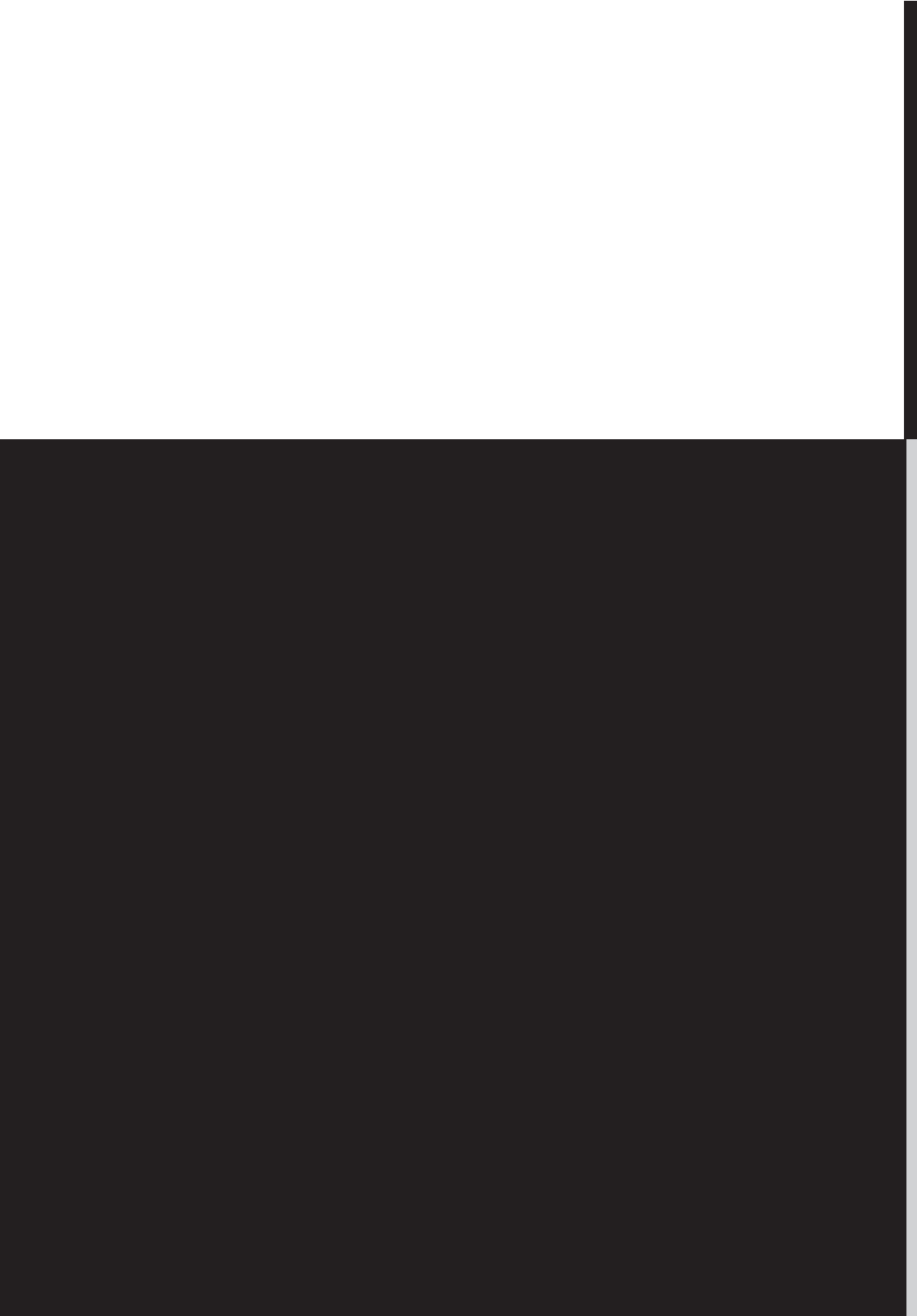




ผีกระในภาคเหนือของไทย
ตอนปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19
สืบเชื้อสายตามตระกูลแม่จริงหรือไม่
Memories of Phii Ka Accusations in Northern Thailand-
Assimilation into Matrilineal Traditions¹

ดร. เอ็ดวิน เซเนอร์*

¹ ปรับปรุงจากผลงานที่เสนอในการประชุมทางวิชาการระดับชาติ
“วลัยลักษณ์วิจัย ครั้งที่ 6” ณ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์ อ. ท่าศาลา
จ. นครศรีธรรมราช ในวันที่ 3 กรกฎาคม 2557.
ผู้เขียนขอขอบคุณ อ.ดร. วัฒนสาสน์ นุ่นสุข
กับ พระมหาเจษฎา บัวบาล ที่ได้ช่วยขัดเกลาภาษาไทยของผู้แต่งก่อนลงตีพิมพ์
* อาจารย์ประจำหลักสูตรปรัชญาดุษฎีบัณฑิต (เอเชียศึกษา)
สำนักวิชาศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยวลัยลักษณ์





ผีกะในภาคเหนือของไทย ตอนปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 สืบเชื้อสายตามตระกูลแม่จริงหรือไม่

