได้นำไก่ ฐูป กับเหล้า มาเช่นไหว้เจ้า²” นั่นคือเมื่อครบ 1 ปี (12 เดือน) เราก็จะไปเช่นไหว้ทีหนึ่ง ตัวอย่างเช่นปีที่ผ่านมานี้ เราก็บอกให้ว่า “ขอให้ช่วยคุ้มครองชุมชนของเราใน 1 ปี 4 ฤดูจากปีนี้ไปยังปีหน้า อย่าให้มีปัญหาคดีความใด อย่าให้มีปากเสียงไม่เข้าใจกัน จงมาปกป้องโรคภัยไข้เจ็บ ปัญหาปากเสียงทั้งปวง อย่าให้ใครมาข่มเหงให้กับชุมชนของเรา ขอให้ผู้คนชุมชนเราออกเดินทางไปทำกินทางทิศเหนือไปทิศใต้ก็อย่าได้มีแมลงกัดกินพืชพันธุ์ แต่ขอให้ทำน้อยได้มาก ทำมากกินไม่หมด ขอให้ลูกหลานไปทำมาค้าขายก็ให้มีเงินทอง อย่าได้มีเรื่องราวกับใคร ฉะนั้นปีนี้เราได้เช่นไหว้แบบนี้ให้เท่านี้ ปีนี้ออกปีหน้าถึงวันขึ้นปีใหม่ พวกเราจะมาเช่นไหว้เจ้าอีก” ดังนั้นวันขึ้นปีใหม่ปีหน้าเราก็ไปเช่นไหว้ใหม่...”

อย่างไรก็ตาม วิถีชีวิตบนพื้นที่สูงของชาวมังในอดีตนั้น ไม่เพียงมีแต่การปลูกพืชผลเพื่อยังชีพเท่านั้น การเลี้ยงสัตว์ยังเป็นกิจกรรมหลักอย่างหนึ่งที่มีความสำคัญกับชีวิตประจำวันด้วย ซึ่งไม่เพียงไว้

² “ib nyeej xwm cim, xyoo laug taag xyoo tshab tawm tuaj tes. peb yuav rov tuaj xem loj rua mej teg, xem sawv rua mej dlag, yuav coj xyooj tsw tob, thawj cawv lij tuaj xem loj mej teg xem sawv mej dlag.”

เป็นอาหารเท่านั้น แต่ยังเป็นพาหนะในการต่างผลผลิตและประกอบพิธีกรรมด้วย ซึ่งในขณะนั้นยังไม่มีอาวุธปืนที่สามารถจัดการได้ ชาวมังจึงได้ใช้พิธีกรรมเช่นไหว้เทพถือดิขอให้ช่วยคุ้มครองสัตว์เลี้ยงเหล่านั้นด้วย ดังอธิบายในหัวข้อถัดไป

3.2 การเลี้ยงสัตว์บนพื้นที่สูง

ชาวมังบ้านแม่สาใหม่จำแนกตามระยะเวลาอพยพเข้าได้เป็น 2 กลุ่ม คือ กลุ่มดั้งเดิมที่ได้ตั้งชุมชนอยู่ในพื้นที่ปัจจุบันแล้ว ในขณะที่กลุ่มที่อพยพมาใหม่ในเวลาต่อมายังคงตั้งถิ่นฐานอยู่บ้านดงสามหมื่น (เก่า) ซึ่งในช่วงทศวรรษ 2470-2510 ทั้งสองกลุ่มยังคงเลี้ยงสัตว์กันเกือบทุกวันเกือบทุกวัน ลักษณะปล่อยให้สัตว์หากินเองตามป่าท้ายชุมชนและในป่าไกลออกไป ซึ่งสัตว์เลี้ยงประเภทอยู่กับบ้าน เช่น ไก่กับหมู จะมีคอกขังไว้ใกล้ท้ายบ้านและปล่อยให้ออกไปหากินตามบริเวณบ้าน ส่วนสัตว์เลี้ยงประเภทปล่อยเข้าป่า เช่น แพะ วัว ควาย และม้า นั้นบางส่วนชุมชนก็จะร่วมกันสร้างคอกไว้ข้างในเวลากลางคืน บางส่วนก็ปล่อยให้มันหากินเองอยู่ในป่าลึกร่วมกันเป็นฝูงใหญ่ เนื่องจากขณะนั้นยังไม่นิยมล้อมรั้วพื้นที่ทำกินแต่อย่างใด ทั้งนี้สัตว์เลี้ยงประเภทอยู่กับบ้านมักให้เป็นงานบ้านของกลุ่มแม่บ้าน ส่วนสัตว์เลี้ยงประเภทปล่อยเข้าป่ามักให้เป็นงานของเด็กโต (อายุประมาณ 8-18 ปี) ของแต่ละครัวเรือนช่วยกันเลี้ยง ยกเว้นม้าบางตัวที่แยกเลี้ยงไว้ใช้งานต่างผลผลิตและขนส่งเท่านั้น ซึ่งจะสร้างคอกไว้ท้ายบ้านขังไว้ โดยมีกลุ่มพ่อบ้านคอยช่วยกันดูแลด้วย

ด้วยความจำเป็นที่สัตว์เลี้ยง โดยเฉพาะ ไก่ หมู และวัว ถือเป็นอุปกรณ์ประกอบพิธีกรรมที่ขาดไม่ได้ในการเช่นไหว้ ในขณะที่ม้าถือเป็นพาหนะและเครื่องบ่งชี้สถานภาพของกลุ่มผู้ชาย ซึ่งสัตว์เลี้ยงดังกล่าวล้วนเป็นตัวบ่งชี้ความขยันขันแข็งในการทำมาหากินและฐานะทางเศรษฐกิจของครัวเรือน เช่น ทุกครั้งที่มีการประกอบพิธีกรรมเรียกขวัญจำเป็นต้องใช้ไก่ หรือทุกครั้งที่มีการประกอบพิธีทรงเจ้าก็ต้องใช้ไก่หรือหมู และทุกครั้งที่มีการประกอบพิธีงานศพต้องมีทั้งไก่ หมู และวัว เป็นทั้งอาหารเลี้ยงแขกและเครื่องบวงสรวงตามความเชื่อของแต่ละพิธีกรรมเสมอ ทำให้ทุกครัวเรือนของชาวมังในอดีตต้องเลี้ยงไว้ไม่ให้ขาดเลย จนสัตว์เลี้ยงดังกล่าวเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสืบทอดพิธีกรรมในชีวิตประจำวัน ฉะนั้นเมื่อใดที่สัตว์เลี้ยงถูกล้มหายตายจากเป็นจำนวนมากผิดปกติ จึงสร้างปัญหาให้กับชุมชนอย่างมาก

จากสภาพความเป็นอยู่ของชาวมังดังกล่าว จึงเป็นเรื่องปกติทั่วไปที่ผู้ให้สัมภาษณ์มักระลึกถึงความทรงจำของตนเองที่เริ่มนับแต่ตนเองได้ออกไปเลี้ยงสัตว์ ซึ่งทำให้กลุ่มเด็กชายมักจะพบเห็นสัตว์ดุร้ายทำลายสัตว์เลี้ยงอยู่เสมอ จนเหตุการณ์ที่น่าระทึกขวัญถูกตีตราฝังอยู่ในความทรงจำอย่างชัดเจน ดังประสบการณ์เลี้ยงม้าและตามล่าเสือที่มากัดกินลูกม้าที่ตนเลี้ยงของหวังหยี่ แซ่ผ้อ (2548) อายุ 63

ปี เมื่อตอนยังเป็นหนุ่มน้อยในพื้นที่บ้านหนองหอยเก่า อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่ ประมาณปี พ.ศ. 2496 ที่ว่า

“มีครั้งหนึ่ง ตอนนั้นเราอพยพหลบหนีไปอยู่ที่บ้านหนองหอยเก่า ช่วงนั้นผมโตเป็นหนุ่มน้อยอายุประมาณ 17-18 ปี เสือได้มากัดกินลูกม้าของเรา ตอนนั้นยังไม่ถึง พ.ศ. 2500 เสือมีมากมายเลยนะ เสือก้ามมากัดกินม้าในตอนกลางวันนะ ช่วงนั้นไฟปาลามไหม้ป่าตามม่อนดอยหมด พวกเราก็ปล่อยม้าไปกินหญ้าอ่อนที่งอกขึ้นมา ตอนนั้นเรากำลังจะต้อนม้ากลับบ้าน ผมเลยคิดว่าปล่อยให้ลูกม้ากับแม่อยู่นั้น แล้วผมไปไล่ม้าอีกที่มาก่อน แล้วค่อยต้อนกลับบ้านไปด้วยกัน แต่พอมาไล่ได้มา เอ้า! ลูกม้าหายไปไหน เสือแต่แม่ม้าอยู่เดียวตาย เห็นแต่แม่ม้าส่งเสียงเรียกหาลูกอยู่ หาดูบริเวณนั้นก็ไม่ใช่เจอ พวกผมจึงต้อนม้าเหล่านั้นกลับบ้าน พอพวกผู้ใหญ่เขารู้เข้า บัวม่วง (Npuagmaab) ก็ไปกับเราด้วย พอเราไปถึง บัวม่วงก็จัดการเอาไม้มาล้อมลูกม้าที่ตายนั้น แล้วเอาปืนสามกระบอกตั้งเป็นกักดับไว้ พอเสืมหวนกลับมาแล้วเขี่ยนคอไปกัดกินเนื้อที่เหลือ ปืนทั้งสามกระบอกก็ลั่นไปถูกแขนทั้งสองข้างของเสือหักพอดี เสือกก็กระโดดไปตกใกล้กันนั้น แต่เสวยังไม่ตาย วันถัดมาผมจึงเรียกพวกผู้ใหญ่หลายคน เราช่วยกันไปตามหาเสือกัน พอใกล้เข้าเสือกก็รอนสั้นเลย “จี่ ง่อ! จี่ ง่อ!!” พวกผมก็ขยับตัวถอยทันที มีสองคนตามหลัง ผมได้ยินเสียงปืนผู้สงครามปุนดังคนละนัดแต่ไม่โดนเสือกเลย ส่วนผมมีแต่ปืนแก๊ปก็ยิงเข้าไปอีกนัดหนึ่งดัง “ทัง!” แล้วก็โดนเสือก แต่กระสุนเล็กมากเสือกจึงไม่ตาย พอพวกที่นำหน้าได้ยินก็หันมายิงใส่หลายนัด มีนัดหนึ่งจึงโดนเข้าในที่ขาข้างหนึ่งหักไปด้วย เนื่องจากแข้งขาหักหมดแล้วจึงวิ่งมาหาเราไม่ได้ แต่ขณะนั้นเราก็กังไม่รู้อยู่โดนที่ไหนนะ เสือกก็วิ่งตัวหมุนตัวอย่างกับผ้าชีวมาหาเรา แล้วเขาจึงยิงในระยะใกล้โดนเสือกตายทันที แล้วเราก็จัดการมัดแข้งขาให้สองคนผลัดกันแบกมาบ้าน แต่เสียงนั้นเหมือนกับข้างร้องเลย นับแต่ครั้งนั้นมา ผมจึงไม่กล้าที่จะออกไปล่าอีก”

ยิ่งกว่านั้น การเลี้ยงสัตว์แบบปล่อย ไม่ว่าจะเป็หมู วัว หรือม้า สัตว์ป่าดุร้ายได้สร้างความเสียหายให้กับเจ้าของเป็นอย่างมาก แม้ว่าเจ้าของจะได้ต้อนสัตว์เลี้ยงมาอยู่ใกล้บ้านเรือนหรือจับขังไว้ในคอกหรือเล้าแล้วก็ตาม หมาป่ากับเสือกยังกล้ามากัดกินโดยไม่เกรงกลัวผู้คนเลย ดังที่หวังป้อ แซ่ย่าง (2548) อายุ 61 ปี เล่าถึงประสบการณ์ของตนเอง เมื่อครั้งยังเป็นเด็กที่บ้านดงสามหมื่น (เก่า) ประมาณ พ.ศ. 2490 ว่า

“...เมื่อก่อนนั้นมีเสือเพราะสภาพพื้นที่ไม่เหมือนกับปัจจุบัน ตอนนั้นมีแต่ป่าดงดิบ
ทั้งนั้นเลย ไม่มีผู้คนมากด้วย มีเพียงแต่ชาวปกากะญอที่อยู่ชุมชนบ้านวัดจันทร์แห่ง
เดียวโน่นเท่านั้น ทั้งชุมชนก็ไม่มีปืนมากนัก มีแต่ปืนแก๊ปกับ “เผา แปะง” (phom
pees-ปืนสงครามญี่ปุ่น) ไม่ก็กระบอกเท่านั้น ยามค่ำลง พอกำลังกินข้าวเย็น เสือก็มา
กัดหมูหลังบ้านไป คาบหมูวิ่งไปทำยชุมชนพร้อมกับเสียงหมูร้องลั่นหายไปในพงป่า
มันเป็นอย่างนั้น...โอ้! หมูกับวัวนั้นถูกเสือกัดกินจำนวนมากเลย เมื่อก่อนนั้นมีแต่พื้นที่
ป่าเลยเลี้ยงหมูกับวัวเป็นฝูง เสือกัดตลอดทั้งปีเลย ปีหนึ่งนั้นไม่รู้ถูกกัดไปที่ตัว บางปีที่
มีหมาป่าเข้ามาฝูงละประมาณ 10 ตัว เพียงวันเดียว หมาป่าก็กัดหมูไปแล้วตั้ง 4-5 ตัว
โดยเฉพาะลูกหมูที่โตพอประกอบพิธีกรรมได้นั้น แล้วฝูงหมาป่านั้นก็เดินจากไป ไม่ก็
เดือนถัดมาก็มีอีก สวนเสือนั้นไม่กี่วันก็กัดไปตัวหนึ่ง เมื่อเราเดินทางไปทำไร่นอกชุมชน
เราก็มักจะพบเห็นเสือกันบ่อย...”

ด้วยเหตุที่เสือเป็นสัตว์ดุร้ายชนิดเดียวที่มักชอบมากัดกินสัตว์เลี้ยงของชาวม้งในช่วงนั้น ถึงขั้น
ที่บางครั้งได้กัดกินผู้คนที่เดินทางกลางป่าอย่างไม่เกรงกลัว ซึ่งขณะนั้นชาวม้งยังไม่มีอาวุธปืนที่ทันสมัย
สามารถยิงให้ตายได้ แต่จำเป็นต้องดำเนินวิถีชีวิตในป่าเขาเพื่อเพาะปลูกฝิ่นและหลบหนีใช้ป่า ทำให้
ชาวม้งได้ให้ความหมายใหม่กับพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติที่นอกจากขอดลบันดาลให้คุ้มครองพืชพันธุ์
ธัญญาหารและผู้คนในชุมชนแล้ว ยังต้องคุ้มครองดูแลสัตว์เลี้ยงให้ปลอดภัยจากการทำลายของสัตว์
ป่าดุร้ายด้วย ซึ่งชาวม้งได้ประกอบพิธีกรรมเช่นไหว้เทพ เหมียว แขง หรือเทพเจ้าเสือ ทุกๆ ครั้งที่ได้เช่น
ไหว้ถือติด้วย โดยได้ล้อมรั้วบริเวณศาลถือติเป็นสัญลักษณ์ว่าได้นำเทพเจ้าเสือซึ่งเป็นผู้ควบคุมเสือ
ต่างๆ ในป่า มากักขังไว้ภายในรั้วนั้นแล้ว และจะทำการเช่นไหว้ด้วยหมูปีละตัวเพื่อแลกกับการไม่ต้อง
ออกไปกัดกินสัตว์เลี้ยงของชาวบ้าน ดังที่บล้าทอ แซ่ไซ่ง (2548) ได้อธิบายหลักวิธีคิดให้เทพถือติ
คุ้มครองสัตว์เลี้ยง โดยเปรียบเทียบกับความเป็นอยู่ของผู้คนในชุมชนว่า

“...เหมียว แขง (Muim Seej) นั้นเปรียบเสมือนผู้เป็นเจ้าของ (tswv) แต่พวกเสือที่ไป
กัดกินไก่ หมู วัว ม้า เหล่านั้นก็เป็นเสือจริงๆ เมื่อเกิดเหตุการณ์เช่นนั้น เขาก็จะ
ประกอบพิธีกรรมเพื่อเรียกให้ผู้เป็นเจ้าของไปร่วมกินเลี้ยงกัน เพื่อเป็นเพื่อนพี่น้องกัน
แล้วก็ได้ฝากให้ผู้ที่เป็นเจ้าของรู้ว่า “อย่าได้ปล่อยให้สุนัขออกไปเพ่นพ่านกัดกินสัตว์
เลี้ยงของผู้อื่น” ก็เท่านั้นเอง เขาจึงอัญเชิญ เหมียว แขง (Muim Seej) มาในพิธีนั้น
ดังนั้นการที่ประกอบพิธีกรรมแล้วเสือกก็ไม่กัดกินสัตว์เลี้ยงแล้ว ก็เพราะอย่างนี้เท่า
นั่นเอง...”

ผลของการเช่นไหว้เทพถือติในฐานะเป็นอำนาจศักดิ์สิทธิ์ที่สามารถห้ามปรามไม่ให้เสือกัดกินสัตว์เลี้ยง แต่ในทางปฏิบัติก็ย่อมมีเสือกัดกินบ้างเป็นบางครั้ง ทั้งที่ได้ขอให้เทพถือติคุ้มครองแล้ว ทั้งนี้เพราะเชื่อว่าเทพถือติได้อนุญาตให้เสือกินได้นั่นเอง โดยเฉพาะเมื่อเจ้าของสัตว์เลี้ยงละเมิดกฎจารีตที่ไม่ให้ความเคารพถือติซึ่งวิธีคิดนี้ถูกอธิบายด้วยสุภาษิตคำสอน ดังที่จั่งก๊วะ แซ่หวง (2548) กับภรรยา กล่าวว่า

“...อย่างที่คุณแม่ผู้แก่เขาเล่ากันว่าเมื่อมีการเช่นไหว้ถือติแล้ว หากเสือจะมากัดกินอะไร เสือจะต้องไปถามถือติก่อน เพื่อที่ถือติจะได้อนุญาตให้กินได้ หากถือติห้ามไม่ให้กัดกิน เสือกก็ไม่ได้กิน ฉะนั้นเขาจึงเช่นไหว้ถือติมาคุ้มครองสัตว์เลี้ยง เปรียบเหมือนคนเรานี้เอง หากว่าลูกจะไปขโมยของใคร แต่พ่อห้ามว่า “อย่าไปขโมยเลยนะ!” ฉะนั้นลูกก็จะไม่ลักขโมย แต่หากตอบว่า “พวกคุณจะทำอะไรก็เชิญ” ละก็ยิ่งทำให้พวกเขาได้ใจ เมื่อเป็นเช่นนี้ เขาจึงต้องประกอบพิธีกรรม สาเหตุของเรื่องคืออย่างนี้เอง ดังนั้นจึงประกอบพิธีเช่นไหว้ถือติสุภาษิตเขาถึงมีไว้ว่า “ถือติไม่อนุญาต เสือกก็ไม่กัดกิน”³ แม้แต่ครั้งเดียว...”

อย่างไรก็ตาม แม้การดำเนินชีวิตในป่าดิบชื้นของชาวมังบนพื้นที่สูงในอดีตนั้น ถึงแม้จะมีสัตว์ป่าดุร้ายคอยทำร้ายสัตว์เลี้ยงและผู้คนที่เดินทางกลางป่า แต่ชาวมังก็มีได้ตัดขาดออกจากโลกภายนอกแต่อย่างใด โดยเฉพาะการที่ชาวมังมีผืนไว้ในครอบครองในฐานะเป็นกำลังซื้อที่สำคัญ และยังต้องการใช้ผ้ากับฟ้อเป็นพาหนะต่างผลผลิตและเดินทาง ซึ่งขณะนั้นยังมีได้มถนกับรถยนต์เป็นเส้นทางขนส่งแต่อย่างใด โดยมีพ่อค้าม้าต่างที่เป็นคนจีน (Suav qhua nees) กับพ่อค้าวัวต่างที่เป็นคนเมือง (Suav qhua nyuj) จากทั้งในตัวเมืองเชียงใหม่และจากประเทศจีนตอนใต้ได้ต่างสินค้าที่จำเป็นไปเสนอขายให้กับชาวมังเป็นประจำ ฉะนั้นด้วยการขนส่งที่ไร้แต่สัตว์เลี้ยงเป็นพาหนะจึงมักเป็นเป้าของสัตว์ดุร้ายกลางทางอีกเช่นกัน ซึ่งพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติก็มีส่วนในการคุ้มครองพาหนะของกลุ่มพ่อค้าด้วย ดังอธิบายในหัวข้อถัดไป

³ Thwv Tim tsw Qheb Ncauj tes, tsuv tsw laam tum ib zag le.

3.3 การค้าผ้าต่างและวัวต่าง

แม้ในทศวรรษ 2470-2510 ชาวม้งตั้งถิ่นฐานอยู่ในป่าลึกบนพื้นที่สูงห่างไกลจากตัวเมืองมาก แต่ก็มีได้เป็นอุปสรรคต่อการได้รับสินค้าที่จำเป็นบริโภค โดยเฉพาะเกลือที่นั่นจะมีพ่อค้าวัวต่างจากในเมืองเชียงใหม่และในตัวอำเภอขุนยวม จังหวัดแม่ฮ่องสอน ได้ต่างไปแลกเปลี่ยนของชาวม้งเป็นประจำทุกปี ส่วนเสื้อผ้าและผ้าห่ม ตลอดจนนมม้ากับพ้อที่ชาวม้งใช้นั้น นอกจากชาวม้งได้ปลูกพืชผักัญญาซง (maaj) ได้ทอผ้าเองและเลี้ยงม้าม้าด้วยตนเองแล้ว ยังได้ซื้อจากพ่อค้าม้าต่างที่เป็นชาวจีนทั้งเงินจากแผ่นดินใหญ่ และจากจีนฮ่อในตัวเมืองเชียงใหม่ในภายหลัง ซึ่งพ่อค้าทั้งสองกลุ่มนั้นได้ใช้เส้นทางเดินทางการค้าทั้งขาไปและกลับผ่านชุมชนของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่ตั้งอยู่บนพื้นที่สูง นับตั้งแต่อำเภอแมริม อำเภอสะเมิง อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ ไปยังอำเภอปาย อำเภอขุนยวม จังหวัดแม่ฮ่องสอน (ดูแผนที่ 3.1) เช่นเดียวกับความทรงจำในการเดินทางการค้าของพ่อค้าวัวต่างเมืองแจ่มในที่ราบลุ่มอำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ (สันติพงษ์ และคณะ, 2546: 73) ดังที่จังก๊วะ แซ่หาง (2548) เล่าว่า

"...พวกที่ใช้วัวต่างนั้นจะเดินทางจากที่อำเภอแมริมผ่านไปตำบลยั้งเมิง (อำเภอสะเมิง) แล้วก็ไปที่อำเภอปาย ทางของพวกนั้นจะมุ่งไปที่จังหวัดแม่ฮ่องสอน (Puj Txoojkuam Haam, 2548)...พวกคนเมืองที่ต่างเมืองเบ็รียวนั้น ก็ใช้เส้นทางนี้ไปยังอำเภอสะเมิงนั่นเอง ส่วนเส้นทางการค้านั้นก็เริ่มจากที่บ้านแม่ชิ-บ้านหนองหอยใหม่ (อำเภอแมริม) ผ่านไปยังบ้านป่าแป๋ (อำเภอแม่แตง) ซึ่งใช้เส้นทางนี้จนเป็นหลุมเป็นบ่อไปถึงจังหวัดแม่ฮ่องสอนเลย...กลุ่มพ่อค้าที่ต่างของเขานั้นจะใช้วัวต่าง ซึ่งเป็นคนเมืองในอำเภอสันกำแพง (จังหวัดเชียงใหม่) ส่วนคนเมืองที่จังหวัดแม่ฮ่องสอนเขาจะใช้ม้าต่างเท่านั้น การเดินทางตามเส้นทางการค้านี้พวกเขาใช้เวลา 7 วัน กว่าจะไปถึงจังหวัดแม่ฮ่องสอนนะ แต่ละช่วงของขบวนม้าประมาณ 10 ตัว โดยพวกเขาจะให้ 2 คน คอยควบคุมสลับกันไปอย่างนั้น ส่วนคนจีนนั้นจะต่างผ้าและด้ายมาขายให้เรา บางส่วนก็มาจากตัวเมืองเชียงใหม่ตนเอง แต่เป็นคนจีนแท้ๆ นะ เช่นพ่อค้าลอมู่ ขบวนของวัวต่างก็เช่นเดียวกัน..."

1 ชั้น (khaam) (4 หลัน) ถ้าซื้อเกลือด้วยฝิ่น 1 ชั้น จะได้เกลือ 2 จ้อย เมื่อซื้อเกลือด้วยฝิ่น 4-5 ชั้น ก็จะได้เกลือ 8-10 จ้อย เป็นกองเลย เอาไว้กินตลอดทั้งปี แต่เป็นเกลือเม็ดเท่านั้น มันไม่ใช่เกลือผงอย่างตอนนี้เลย เฮ้อ เฮ้อ เฮ้อ เขาเอาไปสาห่อเป็นจ้อย..."

การเดินทางการค้าของพ่อค้าวัวต่างและม้าต่างทั้งขาไปและกลับต้องมาพักค้างคืนกลางทางที่ใกล้กับชุมชนบ้านดงสามหมื่น (เก่า) เพียงประมาณ 1 กิโลเมตร เท่านั้น (พื้นที่ตั้งชุมชนบ้านดงสามหมื่นในปัจจุบัน) ซึ่งเสียมักชอบมาลักลอบกัดกินวัวต่างกับม้าต่างที่พ่อค้าปล่อยให้กินหญ้าเวลาค้างคืนในบริเวณนั้น ฉะนั้นการประกอบพิธีเช่นไหว้ถือติของชุมชนม้งบ้านดงสามหมื่น (เก่า) ขณะนั้นมีผลคุ้มครองพ่อค้าด้วย ในขณะที่พ่อค้าวัวต่างจากเมืองแจ่มก็ให้ความเคารพศานต์ถือติในฐานะเป็นศาลเจ้าที่คล้ายกับหอผีเจ้าหลวงในอำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ (สันติพงษ์, 2546: 59, 73) ในทำนองเดียวกับที่จู้หสิต แซ่ไซ้ (2548) อายุ 90 ปี เล่าถึงความทรงจำในวัยหนุ่มว่า

"...พวกพ่อค้ามักมาค้างคืนที่นั่นกัน เนื่องจากถ้าเดินเลยจากที่นั่นไปก็ไม่สามารถไปถึงปลายทาง หากจะค้างแรมก่อนก็ยิ่งห่างไกลปลายทางอีก ไม่ว่าจะมาจากทางแม่ฮ่องสอนหรือเชียงใหม่ก็ต้องมานอนค้างคืนตรงนั้นเท่านั้น พื้นที่ดอยนั้นมีเสือมากเลย! พอพวกพ่อค้ายกสินค้าออกจากหลังวัว ม้า แล้วปล่อยให้ไปหาหญ้ากิน ประเดี๋ยวเสือกก็มากัดกินสัตว์เลี้ยงไปแล้ว มักจะเป็นอย่างนั้นอยู่เรื่อย เมื่อพวกเราอพยพมาถึงพื้นที่ดงสามหมื่น เราจึงมาประกอบพิธีเช่นไหว้ถือติจากนั้นเสือกจึงเงียบไปหน่อย แม้จะมีคนเดินทางกลางป่า เสือกก็ไม่ทำอะไรให้แล้ว..."

นอกจากนี้ เมื่อยังคงอยู่อาศัยในพื้นที่บ้านแม่ละอูบ จังหวัดแม่ฮ่องสอน กับบ้านดงสามหมื่น (เก่า) ในช่วง พ.ศ. 2470-2500 ชาวม้งยังมีความสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น โดยเฉพาะชาวปกากะญอที่ได้ตั้งถิ่นฐานในพื้นที่มาก่อนหน้านั้นนานแล้ว ทำให้ชาวม้งที่อพยพมาที่หลังต้องขอใช้พื้นที่จากชาวปกากะญอ ในขณะที่ชาวปกากะญอก็ขอให้ชาวม้งช่วยป้องกันให้รอดพ้นจากการกัดกินของเสือกร้าย ซึ่งนอกจากชาวม้งมีอาวุธปืนม้ง (phom Hmoob) ที่ตนได้ผลิตขึ้นเพื่อพยายามจัดการยิงสัตว์ร้ายที่ชอบกัดกินคนแล้ว ชาวม้งยังได้ประกอบพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติช่วยคุ้มครองทั้งผู้คนที่เดินทางไปมาและชาวปกากะญอในพื้นที่ให้ปลอดภัยจากภัยอันตรายทั้งปวงด้วย กระทั่งในระยะหลังชาวปกากะญอก็ได้เป็นแรงงานในการปลูกฝิ่นให้กับชาวม้งด้วย ดังที่ครูเทิดศักดิ์ แสงเพชรไพบูลย์ (Nplajwng Vaaj, 2548) อายุ 45 ปี เล่าถึงบุญคุณของพ่อตนเองกับชาวปกากะญอที่ได้ช่วยเหลือซึ่งกันและกัน เมื่อครั้งที่ยังอยู่อาศัยที่บ้านแม่ อู ลา ตำบลแม่ศึก อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ ว่า

“...เสียเคยกัดชาวปกากะญอไป 6 คน และกัดกินข้างของปกากะญอไปอีก 4 ตัว ฉะนั้นหลังจากที่พ่อได้ฆ่าเสียเหล่านั้น (เสียขนาดใหญ่ 16 ตัว) หมดแล้ว ชาวปกากะญอดีใจมากเลย ครอบครัวเราจึงไม่ได้ปลูกข้าวถึง 2 ปี เพราะพี่น้องปกากะญอ เขาไม่อยากให้พ่อปลูกข้าว แล้วเขาก็ขนข้าวมาให้เรากินฟรี ตอนนั้นผมเองยังเด็กเล็ก อยู่เลย ซึ่งผมนี้ก็โตมากับข้าวของชาวปกากะญอ...ตอนนั้นลุงซูจ๊ะ (Tshuvtxab Vaaj) ของผมเป็นผู้ใหญ่บ้าน ส่วนพ่อเป็นผู้ช่วยผู้ใหญ่บ้านเท่านั้น...ตอนนั้นเจ้าหน้าที่ของรัฐก็กลัวเสียกันมากเลย พวกเขาจึงขึ้นมาในเวลากลางวันและมาทันทีละเป็นหมู่ เท่านั้น ไม่เคยมีใครที่กล้าเดินป่า 1-2 คน เนื่องจากห้องที่บ้าน แม่ อู ลา นั้นมีเสียสมิงกินคนอย่างนั้น...ตอนนั้นเขาก็ไม่ได้ห้ามใช้ปืนแต่อย่างใด เพราะตอนนั้นมีสัตว์ดุร้าย อย่างนั้น เขาจึงปล่อยให้ยิงได้ ชาวปกากะญอในห้องถื่นนั้นเรียกพ่อว่า “เลาตา” (Los Tuam-พ่อใหญ่) กันทั่ว...”

อย่างไรก็ตาม ด้วยความดุร้ายของสัตว์ป่านานาชนิดที่คอยรบกวนทั้งพืชพันธุ์ธัญญาหาร สัตว์ เลี้ยง และผู้คน ในขณะที่รัฐก็ยังไม่ได้ควบคุมอาวุธปืนและห้ามล่าสัตว์ป่าแต่อย่างใด ทำให้ชาวม้ง พยายามเสาะหาอาวุธปืนทันสมัยมาจัดการสัตว์ป่าดุร้ายเหล่านั้น เพื่อให้สามารถดำเนินชีวิตได้อย่าง ปกติสุขในป่าเขา ซึ่งหลังจากที่ชาวม้งพยายามผลิตปืนด้วยตนเองในระยะแรกได้ไม่กี่ปี ต่อมาเมื่อ ประเทศญี่ปุ่นแพ้สงครามโลกครั้งที่ 2 ทหารญี่ปุ่นได้ถอนทัพเดินจากประเทศพม่าผ่านชุมชนของชาวม้ง ซึ่งได้ขายอาวุธให้กับชาวม้งบางส่วน ทำให้ชาวม้งมีโอกาสได้ใช้อาวุธปืนสงครามของทหารญี่ปุ่นมาล่า สัตว์ป่าดุร้ายได้อย่างมีประสิทธิภาพ ซึ่งถือเป็นจุดเปลี่ยนครั้งสำคัญของอำนาจพิธีกรรมเช่นไหว้ถือดีที่มี ปืนมาลดทอนความศักดิ์สิทธิ์ลงไป ดังอธิบายในหัวข้อถัดไป

3.4 การเอาชนะเสียกับโจรด้วยอำนาจปืน

ในช่วงก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 หรือประมาณ 15 ปี ที่บรรพบุรุษของชาวม้งบ้านแม่ลาใหม่ เกือบทั้งหมดได้อพยพจากดินแดนประเทศพม่ามาตั้งถิ่นฐานเป็นชุมชนใหญ่ที่บ้านแม่ละอูบ จังหวัด แม่ฮ่องสอน นั้น ด้วยสภาพที่อยู่อาศัยที่เต็มไปด้วยป่าดงดิบและสัตว์ป่านานาชนิด ซึ่งนอกจากชาวม้ง ได้ใช้อาวุธ เช่น ธนูกับปืนแก๊ปแล้ว แทบไม่มีอาวุธอื่นใดที่สามารถฆ่าสัตว์ป่าได้อย่างมีประสิทธิภาพ เท่ากับอาวุธ “เผา ม้ง” (phom Hmoob) หรือปืนม้งที่ชาวม้งสืบทอดวิธีการผลิตมานับแต่เมื่อครั้งทำ สงครามกับชาวจีนในดินแดนประเทศจีนปัจจุบัน ฉะนั้นนับแต่อพยพออกจากประเทศจีนมาจนกระทั่ง เกิดสงครามโลกครั้งที่ 2 ชาวม้งมีเพียงใช้ภูมิปัญญาในการตั้งกักตบ ธนู และปืนม้งเท่านั้น เพื่อที่ชาวม้ง

จะสามารถอยู่อาศัยในพื้นที่ป่าได้ แม้กระนั้นชาวมังก็พยายามผลิตปืนด้วยภูมิปัญญาของตนเองเรื่อยมา ดังที่ชาววัง แซ่จ้อ (Txhajvaaj Thoj, 2547) อายุ 77 ปี เล่าถึงกระบวนการผลิตปืนที่ตนเคยเห็นในตอนที่เด็กหนุ่มที่ยังคงอยู่บ้าน ไหล่ ซี เหลง ในฝั่งประเทศพม่า ว่า

“...ก่อนหน้าที่ยังไม่ได้ชื่อพวกปืนคนเมือง (Phom Ncuav) นั้น ซึ่งขณะที่อยู่ที่ ไหล่ ซี - เหลง นั้น กลุ่มตระกูลแซ่จ้อเขารู้จักผลิตปืนเอง เขาไปซื้อเหล็กเส้นมา ถ้ามีคนไหนต้องการปืน พวกเขาก็จะไปช่วยกันผลิตปืนให้ แล้วคนนั้นก็ต้องฆ่าหมูต้อนรับ เขาจะนำเหล็กไปมัดไว้แล้วก็สลักกันกลึง เขากลึง 4-5 วัน ถึงจะได้กระบอกหนึ่ง ต่อมาเขาก็รู้จักหล่อเอง เขาผลิตพวก “ปืนมัง” นั้น เรียกกันว่าปืน “ลั้ง ซ่าง” (Laaj Xaab) เขาก็ติดแถบเงินให้ด้วย โอ้! สวยมากเลย หากได้ยิงสัตว์ป่าเมื่อไหร่ มีแต่ได้เนื้อทั้งนั้น ตอนนั้น เขามีกันคนละกระบอก...”

กระทั่งหลังสงครามโลกครั้งที่สอง ชาวมังชุมชนบ้านแม่ละอูบได้แยกอพยพกระจายไปตั้งชุมชนบ้านปางเกี้ยว และบ้านดงสามหมื่น อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ แล้ว เมื่อทหารญี่ปุ่นถอนทัพเดินด้วยเท้าเปล่าและขี่ม้ามาผ่านชุมชนบ้านปางเกี้ยวและได้พักค้างแรมในสนามหญ้าข้างชุมชนบ้านปางเกี้ยว ตำบลแม่ศึก อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ ทำให้ชาวมังมีโอกาสใช้ม้ารับจ้างขนสัมภาระที่มีทั้งเงินทองและอาวุธปืน ทำให้ชาวมังได้นำข่าวสารกับพืชผักไปแลกเปลี่ยนจากทหารญี่ปุ่น ขณะที่บางคนได้ช่วยโอกาสลักขโมยอาวุธปืนสงคราม ลูกปืน ระเบิด และเงินรูปี ได้เป็นจำนวนมาก จากนั้นก็นำไปขายให้กับชาวมังในชุมชนอื่น รวมทั้งชุมชนบ้านดงสามหมื่นด้วย อีกทั้งได้ใช้ฝืนและหนังสัตว์ป่า แลกลูกปืนจากพ่อค้าคนเมืองที่ขึ้นมารับซื้อฝืนและของป่าในเวลาต่อมา ดังที่จู้หลัด แซ่ซิ่ง (2548) อายุ 90 ปี เล่าถึงการใช้ฝืนแลกอาวุธปืนที่บ้านดงสามหมื่น (เก่า) ว่า

“...ตอนนั้นพวกทหารญี่ปุ่นถอนทัพกลับมา พวกชาวมังที่บ้านปางเกี้ยวเขาชอบไปลักขโมยปืนของทหารญี่ปุ่นด้วย แล้วเขาก็แบกมาขายให้พวกเรา เพราะที่บ้านปางเกี้ยว นั้นมีลานสนามหญ้าที่ทหารญี่ปุ่นได้อาศัยพักค้างคืน...โอ้! ตอนนั้นชาวมังมีปืนญี่ปุ่นเป็น 100 กระบอกแน่ละ ส่วนลูกปืนนั้นหลังจากที่ทหารญี่ปุ่นไปถึงในเมืองเชียงใหม่ พวกคนไทยก็ซื้อเอาไว้ที่นั่น ตอนหลังพวกพ่อค้าก็นำมาแลกฝืน ปุ้โธ่! ขนมาเป็นลังเลย ไม่ว่าจะปืนสั้น ปืนยาวก็มีกันหมด อยู่ที่ว่าใครอยากจะได้แบบไหนก็ซื้อไป...”

ทั้งนี้ แม้จะมีอาวุธปืนที่มีประสิทธิภาพไว้ป้องกันตนเองและล่าสัตว์ป่าดุร้าย มิได้ทำให้หนุ่มชาวมังในขณะนั้นละเลยที่จะไม่เคารพสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติแต่อย่างใด ตรงกันข้ามการมีอาวุธปืนที่ร้ายแรงยิ่งทำให้ต้องระมัดระวัง เพราะหากได้ไปละเมิดเข้า ผู้ที่ละเมิดนั่นเองจะถูกอาวุธปืนของเพื่อนที่ไปล่าสัตว์ด้วยยิงเข้า โดยเชื่อว่าสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทำให้เพื่อนเห็นผู้ที่ละเมิดเป็นสัตว์ป่าจึงยิงเข้าใส่ รวมทั้งการปักค้ำแรมในป่าที่บึงจำเป็นต้องเรียนรู้เวทมนต์คาถาเพื่อป้องกันสัตว์ร้ายด้วย ดังที่จิ้งกัวะ แซ่หวาง (2548) อายุ 78 ปี เล่าถึงวิธีการใช้คาถาป้องกัน (เสือ) ของรุ่นพ่อในการนอนกลางป่าว่า

“...เมื่อก่อนนั้น เวลานอนค้างคืนกลางป่า เขาก็จะสานตะเหลวแบบที่เราใช้เป็นสัญลักษณ์ห้ามเข้าประตูบ้านนั่นแหละ ด้วยความกลัวเสือจะมากัดยามนอน พวกเขาก็จะสานตะเหลวสองแผ่น แผ่นหนึ่งนำไปปิดต้นทาง อีกแผ่นก็นำไปปิดท้ายทาง แล้วก็เดินไปหน้าสดกำหนึ่งมาปักไว้ที่ตะเหลวทั้งสอง แล้วเขาก็นอนตรงกลางนั้น เมื่อเสือเดินมาหมายจะมากัดกินเขา...คนเฒ่าคนแก่เขาบอกว่าถ้าสานตะเหลวไว้อย่างนั้นแล้ว เมื่อเสือเดินมาเห็นเข้า เสือกก็เห็นว่า “โ้ย! เสือมีเพียงแค่ 2 ตา แต่ทำไมแผ่นตะเหลวนั้นมีตาตั้งเยอะ!” เมื่อเสือนับไม่ถ้วน เสือกก็ไม่สามารถเข้าไปกัดกินคนได้ แต่ใบหญ้าสดที่ปักไว้นั้นก็เพื่อให้เสารู้ว่า “โ้ย! เขาเพิ่งทำใหม่ๆ นี่คือเขาห้ามไว้ ดูลิใบหญ้ายังสดอยู่เลยนะ ไม่ได้เหี่ยวเลย เพิ่งทำไว้เมื่อไม่กี่นี้เอง เขาได้ห้ามไว้ ไม่ต้องไป” คนเฒ่าคนแก่เขาเล่าว่าอย่างนี้นะ...”

การมีปืนสงครามที่สามารถยิงสัตว์ป่าได้อย่างมีประสิทธิภาพ ทำให้หนุ่มชาวมังบางคนในช่วงนั้นรู้สึกอึดใจ จนไม่รู้สึกลัวดกกลัวสัตว์ดุร้ายอย่างที่คนรุ่นพ่อกลัวกันแต่อย่างใด ถึงกับกล้าจับปืนตามล่าเสือที่ชอบมากัดกินหมูที่เลี้ยงไว้ แม้จะเป็นเวลากลางคืนก็ตาม ซึ่งต่างกับรุ่นก่อนที่พอเห็นเหตุการณ์ก็ได้แต่โห่ร้อง เคาะไม้ และก่อไฟให้ลูกโชติช่วงหรือเพียงหยิบพินที่ติดไฟขวางป่าเพื่อไล่เสือเท่านั้น ดังที่จู้หลีด แซ่ซั้ง อายุ 90 ปี กับซ่าวาง แซ่ฝอ อายุ 77 ปี เล่าถึงประสบการณ์ล่าเสือของตนเองอย่างระทึกขวัญในทศวรรษ 2490 ว่า

“...ตอนนั้นไม่ได้ตั้งกักตบมากนัก โดยเฉพาะหลังจากที่เสือได้มากัดกินวัวหรือม้าแล้ว พวกเราก็เอาปืนไปตั้งกักตบไว้ แต่จะให้ไปไล่ยิงนั้น โอ..ไม่มีใครกล้าไปสักครั้งเลย เช่นว่าวันนี้เสือได้มากัดกินสัตว์เลี้ยงตรงนี้แล้ว ทุกคนก็จะเอาปืนไปคนละกระบอกไปล้อมดูสิจะออกตรงไหน เราก็เรียกชาวบ้านไปกันเป็นจำนวนมากแล้วก็ไปช่วยกันยิงปืนฆ่าแล้วคอยดูว่าเสือจะออกตรงไหน...” (Tsujlwm Xyooj, 2548)

“มีคืนหนึ่ง เราเพิ่งกินข้าวเย็นเสร็จ ผุงหมูกี่เข้ามานอนข้างบ้านใกล้ๆ นั้น เสือก็แอบมา ตะครุบกัดหมูไปในพงป่า เขาก็โห่ร้องกัน บ้างก็ปล່อยหมาไล่กัด บ้างก็หยิบปืนที่ติดไฟ ขว้างไปทางนั้น ส่วนผมหยิบปืนวิ่งไปอยู่ในพงป่าด้านล่างคอยดู พอเสียงหมูร้องได้ สักครู่หนึ่งก็เงียบไป แล้วก็ได้ยินเสียงเสือเดิน “ซี โซ ซี โซ” ผมเริ่มรู้สึกเสียวตัวจึงหยิบ ไฟฉายส่องไป พอเสือเห็นไฟเข้า เสือจึงลากหมูไปอีกทางหนึ่ง คิดแล้วไม่ได้เรื่องแน่ ผม จึงกลับมาชวนนาย ใจ (Ntsaim) กับนายหย่า (Yag) ว่า “เร็วเข้า! หยิบปืนแล้วเราไปยิง เสือ เสือลากหมูไปที่โน่นแล้ว” ใจหยิบปืนแล้วเราก็จ้างไปตาม พอถึงตรงนั้น เสือยังลาก หมูดัง “ซี จั่ว ซี จั่ว” อยู่ในพงหญ้านั้น หญ้าที่นั่นก็รกมาก ผมส่องไฟฉายยังงี้ก็ไม่เห็น เลย เราจึงเรียกพวกเด็กกับพวกผู้ใหญ่ในหมู่บ้านมารวมกันตามล่ำว่า “มาช่วยกันล่า เสือกันไว้ย! พวกเด็กๆ เชัย! ทุกคนมาเลย! มาช่วยกันตามล่าเสือไว้ย!” แล้วเขาก็พากัน มาส่งเสียงดังเป็นหมู่ เวลานั้นเหลือพอเต๋มาบั่วสี (Npuagxwm) กับลุงกำ (Nkag) ทั้ง สองก็ทั้งห้ามทั้งด่าพวกเรว่า “ไอ้หมาสองตัวนั้น! เห็นใครตามล่าเสือตอนกลางคืนวะ! จงกลับมา! อย่าไปเลย!” พวกชาวบ้านเขาก็มากันเยอะด้วย เราสองคนจึงไม่กลัวเลย เราก็จ้างๆ ตามเข้าไป พอเราเห็นหมูกองอยู่ตรงนั้น แล้วเราก็จ้างฝ่ามดเขามามัดหมู ไว้กับต้นไม้ที่อยู่ใกล้ๆ นั้น เราก็บอกให้พวกเขาว่า “พวกคุณกลับบ้านไปก่อน ไว้เราสอง คนคอยเฝ้าดูสักครู่หนึ่ง” แล้วเราก็จ้างขึ้นไปอยู่บนต้นไม้เฝ้าดู ตอนนั้นผมถือปืนเบอร์ ส่วน ทั้งสองก็ถือปืนเบอร์กระบอกคู่ด้วย สักครู่ก็ได้ยินเสียงแผ่วเบาดัง “กิ กิ..กิ กิ” แล้วก็ เงียบไป พอเอาไฟส่องไฟไปที่หมูนั้น เห็นเสือเขยื้อนใกล้เข้ามาเกือบจะตะครุบหมูไป แล้ว เสือตัวนั้นลายอย่างกับงูยักษ์กึ่งตรงหน้านั้น ผมจึงยกปืนเบอร์ยิง “ปัง!” เสือก็ กระโดดร้อง “เหมียวว!!” ใจเลยยิงซ้ำตามไปอีกสองนัด เสือเลยนอนนิ่ง แล้วเราจึงเรียก ชาวบ้าน “มาเร็ว! มาเลย! ทุกคนมาช่วยลากเสือหน่อย! เราฆ่าได้เสือแล้วไว้ย!” พวก เขาก็โห่ร้องวิ่งกรูกันมา เราจึงช่วยกันลากทั้งเสือกับหมูลับบ้าน ลุงแก่สองคนถึงกับชม เรว่า “ไอ้หมาสองตัวนั้น ยิ่งเสือจนได้” ฮ่า ฮ่า ฮ่า ฮ่า...” (Txhajvaaj Thoj, 2547)

ยิ่งกว่านั้น การที่ชาวมังได้ปืนสงครามของทหารญี่ปุ่นใช้ป้องกันตัวและล่าสัตว์ แม้จะเป็นเสือ สมิ้งที่ชอบกัดกินคน ผู้ที่มีปืนและความสามารถก็ไม่ได้เกรงกลัวอำนาจของเสืออีกต่อไป โดยเฉพาะเมื่อ เพื่อนบ้านชาวปกากะญอได้ร้องขอให้ช่วยกำจัดเสือสมิง เนื่องจากได้กัดกินคนไปหลายคนจน ชาวบ้านไม่กล้าเดินทางไปทำงานไร่กลางป่า ทำให้ชาวมังผู้มีความสามารถในการยิงปืนได้อาศัยปืน ทันสมัยดังกล่าวตามล่าเสืออย่างองอาจ ซึ่งผู้ที่มีความสามารถยิงเสือสมิงจะได้รับความเคารพยำเกรง ของคนทั่วไปในในท้องถิ่นนั้น ดังอดีตผู้ใหญ่บ้าน จ๊วะแย่ง แซ่ว่าง (Nruabyeeb Vaaj) พ่อของครูเกิด

ศักดิ์ แสงเพชรไพบูลย์ (2548) อายุ 45 ปี เล่าถึงวีรกรรมของพ่อในขณะที่อยู่บ้าน แม่ อุ ลา ตำบลแม่ศึก อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ ว่า

“...เสือสมิงตัวนั้นมีขนาดใหญ่มาก ใหญ่เท่ากับควายตัวผู้ตัวหนึ่งเลยนะ หลังจากที่ยิงเสือสมิงได้แล้ว ด้วยความสงสัย พ่อจึงจัดการฆ่าแหละแล้วปรากฏว่ามีเขี้ยวสองซี่บางเหมือนเปลือกไข่ไก่ แล้วพ่อก็เก็บไว้ แต่ด้วยไม่รู้จักนำไปใช้ประโยชน์อะไร หลังจากที่ยิงได้ 2 ปี ปรากฏว่าเขี้ยวสองซี่นั้นแตกเป็นผงละเอียดหมดแล้ว พ่อจึงนำผงเขี้ยวเสือสมิงทิ้งเสีย ต่อมาพวกผมก็โตมา เมื่อได้ไปเล่าให้ผู้ที่มีความรู้ เราก็รู้สึกเสียดายมาก แต่ว่าเราก็ไม่สามารถหาผงเหล่านั้นได้มาอีกแล้ว ฉะนั้นเราจึงไม่ได้แก้วิเศษนั้นใช้...พวกเสือที่ชอบกัดกินคน สัตว์เลี้ยง และข้างบ่อยๆ ที่พ่อยิงได้มีทั้งหมด 16 ตัว ส่วนเสือที่ยิงถูกแล้วหนีไปตายโดยไม่ได้หนังมันมากก็มีไม่น้อยเช่นกัน ซึ่งนับรวมเสือทั้งตัวเล็กตัวใหญ่มีทั้งหมด 48 ตัว...”

นอกจากนี้ การมีปืนที่ทันสมัยไว้มิได้ใช้เพื่อล่าสัตว์ป่าดุร้ายเท่านั้น หากแต่ยังได้เป็นอาวุธป้องกันตัวด้วย โดยเฉพาะการที่ชาวเมืองตั้งชุมชนอยู่ในป่าลึกและมีเสือชุกชุม ทำให้ชุมชนห่างไกลจากการดูแลของเจ้าหน้าที่รัฐ แม้แต่การปกครองก็ต้องให้ผู้นำชุมชนโดยวัฒนธรรมมักเป็นผู้ใหญ่บ้านควบคุมลูกบ้านกันเอง ด้วยเหตุนี้จึงมีกลุ่มโจรปล้นจี้ทรัพย์สินเงินทอง ผิ่น และลักขโมยสัตว์เลี้ยงของชาวบ้านอย่างชุกชุม ฉะนั้นในภาวะที่ชาวบ้านประสบกับทั้งภัยธรรมชาติและสังคมเช่นนี้ การแสวงหาอาวุธปืนที่ทันสมัยไว้ป้องกันตัวจึงเป็นสิ่งจำเป็นอย่างมาก ซึ่งผู้อาวุโสชาวเมืองเมืองยังเป็นวัยหนุ่มต่างชอบพกปืนไปทำไร่กลางป่าเป็นประจำจนกลายเป็นค่านิยมในกลุ่มผู้ชาย ดังที่ใจหม่าง วาณิชประดิษฐ์ (2546) อายุ 51 ปี บ้านห้วยหอย อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ เล่าถึงพี่ชายหลายคนของตนในตอนเด็กว่า

“โอ้! ตอนพี่ใจจาง (Txoojtsaab) พุดถึงนั้น เราปลูกผิ่นพื้นที่ไหนก็ขึ้นดีหมด ตอนนั้นผมยังไม่มีความสามารถ แต่พวกพี่เหนาะผี (Nomfwm) จ้อเจ้ง (Txwjceeb) กับหยงหยั่ว (Zoovntsuag) เขาปลูกได้ผิ่นกัน ส่วนพี่เจ้อว้อ (Txawjvwg) ปลูกเล็กน้อยจึงได้ไม่มากนัก พวกที่มีผิ่นนั้น โอ้! พกปืนสั้น 9 ม.ม. คนละกระบอกเลย ไปไหนต่อไหนก็พกตลอด ถ้าเจ้าหน้าที่มาเห็นเข้ายังกลัวเลย...”

ในทำนองเดียวกันกับการช่วยล้าสัตว์ร้ายเพื่อความเป็นสุขของผู้คนดังกล่าว ชาวเมืองผู้มีความสามารถก็ได้รับเชิญไปช่วยเจ้าหน้าที่ตำรวจจับโจรผู้ร้าย โดยเฉพาะโจรที่คนธรรมดาไม่สามารถจับกุมตัวได้ ซึ่ง เลาดำหรืออดีตผู้ใหญ่บ้าน จ๊วะแย้ง แซ่ว่าง พ่อของครูเทิดศักดิ์ แสงเพชรโพนุลย์ (2548) อายุ 45 ปี เล่าถึงความทรงจำเมื่อตนยังเด็กว่า

"...โจรที่สมัยนั้นเรียกว่า "ยิงไม่ดัง แทะไม่เข้า" คือพวกโจรที่ปล้นชาวบ้านกัน ทั่วประเทศไทยนี้ หากว่าเจ้าหน้าที่ตำรวจไม่สามารถจับได้ พวกเขาจะมาตามหาพ่อไปช่วยจับโจร พ่อเราได้ไปจับโจรเหล่านั้นให้ตำรวจหลายคน พวกตำรวจก็กลัวพ่อเราด้วย พ่อบอกว่าเขาให้ไปจับโจรที่จังหวัดเลย 1 คน ที่จังหวัดพะเยา 4 คน ที่จังหวัดน่าน 1 คน และในอำเภอแม่แจ่มนี้อีก 1 คน ซึ่งพวกนี้เป็นคนที่พ่อได้บอกให้กับเรารู้ว่าจับได้ พ่อไปครั้งหนึ่งเป็นเวลา 1-2 เดือน ไม่กลับบ้านเลย เราคิดว่าคงไปตายแล้วมั้ง แล้วก็กลับมาอีก พวกตำรวจส่งมาถึงบ้านพร้อมกับซื้อไก่หมูมาฆ่ากินกัน..."

ในอีกด้านหนึ่ง เมื่อชาวเมืองเริ่มขยายพื้นที่ปลูกฝิ่นเพื่อขายให้กับรัฐไทยในเวลาต่อมา โดยมีทั้งพ่อค้าคนเมืองกับพ่อค้าจีนฮ่อในจังหวัดเชียงใหม่เป็นผู้รับซื้อ โดยเฉพาะหลังจากที่ยึดอำนาจโดยรัฐบาลคอมมิวนิสต์ของหม่อมเจ้าอุงใน พ.ศ. 2492 ทหารกองกำลังก๊กมินตั๋ง (กองทัพที่ 3 และที่ 5) ได้ถอยร่นเข้ามาอยู่ในประเทศพม่าและทางภาคเหนือของประเทศไทย โดยต่อมาได้เข้ามาติดต่อบริษัทฝิ่นด้วย ฉะนั้นชาวเมืองหลายครัวเรือนมีทั้งฝิ่นและเงินรูปเก็บสะสมไม่น้อย จึงเป็นที่หมายตาของกลุ่มโจรต่างๆ ดังกรณีที่จุแต่ง แซ่ไซ้ (Ntsunteem Xyooj) ผู้นำชุมชนบ้านดงสามหมื่น (เก่า) ถูกเรียกค่าไถ่ด้วยฝิ่นในปี พ.ศ. 2493 โดยมีสาเหตุมาจากการขัดกันในธุรกิจการซื้อขายฝิ่นระหว่างพ่อค้าจีนก๊กมินตั๋งกับชาวเมืองชุมชนบ้านแม่สะมาด จังหวัดแม่ฮ่องสอน ทำให้กลุ่มทหารจีนก๊กมินตั๋งซึ่งตั้งโรงงานต้มฝิ่นอยู่ในพื้นที่บ้านป่าคา ตำบลโป่งแยง อำเภอแมริม ได้เดินทางหมายจะไปปล้น แต่ไหวตัวทันจึงหลบหนีไปได้ จากนั้นกลุ่มโจรนี้จึงเดินทางไปปล้นไซยู แซ่ไซ้ (Nchaivxyum Xyooj) ที่บ้านโป่งสะแยง ใกล้กันนั้น พ่อไซยูกับลูกชายสองคนเห็นท่าทางพิรุธไม่เหมือนกับทุกครั้งที่มาในฐานะพ่อค้า ต่างจึงรีบคว้าปืนสงครามญี่ปุ่นแล้วหลบหนีไปได้ เมื่อทหารจีนก๊กมินตั๋งเห็นมีปืนทันสมัยกว่าก็ไม่กล้าตาม ในที่สุดจึงเดินทางกลับมายังบ้านดงสามหมื่น (เก่า) แล้วจึงทำอุบายจับกุมและเรียกค่าไถ่ จุแต่ง แซ่ไซ้ ผู้นำชุมชนด้วยด้วยฝิ่นกว่า 30 จ้อย (Nplajthoj Xyooj และ Vaampov Yaaj, 2548)

ดังนั้น การป้องกันไม่ให้ถูกโจรปล้นจึงดังกล่าว มิได้มีเพียงอาวุธปืนที่ทันสมัยเท่านั้น แต่อำนาจศักดิ์สิทธิ์ของพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติงยังมีบทบาทคุ้มครองชุมชนให้พ้นจากการเข้าไปสร้างความไม่ชอบของผู้คนภายนอก โดยเฉพาะเมื่อมีโจรผู้ร้ายหมายจะเข้ามาปล้นชาวบ้าน ซึ่งถือเป็นหน้าที่หลักอย่าง

หนึ่งของพิธีกรรมในยุคสมัยนั้น ดังสะท้อนจากการอธิบายของผู้ประกอบพิธีทรงเจ้า หวังป้อ แซ่ย่าง (2548) อายุ 61 ปี บ้านแม่สาใหม่ ที่เล่าถึงประสบการณ์ของตนเองเมื่อครั้งยังอยู่บ้านดงสามหมื่น (เก่า) ว่า

“...การประกอบพิธีเซ่นไหว้ถือดีนั้นดีตรงที่ป้องกันไม่ให้มีโจรขโมย หากว่ามีคนเมืองคนจีนที่เป็นโจรเข้ามาในชุมชนหมายจะปล้นจี้ แต่เมื่อมาถึงชุมชน เขาก็ไม่กล้าลงมือได้ผลดีตรงนี้มาก ส่วนเสือนั้นแม้จะมีมากมาย แต่เมื่อการประกอบพิธีแล้วเสือกก็เบาบางลงไป หากว่าไม่ประกอบพิธีกรรมนี้คงมีเสือมาทำลายผู้คนมากกว่านั้น...ผมว่าถ้าตอนนั้น (เหตุการณ์โจรริตได้จุแต่ง ไช้) ถ้าเราไม่ได้ประกอบพิธีเซ่นไหว้ถือดีเราถูกโจรปล้นมากกว่านั้น ซึ่งต่างกับที่บ้านแม่สะมาดกับบ้านโป่งสะแยง แม้จะถูกปล้นมาก่อนแต่โจรก็ไม่มีโอกาสลงมือ เพราะสองชุมชนนั้นได้ประกอบพิธีกรรมนี้ ส่วนบ้าน ดงสามหมื่นเราก็เซ่นไหว้เช่นกัน แต่อาจจะมีการผิดพลาดในพิธีกรรมบางอย่างจึงถูกปล้นครั้งหนึ่ง...”

