

การสื่อสารในพิธีกรรมและอำนาจศีลธรรมของแม่มด ในสังคมการเมืองไทในเวียดนาม¹

อัจฉริยา ชวงส์เลิศ²

บทคัดย่อ

กวางเซินเป็นอำเภอที่อยู่พื้นที่สูงทางภาคตะวันตกของจังหวัดแทงหวา ภาคกลางตอนเหนือของประเทศเวียดนาม และเป็นเมืองชายแดนที่ติดกับ แขวงหัวพัน สปป. ลาว สังคมที่กวางเซินซึ่งผู้วิจัยศึกษาเป็นสังคมของคนไท มีลักษณะ เป็น “สังคมการเมือง” คือเป็นชุมชนที่มีธรรมเนียมปฏิบัติ มีสถาบัน มีกฎของ ท้องถิ่น และมีพรมแดนของชาติพันธุ์ อันเป็นการแสดงให้เห็นอำนาจของชุมชน ด้วยการวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาที่ดำเนินการในปี 2017, 2019, 2020 และ 2022 ปีละครั้ง ครั้งละประมาณ 2 สัปดาห์ พบว่า แม้มີปฏิบัติการทางนโยบาย การส่งเสริมศาสนาและวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ทว่ารัฐก็ยังรวมศูนย์ อำนาจทางการเมืองและส่งเสริมเศรษฐกิจตลาดเสรี นำมาซึ่งการค้าชายแดน การ เปลี่ยนทรัพยากรธรรมชาติให้เป็นสินค้า และการเป็นแรงงานอพยพด้วยเช่นกัน สังคมการเมืองของคนไทกวางเซินจึงต้องเผชิญกับความท้าทายใหม่ๆ และเกิด การปะทะกันระหว่างพลังของศูนย์กลางและท้องถิ่น แต่อำนาจทางศีลธรรมและ ความศักดิ์สิทธิ์ในฐานะพลังของท้องถิ่นกลับไม่ได้ถดถอย ทว่าสถาบันทางศาสนา (ความเชื่อเรื่องแถน-ผี) ที่ยึดโยงอยู่กับเครือข่ายของแม่มด การสื่อสารในพิธีกรรม ในแบบจารีต และการนำเอา “มนแห่ง” (หมอดูร่างทรง) เข้ามาในการสื่อสาร

* วันที่รับบทความ 13 กุมภาพันธ์ 2565; วันที่แก้ไขบทความ 30 มิถุนายน 2565; วันที่ตอบรับบทความ 15 กรกฎาคม 2565

¹ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของการวิจัยเรื่อง การเมืองวัฒนธรรมในการใช้ภาษาในพิธีกรรมของกลุ่มและเครือข่าย แม่มดในสังคมไท ภาคกลางตอนเหนือของเวียดนาม โดย รองศาสตราจารย์ ดร. อัจฉริยา ชวงส์เลิศ ทุนสนับสนุนการวิจัยโดย ฝ่ายวิชาการ สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) (ในขณะรับทุน)

² รองศาสตราจารย์ ดร. ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร

ในพิธีกรรมของแม่มด ทำให้สถาบันแม่มดยังสามารถสร้างการผูกมัดทางสังคม และทางศีลธรรมได้ พวกเขาทำให้โลกสมัยใหม่ที่ไร้ระเบียบ ที่ชาวบ้านต้องเผชิญ กลายเป็นโลกที่อยู่ในระเบียบทางศีลธรรมของสังคมการเมืองไทได้

คำสำคัญ: แม่มด พิธีกรรม หมอดูร่างทรง การสื่อสาร สังคมการเมือง คนไท
ในเวียดนาม

Communication in Rituals and Moral Orders of *Mê Một* in Tai Political Society in Vietnam

Achariya Choowonglert³

Abstract

Seen as a cultural space of the Tais in the past and present, Quan Son is a district located in the highland of the western side of Thanh Hoa province in the north-central region of Vietnam. It is a border city between Vietnam and Laos PDR. The community studied there belongs to the Tai and it can be considered as a political society constituted by customary laws, social rules, institutes, and ethnic boundaries signifying local powers. This research is a product of the ethnographical inquiries conducted for around two weeks each year in 2017, 2019, and 2020. The analysis indicated that despite the government's implementation of its policy to promote and revive ethnic and cultural preservation, the Tai traditional society faces a formidable challenge in political centralization, free-market economy invasion, and the border trade promotion leading to the commodification of natural resources and labor migration of the local people. Such challenges articulate the clash between the central and local powers. The locally regarded moral and sacred powers remained robust through its religious institute (belief in the Then [deity] and spirits) embedded in the *Mê Một*'s (female shamans), communication in traditional rituals, and adding ancestor spirits' prophecy performed by

³ Associate Professor at the Department of Sociology and Anthropology, Faculty of Social Sciences, Naresuan University

female spirit mediums in the *Mê Mộng's* traditional ritual that function as moral, and social obligations. These social and moral commitments create order in navigating the chaotic modern world within the moral orders in Tai political society.

Keywords: *Mê Mộng's*, ritual, spirit medium, communication, political society, Tai in Vietnam

1. บทนำ

สังคมไทในอำเภอกวานเซิน ซึ่งเป็นเมืองชายแดนพื้นที่สูงของจังหวัด
แทงหวา ภาคกลางตอนเหนือของประเทศเวียดนาม เป็นสังคมการเมือง (political
society) กล่าวคือ เป็นสังคมที่มีกลไกเชิงอุดมการณ์และระบบศีลธรรมเพื่อ
การดำรงอยู่ เพื่อทำหน้าที่ในการควบคุมพฤติกรรมของปัจเจกและยึดโยงความ
สัมพันธ์ของคนกลุ่มต่างๆ ที่มีความแตกต่าง มีความตึงเครียด และมีความขัดแย้ง
ให้ยึดโยงกันไว้เป็นหนึ่งเดียว (Gilbert, 2006) อย่างไรก็ตาม แม้มีกลไกการปกครอง
ของพรรคคอมมิวนิสต์ซ้อนทับลงไปโครงสร้างสังคมตั้งแต่กลางทศวรรษที่
1950 ก็ตาม สังคมของคนไทกวานเซินก็ยังคงความเป็นสังคมการเมืองไว้ได้ แม้ว่า
รัฐมีนโยบายการผ่อนคลายและการส่งเสริมการปฏิบัติการทางวัฒนธรรมของ
ชาติและชาติพันธุ์อย่างจริงจัง ตั้งแต่ทศวรรษที่ 2000 เป็นต้นมา แต่สิ่งที่เกิดขึ้น
พร้อมกับสิ่งนี้คืออำนาจรัฐส่วนกลาง ส่วนท้องถิ่น และตลาดเสรี ที่ได้เข้ามา
พัวพันกับวิถีชีวิตของคนที่นี่ นับตั้งแต่การเปิดประเทศเข้าสู่ระบบเศรษฐกิจการ
ตลาด ในปลายทศวรรษที่ 1986 รวมทั้งการใช้ทรัพยากรในพื้นที่เพื่อการพัฒนา
อุตสาหกรรมผลิตภัณฑ์จากไม้ไผ่และไม้ยืนต้น อันเป็นผลผลิตจากป่า (ส่วนใหญ่
เป็นไม้ไผ่) ด้วยเหตุที่กวานเซินมีพื้นที่ป่ามากถึงร้อยละ 88.8 ของพื้นที่ทั้งอำเภอ
ในจำนวนนี้ร้อยละ 54.7 เป็นป่าเศรษฐกิจ (rừng sản xuất) ส่วนป่าอนุรักษ์
(rừng phòng hộ) มีเป็นสัดส่วนพอๆ กันคือ ร้อยละ 46.3 ประเด็นสำคัญคือ โดย
กฎหมายที่ดินในปี 1993 และแก้ไขในปี 2000 รัฐได้ให้สิทธิแก่ครัวเรือนในการ
อยู่อาศัย ใช้ประโยชน์ และอนุรักษ์ป่า รัฐบาลโดยทางอำเภอฯ จึงมีการแบ่งพื้นที่
ให้แก่แต่ละครัวเรือนตามสิทธิดังกล่าว สำหรับป่าเศรษฐกิจ ชาวบ้านสามารถปลูก
ป่า/ปลูกพืช และตัดไม้/เก็บเกี่ยวผลผลิตได้ ส่วนป่าอนุรักษ์ ชาวบ้านไม่สามารถ
ปลูกพืช/ตัดไม้ได้ แต่สามารถเก็บผลผลิตจากป่า เช่น น้ำผึ้ง เห็ด หน่อไม้ หรือ
แม้แต่ตัดไม้ไผ่ไปขายได้เช่นกัน โดยเฉลี่ยแล้วชาวบ้านดูแลพื้นที่ป่าเศรษฐกิจ
2.3 เฮกตาร์/หัวประชากร (14.38 ไร่) หรือประมาณ 10 เฮกตาร์ (62.5 ไร่)
ต่อครัวเรือน ส่วนป่าอนุรักษ์ ประมาณเกือบ 10 เฮกตาร์เช่นเดียวกัน ยิ่งไปกว่านั้น
อุตสาหกรรมแปรรูปไม้ของที่นี่ได้รับการสนับสนุนจากภาครัฐเพื่อการใช้

ภายในและส่งออกต่างประเทศจากรัฐบาลกลางและรัฐบาลท้องถิ่น จึงทำให้อำเภอแห่งนี้มีผู้ประกอบการธุรกิจทำไม้ถึง 65 ราย และมีโรงงานแปรรูปไม้อยู่ถึง 109 โรงงาน (Báo Thanh Hóa, 2019) นอกจากนี้ ยังมีการค้าขายแดนเวียดนามกับสปป. ลาว ที่เข้ามาพร้อมๆ กับการปรับปรุงถนนสาย 217 จากสามแยกด่งเตม (Đồng Tâm) อำเภอป่าเทือกไปจนถึงด่านชายแดนนาหมั่ว ที่พาดผ่านอำเภอกวนเซินตลอดทั้งสายจนถึงชายแดนฯ ซึ่งหมายถึงการเชื่อมพื้นที่ราบกับพื้นที่สูงของจังหวัดแทงหวา ซึ่งมีแม่น้ำมา (Sông Mã [ซงหมา] ในภาษาเวียดนาม) ไหลผ่านเข้าด้วยกัน

ด้วยเหตุนี้ วิถีชีวิตทางเศรษฐกิจของคนท้องถิ่นจึงเปลี่ยนไปมาก จากเศรษฐกิจเพื่อการยังชีพ ไปเป็นเศรษฐกิจการเงินที่รายได้ส่วนใหญ่ของชาวบ้านขึ้นอยู่กับตลาดของการแปรรูปไม้ไผ่ กระนั้นก็ตาม ยังมีชาวบ้านวัยหนุ่ม-สาวจำนวนไม่น้อยที่อพยพไปทำงานโรงงานอุตสาหกรรมในจังหวัดบักนิง (ใกล้กับฮานอย) และเป็นแรงงานในสวนกาแฟและอุตสาหกรรมอื่นๆ ที่ภาคใต้ของประเทศ แม้มีจำนวนน้อยเมื่อเปรียบเทียบกับอำเภออื่น จากการประมาณการของปัญญาชนท้องถิ่นและชาวบ้าน รวมทั้งการสังเกตการณ์ในภาคสนามของผู้วิจัยพบว่า มีประมาณ 1 ใน 3 ของครัวเรือนที่มีสมาชิกในครัวเรือนเป็นแรงงานอพยพ

ด้วยเหตุที่ชาวบ้านยังอาศัยอยู่กับการใช้และอนุรักษ์ป่า จึงทำให้ชาวบ้านยังคงความเชื่อเรื่องผีประเภทต่างๆ ที่ทำให้ตนเองเจ็บป่วย อันเนื่องมาจากการเข้าไปในป่าในช่วง “เจ้อฮ้าย” (เวลาที่ฤกษ์-ยามไม่ดี) เช่น การถูกผีพงผีคำหวัง ผีจวง ผีปู่-ผีป่า ทำให้เกิดอาการเจ็บป่วยต่างๆ นานา เป็นต้น อีกทั้งการเป็นแรงงานอพยพทำให้เกิดความเปราะบางภายในครอบครัว กล่าวคือ แทนที่บุตรหลานจะได้ทำอาชีพเกี่ยวกับป่าไม้ ซึ่งเป็นที่มาของรายได้ “ของครัวเรือน” (เพราะป่าที่รัฐจัดสรรให้แต่ละครัวเรือน มีใช้ปัจเจก) แต่กลับไปมีรายได้ “ส่วนตัว” อันเกิดจากการเป็นแรงงานอพยพรับจ้าง นั่นหมายความว่า ขาดแรงงานในวัยหนุ่ม-สาวในการทำไม้ของครัวเรือน เหลือเพียงแต่ผู้สูงวัยที่มีข้อจำกัดด้านกำลังกาย การจ้างคนอื่นตัดไม้เป็นต้นทุนที่ค่อนข้างสูง ถ้าไรที่ได้ไม่คุ้มเสียเมื่อราคาไม้ตกต่ำ หลายครอบครัวที่มีเพียงผู้สูงวัยและเด็กเล็กจึงมีความเปราะบางด้าน

รายได้และความมั่นคงในชีวิต เช่น ครอบครัวหนึ่งที่ผู้เขียนไปพักอาศัยด้วย แม่จะมีข้าวเปลือก ผักในสวน และหน่อไม้ แต่ยังขัดสนในด้านการเงินในการซื้ออาหารอื่นๆ รับประทาน ซื้อมาแก่วาด หรือแม้แต่การไปพบแพทย์ (ในประเทศที่ซึ่งไม่ได้มีสวัสดิการด้านการแพทย์และสาธารณสุขถ้วนหน้า)

อาจกล่าวได้ว่า เพราะมีชีวิตอยู่กับเศรษฐกิจการตลาดของป่าไม้และใช้ประโยชน์จากป่าถึงขั้น จึงยังคงความเชื่อเรื่องผีในป่า ที่ยังเหนียวแน่นกว่าพื้นที่อื่นๆ ที่มีได้มีเศรษฐกิจที่อาศัยป่าไม้ ทั้งยังมีความเปราะบางในครอบครัว เพราะครอบครัวขาดกำลังแรงงานในการทำไม้ เพราะหนุ่ม-สาวไปเป็นแรงงานอพยพเมื่อสมาชิกในครอบครัวเผชิญกับการเจ็บป่วยเรื้อรัง รักษาไม่หายขาดด้วยวิธีการทางการแพทย์ รวมทั้งมีข้อจำกัดด้านเศรษฐกิจในการเข้าถึงบริการทางการแพทย์ที่ต้องใช้รักษาต่อเนื่อง บทบาทของแม่ผดในฐานะผู้ประกอบพิธีกรรมในการรักษาโรค อันมีสมมุติฐานของโรคที่มีสาเหตุมาจากการ “ถึกผี” (โดนผีกระทำ) ไม่ว่าจะโดยผีประเภทต่างๆ ในป่า หรือจากผีเรือน (ผีบรรพบุรุษ) จึงยังคงดำรงอยู่เมื่อเทียบกับพื้นที่อื่นๆ ที่มีเงื่อนไขทางเศรษฐกิจต่างกัน

ในฐานะผู้นำทางสุภาพะ จิตวิญญาณ และวัฒนธรรม แม่ผดและเครือข่ายของพวกนางต่างรับมือกับปัญหาดังกล่าวด้วยการสื่อสารในพิธีกรรมรักษาโรค (รวมถึงพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับการธำรงไว้ซึ่งอำนาจของแม่ผด) ทั้งในแบบจารีตและการนำเอา “มนแท้ง” (หมอดูร่างทรง) มาเป็นส่วนหนึ่งของพิธีกรรมรักษาโรค เพื่อแสดงให้เห็นถึงความเป็นสังคมการเมืองของคนไทในกวนเซินที่มีความเชื่อและจารีตของชุมชน ที่อยู่บนความสัมพันธ์กับแม่ผดและเครือข่ายของนางกับผู้ป่วยและชุมชนโดยภาพรวม

สำหรับสังคมการเมือง การนับถือผู้นำทางจิตวิญญาณที่ซึ่งทำหน้าที่ดำรงไว้ซึ่งพลังของปัจเจก สังคม ความสุข และความสมบูรณ์ของธรรมชาติ มีความเกี่ยวพันกับการผลิตอุดมการณ์และอำนาจทางศีลธรรมของสังคมท้องถิ่น แม่ผดและเครือข่าย ซึ่งประกอบไปด้วยจามน (Cha Môn) (พ่อมนต์)⁴ จาเกื่อง

⁴ “จา” ในภาษาไทที่กวนเซิน แปลว่า “พ่อ” ดังนั้น จามน จึงหมายถึงพ่อมณ (พ่อมนต์) และจามอ หมายถึง “พ่อสวด” (หมอสวด)

(Cha Cùòng)(ทำหน้าที่คล้ายพ่อมนต์แต่ประกอบพิธีกรรมสั้นกว่า) “มนเกิด” หรือ “มนแท้ง (Môn Thánh)” (หมอดูร่างทรง) และบรรดาแม่ตลูกศิษย์ (แม่ต ผู้เป็นศิษย์) คือตัวแทนของอำนาจเชิงจิตวิญญาณของท้องถิ่นที่สำคัญ ที่ได้รับมือ และต่อรองกับพลังภายนอกท้องถิ่น อันเกิดจากการที่ครอบครัวไปเป็นแรงงาน อพยพ อันเป็นสาเหตุหนึ่งของความเปราะบางของครอบครัว และการที่เศรษฐกิจ การตลาดของการแปรรูปไม้ที่ทำให้ชาวบ้านต้องเข้าไปใช้ประโยชน์จากป่า ทั้ง พวกเขายัง (เชื่อว่า) เขา “ถูกผีปู่-ผีป่า” หรือโดนกระทำให้เกิดความเจ็บป่วยจาก ผีป่าชนิดต่างๆ บ่อยครั้งขึ้น

ในบริบทที่ท้องถิ่นเผชิญกับปัจจัยภายนอกเช่นนี้ กฎเกณฑ์ทางสังคม ระบบศีลธรรม และความศักดิ์สิทธิ์จึงเข้ามามีบทบาท คำถามคือสิ่งเหล่านี้เข้ามา มีบทบาทอย่างไร พลังอำนาจของท้องถิ่นจะรับมือกับพลังภายนอกนี้อย่างไร ด้วยการวิจัยเชิงชาติพันธุ์วรรณาในปี 2560, 2562, 2563 และ 2564 ที่ลงพื้นที่ ภาคสนามปีละครั้ง ครั้งละประมาณ 2 สัปดาห์ โดยไปอาศัยอยู่กับครอบครัวของ แม่ต-จาเกื่อง และปัญญาชนท้องถิ่นเป็นหลัก ใช้การสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม ในพิธีกรรมของแม่ต จาแมน และจาเกื่อง สังเกตการณ์การทำนายของมนแท้ง (หมอดูร่างทรง) รวมทั้งสนทนากับผู้ที่เกี่ยวข้อง บทความขึ้นนี้ต้องการ นำเสนอภาพแม่ตที่ยึดโยง (embedded) อยู่บนความสัมพันธ์ระหว่างแม่ตและ เครือข่ายของพวกนางกับสังคมไทในกวานเซิน ทั้งที่สำคัญคือการวิเคราะห์การ สื่อสารในพิธีกรรมของแม่ต การนำ “มนเกิด” หรือ “มนแท้ง” (หมอดูร่างทรง) เข้ามาใช้ในพิธีกรรมของแม่ต เพื่อทำให้การสื่อสารพิธีกรรมตอบโจทยปัญหา ของชาวบ้านที่มีความสลับซับซ้อนได้มากขึ้น อันมีผลต่อการดำรงไว้ซึ่งอำนาจทาง ศีลธรรมและอำนาจศักดิ์สิทธิ์ในสังคมการเมืองของคนไทในภาคกลางตอนเหนือ ของเวียดนาม ในบริบทของการที่ท้องถิ่นไปพัวพันกับรัฐ ตลาดเสรี และการเป็น แรงงานย้ายถิ่นที่มีมากขึ้นเรื่อยๆ

2. พิธีกรรม การสื่อสาร สังคมการเมือง และอำนาจศีลธรรมของท้องถิ่น ในยุคสมัยใหม่

ในท้องถิ่นไม่ได้มีแค่อำนาจของรัฐที่มอบให้แก่ผู้นำท้องถิ่น รวมถึงอำนาจตามกฎ-จารีตของชาวบ้านเท่านั้น ทว่ายังมีอำนาจทางประเพณี เช่น ธรรมเนียมปฏิบัติ กฎของท้องถิ่น สถาบันของท้องถิ่น และพรหมแดนของชาติพันธุ์ เป็นต้น สำหรับ Margaret Gilbert (2006) ชุมชนท้องถิ่นที่มีอำนาจเหล่านี้ คือชุมชนที่เป็น “สังคมการเมือง” (political society) กล่าวคือ สังคมการเมืองเป็นที่ซึ่งเป็นสถาบันของการปกครอง (institutions of governance) ซึ่งมีกฎสังคมหรือกฎการปกครอง สังคมเหล่านี้มักมีอำนาจทางศีลธรรมและอำนาจศักดิ์สิทธิ์ที่ชาวบ้านได้จากการปฏิบัติทางศาสนาและพิธีกรรมด้วย ดังนั้น จึงมีความจำเป็นในการเข้าใจความรู้ ความหมาย และความเชื่อที่อยู่ในชีวิตของชาวบ้านในบริบทของเขา (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2555: 21) และในสังคมการเมืองที่เขาเป็นอยู่

