

เส้นแบ่งและรอยต่อของพื้นที่และเวลาระหว่างผีและคนไทดำในกะลือห้อง
Boundary line and sharing space and time between
the ghost and the Tai Dam people in Kalohong

ฐานิดา บุญวรรณ

คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร

Thanida Boonwanno

Faculty of Social Science, Naresuan University

E-mail: thanida1307@gmail.com

วันรับบทความ: 13 กันยายน 2565 (Received September 13, 2022)

วันแก้ไขบทความ: 30 กันยายน 2565 (Revised September 30, 2022)

วันตอบรับบทความ: 10 ตุลาคม 2565 (Accepted October 10, 2022)

บทคัดย่อ

บทความนี้มีเป้าหมายในการนำเสนอสิ่งที่ค้นพบจากการศึกษาภาคสนามขั้นต้น (preliminary fieldwork) ต่อการใช้พื้นที่ร่วมกันในบ้านเดียวกันระหว่างคนที่ยังมีชีวิตอยู่และผีบรรพบุรุษที่สิงสถิตอยู่ในกะลือห้อง ทั้งในช่วงเวลาปกติในชีวิตประจำวันและในช่วงเวลาของพิธีกรรมอันศักดิ์สิทธิ์อย่างพิธีเสนเรือนและปาดตง โดยศึกษาภาคสนามขั้นต้นใน 10 เรือนของชาวไทดำในหมู่บ้านคุยยาง ตำบลบางระกำ อำเภอบางระกำ จังหวัดพิษณุโลก เพื่อค้นหาคำตอบให้กับคำถามในสามประเด็น หนึ่ง เส้นแบ่งเขตแดนระหว่างพื้นที่ของคนและพื้นที่ของผีเป็นเช่นไรเมื่อศึกษาผ่านพื้นที่กะลือห้อง สอง ปรากฏโครงสร้างอะไรบ้างเบื้องหลังการใช้พื้นที่ร่วมกันในบ้านเดียวกันระหว่างคนกับผี สาม ความสัมพันธ์ทางสังคมและทางสัญลักษณ์ของการใช้พื้นที่ร่วมกันระหว่างคนและผีเป็นเช่นไร ทั้งนี้ ผู้เขียนใช้กรอบแนวคิดจากการปริทัศน์งานของ Eliade (1961), Smith (1987) และ Segaud, M. (2012) ซึ่งนอกจากบทความ

ขึ้นนี้จะอธิบายว่าพื้นที่ธรรมดาพื้นที่หนึ่งกลายมาเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์อย่างกะล๋อห้องได้อย่างไรแล้ว บทความชิ้นนี้ยังนำเสนอข้อค้นพบเบื้องต้นและคำอธิบายต่อเรื่องโครงสร้างและความสัมพันธ์ทางสังคมและเวลาที่อยู่เบื้องหลังกะล๋อห้องอีกด้วย

คำสำคัญ: กะล๋อห้อง, พื้นที่และเวลา, ผีและคน, โครงสร้างและความสัมพันธ์, ไทดำ

Abstract

The objective of the article is presenting its preliminary field study about sharing space in the same house between the dwellers and the ancestral ghosts haunted in Kalohong (a sacred ancestral ghost space in Tai Dam's house) during the profane time of everyday life and the sacred time of ghost offering rites. The author conducted a preliminary fieldwork in 10 kalohongs in Khui Yang village of Bang Rakam district in Phitsanulok province for finding out three main questions. Firstly, what is the demarcation line between human space and ghost space through the study of kalohong? Secondly, what are the structures behind the sharing space in the same house between human and ghost? Thirdly, what is the social and symbolic relationship of sharing space in the same house between human and ghost? This study was designed under reviewing and constructing a conceptual framework through the works of Eliade (1961), Smith (1987) and Segaud (2012). The primary findings will explain why some ordinary or profane space became sacred space like kalohong. Besides, it will propose some preliminary findings about socio-temporal structure and relations behind kalohong.

Keywords: Kalohong (ancestral ghost space), space and time, ghost and human, structure and relations, Tai Dam

เข้าสู่กะลือห้องของชาวไทดำที่บ้านคุยยาง

บทความนี้มีใจงานศึกษาพิธีกรรมของชาวไทดำโดยตรง หากแต่เป็นงานศึกษาศาสนาที่ทดลองประยุกต์ใช้งานของ Mircea Eliade ชื่อ *The Sacred and the profane: the nature of religion* (1961), Jonathan Z. Smith ชื่อ *To take place: Toward theory in ritual* (1987) และ Marion Segaud ชื่อ *Anthropologie de l'espace: Habiter, Fonder, Distribuer, Transformer* (2012) เป็นกรอบในการวิเคราะห์และอธิบายการสร้างพื้นที่ การแบ่งเขตแดนพื้นที่ การให้ความหมายต่อพื้นที่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งพื้นที่ที่มีความเกี่ยวข้องกับความเชื่อและพิธีกรรมอันศักดิ์สิทธิ์ โดยเลือกศึกษาพื้นที่ผีบรรพบุรุษที่เป็นผีเรือนของชาวไทดำ หรือที่เรียกว่า กะลือห้อง¹ ซึ่งหมายถึง มุมห้องที่ผีเรือนอาศัย สำหรับทำพิธีเช่นไหว้ผี โดยจะทำร่องที่พื้นหรือช่องเล็ก ๆ ที่ฝาไว้ให้หมอบทำพิธีคืบเครื่องเช่นไหว้และหย่อนผ่านลงไปให้ผีเรือนกิน (อัญชลี, 2559: 151) การศึกษาศาสนาขั้นต้นนี้เก็บรวบรวมข้อมูลจากกะลือห้องใน 10 หลังคาเรือนของชาวไทดำในหมู่บ้านคุยยาง ตำบลบางระกำ อำเภอบางระกำ จังหวัดพิษณุโลก ด้วยเทคนิคการเก็บรวบรวมข้อมูลแบบสัมภาษณ์เชิงลึกและการสังเกตการณ์

ชาวไทดำในหมู่บ้านคุยยางคือกลุ่มชาติพันธุ์ไทดำที่อพยพมาจากนอกพื้นที่จังหวัดพิษณุโลก ชาวไทดำที่อพยพเข้ามาตั้งรกรากอยู่ในพื้นที่อำเภอบางระกำเข้ามา 2 ช่วงเวลาใหญ่ ๆ คือ ก่อนปี พ.ศ. 2500 และหลังปี พ.ศ. 2500 ชาวไทดำรุ่นที่อพยพเข้าพื้นที่บางระกำก่อนปี พ.ศ. 2500 จะเป็นการอพยพเพื่อหาพื้นที่ทำมาหากิน ในขณะที่รุ่นที่อพยพมาทีหลังจะเป็นการอพยพตามมาจากการชักชวนในกลุ่มเครือญาติ พบว่าชาวไทดำในบ้านคุยยางเป็นผู้มีต้นทางการอพยพจากหลายพื้นที่ไม่ว่าจะเป็นจากอำเภอบางเลน จังหวัด

นครปฐม, อำเภอกำแพงแสน จังหวัดนครปฐม, อำเภอพนมทวน จังหวัดกาญจนบุรี, อำเภอบางแพ จังหวัดราชบุรี, อำเภอปากท่อ จังหวัดราชบุรี, อำเภอดำเนินสะดวก จังหวัดราชบุรี, อำเภอโพธิ์ประทับช้าง จังหวัดพิจิตร, อำเภอสามง่าม จังหวัดพิจิตร, อำเภอเขาย้อย จังหวัดเพชรบุรี และอำเภออุททอง จังหวัดสุพรรณบุรี

เมื่ออพยพจากพื้นที่ต้นทางมาถึงจังหวัดพิษณุโลก ชาวไทดำอาจไม่ได้ตั้งถิ่นฐานแรกเริ่มที่บ้านคุยยาง แต่อาจเคยอาศัยอยู่ในบางพื้นที่ที่ไม่ไกลจากบ้านคุยยางมากนัก เช่น บ้านยางซ้าย บ้านน้ำเรือง หรือ บ้านกง อำเภอโกสโกลาต จังหวัดสุโขทัย ก่อนที่จะค่อย ๆ หายยอพยพมาตั้งบ้านเรือนอาศัยอยู่ที่หมู่บ้านคุยยาง เมื่อสอบถามชาวไทดำที่บ้านคุยยางพบว่าพวกเขามีเครือญาติที่อาศัยอยู่ใกล้เคียงในหลายพื้นที่ ในพื้นที่จังหวัดพิษณุโลกพบเครือญาติของชาวไทดำบ้านคุยยางที่หมู่บ้านและตำบลต่าง ๆ ในอำเภอบางระกำ ได้แก่ บ้านแหลมมะค่า ตำบลพันเสา อำเภอบางระกำ, บ้านหล่ายขานาง ตำบลพันเสา อำเภอบางระกำ, บ้านหนองบัว ตำบลบ่อทอง อำเภอบางระกำ, บ้านหนองตาเขียว ตำบลบ่อทอง อำเภอบางระกำ, บ้านดอนอภัย ตำบลบ่อทอง อำเภอบางระกำ, วัดกลางสุริยวงศ์ ตำบลวังอิทก อำเภอบางระกำ, บ้านหนองเต่าดำ ตำบลวังอิทก อำเภอบางระกำ, บ้านหัวบึง ตำบลบางระกำ อำเภอบางระกำ, บ้านหนองเขาควาย ตำบลบางระกำ อำเภอบางระกำ, บ้านยางแขวนอยู่ ตำบลบางระกำ อำเภอบางระกำ, บ้านตลุกแรด ตำบลบางระกำ อำเภอบางระกำ, บ้านหนองแพงพวย ตำบลชุมแสงสงคราม อำเภอบางระกำ, บ้านห้วยกระได ตำบลชุมแสงสงคราม อำเภอบางระกำ, บ้านคุยขวาง ตำบลคุยม่วง อำเภอบางระกำ, บ้านใหม่เจริญธรรม ตำบลคุยม่วง อำเภอบางระกำ, บ้านหนองขานาง ตำบลคุยม่วง อำเภอบางระกำ, บ้านหนองไผ่ ตำบลหนองกุกลา อำเภอบางระกำ, บ้านมณเฑียรทอง ตำบลหนองกุกลา อำเภอบางระกำ²

ชาวไทดำบ้านคุยยางส่วนใหญ่ประกอบอาชีพเกษตรกรรม (ทำนาข้าว) รองลงมาคือรับจ้างทั่วไป การอ้างความเป็นชาติพันธุ์ไทดำจะปฏิบัติผ่าน

พิธีเสนเรือน การหนองก้อ มื้อเวนต์ง เถกเช่นเดียวกับชาวไทดำในพื้นที่อื่น ๆ ชาวไทดำบ้านคุยยางบางครัวเรือนประกอบพิธีกรรมที่เชื่อมโยงความเชื่อทางชาติพันธุ์เข้ากับอาชีพเกษตรกรรม เช่น ประกอบพิธีกรรมปาดตงข้าวใหม่ แต่ไม่พบว่าชาวไทดำบ้านคุยยางนับถืออย่างเคร่งครัดต่อผีนา ผีไร่ ผีประจำเมล็ดข้าว หรือผีลานนวดข้าว หากแต่ผีที่ศักดิ์สิทธิ์และเป็นที่เคารพบูชากันในทุกครัวเรือน คือ ผีเรือน หรือ ผีดำ หรือ ผีบรรพบุรุษของตระกูลฝ่ายชาย ซึ่งชาวไทดำจะเลี้ยงหรือบูชาไว้ในพื้นที่เฉพาะของบ้านที่เรียกว่ากะล่อห้อง

เมื่อสำรวจงานศึกษาเกี่ยวกับวัฒนธรรมชาวไทดำซึ่งมีจำนวนมาก มักจะพบรายละเอียดเกี่ยวกับกะล่อห้องเป็นข้อมูลพื้นฐาน ทั้งในหัวข้อเฉพาะเกี่ยวกับ “ลักษณะบ้านเรือนของชาวไทดำ” และการกล่าวถึงกะล่อห้องเมื่อต้องอธิบายถึงความเชื่อเรื่องผีเรือนและการประกอบพิธีเช่นผีในเรือนของชาวไทดำ ซึ่งปรากฏทั้งในงานศึกษาทางมานุษยวิทยา ภาษาศาสตร์ ประวัติศาสตร์ และสถาปัตยกรรมศาสตร์ โดยทั่วไปแล้ว ในงานศึกษาทางมานุษยวิทยา ภาษาศาสตร์ ประวัติศาสตร์มักจะเชื่อมโยงพื้นที่กะล่อห้องกับความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษและพิธีกรรมเช่นผีเสมอ กล่าวคือ ความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษซึ่งถูกอัญเชิญขึ้นเรือนและการประกอบพิธีกรรมเช่นผีของชาวไทดำจะถูกอธิบายมิได้เลยหากปราศจากการกล่าวถึงพื้นที่ของผีเรือนอย่างกะล่อห้อง อย่างไรก็ตามงานศึกษาส่วนใหญ่จะมีได้แสดงการวางผังและโครงสร้างของบ้านชาวไทดำ อันเป็นลักษณะโดดเด่นของงานศึกษาทางสถาปัตยกรรมศาสตร์ ยกเว้นงานของกาญจนา สุวรรณศิลป์และคณะ (2546: 28-33) ที่นำเสนอการวางผังและลักษณะบ้านของชาวไทดำดั้งเดิม พร้อมทั้งอธิบายว่าห้องเล็ก ๆ ที่ถูกกันไว้สำหรับเช่นไหผีเรือนนี้จะถูกสร้างไว้ที่หัวสัดของตัวบ้านด้านหนึ่ง และจะต้องไม่ถูกส่วนของครัวไฟบังเพราะห้องครัวถือว่าเป็นพื้นที่ที่ไม่สะอาด งานศึกษาทางสถาปัตยกรรมศาสตร์ที่เกี่ยวกับการวางผังเรือนยาว (long house) โครงสร้างเรือนกระตองเต่า และการจัดวางพื้นที่ (spatial organization) ในเรือนของชาวไทดำที่น่าสนใจในงานของภูมิชาย พันธุ์โพธิ์จรรย์ (2554); ฐาปนีย์ เครือระยา (2560); Chaturawong (2017); ตึก แสนบุญ (2564) ซึ่งพบ

จตุรร่วมกันในการอธิบายว่าบ้านเรือนของชาวไทดำจะมีการแบ่งสัดส่วนของพื้นที่อย่างเห็นได้ชัด

งานของ Chaturawong (2017) ชี้ว่าพื้นที่ของบ้านไทดำแบ่งออกเป็นสามส่วน คือ 1) ด้านหน้าซึ่งมีหลังคาปกคลุม 2) พื้นที่ส่วนที่อยู่อาศัย (living space) และ 3) ด้านหลังซึ่งมีหลังคาปกคลุมรวมถึงส่วนของระเบียงเปิด กะลื้อห้องของผีบรรพบุรุษเป็นองค์ประกอบหนึ่งของพื้นที่ส่วนที่อยู่อาศัย ที่ถูกจัดวางและใช้ร่วมกับคนเป็น เช่น พื้นที่ผีบรรพบุรุษอยู่ติดกับพื้นที่นอนของคนเป็น ในขณะที่พื้นที่ทำครัวและพื้นที่รับประทานอาหารจะอยู่อีกฟากหนึ่งของพื้นที่ส่วนที่อยู่อาศัย การวางผังกะลื้อห้องของผีบรรพบุรุษติดกับห้องนอนของคนเป็นนี้ยังปรากฏในงานศึกษาของธำปณีย์ เครือระยา (2560) ที่ระบุว่า กะลื้อห้อง (สะกดตามต้นฉบับ) จะวางอยู่เป็นห้องแรกของบ้าน ส่วนห้องนอนของผู้อาวุโสหรือพ่อแม่จะอยู่ถัดมา จากนั้นจะเป็นห้องนอนของลูกคนโตไล่ตามแนวยาวของตัวบ้านไปเรื่อย ๆ จะเป็นห้องนอนของลูกคนเล็กจนกระทั่งถึงส่วนสุดท้ายของเรือนที่เป็นชาน การวางผังให้พื้นที่ของผีและพื้นที่ของคนอยู่บรรจบต่อกันนี้นี้ยังพบในงานอัตลักษณ์ในที่พักของชาวไทดำในเมืองแกลง ประเทศเวียดนามของติก แสนบุญ (2564) ที่อธิบายว่าเรือนไทดำมักวางผังเป็นรูปสี่เหลี่ยมผืนผ้า มีบันไดขึ้นลงสองทาง คือ ด้านหน้าบ้านที่เรียกว่า “ก่วาน” ซึ่งจะให้เฉพาะผู้ชายใช้บันไดนี้เท่านั้น และด้านหลังบ้านที่เป็นบริเวณครัวไฟ เรียกว่า “ชาน” ซึ่งผู้หญิงจะใช้บันไดนี้ในการขึ้นและลงเรือน หิ้งของผีจะอยู่ในพื้นที่พักอาศัย ส่วนห้องนอนลูกชายจะอยู่ติดกับก่วาน ซึ่งทั้งหิ้งของผีและห้องนอนของคนนี้จะอยู่ในผังเดียวกัน

กะลื้อห้องในแต่ละหลังคาเรือนในหมู่บ้านคุยยางนั้นมีรูปแบบที่แตกต่างกันหลากหลาย กะลื้อห้องไม่ถูกลดทอนรูปแบบหรือขนาดของพื้นที่ให้อยู่ในลักษณะบ้านจำลอง (เหมือนตุ๊กต้อี๊ยะ) จากการสำรวจพบกะลื้อห้องมีขนาดเท่ากับห้องหนึ่งห้องซึ่งเป็นพื้นที่ใช้สอยอื่น ๆ ในบ้าน เช่น ขนาด 3*3 หรือ 3*5 หรือ 4*4 ตารางเมตร บ้างก็มีขนาดเล็กกว่าพื้นที่ใช้สอยอื่น ๆ ใน

บ้านเล็กน้อย บ้างก็มีการกันขอบเขตอย่างมิดชิดในลักษณะห้องที่เป็นสัดส่วน หรืออาจไม่มีการกันห้องด้วยวัสดุใด ๆ หากแต่เป็นที่รับรู้กันภายในสมาชิก ครอบครัวว่าพื้นที่รอบ ๆ จุดที่วางเครื่องเช่น ซึ่งส่วนมากมักจะเข้ามุมเสาเรือน นั้นเป็นอาณาเขตของพื้นที่ผีเรือน ทั้งนี้ ไม่ว่าจะก่อห้องจะมีรูปแบบลักษณะ ในทางกายภาพอย่างไร หน้าที่ของพื้นที่ดังกล่าวก็เหมือนกันคือ เป็นพื้นที่สถิต ของผีดำ หรือ ผีบรรพบุรุษฝ่ายชายที่ตายดี กล่าวคือ ตายจากความเจ็บป่วย หรือตายเมื่อถึงวัยอันควร หลังจากเสร็จสิ้นพิธีกรรมงานศพตามธรรมเนียมแล้ว ลูกหลานจะจำงหมอบเสนามาทำพิธีเชิญผีขึ้นเรือน เป็นผีเรือนประจำบ้านและเป็นธรรมเนียมปฏิบัติต่อจากนั้นว่าลูกหลานจะต้องเซ่นไหว้เลี้ยงผีต่อไป (กานต์ทิศา, 2558: 88)

ทำไมผีจึงต้องมีพื้นที่ในเรือน? แม้ว่าขวัญของพ่อแม่หรือบรรพบุรุษของชาวไทยดำที่เสียชีวิตไปแล้วจะได้เดินทางกลับดินแดนปิตุภูมิเพื่อขึ้นเมืองฟ้าตามจักรวาลทัศน์เมืองฟ้า-เมืองลุ่ม และแม้ว่าร่างกายที่ดับสิ้นสังขารจะได้รับการฌาปนกิจแล้ว แต่ขวัญของผีก็มีได้เดินทางกลับสู่เมืองฟ้าอย่างนิจนิรันดร์ หากแต่ยังคงวนเวียนอยู่ในเมืองลุ่มหรือโลกมนุษย์ ทั้งนี้เพราะชาวไทยดำเชื่อว่าเมื่อพ่อแม่หรือปู่ตายายได้เสียชีวิตลงแล้ว วิญญาณจะยังคงวนเวียนอยู่ภายในหมู่บ้านเพื่อคอยดูแลปกป้องลูกหลานให้อยู่อย่างปลอดภัยมีความสุข ด้วยเหตุนี้ ลูกหลานชาวไทยดำจึงต้องเชิญวิญญาณของผีบรรพบุรุษขึ้นไปไว้บนเรือน (เชาวน์มนัส, 2558: 150) จากจุดนี้จึงเห็นได้ว่า กะลื้อห้องหรือห้องผีกลายเป็นองค์ประกอบหนึ่งที่สำคัญของบ้านเพราะผูกโยงกับความเชื่อเรื่องผีเรือน พื้นที่ธรรมดา ๆ ในบ้านเรือนที่อยู่อาศัยของคนนั้นได้ถูกทำให้กลายเป็นพื้นที่ของผี ซึ่งมีได้มีฐานะเสมอเทียบเท่ากับคนธรรมดาทั่วไปและมีใช้พื้นที่ที่คนอยู่อาศัยจะสามารถใช้สอยได้ตามปกติเหมือนพื้นที่อื่นๆ ในบ้าน ด้วยเหตุนี้ บทความชิ้นนี้จึงตั้งคำถามเบื้องต้นในสามประเด็นหลัก คือ หนึ่ง เส้นแบ่งเขตพื้นที่ระหว่างผีกับคนในบ้านของชาวไทยดำเป็นอย่างไร สอง โครงสร้างเบื้องต้นของพื้นที่ผีและพื้นที่คนเป็นอย่างไร และสาม ความสัมพันธ์ทาง

สังคมและทางสัญลักษณ์ของการใช้พื้นที่ร่วมกันระหว่างคนและผีในบ้านเดียวกันนั้นเป็นเช่นไร ทั้งนี้ ก่อนที่จะค้นหาคำตอบเบื้องต้นให้กับคำถามทั้งสามประการดังกล่าว มีความจำเป็นที่จะต้องเข้าใจก่อนว่าพื้นที่ธรรมดาพื้นที่หนึ่งนั้นกลายเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ที่ไม่ใช่พื้นที่ของคนอีกต่อไปแล้วได้อย่างไรผ่านการปรัศน์วรรณกรรม

พื้นที่หนึ่งกลายเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ได้อย่างไร?: ปรัชญาความคิดต่อเรื่องพื้นที่ เวลา ความศักดิ์สิทธิ์ และพิธีกรรม

งานศึกษาเรื่องการก่อรูปของพื้นที่ การจัดวางตำแหน่งสิ่งปลูกสร้างองค์ประกอบภายในบ้าน โดยเชื่อมโยงกับวิถีคิด โลกทัศน์และวัฒนธรรมของผู้อยู่อาศัยมีลักษณะของการผสมผสานแนวคิดทางสถาปัตยกรรมเข้ากับมานุษยวิทยาดังที่ปรากฏในงานของ Turton (1978) หรืองานของ Chiranthanut and Funo (2008) ช่วยสร้างกรอบความคิดให้กับการทำงานภาคสนามขั้นต้นต่อความเป็น “พื้นที่ (space)” โดยเฉพาะอย่างยิ่งพื้นที่ของบ้าน ซึ่ง “บ้าน” คือหน่วยหนึ่งของพื้นที่ทางรัฐศาสตร์และเป็นพื้นที่เชิงสัญลักษณ์ทางสถาปัตยกรรมที่ไม่เพียงสะท้อนถึงระบบของการจัดแบ่งประเภทเท่านั้น แต่ยังเป็นส่วนหนึ่งของอุดมการณ์บางอย่างอีกด้วย (Turton, 1978: 112) ในการก่อรูปก่อร่างของพื้นที่นั้น สิ่งที่สำคัญที่สุดคือ ความเชื่อหรือความโน้มเอียง (orientation) ที่เป็นตัวกำหนดองค์ประกอบและการจัดวางตำแหน่งของที่พักอาศัย แปลนของบ้านจึงสะท้อนรูปแบบของการจัดลำดับชั้นทางสังคม (social hierarchy) (Chiranthanut & Funo, 2008: 2289) อย่างไรก็ดี เมื่อตั้งคำถามต่อไปว่า แล้วพื้นที่พื้นที่หนึ่งถูกก่อรูปให้กลายเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ได้อย่างไร?

บทความชิ้นนี้จึงกลับไปทบทวนงานศึกษาหลักสามชิ้น ชิ้นแรก คือ *To take place* (1987) ของโจนาธาน สมิธ (Jonathan Z. Smith) ชิ้นที่สองคือ *Anthropologie de l'espace* หรือ *anthropology of space*

(2007) ของมารีเยง เซโกด์ (Marion Segaud) งานทั้งสองชิ้นนี้ได้รับอิทธิพลทางความคิดจากงานเรื่อง *The sacred and the profane: the nature of religion* (1957) ของนักประวัติศาสตร์ศาสนาชาวโรมาเนียที่ชื่อว่ามีร์เซาเอลิอาเด (Mircea Eliade) ซึ่งแน่วชัดว่างานชิ้นนี้สร้างข้อถกเถียงเรื่องความศักดิ์สิทธิ์และความเป็นธรรมดาสามัญอยู่บนฐานงานเรื่อง *The Elementary forms of the religious life* (1912) ของเอมิล ดูร์ไคม์ (Emile Durkheim)

งานเรื่อง *To take place* ของสมิธ ทำให้เราเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างความเป็นสถานที่กับพิธีกรรมของเผ่า Arunta ในประเทศออสเตรเลีย ซึ่งใช้ต้นยางเป็นดั่งเสาอันทศักดิ์สิทธิ์ (sacred pole) เป็นส่วนหนึ่งของการสร้างพื้นที่อันทศักดิ์สิทธิ์ผ่านการประกอบพิธีกรรม สมิธอ้างถึงงานของเอลิอาเดว่า การสร้างศูนย์กลางที่ศักดิ์สิทธิ์ (sacred centre) นี้ทำให้เกิดการสร้างจักรวาลทัศน์ (cosmicize) ต่อตัวพื้นที่ และทำให้เกิดการสื่อสารกับโลกมนุษย์ที่เปลี่ยนผ่านของสวรรค์ (transhuman world of heaven) สิ่งหนึ่งที่ช่วยประกอบสร้างความศักดิ์สิทธิ์ต่อพื้นที่คือ มายาคติ หรือ myth โดยทำให้อาณาบริเวณนั้น ๆ เป็นพื้นที่ที่อยู่ได้โดยรักษาความสัมพันธ์กับท้องฟ้าและเหล่าผู้ข้ามมนุษย์ (transhuman) ดังนั้น เสาอันทศักดิ์สิทธิ์ ก็ทำหน้าที่ประหนึ่งว่าเป็นศูนย์กลางที่ศักดิ์สิทธิ์ อันเป็นจุดแห่งการติดต่อสื่อสาร (point of contact or communication) ระหว่างสวรรค์และโลกมนุษย์

นอกจากมายาคติจะเป็นส่วนประกอบสร้างความศักดิ์สิทธิ์ในพื้นที่แล้ว อีกสิ่งหนึ่งที่สำคัญคือ พิธีกรรม (ritual) เสาอันทศักดิ์สิทธิ์ หรือ ศูนย์กลางที่ศักดิ์สิทธิ์ต้องอาศัยการสร้างอะไรบางอย่างจากสิ่งธรรมดา ๆ ให้กลายเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ เช่น เผ่า Arunta แปลงต้นยาง ทาด้วยเลือดเป็นเครื่องหมายหรือสัญลักษณ์ ซึ่งนั่นก็ยังไม่ศักดิ์สิทธิ์หากไม่มีอารักษ์หรือผีหรือเทพดาประจำเสาอันทศักดิ์สิทธิ์นั้น ๆ ด้วยเหตุนี้บรรพบุรุษที่ตายไปแล้วจึงถูกกระบวนการเปลี่ยนผ่าน (transformation) จากคนที่ตายไปแล้วให้กลายเป็นวิญญาณบรรพบุรุษ และถูกกระบวนการทำให้กลายเป็นวัตถุ (objectification) จากวิญญาณไปสู่ต้นไม้ศักดิ์สิทธิ์ หรือ เสาอันทศักดิ์สิทธิ์

คำสามคำที่สำคัญในการอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างบรรพบุรุษและชีวิตในโลกปัจจุบันและพื้นแผ่นดินของสมิธจึงคือคำว่า ที่ระลึกถึง/ สิ่งเตือนความทรงจำ (memorial), กระบวนการเปลี่ยนผ่าน (transformation) and กระบวนการทำให้กลายเป็นวัตถุ (objectification) ทั้งนี้ เพราะพิธีกรรมที่เชื่อมต่อบรรพบุรุษกับพื้นที่ และที่เชื่อมต่อบรรพบุรุษกับคนเป็นนั้นไม่ใช่การปฏิบัติพิธีกรรมในเชิงของการกระทำหรือการแสดง (dramatization) แต่มันคือความทรงจำ/ การระลึกถึง (recollection) เพราะฉะนั้นแล้วความต่อเนื่อง (continuity) ของความศักดิ์สิทธิ์นั้นจึงสำคัญมาก การขาดตอน (rupture) ในความศักดิ์สิทธิ์จึงจะเกิดจากการที่คนเป็นลืมหรือไม่ระลึกถึงอีกต่อไป หรือจำไม่ได้แล้ว (forgetfulness) (Smith, 1987: 11-13)

ดังนั้น เมื่อกลับไปทำความเข้าใจที่ตัวของพิธีกรรม พิธีกรรมจึงคือรูปแบบหนึ่งของการให้ความใส่ใจ เป็นกระบวนการของการขีดเครื่องหมายชี้ชัดว่าผลประโยชน์จากพิธีกรรมคืออะไร พื้นที่สถานที่ที่เป็นองค์ประกอบหนึ่งของพิธีกรรม หากคนเป็นใส่ใจปฏิบัติพิธีกรรมอย่างต่อเนื่อง ตัวพื้นที่สถานที่ที่เป็นองค์ประกอบหนึ่งของพิธีกรรมก็จะถูกระลึกถึงหรือจดจำไว้ตลอดเวลา ประเด็นที่ตามมาหลังจากความสัมพันธ์ระหว่างพื้นที่กับพิธีกรรม ก็คือพิธีกรรมและความศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งสมิธให้คำอธิบายว่า ตัวพิธีกรรมเองนั้นมีใช้การแสดงออก หรือ การตอบสนองต่อความศักดิ์สิทธิ์ ในทางกลับกัน บางสิ่งบางอย่าง หรือ คนบางคนถูกสร้างขึ้นมาให้ศักดิ์สิทธิ์โดยพิธีกรรมนั่นเอง (Smith, 1987: 105)

ในขณะที่งานของสมิธทำให้เข้าใจมากยิ่งขึ้นว่ากะล่อท่องได้เปลี่ยนจากพื้นที่ธรรมดาพื้นที่หนึ่งเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ได้อย่างไร งานของเซโกด์ (Segaud, 2012) ช่วยตั้งคำถามสำคัญต่อเส้นแบ่งเขตแดนของพื้นที่ ซึ่งเส้นแบ่งเขตนี้มีทั้งเชิงกายภาพและเชิงสัญลักษณ์ เป็นทั้งเส้นแบ่งเขตที่เข้มงวดและลื่นไหลได้ เส้นแบ่งนี้แบ่งได้ทั้งพื้นที่ของพวกเราพื้นที่ของพวกเขา พื้นที่ปลอดภัยพื้นที่อันตราย พื้นที่ของมนุษย์และไม่ใช่มนุษย์ เส้นแบ่งเขตแดนไม่ว่าจะเป็นแบบใด

ก็ตามล้วนแล้วแต่มีความสำคัญ เพราะมันไปกำหนดคุณสมบัติให้กับตัวของพื้นที่ สิ่งหนึ่งที่ทำให้ความเป็นเส้นแบ่งเขตแดนชัดเจนขึ้น คือ การข้ามแดน ความเข้มงวดหรือความผ่อนปรนในเส้นเขตแดนจากการข้ามแดนว่าเป็นการฝ่าฝืนหรือละเมิดรุนแรงแค่ไหน เช่น ต้องขออนุญาต หรือ ต้องถูกกีดกัน ควบคุมการข้ามเส้นแดน ซึ่งโดยปกติแล้วการจะข้ามเส้นแดนไปได้นั้นก็ต้องผ่านพิธีกรรมอะไรบางอย่าง งานของเซโกต์จึงให้ความสำคัญกับการอธิบาย การสถาปนาพื้นที่ผ่านเส้นเขตแดนเป็นอย่างมาก คุณสมบัติของพื้นที่ โดยเฉพาะพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์นั้นชัดเจนมากขึ้นก็ด้วยเส้นเขตแดน นอกจากนี้เซโกต์ยังให้ความสำคัญกับประตู หรือ ด่าน หรือทางเข้าออก และความคิดเรื่องการข้ามผ่านเส้นแดน อย่างไรก็ตาม อย่างไรก็ดี เส้นแดนไม่จำเป็นต้องเป็นเส้นแดนทางกายภาพเสมอไป เส้นแดนอาจเป็นเชิงสัญลักษณ์ในทางปฏิบัติก็ได้

ทั้งงานของสมิธและเซโกต์ต่างก็ได้อิทธิพลจากงานของมีร์เซ เอลิอาเด เรื่อง *The sacred and the profane: the nature of religion* (1961) สำหรับเอลิอาเด พื้นที่นั้นไม่มีความต่อเนื่อง (Eliade, 1961: 20) เฉกเช่นเดียวกับเวลาที่ไม่มีทั้งความเหมือนกันและไม่มีความต่อเนื่องกัน (Eliade, 1961: 68) เอลิอาเดกล่าวถึงพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ (sacred space) ว่าเป็นพื้นที่ที่แตกต่างจากพื้นที่ธรรมดาสามัญหรือ profane space ตัวของความเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์นั้นสร้างจุดแตกหักกับความเหมือนกัน (homogeneity) ของพื้นที่เชิงกายภาพอยู่แล้ว กล่าวคือ สร้างเส้นแบ่งขอบเขตระหว่างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ออกจากพื้นที่ธรรมดาสามัญ แต่แม้จะมีเส้นแบ่งแดน ความเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ก็มีความคลุมเครือ ว่าพื้นที่ดังกล่าวเป็นพื้นที่ที่ตั้งอยู่ ณ ตรงนี้ ขณะนี้ แต่ในขณะเดียวกันก็เป็นพื้นที่ที่ทำหน้าที่เหมือนกับประตู หรือ ด่าน หรือ ทางเข้าสู่อีกโลกหนึ่งซึ่งเป็นโลกของผี ของพระเจ้า หรือจักรวาลที่ใหญ่ไพศาลขึ้นไป

ด้วยเหตุนี้ กิจกรรมทางศาสนาจึงเป็นสิ่งที่ปักปันเส้นแดนแก่พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งทำให้คนเป็นและคนตาย (หรืออำนาจของผี เทพยดา) ต้องใช้พื้นที่ตรงนี้ร่วมกัน พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์จึงถูกบ่งชี้และถูกสร้างขึ้นด้วยการติดต่อ

สื่อสารที่ซับซ้อนระหว่าง human and non-human agents (เช่น หมอผี) พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ได้รับการบำรุงรักษาและเชิดชูไว้ด้วยการปฏิบัติพิธีกรรม ไม่ว่าจะเป็นพิธีกรรมรายสัปดาห์ ตามฤดูกาล หรือตามวงจรของพิธีกรรมเอง พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์จึงมักเกี่ยวข้องกับเวลาอันศักดิ์สิทธิ์แบบวัฏจักร (cyclical sacred time)

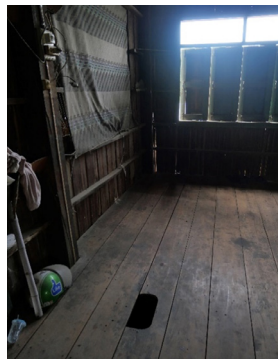
กะล่อห้องซึ่งเป็นพื้นที่หนึ่งในบ้านหลังหนึ่งจึงกลายมาเป็นพื้นที่อันศักดิ์สิทธิ์ได้ด้วยการเป็นพื้นที่ของผีดำหรือผีเรือน ซึ่งแท้จริงแล้วก็คือขวัญผีพ่อแม่ (หรือปู่ย่าตายาย) ที่ถูกระบวนการเล่นผ่านให้กลายเป็นผีดำหรือผีเรือน ซึ่งมีไข้ผีที่ตายไม่ดีหรือตายโหง แต่เป็นผีที่ตายดีที่สามารถปกป้องรักษาคุ้มภัยลูกหลานในโลกมนุษย์ได้ ประกอบกับพิธีกรรมเลี้ยงผี พิธีกรรมบอกกล่าวผีทั้งหลายล้วนช่วยทำให้กะล่อห้องมีไข้พื้นที่ธรรมดาสามัญในบ้าน แม้จะเป็นพื้นที่ประกอบสร้างที่เป็นส่วนหนึ่งของบ้านของชาวไทดำก็ตาม

เส้นแบ่งเขตแดนระหว่างพื้นที่ของคนและพื้นที่ของผี

กะล่อห้อง คือ พื้นที่ที่เป็นองค์ประกอบหนึ่งของบ้านชาวไทดำ เป็นพื้นที่ของผีดำ หรือ ผีเรือนซึ่งเป็นผีบรรพบุรุษของเจ้าบ้านผู้สืบเชื้อสายฝั่งผู้ชาย บ้านใดไม่มีกะล่อห้องก็คือบ้านที่พ่อแม่ของเจ้าของบ้านยังไม่เสียชีวิต หรือไม่เช่นนั้นก็คือบ้านที่สร้างใหม่ในพื้นที่เดิม หรือต่อเติมจากบ้านหลังเดิม ซึ่งกะล่อห้องจะถูกจัดกันไว้ที่บ้านหลังเดิมไม่ได้ถูกโยกย้ายออกมาไว้ที่บ้านหลังใหม่ เมื่อสำรวจกะล่อห้องใน 10 หลังคาเรือนของหมู่บ้านคุยยาง พบวิธีการเลือกพื้นที่ที่จะเป็นกะล่อห้อง การจัดแบ่งพื้นที่และการสร้างเขตแดนระหว่างพื้นที่ของคนและพื้นที่ของผีในหลายรูปแบบ ดังต่อไปนี้

เส้นแบ่งเขตแดนโดยใช้พื้นที่เดิมของผี

โดยปกติแล้วกะลื้อห้องจะถูกจัดไว้ในเรือนเดิมของผู้เสียชีวิต และจากการศึกษาพบว่า ในหลายหลังคาเรือนจะเลือกใช้ห้องนอนเดิมของผีเรือนเป็นกะลื้อห้อง ซึ่งก็หมายความว่า พื้นที่ของผีก็คือพื้นที่เดิมเมื่อครั้งที่เขายังมีชีวิตอยู่นั่นเอง บางเรือนจะยังคงเห็นหลักฐานของการวางตำแหน่งกะลื้อห้องไว้ที่ห้องเดิมก่อนเสียชีวิต นั่นคือ ร่องไม้ที่เคยถูกใช้แทนส้วมสำหรับขับถ่าย



ภาพ: ร่องไม้ไม่มีฝาปิด (ซ้ายมือ) และ ร่องไม้ไม่มีฝาปิด (ขวามือ) สำหรับขับถ่าย
ที่มา: ภาพถ่ายโดยผู้วิจัย (2565)

ด้านล่างของร่องไม้จะมีการต่อท่อตรงลงไปสู่ดิน ก่อนจะเสียชีวิต พ่อหรือแม่ของเจ้าของบ้านในวัยชราและเจ็บป่วยจะไม่สามารถเดินไปเข้าห้องน้ำได้อย่างสะดวก จึงต้องออกแบบการเจาะร่องไม้สำหรับขับถ่ายไว้ในห้องนอน หลังจากเสียชีวิตไปแล้ว ลูกหลานจึงเลือกห้องเดิมครั้งเมื่อยังมีชีวิตอยู่ไว้เป็นกะลื้อห้องสำหรับผีดำหรือผีเรือน

การสร้างเส้นแบ่งทางกายภาพอย่างชัดเจน

นอกจากการเลือกตำแหน่งของกะลื้อห้องจากพื้นที่เดิมครั้งเมื่อยังไม่ได้กลายเป็นผีแล้ว การจัดวางกะลื้อห้องไว้บนพื้นที่ใดพื้นที่หนึ่งในบ้านเรือน

ยังต้องมีการกำหนดเส้นแบ่งและขอบเขตของกะล่อห้องด้วยการกั้นห้อง
 อย่างเป็นสัดส่วน ซึ่งลักษณะของการกั้นห้องนี้มีหลากหลายรูปแบบ ทั้งการ
 กั้นห้องเป็นขนาดเท่า ๆ กับห้องนอนของคนเป็น หรือการกั้นห้องเฉพาะขึ้น
 มาในมุมใดมุมหนึ่งของเรือน



ภาพ: กะล่อห้องของผิอยู่ติดกับห้องนอนของคน
 ที่มา: ภาพถ่ายโดยผู้วิจัย (2565)

จากภาพจะเห็นว่าบางบ้านกั้นพื้นที่กะล่อห้องในลักษณะที่ไม่แตกต่าง
 จากห้องของคนเป็น รวมทั้งขนาดของห้องผีและห้องคนก็เท่ากัน และไม่ได้
 เป็นพื้นที่ที่แยกต่างหากจากพื้นที่ของคนเป็นเลย

ในขณะที่บางบ้านก็ใช้วัสดุประเภทไม้ในการกั้นกะล่อห้องที่มุมใด
 มุมหนึ่งของบ้าน ใส่บานประตูปิดไว้ เพราะไม่ใช่ห้องที่คนเป็นจะต้องมีกิจธุระ
 เข้าไปใช้สอย

ผู้เขียนพบว่าการจะเลือกกั้นพื้นที่ของกะล่อห้องโดยเฉพาะ เพื่อแยก
 เป็นสัดส่วนส่วนจากพื้นที่คนเป็นหรือไม่และอย่างไรนั้นขึ้นอยู่กับปัจจัยหลาย
 ประการ ไม่ว่าจะเป็นการออกแบบพื้นที่ใช้สอยของบ้านที่มีมาตั้งแต่แรก โดย
 ส่วนมากแล้วผู้อยู่อาศัยไม่จำเป็นต้องกั้นกะล่อห้องเพิ่มเติม หากมีจำนวน

ห้องของบ้านเหลื่อมมากพอ นอกจากนี้ ขนาดพื้นที่ใช้สอยของบ้านก็มีส่วนในการกำหนดการกั้นกะล่อห้อง หากบ้านหลังนั้นมีขนาดเล็ก ซึ่งมาจากปัจจัยด้านเศรษฐกิจก็อาจจะไม่มีการกั้นกะล่อห้อง แม้ว่าจะไม่มีการใช้วัสดุกั้นกะล่อห้องเป็นสัดส่วนในบางบ้าน แต่ไม่ได้หมายความว่าไม่มีอาณาบริเวณของกะล่อห้องหรือพื้นที่ของผีเรือนที่แยกต่างหากจากพื้นที่ใช้สอยทั่วไปของคนเป็น

ไร้เส้นแบ่งแต่มีพื้นที่อันศักดิ์สิทธิ์

ในบางบ้านที่ไม่มีการใช้วัสดุกั้นกะล่อห้อง จะมีการจัดโต๊ะเครื่องเซ่นหรือวางเครื่องเซ่นไว้ที่เสามุมใดมุมหนึ่งของบ้าน แม้จะไม่มีการกั้นห้องสำหรับผีเรือนอย่างเป็นสัดส่วน แต่กลับมีการเว้นระยะห่างระหว่างพื้นที่ของผีและพื้นที่ใช้สอยของคนอย่างเห็นได้ชัด



ภาพ: กะล่อห้องที่ไม่มีวัสดุกั้นแบ่งเขต
กับพื้นที่ของคน

ที่มา: ภาพถ่ายโดยผู้วิจัย (2565)

จากภาพจะเห็นได้ว่า ผู้อยู่อาศัยใช้มุ้งกางนอนในบริเวณที่ไม่ไกลจากโต๊ะเครื่องเซ่นผี หรือ กะล่อห้อง (แบบไม่มีวัสดุกั้น) แม้ว่าจะเป็นจะใช้สอยพื้นที่ร่วมไม่กระดานและชายคาเดียวกับผีเรือน แต่ก็เว้นระยะห่างของพื้นที่กะล่อห้องไว้เพื่อคงความศักดิ์สิทธิ์ของพื้นที่ผีเรือน ไม่แตกต่างไปจากบ้านเรือนที่กั้นกะล่อห้องด้วยวัสดุอย่างเป็นสัดส่วน

การกั้นหรือการไม่กั้นกะล่อห้องแยกต่างหากจากพื้นที่คนเป็นอาจขึ้นอยู่กับเศรษฐกิจของแต่ละบ้านหรือขนาดของบ้านแต่ละหลัง แต่ไม่ว่าพื้นที่ของผีเรือนจะถูกกั้นหรือไม่กั้นเป็นสัดส่วน ก็ได้มีผลต่อการเคารพพื้นที่อันศักดิ์สิทธิ์ของผีเรือนและการประกอบพิธีกรรมเสนเรือนหรือปาดตง



ภาพ: กะลื้อห้องที่ไม่มีวัสดุกันแบ่งเขตกับพื้นที่ของคน
ที่มา: ภาพถ่ายโดยผู้วิจัย (2565)

โครงสร้างเบื้องหลังการใช้พื้นที่ร่วมกันระหว่างผีและคน

การจัดวางตำแหน่งพื้นที่ของกะลื้อห้องในบ้านหลังหนึ่งมีวิธีคิดและเหตุผลอยู่เบื้องหลังเสมอ โดยส่วนมากแล้วคนไทดำที่บ้านคุยยางจะเลือกพื้นที่ด้านทิศเหนือในการกำหนดตำแหน่งกะลื้อห้อง แต่หากทิศที่ตั้งของตัวบ้านหรือลักษณะของตัวบ้านไม่เอื้ออำนวยประกอบกับพื้นที่ใช้สอยของบ้านคับแคบจนไม่สามารถเลือกทิศที่ตั้งของกะลื้อห้องได้ ก็ต้องอาศัยพื้นที่ของมุมเสาต้นใดต้นหนึ่งของบ้านในการกำหนดตำแหน่งพื้นที่ของผีเรือน ทั้งนี้ นอกเหนือไปจากการใช้ห้องนอนก่อนเสียชีวิตของผีเรือน และความเชื่อเฉพาะกลุ่มชาติพันธุ์แล้ว กะลื้อห้องของผีเรือนและพื้นที่ใช้สอยอื่น ๆ ของคนเป็นในบ้านหนึ่งหลังสามารถวิเคราะห์โครงสร้างทางสังคมที่อยู่เบื้องหลังการใช้พื้นที่ร่วมกันระหว่างผีและคนได้ดังนี้

โครงสร้างการสืบเชื้อสายทางฝั่งพ่อ (Patrilineal) กับการเลี้ยงผีเรือน

เป็นที่ทราบกันดีอยู่แล้วว่าระบบสายตระกูลของชาวไทยดำนั้นเป็นการสืบตำแหน่งและเลี้ยงผีสายพ่อเป็นหลัก (พิเชฐ, 2562: 72) กล่าวอย่างง่ายก็คือ ผีที่ถูกเชิญขึ้นเป็นผีเรือนประจำกะล่อห้องนั้นคือพ่อแม่หรือปู่ตายายของสายเครือญาติฝั่งของผู้ชายหรือฝั่งของสามี กะล่อห้องจึงเป็นพื้นที่ของฝั่งผู้ชายอย่างชัดเจน ในกรณีที่ผีเรือนมีลูกชายสืบสกุลหลายคน จะมีลูกชายเพียงคนเดียวเท่านั้นที่รับเลี้ยงผีพ่อแม่เป็นบ้านหลัก ซึ่งลูกชายคนนั้นไม่จำเป็นต้องเป็นลูกชายคนโต อาจจะเป็นลูกชายคนสุดท้องของบ้านก็ได้ ข้อสังเกตต่อวัตถุที่ปรากฏในกะล่อห้องที่จะบ่งบอกว่าบ้านใดคือบ้านหลักที่รับเลี้ยงผีพ่อแม่คือ ภายในกะล่อห้องนั้นจะมีโกศใส่กระดูกของพ่อแม่วางไว้ตรงจุดเครื่องเช่น อย่างไรก็ตามก็ได้หมายความว่าลูกชายคนอื่น ๆ ที่ไม่ได้รับเลี้ยงผีพ่อแม่เป็นบ้านหลักจะไม่มีกะล่อห้องและไม่มีพิธีเชิญผีพ่อแม่ขึ้นไปไว้ในบ้านของตน ลูกชายทุกคนจะมีกะล่อห้องและเลี้ยงผีพ่อแม่ของตนเองในบ้าน เพียงแต่ลูกชายที่เป็นบ้านหลักในการรับเลี้ยงผีพ่อแม่จะมีภาระหน้าที่ที่เพิ่มขึ้นมากกว่าบ้านของพี่น้องคนอื่น ๆ เมื่อต้องเป็นบ้านหลักในการประกอบ

พิธีกรรมเสนเรือน เป็นต้น



ภาพ: โกศพ่อแม่ในกะล่อห้องสัญลักษณ์
ของบ้านหลักที่เลี้ยงผี
ที่มา: ภาพถ่ายโดยผู้วิจัย (2565)

แล้วถ้าครอบครัวนั้น ๆ มีแต่ลูกสาว หรือ เหลือแต่ลูกสาวเพราะลูกชายเสียชีวิตไปหมดแล้ว ผีพ่อแม่จะอยู่ที่ไหน? ในหมู่บ้านคุยยาง ผู้หญิงที่รับเลี้ยงผีพ่อแม่เป็นเพราะพี่น้องผู้ชายของตนได้เสียชีวิตไปหมดแล้ว ถึงแม้ว่าตนเองจะแต่งงานเข้าบ้านสามีและเลี้ยงผีเรือนฝั่งสามีเป็นหลัก แต่ก็ไม่สามารถละทิ้งหน้าที่เลี้ยงผีพ่อแม่

แม่ของตัวเองได้ อย่างไรก็ตาม การเลี้ยงผีพ่อแม่ของผู้หญิงไม่สามารถเชิญผีขึ้นกะล่อห้องที่อยู่บนบ้านของสามีและเลี้ยงผีพ่อแม่ตัวเองร่วมกับผีพ่อแม่ของสามีได้ ฝ่ายหญิงต้องสร้างกะล่อห้องน้อยเป็นเรือนแยกต่างหากออกมาจากบ้านที่คนเป็นใช้อยู่อาศัย เรียกว่า การเลี้ยงผีตานาย



ภาพ: เรือนกะล่อห้องเลี้ยงผีพ่อแม่ฝ่ายหญิง (ซ้าย) ภายในเรือนกะล่อห้อง (ขวา)
ที่มา: ภาพถ่ายโดยผู้วิจัย (2565)

ภายในเรือนกะล่อห้องที่ถูกสร้างแยกออกมาจะมีเครื่องเซ่นไม่ต่างไปจากกะล่อห้องที่อยู่บนบ้าน มีภาพของผีเรือน มีกระตุกคางหมู ฯลฯ ประหนึ่งว่าเป็นกะล่อห้องที่เลี้ยงผีพ่อแม่ของฝ่ายชาย จะแตกต่างก็เพียงแต่ว่าฝ่ายหญิงไม่สามารถเชิญผีพ่อแม่ของตัวเองขึ้นบ้านของสามีและเลี้ยงผีพ่อแม่ของตัวเองร่วมกับผีพ่อแม่ของสามีได้ หากกระทำเช่นนั้น ชาวไทดำมีความเชื่อว่าผีเรือนอาจจะบันดาลให้เจ็บไข้ได้ป่วยได้ ส่วนการประกอบพิธีกรรมเสนเรือนของผีตานายนั้นปฏิบัติตามปกติ แต่เป็นการประกอบพิธีกรรมที่แยกต่างหากจากการเสนเรือนผีดำของฝ่ายสามี

โครงสร้างทางสังคมระหว่างผีผู้ท้าวและผีผู้น้อย

นอกจากโครงสร้างการสืบเชื้อสายฝั่งพ่อและฝั่งแม่ที่มีผลต่อการจัดวางตำแหน่งกะล่อห้องและลำดับขั้นของการเลี้ยงผีเรือนแล้ว เบื้องหลังพื้นที่

กะล๋อห้องยังสะท้อนโครงสร้างสังคมของชาวไทดำอีกว่า ความเป็นหัวสิงสกุล ผู้ท้าวและผู้ผู้น้อยนั้นมิได้กำหนดและจำแนกแค่คนเป็นเท่านั้น ต่อเมื่อตายเป็นผีไปแล้ว ความเป็นผู้ท้าวและความเป็นผู้ผู้น้อยก็ยังคงอยู่ติดตามไปยังโลกหน้า สะท้อนความเป็นผู้ท้าวและผู้ผู้น้อยที่ยังคงอยู่แม้ตายกลายเป็นผีไปแล้วก็คือ กะล๋อห้อง นั่นเอง



ภาพ: กะล๋อห้องผู้ท้าวต่อเติมแยกออกมาจากบ้าน (ซ้าย)
ประตูที่ปราศจากบันได (ขวา)
ที่มา: ภาพถ่ายโดยผู้วิจัย (2565)

ผีเรือนที่เป็นผีผู้ท้าวมิได้สิงสถิตอยู่ในกะล๋อห้องที่ร่วมชายคาเดียวกันกับคนเป็น หากแต่กะล๋อห้องของผีผู้ท้าวจะต้องต่อเติมขยายพื้นที่ออกจากบ้านของผู้อาศัย ภายในกะล๋อห้องของผีผู้ท้าวมีหน้าต่าง เครื่องเช่นรูปภาพผีเรือน และอื่น ๆ ไม่แตกต่างจากกะล๋อห้องของผีผู้น้อย สิ่งที่แตกต่างกันคือ บานประตูออกสู่ภายนอกที่ปราศจากบันได การปราศจากบันไดลงนี้คือสิ่งสะท้อนว่า ประตูบานนี้มีใช้ทางออกของคนเป็น หากแต่เป็นประตูของผีผู้ท้าว ดังนั้น กะล๋อห้องเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ที่บ่งบอกชนชั้นทางสังคมของชาวไทดำ การกำหนดลักษณะของกะล๋อห้องตามสิ่งสกุลที่แตกต่างกันนี้ นำมาซึ่งรายละเอียดในการประกอบพิธีกรรมเสนเรือนที่แตกต่างกันระหว่างการเช่นผีผู้ท้าวและผีผู้น้อย ยกตัวอย่างเช่น การเลือกหมอลง ซึ่งหมอลงที่สามารถประกอบ

พิธีกรรมให้ผีผู้ท้าวได้ มีใช้หอมเสนของผีผู้น้อยทั่วไป แต่ต้องเป็นหอมเสนที่สืบสกุลมาจากตระกูลผู้ท้าวเท่านั้น อย่างกรณีของบ้านคุดยางนั้นไม่มีหอมเสนประจำหมู่บ้าน ส่วนใหญ่แล้วจะว่าจ้างหอมเสนจากหมู่บ้านอื่น ๆ เช่น หมอนงค์ โกลี้อย่างหมู่บ้านบึงคัด หรือ หอมอำไพ สระทองเมืองจากหมู่บ้านหนองเขาควาย เป็นต้น นอกจากความแตกต่างระหว่างหอมเสนผีผู้ท้าวและหอมเสนผีผู้น้อยแล้ว อีกสิ่งหนึ่งที่บ่งบอกชนชั้นทางสังคมระหว่างผีผู้ท้าวและผีผู้น้อยผ่านการประกอบพิธีกรรมอย่างเห็นได้ชัดก็คือ ราคาว่าจ้างหอมเสน ซึ่งแน่ชัดว่าราคาว่าจ้างหอมเสนผีผู้ท้าวนี้มีราคาสูงกว่าการว่าจ้างหอมเสนผีผู้น้อย

โครงสร้างเวลาระหว่างคนและผีแบบจักรวาลคู่ขนาน

แม้ชาวไทดำจะมีความเชื่อว่าหลังจากที่บรรพบุรุษเสียชีวิตไปแล้วนั้น ขวัญผีจะมีโอกาสได้เดินทางกลับไปยังเมืองฟ้าเมืองแถนเพื่อไปอยู่ร่วมกับบรรพบุรุษอื่น ๆ ที่ล่วงลับไปก่อนหน้าแล้ว และจะทำให้เปลี่ยนสถานะจากขวัญผีเป็นผีดำเพื่อทำหน้าที่คุ้มครองดูแลลูกหลานที่มียังอยู่ในโลกมนุษย์ (พิเชฐ, 2562: 62) หรือเมืองลุ่ม แต่การเดินทางสู่เมืองฟ้าเมืองแถน³ นี้มิใช่การเดินทางแบบลาแล้วลาลับ แม้ว่าขวัญผีจะกลายเป็นผีดำในเมืองฟ้า แต่ผีดำยังสามารถกำกับความเป็นไปของลูกหลานที่ยังมีชีวิตอยู่ในเมืองลุ่ม ความสัมพันธ์ระหว่างผีดำหรือผีเรือนและลูกหลานที่ยังอาศัยอยู่ในบ้านจึงเป็นความสัมพันธ์แบบข้ามภพ หรือ จักรวาลคู่ขนานระหว่างเมืองฟ้าและเมืองลุ่ม ซึ่งตำราบอกทางในบทสวดศพของชาวไทดำเป็นที่ยืนยันโครงสร้างจักรวาลแบบคู่ขนานระหว่างเมืองฟ้าและเมืองลุ่มที่ต้องมีความสัมพันธ์กันอยู่เสมอ (พิเชฐ, 2562: 63)

จากการทำงานภาคสนามขั้นต้น พบว่า นอกจากความสัมพันธ์ระหว่างผีและคนไทดำจะสะท้อนโครงสร้างจักรวาลแบบคู่ขนานระหว่างเมืองฟ้าและเมืองลุ่มแล้ว ยังพบโครงสร้างเวลาแบบจักรวาลคู่ขนานที่ลูกหลานดำเนินกิจวัตรไปบนเส้นเวลาเดียวกันกับเวลาของผีดำ กล่าวอย่างง่ายคือ แม้ว่าผีและคนเป็น

จะอยู่กันคนละภพ (ปรโลก-โลกมนุษย์) และคนละเมือง (เมืองฟ้า-เมืองลุ่ม) แต่กลับอยู่บนเส้นเวลาเดียวกัน ความเชื่อของชาวไทดำที่สะท้อนข้อค้นพบนี้ คือ การที่ชาวไทดำเชื่อว่า ในทุก ๆ กิจกรรมของผู้อยู่อาศัยที่เกิดขึ้นสามารถทำความรบกวนแก่ผีเรือนในกะล่อห้องได้ ราวกับกิจกรรมของคนเป็นนั้นกำลังรบกวนปู่ย่าตายายที่อยู่ในห้องนอน ยกตัวอย่างเช่น เชื่อว่าการวิ่งเล่นซน และทำเสียงดังของเด็กเล็กในบ้านจะรบกวนผีเรือนในกะล่อห้อง หรือ การเชิญคนแปลกหน้าเข้าบ้านเพื่อสังสรรค์นั้นอาจรบกวนผีเรือนในกะล่อห้อง กิจกรรมใดก็ตามที่จะเป็นการรบกวนผีเรือน หรือ มิได้บอกกล่าวผีเรือนล่วงหน้า จะทำให้ผู้อยู่อาศัยเจ็บไข้ได้ป่วย ด้วยเหตุนี้ ผู้อยู่อาศัยจำต้องหนองก้อ (บอกกล่าวผีเรือนเมื่อมีวาระพิเศษ) เสียก่อน ความเชื่อว่าการกิจกรรมของคนเป็นที่เกิดขึ้น “ณ ขณะนั้น” จะรบกวนต่อผีเรือนในกะล่อห้อง “ณ เวลานั้น” นี้เองที่สะท้อนว่าการดำรงอยู่ของผีเรือนในกะล่อห้องนั้นอยู่ในเส้นเวลาเดียวกับผู้อยู่อาศัยในบ้าน และอาจจะอยู่ในกะล่อห้องของบ้านตลอดเวลา มิใช่ว่าจะมารับเครื่องเซ่นเมื่อถึงรอบพิธีปาดตงหรือเสนเรือนเท่านั้น

โครงสร้างเวลาฐาน 10 วัน และความแตกต่างในเวลาประกอบพิธีเซ่นไหว้ผีของแต่ละหัวลิ่งสกุล

ในงานของอัญชลี สิงห์น้อย วงศ์วัฒนา (2559: 149-150) การประกอบพิธีเลี้ยงผีของชาวไทดำอาจแบ่งได้เป็น การบอกผี การเซ่นไหว้ผี และการช่วยเหลือผี ผู้เขียนพบว่าพิธีเลี้ยงผีทั้งสามแบบนี้มีวาระแห่งเวลาที่แตกต่างกัน การบอกผีนั้นจะเป็นพิธีกรรมที่ต้องบอกให้ผีเรือนรับรู้บางครั้ง นับว่าเป็นพิธีกรรมแบบวาระพิเศษ เช่น กินเหล้าสังสรรค์กันบนเรือน มีแขกมาค้างที่บ้าน ย้ายบ้าน ไปจับใบดำใบแดง ไปทำงานต่างประเทศ หรือ กิจกรรมอื่น ๆ ที่เกิดขึ้นบนเรือน ซึ่งเรียกพิธีการบอกผีแบบนี้ว่า การหนองก้อ อันหมายถึง การบอกผีเรือนให้รับรู้ด้วยการเซ่นเหล้า ต่อมาคือพิธีการช่วยเหลือผี ซึ่งเป็นพิธีเลี้ยงผีเฉพาะกิจเพื่อช่วยผีเรือนที่ทำผิดต่อผีแถนและถูกลงโทษโดยการจับใส่ขื่อไว้ ประกอบด้วยพิธีเซ่นเต็ง ซึ่งเป็นพิธีเซ่นไหว้เมื่อผีเรือนนิสัยไม่ดี

ไปติดซื้อที่เมืองฟ้า ในขณะที่พิธีเช่นไหว้ผีที่จะเกิดขึ้นอย่างมีวาระสม่ำเสมอ ประกอบด้วย การปาดตง ซึ่งคือ พิธีเช่นไหว้ผีเรือนที่ทำเป็นประจำ (ในกรณีเป็นผู้ทำวาระจะทำปาดตงทุก ๆ 5 วัน แต่ถ้าเป็นผู้ผู้น้อยจะทำปาดตงทุก ๆ 10 วัน) ต่อมาคือ พิธีปาดตงข้าวใหม่ที่จะทำทุก ๆ ปี และพิธีเลี้ยงผีที่สำคัญที่มีวาระสม่ำเสมออีกพิธีคือ พิธีเสนเรือน ซึ่งจะทำทุก ๆ 3 ปี

นอกจากการประกอบพิธีกรรมเลี้ยงผีจะมีวาระที่แน่นอนตามที่กล่าวมาข้างต้นนี้ ยังมีกรอบของเวลาที่แน่ชัดในการเริ่มต้นวันและเวลาในการประกอบพิธีกรรม ระบบปฏิทินของชาวไทดำประกอบไปด้วย วัน (เรียกว่า เว้น) สัปดาห์ (มี 10 วัน เรียกว่า มื่อ) เดือน (มี 30-31 วัน เรียกว่า เบือน) และ ปี (มี 12 เดือน เรียกว่า ปี) ซึ่งระบบปฏิทินของชาวไทดำนี้มีลักษณะเฉพาะตัวที่แตกต่างจากระบบปฏิทินสากลตรงที่ว่า ในหนึ่งเดือนของชาวไทดำนั้นจะมีราว 3 สัปดาห์ แต่ละสัปดาห์จะมี 10 วัน ซึ่งในแต่ละวันจะเป็นวันของแต่ละหัวสิงสฤก อันประกอบไปด้วย มื่อฮวง มื่อเต้า มื่อก่า มื่อกาบ มื่อฮับ มื่อฮาย มื่อเมิง มื่อเป็ก มื่อกั๊ด มื่อซด

การเชื่อมโยงการนับวันเวลาในระบบปฏิทินกับสิ่งสฤกของตนเอง

The image shows a Thai lunar calendar for the year 2559 (2016). The calendar is a grid with days of the month and corresponding lunar phases. Below the calendar, there are several advertisements and notices, including one for 'บ้านบึงงาม' (Ban Bingham) and another for 'บ้านโคกหลวง' (Ban Kok Luang).

วัน	วัน	วัน	วัน	วัน	วัน	วัน	วัน	วัน	วัน
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
31									

Advertisements and notices include:

- บ้านบึงงาม**: บ้านบึงงาม 2559, บ้านบึงงาม 2559, บ้านบึงงาม 2559.
- บ้านโคกหลวง**: บ้านโคกหลวง 2559, บ้านโคกหลวง 2559, บ้านโคกหลวง 2559.
- บ้านโคกหลวง**: บ้านโคกหลวง 2559, บ้านโคกหลวง 2559, บ้านโคกหลวง 2559.

ภาพ: ปฏิทินชาวไทดำ
ที่มา: ภาพถ่ายโดยผู้วิจัย (2565)

และการประกอบพิธีกรรมเลี้ยงผี หมายความว่า ชาวไทดำที่มาจากสิ่งสกุลที่แตกต่างกันจะเริ่มนับวันแรก (นับวันที่หนึ่ง) ไปจนครบ 10 วันหรือ 1 ปี หรือ 3 ปี แตกต่างกัน นั่นหมายความว่า การกำหนดวันประกอบพิธีกรรมปาดตง ปาดตงข้าวใหม่ หรือเสนเรือนของชาวไทดำในแต่ละครัวเรือนจะแตกต่างกัน และไม่สามารถระบุให้ตรงกันได้ ทั้งนี้เพราะการจะนับวันใดเป็นวันที่หนึ่งนั้น ต้องตรงกับวันของสิ่งสกุล ซึ่งก็จะไปตรงกับสิ่งสกุลของผีเรือนในกะล่อห้อง นั้นด้วยเช่นกัน ยกตัวอย่างเช่น ผู้ใหญ่บ้านคุดยางอยู่ในสกุลสิ่งเรือน มีมือฮาย เป็นวันที่หนึ่งก็ต้องนับไปอีก 10 วันเพื่อกำหนดวันปาดตง ดังนี้

เดือนกันยายน

มือฮวง	มือเต้า	มือกา	มือกาบ	มือฮับ	มือฮาย	มือเมิง	มือเป็ก	มือกัต	มือขด
1	2	3	4	5	6/	7/	8/	9/	10/
11/	12/	13/	14/	15/	16 ปาดตง	17	18	19	20
21	22	23	24	25	26	27	28	29	30

ภาพ: การนับเวลาฐาน 10 วันเพื่อกำหนดพิธีเลี้ยงผีเรือน

ที่มา: โดยผู้วิจัย (2565)

จากปฏิทินสมมติด้านบน ผู้ใหญ่บ้านคุดยางมีสกุลสิ่งเรือนเริ่มนับวันที่หนึ่งที่มือฮาย คือ วันที่ 6 กันยายน เมื่อนับไปจนครบ 10 วันจะต้องทำพิธีปาดตงในวันที่ 16 กันยายน จะเห็นชัดเจนว่า สิ่งสกุลของชาวไทดำมิได้กำหนดแค่โครงสร้างสังคมความเป็นผู้ท้าวและผู้้น้อย และไม่ได้กำหนดแค่ความเป็นผีผู้ท้าวและผีผู้้น้อยเท่านั้น แต่สิ่งสกุลยังสัมพันธ์กับโครงสร้างเวลาแบบไทดำที่กำหนดวันเวลาของการประกอบพิธีกรรมอีกด้วย

ความสัมพันธ์ทางสังคมและทางสัญลักษณ์ของการใช้พื้นที่ร่วมกันระหว่างคนและผี

ผีเรือนและลูกหลานผู้อาศัยร่วมชายคาบ้านเดียวกันสะท้อนความสัมพันธ์แบบจักรวาลคู่ขนานระหว่างผีและคน รวมทั้งสะท้อนคติความเชื่อจักรวาลทัศน์แบบเมืองฟ้า-เมืองลุ่มของชาวไทดำที่เชื่อว่าขวัญของผีที่ตายดินั้นยังคงวนเวียนอยู่ไม่ไกลจากลูกหลาน และเพื่อเป็นการผสานความผูกพันในหมู่เครือญาติให้คงสถิตไว้แม้สังขารจะดับสิ้นไปแล้ว การเจริญวิญญาณของผีมาอยู่ในบ้านเดียวกับคนเป็นต่อในช่วงเวลาหลังความตายไม่ใช่เพียงแค่การทำหน้าที่ปกปักรักษาและเป็นที่ยึดเหนี่ยวจิตใจเท่านั้น แต่ยังเป็นการสานเสริมความสัมพันธ์ในเครือญาติที่มีหัวสืงสกุลเดียวกันให้คงอยู่อย่างเหนียวแน่น มากไปกว่านั้น การประกอบพิธีกรรมที่ต้องปฏิบัติเป็นประจำสม่ำเสมออย่าง พิธีหนองก่อ (พิธีบอกกล่าวเมื่อมีวาระพิเศษ บอกกล่าวเมื่อมีแขกมาเยี่ยมเยียนบ้าน หรือมีการสังสรรค์ในบ้าน) พิธีปาดตง (เป็นประจำทุกปี) และพิธีเสนเรือน (เป็นประจำทุกสามปี) ยิ่งเสริมพลังอำนาจต่อความศักดิ์สิทธิ์ของพื้นที่กะล่อห้องและต่อผีเรือน ทั้งยังทำให้คนเป็นไม่สามารถลืมเลือนพ่อแม่ที่จากไปและบรรพบุรุษที่ลาลับโลกนี้ไปได้ และยังจำต้องระลึกถึงการดำรงอยู่ของผีบรรพบุรุษตลอดเวลา รวมทั้งการระลึกถึงอยู่เป็นประจำผ่านการประกอบพิธีกรรมนี้ยังช่วยกระชับความสัมพันธ์ในหมู่เครือญาติให้แน่นแฟ้นไม่จืดจาง ดังที่อภินิววัฒน์ โพธิ์सान (2553: 152) อธิบายว่าสารัตถะความคิดในพิธีเสนเรือนนั้นมีหลายประการแต่หนึ่งในนั้นเปรียบพิธีเสนเรือนเสมือน “คอกที่ล้อมญาติพี่น้องและคนรู้จักมักคุ้นในสังคmlาวโซ่งเอาไว้เพื่อให้เข้ามารวมกันเป็นหมู่เป็นพวก ไม่ให้กระจัดกระจาย เป็นต่างคนต่างทำกิจกรรมไปคนละทิศคนละทาง ทำให้รวมกันเข้าเป็นปึกแผ่นสามัคคีกันได้”

บทสรุป: เส้นแบ่งและรอยต่อของพื้นที่ เวลาระหว่างผีและคนไทดำในกะล๋อห้อง

การศึกษากะล๋อห้องใน 10 หลังคาเรือนของชาวไทดำในหมู่บ้านอำเภอบางระกำ จังหวัดพิษณุโลก พบข้อค้นพบเบื้องต้นที่สามารถวิเคราะห์ภายใต้กรอบความคิดของ Eliade (1961), Smith (1987) และ Segaud (2012) ดังนี้

กะล๋อห้องบนมิติของพื้นที่

หนึ่ง กะล๋อห้องเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของผีเรือน เพราะพ่อแม่ที่ตายไปแล้วได้ถูกแปรภาค (transform) จากขวัญผีมาเป็นผีเรือน กะล๋อห้องถูกแบ่งเขตจากพื้นที่ใช้สอยอื่น ๆ ในบ้านทั้งด้วยวัสดุที่มองเห็นเชิงกายภาพ เช่น กั้นเป็นห้อง และด้วยการเว้นระยะห่างกับพื้นที่ของคนเป็นโดยไม่มีวัสดุใด ๆ กั้นเขตแดนเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อแสดงพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ นอกจากเขตแดนแล้วมายาคติในตำนานและพิธีกรรมล้วนแต่เป็นองค์ประกอบในการสร้างความศักดิ์สิทธิ์ให้กับพื้นที่

สอง หากรับเอาความคิดและคำอธิบายของเอลิอาเดและสมิธ มาประยุกต์ใช้อธิบายกะล๋อห้องก็จะพบว่า พื้นที่กะล๋อห้องก็คือ พื้นที่ที่เป็นจุดติดต่อสื่อสาร หรือ point of contact or communication ระหว่างคนที่ยังมีชีวิตอยู่กับคนที่เสียชีวิตไปแล้ว แต่กะล๋อห้องก็ไม่ใช่พื้นที่ที่เป็นจุดกำเนิดของจักรวาลแบบแนวคิด cosmogony และอาจจะยังไม่ถึงขั้นเป็น axis mundi หรือ แกนของโลกที่เชื่อมต่อมนุษย์ ผี ผีบนสวรรค์ กะล๋อห้องเป็นเพียงพื้นที่อันศักดิ์สิทธิ์ที่คนเป็นในเมืองลุ่มสามารถสื่อสารบอกกล่าวขอพรกับผีเจ้าของตัวเองในเมืองฟ้า แต่กะล๋อห้องก็ไม่ใช่จุดสุดท้ายที่เป็นเส้นเขตแดนระหว่างเมืองลุ่มและเมืองฟ้าอย่างน้ำตกตาดผีไฟที่ผีขวัญจะอาบน้ำตรนน้ำก่อนเดินทางขึ้นไปยังเมืองแถน (โปรดดูงานของพิเชฐ, 2562)

สาม การดำรงอยู่ของผีเรือนในกะลื้อห้องกับการอาศัยอยู่ของคน เป็นในบ้านเดียวกัน มีลักษณะแบบโลกคู่ขนาน อยู่กันคนละภพ หากแต่อยู่ในเวลาเดียวกัน หรือมีลักษณะที่เรียกว่า simultaneity ความจริงแล้วคนในบ้านสามารถบอกกล่าวหรือระลึกถึงผีเรือนได้ตลอดเวลาโดยไม่จำเป็นต้องเข้าไปในกะลื้อห้อง แต่จะมีเพียงการบอกกล่าวในเรื่องใหญ่ ๆ ขอฟรในเรื่องใหญ่ ๆ และการทำพิธีกรรมเท่านั้น เช่น พิธีกรรมเสนเรือนที่ต้องทำทุก 3 ปี พิธีปาดตงที่ทำทุกปี และการเวรตงที่ทำทุก ๆ 10 วัน ที่คนเป็นจะต้องเข้าไปติดต่อสื่อสารในพื้นที่กะลื้อห้อง

สี่ กะลื้อห้องมีโครงสร้างของพื้นที่ ความแตกต่างในชนชั้นทางสังคม ผ่านหัวาสิงสกุล ซึ่งเห็นได้จากกะลื้อห้องของผู้ท้าวและผู้น้อยที่แตกต่างกัน นอกจากความแตกต่างในชนชั้นทางสังคมแล้ว กะลื้อห้องคือพื้นที่อันศักดิ์สิทธิ์ที่สะท้อนการเลี้ยงผีดำตามสายพ่ออย่างชัดเจน แม้ว่าลูกสาวจะเลี้ยงผีพ่อแม่ได้ แต่ก็ไม่สามารถเอาไว้ร่วมชายคาเดียวกับผีเรือนของสามีได้ ความเป็นพื้นที่ของกะลื้อห้องจึงสะท้อนโครงสร้างการสืบเชื้อสายเครือญาติทางฝั่งผู้ชาย (patrilineal) และระบบสังคมแบบผู้ชายมีอำนาจนำ (patriarchy)

ห้า พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของกะลื้อห้องมีผลกำกับชีวิตประจำวันและกิจกรรมในชีวิตของคนเป็นบนพื้นที่ธรรมดา เช่นกัน เช่น ไม่ให้ทำเสียงดังรบกวน ไม่ใช่พื้นที่ใช้สอยทั่วไป เวลาถึงงานเลี้ยงพาแขกมาบ้านควรไปบอกกล่าวรินเหล้าให้ ฯลฯ ดังนั้น พื้นที่ของผีและพื้นที่ของคนเป็นที่อยู่ร่วมกันในชายคาเดียวกัน แม้จะมีเส้นแบ่งเขตพื้นที่ แต่พื้นที่ของผีก็จะมีผลกำกับกิจกรรมในชีวิตประจำวันของคนเป็น

กะลื้อห้องบนมิติของเวลา

หนึ่ง พื้นที่กะลื้อห้องที่ผีเรือนอยู่ และพื้นที่ธรรมดาสามัญทั่ว ๆ ไปที่คนเป็นอาศัยนั้นอยู่บนเส้นเวลาเดียวกัน แต่คนละภพภูมิ กล่าวคือมีลักษณะของ “อยู่ในเวลาเดียวกัน แต่อยู่กันคนละพื้นที่ หรือ simultaneity in tempo, but not in topo”

สอง โครงสร้างชนชั้นทางสังคมในกลุ่มชาติพันธุ์นอกจากจะก่อรูปผ่านหัวาสังสฤกแล้ว ยังก่อร่างลงไปในโครงสร้างของเวลา การนับวันฐาน 10 วันและกำหนดวันประจำแต่ละหัวาสัง ไม่ใช่แค่เครื่องหมายบ่งบอกวันเวลาที่คนเป็นในแต่ละหัวาสังจะเริ่มนับวันเพื่อประกอบพิธีกรรม แต่มันยังเป็นเครื่องหมายขีดเส้นความแตกต่างระหว่างหัวาสัง และความเป็นผู้ท้าวและผู้่น้อย โครงสร้างเวลานี้เสริมพลังให้แก่โครงสร้างชนชั้นทางสังคมของชาติพันธุ์ไทดำ

สาม กำหนดการของพิธีกรรมต่าง ๆ ที่ต้องกระทำ ทั้งรายวัน รายสัปดาห์ รายหนึ่งปี รายสามปี เป็นไปเพื่อให้ชาวไทดำยังคงระลึกถึงกันและกันเสมอ (memorialize) ทั้งระลึกถึงพ่อแม่ที่จากไป ระลึกถึงญาติพี่น้องคนอื่น ๆ ที่จากไป และระลึกถึงพวกเดียวกันที่กระจัดกระจายไปทำงานที่อื่นให้ต้องกลับมาเจอกันทุกพิธีกรรมสำคัญ การปฏิบัติพิธีกรรมที่เวียนมาบรรจบทุก 10 วัน ทุกหนึ่งปี หรือ ทุกสามปี ก็เป็นไปเพื่อสร้างความต่อเนื่อง (continuity) ให้แก่ความศักดิ์สิทธิ์ ทั้งความศักดิ์สิทธิ์ของพื้นที่ของพิธีกรรม ของผืนดินผืนด้าของสรรพสิ่ง ฯลฯ สิ่งเหล่านี้ทำให้ความเป็นชาติพันธุ์ไทดำในประเทศไทยยังคงเหนียวแน่นและธำรงอัตลักษณ์ได้ดี

ห้า เวลาแห่งความศักดิ์สิทธิ์ถูกย้าเตือนอยู่เสมอว่าจะคงอยู่เช่นนั้นต่อเนื่องไปผ่านสัญลักษณ์แห่งเวลา (temporal symbolism) อย่างปฏิทินชาวไทดำ และกระดุกคางหมูที่แขวนไว้ประจำแต่ละกะล่อห้อง

เชิงอรรถ

- ¹ บางงานถอดเสียงอ่านว่า กะล่อห้อง (สมคิด, 2521; อภิณวัฒน์, 2552; เชาวน์มนัส, 2558) หรือ กะล่อห้อง (เรณู, 2558: 94) หรือ กาล่อห้อง/ กาล้อห้อง (อัญชลี, 2559) แต่ในบทความนี้จะใช้คำว่า กะลื้อห้อง ซึ่งถอดเสียงมาจากชาวไทดำบ้านคุยยาง
- ² รายชื่อหมู่บ้านของชาวไทดำในภาคเหนือตอนล่าง โปรดดูงานของ อัญชลี สิงห์น้อย วงศ์วัฒนา (2559: 64-66)
- ³ โปรดดูเพิ่มเติม ยุกติ มุกดาวิจิตร (2557)

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- กานต์ทิศา สีหมากสุก. 2558. *วิเคราะห์ปัจจัยการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงความเชื่อในพิธีกรรมของไทยทรงดำ: กรณีศึกษาเขตตำบลหนองปร่ง อำเภอยะโฮย จังหวัดเพชรบุรี*. ปรัญญาคุณภูมินัตติต สาขาวิชาไทยศึกษา มหาวิทยาลัยบูรพา.
- กาญจนา สุวรรณศิลป์ และคณะ. 2546. ความดำรงอยู่ของอัตลักษณ์ชาวไทยทรงดำ (ลาวโซ่ง): *กรณีศึกษาบ้านสระพัฒนา อำเภอกำแพงแสน จังหวัดเชียงใหม่*. การศึกษาค้นคว้าด้วยตนเอง ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาสังคมศึกษา มหาวิทยาลัยนเรศวร.
- เชาวน์มนัส ประภักดี. 2558. *ผีในโลกทัศน์ของคนไทดำและมอญในชุมชนท้องถิ่นภาคกลาง: บทสังเคราะห์โครงการยววิจัยประวัติศาสตร์ท้องถิ่นพื้นที่ภาคกลาง*. ใน รายงานสืบเนื่องการประชุมวิชาการระดับชาติ สถาบันวิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยราชภัฏกำแพงเพชร ครั้งที่ 2 (หน้า 144-164). กำแพงเพชร: มหาวิทยาลัยราชภัฏกำแพงเพชร.
- ฐานันย์ เครือระยา. 2560. การสร้างถิ่นฐาน บ้าน และเรือนคนไทดำไทขาวในเวียดนาม. *วารสารช่วงฝน*, 12: 122-156.
- ติก แสงบุญ. *เอกลักษณ์ในที่พักของชาวไทดำ “เฮือนไทดำ” เมืองแวง (เดียนเบียนฟู) เวียดนาม*. สืบค้นจาก [https://www.silpa-mag.com/culture/article_600#https://www.silpa-mag.com/culture/article_6000#:~:text=\(3 ตุลาคม 2565\)](https://www.silpa-mag.com/culture/article_600#https://www.silpa-mag.com/culture/article_6000#:~:text=(3%20ตุลาคม%202565).).

- ธัญญ์ณภัทร์ เจริญพานิช. 2559. ฝึและอำนาจ ผ่านความเชื่อเรื่องผีของ
ชาวไทยทรงดำตำบลพันเสา อำเภอบางระกำ จังหวัดพิษณุโลก. *วารสาร
ราชพฤกษ์*, 14(2): 67-74.
- พิเชฐ สายพันธ์. 2562. พลวัตจักรวาลทัศน์และโลกทัศน์สำนักประวัติศาสตร์
ชาติพันธุ์กับถิ่นฐานต้นกำเนิดของลาวโซ่ง/ ไทดำจากพิธีกรรมความ
ตาย. *วารสารมานุษยวิทยา*, 2(2): 49-80.
- พระมหาอนันท์ เหลือบแล. 2552. *กว๊านซำบ: การวิเคราะห์วิถีชีวิตไทยทรงดำ
ในเขตอำเภอวังทอง จังหวัดพิษณุโลก*. การศึกษาค้นคว้าด้วยตนเอง
ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยนเรศวร.
- ภูมิชาย พันธุ์โพธิ์จัน. 2554. ไทดำรำพันถึงเรือนกระตองเต่า: จากขุนเขา
เมืองแก่งสู่ลุ่มน้ำภาคกลางของไทย. *วารสารวิจัยและสาระสถาบันยุยกรม/
การผังเมือง*, 8(1): 21-34.
- ยุคติ มุกดาวิจิตร. 2557. *ประวัติศาสตร์ไทดำ: รากเหง้าวัฒนธรรม-สังคมไทย
และเอเชียตะวันออกเฉียงใต้*. กรุงเทพฯ: สำนักศิลปวัฒนธรรมร่วมสมัย
กระทรวงวัฒนธรรม.
- เรณู เหมือนจันทร์เชย. 2558. หน้าที่ทางสังคมของความเชื่อผีบรรพบุรุษไทยโซ่ง
บ้านเกาะแรด จังหวัดนครปฐม. *วารสารภาษาและวัฒนธรรม*, 34(1):
85-103.
- เรณู เหมือนจันทร์เชย. 2561. การจัดการความรู้ในพิธีเสนเรือนของไทยทรงดำ.
วารสารมหาวิทยาลัยศิลปากร, 38(1): 1-24.
- สมคิด ศรีสิงห์. 2521. *รายงานการวิจัยเรื่อง วัฒนธรรมไทยโซ่งดำ (ลาวโซ่ง)
ในจังหวัดพิษณุโลกและพิจิตร*. พิษณุโลก: มหาวิทยาลัยนเรศวร.
- อภิญวัฒน์ โพธิ์सान. 2553. สารัตถะ คติความเชื่อ และพิธีกรรมลาวโซ่ง.
วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม,
29(2): 136-154.
- อัญชลี สิงห์น้อย วงศ์วัฒนา. 2559. *อัตลักษณ์ ภูมิปัญญา และการสืบสาน
ภาษาชาติพันธุ์ไทดำภาคเหนือตอนล่าง*. พิษณุโลก: มหาวิทยาลัย
นเรศวร.

ภาษาอังกฤษ

- Chaturawong, C. 2017. Ancestral Beliefs and Spatial Organization of Tai Dam Houses. Proceeding in 13th International Conference on Thai Studies “Globalized Thailand? Connectivity, Conflict and Conundrums of Thai Studies”, 15-18 July 2017, Chiang Mai, Thailand.
- Chiranthanut, C. and Funo, S. 2008. Considerations on Spatial Formation and Transformation of Kaloeng House in Mukdahan province, Thailand. *Journal of Architecture Planning*, 73(633): 2285-2292.
- Eliade, M. 1961. The Sacred and the Profane: *The Nature of Religion*. New York: Harper & Brothers.
- Hauser-Schäublin, B. 2004. The Politics of Sacred Space: Using Conceptual Models of Space for Socio-Political Transformation in Bali. *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, 160(2/3): 283-314.
- Rao, U. 2018. Sacred Space. In H. Callan (Ed.). *The International Encyclopedia of Anthropology* (pp. 1-7). New Jersey: John Wiley & Sons.
- Smith, J. Z. 1987. *To take place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: University of Chicago Press.
- Segaud, M. 2012. *Anthropologie de l’espace: Habiter, Fonder, Distribuer, Transformer*. Paris: Armand Colin.
- Turton, A. 1978. Architectural and Political Space in Thailand. In G.B. Milner (Ed.). *Natural Symbols in South East Asia*. (pp.111-128). London: School of Oriental and African Studies.
- Weinberg, J. 2013. Surfing the Shifting Boundary between Sacred and Profane: Confluence, Dwelling, and Crossing. *Journal for the Study of Religion*, 26(1): 45-60.