



พลวัตของพิธีกรรม “เม-ด้า-เม-ผี” ของไทอาหม ภายใต้บริบททางสังคมการเมืองของรัฐอัสสัม ประเทศอินเดีย¹

Dynamics of Tai Ahom's “Me-Dam-Me-Phi” Ritual beyond the Socio-Political Context of Assam, India

ดำรงพล อินทร์จันทร์

ภาควิชามานุษยวิทยา คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร วังท่าพระ

Damrongphon Inchan

Department of Anthropology, Faculty of Archaeology, Silpakorn University

E-mail: damrongphon@yahoo.com

วันรับบทความ: 28 ตุลาคม 2562 (Received October 28, 2019)

วันแก้ไขบทความ: 25 ธันวาคม 2562 (Revised December 25, 2019)

วันตอบรับบทความ: 6 มกราคม 2563 (Accepted January 6, 2020)

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาทำความเข้าใจการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรม โดยเฉพาะประเพณีและพิธีกรรม “เม-ด้า-เม-ผี” ของชุมชนไทอาหมท่ามกลางบริบททางเศรษฐกิจการเมืองของรัฐอัสสัม และอินเดีย โดยระเบียบวิธีวิจัยทางมานุษยวิทยาสังคมและวัฒนธรรม ภายใต้กรอบแนวคิดความเป็นชาติพันธุ์ (Ethnicity) และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (Ethnic Identity) ใช้การสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม และการสัมภาษณ์เชิงลึก บรรดาผู้ประกอบพิธีกรรม ประชาญ์ (ผู้รู้) ผู้นำ/ตัวแทนชุมชนกลุ่มชาติพันธุ์ไทอาหม ในตอนบนของรัฐอัสสัม ทางตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย ระหว่างปี พ.ศ. 2561

“เม-ด้า-เม-ผี” เป็นพิธีกรรมตามประเพณีโบราณในการบูชาบรรพบุรุษของชาวไทอาหม ตั้งแต่รัชสมัยเจ้าหลวงเสือก้าฟ้า ปฐมกษัตริย์ของอาณาจักรไทอาหม ปรากฏบันทึกในเอกสารโบราณอาหมโบราณจี หรือพงศาวดารไทอาหม กล่าวถึงการประกอบพิธีกรรมนี้ของกษัตริย์ไทอาหมหลายยุคสมัย เพื่อแสดงการขอบคุณบรรพชนและเฉลิมฉลองชัยชนะหลังเสร็จศึกสงครามครั้งยิ่งใหญ่ ปัจจุบันคนไทอาหมทั่วรัฐอัสสัมตอนบนประกอบพิธีกรรมนี้พร้อมกันในทุกวันที่ 31 มกราคม วันดังกล่าวรัฐอัสสัมประกาศให้เป็นวันหยุดราชการประจำปี

จากการวิจัยพบว่า บทบาทของประเพณีและพิธีกรรมดั้งเดิมได้ปรับเปลี่ยนเกี่ยวข้องกับบูรณาการกับขบวนการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมของผู้นำและปัญญาชนไทอาหมที่ดำเนินมาอย่างต่อเนื่องและเข้มข้นในหลายองค์กร ซึ่งสะท้อนถึงการมองว่าด้วยอัตลักษณ์และสำนึกทางชาติพันธุ์ไทของคนไทอาหมร่วมสมัยท่ามกลางบริบทสังคมพหุชาติพันธุ์ของรัฐอีสานและภูมิภาคตะวันออกเฉียงเหนือของอินเดีย

คำสำคัญ: เม-ด้า-เม-ฟี, ไทอาหม, ความเชื่อ, พิธีกรรม

Abstract

The research paper is to study and understand social and cultural change, especially in traditions and rituals “Me-Dam-Me-Phi” of the Tai Ahom ethnic group in the economic, political context of Assam and India by anthropological research methodology beyond the concept of ethnicity and ethnic identity. We used participatory observation, including in-depth interviews, with the high priests of the rituals (the gurus), and leaders/representatives of the Tai Ahom communities in the Upper Assam State of North-east India during 2018 A.D.

“Me-Dam-Me-Phi” is an ancient ritual of worshipping the ancestors of the Tai Ahom, Assam state, India since the reign of Genesis King of Ahom Kingdom (Chao Luang Sukapha, 1228-1268 A.D.). This ritual existed in ancient documents named Ahom Buranji, or the chronicles of the Tai Ahom, which mentioned the ritual was performed by Tai Ahom King for many periods to show gratitude to the ancestors and celebrate the victory after the great wars. At present, Tai Ahom people settled across the upper Assam state to perform this ritual at the same time every January 31st. That day, the government of Assam declares an annual public holiday. The research result found that the role of traditions and rituals have changed, evolving and integrating with the scheme of language and culture revival movements of Tai Ahom leaders and intellectuals that continue and concentrate in many organizations. This phenomenon reflects the political and ethnic identity con-

sciousness of Tai Ahom in the midst of the multi-ethnic society of Assam and Northeast region of India.

Keywords: Me-Dam-Me-Phi, Tai Ahom, beliefs, ritual

บทนำ

รัฐอัสสัม (Assam State; অসম; Axôm เดิมภาษาไทเรียก อาสาม หรือ อสม) ตั้งอยู่ทางทิศตะวันออกเฉียงเหนือของสาธารณรัฐอินเดีย (North East India) โดยมีเมืองหลวงคือเตสปุระ (Tezpur) อยู่ในเขตเมืองกวาฮาตี (Guwahati) อยู่ทางตอนใต้ของเทือกเขาหิมาลัยตะวันออก รัฐอัสสัมมีลุ่มแม่น้ำพรหมบุตร (Brahmaputra River) แม่น้ำพาร์ก (Barak River) กับเทือกเขาจาชาร์เหนือ (North Cachar Hill) ปัจจุบันมีพื้นที่ประมาณ 78,438 ตารางกิโลเมตร มีจำนวนประชากรทั้งหมด 31,169,272 คน (government of Assam, 2018: Online) พื้นที่รัฐอัสสัมอยู่ติดกับภูฏาน (Bhutan) และอรุณาจัลประเทศ (Arunachal Pradesh) ไปทางเหนือ นากาแลนด์ (Nagaland) และ มณีปุระ (Manipur) ไปทางทิศตะวันออกเฉียงเหนือ; เมฆาลัย (Meghalaya) ตริปุระ (Tripura) มิโซรัม (Mizoram) และบังกลาเทศไปทางทิศใต้ และเบงกอลตะวันตก (West Bengal) ไปทางทิศตะวันตก

กลุ่มชาติพันธุ์หรือชนเผ่าพื้นเมืองกลุ่มต่าง ๆ ในรัฐอัสสัมมีจำนวนมาก อาทิเช่น Assamese Brahmin (รวมถึง Ganaks), Koch Rajbongshi, Tai Ahom, Bodo, Mishings, Sonowal Kacharis, Rabha, Hajong, Karbi, Kuki, Meitei, Rengma Naga, Chutias, Kalitas, Keot (Kaibarta) Tiwa, Kachari Mech, Thengal-Kacharis, Sarania Kacharis, Dimasa, Tribes, Tai Phake และกลุ่มชนเผ่าพื้นเมืองอื่น ๆ นอกจากนั้นยังมีกลุ่มชนเผ่าพื้นเมืองของรัฐเพื่อนบ้านทางตะวันออกเฉียงเหนืออื่น ๆ ได้แก่ Deoris, Doms/Nadiyals, Assamese Muslim (โดยเฉพาะ Gorias, Morias, Deshis) Assamese Sikhs, Assamese Christian หรือ กลุ่มชนเผ่าที่พูดภาษาถิ่นอื่น ๆ ของอัสสัมอีกด้วย

อัสสัมถือได้ว่าเป็นดินแดนปลายสุดทางตะวันตกที่มีกลุ่มชาติพันธุ์ที่พูดภาษาตระกูลไท (Tai Speaking Language Family Groups) ตั้งถิ่นอาศัยอยู่ หลักฐานทางประวัติศาสตร์ (Barua and Sahib, translated and edited,

1985; Gait, 1997) ระบุว่า มีคนไทจำนวนหนึ่งจากอาณาจักรมวหลวง (Mao Luang Kingdom) ที่ตั้งอยู่บนรอยต่อของจีนตอนใต้ และสหภาพเมียนมาปัจจุบัน อพยพเคลื่อนย้ายมาสร้างอาณาจักรไทอาหม (Tai Ahom Kingdom) อันยิ่งใหญ่เหนือลุ่มแม่น้ำพรหมบุตรเมื่อหลายร้อยปีมาแล้ว ภายหลังเมื่อชาวไทอาหมเปลี่ยนมานับถือศาสนาฮินดูไวษณพนิกาย (Vaisana-Hinduism) ละทิ้งตัวเขียนและภาษาไทย หันมาใช้ภาษาอัสสัมมิส (Assamese) ในชีวิตประจำวัน ทำให้คงเหลือเพียงคัมภีร์อักษรไทโบราณบนเปลือกไม้ที่ยังเก็บรักษาไว้ และคำสวดในพิธีกรรมบางอย่างที่สืบทอดต่อมาจวบจนทุกวันนี้ (Buragohain, 1995; Gogoi, 1976; Gogoi, 1996; Phukan, 1981)

ชุมชนไทอาหมในหลายเมืองของรัฐอัสสัมมีการเปลี่ยนแปลงทางด้านสภาพวิถีชีวิต เศรษฐกิจ และสังคมการเมืองตามบริบทของสภาพของภูมิภาค ตะวันออกเฉียงเหนือ ในฐานะรัฐท่าไกลจากศูนย์กลางและสภาพสังคมอินเดียร่วมสมัย เงื่อนไขทางเศรษฐกิจ สังคม การเมืองที่เกี่ยวข้องส่งผลต่อขบวนการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมของชาวไทอาหมที่ดำเนินมาอย่างต่อเนื่องนับจากอดีตยังคงสืบทอดและดำเนินการอย่างเข้มข้นในหลายองค์กร

“เม-ด้า-เม-ผี” (Me-Dam-Me-Phi) นับเป็นประเพณีและพิธีกรรมหลักของไทอาหมตามความเชื่อดั้งเดิมอันเกี่ยวข้องกับระบบศาสนาความเชื่อเกี่ยวกับการบูชาบรรพบุรุษ (Ancestor worship) นับจากอดีตกระทั่งปัจจุบัน อันเป็นที่ยอมรับจากประชาคมชาติพันธุ์ สماعภาษาและวัฒนธรรมของชาวไทอาหมที่เกี่ยวข้องไปจนถึงหน่วยงานภาครัฐ และสาธารณชนของอัสสัม ตั้งแต่ ค.ศ. 1984 เป็นต้นมา การจัดพิธีกรรม “เม-ด้า-เม-ผี” ของชุมชนไทอาหมในทุกพื้นที่ ในวันที่ 31 มกราคมของทุกปี สืบเนื่องจากทางรัฐบาลอัสสัมประกาศให้วันดังกล่าวเป็นวันหยุดราชการสำคัญระดับรัฐ ก่อนหน้านั้นชาวไทอาหมมีการประกอบพิธีโดยไม่ได้ระบุวันอย่างเด่นชัด หากมักประกอบพิธีกรรมนี้ในเดือนห้าตามปฏิทินของอัสสัมก็คือเดือน Phagun ตรงกับช่วงปลายเดือนกุมภาพันธ์หรือต้นเดือนมีนาคม ขณะที่นักวิชาการไทอาหมบางท่านกล่าวว่า น่าจะอยู่ในช่วงหลังการเก็บเกี่ยว ในกิจกรรมในไร่นาหรือการเกษตรเรียบร้อยแล้ว และเป็นกิจกรรมในระดับหมู่บ้านหรือชุมชน ไม่ได้จัดอย่างใหญ่โตเช่นในปัจจุบัน (Puspa Gogoi, 2018: Interview) การกำหนดวันที่ชัดเจนเกิดขึ้น เมื่อผู้นำขบวนการเคลื่อนไหวทาง

สังคมวัฒนธรรมและปัญญาชนไทอาหมร่วมกันผลักดันให้พิธีกรรมนี้เป็นประเพณีเทศกาลสำคัญระดับรัฐเนกเช่นเดียวกับวันสำคัญทางศาสนาฮินดูจึงกำหนดจัดวันขึ้นอย่างแน่นอนขึ้นในสมัยที่นายหิเตศวร ไซเกีย (Hiteswar Saikia, 1934-1996) เป็นมุขมนตรีของรัฐอัสสัม (Chief Minister of Assam) (เป็นตำแหน่งผู้บริหารราชการสูงสุดของรัฐในประเทศอินเดีย) นับจากนั้นเป็นต้นมาถือว่าวันดังกล่าวเป็นวันสำคัญในการประกอบพิธี “เม-ด้า-เม-ผี” ของกลุ่มชาวไทอาหมในรัฐอัสสัมอย่างเป็นทางการ และถือเป็นวันหยุดราชการประจำปีของรัฐอีกด้วย

ปี ค.ศ. 2018 (พ.ศ. 2561) ชุมชนไทอาหมโดยเฉพาะบริเวณตอนบนของรัฐอัสสัมต่างจัดงาน “เม-ด้า-เม-ผี” กันอย่างกว้างขวาง ผู้วิจัยได้รับเชิญจากสมาคมชาวไทอาหมแห่งหนึ่งในรัฐอัสสัม Tai Ahom Sanskriti Sangrakshan Aru Sikhah Bikash Samiti (TAISSAB) ให้เข้าร่วมในพิธีกรรม เม-ด้า-เม-ผี ที่เมืองยอร์हत (Jorhat) ซึ่งได้จัดกิจกรรมการประชุมทางวิชาการอันเนื่องด้วยพิธีกรรม เม-ด้า-เม-ผี และเชิญหมอหลวงจากสมาคมหมอหลวงสามตระกูล (All Assam Mohan Deodhai Bailung Association) จากชุมชนปัดซากู (Patsaku Mouza) เมืองสิพซาการ์ (Sibsagar) มาเป็นผู้นำประกอบพิธีกรรม จากโอกาสที่ได้เข้าสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม (Participatory Observation) และสัมภาษณ์เชิงลึก (In-depth interview) ในรายละเอียดของพิธีกรรม “เม-ด้า-เม-ผี” ทำให้ผู้วิจัยพบการเปลี่ยนแปลงในพิธีกรรมดังกล่าว

แนวคิดความเป็นชาติพันธุ์ และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์

ในช่วงปลายคริสต์ทศวรรษ 1970 ถือว่า แนวคิดความเป็นชาติพันธุ์ (ethnicity) กลายเป็นแนวคิดพื้นฐานทางสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาในการศึกษาปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์ที่มีการพัฒนาแนวคิดหลายแนวทาง ได้แก่ แนวคิดปฐมกำหนดชาติพันธุ์ (Primordialism) แนวคิดการกลืนกลายของชาติพันธุ์ (Assimilation Theory) แนวคิดชาติพันธุ์ตามสถานการณ์ (Circumstantialism) หรือแนวคิดชาติพันธุ์ที่เป็นเครื่องมือ (Instrumentalism), แนวคิดชาติพันธุ์ที่ถูกสร้าง (Constructionism), แนวคิดชาติพันธุ์ใหม่ (New Ethnicity) หรือ รื้อฟื้นใหม่ (Revisionism) และแนวคิดชาติพันธุ์หลังสมัยใหม่ (Post-modernism) ซึ่งมีนักวิชาการไทย (ฉวีวรรณ, 2547; รัฐวุฒิ, 2547) ได้ทบทวน

แนวการศึกษาทางชาติพันธุ์เกี่ยวกับพัฒนาการความคิดและทฤษฎีตลอดจนข้อถกเถียง วิพากษ์วิจารณ์ไว้อย่างดี

เมื่อพิจารณาทิศทางของแต่ละแนวคิดต่างมีลักษณะสอดคล้องกับการปรับเปลี่ยนมโนทัศน์ทางสังคมศาสตร์จากแนวปฏิฐานนิยม (Positivism) สู่นักคิดหลังสมัยใหม่ (Post-Modernism) ปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์จึงเคลื่อนจากการมองชาติพันธุ์ที่มีสาระัตถะ (essential) ในตัวเอง ไปสู่การมองในแง่กระบวนการเปลี่ยนแปลง เคลื่อนไหว หรือเลื่อนไหล และเป็นผลผลิตจากกระบวนการประกอบสร้าง โดยพิจารณาจากอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (ethnic identity) การปรับเปลี่ยนมโนทัศน์การศึกษาชาติพันธุ์จากแนวคิดปฐมกำหนดชาติพันธุ์ ที่มองการอยู่ร่วมทางภาษาวัฒนธรรมภายใต้สังคมเดียวกัน อาจมาจากการเกิดเป็นสมาชิกของครอบครัวหรือเครือญาติ เป็นส่วนหนึ่งของชุมชนทางศาสนา พูดภาษาเฉพาะภาษาหนึ่ง หรือถูกกำหนดโดยความต่อเนื่องทางสายเลือด ภาษา ขนบประเพณี และสิ่งกำหนดทางวัฒนธรรมอื่น ๆ เป็นประเด็นที่ได้รับการวิพากษ์วิจารณ์อย่างมาก เนื่องจากให้ความสำคัญกับตัวกำหนดชาติพันธุ์จากคุณลักษณะร่วมกันทางวัฒนธรรม โดยเฉพาะการสืบทอดทางกรรมพันธุ์ ความสัมพันธ์ทางสายเลือด ภาษา และวัฒนธรรม เป็นพลังอำนาจบังคับเหลือล้น และเข้มข้นผันแปรไปตามบุคคล สังคม และช่วงเวลาซึ่งคนในสายสัมพันธ์นั้นไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ จำเป็นต้องปฏิบัติตาม ซึ่งก่อให้เกิดประเด็นถกเถียงวิจารณ์ในทำนองมีอคติ หรือเป็นแนวเชื้อชาตินิยม

หากประชาชาติ (nation) เป็นปรากฏการณ์ที่สร้างขึ้นมาในสมัยใหม่ ภายใต้พัฒนาการของระบบเทคโนโลยีการสื่อสารที่เรียกว่า “Print-capitalism” จนก่อเป็นชุมชนจินตนาการ (imagined communities) ขึ้นมาตอบสนองความต้องการทางจิตวิทยาและความจำเป็นทางเศรษฐกิจของมนุษย์ หรือการเปลี่ยนแปลงไปสู่ระบบอุตสาหกรรมและความทันสมัยที่ไม่เท่าเทียมกัน ส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงก่อให้เกิดการพัฒนาประชาชาติขึ้น (Anderson, 1991) ขณะที่ “ชุมชนทางชาติพันธุ์” (ethnic community) มีความหมายครอบคลุมลักษณะชาติพันธุ์ร่วมกัน ได้แก่ ชื่อเรียกกลุ่มชาติพันธุ์ ตำนานปรัมปรา อาณาเขต วัฒนธรรม ประวัติศาสตร์ และสำนึกหนึ่งเดียวกัน จากนั้นจึงเป็น

การก่อรูปของประชาคมทางชาติพันธุ์ไปสู่ประชาชาติ ภายใต้เงื่อนไขและปัจจัยทางการเมือง หรือศาสนาของแต่ละประชาคมเป็นสำคัญ

แม้ว่าแนวคิดความเป็นชาติพันธุ์จะเป็นโน้ตทัศน์ในการอธิบายปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์ในช่วงคริสต์ทศวรรษ 1970-80 จากแนวคิดกลุ่มชาติพันธุ์ (ethnic group) อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (ethnic identity) พรหมแดนทางชาติพันธุ์ (ethnic boundaries) แต่การดำรงชาติพันธุ์ (ethnic maintenance) จะทำให้เห็นแง่มุมในการวิเคราะห์กระบวนการดำรงอยู่ของกลุ่มชาติพันธุ์ และหน้าที่ของความแตกต่างทางชาติพันธุ์มากกว่าการเปลี่ยนแปลงทางชาติพันธุ์ ส่วนกำหนดความหมายของกลุ่มชาติพันธุ์ตามแนวของบาร์ท (Fredrik Barth, 1928-2016) มุ่งไปที่ปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคล หากละเลยความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่มีเรื่องราวความเป็นมาและเป็นไป ส่วนพรหมแดนทางชาติพันธุ์ช่วยให้เห็นปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ ในแง่ของความแตกต่างทางชาติพันธุ์จากจิตสำนึกมากกว่าพฤติกรรมซึ่งสามารถหลบเลี่ยงปฏิสัมพันธ์ไป และอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ซึ่งใช้อธิบายความรู้สึก จิตสำนึกของบุคคลต่อการเป็นสมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์ แต่ไม่อาจก้าวข้ามความสลับซับซ้อนและความไม่สอดคล้องระหว่างอัตลักษณ์และเอกลักษณ์ที่ผู้อื่นมอบให้ไปได้ ดังนั้นจึงปรากฏข้อเสนอในการศึกษาปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์ ด้วยการแยกความแตกต่างระหว่างจิตสำนึกชาติพันธุ์ (ethnic consciousness) ความคิดทางชาติพันธุ์ (ethnic conception) และการแสดงออกเชิงพฤติกรรมทางชาติพันธุ์ (ethnic expressive behavior) และวิเคราะห์ความสัมพันธ์ทั้งสองในระดับของทั้งคนในกลุ่มชาติพันธุ์ (native mode) และผู้ทำการศึกษา (analysis mode) (Michell, 1974) อย่างไรก็ตาม กระแสของการศึกษาชาติพันธุ์ทำให้เกิดประเด็นใหม่ แตกแขนงออกไปจากทางด้านมานุษยวิทยา ผสมผสานกับวิชาการแขนงอื่น ๆ ในทางสังคมวิทยา จิตวิทยา รัฐศาสตร์ มากขึ้น (ฉวีวรรณ, 2547)

