

เมื่อแม่หมดพูด: โครงสร้างของความรู้สึกในคติท้องถิ่นในพิธีจำเจียงของคนไท
ในเวียดนาม ในบริบทของการแปรรูปทรัพยากรธรรมชาติให้เป็นสินค้า
*When Mè Mòts Speak: The Structure of Feeling in Local
Idioms of the Tais in Vietnam's Chả Chiềng Ritual in the
Context Commodification of Natural Resources*

อัจฉริยา ชูวงศ์เลิศ

ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร

Achariya Choowonglert

Department of Sociology and Anthropology, Faculty of Social Sciences,
Naresuan University

Email: achariyach@nu.ac.th

วันรับบทความ: 18 มกราคม 2566 (Received January 18, 2023)

วันแก้ไขบทความ: 10 กุมภาพันธ์ 2566 (Revised February 10, 2023)

วันตอบรับบทความ: 12 มีนาคม 2566 (Accepted March 12, 2023)

บทคัดย่อ

บทความย้อนแย้งระหว่างกฎหมายที่ดินในปี 1996 ที่ให้แต่ละครัวเรือน
ใช้ประโยชน์ ปลูกป่าเศรษฐกิจ และกฎหมายป่าไม้ในปี 1991 และ 2004
ที่ให้สิทธิแต่ละครัวเรือนและคอมมูนปลูกป่าสงวน ในด้านหนึ่ง กับอีกด้านหนึ่ง
คือการที่รัฐผลิตวาทกรรมการพัฒนาขอเปลี่ยนแปลงพื้นที่ป่าให้เป็นพื้นที่
อุตสาหกรรมป่าไม้ ซึ่งได้มอบอำนาจในการจัดการป่าไว้ในมือของรัฐและทุน
สิ่งนี้เป็นตัวอย่างที่แสดงให้เห็นนโยบายเศรษฐกิจของรัฐในการแปรรูปทรัพยากร
ไปเป็นสินค้าอย่างไรก็ดีวิถีทางที่ชุมชนท้องถิ่นจัดการกับทรัพยากรธรรมชาติ

กลับมีความแตกต่างกับการพัฒนาอุตสาหกรรมป่าไม้ของรัฐอย่างมีนัยสำคัญ ด้วยการที่สังคมไทเป็นสังคมการเมืองซึ่งมีธรรมเนียม กฎเกณฑ์ทางสังคม และสถาบันท้องถิ่น บทความนี้คือความพยายามที่จะวิเคราะห์บทบาทของปัญญาชนแม่ตในการทำพิธีกรรมจำเจียง ด้วยการทำงานชาติพันธุ์วรรณา ในปี 2017, 2019, 2020 และ 2022 โดยใช้เวลา 2-4 สัปดาห์ในแต่ละครั้ง ณ อำเภอกวานเซิน ที่ตั้งอยู่บนพื้นที่สูงในจังหวัดแทงหวา เมืองชายแดน เวียดนาม-สปป. ลาว บทความชิ้นนี้วิเคราะห์โครงสร้างของความรู้สึกและคติท้องถิ่นในพิธีกรรมจำเจียงในบริบทของการแปลงทรัพยากรธรรมชาติให้เป็นสินค้า ผลการศึกษาพบว่า โครงสร้างของความรู้สึกและคติท้องถิ่นที่ถูกผลิตซ้ำในพิธีกรรมดังกล่าวมีศักยภาพที่จะเป็นความรู้สึกร่วมในฐานะที่เป็นพลังของคนท้องถิ่นในการสร้างเขตแดนของตนจากกฎเกณฑ์ในการจัดการทรัพยากรของรัฐและบริษัทเอกชน

คำสำคัญ: แม่ต คนไทในเวียดนาม พิธีกรรม โครงสร้างความรู้สึก คติท้องถิ่น

Abstract

The Land Law of 1996 empowered Vietnamese households to manage and affirm their rights and obligations to land (forest) use. Additionally, the 1991 Law on Forest Protection and Development (amended 2004) prescribed the management and use of the land's (forests) resources. Controversially, the Vietnamese state's developmental discourse for territorial transformation of its forest industry zones signifies forest management at the hand of the state and the investors. This posture demonstrates the economic policy to convert natural resources into a commodity. However, the local communities and the state's industry development contradict each other's approach to managing natural resources.

Considering the Tai political society constituted by its customary laws, social rules, and local institutes, this paper attempts to elaborate on the roles of female intellectual shamans, the Mê Môts, in their practice of the Chả Chiềng ritual. This paper analyzes local idioms and the structure of feelings in the Chả Chiềng rituals in the context of the commodification of natural resources. Ethnographic inquiries conducted around 2 to 4 weeks each year in 2017, 2019, 2020, and 2022 in Quan Sơn district, in the highlands of Thanh Hóa province, a border city close to the Vietnam-Laos border, provided the basis for this study. The results of this inquiry depicted that the structure of feelings in local idioms reproduced in their rituals were potentially the collective feelings and forces of the local people to construct boundaries and regulations for the state's and company's natural resources management.

Keywords: Female shaman, Tai in Vietnam, Ritual, Structure of Feelings, Local Idioms

บทนำ

แม้ว่าการศึกษาพิธีกรรมในแวดวงนักมานุษยวิทยาวัฒนธรรมมักอยู่ที่ประเด็นที่เกี่ยวข้องกับการเมืองของพิธีกรรม (Evans, 1998; อัจฉริยา, 2564) เปลี่ยนผ่านจากโครงสร้างหนึ่งสู่อีกโครงสร้างหนึ่ง (Turner, 2017) การช่วงชิงพื้นที่ (ยศ (บก.), 2559) การสร้างและเปลี่ยนแปลงความหมาย (ฉวีวรรณ และคณะ, 2562) ปฏิบัติการทางสังคม (ทานาเบ, 2555) การสื่อสาร (Rothenbuhler, 1998; กาญจนา, 2553) ความรู้และอำนาจของคนท้องถิ่น (อานันท์, 2555) สัญลักษณ์ (Bacquet, 2019) และภาษา-สัญลักษณ์และจิตวิเคราะห์ (Canestri, 2007) กระนั้นก็ตาม ยังมีงานจำนวนหนึ่งที่ทำให้ความสำคัญ

กับพิธีกรรมในฐานะกลยุทธ์ในการรับมือกับภาวะสมัยใหม่และวาทกรรมการพัฒนา (Taylor, 2004; Taylor, 2007; Norton, 2009; Gottowik (Ed.), 2010) ซึ่งช่วยให้เราเข้าใจสถานะการสร้างอัตลักษณ์และการต่อรองของคนที่ถูกกดทับโดยอำนาจรัฐและทุน ตลอดจนความเสี่ยงในชีวิตที่มาพร้อมกับความเป็นสมัยใหม่ แต่กระนั้นก็ตาม ยังมีงานจำนวนไม่มากนักที่ให้ความสำคัญกับการศึกษาในประเด็นที่เชื่อมโยงระหว่างความเสี่ยง วัฒนธรรมที่หลงเหลืออยู่ (residual culture) โครงสร้างของความรู้สึก (structure of feelings) และคติท้องถิ่นในพิธีกรรม ที่เป็นเงื่อนไขของการก่อรูป (emergence) บางสิ่งบางอย่างขึ้นมา เพื่อบรรเทาความทุกข์ของผู้ด้อยอำนาจท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรม

ภายใต้บริบทของการช่วงชิงความหมายของทรัพยากรและอำนาจการจัดการ ที่ซึ่งรัฐเวียดนามให้สิทธิแก่ชาวบ้านในการดูแลและใช้ประโยชน์จากป่าเศรษฐกิจและป่าสงวนได้ ภายใต้การส่งเสริมนโยบายการจัดสรรที่ดิน และการจัดสรรป่าไม้ให้แก่ครัวเรือนเพื่อการจัดการและการหาประโยชน์ รูปธรรมที่สำคัญคือกฎหมายที่ดินในปี 1996 ทว่าในความเป็นจริงรัฐยังผลิตวาทกรรมว่าด้วยโครงการต่าง ๆ ที่ทำให้เกิดการการแปลงป่าหรือทรัพยากรเป็นสินค้าด้วยวาทกรรมหลักของรัฐ เพื่อให้ชาวบ้านเข้าถึงได้เพียงบางส่วน ภายใต้กฎเกณฑ์ของรัฐ นั้นหมายความว่าในทางปฏิบัติชาวบ้านถูกลดทอนอำนาจในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติลงให้กับรัฐและทุน

ด้วยการที่ไม่สามารถแปลงเสียงผ่านการพูดอย่าง “ตรงไปตรงมา” ต่ออำนาจรัฐและทุนที่ใหญ่กว่า ชาวบ้านโดยแม่ดและเครือข่ายของพวกนางได้ใช้พิธีกรรมต่าง ๆ ในฐานะที่เป็นกลยุทธ์ชาติพันธุ์ เพื่อการส่งเสียงแห่งความรู้สึกผ่านการสื่อสารคติท้องถิ่น (local idioms) ในฐานะที่เป็นภาษาร่วม (ความหมายร่วม) ของคนในท้องถิ่นอันเป็นโครงสร้างของความรู้สึก (structure of feeling) (Williams, 1960; 1997) ของคนในท้องถิ่นว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างผี วิถีชีวิตของคน และทรัพยากรธรรมชาติ ที่ซ่อนอยู่เบื้องหลังปฏิบัติการ

ทางพิธีกรรมต่าง ๆ ในบทความชิ้นนี้จะวิเคราะห์พิธีกรรมจำเจียงซึ่งเป็นพิธีกรรมใหญ่ของแม่มด ที่ซึ่งเมื่อก่อนปี 2020 แม่มดมักประกอบพิธีนี้ทุก ๆ 3 ปี, 5 ปี หรือ 7 ปี แล้วแต่เงื่อนไขต่าง ๆ ของแม่มด

แม่มดไทยอยู่ในฐานะที่ได้รับการยกย่องจากคนท้องถิ่นว่าเป็น “มด-หมอปัญญาชน” (intellectual shaman) เนื่องจากพวกนางมีสถานภาพและบทบาทความเป็น “คุ” (หรือครู ในภาษาไทย) ผู้สั่งสอน “ลูกสิด” (หรือลูกศิษย์ ในภาษาไทย) ผลิตแม่มดรุ่นใหม่ ๆ อีกทั้งยังเป็นมดหมอผู้รักษาโรคและประกอบพิธีกรรมเพื่อขจัดปัดเป่าเภทภัยและสร้างความอุดมสมบูรณ์พูนสุขของเมือง และที่สำคัญคือปฏิบัติการในพิธีกรรมต่าง ๆ แทบจะทุกวันของแม่มด ได้ช่วยผลิตซ้ำความเป็นสังคมการเมือง (political society) ของสังคมไทซึ่งเป็นสังคมที่มีธรรมเนียมและระเบียบทางสังคม ด้วยการเป็นสื่อกลางในการเชื่อมโยงระหว่างความทุกข์และความหวังของมนุษย์กับอำนาจของแกนและผี (อัจฉริยา, 2566) ดังที่ Sandra Waddock (Waddock, 2015) นิยามว่าเหล่าแม่มด-หมอก็คือ “มด-หมอปัญญาชน” (intellectual shaman)” ซึ่งเป็นผู้มีภูมิปัญญาในการบูรณาการ (integration) ความเข้าใจในระดับจินตนาการเชิงศีลธรรมและความรู้สึกในเชิงสุนทรีย์ในการบริการที่ดีขึ้นสำหรับการรักษาโรค

อย่างไรก็ดี การฟื้นฟูบทบาทของแม่มดไท ในอำเภอกวนเซิน จังหวัดแทงหวา เมืองในพื้นที่สูงที่มีพรมแดนติดกับ สปป. ลาว ในปัจจุบัน เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นพร้อมกันนโยบายการผ่อนคลายและการส่งเสริมการปฏิบัติทางวัฒนธรรมของชาติและชาติพันธุ์ รวมทั้งการใช้ทรัพยากรในพื้นที่สูงเพื่อการพัฒนาอุตสาหกรรมผลิตภัณฑ์จากไม้ไผ่ ไม้อื่น ๆ และการไม่หันตลอดจนการค้าชายแดนเวียดนามกับ สปป. ลาว ที่เข้ามาพร้อมๆ กับการปรับปรุงถนนสาย 217 จากสามแยกด่งเต้ม (Đống Tâm) อำเภอบ่าเทือก ไปจนถึงด่านชายแดนนาแห้วที่พาดผ่านอำเภอกวนเซินตลอดทั้งสาย จนถึงชายแดนฯ เป็นระยะทาง 88 กิโลเมตร ซึ่งหมายถึงการเชื่อมพื้นที่ราบ

กับพื้นที่สูงของจังหวัดแทงหวา ซึ่งมีแม่น้ำมา (Sòng Mǎ) พาดผ่านเข้าด้วยกัน ด้วยเหตุนี้ วิถีชีวิตทางเศรษฐกิจของคนท้องถิ่นจึงเปลี่ยนไปมาก ทั้งยังกลายเป็นชายขอบของการพัฒนาประเทศ เนื่องจากอุตสาหกรรม/การค้าต่างๆ ต่างก็พยายามใช้ทุน (ทรัพยากรธรรมชาติ และทุนทางกายภาพ) ของกวางเจิน ในการสร้างเศรษฐกิจและสถาบันทางสังคมสมัยใหม่ ด้วยกระบวนการปกครองแบบชีวญาณ (Governmentality) และการรวมอำนาจต่างๆ เข้าไว้ที่ส่วนกลาง (Centralization)

ดังนั้น บทบาทของแม่ต๋นในชุมชนท้องถิ่นในบริบทของการทำให้เป็นสมัยใหม่และการแปลงทรัพยากรธรรมชาติให้เป็นสินค้า จึงอยู่ในฐานะผู้นำทางวัฒนธรรมและจิตวิญญาณ พวกนางต่อรองกับอำนาจดังกล่าวด้วยพิธีกรรมต่าง ๆ เพื่อรักษาไว้ซึ่งความเป็น “สังคมการเมือง” ของคนไทในกวางเจิน ที่มีจารีต ธรรมเนียม และกฎเกณฑ์ของชุมชนในการรับมือกับการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว บทความนี้จึงเป็นความพยายามในการวิเคราะห์โครงสร้างของความรู้สึก และเสียงของแม่ต๋นที่เกิดจากพิธีกรรมจำเจียง ซึ่งเป็นพิธีกรรมใหญ่พิธีกรรมหนึ่งที่รวมคนได้จำนวนมาก คราวละหลายสิบจนถึงหลายร้อยคน จากนั้นผู้วิจัยจึงตีความเสียงในโครงสร้างของความรู้สึกดังกล่าวในฐานะที่เป็น “คติท้องถิ่น” (local idioms) อันเป็นทั้งความรู้ท้องถิ่นและพลังทางวัฒนธรรม เสียงดังกล่าวถูกส่งออกมาในบริบทของการสร้างวาทกรรมการพัฒนาในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติของรัฐในนาม “การสร้างชนบทใหม่” ที่ได้นำความรู้สมัยใหม่มาเบียดขับเสียงและความรู้ของท้องถิ่นออกไปทุกที่ๆ

ภาษาและเสียงในพิธีกรรมกับโครงสร้างของความรู้ลึกลับ

ภายใต้บริบทของการกีดกันภาษาและความรู้ของท้องถิ่นภายใต้วาทกรรมการพัฒนาที่มาจากฐานความรู้ทางวิทยาศาสตร์และการสร้างความทันสมัยในแบบอุตสาหกรรมและการบริโภคนิยม ที่ทำให้ความรู้และเสียงของท้องถิ่นถูกทำให้เป็นชายขอบของการพัฒนาสังคม กลายเป็น “เสียงที่ไม่ได้ยิน” ที่ไม่ได้รับความสนใจที่ดี (อานันท์, 2564) แต่กระนั้นก็ตาม เมื่อมองจากมุมมองของคนท้องถิ่น กลับพบว่าพวกเขากลับไม่ได้ให้ความหมายในเรื่องความรู้ ความทันสมัย และการพัฒนาในวาทกรรมการพัฒนาในแบบของรัฐไปเสียทั้งหมด ทว่าเขามีความรู้ “ในแบบของเขา” เอง (Taylor, 2007) ด้วยเหตุนี้ในการทำความเข้าใจในแหล่งความรู้ต่าง ๆ และอำนาจที่ท้องถิ่นมี จึงต้องทำความเข้าใจในความรู้ ความหมาย และความเชื่อที่มีอยู่ในชีวิตของชาวบ้านในบริบทที่เขาเป็นอยู่ (Taylor, 2007; อานันท์, 2555: 21) โดยเฉพาะในบริบทของสังคมการเมือง (political society) ที่ซึ่งประกอบไปด้วยเครือข่ายความสัมพันธ์อันสลับซับซ้อนที่เชื่อมโยงผู้คนเข้ากับสิ่งที่มีอำนาจในลักษณะต่างๆ ซึ่งสร้างผ่านปฏิสัมพันธ์ทางสังคม พิธีกรรม ภาษาและการใช้แรงงานในชีวิตประจำวัน (วอลส์เกอร์, 2559)

ต่อประเด็นข้างต้น อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2555) ได้ศึกษาสังคมของชาวล้านนาในการจัดการความสัมพันธ์ทางสังคมด้วยการผสมผสานความเชื่อหลายอย่าง ซึ่งเป็นที่มาของอำนาจอันหลากหลายของสังคมการเมืองของชาวบ้าน เช่นที่ล้านนามีความเชื่อเรื่องการนับถือผี ความเชื่อทางไสยศาสตร์ ความเชื่อทางโหราศาสตร์ ความเชื่อในพุทธศาสนา ความเชื่อที่เกี่ยวกับการนับถือผี โดยเฉพาะความเชื่อเรื่องการนับถือผี ซึ่งประกอบไปด้วยการผลิตซ้ำความต่อเนื่องทางสังคม ความอาวุโส และภูมิปัญญา อานันท์เห็นว่าสิ่งนี้เป็นแก่นแกนของระบบศีลธรรมในสังคมเกษตรกรรม ซึ่งให้ความสำคัญต่อชีวิตและความสมบูรณ์ของครอบครัวและชุมชน ซึ่งผูกพันอย่างใกล้ชิดเกี่ยวกับอุดมการณ์และอำนาจ ซึ่งประกอบกับระบบศีลธรรมของสังคม อานันท์ได้