บทคัดย่อ

ในภาคเหนือของประเทศไทยในช่วงตอนปลายของคริสต์ศตวรรษที่ 19 และตอนต้นของคริสต์ศตวรรษที่ 20 มีคนต่างชาติรายงานว่าในละแวกนั้นมีการกล่าวหาว่าคนอื่นเป็น “พอมด” หรือ “แม่มด” (witches) คนที่ถูกกล่าวหาว่าเป็น “แม่มด” เหล่านี้ไม่ได้ทำเวทมนต์คาถาแต่อย่างใด แต่เป็นคนที่มึนเมาเข้าสิง ซึ่งคนพื้นเมืองนั้นเรียกว่า “ผีกะ” ซึ่ง “ผีกะ” เหล่านี้ทำให้คนที่ผีสิงอยู่นั้นเป็นอันตรายต่อคนอื่นโดยอัตโนมัติในช่วง 100 ปีที่ผ่านมาชาวบ้านภาคเหนือได้พูดถึงผีกะน้อยลง แต่ตอนปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 คนพื้นเมืองจะกลัวผีกะมาก และคนที่ชาวบ้านคิดว่ามีผีกะสิงอยู่อาจจะถูกทำร้ายจากเพื่อนบ้านหรือถูกไล่ออกจากหมู่บ้าน ต่อมาในช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 1980 (พุทธศตวรรษ ที่ 2520)

มีนักมานุษยวิทยาจากตะวันตก (และคนไทยที่ได้รับการอบรมทางด้านมานุษยวิทยาในมหาวิทยาลัยตะวันตก) เริ่มศึกษาวิถีชีวิตและประวัติศาสตร์ทางวัฒนธรรมของชาวบ้านซึ่งเป็นชาวภาคเหนือ และนักวิชาการเหล่านี้พบว่าชาวบ้านภาคเหนือต่างคิดว่า ผู้ที่ถูกผีกะสิงอยู่นั้นเกิดจากการสืบเชื้อสายจากแม่ถึงลูก เหมือนกับวิธีสืบทอดความรับผิดชอบการบูชายัญย่าตายาย แต่ข้อมูลจากผู้เขียนที่ได้อยู่ในภาคเหนือช่วงตอนปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 แสดงให้เห็นว่า คนในสมัยนั้นอาจจะคิดว่าผีกะสิงลงมาด้วยวิธีที่หลากหลาย เหตุฉะนั้นผู้เขียนเสนอว่า ในตอนต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 การที่คนท้องถิ่นมีประสบการณ์ส่วนตัวกับเรื่องผีกะน้อยลงเรื่อย ๆ ทำให้ชาวบ้านค่อย ๆ เปลี่ยนความทรงจำ เกี่ยวกับผีกะในทางที่ทำให้วิธีสืบทอดเป็นเหมือนวิธีสืบทอดของผีย่าตายายมากขึ้น ๆ ในระหว่างที่ผู้เขียนกำลังศึกษาเรื่องนี้อยู่ ได้พบบทความบทหนึ่งของอาจารย์อานันท์ กาญจนพันธุ์ ที่แสดงภาพวิเคราะห์ทางด้านประวัติศาสตร์ที่อาจจะแสดงถึงขั้นตอนสำคัญ ๆ ที่อาจจะเป็นเหตุผลทางด้านระบบสังคมที่สำคัญในการทำให้ความเชื่อนี้เปลี่ยนแปลงไป

คำสำคัญ: ผีกะ, พ่อมดหรือแม่มด, การสืบเชื้อสายตามตระกูลแม่

Abstract

Toward the end of the nineteenth century and toward the beginning of the twentieth century, foreign residents and visitors in what is now northern Thailand were reporting that there was a high number of incidents in which people were being accused of being “witches.” These “witches” did

not actually perform any magical rituals, but rather were people inhabited by malicious spirits that the local people called phi ka. These phi ka were caused the people they inhabited to become inherently dangerous to those around them, often without the inhabited person being aware of the danger. Over the past 100 years, the people of northern Thailand have reportedly talked less and less of phi ka, but toward the end of the nineteenth century the local people were greatly afraid of phi ka. The people that the spirits were thought to inhabit might be beaten by their neighbors or driven out of their homes and villages.

Later on, in the 1970s and 1980s, Western-trained anthropologists began studying the lives and local cultural histories of the farmers and rural villagers of northern Thailand. The researchers of this generation reported that the northern villagers of that time thought that the condition of being infested by a phi ka was something that was passed down in the matrilineal line, the same as was the case with responsibilities to care for the guardian ancestral spirits. But the data from those who had been in the north at the end of the nineteenth century showed that the people of that time appeared to think that phi ka could be passed on by multiple means, not just through the matriline. Therefore, the author proposes that toward the beginning of the twentieth century people began having less and less direct experience

of phi ka activity, and as a result the villagers' memories of the manner of phi ka inheritance became gradually assimilated with the group responsibilities toward matrilineal guardian spirits (phi puu yaa taa yaai). While the author was studying this matter, he came across a Thai-language article by Dr. Anan Ganjanapan that suggests a set of three historical stages by which this process might have happened.