งานศึกษาทางด้านชาติพันธุ์ในยุคหลังคริสต์ทศวรรษ 1980 เป็นต้นมาได้ปรับมุมมองและความหมายออกไปจากเดิมมากขึ้น มีความพยายามเชื่อมโยงประเด็นวิจัยชาติพันธุ์กับโน้ตทัศน์เรื่องอื่น ๆ เช่น ชาตินิยม ความรุนแรง สังคมพหุวัฒนธรรม (multicultural society) ชุมชนอพยพข้ามรัฐชาติ (trans-

national societies) ภาพแทน (representation) เป็นต้น หรือวิพากษ์แนวทฤษฎีทางชาติพันธุ์เดิมที่มี หรืออธิบายในแง่หลายมุมมากขึ้น ทำให้แนวการศึกษาไม่มีตายตัว แนวคิดใหม่ ๆ ได้ที่พัฒนาขึ้น เช่น ปฏิบัติการทางชาติพันธุ์ (ethnic manipulation) การครอบงำทางวัฒนธรรม (cultural hegemony) และการเมืองชาติพันธุ์ (ethnic politics) ที่ถูกสร้างขึ้น และนำมาใช้อธิบายปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์มากขึ้น อาจกล่าวได้ว่า อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ทั้งในระดับปัจเจกบุคคล และกลุ่มคน มักผันแปรไปตามปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้คนกลุ่มต่าง ๆ ด้วยเงื่อนไขหลายประการ ไม่ว่าจะเป็นทางสังคม ภาษา เศรษฐกิจ การเมือง ฯลฯ ล้วนมีส่วนสำคัญต่ออัตลักษณ์ชาติพันธุ์ ดังนั้นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์จึงไม่ใช่สิ่งที่ตายตัวหรือหยุดนิ่ง หากมีการเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ นอกจากนี้อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์เหล่านี้จัดเป็นเครื่องมืออย่างหนึ่งในการแยกความแตกต่างระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ออกจากกัน ซึ่งการแสดงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์มักสะท้อนผ่านในหลายด้าน ทั้งจากลักษณะทางชีวภาพที่ไม่อาจแปรเปลี่ยนได้ และจากลักษณะทางวัฒนธรรม ไม่ว่าจะเป็น ภาษา การแต่งกาย ความเชื่อ และพิธีกรรม ที่เกี่ยวข้อง

การเมืองว่าด้วยอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในภูมิภาคตะวันออกเฉียงเหนือของอินเดียตั้งแต่ยุคอาณานิคมและหลังอาณานิคม

อัตลักษณ์ของชุมชนชาติพันธุ์ มากกว่า 200 กลุ่มในภูมิภาคตะวันออกเฉียงเหนือของอินเดีย ก่อร่างโดยคนหลากหลายกลุ่มจากภายนอกที่เข้าไปสัมพันธ์ด้วย ไม่ว่าจะเป็นมิชชันนารี นักเดินทาง ผู้ปกครอง ข้าราชการ แรงงาน นำไปสู่การสร้างอัตลักษณ์ท้องถิ่นขึ้น ตั้งแต่ผู้ปกครองยุคอาณานิคมมีอิทธิพลอย่างสูงมากต่ออัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ โดยเฉพาะจากนักชาติพันธุ์วรรณา ในสมัยอาณานิคมอังกฤษไม่เพียงขึ้นทะเบียน และจัดจำแนกผู้คนในภูมิภาคนี้เท่านั้น หากยังได้ตีพิมพ์ผลงาน บทความ เอกสารรายงาน (monograph) ในอินเดียและจากสหราชอาณาจักร ว่าด้วยกลุ่มชนสำคัญของภูมิภาคแห่งนี้ แม้ชื่อกลุ่มไม่อาจเรียกขานได้อย่างเหมาะสมหรือเป็นที่รู้จักอย่างกว้างขวาง แต่บ่อยครั้งก็ส่งอิทธิพลต่อผู้คนอยู่ไม่น้อย กลุ่มชนในปกครองที่สืบเนื่องมาตั้งแต่สมัยอาณานิคมอังกฤษมีปฏิสัมพันธ์กันทั้งในแง่เหตุผลของการปกครองและ

การค้า ส่งผลต่อการประทับตรากลุ่มชนเผ่าบนภูเขา (hill tribes) ไม่เพียงแค่นั้น ชื่ออันหลากหลายได้รับการยอมรับตั้งแต่ยุคอังกฤษจนมาถึงยุคของรัฐอัสสัม เมื่อพิจารณาภายใต้มุมมองท้องถิ่นเกี่ยวกับผู้คนในภูมิภาคแห่งนี้แล้ว พบว่า ไม่เพียงหลากหลายเท่านั้น หากอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ปรากฏบนฐานของศาสนา หรือนิกายทางศาสนา ตลอดจนปัจจัยอื่น ๆ ล้วนส่งผลให้อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของผู้คนในภูมิภาคนี้มีหลายมิติทับซ้อนกัน (multi-layers identity) เข้าไปด้วย

ภูมิภาคแห่งนี้มีวิถีแบบพหุอัตลักษณ์ (multiple identity) ซึ่งวิถีชีวิตของผู้คนมีการปะทะกันของวัฒนธรรมที่หลากหลายจากหลายทิศทางโดยรอบ จากทิศตะวันตกตอนเหนือ เมียนมาทางตะวันออก บังกลาเทศทางใต้ และเนปาลทางตะวันตก สภาพภูมิศาสตร์ของภูมิกาณีนี้นำไปสู่พหุอัตลักษณ์ทางภาษาและชาติพันธุ์ (multiplicity of ethnic and linguistic identities) ปัจจุบันมีผู้อพยพจากบังกลาเทศและทิเบต บริเวณรัฐเมฆาลัยและอัสสัมอาจจะมีพื้นที่ภูเขาสูงไม่มากนัก แต่บริเวณเทือกเขาสูงก็ปกคลุมไปด้วยหิมะตลอดทั้งปี เช่น บริเวณชายแดนตอนเหนือของรัฐอรุณาจัลประเทศ บางเทือกเขาเป็นแหล่งกำเนิดของเรื่องเล่า และตำนาน ความหลากหลายของภาษาในภูมิภาคตะวันออกเฉียงเหนือของอินเดีย ส่งผลต่อความหลากหลายทางชาติพันธุ์ อาจกล่าวได้ว่า ภาษาอันหลากหลายนี้มีคิดเป็นสัดส่วนประมาณ 9% ของอินเดีย คาดการณ์ว่าดินแดนแถบนี้มีมากกว่า 200 ภาษา โดยภาษาส่วนใหญ่อยู่ในกลุ่มตระกูลภาษาจีน-ทิเบต สาขาทิเบต-พม่า (Tibeto-Burman sub-family of Sino-Tibetan family) โดยมีลักษณะผสมผสาน นอกจากนั้นยังมีอีกจำนวนไม่น้อยเป็นกลุ่มผู้พูดภาษาออสโตร-เอเชียติก (Austro-Asiatic) และอินโด-อารยัน (Indo-Aryan) แม้ว่าจะมีข้อโต้แย้งว่า ความหลากหลายของภาษา นำไปสู่ความขัดแย้งหรือปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้คน อย่างไรก็ตามพบว่ากลับมีลักษณะร่วมทางภาษาเช่นกัน

งานชาติพันธุ์วรรณาในยุคอาณานิคม (colonial ethnography) พบข้อโต้แย้งระหว่างนักมานุษยวิทยายุคก่อนกับรัฐบาลสมัยอาณานิคม แสดงถึงการช่วงชิงทางวัฒนธรรมของผู้ปกครอง แสดงถึงบทบาทและความสัมพันธ์ระหว่างสาขาวิชามานุษยวิทยาและลัทธิอาณานิคม เช่น งานของ James (1973) เรื่อง “The Anthropologist as Reluctant Imperialist” ซึ่งเรียกนักมานุษยวิทยา

ในฐานะจักรวรรดินิยมไม่เต็มใจ (reluctant imperialists) ในภูมิภาคนี้ ความสัมพันธ์ระหว่างลัทธิอาณานิคม (Colonialism) และงานทางชาติพันธุ์วรรณา (ethnography) ปรากฏอย่างตรงไปตรงมาในฐานะของนักชาติพันธุ์วรรณา (ethnographer) ในช่วงเวลาเดียวกันกับผู้ปกครองอาณานิคมซึ่งมีการศึกษาทางวิชาการด้านมานุษยวิทยาในภูมิภาคนี้ ซึ่งมีเป้าประสงค์เฉพาะในการขยายภาคปฏิบัติการของงานทางชาติพันธุ์วรรณา อันเป็นปรากฏการณ์ยุคหลังอาณานิคมอย่างกว้างขวาง

ภูมิหลัง พลวัตการเมืองและสังคมของรัฐอัสสัม

ภูมิศาสตร์ของภาคตะวันออกเฉียงเหนือของอินเดียค่อนข้างห่างไกลจากอินเดียและใกล้ชิดกับประเทศต่าง ๆ เช่น ภูฏาน บังกลาเทศ เมียนมา และจีน นับเป็นระยะเวลายาวนานกว่า 50 ปีที่ปรากฏเหตุการณ์การก่อความไม่สงบในภูมิภาคแห่งนี้ ถือได้ว่า เรื่องราวความรุนแรงและการประทุษร้ายเกิดขึ้นบ่อยครั้ง นอกจากนั้น การทุจริตในหน่วยงานรัฐบาลซึ่งรบกวนการใช้งบประมาณหมุนเวียนจำนวนมากที่รัฐบาลส่วนกลางจัดสรรทำให้เกิดการพัฒนาเศรษฐกิจภาคอุตสาหกรรมของภูมิภาคชะลอตัว ไม่เพียงพอหรือไม่มีความต้องการอย่างต่อเนื่องเป็นเวลาหลายสิบปี ทำให้ความรู้สึกละเลยในหมู่คนอินเดียทั่วไปที่รู้สึกว่าการละเลยของรัฐบาลส่วนกลางทำให้เกิดการพัฒนาไม่ได้รับการตรวจสอบไม่ได้รับผลกระทบหรือได้รับการยกเว้นจากรัฐต่าง ๆ ในขณะที่เกิดเหตุการณ์ความไม่สงบได้ทำลายการบริหารของรัฐ เป็นผลประโยชน์ให้กับกลุ่มหัวรุนแรงในภูมิภาคที่ได้รับการสนับสนุนอย่างสม่ำเสมอจากหน่วยงานหรือกองกำลังของผู้ก่อการร้าย แม้ว่าเส้นทางติดต่อกับบังกลาเทศได้รับการเชื่อมต่อแล้วแต่ชายแดนอินโดจีน-เมียนมายังคงเป็นพื้นที่ที่มีปัญหา การดำเนินงานทางทหารของภูฏานความร่วมมือล่าสุดจากบังกลาเทศ และเมียนมายังคงเป็นพื้นที่ที่มีความสำคัญสำหรับกลุ่มหัวรุนแรง

ปัจจุบันภาคตะวันออกเฉียงเหนือของอินเดีย ในช่วงเวลาสุดท้ายกำลังแสดงให้เห็นถึงสัญญาณของการกลับสู่สภาวะปกติ ปัจจัยพื้นฐานที่เริ่มต้นการเปลี่ยนแปลงนี้คือการทำให้การเคลื่อนไหวของกลุ่มติดอาวุธหลายแห่งในภูมิภาคอันเป็นผลมาจากความกดดันภายในและภายนอก ปราศจากความรุนแรงกำลัง

เริ่มเข้าสู่ช่วงการรวมสันติภาพ อย่างไรก็ตาม บางพื้นที่ในรัฐอัสสัม มณีปุระ และ นากาแลนด์ ยังคงมีความรุนแรง การความสงบในพื้นที่เหล่านั้นก็ไม่สามารถวางใจจากรัฐบาลได้ อย่างไรก็ตาม ปัจจัยหลายประการขึ้นอยู่กับว่าสันติภาพที่เกิดขึ้นได้รับการจัดการรักษาและดำเนินไปข้างหน้าเพื่อให้สามารถพัฒนาไปข้างหน้า

อัสสัมมีลักษณะประหนึ่งภาพโมเสกทางสังคมที่ซับซ้อนและมีสีสัน ในอัสสัมเครื่องหมายทางวัฒนธรรมหลายภาษา เชื้อชาติ ชนเผ่า วรรณะ ศาสนา และเป็นบริเวณที่ใช้เป็นแกนกลางทางอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์และการเคลื่อนไหวของกลุ่มต่าง ๆ ส่วนมากของกลุ่มชาติพันธุ์มากกว่าหนึ่งกลุ่มแสดงเครื่องหมายทางวัฒนธรรม (cultural marker) ที่บ่งชี้เกี่ยวข้องกับอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตน กล่าวได้ว่า ชุมชนชาติพันธุ์ (ethnic communities) ของรัฐอัสสัมมีอัตลักษณ์หลายชั้นหลากหลายมิติทับซ้อนซึ่งกันและกัน (multilayered and multidimensional identities) ในลักษณะที่ไม่แบ่งแยกและมีชีวิตชีวา องค์ประกอบอัตลักษณ์ของชุมชนชาติพันธุ์เหล่านั้นมีความซับซ้อนมากขึ้นโดยการจัดให้มีการแบ่งแยกชั้น ไม่เพียงแต่ระหว่างชุมชนชาติพันธุ์และชุมชนอื่นเท่านั้น ความแตกต่างทางชนชั้น (class distinction) ทำให้กลุ่มชาติพันธุ์สามารถยืนยันและปรับเปลี่ยนเครื่องหมายวัฒนธรรมของตนเพื่อให้บรรลุเป้าหมายที่ได้รับความหลากหลายและพหุชาติพันธุ์ไม่ก่อให้เกิดความขัดแย้งต่อตัวตน แม้จะมีความขัดแย้ง แต่อินเดียได้เห็นถึงความขัดแย้งทางเชื้อชาติในกระบวนการวิวัฒนาการทางประวัติศาสตร์และความเป็นผู้นำของอินเดียที่เป็นอิสระได้ตระหนักว่า ในขณะที่อินเดียแสดงภาพของ “ความมีเอกภาพและความหลากหลาย” (unity and diversity) มีความเป็นไปได้ของความขัดแย้งระหว่างความสามัคคีกับความหลากหลายที่ไม่สามารถเป็นไปได้ Jawaharlal Nehru อดีตนายกรัฐมนตรีคนแรกของอินเดีย กล่าวว่า “ขณะที่ด้านหนึ่งเราชาวอินเดียต่างก็ผูกพันกันด้วยพันธะแห่งวัฒนธรรม จุดประสงค์ร่วมกัน มิตรภาพ และความเสนหา ในทางตรงกันข้าม โชคไม่ดีที่มีขบวนการแยกดินแดน และมีแนวโน้มที่ก่อวนอยู่ในอินเดีย... ในการรักษาความสามัคคีของอินเดียอินเดียจำเป็นต้อง... ต่อสู้กับลัทธิชุมชนนิยม(communalism) ลัทธิแบ่งแยกดินแดน (provincialism) ลัทธิรัฐนิยม(statism) และลัทธิชนชั้นวรรณะนิยม (casteism)” (Baruah, 2001: 120) และอีกหลายต่อหลายครั้งที่เขาสนับสนุนให้เกิดขบวนการ

ชาตินิยมระดับรัฐ เช่น อัสสัม เบงกาลี กุชราต ให้เกิดขึ้นแทนที่

กระบวนการของการก้าวข้ามอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และการทำให้เป็นการเมืองของกลุ่มชาติพันธุ์ (politicization of ethnic groups) ปัจจัยที่ “ไม่ใช่ชาติพันธุ์” (non-ethnic factor) มีบทบาทสำคัญได้แก่ รัฐ ระยะก้าว และรูปแบบของการพัฒนาทางเศรษฐกิจ ขนชั้นนำทางการเมือง กองกำลัง และการโค่นล้มจากภายนอก หากปราศจากปัจจัยและกระบวนการเปลี่ยนผ่านในกลุ่มชาติพันธุ์ ความหลากหลายจะไม่ปรากฏมิติของความขัดแย้ง ในรัฐอัสสัม ปรากฏการณ์เคลื่อนไหวขึ้นครั้งแรกภายใต้การเคลื่อนไหวของกลุ่มกองกำลังปลดปล่อยแห่งชาติของรัฐอัสสัม (United Liberation Front of Assam; ULFA) เนื่องจากการละเลยทางการเมืองและเศรษฐกิจ ได้กลายเป็นปัญหาเกี่ยวกับปัญหาผู้อพยพพลัดถิ่นที่ผิดกฎหมายและรัฐอธิปไตย (sovereign state) เริ่มจากการปะทะกันของชนกลุ่มน้อยในอัสสัมซึ่งต่อต้านการไหลบ่าเข้ามาของชาวต่างชาติ และประสบความสำเร็จในช่วงกลางทศวรรษที่ 1980 ถึงแม้ว่าจะมีการพลิกโฉมในรูปแบบที่รุนแรง ในเวลาเดียวกันมีสัญญาณของการก่อความขัดแย้งใหม่ ๆ ในหมู่ชนเผ่าที่ถูกทอดทิ้ง ปัจจุบันการเคลื่อนไหวของชนเผ่าในรัฐอัสสัมเกี่ยวกับประเด็นทางภาษาได้กลายเป็นเรื่องในการสร้างชนวนขึ้นทางการเมืองและการร้ายขึ้นอย่างมาก เนื่องจากการไหลบ่าของผู้อพยพพลัดถิ่นเกิดการพลิกผันทางประชากรของภูมิภาคตะวันออกเฉียงเหนือจนไม่อาจควบคุมได้ ภายใต้เงื่อนไขเหล่านี้ความต้องการขับไล่เนรเทศผู้อพยพผิดกฎหมายที่เริ่มต้นกับผู้อพยพต่างชาติ จนนำไปสู่ผู้คนที่มาจากระหว่างประเทศอื่น ดังนั้นการปะทะกันระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์เกิดขึ้นบ่อย ๆ ทั้งระหว่างกลุ่มชนเผ่า ชาติพันธุ์ คนใน คนนอก แม้กระทั่งเกิดการทะเลาะวิวาทภายในกลุ่มกันเองถือเป็นเรื่องปกติมาก การขยายตัวของกลุ่มที่ฝึกฝนความรุนแรงเพื่อให้บรรลุเป้าหมายได้แสดงให้เห็นถึงการตอบโต้และปะทะกันทางอุดมการณ์ ส่งผลให้เกิดการแบ่งแยกภายในองค์กรด้วยเช่นกัน ในช่วงปลายคริสต์ทศวรรษ 1970 และช่วงกลางคริสต์ทศวรรษ 1980 เกิดการเคลื่อนไหวขนาดใหญ่ที่นำโดยองค์กรนักศึกษาและพรรคการเมืองบางกลุ่มคือสหภาพนักศึกษาของอัสสัม (All Assam Student Union and All Assam Gana Sangram Parishad) ซึ่งเป็นที่รู้จักกันในชื่อ ขบวนการเคลื่อนไหวต่อต้านชาวต่างชาติแห่งอัสสัม (Assam Movement or the movement

against the foreign nationals) (Baruah, 2001: 121)