3.5 สรุป

จากความสัมพันธ์ระหว่างวิถีการผลิตและการดำเนินชีวิตกับการประกอบพิธีกรรมเซ่นไหว้ถือดีในยุคสมัยกึ่งยังชีพ สะท้อนให้เห็นอย่างชัดเจนว่าบรรพบุรุษชาวมังของบ้านแม่สาใหม่ในยุคนั้น แม้การอยู่อาศัยในป่าลึกจะไม่ได้ตัดขาดจากโลกภายนอกก็ตาม แต่กิจกรรมยังชีพต่างๆ ในชีวิตประจำวันมีลักษณะพึ่งตนเองเกือบทั้งหมด ยกเว้นเกลือชนิดเดียวที่ต้องพึ่งพ้อค้าวัวต่างจากภายนอกชุมชนเรื่อยมา ทั้งนี้เพราะบริบทการยังชีพในขณะนั้นยังคงมีทรัพยากรธรรมชาติอุดมสมบูรณ์มาก โดยเฉพาะมีพื้นที่การเกษตรบริเวณกว้างและมีสัตว์ป่าเป็นจำนวนมาก รวมทั้งในยุคนั้นอำนาจรัฐยังมีได้แผ่ขยายไปถึงชุมชนชาวมังบนพื้นที่สูงแต่อย่างใด ในอีกด้านหนึ่ง การที่ชุมชนตั้งอยู่ในวงล้อมของป่าเขากับสัตว์ดุร้าย แม้จะมีอุปสรรคต่อการเดินทางเข้าออกชุมชนบ้าง แต่การห่างไกลจากอำนาจรัฐทำให้ชุมชนมีความอิสระภาพในการดำเนินชีวิต ซึ่งเปิดโอกาสให้กับชุมชนได้ใช้ภูมิปัญญาของตนเองเต็มที่ เพื่อเอาชีวิตรอดท่ามกลางทั้งภัยธรรมชาติและสังคมในขณะนั้น ซึ่งผลของการพึ่งตนเองได้สะท้อนความสัมพันธ์ระหว่างพิธีกรรมถือดีกับกิจกรรมต่างๆ ในชีวิตประจำวัน 4 แง่ในขณะเดียวกัน คือ

1) การประกอบพิธีกรรมเพื่อขอให้เทพถือดีคุ้มครองและดลบันดาลให้พืชพันธุ์ธัญญาหารกับสัตว์เลี้ยงอุดมสมบูรณ์และปราศจากศัตรูพืช โดยเฉพาะการปลูกข้าว ข้าวโพด และฝิ่น เป็นพืชหลักในการเลี้ยงชีพ ซึ่งถือเป็นพืชประจำฤดูกาลที่กำหนดการประกอบกิจกรรมต่างๆ ในรอบปีด้วย รวมทั้งช่วยคุ้มครองมิให้ผู้คนถูกทำร้ายจากภัยธรรมชาติ ไม่ว่าจะอุบัติเหตุที่นั้นจะเกิดจากการประกอบแรงงานในไร่

ส่วนหรือจากสัตว์ดุร้ายทำลายก็ตาม การให้ความสำคัญกับวิถีการผลิตทางการเกษตรผ่านพิธีกรรมในระดับชุมชนเช่นนี้ แสดงว่าวิถีการผลิตทางการเกษตรเป็นปัจจัยที่สำคัญต่อการมีชีวิตรอบอยู่ในบริบทของยุคสมัยนั้น โดยมีสถาบันชุมชนจัดการแบ่งสรรพื้นที่เพื่อการดำเนินชีวิตของผู้คนในชุมชน ดังเช่นระบบการเกษตรหมุนเวียนที่แยกเป็น 2 ประเภท โดยข้าวโพดกับฝิ่นเลือกใช้พื้นที่ระยะยาว ส่วนข้าวไร่ยังคงใช้พื้นที่ระยะสั้น โดยเฉพาะเมื่อเริ่มมีพื้นที่ทำกินจำกัดนับแต่ทศวรรษ 2490 ดังนั้นพิธีกรรมถือดีจึงมีอำนาจศักดิ์สิทธิ์ในฐานะเป็นผู้กำหนดกิจกรรมกึ่งยังชีพ กล่าวอีกนัยหนึ่ง การให้ความสำคัญธรรมชาติเป็นหลักการสำคัญในการผลิตทางการเกษตรที่ยั่งยืน

2) การเลี้ยงสัตว์ของชาวม้งนิยมในอดีต นอกจากเพื่อใช้เป็นแรงงานในการเกษตรแล้ว ชาวม้งยังใช้สัตว์เลี้ยงเช่นไคว่เมื่อมีการประกอบพิธีกรรมต่างๆ ด้วย โดยเฉพาะพิธีกรรมถือดีนั้นต้องใช้สัตว์เลี้ยงเช่นไคว่เท่านั้น เนื่องจากเป็นผลผลิตที่ได้มาจากหยาดเหงื่อแรงกายของคนเลี้ยง เพื่อนำไปตอบแทนให้กับเทพถือดีด้วยการประกอบพิธีกรรมเช่นไคว่ถือดีเพื่อขอให้ช่วยคุ้มครองสัตว์เลี้ยงให้รอดพ้นจากการกัดกินของสัตว์ดุร้าย เช่น เสือ เป็นต้น นอกจากนี้ การเลี้ยงสัตว์ยังสะท้อนให้เห็นบทบาทของสถาบันชุมชนเป็นผู้จัดการพื้นที่ป่าในการเลี้ยงสัตว์ เช่น ร่วมกันเลือกพื้นที่หนึ่งและให้เด็กร่วมกันเลี้ยง เป็นต้น ดังนั้น การเลี้ยงสัตว์ที่นอกจากให้ความเคารพกับป่าแล้วยังต้องให้ความเคารพกับสัตว์ป่าในฐานะเป็นเจ้าของถิ่นด้วย โดยผ่านการประกอบพิธีกรรมเช่นไคว่ให้เทพถือดีของชุมชนเพื่อคุ้มครองดูแลสัตว์เลี้ยง

3) การที่ชาวม้งในยุคนั้นยังต้องการพึ่งพาพ่อค้าวัวต่างกับม้าต่างที่มาจากต่างแดน โดยเฉพาะต้องการซื้อเกลือด้วยเงินและฝิ่น เนื่องจากเกลือเป็นปัจจัยที่สำคัญในการเลี้ยงชีวิตที่หาไม่ได้ในพื้นที่สูง ในขณะที่การเดินทางมาค้าขายของกลุ่มพ่อค้ามีเฉพาะนอกฤดูฝนเท่านั้น อีกทั้งยังต้องคอยหลบหนีการกัดกินของสัตว์ป่าดุร้าย โดยเฉพาะเสือ ทำให้ชุมชนบนพื้นที่สูงที่อยู่ในเส้นทางการค้ามีบทบาทสำคัญในการช่วยคุ้มครองให้การเดินทางของวัวต่างและม้าต่างปราศจากการถูกทำร้ายของเสือและโจร โดยเฉพาะการพักค้างแรมกลางทางเพื่อให้สัตว์เลี้ยงได้กินหญ้า ซึ่งนอกจากมีชุมชนชาวม้งในพื้นที่คอยช่วยเหลือหากเกิดเหตุร้ายขึ้นแล้ว การประกอบพิธีกรรมถือดีของชุมชนชาวม้งยังได้คุ้มครองการเดินทางของพ่อค้าด้วย เช่นเดียวกับที่พ่อค้าวัวต่างเมืองแจ่มได้ใช้เส้นทางการค้าเดียวกันนี้และได้ประกอบพิธีกรรมอำมหิตให้กับหมีพ่อเจ้าหลวงเพื่อช่วยคุ้มครองการเดินทางค้าวัวต่าง (สันติพงษ์, 2546: 38)

4) การพยายามเอาชนะอำนาจของสัตว์ดุร้ายโดยเฉพาะเสือในพื้นที่ป่าดิบชื้น กับการป้องกันตนเองให้รอดพ้นจากการปล้นจี้ของกลุ่มโจรต่างๆ นอกจากชาวม้งในยุคสมัยนั้นได้ประกอบพิธีกรรมเช่นไคว่ถือดีช่วยคุ้มครองชุมชนแล้ว ชาวม้งยังพยายามผลิตอาวุธปืนมาป้องกันตนเองด้วย โดยเฉพาะในระยะหลังที่ชุมชนม้งบางแห่งมีโอกาสได้ปืนสงครามของทหารญี่ปุ่น เนื่องจากชุมชนตั้งอยู่ในเส้นทาง

เดินถอยทัพ ทำให้ชาวมังได้ขายอาวุธให้กับญาติพี่น้องในชุมชนอื่นได้ใช้เป็นทุนสมัยยังสัตว์ป่าได้อย่างมีประสิทธิภาพ ซึ่งถือเป็นเหตุการณ์ครั้งสำคัญที่มีผลต่อการสืบทอดพิธีกรรมถือติในยุคสมัยต่อมา เนื่องจากไม่ได้มีความหวาดกลัวต่อสัตว์ร้ายแล้ว ในทำนองเดียวกันชาวมังก็ได้อาศัยอาวุธป้องกันตนเองจากโจรผู้ร้ายด้วย แม้ว่าจะเป็นการครอบครองปืนที่ผิดกฎหมายก็ตาม แต่ด้วยความห่างไกลจากอำนาจรัฐจึงได้เปิดโอกาสให้ชาวมังมีบทบาทในการใช้ชีวิตบนพื้นที่สูงได้อย่างมีประสิทธิภาพ ภายใต้กรอบของศีลธรรมตามวัฒนธรรมของตนเอง

ดังนั้น ในยุคสมัยกึ่งยังชีพ (2470-2510) บรรพบุรุษและผู้อาวุโสของชาวมังบ้านแม่สาใหม่มีการเกาะกลุ่มเพื่อช่วยเหลือซึ่งกันและกัน ทั้งในด้านการทำมาหากินและการประกอบพิธีกรรมต่างๆ ซึ่งมีทั้งในรูปแบบของกลุ่มเครือญาติและการตั้งบ้านเรือนเป็นชุมชนร่วมกัน โดยมีพิธีกรรมถือติเป็นสัญลักษณ์ความเป็นหนึ่งเดียวของชุมชน นั่นคือชุมชนเป็นสถาบันสำคัญในการจัดการทั้งในแง่ของพื้นที่ใช้สอยประเภทต่างๆ และในแง่การควบคุมสมาชิกชุมชนให้อยู่ในศีลธรรม ตลอดจนในแง่รวมพลังร่วมกันป้องกันภัยทั้งธรรมชาติและสังคม ฉะนั้นจึงเป็นการตอกย้ำให้เห็นคุณค่าของความอุดมสมบูรณ์ ความสามัคคี และความศักดิ์สิทธิ์ของพิธีกรรมที่มีฐานะเป็นเทพผู้ทรงอำนาจและอิทธิพลต่อวิถีการดำเนินชีวิต ในทางตรงกันข้ามเมื่อรัฐได้เริ่มขยายอำนาจผ่านกระบวนการปกครองหมู่บ้าน การปลูกพืชทดแทนฝิ่น การปรับเปลี่ยนทางศาสนา และการอนุรักษ์ป่าต้นน้ำบนพื้นที่สูงนับแต่ทศวรรษ 2510 เป็นต้นมา ได้ค่อยๆ ทำให้ความหมายของพิธีกรรมถือติถูกปรับเปลี่ยนจากฐานะเทพที่มีอำนาจศักดิ์สิทธิ์สามารถกำหนดทุกด้านเป็นเพียงพิธีกรรมหนึ่งของความเชื่อดั้งเดิมเท่านั้น ดังอธิบายในบทถัดไป

บทที่ 4

ยุคสมัยปรับเปลี่ยนความเชื่อกับการพัฒนา (2510-2530)

คนพัฒนา ผีก็พัฒนา¹

การที่รัฐบาลจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ได้ทำการเผาผีและอุปกรณ์การบูชาผี ณ ท้องสนามหลวง รวมทั้งทำการปิดโรงยา (ผี) หลังจากที่ได้ออกประกาศคณะปฏิวัติ ฉบับที่ 37 ลงวันที่ 9 ธันวาคม 2501 ห้ามไม่ให้มีการเสพและค้าผีทั่วราชอาณาจักร ซึ่งนับเป็นจุดเปลี่ยนครั้งสำคัญต่อวิถีการผลิตของชาวม้งบนพื้นที่สูงในเวลาต่อมา ในขณะที่การเมืองของโลกก็เริ่มผกผันอย่างรุนแรง โดยพรรคคอมมิวนิสต์จีนได้ครองอำนาจปกครองประเทศจีน แม้ชุมชนชาวม้งขณะนั้นยังคงตั้งถิ่นฐานกระจายอยู่ในป่าลึกบนพื้นที่สูง แต่ความเปลี่ยนแปลงในระดับโลกและประเทศเช่นนี้ได้ส่งผลกระทบต่อชาวม้งบนพื้นที่สูงอย่างรวดเร็ว ซึ่งในบทนี้อธิบายถึงกระบวนการพัฒนาที่นำไปสู่ความเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมนับแต่ปี พ.ศ. 2510-2530 โดยเฉพาะความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างชุมชนกับความเชื่อถือผีที่ถูกปรับเปลี่ยนให้สอดคล้องกับสถานการณ์ทางเศรษฐกิจการเมือง ดังอธิบายในแต่ละหัวข้อถัดไป

4.1 การควบคุมชุมชนสู่การปกครองหมู่บ้าน

แม้ชุมชนบ้านแม่สาใหม่จะอยู่ใกล้ตัวเมืองเชียงใหม่เพียงประมาณ 40 กิโลเมตร ซึ่งถือเป็นหนึ่งในจำนวนหลายชุมชนรอบเมืองเชียงใหม่ที่อำนาจรัฐสามารถเข้าไปถึงชุมชนได้โดยง่าย แต่เนื่องด้วยการที่ชุมชนตั้งอยู่ในหุบเขาสูงและในยุคสมัยนั้น (ก่อน 2510) ชุมชนยังมีวิถีการผลิตพึ่งตนเอง อีกทั้งเส้นทางคมนาคมโดยรถยนต์ก็ยังไม่ดี ทำให้เจ้าหน้าที่ของรัฐยังไม่ได้เข้าไปยุ่งเกี่ยวกับชาวม้งบ้านป่าคา กับบ้านขุนแม่สาเก่าในขณะนั้น (2480-2494) มากนัก เพียงแต่เอาหนังสือแต่งตั้งผู้ใหญ่บ้านขึ้นไปให้ผู้นำของแต่ละชุมชนเป็นผู้ใหญ่บ้านอย่างเป็นทางการเท่านั้น ซึ่งบ้านป่าคาขณะนั้นมีนายจู่ชะ แซ่หว่าง (Tsuinjtsab Vaaj) เป็นผู้ใหญ่บ้าน ขณะที่บ้านขุนแม่สาเก่ามีนายไชเพี้ยะ แซ่ผ้อ (Nchavphiab Thoj) เป็นผู้ใหญ่บ้าน โดยต่างขึ้นกับตำบลโป่งแยง อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่ ในขณะที่ชุมชนบ้านดงสามหมื่น (เก่า) ตำบลแม่แดด มีเจ้าหน้าที่อำเภอแม่แจ่มได้ขึ้นมาแต่งตั้งนายจู่แต่ง แซ่ไซ้ง (Ntsumteem Xyooj) เป็นผู้ใหญ่บ้านในช่วงเดียวกันนี้

¹ Tuabneeg พัฒนา, dlaab kuj พัฒนา

ทั้งนี้ การปกครองโดยผู้นำชุมชนในขณะนั้นยังคงเป็นการปกครองแบบจารีตประเพณีที่ผู้นำชุมชนมาจากความสามารถในการจัดการปัญหาต่างๆ ในชุมชน ในลักษณะเป็นผู้นำโดยวัฒนธรรมมั่งซึ่งขณะนั้นชุมชนได้ปกครองกันเองจนกระทั่งเกิดเหตุการณ์บ้านป่าคาแตก เมื่อกองคาราวานฝิ่นของทหารจีนก๊กมินตั๋ง (กองพล 93) ได้เข้ามาใช้พื้นที่ยอดดอยแม่สาบน้อยเป็นที่พัก รวบรวม และต้มฝิ่นในต้นทศวรรษ 2490 ต่อมาทางเจ้าหน้าที่ของรัฐโดยกรมตำรวจจึงได้ส่งกำลังตำรวจตระเวนชายแดนไปปราบปรามจนล้มเลิกและอพยพออกไปในปี พ.ศ. 2494 โดยมีสาเหตุหนึ่งมาจากการเข้าเมืองเชียงใหม่เพื่อฟ้องร้องตำรวจของจุแต่ง แซ่โซ้ง ที่ถูกรีดไถฝิ่นในปีเดียวกันนั้น ซึ่งเหตุการณ์บ้านป่าคาแตกถือเป็นการเข้าไปของอำนาจรัฐในชุมชนม้งครั้งแรก แม้ว่าการปราบปรามครั้งนั้นได้สร้างผลกระทบกับชุมชนม้งอย่างมากถึงกับต้องอพยพหลบภัยไปที่อื่นระยะหนึ่ง ก่อนที่จะกลับมาก่อตั้งชุมชนบ้านแม่สาใหม่ในเวลาต่อมา

ทั้งนี้ ในช่วงนั้นยังมิได้มีการให้สัญชาติไทยกับชาวม้งแต่อย่างใด กระทั่งเหตุการณ์บ้านป่าคาแตกจึงเริ่มสำรวจประชากรบนพื้นที่สูง โดยได้สำรวจสมาชิกชุมชนทั้งหมดขึ้นทะเบียนราษฎรในบ้านเลขที่เดียวกัน ต่อมาประมาณกลางทศวรรษ 2500 เจ้าหน้าที่ของรัฐจึงเริ่มตั้งหน่วยออกบัตรประชาชนในแต่ละอำเภอ ซึ่งถือเป็นการยอมรับชาวม้งเป็นพลเมืองไทยครั้งแรกด้วยการให้สัญชาติไทย แม้ว่าในทางปฏิบัติในขณะนั้น ชาวม้งยังไม่มี ความเข้าใจในชื่อกับชื่อสกุล รวมทั้งมีปัญหาในการใช้ภาษาอย่างมาก ดังที่ครูเทิดศักดิ์ แสงเพชรโพบูลย์ เล่าถึงเลขที่บ้านที่ของพ่อในฐานะผู้นำชุมชนบ้านแม่ศึก ตำบลปางหินฝน อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ กับความแปลกใจของใจหม่าง วาณิชประดิษฐ์ (2546) เมื่อเห็นชื่อสกุลของตนเป็นชื่อเผ่าม้ง รวมทั้งการตกหล่นการสำรวจ เนื่องจากชาวบ้านเกรงว่าเจ้าหน้าที่ของรัฐมาสำรวจเพื่อจะให้ไปเป็นทหารไปสู้รบกับพรรคคอมมิวนิสต์ไทย ซึ่งในขณะนั้นสถานการณ์ต่อสู้ระหว่างอุดมการณ์ทางการเมืองได้เริ่มรุนแรงขึ้นแล้ว อีกทั้งมีคนไปหว่านล้อมชาวบ้านว่ามี "ขบวนการกษัตริย์ม้ง" (Hmoob Sawv Vaaj) ก่อตัวขึ้นในชายแดนไทย-ลาว ว่า

"...เมื่อก่อนนั้นบ้านเมืองยังไม่พัฒนา ชุมชนหมู่บ้านหนึ่งจะให้ผู้ใหญ่บ้านเท่านั้นมีบ้านเลขที่ ซึ่งบ้านเลขที่ของพ่อเราคือ 86 ทั้งๆ ที่มีบ้านเรือนทั้งชุมชนกว่า 40 หลังคา แต่ใช้บ้านเลขที่เดียวกัน..." (Nplajvwg Vaaj, 2548) "...หลังจากที่เราอพยพจากบ้านแม่อุคค จังหวัดแม่ฮ่องสอน มาตั้งชุมชนอยู่บ้านแม่สะงะ (ตำบลแม่นาจร อำเภอแม่แจ่ม) ได้ยินพวกพี่เขาบอกว่ามีกำนันมาสำรวจเพื่อทำทะเบียนราษฎรให้กับชาวเขา ซึ่งตอนนั้นชาวบ้านกำลังพูดถึงคอมมิวนิสต์อยู่ ฉะนั้นจึงมีบางส่วนคิดว่าการสำรวจชื่อนั้นเพื่อจะนำลูกไปเป็นทหารต่อสู้กับคอมมิวนิสต์ด้วย ทำให้บางส่วนไม่ไปแจ้งชื่อ ต่อมาจึงมีผู้ตกการสำรวจ ซึ่งตอนนั้นเขาเพียงแต่ขึ้นทะเบียนชุมชนละใบเท่านั้น ยังไม่มีบัตร

ประชาชนเลย ประมาณ 4-5 ปี หลังจากที่เรารู้ได้อพยพข้ามมาอยู่ในเขตอำเภอ
สันป่าตอง มีกำนัน จ้ง (Coov) อยู่ตำบลแมวิน ได้มาเรียกไปถ่ายบัตรประชาชนที่
อำเภอสันป่าตอง ซึ่งตอนนั้นได้ถามชื่อนามสกุล แต่ด้วยความไม่รู้ กำนันเขาจึงเขียน
ลงไปว่านามสกุล “เผ่าแม้ว”...

อย่างไรก็ตาม การที่ชุมชนยังปกครองโดยรูปแบบของผู้นำชุมชนตามวัฒนธรรมม้ง ทำให้
ชาวบ้านสามารถควบคุมตนเอง โดยเฉพาะเมื่อเกิดปัญหาขัดแย้งขึ้น ชาวเมืองจะให้บทบาทผู้นำชุมชน
เป็นผู้ไกล่เกลี่ยปัญหาความขัดแย้งนั้น โดยเริ่มจากการฟ้องร้องของฝ่ายโจทก์ (Yeej kom) ต่อผู้นำชุมชนให้
เรียกฝ่ายจำเลย (Peem kom) มาดำเนินการตัดสินคดีความ ดังจารีตปฏิบัติในรูปสภาชติภาษาจีนว่า
“ไถ่ถาด สุราขวดหนึ่ง บอกกล่าวต่อผู้อาวุโส” (Thaij cib paam cawv saam meej pom los) หลังจาก
ที่ทั้งสองคู่กรณีไม่สามารถยอมความ (Saam fwm) กันได้ ด้วยกระบวนการตัดสินนี้เอง หากจำเลย
ยังคงตั้งข้อสงสัยไม่ยอมรับผิดด้วยการชดใช้ค่าสินไหม (nplua) กลุ่มผู้อาวุโสจะให้มีการพิสูจน์ความบริสุทธิ์
ใจ เช่น ให้จุ่มมือไปหยิบแท่งเงินบริสุทธิ์ในน้ำมันที่กำลังเดือดพล่านหรือตรวจสอบความสูงของข้าว
หลังจากที่ให้แก่แต่ละฝ่ายหุงข้าวสาร หากฝ่ายใดถูกน้ำมันลวกหรือหุงข้าวไม่สุก แสดงว่าฝ่ายนั้นเป็นฝ่าย
ผิด (loj rog hau ntsab) รวมทั้งการตีไม้สักดีลธิ์สาบาน เป็นต้น

ในกระบวนการตัดสินคดีความโดยผู้อาวุโสของชุมชนดังกล่าว โดยเฉพาะในกรณีหาข้อยุติ
ไม่ได้ ผู้นำชุมชนจะทำการตัดสินชี้ขาดให้เป็นที่ยุติโดยอาศัยพลังอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือติมาเป็น
พยานในพิธีสาบานเพื่อหาข้อยุติและให้ตนเองสามารถควบคุมลูกบ้านได้ ซึ่งการใช้อำนาจของเทพถือติ
เพื่อการปกครองชุมชนในลักษณะนี้ มีอย่างแพร่หลายในเกือบทุกชุมชนในยุคสมัยก่อน พ.ศ. 2510 จน
ความเป็นผู้นำชุมชนในอุดมคติของผู้อาวุโสในปัจจุบันยังคงเห็นว่า ผู้ที่มีหน้าที่ประกอบพิธีกรรมถือติ
ควรจะเป็นของผู้นำชุมชน ในขณะที่ผู้นำชุมชนนั้นมักมาจากกลุ่มคนที่มีญาติพี่น้องในตระกูลแซ่
เดียวกันจำนวนมากกว่า ทั้งนี้เพื่อจะสามารถโน้มน้าวให้คนในตระกูลแซ่อื่นดำเนินตามในสิ่งที่ตน
ตัดสินใจหรือไม่ให้มีผู้คอยคัดค้านได้ ซึ่งเหตุผลของจารีตการเป็นผู้ประกอบพิธีกรรมที่มีตำแหน่งเป็น
ผู้นำชุมชนด้วยเช่นนี้ สะท้อนชัดเจนจากกรณีตัวอย่างที่ผู้ประกอบพิธีทรงเจ้า (neeb thawj) หวังป้อ
แซ่ย่าง (2548) อายุ 61 ปี บ้านแม่สาใหม่ ไม่ยอมรับเป็นผู้ประกอบพิธีกรรม แม้จะถูกร้องขอโดยตรง
จากผู้ให้สืบทอดพิธีกรรมก็ตาม ว่า

“...แม้ว่าผู้ที่ประกอบพิธีเช่นไหว้ถือตินั้นจะได้มอบให้กับผู้นำความเชื่อ แต่ที่จริงนั้น
ต้องมอบให้กับผู้ใหญ่บ้านเป็นผู้ประกอบพิธีนะ เพราะเมื่อทำการตัดสินคดีความใน
บ้านของผู้ใหญ่บ้าน ผู้ใหญ่บ้านจะได้อัญเชิญมาเป็นพยานด้วย เมื่อตอนที่ยังอยู่ที่บ้าน

ดงสามหมื่น (เก่า) นั้น จุแต่ง (Ntsumteem Xyooj) เป็นผู้ใหญ่บ้าน ท่านก็เป็นผู้ประกอบพิธีกรรมมาโดยตลอด...แต่ปัจจุบันนี้เราอยู่ใกล้เจ้าหน้าที่บ้านเมือง เขาจึงมักจะนำเรื่องไปให้เจ้าหน้าที่ตัดสิน แต่เมื่อก่อนชาวบ้านให้ผู้ใหญ่บ้านตัดสินเท่านั้น ซึ่งเขาต้องประกอบพิธีอัญเชิญเทพถือติมาช่วยจัดการปัญหาด้วย...โอ้! เรา (ตระกูล แซ่) มีญาติพี่น้องจำนวนน้อยกว่า อย่าไปรับหน้าที่ประกอบพิธีกรรมถือติเลย คนของพวกเขาเรามีมากกว่าเรา เข้าในวันที่จะประกอบพิธีแล้วมอบให้ผม จงกว่าได้มาเชิญผมไปร่วมพิธีแล้ว แต่ผมก็ไม่ยอมไป จงกว่าจึงให้คนมาตามผมอีกครั้งหนึ่ง แต่แล้วผมก็ไม่ยอมไป...เพราะเมื่อญาติพี่น้องของเราน้อย ถึงเวลาประกอบพิธีกรรม หากเขาไม่ช่วยเราหาหมูปะเซินไหว้ เราก็ไม่สามารถหาได้เอง และหากเขาเกิดความไม่พอใจขึ้น แม้เราจะประกอบพิธีกรรมได้ดีแล้ว เขาก็จะอ้างว่าเป็นเพราะเราประกอบพิธีกรรมไม่ดี ฉะนั้นญาติพี่น้องเรามีน้อยจึงไม่ควรไปรับหน้าที่ รวมทั้งตำแหน่งผู้ใหญ่บ้านด้วย เพราะแม้เราทำได้ดีแล้ว แต่เกิดเขาอิจฉา เขาก็จะสร้างปัญหาให้กับเรา..."

สำหรับการสืบทอดผู้นำชุมชนของบ้านแม่สาใหม่ นั้น หลังจากกลุ่มมั่งทั้งสามร่วมกันก่อตั้งชุมชนขึ้นในประมาณปี พ.ศ. 2509 โดยมีนายชงป้อ แซ่ผ้อ (Ntxhoopos Tho) เป็นผู้นำชุมชนในระยะเริ่มแรก กระทั่งเมื่อกลุ่มชาวมั่งจ๊ะจะตระกูลแซ่ไซ้งอพยพจากบ้านดงสามหมื่น (เก่า) เข้ามาสมทบเป็นจำนวนมาก ในขณะที่นายชงป้อก็แก่ชรามากแล้ว จึงให้นายจุแต่ง แซ่ไซ้ง (Ntsumteem Xyooj) ที่ได้อพยพมาด้วยเป็นผู้นำชุมชนต่อ รวมทั้งการที่นายจุแต่งยังมีความรู้ในการประกอบพิธีทรงเจ้า (neeb thaaj) และเคยประกอบพิธีเซ่นไหว้ถือติมาก่อน ฉะนั้นหลังจากกลุ่มผู้อาวุโสปรึกษาหารือกันแล้วจึงให้จุแต่งเป็นทั้งผู้นำชุมชนต่อและเริ่มประกอบพิธีกรรมถือติขึ้นในชุมชนด้วย ซึ่งถือว่าผู้นำสองคนนี้เป็นผู้นำชุมชนตามวัฒนธรรมมั่ง กระทั่งเมื่อนายจุแต่งแก่ชราภาพมากแล้ว จึงได้ยกตำแหน่งให้ลูกชาย นายหวังจ้อ แซ่ไซ้ง (Vaamtswb Xyooj) เป็นผู้นำชุมชนสืบต่อในปี พ.ศ. 2518

ในทำนองเดียวกัน ตำแหน่งของผู้ประกอบพิธีกรรมเซ่นไหว้ถือติก็ได้ถูกเปลี่ยนให้กับผู้ที่พอมีความรู้ในการประกอบพิธีกรรมทรงเจ้า (neeb kawm) เพื่อรักษาอาการเจ็บป่วยเท่านั้น เนื่องจากผู้นำชุมชนรุ่นใหม่ที่ถูกเลือกตั้งตามระบบการปกครองของรัฐไม่มีความรู้ในการประกอบพิธีกรรมนี้เท่ากับผู้นำอาวุโสตามวัฒนธรรมมั่ง ดังกรณีที่ดีตผู้นำจุแต่ง แซ่ไซ้ง ได้สืบทอดให้นายจังกัว แซ่ไซ้ง (Txooskuam Xyooj) เป็นผู้ประกอบพิธีกรรม แม้ว่าขณะนั้นนายจังกัวจะมีชราภาพมากแล้วก็ตาม ซึ่งทำให้อายุการทำหน้าที่ประกอบพิธีกรรมอยู่ได้ไม่นาน และด้วยประสบการณ์ของจังกัวนี่เองจึงได้ส่งมอบพิธีกรรมให้กับบ้ำท้อ แซ่ไซ้ง หลังจากที่ผู้ประกอบพิธีทรงเจ้า หวังป้อ แซ่ย่าง ไม่ยอมรับหน้าที่ ในขณะที่บ้ำท้อยังมีอายุไม่มากนัก เพื่อจะได้มีอายุในการทำหน้าที่ประกอบพิธีกรรมให้กับชุมชนเป็น

เวลานาน ดังที่หวังป้อ แซ่ย่าง (2548) ได้อธิบายสาเหตุการสืบทอดพิธีกรรมของจ้งกัวะและบล้าท้อ แซ่ซ้ง (2548) เล่าถึงความจำเป็นในการรับหน้าที่ประกอบพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติของตัวเองในปี พ.ศ. 2521 ว่า

“...ตอนนั้น จูแตง (Ntsumteem) กับจ้งกัวะ (Txooskuam) เป็นผู้นำชุมชนนับแต่บ้านดงสามหมื่นมาถึงนี้เลย แล้วเมื่อจูแตงได้ประกอบพิธีทรงเจ้าพบว่าอาการเจ็บป่วยของจ้งกัวะมีสาเหตุมาจากการที่เรายังไม่ได้เช่นไหว้ถือติที่นี้ ดังนั้นเราจึงได้ประกอบพิธีเช่นไหว้ถือติขึ้น จากนั้นอาการป่วยของจ้งกัวะจึงหายนะ แล้วต่อมาเมื่อจูแตงแก่ชรามากแล้วจึงมอบให้จ้งกัวะเป็นผู้สืบทอดพิธีกรรมต่อ...” (Vaampov Yaaj, 2548)

“...ตอนที่ให้ผมสืบทอดพิธีกรรมนั้น ผมก็บอกว่า “ควรให้ผู้อาวุโสที่เป็นผู้ประกอบพิธีกรรมทรงเจ้าเป็นผู้สืบทอด” แต่ท่านบอกว่า “เอาให้เขาสืบทอด แต่เขาก็มีอายุมากกันแล้ว เดี่ยวจะอยู่ได้ไม่นาน ฉะนั้นอยากมอบให้คนหนุ่มอย่างผมเพื่อจะได้ประกอบพิธีกรรมเป็นเวลานาน” แม้ว่าตอนนั้นผมเพิ่งจะประกอบพิธีทรงเจ้า (neeb kawm) และผมยังหนุ่มมากเลย...” (Nplajthoj Xyooj, 2548)

ดังนั้น การเปลี่ยนระบบการคัดสรรผู้นำชุมชนที่เป็นคนรุ่นใหม่ที่มีได้มีอาวุโส และไม่จำเป็นต้องมีความรู้ในพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติอีกด้วย ยิ่งกว่านั้น นับแต่ปี พ.ศ. 2539 รัฐยังกำหนดให้ผู้ใหญ่บ้านมีวุฒิการศึกษาไม่ต่ำกว่าระดับชั้นประถมศึกษาปีที่ 6 และมีวาระดำรงตำแหน่ง 4 ปี ยิ่งทำให้ความเชื่อเทพถือติกลายเป็นพิธีกรรมที่ไม่มีบทบาทในการควบคุมทางสังคมโดยตรง ซึ่งต่างไปจากผู้นำชุมชนในอดีตโดยสิ้นเชิง ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่าการเปลี่ยนผ่านของระบบผู้นำชุมชนกับผู้ประกอบพิธีกรรมในปี พ.ศ. 2518 ถือเป็นจุดเปลี่ยนของระบบการปกครองชุมชนม้งที่ได้ส่งผลกระทบให้เกิดการเปลี่ยนแปลงจารีตการสืบทอดพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติพร้อมๆ กัน ที่สำคัญการเปลี่ยนแปลงผู้ทรงอำนาจทั้งทางสังคมและวัฒนธรรมเช่นนี้ จึงเท่ากับว่าการควบคุมคนในชุมชนโดยอำนาจทางจารีตประเพณี โดยเฉพาะความเชื่อในอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือติที่มีบทบาทควบคุมจิตใจและพฤติกรรมของชาวบ้านให้อยู่ในศีลธรรมได้ค่อยๆ ถูกลดทอนอำนาจลงไปในที่สุด คงเหลือเพียงแต่รูปแบบของพิธีกรรมเท่านั้น

อย่างไรก็ตาม แม้ชุมชนบ้านแม่สาใหม่จะได้เปลี่ยนผู้นำชุมชนเป็นระบบผู้ใหญ่บ้านตามรูปแบบการปกครองท้องถิ่นของรัฐ และเปลี่ยนระบบการสืบทอดผู้ประกอบพิธีเช่นไหว้ถือตินับแต่ปี พ.ศ. 2518 เป็นต้นมา แต่ตลอดระยะเวลาที่ผ่านมาจนกระทั่งปัจจุบัน กลุ่มผู้อาวุโสของชุมชนยังมีบทบาทในการตัดสินใจด้วยความด้วย โดยเฉพาะคติความที่เกี่ยวพันกับความเป็นเครือญาติและวัฒนธรรมความเชื่อที่ชาวม้งยังให้ความเคารพและนับถือความเป็นอาวุโสอยู่ในระดับหนึ่ง เช่น หาก

เกิดเหตุการณ์ที่ปรากฏมีหญิงสาวในชุมชนให้กำเนิดลูกโดยไม่มีสามี หรือมีแต่สามีไม่ยอมแต่งงาน เป็นภรรยาของตนเอง เมื่อกลุ่มผู้อาวุโสหรือญาติของสองฝ่าย (สองตระกูลแซ่) ที่เป็นคู่กรณีได้ไกลเกลี้ยค่าปรับใหม่กันแล้ว ผู้กระทำผิดต้องเสียค่าใช้จ่ายอีกส่วนหนึ่งเพื่อประกอบพิธีกรรมเช่นไหว้เทถือติเพื่อขอโทษที่ได้สร้างสิ่งอัปมงคลให้กับชุมชน ดังกรณีที่เพิ่งปรับใหม่หลานของจังก๊วะ แซ่หาง (2548) เป็นค่าเลี้ยงดูลูกของฝ่ายหญิง 8,000 บาท และค่าประกอบพิธีกรรมอีก 300 บาท ทั้งนี้ เพราะชาวม้งเชื่อว่าพฤติกรรมผิดศีลธรรมจะทำให้ชุมชนเกิดหายนะได้ ดังที่ผู้ประกอบพิธีทรงเจ้า หวังป้อ แซ่ย่าง (2548) อายุ 61 ปี อธิบายว่า

“...ก็ละเมิดตรงที่ว่าหากมีลูกนอกสมรสคนหนึ่งในชุมชนแล้ว จะทำให้เศรษฐกิจและความเป็นอยู่ของชาวบ้านในชุมชนไม่ดี จำเป็นต้องนำไก่ตัวหนึ่งไปเซ่นไหว้เทถือติด้วย เพื่อที่ “ซา เม็ง” (Txhaj Meej) หรือศิริมลคลของชุมชนจะได้เป็นที่เซ็ดชู...”

นั่นคือ การปรับเปลี่ยนการปกครองภายในชุมชนบ้านแม่สาใหม่ในลักษณะโยกย้ายอำนาจจารีตประเพณีของคนกลุ่มหนึ่งไปสู่อำนาจทางการของอีกกลุ่มหนึ่ง ภายใต้เงื่อนไขที่ต้องสัมพันธ์กับอำนาจรัฐไทยดังกล่าว โดยเฉพาะการเปลี่ยนแปลงอำนาจของกลุ่มคนอาวุโส (Cov laug) ชาวม้งที่มีบทบาททั้งในการปกครองชุมชนและประกอบพิธีกรรมในระดับชุมชน ไม่เพียงได้ลดทอนอำนาจการปกครองชุมชนด้วยภูมิปัญญาของชาวม้งเท่านั้น แต่ยังได้ลดทอนอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเทถือติที่เคยใช้ควบคุมทางสังคมโดยตรง คงเหลือไว้แต่เพียงผู้ประกอบพิธีกรรมที่รู้สึกว่าจะไม่สมควรยุ่งเกี่ยวกับเรื่องของสังคมการเมืองภายในชุมชน ยิ่งกว่านั้น การเข้าไปของกระบวนการพัฒนาของรัฐเพื่อเปลี่ยนวิถีการผลิต โดยเฉพาะระบบการเกษตรใช้พื้นที่ถาวรด้วยการปลูกพืชเงินสดทดแทนฝิ่นในขณะที่มีผู้นำชุมชนเป็นคนรุ่นใหม่ จึงเป็นการสอดคล้องกันของอำนาจการพัฒนาจากภายนอกจนทำให้ชุมชนไม่สามารถพึ่งตนเองอีกต่อไป ในขณะที่ความเชื่อในเทถือติที่ยังคงหลงเหลือในรูปแบบพิธีกรรมได้ถูกนิยามความหมายใหม่เพื่อต่อรองและคลี่คลายความตึงเครียดจากการพึ่งพากลไกตลาด ดังอธิบายในหัวข้อถัดไป

4.2 วิธีคิดที่มากับพืชทดแทนฝิ่น

จากสาเหตุหนึ่งของการอพยพเข้ามาตั้งชุมชนบ้านแม่สาใหม่ของชาวม้งกลุ่มที่ 3 ที่ต้องการปลูกท้อพื้นเมืองชาย เนื่องจากอยู่อาศัยใกล้เมืองเชียงใหม่ที่เป็นตลาดรับซื้อ แม้ว่าขณะนั้นยังคงสามารถปลูกฝิ่นได้บ้างก็ตาม ทำให้ชาวม้งบ้านแม่สาใหม่เริ่มปลูกท้อในไร่ฝิ่นเกือบทั้งหมดเพื่อขาย ซึ่งนับเป็นการเปลี่ยนแปลงระบบการเกษตรจากกึ่งยังชีพที่เริ่มสัมพันธ์กับตลาดภายนอกชุมชนเป็นครั้งแรก ดังที่ไซตัง แซ่ผ่อ (2548) อายุ 68 ปี บ้านแม่สาใหม่ เล่าถึงวิธีการปลูกท้อชายในทศวรรษ 2510 ว่า

"...ท้อที่ปลูกนั้นเป็นพันธุ์พื้นบ้าน มีทั้งชนิดที่ผลเล็กชนิดเดียวกับที่เนื้อข้างในสีแดง ในระยะหลังก็ปลูกชนิดเนื้อท้อสีเหลืองบ้าง แต่ปลูกไว้กินเท่านั้นยังไม่ได้ขายเลย...เราใช้แต่ม้าต่างไปขายที่ตัวอำเภอแมริมกัน ตอนแรกก็ต่างไปที่น้ำตกแม่สาข้างล่างนั้น แล้วเขาก็นำรถมารับไป ตอนนั้นราคาไม่แพงนัก กิโลกรัมละ 5-7 บาท เท่านั้น แม้เราจะเก็บเกี่ยวในช่วงฤดูฝน แต่ท้อนั้นไม่เสียหายอย่างกับไม้ผลอื่นจ๊ะ ไม่ว่าจะเปียกอย่างไรก็ไม่เป็นไร ใช้เวลาเก็บ 1-2 วัน พอได้แล้วจึงค่อยต่างไปก็ไม่เป็นไร..."

ในช่วงเดียวกันนี้ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ฯ ก็ได้เสด็จเยี่ยมชาวบ้านแม่สาใหม่เป็นครั้งแรก ในวันที่ 28 มกราคม พ.ศ. 2512 ภายหลังจากที่ได้สร้างพระตำหนักภูพิงคราชนิเวศน์ในปี พ.ศ. 2504 ได้เสด็จเยี่ยมชาวม้งบ้านดอยปุยและบ้านขุนช่างเคี่ยนหลายครั้งนับแต่ปี พ.ศ. 2506 เป็นต้นมา โดยการเสด็จเยี่ยมครั้งแรกที่บ้านแม่สาใหม่ได้พระราชทานผ้าห่มและเสื้อกันหนาว ขนม ลูกสุกรพันธุ์ผสม ข้าวฟ่าง ยอดมันสำปะหลัง พริกไทย และแพทย์หลวงได้ตรวจรักษาโรคแก่ชาวบ้าน รวมทั้งการเสด็จเยี่ยมและพระราชทานพืชผักกับพันธุ์ไม้ผลอีกหลายครั้งในเวลาต่อมา โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การจัดตั้งสถานีพัฒนาและฝึกอบรมบนพื้นที่สูงช่างเคี่ยนในปี พ.ศ. 2516 เพื่อวิจัยพืชเงินสดและส่งเสริมทดแทนฝิ่นให้ชุมชนบนพื้นที่สูงตามโครงการการปลูกพืชทดแทนฝิ่นและพัฒนาชุมชนที่อยู่ภายใต้โครงการเพื่อควบคุมการปลูกฝิ่น (The Royal Government of Thailand/United Nations Programme For Drug Abuse Control) ฉะนั้นการส่งเสริมให้มีการใช้พื้นที่ดินปลูกพืชเงินสดกับมาตรการอนุรักษ์ป่าของรัฐที่หละหลวมในขณะนั้น จึงทำให้ชาวบ้านสามารถบุกเบิกพื้นที่ป่าเพื่อปลูกพืชเงินสดได้ แม้ว่าพื้นที่ชุมชนบ้านแม่สาใหม่ทั้งหมดเป็นเขตหวงห้ามที่ดินดอยสุเทพ-ปุย มาตั้งแต่ พ.ศ. 2492 และต่อมาถูกเปลี่ยนเป็นป่าสงวนแห่งชาติในปี พ.ศ. 2507 แล้วก็ตาม ดังที่จั้งกะวะ (2548) อายุ 87 ปี กล่าวว่

“...ตอนนั้น ผมคนเดียวที่สามารถพูดภาษาคำเมืองได้ดีกว่าคนอื่นในชุมชน ปีหนึ่งนั้น ผมจะเก็บฝิ่นจากพวกเรารวม 1 จ้อย ไปให้กับกำนันตำบลโป่งแยงใช้ จึงทำให้พี่น้อง ชาวมังเราสามารถตัดฟันป่าในลำห้วยนี้ (แม่สาบ้อย) ได้ ส่วนผมได้ซื้อที่นาจากคน เมืองเท่านั้น...เราบอกให้ท่าน (กำนัน) ว่า “ขอให้ท่านช่วยเห็นหูเป็นตาให้กับพวกเรา เพราะเราจะต้องตัดฟันไม้” ท่านก็ตอบว่า “เออๆ” เท่านั้น คือเราเอาฝิ่นให้ท่าน เพื่อว่ามีเจ้าหน้าที่บ้านเมืองมาถามท่าน ท่านก็ตอบว่า “โอ้! ไม่มีปัญหาอะไรมัง” คำเดียว เท่านั้น การทำเช่นนี้ทำให้เวลาฟันไม้ไม่ได้มีความเดือดร้อนเลย ในที่สุดชาวบ้านก็สามารถบุกเบิกที่ดินทำกินในลำห้วยนี้ได้ จากนั้นไม่กี่ปีก็เริ่มปลูกฝิ่นจริงจังเต็มลำ ห้วย...”

กระทั่งเมื่อปี พ.ศ. 2517 หน่วยพัฒนาและสงเคราะห์ชาวเขาบ้านแม่สาบใหม่ที่ทำงานร่วมกับ สหประชาชาติได้เข้าไปส่งเสริมการปลูกพืชเงินสดกันอย่างจริงจัง เช่น ส่งเสริมปลูกกาแฟอาราบิก้า ถั่วแดง มันฝรั่ง กะหล่ำปลี และสตอเบอรี่ เป็นต้น ซึ่งในปี พ.ศ. 2517-2521 สามารถปลูกกาแฟได้ถึง 156,353 ต้นในพื้นที่ประมาณ 645.4 ไร่ (อะภัย, 2546) ดังที่บล้าทอ แซ่ซัง เล่าถึงผลของพืชเงินสดที่ ชาวบ้านสามารถเลิกปลูกฝิ่นได้ในตอนนั้นว่า

“...ก็เนื่องจากตอนนั้นชาวบ้านทุกคนได้ไปอบรมมา สิ่งแรกที่เราเลิกปลูกฝิ่นได้นั้นมา จากหน่วยสงเคราะห์ฯ เท่านั้นนะ เพราะเขาส่งเสริมให้เราพลิกหน้าดินตามสวนที่เห็น ทั้งหมดนี้เพื่อปลูกผักสลัก ผักกะหล่ำปลี แต่ว่ากาแฟส่งเสริมมากกว่าอย่างอื่นเลย ซึ่ง ตอนนั้นกาแฟกิโลกรัมละ 200-300 บาท แต่ถ้าทำให้แห้งจะได้ราคากิโลกรัมละ 300 บาท ซึ่งเจ้าหน้าที่เขาก็นำเครื่องมือมาให้เราด้วย เมื่อก่อนนั้นพื้นที่บริเวณบ้านเหล่านี้มี แต่สวนกาแฟทั้งนั้น ตอนนี้เหลือแต่เพียงของจำห่วย (Txajntsuag) เจ้าเดียว แต่เวลานั้น ปลูกในระยะหลังแล้วนะ...”

ในขณะที่สถานการณ์ทางการเมือง รัฐบาลได้มีมติเมื่อวันที่ 6 กรกฎาคม 2519 กำหนด “นโยบายการรวมพวก” (Integration Policy) ต่อกลุ่มชาติพันธุ์บนพื้นที่สูง โดยมีวัตถุประสงค์ให้ ชาวเขาเป็นพลเมืองไทยที่มีคุณภาพสามารถช่วยตนเองได้ โดยเฉพาะเพื่อให้เป็นแนวการดำเนินงาน พัฒนาและสงเคราะห์ชาวเขา เช่น เร่งจัดทำทะเบียนชาวเขาตามระเบียบกระทรวงมหาดไทย ว่าด้วยการพิจารณาสัญชาติไทยในทะเบียนบ้านแก่ชาวเขา พ.ศ. 2517 ลดอัตราเพิ่มของประชากรชาวเขา โดยเร็ว และให้มีการแต่งตั้งคณะกรรมการชาวเขารับผิดชอบปัญหาทุกกรณี ดังเช่น จัดตั้งสำนักงาน

ปราบปรามและป้องกันยาเสพติด (ปปส.) เพื่อเป็นหน่วยงานหลักในการประสานงาน และเร่งรัดเกี่ยวกับการปราบปรามยาเสพติดโดยเฉพาะฝิ่นในขณะนั้น ซึ่งได้ออกพระราชบัญญัติป้องกันและปราบปรามยาเสพติด พ.ศ. 2519 แต่การปลูกฝิ่นบนพื้นที่สูงในขณะนั้นยังคงมีให้เห็นอยู่ทั่วไป เนื่องจากการจำกัดยั้งทำให้ฝิ่นเป็นที่ต้องการของตลาดมากขึ้น รวมทั้งให้กระทรวงเกษตรและสหกรณ์ โดยกรมป่าไม้เป็นผู้กำหนดมาตรการควบคุม ชุมชนบนพื้นที่สูงในปีเดียวกันนั้นด้วย (อะภัย, 2546: 56)

การส่งเสริมพืชเงินสดทดแทนฝิ่นในพื้นที่สูงที่อ้างเพื่อการปราบปรามยาเสพติดและลดการทำลายป่ามาโดยตลอด ทำให้ชุมชนบนพื้นที่สูงถูกส่งเสริมให้ปลูกพืชเงินสดทดแทนฝิ่นมากกว่าระบบการเกษตรที่ค้ำึงถึงสิ่งแวดล้อมอย่างจริงจัง ซึ่งเกือบทั้งหมดเป็นโครงการต่างๆ ที่มาจากต่างประเทศ คือ โครงการเกษตรที่สูงไทย-ออสเตรเลีย (TAHAP) (2515-2522) กองอนุรักษ์ต้นน้ำของกรมป่าไม้ (เริ่มปี พ.ศ. 2519) โครงการพัฒนาลุ่มแม่น้ำแจ่มโดยการสนับสนุนของ USAID (เริ่มปี พ.ศ. 2524) โครงการพัฒนาเกษตรและสังคมบนพื้นที่สูงระยะห้าปีของกรมประชาสัมพันธ์ (เริ่มปี พ.ศ. 2523) โครงการพัฒนาที่สูงไทย-เยอรมันโดยร่วมกับหน่วยงาน ปปส. (เริ่มปี พ.ศ. 2524) และโครงการพัฒนาที่สูงไทย-นอเว (เริ่มปี พ.ศ. 2527) โดยเฉพาะการดำเนินโครงการต่อเนื่องในช่วงที่สอง (พ.ศ. 2522-2525) ของสหประชาชาติ ในชื่อโครงการการสร้างตลาดพืชผลการเกษตรและการผลิตบนพื้นที่สูง (Highland Agricultural Marketing and Production – HAMP) มีเป้าหมาย 3 ด้าน คือ 1) ส่งเสริมพืชเศรษฐกิจทดแทนฝิ่น 2) โครงการพืชทดแทนและการตลาด และ 3) ให้สินเชื่อผ่านธนาคารเพื่อการเกษตรและสหกรณ์ (อะภัย, 2546: 57)

ในขณะที่รัฐกำลังส่งเสริมการพัฒนาบนพื้นที่สูงที่มีการใช้ที่ดินอย่างเข้มข้น อีกด้านหนึ่งรัฐก็มองปัญหาทรัพยากรเสื่อมโทรมว่าเป็นภัยคุกคามความมั่นคงของชาติ ดังมติคณะรัฐมนตรี วันที่ 7 ธันวาคม 2525 ได้อนุมัติแต่งตั้งคณะกรรมการอำนวยการแก้ไขปัญหาความมั่นคงแห่งชาติเกี่ยวกับปัญหาชาวเขาและการปลูกฝิ่นตามข้อเสนอแนะของสภาความมั่นคงแห่งชาติ ทำให้ฝิ่นและระบบการเกษตรบนพื้นที่สูงกลายเป็นปัญหาความมั่นคงแห่งชาตินับแต่นั้นมา โดยขณะนั้นได้กำหนดนโยบายการแก้ไขปัญหาชาวเขา 3 ด้านคือ 1) ให้ชาวเขาที่มีความสำนึกว่าเป็นคนไทยที่เป็นส่วนหนึ่งของสังคมไทย ไม่สร้างปัญหาความมั่นคง และก่อภาระด้านเศรษฐกิจสังคม การเมือง 2) ให้ชาวเขาลดปลูกฝิ่นจนเลิกไปในที่สุด และให้พ้นจากอิทธิพลที่สนับสนุนการปลูกและค้าฝิ่น 3) พัฒนาชาวเขาให้มีความเป็นอยู่ขั้นพื้นฐาน ใกล้เคียงกับคนไทยพื้นราบ รวมทั้งควบคุมอัตราการเพิ่มประชากรด้วย (อะภัย, 2546: 61) ซึ่งในพื้นที่บ้านแม่สาใหม่ในตอนนั้นเริ่มมีหน่วยบริหารจัดการลุ่มน้ำ โครงการจัดการลุ่มน้ำแม่สาทำการอนุรักษ์ดินและปลูกป่าในพื้นที่บ้างแล้ว (สำนักข่าวเลขาธิการ, 2530ก: 84-87)

จากนโยบายและมาตรการปราบปรามฝิ่นด้วยการส่งเสริมพืชเงินสดทดแทนฝิ่นดังกล่าว ได้เร่งให้ชาวบ้านแม่สาใหม่ขยายพื้นที่ทำกินเพื่อปลูกพืชเงินสดกันมากขึ้น โดยเฉพาะหลังจากที่

พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวได้ทรงมีพระราชดำริให้ชุมชนบ้านแม่สาใหม่เป็นหมู่บ้านสหกรณ์เพื่อทำการเกษตรในพื้นที่จัดสรรที่มีระบบชลประทานสมบูรณ์ประมาณ 1,000 ไร่ รวมทั้งได้สร้างบ่อพักน้ำความจุ 450 ลูกบาศก์เมตร เพื่อส่งน้ำให้พื้นที่เพาะปลูกและโรงสีข้าวพลังน้ำมานับตั้งแต่ปี พ.ศ. 2517 (สำนักพระราชเลขานุการ, 2530: 105-108) ในที่สุดทำให้พื้นที่ป่าใช้สอยของชุมชนบริเวณศาลถึอติถูกชาวบ้านบุกเบิกใช้เป็นที่ทำกินและเป็นพินกันมากขึ้น จนทำให้นายจตุตง แซ่ซิ่ง (Ntsumteem Xyooj) ในฐานะเป็นผู้นำชุมชนและผู้ประกอบพิธีกรรมเช่นไหว้ถึอติในขณะนั้นได้เรียกร้องให้ชาวบ้านช่วยกันจัดการป่าในปี พ.ศ. 2517 ซึ่งถึอเป็นครั้งแรกที่เริ่มมีการหวงห้ามตัดไม้ทำลายป่าโดยอ้างอิงกับความเชื่อถึอติตั้งที่จ้งก๊วะ แซ่หาง (2548) อายุ 87 ปี กล่าวถึงประสบการณ์ในตอนนั้นว่า

“...จัดการป่าได้เริ่มเมื่อตอนที่พ่อตา (Ntsumteem Xyooj) ยังเป็นผู้ประกอบพิธีกรรม แต่ตอนนั้นกันเฉพาะพื้นที่ที่ล้อมรอบศาลถึอติเพียง 1 ไร่ เท่านั้น โดยใช้ไม้ที่เราทำขึ้นเอง จากนั้นพ่อตาก็สืบทอดพิธีกรรมให้กับลุงจ้งก๊วะ (Txooskuam Xyoo) ช่วงนั้นบางคนก็ไม่เชื่อฟังเหมือนกัน พวกที่เพิ่งอพยพเข้ามาตั้งบ้านเรือนใหม่ๆ ยังได้ตัดไม้ในพื้นที่นั้น รวมทั้งตัดพินใกล้ศาลถึอติมาใช้ด้วย ในที่สุดชาวบ้านจึงตกลงว่าห้ามตัดไม้บริเวณนั้น เพื่อจะได้ไม้กระแทบกระเทือน (Theev) ให้กับเทพถึอติไม่ว่าจะตัดไม้ด้วยขวานก็ไม่ให้มีเสียงดัง หรือจะลากไม้ขนนอนไพราก็ห้ามเด็ดขาด...”