ในสังคมการเมืองของชาวบ้าน ประกอบไปด้วยเครือข่ายความสัมพันธ์อันสลับซับซ้อนที่เชื่อมโยงผู้คนเข้ากับสิ่งที่มีอำนาจในลักษณะต่างๆ ซึ่งสร้างผ่านปฏิสัมพันธ์ทางสังคม พิธีกรรม ภาษา และการใช้แรงงานในชีวิตประจำวัน (Walker, 2012) สังคมมักมีพิธีกรรมเพื่อแสดงออกและยึดโยงความสัมพันธ์ทางสังคม จัดระเบียบสังคม และสถาปนาสถาบันทางสังคมของคนในชุมชนนั้นๆ เช่น วิญญาณบรรพบุรุษที่สามารถสั่งให้ลูกหลานที่ทะเลาะกันหันมาคืนดีกันได้ (กาญจนา แก้วเทพ, 2553: 9) อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2555: 46-7) ได้ศึกษาสังคมของชาวล้านนาในการจัดการความสัมพันธ์ทางสังคมด้วยการผสมผสานความเชื่อหลายอย่าง ซึ่งเป็นที่มาของอำนาจอันหลากหลายของสังคมการเมืองของชาวบ้าน เช่น ที่ล้านนามีความเชื่อเรื่องการนับถือผี ความเชื่อทางไสยศาสตร์ ความเชื่อทางโหราศาสตร์ ความเชื่อในพุทธศาสนา โดยเฉพาะความเชื่อเรื่องการนับถือผี ซึ่งประกอบไปด้วยการผลิตซ้ำความต่อเนื่องทางสังคม ความอาวุโส และภูมิปัญญา อานันท์เห็นว่า สิ่งนี้เป็นแก่นแกนของระบบศีลธรรมในสังคมเกษตรกรรม ซึ่งให้ความสำคัญต่อชีวิตและความสมบูรณ์ของครอบครัว และชุมชน ซึ่งผูกพันอย่างใกล้ชิดเกี่ยวกับอุดมการณ์และอำนาจ ซึ่งประกอบกับ

ระบบศีลธรรมของสังคม อันันท์จำแนกลักษณะของอุดมการณ์เกี่ยวกับอำนาจ ได้ 5 ประการคือ (1) ความเชื่อเกี่ยวกับต้นกำเนิดของมนุษยชาติ (2) ความเชื่อเกี่ยวกับอำนาจของความอุดมสมบูรณ์ (3) ความเชื่อเกี่ยวกับขวัญ (4) ความเชื่อเกี่ยวกับอุดมการณ์และการปลดปล่อย (millennialism) (5) ความเชื่อเกี่ยวกับการนับถือผี

ด้วยเหตุนี้ **ความเชื่อจึงเป็นที่มาของอำนาจ** เพราะความเชื่อสามารถกำหนดกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมของสังคม เนื่องจากสามารถควบคุมพฤติกรรมของปัจเจกบุคคล และทำให้เกิดการจัดการความสัมพันธ์ทางสังคมได้ (อานันท์ ภาณุจนพันธุ์, 2555: 22-31) ในการใช้อำนาจผ่านพิธีกรรม Andrew Walker (2012) พบว่า ชาวบ้านเรียนรู้ที่จะใช้อำนาจของผีที่อันตรายให้กลายเป็นอำนาจที่รับใช้เป้าหมายที่ดีได้ ด้วยการทำให้อำนาจของผีเชื่องลง และถูกดึงเข้าสู่พื้นที่ภายใน และประสานเข้ากับพลังท้องถิ่นเพื่อสร้างความมั่นคงมั่งคั่งให้แก่ตนเองได้

การที่แม่มดและหมอมนต์มีอำนาจในการรักษาโรค ทำคุณไสย พยากรณ์ บันดาลให้เกิดความอุดมสมบูรณ์และโชคลาภผ่านการทำพิธีกรรมต่างๆ ได้ ไม่ใช่สิ่งที่สะท้อนการมีเครือข่ายทางสังคมที่สลับซับซ้อนเท่านั้น สำหรับอานันท์ อำนาจทางวัฒนธรรมก็เกิดจากการผสมผสานทางวัฒนธรรม (ethnogenesis) ระหว่างชาติพันธุ์ต่างๆ ได้เช่นกัน การผสมผสานทางชาติพันธุ์ทำให้กลุ่มชนสามารถปรับตัวด้วยการผสมผสานคุณค่าต่างๆ ทั้งที่เป็นของตัวเอง และสร้างความเป็นชาติพันธุ์ใหม่ที่แตกต่างจากเดิม (อานันท์ ภาณุจนพันธุ์, 2555) ยิ่งไปกว่านั้น พิธีกรรมยังแสดงให้เห็นถึงการผสมผสานทางศาสนาและความเชื่อต่างๆ ของพื้นที่ และการซ้อนทับจักรวาลทัศน์ และศาสนาต่างๆ เช่น พิธีกรรม “เลนด่ง” (Lên Đồng) ของเวียดนามเกี่ยวข้องกับศาสนาพุทธ เต๋า และขงจื้อ ของกลุ่มชนต่างๆ ที่ผสมผสานกันเพื่อสร้างตัวตนของชาติเวียดนามขึ้นมา (Salemink, 2008: 272)

ในแง่ของการเมืองของศาสนาและความเชื่อ Philip Taylor (2007) ศึกษาสังคมเวียดนาม พบว่า ศาสนา (และความเชื่อ) กับการเมืองต่างต้องพึ่งพิงอิงกัน (inter-dependent) สำหรับชาติพันธุ์ซึ่งเป็นชนกลุ่มน้อย ศาสนา

มีไว้เพื่อเป็นหนทางในการรวมเข้ากับรัฐชาติ ทำให้ชนกลุ่มน้อยมีอำนาจและมีพลัง รวมทั้งสร้างความโดดเด่นในสังคมเวียดนามได้ ดังนั้นการส่งเสริมอิสรภาพในการปฏิบัติทางศาสนาและพิธีกรรม ก็คือกระบวนการที่แฝงไปด้วยเรื่องของการเมือง ยิ่งไปกว่านั้น ในการแสดงออกซึ่งการปฏิบัติทางศาสนาและความเชื่อก็คือการพยายามต่อต้านอำนาจของรัฐ เช่น การบูชาเทพธิดาในภาคใต้ของเวียดนาม คือการส่งเสียงของพ่อค้าในเมืองในสิ่งที่เขาประสบ เสียงของผู้หญิง และคนชนบทซึ่งเป็นคนจีนในเวียดนามและเป็นกลุ่มที่ถูกกีดกัน นอกจากนี้ การปฏิบัติทางศาสนาและความเชื่อที่มีอยู่ดาษดื่นในเวียดนาม คือการตอบสนองต่อการลดลงของอำนาจรัฐ ศาสนาแสดงให้เห็นถึงการปลอบใจในความล้มเหลวทางเศรษฐกิจ และการที่ไม่สามารถเคลื่อนไหวทางการเมืองในเรื่องอื่นๆ ได้ ในขณะที่รัฐมองเพียงว่า ศาสนาทำให้พรรคคอมมิวนิสต์เกิดความชอบธรรมที่มีต่อมวลชนในการสร้างความเป็นหนึ่งเดียวของคนในชาติ นอกจากนี้ อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2555) ได้กล่าวถึงงานวิจัยของ Shigeharu Tanabe ด้วยว่า พิธีกรรมสามารถสะท้อนอุดมคติและอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของผู้ประกอบพิธี ซึ่งมักจะขัดแย้งกับอำนาจทางการเมือง อีกทั้งกระบวนการเปลี่ยนไปสู่อำนาจศักดิ์สิทธิ์ในพิธีกรรมนี้มักมีแนวโน้มที่จะไปต่อต้านการครอบงำของรัฐ เช่นเดียวกับ Andrew Walker (2012) ที่มองว่า อำนาจซึ่งเป็นพลังงานศักดิ์สิทธิ์นั้นอยู่ในพิธีกรรม ได้ช่วยให้คนชายขอบต่อรองกับการครอบงำจากอำนาจรัฐที่เหนือกว่าได้

นอกจากนี้ พิธีกรรมยังเกี่ยวข้องกับการสร้างพรหมแดนทางชาติพันธุ์ การจัดประเภทและกลุ่ม ด้วยเหตุนี้ พิธีกรรมจึงเป็นปรากฏการณ์ทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับอัตลักษณ์ เพื่อบอกว่าเราคือใคร ดังนั้น ในพิธีกรรมเราจึงไม่ได้มองรัฐในฐานะที่เป็นตัวแสดงหลักทางสังคม แต่ดูวิธีการที่ชนกลุ่มน้อยจินตนาการผ่าน การปฏิบัติทางพิธีกรรมและสิ่งที่มีผลต่อแนวคิดของชาติ (Salemink, 2008: 267-9) เช่น ในพิธีกรรม “เลนด่ง” ของชาวกิ่ง (เวียด) ที่ไม่เพียงแต่พรหมแดนด้านเพศได้ถูกข้าม ทว่าพรหมแดนของชาติพันธุ์ก็ถูกประกอบสร้างและถูกล่วงล้ำเข้าไปในพิธีกรรม เช่น การที่ผู้รุกราน (ชาวกิ่ง) ได้บูชาเทพพื้นเมืองของชาวจามปา ชนกลุ่มน้อยในเวียดนาม ซึ่งถูกเปลี่ยนใหม่ให้เป็นฉบับ (version) ของชาวกิ่ง

สัญลักษณ์ต่างๆ ที่อยู่ในพิธีกรรมนี้แสดงให้เห็นความรู้จักบุญคุณของผี/เทพเจ้าที่ (ของชาวจามปา) ที่อนุญาตให้ผู้มาใหม่ (ชาวกิง) ได้อาศัยและทำประโยชน์จาก ที่ดินที่เขายืมเอามาจากคนที่เคยอยู่มาก่อน (ชาวจามปา) ดังนั้น พิธีกรรมนี้จึง เป็นการทำให้เพื่อถวายแด่วิญญาณของผี/เทพท้องถิ่นของผู้มาอยู่ก่อน (ชาวจามปา) (Salemink, 2008: 271) อันแสดงให้เห็นว่า แม้ในทางการเมืองการปกครอง ชาวกิงคือผู้มีอำนาจทางนโยบายและกฎหมายต่อพื้นที่ดังกล่าว แต่ในแง่ศาสนา และวัฒนธรรม ชาวกิงต้องเคารพต่อคนท้องถิ่นด้วยการบูชาผี/เทพของคนท้องถิ่น อันแสดงให้เห็นถึงการปรองดองกับอำนาจท้องถิ่น

ในแง่มุมมองของภาษากับอำนาจศีลธรรม ความเชื่อดังเดิมมักใช้ภาษาในการแสดงคุณค่า อารมณ์และความรู้สึกต่อการปรับตัวและการเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ ในสังคมล้านนา การใช้ภาษาคือการใช้ความรู้ด้วยการอาศัยความรู้ต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง เช่น ความรู้ด้านโหราศาสตร์ ไสยศาสตร์ หมอผี และยาสมุนไพร จากถิ่นต่างๆ โดยเฉพาะจากแดนไกล เพื่อเพิ่มอำนาจในเชิงบารมีให้ตัวเองแล้ว (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2555: 46&163) และความรู้เหล่านั้นต้องใช้ประกอบกับ อำนาจศีลธรรมด้วย ความรู้นั้นจึงจะมีความขลัง ด้วยการบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ทั้งยัง ต้องยึดมั่นในกรอบของการปฏิบัติตน รวมทั้งยังต้องมีการทำพิธีกรรมต่างๆ เพื่อ รักษาอำนาจในทางศีลธรรมของตนเองไว้ (อานันท์ กาญจนพันธุ์, 2555; Walker, 2012)

ถ้าวิเคราะห์ให้ลึกลงไปแล้ว ความรู้ในแง่นี้ก็คือ การปฏิบัติการในด้านการใช้ภาษาและวรรณกรรมในพิธีกรรม ภาษาเป็นผลผลิตจากความสัมพันธ์ทางสังคมและสะท้อนความสัมพันธ์ของผู้คนกลุ่มต่างๆ ดังที่กล่าวไว้ในตอนต้น ภาษาเป็นเรื่องของการผลิตอุดมการณ์ แนวคิดทางศีลธรรมและการเมือง ภาษาจึงไม่ใช่แค่การส่งผ่านค่านิยมและบรรทัดฐาน แต่เต็มไปด้วยอำนาจ อุดมการณ์ และการเมืองของการปกครอง การครอบงำ และความไม่เท่าเทียมกันระหว่างคนกลุ่มต่างๆ แม้กระทั่งการสร้างความเป็นอื่นด้วย (Balockaite, 2014)

ในกรอบของการพัฒนาชาติ ภาษาถูกเลือกรักษาและเลือกใช้ภายใต้แนวคิดของความทันสมัยและความก้าวหน้า ในขณะที่ภาษาของชนกลุ่มน้อยถูก

มองว่ามากับจารีตและความล้าหลัง (May, 2012: 6) แม้ว่ารัฐชาติเวียดนามมีนโยบายและการปฏิบัติการในการฟื้นฟูภาษาตั้งแต่ทศวรรษที่ 1990 เป็นต้นมา แต่ก็ทำอย่างจำกัดในกรอบของการกำหนดภาษามาตรฐานของกลุ่มชาติพันธุ์ และถูกนำมาใช้ในการปฏิบัติการกับเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่น ทว่าละเลยการใช้ภาษาและวรรณกรรมในชีวิตประจำวันของชาวบ้าน ในทำนองเดียวกันนี้ สำหรับ Stephen May (2012) เราจึงควรให้ความสำคัญกับความสลับซับซ้อน ความลื่นไหล และความเป็นพหุภาษาของแต่ละคนในบริบทของพื้นที่ในปริบทของสาธารณะและในพื้นที่ (ทางการเมือง) ของเขา

ภาษาอาจแสดงออกผ่านการแสดง (ซึ่งเป็นลักษณะหนึ่งของพิธีกรรม-ผู้เขียน) ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของการพูด แม้ว่าจะมองเป็นเพียงแค่อคติชาวบ้าน (folklore) แต่ศิลปะทางวาจา (verbal arts) หรือวรรณกรรมทางการพูด (oral literature) คือวิธีการพูด และเป็นการสื่อสารที่สะท้อนให้เห็นความคิดของผู้แสดง ซึ่งแสดงให้เห็นถึงเรื่องเล่าที่เป็นความเชื่อในตำนาน (myth) และวาทะ (speech) ที่ถูกคาดหวังว่า จะได้นัยจากสมาชิกของกลุ่มสังคมนั้น ซึ่งทำให้พวกเขาได้มีความรู้สึกเป็นพวกเดียวกัน ซึ่งสิ่งนี้ทำให้เขาสามารถแสดงออกได้ ท่ามกลางการครอบงำทางวัฒนธรรมที่ไม่อนุญาตให้ผู้คนพูดหรือแสดงออกอย่างตรงไปตรงมาได้ ที่ซึ่ง Raymond Williams เรียกว่า “วัฒนธรรมที่เหลือ” (residual culture) ซึ่งไม่สามารถเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมที่ครอบงำได้ ในทางกลับกัน วัฒนธรรมที่เหลือก็อาจถูกมองได้ว่า เป็นวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นใหม่ (emergent culture) ที่ได้ให้ความหมาย คุณค่า ปฏิบัติการ และนัยที่สำคัญแบบใหม่ๆ แก่สังคม สิ่งนี้จะทำให้เกิดการยกระดับเรื่องของคติชนพื้นบ้าน (folkloric) โดยวิเคราะห้เจาะลึกไปยังประสบการณ์ของผู้คนโดยรวมได้ (Bauman, 1975)

ส่วนการสื่อสารเชิงพิธีกรรม (ritual communication) ของแม่เมด และจามน เป็นการกระทำทางสังคม (social action) ด้วยการใช้ภาษา เป็นการสื่อสารระหว่างบุคคล ซึ่งมีทั้งในพิธีกรรมที่แบ่งออกเป็น 2 ประเภทคือ ในพิธีกรรมพิเศษ (special event rituals) และในพิธีกรรมที่เป็นกิจกรรมทางสังคมทั่วไป (ritual aspects of ordinary social activities) แต่ไม่ว่าจะในพิธีกรรมแบบใด

การสื่อสารมีลักษณะเหมือนกัน คือ การมีกฎเกณฑ์เชิงศีลธรรม (moral regulations) ที่อยู่ในความสัมพันธ์ที่มีข้อผูกมัดทางสังคม (social obligation) และต่างก็ใช้พฤติกรรมในเชิงสัญลักษณ์ในพิธีกรรม นอกจากนี้ พิธีกรรมโดยตัวมันเองก็เป็นรูปแบบหนึ่งของการสื่อสารที่เต็มไปด้วยความหมายและอำนาจศีลธรรม (Rothenbuhler, 1998; กาญจนา แก้วเทพ, 2553) ทั้งนี้เพราะในพิธีกรรมนั้นมีตรรกะที่มีความตายตัว (stereotyped) มีสัญลักษณ์ต่างๆ มากมาย และมีลักษณะเฉพาะ (characterized) ด้วยการสวด (liturgy) การทำซ้ำ (repetition) และการมีรูปแบบที่อยู่เหนือเนื้อหา สิ่งนี้แสดงให้เห็นว่า พิธีกรรมนั้นเป็นการแสดงมากกว่าเป็นสารสนเทศ บางครั้งเป็นไปเพื่อการยอมรับมากกว่าที่ต้องการการเปลี่ยนแปลง (Rothenbuhler, 1998)

3. พิธีกรรมของแม่มดกับการประนีประนอมของรัฐท้องถิ่น

ในพื้นที่ทางวัฒนธรรมของคนไทในภาคกลางตอนเหนือและภาคตะวันตกเฉียงเหนือของประเทศเวียดนาม อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหวา แทบจะเป็นเพียงไม่กี่พื้นที่หรือแทบจะเป็นพื้นที่เดียวด้วยซ้ำที่ยังมีการปฏิบัติพิธีกรรมของแม่มด จามน และจาเกื่องอย่างกว้างขวาง ทั้งยังคงเหลือแม่มดประมาณ 25-30 คน จามนและจาเกื่องอย่างละ 10 คน (โดยประมาณ) อย่างไรก็ตาม แม้ว่า การทำน้ำมนต์ การทำขิงมนต์ หรือการใช้มนตร์ทำของอื่นๆ เป็นสิ่งต้องห้ามในรัฐสังคมนิยมเวียดนาม เพราะขัดกับนโยบายเรื่อง “วัฒนธรรมใหม่” (văn hóa mới-วันหว่าเหมย) ที่คนต้องหลุดพ้นจากความมั่งงายในเรื่องเหนือธรรมชาติ (mê tín dị đoan-เมตั้นสิตวาน) ที่มีมาตั้งแต่ยุคสังคมนิยมจนถึงปัจจุบัน แม้กระทั่งการรักษาโรคภัยไข้เจ็บของแม่มด โดยนโยบายก็ยังห้ามกระทำด้วยซ้ำ แม้ว่ารัฐชาติเวียดนามได้ส่งเสริมให้มีการฟื้นฟูภาษา วัฒนธรรมและศาสนา/ความเชื่อของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ อย่างจริงจังตั้งแต่กลางทศวรรษที่ 2000 เป็นต้นมาก็ตาม แต่สิ่งเหล่านั้นจะต้องได้รับการอนุญาตให้กระทำและ/หรือประกอบพิธีกรรมโดยหน่วยงานที่เกี่ยวข้องในสำนักงานจังหวัด เช่น การเรียนการสอนภาษาท้องถิ่น การประกอบพิธีเช่นเมือง เป็นต้น (อัจฉริยา ชูวงศ์เลิศ, 2561)

ทว่ากับพิธีกรรมที่กระทำในครัวเรือน ที่หมิ่นเหม่ต่อลักษณะ “เมตติน สิดวาน” ที่ซึ่งชาวบ้านไม่ขออนุญาตอย่างเป็นทางการ โดยกฎหมายถือว่าเป็นสิ่งที่ผิด แต่เพราะเป็นปฏิบัติการที่กระทำในครัวเรือน ยากแก่การเข้าถึงและตรวจสอบจากคนนอกอย่างเจ้าหน้าที่รัฐ ในทางปฏิบัติก็ยากแก่การจับกุม แม้เจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นบางแห่งทราบว่ามีการปฏิบัติพิธีกรรมนี้อยู่ แต่ในบางพื้นที่เช่นที่กวานเซิน ก็มักปล่อยให้กระทำ ตราบเท่าที่ไม่เกิดเรื่องร้องเรียน แต่ถ้าหากเกิดเรื่องร้องเรียนขึ้นมา ทางภารกิจจะจับและปรับแม่ดและจามนผู้ทำพิธีกรรมอย่างหนัก หรือไม่ก็ติดคุกหากความผิดนั้นร้ายแรง ด้วยเหตุนี้ จาเกื่องงหนูซึ่งเป็นสามีของแม่ดบ่าหงว๋าน จึงไม่สบายใจที่ผู้เขียนได้ข้อมูลการสวดรักษาโรคจากจาเกื่องงูกี้ไปมาก