ความเหลื่อมล้ำที่เพิ่มขึ้นระหว่างชุมชนกับการครอบงำของชนชั้นกลาง ในอัสสัมที่เด่นชัดทำให้ความรู้สึกของการขาดแคลนของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ รุนแรงจนรู้สึกได้ จุดแตกหักมาจากการประกาศข้อบังคับว่าด้วยภาษาในปี ค.ศ. 1960² นำมาซึ่งความเคลือบแคลงสงสัยต่อนัยยะแฝงเร้นที่ซ่อนอยู่ ผู้นำของ ชนเผ่าหลากหลายชาติพันธุ์ใช้ภาษา ศาสนา ประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ และทรัพยากร ทางวัฒนธรรมอื่น ๆ เพื่อระดมกลุ่มคนเพื่อเรียกร้องทางเศรษฐกิจและการเมือง ต่อรัฐบาล รัฐบาลของอัสสัมประกาศให้ภาษาอัสสัมมีสเป็นภาษาราชการของ รัฐที่ละเลยลักษณะหลายภาษาหลากหลายชาติพันธุ์ สร้างความปวดร้าวจนก่อเกิด การรื้อฟื้นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์หรือชนเผ่า ตลอดจนปลูกฝังสำนึกภาษาและ วัฒนธรรมของกลุ่มตน ใช้การเคลื่อนไหวทางภาษาและวัฒนธรรมของตนเพื่อที่ จะบรรลุข้อเรียกร้องของกลุ่มให้มีหน่วยทางการเมืองที่แยกเป็นอิสระ (Phukon, 1996: 50) ดังนั้น ในอัสสัม การเคารพความหลากหลายและสร้างสังคมที่มีส่วน ร่วม โดยการกำหนดนโยบายที่ชัดเจนยอมรับความแตกต่างทางวัฒนธรรม ปัจจุบันบุคคลสามารถมีอัตลักษณ์หลายอย่างประกอบกันเป็นความเป็นชาติพันธุ์ (ethnicity) ภาษา ศาสนา และเชื้อชาติ รวมถึงความเป็นพลเมือง ด้วยอัตลักษณ์ ไม่ใช่เกมรวมศูนย์ ไม่อาจต้องเลือกระหว่างความสามัคคีของรัฐและการรับรู้ถึง ความแตกต่างทางวัฒนธรรม วิธีการหนึ่งที่สามารถรองรับความต้องการที่ เพิ่มขึ้นของกลุ่มชาติพันธุ์ชนเผ่า เพื่อให้บรรลุวัตถุประสงค์นี้ โครงสร้างทางสังคม และการเมืองจำเป็นต้องสามารถตอบสนองต่อบรรดา กลุ่มชาติพันธุ์ ไม่ว่าจะเป็น โบโด (Bodos) ราฟา (Rabhas) กราบี (Karbis) ดิมาสา (Dimasas) ทิวา (Tiwas) ชุตียา (Chutias) กอช-ราชบังชี (Koch - Rajbangshi) ไทฟาเก (Tai - Phakes) มอตอก (Matak) มอแรน (Moran) ไทอาหม (Tai Ahoms) และกลุ่มชนกลุ่มน้อย เช่น ชาวฮินดู บังกลาเทศ มุสลิม เนปาลี (Nepalis) และอติวาซี (Adivasis) เว้นไว้ แต่ว่าจะมีโครงสร้างที่สามารถตอบสนองความต้องการทางเศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรมขั้นพื้นฐานได้ อย่างน้อยก็จะลดความวุ่นวายอย่างต่อเนื่องในรัฐ ลงไปได้ ดังนั้นชนชั้นนำและชนชั้นกลางของอัสสัม (Asomiya) สามารถรองรับ ความต้องการของตนเองกับแรงกระตุ้นที่เพิ่มขึ้นของกลุ่มชาติพันธุ์ ชนเผ่า และเชื้อชาติกลุ่มย่อย ๆ ต่าง ๆ (Mahanta, 2008: 97-117)

ไทอาหมจึงเป็นกลุ่มชาติพันธุ์หนึ่งที่ดำเนินการเคลื่อนไหวทางสังคมวัฒนธรรมผ่านกระบวนการรื้อฟื้นฟื้นฟูทางภาษา ศาสนาความเชื่อ ประเพณีและพิธีกรรมดั้งเดิมของตนเองมาอย่างต่อเนื่องนับตั้งแต่อดีตเป็นอิสรภาพจากอาณานิคม และเมื่อการเมืองในภูมิภาคเข้มข้น ไทอาหมก็เป็นหนึ่งในกลุ่มชนที่แสดงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของตนเองให้ปรากฏในระดับสาธารณะอย่างเด่นชัด นอกจากในระดับรัฐ หรือภูมิภาคแล้ว ชนชั้นนำของไทอาหม ทั้งนักวิชาการ นักการเมือง ผู้นำทางวัฒนธรรม ตลอดจนชาวไทอาหมทั่วไปก็ประสานความสัมพันธ์อันดีกับกลุ่มคนไทยและกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลภาษาไทในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้และจีนตอนใต้อย่างแน่นแฟ้น มีกิจกรรมประชุมทางวิชาการ การไปเยี่ยมเยือน ทักษะศึกษา และกิจกรรมแลกเปลี่ยน ทางวัฒนธรรมกันเป็นประจำ³

ขบวนการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมของไทอาหม

เซอร์ ยอร์ช อับราฮัม เกรียร์สัน (Sir George Abraham Grierson, 1973) ระบุว่า ภาษาอัสสัมเริ่มเข้ามามีอิทธิพลและเข้ามาแทนที่ภาษาไทอาหมประมาณต้นคริสต์ศตวรรษที่ 18 จาก ค.ศ. 1720 เป็นต้นมา โดยข้าราชการอินเดียที่ตำแหน่งทางอินเดียไม่จำเป็นต้องเรียนภาษาไทอาหม แต่ภาษาไทอาหมยังถูกใช้เป็นภาษาพูดจนถึงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 18 และชนชั้นหมอลง/บัณฑิตชาวไทอาหมหรือเทวไท (Deodhai) ยังคงใช้พูดระหว่างกันอีก 50 ปีต่อมา หรือจนถึงประมาณ ค.ศ. 1850 ส่วน สุรยา เค.บุญัน (Surya K. Bhuyan) ได้เขียนไว้เมื่อปี ค.ศ. 1930 ได้กล่าวถึงว่าในขณะนั้นมีบัณฑิตนามว่า สหิป โกหลาบ จันทรา บาร์ว (Rai Sahib Golap Chandra Barua) เพียงคนเดียวที่รู้ภาษาไทอาหมจริง และไม่มีผู้ที่จะสืบความรู้นั้นได้ในระยะใกล้กัน เขาได้พยากรณ์ไว้ว่าอย่างช้าอีก 20 ปีข้างหน้า (คือในปี ค.ศ. 1950) จะไม่มีใครรู้ภาษาไทอาหมเลย และภาษาของผู้ปกครองอัสสัมจะกลายเป็นภาษาหลักที่ไม่นักโบราณคดีและนักภาษาผู้ใดจะไขความหมายได้ ปัจจุบันแม้ชาวไทอาหมจะใช้ภาษาอัสสัมในการพูดและเขียนไปแล้ว แต่เหล่าบัณฑิต (Bundit) และชาวไทอาหมทั่วไปยังคงใช้ภาษาไทในการสวดในพิธีกรรมทางศาสนาแบบดั้งเดิมต่าง ๆ มาจนถึงทุกวันนี้ ซึ่งปัจจุบันมีบัณฑิตหมอลงที่รู้ภาษาไทอาหมในพิธีกรรมทางศาสนาประมาณ 100-200 คน

การฟื้นฟูภาษาของไทอาหมโดยขบวนการฟื้นฟูภาษาวัฒนธรรมยุคหลังอาณานิคมนั้นเข้มข้น มีการตั้งโรงเรียนสอนภาษาไทยขึ้นที่ชุมชนปัตซากู (Patsaku) เมืองสิพซาคาร์หรือสิพซากร (Sibsagar) เมื่อ ดร. คุณบรรจบ พันธุเมธา นักนิรุกติศาสตร์ชาวไทย ได้เดินทางไปยังหมู่บ้านดังกล่าวในปี ค.ศ. 1955 โรงเรียนดังกล่าวก็ได้ล้มเลิกการสอนไปแล้ว เนื่องจากขาดผู้สอน ในช่วงที่ผ่านมาโดยเฉพาะ เจ้าดัมโบโร เดวไท พุกอน (Chao Dambarudhar Deodhai Phukon, 1912-1993) อดีตหมอล่วงอาวุธแห่งชุมชนปัตซากูได้เสนอให้ชาวไทอาหมก่อตั้งสมาคมฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมไทขึ้นมา ชื่อว่า “สมาคมวันออกพับลิกเมืองไท” (Ban Ok Pop Lik Mioung Tai) ที่เมืองเดมาจี (Dhemaji) เมื่อวันที่ 8 เมษายน ค.ศ. 1981 โดยสมาคมได้รื้อฟื้นโรงเรียนภาษาไทยที่ปัตซากู และอีก 350 หมู่บ้านทั่วรัฐอัสสัม มีการผลักดันให้รัฐอัสสัมเริ่มให้การศึกษารายวิชาในระดับประถมศึกษา โดยมีการจ้างครูผู้สอนภาษาไทยจำนวน 200 คน เริ่มในปี ค.ศ. 1993 ที่เมืองเดมาจี สมาคมฯ ได้ออกสิ่งพิมพ์และหนังสือทางวัฒนธรรมวิชาการอย่างสม่ำเสมอแต่จุดหมายระยะยาวขององค์กรคือการจัดตั้งรัฐอาหมหรือเมืองนุสนค้ำขึ้นใหม่โดยยังเป็นส่วนหนึ่งของอินเดีย รวมทั้งมีความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมที่ใกล้ชิดกับไทย รัฐฐานในสหภาพเมียนมา และเขตปกครองตนเองเต๋อหง (ไต้หวัน) มณฑลยูนนานของจีน

นอกจากนี้ยังมีการจัดตั้งสมาคมวรรณกรรมไทตะวันออก (Eastern Tai Literary Association) ที่เมืองกวาฮาตี (Guwahati) มุ่งมั่นปฏิบัติให้พัฒนาการเรียน เขียนอ่านภาษาไทยอาหม พร้อมสนับสนุนให้ค้นคว้าศึกษาเอกสารโบราณของชาวไทอาหมอย่างจริงจัง การฟื้นฟูภาษาไทอาศัยสัทวิทยาของภาษาพื้นเมือง เช่น ภาษาไทอ่ายตอน และไทพ่าเก ที่เรียกว่า “ภาษาไทในอัสสัม” เนื่องจากประกอบไปด้วยคำไททุกกลุ่มในรัฐอัสสัม ปัจจุบันชาวไทอาหมได้มีความพยายามที่จะฟื้นฟูวัฒนธรรมของตนเองขึ้นใหม่ มีความต้องการผู้เชี่ยวชาญทางภาษาชาวไทยให้ความช่วยเหลือทางด้านการฟื้นฟูภาษา เพราะในบรรดาชาวไทยทั้งหลายมีไทยสยามเป็นแนวร่วม ทั้งมีการเสนอว่าหากใช้ภาษาไทยเป็นแกนกลางในการประสานงานคนไททุกเผ่าเข้าด้วยกัน วัฒนธรรมไทก็จะเป็นเอกภาพมากขึ้น ไทอาหมไม่ได้ต้องการความบริสุทธิ์ของภาษา แต่ต้องการให้พัฒนาภาษาไทที่พวกเขาจะกลับมาใช้ในชีวิตประจำวัน (ฉัตรทิพย์ และเรณู, 2552: 72)

ศาสนาและความเชื่อดั้งเดิมของไทอาหม

ก่อนได้รับอิทธิพลจากพราหมณ์-ฮินดู ชาวไทอาหมนับถือผี พิธีกรรมมักปรากฏให้เห็นถึงการบูชาผี ผีธรรมชาติ และผีบรรพบุรุษ เพราะชาวไทอาหมเชื่อว่าผีสามารถบันดาลให้ชีวิตเป็นอย่างไรก็ได้ ในภาษาไทอาหมจะเรียกการบูชาผีว่า เมต้ามะผี แซกผี บอผี ไหว้ผี ไหว้สา เป็นต้น โดยในอาหมโบราณจีได้ปรากฏเรื่องเกี่ยวกับผี ในรัชสมัยของเสือเปิงเมืองฟ้า (ครองราชย์ ค.ศ. 1663-1669) ที่เสียเมืองเจ้หุงแก่จักรวรรดิโมกุล ว่าเป็นเพราะ “ผีสา่งให้เป็นดังนี้ค่อย” (เรณู, 2539: 189-190) โดยการบูชาผีจะมีในทุกพิธีที่สำคัญของชาวไทอาหม อย่างพิธีราชาภิเษก พิธีแต่งงาน ปีที่ดาวให้โทษต่อเมืองหรือเวลาเจ็บไข้ได้ป่วย โดยในพิธีเรียกขวัญเจ้าฟ้าวันราชาภิเษกทั้งหมดจะเป็นการเรียกผีเฉพาะผีชั้นฟ้าให้ช่วยในการปกครองบ้านเมืองของเจ้าฟ้า เจ้าฟ้าจะอ้างตนเป็นหลานของผีชั้นฟ้า (ฉัตรทิพย์ และเรณู, 2552) สิ่งของที่ใช้ในการบูชาผี ได้แก่ ข้าว ผัก ดอกไม้ อ้อย หมากพลู ไข่ไก่ เป็ด หมู และควาย เป็นต้น สำหรับสิ่งมีชีวิตมีการฆ่าภายในพิธีนั้นเลยในบางครั้ง อย่างเช่นในพิธีราชาภิเษกจะมีการฆ่าควาย ส่วนการฆ่าคนสังเวยผีปรากฏในอาหมโบราณจีเพียงครั้งเดียวในรัชสมัยของเสือปาดฟ้า (ครองราชย์ ค.ศ. 1681-1696) (Gait, 1997: 174)

ชาวไทอาหมนับถือผีบรรพบุรุษ โดย อาหมโบราณจีภาคสวรรค์ได้กล่าวถึง แสงก่อฟ้า กษัตริย์พระองค์หนึ่ง เมื่อสวรรคตไปแล้วกลายเป็นผีเรือนคอยดูแลทุกข์สุขของคนในครอบครัว (เรณู, 2539: 2) ส่วนอาหมโบราณจีภาคพื้นดินได้กล่าวถึง “ผีดำ” ซึ่งตามพจนานุกรมไทอาหมแปลว่า คนที่ตายไปแล้ว และคำว่า “ดำเรือน” มีความหมายว่า บรรพบุรุษที่ตายไปแล้วกลายเป็นผีเฝ้าเรือน ในอาหมโบราณจีภาคพื้นดิน ได้กล่าวถึงกษัตริย์ไทอาหมประกอบพิธีเมต้ามะผี ชาวไทอาหมถือว่าบรรพบุรุษที่เหนือเราไปชั้นแรก ๆ หรือผู้ที่ตายไปไม่กี่ชั่วอายุคนจะคอยปกป้องครอบครัวญาติพี่น้องที่ยังอยู่ แต่หากตายไปนานมากแล้วก็จะขึ้นไปยังสวรรค์ชั้นฟ้าไม่ลงมาช่วยเราอีก โดยความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษที่คอยปกป้องดูแลลูกหลานยังมีอยู่ในสังคมไทยในปัจจุบัน ที่มีหิ้งบูชาในเรือน โดยบนหิ้งนั้นถือเป็นที่สถิตของผีบรรพบุรุษหลายชั่วหลายซ้อน หรือหลายชั่วอายุคนจนนับไม่ได้ (ฉัตรทิพย์ และเรณู, 2552: 38; Padmeswar Gogoi, 1976: 4)

ในอาหมบูรณจีมีการกล่าวถึงการฝังศพ เนื่องจากในรัชสมัยของเสือใหญ่ ฟ้าคำเมือง (ครองราชย์ ค.ศ. 1769-1780) ได้เกิดปัญหาเกี่ยวกับพิธีปลงพระศพว่าจะฝังหรือเผาพระศพกษัตริย์องค์ก่อน เนื่องจากอิทธิพลของศาสนาฮินดูแพร่เข้ามาทำให้เกิดเป็นประเพณีใหม่ขึ้น จากคริสต์ศตวรรษที่ 18 หมอหลวงของลัทธิฟ้าหลวง (Phraluang) ของไทอาหม (เรณู, 2539: 271) โดยชิฮาบูตดิน ทาลิช (Shihabuddin Talish) ได้ระบุว่า ศพของเจ้าฟ้าและคนธรรมดาจะถูกฝังและใส่สิ่งของโดยเอาหัวหันไปทางทิศตะวันออก แต่สำหรับเจ้าฟ้าจะมีการฝังภรรยาและคนใช้ไปด้วย พร้อมกับตะเกียงและน้ำมันปริมาณมากและคนถือตะเกียง และเขายังอ้างต่อไปว่า พวกโมกุลที่ชุดที่ฝังพระศพกษัตริย์ไทอาหม 10 แห่ง ค้นพบสมบัติมากมาย (Sarka, 1915: 179-195) โดยชาวไทอาหมจะเรียกสถานที่ฝังศพว่า ป่าเหว หรือ สวนผี ปัจจุบันพวกที่สืบเชื้อสายมาจากชั้นพระและตระกูลบางตระกูลยังคงมีการฝังคนตายอยู่ (เรณู, 2539: 325-326)

ฉัตรทิพย์ และเรณู (2552: 74) กล่าวว่า ชาวไทอาหมไม่เคยสูญเสียการบูชาบรรพบุรุษ เพียงแต่หันไปนับถือศาสนาพราหมณ์-ฮินดูมากขึ้นเท่านั้น ด้วยเหตุสูญเสียสถานะในการปกครองไปจึงกลายเป็นพวกนอกวรรณะ ปัญญาชนชาวไทอาหมที่เป็นผู้นำในการเลิกนับถือศาสนาฮินดูได้ทำให้พิธีการบูชาบรรพบุรุษเด่นชัดขึ้น พร้อมทั้งมีการจัดพิธีไหว้ผีเป็นประจำ โดยมีการตั้งหลักไฟ ซึ่งเป็นเสาไม้จูดรายรอบปะรำเล็ก ๆ ไหว้บรรพบุรุษ รวมไปถึงพิธีบูชาบรรพบุรุษที่เรียกว่า “เม-ด้า-เม-ผี” ครั้งใหญ่ที่สุดในเมืองรังคปุระ (Talatal Ghar)

Jogendra Nath Phukan (1984) กล่าวถึงผีและเทวดาของไทอาหมว่า ผีของชาวอาหมเกิดจากธรรมชาติและบรรพบุรุษ โดยอาหมบูรณจีภาคสวรรค์ได้กล่าวว่า ฟ้า (หรือ ฟ้าตือจั้ง) เป็นผู้สร้างสรรพสิ่ง เป็นผู้สร้าง “เลงดอน” (หรือ ฟ้าเหนือหัว) ผู้ครองเมืองฟ้า เลงดอนได้ส่งขุนหลวงขุนหลายผู้เป็นหลานลงมาครองเมืองมนุษย์พร้อมกับชาวฟ้าจำนวนหนึ่ง ขุนหลวงขุนหลายจึงเป็นบรรพบุรุษของเสือก้าฟ้า ส่วนชาวฟ้าที่ลงมาด้วยก็เป็นบรรพบุรุษของชาวไท เมื่อขุนหลวงขุนหลายลงมาจากฟ้า ครั้งนั้นบนพื้นดินเองก็มีคนชาติอื่นอยู่แล้ว บนเมืองฟ้าหรือที่ภาษาไทอาหมเรียกว่า เมืองผี มีเทพหรือผีต่าง ๆ หลายองค์ (ฉัตรทิพย์ และเรณู, 2552: 37-38; Phukan, 1984)

เรณู วิชาศิลป์ (2532: 97-98) แสดงความเห็นว่ หนังสือกระดุกไก่อของไทอาหมเป็นเอกสารชั้นต้นที่แสดงให้เห็นถึงความเชื่อดั้งเดิมเกี่ยวกับการทำนายเหตุการณ์และโชคชะตา และเป็นส่วนสำคัญสำหรับการพิจารณาดนสนใจในประวัติศาสตร์ของชาวไทอาหม การบันทึกไว้ว่า มีการทำนายด้วยกระดุกไก่อในกรณีต่าง ๆ ที่เจ้าฟ้าไม่สามารถตัดสินใจได้ เช่น การศึกเพื่อกหานักรบยกทัพหรือกลวิธีการรบ การตั้งเหยียงเพื่อเสี่ยงทาย ว่าสถานที่นั้น ๆ เหมาะสมในการตั้งหรือไม่ การเลือกที่อยู่เพื่อใช้เป็นชัยภูมิ ในกรณีล้งเลวไปอยู่เมืองใด การสร้างความสงบในกรณีที่บ้านเมืองระส่ำระสาย นอกจากนี้ยังใช้ทำนายโชคชะตาของเจ้าฟ้าหลังพิธีราชาภิเษก พงศาวดารไทอาหมได้บันทึกถึงพิธีกระดุกไก่อครั้งสุดท้าย ในสมัยเจ้าเสือหิงฟ้าหรือพระเจ้ากรมศรสิงห์ เมื่อ ป.ศ. 1800 หลังจากนั้น ออกคอยเสื่อมความนิยมลงเมื่อเปลี่ยนศาสนาเป็นฮินดู

Birendra Kumar Gohain (2011) กล่าวถึงศาสนาของไทอาหมว่า การปฏิบัติทางศาสนาที่สำคัญที่สุดประการหนึ่งของไทอาหมคือ “พูราหลวง” (Phuralung) ได้แก่ การบูชาเทพเจ้าและเทพธิดาไทอาหม ที่ไม่มีเลือดภายในพิธีกรรม ปรากฏคัมภีร์ที่ให้รายละเอียดของพิธีกรรมพูราหลวงจากหลายฉบับ Gohain อธิบายว่า พูราหลวง มาจากแนวคิด พูรา (Phura) อันหมายถึง พระเจ้าผู้ทรงอำนาจ (God Almighty) และวิญญาณของคนตายกลายเป็น ‘ผี’ (phi) (หรือ ต้า-ผี; Dam-phi) และไปสู่สวรรค์อีกสองชั้นคือ เนมิมางพูรา (Nemimang Phura) และ ดอยพูรา (Doy Phura) ซึ่งเป็นเรื่องราวของ Jataka ของ ‘Phura’ ซึ่งมีท่วงทำนองของวรรณกรรมแบบพุทธศาสนานามมาผสมผสาน โดยไม่ได้ตระหนักถึงการปรากฏตัวของพระพุทธรูปในศาสนาความเชื่อของไทอาหมแต่อย่างใด