จำแนกลักษณะของอุดมการณ์เกี่ยวกับอำนาจได้ 5 ประการคือ (1) ความเชื่อเกี่ยวกับต้นกำเนิดของมนุษยชาติ (2) ความเชื่อเกี่ยวกับอำนาจของความอุดมสมบูรณ์ (3) ความเชื่อเกี่ยวกับขวัญ (4) ความเชื่อเกี่ยวกับอุดมการณ์และการปลดปล่อย (millennialism) (6) ความเชื่อเกี่ยวกับการนับถือผี (อานันท์, 2555: 46-7) อีกทั้งพิธีกรรมก็ได้สะท้อนให้เห็นนัยทางอารมณ์และความรู้สึกของผู้คนในท้องถิ่น

ด้วยเหตุนี้ความเชื่อจึงเป็นที่มาของอำนาจ เพราะความเชื่อสามารถกำหนดกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมของสังคม เนื่องจากสามารถกำหนดพฤติกรรมของปัจเจกบุคคลและทำให้เกิดการจัดการความสัมพันธ์ทางสังคมได้ ความเชื่อดั้งเดิมมักใช้ภาษาในการแสดงคุณค่า อารมณ์ และความรู้สึกต่อการปรับตัวและการเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอในสังคมล้านนา เช่นความรู้ด้านโหราศาสตร์ ไสยศาสตร์ หมอผี และยาสมุนไพรจากถิ่นต่างๆ โดยเฉพาะจากแดนไกล (อานันท์, 2555) และถ้าวิเคราะห์ให้ลึกลงไปแล้ว ความรู้ในแง่ก็คือการปฏิบัติการในด้านการใช้ภาษาและวรรณกรรมในพิธีกรรม ภาษาเป็นผลผลิตจากความสัมพันธ์ทางสังคมและสะท้อนความสัมพันธ์ของผู้คนกลุ่มต่างๆ ดังที่กล่าวไว้ในตอนต้น ภาษาเป็นเรื่องของการผลิตอุดมการณ์ แนวคิดทางศีลธรรมและการเมือง ภาษาจึงไม่ใช่แค่การส่งผ่านค่านิยมและบรรทัดฐาน แต่เต็มไปด้วยอำนาจ อุดมการณ์และการเมืองของการปกครอง ครอบงำ และความไม่เท่าเทียมกันระหว่างคนกลุ่มต่างๆ แม้กระทั้งการสร้างความเป็นอื่นด้วย (Balockaite, 2014) ในกรอบของการพัฒนารัฐชาติ ภาษาถูกเลือกรักษาและเลือกใช้ภายใต้แนวคิดของความทันสมัยและความก้าวหน้า ในขณะที่ภาษาของชนกลุ่มน้อยถูกมองว่ามากับจารีตและความล้าหลัง (May, 2012: 6) แม้ว่ารัฐชาติมีนโยบายและการปฏิบัติการในการฟื้นฟูภาษาดังที่กล่าวไปแล้วข้างต้น แต่ก็ทำอย่างจำกัดในกรอบของการกำหนดภาษามาตรฐานของกลุ่มชาติพันธุ์ และถูกนำมาใช้ในการปฏิบัติการกับเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่น ทว่าละเลยการใช้ภาษาและวรรณกรรมในชีวิตประจำวันของชาวบ้าน ด้วยเหตุนี้ สำหรับ Stephen May

(2012) เราจึงควรให้ความสำคัญกับความสลับซับซ้อน ความลึกลับ และความเปราะบางของแต่ละคนในบริบทของพื้นที่ในปริภูมิของสาธารณะและในพื้นที่ (ทางการเมือง) ของเขา โดยเฉพาะอย่างยิ่งกับชาวบ้านที่เสียงของเขามักไม่ได้ยินโดยรัฐ เพราะพวกเขามักไม่ได้พูดด้วยภาษาและสื่อสารอย่างเป็นทางการ

ทว่าภาษาของชาวบ้านอาจแสดงออกผ่านการแสดง (เช่นในพิธีกรรม-ผู้วิจัย) ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของการพูด แม้ว่าอาจมองเป็นเพียงแค่คติชาวบ้าน (folklore) แต่ศิลปะทางวาจา (verbal arts) หรือวรรณกรรมทางการพูด (oral literature) แต่นั่นคือวิธีการพูดและเป็นการสื่อสารที่สะท้อนให้เห็นความคิดของผู้แสดง ซึ่งแสดงให้เห็นถึงเรื่องเล่าที่เป็นความเชื่อในตำนาน (myth) และวาทะ (speech) ที่ถูกคาดหวังว่าจะได้ยินจากสมาชิกของกลุ่มสังคมนั้น ซึ่งทำให้พวกเขาได้มีความรู้สึกเป็นพวกเดียวกัน ซึ่งสิ่งนี้ทำให้เขาสามารถแสดงออกได้ ท่ามกลางการครอบงำทางวัฒนธรรมที่ไม่อนุญาตให้ผู้คนพูดหรือแสดงออกอย่างตรงไปตรงมา ที่ซึ่ง Raymond Williams เรียกว่า “วัฒนธรรมที่หลงเหลืออยู่” (residual culture) ซึ่งไม่สามารถเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมที่ครอบงำได้ ในทางกลับกันวัฒนธรรมที่หลงเหลืออยู่ก็อาจถูกมองได้ว่าเป็นวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นใหม่ (emergent culture) ที่ได้ให้ความหมาย คุณค่า ปฏิบัติการ และนัยที่สำคัญแบบใหม่ๆ แก่สังคม สิ่งนี้จะทำให้เกิดการยกระดับเรื่องของคติชนพื้นบ้าน (folkloric) ด้วยการวิเคราะห์เจาะลึกไปยังประสบการณ์ของผู้คนโดยรวมได้ (Bauman, 1975) ต่อเรื่องนี้ อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2564) ได้นำเอาแนวคิดของวัฒนธรรมที่หลงเหลืออยู่มาใช้ในการศึกษา “เสียงที่ไม่ได้ยิน” โดยนำเอาภาษาของความเชื่อหรืออารมณ์ทางวัฒนธรรมมาใช้เป็นกลยุทธ์ทางโลก (secular strategy) ของคนที่ไร้อำนาจหรือคนที่ตกอยู่ภายใต้การครอบงำทางวัฒนธรรมจนไม่อาจส่งเสียงที่มีเหตุผลได้

ดังนั้น แนวทางการวิเคราะห์ภาษาและเสียงในพิธีกรรมคือใจกลางของการเข้าใจความสลับซับซ้อนของผู้คนและสังคม เรย์มอนด์ วิลเลียมส์ กล่าวว่า ความรู้ทางสังคมศาสตร์เป็นความรู้ที่เฉพาะอยู่ใน (situated) วัฒนธรรมนั้น ๆ และสร้างความเข้าใจ (make sense) ให้แก่ผู้คน (Smith, 1998) ดังนั้น ผู้เขียนจึงได้หยิบยืมแนวคิดวัฒนธรรมศึกษา (cultural studies) มาศึกษาวัฒนธรรมในฐานะการปฏิบัติทางสังคม (culture as social practice) ซึ่งเป็นแนวคิดที่ตอบโต้กับวัฒนธรรมในฐานะที่เป็นอารยธรรมหรือความดีงามของแบบแผนการปฏิบัติ วิลเลียมส์ได้วิพากษ์วัฒนธรรมและอุดมการณ์ครอบงำ และได้สร้างข้อถกเถียงว่าวัฒนธรรมเป็นเรื่องของความธรรมดา (culture is ordinary) เป็นวิถีชีวิตและเป็นของประชาชน ไม่จำเป็นต้องเป็นสิ่งดีงามเท่านั้น ไม่ควรแบ่งแยกวัฒนธรรมด้วยความรู้สึกกีดกัน (exclusive) ว่าเป็นของสูง-ต่ำ (Williams, 1960, 1977)

เสียงในพิธีกรรมเป็นเสียงของอารมณ์และความรู้สึก ซึ่งอารมณ์และความรู้สึกก็เป็นวัฒนธรรม เช่นในการศึกษาเรื่องการชนไก่ของคลิฟฟอร์ด เกียร์ช หรือแม้แต่การเข้าทรงไหว้ผีเจ้านาย/ผีปู่ย่าในภาคเหนือก็สะท้อนนัยทางอารมณ์และความรู้สึกของผู้คนในท้องถิ่นเช่นกัน แนวคิดโครงสร้างของความรู้สึก (structure of feeling) ของเรมอนด์ วิลเลียมส์ จึงถูกนำมาศึกษาเสียงที่ไม่ได้ยิน เป็นการก้าวข้ามการวิเคราะห์ปรากฏการณ์อย่างผิวเผินว่าเป็นเพียงปฏิบัติการเชิงอารมณ์ (อานันท์, 2564) โครงสร้างของความรู้สึกไม่ใช่ความคิด ไม่ใช่อุดมการณ์ และไม่ใช่โลกทัศน์ แต่เป็นความรู้สึกอันเป็นผลผลิตจากปฏิสัมพันธ์ระหว่าง “ความเชื่อร่วม” กับ “ประสบการณ์ร่วม” ที่คนกระทำและพิสูจน์แล้ว จึงรู้สึกถึงความเชื่อนั้นสมเหตุสมผล จนก่อรูปเป็น “ความคิด” ในฐานะที่เป็น “ความรู้สึก” และทั้งในความรู้สึกในฐานะความคิด (Williams, 1977: 132) อย่างไรก็ดี มีการนำเอาแนวคิดโครงสร้างของความรู้สึกไปปรับใช้กับการศึกษาวัฒนธรรมและชีวิตผู้คนในด้านต่าง ๆ อีกด้วย

ในแง่นี้ ผู้เขียนจึงได้นำเอาแนวคิดโครงสร้างของความรู้สึกมาทำการวิเคราะห์พิธีกรรมเพื่อค้นหาเสียงในโครงสร้างความรู้สึก นั่นคือ “คติท้องถิ่น (local idioms)” ที่อยู่ในพิธี “จำเจียง” หรือ “กินเจียง” หรือ “บุญเฮ็ดจำ” ซึ่งเป็นพิธีกรรมของเหล่าแม่มดไทในเวียดนาม ในบริบทที่อำเภอกวานเซิน กำลังเผชิญหน้ากับวาทกรรมและภาคปฏิบัติการของวาทกรรมการพัฒนาของการแปลงทรัพยากร (ป่า) เป็นสินค้าในอุตสาหกรรมการทำไม้ ที่ซึ่งกฎเกณฑ์ในการทำไม้นั้นมีความไม่ลงรอยกับธรรมเนียมปฏิบัติของท้องถิ่น ในหัวข้อถัดไป ผู้เขียนจะชี้ให้เห็นบริบทด้านภูมิศาสตร์และเศรษฐกิจของกวานเซินเพื่อนำไปสู่การเชื่อมโยงและการทำความเข้าใจในระดับความหมายในเรื่อง “เสียงของแม่มด” ในปฏิบัติการพิธีกรรมจำเจียง ที่สะท้อนออกมาในรูปของคติท้องถิ่น ในฐานะที่เป็นรูปธรรมของโครงสร้างของความรู้สึก

บริบททางภูมิศาสตร์และเศรษฐกิจของกวานเซิน: ความย้อนแย้งระหว่างวาทกรรมพัฒนากับสิทธิในการจัดการป่าของชาวบ้าน

กวานเซินเป็นอำเภอบนพื้นที่สูง (high land) ของจังหวัดแทงหวา ซึ่งมีพรมแดนอยู่ติดกับเมืองเวียงไซ แขวงหัวพัน สปป. ลาว มีด่าน “นาหมั่ว (Na Mèo)” เป็นด่านตรวจคนเข้าเมืองและการค้าชายแดน ระหว่างเวียดนามและ สปป. ลาว ในอดีต พื้นที่นี้เป็นเส้นทางการค้าที่มาทางแม่น้ำแดง จากจีนตอนใต้ผ่านเข้ามาทางภาคเหนือ ภาคตะวันตกเฉียงเหนือ และภาคกลางตอนเหนือของเวียดนาม เข้าไปยังแขวงหัวพัน สปป. ลาว (อัจฉริยา, 2561 : 126-7) กวานเซินมีพื้นที่ 92,663 เฮกตาร์ (579,139.38 ไร่) ทั้งนี้ ในปี 2015 กวานเซินมีพื้นที่ป่าถึง 87,854.6 เฮกตาร์ (549,091.25 ไร่) ซึ่งคิดเป็นร้อยละ 88 ของพื้นที่ คิดเป็น 14.6 % ของพื้นที่ป่าทั้งหมดของจังหวัดแทงหวา พื้นที่ป่าในปี 2558 ส่วนพื้นที่เกษตรกรรมมีเพียง 2,574.56 เฮกตาร์ (16,091 ไร่) คิดเป็นร้อยละ 2.72 พื้นที่ทำการประมง 72.6 เฮกตาร์ (453.75 ไร่) คิดเป็นร้อยละ 0.08 ที่เหลือเป็นพื้นที่อยู่อาศัยและสวนครัว ในพื้นที่มีแม่น้ำ 3 สายไหลผ่าน

ทั้งยังคงมีลำธารน้อย-ใหญ่ไหลผ่านระหว่างหุบเขาเพื่อให้พวกเขาผันน้ำมาทำนาลุ่ม ปลูกผัก และเลี้ยงสัตว์ ในจำนวนพื้นที่ป่าทั้งหมด จัดเป็นป่าเศรษฐกิจ (rừng sản xuất) ร้อยละ 54.7 ในขณะที่ป่าสงวน (rừng phòng hộ) มีร้อยละ 46.3 คำนวณประชากรต่อพื้นที่ป่าคิดเป็น 1.9 คน/เฮกตาร์ (11.88) (Hải & Sao, 2019) ทั้งนี้ กวานเซินไม่มีป่าอนุรักษ์ อุทยานแห่งชาติ และป่าที่สงวนไว้ในกรณีพิเศษด้วย

ตามกฎหมายที่ดินของเวียดนาม ปี 1996 ได้แบ่งประเภทของป่าเป็นป่าเศรษฐกิจ ให้แต่ละครัวเรือนใช้ประโยชน์และดูแล โดยที่ชาวบ้านสามารถตัดไม้ไผ่ ปลูกพืช เก็บเกี่ยวได้ แต่ห้ามตัดไม้ยืนต้น ยกเว้นชาวบ้านเป็นผู้ปลูกและขออนุญาตตัดตามเงื่อนไขในกฎหมาย ในปี 1991 และ 2004 รัฐได้ออกกฎหมายให้แต่ละครัวเรือนและคอมมูนดูแล**ป่าสงวน** โดยที่มีการห้ามตัดไม้ยืนต้น แต่ตัดไม้ไผ่ หาของป่า เช่น รังผึ้ง เห็ด ผัก หน่อไม้ได้นั้นหมายความว่า **โดยกฎหมาย ชาวบ้านสามารถใช้ประโยชน์จากป่าและเป็นผู้อนุรักษ์ป่าได้** นอกจากนี้ยังมีป่าอนุรักษ์ (rừng bảo tồn thiên nhiên) อุทยานแห่งชาติ (rừng vườn quốc gia) และป่าที่สงวนไว้ในกรณีพิเศษ (rừng đặc dụng) กระนั้นก็ตาม ในปัจจุบันคณะกรรมการประชาชนอำเภอกวานเซินยอมรับว่าป่าไม้คือ “แหล่งรายได้” ที่สำคัญของประเทศ จึงได้มีนโยบายในการทำให้ป่ามีมูลค่าเพิ่มอย่างรวดเร็ว (giá trị lâm nghiệp tăng tăng nhanh) ด้วยการปรับประเภทของป่าเป็น 3 ประเภท โดยใช้เกณฑ์มูลค่าทางเศรษฐกิจสูง-ต่ำ โดยใช้การรับรองในโครงการของ FSC (Forest Stewardship Council) (โครงการ FSC มีลักษณะอย่างไร จะได้กล่าวต่อไป) และด้วยนโยบายการจัดสรรที่ดิน ที่ป่าให้แก่ครัวเรือนจัดการดูแล ปกป้อง และใช้ประโยชน์จากที่ดินและป่า ในปี 2022 ได้มีการจัดสรรที่ดินให้ไปแล้วจำนวน 13,434.14 เฮกตาร์ หรือร้อยละ 49 ของพื้นที่ป่าทั้งหมด โดยเฉลี่ยต่อหัวประชากรแล้วคิดเป็น 2.4 เฮกตาร์ นอกจากนี้ยังจัดสรรให้ชุมชนรวมแล้ว 2,904.92 เฮกตาร์ (ร้อยละ 30.5) ของพื้นที่ป่าเศรษฐกิจ

ด้วยเหตุนี้ เศรษฐกิจทั้งในระดับอำเภอและระดับครัวเรือนของกวางเซิน จึงไม่ได้ขึ้นอยู่กับผลผลิตจากภาคการเกษตร (ซึ่งมีเพียงร้อยละ 20) และการค้า (ร้อยละ 5) (Ủy Ban Nhân Dân huyện Quan Sơn, 2021) ทว่าขึ้นอยู่กับอุตสาหกรรมการทำไม้เป็นหลัก อาจกล่าวได้ว่ารัฐให้ชาวบ้านดูแลธรรมชาติ แต่รัฐก็พยายามแปลงธรรมชาติให้เป็นสินค้า อย่างไรก็ตาม เมื่อเทียบกับอำเภอใกล้เคียงที่เป็นอำเภอในพื้นที่สูงมีภูมิประเทศคล้ายคลึงกัน ไม่ว่าจะเป็นอำเภอกวางหวา อำเภอเมืองลำด หรืออำเภอลางแจ้ง เศรษฐกิจของอำเภอเหล่านี้ไม่ได้ขึ้นอยู่กับผลผลิตจากป่า ยิ่งอำเภออื่น ๆ แม้อยู่ในพื้นที่สูงก็ไม่ได้หมายความว่ามิต้นไม้ที่อุดมสมบูรณ์และคุณภาพดีเอกรเช่นที่กวางเซินมี ชาวบ้านในอำเภออื่น ๆ มักถางป่าเศรษฐกิจเพื่อปลูกพืชเศรษฐกิจ เช่น ทำไร่ข้าวโพด ซึ่งเป็นพืชที่ต้องลงทุนสูงทั้งเมล็ดพันธุ์ ปุ๋ย ยาฆ่าแมลง เป็นต้น เป็นเหตุให้ชาวบ้านเหล่านั้นต้องประสบกับภาวะหนี้สิน