Keywords: Phika, With, Matrilineal tradition

บทนำ

บทความของผู้เขียนชิ้นนี้มีที่มาจากการที่มีเพื่อนของผู้เขียนเมื่อไม่กี่ปีที่แล้วได้ชักชวนให้เขียนถึงเรื่องผีกะหรือ “witch” ในภาคเหนือของเมืองไทย ที่ได้อ้อย ๆ หายไปจากชาวล้านนา เหตุผลที่ผู้เขียนได้รับการชักชวนเป็นเพราะว่าผู้เขียนได้เคยบอกกับเพื่อนว่า ในภาคเหนือของเมืองไทยเคยมีการกล่าวหากันบ่อยครั้งว่าคนอื่นเป็นผีกะ (ดู Zehner 1996 และ Swanson 1984) ความคิดและการกระทำของชาวล้านนาเกี่ยวกับคนที่เชื่อว่าเป็น “ผีกะ” คล้าย ๆ กับความคิดที่เกี่ยวกับ witch (แม่มดหมอผี) ที่ยังมีอยู่ในสังคมหลายแห่งในโลกปัจจุบัน (ดู Ashforth 2005; Douglas 1970; Englund 1996; Fisiy & Geschiere 1990; Geschiere 1997; Geschiere & Fisiy 1994; Kiernan 1984; Knauff 1985, 2010; Moore & Sanders 2001; Newell 2007; Obeyesekere 1975; Rasmussen 2004; Redding 2006; Richards 1935; Rowlands & Warnier 1988; Slaats & Portier 1993; Stewart & Strathern 2004; Watson & Ellen 1993;

Wessing 1996; Whitehead & Wright 2004) ในสังคมแบบนี้ คนที่ถูกกล่าวหาว่าเป็น witch หรือ sorcerer อาจจะโดนฆ่าโดยเพื่อนบ้าน หรือโดนจับให้ขึ้นศาลแล้วถูกขังไว้โดยรัฐ หรืออาจจะรับการเขียนตีแล้วขับไล่ออกจากหมู่บ้าน

คำถามสำหรับเรื่องนั้นก็คือทำไมเรื่องการโจมตีและทำร้ายคนที่ถูกกล่าวหาว่าเป็นผีจะสามารถที่จะหายไปจากภาคเหนือของเมืองไทย ในขณะที่การทำร้ายคนที่ถูกกล่าวหาว่าเป็น sorcerer หรือ witch ยังคงมีอยู่ในประเทศอื่น ๆ (มีคำตอบบางอย่างที่ผู้เขียนจะเสนอในตอนท้ายของบทความนี้)

ที่มาและความสำคัญของปัญหา

ในขณะที่ผู้เขียนกำลังอ่านเอกสารที่เกี่ยวข้องกับเรื่องผี ก็ได้พบโจทย์วิจัยอีกเรื่องหนึ่งที่จะต้องมีการทำความเข้าใจกันก่อน คือเท่าที่ผู้เขียนเห็นในการเขียนของนักสังเกตการณ์ที่อยู่ในสถานการณ์เมื่อ 150 ปีที่แล้วการสังเกตบางอย่างไม่ตรงกับความจริงที่ชาวนาในภาคเหนือรายงานให้กับนักมานุษยวิทยาเมื่อประมาณ 30-40 ปีที่แล้ว ซึ่งข้อมูลสองชุดนี้ไม่ตรงกันในเรื่องที่ว่า ผีร้ายที่ทำให้คนเป็นผีคนนั้นหรือวิธีการสืบทอดจากการสิงคนหนึ่งแล้วไปเข้าประจำอยู่กับอีกคนหนึ่งเกิดขึ้นอย่างไร (อนึ่งคนที่ผีสิงอยู่ก็ได้รับการเรียกว่าเป็นผีด้วย)

โจทย์วิจัยของบทความนี้

งานเขียนที่มาจากเมื่อ 150 ปีที่แล้ว ให้อะไรละเอียดที่ทำให้ผู้ที่เขียนงานเหล่านั้นสรุปว่า ตอนนั้นคนท้องถิ่นมักคิดว่า “ผี” สืบทอดโดยวิธีที่หลากหลาย (ดู Bock 1884; Curtis 1903; Hallett 1890; McGilvary 1912; Swanson 1984; Zehner 1996) แต่ผลงานใน

ด้านชาติพรรณวรรณาเมื่อ 30-40 ปีที่แล้วรายงานด้วยเสียงเอกฉันท์ว่าชาวบ้านและชาวนาในสมัยนั้นคิดว่าผีกะสืบทอดโดยสายแม่ถึงลูก (ดู Anan 1984; Davis 1984; Gehan 1977; Irvine 1984; Turton 1972, 1984; Walker 2006) เหมือนกับวิธีสืบทอดความรับผิดชอบการบูชาผีปู่ย่าตายาย ซึ่งเป็นผีอารักขา ที่ความรับผิดชอบในการประกอบพิธีกรรมการบูชาจะสืบทอดตามตระกูลแม่ (และสืบทอดจากแม่ถึงลูกสาวเท่านั้น เป็นความรับผิดชอบของผู้หญิงเท่านั้น)

ผู้เขียนจึงมีคำถามต่อไปนี้

1. ความคิดสองแนวนี้อาจเกิดขึ้นได้อย่างไร
2. ความคิดสองแนวนี้อาจต่างกันเพราะอะไรบ้าง
3. มีฝ่ายใดถูกฝ่ายใดพิชิตไหม หรือมีอะไรเปลี่ยนแปลงในความทรงจำของชาวนาในระยะเวลาประมาณ 60-100 ปีนั้น
4. ถ้ามีอะไรเปลี่ยนในความคิดของชาวนา (ตามที่เสนอ) มันเกิดขึ้นอย่างไรและเพราะอะไรบ้าง

ข้อเสนอของผู้วิจัย

1. ความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าตายายมีความใกล้เคียงในชีวิตประจำวันมากกว่าเรื่องการกล่าวหาว่าคนอื่นว่าเป็นผีกะ เพราะสมัยเมื่อ 30-40 ปีที่แล้วยังประกอบพิธีบูชาผีปู่ย่าตายายอยู่เป็นประจำ แต่การกล่าวหาว่าคนอื่นเป็นผีกะเป็นสิ่งที่รัฐบาลไทยได้ห้ามไว้ตั้งแต่ประมาณปี ค.ศ. 1900/พ.ศ. 2453 ซึ่งห่างจาก “ปัจจุบันของชาติพรรณวรรณา” (ethnographic present) ประมาณ 60 - 80 ปี

2. ผลงานเขียนบทหนึ่งของอาจารย์อานันท์ กาญจนพันธุ์ ชี้ให้เราเห็นถึงขั้นตอนต่าง ๆ ในประวัติศาสตร์การกล่าวหาว่าคนอื่นเป็น

ผีกะ และขั้นตอนเหล่านั้นเป็นขั้นตอนที่ทำให้เรื่องของตระกูลแม่ (หรือ การสืบทอดความรับผิดชอบการบูชาผีปู่ย่าตายาย) มีอิทธิพลต่อความคิดเกี่ยวกับการสืบทอดของผีกะ จนในที่สุดก็ไม่แปลกที่คนพื้นบ้านจะนึกว่าความเข้าใจที่มีอยู่ตอนนั้นได้เป็นอย่างนั้นตั้งแต่แรก แต่ผู้เขียนเสนอว่าไม่เป็นความจริง ความคิดของเมื่อ 30-40 ปีที่แล้วแสดงถึง “Invention of Tradition” (Hobsbawm and Ranger, 1983) โดยมีการเปลี่ยนแปลงทางด้านวัฒนธรรมที่ได้เกิดขึ้นทีละเล็กละน้อย

ภูมิหลัง

ผีกะเป็นผีร้ายที่คนล้านนาจะกลัวมากในเมื่อ 150 ปีที่แล้ว ผีกะ เป็นชื่อผี และเป็นชื่อของคนที่ผีสิงด้วย ราวกับว่าคนที่ผีสิงติดโรคระบาด (คือผีกะที่อยู่ในกายของเขา) ที่ทำให้คนที่ผีสิงนั้นเป็นอันตรายต่อผู้อื่น โดยผู้ที่ถูกผีสิงนั้นกลับไม่รู้ว่าเป็นอันตรายแต่อย่างใด เพราะคนที่ผีสิงนั้นไม่รู้สึกละอะไรผิดแปลก เพราะผีกะไม่ได้ทำร้ายคนที่ผีสิงอยู่ แต่ทำร้ายคนอื่นผ่านคนที่ผีกำลังสิงอยู่ ในกรณีที่มีคนเจ็บป่วยร้ายแรงในหมู่บ้าน หรือในกรณีที่มีปัญหาในครอบครัว หรือในกรณีที่มีปัญหาอื่น ๆ ในหมู่บ้าน (เช่น มีโรคติดต่อหรือมีฤดูแล้ง) จะมีการสงสัยว่าคงมีใครสักคนที่เป็นผีกะและทำให้เรื่องนี้เกิดขึ้น ฉะนั้นจะมีการปรึกษาหารือกันว่า ใครอาจจะเป็นคนที่มีผีกะสิงอยู่แล้วจึงทำให้ปัญหานี้เกิดขึ้นจากเอกสารของเวลานั้นจะเห็นได้ว่าบางครั้งจะใช้หมอดู แต่บางครั้งอาจจะใช้การอภิปรายหรือสนทนากันในหมู่บ้าน พอรู้สึกแน่ใจว่าใครเป็นผีกะที่ทำให้ปัญหาเหล่านั้นเกิดขึ้น ก็จะขับไล่คนที่ผีกะออกจากหมู่บ้านพร้อมกับครอบครัว และอาจจะเผาบ้านทิ้งด้วย

หลังจากที่รัฐสยามได้สถาปนาตัวขึ้นอย่างรวมศูนย์มากขึ้น การบริหารจากส่วนกลางในกรุงเทพฯ ของภาคเหนือก็เป็นไปอย่างมั่นคงขึ้น

และรัฐสยามก็ได้ออกกฎหมายห้ามการกล่าวหาคนอื่นว่าเป็นผีกะ และห้ามการทำร้ายคนที่คิดว่าเป็นผีกะ ถ้ากล่าวหาว่าคนอื่นเป็นผีกะจะโดนปรับเงินอย่างมาก ซึ่งตรงข้ามกับกฎหมายของล้านนาที่แต่ก่อนค่อนข้างจะสนับสนุนการกล่าวหาว่าคนอื่นเป็นผีกะ และสนับสนุนการทำให้คนเหล่านั้นต้องอพยพออกจากบ้านไปพำนักที่อื่น

การที่เมืองสยามห้ามการกล่าวหาว่าคนอื่นเป็นผีกะได้ผลค่อนข้างเร็ว เท่าที่ผู้เขียนได้เห็นจากบทความต่าง ๆ ครั้งล่าสุดที่มีการกล่าวหาว่าผีกะอาละวาด ก็คือเมื่อราว 100 ปีที่แล้ว หลังจากการออกกฎหมายนั้น คนในภาคเหนืออาจจะยังใช้คำว่าผีกะ และอาจจะไม่พอใจที่จะมีผีกะอยู่ในหมู่บ้านเดียวกับเขา แต่จะทำอะไรที่จะไปรบกวนพวกนั้นไม่ได้อีกแล้ว และเมื่อนักมานุษยวิทยาเริ่มศึกษาถึงเรื่องนี้ในภาคเหนือ ชาวบ้านยังพร้อมที่จะพูดถึงผีกะ แต่พอดูรายละเอียดในผลงานก็พบว่าชาวบ้านพูดถึงเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเมื่อ 50-60 ปีก่อนการศึกษาเหล่านั้น