ในขณะที่ชุมชนบ้านห้วยหอย ตำบลแม่ณาจร อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ ไม่เพียงถูกพัฒนาด้วยการส่งเสริมให้ชุมชนชาวมังปลูกพืชเงินสดทดแทนฝิ่นเท่านั้น แต่ก่อนหน้านั้นยังถูกบริษัทโตโยต้าไทยแลนด์จำกัดที่เข้ามาทำเหมืองแร่แย่งชิงแหล่งน้ำและพื้นที่อยู่อาศัยของชาวบ้านด้วยค่าชดเชยจำนวนหนึ่ง ซึ่งวิถีชีวิตที่แปรเปลี่ยนอย่างรวดเร็ว ประกอบกับผู้อาวุโสที่เดิมทีเป็นผู้ประกอบพิธีถึอติได้เสียชีวิต และในพื้นที่มิได้ถูกกีดกันจากปัญหาการอนุรักษ์ป่าโดยรัฐแต่อย่างใด ทำให้กลุ่มผู้นำรุ่นใหม่ในขณะนั้นเห็นว่าพิธีกรรมถึอติไม่มีบทบาทอีกต่อไปแล้ว ในที่สุดจึงไม่มีการสืบทอดมาถึงปัจจุบัน ดังที่ใจหม่าง วาณิชประดิษฐ์ (2547) อายุ 51 ปี กล่าวว่า

“...หลังจากที่รุ่นพ่อเขาเสียชีวิตหมดแล้ว รุ่นที่เขาก็อ่า “วัวม้าก็ไม่นิยมเลี้ยงกันแล้ว เสือก็ไม่มีอีกแล้ว และยังได้ย้ายชุมชนไปที่ใหม่ ฉะนั้นไม่ต้องประกอบพิธีกรรมนี้แล้ว” เนื่องจากไม่มีอะไร (เสือ) ครอบงวนพวกเราแล้ว พวกเราจึงไม่ได้สืบทอดพิธีถึอติมานับแต่นั้น ส่วนชุมชนอื่นเขายังคงสืบทอดกันอยู่...”

นอกจากรัฐบาลได้ส่งเสริมให้ปลูกพืชเงินสดทั่วไปแล้ว หลายชุมชนมั่งคั่งในพื้นที่ดอยสุเทพ-ปุยยังถือว่าเป็นจุดแพร่ขยายของไม้ผลล้นจี่นับแต่ปี พ.ศ. 2512 ซึ่งได้รับพระราชทานจากพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ฯ เมื่อครั้งที่ได้เสด็จเยี่ยมชาวบ้านขุนช่างเคี่ยนในวันที่ 17 มกราคม 2512 (สำนักเลขาธิการ เล่ม 3, 2539: 354) แล้วชาวบ้านก็ได้นำมาขยายพันธุ์ปลูกอย่างรวดเร็ว เนื่องจากขณะนั้นราคาดีมาก แต่การที่ชาวบ้านต้องพึ่งพาระบบกลไกตลาดมากขึ้นในระยะเวลาต่อมา ไม่ว่าจะปัจจัยการผลิตและตลาดรับซื้อ ทำให้ชาวบ้านแม่สาใหม่ได้แสวงหาพลังต่อรองด้วยการประกอบพิธีกรรมเผ่เหยงหรือบน ซึ่งนอกจากในพิธีได้อัญเชิญเจ้าที่ต่างๆ แล้ว ยังได้อัญเชิญเทพถือติให้ช่วยดลบันดาลให้ได้ผลผลิตดีและขายได้เงิน ตลอดจนการทวงหนี้จากพ่อค้าที่มักหาข้ออ้างเพื่อขูดรีดชาวบ้าน ดังที่ไสหลัด แซ่ผ่อ (2548) อายุ 62 ปี กล่าวถึงวิถีคิดในการปรับเปลี่ยนความหมายของพิธีกรรมจากประสบการณ์ประกอบพิธีกรรมของตัวเองว่า

“...เมื่อก่อนนั้นปลูกแต่ฝิ่นกับข้าวไรเท่านั้น เราจึงประกอบพิธีเผ่เหยงไรฝิ่นกับข้าวไรเท่านั้น แต่ปัจจุบันเปลี่ยนมาปลูกไม้ผล พืชผักต่างๆ แต่ว่าเจ้าที่ที่อัญเชิญมานั้นก็เป็นองค์เดิม เพียงแต่เรียกชื่อพืชผักตามที่เปลี่ยนไปเท่านั้น เช่นว่าเราจะประกอบพิธีบนให้กับไม้ผลว่า “โอ้! ขอท่านจงช่วยปกป้องไม่ให้มีลมพายุ มีลูกเห็บมาทำลายไม้ผลของผมนในพื้นที่นี้” หรือถ้าเป็นพืชผักที่มีแมลงมากินกันมาก แม้จะพ่นยาฆ่าแมลงแล้วยังไม่ได้ผล เราก็จะบนว่า “ขอให้ท่านมาช่วยปกป้องพืชผักของผมแปลงนี้ ขอให้ท่านขับไล่เหล่าแมลงและมดออกไป เมื่อถึงวันเก็บเกี่ยวแล้ว ผมก็จะแก้บนด้วยไก่ 1 คู่ พร้อมธูปกระดาษเงิน และเหล้า ยา” เป็นต้น...บางทีคุณไปทวงหนี้หลายครั้งแล้วเขาก็ไม่จ่ายเงินให้คุณเลย เมื่อประกอบพิธีเผ่เหยงแล้วก็ไปทวงใหม่ ซึ่งถ้าได้มากก็จะแก้บน (pauj yeem) คือเพื่อให้เจ้าที่ดลใจให้ผู้รับเหมาทำตามความต้องการของเรา ซึ่งเมื่อไปทวงเงินเขาก็ยอมจ่ายให้เราโดยดี เมื่อกลับมาถึงบ้านก็ประกอบพิธีแก้บน...ส่วนการประกอบพิธีบนกับสวนล้นจี่นั้น สองปีมานี้ราคาไม่ดีเอาเลย ชาวบ้านจึงไม่มีการประกอบพิธีบนนัก แต่ก่อนหน้านั้น (ก่อน พ.ศ. 2535) ที่ยังมีราคาดี ปีหนึ่งนั้นชาวบ้านเราประกอบพิธีบนด้วยวัว 2-3 ตัว ให้กับพื้นที่ล้นจี่ในลำห้วยนั้นะ เพื่อป้องกันพายุฝนกับลูกเห็บทำลาย ถ้าได้ทำพิธีแล้วไม้ผลก็เสียหายไม่มากเท่าส่วนที่ไม่ได้ประกอบพิธีนะ...”

นอกจากนี้ ประสบการณ์จากการสัมพันธ์กับตลาดและเมืองมากขึ้นในระยะหลัง ขณะที่รัฐก็ได้จำกัดพื้นที่การเกษตรบนพื้นที่สูงด้วยการประกาศให้พื้นที่ป่าสงวนเป็นอุทยานแห่งชาติดอยสุเทพ-ปุย

ในปี พ.ศ. 2524 ทำให้ชาวหมู่บ้านแม่สาใหม่ส่วนหนึ่งพยายามลงไปค้าขายสินค้าที่ระลึกในตลาดกลางคืนไนท์บาซาร์ ซึ่งบางส่วนได้ตระเวนไปค้าขายในต่างจังหวัด ขณะที่เยาวชนรุ่นใหม่บางคนที่มี การศึกษาก็ได้ตัดสินใจเข้าเมืองเพื่อรับจ้างทำงานทั่วไป หากแต่การเดินทางไปทำงานนอกภาค การเกษตรต้องเผชิญกับการแข่งขันอย่างเข้มข้น อุบัติเหตุ และไม่รู้ว่าจะเจอกับภัยสังคมเมืองเมื่อไหร่ ชีวิตความเป็นอยู่ในเมืองที่ห่างไกลจากชุมชนต้นทางเหล่านี้หาได้ตัดขาดจากจารีตความเชื่อเทพถือติ แต่อย่างใด ตรงข้ามความกังวลใหม่นั้นยังได้สร้างกำลังใจจากการบวงสรวงเทพถือติให้ช่วยคุ้มครองใน ทำนองเดียวกันกับการผลิตทางการเกษตร ดังที่ไสหลัด แซ่ผ้อ (2548) อายุ 62 ปี อธิบายสิ่งที่ชาวบ้าน ขอต่อเทพถือติเมื่อมีการประกอบพิธีกรรมว่า

“...ภาษาจีนที่ใช้ในพิธีเช่นไหว้ถือตินั้น จะใช้เฉพาะตอนที่นำสิ่งของไปเซ่นไหว้เท่านั้น แต่ว่าตอนที่เราไปขอพร ขออิฐฐานันั้น เราจะพูดแต่ภาษาม้งก็ได้ ส่วนภาษาจีนนั้นใช้ เฉพาะพิธี เช่น การลงคาถาที่จำต้องใช้ทักษะภาษาจีน ส่วนการไปเซ่นไหว้ถือตินั้นใช้ แต่ภาษาม้ง ซึ่งอยู่ที่เราจะมีความคิดไปตามยุคสมัยเท่านั้นเอง เช่นว่า “เราอยาก จะออกไปค้าขายในกรุงเทพฯ ไม่แน่ใจว่าจะดีไหม” เราก็จะไปขอผู้ประกอบพิธีไป บวงสรวงให้กับเทพถือติด้วยไก่สักตัวหรือคู่หนึ่ง เมื่อได้เงินจากการค้าหรือไม่ได้รับ ปัญหาอุปสรรคใดๆ กลับมา เราก็จะไปแก้บน...”

ดังนั้น เมื่อวิถีการผลิตที่ยังชีพผูกพันแทนด้วยการผลิตพืชเงินสดเพื่อการค้าที่ต้องพึ่งพาทั้ง อำนาจรัฐและกลไกตลาด โดยเฉพาะการเลิกปลูกฝิ่นในฐานะเป็นพืชชนิดหนึ่งที่สำคัญในระบบการ ผลิตอาหารบนพื้นที่สูง แม้จะลดทอนอำนาจของชุมชนในการกำหนดความเป็นอยู่ของตนเองลงไปบ้าง แต่ด้วยวิถีคิดในความเชื่อ เทพถือติที่ได้ปรับเปลี่ยนความหมายตามสถานการณ์มายาวนาน ทำให้ ชาวหมู่บ้านแม่สาใหม่ได้ปรับความหมายของพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติให้สามารถตอบสนองกับการเผชิญ ปัญหาใหม่ๆ ได้ โดยมีทั้งให้ความหมายผ่านการประกอบพิธีกรรมกับเทพถือติโดยตรงและถูก ปรับเปลี่ยนอยู่ในพิธีกรรมเผ่เหยงหรือบนเจ้าที่ที่มีการอัญเชิญเทพถือติเข้าร่วมด้วย เพื่อเพิ่มพลัง ศักดิ์สิทธิ์ในการต่อรองกับอำนาจคู่ตรงข้ามที่เหนือกว่า อย่างไรก็ตาม ความเปลี่ยนแปลงทางด้าน เศรษฐกิจสังคมดังกล่าวที่สัมพันธ์กับการเปลี่ยนแปลงความเชื่อด้วย ทำให้ชาวหมู่บ้านแม่สาใหม่ส่วน หนึ่งได้เลือกรับศาสนาใหม่ เพื่อให้มีโอกาสหลุดพ้นจากความยากแค้นลำบากทั้งทางจิตใจและ เศรษฐกิจสังคมใหม่ ซึ่งได้ค่อยๆ ส่งผลกระทบกับความเชื่อเทพถือติให้เป็นเพียงความเชื่อดั้งเดิมของ คนกลุ่มหนึ่งในชุมชน ดังอธิบายในหัวข้อถัดไป

4.3 ศาสนาใหม่กับความเป็นชุมชน

หลังจากที่พรรคคอมมิวนิสต์จีนได้ครองอำนาจทางการเมืองในปี พ.ศ. 2492 กระทั่งเกิดสงครามระหว่างอุดมการณ์ทางการเมืองนับแต่ต้นทศวรรษ 2500 ในประเทศเพื่อนบ้านโดยเฉพาะเมื่อประเทศเวียดนามกับลาวตกอยู่ภายใต้อำนาจของพรรคคอมมิวนิสต์ ซึ่งได้ต่อต้านการเผยแพร่ศาสนาคริสต์ที่มีมาก่อนหน้านั้น (Nyiajrov, 1991) ในสภาวะการณ์เช่นนั้นคงเหลือแต่ประเทศไทยที่ยังคงเปิดประเทศให้มีการเผยแพร่คริสต์ศาสนาได้อย่างอิสระ ซึ่งปรากฏว่าในช่วงเดียวกันนี้ ชาวเมืองหลายชุมชนบนพื้นที่สูงเริ่มพบเจอกับนักเผยแพร่คริสต์ศาสนาทั้งที่เป็นคนตะวันตกและคนเมืองที่มาจากต่างถิ่น

สำหรับในพื้นที่บ้านแม่สาใหม่เริ่มรับศาสนาใหม่เป็นครั้งแรกในขณะที่ชาวบ้านยังคงอยู่อาศัยบ้านปางขมุในประมาณ ปี พ.ศ. 2507 โดย ฮู่ แซ่ย่าง (Huj Yaaj) และ ว่าง แซ่ไซ้ง (Vaaj Xyooj) นักเผยแพร่คริสต์ศาสนาคนเมืองจากประเทศลาว โดยครอบครัวแรกที่เปลี่ยนไปรับคริสต์ศาสนานิกายสเว่นเดย์ คือ สองพี่น้องชื่อ หล้าหนู แซ่ฌ่อ (Liajnug Thoj) กับหวังหือ แซ่ฌ่อ ซึ่งขณะนั้นต้องการให้ภรรยาของหวังหือหายป่วยจากอาการถูกผีอำ (Rog tsuam) ดังที่หวังหือ (2546) อายุ 64 ปี เล่าถึงสภาพความทุกข์ของตัวเองในตอนนั้นว่า

“...พวกเรามีความเจ็บป่วยบ่อย เมียผมที่ตายแล้ว มันเจ็บป่วยบ่อย ทุกวัน! พอมีครรภก็เจ็บจะเป็นจะตาย มันมีผีตนหนึ่งชอบมากดทับอยู่เรื่อย เขาเรียกว่า “จ้อ” (Rog) ประกอบพิธีทรงเจ้าหลายครั้งก็ไม่หายเลย ทำให้ผมหมดตัว ได้แค่ลูกคนหนึ่งเท่านั้น ชื่อว่าซงพัวะ (Ntxhoophuab) แล้วก็ไม่มีลูกชวงหนึ่ง ในที่สุดก็ได้ลูกมาอีกคนชื่อ จ้งหลี่ (Txoovlis) ซึ่งในขณะที่ยังอยู่ในครรภ ได้ขอให้เขาประกอบพิธีทรงเจ้ารักษา เขาว่า “ต้องทำพิธีทรงเจ้าอย่างใหญ่โต ให้เอาเมียคุณลอดใต้ไถหนึ่งข้าว แค่นั้นยังไม่พอให้เอากันกระทะทุบแล้ว เดินลอดตามกันกระทะด้วย เมื่อลอดได้มาให้ตั้งชื่อว่า “จู่” (Tsu-ไถหนึ่งข้าว) แล้วคุณจึงจะได้ลูกคนนี้ ถ้าไม่เช่นนั้นคลอดมาก็จะเสียชีวิตอีก” ก่อนหน้านั้นผมก็เสียลูกไป 2 คนแล้ว เอ..อย่างนั้น เราก็ไม่มีทรัพย์สินอะไรเลย ถ้าทำพิธีต้องเสียเงินตั้ง 1 แถบอีก ฮ๊ะ..ไม่ไหวละ แล้วก็ให้มีขันนารี (Xwbfbw) เอาหนึ่งผีเผาทั้งทันที นับแต่คืนนั้น ผีก็ไม่มาหาจนถึงทุกวันนี้...”

จากนั้น เมื่อชาวเมืองจี้วะจากบ้านดงสามหมื่น (เก่า) ได้อพยพมาสมทบและได้ร่วมกันก่อตั้งชุมชนบ้านแม่สาใหม่ในปี พ.ศ. 2507 ยังคงมีญาติพี่น้องทยอยอพยพจากบ้านดงสามหมื่น (เก่า) มาสมทบจนกระทั่งต้นทศวรรษ 2520 ครอบครัวของจี้วะป้อ แซ่ไซ้ง (Nruabrov Xyooj) ที่ได้เปลี่ยนไปรับคริสต์ศาสนานิกายโปรเตสแตนต์แล้วก็ได้อพยพมาสมทบในระยะหลังด้วย รวมทั้งครอบครัวของนาย

ซู เหล่า แซ่ผ่อ (Xyulaug Thoj) ที่ได้อพยพมาจากอำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอนในช่วงเดียวกันนี้ ทั้งนี้ สาเหตุที่ทั้งสองครอบครัวตัดสินใจรับศาสนาใหม่เนื่องจากต้องการหลีกเลี่ยงการเจ็บป่วยที่เชื่อว่ามาจากการกระทำของผีป่าในทำนองเดียวกัน ซึ่งในขณะนั้นยังไม่มีนักเผยแพร่ศาสนาและโบสถ์ตั้งอยู่ประจำในชุมชนบ้านแม่สาแต่อย่างใด กระทั่งเมื่อมีนักเผยแพร่ศาสนาชาวใต้หันมาท่องเที่ยวในชุมชนและได้พบเห็นความต้องการโบสถ์ของกลุ่มคริสตเตียนชาวม้งในปี พ.ศ. 2528 จึงได้ให้งบประมาณสร้างโบสถ์ให้กับนิกายโปรเตสแตนท์ (Prasit, 2001: 188-191)

ส่วนการรับพุทธศาสนา เริ่มเมื่อพระธรรมจาริกได้ขึ้นไปสร้างวัดอยู่ประจำในชุมชนบ้านแม่สาใหม่ในต้นทศวรรษ 2510 แล้วได้อุปการะให้เด็กหลายคนในชุมชนได้รับการศึกษาในระบบโรงเรียนของชุมชน และเดินทางไปศึกษาต่อในตัวเมืองเชียงใหม่ เมื่อเยาวชนรุ่นใหม่ได้ศึกษาทั้งในภาควิชาสามัญและพระธรรมจบออกมาอยู่บ้านในต้นทศวรรษ 2530 แต่ผู้ที่ได้บวชพระเนรมิตได้ชักชวนญาติพี่น้องให้รับพุทธศาสนาตามความต้องการของผู้ให้อุปการะในการศึกษาแต่อย่างใด ในขณะที่เริ่มมีการเปลี่ยนเป็นศาสนาคริสต์มากขึ้น โดยเฉพาะเมื่อนักเผยแพร่ศาสนา หย่าแจ่ง แซ่ซิ่ง (Nyajtseem Xyooj) ได้มาประจำอยู่ในชุมชน ด้วยเหตุนี้ ปัจจุบันชุมชนบ้านแม่สาใหม่มีความเชื่อทางศาสนา 3 รูปแบบ คือ 1) คริสตศาสนานิกายโปรเตสแตนท์ประมาณ 60 ครอบครัว กับนิกายสเว่นเดย์ประมาณ 20 ครอบครัว และนิกายคาทอลิกประมาณ 5 ครอบครัว 2) ศาสนาพุทธ 1 ครอบครัว และ 3) เป็นส่วนที่เหลือประมาณ 200 ครอบครัว ที่ยังคงนับถือบรรพบุรุษ (dlaab qhuas) (Prasit, 2001: 191)

ฉะนั้น การที่สมาชิกชุมชนส่วนมากยังนับถือความเชื่อดั้งเดิม โดยเฉพาะค่านิยมในการให้ความเคารพต่อผู้อาวุโสตามวัฒนธรรมม้งยังคงถือปฏิบัติในทุกกลุ่มศาสนา ฉะนั้นจารีตความเชื่อดั้งเดิมที่เกี่ยวข้องกับดวงวิญญาณของบรรพบุรุษและสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติยังคงได้รับการเคารพยำเกรง แม้ว่ากลุ่มคนรุ่นใหม่บางครอบครัวจะได้เปลี่ยนศาสนาและไม่ประกอบพิธีกรรมดั้งเดิมแล้วก็ตาม โดยเฉพาะการปรับเปลี่ยนจากความเชื่อดั้งเดิมเป็นคริสต์ศาสนาในลักษณะต้องการหลบหลีกความทุกข์อันเกิดจากความเชื่อหรือต้องการความช่วยเหลือเฉพาะหน้า โดยหาได้มีความเข้าใจและศรัทธากับศาสนานั้นอย่างแท้จริงก่อนที่จะตัดสินใจเปลี่ยนศาสนา ดังกรณีของผู้ประกอบพิธี บล้าท้อ แซ่ซิ่ง (2548) เล่าถึงการที่ญาติพี่น้องที่รับคริสต์ศาสนาของตนได้มาขอให้ตัวเองประกอบพิธีกรรมขอโทษเจ้าที่ เนื่องจากได้ละเมิดเจ้าที่จนมีอาการผิดปกติว่า

“...กลุ่มที่เขาเปลี่ยนไปนับถือคริสเตียนนั้นก็ถูกเจ้าที่ลงโทษเช่นเดียวกันนะ มีครั้งหนึ่งจื่อซ่าง (Txwjxaab) กับพวกได้ไปถอนกล้าข้าวนา (เขานาคมนเมืองในที่ราบลุ่ม) ในวันที่เขาไปถอนกล้านั้น พอถึงเวลาบ่าย นางเยะ (nyaaaj zeb) ได้ไปปัสสาวะข้างใต้ของต้นไม้สองต้นท้ายที่นา หลังจากที่ทำธุระเสร็จแล้วกลับมา ปรากฏว่าปากของนางได้ปิด

เบี้ยวไปเลยนะ เมื่อกลับมาบ้านก็พูดไม่ได้เลย พ่อของนางเขาเปลี่ยนไปนับถือคริสต์ เขาเลยไม่มาบอกให้ผมรู้เลย แต่นางเจ้อแก่ง (Txawjkees) มาบอกให้ผมว่า “ขอไปช่วยคุณางเยะหนอยสิ ปากของนางได้บิดเบี้ยวไปถึงหูเลย” เมื่อสอบถามอาการแล้วก็รู้ว่า “นางเยะไปทำผิดต่อเจ้าที่ของคนเมืองเข้าแล้ว เจ้าที่จึงสำแดงให้เห็นเท่านั้น” จากนั้นผมก็นัดเวลาภายใน 3 วัน หากว่าปากของนางเป็นปกติ แล้วจะไปประกอบพิธีแก้บนด้วยไก่คู่หนึ่ง จากนั้นนางเจ้อแก่งก็กลับบ้านไป พอกลับถึงบ้าน ปากของนางเยะก็หายเป็นปกติดีแล้ว จากนั้นจึงได้ไปประกอบพิธีแก้บนยังที่นาโนน...”

แม้กระนั้นก็ตาม ผลกระทบของคริสตศาสนาในชุมชนม้งบ้านแม่สาใหม่ได้ทำให้มีบางครัวเรือนในกลุ่มคริสเตียนไม่เข้าร่วมประกอบพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติที่ได้จัดขึ้นเป็นประจำทุกปี โดยให้เหตุผลว่าตนเองได้รับพระเจ้า (Vaj Tswv) ที่มีอำนาจมากกว่าเทพถือติโดยเฉพาะผู้เผยแผ่คริสตศาสนามักสอนให้ชาวบ้านห้ามทำความเคารพรูปเคารพทุกชนิด ในขณะที่ชาวบ้านก็พยายามปฏิเสธด้วยการจำแนกความหมายระหว่างการทำความเคารพคนกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ โดยยกเว้นสำหรับการกราบไหว้คน ฉะนั้นการกราบไหว้ถือติจึงถูกละเลยการมีส่วนร่วมในการประกอบพิธีกรรมและหรือกราบไหว้จากคริสเตียนชาวม้งบางคน ถึงกับมีส่วนหนึ่งที่ไม่ยอมให้เงินทุนและร่วมประกอบพิธีกรรมแต่อย่างใด ยกเว้นบางคนเมื่อได้อยู่ในพิธีกรรมแล้วก็ได้กราบไหว้ร่วมด้วย ขณะที่บางคนนั้นแม้จะอยู่ในพิธีกรรม แต่ก็ไม่กราบไหว้แต่อย่างใด ดังที่ไซตัง แซตม่อ (2548) อายุ 68 ปี บ้านแม่สาใหม่ ซึ่งเป็นคริสเตียนนิกายสเว่นเดย์คนหนึ่ง กล่าวถึงความสับสนในการปฏิบัติเมื่อมีความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อซึ่งปัจจุบันกลุ่มศาสนาใหม่ได้มีการพยายามประนีประนอมมากขึ้นว่า

“...พวกอาจารย์เขา (มิชชันนารี) ก็สอนไม่ให้กราบไหว้ (pe) เช่นกัน ผมดูแล้วหลังจากที่มีการถกเถียงกันมากขึ้น อาจ้งเจ็ง (Ntxoovceeb) เขาก็บอกกันว่า “ตรงกราบไหว้ (pe) นั้นไม่ใช่เป็นการกราบผี แต่ว่าเป็นการกราบไหว้คนเท่านั้น ฉะนั้นต้องกราบไหว้” เช่นว่าเมื่อมีงานศพ จะมีคนเอาเงินมาบริจาคให้เพื่อช่วยเหลืองานศพ อาจารย์เขามักบอกว่า “ไม่ต้องกราบไหว้ เมื่อเขาให้เงินกับเรา เราก็รับเฉยๆ เท่านั้น” ซึ่งอาจ้งเจ็งเขาว่า “โอ...แบบนี้ไม่ใช่ว่าเขาให้เพียง 10 กว่าบาท แต่เมื่อเขาให้เงิน 100-500 บาทช่วยเหลือเราแล้ว คุณไม่กราบไหว้เพื่อแสดงความขอบคุณ ก็เหมือนกับเงินของเขาไม่มีคุณค่าเลย” ฉะนั้นให้ทุกคนกราบไหว้ตามเดิม...ส่วนกราบไหว้ถือตินั้น ผมดูแล้วส่วนมากเมื่อไปร่วมในพิธีแล้ว เขากราบไหว้กัน เราก็กราบไหว้ด้วย เนื่องจากเราไปร่วม

พิธีเท่านั้น เราไม่ได้เป็นผู้ประกอบพิธีโดยตรง ดังนั้นเมื่อเขากราบไหว้เราก็ทำตาม เช่นกัน..."

ไม่เพียงความเปลี่ยนแปลงจากการรับศาสนาใหม่เท่านั้น แม้แต่ในกลุ่มความเชื่อดั้งเดิมกันเอง ก็ได้มีการปรับระบบความเชื่อให้สอดคล้องกับสถานการณ์ความเป็นอยู่ในปัจจุบัน เพื่อให้ชาวบ้านสามารถเข้าใจความเชื่อได้ตามความเป็นจริง ซึ่งเท่ากับว่าชาวบ้านได้พัฒนาเนื้อหาของพิธีกรรมให้ทันสมัยได้ ในขณะที่ยังคงคุณค่าของความเชื่อไว้ได้ ดังที่ไสหลัด แซ่ผ้อ (2548) อายุ 62 ปี อธิบายการบทธวดที่ใช้กล่าวในการประกอบพิธีกรรมขับไล่สิ่งอัปมงคล (dlaws dlaab) ของตนเองว่า

"...ที่เขาว่า "คนพัฒนา ผีก็พัฒนา" (tuabneeg พัฒนา dlaab kuj พัฒนา) คือว่าเมื่อก่อน (ก่อน พ.ศ. 2500) นั้นผีดูมาก แต่ปัจจุบันนี้ผีไม่ดูนัก ฉะนั้นเมื่อเราประกอบพิธีอะไรก็ตาม หากผีขอกินใช้จากเรา เราก็เชิญให้ผีเหล่านั้นไปตี๋มกินตามวัดวาที่คนพื้นราบมีงานให้ทานกับพระสงฆ์ตามวัดอยู่ทุกวัน ทำกันแบบนี้ก็คือว่าผีก็พัฒนาขึ้นมาแล้ว ไม่ว่าจะอะไรก็ตาม โลกของผีก็มีลักษณะเปรียบเหมือนโลกมนุษย์เรานี้แหละ (Yeeb pev Yaaj thooj) ที่แห่งใดมีความสุขสนุกสนาน ผีก็ย่อมอยากไปที่นั่นเช่นกัน ฉะนั้นเมื่อชาวบ้านได้ละเมียดผีที่ไหนมา เมื่อเราประกอบพิธีแก้ผีให้ เราก็จะเชิญให้ไปยังเมืองเชียงใหม่ที่เขาว่าวัว แพะ ไก่ หมูอยู่ทุกวัน เนื่องจากเขาจะได้ผีกินได้ใช้เต็มที ดังนั้นเวลาเราประกอบพิธีทุกครั้งก็ได้แต่เชิญให้ไปที่ราบลุ่ม..."

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าการเปลี่ยนไปรับศาสนาใหม่ดังกล่าวจะส่งผลให้ชาวบ้านแม่สาใหม่มีกลุ่มคนที่ให้ความเคารพเทพถือดีด้วยการประกอบพิธีกรรมที่แตกต่างกันไปบ้าง ซึ่งไม่เพียงเปลี่ยนแปลงในแง่คุณค่าเท่านั้น ในทางตรงกันข้ามยังได้ให้ความหมายกับความเชื่อเทพถือดีด้วย โดยเฉพาะมีกลุ่มคนรุ่นใหม่ขึ้นมาเป็นผู้นำชุมชนที่ได้รับแต่งตั้งจากทางราชการ ทำให้มีการปรับความหมายของพิธีกรรมถือดีในแง่ใหม่ๆ ตามสถานการณ์ ซึ่งการปรับวัฒนธรรมความเชื่อภายนอกของกลุ่มคนรุ่นใหม่ที่ได้ออกไปศึกษาเล่าเรียนในพื้นที่ราบกลับมา โดยเฉพาะได้รับรู้พิธีกรรมบวงสรวงเจ้าที่ของคนพื้นราบกลับมา เมื่อปรากฏว่าภรรยาของตนเองไม่สามารถให้นุตรได้หลายปี จึงคิดขอบวงสรวงเทพถือดีในทำนองเป็นเจ้าของที่เพื่อขอบุตร ซึ่งเมื่อเพื่อนบ้านเห็นว่าการบวงสรวงได้ผล ทำให้มีเพื่อนบ้านเอาอย่างตามหลายรายในเวลาต่อมาจนกระทั่งปัจจุบัน จนกลายเป็นรูปแบบหนึ่งของพิธีกรรมที่ครอบครัวหนึ่งสามารถมีส่วนร่วมโดยตรงได้ ดังที่จิ้งกัวะ แซ่หาง (2548) อายุ 87 ปี เล่าถึงประสบการณ์ของตัวเองที่ได้ร่วมประกอบพิธีกรรมขอบุตรให้กับเพื่อนบ้าน ซึ่งถือเป็นครั้งแรกของชุมชนในประมาณปี พ.ศ. 2520 ว่า

“...มีครอบครัวหนึ่งชื่อจางแยง (Tsaavyeej Thoj) หลังจากแต่งงานได้ 3-4 ปีแล้ว แต่ไม่มีลูกเลย วันหนึ่งจึงมาขอผมว่า “น้ำครับ ขอคุณไปช่วยผมขอปล้ำท้อ แซ่โง้ง ประกอบพิธีเพื่อจะขอลูก ถ้าได้จริงปีหน้าผมจะแก้บนให้” แล้วเราก็ไปกราบขอท่าน ท่านก็ประกอบพิธีให้เสร็จ โอ..ปีต่อมาภรรยาอายุจางแยงก็ได้ให้กำเนิดลูกชายจริงนะ ย่า ย้า แล้วนายจางแยงก็เตรียมไก่ 1 คู่ พร้อมกับรูปและกระดาษไปแก้บน รวมทั้งยังได้ให้เงินรูปเป็นค่าน้ำใจกับผู้ประกอบพิธี 8 เหรียญ และให้ผมอีก 2 เหรียญด้วย...”

จากการปรับเปลี่ยนความเชื่อดังกล่าว แม้จะเป็นสาเหตุหนึ่งที่ส่งผลต่อการประกอบพิธีกรรม ถูกลดโดยเฉพาะในกลุ่มคริสเตียนชาวม้ง แต่ด้วยสถานการณ์ทางเศรษฐกิจสังคมที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว ซึ่งทำให้ชาวม้งรุ่นใหม่ได้รับวิถีคิดจากความเชื่อของวัฒนธรรมอื่นทั้งในการทำมาหากินที่ต้องแข่งขันกันมากขึ้นและการหาที่พึ่งทางจิตใจใหม่ๆ ฉะนั้นเมื่อชุมชนประสบกับปัญหาสังคมใหม่ๆ ชาวบ้านก็ได้พยายามผสมผสานระหว่างความคิดจากวัฒนธรรมต่างๆ ซึ่งไม่ได้ขัดแย้งกับวิถีคิดของความเชื่อเดิมทั้งหมด หากแต่เป็นการเสริมพลังศักดิ์สิทธิ์ของพิธีกรรมให้สามารถปรับตัวเข้ากับสภาพปัญหาที่เผชิญในสถานการณ์ขณะนั้นได้ ในทำนองเดียวกันนี้ เมื่อสังคมไทยเริ่มพูดถึงปัญหาสิ่งแวดล้อมโดยมุ่งเป้าไปที่พื้นที่สูงว่าเป็นต้นเหตุ โดยถือว่าเป็นแหล่ง “ต้นน้ำ” ที่ต้องอนุรักษ์ป่า ทำให้ชุมชนม้งบ้านแม่สาใหม่ที่ถูกประกาศเป็นพื้นที่อุทยานแห่งชาติถูกกดดันให้ทำการอนุรักษ์ป่า ในที่สุดพิธีกรรมถือน้ำก็ได้อพยพขึ้นมาให้ความหมายและในแง่อนุรักษ์พื้นที่ป่าและเป็นกฎเกณฑ์จัดการป่าชุมชนของตนเอง หลังจากที่พื้นที่ป่าได้ถูกใช้มาระยะหนึ่ง ดังอธิบายในหัวข้อถัดไป

4.4 การปลูกป่าทดแทนกับการฟื้นฟูพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์

นับแต่เมื่อกลุ่มม้งเดลีอะตระกูลแซมอ้อได้อพยพเข้ามาบุกเบิกตั้งชุมชนบ้านขุนแม่สาเก่าที่อยู่เหนือพื้นที่ชุมชนบ้านแม่สาใหม่ปัจจุบันเพียงประมาณ 500 เมตร ในต้นทศวรรษ 2480 จากนั้นไม่กี่ปีชาวม้งจ๊ะจะหลายครัวเรือนก็มาตั้งชุมชนบ้านป่าคา แม้ว่าในขณะนั้นศาลถือน้ำของทั้งสองชุมชนจะตั้งอยู่บริเวณชุมชน โดยบ้านขุนแม่สาเก่าจัดตั้งไว้ท้ายชุมชน ขณะที่บ้านป่าคาจัดตั้งไว้เหนือชุมชน กระทั่งเหตุการณ์บ้านป่าคาแตก ทั้งสองชุมชนจึงอพยพหลบหนีไปที่อื่น ซึ่งต่อมาแม้จะได้ตั้งชุมชนใหม่ แต่ก็ไม่ได้ประกอบพิธีแล้ว ประกอบกับช่วงนั้นยังมีประชากรไม่มาก ทำให้พื้นที่บริเวณศาลถือน้ำในปัจจุบันถูกบุกเบิกให้เป็นพื้นที่ปลูกข้าวกับข้าวโพด 2-3 ปี แล้วก็ปล่อยให้พื้นที่คืนเป็นป่า “หา สือ เหย่ง” (haav txwv yeem) หรือป่าเหล่า โดยไม่มีการทำลายป่ามาจนกระทั่งปัจจุบัน ยกเว้นในระยะแรกจัดตั้งชุมชนบ้านแม่สาใหม่ในปี พ.ศ. 2507 ที่ชาวบ้านได้ตัดฟันจากพื้นที่ป่าบริเวณศาลถือน้ำในปัจจุบันบ้าง ซึ่งไม่กี่

ปีถัดมาก็ได้พยายามหวงห้ามกันแล้ว ซึ่งปรากฏว่าในขณะนั้นลำธารในลำห้วยแม่สาน้อยยังมีน้ำไหลเป็นปริมาณมาก ซึ่งบ้านเรือนที่ตั้งอยู่ใกล้กับลำธารจะได้ยินเสียงน้ำไหลตลอดปี ต่างกับสภาพปัจจุบัน (10 กว่าปีที่ผ่านมา) ที่มีน้ำไหลนิดเดียว ดังประสบการณ์ของหวังหยี่ แซ่ต๋อ (2548) อายุ 63 ปี บรรยายสภาพลำธารและเห็นว่าสาเหตุนั้นอาจไม่เกี่ยวกับการทำลายป่าหรือปลูกป่าว่า

“...ก่อนหน้านั้นพื้นที่บริเวณใกล้กับศาลถือนั้น เราใช้ปลูกข้าวโพดเท่านั้น แต่ไม่ได้ปลูกฝืน ซึ่งตอนนั้นเราได้ใช้ที่ดินบนนี้เกือบหมดเลย แล้วลำธารแม่สาน้อยนี้ก็ยังมีน้ำไหลแรงและมีเสียงดังมาก เราจึงเรียกมันว่า “หาเด็เฮลละ” (hav dej hlob-ห้วยน้ำไหลแรง) ตอนนั้นพวกผมมาเลี้ยงม้าแถวนี้ ลำธารก็อยู่ตรงนี้เช่นกัน ได้ยินแต่เสียงน้ำไหลดังสนั่นลงไปทีเดียว แต่ทำไมปัจจุบันนี้เราหันมาหวงห้ามตัดไม้ทำลายป่า ซึ่งตรงพื้นที่นี้ไม่ใช่เจ้าหน้าที่ป่าไม้หวงห้ามนะ หากแต่พวกเราหวงห้ามกันเองนะ ห้ามใช้ที่ดินเด็ดขาดเลย โอ้! แล้วต้นกล้วยปากก็ขึ้นเต็มไปหมดเลย แล้วลำธารสายนี้ก็ค่อยๆ ลดหายไปทีละที ตอนนี้อาจเอาท่อน้ำไปรองก็คงได้สักนิ้วกึ่งเท่านั้นมั้ง เพราะน้ำไหลมาน้อยมากแล้ว ทั้งๆ ที่เขาหาว่าเราตัดไม้ทำลายป่าจึงทำให้ต้นน้ำแห้ง แต่ผมคิดว่ามันคงไม่ใช่ แท้ที่จริงมันแห้งกันทั่วโลกนั่นแหละ หรืออีกทางคือเนื่องจากมีต้นกล้วยป่าจำนวนมากจึงดูดซับน้ำไปหมด ลำธารสายนี้จึงมีน้ำน้อย...”

กระทั่งเมื่อมีการส่งเสริมปลูกพืชเงินสดทดแทนฝืน พื้นที่บริเวณที่ใกล้กับศาลถือนี้จึงถูกใช้เป็นจำนวนมาก ซึ่งในประมาณปี พ.ศ. 2517 เริ่มมีหน่วยบริหารจัดการลุ่มน้ำ โครงการจัดการลุ่มน้ำแม่สาได้มาทำการอนุรักษ์ดินและปลูกป่าทดแทนในพื้นที่บ้านแม่สาใหม่แล้ว ดังในการเสด็จเยี่ยมของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวและสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ เมื่อวันที่ 30 มกราคม 2517 ได้ทรงแนะนำให้ผู้ใหญ่บ้านแม่สาใหม่ที่ได้กราบบังคมทูลพระกรุณาขอพระราชทานที่ดินทำนาว่าไม่ควรทำนาในแหล่งที่เป็นป่าสงวนที่ต้นน้ำและเส้นทางน้ำไหล (สำนักราชเลขาธิการ, 2539) ซึ่งในการต้อนรับเสด็จครั้งนี้ นายจังกะ แซ่หวาง (2546) อายุ 87 ปี ได้นำเสด็จเยี่ยมไร่ฝืนของตนเองบริเวณไหล่ทางเข้าหมู่บ้านและรับสั่งให้จัดสรรพื้นที่ใช้สอยจากพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวในขณะนั้น ดังที่เล่าว่า

“...ผมไปเปิดประตูให้ เขาก็ประคองแขนในหลวงลงมา ผมก็นำในหลวงลงไปไร่ฝืน ในหลวงก็ถ่ายรูปฝืน เราเดินไปดูฝืนตรงนี้ตรงนั้น ตอนนั้นเจ้าหน้าที่ป่าไม้เขาเริ่มหวงห้ามตัดไม้ทำลายป่าแล้ว ในหลวงได้บอกให้ผมว่า “คุณอยู่ที่นี้ละ พื้นที่ป่าด้านบนที่ตั้งชุมชนนั้น 30 ไร่เขินนั้นให้ทำกินได้ ส่วน 70 ไร่เขินต้นนั้นให้เขาปลูกป่านะ” ซึ่ง

เมื่อก่อนนั้น พวกต้นเหล่านี้ยังไม่ได้ปลูกเลยนะ ผมได้ต้อนรับในหลวงครั้งเดียวนั้นเท่านั้น..."

ดังนั้น ในต้นทศวรรษ 2520 โครงการจัดการลุ่มน้ำแม่สาตั้งกล่าวกับหน่วยจัดการต้นน้ำห้วยตี่หมี่จึงได้เริ่มทำการปลูกป่า โดยเฉพาะพรรณไม้สนสามใบกับยูคาลิปตัสลงในพื้นที่ เต็ สือ เหย่ง (teb txwv yeem) หรือไร่เหล่าของชาวบ้านแม่สาใหม่ แม้ว่าในขณะนั้นชาวบ้านจะยังต้องการใช้พื้นที่ป่าเหล่าตามภูมิปัญญาการทำไร่หมุนเวียน แต่เมื่อพื้นที่ทำกินของชาวบ้านได้ถูกแย่งชิงปลูกป่าโดยเจ้าหน้าที่ป่าไม้ สภาพปัญหาเช่นนี้มีกันทั่วไป ถึงกับพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงให้แนวทางในการปลูกป่าว่าควรระวังอย่าปลูกในที่ที่ราษฎรทำกินอยู่แล้ว แม้ว่าพื้นที่นั้นจะเป็นที่ผิดกฎหมาย เพราะจะทำให้ประชาชนเดือนร้อนและเสียการปกครอง อีกทั้งยังเป็นการบังคับให้เขาไปบุกรุกในที่ใหม่ด้วย (ไทยรัฐ, 2524: 6) ในทางกลับกัน การปลูกป่าในขณะนั้นแม้พื้นที่ไร่เหล่าบางแห่งได้ฟื้นคืนเป็น หัง สือ เหย่ง (haav txwv yeem) หรือป่าเหล่าแล้วก็ยังถูกฟันทิ้งเพื่อปลูกป่าไม้สน แทนที่จะหวนห้ามให้ฟื้นคืนเป็นป่าในลักษณะที่ชาวบ้านได้กันพื้นที่ป่าบริเวณศาลถือติในช่วงเดียวกันนั้น ดังที่หวังหือ แซ่ผ่อ (2548) อายุ 63 ปี เล่าถึงความรู้สึกคับแค้นใจในตอนนั้นว่า

"...ตอนนั้น (2480-2500) เจ้าหน้าที่ป่าไม้ยังไม่มา เราก็ยังได้ตัดฟันไม้ตามลำห้วยอยู่ พอพวกเขา มา เราก็ได้ตัดฟันไม้ไปแล้ว ต่อมา (2520) เจ้าหน้าที่ป่าไม้จึงเพิ่งมาปลูกป่านะ พวกเขาปลูกแต่สนสามใบกับยูคาลิปตัสเท่านั้น แต่ว่าปลูกป่าหลังจากที่เราได้จัดตั้งชุมชนอยู่แล้วนะ พื้นที่ปลูกป่าที่เห็นนั้นเมื่อก่อนมังเราปลูกข้าวไร่ ข้าวโพด พอพวกเขาพักดินไว้สัก 1-2 ปี แล้วหวังหวนกลับมาใช้อีกครั้ง พวกเจ้าหน้าที่ป่าไม้ก็รีบฟันไม้แล้วปลูกสนลงไปทันที ตอนนั้นเขาไม่ได้ฟันไม้เฉพาะแนวที่จะปลูกสนเท่านั้นนะ แต่เขาตัดฟันไม้ที่โตแล้วเป็นผืนเลย ตัดฟันป่าเหมือนจะทำไร่เลย แล้วก็เผาให้ไหม้หมดแล้วจึงปลูกสนลงไป ที่ทำแบบนี้เพราะเขาลอกงบประมาณกินเท่านั้นนะ โดยไปบอกให้เจ้านายใหญ่ว่า "เฮ้อ! ชาวมังทำลายป่าเป็นร้อยๆ ไร่" ซึ่งเขามักมาทำอย่างนั้น แท้ที่จริงแล้วพื้นที่นั้นเป็นไร่ของเรา แต่เมื่อเราพักดินไว้ 1-2 ปี กะจะหวนกลับมาใช้อีก แต่เขาก็มาอ้างว่าเป็นพื้นที่ถูกบุกรุก เสียหายที่ตอนนั้นชาวมังเราไม่รู้จักไปฟ้องร้องว่า "พวกที่มาปลูกไม้นี้ ทำไม้ตัดไม้มากเหลือเกิน แล้วก็ถ่ายรูปภาพไปให้เจ้าหน้าที่เขา ดู เมื่อนั้นพวกเจ้าหน้าที่ปลูกป่าเหล่านั้นคงถูกขับไล่แน่..."

อย่างไรก็ตาม หลังจากที่มีการประกอบพิธีเซ่นไหว้ถือติขึ้นในชุมชนบ้านแม่สาใหม่ปี พ.ศ. 2509 ตามจารีตความเชื่อที่ต้องตั้งศาลเซ่นไหว้ถือติไว้ในบริเวณที่สูงกว่าที่ตั้งชุมชนและอยู่ไม่ห่างไกลเกินไปนัก เนื่องจากเชื่อว่าเทพจะได้คุ้มครองชุมชนได้อย่างทั่วถึง และการตั้งอยู่ในป่าทำให้ปลอดภัยจากผู้รู้เท่าไม่ถึงการณ์ได้เข้าไปตัดไม้ในบริเวณนั้น ซึ่งถ้าละเมิดจะเกิดผลกระทบต่อชุมชน ฉะนั้นด้วยจารีตปฏิบัตินี้เอง ชุมชนบ้านแม่สาใหม่จึงได้ละเว้นไม่ตัดไม้บริเวณศาลถือติอย่างเด็ดขาด ซึ่งถือถือว่าเป็นป่าชุมชนดั้งเดิมที่ชาวบ้านจัดการดูแลมานับแต่ได้จัดตั้งชุมชนขึ้น รวมทั้งยังสามารถอยู่รอดได้ในช่วงที่รัฐส่งเสริมการปลูกพืชทดแทนฝิ่นด้วย แม้ว่าพื้นที่ใกล้ศาลจะเคยใช้บุกเบิกเป็นพื้นที่ทำกินก่อนที่จะตั้งชุมชนบ้านแม่สาใหม่ก็ตาม ดังที่หวังป้อ แซ่ย่าง (2548) อธิบายจารีตปฏิบัติของชาวบ้านที่มีผลอนุรักษ์ป่าไม้เป็นอย่างดีว่า

“...ต้นไม้ที่งอกขึ้นเอง ไม่ใช่มีใครไปปลูกเอาไว้ แล้วเราก็ไปตั้งมันเป็นศาลดงเซ่งเซ่นไหว้ ดังเช่นในหมู่บ้านนี้ เราได้ไปตั้งศาลไว้เหนือหมู่บ้านเพื่อที่จะได้คุ้มครองชุมชนของเราได้นะ เราจึงนำไปตั้งไว้เหนือชุมชนเท่านั้น พื้นที่ป่าบริเวณศาลนั้นเราห้ามตัดไม้ทำลายป่าเลยนะ แม้แต่ต้นไม้เล็กก็ตาม...คือแม้จะตัดห่างไกลออกไปแต่ลมมาพัดถึงหรือพื้นดินสะเทือนถึงก็ไม่ได้ เช่น อยู่ไกลออกไปแต่ลมแล้วดัง “โครม!!” ก็จะทำให้ชืด (kuem) ด้วย แต่ถ้าเป็นต้นไม้เล็กเท่านิ้วมือที่ไม่มีเสียงก็ไม่เป็นไร...”

ด้วยการที่ขณะนั้นยังไม่มีการเดินทางไฟฟ้าเข้าถึงชุมชนแต่อย่างใด แม้จะมีโรงสีข้าวไฟฟ้าพลังน้ำที่ได้รับพระราชทานจากพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวในต้นทศวรรษ 2520 ซึ่งมีได้ให้พลังไฟฟ้าที่พอสำหรับความสว่างและการหุงต้มให้กับชาวบ้าน ทำให้ไม้บริเวณป่าใกล้ชุมชนจึงมักถูกลักลอบตัดใช้เป็นฟืน ในที่สุดชาวบ้านจึงได้ปรึกษาหารือกัน แล้วใช้ความเชื่อถือติมากำหนดพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์บริเวณรอบศาลถือติให้เป็นพื้นที่อนุรักษ์ป่า ซึ่งหากผู้ใดตัดเพียงต้นไม้เดียวก็จะกระทบไปถึงศาลถือติในฐานะเป็นจุดศูนย์กลางของพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ ฉะนั้นด้วยจารีตความเชื่อที่เข้มแข็งของชุมชน จึงค่อยๆ ทำให้ชุมชนบ้านแม่สาใหม่สามารถจัดการป่าชุมชนเป็นบริเวณกว้าง ดังที่จั่งก๊วะ แซ่หาง กับผู้ประกอบพิธีบิ๊บล้าท้อ แซ่ซั้ง เล่าถึงประสบการณ์ขยายพื้นที่เพื่อจัดการป่าด้วยชุมชนเองอย่างจริงจังในตอนแรกเริ่มว่า

“...ตอนจะใช้พิธีกรรมถือติมาจัดการป่านั้น เราก็ต้องบอก (pom) ให้กับเทพถือติด้วยว่า “เราดูแลท่าน (ถือ ติ) ก็ขอให้ท่านคุ้มครองเราด้วยนะ เราจะอนุรักษ์ป่าฝิ่นนี้ไม่ให้มีใครมารังแกท่าน” อย่างนั้น และ “เมื่อท่านคุ้มครองเราได้แล้ว เราก็จัดการดูแลพื้นที่ป่าแห่งนี้เป็นที่ร่มเย็นให้กับท่าน” จากนั้นเราก็เลยต้องจัดการอย่างนั้น...” (Txoojkuam

Haam, 2548) "...ที่บ้านแม่สาใหม่นี้ เมื่อก่อนเรากันพื้นที่ป่า แต่ว่าตอนนั้นเรากันไม่มากนัก มีเพียงประมาณ 1 ไร่ ครอบๆ ศาลเทพถือดิเท่านั้น และให้ชาวบ้านไปทำแนวกันไฟล้อมรอบไม่ให้ไฟป่าลามเข้าไป รวมทั้งไม่ให้ตัดฟันอีก เรากันได้ 1 ปี แล้ว ในปีถัดมาหมอทรงเจ้า (คนเมือง) เขาบอกว่าเหตุที่ชุมชนเรามีคนป่วยกันมากในช่วงนั้น เพราะชาวบ้านไปตัดไม้ในพื้นที่ป่าถือดิปีถัดมา (2529) หลังจากที่ผู้ใหญ่บ้านจ๊ะเปาแซ่ไซ้ง (Ntsuabpov Xyooj) ได้เป็นผู้ใหญ่บ้าน พวกเราจึงร่วมกันกันเขตป่าและห้ามตัดไม้ตั้งแต่บริเวณข้างหมู่บ้านไปจนถึงศาลถือดิส่วนสวนของชาวบ้านที่อยู่ในพื้นที่ป่านั้น เราได้ตกลงให้ลดที่ออกจากลำห้วยประมาณ 1 งาน หรือห่าง 10 วา ตลอดแนวลำห้วย แล้วก็ร่วมกันปักหลักเขตป่า โดยเฉพาะตอนที่กันเขตในพื้นที่ต้นน้ำนั้น ได้มีปากเสียงกันจนเกือบจะชักปืนยิงกันหลายครั้ง จริงๆ นะ !..." (Nplajthoj Xyooj, 2548)

ทั้งนี้ นอกจากการกันพื้นที่ไร่เหล่าเพื่อฟื้นฟูให้ฟื้นคืนเป็นป่าด้วยอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือดิแล้ว การละเว้นการใช้พื้นที่ที่ยังมาจากกรที่บังเอิญพื้นที่ด้านเหนือของชุมชนอยู่ในเขตภูมิอากาศที่หนาวเย็นและเป็นป่าขุนน้ำของชุมชนด้วย ซึ่งไม่เหมาะต่อการปลูกไม้ผลลิ้นจี่ที่กำลังนิยมกันในขณะนั้น แต่ในขณะที่ชาวบ้านก็ต้องการฟื้นฟูให้ฟื้นคืนเป็นป่าเพื่อลดค่ากล่าวหาของเจ้าหน้าที่ป่าไม้ด้วย ในที่สุดชาวบ้านจึงได้ร่วมกันยกพื้นที่ทำกินเพื่อฟื้นคืนเป็นพื้นที่ป่า ปัจจุบันคงเหลือแต่พื้นที่ของลุงจ้ำห้วยแซ่ผ้อ (Txajntsuag Thoj) เท่านั้นที่ได้ปรับเป็นสวนกาแฟวนเกษตรที่สามารถอยู่ร่วมกับป่าได้ แม้กระนั้นก็ตาม การที่ชุมชนตั้งอยู่ในพื้นที่อุทยานแห่งชาติดอยสุเทพ-ปุย โดยเฉพาะเมื่อรัฐบาลได้ออกมติคณะรัฐมนตรีวันที่ 7 กุมภาพันธ์ 2532 โดยให้กองทัพภาคที่ 3 ถือเป็นแนวทางปฏิบัติต่อกลุ่มชนบนพื้นที่สูง ซึ่งทำให้ปัญหาสิ่งแวดล้อมกลายเป็นปัญหาความมั่นคง อีกทั้งมติคณะรัฐมนตรี วันที่ 28 พฤศจิกายน 2532 ให้มีการอพยพโยกย้ายชุมชนบนพื้นที่สูงออกจากพื้นที่ป่าอนุรักษ์ของรัฐ จึงทำให้ชุมชนบ้านแม่สาใหม่ต้องแสวงหาแนวร่วมกับชุมชนม้งที่อื่น เพื่อพิทักษ์สิทธิชุมชนของตนเอง ดังจะได้อธิบายในบทถัดไป

4.5 สรุป

การร่วมกันก่อตั้งชุมชนบ้านแม่สาใหม่ของชาวม้ง 3 กลุ่ม ในปี พ.ศ. 2509 ถือเป็นจุดเปลี่ยนทั้งการอพยพเข้ามาจัดตั้งถิ่นฐานถาวรและเป็นการเปลี่ยนเศรษฐกิจสังคมครั้งสำคัญ โดยเฉพาะในขณะนั้นมีกลุ่มผู้อาวุโสที่เป็นทั้งผู้นำชุมชนและผู้นำทางศาสนาที่มีบทบาทกำหนดทิศทางของชุมชน โดยขณะนั้นมีนายจตุตง แซ่ไซ้ง (Ntsumteem Xyooj) เป็นทั้งผู้นำชุมชนและผู้ประกอบพิธีกรรมเซ่นไหว้ถือติ (Thwv Tim) เป็นคนแรก แม้ว่าจะมีกลุ่มม้งเดลีอะได้ตั้งชุมชนในพื้นที่มาก่อนแล้วก็ตาม ทั้งนี้การคัดสรรผู้นำชุมชนขณะนั้นได้รับความไว้วางใจโดยวิถีทางวัฒนธรรมม้งที่มาจากความสามารถของตัวผู้นำเอง หาใช่การได้รับเลือกจากเสียงข้างมากดังในปัจจุบัน ฉะนั้นการปกครองชุมชนจึงให้ความสำคัญกับผู้อาวุโสของแต่ละตระกูลและมีส่วนร่วมในการตัดสินใจด้วย ในลักษณะที่ไม่มีการใช้อำนาจเผด็จการ แต่เป็นการปกครองด้วยการคานอำนาจซึ่งกันและกัน ซึ่งรูปแบบของผู้นำตามวัฒนธรรมม้งของชุมชนบ้านแม่สาใหม่ได้สิ้นสุดลงในปี พ.ศ. 2517 จากนั้นได้สืบทอดผู้นำชุมชนให้กับคนหนุ่มที่มีความสามารถในการพูดภาษาไทยสามารถติดต่อกับเจ้าหน้าที่ของรัฐที่มีมากขึ้นในเวลาต่อมา โดยเฉพาะการเข้าไปพัฒนาสาธารณูปโภคขั้นพื้นฐานในชุมชน เช่น ถนน โรงเรียน ระบบการเกษตรถาวร และการปลูกพืชเงินสดทดแทนฝิ่น เป็นต้น