องหนูนั่งคุยกับผู้เขียนอย่างตรงไปตรงมา⁵ โดยกล่าวเป็นภาษาไทย ซึ่งแปลความเป็นไทยได้ว่า “เราอยู่ในระบบใหม่ (สังคมนิยม) เราต้องเชื่อฟังรัฐที่เราลบล้างความเชื่อผีที่ปู่ทิดบอก (ผู้เขียน) ออกไป” ในเวลานั้นแม่ดบ่าหงว๋านได้ยินบทสนทนาระหว่างผู้เขียนกับสามีของนาง นางไม่เห็นด้วยกับสามีของนางเท่าใดนัก นางกล่าวว่า “ก็แค่บอกชื่อผี (แก่ผู้เขียน) ไม่เป็นไรดอก” องหนวยังกล่าวอีกว่า

“รัฐอนุญาตให้แค่การสวดเช่นเจ้าดิน การสวดเช่นผีป่า ผีนอก เป็นเรื่องมงาย ลำหลัง รัฐห้าม ที่เราสวดทุกวันนี้ ก็เพื่อให้ชาวบ้านได้ความสุข (có phúc) และได้รับการอวยพร (จากบรรพบุรุษ) (lộc) ช่วยเหลือคนป่วย คนเจ็บ ไม่ใช่ไปทำอย่างอื่น”

ทั้งกล่าวต่ออีกว่า

“สิ่งที่พวกเราทำ คือการทำหน้าที่นำความสุขมาให้ครอบครัวของคนป่วย ที่มาขอรับการรักษาจากแม่ดและจามน ได้หายจากโรคภัยไข้เจ็บทั้งทางกายและทางใจ ตลอดจนให้แก่ชุมชน เพื่อไม่ให้ผีมาทำร้าย และนำความสุขความเจริญมาให้แก่ชุมชน อีกทั้งพวกเราไม่ได้เรียกร้องเงินทองจากการประกอบพิธีกรรม คนให้เขาเต็มใจให้เอง ได้เท่าไรก็เอาเท่านั้น”

⁵ สนทนากับจาเกื่องงหนู เมื่อวันที่ 11 สิงหาคม 2562 ที่บ้านของเขา (บ้านบ่าหงว๋าน) ณ บ้านไซ คอมมูน จุงหะ อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหาว

ต่อประเด็นนี้ คำพูดขององหนูโดยหลักการคือถูกต้อง แต่แท้จริงแล้ว อาจแฝงด้วยนัยอื่น ที่อาจตีความได้ว่า องหนูเป็นผู้ที่มี “ความลับทางไสยศาสตร์” บางอย่างที่ไม่ต้องการให้ผู้เขียนรู้ ทั้งนี้เพราะผู้เขียนเห็นว่า การที่เจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่น (อำเภอกวนเซิน) ซึ่งส่วนใหญ่เป็นคนไท มีความเข้าใจในวิถีชีวิตและเศรษฐกิจของชาวบ้านที่พัวพันอยู่กับความเชื่อเรื่องผีและความเจ็บป่วย จึงไม่คุกคามบรรดา แม่มดและจามนในการประกอบพิธี แต่คอยดูอยู่ห่างๆ นั้น เพื่อที่ว่าจะไม่สร้างแรงกดดันให้กับชาวบ้านในทางวัฒนธรรมและการดูแลสุขภาพในแบบดั้งเดิม แสดงให้เห็นว่า อุดมการณ์อยู่เหนือกฎระเบียบ แต่กระนั้น ชาวบ้านผู้ประกอบพิธีกรรม ก็ไม่ควรนำการประกอบพิธีกรรมมาโพสต์ในสื่อสังคมออนไลน์อย่างเฟซบุ๊ก เพื่อให้เจ้าหน้าที่รัฐลำบากใจที่จะต้องไปเตือนหรือจับกุม และต้องไม่สร้างปัญหา อันเกิดจากการประกอบพิธีกรรมนี้ โดยเฉพาะการเรียกรับเงินทองจากชาวบ้าน มากเกินไป หรือการคดโกงชาวบ้าน เป็นต้น และที่สำคัญคือ จะต้องไม่ทำตัวเป็น เจ้าลัทธิที่วิจารณ์หรือเป็นภัยคุกคามต่อพรรคคอมมิวนิสต์และรัฐบาล

ผู้เขียนได้สนทนากับทั้งแม่มด จามน จาเกื่อง ชาวบ้าน และอดีต เจ้าหน้าที่รัฐที่เกษียณอายุหลายคน หรือแม้แต่อดีตประธานประชาชนอำเภอกวนเซิน ในต่างกรมต่างวาระ พบว่า สาเหตุในเบื้องต้นของการยังคงมีวัฒนธรรม และสถาบันแม่มด-จามนเหลืออยู่มีดังนี้ **ประการแรก** ชาวบ้านเชื่อว่า พื้นที่นี้มีป่าเขาเยอะ จึงยังคงเชื่อว่ามีผีอยู่จำนวนมาก เพราะผีหลายประเภทอยู่ตาม ป่า-เขา-แม่น้ำ พื้นที่ที่มีความเป็นเมืองหรือทำการเกษตรพื้นราบมาก มักมีผีน้อยตามไปด้วย ที่สำคัญคือเศรษฐกิจการตลาดของชาวบ้านที่เกี่ยวข้องกับการทำไม้ ต้องอาศัยการเข้าไปใช้ประโยชน์และปลูกป่า จึงหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้อง “ถึกผีปู-ผีป่า” หรือโดนผีป่าทำร้าย **ประการต่อมา** ความยืดหยุ่นของเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นของอำเภอกวนเซินในการบังคับใช้นโยบายที่ห้ามทำพิธีกรรมเชิงการพยากรณ์ (ดูดวง) และรักษาโรค ในทางปฏิบัติทางเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นก็มักจะไม่ห้าม หากไม่มีปัญหาเป็นคดีความ-เรื่องร้องเรียน ในขณะที่อำเภออื่น เจ้าหน้าที่รัฐค่อนข้างเคร่งครัดในการประกอบพิธีกรรม เช่น ที่อำเภอลานแจ่ง (อยู่ติดกับกวนเซิน) หากจะประกอบพิธีกรรมจะต้องมาขออนุญาตจากเจ้าหน้าที่รัฐก่อน

อย่างไรก็ดี แม่มดและจามนหลายคนไม่ได้มองพิธีกรรมการรักษาโรคว่าเป็นเรื่องความมั่งงาย (mê tín dị đoan-เมตติน์สิดวาน) ทว่าเป็นเรื่องของการช่วยชีวิตผู้คน (cứu dân đồ thế-กิวเซินโด่เถ) อีกสิ่งหนึ่งที่ทำให้เครือข่ายของแม่มดอย่างบำหวงวั้นอยู่รอด ก็เพราะว่านางไม่ได้ทำตัวเป็นฝ่ายตรงกันข้ามกับรัฐ หรือเพิกเฉยต่ออำนาจรัฐ ทว่านางได้เข้าไปมีปฏิสัมพันธ์กับทางภาครัฐ จะว่าไปแล้ว บำหวงวั้นมีกลยุทธ์ที่ได้ผลในการต่อรองกับภาครัฐ ตัวอย่างเช่น บำหวงวั้นเป็นสมาชิกกลุ่มวัฒนธรรมพื้นบ้านของอำเภอกวนเซิน ซึ่งอยู่ในการกำกับดูแลของเจ้าหน้าที่รัฐ ทั้งยังมีพฤติกรรมในการประกอบพิธีกรรมที่ “อยู่กับร่องกับรอย” เช่น ไม่พยากรณ์เกินกว่าจารีตในอดีตที่เคยปฏิบัติมา และไม่เรียกรับเงินจากผู้ป่วย (ควรให้และรับเงินจำนวนเท่าใด เป็นที่รู้จักในกลุ่มแม่มดและชาวบ้าน โดยไม่ต้องกล่าวออกมาอย่างชัดเจน) อีกทั้งยังมีความสัมพันธ์ต่างตอบแทน (reciprocity) เป็นการส่วนตัวกับเจ้าหน้าที่รัฐและประธานกลุ่มวัฒนธรรมพื้นบ้านอีกด้วย เช่น เท่าที่ผู้เขียนได้ทราบมา บำหวงวั้นไปช่วยกู้เงินมาให้ทางเจ้าหน้าที่รัฐ 2 คน กู้ต่ออีกทีหนึ่ง นางกล่าวแก่ผู้เขียนว่า⁶ เจ้าหน้าที่รัฐเหล่านั้นมักนำเงินมาคืนนางช้ากว่ากำหนด แต่นางต้องใช้หนี้แก่เจ้าหน้าที่ตามกำหนด แม้นางบ่นแต่นางก็ต้องอดทน เพราะนางอยู่ภายใต้ความสัมพันธ์ต่างตอบแทนดังกล่าว อีกทั้งนางยังขอคบหาสมาคมกับเจ้าหน้าที่รัฐท้องถิ่นเพื่อให้ผลิตสื่อให้นาง เพื่อส่งเสริมพิธีกรรมของนางในฐานะที่เป็นมรดกทางวัฒนธรรมของไทย

4. กลุ่มและเครือข่ายแม่มดไทที่กวนเซินและอำนาจศีลธรรมในการรักษาโรค

เพราะแม่มดมีอำนาจในทางศีลธรรมสูงที่สุดในบรรดาพวกมด-หมอ (shaman) ทั้งหลาย อันได้แก่ จามน จาเกื่อง (ทั้งสองคนทำหน้าที่รักษาโรค แต่มีสถานะต่ำกว่าแม่มด จาเกื่องทำหน้าที่คล้ายจามน แต่สวดและทำพิธีสั้นกว่า) ทั้งเป็นครูสอนแก่กลุ่มแม่มดรุ่นหลัง และทำหน้าที่รักษาโรค (ด้วยการประกอบ

⁶ สนทนากับบำหวงวั้น เมื่อวันที่ 5 กุมภาพันธ์ 2563 ที่บ้านของนาง ณ บ้านไซ คอมมูนจุงหะ อำเภอกวนเซิน จังหวัดแทงหวา

พิธีกรรม) คล้ายกับบทบาทของปัญญาชน (intellectual) การสถาปนาและการคงไว้ซึ่งอำนาจของแม่มดจึงมีความสำคัญยิ่ง อำนาจดังกล่าวเริ่มต้นตรงที่การประกอบสร้างเทพปกรณัม, การประกอบสร้างดังกล่าวอาจจะอยู่ในรูปของเทพปกรณัมทางวัฒนธรรม (cultural mythologies) ซึ่งเป็นเรื่องของขอบเขตเชิงจินตนาการ (imaginal realm) ที่ซึ่งดูล้ายความจริงที่ถูกพัฒนาจากกลุ่มผู้ปฏิบัติการและนักทฤษฎี ที่ได้ถูกเผยแพร่โดยทั่วไป จนมันกลายเป็นความรู้ที่ดูเป็นธรรมชาติสำหรับปัญญาชนแม่มด (Waddock, 2015: 161)

โดยความเชื่อ แม่มดไทในภาคกลางตอนเหนือของเวียดนามมีต้นกำเนิดจากแถบที่ส่งลงมาจัดการกับซากศพคนตายจากน้ำท่วมโลกที่เกิดจากการบันดาลของแถนนั่นเอง จากตำนานที่เกี่ยวข้องกับการกำเนิดโลกและมนุษย์ ที่พิมพ์ไว้ในหนังสือเรื่อง *Âm Ẹt: Sử Thị Thân Thoại Dân Tộc Thái – Mai Châu* (ปฐมกาล: ตำนานและวรรณคดีของคนไทมายโจว) โดยกองงานวัฒนธรรมจังหวัดหว่าบิ่ง และคณะกรรมการประชาชนอำเภอมายโจว (จังหวัดหว่าบิ่ง) (2001) กล่าวถึงการกำเนิดแม่มดที่สัมพันธ์กับการกำเนิดโลกมนุษย์และสรรพสัตว์ ที่ผู้เขียนเคยปริวรรตและแปลเอกสาร (อัจฉริยา ขวุงศ์เลิศ, 2561: 101-107) โดยสรุปความได้ดังนี้

“ฟ้าและดินมีกำเนิดมาจาก ‘ท้าวอิง’ กับ ‘นางออน’ โดยมีแถนที่แต่งตั้งให้มีหญ้า แต่งฟ้าให้มีเดือน มีดาวและมีพระอาทิตย์ ทั้งยังให้ ‘ท้าวกับ’ กับ ‘นางแก่’ ลงมาปกครองเมืองมนุษย์ สอนมนุษย์ให้ทำมาหากิน ต่อมามนุษย์ไม่เชื่อฟังและทรยศแถน ทั้งยังต่อสู้และฆ่าเสือและเงือก (สัตว์คล้ายนาคร) ซึ่งเป็นบริวารของแถนอีกด้วย แถนโกรธมาก จึงลงโทษมนุษย์ด้วยการฆ่าให้ตาย ด้วยการล่อให้มนุษย์ออกจากที่กำบังมาเก็บเงิน-ทองที่ตกลงมาจากฟ้า จากนั้นจึงทำดาบตกลงมาทำให้มนุษย์ตายหมด จนเหลือมนุษย์รอดเพียงแค่ 7 คน คือสามพี่น้องอัมฮือและสี่พี่น้องผู้ชาย เนื่องจากพวกเขาหลุดตัวอยู่ใต้ตะกร้าใส่ข้าว ส่วนหัวของพวกเขาก็มุดถ้ำหิน จากนั้นพวกเขาจึงสร้างบ้านเมืองใหม่ด้วยการไปตัดไม้ใหญ่เพื่อสร้างบ้าน-เมือง ต้นไม้ใหญ่ร้องขอชีวิต ต่อร่องไม่ให้ตัด

ด้วยการแลกกับสิ่งที่มีค่า แต่คนกลับไม่ฟัง ตัดต้นไม้ได้ 3 ปี ไม่ใหญ่
ล้มทับคนตายเป็นจำนวนมาก ส่วนคนที่รอดตายก็กระจัดกระจายไป
ตามที่ต่างๆ สิ่งนี้ทำให้แกนหลวงโกรธมนุษย์มาก จึงทำให้ฝนตกลงมา
น้ำท่วมโลกจนถึงยอดเขา คนตายเกลื่อนศพลอยน้ำเป็นอันมาก เหลือ
เฉพาะท้าวทักกับกบนางแก่ที่ไม่ตาย พวกเขาเอาไม้มาทำแพ เอาข้อแหมาทำ
ถ่อ ถ่อแพขึ้นไปอ้อนวอนแกนบนฟ้า แกนให้ 'หมากเตา' (น้ำเต้า) และ
'หมากเตาปung' (น้ำเต้าปung) ให้ท้าวทักกับกบนางแก่เข้าไปอยู่ในนั้น แล้วมัน
ก็ลอยขึ้นเมืองบน ไหลขึ้นไปบนเมืองฟ้าเพื่อให้ไปถึงแกน เมื่อถึงแล้ว
พวกเขาคุมมือที่หน้าอก หมอบลงร้องขอโทษแกน แกนจึงให้อภัย และ
บอกให้คนน้อย 'โองโตน' ไปไขทางน้ำให้ไหลออก คาบขอนไม้ เก็บขยะ
น้ำจึงหมุนขึ้นเมืองบน ปีนขึ้นไปเมืองฟ้า แม่น้ำมาแห้งเท่าจานข้าว แม่น้ำ
แต่แห้งเท่าตะเกียบ แกนให้แสงสว่าง มีกลางวัน แต่ก็ยังมีซากสัตว์ตาย
ซากคนตาย กลิ่นเหม็นคาวไปทั่วเมือง ความรำลือไปถึงแกนเฒ่า ไปถึง
'ฟ้าเยอใหญ่' แกนหลวง แกนจึงให้สามสิบหม่มหอบี ห้าสิบหม่มแม่ด
ลงเมืองต่ำ (โลกมนุษย์) มาช่วยฝังซากสัตว์ตาย ลงเมืองใต้ (โลกมนุษย์)
ช่วยฝังซากคนตาย นั่งสวดศพคนตาย แต่แม่ดหอบีเหล่านั้นก็ยังไม่
สามารถฝังซากสัตว์ซากคนได้สำเร็จ ความรำลือไปถึงแกนเฒ่า ไปถึง
ฟ้าเยอใหญ่แกนหลวง แกนจึงให้สามสิบปู่ไตเฒ่า (พ่อหมอเฒ่า) กับเก้าสิบ
มิ่งหมอเมือง (พ่อหมอเมือง) ลงมาช่วยฝังซากสัตว์ซากคนตาย จึงฝัง
ซากสัตว์จนเสร็จ ส่วนท้าวทักกับกบนางแก่นั้น แกนให้ลงมาแต่งเมือง เป็น
ผู้ปกครองเมืองและให้กำเนิดลูกหลานสืบไป"

ในเรื่องนี้ อัจฉริยา ชวงส์เลิซ (2561: 106-7) ได้ทำการวิเคราะห์เกี่ยวกับ
แม่ดและประเด็นที่เกี่ยวข้องกับสังคมการเมืองของเมืองไทต่อไปว่า

"การจัดการสังคมเมืองคือ จัดการแบบองค์รวมทั้งภูมิศาสตร์
ทรัพยากรธรรมชาติ สิ่งแวดล้อม และการจัดองค์กรทางสังคม โดยมี
แกนเป็นผู้ออกกฎและมีตัวเป็นผู้ปกครองเมือง โดยมีผู้หมอเฒ่า

มิ่งหมอเมือง แม่มด และหมอผี เป็นชนชั้นรองลงมา ทั้งหมดนี้มีกำเนิดจากฟ้า ซึ่งต่างจากมนุษย์และสัตว์ ที่มีกำเนิดบนโลกผ่านการสมสู่และตั้งครรภ์จากมนุษย์คู่แรก สถานะของชนชั้นปกครองจึงถูกกำหนดโดยชาติกำเนิด (given) ให้สูงส่งกว่าคนธรรมดา

การจัดองค์กรทางสังคมไทในอดีตที่มีผู้ปกครองซึ่งเป็นกลุ่มคนที่ 'แกนประทาน' อันได้แก่ ต่าว (ท้าว) เมือง ผู้หมอเฒ่า มิ่งหมอเมือง แม่มด และหมอผี นอกจากนี้ หลังจากการสร้างใหม่มนุษย์และบ้านเมืองหลังจากน้ำท่วมโลก แกนได้ตั้งกฎไว้ว่า 'แกนแต่งทางเหนือให้มีแกนหลวง ทางกลางมีแกนปักกับแกนบั้น แกนต่ำกับแกนสูง แกนต่ำถือหอก แกนสูงถือดาบง้าว มีเมืองต้องมีท้าวครองเมือง แต่งบ้านแต่งเมืองตั้งแต่คราวนั้น บ้านพึงเมือง เป็นเมืองต้องพึงต่าว แต่งให้มีตลาดมีโรง มีตำมี่สูง ทำให้คนพึงพากัน ต่อว่ากันไม่ได้ คนน้อยต้องพึงคนเฒ่า คนหลังต้องพึงคนก่อน ป่าจึงเป็นใบ ใส่ใจทำนาจึงเป็นข้าว แกนทำให้น้ำมีปลา ในนามีข้าว' เหล่านี้สะท้อนความเป็นสารัตถะ (essence) ของสังคมมนุษย์ที่ถูกกำหนดมาแล้ว (given) โดยธรรมชาติ (แกน)"

จากการตีความนี้เองจึงทำให้เห็นว่า สังคมของคนไทในที่นี้เป็นสังคมการเมืองที่มีแกนใช้อำนาจในรูปของกฎ-ธรรมเนียมปฏิบัติผ่านกลุ่มผู้ปกครองและกลุ่มชนชั้นนำ (ผู้หมอเฒ่า-แม่มด-หมอผี)

ภาพที่ 1 แม่มด บ่าหงว๋าน กำลังสวดเรียกขวัญ โดยใช้ไข่ไก่ทำนายว่า ขวัญของผู้ป่วย กลับเข้ามาแล้วหรือยัง



ที่มา: ผู้เขียน (13 สิงหาคม 2562)

เมื่อเปรียบเทียบกับมดในภาคเหนือของไทย ก็พบว่ามีความแตกต่างกันมาก มดในภาคเหนือเป็นผีประเภทผีปู้ย่า หรือเป็นผีบรรพบุรุษของตระกูล ไม่ได้เป็นที่นับถือของคนนอกตระกูล ผีปู้ย่าสืบเชื้อสายมาจากชนชั้นปกครอง (เจ้าภักดิ์ สุรินทร์วงศ์ และบรานี บุญทรง, 2560: 73) ผีมดเกี่ยวข้องกับโครงสร้างภายในระบบครอบครัวและเครือญาติ สิ่งที่แตกต่างระหว่างแม่มดไทในกวานเซินกับผีมดทางภาคเหนือของไทย คือการที่ผีมดที่กวานเซินไม่ใช่ผีปู้ย่า/ผีประจำตระกูล แต่เป็นผีที่มีอำนาจสูงที่สุด (รองจากแถน) ในบรรดาผีทั้งหลาย (แน่นอนว่าใหญ่กว่าผีบรรพบุรุษด้วย) อาศัยอำนาจผีมดแล้วจึงรักษาโรคได้ที่ทำให้คนเจ็บป่วย อย่างไรก็ตาม ผีมดไทกวานเซินไม่มีชื่อ ไม่มีความเป็นปัจเจกเหมือนผีมดที่อยู่ในภาคเหนือของไทย แต่เป็นผีของคนไททุกคน ผีมดจึงมีลักษณะเป็นเทพ (deity) ที่ได้รับอำนาจมาจากแถน แถนเป็นผู้เลือกกว่าใครจะเป็นแม่มด (ผู้เขียนจะได้กล่าวถึง