แน่นอนว่าอำเภอกวางเซินมีชื่อเสียงด้านการทำไม้และการส่งออกผลิตภัณฑ์เกี่ยวกับไม้ แม้มีไม้อื่น ๆ อีกหลากหลายชนิดก็ตาม แต่ในแง่ภูมิศาสตร์เศรษฐกิจ กวางเซินมีชื่อเสียงด้านการผลิตไม้ดีคุณภาพดี ยิ่งไปกว่านั้นจากการที่ในปี 2015 รัฐลงทุนปรับปรุงเส้นทางหลวงสาย 217 ระหว่างด่านชายแดนเวียดนาม-สปป. ลาว (ด่านนาหม่วง) จนถึงสามแยกด่งเติม ที่อำเภอบำเพ็ญพื้นที่ราบสูง เพื่อให้รองรับน้ำหนักบรรทุกทุกไม้ขนาดใหญ่ได้ รวมทั้งการปรับปรุงเส้นทางเข้า-ออกระหว่างหมู่บ้านต่าง ๆ ที่ทำให้เกิดความสะดวกในการชักลากไม้ออกมาโดยหรือมาขึ้นรถบรรทุก 10 ล้อ เหล่านี้คือสิ่งดึงดูดบริษัททำไม้เป็นจำนวนมาก ไม้ไฟที่เป็นไม้เศรษฐกิจของกวางเซินส่วนใหญ่คือ ไม้หล่ง (ไม้ตง) ไม้เอี้ย (ไม้เอี้ย) และไม้กวั้น (ไม้ซาง) ส่วนไม้ยืนต้นที่เป็นไม้เศรษฐกิจ ที่ชาวบ้านปลูกและขออนุญาตตัดขาย ได้แก่ กอกลงเล้ง กอเฮง กอ(ซ)ยม กอฮัม กอเกอเล้ง ลิงเอื่อง กอฮาว กอจวง กอกอ กอกำ กอกู (ในภาษาไทย)

อย่างไรก็ดี แม้รัฐให้สิทธิครัวเรือนในการใช้ประโยชน์และจัดการป่า
 ทว่าในทางปฏิบัติภายใต้วาทกรรมการพัฒนาที่ว่า “การสร้างชนบทใหม่
 ซึ่งมีนัยแสดงให้เห็นความทันสมัยและความก้าวหน้าของการพัฒนา”
 ด้วยป่ายโฆษณาที่ปักอยู่แทบทุกหมู่บ้านในกวานเจิน ที่ซึ่งง่ายต่อการเห็น
 ผ่านตาและเข้าไปในหัวของชาวบ้านที่สัญจรไป-มา ในและระหว่างหมู่บ้าน
 และภายนอก เช่น ป้ายที่เขียนว่า “การสร้างชนบทใหม่เพื่อความสุขและ
 ความมั่งคั่งของประชาชน” “การสร้างชนบทใหม่ คือแก่นแกนของระบบสังคม
 และการเมืองทั้งหมด” “การส่งเสริมการเป็น (สังคม) อุตสาหกรรม ความทันสมัย
 เกษตรกรรม ชนบทเกี่ยวข้องกับการสร้างชนบทใหม่” “การยกระดับความตระหนักรู้
 ในการสร้างชนบทใหม่ คือการสร้างตัวตนของคุณ” “เกษตรกรรมพัฒนา ชนบท
 มีความเป็นอารยะ เกษตรกรมีความร่ำรวย” “ประชาชนทุกคนต่างกระตือรือร้น
 ต่อสู่ ลบล้างความคิด ร่วมกันปฏิบัติการด้านเกษตรกรรม ทั้งความเคยชินใน
 สิ่งทีล้าหลัง เพื่อสร้างวิถีชีวิตอารยะและก้าวหน้า” “การแข่งขันคือการรักษา
 การรักษาที่ต้องแข่งขัน” “ทั้งหมดเพื่อเป้าหมายคือความร่ำรวยของประชาชน
 ความเข้มแข็งของชาติ ความเสมอภาค และความเป็นอารยะ” เป็นต้น
 ส่วนภาคปฏิบัติการของวาทกรรม (discursive practices) คือโครงการ FSC และ
 ส่งเสริมให้มีการตั้งสถานประกอบการ ซึ่งมีถึง 34 แห่ง และโรงงานแปรรูปไม้
 อีก 109 แห่ง อาจเรียกได้ว่าในขณะที่รัฐให้ชาวบ้านดูแลธรรมชาติ แต่ก็มาเอา
 สิ้นค้าไป

ในช่วงไม่กี่ปีที่ผ่านมา อัตราของสถานประกอบการแปรรูปและ
 การค้าไม้แปรรูป และไม้ผืนแปรรูปเพิ่มขึ้นอย่างรวดเร็ว ผลิตภัณฑ์หลักถูกแปรรูป
 เช่น แผ่นลอกเปลือก ไม้กระดาน และผลิตภัณฑ์หัตถกรรมจากไม้ เรื่องใช้สอย
 ในครัวเรือน มีการบริโภคทั้งตลาดภายในประเทศและต่างประเทศ ส่วนหนึ่ง
 ส่งออกไปยังจีนและไต้หวัน สถานประกอบการหลายแห่งได้นำความก้าวหน้า
 ทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีมาใช้ในการผลิต เพิ่มประสิทธิภาพแรงงาน
 และปรับปรุงคุณภาพผลิตภัณฑ์อย่างจริงจัง สถานประกอบการเหล่านี้มีมุงเน้น

ในด้านการผลิตและการแปรรูปผลิตภัณฑ์จากไม้ไผ่เป็นหลัก การสร้างงานให้กับคนงานเกือบ 1,000 คน โดยมีรายได้ตั้งแต่ 4.5 ล้านดอง (ประมาณ 6,923 บาท) ถึง 10 ล้านดอง (ประมาณ 15,385 บาท) ต่อคน/เดือน ซึ่งมีส่วนสำคัญในการปรับโครงสร้างเศรษฐกิจในท้องถิ่น และการลดความยากจน กล่าวคือ ในช่วง 10 เดือนแรกของปี 2020 มูลค่าการผลิตป่าไม้ของอำเภอกวานเซิน สูงถึงกว่า 5 แสนล้านดอง เพิ่มขึ้น 11.6% ในเวลาเดียวกัน บริษัทเหล่านี้ มุ่งเน้นการแปรรูปวัตถุดิบจากหน่อไม้และไม้ไผ่ 4 ประเภทหลัก เช่น ไม้ซี่ แผ่นไม้อัด เยื่อกระดาษ เป็นต้น สำหรับวัสดุไม้ไผ่และไม้อัดซึ่งส่งออกโดยตรง ไปยังตลาดจีน (คิดเป็นประมาณ 70% ของผลผลิตรวมของวัสดุที่ส่งออก) ผ่านด่านพรมแดนมองกาย (Móng Cái) จังหวัดกว๋างนิง (Quảng Ninh) โดยที่ ตลาดไม่มีข้อกำหนดที่เข้มงวดเกี่ยวกับแหล่งกำเนิดและที่มาของวัตถุดิบ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เศษไม้ไผ่และเยื่อกระดาษที่ขายให้กับโรงงานแปรรูปกระดาษ ในจังหวัดแทงหวาหรือจังหวัดไกล่เคียง (คิดเป็นประมาณ 30% ของผลผลิตรวมของวัตถุดิบสำหรับขาย) (Ủy ban nhân dân huyện Quan Sơn, 2021)

จากการสนทนากับผู้บวชนก² ปัญญาชนท้องถิ่นอำเภอกวานเซิน และอดีตผู้อำนวยการสำนักงานป่าสงวน (rừng phòng hộ) จังหวัดแทงหวา ณ อำเภอกวานเซิน การสนทนากับชาวบ้านคนอื่น ๆ ต่างกรรม ต่างวาระ พบว่าแม้ครัวเรือนมีรายได้จากป่าไม้เพียงแหล่งเดียวก็เพียงพอที่จะมีรายได้เลี้ยงครอบครัว รวมทั้งลงทุนด้านการศึกษาของบุตรได้จนถึงระดับมัธยมศึกษา โดยมีรายได้ประมาณเดือนละ 4-5 ล้านดอง (6,135-7,692 บาท) การทำไม้ไผ่ นอกจากแรงงานในครัวเรือนที่ต้องตัดไม้แล้ว แทบไม่ต้องลงทุนด้วย วัสดุอุปกรณ์ในการปลูกลูกไม้ (อาจมีบางปีที่ต้องใส่ปุ๋ยบ้าง แต่รัฐมักสนับสนุนให้ปุ๋ยแก่ชาวบ้าน) อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยพบว่าการที่ครัวเรือนจะมีรายได้จากการทำไม้ไผ่เพียงพอแก่การเลี้ยงชีพและลงทุนด้านการศึกษาของบุตรได้นั้น ยังมีเงื่อนไขอื่น ๆ ประกอบ เช่น จำนวนแรงงานในการทำไม้ในครัวเรือน ต้องมีมากพอ (ประมาณ 2-3 คน) จำนวนสมาชิกที่เป็นภาระแก่ครัวเรือน

ต้องมีจำนวนน้อย (1-2 คน) สถานที่ตั้งของป่าที่ครัวเรือนได้รับการจัดสรร (อยู่ห่างจากถนนมาก-น้อยเพียงใด) เป็นต้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งกับครัวเรือนที่คอมมูนตามแทง (Tam Thanh) และตามลือ (Tam Lu) ที่เข้าร่วมโครงการ FSC ซึ่งเป็นโครงการที่รัฐร่วมกับบริษัทเอกชน (สำหรับกวานเซินคือบริษัท ห้างกเซิน จำกัด) ให้ทำการผลิตร่วมกับชุมชนในการจัดการป่าด้วยธรรมาภิบาล คือหลักความโปร่งใส ตรวจสอบได้ โดยให้ข้อมูลถึงที่มาของไม้ ผู้ปลูก วิธีการปลูก ภายใต้แนวคิดการพัฒนาอย่างยั่งยืน ในการปลูก การแปรรูปและส่งออก ผลิตภัณฑ์ไม้ไปยุโรป เช่น การห้ามเผาป่า ล่าสัตว์ใหญ่-น้อย ใส่ปุ๋ยเคมี การใช้สารเคมีกำจัดวัชพืช การสวมชุดป้องกันเมื่อเข้าป่า เป็นต้น

สำหรับการจัดการป่าในชีวิตประจำวัน (นอกโครงการ FSC) พบว่าชาวบ้านจัดการกันเองได้ด้วยกลไกทางวัฒนธรรม และกลไกเชิงสถาบันทางสังคมของกลุ่มกรรมการป่าของหมู่บ้าน ปฏิบัติการรักษาป่าในชีวิตประจำวันทำให้ชาวบ้านมีรายได้จากป่าอย่างสม่ำเสมอ และไม่มีข้อพิพาทที่รุนแรง แต่ในโครงการ FSC เนื่องจากโครงการนี้เป็นโครงการที่มีค่าใช้จ่ายในการลงทุนและมีกฎระเบียบมากมายตามมาตรฐานธรรมาภิบาลป่าไม้ของยุโรป แม้ว่าโครงการฯ นี้ตอบสนองต่อวาทกรรมการพัฒนาของรัฐได้ดี แต่มีหลายประเด็นที่ไม่สอดคล้องกับวิถีชีวิตและของชาวบ้านในการจัดการป่าอย่างยั่งยืนในความเชื่อ ความรู้ และความรู้สึกของชาวบ้าน เช่น การเผาป่า ล่าสัตว์ใหญ่-น้อย การใส่ปุ๋ยเคมี การใช้สารเคมีกำจัดวัชพืช ซึ่งไม่ได้เป็นสิ่งต้องห้ามในจารีตท้องถิ่นถ้ากระทำในป่า “เอ็ดกิน” ไม่สอดคล้องกับความสมเหตุสมผลทางเศรษฐกิจ (economic rationality) โดยเฉพาะอย่างยิ่งสำหรับชาวบ้านที่มีทุนน้อยไม่สามารถลงทุนในบางสิ่งได้ เช่น ไม่มีเงินเพียงพอที่จะดูแลป่า การสวมชุดป้องกันเมื่อเข้าป่าที่มีราคาแพงและเกินจำเป็น ค่าขนส่งที่สูงสำหรับบางพื้นที่ที่การคมนาคมลำบาก ชาวบ้านต้องการผลิตเร็วจึงต้องใช้ปุ๋ยเคมีผสมปุ๋ยชีวภาพ เป็นต้น นอกจากนี้ยังมีการสร้างข้อผูกมัดระหว่างชาวบ้านกับบริษัทห้างกเซินฯ มากเกินไป ทำให้บริษัทห้างกเซินฯ กลายเป็นผู้ผูกขาดการทำไม้ไปโดยปริยาย

ด้วยความที่มีชีวิตที่ขึ้นอยู่กับความอุดมสมบูรณ์และความยั่งยืนจากป่า ปัญญาชนไทย ผู้นำทางจิตวิญญาณ และเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นซึ่งส่วนใหญ่เป็นคนไทย พยายามอย่างยิ่งในการเข้าไป “มีส่วนร่วม” กับรัฐและทุนในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติและวิถีชีวิตที่พวกเขาควบคุมได้ให้ได้มากที่สุด อย่างไรก็ตาม ความพยายามในการรักษาอำนาจในการจัดการทรัพยากรในมนต์ศักดิ์ของคนไทยที่คนยังสัมพันธ์กับความเชื่อเรื่องเทพและผีผู้คุ้มครองป่าและธรรมเนียมดั้งเดิมในการจัดการป่า ได้ถูกระงับไว้กับการรักษาองค์กรทางสังคมดั้งเดิมของชุมชน และองค์กร/กลไกสมัยใหม่ในการจัดการป่าของรัฐ หรืออาจกล่าวอีกนัยหนึ่งว่าเป็นการรักษาสังคมการเมือง (political society) ที่มีกฎเกณฑ์และจารีตทางสังคมที่อยู่บนความเชื่อเรื่องแถนและเทพผู้คุ้มครอง (thần thánh) เชนเมือง (อารักษ์ หรือ thành hoàng) และผี ในการควบคุมพฤติกรรมทางสังคมของผู้คน โดยเฉพาะ 1) การใช้พิธีกรรมของแม่ดในการผลิตซ้ำโครงสร้างความรู้สึกและคติท้องถิ่น และ 2) การฟื้นฟูเรื่องเล่าและการนำเรื่องเล่าเทพต่อม้าฮายคำวามาปฏิบัติอย่างสร้างสรรค์เพื่อสนับสนุนการมีส่วนร่วมของท้องถิ่นในการจัดการป่าของชุมชน (ผู้วิจัยจะไม่กล่าวถึงประเด็นที่สองเนื่องจากอยู่นอกเหนือจากขอบเขตของบทความชิ้นนี้) ในส่วนถัดไป ผู้วิจัยจะให้ข้อมูลพื้นฐานเพื่อให้เห็นที่มาที่ไปของแม่ดในสังคมการเมืองไทย ก่อนที่จะวิเคราะห์ถึงพิธีจำเจียง โครงสร้างความรู้สึกและคติท้องถิ่น

ทว่าในทางปฏิบัติ ปฏิบัติการของท้องถิ่นที่พัวพันอยู่กับความเชื่อเรื่องผีในป่า ที่เผยตัวออกมาให้เห็นในโครงสร้างของความรู้สึกและคติท้องถิ่นในพิธีกรรมจำเจียง ตลอดจนประสบการณ์จริงในชีวิตประจำวันของชาวบ้านด้านความเจ็บป่วย ความตาย และภัยพิบัติต่าง ๆ นา ๆ ที่เกี่ยวข้องกับ การกระทำสิ่งที่ชาวบ้านเรียกว่า “ถือผีเฮ็ดฮ้าย (ถูกผีทำร้าย)” บ้าง “ตกจวง (ตกวงค์)” ซึ่งหมายถึงการถูกผีในป่ากระทำเพราะไปทำบางสิ่งบางอย่างผิดไปจากจารีตและธรรมเนียมปฏิบัติ

แม่มดในสังคมการเมืองไทในเวียดนาม

สังคมไทที่อำเภอกวานเซินเป็นสังคมการเมือง คือสังคมที่มีอำนาจตามกฎหมายจารีตของชาวบ้าน อำนาจทางประเพณี ธรรมเนียมปฏิบัติ สถาบันของท้องถิ่น Margaret Gilbert (มากาเร็ต เกริลเบิร์ต) (Gilbert, 2006) กล่าวว่าชุมชนท้องถิ่นที่มีอำนาจเหล่านี้ คือชุมชนที่เป็น “สังคมการเมือง (political society)” หมายความว่าสังคมการเมืองเป็นที่ซึ่งเป็นสถาบันของการปกครอง (institutions of governance) ซึ่งมีกฎสังคมหรือกฎการปกครอง สังคมเหล่านี้มักมีอำนาจทางศีลธรรมและอำนาจศักดิ์สิทธิ์ที่ชาวบ้านได้จากเรื่องเล่าที่เกี่ยวข้องกับความศักดิ์สิทธิ์ ดังนั้นสังคมการเมืองจึงเป็นสังคมที่มีกลไกเชิงอุดมการณ์และระบบศีลธรรมเพื่อการดำรงอยู่ เพื่อทำหน้าที่ในการควบคุมพฤติกรรมของปัจเจกและยึดโยงความสัมพันธ์ของคนกลุ่มต่าง ๆ ที่มีความแตกต่างกัน มีความตึงเครียดและมีความขัดแย้งให้ร้อยรัดกันไว้เป็นหนึ่งเดียว สังคมการเมืองของชาวบ้านประกอบไปด้วยเครือข่ายความสัมพันธ์อันสลับซับซ้อนที่เชื่อมโยงผู้คนเข้ากับสิ่งที่มีอำนาจในลักษณะต่างๆ ซึ่งสร้างผ่านปฏิสัมพันธ์ทางสังคม พิธีกรรม ภาษา และการใช้แรงงานในชีวิตประจำวัน (Walker, 2012) สังคมเช่นนี้มักมีพิธีกรรมเพื่อแสดงออกและยึดโยงความสัมพันธ์ทางสังคม จัดระเบียบสังคม และสถาปนาสถาบันทางสังคมของคนในชุมชนนั้นๆ เช่น วิญญาณบรรพบุรุษที่สามารถสั่งให้ลูกหลานที่ทะเลาะกันหันมาคืนดีกันได้ (กาญจนา, 2552: 9)