การปรับเปลี่ยนผู้นำชุมชนดังกล่าว ไม่เพียงทำให้ด้านเศรษฐกิจสังคมของชุมชนเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วเท่านั้น หากแต่การประกอบพิธีกรรมเซ่นไหว้ถือติยังถูกปรับเปลี่ยนไปด้วย กล่าวคือภายใต้บริบทที่มีกลุ่มคนรุ่นใหม่ (cov hluas) ขึ้นมามีบทบาทในการพัฒนาชุมชนในทศวรรษ 2520 ในขณะที่กลุ่มคนแก่ (cov laug) ถูกปรับให้มีบทบาททางวัฒนธรรมมากกว่า อีกทั้งจารีตการสืบทอดผู้ประกอบพิธีกรรมเซ่นไหว้ถือติได้ยกให้กับผู้ประกอบพิธีกรรมทรงเจ้า (txwv neeb) เนื่องจากถือว่าเป็นผู้ที่มีความรู้เกี่ยวกับความเชื่อและการประกอบพิธีกรรมมากกว่า ในขณะที่กลุ่มผู้เยาว์ได้หันไปพึ่งกลไกการปกครองของรัฐแทนที่ ด้วยเหตุนี้ การใช้อำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือติเพื่อควบคุมสมาชิกชุมชนของผู้นำชุมชน โดยเฉพาะการไกล่เกลี่ยข้อพิพาทในชุมชนจึงถูกยกเลิกไปในที่สุด ในขณะที่ผู้ประกอบพิธีกรรมเซ่นไหว้ถือติก็ไม่จำเป็นต้องมีตำแหน่งเป็นผู้ใหญ่บ้านอีกต่อไป ซึ่งถือเป็นการเปลี่ยนรูปแบบของผู้นำชุมชนครั้งสำคัญ แม้ว่าการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวจะไม่ได้ส่งผลกระทบต่อคุณค่าความเป็นผู้นำหรือความสามัคคีของชุมชนก็ตาม

การเปลี่ยนแปลงทางด้านเศรษฐกิจสังคมยังส่งผลให้มีการขยายพื้นที่ทำกินเพื่อปลูกพืชเงินสดในขณะนั้นเป็นบริเวณกว้าง โดยเฉพาะการเข้าไปของโครงการปลูกพืชทดแทนและการตลาดบนที่สูงไทย-สหประชาชาติ (Highland Agricultural Marketing and Production Project-HAMP) ที่ได้เลือกบ้านแม่สาใหม่เป็น 1 ใน 9 หมู่บ้านหลักของโครงการในระยะที่ 2 ทำให้ชาวบ้านต้องแข่งขันกันทำมาหากินจนเกิดการแย่งชิงพื้นที่การเกษตรขึ้น อีกทั้งกรมป่าไม้ก็ได้ประกาศให้เป็นพื้นที่อุทยานแห่งชาติ

ด้วย ฉะนั้นวิถีคิดในการเอากำไร-ขาดทุนจึงเป็นค่านิยมที่ดีในขณะนั้น ซึ่งได้ทำให้พื้นที่ป่าศักดิ์สิทธิ์ถูกบุกเบิกใช้บางส่วน จนในที่สุดต้องร่วมกันจัดการด้วยการเริ่มหยิกยืมคุณค่าของความศักดิ์สิทธิ์หรืออำนาจเหนือธรรมชาติของเทพถือติมาเป็นกฎข้อห้ามตัดไม้ทำลายป่า รวมทั้งนำคุณค่าความมั่นคงของพิธีถือติมาสร้างความเชื่อมั่นและต่อรองอำนาจ ภายใต้ภาวะที่ชุมชนกำลังถูกลดทอนอำนาจให้พึ่งพิงระบบกลไกตลาด เช่น อัญเชิญเทพถือติในพิธีกรรมเผเหยง (fev yeem) เพื่อคลบบันดาลให้ไม้ผลล้นจีปลอดภัยจากภัยลมพายุ ฝน กับลูกเห็บ ตลอดจนการทวงหนี้สินกับพ่อค้าที่มักกดราคาและหลบหนีหลังจากที่ได้ทำการหมาขายให้แล้ว เป็นต้น

นอกจากการเข้าไปของการพัฒนาได้ส่งผลกระทบต่อระบบการปกครองชุมชนโดยตรง และต่อระบบการเกษตรที่ส่งผลให้เกิดการปรับเปลี่ยนทางพิธีกรรมแล้ว การแย่งชิงปัจจัยเพื่อการพัฒนาของสองประการดังกล่าวที่นำไปสู่ความเหลื่อมล้ำในฐานะทางเศรษฐกิจ โดยเฉพาะวิถีคิดของความเชื่อดั้งเดิมที่คนรุ่นใหม่มีความเข้าใจน้อยลง และการใช้จ่ายในการประกอบพิธีกรรมแต่ละครั้งเป็นจำนวนมาก ซึ่งไม่ได้สอดคล้องกับสภาวะที่ชุมชนต้องเอาตัวรอดกับภาวะความเปลี่ยนแปลงครั้งใหญ่ ด้วยเหตุนี้ เมื่ออาการเจ็บป่วยถูกอธิบายว่ามีสาเหตุมาจากผีทำ รวมทั้งเมื่อมีองค์ภายนอกได้อาสาสงเคราะห์ ด้านการศึกษาของเด็กรุ่นใหม่ ฉะนั้นการคว่ำช่องทางของโอกาสเข้าถึงการพัฒนาแนวใหม่จึงทำให้ชาวบ้านส่วนหนึ่งยอมรับคริสต์ศาสนาและพุทธศาสนาเป็นที่พึ่งทางจิตใจของตนเอง แม้ว่าจะเป็นทางเลือกในการปรับตัวได้บ้าง แต่ได้ค่อยๆ ส่งผลกระทบกับการประกอบพิธีกรรมที่ต้องอาศัยชุมชนมีส่วนร่วม ดังในระยะหลังที่พิธีกรรมเช่นไหว้ถือติไม่ค่อยได้รับความใส่ใจจากกลุ่มที่เปลี่ยนไปนับถือศาสนาใหม่มากนัก ทั้งๆ ที่ในทางปฏิบัติจะยังคงให้ความเคารพผ่านการร่วมมืออนุรักษป่าในพื้นที่ศาลถือติในฐานะเป็นป่าของชุมชนก็ตาม

อย่างไรก็ตาม การเปลี่ยนแปลงด้านสามด้านดังกล่าวได้ส่งผลกระทบกับความเชื่อและพิธีกรรมเช่นไหว้ เทพถือติอย่างที่ไม่เคยเป็นมาก่อนในประวัติศาสตร์ ถึงขั้นที่อำนาจศักดิ์สิทธิ์ของพิธีกรรมถูกละเลยความสำคัญไป โดยยกให้กับผู้ประกอบการทรงเจ้าเป็นผู้สืบทอดพิธีกรรมแทนผู้นำชุมชน ทั้งนี้เพราะคงเหลือแต่ผู้ประกอบการทรงเจ้าเท่านั้นที่เชื่อว่ามีญาณพิเศษสามารถสื่อสารกับเทพถือติฉะนั้นในยุคสมัยนี้ บทบาทของเทพถือติจึงไม่ได้ให้ความคุ้มครองชุมชนให้พ้นภัยได้อย่างชัดเจน เช่นกับยุคสมัยที่ผ่านมา โดยเฉพาะสัตว์ดุร้าย (เสือ) กับโรคภัยมิได้ถือเป็นภัยคุกคามชุมชนแต่อย่างใดแล้ว ทั้งนี้สืบเนื่องมาจากการพัฒนาทางด้านอาวุธปืนและการแพทย์แผนใหม่ในระยะหลังนี้เอง แม้กระนั้นการเข้าไปของเจ้าหน้าที่รัฐกับคนนอกชุมชนในช่วงการพัฒนานี้ก็ได้สร้างความไม่พอใจให้กับชาวบ้านในพื้นที่ โดยเฉพาะไม่ให้ความเคารพภูมิปัญญาในระบบการเกษตรและการจัดการป่าของชาวบ้าน อีกทั้งยังใช้อำนาจรัฐข่มขู่จนชาวบ้านรู้สึกไร้ศักดิ์ศรีของความเป็นคน

ในที่สุดชาวบ้านได้ใช้โอกาสของเงื่อนไขแรงกดดันด้านการอนุรักษ์ป่าฟื้นฟูพลังอำนาจของชุมชน ด้วยการให้ความหมายใหม่เกี่ยวกับการร่วมกันจัดการป่าชุมชนที่เชื่อมโยงเข้ากับคุณค่าของความศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือติให้พื้นที่บริเวณศาลถือติที่ตั้งอยู่ในป่าใกล้กับชุมชนเป็นสัญลักษณ์ของอาณาบริเวณที่ชาวบ้านต้องหวงห้ามเพื่อพิทักษ์เป็นพื้นที่ป่าศักดิ์สิทธิ์ของชุมชน ซึ่งเท่ากับเป็นการเคลื่อนไหวทางวัฒนธรรมเพื่อปลูกให้ชาวบ้านตระหนักในสิทธิของชุมชนที่ตนเองเคยมีจารีตอยู่กับป่ามาช้านาน ฉะนั้นด้วยจารีตที่มีมาช้านานแต่ได้ถูกละเลยความสำคัญไปในระยะหนึ่ง ในขณะที่ยังคงมีกลุ่มผู้อาวุโสที่มีประสบการณ์ ความรู้ และศรัทธาเป็นโอกาสให้กับการฟื้นฟูพลังอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือติเพื่ออนุรักษ์ป่าโดยชุมชนกันเอง จึงเป็นบทเรียนอันทรงคุณค่า ซึ่งต่อมาได้รับการสานต่อและขยายผลสู่ชุมชนมั่งในพื้นที่ยื่น โดยมีองค์กรพัฒนาเอกชนพยายามร่วมกับองค์กรเครือข่ายชุมชนที่เป็นทั้งเวทีเรียนรู้ปัญหาและหาทางออกร่วมกัน จนในที่สุดกลายเป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมเพื่อสิทธิชุมชนบนพื้นที่สูง ดังอธิบายในบทถัดไป

บทที่ 5
ยุคสมัยฟื้นฟูภูมิปัญญาท้องถิ่นกับการแข่งขันทรัพยากร
(2530-ปัจจุบัน)

‘ไม่สร้างจารีตใหม่, ไม่ปล่อยจารีตเก่า’

การทำความเข้าใจที่มาของกระบวนการฟื้นฟูภูมิปัญญาชาวบ้านเพื่ออยู่กับป่าในช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมา จำเป็นอย่างยิ่งที่ต้องเข้าใจถึงความขัดแย้งโดยทั่วไปทั้งในระดับพื้นที่และระดับนโยบายของรัฐ เนื่องจากปัญหาความขัดแย้งในการแข่งขันทรัพยากรมีสาเหตุมาจากความแตกต่างของวิถีคิดที่ตรงกันข้ามอย่างสิ้นเชิง ฉะนั้นจึงมีการพยายามต่อรองอำนาจของคนในพื้นที่ทั้งที่เป็นชุมชนและเครือข่ายชุมชนกับผู้มีอำนาจกำหนดนโยบาย ทั้งนี้ การปฏิบัติการของชาวบ้านในพื้นที่มีกลยุทธ์ที่แตกต่างกันไปตามพื้นฐานทางวัฒนธรรมของตนเอง ซึ่งชาวม้งหลายชุมชนในจังหวัดเชียงใหม่ ได้รวมตัวจัดตั้งเครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้งขึ้นภายใต้สถานการณ์แข่งขันทรัพยากร เพื่อเป็นชุมชนปฏิบัติการให้รัฐยอมรับสิทธิชุมชน โดยเฉพาะได้ชูความเชื่อของพิธีกรรมถือติมาสร้างจิตสำนึกร่วมเพื่อพิทักษ์สิทธิชุมชนของตนเอง ซึ่งพบว่าเป็นภูมิปัญญาที่มีการปรับเปลี่ยนทั้งรูปแบบและความหมายอย่างเป็นพลวัต ดังอธิบายในแต่ละหัวข้อต่อไป

5.1 จากสถานการณ์ป่าไม้สู่เครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้ง

จากสถานการณ์แรกเริ่มในการแข่งขันทรัพยากรบนพื้นที่สูงระหว่างคนพื้นราบกับคนบนที่สูงในต้นทศวรรษ 2530 โดยเฉพาะการปะทะกันของกลุ่มองค์กรผู้นำของชาวพื้นราบในตำบลแม่สอย อำเภोजอมทอง จังหวัดเชียงใหม่ กับชาวม้งบ้านปากกล้วยในพื้นที่เดียวกัน ด้วยความเข้าใจว่าสาเหตุที่น้ำในที่ราบลุ่มไม่พอใช้ เนื่องจากชาวม้งทำลายป่า ดังข่าวหนังสือพิมพ์ไทยนิวส์ เมื่อวันที่ 27 พฤษภาคม พ.ศ. 2535 ที่ว่า

“...ตามที่กลุ่มเกษตรกรพื้นราบในเขตอำเภोजอมทอง จังหวัดเชียงใหม่ โดยมีชมรมอนุรักษ์ต้นน้ำลำธารและเหมืองฝายได้ร่วมประชุมถึงปัญหาความเดือดร้อนกรณีเกิดความแห้งแล้งขึ้น โดยสาเหตุมาจากมีกลุ่มชาวเขาเผ่าม้งคอยปากกล้วย หมู่ 2 ตำบลแม่สอย อำเภोजอมทอง จังหวัดเชียงใหม่ บุกรุกขึ้นไปทำการโค่นป่าแปรสภาพเป็นไร่กะหล่ำปลี รุกกล้าแผ้วเป็นวงกว้างเข้ามาในเขตตำบลสบเตี๊ยะ และตำบลดอยแก้ว

¹ Txuj tshab tsw rhawv, txuj qub tsw tso.

ประกอบกับมีโครงการที่สูงไทย-นอร์เวย์ให้การสนับสนุนชาวเขาให้ปลูกพืชเศรษฐกิจ แทนการปลูกฝิ่น ทำให้การบุกเบิกป่าของชาวเขาแพร่ขยายออกไป..."

ต่อมาความขัดแย้งนี้ได้ขยายวงกว้างไปสู่ระดับอำเภอแล้วลามไปสู่ระดับนโยบายการจัดการทรัพยากรของประเทศ กล่าวคือ หลังจากที่ชมรมอนุรักษ์ต้นน้ำและสิ่งแวดล้อมจอมทองก่อตั้งในปี พ.ศ. 2532 โดยได้รับการสนับสนุนจากมูลนิธิธรรมานา (ก่อตั้งปี 2527) โดยพระพงษ์ศักดิ์ เตชธมฺโมที่เข้าไปตั้งสำนักปฏิบัติธรรมถ้ำตุ้มในเขตป่าสงวนแห่งชาติจอมทอง โดยเฉพาะการที่ได้ก่อตั้งมูลนิธิธรรม-พัฒนาในปี พ.ศ. 2530 เพื่อทำโครงการอนุรักษ์และฟื้นฟูป่าลุ่มน้ำแม่สอย แม่ทิม และแม่ปือก รวมทั้งปลูกป่าถาวรเฉลิมพระเกียรติที่มีการประสานความร่วมมือกับหน่วยงานป่าไม้ของรัฐในพื้นที่

ด้วยการสนับสนุนของมูลนิธิธรรม-พัฒนา ทำให้ชาวพื้นราบในอำเภอจอมทองพยายามผลักดันให้มีการอพยพชาวบ้านปากกล้วยออกจากป่า โดยนำความแตกต่างทางชาติพันธุ์มาสร้างการแบ่งแยกและตอกย้ำทัศนคติเชิงลบให้กับฝ่ายตรงข้าม จนนำไปสู่การใช้ความรุนแรง ดังเช่น หลังจากที่หน่วยจัดการต้นน้ำแม่เม็งได้ปลูกป่าสนลงไปในพื้นที่ของชาวบ้านปากกล้วยประมาณ 320 ไร่ ในปี พ.ศ. 2527 ต่อมา กลุ่มชาวบ้านที่นำโดยมูลนิธิธรรม-พัฒนาก็ได้ทำการล้อมรั้วลวดหนามกับทาสีน้ำเงิน-ขาว-แดง เป็นธงชาติไทยตรงยอดเสาเป็นระยะทางยาวประมาณ 15 กิโลเมตร ปี พ.ศ. 2535 เพื่อกันพื้นที่ไว้อนุรักษ์ป่าจำนวน 600 ไร่ ทั้งที่พื้นที่อนุรักษ์นั้นเป็นพื้นที่ไร่ข้าวของชาวบ้านปากกล้วย เป็นต้น

ความขัดแย้งระหว่างคนพื้นราบกับคนที่สูงในพื้นที่อำเภอจอมทองได้ดำเนินอย่างต่อเนื่องเนื่องจากเกี่ยวพันกับการกำหนดมาตรการในระดับนโยบาย โดยเฉพาะมติวันที่ 7 กุมภาพันธ์ 2532 ที่ให้กองทัพภาคที่ 3 ถือเป็นแนวทางปฏิบัติต่อกลุ่มชนบนพื้นที่สูง โดยด้านการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติที่ทำให้ปัญหาสิ่งแวดล้อมเป็นปัญหาความมั่นคงด้วย ต่อมารัฐบาลชาติชายได้มีมติคณะรัฐมนตรี วันที่ 28 พฤศจิกายน 2532 หลังจากที่ชาวบ้านอำเภอจอมทองรวมตัวกันประมาณ 500 คน ไปยื่นคำร้อง (เตชธมฺโม ภิกขุ, 2534) ในปีถัดมาจึงมีการระดมความคิดเพื่อร่างแผนแม่บทเพื่อการพัฒนาชุมชนสิ่งแวดล้อมและการควบคุมพืชเสพติดบนพื้นที่สูง ฉบับที่ 1 ปี พ.ศ. 2535-2539 (สมมาตร, 2534: 32)

ในปี 2534 หน่วยงานทางวิชาการ กองทัพภาคที่ 3 และองค์กรพัฒนาเอกชนหลายหน่วยงาน² ได้จัดประชุมเชิงปฏิบัติเพื่อพยายามหาทางแก้ไข ซึ่งในที่ประชุมได้เห็นว่าในภาวะที่หน่วยงานของรัฐมีมาตรการปฏิบัติที่ขัดแย้งกันเองนั้น ศักยภาพของชาวบ้านเท่านั้นที่จะมีอำนาจต่อรองกับรัฐ และได้

² สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ โครงการประสานและสนับสนุนเครือข่ายงานพัฒนาชาวเขา คณะกรรมการประสานงานองค์กรเอกชนพัฒนาชนบทภาคเหนือ มูลนิธิเพื่อการศึกษาและพัฒนาชาวเขาในประเทศไทย และโครงการพัฒนาที่สูงไทย-นอร์เว ร่วมจัดประชุมเชิงปฏิบัติการเมื่อวันที่ 11 กุมภาพันธ์ 2534 ณ ห้องสรวนเทศ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

เสนอทางเลือกในการพัฒนาต่อชนบนพื้นที่สูง โดยเฉพาะรัฐควรยอมรับในสิทธิดั้งเดิมของชุมชนชาวเขา ทั้งสิทธิในชุมชนที่อยู่อาศัย ที่ทำกิน และพื้นที่ป่าที่ชาวบ้านได้ช่วยกันดูแลรักษามาตลอดในรูปของป่าชุมชน เพื่อให้ชาวเขามีหลักประกันที่มั่นคงในชีวิต ให้มีการออกเอกสารสิทธิ์รับรองที่ถูกต้องตามกฎหมาย และต้องดำเนินการควบคู่ไปกับการให้สิทธิในการเป็นพลเมืองไทยด้วย (สมนึก และคณะ, 2534: 95)

ภายใต้สถานการณ์ของความขัดแย้งในการจัดการทรัพยากรบนพื้นที่สูงดังกล่าว ในที่สุดชาวบ้านได้รวมตัวในรูปองค์กรพัฒนาเอกชนและองค์กรเครือข่ายชาวบ้านอย่างหลากหลาย เพื่อต่อรองสิทธิกับรัฐ เช่น สมาคมศูนย์การศึกษาและวัฒนธรรมของชาวไทยภูเขาในประเทศไทย (ศวท.) และกลุ่มเครือข่ายอนุรักษ์บนพื้นที่สูง³ อำเภอจอมทอง เช่นเดียวกับเครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้ง จังหวัดเชียงใหม่ ที่ได้ก่อตั้งขึ้นในปี พ.ศ. 2534 เพื่อดำเนินกิจกรรมตามวิสัยทัศน์ของสมาคม ศวท. ที่ได้หันมาเน้นวัฒนธรรมชุมชนในขณะนั้น (เอกสารสำเนาช่วงนำร่องโครงการของสมาคม ศวท. ปี 2534-2536)

โดยเฉพาะอย่างยิ่งมติคณะรัฐมนตรีดังกล่าวได้เน้นการอพยพโยกย้ายชุมชนบนพื้นที่สูงออกจากพื้นที่ป่าอนุรักษ์ของรัฐ ดังกรณี เมื่อชาวบ้านแม่ฮ้อ-ผาซอ จังหวัดลำปางที่เป็นคนเมี่ยน ลัวะและลีซู จำนวน 172 ครอบครัว ถูกอพยพออกจากดอยแม่ส้านในอุทยานแห่งชาติดอยหลวงไปอยู่ที่บ้านผาซอริมทางหลวงสายวังเหนือ-ลำปาง อำเภอวังเหนือ จังหวัดลำปาง ในปี พ.ศ. 2537 ทำให้เกิดการรวมตัวของกลุ่มปัญหาราคาพืชผลและกลุ่มปัญหาป่าอนุรักษ์ทับที่ ในนามเครือข่ายกลุ่มเกษตรกรภาคเหนือ (คกน.) จากเดิมที่ชื่อ “หน่วยเหนือ” ในตอนเริ่มแรก (เบญจา, 2541: 67 และศยามล, 2543: 25-29) ซึ่งทำให้เครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้งได้ร่วมกับเครือข่ายของปกาสถาเอะญอในนามเครือข่ายกลุ่มเกษตรกรภาคเหนือ (คกน.) เพื่อเคลื่อนไหวเรียกร้องให้เจ้าหน้าที่ของรัฐทุกระดับมีการพิสูจน์สิทธิการให้ที่ดินในเขตป่าอนุรักษ์ของชาวบ้านและกันเขตชุมชนออกจากพื้นที่อนุรักษ์ โดยเฉพาะการผลักดันให้รัฐบาลรับรองร่างพระราชบัญญัติป่าชุมชนเมื่อวันที่ 30 เมษายน 2539 ทำให้องค์กรเอกชนที่ทำกิจกรรมอนุรักษ์หลายหน่วยงานไม่เห็นชอบด้วยและได้คัดค้านมาจนกระทั่งปัจจุบัน

การจัดการทรัพยากรบนพื้นที่สูงเริ่มทวีความขัดแย้งที่รุนแรงมากขึ้น เมื่อรัฐบาลได้พยายามหาข้อยุติด้วยมติคณะรัฐมนตรี (ครม.) เมื่อวันที่ 17 และ 29 เมษายน 2541 รองรับ โดยให้ตั้งคณะกรรมการพิสูจน์สิทธิและยุติการอพยพราษฎร และหากมีการบุกรุกพื้นที่ใหม่ก็ให้มีการดำเนินคดีตามกฎหมาย ส่วนมติ ครม. 29 เมษายน 2540 ได้กำหนดเงื่อนไขให้บุคคลในชุมชนเท่านั้นที่มีสิทธิพิสูจน์สิทธิและมีการกำหนดหลักเกณฑ์การพิสูจน์สิทธิ แต่มติ ครม. 22 เมษายน 2540 (มติวงน้ำเขียว) กลับระบุให้กรมป่าไม้สำรวจราษฎรในพื้นที่ป่าพร้อมกับกันเขตเป็นเขตอุทยานแห่งชาติ เขตรักษาพันธุ์

³ เครือข่ายอนุรักษ์บนพื้นที่สูง อำเภอจอมทอง มีสมาชิกขณะนั้น 10 หมู่บ้าน กระจายใน 3 ตำบล คือ บ้านขุนแปะ บ้านนาบ้านห้วยมะนาว บ้านขุนแตะ บ้านห้วยส้มป่อย บ้านห้วยขุน บ้านห้วยปลิง บ้านแม่ยะน้อย บ้านแม่ปอน และบ้านขุนยะ

สัตว์ป่าและเขตอนุรักษ์เพื่อเปิดถนนการรับรองสิทธิ์ทั่วประเทศ หากพื้นที่ใดเป็นเขตป่าอนุรักษ์หรือพื้นที่ลุ่มน้ำชั้น 1A และ 2 ให้ผ่อนผันการใช้ประโยชน์และออกเอกสารรับรองสิทธิ์ สทก. พิเศษ ทำให้เมื่อวันที่ 22 เมษายน 2540 ถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างกว้างขวางจากองค์กรสิ่งแวดล้อม คนคน. และสมัชชาคนจน รวมทั้งสื่อมวลชนว่าเป็นมติที่มีช่องโหว่และเอื้อให้กลุ่มนายทุนและผู้มีอิทธิพลรุกครอบครองพื้นที่ป่าได้ง่าย

หลังจากคณะรัฐมนตรีได้มีมติทั้งสาม ปรากฏว่ามีองค์กรอนุรักษ์จำนวนมาก รวมทั้งมูลนิธิธรรมนาถและชมรมอนุรักษ์ป่าต้นน้ำลำธารจอมทอง ได้ทำการเรียกร้องให้รัฐบาลทบทวนและยกเลิกมติ ครม. 17, 22, 29 เมษายน 2540 อย่างต่อเนื่องตั้งแต่เดือนกุมภาพันธ์ 2541 โดยหยิบยกกรณีไฟป่าที่เกิดขึ้นบริเวณใกล้กับสถูปเจ้าอินทวิชยานนท์ บนดอยอินทนนท์ ในวันที่ 22 มีนาคม 2541 เป็นเหตุผลจุดประเด็นผลักดันให้ยกเลิกมติคณะรัฐมนตรีทั้งสาม โดยอ้างว่าเป็นการเผาป่าของชาวม้งเพื่อหวังได้เอกสารสิทธิ์ตามมติคณะรัฐมนตรี ทั้งๆ ที่ในวันเดียวกันชมรมอนุรักษ์ฯ จอมทอง ร่วมกับเจ้าหน้าที่อุทยานแห่งชาติดอยอินทนนท์ พร้อมพระภิกษุ 9 รูปได้ขึ้นไปสวดถอนกระดูกคนตายที่ยอดดอยอินทนนท์และบูกี้อำเภอลำปางที่ประดิษฐานพระพุทธรูปสำริดปางนาคปางนาคกลาง 2 องค์ แล้วเคลื่อนย้ายพระพุทธรูปไปไว้ในพื้นที่ราบ อำเภอจอมทอง รวมทั้งยังใช้วัสดุปิดถนนเข้าสู่ชุมชนบนพื้นที่สูงหลายสายและรื้อถอนท่อพลาสติกในไม่กี่วันต่อมา คือ ถนนเข้าบ้านแม่ปอน ถนนเข้าบ้านเด่น ถนนเข้าบ้านห้วยส้มป่อย และถนนเข้าบ้านปากกล้วย ทางหลวงสายเชียงใหม่-แม่สะเรียง ถนนเข้าหมู่บ้านขุนแตะ ตำบลดอยแก้ว อำเภอจอมทอง ถนนเข้าบ้านแม่ปอนกับถนนเข้าบ้านขุนยะ ต.บ้านหลวง อ.จอมทอง และทางหลวงหมายเลข 1009 ทั้งที่ห่างจากด่านตรวจของอุทยานดอยอินทนนท์เพียง 200 เมตร และวันถัดมาก็ได้เดินทางไปปิดกั้นถนนเส้นทางขึ้นบ้านขุนแปะ ต.บ้านแปะ ด้วย (โครงการช่วยเหลือทางกฎหมายคนชายขอบ 2541 และอัจฉรา, 2541: 103-110) แม้ในที่สุดรัฐบาลจะได้ออกมติคณะรัฐมนตรี วันที่ 30 มิถุนายน 2541⁴ เพื่อกำหนดหลักเกณฑ์ในการพิสูจน์สิทธิ์ให้รัดกุมจึงทำให้กลุ่มผู้ชุมนุมได้สลายไปในที่สุด

ด้วยสถานการณ์แย่งชิงทรัพยากรที่รุนแรงและซับซ้อนมากขึ้น โดยเฉพาะการกำหนดมาตรการปฏิบัติของรัฐหลายครั้งดังกล่าว ทำให้ชาวม้งจำเป็นต้องรู้เท่าทันสถานการณ์โดยเร็ว ซึ่งขณะนั้นมีนายธงชาติ แซ่ย่าง (Cawv Yaaj) กับสันติชัย แซ่ย่าง (Chojpov Yaj) เป็นเจ้าหน้าที่สมาคม ศวท.

⁴ มติคณะรัฐมนตรีเมื่อวันที่ 30 มิถุนายน 2541 ได้กำหนดมาตรการที่ใช้กับชุมชนที่อยู่ในพื้นที่อนุรักษ์ของรัฐ ว่า “กรณีผลการตรวจพิสูจน์พบว่า ราษฎรอยู่อาศัย/ทำกินมาก่อน ให้กรมป่าไม้จัดทำขอบเขตบริเวณที่อยู่อาศัย/ทำกินให้ชัดเจน ห้ามขยายพื้นที่เพิ่มโดยเด็ดขาด และดำเนินการตามกฎหมายเพื่อให้ราษฎรอยู่อาศัย/ทำกินตามความจำเป็นเพื่อการครองชีพ แต่ถ้าเป็นพื้นที่ล่อแหลมคุกคามต่อระบบนิเวศพื้นที่ที่มีผลกระทบประสิทธิภาพในการคุ้มครองดูแลพื้นที่ป่าอนุรักษ์ตามกฎหมายและมติคณะรัฐมนตรี ให้พิจารณาดำเนินการช่วยเหลือราษฎรตามความเหมาะสม เพื่อให้หาที่อยู่อาศัย/ทำกินแห่งใหม่ หรือดำเนินการเคลื่อนย้ายราษฎรออกจากบริเวณนั้นไปอยู่อาศัย/ทำกินในพื้นที่ที่เหมาะสม โดยในพื้นที่รองรับให้มีการสนับสนุนด้านสาธารณูปโภค

ประจำกลุ่มชาติพันธุ์ม้งเริ่มประสานงานให้ชาวม้งรวมตัวเพื่อต่อรองสิทธิของตนเองเป็นครั้งแรก ซึ่งนับเป็นก้าวแรกในการรวมตัวของชุมชนม้งเพื่อจัดตั้งและดำเนินกิจกรรมของกลุ่มเครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้งอย่างจริงจัง ทำให้มีสมาชิกเครือข่ายเพิ่มจากปี พ.ศ. 2540 ที่มีเพียง 14 หมู่บ้าน⁵ เป็น 32 หมู่บ้านในปีต่อมา (ดูแผนที่ 5.1) โดยเฉพาะหลังเวทีเสวนาสมัชชาที่น้องม้ง เรื่อง “สถานการณ์ผลกระทบและทางออกในการแก้ไขปัญหาป่าไม้ ที่ดินของชุมชนม้ง” เมื่อวันที่ 24-25 กรกฎาคม 2541 ณ ค่ายอนุชนดอยสุเทพ เครือข่ายฯ ได้วางแผนยุทธศาสตร์เพื่อแก้ไขปัญหาในระยะยาว⁶ ดังยุทธศาสตร์ข้อที่หนึ่งที่ได้กำหนดในขณะนั้นและใช้มาจนกระทั่งปัจจุบันว่า “ใช้มิติทางวัฒนธรรม เพื่อการพัฒนาและแก้ไขปัญหาอันก่อให้เกิดการประสานวัฒนธรรมเก่าและวัฒนธรรมใหม่ได้อย่างมีพลัง” เป็นต้น (เอกสารโครงการเสริมสร้างศักยภาพองค์กรชุมชนเพื่อการพัฒนาอาชีพและเครือข่ายประจำปี 2544)

แม้การริเริ่มก่อตั้งของเครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้งจะมาจากการแนะนำและประสานงานของสมาคม ศวท. เป็นหลัก แต่ด้วยสถานการณ์แย่งชิงทรัพยากรที่กดดันชาวม้งหลายชุมชนในลักษณะเดียวกัน ทำให้ชาวม้ง 3,715 ครอบครัว ใน 32 ชุมชน ได้ร่วมกันก่อตั้งกลุ่มเครือข่ายฯ เป็นกลไกประสานงานและติดตามสถานการณ์ด้านสิทธิการใช้ที่ดินในเขตป่า ดังที่ นายเกิด พนากำเนิด (Vamkawm Yaj, 2548) อายุ 53 ปี ในฐานะผู้ก่อตั้งและเป็นประธานเครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้งคนแรกมาจนกระทั่งปัจจุบัน ได้ให้ความถึงสถานการณ์และวิสัยทัศน์ในการปรับใช้ภูมิปัญญาเพื่อจัดการป่าในขณะนั้นว่า

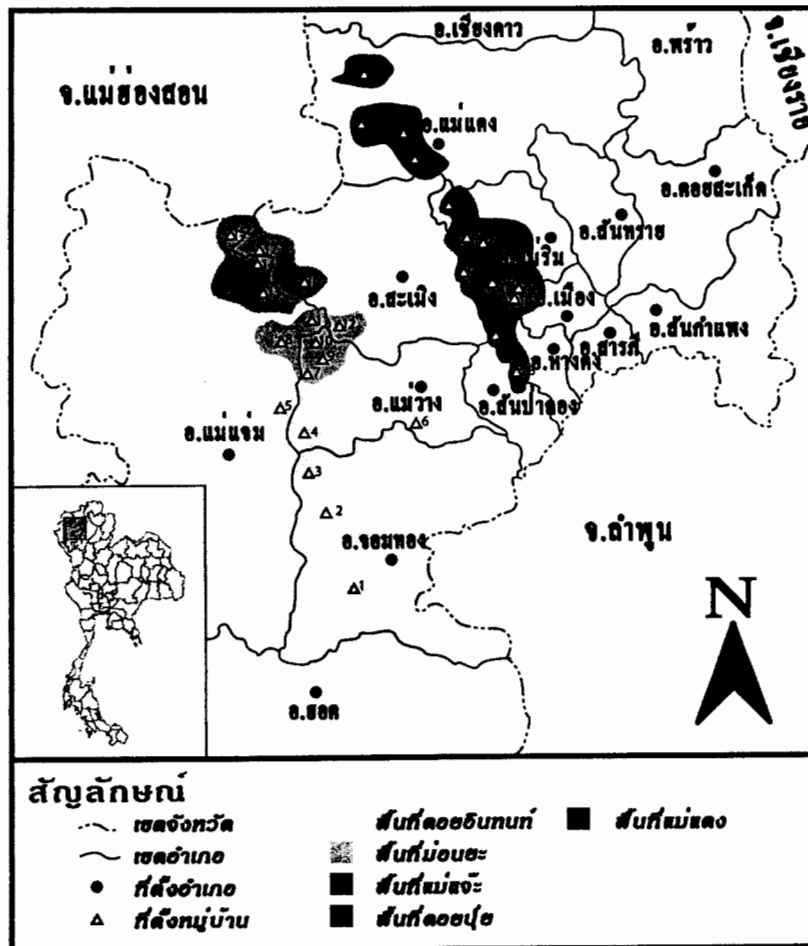
“...ตรงจุดนี้ขอบอกตามความจริงว่า เป็นเพราะชาวม้งเราถูกเขากล่าวหาว่า “ม้งเป็นชนเผ่าที่ไม่อนุรักษ์ป่า ไม่มีภูมิปัญญาจัดการป่าเลย เป็นคนประเภทที่ทำลายป่าแล้วไม่สำนึกบุญคุณเลย ใช้อะไรก็ไม่รู้จักประหยัด” ฉะนั้นเราจึงค้นพบว่าบรรพบุรุษของเราเมื่อก่อนเขามีจารีตประเพณีดูแลรักษาต้นน้ำลำธารหรือคุ่มครองต้นไม้และสัตว์ที่ดีอยู่แล้ว คือ มีจารีตที่ม้งเดี๊ยะเรียกว่า “ตงเซ้ง” (Ntoo Xeeb) หรือถือติ(Thwv Tim) หรือเซ แซง (Sab Seej) นั้น ในสมัยก่อนจำเป็นต้องใช้เพราะว่ายังมีป่าดงดิบกว้างมาก

⁵ บ้านขุนกลาง บ้านแม่ขะน้อย บ้านปากกล้วย อำเภอจอมทอง และบ้านขุนแม่วาก บ้านขุนวาง อำเภอแม่วาก บ้านห้วยน้ำริน บ้านห้วยเย็น บ้านแม่สะงะ บ้านป่าไม้ อำเภอแม่วาก บ้านห้วยหอย อำเภอแม่แจ่ม บ้านห้วยน้ำจาง อำเภอสะเมิง บ้านแม่ลาใหม่ อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่ และบ้านป่าคา และบ้านโละโละ อำเภอคลองลาน จังหวัดกำแพงเพชร

⁶ 1. ใช้มิติทางวัฒนธรรม เพื่อการพัฒนาและแก้ไขปัญหาอันก่อให้เกิดการประสานวัฒนธรรมเก่าและวัฒนธรรมใหม่ได้อย่างมีพลัง 2. ใช้กระบวนการพัฒนาผู้องค์กรและเครือข่าย 3. ใช้การประสานศักยภาพทั้งชาวบ้าน หน่วยงานรัฐ นักวิชาการ องค์กรพัฒนาเอกชน และสื่อมวลชน 4. ใช้กระบวนการมีส่วนร่วมของชุมชนโดยเน้นมติชนองชาวย 5. ใช้กระบวนการสร้างความเข้มแข็งให้องค์กรตามจารีตประเพณี 6. ใช้กระบวนการเรียนรู้จากการปฏิบัติ 7. ใช้กระบวนการทำงานเป็นเครือข่าย

เสือกก็มีเยอะด้วย ซึ่งได้มากัดกินสัตว์เลี้ยงอยู่เรื่อย อีกทั้งยังมีไข้ป่าต่างๆ มากมาย ผู้
 อากุโสเขาจึงประกอบพิธีกรรมนี้ เพื่อให้เทพเจ้ามาคุ้มครองชาวบ้านไม่ให้เกิดการเจ็บ
 ไข้ได้ป่วย และไม่ให้เสือกมากัดกินสัตว์เลี้ยง ซึ่งยังสามารถปกป้องผีป่าได้ด้วย แต่ว่า
 ปัจจุบันนี้ ตามที่ผู้นำเราคุยกันต่างเห็นว่าสถานการณ์เปลี่ยนไปแล้ว เพราะเสือกก็ไม่มี
 ให้เห็นแล้ว และป่าก็ม่น้อยแล้ว ฉะนั้นตอนนี้เราจึงพยายามประกอบพิธีกรรมตามที่
 เป็นอยู่จริง ถ้าชุมชนไหนยังมีพิธีกรรมนี้อยู่ก็ให้อนุรักษ์ไว้ ซึ่งความคิดนี้ควรดำเนิน
 ต่อไปเรื่อยๆ..."

แผนที่ 5.1 แสดงชุมชนเครือข่ายสิ่งแวดล้อม 32 หมู่บ้าน



ในการทำงานเดียวกับทัศนะของผู้ประกอบพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติดกับเทพขุนน้ำของบ้านห้วยกว้าง
 อำเภอหางดง จังหวัดเชียงใหม่ ที่ได้ร่วมมือกับเครือข่ายฯ เพื่อจัดการป่าชุมชนมาโดยตลอด เห็นว่าควร
 รื้อฟื้นพิธีกรรม เพราะแท้ที่จริงแล้วชาวม้งประกอบพิธีกรรมถือติมาช้านานแล้วว่า

“...การที่สุภาษิตมังบอกว่า “ไม่สร้างจาริตใหม่, ไม่ปล่อยจาริตเก่า”⁷ นั้น บ่งบอกว่า พิธีกรรมเหล่านั้นไม่ใช่เพิ่งมาคิดสร้างขึ้นใหม่ๆ แต่ผู้อาวุโสเขาสืบทอดมาช้านานแล้ว ไม่รู้ที่ร้อยก็พันปีมาแล้ว ไม่ว่าจะหมู่บ้านไหนก็ล้วนประกอบพิธีกรรม แต่ว่าหลายปีมานี้เองมีบางหมู่บ้านไม่รู้จึงไม่มีพิธีกรรมนี้แล้ว ดังนั้นผมขอฝากให้ทุกคนว่า ถ้าจะให้ดีนั้น เราไม่ควรละทิ้งพิธีกรรมเหล่านั้น ไม่ว่าจะเป็หมู่บ้านใหญ่หรือเล็กก็ตาม อีกประการหนึ่งนั้น ตอนนี้อยู่สมัยใหม่แล้ว ทำให้ต้องอนุรักษ์ป่า ซึ่งเราอาจจะไปกันพื้นที่โดยไม่มีพิธีอะไรนั้นก็ได้อยู่ แต่จริงๆ แล้วบรรพบุรุษเรามีพิธีกรรมควบคุมมานานหลายร้อยหลายพันปีแล้ว เพราะฉะนั้นเราควรทำพิธีกรรมมาจัดการป่าอย่างในอดีตนั้นน่าจะดีกว่า เพราะไม่ว่าจะอพยพไปอยู่ชุนเขาไหนก็ตาม เมื่อได้ทำพิธีกรรมตรงไหนก็ห้ามตัดไม้ตรงนั้นอยู่แล้ว

การต่อรองสิทธิในหลายระดับพร้อมกับการรื้อฟื้นภูมิปัญญาของชาวบ้านมาสร้างจิตสำนึกในการจัดการป่า เครือข่ายฯ จึงได้วางแผนกิจกรรมอย่างเป็นระบบ เพื่อสร้างความเข้มแข็งให้กับสมาชิกเครือข่าย ซึ่งมีถึง 6 แผนกิจกรรม คือ

1) แผนพัฒนาศักยภาพบุคคล และองค์กรระดับหมู่บ้านกับระดับเครือข่าย โดยใช้เครือข่ายฯ ได้เป็นกลไกประสานงานให้ชุมชนสมาชิกเครือข่ายฯ มีการแลกเปลี่ยนถึงสาเหตุและทางออกของปัญหาต่างๆ ในสังคมม้ง เช่น การรื้อฟื้นบทบาทผู้อาวุโสให้มีบทบาทเท่าเทียมกับผู้นำทางการ สร้างแกนนำรุ่นใหม่ให้มีความรู้ในวัฒนธรรมของตนเองและรู้เท่าทันสถานการณ์ทางการเมือง และจัดเวทีประชุมสัญจรหมุนเวียนกันภายในชุมชนสมาชิกเครือข่ายฯ ซึ่งจะมีการอบรมด้านกฎหมายป่าไม้รัฐธรรมนูญ และศึกษาดูงานนอกพื้นที่ เป็นต้น

2) แผนจัดการทรัพยากรและสิ่งแวดล้อม ได้ทำทั้งกิจกรรมอนุรักษ์และถอดบทเรียนจากการใช้ภูมิปัญญาของชาวบ้านเป็นองค์ความรู้เพื่อขยายผลให้กับชุมชนอื่น คือ พิธีเส่งถือติ (Xyeem Thwv Tim) พิธีเส่งเหาเดิ้ล (Xyeem hauv diej) พิธีฝ่เหยง(Fev Yeem) เป็นต้น รวมทั้งทำกิจกรรมอนุรักษ์ป่านั้นได้แก่การทำแนวกันไฟทั้งในระดับชุมชนและกลุ่มชุมชน (โชน)⁸ ซึ่งรวมทั้งหมด 291 กิโลเมตร⁹ การ

⁷ Txuj tshab tsw rhawv, txuj qub tsw tso.

⁸ 1) โชนดอยปุย ได้แก่ บ้านขุนช่างเคียน บ้านดอยปุย บ้านแม่สาใหม่ บ้านผานกกก และบ้านบวักจัน 2) โชนแม่แจ๊ะ ได้แก่ บ้านแม่แจ๊ะ บ้านแม่ตะละ บ้านดงสามหมื่น บ้านป่าเกี๊ยะ รวมทั้งพี่น้องชาวปากทะญอ 7 หมู่บ้าน และคนเมืองอีก 2 หมู่บ้าน 3) โชนห้วยหอย ได้แก่ บ้านห้วยหอย บ้านแม่สะงะ บ้านห้วยเย็น บ้านห้วยน้ำจาง บ้านป่าไผ่ (แม่เตียน) บ้านม่อนยะเหนือ บ้านม่อนยะกลาง และบ้านม่อนยะใต้ 4) โชนดอยอินทนนท์ ได้แก่ บ้านปากกล้วย บ้านแม่ยะน้อย บ้านขุนกลาง บ้านขุนวาง บ้านขุนแม่วาก และบ้านห้วยน้ำริน

⁹ 1) โชนดอยปุย ได้แก่ บ้านขุนช่างเคียน 10 กม. บ้านดอยปุย 17 กม. บ้านแม่สาใหม่ 10 กม. บ้านผานกกก 8 กม. และบ้านบวักจัน 8 กม. บ้านแม่ขี 10 กม. บ้านหนองหอยใหม่ 8 กม. บ้านน้ำจุ่ม 10 กม. 2) โชนแม่แจ๊ะ ได้แก่ บ้านแม่แจ๊ะ 24 กม. บ้านแม่ตะละ 15 กม. บ้านดงสามหมื่น 10 กม. บ้านป่าเกี๊ยะ 10 กม. 3) โชนห้วยหอย ได้แก่ บ้านห้วยหอย 12 กม. บ้านแม่สะงะ 10 กม. บ้านห้วยเย็น 12 กม.

จับเวรยามเผ่าระวังไฟป่าและดับไฟป่าในฤดูร้อน การปลูกไม้ท้องถิ่นเสริมพื้นที่ป่าเสื่อมโทรม และทำสื่อต่างๆ เช่น แผนที่ทางภูมิศาสตร์จำลองสัดส่วนการใช้พื้นที่ของแต่ละชุมชน และสื่อรณรงค์ให้ชาวม้งมีจิตสำนึกในการจัดการทรัพยากรแวดล้อมในรูปทกลอน เพลง และเอกสาร เป็นต้น

3) แผนฟื้นฟูวัฒนธรรมม้ง ได้มีการรวบรวมภูมิปัญญาและสร้างเวทีเรียนรู้ในชุมชน เช่น สร้างสวนสมุนไพรในแต่ละชุมชน สร้างศูนย์วัฒนธรรมชุมชนเทิดพระเกียรติแม่ฟ้าหลวง จัดเวทีเรียนรู้และทดสอบความรู้ทางจารีตประเพณี ให้ผู้รู้เป็นครูวัฒนธรรมในโรงเรียน เป็นต้น

4) แผนพัฒนาอาชีพนอกภาคการเกษตร ได้ส่งเสริมหัตถกรรมพื้นบ้าน รื้อฟื้นพันธุ์พืชพื้นบ้าน และอบรมความรู้ด้านเกษตรชีวภาพ

5) แผนการรณรงค์และเผยแพร่ ได้รวบรวมองค์ความรู้เป็นรูปเล่มและออกรายการวิทยุโทรทัศน์ รวมทั้งร่วมกับสมาคม ศวท. ผลักดันการใช้เป็นหลักสูตรท้องถิ่น เช่น หนังสือเรื่อง “องค์ความรู้ชนเผ่าม้ง” ฉบับภาษาไทยและภาษาม้ง หนังสือเรื่อง “องค์ความรู้เกี่ยวกับการจัดการทรัพยากรธรรมชาติและหลากหลาย” ฉบับภาษาไทย และเทปเสียงจารีตประเพณีต่างๆ¹⁰

6) แผนการติดตามและประเมินผล ได้จัดตั้งตัวแทนแต่ละชุมชน กลุ่มชุมชน (โซน) ซึ่งจะมีการประเมินทั้งในระหว่างดำเนินกิจกรรมและให้บุคคลภายนอกช่วยประเมินเมื่อสิ้นสุดแต่ละโครงการ (ดูภาคผนวก ค.)

ทั้งนี้ นับตั้งแต่ได้จัดตั้งเครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้งมาจนถึงปัจจุบัน (ปี 2535-2548) เครือข่ายฯ ได้รับความสนใจให้การสนับสนุนด้านงบประมาณ 2 แหล่งทุน คือ ได้รับการสนับสนุนงบประมาณจากกองทุนชุมชน (SIF) ระหว่างปี 2543-2545 เป็นจำนวน 2,500,000 บาท (โครงการเสริมสร้างศักยภาพองค์กรชุมชนเพื่อการจัดการทรัพยากรธรรมชาติสิ่งแวดล้อมที่ยั่งยืน โดยนริศ พนากำเนิด ปี 2547) ต่อมาโครงการเดียวกันนี้ก็ได้รับงบประมาณจากแผนงานสนับสนุนโครงการขนาดเล็กของชุมชนในการจัดการป่าในประเทศไทย (SGP. PTF. - Small Grants Programme for Operations to Promote Tropical Forests in Thailand) ซึ่งได้รับเงินทุนมาจากสำนักงานโครงการพัฒนาแห่งสหประชาชาติ (UNDP) อีกที เป็นจำนวน 2,057,960 บาท เพื่อดำเนินกิจกรรมในช่วงปี 2547-2549 (เอกสารแผนงานเครือข่ายม้ง ประกอบประชุมคณะกรรมการ วันที่ 7 พฤศจิกายน 2547)

ผลจากการสร้างเวทีเรียนรู้ของเครือข่ายฯ ที่มีทั้งการถ่ายทอดความรู้ระหว่างกันและปฏิบัติการอย่างต่อเนื่อง ไม่เพียงทำให้ปัจจุบันแต่ละชุมชนมีพื้นที่ป่าบริเวณรอบชุมชนเท่านั้น ชาวม้งต่างยังมีจิตสำนึกใหม่ในการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติด้วย ซึ่งสะท้อนชัดเจนจากการให้สัมภาษณ์ของอดีต

บ้านห้วยน้ำจาง 5 กม. บ้านป่าไผ่ (แม่เตียน) 10 กม. บ้านม่อนยะเหนือ 5 กม. (รวมทั้งบ้านม่อนยะกลาง และบ้านม่อนยะใต้) 4) โชนคอย อินทนนท์ ได้แก่ บ้านปากกล้วย 20 กม. บ้านแม่ยะน้อย 10 กม. บ้านขุนกลาง 27 กม. บ้านขุนวาง 10 กม. บ้านขุนแม่วาก 10 กม. และบ้านห้วยน้ำริน 10 กม. และ 5) โชนแม่แดง บ้านมาปูจอม 10 กม.

¹⁰ Lus txaj, Tsaa txhajmeej, Taw kev, Txwv xaiv, Raaj และ Qeej.

ผู้ใหญ่บ้าน นายเกิด พนากำเนิด (2548) อายุ 53 ปี ประธานเครือข่ายฯ ที่ได้กล่าวถึงความร่วมมือของคนมั่ง ในการจัดการทรัพยากรในปัจจุบันว่า

“...ผลที่เครือข่ายฯ ตั้งมาก็ได้ปลูกให้ทุกคนสำนึกว่าต้องดูแลป่า แต่ก่อนนั้นเมื่อเจ้าหน้าที่ของรัฐทำให้ชาวมั่งโกรธ บางคนก็อาจจะจุดไฟเผาป่าเพื่อแก้แค้นบ้าง หรือจะยิงเผาเพื่อล่าสัตว์บ้าง แต่ที่ปัจจุบันนี้พฤติกรรมทำลายป่าแบบนั้น รับรองว่าสมาชิกเครือข่ายสิ่งแวดล้อมของเราไม่มีจิตใจที่จะทำลายแบบนั้นอีกแล้ว แต่ได้กลับมาดูแลปกป้องป่ากัน พุดตามความจริงว่าเมื่อชาวบ้านเห็นไฟป่า แม้นิยามค่าคืนไม่ว่าชุมชนไหนก็ตาม เมื่อเห็นไฟป่าไหม้ตรงไหน ชาวบ้านก็ต้องตื่นไปช่วยกันดับไฟป่า...”

เช่นเดียวกับความสำนึกใหม่ของห้วยห้อย แซ่ผ่อ (2548) อายุ 63 ปี บ้านแม่สาใหม่ ที่รู้สึกเสียดายไม้ที่ถูกตัดโดยไม่จำเป็น ฉะนั้นจึงพยายามเลือกใช้ไม้เท่าที่จำเป็นและใช้ไม้ที่เหมาะสมกับงานโดยไม่เหลือทิ้ง ซึ่งต่างกับความคิดในยุคสมัยก่อนโดยสิ้นเชิง ดังที่ว่า

“...ชาวบ้านเราก็บอกว่าจะอนุรักษ์ด้วย เราก็เลยรู้สึกที่ไม่อยากตัดไม้ไม่สวยทิ้งแล้วก็ไปตัดต้นใหม่ ตอนนี้เราไม่อยากจะทำอย่างนั้นแล้ว เราจะดูว่าต้นไม้โตโตพอใช้ เราก็จะตัดเฉพาะต้นนั้นเท่านั้น หากว่าเมื่อตัดแล้วจะล้มไปพาดที่ใด เราก็จะเล็งเสีย แล้วเราก็จะไปเลือกตัดต้นที่ล้มแล้วไม่ไปเกี่ยวกับต้นไหนเพื่อจะได้ไม่เสียไม้หลายต้น เราก็รู้สึกไม่อยากจะตัดต้นเล็กต้นน้อยเท่านี้ทิ้งไปเรื่อยแล้ว ไม่รู้ว่าคนอื่นเขารู้สึกอย่างไร แต่ผมรู้สึกเสียดายต้นไม้มาก ไม่กล้าตัดฟันทิ้งไปเรื่อย เนื่องจากเมื่อตัดแล้วทำให้เสียต้นไม้ไปอีก เราหวงห้ามกันอย่างนี้ไม่นานพวกต้นไม้นั้นก็โตกันหมด ตอนนี้ถ้าเราเข้าไปในป่านั้นก็ไม่มีหว้ารกนะ มีแต่ร่มเงาเท่านั้น แต่รู้สึกกลัวเหมือนกันนะ ถ้าค่าลงแล้วไม่กล้าไปเลย ซึ่งถ้าเป็นก่อนหน้านั้นพื้นที่นี้เคยใช้ทำไร่มาเกือบทั้งหมดนะ จากนั้นเมื่อเริ่มหวงห้ามก็มีต้นไม้ฟื้นขึ้นมาแทนพวกหว้ารกจนหมดในที่สุด เป็นป่าที่บอบบางปัจจุบันนี้...”