วิธีการเลือกและพิธีกรรมการเข้าสู่การเป็นแม่มดต่อไป) ที่บ้านแม่มดทุกคนจะต้องมีหิ้งผีมด ที่แยกต่างหากจากหิ้งผีเอือน (ผีเรือนหรือผีปู่ย่า สำหรับสังคมไทย) เพราะเป็นผีคนละประเภทกันต้องเซ่นไหว้บูชาต่างกัน ในการรักษาโรค แม่มดที่ทกวานเซินก็ไม่ต้องรำ เพียงแต่ใช้การสวดเท่านั้น ดังนั้นจึงไม่มีผาม (ปะรำเพื่อพ้อน) พ้อนผีมดเช่นภาคเหนือของไทย

เนื่องจากวัฒนธรรมไทที่ทกวานเซินไม่มีการพ้อนผีมดเพื่อเชิญผีมดเข้ามาที่มาซี (ร่างทรง) เพื่อพบปะกับลูกหลาน ดังนั้น การทำพิธีของแม่มดมีแต่เพียงอาศัยการอ้างอิงอำนาจของผีมดและแกนในการรักษาโรค โดยสวดเรียกทั้งผีมด ผีเรือน และผีที่ทำให้ผู้ป่วยเจ็บป่วยเข้ามากินเครื่องเซ่น ประหนึ่งเป็นการเจรจาต่อรองกับผีร้ายให้ผีเหล่านั้นไปจากผู้ป่วย

นอกจากนี้ ในสถาบันแม่มดยังมีพิธีบุญเฮ็ดจำ (หรือพิธี chà chiêng-จำเจียง) อันเป็นการขอบคุณและขึ้นเมืองฟ้าไปสื่อสารกับแกน ผีมด และผีอื่นๆ เพื่อยังรักษาความสัมพันธ์ของเหล่าแม่มดไว้กับแกน และไว้กับชาวบ้านในสังคมการเมืองอีกด้วย อย่างไรก็ตาม ในสังคมไททกวานเซิน ความต้องการในการพยากรณ์เรื่องราวในปัจจุบันและในอนาคต ตลอดจนการ “ทำเสน่ห์ (กะเสด)” และการ “ทำของ (เอ้ม)” นั้นยังคงมีอยู่ ผู้ที่กระทำมักเป็นจามนและจาเกื่อง แต่เป็นพิธีกรรมที่แยกต่างหากจากพิธีกรรมสวดรักษาโรคของแม่มด จามน และจาเกื่อง นอกจากนี้ จามนและจาเกื่องมักอาศัยความรู้ที่ได้รับการหยิบยืมจากสังคมเวียดนามมาพยากรณ์ ส่วนการทำกะเสดและเอ้มน่าจะเป็นวัฒนธรรมที่ได้รับอิทธิพลมาจากเขมร แต่จะมาอย่างไรนั้น เป็นเรื่องที่น่าสนใจของขอบเขตของบทความนี้

อย่างไรก็ดี หน้าที่ของแม่มดไทที่ทกวานเซินมีความคล้ายคลึงกับ “มะมั่วด” และพิธีกรรมของแม่มดก็คล้ายกับพิธีกรรม “บุญโหลมะมั่วด” และพิธี “เรียมมะมั่วด” ของมะมั่วด ของชาวเขมรในจังหวัดสุรินทร์และศรีสะเกษ จากงานของ สารภี ขาวดี (2554) เชิดศักดิ์ ฉายถวิล (2550) และพิมพ์ลี ดีสม และสวภา เวชสุรกษ (2563) พบว่า มีแม่มดที่คล้ายและแตกต่างกันในด้านต่างๆ ดังนี้ (1) มะมั่วดหมายถึงแม่มด ซึ่งก็อาจจะมียากแห่งทางวัฒนธรรมเดียวกับแม่มดไทที่ทกวานเซิน (2) มะมั่วดทำหน้าที่รักษาโรค ที่เชื่อว่ามีสาเหตุจากอำนาจเหนือธรรมชาติ

โดยเฉพาะอำนาจของผีบรรพบุรุษที่มาลงโทษลูกหลาน ซึ่งมีความคล้ายกันกับ
 แม่มดไท่ที่กวานเซิน แต่แม่มดที่กวานเซินรักษาโรคอันเกิดจากผีได้กว่า 30 ชนิดผี
 (3) การรักษาโรคในพิธีกรรมปัญญาโหลมะมัวด คือพิธีรำของแม่มดหรือพิธี
 เรือมมะมัวด ในพิธีนี้มะมัวดทำหน้าที่เป็นร่างทรงที่เป็นสื่อกลางระหว่างผีกับ
 ผู้ป่วย ในขณะที่ไท่ในกวานเซิน แม่แม่มดอยู่ในฐานะสื่อกลาง แต่ก็ไม่ได้มีฐานะ
 เป็นร่างทรง และก็ไม่ได้ใช้การรำรำในการรักษาโรค ทว่าใช้วิธีการสวดเรียกผี
 ที่ทำให้ป่วยมาขึ้นเครื่องเช่นแล้วให้เลิกรังควานคนป่วย (4) การรักษาโรคในพิธี
 ปัญญาโหลมะมัวด นอกจากจะรำรำแล้ว อาจจะใช้วิธีการรักษาด้วยวิธีอื่นๆ ร่วมด้วย
 เช่น การเสกเป่า พ่นน้ำหมาก พรมน้ำมันต์ บิบนวดตามร่างกาย ในขณะที่
 แม่มดไม่ได้ทำวิธีการอื่นๆ ทว่าใช้จามน (ซึ่งก็มีหน้าที่สวดรักษาโรคเช่นเดียวกับ
 แม่มด) ทำน้ำมันต์ล้างหน้าประพรมกาย พร้อมทั้งตีและทานขิงที่เสกคาถาแล้ว
 (5) นอกจากการเป็นสื่อกลางระหว่างคนกับผีในการรักษาโรคแล้ว ทั้งมะมัวดและ
 แม่มดก็ยังทำพิธีเรียกขวัญหรือเฮาปลิง ในวัฒนธรรมไทยเขมร ให้แก่ผู้ป่วยด้วย
 สำหรับจามนและจาเกื่องในสังคมไท่ที่กวานเซิน คือผู้ชายที่มี “ผีมน”
 และ “ผีเกื่อง” (ตามลำดับ) พวกเขาทำหน้าที่คล้ายคลึงกับแม่มด แต่มีสถานะ
 ต่ำกว่าแม่มดเพียงเล็กน้อย จามนกับจาเกื่องทำหน้าที่คล้ายกันมาก แตกต่างกัน
 ที่บทธสวด จาเกื่องจะสวดสั้นกว่า และสวดผีเช่นผีหลังคา (เก๊าผี) ได้ ในขณะที่
 แม่มดและจามนไม่ได้ทำหน้าที่สวดเช่นผีหลังคา จามน/จาเกื่องบางคนเป็นผู้ช่วย
 แม่มดในการรักษาโรค บางคนก็ไม่ได้เป็นผู้ช่วยแม่มด ซึ่งในความเป็นจริงแล้ว
 หากโรคไม่ร้ายแรงและเจ็บป่วยเรื้อรังมากนัก กล่าวคือ ไม่มีผีที่ต้องเช่นไหว้พร้อม
 กันมากนัก ก็ไม่ต้องอาศัยการรักษาโรคทั้งจากแม่มดและจามน/จาเกื่องพร้อมกัน
 ในพิธีการรักษาโรคของจามนคล้ายกับแม่มด คือมีการสวดโดยใช้เครื่องเช่นให้
 ผีมด (กรณีแม่มด) ผีมน (กรณีจามน) ผีเกื่อง (กรณีของจาเกื่อง) ซึ่งทั้งผีมด
 และผีมนดังกล่าวถูกเช่นไหว้ในฐานะครูของแม่มด/จามน ผีเรือน (ผีบรรพบุรุษ)
 ของผู้ป่วย ตลอดจนผีร้ายที่ทำให้ป่วย หรือแม้กระทั่ง บางโรค จำเป็นต้องเรียก
 ผีน้ำ ผีดินมาด้วย ก็ต้องสวดเรียกมาทานเครื่องเช่น

สำหรับจามนและจาเกื่อง ยังมีพิธีที่น่าสนใจคือการปลุกเสกน้ำมันต์ที่ใช้เสี่ยงลมที่เปล่งออกมาจากลำคอ คล้ายเสียงสัตว์ป่าที่กำลังขู่กันในการต่อสู้ราวกับว่าเขากำลังขู่ผีมาปลุกเสก คำที่พวกเขาปลุกเสกเป็นคำที่เรียกว่า เป็น “คำฟ้าบ” ที่ผสมผสานหลายภาษาทั้งไท เวียดนาม จีน เขมร และเป็นความลับจะไม่บอกให้ใครล่วงรู้ได้ ยกเว้นลูกศิษย์ตนเอง แม้กับลูกศิษย์ก็จะถ่ายทอดไม่หมด เมื่อใกล้ตายจึงจะเรียกลูกศิษย์มาบอกสอนในส่วนที่เหลือ ทั้งนี้เพราะเกรงว่า ถ้าบอกแต่เนิ่นๆ ลูกศิษย์อาจจะ “ล้างครู” นอกจากนี้ จาเกื่องที่ผู้เขียนรู้จัก เช่น ปู่ถิกและองหนู สามีป่าหว้งวั้น มักปลุกเสกน้ำมันต์ ก่อน-หลังทำพิธีรักษาโรค ไม่ว่าตนเองหรือแม่มดเป็นผู้ทำพิธีรักษาโรคก็ตาม การทำน้ำมันต์เพื่อให้คนป่วยเอาไว้ลูบหัวและร่างกาย เพื่อเอาสิ่งชั่วร้ายออกไปจากตัวคนป่วยและให้กินขิงสดที่เสกคาถาแล้วเพื่อกันผีเข้าร่าง หลายคนสามารถใช้มนต์และขิงทำเสน่ห์ได้ ตลอดจนพยากรณ์สิ่งต่างๆ จากการศึกษาตำราที่ประยุกต์จากความรู้ในการพยากรณ์ของเวียดนาม เช่น การพยากรณ์คู่ครอง การดูฤกษ์-ยามในการทำสิ่งต่างๆ เป็นต้น

ภาพที่ 2 จามน ปู่ถิก ขณะกำลังประกอบพิธีปลุกเสกน้ำมันต์และขิงมนต์



ที่มา: ผู้เขียน (26 พฤศจิกายน 2560)

หลายครั้ง แม่มด บำหวงวันมักจะไปรักษาโรคร่วมกับ จาเกื่อง ปู่ถิก และ “มนเกิด” หรือ “มนแท้ง” (หมอดูร่างทรง) นามว่าจิเบี้ยว⁷ ซึ่งเป็นการเพิ่มเข้ามาในพิธีกรรมรักษาโรคของแม่มด (ซึ่งจะได้กล่าวต่อไป) บางครั้งบำหวงวันก็ทำพิธีร่วมกับแม่มดคนอื่น เช่น บาด้อยหรือแม่แต้กับพี่สาวของบำหวงวันเอง โดยไม่มีจาเกื่อง บางครั้งบำหวงวันก็ไปกับมนแท้ง จิเบี้ยว ซึ่งแล้วแต่ลักษณะของโรค เช่น บางครั้งบำหวงวันในฐานะแม่มดใหญ่ต้องสวดเรียกผีมืด ซึ่งเป็นครูของตนเองมากินเครื่องเซ่น ในขณะที่จามนหรือแม่มดอีกคนหนึ่งสวดเรียกผีร้ายที่ทำให้คนเจ็บป่วย มากินเครื่องเซ่นซึ่งจัดไว้คนละสำหรับ ส่วนเถี่ยบ้อยทำหน้าที่เป็นร่างทรงหรือไม่ก็เป็นสื่อกลาง (มองเห็นและได้ยินเสียงผี) ให้ผีบรรพบุรุษได้สนทนากับลูกหลาน

ในยุคสมัยใหม่ของความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และการแพทย์ การมีสถาบันทางสังคมด้านสาธารณสุขแบบสมัยใหม่ เช่น โรงพยาบาล พยาบาลประจำหมู่บ้าน เพื่อจัดการกับสุขภาพของประชาชน ได้ทำให้การรักษาโรคของแม่มดและจามนกลายเป็นชายขอบของการดูแลสุขภาพชุมชน แม่มดถูกลดตำแหน่งแห่งที่และความสำคัญลงไปให้อยู่ในปริบทด้านวัฒนธรรมของชนกลุ่มน้อยที่ดูแล้วมีความแปลกตา (exoticism) หรือมีเช่นนั้นก็กลายเป็นสินค้าของความคึกคักดีลีล (เช่น การให้บริการน้ำมันต์ เครื่องราง-ของขลัง และบริการด้านพิธีกรรม การทำของ การพยากรณ์ ฯลฯ) แต่สิ่งนี้กลับไม่ใช่สิ่งที่เกิดขึ้นกับเครือข่ายของแม่มด บำหวงวันแห่งอำเภอกวานเซิน ที่ยังคงรักษาบทบาทของแม่มดและจามนในสังคมการเมืองของคนไท คือการเป็นหมอรักษาโรค เป็นครูที่สอนลูกศิษย์ (เหล่าแม่มดใหม่) เป็นผู้นำทางจิตใจ และเป็นผู้มีส่วนสำคัญในการกำหนดทิศทางด้านวัฒนธรรมไทของอำเภอกวานเซิน ส่วนจามนและจาเกื่อง แม้ทำหน้าที่คล้ายกับแม่มด แต่ก็มีสิทธิและอำนาจต่ำกว่าแม่มด นอกจากนี้ ยังมีจามอ/องมอ (หมอสวด) ไม่ได้มีหน้าที่รักษาโรค มีหน้าที่แค่สวดส่งวิญญาณคนตายและเรียกขวัญได้บ้าง เรียกได้ว่า งามอนั้นแม้มีหน้าที่ทางจิตวิญญาณ แต่ก็เป็นคนละหน้าที่กับแม่มด-จามน-และจาเกื่อง

⁷ ก่อนปลายปี 2552 หมอดูร่างทรง จิเบี้ยวยังไม่ได้เป็นแม่มด ต่อมานางเกิดอาการป่วยอีก จำเป็นต้องรับผีมืดเข้ามาด้วยการทำพิธีที่บ้านเมือง และกลายเป็นแม่มดในที่สุด

ดังนั้น ในทางพิธีกรรมที่เกี่ยวกับการรักษาคนป่วย การเกี่ยวข้องกับแกน
ผีต่างๆ และขวัญ แม่มดมีสถานะและบทบาทสูงที่สุด รองลงมาคือจามนและ
จาเกื่อง (ตามลำดับ) อย่างไรก็ตามก็ดี ความแตกต่างของสถานะและบทบาทของทั้ง
3 ตำแหน่งไม่มีช่องว่างมากนัก ผู้บ่าเอือก (Pham Bá Thuoc) อดีตเจ้าหน้าที่
แผนกวัฒนธรรมของอำเภอกวานเซินผู้เกษียณอายุ และครูสอนภาษาไทให้แก่
เจ้าหน้าที่ของรัฐในจังหวัดแทงหาว กล่าวว่า⁸ แม่มดและจามนก็เหมือนกับสถานะ
ของพี่น้อง ที่มีสถานะสูงกว่าน้องไม่มากนัก ถ้าเป็นขุนนางแม่มดก็อยู่ในตำแหน่ง
ที่สูงกว่า มีอำนาจในการตัดสินใจมากกว่า แต่หน้าที่ในการเช่นผีประเภทต่างๆ
นั้นคล้ายคลึงกัน ส่วนจามนกับจาเกื่องนั้น จะว่าไปแล้วอำนาจก็เท่ากัน เพียงแต่ว่า
จาเกื่องนั้นสวดสั้นกว่า สังคมก็เลยยกย่องจามนสูงกว่านิดหน่อย ก็เท่านั้นเอง

5. อำนาจศีลธรรมของแม่มดมาจากที่ใด (?)

ไม่ใช่การรักษาศีลเนกเช่นศาสนาพุทธ อำนาจศีลธรรมของแม่มดมา
จากปกรณัม (ดังที่กล่าวแล้วข้างต้น) เป็นที่มาของความเชื่อ อันเป็นอำนาจ
ทางประเพณีที่มาจากแกน (เทพเจ้าผู้สร้างโลก) สำหรับคนไทในอำเภอมายโจว
จังหวัดหว่าบิ่ง และในพื้นที่สูงของจังหวัดแทงหาวต่างเชื่อว่า แม่มดเป็นผู้ที่รับ
หน้าที่จากแกนให้มาจัดการกับคนเจ็บป่วยและชุมชนที่ได้รับเคราะห์ แต่ผู้ที่
เป็นแม่มดได้นั้นจำเป็นต้องเป็นผู้ที่แกนเลือกสรรให้ทำหน้าที่นี้ คือเป็นคนที่มี
“แหขวางคอ” (มีรักพันคอ) ขณะที่คลอออกมา ทารกที่มีลักษณะเช่นนี้แสดงให้เห็น
ว่า มีผีมด (สำหรับผู้หญิง) มีผีมน/ผีเกื่อง (สำหรับผู้ชาย) แต่ไม่ได้หมายความว่า
เมื่อเติบโตใหญ่แล้ว ทุกคนที่มีแหขวางคอจะต้องเป็นแม่มด จามน และจาเกื่อง
เสมอไป จะเป็นก็ต่อเมื่อเกิดเจ็บป่วยเรื้อรัง รักษาด้วยแพทย์แผนปัจจุบันไม่หาย
ต้องไปรักษาด้วยการสวดไล่ผีโดยแม่มด/จามน/จาเกื่อง แม่มด/จามน/จาเกื่อง
ผู้ทำการรักษาจึงจะรู้ว่า คนคนนั้นมีผีมด/ผีมนหรือไม่ว่ เมื่อสืบสาวกลับไปในช่วง
เวลาคลอได้ ก็มักพบว่า ทุกคนที่มีผีมด/ผีมน/ผีเกื่องนั้นมี “แหขวางคอ” เมื่อตอน

⁸ สนทนากับแองเดอิก ที่บ้านของแองเดอิก ณ คอมมูนเมืองมิน อำเภอกวานเซิน จังหวัดแทงหาว เมื่อวันที่
9 มีนาคม 2560

คลอดออกมาทั้งสี่ สักคมไทที่นี้เชื่อว่า การมีแหขวางคอคือการได้อ่านาจาก ผิมด/ผิมน/ผิเกื่อง ต่อมาเมื่อคนคนนั้นเป็นแม่มด/จามน/จาเกื่อง จะรู้และทำสิ่ง ต่างๆ อันเป็นหน้าที่ของแม่มด “ได้เอง” เป็นส่วนใหญ่ เพราะมีผิมด/ผิมน/ผิเกื่อง เป็นครู (ครูผี) และเรียนรู้จากแม่มดที่เป็นคนปั่นบ้านเมือง หรือจามน/จาเกื่อง ผู้ที่เป็นครู (คน) เพิ่มเติมอีกเล็กน้อย

ตัวอย่างเช่น บ่าหว้งวันตอนคลอดออกมามีแหขวางคอ ทั้งยังมีมารดา เป็นแม่มด แต่นางได้มาเป็นแม่มดเมื่ออายุ 44 ปี (ปี 2551) เดิมนางมีอาชีพ ค้าขาย เปิดร้านขายของชำในหมู่บ้าน นางเล่าให้ผู้เขียนฟัง⁹ ถึงสาเหตุของการ กลายมาเป็นแม่มดว่า เป็นเพราะแก้มของนางเน้าทั้ง 2 ข้างรักษาไม่หายเป็นเวลา 3 เดือน ดังนั้น มารดาของนางซึ่งเป็นแม่มดจึงสวดรักษาโรคให้ ในการรักษาโรค ดังกล่าวพบว่า ในตัวบ่าหว้งวันมีผิมด มารดาของนางสวดรักษาให้จนหาย นางจึง ต้องรับเอาอ่านาจแถนและผิมดเข้ามา ทำ “พิธีปั่นบ้านเมือง” เพื่อที่จะเป็นแม่มด และเรียนรู้การเป็นแม่มด โดยเรียนรู้ผีชนิดต่างๆ การพยากรณ์ การสวดเช่นผี ชนิดต่างๆ จากมารดาของนาง ซึ่งเป็นทั้งมารดาและเป็นครู ในช่วงแรกนางเป็นทั้ง แม่มดและแม่ค้า ต่อมานางมีงานสวดรักษาโรคมากมายจนค้าขายไม่ไหว สุดท้าย นางจึงต้องละทิ้งอาชีพแม่ค้าไป เหลือไว้แต่การค้าขายต้นกล้าไม้ สมุนไพรตากแห้ง ลูกเปิด-ลูกไก่อ-ลูกห่าน และไข่ไก่-ไข่เป็ดในบางเวลาเท่านั้น