ความเป็นสังคมการเมืองของคนไทในกวานเซินมีจารีตและกฎเกณฑ์ของชุมชนในการรับมือกับการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว สำหรับสังคมในลักษณะนี้จึงมีการนับถือเทพท้องถิ่น ผู้นำทางจิตวิญญาณ ซึ่งเป็นกลไกในการธำรงไว้ซึ่งพลังของปัจเจก สังคม สุข และความสมบูรณ์ของธรรมชาติ มีความเกี่ยวพันกับการผลิตอุดมการณ์และอำนาจทางศีลธรรมของสังคมท้องถิ่น ในการใช้อำนาจผ่านพิธีกรรม Andrew Walker (2012) พบว่าชาวบ้านเรียนรู้ที่จะใช้อำนาจของผีที่อันตรายให้กลายเป็นอำนาจที่รับใช้เป้าหมายที่ดีได้ ด้วยการทำให้อำนาจของผีเชื่องลงและถูกดึงเข้าสู่พื้นที่ภายในและประสานเข้ากับ

พลังท้องถิ่นเพื่อสร้างความมั่นคงมั่งคั่งให้แก่ตนเองได้

ด้วยเหตุที่เศรษฐกิจครัวเรือนของกวนเฉินยังขึ้นอยู่กับสิ่งที่ต้องเข้าป่า ทำให้ไม่เสียเป็นส่วนใหญ่ จึงทำให้ชาวบ้านยังคงพัวพันกับผีและความเชื่อเรื่องผีประเภทต่าง ๆ ที่ทำให้ตนเองเจ็บป่วยอันเนื่องมาจากการเข้าป่าในช่วง “เจ๋อฮ้าย” (เวลาที่ฤกษ์-ยามไม่ดี) เช่น การถูกผีฟง ผีปู-ผีป่าทำให้เกิดอาการเจ็บป่วยต่าง ๆ นานา เป็นต้น อีกทั้ง การเป็นแรงงานอพยพทำให้เกิดความเปราะบางภายในครอบครัว กล่าวคือแทนที่บุตรหลานจะได้ทำอาชีพเกี่ยวกับป่าไม้ ซึ่งเป็นที่มาของรายได้ “ของครัวเรือน” (เพราะป่าที่รัฐจัดสรรให้แต่ละครัวเรือน มีใช้ปัจเจก) แต่กลับไม่มีรายได้ “ส่วนตัว” อันเกิดจากการเป็นแรงงานอพยพรับจ้าง นั้นหมายความว่า การขาดแรงงานในวัยหนุ่ม-สาว ในการทำไม้ของครัวเรือน เหลือเพียงแต่ผู้สูงวัยที่มีข้อจำกัดด้านกำลังกาย การจ้างคนอื่นตัดไม้เป็นต้นทุนที่ค่อนข้างสูง กำไรที่ได้ไม่คุ้มเสียเมื่อราคาไม้ตกต่ำ หลายครอบครัวที่มีเพียงผู้สูงวัยและเด็กเล็กจึงมีความเปราะบางด้านรายได้และความมั่นคงในชีวิต เช่น ครอบครัวหนึ่งที่ผู้เขียนไปพักอาศัยด้วย แม้จะมีข้าวเปลือก ผักในสวน และหน่อไม้ แต่มีความขัดสนในด้านการเงินในการซื้ออาหารอื่น ๆ รับประทาน รวมทั้งการซื้อยาแก้ปวด หรือแม้แต่การไปพบแพทย์ (ในประเทศที่ซึ่งไม่ได้มีสวัสดิการด้านการแพทย์และสาธารณสุขถ้วนหน้า)

อาจกล่าวได้ว่า เพราะมีชีวิตอยู่กับเศรษฐกิจอุตสาหกรรมการทำไม้ และใช้ประโยชน์จากป่าถึขึ้น จึงยังคงความเชื่อเรื่องผีในป่า ที่ยังเหนียวแน่นกว่าพื้นที่อื่น ๆ ที่มีได้มีเศรษฐกิจที่อาศัยป่าไม้ ทั้งนี้ ไม่ว่าชาวบ้านมองป่าเป็นสินค้าหรือทรัพยากรธรรมชาติก็ตาม แต่การเข้าไปในป่าก็ต้องเผชิญกับการ “ถึกผีเฮ็ดฮ้าย” หรืออาจจะ “ตกจวงผี” อยู่ดี สำหรับสังคมการเมือง การนับถือเทพ ผี แม่มด จามน (พอมนต์) ในฐานะผู้นำทางจิตวิญญาณที่ซึ่งทำหน้าที่ดำรงไว้ซึ่งพลังของปัจเจก สังคม ความสุข และความสมบูรณ์ของธรรมชาติ มีความเกี่ยวพันกับการผลิตอุดมการณ์และอำนาจทางศีลธรรมของสังคม

ท้องถิ่น ในบริบทที่ท้องถิ่นเผชิญกับปัจจัยภายนอกเช่นนี้ กฎเกณฑ์ทางสังคม ระบบศีลธรรม ที่สัมพันธ์เรื่องเล่าที่เกี่ยวข้องกับความศักดิ์สิทธิ์ของผีและ เทพจึงเข้ามามีบทบาท พลังอำนาจของท้องถิ่นจะรับมือกับพลังภายนอก อันเป็นการตอบโจทย์ปัญหาของชาวบ้านที่มีความสลับซับซ้อนได้มากขึ้น อันมีผลต่อการดำรงไว้ซึ่งอำนาจทางศีลธรรมและอำนาจศักดิ์สิทธิ์ในสังคม การเมืองของคนไทยในภาคกลางตอนเหนือของเวียดนาม ในบริบทของการที่ ท้องถิ่นไปพัวพันกับรัฐ ตลาดเสรี และการเป็นแรงงานย้ายถิ่นที่มีมากขึ้นเรื่อย ๆ

เพื่อการดำรงไว้ซึ่งอำนาจในการทำหน้าที่รักษาคนป่วย ทั้งยังมีบทบาทหน้าที่ที่ต้องทำให้ชุมชนมีสุขภาวะที่ดี ทั้งด้านสุขภาพกายและการทำมาหากิน ผ่านการทำพิธีจำเจียง (ซึ่งจะได้กล่าวต่อไป) และเรื่องราวของแม่มดจึงมีความสำคัญอยู่ที่การประกอบสร้างทางสังคม การประกอบสร้างดังกล่าวอาจอยู่ในรูปของเทพปกรณัมทางวัฒนธรรม (cultural mythologies) ซึ่งเป็น เรื่องของขอบเขตเชิงจินตนาการ (imaginal realm) ที่ซึ่งคุณล้ายความจริง ที่ถูกพัฒนาจากกลุ่มผู้ปฏิบัติการและนักทฤษฎี ที่ได้ถูกเผยแพร่โดยทั่วไป จนมันกลายเป็นความรู้ที่ดูเป็นธรรมชาติสำหรับปัญญาชนแม่มด (Waddock, 2015: 161)

อย่างไรก็ดี ในยุคสมัยใหม่ของความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และการแพทย์ การมีสถาบันทางสังคมด้านสาธารณสุขแบบสมัยใหม่ เช่น โรงพยาบาล โรงพยาบาลประจำหมู่บ้าน เพื่อจัดการกับสุขภาพของประชาชน ได้ทำให้การ รักษาโรคของแม่มดกลายเป็นชายขอบของการดูแลสุขภาพชุมชน แม่มดถูกลดตำแหน่งแห่งที่และความสำคัญลงไปให้อยู่ในปริมนทลด้านวัฒนธรรม ของชนกลุ่มน้อยที่ดูแล้วมีความแปลกตา หรือมีเช่นนั้นก็กลายเป็นสินค้า ของความศักดิ์สิทธิ์ (เช่นการให้บริการน้ำมันต์ เครื่องราง-ของขลัง และ บริการด้านพิธีกรรม การทำของ ฯลฯ) แต่สิ่งนี้กลับไม่ใช่สิ่งที่เกิดขึ้นกับเครือข่าย แม่มด-จามน (พ่อมนต์) ของป่าหวงว๊าน แม่มดเมืองจื่อ (คอมมูนจุงหะ ในปัจจุบัน) และป่าหลา แม่มดเมืองมอ (คอมมูนตามแทง ในปัจจุบัน) ที่ยังคงรักษาบทบาท

ของแม่มด-จามนในสังคมการเมืองของคนไท คือการเป็นผู้รักษาโรค เป็นครูที่สอนลูกศิษย์ (เหล่าแม่มดใหม่) เป็นผู้นำทางจิตวิญญาณ และเป็นผู้มีส่วนสำคัญในการกำหนดทิศทางด้านวัฒนธรรมไทของอำเภอกวานเงิน

แม่มดคือผู้รักษาโรคที่ยึดความสัมพันธ์ระหว่างจิตใจกับร่างกายระหว่างคนป่วยกับสมาชิกในครอบครัว ระหว่างคนป่วย ครอบครัวและวิญญาณบรรพบุรุษและผีประเภทต่างๆ ในการรักษาโรค แม่มดได้ทำให้คนป่วยยอมรับโลกแห่งจินตนาการหรือสิ่งที่นางได้อธิบายว่าจริงหรือเชื่อถือได้ นั่นคือโลกใบนี้เป็นโลกที่ไร้ระเบียบ แต่แม่มด ด้วยการรักษาโรคให้ผู้ป่วยและการทำพิธีจำเจียงที่นำสู่สถานะมาสู่เมือง สามารถนำระเบียบเข้าสู่โลกได้ (Waddock, 2015: 162) แม่มดจึงเป็นคนกลางของความจริง (mediator of reality) ผู้เชื่อมโยงและผู้สร้าง “ความรู้สึก” ในส่วนถัดไป ผู้เขียนจะกล่าวถึงลักษณะของพิธีกรรมจำเจียง เพื่อเป็นการปูทางไปสู่การวิเคราะห์หัตถ์ท้องถิ่นในฐานะที่เป็นรูปธรรมของโครงสร้างของความรู้สึกจากพิธีกรรมนี้

ทำความเข้าใจกับพิธีจำเจียงของแม่มดไท

พิธี “จำเจียง (chà chieng)” หรือ “กินเจียงบ๊อกใหม่” หรือ “บุญเฮ็ดจำ” แปลตรงๆ ว่าเป็นพิธีกรรมขอบคุณและตอบแทนแก่แผ่นดินและผีมด รวมทั้งการขออำนาจแผ่นดินและผีมดมาจัดปัดเป่าเภทภัยต่าง ๆ ทำให้ครอบครัวแม่มดและชุมชนมีความสุขสงบ ทำมาหากินได้ผลผลิตดี พิธีกรรมนี้เป็นประเพณี “ภาคบังคับ” มีมาแต่โบราณ ผู้ที่เป็นแม่มดต้องกระทำพิธีนี้ “ไม่ทำ ไม่ได้” ใครที่ได้ชื่อว่าเป็นแม่มดแล้วไม่ทำพิธีนี้ จะได้รับการดูถูกดูแคลนจากชาวบ้านว่าไม่ได้เป็นแม่มดที่แท้จริง เช่น แม่มดแต่่วที่คอมมูนนาแหม่วที่ไม่เคยจัดพิธีนี้เลย นางกล่าวแก่ผู้เขียนสรุปความได้ว่า³ นางเป็นคนอำเภอลางแจ้ง มาแต่งงานและอาศัยอยู่กับสามีซึ่งเป็นคนเมืองเซีย (คอมมูนนาแหม่ว และเซินญูในปัจจุบัน) ทั้งยังมีลูกศิษย์คนเดียวที่นางแจ้ง ไม่เคยรับลูกศิษย์ที่เมืองเซียนางจึงเป็นแม่มดคนเดียวในเมืองนี้ จึงได้รับการดูแคลนว่าไม่ใช่แม่มดแท้

เมื่อมีพิธีกรรมเช่นเมืองเซี่ย ซึ่งปกติแล้วต้องให้แม่มดเป็นผู้ทำพิธีสวดเช่นหลักของเมือง เมื่อแม่มดผู้ซึ่งสวดเช่นในปี 2010 เสียชีวิตลง ชาวบ้านก็ไม่ได้ให้แม่มดแต่มาสวดเช่นแทน เพราะไม่มั่นใจว่านางเป็นแม่มดแท้

พิธีจำเจียงต้องจัดทุก ๆ 3 ปี หรือ 5 ปี หรือ 7 ปี แล้วแต่เครือข่ายของแม่มดเมืองนั้น ๆ เช่นแม่มดเมืองจื่อ (คอมมูนจุงหะ ในปัจจุบัน) จัดพิธีกรรมนี้ทุก ๆ 3 ปี ในขณะที่แม่มดเมืองมอ (คอมมูนตามแทง ในปัจจุบัน) จัดพิธีกรรมทุก ๆ 7 ปี นอกจากการขอบคุณและขออำนาจจากแดนและผีมดที่ต้องกระทำทุก ๆ 3 ปี 5 ปีหรือ 7 ปีแล้ว สำหรับบ้างวัน แม่มดเมืองจื่อ จำเจียงยังถูกกระทำในเวลาอื่น ๆ ได้อีก ถ้าทำเพื่อไล่ผีร้ายที่มาทำให้ตัวแม่มด ครอบครว และชาวบ้านในเมืองของแม่มดเจ็บป่วย ซึ่งในอีกด้านหนึ่งคือการทำให้ตัวเอง ครอบครว และชาวบ้านในเมืองมีสุขภาพดี ทั้งยังทำให้การเกษตรเช่นการปลูกพืช เลี้ยงสัตว์ ได้ผลผลิตดี ลูกหลานเรียนเก่งและประสบความสำเร็จ

แม่มดบ้างวันกล่าวแก่ผู้วิจัย ซึ่งแปลเป็นไทยได้ว่า⁴ “จะประกอบพิธีนี้เมื่อแม่มดเจ็บป่วยและพยากรณ์รู้ว่าผีมดมาทำให้แม่มดเจ็บป่วย ถ้าไม่เจ็บป่วยก็ไม่ต้องทำพิธีนี้” หากไม่ประกอบพิธีนี้ จะทำให้เกิดการเจ็บป่วย (กระเสาะกระแสะ) ตลอดไป ทั้งแม่มดและคนในครอบครว ตลอดจนปศุสัตว์ ไร่เนา และคนในหมู่บ้าน จะได้รับความเสียหายจนถึงขั้นต้องล้มตาย นางกล่าวว่า⁵

แม่มดก่อนหน้านี้ที่อยู่ที่ (คอมมูน) เซินถุย กวานเซิน ไม่ได้ทำพิธีจำเจียง จึงเป็นเหตุให้เจ็บป่วยต่อเนื่อง บางคนถึงตาย ครอบครวก็เจ็บป่วยตลอดปี ทำมาหากินไม่ได้ ปศุสัตว์ ไร่เนาเสียหาย ปล่อยไวนานจะต้องเกิดความอดอยากในหมู่บ้าน เมื่อย่า (แม่มดหง่วน) ดูลือ⁶ ยาก็รู้ว่าผีของการให้ยาทำพิธีจำเจียง ดังนั้นยาจึงต้องทำพิธีนี้เพื่อรักษาสุขภาพของตัวเอง คนอื่น และสัตว์เลี้ยง เพื่อให้ทุกคนมีกินมีใช้ ก็รู้ว่าพิธีนี้มันมีค่าใช้จ่ายสูง แต่ไม่ทำไม่ได้ ถ้าไม่มีเงินก็ต้องไปกู้มาเพื่อจัดพิธี ถ้าไม่ทำ ยากับคนอื่นๆ ในครอบครวก็จะตายอย่างไม่มีเหตุผล

ในขณะที่แม่มดเมืองมอ บ่าหลา (มีชื่อไต่ว่า “หยีคำ”) นอกเหนือจากการกระทำทุก 7 ปี ไม่เคยทำพิธีนี้ แม้ว่าตนเองและครอบครัวตนเองจะเจ็บป่วย นางกล่าวว่า⁷ สรุปลความด้วยภาษาไทยได้ว่า “พิธีนี้ต้องทำตาม “học kỳ (ห่อบกี้)” (ระยะเวลาที่กำหนด) สำหรับนาง คือทุก ๆ 7 ปีจะไม่ทำจำเจอื่น ๆ” ในการประกอบพิธีนี้ใช้เวลาแต่ครั้งประมาณ 20-24 ชั่วโมงต่อเนื่อง มีการหยุดพักบ้าง เวลาประกอบพิธีกรรมจะสั้นหรือยาว ขึ้นอยู่กับเรี่ยวแรงของแม่มดเป็นสำคัญ แม่มดอาจจะมีการตัดบาง “เตี้ยดหมุก (tiết mục-การแสดง)” ออกไปบ้าง

กระนั้นก็ตาม พิธีกรรมจำเจยังคงแบ่งย่อยได้หลายประเภทตามวัตถุประสงค์ของการประกอบพิธี และประเภทของเครื่องเซ่น ได้แก่

- 1) พิธีจิ้งกัน (lễ trình căn) มีวัตถุประสงค์เพื่อบอกกล่าวสวรรค์เพื่อขออนุญาตในการเริ่มประกอบพิธีสวดเพื่อความโชคดีในการไล่ผีร้าย ขวัญร้าย เพื่อการรักษาโรคให้แก่ชาวบ้าน ทั้งยังทำให้ชาวบ้านประกอบอาชีพได้ผลคุ้มค่า
- 2) พิธีที่ใช้ปลาเป็นเครื่องเซ่น เป็นพิธีเล็ก
- 3) พิธีที่ใช้เป็ดเป็นเครื่องเซ่น เป็นพิธีเล็ก
- 4) พิธีที่ใช้หมูเป็นเครื่องเซ่น พิธีที่ใช้เครื่องเซ่นนี้เป็นพิธีที่ใหญ่

สำหรับการประกอบพิธีของแม่มดบ่าหงว๋าน เมืองจื่อในวันที่ 16 เดือน 9 จันทรคติ (ตรงกับวันที่ 1 พฤศจิกายน 2020 สุริยคติ) เป็นพิธีที่ใหญ่ซึ่งกระทำหลังจากการจำเจครั้งล่าสุด (วันที่ 25-26 พฤศจิกายน 2017) ไปแล้ว 3 ปี ในปี 2020 นี้ ใช้หมูเป็นเครื่องเซ่น เป็นช่วงที่ก่อนหน้านี้บ่าหงว๋านป่วยเกือบ 2 เดือน 20 วัน บ่าหงว๋านบอกว่าสาเหตุที่ป่วยนานขนาดนี้เพราะมีผีร้าย-ผีหิวมารบกวนนาง ส่วนลูกสาวของบ่าหงว๋านก็ป่วยกระเสาะกระแสะตลอดปี ไกลบ้านบ่าหงว๋าน สัตว์ก็ล้มตาย ปลูกพืชก็ไม่ได้ผลเพราะผีร้ายด้วยเหตุนี้ บ่าหงว๋านอธิบายว่านางต้องทำพิธีบุญเฮ็ดจำเริญขึ้นกว่าปกติ เพื่อที่จะทำให้สถานการณ์ที่กล่าวข้างต้นดีขึ้น แต่กระนั้นก็ตาม การจะทำพิธีได้นั้น