ด้วยสถานการณ์ปัญหาการแย่งชิงทรัพยากรในทุกระดับที่นำไปสู่การก่อเกิดกลุ่มองค์กรในระดับต่างๆ เพื่อแสวงหาทางแก้ไขปัญหาและเรียกร้องสิทธิของกลุ่มตนเองดังกล่าว ถือเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ก่อให้เกิดชุมชนเรียนรู้ทั้งภายในชุมชนและระหว่างชุมชน รวมทั้งยังเป็นการเคลื่อนไหวทาง

สังคมให้มีการยกระดับจารีตประเพณีเป็นกฎเกณฑ์ทางสังคมที่สอดคล้องกับสถานการณ์ ซึ่งทำให้ชุมชนสมาชิกเครือข่ายสิ่งแวดล้อมมั่ง จังหวัดเชียงใหม่ได้รับความสนใจสนับสนุนทั้งจากหน่วยงานเอกชนและรัฐให้มีบทบาทในการสร้างเวทีเรียนรู้ได้อย่างกว้างขวาง โดยเฉพาะการร่วมกันสร้างศักยภาพให้กับจารีตประเพณีของตนเองด้วยการนิยามความหมายใหม่ผ่านพิธีกรรมถือดีและพิธีกรรมอื่นๆ จนกิจกรรมของเครือข่ายฯ ได้รับการขยายผลไปสู่ชุมชนสมาชิกอย่างรวดเร็ว ที่สำคัญได้สร้างให้ชาวมั่งมีจิตสำนึกใหม่ในการอนุรักษ์ป่า นอกจากนี้ ภูมิปัญญาของพิธีกรรมถือดีกับความเป็นชุมชนของเครือข่ายสิ่งแวดล้อมมั่งยังเป็นเงื่อนไขสำคัญต่อการอนุรักษ์และจัดการป่าในระดับชุมชนด้วย ซึ่งทำให้มีลักษณะเป็นชุมชนปฏิบัติการทั้งในพื้นที่และระดับนโยบาย ดังอธิบายในหัวข้อถัดไป

5.2 การปฏิบัติการเพื่อสิทธิชุมชน

การที่กลุ่มองค์กรชาวบ้านต่างๆ ได้ก่อเกิดขึ้นภายใต้สถานการณ์แย่งชิงทรัพยากรดังกล่าว เพื่อจัดการปัญหาทรัพยากรและปัญหาสังคมที่รัฐไม่สามารถหาทางออกให้ทันเวลา แม้การจัดการปัญหาที่ลำพังกลุ่มองค์กรชาวบ้านกันเองจะแก้ไขปัญหาได้ระดับหนึ่ง แต่ก็ได้สร้างปัญหาทางสังคมตามมา โดยเฉพาะการกรกล่าวหาต่อกันจนเกิดมาายาคติขึ้นในสังคม ฉะนั้นเครือข่ายสิ่งแวดล้อมมั่ง ในฐานะเป็นองค์กรชาวบ้านกับสมาคม ศวท. ในฐานะองค์กรพัฒนาเอกชนที่มีกลุ่มผู้นำรุ่นใหม่ จึงพยายามหาวิธีการสร้างความเข้าใจใหม่ ด้วยการหันไปค้นหารากฐานทางวัฒนธรรมของตนเองและเผยแพร่สู่สาธารณชน ดังที่อาจารย์ชยันต์ วรรธนะภูติ นักวิชาการ มหาวิทยาลัยได้ร่วมพิธีกรรมถือดีและอธิบายการปฏิบัติการของชาวบ้านในช่วงนั้นว่า

"...ช่วงนี้คนกลุ่มต่างๆ ที่หลากหลายในสังคมไทย กำลังสร้างภาพลักษณ์ของตนเอง และสร้างคำอธิบายระบบคิดของกลุ่มตนขึ้นมาใหม่ เพื่อให้มีที่ยืนทางสังคม ในขณะที่กำลังเผชิญกับพลังและอำนาจของระบบราชการ และระบบเศรษฐกิจแบบตลาด หรือแม้กระทั่งการเผชิญกับการรังเกียจจากสังคม...การรื้อฟื้นพิธี 'ดงแข่ง' ขึ้นมาในครั้งนี้ก็เช่นกัน เกิดขึ้นหลังจากที่ได้ทบทวนบทเรียนการพัฒนาที่ผ่านมา และกลับไปค้นหาพิธีกรรมดั้งเดิมที่ชาวมั่งเองเคยยึดถือมาก่อน และนำมาใช้ในการสร้างสำนึกในการอนุรักษ์ป่าไม้ ในทัศนะของคนมั่งรุ่นใหม่ที่ต้องการผลักดันให้เกิดการพัฒนาในหมู่บ้าน..." (เนชั่นสุดสัปดาห์ ปีที่ 6 ฉบับที่ 292 วันที่ 9-15 มกราคม 2541)

ด้วยวิธีคิดในการรื้อฟื้นพิธีกรรมถือดีมาทำการอนุรักษ์ป่า หากได้สร้างความเสียหายให้กับความเชื่อและพิธีกรรมแต่อย่างใด หากแต่ยังหนุนเสริมให้พิธีกรรมในระดับชุมชนนี้มีบทบาทต่อการจัดการ

ปัญหาทรัพยากรและสังคม ในนัยคือนำมาจากการจัดการทรัพยากรและศีลธรรมให้กับชุมชนด้วย ซึ่งหลังจากที่สมาคม ศวท. ได้พยายามทำความเข้าใจและเข้าร่วมประกอบพิธีเช่นไหว้ถือติเป็นครั้งแรกที่หมู่บ้านขุนแม่วาก อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ ในปี พ.ศ. 2539 แล้ว สมาคม ศวท. กับเครือข่ายฯ ก็ได้ร่วมกับชาวบ้านประกอบพิธีกรรมนี้อย่างต่อเนื่อง โดยเริ่มประชาสัมพันธ์และประสานงานให้ตัวแทนหน่วยงานของรัฐต่างๆ เข้าร่วมพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติที่บ้านแม่สาใหม่ อำเภอแม่ริม จังหวัดเชียงใหม่ ในวันที่ 2 มกราคม 2541 ในฐานะเป็นการบวชป่าเฉลิมพระเกียรติฯ ซึ่งในพิธีการได้เชิญนายเจริญ เองศิลป์ นายอำเภอแม่ริม เป็นประธานกล่าวเปิด รวมทั้งมีคนระดับต่างๆ จำนวนมากได้ร่วมพิธีด้วย คือ นายอำเภอแม่ริม เจ้าดวงเดือน ณ เชียงใหม่ ประธานสภาวัฒนธรรมจังหวัดเชียงใหม่ นางกิงกาญจน์ ณ เชียงใหม่ ส.ส. เขต 3 จังหวัดเชียงใหม่ นายสัญญาชัย เจริญลาย ป่าไม้อำเภอแม่ริม นายประเสริฐ แสนธรรม เจ้าหน้าที่ป่าไม้อุทยานดอยสุเทพ อาจารย์นิติ เอี้ยวศรีวงศ์ อาจารย์อรรดจักร์ สัตยานุรักษ์ อาจารย์ชยันต์ วรรณระภูติ จากมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ นางเดือนใจ ดีเทศน์ พอหลวงจอนิ โอโดซา นายประเสริฐ ตระการศุภกร อดีตผู้อำนวยการสมาคม ศวท. นายเกิด พนากำเนิด และนายหยั่ว ถนอมรุ่งเรือง แกนนำเครือข่ายสิ่งแวดล้อมลุ่มม้ง ตลอดจนนักข่าวสื่อมวลชน นักพัฒนาเอกชน และชาวบ้านทั่วไปจำนวนมาก (หนังสือพิมพ์ไทยนิวส์ 10 มกราคม 2541 หน้า 3)

การที่เจ้าหน้าที่ของรัฐ นักพัฒนาเอกชน และชาวบ้านต่างได้ให้ความสนใจกับการใช้ภูมิปัญญาชาวบ้านเพื่อจัดการป่าชุมชนบนพื้นที่สูงของชาวม้งบ้านแม่สาใหม่ดังกล่าว ถือเป็นจุดประกายให้สาธารณชนหันมามองชาวม้งว่ายังคงมีภูมิปัญญาเพื่ออยู่กับป่าหลงเหลืออยู่ ทั้งที่จริงแล้วชาวม้งได้มีความเชื่อและพิธีกรรมดังกล่าวมายาวนาน อีกทั้งยังสามารถปรับเปลี่ยนให้มีบทบาทจัดการปัญหาต่างๆ ควบคู่กับชุมชนตลอดมา แม้กระนั้นก็ตาม แต่การที่ชาวม้งถูกนำเสนอด้วยภาพลักษณ์เชิงลบมาโดยตลอด จึงเกิดความแปลกใหม่ของสาธารณชนต่อชาวม้งในฐานะผู้มีภูมิปัญญาอนุรักษ์ป่าเป็นครั้งแรก ดังที่ชาวหนังสือพิมพ์อ้างแกว่ ฉบับพิเศษวันพระราชทานปริญญาบัตร 24 มกราคม พ.ศ. 2542 หน้า 20 ได้พาดหัวข้อข่าว “ดงเข็ง: ภูมิปัญญาม้งรักษาป่า” ว่า

“...ในความเข้าใจของใครหลายๆ คน อาจจะไม่เชื่อว่าหัวข้อเรื่องข้างบนจะเป็นเรื่องจริง เพราะนานมาแล้วที่เรามักจะได้ยินได้เรียนในตำราว่า สาเหตุพื้นที่ป่าลดลง เพราะว่าชาวเขาทำลายป่า เมื่อไม่กี่ปีมานี้ได้มีการพยายามนำเสนอภาพความเป็นจริงของพื้นที่ป่าต้นน้ำที่ยังเหลืออยู่ ว่าได้มีกลุ่มองค์กรชาวบ้าน กลุ่มเล็กในที่ต่างๆ โดยเฉพาะ “ชนเผ่า” ในภาคเหนือหรือที่คนส่วนใหญ่มักเรียกว่า “ชาวเขา” กลุ่มชาวบ้านที่อยู่ตามหุบเขา ดงดอยเหล่านี้ได้พยายามรักษาป่าตามวัฒนธรรมความเชื่อที่มีมาแต่ดั้งเดิม ในระยะหลังหลายท่านอาจได้เคยทราบเรื่องราวของคนปกาก่อถอบ

(กะเหรี่ยง) รักษาป่า และเริ่มเข้าใจในวิถีของชนเผ่าปกากะญอมากขึ้น แต่เมื่อพูดถึง “ภูมิปัญญาฝังรักษาป่า” หลายคนสงสัยว่า พิธี “ดงแข็ง” คืออะไร เราจะมารู้จักและทำความเข้าใจร่วมกัน...“ดงแข็ง” จึงถือเป็นศูนย์รวมจิตใจของสมาชิก อันแสดงถึงความรู้สึกร่วมของความเป็นชุมชนเดียวกัน และยังสร้างความสมดุลของการอยู่ร่วมกันระหว่าง คน สัตว์ ดิน น้ำ ป่า อีกทั้งทำหน้าที่ในการปกป้อง คุ้มครองผืนป่า ดิน น้ำ สัตว์ป่า และอีกประการหนึ่ง “ดงแข็ง” เป็นสถานที่สงบร่มเย็น มีความศักดิ์สิทธิ์ ก่อให้เกิดความยำเกรง และเป็นทีเคารพของคนในชุมชน เป็นที่อยู่อาศัยอันอบอุ่น และก่อให้เกิดความสุข...”

ด้วยเหตุที่ภูมิปัญญาชาวบ้านสามารถจัดการป่าได้อย่างมีประสิทธิภาพและเป็นธรรม ภายใต้วิกฤตปัญหาการจัดการทรัพยากรดังกล่าว ในขณะที่องค์กรพัฒนาเอกชนให้การสนับสนุนอย่างแข็งขัน นอกจากทำให้พิธีสงฆ์ถือปฏิบัติได้รับการเผยแพร่สู่สาธารณชนแล้ว ชุมชนสมาชิกเครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้งยังได้นำไปขยายผลพร้อมทั้งสืบทอดพิธีกรรมในลักษณะฟื้นฟูขึ้นใหม่ให้กับชุมชนม้งที่อื่นด้วย ดังเช่น กรณีการรื้อฟื้นพิธีกรรมถือติของบ้านแม่ยะน้อย วันที่ 23 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2542 เพื่อร่วมบวชป่าเฉลิมพระเกียรติในวโรกาสที่พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงราชย์ครบปีที่ 50 หลังจากที่ผู้นำชุมชนได้รับแรงบันดาลใจจากการได้เข้าร่วมพิธีกรรมที่บ้านแม่สาใหม่ในปีก่อนหน้านั้น โดยนายโชคชัย วิวัฒน์พนากุล (Nyiajchoj Vaj) ผู้นำชุมชนบ้านแม่ยะน้อยในขณะนั้นได้อาสาไปเรียนรู้พิธีกับผู้ประกอบพิธีบ้ำทอ แซ่โง้ง ที่บ้านแม่สาใหม่ เพื่อนำมาใช้จัดการป่าชุมชนโดยตรง เนื่องจากชุมชนได้ขาดการสืบทอดมาหลายปี ดังที่ว่า

“...ชาวบ้านสอบถามผู้เฒ่าผู้แก่ถึงรากฐานทางวัฒนธรรมที่ใช้ในการดูแลรักษาป่าพบว่า “ดงแข็ง” เป็นภูมิปัญญาของชาวม้งที่บรรพบุรุษมีการสืบทอดมาช้านานแล้วที่ใช้ในการดูแลรักษาป่า แต่ปัจจุบันในหมู่บ้าน (แม่ยะน้อย) ไม่มีผู้รู้แล้ว เพราะขาดช่วง จึงได้ไปศึกษาดูงานและเรียนกับผู้อาวุโสที่เป็นผู้รู้ทางวัฒนธรรมคือ คุณ บ้ำทอ แซ่โง้ง แห่งบ้านแม่สาใหม่ แล้วนำมาทำการรื้อฟื้นพิธีดงแข็งขึ้น เพื่อให้ดงแข็งเป็นผู้ปกป้องคุ้มครองหมู่บ้าน และเพื่อสร้างเสริมความมั่นใจในศักยภาพของชาวบ้านในการดูแลรักษาป่า...” (เอกสารรื้อฟื้นพิธีดงแข็ง: ภูมิปัญญาฝังรักษาป่า บ้านแม่ยะน้อย วันที่ 23 กุมภาพันธ์ 2542)

อย่างไรก็ตาม แม้ปัจจุบันจารีตความเชื่อเทพถือติจะถูกส่งเสริมจากเครือข่ายฯ ให้ปรับใช้ เป็นกฎเกณฑ์จัดการป่าชุมชนด้วยการขยายพื้นที่ป่าบริเวณศาลถือติหรือจัดตั้งพิธีกรรมในพื้นที่ป่าบริเวณชุมชนเพื่อจัดการป่าโดยเฉพาะ ทว่าการรณรงค์เพื่อให้ภูมิปัญญาชาวบ้านในรูปของพิธีกรรมมาจัดการป่าชุมชนของเครือข่ายฯ ในฐานะเป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมเพื่อเรียกร้องสิทธิชุมชนบนพื้นที่ซึ่งการปลูกกระแสอนุรักษ์อย่างเหมารวมเช่นนี้ ทำให้บทบาทของพิธีกรรมถือติในแง่ที่นอกเหนือจากการอนุรักษ์ป่าถูกละเลยความสำคัญและมองข้ามลักษณะเฉพาะบริบทของแต่ละชุมชน อีกทั้งการที่ผู้นำรุ่นใหม่ไม่ได้มีความเข้าใจในจารีตเทพถือติที่ลึกซึ้งมากนัก จึงทำให้ละเลยอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือติที่มีบทบาทต่อการควบคุมทางสังคม ในขณะที่บางชุมชนได้พยายามปรับเปลี่ยนความหมายของพิธีกรรมเพื่อจัดการป่าชุมชนโดยตรง แต่ชุมชนก็ได้เกิดจิตสำนึกในการขยายพื้นที่เพื่อจัดการป่าชุมชนในพื้นที่บริเวณศาลถือติตามการรณรงค์แต่อย่างใด ดังกรณีการย้ายจุดประกอบพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติของบ้านดงสามหมื่น ตำบลบ้านแดด อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ (ดูรูปภาพที่ 2 ในภาคผนวก ก.) เมื่อหลายปีที่ผ่านมา ซึ่งผู้ใหญ่บ้าน เหนาะคำ แซ่ไซ้ง (Hnomkhaab Xyooj) อายุ 33 ปี เล่าถึงประสบการณ์ของผู้นำรุ่นใหม่ว่า

“...หลังจากที่อพยพมาตั้งชุมชนที่นี้แล้ว ผู้เฒ่าเขาเลยไปตั้งศาลถือติจุดที่ 1 นั้นได้ประมาณ 20 กว่าปี ปีนั้นกิ่งไม้มันแห้งบางส่วน ผู้เฒ่าเขาทำพิธีทรงเจ้าดูเห็นว่าปู่ผมที่เคยทำพิธีจุดนั้น แม้ได้เสียชีวิตไปแล้วแต่วิญญาณยังคงสถิตอยู่ที่นั่นจึงทำให้ชาวบ้านล้มป่วยกันบ่อย ทางเดียวที่จะแก้ไขคือต้องให้ลูกชายท่าน (พ่อของผู้ให้สัมภาษณ์) สืบทอดพิธีนี้ ฉะนั้นเขาจึงได้ย้ายศาลไปอยู่จุดที่ 2 แต่ก็อยู่ได้ประมาณปีกว่าเท่านั้น พอดีช่วงนี้พวกวัยกลางคนอย่างเรานี้แหละมักไปประชุมที่สมาคมสร้างสรรค์และพัฒนาเมืองในประเทศไทย กับเครือข่ายสิ่งแวดล้อมบ้าง เขาว่า “ถ้าบ้านเรามีป่าอนุรักษ์อยู่ตรงไหนก็ควรที่จะโยกย้ายศาลถือติไปไว้ตรงนั้นจะได้จัดการป่าได้ดีกว่า” เมื่อกลับมาปรึกษากับผู้เฒ่าผู้แก่แล้ว เขาก็เห็นว่าย้ายได้ไม่มีปัญหาอะไร พวกเราจึงได้ย้ายศาลไปไว้ยังจุดที่ 3 อันเป็นพื้นที่ป่าที่บรรพบุรุษเราเคยตั้งศาลไว้ก่อนที่เราจะอพยพมาที่นี้ เพราะที่นั่นมีพื้นที่ป่าและโตมากกว่า หลังจากที่ตั้งไว้ได้เพียงปีกว่าเท่านั้น ชาวบ้านต่างก็เจ็บไข้ได้ป่วยกันบ่อย บางคนได้ทรงเจ้าดูเห็นว่าอาจเป็นเพราะเราได้ย้ายศาลถือติไปไว้ในที่ห่างไกลและมีลำห้วยกันออกไปจากหมู่บ้าน จึงทำให้เทพถือติคุ้มครองชาวบ้านไม่ได้ ผู้ประกอบพิธีทรงเจ้าเขาก็แนะนำให้ย้ายศาลไปไว้ในที่ใกล้หมู่บ้านและอยู่สูงกว่าที่ตั้งชุมชน เพราะเชื่อว่าเทพถือติคุ้มครองชาวบ้านได้ ฉะนั้นพวกเราจึงได้ย้ายไปตั้งยังจุดที่ 4 ในปัจจุบันนี้ ซึ่งเพิ่งตั้งมาได้เพียงประมาณ 4 ปี เท่านั้นเอง....แท้จริงแล้ว ป่านั้นก็อยู่

ส่วนป่า ถ้าเราอยากอนุรักษ์พื้นที่ไหนเราก็จัดการตรงนั้น แต่ศาลถือดีนี้เป็นความเชื่อของเราต่างหาก มันไม่จำเป็นที่ทุกหมู่บ้านต้องมีศาลถือดีอยู่ในพื้นที่ป่า หรือว่ามีศาลถือดีเท่านั้นจึงจะจัดการป่าชุมชนได้ แท้ที่จริงแล้วพื้นที่ป่าชุมชนมันอยู่ตรงที่ชุมชนตกลงกัน ส่วนศาลถือดีนั้น ขอเพียงแต่หาพื้นที่ตั้งศาลที่ผู้คนไม่ต้องไปรบกวนถึงเท่านั้น เพราะเราถือดีว่าที่ตั้งศาลได้เป็นของชุมชนเราแล้ว ที่ย้ายศาลให้อยู่ในป่านั้นก็เพื่อว่าเมื่อมีเจ้าหน้าที่ทางราชการมา ไม่ว่าจะเป็นครือข่ายฯ เองหรือหน่วยงานของรัฐต่างๆ เราจะได้พาไปดูพื้นที่ป่าชุมชนตรงนั้นเมื่อมีศาลถือดีตั้งอยู่จุดนั้นด้วยก็จะได้เป็นที่เชื่อถือของเจ้าหน้าที่ว่าเป็นเพราะมั่งเรามีพิธีอย่างนี้จึงจัดการป่าสมบูรณ์แบบนี้ และเพื่อเพิ่มความมั่นใจกับเราว่าเจ้าหน้าที่เขาจะเห็นศักดิ์ศรีเรามากขึ้นเท่านั้น..."

นั่นคือ การให้ความสำคัญกับพิธีกรรมเช่นไหว้ถือดีว่าเป็นอุบายของการจัดการพื้นที่ป่าชุมชนเพียงมิติเดียว จนละเลยมิติการควบคุมทางสังคมและมิติสร้างขวัญกำลังใจให้กับเจ้าของความเชื่อ ซึ่งน่าจะเป็นที่มาของการจัดการพื้นที่ป่าศักดิ์สิทธิ์ จึงไม่ใช่ภูมิปัญญาในการจัดการป่าที่มีความเป็นธรรมและเกิดความยั่งยืนแต่อย่างใด ด้วยเหตุนี้ จึงมักปรากฏว่าอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือดีถูกอธิบายสัมพันธ์กับผู้คนกลุ่มต่างๆ โดยเฉพาะกับศัตรูทั้งในรูปสัตว์ป่าดุร้ายและโจรปล้นจี้ในอดีต ซึ่งขณะนั้นยังไม่มีปัญหาการอนุรักษ์ป่าอย่างในปัจจุบัน ดังนั้นที่ตั้งของพิธีกรรมจึงสามารถตั้งไว้กลางชุมชน ดังที่จู้หลัด แซ่ซั้ง (Tsujiwlm Xyooj, 2548) อายุ 90 ปี ได้เล่าถึงความทรงจำในวัยเด็กของตนเมื่อยังอยู่ชุมชนบ้าน ไหล่ ซี เหลง (Laim Chij Leev-ดอยซีเหลง) ประมาณปี พ.ศ. 2460 ในประเทศพม่าปัจจุบัน ว่า

"...เมื่อก่อนนั้นไม่มีปัญหาป่าไม้ที่นี่ ปัจจุบันนี้เราอยู่ในท้องที่บ้านแม่สาใหม่ได้เช่น ไหว้ถือดีไว้กับพื้นที่ป่าดอยนี้ แล้วต้องห้ามตัดไม้ทำลายป่าเลย แต่ว่าเมื่อก่อนเราอยู่ที่ ไหล่ ซี เหลง (Laim Chij Leev) นั้นเขาประกอบพิธีกรรมไว้กลางชุมชนนะ กลางชุมชน มีต้นไม้ชงโค (paaj hum tsaav) ใหญ่มาตั้งอยู่ท่ามกลางชุมชนเลยนะ แล้วเขาก็เลย ล้อมรั้วแล้วทำเป็นจุดประกอบพิธีเช่นไหว้ถือดีก็ไม่เห็นมีใครไปรังแกเลย ทั้งๆ ที่รายล้อมไปด้วยบ้านเรือน ฮ่า ฮ่า..."

การพึ่งพาอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือดีเพื่อการควบคุมทางสังคมดังกล่าว ปัจจุบันยังคงมีการสืบทอดความเชื่อนี้เรื่อยมา อีกทั้งยังได้ปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจต่อคนภายนอกชุมชนด้วย โดยเฉพาะเจ้าหน้าที่ของรัฐที่เข้ามาพัฒนาหรืออนุรักษ์ชุมชน โดยเฉพาะการตอบโต้อำนาจรัฐผ่าน

ความเชื่อด้วยการประกอบพิธีกรรม ดังกรณีการเจ็บป่วยของเจ้าหน้าที่ป่าไม้ต่อชุมชนบ้านแม่แจ๊ะ อำเภอสะเมิง จังหวัดเชียงใหม่ หลังจากที่ได้ลบหลู่พิธีกรรมของชุมชน ดังที่จู้หี แซ่ผ่อ (2548) ผู้ประกอบพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติกล่าวว่

“...ก็อย่างทีตอนแรกหัวหน้าหน่วยจัดการต้นน้ำฯ เขามาอยู่นี้ เขาก็ทำผิดต่อเทพเจ้าหลายรายด้วยกันนะ แล้วเขาก็ต้องไปเซ่นไหว้ด้วยนะ เราก็ได้บอกให้เขารู้ แล้วเขาก็ไม่เชื่อ เขากลับบอกว่า “โธ่! ชาวมังนี้พูดเรื่อยเปื่อย” เขาไม่เชื่อเรา เมื่อเขาไปละเมิดก็เกิดป่วยขึ้นจริง รักษาอย่างไรก็ไม่หาย ทำเอาเขาตายไป 2-3 รายแล้ว ซึ่งถ้ามีใครไปทำลายศาลถือติของเรา ผู้ประกอบพิธีอย่างผมก็จะรู้สึกไม่สบายใจ เมื่อผมไปดูศาล หากปรากฏว่ามีผู้ทำลายจริง ผู้ประกอบพิธีก็จะบอกให้เทพถือติว่า “ถ้าใครมาทำลายก็ให้เจ้าไปลงโทษผู้นั้นเอง เพราะเจ้ายอมเห็นผู้ใดมาทำลายบ้านของเจ้าแล้ว ไม่ต้องมาลงโทษผมอีก” โดยเอากระดาษเงินกับธูปไปทำพิธีให้ เช่น มีครั้งหนึ่งเจ้าหน้าที่ป่าไม้คนหนึ่งได้ไปยิงปืนบริเวณนั้น สุดท้ายก็ป่วยตาย ส่วนอีกรายนั้นเป็นคนเฝ้าสำนักงานหน่วยป่าไม้ฯ หลังจากแกตายเขาก็เอาไปฝังไว้บริเวณนั้นอีก ทำให้เจ้าหน้าที่ทุกคนล้มป่วยลง เป็นอย่างไรก็ไม่รู้เลย เมื่อเรื่องดังขึ้นผมจึงบอกว่าเป็นเพราะเขาเอาศพไปฝังใกล้ที่นั่น ในที่สุดเขาต้องซื้อไก่กับธูปให้ผมไปเซ่นไหว้ แล้วผมก็บอกให้เทพถือติว่า “เป็นเพราะเขาไม่รู้ และเขาก็ไม่ถามผม ผมจึงสอนเขาไม่ได้ แต่เมื่อเขาได้นำธูปกับไก่มาขอความช่วยเหลือแล้ว ก็ขอให้เจ้าอย่าได้ลงโทษเขาอีกเลย ให้เราอยู่ด้วยกันอย่างฉันท์ที่น้องเถอะ แล้วเจ้าก็บอกให้วิญญาณผู้ตายดีดีว่าให้หันหน้าไปอีกทิศทางหนึ่งอย่ามาอยู่กับพวกเจ้า” หลังจากนั้นพอเจ้าหน้าที่ป่าไม้ได้ยืมว่าชาวมังเราจะไปทำพิธีเซ่นไหว้เมื่อไหว้ เขาก็รู้เองโดยไม่ต้องไปขอเชิญ เขาก็เตรียมอาหาร สุรา และเงินมาช่วยเราด้วย...”

ดังนั้น ภูมิปัญญาการจัดการป่าชุมชนด้วยจารีตของความเชื่อและพิธีกรรมถือติจึงเป็นการจัดการปัญหาทั้งมิติทางกายภาพ ทางสังคม และทางจิตใจ ทั้งนี้ ในปัจจุบันมิได้มีเพียงชุมชนที่เป็นผู้ถ่ายทอดภูมิปัญญาสู่คนรุ่นใหม่เท่านั้น หากแต่ยังมีเครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้งเป็นเวทีเรียนรู้และขยายผลไปสู่ชุมชนสมาชิกเครือข่ายฯ ด้วย (ดูรูปภาพที่ 3 ในภาคผนวก ง.) ซึ่งหลังจากการเริ่มประกอบพิธีกรรมเพื่อปลุกจิตสำนึกในการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติของสองชุมชนดังกล่าวแล้ว เครือข่ายฯ ก็ได้รื้อฟื้นพิธีเตงเหาดล (Teev hauv diej) หรือเซ่นไหว้เทพขุนตาน้ำร่วมกับชาวบ้านห้วยกว้ง ตำบลบ้านปาง อำเภอหางดง จังหวัดเชียงใหม่ ในปี พ.ศ. 2543 เพื่อจัดการป่าต้นน้ำของชุมชนกว่า 2,000 ไร่ กระจ่ทั้งใน

ปี พ.ศ. 2547 ก็ได้ร่วมประกอบพิธีกรรมเส่งถือติกับชาวบ้านแม่ตะละ อำเภอสะเมิง ในขณะที่บ้านหนองหอยใหม่ ตำบลแม่แรม อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่ ได้ประกอบทั้งสองพิธีกรรม ทั้งนี้เพื่อให้กฎเกณฑ์ของจารีตในแต่ละชุมชนเป็นที่รับรู้ของสมาชิกเครือข่ายฯ ในฐานะเป็นกฎเกณฑ์จัดการป่าดงที่หวังป้อ แซ่ย่าง (2548) อายุ 61 ปี ผู้ประกอบพิธีทรงเจ้าเห็นว่าผลสำเร็จในการจัดการป่าของชุมชนมีสาเหตุหลักมาจากความเกรงกลัวในอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือติมากกว่าปัจจัยอื่น ดังที่กล่าวว่า

“...หากไม่มีกระประกอบพิธีเซ่นไหว้ถือติแล้ว ชาวบ้านที่ไปทำอะไรไม่ดีในพื้นที่นั้นเขาจะไม่มีอาการเกรงกลัวนะ หากมีพิธีกรรมนี้แล้ว เมื่อกลุ่มคนหนุ่ม (cov hlual) เขาไม่เกรงกลัว แต่เมื่อตัวเขาเองได้เข้าไปในพื้นที่ประกอบพิธีเซ่นไหว้ถือตินั้น เขาก็คิดได้ว่า “มีเทพถือติอยู่ตรงนั้น อย่าทำอะไรที่ไม่ควร” ซึ่งพวกเขาาก็คิดได้เองด้วย จึงทำให้ชุมชนมีความสงบมากขึ้นเยอะเลย...”

ด้วยเหตุดังกล่าว ผลจากการจัดการป่าชุมชนของบ้านแม่สาใหม่กว่าสองทศวรรษที่ผ่านมา นอกจากได้ฟื้นคืนพื้นที่เป็นป่าดงดิบจำนวน 5,000 ไร่ (เอกสารข้อบังคับหมู่บ้านแม่สาใหม่ วันที่ 1 พฤศจิกายน 2540) ซึ่งนอกจากให้ชุมชนมีแหล่งน้ำใช้ไม่ขาดแล้ว ยังปรากฏว่าหลายปีที่ผ่านมาได้มีสัตว์ป่าชนิดต่างๆ เช่น ไก่ป่า หมูป่า เก้ง และเสือด เป็นต้น เข้ามาพึ่งพาอาศัยด้วย ดังกรณีผู้ประกอบพิธีทรงเจ้า หวังป้อ แซ่ย่าง (2548) พยายามทำความเข้าใจให้กับชาวบ้านถึงเหตุการณ์ในปี พ.ศ. 2547 ที่มีเก้งตัวหนึ่งวิ่งพล่านเข้ามาในชุมชนว่ามีได้เป็นलगสังหรณ์ว่าชุมชนจะเกิดอาเพศตามความเชื่อเดิม เนื่องจากชุมชนบ้านแม่สาใหม่ได้พิจารณาว่าชาวบ้านจะช่วยกันรักษาผืนป่าศักดิ์สิทธิ์และให้มีสัตว์ป่าชนิดต่างๆ มาอยู่อาศัยด้วย ฉะนั้นจึงเสมือนเป็นชุมชนเลี้ยงสัตว์ป่าแล้ว ว่า

“...ปีที่แล้วมีเก้งตัวหนึ่งวิ่งพล่านเข้ามาในชุมชนเราด้วยนะ เขาวัวมีเก้งเข้าชุมชนแล้วไม่ดี แต่เขาถามผม ผมกลับว่า “ไม่เป็นไรเพราะชุมชนเรานี้คือชุมชนเลี้ยงเก้งแล้ว อย่าไปคิดว่าไม่ดี เนื่องจากเราได้เลี้ยงสัตว์ป่าเหล่านั้นไว้ไม่ให้ใครยิง ต่อไปถ้ามีฝรั่งมาเที่ยว เราก็จะได้ไปนำเก้งมาให้ฝรั่งดูแล้ว” ไม่ผิดตรงไหนเลย ฮ่า ฮ่า ฮ่า...ส่วนเสือ 2 ตัวนั้นก็เป็นของเทพถือติเนื่องจากพื้นที่ป่าในเขาลูกนี้เราได้กันไว้ทั้งหมดแล้ว เพื่อเป็นที่อยู่ของสัตว์ป่าต่างๆ ห้ามไม่ให้ใครยิง ดังนั้นเท่ากับว่าสัตว์ป่าเหล่านั้นเป็นของพวกเราแล้วนะ ฉะนั้นเมื่อสัตว์ป่าเข้ามาในชุมชนก็ไม่เกิดอาเพศ (kuem) อย่างใด ซึ่งถ้าเป็นเมื่อก่อนนั้น ผู้เฒ่าผู้แก่ว่าถ้าเกิดเหตุการณ์อย่างนี้จะไม่ดีให้กับชุมชน...”

เช่นเดียวกับที่ชาวบ้านแม่ยะน้อย อำเภอจอมทอง ได้จัดการป่าชุมชนด้วยกฎเกณฑ์ของพิธีกรรมถือติมาเกือบทศวรรษ ทำให้ป่ามีความอุดมสมบูรณ์มากขึ้นอย่างเห็นได้ชัด ดังที่ นายไผ่หล้า แซ่ลี (Faivlaj Lis, 2548) อายุ 40 ปี เล่าถึงสภาพความอุดมสมบูรณ์ของป่า หลังจากที่ชาวบ้านได้ร่วมกันจัดการป่าชุมชนด้วยจารีตความเชื่อเทพถือติได้เพียง 5 ปี ว่ามีสัตว์ป่าเข้ามาอยู่อาศัยในป่าชุมชนของบ้านแม่ยะน้อย อำเภอจอมทอง จังหวัดเชียงใหม่ โดยเฉพาะมีชะนีได้ไปมาบนยอดไม้พร้อมทั้งร้องส่งเสียงสร้างความเพลิดเพลินให้กับชาวบ้าน ขณะที่ชาวบ้านก็ช่วยกันหวงห้ามจนสัตว์ป่ามิได้เกรงกลัวผู้คน ว่า

"...เนื่องจากศาลถือติตั้งอยู่ในป่าท้ายชุมชน ซึ่งเป็นป่าที่บอบหมดแล้ว เมื่อก่อนมักมีการล่า สัตว์จึงหายไปไหนหมดก็ไม่รู้ แต่ตอนนี้พื้นที่ป่าบริเวณชุมชนเรานั้นมีแต่เสียงนกเสียงไก่ฟ้า โดยเฉพาะตอนเช้าตรู่ นะ ทุกๆ เช้าในขณะที่เราอยู่ในบ้านก็ได้ยินร้องก้องป่าเลย...ผมเองก็ไม่รู้ว่าสาเหตุเป็นเพราะอะไร แต่ว่านับแต่ที่เราได้ประกอบพิธีกรรมนั้นมา นอกจากนั้นก็มีชะนีคู่หนึ่งมาอยู่ในพื้นที่ป่านั้นด้วย ซึ่งผู้ประกอบพิธีกรรมว่าตัวแก่ได้ให้เทพถือติคลายให้สัตว์ป่าเหล่านั้นมาอยู่ในพื้นที่ป่านั้นด้วย เก้ง หมูป่า ก็มีเยอะ ส่วนชะนีคู่นั้นก็เพิ่งมาอยู่ได้ 2-3 ปี นี้เอง มันร้องเล่นป่าทุกวัน โดยเฉพาะตอนที่ฟ้าเบิกแล้วมีแสงแดดสาดลงมาหรือตอนที่ฟ้าจะมีดครึ้ม เมื่อถึงเวลานั้นหากคุณอยู่ในหมู่บ้านคุณก็จะได้ยินเสียงร้อง คุณมองไปก็เห็นชะนีได้ไปมาบนยอดไม้เลยนะ สองตัวนั้นเป็นสีดำ ส่วนอีกตัวที่สีขาวอยู่ใกล้กับพื้นที่ไร่อีกไหลดอย มันก็อาศัยอยู่ที่นั่นมาตลอด ชุมชนเราได้ประกาศห้ามผู้ใดยิงเด็ดขาด ซึ่งตอนนี้ชาวบ้านทุกคนก็รู้กันทั่วว่าอย่างไรไปยุ่งมัน..."

ดังนั้น การปฏิบัติการเพื่อสิทธิชุมชนของแต่ละชุมชนและเครือข่ายฯ ดังกล่าวได้สร้างความเชื่อมั่นให้กับชาวบ้านรู้สึกว่ามีตัวตน ภายใต้การฟื้นฟูภูมิปัญญาจัดการป่าบนพื้นที่สูง ซึ่งสอดคล้องดังที่เครือข่ายฯ ได้พบว่า "วัฒนธรรมของตนเองเป็นเส้นทางที่จะมุ่งไปสู่การพึ่งพาตนเอง อันจะนำชุมชนไปสู่ความสันติสุข โดยมีองค์กรชุมชนและเครือข่ายเป็นแกนกลางในการประสานและเสริมสร้างกระบวนการเรียนรู้แก่ชาวบ้าน ดังนั้นการเสริมสร้างความเข้มแข็งแก่ "องค์กรชุมชนและเครือข่าย" จึงนับเป็นการแก้ไขปัญหารากเหง้าและมีความยั่งยืน ด้วยเหตุนี้จึงจำเป็นต้องหนุนช่วยให้องค์กรชุมชนและเครือข่ายฯ มีความมั่นใจในศักยภาพตนเองที่จะพลิกฟื้นทะนุบำรุงและปรับปรุงวัฒนธรรมเพื่อการจัดการทรัพยากรสิ่งแวดล้อม และการเกษตรให้เหมาะสมสอดคล้องกับสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลงไปและสามารถดำรงชีวิตได้อย่างมีศักดิ์ศรี" (เอกสารสรุปผลการประเมินโครงการฯ

ประจำปี 2544) ฉะนั้นการผลิตใหม่ของภูมิปัญญาชาวบ้านในการจัดการทรัพยากรและปัญหาสังคม จึงมาจากฐานของจารีตในวัฒนธรรมมั่งที่สามารบปรับเปลี่ยนไปตามสถานการณ์อย่างเป็นพลวัต ดังอธิบายในหัวข้อถัดไป

5.3 การผลิตใหม่ของภูมิปัญญาบนฐานวัฒนธรรมท้องถิ่น

จากเงื่อนไขแรงกดดันของกระแสการอนุรักษ์ป่าต้นน้ำบนพื้นที่สูงและชุมชนปฏิบัติการเพื่อ ต่อรองสิทธิในหลายระดับเป็นเวลากว่าทศวรรษ ทำให้การนิยามความหมายว่าด้วยการอนุรักษ์ให้กับ พิธีกรรมถือผีได้ตกผลึกเป็นบรรทัดฐานใหม่ให้กับชุมชนมั่งบนพื้นที่สูงมีแบบแผนปฏิบัติและจิตสำนึก ใหม่ในการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติและควบคุมทางสังคม แม้ว่าโดยรากฐานแล้วความเชื่อเทพถือผี ได้ให้ความสำคัญกับทรัพยากรธรรมชาติมาช้านานก็ตาม ดังเมื่อรัฐเริ่มมีการดำเนินมาตรการจับกุม และโยกย้ายชุมชนในพื้นที่ที่กำหนดให้เป็น “ต้นน้ำ” ชุมชนก็ได้ร่วมกันพิสูจน์ความสามารถในการ จัดการทรัพยากรด้วยตนเอง โดยเฉพาะการเริ่มนิยามความหมายใหม่ให้กับการปฏิบัติการของชุมชน ดังบทสวดของบงลาห์ทอ แซโซ้ง (2549) บ้านแม่สาใหม่ ผู้ประกอบพิธีสงฆ์ถือผีเมื่อวันที่ 5 มกราคม 2549 (ดูรูปภาพที่ 4 ในภาคผนวก ง.) ที่ได้กล่าวปวารณาต่อเทพถือผีช่วยคลายให้ผู้คนในชุมชนร่วมมือกัน อนุรักษ์ป่า ซึ่งได้ปฏิบัติอย่างต่อเนื่องกันมากกว่าทศวรรษจนกลายเป็นแบบแผนของพิธีเช่นไ้ว่า

“...โอ้ เทพถือผีและเทพตัวะฮ้องหม้อแข่งผู้ยิ่งใหญ่ ขอให้ท่านจงมีแต่ความสุขความ เจริญ ในโอกาสวันสงท้ายปีเก่าต้อนรับปีใหม่นี้ พวกเราได้กันป่าต้นน้ำตลอดจนขุนเขา เป็นบ้านให้ท่านได้อยู่อาศัย ขอให้ท่านช่วยคุ้มครองดูแลด้วย ไม่ว่าจะเป็แมลง นกหนู ตลอดจนสัตว์ต่างๆ พวกเขาเป็นของท่าน ท่านจงปกป้องคุ้มครองเขา หากมีผู้ที่คิดไม่ดี ได้มาทำลาย เช่นว่ายิงสัตว์ป่าในสวนในบ้านของท่าน ขอให้ท่านทำให้ผู้นั้นได้รับความ เจ็บไข้ได้ป่วย ตลอดจนประสบปัญหาหาคดีความ เมื่อได้รูกกล้าเข้าไปก็อย่าให้กลับมาถึง สวนถึงบ้าน...”

ด้วยเหตุนี้ ปัจจุบันจึงพบว่าในแต่ละชุมชนมักจะมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับการจัดการป่า โดยเฉพาะ เรื่องเล่าในแง่เป็นอุทาหรณ์ที่ชาวบ้านไม่ควรเอาเป็นเยี่ยงอย่าง และได้ตอกย้ำให้เห็นถึงอำนาจ ศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือผีที่มองไม่เห็น ซึ่งทุกครั้งที่มิอุบัติเหตุจากการลวงละเมิดหรือรู้ได้จากการประกอบ พิธีกรรมทรงเจ้าเพื่อรักษาอาการป่วย ผู้ประกอบพิธีกรรมเช่นไหว้ถือผีต้องนำผู้ละเมิดไปขอโทษต่อเทพ ถือผีเมื่อนั้นชาวบ้านก็จะได้รับรู้แล้วนำไปเล่าต่อ ในที่สุดอำนาจศักดิ์สิทธิ์ได้ถูกติดตรึงอยู่ในใจของ ชาวบ้านทั่วกัน ฉะนั้นแม้วิธีการเล่าเรื่องของชาวบ้านจะไม่ได้เป็นวิธีการใหม่ แต่ด้วยเนื้อหาที่ก่อให้เกิด

ความหมายใหม่ ทำให้จารีตความเชื่อเทพถือติยังคงเป็นแบบแผนปฏิบัติของชาวบ้านอยู่ต่อไป ดังกรณีเรื่องเล่าของชุมชนบ้านแม่สาใหม่ ที่เกิดจากอุบัติเหตุฝ่าฝืนใช้ของป่าในพื้นที่ป่าชุมชนเมื่อปี พ.ศ. 2545 ดังที่บล้าทอ แซโซ้ง ได้เล่าว่า

"...นางว่าจะไปเอาล้ากล้วย เมื่อไปถึงป่าบริเวณศาลถือตินางก็ล้มลงอือท่าไหนไม่รู้ ทำให้มีดปลายแหลมปักตรงหน้าอกเฉียงทะลุไปด้านหลัง ใจ้! ผมว่าเป็นเพราะผู้หญิงมีชีวิตยาว ถ้าเป็นผู้ชายแล้วละก็ตายแน่ เมื่อชักมีดออกได้ เลือดไหลเยอะมากเลย เหมือนกับฆ่าหมูตัวหนึ่งอย่างนั้น...นางเดินโซเซมาถึงข้างหมู่บ้าน มีคนเห็นจึงพานางไปโรงพยาบาล หมอก็ก็นำแผลให้ ซึ่งแผลด้านหลังนั้นกว้างกว่าอีก รักษาช่วงหนึ่งก็หายดีแล้ว...ตอนหลังผู้ประกอบการเจ้าเขาบอกว่าเป็นเพราะเราได้ขอให้เทพถือติปกป้องป่าว่า ถ้าใครทำลายก็ให้ลงโทษผู้นั้น แต่แล้วนางก็ไม่ฟัง ยังไปฝ่าฝืนเข้าอีก เทพถือติจึงลงโทษด้วยการทำให้ตกลงแล้วเอามีดของนางเองมาแทงเข้า..."

นั่นคือ หลังจากที่ได้ปรับเปลี่ยนหน้าที่คุ้มครองสัตว์เลี้ยงให้รอดพ้นจากการทำลายของสัตว์ดุร้ายในยุคสมัยก่อน และต่อมาได้นำคุณค่าของพิธีกรรมมาฟื้นฟูพื้นที่ป่าหลังจากที่บางพื้นที่ได้ถูกบุกเบิกใช้ปลูกพืชพาณิชย์ในยุคสมัยต่อมา ทำให้ปัจจุบันชุมชนบ้านแม่สาใหม่ได้ประสบความสำเร็จในการจัดการป่าชุมชนด้วยจารีตความเชื่อในอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือติในขณะที่สัตว์ดุร้าย โรคภัย และโจรผู้ร้ายก็ไม่ได้เป็นภัยต่อชุมชนอีกแล้ว ฉะนั้นการอนุรักษ์ป่าจึงกลายเป็นหน้าที่หลักของพิธีกรรม เช่นไหว้ถือติที่มีบทบาทอย่างมาก ยกเว้นความเจ็บป่วยที่ชาวบ้านยังต้องการเป็นที่พึ่งทางจิตใจ ด้วยเหตุนี้ เมื่อปี พ.ศ. 2547 ปราบกฏว่าชาวบ้านได้ร่วมกันประกอบพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติเพื่อขอยกเลิกเช่นไหว้ เหมียว แซง (Muim Seej) หรือ ดลั้ง จู (Dlaab tsuv) หรือเทพเจ้าเสือ เนื่องจากผู้ประกอบการเจ้าได้รักษาอาการป่วยหลายรายแล้วเห็นว่ามีสาเหตุมาจากการกักขังเทพเจ้าเสืออยู่ร่วมกับศาลถือติ ดังที่ บล้าทอ แซโซ้ง (2548) ผู้ประกอบพิธีเช่นไหว้ถือติดังกล่าวอธิบายว่า

"...นับแต่ที่ชาวบ้านเรามีโรคภัยกันมากนั้น เขาก็เลยบอกว่า "ผมประกอบพิธีกรรมโดยบอกถึงเทพเจ้าเสือด้วยนั้นคงผิดพลาดไปแล้ว ผมก็บอกว่าไม่รู้ ก็สืบทอดกันมาอย่างนั้น ก็แล้วแต่ผู้ประกอบการพิธีทรงเจ้าจะบอกว่าเป็นอย่างไรก็เท่านั้น" ต่อมาเราจึงได้ไปประกอบพิธีกรรมเพื่ออัญเชิญให้เทพเจ้าเสือ (Muim Seej-dllaab tsuv ออกจากพื้นที่ที่เราล้อมรั้วไว้ เนื่องจากเราขังเทพเจ้าเสือไว้กับศาลถือติซึ่งเทพเจ้าเสือนั้นดุร้ายมากจึงทำให้ชาวบ้านป่วยกันมาก...ผมก็บอกว่า "ไม่เป็นไรหรอก ก็ทันสมัยแล้ว เมื่อพวกคุณ

ว่าอย่างไร ก็ทำตามนั้น ไม่ต้องไปยึดตามเดิมเลย” ฮ่า ฮ่า ฮ่า ดังนั้นเราก็ประกอบพิธี
นำเทพเจ้าเสื่อออกจากที่ซังไว้ ต่อไปจะได้ไม่อัญเชิญถึงอีก...”

นอกจากนี้ พิธีกรรมเช่นไหว้ถือติยังมีบทบาทในการควบคุมชาวบ้านให้อยู่ในศีลธรรม
โดยเฉพาะไม่คบชู้ ผิดสามี-ภรรยาผู้อื่น กล่าวคือ เมื่อมีปรากฏการณ์ผิดศีลธรรมขึ้น เช่น แต่งงานกับ
ผู้อื่นที่ไม่ใช่สามีหรือภรรยาในขณะที่ตนเองได้อยู่ในสถานภาพแต่งงานแล้ว หรือการแต่งงานกันภายใน
ตระกูลแซ่เดียวกัน หรือหญิงสาวได้คลอดลูกโดยไม่มีผู้ยอมรับเป็นสามี เป็นต้น เมื่อผู้นำชุมชนกับผู้
อาวุโสของญาติคู่อภิเษกได้ไกลเกลี่ยกันเสร็จแล้ว ผู้ที่กระทำผิดต้องเสียค่าใช้จ่ายจำนวนหนึ่งเป็นค่า
เครื่องเซ่นไหว้ให้กับผู้ประกอบพิธีเช่นไหว้ถือตินำไปขอโทษต่อเทพถือติด้วยกัน ซึ่งถือเป็นทั้งการ
ประกาศให้ผู้อื่นได้รับรู้การผิดศีลธรรมนั้น และการให้อภัยโทษกับผู้กระทำผิด เพื่อที่จะได้สำนึกกลับตัว
เป็นคนดีของสังคมต่อไป ดังตัวอย่างเมื่อปี พ.ศ. 2535 พ่อบ้านกับหญิงสาวในตระกูลแซ่เดียวกัน
บ้านแม่ตะละ อำเภอสะเมิง ได้เสียกันจนมีบุตรด้วยกันคนหนึ่ง ทำให้ฝ่ายชายถูกปรับไหมด้วยเงิน
80,000 บาท อีกทั้งยังต้องประกอบพิธีเช่นไหว้ถือติเพื่อขอโทษด้วยไก่คู่หนึ่ง (Tsujiyig Thoj, 2548)

ในทำนองเดียวกัน เมื่อชุมชนชาวมังประสบกับภัยยาเสพติด (ยาบ้า) ที่แพร่ระบาดทั่วประเทศ
ไทยนับแต่ปี พ.ศ. 2545 ซึ่งขณะนั้นรัฐบาลได้ดำเนินยุทธศาสตร์พลังแผ่นดินเพื่อเอาชนะยาเสพติด
ภายใต้หลักการดำเนินนโยบาย “การป้องกันนำหน้าการปราบปราม ผู้เสพต้องได้รับการรักษา ผู้ค้าต้อง
ได้รับการลงโทษอย่างเด็ดขาด” (อภิญา, 2545) ทำให้ชุมชนบ้านแม่สาใหม่ได้ร่วมมือกับเจ้าหน้าที่
ตำรวจในท้องที่และเจ้าหน้าที่โครงการหลวงทำการป้องกันและปราบปรามทั้งผู้เสพและค้ายาบ้าใน
ชุมชนอย่างจริงจัง ซึ่งนอกจากตรวจบัสสาวะและนำไปบำบัดแล้ว เจ้าหน้าที่ตำรวจกับกลุ่ม
คณะกรรมการหมู่บ้านยังได้ร่วมกันไล่จับกุมผู้เสพยาในชุมชนกันบ่อยครั้งแต่ก็ไม่ได้ผล ในที่สุดได้ตกลง
ให้ดื่มน้ำศักดิ์สิทธิ์สาบานเลิกเกี่ยวข้องกับยาเสพติดร่วมกัน โดยเจ้าหน้าที่ตำรวจได้ประกอบพิธีอัญเชิญ
เจ้าที่และเทพถือติมารับคำสาบานด้วย ซึ่งทันทีที่ได้ประกอบพิธีเสร็จมีชาวบ้านระยะหนึ่งฆ่าตัวตายขึ้น
และมีผู้เสียชีวิตติดต่อกันประมาณ 10 คน ภายในเดือนเดียว

ไม่เพียงเกิดเหตุการณ์สะเทือนขวัญดังกล่าวเท่านั้น กลุ่มผู้เกี่ยวข้องกับยาบ้ายังได้ใช้อาวุธปืน
ยิงเข้าดู่ยามรักษาการณ์ของหมู่บ้าน และทำลายศาลถือติ (ไทยนิวส์ ปีที่ 32 ฉบับที่ 11,432 วันที่ 18
มกราคม 2545) อันเป็นเหตุให้มีผู้คนล้มตายหลายคนผิดปกติ ในที่สุดชาวบ้านตกลงให้หวังป้อ แซ่ย่าง
ประกอบพิธีทรงเจ้าเพื่อหยุดการตาย (neeb too nteeg) กับพิธีทรงเจ้าเพื่อซ่อมแซมพื้นที่เสาดื้อของ
ชุมชน ในขณะที่ปล้ำท้อ แซ่ซัง ประกอบพิธีเช่นไหว้ถือติเพื่อขอโทษและดูแลรักษา ในขณะที่เจ้าหน้าที่
ตำรวจก็ได้ประกอบพิธีกรรมตามความเชื่อของตนเองในชุมชนและเซ่นไหว้เทพถือติด้วย ทั้งนี้
เหตุการณ์ที่ชาวบ้านล้มตายโดยไม่ทราบสาเหตุถูกเชื่อมโยงกับการทรงเจ้าที่รู้ว่าศาลถือติอาจถูกยิง

ด้วยปืนของผู้ค้ายาเสพติดที่ไม่พอใจต่อคณะกรรมการหมู่บ้านกับเจ้าหน้าที่ตำรวจ ดังที่หวังป้อ แชน่าง อายุ 61 ปี เล่าว่า

“...ปีนั้นชุมชนเรามีคนตายกันมาก คงมีคนไปยิงปืนใส่ต้นไม้ที่เราประกอบพิธีกรรมเช่น ไหว้เทพถือติบงที่อาจยิงถูกปลายไม้ (ศาล) เข้าแล้ว เขาก็ยังจะตัดเหม่งต้อของชุมชนเราด้วย หลังจากที่ได้ตัวแทนตระกูลแต่ละคนรวม 4 คน ไปช่วยกันหาสาเหตุ เขายังพบเห็นไม้แผ่นหนึ่งอยู่ที่นั่นด้วย จากนั้นก็เห็นตัดพันหญ้าเป็นแนวตัดขวางม่อนดอยนั้น ในลำห้วยก็ยังขุดหลุมหนึ่งมีปิบบอบหนึ่งอยู่ นั่น เขาจึงให้ผมประกอบพิธีทรงเจ้านอกบ้าน 2 ครั้ง เพื่อหยุดการตายด้วยการทูปโลงศพจำลอง (neeb tsoo nteeg) และเพื่อหาสาเหตุและซ่อมแซมเหม่งต้อให้เป็นปกติ เนื่องจากช่วงนั้นกลุ่มคนที่ติดยาเสพติดมีจำนวนมาก เขาไม่พอใจที่พวกผู้นำเรามากจับกุมพวกเขาไปขังคุก ตำรวจไทยก็มาทุกวันด้วย จึงทำให้เขาโกรธแล้วก็มาทำลายศาลถือติของชุมชน ในที่สุดเทพถือติจึงทำให้คนในชุมชนเราเจ็บป่วยตายกันหลายคน...”

จากเหตุการณ์ทั้งสามตัวอย่างดังกล่าว สะท้อนชัดเจนว่าความเชื่อเทพถือติมีบทบาทต่อการควบคุมชุมชนอย่างมาก ซึ่งหากชาวบ้านได้ล่วงละเมิดกฎจารีตถือติเข้าอย่างใดอย่างหนึ่ง นั้นหมายถึงผลกระทบที่ชุมชนของตัวเองจะเกิดหายนะตามมา ในทางตรงกันข้ามการอนุรักษ์ป่าและปราบปรามยาเสพติดดังกล่าวก็ได้อาศัยอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือติช่วยคลายให้เลิกทำลายป่าและเกี่ยวข้องกับยาเสพติด ฉะนั้นศาลถือติจึงเป็นทั้งความหมายและสัญลักษณ์ของการช่วงชิงระหว่างกลุ่มได้เสียต่างๆ เช่นผู้ที่เกี่ยวข้องกับยาเสพติดกับคณะกรรมการหมู่บ้านและตำรวจ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ศาลถือติเป็นอำนาจเชิงสัญลักษณ์ของชุมชนนั่นเอง ดังนั้นการประกอบพิธีกรรมถือติเพื่อขอคุ้มครองชุมชนให้ปลอดภัยจากโจรผู้ร้ายในอดีตจึงถูกปรับให้มาป้องกันเจ้าหน้าที่ของรัฐในปัจจุบันได้ โดยเฉพาะเจ้าหน้าที่ป่าไม้กับเจ้าหน้าที่ตำรวจที่มักสร้างความไม่พอใจให้กับชาวบ้าน ดังที่จู้หนี แซ่ผ่อ (2548) บ้านแม่ตะละ อำเภอสะเมิง จังหวัดเชียงใหม่ เล่าถึงประสบการณ์ประกอบพิธีกรรมของตัวเองว่า

“...ถ้าหากว่าเจ้าหน้าที่คิดจะทำอะไรไม่ดีให้กับเรา เราก็จะไปบงให้เทพถือตินั้นว่า “ผู้ยิ่งใหญ่คือเจ้า ผู้ที่รู้จักคือเจ้า เจ้าคุ้มครองทั่วฟ้าและแผ่นดิน เจ้าจึงเห็นไปทั่วฟ้าและแผ่นดิน เจ้าคือผู้มีอำนาจที่ยิ่งใหญ่ ถ้าหากว่าเจ้าหน้าที่คิดจะทำอะไรไม่ดีให้กับชาวบ้านเรา ตอนนี้เขาอยู่ไกลจากเรา เจ้าจงไปดลบันดาลใจเขา แม้เขาจะได้คิดไม่ดีต่อเรา แต่เมื่อมาถึงนี้แล้วเจ้าจงดลใจเขาให้เชื่อ กลับใจเขาให้ทำดีกับเรา เขาจะได้ไม่

ชมชู่เรา แต่เขามาพูดกับเราดีๆ” ซึ่งเท่าที่ผมเคยทำพิธีมานั้น ก็เห็นเป็นไปตามนั้นด้วยนะ เช่นว่า เมื่อเจ้าหน้าที่เขายังไม่ได้มา เขาบอกว่าจะมาคั่นบ้านเรา จะมาจัดการอย่างโน้นอย่างนี้ให้เรา แต่เมื่อเขามาถึง เขาก็คั่นบ้านพอเป็นพิธีเท่านั้น เขาก็ไม่สามารถทำอะไรได้มากกว่านั้น เราจึงได้เช่นไหว้เทพถือติแบบนั้นเรื่อยมา...”

นอกจากแบบแผนของพิธีกรรมที่ได้ตกผลึกในรูปแบบการจัดการป่าและการควบคุมทางสังคมดังกล่าวแล้ว พิธีกรรมถือติยังมีบทบาทในการให้พรใน 2 รูปแบบ แม้ว่าจะยังคงอยู่ในระหว่างเรียนรู้และปรับรูปแบบของพิธีกรรมอยู่ก็ตาม คือ แบบแรกเป็นการให้พรตามที่ได้ขอในพิธีกรรมเช่นไหว้ถือติประจำปี จากนั้นก็ต้องเช่นไหว้ตอบแทนในปีถัดไป เช่น สามี-ภรรยาขอให้มีบุตรด้วยกัน เป็นต้น ส่วนอีกแบบเป็นการให้โชคผ่านการประกอบพิธีกรรมเผเหยงในฐานะที่เป็นผู้ประกอบพิธีเช่นไหว้ถือติด้วย ซึ่งสามารถอยู่ในบ้านเรือนประกอบพิธีกรรมก็ได้ เพียงแต่อัญเชิญเทพถือติมาร่วมพิธีเท่านั้น แต่เมื่อได้พรตามที่ได้ขอแล้วต้องไปเช่นไหว้ยังศาลถือติโดยเฉพาะปัจจุบันมักมีชาวบ้านจำนวนมากขอให้ลูกหลานมีโชคในการได้รับคัดเลือกเข้าเรียนหรือทำงาน รวมทั้งการไม่ถูกคัดเลือกเป็นทหารเกณฑ์ ดังกรณีตัวอย่างที่จู้หยี่ แซ่หม้อ ขอเทพถือติให้หัวหน้าหน่วยจัดการป่าไม้ได้เลื่อนตำแหน่ง และการประกอบพิธีเผเหยงของบล้าท้อ แซ่ซัง ให้กับลูกหลานเมื่อจะสอบเข้าเรียนต่อ ว่า

“...อย่างที่หัวหน้าหน่วยป่าไม้ได้มาอยู่ประจำที่นี่ หลังจากที่ผมได้ประกอบพิธีขอโทษถือติหลายครั้งแล้ว ท่านบอกว่า “เอ..มาอยู่กับชาวบ้านนี้นานแล้วจะทำอย่างไรดีนะ” แล้วท่านก็เช่นไหว้ด้วยสุราสองขวดแล้วบอกผมว่า “ผมก็ไปร่วมกับชาวบ้านด้วย ผมอยากจะขอให้ผมได้เลื่อนตำแหน่งจะได้ไม่ลำบาก” โอ..ท่านขอจริงก็ได้เลื่อนตำแหน่งจริงด้วยนะ แล้วท่านก็ได้นำไก่คู่หนึ่งมาเช่นไหว้ตอบแทนด้วยนะ...” (Tsujiyig Thoj, 2548) “...ที่บ้านผมนั้น ลูกหลานที่เรียนหนังสือ เขามักขอให้ทำพิธีบนกันมาก นับไม่ถ้วนแล้ว ฮ่า ฮ่า ฮ่า เขามาขอว่า “อา..ลูกผมจะไปสอบ ขอคุณประกอบพิธีบนเทพถือติให้ด้วย หากลูกสอบได้แล้ว..” ที่ประกอบพิธีนั้นเราอยู่ที่บ้านหรือจะไปที่ศาล ถือติก็ได้นะ เราก็จะใช้กระดาษเงิน 3 พวง กับอีกแผ่นหนึ่ง และธูป 8 ดอก แต่เมื่อแก้บนนั้นต้องไปที่ศาลถือติเท่านั้น ซึ่งถ้าเชี่ยวชาญแล้วจะอยู่ที่บ้านก็ได้เช่นเดียวกัน ขอเพียงอัญเชิญเทพถือติมาเท่านั้น..”