ส่วนผู้ที่จะเป็นจามน องลอนก็มีลักษณะเดียวกันกับแม่มด ผู้เขียนเคย สนทนากับองลอน¹⁰ พบว่า เขาไม่ได้เป็นจามนตั้งแต่วัยรุ่น ทว่าเพิ่งมาเป็นเมื่อ ปี 2551 เขาเกิดมาพร้อมกับการมี “แหขวางคอ” และเมื่อเขาเป็นทารกอายุได้ 2-3 เดือน ปู่ของเขาซึ่งเป็นจามนบอกว่า เขามีผิมน ให้เขาจับผิมนเข้ามาที่ตัว แต่เขา ก็ไม่จับผิมนจนกระทั่งป่วยหนักในปี 2551 จึงรับเอาผิมนเข้ามา เขาเรียนรู้การ เป็นจามนจากความทรงจำที่จำได้ง่ายตายประจักษ์ “มีของ” อยู่แล้วตามธรรมชาติ (หรือผิมนมาเป็นครูนั่นเอง) และการปฏิบัติตามปู่ เขายังกล่าวอีกว่า เพราะเป็น

⁹ สนทนากับบ่าหว้งวัน เมื่อวันที่ 9 มีนาคม 2560 ที่บ้านของนาง ณ บ้านไซ้ คอมมูนจุงหะ อำเภอกวานชิน จังหวัดแทงหาว

¹⁰ สนทนากับจามน องลอน ที่บ้านแองเถือก คอมมูนเมืองมิน อำเภอกวานชิน จังหวัดแทงหาว เมื่อวันที่ 10 มีนาคม 2560

จามนทำให้เขามีฐานะทางเศรษฐกิจที่ลำบาก เพราะเสียเวลาในการทำมาหากิน (เลี้ยงวัว) เนื่องจากเมื่อมีคนป่วยมาให้รักษาก็ปฏิเสธยาก ค่าตอบแทนในการทำพิธีก็เรียกไม่ได้ แล้วแต่ครอบครัวคนป่วยจะให้

อย่างไรก็ดี ผู้ที่จะเป็นแม่มด จามน และจาเกื่องจะต้องผ่านพิธี “**ปั้นบ้านเมือง**” โดยแม่มด ไม่ว่าจะปั้นบ้านเมืองให้แม่มด หรือจามน หรือจาเกื่อง ก็ต้องให้แม่มดเป็นคนปั้นบ้านเมืองทั้งสิ้น ยกเว้นสังคมนั้นไม่มีแม่มด ก็ให้จามนปั้นให้ได้ วัตถุประสงค์ของพิธีปั้นบ้านเมืองคือการ “ออกหน้าแป้น แขนงหน้าเจ้า” (การขออำนาจและตำแหน่งเพื่อเข้าเมืองมด) นั่นคือการให้อำนาจกับคนที่ถูกเกณฑ์เลือกไว้ (มีแหขวางคอ) ในเวลาที่เหมาะสม (ขณะป่วยหนัก/ป่วยเรื้อรังรักษาไม่หาย) ให้เป็นแม่มด (ผู้หญิง) หรือจามน หรือจาเกื่อง (ผู้ชาย) ได้ หรือสิ่งที่บ่าหว้งว่านกล่าวว่าคือการให้ “บั้ง” (bǎng--ยศ) ซึ่งถูกกำหนดมาจากเกณฑ์เมืองฟ้า ส่วนแม่มดหรือจามนที่จะทำพิธีปั้นบ้านเมืองได้คือคนที่มีความอาวุโสเพียงพอ ไม่ใช่ว่าแม่มดหรือจามนคนใดก็เป็นผู้กระทำพิธีปั้นบ้านเมืองได้

ก่อนที่จะทำพิธีปั้นบ้านเมืองให้ผู้ที่จะกลายเป็นแม่มด ต้องมีการทำ “ฮ้านมด” (หิ้งผีมด) ส่วนผู้จะเป็นจามน ก็ต้องทำ “ฮ้านมน” (หิ้งผีมน)” เสียก่อน สิ่งที่ใช้ประกอบพิธีปั้นบ้านเมือง ได้แก่ การแต่ง “ปานข้าว” (คล้ายขันโตก) เพื่อให้ผีเรือนได้กิน ได้แก่ (1) หมู 3 ตัว ตัวหนึ่งขึ้นเมืองฟ้าให้แด่ ตัวหนึ่งให้ผีมด อีกตัวหนึ่งให้ผีเรือน จึงจะมีอำนาจและยศในการเป็นแม่มด (2) ไก่ 6 ตัว ตัวหนึ่งเอาไปเซ่นไหว้ผีเรือน ที่เหลือเอาไว้ให้คนมาช่วยทำพิธีได้กิน (3) เหล้าสา (อุ) 1 ไห เพื่อป้องกันไม่ให้คนทำพิธีเจ็บป่วย (4) ข้าวต้ม-ข้าวแบน-ข้าวหลาม (5) ปลาผ่อ

ในพิธีนี้ต้องมีเครื่องดนตรีด้วยเช่นกัน ได้แก่ (1) กลองกง (กลองทัด) และหมัดแกว่งหลง (ไม้ตีกลอง) (2) หว่องวู้ (ไม้ไผ่ตัดขนาดยาว 1 ฟุต เอาไว้ตีกระทบไม้ให้เสียงดนตรี คู่กับเสียงกลอง) (3) ไม้หมู (ไม้ที่หว่องวู้ตีกระทบให้เสียง) ในการทำพิธี แม่มดนั่งสวด (ออกผี) จากนั้นก็ไปพ่อน ไปกำเหือน ชีม้า ไปเมืองฟ้าเพื่อบอกกล่าวแก่แด่ เพื่อขออำนาจแด่ พิธีนี้ใช้เวลาประมาณ 22 ชั่วโมง เริ่มบ่ายสองโมง แล้วเสร็จพิธีเวลาเที่ยงวันของอีกวันหนึ่ง เมื่อเข้าพิธี

บ้านเมืองเสร็จแล้ว ผู้นั้นก็จะกลายเป็นแม่มด/จามน เธอ/เขาก็ต้องไปเรียน การเป็นแม่มด/จามน โดยเฉพาะความรู้ในด้านการชิน (การขอ) การจำ (เรียก ขวัญ เรียกผีเฮือน) การเส่อ (สวด เช่น สวดเซ่นบ้าน เซ่นเมือง)

6. ลูกเลี้ยงและการต่างตอบแทน: การสถาปนาเครือข่ายและอำนาจ ศีลธรรมของแม่มด

ลูกเลี้ยงคือคนป่วยที่แม่มดรักษาโรคให้แล้วหายเป็นปกติ จากนั้นโดย จาริต พวกเขาต้องอาศัยอำนาจของแม่มด (ที่อ้างอำนาจแทนและฝังอีกทอด หนึ่ง) เพื่อปกป้องคุ้มครองคนที่หายป่วยแล้วจากผีร้าย ดังนั้นผู้ที่หายป่วยจึง ต้องรับแม่มดเป็นแม่เลี้ยง กรณีรักษาโรคโดยแม่มด และจามนมาเป็นพ่อเลี้ยง กรณีที่รักษาโรคโดยจามน นั้นหมายความว่า พวกเขาเป็นลูกเลี้ยงของแม่มด ที่ซึ่งมีพันธะทางสังคม (social obligation) ที่จะต้องกลับมาตอบแทนบุญคุณ ของแม่มด (reciprocity) เรามักพบลักษณะการตอบแทนเช่นนี้ในการประกอบ พิธีกรรมขนาดใหญ่ เช่น “พิธีบุญเฮ็ดจำ (จำเจียง)” เป็นพิธีกรรมที่จัดพิธีนี้ทุกๆ 3 ปี หรือ 7 ปี แล้วแต่แม่มดแต่ละกลุ่ม หรือหากมีเหตุจำเป็น เช่น แม่มดป่วย เรือรั้ง ก็ต้องทำพิธีนี้เช่นกัน ทั้งนี้เพื่อขอบคุณและตอบแทนแก่ผี/เทพ รวมทั้งไล่ ผีร้ายที่มาทำให้แม่มด ครอบครัว และชาวบ้านเจ็บป่วยอีกด้วย

พิธีกรรมนี้เป็นพิธีกรรมภาคบังคับที่แม่มด “ต้องกระทำ” (ในขณะที่ จามนและจาเกื่อง แม่ต้องกระทำ แต่ก็กระทำร่วมกับแม่มดได้ หรือทำแยกต่างหาก เฉพาะกลุ่มของตนได้ แต่กระนั้นก็ตาม ยังมีจามนและจาเกื่องจำนวนมากที่ยังไม่ เคยทำพิธีนี้) นอกจากนั้น การทำพิธีนี้ยังทำให้การเกษตร เช่น การปลูกพืช เลี้ยงสัตว์ได้ผลผลิตดี ลูกหลานเรียนเก่งและประสบความสำเร็จในการทำงาน หากไม่ ประกอบพิธีนี้ จะทำให้แม่มดและคนในครอบครัวเจ็บป่วยเรือรั้งตลอดไป แม้แต่ สัตว์เลี้ยง ไก่ นา และคนในหมู่บ้าน จะได้รับความเสียหายจนถึงขั้นต้องล้มตาย ทั้งยัง ไม่ได้สิทธิในการขึ้นเมืองฟ้า (หรือการประกอบพิธีกรรมบางอย่าง) ด้วย ดังนั้น แม่มดบำเพ็ญในฐานะแม่มดใหญ่ของคอมมูนจุงหะและจุงเถื่องต้องการคนร่วม พิธีกรรม และนำข้าวของมาสนับสนุนในการประกอบพิธีกรรมเป็นจำนวนมาก

ลูกเลี้ยงที่มาช่วยงาน นอกเหนือจากเอาเงิน เหล้า ห่าน ข้าวสาร ผ้า พูก ผ้าพันคอ มาร่วมในงานครั้งนี้แล้ว ยังต้องมาเข้าร่วมในบางกิจกรรมของพิธีกรรมตามที่ บ่าห์ว้นบอกให้เข้ามา (ดังจะได้กล่าวในหัวข้อถัดไป) รวมทั้งต้องช่วยแม่มดในการเคาะ “หว่องวู้และไม้หมู” ซึ่งเป็นเครื่องดนตรีชนิดหนึ่งที่ทำจากกระบอกไม้ไผ่ เคาะกับไม้กระดาน) ในช่วงที่แม่มดเต้นรำด้วย

ภาพที่ 3 เครือข่ายแม่มดของบ่าห์ว้น ในพิธี “บุญเฮ็ดจำ (จำเจียง)”



ที่มา: ผู้เขียน (26 พฤศจิกายน 2560)

ลูกเลี้ยงของแม่มดบ่าห์ว้น และแม่มดในเครือข่ายของบ่าห์ว้นมีเป็นจำนวนมาก นางกล่าวว่า¹¹ ในคอมมูน “4 จุง” (จุงหะ จุงเถียง จุงเตียน และ จุงซวน) (ในปี 2560) มีประมาณ 800 คน แต่เฉพาะในคอมมูนจุงหะที่บ่าห์ว้น

¹¹ สนทนากับบ่าห์ว้น แม่มด ที่บ้านของนาง ณ บ้านไซ คอมมูนจุงหะ อำเภอกวนเจิน จังหวัดแทงหวา เมื่อวันที่ 25 พฤศจิกายน 2560

อาศัยอยู่ มีประมาณ 500-700 คน ส่วนลูกเลี้ยงในอำเภอใกล้เคียง มีประมาณ 500 คน ที่กรุงเทพมหานคร ประมาณ 40 คน ที่โฮจิมินห์ซิตี้ (เมืองเศรษฐกิจที่ใหญ่ที่สุดในประเทศ ตั้งอยู่ทางภาคใต้) ประมาณ 30 คน ที่จังหวัดเหงะอาน (จังหวัดใกล้เคียง) มี 100 คน ส่วนคนลาว อีกประมาณ 200 คน รวมแล้วประมาณ 1,700 คน ที่เป็นลูกเลี้ยงของเครือข่ายแม่ตของบ่าห่งวั้น นางจึงนับได้ว่า เป็นผู้มีการมีหรืออำนาจทางศีลธรรมในสังคมเมืองไท (เมืองจื่อ-คอมมูน “4 จุง”) ไม่น้อย

จากการสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม ลูกเลี้ยงที่มาร่วมงานบุญเฮ็ดจำในปี 2560 (ก่อนการทำวิจัยโครงการนี้) รวมทั้งคนในครอบครัวของเขา ประมาณ 200-250 คน สับเปลี่ยนหมุนเวียนกันมาตลอด 24 ชั่วโมงของการประกอบพิธีกรรมฯ กว่า 2 ใน 3 หรือประมาณ 70 คน เป็นชาวบ้านบ้านไซ บ้านเดียวกับแม่ตบ่าห่งวั้น อีกประมาณ 20 กว่าคนเป็นคนต่างหมู่บ้าน แต่อยู่ในคอมมูนเดียวกัน ส่วนอีก 10 กว่าคน เป็นคนที่มาจากอำเภอใกล้เคียง เช่น อำเภอกวนฮวามายโจว เมืองล้าต อีกทั้งมีประมาณ 8 คนที่มาจากจังหวัดเหงะอาน จังหวัดที่อยู่ติดกับแทงหวา ส่วนพิธีกรรมที่กระทำในปี 2563 ผู้เขียนไม่ได้สังเกตด้วยตนเอง ทว่าได้จ้างช่างวิดีโอถ่ายวิดีโอไว้ และจ้างนักวิจัยชาวเวียดนามช่วยสังเกตการณ์พบว่า มีประมาณ 120 คน ผู้เขียนคาดว่า จริงๆ แล้วอาจจะมากกว่านั้น แต่เป็นเพราะสถานการณ์การแพร่ระบาดของโควิด-19 ทำให้คนมาร่วมงานน้อยลงมาก และการที่พวกเขาสับเปลี่ยนหมุนเวียนกันไป-มาร่วมงาน จึงทำให้เห็นคนที่อยู่ในบริเวณพิธีมีประมาณร้อยละ

7. การสื่อสารในพิธีกรรมในการรักษาโรคของแม่ต

แม่ตคือผู้ที่ทำหน้าที่รักษาโรค (แม้ว่าพวกนางสามารถพยากรณ์และดูแลสุขภาพโดยการเรียนรู้จากตำราบ้างบางครั้ง) จากการสังเกตการณ์ต่างวาระ แม่ตบ่าห่งวั้นที่ผู้เขียนไปอาศัยอยู่ด้วยเป็นระยะๆ มีงานด้านพิธีกรรมสวดรักษาโรคแก่ชาวบ้านอำเภอกวนฮวามายโจว และชุมชนในเขต สปป. ลาว แทบทุกวัน บางวันต้องไปสวดถึง 3-4 แห่งด้วยซ้ำ หลายครั้งบ่าห่งวั้นต้องกลับมาถึงบ้านค่อนข้างค่ำแล้ว แม้มีหน้าที่ในการรักษาโรค โดยเฉพาะโรคเรื้อรังที่รักษาไม่หาย

โดยแพทย์แผนปัจจุบัน บำเหน็จวานกล่าวว่า¹² คนป่วยที่มารับบริการของนางเคยไปรักษาตัวที่โรงพยาบาลมาแล้วทั้งนั้น กระนั้นก็ตามแม่มดและจามนกก็รักษาไม่ได้ทุกโรค เรื่องนี้บำเหน็จวานกล่าวแก่ผู้เขียน สรุปความได้ว่า¹³ สมมุฐานของโรคมี 2 ประเภทใหญ่ คือ โรคที่เกิดจากผีทำให้เกิดและที่ไม่ได้เกิดจากผี สำหรับโรคที่เกิดจากผี นางรักษาได้ ส่วนโรคอย่างหลัง นางรักษาไม่ได้ แม้โรคที่เกิดจากผีหากสวดเซ่นผีแล้วกลับไปป่วยอีก ก็โทษนางไม่ได้ เพราะนางไม่ได้ไปเรียกร่องคำรักษาโรคจากคนป่วย คนป่วยวางเงินใส่จานพร้อมหมาก-พลูให้นางเอง (แต่ในทางปฏิบัติเป็นที่รู้กันว่า ค่าบริการสวดเซ่นผีแต่ละครั้งอยู่ที่ประมาณ 200,000 ด่ง [ประมาณ 300 บาท] ต่อแม่มดหนึ่งคน หากต้องใช้แม่มดสวดผีถึง 2 คน หรือแม่มด 1 จามนหรือจาเกื่อง 1 ก็ต้องเสีย 400,000 ด่ง [ประมาณ 600 บาท] ซึ่งไม่รวมเครื่องเซ่น และอาหารที่เลี้ยงคนในครอบครัวและแขกที่มา ขึ้นอยู่กับว่าเป็นผีชนิดใด แม่มดจะเป็นคนบอกว่าจะจัดพิธีเซ่นไร เช่นด้วยอะไรบ้าง)

กระนั้นก็ตาม การรู้ว่าสามารถรักษาโรคได้หรือไม่ เริ่มต้นจากการรู้ว่ คนป่วยถูกผีใดทำให้เป็นไป ด้วยวิธีการต่างๆ ได้แก่ (1) การนับข้อมือโดยเริ่มจากเดือนต่างๆ ทั้งปี (2) การพยากรณ์ด้วยการแกว่งเสื่อของคนป่วย (3) การใช้ไขไก่อ่สวดเสียดหาย และ (4) การทำพิธี “ลู่ปาน” คือการเชิญผีมดและผีโต (ผีของแม่มด) ลงมาเข้าร่างของแม่มดเพื่อพยากรณ์ อย่างไรก็ตามก็ดี การพยากรณ์จากเสื่อคนป่วยเป็นสิ่งที่แม่มดมักนิยมทำ เมื่อแกว่งเสื่อคนป่วยแล้ว แม่มดจะพบว่าผีเป็นสาเหตุของการเจ็บป่วยหรือไม่ ถ้าใช่แล้วเป็นผีประเภทใดมาทำให้เจ็บป่วย

ขั้นตอนการทำนายสมมุฐานของโรคโดยแกว่งเสื่อคนป่วย เริ่มจากผู้ป่วยหรือญาติของผู้ป่วยที่ต้องการให้แม่มดรักษาโรคนำเสื่อของผู้ป่วยให้แม่มดพยากรณ์ ต่อมาแม่มดพยากรณ์การเจ็บป่วยมาจากสาเหตุใด โดยผู้ป่วยหรือญาตินำเสื่อของผู้ป่วยมาพร้อมกับหมาก-พลูและเงิน 200,000 ด่ง (ประมาณ 300 บาท) มาให้แม่มดทำนาย จากนั้นแม่มดจะนำเสื่อมาม้วนและมัดให้กลม แล้วให้มีแขน

¹² สนทนากับบำเหน็จวาน แม่มด ที่บ้านของนาง ณ บ้านไซ้ คอมมูนจุงหะ อำเภอกวนเจิน จังหวัดแทงหวา เมื่อวันที่ 25 พฤศจิกายน 2560

¹³ สนทนากับบำเหน็จวาน เมื่อวันที่ 11 สิงหาคม 2562 ที่บ้านของนาง ณ บ้านไซ้ คอมมูนจุงหะ อำเภอกวนเจิน จังหวัดแทงหวา

โผล่ออกมาเล็กน้อย (เหมือนหาง) (ภาพที่ 4) จากนั้นแม่มดก็เอานิ้วจับแขนเสื้อ (หาง) ที่โผล่ไว้ 2 นิ้ว แล้วห้อยเสื้อส่วนที่ม้วน-มัดกลมแล้วลงมา แล้วสวดพร้อมกับการแกว่งเสื้อ โดยสวด “พึมพำ” ในลำคอเพื่อไม่ให้ใครได้ยิน ต่อมาจึงนำหมากพลูหนีบไว้กับเสื้อแล้วแกว่งต่อ นางจะไม่ให้ใครได้ยิน “คำสวด” ของนาง แต่คำสวดนั้นสรุปได้ว่า นางสอบถามผีว่า “ไซ้ผีตนนี้ (ระบุชื่อผี) หรือไม” หากไซ้ผีจะทำให้เสื้อแกว่ง หากไม่ไซ้ เสื้อก็จะไม่แกว่ง ในขณะที่ถาม แม่มดก็จะบอกแก่ผีว่า จะเตรียมสัตว์ที่เป็นเครื่องเซ่น (ระบุชื่อสัตว์ เช่น สุนัข ไก่ เป็ด) และเหล้ามาให้กิน ถ้าไซ้ผีตนที่เอ่ยชื่อ แม่มดก็จะให้ผีมาช่วยทำให้หายป่วยก่อน จึงจะให้มากินเครื่องเซ่น หากถามแล้วเสื้อยังไม่แกว่ง แสดงว่าไม่ไซ้ผีชื่อนั้น ก็ต้องถามผีตนอื่นด้วยการสุ่มเรียกชื่อผี แล้วสอบถามว่าไซ้ผีตนนี้หรือไม่ การทำเช่นนี้ต้องอาศัยการเรียนรู้จากแม่มดผู้เป็นครูและมีประสบการณ์ ในการสังเกตอาการป่วยว่าผีประเภทใดมาทำให้ป่วย ทำไปจนกระทั่งเสื้อแกว่ง จึงทราบว่ามีผีใดมาทำให้ป่วย ผีประเภทนั้นต้องใช้เครื่องเซ่นประเภทใด เช่น ผีฟงฟ้า ต้องเซ่นด้วยสุนัข ส่วนผีเรือน ก็เซ่นด้วยไก่ เป็นต้น