ประวัติการเขียนเกี่ยวกับเรื่องผีกะในภาคเหนือ

มีสองช่วงที่มีคนเขียนถึงเหตุการณ์ผีกะมากพอสมควร

1. ช่วง ค.ศ. 1867 - 1920/พ.ศ. 2410 - 2463 ซึ่งเป็นช่วงที่คนท้องถิ่นยังเชื่อว่าผีกะยังอาละวาดอยู่

2. ช่วง ค.ศ. 1970 - 1984/พ.ศ. 2513 - 2527 ซึ่งเป็นช่วงที่ชาวบ้านจะต้องพูดถึงผีกะจากความทรงจำถึงเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเมื่อ 50-60 ปีที่แล้ว (หรืออาจจะเก่ากว่านั้นอีก)

การเขียนจากสองช่วงนี้ ตรงกันในบางเรื่อง และไม่ตรงกันในบางเรื่อง

1. เรื่องที่ตรงกันมากที่สุด คือรูปลักษณ์ของผีกะในช่วงที่มัน

ยังอาละวาดอยู่ดังที่ได้กล่าวมาแล้วข้างต้น โดยนักมานุษยวิทยารุ่นหลังมักจะอ้างงานเขียนของกลุ่มแรก หรืออ้างคำพูดของชาวบ้าน ทั้งสองกลุ่มเห็นพ้องกันว่าผีกะเป็นผีร้ายที่ทำร้ายผู้คนในหมู่บ้านผ่านคนที่ผีสิงอยู่ และเห็นพ้องในเรื่องบางอย่างที่เกี่ยวข้องกับการสะเดาะเคราะห์ในเวลานั้น รวมถึงการที่คนที่ถูกหาว่าเป็นผีกระนั้นก็ได้ใช้เวทมนต์คาถาใดเลย

2. สิ่งที่สองกลุ่มนี้เห็นไม่ตรงกัน คือวิธีที่ผีกะสืบทอดเชื้อสายกัน โดยกลุ่มนักวิชาการรุ่นหลังเกือบทุกคนรายงานว่า ชาวบ้านสมัยนั้นเชื่อกันว่าผีกะสืบทอดเชื้อสายตามตระกูลแม่ หมายความว่าผ่านจากแม่ถึงลูก แต่นักเขียนที่เขียนในสมัยที่คนยังกำลังไล่คนที่หาว่าเป็นผีกะออกจากบ้านนั้น เขียนราวกับว่าตอนที่มิเหตุการณ์ร้ายเกิดขึ้นที่ทำให้สงสัยได้ว่าเป็นการกระทำของผีกระนั้น การสะเดาะเคราะห์จะใช้วิธีการที่แสดงเหมือนกับว่าไม่มีใครแน่ใจว่าใครเป็นผีกะกันแน่ ซึ่งถ้ามีความคิดที่ว่าสืบทอดตระกูลแม่นั้นจริง ๆ การสะเดาะเคราะห์น่าจะเริ่มด้วยการพิจารณาตระกูล แต่ไม่มีใครสักคนที่เขียนว่าอย่างนั้นตอนนั้น ซึ่งไม่ได้หมายความว่านักเขียนกลุ่มแรกไม่ได้เข้าใจความสำคัญของตระกูลแม่ในภาคเหนือ เพราะคนเหล่านั้นเขียนถึงความสำคัญของผีอารักขาที่สืบทอดเชื้อสายทางแม่จริง ๆ แม้แต่ผู้สอนศาสนาคริสต์ก็รู้เรื่องนี้เป็นอย่างดี เพราะบางครั้งเรื่องนี้ได้ก่อปัญหาในการขออนุญาตให้หนุ่มสาวคริสเตียนแต่งงานกันได้

ผู้สอนศาสนากับนักเดินทางที่เขียนเกี่ยวกับผีกะในสมัยปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 และต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 เขียนเหมือนกับว่าชาวบ้านเชื่อกันว่าผีกะจะสืบทอดจากคนหนึ่งไปถึงอีกคนหนึ่งได้ (หรือบางครั้งจากคนถึงสัตว์) แต่เรื่องที่ผีกะจะสืบทอดตามตระกูลแม่เป็นเรื่องที่ยังไม่ชัดเจน เพราะบางครั้งไม่ได้เกิดขึ้นแบบนั้น ฉะนั้นตอนที่ผู้เขียน

เปรียบเทียบเอกสารของทั้งสองกลุ่มนี้ ผู้เขียนได้ถามตัวเองว่า การเปลี่ยนแปลงความเชื่อของชาวบ้านจากความเชื่อว่า ผีจะอาจจะมาจากตระกูลอะไรก็ได้ ให้เป็นความเชื่อที่ว่า ผีจะสืบเชื้อสายตระกูลเมื่อนั้นเกิดขึ้นอย่างไรบ้าง

รายงานของนักเขียนสองกลุ่มนี้ต่างกันเพราะอะไร

สมมติฐานแรกของผู้เขียนก็คือ ตอนที่นักมานุษยวิทยาทำการสัมภาษณ์เมื่อ 30 - 40 ปีที่แล้ว ชาวบ้านเวลานั้นได้ให้รายละเอียดที่อ้างถึงเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเมื่อหลายสิบปีที่แล้ว จึงอาจจะมี “Invention of Tradition” (Hobsbawm & Ranger, 1983) ที่ทำให้ความทรงจำเกี่ยวกับผีจะเป็นความทรงจำที่ตามรูปแบบของความทรงจำที่เกี่ยวกับความรับผิดชอบต่อผีปู่ตายาย ซึ่งเป็นความรับผิดชอบที่ยังใกล้ชิดตัวสำหรับคนชนบทในสมัยนั้น และเป็นความรับผิดชอบที่ผ่านจากแม่ถึงลูกสาวจริง ๆ จึงง่ายที่จะเป็นแม่พิมพ์สำหรับความคิดเกี่ยวกับการสืบทอดเชื้อสายของผีในเมื่อประมาณ 100 ปีก่อนนั้น

แม้ผู้เขียนจะมีความคิดแบบนี้ แต่ต้องยอมรับว่าการกล่าวแค่นี้ยังไม่ได้อ้างถึงวิธีการที่อาจจะทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงขึ้น (นอกจากวิธีการที่กล่าวถึงข้างต้น) ผู้เขียนจึงรู้สึกดีใจมากที่มีคนให้ฉบับภาษาไทยของบทความที่อาจารย์อานันท์ กาญจนพันธุ์ ได้เขียนเกี่ยวกับความคิดชาวภาคเหนือเกี่ยวกับผี

ผู้เขียนรู้จักฉบับภาษาอังกฤษของบทความนี้มานานแล้ว แต่เมื่อสองอาทิตย์ที่แล้วเป็นครั้งแรกที่ได้มีโอกาสที่จะเห็นฉบับภาษาไทย และถึงแม้ว่าทั้งสองบทความมีบางตอนที่มีเนื้อหาเหมือนกัน แต่รู้สึกว่าฉบับภาษาไทยได้ช่วยให้เข้าใจความคิดของอาจารย์อานันท์ในเรื่องนี้มากขึ้น

บทความของอาจารย์อานันท์เป็นประโยชน์มาก เพราะเท่าที่ทราบท่านเป็นคนเดียวที่พยายามที่จะเขียนประวัติศาสตร์ในรูปแบบที่จะเชื่อมโยงความคิดและการกระทำของชาวบ้านภาคเหนือเกี่ยวกับฝิ่นตั้งแต่สมัยเมื่อ 150 ปีที่แล้วจนถึงสมัยที่ท่านทำภาคสนามระดับปริญญาเอกเมื่อประมาณ 30 ปีที่แล้ว

จริงๆ แล้วอาจารย์อานันท์ไม่ได้ตั้งใจที่จะเขียนเกี่ยวกับพิธีกรรมหรือความเชื่อทางด้านศาสนาแต่อย่างใด (ตอนหลังท่านเขียนเกี่ยวกับเรื่องนี้เยอะขึ้น แต่ตอนนั้นยังไม่ได้เขียนถึงมาก) (อานันท์, 2555ก; 2555ข) แท้ที่จริงตอนนั้นอาจารย์อานันท์อยากจะศึกษาการแบ่งชั้นวรรณะใน หมู่ชนวนาที่ศึกษาอยู่ และศึกษาวิธีการต่าง ๆ ที่ชนชั้นบนใช้เพื่อจะรักษาอำนาจและสถานะเหนือคนชั้นล่าง แต่ในการทำภาคสนามที่บ้านสันโป่ง จังหวัดเชียงใหม่ ท่านได้พบว่าการกล่าวหาว่าคนอื่นเป็นฝิ่นอาจจะจะเป็นเครื่องมือสำคัญในการแบ่งชนชั้นระหว่างชนวนาในชนบท และสิ่งที่ยิ่งน่าสนใจสำหรับผู้เขียนก็คือ อาจารย์อานันท์ได้แบ่งประวัติศาสตร์การกล่าวหาฝิ่นเป็นช่วง ๆ ดังที่จะอธิบายต่อไปนี้

การแบ่งช่วงประวัติศาสตร์ของการกล่าวหาเรื่องฝิ่นของ
อาจารย์อานันท์ กาญจนพันธุ์

ช่วงแรก

สมัยที่ยังขับไล่ฝิ่นได้ (ช่วง ค.ศ.1867-1900/พ.ศ.2410-2443) เป็นช่วงที่มีคนชาวตะวันตกเริ่มเขียนเกี่ยวกับล้านนา และเป็นช่วงที่กรุงเทพฯ เริ่มก้าวภายในการปกครองของภาคเหนืออย่างชัดเจน มีมิชชันนารีโปรเตสแตนต์จัดตั้งที่เชียงใหม่ในปี ค.ศ. 1867/พ.ศ. 2410 และในช่วงใกล้เคียงนี้เอง (ปี ค.ศ. 1875/พ.ศ. 2418) กรุงเทพฯ เริ่มก้าวภายในเรื่องการทำสัญญาสัมปทานไม้สักกับตัวแทนจากต่างประเทศ

และต่อมาเริ่มทำให้อำนาจของเจ้านายภาคเหนือลดน้อยลง

เป็นเพราะรายงานต่างๆ ของมิชชันนารีและนักเดินทางในสมัยนั้น ที่เรามีความรู้เกี่ยวกับการขับไล่ผีเกในสมัยนั้น ซึ่งงานเหล่านี้ อาจารย์อานันท์ได้อ้างอิงบ้าง แต่สิ่งที่เขาสนใจมากที่สุดคือผลกระทบของการที่เจ้านายเสียสิทธิที่จะขายสัมปทานไม้สักต่อระบบสังคมภาคเหนือ พวกเจ้านายจะต้องหารายได้ใหม่โดยใช้วิธีอื่น ๆ แทน ซึ่งอาจารย์อานันท์เสนอว่าวิธีหนึ่งที่เขาใช้คือกล่าวหาว่าบางคนเป็นผีเก เพื่อที่จะยึดที่ดินของเขาได้ มีบางคนเสนอว่าเจ้านายไม่ได้กล่าวหาเองแต่อาจจะจ้างหมอดูให้กล่าวหาคนที่ตนเป็นเจ้าของแปลงที่ดินที่ตนเองต้องการจะยึด เพราะฉะนั้นการกล่าวหาว่าคนอื่นว่าเป็นผีเกจึงเป็นเครื่องมือที่ใช้ในการแบ่งชนชั้นในสมัยนั้น โดยบางคนสามารถที่จะสะสมที่ดินให้กับตัวเอง และไม่ใช่ว่าคนยากจนเท่านั้นที่ถูกกล่าวหาว่าเป็นผีเก แต่บางครั้งอาจจะเป็นคนที่มีที่ดินที่ดีและมากมายด้วย

ช่วงที่สอง

ในระยะเวลาเดียวกัน (ประมาณสิ้นคริสต์ศตวรรษที่ 19 และต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20) ครอบครัวที่มีที่ดินนั้นเริ่มมีนโยบายที่จะไม่รับผู้หญิงจากครอบครัวที่ไม่มีที่ดินมาเป็นคู่ครองให้กับลูกชายของตน (เขาก็ไม่รับผู้ชายด้วย แต่ผู้หญิงสำคัญกว่า เพราะการครองที่ดินมักจะผ่านทางสายลูกสาว) จึงมีการกล่าวหา (หรือลือกัน) ว่า ครอบครัวที่ไม่มีที่ดินก็เป็นผีเกด้วย เพื่อทำให้คนวัยรุ่นในครอบครัวที่รวยกว่ากลัวที่จะแต่งงานกับลูกของครอบครัวไร้ที่ดิน (และถ้าลูกชายแต่งงานกับผู้หญิงหน้าตาดีจากครอบครัวยากจน ก็จะได้ว่าลูกชายเป็นผีเกด้วย เพราะได้เข้าไปในตระกูลผีเก)

ช่วงที่สาม

ในที่สุดในหมู่บ้านที่อาจารย์อานันท์ทำงานภาคสนามมีการแบ่งแยกระหว่างครอบครัวที่ไม่มีที่ดิน (คนที่ถูกกล่าวหาว่าเป็นผีเกาะ) และครอบครัวที่ยังมีที่ดินทำนา (ครอบครัวเหล่านี้ไม่เป็นผีเกาะ) และในเวลานั้น ครอบครัวทั้งสองกลุ่มต้องอยู่ในหมู่บ้านเดียวกัน (ซึ่งไม่เหมือนในอดีต) เพราะรัฐบาลสยามได้ห้ามการกล่าวหาและขับไล่ผีเกาะตั้งแต่ช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 รวมแล้วเกือบ 80 ปีก่อนที่อาจารย์อานันท์ทำการภาคสนามที่นั่น

สรุป

ผู้เขียนจึงสรุปว่า การรายงานของนักเขียนในต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 น่าเชื่อถือมากกว่าความทรงจำของชาวบ้านที่รายงาน 80 ปีให้หลัง ผีเกาะคงไม่ได้สืบทางตระกูลแม่เท่านั้น แต่สืบโดยวิธีอื่นๆ ด้วย

ส่วนการที่การกล่าวหาว่าเป็นผีเกาะ (witchhunts) ในภาคเหนือได้ลดน้อยลง ในขณะที่ witchhunts ยังมีอยู่ในประเทศอื่นๆ นั้น อาจจะเป็นเพราะว่าคนไทยภาคกลางไม่เคยเชื่อเรื่องผีเกาะ จึงปราบปรามเรื่องนี้โดยไม่กลัว (อาจจะกลัวผีอื่นๆ ที่รบกวนโดยตรง แต่ไม่เคยมีผีเกาะในภาคกลางหรือภาคอีสาน) และอาจจะเป็นเพราะกฎหมายใหม่ของเมืองไทยไม่เคยห้ามความเชื่อในลี้ลับศักดิ์สิทธิ์ แต่เพียงแค่ห้ามการรบกวนคนที่คิดว่าเป็นผีเกาะ

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- อนันท์ กาญจนพันธุ์. (2527). ผีกะ: ความคิดในทางชนชั้นของชาวนาภาคเหนือ. ใน **พัฒนาการของชีวิตและวัฒนธรรมล้านนา**. หน้า 113-126. เชียงใหม่ : มิตรนราการพิมพ์.
- _____. (2555 ก [2545]). มองข้ามวัฒนธรรมสู่การเรียนรู้ชายขอบสังคมไทย. ใน **คนใน: ประสบการณ์ภาคสนามของนักมานุษยวิทยาไทย**. ปรีดา เฉลิมเผ่า กอนันต์กุล บรรณาธิการ. หน้า 35-75. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน). พิมพ์ครั้งที่ 2.
- _____. (2555 ข). บทนำ. ใน **เจ้าที่และปู่ย่า: ผลิตของความรู้ชาวบ้านอำนาจและตัวตนของคนท้องถิ่น**. หน้า 3-14. เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ภาษาอังกฤษ

- Anan Ganjanapan. (1984). The Idiom of Phii Ka: Peasant Conception of Class Differentiation in Northern Thailand. **Mankind**. 14 (4), 325-329.
- Ashforth, Adam. (2005). **Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa**. Chicago: University of Chicago Press.
- Bock, Carl. (1884). **Temples and Elephants: Narrative of a Journey through Upper Siam and Laos**. London: **Sampson, Low**, Marsden, Searle and Rivington.
- Curtis, Lilian Johnson. (1903). **The Laos of Northern Siam**. London and New York: Fleming H. Revell.

- Davis, Richard. (1984). Muang Matrifocality. **Mankind**, 14 (4), 263-271.
- Douglas, Mary. (ed.). (1970). **Witchcraft Confessions and Accusations**. London: Tavistock
- Englund, H. (1996). Witchcraft, Modernity and the Person: The Morality of Accumulation in Central Malawi. **Critique of Anthropology**, 16 (3), 257–279.
- Fisiy, Cyprian F., and Peter Geschiere. (1991). Sorcery, Witchcraft and Accumulation-Regional Variations in South and West Cameroon. **Critique of Anthropology**. 11 (3), 251–278.
- Gehan Wijeyewardene. (1977). Matriclans or Female Cults: A Problem in Northern Thai Ethnography. **Mankind**. 11 (1), 19–25.
- Geschiere, Peter. (1997). **The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa**. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Geschiere, Peter, and Cyprian Fisiy. (1994). Domesticating Personal Violence: Witchcraft, Courts and Confessions in Cameroon. **Africa**. 64 (3), 323–341.
- Hallett, Holt S. (1890). **A Thousand Miles on an Elephant in the Shan States**. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, (eds.). (1983). **The Invention of Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irvine, Walter. (1984). Decline of Village Spirit Cults and Growth of Urban Spirit Mediumship: The Persistence of Spirit Beliefs and the Position of Women and Modernization. **Mankind**.

- 14 (4), 315–324.
- Kiernan, James P. (1984). A Cesspool of Sorcery: How Zionists Visualize and Respond to the City. **Urban Anthropology**, 13 (3), 219–236.
- Knauff, Bruce M. (1985). **Good Company and Violence: Sorcery and Social Action in a Lowland New Guinea Society**, Berkeley: University of California Press.
- Knauff, Bruce. (2010). **The Gebusi: Lives Transformed in a Rainforest World**. Boston: McGraw Hill Higher Education.
- McGilvary, Daniel. (1912). **A Half-Century among the Siamese and the Lao: An Autobiography**. New York: Fleming H. Revell.
- Moore, Henrietta L., and Todd Sanders. (eds.). (2001). **Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa**. London: Routledge.
- Newell, Sasha. (2007). Pentecostal Witchcraft: Neoliberal Possession and Demonic Discourse in Ivoirian Pentecostal Churches. **Journal of Religion in Africa**, 37 (4), 461–490.
- Obeyesekere, Gananath. (1975). Sorcery, Premeditated Murder, and the Canalization of Aggression in Sri Lanka. **Ethnology**, 14 (3), 1–23.
- Rasmussen, Susan J. (2004). Reflections on Witchcraft, Danger, and Modernity among the Tuareg. **Africa**, 74 (3), 315–340.
- Redding, Sean. (2006). **Sorcery and Sovereignty: Taxation, Power, and Rebellion in South Africa, 1880–1963**. Athens: Ohio University Press.
- Richards, Audrey I. (1935). A Modern Movement of Witch-Finders. **Africa**, 8, 448–461.

- Rowlands, M., and J.-P. Warnier. (1988). Sorcery, Power and the Modern state in Cameroon. **Man**, n.s. 23, 118–132.
- Siegel, James. 2006. **Naming the Witch**. Stanford: Stanford University Press.
- Slaats, Herman, and Karen Portier. (1993). Sorcery and the law in Modern Indonesia. In **Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia**, edited by C. W. Watson and Roy Ellen. (pp. 135–148). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Stewart, Pamela J., and Andrew Strathern. (2004). **Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip**. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
- Swanson, Herbert. (1984). **Khrischak Muang Nua: A Study in Northern Thai Church History**. Bangkok: Chuan Printing Press.
- Turton, Andrew. (1972). Matrilineal Descent Groups and Spirit Cults of the Thai-Yuan in Northern Thailand. **Journal of the Siam Society**, 60 (2), 217–256.
- . (1984). People of the Same Spirit: Local Matrikin Groups and their Cults. **Mankind**, 14 (4), 272–360.
- Walker, Andrew. 2006. Matrilineal Spirits, Descent and Territorial Power in Northern Thailand. **The Australian Journal of Anthropology**, 17 (2), 196–215.
- Watson, C. W., and Roy Ellen. (eds.). (1993). **Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia**. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Wessing, Robert. (1996). Rumours of Sorcery at an Indonesian

University. **Journal of Southeast Asian Studies.** 27 (2), 261–279.

Whitehead, Neil L., and Robin Wright. (eds.). (2004). In Darkness and Secrecy: **The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia.** Durham: Duke University Press.

Zehner, Edwin R. (1996). Thai Protestants and Local Supernaturalism: Changing Configurations. **Journal of Southeast Asian Studies.** 27 (2), 293–319.