ดังนั้น เมื่อชุมชนมั่งคั่งบนพื้นที่สูงเผชิญกับปัญหาหลายด้านในระยะประมาณสองทศวรรษที่ผ่านมา ซึ่งไม่เพียงแต่ผลกระทบจากการปรับเปลี่ยนระบบการเกษตรและการเกิดขึ้นของโรคใหม่ๆ เท่านั้น

แต่ยังรวมไปถึงปัญหาการเปลี่ยนแปลงของระบบการปกครองชุมชน ปัญหาว่างงาน ปัญหายาเสพติดแพร่ระบาด และปัญหาเสื่อมเสียทางศีลธรรมอีกด้วย ทำให้ชาวม้งหลายชุมชนพยายามปรับเปลี่ยนคุณค่าทางวัฒนธรรมของตนเองในรูปของความเชื่อเทพถือติช่วยดลบันดาลและคุ้มครองให้ชุมชนรอดพ้นจากภัยต่างๆ ฉะนั้น กระบวนการนิยามความหมายใหม่ให้กับพิธีกรรม เทพถือติจึงมีลักษณะเป็นการให้ความหมายใหม่กับจารีตประเพณีท้องถิ่นที่ไม่ได้เป็นวิถีคิดใหม่เสียทั้งหมด หากแต่เป็นการปรับเปลี่ยนความหมายของพิธีกรรมให้สอดคล้องกับสถานการณ์ของแต่ละยุคสมัยนั้น ซึ่งวิถีคิดในการปรับเปลี่ยนคุณค่าของพิธีกรรมที่แนบเนียนเช่นนี้ มิได้ทำให้ผู้อาวุโสชาวม้งเกิดความรู้สึกแปลกแยกหรือคุณค่าถูกลดทอนแต่อย่างใด ดังสุภาวชิที่ผู้อาวุโสมักพูดอย่างภูมิใจว่า “ไม่สร้างจารีตใหม่ ไม่ปล่อยจารีตเก่า” ในนัยที่ยังคงรักษาจารีตประเพณีของชุมชนไว้ได้ตามแบบฉบับดั้งเดิม ทั้งที่ในเนื้อหาได้บ่งชี้ชัดว่ามีความหมายใหม่ๆ บางอย่างเกิดขึ้นแล้ว โดยแทรกตัวอยู่ในรูปแบบของพิธีกรรมเดิม ในทำนอง “จารีตใหม่ถูกสร้างขึ้นบนฐานจารีตเก่า”

5.4 สรุป

แม้การพัฒนาชุมชนบนพื้นที่สูงนับตั้งแต่ทศวรรษ 2530 รัฐเริ่มให้ความสนใจกับคนในชุมชนท้องถิ่นมีส่วนร่วมในกระบวนการพัฒนามากขึ้น โดยเฉพาะการให้ความสำคัญกับภูมิปัญญาชาวบ้านในฐานะเป็นความรู้ที่สามารถอยู่กับป่าเขาได้อย่างยั่งยืน แต่จากผลที่หลายพื้นที่ได้เกิดความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจสังคมมากจนคนบนพื้นที่สูงจำนวนไม่น้อยได้ลงไปหางานทำและอยู่อาศัยในเมือง โดยสาเหตุหลักสำคัญประการหนึ่งมาจากการที่รัฐไม่สามารถแก้ไขปัญหาคความขัดแย้งในการเข้าถึงทรัพยากรในระยะกว่า 2 ทศวรรษที่ผ่านมา ซึ่งได้กลายเป็นปัญหาเชิงโครงสร้างการจัดการไปแล้ว โดยปล่อยให้ชุมชนบนพื้นที่สูงต่อสู้และยืนหยัดเพื่ออยู่ในผืนป่าที่รัฐประกาศเป็นพื้นที่อนุรักษ์โดยลำพัง บริบทความขัดแย้งในสิทธิเช่นนี้ได้เป็นเงื่อนไขที่นำไปสู่การจัดตั้งกลุ่มองค์กรชาวบ้านอย่างหลากหลายเพื่อต่อรองให้ตนเองมีสิทธิชอบธรรมในการเข้าถึงทรัพยากร ซึ่งชาวม้งได้พยายามรื้อฟื้นและเผยแพร่ภูมิปัญญาของตัวเองให้สาธารณชนเข้าใจมาโดยตลอด

ด้วยเหตุนี้ ชาวม้งหลายชุมชนในจังหวัดเชียงใหม่จึงได้ร่วมกันก่อตั้งกลุ่มเครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้งขึ้นในต้นทศวรรษ 2530 เพื่อเรียนรู้ให้เท่าทันมาตรการปฏิบัติของรัฐที่สลับซับซ้อนและไม่ให้ประชาชนมีส่วนร่วมในการกำหนดนโยบายเท่าที่ควร โดยเฉพาะแรงกดดันที่เริ่มจากความขัดแย้งระหว่างชุมชนม้งในพื้นที่อุทยานแห่งชาติดอยอินทนนท์กับชมรมอนุรักษ์ต้นน้ำและสิ่งแวดล้อมจอมทอง ในขณะที่เดียวกันชาวม้งก็ได้ขอความร่วมมือกับองค์กรพัฒนาเอกชนที่ทำงานในพื้นที่เพื่อร่วมกันหาทางออก ในที่สุดจึงได้กำหนดกิจกรรมและยุทธศาสตร์การดำเนินงานในระดับเครือข่ายชุมชน ซึ่งการเคลื่อนไหวระหว่างชุมชนเพื่อสร้างความเข้าใจกับสาธารณชนด้วยคนม้งในฐานะผู้อยู่ใน

พื้นที่ ทำให้เครือข่ายฯ ได้รับความสนใจจากบางหน่วยงานของรัฐมากขึ้น โดยเฉพาะการหันมาให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมชุมชนเพื่อสร้างจิตสำนึกใหม่และมีความมั่นใจในภูมิปัญญาของตนเองที่จะอยู่กับป่าได้ แม้รัฐจะยังไม่ยอมรับสิทธิของชุมชนโดยกฎหมายก็ตาม

ฉะนั้น การเคลื่อนไหวของชุมชนชาวม้งบนพื้นที่สูงด้วยยุทธศาสตร์ที่ตระหนักในคุณค่าทางวัฒนธรรมดั้งเดิมของตนเอง ซึ่งชาวม้งได้พบว่าจารีตความเชื่อของพิธีกรรมถือดีของตนเองที่ได้รับการสืบทอดกันมาช้านานนั้นมีคุณค่าเป็นแบบแผนในการจัดการป่ามาช้านานแล้ว โดยเฉพาะมีความเชื่ออย่างเข้มงวดว่าห้ามตัดไม้ทำลายป่าและฆ่าสัตว์ป่าในบริเวณพื้นที่ของศาลถือดีในที่สุดกลุ่มเครือข่ายฯ จึงได้เลือกพื้นที่บ้านแม่สาใหม่ที่ได้เริ่มปรับเปลี่ยนความหมายให้มีคุณค่าอนุรักษ์ป่ามาก่อนหน้านั้นแล้ว เพื่อเป็นจุดประกายอธิบายภูมิปัญญาในการจัดการป่าของชาวม้งเป็นครั้งแรกในปี พ.ศ. 2541 ซึ่งต่อมาได้ถูกขยายผลสู่ชุมชนต่างๆ อย่างกว้างขวาง ในฐานะเป็นขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมที่มีบทบาทสำคัญในการนิยามความหมายใหม่ให้กับเครือข่ายชุมชนม้งมีจิตสำนึกใหม่เพื่อร่วมกันอนุรักษ์ป่าบนพื้นที่สูงได้อย่างมีประสิทธิภาพ

นอกจากนี้ การที่ชาวม้งยังเผชิญกับวิกฤตปัญหาด้านสังคมวัฒนธรรม ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงสังคมเศรษฐกิจที่รวดเร็ว พิธีกรรมถือดีจึงมิได้มีเพียงบทบาทในการตอรองสิทธิเพื่อร่วมจัดการป่าด้วยภูมิปัญญาของตนเองเท่านั้น แต่ชาวม้งยังพยายามรื้อฟื้นคุณค่าความมั่นคงในชีวิตของพิธีกรรมถือดีในฐานะเป็นอำนาจศักดิ์สิทธิ์ที่สามารถแก้ไขปัญหาด้านสังคมอื่นๆ ด้วย เช่น การควบคุมให้สมาชิกชุมชนอยู่ในศีลธรรม ไม่ประพฤติผิดต่อสามี-ภรรยาของผู้อื่น และไม่ยุ่งเกี่ยวกับสิ่งเสพติด เป็นต้น ตลอดจนการดลบันดาลให้พรกับผู้ที่ประสบปัญหาในชีวิตในสังคมปัจจุบัน เช่น ขอให้ครอบครัวมีบุตร ตลอดจนขอให้ได้รับคัดเลือกเข้าเรียนและทำงาน เป็นต้น ซึ่งคุณค่าของพิธีกรรมดังกล่าวได้ตกผลึกเป็นแบบแผนของพิธีกรรมเช่นไหว้ถือดีในปัจจุบันไปแล้ว อีกทั้งการให้ความหมายใหม่ดังกล่าวยังสามารถอิงกับรูปแบบของพิธีกรรมดั้งเดิมได้อย่างลงตัว

ดังนั้น การปฏิบัติการของชุมชนม้งบ้านแม่สาใหม่ร่วมกับเครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้ง จึงมีลักษณะเป็นการเคลื่อนไหวทางสังคมทั้งที่เป็นเวทีเรียนรู้คุณค่าทางวัฒนธรรม สิทธิ และภูมิปัญญา โดยมีจารีตของพิธีกรรมถือดีที่สามารถปรับเปลี่ยนความหมายและคุณค่าไปตามยุคสมัยในฐานะเป็นทุนทางวัฒนธรรมที่สำคัญ ฉะนั้นภายใต้สถานการณ์แย่งชิงทรัพยากรในปัจจุบัน ภูมิปัญญาของพิธีถือดีที่มีประวัติความเชื่อและพิธีกรรมที่สัมพันธ์กับวิถีชีวิตของชาวม้งมาโดยตลอด จึงเป็นองค์ความรู้ที่สะท้อนถึงวิถีคิดและอำนาจของชุมชนชาวม้งอย่างแท้จริง อีกทั้งยังคงสร้างความมั่นคงให้กับชุมชนมีตัวตนดำรงอยู่ได้ทั้งในพื้นที่สูงและพื้นที่ทางสังคมอย่างภาคภูมิใจ

บทที่ 6 สรุปและวิเคราะห์

จากข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ที่ชาวมังอพยพมาจากแผ่นดินประเทศจีนในระหว่างทศวรรษ 2390-2420 เมื่อพิจารณาเนื้อหาทางวัฒนธรรมแล้วปรากฏว่ามีการปะทะสังสรรค์กับวัฒนธรรมของกลุ่มคนชาวจีนต่างๆ ก่อนที่จะอพยพออกจากประเทศจีน โดยสาเหตุของการอพยพมาจากการพ่ายแพ้สงครามแย่งชิงพื้นที่ดินกับรัฐบาลจีนในขณะนั้น ซึ่งทำให้ชาวมังขาดแคลนพื้นที่ทำกินและอาหารอย่างมาก ประกอบกับในขณะนั้นยังไม่มี การสร้างรัฐชาติมาคิดกันการอพยพแต่อย่างใด รวมทั้งเมื่ออพยพเข้าสู่แผ่นดินล้านนาแล้ว ชาวมังยังมีการอพยพเพื่อหาพื้นที่อยู่อาศัยและการเกษตรอีกหลายครั้ง โดยมีสาเหตุจากความต้องการพื้นที่สูงที่มีอากาศเย็นเหมาะต่อการปลูกฝิ่นและเป็นที่หลบหนีไข้ป่า ประกอบกับความหล่หลวมของมาตรการตรวจคนเข้า-ออกประเทศในขณะนั้น ในที่สุดทำให้บรรพบุรุษของชาวมังบ้านแม่สาใหม่ทั้ง 3 กลุ่ม สามารถอพยพมารวมตัวกันเพื่อก่อตั้งชุมชนบ้านแม่สาใหม่ขึ้นในปี พ.ศ. 2509

ด้วยเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ของการอพยพบนพื้นที่สูงของชาวมังดังกล่าว โดยเฉพาะการที่ชาวมังได้ส่งสมมุติปัญหาจากวิถีชีวิตที่ผูกพันกับพื้นที่ป่าเขาลำเนาไพรมาช้านาน ทำให้ภูมิปัญญาในการใช้ชีวิตบนพื้นที่สูงมีความเกี่ยวพันระหว่างสองโลกในลักษณะผสมผสาน คือ โลกของความเชื่อในสิ่งเหนือธรรมชาติกับโลกของวิถีการดำเนินชีวิตบนพื้นที่สูง ดังโลกทัศน์ที่อธิบายที่มาของทรัพยากรดิน น้ำ ป่า ว่ามาจากเหยอะเซ้า (Yawm Saub) เป็นผู้สร้าง และการอธิบายวิญญาณ 3 ภาคที่สะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์กันของทั้งสองโลก ซึ่งความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนนี้ชาวมังได้จัดวางตำแหน่งแห่งที่ของระบบความเชื่อในสิ่งเหนือธรรมชาติที่มาจากการคิดสร้างสรรค์ของคนที่อธิบายธรรมชาติ โดยให้ถือติ (Thwv Tim) ที่มีความหมายคล้ายกับเซ้งเต้เซ้งเซอ (xeeb teb xeeb chaw) หรือเจ้าที่ทั่วไป แต่ถูกยกระดับให้มีฐานะเป็นเทพที่มีอำนาจศักดิ์สิทธิ์ด้วยการประกอบพิธีเส่งถือติ (Xyeem Thwv Tim) เป็นประจำทุกปี เพื่อให้เทพถือติคุ้มครองและดลบันดาลให้ชุมชนมีความอยู่ดีกินดีจนกลายเป็นแบบแผนของศีลธรรมในการดำเนินชีวิตบนพื้นที่สูง

ดังนั้น ภายใต้บริบทของวิถีกึ่งยังชีพในระหว่างทศวรรษ 2470-2500 ที่ชาวมังบ้านแม่สาใหม่ ตำบลโป่งแยง อำเภอแมริม กับบ้านดงสามหมื่น ตำบลแม่แดด อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ ยังคงชีพด้วยการเกษตรกรรมเป็นหลัก พิธีกรรมถือติจึงมีบทบาทอย่างมากต่อวิถีการผลิตทางการเกษตรและการเลี้ยงสัตว์ในขณะนั้น โดยเฉพาะการขอให้เทพถือติช่วยคุ้มครองให้รอดพ้นจากภัยธรรมชาติ ซึ่งหากไม่ระมัดระวังอาจได้รับอุบัติเหตุจากการตัด ฟัน โคน เผา ได้ทุกเมื่อ โดยเฉพาะการเตรียมพื้นที่ปลูกฝิ่นในป่าดงดิบที่มีอากาศเย็น ซึ่งฝิ่นขณะนั้นถือเป็นพืชเศรษฐกิจเพียงชนิดเดียวที่สามารถ

แลกเปลี่ยนทั้งปัจจัยสี่และเงินจากพ่อค้าวัวต่างกับม้าต่างเพื่อสะสมมูลค่า ในขณะที่สัตว์เลี้ยงก็มักถูกเสือกัดกิน แม้ว่าจะขังไว้แล้วก็ตาม ซึ่งขณะนั้นชาวม้งนิยมเลี้ยงเป็นทั้งพาหนะ อาหาร และเครื่องเล่นไหว้ที่ขาดไม่ได้ กระทั่งหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ชาวม้งในพื้นที่ศึกษาและใกล้เคียงมีปืนสงครามที่ได้จากทหารญี่ปุ่นที่เดินทัพผ่านมา จึงได้ปืนทันสมัยเป็นอาวุธทั้งป้องกันตัวจากโจรผู้ร้ายที่มักปล้นชาวบ้านและยิงสัตว์ป่าดูร้ายเพื่อป้องกันตัว โดยเฉพาะสามารถยิงเสือได้อย่างมีประสิทธิภาพ ซึ่งถือเป็นปัจจัยสำคัญที่ส่งผลต่อการไม่สืบทอดพิธีถือติของชาวม้งในบางชุมชน เนื่องจากเห็นว่าสัตว์เลี้ยงไม่มีเสือเป็นศัตรูอีกแล้ว อีกทั้งยังได้ลดการเลี้ยงสัตว์ลงไปมาก ในขณะที่ต้องการขยายพื้นที่การเกษตรเพื่อปลูกพืชเงินมากขึ้นในระยะหลัง

การรัฐได้แผ่ขยายอำนาจเข้าสู่ชุมชนบนพื้นที่สูงมากขึ้นในทศวรรษ 2510-2530 นับตั้งแต่การควบคุมชุมชนด้วยการแต่งตั้งผู้ใหญ่บ้านและการส่งเสริมปลูกพืชเงินทดแทนฝิ่น ทำให้พิธีกรรมถือติได้รับผลกระทบทั้งโดยตรงและโดยอ้อม คือ นอกจากพื้นที่ป่าบริเวณศาลถือติถูกใช้มากขึ้นแล้ว ยังได้เปลี่ยนหน้าที่ประกอบพิธีเส็กถือติจากผู้นำชุมชนไปเป็นของผู้ประกอบพิธีกรรมทางศาสนาเท่านั้น ประกอบกับการตัดสินใจที่อาศัยอำนาจรัฐมากขึ้น ทำให้บทบาทการควบคุมทางสังคมของพิธีกรรมถือติในฐานะเป็นอำนาจสูงสุดของชุมชนถูกลดทอนลงไป แม้ว่าจะสามารถปรับเปลี่ยนความหมายและรูปแบบของพิธีกรรมถือติให้มีบทบาทต่อวิถีการผลิตเพื่อขายด้วยการอันเชิญในพิธีเผยเฮียง (fev yeem) ในฐานะเจ้าที่องค์หนึ่ง ในทางตรงกันข้ามชาวบ้านกลุ่มที่เปลี่ยนไปรับศาสนาอื่นในช่วงนี้เริ่มไม่เข้าร่วมพิธีเส็กถือติกระทั่งเมื่อพื้นที่ชุมชนถูกประกาศให้เป็นพื้นที่อุทยานแห่งชาติห้วยทับทัน ทำให้ชาวบ้านเริ่มนิยามความหมายอนุรักษ์ป่าที่เชื่อมโยงกับอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือติในฐานะเป็นกฎเกณฑ์ใหม่เพื่อจัดการป่า รวมทั้งมีนัยเป็นการฟื้นฟูทั้งความเชื่อและอำนาจของชุมชนกลับคืนมา

โดยเฉพาะเมื่อสถานการณ์ทางนิเวศนิกการเมืองรุนแรงขึ้นในทศวรรษ 2530 เป็นต้นมา ซึ่งชาวม้งในจังหวัดเชียงใหม่หลายชุมชนถูกกล่าวหาว่าเป็นต้นเหตุของปัญหาทรัพยากรเสื่อมโทรม โดยเฉพาะชุมชนที่ถูกพื้นที่อุทยานแห่งชาติห้วยทับทัน จนเกิดความขัดแย้งอย่างรุนแรงในหลายพื้นที่ ในที่สุดองค์การพัฒนาเอกชน (IMPECT) จึงได้ประสานกับชุมชนชาวม้งเพื่อจัดตั้งกลุ่มเครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้งขึ้นเพื่อทำความเข้าใจสถานการณ์และตรวจสอบสิทธิชุมชนอย่างจริงจัง โดยกลุ่มเครือข่ายฯ ได้เริ่มรื้อฟื้นภูมิปัญญาของชาวม้งในการจัดการป่าด้วยการเผยแพร่ภาพและร่วมประกอบพิธีเส็กถือติของชุมชนบ้านแม่สาใหม่ ซึ่งผลจากการเคลื่อนไหวของเครือข่ายชุมชนม้งอย่างต่อเนื่องมาเกือบทศวรรษ ไม่เพียงเป็นการปฏิบัติการที่ได้ขยายผลให้ชุมชนอื่นได้รื้อฟื้นภูมิปัญญาจัดการป่าชุมชนของตนเองขึ้นมาเท่านั้น แต่ยังสามารถสร้างจิตสำนึกในการอนุรักษ์ป่าผ่านการประกอบพิธีกรรมในระดับเครือข่ายฯ ซึ่งถือเป็นการผลิตใหม่ทางวัฒนธรรมที่มีพิธีกรรมถือติเป็นรากฐานที่สำคัญของภูมิปัญญา

นอกจากนี้ ภายใต้สถานการณ์ทางเศรษฐกิจและสังคมวัฒนธรรมที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วในปัจจุบัน โดยเฉพาะปัญหาทางสังคมใหม่ๆ เช่น การแพร่ระบาดของยาบ้า การประทุพติผิดศีลธรรม และความเจ็บป่วยด้วยโรคใหม่ๆ ตลอดจนการไม่สามารถให้กำเนิดบุตร เป็นต้น ซึ่งเป็นปัญหาใหม่ที่เกินกว่าสถาบันครอบครัวจะจัดการปัญหาโดยลำพังได้ ด้วยเหตุนี้ผู้นำชุมชนที่มีทั้งกลุ่มผู้อาวุโสกับผู้นำรุ่นใหม่จึงพยายามปรับอำนาจเข้าหากันเพื่อควบคุมชุมชนด้วยตัวเอง เช่น ใช้อำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือติหักห้ามการกดขี่ของเจ้าหน้าที่รัฐในพื้นที่ ใช้พิธีกรรมควบคุมผู้กระทำผิดศีลธรรม ตลอดจนยอมให้มีการขอพรจากเทพถือติในระดับครอบครัวได้ เป็นต้น

ดังนั้นภายใต้บริบทของปัญหาทางสังคมที่ซับซ้อน ชาวบ้านแม่สาใหม่ได้ปรับเปลี่ยนทั้งรูปแบบและความหมายของพิธีกรรมถือติให้มีบทบาททั้งสร้างความปรองดองภายในชุมชนและต่อกรกับอำนาจที่ไม่เป็นธรรมจากภายนอกชุมชน โดยมีได้ทำให้ความเชื่อเทพถือติถูกลดทอนแต่อย่างไร ในทางตรงข้ามกลับทำให้ชุมชนสามารถผลิตกฎเกณฑ์ทางสังคมขึ้นมาให้สอดคล้องกับสถานการณ์อย่างเป็นพลวัต นั่นคือ คนในพื้นที่สูงพยายามเรียกร้องอำนาจกำหนดชะตาชีวิตของตนเองคืน ฉะนั้นการจัดการทรัพยากรและควบคุมชุมชนด้วยอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของถือติจึงเป็นเพียงหนึ่งในหลายมิติของอำนาจท้องถิ่นที่ชุมชนลำแดงต่ออำนาจรัฐ ภายใต้การผูกขาดอำนาจจัดการทรัพยากรของรัฐอย่างเบ็ดเสร็จจนละเมิดศักดิ์ศรีของชุมชนในที่สุด

6.1 ข้อค้นพบ

จากคุณค่าของความเชื่อเทพถือติที่สัมพันธ์กับวิถีชีวิตทุกด้าน ซึ่งชาวมังบนพื้นที่สูงได้สืบทอดพิธีกรรมถือติมาอย่างยาวนาน ไม่ว่าวิถีชีวิตจะเปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัยใดก็ตาม ทำให้พิธีกรรมถือติมีความผูกพันกับชาวมังอย่างลึกซึ้ง แม้ต่อมาเมื่อพิธีกรรมถูกเปลี่ยนแปลงขึ้นจากอำนาจภายนอก ชาวมังยังคงอาศัยพิธีกรรมเป็นกลยุทธในการปฏิบัติการเพื่อต่อสู้กับการกีดกัน ลดทอน และครอบงำของอำนาจรัฐ ซึ่งพบว่าภูมิปัญญาของพิธีกรรมถือติเป็นพลังผลักดันให้เกิดเวทีเรียนรู้เพื่ออยู่อาศัยบนพื้นที่สูงของชาวมัง ซึ่งเป็นกฎเกณฑ์ของสถาบันชุมชนที่สำคัญในการจัดการทรัพยากรและควบคุมทางสังคมในมิติต่างๆ มาโดยตลอด ฉะนั้นประวัติศาสตร์ความเชื่อเทพถือติจึงมีนัยเป็นการเคลื่อนไหวทางความคิดที่พยายามสร้างความหมายที่สัมพันธ์ระหว่างชีวิตทางสังคมการเมืองกับทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งเหนือธรรมชาติให้เกิดความสมดุลกัน โดยจำแนกข้อค้นพบเป็น 5 ประการ คือ

6.1.1 ความเชื่อและพิธีถือติเป็นภูมิปัญญาในการควบคุมทางสังคมและการจัดการทรัพยากรธรรมชาติที่สามารถสืบทอดและปรับตัวได้ทุกยุคสมัย กล่าวคือ ในยุคสมัยกึ่งยังชีพ (2470-2500) ชาวมังบ้านดงสามหมื่น (เก่า) ต้องยังชีพด้วยระบบการเกษตรและเลี้ยงสัตว์อยู่บนพื้นที่สูง ซึ่งต้องเสี่ยงภัยทั้งกับการเลือกพื้นที่อยู่อาศัยและกิจกรรมเพาะปลูก ฤดูกาล แรงงาน สัตว์ป่า ไข้ป่า

และโจรผู้ร้ายที่อาจได้รับอันตรายทุกเมื่อหากไม่ระมัดระวัง เช่น ตัดต้นไม้แล้วคมมีดพลาดมาบาดหรือไม้ล้มมาทับตัวเอง ยิ่งสัตว์ป่าแต่พลาดไปถูกเพื่อน ตลอดจนการแพร่ระบาดของศัตรูพืชจำพวกนก หนู และแมลงที่ยังไม่มียากำจัด ซึ่งแสดงว่าผลผลิตทางการเกษตรเป็นปัจจัยยังชีพที่สำคัญ ฉะนั้นการดำรงอยู่ของความรู้ว่าด้วยพิธีถือติในยุคก็ยังชีพจึงสะท้อนคุณค่าความอุดมสมบูรณ์ที่ชุมชนอาศัยเป็นที่พึ่งมากที่สุด

กระทั่งเมื่ออพยพแยกย้ายมาตั้งชุมชนบ้านแม่สาใหม่กับชุมชนบ้านดงสามหมื่นในปัจจุบัน ในต้นทศวรรษ 2510 โดยจะอธิบายว่ามีสาเหตุมาจากการหลบหนีการลงโทษของเทพถือติเนื่องจากกระทำผิดต่อเทพถือติในพื้นที่เดิม ฉะนั้นเมื่อจัดตั้งชุมชนบ้านแม่สาใหม่ได้ไม่นานจึงได้ประกอบพิธีตั้งถือติ (teev Thwv Tim) ขึ้น โดยอธิบายเชื่อมโยงกับสาเหตุการอพยพที่ละเลยการอำลาถือติและอาการเจ็บป่วยของจ้งกัวะ แซ่ไซ้ง (Txooskuam Xyooj) จากนั้นก็ได้มีการสืบทอดหน้าที่ประกอบพิธีส่งถือติ จากผู้นำชุมชนเป็นของผู้นำทางศาสนาหรือหมอทรงเจ้า ซึ่งทำให้คุณค่าของความเชื่อถือติที่เคยใช้ประกอบการตัดสินใจโดยผู้นำชุมชนหายไปมากที่สุด กระทั่งเมื่อปลายทศวรรษ 2520 พื้นที่บริเวณศาลถือติถูกบุกรุกเพื่อปลูกพืชเงินสดทดแทนผืนกันมาก ในขณะที่ตลาดรับซื้อผลผลิตก็ไม่มั่นคง อีกทั้งชุมชนยังมีปัญหาเสพติดแพร่ระบาด และปัญหาสุขภาพ ทำให้ชาวแม่สาใหม่ได้รื้อฟื้นความศักดิ์สิทธิ์ของพิธีถือติมาสร้างจิตสำนึกการอนุรักษ์ป่าในเชิงต่อรองสิทธิจัดการป่ากับกลอำนาจรัฐ และประกอบพิธีเผ่เหย่งเพื่อต่อรองกับตลาดในขณะนั้น ตลอดจนควบคุมพฤติกรรมผิดศีลธรรมของชุมชน ฉะนั้นการปรับเปลี่ยนคุณค่าของความเชื่อและพิธีถือติให้สอดคล้องกับสถานการณ์จึงทำให้ชุมชนยังคงสืบทอดระบบความเชื่อถือติเป็นภูมิปัญญาในการควบคุมทางสังคมและการจัดการทรัพยากรให้กับชุมชนได้อย่างมีประสิทธิภาพ

6.1.2 การกำหนดสิทธิเข้าถึงทรัพยากรของชุมชนชาวแม่สาจากการได้รับความชอบธรรมจากชุมชน โดยแสดงอำนาจผ่านพิธีกรรมในระดับชุมชนกับสิ่งเหนือธรรมชาติ กล่าวคือ การที่ชุมชนหนึ่งสามารถมีศาลถือติได้เพียงหนึ่งที่เท่านั้น โดยเชื่อว่าการที่ศาลถือติตั้งอยู่กับต้นไม้ที่สูงกว่าไม้ต้นอื่นและตั้งอยู่ในพื้นที่ที่สูงกว่าตัวชุมชนหมู่บ้านนั้น เสมือนชุมชนที่มีเพียงผู้นำสูงสุดเพียงคนเดียวที่จะสามารถควบคุมสมาชิกได้อย่างทั่วถึงเช่นเดียวกับการมองจากที่สูงที่เห็นต่ำได้ทุกที่ รวมทั้งการระดมกำลังทรัพย์จากสมาชิกทั้งชุมชนเพื่อซื้อหมูเพียงหนึ่งตัวเพื่อประกอบพิธีเซ่นไหว้เทพถือติที่สะท้อนให้เห็นความสามัคคีเป็นหนึ่งในเดียวของสมาชิกชุมชน แม้ว่าปัจจุบันชุมชนบ้านแม่สาใหม่จะแยกเป็น 2 หมู่บ้าน แล้วก็ตาม นั่นคือกำหนดการสิทธิการใช้ที่ดินในท้องถิ่นและจัดการป่าบริเวณศาลถือติเป็นป้าศักดิ์สิทธิ์ของชุมชนจึงถูกกำหนดมาจากสถาบันชุมชนที่มีกฎเกณฑ์อยู่บนพื้นฐาน ของระบบความเชื่อถือติเป็นหลักการสำคัญ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ชุมชนได้ให้ความหมายกับพื้นที่ศาลถือติมากกว่าเป็นเพียงหน่วยของทรัพยากรดิน น้ำ ป่า ในเชิงพื้นที่ทางกายภาพ โดยให้พื้นที่ศาลถือติผูกพัน

กับระบบความเชื่อที่สัมพันธ์กับชีวิตความเป็นอยู่ของผู้คนทั้งชุมชน นัยของสิทธิชุมชนในแง่นี้ สอดคล้องกับรัตนพร (2546: 73, 79) ที่เห็นว่าจักรวาลทัศน์และภูมิปัญญาดั้งเดิมเป็นรากฐานของสิทธิชุมชนของคนท้องถิ่น

โดยการกำหนดสิทธิการใช้ทรัพยากรธรรมชาติมีการปรับเปลี่ยนมาจนถึงปัจจุบัน คือ ในยุคกึ่งยังชีพ (ก่อน 2510) การบุกเบิกที่ดินเพื่อกิจกรรมใดๆ รวมทั้งการล่าสัตว์ทุกครั้งต้องประกอบพิธีขออนุญาตจากเจ้าที่และเมื่อได้ผลผลิตทางการเกษตรมาแล้วต้องประกอบพิธีตอบแทนเสมอ รวมทั้งการเลี้ยงวัวกับม้าแบบปล่อยร่วมกันของชาวม้ง สะท้อนให้เห็นการกำหนดสิทธิการใช้ (Usufruct right) ในระดับของปัจเจกบุคคลและครัวเรือนไม่ให้เอาผลประโยชน์เกินความจำเป็น ส่วนสิทธิการจัดการ (management right) นั้นยังคงเป็นของชุมชนที่มีสิทธิการจัดการพื้นที่ป่าประเภทต่างๆ โดยสมาชิกชุมชนร่วมกัน กล่าวอีกนัยหนึ่ง ระบบความเชื่อเจ้าที่ที่มีอำนาจเหนือตัวปัจเจกบุคคลจึงเสมือนเป็นชุมชนนั่นเอง

เมื่อรัฐส่งเสริมให้มีการปลูกพืชทดแทนฝิ่นหลัง พ.ศ. 2517 ยิ่งเป็นการส่งเสริมความคิดกรรมสิทธิ์เอกชน จนมีการจับจองและล้อมรั้วที่ดินเพื่อสืบทอดมรดกอย่างถาวรขึ้น ทำให้มีการบุกเบิกพื้นที่ป่าบริเวณศาลถือติเพื่อปลูกเพื่อเชิงพาณิชย์มากขึ้น ในขณะที่เดียวกันชาวบ้านบางส่วนก็ได้ปรับเปลี่ยนไปรับความเชื่อคริสต์เตียน ซึ่งไม่ได้สนใจรวมพิธีสงฆ์ถือน้ำที่ผ่านมา อย่างไรก็ตาม การที่ชุมชนม้งบ้านแม่สาใหม่ยังต้องเผชิญกับแรงกดดันของเจ้าหน้าที่อุทยานแห่งชาติ ในที่สุดกลุ่มผู้นำชุมชนทางการกับผู้นำทางวัฒนธรรมจึงร่วมกันรื้อฟื้นความศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือน้ำเพื่อจัดการป่าชุมชนและลดการใช้พื้นที่การเกษตร จากนั้นมาความศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือน้ำจึงได้รับการต่อยอดเมื่อมีผู้ล่วงละเมิดพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์อยู่เรื่อย ฉะนั้นอำนาจจัดการทรัพยากรของชุมชนที่ได้รับความชอบธรรมจากพิธีถือน้ำจึงเป็นสิทธิชุมชนที่สมาชิกชุมชนร่วมกันกำหนดขึ้นเพื่อกำหนดวิถีชีวิตของชุมชนด้วยตัวชุมชนเอง

6.1.3 นอกจากอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์สะท้อนได้จากรูปธรรม เช่น เครื่องแต่งกาย ภาษา และพิธีกรรม แล้ว ระบบความเชื่อและสำนึกทางประวัติศาสตร์วัฒนธรรมยังเป็นลักษณะเฉพาะที่สามารถบ่งบอกอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ม้งด้วย กล่าวคือ จากระบบความเชื่อต่างๆ ของชาวม้งที่สัมพันธ์กับความเชื่อถือติดใจจนนิยามได้ว่ามีรากฐานมาจากความเชื่อเจ้าที่หรือเซ่งเต้เซ่งเฮอ และ เหม่งต้อ (meem toj) หรือฮวงจุ๋ย เพียงแต่ความเชื่อถือติดใจถูกสถาปนาเป็นพิธีกรรมในระดับชุมชนที่ต้องมีการเซ่นไหว้ประจำปีเท่านั้น ทำให้ความเชื่อถือติดใจแตกต่างจากความเชื่อเจ้าที่โดยทั่วไปในแง่เป็น “เทพ” ที่ให้ความคุ้มครองความเป็นอยู่ของชุมชน โดยเฉพาะพบวก่อน พ.ศ. 2470 ชาวม้งใช้ต้นไม้เป็นศาลถือติดใจเช่นกัน แต่เลือกต้นไม้ที่ตั้งอยู่ในชุมชน ซึ่งแตกต่างจากพิธีกรรมของชาวลีซู่ที่สร้างหอเป็นศาลผีเสื้อบ้าน

นอกจากนี้การรื้อฟื้นความศักดิ์สิทธิ์ของพิธีถือติเพื่อจัดการป่าชุมชนในปลายทศวรรษ 2520 ซึ่งต่อมากลุ่มเครือข่ายสิ่งแวดล้อมมักร่วมกับองค์กรพัฒนาเอกชนได้เลือกใช้ความเชื่อถือติทำการบวชป่าเพื่อเฉลิมพระเกียรติในวโรกาสที่พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทรงราชย์ครบปีที่ 50 เป็น “ป่าดงแข็ง” (ntoo xeeb) โดยชาวม้งเองเลือกใช้พิธีถือติที่ชุมชนม้งบ้านแม่สาใหม่ใช้ต้นไม้เป็นศาลสถิตของเทพถือติแทนที่จะใช้หินเป็นศาลเหมือนบางชุมชน เนื่องจากเชื่อว่าผืนป่าบริเวณศาลถือตินั้นช่วยสร้างความชุ่มชื้นและกันบังลมพายุให้กับต้นไม้ที่ใช้เป็นศาลถือติเจริญเติบโตได้ดีและไม่ถูกทำลาย โดยให้ความหมายทำนองเดียวกับชีวิตความเป็นอยู่ของคนที่ต้องการความเจริญรุ่งเรืองและไม่มีโรคภัยมาเบียดเบียน ทั้งนี้เพื่อสื่อให้สาธารณชนเห็นความอุดมสมบูรณ์ของผืนป่าบริเวณศาลถือติภายใต้สถานการณ์ที่ชาวม้งถูกกล่าวหาว่าเป็นตัวการทำลายป่าในขณะนั้น ฉะนั้นการใช้พิธีถือติบวชป่า นอกจากแตกต่างจาก “ป่าสะตือ” ของชาวปกากะญอ และพิธีบวชป่าตามความเชื่อทางพระพุทธศาสนาในขณะนั้นแล้ว ยังสะท้อนอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวม้งด้วยระบบความเชื่อและการสร้างจิตสำนึกใหม่มากกว่าเป็นเพียงพิธีกรรมที่สัมพันธ์กับการอนุรักษ์ป่าเท่านั้น

ยิ่งกว่านั้น ปัจจุบันอุดมการณ์อำนาจของเทพถือติยังถูกผลิตใหม่ให้เป็นที่พึ่งทางจิตใจกับสมาชิกภรรยาที่ต้องการมีบุตรสืบสกุลแต่ไม่มีบุตรร่วมกันมานานหลายปี ทั้งนี้มีความเชื่อสืบเนื่องจากพิธีบนเทพถือติในอดีตที่ขอช่วยรักษาอาการป่วยของเด็กให้หาย ในฐานะให้เทพถือติเป็นพ่อบุญธรรม (Txwv qhuav) ให้กับเด็กที่ป่วย ในทำนองเดียวกัน การใช้อำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือติประกอบพิธีสาบานเพื่อร่วมพลังปราบปรามยาเสพติด (ยาบ้า) ระบาดในชุมชน ที่ผู้นำชุมชนในอดีตเคยใช้อำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือติเพื่อหาข้อยุติเมื่อคู่กรณีพิพาทไม่สามารถไกล่เกลี่ยให้ลงตัว ฉะนั้นการสร้างสำนึกทางประวัติศาสตร์วัฒนธรรมในรูปของความเชื่อถือติที่มีอำนาจศักดิ์สิทธิ์จึงเป็นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ม้งที่มากไปกว่ารูปแบบของพิธีกรรมที่สามารถปรับเปลี่ยนไปตามสถานการณ์

6.1.4 การร่วมกันประกอบพิธีถือติในนามเครือข่ายชุมชนอย่างต่อเนื่อง เป็นการเคลื่อนไหวทางสังคมให้สาธารณชนยอมรับสิทธิชุมชนท้องถิ่น กล่าวคือ จากจารีตของความเชื่อถือติทุกยุคสมัยที่ยังมีกฎข้อห้ามเพื่อปกป้องรักษาศาลถือติอย่างเข้มงวด แม้จะถูกทำลายโดยธรรมชาติก็ตาม เช่น ลมพายุ หรือไฟป่าไหม้ทำให้กิ่งของต้นไม้ที่ใช้เป็นศาลถือติ หักหรือถูกไหม้ นั้นหมายถึงผู้คนในชุมชนอาจได้รับภัยอันตรายในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่ง เป็นต้น ในทางตรงกันข้ามเมื่อผู้คนในชุมชนได้รับอุบัติเหตุหรือล้มป่วยผิดปกติ ย่อมแสดงว่าศาลถือติ ถูกทำลายด้วยวิธีการใดวิธีการหนึ่ง ในทำนองเดียวกัน หากสมาชิกชุมชนประพฤติผิดศีลธรรม เช่น มีลูกนอกสมรส เป็นขู้ หรือได้เสียกับคนม้งในตระกูลแซ่เดียวกัน เป็นต้น ไม่นานชุมชนต้องมีเหตุการณ์ผิดปกติขึ้น เช่น มีเสือเข้ามากัดกินสัตว์เลี้ยงผิดปกติ เป็นต้น ฉะนั้นหลังจากผู้นำชุมชนไกล่เกลี่ยแล้วคู่กรณีต้องไปประกอบพิธีเส่งถือติเพื่อขอขมาต่อเทพถือติทันที ทั้งนี้ไม่ว่าจะเป็นปัญหาความขัดแย้งภายในชุมชนที่ไม่มีผู้ใดรู้เห็นการ

ประพุดติผิดจารีตนั้นก็ตาม ซึ่งหากมีผู้ล่วงละเมิดเทพถือติแต่ไม่ได้ประกอบพิธีกรรม ในที่สุดชาวบ้านก็จะประณามไม่ให้ผู้อื่นเอาเป็นเยี่ยงอย่างในลักษณะเป็นเรื่องเล่า ดังนั้น กฎข้อห้ามและพิธีกรรมจึงเป็นการตอกย้ำคุณค่าความศักดิ์สิทธิ์ของความเชื่อถือติที่สัมพันธ์กับกิจกรรมในชีวิตประจำวัน

ในทำนองเดียวกัน เมื่อปัญหาทางสังคมมิได้จำกัดเพียงแต่ในชุมชนเท่านั้น หากแต่ชุมชนชาวม้งยังต้องเผชิญกับปัญหาความขัดแย้งในการเข้าถึงทรัพยากรที่ถูกสิทธิรอนสิทธิมาจากโครงสร้างทางสังคมด้วย โดยเฉพาะถูกรัฐประกาศพื้นที่อนุรักษ์ทับที่อยู่อาศัยและที่ดินทำกิน ซึ่งเจ้าหน้าที่ของรัฐในบางพื้นที่พยายามใช้มาตรการโยกย้ายชุมชนออกจากพื้นดิน เงื่อนไขความกดดันโดยอำนาจรัฐเช่นนี้ทำให้ชาวม้งบ้านแม่สาใหม่ได้รื้อฟื้นความศักดิ์สิทธิ์ของความเชื่อถือติเพื่อจัดการวิถีชีวิตของตนเองในปลายทศวรรษ 2520 ซึ่งต่อมาองค์กรพัฒนาเอกชนกับกลุ่มเครือข่ายสิ่งแวดล้อม ชลอดจน นักวิชาการและนักข่าวได้ร่วมกับชาวม้งบ้านแม่สาใหม่ประกอบพิธีเส่งถือติจากนั้นชุมชนชาวม้งที่อื่นก็ได้นำไปขยายผลเพื่อทำการจัดการป่าชุมชนในลักษณะเดียวกันอย่างแพร่หลายและอย่างต่อเนื่อง ปรากฏการณ์เชิงปฏิบัติการผ่านพิธีถือติเพื่อเรียกร้องสิทธิจัดการป่าชุมชนเช่นนี้จึงมีนัยสร้างพื้นที่ทางสังคมให้กลุ่มชาติพันธุ์ม้งสามารถใช้ภูมิปัญญาของตนเองต่อรองสิทธิชุมชนได้เช่นเดียวกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ฉะนั้น การที่กลุ่มเครือข่ายสิ่งแวดล้อมร่วมกันใช้พิธีถือติและทำกิจกรรมอนุรักษ์ป่าเป็นกลยุทธ์ในการเรียกร้องสิทธิชุมชนมาอย่างต่อเนื่อง จึงเป็นการเคลื่อนไหวทางสังคมเพื่อตอบโต้การผูกขาดอำนาจจัดการป่าชุมชนของรัฐมากกว่าเพื่อความอุดมสมบูรณ์ของระบบการเกษตร ในฐานะที่นโยบายการใช้อำนาจของรัฐมีผลกระทบต่อชีวิตความเป็นอยู่ของชุมชนโดยตรง

6.2.5 การดำรงอยู่ของพิธีถือติในแต่ละยุคสมัย สะท้อนให้เห็นการปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับอำนาจในหลายระดับ กล่าวคือ จากการที่ชุมชนม้งบ้านดงสามหมื่น (เก่า) ต้องระมัดระวังภัยอันตรายจากกิจกรรมในชีวิตประจำวันในบริบทของระบบการเกษตรกึ่งยังชีพ (ก่อน 2510) โดยเฉพาะการอพยพตั้งถิ่นฐานในพื้นที่ซึ่งมีกลุ่มชาติพันธุ์อื่นเป็นเจ้าของมาก่อนแล้ว เช่น ชาวลัวะ และชาวปกากะญอ เป็นต้น ผู้นำชุมชนชาวม้งต้องคอยถามคนในท้องถิ่นนั้นถึงพื้นที่ตั้งศาลของกลุ่มคนเจ้าถิ่น เพื่อไม่ให้พวกตนไปทำลายศาลเจ้าที่โดยรู้เท่าไม่ถึงการณ์ ซึ่งหากได้ล่วงละเมิดแม้จะเป็นพื้นที่รกร้าง ชาวม้งในฐานะผู้มาใหม่ก็จะได้รับผลกระทบ เช่น อาจทำให้พวกตนเกิดโรคระบาด คนหรือสัตว์เลี้ยงถูกเสือกัดกิน เป็นต้น ฉะนั้นบทบาทของพิธีถือติในยุคกึ่งยังชีพจึงเป็นการพยายามปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจทั้งกับกลุ่มคนเจ้าถิ่นและสิ่งเหนือธรรมชาติ เพื่อขอตั้งถิ่นฐานและใช้ทรัพยากรร่วมกัน รวมทั้งขอให้เทพถือติคุ้มครองให้พวกตนปลอดภัยจากภัยอันตรายจากป่า ในฐานะที่มีเทพถือติเป็นเจ้าของทรัพยากรธรรมชาติและสัตว์ป่า

ต่อเมื่อชาวม้งได้อาวุธปืนสงครามของทหารญี่ปุ่นมาป้องกันตัวเองจากโจรและยิงสัตว์ป่าดุร้าย โดยเฉพาะเสือกับหมูป่าได้อย่างมีประสิทธิภาพ จึงทำให้อำนาจศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือติที่ชาวบ้านคุ้นเคยใน

การขอให้คุ้มครองสัตว์เลี้ยงเริ่มคลายความเชื่อลง ทำให้เหลือแต่บทบาทป้องกันโรคภัยที่ชาวมังยังไม่สามารถป้องกันได้ด้วยวิธีอื่น กระทั่งเมื่อมีการจัดตั้งชุมชนบ้านแม่สาใหม่ในต้นทศวรรษ 2510 ซึ่งอยู่ในพื้นที่ใกล้เมืองเชียงใหม่และมีการพัฒนาสาธารณูปโภคขั้นพื้นฐาน โดยถูกนำเข้าสู่ชุมชนทั้งโดยเจ้าหน้าที่ของรัฐและหมอมิชชันนารีที่เข้าไปเผยแพร่คริสต์ศาสนา จึงทำให้ไม่มีโรคแพร่ระบาดในชุมชนดังในอดีต ผู้อาวุโสบางคนถึงกับเปรียบว่าหลัง พ.ศ. 2500 ผู้คนมีประชากรมากขึ้น ทำให้ "ผีป่า" ได้หลบหนีเข้าไปในป่าลึกกันหมด บ้างก็ว่า "ผีก็พัฒนาแล้ว" การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจสังคมเช่นนี้ถึงกับทำให้บางชุมชนเห็นว่าไม่จำเป็นต้องสืบทอดพิธีถือผีอีกแล้ว แม้กระนั้นก็ตามในยุคการพัฒนาที่มีการปลูกพืชเงินสด แต่ไม่มีตลาดรองรับที่มั่นคง ชาวมังยังได้ประกอบพิธีเผเหยง โดยอัญเชิญเทพถือติมาสร้างขวัญกำลังใจเพื่อต่อรองการซื้อขายผลผลิตที่มักถูกกดราคาจากพ่อค้าคนกลางด้วย ฉะนั้นในยุคการพัฒนาจึงเป็นช่วงวิกฤตของพิธีถือผีที่ถูกลดทอนอำนาจ แม้ชาวมังบ้านแม่สาใหม่จะได้ปรับเปลี่ยนรูปแบบพิธีกรรม เพื่อให้สามารถปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับกลไกตลาดทุนนิยมก็ตาม

โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อเจ้าหน้าที่อุทยานแห่งชาติได้กดดันให้ชุมชนทำการอนุรักษ์และลดการใช้พื้นที่การเกษตรในปลายทศวรรษ 2520 ซึ่งถือเป็นการซ้ำเติมปัญหาการหาเลี้ยงชีพให้กับชุมชนเข้มขันขึ้น ในที่สุดชุมชนจึงได้รื้อฟื้นความศักดิ์สิทธิ์ของความเชื่อถือติรวมทั้งปลูกป่า ทำแนวกันไฟ และจัดเวรยามเฝ้าระดังไฟป่า เพื่อจัดการป่าชุมชนด้วยจารีตของตนเอง ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจในลักษณะตอบโต้โดยชุมชนท้องถิ่นต่อกลไกอำนาจรัฐที่ชัดเจน ทั้งนี้เพราะพิธีถือติเป็นสัญลักษณ์ของความเป็นชุมชนนั่นเอง ในขณะที่พิธีเผเหยงเป็นเพียงการต่อรองอำนาจในระดับปัจเจกบุคคลหรือครัวเรือนกับกลไกตลาดเท่านั้น ฉะนั้นเมื่อมีการใช้อำนาจครอบงำต่อชุมชนท้องถิ่นอย่างไม่เป็นธรรมจึงมีแต่นำไปสู่ปัญหาความขัดแย้งขึ้น จนชุมชนต้องพยายามหาทางปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจนั้นด้วยภูมิปัญญาของตัวเอง ดังกรณีที่มีชาวบ้านแม่สาใหม่ล้มตายหลายศพผิดปกติ หลังจากเจ้าหน้าที่ตำรวจใช้อำนาจศักดิ์สิทธิ์ทำการปราบปรามยาเสพติด (ยาบ้า) ในชุมชน ในที่สุดเจ้าหน้าที่ตำรวจจำเป็นต้องกลับเข้าไปร่วมกับชาวบ้านประกอบพิธีขอมาต่อเทพถือติเพื่อให้เหตุการณ์กลับคืนเป็นปกติ ดังนั้น จารีตท้องถิ่นที่มีการปรับเปลี่ยนไปตามสถานการณ์จึงเป็นการสะท้อนถึงการพยายามปรับความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างเจ้าของจารีตกับอำนาจในระดับต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นอำนาจที่เป็นทางการหรือไม่เป็นทางการ เพื่อให้คนท้องถิ่นมีสิทธิในการกำหนดชะตาชีวิตของตนเอง

6.2 ข้อเสนอแนะเชิงนโยบาย

6.2.1 การดำเนินนโยบายต่อชุมชนม้งบนพื้นที่สูงต้องให้ความสำคัญกับมิติวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ในพื้นที่ท้องถิ่น เนื่องจากกลุ่มชาติพันธุ์ม้งในท้องถิ่นมีโลกทัศน์ต่อชีวิตความเป็นอยู่ของตัวเองที่สัมพันธ์กับธรรมชาติและสิ่งเหนือธรรมชาติในลักษณะเกี่ยวพันซึ่งกันและกัน กล่าวคือ แม้การพัฒนาสาธารณูปโภคขั้นพื้นฐาน เช่น การสร้างถนนบนพื้นที่สูงจะเป็นการอำนวยความสะดวกในการคมนาคม แต่หากการทำถนนนั้นต้องขุดไถหน้าดินและอยู่ในแนวเขาเดียวกับพื้นที่ตั้งชุมชนหรือสุสาน โดยเฉพาะด้านเหนือของพื้นที่ทั้งสองจะไม่สามารถกระทำได้เลย เป็น ทั้งนี้เพราะชาวม้งให้ความหมายต่อพื้นที่ธรรมชาติที่สัมพันธ์กับชะตาชีวิตของคน ในฐานะที่ธรรมชาติเป็นพื้นที่ทางวัฒนธรรมด้วย ซึ่งในทัศนะของคนม้งแล้ว แม้การทำลายดังกล่าวจะไม่ได้กระทำต่อตัวชุมชนหรือสุสานโดยตรง แต่ได้สร้างความเสียหายต่อชุมชนเท่ากับการกระทำโดยตรง คือ ไม่เพียงกลายเป็นปัญหาความขัดแย้งเท่านั้น แต่ยังคงกลายเป็นการไม่เคารพในศักดิ์ศรีของความเป็นคนด้วย

ดังกรณีศึกษาที่พบว่ากรณีที่เจ้าหน้าที่ป่าไม้ของรัฐไม่เคารพความเชื่อถือดีของชุมชนม้งบ้านแม่ตะละ อำเภอสะเมิง และได้ทำลายศาลถือดีแม้จะโดยการลบลู่เท่านั้น แต่ได้ส่งผลกระทบต่อผู้ลวงละเมิดอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ในที่สุดต้องให้ชาวบ้านประกอบพิธีกรรมขอขมาเทพถือดีเหตุการณ์จึงกลับเป็นปกติ ในทำนองเดียวกัน เจ้าหน้าที่ตำรวจเข้าไปทำการปราบปรามยาเสพติดในชุมชนม้งบ้านแม่สาใหม่ แม้จะโดยใช้ความศักดิ์สิทธิ์ของเทพถือดีเพื่อหวังผลด้านจิตวิทยาเท่านั้น แต่ได้ทำลายความสงบสุขของชุมชนอย่างมาก เมื่อชาวบ้านอธิบายความล้มตายของชุมชนว่ามาจากการกระทำที่ไม่เคารพเทพถือดีในที่สุดทั้งสองฝ่ายต้องประกอบพิธีกรรมทรงเจ้าเพื่อปรับความสัมพันธ์กันใหม่ให้เหตุการณ์กลับเป็นปกติเช่นกัน

ดังนั้นการให้ความเคารพในวัฒนธรรมที่แตกต่างอย่างเท่าเทียมกันอันเป็นรากฐานของสันติภาพอย่างแท้จริง จึงควรเป็นหลักการสำคัญในการกำหนดนโยบายต่อกลุ่มชาติพันธุ์บนพื้นที่สูงแทนที่จะถือปัญหาอันเกิดจากเทคนิคการปฏิบัติเท่านั้น อีกทั้งการตระหนักในลักษณะเฉพาะทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ยังสอดคล้องกับเจตนารมณ์ของรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พุทธศักราช 2540 มาตรา 46 ให้การยอมรับชุมชนท้องถิ่นดั้งเดิมมีสิทธิตามจารีตในการฟื้นฟูภูมิปัญญาและจัดการทรัพยากรธรรมชาติ และเป็นการปฏิบัติตามพันธะสัญญาที่ประเทศไทยได้ให้สัตยาบันกับอนุสัญญาว่าด้วยความหลากหลายทางชีวภาพเมื่อปี พ.ศ. 2547 ในมาตรา 8 (j) กฎหมายแห่งชาติพึงเคารพ อนุรักษ์ และธำรงไว้ซึ่งภูมิปัญญา นวัตกรรมและปฏิบัติการของชุมชนชนเผ่าพื้นเมืองและชุมชนท้องถิ่นด้วย (ชูพินิจ, 2549: 34)

6.2.2 การจัดการความขัดแย้งในการเข้าถึงทรัพยากรบนพื้นที่สูงต้องให้ความสำคัญกับกลไกการจัดการทางสังคมในหลายระดับ กล่าวคือ เนื่องจากกลุ่มชาติพันธุ์บนพื้นที่สูงต่างมีแบบแผนของความสัมพันธ์ต่อทรัพยากรธรรมชาติที่มีเอกลักษณ์เป็นของตนเอง ในขณะที่ด้วยกันชุมชนบนพื้นที่สูงจำเป็นต้องสัมพันธ์กับอำนาจรัฐเพื่อปกครองสมาชิกชุมชนของตนเองในฐานะพลเมืองไทย ฉะนั้นปัจจุบันคนท้องถิ่นต้องปรับความสัมพันธ์กับอำนาจอย่างน้อย 3 ระดับ คือ อำนาจจารีตประเพณีของชุมชน อำนาจความสัมพันธ์กับกลุ่มคนต่างๆ ในท้องถิ่น และอำนาจรัฐ ที่สำคัญรัฐเองก็ไม่สามารถจำกัดเพียงอำนาจใดอำนาจหนึ่งอย่างเบ็ดเสร็จ เพื่อจัดการความขัดแย้งในการเข้าถึงทรัพยากรให้ลงตัว ดังกรณีศึกษานี้พบว่ายิ่งคนนอกชุมชนหรือเจ้าหน้าที่ของรัฐมีการใช้อำนาจของตัวเองไปครอบงำจารีตประเพณีของชุมชนท้องถิ่นมากเท่าไรปัญหาความขัดแย้งย่อมมีมากขึ้นเท่านั้น ฉะนั้นรัฐจึงควรให้ความเคารพจารีตท้องถิ่นในฐานะเป็นอำนาจทางวัฒนธรรมของคนท้องถิ่น