บำเพ็ญจะต้องหายป่วยก่อน นี่คือเหตุผลสำคัญสำหรับการทำพิธีกรรมอันยาวนาน 20-24 ชั่วโมงต่อเนื่อง พิธีนี้มักเริ่มตั้งแต่เที่ยงหรือบ่ายวันของวันแรก จนถึงเที่ยงวันของวันรุ่งขึ้น (โดยประมาณ) ในปี 2020 ก่อนที่จะทำพิธีบำเพ็ญยังป่วย “กระเสาะกระแสะ” อยู่ นางต้องสวดเช่นต่อผีผดหลายวันกว่าที่จะมีเงินพอที่จะประกอบพิธี เพราะต้องมีการเตรียมของเซ่นไหว้ต่างๆ โดยเฉพาะต้องฆ่าหมู ไก่ ห่านให้คนที่มาร่วมงานรับประทาน 2 วัน 4 มื้อ ซึ่งมีประมาณกว่า 200-300 คน หมุนเวียนเปลี่ยนกันมาช่วยงานและร่วมงาน

ส่วนในเดือนพฤษภาคม 2022 ที่บ้านคาน คอมมูนจุงเถื่อง และในเดือนมิถุนายน 2022 บ้านไซ คอมมูนจุงเห่นั้น เป็นพิธีจำเจียงขนาดเล็ก ใช้ปลาเป็นเครื่องเซ่นผีผด ใน 2 พิธีดังกล่าว ถูกกระทำเพื่อขอบคุณและขออำนาจแล่นและผีผดในการปกป้องรักษาแม่ต บ่าเก๋ (บ้านคาน) และสามีของแม่ต บ่าเควียน (บ้านไซ) แม่ตลูกศิษย์ของบำเพ็ญวัน ที่หายป่วยหนัก รักษาด้วยการแพทย์แผนปัจจุบันแล้วไม่หาย การต้องทำพิธีจำเจียงกับแม่ต ซึ่งเป็นพิธีใหญ่ แทนที่จะเป็นการสวดรักษาโรครธรรมดา นั้น ถูกอธิบายโดยเหล่าแม่ตได้ว่าเพราะแม่ตมีความสำคัญกับเมือง หากแม่ตป่วย จะมีผลกระทบกับสุขภาพของเมืองนั้น ๆ ด้วย

เครื่องเซ่นไหว้ในพิธีกรรมจำเจียง ที่พบในปี 2020 ได้แก่

- 1) หมู 1 ตัว (70 กิโลกรัม) แม่ตครูเป็นผู้จัดหา
- 2) ห่าน 30 ตัว (ถ้าเป็นพิธีจำเจียงขนาดเล็ก เช่นที่พบในปี 2022 แม่ตใช้ปลาแทน) แม่ตลูกศิษย์ ช่วยกันจัดหา
- 3) ไก่ 30 ตัว แม่ตลูกศิษย์ช่วยกันจัดหา
- 4) ข้าวสาร 100 กิโลกรัม แม่ตลูกศิษย์และลูกเลี้ยงของแม่ต (ลูกเลี้ยง คือคนที่แม่ตรักษาโรคแล้วหาย พวกเขาต้องรับเอาอำนาจแม่ต มาปกป้องคุ้มครองให้รอดพ้นจากผีร้ายด้วยการเป็น “ลูกเลี้ยง” ของเหล่าแม่ต) ช่วยกันจัดหา
- 5) เหล้าขาว 40 ลิตร ลูกเลี้ยงของแม่ตเป็นผู้จัดหา

6) เสื้อผ้า และเครื่องบูชาในพิธี แม่มดครูเป็นผู้รับผิดชอบหามา ครั้งหนึ่ง ส่วนอีกครั้งหนึ่งมาจากแม่มดลูกศิษย์และลูกเลี้ยง

ค่าใช้จ่ายทั้งหมดในการจัดหา คิดเป็นเงินประมาณ 26 ล้านดอง หรือประมาณ 40,500 บาท อย่างไรก็ตาม กลุ่มชาติพันธุ์ อำเภอกวานเซิน (hội dân tộc, huyện Quan Sơn) ช่วยสนับสนุนเป็นเงิน 500,000 ดอง (ประมาณ 750 บาท) อย่างไรก็ตาม การทำพิธีดังกล่าวนี้ไม่ได้รับการสนับสนุนจากรัฐบาล เนื่องจากพิธีกรรมนี้ค่อนข้างมีความ “คลุมเคลือ” ในเชิงนโยบาย การส่งเสริมวัฒนธรรมของรัฐบาล ในแง่ที่ว่าควรเป็นพิธีกรรมที่ได้รับการส่งเสริมหรือไม่ เพราะด้านหนึ่งขัดแย้งกับนโยบายรัฐบาลที่ไม่ต้องการให้ประชาชนงมงาย (mê tín dị đoan) แต่อีกนัยหนึ่งคือการส่งเสริมวัฒนธรรมและศาสนาของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ อันเป็นนโยบายใหม่ที่ปฏิบัติการอย่างจริงจังในปี 2004 กระนั้นก็ตาม สำหรับเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นของอำเภอกวานเซิน ที่ซึ่งระดับแกนนำเป็นคนไท พวกเขามองว่าเป็นมรดกทางวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ และไม่ควรถูกห้ามปฏิบัติการทางวัฒนธรรม (แต่ก็ไม่สามารถส่งเสริมอย่างออกนอกหน้าได้) ตราบเท่าที่การปฏิบัติการดังกล่าวนี้ไม่ได้สร้างปัญหา เช่นแม่มดไปเรียกร้องทรัพย์สินจากชาวบ้านจนเกิดการร้องเรียน หรือไปทำพิธีกรรมแล้วชาวบ้านได้รับความเสียหายหนักขึ้น ถ้าไม่มีปัญหาใด ๆ ทางรัฐท้องถิ่นรวมทั้งส่วนกลาง ก็จะไม่เข้ามายุ่ง แต่ถ้าเมื่อใดมีปัญหา แม่มดและคนที่ประกอบพิธีกรรมดังกล่าวไม่ว่าจะเป็นพิธีใด ๆ ก็ตาม ก็จะถูกจับทันที อย่างไรก็ตาม ที่กวานเซิน ยังไม่เคยมีเรื่องร้องเรียนเกี่ยวกับแม่มด

ส่วน**เครื่องดนตรีในพิธีกรรม** ได้แก่ 1) *แคน* เป็นเครื่องดนตรีเชิงสัญลักษณ์ของแม่มด หากไม่มีเครื่องดนตรีชนิดนี้แล้ว ก็ไม่สามารถประกอบพิธีบุญเฮ็ดจำได้ เพราะแคนและเทพองค์อื่นๆ จะไม่ยอมรับว่าคนที่ทำพิธีนี้คือแม่มด ทำให้พิธีนี้ได้ผลเพราะไล่ผีร้ายได้ 2) *กลองใหญ่และฆ้อง* เป็นสัญลักษณ์ที่แสดงถึงพยานของแม่มดในการได้รับใบอนุญาตและสิทธิจากแกนในการขับไล่ผีร้าย

และ 3) หว่องวู้และไม้ห่ม คือกระบอกไม้ไผ่ (หว่องหวู) เคาะบนไม้กระดาน (ไม้ห่ม) เพื่อสร้างเสียงให้ดังไกลขึ้น



ภาพที่ 1 แม่มดในพิธีกรรมจำเจียงที่บ้านไซ คอมมูนจุงหะ

อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหวา เวียดนาม

ภาพถ่ายวันที่ 13 มิถุนายน 2565

โดย อัจฉรียา ชูวงศ์เลิศ

สำหรับผู้เข้าร่วมพิธีกรรม ดังที่ได้กล่าวแล้วว่าผู้จัดงานนี้ได้คือ แม่มดใหญ่ของเมือง หรือแม่มดผู้เป็นอาจารย์ใหญ่ของเมือง ดังนั้น ผู้ที่มาร่วมในการประกอบพิธีกรรม ได้แก่

1) แม่มดและจามน (พ่อมด) ที่เป็นลูกศิษย์ของพวกนาง ซึ่งทำหน้าที่สวดเซ่น และแสดงเตี้ยดหมุก จากการสังเกตการณ์ของผู้เขียน ในเมืองจื่อเครือข่ายของแม่มดป่าหว้งวัน ในปี 2017 (ก่อนเริ่มโครงการวิจัยฯ) และปี 2020 มี 8 คน (แม่มด 7 จามน 1) เดือนพฤษภาคม 2022 ที่บ้านคาน มี 6 คน

เดือนมิถุนายน ที่บ้านไซ มี 9 คน ส่วนที่เมืองมอ เครือข่ายของแม่มดบำหลา ในเดือนกรกฎาคม 2022 มี 12 คน (แม่มด 8 คน จาแมน 4 คน)

2) ผู้ที่เป่าแคนในการสวดของแม่มด 1 คน

3) ผู้ตีกลอง ห้อง ห่วงหวู (ไผ่เล็ก) และไม้หามู ประมาณ 7-8 คน มักเป็นคนในครอบครัวเพื่อนบ้านของแม่มด หรือแม่แต่ตัวแม่มดเอง

4) ลูกเลี้ยงของแม่มด ที่นำเอาอาหารและเหล้ามาร่วมงาน รวมทั้งช่วยคนในครอบครัวแม่มดจัดเตรียมอาหาร มีประมาณหลายสิบคนจนถึง 200-300 คน

5) ชาวบ้านที่เข้ามาดูพิธีกรรม มักมีประมาณหลายสิบคนในแต่ละช่วงเวลาของการประกอบพิธีกรรม

เตี้ยดหมุก (tiết mục) ในพิธีจำเจียง

เตี้ยดหมุก คือการสวดกล่าว สวดเซ่น การแสดงบทบาทสมมติ และบทบาทกึ่งสมมติทั้งจริง ทั้งหมด 41 เตี้ยดหมุก แม่มดนิยามเตี้ยดหมุกเหล่านี้ว่าเป็นการ “ก่อขึ้นต้นบ้านต้นเมืองมุงฮอดเมืองเปียงปัตโด่ว” (จากบ้านเมืองบนโลกขอขึ้นไปยังเมืองบน (ฟ้า) ณ บัดนี้) เตี้ยดหมุกที่เป็นบทบาทสมมติและบทบาทกึ่งสมมติทั้งจริงมักสะท้อนวิถีชีวิตของชาวบ้านที่สัมพันธ์กันเอง สัมพันธ์กับถนน-ผี กับทรัพยากรและกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น อย่างไรก็ดี เมื่อผู้เขียนสังเกตการณ์พิธีจำเจียง 4 ครั้ง พบว่าแม่มดมีปฏิบัติการเตี้ยดหมุกประมาณ 20-22 เตี้ยดหมุก จากการสนทนากับแม่มดบำหลาวาน⁸ นางกล่าวถึงการลดจำนวนเตี้ยดหมุก โดยแปลไทยได้ว่า

เตียนมุก ต้องทำเพื่อให้มันหายจากโรค หากไม่ทำก็ไม่หาย และต้องออกมาทำ 15 ครั้ง ตามจำนวน 15 ประสาทผี เช่น บิดเอือน กำเอือน ผีดิน ผีปึก ผีเฮ็ดโก้นแคว ผีเฮ็ดแบ็คล้าป ผีเลขช่อขวัญ เป็นต้น

กระนั้นก็ตาม แม่มด “ต้อง” กระทำให้ครบอย่างน้อย 22 เตี้ยดหมุก แม่มด บำเหน็จวานกล่าว แปลเป็นไทยได้ว่า⁹

หากทำผิดไปจากนี้ แถนจะลงโทษจะทำให้เกิดการเจ็บป่วยเป็นเวลาหลายเดือน แม่มดในยุคนี้บางคนที่อยู่หมู่บ้านข้างๆ ทำผิดประเพณี ทำผิดไปจากในอดีตที่บำเหน็จวานเคยเห็นมา เช่น การตั้งเครื่องเช่น ไม่ครบ เครื่องดนตรีไม่ครบ แต่บำเหน็จวานทำตามประเพณี เพื่อล้างบาป แม่มดคนอื่น ทำให้แม่มดที่ป่วยก่อนหน้านี้หายป่วย

อย่างไรก็ดี ในการประกอบพิธีบุญเฮ็ดจำในปี 2020 ที่ผ่านมานี้ บำเหน็จวาน ด้วยเหตุผลที่เพิ่งหายป่วยไม่สามารถจัดหาอุปกรณ์ได้ครบ จึงได้ตัดกิจกรรมออกไป 4 จาก 22 เหลือ 18 เตี้ยดหมุก

เมื่อปฏิบัติการแต่ละเตี้ยดหมุกจบ เหล่าแม่มดจะทำการ “ออกสายแปน” (หรือ “ออกสายแนน”) ค้นแต่ละเตี้ยดหมุก กล่าวคือเมื่อออกสายแปนจบแล้ว จึงเริ่มเตี้ยดหมุกใหม่ การออกสายแปน คือเป็นการขึ้นเมืองฟ้าไปบอกกล่าว และเชิญเทพลงมาร่วมเป็นพยานในพิธีกรรมนี้ ปฏิบัติการออกสายแปน คือการที่แม่มดออกเดินร่ำตามเสียงดนตรี โดยมีเครื่องดนตรีคือซ้อง กลอง ห่วงหูก และไม้หูกเคาะให้จังหวะ ในการเดินแม่มดแต่ละคนยังคล้องผ้าคล้องคอยาว แล้วจับผ้าคล้องคอแกว่งไป-มา คล้ายกับการสายคอม้าเพื่อขี่ม้าขึ้นไปบนเมืองฟ้า ปลาญผ้าพันคอจะมีปลอกไม้ไผ่เล็ก ๆ หลาย ๆ อัน สะบัดไปมา ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของข้าวสาลีซึ่งเป็นอาหารของม้าในการเดินทางไปเมืองฟ้า และในขณะที่มีการเดินร่ำ ก็จะมีคนกวาดบ้านเพื่อต้อนรับแถนที่กำลังลงมาอันเป็นการแสดงความรู้สึกดีใจและยินดีที่แถนลงมา อย่างไรก็ตามที่เข้ามาดูพิธีกรรมนี้สามารถร่วมเดินออกสายแปนกับแม่มดได้ ผู้เขียนเองก็ได้เดินออกสายแปนหลายครั้ง รวมทั้งไปร่วมเคาะจังหวะด้วยห่วงหูกหลายครั้งเช่นกัน

แต่ละเตี้ยดหมุกมีลักษณะและความหมายต่าง ๆ กัน ไป แต่เนื่องจากข้อจำกัดของพื้นที่ในบทความ ผู้เขียนมีอาจบรรยายลักษณะเตี้ยดหมุกอย่างละเอียดได้ทั้งหมด ทั้งนี้โดยจะเลือกบรรยายบางเตี้ยดหมุกที่เก็บข้อมูลในปี 2020

เป็นหลัก เพราะเป็นพิธีกรรมจำเจียงใหญ่ โดยมีการให้ภาพพิธีจำเจียงในปี 2022 ประกอบการเปรียบเทียบความแตกต่างของเตี้ยดหมุกที่แม่มัดเลือกมาแสดง ทั้งนี้โดยเน้นไปที่พิธีฯ ในเครือข่ายแม่มัดบ่าหงว๋าน เมืองจื่อ ซึ่งผู้เขียนจะให้ภาพสังเขปพอที่จะยกระดับการวิเคราะห์ให้เห็นคติท้องถิ่นอันเป็นสิ่งสะท้อนโครงสร้างของความรู้สึกและเสียงของแม่มัดที่เกี่ยวข้องกับการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ ที่ซึ่งชาวบ้านในอำเภอกวานเซินกำลังรุกคืบเข้าไปมีส่วนร่วมในการจัดการกับรัฐและทุน

เตี้ยดหมุก เก็บกวาดถาด (Dọn mâm) การประกอบพิธีจำเจียงเริ่มต้นจากการบอกเถื่อนว่าเราคือแม่มัด เพื่อให้เถื่อนที่อยู่เมืองฟาลงมาที่พื้นโลกเพื่อช่วยเหลือชาวบ้าน และไล่ผีร้าย ผีหิว ขวัญร้าย ทำให้ชาวบ้านในหมู่บ้านมีสุขภาพดีและมีความสุข มั่งคั่ง ในพิธีเช่นไหว้ผีผดโดยแม่มัดทั้งหมด แม่มัดเริ่มด้วยการสวดเซ่นให้เถื่อน ผีผด และผีต่างๆ มาทานอาหารในถาด ซึ่งประกอบด้วยไข่ 10 ฟอง ข้าวสาร 10 ถ้วย นอกจากจะมาเพื่อรับประทานเครื่องเซ่นแล้วยังมาเป็นพยานในการที่แม่มัดทำพิธีจำเจียง เรียกว่า “ดีตำบลบ้านตานเมือง” หมายถึงการเชิญเทพและผีจากฟ้ามาร่วมพิธีกรรม เพื่อช่วยชาวบ้านให้มีความเป็นอยู่ดีและมีสุขภาพแข็งแรง บทบาทของแม่มัดบ่าหงว๋าน คือการเตรียมพิธีกรรมและเป็นผู้นำแม่มัดในการเชิญเถื่อนบนฟ้ามาร่วมในพิธีกรรมนี้ ส่วนแม่มัดคนอื่นๆ ก็กล่าวตามบ่าหงว๋าน เมื่อสวดเสร็จก็เก็บกวาดถาดอาหารต่างๆ

เตี้ยดหมุก การใช้น้ำมนต์เทที่เสาค้ำบ้านเพื่อสร้างความแข็งแรง-มั่นคงขึ้น (Chuẩn bị nước sạch và dùng cột chống lại nhà cửa cho chắc chắn hơn) นัยของกิจกรรมนี้คือ เนื่องจากการทำพิธีกรรมดังกล่าวมีทั้งคนและเถื่อนลงมาจากฟ้าเพื่อร่วมงานเป็นจำนวนมาก เพื่อให้บ้านมีความแข็งแรง มั่นคง จึงต้องใช้น้ำมนต์ที่นำมาจากลำธารที่ใสเย็นรดลงไปที่เสาค้ำบ้าน