การสื่อสารดังกล่าวข้างต้น เป็นการสื่อสารระหว่างแม่มดกับผีที่มีการใช้สัญลักษณ์ คือ เสื้อผู้ป่วย หมากพลู และเงินใส่จาน การสื่อสารในพิธีกรรมของแม่มดจึงมีทั้งเนื้อหา (content) และรูปแบบ (form) ที่ตายตัวและกระทำซ้ำ (กาญจนา แก้วเทพ, 2553: 14-5) ทว่าเป็นการสื่อสารกับผีเป็นหลัก โดยที่แม่มดคือผู้ส่งสาร และผีเป็นผู้รับสาร โดยเป็นการสื่อสารกับผีต่างๆ ที่มาทำให้เจ้าของเสื้อเจ็บป่วย ในการสื่อสารกับผี แม่มดซึ่งโดยความเชื่อคือผู้ที่แทนส่งลงมาโลกมนุษย์ มีผีตนเป็น “ครู” ยังอ้างอำนาจจากการที่ตนมี “ผี(เซ)สื่อ” หรือ “ผีเมือง(เซ)สื่อ” อันเป็นผีประจำตัวของแม่มดที่จะทำให้ผีที่ช่วยให้เจ้าของเสื้อเจ็บป่วยออกมายอมรับว่าตนเป็นผู้กระทำ อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนได้ถามแม่มด (หรือแม้แต่จามนผู้สามารถประกอบพิธีดังกล่าวได้) ถึง “คำสวดและบทสนทนากับผี” ว่า มีสวดและพูดอะไรบ้าง พวกเขาตอบว่า มันเป็น “ความฟาบ” หรือเป็นภาษาอันศักดิ์สิทธิ์ที่ทำให้ผีกลัว ไม่สามารถเปิดเผยเนื้อหาแก่คนที่ไม่ใช่ลูกศิษย์ได้ ถึงแม้เป็นศิษย์ ก็ใช้ว่าจะสอนความฟาบให้หมดทุกคำ ความฟาบประกอบ

ไปด้วยภาษาที่ปะปนกันหลากหลาย ไม่ว่าจะเป็นภาษาไทย ภาษาเวียดนาม ภาษาจีน ภาษา (ชาติพันธุ์) เขมร ภาษาเขมร หรือแม้แต่ภาษาบาลี เช่น ผู้วิจัยได้อินคำ หนึ่งว่า “สาธุ สาธุ” จากจามอย่างน้อย 2 คน แต่กระนั้นแม่มดทุกคนที่ผู้เขียน ได้สอบถามในต่างกรรมต่างวาระ ต่างก็ได้สรุปให้ผู้เขียนฟังว่า เนื้อหาที่พวกนาง สนทนากับผีคือการถามว่า “ใช้ผีนั่นตนนี้มาทำให้ป่วยหรือไม่” และถ้าใช้นางจะต่อรองเพื่อทำให้ผู้ป่วยหายป่วยก่อน จึงจะให้กินเครื่องเช่น ดังที่ได้กล่าวไว้ข้างต้น

อย่างไรก็ดี เมื่อได้ผลอันเป็นสมมุติฐานของโรคแล้ว แม่มดจะบอกผู้ป่วยว่า ผีชนิดใดมาทำให้ผู้ป่วยเจ็บป่วย และเพราะเหตุใด สาเหตุที่ทำให้เจ็บป่วยมักเป็น “แบบฟอร์ม” ของเนื้อหาอยู่แล้ว เช่น หาก “ตกจวงผีคำหวัง” (ถูกผีคำหวังกระทำ) แสดงว่าเข้าไปใน “ป่าห้ำม” หรือถูกผีฟงฟักทำร้าย แสดงว่าเดินไปในทางที่ไม่คุ้นชิน ในเวลาที่ไม่ดี (แม้ในปัจจุบันคนไทที่กวานเซินยังคงยึดถือความเชื่อเรื่องวัน-เวลาดี-ร้าย วัน-เวลาใดควรทำอะไร ไม่ควรทำอะไร) ถูกผีปู่ย่า เพราะเขาต้องการมากินข้าวกับลูกหลาน ถูกผีเรื่อนทำร้าย เพราะไปทำงานต่างถิ่นโดยไม่บอกกล่าวผีเรื่อนหรือบอกไม่ถูกวิธี เป็นต้น จากนั้นแม่มดก็จะบอกแก่ผู้ป่วยและญาติว่า นางจะขอให้ผีนั่นหยุดทำร้ายผู้ป่วย และหากหายดีแล้ว ให้เอาเครื่อง เช่น อันได้แก่ เนื้อสัตว์ (แล้วแต่ชนิดของผี) เหล้า หมากพลู ผ้าผ้าย และอื่นๆ (แล้วแต่ชนิดของผี) มาเซ่นแก่ผีนั่นๆ อันเป็น “แบบฟอร์ม” คำพูดที่มีลักษณะค่อนข้างตายตัว

ภาพที่ 4 แม่มด บ่าหลา กำลังทำการแกว่งเส้นเพื่อทำนายน่า ผีชนิดใดที่มาทำให้ป่วย



ที่มา: ผู้เขียน (18 มิถุนายน 2565)

วิธีการรักษา คือการทำพิธีสวดเรียกทั้งผีมด/ผีมัน (ในฐานะอาจารย์ของแม่มด/จามน) ผีบรรพบุรุษ (ผู้คุ้มครองครอบครัว) และผีที่ทำให้คนป่วยมา กินเครื่องเซ่น ซึ่งเป็นบทสวดเฉพาะ ไม่มีในตำรา แต่ถ่ายทอดด้วยการบอกสอน และการจดจำ ส่วนเครื่องเซ่นก็แล้วแต่ชนิดของผี เมื่อผีได้กินเครื่องเซ่นแล้ว ก็จะจากไป ไม่ทำให้ผู้ป่วยป่วยอีก ผีบางประเภทก็ต้องเสียหมูหรือสุนัข ส่วนคนชราป่วยและรู้สึกว่าใกล้ตาย แต่ต้องการร้องขอแดนเพื่อต่ออายุ ต้องเสียหมูตัวใหญ่ ทำพิธี อย่างไรก็ตามก็ดี เหตุที่ผีต้องเชื่อฟังแม่มด/จามน เนื่องจากความเชื่อในปกรณัมที่เกี่ยวกับอำนาจของแม่มด/จามนอ้างอิงอยู่กับแกน ซึ่งเป็นผู้ปกครองเมืองฟ้าและเมืองลุ่ม (โลกมนุษย์) ได้มอบอำนาจแม่มด/จามนให้มาจัดการกับผี ดังที่กล่าวแล้ว กรณีที่ผีไม่เชื่อฟังแม่มด/จามน พวกเขาก็จะทำพิธีบอกกล่าวแก่แกน แกน

ก็จะลงมาเข้าร่างแม่มด/จามนเพื่อขอให้ผีเชื่อฟังความของแม่มด/จามน (แต่ไม่บ่อยนักที่แถนจะลงมาเข้าร่างแม่มด/จามน)

สำหรับการสื่อสารในพิธีกรรมในการรักษาโรคของแม่มด ผู้เขียนมีโอกาสดิตตามแม่มดบำเพ็ญไปสวดรักษาโรคหลายครั้ง ในพิธีกรรมเป็นการสื่อสารโดยปราศจากสารสนเทศกับผู้ป่วย แต่มีสาร (บทสวด) ที่เรียกผีมากินเครื่องเซ่น ด้วยการพรรณนาคุณสมบัติของเครื่องเซ่นนั้นๆ และเรียกผีมากิน จากนั้น ก็สวดให้ผีมดและผีเรือนมากินเครื่องเซ่น พรรณนาคุณสมบัติของเครื่องเซ่น และให้ช่วยคุ้มครองผู้ป่วยให้หายขาด ทั้งเนื้อหาและรูปแบบการสื่อสารที่สื่อกับผีค่อนข้างจะตายตัว แม่บำเพ็ญจะกล่าวว่า บางครั้ง โดยธรรมชาตินางคิดบทสวดได้เองโดยไม่ต้องเรียนจากครูที่เป็นมารดาของนาง คล้ายกับว่า ผีมดของนางเป็นคนดลบันดาลให้นางมีพรสวรรค์เช่นนี้ การสื่อสารในพิธีกรรมนี้ แม่มดแทบไม่ต้องมีสารสนเทศ ส่งไปยังผู้ป่วยหรือญาติผู้ป่วยเลย (ยกเว้นการสนทนานอกพิธีกรรม เช่น การสั่งให้เตรียมและจัดวางเครื่องเซ่น-สวดให้ถูกต้อง การไต่ถามสารทุกข์สุกดิบ) ตัวพิธีกรรมโดยตัวมันเองมีรูปแบบที่เป็นรหัสทางวัฒนธรรมที่ถูกสื่อไปยังผู้ป่วยและญาติอยู่แล้วว่า ท่านจะหายป่วยเมื่อผ่านพิธีกรรมนี้ โดยไม่ต้องมีเนื้อหา (message) ใดๆ ที่กล่าวแก่ญาติโดยตรง

กระนั้นก็ตาม ผู้เขียนพบว่า ในหลายครั้งผู้ป่วยและญาติต้องการสื่อสารกับผีมดหรือแถน (เทพ) ด้วยสารสนเทศ ที่มากกว่าการ “ทักทัก” (taken for granted) เอาจากสัญลักษณ์ เนื้อหา และรูปแบบที่ตายตัวของพิธีกรรมว่าชีวิตจะดีขึ้น ทั้งนี้โดยสังเกตจากการที่ในช่วงปี 2562-2564 บำเพ็ญได้พา “มนเกิด” หรือ “มนแท้ง” (môn thánh-หมอดูร่างทรง) ไปพร้อมกับนางในการประกอบพิธีรักษาโรคเสมอ มนแท้งเป็นผู้ที่ชาวบ้านเชื่อว่ามีอำนาจจากผีเมือง(เซ)สือก เทพหรือผีบรรพบุรุษที่รู้อนาคต ที่ต้องการมาสร้างบุญในโลกมนุษย์ ด้วยการเข้ามาสิงร่างทรง แล้วมาบอกทางเดินชีวิตในอนาคตแก่มนุษย์ว่า ควรทำอะไร ไม่ควรทำอะไร ทำสิ่งใดแล้วจะดี/ไม่ดีอย่างไร คนที่เป็นมนแท้งไม่จำเป็นต้องเรียนรู้การพยากรณ์เพราะผู้พยากรณ์คือเทพ/ผีนั่นเอง แต่กระนั้นก็ตาม เมื่อมีเทพ/ผีแล้วผู้ที่เป็มนแท้งจำเป็นที่ต้องเรียนรู้การพยากรณ์จากตำราบ้าง เพื่อต่อยอดสิ่งที่มา

จากเทพ/ผี เพื่อให้อำนาจศักดิ์สิทธิ์ยังคงอยู่ในตัวผู้ที่เป็มนมนแท่ง เพราะบางครั้ง เทพ/ผีนั่นก็ไม่ได้อยู่กับผู้ที่เป็มนมนแท่งตลอดเวลาและตลอดไป

เพื่อให้เห็นภาพของพิธีกรรมและการสื่อสารในพิธีกรรม ผู้เขียนขอยก ตัวอย่าง 2 กรณี ดังนี้ **กรณีแรก** บ่าห้งว้น พร้อมด้วยจาเกื่อง ปู๊ถิก และมนแท่ง (หมอดูร่างทรง) จิเปี้ยว ไปรักษาอาการปวดศีรษะเรื้อรังให้แก่ “จิเลิม” ชาวบ้าน วัย 50 กว่าปี ที่บ้านซุง คอมมูนเซินหะ อำเภอกวนชิน เมื่อวันที่ 6 กุมภาพันธ์ 2563 ในการสวดรักษาโรคครั้งนี้บ่าห้งว้นได้นำขิงที่ปลุกเสกและน้ำมันต์ที่บรรจุขวดโค๊กขนาด 1.25 ลิตร มาด้วย แสดงให้เห็นว่า คราวนี้ไม่ใช่แค่การสวดรักษาโรคอย่างเดียว ทว่ายังมีการทำน้ำมันต์และเสกขิงในคืนก่อนที่บ่าห้งว้นจะไปรักษาโรคให้จิเลิม ผู้ทำน้ำมันต์และขิงมนต์นั้นคือจาเกื่อง องหนุซึ่งเป็นสามีของบ่าห้งว้นนั่นเอง

จิเลิมมีอาการปวดหัว คอและบ่าเรื้อรังมาตลอด 1 ปี ไปรักษาที่โรงพยาบาลแล้วไม่หาย บ่าห้งว้นบอกว่าจิเลิมมีผีติดด้วย แต่ยังไม่ได้ทำพิธี “ปั้นบ้านเมือง” นางจึงยังไม่ได้เรียนวิชาแม่มดแต่อย่างใด บ่าห้งว้นไปสวดเรียกให้ ผีติดและผีเรือนมากินเครื่องเซ่นไปพร้อมๆ กัน เครื่องเซ่นคือ ไก่ต้ม เหล้า และ ข้าวต้ม-ข้าวแบน (ข้าวต้มแต่ห่อแบนๆ) มันต้ม ผือกต้ม มะละกอลวก จัมน้ำจิ้ม ที่ทำจากขิงซอยกับตะไคร้ และมะเขือเปราะ ส่วนจาเกื่องปู๊ถิกนั้น สวดเรียกผีเกื่องให้กินแต่เหล้ากับหมาก-พลู ไม่มีเนื้อสัตว์ ไม่มีข้าว

ทั้งแม่มดและจาเกื่องสวดเรียกผีข้างต้นมารับเครื่องเซ่นและให้คุ้มครองผู้ป่วย ซึ่งเป็นบทสวดที่มีเนื้อหาและรูปแบบเฉพาะตามจารีต ซึ่งสวดโดยที่คนป่วยและญาติที่นั่งห่างออกไปไม่สามารถจับใจความได้ อันเป็นลักษณะของ สารสนเทศในพิธีกรรม (กาญจนา แก้วเทพ, 2553: 14-5) เมื่อทั้งสองสวดเสร็จ มนแท่งจิเปี้ยวก็มีอาการเหมือนถูกผีสิง จิเปี้ยวหัวเราะเสียงแหลมตลอดเวลา ต่อมาจิเลิมซึ่งเป็คนป่วยก็หัวเราะด้วย สักพักหนึ่งผีเรือนซึ่งเป็นปู่ของบ้านนี้ก็เข้าสิงร่างจิเปี้ยว แล้วกล่าวแก่คนในเรือนว่า “เรื่องเงิน (ปู่) บอกว่าอย่าไปซื้อ (ของ) (ลูกหลานไม่ฟังความ) กลับไปซื้อ” จากนั้น ผีเรือนในร่างของจิเปี้ยวก็แสดงความ ต้องการกินข้าวต้มข้าวแบน มันต้ม ผือกต้ม ฯลฯ ที่เป็นเครื่องเซ่น พร้อมผู้ป่วย

และเจ้าเรือน โดยมีบ่าหว้งวั้นและผู้เขียนที่ถูกบ่าหว้งวั้นเรียกไปนั่งร่วมวงกินด้วย เมื่อทำพิธีเสร็จ คนป่วยก็เอาน้ำมนต์ล้างหน้า ลูบหัว และทานขิงที่ปลูกเสกมาแล้ว เป็นอันเสร็จพิธี ผู้เขียนสังเกตเห็นว่า ทางบ้านคนป่วยนำเงินใส่จานฝังดให้บ่าหว้งวั้น 500,000 ด่ง (ประมาณ 685 บาท) ส่วนในจานผีเกื่อง ให้ปู่ติก ใส่ให้แค่ 200,000 ด่ง (ประมาณ 300 บาท) ต่อมาบ่าหว้งวั้นได้แบ่งเงินให้จิเบี้ยวจำนวนหนึ่ง เมื่อเสร็จพิธี มีการรับประทานอาหารร่วมกันระหว่างทุกคนในเรือน และญาติสนิท ร่วมกับแม่มด จามน และหมอดู ยกเว้นกรณีแม่มด จามน และหมอดูต้องรีบไปทำพิธีที่อื่น หรือในเวลานั้นพลบค่ำแล้ว กลับบ้านลำบาก

กรณีที่สอง เมื่อวันที่ 8 สิงหาคม 2562 บ่าหว้งวั้นก็ได้ไปสวดเรียกขวัญให้กับเด็กอายุประมาณ 12-13 ปี ที่กำลังเรียนอยู่ชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 1 ผู้ซึ่งมีอาการปวดท้องอยู่เนืองๆ บ้านของเด็กคนนี้อยู่ห่างจากบ้านของบ่าหว้งวั้นไปราว 47 กิโลเมตร โดยมีผู้ชาย 2 คนนำรถจักรยานยนต์ 2 คัน มารับบ่าหว้งวั้นไปพร้อมกับผู้เขียน ส่วนปู่ติกและจิเบี้ยวก็ไปสมทบกันที่นั่นด้วยเช่นกัน เมื่อไปถึงที่บ้านคนป่วยแล้ว พบว่า มีผู้คนมารอบบ่าหว้งวั้นทำพิธีรักษาโรคค่อนข้างมาก ส่วนใหญ่เป็นผู้หญิง มีผู้ชายเพียง 2-3 คน บ่าหว้งวั้นสวดเรียกขวัญ (มอซวัน ในภาษาไทย) ในขณะที่ปู่ติกสวดเรียกฝังดและผีเกื่อง ผีฟ้า ผีดิน ผีน้ำ ผีครัว มากินเครื่องเช่นฝังดและผีมน (เช่นรวมกัน) มีรูปปัก 3 ดอกที่ถ้วยข้าวสาร ส่วนผีน้ำ ผีดิน และผีอื่นๆ มีรูปปักอย่างละดอก ส่วนข้าวเหนียวหนึ่งที่ใช้สำหรับเรียกขวัญมีสีแดงและสีเหลืองในถ้วยเดียวกันแสดงให้เห็นความสมดุลของ 2 ธาตุ จากการพยากรณ์สมมุติฐานของโรคโดยบ่าหว้งวั้น การเจ็บป่วยของเด็กคนนี้ไม่ได้เกิดจากการที่มีผีมาทำให้ป่วย แต่เกิดจากการที่ขวัญหลง ดังนั้น การรักษาโรคของบ่าหว้งวั้นจึงเป็นการเรียกขวัญกลับมา เมื่อบ่าหว้งวั้นทำพิธีสวดเรียกขวัญแล้ว บ่าหว้งวั้นจะเสี่ยงทายจากไข่ไก่สด 3 ครั้ง เพื่อตรวจสอบว่าขวัญกลับมาแล้ว หากไข่ตั้งขึ้น แสดงว่าขวัญมาเรือนแล้ว หากไข่ไม่ตั้งขึ้นแสดงว่าขวัญยังไม่มา ในวันนี้เมื่อรับประทานข้าวกันแล้ว หมอดูจิเบี้ยวก็เริ่มทำนายด้วยการฟังเสียงผีที่มากกระซิบบอกตน (ไม่ได้เข้าทรง) โดยที่มีผู้หญิงมาล้อมวงกันถามคำถามอย่างสนใจ

เมื่อผีบรรพบุรุษ และผีอื่นๆ ที่ทำให้เจ็บป่วย ถูกสวดด้วยบทสวดเฉพาะ ให้มาทานเครื่องเช่นเรียบริ้วแล้ว คนในครอบครัวทุกคน รวมทั้งญาติสนิทที่มีเรือนอยู่ไม่ไกล ต้องมาทานข้าวพร้อมกันกับแม่ผดและจามน เจ้าบ้านและแม่ผดจะนั่งทานข้าวในสำรับที่จัดให้ผีบรรพบุรุษ ก็เป็นอันว่าเสร็จพิธีกรรม ในกรณีที่ไม่สะดวก เช่น มีดค่าแล้ว หรือมีเรือนที่แม่ผดและจามนต้องไปสวดต่อ เจ้าบ้านจะนำไก่ต้มและเครื่องเช่นต่างๆ ที่เช่นแล้ว ใส่ถุงให้แม่ผดและจามนกลับไปรับประทานที่บ้าน

ในกรณีเช่นนี้ พิธีกรรมโดยตัวมันเองคือการสื่อสารที่เป็นการผลิตซ้ำผู้ส่งสาร (sender--แม่ผดที่อ้างอิงอำนาจผีผด) สารส่ง (message--บทสวดที่ค่อนข้างตายตัว) ช่องทาง (channel--พิธีกรรมในเรือนผู้ป่วย) และผู้รับสาร (receiver--ผีที่ทำให้เจ็บป่วย) รูปแบบจารีตที่ยึดโยงอยู่กับความเชื่อมั่นในอำนาจทางศีลธรรมของแม่ผดและจามนที่ได้รับมาจากแกน การที่ครอบครัวได้มารวมตัวประกอบพิธีกรรมและทานข้าวร่วมกันกับผีบรรพบุรุษ คือการสร้างขวัญและกำลังใจในการที่จะได้รับการรักษาและอวยพรให้มีชีวิตที่เจริญก้าวหน้า ก่อปรกับการได้น้ำมนต์และชิงมนต์ไปเป็นสิ่งที่สร้างความหวังให้แก่พวกเขาว่า จะมีสุขภาพ/ชีวิตที่ดีขึ้น พิธีดังกล่าวไม่มีการพยากรณ์ในฐานะที่เป็นเนื้อหาหรือสารสนเทศ (information) เพิ่มเติม โดยเฉพาะจากวาจาของผีบรรพบุรุษต่อลูกหลาน ทั้งนี้เพราะแม่ผดไม่ใช่ทั้งหมดูและร่างทรง

ด้วยเหตุนี้ ในปัจจุบัน พิธีกรรมดังกล่าวจึงไม่ได้ตอบสนองความต้องการของครอบครัวในยุคที่วิถีชีวิตของพวกเขาพัวพันกับนโยบายรัฐ ตลาดสมัยใหม่ และการย้ายถิ่น ซึ่งเป็นวิถีชีวิตที่มีความสลับซับซ้อนขึ้น อันนำมาซึ่งความวิตกกังวลและมีความเครียดเพิ่มขึ้น สังเกตได้จากการที่ผู้ป่วยแทบทุกคนที่ผู้เขียนสังเกตจากการติดตามแม่ผดไปรักษาโรค มีอาการปวดศีรษะเรื้อรังและนอนไม่หลับ ดังนั้น พิธีกรรมของแม่ผดจึงต้องมีการนำเอามนต์ทั้งมาเป็นองค์ประกอบเพื่อตอบโจทยความป่วยไข้และความวิตกกังวลของชาวบ้าน ทั้งยังให้สารสนเทศที่นอกเหนือจากการสื่อสารในพิธีกรรมตามแบบจารีตที่ซึ่งรูปแบบของพิธีกรรมมีความสำคัญมากกว่า “เนื้อหา” (message) ทั้งยังเป็นการสื่อสารโดยอ้างอำนาจผีผดมาสื่อสาร

กับผีที่มีฐานะต่ำกว่า การสื่อสารในพิธีกรรมเช่นนี้ไม่จำเป็นต้องสื่อสารกับผู้ป่วย หรือญาติผู้ป่วยเลย (ยกเว้นการสนทนานอกพิธีกรรม เช่น การได้ถามสารทุกข์ สுகดิบ) เพราะสัญลักษณ์และรูปแบบพิธีกรรมโดยตัวมันเองคือ รหัสทางวัฒนธรรม ที่ถูกสื่อสารไปยังผู้ป่วยและญาติโดยปริยาย ผ่าน “ความเชื่อ” ว่า พวกเขา จะหายป่วยเมื่อผ่านพิธีกรรมนี้ โดยไม่ต้องมีสารสนเทศ (message) ใดๆ ที่ แม่มดกล่าวแก่ญาติโดยตรง

8. การนำ “มนต์แห่ง” (หมอดูร่างทรง) เข้ามาในพิธีกรรมกับการเพิ่ม อำนาจศีลธรรมของแม่มด

ตั้งแต่ปลายปี 2018 แม่มดบำเพ็ญวัณนิกไปรักษาโรคโดยมีหมอดู จิเบี้ยวไปด้วยหลายครั้ง ทั้งๆ ที่บ้านของจิเบี้ยวอยู่ห่างไกลบ้านบำเพ็ญวัณนิกประมาณ 60 กิโลเมตร แต่ก็นัดพบกันที่บ้านคนป่วยได้ จิเบี้ยวเป็นหญิงวัย 30 ตอนปลาย (ปี 2563) เธอเป็นแม่เลี้ยงเดี่ยวของลูกชาย 2 คน วัย 8 และ 10 ขวบ ผู้เขียน สังเกตจากบ้านของเธอที่ใหญ่กว่ากระท่อมปลายนาเล็กน้อย สภาพไม่ค่อย แข็งแรง จิเบี้ยวน่าจะจะมีฐานะยากจน นางเคยเป็นแรงงานย้ายถิ่นไปทำงานที่จังหวัด นครพนมอยู่หลายปี จึงพอจะพูดภาษาไทยได้บ้างนิดหน่อย ก่อนเป็นหมอดู ร่างทรง จิเบี้ยวเคยป่วยทางจิตเป็นเวลาประมาณ 12 ปี รักษาที่โรงพยาบาลไม่หาย ต่อมาเมื่ออาการเจ็บป่วยทางกาย กินดื่มไม่ได้เป็นเวลา 7 วัน บำเพ็ญวัณนิกอธิบายอาการ แบบนี้¹⁴ ว่า เป็นเพราะโดน “แท้ง” (เทพ) กระทำ (ให้ป่วยทางจิต) มาหลายปี อาการป่วยทางจิตของเธอเกิดขึ้นมาพร้อมความสามารถในการหยั่งรู้อารมณ์ว่า ผู้ใดกำลังจะถึงแก่ความตายในไม่ช้านี้ ราวปี 2561 เธอได้รับการสวดรักษาโรค จากบำเพ็ญวัณนิก จนหายป่วยทางจิต เธอและชาวบ้านต่างเชื่อว่า เธอมีความสามารถ ในการพยากรณ์ โดยที่เธอใช้ประสาทสัมผัสที่ 6 ในการมองเห็นผีและสนทนากับ ผีได้ ให้ผีใช้ร่างเธอเป็นร่างทรงก็ได้ อีกทั้งเธอยังพยากรณ์โดยดูจากสีของผู้ที่ รับการพยากรณ์นั้นได้อีก แม่มดในฐานะมนต์แห่ง จิเบี้ยวก็ยังแต่งกายในแบบสมัยใหม่

¹⁴ สนทนากับบำเพ็ญวัณนิก เมื่อวันที่ 11 สิงหาคม 2562 ที่บ้านของนาง ณ บ้านไซ้ คอมมูนจุงหะ อำเภอกวนชิน จังหวัดแทงหวา

ในชุดเสื้อยืด กางเกงยีน รองเท้าผ้าใบ กระนั้นชาวบ้านก็ให้ความสนใจกับการพยากรณ์ของจิเบี่ยวมากกว่าการแต่งกายแบบจาริตให้ดูศักดิ์สิทธิ์

หลายคนเชื่อว่า ญาณบรรพบุรุษของพวกเขาจะมาที่ร่างของจิเบี่ยวจริง ผู้เขียนเห็นว่าชาวบ้านปฏิบัติตามคำสั่งของจิเบี่ยว เช่น ให้ก้มหัวคุกเข่าแสดงการคารวะ บ้างก็ต้องมานั่งล้างเท้า-นวดขาให้จิเบี่ยว บ้างก็ร้องไห้เมื่อได้ฟังคำพยากรณ์ของจิเบี่ยว มีครั้งหนึ่งผู้เขียนจึงถือโอกาสถามจิเบี่ยวในขณะที่นางยังเป็นร่างทรงว่า “พี่รู้ตัวทุกคำที่พี่พูด (พยากรณ์) ออกไปหรือไม่” นางตอบว่า “รู้ตัวทุกคำ” ผู้เขียนถามต่อว่า “ (การพยากรณ์ในตอนนั้น)...คนที่ฟังแล้วเขาร้องให้ทั้งคู่เพราะเหตุใด” จิเบี่ยวกล่าวว่า “เพราะสิ่งที่เราพูดนั้นเป็นจริง เขาเชื่อ แต่เราไม่ได้พูดเอง เราไม่รู้จักครอบครัวนี้ (ผี) พ่อ-แม่เขาต่างหากที่เป็นคนพูด (ผ่านเรา)”

ต่อเรื่องนี้ ผู้เขียนได้สังเกตการณ์การพยากรณ์ของจิเบี่ยวในต่างสถานที่ต่างเวลา แต่ขอยกตัวอย่าง 3 กรณี **ในกรณีแรก** ที่เรือนของहांวันเกียน (Hà Văn Kiến) บ้านбин (bản Bin) คอมมูนเซินลือ (Xã Sơn Lư) เมื่อวันที่ 8 สิงหาคม 2562 ก่อนและหลังการทำพิธีสวดรักษาโรคของแม่มัด บ่าห่งวัน และจาเกื่อง ปู้ถิก วิธีการพยากรณ์ของจิเบี่ยว คือ (1) การฟังเสียงผีที่นางมองเห็นและสื่อสารกันได้ ผีที่นางมองเห็นและสื่อสารนั้นคือผีบรรพบุรุษหรือผีเรือน และญาติพี่น้องของคนที่กำลังพยากรณ์ และ/หรือ (2) การเข้าทรง (3) การพยากรณ์โดยการดูเส้นของคนถูกพยากรณ์ ในการพยากรณ์คนจะต้องเอาใบพลูหอมมากและปูนเพื่อให้นางเคี้ยวกิน ใส่จานมาพร้อมเงินจำนวนไม่มากนัก (ตามอัตราของคนที่มารับบริการ) ถ้าเทียบเป็นเงินไทยก็ประมาณ 40-50 บาท เท่านั้น ถ้าเป็นผีผู้ชายที่ชอบสูบบุหรี่ นางก็จะขอสูบบุหรี่

ภาพที่ 5 หมออุ้งทรง จิเบียว ขณะกำลังพยากรณ์



ที่มา: ผู้เขียน (8 สิงหาคม 2562)

ก่อนเริ่มพิธีสวดรักษาโรคของบ่าหรงวันนั้น จิเบียวพยากรณ์โดยใช้เสื้อคนที่ถูกพยากรณ์ ในวันนั้นมีมารดาที่ต้องการทราบเกี่ยวกับอนาคตของบุตรของตนได้นำเสื้อบุตรมาให้จิเบียวพยากรณ์ จากนั้น จิเบียวก็ใช้นิ้วจุ่มจอกเหล้า 3 จอก ก่อนลงมือพยากรณ์ และเช่นเดียวกับบรรยากาศการประกอบพิธีสวดรักษาโรคของแม่ผดและจามน การพยากรณ์ของจิเบียวก็ไม่แสดงให้เห็นความศักดิ์สิทธิ์ของตัวผู้ประกอบพิธี (ผู้กระทำการ) ไม่มีการนั่งอย่างเป็นระเบียบ ทุกคน ยกเว้นคนขอรับคำทำนายไม่ได้ตั้งใจฟังอย่างสุภาพเรียบร้อย ตรงกันข้าม ชาวบ้านพูดคุยกันสบายๆ ส่งเสียงอ้ออึง เปิดเพลงจากโทรศัพท์มือถือ หรือแม้แต่คุยแข่ง ตอกตะปู้ ในขณะที่จิเบียวกำลังพยากรณ์ ส่วนคนที่ต้องการฟังคำพยากรณ์เขยิบเข้ามาใกล้จิเบียวและเงี่ยหูตั้งใจฟัง

แต่เมื่อบ่าหรงวันและปู่ติกได้ทำพิธีสวดรักษาอาการป่วยของเด็กเสร็จแล้ว จิเบียวก็พยากรณ์อีกครั้ง คราวนี้ไม่ได้ดูเสื้อคนที่จะถูกพยากรณ์ ทว่าเป็นการลงทรง หรือเป็นร่างทรงนั่นเอง ผีที่มาลงทรงเป็นผีเรือนที่เป็นผู้ชาย จิเบียวในฐานะ

ร่างทรงได้สูบบุหรี่ แล้วหาวยาวๆ ในเวลานั้นคนที่อยู่ด้านนอกยิ่งเข้ามากันเยอะ (เพราะผีบรรพบุรุษลงร่างทรง) จิเบี่ยวเรียกเด็กชายที่ป่วยให้เข้ามาหา แล้วถามว่าดื่มเหล้าได้หรือไม่ เด็กชาวนั้นปฏิเสธ แต่ผู้ใหญ่ในเรือนนั้นบอกว่าอย่าปฏิเสธ ให้ยอมรับโดยพูดคำว่า หย่ะ (nhà-ครับ) สักพักจิเบี่ยวก็ให้เด็กชาวนั้นดื่มน้ำหวาน จากนั้นก็เรียกคนในเรือนมาดื่มเหล้าพร้อมกัน ซึ่งหมายถึงการดื่มเหล้าของคนในครอบครัวร่วมกับบรรพบุรุษ

กรณีที่สอง เกิดขึ้นที่เรือนของहांวันฟอง (Hà Văn Phong) ใกล้กับภูฟ้าแพง คอมมูนนามด่ง (Nam Đông) หลังจากประกอบพิธีรักษาโรคของแม่มด และการพยากรณ์ของจิเบี่ยวในเรือนของहांวันเกียน (8 สิงหาคม 2562) บ่าห่งว๊าน ปู่ติก และจิเบี่ยว พร้อมด้วยผู้เขียน ลูกสาวและหลานสาวบ่าห่งว๊าน ก็ไปทำพิธีต่อ ณ บ้านของहांวันฟอง ซึ่งเป็นเจ้าของบ้านและเป็นคนชาติพันธุ์หมื่อง (Muông) ส่วนภรรยาเขาเป็นคนไท ครอบครัวนี้มีปัญหาคือเด็กอายุ 12 ปี นอนละเมอ เดินออกจากบ้านบ่อย แต่คราวนี้ปู่ติกเป็นผู้ทำพิธีให้ เพราะสาเหตุดังกล่าวเกิดจากผีชนิดที่จาเกื่องจัดการได้ (ไม่ต้องถึงมือแม่มด) การทำพิธีสวดของบ้านนี้ คล้ายกับบ้านที่เด็กป่วยข้างต้น

เมื่อทำพิธีเสร็จ จิเบี่ยวก็พยากรณ์โดยเป็นร่างทรงของบิดาของเจ้าของเรือนที่ตายไปแล้ว เมื่อพยากรณ์ไปสักพักหนึ่ง บุตรสาวของผีที่เข้าร่างจิเบี่ยว ซึ่งเดิมนั่งหัวเราะต่อคำพยากรณ์ของจิเบี่ยว ก็ได้ร้องไห้ออกมา ผู้เขียนถามคนข้างๆ ว่า จิเบี่ยว (ในฐานะร่างทรง) พูดอะไร เขาบอกว่าจิเบี่ยวกล่าวว่า “ตอนที่บิดามารดาเสียชีวิตไปนั้น ลูกสาวคนนี้ยังเล็กนัก ยังไม่ได้ตอบแทนบุญคุณบิดา-มารดาเลย” ต่อมาร่างทรงจิเบี่ยวก็ส่งชายเจ้าของบ้านและบรรดาผู้ชายในบ้านว่า “อย่าดื่มเหล้าแล้วดุด่าภรรยา-บุตร” จากนั้นเจ้าของบ้าน (ผู้ชาย) คนนั้นก็ร้องไห้ออกมา เพราะสิ่งที่ร่างทรงจิเบี่ยวพูดออกมานั้นเป็นจริง กล่าวคือ เขามักดื่มเหล้าและดุด่าบุตร-ภรรยา จากนั้นร่างทรงจิเบี่ยวก็เรียกบุตรเขยอีกสองคนให้เข้ามาหา เมื่อมาถึง เขยทั้งสองคนนั้นก็ก้มหัวคารวะร่างทรง (จิเบี่ยว) จากนั้นร่างทรงก็บอกว่าห้ามดื่มเหล้า หากอยากดื่มเหล้า ให้ดื่มน้ำหวานแทน เขยทั้งสองนั้นทำทางอายๆ จากนั้นก็หลบออกไปนั่งข้างนอก เมื่อทำการพยากรณ์เสร็จแล้ว ผู้เขียนได้สนทนา

กับจิเบี้ยว โดยถามว่าเหตุใดนางถึงกล่าวเช่นนั้นได้ นางเห็นอะไร นางตอบโดยสรุปว่า ในช่วงที่เป็นร่างทรงนั้นนางเห็นผีเรือน 3 ตน ชาย 2 หญิง 1 ซึ่งรูปร่างหน้าตาเหมือนคนปกติมานั่งกินเครื่องเช่นไห่ ซึ่งผีเรือนทั้ง 3 ตนนั้นสื่อสารได้เฉพาะกับจิเบี้ยวเท่านั้น

ปัญหาที่ชาวบ้านถามและคำพยากรณ์ของจิเบี้ยวในเวลานั้น เท่าที่ผู้เขียนเงี่ยโสตลงสดับพบว่า เป็นเรื่องโรคภัยไข้เจ็บ และเรื่องชีวิตของลูกชายที่อพยพไปทำงานต่างถิ่น สาเหตุของการเจ็บป่วยที่จิเบี้ยวทำนายคือเกี่ยวข้องกับผี ระหว่างพยากรณ์นั้น จิเบี้ยวก็ได้เอาเงินให้หลานสาววัย 4 ขวบของบ่าหงว๋าน 5,000 ด่ง (8 บาท) (ลักษณะคล้ายฟิรึเลนด่ง [Lên Đồng] ของคนกิง [เวียด] ที่ร่างทรงมักแจกทานไปรยทานให้คนที่มาฟัง โดยเฉพาะกับเด็ก ๆ)

กรณีสุดท้าย เป็นการทำพิธีที่บ้านของแองเถือก เมื่อวันที่ 9 สิงหาคม 2562 เหตุเกิดเมื่อเวลาประมาณตีสอง แองเถือกให้บุตรชายขับรถเก๋งของตนระยะทางประมาณ 45 กิโลเมตร มาตามบ่าหงว๋านที่บ้านขณะกำลังนอนหลับไปสวดรักษาโรคที่บ้านของตน ที่บ้านโล้กโลว (Lóc Lôu) คอมมูนเมืองมิน (Mường Mìn) อำเภอดีวักกันนี้ โดยไม่ได้มีการนัดหมายล่วงหน้า ผู้เขียนตื่นไม่ทัน เมื่อทราบเรื่องจึงตามไปที่บ้านแองเถือกในเวลาเช้า โรคของแองเถือกคือมีอาการนำตาไหลตลอดเวลาเป็นเวลาหลายวัน ไปรักษาตัวที่โรงพยาบาลที่ตัวจังหวัดแทงหว่าแล้วไม่หาย เมื่อผู้เขียนไปถึงที่บ้านแองเถือก บ่าหงว๋านทำพิธีรักษาโรคใกล้เสร็จแล้ว คราวนี้บ่าหงว๋านไปกับจิเบี้ยวเหมือนหลายต่อหลายครั้ง เมื่อบ่าหงว๋านสวดรักษาโรคแล้ว จิเบี้ยวก็ได้เริ่มพยากรณ์ในฐานะร่างทรงของย่าแองเถือกเมื่อผียาลงทรงแล้ว จิเบี้ยวก็ร้องให้ แองเถือกและภรรยาเมื่อเห็นย่าเข้าร่างทรงแล้วก็คุกเข่าก้มหัวลงกับพื้น แสดงการคารวะ จากนั้นจิเบี้ยวในฐานะร่างทรงก็พูดกับสองสามีภรรยานั้น

จากนั้นร่างทรงก็ให้ไปตามลูก-หลานของครอบครัวนี้ขึ้นมาให้หมด เมื่อมาพร้อมหน้าพร้อมตากันแล้วร่างทรงจิเบี้ยวได้พูดกับครอบครัวในเชิงของการสอนและสั่ง สักพักภรรยาแองเถือกก็ร้องให้และขอวิชาให้กับร่างทรงตามคำสั่ง อันเป็นการกระทำเหมือนสมัยอดีตที่ยามีชีวิตอยู่ ที่ซึ่งภรรยาแองเถือกในฐานะ

หลานสะใภ้มักปรนนิบัติและนวดขาให้ย่าสามบ่อยครั้ง สักพักเองแองเกิ้ลก็จัดเตรียมกะละมังเล็กมาให้ภรรยาของตนล้างมือล้างเท้าล้างทรง ตามคำสั่งร่างทรง เมื่อภรรยาล้างมือล้างเท้าล้างทรงเสร็จแล้ว ร่างทรงก็กล่าวว่า หายใจไม่ค่อยออกมา 3 ปีแล้ว เพราะน้ำท่วมหลุมฝังศพ เนื่องจากลูก-หลานไปจัดวางหลุมฝังศพของนางไม่ถูกหลัก ให้ไปจัดการเสียใหม่ จากนั้นทางภรรยาและลูกสะใภ้ของแองเกิ้ลก็นำหมาก-พลูและข้าวให้ร่างทรงรับประทานร่วมกันกับแองเกิ้ล พร้อมทั้งบุตรหลานของแองเกิ้ล เมื่อทานข้าวเสร็จแล้ว ร่างทรงก็สนทนาพร้อมกับสั่งสอนบุตรหลาน แต่ที่ผู้เขียนจำได้แม่นยาคือ สั่งสอนแองเกิ้ลกว่า ให้รู้จักเก็บเงินบ้าง อย่าเอาไปเที่ยวผู้หญิงเสียหมด จากนั้นร่างทรงก็บอกว่า อยากนอน แล้วก็ออกจากร่างจิเบี้ยวไป

ผู้เขียนมีข้อสังเกตจากการสื่อสาร (การพยากรณ์) ของร่างทรง กล่าวคือ **ประการแรก** แม่มดบ่าหวังว่านมักนำมนต์ทั้งจิเบี้ยวเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งในพิธีกรรมของนางเสมอ ทั้งที่โดยจารีตแล้วไม่ต้องมีมนต์ทั้งในการสวดรักษาโรคของแม่มด อีกทั้งแม่มดบ่าหวังว่านยัง “ให้ท้าย” จิเบี้ยว โดยกล่าวแก่ชาวบ้านว่า จิเบี้ยวพยากรณ์ได้แม่นย่ำ โดยเฉพาะการที่จิเบี้ยวพยากรณ์ว่า ผู้เขียนมีลูกและบ่าที่เสียชีวิตในวัยหนุ่ม-สาว แล้วติดตามคุ้มครองผู้เขียนตลอดเวลา ผู้เขียนฟังแล้วก็ “เออออห่อหมก” ว่าจริง “ตามน้ำไป” เพื่อไม่ให้จิเบี้ยวเสียหน้า แต่บ่าหวังว่านกลับนำเรื่องนี้ไปขยายความต่อร่วมกับคำพยากรณ์ที่จิเบี้ยวให้แก่คนอื่นๆ เพื่อแสดงให้เห็นว่า จิเบี้ยวมีอำนาจพิเศษ เป็นมนต์แท้จริง ๆ ส่วนจากเรื่องปู่ก็ไม่ได้ต่างจากบ่าหวังว่านนัก แม้พูดน้อยกว่า แต่เขาบอกว่าจิเบี้ยวมี “ผีฟ้า” มาลงทรง เป็นต้น

ประการที่สอง การสื่อสารของจิเบี้ยวมีเป้าหมายที่แตกต่างจากแม่มดและจามน ในขณะที่แม่มดและจามนสื่อสารด้วยบทสวด สัญลักษณ์ และรูปแบบพิธีกรรม อันเป็นการผลิตซ้ำจารีตของสถาบันแม่มด เพื่อสร้างความมั่นใจแก่ผู้ป่วยและครอบครัวของผู้ป่วยว่า เขาจะกลับมาหายดี จิเบี้ยวกลับมุ่งเป้าการสื่อสารไปที่สมาชิกครอบครัวที่เป็นชายและพฤติกรรมเชิงลบของพวกเขา เช่น การให้ไปเรียกเขยทุกคนในครอบครัวเข้ามาฟังคำสั่งสอน เมื่อมาถึงแล้วต้องคุกเข่า

กัมหัจจพัตถ์ 3 ครั้ง แสดงการคารวะ การสั่งผู้ชายว่า ห้ามดื่มเหล้า และดื่มา
ภรรยา-บุตร ให้รู้จักเก็บเงิน อย่านำเงินไปเที่ยวผู้หญิงเสียหมด เป็นต้น จิเบียร์
อธิบายให้ผู้เขียนฟังภายหลังว่า เธอรู้สึกตัวตลอดเวลาที่เป็นร่างทรง เพียงแต่
ควบคุมตัวเองไม่ได้เท่านั้นเอง อย่างไรก็ตาม การที่จิเบียร์กล่าวถึงอดีต-ปัจจุบัน ที่เป็น
ความลับของครอบครัวหลายครอบครัว ได้สร้างความไม่สบายใจและความรำคาญ
ในหลายครอบครัว บางคนที่จิเบียร์พยากรณ์ให้ก็มาบอกกับบ่าหรงวั้นและองหนู
สามีของบ่าหรงวั้นว่า ให้ไปเตือนจิเบียร์ อย่าให้จิเบียร์บอกความลับของครอบครัว
เขา (สิ่งนี้ดูย้อนแย้งกัน รวากับคนที่มาเตือนจิเบียร์ผ่านบ่าหรงวั้นและองหนูเชื่อ
ว่า คนที่พูดคือจิเบียร์ ไม่ใช่ผีบรรพบุรุษ) ในขณะที่จิเบียร์ก็ยืนยันว่า ตนไม่ได้พูด
ผู้ที่พูดคือผี ตนเป็นแค่มนแท้ง ร่างทรงของเทพและผีเท่านั้น

อย่างไรก็ดี วิธีชีวิตอันพัวพันกับความศักดิ์สิทธิ์ของจิเบียร์ ไม่ได้หยุด
อยู่แค่การเป็นหมอดู/ร่างทรง ต่อมาในเดือนพฤศจิกายน 2562 กลางดึกขณะที่
ผู้เขียนกำลังนอนอยู่กับบ่าหรงวั้นนั้น มีโทรศัพท์เข้ามาหาบ่าหรงวั้น และเธอถามา
รับบ่าหรงวั้นไปสวดเรียกขวัญให้จิเบียร์อย่างเร่งด่วน เขาบอกว่า จิเบียร์ถูกผีเข้า
(hạnh hạ) เพราะผีมาลงโทษ เมื่อระงับอาการผีเข้าได้แล้ว บ่าหรงวั้นตัดสินใจ
ว่า นางต้องทำพิธี “ปั้นบ้านเมือง” เพื่อให้จิเบียร์เป็นแม่มด เพื่อให้มีอำนาจ
ของแถมและผีมดคุ้มครอง ทั้งยังไปสวดรักษาโรคให้คนอื่นได้ ต่อมาเมื่อเดือน
มกราคม 2563 จิเบียร์ก็ได้เข้าพิธีปั้นบ้านเมือง เป็นแม่มด และเป็นลูกศิษย์
บ่าหรงวั้นคนต่อไปแน่นอนว่า จิเบียร์คงทำให้การสื่อสารในพิธีกรรมของแม่มด ซึ่ง
เดิมเป็นแบบจารีตที่ซึ่งสัญลักษณ์และรูปแบบทางพิธีกรรมมีความสำคัญมากกว่า
“เนื้อหา” ของการสวด กลายเป็นการสื่อสารที่ตอบโจทยความต้องการใคร่รู้ใน
เรื่องอื่นๆ ของปัจเจกบุคคลที่อยู่ในพิธีกรรม ในบริบทที่ชีวิตต้องเผชิญกับความ
สลับซับซ้อนของโลกทุนนิยม อย่างไรก็ตาม เมื่อผู้เขียนกลับไปหาจิเบียร์อีก 2 ครั้งใน
ช่วงเดือนเมษายน-มิถุนายน 2565 พบว่า นางได้ไปทำงานในโรงงานอุตสาหกรรม
ที่จังหวัดบักกิงแล้ว มีคนกล่าวลับหลังนางว่า นางได้ทิ้งหิ้งผีมด (หมายถึงการ
บูชาผีมด) เสียแล้ว บ้างก็ว่า นางทิ้งหิ้งเก่าเพื่อสร้างหิ้งใหม่ จิเบียร์ไม่ได้รับสาย
ที่ผู้เขียนโทรศัพท์ไปหา แต่นางก็ไม่ได้ทำหน้าที่มนแท้งแล้วกว่า 2 ปี หลายคน

เชื่อว่า เทพ/ผีไม่ได้อยู่กับนางแล้ว และความเป็นมนแท้งของนางคงหายไปกับการเป็นสาวโรงงานที่ปักกิ่ง

สิ่งที่น่าสงสัยเกิดอีกประการหนึ่ง ลักษณะของมนแท้งหรือหมอดูร่างทรงในแบบที่จีเปียวปฏิบัตินี้ มีความคล้ายคลึงกับพิธีกรรมการทรงผีบรรพบุรุษตามความเชื่อของคนกิง (เวียด) ที่ผีบรรพบุรุษที่มาสื่อสารผ่านร่างทรงที่เป็นหญิง (tín nguõng thờ mẫu) คนกิงเชื่อว่า เมื่อบรรพบุรุษของพวกเขาเสียชีวิตแล้ว จะอยู่บนเมืองฟ้าและมีอำนาจศักดิ์สิทธิ์บันดาลบางสิ่งบางอย่างให้แก่บุตรหลานได้ รวมทั้งยังชี้ทางแก้ปัญหา และสั่งสอนลูกหลานได้อีกด้วย ดังนั้น หมอดู (thầy bói) ที่เป็นร่างทรงของบรรพบุรุษของคนกิงดังกล่าว จึงมีพฤติกรรมการอย่างแพร่หลายในพิธีกรรมทรงเจ้าของชาวเวียดนาม (ซึ่งผู้เขียนต้องค้นคว้าต่อไปว่า มนแท้งเป็นผลผลิตของการผสมผสานทางวัฒนธรรมกับคนกิงหรือไม่)

9. สรุปและอภิปรายผล

ยิ่งสังคมมีความสลับซับซ้อนมากขึ้นเท่าไร ยิ่งต้องมีพิธีกรรมมากขึ้นเท่านั้น (กาญจนา แก้วเทพ, 2553) ไม่เพียงเพราะความเปราะบางและความเครียดจากการที่มีสมาชิกในครอบครัวต้องเป็นแรงงานอพยพ แต่เพราะการพัวพันกับเศรษฐกิจการตลาดจากการทำไม้ ที่ต้อง “ถึกผิปู-ผิป่า” ทำให้เจ็บป่วยบ่อยครั้งขึ้น อันเป็นผลผลิตที่มาจากระบบทุนนิยม กระนั้นก็ตาม การยังคงไว้ซึ่งอำนาจทางพิธีกรรมการสวดรักษาโรคและพิธีบุญเฮ็ดจำของแม่ต อันเป็นพิธีกรรมที่อยู่ในชีวิตประจำวันของชาวบ้าน รวมทั้งการนำเอามนแท้งเข้ามาเพื่อเพิ่มสารสนเทศในการสื่อสารในพิธีกรรมของแม่ต-จาเกื่อง (ที่เดิมมีลักษณะแบบจารีต) แสดงให้เห็นถึงความพยายามในการประดิษฐ์พิธีกรรมการรักษาโรคของแม่ตและจาเกื่องใหม่ในลักษณะของการ “เพิ่มเข้ามา” (addition) มากกว่าการเปลี่ยนรูปแบบของพิธีกรรมฯ สิ่งนี้เป็นรูปแบบหนึ่งของการรักษาพลังทางวัฒนธรรมของท้องถิ่นในการที่จะรับมือกับผลกระทบอันมาจากปัจจัยภายนอก

ในแง่นี้ พิธีกรรมของแม่ต จามน และหมอดู เป็นสิ่งที่ทำหน้าที่ทั้งในเชิงจิตวิทยา การผูกมัดทางสังคมและศีลธรรม (โดยเฉพาะกับครอบครัวที่พฤติกรรม

ของฝ่ายชายเป็นไปในทางไม่พึงประสงค์ของผีเรือน) ในสภาวะที่สังคมไทในอำเภอกวานเซินกำลังเผชิญหน้ากับความเจ็บป่วยเรื้อรังและความวิตกกังวล แน่ใจว่าในพิธีกรรมของแม่มดได้สร้างและแสดงออกซึ่งความสัมพันธ์ทางสังคมและวัฒนธรรมและจารีตของสังคมการเมืองของคนไท ทั้งนี้โดยมีประเด็นที่เกี่ยวข้องกับการสื่อสารในสังคมการเมืองด้วยกันสี่ประเด็นคือ

ประเด็นแรก เครือข่ายของแม่มดเป็นเครือข่ายที่อาจมองได้ว่า มีความเป็นสถาบัน ที่ร้อยรัดด้วยพันธะทางสังคมของลูกศิษย์และลูกเลี้ยงที่มีต่อแม่มด จามน และจาเกื่อง สิ่งเหล่านี้โยงใยกัน (nested) กับ (1) สถาบันทางศาสนา แถน-ผี (2) ธรรมเนียมปฏิบัติในการรักษาโรค (3) การสวดรักษาโรค กอปรกับ (4) การนำเอามนแห่งเข้ามาเพื่อสร้างสารสนเทศ (พยากรณ์) เพื่อการสื่อสารกับคนป่วยและญาติพี่น้องของพวกเขา ในขณะที่แม่มดสื่อสารกับผีมดและผีที่ ทำให้คนเจ็บป่วยเป็นหลัก สิ่งนี้ทำให้สังคมการเมืองของคนไทในกวานเซินยังดำรงอยู่ ภายใต้อำนาจทางศีลธรรมของเครือข่ายแม่มดที่ยังพอจะรับมือกับการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวได้มาก **ประเด็นที่สอง** โดยตัวแม่มด จามน และจาเกื่องเอง คือผู้มีอำนาจศีลธรรม เพื่อการทำหน้าที่ในสื่อพิธีกรรมในการรักษาโรค ที่ยึดความสัมพันธ์ระหว่างจิตใจกับร่างกาย ระหว่างคนป่วยกับสมาชิกในครอบครัว ระหว่างคนป่วย ครอบครัว และวิญญาณบรรพบุรุษและผีประเภทต่างๆ ในการรักษาโรค แม่มด จามน จาเกื่อง และมนแห่ง ได้ทำให้คนป่วยยอมรับโลกแห่งจินตนาการหรือสิ่งที่เธอ/เขาได้อธิบายว่าจริงหรือเชื่อถือได้ อาจกล่าวได้ว่า โลกแห่งความเป็นจริงใบนี้ ซึ่งเป็นโลกที่ชาวบ้านเผชิญเป็นโลกที่ไร้ระเบียบ แต่การสื่อสารในพิธีกรรมของแม่มดกลับสามารถนำระเบียบเข้ามาสู่โลกได้ ด้วยการรักษาโรคให้คนหายป่วย (Waddock, 2015: 162) และมีสุขภาพที่ดีขึ้นทั้งจิตใจและร่างกาย แม่มดจึงเป็นคนกลางของความจริง (mediator of reality) เป็นผู้เชื่อมโยงและผู้สร้างความรู้สึกมั่นคงแก่ชาวบ้านในชุมชน

ประเด็นที่สาม พิธีกรรมอยู่ในฐานะองค์ประกอบที่ถูกจัดระบบระเบียบเชิงสัญลักษณ์ของการปฏิบัติการทางสังคม พิธีกรรมในการสื่อสารของแม่มดและจามนมีกฎเกณฑ์เชิงศีลธรรม (moral regulations) ที่อยู่ในความสัมพันธ์

(relationship) ที่มีข้อผูกมัดทางสังคม (social obligation) และต่างก็ใช้พฤติกรรมในฐานะสัญญาของการสื่อสารในพิธีกรรม หรืออีกนัยหนึ่ง พิธีกรรมโดยตัวมันเองคือรูปแบบหนึ่งของการสื่อสารอย่างเป็นทางการ ระหว่างผู้ที่อยู่เหนือกว่ากับผู้ที่เป็นรอง (talk between superiors and subordinates) กล่าวคือ แม่และผิมดคือผู้ที่เหนือกว่า ส่งสาร (คำพูด รูปแบบ สัญลักษณ์ในพิธีกรรม) โดยที่มีแม่ผิมดเป็นสื่อกลาง ไปยังผู้รับสารที่อยู่ในสถานะที่เป็นรอง (ผีที่มาทำให้เกิดการเจ็บป่วย) รวมทั้งในกรณีของมนแท้ง คือเทพ/ผีที่อยู่ในฐานะผู้เหนือกว่า ส่งสาร (คำพยากรณ์/คำสั่งสอน) ผ่านสื่อกลาง คือคนที่เป็นมนแท้ง (ร่างทรง) ไปยังผู้อยู่ในสถานะรอง (ผู้ป่วยและญาติ) เป็นการสื่อสารในพิธีกรรมที่เต็มไปด้วยความหมายและอำนาจ ทั้งนี้เพราะในพิธีกรรมนั้นมีตรรกะที่มีความตายตัว (stereotyped) และมีลักษณะเฉพาะ (characterized) ด้วยการสวด (liturgy) การทำซ้ำ (repetition) และการมีรูปแบบที่อยู่เหนือเนื้อหา (Rothenbuhler, 1998)

ประเด็นที่สี่ การนำมนแท้งเข้ามาพยากรณ์และสั่งสอนผู้ป่วยและญาติ เป็นการสร้างองค์ประกอบทางพิธีกรรมใหม่ ที่ซึ่งพิธีกรรมการสื่อสารของแม่ผิมดและจามนแบบจารีต ไม่สามารถตอบโจทย์ใหม่ในชีวิตชาวบ้านได้ทั้งหมด แม้ว่าจามนและจ่าเกื่อง (นอกพิธีกรรมการรักษาโรค) สามารถพยากรณ์สิ่งต่างๆ ตามตำราที่ร่ำเรียนมา (ดังกล่าวย่างต้น) แต่คำพยากรณ์ดังกล่าวยังปราศจากอำนาจศักดิ์สิทธิ์ (เพราะต้องเปิดตำรา ไม่ใช่มาจากผี/เทพบอก/ทำนาย) การนำมนแท้งเข้ามาเพิ่มเติมในพิธีกรรม จึงเป็นไปเพื่อการสื่อสารกับชาวบ้านผู้ซึ่งเผชิญกับความเครียดและวิตกกังวลโดยตรง แน่นอนว่า สารสนเทศของมนแท้งจำเป็นต้องแอบอิงกับอำนาจเทพและผีที่มีหน้าที่สั่งสอนและควบคุมพฤติกรรมของลูกหลานชาวกวานเซิน โดยเฉพาะผู้ชายที่ซึ่งถูกเฟื่องเล็งเป็นพิเศษ (สังเกตได้จากคำพยากรณ์ของมนแท้งจีบิ้วดั่งได้กล่าวไว้แล้ว) ด้วยเหตุนี้ การนำมนแท้งเข้ามาพยากรณ์/สั่งสอนสมาชิกในครัวเรือนในพิธีกรรมของแม่ผิมด จึงเป็นการเสริมพลังอำนาจศีลธรรมให้กับแม่ผิมด ให้มีความแข็งแกร่งและยั่งยืน ตอกย้ำความเป็นสังคมการเมืองของคนไทกวานเซิน คือสังคมที่ใช้จารีตของชุมชนต่อการเปลี่ยนแปลงได้ดียิ่งขึ้น

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- กาญจนา แก้วเทพ (2555), “การสื่อสารในพิธีกรรม พิธีกรรมในการสื่อสาร”, *วารสารวิทยาการจัดการ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงราย*, 5(1): 1-26.
- เชิดศักดิ์ ฉายถวิล (2550), *ดนตรีประกอบการรักษาโรคด้วยพิธีกรรม “เรื้อมมะมีวด” ของกลุ่มชาติพันธุ์เขมร กรณีศึกษาพื้นที่จังหวัดศรีสะเกษ*, กรุงเทพฯ: รายงานการวิจัย สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ กระทรวงวัฒนธรรม.
- ณัฐภัทร์ สุรินทร์วงศ์ และบรานี บุญทรง (2560), “พิธีกรรมพืชนิยม: การสื่อสารระหว่างมิติในมุมมองคติชนวิทยา”, *วารสารวิชาการนวัตกรรมสื่อสารสังคม*, 5(1): 72-82.
- พิมพ์ลี ตีสัม และเสาวภา เวชสุริยกุล (2563), “นาฏกรรมในพิธีกรรมบุญโละมะมีวด จังหวัดสุรินทร์”, *วารสารวไลยอลงกรณ์ปริทัศน์ (มนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์)*, 10(1): 41-55.
- สารภี ขาวดี (2554), “การศึกษาวิเคราะห์พิธีกรรม ‘การโละมะมีวด’: กรณีศึกษาจากชุมชนเขมรหมู่บ้านปรีเอียน ตำบลนอกเมือง อำเภอเมือง จังหวัดสุรินทร์”, *วารสารศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี*, 7(2): 150-188.
- อัจฉริยา ชูวงศ์เลิศ (2561), *การสร้างพื้นที่ทางวัฒนธรรม สถานที่ และอัตลักษณ์ในการพัฒนาสังคมของคนไทภาคกลางตอนเหนือของเวียดนาม ในยุคก่อนระบบเศรษฐกิจการตลาด*, พิษณุโลก: กองส่งเสริมศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยนเรศวร.
- อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2555), *เจ้าที่และผีป่วน: พลวัตของความเชื่อชาวบ้าน อำนาจ และตัวตนของคนท้องถิ่น*, เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ภาษาอังกฤษ

- 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.
- Gilbert, M. (2006), *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society*, Oxford: Clarendon Press.
- May, S. (2012), *Language and Minority Rights: Ethnicity, Nationalism and the Politics of Language*, New York: Routledge.
- Mukdawijitra, Y. (2007), *Ethnicity and Multilingualism: The Case of Ethnic Tai in the Vietnamese State*, unpublished PhD thesis, University of Wisconsin-Madison, Wisconsin-Madison.
- Rothenbuhler, E. (1998), *Ritual Communication: From Everyday Conversation to Mediated Ceremony*, Thousand Oaks: Sage.

- Salemink, O. (2008), "Embodying the Nation: Mediumship, Ritual, and the National Imagination", *Vietnamese Studies*, 3(3): 261-290.
- Taylor, P. (2004), *Goddess on the Rise: Pilgrimage and Popular Religion in Vietnam*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Taylor, P. (2007), "Modernity and Re-enchantment in Post-revolutionary Vietnam", in Taylor, P. (ed.), *Modernity and Re-enchantment: Religion in Post-revolutionary Vietnam*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies Publishing.
- Waddock, S. (2015), *Intellectual Shamans*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Walker, A. (2012), *Thailand's Political Peasants: Power in the Modern Rural Economy*, Wisconsin-Madison: University of Wisconsin Press.

ภาษาเวียดนาม

- Sở Văn Hóa Thông Tin Hòa Bình and Ủy Bản Nhân Dân Huyện Mai Châu (2001), *Ấm Ẻt: Sử Thi Thần Thoại Dân Tộc Thái Mai Châu (Genesis: Epic of Traditional Legend of the Tai in Mai Châu)*, Hòa Bình: Sở Văn Hóa Thông Tin Hòa Bình (Department of Culture and Information, Hoa Binh Province).

สื่อออนไลน์

- Báo Thanh Hóa (2019), "Huyện Quan Sơn thu hút đầu tư, phát triển công nghiệp, tiểu thủ công nghiệp", retrieved 6 June 2022 from <https://baothanhhoa.vn/kinh-te/huyen-quan-son-thu-hut-dau-tu-phat-trien-cong-nghiep-tieu-thu-cong-nghiep/100466.htm>