ดังนั้น การจัดการความขัดแย้งในการเข้าถึงทรัพยากรบนพื้นที่สูง จึงต้องตระหนักใน ความสำคัญถึงจารีตประเพณีของกลุ่มคนชาติพันธุ์ในท้องถิ่นมาก่อนเสมอ ซึ่งชุมชนท้องถิ่นมีภูมิปัญญาของตนเองที่สามารถจัดการทั้งในระดับครัวเรือน เครือญาติ และชุมชน ให้สามารถคลี่คลายปัญหาได้ระดับหนึ่ง เนื่องจากชุมชนท้องถิ่นคำนึงถึงเงื่อนไขความจำเป็นในการดำเนินชีวิตที่ไม่เกินขีดจำกัดของธรรมชาติและการพึ่งพาระหว่างทรัพยากรธรรมชาติกับคนในแนวทางที่ยั่งยืนอยู่แล้ว ดังกรณีศึกษานี้ พบว่าชาวม้งบ้านแม่สาใหม่มีจารีตความเชื่อถือดีในฐานะเป็นกฎเกณฑ์จัดการป่าชุมชนที่สามารถเป็นแนวกันชนไม่ให้คนภายนอกเข้าไปบุกรุกพื้นที่อุทยานแห่งชาติได้อย่างมีประสิทธิภาพ แต่เจ้าหน้าที่อุทยานแห่งชาติในพื้นที่ยังไม่ได้ให้ความสำคัญกับการจัดการป่าโดยจารีตประเพณีของชุมชนบ้านแม่สาใหม่เท่าที่ควร เป็นต้น อย่างไรก็ตาม ลำพังเพียงกฎเกณฑ์ทางจารีตประเพณีของชุมชนท้องถิ่นเพื่อจัดการปัญหาที่ซับซ้อนอยู่เหนือศักยภาพของชุมชนย่อมทำให้ชุมชนไม่สามารถจัดการได้โดยลำพัง โดยเฉพาะอำนาจของกลุ่มนายทุนและเจ้าหน้าที่ของรัฐบางคนที่อาจเข้าไปแสวงหาผลประโยชน์ร่วมกับคนในพื้นที่ ฉะนั้นการจัดการความขัดแย้งด้วยกฎหมายของรัฐจึงยังคงมีความจำเป็น แต่ไม่ควรผูกขาดอำนาจในการจัดการเพียงผู้เดียว เนื่องจากรัฐไม่สามารถควบคุมคนที่อยู่อาศัยในพื้นที่ทรัพยากรได้ดีเท่ากับคนภายในพื้นที่ด้วยกัน

ดังนั้น การจัดการความขัดแย้งในการเข้าถึงทรัพยากรจึงควรให้ความสำคัญกับการจัดการเชิงซ้อนหรือการจัดการร่วมในหลายระดับ คือ รัฐควรยอมรับให้ชุมชนท้องถิ่นมีสิทธิตามจารีตประเพณีของตนเองในการจัดการความขัดแย้งด้วยตนเองได้ ในทำนองเดียวกับที่รัฐได้ให้สิทธิกับชุมชนต่างวัฒนธรรมสามารถนับถือและประกอบพิธีกรรมทางศาสนาตามความศรัทธาของตนเอง เพื่อจัดการปัญหาทางสังคมของตัวเอง ภายใต้กรอบของกฎหมายที่ให้ความเคารพความหลากหลายทางวัฒนธรรมและศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ ด้วยเหตุนี้ รัฐจึงควรปรับปรุงนโยบาย กฎหมาย ระเบียบ

ข้อบังคับ แผนแม่บทเพื่อการพัฒนาชุมชนสิ่งแวดล้อมและการควบคุมพืชเสพติดบนพื้นที่สูง และ มาตรการเกี่ยวกับชุมชนบนพื้นที่สูงให้สอดคล้องกับเจตนารมณ์ของรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พุทธศักราช 2540 โดยเฉพาะอย่างยิ่งควรรับรองกฎหมายพระราชบัญญัติป่าชุมชน เพื่อหนุนเสริมการจัดการทรัพยากรด้วยจารีตท้องถิ่น แทนที่จะปล่อยให้เกิดความขัดแย้งและกดดันให้คนในพื้นที่จัดการทรัพยากรโดยลำพัง ซึ่งไม่เป็นหลักประกันให้เกิดการจัดการที่เป็นธรรมและยั่งยืน

6.2.3 การศึกษาหาความรู้ทางชาติพันธุ์ต้องให้ความสำคัญกับบริบทและเงื่อนไขแท้จริงที่อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์ เพื่อหลีกเลี่ยงความรุนแรงอันเนื่องมาจากมายาคติทางชาติพันธุ์ กล่าวคือ นอกจากปัญหาความขัดแย้งในการเข้าถึงทรัพยากรจากการเอาัดเอาเปรียบ การเลือกปฏิบัติ ตลอดจนความเหลื่อมล้ำทางเศรษฐกิจสังคมแล้ว สาเหตุที่สำคัญประการหนึ่งมาจากความเข้าใจผิดต่อความเป็นชาติพันธุ์ที่มีอคติ ไม่ว่าจะโดยรู้ตัวหรือไม่รู้ตัวก็ตาม ยิ่งกว่านั้นมายาคติยังสามารถก่อให้เกิดความรุนแรงทั้งโดยความคิดและการปฏิบัติกรด้วย ฉะนั้นการศึกษาหาความรู้ทางชาติพันธุ์จึงจำเป็นอย่างยิ่งที่ผู้ศึกษาต้องคำนึงถึงบริบทและเงื่อนไขที่แท้จริงอันอยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์ที่ศึกษานั้นๆ ก่อนที่จะมีการสรุปหรือเผยแพร่สู่สาธารณชน โดยเฉพาะบริบทที่ศึกษานั้น ต้องครอบคลุมทั้งด้านเศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม และการเมือง ที่มีมิติเวลาและสถานที่ที่จำกัด เฉพาะเจาะจงกับกรณีศึกษา ทั้งนี้เพื่อความเข้าใจปรากฏการณ์ที่เชื่อมโยงกับสถานการณ์ของบริบทแวดล้อมที่เป็นอยู่ในขณะนั้น กล่าวอีกนัยหนึ่ง การให้ความสำคัญกับบริบททางประวัติศาสตร์นั้นเป็นการพยายามช่วยสร้างความเข้าใจสิ่งที่กำลังศึกษาให้มากที่สุดนั่นเอง

ดังกกรณีศึกษานี้ พบว่าชาวมังบ้านแม่สาใหม่ไม่ได้มีภูมิปัญญาและพฤติกรรมทำลายทรัพยากรธรรมชาติอย่างที่เคยมีการกล่าวหาแต่อย่างใด ตรงกันข้าม ชาวมังบ้านแม่สาใหม่มีระบบความเชื่อ เจ้าที่ ในรูปของถือนิติและเซ่งเต็งเซ่งเซอที่ทำการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติมาโดยตลอด ซึ่งปัจจุบันยังได้นำมาใช้ปฏิบัติการร่วมกับกิจกรรมอนุรักษ์ป่าในรูปแบบต่างๆ อีกด้วย อันถือเป็นการผลิตใหม่ของภูมิปัญญาท้องถิ่นที่ไม่เพียงเป็นการจัดการทรัพยากรธรรมชาติเท่านั้น แต่ยังเป็นแบบแผนในการปกครองชุมชนและควบคุมศีลธรรมของสมาชิกชุมชนด้วย ฉะนั้นมาตรการจัดการพื้นที่อุทยานแห่งชาติของรัฐที่ทับซ้อนกับพื้นที่ป่าชุมชนของชาวมังบ้านแม่สาใหม่ จึงต้องให้ความสำคัญกับบริบทและเงื่อนไขของคนในพื้นที่ เพื่อประสิทธิภาพในการอนุรักษ์ทรัพยากรที่ไม่ก่อให้เกิดปัญหาความขัดแย้งตามมา ซึ่งที่ผ่านมานอกจากรัฐไม่ได้ใส่ใจศึกษาภูมิปัญญาของชาวบ้านแล้ว ยังพยายามขัดขวางวิธีการจัดการทรัพยากรโดยจารีตประเพณีของชุมชนด้วย

ส่วนข้อกล่าวหาในลักษณะตีตราภาพลักษณ์เชิงลบให้กับชาวมังอย่างเหมารวมนั้น นอกจากเกิดจากการนำปรากฏการณ์ในอดีตมาใช้ในปัจจุบันอย่างผิดที่ผิดทางแล้ว แท้ที่จริงแล้ว การอพยพย้ายถิ่นฐานก่อน พ.ศ. 2490 ของบรรพบุรุษชาวมังบ้านแม่สาใหม่นั้นเป็นยุทธศาสตร์ในการดำเนินชีวิต

ที่สอดคล้องกับบริบททางเศรษฐกิจ สังคม และการเมืองในขณะนั้น คือ นอกจากรัฐยังไม่ได้ขยายอำนาจเข้าไปปกครองชาวม้งบนพื้นที่สูงให้เป็นพลเมืองอย่างเต็มตัวแล้ว รัฐยังส่งเสริมให้มีการปลูกฝิ่นเพื่อป้อนโรงสูบฝิ่นที่มีตั้งอยู่ในใจกลางเมืองหลายแห่งด้วยการออกใบอนุญาตปลูกฝิ่นและเก็บภาษีฝิ่น ในขณะที่เดียวกันรัฐก็ไม่ได้หาทางป้องกันโรคมลาเรียที่สามารถทำลายชีวิตผู้คนได้ในขณะนั้นเลย ทำให้พื้นที่สูงที่มีอากาศหนาวเย็นเหมาะกับพืชฝิ่น รวมทั้งยุ่งกันปล่องอันเป็นพาหะนำโรคก็ไม่สามารถมีชีวิตอยู่ได้ ฉะนั้นพื้นที่สูงจึงเป็นพื้นที่แห่งการเอาชีวิตรอดของชาวม้งในขณะนั้น ซึ่งปัจจุบันเมื่อบริบทเปลี่ยนไป ชาวม้งก็ได้รับการพัฒนาจนลงมาหาเลี้ยงชีพในพื้นที่ราบลุ่มเหมือนคนทั่วไปเป็นจำนวนมาก

ดังนั้น การศึกษาเกี่ยวกับชาติพันธุ์ รวมทั้งการเผยแพร่และรับข้อมูลข่าวสารต้องได้ตรงถึงบริบทและเงื่อนไขของปรากฏการณ์หรือสิ่งที่ศึกษานั้นเสมอ ทั้งนี้ไม่เพียงเพื่อลดอคติเท่านั้น แต่ยังเป็น การป้องกันเกิดปัญหาความรุนแรงอันเนื่องมาจากมายาคติทางชาติพันธุ์ การฟังตระหนักในทัศนะเช่นนี้ สอดคล้องกับสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ ที่ได้มีโครงการเวทีวิชาการวัฒนธรรม (ววว.) เพื่อพยายามสร้างความเข้าใจต่อกลุ่มชาติพันธุ์ที่ถูกต้อง อันนำไปสู่การปรับเปลี่ยนนโยบายและแผนของการอยู่ร่วมกันด้วยความรู้ความเข้าใจที่ถูกต้องในทุกระดับ โดยอยู่บนพื้นฐานของการเคารพสิทธิ ความเป็นมนุษย์และปราศจากอคติ (สำนักคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, 2546: 2) ฉะนั้น การกำหนดนโยบายตลอดจนมาตรการปฏิบัติต่างๆ จึงต้องตระหนักถึงบริบทและเงื่อนไขของพื้นที่และกลุ่มคนที่จะดำเนินการเป็นหลักการสำคัญ

6.3 ข้อเสนอแนะในการพัฒนา

6.3.1 การพัฒนาชุมชนบนพื้นที่สูงควรให้ชุมชนในพื้นที่มีส่วนร่วมทุกระดับ โดยพยายามให้มีส่วนร่วมโดยตรงมากที่สุด กล่าวคือ การพัฒนาที่ให้ความสำคัญกับมิติทางวัฒนธรรมของคนในพื้นที่ นอกจากเป็นการเคารพศักดิ์ศรีของความเป็นคนที่แตกต่างอย่างเท่าเทียมกันแล้ว ยังเป็นการสร้างความเชื่อมั่นและหนุนเสริมพลังของคนในพื้นที่ให้สามารถพัฒนาและพึ่งตนเองได้ ซึ่งเท่ากับเป็นการให้อำนาจท้องถิ่นมีบทบาทในการตัดสินใจเลือกแนวทางการพัฒนาด้วยตัวเอง จึงจะทำให้ชุมชนเกิดความพึงพอใจและภาคภูมิใจในสิ่งที่ได้พัฒนาขึ้นมา ดังเช่น หากชุมชนในพื้นที่ป่าบนพื้นที่สูงมีภูมิปัญญาจัดการทรัพยากรธรรมชาติได้ รัฐก็ไม่ควรโยกย้ายชุมชนออกจากพื้นถิ่นของพวกเขา เพียงเพื่ออ้างการพัฒนาและผูกขาดอำนาจการอนุรักษ์ไว้ฝ่ายเดียวเท่านั้น ทั้งนี้เพราะสถาบันชุมชนที่มาจากจารีตท้องถิ่นของชาวบ้านมีกลไกจัดการทรัพยากรธรรมชาติกับการจัดการทางสังคมในเชิงอนุรักษ์อยู่แล้ว ทั้งนี้เพื่อที่ตนเองสามารถมีวิถีชีวิตที่พึ่งพาธรรมชาติที่สมดุลได้อย่างยั่งยืน ฉะนั้นการพัฒนาชุมชนบนพื้นที่สูงจึงควรให้การยอมรับสิทธิโดยจารีตและสนับสนุนอย่างใกล้ชิด

ดั่งกรณีศึกษาที่ พบว่าการให้ชาวมังในพื้นที่บ้านดงสามหมื่นในฐานะเจ้าของวัฒนธรรมมีส่วนร่วมสืบค้นประวัติการสืบทอดพิธีถือติในระยะ 60 ปี ที่ผ่านมา ทำให้สามารถสืบสาวประวัติศาสตร์ความเชื่อและพิธีถือติได้โดยไม่ลำบาก หลังจากที่คณะวิจัยพยายามสืบค้นด้วยตัวเองแต่ไม่ประสบผลสำเร็จ ในทำนองเดียวกัน แม้เครือข่ายสิ่งแวดล้อมมัง จะพยายามผลักดันให้ชุมชนบ้านดงสามหมื่นใช้พิธีถือติของชุมชนสร้างจิตสำนึกให้ชุมชนจัดการป่าชุมชน เพื่อมุ่งการเรียกร้องสิทธิชุมชนในภาพรวม แต่ไม่ได้ให้ชุมชนมีส่วนร่วมในการคิดตัดสินใจด้วยตัวเองอย่างจริงจัง ทำให้การย้ายศาลถือติไปตั้งอยู่กลางป่าเพื่อเป็นกุศโลบายในการจัดการป่าชุมชน ในที่สุดชุมชนก็ย้ายศาลถือติไปตั้งในพื้นที่ใหม่เนื่องจากขัดต่อความเชื่อของชุมชนที่ยังให้คุณค่าการคุ้มครองชุมชนของเทพถือติส่วนพื้นที่ป่าชุมชนนั้นชุมชนได้มีกฎเกณฑ์จัดการในฐานะเป็นพื้นที่ที่เคยตั้งศาลถือติเมื่อ 30 ปี มาแล้ว เป็นต้น

6.3.2 การจัดการชุมชนบนพื้นที่สูงควรให้ความสำคัญกับระบบจารีตประเพณีท้องถิ่น
ในฐานะเป็นกลไกจัดการสังคม กล่าวคือ แม้สังคมไทยจะปกครองด้วยระบบนิติรัฐ แต่ในชีวิตความเป็นจริงแล้วสังคมไทยประกอบด้วยกลุ่มชาติพันธุ์และวัฒนธรรมที่หลากหลาย ซึ่งแต่ละกลุ่มวัฒนธรรมต่างมีแบบแผนจัดการชุมชนของตัวเอง ในลักษณะที่ให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์ในหลากหลายมิติในขณะเดียวกัน คือ คนกับสังคม คนกับทรัพยากรธรรมชาติ และคนกับสิ่งเหนือธรรมชาติ ฉะนั้นจารีตชุมชนจึงเป็นทั้งกฎเกณฑ์จัดการทรัพยากรธรรมชาติและจัดการปัญหาทางสังคมวัฒนธรรมด้วย ดังนั้นการพัฒนาหรืออนุรักษ์ที่เกี่ยวข้องกับกลุ่มชาติพันธุ์บนพื้นที่สูง นอกจากปฏิบัติตามกฎหมายแล้ว ยังต้องให้เจ้าของจารีตประเพณีมีบทบาทตัดสินใจในการจัดการชุมชนด้วยตัวเอง

ดั่งการจัดการทรัพยากรธรรมชาติของคนในพื้นที่ที่มักให้ความหมายกับทรัพยากรธรรมชาติว่าเป็นของเจ้าที่ มากกว่าเป็นเพียงวัตถุสิ่งของหรือเป็นของกลุ่มคนที่มีอำนาจกว่าเท่านั้น กล่าวสำหรับชุมชนมังบ้านแม่สาใหม่กับชุมชนมังบ้านดงสามหมื่นในกรณีศึกษาที่ หากมีมาตรการพิสูจน์สิทธิชุมชนโดยคณะกรรมการป่าชุมชนประจำจังหวัดตามพระราชบัญญัติป่าชุมชนที่กำลังเรียกร้อง เพื่อให้ชุมชนท้องถิ่นมีสิทธิในการจัดการทรัพยากรร่วมกับภาครัฐและภาคเอกชน ซึ่งนอกจากมีการประเมินการจัดสรรการใช้พื้นที่ในเชิงกายภาพและระบบความเชื่อที่จำแนกแยกแยะได้ชัดเจนแล้ว เช่น พื้นที่สุสานพื้นที่ประกอบพิธีกรรมหรือป่าศักดิ์สิทธิ์ และการจัดสรรการใช้พื้นที่ตามอาชีพของชุมชน เป็นต้น ยังจำเป็นต้องให้ความสำคัญกับระบบความเชื่อที่สัมพันธ์กับธรรมชาติและหรือสิ่งเหนือธรรมชาติด้วย เช่น ความเชื่อเหม่งต้อ ความเชื่อ/พิธีถือติ แซ่เตีแซ่เซอ และ เส่งเหาเดิ้ล เป็นต้น ทั้งนี้เพราะจักรวาลทัศน์ต่อธรรมชาติเป็นที่มาของพิธีกรรมต่างๆ ทั้งที่อาจมีปรากฏเป็นรูปธรรมหรือไม่ก็ได้

6.3.3 การหนุนเสริมศักยภาพของจารีตชุมชนท้องถิ่นควรมีหน่วยงานหรือองค์กรประสานงานทั้งในแนวตั้งและแนวนราบ กล่าวคือ แม้ปัจจุบันกลุ่มชาติพันธุ์บนพื้นที่สูงจะยังคงสืบทอดและรักษาจารีตประเพณีของตนเองไว้ได้ในระดับหนึ่ง แต่ในที่สุดอาจถูกปิดล้อมด้วยกระบวนการพัฒนาที่เน้นเศรษฐกิจทุนนิยมและการกลมกลืนทางวัฒนธรรม ทั้งนี้เพราะชุมชนชาติพันธุ์ไม่อาจต้านทานหรือปรับตัวต่ออำนาจครอบงำโดยลำพังตัวเอง ฉะนั้นจึงจำเป็นต้องมีอย่างยิ่งที่ชุมชนชาติพันธุ์ต่างๆ ควรสร้างกลไกเชิงคัดกรองและตอบโต้ต่อความไม่เป็นธรรม เพื่อให้ชุมชนชาติพันธุ์ได้รับการยอมรับในสิทธิต่างๆ ซึ่งเท่ากับเป็นการช่วงชิงพื้นที่ทางสังคมให้ชุมชนชาติพันธุ์มีตัวตนนั่นเอง

ดังกรณีศึกษานี้ นอกจากจารีตของพิธีถือดีดิสะท่อนให้เห็นพลังอำนาจในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติแล้ว ระบบความเชื่อถือดีดิสะท่อนยังมีความสำคัญในการจัดการทางสังคม อีกทั้งยังเป็นสำนักทางประวัติศาสตร์ที่ควรถูกพัฒนาเป็นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์มั่งด้วย ซึ่งที่ผ่านมาถูกนำเสนอโดยองค์กรพัฒนาเอกชนเพื่อเรียกร้องสิทธิชุมชนในแง่การจัดการทรัพยากรธรรมชาติมิติเดียวเท่านั้น ฉะนั้นจึงจำเป็นต้องมีการศึกษา พัฒนา และยกระดับคุณค่าทางวัฒนธรรมในหลากหลายมิติ โดยมีองค์กรทั้งในระดับพื้นที่ ระดับภาค และระดับชาติ เช่น เครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้ง สมัชชาชนเผ่าแห่งประเทศไทย คณะกรรมการเจตจำนงชุมชนชาติพันธุ์ (รัตนพร, 2546: 74) เป็นต้น ในฐานะเป็นผู้มีบทบาทหนุนเสริมศักยภาพของภูมิปัญญาท้องถิ่นไปในทางที่สร้างสรรค์ เช่น แสวงหาแนวทางจัดการร่วมที่ให้การยอมรับความหลากหลายทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างสันติภาพ เป็นต้น

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- กาญจนา แก้วเทพ. 2545. **สตรีและวัฒนธรรมศึกษา (Feminism and Cultural Studies)** เอกสารประกอบการประชุมวิชาการ เพื่อเป็นเกียรติแด่ อาจารย์ฉลาดชาย รมิตานนท์ ในวาระอายุครบ 60 ปี วันที่ 2-3 สิงหาคม 2545 ณ ศูนย์สตรีศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ขวัญชีวันและคณะ. 2546. **อัตลักษณ์และความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์: ทบทวนงานวิจัยช่วงปี 2543-2546**" เอกสารการประชุมทางวิชาการระดับภาคเหนือ หัวข้อ **พลังสังคมไทยในทศวรรษหน้า: ทางเลือกกับความเป็นจริง** สนับสนุนโดย สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ ณ โรงแรมอะมิตี้ กรีนฮิลล์ จังหวัดเชียงใหม่ วันที่ 16 สิงหาคม.
- โครงการช่วยเหลือทางกฎหมายคนชายขอบ. 2541. **ปัญหาความขัดแย้งและการละเมิดสิทธิบุคคลบนพื้นที่สูง: กรณีความขัดแย้งใน อำเภอจอมทอง จังหวัดเชียงใหม่.**
- ฉลาดชาย รมิตานนท์ และคณะ. 2535. **ป่าชุมชนในประเทศไทย: แนวทางการพัฒนา เล่ม 2 ป่าชุมชนภาคเหนือ: ศักยภาพขององค์กรชาวบ้านในการจัดการป่าชุมชน** เสน่ห์ จามริก และยศ สันตสมบัติ (บ.ก.) กรุงเทพฯ: สถาบันชุมชนท้องถิ่น.
- ชูพินิจ เกษมณี. 2549. "ภูมิปัญญาตามประเพณีที่เกี่ยวกับป่า." (หน้า 33-37) ใน **ชีวิตบนดอย**. เชียงใหม่: เวียงพิงค์การพิมพ์.
- เดชธมโม ภิฤช. 2534. **พุทธศาสนากับการอนุรักษ์ป่าไม้**. พิมพ์ครั้งที่ 1 เดือนกรกฎาคม 2534.
- ทรงวิทย์ เชื่อมสกุล. 2542. **ภูมิปัญญาพื้นบ้านในการจัดการทรัพยากรและการรักษาพยาบาลของม้ง**. เชียงใหม่ : ศูนย์ศึกษาความหลากหลายทางชีวภาพ และ ภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อการพัฒนาอย่างยั่งยืน คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ไทยนิวส์. 2545. **ให้กำลังใจ**. หนังสือพิมพ์รายวัน ปีที่ 32 ฉบับที่ 11,432 วันที่ 18 มกราคม 2545.
- ไทยรัฐ. 2524. **เดือน 'ปลุกป่า' ระวีงเดือนร้อน**. หนังสือพิมพ์รายวัน ปีที่ 4 ฉบับที่ 8440 วันที่ 1 มีนาคม 2524.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2538. "สงครามอนุสาวรีย์กับรัฐไทย" (หน้า 89-124) ใน **ชาติไทย, เมืองไทย, แบบเรียนและอนุสาวรีย์: ว่าด้วยวัฒนธรรม, รัฐ และรูปการจิตสำนึก** กรุงเทพฯ: มติชน.

- ปรีดา เกลิมเผ่า กอนันตกุล. 2546. **ชีวประวัติและวงศาคณาญาติของ "ภูมิปัญญา" ในประเทศไทย** เอกสารการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยา ครั้งที่ 3 **ทบทวนภูมิปัญญา ทำทาย ความรู้** 24-26 มีนาคม 2547 ณ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- ประสิทธิ์ ลีปรีชา. 2542. "กลุ่มชาติพันธุ์ม้งกับปัญหาเสพติด" **สังคมศาสตร์** 11 (1): 136-165.
- 2546ก. "อัตลักษณ์ทางเครือญาติของกลุ่มชาติพันธุ์ม้งท่ามกลางความทันสมัย" ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี (บก.) ใน **อัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ และความเป็นชายขอบ** (หน้า 203-252) กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- 2546ข. "ม้ง: ความรู้ มายาคติ ความมั่นคงของชาติ การเคลื่อนไหวเพื่อปรับตัว และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์" ใน **ชาติพันธุ์และมายาคติ**. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงวัฒนธรรม.
- 2547. "การสร้างและสืบทอดอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ม้ง" ใน **วาทกรรมอัตลักษณ์** (หน้า 31-73) เจนสุดา สมบัติ (บ.ก.) กรุงเทพฯ: โอ. เอส. พริ้นติ้งเฮ้าส์.
- 2548. **ม้ง: หลากหลายชีวิตจากขุนเขาสู่เมือง**. เชียงใหม่: โรงพิมพ์เมือง.
- ประสิทธิ์ ลีปรีชา และคณะ. 2548. **พี่น้องม้งเกิดใต้พระมหाराชินี**. เอกสารเฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถในโอกาสที่ทรงเจริญพระชนมายุ 72 พรรษา 12 สิงหาคม 2547.
- ประเสริฐ ตระการศุภกร. 2544. "ภูมิปัญญาท้องถิ่น ความหลากหลายทางชีวภาพตามประเพณีกลุ่มชาติพันธุ์" ใน **ชีวิตบนดอย** 4 (2): 7-25.
- ยศ สันตสมบัติ. 2545. **พลวัตและความยืดหยุ่นของสังคมชาวนา: เศรษฐกิจชุมชนภาคเหนือ และการปรับกระบวนการทัศน์ว่าด้วยชุมชนในประเทศโลกที่สาม** สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).
- รัตนาพร เศรษฐกุล. 2546. **สิทธิชุมชนท้องถิ่นชาวนา : ในภาคเหนือของประเทศไทย อดีตและปัจจุบัน กรณีศึกษาและปัญหา**. กรุงเทพฯ : นิติธรรม.
- วินัย บุญลือ. 2545. 'ทุนทางวัฒนธรรมและการช่วงชิงอำนาจเชิงสัญลักษณ์ของชุมชนชาวปกากะญอ' **วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่**.
- ศยามล ไกยูรวงศ์. 2543. "ขบวนการเคลื่อนไหวของเครือข่ายกลุ่มเกษตรกรภาคเหนือเพื่อพิทักษ์สิทธิชุมชนในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ และการรื้อฟื้นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์," (เอกสารสำเนา).

ศรีศักร วัลลิโภดม. 3538. **แอ่งอารยธรรมอีสาน: แฉหลักฐานโบราณคดีพลิกโฉมหน้าประวัติศาสตร์ไทย.** กรุงเทพฯ : มติชน.

สมมาตร สุนทรปฏิภาค. 2534. "นโยบายและแนวทางปฏิบัติของกองทัพภาคที่ 3 ในการจัดการทรัพยากรบนที่สูงและการพัฒนาชาวเขา," ใน นโยบายการจัดการทรัพยากรบนที่สูงและทางเลือกในการพัฒนาชาวเขา: กรณีเขตอุทยานแห่งชาติดอยอินทนนท์. รายงานการประชุมเชิงปฏิบัติการ ณ ห้องสารสนเทศ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

สมนึก เบญจวิทย์ธรรม และคณะ. 2534. "บทวิเคราะห์: ชาวเขากับปัญหาทรัพยากรและทางเลือกในการพัฒนา," ใน นโยบายการจัดการทรัพยากรบนที่สูงและทางเลือกในการพัฒนาชาวเขา: กรณีเขตอุทยานแห่งชาติดอยอินทนนท์. รายงานการประชุมเชิงปฏิบัติการ ณ ห้องสารสนเทศ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

สันติพงษ์ ช้างเผือก. 2546. **ของหน้าหมู: ประวัติศาสตร์ตัวตนของชุมชนกลางหุบเขาแม่แจ่ม.** กรุงเทพฯ : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.

สุธาวัลย์ เสถียรไทย. 2543. "แนวคิดด้านเศรษฐศาสตร์นิเวศ" จักรทิพย์ นาถสุภา และคณะ (บ.ก.) ใน สถานภาพไทยศึกษา: การสำรวจเชิงวิพากษ์ (หน้า 269-297) เชียงใหม่: ตรีสวิน (ซิลค์เวอร์มบุ๊กส์).

สำนักคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, 2546. **ชาติพันธุ์และมายาคติ.** กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงวัฒนธรรม.

สำนักราชเลขาธิการ. 2539. **ประมวลพระราชกรณียกิจสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์ พระบรมราชินีนาถ เล่ม 3** (กรุงเทพ: อมรินทร์พริ้นติ้ง แอนด์ พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน)).

----- **พระราชกรณียกิจ.** 2530ก. ระหว่างเดือน ตุลาคม 2518-กันยายน 2519 (กรุงเทพ: ไทยวัฒนาพานิช).

----- **พระราชกรณียกิจ.** 2530ข. ระหว่างเดือน ตุลาคม 2519-กันยายน 2520 (กรุงเทพ: ไทยวัฒนาพานิช).

อรัญญา ศิริผล. 2544. 'ฝันกับคนม้ง: พลวัตความหลากหลายและความซับซ้อนแห่งอัตลักษณ์ของคนชายขอบ' วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

----- 2546. "กลุ่มชาติพันธุ์กับ "พื้นที่" ต่อดองข้ามพรมแดนรัฐชาติ: กรณีศึกษาเว็บไซต์ขององค์กรชาวไตกับชุมชนม้งบนดินเตอร์เน็ต" ใน **คนกับอัตลักษณ์ (1) เอกสารหมายเลข 8** ประกอบการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยา ครั้งที่ 2 เรื่อง ชาติและชาติพันธุ์ วันที่ 26-28 มีนาคม 2546 จัดโดย ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.

- อภิญา ตันติรังสี. 2545. ประชุมเชิงปฏิบัติการเพื่อประเมินผลการดำเนินงานตามยุทธศาสตร์พลังแผ่นดินเพื่อเอาชนะยาเสพติด. ฝ่ายประชาสัมพันธ์และเผยแพร่ สำนักโฆษก <http://www.thaigov.go.th>.
- อภิญา เฟื่องฟูสกุล. 2543. "พื้นที่" ในทฤษฎีสังคมศาสตร์" วสันต์ ปัญญาแก้ว (บ.ก.) ใน **วารสารสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่** (หน้า 65-101) เชียงใหม่: นพบุรีการพิมพ์.
- 2546. **อัตลักษณ์ (Identity)** กรุงเทพฯ: คณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ สาขาวิชาสังคมวิทยา สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ.
- อัจฉรา รัญญิตธรรม. 2541. "จอมทอง เมื่อชาวเขาเป็นผู้ถูกกล่าวหา," ใน **ฆาตกรรมอำพราง บนเส้นทางการอนุรักษ์: ฆาตกรรมของชุมชนท้องถิ่นและผืนป่าในกระแสการอนุรักษ์**, เชียงใหม่: อีสการพิมพ์.
- อภัย วาณิชประดิษฐ์. 2546. 'พลวัตของความรู้ท้องถิ่นในฐานะปฏิบัติการของการอ้างสิทธิเหนือทรัพยากรบนที่สูง: กรณีศึกษาชุมชนม้งบ้านแม่สาใหม่ อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่' วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- อานันท์ กาญจนพันธุ์. 2541. "พิธีไหว้ผีเมืองและอำนาจรัฐในล้านนา" ใน **สังคมและวัฒนธรรมในประเทศไทย** (หน้า 251-161) กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์เรือนแก้วการพิมพ์.
- 2543. **ความคิดทางประวัติศาสตร์และศาสตร์ของวิถีคิด: รวมบทความทางประวัติศาสตร์** กรุงเทพฯ: อมรินทร์.
- 2544ก. **มิติชุมชน: วิถีคิดเชิงซ้อนในการวิจัยชุมชน: พลวัตและศักยภาพของชุมชนในการ พัฒนา** กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- 2544ข. **มิติชุมชน: วิถีคิดท้องถิ่นว่าด้วยสิทธิ อำนาจ และการจัดการทรัพยากร** กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- 2546. "การทะลุกรอบคิดของทฤษฎีและวิธีวิทยาของการทะลุกรอบคิด: มิติใหม่ในมานุษยวิทยาไทย?" อานันท์ กาญจนพันธุ์ (บ.ก.) ใน **ทะลุกรอบคิดของทฤษฎี** (หน้า 7-78) กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์กรมมหาชน).

ภาษาอังกฤษ

- Lemoine, Jacques. 1983. *Kr'ua Ke (Showing the way) A Hmong Initiation of The Dead*.
Bang Kok: PANDORA.
- Nygren, Anja. 1999. "Local Knowledge in the Environment-Development Discourse: From dichotomies to situated know ledges," *Critique of Anthropology* 19 (3): 267-288.
- Ostrom, Elinor and Edella Schlager. 1996. "The Formation of Property Rights," in Susan S. Hanna, Carl Folks and Karl-Goram Maler (eds.) *Rights to Nature: Ecological, Economic, Cultural and Political Principles of Institutions for the Environment*. (pp. 127-155), Washington, D.C: Island Press.
- Pinkaew Laungaramsri. 2000. 'Redefining Nature: Karen Ecological Knowledge and the Challenge to the Modern Conservation Paradigm,' Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Washington.
- Prasit Leepreecha. 1998. *Ntoo Xeeb: Cultural Redefinition for Forest Conservation among the Hmong in Thailand*. Paper presented at the First International on the Hmong/Miao in Asia. Center des Archives d' Outre-Mer, Aix-en-Provence, France, during 11-13 September.
- 2001. 'Kinship and Identity among Hmong in Thailand,' Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Washington.

ภาษาม้ง (Hmoob)

- Caivmaas Thoj (tug txheeb). 2548. *Phoos txwv Txaiiv: cov zaaj raws txheej txheem*. Tus teeb tsaa yog Lwm Thoj, tus txhawb nqaa yog Tuam Cuab Hmoob Teej Tug hab Paaj Ntaub Laag Luam.
- Ntxawg Lispajlaum. (Jajor Tougeu Leepalao.). *Dab neeg lub ntuj tsim, lub teb raug*. The Hmong Cultural Instructor of Religion, Tradition, Custom, Cultural Activities, History and Morals.
- Nyaj Pov. 1991. *Cov ntawv Hmoob R. P. A. Sawv Los Zoo Li Cas?*
- Zoov Tsheej, Vwj. 1997. *HAIV HMOOB LIV XWM*, Quezon: Association Patrimoine Culturel Hmong (Koom Haum Txuj Hmoob).

ผู้ให้สัมภาษณ์เชิงลึก

1. นายปล้าท้อ แซ่โซ้ง (Nplajthoj Xyooj) บ้านแม่สาหน่อย ตำบลโป่งแยง อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่
2. นายจู้หลีด แซ่โซ้ง (Tsujiwm Xyooj) บ้านแม่สาหน่อย ตำบลโป่งแยง อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่
3. นายจ้ำห้วยว่ ถนอมรุ่งเรือง (Txajntsuag Thoj) บ้านแม่สาใหม่ ตำบลโป่งแยง อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่
4. นายจั้งกะวะ แซ่หาง (Txoojkuam Haam) บ้านแม่สาใหม่ ตำบลโป่งแยง อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่
5. นายไซตั่ง แซ่ต๋อ (Nchavtooj Thoj) บ้านแม่สาใหม่ ตำบลโป่งแยง อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่
6. นายหวังหือ แซ่ต๋อ (Vamyis Thoj) บ้านแม่สาใหม่ ตำบลโป่งแยง อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่
7. นายหวังป้อ แซ่ย่าง (Vaampov Yaaj) บ้านแม่สาใหม่ ตำบลโป่งแยง อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่
8. นายไสหลีด แซ่ต๋อ (Xaivlwm Thoj) บ้านแม่สาใหม่ ตำบลโป่งแยง อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่
9. นายจ้ำไซ แซ่ต๋อ (Txajinchai Thoj) บ้านห้วยกว้าง อำเภอหางดง จังหวัดเชียงใหม่
10. นายเหนาะคำ แซ่ต๋อ (Hnomkhaab Thoj) บ้านดงสามหมื่น ตำบลแม่แดด อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่
11. นายจั้นม่วง วาณิชประดิษฐ์ (Caivmaas Thoj) บ้านห้วยหอย ตำบลแม่นาจร อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่
12. นายจั้งจ้าง วาณิชประดิษฐ์ (Txoojtsaab Thoj) บ้านห้วยหอย ตำบลแม่นาจร อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่
13. นายเกิด พนากำเนิด (Vamkawm Yaj) บ้านขุนกลาง ตำบลบ้านหลวง อำเภอจอมทอง จังหวัดเชียงใหม่
14. นายจู้หือ แซ่ต๋อ (Tsujiyg Thoj) บ้านแม่ตะละ ตำบลบ่อแก้ว อำเภอสะเมิง จังหวัดเชียงใหม่
15. นายไฝหล้า แซ่ลี (Faivlaj Lis) บ้านแม่ยะน้อย ตำบลบ้านหลวง อำเภอจอมทอง จังหวัดเชียงใหม่
16. เทิดศักดิ์ แสงเพชรไพบุลย์ (Nplajwng Vaaj) บ้านแม่แดด ตำบลแม่แดด อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่
17. นายชาว่าง แซ่ต๋อ (Txhajvaaaj Thoj) บ้านห้วยผึ้งใหม่ ตำบลแม่ลาน้อย อำเภอปางมะผ้า จังหวัดแม่ฮ่องสอน

อภิธานศัพท์

เพื่อคงไว้ซึ่งรูปเสียงของภาษาม้งโดยเฉพาะ อีกทั้งผู้อ่านยังสามารถทำความเข้าใจเพิ่มเติมต่อไป ฉะนั้นผู้วิจัยใช้ภาษาเขียนม้งเขียนทับศัพท์ที่เป็นภาษาม้ง โดยคำแรกของรายงานวิจัยจะมีวงเล็บกำกับไว้ ทั้งนี้ยึดตามหลักการใช้ภาษาม้ง R.P.A.-Romanized Popular Alphabet. หรือ Ntawv Hmoob Thoob Teb ที่ประดิษฐ์ขึ้นโดย Burney, William Smalley, Yves Bertrais (T.P. Nyiaj Pov), Yaj Txoov Yeeb และ Thoj Hwj ในประเทศลาว ปี ค.ศ. 1953 ยกเว้นเสียงสระบางคำที่อาจใช้ผสมตามภาษาอังกฤษเพื่อกำกับรูปเสียงตามการออกเสียงภาษาม้ง

1. กัว ลัวะ (Kuab Luab) หมายถึงชาวอังกฤษ เป็นชื่อเรียกคนอังกฤษที่เข้ามาล่าอาณานิคมในประเทศพม่า เมื่อครั้งที่ชาวม้งยังตั้งถิ่นฐานอยู่ในดินแดนประเทศพม่าในปัจจุบัน เมื่อเห็นชาวอังกฤษขึ้นเขาไปปักพรมแดนไทย-พม่ากันบ่อยจึงเรียกเขาลูกนั้นว่า “จิ้งกัวลัวะ” (roob kuab luab) โดยคำ “จิ้ง” (Roob) แปลว่าภูเขา ฉะนั้นจึงแปลว่าภูเขาของชาวอังกฤษ
2. กุ่ย (Kuem) หมายถึงขีดหรืออาเพศ เป็นภาษาจีน ผู้วิจัยผสมสระตามภาษาอังกฤษเขียนกำกับรูปเสียง และตามด้วยสะกดวรรณยุกต์ในภาษาม้ง R.P.A.
3. ม้งจิว ะ (Hmoob Ntsuab) หมายถึงกลุ่มม้งลาย ซึ่งเป็นกลุ่มย่อยของชาติพันธุ์ม้งในประเทศไทย โดยคำ “จิวะ” แปลว่าเขียว ฉะนั้นหากแปลตามตัวอักษรภาษาม้งจึงหมายถึงม้งเขียว
4. ม้งเดลีอะ (Hmoob Dlawb) หมายถึงกลุ่มม้งขาว ซึ่งเป็นกลุ่มย่อยของชาติพันธุ์ม้งในประเทศไทย โดยคำ “เดลีอะ” (Dlawb) แปลว่าขาว ฉะนั้นหากแปลตามตัวอักษรภาษาม้งจึงหมายถึงม้งขาว
5. “เมาะควเต่า (Mob qhua taum) หมายถึงใช้ทรพิษ เมื่อมีอาการป่วย ผิวหนังของผู้ป่วยจะไหม้เกรียมผุพังเป็นจุดเต็มตัวเสมือนเมล็ดถั่วฝักอยู่ใต้ผิวหนัง
6. “เมาะเบ่อ” (Mob npaws) หมายถึงโรคมะลาเรีย ที่เกิดจากยุงก้นปล่อง ซึ่งชาวม้งในอดีตแม้จะอยู่บนพื้นที่สูงมีอากาศหนาวเพื่อหลีกเลี่ยงอากาศอุ่นในที่ราบลุ่มเหมาะเป็นที่เพาะพันธุ์ยุงก้นปล่อง ทำให้เมื่อชาวม้งลงไปในที่ราบลุ่มมักติดเชื้อโรคมะลาเรียกันบ่อยแล้วล้มป่วยถึงตาย ทำให้ชาวม้งในอดีตเรียกโรคนี้ว่ามาจากการถูกผีป่าทำ หรือ “เจ้ากั้งเซอเค” (tsaug dlaab chaw qeg) ที่แปลว่าถูกผีที่ราบลุ่มทำ
7. เม่มงต้อ (Meem Toj) หมายถึง ฮวงจู้ย ชาวม้งเชื่อว่าเป็นพื้นที่ใต้ผิวดินที่เทพพญามังกรพักอยู่อาศัย ซึ่งเม่มงต้อจะเดินทางไปมาในเส้นทางเดินของตัวเองที่เรียกว่า “เสาดต้อ” (Sauv Toj) ฉะนั้นชาวม้งเชื่อว่าหากคนผู้ใดได้พื้นที่ฮวงจู้ยเป็นพื้นที่ทำสวน ไร่ นา ที่ตั้งบ้านเรือนหรือสุสาน จะทำให้ผู้นั้นหรือญาติพี่น้องที่มีความเจริญรุ่งโรจน์ทั้งทางเศรษฐกิจและสังคมการเมือง

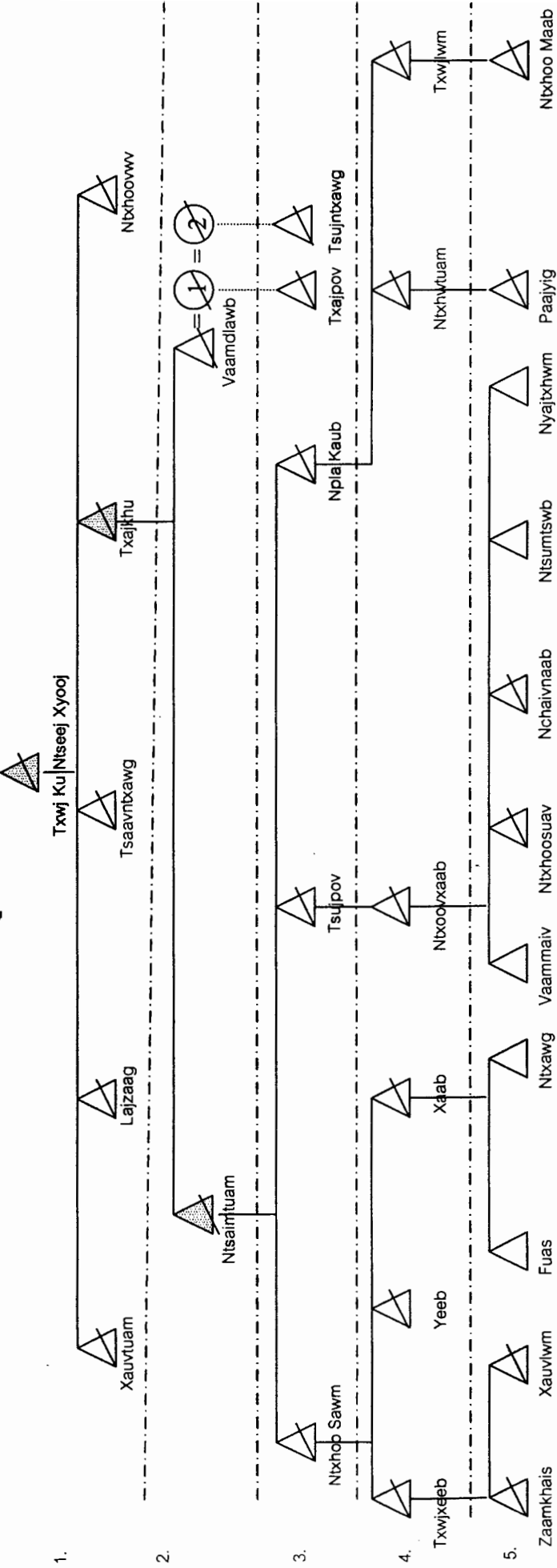
8. เผาะแปง (Phom Pees) หมายถึงป็นสงครามของทหารญี่ปุ่น มาจากการผสมระหว่างคำ “เผาะ” (Phom) ที่แปลว่าป็น กับคำ “แปง” (Pee) ที่แปลว่าชาวญี่ปุ่น เมื่อรวมกันหมายถึงป็นของชาวญี่ปุ่น ซึ่งมีบทบาทต่อชาวม้งในอดีตอย่างมาก เพราะในสงครามโลกครั้งที่สองเมื่อทหารญี่ปุ่นจำนวนมาก ได้เดินทางออกจากประเทศพม่าผ่านเข้ามาจังหวัดเชียงใหม่โดยใช้เส้นทางผ่านที่ตั้งหมู่บ้านของชาวม้ง ทำให้ชาวม้งได้นำพืชผักไปแลกอาวุธปืนมาไว้ป้องกันตัวและล่าสัตว์ป่าดุร้ายในเวลาต่อมา
9. ย่างเจ็ง (Yaaj Ceeb) หมายถึง โลกมนุษย์ มาจากการผสมระหว่างคำ “ย่าง” (Yaaj) ที่แปลว่า ความสว่าง กับ “เจ็ง” (Ceeb) ที่แปลว่าพื้นที่ เมื่อนำมารวมกัน ชาวม้งจึงใช้ในความหมายเป็นโลกหรือโลกนี้ ในทำนองเดียวกับ หยาง ของลัทธิเต๋า-ขงจื้อ
10. เย็งเจ็ง (Yeeb Ceeb) หมายถึง โลกวิญญาณ มาจากการผสมระหว่างคำว่า “เย็ง” (Yeeb) ที่แปลว่า ความมืด กับคำ “เจ็ง” (Ceeb) ที่แปลว่าพื้นที่ เมื่อนำมารวมกันชาวม้งใช้ในความหมายเป็นโลกของวิญญาณหรือเทพ ในทำนองเดียวกับ เหียน ของลัทธิเต๋า-ขงจื้อ ดังที่ชาวม้งมักใช้สองคำดังกล่าวมาเป็นสำนวนว่า “เย็งเปรียบเสมือนย่าง” (Yeeb pev Yaaj thooj) หรือ “โลกแห่งเทพและวิญญาณนั้นเปรียบเสมือนโลกมนุษย์”
11. ถือติ (Thwv Tim) หมายถึง เทพที่เป็นเจ้าที่ผืนแผ่นดิน ซึ่งเป็นพิธีกรรมหนึ่งของกลุ่มชาติพันธุ์ม้งทางภาคเหนือของประเทศไทยที่แสดงความเคารพต่อสิ่งเหนือธรรมชาติหรือเจ้าที่ในพื้นที่ของชุมชนท้องถิ่น เพื่อขอเทพให้คุ้มครองผู้คนให้มีความอยู่ดีกินดี ซึ่ง ถือติ มาจากการผสมคำระหว่าง “ถือ” (Thwv) ที่เป็นภาษาจีนแปลว่าดิน กับ “ติ” (Tim) ที่แปลว่าผืนแผ่นดิน เมื่อนำสองคำมาผสมกันหมายถึง “ผืนแผ่นดิน” ดังนั้น เมื่อชาวม้งใช้ ถือติ ในความหมายของสิ่งเหนือธรรมชาติจึงหมายถึงเทพที่เป็นเจ้าที่ของผืนแผ่นดินในท้องถิ่น ทั้งนี้ยังเรียกได้อีกหลายชื่อ (ดูในบทที่ 2 หน้า 52-53) คือ
- 1) ดงเซ้ง (Ntoo Xeeb) หมายถึงต้นไม้ถือกำเนิดขึ้นเอง เนื่องจากชาวม้งส่วนมากใช้ต้นไม้หนึ่งต้นที่ขึ้นในป่าบริเวณชุมชนเป็นศาลที่สถิตของเทพถือติ โดยมาจากการผสมระหว่างคำ “ดง” ที่แปลว่าต้นไม้ กับคำว่า “เซ้ง” ที่แปลว่ากำเนิดเอง ในขณะที่ต้นไม้ที่คนปลูกขึ้นเรียกว่า “ดงจ่อ” (Ntoo cog) ทั้งนี้ในบางชุมชนอาจเลือกใช้ก้อนหินขนาดใหญ่เป็นที่สถิตของเทพถือติโดยเรียกว่า ถือติ
 - 2) ซ่างเซ้ง (Saab Seej) หมายถึงศาลบูชาภูเขา เนื่องจากชาวม้งส่วนมากตั้งศาลถือติอยู่ในพื้นที่สูงหรือภูเขา โดยมาจากการผสมระหว่างคำ “ซ่าง” (Saab/Xaab) ที่เป็นภาษาจีนที่แปลว่าภูเขาหรือขุนเขา ส่วน “เซ้ง” (Seej/Xeem) แปลว่าเครื่องหมายป้าย หรือที่เคารพ (จากการสัณนิษฐาน Fwj Vwj ชาวม้งในประเทศจีน เมื่อคราวมาค้าขายในประเทศไทยเมื่อปี พ.ศ. 2547)









- 3) ตีจื่อ (Tim Tswv) หมายถึง เจ้าแผ่นดิน เนื่องจากความศักดิ์สิทธิ์ของถือติที่เป็นเทพ ซึ่งต่างกับเจ้าที่ทั่วไป จึงได้รับการเคารพและเชิดชูให้เทพถือติมีบทบาทเป็นใหญ่กว่าเจ้าที่ทั้งปวง โดยมาจากการผสมระหว่างคำ "ติ" (Tim) กับคำ "จื่อ" (Tswv) ที่แปลว่าเจ้าของ เมื่อรวมกันหมายถึง "เจ้าแผ่นดิน"
12. ตัวะฮ้องม่อแซง (Tuam Hooj Moj Seej) คือชื่อของเจ้าที่ประจำต้นไม้ที่ใช้เป็นศาลถือติของชุมชนม้งบ้านแม่สาใหม่ อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่ ซึ่งเป็นภาษาจีนที่ชาวม้งนำมาใช้เป็นภาษาของตัวเอง โดยคำ "ตัวะ" (Tuam) แปลว่าเอก "ฮ้อง" (Tuam) แปลว่าแดง "ม่อ" (Moj) แปลว่าชนเปลือก และ "แซง" (Seej) แปลว่า เครื่องหมายป้ายหรือที่เคารพ เมื่อนำมารวมกันจึงหมายถึงต้นไม้ที่มีเปลือกสีแดงต้นใหญ่
13. เหมียวแซง (Meom Seej) หมายถึงเทพเจ้าเสือ ซึ่งเป็นภาษาจีน โดยคำ "เหมียว" (Meom) แปลว่าเสือ เมื่อรวมกับคำ "แซง" (seej) จึงหมายถึงเทพเจ้าเสือที่เคารพ ทั้งนี้ผู้วิจัยใช้สระผสมตามภาษาอังกฤษเขียนกำกับรูปเสียงและตามด้วยสระกดเสียงวรรณยุกต์ในภาษาม้ง R.P.A.
14. เต็งถือติ (Teev Thwv Tim) หมายถึงประกอบพิธีจัดตั้งศาลเทพถือติ โดยคำ "เต็ง" (Teev) แปลว่าจัดตั้ง พิธีนี้จะมีขึ้นเมื่อชุมชนหนึ่งต้องการจัดตั้งศาลถือติขึ้นเป็นครั้งแรกในชุมชน
15. เส่งถือติ (Xyeem Thwv Tim) หมายถึงพิธีเซ่นไหว้เทพถือติ โดยคำ "เส่ง" (Xyeem) แปลว่าเซ่นไหว้ พิธีนี้จะมีขึ้นในช่วงวันขึ้นปีใหม่เป็นประจำทุกปี เพื่อตอบแทนบุญคุณของเทพถือติที่ให้ความคุ้มครองชุมชนในรอบปีที่ผ่านมา ในขณะที่เดียวกันสมาชิกชุมชนก็ขอพรให้คุ้มครองในรอบปีถัดไป
16. เฟเหียง (Fev Yeem) หมายถึง การประกอบพิธีบนเจ้าที่ มาจากการผสมระหว่างคำ "เฟ" (Fev) ที่แปลว่าบน กับคำ "เหียง" (Yeem) ที่แปลว่าตกลง เมื่อรวมกันหมายถึงการบนที่ได้ตกลงกันได้ ซึ่งเมื่อทำการเฟเหียงแล้วจะมีพิธี "เป้าเหียง" (Pauj Yeem) ตามมา โดยคำ "เป้า" (Pauj) หมายถึงการแก้บน เมื่อรวมสองคำหมายถึงแก้บนที่ได้ตกลงกันได้
17. เซ็งเต้เซ็งเซอ (Xeeb Teb Xeeb Chaw) หมายถึง เจ้าที่ มาจากการผสมคำในลักษณะคำพยางค์กันระหว่างคำ "เซ็ง" (Xeeb) ที่แปลว่ากำเนิดหรือเกิดขึ้น กับคำ "เต้เซอ" (Tebchaws) ที่แปลว่าพื้นที่สถานที่ หรือประเทศ เมื่อรวมกันหมายถึง ผู้ที่ให้กำเนิดพื้นที่/สถานที่ ซึ่งคือเจ้าที่นั่นเอง
18. ม่งแซง (mooj seej) เป็นเจ้าที่ประเภทหนึ่งของเจ้าที่ที่อันเชิญในพิธีเฟเหียง ซึ่งเป็นภาษาจีน โดยคำ "ม่ง" (Mooj) แปลว่าสิง หรือคลใจ เมื่อรวมกับคำ "แซง" (Seej) ที่แปลว่าที่เคารพ จึงหมายถึงเจ้าที่ผู้มีอำนาจคลใจที่เคารพ ทั้งนี้ชาวม้งมักจะกล่าวในพิธีกรรมด้วยสำนวนในลักษณะสลับคำกัน ทำให้มักใช้คำ "ก्यू" (Keuj) ที่แปลว่าตัวหรือองค์ ไปแทนคำ "แซง" ซึ่งรวมกันหมายถึงองค์เจ้าที่ผู้มีอำนาจคลใจ ทั้งนี้ ผู้วิจัยเขียนคำ "ก्यू" ด้วยการผสมสระตามภาษาอังกฤษกำกับรูปเสียงและตามด้วยสระกดเสียงวรรณยุกต์ในภาษาม้ง R.P.A.

19. กิ่งกู๋ (Dlaab Qus) หมายถึงผีป่า ซึ่งถือเป็นสิ่งเหนือธรรมชาติอย่างหนึ่งในความเชื่อของชาวม้ง โดยมาจากการผสมระหว่างคำ "กิ่ง" (Dlaab) ที่แปลว่าผี กับคำ "กู๋" (Qus) ที่แปลว่าป่า/เถื่อน เมื่อรวมกันหมายถึงผีป่าหรือผีที่ไม่มีผู้ประกอบพิธีกรรมเลี้ยงดูไว้ในครัวเรือน ซึ่งตรงข้ามกับผีเรือนและดวงวิญญาณบรรพบุรุษ (Dlaab Qhuas) ที่ชาวม้งได้ตั้งหิ้งเซ่นไหว้ไว้ในครัวเรือนที่เรียกว่า "กิ่งหฺยี่" (Dlaab Nyig)
20. ปู้กิ่งเป่า (puj dlaab paug) เป็นผีป่าประเภทหนึ่ง ชาวม้งเชื่อว่ามิรูปร่างคล้ายเด็กผู้หญิงตัวเล็ก ผอมยาว ชอบเลี้ยงดูแลเสื้อและชอบเล่นไข้ไก่
21. กิ่งเจ้า (dlaab ntxaug) เป็นผีป่าประเภทหนึ่ง มาจากการผสมระหว่างคำ "กิ่ง" (Dlaab) กับคำ "เจ้า" (Ntxaug) ที่แปลว่าผอม เมื่อรวมกันจึงแปลว่าผีผอม ชาวม้งเชื่อว่ากิ่งเจ้าชอบสิงอยู่ในจอมปลวก และหนู เป็นต้น และมักสำแดงปรากฏการณ์ให้คนสังเกตเห็นเหมือนจุดคบไฟมีแสงสีแดง เปลวไฟแตกกระจายปลิวว่อนในพื้นที่ป่า เดียวก็โผล่มา แล้วเดี๋ยวก็ดับไป เมื่อคนไปสัมผัสเข้าจะทำให้คนล้มป่วยถึงตาย
22. กิ่งจ้ง (Dlaab ntxoog) เป็นผีป่าประเภทหนึ่ง ชาวม้งเชื่อว่ามักอยู่อาศัยตามป่าทึบและควบคุมดูแลสัตว์ป่าตัวใหญ่ มักเข้าฝันเพื่อหลอกให้คนอนุญาตให้สัตว์เลี้ยงหรือพืชพันธุ์ให้สัตว์ป่าของตัวเองกิน
23. กิ่งจ่าเต้ (dlaab ntxag teb) เป็นผีประเภทหนึ่ง แต่ไม่ใช่ผีป่าในความหมายที่มีพิษภัยต่อมนุษย์ แต่กิ่งจ่าเต้เป็นเสมือนมนุษย์จิตที่อยู่ที่ภิกพหรืออีกโลกหนึ่งได้บาดาล ซึ่งอาจเทียบเท่ากับนรกภูมิในความหมายทางพุทธศาสนา
24. เหาเดิ้ล (Hauv ntlej) หมายถึงขุนตาน้ำ ซึ่งเป็นพื้นที่ป่าบริเวณตาน้ำที่ออกโดยธรรมชาติ
25. "กิ่งซ่าง" (dlaab zaaj) หมายถึงพญานาค ซึ่งชาวม้งเชื่อว่าอยู่ใต้แหล่งน้ำ รวมทั้งพื้นที่เหาเดิ้ล หากผู้ใดไปรบกวนหรือทำลายแหล่งน้ำอาจถูกกิ่งซ่างทำให้ล้มป่วยถึงตายได้
26. "กิ่งเดิ้ล" (dlaab dlej) หมายถึงเทพเจ้าน้ำหรือเจ้าที่แหล่งน้ำ ซึ่งชาวม้งเชื่อว่าหากเข้าไปรบกวนหรือทำลายพื้นที่เหาเดิ้ลหรือแหล่งน้ำอาจถูกกิ่งเดิ้ลทำให้ล้มป่วยถึงตายได้

ภาคผนวก

แผนภูมิเครือญาติของ Ntsaimtuam Xyooj



-  คือ เพศชายที่ยังมีชีวิตอยู่
-  คือ เพศชายที่เสียชีวิตแล้ว
-  คือ ผู้ประกอบพิธีถือ ดิ ดง เช่น
-  คือ ชายที่เป็นต้นตระกูล
-  คือ เพศหญิงที่ยังมีชีวิตอยู่
-  คือ เพศหญิงที่เสียชีวิตแล้ว
-  คือ หญิงที่ให้กำเนิดตระกูลของ บร่าทอ (Nplajthoj Xyooj)
-  คือ แต่งงานกัน

ภาคผนวก ข.