เตี้ยดหมก ใช้เก้าอี้เมฆ (เก้าอี้หวาย) เป็นม้าควบ ม้าบิน (Dùng ghé mây làm ngựa phi, ngựa bay) แม่มดใช้เก้าอี้เมฆ (เก้าอี้หวาย) และ“กอซังบ็อก” หรือ “กอบ็อกใหม่” (ต้นไม้ที่มีสายแนนเชื่อมโลกกับเมืองฟ้า) ในการทำพิธี โดยทำทำนั้งเก้าอี้ที่แทนว่านั่งบนหลังม้า และใช้พัดลมวางด้านข้าง 2 ตัว เพื่อแสดงว่าม้าบินเพื่อไป-มา ตลอดเวลาที่ประกอบพิธีกรรม สำหรับ กอซังบ็อก เป็นต้นไม้ที่จำลองเพื่อการขึ้นไปสู่สวรรค์ เพื่อไปบอกแถนว่า “เราคือแม่มด” เพื่อขออนุญาตแถนหลวงในการทำพิธีกรรมให้กับชาวบ้าน และขออนุญาตเมืองฟ้าให้ส่งบรรดาแถนต่างๆ ลงมาจากเมืองฟ้าทางกอซังบ็อก มายังโลกนี้เพื่อมาเป็นพยานในพิธีจำเจียง ได้ยินเสียงแม่มดกล่าวและสวดไล่ ผีร้ายที่ทำร้ายวิถีชีวิตของคนในชุมชนหมู่บ้าน เมื่อทำพิธีนี้เสร็จแล้ว เหล่าแถน ก็จะกลับเมืองฟ้าด้วยการขึ้นกอซังบ็อกกลับเพื่อบอกแก่แถนตนอื่น ๆ ที่อยู่บนสวรรค์ว่าแม่มดได้ทำพิธีจำเจียงแล้ว

ต่อมาแม่มดสวดไล่ผีร้าย-ขวัญร้ายที่ทำให้แม่มดและสมาชิกในครอบครัวและชาวบ้านได้รับความเจ็บป่วย บ่าหงว้านและเหล่าแม่มดซึ่งเป็นลูกศิษย์ของบ่าหงว้านจะต้องเต้นร่ำรอบๆ กอซังบ็อกเพื่อมองหาผีร้าย ขวัญร้ายที่ทำให้เราเจ็บป่วยที่ซ่อนตัวอยู่ในกอซังบ็อก เพื่อเรียกผี-ขวัญร้ายนั้นออกมา หรือไม่ก็ใช้ดาบฆ่ามันเสีย ในขั้นตอนนี้เป็นขั้นตอนที่สำคัญมาก ถ้าพลาดผีร้ายหรือขวัญร้ายได้ขึ้นไปบนเมืองฟ้า แม่มดและครอบครัวจะประสบเภทภัยต่างๆ นานาตลอดชีวิต ดังที่บ่าหงว้านเล่าให้ฟังว่า¹⁰ “มีแม่มดคนหนึ่งไม่ระมัดระวังในการประกอบพิธีกรรมในขั้นตอนนี้ ผีร้ายเข้าไปในกอซังบ็อกและหนีขึ้นไปบนเมืองฟ้าได้ แม่มดคนนั้นก็เจ็บป่วยเป็นเวลานานมาและค่อยๆ ตายลงไป” อย่างไรก็ตาม กอซังบ็อกยังใช้ในการประกอบพิธีกรรมอื่นอีก เช่น พิธีสังขาร เป็นต้น



ภาพที่ 2 แม่มด บ่าหว่ววั้นกับกอซังบ็อก (กอซังบ็อกใหม่) ของนาง
ภาพถ่ายวันที่ 9 มีนาคม 2560
โดย อัจฉริยา ชวงค์เลิศ



ภาพที่ 3 แม่มดเต็นร่ารอบๆ กอซังบ็อกเพื่อมองหาผ้าฝ้ายในพิธีจำเจียง
ที่บ้านคาน คอมมูนจุงเลื่อง อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหวา เวียดนาม
ภาพถ่ายวันที่ 27 พฤษภาคม 2565
โดย อัจฉริยา ชวงค์เลิศ

เตี้ยดหมุก รวมคนอ่อนแอ คนแข็งแรง คนดี คนไม่ดีในหมู่บ้านมาที่พิธีนี้ (Tập hợp người què, người lành, người tốt, người xấu trong bản về Chả Chiêng) รวมคนที่อ่อนแอ คนแข็งแรง คนดี คนไม่ดีไว้ด้วยกันที่นี่ แล้วก็หุงข้าว ทำรองเท้า ทำรองเท้าแตะให้พวกเขา เพื่อให้พวกเขามีสุขภาพแข็งแรง และสามัคคีกัน กิจกรรมนี้มีนัยในแง่ที่ขออนุญาตไล่และฆ่าผีร้าย ผีหัวทำให้พวกเขามีสุขภาพดี มีความซื่อสัตย์

เตี้ยดหมุก ใช้ต้น “หว่างหูก” (ไม้เล็ก) ทำเป็นดนตรีเล่นสด (Dùng cây “Vòng Vu” làm nhạc sống) เตี้ยดหมุกนี้ แม่มดใช้ต้น “หว่างหูก” ทำเป็นดนตรีเพื่อเล่นสด เพื่อปลอมตัวเป็นขอลานและขโมยเพื่อให้ผีร้าย ผีหัวปรากฏตัวขึ้น นัยของพิธีนี้คือการปลอมตัวค้นหาและฆ่าผีร้าย ผีหัวขวัญร้ายที่มาทำร้ายชาวบ้าน และเมื่อแม่มดค้นหาจนพบผีร้าย ผีหัวก็จะไม่สามารถหนีไปได้

เตี้ยดหมุก ฆ่าและขับไล่ผีร้าย (giết và đuổi ma xấu) จากเตี้ยดหมุกที่แล้ว เมื่อพบผีร้าย ผีหัว ขวัญร้าย แม่มดจะชัตดาบออกมาเพื่อฆ่าและขับไล่ผีร้าย ผีหัวเหล่านั้นให้ออกไปจากบ้าน เพื่อปกป้องชาวบ้านให้มีชีวิตความเป็นอยู่ที่ดีและมีความสุข

เตี้ยดหมุก ปิดหน้าผู้หญิงสวยเพื่อไปค้นหาคนรัก (Đóng cô gái xinh đi đường tìm bạn tình) เตี้ยดหมุกนี้ แม่มดใช้ผ้าพันคอมาปิดหน้าผู้หญิงสวย เพื่อให้สาวสวยนั้นดูมีเสน่ห์ได้รับความสนใจจากเพื่อนชาย

เตี้ยดหมุก “ตัมเหง้อย” จุดเทียนตามหาผีร้าย ผีหัวเพื่อช่วยเหลือชาวบ้าน (Thắp nến tìm ma xấu, ma rách giúp người dân) เตี้ยดหมุกนี้เป็นการใช้เทียนเพื่อค้นหาผีร้าย ผีหัว ขวัญร้ายที่กำลังเข้าร้ายของชาวบ้าน ทำให้ชาวบ้านได้รับความเดือดร้อน โดยการค้นหาแต่ละคนแต่ละตนผี ถ้าพบว่าถูกผีเข้าทำร้ายเรา ให้บอกแม่มด แม่มดจะจัดการฆ่าหรือไล่ออกไป และทำให้ชีวิตของชาวบ้านเป็นปกติสุข

เตี้ยดหมุก เป้าแคน ชายหญิงค้นหากัน (Thỏi khèn, trai gái tìm nhau) โดยวัฒนธรรมไท แคนคือเครื่องดนตรีที่เป่าเพื่อใช้จีบสาว และช่วยให้ผู้ชายและหญิงได้พบกัน ได้มีโอกาสพบเจอคนรัก สร้างครอบครัว มีเรือใช้เพื่อให้คู่รักมีพื้นที่นั่งคุยกันอย่างโรแมนติก สารภาพรักในแม่น้ำอย่างโรแมนติก

เตี้ยดหมุก ใช้ดอไม้ไผ่มัดผ้าถุงที่ขาด (Dùng giầy lạt buộc lại váy rách) ในกิจกรรมนี้ เมื่อมีการเต้นรำแล้ว (สมมติ) ผ้าถุงขาด แต่ไม่เย็บ ไม่ปะจุดที่ขาด พวกนางจะเอาดอไม้ไผ่มามัดไว้ แล้วเสาะหาคนรัก เพื่อให้ช่วยเย็บผ้าถุงให้ กิจกรรมนี้นิยมนำสื่อถึงผู้หญิงที่ไม่มีความรู้ในการเย็บผ้า ปะผ้า ต้องหาผู้ชายที่มีความสามารถในการเย็บผ้าเพื่อเป็นคู่ชีวิต ช่วยเหลือซึ่งกันและกันตลอดชีวิต

เตี้ยดหมุก ไตเอ็ดผู้ล่า (Ét Xá du pu thón thấy Xá dú háy pé lóp lai) เป็นการจำลองการแสดงให้เห็นว่าคนไทชนคนล่า (ล่า) ที่อาศัยอยู่บนภูมารับประทานอาหารร่วมกัน อาหารที่ทานร่วมกันได้แก่ ผักต่าง ๆ จิ้มกับตะไคร้ผสมกับขิงปรุงรสด้วยผงมามา (ขิงเจียว ในภาษาไทย) และข้าวหลามแม่เม็ดในพิธีกรรมอธิบายว่าเหตุที่คนไทนั่งรับประทานอาหารกับคนล่าเพราะว่ามี “จิตวิญญาณ”(linh hồn) ร่วมกัน เตี้ยดหมุกนี้ไม่ได้กระทำในปี 2020

เตี้ยดหมุก ดูแลม้า (Chăn ngựa) เป็นการแสดงที่แม่เม็ดใช้เวลาในการดูแลม้า ให้อาหารม้า เพื่อดูแลให้ม้าในฐานะที่เป็นพาหนะ เชือกผ้าที่แม่เม็ดใช้เป็นสัญลักษณ์ของบ่งเหียนในการควมม้า

เตี้ยดหมุก รำแดรเขาควย (múa sùng trâu) วัฒนธรรมของคนไทที่กวานเซิน แดรเขาควยเป็นสัญลักษณ์ของความแข็งแกร่ง แสดงถึงความมีสติปัญญาที่ไม่กลัวผีร้าย ผีหิว ที่ขณะนี้อาจจะอยู่กับคนและที่ต่างๆ เช่น อาจจะอยู่ตามวิถีชีวิตของม้ง คือการกินอาหารตามป่า เช่น กินหัวเผือก หัวมัน

กินใบมะละกอ เป็นต้น อย่างไรก็ตาม ในคราวนี้แม่มดไม่ได้ทำกิจกรรมนี้ บ้างว่านให้คำอธิบายว่า เพราะเสาะหาแดรเคาควายไม่ได้

เตี้ยดหมุก ยิง (ล่า) สัตว์ป่า (đi săn bắn thú rừng) เป็นการแสดงยิง (ล่า) สัตว์ป่า ได้แก่ ลูกหมูป่า กวาง เป็นวัฒนธรรมไทแต่โบราณ เพื่อต้อนรับแขก ผึ้งก็ถือว่าเป็นสัตว์ป่าที่อยู่ในพิธีนี้เช่นกัน ในการเชิญเถานใหญ่ที่สุดมาร่วมพิธีนี้ ความหมายของพิธีนี้คือเมื่อเถานที่อยู่บนเมืองฟ้าลงมาร่วมพิธีก็เหมือนมีคนจำนวนมากในหมู่บ้านเข้ามาร่วมพิธีนี้ การล่าสัตว์ก็แสดงให้เห็นว่ามีผู้ร่วมงานเป็นจำนวนมาก สัตว์ที่ล่าได้จำนวนมากก็จะนำมาใช้ประกอบอาหารพิเศษให้แก่เถานและคนที่เป็นแขกมาร่วมรับประทาน

เตี้ยดหมุก ผู้หญิงไปหาสาหร่ายที่ลำธาร (phụ nữ đi lấy rêu ở suối) กิจกรรมนี้คือผู้หญิงจะคาดตระกร้าไว้ที่หลัง เดินไปตามลำธารเพื่อที่จะหาสาหร่าย ด้วยการขบร้อมไปพร้อมกับเก็บสาหร่าย เป็นนัยว่าต้องการหาแฟน ถ้าได้พบชายหนุ่มที่ถุกใจ พวกเขาจะให้เวลาการสารภาพรักกัน เป็นสามิภรรยา กัน

เตี้ยดหมุก หักล้างถางพงขยายที่ดินทำการเกษตร (đi phát rẫy, mở rộng đất canh tác) การหักล้างถางพงขยายที่ดินทำการเกษตรเพื่อปลูกฝ้ายเพื่อเอาฝ้ายมาทอผ้า ทอผ้าห่ม ทอถุง เตรียมสิ่งของต่างๆ เพื่อแต่งงาน การหักล้างถางพงนี้ทำโดยคู่รักชาย-หญิง เป็นกิจกรรมของการใช้เวลาศึกษาคูใจกัน การหักล้างถางพงกระทำโดยการใช้มีดคมฟัน เพื่อป้องกันตนเองจากสัตว์ป่าและผีร้าย

เตี้ยดหมุก ทำนา ขุดบ่อน้ำ (làm ruộng, làm ao) เป็นกิจกรรมทำนาปลูกข้าว แล้วปล่อยปลาลงบ่อ เหล่าแม่มดและชาวบ้านในหมู่บ้านมาประชุมกันเพื่อวางแผนการใช้ที่ดินและน้ำเพื่อการทำนาและเลี้ยงปลา โดยที่ บ้างว่าน แม่มดเป็นผู้นำในการประชุมจัดสรรที่ดิน ทุกคนฟังและเชื่อฟังว่าน เหล่าแม่มดขอให้เหล่าเถานที่อยู่บนสวรรค์ มาเป็นพยานและช่วย

เหลือให้พวกเขาได้ทำมาหากินได้ผล อิ่มท้อง และมีสุขภาพดี ในพิธีนี้ แม่มดใช้ไก่ตัวผู้ที่ตัวใหญ่และแข็งแรงในการบูชายันต์ พวกเขาบอกให้ไก่ เมื่อขึ้นสวรรค์แล้วให้ขึ้นเสียงดังและขันให้ถูกเวลา

เตี้ยดหมุก ดุดอ (เหล้าสา) ร่วมกัน (lau láu ao muong) เป็นกิจกรรมท้ายๆ ของพิธีกรรมแล้ว แม่มดจะทานเหล้าที่บ้าน (อู) หรือเหล้าสา ร่วมกัน การทานต้องใช้ไม้ไผ่ยาวดุดออกจากไห แม่มดจะเชิญแกนหลวงบนเมืองฟ้าลงมาดุดอด้วยกัน นอกจากนี้ยังเชิญ “ตัวเงือก” (สัตว์ในตำนานของไทย ที่มีลักษณะคล้ายพญานาค) มาดุดอด้วยกัน ทั้งยังเป็นพยานว่าแม่มดได้ประกอบพิธีกรรมนี้อย่างถูกต้องตามธรรมเนียมแต่โบราณมา ตัวเงือกมีความสำคัญในฐานะพยานว่าแม่มดได้ทำพิธีแล้ว และทำพิธีอย่างถูกต้องด้วย

เตี้ยดหมุก สร้างอาณาเขต ทำโรงเลี้ยงสัตว์หน้าบ้าน (đóng cọc làm chuồng trước nhà) กิจกรรมนี้คือแม่มดใช้ไม้จากต้นมะกอก ทำโรงเลี้ยงสัตว์ไว้หน้าบ้าน เป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นว่าพวกเขายืนยันสิทธิในที่ดินของตนเอง ไม่อนุญาตให้ผีร้ายเข้ามาในบริเวณนี้ที่มีต้นมะกอก โรงเลี้ยงสัตว์และม้าและนกที่มีที่จับที่อาศัย ดังนั้น ผีร้ายก็จะไม่สามารถมาทำร้ายแม่มดและสมาชิกในบ้านของแม่มดได้

เตี้ยดหมุก เชิญลูกเลี้ยงรับประทานอาหาร (mời con con khôi, con nhang) กิจกรรมนี้เป็นกิจกรรมสุดท้าย คือการเชิญทั้งผีบรรพบุรุษและลูกเลี้ยงที่มาร่วมงานทานอาหาร บ้างว่าแม่มดได้เตรียมอาหารทั้งหมด 20 ถาด ซึ่งในนั้นจะมีข้าวเหนียว เนื้อไก่ เนื้อเป็ด เนื้อหมู เหล้าขาว ให้แก่เหล่าบรรดาแม่มดและลูกเลี้ยงของแม่มดที่มาร่วมงาน เพื่อแสดงความขอบคุณแด่ ผีบรรพบุรุษ และแขก (ลูกเลี้ยง) ที่มาช่วยงานและร่วมงาน

การสร้างชนบทใหม่กับโครงสร้างของความรู้สึกในคติท้องถิ่น ในพิธีกรรมจำเจียง

ในหัวข้อนี้ผู้เขียนจะชี้ให้เห็นถึงความเกี่ยวพันระหว่างคติท้องถิ่น (ความเชื่อ) ทรัพยากรธรรมชาติ และวาทกรรมที่เกี่ยวข้องกับการสร้างชนบทใหม่ของรัฐ ซึ่งแสดงออกผ่านพิธีจำเจียง ในแง่ของการเมืองวัฒนธรรม พิธีจำเจียงมีนัยสำคัญอย่างน้อย 3 ประการ คือ **ประการแรก** เป็นการสอนบทบาทหน้าที่ของแม่ตที่เป็นลูกศิษย์ สอนลูกศิษย์ผ่านพิธีกรรมนี้ใน 3 ด้านด้วยกัน ได้แก่ 1) หน้าที่และความรับผิดชอบต่างๆ ของแม่ตที่มีต่อชุมชน หน้าที่และความรับผิดชอบดังกล่าวนี้ได้ถูกจำลองมาไว้ใน “เตี้ยดหมุก” หรือ บทบาทสมมติ ซึ่งมีอยู่ด้วยกัน 41 เตี้ยดหมุก (แต่ในทางปฏิบัติแสดงได้เพียง 20-22 เตี้ยดหมุก) 2) การสอนด้านการสวดและเนื้อหาของบทสวดในพิธีกรรมในการไล่ผีร้าย ขวัญร้าย ผีหิวเพื่อป้องกันตัวของแม่ต ครอบครัว และชาวบ้าน และ 3) เรียนรู้การใช้เครื่องเช่น การแต่งกาย การเดินรำ และอื่นๆ ที่เกี่ยวข้อง เป็นการสืบทอดมรดกแม่ตของคนไท ในแง่ความเชื่อที่มีต่อแถนและผี