นอกจากนั้นคัมภีร์ที่สำคัญที่สุดคือ “ลิก ลาย แปะ กา กา” (Lik Lai Peyn Ka Ka) ซึ่งเป็นคำสวดถึงปรีชญาและพระเจ้าของชาวไทอาหม ถือว่ามีความสำคัญในทางความเชื่อที่ยิ่งใหญ่ แปะ กา กา (Peyn Ka Ka) กล่าวถึงพระเจ้าสูงสุด (Supreme God) ที่มีอยู่ทุกหนทุกแห่งโดยไม่ปรากฏรูปร่าง อีกหนึ่งในหลักปฏิบัติทางความเชื่อที่สำคัญที่สุดของไทอาหมคือพิธีกรรมตามประเพณีที่เรียกว่า “อุ้มฟ้า” (Um-pha) หรือการสักการบูชาเทพเจ้าและเทพธิดาบนสวรรค์ร่วมกับการบูชาเทพเจ้าและเทพธิดาของคนอื่น ๆ ที่ชาวไทอาหม ได้

เข้ามายังเมืองนุนซุนคำ (Mung-Dun-Shun-Kham) หรืออัสสัมในปัจจุบัน มุมมองของ Gohain คือการบูชาอุมฟ้า เดิมบูชาเฉพาะเทพเจ้าและเทพธิดาของชาวไทอาหมเท่านั้น ส่วนเทพเจ้าอื่น ๆ ได้รับการยอมรับในหมู่ชาวไทอาหมภายหลังจากมีชนเผ่าที่เข้ามาเกี่ยวข้อง และคนกลุ่มอื่นที่พ่ายแพ้ต่อเจ้าหลวงเสือก้าฟ้า และทายาทกษัตริย์ของพระองค์ มีคัมภีร์ทางความเชื่อสำหรับการประกอบพิธีบูชาอุมฟ้าก็คือ เขกผีอุมฟ้า (Khek Phi Umpha) และอุมฟ้าผิกุนอันเลา (Umpha Phi Kun An Lao)

ดังนั้นคัมภีร์โบราณจึงเป็นแนวทางในการประกอบพิธีกรรมของชาวไทอาหมตามศาสนาความเชื่อดั้งเดิมของพวกเขา อย่างไรก็ตามวิถีปฏิบัติที่แท้จริงในการเข้าร่วมสังเกตการณ์ในพิธีกรรมและขั้นตอนโดยละเอียด จะทำให้พิจารณาว่า การเป็นผู้สังเกตการณ์ที่มีส่วนร่วมนำไปสู่การรับรู้ความแตกต่างของหลักปฏิบัติทางศาสนาความเชื่อดั้งเดิมของไทอาหม แนวคิดเกี่ยวกับพิธีกรรมทั้งหมดและแนวการปฏิบัติเป็นพื้นฐานของปรัชญาทางศาสนา นอกจากนั้นยังมีแนวโน้มที่ชาวไทอาหมจะให้ความสำคัญกับการประกอบพิธีกรรมอย่างจริงจังในยุคปัจจุบัน สังเกตได้ว่า ส่วนใหญ่พบการประกอบพิธีกรรมในบ้านของหมอหลวง โดยเฉพาะหมอหลวงสามตระกูลของไทอาหมได้แก่ หมอฮุง (Mohung) หมอไซ (Changbun) และหมอปล้อง (Moplong) (หรือ Mohan, Deodhai, Bailung ในภาษาอัสสัมมิต) ถือได้ว่า เป็นกลุ่มบุคคลที่ไม่เพียงตัดสินใจและกำหนดรายละเอียดเกี่ยวกับการประกอบพิธีกรรมต่าง ๆ ในการบูชาบนพื้นฐานของศาสนาดั้งเดิมตามคัมภีร์โบราณ แต่ยังเป็นผู้ประกอบพิธีกรรมจริง จะเห็นได้ว่าตามประเพณีและพิธีกรรมต่าง ๆ ชาวไทอาหมส่วนใหญ่ต่างเข้ามามีส่วนร่วมทั้งสิ้น เช่น เทศกาล “เม-ด้า-เม-ผี” และพิธีแต่งงานที่เรียกว่า “จกลอง” (Chak-Lang) กลุ่มหมอหลวงสามตระกูลถือเป็นกลุ่มคนผู้บุกเบิกและผู้ประกอบพิธีกรรมอย่างแท้จริง ดังนั้นพวกเขาจึงมีความสำคัญในสังคมไทอาหมในทุกวันนี้

Gohain (2011) ตั้งข้อสังเกตว่า ไม่มีบุคคลหรือกลุ่มคนซึ่งปฏิบัติพิธีกรรมทางศาสนาความเชื่อโดยใช้เงินใ้มน้ำวให้เชื่อหรือศรัทธา การปฏิบัติทางศาสนาความเชื่อและพิธีกรรมต่าง ๆ ปฏิบัติกันในหมู่บ้านไทอาหมและมีชาวไทอาหมจำนวนมากขึ้นเรื่อย ๆ ที่เปลี่ยนแนวทางการนับถือศาสนาฮินดูหลายนิกายไปสู่แนวทางปฏิบัติทางศาสนาแบบดั้งเดิมของไทอาหม

ขณะที่ในพื้นที่สื่อสังคมสาธารณะ สื่อออนไลน์ของกลุ่มชาวไทอาหม (เพจเฟซบุ๊กชื่อ MeDamMePhi) นำเสนอว่า “เม-ด้า-เม-ผี” เป็นเทศกาลที่สำคัญที่สุดของชาวไทอาหม สังเกตได้จากในสมัยโบราณ คำว่า ‘เม’ หมายถึง การถวาย ‘ด้า’ หมายถึงบรรพบุรุษและ ‘ผี’ หมายถึง เทพเจ้า ดังนั้นคำว่า “เม-ด้า-เม-ผี” หมายถึง การถวายสิ่งของแด่ผู้ตายและบูชาเพื่อเทพเจ้า นอกเหนือจากสามเทศกาลที่สำคัญอื่น ๆ ที่ชาวไทอาหมฉลองในชีวิตทั้งหมด

ปรัชญาและนัยสำคัญของพิธีกรรม “เม-ด้า-เม-ผี”

“เม-ด้า-เม-ผี” เป็นพิธีกรรมสำคัญของสังคมไทอาหม ระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 13 ถึง 18 หรือ 600 กว่าปีที่ราชวงศ์ไทอาหมครองอำนาจอยู่ ได้จัดพิธี “เม-ด้า” หรือ “เฮ็ดแซกด้า” อย่างต่อเนื่อง ปรากฏใน อาหมบูรณจี เอกสารประวัติศาสตร์ของอาณาจักรไทอาหมหลายต่อหลายครั้ง บันทึกพิธีบูชาครั้งแรกเริ่มปรากฏแต่สมัยเจ้าหลวงเสือก้าฟ้าเหยียบแผ่นดินเมืองนุนสุนค้ำ หลังจากข้ามดอยเก้าห้องโดยต่อสู้อาชนะข้าศึกหลายกลุ่ม หรือ ในปี ค.ศ. 1618 เจ้าเสือก้าฟ้าทำพิธี “เม-ด้า-เม-ผี” เพื่อความสุขของอาณาจักร เนื่องจากในปีนั้นวัวควายล้มตายเป็นจำนวนมากเนื่องจากโรคระบาด (Barua, 1985: 104)

คำว่า “เม” แปลว่า ซ่อมแซม แก้ไข “แซก” แปลว่า บูชา คำว่า “ด้า” เป็นคำเรียกผีบรรพชนของตระกูล และเป็นคำสัญลักษณ์ของระบบความเชื่อเกี่ยวกับบรรพชน อันประสานกับจินตภาพทางศาสนาของไทอาหม และทำหน้าที่ในการดำรงความเชื่อ จารีตประเพณี วิถีชีวิตของชุมชนในหลายระดับ โดยเฉพาะในระดับชาวบ้านสามัญ ความเชื่อเกี่ยวกับด้าเป็นพลังสำคัญในการก่อตั้งอาณาจักรไทอาหมมีจารีตว่า เทพเจ้าของเขาไม่ใช่อื่นไกล หากคือ ด้า หรือบรรพชนของทุกคนนั่นเอง ยิ่งกว่านั้นในระยะเวลา 300 ปีแรกที่ราชวงศ์ไทอาหมทำศึกขยายดินแดน ไม่ว่าก่อนออกศึก ช่วงทำศึก หรือหลังออกศึก ล้วนมีบันทึกถึงการจัดพิธีบูชาด้า หลังเสร็จศึกใหญ่ บางครั้งเจ้าฟ้าจัดพิธีกรรมนี้ร่วมกับการเรียกขวัญเมืองบ้าน และ เรียกขวัญช้างม้า หรือกองทัพ ดังนั้น “เม-ด้า” ร่วมกันของไทอาหม แม่ทัพนายกอง รู้สึกขุนนาง และเจ้าฟ้าจึงน่าจะมีความหมายต่อการก่อตั้งอาณาจักรจนมั่นคง (รณิ, 2544: 218) “เม-ด้า-เม-ผี” ถือเป็นพิธีกรรมและเทศกาลสำคัญทางความเชื่อของไทอาหม พบว่า “เม-ด้า-เม-ผี”

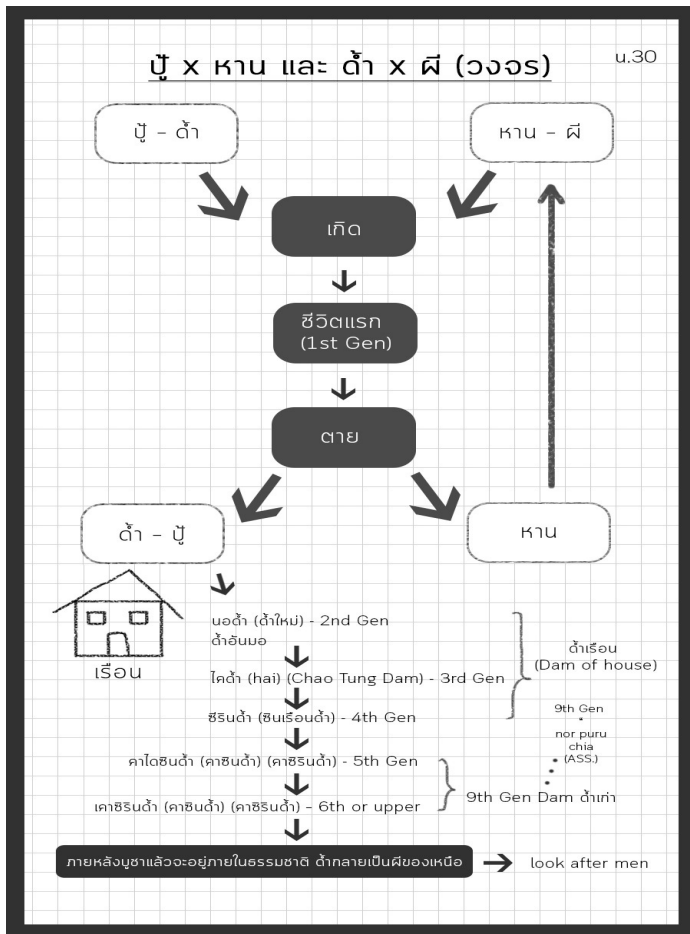
เดิมเป็นการประกอบพิธีบูชาแบบสั้น ๆ ขณะที่การบูชาขนาดใหญ่ ได้แก่ อุมฟ้า (Umpha) สายฟ้า (Saipha) และ ลิกควัญเมืองขวัญ (Lik Kwan Muang Kwan) เป็นต้น

นักวิชาการไทอาหม อธิบายความหมายของคำว่า “เม-ด้า-เม-ผี” ว่า เมื่อพิจารณาตามตัวอักษรแล้ว “เม” หมายถึง ดุแล ทำความสะอาด ทำให้คนมีความสุข ปกปักษ์รักษาคน ถวายสิ่งของให้ผี ทำให้ผีมีความพอใจ ส่วนคำว่า “ด้า” หมายถึง คนตาย หรือวิญญาณของผู้ที่เสียชีวิตไปแล้ว “ผี” เป็นวิญญาณของบรรพบุรุษที่สูงกว่าด้า (Barua, 1964: 90) “เม-ด้า-เม-ผี” จึงหมายถึง การประกอบกิจกรรมบูชาต่อดวงวิญญาณของบรรพบุรุษตามความเชื่อดั้งเดิมของไทอาหม ขณะที่บางท่านกล่าวว่า แนวคิดและการประกอบพิธีกรรมนี้ไม่ปรากฏตามแนวคิดทางศาสนาพุทธและฮินดูซึ่งไม่อาจสามารถอธิบายได้ หากปรากฏในคำอธิบายตามปรัชญาความคิดของไทอาหมและเต่า โดยเต่าซึ่งไม่ได้เชื่อในความคิดแบบการไปสู่นิพพาน และการเกิดใหม่ ซึ่งใกล้เคียงกับความเชื่อของไทอาหม “พูชือ” (Phuchi) (หรือ ขงจื้อ) ในปรัชญาแบบเต่า มีฐานะเป็นเทพเจ้าโบราณ (Sangbun, 2015)

เนื่องจากตามระบบความเชื่อของไทอาหมนั้น “ด้า” หมายถึง “วิญญาณของคนตาย” ประกอบด้วย “ด้าอันเมา” หรือ ด้าของพ่อ “โคด้า” หรือเสาด้า “ด้าซีลิน” หรือด้าของผีเรือนของคนตายใน 4 ชั่วโมง และ “คาซีลินด้า” หรือ ด้าของบรรพบุรุษ 9 ชั่วโมง ที่เรียกว่า “เก้าตุแลง” จะทำหน้าที่ดูแลปกป้องรักษาบ้านเรือน จะทำพิธีบูชานอกบ้าน ในกรณีที่ผู้ชายชาวไทอาหมซึ่งไม่ได้แต่งงาน ไม่มีลูกแล้วเสียชีวิตจะกลายเป็น ด้า ในจำพวกเดียวกับด้าของเด็กชาย ที่เรียกว่า “ด้าลิกโคลิกคี” ส่วนคำเรียกด้าของผู้ตายจำพวกอื่น ๆ เช่น “ด้าเถ่า” (ด้าเฒ่า) เป็นด้าของคนแก่ผู้สูงอายุ “ด้าเบา” เป็นด้าของคนหนุ่ม “ด้ากาน” เป็นด้าของคนทั่วไป และ “ด้าลิกโคลิกคี” เป็นด้าของเด็กนั่นเอง และในกรณีที่ผู้ชายผู้หนึ่งซึ่งประพฤติดีประเพณี จะมีการบอกกล่าวให้ด้ารับรู้ มิฉะนั้นจะไม่สามารถอยู่ในสายของด้าได้ (Sabeswar Hati Baruah, 2018: Interview)

เมื่อเรียงลำดับของด้าตามระบบความเชื่อของอาหมจะเป็นดังนี้คือ โคด้า คาซีลินด้า ด้าซีลิน ด้ากาน ด้าอันเมา (ดังภาพที่ 1 แผนผังแสดงวงจรของ “ด้า-ผี” และ “ปู่-หลาน” ตามคำอธิบายเชื่อมโยงกับคติความเชื่อของเต่า)

นอกจากลำดับของคำดังกล่าวแล้ว ยังปรากฏคำอธิบายเชื่อมโยงเกี่ยวกับจักรวาลทัศน์ของไทอาหมกับความเชื่อแบบเต๋าว่า ในความคิดแบบเต๋านั้น ปรากฏวงจรชีวิตของมนุษย์ว่า ประกอบด้วย “ปู่” - “หลาน” และ “ด้า” - “ผี” ซึ่งมีความเชื่อมโยงสัมพันธ์กัน “ปู่” หรือ “ด้า” เป็นวิญญาณบรรพบุรุษที่ตายไปแล้ว หากไม่ได้รับการบูชาเช่นไรจะแสดงความโกรธเกรี้ยว ส่วน “หลาน”



ภาพที่ 1 แผนผังแสดงวงจรของ “ด้า-ผี” และ “ปู่-หลาน” ตามคำอธิบายเชื่อมโยงกับคติความเชื่อของเต๋า (ปรับปรุงจาก Sangbun, 2015: 30; ภาพวาดโดย อันดามัน พีรานนท์)

หรือ “ผี” เป็นวิญญาณของบรรพบุรุษที่ตายไปแล้วเป็นระยะเวลานานไปอยู่ในจักรวาลอันกว้างใหญ่ ดังนั้นในสังคมของไทยอาหมในระยะเวลา 10 วัน เมื่อมีคนตายจึงต้องประกอบพิธีบูชาหรือสร้าง “มอยด้า” เพื่อบูชา และทำพิธีในระดับครอบครัวที่เรียกว่า “เมด้า” เป็นการบูชาผีคนตายหรือบรรพบุรุษ

ดังนั้นเมื่อพิจารณาวงจรของปู่ - หาน และด้า - ผี แล้วจะพบว่า บรรพบุรุษทำให้มนุษย์เกิดมีชีวิตขึ้นมาในช่วงระยะเวลาที่คนมีชีวิต ถือเป็น คนรุ่นปัจจุบันและเมื่อตายไปแล้วเป็นระยะเวลา 10 วัน จะกลายเป็น ด้า เรียกว่า “นอด้า” หรือ “ด้าอันมอ” หมายถึง ด้าใหม่ ในรุ่นที่ 2 ถัดจากนั้นขึ้นไป ถือเป็น “ไคด้า” หรือ “เจ้าถึงด้า” ในรุ่นที่ 3 สูงขึ้นไปเป็นด้าในรุ่นที่ 4 เรียกว่า “ชีรินด้า” หรือ “ชินเรือนด้า” ด้าทั้งสามรุ่นนี้ถือเป็น “ด้าเรือน” จะมีการบูชากันในระดับครอบครัวหรือครัวเรือน เมื่อนับถัดจากนั้นขึ้นไป ประกอบด้วย รุ่นที่ 5 เรียกว่า “คาไทรินด้า” (คาชีรินด้า) และรุ่นที่ 6 เรียกว่า “เกาชีรินด้า” รุ่น 7 และ 8 จนถึงรุ่นที่ 9 ถือว่าเป็น “ด้าเก่า” ภายหลังจากบูชาแล้วจะสถิตอยู่ในธรรมชาติจากด้าจะกลายเป็น “ผี” หรือ “หาน” ตามความเชื่อแบบแต้หนั่นเอง (Sangbun, 2015: 30)

“ผี” และ “เทพเจ้า” ใน “เม-ด้า-เม-ผี”

ในพิธีกรรม “เม-ด้า-เม-ผี” มี “ผี” และ “เทพเจ้า” จำนวน 9-10 องค์ แต่ละองค์มีความสำคัญที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์ ดังนี้

- 1) ขาวคำ (Khao-kham)
- 2) อ้ายแลงดิน (Ai Leng-din)
- 3) เลงดอน (Leng-don)
- 4) จ่านชายฮุง (Jan-sai-hung)
- 5) เจ็ดลำซำ (Chet-lum-sum)
- 6) มดกมไตกม (Mut-kom-tai-kum)
- 7) เจ้าหมอลิกหมอลไ (Chao-mo-lik-mo-lai) หรือ “ย่าสิงฟ้า” หรือ “ย่าแสงฟ้า”
- 8) ด้าผี (Dam-phi)
- 9) ราคิน (Ra-kin)
- 10) บาคิน (Ba-kin)

เทพเจ้าหรือผีในพิธี “เม-ด้า-เม-ผี” จำนวน 10 องค์นั้น สามารถจำแนกประเภทออกเป็น 4 กลุ่มได้แก่

กลุ่มแรก - ผีแห่งธรรมชาติหรือเทพเจ้า สิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่เกี่ยวข้องกับธรรมชาติมี 2 องค์ คือ “**ขาวคำ**” และ “**อ้ายแลงดิน**” “**ขาวคำ**” อีกชื่อหนึ่งคือ “**ผาคำ**” เป็นเทพเจ้าแห่งน้ำ (Jaladlupati หรือในภาษาอัสสัมมิส เรียกว่า Jaladevata) ประกอบพิธีบูชาเพื่อเพิ่มอำนาจแห่งชีวิต

ขณะที่ “**อ้ายแลงดิน**” เทพเจ้าแห่งดินหรือโลก ปกปักษ์รักษาผู้คนในโลกจากผู้ทำลาย การก่ดเซาะ หรือเหตุเภทภัยนานาประการ

บางคนกล่าวถึง การบูชา “**ล้งกูรี**” หรือ “**ลาวขรี**” เทพเจ้าแห่งสรรพสิ่ง รวมอยู่ด้วย “**ลาวขรี**”หรือหมอไสลาวขรี ลาวขรีเก่าผี ฟ้าลาวขรี ได้รับบูชาในฐานะ ผู้อาวุโส ที่ปรึกษาใหญ่ หรือหมอแสงฟ้า ของเจ้าฟ้า แผด ดังในตำนานว่าด้วยเรื่อง “**ขุนหลวงขุนหลาย**” หรือ **ขุนลูขุนไล** และในฐานะ ที่เป็นต้นตระกูล (สกุล) “**สา่งบุน**” หรือ “**ช่างบุน**” (Changbun) อันเป็นสกุลของชนชั้นหมอไทอาหม ในตำนานปรัมปราต่างๆ ลาวขรี เป็นปัญญาชนหนุ่มน้อย ชนชั้นหมอ ขณะที่เลงดอน ก็ยังเป็น “**เจ้ายี่เรื่องคำ**” ลาวขรี มีส่วนช่วยการสร้างเมือง โดยเฉพาะการหว่านพันธุ์คน อันหมายถึง การคิดแบ่งจัดวางกำลังพลเป็นพวก ๆ และจัดสรรให้ทำหน้าที่ต่าง ๆ ลาวขรี เป็นหมอผู้ประกอบพิธีกรรมให้เลงดอนแข็งแรงอายุยืนนับพันปี (อย่าตาย อย่าหนาว (เป็นไข้)) ด้วยการอาบน้ำแช่สมุนไพรพิเศษกับอัญมณี ลาวขรี คือสัญลักษณ์ ของผู้รู้และบัณฑิตอันพึงยกย่อง ดังคำอวยพรว่า “**อยู่ดีดังลาวเก่า อย่าเฝ้าดังลาวขรี**” “**ลาวขรี**” ที่ทำหน้าที่นั้น อาจมีความหมายเชิงยกย่องต่อผู้หลักผู้ใหญ่ หรือผู้ควรเคารพ อันเป็นศัพท์ที่ปัจจุบันยังหลงเหลืออยู่ในภาษาลาว (รณี, 2544: 210)

กลุ่มที่สอง - เทพเจ้าหรือผีบรรพบุรุษ มี 5 องค์ บางครั้งพบคำเรียกว่า “**ซาง**” (sang) อันมีความหมายประหนึ่งเทพเจ้าที่มีสถานะสูงกว่าปี (ที่ภาษาไทยเรียกว่า “**ผีสง**”) ประกอบด้วย “**จ่านชายสูง**” “**เลงดอน**” “**เจ็ดลำซำ**” “**มดคมโตกม**” และ “**เจ้าหมอลิกหมอไล**”

“**จ่านชายสูง**” เปรียบเสมือน ครูของเลงดอนและคนไทอาหม

“**เลงดอน**” หรือ ฟ้าเลงดอน (Pha-leng-don) หรือ “**เจ้าฟ้าแผด**”

บทบาทของเทพเจ้าเลงตอนนั้น เป็นเทพเจ้าบนฟ้าส่งขุนหลวงขุนหลายลง มาปกครองโลกมนุษย์ พร้อมสั่งสอนชนบทรรมนิยมจารีตพิธีกรรมมากมาย

“เจ็ดลำช้า” นักวิชาการไทอาหมกล่าวว่า ประกอบไปด้วยเทพเจ้า 7 องค์ เป็นเทพเจ้าแห่งธรรมชาติทั้งเจ็ด ได้แก่ สายฟ้า หมอก ลม ฝน แผ่นดิน สรรน้ำ และขวัญ ขณะที่บางคนกล่าวว่า เป็นเทพเจ้า 7 ชั้นฟ้า ได้แก่

- 1) เจ้าฟ้าอายฟ้าลอน (Chao-pha Ai-pha-lon)
- 2) เจ้าฟ้าเน็ดขายลง (Chao-pha Nget-sai-long)
- 3) เจ้าฟ้าเบาหอแค (Chao-pha Bao-hao-khea)
- 4) เจ้าฟ้าเบาพรองเมือง (Chao-pha Bao-plong-muang)
- 5) เจ้าฟ้ารินครองเมือง (Chao-pha rin-krong-muang)
- 6) เจ้าฟ้าเบาแตงสา (Chao-pha Bao-tang-sa)
- 7) เจ้าฟ้าโบลูกฟ้า (Chao-pha Bo-luk-pha)

“มดกมโตกม” เป็นผีหรือเทพารักษ์ประจำถิ่น ขณะที่บางท่านกล่าวว่า เป็นเทพเจ้าแห่งพระอาทิตย์และพระจันทร์ หรืออำนาจที่รักษาหลังเสียชีวิตไปแล้ว

“เจ้าหมอลิกหมอไล” หรือ “ย่าสิงฟ้า” หรือ “ย่าแสงฟ้า” เทพี “หญิงชรา” แห่งการศึกษา ผู้ทรงปัญญา คำว่า “แสง” คือความรู้หรือปัญญา ดังนั้น ย่าสิงฟ้าคือผู้ให้คำปรึกษาที่ยิ่งใหญ่ มีบทบาทสูงในตำนานว่าด้วยขุนหลวงขุนหลาย ในอาหมโบราณจิ บทที่ 2 เช่น กล่าวว่าเป็นผู้แนะนำเลงตอนว่า ควรขอ หลานเถณคำมาครองเมืองหลวง เป็นผู้สั่งสอนพิธีกรรมความเชื่อต่าง ๆ แก่ขุนหลวงขุนหลาย รวมทั้งเป็นผู้รอบรู้อดีตเรื่องราวของบรรพชนก่อนสมัยเลงตอนมากมาย (รณี, 2544: 210) ขณะที่นักบวชชินดูถือว่า เป็นองค์เดียวกับ “พระสุรัสวดี” ผู้เป็นเทพีแห่งการศึกษาหาความรู้

กล่าวได้ว่า เทพเจ้าหรือผีบรรพบุรุษในกลุ่มที่สองนี้เปรียบเสมือนเป็นกลุ่มของบรรพบุรุษ ที่อาจเรียกว่า “ลาวครี” “ปู่จั้ง” หรือ “ย่าสิงฟ้า” ทั้งหมดมีความสำคัญในแง่ของเป็นผู้สืบทอดการอ่านเขียนจากหมอลิกหมอไล ถือเป็นผีบรรพบุรุษซึ่งสั่งสอนความรู้ หรือเป็นผู้รู้ทั้งหลายนั่นเอง

กลุ่มที่สาม - ต้าผี เป็นบรรพชนของตระกูล ประกอบด้วยผีบรรพบุรุษ ซึ่งในที่นี้อาจหมายรวมถึง เจ้าหลวงเสือก้าฟ้าและบรรพบุรุษชั้นสูงขึ้นไปก็ได้

และกลุ่มสุดท้าย - ผีร้าย หรือ วิญญาณร้าย หรือผีป่า ได้แก่ “ราคิน” และ “บาคิน” บางครั้งชาวอาหมจะเรียกรวม หรือแยกกัน เอกสารบางฉบับกล่าวว่า ราคิน บาคิน ประกอบด้วย ราคนเจ้าฟ้า คีนซอคน (ขุนเจ้าฟ้า) ขุนเจ้าคิน ขุนอ้ายล้ง ขุนซีล้ง ขุนซีลิก ซาลาย ขุนเฮอฮัน (Lit Me Dam Me Phi, n.p.)

ตารางที่ 1 แผนผังการจัดประเภท “ผี” และ “เทพเจ้า” ในพิธี “เม-ต้า-เม-ผี”

ที่	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
ชั้นผี	ผีแห่งธรรมชาติ		สงฆ์บรรพบุรุษ					ต้าผี	วิญญาณร้าย	
ชื่อของเทพเจ้าและผี	ชาวคำ	อ้ายเลงดิน	จ่านซามฮูง	เจ็ดลำซำ	เจ้าฟ้าแฉดเลงดอน	นดคมโตกม	เจ้าหนอลิทหนอเล (ยาลิงฟ้า)	ต้าผี (เจ้าหลวงเสือก้าฟ้า)	ราคิน	บาคิน

เทพเจ้า/ผีในพิธี “เม-ต้า-เม-ผี” ทั้ง 4 กลุ่มนั้นสะท้อนโครงสร้างของความเชื่อของไทยอาหมผ่านสัญลักษณ์โครงสร้างจักรวาลประกอบด้วยการเคารพบูชาธรรมชาติ บรรพชน ผีหรือเทพต่าง ๆ ตลอดจนผู้ปกครองซึ่งสืบเชื้อสายมาจากเทพหรือระบบความคิดการจัดการอำนาจระดับต่าง ๆ ในสังคมและธรรมชาติ และความสัมพันธ์ระหว่างคน ตลอดจนขวัญหรือจิตวิญญาณและพลังภายในโครงสร้างของความเชื่อดังกล่าวจึงสะท้อนผ่านสัญลักษณ์ของเทพเจ้าหรือผี พิธีกรรมของสังคมไทยอาหมที่เน้นการระดมคนจำนวนมากมาแสดงเจตจำนงร่วมกันของสังคมที่มุ่งหวังสร้างสมดุลระหว่างธรรมชาติกับผู้คนหรือชุมชน ผู้ปกครองกับพลเมือง บรรพชนกับลูกหลาน เพื่อความอุดมสมบูรณ์และความรุ่งเรือง กระทั่งรวมพลังอำนาจของสถาบันทางสังคมทุกระดับ ดังปรากฏบันทึกเอกสารของไทยอาหมกล่าวถึงการประกอบพิธี “เม-ต้า-เม-ผี” เพื่อความมั่นคง

ซึ่งปฏิบัติระหว่างหรือหลังวิกฤติการณ์ต่าง ๆ เช่น คีกสงคราม จลาจล ผลัดแผ่นดิน ภัยธรรมชาติ หรือบางครั้งเป็นพิธีกรรมเพื่ออวยชัยให้พรหรือเฉลิมฉลองเป็นต้น

พิธีกรรม “เม-ด้า-เม-ผี” ในบริบทปัจจุบัน

ปัจจุบันเมื่อขบวนการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมของไทอาหมกระจายออกไปอย่างกว้างขวางในชุมชนไทอาหมทั่วรัฐอัสสัม พบว่า ในระหว่างวันที่ 30-31 มกราคม มีหมอลหฺวงจากสมาคมหมอลหฺวงสามตระกูล ภายใต้ความเห็นชอบของสถาบันชาติถูกส่งออกไปประกอบพิธีทั่วรัฐอัสสัมเพื่อประกอบพิธี “เม-ด้า-เม-ผี” มากกว่า 1,000 แห่ง (Jibeswar Deodhai Phukon, 2018: Interview) และจะจัดงานในบริเวณพื้นที่เรียกว่า “เจ้าแสงเรือน” หรือ “เรือนจุ่มแสง” หรือ “หอดี”⁴ ของชุมชน

“เม-ด้า-เม-ผี” ณ เมืองยอห์ต

งาน “เม-ด้า-เม-ผี” ในเมืองยอห์ต (Jorhat) นั้นจัดขึ้นเป็นประจำทุกปี หน่วยงานที่รับผิดชอบการจัดงานประกอบด้วยสมาคมของไทอาหมหลายองค์กร หลายพื้นที่ ทั้งในระดับเมือง และระดับชุมชน

ในปี ค.ศ. 2018 เทศกาล “เม-ด้า-เม-ผี” (Me-Dam-Me-Phi Festival) ของเมืองดำเนินการโดยหน่วยงานที่ชื่อว่า Tai Ahom Sanskriti Sangrakshan Aru Sikhah Bikash Samiti (TAISSAB) เป็นสมาคมสำคัญของไทอาหมของเมืองยอห์ตที่ดำเนินกิจกรรมทางด้านภาษาและวัฒนธรรม อาทิ การจัดสอนภาษาไทย การประชุมทางวิชาการ และ การจัดแสดงทางประเพณีวัฒนธรรม เป็นต้น

ตามประเพณีแล้ว ขั้นตอนการประกอบพิธี “เม-ด้า-เม-ผี” นั้นจะปฏิบัติกันเป็นระยะเวลา สองวัน โดยจะเริ่มต้นในตอนเย็นหรือช่วงค่ำของวันที่ 30 มกราคม หมอลหฺวงบางท่านกล่าวว่า วันแรกจะประกอบพิธี “พูราลหฺวง” เพื่อสวดถึงฟ้าในบริเวณ และในวันที่สองจะประกอบพิธี “ด้าผี” หรือ “บ้านผี” เช่นสรงด้วยการฆ่าไก่ จะประกอบพิธีในพื้นที่ลานกลางแจ้ง พบว่า ส่วนใหญ่แล้วพื้นที่ของเจ้าแสงเรือนไม่เพียงพอต่อการรองรับผู้เข้าร่วมงานทั้งคืนแรกที่มีการสวดพูราลหฺวงและวันที่สองที่มีพิธีด้าผี เจ้าภาพจัดงานจะสร้างปะรำชั่วคราวทรงแปดเหลี่ยมประหนึ่งหอดีขึ้นเพื่อจัดพิธีในบริเวณนั้น ในเมืองยอห์ตก็เช่นกัน

TAISSAB เจ้าภาพจัดงานที่บริเวณ Jaya Bhawan Krishnakanta Handique Path ในใจกลางเมืองยอร์हत ซึ่ง เป็นบริเวณที่ตั้งของเจ้าแสงเรื่อน สถานที่จัดงาน ประชุม และทำกิจกรรมของสมาคมเป็นประจำ

สวด พูราหลวง

“พูราหลวง” หรือบางครั้งเรียกว่า “พรั้าหลวง” ในทัศนะของ นักวิชาการไทอาหมศึกษา น่าจะหมายถึง “ฟ้าหลวง” เป็นรูปแบบการประกอบ พิธีในระดับสาธารณะที่มีการชุมนุมสวดขับร่วมกัน เป็นการแสดงความเคารพ ต่อฟ้าหลวง เทพเจ้า และผีทั้งปวงตามจักรวาลทัศน์ของไทอาหม บางครั้งจัดขึ้น เพื่อเป็นการสวดต้อนรับแขกบุคคลสำคัญที่มาเยือนชุมชน หรือทำพิธีสวดเรียก ขวัญให้พรผู้มาร่วมงาน ซึ่งจัดขึ้นในบริเวณเจ้าแสงเรื่อน

ภายในพื้นที่ประจักษ์ครวมีเสาหลักไฟทำจากต้นกล้วยหรือไม้ไผ่ มีไม้ เสียบรอบเสาเผื่อกรอบเป็นชั้น แต่ละชั้นเป็นที่ตั้งของ “กอกไฟ” หรือ “ผาง ประทีปไฟ” ใส่น้ำมันผักกาด (mustard oil) เป็นเชื้อเพลิง จุดเป็นตะเกียง ทั้งหมด 101 ดวง รอบเสาไล่ระดับจากล่างขึ้นบน ด้านหน้าจะมีคัมภีร์ทางศาสนา ของไทอาหมที่เรียกว่า “ลิก ล่าย แพง กา กา” (Lik Lai Pang Ka Ka) ใช้ใบตอง ตัดเป็นรูปแปดเหลี่ยมรอง และมี “ผ้ากามูซา”⁵ รองพื้นอีกชั้น บนพื้นวางกระถาง กาบกล้วย ใส่ผลหมากรูดจำนวน 3 ลูก ใบพลู 3 ใบ ผลกล้วย 1 ผล อ้อย 1 ท่อน ขนาดสั้น ๆ พอดีคำ ถั่วเขียว หรือถั่วดิบหลากชนิด แป้งข้าว และเหรียญเงิน จากนั้นปิดด้วยใบตองที่ตัดแต่งเป็นมุมแปดเหลี่ยม ประดับด้วยดอกไม้กระถาง เล็กเล็กละน้อย ถ้ามีผู้ร่วมงานต้องการเข้าร่วมพิธีจำนวนมากก็จะนำหมากสด ใบพลู พร้อมเงิน มามอบให้หมอ เป็นผู้ทำพิธีรับของเซ่นไหว้ดังกล่าว นำมารวม ไว้ที่รอบเสาหลักไฟเช่นกัน หมอหลวงจะเริ่มดนตรีเริ่มของบูชา และปรุ้ง “น้ำ หญ้าปลอก” หรือ น้ำศักดิ์สิทธิ์ (น้ำหญ้าปลอก) ภายในคนโททองเหลืองที่เตรียม ไว้ ประธานหมอหลวงนำสวดบทสวด “อ้ายสิงเล้า” (Ai-sing-lao) ซึ่งเป็นบท สวดนำทุกครั้งในการจัดพิธีกรรมทางศาสนาความเชื่อของไทอาหม เมื่อขึ้นสวด แล้วจะท่องคำสวดพร้อมกัน จากนั้นหมอหลวงจะพรมน้ำหญ้าปลอกที่หลักไฟ และประพรมให้ผู้ร่วมงาน ต่อมาจึงร่วมกันสวดพร้อมกันหลายรอบ บางแห่ง ระหว่างการสวดอาจมีการปรบมือประกอบจังหวะ การสวดจะดำเนินไปประมาณ 1-2 ชั่วโมง เมื่อสวดแล้วจะนำน้ำอันศักดิ์สิทธิ์นั้นมาแจกจ่ายให้ผู้เข้าร่วมพิธีใส่ มือकिनจึงสิ้นสุดพิธี



ภาพที่ 2 หมอหลวงประกอบด้วย ผู้หมอ 3 คน นำประกอบพิธีสวดपुरาหลวง

ภายหลังพิธีสวด “पुरาหลวง” บริเวณหอประชุม Jaya Bhawan มีการแสดงทางวัฒนธรรม ได้แก่ การร้องเพลงประกอบการแสดงทางวัฒนธรรม ประเพณีของไทอาหม เช่น การแสดง “ลายลุงคำ”⁶ การร้องเพลง และระบำ ปีฮู⁷ (Bihu dance) หลากหลายชุด ถึงการแสดงขับร้องเพลงของนักร้องนักดนตรีร่วมสมัย การอ่านบทกวีของเยาวชนที่เกี่ยวข้อง

ในช่วงค่ำ กิจกรรมการแสดงดนตรีและวัฒนธรรมหลังพิธี “पुरาหลวง” มีการนำเสนออย่างต่อเนื่อง ชุดการแสดงละ 5-10 นาที ทั้งหมดมีไม่ต่ำกว่า 15 ชุด จัดขึ้นจนกระทั่งล่วงเลยสู่เวลาตี 1 ในส่วนบนของหอประชุม มีการรับรองอาหารค่ำให้กับผู้เข้าร่วมงานอีกด้วย วัตถุประสงค์ของอาหารดังกล่าว ส่วนหนึ่งเป็นเนื้อสัตว์ที่ผู้มาร่วมงานนำมามอบให้หมอหลวงในช่วงการสวดपुरาหลวง กล่าวได้ว่า งานวันแรกของเทศกาล “เม-ด้า-เม-ผี” ที่เมืองยอร์हतได้รับความนิยมจากผู้คนเข้าร่วมจำนวนมาก แม้สภาพอากาศในยามค่ำเย็นจะค่อนข้างหนาวเย็นลงเรื่อย ๆ เป็นที่น่าสังเกตว่า กลุ่มที่เข้าร่วมพิธีपुरาหลวงนั้นเปิดโอกาสให้ผู้เข้าร่วมโดยอิสระ ทั้งชาวไทอาหม และกลุ่มอื่น ๆ ในเมืองยอร์हत แม้ว่าบางคนอาจไม่สามารถท่องคำสวดหรือเข้าใจในคำสวดก็ตาม หลายคนนำครอบครัวมาร่วมงานด้วยถือว่าเป็นประเพณีสำคัญหนึ่งของคนไทอาหมและด้วยความเชื่อว่า พิธี

นี่เป็นการสื่อสารกับเทพเจ้า ซึ่งจะนำมาความสุขสิริมงคลแก่ชีวิตของตนเอง (Dhirendra Kumar Gogoi, 2018: Interview) ในจำนวนผู้เข้าร่วมงานส่วนมากนั้นพบว่า เป็นกลุ่มหนุ่มสาว เยาวชนและเด็กรุ่นใหม่อยู่เป็นจำนวนไม่น้อย หลายคนเข้าร่วมอย่างให้ความสนใจ บันทึกภาพ ถ่ายคลิปวิดีโอ และเข้าร่วมงานอย่างต่อเนื่อง แสดงถึงผลผลิตของขบวนการฟื้นฟูทางภาษาและวัฒนธรรมของไทอาหมได้สร้างให้เกิดความสนใจใคร่รู้ และการเข้ามามีส่วนร่วมในกิจกรรม ประเพณีพิธีกรรม ไม่เพียงผู้สูงวัย ผู้อาวุโส หรือผู้นำชุมชนเท่านั้น หากกระตุ้นให้คนรุ่นใหม่เติบโตขึ้นทางท่ามกลางวัฒนธรรมร่วมสมัยในรัฐอัสสัม ได้สังเกตการณ์หรือมีส่วนร่วมในประเพณีพิธีกรรมดั้งเดิมของท้องถิ่นอีกด้วย

ในส่วนของคณะกรรมการจัดงาน กล่าวว่า ทุกปีที่จัดเทศกาล “เม-ด้า-เม-ผี” นั้นจะมีกิจกรรมภาควัฒนธรรมและวิชาการ เช่นเดียวกับการจัดงานหลายแห่งทั่วอัสสัม วัตถุประสงค์ของการจัดงาน เพื่อเป็นการบูชาพระเจ้า (God) ตามความเชื่อของไทอาหม แม้ว่าคนไทอาหมส่วนใหญ่ในอัสสัมไม่สามารถสื่อสารด้วยภาษาไทได้เช่นในอดีต แต่ก็ตระหนักว่าไทอาหมเคยมีอาณาจักรที่ยิ่งใหญ่จนกระทั่งถึงสมัยอาณานิคมอังกฤษ ชาวไทอาหมยังคงสืบทอดสายสกุลต่าง ๆ เช่น ในเมืองยอร์हतือเป็นเมืองหลวงแห่งสุดท้ายของอาณาจักรไทอาหม มี ราชามอยด้า (Raja Moidam) ลาชิตมอยด้า (Lachit Borphukan Moidam) อุทยานเจ้าหลวงเสือก้าฟ้า (Sukapha Sammanay Khetra) มีบุคคลสำคัญที่เป็นทายาทรุ่นหลานของกษัตริย์องค์สุดท้ายอยู่ที่นี่ เช่น ครอบครัวของ “ราชกุมาร อลก นารายัญ สิงห์” (Rajkumar Alok Narayan Singha) และ ประเพณีการปฏิบัติเกี่ยวกับความเชื่อทางศาสนาดั้งเดิมผ่านหมอลงมาอย่างยาวนาน แม้คนไทอาหมจะนับถือศาสนาฮินดูเป็นส่วนมากแล้ว แต่ก็ยังตระหนักถึงประวัติศาสตร์และบรรพบุรุษของตนเอง (Gogoi, 2018: Interview)

งาน “เม-ด้า-เม-ผี”

กำหนดการงาน “เม-ด้า-เม-ผี” เป็นไปอย่างเป็นทางการตามธรรมเนียมปฏิบัติของการจัดงานวัฒนธรรมประเพณีของอัสสัม อินเดีย เริ่มต้นงาน “เม-ด้า-เม-ผี” ในวันที่ 31 มกราคม ในช่วงเวลายามสาย ที่บริเวณเจ้าแสงเรือนที่ Jaya Bhawan Krishnakanta Handique Path มีคณะกรรมการจัดงาน และ

แขกที่มาร่วมงาน Dhrubajit Gogoi ผู้ดำเนินรายการกล่าวเชิญแขกผู้มีเกียรติที่มาร่วมงานจำนวนสามท่าน จุดดวงประทีปไฟ และบูชาแก่งค์ศักดิ์สิทธิ์ในบริเวณหน้าประตูทางเข้าเจ้าแสงเรือน จากนั้นเชิญผู้ร่วมงานจำนวนหนึ่ง และคณะของเยาวชนเด็กหนุ่มสาวในชุดพื้นเมืองของไทอาหม ที่เตรียมเครื่องดนตรีจำพวกกลองและเครื่องเป่า ตีกลองและเป่าปี่เขาควายเป็นสัญญาณพร้อมเชิญให้ผู้ร่วมงานร่วมยืนล้อมวงเชิญธงหลายสีขึ้นสู่ยอดเสาพร้อมกัน เป็นการแสดงถึงการเริ่มต้นของงาน

ต่อมาเป็นการจัดขบวนพาเหรด ที่นำโดยคณะกรรมการจัดงาน แขกผู้มีเกียรติ และผู้ร่วมงาน โดยเชิญให้ผู้นำ ประกอบด้วย นักวิชาการปัญญาชนในท้องถิ่นของเมืองยอร์हतกล่าวเปิดงานและนำขบวนออกจากสถานที่จัดงานไปตามถนน มีจุดหมายปลายทางที่ราชามอยด้าที่อยู่ห่างออกไปประมาณ 1-2 กิโลเมตร ภายในขบวนพาเหรดประกอบด้วย 3 ส่วนหลัก ๆ คือ ส่วนแรก เป็นส่วนของตัวแทนฝ่ายพิธีกรรม นำโดย หมอหลวง และกรรมการจัดงานฝ่ายกิจกรรม ส่วนที่สอง เป็นส่วนของผู้นำและปัญญาชน มีตัวแทนขององค์กรร่วมจัดงาน ผู้นำองค์กร นักวิชาการในท้องถิ่นที่ได้รับเชิญให้เข้าร่วม และส่วนสุดท้ายเป็นส่วนการแสดง มีคณะนักร้องและชุดการแสดงระบำบิฮู (Bihu dance) วงดนตรีแบบประเพณีของท้องถิ่น เยาวชนหนุ่มสาวแต่งกายในชุดพื้นเมือง ที่เรียกว่า “เมขลา ชัดเดอร์” (Mekhala Chador) หรือผ้าซิ่น ผ้านุ่งแบบไทประเพณี ที่เหลือเป็นผู้เข้าร่วมงานที่เข้ามาร่วมขบวนพาเหรด ซึ่งไม่จำกัดเฉพาะชาวไทอาหม มีคนหลากหลายกลุ่มเข้าร่วมขบวนด้วย ต้นขบวนเป็นผู้ถือป้ายแสดงการจัดงาน หนุ่มสาวในชุดพื้นเมือง หมอหลวงถือตะเกียงนำไปสู่จุดที่ทำการสักการบูชา ตามมาด้วยวงดนตรีท้องถิ่นอัสสัมบรรเลง และผู้ร่วมงานกลุ่มต่าง ๆ มีรถตกแต่งแผ่นป้ายแสดงการจัดงาน พร้อมเครื่องขยายเสียง

เมื่อขบวนพาเหรดเดินไป ถึงบริเวณราชามอยด้า หมอหลวงนำผู้ร่วมงานจุดตะเกียงน้ำมัน และบูชาเพื่อสักการบูชาหลุมศพของกษัตริย์ไทอาหม ผู้ร่วมงานจุดธูปเทียน จากนั้นเชิญแขกผู้มีเกียรติสำคัญ นักวิชาการ ผู้นำในท้องถิ่น รวมถึงผู้วิจัยด้วย กล่าวแสดงความรู้สึกและความคิดเห็น จากนั้นเป็นการยืนไว้อาลัย ผู้ร่วมงานรับประทานน้ำชา ของว่าง และถ่ายภาพเป็นที่ระลึกร่วมกัน ขบวนพาเหรดตั้งขบวนขึ้นอีกครั้ง และเดินพาเหรดรอบบริเวณ Krishnakantha

Handique Path และเดินทางกลับมายัง Jaya Bhawan เป็นการสิ้นสุดพาหเรตงาน

ในส่วนของภาคพิธีกรรมที่คณะจัดงานเรียกว่า “Poi Me-Dam-Me-Phi” ประกอบพิธี “เม-ด้า-เม-ผิบูชา” (Puja Me-Dam-Me-Phi) บทบาทสำคัญของภาคพิธีกรรมจึงเป็นหน้าที่ของหมอลางสามตระกูล 3 คน ได้แก่ Sobhan Phukon (อายุ 35 ปี) จากหมู่บ้านข้าวแตก (Akhoiya Deodhai gaon) Seniram Mohan (อายุ 55 ปี) จากหมู่บ้าน Rukang gaon และ Dhiren Phukon (อายุ 40 ปี) จากหมู่บ้าน Laipang ทั้งสามคนเป็นตัวแทนหมอลางจากสมาคมหมอลางสามตระกูล (All Assam Mohan Deodhai Bailung Association; All Assam Mohan Deodahi Bailung Sanmilan)

หมอลาง Sobhan Phukon เล่าให้ฟังว่า ท่านเป็นหมอผู้ประกอบพิธีกรรมได้ประมาณ 5 ปี โดย ได้รับอิทธิพลจากผู้เป็นพ่อ (Nagen Phukon) ซึ่งเป็นหมอผู้ประกอบพิธีของหมู่บ้านและชุมชน ส่วนอาจารย์ของท่าน คือ หมอลาง คนสำคัญ 2 ท่าน ได้แก่ Sabeswar Hati Baruah และ Tileswar Mohan (หมอลางชั้นสูงอันดับที่ 1) โดย ครั้งแรกได้มี โอกาสทำพิธีกรรมที่ศูนย์ไทศึกษา (Centre for Tai Studies Research) เมืองมอรัน (Moranhat) ในครั้งนั้นมีหมอลางเข้าร่วมพิธีประมาณยี่สิบห้าคน รวมถึงอาจารย์ทั้งสองท่านนี้ด้วย

ไม่เพียงเท่านั้นการทำหน้าที่หมอของท่าน ถือว่าเป็นการสืบทอดมรดกจากคนรุ่นบรรพชนอีกด้วย ก่อนหน้านั้นท่านรู้ภาษาไทอาหมเพียงเล็กน้อย เมื่อมีความสนใจมากขึ้น ได้มีโอกาสเห็น พิธีในงานสำคัญต่าง ๆ เช่น ด้าผี บ้านผี และ พูราหลวง เป็นประจำ หมอจึงได้ตัดสินใจเรียนภาษาไทอาหมอย่างจริงจัง สังเกตการณ์ ทดลองฝึกปฏิบัติ เป็นผู้ช่วยประกอบพิธีกรรมตามภารกิจของพ่อ จนสามารถทำหน้าที่หมอ จนได้รับเลือกให้ดำรงตำแหน่งหมอลางอย่างสมบูรณ์ ทุกวันนี้ท่านเป็นหนึ่งในสมาชิกของสมาคมหมอลางสามตระกูล ท่านประมาณการว่า ในสมาคมฯ น่าจะมีหมอลางมากกว่า 200 คน ส่วนงาน “เม-ด้า-เม-ผิ” ที่เมืองยอร์हतจัดขึ้นนี้ ท่านได้รับเชิญจาก TAISSAB ให้เป็นผู้นำประกอบพิธีกรรมเป็นระยะเวลาติดต่อกัน 3 ปีแล้ว ก่อนจะได้รับมอบหมายให้ทำหน้าที่เป็นหมอผู้สามารถประกอบพิธี “เม-ด้า-เม-ผิ” ได้โดยสมบูรณ์ใช้เวลาในการฝึกฝนและปฏิบัติประมาณ 3 เดือน ทางสมาคมหมอลางสามตระกูลจะมี

การเตรียมตัวให้หมอล่วงเลือกสถานที่และซักซ้อมการปฏิบัติตามพิธีกรรมก่อนเดินทางมายังสถานที่จริงประมาณ 3 วัน ซึ่งส่วนใหญ่เป็นการเตรียมวัสดุอุปกรณ์ที่เกี่ยวข้องในพิธีกรรมตามแบบแผนประเพณีที่ทำสืบทอดกันมา หมอล่วงเล่าว่า ส่วนใหญ่ของการเตรียมวัสดุนั้นจะเป็นหน้าที่ของเจ้าภาพที่เชิญท่านไปทำพิธี สิ่งของพื้นบ้านตามตำราและแนวปฏิบัติ เป็นวัสดุที่หาได้ในท้องถิ่น และบางอย่างก็ประยุกต์ขึ้นหากไม่สามารถหาได้ในตัวเมือง

ในพิธี “เม-ด้า-เม-ฝิ” ของเมืองยอร์हतันนั้นจะ “ไม่ใช่ไม้หางหรือเมเองหง่าที่ทำจากไม้ไผ่” ในการตั้งเป็นหิ้งบูชา จะใช้ “แท่นบูชาไม้จริงทรงแปดเหลี่ยม” ซึ่งใช้วัสดุแบบนี้มาเป็นระยะเวลา 8 ปีมาแล้ว เนื่องจากคณะกรรมการจัดงานของสมาคมฯ เล็งเห็นว่า การจัดทำไม้ไผ่เป็นหิ้งบูชานั้น ไม่สะดวกในการวัตถุดิบ และจะต้องประดิษฐ์ขึ้นใหม่ในทุกปี จึงเห็นได้ว่า การหิ้งบูชาแบบถาวรจะทำให้สะดวกต่อการเตรียมการมากขึ้น นอกจากนั้นแล้วในพิธี “เม-ด้า-เม-ฝิ” ของสมาคม TAISAB ในตัวเมืองยอร์हत “ไม่มีการเช่นสรวงบูชาไก่” หรือ “หักคอไก่บูชา” ตามแบบประเพณีโบราณ มีสิ่งของเช่นสรวงอื่นตามประเพณีเท่านั้น

เมื่อเริ่มงานพิธีกรรม ที่คณะผู้จัดงานจะมอบหมายให้เลขานุการฝ่ายวัฒนธรรมเป็นผู้ช่วยเหลืหมอล่วงทั้งสามคนเตรียมสถานที่และสิ่งของเช่นสรวงบูชา พบว่า นอกจากองค์ความรู้ที่หมอล่วงได้รับการสืบทอดและปฏิบัติ พร้อมประสบการณ์มาแล้ว หมอล่วงมีหนังสือ “Khek Lai Me-Dam-Me-Fii” ฉบับภาษาอัสสัมมิสและไทอาหม ของ Chao Lao khri Sangbun (Lakhi Prosad Boruah) (2015) เป็นคู่มือจัดเตรียมและสวดมนตรานในพิธี “เม-ด้า-เม-ฝิ” ในพิธีกรรมครั้งนี้อีกด้วย การจัดเรียงและตั้งเครื่องเช่นไหว้เทพเจ้าและผีและมีการพิมพ์ชื่อเป็นภาษาอัสสัมมิสเป็นไปตามลำดับ ได้แก่

- 1) ขาวคำ (Khao-kham)
- 2) อ้ายแลงดิน (Ai Leng-din)
- 3) เลงดอน (Leng-don)
- 4) จ่านชายฮุง (Jan-sai-hung)
- 5) เจ็ดลำซำ (Chet-lum-sum)
- 6) มดกมโตกม (Mut-kom-tai-kum)
- 7) ย่าสิงฟ้า (J-sing--pha)

8) ดำผี (Dam-phi)

9) ราคิน (Ra-kin)

10) บาคิน (Ba-kin)

โดยแท่นบูชา ขาวคำ และอ้ายแลงดิน จะทำที่พื้นดิน มุงด้วยหญ้าคา เหมือนซุ้ม สันนิษฐานว่า ขาวคำ เป็นเทพเจ้าแห่งน้ำ จึงจำลองให้แท่นบูชาเหมือนแอ่งน้ำ ส่วนเทพเจ้าอื่น ๆ ได้แก่ อ้ายแลงดิน เลงดอน จ่านชายสูง เจ็ดลำซำ มดกมโตกม ยาสิงฟ้า และดำผี (เจ้าหลวงเสือก้าฟ้า) จะตั้งอยู่บนแท่นบูชาไม้จริง ส่วนราคินและบาคิน จะตั้งของเช่นสรวงวางบนพื้นดิน เนื่องจากเป็นผีร้าย จึงจำลองที่บูชาเหมือนอยู่ในบริเวณชายป่า



ภาพที่ 3 สถานที่และแท่นบูชาเตรียมเช่นสรวงเทพเจ้าและผี เมืองยอร์हत

เมื่อหมอลวงเตรียมเครื่องเช่นสรวงเรียบร้อยแล้ว ทั้งสามท่าน ทำพิธีปรงน้ำมนต์ศักดิ์สิทธิ์ที่เรียกว่า “น้ำหญ้าปลก” ขึ้น ด้วยการสวดขอพรจากเทพเจ้า ดำผีบรรพชนทั้งหลาย บันดาลให้บ้านเมืองและประชาชนอยู่ดีมีสุข รวมถึงขอวิงวอนวิญญาณผีร้ายไม่ให้ทำอันตรายรบกวนแต่ประการใด เมื่อกวนน้ำมนต์ศักดิ์สิทธิ์แล้ว จะนำน้ำดังกล่าวไปถวายแต่ละแท่นบูชา แล้วหมอลวง

จะสวดอีกครั้งหนึ่ง มีการจุดธูปควันไม้วนไปรอบปะรำ เมื่อหอมหลวงสวด ผู้ช่วยจึงประพรมน้ำชาดื่มاریไปทั่ว ระหว่างนั้นเปิดโอกาสให้ชาวบ้านนำของสักการะของแต่ละคนที่เตรียมมาเช่นไข่ไก่ ไก่ หมาก พลู และจุดผางประทีปไฟ (ตะเกียงน้ำมันผักกาด) โดยวางบนใบตอง หมอเป็นผู้รับไว้และสวดให้พร ชาวบ้านโปรยดอกดาวเรืองกระจายไปยังแท่นบูชาเทพเจ้าและผีทั้งหมด หมอหลวงสวดเช่นสรวงบูชาเทพเจ้าแต่ละองค์จนครบตามตำรา ใช้เวลาประมาณ 2 ชั่วโมงจึงแล้วเสร็จ ระหว่างนั้นที่บริเวณงานก็มีกิจกรรมการประชุมทางวิชาการได้เริ่มต้นขึ้น

แกนความคิดและระบบความเชื่อดั้งเดิมของไทอาหม

นอกจากบทบาทหน้าที่ในการสื่อสารและตอบสนองอุดมการณ์ทางศาสนา และระบบความเชื่อของไทอาหม ในพิธีกรรม “เม-ด้า-เม-ผี” อย่างเด่นชัดผ่านขั้นของเทพเจ้าและผีอย่างเด่นชัด ไม่ว่าจะเป็นเทพเจ้าชั้นสูง เทพชั้นผู้น้อย หรือผีนานาแล้ว บทบาทของพิธีกรรมนี้เป็นการตอบสนองการรวมกลุ่มอย่างเห็นได้ชัดเจนตั้งแต่อดีตกาลกระทั่งปัจจุบัน โดยวัตถุประสงค์สำคัญของพิธีกรรมนี้ได้แก่จากอดีตเป็นไปเพื่อรื้ออาณัติจักรและอำนาจ ต่อมาเป็นไปเพื่อชุมชนและหมู่บ้านสุดท้ายเป็นไปเพื่อครอบครัวและตนเอง ดังปรากฏในอาหมบูรณจีและบันทึกประวัติศาสตร์ของไทอาหม วัตถุประสงค์ทั้งหมดเกิดขึ้นจากผู้นำของอาณัติจักรต้องการรวมกลุ่มและเสริมสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันให้กับสมาชิกนั่นเอง

พิธีกรรม “เม-ด้า-เม-ผี” แสดงให้เห็นจักรวาลทัศน์และโลกทัศน์เกี่ยวกับความคิดความเชื่อการนับถือผีมากยิ่งขึ้น และสะท้อนถึงการเกาะเกี่ยวกันเป็นโครงสร้างอย่างเป็นระบบมากกว่าความเชื่อเรื่อง “ผี” แบบธรรมดาพื้นฐาน ระบบความเชื่อของไทอาหมจึงมีความสัมพันธ์ระหว่างปริมปราคติต้นกำเนิดความเชื่อ และพิธีกรรม จนอาจกล่าวได้ว่า ประหนึ่งวิถีแห่งความเชื่ออันศักดิ์สิทธิ์ของวัฒนธรรมของของไทอาหมอย่างเห็นได้ชัด

กำเนิดและนัยสำคัญของ “เม-ด้า-เม-ผี” มีรากเหง้าของพิธีกรรมนี้เพื่อบูชาและเช่นไหว้บรรพบุรุษ เมื่อพิจารณาปรัชญาแล้วเป็นประเพณีพิธีกรรมที่เสริมสร้างความเป็นหนึ่งเดียวกันของผู้คนในสังคมเพื่อความสงบสุข มั่งคั่ง มั่นคง และสำเร็จ ซึ่งดำเนินมาตั้งแต่ยุคอาณัติจักรไทอาหมมาช้านานจนกระทั่งสังคมไทอาหมได้รับอิทธิพลลัทธิไวษณพและศักติแนวใหม่ (neo-Vaishnavism



ภาพที่ 4-5 หมอหลวงนำ “ลูกเหล้า” มาถวายแด่เทพเจ้าและผี

and Saktism) ผลจากการเปลี่ยนแปลงอำนาจทางการเมืองตั้งแต่ปี ค.ศ. 1826 การเฉลิมฉลองของเทศกาลโบราณนี้จึงค่อยๆ เลือนหายไปในระดับเมือง เหลือเพียงในระดับครอบครัวเท่านั้น ถือเป็นยุคมืดของวิถีสังคมของไทอาหมกว่าหนึ่งร้อยห้าสิบปี อาจถือได้ว่า พิธีกรรม “เม-ด้า-เม-ผี” กลายเป็นสัญลักษณ์ของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ไทอาหมภายใต้สังคมอัสสัม การศึกษาประเพณีเทศกาลดั้งเดิมในมิติประวัติศาสตร์บนฐานของขบวนการฟื้นฟูวัฒนธรรมอาจทำให้ถึงองค์ความรู้อย่างลึกซึ้ง ทว่าอาจมองข้ามมุมมองทางชาติพันธุ์ไป แม้ขบวนการฟื้นฟูวัฒนธรรมมีท่วงทำนองและแนวโน้มต่อความเป็นจริงทางวัฒนธรรมที่เป็นชิ้นส่วนที่ไม่อาจมองข้ามก็ตาม หากก็อาจสร้างความแตกต่างขัดแย้งทางสังคมต่อการมีส่วนร่วมของมวลชนไปเช่นกัน ด้วยความเป็นสากลและสามัญของมนุษย์ ย่อมแต่งเติมสีสันให้กับพิธีกรรมเทศกาลเฉลิมฉลองมากขึ้น ปัจจุบันประเพณีพิธีกรรม “เม-ด้า-เม-ผี” ที่จัดขึ้นนั้นได้เสริมสร้างและกระตุ้นการมีส่วนร่วมของชุมชนคนไทอาหมในทุกระดับ นัยยะของการประกอบพิธีกรรมนี้ในทางศาสนาสังคมจึงมากกว่ากระบวนการทางสังคมการเมืองในขณะเมื่อสังคมเกิดเหตุเพชฌฆาตเท่านั้น ในช่วงเวลาที่สงบสุขสมบูรณ์ด้วย (Buragohain, 2006: 67-72)

ความเชื่อเกี่ยวกับเทพเจ้าและภูตผีต่าง ๆ ของชาวไทอาหมปรากฏในระบบความเชื่อและศาสนาของไทอาหม อำนาจเหนือธรรมชาติเป็นกลุ่มที่ชาวไทอาหมเคารพนับถือบูชามากที่สุด ทั้งที่เป็นของดั้งเดิมและที่ได้รับเข้ามาตามแต่ที่ผู้ปกครองชาวไทอาหมนับถือ รวมทั้งชนิดของสัตว์และสิ่งของที่ใช้ในพิธีกรรม การปฏิบัติทางศาสนาความเชื่อที่สำคัญที่สุดประการหนึ่งของไทอาหมคือ “พูราหลวง” ได้แก่ การบูชาเทพเจ้าและเทพธิดาไทอาหม ที่ไม่มีเลือดฉวยในพิธีกรรม ปรากฏคัมภีร์ที่ให้รายละเอียดของพิธีกรรมพูราหลวงจากหลายฉบับ นักวิชาการไทอาหมวิเคราะห์ว่า พูราหลวง มาจากแนวคิด พูรา อันหมายถึงพระเจ้าผู้ทรงอำนาจ และวิญญาณของคนตายกลายเป็น “ผี” หรือ ด้า-ผี และไปสู่สวรรค์อีกสองชั้นคือ “เนมิมางปูรา” และ “ดอยปูรา” ซึ่งเป็นเรื่องราวมีท่วงทำนองของวรรณกรรมผสมผสาน โดยไม่ได้สัมพันธ์กับพุทธศาสนาหรือเต๋าในศาสนาความเชื่อของไทอาหมแต่อย่างใด นอกจากนั้นแล้วกล่าวได้ว่าการประกอบพิธีกรรมทางศาสนาของไทอาหมนั้น ไม่มีบุคคลหรือกลุ่มคนซึ่งปฏิบัติพิธีกรรมทางศาสนาความเชื่อโดยใช้เงินโน้มน้าวให้เชื่อหรือศรัทธา การปฏิบัติทางศาสนาความเชื่อและพิธีกรรมต่าง ๆ ปฏิบัติกันในหมู่บ้านไทอาหมและมีชาวไทอาหมจำนวนมากขึ้นเรื่อย ๆ ที่เปลี่ยนแนวทางการนับถือศาสนา อินดูหลายนิกายไปสู่แนวทางปฏิบัติทางศาสนาแบบดั้งเดิมของไทอาหม (Gohain, 2011) ความเชื่อในเรื่องศาสนาดั้งเดิมของไทอาหมเกี่ยวข้องกับเทพเจ้าและการบูชาบรรพบุรุษผ่านพิธีกรรมเพื่อบันดาลชีวิตความเป็นบนโลกให้เป็นไปอย่างปกติสุข

จาก “ต้นทุนทางพิธีกรรม” สู่ “วัฒนธรรมนิยม” ของหมอไทอาหม

พิธีกรรม “เม-ด้า-เม-ผี” มีหมอเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม เป็นตัวแทนผู้มีอำนาจสูงสุดในการติดต่อสื่อสารกับฟ้า หรือเทพเจ้าและผีตั้งแต่เริ่มต้นกระทั่งสิ้นสุดพิธี เช่นเดียวกับในอดีตที่หมอในราชสำนักของอาณาจักรไทอาหมเป็นผู้กำกับพิธีกรรมของกษัตริย์และราชวงศ์ ในพิธี “เม-ด้า-เม-ผี” ตั้งแต่เริ่มต้นก่อนงานจะเริ่มขึ้น หมอหลวงจะกำหนดตำแหน่งของการจัดงาน และที่ตั้งขุม แท่นบูชาเพื่อประกอบพิธีกรรมเช่นสรวง ก่อนวันงานจะมีการประกอบพิธีกรรม “พูราหลวง” หมอเป็นผู้จัดเตรียมวัสดุ อุปกรณ์ทั้งหมดในการประกอบพิธี

ครั้งเมื่อเริ่มต้นก็เป็นผู้นำคำสวด ทำพิธีเช่นบวงสรวงสักการะสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ทำหน้าที่สื่อสารกับฟ้า อัญเชิญเทพเจ้าและบรรพบุรุษลงมารับเครื่องเซ่นสรวงบูชา เรียกขวัญแก่ผู้ร่วมงานทั้งหมด องค์ประกอบของ “เม-ด้า-เม-ผี” จึงเป็นพื้นที่ทางอำนาจของหมอผู้ประกอบพิธีกรรมอย่างเห็นได้ชัด อย่างไรก็ตาม การกระจายตัวในการจัดงาน “เม-ด้า-เม-ผี” ในชุมชนไทอาหมทั่วรัฐอุสสัม ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลง “ศูนย์กลางพิธีกรรมของไทอาหม” เดิมที่ศูนย์กลางพิธีกรรมตั้งแต่โบราณอยู่ในบริเวณชุมชนปัดซากู เมืองสิฟซาการ์ (หรือเมืองแจร์รายดอยในปัจจุบัน) ผู้นำและปัญญาชนไทอาหมภายใต้กิจกรรมขบวนการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมจะมาเข้าร่วมชุมนุมอย่างคึกคัก กลายเป็น “พื้นที่ส่งออกหมอ” โดยถือว่า บรรดาหมอจากปัดซากูที่ผ่านประสบการณ์ในการประกอบพิธีกรรมอย่างมืออาชีพ จะได้รับเชิญจากกลุ่มสมาคมหรือคณะกรรมการจัดงาน “เม-ด้า-เม-ผี” ทั่วรัฐอุสสัม ให้เดินทางไปร่วมเป็นผู้นำประกอบพิธี จนทำให้ภายในชุมชนปัดซากูเองไม่ได้รับความสนใจในการประกอบพิธีกรรมนี้มากเทียบเท่ากับในอดีต

เช่นเมื่อย้อนหลังกลับไปในปี ค.ศ. 2002 ชุมชนปัดซากูถือเป็นศูนย์กลางในปฏิบัติการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรม พบว่า มีประเพณีและพิธีกรรม เกี่ยวข้องกับระบบความเชื่อดั้งเดิม ถือได้ว่า “เม-ด้า-เม-ผี” เป็นพิธีกรรมทางศาสนาและความเชื่อสำคัญนับตั้งแต่อดีต ที่ได้รับการถ่ายทอดปลูกฝังของสมาชิกชุมชนไทอาหม อันมีความหมายในการรวบรวมไพร่พล รวบรวมผู้คน สร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ในสังคม ผ่านการประกอบพิธีกรรมบูชาบรรพบุรุษ แสดงการจัดลำดับชั้นของเทพเจ้า ลำดับของเทพเจ้าชั้นสูงจนถึงเทพารักษ์ในท้องถิ่นและผีบรรพบุรุษ ด้วยความเชื่อทางศาสนาและพิธีกรรม มีหน้าที่สร้างความหมายให้ผู้คนในสังคมมีความรู้สึกร่วมในทางเดียวกัน ตลอดจนการแสดงออกในความรู้สึก สำนึกการสร้างพลังอำนาจของการรวมกลุ่ม ผ่านศรัทธาที่มีต่อความเชื่อให้คนในสังคมยึดมั่นในธรรมเนียมประเพณีจากอดีตให้คงอยู่ในปัจจุบัน “เม-ด้า-เม-ผี” จึงเป็นสัญลักษณ์ของความเป็นกลุ่มทางสังคมและสำนึก การตระหนักในคุณค่าของการมีชีวิตทางสังคมร่วมกันภายหลังการเผชิญกับภาวะวิกฤต อาทิเช่น เหตุการณ์ที่ปรากฏในเอกสารบันทึกประวัติศาสตร์พงศาวดาร พบว่า เป็นพิธีในการเสริมสร้างกำลังใจต่อกลุ่มไพร่พล กองกำลังเพื่อรวมหมู่และต่อสู้กับข้าศึกศัตรู หรือสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน

ภายหลังเกิดเหตุบางประการ เมื่อเกิดโรคระบาด มีชัยชนะต่อข้าศึก รวมถึงการเฉลิมฉลองชัยชนะที่เกิดขึ้นหลายต่อหลายครั้งในหลายรัชสมัยของอาณาจักร

ขณะที่บริบทของการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมในปัจจุบัน ถือว่า “เม-ด้า-เม-ผี” ไม่ได้ตอบสนองตามแนวความคิดเชิงหน้าที่ในการสร้างความสมานฉันท์ให้สังคมดำรงอยู่และมีเสถียรภาพแต่อย่างใดเท่านั้น หากถือส่วนหนึ่งเป็นการนำเสนอและการแสดงออกทางวัฒนธรรมอย่างเด่นชัด นัยหนึ่งจึงเป็นการผลิตตัวแทนของระบบความเชื่อทางศาสนา ด้วยพิธีกรรมที่เป็นเอกลักษณ์ และอัตลักษณ์ของกลุ่มคน เพื่อขับเคลื่อนทางวัฒนธรรม ให้เห็นพรมแดนความแตกต่างทางชาติพันธุ์ ภายใต้บริบททางสังคมระดับรัฐชาติที่มีอิทธิพลทางศาสนาหลักกำกับอยู่ อดีตเมื่อครั้งอาณาจักรไทอาหมนั้น “หมอหลวง” เป็นฐานันดรสำคัญระดับเผ่าเมืองในราชสำนัก มีหน้าที่ในการประกอบพิธี และเป็นตัวแทนของราชสำนักในพิธีกรรมระดับชุมชน จนเมื่อผู้นำอาณาจักรได้รับอิทธิพลของฮินดู ครามในระบอบวรรณของฮินดูมีบทบาทในราชสำนักมากขึ้น บทบาทและอำนาจของหมอหลวงถูกลดทอนลง จากผู้ทำหน้าที่ประกอบพิธีกรรมในราชสำนัก จึงลดระดับมาสู่ชุมชน จนกระทั่งเมื่ออาณาจักรล่มสลายเปลี่ยนเป็นรัฐชาติสมัยใหม่ มีอาณานิคมเข้ามาปกครอง และวัฒนธรรมฮินดูมีอิทธิพลมากขึ้น หมอถูกจำกัดบทบาทลงเพียง ในระดับชุมชนเท่านั้น ไม่ได้มีตำแหน่งแห่งที่หรือฐานันดรอีกต่อไป เป็นผู้นำเชิงประเพณีตามวัฏจักรชีวิตในระบบความเชื่อและพิธีกรรมเดิม หากยังคงสืบสานถ่ายทอดวิชาความรู้จากตระกูลสามตระกูลสำคัญ ขยายไปสู่ชุมชนและผู้สนใจทั่วไปมากขึ้น

ขบวนการฟื้นฟูภาษาวัฒนธรรมอันเข้มข้น ซึ่งมีปัญญาชนเป็นหัวขบวน ในพิธีกรรมประเพณีตลอดจนการแสดงออกทางวัฒนธรรม แต่กระนั้นอาจถือได้ว่า “หมอ” มี “ต้นทุนทางพิธีกรรม” อันชอบธรรมในปฏิบัติการทางประเพณีอย่างเด่นชัด ด้วยภูมิปัญญาความรู้ตลอดจนการสั่งสม ให้กลายเป็น ผู้ประกอบพิธีกรรมระดับมีอาชีพ รวมถึงการถ่ายทอดจากสายตระกูล จึงสามารถทำหน้าที่ในงานพิธีกรรมได้อย่างชอบธรรม บทบาทของหมอในปัจจุบันจึงแสดงเอกลักษณ์และตัวตนอย่างชัดเจน การก่อรูปของสถาบันของหมอผู้ประกอบพิธีกรรม ภายใต้กระบวนการฟื้นฟูภาษาและบรรทัดฐานการประกอบพิธี เป็นการผลิตซ้ำและปรับเปลี่ยนแบบแผนของพิธีกรรมเดิม เป็นประดิษฐกรรมทางวัฒนธรรมที่ตอบ

สนองต่อบริบทสถานการณ์ใหม่ที่เปลี่ยนแปลงไป บางขั้นตอนถูกลดทอนลง บางกิจกรรมไม่ได้รับความสำคัญ หรือศักดิ์สิทธิ์เช่นเดิม หากยังคงฐานะ แกนทางวัฒนธรรม หลักทางประเพณีดั้งเดิมให้ยึดเหนี่ยวและสืบทอดไว้โดยไม่อาจกำหนดรูปแบบอย่างเบ็ดเสร็จสมบูรณ์ ภายใต้ข้อจำกัดทางสังคมและบริบทที่รายล้อม เป็นปัจจัยทำให้การประกอบพิธีกรรมต้องประยุกต์เครื่องมือทางวัฒนธรรมให้ประนีประนอมอย่างเหมาะสม นอกจากจะตอบสนองความต้องการทางจิตใจถือว่าเป็นภาคปฏิบัติการส่วนหนึ่งของขบวนการทางสังคมและวัฒนธรรม ในการแสดงออกอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ผ่านขบวนการเคลื่อนไหวระดับสาธารณะ เป็นปฏิบัติการอันซับซ้อนภายใต้เครื่องมือและสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรม ซึ่งประดิษฐ์ขึ้นใหม่ หรือเลือกใช้อย่างเหมาะสมกับสถานการณ์ทางสังคม วัฒนธรรมและเศรษฐกิจ เพื่อต่อรองกับอำนาจที่กลุ่มเผชิญหน้าและมีปฏิสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มที่สัมพันธ์อยู่

ขณะที่ปัจจุบันชุมชนปัตตักดั่งเดิมของไทอาหมได้กลายฐานะเป็น “แหล่งผลิตผู้ประกอบการพิธีกรรม” รุ่นใหม่ให้ตอบสนองต่อความต้องการของสังคมมากขึ้น ไม่จำกัดการสืบทอดความรู้ทางสายตระกูล ของหมอลวงเพียง 3 ตระกูลเท่านั้น หากยังเปิดกว้างให้ผู้สนใจสกุลอื่นเข้ามาร่วมเรียนรู้ฝึกฝน และถ่ายทอดความรู้โดยความมุ่งหมายต้องการเผยแพร่ทางภาษาและวัฒนธรรมออกไปอย่างกว้างขวางมากขึ้น

สรุป: บริบทร่วมสมัยกับการปรับเปลี่ยนทางพิธีกรรม “เม-ด้า-เม-ผี”

ท่ามกลางบริบทของขบวนการฟื้นฟูภาษาวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไทอาหมได้แสดงให้เห็นการแสดงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และพรมแดนชาติพันธุ์ตามแนวคิดการอ้างชาติพันธุ์ชี้ให้เห็นว่า การจะเข้าใจปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์ได้ต้องพิจารณาความคิด และจิตสำนึกของคนในแต่ละกลุ่มนั้น ๆ ว่า ลักษณะใดทางวัฒนธรรมมีความหมายกับความเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ของพวกเขา เนื่องจากกลุ่มชาติพันธุ์อาจมีแบบแผนวัฒนธรรมร่วมกันบางอย่างอันก่อให้เกิดจากการปรับตัวกับสภาพแวดล้อม แต่ต่างฝ่ายก็มองว่าไม่ใช่พวกเดียวกัน เมื่อเป็นเช่นนี้สิ่งสำคัญในการพิจารณากลุ่มชาติพันธุ์จึงเป็นกระบวนการระบุและแสดงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในการปฏิสัมพันธ์สถานการณ์ต่าง ๆ

อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของไทอาหมจึงเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อให้
เกิดความแตกต่าง เมื่อกลุ่มไทอาหมมีปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มอื่น ดังนั้นอัตลักษณ์
ทางชาติพันธุ์ไทอาหมจึงมีทั้งสิ่งที่กำหนดมาล่วงหน้า และการปฏิสัมพันธ์ระหว่าง
กลุ่ม เพื่อสร้างความแตกต่างของวัฒนธรรมได้เช่นกัน ถือเป็นการขีดแบ่งความ
เป็นชาติพันธุ์ของไทอาหมเองออกจากกลุ่มอื่น และสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์
โดยดึงเอาลักษณะแบบดั้งเดิมมาปรับปรน เพื่อให้อยู่ท่ามกลางลักษณะทางวัฒนธรรม
บางประการที่แตกต่างได้ ในกรณีของการสืบทอดความคิดและอุดมการณ์ของ
พิธีกรรม “เม-ด้า-เม-ผี” อันแสดงถึงอัตลักษณ์ของกลุ่มจากปัจจัยทางประวัติศาสตร์
วัฒนธรรมมาตั้งแต่ต้น และทำให้วัฒนธรรมนี้เป็นเครื่องมือที่กลุ่มชาติพันธุ์ใช้ในการ
การสร้างความแตกต่างของกลุ่มตนกับกลุ่มอื่นอย่างชัดเจน ท่ามกลางพหุวัฒนธรรม
ของภูมิภาคตะวันออกเฉียงเหนือของอินเดีย และภายในรัฐอิสระเอง ความเป็น
ไทอาหมในพิธีกรรม “เม-ด้า-เม-ผี” ได้ปรับเปลี่ยนไปตามบริบทข้างเคียง อาทิ
ความเชื่อไทอาหมมีพื้นฐานมาจากความเชื่อพื้นฐานที่เกี่ยวกับอำนาจเหนือ
ธรรมชาติ อำนาจดังกล่าวจะได้รับการเช่นสรวงบูชาด้วยสิ่งต่าง ๆ จำนวนมาก
เป็นหมูสัตว์ปีก เป็ด วัว ควาย และในบางกรณีก็ใช้สุนัขเป็นเครื่องเช่นด้วย กลับ
ไม่ปรากฏขึ้นในบริบทปัจจุบันอย่างที่ควรจะเป็น รวมถึงการเคารพพระียบความ
แตกต่างทางการนับถือศาสนาอื่น ประเพณีอื่น ๆ มากขึ้น

กล่าวได้ว่า บทบาทของประเพณีดั้งเดิมของชาวไทอาหมได้เผยแพร่สู่
สาธารณะ และบูรณาการเข้ากับขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมวัฒนธรรมของ
ผู้นำและปัญญาชนไทอาหมนับจากอดีตกระทั่งปัจจุบัน เป็นไปอย่างสอดคล้อง
ด้วยดี อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมถูกทำให้กลายเป็นสิ่งเดียวกับตัวตนทางชาติพันธุ์
หรือเป็น สิ่งมีชีวิตทางวัฒนธรรม (cultural being) หรือ เครื่องหมายทางวัฒนธรรม
(cultural marker) ในวัฒนธรรมบริโกลสิ่งเหล่านี้จะมีพลังมากขึ้นเนื่องจาก
วัฒนธรรมถูกแปรเปลี่ยนไปเป็นวัตถุสิ่งของเพื่อประโยชน์ที่จับต้องได้ ไม่ว่าจะเป็น
เป็นเพื่อการอนุรักษ์การฟื้นฟูหรือการเผยแพร่โฆษณาก็ตาม ดังนั้นหาก
พิจารณาชาติพันธุ์ตามแนวทางเสรีนิยมใหม่แล้ว การยอมรับวัฒนธรรมอื่นของ
รัฐชาติเป็นเรื่องทางการเมือง ที่ก่อให้เกิดการแย่งชิงหาความเป็นชาติ เป็น
การรับรู้ถึงการมีอยู่ของ “วัฒนธรรมอื่น” ในดินแดนรัฐ เป็นการรับรู้ภายใต้
บรรทัดฐานของความเป็นชาติและความเป็นพลเมืองเป็นการนำวัฒนธรรมของ

คนส่วนน้อยมาควบคุมภายใต้กฎของวัฒนธรรมของคนส่วนใหญ่ การเมืองของการยอมรับว่าวัฒนธรรมอื่นในโลกเสรีนิยมใหม่คือการทำให้ความแตกต่างทางวัฒนธรรมของคนแต่ละกลุ่มเป็นสัญลักษณ์ของรัฐธรรมาธิ หรือเป็นการทำให้วัฒนธรรมชาติถูกขนานนามด้วยชื่อใหม่ ๆ ภายใต้วัฒนธรรมของชนกลุ่มน้อย วัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ภายใต้การเมืองแบบนี้จะถูกปกป้องและเป็นส่วนเติมเต็มให้วัฒนธรรมชาติ สัมพันธ์กับความคิดเรื่องสังคมที่เปิดกว้างซึ่งหมายถึงสังคมที่ปัจเจกชนมีเสรีที่จะคิดและทำสิ่งต่าง ๆ อย่างมีเหตุผลเพื่อตอบสนองการมีชีวิตที่เป็นสุข ความเชื่อดังกล่าวนี้อาจเชิญชวนให้ปัจเจกแสดงตัวตนและการที่จะเรียกร้องสิทธิและเสรีภาพตนเองเป็นสังคมที่บุคคลจะจัดจ้อยและพูดอ้างถึงความปรารถนาและความต้องการของตนเอง โฉมหน้าที่ทับซ้อนกันในลัทธิเสรีนิยมใหม่คือโฉมหน้าของเสรีภาพที่เชื่อมั่นในสติปัญญาและความก้าวหน้าของมนุษย์ซึ่งแสดงออกผ่านระบบทุนนิยมและการเมืองแบบประชาธิปไตยและโฉมหน้าของการอยู่ร่วมกันของความแตกต่างกันหมายถึงความหลากหลายทางวัฒนธรรมที่ยอมให้คนกลุ่มต่าง ๆ ได้แสดงตัวตนนั่นเอง

อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของไทอาหมในปัจจุบัน มีจุดกำเนิดและที่มาที่ไปได้ปรากฏเป็นรูปธรรมในเอกสารบันทึกประวัติศาสตร์และการสืบทอดของบรรพบุรุษมาหลายชั่วรุ่น หากการผสมผสานและกลืนกลายทางวัฒนธรรมทำให้ละทิ้งภาษาและจารีตศาสนาคความเชื่อดั้งเดิมไปช้านาน กระทั่งกระบวนการรื้อฟื้นภาษาและวัฒนธรรมของไทอาหมหลังยุคอาณานิคมและโลกเสรีนิยมส่งเสริมให้เกิดขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อต่อต้านการครอบงำให้กลายเป็นหนึ่งเดียวกับชนกลุ่มใหญ่ ผ่านระบบความเชื่อศาสนาดั้งเดิม และปฏิบัติการในประเพณีพิธีกรรม^๖ อัตลักษณ์ชาติพันธุ์ไทอาหมเป็นผลจากกระบวนการประกอบสร้างจากเงื่อนไขแวดล้อมทางสังคมการเมืองและเศรษฐกิจ มีความหลากหลาย (multiple) และมีพลวัต (dynamic) มิใช่หยุดนิ่งหรือถูกกำหนดโดยไม่เปลี่ยนแปลง หากหลากหลายเคลื่อนไหวผันแปรไปตามเงื่อนไขที่เกี่ยวข้อง (Malešević, 2004: 148) ท่ามกลางสังคมพหุชาติพันธุ์ (multi-ethnic society) ของรัฐอัสสัมและภูมิภาคตะวันออกเฉียงเหนือของอินเดีย เป็นการแสดงความตื่นตัวสำนึกทางชาติพันธุ์ไท เป็นการเมืองอัตลักษณ์ (politics of identity) เป็นการเมืองที่มุ่งไปสู่ความใส่ใจในตัวตนของตนเองหรืออัตประโยชน์ ที่

ปัจเจกชนเข้ามามีส่วนร่วมทางการเมืองด้วยตรรกะด้านชาติพันธุ์ ศาสนา ภาษา กระตุ้นให้ผู้คนชนกลุ่มน้อยเคลื่อนไหวทางสังคมวัฒนธรรมเพื่อเปิดเผยอัตลักษณ์ของตน เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการยกระดับจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ ส่งผลให้การเมืองอัตลักษณ์ชาติพันธุ์อันโดดเด่น เป็นปรากฏการณ์ทางการเมืองในสังคมเสรีนิยมประชาธิปไตย เพื่อสร้างความหมายเชิงชาติพันธุ์ภายใต้ปฏิบัติการทางวาทกรรม (discursive practice) เป็นกระบวนการที่ความหมายทางวัฒนธรรมถูกผลิตและทำความเข้าใจผ่านกิจกรรมทางประวัติศาสตร์ ภาษา ศาสนา ประเพณี และพิธีกรรม สร้างระบบความหมายและสร้างภาพแทนทางวัฒนธรรม สนับสนุนการรวมตัวกันในลักษณะองค์กรทางสังคมวัฒนธรรม (social and cultural institutes) ที่มีความเป็นพหุลักษณะมากขึ้นจนกระทั่งกลายเป็นขบวนการเคลื่อนไหวเรียกร้องและต่อสู้เพื่อสิทธิทางการเมืองด้วยการรื้อฟื้นระบบความเชื่อ จารีตประเพณีที่เคยปฏิบัติในอดีตกลับมา

เชิงอรรถ

- 1 บทความวิจัยนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยเรื่อง “การเปลี่ยนแปลงประเพณี และ พิธีกรรม “เม-ด้า-เม- ผี” ของคนไทอาหม รัฐอัสสัม อินเดีย” ได้รับทุนอุดหนุน การวิจัยจากศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) ปี พ.ศ. 2561
- 2 อัสสัมเป็นรัฐที่มีหลายภาษา แต่ในปี ค.ศ. 1960 (พ. ศ. 2503) รัฐบาลอัสสัมได้ประกาศ ให้ภาษาอัสสัมมิตเป็นภาษาราชการแต่เพียงภาษาเดียว คน Cachar เปิดตัวการ เคลื่อนไหวของการประท้วงต่อต้านนโยบายภาษาของรัฐและต้องการล้มล้างข้อบังคับ นี้ เมื่อวันที่ 19 พฤษภาคม 1961 รัฐบาลอัสสัมเปิดฉากยิง Satyagrahis เป็นผลให้ หญิงสาวคนหนึ่งและเด็กชายสิบคนถูกฆ่าตาย Cachar Jilla Sangram Parishad และ Bhasa Andolan Samiti เปิดตัวการเคลื่อนไหวที่ไม่รุนแรง เรียกร้องให้ภาษา เบงกาลีเป็นภาษาราชการที่สองของรัฐ เกิด “สามภาษา” Three languages สูตรที่เรียก ว่า “สูตร Shastri” ได้รับการพัฒนาโดย Lal Bahadur Shastri โดยที่ข้อบังคับว่าด้วย ภาษาราชการของอัสสัม (Assam Official Language Act) ได้รับการแก้ไขเพื่อให้ ภาษาเบงกาลีเป็นภาษาราชการในบริเวณหุบเขาบารัก (Barak Valley) ความตึงเครียด ก่อตัวในหุบเขาเป็นรูปวงกว้างในรูปแบบวงแหวน SEBA (SEBA/AB/Syllabus/11/85-86-1 ลงวันที่ 28.2.86) กำหนดให้ใช้ภาษาอัสสัมมิตในหุบเขานั้น (Monojit Singha, 2016: 494)
- 3 ดูรายละเอียดประเด็นนี้ใน สมิตร์ ปิตีพัฒน์ และดำรงพล อินทร์จันทร์ (2546: 49-59)

- 4 “เจ้าแสงเรือน” หรือ “เรือนจุ่มแสง” หรือ “หอผี” เป็นสถานที่สัญลักษณ์ที่สร้างขึ้นเป็นอาคารสิ่งปลูกสร้างชั่วคราวหรือบนพื้นที่แห่งใดแห่งหนึ่ง ทรงแปดเหลี่ยมที่ภายในมีแท่นเสาไฟที่ประกอบด้วยผางประทีปไฟ 101 ดวง มีลักษณะคล้ายโรงสวด (Namghar) ของศาสนาฮินดูในวัฒนธรรมพม่า ภายหลังขบวนการฟื้นฟูภาษาและวัฒนธรรมส่งเสริมให้ชาวไทอาหมกลับมายอมรับนับถือบูชาตามความเชื่อดั้งเดิม บางแห่งใช้เป็นสถานที่จัดกิจกรรมหรือประกอบพิธีกรรมของชุมชนในพื้นที่สาธารณะแยกจากตัวชุมชน ตรงบริเวณลานกลางแจ้งหรือท้องทุ่งนา ทำซุ้มปะรำขึ้นชั่วคราวจากวัสดุไม้ไผ่คล้ายอาคารทรงแปดเหลี่ยมขึ้น
- 5 กามูซา (Gamosa) เป็นผ้าทอสีเหลี่ยมขนาดยาวพื้นขาวลวดลายแดง อาจพบสีอื่น ๆ ด้วย เมื่อแปลความตามตัวอักษรแล้ว คำว่า ‘กา’ แปลว่า ร่างกาย ส่วน ‘มุซา’ แปลว่า เช็ด กามูซาจึงเป็นผ้าที่ผู้คนใช้เช็ดทำความสะอาดเนื้อตัวในชีวิตประจำวัน อันถือเป็นกิจวัตรชำระล้างร่างกายให้บริสุทธิ์ จะว่าไปแล้ว กามูซาประหนึ่งผ้าขาวม้าของไทยใช้โปกหัว พาดไหล่ หรือคล้องคอ กระทั่งคลุมคัมภีร์หรือແຫຼ່ງประกอบพิธีกรรม ใช้ต้อนรับแขกคือนักท่องเที่ยวเยือนพร้อมหมากพลู ชาวอัสสัมใช้กามูซาอย่างแพร่หลาย กลายจึงเป็นสัญลักษณ์ของชีวิตและวัฒนธรรมโดยไม่จำกัดภูมิหลังกลุ่มชนชาติพันธุ์ ลวดลายของกามูซาแตกต่างไปตามการออกแบบสร้างสรรค์อย่างอิสระ
- 6 “ลายลูกคำ” เป็นชุดการแสดงพื้นบ้านท้องถิ่นหนึ่งซึ่งถือว่าการแสดงที่สะท้อนความเชื่อความเคารพในธรรมชาติ และวิถีชีวิตของชาวไทอาหม
- 7 ระบำบิฮู (Bihu dance) เป็นการแสดงดนตรี ร้อง และเต้นรำพื้นบ้านที่เป็นเอกลักษณ์และมีชื่อเสียงของรัฐอัสสัม มาจากเทศกาลสำคัญ 3 งานในรอบปีที่เกี่ยวข้องกับการผลิตทางการเกษตรได้แก่ บอฮักบิฮู (Bohag Bihu) กาทิบิฮู (Kati Bihu) และแม็กบิฮู (Magh Bihu) ปัจจุบันระบำบิฮูเป็นที่นิยมแพร่หลายในระดับท้องถิ่น ระดับชาติ และระดับนานาชาติ
- 8 ไม่ว่าจะพิจารณาว่าอัตลักษณ์ชาติพันธุ์มีพลวัต ผันแปรไปตามสถานการณ์ หรืออาจถูกปรับเปลี่ยนใหม่ก็ได้ แต่สังเกตว่า ลักษณะชาติพันธุ์ทั้งในแง่ของรากเหง้าดั้งเดิมที่ผันแปรไป คุณลักษณะที่สำคัญหรือโดดเด่นของคนกลุ่มนั้นอาจจะเปลี่ยนไปด้วยตัวอย่างในเรื่องความเชื่อทางศาสนา เมื่อเกิดการเปลี่ยนแปลงขึ้น ไม่ว่าจะเป็นระดับปัจเจกชนหรือกลุ่มคนจะส่งผลกระทบต่อการดำเนินชีวิต ความคิด พหุชนคติ มุมมองต่อโลกรอบตัวและโลกจินตนาการของคนกลุ่มนั้น ส่งผลต่อวัฒนธรรมที่ดำรงอยู่ ขับเคลื่อนให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในวัฒนธรรมนั้น จนแตกต่างไปจากเดิม มีตัวอย่างปรากฏการณ์ทางชาติพันธุ์พื้นเมืองในแถบอินโดนีเซียตะวันออก ตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 18 James J. Fox ศึกษาการเผยแพร่ศาสนาคริสต์ส่งผลกระทบต่อความเชื่อทางศาสนาเดิมของคนพื้นเมืองเสื่อมลงหรือสูญหายไป การใช้ความคิด หลักการ หรืออุดมการณ์ชุดใหม่วางอยู่บนความเชื่อในคริสต์ศาสนา ประยุกต์เข้ากับการปกครองเนื่องจากผู้ปกครองได้เข้ารับกลายเป็นชาวคริสต์ (Fox, 1977 อ้างถึงใน นิติ, 2559: 341-342)

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- ฉัตรทิพย์ นาถสุภาและเรณู วิชาศิลป์. 2537. “ความเชื่อและพิธีกรรมของไทอาหม”. ใน *วัฒนธรรมกับขบวนการเปลี่ยนแปลงสังคม* (พิมพ์ครั้งที่ 2). (หน้า 45-77). กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ฉัตรทิพย์ นาถสุภาและเรณู วิชาศิลป์. 2552. *การศึกษาประวัติศาสตร์ไทอาหม*. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์.
- ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ. 2547. “ทบทวนแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์ข้ามยุคสมัยกับการศึกษาในสังคมไทย”. ใน *ว่าด้วยแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์*. (หน้า 1-126). กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- ฐิรวุฒิ เสนาคำ. 2547. “แนวคิดคนพลัดถิ่นกับการศึกษาชาติพันธุ์”. ใน *ว่าด้วยแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์*. (หน้า 191-286). กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- นฤพนธ์ ดั่งวิเศษ (บก.). 2557. *ชาติพันธุ์กับเสรีนิยมใหม่*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- บรรจบ พันธุเมธา. 2526. *กาเลหม่านไต*. กรุงเทพฯ: องค์การค้าของคุรุสภา.
- นิติ ภาวครพันธ์. 2559. *ชนตก ชาติ และชาติพันธุ์* (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม ร่วมกับสมาคมนักสังคมวิทยาและนักมานุษยวิทยาสยาม (สสมส. SASA).
- สมิตร์ ปิติพัฒน์ และดำรงพล อินทร์จันทร์. 2546. *ขบวนการฟื้นฟูภาษา ความเชื่อ และพิธีกรรมของไทอาหมในรัฐอัสสัม ประเทศอินเดีย*. กรุงเทพฯ: โอ.เอส. พรินติ้งเฮาส์.
- รณี เลิศเลื่อมใส. 2544. *ฟ้า-ขวัญ - เมือง จักรवालท์คนดั้งเดิมของไทย: ศึกษาจากคัมภีร์โบราณของไทอาหม*. กรุงเทพฯ: โครงการวิถิทรศน์.
- เรณู วิชาศิลป์. 2532ก. “การทำนายกระดูกไก่ของคนไทยบางกลุ่ม”. ใน *เอกสารประกอบการสัมมนาเรื่องคนไทยนอกประเทศ: พรมแดนความรู้ จัดโดยสมาคมประวัติศาสตร์*. (หน้า 97-98). มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.
- เรณู วิชาศิลป์. 2532ข. “คำเรียกขวัญในพิธีราชาภิเษกเจ้าเสือเห็ดเปิงฟ้า”. ใน *ภาษาจารึกฉบับครุฑรำลึก เนื่องในวาระเกษียณอายุราชการของผู้ช่วยศาสตราจารย์ ร.อ. เสนีย์ วิลาวรรณ*. (หน้า 115-137). ภาควิชาภาษาตะวันออก และชมรมรวมใจจารึก คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- เรณู วิชาศิลป์, ผู้ถ่ายทอดและแปล. 2539. *พงศาวดารรัฐไทอาหม* (Ahom Buranji) (เล่มที่ 1 และเล่มที่ 2). กรุงเทพฯ: อมรินทร์พรินติ้ง แอนด์ พับลิชชิ่ง.
- Phukan, J. N. 2527. “เทวดาและผีของชาวอาหม แบ่งมุนหนึ่งของความเชื่อของชาวไท (ไต)” [แปลโดย ปราณี วงษ์เทศ], *เมืองโบราณ*, 10(4): 84-90.

ภาษาอังกฤษ

- Barua, G. C. and Rai S., (transl. and eds.). 1985. *Ahom-Buranji*. (Reprinted: 1930). Guwahati: Spectrum Publication.
- Baruah, S. 2001. *India Against Itself: Assam and the Politics of Nationality*. New Delhi: Oxford University Press.
- Bordoloi, B. N. 1988. *The Dimasa Kachari*. Guwahati: Tribal Research Institute of Assam.
- Buragohain, P. L. 1995. "Phralung and Ahom". in *The Tai. In Journal of Ban-Ok-Pup-Lik-Miount-Tai, Purbanchal Tai Sahitya Sobha*. Paper of International Seminar on Tai Studies, Guwahati, Assam, India February 7-10.
- Buragohain, R. 2006. "Genesis and Significance of Me-Dam-Me-Phi: A Festival of the Tai-Ahom." in *Indian Journal of Tai studies*. An International Journal devoted to the study of all aspects of the Tai of the World. VI: 67-72.
- Gait, E. 1997. *A History of Assam*. 7th ed. (2nd edition. reprint 1926), Guwahati: Lawyer's Book Stall.
- Gogoi, P. 1976. *Tai – Ahom Religion and Customs*. Guwahati: Publication Board.
- Gogoi, P. 1996. *Tai of North-East India*. Dhemaji: Chumpra Printers and Publishers.
- Gohain, B. K. 2011. *The Ahoms and their tradition. Vol. I-II*. New Delhi-27: Omsons Publications Prakash House.
- Grierson, G. A. 1973. *Linguistic Survey of India. Vol.II*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Mahanta, N. G. 2008. *What Makes Assam A Perpetual Conflict Zone? Going Beyond Management to Conflict Transformation*. Guwahati: North Eastern Social Research Centre.
- Malešević, S. 2004. *The Sociology of Ethnicity*. London: Sage Publication.
- Phukan, J. N. 1981. "Some Religious Rites and Ceremonies of The Tai-Ahoms: A Search for Ahomisation" in *Lik Phan Tai Vol II. Journal of Tai Historical and Cultural Society Assam (Gauhati) India*.
- Phukon, G. (ed.). 1996. *Ethnicity, Politics of Language and Reorganisation of States in North-East India*. New Delhi: Omsons Publications.
- Sabba, T. B. and Wouters, J. J. P. (eds.). 2013. "North-East India: Ethnography

and politics of identity”. in Berger, P. and Heidemann, F. (eds.). *The Modern Anthropology of India: Ethnography, themes and theory*. (pp. 193-207). New York: Routledge.

Sarkar, J. 1915. “Assam and the Ahom in 1660 A.D.”, *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, 1: 179-195.

Singha, Y. M. 2016. “Ethnic Politics in Assam: Conflict and Accommodation”, *International Journal of Scientific and Research Publications*, 6(7): 494-499.

Singha, Y. M. 2016. “Ethnic Politics in Assam: Conflict and Accommodation”, *International Journal of Scientific and Research Publications*, 6(7): 494-499.

Tamimi, A. 2003. *Religion and the Creation of Race and Ethnicity: An Introduction*. in Prentiss, C. R. (ed.), New York and London: New York University Press.

Terwiel, B. J. 1972. *The Tai of Assam and Ancient Tai Rituals*. Vol. 1. Gaya: Review Office of South East Asian Studies.

ภาษาอัสสัมมิต

Sangbun, Chao Lao khri. (Lakhi Prosad Boruah). 2015. *Khek Lai Me-Dam-Me-Fii*. [A book of traditional ritual text on Me-Dam-Me-Fii (an ancestral worship ceremony)]. Sibsagar: Assam Tao Council (Tao Mo Parishad).

เว็บไซต์

Government of Assam. *Map of Assam*. Retrieved from <https://assam.gov.in> in (February 14, 2018)

MeDamMePhi. Retrieved from <https://www.facebook.com/169308353122359/photos/rpp.169308353122359/1454198674633314/?type=3&theater> (February 14, 2018)

Interviews

Baruah, Kushan. Jorhat, Assam, India. (January 30-31, 2018). Interview.

Borgohain, Golap, Secretary, All Assam Phralung Association, Sepon, Charaideo, Assam, India. (January 27, 2018). Interview.

Gogoi, Dhirendra Kumar. Secretary, Tai Ahom Sanskriti Sangrakshan Aru Sikhah Bikash Samiti (TAISSAB). Jorhat, Assam, India. (January 30-31, 2018). Interview.

Gogoi, Dhrubajit. Secretary, Tai Ahom Sanskriti Sangrakshan Aru Sikhah Bikash Samiti (TAISSAB). (January 30-31, 2018). Jorhat, Assam, India. Interview.

Hati Baruah, Sabeswar. Tai Ahom High Priest, Hati Baruah Gaon, Patsaku Mouza, Silsagar, Assam, India. (January 23, 2018). Interview.

Konwar, Munindra. Secretary, Tai Ahom Sanskriti Sangrakshan Aru Sikhah Bikash Samiti (TAISSAB), Jorhat, Assam, India. (January 30 – February 2, 2018). Interview.