คำสวดประกอบพิธีเส่งถือติ (Xyeem Thwv Tim)

Tus Xyeem: Nplajthoj Xyooj, zog Mej Xam Tshab

Hnub tim 5 lub 1 hlis, xyoo 2549

Rawm sws Saab Seej Tim Tswv, Saab Seej Thwv Tim. Rawm sws tswv xeem Xyooj cuab coob. Rawm sws kwv tij suav qos dlawg, hlub hlub yau yau. Rawm sws xyoo laug taag xyoo tshab tuaj. Rawm sws tuaj xyeem txug koj (Thwv Tim). Rawm sws ua laj ua teb los muaj. Rawm sws ua laag ua luam los muaj, kawm ntaub kawm ntawv los muaj. Rawm sws tus kws moog ua dlaag ua zug los muaj.

Rawm sws txheeb yig tuaj txug, koj yuav tsom kaav tsom kwm. Rawm sws moog laaj faab, kaaj qos zaub, moog toob faab kaaj qos lug, moog laaj faab rawm sws rov lug txug vaaj, moog toob faab rov lug txug tsev, moog laaj faab tsev kuas zaam peb dlaag, moog toob faab zaam peb dlus. Rawm sws moog laaj faab tsw kuas ntswb mog, moog toob faab tsw kuas ntswb nkeeg.

อ้อ..เทพถือติผู้ยิ่งใหญ่ พวกเราพี่น้องตระกูลแซ่เซ็ง ในโอกาสส่งท้ายปีเก่าต้อนรับปีใหม่นี้ พวกเราจึงได้มาเซ่นไหว้ท่าน พวกเรามีทั้งคนที่ทำนาทำสวน การค้าขาย การศึกษาเล่าเรียน ตลอดจนคนที่ไปรับจ้างแรงงาน เมื่อพวกเราได้มาขออวยพรจากท่าน ขอให้ท่านช่วยคุ้มครองดูแลพวกเรา เมื่อเดินทางไปทางเหนือก็ขอให้กลับมาถึงสวน เมื่อเดินทางไปทางใต้ก็ขอให้กลับมาถึงบ้าน เมื่อเดินทางก็ขอให้ปลอดภัยจากอุปสรรค โรคภัยอันตรายทั้งปวง

Sws los! Saab Seej Tim Tswv, Saab Seej Thwv Tim. Sws los tswb tuam hooj Moj Seej. Sws los luas tswb xeem Thoj cuab coob. Sws los hlub hlub yau yau, rawm sws kev zej kev zog suav dlawg txheeb tuaj txug. Rawm sws tus moog ua laj ua teb los muaj. Rawm sws ua dlaag ua hnum los muaj. Rawm sws ua laag ua luam los muaj. Rawm sws kawm ntaub kawm ntawv los muaj.

Rawm sws los! xyoo laug taag qheb xyoo tshab mas koj yuav tsom kaam tsom kwm tswv xeem Thoj cuab coob. Rawm sws hlub hlub yau yau. Kev zej kev zog. Rawm sws moog laaj faab rov lug txug tsev, moog toob faab rov lug txug tsev. Kuas moog laaj faab zaam peb dlaag, moog toob faab zaam peb dlus.

Sws los! thaiv mob thaiv nkeeg, thaiv roj thaiv ntshaav rua nrau toj nrau peg, thaiv plaub thaiv ntug, thaiv tubsaab tub nyag.

ไอ้..เทพถือติและเทพดัวะฮ่องม่อแข่งผู้ยิ่งใหญ่ พี่น้องตระกูลแซ่หม่อ เขาได้มาเช่นไหว้ท่าน พวกเขามีทั้งคนที่ทำนาทำสวน การค้าขาย การศึกษาเล่าเรียน ตลอดจนคนที่ไปรับจ้างแรงงาน ในโอกาสวันสงท่ายปีเก่าต้อนรับปีใหม่นี้ ขอให้ท่านช่วยคุ้มครองดูแลพี่น้องตระกูลแซ่หม่อด้วย เมื่อเดินทางไปทางเหนือก็ขอให้กลับมาถึงสวน เมื่อเดินทางไปทางใต้ก็ขอให้กลับมาถึงบ้าน เมื่อเดินทางก็ขอให้ปลอดภัยจากอุปสรรค โรค ภัยอันตราย ตลอดจนโจรขโมย และปัญหาคดีความทั้งปวง

Sws los! Yeeb Tswb Saab Seej Tim Tswv, Saab Seej Thwv Tim, tswb tuam Hooj Moj Seej. Rawm sws luas tswb xeem Yaaj cuab coob. Sws los hlub hlub yau yau, luas txheej yim tuaj txug. Rawm sws xyoo laug taag qheb xyoo tshab moog. Rawm sws koj yuav tsom kaav tsom kwm. Ua laj ua teb los muaj, tus moog ua laag ua luam los muaj auv. Tus moog kawm ntaub kawm ntawv los muaj, ua dlaag ua zug los muaj. Rawm sws moog laaj faab kuas zaam peb dlaag, moog toob faab kuas zaam peb dlus, moog laaj faab tsw kuas ntswb plaub, moog toob faab tsw kuas ntswb ntug, moog laaj faab tsw kuas ntswb xaiv, moog toob faab tsw kuas ntswb lus. Rawm sws yuav tsom kaav tsom kwm. Rawm sws luas tswv xeem Yaaj cuab coob.

ไอ้..เทพถือติและเทพดัวะฮ่องม่อแข่งผู้ยิ่งใหญ่ พี่น้องตระกูลแซ่ย่าง เขาได้มาเช่นไหว้ท่าน ในโอกาสวันสงท่ายปีเก่าต้อนรับปีใหม่นี้ ขอให้ท่านช่วยคุ้มครองดูแลด้วย พวกเขามีทั้งคนที่ทำนาทำสวน การค้าขาย การศึกษาเล่าเรียน ตลอดจนคนที่ไปรับจ้างแรงงาน เมื่อเดินทางไปทางเหนือก็ขอให้กลับมาถึงสวน เมื่อเดินทางไปทางใต้ก็ขอให้กลับมาถึงบ้าน เมื่อเดินทางก็ขอให้ปลอดภัยจากอุปสรรค โรค ตลอดจนภัยอันตรายทั้งปวง

Sws los! Yeeb Tswb Saab Seej Tim Tswv, Saab Seej Thwv Tim. Rawm sws tswb tuam hooj Moj Seej. Sws los luas tswv xeem Haam cuab coob. Sws los luas txheej luas yim tuaj txug. Sws los tus ua laj ua teb los muaj. Rawm sws kawm ntaub kawm ntawv los muaj, ua dlaag ua hnum los muaj. Tus moog ua laag ua luam los muaj. Rawm sws qheb xyoo tshab moog tes yuav tsom kaav tsom kwm.

Sws los! xyiv xyiv faab faab, tsom kaav tsom kwm luas tswv xeem Haam cuab coob, nci toj zaam peb dlaag, qeg taug zaam peb dlus. Rawm sws yuav thaiv mob thaiv nkeeg, thaiv roj thaiv ntshaav, thaiv plaub thaiv ntug. Sws los rua nrau toj nrau peg. Rawm sws qheb xyoo tshab moog, tsom kaav tsom kwm zoo.

ไอ้..เทพถือติผู้ยิ่งใหญ่ พี่น้องตระกูลแซ่อย่าง เขาได้มาเช่นไหว้ท่าน พวกเขามีทั้งคนที่ทำนาทำสวน การค้าขาย การศึกษาเล่าเรียน ตลอดจนคนที่ไปรับจ้างแรงงาน ในโอกาสวันสงฆ์ทำปีเก่าต้อนรับปีใหม่นี้ ขอให้ท่านช่วยคุ้มครองดูแลด้วย ขอให้มีความสุขความเจริญ เมื่อเดินทางไปทางเหนือก็ขอให้กลับมาถึงสวน เมื่อเดินทางไปทางใต้ก็ขอให้กลับมาถึงบ้าน เมื่อเดินทางก็ขอให้ปลอดภัย อุดรรรค โรค ตลอดจนภัยอันตรายทั้งปวง

Sws los! Hu txug Saab Seej Tim Tswv, Saab Seej Thwv Tim, tswv tuaj Hooj Moj Seej los. Rawm sws peb ti zej ti zog 4 xeem Hmoob. Peb nyob ua zej ua zog, 2 lub zog nua. Rawm sws yuav tsom kaav tsom kwm, yuav thaiv mob thaiv nkeeg, thaiv roj thaiv ntshaav, thaiv saab foob phij txawm rua nrau toj nrau peg. Rawm sws kuas tsw pub lug txeem zej txeem zog.

Xyoo laug taag xyoo tshab tawm tuaj, koj nyob sab peb nyob qeg, koj yuav saib zoo. Rawm sws thaiv saab foob phij txawm, saab foob laim tseg. Sws los rua nrau toj rua nrau peg. Sws los thaiv mob thaiv nkeeg, thaiv roj thaiv ntshaav, thaiv plaub thaiv ntug tsw pub kuas txeem zej txeem zog. Rawm sws xyiv xyiv faab faab.

Xyoo laug taag qheb xyoo tshab. Rawm sws yuav tsom kaav tsom kwm, xyiv xyiv faab. Thaiv zoo rua. xyoo laug taag qheb xyoo tshab. Rawm sws tsom kaav tsom kwm, 2 lub zog nua. Rawm sws suav dlawg txheej yig.

ไอ้..พวกเราขอเช่นเทพถือติและเทพดั่งห้อยม่อแห่งผู้ยิ่งใหญ่ พวกเราพี่น้อง 4 ตระกูลแซ่ พวกเรา 2 หมู่บ้านได้อยู่ร่วมกันเป็นชุมชนเดียวกันนี้ ขอให้ท่านช่วยคุ้มครองดูแลให้เราปลอดภัยจากโรคภัยไข้เจ็บ ให้โรคภัยอย่าได้กล้ากรายเข้ามาในชุมชนเรา ในโอกาสวันสงฆ์ทำปีเก่าต้อนรับปีใหม่นี้ ท่านเป็นผู้ที่สูงศักดิ์กว่าเราทั้งหลาย ขอให้ท่านจงคุ้มครองพวกเรา ให้พวกเรา 2 หมู่บ้านนี้มีแต่ความสุขความเจริญ

Sws los! Saab Seej Tim Tswv, Saab Seej Thwv Tim. Sws los tuam Hooj Moj Seej. Sws los xyiv faab xyiv yeem. Rawm sws xyoo laug taag qheb xyoo tshab tuaj. Rawm sws peb kaa (กัน) hauv roob hauv haav. Rawm sws kaa tsev rua koj nyob. Rawm sws kaa hauv toj hau peg. Sws los koj yuav tsom kaav tsom kwm. Sws los miv kaab miv noog. Rawm sws miv tsaj miv txhuv auv. Rawm sws yog koj le, koj yuav tsom kaav tsom kwm.

Rawm sws muaj tus sab tsw ncaaj tsw nceeg, tseem tuaj rhuav tshem, tas tuaj tua tsaj tua txhuv rua koj lub loog ruas sws. Sws los koj yuav saib zoo. Rawm sws yog tseem muaj tus sab tsw ncaaj tsw nceeg, tseem tuaj rhuav tshem koj lub vaaj lub tsev, rawm sws

lub kab lub loog. Rawm sws tua tsaj tua txhuv rua koj lub vaaj lub tsev. Rawm sws koj yuav ua rua nws tau mob tau nkeeg, tau xaiv tau lus, tau plaub tau lus. Rawm sws kuas as...moog tsw xob rov txug vaaj, lug tsw xob rov txug tsev.

ไอ้ เทพถือติและเทพตัวจะฮ้องม่อแข่งผู้ยิ่งใหญ่ ขอให้ท่านจงมีแต่ความสุขความเจริญ ในโอกาสวันสงท่ายปีเก่าต้อนรับปีใหม่นี้ พวกเราได้กันป่าต้นน้ำตลอดจนขุนเขาเป็นบ้านให้ท่านได้อยู่อาศัย ขอให้ท่านช่วยคุ้มครองดูแลด้วย ไม่ว่าจะเป็นมแมลง นกหนู ตลอดจนสัตว์ต่างๆ พวกเขาเป็นของท่าน ท่านจงปกป้องคุ้มครองเขา หากมีผู้คิดไม่ดี ได้มาทำลาย เช่นว่ายิงสัตว์ป่าในสวนในบ้านของท่าน ขอให้ท่านคลายให้ผู้ันั้นได้รับความเจ็บไข้ได้ป่วย ตลอดจนประสบปัญหาความดีความ เมื่อได้รู้กล้าเข้าไปก็อย่าให้กลับมาถึงสวนถึงบ้าน

Rawm sws Saab Seej Tim Tswv, Saab Seej Thwv Tim. Hnub nua kuv Xyooj los xwbfbw (Nplajthoj Xyooj). Sws loj cim puam rua koj. Rawm sws koj yuav saib zoo. Rawm sws muaj tus sab tsw ncaaj tsw nceeg, ham tseem tuaj tua tsaj tua txhuv, tua naag tua noog huv koj vaaj koj tsev. Rawm sws koj le.

Sws los! xyoo laug taag qheb xyoo tshab tuaj. Sws los hu txug Saab Seej Tim Tswv, Saab Seej Thwv Tim, sws los tswb tuam hooj Moj Seej, xeeb teb xeeb chaw, xeeb roob xeeb haav. Sws los xeeb zeb xeeb caav. Rawm sws suavdlawg tuaj tuav teg ua luag dlua dlej, tuav teg ua luag dlua zoov auv. Rawm sws suavdlawg yuav tuaj paab teg paab taw txuag hauv roob hauv haav.

Xeeb teb xeeb chaw xeeb roob xeeb haa, xeeb zeb xeeb caa. Suavdlawg yuav tsom kaav tsom kwm. Rawm sws Saab Seej Tim Tswv, Saab Seej Thwv Tim. Sws los ua dlaag ua luag, sws los ua kwv ua tij nyob. Sws los suavdlawg yuav tsom kaav tsom kwm sws los mej kab mej tsev, mej vaaj mej loog. Nyag yuav tsom kwm nyag tog vaaj tog tsev. Ruas swv nyag yuav tsom kwm nyag vaaj nyag loog.

Rawm sws Saab Seej Tim Tswv, Saab Seej Thwv Tim. Rawm sws xeeb teb xeeb chaw, xeeb roob xeeb haav. Sws los suav qos dlawg xyiv faab xyiv yeem, moog kaaj moog zoo rov lug txug tsev. Sws los tuav teg dlua dlej, ua luag dlua zoov auv. Suavdlawg xyiv xyiv faab faab, xyiv faab xyiv yeem nav. Xyoo laug taag xyoo tshab tuaj. Koj yuav tsom kaav tsom kwm.

ไอ้..เทพถือติและเทพตัวจะฮ้องม่อแข่งผู้ยิ่งใหญ่ วันนี้ข้าพเจ้าผู้ประกอบพิธีเช่นไหว้ท่าน ขอให้ท่านช่วยคุ้มครองพวกเราให้ดี ไม่ให้มีผู้คิดไม่ดีมายิงสัตว์ป่าในสวนในบ้านของท่าน เนื่องจากเป็นของท่าน ในโอกาสสงท่ายปีเก่าต้อนรับปีใหม่นี้ พวกเราขอเช่นไหว้เทพถือติและเทพตัวจะฮ้องม่อแข่ง

ผู้ยิ่งใหญ่ ตลอดจนเจ้าที่เจ้าทางทั้งหลาย ขอให้พวกท่านจงมาร่วมพลังปกป้องป่าเขาลำเนาไพรนี้ เนื่องจากเป็นส่วนเป็นบ้านของพวกท่านทั้งหลาย ขอให้พวกท่านจงมีแต่ความสุขความเจริญในโอกาสวันขึ้นปีใหม่ด้วย

Sws los! Saab Seej Tim Tswv, Saab Seej Thwv Tim. Sws los tswb tuam Hooj Moj Seej. Xyoo laug taag qheb xyoo tshab moog. Rawm sws yuav tsom kaav tsom kwm. Sws los peb nyob qeg mej peb nyob sab auv. Rawm sws yuav pov zoo. Rawm sws cov dlej nua tsw pub kuas qhuav auv, ua naag ua dlej koj lug rua peb ti zej ti zog, suavdlawg tau dlej haus.

ไอ้..เทพถือติและเทพตั่วฮ่องม่อแข่งผู้ยิ่งใหญ่ ขอให้พวกท่านช่วยคุ้มครองดูแล พวกเราอยู่ที่ต่ำ แต่ท่านอยู่ที่สูง ขอให้แหล่งน้ำเหล่านี้อย่าได้เหือดแห้ง หากแต่จงเป็นแหล่งน้ำหล่อเลี้ยงแก่ชุมชน เพื่อพวกเราทุกคนจะได้ดื่มกินตลอดไป

Sws los! Saab Seej Tim Tswv, Saab Seej Thwv Tim, Tswb Tuam Hooj Moj Seej. Hu txug hnuv nua, txawm sws xyoo laug taag xyoo tshab tuaj. Suavdlawg txheej yig tuaj txug, peb 4 xeem Hmoob. Rawm sws koj yuav lug leeg nyaj txag xyaab ntawv. Leeg tsaj leeg txhuv taag. Rawm sws noj nqaj noj hno hauv dlej hauv cawv taag. Sws los koj yuav tuaj leeg nyaj txag xyaab ntawv. Rawm sws koj muag noj muag haus. Rawm sws yuav saib zej saib zog, peb 4 xeem Hmoob nua, saib kwv saib tij. Sws los saib nyuas tub nyuas kiv, hluv hluv yau yau, muaj tsawg tus saib tsawg tus, muaj tsawg tus pov tsawg tus. Koj xyiv xyiv faab faab kaj.

ไอ้..เทพถือติและเทพตั่วฮ่องม่อแข่งผู้ยิ่งใหญ่ วันนี้ ในโอกาสวันขึ้นปีใหม่ พวกเราพี่น้อง 4 ตระกูลแซ่ได้มาเช่นไหว้ถึงพวกท่าน ขอให้พวกท่านจงมารับกระดาศเงินทอง ตลอดจนวิญญานสัตว์ที่เช่นไป บัดนี้พวกท่านได้ร่วมดื่มกินกับพวกเราแล้ว ขอให้พวกท่านช่วยคุ้มครองพวกเราพี่น้อง 4 ตระกูลแซ่ด้วย ไม่ว่าจะมิกันก็คนก็ขอให้ช่วยปกป้องถึงก็คน ให้พวกเราจงมีแต่ความสุขความเจริญ เทอญ

ภาคผนวก ค.

ข้อมูลพื้นฐานเกี่ยวกับเครือข่ายสิ่งแวดล้อม

1. ลักษณะขององค์กร

เครือข่ายสิ่งแวดล้อม จังหวัดเชียงใหม่ เป็นองค์กรชาวบ้านที่สร้างขึ้นในปี พ.ศ. 2540 ดำเนินกิจกรรมด้านการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติและรื้อฟื้นวัฒนธรรมม้ง ซึ่งปัจจุบันมีชุมชนที่เป็นสมาชิกเครือข่ายฯ จำนวน 36 หมู่บ้าน โดยมี 32 หมู่บ้าน กระจายอยู่ใน 8 อำเภอ¹ ของจังหวัดเชียงใหม่ (ดูแผนที่ตามหมายเลขหมู่บ้านในรูปที่ 7 หน้า 32) และ 1 หมู่บ้านอยู่ในจังหวัดลำปาง 1 หมู่บ้านอยู่ในจังหวัดตาก และอีก 2 หมู่บ้านอยู่ในจังหวัดกำแพงเพชร (ตารางหมู่บ้านสมาชิกเครือข่ายฯ) ซึ่งชาวบ้านได้แบ่งเป็น 6 เขตพื้นที่เพื่อบริหารจัดการ สำหรับในกรณีศึกษา¹ ผู้เขียนเลือกเฉพาะพื้นที่ในจังหวัดเชียงใหม่เท่านั้น ดังตารางข้างล่าง

ตารางแสดงชุมชนหมู่บ้านสมาชิกเครือข่ายสิ่งแวดล้อม

ลำดับที่	หมู่บ้าน	ตำบล	อำเภอ	จังหวัด	ครัวเรือน	ครอบครัว	คน
1) พื้นที่ดอยอินทนนท์							
1	ปากกล้วย	แม่สอย	จอมทอง	เชียงใหม่	89	132	767
2	แม่ยะน้อย	บ้านหลวง	จอมทอง	เชียงใหม่	58	72	370
3	ขุนกลาง	บ้านหลวง	จอมทอง	เชียงใหม่	120	150	1121
4	ขุนวาง	แม่วีน	แม่วาง	เชียงใหม่	89	120	670
5	ขุนแม่วาก	แม่นาจร	แม่แจ่ม	เชียงใหม่	40	53	273
6	ห้วยน้ำริน	ทุ่งป่า	แม่วาง	เชียงใหม่	30	38	200
2) พื้นที่ดอยม่อนยะ							
7	ห้วยเย็น	แม่วีน	แม่วาง	เชียงใหม่	14	18	128
8	ป่าไผ่	แม่วีน	แม่วาง	เชียงใหม่	24	53	280
9	ม่อยยะเหนือ	แม่วีน	แม่วาง	เชียงใหม่	82	122	763
10	แม่สะงะ	แม่นาจร	แม่แจ่ม	เชียงใหม่	15	32	220
11	ห้วยหอย	แม่นาจร	แม่แจ่ม	เชียงใหม่	32	40	280
12	ห้วยน้ำจาง	บ่อแก้ว	สะเมิง	เชียงใหม่	64	120	480

¹ 1. อำเภอจอมทอง 2. อำเภอแม่วาง 3. อำเภอแม่แจ่ม 4. อำเภอสะเมิง 5. อำเภอแมริม 6. อำเภอเมือง 7. อำเภอหางดง 8. อำเภอแม่แตง จังหวัดเชียงใหม่

3) พื้นที่ดอยแม่แจ๊ะ							
13	แม่แจ๊ะ	แม่นาจร	แม่แจ่ม	เชียงใหม่	88	97	383
14	แม่ตะละ	แม่แดด	แม่แจ่ม	เชียงใหม่	34	45	490
15	ดงสามหมื่น	แม่แดด	แม่แจ่ม	เชียงใหม่	48	52	280
16	ป่าเกี๊ยะโน	บ่อแก้ว	สะเมิง	เชียงใหม่	88	132	380
17	แม่ตะละ	บ่อแก้ว	สะเมิง	เชียงใหม่	34	43	420
4) พื้นที่ดอยสุเทพ-ปุย							
18	ดอยปุย	สุเทพ	เมือง	เชียงใหม่	135	227	1270
19	ขุนช่างเคี่ยน	ช่างเผือก	เมือง	เชียงใหม่	75	105	650
20	แม่สาใหม่	โป่งแยง	แมริม	เชียงใหม่	186	250	1509
21	ผานกกก	โป่งแยง	แมริม	เชียงใหม่	58	65	338
22	หนองหอยเก่า	แม่แรม	แมริม	เชียงใหม่	98	156	852
23	หนองหอยใหม่	แม่แรม	แมริม	เชียงใหม่	70	85	867
24	บวกด้อย	โป่งแยง	แมริม	เชียงใหม่	34	55	410
25	บวกร้าน	โป่งแยง	แมริม	เชียงใหม่	85	120	717
26	แม่ธิ	แม่แรม	แมริม	เชียงใหม่	36	75	370
27	ห้วยกว้าง	บ้านปาง	หางดง	เชียงใหม่	74	98	620
28	ห้วยเสี้ยว	หนองควาย	หางดง	เชียงใหม่	35	72	392
5) พื้นที่แม่แตง							
29	ผาปูนอม	กีดช้าง	แม่แตง	เชียงใหม่	38	48	150
30	ชุ่มเย็น	สบเปิง	แม่แตง	เชียงใหม่	74	98	569
31	ม่อนเงาะ	กีดช้าง	แม่แตง	เชียงใหม่	62	87	362
32	ผาหมอน	สบเปิง	แม่แตง	เชียงใหม่	43	67	385
6) พื้นที่ต่างจังหวัด							
33	บ้านใหม่พัฒนา	แจ้ซ้อน	เมืองปาน	ลำปาง	86	156	561
34	เจดีย์โคะ	มหาวัน	แม่สอด	ตาก	187	420	1414
35	ผู้ใหญ่ยี่	โป่งน้ำร้อน	คลองลาน	กำแพงเพชร	86	147	733
36	โละโคะ	โกสัมพี	โกสัมพีนคร	กำแพงเพชร	32	65	384
รวม					2,443	3,715	20,058

2. แรงกดดันที่นำไปสู่การก่อเกิดกลุ่มเครือข่ายสิ่งแวดล้อม

ผู้เขียนได้รวบรวมประเด็นที่ชาวบ้านได้ระดมความคิดแล้วเห็นว่าสาเหตุและความจำเป็นที่สมาชิกชุมชนเครือข่ายสิ่งแวดล้อมต้องรวมตัวกันเพื่อดำเนินกิจกรรมให้สังคม โดยเฉพาะการต่อรองสิทธิในทรัพยากรและปลุกจิตสำนึกในการอนุรักษ์ให้กับชาวม้ง (ดูบทที่ 5) ซึ่งจำแนกได้ 4 ประเด็น ดังนี้

1. การประกาศเขตอนุรักษ์ของรัฐทับที่อยู่อาศัย พื้นที่การเกษตร และป่าชุมชน อันนำไปสู่การถูกจำกัดพื้นที่ทำกิน การพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานในชุมชน และถูกกดดันให้อพยพโยกย้ายชุมชนออกนอกพื้นที่ ซึ่งมาตรการเพื่อการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติของรัฐได้ส่งผลให้ชุมชนไม่มีความมั่นคงในชีวิต
2. การส่งเสริมพืชพาณิชย์ทดแทนฝิ่นบนพื้นที่สูงของรัฐ ที่ไม่ได้คำนึงผลกระทบต่อสิ่งแวดล้อม นอกจากได้ส่งผลให้ภูมิปัญญาการผลิตพื้นบ้านเปลี่ยนแปลงแล้ว ยังทำให้ชุมชนไม่สามารถพึ่งตนเองได้
3. การนำเสนองาฬัลักษณะเชิงลบของชาวม้งต่อสาธารณชน เช่น เป็นตัวการปลุกฝิ่น ทำไร่เลื่อนลอย ทำลายต้นน้ำลำธาร ค้ายาเสพติด มีชีวิตที่ไม่ถูกสุขอนามัย และการเพิ่มประชากร เป็นต้น ทำให้เกิดความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ขึ้น อันเนื่องมาจากมายาคติทางชาติพันธุ์ที่ถูกสร้างให้มีการแบ่งแยกพวกเรา-พวกเขา
4. การที่รัฐมุ่งพัฒนาแต่เพียงด้านเศรษฐกิจและสังคมในรูปแบบเดียว ทำให้วัฒนธรรมและสังคมถูกวิตรอนศักยภาพในการพึ่งตัวเอง ซึ่งนอกจากเกิดปัญหาสืบทอดจารีตประเพณีให้กับลูกหลานแล้ว ยังทำให้สังคมมีความเห็นแก่ตัวมากขึ้น จนทำให้ชุมชนไม่สามารถอยู่ร่วมกันได้ด้วยการพึ่งพาอาศัยกันและกัน อันนำไปสู่วิกฤตปัญหาอย่างยากที่จะแก้ไขได้

3. วิสัยทัศน์ของเครือข่ายฯ

1. ชาวม้งมีองค์กระระดับชุมชนและเครือข่ายในการจัดการทรัพยากรและสิ่งแวดล้อมที่เข้มแข็ง
2. ชุมชนม้งมีระบบการเกษตรที่เหมาะสม ยั่งยืน บนพื้นฐานของวัฒนธรรมชุมชน
3. วัฒนธรรมชุมชนได้รับการฟื้นฟู ถิ่นรักษา และสืบทอดไปสู่คนรุ่นใหม่ให้เกิดความภาคภูมิใจ มีความเชื่อมั่น และสามารถสานเข้ากับวัฒนธรรมใหญ่ได้อย่างมีพลัง
4. ชุมชนม้งมีสิทธิและความเสมอภาคในการดำรงและกำหนดวิถีชีวิตของตนเองทั้งทางเศรษฐกิจ สังคม การทำมาหากิน และสิ่งแวดล้อมในฐานะพลเมืองไทย

4. ภารกิจของเครือข่าย

1. เสริมสร้างและสนับสนุนให้เกิดการรวมตัวและการจัดตั้งกลุ่ม หรือองค์กรชุมชนทั้งในระดับหมู่บ้าน เครือข่ายพี่น้องม้ง และเครือข่ายชนเผ่าที่จะเข้ามามีส่วนร่วมในการจัดการทรัพยากรและสิ่งแวดล้อมได้อย่างมีประสิทธิภาพ
2. เสริมสร้างและพัฒนาผู้นำองค์กรชุมชน และผู้นำเครือข่ายให้เข้มแข็ง
3. ค้นหา รวบรวม พัฒนา และเสริมสร้างระบบการเกษตรที่เหมาะสมต่อการพัฒนาที่ยั่งยืน
4. ส่งเสริมและสนับสนุนการฟื้นฟูวัฒนธรรมชุมชน
5. رصدและสนับสนุนความเท่าเทียมระหว่างชาย-หญิง ให้เข้ามามีส่วนร่วมต่อการแก้ไขปัญหาและพัฒนาทั้งระดับครอบครัว หมู่บ้าน และเครือข่าย

5. ยุทธศาสตร์ของเครือข่าย

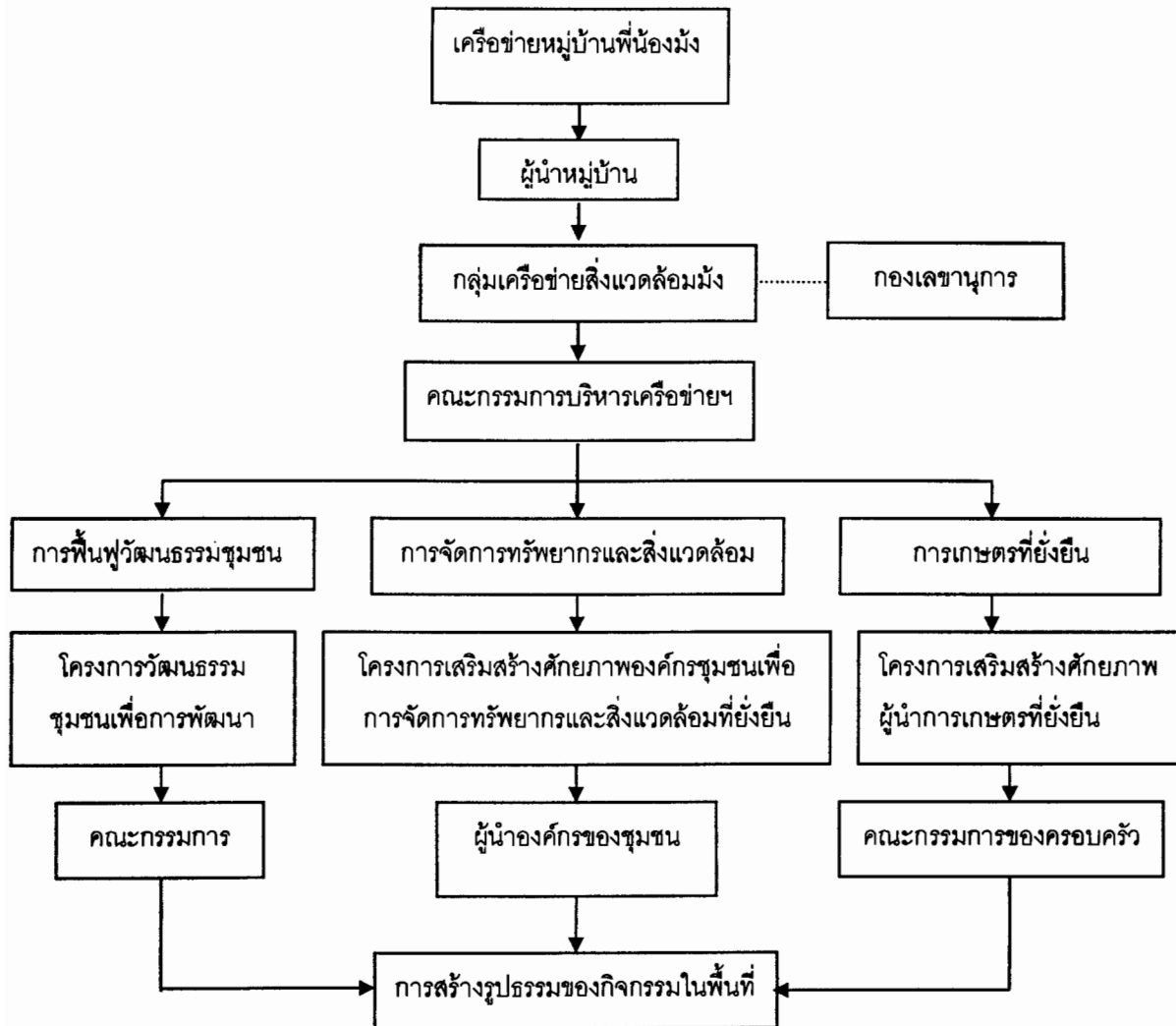
1. ใช้มิติทางวัฒนธรรม เพื่อการพัฒนาและแก้ไขปัญหาอันก่อให้เกิดการประสานวัฒนธรรมเก่าและวัฒนธรรมใหม่ได้อย่างมีพลัง
2. ใช้กระบวนการพัฒนาผู้องค์กรและเครือข่าย
3. ใช้การประสานศักยภาพทั้งชาวบ้าน หน่วยงานรัฐ นักวิชาการ องค์กรพัฒนาเอกชน และสื่อมวลชน
4. ใช้กระบวนการมีส่วนร่วมของชุมชนโดยเน้นมิติหญิงชาย
5. ใช้กระบวนการสร้างความเข้มแข็งให้องค์กรตามจารีตประเพณี
6. ใช้กระบวนการเรียนรู้จากการปฏิบัติ
7. ใช้กระบวนการทำงานเป็นเครือข่าย

6. วัตถุประสงค์ของเครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้ง

1. เพื่อเสริมสร้างศักยภาพขององค์กรระดับชุมชนและเครือข่ายให้เกิดความเข้มแข็งในการจัดการทรัพยากรและสิ่งแวดล้อมบนที่สูงได้อย่างยั่งยืน ทั้งต่อชุมชนและสังคม
2. เพื่อพัฒนาผู้นำชาวบ้านให้เป็นผู้นำ 2 วัฒนธรรม ในการเข้ามามีส่วนร่วมต่อการแก้ไขปัญหาได้อย่างเข้มแข็ง
3. เพื่อให้ชุมชนม้งเกิดการพัฒนาจิตสำนึกที่เข้มแข็ง และสามารถนำเสนอการจัดการทรัพยากรสิ่งแวดล้อม โดยฐานการจัดการพื้นบ้านให้เกิดการยอมรับทั้งภาครัฐและสาธารณชน
4. เพื่อพัฒนาและสร้างสรรค์ระบบการเกษตรที่ไม่ทำลายสิ่งแวดล้อม

5. เพื่อฟื้นฟูวัฒนธรรมของชุมชน ให้เกิดการสืบทอดไปสู่คนรุ่นใหม่ และสามารถนำวัฒนธรรมมาปรับประยุกต์ใช้ในการพัฒนาได้อย่างมีพลัง

7. โครงสร้างการบริหารจัดการกิจกรรมของเครือข่ายสิ่งแวดล้อม



8. คณะกรรมการบริหารกลุ่มเครือข่ายสิ่งแวดล้อม

1. นายเกิด พนากำเนิด	ประธาน
2. นายหยั่ว ถนนมรุ้งเรือง	รองประธาน
3. นายไตรภพ แซ่ย่าง	เลขานุการ
4. นายนริศ พนากำเนิด	เหรัญญิก
5. นายลาลี ลีลาศีลธรรม	ผู้ประสานงาน
6. นายประจักษ์ อนันต์วิไล	กรรมการฝ่ายตรวจสอบ
7. นายวีระ หวังวนวัฒน์	กรรมการฝ่ายตรวจสอบ
8. นายด่าง สิทธิคงเด่น	กรรมการฝ่ายตรวจสอบ
9. นางยาหยี หวังวนวัฒน์	กรรมการฝ่ายตรวจสอบ
10. นายพนม เมธาอนันต์	กรรมการจัดซื้อจัดจ้าง
11. นายมนัส ถนนอมรวงศ์	กรรมการจัดซื้อจัดจ้าง
12. นายไพโรจน์ จำเริญญ	กรรมการจัดซื้อจัดจ้าง
13. นายวชิระ หวังวนวัฒน์	กรรมการ
14. นายเปา แซ่วะ	กรรมการ
15. นายเพ็ยะ ประกอบกิจดี	กรรมการ
16. นายจุมพล ยั้งยืนกุล	กรรมการ
17. นายวีระ ชีวินธิสกุล	กรรมการ

9. กิจกรรมของเครือข่ายฯ

กิจกรรมของกลุ่มเครือข่ายสิ่งแวดล้อมครอบคลุม 3 ด้าน ตามโครงสร้างการบริหารจัดการกิจกรรมของเครือข่ายฯ โดยจัดแบ่งเป็น 6 ส่วน คือ

ส่วนที่ 1. การพัฒนาศักยภาพบุคคล องค์กรชุมชน และเครือข่าย

กิจกรรมนี้มุ่งเน้นการสร้างศักยภาพในทั้งในระดับชุมชนและเครือข่าย เพื่อทำความเข้าใจเกี่ยวกับกระบวนการพัฒนาที่ยั่งยืน การจัดการทรัพยากรและสิ่งแวดล้อม และการฟื้นฟูวัฒนธรรมชุมชนมาพร้อมๆกัน โดยแบ่งเป็นสองระดับคือ ระดับแรกเป็นการเน้นระดับชุมชนเข้มแข็งที่มีสองกิจกรรม ได้แก่ 1) กิจกรรมรื้อฟื้นบทบาทผู้อาวุโส โดยจัดเวทีทำความเข้าใจร่วมกันระหว่างคนรุ่นใหม่กับคนรุ่นเก่าทางวัฒนธรรม เช่นเป็นครูสอนในระบบการเรียน และกิจกรรมสืบทอดพิธีกรรม จารีต ประเพณี ในชีวิตประจำวัน 2) เวทีทำความเข้าใจกันระหว่างชาวบ้าน เกี่ยวกับการวิเคราะห์ปัญหาชุมชนเพื่อหาทางออกร่วมกัน ระดับที่สองเป็นเวทีแลกเปลี่ยนประสบการณ์เสริมสร้างศักยภาพให้

เครือข่ายฯ ที่มีห้ากิจกรรม ได้แก่ 1) ประชุมสัญจรทุกสามเดือนเวียนกันในหมู่บ้านสมาชิกเครือข่ายฯ 2) การประชุมสรุปผลและติดตามงานเครือข่ายฯ 3) การสร้างแกนนำคนมั่งรุ่นใหม่ 4) การอบรมครอบครัวผู้นำเครือข่ายให้มีภาวะความเป็นผู้นำ 5) การศึกษาดูงาน เป็นต้น

ส่วนที่ 2. การจัดการทรัพยากรและสิ่งแวดล้อม

กิจกรรมนี้เป็นหัวใจหลักของเครือข่ายฯ ที่มุ่งเน้นการปลูกจิตสำนึกการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติให้กับชาวม้งทั่วไป ซึ่งมีวิธีการทั้งประชาสัมพันธ์และทำกิจกรรมการจัดการป่า ดังนี้

- 1) การผลิตสื่อทั้งสิ่งพิมพ์และเทปเสียงเพื่อรณรงค์ให้ชาวม้งมีความตระหนักและสำนึกในการอนุรักษ์ป่า ป้องกันโรคเอดส์ ป้องกันยาเสพติด และการสร้างความสามัคคี โดยผ่านคลื่นวิทยุของกรมประชาสัมพันธ์ ภาคภาษาม้ง
- 2) การรื้อฟื้นภูมิปัญญาเพื่อการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติ โดยได้เลือกพิธีกรรมในระดับชุมชนและเครือข่ายฯ ตามจารีตประเพณีของชาวม้งเอง เพื่อทำหน้าที่ให้ความหมายใหม่เกี่ยวกับการอนุรักษ์ มี 3 พิธีกรรม ได้แก่ 1) พิธีเผ่เหยง (fev yeem) เพื่อบนเทพเจ้าและท่านที่ให้ช่วยป้องกันไฟป่า ซึ่งทำหน้าที่ของรัฐในพื้นที่ให้ความสำคัญในการเข้าร่วมสนับสนุนอย่างมาก 3) พิธี เต่ง เหา เดล (Teev hauv dlej) หรือเช่นไหว้เทพขุนน้ำ เพื่อให้เทพผู้คุ้มครองน้ำและป่าไม้ในบริเวณพื้นที่ต้นน้ำมีความอุดมสมบูรณ์ 3) พิธี เสง่ถือติ(xyeeem Thwv Tim) หรือเช่นไหว้เทพเจ้าแห่งพื้นแผ่นดิน เพื่อให้ชุมชนอยู่ดีกินดี โดยเฉพาะการหวงห้ามพื้นที่ “ป่าดงแข็ง” (Ntoo Xeeb) บริเวณศาลถือติในฐานะพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ต้องอนุรักษ์ไว้ ห้ามตัดทำลายเด็ดขาด
- 3) การดูแลรักษาป่า โดยมี 2 กิจกรรม ได้แก่ 1) การทำแนวกันไฟทั้งในระดับชุมชนและระดับกลุ่มชุมชน ซึ่งรวมแนวกันไฟทั้งหมดประมาณ 300 กิโลเมตร เฉลี่ยตกหมู่บ้านละ 10 กิโลเมตร ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับสภาพของพื้นที่ชุมชนนั้นๆ โดยมีชุมชนที่ยาวสุดถึง 27 กิโลเมตร และสั้นสุดคือ 5 กิโลเมตร ทั้งนี้เพื่อป้องกันไฟไม่ให้เกิดป่าในพื้นที่ป่าชุมชน และ 2) จัดเวรยามเฝ้าระวังไฟป่าและดับไฟป่าตลอด 24 ชั่วโมงในฤดูแล้ง
- 4) ทำเครื่องมือการจัดการพื้นที่ชุมชน โดยเฉพาะการทำ “โมเดล” หรือ แผนที่สองมิติให้ชุมชนสามารถจัดสรรเป็นพื้นที่ป่าชุมชน พื้นที่อยู่อาศัย และพื้นที่ทำการเกษตร
- 5) การปลูกไม้ท้องถิ่นเสริมพื้นที่ป่าเสื่อมโทรม โดยแต่ละหมู่บ้านจะตกลงกันเองเลือกพื้นที่ปลูกป่าในแต่ละฤดูฝนของปี เช่น ปลูกกล้วยป่าในพื้นที่ต้นน้ำเพื่อช่วยซับน้ำไว้ เป็นต้น

ส่วนที่ 3. การฟื้นฟูวัฒนธรรมชุมชน

กิจกรรมส่วนนี้เครือข่ายฯ ให้ความสำคัญเท่าเทียมกับการอนุรักษ์ป่า เนื่องจากการอนุรักษ์ของชาวม้งที่ได้ผลมาจากการยับยั้งที่ให้ความเคารพกับทรัพยากรธรรมชาติตามกฎหมายจารีตดั้งเดิม โดยมีทั้งการเรียนรู้ สืบทอดจารีต พิธีกรรม ประเพณีในชีวิตประจำวันและการถอดองค์ความรู้ที่รวบรวมเป็นสื่อต่างๆ เช่น เอกสาร เทปเสียง และแผ่นบันทึกข้อมูล ด้วย ซึ่งมีทั้งหมด 7 รูปแบบด้วยกัน คือ 1) เรียนรู้จารีต ประเพณีในชีวิตประจำวันของกลุ่มเยาเวชน 2) จัดเวทีการทดสอบผู้รู้และประกอบ จารีต พิธีกรรม ม้ง 3) เวทีแลกเปลี่ยนผู้รู้ทางวัฒนธรรมระหว่างชุมชนเพื่อเป็นวิทยากร 4) รวบรวมและบันทึกองค์ความรู้เป็นหลักสูตรท้องถิ่นเพื่อผลักดันให้เด็กนักเรียนในโรงเรียนชุมชน 5) รื้อฟื้นองค์ความรู้เกี่ยวกับยาสมุนไพรด้วยการแลกเปลี่ยนระหว่างกลุ่มแม่บ้านและพ่อบ้าน 6) สร้างสวนสมุนไพรสวนรวมประจำชุมชนเป็นแหล่งเรียนรู้ด้วยการปฏิบัติและให้ประโยชน์ได้ 6) สร้างศูนย์วัฒนธรรมชุมชนชุดพระเกียรติแม่ฟ้าหลวง เพื่อเป็นเวทีสัมมนาเวทีชาวบ้านและประชุมสังฆจรของสมาชิกเครือข่าย

ส่วนที่ 4. การพัฒนาเกษตรที่ยั่งยืนกับอาชีพนอกภาคการเกษตร

กิจกรรมส่วนนี้เครือข่ายฯ ได้พยายามแลกเปลี่ยนความรู้กับเครือข่ายฯ ของคนชาติพันธุ์อื่น เพื่อปรับเปลี่ยนระบบการเกษตรและหารายได้นอกภาคการเกษตรที่ไม่ทำลายทรัพยากร เช่น การรื้อฟื้นหัตถกรรมพื้นบ้านด้านการตีเหล็ก การทอผ้าใยกล้วย การเก็บรักษาพันธุ์ข้าวพื้นบ้าน และจัดเวทีแลกเปลี่ยนความรู้ระหว่างชุมชน

ส่วนที่ 5. การรณรงค์และเผยแพร่

เป็นกิจกรรมที่ได้นำองค์ความรู้ในการอนุรักษ์ป่าของเครือข่ายฯ มารวบรวมแล้วทำการรณรงค์และเผยแพร่ให้พี่น้องม้งและคนทั่วไป เช่น องค์ความรู้เกี่ยวกับการอนุรักษ์ป่าของชาวม้งในรูปของพิธีเส่งถือติ(xyeeem Thwv Tim) พิธีฝ่เหยง(fev yeem) และ เต้ง เหา เดลี่ (teev hauv diej) ตลอดจนการปลูกป่า การทำแนวกันไฟ การเกษตรที่ยั่งยืน โดยผ่านสื่อเอกสาร วิทยุกรมประชาสัมพันธ์ภาคภาษาม้ง ซึ่งประยุกต์ให้อยู่ในรูปบทกลอน เพลงดั้งเดิม และออกรายการวิทยุโทรทัศน์

ส่วนที่ 6. การติดตามและประเมินผล

กิจกรรมส่วนนี้ ชุมชนสมาชิกเครือข่ายฯ ดำเนินการร่วมกับผู้ประสานเครือข่ายฯ หรือผู้สนับสนุนงบประมาณด้วย โดยแยกเป็น 3 ระดับ คือ 1) ระดับชุมชนโดยตัวแทนชุมชนและประชุมสังฆจร 2) ระดับกลุ่มพื้นที่ชุมชนห้าพื้นที่ โดยเลือกผู้ประสานในแต่ละพื้นที่เพื่อเป็นตัวแทนเจรจาปัญหาความขัดแย้งในการใช้ทรัพยากรกับรัฐและชาวบ้าน 3) ระดับเครือข่าย เมื่อมีการวางแผน ติดตามความคืบหน้า และสรุปกิจกรรมของแต่ละโครงการ เป็นต้น

ภาคผนวก ง.
รูปภาพศาลถือติ



รูปภาพที่ 1 ผู้ประกอบพิธีถือติบล้ำท้อ แซโซ้ง (Nplajthoj Xyooj) และชาวม้งบ้านดงสามหมื่นนำผู้วิจัยไปดูศาลถือติ (ต้นด้านขวา) ซึ่งตั้งถือติ (teev Thwv Tim) โดยผู้นำชุมชน จุแตง แซโซ้ง (Ntsumteem Xyooj) ในต้นทศวรรษ 2490 เมื่อก่อตั้งชุมชนบ้านดงสามหมื่น (เก่า) ปัจจุบันชาวม้งยังให้ความสำคัญเคารพยำเกรงจนกันพื้นที่ป่าชุมชนได้เป็นจำนวนมาก



รูปภาพที่ 2 ศาลถือติของชุมชนม้งบ้านดงสามหมื่น (ปัจจุบัน) อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่ ที่ได้ประกอบพิธีตั้งถือติในปี พ.ศ. 2545 ตั้งอยู่กลางป่าชุมชนเหนือหมู่บ้านประมาณ 500 เมตร



รูปภาพที่ 3 ชาวบ้านหนองหอยใหม่ ร่วมกับเครือข่ายสิ่งแวดล้อมกำลังประกอบพิธีแสงถือติ
ประจำปี 2547 เมื่อวันที่ 15 มกราคม พ.ศ. 2548 ศาลนี้ ตั้งอยู่ข้างหินผาที่ล้อมรอบด้วยป่าชุมชน



รูปภาพที่ 4 ชาวบ้านแม่สาใหม่ และบ้านแม่สาน้อย อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่ กำลังประกอบ
พิธีแสงถือติ (xyeem Thwv Tim) ประจำปี 2548 ในวันขึ้นปีใหม่ 5 มกราคม พ.ศ. 2549 ทั้งนี้ประกอบ
พิธีแต่งถือติโดยอดีตผู้นำชุมชน จุแต่ง แซ่ไฉ้ง (Ntsumteem Xyooj) ในปี พ.ศ. 2510 ตั้งอยู่ใจกลางพื้นที่
ป่าชุมชนกว่า 5,000 ไร่ ปัจจุบันมีปล้ำท้อ แซ่ไฉ้ง (Nplajthoj Xyooj) เป็นผู้สืบทอดประกอบพิธีกรรม

ประวัติผู้เขียน

1. ชื่อ นายอะภัย วาณิชประดิษฐ์ อายุ 29 ปี

2. ประวัติการศึกษา

พ.ศ. 2530 สำเร็จการศึกษาประมาณชั้นประถมศึกษาปีที่ 4 โรงเรียนศูนย์การศึกษาเพื่อชุมชนในเขตภูเขา (ศศช.) บ้านห้วยหอย ตำบลแม่นาจร อำเภอแม่แจ่ม จังหวัดเชียงใหม่

พ.ศ. 2532 สำเร็จการศึกษาชั้นประถมศึกษาปีที่ 6 โรงเรียนบ้านบ่อแก้ว ตำบลบ่อแก้ว อำเภอสะเมิง จังหวัดเชียงใหม่

พ.ศ. 2538 สำเร็จการศึกษาชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 6 โรงเรียนบ้านกาดวิทยาคม ตำบลดอนเปา อำเภอแม่วาง จังหวัดเชียงใหม่

พ.ศ. 2542 สำเร็จการศึกษา ศิลปศาสตรบัณฑิต สาขารัฐศาสตร์ ภาควิชารัฐศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ โดยรับทุนการศึกษาจากกระทรวงมหาดไทย

พ.ศ. 2546 สำเร็จการศึกษา ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ โดยได้รับทุนการศึกษาจาก กองทุนชาชาคาวา ประเทศญี่ปุ่น

3. อาชีพการงานในปัจจุบัน

ปลายปี พ.ศ. 2547 เข้าทำงานเป็นลูกจ้างชั่วคราว ตำแหน่งผู้ช่วยวิจัย ศูนย์ชาติพันธุ์เพื่อการพัฒนาสถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

3.1 ประสบการณ์การวิจัยในอดีต

1) วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิตเรื่อง "พลวัตของความรู้ท้องถิ่นในฐานะปฏิบัติการของการอ้างสิทธิเหนือทรัพยากรบนที่สูง: กรณีศึกษาชุมชนม้งบ้านแม่สาใหม่ อำเภอ แม่ริม จังหวัดเชียงใหม่" ได้รับทุนจากมูลนิธิชาชาคาวา ประเทศญี่ปุ่น

สถานภาพในการทำวิจัย: นักศึกษามหาบัณฑิต สำเร็จการศึกษาเดือน กันยายน พ.ศ. 2546

2) วิจัยเรื่อง "ประวัติศาสตร์จากคำบอกเล่าของกลุ่มชาติพันธุ์ม้งในประเทศไทย" (Oral History of Hmong in Thailand) ได้รับทุนจากมูลนิธิโตโยต้า ประเทศญี่ปุ่น

สถานภาพในการทำวิจัย: ผู้ช่วยวิจัย สังกัดสถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ตั้งแต่ 1 ตุลาคม 2546-ธันวาคม 2547

- 3) วิจัยเรื่อง “โครงการสำรวจผลกระทบจากการดำเนินการส่งเสริมปลูกพืชทดแทนฝิ่นเมื่อ 20 ปีก่อนของโครงการไทย-นอร์เว” ได้รับทุนจากองค์การสหประชาชาติ
สถานภาพในการทำวิจัย: ผู้ช่วยวิจัย สังกัดสถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ตั้งแต่วันที่ 1 พฤษภาคม-มิถุนายน 2547
- 4) วิจัยเรื่อง “การสร้างพื้นที่ทางสังคมและวัฒนธรรม: กรณีศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ม้งหมู่บ้านดอยปุย” ได้รับทุนจากมูลนิธิร็อกกี้เฟลเลอร์
สถานภาพในการทำวิจัย: ผู้ช่วยวิจัย สังกัดสถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ตั้งแต่วันที่ 1 กรกฎาคม 2547 – เมษายน 2548

3.2 ประสบการณ์การวิจัยในปัจจุบัน

- 1) วิจัยเรื่อง “วัฒนธรรมและการพัฒนาระบบการคุ้มครองเด็กในกลุ่มชาติพันธุ์ม้ง” ได้รับทุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)
สถานภาพในการทำวิจัย: ผู้ช่วยวิจัย สังกัดสถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ตั้งแต่วันที่ 1 มีนาคม 2548 – มิถุนายน 2549
- 2) วิจัยเรื่อง “ระบบการศึกษากับการดำรงรักษาภูมิปัญญาและวัฒนธรรมชาติพันธุ์” ได้รับทุนจากสำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ ตั้งแต่วันที่ 1 ตุลาคม 2548-30 กันยายน 2549
สถานภาพในการทำวิจัย: ผู้ช่วยวิจัย สังกัดสถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ตั้งแต่วันที่ 1 ตุลาคม 2548 –30 กันยายน 2549
- 3) วิจัยเรื่อง “กระบวนการเรียนรู้บทกลอนธรรม (สือ ไส) และปรับประยุกต์คติความเชื่อเพื่อพัฒนาคุณภาพชีวิตที่ดี กรณีศึกษาเครือข่ายชุมชนสร้างสรรค์วัฒนธรรมม้งดม่อ จังหวัดเชียงใหม่” ได้รับทุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)
สถานภาพในการทำวิจัย: หัวหน้าโครงการวิจัย สังกัดสถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ตั้งแต่วันที่ 1 เมษายน 2549-ตุลาคม 2550

4. ผลงานทางวิชาการ

- 1) บทความเรื่อง “พลวัตของความรู้ท้องถิ่นกับทางเลือกในการจัดการทรัพยากรบนพื้นที่สูง กรณีศึกษาชุมชนม้งบ้านแม่สาใหม่ อำเภอแมริม จังหวัดเชียงใหม่” นำเสนอในการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยา ครั้งที่ 3 เรื่อง ทบทวนภูมิปัญญา ทำทลายความรู้ ระหว่างวันที่ 24-26 มีนาคม 2547 ณ ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร
- 2) บทความวิจัยเรื่อง “วิถีคนอยู่ป่าเขา: พลังแห่งกฎจารีตกับทางเลือกในการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติ กรณีศึกษาเครือข่ายสิ่งแวดล้อมม้ง จังหวัดเชียงใหม่” ได้รับรางวัลชมเชย ประเภทงานเขียน ในการประกวดรางวัลลูกโลกสีเขียว ครั้งที่ 7 พ.ศ. 2548