ประการที่สอง ในพิธีกรรมนี้คือปฏิบัติการของการสร้างอำนาจของท้องถิ่น ผ่านการสถาปนาภาษาของแม่ตผ่านการพูดและภาษาของแม่ตในพิธีกรรม (Rothenbuhler, 1998) การสร้างบรรทัดฐานทางวัฒนธรรม และการตอกย้ำการเป็นสังคมการเมืองของคนไทในเวียดนามที่มีกฎเกณฑ์และระเบียบทางสังคมของตนเอง (Walker, 2012; Gilbert, 2016) อันเป็นประเด็นที่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างคน ผี และทรัพยากร ในปฏิบัติการและการสื่อสารในพิธีกรรมที่ได้ผลิตซ้ำโครงสร้างของความรู้สึก (structure of feeling) (Williams, 1960; 1977) อีกทั้ง **ประการที่สาม** พิธีกรรมมิได้เป็นเพียงแค่การเชื่อมโยงระหว่างแม่ตกับอำนาจของแถนในการขับไล่ผีร้ายที่มาทำให้มนุษย์และแสดงให้เห็นความแตกต่างทางวัฒนธรรม (cultural difference) ของคนไทกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ เท่านั้น ทว่าพิธีกรรมจำเจียง

เป็นพื้นที่ที่อยู่ตรงกลาง (in-between space) ของการปะทะประสาน (articulation) ของความหมายของทรัพยากร แถน/ผี และผู้คน

ในโครงสร้างของความรู้สึก ซึ่งเป็นสิ่งที่อยู่ระหว่าง “ความเชื่อร่วม” และ “ประสบการณ์ร่วม” ที่คนรู้สึกว่าการกระทำนั้นสมเหตุสมผล จนก่อรูปเป็นความคิด ในฐานะที่เป็นความรู้สึก และในความรู้สึกในฐานะที่เป็นความคิด จากการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม การสนทนากับแม่มดหลายคนในพิธีกรรมจำเจียง 3 ครั้ง (ดังที่กล่าวไปแล้ว) รวมทั้งการสนทนากับปัญญาชนท้องถิ่นผู้บ่าเถือก¹¹ ผู้เขียนตีความว่าพิธีจำเจียงสะท้อนโครงสร้างของความรู้สึกของบรรดาแม่มดที่สัมพันธ์กับการสร้างชนบทใหม่ได้ดังนี้

วาทกรรมการพัฒนา ของรัฐ (การสร้างชนบทใหม่)	ความสอดคล้องของ เตี้ยดหมุก ต่อวาทกรรมของรัฐ	ความไม่ลงรอยของ เตี้ยดหมุก กับวาทกรรมของรัฐ
1) การสร้างชนบทใหม่ คือ แก่นแกนของระบบ สังคมและการเมือง ทั้งหมด	• เตี้ยดหมุก ดุดูร่วมกัน - ความเป็นสังคมของคน แถน และผีสามัคคีกัน แม้กับผีที่ร้ายที่สุดคือ เงือกก็สามัคคีได้ - ในแง่นี้ ถ้ามองอีกมุมหนึ่ง หากรัฐและทุนคืออำนาจ ภายนอกที่ควบคุมไม่ได้ ร้ายเหมือนผีเงือก ในแง่นี้ ก็ประนีประนอมได้ด้วย การเชิญมาสังสรรค์ร่วม กับแถนและชาวบ้าน	• เตี้ยดหมุก เก็บกวาดถาด - การเชิญแถนและผีจาก ฟ้าผู้ซึ่งมีอำนาจในสังคม การเมืองมามีส่วนร่วม • เตี้ยดหมุก ใช้เก้าอี้เมฆ (เก้าอี้หวาย) เป็นม้าควบ ม้าบิน -เราคือแม่มด ผู้ขออนุญาตแถนมา ผู้ปกป้องประชาชน สังคมเราคือสังคมแถน- แม่มด-ประชาชน เราจะ ฆ่าผีร้าย (ผู้ที่มาทำลาย ประชาชน)

วาทกรรมการพัฒนา ของรัฐ (การสร้างชนบทใหม่)	ความสอดคล้องของ เตี้ยตหมุก ต่อวาทกรรมของรัฐ	ความไม่ลงรอยของ เตี้ยตหมุก กับวาทกรรมของรัฐ
		●เตี้ยตหมุก ยิง (ล่า) สัตว์ป่า - การมีส่วนร่วม ของคนจำนวนมากกับ แกน ●เตี้ยตหมุก ทำนา ขุดบ่อน้ำ - แม่่มดคือ ผู้จัดสรรการใช้ทรัพยากร ทุกคนต้องเชื่อฟังแม่่มด ●เตี้ยตหมุก ดูตอร่วมกัน - ความเป็นสังคมของคน แกน และผีสามัคคีกัน แม้กับผีที่ร้ายที่สุดคือ เงือก ก็สามัคคีได้ ●เตี้ยตหมุก เชิญลูกเลี้ยง รับประทานอาหาร - ทุกกลุ่มในสังคมมาร่วม งานเลี้ยง ไม่ว่าจะเป็นแกน ผีบรรพบุรุษ บรืวาร และ แขกที่มาช่วยงาน ในแง่นี้อาจตีความได้ว่า ระบบสังคมไทคือสังคม การเมือง ที่เน้นความ สัมพันธ์ระหว่างแกนคน และผี โดยมีแม่่มดเป็น

วาทกรรมการพัฒนา ของรัฐ (การสร้างชนบทใหม่)	ความสอดคล้องของ เตี้ยตหมุก ต่อวาทกรรมของรัฐ	ความไม่ลงรอยของ เตี้ยตหมุก กับวาทกรรมของรัฐ
		ผู้เชื่อมโยงความสัมพันธ์ดังกล่าว ทั้งยังมีอำนาจในการจัดการทรัพยากรสังคมและการเมืองของคนไทจึงไม่อาจอยู่ได้หากไม่มีแล่น ผี และแม่มด
2) การส่งเสริมการเป็น (สังคม) อุตสาหกรรม ความทันสมัย เกษตรกรรม ชนบท เกี่ยวข้องกับการสร้างชนบทใหม่		• เตี้ยตหมุก ใช้ต้น “หว่องหวู” (ไผ่เล็ก) ทำเป็นดนตรีเล่นสด - การปลอมตัวค้นหา ผีร้ายที่มาทำร้ายชาวบ้าน • เตี้ยตหมุก ซ่าและขับไล่ ผีร้าย - ซ่าผีร้าย เพื่อปกป้องชาวบ้านให้อยู่ดี มีความสงบสุข ในแง่นี้อาจตีความได้ว่า ผีร้ายอาจจะเป็นอำนาจที่มองไม่เห็นคืออุตสาหกรรมและความทันสมัยที่นำมาซึ่งความเสี่ยงและความทุกข์ต่าง ๆ ในชีวิต

วาทกรรมการพัฒนา ของรัฐ (การสร้างชนบทใหม่)	ความสอดคล้องของ เตี้ยดหมุก ต่อวาทกรรมของรัฐ	ความไม่ลงรอยของ เตี้ยดหมุก กับวาทกรรมของรัฐ
3) การยกระดับความ ตระหนักรู้ในการสร้าง ชนบทใหม่ คือการสร้าง ตัวตนของคุณ		• เตี้ยดหมุก รวมคน อ่อนแอ คนแข็งแรง คนดี คนไม่ดี ในหมู่บ้านมาที่พิธีนี้- การเป็นกลุ่มก้อนที่มีคน อ่อนแอ -เข้มแข็งช่วยเหลือ กันสามัคคีกัน • เตี้ยดหมุก ปิดหน้าผู้หญิง สวยเพื่อไปค้นหาคนรัก- การไม่เปิดเผยตัวตน ในตอนเริ่มต้น ในแง่นี้อาจตีความได้ว่า ตัวตนของคุณคือความ สามัคคี และการไม่เปิดเผย ตัวตน (ผู้หญิง) ในเบื้องต้น เมื่อต้องเผชิญกับผู้ที่มี อำนาจมากกว่า (ผู้ชาย)
4) เกษตรกรรมพัฒนา ชนบทที่มีความเป็นอารยะ เกษตรกรรมมีความร่ำรวย		• เตี้ยดหมุก ดูแลม้า-ดูแล สัตว์สำคัญ/พิเศษ อาจตีความได้ว่า การเลี้ยง ม้าคือสิ่งที่แสดงถึงความ ร่ำรวยและมีอารยะ

วาทกรรมการพัฒนา ของรัฐ (การสร้างชนบทใหม่)	ความสอดคล้องของ тейдтหมุก ต่อวาทกรรมของรัฐ	ความไม่ลงรอยของ тейдтหมุก กับวาทกรรมของรัฐ
5) การสร้างชนบทใหม่ เพื่อความสุขและความ มั่งคั่งของประชาชน	• тейдтหมุก เกือบขาดขาด การให้แถมและฝักจากฟ้า มาร่วมคือการบันดาลให้ ชาวบ้านมีความเป็นอยู่ ที่ดี สุขภาพแข็งแรง ในแง่นี้อาจตีความได้ว่า ชาวบ้านมีเป้าหมายเพื่อ ความสุข	• тейдтหมุก การใช้หนี้มนต์ เทพีเสาคำบ้านเพื่อสร้าง ความแข็งแรง-มั่นคงขึ้น เน้นความมั่นคงของบ้าน ในแง่นี้อาจตีความได้ว่า แทนที่จะเน้นความมั่งคั่ง ชาวบ้านกลับให้ความสำคัญ สำคัญกับความมั่นคง
6) ประชาชนทุกคนต่าง กระตือรือร้นต่อสู้ ลบล้าง ความคิด ร่วมกันปฏิบัติการ ด้านเกษตรกรรม ทั้งความ เคยชินในสิ่งที่ล้าหลัง เพื่อ สร้างวิถีชีวิตอารยะและ ก้าวหน้า	• тейдтหมุก รำแตร เขาควาย - ความแข็งแรงไม่กลัว ผีร้าย ความมีสติปัญญา เฉลียวฉลาด ในแง่นี้อาจตีความได้ว่า ชาวบ้านเองต้องการ เครื่องมือที่สะท้อนถึง สติปัญญาเฉลียวฉลาด แข็งแรง ไม่กลัวอำนาจ ที่มองไม่เห็น	• тейдтหมุก “ต้มเห้งฮ้อย” จุดเทียนตามหาผีร้าย ผีหิวเพื่อช่วยเหลือ ชาวบ้าน - อำนาจที่มอง ไม่เห็น (ผีร้าย) กำลังเข้า ร่างชาวบ้าน ต้องให้แถม ค้นหาและขับไล่ ในแง่นี้อาจตีความได้ว่า ชีวิตใหม่ที่ก้าวหน้าและ มีอารยะนั้นอำนาจจะเป็น สิ่งไม่ดีก็ได้ ขณะนี้มัน กำลังเข้ามาถึงตัวเราและ แถมต้องขับไล่ออกไป

วาทกรรมการพัฒนา ของรัฐ (การสร้างชนบทใหม่)	ความสอดคล้องของ เตี้ยดหมุก ต่อวาทกรรมของรัฐ	ความไม่ลงรอยของ เตี้ยดหมุก กับวาทกรรมของรัฐ
7) การแข่งขันคือการรักชาติ การรักชาติคือต้องแข่งขัน		• เตี้ยดหมุก เป้าแคน ชาย หญิงค้นหากัน - ให้ความสำคัญกับครอบครัว • เตี้ยดหมุก ใช้ดอกไม้ไฟ มัดผ้าถุงที่ขาด - การหา คนที่มีความสามารถมา สร้างครอบครัว • เตี้ยดหมุก ผู้หญิงไปหา สาหร่ายที่ลำธาร - ความรักและการสร้าง ครอบครัว • เตี้ยดหมุก หักล้างถางพง ขยายที่ดินทำการเกษตร -ชายหญิงเตรียมการ เพื่อการแต่งงาน ในแง่นี้ตีความได้ว่า ชาวบ้านให้ความสำคัญ กับการสร้างครอบครัว (โดยไม่มีชาติอยู่ใน เตี้ยดหมุกได้เลย)
8) เพื่อเป้าหมายคือ ความร่ำรวยของประชาชน ความเข้มแข็งของชาติ ความเสมอภาค และความ เป็นอารยะ		• เตี้ยดหมุก ไตเอ็ดผู้ล่า -การอยู่ร่วมกันของคน ต่างชาติพันธุ์ สิ่งนี้ตีความได้ว่า ชาวบ้าน ไม่ได้คิดถึงชาติ แต่คิดถึง ชาติพันธุ์อื่นที่อยู่ร่วมกัน กับไท

วาทกรรมการพัฒนา ของรัฐ (การสร้างชนบทใหม่)	ความสอดคล้องของ เตี้ยตหมุก ต่อวาทกรรมของรัฐ	ความไม่ลงรอยของ เตี้ยตหมุก กับวาทกรรมของรัฐ
9) โครงการ FSC การพัฒนาป่าอย่างยั่งยืน - การห้ามเผาป่า ล่าสัตว์ใหญ่-น้อย ใส่ปุ๋ยเคมี การใช้สารเคมี กำจัดวัชพืช การสวมชุดป้องกันเมื่อเข้าป่า ค่าใช้จ่ายสูง ผู้คนขัดขวางกับกฎเกณฑ์ของบริษัทมากเกินไป		● เตี้ยตหมุก หักล้างถางพงขยายที่ดินทำการเกษตร - ขยายหญิง เตรียมการเพื่อการค้าแรงงาน (หักล้างถางพงสำหรับรัฐถือเป็นการทำเกษตรที่ผิดวิธี) ● เตี้ยตหมุก สร้างอาณาเขตทำโรงเลี้ยงสัตว์หน้าบ้าน -การยืนยันสิทธิในที่ดินไม่อนุญาตให้ผีร้าย (อำนาจมืด) กร้ากรายในแง่นี้แสดงให้เห็นว่าชาวบ้านเห็นว่าการหักล้างถางพงคือวิถีชีวิตขณะเดียวกันก็มีการยืนยันสิทธิในที่ดินด้วยการสร้างอาณาเขตและการที่มีแม่มดคอยคุ้มครองการละเมิดจากอำนาจนอกอาณาเขต

ทั้งนี้ โดยสรุปเป็นประเด็นต่าง ๆ ได้ 7 ประเด็น **ประการแรก** เตี้ยดหมุกหรือทูกบทาบทสมมติที่กระทำลงไปที่เกี่ยวข้องกับวิถีชีวิต การกิน การเย็บผ้า ทำรองเท้า ดูแลม้า ร้องเพลง คำเส้าบ้าน ล่าสัตว์ เก็บสาหร่าย ทำนา ขุดบ่อน้ำ หักล้างถางพงปลูกฝ้าย การปราบผีร้ายช่วยเหลือชาวบ้าน หนุมสาวจีบกัน สร้างอาณาเขตทำโรงเลี้ยงสัตว์ หรือแม้แต่การดูดู รับประทานอาหารร่วมกัน ต้องบอกกล่าวให้แถบรับรู้ทุกครั้ง ของการเริ่มและจบเตี้ยดหมุก ด้วยการ “ออกสายแปน” (หรือออกสายแนน ในสำนวนของคนไทบางกลุ่ม) นั่นคือแม่מדรู้และรู้สึกว่าปฏิบัติการในวิถีชีวิตของมนุษย์ แม้แต่การถางป่า ล่าสัตว์ ต้องได้รับความเห็นชอบจากแถบผู้ซึ่งควบคุมระเบียบของโลกใบนี้ (ถ้าแถบเห็นชอบ แม้แต่การถางป่า ล่าสัตว์จำนวนมาก ก็ไม่ถือว่าทำลายทรัพยากร) **ประการที่สอง** ผี ในเตี้ยดหมุก คือผีร้าย มักจะอยู่ที่ต้นไม้ (กอซังบ็อก) และอยู่สิงอยู่ในคนใดคนหนึ่งที่อยู่ในกลุ่ม แปลว่าทุกที่ที่มีต้นไม้ (ป่า) ต้องมีผีร้าย และเพราะวิถีชีวิตชาวบ้านหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่ต้องเข้าป่า ถ้าบังเอิญโชคร้าย “ถ่อผีเอ็ดฮ้าย” หรือ “ตกจวง” จะทำให้คน ๆ นั้นเจ็บป่วย ดังนั้น แม่מדรู้และรู้สึกว่ามีความจำเป็นที่แม่מדจะต้องใช้อำนาจของผีמד ซึ่งเหนือกว่าผีทั้งปวงในการสวดส้องและปราบผีร้ายเพื่อปกป้องชาวบ้าน

ประการที่สาม การทำมาหากิน คือการล่าสัตว์ เก็บ/หาอาหาร และ การทำการเกษตร ในการทำการเกษตรจำเป็นต้องมีการเซ่นด้วยไก่ เพื่อให้ แถบอวยพรให้พวกเขาทำเกษตรได้ผลผลิตดี เพราะไก่ (ขัน) คือสัญลักษณ์ของ “รุ่งอรุณ” ตามความเชื่อในปรัมปราของการสร้างโลก (ดูอัจฉริยา, 2561 ในรายละเอียด) **ประการที่สี่** เชิญแถบและเจือก (ผีนํ้าที่ดุร้าย รูปร่างคล้าย พญานาค เป็นบริวารของแถบ) มาดูตดูร่วมกัน เป็นสัญลักษณ์การปรองดอง กับแถบและผีที่ร้ายที่สุด ถ้าสิ่งนั้นคืออำนาจรัฐและทุน ก็เป็นสิ่งที่ปรองดอง กับชาวบ้านได้ ถ้าผีตัวนั้นรับคำเชิญของแม่מד **ประการที่ห้า** การรับประทานอาหารร่วมกับคนสา (ข้า) สะท้อนความรู้สึก/ความคิดเรื่องการขอคืนดี และ ขอความเป็นหนึ่งเดียวของไทกับสา ที่ซึ่งในปรัมปรา คนไทมาเบียดขับไล่ที่

คนสำจนต้องขึ้นไปอยู่บนภูสูง (ดูอัจฉริยา, 2561 ในรายละเอียด) **ประการที่หก** การล่าสัตว์ได้จำนวนมาก รวมทั้งการได้น้ำผึ้ง และนำมาทำเลี้ยงอาหารแก่ลูกเลี้ยง โดยเชิญแกนมาร่วมพิธี แสดงความรู้สึกว่าการมาของแกน จำเป็นต้องมีชาวบ้านชาวเมืองมาร่วมต้อนรับจำนวนมาก แม่เมดคือคนกลางในการรวบรวมผู้คนที่เชื่อฟังแกน และ**ประการสุดท้าย** การสร้างอาณาเขตสัตว์-คน สะท้อนความรู้สึกว่าผีร้าย หรืออาจจะเป็นอำนาจมืดใด ๆ มีอาจเข้ามากล้ากรายได้

จากการสังเกตพิธีกรรมจำเจียง 4 ครั้ง โครงสร้างของความรู้สึกในพิธีกรรมจำเจียง ซึ่งผสมผสานระหว่างความเชื่อกับประสบการณ์ (ทั้งจากการแสดงบทบาทสมมติและชีวิตจริง) และการเงี่ยหูฟังคำที่พบ่อย กรอบกับการสังเกตปฏิบัติการซ้ำๆ ในพิธีกรรมเหล่านี้ รวมทั้งการสนทนากับเหล่าแม่เมดพบว่า สิ่งที่เป็นโครงสร้างของความรู้สึกที่สะท้อนผ่านคติท้องถิ่น (local idioms) มี 3 คำที่สำคัญดังนี้

1) **ออกสายแปน** สะท้อนความรู้สึกที่ต้องขึ้นไปบอกกล่าวแกน ทุกครั้งในการทำใด ๆ ในชีวิตมนุษย์ (ที่อย่างน้อยเป็นกิจกรรมที่แสดงออกผ่านเตี้ยดหมุก)

2) **หอมผีบาย/ฆ่าผีฮ้าย** (ไล่ผีไป/ฆ่าผีร้าย) เป็นความรู้สึกต่อการที่ต้องจัดการกับผี (หรืออำนาจ/สิ่งชั่วร้ายใด ๆ)

3) **เบ้งจำผูกวน** (ปกป้องชาวบ้าน) เป็นความรู้สึกโดยหน้าที่ของแม่เมดที่ปกป้องชาวบ้านในชุมชนจากผีร้าย ให้มีสุขภาพที่ดี จะได้มีวิถีทางทำมาหากินต่าง ๆ (ล่าสัตว์ เก็บสาหร่าย ปลุกฝ้าย ทำนา ขุดบ่อเลี้ยงปลา ฯลฯ ตามกิจกรรมในเตี้ยดหมุก) สิ่งเหล่านี้ที่สอดคล้องกับโครงสร้างของความรู้สึกของคนต่อวิถีชีวิตที่สัมพันธ์กับทรัพยากร

ในแง่นี้ จะเห็นได้ว่าคติท้องถิ่นได้สะท้อนความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อท้องถิ่นกับทรัพยากรธรรมชาติซึ่งรวมทั้งแกนและผี ในขณะที่ทุกกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับวิถีชีวิต ไม่ว่าจะเป็นการผลิต การสร้างครอบครัว การกิน-ดื่ม

การสร้างอาณาเขต ฯลฯ ล้วนต้องเกี่ยวข้องกับถ่านและบอกกล่าวถ่านผ่านการ “ออกสายแปน” หรือสายแนน ที่เชื่อมโยงเมืองฟ้ากับเมืองลุ่ม (โลกมนุษย์) ผ่าน “กอบือกไม้” ของแม่มด

นอกจากนี้ แม่มดยังมีหน้าที่ปกป้องผู้คนจากผีร้าย ให้ผู้คนทำมาหากินได้ดี มีสุขภาพดี ผีร้ายในที่นี้ คือผีจริงๆ หรืออาจจะตีความได้ว่าเป็นความเสี่ยงและภัยอันตรายในชีวิตอันมาจากอำนาจภายนอก หรืออาจจะเป็นการพัฒนาชนบทใหม่ที่สร้างความเสี่ยงและความทุกข์ให้ชาวบ้านก็ได้ ท่ามกลางการนำชาวบ้านเข้ามาในกรอบของการแปลงทรัพยากรธรรมชาติให้เป็นสินค้า ซึ่งกีดกันให้ชาวบ้านออกห่างจากถ่านและกฎเกณฑ์ของถ่านที่กำหนดวิถีชีวิตของชาวบ้าน การนำความเชื่อในรูปของคติท้องถิ่นเข้ามาผ่านพิธีกรรม จึงเป็นการโต้แย้งกับรัฐที่มองทรัพยากรเป็นสินค้า และเป็นการนำเอาโครงสร้างของความรู้สึกมาระบายความอัดอั้นดังกล่าว

สรุปและอภิปรายผล

แม้ว่าโดยกฎหมายที่ดินปี 1996 รัฐให้สิทธิแก่ชาวบ้านในการจัดการและใช้ประโยชน์จากป่าเศรษฐกิจ และกฎหมายว่าด้วยป่าไม้ในปี 1991 แก้ไขเพิ่มเติม 2004 ให้สิทธิแก่ชาวบ้านในการจัดการและใช้ประโยชน์จากป่าสงวน แต่โดยการสร้างวาทกรรมการพัฒนา รัฐได้ทำให้ป่าซึ่งเป็นธรรมชาติกลายเป็นสินค้า (commodification of nature) เพื่อเปิดโอกาสให้กลุ่มทุนโดยเฉพาะภายใต้โครงการ FSC ที่บริษัทฯ แทบจะผูกขาดระเบียบการทำไม้เลยด้วยซ้ำ ทำให้ชาวบ้านไม่สามารถนำความเชื่อ ความรู้และประสบการณ์ของตนเองมาจัดการทำไม้ได้ท่ามกลางความอัดอั้นต่อการใช้ทรัพยากรธรรมชาติแต่ไม่สามารถสื่อสารหรือพูดอย่างตรงไปตรงมาได้ แม่มดเหล่านี้จึงพูดผ่านพิธีกรรมอันเป็นวัฒนธรรมที่ยังหลงเหลืออยู่ (residual culture) จากความเชื่อและประสบการณ์การเจ็บป่วยจากการถูกผีร้ายและต้องรักษาโดยพิธีกรรม

ของแม่ मद รวมทั้งชาวเมืองต้องได้รับการปกป้องโดยภาพรวมจากผีร้ายในพิธีกรรมจำเจียง

เสียงของแม่ मद ในที่นี้คือเสียงที่สะท้อนจากโครงสร้างของความรู้สึกผ่านคติท้องถิ่นว่าด้วยการจัดการทรัพยากรที่ไม่ลงรอยกับรัฐ เช่น การต้องบอกกล่าวแถน คือการใช้กฎเกณฑ์การใช้ทรัพยากรของแถน ไม่ใช่ของบริษัทฯ ซึ่งมีความขัดแย้งกัน เช่น แถนให้ล่าสัตว์ใหญ่-น้อยบางประเภท และถางพงปลูกฝ้ายได้ แต่ในป่าที่อยู่ในกฎเกณฑ์ของรัฐและทุนกลับทำไม่ได้ เป็นต้นเหล่านี้ เป็นสิ่งที่วาทกรรมการพัฒนาของรัฐไม่อาจครอบงำได้ เมื่อภัยในป่าที่คุกคามการทำมาหากินของชาวบ้านกลับไม่ใช่ผี หว่า เป็นบริษัทฯ ที่รัฐอนุญาตให้จัดการทำไม้ คติท้องถิ่นที่ว่าแม่ मद ปกป้องชาวบ้าน อาจหมายถึงปกป้องจากภัยคุกคามแบบใหม่ ๆ ที่ร้ายกาจพอ ๆ กับผี ก็ได้ ซึ่งล้าพังโครงสร้างของความรู้สึกในเตี้ยดหมุก “แม่ मद หม่าและซัปผีร้าย” ด้วยการหาผีในป่าและในกลุ่มคนอาจจะไม่พอ อาจจะต้องใช้เตี้ยดหมุก 2 ชุดสุดท้ายคือ “การสร้างอาณาเขต ดูดุ และการรับประทานอาหารร่วมกัน” อันสะท้อนเห็น “พลังร่วม” ที่ยังคงมีความเชื่อมต่อระเบียบทางสังคมของแถน และเสียงของแม่ मद คือเสียงของการปลูกพลังร่วมของชาวบ้านต่อความเชื่อมั่นดังกล่าว ซึ่งอาจจะมากพอที่จะสร้างอาณาเขตมิให้โครงการฯ ดังว่าขยายตัวไปกีดกันชาวบ้านออกจากทรัพยากรมากกว่านี้

เชิงอรรถ

- ¹ บทความชิ้นนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยเรื่อง “การเมืองวัฒนธรรมในการใช้ภาษาในพิธีกรรมของกลุ่มและเครือข่ายแม่ตในสังคมไท ภาคกลางตอนเหนือของเวียดนาม”ทุนสนับสนุนจากสำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัย และนวัตกรรม (สกสว.)
- ² สนทนากับผู้ชวนถือ ปัญญาชนท้องถิ่น ณ บ้านนาอีว คอมมูนเซินเตียน อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหว่า เมื่อวันที่ 30 เมษายน 2022
- ³ สนทนากับบ่าแตว แม่ตเมืองเซียว ณ บ้านปอก คอมมูนนาหม่ว อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหว่า เมื่อวันที่ 25 เมษายน 2022
- ⁴ สนทนากับบ่าห่งว๊าน แม่ตเมืองจื่อ ณ บ้านบ่าห่งว๊าน บ้านไซ คอมมูนจุงหะ อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหว่า เมื่อวันที่ 15 ตุลาคม 2019
- ⁵ สนทนากับบ่าห่งว๊าน แม่ตเมืองจื่อ โดย เลวันโดน ณ บ้านบ่าห่งว๊าน บ้านไซ คอมมูนจุงหะ อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหว่า เมื่อวันที่ 1 พฤศจิกายน 2020
- ⁶ ดุเสื่อ เป็นวิธีหนึ่งในการค้นหาสมุฐานของโรคความีผีมาทำให้เกิดเจ็บป่วยหรือไม่ถ้ามี เป็นผีประเภทใด เมื่อทราบแล้ว ในการรักษาโรคก็จะต้องประกอบพิธีกรรมตามธรรมเนียมปฏิบัติที่เหมาะสมกับผีประเภทนั้น ๆ
- ⁷ สนทนากับบ่าหลา แม่ตเมืองมอ ณ บ้านโฮ่ว คอมมูนตามแทง อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหว่า เมื่อวันที่ 18 มิถุนายน 2022
- ⁸ สนทนากับบ่าห่งว๊าน แม่ตเมืองจื่อ ณ บ้านคาน คอมมูนจุงเถื่อง อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหว่า เมื่อวันที่ 16 มิถุนายน 2022
- ⁹ สนทนากับบ่าห่งว๊าน แม่ตเมืองจื่อ อ่างแล้ว
- ¹⁰ สนทนากับบ่าห่งว๊าน แม่ตเมืองจื่อ ณ บ้านของนาง บ้านไซ คอมมูนจุงหะ อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหว่า เมื่อวันที่ 2 พฤศจิกายน 2020 โดย Lê Văn Tôn
- ¹¹ สนทนากับปัญญาชนท้องถิ่น ผู้บ้ำเถือก เมื่อวันที่ 28 เมษายน 2022 ณ บ้านลกเลา คอมมูนเมืองมิน อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหว่า

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- กาญจนา แก้วเทพ. 2552. การสังเคราะห์องค์ความรู้เรื่องการใช้และการเสริมความเข้มแข็งแก่การสื่อสารเพื่อการพัฒนาชุมชน. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม.
- กาญจนา แก้วเทพ. 2553. การสื่อสารในพิธีกรรม พิธีกรรมในการสื่อสาร. วารสารวิทยาการจัดการ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่ 5(1), 1-26.
- ชิเกฮารุ ทานาเบ. 2555. การปรากฏความทรงจำในพิธีกรรม: กระบวนการรับรู้ในพิธีเข้าทรงในภาคเหนือของประเทศไทย (อภิญา เพ็ญพสุกุล, ผู้แปล). ใน ขวัญชีวัน บัวแดง และอภิญา เพ็ญพสุกุล (บก.), *พิธีกรรมและปฏิบัติการในสังคมชาวภาคเหนือของประเทศไทย* (น. 113-139). เชียงใหม่: ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา (ศูนย์ความเป็นเลิศ).
- ฉวีวรรณ ประจวบเหมาะ, สิริพร สมบูรณ์บุรณะ และ พิเชฐ สายพันธ์. 2562. *พิธีสวดภาณยักษ์ ความหมายและการเปลี่ยนแปลง*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- ยศ สันตสมบัติ. 2559. ชายแดนกับความหลากหลายของระบบความเชื่อ: การช่วงชิงพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ และการครอบงำเชิงสัญลักษณ์. ใน ยศ สันตสมบัติ (บก.), *ชายแดนกับความหลากหลายของระบบความเชื่อ: การช่วงชิงพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ และการครอบงำเชิงสัญลักษณ์* (น. 1-67). เชียงใหม่: ศูนย์ศึกษาความหลากหลายทางชีวภาพ และภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อการพัฒนาอย่างยั่งยืน คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- อัจฉริยา ขวรงค์เลิศ. 2561. *การสร้างพื้นที่ทางวัฒนธรรม สถานที่ และอัตลักษณ์ในการพัฒนาลัทธิของคนไทภาคกลางตอนเหนือของเวียดนาม ในยุค*

ก่อนระบบเศรษฐกิจการตลาด. พิษณุโลก: กองส่งเสริมศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยนเรศวร.

อัจฉริยา ชวงค์เลิศ. 2564. *การเมืองของการเซ็น (ผี) เมืองไทในเวียดนาม*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).

อัจฉริยา ชวงค์เลิศ. 2566. การสื่อสารในพิธีกรรมและอำนาจศีลธรรมของแม่มดในสังคมการเมืองไทในเวียดนาม. *วารสารศาสตร์*, 16(1), 249-289.

อานันท์ กาญจนพันธุ์. 2555. *เจ้าที่และผีปู่ย่า: พลวัตของความรู้ชาวบ้าน อำนาจ และตัวตนของคนท้องถิ่น*. เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

อานันท์ กาญจนพันธุ์. 2564. บทนำ. ใน อานันท์ กาญจนพันธุ์ (บก.), *เสียงที่ไม่ได้ยิน: อารมณ์และความหวังในพื้นที่ความรู้* (น. 1-34). เชียงใหม่: โครงการการสร้างพื้นที่ความรู้ในสังคมพหุวัฒนธรรมของกลุ่มคนที่กำลังก่อตัวขึ้นใหม่ในกระบวนการเปลี่ยนผ่านเข้าสู่สังคมสมัยใหม่ และภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

แอนดรู วอล์คเกอร์. 2559. *ขบวนการเมือง: อำนาจในเศรษฐกิจชนบทสมัยใหม่ของไทย* (จักรกริช สังขมณี, ผู้แปล). นนทบุรี: ฟาเดียวก้น.

ภาษาอังกฤษ

Bacquet, S. 2019. *Religious Symbols and the Intervention of the Law: Symbolic Functionality in Pluralist States*. London and New York: Routledge.

Balockaite, S. 2014. On Ideology, Language, and Identity: Language Politics in the Soviet and Post-Soviet Lithuania. *Lang Policy*, 13, 41-61.

- Bauman, R. 1975. Verbal Art as Performance. *American Anthropologist*, 77(2), 290-311.
- Canestri, J. 2007. Language, Symbolization, and Psychosis: An Introduction. In G. Ambrosio, S. Argentieri, & J. Canestri (Eds.), *Language, Symbolization, and Psychosis* (pp. 1-17). London and New York: Routledge.
- Evans, G. 1998. *The Politics of Ritual and Remembrance: Laos Since 1975*. Hawaii: University of Hawaii Press.
- Gilbert, M. 2006. *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Gottowik, V. (Ed.) 2010. Introduction. In V. Gottowik (Ed.), *Dynamics of Religion in Southeast Asia* (pp. 9-29). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- No, D. 1962. The Ethnography of Speaking. *Anthropology and Human Behavior*, 13(53), 11-74.
- May, S. 2012. *Language and Minority Rights: Ethnicity, Nationalism and the Politics of Language* (Second ed.). New York: Routledge.
- Norton, B. 2009. *Songs for the Spirits: Music and Mediums in Modern Vietnam*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Rothenbuhler, E. W. 1998. *Ritual Communication: From Everyday Conversation to Mediated Ceremony*. Thousand Oaks, London and New Delhi: Sage Publications.
- Smith, M. J. 1998. *Social Science in Question*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publication in Association with the Open University.

- Taylor, P. 2004. *Goddess on the Rise: Pligrimage and Popular Rreligion in Vietnam Honolulu*: University of Hawaii Press.
- Taylor, P. 2007. Modernity and Re-enchantment in Post-revolutionary Vietnam. In P. Taylor (Ed.), *Modernity and Re-enchantment: Religion in Post-revolutionary Vietnam*. (pp. 1 - 56). Singapore: Institute of Southeast Asian Studies Publishing.
- Turner, V. 2017. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. London & New York: Routledge.
- Waddock, S. 2015. *Intellectual Shamans*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walker, A. 2012. *Thailand's Political Peasants: Power in the Modern Ural Economy*: University of Wisconsin Press.
- Williams, R. 1960. *Culture and Society, 1780-1950*. New York: Anchor Books, Doubleday & Company, Inc.
- Williams, R. 1977. *Marxism and lLiterature* (Vol. 1). Oxford and New York: Oxford University Press.

ภาษาเวียดนาม

- Mai Thị Hồng Hải, & Ngô Xuân Sao. 2019. *Dư Đại Chí huyện Quan Sơn*. Thanh Hóa: Huyện Ủy-Hội Đồng Nhân Dân Ủy Ban Nhân Dân, Huyện Quan Sơn, Tỉnh Thanh Hóa
- Ủy Ban Nhân Dân huyện Quan Sơn. 2021. *Diện tích rừng và diện tích chưa thành rừng phân theo chủ rừng và tổ chức được giao quản lý rừng năm 2021* (พื้นที่ป่าและพื้นที่ที่ยังไม่ได้เป็นป่าไม้จำแนกตามเจ้าของป่าและหน่วยงานที่ได้รับมอบหมายให้ดูแลป่า พ.ศ. 2564). Retrieved from Thanh Hóa: